

宗教現象学における構造分析

金井新一

△論文要旨△ 宗教現象学において構造分析は宗教現象の本質把握のための中心的作業である。そこでの構造分析は解釈学的現象学と歴史的現象学においては当然こととなるが、その相違は両現象学がそれぞれ解釈学的地平と弁証法的地平において営まれることから生じる。構造は解釈学的地平においては理念型として構成される。それは弁証法的地平においては改めて歴史的地平との弁証法的接合に置かれ、解釈学的構造はその弁証法によって検証され、拡大や修正を受け、または破棄される。このような構造分析のプロセスをここでは哲学的解釈学（ディルタイ）、哲学的現象学（フッサール、メルロー・ポンティイ、シュトラッサール）、脱構築論（デリダ）などと接合させることにより、宗教現象学を広義の現象学として位置づけ理論化することを試みている。またこの試みは、宗教現象学を広義の経験科学として基礎づける試みでもある。

△キーワード△ 構造分析、理念型、イデアチオン、ゲシュタルト、構造と類型、脱構築

はじめに

筆者は先立つ二つの論考において、宗教史学との密接な関連において宗教現象学が成立することを述べ、同時に、それが解釈学的現象学と歴史的現象学とから成るものとして成立することを述べた。¹⁾ 今回は、そのような宗教現象学における構造分析について考察したい。従って、先の論考と同様ここでも三つの分析地平——歴史的地平（事実分析の地平）、解釈学的地平（意味分析の地平）、弁証法的地平（前二地平を媒介する弁証法的分析の地平）

——論を継続しており、それにもとづく構造分析論を試みる。すなわち、ここでは構造を理念型的形成物として扱いつつ、構造が三つの分析地平と関係することを想定している。構造は歴史的地平における諸現象にそくして形成され、すなわち解釈学的地平へと移行しつつ形成されるが（解釈学的現象学における構造分析）、また構造はふたたび弁証法的地平を経て歴史的地平へと向う（弁証法的地平における構造分析）。そして再びまた新たに解釈学的地平へと向う。ここでは基本的にこのような循環的プロセスを想定しつつ、構造分析に即して哲学的現象学との接続を試みた。

もとより、そのような接続は言うほど簡単なことではなく、ここでの試みもまだごく初発的な段階のものである。またこのような作業は、無論、哲学的現象学の側からも行われることが望ましい。本稿における試みは、これが遠からず批判的に乗り越えられ、哲学的現象学と宗教現象学とのより本格的な接続や結合への動向が現れることを期待しつつ、その刺激剤となることを願ってのものである。

一 理念型としての構造——構造の認識論的ステータス

フランス構造主義の代表者であるレヴィ・ストロースは、構造の概念について、それは「経験的実在にかかわるものではなく、経験的実在にもとづいてつくられたモデルにかかわっている」と述べている。²⁾つまり、構造は厳密には歴史的に実在するものではなく、事物の特性を把握するために研究者が歴史（非構造）の中に持ち込む合理的なモデルや仮説にほかならないということである。しかしまた、構造は思考が勝手に作り出すものでもない。それはあくまで「経験的実在にもとづいて」いる。このようなものである構造の認識論的なステータスは、それを理

念型的形成物として言うことができよう。実際、ウェーバーが理念型について述べている次のような言葉は、右のレヴィ・ストロースとほとんど同じである。すなわち、理念型は「経験的な現実ではなくまた経験的な現実を模写するのではなく、思考によって現実を妥当な仕方では秩序だてることを許すような概念」である。⁽³⁾そして、アナル派構造史の歴史家バラクラフは構造が理念型であるとの見方に接近しつつ、ウェーバーの理念型の根本的目的は歴史の錯綜から「少なくとも相対的に安定している構造の支配的特徴を抽出すること」であつたと評している。⁽⁴⁾

ここで、構造が念型的形成物であると言うのは、構造が歴史の中には実在しないとか、歴史的現実が構造化するためには念型的操作が必要であるなどのことを言うのではない。むしろ、ここではまず、構造はまだそれが気付かれていないものからすでに広く確認されているものまで様々な段階において、歴史的現実であると考えている。ただ、それらの「実在の構造」にたいして「理念型としての構造」(概念化された実在の構造)を対置しているのである。それによつて構造論がより明瞭になると考えているが、以下本稿ではもっぱら後者についてのみ論じる。

さて、理念型としての構造は理念型一般の特徴を共有しているのであるが、そのもつとも重要な点は次のようなことである。⁽⁵⁾理念型による事物の認識とは、現実の事物をそのままに把握するのではなく特定観点から把握することである。つまり、認識者が、当該事物を一般的な性格をもつなんらかの意味の観点から見るということに始まり、当該事物をそのような観点にしたがつて一面的にまとめ上げることである。ゆえにそこでは特定観点からして事物を再構成ないし変形させるといふことが起こっている。理念型としての構造においても同様である。それは観点から構成される。それゆえ同一の事物についても観点が異なれば異なる構造を見出すことになるのである。また

同一の構造の理念型でも観点が異なれば、異なってくる。このような理念型としての構造は、ある事物から構造を抽象する場合でも、あるいはすでに明瞭である構造を改めて吟味し論じる場合でも、それら実在の構造にたいしては、その都度の観点から新たに構成されたモデルなのである。このように「観点からの構成」を強調することはウエーバー・カント的な主観主義的構成主義であると言われるかもしれない。たしかにそうなのであるが、しかし、基本的には概念形成における普遍的な事実を言っているのもある。というのは、われわれはいかなる構造分析を行う場合でも実在の構造と理念型としての構造の間を往復していることは確かなことだからである。その場合、われわれが用いる構造概念が実在の構造をそのまま捉えていると考えるならば素朴な実証主義ないし客観主義に陥り、他方、構造は思考上の構成物（概念）でしかないと考えれば主観主義的ないし観念論的な構成主義に陥ることになる。ゆえにほとんどの学問的構造論はこの両極端を避けてその中間のどこかに位置するのであろう。われわれもまた中間の道を選び、あくまで構造分析における構造は実在の構造に対応した理念型としての構造である、と言うのである。

構造分析における構造概念がこのように観点に左右される抽象物であるということは、すでにデイルタイが十分に述べたことである。その代表的著作において、⁶⁾デイルタイは構造への到達を大略次のように述べている——「対象的把握の構造論」が明らかにしようとするのは、現実の根本的關係を把握するプロセスであり、それは、「比較——分離——関連——説明——模写——表現」という一連の基本的な「思考機能」の遂行から成る。そしてこのような対象的把握は概念的思考へと次第に移行する。また構造の把握もこのプロセスから生じる。構造とは「全体とその部分との論理的な関係」であるが、その把握が可能となるのは、分離されている諸部分や諸要素をある関係性にもとづい

て再び様々に関連づけ結合させるところの思考の「統合作用」によるのである。そしてこの作用を可能とするのは「抽象化」という思考能力である。また、デイルタイは、人間的生の体験における諸構造を「生の作用連関」として述べるのであるが、それについては特に「歴史家の対象の観点に応じて作用連関を選び出すこと」すなわち「選択の原理」を強調している。つまり、いかなる構造を取り出すかは歴史家の観点次第だということである。

こうしてデイルタイは、より包括的な認識論の中で構造的認識のプロセスを述べたのであるが、そこで生じるある決定的な事態にウェーバーは関心を持ち、それを理念型論として述べたのだと言えよう。それは、デイルタイが「抽象化」といつているそのことである。事物の構造を抽象することは、ウェーバー的に言えば理念型としての構造を構成することにほかならない。さらに、このような抽象化や理念型化という事態のもう一つの原理的説明は、フッサールのイデアチオン（理念化、理念視）Ideation 論である。

フッサールによれば、「純粹概念ないし本質概念を獲得するには経験的な比較だけでは不十分」である。たとえば、われわれが机一般の本質概念を把握するためには、特定の机の経験的所与から偶然的な要素を除去する必要がある。そのためには、特定の机について「自由変更」の操作によって、その材質、大きさ、形、色などの諸属性（可変的要素）を変更してみる。その結果、最終的にもはやそれ以上には変更・捨棄されえない机一般の純粹可能性すなわち机の本質（机なるもの）が観取されるに至る。このように本質観取に必要な自由な想像力は、具体的な歴史的物ではない対象（たとえば論理的関係など）について本質観取が行われる場合には、一層必要なものとなる。それゆえフッサールは、そこでは「自由想像が知覚にたいして優位を占める」と言う。または「範疇的直観」（もしくは「想像的直観」）の優位である。これにたいして、具体的な存在物（個物）についての「感性的直観」

の場合、知覚が想像にたいして優位を占めるのである。⁽⁸⁾

このようなアイデアチオン論は、フッサールの現象学における現象学的還元の中核的作業である。したがって、デイルタイの構造論やウェーバーの理念型論とは簡単に同列に論じることができない。しかし、三者において歴史的事物の概念化の基礎的なプロセスが言われているという点は共通している。構造について言えば、このようなプロセスによって歴史的な実在の構造は理念型としての構造へと変形・縮減・還元されるのである。そしてそれは、歴史的地平における実在の構造が解釈学的地平へと移されることを意味している。

二 ゲシュタルトおよび類型——解釈学的形成物

構造は諸部分の有機的結合から成る全体である。このことはデイルタイにおいても強調されていたことであるが、諸部分と全体との相互関係を詳細に述べたのは周知のようにフッサールであった。⁽⁹⁾だが、そのような構造を一個の全体的形姿としてはつきりと形態論的に述べたのはメルロー・ポンティーである。かれは、構造において分ちがたく結合している意味的側面と形態的側面を、分離させるのではないが区別する仕方では構造を述べた。すなわち構造をゲシュタルトとして述べたことがそれである。⁽¹⁰⁾

メルロー・ポンティーによれば、ゲシュタルトとは自然のないし物理的世界から動物や人間世界にいたるまで、あらゆる世界の事物現象において「生きられている構造」、「受肉せる構造」である。だがまた、ゲシュタルトは「物理的世界の『物』としては定義されず、認識の用語で『知覚された全体』として定義され」ねばならないとも言う。そのような統一体はあくまで「理念」であり、「知覚された対象」の統一なのであると。⁽¹¹⁾これらの言葉はそ

れぞれ前述した実在の構造と理念型としての構造についてのものであることは言うまでもない。このようなものとして、ゲシュタルトは事物の全体的意味や全体的機能が決してそこに含まれる諸部分の意味や機能の総和ではないこと、つまり全体は部分に還元できないことを示している。ゆえにゲシュタルト論はホーリズムの主張である。よく引かれるメロディーの例でいうと、あるメロディーはあくまで全体として成立しており、その中の一つの音を変えても全体は壊れてしまう。また個々の音を精査してもメロディー全体を捉えることにはならない。またあらゆるメロディーは「移調可能な全体」である。つまり、「部分がすべて相互に同じ関係を保ちながら変化する場合」には、系の特性もそのまま維持されるという所には、どこにでもゲシュタルトが存在する⁽¹²⁾のである。

このようなメルロー・ポンティーのゲシュタルト構造論について、われわれは特に、かれが意味と形態とを区別するという点に興味を覚える。先の人々ではむしろ、「意味深い」作用連関⁽¹³⁾（ディルタイ）や「範疇的直観による本質把握」（フッサール）、そして「理念像」（ヴェーバー）のように、構造が「意味的」ないし「理念的」なものであることが強調されていた。この点をメルロー・ポンティーも共有するのであるが、しかしその上で、「理念的『意味』と実際の『構造』とを区別すべき⁽¹³⁾」であると言う。あるいは、「私は他人の行為の『意味』を通して彼と交通するのであるが、その際大事なことは、彼の行為の『構造』に到達しなければならぬということ、つまり、彼の言葉、さらには彼の動作の底を突き破って、『そうしたものが整えられる領域』に到達しなければならぬ⁽¹⁴⁾」とも言う。むしろかれは意味とまったく訣別したものとして構造を考えているわけではない。構造はあくまで意味深い全体的形姿である。しかし、「構造」と言うからには、かれは「全体的形姿」を強調しつつ「形態論的」により徹底した構造のホーリズムを展開したのである。それがゲシュタルト論である。この「意味と構造」の問

題は『行動の構造』では提起しただけに終わったと言われるのであるが、しかしこうしたゲシュタルト論によつて、より多く（意味論的ではなく）形態論的、ホーリスティックな構造論が述べられたことが重要であろう。

ゲシュタルトにカンしてさらに二つのことを付言しておきたい。その一つは、メルロー・ポンティイによつて、心理学（ゲシュタルト心理学）においても現象学的本質直観がすでに不十分なながらも行われており、それによつてゲシュタルト把握が行われていることが示されたことである。これは経験科学と現象学には通底するものがあり、ないしすでに架橋されているという事である。これは宗教史と宗教現象学との内的関連を考えているわれわれにとつて極めて示唆的である。われわれもまたベツタツォーニの「宗教現象学は宗教史の深い理解である」という言葉を引きつ述べたように、⁽¹⁶⁾両者の間の連続性を認めており宗教史的認識はすでに萌芽的に宗教現象学的認識を行っていると考えている。宗教現象学は宗教史的認識のその隠されたものを顕在化させる作業であると考えているのである。無論このように考えられた現象学を広い意味での経験科学と言うことも可能であろう。

第二に、諸部分がきわめて緊密な関係で結びついた一個の全体としてのゲシュタルトを考える場合（先のメロデーの例）、宗教現象もまたそのようなゲシュタルトから一度は徹底して考えてみる必要があるということである。それがゲシュタルトそのものの要求である。例えば、ヴァン・ジエネップによる周知の儀礼の構造（「分離→移行→合体」⁽¹⁷⁾）や、ブレイカーの宗教的発展のエンテレキーの構造（「創始者→飛躍→硬直化→改革者」⁽¹⁸⁾）その他いかなる構造でも、そのような緊密なゲシュタルトであるとすれば——つまり、それらを一個の完結したメロデーとして考えるならば——その中での個々の行為や出来事は諸個人の意図や体験や、あるいは外的社会的環境や文脈等々との関係からではなく、まず第一には、その全体的形姿ないしゲシュタルトとの関係から説明が試みられねばなら

ないということである。⁽¹⁹⁾ 宗教現象学においては、構造分析はまさにそのような分析として、志向性分析と相対している。そして後者は、構造分析のそのような徹底化を吟味し相対化もするに違いない分析である。

構造の把握とともに類型が成立する。歴史的現象を構造としてとらえつつ一般的抽象的なものへと上昇すると、その必然的な一掃結は類型論である。つまり類型論とは諸事物にそくして把握された諸構造の系統的なグルーピング以外のものではないのである。無論、類型は単純な指標によつて分類することの結果でもあり、分類されたその個々の項が類型——類と種差による類型——である。この場合も、個々の類型は、他にはない構造があるからこそ一個の独立した類型を成せるのである。

宗教現象学においても各種の類型論が行われてきた。しかし、おそらくは類型が自由な観点設定による理念型的な構造把握であることが十分に理解されていないからであろうか、現象学的類型論への誤った批判が後を絶たないように思われる。ここでの文脈に好都合な一例を引けば、ピーツァエスは、⁽²⁰⁾ 類型には三種類のものがあるとし、その最後のものを現象学的類型論として否定する。それら三種類の類型とは、宗教史上の諸現象の分類から生じた諸類型（経験的ベースにもとづく類型とも言う）、理論的体系化のための抽象的かつ規範的原理と言うべき諸類型（理論的概念としての類型とも言う）、経験的なもの（対象）と超越論的なもの（分析者）を媒介するものとしての諸類型（思弁的な比較宗教学の特殊な認識論的方法としての類型とも言う）である。そして、この最後のものについてピーツァエスは、従来の宗教現象学におけるこの類型論は、類型論と現象学を一体化させつつ経験的研究の領域を越えてしまうものと批判する。それは、そこでの「媒介」は宗教的对象への信奉を研究者にも求めるような要請を含んでいるとの批判である。だがこれにたいしてクリムカイトは反論し、類型の認識論的な媒介機能を重視

すべきだと主張した。また（ルドルフ・オットーの事例を引きながら）経験的なものと超越論的なものの媒介はカント的認識論的な媒介であり、経験世界（人間）と超越世界（神）の直接的な媒介ではなく、従来、宗教現象学者たちもそのような存在論的な媒介を考へてはいないと反論したのである。⁽²¹⁾ われわれをして言わしめれば、対象と分析者を認識論的に媒介することなくして、どうして前二者の類型が成り立つのであろうかと問いたい。したがって、正しく理解された第三の類型こそが基本である。そしてそれは、述べてきたように理念的な構造把握と相即的に成立するものなのである。

さて、類型形成については、フッサールとメンシングによつてそれぞれ類型理解の根幹にかかわるような発言がなされているので、以下、それらについて検討することにした。まずフッサールであるが、それは先にアイデアオンについて引用した、比較法を不十分だとする彼の言葉である。かれによれば、構造にせよ類型にせよ純粹に本質的なものに到達するには比較ではなく前述のようなアイデアオンによらねばならない。したがって、多数の現象の比較から、それらにおける共通性を抽出（帰納）するという仕方は、経験的一般性に到達できなすぎず、そこには厳密にはなおも偶然性や現実性が付着しているからには真の純粹本質性には到達できなと言ふ。そのような経験的一般性は、あくまでも近似的に本質性へと接近しようとしているだけのものにすぎないのである。⁽²²⁾ これはフッサールのイデア的超越論的現象学の立場からすればたしかに筋の通つた経験科学批判であろう。だがそのような現象学とは異なる、具体的な歴史的現象（たる宗教現象）を扱う現象学——諸経験科学にたいしては現象学として批判的に対峙しつつも、哲学的現象学にたいしてはそれとはまた異なる現象性の把握ないし本質把握を行うところの、より広い意味における経験科学としての現象学、すなわち宗教現象学——にはまた別の立場があると言わねば

ならない。ゆえにここにはフッサールの現象学と宗教現象学との決定的な相違が現れている。宗教現象学においては「本質」や「本質直観」や「エポケー」等々のすべてがフッサールとは異なるのである。宗教現象学は「一つの宗教しか知らない者は宗教を知らない」というマックス・ミュラーの言葉で言い表されたように、基本的に比較の作業から生まれたのであった。極端に言えば、そこでは、たとえわずかに二つの宗教現象の比較であっても、それを行うことから宗教現象学的な宗教理解が生じるのである。また、それによって到達しうるものは構造にせよ類型にせよ、たしかに経験的一般性であり——理念的構成としてもこの点は同じである——したがって、フッサールの純粋本質ではない。だが、(広義の)経験科学としての宗教現象学にとってはそれは決定的に重要なものであり、それがまさしく歴史的な宗教現象の「本質」なのである。⁽²³⁾

かくして、この立場からすれば、類型の把握はまずは比較の方法によると言わねばならない。しかし、アイデアチオンともまったく無縁ではないであろう。それどころか、いづれにせよ客観的な「共通性」を帰納するほどに十分な数の現象を比較することなどは出来ないものであり、その点はたえずアイデアチオンによって補なわれてきたのではないであろうか。したがって、フッサールの指摘は「比較宗教学から宗教現象学へ」という常套語に安住してきた宗教現象学の建前的な自己理解の盲点を鋭く突くものである。ゆえに、宗教現象学的類型把握は比較とアイデアチオンの双方を必要とする。ただしこのアイデアチオンはもっぱらそれによってのみ純粋本質に到達しうるとの自負を持たない、経験科学的なアイデアチオンである。このアイデアチオンは比較の助けを借りる。ここでは、比較法とアイデアチオンは相互に浸透し合っているように思われる。アイデアチオンを遂行する想像力にも、比較という思考が絶えず流入しているように思われ、様々な知見によって幾分かでも諸事物や諸要素を比較しようということがその想像力

を支えていることは疑い得ないことである。⁽²⁴⁾ またやや議論が発展するが、さらに別の点について言うならば、比較するという認識の態度がすでに現象学的態度そのものであるという点も重要であろう。比較は現象学的エポケーなしには可能ではないということである。古典的宗教現象学はエポケーを宗教現象についての価値的評価を控えることとして遂行してきた。⁽²⁵⁾ それはフツサールのエポケーとは異なるが、しかし広い意味での現象学的エポケーの一種であるといえよう。そして、そのようなエポケーによつてのみ、価値中立的であること（完璧にそうであることは出来ないとしても、それを目指すこと）が可能となり、したがって、価値中立的な比較も可能となるのである。つまり、エポケーは比較の前提でありエポケーは真の比較を目指している。したがってやはり、「エポケーにもとづく比較法」は宗教現象学の最も重要な基礎である。⁽²⁶⁾ 結論的にもう一度言えば、類型の把握のためには比較法とイデアチオンがどちらも必要であり、われわれは相互に浸透しあつたこの二つの作業を相即的に行うのである。そして、これらの作業は、不可欠な内容として類型の理念的把握の中に統合されるのである。

次に、メンシングが述べた類型論である。これは重要な発言というよりも基本的なミスを犯した例である。しかしこうしたことはまま起りうることであるから、その意味で重要な例として取り上げたい。メンシングは「类型的」というときわれわれは（シュライエルマッハーが指摘したように）「类型的共通性」と「类型的唯一性」を同時に見ていると言ふ。⁽²⁷⁾ ここで問題となるのは後者である。メンシングは、「类型的唯一性」による類型論は個々の宗教を一義的に特徴づけるような類型論だとする。そして、「衝動と形態の宗教」（ギリシア人の宗教）、「目的実現の宗教」（ローマ人の宗教）、「永遠の生の宗教」（エジプト人の宗教）等々を基本的な宗教類型として提示したのである。だが、このような仕方は「类型的唯一性」の誤解にもとづいたところの誤った類型論である。というのは、

この類型論は先の二つの類型把握の仕方のどちらをも行っていないからである。いや、行いえないのである。例えば、ギリシア宗教が「衝動と形態の宗教」であるということは他のいずれかの宗教と比較しつつ、あくまで相対的にそう言えるということにすぎないが、その場合、その比較は二つの「宗教」という総体(↑)についての網羅的な知識がほぼ不可能であるからには、きわめて主観的かつ恣意的なものとならざるをえない。つまり、個々の宗教総体のそのような一義的特徴づけはきわめて印象主義的なものとならざるを得ず、学問的な類型とはなり得ないのである(日常的会話での表現ならば許されるのであろう)。またこのような類型をイデアチオンによって得ることも出来ない。一個の歴史的宗教の総体についてのイデアチオンなどは無理である。ただ可能なことは、幾ばくかの知識と幾ばくかの比較にもとづいて当該宗教を特徴づけることだけであり、それは当該宗教についての差し当たりの印象像ということになる。結局のところ、このような類型は対象にかんする何らかの限定の欠如、言い換えれば、「観点の欠如」によって不可能となっているのである。

では「類型的唯一性」とはなんであろうか。それは、『偶然的なもの』を排除しようと考えると、型の概念が構成されるといっても、その構成のおこなわれる場所というのは、やはりまさしく歴史的な個体である(ウェーバー)⁽²⁸⁾とか、「イデア化によって個別者のうちに一般者を、経験的表象のうちに概念を、直観的に把握する能力」(フツサー)⁽²⁹⁾などの言葉でいわれている事象から生じることである。つまり、諸々の個体において見出される類型的なものそれ自体は無論「共通性」であるが、ただ、それが実際に個体によって担われているその仕方はその個体に独特(唯一的)だということなのである。したがって、「類型的共通性」は類型的なものの内容にかかわり、「類型的唯一性」はその内容が担われる仕方にかかわるといえよう。いずれにしても、類型のこれら二大側面は一個の宗教を

一義的に特徴づけることは全く関係のないことである。

三 構造と非構造の弁証法

以下では、解釈学的地平で形成された構造が、ついで、歴史的地平へと向い、したがって、弁証法的地平を形成しつつ、弁証法的分析において吟味される様相について述べる。それは歴史的现象学における構造分析の基本である。

弁証法的地平においては、構造は非構造と再び接合する。これは解釈学的地平から弁証法的地平へと移された各様の構造がどうしても置かれざるを得ない不変のまた普遍的な構図である。これは「図と地」の関係としていうことができよう。⁽³⁰⁾ 解釈学的分析地平において現象の構造を取り出すことが図を描くことだとするなら、その図を改めて再び地（非構造）との折衝に置くことが弁証法的地平での作業である。それによって、構造は検証され、または拡大・変更され、また場合によっては放棄すらされることになる。

歴史学的分析を完遂するものとしての弁証法的分析を述べたリュージェンは、それを解釈学的分析（意味分析）の成果が作用分析ないし因果分析によって相対化されることとして述べていた。⁽³¹⁾ 弁証法的分析は人間行為を導く主観的な意味連関の分析と、当該行為の客観的諸条件の分析とを相互に関連づける。これによって当該行為は単なる意味分析におけるよりもよりよく理解され、また、ある意味では行為者自身によるよりもよりよく理解されるのである。しかしここでは両分析の相互批判も生じる。まず作用分析は意味分析を批判するが、それは典型的には「イデオロギー批判」的である。それは当事者の意味形成そのものにおける客観的物質的利害状況に気付かせることによ

り、もつぱら当事者の言葉に依拠して当事者の意味形成の解明を行うような解釈学的分析にたいしては警告を発する。そして、当該現象における主観的なものを次第に退けてゆき（当事者自身による説明はカッコに入れられて）、言葉を要しない深い次元、物質的諸関係をふまえた「人間世界の時間的変化の深い次元」が開示されるのである。しかし意味分析も作用分析を批判する。行為者の主観性へと解釈学的に結びつきながら、解釈学的分析は作用分析の無邪気な事実性への実証主義的信奉を批判する。それは「物理的諸条件の客観主義的イデオロギー」批判ともいうべきものである。解釈学的分析はそれらの物理的諸関係そのものを「非人間的」なものとなす。それら諸関係は当事者によつて意味あるものとされてはじめて「人間的」となるのである。この点を認めるときにはじめて両分分析は媒介させられる。すなわち、この批判に直面して作用分析は動揺するが、その動揺は作用分析がそれに対抗するためにさらに見出そうとする様々な客観的諸作用そのものを（解釈学的な仕方から学んで）自ら批判することができるまではおさまることはない。こうして深い意味での「歴史的」な思考は、客観的な諸条件の沈黙の暴力に対して、解釈学的に意味分析されたところの当事者の言葉をもつて対抗するのである。こうした弁証法から成るものが、新たなパースペクティブとしての「作用分析的に推論された歴史的経験の解釈学的な深い次元」である。

さて、前にも述べたように⁽²²⁾、このような歴史学的弁証法をベースとしつつ、歴史的現象学の弁証法的分析がある。両者の相違は、ただ、現象学的弁証法においては弁証法の内圧が高まるということである。それはより抽象度の高い解釈学的形成物——ここでは「構造」——を歴史的地平に持ち込むからである。「構造と非構造」の弁証法は「意味形成と物質的諸条件」の弁証法よりもより強い緊張をはらむものと考えられるのである。前述の例でいうならば、「分離↓移行↓合体」という儀礼の構造を改めて具体的な儀礼の遂行に即して検証・修正・拡大しようと

するような歴史現象学的な分析は、同じ儀礼についてその実際の場所や、人々の意図やその具体的な効果や、またその儀礼が被っている物理的な制約などについて分析する宗教史的分析に比べて、著しく強い理論的な圧力の下にあるのである。換言すれば、ここでは、解釈学的成果としてのかの構造が、具体的な儀礼遂行におけるその他の要素を一括して非構造的なものと見なしつつ介入してきている。しかしこの介入は、かの弁証法の遂行のためであり、その遂行を通して儀礼という現象をより深く、すなわち「儀礼そのもの」として把握するためである。そのような事態に実証「主義」的な宗教史家は歴史の過度の理論化の危険を見ることであろう。⁴³しかしそうではない宗教史家は、そのような弁証法的分析から自己の歴史学的分析を啓発する良い刺激を受け取るであろう。何故なら、この弁証法は、宗教史的な分析の中にすでに潜んでいるものを顕現させようとする創造的思考の努力そのものに他ならないからである。

では、このような弁証法的事態を、哲学的現象学ではどのように説明してきたのであろうか。ここでは「弁証法的現象学」を主張しているシュトラッサーに注目したい。⁴⁴かれもまた「解釈学的地平」を言い、それをやはりイデアチオンがおこなわれる地平とするのであるが、なによりも重要なのは、この地平における弁証法的「対話」を強調する点である。われわれは先にイデアチオンを行う想像力の中に浸透している比較のモメントを強調したが、無論、比較は対話に通じ、また弁証法に通じる。またシュトラッサーは、弁証法的原理は直観的原理の不可欠な補充であるとして、その弁証法的作業には、「偶然的な地平」（われわれの言う歴史的な地平）から不明瞭に浮き出たもの、すなわちまだ知覚（的直観）の不完全性の付着したものを是正するための、比較、訂正、視点変更などが含まれるとする。またここでの弁証法は「経験の自然的明証性の批判的選別」を通して「（経験の）普遍的かつ必然的

な諸構造」を明らかにすることだと言う。⁽³⁵⁾さらにかねはヘーゲルの「止揚」Aufheben に依拠しつつ、その三つのモメント、すなわち（先行する経験の内容を）「無効にする」、「保存する」、「高める」ことも述べている。⁽³⁶⁾こうして、まさしくわれわれが述べてきたところの、歴史的地平から解釈学的地平への移行、そこでの理念型形成、イデアチオンと比較を経ての構造や類型の把握、などのことがすべて弁証法の遂行として言われているのである。

ただ、このようなシュトラッサーの弁証法は、イデアチオンと同時並行的なものであるから解釈学的地平上のものであり弁証法的地平におけるものではない。この弁証法は構造や類型を形成しようとする場合のものであり、われわれが言うのは構造や類型を歴史に戻そうとする場合の弁証法である。この二つの弁証法はおそらく極めて類似のことを行うと考えられるが、それでも、現象を構造化する弁証法と構造を歴史化する弁証法には基本的な違いがあるであろう。例えば、ヘーゲル的な「止揚」はシュトラッサーが言うのとは異なり、どう見ても弁証法的地平でこそ中心的役割を果たすと言えそうである。だが、この点を論じる準備がないので、ここでは、このような弁証法にとつて極めて好都合なジャック・デリダの脱構築 deconstruction 論を取り上げたい。⁽³⁷⁾

デリダはその脱構築論において、フッサール現象学の観念論的性格（ロゴス主義、イデア主義）を批判し、またソシュールからレヴィ・ストロースにいたる構造主義を批判したのであった。デリダにとつては、ロゴス主義とは純粹意識の絶対的明証を過信するところに発し、イデアチオンによつて形相直観をおこなう純粹主観（純粹理性）への絶対的な信頼にもとづき、また人がそれを意識すると否とを問わずイデア（理念的な形成物としての構造なるものが一種の絶対的支配を貫徹すると信じるような根本的な一つの立場のことである（これは現代のプラトン主義とされる）。そしてそのようなロゴス主義やまたその成果たる「構造」そのものについてデリダは異議を申立

て、まずフツサールのテキストに密着しつつその脱構築すなわち解体を試みた。フツサールの論理内部に潜むところの致命的な抑圧や歪みやそれによる言説全体の「汚染」を指摘することによって、そのロゴス主義の破綻を立証しようとしたのである。すなわち、フツサールのアイデアチオンがそれ自体の深奥にアイデア化しきれないものを残しており、そのものが持つ異質性が純粹なアイデアの形成物の自己同一的確立をいつまでも遅延させる。これが「差延」*différance* である。デリダによれば、表現／指標、発話（パロール）／書字（エクリチュール）、声／可視的なもの、時間／空間、精神／身体等々の二分法において、フツサールはすべて後者のものを一括して排除しており（現象学的還元）、それによって純粹意識のモノローグ的なアイデア的世界に閉じこもることが可能となっている。

しかしそのような排除や還元や閉じこもりは遂に不可能に終わると言われる。なぜなら、「孤独な心的生」としてのそのような純粹意識・超越論的主観もまた、フツサール自身が認めるように、表現・発話等の言語的記号とともに確立するのであるが、その記号は物質的なものとの関係や他者との関係という側面を不可避的にもっており、それらを排除して単なるアイデアの純粹意識へと還元し切ることができないからである。そして、そうである限り、超越論的なアイデア世界への還元としてのアイデアチオンは成り立たないことになるというのである（このようなアイデアチオン批判にたいしては、フツサールの立場からは無論のことウェーバーの理念型論によっても十分に答えることが出来ると考えるが、この点には今は入らない）。

しかし、デリダの脱構築論には大きな矛盾がある。それは、脱構築はあくまでも構築を前提としてしか行いえないということである。脱構築はそれ自身の遂行を、それに先立つ何らかの構築に依存しているのである。脱構築のこの事後的性格ないし寄生的性格は脱構築の本質に属するものである。それゆえ、デリダが上述のような徹底的破

壊としての脱構築を行いながら、他方で、脱構築の解体作用を緩和するかのようには、脱構築によってフッサールの現象学が「否認されているとは言えない」とか、同様に、「超越論的現象学的記述の必然性が疑わしいというのではない」とか、或いはまた、(フッサールのなパロールに対立するものとしての) エクリチュールがある点では「イデア化を創始し、かつそれを完成する」などと言うことは、⁽³⁸⁾ デリダにおける矛盾を表しているものである。イデア化が遂に成り立たないということこそ脱構築の趣旨であり、そこでの「差延」の意味でもあつたからである。

それゆえ、これらの矛盾を表すかれの幾つかの言葉が言外に指示しているものは、やはり弁証法である。脱イデア化(脱構築)はイデア化(構築)との弁証法的関係においてしか成り立たずまた意味をもたないと思われるのである。⁽³⁹⁾

デリダの脱構築は構造(非歴史)にたいする非構造(歴史)からの反撃である。つまりは「構造と非構造の弁証法」を表しているものと考えべきである。この弁証法において、脱構築は破壊的なモメントである。しかしこのモメントは弁証法そのものにとつて必要であり、何らかの脱構築が既成の構造にたいしてなされる程度に応じてその弁証法は活気を帯びたものとなる。その反対に、脱構築が一切なされない場合にはその分析はまだ弁証法的地平にはないのである。脱構築のモメントは、構造を「確証↓拡大↓修正↓放棄」するプロセスにおいて順次、次第に強く働くようになり、もつとも強く働く場合には構造は本当に脱構築・解体されて非構造へと還帰する。だが、そのようなこと自体は、結局はまた新たな構造の抽出、新たな構造への還元へと移行してゆくところのより大きなプロセスの中にある。構造は脱構築され歴史は構造を呑み込んでしまうとしても、しかし、またしても歴史的事は新たな観点から見られねばならず、またもや新たに「現象」化され「構造」化されるに違いない。このような

いわば際限のない「構造と非構造の弁証法」の遂行として、われわれは構造把握とその脱構築から成る構造分析を行うのである。

最後に宗教現象学に戻って言うなら、解釈学的地平における成果である構造把握をたずさえて歴史的地平へと向かう歴史的現象学は、その途上において、すべからく弁証法的地平における脱構築を体験しなければならない。儀礼の構造、宗教的象徴の構造、宗教的な行為や思想の構造等々、なんであれ、先行する宗教的構造は後続する構造分析の弁証法の中で脱構築にさらされねばならないであろう。したがって、われわれは例えば古典的宗教現象学のさまざまな成果にいたずらに固執してはならず、むしろ新たな再構築へと向かうような脱構築をこそ試みるべきであろう。なぜならば、われわれは古典的宗教現象学の個々の成果を単に墨守することではなく、その成果を批判的に継承しさらに発展させることを望んでいるからである。

注

- (1) 拙論「解釈学的現象学としての宗教現象学——その分析地平と『現象』」『宗教研究』二九四号、一九九二年。同「歴史的現象学としての宗教現象学——その分析地平と『現象』」『東大宗教学年報』XI、一九九三年。
- (2) クロード・レヴィ・ストロース（荒川幾男他訳）『構造人類学』みすず書房、一九七二年、三〇三頁。
- (3) マックス・ウェーバー（出口勇蔵訳）『社会科学および社会政策の認識の客観性』『世界の大思想23、ウェーバー政治・社会論集』河出書房新社、一九六五年、一一一頁。
- (4) ジェフリー・バラクラフ（松村・金七訳）『歴史学の現在』岩波書店、一九八五年、七六頁。
- (5) ウェーバー前掲書。なお以下の理念型論については、拙著『ウェーバーの宗教理論』東大出版会、一九九一年、第二章「歴史解釈の方法——理念型」も参照されたい。
- (6) デイルタイ（尾形良助訳）『精神科学における歴史的世界の構成』以文社、一九八一年、六五頁以下。

- (7) フッサール(長谷川宏訳)『経験と判断』河出書房新社、一九七五年、三二八頁。
- (8) イデアチオンについてのここでの要約は立松弘孝「現象学の方法」『講座・現象学2』弘文堂、一九八〇年、による。
- (9) フッサール(立松・松井訳)『論理学研究 3』みすず書房、一九七四年、三、第二章(四九頁以下)。
- (10) メルロー・ポンティエ(滝浦・木田訳)『行動の構造』みすず書房、一九六四年。
- (11) 同書、二一四―二一五頁、三二一頁、三三三頁など。
- (12) 同書、八一―八二頁。さらに、一三八頁、一四六頁、二〇四頁など。
- (13) 同書、三二八頁。
- (14) 同書、三三〇頁。さらに三〇七頁。
- (15) 木田元「メルロー・ポンティエの思想」岩波書店、一九八四年、九六―九七頁。
- (16) 前掲拙論「歴史的現象学としての宗教現象学」、一〇頁。
- (17) アルノルド・ヴァン・ジエネップ(秋山・弥永訳)『通過儀礼』思索社、一九七七年。
- (18) C. J. Bleeker, *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, 1963, pp. 1-24.
- (19) 宗教現象学における形態学 Morphology の立場についてもここにふれておくべきであろう。これはティエールにおいてすでに前面に現れる言葉であるが、より最近ではエリアーデ、ゴルダンマーらがその代表者である。エリアーデは自らの立場を現象学と言わずに形態学としているし、ゴルダンマーも現象学にたいして形態学をよりすぐれたものと言う。しかし両者いずれにおいても形態把握は現象学的構造把握と重なり合っており、それと区別する理論的根拠は明示していない。形態学そのものについて、また特にエリアーデについてはデイヴィッド・ケイヴ(吉永・奥山訳)『エリアーデ宗教学の世界』せりか書房、一九九六年、第二章。また Kurt Goldammer, *Die Formwelt des Religiösen*, A. Kröner Verlag, 1960.
- (20) Harald Biezais, Typology of Religion and the Phenomenological Method, in: Lauri Honko ed., *Science of Religion. Studies in Methodology. (Religion and Reason 13)*, Mouton Publishers, 1979, pp. 160-161. なおこのような古典的宗教現象学の「神学性」の原因については前掲拙論「解釈学的現象学としての宗教現象学」を参照されたい。
- (21) Hans-J. Klinkert, *Comentary*. Honko ed., op. cit., pp. 187-189.
- (22) フッサール前掲「経験と判断」三二七―三三三頁。また『論理学研究 2』みすず書房、一九七〇年、二、第一章(二二―二頁以下)。もっともフッサールは経験的一般性の把握そのものを否定しているわけではなく、またその分析はわれわれの類型論にとても堅固な基礎となりうるものを多く含んでいる。

(23) これについては二つの前掲拙稿において論じておいたので参照されたい。

(24) この点については、フッサールのイデアアチオンを比較のモメントを含むところの弁証法的プロセスとして述べたシュトラッサーについての本稿後述部分を参照のこと。

(25) 特に意識的にエポケーその他のフッサール現象学の用語を採用したのはファン・デル・レーウである。ファン・デル・レーウ(田丸・大竹訳)『宗教現象学入門』東京大学出版会、一九七九年。

(26) これに関連して、最近も宗教現象学がその原点たる比較研究へと立ち戻るべきことが言われ、「ニュー・コンパラティヴィズム」が提唱されていることに読者の注意を促しておきたい。ウィリアム・E・ペイドン(阿部美哉訳)『比較宗教学』東京大学出版会、一九九三年。William E. Paden, Elements of a new comparativism, in: *Method & Theory in the Study of Religion*, 8-7, 1996.

(27) グスタフ・メンシング(下宮・田中訳)『宗教とは何か』法政大学出版局、一九八三年。さらにレーウが同様の類型論を行っているのは驚かされる。G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, JCBMohr (Paul Siebeck), 1956, pp. 675-688. これは、古典的宗教現象学者たちが十分な理論的反省を行っていなかったことを示すものであるが、また、諸宗教を包括的に(百科全書的に)すべて論じなければならなかった当時の事情、つまり宗教研究の当時の研究段階からの事情も考慮すべきであろう。可能な限り多くの諸宗教を網羅する以上は、それらの宗教の一義的な特徴づけが(タイトルとして)必要とされたであろうであろう。しかし、それをもって学問的な宗教類型とすることはやはり出来ないのである。

(28) ウェーバー前掲書、一〇一頁。

(29) フッサール(立松弘孝訳)『論理学研究 1』みすず書房、一九六八年、一二三頁。さらに、同『論理学研究 2』みすず書房、一九七〇年、一一九頁以下。

(30) メルロー・ポンティエーもしばしば「図と地」の比喩を用いている。前掲書一〇六頁、一三〇頁以下。一四四―一四五頁、二五〇頁など。

(31) Jörn Rüsen, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, S. 139-143. 歴史学的分析における弁証法的分析については、cf. Karl Acham, *Philosophie der Sozialwissenschaften*, Alber, 1988, pp. 269ff.

なお、リューゼンは主として分析の「次元」Dimension という言葉を用いるが、「地平」Ebene も使わないわけではない。われわれの「分析地平」は後者であるが、前者でもよい。またガダマーがいう「地平」は Horizont であり、地平という構造

を言う言葉になっている。また後述のシュトラッサーの「地平」は内容的にはわれわれの「分析地平」に近いが言葉は *Horizont* である。

- (32) 前掲拙論「歴史的現象学としての宗教現象学」、一〇一―一頁。
- (33) まさしくこの点に現代歴史学のもつもと先端的な論争状況の一つがある。つまり「構造史」を巡る論争状況である。これについては、ゲオルグ・G・イツガース（中村幹雄他訳）『ヨーロッパ歴史学の新潮流』晃洋書房、一九八六年、三〇五―三四七頁。
- (34) Jürgen Kocka, *Sozialgeschichte, Vandenhoeck-Reihe*, 1977, S. 70-82.
- (35) シュテファン・シュトラッサー（徳永・加藤訳）『人間科学の理念——現象学と経験科学との対話』新曜社、一九七八年、二九九―三三五頁。
- (36) 同書、三七四頁以下。ただしかれはヘーゲルの絶対精神の自己展開としての弁証法とは一線を画している。また、シュトラッサーの弁証法的現象学の主張を考慮するなら、われわれはこれまでの「歴史的地平→解釈学的地平→弁証法的地平」という地平の移行の順序を修正して、歴史的地平と解釈学的地平の間の移行は常に弁証法的地平を経由すると考えることが良いかもしれない。すなわち「歴史的地平→弁証法的地平→解釈学的地平→弁証法的地平→歴史的地平」という順序である。もつとも、この地平間の移行は、実際には常に同時に様々な地平交錯が行われていると考えるべきであるから、あまり厳密に順序を固定する必要はないのであるが。
- (37) ジャック・デリダ（高橋允昭訳）『声と現象』理想社、一九七〇年。ここではデリダの同書のみについて論じている。したがって、デリダの現在に至る思想全体については断つておきたい。
- (38) 同書、一五―一六頁。一七七頁。
- (39) かれ自身も一度だけ弁証法について触れている。同書、一二八頁。これはデリダがイデアチオンをその中に自己の死を内包しているものとして言うことと併せ考えると、ヘーゲルの自己否定的自己実現の弁証法にきわめて似ていると思われるが、ここでは、かれの脱構築を「構造を歴史化する弁証法」と重ね合わせることで満足しておきたい。

内在と超越

——ヤスパースにおける超越者——

布施 圭 司

〈論文要旨〉 宗教は一般に超越的なものに何らかの形で関わりと言え、小論の目的は、「超越者」についてのヤスパースの思想を検討し、「超越」ということに関する彼の考え方を明らかにすることである。ヤスパースは超越者を「内在者」及び「実存」との関係において規定している。この三者は、より一般的な用語では、神、世界、魂であり、ヤスパース思想の基本的構図を成している。内在的とは経験の対象となるということであり、それに対し超越者はそれ自身は経験されない超越的なものとされ、同時に実存の自由に基づく自己実現の根拠という規定が与えられている。超越者自身は実存にとつて直接対象となることはないが、実存は「想像」の働きによって内在者を超越者の言葉として受け取る。超越者の現れとなった内在者は「暗号」と呼ばれる。しかし超越者が真に超越的であるためには、暗号において超越者は、それ自身は内在的であることを打ち消すような形で現れざるを得ない。このことは、暗号が、内在者を充実する契機——通常の暗号による——と内在者を無化する契機——挫折の暗号による——という相反する二つの契機を持つことで可能になる。

〈キーワード〉 ヤスパース、超越者、内在者、実存、暗号、想像

序

宗教の定義には様々なものがあるが、宗教が日常の世界を越えた超越的なもの、超越的な領域に何らかの形で関わるということは、共通理解として取り出せるであろう。しかし「超越的なもの」、あるいは「超越」ということ

の意味はきわめて多様であり、そのことにより宗教という概念自体が非常に多様なものになっている。小論ではヤスパースの「超越者」についての理解を取り上げ、宗教における超越の問題を考える手掛かりとしたい。

ヤスパースは、周知のように、人間の本来的な自己存在を「実存」(Existenz)として捉え、実存が「超越者」(Transzendenz)との関わりにおいて生を営む有り様を開明することを試みた。そこでは超越者は、経験可能で我々にとって直接対象となる「内在者」(Immanenz)との対比において規定され、また、実存の根拠として「本来的存在」と呼ばれている。より一般的な用語で言えば、内在者は世界、実存は魂、超越者は神であり、この三者はヤスパースの思想を構成する基本項と言える⁽¹⁾。超越者は内在者に対してはいわば無であるが、実存に対してはいわゆる「暗号」(Chiffre)という独特な形で現れる。暗号として現れる超越者を、ヤスパースは「神」、あるいは「神性」、「一者」、「存在そのもの」等の名称で呼んでいる。

このようなヤスパースの超越者理解に対して、キリスト教神学者から、内実がなく、具体性を欠き、また多義的であるとの批判がなされている⁽²⁾。しかし、「人間が神性を侵害しないように、また彼があるべきところのものでありうるようにするためには、彼は超越者をその秘蔵性、遠隔性、疎遠性において純粹に保持せねばならない⁽³⁾」と言われるように、超越者は、ヤスパースにとってはあくまでも「隠れた神」であった。何故そのような形で語らざるをえないのかについても、以下で考察したい。

論は次のように進めたい。まずヤスパースにおいて超越者は、思惟や認識の対象とはならない無として規定される側面と、実存の自由の根拠として規定される側面があるので、それぞれについて概観する⁽⁴⁾。この内後者の方が中心的な規定となる。それを踏まえ、超越者の実存に対する現象である暗号とはいかなるものであり、何故その

ような形で超越者の現れが語られるかについて考察する(二)。また、暗号には一種の位階の相違、通常の暗号と決定的な暗号とされる「挫折の暗号」の相違がある。決定的な暗号の重要性については様々な研究者による論究があるが、二種類の暗号の關係については従来あまり注意が払われてこなかった。⁽¹⁾しかし、我々はこの二種類の暗号の關係を考察することにより、暗号という現象の動的な構造が明らかになり、ヤスパースの考える「超越」の意味が一層理解し易くなると考える。そこで最後に、これに関する考察を行う(三)。

一 超越者の規定

1 形式的超越

ヤスパースは、超越者は思惟に対しては無として現れると言う。これが超越者の第一の規定である。そして、超越者が思惟によつては把握されないことを、思惟自身が認めることを、「形式的超越」と呼ぶ。まず形式的超越について見てみよう。

先に述べたように、超越者は内在者に對置される。内在者は経験可能であり、我々にとつて直観・認識・行為の對象となるものであり、世界存在とも呼ばれる。日常で経験され、存在として受け取られる全ては内在者であり、その中で我々は生を営む。内在者は、そのつど特殊な条件のもとに成立する限定された存在であり、その限定によつて、我々の對象となる。内在者は相互に意味を規定しあい、そこに成立する秩序に従つて世界を形成する。そして、我々の認識は個々の内在者を把握するのであり、超越者は認識の對象とはならない。「神は、認識が可能であることによつて我々を惑わすことなく、むしろ明らかに身を隠し、我々をして何らかの仕方て神を知ったり認識し

たりすることなしに、神を確信せしめる⁽⁵⁾。超越者は認識からはどこまでも「身を隠す」ものであり、無である。ヤスパースの考えでは超越者と実存の關係の基盤は、認識にあるのではなく実存の自由な意志にあり、実存は超越者を自らの意志の根拠という形で確信する。この点に関しては詳しくは2節で見ることにし、さらに詳しくこの無という規定を見てみよう。

超越者としての無は、何らかのあるものの否定である、通常の意味の無ではなく、絶対的な無とされる。あるものが無いという無は、あるものに対する相関項、つまり、ある限定されたものに対する非存在であり、限定された無である。それに対して超越者としての無は、絶対的な無である。「私はある何らかのものの非存在を、この何らかのものを思惟することによって、思惟することができる。しかし絶対的な意味における非存在を、このような間接的な仕方では思惟することは私は決してできない。というのは、存在を端的な存在として積極的に思惟することが、私にはできないからである」⁽⁶⁾。ここでヤスパースが「端的な存在」と述べているのは、存在そのものの、「限定されない存在」のことであると考えられるが、我々にとつて対象となるものは内在者、つまり「限定された存在」ではない。「端的な存在」は思惟の対象とはならない。従つて、またその相関物である「絶対的な意味における非存在」も、思惟の対象とならない。

この絶対的な意味における非存在を把握することが「形式的超越」である。この場合の把握は、無論通常の事物の把握とは異なる。思惟の働きを思惟自身が反省し、思惟の圈内に入らず思惟されないもの、内在者ならざるものがあるという、思惟の限界を思惟自身が自覚することが、この場合の把握である。「思惟は、自らの究極の歩みを、ただ自己自身を止揚することによつてのみなしうる。思惟可能でないものが存在する、ということは思惟しうる、

という思想を思惟は捉える⁽⁷⁾。

しかしながら、形式的超越においては超越者は無として「形式的に」想定されるのみである。ヤスパースが考える「超越」の本来的あり様は、そのような単に空虚なものではない。我々は単なる思惟であるのみならず、世界の中で生きかつ死ぬ実存であり、そのような実存と超越者の関係は、より積極的で実質のあるものである。「超越者の探求は超越者への実存的関係の内にあり、超越者の顕在は暗号文字の中にある。形式的超越は両者のための空間を空けておく⁽⁸⁾」とされるように、形式的超越は積極的な実存と超越者の関係の前提であり、その意義は我々が内在者のみに捕らわれることを防止することにあると言える。その前提の上で初めて、実存と超越者の関係が成立し、超越者は暗号として現れる。

以下で、より積極的な実存と超越者の関係について見て行きたいが、その基盤となるのが、「実存の自由の根拠」という超越者の第二の規定である。

2 実存の自由と超越者

ヤスパースは実存の本質を自由とし、超越者を自由な意志の根拠としている。実存の自由とはいかなるもので、その根拠とはいかなることであろうか。ヤスパースはその著 *Von der Wahrheit* において、実存の自由を世界の「無地盤性」(Bodenlosigkeit) から説明しているのでそれを見てみたい。

世界とは、認識や知識の対象となる内在者が、そのつど一定の秩序を持って形成する総体である。例えば、「生物的世界」、「経済的世界」、「政治的世界」等々が考えられ、我々はつねに一定の世界の中で生きている。これらの

世界は「無地盤」である、とヤスパースは言う。内在者は一定の秩序に基づいて成立し、その秩序が支配する世界内部では必然性を持つ。つまり、内在者は、そのつどの世界内部では、その世界を統括する秩序、という地盤に基づいている。しかし、その世界そのもの、その世界を成り立たしめる秩序それ自体の根柢は、その世界の内にはない。つまり、世界そのものが依って立つ地盤は、我々の認識や知識の対象とはならない。確かに世界の秩序は、我々が認識を反省することによって抽出することはできる。しかしその秩序は既に成立してしまつた認識から、後になって取り出されたものである。認識の当の場において、その秩序は、いわば「問われざる前提」として、対象とはならず、かえつて対象を成立させる条件として背後に隠れている。世界そのものを成立させる秩序の根柢が、世界内においては把握されないということが、世界の無地盤性である。

この無地盤性を自覚することが、自由の自覚であるとヤスパースは言う。「この「世界の無地盤性の」洞察は、同時に我々の自由を感得可能にするような存在意識を生じせしめるが、この自由によって我々は、全ての認識可能なものの空間において、本来的な存在に対して開かれる。我々は、世界に対して、世界の中の我々自身に対して、また超越者との関係における我々自身に対して自由になる」⁽⁹⁾。この言葉の意味はいかなるものであろうか。「全ての認識可能なものの空間」を、ヤスパースは「世界」、「世界内での我々自身」、「超越者との関係における我々自身」の三つに分けており、実存の自由は三つの様相において捉えられているので、それぞれについて見て行くことにしたい。

まず、世界存在との関連における自由について次のように説明されている。「我々は包越者」⁽¹⁰⁾「ここでは世界のこ」とを、不安を引き起こすものとして、また内実を与えるものとして経験する」。世界の無地盤性の自覚は、世界

が安定した一つの秩序に基づくという理解を打ち破り、実存の内に「不安を引き起こす」。しかし同時にその打ち破りは、世界の実像を、世界が決定論的に固定されてはいないことを、実存に知らせる。そのことによって、世界は実存の自由による自己実現の場として新たな意味を持つ。

この転換のみでは、人間を全く自らのみに立脚した絶対者と考える、極端な人間中心主義が生ずる可能性がある。しかしさらに実存の自己実現の根拠を問うならば、実存を先行的に包み、導く、気分 (Stimmung) が浮かび上がる。ヤスパースは気分を、「我々の生成の根源」⁽¹¹⁾であり、また「展開される現象に先立つ萌芽のような」根拠⁽¹²⁾と言う。気分は「喜び」「悲しみ」等々として、そしてより根源的には「不安」として現れるが、一定の対象を持たず、世界を受け取る際に、またその受け取った世界において自己実現する際に、対象成立の根底に働く。明確な認識によって把握される合理的な側面以外の、人間の非合理的な側面を表すものとして、気分は古くから「情感」「感情」といった語で捉えられてきたが、周知のように実存哲学において、特にハイデッガーやボルノーらによって、新たな評価を与えられた。例えばハイデッガーが、気分づけられていることを我々の被投性の現れであり、気分においては世界内存在の全体的開示がなされ、さらに気分は世界そのものが開かれる条件の一つとしているように⁽¹³⁾、気分は世界内で認識される存在以外への実存の関わりを表している。このような気分を自覚することが「世界の内での我々自身に対して」自由になることである。

そして最後に、ヤスパースは気分の根底に、実存の最終的な根拠として実存への意志を見いだす。「世界存在の浮動」「つまり世界の無地盤性」によって、我々は我々の内なる根拠、それが世界を離れてもなお、実存しつつ自らを自覚するような、我々の内なる根拠の覚知へと至ることができ⁽¹⁴⁾る。気分は世界における展開の根源であり、具

体的に実存を方向付け、いわば実存の「外」へと現れる。これに対して実存の「内なる」根拠は、その気分を可能にするものとして、それ自体としては「外」へと現れない。それは、実存が自由に行為する際に、自らがそこから行為する根源として自覚されるのみである。人間存在の最内奥に位置する、この「内なる」根拠を、ヤスパースは「実存への意志」と呼び、実存の核心とする。世界内で何事かをなすことを目指す個別の意志は、全て気分づけられている。これに対して、実存への意志は、世界の中に在ろうとする意志として、いつさいの気分⁽¹⁵⁾に先立つ。そもそも世界内に在ろうとしなければ、世界内での活動は不可能なのであるから、実存への意志を前提にして初めて、我々の世界内での個々の活動が可能となる。

我々はこの実存への意志から、個々の活動を意志するのであるが、実存への意志を意志することはできない。なぜならば、望むと望まぬにかかわらず実存は世界の内に既にあり、世界内に現に存在してしまっている実存には、実存への意志が既に与えられてしまっているからである。つまり、実存への意志は実存の被投性を端的に表すものと言えよう。実存への意志は、実存自身が創り出したものではなく、他から与えられたもの⁽¹⁵⁾と考える他はない。そして、実存への意志それ自身は世界に出る前に与えられる必要があり、世界内に起源があるのではなく、実存は自らの自由を行使することによって、いわば回想的にそれを自覚する。従って、実存への意志は世界内の事物ではなく、超越者による贈与物⁽¹⁵⁾と言える。世界において実存すること自体の内に、その実存することが、世界を超越したもののからの贈与であることが含まれている。

今見たように、無地盤な世界が実存の内実を与えるものとして開かれ、世界における自己存在の根源としての気分が自覚され、さらに、気分⁽¹⁵⁾の根底に超越者との繋がりである実存すること自体への意志が覚知される、という三

つの契機から実存の自由は構成され、実存がこの自由を自覚するとき、その根拠として超越者が確信される。そして、その確信という基盤に立ちつつ実存が世界において自由を行使すること、世界の意味を実存自身が問い、その意味を行為によって実現して行くことが、より積極的な実存と超越者の関わりである。その関係において、自由の根拠としての超越者が完全に顕れ実存が充実されるということは、実存にとって世界が完全に明らかとなり、実存が自らの自由の意義と目的を明確に把握し実現することである。このことを踏まえた場合、世界は単なる認識の対象ではなくなり、実存の自己実現のための、つまり超越者によって充実されるための、いわば素材となる。それをヤスパースは超越者の「暗号」と呼ぶのである。

しかし、世界の無地盤性が自覚されず、単に認識の対象としての世界、つまり内在者の総体としての世界が、確固としたものとして受け取られるならば、実存の自由は存在しない。そして「我々に対して神は存在しない」⁽¹⁶⁾。また、実存の自由の根底に実存への意志が認められない場合もまた同様である。

ところで、ヤスパースにおいて実存の自由が強調されていることは疑いえないが、自由それ自身が絶対的な存在として語られている訳ではない。自由は超越者という絶対者に充実される契機にすぎない。「なるほど「内在的なあり方をする」世界においてあること (Weldasein) 「の制限」を打破する際に、存在をこれから自由に決定するという情熱を伴って、自由は把握されるが、しかし自由は自らを究極的なものと見なすことはできない。なぜなら自由は、ただ時間の中のみ、言い換えれば可能的実存「つまり実存する可能性をもったもの」が自己を実現する途上においてのみあるに過ぎないからである。超越者においてはもはや決断されることがない故に、自由は終止する。そこには自由も不自由もない」⁽¹⁷⁾。自由は種々の可能性があるところに現象するが、超越者は絶対者としてどこ

までも現実であり、そこには可能性は存在しない。他方、単なる内在的世界においては存在は既に決定されており、自由の働く余地はない。内在的世界を越えつつ、自ら決断せざるをえない実存にとつてのみ自由は存在する。

ここから我々はヤスパースの基本的図式としての、内在者—実存—超越者という構図を再確認できるであろう。そこでは内在者と超越者という二種の必然性の対比があり、その中間に自由としての実存が、いわば結節点として置かれている。自由は単なる有限者にも無限者にも現れず、有限でありつつ、無限に開かれている実存にのみ帰属する。そして内在者からの自立という自由を経ることによって、実存は初めて超越的なものによって充実される。自由は最終的な到達点ではないが、超越者という本来的存在への通路として、ヤスパースにおいて重要な主題であり続けている。

さて、暗号という現象にはある困難が常に付随する。超越的なものによって充実されるということは、ある意味で超越的な存在と自己存在とが触れ合うということを意味する。しかしヤスパースの場合、どこまでも実存が内在者において自己を実現するという点が維持されており、単に内在者を放棄することは否定的に捉えられている。実存は具体的な内在者としての側面、言い換えれば有限者としての側面を保持するのであり、無限者たる超越者と直ちに同一となることはできない。実存はあくまで有限者であり、超越者との間には隔たりが残り続ける。従って、超越的なものが実存との交渉を持つということとは、ある意味で一つの矛盾である。超越者が、自己自身は退きつつ内在者において自らを示すという——ヤスパースが「暗号」と呼ぶ——特殊な形態で現れざるをえないのは、そのことによる。次の章で暗号について見てみよう。

二 暗号

1 内在的超越者としての暗号

ヤスパースによれば暗号は、内在者における超越者の現象であり、世界内にありつつ超越者を指し示す。その意味で「内在的超越者」(immanente Transzendenz)と呼ばれる。何らかの特殊な存在が暗号なのではなく、「暗号でありえないものは、何も存在しない」⁽¹⁸⁾。実存が内在者において自由に自己実現をはかるときに、内在者はあり方を換え、超越者の現れとなる。

超越者は、それ自身としては消え去るが、しかし暗号としての内在者を通して聴き取られる。「形而上学的対象性は暗号と呼ばれる。というのはそれがそれ自体として超越者なのではなく、超越者の言葉(Sprache)だからである。それは言葉として「内在的認識の主観である」意識一般によっては理解されず、あるいはまた聞かれさえもしない。この言葉の性質と、それが話しかける仕方とは可能的実存にとつてのものである」⁽¹⁹⁾。

しかし、超越者それ自身は暗号として对象的に固定されない。超越者そのものとその現れである内在者とは相対立し、互いに否定し合う。暗号は「超越者の言葉」であって、超越者そのものではない。暗号もやはり超越者を表すものとして、一面では記号や象徴と類似した性格を持つ。しかし記号や象徴が何らかの固定できる対象を表すのに対して、暗号が表すものは暗号から消え去る⁽²⁰⁾。

ヤスパースは単なる形式的な超越ではなく、超越者と実存との実質的な関係を探究しようとした、と先に述べた。その関係とは、暗号を聴き取り解読する (lesen) という関係に他ならない。しかし人間と超越的なものとの

関係については、暗号という形態以外の関係を想定することも可能である。たとえば、この世界とは別の場所に彼岸を想定するもの、超越者の何らかの特殊な内在者への内在化を認めるもの、内在的対象性が消滅する神秘的融合 (unio mystica) における合一、といった関係が考えられる。ヤスパースは、こうした関係から、自身の主張する暗号を次のような仕方では区別している。

まず、この世とは別の場所に超越者の在処を想定するものは、神話的な説明であり一定の意義はあるにせよ、理論的には決して十分ではない。ここでは此岸とは別の場所に彼岸が想定され、世界の二重化が行われる。しかし彼岸を想定することは「別の世界にこの世界にも存在する事物と出来事が移し換えられるだけであり、夢想的に拡大され、縮小され、組み合わせられる」⁽²¹⁾にすぎない。そこでは実際には「超越」について何も語られていない。世界の単なる二重化は、内在と超越との峻別についての十分な自覚を欠く。

次に、特殊な内在者への超越者の内在化として、例えば、具体的な個々の世界存在、あるいは生成する「世界そのもの」、またさらに人格神の神話においては「人格」、思弁的には全てのものの原理となる「存在」といったものへの超越者の内在化が考えられる。これらが暗号ではなく絶対的な存在として実存に現れるとするならば、そこでは超越者は事実上止揚される。ヤスパースにおいて超越者は実存の自由を通して顕現するものであった。しかし超越者が内在者を統括するような原理として現れるならば、そこには機械的秩序に基づく必然性が成立し、実存の自由は働く場を失う。次のように言われている。「人間が己自身であるのは、ただ遥かに遠い超越者と現前する顕在との、暗号と時間現存在との、言い換えれば与えられることと自由との緊張においてのみである」⁽²²⁾。一方では、実存に否応無く超越者から現実が、実存することそのものが、「与えられること」が踏まえられつつ、しかし他方自

己存在の「自由」がどこまでも強調されている。両者の緊張の内に、内在的必然性を越えた、高次の必然性としての超越者が模索されている。

最後に、神秘的融合についてはヤスパースは一定の理解を示す。しかしそれはヤスパース自身の立場ではない。神秘的融合においては、我々と超越者が一体化することによって、時間が消滅し、内在的に経験される世界存在が無化し、自己存在そのものも消え去る。この融合の経験は神秘家の生を根本から変革する経験であり、彼らにとっては重要な意味を持つ。しかしその融合は内在的契機を脱却することによって可能なものであり、世界における実存を問題にするヤスパースからは積極的には評価されない。暗号に基づいて生を営むことが超越者への信仰であるが、その信仰と世界について、ヤスパースは次のように語っている。「信仰が世界を離れるなら信仰は終止する。

存在との神秘的融合の中で信仰は失われる。私が、私と世界を放棄して、自ら神となりつつ神性と自己とを一つにするとき、私はもはや信仰していない。信仰は、信ずるのではなく、所有するところの神秘的融合とは無縁である。信仰は現象における存在確信、神性に対する信仰である。その神性は完全に自己を隠しているため、知が進歩するにもかかわらず、ただますます不確実なものとなる。信仰は、同時に隔たりにあつての確信である⁽²³⁾。

以上見たように世界の二重化、超越者の単なる内在者化、神秘的融合のいずれも、人間が内在者において自己実現する際に超越者が現象するというヤスパースの考えと決定的な点で異なっている。内在者において、超越者がその超越性を維持しつつ現象するには、暗号という形態を取らざるをえない、という点にヤスパースの超越者理解の核心が存在する。

2 実存の「想像」

暗号を受け取ることは同時にそれを「解説」することを要求する。ヤスパースはそれが実存の「想像」(Phantasie) によって可能になることを主張する。「私は世界定位における現存在を諸概念によって認識するが、現存在における存在「つまり暗号としての内在者」をただ想像によってのみ解説する」⁽²⁴⁾。暗号の性格をより具体的に理解するために、以下でこの想像の働きに注目してみたい。

想像は、主観的で無拘束な表象作用であり、客観性や厳密性を欠くものとして通常は否定的に捉えられている。内在的世界の内部においては、事物は一定の秩序に基づき、一義的に解釈され、安定した世界を構成している。その内在性の枠内の基準に照らせば、確かに想像は非現実的であり無意味である。しかし、内在者のみではなく超越者が問題となるとき、想像の働きが必須のものとして要請される。それを通して実存は内在性を超出し、超越者への眺望を得るのである。

ヤスパースは想像の働きについて、まずその逆説性に注目する。「想像は、実存が、どのようなものであれ、現にある物を全存在と見なすことができず、かえって超越者の中で自己を保持するために、あらゆる現存在的安定そのものから離れる、という逆説である」⁽²⁵⁾。内在者を全存在として受け入れ、その内部に止まることは、狭い範囲においては自己を安定させ維持することになる。しかし世界の無地盤性に関して見たように、内在者はそのつどの限界内にあるものであり、その限界が変動することによりその安定は根底から崩壊する。従って、単に内在者に安らうことは、真の安定や真の安全とはならない。実存にとつての安定や安全は、超越者の内にあることであり、まさにそのために内在者の制限がいったん廃棄されなければならないのである。この引用文中の「逆説」という言葉

は、このように真の安定のために仮の安定を放棄するという事態を言い表している。

想像の具体的な働きについてヤスパースは次のように言う。「想像によつて私は、完成したものと、自己の内に安らうものを経験する。(中略) 想像においては、私は、存在の完全性を美として経験し、さらに大胆とも言えるような冒険をもつて、恐ろしいものや破滅したものの美さえも経験する。なるほどこのような美は、現存在の意味では非現実的であるが、絶対的意識としての愛「すなわち超越者への絶対的信頼」から見れば、錯覚ではない。理念・実存・超越者として現実であるものが、想像にとつては、いわば美として認められる⁽²⁶⁾。通常の認識の働きは事物の現にある状態を捉えるが、想像は事物の現にない状態、内在的立場では不可能な、事物の完成した状態や完結した状態を想定する。別の言葉で言えば、想像は、内在者の本来のあり様という、いわば高次の現実を美として見て取る。

しかし、ヤスパースがここで言う想像は、専ら美を捉える働きである遊戯や芸術における想像とは異なり、どこまでも実存の現実と繋がりを持つ。遊戯や芸術は、内在性を打破する働きとして重要であるが、その無拘束性の故に現実から遊離する。そこではただ単に「可能的なもの」、あるいは「一般的なもの」が捉えられるにすぎない。その点をヤスパースは次のように言い表している。「想像は実存の歴史的現在と出会わぬ限り、可能的なもの及び一般的なものという意味においてのみ、ものを見る。この出会いの関係を欠くならば、想像は実存の可能的空間のみを見るにすぎない。想像は己自身の存在を現存在の現実に刻印することがなければ、対象的な現存在の内で「本来的」存在の跡を追いかける遊戯に止まる⁽²⁷⁾。周知のように実存哲学者は、思弁による存在の把握を疑問視し、それを乗り越えようとした。言い換えれば、単なる思惟では捉えられない現実を重視した。ヤスパースの言う想像

も、そのような現実との繋がりの重視を抜きに理解することはできない。想像の内容は絶えず実存の現実と照らし
て検証され、修正される必要がある。

このことは、実存の想像の向かう方向が、内在者の外ではなく、内在者の内、あるいはその根底であることを、
意味している。単なる遊戯としての想像は、内在者の外へと離れて行く。それに対して「超越者の暗号を解読する
ことは、他の全ての行為と経験との意味になる」⁽²⁸⁾。つまり、内在者と関係のない方向ではなく、内在者の意味を追
求する方向へと想像は向かう。そのことによって、現に存在する内在的事物の、それ自体は現に存在しない完成し
た姿を表象する。想像を背景とすることによって、内在的領域における行為や経験は深みと広がりを持つようにな
る。暗号を聞き取ることはもちろん一面では内在者を越えた経験（「形而上学的経験」）であるが、しかしそれは同
時に、「底へ」と越えること、根底に立ち戻り意味を与えることでもある。そのことを通して想像ははじめて遊戯
ではなく、暗号解読という意味を担うということが言えるであろう。

三 暗号の動的構造

1 決定的な暗号としての挫折

以上暗号が実存に対する超越者の現象であること、そしてその現象のためには実存の想像が必須であることを考
察した。以下では、暗号の中にある位階が存在し、その差異が動的な構造を成していることに目を向けてみたい。
その構造を考察することによって、ヤスパースにおける「超越者」理解がより明らかになると考えられるからであ
る。

先にも述べたように、ヤスパースは、実存にとって全てのものが超越者の現れとなりうることを主張している。しかし、暗号の中でも「挫折」(Scheitern)は「決定的な暗号」、「究極の暗号」と呼ばれ、特別な意義が与えられている。挫折は、死、苦悩、闘争、負い目といった、人間の生の根本的意義が問題化する「限界状況」(Grenz-situation)において経験される。それには、あらゆる存在者が永遠に存続するのではなく、消滅せざるをえないという意識が伴う。挫折の暗号は、個々の内在者の根底を示す個々の暗号とは異なり、全ての内在者の根底とそこから帰結する全ての内在者の非恒存性を示す。

この非恒存性をヤスパースは次のように表現している。「諸々の限界状況において、我々にとって肯定的な全てのもものがこれに付随する否定的なものへと結ばれている、ということが明らかになる。可能的及び現実的な悪なしには善は存在せず、虚偽なしには真理は存在せず、死なしには生は存在しない。幸福は苦痛へ、実現は冒険と喪失に結ばれている⁽²⁹⁾」。内在者は、それを否定するものを成立の契機として含んでいる、矛盾した存在であると言うこともできるであろう。この否定ないし矛盾を知ることによって実存は、そもそも全てのものには十全な完成はありえず、いずれ消滅する運命にあることを意識する。言い換えれば、全ての内在者が最終的には無化されることを意識する。

挫折をより概念的に規定するならば、内在者の空無性の自覚と言えるであろう。最終的にその展開全体からみれば無に帰すものとして、内在者は暫定的・局所的に存在している。内在者は絶対的な意味では存在せず、いわば仮の存在としてある。挫折は、一見したところ第一章2節で見た内在者の無地盤性の自覚と似ているが、内在者の無根拠性のみならず、その空無性を知る点においてそれと異なる。

挫折は、通常の暗号より深化した暗号であると言える。なぜなら、他の個々の暗号がそのつどの内在者の根底を示すのに対して、挫折は内在者の空無性という究極の姿を示すからである。その意味では、挫折の暗号のみを超越者の言葉とする方が適当であるようにも思われる。しかし、ヤスパースは挫折の暗号のみを超越者の現れとせず、それを他の暗号と並立させて取り扱う。それは何に基づくのであろうか。また、挫折と個々の暗号の関係はいかなるものであろうか。この点を考察することによって、暗号の動的な構造を明らかにしたい。

2 暗号の構造

挫折の暗号と個々の暗号の関係に関して、ヤスパースの叙述の中から手引きとなる箇所を引いてみよう。「現実的な充実における諸々の暗号に即して存在を啓示したものは、解釈不能な挫折を前にして疑問符を付される。それは逆行して、沈黙の内では経験された「不可解で適切には表現されない」存在の源泉から生を得るか、或いは枯れ果てねばならない。なぜなら挫折は、あらゆる暗号存在を取りまく根拠だからである。暗号を存在の現実として見ることは、挫折の経験においてはじめて成立する。「不適切なものとして」否定されない暗号は全て、その究極の確証を挫折から得る。いったん無へと消し去るものを、私は暗号として再び受け取ることができる。諸々の暗号を解読する場合、私は、没落を目の当たりにしながらそれを発現させる。私の挫折の暗号の内にあるこの没落が、全ての特異な暗号にはじめて共鳴を与える」⁽³⁰⁾。

この引用の前半では、究極的な暗号としての挫折から見れば、個々の暗号が否定的なものでしかないことが言われている。挫折を踏まえるならば、個々の暗号として本来的存在と思われたものは、それ自身に意味があるのでは

なく何らかの不可解な存在の源泉から発した痕跡として、あるいは意味があるにしてもこれから「枯れ果てる」運命にあるものとして受け取られる。このことは、暗号に基づく実存の営みが無意味であるという帰結を招くことにもなる。しかし同時に引用の後半では、挫折の経験の中で暗号が初めて存在の現実となりうることが言われている。個々の暗号の究極の確証を与えるのは挫折であり、挫折によって初めて個々の暗号に対する実存の共鳴、いわば「自己化」、が生ずるとされている。従って、挫折は個々の暗号を否定する側面と同時にその成立の根拠という側面を合わせ持つことになる。この二面性をより詳しく考察してみよう。

まず、挫折によって個々の暗号は、最終的には消滅するものとして示される。しかし、個々の暗号が真に暗号としてあるためには、それが完全な存在ではないことが含まれていなければならない。何故ならば、本来的存在から発したのではない暗号、あるいは最終的に消滅するのではない暗号は、それ自身が絶対的存在つまり超越者となり、ヤスパースが退ける、超越者の内在者化を引き起こすからである。暗号自身は「消え去る」ものである。次に、実存が挫折に直面することは、実存の内在者における自己実現の完成の不可能性が明らかとなり、実存の有限性が真に自覚されることである。実存はそのつどの限られた状況の中で、暫定的にしか自己実現をはかることができない。しかし、この有限性の自覚があつて初めて、個々の暗号を自己にとって重要なものとして受け取る態度が生ずる。何故ならば、「有限者が本来的なものの容器であるべきならば、それは断片的とならざるをえない」と言われるように、超越者が断片的にそのつど個々の暗号として現れることは、その自覚があつて初めて、受け入れられるからである。有限性の自覚が十分でないなら、そのつどの断片を重要視できないであろう。

従って、挫折は個々の暗号の絶対化を防止する条件であり、また個々の暗号が実存にとって超越者の現れとして

受け取られる条件と言える。直接的には内在者のみに関わりうる、有限者である実存が、絶対者である超越者と関わるためには、挫折は欠かせない。「有限性は挫折において以外には跳び越えられない⁽³²⁾」という、ヤスパースの言葉はこのことを表している。

このように、究極の暗号としての挫折が個々の暗号を可能にするのであるが、この挫折という根底を究極視することも、十分ではないであろう。その点をヤスパースは次のように言い表している。「挫折の」暗号は、私がそれを欲するときには露顕しないで、かえって私が挫折の現実を避けるためにあらゆることをなすときに露顕する。それは運命愛の中に露顕する。しかし宿命論は真実ではないであろう。宿命論は時期尚早に屈服し、それ故もはや挫折しない⁽³³⁾」。直接挫折を目指すことは、挫折する前に現実から遠ざかることであり、そこでは実際には真正な挫折の経験は生じない。挫折を回避し、存続を求める中で、はじめて挫折は経験される。存続を求めるとは、個々の暗号に導かれ、世界内での実現をはかることである。それ故、挫折の暗号は個々の暗号から独立したのではなく、切り離せない。

従って暗号は、いったん内在者が無となり、その後⁽³⁴⁾に現実性を回復するという運動と、逆に現実の内在者において実存を充実しつつ、その充実を無化するという運動との二つの面を持つと言うことができる。もちろんヤスパース自身個々の暗号と挫折の暗号とを分離して語っている。しかしそれは便宜上なされたにすぎない。この二つの運動は別々に成立するのではなく、実際には暗号解読の際に、相克する両極として同時に成立する。

この相反する側面を包含する運動において、実存に直接示されるのは、あくまで超越者のそのつどの現象、限定された個々の暗号でしかない。つまり超越者の顕現は常に暫定性を持つ。それ故時間の内にある実存は、新たな状

況に直面するとともに、常に改めて超越者を模索せねばならない。ヤスパース自身の表現で言えば、「根源的〔自己〕存在の自由、及びそれとともに超越者への関係は、新しい決断をもって日々新たに獲得されねばならず、個人の所有物でも、伝えうるものでもない⁽³⁴⁾」。超越者と実存との関係は、一定のものにとどまることなく、常に変化していく。挫折と充実の運動は、実存のある限り終結することなく、交代を繰り返す。

結び

我々は、ヤスパースの「超越」に関する思想を見てきた。ヤスパースによれば、絶対者である超越者と、どこまでも有限である実存との間には、埋めつくしえない隔たりが存在する。超越者それ自身が直接顕現することはありえない。しかし、実存が自らの最終的な根拠としての「実存への意志」を自覚した場合、内在者が超越者の現れとして、「暗号」として受け取られるようになる。そのとき、実存の世界内における活動そのものが暗号解読となる。この暗号という現象はある緊張をはらまざるを得ず、それをヤスパースは、内在者の空無化と充実という二つの契機の併存として、あるいは両者の弁証法的な運動として捉えた。この運動は、超越的なものがその超越性を失わずに、実存に対して現れるための機構と言えるだろう。

このヤスパースの思想に基づけば、宗教的对象と通常経験の対象の二つは、また、超越的なものが現れる非日常的空間（聖の領域）と通常の経験が行われる日常的空間（俗の領域）の二つは、固定的に分離したのではなく、動的に相互貫入していることになる。事物が、内在者を打ち消しつつ充実するという弁証法的運動において暗号として現れるとき、その事物は宗教的経験の対象となり、その場は非日常空間となる。逆にその運動を欠くとき、同

じ事物が単なる通常経験の対象となり、その場は日常空間となる。それゆえ、この運動の存否によって、通常の経験領域のただ中に超越的なものが見いだされたり、超越的であったものが直ちに経験的なものと化することがありうる。

従って、宗教的对象は、その対象自身が何であるかによって超越性を持つのではなく、我々に対するその現れ方に超越性の所以があることになる。宗教的对象は、何らかの一定の事物としては固定されえない。原理的には、無化―充実の運動を伴うことによつて、全ての経験的事物が宗教的对象に成りうる。しかし現実には、その運動の可能性は歴史的背景を持ち、宗教的对象が限定されるということになる。宗教によつてその運動を担う対象を比較的多くのものに認めるもの、少数のものに限定するもの、あるいはその対象が比較的変動し易いもの、長期間変動しないもの、といった違いがある。とはいえ、宗教の包括的な理解を試みる場合には、宗教的对象の別を一旦等閑視して、それらに共通する現れ方を見て取ることが必要であろう。

宗教的对象は固定されえないという考えは、他の宗教思想家にも見いだされる。例えばオットーは宗教的对象を概念的把握が不可能なヌミノーズと呼び、それに対する人間の感情を分析する。またテイリツヒは宗教的对象の規定不可能性の故に、宗教的な対象に向かう人間の究極的関心を通して宗教を理解する。これらの思想とヤスパースの暗号論の詳しい比較については今後の課題としたい。

註

(引用文中の傍点は、原文がイタリックであることを示す。また「」内は筆者の補足説明である。)

- (1) ヤスパースは「世界、魂、神が、世界定位、実存開明、形而上学として三部のテーマとなった」と「自身の主著 *Philosophie des Geistes* (1928)° (Jaspers, *Philosophie Bd. I : Philosophische Weltorientierung*, 4. Aufl., Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973, XXIII.)
- (2) ヤスパースの超越者論に関する批判については、例えば K. Salamun, *Karl Jaspers*, Beck, München, 1985, S. 140-146 参照°。ここに挙げた超越者の多義性、抽象性、あるいは暗号の内容の不確定性、等に対するバルトゥラの批判が簡潔にまとめられている°。
- (3) Jaspers, *Philosophie Bd. III : Metaphysik*, 4. Aufl., Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973 (以下 Meta. と略記), S. 68.
- (4) 挫折については詳しくは第三章でみるが、簡単に言えば挫折とは「実存にとって超越者が一義的に理解をええないという経験である。挫折の重要性については、例えば Ehrlich は挫折において超越者については全ての規定が不十分であることが明らかとなり、超越者について沈黙が生ずるが、それは信仰の純粹化だとしている° (Leonard H. Ehrlich, *Karl Jaspers : Philosophy as Faith*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1975, p. 170f.) また Örnek は挫折を「初めて実存の有限性が真正に自覚され、実存が超越者へと開かれることとする° (Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Fetheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1986, S. 64f.) また Salamun は「挫折は人間の活動には終結がなことを示し、開かれた、動的な、非閉鎖的な存在としての人間の可能性を開くと述べている (Salamun, a.a.O., S. 147)°。これらの見解は挫折の意義を我々が理解する上で参考になるものだが、通常の暗号と決定的な暗号の区別についての詳しい検討はなされていない。両者の差異を検討し、その差異の由来や暗号論全体に果たす役割を明らかにして初めて、ヤスパースの超越者や暗号についての十全な理解が得られると思われる°。
- (5) Jaspers, *Von der Wahrheit*, 4. Aufl., Piper, München-Zürich, 1991 (以下 Wahr. と略記), S. 90.
- (6) Meta., S. 44. (7) *ibid.*, S. 38. (8) *ibid.*, S. 35.
- (9) Wahr., S. 104. (10) *ibid.* (11) *ibid.* (12) *ibid.*
- (13) Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, S. 136-138.
- (14) Wahr., S. 104.
- (15) 実存への意志が、超越者と自己存在の繋がりにあることについては、詳しくは拙稿「自己存在と行為——ヤスパースにおける内的行為——」(京都宗教学会編『宗教学研究』第十二号、一九九五年、七一—八二頁) 参照。

(16) Wahr., S. 90. (17) Meta., S. 5. (18) *ibid.*, S. 168. (19) *ibid.*, S. 129.

(20) 記号や象徴と暗号の相違については、北野裕通「記号・象徴・暗号——ヤスパースに即して——」(稻垣不二磨・長谷正當編『認識と超越』、一九八一年、北樹出版、所収)において詳しい検討が行われている。特に二三四頁では、『*Philosophie* (1931)』においてヤスパースは象徴と暗号の区別を十分に意識していなかったが、ブルトマンとのいわゆる非神話論争(一九五三〜四)の過程で、神学者の用いる象徴という語の意味を明確に知るようになり、『*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962)』に至って象徴と暗号の区別を明確化したのではないかと推論されている。

(21) Meta., S. 9. (22) *ibid.*, S. 167.

(23) Jaspers, *Philosophie Bd. II: Existenzherleitung*, 4. Aufl., Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973 (以下 Erhell. と略記), S. 280. なお、信仰は「絶対的意識」の「様態である」。「絶対的意識」とは通常の意識とは異なる。我々の生を先行的に包んでいる意識、方向づけている意識とされる。この意識は、何らかの対象についての意識ではなく、例えば「不安」「良心」といった、我々の生の本質に備わっているもの、また「愛」「信仰」「想像」といった、我々に生の意義を与え導くものがある。後者は充実した絶対的意識と呼ばれ、超越者を実存が確信することによって生ずるとされる。「愛」「信仰」「想像」の三者は完全に分離されないが、「愛」は最終的な存在としての超越者への信頼であり、「信仰」は愛に基づき行為に結び付く能動性を持った意識であり、「想像」は愛に基づき形象を受け取る受動的な意識とされる。そのような絶対的意識は「生活形式」「立場」「精神態度」等に類似しているが、異なる点はそれらが客観的に取り出し得るのに対して、絶対的意識は我々の通常意識の根底に先行的に働いており、客観的な対象とはならない点である。ヤスパースにおいて信仰は、実存と超越者の関わりの中で、実存が能動的に超越者に、超越者の現れとしての世界に関わって行くという側面を指していると言える。

(24) Meta., S. 152. (25) *ibid.* (26) Erhell., S. 283. (27) *ibid.*

(28) Meta., S. 131. (29) *ibid.*, S. 220f. (30) *ibid.*, S. 234. (31) *ibid.*, S. 229.

(32) *ibid.*, S. 233. (33) *ibid.*, S. 223. (34) Erhell., S. 327.

芸術に顕現するもの

——アドルノの美学理論に於ける、自然と真理との関わり——

田 口 博 子

〈論文要旨〉 本稿では、社会に於ける諸制度に対する芸術の優位が、アドルノの美学理論に伺え、その特徴は芸術の自然及び真理への特別な関連に由来することを明確にする。宗教の世俗化過程では、曾て宗教が果たしていた機能は、芸術や科学に受け継がれ、時折芸術・科学の「代理宗教化」といった現象が見受けられる。その際の根拠付けとして、芸術は特権的に真理と関わることという主張がなされる。芸術はその「ミメシス的な認識機能」により、「概念的認識」では把握され得ない自然と真理に触れることが出来る、とアドルノは主張する。この場合、自然・真理と芸術の関連は直接的なものではなく、ユダヤ教的思惟に基づく「否定的な」形態でしか表現出来ない、謂わば間接的なものである。ここに、否定神学等との宗教との共通の基盤を探る端緒がある。

〈キーワード〉 芸術、自然、ミメシス、真理

一 問題設定

マックス・ウエーバーの世俗化理論によると、宗教が支配する社会の領域は次第に縮小される。そして、曾て宗教が果たしていた諸機能は様々な制度に引き継がれ、文化的領域では、道徳、学問、芸術等の諸制度に拡散される。世俗化過程は観点を換えれば、諸制度が自律性を獲得する過程とも解釈され得る。

この歴史的潮流を背景として、(自然) 科学、あるいは芸術の、他の制度に対する優位という問題が浮かび上が

つて来る。それは時として、「自然科学信仰」、「芸術信仰」とさえ見做し得る事態に至る⁽¹⁾。

芸術に宗教および学（哲学）は範を求めるという主張は、シェリングの「新しき神話（Neue Mythologie）」に見られる如く、必ずしも特殊なものではない。その根柢としては、「全体性の表現として、芸術は絶対的なものという高位を要求する⁽²⁾」。学問では到達し得ない全体性を顕現させるが故に、換言すれば、その全体性の中に真理が顕現するからである。この傾向は寧ろ、近代に於ける学あるいは宗教の優先に対するアンチテーゼとして、または双方に対する絶望の代償として、現代まで連続と続いてきた。

批判理論の代表的思想家であるテオドル・W・アドルノの活動は、哲学・社会学・美学、特に音楽美学や音楽評論・文学理論等に渡り、一つの枠に収めることは不可能である。芸術に就いての著作は数多いが、『啓蒙の弁証法⁽³⁾』と『美学理論』には、アドルノの芸術への根本的な姿勢が伺われて興味深い。国家社会主義政權を逃れて亡命したアメリカのカリフォルニアでの、マックス・ホルクハイマーとの共著『啓蒙の弁証法』は、永らく入手不可能で海賊版が出回っていたという曰く付きの著作で、執筆の契機の一つは、ホロコーストである。ナチスによるユダヤ人の大量虐殺という曲々しい事態と同時代を体験した者にとつては宿命的ともいえるであろう。そして遺稿である『美学理論』では美と芸術の哲学である美学について分析が施されている。この二つの著作には、他の文化的制度に対する芸術の特殊性という点に関して、先のロマン派の思想家達と同様の傾向が見受けられる。

アドルノの問題意識の中では、芸術は自然と深く関わっている。芸術の優位は、自然との特殊な関連により特徴付けられ、自然との関連ゆえに、芸術は自然が体现する「何か」と必然的に遭遇してしまう。本稿の目的は自然と芸術の関連の仕方を分析した上で、その「何か」を明らかにすることにある。

二 芸術の根柢にあるもの——芸術が基盤とする機能——

1 芸術の起源としての呪術

現在では、呪術から宗教、そして科学、芸術等の諸制度が派生したという進化論的図式は影を潜めているであろうが、アドルノの美学理論ではこの公式に則り、芸術の起源は呪術に遡及されている。両者の結び付きの強調は、今世紀初頭では珍しいものではない。⁽⁴⁾しかし、その事実が芸術の本質に計り知れない影響を与えているという洞察は、彼の芸術論を特徴付けるものである。

アドルノの指摘する呪術と芸術の類似点は意外な程解かり易い。呪術師や祭司は呪術を執り行う際に結界するが、芸術作品も同様に、「世俗の存在から引き離された固有の領域を設定する」⁽⁵⁾。「結界する」という行為は、以下の如くに解釈できるであろう。まず、呪術師は物理的な意味での空間に於て、自分の呪術が対象に影響を及ぼすことが出来る領域を設定する。また、人間、動植物、神々その他に対して呪術を効力あるものにするには、その呪術的行為を信じる共同体が前提となることを、結界する⁽⁶⁾という行為は含意している。

一方、芸術作品と受容者との間には、しばしば非日常的な空間、あるいは時間が創出される。そして、「芸術作品が本物と認められたものとして経験される」⁽⁷⁾為には、受容者はその作品の背景となっている「伝統」を共有している必要がある。呪術の共同体には、芸術作品に於ける「伝統」が対応する。

呪術と芸術の分岐点は、対象および受容者への作用という点に求められている。つまり、呪術が術を施行した対象への作用を第一義とするのに対して、芸術を芸術たらしめているのは、現実への影響の諦念である。受容者への

作用を主眼としないことは、芸術がその自律性を獲得することを確かに促進した。しかし、逆説的にアドルノは、この事実こそが、芸術が呪術の遺産を保持するのに寄与した、と主張する。その遺産とは、マナに由来する芸術作品の 아우ラ、すなわち美的仮象 (der ästhetische Schein) である。⁽⁸⁾ 恐らく造形芸術、絵画を念頭に置いていることと思われるが、芸術作品では、もの(素材)はものとしてだけでなく、精神的なもの、つまりマナの表出として現れる。それを可能ならしめるのは、芸術に於ける全体と個別の特殊な関連である。芸術作品自体は個別的なものであるが、各々の作品には芸術自身の美的仮象が宿り、そこには個別の中に全体が現れる。この二重化の作用は芸術の本質に関わる。

呪術と美的仮象の関連は、詳細には説明されていないが、推測するに、呪術では、神に供犠を捧げる際、人間自体あるいは、身代わりの動植物が選ばれる。その供犠は「いま、ここで」という一回性により刻印されてい⁽⁹⁾て、個別的なものを現しているが、他方では、神とのコミュニケーションを図る手段として、供犠として選定される種そのもの、つまり全体をも現しようという二義性を有している。

この 아우ラ (Aura) と ミメシス (Mimesis) という呪術からの遺産が、芸術の本質的な性格を規定している。ミメシスは元来古典ギリシア語で、「模倣する、同じように作り上げる」という意味で、「Nachahmung」と独訳される。⁽¹⁰⁾

言うまでもなく、模倣とは呪術の根本原理である。フレイザーが『金枝篇』で記述している如く、「類感呪術あるいは模倣呪術」と、「感染呪術」は呪術の根本原理であり、類感呪術は「類似の法則」に基づいていて、「その主たる原理は……類似は類似を作り出す。換言すれば、影響はその(影響を作り出す)原因に似ている」。他方、感

染呪術は「接触の法則」に因り、「曾て接触のあつたものは、一方のものが他方のものから、たとえ完全に分離したとしても、その後までも以下のような共感的な関連を保ち続ける。それは、一方のものに為されたことは総て、他方のものに類似の影響を与えずにはいられない」⁽¹¹⁾。この二つの呪術には密接な関連があり、特に感染呪術は模倣呪術に伴つて出現することから、模倣呪術のほうがより根源的と看做されている。尚、両者の総合的な原理は「共感の法則」である。確かに、『啓蒙の弁証法』ではフレーザーへの言及および引用を明示した箇所は存在しないが、フレーザーの呪術あるいはアニミズムに就いての理論に強い影響を受けているフロイトの『トーテムとタブー』の引用が見受けられることから、「模倣呪術」がミメシス概念の形成に寄与していることは、⁽¹²⁾ 確実と思われる。

2 ミメシスの規定

芸術の本質を「模倣」に求める見解は、芸術論の主流とも言えるであろう。例えば、青少年の教育に悪影響を及ぼす詩歌は国家にとって危険であるという、所謂「詩人追放論」に関連して、プラトンは、模倣を事とし、「本性（実在）から遠ざかること第三番目のものを生み出す」のが芸術家と見做している。寝椅子を例とし、その「一なるアイデア」を創造するのは神であり、家具職人はアイデアに注目しつつ、個々の寝椅子を作製する。それに対して、職人が手掛けた、現実の寝椅子の「見かけ」を模倣するのが画家である。アイデアの模倣の模倣。真実から離れることと三番目のものが芸術である。⁽¹³⁾

以降、ミメシスを美学上の鍵概念と把握したのは、アリストテレス、シラー、レッシングと枚挙に暇がない。その多様な理解から、統一的な見解を導きだすのは困難である。アドルノもこの系譜に所属するが、その特色は以

下の点に求められよう。

マルクス主義的方法に精神分析の視角を融合させるといふ、フランクフルト学派の試みをマーティン・ジェイは、「フロイトとマルクスの不自然な結婚」と評しているが、ミメシスに関する分析では、精神分析的な色彩が濃く、特にパラノイアに就いての研究から得られた理論を援用しているように思われる。

『啓蒙の弁証法』の「反ユダヤ主義の諸要素」の中で、ミメシスは「誤れる投影 (falsche Projektion)」との対比に於て、その特徴が浮き彫りにされている。投影とは人間の外界に対する知覚の様式であり、客体から主体に受け取られたデータを再び外部（客体）に転移させる作用である。投影自体は、人間が生き延びる為に必要なメカニズムであり、「反ユダヤ主義に直結するという理由に因り批判される訳ではない。投影に「誤れる」という形容詞が附加される由縁はここにある。⁽¹⁶⁾

ミメシスと誤れる投影の相違は、主体と客体の相互作用の有無により説明され得る。ミメシスの働きにより、客体から得られた情報を基に、主体は自己を客体に類似したものへと作り上げる。即ち、「自己を環境に似たものを作り上げる」。しかし、物事をありのままに写すには、「主体は物から受け取る以上のものを、物に返さなければならぬ」。ミメシスが生ずる場では、主体と客体との相互作用が存在し、元々は「疎遠なものが近しいもの」と認識される。

それに対して、「誤れる投影は、環境を自己に似たものに作り替える」。主体は自己を変化させることを拒否し、客体を自分の方へと無理に引き付けて解釈する。ミメシスの態度とは異なり、主体は客体に何ら与えず、相互作用の生じる余地は皆無で、存在するのは、主体の勝手に作り上げた、嫌悪感に満ちた客体の像だけである。

誤れる投影により惹起される以上のような状態は、主体の側に、主体と客体の区分が成立していないことに帰せられる。主観と客観が分離して、始めて認識が生ずる。区別を確立し、自己投影を制御する必要性を学んだ上で、主体と客体の同一化、差異化が成立し、自己意識、良心といったものが形成される。⁽¹⁷⁾ところが、「誤れる投影」をする迫害者は、自己の中に潜む認め難い情動を予定された犠牲者に投影し、犠牲者の上に迫害者たる自分自身を見出す。そして遂には、自身を防衛する為に切羽詰まって攻撃に転じる。反ユダヤ主義やファシズムに巣喰っているのはこのメカニズムであり、犠牲者の選択は全くの任意とされている。⁽¹⁸⁾

「誤れる投影」が対象に抱く憎悪とは逆方向の、共感に基づく親和性に、呪術は依拠している。「(夢や像と事物との)関係は志向に基づく関連ではなく、類縁関係である。呪術は科学のように目的を追求するが、それはミメシスを通じての追求であり、客体への距離を広げていくような方法ではない」。⁽¹⁹⁾

三 ミメシスとしての芸術の特性

1 「言葉」の分裂の歴史

「言葉」の歴史―祭司たちの教説に代表される言葉が記号と形象に分離してゆく歴史―に仮託して、ミメシスの特性は更に説明される。

「言葉」とは通常、我々の音声言語あるいは書記言語を意味するが、この言語の起源に関する歴史で想定される根源的存在としての「言葉」は、人と人、動植物と人、ものと人、そして神と人とを結ぶ広義でのコミュニケーション手段である。

アドルノによれば、太古の祭官の教説は、言語記号の意味を伝達するシニフィアンとしての「記号 (Zeichen)」であると同時に、ヒエログリフを一瞥して分かる通り、「凶像 (Bild)」でもあり、「形象と記号が合体している」という意味で象徴的であった⁽²⁰⁾。

次なる神話の段階では、永遠に繰り返されるものの象徴である自然が語られる。そこに登場する神々は、「普遍的な力としての自然を具現化」⁽²¹⁾していて、その中では記号と像の一致が未だ維持されている。しかし、既に双方の分裂の兆候が顕れ、祭官の教説は徐々に神々の系譜へと纏め上げられ、やがて目的に適うことを第一義とする科学に整備される。その流れに取り残されたものは後に、詩へと繋がって行く。

学問と詩の分離の影響は言語本体にも波及し、機能の分業が促進される。記号には所謂認識機能⁽²²⁾、像には似姿 (Bild) を作るという模倣機能が割り振られ、神話の中で保たれていた自然との関連も変化せざるを得ない。

記号としての言語は、自然を認識することは可能であるが、模倣機能を喪失した為、「自然と類似している」という欲求を断念せざるを得ない⁽²³⁾。他方、像としての言語の機能は、絵画・造形芸術・舞踊等の様々な分野へと譲渡された。「総合芸術」――十九世紀中葉のワーグナーの構想による楽劇で有名な――に於ても、記号と像が再度結合した、新たな芸術の形態を創造することは出来なかつた⁽²⁴⁾。また、記号としての言語とは対照的に、芸術は「自然そのものになりきる為には、認識する」という要求を取り下げざるを得なかつた⁽²⁵⁾。

2 概念的認識と非概念的認識

記号と像の分離により惹起される、双方に固有の原理の孤立化は、真理の破壊に繋がるとアドルノは警告する。

その間に横たわる深淵に橋渡しをすべく努力してきたのが、哲学である。但し、ギリシア語の“philosophia”が「愛智」を意味するが如く、哲学は知 (Wissen) の立場からその試みを遂行して来た。

記号と像、学問と詩、そして哲学と芸術の関係は、概念的認識と非概念的認識という対立項により表現される。哲学に於ける認識は知を基盤とするが、芸術のミメシスの認識は感情や解釈、価値、態度決定等の複合的な関連の中で働く。謂わば、「言語」では把握不可能な、認知的、情緒的、道徳的な次元が交錯する場で機能が発揮される訳であるが、その認識は知のように緊張した認知作用の結果というよりも、「発話したり、判断したり、感覚あるいは知覚することが出来るという能力 (Können) に近い」。

芸術と概念的認識の関連は相互補完的である。「芸術は概念的認識を訂正する。何故ならば、芸術は引き裂かれながらも、概念的認識が主体と客体の比喩的な関連に期待して、得られないそのものを成就するからである。それは、主体により成し遂げられたもの (作品) を通して、客観的なものが露呈することである」⁽²⁵⁾。芸術は、主体と客体の分離に引き裂かれるが、先章で言及した如く、ミメシスの持つ相互作用的な機能が再び双方の橋渡しを試みる。

ミメシスとは、「……主観的に作られたもの (芸術作品) が抱く他者への非概念的な親和力……は芸術を認識の一形態として規定し、その限りに於て芸術は「合理的」である」⁽²⁶⁾。芸術あるいは芸術作品を非合理なものの所産とする見解は、現代のニュー・エージ的な解釈に至る迄、その系譜を辿ることが出来る。さりながら、共感に起因するミメシスは、流布している意見の如くには看做されていない。アドルノはその見解を「故無きもの」として、斥ける。概念的思考を通しての認識作用では認識出来ないものに、ミメシスは働き掛けることが出来るが、それが可

能なのは芸術の非合理性ではなく、別種の合理性に起因する。ここでは、芸術は合理性を有する認識の一形態と把握されている。

芸術作品の表現方法は、その認識と同様に通常のものとは趣を異とする。言語を操作する主体は、言語をコミュニケーションの手段として使用する。即ち、この場合では言語は「目的」を達成する為の手段である。「コミュニケーション」という言葉は、現在のコミュニケーション論の意味合いとは相違して、目的のみに適うことを主眼とし、後述する「物象化」と深く関わり、悪いコノテーションを有す。芸術の使用する表現方法は言語では無く、「言語に似たもの」であり、形式、様式から成立し、伝達機能以外の機能を有している。⁽²⁷⁾

芸術作品は現実を暴き出すが、作品に社会状況が反映される程度の表層的な反映ではない。芸術作品は現実を含めた何かを「語る」が、その語り方はアドルノによれば、「判じ絵 (Verierbild)」のようなものである。しかし、作品の中で語るのは芸術家でなく、あくまでも作品自体であり、語られることは、作者の自我や無意識ではない。⁽²⁸⁾ 芸術が時代あるいは集団の深層を告げる巫者の役割を果たしているという見方は、その起源を鑑みて、納得させるものを持つ。

四 自然と芸術

1 芸術が模倣するもの

先に、芸術のミメシスの機能に就いて概観してきたが、「芸術は一体何を模倣するのか」という事は不問に付されている。差し当り、「自然」という言葉（概念）がその問いを解く鍵であるということが予測される、という示

峻だけに留めて、自然と芸術の関連性を、更にアドルノの歴史理解から抽出することにする。尚、ここでの「歴史」とは、十九世紀末から今世紀初頭にかけて、民族学、文化・社会人類学により齎らされた「プリミティヴな社会」に就いての、飛躍的に増大した知見の影響を利用しているが、実証主義的な視座から再構築された歴史ではない。

『啓蒙の弁証法』では、彼等の歴史観が浮き彫りにされている。その把握は重層的で、図式化は極めて困難である。しかし、敢えて行おうとすれば、自己保存を旨とする生物が、人間であるという前提の下に、生存を脅かす自然の恐怖から人間存在が逃れ出る過程、「主観化 (Subjektivierung)」と「物象化 (Verdinglichung)」と「二つの動きが織りなす歴史である。

自然の脅威に曝されていた太古の人間は、自己の保存を図る為に、先ず、自らの内なる自然を、その必然的な傾向である幸福への衝動を断念することを通して抑圧し、同一的な自己を確立させてきた。人間社会は、自己を形成することで、外なる自然をも支配するという戦略を採ってきたのである。⁽³¹⁾ 故に、自然の恐怖からの解放の歴史は、自己形成の歴史であると同時に、主観と客観の分裂、内なる自然／外なる自然双方の支配、その結果として、自然支配の主体としての主観の肥大化の歴史という意味合いを帯びることになる。

フェティシズム(呪物崇拜)に起源を持つ物象化は、元来マルクスの経済理論に由来する理論である。近代資本主義の下での労働分業が加速化されるに連れ、生産物の背後には、もはや生産者の痕跡さえ見分けられなくなる。その影響は人間の日常生活にも波及し、精神的活動と身体的活動の分割は不可避となる。⁽³²⁾ 精神は身体よりも優位に置かれるが、身体が「もの」として扱われるのと同様に、精神も物象化される。規格化された行動様式に適うか否

かが個人に押しつけられ、個人は事物として扱われるに至る。身体に対する精神の優位⁽³³⁾は、従って主観化と深い関連を有する。

『啓蒙の弁証法』の補論である「オデュッセウスあるいは神話と啓蒙」で、『オデュッセウス』が詳細に分析されているが、ホルクハイマーとアドルノはホメロスの叙事詩を啓蒙の端緒と見做している。啓蒙とは、十八世紀の西欧に於ける現象だけを意味するのではない。啓蒙の目的は、自然の恐怖から人間を解放し、「世界を呪術から解放する」ことである⁽³⁴⁾。主人公のオデュッセウスは、艱難辛苦の末に、故郷に辿り着く。この物語をアドルノは、「自己の形成の歴史にオーバールラップさせて解釈している。様々な試練に耐え、自己は獲得されるが、それは高価な代償を支払ったことである。オデュッセウスは怪物や神々を奸計を用いて欺き、身の安全を図ってきた。そして自己の形成の要因である自己保存自体が自然支配に結び付いていることから、「自己」という言葉には否定的なニュアンスが纏り付く。

「社会に於ける自由が啓蒙的思想と不可分であること」⁽³⁵⁾は疑義を入れないが、その啓蒙が、如何にファシズムに代表される現代に於ける野蛮へとなだれ込んでいくのか、という問いは、「物象化」と「主観化」の考察を基に突き詰められて行く。その際、自然は、文明化により、内なる自然の衝動を抑圧する以前の状態に関する記憶に結び付いて、至福の観念を暗示する。しかし、同時に野蛮な状態でもあり、その意義は両義的である。

芸術という制度もこの歴史の流れに巻き込まれているが、他の諸制度と比較して、特異な点が存在する。「芸術は何をミメシスするのか」という先の問題と照合してみよう。

芸術は想像されるような自然自体の模倣ではなく、「自然美 (Naturschönes)」を模倣する⁽³⁶⁾。更に、芸術作品の

中で、「芸術は……自然自身ではないが、自然が約束したものを果たそうとする。ただ、芸術はその約束を破り、約束を自分自身へと引取り、保持することで、約束を果たす事が出来る。……自然が望んでも得られないことを、芸術は遂行する」⁽³⁷⁾。

自然が約束するが、自身では果たせないものとは、至福に満ちた始原での、自然と人間との宥和の像であろう。芸術作品に於ても、自然と人間の宥和は直接的に体现することは出来ない。寧ろ、如何に人間と自然が疎遠になってしまったか、という現実を表現することによって、即ち、人間と自然の宥和が如何に困難であるかを提示し、宥和を描き切ることが出来ないが故に、却って純粋な宥和の像を永遠に維持することが可能なのである。

約束が成就される事への期待は、成就されることにより、全てが終焉してしまう。成就されないという事態は、成就を待ち望むものに、成就への希望を抱き続けるという受動的でいながら能動的な動作を強いる。「憎悪も、その破壊の内で対象との合一へと至る。憎悪は宥和のネガである。宥和はユダヤ教の最高の概念であり、その真の意味は期待である」⁽³⁸⁾。自然との宥和は芸術の中で、期待と解き難く結び付いている。

芸術と自然との関連に相似したものを、ユダヤ教とその神の関連に見出すことはさほど困難ではない。ユダヤ教的思惟方法へのアドルノの敬意は、「限定された否定 (bestimmte Negation)」に関する見解に顕現している。ユダヤ教では、偶像崇拜が堅く禁止されている。アドルノによれば、神という絶対者の偶像は、如何に巧妙に仕上げられたとしても、絶対者を十全に表現することは不可能であり、その像は不完全にならざるを得ない。そのような偶像は断固排除される。像を描くという行為の禁止を遂行することにより、「絶対者の像の正統性」は救われる⁽³⁹⁾。神の存在は否定されるものではない。しかし、人間の感覚に訴える、解かりやすい形での表現は否定される。

偶像崇拜禁止に關連する、「……ではない」という否定形による神の存在の表現、直接性の戒めは、救済へのユダヤ教の立場からも伺われる。「ユダヤ教は（救済への）希望を唯一、以下のような禁止に結びつける。それは、虚偽のものを神と呼ぶこと、有限なもの無限なものと呼ぶこと、そして、嘘を真理と呼ぶことである」。死後の救済を保証する一切の言葉を許容しないユダヤ教の教えは、教義さえ遵守すれば救済されるという、予め事情が分かかってしまっている自己満足とは対極にある。⁽⁴⁰⁾

オカルト批判のなかで、再三説かれるように、オカルティズムが標榜する直接性や解かり易さといったものは、真理を冒瀆するものとして糾弾される。⁽⁴¹⁾尤も、ユダヤ教自体は、必ずしも完全無欠なものとして称賛されているのではないことを付言しておきたい。

2 支配への抵抗の形態としての芸術

最後に、芸術のミメシスの態度への社会の対応という観点から、自然と芸術、そして真理との関係を明確にした⁽⁴²⁾。

人間社会が原始状態から次第に文明化されるに従って、他者への有機的適合であるミメシスはタブーとされた。ミメシス的な行動様式は、自然への同化を誘う。自然の恐怖から解放される為に確立された自己は、自然への同化により無に帰せられる。自己の確立が揺らぐ事は、文明への脅威を意味する。何故ならば、営々として築き上げられてきた文明の基盤である自然および人間の支配を掘り崩すからである。⁽⁴²⁾

近代に於て市民社会は文化を管理する為に、芸術と学問（哲学）の分離を確定し、前者が認識の一形態であるこ

とを容認しない。換言すれば、芸術が認識であるという要求を取り下げ、実践と手を切る限り、社会は芸術を保護してきた⁽⁴³⁾。そのような社会の要求に屈する芸術は、アドルノにとって、「真正な芸術 (authentische Kunst)」の名に値しないものである。

先述の如く、芸術はミメシスを基調とする、非概念的な認識により特徴付けられ、ミメシスの態度自体が、既に文明にとって危険なものである。では一体、芸術のどのような認識機能が市民社会の脅威となり得るのだろうか。

シェーンベルグに代表される「ノイエムジーク (die neue Musik)」には、「無意識的なもの、ショック、外傷 (Traumata) といった生々しい感情の動きが歪曲されず登録されている」。これは、古典的な音楽がその形式 (Form) により、感情の動きを「検閲し、合理化する」のとは、著しい対照をなす⁽⁴⁴⁾。また、ノイエムジークの特徴は次の二点に集約される。第一に、主観と客観の間にある疎隔を露にし、両者の直接的な合一を掲げない。第二に、自身が直面している矛盾を意識化し、ある形態にする。「そのような行動に於て、ノイエムジークは先鋭化し認識となる」⁽⁴⁵⁾。

主観と客観、あるいは個人と集団の乖離が叫ばれて久しいが、両者の真の、具体的な宥和が芸術作品の中に顕現することは無い。たとえ集団的特徴が描写されたとしても、それは個人の表現の自由の犠牲という代償を支払った上である。⁽⁴⁶⁾ 芸術は、陰鬱な現状を容赦無く映し出し、安易な合一に陥らないものと見做されている。そして、例外なく受容者にとって心地良いものではない。現状を否応無しに認識させ、不快感を与えたり、不安を掻き立てる。

芸術は、「宗教やその他の支配制度が有する客観的実体を反映することと同じように、それらの制度が加える圧力に対する人間のプロテストの力であったし、現在でもそれは変わっていない」⁽⁴⁷⁾。支配への抵抗となり得るのは、

芸術が「支配されたものとしての合理的な世界に於ける、悪しき非合理性に反応する」からである。

人間が自然を抑圧する際、ある種の合理性に基づいて自然を支配しようと試みる。その合理性は、自然支配を目的とする目的合理性であるが、支配と結託するが故に、実は非合理的なものである。資本主義社会が隠蔽し、否認する、このような非合理性を芸術は二重に表現する。それは、合理性により動搖させられている、芸術自身の目的を再び確固としたものにして、支配された世界の不条理を証明することである。⁽⁴⁸⁾この現象を表現し認識することにより、芸術は真理に関わることが可能となる。⁽⁴⁹⁾

宗教と哲学と同様に真理が顕現するのが芸術である、とはヘーゲルの言である。極く簡略に要約すると、真理の表現方法は三様である。芸術に於ては、感覚表現。宗教に於ては、イメージによる表現を通して。そして哲学に於ては自由な思考により真理を現わそうと試みられる。この三種の様式は、そのまま文化の発展段階に相応し、表現の最初の形式が芸術、それから宗教、哲学と展開して行く。それ故、「芸術はもはや真理を実現する最高の方⁽⁵⁰⁾法ではない」。この声明は、芸術が真理表現という軛から解放され、その自律性を獲得する過程とも読み換えられる。⁽⁵¹⁾

アドルノの美学理論も、真理表現という目的から解放された芸術の自律性の問題を焦点の一つとしている。但し、一旦解放された筈の芸術に再び真理が顕現してしまうという逆説も取り扱われているのだが。

自然と関連してしまいがゆえに、芸術は自然が体現する「何か」と必然的に遭遇してしまおうと最初に述べた。「芸術は作るという行為を通して、個別的であり、独特である作品を製作することを通してのみ……作られたものではないもの、つまり、真理と出会う」⁽⁵²⁾。芸術作品自体は作られたものであり、自然とは対極のものではあるが、

そこには、作られたものではないものが現れる。作られたものではないものとは、真理のメタファーであり、同時に自然のメタファーであろう。また、芸術はその素材として、自然と関わりなくてはならない。しかし、芸術は自然そのものを模倣するのではなく、自然美を模倣する如く、その関連は直接的なものではない。

作られたものであるにも拘わらず、作られたもの自身ではないものが宿るということ語るのが芸術であり、「それこそ精神である。そこに、歴史のダイナミズムへと巻きこまれて、抑圧された自然を再創造するという芸術の理念は場所を有す。芸術は自然というイマーゴに没頭しているのだが、その自然とは、未だ曾て存在したものである」。芸術において真実であるのは、存在していないものである⁽⁵³⁾。

五 結語

アドルノの芸術理論の特徴は何処に求められるのであろうか。それは、芸術の基盤とするミメシスの認識が、現実の矛盾を歪曲すること無く、ありのままに現実を映し出し、知覚することが可能であり、それ故現状へのプロテストの契機となり得ること。そして、芸術は過去に於ける、自然と人間とが合一していた時代の記憶を保持し、自然との宥和という、未生のユートピアを予感させ得ることにあろう。

このような歴史観に、始源から終末へという黙示論的終末論との類似を読み取ることは容易である。しかし、先述の如く、『啓蒙の弁証法』で描かれる原初状態は両義的である。それは楽園のような幸福を象徴すると同時に、野蛮な状態をも示す。徒らに原初への回帰が回顧的に叫ばれるのでは無い。「もはや、戻れない」という認識が強く固に存在している。

更に、直接的な合一は戒められている。自然との宥和の像がたとえ示されたとしても、それは「記憶」や「期待」といった媒介を通してである。宗教と哲学、そして芸術の行き詰りを原初状態の如く、各制度の融合を図ることで打開しようという動きや、三者を文化財として同一視することは、結局各々を体制順応的な無害なものにしてしまう⁽⁵⁾、という見解にも、安易な融合を否定するアドルノの姿勢が伺えよう。

但し、芸術と自然を、「内なる自然」との関連に於て眺望する時、アドルノの主張は頷けるものを持つように思われる。「内なる自然」とは端的に人間の身体を意味するが、人間は内なる自然をコントロールし、自己を確立することで、外なる自然を抑圧し支配してきたという経緯がある。芸術は、外なる自然と関連するだけではない。その表現手段は、人間の感覚に訴えかけようとする。

アドルノの示唆する芸術に於けるユートピアの像は、現行の体制を打破し、改革する起爆力としては余りに脆弱すぎ、実践との結び付きの弱さ故、具体的な方法を提示出来ない。つまり、思惟の為の思惟という批判が常になされてきた。

「待つ」という、一見すると受動的な態度は実践とは結び付かないのであろうか。アドルノの思惟方法には、「限定された否定」に示されている如く、「希望」・「期待」・「真理」そして「神」を語る随所に、否定的な表現や禁止がちりばめられている。

神秘家はその体験を否定的表現、逆説的表現により語ろうとする。そして、合一体験は受動性の裡に起こるときされる。本稿では、神秘主義とのこの共通性の分析まで至らなかつたが、その詳細な分析により、アドルノのユダヤ教的思惟の特質が―特にユダヤ神秘主義との関連に於て―明確になるものと思われる。

註

- (1) 宗教の世俗化は、観点を変えれば、宗教的な要素が他の制度に移入される過程とも把握され得るであろう。特に、西洋近代に於ては、芸術と学問、特に科学に顕著に見受けられる。その過程の指摘は、Klaus Heinrich, "Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft", in: *Floß der Medusa*, Stroemfeld Verlag, Basel/Frankfurt am Main, 1995, S. 77-110.
- (2) Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1972, S. 25f. シェリングの芸術観は、芸術を学問よりも優位に置いた、市民社会では稀な例と見做されている。概念と直観の分離は芸術に於て止揚されるが故に、芸術は学問の辿る道の先達でありうる。尚、翻訳の場合、徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波書店、一九九〇年、を参考とさせて頂いた。
- (3) アドルノの著作の中で、特にマックス・ホルクハイマーとの共著である『啓蒙の弁証法』はショーペンハウアーからニーチェを経てクラウゲスへと至る文明・理性批判と、ヘーゲル、マルクス、マックス・ウエーバーを経てルカーチに至る、双方の哲学的伝統に影響を受けているとの指摘がある。Albrecht Wellmer, "Wahrheit, Schein, Versöhnung, Adornos ästhetische Rettung der Modernität", in: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S. 10-11, 45; Jürgen Habermas, "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* - nach einer neuen Lektüre", in: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983, S. 405.
- (4) 芸術と呪術の関連の指摘はドイツロマン派、特に初期ロマン派のルードヴィヒ・ティーク、ノヴァーリスに遡るであろう。しかし、世紀末から今世紀にかけてのこの問題に対する並々ならぬ関心は、十九世紀後半から飛躍的に進歩した民族学、社会・文化人類学研究に惹起されたものであろう。また、フロイトのような研究者ばかりでなく、ポール・ヴァレリーの詩人や文学者までもが言及している。『啓蒙の弁証法』の引用を見る限りにも、ヴェスターマルク、ローヴィー、デュルケム、ユネール、モース等の名が挙げてあり、ユネール、モースの引用回数が多い。Vgl. Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, in: *Studienausgabe*, Bd. 9, hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1982, S. 376ff.
- (5) *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 25.
- (6) Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I*, übersetzt von Hans Naumann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991, S. 184.

- (7) *Mirima Morita*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hrg. von Rolf Tiedemann, 1. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, S. 253. 大衆文化が批判されるべき理由の一つとして挙げられているのは、「伝統」と大衆文化の奇妙な結び付きである。その際に、「伝統的文化」と「伝統」との関連が述べられている。つまり、芸術作品が立脚している伝統に属する者は、その芸術作品を価値あるものと看做し得る。しかし、その「伝統」がもはや有名無実となり、曾ての効力を失った現在、また、その伝統に属さないものにとつては伝統文化の価値など意味を持たないという事実があるにも拘わらず、大衆文化は伝統を自己の正統化の為に引合に出している。
- (8) アウラに就いての記述は、メンヤミンの理論を踏まえているものと思われる。写真、映画等の発明による複製技術の発達は、オリジナルの有していた「いま、ここ」という性格を薄れさせる。作品の一回性は、宗教美術の中で神仏等の光背に譬えられていて、大衆文化の波及はこのアウラの喪失の誘因でもある。In: Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994, S. 10ff.
- (9) *Dialektik der Aufklärung*, aa.O., S. 16.
- (10) 「Nachahmung (模倣)」ではなく「Mimesis」という言葉を使用したのは、やはり美学の伝統を踏まえていることであろう。
- (11) James G. Frazer, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, Abridged Edition, Macmillan Co. Ltd., New York, 1922, S. 174.
- (12) *Dialektik der Aufklärung*, aa.O., S. 17.
- (13) プラトン、藤沢令夫訳『国家』岩波文庫、一九九五年、第十卷五九五a—六〇〇c。
- (14) Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Little Brown and Company, Boston, 1973. 荒川幾夫訳『弁証法的想像力』みすず書房、一九八七年、一二二頁。
- (15) 投影とは元来、神経生理学あるいは心理学の術語であり、神経的現象ないしは心理的現象が外部に局在化される作用を意味する。精神分析では、主体が自分の中に存在する資質、感情、欲望に就いて意識しなかつたり、拒否したりして、自分からそれを排除して他の人や物に位置づける作用のことを指す。但し、精神分析の中でもかなり広義に使用され、上述の定義はあくまでも基本的なものに過ぎない。Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, 1976. 村上仁監訳『精神分析用語辞典』みすず書房、一九八六年、三五〇—三五七頁参照。
- (16) 『啓蒙の弁証法』では、啓蒙がその目的とは逆に、如何に野蛮に転落していくのか、ということが主題とされている。尚、「啓蒙」とは十六世紀以来の啓蒙主義だけを意味するのではなく、神話にその起源が求められている。第五章の「反ユダヤ主義の諸

要素「啓蒙の限界」では、今世紀ではナチズムに現れている反ユダヤ主義が、ミメシスと誤れる投影というチームを中心として分析されている。

- (17) *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 196ff.
- (18) A.a.O., S. 199. (51) A.a.O., S. 25. (20) A.a.O., S. 23.
- (21) こゝでの「認識作用」とは、後出の概念的認識に基づいた作用のことを指す。
- (22) 芸術が様々な分野に枝分れて、単数の「Kunst」という総合的な概念ではもはや一括出来なく、存在するのは複数の「Künste」であらうと主張を断つては、Theodor W. Adorno, “Kunst und Künste”, in: *Ohne Leitbild, Gesammelte Schriften*, Bd. 10, hrsg. von Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.
- (23) *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 23f.
- (24) Wellmer, a.a.O., S. 30.
- (25) Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Zehntes bis dreizehntes Tausend, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, S. 173. 翻訳に於ける括弧添付は筆者による。
- (26) A.a.O., S. 87. 同 翻訳の際の括弧添付は筆者による。
- (27) A.a.O., S. 217.
- (28) Wellmer, a.a.O., S. 34ff.
- (29) *Ästhetische Theorie*, a.a.O., S. 251f.
- (30) 「統一的な自己」とは、エリクソンのアイデンティティーという術語に対応するであろう。しかし、エリクソンではアイデンティティーの確立が人生の究極的な課題として提示されるのに対して、ホルクハイマーとアドルノに於ては、否定的なニュアンスを有す。
- (31) *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 61.
- (32) *Minima Moralia*, a.a.O., S. 272f, 275-278.
- (33) *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 22f.
- (34) A.a.O., S. 9. (59) A.a.O., S. 3.
- (36) *Ästhetische Theorie*, a.a.O., S. 111.
- (37) A.a.O., S. 103f.

- (38) *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 209.
- (39) A.a.O., S. 30.
- (40) A.a.O., S. 30. 翻訳に於ける括弧の添付は筆者に依る。
- (41) A.a.O., S. 185f. Vgl. *Minima Moralia*, a.a.O., S. 275-278. アドルフはオカルティズムを批判するテーゼの中で、オカルティズムは精神を物象化するとして断罪している。この現象は人間関係に至るまで全てを物象化し尽くさずにはおられない近代資本主義を反映したものである。そもそも精神とは、人間と人間、または人間と物質、自然等との相互関連の間に生じる一種の作用であり、物象化は精神とは逆方向のヴェクトルを持つと見做されている。
- (42) *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 20.
- (43) A.a.O., S. 39.
- (44) Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, hrsg. von Rolf Tiedemann, 1. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975, S. 44.
- (45) A.a.O., S. 118f.
- (46) Theodor W. Adorno, "Theses Upon Art and Religion Today", in: *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften*, Bd. 11, hrsg. von Rolf Tiedemann, 5. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991, S. 649f.
- (47) A.a.O., S. 649.
- (48) *Ästhetische Theorie*, a.a.O., S. 86.
- (49) Vgl. Wellmer, a.a.O., 30ff.
- (50) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 13, 4. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994. 長谷川宏訳『美学講義』上巻、作品社、一九九五年、一〇九頁。
- (51) 大橋良介『絶対者のゆくえ』ミネルヴァ書房、一九九三年、一〇九―一〇頁。
- (52) *Ästhetische Theorie*, a.a.O., S. 198.
- (53) A.a.O., S. 198.
- (54) "Theses upon Art and Religion Today", a.a.O., S. 650.

近代日本における仏教の自己変革

——清沢満之の教団改革運動——

守屋友江

〈論文要約〉 清沢満之に関する研究は『宗教哲学骸骨』か晩年の「精神主義」に関するものが多く、彼が挺身した教団改革運動についてはこれまで消極的評価が一般的であった。しかしこれほど彼の言論が精彩を放っていた時期はなく、彼の宗教思想の全貌を明らかにする上で重要な位置を占めると思われる。本論では宗教思想史の立場から、一八九〇年代後半の満之の論文に焦点を合わせて彼の宗教思想を教団改革運動との関連で考察し、次の二点を中心に論じる。第一に明治政府の指導者達による、社会秩序を乱さない「宗教」という解釈が本願寺教団の「真俗二諦」説と密接な関係があることを論証する。第二に「真俗二諦」説を転換して教団改革へ邁進した満之の活動を、『教界時言』社説と『無尽灯』の論文を編年的に並べて考察し、その教団民主化構想を取り上げる。

〈キーワード〉 清沢満之、教団改革運動、「真俗二諦」説と「神道Ⅱ非宗教」説、仏教近代化、宗教思想史

はじめに 問題の所在

わが国最初の宗教哲学者であり、真宗大谷派の学僧として「精神主義」を提唱した清沢満之（一八六三—一九〇三）については、これまでに宗門関係者によるものをはじめ多くの研究がなされている。しかし彼に関する研究は、次の問題を残していると思われる。第一に多くの研究者がテキストとして用いる『清沢満之全集』（暁鳥敏・西村見暁編、法蔵館、一九五三—一九六九年、以下『全集』と略す）が、十分なテキストクリティックを経ていない点である。発表

当時の雑誌論文と『全集』収録論文との間に、文章や題名の異動があることや、初出の雑誌に見られた圈点(1)が『全集』では省かれ、論文のうちで満之が強調したかった箇所が不明であること等の点である。『全集』のはらむ問題については本論の趣旨を越えるが、「今親鸞」と位置づけようとし過ぎて実証的研究が軽視された結果ではなからうか。いずれ稿を改めて取り上げたい。

第二の問題は、満之の教団改革運動は愛山的性格を帯びた「政治的改革運動」(2)であり、宗教的改革運動ではないという見方である。しかし改革運動は短期間に終結したとはいえ、「信仰的・思想的主体性」(3)の自覚を促す運動として全国的な展開を見せている。また後述するように彼の論文を編年的に並べ教団改革運動と関係付けてみると、一八九〇年代後半に仏教教理を論じている論文が、教団改革の運動論として展開されていることが明らかとなってくる。「政治的」には満之の教団改革は失敗したと言えようが、改革構想の内容自体は実に豊かな可能性をもったものであり、また教団改革運動はむしろ、仏教教理に裏付けられて展開したものと見るべきではないだろうか。

本論は特にこの消極的評価と異なり、思想史的方法論によって満之の思想を再評価する試みである。問題に対する「解答の徹底性」(4)や思想の「浸透範囲」、思想が包括する問題の「範囲」「論理的な密度」「多産性」等の基準によって吟味する方法論によって解明したい。積極的には近代国家形成期における仏教近代化の諸相を、本願寺教団の教説である「真俗二諦」説と清沢満之の宗教思想を比較することで、重層的に論じていく。

本論の構成は次の通りである。第一章では「真俗二諦」説近代化の歩みを検証する。第二章では満之が因果の理法に基づいた運動として教団改革を認識していたことを、『無尽灯』の論文と『教界時言』社説の関係から明らかにする。第三章は満之の改革構想における法主制否定論と教団民主化の内容を検討する。おわりに仏教近代化とい

う視点から、仏教的信仰が教団改革運動という世俗的形態を取って発現したものと位置付けてまとめた。

一 「真俗二諦」説の近代化

本願寺教団は、東西ともに幕末から維新以後にかけて幕府、朝廷そして財源不足に悩む維新政府へと莫大な額の献金を行っており、特に西本願寺（浄土真宗本願寺派）が長州閥リーダー達との政治的人脈をもち、新時代に認知されやすい条件が揃っていたことはよく知られている⁽⁵⁾。加えて、「真俗二諦」という独自の教説の存在は、本願寺教団が明治政府と一体となって発展する根拠となったと考えられる。

両本願寺教団はその最高法規である「宗制寺法」において「真俗二諦」説を宗義の要であると規定した⁽⁶⁾。この教説は直接には徳川期に性海（一七六五—一八三八）が唱えたものだが、その起源は蓮如が教団護持のために唱えた「王法為本」の教説にあり、その近世的表現として生じたのが「真俗二諦」説と言えよう⁽⁷⁾。

近代の黎明期において、真宗は自らをいかに国家に有益な宗教であると主張したのだろうか。周防出身の勤王僧、月性（一八二七—一八五八）が一八五六年に記した『仏法護国論』⁽⁸⁾によれば、真宗の教える他力の信心はキリスト教対策にも、欧米列強に対抗するための海防にも有効であるとされる。これは真宗のもつ阿弥陀仏への絶対随順を、天皇を頂点とする国家秩序への随順とすり替える「真宗的尊王攘夷論」だと評することができよう。吉田松陰をして過激だといわしめたこの勤王僧の金剛のごとき「信心」が、急進的な尊王攘夷論を展開させた。特筆すべきは阿弥陀仏を信じて往生成仏するという「信心」が、死をも辞さない覚悟で「皇国」の恩に報いるための手段とされていることだ。

しかし阿弥陀仏への信仰と天皇崇拜を同時に行うことが、なぜ矛盾とされずに正当化されたのだろうか。ここでまず、「真俗二諦」説に基づく神道の位置付け及び神道と真宗の関係を、真宗僧侶の主張から検討しよう。幕末以来、浄土真宗本願寺派の中心的存在として教団内外で活躍し、「信教の自由」を唱えたことで著名な、長州出身の僧侶島地黙雷（一八三八一—一九一〇）の神道観を取り上げてみたい。

彼はまず、三条教則でいう「敬神愛国」は宗教（敬神）と政治（愛国）の二つが混在したものと批判する。⁽⁹⁾一方、「真宗ノ外日本ニテ宗旨ヲシキ者ハナシ。一神教ヲナケレハ世界テ物ハ云ス、幸ニ真宗ハ一仏也⁽¹⁰⁾」という書簡が示すように、欧州見聞を経験してきた島地にとって、「宗教」とは一神教であるキリスト教に近い真宗だけが念頭に置かれており神道は除外される。また注意すべきは彼が「宗教」の役割として「人ヲ導キ政ヲ裨クルニアリ⁽¹¹⁾」、「往々信法ノ徒ニ出ツル者、豈真諦以テ俗諦ヲ扶ケルニ非スヤ⁽¹²⁾」と論じていることだ。

つまり「真俗二諦」説の立場からは次のように主張できる。第一に「宗教」とは真宗であり神道は「宗教でない」のだから、神道的儀式や天皇崇拜は「俗諦」の一環として行えばよい。第二に真宗本来の宗義であるはずの「真諦」は「俗諦」の補助的役割しかなく、世俗社会との接点は「俗諦」というフィルターを通してだけに限られる。

ことに第二点は、現実の社会では信心を表面に出さずに既存の政治秩序に随順することになり、それは、伊藤博文が宗教を「信仰帰依は専ら内部の心識に属⁽¹³⁾」し「外部に向ひて」行われる宗教活動は制限を受けるとした明治憲法第二八条（信教の自由）をめぐる解釈や、井上毅による「宗教」の「外頭」を禁じるという位置付けと、何ら変らないものとなる。

換言すれば、本願寺教団の側から提出されたこの「神道＝非宗教」説こそが、近代以降の日本国家の宗教政策に決定的な影響を生む発端となったのであった。この間の事情については既に葦津珍彦、阿満利麿、安丸良夫らの実証的かつ詳細な研究⁽¹⁴⁾があるので、これ以上触れない。

このように「真俗二諦」説が容易に政治秩序に随順する根拠は、「二諦相資（又は相依）」という論理にある。というのも本来対極に位置するはずの「真諦」と「俗諦」とをどう関係付けるかを明らかにせず、単に「相資」と並立させるだけでは、「全体的に真宗教団を日本近代の天皇制国家の歩調に併せ、随順させる⁽¹⁵⁾」だけで、宗教としての生命である「真諦」を現実逃避的なものに追いやることになる。

近代における「真俗二諦」説は単に宗教教団の教説という枠を越えて、天皇を頂点とする現実の国家秩序安泰にまで寄与するに至った。世俗的価値を宗教的価値よりも優先させる現象を「近代化」と呼ぶとすれば、この教説は宗教の側から世俗に妥協する形での「近代化」と言えよう。この世俗的価値への妥協という点にこそ、近代国民国家形成期において宗教が政治に無批判となりやすく、国家から自立しにくい原因の一端があると思われる。

二 教団改革運動と「因果の理法」

1 「真俗二諦」説の転換

本章では、清沢満之が教学を中心に据えた改革運動により大谷派教団を再編成し直そうとした構想の内容と、その運動が仏教教理と密接な関係をもっていることを論証する。

一八九〇年代前半、満之は教団の経営する学校での教学改革をたびたび建言していた。編年的にみると、一八九

一年には「御学館」の組織改革を訴え、翌九二年には大谷派が経営する京都府尋常中学校への教団からの資金遅滞に対し、教学資金募集を行うことを建議するが許されず、彼は再び教学を教団行政から独立させることを主張建築している。こうした建言を行う中で『宗教哲学骸骨』は執筆された。

その後日本が日清戦争に勝利し講和条約の締結に至ると、法主は次の「垂示」⁽¹⁶⁾を發した。天皇が「民生ノ疾苦ヲ軫念シタマヒ永遠ニ東洋ノ平和ヲ保タンカ為メ」に条約締結したのだから、真宗門徒は「二諦相依ノ宗義ニ遵ヒ王法為本ノ教旨ニ背カス」「天恩ニ奉答シ而モ内心ニハ他力ノ信心を決得シテ」念仏するようにと諭したものである。一方「執事」渥美契縁は「訓示」⁽¹⁷⁾「諭達」⁽¹⁷⁾によって、「国威頭揚表祝ノ為メ臨時法要並従軍戦死者追悼法要」を執行し「国恩ノ万一二報答」するよう門末に申し渡し、続いて翌月にも、日清講和の条約締結によって「平和ノ基礎ヲ定メ」た「皇恩ノ万一二奉答」すべしと、繰返し達している。

こうした布達が教団当局者によって次々と発せられる中、結核療養を終えた満之は一八九五年七月九日、同志一名と共に本山改革の建言を提出、教団の根本方針を現実の体制とは異なる、学事と教務におくことを提案した。それを受けて教団は翌九六年一月に「教学資金積立法」⁽¹⁸⁾を定め門徒から寄付を募るが、後にこれが教界時言社の設立理由にもなるように、寄付金は実際には教学ではなく教団の抱える負債償却のために充てられた。

一八九六年七月、満之は『無尽灯』に「仏教之現利」⁽¹⁸⁾を發表した。彼は冒頭で「抑宗教の世に存するや人生の必然、社会の須要に起因するものなること論を待たず、然りと雖ども宗教が果して吾人社会の現在成立に裨益を与ふるものなるや否やに就きては、世人或は其判定に迷ふもの」もあるだろうと切り出す。宗教とは「来世永劫の利益」を主要とするが、現世における利益も少なくはない、そこで「大に世人の概想に異なる偉大のもの」もあるか

どうか、仏教について考察してみようという。

例えば「自力門の教義」が説く無我とは「是れ即ち誠意正心、一片の私邪偏曲を交へざるに出づるもの」であり、また諸行無常とは「万象の変化無常なることを闡明するもの」で、「事物に変化あり進退あるが故に、茲に始めて利害得失の消長を觀じて社会の進運を發揮するの道を得」るのだという。このようにして苦觀、空觀、中道、実相といった他の仏教教理も同様に、社会の進歩改良に有益なものだと彼は主張する。

一方「宗教他力門の現益」は、「有限者と無限者」とを別頭して其關係に就て宗教的信仰を宣説する「がゆえに、所謂有限には有限相当の実行実績を成就せしむる」所にある。しかし有限な我々では自力門のように奮闘しても「実力足らざることあり、或は思想誤ることあり、或は予期せざるの妨礙生ずる」ために「絶望落胆失意迷悶」に沈むことがある。だが「他力門の教義」では「無限者の無限能力を確信するが故に」「有限相当の性能に顧み勇往敢進の行為に従事」することができ、しかもそれは「宗教他力門の信者の専心従事し得べき所の事」である。この「現益」を滿之は、「豈人世福祉の大源泉を教示するものにあらずして何そや」と喝破する。

ここで滿之は仏教の現代社会における利益を、社会変革の原動力となることにあるという主張を行っているのが明らかである。「二諦相資」に沿った「現益」が「天恩」や「国恩」に報謝することであつたのに対し、滿之の場合には「真諦」を現実社会に反映させようと行動することこそ、仏教の「現益」にほかならないという主張となっている。

次いで滿之は、教界時言社を設立する直前「個人と社会の關係」⁽¹⁹⁾を發表する。彼が教団という「社会」をどう認識していたかを探る上で重要な位置を占める論文と言えよう。

彼は自己保存と種族保存という喩を用いてこう述べる。特定の個人の利害を目的とする自己保存の説も「個物の破壊を来す」ほどに社会や国家の存続を目的とする種族保存の説も、共に「同時に並存する作用の一方のみを取りて其他方を無視」して、「公平なる論説にはあらざるなり」（満之は前者を「個人主義」後者を「社会主義」又は「国家主義」と名付けているが、内容的にはむしろ利己主義、全体主義という方が適当であろう）。

注意すべきは、満之が「社会と個人と両立の上に於て何れか主にして、何れか伴たるべきやを問ふにあり」と、両立した上でさらに優先順位を明確にすべきだと論じていることだ。というのは繰返しになるが、死後に「安養淨土ノ華ノ台ニ往生ヲ遂ル」⁽²⁹⁾よう願うことと教団や国家に忠義を尽くすことの両方を勤めることは、「二諦相資」の論理になるからだ。この「相資」の立場に対し、満之の主張はどういう内容のものだろうか。

「社会主義」論者は種族全体としての保存を重視し過ぎて個々の存在を破壊するようになり、「生物種族や人類社会の滅尽の期なしと云ふ」ほどに社会や国家を絶対視するに至るが、それに対し彼は「国家は決して無始無終、永存不滅なるものにあらざるなり」と反論する。社会や国家は個人の集合体ではないのだから、いずれは分散離合するものとなる。一方、個人の「心識精神」のみはその肉体が死滅しても永存するものだから、彼は個人の「精神」を主とするべきだと言う。

個人の「心識精神」の永存とはどういうことか。精神は自己の深淵にある「一点或は一体に集中帰一せしむる」ことを、最も本質的な性質としてもっている。しかもその「集中帰一の統一作用」は「単純なる一体」により行われるが、単純体であるがゆえに「破壊断絶することなきものなり」。この最も本質的な「統一作用」によって、個人の「精神的成分」は永存するというのだ。

この喩は、絶対無限者（阿弥陀仏）という本質的な「単純なる一体」がもたらす「統一作用」（他力）により、信心を得るということを表現したもので、個人の信心獲得のプロセスを分析したものと見えよう。本来有限なはずの個人が絶対無限と融合できるのはひとえに信仰によるしかなく、「無量寿仏」とも呼ばれる阿弥陀仏に帰依すること、相対有限な個人の「精神」は永存不滅となることができる。

最後に満之は、「若し永久的存在と一時的存在とを以て目的と方便との別を立つ可きものとせば、社会は方便にして個人は目的なりと結論せざる可からざるものなり」と結んでいる。社会は個人の「精神」が発現するための方便なのである。社会や国家を主とするか個人を主とするかの岐路において、満之は個人の「精神」を選び取ったのであった。

さきの「仏教之現利」と併せて考察すると、これら二つの論文は、信心を得た個人は仏教的真理に基づいて社会（教団）を変革する主体となり得るのだと主張した、満之の教団改革へ向けたマニフェストだと位置付けられよう。信心を得た個人が「真諦」本位に活動しようとする時、「俗諦」中心である現実社会においては緊張関係を強いられるが、その際あくまで「真諦」を選択し続ける一方、「真諦」を反映した社会を実現するべく活動する方向へも展開できるのだという、彼の堅固な改革への意志をここに見ることができると、つまり彼にとつての「真諦」は、死後のことや観念的なものとしてよりもまず世俗社会において実践するべきものと意識されていたのである。後になるが『教界時言』第一五号社説「仏教者蓋自重乎」⁽²¹⁾においても、「仏教の元氣日に月に其勢いを減ずるものは、実に此実行方面の衰退に因らざるばならず、蓋し活ける宗教的智徳は唯実行者の頭と腹とより流出すべきものなればなり」と、彼は明言している。

2 教団改革の運動論

次に『教界時言』第一号社説から、改革構想に含まれた壮大な展望を見てみよう。満之はまず現在の日本の文化的状況を論じることから始め、日本を東西文化の二潮流が等しく流入して出会う場としている。そのような日本国内に目を転じると、「国民各職司あり、内政外交其人あり、殖産工業其人あり、守禦討伐亦其人あり」という状況である。多様な社会集団がその本来の機能に応じて活動し、全体として国家を成り立たしめているとし、彼はその中の一つとして教団を位置付ける。教団の任務は「宗教々育の本旨を闡揚して、国家教育の一端を裨補し、以て其職司の一分を尽さんと欲する」所にあるとして、あくまでも宗教者の立場から、国家の進歩発展に対して影響を与えたいと抱負を述べる。

ではなぜ今、教界時言社では大谷派教団の改革のみを問題とするのか。彼は教団以外の事を度外視するのでなく、「余輩は一般国民としては、国民相当の論議を提起することあるべく、一般宗教徒としては、宗教徒相当の見解を開陳することあるべく、一般仏教徒としては、仏教徒相当の考察を掲示することあるべきなり」と社会への関心を失っていないことを述べ、「世界的統一的文化の一大要素たる宗教の問題を攻究し、由て以て余輩の職司を尽さんと欲せんには、先づ余輩所属の宗門たる大谷派の實際的方面を主本として立言するの、順序を得たるを信ずるなり」と、教団改革に着手する必然性を表明する。

教団の理想的な姿は自己や同胞の安心、さらに「世界人類の安心を求めんと期する所の源泉」であるべきだが、現実の教団当局者は私利を貪るばかりで、これまでも自分は「其懷抱する所を披瀝して、或は之を忠告し、或は之を建言し」てきたが、「大谷派本願寺の失態は、今や將に一大社会問題たらんとす」。よってここに教団を立て直

し、進んでは国家をより良く変革し、「世界的統一的文化」の発展を助けていきたいという。つまり個人の信仰を基に、教団、国家、世界人類へと〈宗教運動〉を展開することこそ、教団改革の最終的な目標であると考えていたのだと言えよう。

ここで教界時言社が改革を試みた当時の、教団の実態を振り返っておこう。近代東西本願寺の寺法を比較検討した研究によれば、寺法上の大谷派の立法機関と執事の関係は「執事は、議会に対して責任を負わないから、原理的にはこれは君権的一元型内閣である。」⁽²³⁾ また本願寺派に比べ大谷派の議会（「議制局」）は制度上に明確な規定がないため立憲的とは言えず、議会制としては「はるかに後退して」いた。つまり当時の大谷派教団は、法主を頂点におき執事が立法権と行政権の両方を掌握する、封建的な体制なのであった。

教団改革運動を始めると同時に、満之は『無尽灯』で「因果之理法」⁽²⁴⁾を連載するが、このことと改革運動との関係を考えてみたい。観念的なスローガンを掲げるだけでは、到底現実には動かない事を満之はこれまで痛感してきたはずである。執筆された状況から推しても、この時期に彼が因果の理法を問題にするのは、最も本質的な因果の理法に基づく、〈教団改革の運動論〉を論じようとしていたと見ることができよう。

因果の理法とは周知のように仏教の根本教理であるが、満之はこの「一切論理の源基」である因果の理法を考究することによって、改革推進の必然性を明らかにしようとしたと言える。一方、この理法を無視して結果のみを重視する「謬見論者」は「帰納的論理を偏重する」あまり、「帰納的論法中の最脆弱なる所謂枚挙帰納法」で対抗しようとする。

こうした満之の主張を単に論理学上の矛盾を指摘したと限定して解釈するのは、宗教を「内部の心識」だけのこ

ととする見解に等しく、教団改革との関連を不明瞭なものとす。ここで批判されている対象や、「帰納的論理」が意味する所を解明しつつ検討を進めたい。「枚挙帰納法」と満之が呼んでいるのは、ただいたずらに朝令暮改を繰り返す、教団体制側の対処とよく対応している。その詳細は『教界時言』第一号⁽²⁵⁾で満之が報告している通りであるが、この『無尽灯』での主張は相手の実名を出さずともその本質をとらえ、論理矛盾の急所を突いた批判文であり、要するに「真俗二諦」説に固執して改革を回避しようと策を巡らす、教団体制側の論法を「枚挙帰納法」と呼び、彼らに確固たるディシプリンのないことを批判したのである。

また因果の理法の性格は「必然」を根本におくが、「枚挙帰納法」では「蓋然」を根本とするために「円満に完全なりと云ふ能はず」、完全に近いというだけで完全であることとの区別が十分認識されていない。一方で阿弥陀仏の本願による平等な救済を説いておきながら、一部の者の恣意で教団を運営し国家に迎合しているようでは、必然的に国家の優先機関とならざるを得ない。教団がいま必要とすべきは、仏教的真理に基づいた確固たる施政方針であり、その方針を確立してはじめて「世界人類の安心」を求める場として教団が存在し得るからである。

次に『教界時言』第三号社説の、「精神的革新」⁽²⁶⁾に基づいた教団建設へ向けてのグラウンド・プランを見てみよう。「非教学的精神」をもつ教団当局者に向かつて「俄に教学的精神の興起を望むは徒望たるを免れ」ないから、第一に「執事」渥美契縁の更迭、第二に「制度組織の改良」を実現するべきだという。

改革の中心である第二点を列挙すると、宗制寺法の改正、末寺会議の開設、上局組織・財務部の改正、地方部の廃止、臨時教学資金局の閉鎖、地方寺務出張所及び扱所の変更、布教・勸学の設計、人材登用などほぼ全領域に及ぶものであった。中でも立憲的制度的実現を訴えるだけでなく、その制度の運営に当たる人材もまた教学本位の精

神をもっていなければ、名実伴った民主的運営が難しくなることを満之が問題にしているのは彼の現実認識の程をよく示していると言えよう。満之自身「議制局」の構成員である「賛衆」⁽²⁷⁾であったことから、行政機関と立法機関の分立以前の現状を改善し、立憲的制度を整備することの必要を痛感していたのであろう。

この改革案は、(1)立法機関としては未成熟な「議制局」に代わり新たに「末寺会議」を開設し行政から独立した立法機関の設立を実現する、(2)財務部に会計法を整備する一方「門徒会議」を設置してこれに財務に関する諸般の事項を評議監督させ、(3)宗義安心については従来一人が専任してきた「講師」を五人以上に増員して宗学独占を防止し、(4)人材登用の道を開いて恣意的な任免を廃止させる等の改革を行おうとするものだ。立憲的制度がなければ、教団当局者による恣意的な運営は避けられない。教団内のこうした封建的運営に対し、教界時言社は「教学的精神」を制度組織という近代の形で反映させようとする。言わば宗教教団に立憲制を実現しようとする〈宗教運動〉として、改革運動を推進したのである。

三 教団改革理念としての民主主義

1 「血」の原理の否定

本章では教団に立憲的の制度を導入し民主的運営を行おうとする満之たちが、改革運動によって「生き仏」として崇拜されてきた法主をどう位置付け直そうとしたのか、また教団民主化の内容はどのような可能性をもっていたのかを検討したい。

『教界時言』第四号に発表された「師命論」⁽²⁸⁾を見てみよう。冒頭で彼は法主の訓示(師命)がもつ意義を「師命

の宗門に於けるは、猶君命の國家に於けるか如し、君命の臣民に対して最大の權力を有すると同しく、師命は実に門末に向ひて最高の威力を有するものなり、その尊嚴のゆえにこそ「之を誤ること一步ならんか、其害悪や十歩ならん、況んや、其濫用愈出て、愈多きに於てをや」と述べる。教団の最高權威が發する敝命であるが故に、「予輩敢て師命をして九鼎大呂よりも重からしめ」、師命は必ず「慈愛溢れて信仰の熱涙を催ぼさしめ、公明進りて敬慕の至情を促さしむるものならずんばあらず」。

留意すべきは満之が法主への信順を認めているながらも、その法主の資格に条件を課していることであろう。現実の「親言」が前に述べたように「慈愛」とは対極のものである中、彼が言わば法主を「ほめ殺し」にした論を展開していることは注目すべきである。彼によれば、「法主の親言は実に神聖にして又眞実ならざるへかず、其一たび發し給ふ敝命は、直ちに門末の安心立脚の地」となるものでなければならぬ。故に「眞実」なる教えを垂れる法主は当然「安心立脚」していることになる。しかし尊嚴なるはずの師命は今や渥美執事のために神聖さも尊嚴も失われ、「其輕きことは鴻毛も畜ならざるなり」と繰返し強調しながら、彼はこれまでに發せられた数々の「親言」を批判している。

満之が現段階では教団全体としての改革を念頭に置いているために、直接否定的言辭を用いず、法主の存在を必要悪として認めた点は否めない。だが彼は法主を現状のままでは肯定していない。問題は満之が「師命」の重要性に言及したから法主制に賛成であったか否かを論じることではなく、「師命」利用論」とでも呼ぶべき彼の「師命」のとらえ方の内容を吟味することにある。

というのも先の立憲的制度実現への要求と併せて考察すると、教界時言社では英国型立憲君主制をモデルにし

て、法主を教団の象徴的存在にまで押し止めようとしていたことが明らかであるからだ。さらに「師命論」を発表した一八九七年一月の満之の覚書⁽³⁰⁾には、一月二〇日に本山へ請願に行く際の注意事項と交渉時の対応方法について綿密な打合せを行っていたことが記されている。彼が全国から上京した二百名余りの革新派同志と共に、二万八千名余りの署名と請願書を携えて執拗に本山と法主に対し交渉談判を続けていたこと、また先の「個人と社会の關係」の主張に基づけば、法主個人を絶対視することはあり得ないこと、さらに法主は「門末の安心立脚の地」としてのみ存在意義があるのだと述べていること。これらを考え併せると、この社説は婉曲的な表現ながら、法主制否定の意味を含んでいたことが明らかとなる。

教界時言社員ら六名は一八九七年二月一四日付をもって、「公刊雑誌ヲ以テ其趣意論說等ヲ発表シ一派ノ寺務ヲ非議シ為ニ門末ノ人心ヲ激昂セシメ派内ノ静謐ヲ妨ケ⁽³¹⁾」たために除名処分を受け、満之は「賛衆」「学師」「大助教」を免職となった。

除名直後、『教界時言』第五号「連枝をして宗務の衝に当たらしむるの不可を論ず⁽³²⁾」で、法主の親族である「連枝」の扱いにつき満之は次のように述べる。大谷派寺法が連枝を執事職に就かせない規定を設けるのは、連枝を宗務に当らした際の結末への配慮からだという。彼は大谷派寺法を新たに解釈し直し、先の法主制否定論と同様に連枝を婉曲的に否定しているのだが、内容的には、法主一族の「血」による政治支配を拒否する論であると言うことができよう。彼によれば、連枝を教団政治から除外する理由は聡明な連枝と人望厚い当局者という取り合わせが「極めて希に見ることを得べき所にして、寧ろ単に理想に類するの特例たり」というためだ。

既に一八九六年一二月末渥美契縁が執事を免職になり、後任に連枝の大谷勝珍が執事に就いたが、すぐ交替して

翌年一月、同じく連枝の大谷勝縁が就任した。こうした一連の交替劇を、満之は「当路者の連枝を視ること木偶の如く、これを易置すること奕碁の如し」と評しているが、前任の渥美契縁が糾弾されれば法主の血族を後任にしようとする、教団体制への痛烈な批判だと言えよう。立憲的制度と民主的運営の導入によつて「血」の原理を可能な限り有名無実化しようとする満之の眼には、小手先の工作と映じたのであろう。

2 教団民主化の範圍

一方、満之は『無尽灯』に「信の成立」という連載を始めた（一八九七年一月、四月、六月）。本節ではこの連載が改革運動を続ける中で書かれたことを念頭に置き、教団民主化構想がどのレベルにまで及ぶものであったのかについて言及したい。

彼は言う、「前日の経験中に於て、此信に衝突する所の幾多の宿信あるが故に、今生起せんとする所の信は、前日来之に反対するの諸説を折伏し了るにあらざれば、確立する能はざるなり、故に所謂説明なるもの、反覆によりて、幾多の有害なる軽信妄信を打破し去りて、初めて茲に正確なる定説の立信を企図し得べきなり」⁽³³⁾。この「折伏」は『教界時言』の社説や改革派の活動そのものである。

しかし満之は信を強制しようというのではなく、「吾人は安心上の問題に就きては、一般世人が充分推理弁證の力を尽して、之を獲得確立せんことを望⁽³⁴⁾」んでいると述べ、宗門学者たちがやみくもに「是れ崇重すべき金言なるが故に信ずべし、是れ継承の実説なるが故に信ずべし」とて、宇宙の事理、万有の原則を顧みずして、処世安心の深信を成立せんとするが如きは、断じて之を避けざるべからざるなり」と信仰を強要することの非をあげている。つま

り一方的に「信ずべし」と説くだけでは、信の成立に不可欠な疑いが生じる余地のないことを批判しているのである。

そもそもなぜ金言が尊貴で、その継承が重要とされるのか。それは「如何なる事理原則も之を動かすこと能はざればなり、彼の継承なることは、宇宙万有の原理を撰尽したる金言の活歴史なればなり」。特に「金言の活歴史」という点について言えば、満之はここで、真理は歴史をこえて変わらないが、その真理を活きたものとするのは真理を伝えていく者の解釈にかかっているのであり、従って時代に即した疑いを取上げていくことが重要なだと指摘している。

当時「宗義安心」を裁断する最終的な権威は大谷派寺法により法主に属するものとされていたが、学説上の正統と異端の判別は「講師」という宗学者によって決められていた。加えてこの時期、三河唯法寺の占部観順（一八二四—一九一〇）に対し「異安心」の嫌疑をかけようとする動きが並列的に進行していたのである。

この「異安心調理事件」について研究した畑部初代によれば、占部門下の者には、満之らの改革運動に参加する者もいて、本山側は両者を分断するために大量の資金を導入したと考えられている。⁽³⁵⁾ 占部はしばしば「異安心」の嫌疑をかけられてきた人物であったが、一貫して、本山への忠誠は信仰に対して二義的意味しかない、国家は精神の自由に干渉せざる義務があると発言している。⁽³⁶⁾ この時期の満之の日記を見ると占部観順との交流が繁く、彼は占部門下の信徒たちが編集する『二諦教報』に何度か寄稿している。⁽³⁷⁾ 満之と観順が本山側から共に異端視されたことも含め（観順は後に大谷派から擯斥される）、両者が思想的にどう共鳴し合っていたのかについては、資料的境界がありまた本論の趣旨を越えるため、ここでは満之と観順の関係が深いものであったことを指摘するに止める。

一方『教界時言』第一一号は、「本山改革の結果により罷免せられた」寺務当局者達や「占部氏を敵視せる学者達」により「貫練会」が発足したことを伝え、第二号社説では「貫練会を論す」⁽³⁸⁾が発表された。この社説で満之は、「貫練会」が先学の宗義理解と異なる新説を撲滅しようとすることに対し、宗義は不変であるが宗学は多くの者が「自由討究」すべきであると反論している。

「異安心」摘発の名の下に思想信条の自由が侵害されている状態への異議申し立てであるが、より積極的には宗学の民主化を訴えていたのではないだろうか。「貫練会」では先輩から学説が伝授されることで真理の継承が可能だとし、先輩の学説を標準にして正否を判断するというが、それでは会員だけが真理の伝承に関わることになり、会員以外は真理の外に置かれてしまう。彼は真理といえども歴史の流れに即して活用しなければ死物に等しくなるという歴史認識に立っており、だからこそ真理を解釈しようとする宗学については、多様な学説が出されて然るべきだと主張したのであった。

最後に「門徒会議」について検討しておきたい。満之はこれに財務諸般の評議監督を行わせることを、「末寺会議」とともに教団の最高法規上に規定するよう要求している。「門徒会議」開設を要求する理由は「抑も一派の資材は門徒の信施より成るもの」⁽³⁹⁾だからであり、また「門徒をして安んじて懇志を致さしめんと欲せば、之をして財務に参与せしむるに若くは莫し」、財務当局者は動もすれば私利私欲に走りやすいので「嚴重なる検査監督を要する」ためである。この「門徒会議」が開設すれば、経済レベルにまで及ぶ民主化が達成されることになる。立憲主義や議会制の導入による制度上の民主化要求だけでなく、財政運営という組織経営上最も実権のある領域に門徒を参加させることを最高法規上で保証しようという点において、民主主義としては徹底したものと評価できよう。か

つてのように門徒たちが「懇志」という形で教団に貢納するだけなのではない。「門徒会議」案は、今や経済的取奪機構となつてゐる教団の構造を逆転させ、「懇志」の提供者である門徒自身に財政運営に対するチェック機能の権限をもたせるといふ、経済レベルにまで民意を反映した運営を実現させようとする構想なのである。

おわりに

教界時言社を中心とする教団改革運動は、しかしながら一旦休止する。『教界時言』第一三号の解散理由書によれば、全国組織にまで成長した同盟会内部において、中央執行部と地方支部との間に見解の違いが生じていたためである。この解散は組織全体の維持よりも、運動の当初から主張していた精神的革新を重視しようという意図の下、教団当局者への不信任案とともに、全会一致で決定された。だからこそ、一旦は退くがその真意は「益す革新の精神の普及を図り以て他日再挙の用意を為すを以て策の得たるものと思惟せり」⁽⁴⁰⁾という。

この発言を見る限り教団改革は一度潜伏したというべきではないだろうか。『教界時言』が第一四号以降その性格を大きく変えた事や、⁽⁴¹⁾この後の満之や教界時言社の活動について論じることが、紙幅の限界により割愛する。ここでは後年「浩々洞」を結成するまでの一連の活動が、満之の提唱した「精神主義」の内実を検討する上で重要な位置を占めていることだけを指摘しておく。

最後に「仏教近代化」という視点から、満之の教団改革運動を検討しておきたい。ここでいう「近代化」とは世俗的価値を宗教的価値よりも優先させる現象を指す。第一章で論じた「真俗二諦」説の「近代化」は、近代国家形成期という局面において世俗権力の中核と直接結託する方法によって時代を乗切り、教団を存続させようとする企

図で進められた。この「二諦相資」の論理に沿っている限りは、高遠な仏教教理を研究しようとも世俗国家を超越する視点を得ることは難しい。

これに対し満之の「近代化」路線は、一方で「真俗二諦」説を転換させて「二諦相資」の論理を否定し、他方で、立憲的制度と民主的運営という世俗的な制度運営の中に「真諦」を反映させようと試みるものであった。宗教的真理と世俗的真理とは対極にあるものであるが、しかし宗教的真理は世俗社会と全く無縁なのではなく、さまざまの方便によつて世俗社会にもたらされるものとされる。宗教か世俗か、という二者択一なのではない。満之はこれを「仏者は同時に二種の世界に住する者たるを要す」と表現しているが、つまり宗教的真理の立場に立つことで世俗的秩序に対する批判原理をもつ一方、世俗社会の中で宗教的真理に裏付けられた活動を展開する実践性をもつという、二重構造になっているのである。「真俗二諦」説と似て非なる、宗教的価値を損なうことなく世俗社会と関係をもつことができる「仏教近代化」だと評することができる。

注

- (1) 「宗教と道徳との相関」(『無尽灯』第四号第一一号、一八九九年、三頁と『全集』第六卷、法蔵館、一九六九年、三七六頁) や「仏教者蓋自重乎」(『教界時言』第一五号、一八九八年、五頁と『全集』第四卷、法蔵館、一九五三年、三四四頁)、「精神主義」(『精神界』第一卷第一号、一九〇一年、四頁と『全集』第六卷、四頁)等と比較すると本文や題名の異動が明らかである。圏点とは周知のように、強調の度合いによつて、・、・、・、等の記号を強調する文章の横に付けるもので、明治期の雑誌によく見られる。なお本論における満之の雑誌論文の引用は、すべて初出雑誌の体裁に基づき圏点を付けた。
- (2) 寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂書店、一九七三年、一〇一頁。
- (3) 森竜吉「真宗教団改革の二形態」(『森竜吉著作選集』森竜吉・人と思想)「東洋思想研究所、一九八二年」、一七六頁。

- (4) 丸山真男「思想史の考え方について―類型・範囲・対象―」(武田清子編『思想史の方法と対象―日本と西欧―』創文社、一九六一年)、二〇―二二頁。
- (5) 三島了忠「革正秘録 光尊上人血涙記」昭和出版社、一九二九年、葦津珍彦「国家神道とは何だったのか」神社新報社、一九八七年、二二―三二頁。大谷派から幕府、朝廷、維新政府への献金については「資料幕末維新の宗門と国家」『教化研究』第七三・七四号、一九七五年を参照。今日でも東本願寺境内に、北海道「開教」の「功績」により朝廷から贈呈されたという「宮御殿」なる建築物が残っている。この点につき大谷大学助教授泉恵機氏よりご教示をいただいた。
- (6) 「資料幕末維新の宗門と国家」、一三一頁。本願寺派の「宗制寺法」も大同小異である。
- (7) 藤井健志「明治初期における真宗の神道観―島地黙雷と南条神興の場合―」『東京学芸大学紀要』第二部門第三九集、一九八八年、一四七―一四八頁。柏原祐泉「近代真宗二諦論の実態」『印度哲学仏教学』第九号、一九九四年、三二七―三三〇頁。
- (8) 月性「仏法護匡論」(安丸良夫・宮地正人校注「日本近代思想体系5 宗教と国家」岩波書店、一九八九年)。
- (9) 島地黙雷「三条教則批判建白書」(『島地黙雷全集』第一巻、本願寺出版協会、一九七三年、以下「島地全集」と略す)、一五―一九頁。
- (10) 島地黙雷「大洲・木下・妙覚宛書簡」(『島地全集』第五巻、一九七八年)、一八三頁。
- (11) 島地黙雷「欧州政教見聞」(『島地全集』第一巻)、一九八頁。
- (12) 島地黙雷「教法ノ原」(『島地全集』第一巻)、一九六頁。
- (13) 伊藤博文「憲法義解」(宮沢俊義校注 岩波書店、一九八二年、五九―六〇頁、井上毅「外教制限意見案」(『井上毅伝』史料篇第一、国学院大学図書館、一九六六年)、一〇頁)。
- (14) 葦津珍彦、前掲書、三三―三五頁、阿滿利磨「国家主義を超える―近代日本の検証―」講談社、一九九四年、一七七―一九五頁、安丸良夫「近代天皇像の形成」岩波書店、一九九二年、一八七―一九七頁。
- (15) 柏原祐泉、前掲論文、三四九頁。
- (16) 一九九五年五月一日付「御垂示」『本山事務報告』第二〇号。
- (17) 一九九五年五月一日付「訓示第二号」『本山事務報告』第二〇号、一九九五年六月一日付「論達第二号」『本山事務報告』第二二号。
- (18) 清沢満之「仏教之現利」『無尽灯』第二編第九号、一九九六年、一六一―二二頁。
- (19) 清沢満之「個人と社会の關係」『無尽灯』第二編第一号、一九九六年、一一―一九頁。

- (20) 一八九五年一〇月二六日付「御親教」『本山事務報告』第二五号。
- (21) 清沢満之「仏教者蓋自重乎」『教界時言』第一五号、一八九八年、四頁。
- (22) 清沢満之「教界時言発行の趣旨」『教界時言』第一号、一八九六年、一一三頁。
- (23) 平野武「西本願寺寺法と」立憲主義——近代日本の国家形成と宗教組織——法律文化社、一八九八年、一六四—一六五頁。
- (24) 清沢満之「因果之理法」『無尽灯』第二編第二号、一八九六年、一一三頁。
- (25) 清沢満之「教学資金に就て」『教界時言』第一号。また「教界時言」第三号雑録に「当路者对革新手段」と題して教団による妨害手段が图示され、「枚挙滯納法」の具体例を示している。
- (26) 清沢満之「革新の要領」『教界時言』第三号、一八九六年、三一—〇頁。
- (27) 一八九五年一二月二九日付「任免」『本山事務報告』第二八号。
- (28) 清沢満之「師命論」『教界時言』第四号、一八九七年、一一七頁。
- (29) 法主の親言を「神聖にして不可侵」とはしていいことに注意。清沢満之、前掲論文、二頁。
- (30) 『全集』第四卷、五〇—一五〇八頁。
- (31) 「雑録」『教界時言』第五号、一八九七年、三〇—三一頁。
- (32) 清沢満之「連枝をして宗務の衝に当らしむるの不可を論ず」『教界時言』第五号、九—一二頁。
- (33) 清沢満之「信の成立」『無尽灯』第三編第一五号、一八九七年、九頁。
- (34) 清沢満之「信の成立」『無尽灯』第二卷第三号、一八九七年、三一—四頁。
- (35) 畑部初代「占部觀順異安心調理事件」『大谷大学大学院研究紀要』第五号、一九八八年、三六—三七頁。
- (36) 畑部初代は「愛山精神を相對視する觀順のような立場が異端視され排斥されるのは、ある意味で必然的かもしれない」と述べる。畑部初代、前掲論文、四〇頁。
- (37) 『全集』第七卷、一九六七年、三五—二、四四—一頁。この寄稿論文は『全集』未収録のものである。なお畑部初代氏のご指摘によれば、『二諦教報』はほとんどが散失しており、満之の寄稿論文は現在発見されていない。
- (38) 「雑録」『教界時言』第一号、一八九七年、三五頁。清沢満之「買練会を論ず」『教界時言』第二号、一八九七年。
- (39) 清沢満之「大谷派宗政の革新」『教界時言』第六号、一八九七年、七頁。
- (40) 「雑録」『教界時言』第一三号、一八九七年（森竜吉編『真宗史料集成』第一二卷、同朋舎、一九七五年、六七九頁より引用）。
- (41) 森竜吉は、通算一七号で『教界時言』は終刊となるが発行目的や内容において大きな相違があるため第一号—第一三号を「第

一次『教界時言』、第一四号―第一七号を「第二次『教界時言』」と呼ぶべきとする。森竜吉「『教界時言』解題」(『真宗史料集』成)第一二卷)、四六頁。

(42) 清沢満之「仏教者蓋自重乎」、二頁。

付記 本論文は日本宗教学会第五四回学術大会(於・沖縄国際大学、一九九五年)での研究報告をさらに発展、増補したものである。

メキシコにおける市民宗教の創造とプロテスタントイイズム

——革命家モイセス・サエンスの思想と実験——

大久保 教宏

〔論文要旨〕一九一〇年に勃発したメキシコ革命は、反カトリック教会策を強力に推進したことから、世俗化革命と一般的に捉えられる。この革命に多くのプロテスタントが参加していたことは、あまり知られていない。その代表的人物がモイセス・サエンスであった。彼は革命政権の公教育省次官として様々な教育改革を実行するが、特に彼の農村教育改革は、カトリック教会から信者を奪い、新しいネイションのもとに自由、平等、民主主義の社会を作ろうとするメキシコのプロテスタントたちの宿願が反映していた。本稿では、サエンスの著作、改革、農村での実験を検証しながら、その教育改革をカトリック教会への対抗策としての市民宗教創造の試みと位置づける。そして、彼の市民宗教とプロテスタントイイズムとの関係を重視しつつ、サエンスがカトリック教会と国家の間の歴史的な対立の解消のみならず、メキシコ・ネイションへの先住民の統合をも市民宗教に託した点を明らかにしていく。

〔キーワード〕モイセス・サエンス、プロテスタントイイズム、市民宗教、カトリック教会、メキシコ革命

本稿はメキシコ革命政権で公教育省次官となったモイセス・サエンス *Moisés Sáenz* (一八八八—一九四二) を取り上げ、その著作や活動から、彼の市民宗教創造の試みを明らかにする。サエンスについてはこれまで、「メキシコ農村学校の考案者」(Loyo Bravo 1985: 15)、「新しい学校のイデオログ」(Aguirre Beltrán 1970: IX)、「メキシコにおける応用社会人類学とインディヘニスモ」[ラテンアメリカの先住民の再評価、復権のための運動]の最良の指導者、先駆者」(Comas 1964: 27)といった評価がなされているが、彼がプロテスタント信者であったことが語られる

ことは少ない。またたとえそれが語られても、一連の教育改革と彼の信仰との間に具体的な関連性を見出す研究はない。

その理由はいくつか考えられる。第一に当時のメキシコではプロテスタントはごく少数派であり、研究者の耳目を集めなかつたこと。しかし信者数が少ないからといって、研究対象としての重要性が低いとは限らない。第二にサエンス自身が自分の信仰について語っていないこと。しかしプロテスタントの家に生まれ、牧師の資格を持ち、YMCAの会長を務め、米国プロテスタント系団体に後事を託したことは、何よりも彼の信仰を物語っていないだろうか。むしろここでは、なぜ彼が自分の信仰に口をつぐんだかを探ることが重要である。そして第三の理由は、メキシコ革命、特に彼が公教育省次官として属したプルタルコ・エリーアス・カイェス政権（一九二四—二八）が、カトリック教会を弾圧し、徹底した世俗化を志向したため、革命と宗教との親和的關係が表面化しにくいからであろう。サエンス自身、反カトリック主義を標榜する点では、世俗主義者の一人であった。しかし他の革命家と異なり、彼は決して反宗教という意味での世俗化には与しなかつたのではないか。逆に彼は、親カトリック主義と反宗教が逆巻く革命時代のメキシコに、彼の信仰であるプロテスタンティズムに依拠した第三の選択肢を求めていたのではないだろうか。

このような仮説を立てうる根拠は、少数派ながらもメキシコ社会に着実に地歩を固めていたプロテスタント網の後押しにより、いわばその代表として、サエンスが革命政権の中枢に入りえたと考えられるからである。そこでサエンスがなした教育改革は、この地に伝播して以来のメキシコのプロテスタントたちの宿願であった。彼らが腐心していたのは、メキシコ史上の大問題である「教会・国家問題」に何らかの決着をつけ、彼らの理想とする自由、

平等、民主主義、共通の思想と感情をもった社会を実現することであった。その解決策として彼らが提示したが、米国に起源をもち、メキシコ革命の理念、ナシヨナリズムとの接近により醸成されたメキシコのプロテスタンティズムの諸価値を、メキシコ社会に応用することであった。それがすなわち市民宗教創造の試みであり、教育改革はこの試みの一部であった。サエンスはこれを革命政権において実行しようとしたのである。⁽⁴⁾

本稿は三項に分けて論じる。第一項では、先行研究をもとに、メキシコにおける教会・国家問題、市民宗教、プロテスタンティズムの歴史を振り返り、サエンスの思想、活動の歴史的位づけを試みる。次に公教育省次官となつて以後のサエンスの生涯を、カイエスが任期を終えた前後を境に二期に分ける。前期はサエンスが次々と教育改革を実行に移し、カトリック教会に対抗して市民宗教を制度的に整えようとした時期である。そして挫折を味わう公教育省次官としての晩年、さらに公教育省を追われ、ペルーに大使として赴任し、かの地で没するまでの期間を、重要な著作を出し、メキシコ統合のための新しい市民宗教論を吐露する時期と捉える。それぞれの時期について、第二項、第三項で扱うこととする。

一 市民宗教とプロテスタンティズム

独立以後、メキシコのカトリック教会と国家は、「破門」と「世俗化」を武器に、激しく争う歴史を歩んだ。一八五七年に制定された憲法は、リベラル派国家の宗教政策が具現化され、教育の自由化、教会特権の廃止、教会の永代財産相続禁止などが規定された。直後保守派と教会の反撃にあり、リベラル派は一時メキシコ市を離れるが、ベニート・フアレス（大統領在任一八五八―七二）による首都奪回は、リベラル派の最終的勝利を意味した。次いでフ

アレス以上の反カトリック主義者セバステイアン・レルド・デ・テハーダ（任一八七二—七六）が大統領に就任すると、フアレスが発布していた「改革諸法」^{レフォルマセ}（教会財産没収法、婚姻民事化法、戸籍登録民事化法、墓地民事化令、信教の自由に関する法、宗教祝祭日低減令など）が憲法化され、国家による世俗化政策は極みに達したといえる。

ここまでの経緯を見る限り、徐々にではあるが国家は教会からの独立を達成しつつあった。だがこの点に関してラウル・マシンの言葉を借りれば、「メキシコにおける教会と国家の分離は、宗教問題にも信仰問題にも関係がない。一八五七年から現在まで一三三年が経過したが、カトリック教会は宗教組織としての力を失わず、むしろ日々強力になってきた」（Macín 1991：51）。世俗化により政治的領域における国家の優位性は次第に堅固なものとなったが、紛争の場合はカトリック教会が優勢な文化的、社会的領域、さらには宗教的領域に移された。以後革命期にいたるまで、国家は自らメキシコの宗教的領域までも統御することを目指し、カトリック教会との宗教的紛争に突入したのである。

そこで国家はいくつかの試みをしている。第一はカトリック教会を分裂させ、ローマから独立した「国営の」カトリック教会を作ろうとするものである。これを実行に移した最初の人物がフアレスであった。だがこの新しいカトリック教会の人員、建造物などは旧来のカトリック教会から奪わなければならない、何人かの「リベラルな」神父の引き抜きには成功したものの、その後はローマ教会の結束の硬さに阻まれ、散発的な試みに終わった。

第二の策は外からカトリック教会に対抗しうる宗教勢力を「輸入」することである。メキシコでは遅くとも独立期までにはフリーメイソンが入っていたが、組織力の弱さのゆえに、カトリック教会を宗教的領域から崩す力に欠けるとみなされた。

そこで国家が目にしたのがプロテスタンティズムであった。体系化された組織網、母教会から送られてくる豊富な人員と資金、米国による外交的保護、カトリック教会への明白な対抗意識など、いずれもフリーメイソンの比ではなかった。一八七二年以降、会衆派、南北プレスビテリアン、南北メソジストなど、米国の大宣教会が続々とメキシコの地を踏んだが、これは大統領レルドの招聘によるものであった。これらは単に反カトリック主義を託されたのみならず、近代化を推進するイデオロギーの供給源としての役割も期待された。

しかし国家にとってプロテスタンティズムは、反カトリック主義と近代化のために外国から取り寄せた道具でしかなく、それを国営化しようとか、ネイションの宗教として採用する意思は持ちあわせていなかった。加えてレルド政権を倒して長期独裁政権（一八七六—一九一〇）を築いた同じリベラル派のボルフィリオ・ディアスによる、カトリック教会との和解政策⁵⁾の開始は、プロテスタンティズムの下野を促すことになった。

最後に第三の策として市民宗教の創造があげられる。この点に関しては、フィリップ・ハモンドがロバート・ペラーとの共著において、メキシコの市民宗教について検証した研究に詳しい。ハモンドは二人の教育思想家を例にあげた。まずディアス政権の教育大臣フスト・シエラは、「シエンティフィコス」（科学主義者）と呼ばれるコント、スペンサー流の実証主義の影響を受けた、ディアスのブレーン集団の代表格であった。彼らの考えは「学校は教会と家庭から独立した社会のための市民を形成する」というものであった。シエラは「子供たちの心の中に母なる国の宗教を作り出し、彼が市民宗教と呼ぶものを創造しようとした」。もう一人は、アルバロ・オブレゴン革命政権（一九二〇—二四）の公教育大臣ホセ・バスコンセーロスである。彼は「新しい世俗宗教の使徒であり、彼が「文明化のための聖なる十字軍」「後述する文化宣教師のこと」と呼ぶものに参加する熱意のある教師を探してい

た」(Bellah, Hammond 1980: 46-47)。両者とも国家が統制する教育を通じ、ネイションを称揚する市民宗教のもとに「国民国家」を作りだそうとしたのだ。

しかし市民宗教を建設しようという「科学的」教育家も、市民的な領域を一步出れば、カトリック信者に戻ってしまう。これをハモンドは、カトリック信者のメキシコ人が抱える「アンビヴァレンス」という言葉で表現している。シエラはルルドに巡礼し、バスコンセーロスに敗れた後、修道院で祈る生活を望んだという (Bellah, Hammond 1980: 60-61)。そこには、常に二人のシエラ、二人のバスコンセーロスが分裂して存在している。

ハモンドによれば、メキシコは市民宗教の成立に多くの好条件を備えていた。強力なナショナリズム、宗教の歴史的役割の大きさ、エスニシティの多様性を超えて導出された「メキシコ人」概念、加えてシエラやバスコンセーロスの試みである (Bellah, Hammond 1980: 64)。にもかかわらずメキシコに市民宗教は出現しなかった、とハモンドは結論づける。

ハモンドは、米国ではピューリタンが新しい選民を自称し、一方で理神論者や哲学者が聖なる法に基づいた社会契約を考え、ともにネイションの問題に関与する神の存在を想定し、開けゆく歴史においてネイションが第一の主体であると見なす信仰を保持するにいたり、それが米国における市民宗教の登場に有利に作用したとしている (Bellah, Hammond 1980: 65)。だがハモンドは、米国において市民宗教が現れメキシコには現れなかったことを、プロテスタントイズムとカトリシズムの思想的、イデオロギー的相違に帰すべきではないと考える。ハモンドが見出した答えは「米国においては信教の自由が、教会と国家の分離として制度化されたこと」であった。「この分離において、教会は宗教的象徴への独占権を失い、それを世俗権力と共有することになる。その結果政府もまた、宗教

的象徴を扱うようになる」(Bellah, Hammond 1980: 68)。ではなぜメキシコにおいて、教会も国家も共有しうる宗教的象徴体系が成立しえなかったのか。ハモンドの答えは明快である。メキシコでは教会と国家の対立があるからだ。この対立が「教会からも国家からも独立した、メキシコ・ネイションの運命についての超自然的な理解を妨げたのだ」(Bellah, Hammond 1980: 64)。このため、シエラ、バスコンセーロスすら「分けられた組織への忠誠に揺れ」(Bellah, Hammond 1980: 79)、アンビヴァレンスに陥るのだ。

プロテスタントはどうであつたらうか。彼らはディアス政権で下野して後、急速にナシヨナリズムに傾倒した。その様子は、ジャン・ピエール・バステイアンとデボラ・ポールドウインがほぼ時期を同じくして上梓した、メキシコ革命とプロテスタンティズムの関連を扱った研究に詳しい。これらの研究にはほぼ同じ視点が貫かれている。ポールドウインはメキシコのプロテスタンティズムは二つの異なる起源から発生したとし、それは「一九世紀前半にメキシコに広まつたりベラリズムに根を持つ現地の運動」と「第二次大覚醒に起因する国際的な改宗運動の一部である米国の宣教会」であり、「カトリック教会への敵意と一八五七年憲法への支持」により、両者は「メキシコ・プロテスタンティズム」の成立基盤となる関係を結ぶにいたつたとしている (Baldwin 1990: 177)。またバステイアンは「プロテスタント集団の拡大における農村的、内因的性格を明らかにしながら、同時にプロテスタンティズムは外国起源の「近代的」宗教であり、「…」個人の自由と民主主義的实践を正当化する宗教であると考えることは、矛盾するように思えるかもしれない。「…」しかし反カトリック主義の態度を募らせ、急進リベラリズムとの関係を強め、宗教的、市民的行為を通してメキシコのリベラリズムの伝統を絶えず再解釈し、さらに好んで農村に定着したがゆえに、これらのプロテスタント集団は、アングロサクソンのプロテスタンティズムとは異なる独特

の性質を持つものとなった」と述べている (Bastian 1989: 136-137)。

メキシコのプロテスタントイイズムが独特なものとしてメキシコに定着した契機はプロテスタントの下野にあった。彼らはリベラリズムを標榜するカトリック分派、フリーメイソン、ディアスの和解政策をリベラリズムに対する裏切りと見なして離反した反体制急進リベラル派などと行動をとるようになる。これらの集団は、公務員、教師、職人、小土地農民、鉱夫、鉄道員など、近代化の刺激を受けて成立しつつあった中間層から成員を集め、地域的には米国と境を接し、メキシコ市から隔絶した北部に多く出現した。プロテスタント会衆、フリーメイソンのロッジ、政治クラブなどが活動拠点となり、宗教的、政治的な自立運動が展開され、ここでプロテスタントイイズムと他の集団とが、宗教的象徴体系を共有するようになった。つまりプロテスタントイイズムは反体制リベラリズムとの接近から、メキシコ・ナシヨナリズムのベールをかぶることになったのだ。イダルゴ⁽⁶⁾、フアレスら、リベラリズムの「聖人」を称賛し、その誕生日、命日の他、独立記念日や対仏戦勝記念日を祝い、憲法を聖書と捉え、自らの教会を「レフォルマの聖なる諸法が実行される場」と考えた (Bastian 1989: 73, 150, 203-204, 267)。

自立運動へのプロテスタントイイズム側からの寄与は、公教育、カトリック教育に次ぐ規模の教育網を通してなされた。バステイアンによれば、その教育内容は、家族、階級を基盤とするカトリック教育とは対照的に、社会的行為者としての個人、市民を養成し、教会と国家の分離、信教の自由に基づく平等、民主主義の観念を身に付けさせ、自ら考え行動する能力を養うことを目標とした。また公教育が依拠する実証主義が、全ての宗教を消滅すべき迷信、経験に基づかない思想を形而上学的とみなして蔑み、経験と理性的検証に没頭したのに対し、プロテスタント教師は経験的原理を道德の領域にまで拡大することを拒否し、道德を社会秩序の基盤と位置づけた (Bastian

1989: 154-160)。

このような営みを、バステイアンは「市民宗教」の創造と捉えている。「急進リベラリズムは、民衆の宗教的価値の変革により、近代的政治文化の拡大を期待した。そこから反カトリック主義という宗教的行動主義、市民精神が発揚し、それらは生徒を民主主義化の推進者とする教育プロジェクトを導き出した。このプロジェクトに沿って、プロテスタント会衆は真の市民宗教の形成を助長する場となることが期待された」(Bastian 1989: 162)。

バステイアンの言う「近代的政治文化の拡大」は、ハモンドが示した市民宗教のための「制度化」の前提となると考えられる。ここにプロテスタントが市民宗教を創造するための条件を整えようとする努力を見出すことができ。だが決して米国の市民宗教を直輸入したわけではない。米国の方法を模倣しながらも、メキシコ・ナシヨナリズムの象徴と結合させ、メキシコの状況に合わせた市民宗教を作ろうとしたのである。

ハモンドがメキシコのプロテスタンティズムが果たした役割に気づかなかったのは無理もないが、ベラーやハモンドの市民宗教論は、「国民国家」の枠内で支配的と目される宗教にのみ注視しすぎるきらいがあると言えよう。ベラーは「メキシコには教会も国家もひとつしかない」(Bellah, Hammond 1980: xii)と述べているが、これはカナダのブルーラリティとの比較から誇張気味に語ったことだとしても、筆者の耳には大胆すぎる発言である。プロテスタンティズムは、革命の成功と神の国の到来を重ねあわせて、メキシコに定着し、少数派ながらも、カトリック教会への対抗勢力としての潜在能力は、政治的支配者によって十分認知されていた。また、メキシコではカトリックであることと革命家であることはアンビヴァレンスを生むが、プロテスタントであることと革命家であることは両立しうる。よってメキシコでも、少なくともプロテスタント集団の中では、市民宗教は成立したと言えるのでは

ないか。

が、サエンスの市民宗教創造の試みは失敗した。サエンスの市民宗教は、プロテスタント集団の内部に留まるものではなく、ネイションの宗教となることを目指していた。当初のサエンスの改革は、カトリック教会への対抗策としての側面が強く、「カトリック信者」を市民宗教に改宗させることを目的とした。だがメキシコの分裂の原因が、教会と国家の紛争以上に、エスニシティによるものと認識するにいたり、多くの先住民人口を擁する周辺諸国の視察の後、農村にこもり、先住民をいかに「メキシコ人」とするか、実験を試みた。そこから得られた結論の一つが、新しい市民宗教の創造によって先住民をはじめとする諸集団を包み込みながら、ネイションを統合することであった。サエンスに限らずメキシコにおける市民宗教の試みは、教会と国家の調停だけでなく、ネイションとエスニック・マイノリティとの調停も目指していた。米国の市民宗教がマイノリティを排除することで成り立っていたのに対し、メキシコの市民宗教は先住民をネイションに取り込むという難事に挑んだすえの失敗であった。⁽⁸⁾この点をハモンドもベラーも語っていない。

バステイアン、ボールドウィンとともに、サエンスをメキシコの独特なプロテスタントの代表的人物の一人としたが (Bastian 1989: 308; Baldwin 1990: 170-171)、それ以上の考察を展開していない。サエンスは革命政権において、プロテスタントの念願であった市民宗教をいかに実現し、発展させようとしたのか。この点を次項以降で検討したい。

二 サエンスの教育改革と市民宗教

一八八八年、モイセス・サエンスは、メキシコ北部第一の都市モンテレイ市の近郊エル・メスキタルに生まれ

た。父フアンは初め行商人の手伝い、後に土地を借りて農牧業を営んだ。妻の導きでプレスビテリアン教会に通い、信者となって会衆の指導的立場につくと同時に、地元の反体制派政治クラブを統率した。サエンスの末弟アーロンの伝記によれば、フアンは家族が厳格にプロテスタント信仰に従うように常に配慮していた。日曜学校、朝夕の礼拝、祈禱会に家族で出席し、フアンが食卓で祈るときには子供たちの友人や宣教師が同席した。フアンは子供たちに聖書を読んで聞かせ、精神的に渴いている者、虐げられた者のために祈ることを勧めたという (Healey 1970: 39-41)。これは「カトリック信者に囲まれていた」(Healey 1970: 41)点を除けば、あたかも米国フロンティアのプロテスタンティズムを見ているようだ。アーロンは、貧しい者への教育に関心を持ったのは父、宣教師、兄モイセスの影響であると述懐しているが (Healey 1970: 107, 115)、サエンスによる後の農村教育推進の原点は、幼少期を過ごした農村での信仰生活にあったようだ。

サエンスは八人兄弟の長兄であり、他の三人の男兄弟も全員、革命政権で職を得ることになる。特にアーロンはオブレゴン政権で外務大臣になったのを皮切りに、州知事、商工業労働大臣、公教育大臣などを歴任した。北部農民の子が中央政府の閣僚、次官クラスにまで出世できたのは、やはり革命の恩恵であるとともに、プロテスタント教育網のおかげである。サエンスはプレスビテリアン宣教師の家に二年間住み込んで英語を習い、メキシコ市コヨアカンのプレスビテリアン系高等学校に通い、ハラーパーの師範学校で学んだ後、宣教会の援助でワシントン大学、ジェファーソン大学に留学し、化学、自然科学を学ぶ機会を与えられた。その後コロンビア大学で教育学の、パリのソルボンヌで哲学の博士号を修得している。この間一九一〇年に革命が勃発したが、サエンスが学業を終えたときには、革命は戦乱期を抜け、建設期に向かおうとしていた。教育の専門家として帰国したサエンスは、しばらく

コヨアカンの母校で教鞭を取り、グアナフアト州教育局長を経て、一九一七年ベヌスティアノ・カランサ政権（一九一七—二〇）で国立予科高等学校の校長に任命された。このときメキシコ連邦区公教育局長は、メソジスト信者でフリーメイソンでもあったアンドレス・オスーナであった。オスーナは、州知事当時のカランサとともに革命を戦った北部コアウイラ州での初等教育局長時代から、プロテスタントを盛んに登用しており、今回の人事もオスーナの肝煎りと考えられる。この時点で既に、革命政権の教育行政にプロテスタント網が影響を行使し始めていることがわかる。一九一七年は革命憲法が發布され、革命の向かうべき方向性が示された年である。同じ年にサエンスが任命を受けたことは、プロテスタントにも革命遂行の使命が託されたことを象徴的に示している。オブレゴン政権を経て、カイエス政権発足の年（一九二四年）に公教育省事務局長、翌年同省次官となり、サエンスはいよいよ革命教育建設の中心に立ったのである。

「カランサは憲法という法秩序の基盤を作ることでメキシコの政治的環境を整え、オブレゴンは農地改革、民衆教育、労働組織の道筋を示すことで政治の方向性を定めたなら、歴史はカイエスに新しいネイションの構造を確固として築く作業を託した」（Mejía Zúñiga 1976: 74）と言われる。カイエスはあらゆる制度を吸収する強力国家を作りだそうとし、反発するカトリック教会に弾圧を加えた。対して各地でクリステーションと呼ばれるカトリック信者が蜂起し、三年間に及ぶ内戦が続いた。私立学校（ほとんどがカトリック学校）を国家の統制下に置こうとする公教育省の改革も蜂起の一因となっており、改革の中心にプロテスタントがいたことも、カトリック側の神経を逆なでしたことであろう。

サエンスはこの時期、教育改革に没頭したためか、まとまった文章を残していない。『プエブラ山脈の連邦立農

村学校』(Saenz 1927)、『一九二七年メキシコにおける公教育概要』(Saenz 1928)が比較的長いものであるが、描写に重きを置いた概説書である。この時期の彼の思想を探るには、公教育省の公報 (*Boletín de la Secretaría de Educación Pública*) の他、米国やメキシコで行なった講演の記録を見なければならぬ。特に重要なものとして、バスコンセーロスらとシカゴ大学で行なった一九二六年の講演が『メキシコの諸問題』(Saenz, Priestley 1926)として出版されている。また一九二五年のテキサス州教育者会議での講演の抜粋は「メキシコにおける教育の諸側面」(Saenz 1985)と題して残っている。これらの著作には、彼のナシヨナリズム思想が展開されている。しかしサエンスは、洗練された思想というより、具体的な改革によってメキシコ史に足跡を残した人物である。特にこの時期に關しては、著作の中から思想のみを抽出しても、他のナシヨナリズムの論者との相違は見えにくい。文字化された思想とともに具現化された諸改革を読み取っていかなければ、サエンスという人物は理解することができない⁽⁹⁾。

サエンスの教育改革は、初等、中等、大学、師範、職業、夜間などあらゆる領域に及び、いずれをとってもサエンスの市民宗教に欠かせない重要なものであったが、ここでは農村教育のみを取り上げたい。その理由は、サエンスがメキシコの分裂の最大の理由と捉えたのが農村問題であり、これが後にサエンスの挫折の原因ともなるからである。

サエンスの説明によれば、地方政府が専ら都市に学校を建てたのに対し、「困難で見捨てられていた地」に教育を及ぼすために連邦政府が建てた学校が農村学校である。一九二六年の時点で連邦立学校三一五五校のうち、二七二二校が農村学校であったというのだから、連邦政府の力の入れようがわかる (Saenz, Priestley 1926: 65)。

農村学校はメキシコのネイションを形成する使命を担っていた。「メキシコ人ではあるがまだメキシコ人になっ

ていない何百万という人々に教えるために、彼らにメキシコの愛とメキシコの意味を教えるために」これらの学校は作られ、具体的にはたとえば「メキシコの国旗を見たことのない数多の人々に国旗を与える」⁽¹⁰⁾ことを目指した(Senz, Priestley 1926: 73)。さらに農村学校は従来の学校概念を破り、コミュニティの統合、進歩の拠点としての役割を付された。

「農村学校はコミュニティのための社会センターである。農村学校、別名民衆の家は、住民が集う場であり、集落全体と有機的なつながり、関係を持っている。子供だけではなく、若者も通い、母親も父親も来る。これらの学校はたいがい小さな図書館を併設しているが、それは学校のためだけではなく、集落のためにある」(Senz 1985: 21)。

農村学校を効果的に発展させるために、コミュニティのあらゆる問題に対処しうる教師を必要とした。このような教師を養成するため、サエンスは「文化宣教団」を強力に推し進めた。これはもともと前政権でバスコンセーロスが、植民地時代のカトリック宣教会を模して始めた巡回式農村教育団であるが、公教育省内に文化宣教団局を設けてこれを制度的に整え、飛躍的に発展させたのはサエンスであった。文化宣教団の目的と組織について、サエンス自身の説明を引用しよう。

「農村学校で奉職している教師の多くが十分な訓練を受けていない。だが我々が彼らに託した作業、責任は重大である。職にある農村教師を訓練するプログラムを計画するにあたり、我々は次の原則に留意してきた。第一に訓練は専門的で高密度であること、第二に教師は学校、コミュニティを社会化する技術の訓練を受けることである」。

「これを達成するため、我々は専門家集団を組織した。彼らは現地に赴き、奉職中の教師をコミュニティの中に据え付けることを目指す。この集団は農村教育の専門家である教育学者、ソーシャルワーカー（看護婦が望ましい）、農業専門家、家内事業専門家、体育教育専門家から形成される。図書館、蓄音機、ラジオなど充実した設備も備えている。我々はこれを「宣教団」、その成員を「宣教師」と呼んでいる」。

「各行政区の教師のうち約五〇人が集まり、農村での作業における様々な次元での専門的、実践的訓練を三週間受ける。訓練が終わると、専門家（宣教師）は次の管区へと移り、教師は自分の学校へと戻っていく」
 (Saenz, Priestley 1926: 80-81)。

農村学校、文化宣教団は、明らかにカトリック教会への対抗策であった。⁽¹²⁾ 農村学校は子供に読み書き算術を教えるだけでなく、社会センターとしての機能を果たすことにより、「全住民の生活に関与していた唯一の勢力」(Dewey 1926: 11)であるカトリック教会から人々を奪い返そうとした。またラサリン・ミランダの指摘のとおり、文化宣教団はクリスティーロスの激しい地に集中しており、「精神的混乱を鎮め、国が経験している現実を判断できる市民的意識を生み出す」(Lazarin Miranda 1994: 178)ことを目的とした。

農村学校も文化宣教団もバスコンセーロスが始めたものであったが、サエンスはバスコンセーロスとは異なるモデルに依拠していた。それはコロンビア大学で師事したジョン・デューイの教育学とプロテスタント宣教会の方法であった。ここに米国のあらゆるものを嫌うバスコンセーロスと対照的な、サエンスの特異性が浮き上がってくる。それはプロテスタントとして育ち、デューイに親しく学んだサエンスならではのものであった。

「ジョン・デューイがメキシコに着いたら、彼の考えが我々の学校のなかに息づいているのを見るだろう。動

機づけ、個性の尊重、自己表現、学校における作業の活性化、プロジェクトの方法、なすことにより学ぶ、教育における民主主義など、全てデュイイのものがそこにある」(Saenz, Priestley 1926: 78)。

このようにサエンスは、デュイイの方法論に依存していることを明言してはばからない。⁽¹³⁾特に「なすことにより学ぶ」という実践重視の教育哲学を、サエンスは「なすことにより教える」(Saenz 1985: 27)へと応用し、教師をコミュニティの導き手とする教育改革に一貫して流れるテーマとしたのであった。

対照的にサエンスは、プロテスタントイズムからの影響は何も語っていない。現地指導者の養成、コミュニティと個人の自立の促進、精神的、物質的水準の向上、巡回方式など「文化宣教団はプロテスタントの宣教会から得られた形態、表現を持っている」(Baldwin 1990: 171)にもかかわらずである。恐らく意識的に語らなかつたのである。公教育省を追われたバスコンセーロスがサエンスの「プロテスタントの方法」を誹謗し、⁽¹⁴⁾またクリスティーロウ。公教育省を追われたバスコンセーロスがサエンスの「プロテスタントの方法」を誹謗し、⁽¹⁴⁾またクリスティーロウ。戦争の渦中でもあり、プロテスタントを自称するのはいたずらにこれらを刺激するだけと考えたのではないか。加えてサエンスは、教育の市民性にこだわったと考えられる。⁽¹⁵⁾特定の教派と結びつくことのない、共通の思想と感情を持ったメキシコという大家族のなかにあらゆる集団を統合する。これがサエンスの目指したことだからである。

三 メキシコ統合と新しい宗教への渴望

カイエスが任期を終えた後も引き続き次官の地位にあつたサエンスであつたが、二つの苦悩を抱くようになった。まず改革が期待した成果をあげなかつたことである。これは関係諸機関の非協力、怠慢にもよるが、何よりもサエンス自身が各地を視察した結果、先住民を「文明化」することの困難を思い知らされたからであつた。もう一

つの苦悩とは、新しく公教育大臣となったマルクス主義者ナルシソ・バソルスとの対立である。

サエンスは政争に倦んだためか、次第にメキシコ市を不在がちになる。グアテマラ、エクアドル、ペルー、ボリビアを旅行して先住民問題を調査し、メキシコとの比較研究を行なった。帰国後、先住民のメキシコ人化の過程を「内側から」(Sáenz 1966: 178) 研究するため、ミチョアカン州カニヤータの一一の村を選び出し、うち先住民村カラパンに実験センターを設立した。これは一定地に定着した文化宣教団と考えればわかりやすい (Sáenz 1966: 7)。

以後半年間、サエンスはほとんどメキシコ市に戻ることもなく、同行した様々な分野の専門家とともに、カラパンでの実験に熱中した。この間バソルスや州知事ラサロ・カルデナス(後大統領、任一九三四―四〇)を招待し、理解を求めている。

しかしサエンスの実験は中断を余儀なくされる。バソルスとの不仲が、サエンスを公教育省から去らせることになったからだ。その後サエンスは自ら望んで外交へと転じ、ペルーに大使として赴き、再び公教育省に職を得ることとはなかったのである。

だがペルーに移って後も、先住民教育へのサエンスの情熱が消えることはなかった。各国の先住民問題の専門家と交わり、大陸規模での会議を主催した。さらに重要なことは、ミチョアカンでの半年の実験の記録である『カラパン』(Sáenz 1966)、公教育省次官としての晩年にメキシコでつづつたいくつかの文章を収めた『統合するメキシコ』(Sáenz 1981)とどう、サエンスの著書とも言える著作を、それぞれ一九三六、三九年にペルーで出版したことである。これらには上述の二つの苦悩に起因する新しい考えが見られる。それは先住民の「民俗的なるもの」の価値を認めた上でネイションとの調停を目指す再解釈の技法、及び勢力を増しつつある唯物論への対抗策としての宗

教の称揚であった。

「外見上ある程度の同化が認められるものの、インディオのメンタリテイ、信仰、アニミズム的態度、習慣は、スペイン人が来る以前と変わっていない」(Scaenz 1981: 104)。

サエンスがメキシコ内外での観察やカラパンでの実験で見たものは、学校の荒廃、教師の無関心、村の分裂とともに、「民俗的なるもの」の残存であった。またカトリック教会の「手先」と思われていたクリステーション、あるいは「狂信者」と呼ばれる人々の多くが「受動的な大衆以外の何者でもなく」(Scaenz 1966: 152) ことを知り、紛争によりカトリック教会が閉鎖された今、本当に戦わなければならない相手は「民俗的なるもの」であると悟ったのである。だがサエンスは「和解は不可能ではない」(Scaenz 1981: 55) と言う。

「祝祭や娯楽、音楽、ダンスが催され、民衆芸術が奨励され、伝承や創作をドラマ化するために劇場が使用される。[...] 造形芸術や文学のなかに象徴性が生み出される。土地固有の要素に感化を受けながらも、現代に適應されたゲームやスポーツも重要である。この結果宗教的な情熱は満たされるのである。宗教への固定観念は、排斥、迫害によってではなく、代替、再方向づけによって解消するべきである。この新しい形態が完全な発展を遂げると、宗教に関してより大きな関心が払われるようになる。「職業的」神父、聖職者(つまり単に教会の代理人であって、世俗的な社会奉仕のプランをもつ者たちとは異なる)はすぐにも身を引くだろうが、教会堂は開かれており、インディオがそこで祭儀を行なうことに制限はない。宗教的祝祭も存続するが、行き過ぎは抑えられ、いずれにしても、文化、宣伝、展示、教育などのプログラム発展のために用いられる。次第に我々は祝祭を我が物とし、現状に即し、求められる社会的目的に応じた有効な活動へとそれを結びつける。

我々は社会、経済の問題に携わる者であるが、宣教師が植民地時代になしたことをする。すなわち儀礼の動きを維持しながらも、意味を変えるのである」(Sáenz 1966: 191-192)。

つまりサエンスは「民俗的なるもの」の再解釈により新しい宗教を作ろうと呼びかけている。さらに他の箇所では、新しい宗教を作り出す者の「聖職」を説いている。

「我々はネイション再建の十字軍に身を投じ、真の熱意に燃えている。[...] 教師、技術者、医者、経済の専門家、軍人が、民衆の救済のために共通の運動に加わる姿に、情熱あふれる使徒の印が見出せる。普通この様な人々は、他の公務員と同様、官僚体制の中で機械の部品のように、専門的で非人格的な機能を果たすのであろうが、この瞬間のメキシコにおいては、彼らは司祭であり、聖職者であり、預言者なのである。大統領以下我々は全員、社会改革の福音を取り次ぐ伝道者なのである」(Sáenz 1981: 120)。

この新しい宗教は、メキシコを分裂に陥れていた教会と国家の紛争、階級、エスニック、宗教間の対立を解消し、新たな分裂の種である社会主義をも内包し、統合を果たす。

「私が訪問した学校が小会堂の中にあつたのは偶然ではない。その瞬間、精神の内奥では、キリスト教の十字架、壁にかけられた聖像と、子供たちの歌声、学習用掲示物との間に違和感はなかった。そこには一体感があつた。まさに最初の瞬間、少なくともここでは教会と国家の対立は消え、争いは止み、人間的要素の再生、向上が実現されている」(Sáenz 1981: 121)。

「長いこと私はある夢を見てきた。この国で最も崇高な建造物のひとつであるテポソトランの修道院は、キリスト教信仰の感化のもとに異教徒の手により建てられ、インディオとスペインの一体化、すなわちメキシコな

るものへの一体化を顕示している。しかし今では、かつてこの建物を満たしていた神秘性は失われ、信者もいなくなってしまう。私はテポソトランに隠遁所を夢想した。そこには今の世代の指導者たちが、光と息吹を求めて集い、魂を浄化し、理想を明瞭にし、過去のメキシコの視線を甦らせ、未来の視線を作り出す。〔…〕この建物には現在を生きるメキシコの男女が集う。同質化した集団が確証を求めて、象徴を失った集団が共通の信仰を求めて、あい争う集団が調和を求めて。あらゆる信条、階級、職業をもった今の世代の指導者たちが来る。ここに入るのに必要な唯一の条件は、メキシコの魂を求め、作り上げようとする心からの欲求である。

〔…〕異なる信仰の人々もやって来る。異教とキリスト教、そしてキリストの教えについての様々な解釈と社会主義の神秘性のそれぞれの土台を互いに調和させる方法を見出すのは不可能ではない。キリスト教の信仰と異教の神話は、四世紀間メキシコに共存してきた。今でも人々は宗教的であり続け、愛国主義を理想化し、弁証法的唯物論にすら霊性を与えようとしている。これらの至高の作業以外の何に、我々のユートピアの目的があるというのか〕(Sáenz 1981: 122-124)。

メキシコで出版されなかったこれらの著作において、サエンスは明らかに宗教に関して雄弁となっている。祖国ではカルデナス政権下で憲法が改正され、社会主義教育が確立した。これに対する憂慮、批判を込めながら、サエンスは実現されなかった彼の市民宗教を最後に披瀝したのだ。

以上、サエンスによる市民宗教創造の試みを瞥見してきた。世界史的に見れば、一九世紀末から二〇世紀前半は、米帝国主義の膨張、対するラテンアメリカ、特に隣接するメキシコのナショナリズムが高揚した時代であっ

た。その双方に深く関わるメキシコのプロテスタントが、教会と国家、伝統と近代が衝突する革命期に第三の選択肢を探っていた。このようなプロテスタントの一人としてサエンスは、メキシコの価値を称揚するナシヨナリストでありながら米国の価値を取り入れるインターナシヨナリスト、カトリック教会の攻略を考える世俗主義者でありながら宗教的価値の復興を目指す反世俗主義者であり、この立場が彼の独自の市民宗教を生み出した。自らプロテスタンティズムを信仰し、それに依拠しながら市民宗教を創造しようとしたサエンスは、「国民統合」を求める当時のラテンアメリカの知識人のなかでも、特異な存在であったと言える。

注

- (1) 国勢調査によれば、メキシコ全人口におけるプロテスタント人口比は、一九一〇年に〇・四五パーセント、一九二一年に〇・五パーセントとなっている。北部諸州では、数倍の値に増加する (Departamento de la Estadística Nacional 1928: 203)。
- (2) サエンスが牧師であったことは度々指摘されるが (Baldwin 1990: 79; Bastian 1989: 341; Ruiz 1977: 45) 'sacerdotado' の資格を得たのかは不明である。
- (3) 本稿では市民宗教を「国民国家」建設に伴うナシヨナリズムの発生と深い関わりを持つものとして考える。フィリップ・ハモンドはこれを「ネイションの歴史、運命についての宗教的政治的信条」とし、さらにルソーの市民宗教論と米国のモデルに依拠しながら、教会からも国家からも独立するものとした。たとえば「人の権利は法からだけでなく神からも来る」、「米国旗は神聖である」、「米国は神によって選ばれた国である」といった信条は、教会、国家との直接的な関係なしに、米国民に広く共有されているという (Bellah, Hammond 1980: 41, 44)。だがメキシコのように近代化の推進やナシヨナリズムの形成における国家、公教育の力が非常に大きな意味を持つ国では、既成の宗教からの独立はいっそう強調されるものの、国家から独立した市民宗教は考えにくく、この場合、官製ナシヨナリズムの一面面として市民宗教を捉えていく必要がある。
- (4) 筆者が目を通した限りでは、サエンスは市民宗教という言葉を使っていない。ただし大統領や州知事、行政管区の首長の名を覚えさせることを「革命的市民カテキズム」catecismo cívico revolucionarioと呼んでいる箇所がある (Sáenz 1966: 95)。

- (5) 実証主義が唱える「進歩と秩序」のために、メキシコのあらゆる勢力を結集することが肝要と考えた結果なされた、ディアス政権によるカトリック教会宥和策。
- (6) 独立戦争の指導者イダルゴはカトリック神父であり、プロテスタントが彼を称賛するのは興味深い事例である。これはリベラリズムとプロテスタンティズムの象徴の共有を意味する以外に、植民地時代や独立期という半ば神話化した過去において、ハイアラキーに反旗を翻した下位聖職者やラス・カサスのような「慈悲深い」神父を称えることにより、現在の制度的カトリック教会の「墮落」を断罪する態度でもある。
- (7) プロテスタント系師範学校の教師は、ボストンやエールの神学校で学んだ宣教師であった。ポールドウィンによれば、一九〇〇年までに米国では社会的福音が広まり、個人の救済だけでなく市民精神という「福音」を説いたが、メキシコのプロテスタンティズムも学校を通してこの影響を受けた (Baldwin 1990: 162-165)。これがプロテスタンティズムの市民宗教形成に拍車をかけ、サエンスら革命政権で活躍するプロテスタントの指針の一つとなったと考えられる。
- (8) 米国の市民宗教が持つ排他性をサエンス自身も看取していた。「卑怯なせいかな、あるいはプラグマティズムのためか、これらの人々は異形を拒み、より確実で安易な策で統治しようとしている。黒人とインディオは最も面倒なマイノリティであるが、たとえ彼らがエスニックの次元において問題となっても、支配的なプラグマティズム哲学においては問題とされていない。というのは、一方を「保護区」に押し込め、他方を無視しながら、米国人は彼らを精神的コミュニティから排除しているからである」 (Saenz 1981: 2)。
- (9) この時期のサエンスが思索に没頭せず、実践を重んじた理由を、彼自身が語っている。「メキシコの問題は、結局のところ哲学の問題ではない。我々は既に適当な哲学を持っていると思われる。[...]人はよく、本当に必要なことは思想を持つこと、哲学を持つことだという。[...]理屈から言えばこれは正しいが、実際的な見地からすると、余り気味なのは思想であって、足りないのはそれを実行に移す手段である」 (Saenz 1985: 29)。これは「思想家」だったシエラやバスコンセロスらに対する批判としても読み取れる。
- (10) サエンスにとって国旗は重要な意味を持った。「学校の一番の高所に国旗がある。そこに全ての視線が集まる。国旗はあらゆる行為の統合である。[...]子供たちは手を叩き、ひとつになって祖国を見上げる。[...]子供たちと同様人々もメキシコの感情を知るだろう」 (Saenz 1929: XIII)。別の箇所でもサエンスはこれを「国旗の宗教」と呼んでいる (Saenz 1985: 23)。
- (11) 「社会化する」とは、サエンスのメキシコ統合論の鍵となる概念の一つである。「社会化するとは労働を専門化し分化すること、責任、利害、使用権を共有すること、集团的共感、共通の理想で覆うことである。[...]社会化するとは、個人と集団との

- 間、互いに孤立した諸集団とネイションを形成するその総体との間に、「平衡を築くことである」(Saenz 1981: 59)。
- (12) サエンスはカトリック教会をネイション統合の妨げと捉えている。「[...]メキシコでのカトリック教会の政治的行為が、一八五〇年以降政府とリベラル派の反感を買ったことにより、私の国では宗教は、一体化を促す力、目的の一致、精神的親族関係をもたらさない。メキシコの宗教状況は社会の一体化に反している」(Saenz, Priestley 1926: 58)。
- (13) デューイは一九二六年にメキシコを訪問し、「サエンスらの改革を称賛する記事を *The New Republic* に発表した。そのスペイン語訳は公教育省公報に掲載された」(Dewey 1926)。
- (14) 「メキシコの学校は外国の学校の方法を卑しく真似ることを慎むべきである。先住民教育に関して、我々の公教育省にプロテスタンティズムが介入したため、いがみ合いが生じている。プロテスタント化した連中は、我々の先住民に米国式の保護政策を適応しようとしている」(Vasconcelos 1958: 1604)。
- (15) 後にサエンスは「ユートピア」を夢想する箇所を「そこに」教派に偏らない図書館がある」ことを望んでいる (Saenz 1981: 123)。

文献一覽 ()内は初版年

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1970, *Antología de Moisés Sáenz*, México, Ediciones Oasis.
- Baldwin, Deborah J. 1990, *Protestants and the Mexican Revolution: Missionaries, Ministers, and Social Change*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- Bastien, Jean-Pierre. 1989, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Bellah, Robert N.; Hammond, Phillip E. 1980, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row, Publishers.
- Comas, Juan. 1964, *La antropología social aplicada en México: trayectoria y antología*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Departamento de la Estadística Nacional. 1928, *Resumen del censo general de habitantes*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- Dewey, John. 1926, "El renacimiento educativo de México", en: *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, Tomo V, Num. 10, pp. 5-12.

- Herley, James C., 1970, *Aarón Sáenz: México's Revolutionary Capitalist*, Waco and London, Word Books.
 Lazarín Miranda, Federico, 1994, "Educación rural y sociedad: las misiones culturales en México: 1921-1934", en: Tortolero, Alejandro, coord., *Estudios históricos*, II, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 165-191.
 Loyo Bravo, Engracia prep. 1985, *La casa del pueblo y el maestro rural mexicano*, México, Ediciones el Caballito.
 Maciñ, Raúl, 1991, *Los derechos de las minorías religiosas en México*, México, Claves Latinoamericanas.
 Mejía Zúñiga, Raúl, 1976, *Moisés Sáenz: educador de México*, (1962), México, Federación Editorial Mexicana.
 Ruiz, Ramón Eduardo, 1977, *México 1920-1958: el reto de la pobreza y del analfabetismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
 Sáenz, Moisés, 1927, *Escuelas federales en la Sierra de Puebla*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
 ———1928, *Reseña de la educación pública en México en 1927*, México, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.
 ———1929, "Alocución pronunciada por el subsecretario encargado del despacho de educación pública, en la inauguración de la escuela "Jaime Nuno," el día diez de septiembre", en: *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, Tomo VIII, Num. 1.
 ———1966, *Carapan*, (1936), Morelia, Gobierno de Estado de Michoacán.
 ———1981, *México íntegro*, (1939), México, Secretaría de Educación Pública.
 ———1985, "Algunos aspectos de la educación en México", en: Loyo Bravo 1985.
 Saenz, Moises; Priestley, Herbert I., 1926, *Some Mexican Problems*, Chicago, The University of Chicago Press.
 Vasconcelos, José, 1958, "De Robinson a Odiseo", (1935), en: *Obras completas*, II, México, Libreros Mexicanos Unidos.

本稿は一九九六年度文部省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

書評と紹介

細谷昌志著

『文化の深淵としての宗教』

——宗教的作用論序説——

世界思想社 一九九五年五月一〇日刊

四六判 二三二頁 一八五〇円

山下秀智

この書の「あとがき」において、著者は、阪神大震災に言及し、われわれが嘗々として築き上げてきた文化の営みの虚しさを実感する、と述べている。しかし、地が割れ天が裂ける事態は自然界の地震だけではない。むしろ精神における裂け目の方がもっと深刻である。精神における裂け目は自己の存在の根柢に無の深淵が開けることであり、ヤスパースはそれを「限界境地」と名づけた。著者は阪神大震災に遭遇して、改めて、この限界境地について考えさせられたと述べる。日常性を突如襲う限界境地において、宗教の意味や真価が改めて問われなければならない、と著者は考える。それがこの書の執筆の動機の一つとも考えられよう。なお、本書執筆の直接の動機については、著者自身の次の文を引用しておこう。「私はおよそ二十年前にわたって大学の一般教養で宗教学の授業を担当してきたが、数年前の大学改革によって、いわゆる一般教育なるものは廃止さ

れた。そこで、一つの区切りをつける意味でこれまでのものをまとめておこうと思ったのが、本書執筆の直接的な動機である」(二一九頁)。このような動機からも当然結果することであるが、本書は、宗教を非常に幅広い観点から問題にしている。もちろん、副題にあるように「宗教的作用」という一本の筋は通っているが、文学をも含むさまざまな素材が、その適所を得て、宗教現象というもののふくらみを読者に実感させてくれる。おそらく、著者の講義を聞いた学生も、宗教という言葉につきまといがちな偏見を拭い去ったことであろう。その意味で、本書は一般の人々にも推薦されてよい。

まず最初に本書の構成を見ておこう。

序

第一章 宗教性

第二章 宗教作用の諸連関

第三章 知と信

第四章 聖なるものの現象

第五章 文化と自然あるいはトーマズ・ペイン

第六章 呪術的思考と日常性

概略、第三章までは神学や宗教哲学の主題が問題とされ、第四章以下において、宗教社会学、宗教民族学、宗教現象学の主題が取り上げられていると見てよいであろう。若干のコメントをしながら、全体の内容を主要な点に絞って見ていきたい。

「序」において著者は、広く宗教現象一般を視野に入れて、宗教を「宗教的作用」の面から考察したいと述べる。それは、特定のドグマや実定的宗教に制約されないため、宗教独自の領

域と作用を明らかにしたいため、生きた主体の働きとして捉えたいため、文化の深淵としての宗教を内的に明らかにしたいため、という四つの理由からである。また、宗教的作用を宗教的体験とか宗教的意識とかいってもよいが、一面的な主観性の領域に陥らないために、シェラーの「宗教的作用」を用いたと述べている。

第一章で著者は、「宗教は何のためにあるか」という問いに立ち向かっている。日常性においては「われわれの自己」は揺るぎのない不変な存在であり、自己中心的に他の全てを効用性の価値のもとに計量して配列する。しかし、ヤスパースがいうような「限界況位」に遭遇すると、この自己の存在の根底に深淵が開ける。ここに至つて初めて、我々の生が一体何のためにあるのが、本格的な問いとなり、宗教もまた本格的に問われることになる。

宗教的要求は宗教的関心と言い換えることができるが、著者はそれをテイリツヒの「究極的関心」で考えようとする。テイリツヒによれば、宗教とは究極的であるものに究極的に関わることであり、宗教的関心には、「具体性」と「究極性」という二つの原理が働く。例えば、今・ここで生きている私にとつてどうかなのか、ということが不可欠な契機である。しかし、この具体性は時空に制限されているから、偶像崇拜の危険性も同時に孕むことになる。本来究極的でないものを究極的とする時、それは「悪霊的」となる。宗教的制度や儀礼、組織もそれ自体有限であるのに、究極的とされるなら、偶像崇拜となる。こうした悪霊的在り方、偶像崇拜を突破せしめるのが、「究極性」

である。それは有限性を超越せしめる。テイリツヒはそれを「深みの次元」としている。

著者は次にシュライエルマツハーを取り上げる。シュライエルマツハーにとつて、宗教とは宇宙の直観と感情をもつことである。宇宙を直観するとは、無限なるものの感情をもつこと、自分が無限なるものと関わつて生きていると実感することである。この根本経験こそ宗教を儀礼からも、学問・道徳からも区別するものである。シュライエルマツハーにとつて、直観とは、思惟などの反省作用を交えず、直接対象の及ぼす影響によつて生じる働きであり、感情はその際の主体の反応状態である。思惟や行動が能動的な作用であることに反して、直観と感情は受容的である。以上のことの前提には、直観される対象そのものの根源的で独立した働きが前提されている。かくして宗教の実在は単なる認識の対象ではなく、体験される生きた実在なのである。

シュライエルマツハーに始まる一九世紀の自由主義神学は、宗教と文化、啓示と理性の宥和をはかる文化主義の立場を展開したが、二〇世紀に入り、バルトによる弁証法神学によつて厳しく批判された。バルトにとつて、啓示とは神が人間となつてこの地上に現れたという出来事である。それは理性にとつて不可解であり、魂を危機にさらす。このような考えは、キェルケゴールの思想に負っている。シュライエルマツハーの宇宙の直観は啓示なしに魂の内奥で感じられる神であるかぎり、内在的な神である。そこに彼の思想の限界がある。有限性の真つ只中で、無限なるものと一体となり、瞬間の中で永遠となるには、

有限性の自覚と時間の概念の確立が求められる。

こうして著者は、次に時間概念を取り上げる。時間的生を克服するために、古来より永遠が求められた。キェルケゴールはこれを「瞬間」の概念で取り上げ、それを「永遠のアトム」と呼んだ。それはロゴスの受肉としてのイエス・キリストの出現という、歴史の一回起的な出来事と結びついている。時間の内に現れる神は、「生ける神」である。神は生ける存在として垂直的に時間と関わってくる。永遠が時間に切り込んでくる時にまた、罪という人間の有限性が明らかにされる。罪の自覚は永遠の光に照らされて初めて可能になる。さらに又、永遠が時間となったのは、罪の赦しの為である。キェルケゴールは神一人という絶対的逆説を、背理ゆえに信じる立場を「宗教性B」と呼んだ。瞬間はこの時、瞬間の反復として、キリストと同時的に生きることに同義になる。それはまた、キリストへの「倣い」を意味することになる。

以上が第一章の大体の内容であるが、著者は、日常性から出発して、キェルケゴールがいうような宗教的実存が成立するまでの展開を巧みに描いている。

第二章ではまず「生命とは何か」を問題とする。ティリツヒによれば、すべて生命は「自己同一」「自己超越」「自己還帰」の三つの過程を含む。著者は、この三つの過程を「自己同一」に関してはショーペンハウアーの盲目的意志、フロイトのリビドー、仏教で言う煩惱などで説明し、「自己超越」に関しては、ダーウィンの適者生存、ニーチェの力への意志、和辻の風土論などで説明している。「自己還帰」に関しては、中心へ向かう

衝動としてペーメを取り上げ、また、運命において生命はどのように自己に還帰するかを、オイディプスの悲劇などで考えようとしている。また、ヤスパースの「理知の挫折」やヘーゲルの *zu Grunde gehen* にも同様の構造が見られるとしている。

次に「宗教における動的なもの」が論じられる。宗教は醇乎たる生命の発露でなければならない。ここでは「生まれた宗教」の根底にある「生む宗教」が問題とされる。まず、歴史的・実定的な「生まれた宗教」について概括的に論じた後、ベルクソンの「道徳と宗教の二源泉」を取り上げている。いわゆる静的宗教、動的宗教、あるいは仮構機能などが簡明に、しかも的確に述べられていて、非常に参考になる。

さて著者は、改めて生の自己超越の問題を実存化して、「宗教的生の作用連関」として明らかにしてみたい、と述べる。

「作用連関」はデイルタイの用語であり、まずその考えが要約されている。本書は最初にも述べたように、一般教育の授業のまとめであり、禁欲的なほど、客観的に叙述しようとする姿勢が見られるが、ここでは比較的自由に、日常的生の構造分析から始まって、宗教的生が成立するまでの過程を叙述している。

日常的生の構造を明らかにするために、パスカル、ハイデガー等が取り上げられる。退屈や流行などが問題とされる。この日常性に非日常的出来事が襲い、それまで信じていた世界が動揺する。「超越への場」としては「不安」「回心」が主題とされている。最後に宗教的世界が象徴の世界として問題にされている。世界が聖なるものに充たされる時、宗教的世界となり、一切が聖なるものの象徴となるのである。

第三章では、「知と信」の問題がカント、デカルト、パスカル、ニーチェなどを通して論じられている。特にカントについては、かなりの頁数を割いて、丁寧に論述しており、また教科書では気づかないような重要な指摘がなされており、参考にならない、という一般的な批判を、説得力ある説明で論駁している。カントにとつて悪とは、人間が道德法則を自ら意識しながら、なおも道德法則からの違反を自らの格率の内に採用する点にあり、そうした逆倒する意志の行為は一切の経験に先立っており、時間の内で獲得されたものをいささかも含まない叡知的行である。善は自律の自由として、理性が理性自身を根拠付けることの出来る自己完結的世界であるが、悪はその根底へ、つまり根源悪に至る時、人間の意識的立場を超えて、無意識という一種の自然の領域へ踏み込まざるをえない。この自然は実証科学が扱う自然のように決して対象化されない。内なる自然は、欲望とか傾向性とか自愛とかいった、人間の実存にとつては「自己の内にあつて自己ならざるもの」として、いわゆる自然の世界へ繋がっている。自然はここでは滅びの意志として悪を内包する。この自然は「呪われたもの」として究極的に癒されるべきものである。著者は次のように述べている。「その意味で、自然の『根底』は、科学ではなく宗教によつて捉えらる。逆に宗教は、自然の問題（自己の底にある主体的に捉えられた自然）をその通路にしなければならぬ。カントは『道德は不可避免的に宗教に至る』といったが、それは、前述のように、最高善の要請という彼の道德的方向からではなく、根源悪

を自然の根底へと逆超越させることによつて、宗教の不可避免性がよりリアルに捉えられると思われる」（九一頁）。ここには著者のすぐれたカント解釈が披瀝されている。

科学的精神と宗教的決断についても、パスカルとデカルトを扱いつつすぐれた考察をなしている。デカルトは真理と誤謬を対象的客観性の問題でなく、主体の判断の事柄としたが、これと全く反対にパスカルは賭けをすすめる。パスカルにとつて、人間は呻きつつ神を求める存在であり、賭けることは、神からの呼び掛けに対する人間の側からのきわめて有限な人間の応答の仕方なのである。

また最後に「知の相対化」ということが問題とされ、いわゆるクーンの「パラダイム」が取り上げられている。またこれと関連して、ニーチェの遠近法やフリーコーの思想にも言及し、さらに「遊戯」や「ルサンチマン」や「笑い」が論じられている。「知と信」を考える上で、広い視野を与えてくれる。

第四章「聖なるものの現象」では、まずオットーのヌミノーズを問題としている。畏怖せしめられるとともに魅惑せしめられるという矛盾の構造は、非合理的なア・プリオリとしてあらゆる宗教経験の最深部にあり、かかる宗教経験の固有な構造を明らかにした点にオットーの功績がある、とされる。オットーの立場をさらに進めて、聖なるものの現象形態を多様な全貌において説明しようとしたのが、エリアーデである。ここではいわゆる「ヒエロファニー」について詳説される。

聖なるものを論じる時、欠かすことの出来ないのが、宗教はすぐれて社会的、というデュルケイムの考えである。著者はこ

れをフレーザーの呪術先行論と関連させながら論じ、さらに、版面の世界に言及している。

第五章「文化と自然あるいはトーテミズム」においては、まず、トーテミズム研究のここ二世紀の歩みをふりかえつた後で、機能主義的人類学とレヴィ・ストロースの構造主義を取り上げている。エスノセントリズム（自文化中心主義）の克服こそ大切、とするレヴィ・ストロースの考えがルソーとの関連において見られ、さらにその具体例が「トーテミズム幻想」とその解体というところで詳細に論じられている。また、いわゆる「野性の思考」についても、社会という枠を超えた人類一般の思考の論理として簡潔に紹介されている。

第六章「呪術的思考と日常性」では、呪術が、特に因果推論という主題の下に論じられている。当然、フレーザーやマリノフスキーが取り上げられている。人間にまず必要なものは衣食住であり、その獲得のために因果推論が働く。しかし予測不能な偶然の領域があり、その日常性と非日常性の間隙をうめるのが呪術である、といわれる。呪術を生み出すのは、単なる不安、錯覚といった個人的心理ではない。またアニミズムのような一種の神秘的な力の発現でもない。モースがいうように呪術的思考は、「因果律の主題による巨大な変奏曲」であり、科学に劣らず、その根底には因果性追求の欲求がある。ただし、科学的思考のように因果性を認識し尊重する前に、包括的にそれを感じ、かつそれを演技しているのである。呪術は、力学的自然を超過した部分の、いわば「人間臭くされた偶然」に対して、因果関係の網をかけ、因果性を演技することによって、偶

然なるものを統御しようとする行為である。

呪術を考える場合に問題となるのは、常時用いられて習慣化した「指標」があたかも「信号（自動的な反応のメカニズム）」であるかのように反応する場合である。我々は制度化された言葉の一つ一つ覚えながら、その指し示す既成の意味世界に機械的・自動的に反応する。この意味世界は疑似自然・第二の自然の相を帯びてくる。言語は本来「標号」(Signum)であって、自然的指標ではないが、日常的言語は単なる「自然的指標」と化している。これにあたかも信号であるかのような反応をするなら、紛れもなく呪文の世界が現出している。未開人が絶えず呪術を施すように、日常われわれもまた、不断に因果推論を行いつつ生活している。そこには生の営みにおいて原理的区別はない。因果推論について、著者はヒュームの観念連合に触れて、観念連合が最終的に因果連結にまで及ぶなら、直接性一般という生の現実を取って代って、「習慣」というもう一つの生きられる世界が供与されることになる、と述べる。ヒュームのいう習慣が過去の脈絡の中に生きることであつたように、呪術的世界に生きる者は、神話に橋渡しされた生を生きる。神話とは、この場合、過去の先例によって現在を正当化し権威づけ、こうして慣習を強化するところの社会生活の憲章の意味である。呪術は超日常的な神話の世界と、ありきたりの現在の出来事との間の裂け目を橋渡しすることによって、「普通とは違った種類の現実」という、もう一つの生きられる世界を供与する。

以上、本書の内容を見てきたが、著者も述べるように、本書

は大学の一般教養「宗教学」の講義のまとめであり、いきおい宗教学全般に触れざるを得ない、という宿命をもっている。筆者の見るところ、個々の宗教思想、宗教理論が、簡潔にまとめられ、また読者にさらに分け入って学ぼうとする刺激を与えるように巧みに工夫されている。しかし、同時にそのことは、個々のテーマを著者なりの視点から深めきれないという、当然の結果を生んでいる。著者はむしろそれを意識して避けたのかも知れない。日常性から、勝義の宗教的実存の成立への道行きなど、著者の関心の所在は明らかであるので、その面の新たな著書を期待して、結びとしたい。

William E. PADEN,
*Interpreting the Sacred: Ways of Viewing
 Religion.*

Beacon Press, Boston, 1992, 176pp, US\$14

奥山倫明

—

学術情報誌 *Lingua Franca: The Review of Academic Life* の最新号が、興味深い特集記事を掲載している (Nov. 1996)。「聖なるものの不在?——宗教研究からの神々の放逐」と題するシャーロット・アレンによるその報告は、「聖」の美

在を想定するエリアード流の宗教研究に批判的な北米宗教学会 (North American Association for the Study of Religion) 系の研究者による、社会科学的な宗教研究の現状を踏まえて執筆されたものである。著者はアメリカ宗教学会 (American Academy of Religion) と NAASR との並立に象徴されるような宗教研究それ自体に関するコンセンサスの不在を指摘しつつ、このポストモダンの時代には、社会科学と人文学の狭間で明確な方法論も存在意義も持たずにぎこちなく進んでいくことが、宗教研究にはふさわしいのかもしれないと示唆している。しかしながら彼女が戯画的に描くように、ユダヤ神秘主義の専門家、台湾のシャーマニズムの研究者、フェミニスト神学者、日曜日の教会出席者数を図表化する統計学者がシェリー酒を傾けながら談笑はしても、仕事の上ではほとんど共有するものがないという状況がいかにもありうるものだとしたら、この記事で回顧されている、一九七九年のカリフォルニア大学サンタ・クルーズ校における宗教学科の閉鎖が、あたかも宗教学の将来を暗示しているかのようにも思われてくる。

もつともしばしば揶揄される宗教学の方法論的な混乱は、それ自体を考察の対象として今一度取り上げてみると、むしろ積極的な意義を持つことが明らかになる可能性も秘めている。紹介の時期としては遅きに失した感もあるがここでウィリアム・E・ペイドンの一九九二年の著書を取り上げるのも、同書をそうした可能性を探求する一つの試みとして捉えることができるからである。ペイドンの著書としては、一九八八年に刊行された *Religious Worlds: The Comparative Study of*

Religion が『比較宗教学』の標題で翻訳刊行されており（東京大学出版会、一九九三年）、著者と長い親交を育んできた訳者の阿部美哉氏による同書の解説には、その著作の今日的な意義とともにペイドンの学問的経歴がごく身近なところから描かれており参考になる。ここで紹介する *Interpreting the Sacred* も前著と同じく、著者の学部学生に対する永年にわたる教育指導の経験を踏まえて執筆されたもので、一般読者と専門家との間の広がりつつある溝を埋めることを目指したという簡潔明瞭な著作である。もつともここで著者が学説史的な回顧を踏まえつつ試みているのは、前著の主題、比較宗教学を内包するさらに大きな展望のなかに、宗教学をあらためて位置づけることである。それにより方法論上の積極的な意義を宗教学に見出すことが目指されており、本書はその意味で前著にも劣らず意欲的な著作だと考えられる。

なかでもこの著作の重要性は、少なくとも一つにはその標題が明示するように宗教の「解釈」をめぐる諸問題に対して、とりわけ多様な解釈がそれぞれ無関係に並立している状況に対して、一定の見通しを与えている点にある。ここでは本書の広汎な内容を忠実に要約、論評するというもとより評者の手に余る企てはあきらめ、解釈の多様性という事態に対する著者の理解を以下でたどっておくことにする。

ところでまずそもそも解釈とは何か。「第一章 解釈の枠組み」においてペイドンが記している内容をまとめると、おおよそ次のようになる。すなわち解釈とは、ある観点から選択、知覚され、主に言語を媒介として概念化された環境世界を、意味

の枠組みに翻訳することである。その際、翻訳、読解の方法は、解釈者の依拠する解釈の共同体からの影響を受けている。その上、解釈の方法は、厳密な検証に基づきくいわたる科学的なものから、想像力の働きにまかせた独創的なものまで多種多様である。さらに解釈者の社会のなかでの位置や解釈の目的も考慮してみれば、解釈それ自体が社会的行為としてある文脈のなかに位置していることがわかる。さまざまな文脈における解釈者の観点の多様性に対応して、対象世界が呈する様相もまた多様である。ペイドンによれば「宗教」という術語自体が解釈のレンズの役割を果たしていると考え、解釈の文脈、観点により、宗教は定義不能なまでの多面性を示すことになる。

なおここで特に確認しておくべきは、著者による次のような考察である。すなわちペイドンは自己の観点、視座を複数の観点、視座のなかの一つと見なす認識を、今日の同時代的な思考の一つの特徴と捉えているが、この思考の含意はそれにとどまるものではない。というのも自己の視座に関するこうした認識はそれと連動して、（少なくとも）理念上はと言うべきだろう）自己回帰的な内省から自己の限定性への自覚を促し、多元主義的な思考へと解釈者を誘うものと考えられるからである。著者は自己の限定性への内省と多元主義的な思考とを、おそらく相互媒介的、共起的に生成するものと捉えているようである。本書が試みているのも事実、宗教に対する多元主義的な考察であり、それは以下で確認するように読者、すなわち新たな解釈の主体をそれぞれの文脈における内省へと導いている。

ペイドンの多元主義的な考察は、実質的には「第二章 疑問の提示——宗教への批判的な解釈」から始まる。ここで取り上げられるのは、まずはおおよそ一八世紀以降の宗教批判論としての合理主義の立場からの宗教批判である。そうした立場からは啓示や奇跡といったものへの超自然的な信仰が、理性の欠如した「原始／未開の思考」の産物として捉えられる。合理主義の枠組みのなかで理神論、ヒュームの哲学、草創期の人類学における進化論的な宗教起源論、実証主義哲学が簡単に振り返られている。この章では続いて宗教を人間の本性に由来する欲求に基づいた社会的な、あるいは心理的な投射による構成物と捉える、神的な起源論に代わるいわば「宗教の人間の起源論」が回顧される。そこでは人間疎外の状況下で支配階級が権力を偽装、温存するための幻想の幸福として宗教を捉えるマルクス主義の宗教論に加えて、自我の発達時に抑圧された無意識の内容が昇華した集団的な神経症、夢想として宗教を捉えるフロイトの宗教論が取り上げられている。ペイドンによると、これらの「宗教の人間の起源論」は社会、あるいは個人の心を宗教による「非人間的な抑圧」から解放する実践的な効用を持つものである。

さらにこの章では、新約聖書に対する一九世紀以降の批判的な分析に見られるように、人間の歴史的な産物として聖典、伝統、価値観を捉えようとするある意味での歴史主義と、マルクス主義に加えてフェミニズムやさらにその他の立場から加えられてきた、宗教が社会に及ぼす悪影響への批判、また宗教その

ものへの批判が回顧されている。なおこの章で取り上げられるこうした宗教批判論に対する著者の見解のなかで、とりわけ重要だと思われるのは次の点である。すなわちペイドンによると、それぞれの宗教批判論は各々にとつての抑圧への報復とも言うべき性格を持つており、そこで批判の対象とされる宗教の各特徴は必ずしも宗教の全体としての特徴といわなければならない。各宗教批判論は歴史的に限定された西洋の宗教、特に聖書に基づく唯一神信仰に対する、同じく歴史的に限定された観点からなされたものであり、そこから宗教に関する一般理論を引き出すことはできないと著者は捉えている。

次にペイドンが取り上げるのは社会学的、人類学的な宗教理論である。「第三章 社会と宗教との対応」における著者の議論の基調は、社会的な構成物としての宗教理解にある。ここでまず回顧されるのは、デュルケムがオーストラリア原住民のトーテムから構想を得た宗教の社会起源論である。すなわちそれぞれの氏族が捧持する聖なる動植物、トーテムが社会のアイデンティティの象徴であることに着目したデュルケムが、聖なる象徴を中心とする信念と儀礼の体系としての宗教を、社会、すなわち精神の共同体の理念的表象と見なしたことがまずは確認されている。その上でペイドンは、社会集団の価値観の表現としての宗教の具体的な様態を、信念と儀礼のそれぞれの面から次のように列挙してゆく。すなわち前者との関連では、社会の起源を物語る創世神話、社会と文化を反映した神祕的表象、それら超人間的存在と人間との関係に反映された社会的、文化的な価値観について言及し、また後者との関連では在中行

事、通過儀礼などの社会的行為としての儀礼や祭りが、集団のアイデンティティの再創造、集団の紐帯の強化、社会の成員としての参加者の立場の再確認といった役割のほか、巡礼において見られるように既成の社会的役割や位階制を超越した新たな共同性の実現の役割をも果たすことに触れている。

以上のようなデュルケム的な宗教論に加えて、この章ではさらにヴェーバーの宗教社会学を踏まえた、社会的・文化的な価値観の諸類型と宗教的世界観との対応関係をめぐる議論が回顧されている。すなわちここでは社会の規模と社会の諸機能の分化の度合いから見た社会組織の歴史的諸類型と、それに対応する宗教の特徴、社会秩序との関連における対極的な二種類の宗教の機能（社会制度の維持と強化、また逆に既成の社会制度に対する革新と新たな共同体の提示）について言及されている。

その上で特に既成宗教、世俗社会、社会的抑圧に抗する宗教運動の諸事例を著者は列挙し、さらに憑霊祭儀や隠者生活、またシンクレティックな新宗教運動、現代のアメリカの「メガ・チャーチ」のような現象についても社会学的な解釈が加えられている。

宗教の多様性の解釈に大きく貢献してきた社会的、文化的な枠組みからの宗教解釈ではあるが、ペイドンはこうした解釈の視座にもそれ自体の限界を見出している。そもそも社会なり、文化なりという概念は自明のものではなく、それ自体が解釈の対象にはかならない。その枠組みは選択されたものでもあり、歴史のなかのある文脈に依存したものである。その上、社会的、文化的な枠組みが唯一の視座というわけでもない。また文

化、歴史、経験の一回起性は、一般化を目指す社会科学の原理からは捉え切れない独特で自律的な創造的側面を持つていて、と著者は指摘してもいる。さらに社会が宗教を創るとしても、また逆に宗教が社会を創る面もある。これはすなわち、宗教が社会を解釈する視座にもなりうるということにほかならない。もつとも宗教それ自体を視座とする解釈に先立つて、これに続くいくつかの章についてここではさらに触れておかなければならない。

ペイドンが「第四章 心と神々との対応」において主に取り上げるのは、解釈枠組みとしてのユングの深層心理学である。ここで著者はユングにおける心の多層的な構造の理論を振り返り、その上で宗教的象徴に対するユング派の解釈をいくつかの点からまとめている。それによるとまず意識と無意識からなる「心」は、単なる個人的なものではなく集合的な構造として継承されたものである。意識的人格の中心である自我は、無意識を媒介に「自己」の元型を実現することで、最終的に意識と無意識を統合した「全体性」へと発達してゆく。なお神のイメージは自己の元型と対応しているとされ、その意味で神は心が生み出すものと言える。こうしてユング派では、人間と神との関係、宗教体験、救済等は自我と自己との関係として捉えられることになる。

実際ペイドンは、自我の発達と神話の諸段階、宗教経験のさまざまなレベルとの対応関係に注目している。それによると自我が環境、あるいは母親に依存している段階は、苦悩を知らない神話的な至福の楽園状況に対応している。それに対して、や

がて自我の意識とともに生まれる信頼のみならず恐怖も感じるような相反感情は、恩寵のみならず恐怖ももたらす神々に対応していると思なされる。自我が自立に向かう青年期については、成年式のイニシエーションと修道生活や秘密結社の参加との対応、楽園からの追放といった主題、また神話上の英雄が象徴的な死と再生のなかで恐怖を克服する過程などが関連づけられる。さらに自立した自我が自らの弱点や未熟さと直面し、その葛藤からやがて自我の統合に至る過程は、神秘的結婚や対立物の調和といった象徴と対応していると捉えられている。

ペイドンはまた、ユング派による自我の発達という観点に立った宗教史の再解釈についても触れている。西洋の宗教史との関連に限って議論を簡単に振り返っておくと、そこでまず指摘されるのは自我の発達に先立つ段階の「太母」の象徴と女神の時代との対応、また明確な自我意識の自律的な固定化と男性支配による強大な政治的権力の時代との対応である。さらに自我が未形成の「道徳以前」の段階と尊大で感情的な旧約聖書のヤハウエとが関連づけられる。一方、意識が発達し人間らしさが獲得される段階には人間的な苦しみを味わう受肉した神イエスが対応していると見なされ、また自己の内にあるキリスト教徒と反キリスト教徒との倫理的な葛藤は、ヨハネ黙示録の「光の子」と「闇の子」の戦いになぞらえられている。なおユングにとってはキリスト教的な神と悪魔の対立を含むすべての二元論的神話は、自我の影の投影という点からも、また分裂した自己の全体性の回復という点からも注目値する。たとえば神の人間への受肉としてのキリストは、神的部分と人間的部分が一体

化し、自己と自我との統一を表す元型と思なされるが、キリストのイメージには罪の余地はなく、その意味で人間的な全体性は欠如している。ここに神と二元論的に対峙する悪魔が出現する可能性が残されている。

心、無意識、自己といった概念が宗教現象を説明する上で一定の有効性を持つことを認め、ペイドンはユング心理学による宗教解釈をある程度評価しているが、しかしながらこれもまたありうる解釈の一つでしかないというのが彼の認識である。こうして次にこの著者が取り上げることになるのが、社会、文化、あるいは心理といった解釈枠組みを離れた、宗教それ自体の観点からの宗教解釈である。ただしここでは先に記したように前著『比較宗教学』が邦訳されている点も考慮し、内容的に重なる「第五章 宗教研究における比較の視座」については重要だと思われる論点について簡単に触れるだけにする。

比較の視座はペイドンによると、主題としての宗教を類似点と相違点、部分と全体、連続と差異、様式と革新といった相互関係のなかで見ることが可能になるものである。ある現象の独特な革新性は、共通性のある他の現象との差異として初めて認識でき、またある主題のなかの変異性を把握することで主題自体の特性もさらに深く理解できると見なされる。ここで重要なのは、比較宗教が宗教の類似点の指摘にとどまるものではないという点である。著者によると多様性こそが比較による理解の中心である。あらゆる宗教が世界の創造という共通の活動に参与し続けるとしても、それぞれが異なる世界を創造しているのであり、共通の宗教構造に新たな意味と価値を付け加えている

のである。したがって宗教の分類、類型化の試みにおいても、差異の対照性のなかで各類型の特性が明らかにすることが目指される。もっとも類型論は固守すべき断言というよりは、むしろ検討すべき仮説であることも著者は明記している。

比較宗教は宗教それ自体の解釈枠組みを一部として含む一定の視座を提供するが、この視座に対する批判的な考察からペイドンが確認しているのは以下の点である。まず比較が完全に価値自由に客観的に行われることはありえないが、この枠組みは宗教に関する狭量な考えに対しても、社会的、心理的な観点からのみ宗教を捉える立場に対しても矯正的な役割を果たすものである。また様式論、類型論は歴史的独自性や文脈ごとの意味を切り捨てることになる。しばしば批判されるが、著者の立場はすでに触れたようにむしろ差異を尊重するものであり、多様な事例はそれぞれ共通する様式の一表現型と捉えられている。もっともすべての様式が普遍的であるとは限らず、地域的な様式を考慮する必要も認められている。具体的には比較論と民族誌的、あるいは歴史的な調査との結合といった方向が示されている。

ここではさらに比較の視座が、宗教なり、聖なりといった概念の実在性をめぐる問題とは独立に、行為と象徴の体系としての宗教を対象に設定できること、またその視座は宗教の真偽や正邪について判断を下すものではなく宗教の理解を目指すものであることが確認されている。もっとも判断や評価の試みは、それ自体をまた別の視座として捉えることが可能である。実際、重要な一つの解釈の枠組みとして、ペイドンは判断や評価

を含みうる宗教内部からの視座を次に取り上げている。

「第六章 宗教の宗教的解釈——内側からの見方」は、宗教的言語それ自体もまた解釈の枠組みであるという観点に立ち、解釈という行為を通じた宗教の形成、さまざまな意味のレベルに対応し最終的に言語を超越するに至る宗教における理解の深化、また理解と宗教的能力、宗教意識の変容との関係等について論じている。とりわけ解釈の一つの視座として興味深いのは、宗教の多様性に関する宗教的解釈がここで論じられている点である。ペイドンはキリスト教の歴史を例に、他宗教の存在がどのように解釈されてきたかを振り返り、近年の試みとして多元主義、宗教間対話、また教義などの歴史的相違を超越した宗教性の霊的な、また体験的な解釈といった議論にまで説き及んでいる。

著者によると今日ではまた、キリスト教自体が他の宗教からの批判的な解釈の対象にもなっているが、こうした解釈は、すべての宗教が同一の至高の実在をを目指しているとする普遍主義の立場からの他宗教解釈とともに、すでに触れた比較宗教の視座と密接な関係を持ちうるものと考えられる。宗教的言語が批判的に検討されるのと同様に、客観性や中立性を標榜する科学的言語もまた再考を余儀なくされている今日であれば、宗教的解釈に一章を割くことは確かに必然的な構成のあり方と思われる。実際、著者が記すように、宗教を心理学的に解釈できるのと同様に心理学的欲求を偽装された宗教的欲求と解釈することも可能であり、いずれも正当な解釈の枠組みにほかならないのである。

三

以上振り返ってきた本論に当たる部分に加えて、本書には結論部とも言うべき二つの章が続いている。「第七章 解釈の文脈依存性」は、その章題自体が多元主義的視座の基盤を示している。ペイドンは、さまざまな状況下で多様な目的を抱いた解釈者、解釈学的に言って解釈の過程そのものに循環的に影響を及ぼす解釈の対象、さらにコミュニケーションの受け手としての聴衆・読者をも想定して、解釈がそれらを要素とする文脈のなかで生じることを指摘している。多様な解釈者、多様な聴衆・読者、そして多様な解釈対象が複合的に形成する解釈の文脈の多様性こそ、ペイドンが本書において取り組んできた主題にほかならない。解釈におけるこのような多元主義は、著者の見るところ開かれた終わりなき内省性と意味の共存を招来する可能性を秘めている。それではそれは、いかなる意義を内包しているのか。

ペイドンは最終章である「第八章 多元性——問題と含意」において、多元主義的解釈のいくつかの問題点を検討している。解釈枠組みの多元主義が帰結する「新たな相対性」に関して、彼はここで言う相対性が、差異を認め明らかにし、自己への反省を促すものだとして記している。ペイドンはまた本書の末尾において、宗教の問題は私たちの実存的な生の問題と連結していると指摘している。人間の想像力が、著者の言うとおりまだ枯渇していないとすれば、世界と生の意味はまだ汲み尽くされていないはずである。この後、私たちが遭遇する新たな世界において、相対性が促す「謙虚さのレッスン」は、その意味

でさらに重要な意義を持つに違いない。ペイドンがここで提示している多元主義的な宗教の解釈は、それ自体、私たちが歩んでいく際の実践項目となりうるのである。

福井勝義編著

『水の原風景——自然と心をつなぐもの——』

TOTO出版 一九九六年三月二十五日刊

A5判 二九五頁 二三〇〇円

嶋田義仁

文化人類学者の福井勝義氏を編著者として、小林達雄、吉田敦彦、堀信行、山折哲雄、田中雅一、松長有慶、山形孝夫、井桁碧、鈴木正崇、という多士済々の面々が、水をめぐる宗教的な儀礼や象徴、世界観などを、それぞれの立場からかなり自由に論じ、討論して、この著作ができあがった。

しかしどうしてこんな顔ぶれが一同に会し、かつ福井勝義氏が編著者となるのか。このような疑問を抱かれる方はすくなくないとおもうが、わたしも疑問に思っ、編者による「はじめに」の「付記」を読んでもみると、「本書は、平成四年七月十八日島根県安来市で開催された全国清水寺ネットワーク会議開催

の記念シンポジウム「水の原風景―自然と心をつなぐもの」で発表したものを各執筆者が後に書きあらため、当時の質疑・討論内容をあわせて編集したものです。」と、あつた。福井氏の出身地は安来市。このシンポジウムの仕掛け人は、付記から推測すると、安来清水寺貫主清水谷善圭氏のようにである。

地方の時代といわれて久しく、経済や政治の分野では、かなり地方の時代が進んでいるようにみえるが、文化と学問の分野では少々これに遅れていた気配がないでもない。しかし本書の成立過程をみると、ウムーとうなってしまう。文化や学問の分野にも、地方の時代がやってきたのではないかと、思わせるからである。しかし地方の時代とは、単に地方で何かをやる、開催するということだけでは意味がない。それゆえの独創性がなければ駄目である。本書にはそれがある。おそらくシンポジウム・メンバーもかなり地元の選択基準でえらばれたのであろう。通常の学問ルートではめつたに出会わないような論客が一同に会している。わたしは安来市で、こうしたシンポジウム開催に努力した裏方の面々に深く敬意を表する。

二

水は生命の根源である。生命は海で誕生し、人間は陸上世界の覇者となったがその身体の三分の二は水だ。宇宙から地球を眺めることができた宇宙飛行士の多くは青く輝く地球の美しさに神々しささえ感ずるようであるが、それというのも、地球が、生命を育む水に恵まれた宇宙の中で特権的な「水惑星」であるからにはほかならない。科学者たちは、水の存在と生命の存

在をほとんどイコールでかんがえているようだ。

しかしその水の地球上における分布はきわめて不均等である。あられも多様性に富み、水と人間とのかかわり方もきわめて多様だ。砂漠のように、雨のほとんど降らない地域もあれば、赤道直下の熱帯雨林地域のように、一年中多雨の地域もある。地中海性気候地帯のように、冬に雨が降り、夏にはカラカラに乾く地域もあれば、日本の太平洋側のように夏に雨が降り冬は比較的乾く地域もある。また、日本も位置するアルプス・ヒマラヤ造山帯や環太平洋造山帯のような山岳地には大小様々たくさん、その利用も比較的容易であるが、大平原地帯の川には水量豊富で河川交通のやくにはたつが、灌漑利用には不向きな河川がおおい。水と人間のかかわり方はしたがって地域によって大きく異なる。砂漠のオアシスにわきでる水は寶石のように輝いているが、アフリカの熱帯湿潤地帯の川辺はマラリア蚊やオンコセルカ、さまざまなフィラリア類などの人間の健康にとって大敵の病原虫がうようよしている悪魔の巣窟である。しかし砂漠の水もひとつ間違うとんでもない塩水となり、利用不可能となる。ヨーロッパの水はたいがい石灰分とけたアルカリ度の強い水で、ぶどうとワインづくりに適しているが、飲料には適さない。そこでミネラル・ウォーターが発達しているが、その値段はワインやビールよりたかい。日本の茶道の発達は、日本の山々から染み出る名水の存在なしにはありえなかつたであろう。玉露をヨーロッパの石灰水で入れたら悲惨なことになる。

人間と水とのこのように必然的にして多様なかかわりかたに

おうじて、人間は自らの人生を、越し方行く末を、みずからが位置する宇宙の構造やそのなかにおける自らの存在の意義を、「方丈記」の一節のように、あるいは、銀河を「天の川」と呼んだり、大洪水による人類の罪の懲罰を語ったノアの箱船神話のように、各々の水に即して考えてきたにちがいないのである。人間の思想というものはどうやら、抽象的に自己完結的に結ばれるものでなく、なにか外界の物に託して比喩的に語れるものであるように思う。とくに、宗教的な、人間存在に直接働きかけるような思想は比喩的であらざるをえないようだ。なかでも水は、人間生命ともっとも深い関わりゆえに、そうした「即物」的な対象として人間にとってもっとも懐かしい存在であったようにおもふ。もっと簡単にいえば、水は人間のたんなる日常的な想像力をこえた、宇宙論的ともいふべき想像力をかきたててやまない存在であった。

しかしいまその水が至る所で汚染にまみれている。それはたんなる化学的な汚染にとどまらない。それは宇宙論的な汚染なのだ。なぜなら、汚染された水はすでに人間にとつてその存在意義を問い、人生の意味を考えさせられるような、宇宙論的想像力をかきかてることができなくなっているからである。もはや、北上川は石川啄木を、犀川は室生犀生をうまず、セーヌ川はイヴ・モンタンに歌わせない。どぶ川の「神田川」をかぐや姫はよくも歌ったものである。琵琶湖も若き学徒が琵琶湖周航の歌をうたつて酔い知れるような湖ではなくなりつつある。そういう有名な川だけではない。小中学校の校歌の大半は近くをながれる清き川の流れを歌い、その流れの清らかさにたとえて

子供たちの情操教育をおこなってきた。しかしその川が今汚染にまみれているとしたら、なにを例えに、子供たちの心を育んだらよいのか。人生をイメージ豊かな諭えて語れなくなつたとき、人々の生活を律するのは煩些で無機質な規則や法律である。水環境の荒廃はすなわちこの環境の荒廃でもある。こうした時期に、「本書は、水をめぐる「このころの環境」を対象に、宗教学や文化人類学などいくつかの視点から、「水の原風景」を浮き彫りにしていこうと企画されたものです。それは、水というものが人類を含むあらゆる生命体の母体であると同時に、わたしたちの心を癒すものとして存在しつづけてきたからです。水はこうした属性のゆえに、地球上のさまざまな社会において、きわめて古い時代から人々の宗教的世界とむすびついてきました。」と編者の福井氏が語るような本書が出版されたことはきわめて時宜にかなつている。またこうしたテーマは本書のもととなったシンポジウムを主催した「全国清水寺ネットワーク会議」のイベント・テーマとしても相応しいものであつたと言えよう。評者は清水寺には縁もゆかりもないが、京都の清水寺は名水を産する観光地としては有名でありながら、日本の仏教史のなかでどのような位置にあるかがよくわかつておらず、日本仏教史の概説書も清水寺に言及することはほとんどなかった。しかし、こうしたシンポジウム主催によって、「清水寺」は日本人のこのころのひだに隠されていた存在意義を白日のもとにさらしたようにさえ思ふ。

三

本書の内容をまず目次で紹介すると、次のようになる。原テキストに章番号はついていないが、紹介の便宜のためにつける。論文名と著者名も順序を逆にして紹介する。

- ① 小林達雄「人と水のかかわりの原点 考古学の視点から」
- ② 吉田敦彦「神話における水」
- ③ 堀 信行「自然の水から、ひとの水へ」「モナ・リザ」と「八俣の遠呂智」考」
- ④ 山折哲雄「インドの聖水信仰」
- ⑤ 田中雅一「女神の水・女神の血 スリランカと南インドの聖河信仰」
- ⑥ 松長有慶「密教における水の儀礼」
- ⑦ 福井勝義「神の雨・精霊の水 アフリカの事例から」
- ⑧ 山形孝夫「水の「癒し」 イエスの奇跡物語を中心に」
- ⑨ 井桁 碧「「聖なる水」の誕生 癒すもの／癒されるもの」
- ⑩ 鈴木正崇「祭り与水」

考古学者の小林達雄氏による「人と水のかかわりの原点 考古学の視点から」は、旧石器時代から、縄文、弥生、古墳時代をへて古代までの、日本列島における、水と人間とのかかわりを、「自然の水」から「人工の水」への変化という観点から概観したものである。小林氏によると、旧石器時代における人と水との関係は一回性であったが、縄文時代になると永続的關係となり、自然の湧水地点を中心に集落が発達した。弥生時代になると、井戸という人工の水場ややはり人工の水田適地を中心にひとが住むようになる。しかし祭祀の中心は自然の湧水地な

どにあった。ところが、水利がさらに発達する古代になると、人工の水利施設内でも祭祀がおこなわれるようになるという。神話学者の吉田敦彦氏による「神話における水」は、日本神話を中心に様々な神話を紹介しながら、アマテラスの水神的性格や、王権の背後に水の呪力があることを論じている。

地理学者の堀信行氏による「自然の水から、ひとの水へ「モナ・リザ」と「八俣の遠呂智」考」は、おそらく独創的で意欲的な論考である。ダ・ヴィンチの有名な「モナ・リザ」の背景となっている風景に表現されている当時の地中海世界の水をめぐる宇宙論と、わがくにのヤマタノヲロチ神話が表現している宇宙論的な自然観とを比較論じたもので、モナ・リザの背景の風景がそんなに重要な意味をもっていたとは考えられなかつたので、ただ驚くばかりであった。さらにそのうえ、水をめぐる地中海的な世界観がどんなものであるかを、論じられている。さすが地理学者の美術理解で、ただ惜しむらくは、これだけの壮大なテーマは、こうした論文集で論ずるには寸法がたらない。

宗教学者山折哲雄氏の「インドの聖水信仰」は、氏のインド聖地巡礼の体験をもとに、仏教とヒンドゥー教の共通の母体としてのガンジス川を中心に、インドの世界の構図まで論じられた論文である。飄々とした逸話をまぜながら、凡愚にも悟らせる名僧知識の説教のごとき論文である。

文化人類学者田中雅一氏の「女神の水・女神の血 スリランカと南インドの聖河信仰」は、論題のごとく、おなじインドでも、南インドからスリランカに見られる、河の女神ガンガー神

の信仰とこれを巡る儀礼を論じたもので、インドのあるいはより土着的な信仰の発掘かもしれない。興味深いのは、田植え期に濁流になって増水する河の水をガンガー神の経水とみて、これに水浴すると多産にめぐまれるという信仰があり、新婦が多産を祈つてとくに水浴する儀礼が、おそらく農耕儀礼との相関関係のなかでおこなわれていることである。女性の経水が妊娠能力をもつのだという思想はアフリカにもひろくあり（河合香吏「チャムスの民俗生殖理論と性」高畑由起夫「性の人類学」世界思想社、一九九四）、日本でも安藤昌益が「統道真伝」のなかで論じていることを指摘しておきたい。

仏教学者松長有慶氏の「密教における水の儀礼」は、密教の教えと水とのかかわりを、インドの初期密教経典から説き起こしながら詳しく論じたものである。これは、菩提樹の下で悟りをひらいたブツダのほかに、ガンジスで水浴したブツダがいたはずで、この二つを合わせ理解しなければならぬとする山折論文と呼応する内容となっている。密教においては水をめぐむる比喩や呪法が数多くあることを論ずるとともに、「水」と「虚空」概念の入れ替え可能性をも指摘されている。「虚空」あるいは「無」という概念は仏教思想の基本をなすのであるが、評者など、「虚空」とはなにか「無」とはなにか、もう少し実感をもって理解できないことをひそかに恥じていた。しかし、「虚空」や「無」が「水」であるとしたなら、もうすこしイメージ的に理解しやすい。ちなみに、道教思想でも無が水にたとえられていることを指摘しておこう。いずれにせよ、密教において水をめぐむるシンボリズムや呪法が思想的に重要な位置を占

めているとしたならば、弘法大師空海があちらこちらに灌漑の池を築造したり独つこの杖で温泉や泉を掘り当てたという伝説、あるいは、まさに清水寺が「清水」寺であることなども、深くからんでくることになるだろう。また稲作に密着して形成されたとおもわれるわが国の固有信仰は水への信仰と切り離せない。とすると、密教に水をめぐむる思想が深く根差しているとしたなら、日本人が仏教將來の初期に、なにゆえに密教を受け入れたのか、また、なにゆえに密教寺院が山岳地帯に位置しているのか、という問題にもなんらかの示唆をあたえることになるように思う。

文化人類学者福井勝義氏による「神の雨・精霊の水 アフリカの事例から」は、アフリカの農牧民ボデイ族の雨や天をめぐむる信仰と儀礼を論じたものである。福井氏によると、「ボデイ社会では、神、空、雨はいずれもトゥモ、水はマと呼ばれ、大地はバである。また、トゥモは男性で、大地は女性とみなされている。」そして、草や木、ウシ、作物のみならず、人間も、雨であるトゥモが、大地と性交することから生まれたと考えられているという。こうした天空と大地の結婚というテーマは、ギリシャ神話のゼウスとデメテル神との関係のように、天による農耕をおこなう畑作世界にひろく広がっているが、この信仰と儀礼を直接観察された記録はすくなく、貴重である。なお掘信行氏もかなり類似したヌバ族の事例を報告されている（堀信行「ヌバ山地の交流するカミと人との交流」『季刊民族学』六〇、一九九二）。

原始キリスト教研究の第一人者山形孝夫氏の「水の「癒し」

イエスの奇跡物語を中心に」も、イエスによる「癒し」というキリスト教思想の根底には、「水」による癒しという思想があったことを論じたものである。この論文の最大の寄与は、一般には「風」あるいは「霊」と訳されるギリシャ語の Pneuma は、「水」という意味が含まれている、という指摘であろう。たしかに、福井氏の論文も示唆するように、空、雨は一体として水を含む世界と考えられやすい。私の経験でも乾燥地に雨が降るときは実際気圧の変化のためにもすごい風が吹く。風がまず吹いて次に雨がやってくる。アフリカのサヴァンナ地帯では空気がカラカラに乾いた乾季がおわって雨季がくると、空気はほんとうに水の匂いがする。

宗教学者の井桁碧氏が「聖なる水」の誕生 癒すもの／癒されるもの」で論じられたのは、新興宗教における水のシンボリズムと呪力の問題である。神霊教、神滋秀明会、本佛立宗、赤倉山神社などの例をもとに、教祖の治癒力が教祖にかかわった「水」の治癒力として崇拜されている事例を数多く報告しながら、それには教壇側の意図的操作もあるが、同時に、「水」の治癒力のみとめる民族信仰がありその信仰を無意識の背景として信者側が教祖にかかわった水に治癒力を認めようとしていることを指摘されている。しかし、新興宗教における水のシンボリズムは、水が本来のシンボリックな力をうしなした時代の悪あがきのような印象をうける。

文化人類学者の鈴木正崇氏の「祭りと水」は、日本における水の宗教的意味をかなり整理した研究である。小見出しにその整理がみごとにされているので、これを列挙すると、「カミま

たはその現れとしての水」「清めの水」「変身の水」「再生の水」「供養の水」「媒介の水」「祝い水」「農耕の水」「宇宙のなかの水」となる。ここでわかりにくいのは、「媒介の水」であろう。このことで、鈴木氏のいわんとされるのは、水を介しての死者や神霊と人間との交流、お茶席でのひととひととの交流などをいう。

四

以上列挙したように、水をめぐる「心の環境」としての「水の原風景」が本書では、様々な角度から論じられている。各論文の末には各論文をめぐっての小シンボリズムが掲載され、巻末には、「水の原風景」をめぐる参考文献一覧がある。本書はそれぞれの論文の論旨を批判したりあげつらわなくてはいけないという著作集ではない。本書の発表者は、シンボリズムということもあつてか、それぞれが、素直な本音でかたりあつており、正しいかまちがいかという以前に、それぞれの問題提起として、各論をすなおにうけとめることができる。宗教学の研究というのは、ひとつまちがうと、とんでもない細部に議論がはしつてしまいい、宗教とはなにか、というような問題を、あらためてとりあげるのにはばかられるようになるが、本書の議論は、宗教研究の原点にもういちどわれわれを導くような「癒し」の効果さえかんじられた。それはおそらく、論者のほとんどがそれぞれの任方で、概念としての水をかंगाえているのではなく、現実の水、あるいは荒廃したみずからの「水の原風景」に心を馳せているからではないかとおもった。なお、最後

に、「水環境」そのものの荒廃としての「砂漠化」が地球環境の大問題になっており、これについての貴重な研究も本書とかなじ出版社から出版されていることも紹介しておきたい（門村浩・勝俣誠編『サハラのとおり サヘルの自然と人びと』T O出版、一九九二）。

月本昭男編

『創成神話の研究』

リトン 一九九六年五月二〇日刊
A 5判 四〇四頁 五八〇〇円

木村勝彦

本書は宗教史学研究所が一九八九年から九一年にかけて開催した研究会の成果を中心に、十二編の論文から構成されている。表題の「創成神話」は、世界の起源神話には大別して「創造」型と「生成」型との二つがあるという視点から、採用されたものであるが、各論考において必ずしも「創成神話」の語が統一的に用いられている訳ではない。編者がはしがきで断つているところによれば、本書は世界起源神話解釈の総括的な研究、あるいは新しい神話解釈の視座や方法の確立を目指したものではなく、各執筆者がそれぞれの研究領域においてそれぞれ

の立場から自由に論じた成果の集成である。したがって、評者はこの論文集全体の統一的な視座や問題意識について批評する立場にはないが、さまざまな時代や地域の創成神話をめぐって展開される各論考について、個別に批評することを迫られることとなった。しかし、そうした作業はもとより評者の能力を超えている。それゆえ評者はまず、各論考の内容を自らが読解し得た範囲で紹介することをもって書評の責に代えることに、執筆者および読者各位の寛恕を請わなければならない。

月本昭男氏による巻頭論文「古代メソポタミアの創成神話」では、楔形文書で伝承された古代メソポタミアのさまざまな創成神話が、シュメル語文献、アツカド語文献、シュメル・アツカド両語による文献の三つに区分して紹介されている。月本氏はここで、讃歌、呪禱、王名表、対論文学の序など多様な文学類型にまたがる創成神話資料を、文献学的あるいは考古学的な検証に基づいて解明し、そこに展開される神話の論理を照射してみせる。それによつて明らかにされるのはまず、宗教や神話観念に関してシュメル人とセム語系諸民族との間には明確な区別がなく、むしろ紀元前三千年紀には両者が共生していたということである。その上で、古代メソポタミアにおいては、宇宙の秩序基本が天と地であり、そうした宇宙の起源をめぐる神話には天地分離型、天地交合型、天地創造型の三つがあることなどが明らかにされる。また、古代メソポタミアにおいては、神々と人間との間は隔絶しているとみなされていたにもかかわらず、人間の生を維持・拡充する基本的営為すなわち文化は神々の行為の「まねび」であり、その業によつて人間は永遠な

る神々の世界と触れ合うことができると考えられていた、と月本氏は説く。そして、そうした創成神話が具体的に語られた場を、月本氏は聖書文献学にならって「生活の座」と呼び、それを具体的に確認することを通して、創成神話が人々にとつていかなる意義を有するものであつたかを検討している。

そうした古代メソポタミアの創成神話を母胎として成立した旧約聖書について、その創造物語の重層的な構造を解き明かしているのが、吉田泰氏の「旧約聖書祭司文書の創造物語」である。吉田氏の基本的な主張は、モーセ五書を形成する資料の中で、祭司文書はヤハウェ資料やエロヒスト資料とは独立したものであり、そこには一定の歴史的状況を背景とした独自の神学が展開されている、ということである。すなわち、祭司文書は捕囚期あるいはディアスポラの時代を反映しており、イスラエルが挫折消滅に至ろうとする過酷な歴史的現実と直面しつつ、なおも宗教的に生き残るための新しい展望を切り開こうとしたものだと思われる。吉田氏によれば、神の一方的な恩恵である契約に基づくものとして救済を問題とする恩恵の神学や、臨在の幕屋（神殿）を創建して「神の栄光」を祭儀的に体験することにより、世界創造の意義を説明しようとする幕屋の神学などが、そこから生まれてきたのである。そして、祭司文書における創造物語の構造と独特な言葉遣いに関する詳細な検討によつて、そうした主張の神学的論拠が示されてゆく。さらに吉田氏によれば、神は被造物全体にそれぞれの領域を割り当てた「生命の家」としてこの世界を創造し、人間はその管理を委託された自由にして主体的な責任存在だとされているのである。要す

るに、このような創造物語を通して祭司文書は、新しいイスラエルの範型的モデルを描いているというのが、吉田氏の見解である。

西村賀子氏の「古代ギリシアの創成神話」では、始原の探究に関するギリシア人の最も初期の思惟である創成神話について論じられている。ギリシアの創成神話としてはまずヘシオドスの『神統記』が挙げられるが、西村氏によれば、『神統記』においてあのような神々の系譜の体系化が可能となつたのは、宇宙生成論や神譜論の長い伝統が既に成熟していたためであり、こうした観点から、神話による始原の探究の歴史が概観されている。まずホメロスの英雄叙事詩にも、非体系的ながらテオゴニアやコスモゴニアは読み取られるのであり、その主要な特徴はオケアノスとニュクスが重視されていることだとされる。また人間誕生に関するホメロスの説明は明快ではないが、そこには民間伝承的な要素が混在しているという。次に、神々の誕生を体系的で、変化と生彩に富んだ叙述にもたらしたヘシオドスが取り上げられるが、その非凡な特徴はウラノスからゼウスに至る「継承神話」という形をとっていることである、と西村氏は述べる。また、宇宙生成の第一段階にカオスを置くこともヘシオドスに特徴的なことであり、ガイアを重視する点には彼の農民詩人としての立場が反映しているとされる。この他には、卵を登場させる特異な宇宙生成論を描いたオルフィック詩、ポロスとテクモルという限定原理を示したスパルタの抒情詩人アルクマン、さらにはギリシア最古の散文によつて神話を描いたシユノスのペレキュデスについて、その独自の神話が紹介されて

いる。

続いて、塩尻和子氏の論文「コーランにみる『世界の創造』」では、イスラームの聖典コーランの創造論が取り上げられている。コーランには物語性が欠如しており、世界や人間に関する記述も全体に散乱しているが、それはすべての章句を永遠なる神の言葉であるとするコーランの性格による。そして塩尻氏によれば、まさに神の言葉として朗唱されるべきものというあり方それ自体の内に、コーランの創造論の独自性が看取されるのである。すなわち、コーランの神は絶対的な超越神であり、天地自然やその秩序の創造はすべて神の微であり恩寵であるが、そうした神の創造は単なる過去の出来事ではなく、今この瞬間にも不断に続くものとされている。このような創造不断の思想のゆえに、コーラン全体に散見される天地創造に関する章句は、さまざまな文脈で繰り返し語られ賛美されるのだ、と塩尻氏は述べる。そして塩尻氏によれば、そうしたコーランの創世神話に一貫している主張とは、創造が神による「無からの創造」であり、恩寵だということである。人間は神によって最も美しい姿に創られ、存在物の名を誰よりも先に教えられることにより、この地上における神の代理者とされている。それゆえ、世界の創造は人間に対する利益であることを知り、その恩寵を神に感謝し、神を恐れることが、人間には求められるのである。その意味では、個々の人間の存在と生き方がそのまま神による不断の創造に関わるものとされている、と塩尻氏は主張する。

深澤英隆氏の論文「近世キリスト教自然哲学の創世観」は、

科学革命期である一六・七世紀にかけて、西欧のプロテスタント圏で成立発展したキリスト教的自然哲学の創世論を主題としている。深澤氏によれば、キリスト教的自然哲学とは、自然哲学とキリスト教とを結びつけることによってキリスト教的宇宙論を最構想し、神と救済とに関する近世固有の像を新たに獲得しようとする思想潮流であった。それを代表する思想家の一人にパラケルススがいるが、深澤氏がここで取り上げるのはパラケルススその人ではなく、パラケルススの自然哲学の観点から、旧約聖書の創世記釈義を行った偽パラケルスス文書『創世の秘義』である。深澤氏はこの書物を、外的自然および感性的経験の「前景化」という状況の中で、単なる感覚的自然の学を超えた創造論や実体的救済論を模索したものと捉える。すなわち、哲学的な概念装置を援用して聖書を「正しく求める」ことにより、そこで得られる認識を神の恩寵なる啓示的知として理解しようとする営みであったと考えるのである。そして、神、自然、救済に関する叙述の具体的な検討を通して、この書物の中心的ヴィジョンと最大の関心とが、神的自然における生の探究にほかならないことが明らかにされてゆく。深澤氏は『創世の秘義』の内に、神的次元の実体性をまずまず捨象してゆく自然学や自然科学に対抗する知を確立し、外的自然のリアリティーに匹敵する実体的な救済論的自然を確保しようとする近世独自の要求を看取しているのである。

「意による創成“神話”（目次では創世となつてゐる）と題された久保田力氏の論文では、マノーマヤ（意生）觀念の発生を文献学的に辿ることを手がかりにして、インドの創成神話が

扱われている。久保田氏によれば、インドには強固な統一的神話存在しないが、その最も大きな理由は輪廻の信仰が定着していることである。しかしながら、世界創造説と同じように輪廻転生説も一つの神話であり、日常生活の意識において再生され体験維持されるという意味では「生きた神話」である。しかもそうした「生きた神話」としての輪廻転生説は、世界や生命や意識の創成神話として捉えることが可能なのであり、そこには「マノーマヤすなわちマナス」どころ（意）によって創成されたもの」（意生・意成）という觀念が買かれている。久保田氏は「リグ・ヴェーダ」をはじめとする初期ヴェーダ文獻におけるマナスという語の用法を詳細に検討しながら、「創成するもの」というその基本的意味を明らかにし、さらに「このところによって創成された車」（マノーマヤ）という成語が発生してゆくプロセスを描き出してみせる。また久保田氏は、マナスという觀念の内に一種のトリックスター性を読み取り、世界創造神話の内にそうしたマナス觀念の特質が発揮されていると指摘するのである。こうして、一見相容れないかにみえる世界創造説と輪廻転生説とが深層において通じる回路を見いだし、そこにマナス」どころの文化史が成立し得る、と久保田氏は述べている。

続いては池澤優氏が「中国思想における『始原』の問題」という論文において、中国における創世神話と始原をテーマとする思想との繋がりについて論じている。池澤氏によれば、中国の神話は散佚し断片的であるが、そのことは必ずしも中国文化が創造や始原について語らなかつたという意味ではなく、むしろそれらについて雄弁に語り続けながらも、神話というかたりの方法を採らなかつたということなのである。すなわち、中国では始原の問題は、古いさまざまな創世神話を取り込みながら、思想としての天地生成論すなわち哲学的生成論へと結実してゆくのであり、池澤氏はその過程を『淮南子』をはじめ、兩漢六朝期から隋唐期にかけての儒教や道教の諸文獻に照らして丹念に跡づけている。そして、そうした哲学的生成論においては、創造に主体的に参加する可能性をもった存在としての人間が、ユニークな地位を占めていることが明らかにされる。すなわち、中国思想における始原や創世は文化の問題であり、神よりもむしろ人間の課題とされている。そのゆえに、中国においては神話が歴史化され、空間と時間の創造が人間たる帝王の行為として、しかもまた常に再現保持されるべきこととして語られるのだ、と池澤氏は述べる。このように創造が人間の主体的な参加によって完成するものとされ、天地開闢以来のすべてが創造のプロセスと考えられている点に、至上神による創世神話よりも哲学的生成論の方が中国で流行した理由を、池澤氏は見いだしている。

磯前順一氏の論文「記紀神話における理解の位相」では、氏が今日の神話理解の一つの祖型と考える本居宣長の記紀神話解釈を手がかりとして、神話解釈という行為そのものの孕む問題性が指摘されている。まず磯前氏は、宣長が長らく国史の正典とされてきた日本書紀ではなく古事記を解釈テクストとして選択したことに、古代的な神話像から近代的なそれへの転回を看取り、宣長の古道論を考察することによってそうした近代的

な神話理解の特質を明らかにしようとする。そして、個人の感性を基底とした秩序ある世界を神話テクストの内に読み込み、もののあはれの感性を神代全体に拡大することによって、登場人物の内面的理解を記紀神話にもたらした点に、磯前氏は宣長が近代的解釈の起点とされるべきゆえんを認めるのである。さらに、宣長の世界観は非支配層のものを土台としており、記紀神話の主体も支配層に限定されることなく、日本に住むすべての人々として想定されているが、そのこと自体が儒学に代表される武士社会の倫理に対する宣長の言挙げにほかならないとされる。しかし、こうしたことに対して磯前氏は、自らの世界観の正当化を図るために始原的過去との関係性を無自覚に志向するという陥穽と、対象を自らの眼差しで覆ってしまうドグマ性とを看取する。そして、磯前氏は創成神話論そのものに対して、自分と親和的なものとして対象を理解しようとする認識者自身の眼差しに対して、さらにメタ思想史が必要だと主張する。

崔吉城氏の「韓国における終末論・天地開闢説話の意味」という論文では、韓国における開闢神話が民衆の宗教思想として信仰の問題となり、組織化されていった現象が考察されている。崔氏はここで、巫歌として伝承された創世神話を取り上げ、それが弥勒の支配時代に関する創世神話と、釈迦の支配時代である末世に関する終末論的な神話とに二分されるとし、創世神話のそうした二重構造は、世直しを欲する民衆意識の現れであるとする。そこには、現世が滅びて新しく世界が再生・再編成されることが含意されており、まさにこの点で韓国の開闢

神話は広く信仰の対象となったのだ、と崔氏は主張する。そして、このような開闢神話が風水信仰と結合して、指導者や支配者は天地の運命によるものだとするある種の革新性を獲得し、社会混乱期に改革思想として盛行したことが指摘される。そのゆえに、こうした開闢思想が李朝末や日本植民地時代には、後天開闢の到来と地上天国建設を共通の教義的特徴とするさまざまな新宗教運動に結びついていったのだ、と崔氏は述べるのである。そして、終末論的な開闢思想は歴史的に一貫して、韓国民衆宗教の最重要な特徴の一つであったことが結論づけられている。

次の松村一男氏の論文「部族社会の諸神話」は、いわば本書全体に対して、神話理解をめぐる根本的な問題提起をなすものである。松村氏はまず、自らが与えられた「部族社会の諸神話」という論題そのものを問題として俎上に載せる。松村氏によれば、部族社会という語で想定されているのは明らかに「未開社会」のことであり、価値判断を含んだ表現を避けて体裁を整えたものであるに過ぎない。そして、未開という範疇を立てること自体は、宗教学や人類学において何ら疑問視されてこなかったのである。また氏は諸神話という表現にも問題性を看取しており、その典型的な現れをエリアーデの神話論の内に求めている。エリアーデは宗教史学者として、文化的、歴史的特性や差異を理論的前提としているが、同時に神話の役割の普遍性を強調するあまり、結局すべての神話は唯一の神話の歴史的展開にほかならないという思い込みに陥っている。そして、真正の神話を知るためには無文字社会の神話を研究すべきだと述べ

るとき、エリアーデも未開社会の神話という概念を前提していたと指摘し、松村氏はそうした至んだ神話観を宗教学自体の問題として告発する。その上で松村氏は、集団として社会生活を営むという人間の存在自体の共通性、普遍性から出発する創世神話論として改めて「部族社会の諸神話」という論題を探究すべきであると主張し、その一試論としてP・R・サンディによる神話論『女性の力と男性の優越』を紹介するのである。

河東仁氏の論文「創成神話とユングの元型論」では、今世紀の神話研究に多大な影響を及ぼしたユングの元型論と、ユング派心理学によるその継承展開が取り上げられている。人間の心の危機に現れる元型的表象とその発生源である集合的無意識とに関するユングの理論は、神話研究に応用され、個々人の意識が無意識から発分化する過程を神話としたり（フォン・フランツ）、自我確立及び自己実現の過程を諸神話の内に読み取るようにする（ノイマン）ようなユング派のさまざまな神話研究を生み出した。河東氏はそうしたユング派の神話研究と、それに対するレヴィ・ストロースの批判などを解説しながら、神話研究におけるユング元型論の意義を明らかにしようとする。すなわち、河東氏は、集合的無意識や元型というような概念は実体概念ではなく、人間の行動を説明するために仮設された説明概念であることなどを指摘して、ユング派の神話解釈に対する批判のほとんどを誤解だとするのである。その上で、河東氏は、解釈者個人の無意識的な表象が神話解釈に投影され、その価値観によって事実認識が重大な影響を蒙るのを防ぐ上で、ユングの方法論が有効であることを指摘し、そのことを「コンプ

レックス（からの）自由」と呼ぶ。また神話の情動的要素を問う上でも、ユングの元型的表象のもつ情動的側面が有効であると述べ、神話をより深く理解するためには、それが生きた形で語り・語られる場を共感的に追体験することが重要だと指摘するのである。

最後は安田治夫氏の「限界と創造」という論文である。安田氏はここで、人類が生態学的破局の崖淵に面しているという状況をふまえ、何がそうした危機をもたらしたのかについて思想的神学的対話と応答を提示している。安田氏によれば、こうした生態学的危機の要因としては科学技術とその精神的背景となつた近代哲学のみが挙げられるが、問題はより根源的であつて、神と人間との間の緊張関係としての限界が人間によって踏み越えられ、人間が神と自らを同一視するようになったという事態に求められなければならない。人間のそうした限界喪失はさまざまな領域に現れ、それが今日の危機を招来しているのである。安田氏はこの限界喪失こそを近代化の問題として捉え、それが義や創造の問題と結びついた出来事としてルターの宗教改革を挙げる。すなわち、土地を媒介とする旧約の義と祝福が、貨幣（金銭）を媒介とするものに変化したとき、支配と被支配の関係は無制限に暴虐的なものとならざるを得ないが、そうした貨幣支配の無限膨張という事態に直面しながらも旧約の義にうとかつたルターの行動を、足尾鉾毒事件の田中正造の行動と対比させて批判している。そうして安田氏は、創造を単に過去の始原的出发点としてのみではなく、現実と直接関わる基礎的出来事として捉え、創世記の「地を従わせよ」という言葉

の意味を問ひ直し、われわれ自身がどこに立っているのかを省みるべきだと主張している。

以上、十二人の論者を評者が読解し得た限りで紹介してきたが、それぞれが多様な研究領域で強靱な議論を展開し、大胆に知的冒険を試みているので、各々の論者の思考の軌跡を辿ることは容易でなかった。欲を言えば、論者間に何らかの対話や応酬があればという思いもしたが、これはこの種のアンソロジーに対する要求としては過重であろう。いずれにしても、本書は刺激的かつ有益な示唆に満ちており、学界に寄与するところ多大であるのみならず、神話を喪失したかにもえながら、常に新たに神話が求め続けられている現代社会の現状と展望とについて根本的な反省が迫られている今日、まことに時宜を得た研究成果であると言えよう。

大峯 顯編

『西田哲学を学ぶ人のために』

世界思想社 一九九六年二月一〇日刊

四六判 三一六頁 一九五〇円

細谷 昌志

西田哲学への関心が国の内外を問わず年々高まりを見せ、昨年の没後五十年を機に一層その傾向を増した感があるが、それは単なる現象ではなく、五十年という時の経過がようやく西田哲学を「欧米の哲学を研究するのと同じ態度で」、「一個の哲学思想として客観的に研究」せしめることを可能にした、ということを意味している。というのも、これまでの西田哲学研究の中には、時代に翻弄されて「純粹に学問的とはいえない要素、いわば戦略的要素」の混入が随所に見られたからである。本書は「西田の視点から何が見えて何が見えなかったかということが公正に検討され、西田哲学に対する真の批判が生れる用意ともなることができる」ことを期して、内外の十六名の研究者の論文を集めたものである。その内訳は、第一部「伝統と創造」五篇、第二部「体系・論理・歴史」六篇、第三部「宗教と芸術」五篇である。入門書という本書の制約から、充分その意図が達せられたとは言えない（特に「何が見えなかったか」の面において）が、西田哲学がわれわれに投げかけてくる問題の大

きさと深さを改めて本書は提示している。その意味で本書は西田哲学の格好の刺激的な「案内書」となっている。

たとえば西田哲学が投げかけている今日的課題の一つに「宗教と科学」の問題がある。西田哲学において宗教が占める位置と意味についてはよく知られているし、本書でも第三部の「宗教と芸術」で取り扱われている（これについては後述する）

が、また西田は近代科学や技術知というものに対しても並々ならぬ関心を示していた。純粹経験とか絶対矛盾的自己同一といった西田独特のいわば呪縛力をもった用語に幻惑されて、西田哲学が何か非合理的の体験とか神秘主義の教説を説くものと一般に誤解される向きがあるが、西田自身が強調しているように、彼が求めたものは「極めて現実的な知識の立場」、「すべての経験的知識の基となるもの」であった。このことについては、新田義弘「西田哲学の学問性」に簡潔にして要を得た説明が見られる。それによれば、前期の西田の問題意識は「経験に還って知識の養生を辿りなおす」ことであり、それを西田は「自己のなかに自己を映す」という形態で考えようとした。「後期の思惟は、〈映す〉という行為を〈作る〉という行為のなかに入れ込み、〈映す〉という働きに基づいて行為ということの知識論的基盤性格を論じ」た。そこから「行為的直観」とか「表現的自己限定」と呼ばれるものが析出され、そしてこの位相で科学も宗教も語られることになる。西田は「さまざまな知識の場面を思惟の遂行次元から層位化し構造化しよう」と試みた。「西田の思惟は、一方では、場所的有の極限に成立してくる科学的思惟の立場と、他方では、もはやいかなる意味でも限定されえ

ない無の自覚的方向に体験的に沈潜していく宗教の立場という、ふたつの極のあいだの全体の構造を、あくまでも自覚的行為の立場に立って、思惟の事象として浮かび上がらせる試み」であった、と新田氏は言う。

大峯顯「西田哲学における東洋と西洋」では、この問題が違った角度から論じられている。まず、西田哲学を「東西文化の対決と融合の実験」であるとし、「西田が対決した西洋文化とは、つまりは近代の自然科学的世界観」であり、「西田が東洋的無というものを論理化しなければならないと言ったのは、根本ではこの自然科学との対決のことを意味」していた。「自然科学とは単に人間の非人間化とか自己喪失とかではなくて、自己否定という仕方での人間の自覚」であり、科学の立場も「無の原理」を含んでいる。したがって「有の文化」である「西洋の形而上学とキリスト教の立場は、西洋自身が生んだ自然科学の立場を十分には包みきれない。……宗教と科学とを結合しうる原理は、有ではなくてそれ自身無でなくてはならない」。西田哲学はその実験的試みであった。「西田哲学の根本は、科学という否定をくぐって自己を回復する歴史的世界の創造的な力への無限の信頼」であった、と言う。ここには従来の西田哲学研究には無かった新鮮な解釈が見られる。確かにわれわれは宗教と科学をいたずらに対立、矛盾するものと考えるのではなく、宗教も科学も一つの「事実」として承認する所から出発するのでなければならぬ。そして大峯氏が指摘しているように、「宗教も科学も、われわれが主観的意識の圏を破って世界そのものの客観的な姿を受け入れようとすることにおいて軌を

「一にしている」と考えられよう。ただし「技術を生まなかった東洋の思想の中に、かえって技術世界の将来の方向を照らし出す新しい光線が用意されている」と言えるかどうかは、本論からだけでは不明である。その点、「西田の立つ東洋の無」を「はじめから有を破った世界」と捉える大峯氏の形而上学的設定よりも、西田の思惟を「対象的な圏域とその陰に隠れる非対象性の次元とのあいだの通路を開こうとする現代の学問論的課題」に対応するものと捉え、そこに西田の「独自の先駆的な思惟のすがたを見いだ」そうとする前述の新田氏の見解に、分析の具体性がよりあるのではないかと評者は考える。

それはともあれ西田哲学が、東洋の伝統思想と西洋の近代思想との総合の企てとして、あるいは東洋の大乗仏教的思想の論理化として、日本における最初の独創的な哲学体系であることは一般に承認されている事柄である。とりわけ現代が世界のポ—ダレス化・価値多元化を特徴とし、〈共生〉を模索している時代であることを鑑みる時、東西の思想の論理的連関を図った西田の思索は、現代という時代を先取りしていると言つてよいし、逆に言えば、現代ほど西田哲学の意義が問われている時代はないとも言える。その点、芸術という領域に限つてではあるが、大橋良介「西田哲学の芸術論」が示唆的である。本論は二十世紀の西洋の芸術の歩みを概観した上で、「西田の芸術論は、五〇—六〇年代に出せらるる現代芸術の諸潮流を先取りするような洞察をふくんでいた」と見做す。すなわち、いわゆる純粹芸術や抽象芸術は「純粹に自己自身の内面のみを表現せんとする表現主義」とか、「一切の外的対象ないし超越的なものを拒絶

して、純粹に自己自身たんとする絶対主義」とか、「現実世界に抛りどころを求めず作品の中に現実を創造せんとするシュールレアリズム」となつていったが、この「自閉に陥りはじめた純粹芸術ないし抽象芸術が、ふたたび〈世界〉への開けを回復」せしめたのが、「ポップアート」などに見られる五〇—六〇年代の現代芸術の動向である。純粹芸術の対極にある「これらの潮流は、作品にとつて超越的なし外在的なものを作品の内映すという意味で、何処までも超越的なものを、何処までも内在的に見る」という西田の芸術規定と、意外な近さのうちにある」と言う。「西田の芸術論は、その基盤をなす場所的論理とその宗教性のゆえに、かえつて現代の多元化した芸術世界を捉える射程を持っていた」という大橋氏の見解には、大峯論文と同様、西田哲学研究に新しい解釈の方向を示すものが見て取れる。

西田哲学が現代文化との関係においてさまざまな視点と新しい解釈、場合によってはそれらを突破する可能性を含む豊富な地平を形成しているのは、とりわけ後期の西田の思惟であろう。西田の言う「表現的世界」の位相がそれである。西田が「表現」ということで何を考えていたか。われわれは本書において（半数以上の論文が直接、間接に「表現」の問題に触れているか、あるいは関わっている）それについてさまざまな、時には相反する解釈に遭遇する。しかし、そこには力動的で刺激的な西田像が刻まれていて、本書の魅力もまたそこにあると評者には思われる。

表現的世界の自己限定という西田の論理を理解するために

は、まず、「自覚」の構造や「場所の論理」、「弁証法的「一般者」や「行為的直観」などについての西田独特の用語が理解されている必要がある。そのために、森哲郎「西田哲学と禅仏教」、リーゼンフーバー「前期西田における自己意識と自由意志」、藤田正勝「西田哲学における行為と歴史の問題」、常俊宗三郎「西田哲学における歴史・政治論」、有福孝岳「西田における行為的直観」の諸論文が参考になる。いずれも西田哲学の難解と言われる概念が解りやすく説明されていて有益である。特に、西川富雄「西田哲学と存在論の伝統」は「実在の論理」としての西田哲学の骨格を骨太に捉えきつていて明解である。

さて、西田哲学において「表現」とは何か。「表現」といえば解釈学の基本的概念の一つであるが、デイルタイではそれは主観的体験もしくは生の表現とされ、しかもつばら理解ないしは解釈の対象として意味の連関において取り上げられる。これに対して西田では、表現とはたんにわれわれの自己の表現であるのではなく、世界の自己表現であり、個物の自己表現は世界の自己表現の一角である」（常俊論文）という捉え方が最もオーソドックスである。世界という「実在の自己表現の形式」を西田はまた端的に「論理」とも呼んでいる。したがって「西田は〈実在の自己表現のかたち〉としての論理を求め続けた」（西川論文）という方向で考えることも可能である。その時、「弁証法的「一般者の限定」として世界は「即世界の自己写像的システム」（同論文）となる。

他方、「世界が表現的である」ということは、世界が〈単なる意味の世界〉であるとか、「意識の世界」であるとかを意味

するのではなく、かえってそれが一面に〈個物を否定する〉という意味をもつこと、どこまでも〈我々の内的統一を破る〉ということ、したがって、それは〈世界の底に無限に暗いものや非合理的なものを見る〉ということの意味する」（有福論文）。表現的世界をそのように捉えるのは、西田が「表現」ということを「行為的自己」や「歴史的身体」の問題との連関で思惟していることに由っている。「行為を通して、われわれは意識を越えて自己の内容を外界に表現し、外を内となす。……歴史的世界は、イデアを見る観知的な自己ではなく、行為を通して外を内となすとともに、そこに自己自身を直観する行為的な自己の自己限定を通して成立する。……（歴史の）非合理性は、……自己の無を見る自己限定から生れる。もはやノエマとして見ることでできないものの限定、表現から生れる」（藤田論文）。

長谷正當「西田哲学と浄土教」は、西田晩年の「逆対応」の論理を親鸞の宗教的自覚の構造に突き合わせて論じたものであるが、そこで西田の「表現」の問題を、神と人間との「逆対応」というのつびきならぬ宗教的關係に相即させて捉えている点で興味深い。神に最も近いと自負する人間が実は神から遠く、逆に、神から最も遠く隔てられているという罪人の自覚は最も神に近いという逆説的な關係を、神と人間との關係に固有なありようとして捉え、それを西田は「逆対応」と術語化した。そこには根底において親鸞と通底する「凡愚の自覚」がある。自己を凡愚として知ること、「自己の底に透視しえない闇を見ること、透視しえない闇として自己を知ること」を意味す

る。「自己の底に闇を抱えたわれわれは、観想において絶対に
出会うことはできない、現実の底に弥陀の呼び声を聞くことに
おいてのみ出会いうる、と西田は言う。そこに断絶と断絶を繋
ぐものがある」。逆対応のかかる断絶と連続において「表現」
の問題が浮かび上がると長谷氏は言う。表現とは「自ら
に他なるものうちに自らを映すこと」であるが、具体的に言
えば、「絶対者が自らを空しくして他において自らを見いだす
こと、他に自らを映すこと、あるいは移すこと」である。それ
は絶対者の「創造」という働きであり、そこに「名号」として
の「言葉」も見出だされる。「西田は、〈神の言葉〉ないし〈名
号〉を絶対者の〈表現〉として捉えている」と。こうして親
鸞の「行・信」の構造に比して、「逆対応」において「信」の
構造が明らかにされることになる。ここでは、表現のもつ創
造性の側面はもっぱら絶対者の側に帰せられ、絶対者の表現た
る「言葉」の内に「絶対者の悲願」の意味が付与され、われわ
れ人間は「弥陀の呼び声」という絶対者の働きに「行」におい
て触れられ・出会われるもの、と捉えられている。長谷論文に
は、晩年の西田が至りついた深い宗教性が浄土教の立場からあ
りますところなく捉えられていて教えられる所が大きい。特に、
「西田が、その思想形成の中期において悪戦苦闘の末に到達し
た〈絶対無の場所〉の論理が、なお親鸞の立場を十分に包みう
るような広がり確かさを有するに至っていないことを、誰よ
りも西田自身が意識していた……。親鸞の思想には〈絶対無の
場所〉をはみ出るものがあることを、西田は親鸞にたいする深

い共感のゆえに感じとっていた」という指摘は、ややもすれば
禅に偏りがちな従来の西田解釈に修正を迫るものであろう。そ
の点、ヴァン・ブラフト「西田哲学とキリスト教」も参考にな
る。

一方、森哲郎「西田哲学と禅仏教」は、西田哲学の根本動向
を「脱自と表現」の問題として捉え、長谷論文とは異なった角
度から西田の「表現」の問題を深めている。それによれば、宗
教とは「あらゆる人間のおのの存在の事実、自己の事実、
そして自己の〈於いてある〉世界（場所）の事実」のことであ
るが、この「自己（事実）」は、主観でもなく客観でもなく、深
淵（無）をくぐって、ただ《表現》となることを迫られるのであ
る。この表現は言葉（言語表現）とは限らない。指一本挙げて
も、天地一杯の表現でなければならぬ。「最も用心すべき
は、己れ独りの〈安心〉や〈救い〉を求める個人的欲求は断じ
て宗教心ではないということである。ここに表現モチーフの根
源がある」。宗教心は「大なる生命」の表現でなければならぬ。
「日常工夫（行為の世界）」を通して、毎日の生活が自己の生命
の建立」でなければならぬ。その時、「深淵（沈黙）」を経た
身体表現は世界（天地）の表現となる。ここに哲学と宗教は
表裏一体をなす」と言う。森論文は従来の西田哲学解釈の延長
上にあるが、しかしその文体と共に、西田の思惟の精髓をよく
捉えている力作であり、説得力がある。

以上、西田哲学における「表現」の問題に的を絞ってさまざま
な解釈を紹介しながら概観してきたわけであるが、その他に
本書の前半を占めるいくつかの論文が存在する。あとがきによ

れば、「本書では、西田の思想形成において有力な刺激となつたこれらの西洋哲学の思想と西田哲学との連関を明らかにする、ということに留意した」とあるように、ウイリアム・ジェームズ、ハイデガー、ベルクソン、ヘーゲル等との関係から西田の思想が論じられている。すなわちフーコー、バグ「西田とジェームズの純粹經驗論」、溝口宏平「西田哲学とハイデガー哲学」、山形頼洋「西田哲学とフランス哲学」、中岡成文「西田哲学と弁証法」である。いずれの論文も一定の距離をとつた、いわば節度をもつた論の進め方がなされている所に特徴がある。前述したように、西田哲学が公正に検討されるためには、こうした論文のスタイルは是とされるべきであろう。しかしながら両思想を比較しそこに異同を指摘するという客観的な作業は一面では何か物足りなさを感じさせる、というのが偽らざる評者の感想である。それは贅沢というものであろうか。

かつて林達夫が西田哲学の「エッセイ」性ということを指摘し、あわせて「思想の肉體性の感得」ということに言及した。この林評はつとに周知のものであるが、評者の意図するところを汲んでもらうために、少し長くなるが是非とも引用しておくたい。「西田哲学はその発想形態において決して完結した思想体系を示しているものではなく、むしろエッセイである。エッセイであるが故に、そこには——比喩的に言つてよいなら——仕事場の雰囲気や道具や工程的努力そのものがそこにはむき出しにさらけ出されておき、整理され終つたものではなくて、整理されてゆく過程そのものが如実にいわば（即物的）にさらさ

れているからである。いわゆる生の哲学ではないのに、その形而上学が生の匂いを濃厚に発散しているのは、このような「仕事」のあとが生波の波状線をそのままに生々しく伝えてくるからであろう。……思想の肉體性の感得は——少なくともある種の思想のダイナミックな理解や批評にとって——それほど些細な枝葉の事柄なのであろうか。

西田が自らの思想形成の過程で批判的に対決・受容した前述の諸哲学者との思想的連関は、前期の西田の思惟の事柄としてとりわけ「仕事場」の雰囲気や漂わせているはずである。とすれば、それを論ずる場合われわれは「整理され終つたものではなくして、整理されてゆく過程そのもの」を取り出すのでなければならぬ。そしてその場合出来れば、「手仕事」に伴う「仕事場」の汗の匂いが伝わることを望ましい。西田哲学の魅力はひとえに「思想の肉體性」、換言すれば、肉體をくぐり抜けてきた思想のリアリテイにある、というのが評者の長年の見解である。実際、「純粹經驗」・「無の場所」・「弁証法的一般者」・「行為的直観」・「絶対矛盾的自己同一」・「非連続の連続」・「逆対応」などの抽象的概念はいずれも、西田においては常に具体的な生きた経験に根差したもので、あるいは生の深みから汲み取られたものであつた。このことを看過して単に哲学史的な概念の事柄として取り扱うならば、いかに精緻な分析であっても何処か届かない所があることにならう。その点、同じように前期の西田を取り扱っているから、リーゼンフーバー「前期西田における自己意識と自由意志」は「自覚に於ける直観と反省」に関する解説ではあるが、当時の西田の思惟の歩みが力動

的に捉えられていて秀逸である。訳文（村井則夫訳）もよくそれを伝えている。

最後に、井上克人「西田哲学における宗教的なもの」について一言触れておきたい。本論文は「絶えず矛盾するものを生み出しながら、どこまでもそれを内に包むものがあるものである。

西田哲学にはこのような、いわば「母性的なるもの」、言い換えれば「大乘仏教的なもの」がその根幹にある」ことを説いているが、問題はその論述の仕方である。たとえば「自ら照らす鏡、あるいは闇」と題された節に次のような叙述がある。「物を映す映さぬにかかわりなく、つねにそれ自らで照り輝いている働き（常照）、何物も映さぬ先の、鏡そのものもつゞ「自性の照」、これこそ西田の強靱な思索を絶えず駆り立て、彼の念頭からつねに離れなかつたものではなかつたか」。西田哲学が一個の形而上学であることは評者も認めるに吝かではないが、しかしこのような「超」形而上学的表現に出あうと、論述の思弁性に違和感を覚えてしまうのは評者の狭量のせいであろうか。純粹経験や行爲的直観に見られるように、西田哲学は形而上学そのものを突き崩すことを企していた（その成否はともかくも）のであり、西田の努力はそこにあったというのが評者の見解である。西田の思惟の形而上学的残滓を批判するならともかくも、よりによってそれを最大限に形而上学の方に解釈しようとするあり方は西田の思惟に逆行する方向に思われてならない。本論文が力作であるだけに残念でならない。

この問題は西田における禅と哲学の関係（一般的に言えば「体験」と「学問」の関係）に似ているかもしれない。「西田

哲学の背後には、やはり何か禅的なものがあるのではないか」

という誘惑にかかれる問いに対して、西田自身厳しくそれを否定したが、にもかかわらず、禅体験なしに西田の思惟が可能となったとは考えられない。しかし森論文でも指摘されているように、「禅仏教を対象にしたいわゆる「禅の哲学」の類」を西田が「自覚的に拒否した」ところにそもそも西田哲学というのが成立した、と考えるべきであろう。「従来の西田論は、体験そのものと体験の成立の基本構造を説く論理との決定的区別に関してあいまいであった」（新田論文）という事態と、このことは重なりあう。したがって「体験的言語による思想を展開せざるをえ」なかつた西田哲学において、「宗教の立場ではなく、哲学の立場を確立し堅持しようと思えば、学問的客観性・論理性をどこまで維持できるかがキー・ポイントとなる」（有福論文）が、しかし宗教と学問を単純に腑分けできないところに、問題の根源性と現代性があり、そこにそもそも西田哲学の魅力が存する。実際、西田は誰よりもこの事態（体験と論理とのいわば「非連続の連続」性）を自覚し、それを積極的に自らの哲学的課題として身に引き受けて思惟した、と考えられる。「きわめて明瞭なことは、〈事実〉（宗教）と〈説明〉（哲学）との間に鋭い緊張乖離が存在することであり、この断絶をかううじて埋めうる方向として「宗教心」が示唆されている」（森論文）（それが上述した西田における「表現」の問題に他ならない）のが西田哲学であろう。それゆえ西田哲学は本質的に宗教哲学なのである。

本書は全体的にはかかる宗教哲学という本質を見失うことな

く、しかも西田哲学の全貌を多角的に捉え新しい解釈の可能性を随所に示唆している問題提起の書である。入門書の体裁をとっているが単なる西田哲学の紹介書ではないゆえんである。

鈴木正崇著

『スリランカの宗教と社会』

——文化人類学的考察——

春秋社 一九九六年二月二八日刊

菊判 一〇一六頁 三五、〇〇〇円

田 中 雅 一

日本人によるスリランカ社会での文化人類学的な調査は一九七〇年代末から一九八〇年代前半に集中している。この時期にすくなくとも四つのプロジェクトが宗教や民俗社会をテーマに実施され、多大な成果をもたらした。だが、日本人の調査研究は、共同のプロジェクトであれ、個人の調査であれ一九八五年頃を境に急減する。その理由は民族紛争の悪化による政情不安である。一九八三年の夏に、スリランカの人口の七割を占める仏教徒シンハラ人が少数民族のタミル人（その多くがヒンドゥー教徒）を虐殺するという事件がコロンボを中心とする各地で生じた。一九八四年になると、タミル人が集中して住んでいるスリランカ北部や東部で、分離独立を主張するタミル人の若者

たちと政府軍によるはげしい戦闘がはじまった。さらに一九八八年にはインド軍の駐留に反発してスリランカ南部でもシンハラ人の若者たちによるテロ活動が盛んとなった。常夏の仏教国という平穏なイメージから暴力国家というイメージに変わるのにそれほど時間はかからなかった。こうした状況で、スリランカでの長期滞在調査が困難となるのは当然である。

しかし、スリランカの政治状況は一方で肯定的な変化もたらした。民俗社会の宗教や慣習、社会関係などのオーソドックスな文化人類学的トピックからはみでる民族問題、暴力、国家、ナショナリズム、グローバリゼーションなどの新しいテーマについて考えざるを得ない、という状況が生じたのである。仏教や民俗宗教を今までは異なる視点から考察し、さらにそれらの歴史的变化を考慮せざるを得なくなったのである。

『スリランカの宗教と社会——文化人類学的考察——』の著者である鈴木正崇は一九八〇年から八四年にかけてあるプロジェクトの一員としてスリランカで調査を行い、スリランカの儀礼や世界観について、また最近では民族問題に関係する論放を精力的に発表してきた。本書は、核となった資料は新しいものではないとしても、スリランカ社会の宗教について書かれた最新の成果であり（一九九五年に慶應大学に提出された博士論文に基づいている）、千頁を越す大著である。日本人によるスリランカの人類学研究は本書が初めてではないが、仏教を主題とする人類的研究は数が少ない。その意味で人類的調査に基づく民衆仏教の貴重な研究成果である。

本書は全部で一五章からなり、序章、第一部二章、第二部三

章、第三部四章、第四部四章、終章という構成をとる。第一部は「村落の儀礼」と題され著者の村落での見聞に基づいて仏教儀礼や村祭が考察されている。第二部「人生儀礼」では村での通過儀礼が記述・分析されている。第三部「神々と悪霊」および第四部「聖地と巡礼」では調査村落を離れ、より広い地域を対象とする。そこでは著名な聖地と超自然的存在が考察されている。第三部ではどちらかというところヒンドゥー教との類似性など文化的な交渉が主要な関心といえるが、第四部ではナシヨナリズム、王権の変貌など、より政治的な問題との関係が論じられている。以下簡単に内容を紹介したい。

序章「課題と方法」では本書の視点が学説史の検討という形を取って明らかにされている。そこで強調されているのは宗教儀礼や世界観の動態的かつ多元的な様相を考慮した研究の重要性である。まずいわゆる未開社会ではなく複合社会を対象とする際の文化人類学的枠組みとして、大伝統と小伝統の概念が吟味され、それらについての理論的展開が論じられている。そして「今日のスリランカ研究は、歴史的研究成果を取り入れて、研究の場を従来の村落から都市へと拡大し、国家との関わりや世界全体の政治や経済の動きとの連動を視野に入れつつあるといえる」と述べて、本書を「村落研究に止まらず、民族や国家の動態を視野に入れることで、スリランカのシンハラ人社会を総合的に把握する」(一七頁) 書物と位置づけている。

第一部第一章「調査地の概要」では、スリランカについての概要のあとに、鈴木が集約的な調査を行ったサバラガムワ州の村ウドゥムツラの概要が示されている。ウドゥムツラは鈴木が

調査を始めた一九八〇年当時、人口三二〇人、戸数八七の小規模な稲作農業を基盤とする農村であった。

第二章「仏陀と神々」では、「教義仏教」と動態的な関係をもつ「民衆仏教」に焦点を当てて仏陀と神々の関係、民衆の世界観(とくに仏陀を頂点とする神々のパンテオン)とその変化が考察されている。村の仏教寺院の住職の生活や村人との関わり、寺院の一日や一年の行事、主要な儀礼であるピリット、宗派の歴史、村住と林住の区別などについての詳細な記述が続く。また後半ではヒンドゥー教起源の神々と主要な神殿、その行事、カプラーラという在家の職能者、かれが神殿で行う儀礼・村落祭祀などが記述・分析されている。最後に、仏陀への信仰とヒンドゥー教起源の神々への信仰、悪霊や死霊、星神などを総合的に理解するための見取り図が呈示されている。そこで鈴木はスリランカの宗教を普遍宗教、民族宗教、民衆宗教の三つの次元に分けている。そして、これら三者がさまざまな外的要因との関係からいかなる変化を被り、また相互にいかなる変化をもたらしたのかを明らかにすることで、今日われわれがスリランカで出会う仏教の動態的把握につとめている。

第二部では成女式(初潮儀礼)、結婚式、葬式が考察の対象となっている。

第三章「成女式」ではシンハラ人の女性観、子供観が儀礼の詳細な分析を通じて明らかにされている。ここでの成女式は初潮を契機として行われる儀礼で、これを契機に少女は子どもから女性へと変容をとげる。儀礼を取り仕切るのは洗濯屋カーストの女性である。儀礼は最低三日間の隔離のあとに始まる。早

朝少女は水浴の浄化儀礼を受けた後、家の裏にある台所の戸口から屋内に招かれる。そこで盥に張つてある水をのぞき込み、さらに鏡に自身を映す。これらは彼女の身に生じたけがれを取り除くためである。それからつぎの部屋で近親のものから贈り物をもらい、結婚式のサリーをまもつて挨拶をし、祝福を受ける。その後父方のオジから祝辞を受け、歓談が続く。歓談は宴会へと変化し、夜中近くまで客が祝福に訪れる。

第四章「婚姻儀礼」では儀礼の過程が詳述され、歴史的变化や地域的な相違が考慮されながら議論が進む。とくに真が割かれているのは、婚姻をめぐる親族関係（母方の兄弟と姉妹の息子との関係、姻戚など）である。宗教的側面については、花婿花嫁が神々に擬せられ、式場が祭壇となること、農耕儀礼との関係、通過儀礼のシンボリズムなどが考察されている。

第五章「葬式」では村人の死生観、また僧侶と葬式との関わりが語られていて興味深い。死生観については追善供養の例が紹介され、上座部の教義における靈魂の存在の否定と矛盾する点が指摘される。儀礼の前半では僧侶を頂点とする宗教世界の秩序が確認され、後半では近親が重要な役割を果たす。鈴木は「明確な社会組織や出自集団をもたないシンハラ人社会では、その脆弱性を補うために、機会ごとでの対面コミュニケーションによって相互の関係を確認しあうという関係が重要であり、宗教行為であっても結果的には社会関係の方に強調点が移行する」（三四五頁）と述べているが、これが第二部全体の儀礼と社会についての結論と位置づけてよからう。

第三部には第六章「都市の祭礼——キャンディ・エサラ・ベ

ラヘラ祭」、第七章「神觀念の諸相——デウォルを中心として」、第八章「神々と悪霊の間——ガラー・ヤカーの場合」、第九章「神話・芸能・儀礼に見るナーガ」が収められている。仏齒（仏陀）から神々、さらに地位が低いデウォル、ガラー、ナーガを考察することで読者は、シンハラ人の動態的な超自然観へと導かれる。

キャンディは長くスリランカの王都だったが、第六章では仏齒を保管する仏齒寺、四柱の守護神、そこで夏に行われるエサラ・ペラヘラ（行列）が取り上げられている。パンテオンでの神々の位置の変化、王権と仏齒の関係や意味付けの歴史が論じられている。またペラヘラの分析から、そこに王権の秩序を構成する要素が認められ、儀礼が王権と密接に関係していたという事実だけでなく、今日の政治権力もこの祭りに積極的に関わろうとしているという動向が指摘される。第六章はテーマの上で重なる第四部第三章「王権神話と現代」と結びつけて読むと、その背景がよく分かつて理解しやすい。

第七章のデウォルの聖地は、海岸部の観光地の近くにありながら従来研究があまりされていないかったテーマである。鈴木の詳細な記述と分析を高く評価したい。第八章の主題であるガラーについても断片的な記述はあっても、それはしばしば矛盾にみちたものであった。鈴木の動態性を重視した包括的な分析はこうした矛盾をより説得力のある観点から理解することに成功している。類似の包括的視点は第九章の主題となるナーガ（コブラ）の分析にも認められる。

第四部は第一〇章「聖地における宗教の融合と対立」、第一

一章「民衆文化とエリート文化」、第二章「聖地と巡礼」、そして第三章「王権神話と現代」からなる。最初の二つはスリランカ最大の巡礼地カタラガマを中心に論じ、つぎにスリー・パードが分析の対象となる。最後に、シンハラ・ナシヨナリズムの系譜が詳述される。

カタラガマはインド起源の神ムルガンの聖地であり、ヒンドゥー教徒にとつても重要である。ここでムルガンは地名からカタラガマ神という名で人々の信仰を集める。カタラガマ神は強力な神で、どんな願いでもかなえてくれると信じられている。急激な近代化、都市化によって生じたさまざまな苦悩や軋轢の解決を願ってここには多くのシンハラ人が巡礼にくる。鈴木は、神話や儀礼、ならびにタミル人やシンハラ人のおかれている社会状況の分析(第一〇章)、あるいは少し視点を変えてエリートと民衆が直面している変化の比較分析(第十一章)を通じて、カタラガマ神の興隆の秘密を明らかにしようとする。第二章ではスリー・パードが考察されている。この聖地は同名の山(頂上)を指し、場所的には第一部や第二部で考察した村落と同じ地域に位置する。第三章は編年王統譜(建國神話)や王権の歴史の分析を基に、伝統的権力としての王権の正当性やシンハラ・ナシヨナリズムの歴史と論理を明らかにする。ここで鈴木は「外部」をキーワードに議論を展開している。終章「今後の研究のための試論」では仏教人類学の可能性がより広い理論的文脈の中で検討されている。

全体のコメントに移ろう。

内容の要約から明らかのように本書が取り扱うトピックは多岐にわたっている。その中でも評者がもっとも印象に残っている、また人類学的視点や手法がうまく表われていると感じたのは、出家した老人への聞き取りの分析である(第二章)。あるいは、村の住職が低カースト出身のため、出家者にカースト身分は関係ないにもかかわらず村人に疎んじられているといったエピソードなども、スリランカの仏教の実態を考える上で見逃すことのできないものだ。

トピックだけでなく、鈴木が本書で取り扱う資料の性格やアプローチも多様だ。歴史資料、インドの宗教文化についての深い造詣に支えられた文化交渉をめぐる議論、仏教の教義、そして神話など。しかし、本書全体を通じて認められる最大の特徴は、白い樹液を出す木、水切り、火渡りなどの分析などにおける自然についての語りである。そこでの自然はかならずしも外的な環境(生態)を意味しないし、また構造主義流の文化に對置される記号としての自然でもない。鈴木 of 自然への関心を支えるのは基層文化あるいはアニミズムへのあたたかいまなざしである。そこに、かれの調査プロジェクトの代表であった若田慶治の仕事の影響(神に對置されるカミ概念など)を認めることは困難ではない。しかし、それだけでなく、スリランカでの調査以前に行っていた日本各地での民俗宗教調査における貴重な経験がよい意味で影響を与えているのではないかと推測される。

最後に不満な点を述べておきたい。本書は、人類学的な観点からシンハラ人の宗教と社会についての総合的理解を目指した

という点で評価できる。しかし、その結果、先行研究に対して、従来の解釈や視点の問題点を指摘して今後の方向を明らかにする問題設定解決型 (task force type) という形をとっていない。たとえば、初潮儀礼の解釈をめぐるのは、ヤールマン、リーチ、グッドなどの論争が知られていりし、鈴木も参考文献にあげているが、これらの議論に真つ向から向かっていこうという姿勢は見られない。カタラガマ巡礼についてはファツフェンバーガーへの言及があるが、そこでのターナー批判を汲みとって本書で議論をさらに発展させようという意図はあまりないようだ。カツフェラーによるシンハラ・ナシヨナリズムの性格についての議論をめぐる論争についても、本書は十分な貢献ができると思われるにもかかわらず、なぜか沈黙している。けれど概念の吟味や家族・親族集団の性格についての批判的考察など、例外もあるが、一般に受ける印象は、鈴木は先行研究を資料の蓄積として読みとるにとどまり、論争史とみなしてそこに果敢に戦いを挑もうとしていない、ということである。

また、これは本書だけの問題ではないが、村の民族誌 (第一部と第二部) と国家次元での宗教を結びつけて論じることの困難さはなお解決されていない。巡礼地に着目することで二つの次元をうまくむすびつけることができるかもしれないが、そのためにはもう少し自覚的な方法的考察を行う必要がある。第三部と第四部を読み進んでいくと急速に人々の顔は見えなくなってしまう。人類学的視点を保持しようとするならこの次元でも匿名性を克服するのならかの工夫が必要なのではないか。

冒頭でも述べたように、本書はスリランカの歴史的变化を考

慮したシンハラ社会と宗教の動態的記述を目指していた。本書を読み終えて、政治経済的变化とそれに密接に関係した宗教世界の変容などは十分理解できたつもりだが、こうした議論でむしろ明らかにすべきことは、下層民や周辺部に位置づけられている人々が、市場経済の浸透、都市化や消費社会の出現、民主主義を標榜する近代国家の論理 (政党政治、総選挙の実施、多数派工作) などの外的な力に対していかなる抵抗をしてきたのか、いかなる対立の図式が存在するのか、そこで宗教がいかなる役割を担っているのか、という問いだ。カタラガマへの巡礼やピリット儀礼の記述から外的な力がいかなる問題を引き起こしているのかはよく理解できる。しかし、そこで描かれている民衆は、こうした外的な力を利用したり、あるいは真つ向から対立したりするのではなく、神や仏陀の力に頼らざるを得ない、時代の流れに翻弄される存在にとどまっている。こうした民衆像こそを克服する必要がある。

以上のような問題点を抱えているにもかかわらず、本書は今後のスリランカ研究においてのみならず、南アジア研究の分野において必須の書物である。とくに文化人類学以外を専門とする仏教学者や日本を対象とする宗教民俗学者に本書を薦めた

落合仁司著

『地中海の無限者』

——東西キリスト教の神—人間論——

劉草書房 一九九五年六月三〇日刊

四六判 二〇八頁 二〇六〇円

川島 堅 二

東方キリスト教の靈性に一神教と多神教といった対立を越えた深い地平を見出し、それに深く魅せられた著者は、これを西方のキリスト教と比較しつつ、しかも、その比較の地平としてカントルの無限集合論を援用する数理神学という野心的な試みが本書である。そのあたりの消息を著者は、序において次のように語る。東方キリスト教神学の「核心的な構造がカントルの無限集合論の構造と著しく類似していることに気が付いた。キリスト教において神が無限と表現されることはよく知られているが、オートドックス神学と無限集合論の関係はそれ以上である。神学の基本構造が集合論の構造と同型対応しているといってもよい。ならばキリスト教という宗教を数学的に表現することができのではないか。…本書に何らかの学問的な貢献があるとするれば、この方法を措いて他にはない」(二七)。

以下本書について論評するわけだが、あらかじめお断りしなくてはならないことが一つある。それは、評者が数学の集合論については、全く知見がないということである。近代のキリス

ト教思想に関心を寄せるものとして、近代を「政治を頂点とする世俗的な価値が、宗教の反世俗的あるいは靈的な価値を圧倒した時代」(二七)と捉え、その超克を東方キリスト教の靈性の復権に見ようとする著者の基本的問題意識は共有できる。しかし、著者が言う本書の「学問的貢献」の要、数理神学については、評者が理解し得た一部を紹介するにとどめ、論評の中心は、集合論的解釈をされて明らかにされたキリスト教思想の妥当性の方に置きたいと思う。以下、まず章を追って内容を概観し、最後に評者の意見を述べる。

第一章 地中海のキリスト教

第二章以下において展開される議論全体を鳥瞰するのが本章の目的である。まず、地中海の風土についての素描から始まる。地中海は、その気候と農業により同一性を持つが、他方、地中海を構成する海の性質、とりわけ海上交通の難易によって東経一九度を境に海は東西に分割されるという。これは西暦一九三三年にディオクレティアヌス帝が引いた東西ローマ帝国の分割線であり、さらにラテン西方とギリシャ東方とを分ける線であるという(二二—三頁)。このように著者は地中海の風土と地理に東西キリスト教の形成を関連させるが、この同一の地中海内における差異というモチーフは、二章以下で論じられる無限論という同一地平における東西キリスト教の差異についての議論への巧みな導入となっている。

著者によれば「ラテン西方においては、神とは人間を人間たらしめる原因あるいは根拠であり、しかし人間によっては把握

し得ない不可視の何者かである。すなわち神は人間を人間たらしめる根拠（原因）として人間に内在（臨在）しつつ、人間によつては把握し得ない何者かとして人間を超越する。神とは不可視の根拠なのである」（二六頁）。このような神概念の出所をトマス・アクィナスとする（二二頁）。

次にギリシヤ東方における神について、それは「人間によつては把握しえない不可視の闇として人間を超越するにもかかわらず。その恩寵によつて人間を神化し人間と合一する光として人間に内在する。すなわち東方キリスト教においては、不可視の神が人間を神化し人間と合一することにおいて自らを可視化する」と言われる（一七頁）。このような「本質は不可知であるが人間を神化し自らに合一すべく活動する神という概念」は、グレゴリオス・パラマスに帰せられるという（二二頁）。このようにトマスとパラマスに東西キリスト教を代表させて、以下第二章、第三章においてトマスの神学とその無限集合論的解釈を、第四章、第五章において同じ事をパラマスについて論ずるのである。

第二章 西方のトマス・アクィナス

本章においては、まず西方キリスト教世界におけるトマスの位置づけが論ぜられるが、紙面の都合上割愛し、トマスの神概念についての議論に入る（四二頁以下）。

著者は、トマスの存在論には三重の区別がなされ得るといふ。すなわち、存在それ自体と存在者の存在（存在論的区別）、存在者の存在とそれを原因する存在との区別（因果論的区別）、さらに存在それ自体と原因する存在の区別（集合論的区別）の

三つである（四三―四六頁）。ここで問題となるのは、原因する存在である。トマスにおいて存在者が存在するとは、それが「…として」限定された存在を有することである。したがって存在者を存在させる原因とは、存在を「…として」限定し、存在者における限定された存在を与えるものである。しかしながら、トマスはこの存在を限定し存在者を存在させる原因を、再び存在と呼ぶ（四五頁）。「トマスにとつて存在それ自体と原因する存在とは実は同一のこと」（四六頁）なのであり、さらに神の本質は、存在を原因する存在としての無限である。この神の本質と存在の一致は、従来トマスの最も中心的思想であると考えられてきた。しかし著者によれば、原因する存在としての神の本質と存在それ自体が一致するという命題の証明は、トマスが考えていたほど容易ではない。著者によれば「なるほど原因する存在も存在それ自体も無限である。したがって無限なるものは唯一であることが論証できれば、この命題は成立するのであろう。トマスはそう考えて無限なるものは唯一であることを論証しようとした。もし無限が二つあるとすればその二つは区別されねばならない。しかし区別されることは限定されることであるから無限の性質に反する。したがって無限は唯一である、というわけである」（五一―五二頁）。しかし、著者によればこの論証は、無限の唯一性を否定する現代の無限集合論から見て誤りであり、したがって神の本質と存在が一致するという命題も誤っていることになり、この命題をトマスの中心思想と見るべきではないと言う立場も生じるという。ところが、数学的な無限集合論を応用することによって、無限は唯一でないに

も関わらず、この命題を十分論証できると著者は言い、次章でそれを試みる。

第三章 存在としての無限

著者によれば「集合論は、ゲオルク・カントルによって一九世紀に創始された数学の新分野」である。そして「カントルが集合論を創始したのは、無限という対象を取り扱う方法としてであった」(六七頁)。

ここで著者は、存在そのものと神の本質の一致を、無限集合における全体と部分の一致として証明する。先ず偶数全体の集合

$\{2, 4, 6, \dots, 2n, 2(n+1), 2(n+2), \dots\}$

を考える。この集合は明らかに自然数全体の集合の無限部分集合である。また自然数全体の集合はこの偶数全体の集合と奇数全体の集合との和であることも明らかである。このとき自然数全体の集合から偶数全体の集合への写像、

$\{1, 2, 3, \dots, n, n+1, n+2, \dots\}$

$\downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow$

$\{2, 4, 6, \dots, 2n, 2(n+1), 2(n+2), \dots\}$

を考えれば、この写像は自然数全体の集合から偶数全体の集合への一対一対応となっている。したがって自然数全体の集合と偶数全体の集合とは同値であり、その基数は等しい。すなわち自然数全体の集合が含む元の数と偶数全体の集合が含む元の数とは同じなのである。しかし自然数全体の集合は、偶数全体の集合と奇数全体の集合の和なのであるから、自然数全体の集合の基数は、偶数全体の集合の基数の二倍はあってもよさそうである。

はないか。ところが無限集合においては、同値な集合の基数は、たとえそれが全体集合とその部分の部分集合であろうとも、等しいのである。これが無限における全体と部分の一致と
言うことである(七三―七四頁)。

以上のようにしてトマスの命題は証明されたが、しかし、著者は神を不可視とするトマスの思想が、神への無関心と世俗化を帰結したとし、トマスの晩年の謎に満ちた見神体験と、以後トマスが一切の著述から身を引いたエピソードを最後に紹介することによりトマスの限界を示唆し、それを超克する可能性を秘めたギリシャ東方のキリスト教へと議論を移していく(八五―八七頁)。

第四章 東方のグレゴリオス・パラマス

著者は四世紀のギリシャ教父アタナシオスの「神が人間になったのは、人間が神になるためである」という言葉を東方キリスト教の精髓であるととし、人間の神化こそ東方キリスト教の目的であるという(九三頁)。この観点から、東方のキリスト教史において、この神化、神との合一を身を持って追求したヘシユカストをめぐる論争が紹介される。ヘシユカストは、神の超越の側面からこれを批判するバルラームによって迷信や呪術のたぐいと決めつけられるが、これに対して神との合一、人間神化の可能性という東方教会の精髓を守る立場からヘシユカストを弁護したのがパラマスである。パラマスの主張は、著者によって次のように要約される。「神は、その本質ではなく活動において、人間と合一し人間を神化するのではないか。神の本質と活動の区別、これがパラマスの辿り着いた神の超越と内在と

の矛盾への応答である」(一一二頁)。「神の活動(における神性は神の本質と区別されるがしかし何らかの属性を共有していなければならない)」「それが無限である」(一一三頁)。「ヘシユカストの見る光こそ神の活動それ自体である。すなわち神の活動は光として人間の肉眼に見えるというのである。…神の本質は闇である。これに対して神の活動は光である。まさしく神は光る闇、輝ける闇なのである」(一一四頁)。「神性の無限を神の本質としての無限と神の活動としての無限に区別すること、このことの成否にパラマスの神学のだがって東方キリスト教の一切が賭けられている」(一一五頁)。この区別された無限の正当性を、次章において著者は無限集合論により証明するのである。

第五章 活動としての無限

本章は、本書の中心的部分であるが、最初に述べたように、集合論の論評は評者の能力を越えるものであるゆえに、基本的な考え方と、結論を要約するにとどめる。

先ず、パラマスの神学の要点は「神の本質と活動を無限という同一神性を共有する差異であると考える」点にある。そしてこの「同一の神における本質と活動の差異という問題は、無限における区別という問題と過不足なく置き換えられる」というのが著者の基本姿勢であり(一二九頁)、そこから無限集合論の適用の可能性が生じるのである。著者は、数式による丁寧な議論を展開した後、次に次のように結論する。「この神の活動の総体を神の本質と考えることは出来ないだろうか。すなわちそれぞれの存在者に固有な仕方内で内在する神の個々の活動ではなく

その総体を、神の本質と見なすのである。これはある無限集合を神の活動と考えたとき、そのベキ集合を神の本質と見なすことに他ならない」(一三六頁)。ここで言われている「ベキ集合」とはある集合のすべての部分集合の集合のことである(一三二頁)。「このように考えることによって初めて無限という神性を共有する神の活動と本質が、一方で人間に内在する神の活動と他方でそれを超越する神の本質に区別されるのである」。「神の活動と本質の区別は、もし神が無限であるとするならば、無限集合とそのベキ集合の差異という現代集合論の不可避的な帰結として了解される」(一三六頁)。

本章の最後に、このような東方の霊性が持つ世界的な意義が、かつてのソヴェイト、現在のロシアの存在意義にまで渡って歴史的に展望される。

第六章 無限者の神学

本章においては、これまでの議論をふまえて、宗教の固有な存在意義が追求される。著者によれば「神は人間を絶対的に超越し、かつ人間に直接的に内在する。人間にとって神の本質は分有不能であるが、神の活動は分有可能である。この矛盾を引き受けること、これこそあらゆる宗教にとって最も根本的な要請」である(一五九―一六〇頁)。神の超越と内在は、いずれが強調されても世俗主義に陥ることになる。この「緊張に辛くも耐えることによつて、人間の反世俗的あるいは霊的な次元を確保しようとする努力」が宗教であると著者は主張する(一六〇頁)。

著者は、本書を閉じるにあたって、数理神学が信仰に対して

持つ意味を次のように述べる。「神学は合理的な推論に基づく普遍的な妥当性を有さねばならない。なぜなら合理的な推論に基づいて普遍的に妥当することなど、あえて信仰するには値しないからである。…神学は信仰に値するものとそうでないものを峻別する基準を与えねばならない。その最も有力な方法が数学なのである。数学的な論理を徹底したならば、そこにはついにその妥当するか否かを決定し得ない命題だけが残るに違いない。普通の論理の終着駅、固有の信仰はそこから始まるのである」(二七八頁)。

最後に評者の意見を述べる。我が国において数理神学を試みた類書がないという一事だけでも本書の持つ価値は、計り知れないものがあると思う。繰り返し述べているように評者には、この点に関し十分に対象化して論じる能力がないのであるが、本書を契機として、我が国においてもこのような学際的な神学研究が今後進展することを念願する。ただ一つ気になった点は、神の超越と内在が孕む矛盾をいかに論理的に克服するか、数理神学の適用が終了しているように思われる点である。キリスト教の中心である「受肉」は、確かに神の超越と内在の緊張の上になり立っているものではあるが、それは決して点のようなものではなく、地上におけるイエス・キリストの具体的な生涯を内容とするものである。このキリストの生涯に倣うという契機が、トマスの死後およそ百年後に現れたトマス・ア・ケンピスの著書とされる『キリストに倣いて』に象徴されるように、キリスト教史においては世俗化に抗する重要な神学的根

拠であったと思われる。もし、数理神学の目的が、著者が序で記している「キリスト教という宗教を数学的に表現する」ということであるならば、受肉の具体的内容であるイエスの生涯を何らかの形で位置付けなければ、その目的は十分に果たし得ないと思うのだがどうであろうか。

芦名定道著

『テイリツヒと弁証神学の挑戦』

創文社 一九九五年二月二〇日刊

A5判 三八〇頁 七七二五円

安 酸 敏 眞

本書は、著者の文学博士論文「P・テイリツヒの宗教思想研究」（一九九四年、京都大学）の序の一部、第一部「弁証神学・体系構想」、そして第二部「キリスト・象徴・歴史」の第6章「相関の方法と神の問題」に相当する部分に、その後の研究による補足と訂正を加えて出来上がったものであるという（ちなみに、昨年度の宗教学会賞を受賞した『テイリツヒと現代宗教論』は、その博士論文の第三部を土台に加筆修正したものである）。

最初に、全体の構成を記しておく、本書は以下に示すよう

に、序論とそれに続く四つの章からなっており、最後に短い「結び」をもつて締め括られている。

序論 テイリツヒ研究の課題

第一章 テイリツヒの思想発展と弁証神学

第二章 体系構想とその根拠

第三章 弁証神学と相関モデル

第四章 相関の方法と神の問題

結び 「相関の方法」と宗教研究の可能性

それぞれの章はいくつもの細かい節に節分化され（ときには節がさらに細かい部分に細分化されている場合も一再ならずある！）、またそれぞれの章の末尾には、それ自体で一つの章になるほどの重厚長大な注が付設されている。このような構成の本書は、その精緻を極める議論運びと、著者が変幻自在にゆきかいする学問領域の裾野の広さと、行間から滲み出る著者の並々ならぬ研究意欲とによって、読者を圧倒せずにはおかない。生半可な読者は言うに及ばず、通常のテイリツヒ愛好家でも、読破の意欲が委えてしまうほどの濃密な哲学的議論に満ちた本書は、世界のテイリツヒ研究の現状に照らしても、間違いない第一級のテイリツヒ研究書であると断言できるものである。テイリツヒの著作並びに研究文献に対する著者の精通ぶりには目を見張るものがあり、また神学、哲学、キリスト教思想史、哲学史等についての該博かつ正確な知識には、著者の若年さを考えると、まことに驚嘆の念を禁じ得ない。実に快挙というに相応しい画期的なテイリツヒ研究書の誕生に、評者として滴腔の敬意を表したい。

本書において著者が目指しているのは、一言で言えば、テイリツヒの宗教思想についての「トータルな理解」である。「テイリツヒ研究の課題」と題された序論において、著者はテイリツヒの宗教思想を「その基本的性格に即してトータルに解明すること」（二頁）をもつて、本書の中心的課題とすることをはっきりと宣言している。テイリツヒの「トータルな理解」とは、著者の言葉を用いれば、「広さ・長さ・深さ・高さ」の四つの次元からテイリツヒへとアプローチすること」（二二頁）であり、それは具体的には、「（一）境界に立つ」神学者としてのテイリツヒの宗教思想を、「彼の実存的経験との関係で捉えること」（二深さの次元）、（二）テイリツヒが取り組んだ「基本的な思想的課題と個々のテーマとの関係、そして個々のテーマ間の諸関係（統一性、体系性）を明確化すること」、つまりその「思想の構造あるいは体系性を分析すること」（二広さの次元）、（三）時代史や思想史（概念史や問題史を含む）との密接な関係において、「テイリツヒの思想の形成プロセスと発展プロセス」を研究すること（二長さの次元）、（四）「テイリツヒの思想の最終的根拠、テイリツヒがぎりぎりのところで前提にしているもの、テイリツヒ自身の不安を克服する勇氣の源泉、そしてテイリツヒが無制約的な要請として理解していたもの」を別決すること（二高さの次元）、であるという（二三一—二四頁）。

著者が研究仮説として冒頭に掲げる基本的テーゼは、「テイリツヒの宗教思想を全体として理解するためには、テイリツヒを弁証神学者として捉えるのが最も適切である」、つまり、「テ

イリッヒの宗教思想は基本的に弁証神学である」(四頁)、というものである。かかるテーゼに含蓄される意味内容を説明し、その妥当性を論証するために、著者はイリッヒの思想をその変遷の全過程とその関連領域の全範囲にわたって分析し、統一的な視点から全体的・体系的に解釈しようと試みる。

第一章では、キリスト教思想における弁証学の一般的な位置づけとその歴史、近代ドイツ神学における弁証神学的課題の展開、一九世紀以降のドイツの宗教社会的状況、などが手際よく概観され、しかる後にイリッヒの「弁証神学プログラム」について論及される。著者によれば、イリッヒの弁証神学プログラムの原型は、一九二一/二三年の『教会弁証学』*Kirche Apologetik* という覚書きのなかに早くも看取されるのであり、そして弁証神学者としてのイリッヒのその後の思想発展は、この覚書きに提示されたプログラムの具体的で一貫した遂行として解釈できるといふ。

第二章では、一九二三年の『諸学の体系』*Das System der Wissenschaften* を中心資料として、イリッヒの体系論的目的と根拠について踏み込んだ分析がなされている。トレルチに献呈された初期イリッヒのこの著作に注目し、そこに体系的思想家イリッヒの原点を見いだしたことは、著者の炯眼さをよく示している。イリッヒの体系構想には一貫性と変遷という二面性があることを見抜いた著者は、これまで一般的になされてきたように『組織神学』(第一巻、一九五一年。第二巻、一九五七年。第三巻、一九六三年) からイリッヒの思想体系をいきなり論ずるのではなく、それに先立つこと約三十年、

「若きイリッヒ」が新カント学派や現象学に依拠しながら展開した彼の学問論に着目し、そこに概略的に描かれたイリッヒ独自の体系構想を、その背景となつてゐるドイツ古典哲学以来の伝統的学問論と比較しながら徹底的に検証し、そこから「イリッヒの体系論の独自性と意義」を解明してみせる。著者のこの視点がいかにも斬新で独創的なものであるかは(少なくとも我が国のイリッヒ研究に限る限り!)、著者によつてこれほどの重要性を賦与された『諸学の体系』が、邦訳「イリッヒ著作集」(白水社)全十三巻の中に含まれておらず、またこの著作を掘り下げて論じた邦語文献が従来存在しなかつたことからよくわかる(なお最近では、著者のこの仕事に刺激を受けた若手の研究者によつて、この著作を含む「若きイリッヒ」の著作についても掘り下げた研究がなされつつある)。

第二章に関して特記されるべきもう一つのことば、著者がイリッヒの弁証神学プログラムを、「新プロテスタントイズム」(Neuprotestantismus)の始点と終点にそれぞれ位置する、シュライエルマツハーとトレルチという二人の神学者の神学プログラムを批判的に継承するものとして捉え、(弁証神学という限定された視点からではあるが)シュライエルマツハー↓トレルチ↓イリッヒという興味津津たる神学発展の思想的系譜を、強力に打ちだしていることである。これはワイマンや評者のトレルチ研究が指摘したシュライエルマツハーからトレルチへと至る神学的発展の方向線を、さらにイリッヒにまで延長するもので、単にイリッヒ研究にとつてだけでなく、シュライエルマツハーやトレルチの現代的意義を考える上でも、きわ

めて有意義なテーゼが示されたと言えるであろう。

実際、生けるキリスト教信仰（キリスト教）と自由な学問的研究（近代文化）との間に「永遠の契約」（der ewige Vertrag）を打ち立てようとしたシュライエルマツハーの神学は、『宗教論』の副題「宗教を軽蔑する教養人への講話」によく表われているように、その出発点からして調停的・弁証的性格がきわめて濃厚である。彼の成熟した神学体系である『信仰論』でも、著者が肯綮に中った分析をしているように、教義学は哲學的倫理学の上に基礎づけられる構造になっており、キリスト教と教養世界との大掛かりな（つまりは体系的な）総合が目論まれている。シュライエルマツハーの神学プログラムをより徹底的な仕方で貫徹しようとしたトレルチにおいては、キリスト教信仰と近代精神との間の対決・調停・総合という課題ははるかに緊急性を増しており、それゆえかかる弁証神学的課題は彼の神学構想そのものを根本的に規定するものとなっている。本書で著者はそれには言及していないが、トレルチはすでに処女作『ヨハン・ゲールハルトとメランヒトンにおける理性と啓示』（1891）において、あらゆる教義学と教義自体は「実定的な宗教的表象と文化民族の爾余の知識との対決折衝という弁証的要求（das apologetische Bedürfnis）」に淵源するものである、と明言している。

このように、シュライエルマツハーからトレルチという神学発展の線上に位置づけて捉える著者のティリッヒ解釈は、従来三者の関係をここまで明確に指摘するティリッヒ研究がなかっただけに、近代プロテスタント神学思想史全般に関わる重要な

問題提起として、大いに評価されるべきであろう。だが、三者の問題意識と体系構想における密接な連関といっても、著者は同時に前二者に対するティリッヒの相違と独自性を指摘することも忘れてはいない。著者によれば、「シュライエルマツハー、トレルチにおいては学問体系を統一するものとして倫理学が決定的役割を果たしていた」が、「ティリッヒにおいては倫理学は精神科学に包括される学の一つであり、もはや体系の統一性や神学の学問性を可能にするものとは考えられない」という（一〇五頁）。著者の見るところでは、「体系論の基礎づけが形而上学的あるいは存在論的に行われるところに、シュライエルマツハーやトレルチに対するティリッヒの独自性がある」という（同頁）。

以上のような神学史的並びに哲学史的な考察を踏まえて、次の第三章では、ティリッヒの弁証神学そのものについて、著者ならではの透徹した分析に基づく弁証神学的体系構想のモデル化が企てられる。著者によれば、ティリッヒの思想発展は一九一二年（四六頁）では一九一二年／一三年と言われているが、一六五頁、一八三頁、一九〇頁などでは一二年となっている！）の弁証神学プログラムの一貫した遂行として解釈可能であるが、しかし半世紀におよぶ思想発展のプロセスのなかには、さまざまなレベルにおける複数の体系構想が見いだされることもまた事実である。しかし大局的に見れば、大きく二つのモデルを理念型として抽出することが可能であるという。一つは一九二三年の『諸学の体系』と二五年の『宗教哲学』並びに「マルブルク講義」から抽出することができる「文化の神学におけ

る体系構想」で、これは「宗教と文化の対立を宗教的文化体系（神律的文化）の構築によって克服し、逆説的宗教を根本経験とする神律的文化を通して両者を総合する試み」と言えるという（一七二頁）。著者はこれを「モデルⅠ」ないし「形式・内容モデル」と呼び、このモデルの背後にある思惟の基本的枠組みとして、「意味の形而上学」（Sinnmetaphysik）の重要性を指摘している。

これと並ぶもう一つの体系構想は、「宗教と文化を問いと答えというモデルによって関係づけようとする」（一八三頁）もので、著者はこれを「モデルⅡ」ないし「問い・答えモデル」と名づけている。著者によれば、こちらもすでに一二年の弁証神学プログラムの中に見いだされるものではあるが、これが一つモデルとして具体化されるのはティリッヒの思想発展の後期においてであるという。すなわち、先ず一九四七年の「神学方法の問題」という論文において、神学体系化の方法として「相関の方法」が提出され、その方法によって五〇年代に具体的に「組織神学」が書かれることよってであるという。著者の見解に従えば、「モデルⅠが完全に捨て去られた後に新たにモデルⅡが成立したという見方は正確ではなく、モデルⅠからモデルⅡへの移行は、それを支える「思惟の基本的枠組みが意味の形而上学から存在論的人間学へ移行したことに対応する」という（一八四頁）。

それゆえ著者によれば、「ティリッヒにおいて、弁証神学の二つのモデルはあれかこれかの関係にあるのではなく、ティリッヒの思想の発展においてどちらが全面に現れているかの差は

あつても、常に二つの弁証神学の可能性が共存し、全体としてティリッヒの弁証神学のプログラムを遂行していると解釈すべきである」（二九八頁）という。つまり「二つのモデルは排他的に分離されるのではなく、本来相補的に理解されなければならぬ」（二〇〇頁）と主張される。このような観点のもとに、著者はティリッヒの「相関モデル」の徹底的検証を行ない、ティリッヒの宗教思想の独自性と意義を鮮やかに描き出してみせる。このあたりの著者の手法は実に見事という他はない。

著者のティリッヒ研究の優れたところは、ティリッヒの宗教思想についての単なる客観的な思想史的研究に終始しないで、それを踏まえつつもさらに独自の宗教哲学的視点から、「ティリッヒの弁証神学をティリッヒを越えて（＝ティリッヒ的に）発展させる可能性」（一六六頁）を追求していることである。すなわち著者は、ティリッヒの相関の方法をさらに「一般化された相関モデルとして拡張（あるいは再解釈・再定式化）する」（二〇一頁）という作業に果敢に着手するが、ここにおいて著者は、ティリッヒの相関の方法を「一般化された相関モデル」としてさらに展開する上で、ハーバーマスのコミュニケーション理論が参考になると考え、主としてハーバーマスを批判的に受容しつつ、独自の相関モデルを構想しようと努力している。

最後の第四章では、第一、二、三章で分析されたティリッヒの思惟の形式や方法のレベルと、それに対応する思惟の内容レベルの結びつきを具体的に検証するために、「相関の方法と神の問題」がその具体例として取り上げられ、ここでも興味深い

議論が展開されている。テイリツヒの存在論とハイデッガーやハーツホーンの存在論との類似性と差異性の指摘は示唆に富んでいるし、テイリツヒの三一神論の解釈についての洞察も一考の価値がある。しかし本書の基礎となったもとの博士論文でも、この部分だけは前三章とは別の第二部に位置していたように、これまでの議論とは若干の落差ないし位相のズレがあるように感じられ、多少の齟齬感を覚えるのは評者だけであろうか。但し、このことは決してこの章の議論がそれまでの議論に比べて質的に劣るということの意味するものではなく、あくまでも一冊の書物として読んだ場合に読者が覚えるであろう、思想の展開に関するある種のぎこちなさを述べているにすぎない。

最後に、評者なりの論評を二、三加えてむすびとしたい。最初にも述べたように、全体として本書は、我が国においては言うまでもなく、これまでの世界のテイリツヒ研究の水準に照らしても、最高水準の研究であると言つても過言ではないであろう。少なくとも我が国では、今後当分これを凌駕するようなテイリツヒ研究は現れないのではないかと思わせるほどの完成度の高いテイリツヒ研究である。内容的には非の打ち所がないが、敢えて無い物ねだりをすれば、テイリツヒと彼の神学上の直接の師であるマルティン・ケーラーとの思想的連関について、その重要性からすれば、もう少し踏み込んだ分析が欲しかった。また、テイリツヒの「相関の方法」に関しても、彼よりも早く、しかも全く異なる仕方、その方法を用いていたヘルマン・コーエンとの比較がなされておれば、テイリツヒの「相

関の方法」の独自性と意義がより鮮明になったことであろう。

ともあれ、内容的には文句のつけようのない本書ではあるが、書物として見た場合、問題がないわけではない。まず第一に、異常に長くかつ重厚な注が読者の読書意欲を半減させる結果になりはしまいかと懸念される。著者自身この点を危惧し、「あとがき」で読者の寛恕を乞うておられるが、一読者としての評者もやはり読み難さを感じざるを得なかった。著者のテイリツヒ研究がいかに広範な文献資料を渉猟し、どれくらい深く他の思想家や研究者との批判的対決を通して成立したものであるかを垣間見る上では役に立つが、本文に対して注があまりにも大きな比重を占めることは、注が担っている本来の役目から考えてもあまり感心したことではない。テイリツヒ自身が『組織神学』を執筆するにあたって、ほとんど全頁の背後に潜んでいる「隠れた」討論(“underground” discussion)を敢えて注記しなかつたようなある種の禁欲的態度も、ときには必要ではなからうか。

第二に、これは著者の他の著作にも共通している特徴であるが、それぞれの章の低位に位置づけられた節が、さらにいくつかのサブ・テーマに細分化され、それがまた各種の番号の振られた短い見出しのもとに分節化されるという、著者独特の執筆スタイルや、矢印や記号の多用は本書を読みづらいものにしてゐる。また著者が採用している引証形式(自然科学や社会科学の分野で一般的な“The parenthetical, or author-date, reference system”)は、人文学的領域で仕事をしている者にとつては、多少の違和感がある。しかしこれも趣味の問題といえ

そうであつて、決して本質的な事柄ではない。

第三に、誤字脱字に関してはほとんど見いだされなかつたが、気がついた範囲で指摘しておく、二三七頁の「適格」は「的確」の間違いであろう。文献表一七頁上から一八行目の Frankfurt a. M. は言うまでもなく Frankfurt a. M.。同三七頁下から三行目の *Radical History* は *Radical Historicity* の間違いである。また人名の表記に関しては、若干の問題が見いだされる。例えば、Salie McFague は評者が学んだヴァンダービルト大学神学部の先生であるが、これは「マクファアグー」ではなく「マクフェイグ」が正しい。アメリカのトレルチ研究者の Walter E. Wyman, Jr. は「ウマイマン」ではなく「ワイマン」。Michael F. Palmer は「パルマー」ではなく「パーマー」である。

このような若干の難点があるものの、本書は間違いなく近年稀にみる労作であり、これによって本格的なテイリツヒ研究に道が開かれたことを、著者に心から感謝したいと思う。

村山修一著

『天神御霊信仰』

塙書房 一九九六年一月三〇日発行

A5判 二五七頁 三九一四円

米井輝圭

奈良朝から平安遷都の前後にかけて成立した御霊信仰、および十世紀以降に形成発展をみた天満天神の信仰は、その現象自体の分析もさることながら、近年では政治・社会史や芸能といった分野との深いかわりもつきつきに指摘されている。したがってこれらは、もはやわが国の宗教史をはじめとする文化の諸相において無視することのできない領域となっているといえよう。著者の村山修一氏は、あまりにも周知のことだが、神仏習合をはじめとする日本宗教史・文化史の泰斗である。とくに、本書で取り上げたテーマに関して早く戦前から研究発表を続けてきたという事実を考えると、このたびその村山氏が御霊と天満天神について、信仰の展開史と研究史とを網羅的に紹介し、なおかつ新知見をも披露した本書を刊行されたことは、驚嘆すべき事実であり、はるかに後進の私などは、まずこの点に大いなる刺激と励みを感じずにはいられない。

天神信仰といえは、これまでも多くの研究書が世に送られてきており、その長く幅広い展開過程を考察するために、論者

によってさまざまな研究軸が設定されてきた。そのほんの一端を挙げるならば、竹内秀雄『天満宮』（吉川弘文館、一九六八年）は、北野をはじめとする諸国の天神社の歴史を通じて天神信仰を描くことを趣旨としているし、笠井昌昭『天神縁起の歴史』（雄山閣出版、一九七三年）や真保亨『北野聖廟絵の研究』（中央公論美術出版、一九九四年）は、絵画史料の検討を通して天神信仰の考察に及んでいる。山中耕作編『天神伝説のすべてとその信仰』（太宰府顕彰会、一九九二年）は、各地に残る伝承を集めたもの。また、近年のもっとも重要な成果である真壁俊信『天神信仰史の研究』（統群書類従完成会、一九九四年）は、基本的な史料の吟味検討にもとづいて天神信仰の諸局面を掘り下げたものである。他方で、太宰府天満宮文化研究所編『菅原道真と太宰府天満宮』上下（吉川弘文館、一九七八・一九七五年）や、村山修一編『天神信仰』（雄山閣出版、一九八三年）、そして上田正昭編『天満天神―御霊から学問神へ―』（筑摩書房、一九八八年）などは、天神信仰の諸相を幅広く取り扱っているが、これらはいずれも諸氏による研究論文を集めた編集物という形態をとっている。

こうした一連の研究史の中で見えてくる本書の外面的特徴は、御霊信仰からの連続面で天満天神の信仰を考えていくことに主眼を置き、なおかつその立場を本の表題としても掲げるところの、一人の著者による書下ろしの書物、ということになる。「天神御霊信仰」なる聞き慣れない言葉をもって、著者が本書の表題としたのは、本書の巻頭言によれば、天神信仰という現象において、神仏習合思想や御霊思想の介在を考慮すること

が歴史的現実在即しており、そのため菅原道真以前の御霊についても相当のページを割いたからとある。このような著者の視点は、先行書で類例をさがすならば、高取正男『菅原道真―怨霊の神から学問・芸能の神へ―』（平凡社、一九七八年）がもっとも近いものだろう。ただし高取同書は一般向けであり、また道真の伝記を主体とし、近世の天神信仰にも言及しているなどの点で、村山氏と力点の相違が見られる

次に、本書の内容を考えてみよう。本書の目次は、
天神御霊信仰の視点

I 御霊頻発の経緯と政治的背景

II 御霊のルーツと官祭御霊会前後の風潮

III 天神御霊の発生と天神社の成立

IV 北野社の発展と平安後期の信仰潮流

V 絵巻物を通じてみた天神信仰の中世的展開

VI 室町時代天神信仰の多様化と庶民的展開

という、六章立てとなっている。章ごとにそのテーマに沿った記述が展開されるが、同時に各章がおおむね時代順に並ぶようにも配慮されていて、御霊信仰・天神信仰の通史としての形態をとる。全編を通して記述される内容を一言でいうならば、それは巻頭の「天神、即ち菅原道真の御霊である天満大自在天神について、その信仰の発端ならびに歴史的背景、近世以前の信仰流布の様相、信仰の変貌を新しく書下ろしたもの」という、筆者自身の紹介に尽きるであろう。ただし、本書の最後の部分でも明記してあるように、近世以降の展開については記述の対象とはなっていない。内容については、御霊信仰をもとに成

立・発展した天神信仰の歴史的展開の諸局面を叙述することが、本書の主眼となっている。したがって、直接本書を読んでいた方がむしろ好適かと思う一面もあるが、しかし今、各章の主題と記述についてここで簡単に紹介しておこう。

まずIは、章題に示されたとおり、御霊の存在が頻繁に語られるようになった経緯と、その政治的背景について、その概略を示したものである。律令国家の誕生によつて神祇觀念に変化が起り、人格的なものに高度の神格が認められるにもなつて、御霊信仰へと発展した。その素因は原始信仰に由来し、大陸からの高度な思想・宗教の伝播による結果であるとして、著者はまず御霊信仰の成立を説明するところから始めている。御霊信仰は朝廷に対する批判や抵抗でもあつたが、このような事態の最初の出現を著者は八世紀前半の長屋王だとし、ついで藤原広嗣、井上内親王と他戸親王母子、早良親王、伊予親王、文室宮田麻呂らの事件について、あらましが紹介されている。次のIIでは、これらの人々がいつしか民間で祭祀されるようになっていきたきさつを、『靈安時御霊大明神縁起』などの史料から考察して、民間での動きと朝廷による疫病対策とがあいまつて、貞観五年（八六三）の神皇苑御霊會開催の意義とその前後の状況が描かれる。

IIIでは、話題を菅原道真に転じて、その昌泰四年（九〇一）の左遷から死去、そして火雷天神、天満天神としての発現までの過程が扱われる。あわせて、北野天神社や安楽寺の創建にかかわる事実関係や託宣のことに触れている。IVは、IIIを承けて北野社と朝廷における天神の信仰の展開と受容について触れて

いる。ここでは、菅原氏が北野社に関与してゆく事実や、中世成立の『北野宮寺諸神御本地次第』などにみられる祭神を検討して、道真すなわち天神の信仰が少しづつ整えられていく過程が示されている。また、志多羅神運動や内裏焼亡、文人貴族の動向などの世相との関連も、ここで扱われている。

Vは鎌倉時代に制作された『北野天神縁起』の内容と成立過程とに関する章で、主に美術史家らによる従来成果と学説とを整理したものである。しかし、六道絵や仏名会に関する著者の見解もここに収められている。六道絵は將軍頼経の無病息災を願う九条道家が、懺悔と誠意とを示すために『北野天神縁起』に載せられ、また仏名会は悔過行事を素地とするもので、御霊の慰和鎮魂の法とみるのは誤りであるの指摘が、ここでなされている。VIでは、章題のごとく室町時代を扱い、ここでなされた子・連歌・謡曲などの文学や芸能と、天神信仰との結びつきの面に重点を置いてこの時代の様相が語られる。とくに北野社が芸能の一拠点として重きをなし、ここからお国歌舞伎も胚胎することが示されたあと、章末にある短い結語的な部分で本書は締めくくられる。ここでは、多彩にして徹底した民衆の天神信仰が、当初の御霊信仰の面影を留めないまでに一変したことが指摘されている。また、天神信仰が中世前期には仏本神迹的利益信仰のゆえに信仰され、室町戦国には、個人の實力礼賛の時代ゆえに菅公へのたのもしさと親近感が、宗教界最大の魅力となつたとして、ここに本書の立場を総括するような言葉を見いだすことができる。全体的な時代区分でいえば、おおむねIとIIが道真以前の御霊信仰（奈良・平安）を、IIIとIVが平安時

代の天神信仰を、そしてVとVIがその中世における展開を扱っていることとみることができる。

本書を読むにあたっては、ぜひとも確認しておきたいポイントが、かつて村山氏自身が編者の労をとった『天神信仰』（前掲）と本書との関係についてである。同書をシリーズの一点に数える民衆宗教史叢書は、関係研究者には知られていること多く、その時点までにおける代表的な諸氏の研究論文を集成し、編者の手で配列して収録したもので、『天神信仰』には十二編の諸論文と、編者である村山氏自身の手になる「天神信仰の研究成果と課題」（以下、「成果と課題」と略称）とが収められている。村山氏にとってこの本を世に出したことが、本書『天神御霊信仰』執筆の契機となったことは、本書の巻頭言にその経緯が記されている（「この書は、天神信仰についての先人の主な業績を収録するのが目的であったので、自説を展開するスペースは充分でなかった」ことが、著者を強く動かしした動機であることが知られる）。したがって、「成果と課題」を手掛かりとして、本書の方法や構成を考えると、次のようなことが見えてくる。

「成果と課題」の冒頭で、著者は従来の天神信仰研究が、分類すると五つのジャンルに包摂できることを指摘している。よくみると、それらは本書『天神御霊信仰』の章の立て方と順番を同じくして密接に対応していることがわかる。すなわち、「天満天神信仰の出現の歴史的基盤としての御霊信仰」は本書のIとIIに、「天満天神信仰そのものの発現、北野天神社の成立」はIII・IVに、「絵巻物を通してみられる天神信仰」はVに、

そして「渡唐天神の信仰」および最後の「天神信仰の普及（文芸ならびに寺子屋教育）」とが、あわせてVIにあたっているとみなしうる。ここにおいて、本書『天神御霊信仰』の記述対象とその順序が、『天神信仰』の諸論文の配列と比較して、かなりの程度相同性を帯びていることがわかる。

このようにしてみると、『天神信仰』に集大成された研究の水準と大枠とを受けついだうえて、新規に村山氏自身の筆によって、氏の見解や独自の視点を交えた一貫した記述を目指したものが、本書『天神御霊信仰』だという見方も、確かに可能となる。もとよりこれによって『天神信仰』の存在価値が減少するわけではないのだが、これらの結果、本書には『天神信仰』と比較して以下の三つの特徴が得られることとなった。

まず第一に、一人の著者による、相対的に平易で歴史的事実の紹介に重点を置いた叙述のおかげで、一般読者を含めた初学者にも取りつきやすい一冊となったことである。本書には、本文のほかに多数の図版が収められており、このことも特筆すべき点である。次に、『天神信仰』刊行以後に発表された成果や新発見も盛り込まれたこと。真壁氏の前掲書に関する言及などにそれらが現れている。第三点としては、随所に著者自身のオリジナルな見解が見受けられることである。「成果と課題」の末尾にあたって、著者は「天神信仰をビークとする御霊信仰の歴史的解明は、民間仏教の徹底した分析研究に鍵があるとわたくしは信じているので、今後この方面の学問的努力が切に期待される」と述べている。その民間仏教の視点の導入という点では、たとえば天神と観音信仰の関係などの分析

において、神仏習合に関する著者の長年の知識や見解の一端が随所に披露され、みずから課題を果たそうとする態度が感じられる。また著者が造詣の深い山岳仏教や陰陽道の分野にも筆が及んでいるなど、本書の最大の独自性は、まさにこれらの点に存しているといえよう。

しかし、以上のこととは裏腹のような関係で、残念に思う点もあった。まず目につくのは、本文で利用されている史料や論著に関して、典拠が必ずしも明示されないケースが存在することである。史料という点でいえば、I・II章の場合、『日本霊異記』や『水鏡』、『扶桑略記』などに拠った箇所はその旨明記されるが、六国史に載る記事は原則として出典を示していない。それはそれで一つのあり方だろうが、たとえば『三代実録』貞観五年五月二十日条の神泉苑御霊会についての説明の際、經典を講説した律師慧達の経歴が記されているが、明らかにこの部分は鎌倉時代成立の『元亨釈書』に拠っているのに、その旨が表記されていない(七三ページ)。こうしたことは読者の混乱を呼ぶだけではなく、本書を手にするであろう初学者にとつても、当惑の原因となる可能性がある。また先行の論文や書物が利用されている箇所についても、もとの出典に当たりづらいと感じる人も多いと思われる。やはり本文の注記か、あるいは参考文献一覧を載せてもらいたいところであった。ただし本書には、著者のこれまでの他の著作と同様に、固有名詞については索引が付けられている。こうした事情を考えると、本書を読む際には『天神信仰』(これには本書で利用された各論文のほか、巻末に主要参考文献一覧もついている)や真壁氏の

著書などをかたわらに留意しておくことが望ましいといえよう。

以上、本書について私なりに感じとつた点を述べてきたが、最後に、本書に関する全体的な批判点を、あと二点ほど指摘しておきたい。まず第一に、著者が独自に打ち出し、かつ表題ともなっている「天神御霊信仰」なる新しい用語が、いったいどこまで積極的な意図をもって提唱されているのか、いまひとつ分りにくいことがある。たしかに本書の巻頭言では、表題命名の理由を掲げているのだが、しかし本書の記述にこの語が登場する回数は、実は非常に少ない。今こうした使用例の一部を引用してみると、「殺牛信仰Ⅱ生贖信仰は天神御霊信仰に無縁のものである」(一〇四頁)、「それにしても、大規模な神前詠経が北野社の場合、怨霊慰和の意味に歴史的必然性をもっており、南北朝以来幾多の兵乱に動揺してきた室町幕府が一万部経会を始めたことは、明徳の乱に契機があったにせよ、天神御霊信仰の根強い潮流を物語るものである」(二〇七頁)といった箇所がそれにあたる。これらの記述から判断すれば、天神Ⅱ道真にまつわる信仰のうち、御霊信仰を基軸としている部分を指して、著者が「天神御霊信仰」と呼んでいるらしいことが、どうやら浮かび上がってくる。しかし、そうした説明は本文のどこにも見られない。用語をよりオープンなものとする作業がもつとあつてもよかつたのではないだろうか。

いまひとつは、これは本書のみに特有の問題点というわけではなく、むしろあるひとつの信仰史を網羅的に紹介しようとする人は誰でも直面する問題であろうが、つぎのようなことを指

摘しておきたい。すなわち、それぞれの時代に特徴的に現れた諸事実の経緯をつなぎ合わせて記述する方法によれば、その信仰のすべてを説明したことになるのかという、一種の素朴な疑問である。もちろん、本書の執筆態度が天神信仰の展開史の概要説明にあり、そこに最大の努力が払われているということは十分に承知しているつもりではあるが、本書を読んでもこうした思いがあらためて湧くのを抑えることができなかった。とはいえ、天神信仰のように、戦前はともすれば宗教として非常に雑然とした存在とみられていたものについて、戦後の研究がここまで成果をあげてきたのだなという実感も、本書を読んで得た素直な感想であり、「信仰史研究の新たな視点作り」は、多くの研究者にとってこれからの課題であることはここで指摘するまでもないことであろう。

以上、評者の視点や関心のおもむくままに論評した部分もあったことと思うが、本書はなんといつても多岐にわたる天神信仰の諸相を、研究史を集大成する形でまとめた労作であり、歴史的な概要をまず知りたい人にとっても、またこれまでの研究の水準と問題点を考える場合にも、便利に参照できる一冊となっている。本書によって天神信仰研究がますます活発になることを期待したい。

松尾剛次著

『勸進と破戒の中世史——中世仏教の実相——』

吉川弘文館 一九九五年八月一日刊

A5判 四〇八頁 七八二八円

蓑輪 頭量

本書は、山形大学の松尾剛次氏の現在までのところの主著である。松尾氏は、『鎌倉新仏教の成立——入門儀礼と祖師神話——』（一九八八年 吉川弘文館）、『中世都市鎌倉の風景』（一九九三年 吉川弘文館）、そして本書、続いて『鎌倉新仏教の誕生』（一九九五年 講談社現代新書）『救済の思想——般若教団と鎌倉新仏教——』（一九九六年 角川選書二七二）と、矢継ぎ早に数冊の著書を出している。松尾氏は、中世南都の律宗教団の研究から、幾つかの新視点を提示した。そこで、本書の具体的な内容を順次、章に従って紹介しながら、若干の意見を加えてみたい。

本書は全体が二部から構成される。第一部が「勸進と律僧」、第二部が「日本古代・中世受戒制度史」というテーマで統一される。第一部は六章に分かれる。

第一章は「勸進の体制化と中世律僧」であり、勸進活動の完成期である鎌倉後期から南北朝期にかけての大寺院の修造が、主に律僧たちが大勸進になることでなされたことを指摘し、勸

進の意味とその性格の変遷を問ひ直す。律僧達が勸進に任命された理由として、勝れた勸進能力（資金調達能力）と、戒律に基づくその造営資金の分配の公平さにあつたと認識し、また鎌倉幕府との密接な結びつきを指摘する。特に西大寺・極楽寺の律僧達が諸国国分寺の復興を幕府より命ぜられたことが、彼らを勸進職とする基礎を作つたのではないかと指摘する。また律僧たちが権門勢力の公家、武家、寺家を繋ぐ役割を果たし、また勸進活動は、全国の百姓にとっては税として課せられたのではないかと主張する。

第二章は、「説経節『さんせう太夫』と勸進興行」である。本編は、説経節「さんせう太夫」の原型の成立時期とその目的を考察する。「さんせう太夫」の重要な構成要素は、丹後の国分寺と大阪四天王寺である。この両寺とも西大寺流の律僧と関係する寺院であり、この説教節の成立の事情と年代の上限を、律僧の勸進活動という場から推測する。四天王寺の鳥居が石製になるのは、忍性が別当になった永仁二年（一二九四）以降である。また極楽寺円源房宣基を中心とする七人の律僧が丹後国分寺の復興を始め、その復興始まつたばかりの国分寺が説教節「さんせう太夫」の舞台ではないかといひ、その際の興行として「さんせう太夫」が語られたのではないかと推定する。

第三章は、「室町幕府の禪・律対策」である。室町幕府の中に置かれた禪律方を巡る問題について詳細に論じ、その役割を、禪律二教の寺院が一方当事者である訴訟を扱うものであつたことを明らかにする。また禪律僧を、禪と律の兼修の僧ではなく、禪と律の二宗の僧であることを主張する。禪律方は寺院

規式の作成や、禪律僧の個人的な訴訟まで扱つたという。また僧録の機能に関しても、先行研究の今枝説が幕府の直接統治を離れた五山の独立と位置づけるのに対し、五山派禪林に関する、將軍の相談役にしか過ぎなかつた、と新たな位置づけを提示する。僧録は、幕命を禪林に伝える僧側と幕府とのパイプ役でしかなく、それは実質的に幕府の統制を強めたことを意味するのではないか、また禪律方の持つていた機能は管領職に継承された、と主張する。

第四章は「常陸三村寺結界石と称名寺結界図―結界の作法―」である。常陸三村寺は西大寺流の律宗の関東に於ける拠点として重要な寺院であり、十四世紀初頭に其の地位を鎌倉の極楽寺に譲るまで、相当数の僧を擁する大寺であつたことを明らかにする。その地位は、恐らく三村寺に戒壇が設けられたことによる。三村寺に存在する結界石は、不殺生界を規定するためのものであり、一方近隣の東城寺と土浦市般若寺の結界石は、僧侶の布薩を規定する大界を結ぶものであるという。また称名寺に伝わる『称名寺大界結界絵図』をもとに布薩大界が結ばれてゆく手順をも具体的に明らかにする。此処では石造遺物が資料として用いられていることが目を引く。

第五章は、「西大寺末寺帳考―中世の末寺帳を中心に―」である。本編は、西大寺に伝わる明徳二年（一三九一）の末寺帳を始めとして、中世の末寺帳を整理しかつ資料批判し、一部を翻刻したものである。明徳二年の末寺帳は、西大寺の直末のみを記載したものである。管見できる『西大寺関係資料』のミスを訂正すべく全文の翻刻紹介がなされる。次いで永享八年（一

四三六)の「西大寺坊々寄宿末寺帳」も復刻されている。両者には共通しない寺院名が数多く登場するが、それは両書の性格の相違に起因すると考えている。いずれにしても、今までの活字資料の誤りを訂正してくれた意義は大きい。

第六章は「惠鎮円觀を中心とした戒律の「復興」——北嶺系新義律僧の成立——」である。この章では、叡山天台の中に生じた惠鎮の改革運動を、遁世僧による鎌倉新仏教として位置づける。彼らは遁世をし、戒律復興運動を行った。松尾氏の視点は、彼らが独自の入門儀礼システムを樹立していたこと、勸進活動を積極的に行ったこと、官寺の修造、癩者の救済、女性の救済を行ったこと、などに焦点を当て、旧仏教側の改革運動ではなく、正しく鎌倉新仏教ではないかとする。また光宗は惠鎮と同門であり、『溪嵐拾葉集』も天台官僧の資料としてではなく、遁世僧惠鎮教団の資料とすべきであるという。

第二部は、「日本古代・中世受戒制度史」という大きなテーマのもとに五章から構成される。同じく全体を鳥瞰しておく。

第一章は「官僧と遁世僧」である。本論では、松尾氏の鎌倉仏教理解のための新たな理念型が主張される。この説は、前著である『鎌倉新仏教の成立』でも論ぜられていたが、それを再説するものといえる。ここで、松尾氏は戒牒に着目し、受戒制の流れを考察するという手法を取る。東大寺戒壇で受戒する者の戒牒には、三師七証が東大寺、興福寺を始めとする南都諸大寺の古義律僧の中から選ばれているのに対し、覚盛や叡尊の教団における受戒では、唐招提寺、西大寺及びその末寺の者達が

選ばれ、大きく二つのグループに分かれるという。さらに唐招提寺と西大寺とが流派として意識されるのは、叡尊没後暫くして、少なくとも建武元年(一一三三)の頃以降という。覚盛、証玄、円照、叡尊等に焦点をあてて、新義律宗の通受(三聚淨戒による通受)と別受(白四羯磨等による受戒)の受戒の実際を明らかにし、制度的にも新しい受戒制度が、彼ら新義律宗の中に成立したと論ずる。なお、文末に、黒田氏の述べる顕密体制論が持つ矛盾点を掲げつつ自説を展開する箇所がある。大きな問題点は、制度と思想という次元の異なる要素を含む点にあるという。また自説として、既成勢力の改革派と位置づけられていた禪・律宗は遁世僧であり、女性救済、非人救済など多くの点で全く新しい新興の鎌倉新仏教教団であると位置づけ、新たな概念として「官僧体制」という名称を既成勢力側に用い、「中世は官僧と遁世僧とが、一方ではせめぎ合いつつも、他方では共生し合っていた時代」とみる点は、注目に値する。

第二章は、「延暦寺戒壇と鎌倉新仏教の成立」である。古代、中世の天台僧が官僧であったことを明らかにするため、北嶺戒壇の授戒制を論ずる。本編も戒牒を資料とし、伝戒師は天台座主が勤めたことが多いことを挙げ、また延暦寺に官人俗別当が置かれたことは、律令国家の新たな対応であったと位置づける。やがて俗別当の連署が戒牒から姿を消すが、十三世紀の戒牒から、代わりに綱所、治部省、玄蕃寮の三司の使いが延暦寺戒壇での授戒に立ち会っていたことを明らかにし、戒牒の形式の相違から、十世紀の後半には、既に三司が延暦寺戒壇を監督するようになったと推測する。次いでいかなる受戒者が有った

かという視点から論じ、特に五山の禪僧達が叡山での授戒を基本とし、かつその際に写しを取られていたことなどを明らかにする。また十三世紀後半から叡山での授戒が大幅に減少するが、それは浄土宗西山派や鎮西派の独立や、寺門派が授戒しなくなったことなどを理由として挙げる。なお、ここで、松尾氏は、西山義や鎮西義を評価し、それらが個人個人を救済することを目的とする新宗教であったと位置づける。

第三章は「筑前観世音寺・下野薬師寺両戒壇の受戒制―官僧と新義律僧―」であり、古代、中世の両寺の受戒制の構造、機能とその変遷を論ずる。観世音寺では毎年春、冬二回、授戒式が開催され、薬師寺は三年ごとに一回、七月に恒例の授戒式があったと推測する。また両寺とも中世に新義律僧たちによって復興されたことを明らかにし、両寺とも東国と九州というプロックの概念を作り出すのに役立ったと見ている。なお薬師寺の戒壇は、中世に於いて新義律僧の戒壇として再生したという。

第四章は「中世延暦寺戒牒の古文書学的研究」である。これは第二部の一章（三章とも関連する。戒牒は鳥の子紙三紙を継いで使われるのが普通であるといひ、その形態、紙質等について詳細な検討を加える。また中世の戒牒の実際の記述から、三司の監督のもとに叡山の授戒が行われていた点を再説する。

第五章は「尼への授戒―法華寺尼戒壇の成立―」であり、建長元年（一二四九）に奈良の法華寺に尼戒壇が設けられたことを明らかにする。さらに僧の戒壇で授戒することで、始めて正式の比丘尼になれたという。女性に授戒を認め尼寺を各地に創始していったところに、叡尊教団の個人救済の思想を見て取れ

ると位置づける。

以上、第二部は、主に入門儀礼である授戒制に焦点を当てている。今まで余り検討の対象とされることのなかった戒牒という資料を駆使することから、古代から中世にわたる授戒制の機能と変遷を検討した点は、あらたな資料の発掘という点からも大いに注目される。また広範囲に及ぶ資料からの引用が目を引き、しかも実際に自らの足で集めたものが多い点に感心させられる。

ところで、個別の議論の中では、幾つか疑問点や解明して欲しかった点なども存在する。そこで、先ず、そのような点を揚げておきたい。

まず、第一部第一章で、齋戒衆を取り上げる箇所があるが、その齋戒衆なるものが不明瞭である。八齋戒が特徴と言われるが、月の六斎日に八齋戒を守るだけで、特別に齋戒衆と言われるのであるうか。素朴な疑問が起ころ。また第六章で、中世天台の新仏教運動として恵鎮の運動を取り上げているが、この運動の起こりを叡山天台の中世の活動全体の中に位置づけ、その意義を解明するところまで踏み込んで欲しかったと思われる。特に教理的側面にも焦点をあて、菩薩戒と具足戒の関係を明らかにして欲しかった。というのは、窪田哲正氏が明らかにするように（円戒における七逆受戒の問題―証真・円琳・栄西をめぐって―）（『印仏研』三二―二、一九八四年）、俊仍の帰朝後、叡山の円戒の理解にも新たな思想が流れ込んだという。これを具体的にどのようなように恵鎮やその教団が消化したのか、解明して欲しかったところである。十三世紀初頭、覚盛は『菩薩戒

『通受遺疑鈔』において、叡山の通世僧にも二百五十戒を守るべきだと考えるものがいたと伝えている。とすれば、惠鎮につながる、叡山の通世の人々の戒律理解の具体的姿はもう少し多様だったはずであり、その姿を描き出すことも可能だったのではないだろうか。

また第二部において、「通受」「別受」という用語が出てくるが、その用語の具体的内容は、もう少し検討が必要なのではないだろうか。そもそも通受、別受の言葉自体は、三聚淨戒の中の律儀戒の授戒方軌として言われたものである。それが、具足戒を「通受する」「別受する」という言い方が可能になってくるところに、中世律宗の新たな教理的な展開が存在すると考えられるのであるが、残念ながらそのような視点からの言及は述べられていない（拙論「通受考」『南都仏教』六八）。特に覚盛から良遍へ、良遍から叡尊へという思想的展開を押さえる必要がある。また、覚盛と叡尊は同じ通世僧であり、律宗の復興に協力し合った人物であるけれども、その犯罪の理解においても相違があったという。新義律宗の内部における教理的な理解の相違は、目を配って欲しかった点である。また別受の意義など、解明して欲しい点はまだまだ残されている。

さて、いずれにしろ、本書の価値は、氏が提示した「官僧と通世僧」という理念型に在ると言って良い。そこで、ここに焦点をあてて、私見を述べたい。まず、その位置を明らかにするために、簡単に鎌倉仏教理解のための理念型の変遷について触れておく。

最初に、大きな枠組みを作ったのは家永三郎氏である。彼

は、鎌倉新仏教と鎌倉旧仏教の対立という視点を提示した。この視点は、新仏教側に重点を置き過ぎる傾向を生みだし、特に、仏教学の分野で固定的に使われる風潮を生み、しかも旧仏教は保守的というイメージを植え込んだ。しかし、何を基準に新・旧を区分けするのか、著者に「超越者の視点」が存在するのではないか、という視点から、昨今では厳しく批判されている。

ついで、このような理解を超える視点、新たな理念型が研究界に投げ込まれた。これが、黒田氏の「顕密仏教」「顕密体制」論である。この研究は、社会経済史的観点から、古代から中世への寺社勢力を捉えるところに始まった。この理念型は、「新仏教」の呪縛に捉えられていた研究者たちを、実際の寺社勢力の上から捉え直すことを可能にした。と同時に、親鸞、日蓮などの鎌倉新仏教教団は当時はマイナーな教団でしかなかったことを指摘した。この指摘は、教理を中心とする仏教学分野の人々に、新鮮な驚きを与えた。「顕密体制」という理念型の登場は、多くの研究者の目を新仏教側から旧仏教側へと展開させることになり、その後の方向性を築いた。この主張の後継者として平雅行氏を初めとして多くの研究者を挙げることができ（『日本中世の社会と仏教』塙書店 一九九二年）。

顕密体制論は、新仏教の呪縛から研究者を解放するという大きな役割を担ったと位置づけることができるが、この理念型も問題なしとしない。それは、「顕密仏教」側に共通する教理的要素やその交流の場が明確には見えてこない、及び「顕密仏教」の内部に改革派を置き、顕密に対峙するものとして異端派

を置くのであるが、その両者の区分けの基準がはっきりしない、という点である。そして、次なる段階として、この疑問に対する回答を用意しようとの試みも見いだせる。

末本文美士氏は、裕慈弘氏、田村芳朗氏の研究に重要な価値を見いだし、本覚思想という観点から興味深い見解をよせ（『古代から中世への転換期における仏教の総合的研究』平成七年度科学研究費（総合研究A）研究成果報告、所収）、追塩千尋氏は、密教という観点から、この共通の基盤に対する疑問を解決しようとしている（『中世の南都仏教』吉川弘文館 一九九五年）。

いずれにしても、現在のところ、定説の如くになっているものは黒田氏の「顕密仏教」「顕密体制」論であるが、やはり「顕密体制」論は、寺社勢力という社会経済史的な観点からの研究成果を、教理という次元の違う分野にまで適用し、強引に当てはめようとしているきらいがある。

さて、この「顕密体制」論に反駁し、新たな理念型の構築を主張したのが、松尾剛次氏である。松尾氏は、戒牒や入門儀礼の研究から「黒衣と白衣」の僧の存在を指摘し、そこから「官僧と遁世僧」という新たな鎌倉仏教理解のための理念型を提示した。「官僧」という国家に奉仕することを主目的とする僧と、そうではない「遁世僧」の存在という主張を展開したのである。しかし、授戒制度を論じて二種の体制を想定したのであるが、遁世の中にも幾つかの類型が存在したようであり、入門儀礼システムを判断の典型根拠とするのではなく、護国の国家法要に出席しない、個を意識し個人救済、女人救済などをする、

という方が遁世判断の本質になるのではないだろうか。なお「顕密体制」では、改革派と異端派とされていたものが、松尾氏の説では同一の範疇に入ることも見逃せない。

よって、松尾氏の述べる理念型は、「顕密体制」論における改革派と異端派の判断基準の曖昧性という不具合を乗り越えており、中世仏教理解のための新たな理念型と思われるのである。しかし、実はまだまだ解明されるべき点も多い。

まず、彼が述べるような官僧の側の教理的な問題である。官僧も遁世僧も、中世という大きな時代の変革の中に等しく投げ出され、それぞれ同じように変化を被っている。官僧といえども教理的には新たな展開を見せており、またそのような展開を可能にする場が存在した。筆者は、今、中世の論義資料を研究する機会に恵まれたが、実は、この論義というものが、中世に於ける官僧たちの教学研究の場で、また彼らの共通意識や新たな教理展開を生み出す場になっていたのではないかと推測するに至っている。

次に、官僧と遁世僧の関係である。松尾氏の見解では、勧進を通じて両者の共存の場が描かれているが、やはり対峙する面が強調されている。しかし、新義律宗の内部に限っても、覚盛や良遍など、官僧との良好な関係を指摘できる者たちがいる。師弟関係や修学面での交流など、両者の関係は今後明らかにされる必要がある。

なお、松尾氏の見解も、基本的には遁世の教団を新仏教とする、新・旧の二元論的理解を持つように思われる。確かに個人救済、女人救済をし、祖師神話を持つなど、それまでの既成の

仏教とは質的に異なる、新たな勢力として登場するのであるから、新仏教であるには相違ないのであるが、だからといって一方の官僧側が旧のままにとどまっていたわけではない。教理的には「官僧」も「遁世僧」も新しい展開を生み出したことを再確認しなければならぬ。しかし、その質的な差違を考慮に入れた場合、やはり新仏教と言わざるを得ないのであるうか。

いづれにしても、彼の主張する「官僧と遁世僧」モデルが、その両者を同等に位置づけ、研究者の目を双方に向かわせるのであれば、現時点に於ける中世仏教理解のための、有効な理念型であることには、恐らく間違いはあるまい。

新屋重彦・島蘭進・田邊信太郎・弓山達也編著

『癒しと和解』

——現代におけるCAREの諸相——』

ハーベスト社 一九九五年二月一〇日刊

A5判 三一四頁 三六〇五円

渡 辺 雅 子

近年、「ヒーリング」、「癒し」という言葉は、現代社会のストレスフルな状況の中で、一種ブーム化している様相もあるが、本書はこの課題にアプローチしようとした先駆的な試みである。本書は、「新宗教のヒーリング機能」に関する成蹊大学

アジア太平洋研究センターのプロジェクトの研究成果であり、序、I ほんぶしんの癒し、II 新宗教の癒し、III キリスト教の癒し、IV 民間知としての「気」と癒し、V 現代人の心と癒し、のV部一三章から構成される。

序は本書の題である「癒しと和解」と題され、本書全体を貫く問いとして「わが国では、近年、多くの若者が近代化、合理化の果てに排除したはずの呪術や霊的癒しを求めて、霊術を強調する新新宗教の門を叩いている。なぜ求めるのか、これに教団や治療者はどのように応えているのか」という問いが設定されている。本書で新宗教をてがかりに癒しをとりあげる理由のひとつとして、「癒しを与え、家族を癒しの場へと再編する力を与えてきた新宗教にアプローチすることで、現代を生きるわれわれが何を失い、それをどのように回復するかを検討できる」としている。

ここでは、「癒し」を「治し」「救い」を包括するものとしてとらえ、さらに、「癒し」を「和解」と結びつけて検討しようとする。宗教のポジティブな機能の一つとして「治し」「癒し」をとらえるとき、癒しが果たす機能には、何程か和解という内容をもっているという認識を共有する。「和解」という語は、ここでは、他者との関係性の再確認という意味ばかりでなく、人間の苦難からの解放、意味の欠如への回答も含む概念として用いている。

I部は、天理教から分派したほんみちの分派ほんぶしん（一九六六年宗教法人）を事例としてとりあげた論文から成る。

一章 天理教からほんぶしんへ（弓山達也）では、修養道徳

による救済、聖地建設による救済、儀礼による救済という救済の三つの側面に焦点をあてつつ、天理教、ほんみち、ほんぶしんの影響関係、およびほんぶしん独自の動きについて論じる。ほんぶしんはほんみちに比べ、民族的、国家的な救済の志向性が希薄化し、終末論的性格が後退するなかで、心直しと儀礼、とくに「さづけ」による個人的救済が浮上した。また、想念や言動を改善する手段には、「聞行（内観的反省法）」や「善導（リラククス法をもって悩みを融解させる）」「勇魂の言霊」を念じて日常生活の中に積極的精神をうえつけるなどの活動がある。一九七〇年代後半からの内観などの心理療法や東洋医学や心身医学の考え方により、心が体や人間全体そのものに及ぼす影響が理論的にも整備され、さらに一九八〇年のワールド健康センターの設立以来、ほんぶしんが継承してきた天理教的救済に東洋医学要素を付け加えるなど、大きく変化し、個人的な救済でも神秘呪術的要素を払拭する方向が模索されるようになった。さらに一九八三年にハワイでの聖地建設を機に、個人レベルにとどまらない平和活動による人類全体的な救済を開始、またハワイにおいては、純健康食品として「うこん」を栽培するようにもなった。救済方法において、次々革新的なものが出だされていき、ほんぶしんは、天理教教祖みきの示した宗教的伝統の継承と、その革新のなかで、自らの独自性を模索していった。

第二章 物語としての「ほんぶしん」の癒し（新屋重彦）では、新宗教は物語の脱コード化、再コード化をとおして、出来事に新たな視点や解釈枠組みを付与して、出来事と自己の読み

取り行為の閉塞状況から距離をとり、癒しを行なう点に注目する。この場合は、困難な出来事が解決するというよりも出来事の意味を与え、神の与えたものとして受け入れることに重点があるという。これらは、新宗教の体験談にもよくみられるが、ほんぶしんの場合は「因縁」「想念」による説明と合理主義的説明を組合せ、因縁を断ち切る独自の技法を備えているという。ほんぶしんの癒しの中には、物語の提供のほかに、癒しの技法として、身体の健康技法、心の健康技法といった直接的な技法も開発されている。

第三章 ウコン（鬱金）をめぐる癒し手段と民間療法的癒し（八木橋伸浩）では、ほんぶしんの救済活動のなかでも特に病氣治しと関係する癒し的手段に焦点をあて、その民俗的特質と機能について考察する。ほんぶしんの場合は特にワールド健康センター建設以降、脱神秘呪術化されているが、ハワイ聖地建設以後、機関誌における病氣治しに関する記事で「かんろうくん」の病氣治しへの効能をうたった体験談が頻出するようになった。ほんぶしんのウコン（かんろうくん）は、教団の「健康」志向が顕著に認められる時期、そして脱神秘化の流れのなかで誕生し、「健康」と「癒し」のイメージと、ハワイという人類平和建設運動の聖地近くで生産されたものという栽培環境がもつ象徴的な聖イメージ、さらには信者のひのきしんを中心に栽培体制がとられるという「自己修養イメージ」の合体によって、単なる健康薬草としてのウコンから「ほんぶしんのウコン」としての独自性を獲得するにいたった。

一部には、プロジェクト開始の原点ともなった、ほんぶしん

研究にかかわる論文が収録されている。この教団には天理教的な救済から東洋医学、心理療法、各種健康法の新たな展開があり、事例研究としては興味深い。ただ、現地調査を実施したということなので、それを十分に生かし、実際の信者の中での癒しのダイナミズムについても言及してほしかった。

II部の新宗教の癒しでは、癒しを身体的な癒しという意味から広げてとらえなおそうとする。同様の視点はII章でもみられるが、身体的癒しのみならず、「心の癒し」「社会の癒し」へ、あるいは、「救い」や「和解」へと広げて使用しようとする試みである。

IV章 新宗教における修養的な癒しと呪術的な癒し（永井美紀子）では、癒しを教団のもつ独自の秘儀等によって病気が治った場合ばかりではなく、新宗教のもつ教えによって救われたというような、主観的な変化をも含めて「癒された」範疇に入る現象としてとらえる。修養的な癒し（新宗教のもつ独自の教えによる癒し。教義や指導を媒介として、教団の描く理想の人間像に向かつての信者の研鑽）と呪術的な癒し（独自の救済儀礼や教祖などもつ不思議な力による癒し）という癒しの二類型を設定する。この二つの癒しは、教団組織レベルでは、修養的な癒しを強調する教団、呪術的な癒しを強調する教団との違いはあっても、実際の場面ではこれらが共存しており、癒しの存在形態は様々な様相を呈す。「心なおし」的な信仰生活の継続のために、呪術的な癒しの存在が重要な役割を果たしていることも少なくないのである。そして、癒しという現象を分析的かつ総合的に捉え返すためには、この二つの側面を峻別し、そ

のうえで双方を全体的に把握することが不可欠であるとする。

V章 新宗教の社会的癒し（ロバート・キサラ）は、差別、不平等など社会全体の病理に対する教団の社会福祉活動、ボランティア活動、平和活動、環境保護活動などを「社会的癒し」ととらえ、新宗教の社会活動を概観する。新宗教の教義の共通の様相として、「生命主義」に言及し、そこから派生する倫理思想に基づく教義の中での社会的癒しの位置、特に個人の修養と社会を改善しようとする活動、愛他主義の実践の関係を、修養団奉誠会、立正佼成会を取り上げ考察する。さらに、新新宗教の例として、ピース・ポール活動をしている白光真会も検討しているが、新新宗教の中ではこの教団は特殊でもあるので、既成の新宗教では、社会的癒しの実践は長い歴史をもち、教義の中でも確実にその価値が説かれているが、新新宗教では、霊界への信仰の強調と現世を軽視する傾向がみられるので、そうした教団での社会的癒しの将来をみきわめることは難しいと結論づけている。

なお、社会的癒しという言葉はI部でも新宗教の平和活動、福祉活動、環境保護運動などの社会問題に対する活動にもちいられており、おそらくは執筆者の中で合意された概念なのであるが、これらを社会的な癒しとしてのみとらえると重要な側面を見逃すことになる。新宗教の中でも既成化の進んだ教団にこのような活動が顕著にみられるが、「使命シンボルの探求」としてみたほうがよい点もあることも指摘できるだろう。

III部では、近年、非欧米以外の地域でみられる土着の民俗的宗教文化の影響を色濃く受けながら、癒しを重んじる福音主義

的なキリスト教の運動の展開と、欧米のキリスト教でも癒しの意義を認める考え方が以前よりも有力になってきつつある新しい動きについて論じられている。

六章 癒し、霊的世界、土着的キリスト教——韓国から日本へ（マーク・マリンス）では、韓国における土着的ペンテコステ運動の発展とそれの日本への拡大を考察することを目的とする。ここでは土着化を外来の宗教が現地の宗教・文化との接触を通じて変容していく過程と定義する。韓国では癒しと悪霊祓いの実践を行なうペンテコステ派教会が拡大しているが、徹夜祈禱会、悪霊払い、祈禱院、祈禱山、癒しの礼拝など、韓国のシャーマニズムの影響が色濃くみられ、癒しの宗教体験と現世利益を強調する。こうした韓国系キリスト教は一九七〇年代後半以降日本への宣教活動を開始した。日本におけるプロテスタント系キリスト教は、ほとんどの場合、知的な中流階級の中に孤立的な存在であったが、韓国系キリスト教は小規模ではあるが、独立ルートを開拓しつつあるという。

七章 アフリカのキリスト教系新宗教における癒し——日本との比較の試み（落合雄彦）は、西アフリカのキリスト教系新宗教と日本の新宗教における癒し、救済財付与のありかたの比較検討を試みる。アフリカのキリスト教化のプロセスは、「キリスト教のアフリカ化」とよぶべき現象を誘発し、アフリカ独自の新しいキリスト教運動の潮流をうみだした。聖霊の憑依、熱狂的な祈り、異言、予言、そして病氣治しが主要な活動のひとつである。ここではアフリカの新宗教における病因を自然的病因と超自然的病因にわけ、後者にはアフリカの伝統的霊的観

念とも関連する妖術、呪業、呪詛との関連がみられることに言及する。治療法の型としては祈禱を中心とした熱狂的な治病儀礼である。

八章 現代アメリカのキリスト教神癒論（池上良正）は、近年のアメリカで、ニューエイジ、第三世界の土着的な癒しの実践と対決しながら達成しつつある神癒論を、広く精神的・身体的「癒し」と宗教的「救済」との根源的關係を視野にいれて考察しようとする。神癒論の代表的リーダーの多くが、その実践の本質を了解する過程で、「死と再生」という普遍的なモチーフをくぐりぬけていることを指摘する。なお、教会に癒しをもちこむことは危険であるとの批判に対しては、霊的世界への心の解放こそが、免責と引責のダイナミクスを回復させ、豊かな癒しを持続させるというヘーゲンの説が紹介される。西欧型キリスト教は非西欧型文化との新たな交渉のなかで、「悪霊との戦い」という対決姿勢による「癒し」の宣教をうちだしつつ、他方では、非西欧世界の諸宗教や民俗宗教に内包された「癒し」の技法や理論を再評価することによって、代替医療やニューエイジの世界像に接近する可能性が認められるという。

九章 イギリスのキリスト教会における病いの癒し（新屋重彦）は、イギリスでの癒しの現状、特に身体の癒しを中心に国教会を事例に考察する。イギリスは歴史的に霊に関する関心は高いところだが、特に経済成長、外国から多くの労働者が移民として流入するという社会変動期の一九六〇年代に病いの癒しが盛んになった。ここでは毎月一回ヒーリング集会を開き活発な癒しの活動を行なっている一教会を事例として、信者の属

性、癒しの実際と病気の意味付与についてみ、さらにはイギリスのキリスト教会の病氣治しを日本の新宗教の意味づけと比較している。

田部は個人的には大変興味深かった。六章では、韓国のキリスト教とその日本への宣教の二つのテーマを扱っているが、前者のみに限定したほうがよかつたのではないかと思われる。七章のアフリカのキリスト教では病因論、治療法の型で、日本の新宗教との比較を行なっているが、これは残念ながら成功しているとはいいがたい。それは、文化的土壌の相違とともに、各々の項目に日本の新宗教との比較が細かく挿入され、また取り上げられた新宗教が、アットランダムな印象をもたせるためである。むしろ比較にこだわらずに、対象に接近したほうが意味があつたと思われる。同じく日本の新宗教との比較が九章でも行なわれているが、同様のことがいえる。八章のアメリカの神癒論は、キリスト教が民俗的基盤が濃厚な文化に移植された場合に問題化される点が論じられてるので、他の章にもかかわるままとまった示唆的な論文である。

IV部では、民間で伝統的に育まれてきた癒しの業や知識を「氣」の論理に注目しながら、明らかにしていこうとするものである。

一〇章 神氣の癒し——都市のスピリチュアル・ヒーラー（田邊信太郎）では、神奈川県都市近郊の施設で女性治療師によって行なわれている「神氣法」と称する癒しの世界を叙述する。ここでは、彼女が新たな治療法を獲得するにいたるまでの生活史、氣の身体論が述べられる。

一章 風水と癒しをめぐる民俗理論（渋谷 研）では、沖繩の民俗社会に伝承されてきた、環境のもたらす癒しの世界すなわち氣の環境論が展開される。ここでは中国から移入された風水（墳墓、都城、村落、住居などを建設するにあたって、災禍を避け、幸福を招くために地相鑑定法）が沖繩に受容される際、沖繩の民俗宗教（祖先崇拜、御嶽信仰など）とどのように結びついていったかを検討している。生活空間、環境そのものが人間の健康と安寧をもたらすという認識にたち、その秩序をそこなうことよって病氣が発生し、これに対処すべく環境を改変していく、こうした一連の動きを癒しと捉えるというのが風水を扱う論拠である。

なお一〇章では、対象とする民間療法の実態を当事者たちの論理と心理にそって記述し、理解全体の状況がもつ隠された機能や構造を明らかにするという、はじめに設定された論点の後者については、言及がたりないように思われる。一章は、癒しの概念という点では、ほかの論文と視点が異なっている。悪風水と判断する風水師との相互作用について論じられれば違和感は軽減したのではないだろうか。

V部では、癒しは宗教教団ばかりでなく、精神医学や心理療法においても行なわれていることに注目する。これらは癒しの技法や認識等は異なっているが、近代科学的な装いをもちながら、宗教と類似した側面をもつ。

二章 救いから癒しへ——吉本内観とその宗教的起源（島 藪 進）では、宗教起源の独自の心理療法が創始された事例を扱う。心理療法とは、心の構造や動態の合理的な理解に基づ

き、心に働きかける技法を開発して、心の病いや深い悩みを癒そうとするものである。心理Ⅱ宗教復合運動の一例として吉本内観をとりあげ、「宗教から心理療法へ」「救いから癒しへ」の変容を考察している。また生長の家やひとのみち教団にみられる「思念転換」と吉本内観のそれとの相違についても論じている。

一三章 正常と異常のはざまと心の癒し（森 省三）では、精神医学の立場から「癒し」の構造について述べられる。精神科治療においては「信頼Ⅱ癒し」とおおむね等記号で結べて、しかも同時に成立するとし、精神科医と患者との間の信頼関係を重視する。この信頼が「治し」に先立って、不安や苦痛を和らげる「癒し」のアプローチとして求められるという。また執筆者が治療者としてかかわった「境界例」の患者の例があがっている。

一四章は新霊性運動に関する執筆者の関心もふまえて、よく論点が整理された論文である。一三章は執筆者の精神科医としての立場と自らが担当した事例に若干ひきづられてしまっているように思えた。

個別論文の紹介で、かなりの紙幅をとってしまったが、通読して感じるのは「癒し」という概念に含まれる内容の多様性である。必ずしも定義が共有化されているわけではないので、このキーワードに各論文を収斂させていこうとするための編者や執筆者の本書作成までの苦労がしのばれた。本書ができるまでには、さまざまな事情があつた様子だが、練りこみが充分とはいえず、「癒し」というキーワードは意識しつつも、また、序

や各部の解説で相互の関連性をもたせる努力はしているが、いまひとつ個々バラバラな論文の寄せ集めのようにみえるのが残念であった。

なお、「癒し」として直接的に扱われている分野は、個人（病気、心）、社会・環境であり、小集団、とくに序の問題設定でのべられているような家族の機能衰退に対応しての、癒しの対象としての家族についての論考もあつてもよかつたと思われる。

しかしながら、多くの興味深い論点の指摘は随所にみられ、今後の「癒し」に関する研究の先駆的・基礎的な文献になることは事実だろう。

高橋 弘著

『素顔のモルモン教』

アメリカ西部の宗教——その成立と展開』

新教出版社 一九九六年一月三十一日刊

四六判 三一頁 二四七二円

柴田 史子

本書は、豊富な資料と文献に基づいたモルモン教の研究書である。モルモン教については、その特異性から、研究の関心がどうしても多妻婚に向けられがちな傾向があるが、本書は、よ

り包括的にモルモン教の実像に迫ろうという意図を持って、黒人差別の問題やフリー・メーソンとの関わり、歴史研究をめぐる教団内での確執の問題にまで言及している。また、コナン・ドイルやマーク・トウェインのような、全くの部外者の作品に描かれたモルモン教の姿を示したり、ジャクソン大統領の西部開拓とモルモン教の西進をバラレルに描くこと等を通して、モルモン教を、同時代のアメリカ社会の雰囲気の中に位置づけようという努力がなされている。

本書は、四つの章から構成されている。「第一章 素顔のモルモン教」は、モルモン教の全体像を、分かりやすく解説しようとしたもので、モルモン教の宗教としての特長、歴史的特長、モルモン教徒が今日直面している課題などを扱っている。

「第二章 モルモン教の歴史」では、「説話」にもとづく歴史、すなわち信仰の立場を優先させた歴史と、事実中心の歴史学にもとづく歴史が、それぞれ独立した項として論じられる。いずれの項でも、取り上げられているのは教祖ジョゼフ・スミスの時代であり、スミス殉教後の教団についてはエピソードとして語られるにとどまっている。「第三章 モルモン内部の歴史論争」は、モルモン教の歴史をどう理解し記述すべきかという論争を、マイケル・クインと教会当局との対立に注目しながら論じている。「第四章 モルモン教と黒人問題」では、モルモン教の黒人差別や人種主義がどのような経緯で生まれ、どのように発展してきたかが論じられている。第一章は本書のために新たに書かれたものの、第二章はメモ書き程度のものであったものをまとめたものであり、第四章はすでに発表された二本の論文

をまとめたものである。そのため、記述が重複する部分や話が前後する部分があるので、以下では、高橋氏によつて描かれたモルモンの素顔を筆者なりの仕方では整理してみたい。

まず、教祖ジョゼフ・スミス、およびその他の指導的立場にあった者たちについてであるが、教祖や教団有力者たちは、俗物とさえ呼ばれそうな人物として描かれている。たとえば、ジョゼフ・スミスは、子供の頃から半ば現実の中で生き、半ば夢想の中で生きており、魔術・降霊術・占い・オカルトを用いて財宝探しや金探しをなりわいとして、信奉者を得る一方で詐欺罪に問われたりしたと記されている。そして、モルモン教会の発足も、教会による資産・財産の取得のプロセスも、そうした流れの中に位置づけられている。そして、彼が、財産共同体の指導者であつて追従者を連れて改宗したシドニー・リグデンや、地域で重要なコネクションを持っていたジョン・ベネットのようには教会にとつて有益な者を、改宗してからの年月の長さに関係なく重用したことは、モルモン教会においては神学的洗練や宗教的実践よりも、ある意味での実力が重視されていることを表すとされている。そのようにして改宗して高い地位を得た者たちの多くは、教祖が、教団に対して資産・財産を一般信者に譲渡させることによつて自分と自分の血縁者の資産・財産を増やしていった様や、多妻婚を実施した様を見て、これを批判するどころか、それを範として、競つて個人的資産を増やし、多くの妻を持つたという事例が示されている。彼らが信者に財産を譲渡させたり複数の妻を得たりできた要因として、高橋氏は彼らのカリスマ性に言及しているが、本書に示された資

料や記録にはそのようなカリスマ性を立証するような記述は見られない。

また、教祖の後継者選びに関しては、ジョゼフ・スミスが選任の方法を考えていなかったこともあって、彼の死後に深刻な後継者争いを生むことになった。そのため、ユタにモルモン王国を建設したブリガム・ヤングに率いられた「主流派」グループでは、後継者は指導者としての手腕ではなく年功によって決定されることになり、それが今日の老化現象の原因となつていると指摘されている。

モルモン教の組織は、預言者（教祖とその後継者である大管長）を頂点とし、二名の副管長と十二名からなる十二使徒評議員会に支えられるハイラーキー構造を持つ。モルモン教では、全ての男性信徒（初期には白人男性のみ）は神権（priesthood）
Ⅱ教会政治への参政権、神に至るまでの秘密の道）を与えられ、教会の活動への参与を認められている。その意味で、民主的な側面がないわけではないが、重要なことを決定する絶対的権限は、神の啓示の受け手である預言者とその側近にあり、それはいわば元老政治であると述べられている。

教理に関しては、本書ではあまり詳しく扱われてはいない。高橋氏によれば、モルモン教は発足当時には、あらゆる人種に寛容な父なる神（一神教）、男女平等にもとづく一夫一婦制、魔術や秘密結社の否定、暴力や殺人の否定、平和主義など正統的キリスト教信仰に近いものをそなえていたが、十年ほどの間に本音と建前、裏と表の二重構造を持つようになり、ジョゼフ・スミスの本音が教会の建前を浸食し、それが啓示という名

目で正当化され、秘密の儀式的ヴェールで覆われていったと論じられる。モルモン教では、正典である『モルモン経』よりも各時代の啓示が重視、優先され（「……生ける預言者は、死せる預言者より、はるかに重要である」という言葉に象徴される）、また、教えの中核は「死の誓約」を交わした限られた信者のみに明かされる秘密であるとされたために、教理が、実質的にどれほどの重要性を持つのかには疑問が残るようである。いざれにしても、一般信者や外部に対して示される教会の教えは、時代に応じて変化し、一貫性を欠くことが多く、例えば黒人への態度の変化などは内発的なものというより、外界からの圧力に屈したものだと言われている。高橋氏は、「死の誓約」やその他の秘密主義にフリー・メーソンの影響を見ているが、

秘密主義が続けられている理由として、「一、モルモン教を、キリスト教として売りこむのに都合がよい。二、信徒の間に、混乱を招かずすむ。また、たとえ矛盾が露呈しても、無知な信徒には理解できないから、都合がよい。三、過去の歴史を不問に付し、過去の過ちや出来事を釈明せずすむ。四、過去の教えにとらわれず、新指導者が新しい教えや方針を導入できる。」の四点を挙げ、これがかつての社会主義国に通じるものがある」と断じている。また、正典よりも重視されてきた啓示の中には、教祖が妻を説得するために告げられたふしのあるものもあることが示されている（多妻婚の啓示や食物規定の啓示など）。

高橋氏は、モルモン教が裕福な信者から資産・財産を獲得し、それを元手に土地投機などの事業を興していく様子をマモ

ン(金と富)崇拜として特徴づける。そして、外部の者とのトラブルの原因は、多妻婚などの宗教的実践よりも、むしろモルモン教の事業のやり方や、投機的事業の破綻による負債の返済に関するトラブルにあるケースが多いことを示している。また、モルモン教は、神の国を建てようという意図のもとに、土地の購入や開墾によって各地に共同体を建設し、その地域の政治と経済を独占する。そのため、周辺住民はモルモン教に脅威を覚えて排斥運動を起こしたり、法的手段に訴えたりするが、それに対して、モルモン教会は「選ばれた民」として、「モルモン教を受け入れないやがて滅びるべき存在は、今滅びてもよい」として暴力的な行為で応戦する。抗争が激しさを増すと、より安全な土地を求めて、西への進出を試み、オレゴンやテキサスへも食指を伸ばしている。そして、新たなコロニーを独立州(国家)として成立させることを目論む一方で、ジョゼフ・スミスは、ノーヴー市(イリノイ州)の市長を務め、イリノイ州知事を狙い、ついには大統領選挙への出馬を目指すなど、その政治的野心はとどまるところを知らなかった。こうしたモルモン教の行為の中に見られるマモン崇拜や神の国思想、選民意識、暴力の容認を、高橋氏は、極めてアメリカ的な性質であるとみなし、またピュリタンとの共通点も多いので、比較研究が必要であると論じている。また、土地投機や西部への進出は「明白な運命」に支えられた開拓熱を反映するものであり、食物規定に含まれる禁酒の規定は当時の禁酒運動の影響を反映し、奴隷制度の支持も当時の一般的な風潮を反映するものであるとして、高橋氏は、それらがモルモンの特異性を表すもので

はないという見方をとっている。

モルモン内部の歴史論争については、ブリガム・ヤング大学歴史学準教授のD・マイケル・クイン氏と教会の保守的な勢力との論争が、クイン氏にかなり同情的な立場から論じられ、モルモニズムとアカデミズムの狭間で揺れ動くブリガム・ヤング大学の現状が浮き彫りにされている。

上記のように高橋氏は、資料から読み取れると思われることを丹念に記述し、まとめられたようであるが、通読してみてもくつか気になる点が出て来る。

第一は、モルモン教会にとって求心力になっているのは何かという疑問である。本書に記述された事象を見ていくと、財産上のトラブル、女性問題等の問題はかりが目について、なぜこのように多くの問題を抱えた集団が、信者を惹きつけ、引き留めることができたのか、理解に苦しむ。アメリカでは、モルモン教が発足したのとはほぼ時期を同じくして多くの共同体が建設され、その多くが財産問題や性道德の問題で分裂したり成員を失ったりして衰退しているが、その一方で、最も激しい迫害を受けたと思われるモルモン教会が存続し得たのは何故なのか。高橋氏は、教団内の秘密結社(ダナイト団)を中心とする異分子の肅正や、資産・財産を提供させることによって教会から抜けられなくするやり方に言及しているが、それだけでモルモン教が今更の繁栄を勝ち得たとは思われない。この点に関しては、教祖や後継者たちのカリスマ性の問題、教えの時代性の問題、秘密の儀礼の持つ意味などの研究が必要となるであろう。

第二に、高橋氏は、神の国観念、選民意識、競争原理、実力

主義などを挙げながら、モルモン教を非常にアメリカ的な宗教であり、しかも時代を反映した、文化に埋没した宗教として描いているが、それでは、アメリカ的な性質の中でモルモン教が共有していない性質は、アメリカ的性質の枝葉末節な部分なのであるか。その中には、平等の原理や民主主義、批判を受け入れる精神、言論・表現の自由、政教分離と信仰の自由などが含まれると考えられる。彼は、全ての男性信徒が神権を与えられることと、一般信徒を宣教師として派遣すること（万人司祭の理念に基づくものとみなされる）、教会の諸活動に参加できることをもって、モルモン教をある意味で民主的で平等であると評している。しかし、宣教活動やその他の活動に参加するということは、教会の仕事を担当するということで、教会政治への参加を意味しているわけではない。また、高橋氏の記述を見る限り、神権保持者が教会の意思決定過程に重要な影響を与えているとは思われない。教会内での地位がどのように決定されるのかの記述はないので、断定はできないが、モルモン教会が民主的な組織であると言うことは難しいように思われるし、また、そもそも教会が民主的組織であることを目指しているのかということも疑わしい。さらに、モルモン教は、信仰復興運動や建国を通してアメリカの宗教の基本的パターンとなってきた、政教分離と信仰の自由の原理に基づくデノミネーションとしてのあり方を、永らく拒否してきたように思われるが、それでも、モルモン教をアメリカ的宗教と断じてよいのであろうか。いずれにしても、アメリカ的特徴のうちモルモン教が共有しなかったものに注目し、それらがなぜ共有されなかったのか

をたどることの方が、モルモン教の特異性が明らかになったのではないだろうか。

第三に、本書によってモルモン教会の実像はかなり明らかにされたと思われるが、一般信徒の姿は明らかにされたとは言いがたい。宗教集団の実像を描こうとするとき、その思想や儀礼、指導者層だけでなく、一般信徒にも注目するべきであろう。どのような階層、人種、民族がどのような理由でグループに加わったのかを知ることによって、各時代にそれぞれの預言者が告げた啓示が違った意味を持って見えてくるのではないだろうか。

最後に、モルモン教における黒人差別の問題を扱った第四章では、差別の根拠を正典に求める教会側の立場（建前）の記述に多くを割き、建前と現実との矛盾を指摘することに終始して、正典よりも優先される生ける預言者（大管長）の人種観には触れられていない。その意味で、正典の役割をあまり重視しなかった他の三章との一貫性を欠いているように思われる。

以上、四点にわたって評者の読後感を述べてきた。多少モルモン教に対して厳しすぎるという印象が否めないが、極力解釈を避けて知り得た事実からモルモン教の実像を再構築しようという地道な努力には感服させられた。丹念な調査のもとに並べられた事実を前に、今後探求されるべきテーマのありかがより鮮明になってくる感がある。その意味で、本書は、今後のモルモン教研究にとって不可欠の書となるであろう。

会報

○第五回学術大会

日本宗教学会第五回学術大会は、九月二〇日(金)〜二二日(日)にかけて、國学院大学において以下の日程で開催され、五〇四人の参加者、二七四人の研究発表があった。

九月二〇日(金)

- 学会賞選考委員会 一四時〜一五時三〇分
- 公開講演会 一四時〜一五時三〇分
- 「牛頭天王信仰について」

―神仏習合の一類型とその発端―

- 國学院大学学長 上田 賢治
- 舞楽 一五時四五分〜一六時四五分
- 理事会 一七時〜一九時

九月二一日(土)

- 開会式 九時〜九時三〇分
- 研究発表 九時三〇分〜一二時一〇分
- 評議員会 一二時一〇分〜一三時三〇分
- 研究発表 一三時三〇分〜一六時一〇分
- 会員総会 一六時二〇分〜一七時四〇分
- 懇親会 一八時〜二〇時

- 九月二二日(日)
- 研究発表 九時〜一四時四〇分
- 『宗教研究』編集委員会 一二時四〇分〜一三時四〇分

- 研究発表 一三時〜一五時四〇分
- 閉会式 一五時四〇分〜一六時

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 一九九六年九月二〇日(金) 一四時〜一五時三〇分
 場所 國学院大学日本文化研究所長室
 出席者 洗 建、江島惠教、芹川博通、園田坦、中村恭子、
 宮田元、David Reid

議事

一、今年度学会賞受賞者として推薦すべき業績の審査
 その結果、今年度は津城寛文著『日本の深層文化序説―三つの深層と宗教』を推薦することが決定した。推薦理由は以下の通りである。

一九九六年度学会賞選考委員会報告
 津城寛文氏(城西国際大学助教授)の研究業績について
 審査対象『日本の深層文化序説―三つの深層と宗教』(玉川大学出版部、一九九五年五月刊)
 参考資料『鎮魂行法論―近代神道世界の靈魂論と身体論』(春秋社、一九九〇年)

『折口信夫の鎮魂論―研究史的位相と歌人の身体感覚』(春秋社、一九九〇年)

本書は、日本の深層文化を研究するにあたって、三つの深層研究の領域を設定して、これまでの多様な「深層」にかかわる諸研究を整理・検討し、その特質と問題点を明らかにし、日本における宗教文化の深層研究の可能性を探ろうとし

たものである。著者は、本書で取り上げられた「深層」について、歴史的に古いという意味での深層、心理的に深層意識に属するとか社会の深層構造という意味での深層、日常の生活のなかで深い感情を感じるという意味での深層を、それぞれ歴史主義的な深層、文化心理主義的な深層、民俗主義的な深層とよび、三つの深層とした。著者は、本研究を進めるにあたって、著書や論文に「深層」「基層」「起源」「系統」やその類語をタイトルにふくむもの、また文中にこれらがキーワードとして出てくるものについて「三つの深層」をめぐる研究として整理・分類をして本書の枠組みを設定している。

本書は、第一部において、「歴史主義的な深層研究」として、「日本の基層文化」、「日本語と日本神話の起源」の問題も取り上げ、とくに、「日本史の深層と真相」のなかでは、深層Ⅱ真相と置き換えることもできるとして、古代史、中世史、近代天皇制、民衆思想研究についても触れている。第二部においては、「文化心理主義的な深層研究」として、「深層心理学的な日本文化論」、「日本人論・日本社会論」、「文化史の深層」にかかわる研究について整理・検討をし、第三部の「民俗主義的な深層研究」においては、「原体験への郷愁」を民俗主義的な深層としてとらえ、柳田国男、折口信夫、宮本常一、柳宗悦の民俗学と民俗主義の関係を扱っている。「原風景への郷愁」では景観論を取り上げ、ランドスケープからサウンドスケープ（音の景観）、アロマスケープ（匂いの景観）、さらにアトモスケープ（雰囲気の景観）として感覚の深層に達した景観を考えている。「異文化の深層体験」

では、外国人の日本体験、日本研究を取り上げ、とくにラフカディオ・ハーンを手がかりとした異文化の深層体験に迫り、自文化と異文化の二つを生きることと二つの文化に通底する民俗主義的な深層に達する可能性があるとの一般論をえている。終章では、「宗教文化の深層研究」として、日本の宗教について歴史主義的、文化心理主義的、民俗主義的な三つの深層研究を紹介し、新宗教研究、シャーマニズム研究などについて検討を加えている。さらに、補説と展望において、「深層文化としての宗教」研究について触れ、深層文化としての宗教が、近代において、近代主義と伝統主義、普遍主義とナショナリズム、グローバリゼーションと局地主義の対立軸のなかで、あるいは克服されるべきものとして、あるいは保存されるべきものとしてとらえられることを明らかにしている。

本研究は、基本的には教科書テキストとして、日本の深層文化に関する多様な学説や多面的な問題を三つの深層研究の枠組みのなかで、整理し明確化するという意図で書かれたものであるが、ここには、宗教文化の研究とかかわりの深い「深層」をテーマにした幅広い視点に立った検討と総合分析が試みられており、意欲的精力的な取り組みのなかに十分な独自性を認めることができる。本書に示された著者の理解力・洞察力は相当なものであり、研究者としての力量はすぐれたものと判断される。

しかし、著者固有の宗教学の研究領域における成果と独自性を求めることも必要ではないかという意見もあり、著者の

他の著作二点についてもあわせて審査の対象とすることにした。

その結果、『鎮魂行法論—近代神道世界の靈魂論と身体論』については、近代以降の神道伝統内における「鎮魂」の行法と靈魂觀を精力的に吟味し、その類型化を試みているもので、すぐれた洞察力に基づいた、宗教学における野心的試論として学会賞選考参考資料としてふさわしい業績と評価した。また、『折口信夫の鎮魂論—研究史的位相と歌人の身体感覚』については、折口鎮魂論を靈魂論と身体論からアプローチしたもので、明解な論理と分析によつて、折口鎮魂論研究に一つの明確な道筋を示したものととして、学会賞対象の副作品としては、十分な内容をもつものであると認める。

よつて、本選考委員会は、参考資料としての二つの著書の評価をも含めて、本書を一九九六年度日本宗教学会賞にふさわしい業績として推薦するものである。

○理事会

日時 一九九六年九月二〇日(金) 一七時—一九時

場所 國學院大学院友会館

出席者 青山玄、阿部美哉、洗 建、荒木美智雄、塚家高志、井門富二夫、石田慶和、市川裕、井上順孝、上田賢治、上田閑照、江島惠教、加藤智見、金井新一、鎌田純一、川崎信定、河波昌、木村清孝、小山宙丸、櫻井治男、島菌進、鈴木範久、鈴木康治、芹川博通、菌田坦、谷口茂、田丸徳善、土屋博、中村

議 事

一、庶務報告

金井新二常務理事より、一九九五年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

金井新二常務理事より、一九九五年度の収支決算報告と一九九六年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、会長選挙の結果について
阿部美哉選挙管理委員長より、同選挙の結果が報告された。

一、日本宗教学会賞について

洗建選考委員長より、審査結果の報告があり、報告通り決定した。

一、新入会員について

別記一一人の入会が承認された。

一、名譽会員について

本年度は北森嘉蔵、雲井昭善、田島信之、玉城康四郎の四氏を名譽会員に推薦することが決定した。

一、『宗教研究』編集委員の交代について

従来編集委員であつた宇都宮輝夫、林淳、渡辺和子の三氏に代わつて、新たに薄井篤子、佐藤憲昭、深澤英隆の三氏

が編集委員となることが承認された。

○評議員会

日時 一九九六年九月二日(土) 一二時一〇分～一三時

三〇分

場所 國学院大学本館四〇一教室

出席者 九七名

議事

- 一、庶務報告(金井新二常務理事)
 - 一、会計報告(金井新二常務理事)
 - 一、会長選挙の結果について(阿部美哉選挙管理委員長)
 - 一、日本宗教学会賞について(洗建学会賞選考委員長)
 - 一、来年度学術大会について(宮家準常務理事)
- 東京都港区の慶応義塾大学において、一九九七年九月一三日～一五日に開催の予定。

一、学術大会の開会式について、安蘇谷正彦理事より、大会二日目の九時からではなく、一日目の公開公演の際に行う方が良いのではないかという提案があり、来年度以降検討することになった。

○総会

日時 一九九六年九月二日(土) 一六時二〇分～一七時

四〇分

場所 國学院大学本館一〇五教室

出席者 大会参加会員数五〇四名、定足数一六八名、出席者

数(委任状提出者を含む)二八七名、よって総会は成立した。

議事

一、開会

一、議長に安蘇谷正彦理事を選出

一、庶務報告(金井新二常務理事)

一、会計報告(金井新二常務理事)

一、会長選挙の結果について

阿部美哉選挙管理委員長による会長選挙の結果報告にもとづき、井門富二夫氏を次期会長に選出した。

一、日本宗教学会賞について

洗建学会賞選考委員長の説明の後、津城寛文氏の業績に対する第三一回日本宗教学会賞の授与が行われた。

一、来年度学術大会について(宮家準常務理事)

一、名譽会員について

一、田丸徳善会長の挨拶

一、井門富二夫次期会長の挨拶

一、閉会

○『宗教学研究』編集委員会

日時 一九九六年九月二日(日) 一一時四〇分～一三時

四〇分

場所 國学院大学常盤松二号館第二会議室

出席者 石井研士、市川裕、岩本一夫、宇都宮輝夫、佐藤憲

昭、末木文美士、鈴木岩弓、鈴木正崇、棚次正和、

中別府温和、林淳、深澤英隆、藤田正勝、渡辺和子、田丸徳善

議 事

一、刊行報告

第七〇巻第二輯（三〇九号）掲載本数は論文五本、書評一
三本。

一、編集方針

第七一卷第一輯（三一二号）以降の投稿論文に対する査読
者を決定し、書評本および評者候補を選定した。また、一
九九八年の特集号のテーマ等についても論議がなされた。

○常務理事会

日 時 一九九六年一月二六日（火）一七時～二〇時

場 所 学士会館本郷分館

出席者 阿部美哉、井門富二夫、上田閑照、江島恵教、金井

新二、木村清孝、鈴木範久、田丸徳善、藤井正雄、

藤田富雄、堀越知巳、宮家準

議 事

一、日本学術会議について

第一七期会員の候補者を宮家準氏に、推薦人を阿部美哉
氏、藤井正雄氏に、また推薦人予備者を鈴木範久氏にする
ことを決定した。

一、会費未納者が多いため、未納者に対する催促と会費の徴
収方法について論議した。

E0144

1995年度 日本宗教学会 決算報告

<収入>

会費	17,052,750
賛助会費	810,000
会誌売上金	46,500
第54回大会参加費	1,197,990
出版助成金	400,000
岸本・諸戸・石津・堀 増谷・柳川 基金利子	84,913
預金利子	62,236
前年度繰越金	1,398,369

計 21,052,758

<支出>

会誌直接刊行費	6,760,375
会誌発送費	1,081,900
編集諸費	288,765
第54回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賞金	200,000
学会賞諸費	107,128
選挙関係費	443,441
会合費	399,809
通信連絡費	786,475
事務用品費	331,883
印刷費	303,865
本部費	4,414,471
関係学会費	59,700
国有財産借料	14,987
名簿作成費	701,417
事務所費	1,052,017
移転費	922,298
次年度繰越金	984,227

計 21,052,758

1996年度 日本宗教学会 予算案

<収入>

会費	16,800,000
賛助会費	840,000
会誌売上金	30,000
第55回大会参加費	1,560,000
出版助成金	400,000
岸本・諸戸・石津・堀 増谷・柳川 基金利子	30,000
預金利子	15,000
前年度繰越金	984,227

計 20,659,227

<支出>

会誌直接刊行費	7,000,000
会誌発送費	950,000
編集諸費	300,000
第55回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賞金	200,000
学会賞諸費	100,000
選挙関係費	400,000
会合費	400,000
通信連絡費	700,000
事務用品費	750,000
印刷費	300,000
本部費	4,500,000
関係学会費	150,000
事務所費	1,500,000
予備費	1,209,227

計 20,659,227

執筆者紹介（執筆順）

- | | |
|-------|--------------|
| 金井 新二 | 東京大学教授 |
| 布施 圭司 | 米子工業高等専門学校講師 |
| 田口 博子 | 東京大学大学院 |
| 守屋 友江 | 明治学院大学大学院 |
| 大久保教宏 | 東京大学大学院 |
| 山下 秀智 | 静岡大学教授 |
| 奥山 倫明 | 日本学術振興会特別研究員 |
| 嶋田 義仁 | 静岡大学教授 |
| 木村 勝彦 | 宮崎産業経営大学教授 |
| 細谷 昌志 | 大阪外国語大学教授 |
| 田中 雅一 | 京都大学助教授 |
| 川島 堅二 | 恵泉女学園大学専任講師 |
| 安酸 敏真 | 聖学院大学教授 |
| 米井 輝圭 | （東京大学大学院 |
| 蓑輪 顕量 | 東方研究会専任研究員 |
| 渡辺 雅子 | 明治学院大学教授 |
| 柴田 史子 | 聖学院大学助教授 |

La creación de una religión cívica mexicana y protestantismo: pensamiento y experimento de Moisés Sáenz

Norihiro OKUBO

La Revolución Mexicana, que estalló en 1910, se considera en general como una revolución de secularización, por su anticatolicismo violento. Poco es sabido que muchos protestantes participaron en la Revolución. Uno de los protestantes revolucionarios más famosos era Moisés Sáenz (1888-1941), Subsecretario de la Educación Pública del régimen de Plutarco Elías Calles (1924-1928). Este trabajo toma sus reformas educativas, sobre todo el establecimiento de educación rural, por la creación de una religión cívica como sustitutivo del catolicismo, que anhelaban los protestantes mexicanos cuyo objeto era realizar una sociedad de libertad, igualdad y democracia sobre la base de una nación construida por una religión nueva. Investigando sus pensamientos, experimentos y reformas, precisa la relación entre su religión cívica y el protestantismo, y aclara el hecho de que Sáenz intentaba crear una religión cívica no sólo para resolver el problema entre la Iglesia y el Estado sino para integrar a los indígenas en la nación mexicana.

Buddhism and its Transformation in Modern Japan: Manshi Kiyozawa's Attempt to Democratize the Ōtani Sect of Shinshū

Tomoe MORIYA

This thesis includes two kinds of Buddhist reactions to nationalism in modern Japan. One is that of Shinshū orthodoxy's ideology of "Shin-zoku nitai" (religious belief combined with worldly morality), and the other is Manshi Kiyozawa's attempt to democratize the Ōtani Sect of Shinshū.

"Shin-zoku nitai" ideology exercised an excessive role in offering the leading statesmen of the Meiji administration the notion of "religion" as a political means for the Nation. Although the ideologists reluctantly followed the Buddhist belief, they were, nonetheless, inclined toward government policies.

By reading Manshi's articles in the two periodicals, *Kyōkai jigen* (Journal of Religious Society) and *Mujintō* (Eternal Flame), in an historical context, this thesis uncovers a new aspect of his writings in the late 1890s, that he wrote them to express his compassion for those repressed by Ōtani authority and to democratize the whole system of the sect. In short, his Buddhist belief proposed democracy as an expression of equality.

Buddhism in modern Japan had to face rising nationalism. Manshi Kiyozawa, however, was one of those who modernized Buddhism without standing on the side of nationalism.

Die Offenbarung in der Kunst: Die Beziehung der Kunst zur Natur und Wahrheit in Adornos Ästhetik

Hiroko TAGUCHI

Es geht in diesem Aufsatz darum, darzulegen, daß Adorno in seiner Ästhetik die Kunst über die Institutionen der Gesellschaft stellt. Diese Auffassung entspringt der besonderen Beziehung der Kunst zur Natur und Wahrheit.

Im Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung, insbesondere in der Modernisierung, existiert ein Phänomen, das als "Säkularisierung der Religion" verstanden wird. Diese Ausdifferenzierung der Geltungssphären, die früher von der Religion abgedeckt wurden, könnte man als "Ersetzen der Religion durch Wissenschaft und Kunst" bezeichnen.

Für Adorno ist Kunst mit Natur und Wahrheit verschwistert, und ihre Erkenntnis steht im Gegensatz zur von der sogenannten Wissenschaft, insbesondere von der Philosophie, verkörperten begrifflichen Erkenntnis. Ein Grund dafür liegt in der "mimetischen" Erkenntnis der Kunst, die auf dem verwandten Verhältnis zum Anderen beruht. Diese Beziehung wird - entsprechend der jüdischen Denkweise - nur in "negativer Form" dargestellt. Meines Erachtens eröffnet sich aus dieser Tatsache eine neue Perspektive seiner Ästhetik im Verhältnis zur "theologia negativa".

“immanent” und “transzendent”: Die Transzenz bei Jaspers

Keiji FUSE

In Jaspers Gedanken ist die Transzendenz, die als der Grund der Existenz bestimmt ist, im Vergleich zu der Immanenz erfaßt. In diesem Aufsatz versuchen wir die Bedeutung der Transzendenz in Jaspers Gedanken zu erforschen, indem wir die Beziehung zwischen der Transzendenz und der Immanenz nachprüfen.

“immanent” bedeutet “das Objekt der Erfahrung zu werden”, andererseits “transzendent” bedeutet “als solches nie erfahren zu werden”. Aber die Transzendenz ist nicht nur logisch-formal, sondern auch als der Grund der Existenz inhaltlich bestimmt. Weil die Existenz in der konkreten Welt lebt und in Immanenz erkennt und handelt, so muß die Transzendenz in einer besonderen Weise in die Immanenz erscheinen und die Existenz führen. Jaspers nennt das Mittel dieser Erscheinung “Chiffre”, “die Sprache der Transzendenz”. In Chiffre offenbart sich die Transzendenz, während sie selbst verschwindet und als solche nicht immanent wird. Und durch die Überlegung über “Scheitern” als die entscheidende Chiffre oder die letzte Chiffre, in der sich die Vergänglichkeit aller empirischen Erscheinung fühlbar macht, können wir die bewegende Struktur der Chiffre verstehen, die die zwei Motive als die Vernichtung und die Erfüllung hat. Die Zwei wirken gleichzeitig in das Chiffrelesen in der dialektischen Weise.

Structural Analysis in the Phenomenology of Religion

Shinji KANAI

Structural analysis has been the principal task in the phenomenology of religion to reach the essence of religious phenomena. In this article the author insists that there should be two different kinds of structural analyses corresponding to the existence of two kinds of phenomenologies, hermeneutical and historical phenomenology which compose the phenomenology of religion. The difference between the two structural analyses arises from the fact that the two phenomenologies are each pursued on different analysis-levels, namely, on the hermeneutical and dialectical levels. Structures are constructed as ideal types on the hermeneutical level and then should be verified or modified, or even falsified, on the dialectical level.

The purpose of this article is to attain a theoretical clarity about this process of structural analysis with the aid of philosophical hermeneutics (Dilthey), phenomenology (Husserl, Merleau-Ponty, Strasser), and Theory of Déconstruction (Derrida). It aims also at giving a necessary foundation to religious phenomenology as an empirical science in the wider sense of the word.