

宗教間対話と内在的概念相對主義

——「概念枠」をめぐる考察——

星川啓慈

〈論文要旨〉 宗教間対話は現在さまざまな立場から論じられていくし、今後重要な主題であることに間違いない。しかしながら、宗教間対話およびそれについての議論のほとんどは当事者、つまり、ある宗教を信じている信者の立場からなされている。本論文は、特定の宗教からは距離をとって、宗教哲学の視点から宗教間対話について検討するものである。まず、相對主義の立場から、現在の多元的な宗教のあり方を肯定する。つぎに、特定の宗教の立場を内在的にのりこえ、宗教間対話のあるべき方向を模索する。そして、宗教間対話を成立せしめる「場」について考察する。最後に、それまでの議論をふまえて、宗教間対話に対していくつかの提言をしたい。

〈キーワード〉 宗教間対話、概念枠、相對主義、自己相對化、内在的概念相對主義、対話の「場」

はじめに

現在、宗教間対話についてさまざまな人々が論じている。⁽¹⁾しかしながら、たいいていの場合、議論しているのは特定の信仰をもった人々である。筆者は特定の信仰をもつ者ではない。宗教間対話について、当事者の問題としてではなく、それから距離をおいた理論的な視点から論じてみたい。

そのさい、現実問題としてあるいは理論的な問題として、さまざまな事柄が思いつくかぶが、以下の三つの事柄を

さしあたり指摘しておきたい。(1)表面的には謙虚に對話をしているようで、実際には自宗教至上主義におちいつていること(いわゆる包括主義もその一例である)、(2)表面的には相互理解が成立しているようでいて、じつは深いレベルではそれがまったく成立していないこと、(3)宗教間對話が安易なシンクレッティズムにおちいること、⁽²⁾である。

また、へすべての宗教が等しく存在している⁽³⁾という認識のみに終わるありきたりの多元主義は、アトム的で、現代においてはあまり価値がない。言いかえれば、一つの宗教をそれ自体として温存することだけでは済まされないものであり、ほかの宗教との共生・協同が必要である。このことも関連して、一つひとつの宗教には独自性があることは言うまでもないことだが、他の宗教との對話を通してそれらの宗教とともに分かち合える共通なものを求めたり構成したりしていくことも、可能性としては、考えられる。⁽³⁾この場合には、個々の宗教の独自性とこの共通なものとはかならずしも対立するものではなく、たがいに補いあう関係にあると思われる。しかしながら、種々の宗教に共通なものを求めることが可能か否かは、事実問題としては、現時点で断言することはできない。いずれにせよ、對話によって異宗教を知ることにより刺激をうけ、自宗教至上主義におちいることなく他の宗教との共存をはかりながら、自分の宗教をさらにすぐれたもの(自己深化・自己拡大されたもの)に変容していく態度が、今後ますます重要になってくるであろう。

一 概念相対主義の擁護

宗教の多元的状况が相対主義とむすびつく可能性があることは、言うまでもない。のちほど、相対主義をのりこ

える視点を模索するつもりである。しかしながら、本論文は基本的に相対主義を支持する立場をとる。以下において、その理由を述べておく。また、相対主義には多種多様なものがあるけれども、ここで言う相対主義とは「概念相対主義」のことであり、相対主義と概念相対主義とを同義語として使用する。

まず、相対主義を擁護する第一の理由として、〈真／偽・善／悪・合理／非合理〉などは宗教に相関的・相対的であったし、現在でもそうである」という事実そのものをあげたい。もちろん、論理的にいえば、この事実認識から〈真／偽・善／悪・合理／非合理〉などは宗教に相対的・相関的であるほかはない」ということを直接に導出できるわけではない。つまり、相対的な事実を認識することから、こうした相対主義を主張することには論理的な無理がある。⁽⁴⁾しかしながら、例えそうだとしても、別の視点から見れば〈真／偽・善／悪・合理／非合理〉などをふくんだ知識や真理を問題にするかぎり、われわれは概念や言語の束縛から逃れられない」という主張も成り立つ。すなわち、後述するように、概念や言語を離れて、真理や知識を論じることができないのである。⁽⁵⁾これが相対主義を支持する第二の理由である。

このように言えば、〈宗教の極致・奥義や宗教体験は概念では捉えきれない、それらを超越している〉という反論も出るであろう。しかしながら、宗教の極致・奥義とか宗教体験といったものも、ある宗教的伝統ないしは宗教共同体というコンテクストのなかで生じるものである。そして、この伝統や共同体は当該の宗教独自の語彙・概念によって支えられているのである。そうだとすれば、宗教の極致や宗教体験といえども、概念ないし概念枠の制約を受けると考えざるをえない。

さて、「概念相対主義」とは、簡潔にいえば、〈あらゆる思考は概念に拘束されている（条件づけられている）が

ゆえに、客観的・普遍的真理についてはいかなる主張も成立しない」と主張する相対主義である。別の言い方をすれば、「異なつた概念は異なつた世界をもたらずがゆえに、世界がどのようなものであるかは、ある概念体系やその体系の言語との関係によつて決定される」⁽⁶⁾という説のことである。真／偽・善／悪・合理／非合理などは、人々が属している諸集団がたまたま(偶然的に)受け入れてある概念枠に依存するとすれば、「何ものにも依存しないリアリティ」を想像することは不可能である。リアリティは、ある概念枠を受け入れている人々がそうであると思ふものにならざるをえない。そして、異なる人々はリアリティについて異なる概念・考え方をもちがゆえに、唯一の・客観的なリアリティ(世界)が存在するのではなく、異なるリアリティ(世界)がある、ということが導かれる。R・トゥリグは、概念相対主義の典型的な考え方について、以下のように論じている。

異なる文化が異なる概念をもっていることや、それらの文化の成員が世界を違つた仕方で見ることが、ひとたび強調されたでしょう。そうすると、世界の正しい見方はないとか、さまざまな物事にたいするある人自身の社会の理解が正しい理解であると想定するのはまったく傲慢である、と言うようになるまで、それほど隔たりはない。こうして、ほかの文化を評価することはまったく不可能になる。なぜならば、そうするためには、われわれは本当に真実であるものは何かをめぐつて、われわれ自身の概念や考え方に頼らなければならないだろうからである。そして、これは、誰が正しいかという問題について、論証すべきことを前提として扱うことである(つまり、自分たちが正しいということになるのだ)。……それに照らしあわせてすべての概念体系が判定されるといったような、世界を記述する中立的な方法はありません。明らかに、われわれはある概念枠にもとづいて世界について記述できるだけである。それゆえ、あらゆる概念体系の外に出ることは、論理的に不可

能である。……その結果、われわれは、明白に、われわれ自身の概念体系の内部に閉じ込められている。われわれ自身の概念体系を使用することなく、ほかの概念体系についての評価を述べることは不可能である。……それぞれの概念体系は、真理についてのそれ独自の基準をもっている。しかし、それらはそれ自体で正しかったり間違っていたりするような種類のものではない。⁽⁷⁾ (強調原著者)

ここで言われている「文化」「概念枠」「概念体系」を宗教と置き換えても差し支えなからう。また、狭い意味での認識論的な側面のみならず、感じ方や情緒や行為にかかわる価値論的な側面も概念枠や概念体系にふくまれる、と考えたい。なぜならば、たとえば科学の場合とは異なり、宗教はすぐれて、人の生き方や感じ方や関わってくるからである。そこで、概念枠や概念体系には、ある共同体の規範・思想・信念体系・価値体系・社会生活の規則なども含まれている、と見なすことにする。そして、以下では、作業仮説として、宗教を概念枠として理解することにする。もちろん、宗教≠概念枠だということではない。宗教がもつさまざまな側面のうち、概念枠という側面を強調しようというのである。

この場合に、概念枠が個人レベルのものなのか、それとも共同体レベルのものなのか、という重要な問題がある。宗教間対話について論じる本論文では、後者に力点をおいてはいるが、二つのレベルが微妙に混在しているというのが実態である。また、宗教はその担い手が存在して初めて存在しうるものであるがゆえに、共同体的な側面も個々の信者によって担われる、と思われる。

「概念枠という観念そのものが意味をなさない」というD・デイヴィッドソンを始めとして、概念枠という考え方や概念相対主義にたいする批判も多い。そこで、M・D・バーバーの知識社会学についての議論を参照しながら、⁽⁸⁾
⁽⁹⁾

概念相対主義を擁護しておきたい。概念相対主義は、前述したように、へあらゆる思考は概念に拘束されている（条件づけられている）がゆえに、客観的・普遍的真理についてはいかなる主張も成立しない」と論じる。これに対しては、へこの主張自体が客観的・普遍的真理についての主張であるがゆえに、概念相対主義の主張は自己矛盾におちいつている」という反論が考えられる。じつさいに、この種の批判（バリエーションはあるにしても）が、定石のように、概念相対主義にたいしてなされる。

概念相対主義者は「概念的拘束」という視点から、次の主張を肯定することから議論を始めると言える。

(1) もしXが真理についての主張ならば、Xは概念的に拘束されている。

そして、次の主張をつけくわえる。

(2) もしXが概念的に拘束されるとすれば、Xは真理であることを主張できない。

ここで、概念相対主義に異論を唱える者は、(1)と(2)を次の(5)を導く前提に転化させる。

(3) 言明(1)は真理についての主張である。(当然のことである)

(4) 言明(1)は概念的に拘束されている。(3)と(1)から

(5) 言明(1)は「真である」と主張できない。(4)と(2)から

以上のごとく、概念相対主義は出発点としたその前提にたいして、背を向けることになる。これは自己矛盾である。こうして、概念相対主義は成立しなくなる、ということになるのである。

しかし、(2)を論破することによって、この自己矛盾を解決する道をひらく可能性もあるのではなからうか。概念ないし諸概念の体系によることなく、対象（これがいかなる形態をとるものであれ）にアクセスすること、それ

らについての言明を構成することは不可能である。さらに、概念にたよらずに真理についての主張を検証することも不可能である。「概念に拘束されたもの」という真理についての主張は、それが真である可能性を妨げないだけではない。概念的に拘束された視点をとすことなしには、いかなる真理（そうしたものがあるとして）にも到達できないのだ。さまざまな意味における「真理」があるけれども（対応説・整合説など）、どの意味における真理であっても、真理はつねに最終的には概念化によってもたらされる以外にない。さらに、ある主張が真となるために満たされなければならない基準も概念的に構成されたものである。そうだとすれば、(2)のように考える必要もない。われわれは自分の概念枠を通してしか物事を見たり考えたりできないのである。概念枠や概念相対主義に批判的なデイヴィッドソンですら、「誰かが自分の概念枠を一時的に脱ぎ捨てて、諸概念枠を比較する有利な視点に立ちうるといった見込みはない」⁽¹⁰⁾と、個人レベルの概念枠を念頭においているものの、明言している。

二 内在的概念相対主義

概念相対主義について、さらに詳しく述べよう。Aという共同体に属している成員(a)がBという共同体の成員(b)の言動を評価するのは、Aという共同体の概念枠を基準としてである。aがbの言動を批判するのは、一方的に越権行為だとは言えない。古代社会では、生きた人間を生贄にするとか、共同体のために王を殺すとかいった事例が、数おおく報告されている。相対主義的な見方をすれば、(彼らは彼らの共同体の概念枠にしたがって生きているのだから、現代の日本人はそうした行為を批判する立場にない)とも言えよう。しかし、われわれには納得できない理由によって、生贄とか王殺しなどのように生きた人間の生命を奪うことは、現代の日本に生きている多く

の人々には認めがたいだろう。やはり、われわれは自分たちの概念枠を最重要視する生き方をしているのである。概念枠は共同体の中でわれわれが自己を形成する過程を通じて体得されたものであり、それを明文化できるわけではない。また、異なる共同体に属する者のあいだで対立・齟齬が生じることは言うまでもない。しかし、自分たちの共同体の概念枠以外に評価をくだす拠り所は存在しない。ゆえに、われわれは概念相対主義の立場に立たざるを得ないのである。

右の見解をさらに押し進めると、〈自己の概念枠に積極的に加担することができる〉という見方もできる。概念相対主義の立場にたてば、われわれの言動が、規範適合性・論理整合性・理解可能性などをもっているのは、われわれが属している共同体の概念枠のつとつて生きている限りにおいてである。これらは言挙げできない（する必要もない）ほど、自明なものであり、言語的・非言語的な社会生活を通じてわれわれのなかに内在化されたものである。ただし、問題は、後述するように、自分の概念枠に安住してよいのか、ということである。⁽¹¹⁾

ここで、〈真／偽、善／悪、合理／非合理などは、ある宗教共同体に相対的・相関的なものであって、これらについての絶対的・客観的な基準や規範などは存在しないのだから、われわれはわれわれ自身の基準や規範にもとづいて判断する以外にない〉という相対主義の主張を検討してみよう。一見すれば、これはわれわれの概念枠をとおして、ほかの共同体の成員の言明や行動を判断するのだから、独断と偏見を容認することになるように考えられよう。この主張のように、自分自身の概念枠に内在して、そこからのものを見たり判断したりすることを容認する相対主義を、伊藤にならって、「内在的相対主義」⁽¹²⁾と呼ぶことにしたい。さらに本論文にひきつけた呼称をつければ、「内在的概念相対主義」になる。この内在的相対主義は「自己相対化」をおこなうもので、後述するように、この

自己相対化が、宗教間対話に意義を与えてくれる。

内在的相対主義の考え方をさらに貫徹すれば、伊藤のような主張もうまれてくる。

われわれは異質な文化における行為について、その妥当性を積極的に判定すべきなのだ。しかも、われわれの基準で判断すべきなのだ。われわれが絶対的に正しいからではなく、絶対的に正しい基準など存在しないからである。……異質な社会における行為についてその善悪（・真偽・合理非合理など）を判断するのは……われわれの判定基準の相対性を自覚するために行うのだ。……しかしどこまでいっても、絶対的根拠の固い基盤に出会うことはない。むしろ、この価値観、人間観が究極的にわれわれのものでしかないことを引き受け、われわれの自己理解の限界を露呈させるのである。これは、決してわれわれの価値判断の正当性を基礎づけることではなく、われわれの価値判断の根拠が究極的にわれわれの選択に依存していることを示すのである。

内在的相対主義とは、こうした終わることなき自己相対化の過程である。⁽¹³⁾（強調引用者）

この引用で、「文化」を宗教と、「社会」を共同体と、それぞれ読みかえてもよからう。内在的相対主義の本質は、この自己相対化という次元で積極的な意義をもつものなのだ。なぜ自己相対化が称賛されるべきかと言えば、これは他者の存在の正当性を認め、自己深化・自己拡大に繋がるからである。多元的な状況にあつては、諸宗教は積極的に対話をおこない、相互理解をふかめ、他宗教を認めたいうえで、自己深化・自己拡大につとめるべきであろう。

さて、概念枠として宗教を考えると、（これは一方で自律的・自己防衛的だが、他方で閉鎖的・対話拒否的である）という可能性がある。しかし、概念枠としての宗教は、右の内在的相対主義のポジティブな面に連結すること

が可能である。

三 概念枠の内から外へ

概念相対主義の考え方を推し進めると、トゥリグが述べたように、われわれは「われわれ自身の概念体系の内部に閉じ込められている」ということになる。また、異なる概念枠をもっている場合にはたがいの概念枠を理解することも不可能だ、ということになる。これこそが概念枠としての宗教がかかえる問題である。

宗教を概念枠として考える場合の魅力の一つは、異質な概念枠からなされる外部からの批判を避けて、当該の宗教の自律性を擁護できるということである。概念枠としての宗教という考え方を徹底していくと、かつてのウイトゲンシュタイニアン・フィデイズムの場合のように、宗教に関して、真なるものと偽なるものとを区別するための基準はその宗教の内部にしか見いだされない（宗教的信念は信者によつてのみ理解される）宗教的信念にたいする外部からの批判は批判とはなりえない（宗教的主張に結びついていくことが想定できる）⁽¹⁴⁾。これはすぐれて護教的な性格をもつ。つまり、概念枠の相違を理由に、外部からの攻撃をかわすことができるのだ。しかしその反面、自律性をあまりにも極端に確立してしまうと、あるいはこの側面を強調しすぎると、その宗教は概念枠を共有しない者には一切理解のできない閉じた in-game になつてしまふ⁽¹⁵⁾ という恐れがある。この場合には、諸宗教のあいだの対話や相互理解が成立しなくなつてしまふ。しかしながら、概念枠としての宗教を、閉じた・完結した体系とみなさなければならぬのだから。

相対主義の視点から言えば、Aという宗教共同体の成員(a)の言動をBという宗教共同体の成員(b)が理解でき

ないのは、bがaに属していないからである。また、bはaの言動を間違っていると却下することもできる。前者の場合には、概念枠がまったく相違しているのである。後者の場合には（前者についても当てはまるのだが）、bは自分たちの概念枠を、たとえそれが明文化できなくとも、自明なものを見なしているのである。そもそも理解不可能性が生まれる原因はここにある。概念枠としての宗教がおちいる問題を回避するためには、「この自明性の内にある前提に手をつけなければならぬ」⁽¹⁶⁾のだ。まず、あらゆる宗教の信者は、自分たちの概念枠を用いては捉えきれない「他なるもの」としてのさまざまな宗教が存在することを、自覚しなければならぬ。異なる宗教共同体の成員の言動がそれなりに理解できるようになるのは、相手の固有の概念枠が見えてきたとき——なぜそうなるのかは後述する——である。このときになって初めて、自分たちが無意識的に依存していた概念枠が、自分たちに固有の概念枠であったことが判明するのである。ここに、概念枠としての宗教がおちいる罅から脱出できる可能性が生まれる。

概念枠としての宗教の完結性・閉鎖性は柔軟に解釈してもよい、と思われる。すなわち、多分に可変性・開放性について考慮の余地がある、言いかえれば、宗教間対話の可能性がある、ということである。自分の概念枠とは異質な概念枠や、これを身につけた他者と出会うことよって、自分が変わる（自己相対化・自己深化・自己拡大など）とすれば、これは概念枠としての宗教が閉鎖的ではないことを示すものとなる。概念枠としての宗教をまったく閉鎖的・自己完結的なものと見なす必要はないし、また、そのように見なすことは、時代の趨勢にそぐわないであろう。

Aという宗教共同体以外の宗教共同体の成員もそれぞれに彼ら独自の概念枠をもっているわけだが、これがAの

成員の眼前に提示されることよつて、Aの成員は自分たちの概念枠が揺らぎはじめることを自覚する場合もある。極端な場合には、彼らの概念枠が自明性を失い、よそよそしいものと感じられるようになる。そして、回心という宗教現象に見られるように、全面的に彼らの概念枠が変貌することもある。そこまで至らなくとも、彼らは自分たちが属している宗教共同体の概念枠の独自性を認識する一方で、これを相対化するようになる。ここまでくれば、彼らは自分たちを育んできた概念枠の外に出て、異なる概念枠としての宗教を理解しようとする態度をとらなければならぬ。

以上のように述べると、第二節での「自己の概念枠から逃れられない」という主張と、第三節での「概念枠は柔軟に解釈してよい」という主張とは齟齬がある、という批判もなされよう。これについては後ほど答えることにして、つぎには、それではなぜ相手の固有の概念枠が見えてくるのか、どうして宗教間対話が成り立つのか、を論じたい。

四 宗教間対話が成立する「場」と対話の可能性

宗教間対話が重要であるとは言つても、どのような意味でそれが可能なのだろうか。つまり、対話や相互理解の可能性が実現する「場」はどこにあるのだろうか、ということである。

松本は「異なる概念枠、異なる思考様式であつても、それらが「異なっている」と言えるためにすら何らかの共通の比較の基準、いわば「共通の土俵」とでも言うべきものが必要なのである」と論じている。彼にしたがえば、概念枠がまったく異なつているとすれば、厳密にはそれらは「異なっている」とすら言えないのである。これは科

学哲学の分野における議論だが、本論文にとっても重要な指摘である。

宗教間対話や諸宗教の相互理解が成立するためには、彼が述べているような「共通の土俵」を捜し求めなければならぬ。また、新しい宗教が登場するたびに、それと異なると考えられる宗教をも包括する、共通の土俵が登場し、この過程は延々と続けられることになる。こうした考え方は、宗教間対話にとって批判的な視点をもたらす、とも想定できる。すなわち、まず、何をもちて共通の土俵とすればよいのか、という問題がある。つぎに、もし共通の土俵が存在しないとすれば、宗教間対話という問題設定自体が成立しなくなるのである。宗教間対話を成立させるためには、何であるかは明確に言えないとしても「共通の土俵なるものが存在する」という可能性にかけるしかない。また、新しい宗教が登場するたびに「それをも包括する共通の土俵が生まれる」と考えざるをえない。

ここで、宗教についての言明を、第一次水準の言語（対象言語）によるものと、第二次水準の言語（メタ言語）によるものとにわけ、後者のレベルで対話が行なわれると考えればどうだろうか。

第一次水準の言語では、相互理解の可能性はないだろう。多種多様な宗教が併存しているという状況において、複数の宗教が出会い、おのおのが自分の宗教の布教や相手の改宗をもとめて、自分の宗教の教えを説いたとしても、対話が成立するとは考えられない。たとえば、『聖書』と『華嚴経』で使用されている語彙・概念をぶつけあっても、対話や相互理解は成立しないであろう。概念枠が相違しているがゆえに、まったく理解しあえない、という事態が生じるだけであろう。⁽¹⁸⁾

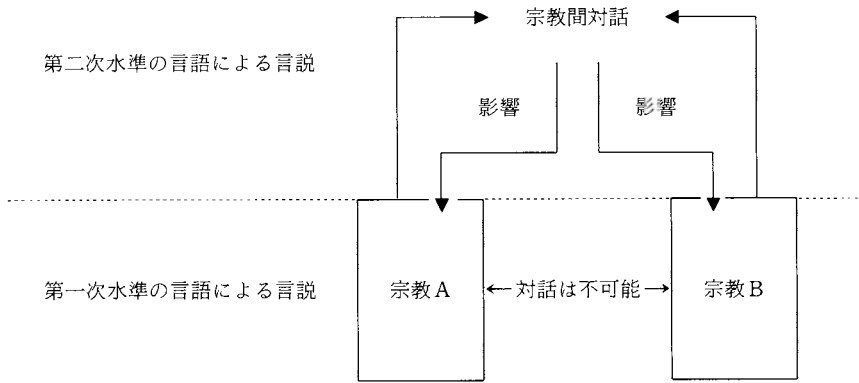
しかし、自分の宗教や相手の宗教について、第二次水準の言語で語り合うようになれば、対話の可能性も生まれるのではないだろうか。ここで言う第二次水準の言語とは、自分が信じている宗教から少し距離をとって、それを

反省的に考察するような視点から自分の宗教および相手の宗教について語る、ということを目指す。言い換えれば、自分の宗教の言説を対象化し（それを対象言語とし）、それについて、もう一段レベルのあがった水準の言語（メタ言語）で自分と相手の宗教について語るというのである。このとき、第二次水準の言語とは、普遍的な論理学でもなければ日常言語でもない。自分が信じている宗教から意識的に距離をおき、それについて反省的な眼差しを向けるときに発せられる説明言語のことである。

このようにレベルをわけることによって、へ新しい宗教が登場するたびに、それをも包括する共通の土俵が生まれ、これが延々とつづけられると考える必要もなくなるのではないだろうか。対話に登場する宗教が二つの場合でも、七つの場合でも、 n 個の場合でも、それを包括する共通の土俵は、第二次水準の言語による言説だけと見なすことができる。

以上の点について、図（次頁）を使用しながら説明したい。

宗教Aと宗教Bの場合、第一次水準の言語では対話が成立する可能性はない。しかし、第二次水準の言語では可能である。この第二次水準の言語による言説に、宗教間対話が成立する「場」を求めることができる。そして、重要なことはへ宗教間対話が成立すれば、それが自分の宗教に影響・刺激を与えて、自分の宗教が変容を被る」ということである。この事情については、対話に参加する宗教の数がいくつになっても同じである。第二次水準の言語によって宗教間対話が可能なことに、相手の概念枠が見えてくる根拠がある。また、相手の概念枠が見えてくることに、自己の宗教を相対化・深化・拡大させる根拠がある。さらに、さきに概念枠は可変的・開放的であると論じたが、その可変性・開放性もたらされるのもこの第二次水準の言語においてである、と考えられる。



ここで、さきに触れた「自己の概念枠から逃れられない」という主張と、概念枠は柔軟に解釈してよいという主張とは齟齬がある」という批判について述べよう。全面的に回心する場合などを除いて、ある宗教の信者は、宗教間対話がなされ自己相対化をおこなった後にも、第一次水準の言語としての宗教言語を話すという意味において、どこまでも自分の概念枠の内側にとどまりつづけるのである。しかしながら、第二次水準の言語によって宗教間対話をおこなうのだから、自分の宗教の概念枠から一步も出ない、というわけでもないのである。概念枠から出られるのか否かという疑問については、論理矛盾という謗りを受けるとしても、いま述べた意味において内在的に自分の概念枠から超出する、と考
えたい。

おわりに

これまで、宗教間対話のあるべき方向と、対話が成立する「場」とについて論じてきた。しかしながら、宗教の特徴の一つは、自分の宗教の絶対性をもとめることである。この二つの事柄をいかに調停するかは、難問である。自分の宗教の絶対性をもとめることは宗教の本質的な性格

だとしても、これは危険をもふくむ。つまり、他宗教にたいして寛容に出来ない場合が生じる、ということである。過去においても現代においても、宗教戦争なるものが世界のどこかで起こっていることが、これを裏書きするであろう。たとえば、梅津は複数の例をあげながら、「宗教戦争において、異質なものに対するアレルギーとか、⁽²⁰⁾敵意、不寛容なものが、心理的要素として働いていることは否定できない」と指摘している。もちろん、宗教戦争については、政治や経済などにかかわる要素も加味しなければならぬ⁽²¹⁾。しかし、この自己絶対化というものが宗教の特徴であることは、言うまでもない。一つの宗教を信じることは、自分の宗教の教義と対立する教義をふくむほかの宗教を拒否することでもあるのだ。言いかえれば、自分の概念枠に安住して、そこからしか物事を見ようとしない可能性が多分にあるのである。

けれども、今後の世界の動向をかんがみれば、他宗教にたいして寛容の精神をもつことが重要である。たとえば、自分が信じる宗教以外の宗教に共感的眼差しをむけることがいかに困難であるとしても、である。やはり寛容の精神によって諸宗教間の対立・争いは回避すべきであり、諸宗教の共存をもとめていく方向を模索すべきであろう。そして、自宗教至上主義におちいらない方法で、自己の宗教の相対化・拡大化・深化に努めるべきであろう。

そうであるからといって、諸宗教間の安易な対話や相互理解を唱道することに対しては、必ずしも賛成できない。つまり、概念枠が異なっているがゆえに、諸宗教間での対話や相互理解はそれほど容易なものではないのである。まず、自分たちの宗教とは異質な宗教が存在すること、自分たちの概念枠では把握しきれない宗教が存在することを、認識すべきである。

そして、それに止まらず、他宗教にたいする寛容の精神と、宗教間対話にたいする積極的な姿勢とをもつことに

より、内在的な視点から現在の自分の宗教的立場をのりこえていく（捨て去るといふ意味ではない）ことが、とりわけ現在および未来の社会においては重要である。すなわち、自己の宗教にたいする批判的な視点をも手中におさめて自己を相対化してゆくこと、自分の宗教を他宗教との比較においてさらに深く理解すること、こうしたことを通して自己の宗教的生をさらに豊かにしてゆくこと、多元的な状況のなかで深い意味での諸宗教の共存をはかること、などである。月並みな主張だが、このような姿勢こそが宗教間対話に求められる一つの方向ではないだろうか。そして、自分の概念枠を基準にしてほかの概念枠を見る以外に最初は道がないとすれば、この方向しかないのではなからうか。

以上のように言うのは、平凡でありかつ簡単である。しかしながら、冒頭で指摘したように、宗教間対話には次のような理論上のあるいは現実の問題があるのであった。（１）表面的には謙虚に対話をしているようで、実際には自宗教至上主義におちいつていること、（２）表面的には相互理解が成立しているようでいて、じつは深いレベルではそれがまったく成立していないこと、（３）宗教間対話が安易なシンクレティズムにおちいること、である。（１）について言えば、現実にはさまざまな宗教が存在していることを率直に認め、それらを寛容の精神で受け止め、宗教間対話の重要性をふかく認識すべきことが要請されよう。そのうえで、自己の宗教を相対化することが求められよう。また、（２）について言えば、概念枠の異質性や一つの問題の外にでることの困難さを理解し、他宗教の理解は想定されるよりもはるかに難しいものであることを肝に命じるべきである。さらに、（３）について言えば、概念枠が異質であれば、異なる宗教を混淆・融合することは容易にはなしえないことを自覚すべきである。

- (1) 宗教間対話の現状を鳥瞰するには、以下の論文が便利である。梅津礼司「宗教間対話研究会」から学ぶこと」(中央学術研究所「宗教間対話の可能性と課題」一九九三年、所収)。D. C. Mulder, "A History of the Sub-unit on Dialogue of the World Council of Churches" in: *Studies in Interreligious Dialogue*, vol. 2, no. 2, 1992, pp. 136-151.
- (2) シンクレティズムそのものが悪いというのではない。歴史的にもシンクレティズムは宗教の発展に重要な役割をはたしてきたし、今後もそのことに変わりはないであろう。「安易な」シンクレティズムがいけないと言っているのである。
- (3) もしこうした「共通なもの」が想定しようとしても、それが「平和の希求」「難民の救済」といった現実的なものなのか、それとも「究極的実在」といった超越的なものなのかといったことは、現在の筆者には判断しがたい。また、本論文の論点の一つは「宗教間対話の意義は自己相対化(および自己深化・自己拡大)にある」ということである。しかし、対話により諸宗教が自己相対化することによって必然的に「共通なもの」が生まれてくる、という意味ではない。
- (4) 富田恭彦『クワインとアメリカ哲学』世界思想社、一九九五年、一五八頁、参照。
- (5) 分析哲学の議論を見ると、宗教はほとんど重要視されていない感がある。翻訳可能性という問題を度外視しても、『聖書』と『華嚴経』で書かれている世界はまったく別物だと思われる。それらは、それら独自の語彙・概念によって、世界について記述しているのであり、それらが描きだす世界は異質であると考えられる。
- (6) R. Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, 1973, pp. 14f.
- (7) *Ibid.*, pp. 6f.
- (8) Cf. D. Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" in: J. W. Meiland and M. Krausz ed. *Relativism: Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, 1982, pp. 66-79.
- (9) Cf. M. D. Barber, *Social Typifications and the Elastic Other: The Place of Sociology of Knowledge in Alfred Schutz's Phenomenology*, Bucknell University Press, 1988, pp. 88-92.
- (10) D. Davidson, *op. cit.*, p. 68.
- (11) Cf. P. L. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books Ltd, 1976, pp. 149-182.
- (12) 伊藤春樹「自己理解——相對主義」そしてそれを超えて」(丸山高司ほか編「知の理論の現在」世界思想社、一九八七年、所収、九八一—〇二頁、参照。本論文の第二節はこの論文に負うところが大きい。

- (13) 同論文、一〇一—一〇二頁。
- (14) 星川啓慈『言語ゲームとしての宗教』勁草書房、近刊、第五章第一節、参照。Cf. K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The Macmillan Press Ltd., 1982, chap. 4 and 5. 逆にいえば、ウイトゲンシュタイン・フィデイズムも概念相対主義の一種である。
- (15) 間瀬啓允「還元主義と宗教言語の意味の分析について」(『宗教研究』二三四号、一九七七年、所収)、二四頁、参照。
- (16) 伊藤、前掲論文、一〇六頁。
- (17) 松本俊吉「概念枠の一元論と多元論」(『科学哲学』二六号、一九九三年)、一〇一頁。
- (18) 本論文では「翻訳」という問題は度外視している。同一言語を話しながらも、異なる宗教を信じている人々の対話を念頭においている。
- (19) 本論文においては、この「説明言語」は信仰をもっている者が発するものだが、信仰をもっていないけれども宗教間対話を促進しようとする宗教学者や宗教哲学者も発することができる。
- (20) 梅津礼司、前掲論文、二八九頁。
- (21) 金井新二は右のような見方に反対している。「文明文化や宗教の違いが戦争の原因だなどと考えてしまうのである。……戦争の原因はあくまでも物質的利害の対立や生活権上の利害抗争であって、人々を養っている文化でも宗教でもない」(『現代宗教への問い——宗教ブームからオウム真理教へ』教文館、一九九七年、九九頁)。

キエルケゴールにおける「単独者」と他者の問題について

源 宣子

〔論文要旨〕 一般にキエルケゴールの「単独者」という概念は、排他的で非社会的な人間を云うものにはすぎないと見做される場合が少なくはない。その一因として、彼がその後年に於いて、個別者の唯一性や孤独を特に強調したということが挙げられる。しかしながら、キエルケゴールは本来この概念に対して、「ただ一人の者」と「各人」という二重の意味を与えている。彼が「単独者」にこのような二重性を付与したのは、各人が神の前で徹底した自己の唯一性を自覚することこそが、逆説的に、他者との連帯を生むと考えたからである。本稿では彼が他者との連帯を「隣人愛」に求めていたという点に着目し、その具体相の一つを彼の後期に於ける使徒觀の中に求めた。そしてこの観点の下に他者との連帯についての彼の論を追ひ、「単独者」の持つ二重性が、その孤立化の主張が一層熾烈になる一八五〇年前後に於いても見受けられる、ということを示す。

〔キーワード〕 「単独者」の二重性、蓋然性の放棄、主体的信仰、使徒、伝える（伝達）、隣人愛

一

「単独者 (der Einzelne)」という概念は、キエルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-55) の思想の主軸となる概念である。彼がこの言葉を初めて公にしたのは、一八四三年に刊行された『二つの建徳的講話』に於いてである。以来、キエルケゴールは著作の様々な場面でこの概念に言及しており、その使用頻度から云えば、彼の作中最右翼に位置する概念の一つであると云えよう。だが、このようなキエルケゴール自身による頻繁な言及にも

関わらず、「単独者」という概念の意味内容は、必ずしも正確に読者に伝わっているとは云い難い。

一八四八年に執筆された『わが著作家活動に対する視点』⁽¹⁾の中で、彼はこの「単独者」という概念には二重の意味があると述べている。彼によれば、「単独者」とは一方に於いて「知性、教養等々に関しての人間と人間との間の差異」(GWS, 109)を云うものであり、「総ての者の中のただ一人の者 (der Einzige von allen)」を表すという。

だが他方この概念は、「人間＝一般的なもの」(Ebd., 109)をも意味しており、「各人 (Jedermann)」に当て嵌まるものでもあるという。即ち、彼はこの「単独者」という概念に対して、「ただ一人の者」と「各人」という全く相反する二つの規定を行っているのである。

キエルケゴールの「単独者」概念に於けるこのような「二重性 (die Doppelheit)」は、ごく常識的に考える場合には、互いに相容れない側面を持つていると云えよう。では、キエルケゴールが「単独者」にこのような相反する二つの規定を与えたのは何故なのであろうか。キエルケゴールによれば、「すべての者がそれであり得るところのこの一人に成るということ、それこそが神によつて救われんと欲することに外ならない」(Ebd., 100)という。つまり、神の前に於ける自己の単独性の自覚とは、キエルケゴール一人だけが享受し得る特権ではなく、万人に該当する筈のものと考えられているのである。一人一人の人間が神の救いを自己自身の問題として主体的に受け取るならば、そのような人は誰もが「単独者」として救いに与かることができるであろう。それ故に、「単独者」への二重性の付与という一見矛盾した視点を通して彼が真に伝えんとしていたのは、「単独者」に成るとは「各人が為すことができるし、また、各人がこの一人になるべきである」(Ebd., 100)ということを主張するものであった、と理解され得る。ここから明らかなことは、キエルケゴールの「単独者」は決して一切の他者を排斥することを目的と

する思想なのではないということである。これは寧ろ、人間が自己を主体的に獲得する為の手掛かりを、他者に対しても示すことを目的として彼が設定したものであると考えられる。この点に、キェルケゴールの「単独者」の持つ二重性の本来的な意義があると云えよう。

しかしながら、右のような「単独者」の明確な二重性は、一八五〇年以降の著作に於いては極端な単独性・孤立性重視の主張へと変化を見せている。このことから、後期キェルケゴールの孤立的な「単独者」こそが彼本来の「単独者」像である⁽²⁾と見做す向きも少なくはない。それでは、後年のキェルケゴールは「各人」という規定を「単独者」という概念から払拭してしまったのであろうか。この点を明らかにしなければ、彼の「単独者」論を総合的に理解することは困難であろう。そこで本稿ではその予備的考察として、キェルケゴールが既製キリスト教への攻撃を通じて自らの孤立的姿勢をより一層顕在化させるようになった一八五〇年前後を、彼の「単独者」論を考える上での注目すべき場面の一つとして捉え、その時点に於ける「単独者」の二重性という問題、及び「単独者」と他者との関わりについてのキェルケゴールの考え方を検証してみる。その具体的な手順として、まずキェルケゴール自身のキリスト教観に着目し、これに即して既製キリスト教に対する彼の批判の要点、及びそれと「単独者」概念との関わりを検討する。次にこのことを手掛かりにして、熾烈化を見せ始めた孤立化の主張の背後で「単独者」と他者との関係を彼がどのように捉えていたのか、ということ⁽²⁾を考察する。

二

何をもってキェルケゴール独自のキリスト教観と見做すのか、という問いには様々な回答が与えられるである

う。ここでは、一八四六年に刊行された『非学問的後書き』に於ける彼の次のような言葉から考察を始めた。即ち、「私が今ここでキリスト教的なものと呼ぶもの——、それは、信仰者が時間の内でも或る歴史的なものと関係することにより、自らの永遠の淨福を確信するに至るということである」(AUN2, 73)という言葉である。これはつまり、人間がその生涯に於いて時間の内に現れた永遠なるものと出会うこと、換言すれば、自己を越えた存在が確かに存在しており、しかもそれが歴史の内に出現したということに自己が気づかされる、ということを意味している。キリスト教的な信仰についてのこのような規定は決して目新しいものではない。それ故にここから判断する限り、キエルケゴールのキリスト教規定は独自性を欠いた単なる一般論にすぎないかのようなのである。

そこで以下では、キエルケゴールのギリシヤ哲学に対する批判的態度を手掛かりにしてこの問題を考えてみたい。と云うのも、そこからキエルケゴール自身の求めるキリスト教的なものの本質を見て取ることができ、そしてそれに基づいて彼は、キリスト教に於ける「単独者」の意義を明らかにしていると云えるからである。

1

この場合にキエルケゴールが批判の対象とし、異教として捉えているのは、直接的には「知性の代表者としてのギリシヤと、その最大の英雄たるソクラテス」(AUN2, 72)であるが、より広くは、ソクラテス以降のギリシヤ哲学とキリスト教との融合、つまりキリスト教を知的に理解しようとする態度全般に及ぶ。そしてこれらをキエルケゴールは「思弁的キリスト教」と呼ぶ。これに対して、先に述べたように、彼は自らの求めるキリスト教を「信仰者が時間の内で或る歴史的なものとの関係すること」であると規定する。ここで言及されている「或る歴史的なもの

の」とは、例えばティリッヒ (Paul Tillich, 1886-1965) の云う「キリストという」一人の人格的生の中に受肉したロゴス」(HCT, 16) を意味している。そしてまさにこの「一人の人格性の中に受肉した」という捉え方こそがキリスト教独自の視点であり、ギリシャ哲学とは全く異なる「特別にキリスト教的な理念」(ibid. 16) なのである。このような観点に基づいたキリスト教と異教 (特にギリシャ哲学) との区別は一般に良く知られた論であるが、キェルケゴールのキリスト教規定の目的は、単なる理論上の概念規定を改めて確認しようとすることにあるのではない。彼のキリスト教規定からは、「或る歴史的なもの」、即ち「一人の人格性の中に受肉した」という特別な理念に対して当の自己が如何に主体的に関わるか、つまり、時間の内でその理念に自己が如何にして関係するかという、キェルケゴール自身のキリスト教への態度表明を読み取ることができる。そしてこの視点の故に、キェルケゴールは、自らが求める真にキリスト教的なものは、彼が思弁的キリスト教と呼ぶ知的な方面からの信仰への関与では絶対に獲得され得ないと見るのである。⁽³⁾

彼はこのような視点に即して周囲の状況を眺め、当時の世間一般のキリスト教徒は理性にとつて確かなものだけに固執していると批判する。例えば彼は一八五一年から五二年にかけて執筆された『汝ら自ら審け』⁽⁴⁾の中で、当時のキリスト教徒は「自分が手に取り、手で触れることのできるもの以外は何も信じないし、全く信じてはいない」(US, 126) という結論を下すに至る。キェルケゴールによれば、世間に蔓延している所謂キリスト教徒は神を信じ愛しているような振りをしつつも、その実「誰も信じてはおらず」(ibid. 126)、ただ自分自身だけを信じているにすぎないという。と云うのも、一般のキリスト教徒は自らの目には見えぬ神の存在を根本的には疑っており、そのような神への疑いを捨て切れぬ者にとつて、自らが信ずる対象は結局は目に見える自己のみになってしまう、と彼

には思われたからである。そして、神への疑いとは、差し伸べられた神の御手を信じきれぬ人間理性の産物である
と彼は考えているのである。このような人間を、キェルケゴールは「自己自身に閉じこもっている (sich in selber
abschliessen)」にすぎないとも表現する。それに対して、神は「無数の数百万の者達を見渡し続けており、そして
その個々の者を知っている」(GWS, 100)と彼は云う。つまり、神は人間の都合に関わりなく、万人に——神の存
在を疑って「閉じこもっている」人間に対しても——遍くその御手を差し伸べているのである。この万人に差し伸
べられた神の御手こそが理性を越えて信ずべき唯一の確実な事柄だったのであり、そしてこの神の御手に我が身を
委ねるところに、彼は真に開かれた自己を見出していたと云えよう。

2

この、理性の産物である〈神への疑い〉を捨てるということについて、キェルケゴールは「蓋然性 (die Wahr-
scheinlichkeit) の放棄」という表現で次のようにも語っている。即ち、「総ての宗教的な敢行 (das Wagen) は、
ましてや総てのキリスト教的な敢行は、蓋然性とは反対側に存するのであり、蓋然性を放棄するところに存する」
(US, 129)と。このことは言い換えれば、彼が自らのキリスト教の根幹と見做した「時間の内での人と神との出会
い」を、知的・思弁的に捉えて〈ほぼ正しいと思われる〉というのではなく、〈絶対に確かなこと〉としていると
いうことである。この場合に彼の云う絶対的な確実さとは、理性の下した判断によって獲得されるものではなく、
寧ろ全く逆に、理性にとっては不確実な事柄に対して信をおくことなのである。そしてこの確実さを獲得すること
こそが、彼自身の確立すべき信仰、つまり蓋然性を放棄した信仰であったと云うことができるであろう。

しかしながら、それでは彼の云う蓋然性の放棄とは、或る意味で信仰への盲従と云えないだろうか。これについてキェルケゴールは、「神への信頼に於いて賭するためには蓋然性を放棄するに際しては、賭する時には勝利の可能性と敗北の可能性とが同じ程度に、まさに同程度に存在するということを、自分自身ではつきりと認めなければならないのである。これが、蓋然性を放棄するということである。たとえ賭するのが神への信頼であったとしても、確かに勝利をおさめるとは直接的には保証されていないのである」(Bd.I, 130)と述べている。即ち、如何に人間が神を絶対的に信頼しようとも、それによって必ず救われるという保証はないと考えられているのである。しかしながらここで重要なことは、たとえ救われなくとも、それでもキェルケゴールは、差し伸べられた神の御手に対して主体的に歩み寄る決断を為しているという点なのである。「勝利と敗北とが同程度に存する」信仰に対して彼自身が「如何に」関わってゆくかという主体的な歩みを為すことによって、更に云えば、不確実な事柄を敢えて「信ずる」という主体的な働きによって、その不確実性は寧ろ信仰上の確実性へと変貌する。そして、このような主体的な信仰を追究するところにこそ、彼は自らの求めるキリスト教信仰の本来的な在り方を見出したのである。この点に、蓋然性を放棄するという表現でキェルケゴールが捉えるキリスト教の真意、及びキリスト教的なものへの解釈を巡るその独自性があると云えよう。

このような独自のキリスト教信仰についての考え方から、キェルケゴールは同時代のデンマーク国教会を更に攻撃し、そこには「キリスト教の為に一切を捧げた人々がいた、ということに頼って生活をしている」(Bd.I, 166)人間ばかりが見られ、他者の獲得した信仰を自らの信仰の出発点にすり替えてしまっている人が多すぎると批判する。そして、このすり替えが、「私が苦悩しなくても良いようにしてくれたばかりか、他人が鞭打たれ、十字架に

磔にされ、焚き殺された等々ということから巧妙にも金を稼ぎ、更には名譽や名声をも手に入れられるようにしてくれた」(Ebd., 160-161)という。つまりキエルケゴールは、当時のキリスト教界の人々の大半は自らの苦惱から逃避してしまい、その結果、彼らには信仰を主体的に「わがものとする」姿勢が全くみられないと捉えているのである。

3

ところで、主体性とは全く個人的な事柄である。それ故に、キエルケゴールの強調する「神との出会いを主体的に問う」という行為は、誰にも肩代わりしてもらおうことのできぬ、その人一人の問題として現れてくる。これは云わば、自己が神と直に一对一の対応関係を結ぶことであると理解されよう。大切なことは、主体的な信仰を求める者は、まず、自己がただ一人の者として神と向き合うという点にある。人間にとって信仰獲得とは、あくまでもそれを望む本人だけの問題である。その為には、いくら他者と神との対峙を外側から眺めていても、自らの信仰を得ることはできないであろう。自分の問題は、当の自己がその渦中に入り、身をもって引き受けなければ解決し得ないのである。これをキエルケゴールは重視する。そして、このように信仰の問題をただ一人身をもって問い続けんとする人間を、彼は真のキリスト者、即ち「単独者」と呼ぶ。

だがその一方で、キエルケゴールによれば、人間が「単独者」として自己の個別性を徹底的に自覚することには、当の自己と他者との連帯が生ずる縁もあるという。彼は、「どんな人間でもやはり神との関係を持っている。キリスト教によれば、このことは実際総ての単独者に叶えられていることなのだ」(E.S., 194)と述べ、「単独者」と

いう主体的信仰者への道は、キリスト者に成ることを求める「各人」に開放されていると見做している。言葉を換えて云えば、「各人」が単独の「一人」として生き、そして互いに「単独者」どうしとして対峙することの中に、キェルケゴールは自らの求めるキリスト教信仰に基づく生活の本来的な在り方を見出しているのである。「単独者」の二重性という問題は、既製キリスト教への彼の批判が更に激化する一八五〇年前後に於いても、このような形で両立していると考えられる。そしてこの「単独者」の生の在り方を、彼はイエス・キリストの云う「隣人愛(Nachstenliebe)」という概念で捉え、その実践例の一つを使徒の生き方の中に見出していると云える。そこで、キェルケゴールが、「単独者」に於ける隣人愛やその具体的実践形式としての使徒的生活をどのようなものとして表現し、またそれを彼の時代に於いて如何なる形で具現化しようとしていたのか、ということをお次検討しておく。

三

使徒的生活への彼の明確な回帰願望は、一八五〇年頃からより鮮明に表面化する。そしてキェルケゴールのこの傾向は、彼の「単独者」に於ける他者観を考察する上で、最大の難問を我々に突き付ける。それは、使徒への称賛が強まるにつれて、彼が恰も他者を排斥するが如き論を展開するようになるということである。「単独者」とは神の前に於いて孤独であるのみならず、共同体に於いても孤立した存在であるべきだと受け取れるような先鋭的主張を、彼は繰り返し行うようになるのである。一例を挙げると、前掲の『汝ら自ら審け』の中で彼は次のように云う。「犠牲を捧げ、苦悩しつつ、キリスト教を宣べ伝える為に現世的なものを実際に断念するか——これはより高

次の形式である——、或いは、現世的なもの・時間的なものを確保しはするが、その際にこの宗教は元来キリスト教ではないと告白するか。この、あれかこれかのいずれか一つなのである」(U.S. 166)。そして、「単独者」が決定する「あれかこれか」は、前者の「より高次な形式」以外の何物でもないとキェルケゴールは云う。

彼がこの一文で謳っているのは、明らかに「単独者」に於ける世俗からの孤立化の姿勢であり、前述の「単独者」の二重性と矛盾する考え方である。彼のこのような主張のみに目を向ける限り、確かに後期キェルケゴールの「単独者」は、他の個々人との具体的な関わりを放棄しざる方向へと傾いて行ったことになると云えよう。そしてまた、使徒への回帰願望の強化という彼の思想上の変移から、その「単独者」とは、結局のところ、中世の隠修士とほぼ同じ意味合いを持つ存在に外ならないと思われさえするであろう。では本当にキェルケゴールは、自らが以前に定めた二重性を内包した「単独者」という概念に対して、根本的な改訂を加えたのであろうか。より具体的に云えば、総ての者がそれであり得るところの一人という自他の双方へ開かれた存在から、自己と神との関係のみにしか目を向けぬ孤立者へと「単独者」の概念を変化せしめたのであろうか。そこでこの点を明らかにする為に、以下では「隣人愛」についての彼の論を手掛かりにして考えてみる。

1

キェルケゴールが一八四〇年代後半の著作群に於いて、「単独者」の周囲にいる他者を「大衆 (die Menge)」と「隣人 (die Nächste)」との二種に分別し、大衆という在り方を激しく攻撃したことは良く知られている。⁽⁵⁾例えば彼は「大衆は虚偽である」(GWS: 100)と述べ、「単独者」と大衆との間には何らの接点もなく、従って両者間の交

流は一切成立し得ないと見る。この場合の大衆とは具体的な顔が見えない人々、即ち、キェルケゴール自身が個別のかつ具体的な交わりを持つことのできない存在を意味する。彼はこのような大衆を「隣人」から明確に区別し、「単独者」の行う交際とは、互いに具体的な顔を持った隣人どうしによる真摯な交わりでなければならぬと云う。更に、彼の意図する隣人とは日常的な狭い意味での隣人とは異なる。これは『聖書』で云う「隣人」であるが、キェルケゴールの言葉を借りれば、「できる限りの総ての者 (womöglich mit allen)」を指しているのである。この「総ての者」という言葉だけを見るならば、これは彼が否定する単なる大衆と何ら変わるところはないであろう。だが彼は、この「総ての者」について次のように述べてもいるのである。即ち、「単独者」という「真理の証人の敬虔な業は、できる限り総ての者と、しかし、常に単独的に交渉を持つということ」(Ebd.: 103)であり、そして、「個々の人間を、絶対的に各々の人間を尊敬するということ、これこそが「単独者」の求める「真理であり、神を畏れるということであり、*隣人*を愛するということである」(Ebd.: 105)と。ここで要求されているのは個々の人間どうしの主体的で人格的な交わりである。つまり、神とただ一人主体的に向かい合う「単独者」に対して、人間どうしの交際に於いても常に一対一の主体的・人格的交わりを為すべきことを彼は求めるのである。「単独者」がその都度その都度、個々の人間と単独的な交わりを結ぶとすれば、結果として「総ての者」が隣人になる。そして、このような交わりを求める者、即ち「真実に隣人を愛する各人は、絶対的に人間的等しさを表現する」(Ebd.: 105)と、キェルケゴールは捉える。より具体的に云えば、ちょうど人—神関係が人間の側の深い「個」の意識の下で結ばれるように、総ての人間が「単独者」という神の前に在る個別者に徹することにより、そのような人間と人間との間には、神の前で互いに全く対等な者どうしとしての「無限の平等が存在し得る」(ZRF., 19)と

彼は主張するのである。そして、「単独者」どうしによるこのような交際を彼は「神を中間規定とする付き合い」(GWS, 10a)と呼び、現実の社会の中で人々が無限の絶対的平等を実現しようとするところに、彼は自己と他者との関わりの真の姿を見る。キエルケゴールのこのような考え方は彼の根本的な人間観を知る上で重要な見解であり、と同時に、他者との交際をも含めた彼の社会観の一端を知る上でも格好の手掛かりを与えてくれるのである。

そこで次に、キエルケゴールが「単独者」としての生の内に見出した理想的な一つの実践形式、即ち隣人愛の一つの具体相として考えられている使徒的生活についての彼の見解を検討し、併せてキエルケゴールに於ける「単独者」と他者との係わりあいという問題をより詳細に考えてみる。

2

キエルケゴールは一八四九年に刊行された『二つの倫理的・宗教的小論』の中で、天才と使徒という二種類の人間を挙げ、各々その違いについて論じている。彼によれば、「天才は内在の領域に属し、一方、使徒は超越の領域に所属している」(ZA, 118)という。そしてその理由として、「天才 (*ingenium*) という言葉は生得的なものを使う。そしてこれはまた、始原的なもの (*primus*) ・本源性 (*origo*) というような根源的なものを意味する」(Ebd., 119)ように、「天才とは生まれる」(Ebd., 119)ものであり、それに対して、「使徒とは、神に召され、任じられ、神の委託命令によって遣わされる者」(Ebd., 120)だからであるという点を挙げている。天才と使徒とについてのこのような見解から、信仰獲得に関するキエルケゴールの最も基本的かつ根本的な主張を読み取ることができる。それ

はつまり、信仰とは、彼にとつて決して生得的なものではなく、自己の内在性を越えた存在（即ち神）によって、生涯のある時期に付与されるものである、ということである。換言すれば、信仰とは、人間の内在性と全く断絶した場から齎されるものであると云えよう。そしてこの断絶の故に、彼は、自らの内在性の内部でのみ事を為そうとする天才と、内在性を超越し得た使徒との間には質的に決定的な違いが見られると論ずる。

このような天才と使徒との質的相違は、両者の実際の行動面に於いては、具体的にどのような違いとなつて現れてくるのであろうか。これについてキェルケゴールは、「天才はただ内在性の目的論を有するだけであり、使徒は絶対的に逆説的な目的論によつて定めおかれている」(ibid. 132)と云う。天才とは、あくまでも自らの内在性から一歩も外へ出ようとはしない者である。天才は本質的には自分のことのみを顧慮する者であり、世界や他者に対してその目を向けることはない。と云うのも、彼はどこまでも自己の内在性に執着しており、それを手放すことができないからである。ここで言及されている内在性への執われとは、キリスト教を思弁的に理解すること、即ちキェルケゴールが批判した思弁的キリスト教を指す。そしてこの思弁的キリスト教に依拠しているという点に、彼は信仰へと至り得ぬ天才の限界を、言葉を換えて云えば内在性への閉じこもりを見る。他方、このような孤立的な生き方をする天才とは逆に、使徒の目的とは、神から差し伸べられた教え（信仰）をその内在性の内部で付度することなく、他者に「告げ知らせる (verkündigen)」ことにある。自らの内在性を越えたところから付与された事柄を、内在性の手垢をつけずにそのまま他者に伝えるということ、これが使徒には求められているのである。

即ち、キェルケゴールが天才と使徒とに見出したものは、前者の「閉鎖性」と後者の「開放性」という、全く相反する態度である。確かにキェルケゴールは、「神に召された」使徒は、永遠の果てまで逆説的に他の人間から隔

てられている」(Ehd., 120)と云う。しかしながら、この隔ては、使徒が孤高の存在として他者から孤立する為のものではなく、自らの内在性に拠らぬ教えを、つまり神の御言葉を他者に告げ知らせる為であるが故に外ならない。より具体的に云えば、使徒に於ける他の人間との隔てとは、使徒が自らの内在性への執着を突破して、他者の為に神の御言葉をただそのまま「伝える」ことに徹し得たという一点を意味している。自己が真に伝えたいことを他者に「伝える」為には、まず自己が自己への執われを解き放たねばならないと考えられているのである。この自己開放こそが、キエルケゴールが使徒の内に見出した「絶対的・逆説的な目的論によって定めおかれた」生であり、且つまた、彼はこのような在り方に「単独者」の具体的な生の一つを見出したと云える。即ち、キエルケゴールの求めた使徒的生活とは決して世界からの孤立化ではない。これは寧ろ逆に、この世界の只中で、「単独者」が自己を他者に開放しつつ生きるべきことを意味していると解せられよう。

しかしながら、ここで一つの疑問が生ずる。それは、もしも「単独者」の生き方が神の御言葉を「伝える」ことだけにあるとするならば、そこにあるものは「単独者」の側から他者への一方的な働きかけだけであり、他者から「単独者」への働きかけは黙殺されているのではないか、ということである。このような交流は決して真の相互的共存関係とは呼べぬであろう。この問題については、「間接伝達」というキエルケゴール独自の伝達方法が重要な手掛かりになると考えられる。と云うのも、間接的な伝達方法こそが、人間が信仰に関する事柄を他者と話し合う際には最も有効であると彼は見ているからである。

キェルケゴールによれば、人間が自らの信仰を主体的に獲得する為には、その当人の内面性が他者の与える影響から自由な状態になければならないという。総ての人間が他者を「自由にする (frei machen)」というところに彼は信仰を伝え合うことの奥義を見出しており、そして、これは間接伝達という伝達方法だけが為し得ると彼は云う。

キェルケゴールの主張する間接伝達とは、彼がソクラテスの産婆術に倣って確立した伝達方法である。だが彼は、自らとソクラテスとの間に或る一点で大きな違いを設けている。キェルケゴールは、ソクラテスの産婆術とは人間の教師と人間の弟子との間に交わされる対話であり、この対話を通じて教師は弟子の内面から何らかの真理を引き出すという。そしてこの教師の行為を彼は、教師が弟子に真理を付与することであると捉える。しかしながら、このソクラテスの伝達方法についてキェルケゴールは、信仰という領域に於いては人間は誰もが他者を導く教師になることはできないし、また他者に付き従う弟子になることもできないと云う。何故なら、彼にとつて教師とは神一人を云うものであり、人間どうしは皆等しく神の弟子に外ならないからである。

キェルケゴールによれば、人間どうしの間で伝え合えるのは自らの信仰を間接的に表明すること、つまり、信仰獲得とは主体的な営みであると他者に対して示唆することに止まるといふ。このことからキェルケゴールの間接伝達の目的は、自己の信仰の素晴らしさや正当性を他者に云々することにあっては無く、他者が他者自身の信仰に気づくよう誘うことにあると解することができるであろう。ここには自らの内在性による脚色を極力排そうとする彼の真摯な心情が見られる。この他者への深い思い遣りの念こそが、他者を「自由に」しようとするキェルケゴ

ルの真意に外ならない。⁽⁶⁾

人間の一切を神の平等な弟子と捉えるキエルケゴールの視点に於いては、他の人間達も使徒と全く同様に神の弟子に外ならないと捉えられている。即ち、共に神の弟子であるという点で、キエルケゴールは使徒と他の人間とを同格に位置づけているのである。これをより具体的に云えば、彼にとっては、内在性の脚色によらずに神の御言葉を「伝える」使徒もまた、他者から同様の仕方です「伝えられる」べき存在として理解されていたと云うことができるのである。使徒についてのキエルケゴールのこのような解釈は、一般的なキリスト教の考え方から見ると、使徒の権威を貶めるかのような感を抱かしめる。だが、キエルケゴールが使徒の内に見出した権威とは、一方的な伝達者としての役目ではない。互いに伝え合った事柄を手掛かりにして、使徒の一人一人が自らの信仰を築き上げていった、その主体的で真摯な姿勢の中にこそ、キエルケゴールは使徒に於ける真の権威を見出しているのである。⁽⁷⁾

4

使徒の役割についての以上のようなキエルケゴール独自の見解は、彼の晩年までも変わることなく維持されている。最後の出版作品である『神の不変性』(二八五五年刊)の中で、彼は「使徒はただただ神の不変性についてのみ語ろうとする。使徒とはそうした者である」(GU: 265)と述べ、神の御言葉を「すなおに・速やかに聴く」(Ebd.: 263-264)こと、そしてそれを人間の勝手な煩いで曲げることなく互いに「間接的に」伝え合うことが、信仰を求めらる者にとって如何に権威ある重要事であるかということを書いてある。そして、使徒のこの権威に充ちた生き方は、同じ人間どうしとして直ちに他の人々の生き方にも通ずると彼は云うのである。より具体的に云えば、彼が使

徒的生活を送りたいという背後には、自らが使徒的に振る舞いたいと願うと同時に、天才よりも使徒的な人間を自らの隣人に持ちたいという願望もが込められていると云えよう。それ故にキェルケゴールに於ける使徒への帰帰とは、中世的な修道院や隠修士へと向かう孤立化への道ではなく、神の御言葉をすなおに聴き、それを他者に自由に伝えることを通して、人々と共に生きることを意図するものであったと解することができる。更に云えば、彼が否定した「現世的なもの」とは、現実存在する個々の現世的なものそれ自体ではなく、このようなものに執着することによって、キリスト教から遠ざかって行く人間の内在的な作用に外ならなかったと云えよう。即ち、「使徒」という姿で表現されているキェルケゴールの「単独者」の内にも、やはり「各人」という意味が含まれているのである。⁽⁸⁾

結論

以上の考察から、キェルケゴールがその「単独者」の一つの理想的な在り方として捉えていたのは、自分だけが信仰を獲得することに満足するのではなく、他者に対しても自分のことのようにその主体的信仰の獲得を願うことにある、ということが明らかにになった。既に記したように、キェルケゴールは彼独自の間接的な伝達方法の中に、対話の相手を「自由にする」という特質を与えていた。そしてこの特質があるからこそ、人間は他者の内在性に左右されずに自己自身の信仰を主体的に確立し得ると彼は捉えていた。これはつまり、各人が自分だけの信仰を「自由」に獲得するよう、使徒に倣って総ての人が神の御言葉を「自由に」伝え合うことを意味していると理解される。そして、この互いに「自由に」なり合うという点に、キェルケゴールは彼自身の隣人愛の実践、即ち「単独

者」どうしの人格的交わりの成立を求めているのである。

従って、このような彼の主張からその「単独者」像を改めて眺めてみると、教会攻撃の更なる熾烈化に伴って世の中から孤立するようになった一八五〇年前後のキェルケゴールに於いても、やはり「単独者」概念の二重性、換言すれば、「ただ一人の者」であると同時に「各人」がそう成り得る者という視点は一貫して保たれていたと解釈することができる。この時期に彼が行った「単独者」概念についての先鋭的な主張、例えば「現世的なもの一切を断念する」というような発言は、決して彼が「単独者」と他者との関わりあいを否定したが故に為されたものではない。これは寧ろ、真の主體的信仰獲得への第一歩は、「各人」が内在性への執われを離れて神の前で自己を「ただ一人の者」と自覚するところにこそあるという彼本来の考え方を、独自の表現でより一層強調するものであったと理解するべきである。言葉を換えて云えば、一人一人の人間が自らの苦悩から逃避せず、それと主體的に関わることが、信仰という内在性を越えた領域に於いて如何に重要であるかを周囲の人間達、とりわけ当時の一般のキリスト教徒達に気づかせる為に、彼の主張は寧ろ先鋭化せざるを得なかったと捉え⁽⁹⁾られるであろう。この点に現世的なものへの執着を断念せんと述べたキェルケゴールの真意があると云え、加えてまた、晩年における彼の「単独者」論を今後⁽⁹⁾に考察する上での重要な手掛かりをも、ここから得ることができると云えよう。

注

本稿で使用した著作の略号は以下の通りである。引用文中の「」は文意を明らかにする為に筆者が補った部分であり、また、引用注は本文中に記した。

AUN2: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift Philosophischen Brocken 2 (1846).

- GU : Gottes Unveränderlichkeit (1855).
GWS : Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (1848).
TB : Tage Bücher.
US : Urteit selbst (1851/52).
ZA : Zwei kleine ethische-religiöse Abhandlungen (1849).
ZRF : Zwei Reden beim Altargang am Freitag (1851).
(以下 Søren Kierkegaard/Gesammelte Werke, Eugen Diederichs Verlag 4^o.)
HCT : A History of Christian Thought, by Hannah Tillich, Harper & Row, Publishers, 1968.
- (1) 該書はキェルケゴールの生存中には出版されることなく、彼の死後、兄ペーターの手によって一八五九年に刊行された。尚、この間の詳細については大谷長訳『キェルケゴール著作集14』創言社、一九八九年、五〇三―五一〇頁を参照されたい。
- (2) 例えばヘフディング (Harald Høffding, 1843-1931) は、キェルケゴールの「単独者は倫理の第一理念である」と位置づけながらも、「彼は一切の社会倫理を完全に否定しなっている」為に、その単独者概念には或る矛盾、即ち「人間の「倫理的な」共同関係について嘲笑的な悪意ある態度で語る」という姿勢が見られると捉えている。しかしながら、キェルケゴールの単独者概念を、ヘフディングのように倫理的領域でのみ捉えようとすること自体、そもそも無理な解釈であると云わざるを得ない。これはやはり、倫理を超えた宗教的領域から、より包括的に評価すべき概念であると思われる。(以上、引用はヘフディング著、鳥井博郎訳『哲学者としてのキェルケゴール』第一書房、一九三五年、一四〇―一四六頁より。)尚、キェルケゴールの単独者概念を「反(非)社会的」な「排他的個人主義」の典型として位置づける他の研究者群については、尾崎和彦『北欧思想の水脈』世界書院、一九九四年、九―一三頁に於いて具体的に論及されている。
- (3) キェルケゴールに於けるキリスト教と異教との峻別という問題については、彼の教父論からもその手掛かりを得ることができ。初期の教父達についてのキェルケゴールの言及は、彼の生涯を通じてその日記中に散見され得る。彼はその中で様々な教父達に触れ、彼らの幾人かを自らの信仰獲得のための道標として位置づけているが、中でもキェルケゴールが最も高く評価しているのはテルトゥリアヌス (Quintus Septimus Florens Tertullianus, c.160-c.220, ラテン護教家) である。周知のように、テルトゥリアヌスは異教(ギリシャ哲学)とキリスト教とを明確に区別し、信仰の領域から前者を排除することに心血を注いだ。彼の論は、プラトニズムをキリスト教の前駆として捉える殉教者ユスティノス (Justinus ho Martyr, c.125-c.165) とは極めて

対照的である。そしてこのテルトゥリアヌスについて、キェルケゴールは例えれば、「テルトゥリアヌスほど力強く神のためにキリスト教を説いた説教師はいない。キリスト教には道徳や教義などが幾分でも入る余地などないのだ。神とこの世界との間にあ
る諸々の夾雑物一切を取り除いたもの、これこそがここで云うキリスト教なのである」(TB, X4A137)と述べ、使徒の後の人間達がキリスト教にプラトニズムを取り入れたことを批判する。このように、ラテン護教家(テルトゥリアヌス等)を礼讃してギリシャ護教家(ユスティノス等)に反論するという彼の視点は、ほぼ一貫して保たれている。(ex TB, II A217, VII B223 etc.)尚、キェルケゴールの教父論については、「キェルケゴールと教父たち」(トゥルストルプ著、山本邦子訳『キェルケゴール研究第13号』一九八三年)に於いて詳しく論ぜられている。

(4) 該書もまた、彼の死後(一八七六年)に兄ペーターの手により刊行された。詳細は梶形公也訳『キェルケゴール著作全集14』創言社、一九八九年、三二一―三二五頁を参照のこと。

(5) 『現代の批判』(一八四六年刊)・『愛の業』(一八四七年刊)・『わが著作家活動に対する視点』(一八四八年執筆)等のキェルケゴールの著作に、隣人や大衆への言及が特に見られる。

(6) また、他者を「自由にする」という視点との関連に於いて、彼は「伝達」とは決して雄弁にものを云うことのみを意味するものではないと指摘する。彼によれば、「場合によつては使徒は、——実存へと注意を促す為に、そしてそれによつて実存的な自己否定即ちキリストへの倣いを明らかに述べ伝える為に——、説教を全く行っていない様子に見えるかもしれない」(TB, X3A725)という。使徒によつて齎される伝達や人格的な交わりとは、たとえ具体的な言葉の介在がなくとも、人々と共に黙つて祈ることによつても達せられるのである。換言すれば、言葉をも含めた自己の実存そのものをすなおに他者に示すことが、神の御言葉を最も有効かつ正確に伝達することに繋がると云えよう。これは神の視点から云えば、各々の人間に神の御言葉が「直接的に」伝えられるということであり、また人間の側から云えば、自己の内在性に拠らず互いに「間接的に」伝達しようということになる。

(7) 例えれば彼はその日記の中で、人々の多くが一般に使徒の特殊性(卓越した輝かしさ)という面にのみその目を向け、使徒の持つ本来的な苦悩には思いを致さぬと述べている(TB, VI A4)。彼のこの見解の背後には、使徒の内面性を無視して、その外形の故に尊崇の念を抱く一般的な傾向への痛烈な批判がある。

(8) 実際に、キェルケゴールは『非学問的後書き』に於いて、中世の修道院運動に対してはそれに相応しい尊敬を与えるべきであるとしつつも、「もし私が中世に生きていたとしても、私は修道院を選ぶようには決して決心できなかったであろう」(AUN2, 122)と述べ、現実のこの世界の中(世俗)で生きることこそが、「単独者」の選ぶべき道程に外ならないと見ている。これにつ

いてアルボーは、キェルケゴールが該書中で中世の修道院運動を批判したのは、「愚かな人々（大衆）が修道士のその外形のみに対して、聖なるもの」という刻印を押し、それによって、修道士が自分たちとは違う特別な存在として隔離したことによる」為であるという。そして、この世界や人々からの離脱はキェルケゴールの本来的な意図とは掛け離れたものであり、あくまでも他者との共存（外形に惑わされぬ、内面的な交流）こそが彼の思想の根本を貫いているとアルボーは論ずる。筆者の解釈もほぼこれに沿うものである。（Albaugh, G. B. & Albaugh, G. E., *Kierkegaard's Authorship*, Augustana College Library, 1967, p. 214より引用。）

(9) しかしながらその一方で、キェルケゴールの「単独者」については筆者自身或る疑問を抱かざるを得ないことも事実である。それは、キェルケゴールの云う「単独者」の生き方やその連帯とは、余りにも理想的にすぎるとはならないかという点である。と云うのも、キェルケゴール自身その死の八ヶ月前（一八五五年三月）に一八五〇年当時の自己を顧みて、「そう願っていたにも拘わらず、単独者を我が身に引き寄せるにはまだ充分ではなかった」（GWS, II, 9）と述べているが如く、現実には我々が彼の説くような「単独者」として生きることは、至難の業だからである。加えて、彼が本当に真の単独者たりえたのかという点にも大いに疑問が残る。それ故に、世界や他者との連帯という問題に関しては、キェルケゴールの主張するような「単独者」という、云わば完成品どうしの交際だけではなく、例えばブーバー（Martin Buber, 1878-1965）が主張するような「単独者」対「大衆」という視点をも我々は忘れてはならないであろう。否、寧ろ後者の関係を考えることの方が、或る面では現実的な響きをもって我々に迫ってくる場合があると云わざるを得ないのでないだろうか。これについては稿を改めて考えてみたい。

ブーバーにおける人間存在の可能根拠と実現根拠

福井雅彦

〈論文要旨〉ブーバーは人間存在の成立基盤として、個人主義や集合主義を退け「人間と共にいる人間」という視座をとる。

「共に」という事態の成立には「間」と「関係」とが要請される。「間」は人間存在の可能根拠であり、「関係」は人間存在の実現根拠である。前者は他者を「原離隔化」する運動、後者は「関係への参入」をするそれに基づいている。「関係」の具体相は、他者の全的感知としての「覚知」にはじまり、他者を「人格」たらしめる「人格の現前化」、他者の存在を創造主の意志によるものとして無条件に受け取る「受容」、その他者の可能性に関わっていく「確かめ」となる。こうした一連の過程は、「人間の間柄」の展開としての「対話」となり、さらには「我―それ」から「我―汝」への態度変容・世界変容へと意味づけられていく。しかし人間と人間、そして人間と「永遠の汝」(神)との「関係」の「二重性」が生きられることで、人間存在は真に実現されるのである。

〈キーワード〉共に、間、原離隔化、関係への参入、二重性

はじめに

ヒトという生物は一般的には、生まれて乳児期、幼児期、児童期、青年期、壮年期、老年期を経てやがて死を迎えることになる。しかし生物あるいは個体(人)としてのこのような成長発達は、それ自体としては自然な過程ではあるが、ただそれだけでは必ずしも人間存在の実現には至らないであろう。ヒトが人間存在へと変容していくに

は、何かが必要だからである。そしてその何かを考察した宗教的思想家・現代の預言者 (Prophet) にブーバー Martin Buber (1878-1965) がいる。

ところでブーバーは「人間の実存の基本的事実人間と共にいる人間 (der Mensch mit dem Menschen) である」(PM, 404) と述べ、個人主義 (Individualismus) と集合主義 (Kollektivismus) の両者を退けながら、人間存在の成立基盤を「人格」(Person) と「人格」との「間」(Zwischen) に求めている。同時にブーバーは「我はそれ自体では存在しない」(ID, 79) とし、「関係」(Beziehung) から、また「関係への参入」(das In-Beziehungtreten) として人間存在をとらえており、個人を単独では考察しない。したがってブーバーの視座からは、個人主義が批判的となることは当然である。尚、集合主義の批判の根拠については、集合的 (kollektiv) と共同的 (gemeinschaftlich) の区別が重要である。これら二つは混同されやすいが、前者には「人格」は成立せず、ブーバーの思想を理解するには見逃すことができないところである。以下順次考察していくことにしよう。

一 個人主義批判と集合主義批判

すでに述べたようにブーバーは、個人主義も集合主義も人間存在の成立基盤としては、どちらも不十分なものと見て退ける。ではまずこれら二つの特徴をブーバーがどのように考えているか見てみよう。

「しかしもし個人主義が人間の部分をとらえているにすぎないとすれば、集合主義は部分としての人間をとらえているにすぎない。人間の全体性、全体としての人間には両者ともに到達していない」(PM, 401)。ブーバーが明確に「我はそれ自体では存在しない」(ID, 79) と断言するのも、個人主義的にとらえられた「我」は現実からの極端

な抽象にすぎず、不完全であり、いいかえれば人間の末端にしかすぎないからである。それはいくら洗練されたものであったとしても、自己の内で堂堂巡りしながら、最終的には自己を「超越」していくことは恐らくできないだろう。「しかしながら、われわれが自分の像や鏡像ならばともかく、現実の自己に向かって両手を伸ばし得ないということは、一つの否定しえぬ事実である」(B.M. 364)。自分自身との「関係」をいくら切に求めたとしても、その時生きられる他者がすでにいないのであるから、その自己は、実質的には独我論的な在り方をしていることは避けられないといえよう。このように他者との生きられた「関係」を欠いた自己は、ブーバーにおいては、「人格」ではなく「個我」(Eigenwesen)となる。

では集合主義についてはどうであろうか。「集合体の中の人間は、人間と共にいる人間ではない」(Ind. 423)。「共に」(mit)という発想は、ブーバーにおける人間存在の基本的視座であるが、これは個人をいくら集積したとしても出現してはこない概念である。「共に」という事態が成立するには、AとBが離れて存在し、且つ「関係」していなければならないからである。したがって梵我一如や没入説(Versenkungslehre)は厳しく退けられることになる。これらにおいては二元性が失われているからである。つまりAもBもそれぞれの主体性をはや保持していないのであり、むしろ一つに融解しているからである。もちろんこの場合、「共に」という事態が成立していないのであるから、そこには「人格」としての個人も存在することはなく、集合主義が出現するだけである。

またブーバーは集合主義(集合性)と「共同体」(Gemeinschaft)とを明確に区別しており、両者を矛盾しあう事態としてとらえている。逆に「人格」と「共同体」とは相補的になっている。「集合性(Kollektivität)は人格性の組織的な没却にもとづいて成り立ち、共同体は相互的対向(Zueinander)の中で人格性の高揚と確かめにも

とづいて成り立つのだ」(ZW, 206)。加えてブーバーは、集合主義と同様に、「社会的なもの」(das Soziale)そして「集団」(Gruppe)という概念にも「共に」という視点が欠如しているために、あるいは同じことであるが「人間の間柄」(das Zwischenmenschliche)という発想が欠けているために、それらに積極的な意義を認めない。いかえれば「社会的なもの」や「集団」は、それらの中に「人格」と「人格」との「関係」が成立していなくても存在できると考えられているのだ (vgl. EZ, 289)。「人格」は、集団力学的な相互作用に還元できないといえよう。

個人主義においては「共に」を成すべき他者がすでに存在せず、また集合主義においては「共に」という事態はそもそも崩れている。したがってブーバーによれば、個人主義も集合主義も両者双方「本質的には同一の人間的状态の結果あるいは表現である」(PM, 401)。つまり個人主義においても集合主義においても「人格」は存在しないのである。ここからこれら両者を越え、「人格」を基礎づける人間存在への新たな視座が要請されてくる。

二 関係のアプリオリ

以上見てきたように、ブーバーにおいては、個人主義も集合主義も退けられている。その最大の根拠は、「共に」という視座が両者に欠落していたからである。「共に」という概念は、われわれの日常言語での用法とは異なっており、ブーバーは厳密に使用している。すなわちAとBが「共に」存在するには、両者に「間」と「関係」が同時に成立していなければならないのである。この節では便宜上後者の「関係」から考察する。

ところでブーバーにおいては自我論は存在しない。AはA以外の何者かとの「関係」においてしかAではないのであるから、Aを単独で考察することは、ブーバーにおいては意味をなさないからである。こうした発想はブーバ

一の哲学的人間学 (Philosophische Anthropologie) においても、その根幹を成しており、たとえばデカルトの「我思う故に我あり」とはきわめて対照的である。「人間とは何であるかという問いは、現存在それ自体、あるいは自己存在それ自体の考察からは答えられない。むしろ人間的人格と全ての存在との本質的連関、そして人間的人格の全ての存在への関係の考察を通してのみ答えられるのである」(ibid. 379)。このように単独の実体としてではなく、個人を常に「人格」として、それ以外の存在者との「関係」からとらえているところにブーバーの思索の特徴がある。

このようにブーバーは、人間存在を単独に、他者や世界から切り離してとらえるのではなく、「関係」から意味づけられているものとして考えた。「関係」は「間」と並んでいわば存在のカテゴリーなのである。このことは「関係のアプリオリ」(Apriori der Beziehung) として概念化されている (ibid. 386)。この概念は、個よりも「関係」が先に存在するという意味での存在論的概念である。われわれは一般に最初に自己(個物)が存在し、時間が経過するにしたがって、経験的に諸々の他者や事物との「関係」を結んでいくと考えがちである。このこと自体はもちろん誤りではない。ところが右の概念によれば、個よりも「関係」に優位性が与えられ、われわれの常識的発想を逆転させてしまった。たとえば「人間と月との関係の観念は、それ自体で存在するものとしての月の観念に先行する」と主張される。つまり月の存在が認知されるには、その前にまず、月とそれを認識する主体との「関係」が先行しなければならぬわけである。デカルトにおいては「我思う」が自我の存在根拠とされているのであるが、ブーバーは自我や個物の存在が可能になる根拠をさらに掘り下げていったのであり、それらは原理的に単独では存在していないことを示したのである。つまり「はじめには関係がある」(ibid. 386) のだ。ただしこの「はじめに」につ

いては、系統発生的意味 (phylogenetic sense) で主張されていることに注意する必要がある。⁽²⁾ ブーバーにおいては、あらゆる個物が濃密な「関係」から発生分化してくるといふ基本的発想があるからだ。「胎児はみな、他の全ての生まれ出ようとしている生命と同じように、未分化で前形態的な原世界 (Urwelt) という大いなる母の胎内に安らっている」(ibid. 95)。もちろんここにある根源的な結びつきは、未だ無自覚的なものにすぎない。しかしちょうど生命体のひとつひとつの細胞が、他の細胞との関連の中で有機的に存在しているように、自我もそもそも自己完結的ではありえず、むしろその基盤としての様々な「関係」を通して分化、変容しながら徐々に自覚的な自我に成熟していくと考えた方がより実相に近いと思われる。しかしわれわれの経験世界では、こうした根源的な結びつきは事実崩壊していることの方が普通であり、もともとは「関係」から生まれてきたはずの個と個が、互いに相手を自己の利用や観察の対象としがちであろう。これはつまり「関係のアプリアリ」が未だ実現されていない状態である。「関係のアプリアリ」とは「生得の汝」(das eingeborene Du) のことである。また「関係のアプリアリ」はひとりひとりの「汝」の実現の可能性の根拠なのであり、いわば「関係のアポステリオリ」へと「出会い」(Begegnung) を通して変換されることが要請されているものなのである。これは結論を先取りすれば、人間存在の実現根拠に相当する概念である。しかし逆説的であるが、ひとりひとりの出会われる「汝」を通して「生得の汝」は現実化する。

さてこれまでの論述から、ブーバーにおいては「関係」は一方ですでに述べた「共に」を構成する重要概念であることが理解できるであろう。「関係」の概念が人間存在に対してもつ意味が熟慮された結果、個人主義も集合主義も、どちらも不十分な原理として退けられたのである。したがって両者には、「生得の汝」の実現の可能性はい

うまでもなく、同時に、個々の「汝」の実現の可能性も欠落していることになる。個が生まれてくる基盤としての「関係」と、個が会われる可能性としての「関係」が、双方に存在しないからである。個人主義も集合主義も、ブーバーにおいては、人間存在の根源的關係性の欠如態であるといえよう。前者には孤立した個、そして後者には「結びつき」(Verbindung)としてではなく、バラバラな個が「束」(Bündel)として存立するにすぎない。次に問題になることは「関係」と対概念であり、またその前提となる「間」である。

三 人間存在の可能根拠としての「間」

ブーバーにおいては、人間存在が成立するには「間」と「関係」とが同時に成立していなければならないのであるが、実は論理的・構造的順序としては最初に「間」がくる。しかし先に「関係のアプリオリ」について述べているので、これとの関連はどうなるのかという疑問が出されるかもしれない。ところが少し触れたように「関係」には二つある。一つはアプリオリな「関係」であり、もう一つはアポステリオリな「関係」である。そしてこれら二つの可能性の間にあるのが「間」である。つまりまず原初的な「関係」、いいかえれば「関係のアプリオリ」があるが、人間世界においては、それは多くの場合未だ可能性であるにすぎず、それを発展的に実現するために、いわば「関係」への努力、つまり「関係のアポステリオリ」が要請されてくる。前者は世界との「自然的結合」(natürhafte Verbundenheit)としての「関係」であり、後者は世界との「精神的結合」(geisthafte Verbundenheit)としてのそれといえよう(idea)。「精神的結合」は、未分化で曖昧模糊とした「自然的結合」の発展形態であり、より自覚が深まった「関係」のことである。だから「自然的結合」を越えて、「精神的結合」が成立するに

は、その前提として、可能的癒着を断ち切るための「間」が要請されてくるのだ。

ところでプーバーは晩年、人間存在の原理を二重の運動としてとらえ、第一の運動は「原離隔化」(Urdisanzierung)´、そして第二の運動を「関係への参入」(das In-Beziehungtreten)とした。「第一の運動が第二のその前提となることは、われわれはただ離隔されて存在するもののみ、さらに正確にいえば、自立的な向こう側(ein selbständiges Gegenüber)になった存在するものに対してのみ関わり得るということから明らかである」(UB, 412)。

「自立的な向こう側」とはプーバーによれば世界(Welt)である。世界は人間に対してのみ存在し動物には存在しない。動物に対して存在するのは環境世界(Umwelt)である。動物はその本能と欲求とに拘束され、自分から独立した世界を持たないのである。自分と世界との距離がゼロといってもよいであろう。したがって「自立的な向こう側」が存在し得るには「原離隔化」がまず要請されてくるのだ。梵我一如や没入説が退けられたのも、これらにおいては二項間に距離が存在しないからである。否、二項という対向状態がそもそも存在していないからである。一方プーバーにおいては、強烈な対向感覚があるといえよう。AとBが一つになることを排し、両者が対向しているこそ、それぞれAとBであるという感覚である。ただしこれは単純な主観―客観の二元論ではない。近代的認識論としての主観―客観構造は、認識する主観とそれにより認識される客体とを想定していることはいうまでもない。ここでは常に認識主観に優位性が置かれている。これに対してプーバーにおいては、「自立的な向こう側」にも認識主観に劣らず力点が置かれている。それは、認識主観が一方的に自分の思いのままにすることができない世界である。だからこそ「自立的な向こう側」なのである。近代的認識論においては、主観により客体は対象化さ

れ、分析され、記述される。この場合、客体は、たとえそれが人間存在であったとしても、認識の対象つまり対象―他者である。これに対して「自立的な向こう側」は、客体化される対象―他者ではなく、認識主観の恣意の及ぶことのない、むしろ主体性―他者であるといえよう。

このように二項的対向という点では、主―客二元論とブーバーの「間」の概念は共通してはいるが、「自立的な向こう側」つまり主体性―他者という視座が導入されているという意味では、両者には決定的な違いがあるといえよう。したがって第一の運動である「原離隔化」は、「自立的な向こう側」の存在を基礎づけると共に、第二の運動である「関係への参入」の前提になるのであり、前者なくして後者は成立しない。運動としての「原離隔化」またその形式化としての「間」は、「人間はどのようなして可能か」(U.B. 416) に対するブーバーの解答であり、「関係」と並んで、「共に」を構成するための必要条件、且つ人間存在の可能根拠といえよう。

四 人間存在の実現根拠としての「関係」

以上の考察から、人間存在がどのようにして成立するかという、その条件がほぼ明らかになったといえよう。一般に人間存在の可能根拠は、これまで現実には厳密に問われることもなく、すでに言及したように、個人主義や集合主義が暗黙裏に前提されたり、あるいは社会学主義 (Soziologismus) が唱えられたり、さらには心理学主義 (Psychologismus) 等が出現したりで、理論的には混迷状態であったといえよう。しかし「自立的な向こう側」という概念の導入で、はじめて「間」の存在が確かめられ、人間存在の可能根拠が基礎づけられたのである。これは、原初的な「自然的結合」が崩壊して現われてくる領野ではあるが、同時に、ヒトが人間存在へと踏み出す第一

歩となる。しかし「間」の存在だけで人間存在が成立するのではなく、それはあくまで人間存在の可能根拠であつたにすぎない。ヒトが人間存在へと変容していくには、「間」を保ちつつ、「関係」へと参入していかなければならないからである。これは「人間存在はどのような実現されるか」(U.B. 46) に対する解答、つまり人間存在の実現根拠に相当し、「人間と共にいる人間」の具体的内容になっている。以下少し詳しく考察してみたい。

1 覚知 (Innewerden)

ところで人間存在の実現根拠としての「関係」へと参入していくには、論理的順序としては一連の相があるが、まず要求されてくるのは「覚知」(感得)である。これは他者という存在そのものの全的直感であり、ブーバーの「根源語」(Grundwort) で表現すれば、「我―汝」の「関係」に相当し、「我―それ」の態度ではない。「根源語・我―汝はただ存在の全体でもつてのみ語られ得る。根源語・我―それは決して存在の全体でもつては語られない」(ID. 79)。では「覚知」とは、内容的にはどのような事態なのであろうか。「ある事物または生物を覚知するとは、全く一般的にいつて、それを全体として、しかも同時にいつさいの短縮的抽象化を伴わずに、あらゆる具体性において経験すること (erfahren) である」(EZ. 278)。まず注意すべきは、ブーバーのいう「覚知」は、経験科学的・実証主義的なものではないことである。つまり相手を、様々な性質や属性へと分析的に還元することではない。それは観察 (Beobachten) であり、「我―それ」の態度に相当する (vgl. ZW. 181-183)。確かにわれわれは一般的には、対象を分析的にとらえがちであらう。相手を知らうとする時でさえ、その実存は対象化され、分析され、場合によっては普遍の下に包摂され、もはや実存ではなくなってしまう。

これに対して「覚知」は大分様相が異なっている。「私は彼を覚知する。つまり彼が私とは違っていること、この特定の、彼に固有な一回的在り方で本質的に私とは違っていることを覚知する」(EN, 277)。ここでは個々の存在の違いが主張されているが、それは、多数の中の任意の一人という非人格の意味ではない。むしろそれは、実存としての生きた他者のことであり、すでに言及した「自立的な向こう側」の存在を意味している。自己とは全く違う、他者の他者性が立ち現われていることの自覚(感知)が「覚知」である。

2 人格の現前化 (personale Vergegenwärtigung)

「覚知」はすでに見たように、実存としての生きた他者を自覚(感知)することであり、「我―汝」の「関係」を意味している。この「関係」は、「我―それ」のように、他者を対象―他者として、対象化して分析的に眺める態度とは異なっている。対象―他者は、それがいくら精緻に分析されたり記述されたりしても、所詮ヒトあるいはモノなのであり「人格」ではない。「覚知は、私が根本的に他者との関係へと参入する時、したがって他者が私の現存 (Gegenwart) となる時はじめて可能である。それゆえ私は、この特別な意味での覚知を人格の現前化と名づける」(ibid. 278)。つまり「覚知」は、全ての存在者に適用できるのであるが、それが特に人間としての他者に向けられ、その他者が自己の「現存」となる時意味が深化していくのだ。つまり「覚知」とは、他者との「関係」に参入していくことでありながらも、どちらかといえば、認識論的態度を意味しており、存在論的な事態である「人格の現前化」への準備状態・前段階としても位置づけられる。

「人格の現前化」は、ブーバーによれば、「現実想像」(Realphantasie) の能力に基づいている。「覚知」、「現実

想像、「人格の現前化」はそれぞれ密接に関連し合っており、一連の文脈の中で理解されるべきであるが、「現実想像」については次のように規定されている。「この瞬間存続してはいるが、感覚的には経験できない現実を魂 (Seele) の現前々保持する能力」(UB 422)。ブーバーはこのように述べるが、「現実想像」が自己の他者についての想像であるならば、はたしてそれは、当該他者の現実を真に反映しているかどうかがすぐに問題になるであろう。なぜなら他者は、「自立的な向こう側」に存在しているのであり、ここからただちに他我認識のアポリアが浮かび上がってくるからである。一体どのようにして、われわれは他者の現実を事実表象することができるのであろうか。

まず注意すべきは、ブーバーのいう「現実想像」は、いわゆる主観—客観の二元論のように、他者の内面を対象化して想像することではない。なぜなら「現実想像」自体が、他者との「関係への参入」として成り立っているからである。

一般に他我認識がアポリアになるのは、他者が自己にとつての対象—他者であるからといえよう。ここでは他者は自己の思惟の対象なのであり、その性質や属性が観察、分析、記述されるだけである。しかしこの方法からは「人格」は出現してこない。「人格」は対象化により消失してしまう。「人格」は対象化を拒否するからである。また対象化による分析は、いくらそれが厳密になされたとしても、部分的認識に留まり、全体的認識に至ることはない。そして性質や属性の集積が、部分の集合ではない「人格」にならないことはいうまでもない。「人格」は逆に、自己が相手との全的「関係」に入っていくことによりはじめて出現してくる。他者の対象化は結局は、他者のヒト化やモノ化につながり「人格」の崩壊を引き起こす。つまり対象化は人間存在の根源的在り方に反する態度なので

あり、ここから他我認識のアポリアが必然的に生じてくる。「人格」としての他者は思惟の対象にすることはできず、ただ関わりとしてのみ出現してくるのだ。本来対象化することができない「人格」を無理に対象化したところに、いいかえれば相手を観察する態度自体に、そもそも他我認識の矛盾があったといえよう。これに対して、ブーバーにおける「現実想像」は、すでに「関係への参入」の内容であることに再度注目しておきたい。「関係は十分な現前化の中で充実する。ここで私は他者を単に正にこの他者として思念 (meinen) するのではなく、そのつどの接近において、正しくこの他者としての彼に帰属している経験 (Erfahrung) を経験 (erfahren) するのである。今やここにおいてはじめて、私にとって他者は、他者自身の自己となる」(ibid. 423)。

ところで他者の経験を経験することとはどのような事態なのであろうか。それは相手の側から見れば、自分の経験をもう一方の側に経験してもらおう事態である。したがってこれは自己内意識現象に還元されてしまうような心理(学的)的な事態ではないことに注意すべきである。

たとえば痛みを引き合いにして考えてみよう。ブーバーは他者の痛みの経験を自分が経験することについて次のように述べている。「私はたとえば他者の特殊な痛みを、他者のその特殊なものを、したがって一般的な不快あるいは苦悩ではなく、この特殊な痛みを、しかも正に他者の痛みとして感知し得る (fühlbare) ように経験する」(ibid. 422)。

痛みはいうまでもなく私自身のそれとして体験される。誰も自分の代わりに私の痛みを痛むことは絶対にできない。一方主観―客観の認識図式では、私が、痛んでいる他者を対象―他者として認知することになる。もちろんこの場合、他者の経験つまりその痛みは、私の思惟の対象にすぎないのであり、私は痛むことはない。これに対して

他者の経験を経験するとは、他者の痛みを私も痛むことである。これは正確には、あなた、あなたの痛みの意味を私も実際にわかっていてという事態である。つまり相手の側からすれば、今自分の経験している事態をもう一方に経験してもらう「関係」が成立している。いいかえれば両者は痛みという受苦の世界を共有しているのであり、主体と客体とにそれぞれ截然とは分離できない関係（共存）世界が成立しているのである。これはすでに主体―客体構造ではなく、むしろ主体―主体関係に相当するものといえよう。前者はいわば三人称的世界構造（我―それ）であり、後者は二人称的人格世界（我―汝）の顕現である。このようにあなたと私との「間」に、痛みが共有される経験が成立していくことが、他者の痛みを私が痛むこと、つまり他者の経験を私が経験することなのである。このことは難解ではあるが、次のブーバーの主張からも裏づけられよう。「私と他者が共通な生の境位によって取り囲まれており、そしてたとえば私が他者に加えるところの痛みが、私自身の内で痙攣し、遂には人間と人間との生の矛盾が底知れぬほど顕になるところでは、現前化は魂の逆説にまで高まる」(ibid.)。

他者の痛みを外面的に傍観しながら「痛そうだ!」と、その内面をこちらから対象化し、いわゆる想像をしたり推測をしたりするのではなく、私自身も他者と「共に」実際に痛む（共存する）ことで、はじめてその他者が真にあなたとして存在する（癒される）という事態の顕現が、「人格の現前化」の内容に当たると思われる。前者は心理学的意味合いを持つにすぎないが、後者は正しく存在論的に理解されねばならない。つまり「人格の現前化」とは、あなたと私との「関係」の充実態なのであり、認識する主観とそれにより認識される客体というような、認識論的に対象化された一方向的関係ではなく、主体と主体との「間」の存在論的で、実存的な相互関係の成立を意味しているのだ。

3 受容 (Annahme, Akzeption) と確かめ (Bestätigung)

以上で「関係」の具体相はまず相手の「覚知」にはじまり「現実想像」「人格の現前化」へと至ることがほぼ明らかになった。しかし「覚知」「現実想像」そして「人格の現前化」という過程が事実でありまた重要であるとしても、それだけでは人間存在の実現根拠の内容としては未だ十分ではないであろう。したがってそれに加えて何が必要なのか、正にこの点の吟味こそが次の課題になってくると思われる。「人間は人間として生の冒険であり、不確定そして不安定なものである。それゆえ彼は確かめを必要とする」(BGB, 646)。ブーバーは人間を「人間と共にいる人間」としてとらえていることはすでに繰り返し述べたが、これが未だ実現していないために起こる事態が人間存在の動揺なのではないだろうか。このことはさらにいいかえれば、人間存在が「宇宙的な住み家喪失」(kosmische Heimatlosigkeit)、『社会的な住み家喪失』(soziale Heimatlosigkeit)、『世界不安』(Weltangst)、『生の不安』(Lebensangst) に晒されていることを意味している (vgl. PM, 401)。

一方ブーバーは、人間存在を「可能性の現実化への生成体としてとらえ、そこへ他者の「確かめ」が必要であることを主張する。もちろん個体は、たとえば蝶が、卵から幼虫として蛹、さらには美しい成虫へと変化していくように、それ自体の中に可能性が存在し、自ら発達していく面も内包している。この場合、他者の「確かめ」や承認は必要ない。しかし人間が人間となっていくためには、より厳密には、ヒトが人間存在へと変容していくためには、他者からの「確かめ」は絶対条件なのである。「人間が人間と共にいることの基礎は、各人が彼が在るものとして、正に彼が成り得るものとして他の人によって確かめられたいという各人の願望と、共にいる人を正にそのように確かめるといふ人間に生得的な能力の、この二にして一である」(UB, 419-420)。

プーバーにおいては、自然界の中で、昆虫が卵から成虫へと自ら成長していくという意味での個体(人)主義的発想はない。とはいっても、個人の内に何らかの可能性が眠っており、それが発展していく可能性自体をプーバーは否定しているのでもない。ただそれを「確かめ」ず、単独で発展させたとしても、必ずしも人間存在の実現や「超越」にはつながらないと考えているのである。プーバーはこの点について次のような興味深い発言をしている。

「個人という場合には、一人の人間がもっている独自性について考えているのです。まさに、個人はその独自性を発達させることによって、発達することができるのです。このようなことを、ユング(Jung)は個性化(individualization)とよんでおります。人間がますます個人として成長していくというのは、必ずしもますます人間らしく(human)なっていくことではないのです。人間がますます個人的となり、その人らしさがだんだんはつきりしていき、その人の特徴がますます発達していきながら、しかも人間とはよべないようになっていくような例をいくつも見てきました。個人というのは、まさに、このような独自性であり、まさにそのように発展することのできる存在なのです。しかし、人間というのは、世界とともに現実的に生活している個人をいうのではないでしょうか。」

ここで主張されている、世界とともに現実的に生活している個人とは、「人間と共にいる人間」のことである。つまりプーバーのいう人間は孤立した個人(Individuum)ではなく、むしろ他者との「関係」を生きている「人格」のことなのである。現実的に生活するためには、われわれはただ独りだけで生きることができず、他者との「関係」に否応なしに入っていくしかないであろう。他者との「関係」に参入していくことで、はじめて個人は

「人格」になっていくことができる。しかし他者との「関係」へと参入していくことは、生物学や心理学等で問題となる「適応」(Anpassung)のことではない。多くの生物にとつて環境世界は「適応」していくべきものである。しかし人間存在には「適応」ではなく、他者や世界と関わり合うことが要請されている。もちろんそのための存在論的前提が「間」であることは忘れてはならない。なぜなら「間」がなくなると、「関係」が成立する余地も消滅し、いわば本来行くべき方向性を失った、さまざま個人主義(個性化)や、緊張関係を欠いた集合主義(適応)が出現するだけだからである。つまり個人とは、それが他者との「関係」に入っていかなければ、宙に浮いた不確かで不安定な存在にすぎず、その能力を発揮し「個性化」したとしても「人格」ではなく「個我」に留まる。この時先に述べた「世界不安」や「生の不安」は克服されず、人間存在は常に危機に晒されることになる。個人主義や集合主義が排されたのも、こうした原理こそが、「世界不安」や「生の不安」の元凶だからである。

これまでの論述から、人間存在はその可能根拠(間)と実現根拠(関係)との故に、単独で考察できないのみならず、単独ではそもそも発展はおろか、存在することもできないことが明らかになってきたといえよう。ブーバーが述べているように、彼があるものとして、また彼がなり得るものとして他者から承認されなければならない。前者は「受容」であろうし、後者は「確かめ」ることである。「受容」とは「相手が、この瞬間に、その人のこの現実の中で、どのようなかをそのまま受け容れること」であり、「確かめ」とは「まず、他人のもっているすべての可能性を認めることであり、さらに、その人の可能性のもっている決定的な特徴を明らかにすること」とされる⁽⁴⁾。つまり「受容」は相手の「意識」や「感情」に注目し、それらを容認するというような心理(学)的なものではなく、被造物(Kreatur)としての人間を、そのまま全体として肯定し受け取るという態度であり、「確かめ」と

は相手も気づいていないかもしれないその可能性にはたつきかけ、それを顕在化させていく態度である。もちろん相手を「受容」せずしては「確かめ」は成立しない。しかし「受容」だけでは、人間存在としての「超越」はできないであろう。「受容」しつつ「確かめ」ることが人間存在に要請されている。したがってこれらは二極的に切り離して考えるべきではなく、むしろ同時並行的にとらえるべきであろう。ただ相手を拒否しつつ「確かめ」ということは成立しにくいと思われるので、論理的順序として、第一に「受容」そして第二に「確かめ」になるものと思われる。ところでこれは具体的にはどのような事態なのであろうか。

「たとえば、一組の男女、夫とその妻を考えてみましょう。その夫は、ことさら言葉でいうわけではないが、妻とのすべての関係によって、わたしは、お前をありのままに受け容れている。」というでしょう。しかし、このことは、わたしは、お前に今より変わってほしくないのだ。"ということの意味しているのではないのです。そうではなくて、それは、わたしはお前を愛することによってまきに見いだしているのだが、わたしはお前の中に生成していくはずの (meant to become) 可能性をみいだしている。" という意味です。もちろん、これは、仰々しい言葉で表現されるわけではありません。しかし、それは日常生活の中で、年とともに成長しつづけます。⁽⁵⁾」

ところでこの「受容」とは、人間存在が実現されるための無条件的前提である。なぜなら「受容」とは、プーバ―においては「関係への参入」のための前提だからである。「受容」せずには「関係」は成立しない。つまり「受容」は、人間存在にいわばア priori に要請されているのである。なぜなら被造物は、人間存在を含めて人間の所産ではなく、創造主の意志によって手渡されたものだからである。「われわれは共に創造され、そして共存するよ

うに定められている」(FE, 230)。このように創造主の御業であるからには、その被造物を拒否することはできず、

そのまま受け取るしかないのである。ブーバーが「受容」という時には、こうしたいわば宗教的な存在感覚・存在了解がその前提としてはたらいっていることは注意すべきところである。ともすればわれわれは諸々の被造物を「受容」できず、地上の論理でそれらを一面的に評価し、あるいは拒否することさえあるからだ。したがって「受容」は人間の態度でありながらも、創造主の存在と切り離すことのできない神の意味を備えていることをここでは確認しておきたい。

以上のように、ブーバーは個人の可能性が自己展開するというよりも、個人がそのまま他者により「受容」され、その可能性が「確かめ」られることで成長していくものと考えている。「個性化」していく自己は、ただそれだけでは、未だ人間存在になっていないのであるから、その基盤はぐらつきやすく脆い。これに対して他者から「受容」された個人や「確かめ」られたその可能性は、正に「受容」され「確かめ」られたという「関係」の現実から、より安定したものになっていくといえよう。いわば孤軍奮闘するのではなく、他者と手をつなぎ合うという共同性への参入から、かえって個々の可能性が明確になり、安定化し、人間存在として発展していくのである。

4 対話 (Gespräch)

さて以上考察してきた「受容」と「確かめ」をさらに推し進めていくと、それらは「対話」になる。もちろん「対話」の成立要件として、互いが「受容」しあっていることは大前提である。ところが互いがそれぞれの確信や在り方を絶対に変えないとしたならば、「対話」をすることの意味はなくなってしまおうであろう。したがって「対話」とは相手を「受容」しつつ、且つその変容の可能性に関わっていくことといえよう。変容は「確かめ」ること

を通して生じてくる。したがってブーバーにおける「対話」は、われわれの日常経験のそれとは大分異なっている。むしろそれは人間存在の生成に関わる根本的態度を示している。「恐らく私はわれわれの対話の対象についての彼の見解 (Ansicht) に、度々厳しく私の見解を対立させなければならぬ。確信を緩めることは全くできない。しかしこの人物すなわち確信の人格的担い手を、私はそこから彼の確信が育ってくる彼のありのままの存在 (Sosein) において受け容れる」(EZ, 277-278)。ともするとわれわれは、相手と自分との見解が違うという理由だけで、相手の存在までを拒否してしまうことがある。またはじめから相手の存在そのものを拒否せざるを得ない時もある。これは人間の限界により起こる不幸な出来事である。この時「対話」はもちろん成立しない。相手の存在を拒否しつつ「対話」することはできないはずだからである。この場合見せ掛けて議論したとしても、その途上「対話」は稔ることはなく、いたずらに堂堂巡りに陥ったり、あるいは偽装された結末に導かれたりするにすぎない。「真の対話は存在の真正性により構成される存在論的領域 (eine ontologische Sphäre) であるため、あらゆる仮像 (Schein) の侵入は対話を害する」(ibid., 286)。したがって「対話」が成立するには、相手にこう見せたい、あるいはこのように思われたいというところから生じてくる「仮像」を排し「彼が打ち明ける人間に自分の存在 (Sein) に関与するのを許す」(ibid., 275) ことが何よりも要請される。

たとえばそれぞれの見解の内容が違えば「それはなぜなのか」、「他に考えようがないのか」、「私はこう考える」等々の「確かめ」がはじまる。はじめのうちは「確かめ」られるのは「対話」の内容である見解であろう。しかしそれが真の「対話」であれば、徐々に、あるいはほとんど同時に、相互の存在そのものにも変容が起こってくる。この意味では言葉と存在とは不可分なのであり、「対話」は単なる話し合いではない。「人間の間柄の領域は、

相互一対向 (das Einander-gegenüber) の領域であり、その発展をわれわれは対話的なもの (das Dialogische) と名づける。したがって人間の間柄の現象を心理的現象 (psychische Phänomene) として理解することは根本的に誤っている」(ibid., 272)。

このようにブーバーにおける「対話」とは、単に言葉のやりとりではなく、「受容」と「確かめ」を通して、独りでは決して成し遂げることでできない「人間の間柄」が発展していくことなのである。したがってその内容は「個性化」したり、あるいはハイデガーの主張するように、自己の「本来性」(Eigentlichkeit) を目指したりすることではなく、「人間と共にいる人間」になっていくことである。もちろん「人間生活はその絶対的意義を、自己固有の制約性 (Bedingtheit) を事実上超越する (transzendieren) という点にもっている」(PM, 365) のであるが、「超越」が独話的 (monologisch) ではなく、対話的 (dialogisch) になし遂げられるところが、ブーバーの思索の決定的特徴と考えられる。

5 「我ーそれ」(Ich-Es) から「我ー汝」(Ich-Du) へ

以上考察してきたように「覚知」、「現実想像」、「人格の現前化」、「受容」と「確かめ」そして「対話」は、人間存在の実現根拠としての「関係」の具体的内容として重要な意味をもっているが、こうした一連の過程は、「我ーそれ」から「我ー汝」への態度変容あるいは世界変容としてとらえることができる。すでに述べたように、ブーバーは二つの「根源語」、「我ーそれ」と「我ー汝」を提出している。「それ」とは、観察や利用、そして記述の対象となる世界であり、人間においては対象ー他者を意味する。これに対し「汝」とは、語りかけることにより現われ

てくる世界であり、人間においては主体性―他者つまり実存を意味する。

このように「我―汝」の語りかける態度は、生きた「関係」の世界をうちたてる。「関係とは相互性である」(B, 88)。いいかえれば「我―それ」は「我」が中心となった世界であるが、「我―汝」は「汝」との「関係」に焦点があてられた世界である。つまり「我」が相手を対象化し、その従属物とするのではなく、逆にそのパートナーになってもらったことが「我―汝」の態度である。このように「我―汝」の語りかける態度は、実体「我」と実体「それ」との静的世界を、振動する動的世界に変換していくことを意味している。「我」の語りかけが「それ」に伝わり、「それ」が振動して「汝」に変容するのだ。いわば三人称的世界が二人称的世界に変換され、「我―汝」の人格的關係世界がうちたてられる。このことはわれわれの住まう世界が、二人称的世界と三人称的世界の「二重性」を備えていることを示しているといえよう。われわれ自身が、三人称的あるいは二人称的在り方をすることができ、またわれわれの態度に応じて、世界は「それ」にも「汝」にも変容するのだ。もしそうだとするならば、語りかけさえすれば、他者は常に「汝」として立ち現われてくれるのであろうか。実はこうした発想自体が、すでに因果律による「我―それ」の態度を惹起し、他者をも「それ」化してしまうのだ。「汝」は、瞬間瞬間、可能性として存在しているにすぎない。だから、その都度自己の存在を賭けながら、全人的に他者に関わり、「汝」への可能性を現実化していくしかない。「我―汝」の「関係」は定常的ではなく、制御することができないのだ。

われわれの経験世界では、他者や諸物はそのままでは「それ」にすぎない。しかし「個々のそれは関係事象の中へ歩み入ることによって、一つの汝になることができる」(ibid., 10)。ところが「関係」は持続しない。すぐに壊れてしまう。つまり「個々の汝は関係事象が過ぎ去ると、ひとつのそれにならねばならない」(ibid.)。これは人間

存在につきまとう憂鬱である。われわれは、「汝」の世界のみに生きることができないのである。しかし「それ」の世界をその都度「超越」していく可能性は残されているのだ。

ところでブーバーにおける「我―汝」の語りかけていく態度は、人間と人間との「関係」、そして人間と「神」との「関係」の、いわば「二律背反」が引き受けられることで成立する。したがって「我―汝」の世界を、これら二つのどちらか片方だけに限定して考えることは、少なくともブーバーから見れば本意であり、一方に限定された時には、他方も同時に崩壊する必然性があることに留意しなければならない。このことは、これまで述べてきたブーバーの「人間学」の内容、すなわちヒトから人間存在への変容が、単に地上だけの出来事に留まらず、「神」との「関係への参入」でもあることを彷彿させる。「人間との関係は、神との関係の本来的な比喩である」(S. 110)。このことは忘却されやすい。しかしブーバーにおいては、「人間学」と「信仰」とが究極的には結びついており、一見すると、人間と「対話」しているように思われる時でさえ、ブーバーは「神」と「対話」していることが繰り返し想起されなければならない。こうした「関係」の「二重性」をはたしてわれわれは了解できるであろうか。ややもすればわれわれは、人間存在の問題と神的事実とを、それぞれ地上の世界と天上の世界へと、正しく地上の論理で振り分けてしまいがちである。ところがこうした二分法によって、図らずも、「神」も「それ」へと眨められ、同時に、人間存在としての可能根拠も実現根拠も失われてしまうのだ。だからブーバーの「人間学」の構想・展開は、期せずして、宗教的態度の具現化と考えなければならない。ブーバーの思想を、「人間学」と「信仰」とに二分してとらえること自体が背離なのであり、両者間に境界線を引くことができないところに、ブーバー研究の難しさがあるのだ。

一般に現代の諸学は、心理学等の人間科学をも含めて、機能主義的言語（我―それ）で構成されている。しかし機能主義的パラダイム (Paradigma) によって、ブーバーの「人間学」を理解することは原理的にできない。それは、正に宗教的営み（我―汝）と見なされた時、はじめて了解可能になるといえよう。このことは特に注意を要する。

したがって、ブーバーにおける「関係」、正確には、「関係」の『二重性』がもつ今日の意味は、それがいみじくも機能主義 (Funktionalismus) 批判になっているところにある。機能主義は、すでに言及したように、現代の諸学の多くの分野に浸透しているが、そこでは「関係」さえ対象化され、相互作用・因果関係等に還元されてしまふ。しかし「我―汝」の根源的「関係」は、ただ直接的に生きられるのみである。これは、ユダヤ的宗教伝統に身を置くブーバーの「神」の感覚と結びついていると思われるが、ここでは、それを指摘するのみに留め、詳細な研究は今後の課題としたい。

以上のように、ブーバーにおける人間存在の実現根拠としての「関係への参入」とは、個々の「汝」に語りかけていきながらも、同時に「永遠の汝」(神)との「関係」へと参入していくことなのである。個々の「汝」と「永遠の汝」(神)との「関係」の『二重性』が生きられることで、人間存在ははじめて真に (echt) 実現されるのである。

略記序

BGB : [Bilder von Gut und Böse, 1952.]

- EZ : [Elemente des Zwischenmenschlichen, 1953.]
FE : [Die Frage an den Einzelnen, 1936.]
ID : [Ich und Du, 1923.]
PM : [Das Problem des Menschen, 1948.]
UB : [Urdistanz und Beziehung, 1950.]
ZW : [Zweisprache, 1930.]

以上の著書からの引用は M. Buber: *Werke*, Bd. 1, *Schriften zur Philosophie* (Kösel, Lambert Schneider, 1962.) による。本文中の略記号の後の数字は頁数を示す。略記号の表記は『ブーバーの人間学』(後出)に倣った。尚、ブーバーからの引用は私訳であるが、翻訳『ブーバー著作集』全二〇巻、みすず書房、(一九六七—一九七〇年)を参照し有益な示唆を得た。

注

- (1) *The Philosophy of Martin Buber*, edit. by P. A. Schlipp and M. Friedman, 1967. Open Court. [MARTIN BUBER: "Replies to My Critics", p. 706.]
(2) *ibid.*
(3) 「マルチン・ブーバーとカール・ロージャズとの対話」ロージャズ全集一二『人間論』所収、岩崎学術出版社、一九八七年(第二刷)、一七二頁。
(4) 同著一六八頁。
(5) 同著一六九頁。

参考文献

- 稲村秀一『ブーバーの人間学』教文館、一九八七年。
谷口龍男『「われとなんじ」の哲学』北樹出版、一九八三年(第三刷)。
谷口龍男『問主體的想像論』北樹出版、一九九六年。

レヴィナスにおける倫理と宗教の問題

重松健人

〈論文要旨〉レヴィナスは倫理を哲学の根本に据える。それは理論と実践の対のうちの実践を根本とする立場ではない。彼は理論も実践もそれが現勢化する時に欠くべからざる「行為」の問題に着目する。人間の一切の自発的行為は、「私」という主体においてしか存在内に現勢化することはない。しかし、この現勢化は〈他人〉のまなざしに晒される可能性と共にある。〈他人〉との対面において、この可能性は顕在化し、自発的行為が主体としての「私」の存在が責任と共にあることが自覚される。つまり、「私」は自由と共に責任をも担う者として存在するのであり、「私」の存在の意味はそこにおいてのみ理解されうる。この「私」の存在の倫理的意味の根本性を前提とするものでない限り、人間に対する神の超越性は、事物に対する超越性と等しい形式的なものと理解され、精神的な意義を持つことはないのである。

〈キーワード〉レヴィナス、自発性、責任、超越

序

レヴィナスの主著『全体性と無限』⁽¹⁾において、人間どうしの間には結ばれる関係と、人間と神との間に結ばれる関係とは常に絡み合った仕方提示されている。「絶対的〈他者 (Autre)〉、それは〈他人 (Autrui)〉である」(TI. 6)、あるいは「神、それは〈他者〉である」(TI. 68)といったように、他なる人間としての〈他人〉も神もどちらも「私」にとっては〈他者〉なのである。この〈他者〉の概念の説明に用いられるのが、デカルトの「無限の観

念」である。「無限の觀念」とは「それを思惟するものに対しての全面的外部性を保持している存在との関係」(TI.20-21)「超越そのもの」「十全的觀念からの横溢」(TI.22)であり、従って「私」と「他人」との関係も、また「私」と神との関係も、どちらも思惟に対する超越が生起する関係として理解されている。

しかし「他人」は神ではない。それゆえ「他人」との関係と神との関係は、超越の形式的相同性にもかかわらず区別されなければならない。だが、二つの関係は次のように結び付けられる。「神学的諸概念は、倫理からそれらの意味を引出すのでなければ、空虚で形式的な制約にとどまる。カントが悟性の領域において感性的経験に与えた役割は、形而上学においては、人間間の諸関係に帰される。つまりは、道徳的諸関係を起点としてこそ、一切の形而上学的な主張は《精神的な》意味を得るのであり、諸事物にとられ参与の犠牲となった想像力が我々の諸概念に負わせた一切のものから浄化されるのである」(TI.15-16)。つまり「私」と「他人」との間の人間間の関係が形式に対する内容となつてはじめて、神との関係は《精神的な》ものとして成立すると言われるのである。しかし、レヴィナスはこの主張を敷衍することなく、「人間間の関係に帰着し得ないものは全て、いつまでも原始的な宗教の形式を表しているのであって、宗教の優れた形式を表しているのではないのである」(TI.22)という言葉でもつて、この主張が含まれている節を閉じてしまっている。

小論の目的は、「私」と「他人」との間の倫理的な関係が、神との関係の内容となるかどうか、それを明らかにすることである。そのためには、まず「私」と「他人」との関係とはどのようなものであるかが示されなければならない。その場合に我々は、「私」と「他人」との関係の問題が、レヴィナスの思想全体においても最も重要であることを忘れてはならない。レヴィナスが「私」と「他人」との関係を重視するのは、それが倫理的・

道徳的でありうるからである。しかも「道徳は哲学の分枝ではなく、第一哲学である」(TI. 28)。「第一哲学は倫理なのです」と言われるように、この関係の倫理性・道徳性が哲学そのものにとっても根本的な位置を占めるものと考えられているのである。⁽³⁾

しかし、倫理や道徳が哲学にとって重要であることは理解されても、それらが哲学にとって根本的なものであるという主張は容易に首肯されうるものではないだろう。それゆえ我々は、「私」と「他人」との関係がなぜ哲学の根本的位置を占めると言われるのか、その点の考察から取りかかることとする。この考察を通して、「私」と「他人」との関係がどのようなものとして考えられ、どのような意味において重要であるかを明らかにする(以上第一〜四節)。その上で、「私」と「他人」との関係が宗教にとって不可欠な内容となるのはなぜかを検討することとする(第五節)。

一 観照と実践の「混同」

倫理は一般には実践の問題として考えられている。そして実践は観照 (theorie) から区別される。レヴィナスはこうした領域区分を哲学における一つの伝統と理解し、次のように述べている。「……観照と実践のあいだの連関は、連帯関係あるいは階層的關係以外の仕方では考えられることはなかった。現実活動 (activité) は、それを照明する認識に依拠している。そして認識は、自らの純粋な遂行に必要な平穩 (paix) を手に入れるために、行為に物質や精神や社会の支配すなわち技術、倫理、政治を要請している」(TI. xvii)。つまり、正しく認識してこそ初めて正当な実践が可能であり、実践は認識に支えられている。その場合認識が、技術や倫理・政治といった実践の

問題に煩わされたり歪められたりするのであつてはならない。それゆえさしあたつては実践の問題は除外されるのでなければならぬ——このように考えられて来た。しかし、彼はこの点において異を唱える。「我々はさらに「問題を」進めて、観照と実践を混同しているように見える危険を冒してでも、我々は双方を形而上学的超越の様相として扱ふ。外見上の混同は意図的なものであり、この書の諸主張の内の一つを成している」(p. 12)。この「混同」が『全体性と無限』を貫いているとすれば、レヴィナスの言う「倫理」は、伝統的な観照と実践の対の片方に属すると考えることはできない。つまり、〈他人〉との関係の倫理性が哲学において根本的である、という主張の意味は、観照の実践に対する優先を逆転させ、実践が観照に優先するということは考えられない。観照に支えられた実践でもなく、また観照とは別領域の実践でもない「倫理」こそが提示されていることにならう。

それでは、いったい彼の言う「倫理」とは何か。また観照と実践を「混同」するとはどういうことなのか。さらに、観照と実践がともに「形而上学的超越の諸様相」であるとはどういうことなのか。またいかなる根拠に基づいてこの「混同」を主張するのか。これらの問いに答えるためにも、まず伝統的な観照と実践の対に関するレヴィナスの理解に対し、考察を深めておく必要がある。

観照が実践を支えるという伝統的理解は理由のないものではない。観照は、我々が存在するものと知的な関りを持つ場合に、実践に比べてある意味で優れたものだからである。それを認めて、レヴィナスは次のように述べている。「知あるいは観照は、まずもつて存在との次のような関係を意味する。すなわち、認識される存在を現出せしめるという関係である。その場合、認識する存在は認識される存在の他性を尊重し、認識の関係によってその存在にどのような手段によってであれ印を残すことはない」(p. 12)。観照としての知は、物であれ他なる人間であれ、

認識される存在をそれが現れ出るままに知る。その認識の場において、認識される存在と認識者との区別が消え去ることはない。また認識される存在が関りによって別のものに変えられてしまったり、認識の痕跡のようなものが残されることもない。それゆえ伝統的には、ありのままの事実を知るには知は観照的であるべきとされ、認識によって事実をありのままに知ればこそ、正当な実践も可能となるとされる。

しかし他面、こうした関りには問題があるとレヴィナスは考えている。「しかし観照とは知解 (intelligence) をも、すなわち存在のロゴスをも意味している。言い換えるなら、認識される存在が認識する存在に対して持っている他性が消失してしまうような仕方では、認識される存在に近づく仕方をも意味している。認識の過程は、この段階では、自分自身以外に自らを制限するものに出会うことのない認識する存在の自由と混同されてしまう」(ibid.)。

観照において他性が消失するのは、認識する存在と認識される存在との他性の衝突の緩衝物として「第三項」(ibid.) を介在させるからだという。それは、哲学史上「概念」である場合や、客観的性質と主観的情動 (affection) とが混同した形での「感覚」である場合、あるいは「存在のロゴス」という言葉からもうかがわれるように、レヴィナスはここでハイデッガーを最も強く意識しているのだが「存在者から区別された「存在」である場合もあると⁽¹⁾言う。いづれにせよ、認識する存在と認識される存在とが関りうる「場」とでも言うべき第三項を介在させることで、認識される存在は「認識されうる存在」として、認識者の認識可能性の内にあることになる。

だが、「第三項」としての場を開くことは単に恣意的・独善的な立場ではない。認識が単なる恣意的・独断的な主観的妄想と異なるのは、認識がいかにして対象の認識でありうるのか、その可能性の条件が保証されてこそそのことである。そうした条件としての「場」を明らかにすることこそ、知を独善的臆見から区別する批判性のはずであ

る。それゆえ第三項を介在させることは、客観的真理の可能性のためには欠くべからざることである。従って、認識において第三項を介在させて「他性が消失」してしまうことそのものを槍玉にあげても、有効な批判とはならないであろう。第三項を介在させず「他性の消失」も引き起こさないような「認識」があるのだ、という主張をレヴィナスがしていないことから、このことは明らかであろう。

それゆえ問題の焦点は、先の引用の後半部分、すなわち「自由」にある。つまり認識の過程が「認識する存在の自由」と混同されてしまうところに、レヴィナスの批判の焦点はあるのだ、と考えなければならぬ。しかし、「認識する存在の自由」とは何を意味しているのか、またそうした自由がなにゆえに問題を引き起こすのか。裏を返せば、観照と実践の区別と階層関係を立てる伝統的な立場においては、「認識する存在の自由」はレヴィナスが意識するような問題性を持たなかったわけであるが、それはなぜか。この立場の違いは、「知の批判性」の問題において際立たされている。

二 知の批判性と無限の観念

観照は対象の他性を尊重する。その限りでは観照において働く自由は無差別な自由であってはならない。思惟が独断性を乗り越えるためには、この無差別な自由の乗り越えが為されるのである。観照的な知は自らを問題視するが、それは認識の「批判」という仕方で開催される。対象は単なる障害として排除されるのではなく、認識者は自らの認識にまなざしを向け、自らを批判することによって独断性を乗り越えるのである。「真理が生起するところとしての観照とは、自己を信用しない一個の存在の態度である」(111頁)。さて、自己を信用しないといっても、

批判の道には二つあるとレヴィナスは考える。

一つは「誤りの意識」から出発する道である。それは、哲学が伝統的に選んで来た道だとレヴィナスは考えている。認識は時に誤る。しかし自らの認識が誤ったことを認識できるならば、自らの認識の仕方へと批判が向けられることになる。この批判は、正当な対象認識が成立するための条件を明らかにすることを目指す。認識の可能性の場としての「第三項」を自らの条件として認めるのは、この次元において「認識する存在の自由」は、無差別の自由と区別されるものとして立てられうる。というよりも、立てられるのであればならぬ。つまり、無差別の自由の克服と同時に、デカルトがそれから区別したところの自由、すなわち行為の内の自発的・意志的な自由が絶対的なものとして想定されなければならないのである。それゆえ認識批判は「自発性が持つ異論を挟むことのできない価値」(L'Indivisible)の保証を想定している。なぜなら自発性が阻害されるなら、認識が、そして自らの認識についての認識が不可能となるからである。この自発性の自由の価値と「理性的存在が全体性の内に位置する可能性」(L'Indivisible)の保証とが結び付いた時、認識者は一切の対象に関する認識の可能性を手にする超越論的主観性へと自らを昇華させることになる。

しかし、認識批判の起点となる「認識が誤ったとする認識」が正しいと言えるのはなぜか。誤ったとする認識が再び誤っていることはないのか。そのように問いはじめると、懐疑的遡行は無限に進展することになる。だが、認識の可能性の条件を問う問いとは、「そのような認識が不可能かもしれない」という懐疑のもとにあるのではない。認識は或る場合には現に真なる認識として成立している、という認識がなければ、別の認識を「誤り」として認識することは不可能である。それゆえ、或る認識とその認識の認識とが真であることが前提となっており、それ

をいかなる可能的認識においても誤ることのない確実性へと高めることこそが認識批判の目的である。従って、認識批判は認識と真理の事実性の上に立つものであり、それらを十分に根拠づけるものではないとレヴィナスは考える。

知はもう一つの道において批判されなければならない。それは知の自由の「道徳的低劣さ (indignité morale)」(ibid.) の発見、言い換えれば「罪責性 (culpabilité) の意識」(ibid.) によって生み出される知の「自発性の批判」であるとレヴィナスは述べる。この「自発性の批判」は次のような仕方でも提示されている。「権能 (pouvoir) と自由の正当化されていない事実性を見出すためには、その事実性を対象として考察するのでも、〈他人〉を対象として考察するのでもなく、自らを無限によって評価する、つまりは無限を欲望しなければならぬ。自ら固有の不完全性を認識するためには、デカルトが言ったように、無限の観念、完全の観念を持たなければならない」(I, 156)。レヴィナスの言わんとするところは、まずデカルトの『省察』における方法的懷疑から神の存在証明への歩みを考えるなら理解されるであろう。明証性の規則は一般的な規則として立てられるように「思われる (vider)⁽⁵⁾」の⁽⁵⁾であつて、コギトはその根拠を独力で自己自身に与えることはできなかった。明証性の規則の根拠は、神が誠実な神として存在することの証明によって初めて与えられるのである。『省察』のなかで証明の第一としてあげられるのが「無限の観念」による証明であつた。「無限の観念」がコギトの内にあつても、その観念内容としての無限はコギトの内に包摂され得ない。「無限の観念」は無限についての十全的観念ではない。「無限」を包摂的に理解できないことにおいて、コギトの有限な認識と神の無限なる認識の区別が明確になるのである。

この区別こそが「自ら固有の不完全性」の認識であろう。確かに、一面では「無限の観念」は明証性の規則の根

扱げのための鍵となっている。その意味では「誤りの意識」による批判と同じく、無差別の自由を克服せしめると同時に自発性の自由を保証し、認識の確実性を根拠づけるものである。しかし「無限の観念」の意義は単に認識論的問題にはとどまらない。「無限の完全性によつて自らを測るというこの「評価の」仕方は、従つて純理的 (theoretique) 考察ではない。恥として成就される。恥においては、自由はまさにその遂行において、自らを殺意あるものとして見出す」(Gidig)とレヴィナスは述べる。つまり、「無限の観念」はコギトを「恥」という「道徳的低劣さ」へと導くというのである。

だが、この「恥」という事態がデカルトのコギトのどこに対応するのかをレヴィナスはこの箇所でも明確に述べてはいない。しかし、他所においてレヴィナスはデカルトの第三省察の最後の一節を引用し、そこに見られる神への崇敬の言葉に重要性を認める。そこにこそ、レヴィナスのデカルト解釈の鍵がある。レヴィナスは「……この段落は文飾あるいは宗教への慎み深い賛辞のように思われぬ。そうではなく、認識によつて導かれた無限の観念が、顔として近づかれる荘厳さに変ずることを表現しているものと思われる」(TI, 128)と述べる。認識論的な観点からすれば、神の「荘厳さ」をたたえることは本質的なことではないように思われるかもしれない。しかし「無限の観念」により神の存在を証明したことは、単にコギトの認識能力の有限性の自覚を帰結させただけではない。そこでコギトは神の偉大さの前に自らの低劣さを思い知らされ、恥を覚えるのだということに力点が置かれ解釈がなされていると考えられる。このことは、デカルトの『哲学原理』の第一部の三十九〜四十節を参照するならより明確に説明されるであろう。コギトは神の存在が証明されるまでは、わずかでも疑いをさしはさめるものに対しては同意を差し控える無差別の自由の内であった。誠実なる神の存在を確信できないコギトは、意志の自由に基づき神

を「欺瞞者」かも知れないとまで想定していたのである。神はコギトの明証性の規則を保証しコギトの瞬間瞬間の存在すらも支えているにもかかわらず、である。しかし、神の存在が証明されたことにより、コギトはそれまでの自らの意志の自由の行使に「罪悪」を感じるに至った。そこにこそ、レヴィナスがデカルトの「無限の観念」に着目した理由があるであろう。コギトは「無限の観念」による神の存在の証明を経てはじめて神の偉大さ、「荘厳さ」を知る。また神を「欺瞞者」と想定するまでに無差別な意志の自由を濫用したことに対する「罪悪」の自覚へと導かれる。知の批判の第二の道、つまり知の自発性の批判としての「道德的な低劣さ」の発見とは、「無限の観念」を転換点としたデカルトのコギトの歩みに対するこうしたレヴィナスの解釈において理解されるであろう。

三 認識と対面の差異

とはいえ、デカルトとレヴィナスの間には埋めることのできない差異がある。デカルトの思想の秩序に従うならば、「権能と自由の事実性」の正当化の問題は、コギトの存在の根拠としての神の存在証明によつて決着がついている。一瞬は現れた道德的な低劣さの意識も、すぐさま背景へと退いてしまい、道德が再び位置を与えられるのは哲学の「枝」においてでしかない。コギトは、自らの自由は正当化され得たものとして、誤謬論に、さらに物質的事物の問題に取り組んでいくのである。これに対しレヴィナスは、デカルトに依拠しながらもデカルト以上に道德の問題を重視するのである。それは、序において引用した「道德は哲学の分枝ではなく、第一哲学である」(TI 82)という言葉に見られるだろう。明らかにデカルトを意識したこの一文は、『第一哲学についての省察』の「秩序」において決定的な転換点が「無限の観念」を経てコギトの内に引き起こされた道德的な低劣さの自覚であるこ

とを示唆していよう。「省察」が単なる「我思う」ではなく形而上学として成立することを可能にしたのは、道徳的意識にあるのだというレヴィナスの理解がそこに示されていると考えることができる。つまり、哲学における道徳性の意義をデカルトに比してより根本的なものとして提示しようとしていると言えよう。

デカルトとの違いはレヴィナスの次の言葉に明らかである。「哲学が批判的な仕方では知ること、言い換えるなら、知の自由を正当化するような根拠を探求することに存するのであるなら、哲学は道徳的意識とともに、つまり「他者」が「他人」として現前し、主題化の運動が逆転される場としての道徳的意識とともに始まる」(TI, 59)。デカルトとの決定的な違いは、「他人」の現前の重視である。確かに、他人というモメントを臆見の可能性を招くものとして忌避する立場もあろう。しかしそれはあくまで知の現実性の保証を最大の課題とする立場である。レヴィナスが「他人」を議論に持ち込むのは、この現実性の問題の次元においてではない。つまり「他人」は、「私」の対象認識を攪乱させるモメントとして議論に導入されるのではない。「他人」の現前によって「私」が道徳的意識を持つことになるがゆえに導入されるのである。では、コギトの「道徳的低劣さ」の自覚と「他人」の現前によって引き起こされる道徳的意識とはどこが違うのか。また、なにゆえ「他人」の現前が道徳的意識を引き起こすのか。さらに、先の引用の「主題化の運動が逆転される」というのはいかなることか。まずは、現前する「他人」との関りがいかなるものであるかが明らかにされなければならない。

レヴィナスは「他人」との関りのありようを、認識と「対話」との区別において明らかにしている。「認識なし視覚において、見られた対象は確かに行為 (acte) を規定しうる。しかし、その行為はある仕方では「見られた」ものを専有し、それに意味を付すことでそれを世界の内に統合し、最終的には構成する。言述 (discours) におい

て、私の主題としての〈他人〉と私の対話者としての〈他人〉との間に懸隔が際立つ。主題は一瞬〈他人〉を捉えたように見えたとしても、対話者としての他人は主題から解放されるからである。言述において、対話者に対して私が付与した意味にすぐさまこの懸隔が抗議するのである〔Tillich〕。つまり、認識の立場に立つなら確かに〈他人〉も対象として主題的に捉えられる。しかし〈他人〉を主題化し対象として認識することと、面前する〈他人〉と対話することとは根本的に異なる。それは、「私」が発話 (parole) において言述を向ける先は意味として理解された〈他人〉ではないから、というだけではない。〈他人〉を対話者と認識してから対話が行われるのではないからである。仮に〈他人〉を対話者として認識することがあつたとしても、それは対話することによって初めて可能なことなのであつて、しかもその認識は対話から一步身を引くことによつてのみ成立する。そしてその時には認識された〈他人〉は未だ対話者ではないかあるいはもはや対話者ではないかのどちらかである。ある意味で対話者の認識は成立し得ない(というより対話はそもそも認識ではない)のであつて、それゆえ「主題としての〈他人〉」と「対話者としての〈他人〉」との間の懸隔は相互に還元され得ないのである。

さらに、「主題としての〈他人〉」と関る認識と、「対話者としての〈他人〉」と関る対話では、「私」のありようが全く異なるのである。認識は、「私」の自発的な能動性 (active) によるものと理解できよう。対話において、「私」は発話し自己表出する (sexprimer)。それが自分の思维内容の表出であるならば、言語活動もまた「私」の自発的な能動性によることである。しかし対話における自己表出は、それがたとえ能動的なものであつても、「受動的」であるという逆接的事態でもある。もちろん、「私」の行為が〈他人〉の行為に転ずるわけではないから、その意味で受動的なのではない。対話が成立するためには、「私」は〈他人〉を対話者として迎えなくては

ならない。そこにおいて、「私」の行為と〈他人〉の行為との対立の意味での能動性―受動性の対立とは別の「受動性」が経験される。「ア・プリオリとア・ポステリオリとの二分法と、能動性と受動性との二分法は、事物に対しては有効であろう。しかし他人を迎え入れること——この言葉は能動性と受動性との同時性を表現している——は、そうした二分法の外に他者との関係を位置付ける」(TI.62)。つまり、「私」の行為の能動性が現勢化すると「同時」に、その行為が〈他人〉のまなざしに晒されるという「受動性」が生起するのである。「私」の自発的能動性は、対面での行為として存在の内に現勢化する (actualiser) 時には、必ずや〈他人〉のまなざしと思惟に晒されるといふ「受動的」事態に陥るのであり、それ以外では在り得ないからである。行為は、いかなる受動性も受け付けない能動性であるのではなく、「受動的」な在り方をする能動性であるという逆接的事態なのである。この「受動性」の生起こそ、主題化の「逆転」なのである。

四 「私」の存在と責任

こうした〈他人〉との対面こそが「私」を道徳的意識へと導くのである。レヴィナスは次のように述べる。「私が私自身に臨在するのは、〈他人〉に近づくことによつてのみである。……言述において私は〈他人〉の問いかけに自らを晒し出しているのであり、現在の鋭い先端であるようなその返答の切迫が私を責任 (responsabilité) へと産み出す。責任あるものとして、私は自らの終局的実在へと連れ戻されていることを感じる」(TI.153)。つまり、対話において「私」は〈他人〉に向けて、あるいは〈他人〉は「私」に向けて言述を発話する。〈他人〉は面前にあり、「私」の自発性の現勢化としての発話行為は常に〈他人〉に対して晒し出されている。しかも、〈他人〉の問

いかけに対し「私」は自発的に返答 (réponse) が可能であるということ、この「返答可能性」が「私」の「責任」であると考えられているのである。

確かに返答を拒むことは可能である。つまり返答可能性を自発的行為において現勢化しないことも可能である。しかし、返答可能性そのものを拒絶することはできない。従って、たとえ返答を拒んだとしても返答可能性としての責任を拒絶したことにはならない。対話の関係の内に立つ時、「私」は自発的に自由であるがゆえに、返答可能性としての責任にいわば常に付きまとわれているのである。「自らを措定する主体の自由は、風のように自由な存在の自由には似ていない。主体の自由は責任を含んでいる。この主張は驚きを与えるかもしれない。責任という非自由以上に自由に対立するものはないからである。自由と責任の一致が我を構成しており、我は自己を伴い、自己によって塞がれている」(TI, 286)。つまりは、レヴィナスの言う責任とはなんらかの一般的秩序の内での役割に付随するようなものではない。「私」が負う責任とは、あらかじめ「私」が存在し、後に負うことになるようなものではない。責任とは、誰も代りに負ってくれることのないものであり、従って「私」の存在は責任と切り離し得ないのである。

さて、「私」を責任へと導くこの対面において、「私」の自発性は阻害されることも禁じられることもない。むしろ「私」は発話し返答する者として自発的に自由でなければならぬ。しかも、単に自由でさえあればよいのではなく、責任を伴った自由でなければならぬ。自由の正当化とは、まさにここにおいてひとまず成就されたと言えよう。つまり、自由の正当化とは、「私」の自発性の自由を何らか別のものに変えることではない。自由が「風のように」な自由ではなく、責任と一つとなって「私」の存在を成しているということを自覚することなのである。コ

ギトの道徳的低劣さの自覚も、根本的にはこの責任の自覚において基礎づけられているということができよう。つまり、神すらも「欺瞞者」として疑うコギトの自発的行為は、コギト自身の行為としてコギトが責任を負うべきものである。実際に神との現勢的な対話がなかったとしても、その行為を眼差している神に対して弁明の返答が可能である者として、つまり責任を負う者として在るということが、自らを「低劣」であると自覚することの条件である。従って、この責任の自覚こそがコギトの道徳的低劣さの自覚よりも根本的なものとして見出されなければならないのである。

しかも、この責任の自覚は単に「私」の能動的な自発性に解消され得ない。「私」が責任を負っていることを自覚するのは確かに自発的・能動的なことであるが、私が自発的行為と共に自らの存在を生み出したのでない限り、純粹に能動的なものではないからである。また、行為そのものがそもそも自発性・能動性に解消されるものではなく、受動的な能動性であるからである。そして責任の自覚もまた一つの行為であるから、その行為に伴いさらなる責任の自覚が要求される。それゆえ責任の自覚は、ひとたび為されればそれで「私」の根本的な在り方が確実になるようなものではない。責任の自覚は責任の自己了解を絶えず超え出るのである。それは次の箇所からも明らかである。「義務は成就されるにつれて大きくなる。私が自分の義務をより良く成就すればするほど、私の権利は小さくなる。私が正しくあればあるだけ私は有責となる。……責任のこうした横溢が生起するところとしての宇宙の一点の可能性が、おそらく結局は自我を定義している」(『L 222』)。つまり「私」の責任は、「私」が存在するものである限り付きまとう自己のように、絶えず「私」と共にあるのであって、なんらかの行為を果たすことで下ろされる荷物のようなものではない。むしろ行為が現勢化するとともにさらなる責任が「私」にのしかかるのである。こ

うした責任の自覚は、認識の確実性の次元よりも深い次元へと「私」を導く。「……実際のところ、自由の道徳的正当化は確実性でも非確実性でもない。それは結果としての位格を持つものではなく、運動と生として成就されるのであり、それは自らの自由に無限の要求を突きつけることに、自らの自由に対し徹底的に非寛容的であることに存する」(H181)。つまり責任の自覚は、絶えざる生の運動として、責任の自覚を重ね続けるという仕方でのみ遂行されるのであり、認識の正当化のように確実性を手にして終局をみるものではないのである。

知の自発性の批判はここにおいて成し遂げられたことになろう。さて、我々は今や第一節において立てた問いに答えなければならぬ。まず、観照と実践の「混同」において目指されているもの、それは現勢化する「私」の行為と考えられる。先の第三節のJ1169からの引用で認識に「行為」の語があてられていたのは偶然ではないと思われる。物理的・身体的行為に限らず、発話行為、認識のみならず反省的思惟さえも、そして普遍的な位格を持つ超越論的な思惟でさえも、「私」という一個の主観的行為としてしか存在の内に現れ出ることはない。従って、行為の概念こそが観照と実践の差異を解消することなく、双方を統一的に理解させる。知の自発性の批判とは、認識として働く知に関して言えば、認識の帰結の真理性に関する批判ではなく、また認識能力の批判でもなく、「認識する」という現働の行為の自発性に対する批判として考えられよう。この批判は、認識批判においては成立しえない。ただし、二つの批判が並立するわけではない。認識は「私」の意識においてのみ現勢的な行為であって、それゆえ自発性の批判が伴わなければ、認識、ひいては認識批判の現勢的なありようも明らかにすることはない。自発性の批判が「私」と「他人」との関係においてしか為され得ないとすれば、この関係こそが根本的な位置を与えられるものなのである。

さらに、責任は包括的把握を横溢するものとして理解された。それゆえ自由と責任の一致としての「私」の存在もまた、包括的把握を横溢する。観照と実践とをともに「形而上学的超越の諸様相」として扱う、というレヴィナスの主張の理由はここから理解されよう。双方の「混同」としての行為において、思惟する「我」は、自由と責任の一致としての自らの存在へと不可避的に関っている。しかも、その存在が包括的把握を横溢するのであるから、行為は思惟の内在を越え出るものへと「私」を関らせしめることになる。序文にも引用したように、「それを思惟するものに対しての全面的外部性を保持している存在との関係」(TI.20.2)「超越そのもの」「十全的観念からの横溢」(TI.25)として理解されているのが、「無限の観念」という形而上学的な関係である。行為は、思惟との結び付きにおいて、この「無限の観念」の超越の形式を具体的に成就しているのである。従って、この思惟に対する「超越」の生起としての行為は、「形而上学的超越」として理解されるのである。

さて、「私」と〈他人〉との関りには、常に「私」の責任の問題が伴う。それゆえこの関りが「倫理的」と言われる理由も理解されるであろう。彼の言う倫理とは、実践的問題に具体的指針を与えるものではなく、「私」の行為の存在そのものをめぐってのものであって、またそのことによって「私」の存在の意味を明かすものなのである。観照は「私」による観照としてしか現勢化しない。また実践も「私」の実践的行為においてしか現勢化しない。観照も実践も共に欠くことのできない「自由と責任の一致」としての「私」という主体を明らかにすることこそが、観照と実践の「混同」によってレヴィナスが目指したもののなのである。

五 倫理的関係と超越者との関係

さて、今や我々は序において示した最後の問いを検討することができよう。「私」と「他人」との関係が宗教にとって不可欠であるのはなぜかという問いである。これまでの考察からすると、「無限の観念」はこの問題に手掛かりを与えてくれよう。「無限の観念」は無限についての十全的観念を与えるものではない。つまり、無限としての神に関する認識は成立しない。また対話者としての「他人」に関する認識は成立しない。従って二つの関係は認識の不可能性において共通するように思われる。また、「無限の観念」には道徳的低劣さの自覚が介在している。また「他人」との対面は道徳的意識の成立の場であった。それゆえ既にデカルトの言う神との関りと、レヴィナスの言う「他人」との倫理的関係とは、漠然とは結び付けて考えられるであろう。

しかし、コギトの道徳的低劣さの自覚は「他人」との関係のように「私」の責任を明らかにすることはない。さらに、そもそも神と「他人」は明らかに異なるのであって、認識の不成立や道徳性の介在のみで二つの関係の結び付きを説明するわけにはいかない。レヴィナスの主張は、序において確認したように、「私」と「他人」との関りがなければ神との関りもありえないというものである。従って、二つの関係の結び付きは、「他人」との倫理的関係の根本性において理解されなければならないことになろう。このことについては我々はすでに一定の理解を導き出している。責任と「私」の存在の結び付きである。コギトの道徳的低劣さの自覚にとどまらない責任の自覚があつてはじめて「我思う故に我在り」より深い「私」の存在の意味が明かされるのであつた。それゆえ、我々の課題としての問いは、「他人」との対話において自覚される「自由と責任の一致」としての「私」の存在の理解が、神

との関りにおいてなにゆえ根本的であると言えるのか、という問いとして立て直されなければならない。

「私」の存在の根本的な理解が、他なる存在との認識関係において見出されたものではないことは重要である。しかし、認識とは異なる次元であったとしても、「私」の責任を理解させるものでなければ、存在の根本的な意味の理解に導かれることはない。それゆえ仮に神を認識され得ないものとして措定したとしても、ただそれだけではレヴィナスの真意に到達することはできない。レヴィナスは「無限は語るものであり、神話的で立ち向かうことが不可能で自我をその見えない網に捕らえるような形式を持っているのではない。無限はヌミノーズ的ではない。無限に近づく自我は、それに触れても無化されることはないし、自己の外へと運び去られることもない。分離されたままにとどまり、自己に関する態度を保っている。……超越は参与 (participation) による超越者との合一とは異なる」(TI, 49) という仕方では、神との関りについての自らの立場を明確にするが、そこで区別されているのは、神そのもののあり方ではなく、神へと関る者としての「私」のあり方なのである。神が認識され得ないという点では、非合理的なヌミノーズとの関係や、あるいは脱自的な参与の関係も同じである。ヌミノーズとの関りや参与が否定されるのは、それが認識の次元と異なるものであっても、自我が「無化されることはない」「自己の外へと運び去られることもない」あり方、また自我が神と合一することなく「分離」されているあり方、つまり忌避できない責任を含む「私」の存在の理解に至ることはできないからである。

従って、神が認識され得ないということ、裏を返せば「私」を有限なものとして理解することだけでは十分ではない。それは、神と人間との差異ないし他性を形式的に理解させるのみだからである。ここで、序文で引用した「形式」と「内容」の問題に一定の決着をつけることができよう。再び引用するなら、「神学的諸概念は、倫理か

らそれらの意味を引出すのでなければ、空虚で形式的な制約にとどまる。カントが悟性の領域において感性的経験に与えた役割は、形而上学においては、人間間の諸関係に帰される。つまりは、道徳的諸関係を起点としてこそ、一切の形而上学的な主張は《精神的な》意味を得るのであり、諸事物にとらわれ参与の犠牲となつた想像力が我々の諸概念に負わせた一切のものから浄化されるのである」(NOTES)と言われていた。つまり、「私」の責任の自覚へと導く《他人》との関係がなければ、いかなる神との関係も形式的で空虚なものにすぎない。倫理的関係はカントの第一批判における感性の役割になぞらえられるのである。認識において、もし形式に対する内容としての感性的経験の役割を過小評価するならば、構想力は無差別な想像力として飛翔し、認識者は超越者と自らの合一を認識として思い描く錯誤も可能になろう。もちろん、神との関りに関する形式的な理解があつてはじめて、神との関りがあるのであつて、《他人》との倫理的関係それ自体では決して神との関りではありえない。しかし事物ですらも有限なのであるから、自らが有限であるとの認識は人間と神との関りとしての内実を伴わない形式的なものである。有限性が道徳的低劣さの自覚へと深められることによって、さらに《他人》との関りを通して「私」の存在が責任と不可分であることの自覚によつて、事物と神との関りとは異なる人間と神との関り、すなわち《精神的な》関りの可能性が開かれる。それゆえ人間の倫理的な意味を内容として含まない形式的な超越の関係は、「いつまでも原始的な宗教の形式を表しているのであつて、宗教の優れた形式を表しているのではない」(THESE)と言われるのである。つまり、倫理を根本においてこそ、事物とは異なる人間の精神の意義を十分に理解した宗教であると考へられているのである。

結び

こうしたレヴィナスの思想においては、一見宗教は積極的な意義を持たないようにも思われる。「私」の存在が神によつて基礎づけられている、と説明されるわけでも、また倫理は神の存在によつて可能となる、と言われるわけでもない。倫理的關係を通して神と関るのであるなら、なにゆえ神について語るのだろうか。デカルトにとつてなら、神の存在証明は決定的な基盤である。これに対し、レヴィナスが「無限の観念」について言及するのは、けつして神の存在証明に導かれるためではない。ではなぜわざわざ「無限の観念」に言及するのであろうか。

一つには、先に検討したように、「無限の観念」による神との関りが、認識批判とは異なる自発性の批判の一つのタイプとして理解されている、ということがあろう。しかし、それだけのことではない。「我思う故に我在り」から神に出会うまでのコギトの歩みそのものが、人間の知のありようの理解にとつて重要なものとして考えられているのである。コギトの歩んだこの過程は論理的循環として有名である。論理的にはコギトの存在は神によつて支えられている。にもかかわらず、コギトは神の存在を証明するよりも前に、「我思う故に我在り」と自らの存在を主張する。だがレヴィナスは論理的循環であるがゆえに退けられるべきではないと考えている。「存在の原因は、あたかも原因が結果に後続するかのようには、結果によつて思惟されるか認識される」(I, 23) というこの逆説こそ、無限者の思惟から「分離」された有限者の思惟のあり方なのである。つまり、有限者の思惟は無限者の思惟として始まるのではない。「デカルト的循環」は単なる思想の未熟さであるよりはむしろ、人間の知のありようそのものとしてレヴィナスは理解している。

さらに重要なのは、この「分離」された存在としての有限者が、無神論者であると言われることである。「無神論ということで我々は、神的なものの否定ならびに肯定に先立つ位置を、参与の断絶を理解している。その断絶を起点として、自我は自らを自同者 (le même) として、また自我として措定する」(T1: 29-30)。「我思う故に我在り」という自己措定こそが、超越者へ参与することのない人間のあり方である。もちろん、この自己措定は神の存在を前提としないがゆえに、神と出会う保証があるわけではない。しかし、コギトがこのような者として自己措定したからこそ、神の前に「罪悪」を感じる事ができたのである。それゆえ無神論は単に否定的な意味を持つのではない。

倫理を根本に置く宗教理解は、倫理の前提として宗教を立てることがないゆえに、こうした無神論の可能性へも開かれている。だが、逆説的なことであるが、無神論へと開かれていることが神との関係にとつて重要なものとして評価されている。『全体性と無限』出版の四年前のユダヤ教に関する講演のなかで、レヴィナスはユダヤ教の神の聖性をヌミノーゼ的な聖性と区別し、脱自的な神との関りを退けた上で、次のように述べている。「人間が自立していることについて、また知解可能な現実に対して人間が知性的に現前していることについて、突きつめた仕方

で主張し、また聖なるもののヌミノーゼ的な観念を破壊することは、無神論の危険をはらんでいる。その危険に立ち向かわなければならぬ。その危険を経てのみ人間は〈超越者〉についての精神的な観念へと高められることができる。……実際、次のように問うことができる。西洋的精神とは、つまり哲学とは、結局のところ無神論の危険を受け入れる人間性の姿勢ではないのか。無神論の危険を犯し、そしてそれを自らの成熟を代償としてでも乗り越える人間性の姿勢ではないのか」(傍点引用者)。(9)

ることにおいて、神とのあらかじめの絶対的関りの保証を措定しないものであるがゆえに、無神論に陥っていく危険をはらむ。しかしその危険をあえて引き受けさらに乗り越えることで、人間は神との関係の非合理的理解を一扫し、神との関係に精神的な意味を与えることができる。またそのような人間精神のあり方においてユダヤ教と哲学との接点の可能性が認められるのである。哲学は人間の知として、無神論に至るまでに自立的に成熟することができる。たとえば、デカルトのコギトは、神をも疑うことにより絶対に確実な一点としての「考える我」を見出すことができたのである。それゆえ無神論の成熟は決して無意味ではない。しかしその成熟を絶対化することができるのだろうか。無神論に陥った自らを乗り越えることによってより深い「人間性」が開かれるのではないか、とレヴィナスは考えているのであろう。我々は「私」の存在の理解を自由と責任の問題に限定して考察を展開した。今後の課題として、彼の言う「人間性」「精神」「へと視野を広げる必要がある」。

凡例

- 1 引用文は全て拙訳、「」で示す。引用の際に省略した箇所は……で示してある。「」で括られた言葉は訳出上筆者が補足したものである。《》で括られた語はそのまま《》で示してある。
- 2 原文中、語頭が大文字で書かれている特定の概念は、へ〜で括って示した。

注

(1) 本稿で主として使用するレヴィナスの著作とその引用略号は以下の通り。

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité (Phaenomenologica viii), La haye, Martinus Nijhoff, 1961. 合田正人訳『全体性と無限』国文社、一九八九年、以下「T.I」と略記し、原書頁数を直後に記す。

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Phaenomenologica 54), La haye, Martinus Nijhoff, 1974. 合田正人訳『存在する

とは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』朝日出版社、一九九〇年、以下AE.と略記し、原書頁数を直後に記す。

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J. Vrin, Paris, 1967, 佐藤真人他訳『実存の発見』法政大学出版社、一九九六年、以下EDE.と略記し、原書頁数を直後に記す。

(2) E. Levinas, *Ethique et Infini*, Le livre de poche, Paris, 1984, p. 71, 原田佳彦訳『倫理と無限』朝日出版社、一九八五年、一〇五頁。

(3) ここからもうかがえるように、レヴィナスは「道德」と「倫理」に関し明確な用語上の差異を規定してはいない。

(4) レヴィナスは、ハイデッガーの存在了解を純粹に「觀照的」だと非難するわけではなく (cf. "Martin Heidegger et l'ontologie", dans EDE, 57, 邦訳書 一二三頁)。問題は、認識者の自由はいかにして正当化されるかなのである。

(5) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, A. T. 版 Tome VII, p. 35, 邦訳『省察』(世界の名著『デカルト』中央公論社) 二五六頁。

(6) cf. Descartes, *Principia philosophiae*, A. T. 版 Tome VIII-1, p. 19-20, 邦訳『哲学原理』(世界の名著『デカルト』中央公論社) 第一三三九、三四八―三四九頁。

(7) cf. *Ibid.* p. 20, 前掲邦訳書、第一部四十、三四九頁。

(8) 『存在するとは別の仕方』あるいは存在することの彼方へ』では、こうした能動性そのものが抱えている「受動性」の問題は、「絶対的受動性」という概念において言い直されることになる。ただし、表出 (expression) の現在性を強調する『全体性と無限』におけるこの「受動性」と、「不可逆的に過ぎ去った受動性」(AE, 133) としての『別の仕方』のそれとのあいだに差異が認められることも確かであろう。この問題は「存在」「現出」の概念も含めたより広範なものであり、その検討は別の機会に譲りたい。

(9) E. Levinas, "Une religion d'adultes", dans *Difficile liberté*, Troisième édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 1976, p. 31, 内田樹訳『困難な自由』国文社、一九八五年、二九一―三〇頁。

外来宗教と民俗宗教とのダイナミクス

——モルモン教徒の世代による変化を中心に——

杉山幸子

〔論文要旨〕 民俗宗教を歴史宗教や新宗教の基層に息づくものと考えた場合、特定の信仰をもった人の宗教心は、少なくともその信仰と民俗宗教との二重の層から成り立つことになる。本稿ではそうした信仰としてモルモン教を取り上げて、東北地方の三つの教会に所属する信者を対象に質問紙調査を行い、モルモン教の信仰と日本人の民俗宗教性とがどのように分化・関連し、そこにどのような要因が影響を及ぼしているのかを検討した。その結果、民俗宗教性は広範な民俗宗教意識、俗信・タタリ意識、現世利益的行動の三つの部分に分けられ、後二者は民俗宗教意識とプラスの相関を、モルモン信仰とはマイナスの相関を有することが示された。また、宗教心の世代間差異に注目したところ、男性の二世信者にいわゆる「信仰離れ」の傾向が認められた。その他の要因については、年齢の影響は認められなかったが、入信後年数が長くなるとモルモン教の信仰が強くなり、逆に民俗宗教性は弱くなることが分かった。

〔キーワード〕 モルモン教、民俗宗教性、民俗宗教意識、俗信・タタリ意識、現世利益的行動、世代間差異

一 問題

日本人は宗教心の低い国民であるといわれ、さまざま世論調査の結果を見ると、日本人で何か宗教を信仰しているという人は全体の三割ほどであり、これは欧米各国と比べてかなり低い数値である。また、海外で自分の宗教について尋ねられたときに無宗教と答え、訝しがられたり怪しまれたりしたという話も頻繁に耳にす

る。

しかし、一方で、「宗教を信じていない」と考えている人々が本当に無宗教、あるいは無神論者なのか、という点に関しては、簡単に肯定することはできない。宗教という言葉がそもそもレリジョンの翻訳のために漢語から導入された⁽¹⁾ように、「宗教を信じている」というあり方についての概念もいわば外から来たもの、すなわちキリスト教に由来するものであり、非キリスト教徒（非一神教徒）の信仰態度をとらえるのに適切とは言いがたいからである。山折哲雄によると、

宗教を問う信仰を問うことは、いずれかの教派や宗派に排他的に所属することの如何を問う、何よりも主体的な決断を要請するものだった。そしてこのような問いがキリスト教的思考そのものに由来するものであったことはいうまでもない。⁽²⁾

宗教を信じることをこのように「主体的かつ排他的」なキリスト教的態度としてとらえると、日本人の伝統的な態度を省みたとき、自らを「無宗教」とする見方が生じたとしても不思議ではない。季節の折々や儀式によって神社にもお寺にも行き、しかもあえて積極的な意志によってというより、それが伝統や慣習だからというのでは、キリスト教的なまなざしには「あまりにもいい加減」と映るからである。

しかし、そうしたいわば受け身な見方だけでなく、特定の宗教を排他的に信じるということを積極的に嫌う傾向もまた日本人の中には存在する。いわゆる「日本教」論に示される知見だが、日本人は宗教に寛容なように決してそうではない。日本には世間一般（昔なら村落共同体）の常識に沿って自己主張せずに生きることを大切に思い、ある特定の立場やイデオロギーを絶対視することを忌み嫌う傾向がある。宗教については、他の宗派を認め、

伝統を尊重するものに対しては寛容だが、例えば仏壇を壊すような宗派のことは徹底的に排除しようとする。島田裕巳はそうした日本的な宗教観について、その仏教的な表現が「空」であり、神道的な表現では「言挙げせず」に当たるとい⁽³⁾う。

したがって、日本人の一見無宗教な態度の裏には、外からの規範に照らして引き起こされたやや自虐的な気分と、その規範自体を拒否する気持ちの両方が存在するといえよう。

しかし、キリスト教的規範を排他的とはいっても、実際のところ、欧米人の信仰も決して純粹にキリスト教のみから成り立っているわけではない。キリストの生誕を祝うクリスマスが、実はキリスト教伝来以前のヨーロッパの冬至の祭り⁽⁴⁾と結びついているように、キリスト教の中にもさまざまな民俗宗教的要素が入り混じっているのである。

日本のキリスト教についていえば、島田もいうように、欧米よりも日本のクリスチャンのほうがむしろ純粹で真面目な信仰を保っているような印象を受ける。これは、日本ではキリスト教がいわゆる知識階級を中心に広がり、しかもあまり勢力を拡大せずに少数派（人口の1%未満）にとどまっているせいかもしれない。しかし、葬儀に注目し、プロテスタントの信仰が日本の伝統的な葬送儀礼との接触でどのように変化していったかを示した研究も見られるように、どんな信仰も「土着化」の過程でまったく変化を被らないままでは不可能である。特に死にまつわる思考や行動は宗教の核ともいえるべき部分だが、それだけに土着の信仰の根も深く、外来の信仰によって置き換えるのが困難な部分であろう。大濱徹也は、普遍的なキリスト教像にとらわれることこそが誤りであり、むしろ「文化的抗体」を経て形成された「日本のキリスト教」がどうあったかを積極的に検討すべきであると述べ、

二代、三代の信者になるにつれてキリスト教がイエの宗旨化し、初代が切り捨てた習俗を逆に取り込んでいったことを示している。⁽⁵⁾

そうした信仰の変容について考える場合、重要なのが民俗宗教という概念である。民俗宗教について、ここでは、キリスト教や仏教のような世界（歴史）宗教、あるいはさまざまな新宗教の根底にあって、それらに強い影響を与える土着の信仰であり、またそれ自体に歴史宗教の要素を濃厚に含んだものと考ええる。民俗宗教を考える場合、その担い手が民衆であるということが強調されることもあるが、どんな宗教も土着化の過程で民俗宗教からの影響を免れないとすると、たとえ宗教エリートであってもその土地に生まれ育つ限り、民俗宗教と無縁ではないといえるだろう。⁽⁶⁾

本論では、特定の宗教としてモルモン教を取り上げ、質問紙調査の結果に基づいて、信者の民俗宗教性の程度、そしてモルモン信仰との関連性を探ってみたい。その際、世代による変化に注目することで、二つのタイプの宗教心のダイナミクスをより明らかにしよう試みる。モルモン教を対象に選んだのは、キリスト教系の外来の宗教であるために民俗宗教との違いが見やすいことと、日本での歴史が比較的新しいために、初代の信者と二代目以降の信者との比較が行いやすいためである。

二 日本におけるモルモン教

モルモン教は正式名称を末日聖徒イエスキリスト教会（Church of Jesus Christ of Latter-day Saints）と⁽⁷⁾いう。一般にモルモン教とかモルモン教徒と称されるのは、彼らがモルモン^{けい}（最近の訳ではモルモン書）という⁽⁸⁾聖典

(Book of Mormon) を用いる故である。

モルモン教の歴史について詳しく触れることはしないが、まず重要なのは、それが一八三〇年（日本では江戸末期、天理教の立教の八年前に当たる）という比較的新しい時期に、ジョセフ・スミスという一人の白人青年によってアメリカ合衆国で誕生した宗教だということである。つまり、モルモン教は日本式に言えば「新宗教」なのであり、一般にキリスト教の一派と見なされているものの、アメリカの世論調査では「その他の宗教」に分類されたりもする。⁽⁹⁾

しかし、そのように新しい宗教であり、また、有名な一夫多妻の問題を中心として、長く国家と対立し迫害を受けた「セクト的宗教」⁽¹¹⁾としての過去を有するにも関わらず、現在のモルモン教の最大の特徴はその「保守性」にあるといえる。政治的にはあくまで国家に忠実であり、湾岸戦争時には海外派兵にも積極的に応じた。このようなモルモン教の現状を、森孝一は「アメリカの見えざる国教」化⁽¹²⁾という。

モルモン教は、そもそも教義の上でもきわめて「アメリカ的」な宗教である。モルモン書によると、紀元前六〇〇年、エルサレムの地を離れるよう神から命じられたリーハイとその家族がアメリカ大陸に移住し、その子孫で神の教えを守ったのが白人のニーファイ人、神の教えを離れてニーファイ人を滅ぼし、そのために肌の色が黒くなったのがレーマン人、すなわち後のアメリカ・インディアンだという。

このように、モルモン教はアメリカ中心の歴史観を有し、また、伝統的に白人中心主義の立場をとる。黒人に対する人種差別は長らく存在し、アメリカ国内の公民権運動の高まりや第三世界への布教の推進の結果、黒人にも神権（モルモン教徒として、バプティスマを授けるなどさまざまなことを行うための権利）が与えられたのは約二〇

年前のことである（ただし、白人でも黒人でも女性にはまだ認められていない）。

こうしたモルモン教の白人中心主義を考えると意外な感もあるが、非白人圏への布教は古くから活発に行われた。日本に初めて宣教師が訪れたのは一九〇一年のことであり、太平洋戦争前後の二十数年間は中断されたが、一九四八年には再開し、一九七〇年の大阪万博に参加したのを契機に飛躍的に教勢を拡大した。⁽¹³⁾一九八〇年には東京の麻布に東洋初の神殿である「東京神殿」が建設され、それまで海外の神殿に出向かなければ受けられなかったさまざまな儀式が国内でも可能になった。

筆者の聞き取りでは、現在、調査を依頼した仙台支部には約三千人の信者が登録しており、信者数は日本全体で約十万人、世界中では九五〇万人に上る。⁽¹⁴⁾しかし、近年、中南米や東南アジアで著しい発展を示しているのに対して、日本では信者数が伸び悩んでいるという。その理由のひとつとして挙げられたのが、戒律の厳しさである。

日本の宗教は一般に戒律に関しては厳しくない傾向があるといわれ、新宗教においても、精神的・身体的に負担の大きい活動を課せられることはあっても、「こうしてはならない」という禁止事項は少ないようである。この背景には、大村英昭がいうように、人間の欲望は無理に断とうとするほど反対に高まるものであり、禁欲はむしろ不健全であるという認識がある。⁽¹⁵⁾

それに対して、モルモン教の場合、まさしくキリスト教の伝統に沿って、いくつかの明確な戒律（律法）が存在する。代表的なものを挙げると、安息日（日曜日には仕事やレジャーをしてはならない。これを守るために仕事を变える人も珍しくないという）、知恵の言葉（酒、タバコ、コーヒー、お茶などの刺激物を摂取してはならない）、純潔（性的な力は神聖なものであり、夫婦の間でのみ認められる）などである。また、什分の一の律法（信者は全

員各自の収入の十分の一を教会に納める）は現在のモルモン教会の財政的な成功の要因としても重要である。

これらのことは一般にも比較的広く知られており、日本の慣習からすると「異質」という感が否めない。では、モルモン教の教えや儀式の中で、日本の民俗宗教に通じるような面は存在しないのだろうか。

ここで注目されるのが、「死者のバプティスマ（身代わりのバプティスマ）」と「系図の作成」である。死者のバプティスマとは、神の教えを知らないままに亡くなった先祖が霊界でバプティスマを受けられるように子孫が身代わりとなって行う儀式であり、聖書にその根拠をおくというが、他のキリスト教には見られない教えであり、モルモン教を異端とする立場からは最も弾劾される材料のひとつである。⁽¹⁷⁾ この儀式はモルモン教徒にとって非常に大切なものであり、信者は皆そのために自分の先祖を調べ、系図を作成することが推奨される（曾祖父父母の代までは「義務」だという）。

真言宗の僧侶でもある佐伯真光が指摘するように、系図調べ⁽¹⁸⁾というのは移民の国アメリカで広く見られる現象であり、その意味ではきわめてアメリカ的な行為である。しかし、同時に彼自身が指摘しているように、それは日本の新宗教にしばしば見られる先祖の戒名の付け替えという風習にも似ているのである。

日本の民俗宗教の柱のひとつとして「祖先崇拜」が存在することに異論を挟む人は少ないだろう。平たく言えば、「ご先祖様を大切にする」、「今の自分があるのはご先祖様のおかげ」という感覚が日本人（少なくともある程度年配の日本人）には広く認められる。改宗した人が戒名の付け替えをするというのも、その感覚の延長線上にある行為であろう。モルモン教の教えでは、キリストの再臨後、来世において住む場所が三つに分かれており、バプティスマを受けた人たちは「日の栄え」の王国に家族一緒に暮らせるが、どんなに行いが良くてもバプティスマを

受けずに死んだ場合は別の王国に一人で住まなければならないという。したがって、来世の先祖を救うために身代わりのバプティスマという儀式が必要となるのだが、これが「先祖を大切にする」という「日本的」な心情にアピールする程度は少ないのではないだろうか。モルモン教が日本で教勢を拡大した要因のひとつに、この点を指摘することができると思われる。

では、このような情緒的な共感可能性はともかくとして、モルモン教徒は現実に日本の社会で生活する中で、さまざまな宗教的慣習にどのように対処しているのだろうか。

この点について一言でいえば、「形の上で合わせる」ということになるようである。例えば、葬儀は教会の礼拝堂で執り行うことができるが、周囲の意向によっては仏式で行ってもよく、墓も東京には教会の墓園があるが、普通の寺院の墓でも構わない（教会員が有志で共同の墓所を購入することはある）。また、墓参は「先祖にとつてはあまり意味はない」が、「先祖に心を向ける機会」なので普通に行う。仏壇は教会員でない兄弟や親戚に譲ってなるべく家におかないよう指導されるが、現実にはなかなか難しいそうである。そのほか、例えば集団で神社に行くことになったようなときには、心では拜まず手だけ合わせることによつて対処するという。

こうした対処の仕方は、言ってみれば、それ自体がきわめて「日本的」な手法であり、これがモルモン教の一般的なやり方なのか、それとも日本での布教のために独自に採用したものなのかは分からないが、興味深い点である。民俗宗教との関係でいえば、このような手法をとること自体が民俗宗教からの影響、すなわち習俗化の表れとも考えられる。

しかし、ここで問題となるのは、はたして「形で合わせる」ことは内容の変質を伴わないのか、すなわち、形を

合わせているうちに、それが意味するものを意識の中に取り込んでしまい、信仰と民俗宗教性が混然となることはないのかということである。

そこで、本論の第四節では、モルモン教の信仰と祖先崇拜を初めとする民俗宗教性が信者の意識や行動の中でどのように分化しているのか、すなわち、両者は融合した形で存在しているのか、それともやはり別物としてとらえられているのかに注目してみたい。

三 モルモン教への入信¹⁹

この節では、筆者が行った質問紙調査から入信に関するデータを用いて、モルモン教への入信の特徴について検討する。

調査を行ったのは一九九四年から九六年にかけてであり、末日聖徒イエスキリスト教会仙台支部、盛岡支部、福島支部にそれぞれ協力をいただいた。手順としては、まず手紙で調査の依頼をし、許可を受けてから配布可能な人数分の質問紙用紙を送付した。質問紙の信者への配布および回収は相談の上、教会の方に一任した。報告書を提出後、仙台支部の教会を訪問し、信者の人に面接して質問紙の結果から感じた疑問点などについて詳しい話を伺った。²⁰

本論では、三つの支部から受け取った回答（仙台八四名、盛岡三〇名、福島二六名の計一四〇名）をすべて込みにして分析を行う。ただし、回答には欠損値が多く含まれるので、分析の項目によって回答者数は変動する。回答者の性別は男性六五名、女性七四名（不明一名）。年齢の内訳は、一三歳から二二歳までが四三名、二三歳から三

四歳までが四二名、三五歳以上が五一名（不明四名）で、平均年齢は三二歳である。⁽²⁾ 職業としては、会社員と公務員が合わせて三割強を占め、学生と主婦が約二割ずつであった。

入信の状況についてまとめると、まず、バプティスマを受けた時の平均年齢は二二歳である。教会に来るようになったきっかけは表1に示した通りであり、男女別に見ると、男性では宣教師との出会いをきっかけとする人が、女性では教会の英会話教室や友人・知人の影響で来始めた人が比較的多い。一方、年齢による影響が顕著に見られるのは、家族の影響で教会に来るようになるパターンであり、一二歳まで（小学生）のほとんど全員がそれを示しているのに対して、中・高校生では二割に満たず、一八歳以上ではほとんどいない。筆者が以前に崇教真光で行った調査⁽²⁾では、青年期（一三〜二二歳）でも四割以上の人が親の導きで入信していたので、それとはかなり異なった傾向である。入信可能な年齢の下限はモルモン教では八歳、真光では一〇歳なので、青年期に親の影響で入信するというのは、おそらくその時点で親が入信したケースであろう。したがって、モルモン教ではそのように青年期に親と共に入信するというケースが比較的少ないといえる。

次に、教会に来るようになった動機についてだが、その当時何らかの悩みがあったという人は三六%に過ぎず、無かった人のほうが多数派であった。表2に悩みの内容を複数回答で尋ねた結果を示すと、男女差はあまり見られず、最も多いのが「性格や生き方に関する悩み」、次いで「人間関係の問題」、「自分や家族の身体上の問題（病気など）」の順である。年齢別で見ると、対象者数が少ないものではつきりしたことは言えないものの、一三〜一七歳の層では悩みの大半は性格や生き方についてなのが特徴的である。また、三五歳以上の成人の悩みには人間関係が多いということも指摘できよう。

しかし、入信の理由を尋ねた場合（表3）、「悩みを解決しなかった」というのを挙げた人は全体のわずか七%（悩みがあった人の約五分の一）であった。選択肢の表現が直接的すぎて選びにくかったとしても、複数回答であることを考えると、かなり小さい数字である。それに対して、「教えが真実だと思った」はいわば信者の公式見解であり、数値がどの年齢層でも高いのは当然であろう。注目されるのは、「教会の雰囲気や信者の人たちに魅力を感じた」という対人的な理由を挙げた人が全体的に多く、特に青年期において顕著であることと、学童期では「受けるのが当然だと思っていた」という理由が多く選ばれていることである。後者については、この年齢層における家族の影響の大きさを裏づける結果であるといえよう。なお、「その他」として記述されたものが一一例あったが、その内の五つが宣教師に関係したもので、「宣教師に感銘を受けた」と「断りきれなかった」の二通りのパターンを示した。

入会以前に宗教に興味があったかどうかについては、「あまり興味はなかった」が三二%、「少し興味があった」が三八%、「とても興味があった」が三二%であり、明確な男女差は見られなかった。一方、入会以前の宗教経験に関しては、男性より女性のほうが経験があった人の割合が大きかった。内訳としては、「特になかった」が男性で八四%、女性でも六一%と最も多いが、「プロテスタントかカトリックの教会に通った」人が男性では六%に過ぎないのに対して、女性では二二%に上った。「お寺に通った」のは三%対七%、「その他の宗教のメンバーになった」のは六%対九%とあまり差が見られないので、女性の信者には特にキリスト教に惹かれる傾向のある人が多いということが指摘できよう。なお、「その他の宗教」としては、天理教が二例あった以外はどれも一例ずつで、エホバの証人、G L A、日蓮宗、真光、生長の家、創価学会、霊波の光である。キリスト教系なのはエホバの証人の

みであり、宗教間の移動に特定のパターンは見られなかった。

表 1-1 教会に来るようになったきっかけ (性別)

	男	女	全体
街で宣教師に出会った	15(23.4)	9(12.3)	24(17.5)
宣教師の訪問を受けた	15(23.4)	13(17.8)	28(20.4)
英会話教室に通っていた	3(4.7)	11(15.1)	14(19.2)
親や兄弟の影響で	20(31.3)	16(21.9)	36(26.8)
結婚相手の影響で	0(0.0)	2(2.7)	2(1.5)
友人・知人の影響で	6(9.4)	13(17.8)	19(13.9)
自分から教会を訪ねた	5(7.8)	4(5.5)	9(6.6)
その他	0(0.0)	5(6.8)	5(3.6)
計	64(46.7)	73(53.3)	137(100%)

表 2-1 悩み (性別)

	男	女	全体
病気	6(26.1)	6(23.1)	12(24.5)
人間関係	9(39.1)	12(46.2)	21(42.9)
経済的問題	0(0.0)	3(11.5)	3(6.1)
進路	2(8.7)	4(15.4)	6(12.2)
性格や生き方	12(52.2)	16(61.5)	28(57.1)
その他	2(8.7)	3(11.5)	5(10.2)
回答者数	23(46.9)	26(53.1)	49(100%)

※複数回答、パーセンテージの分母は回答者数

表 3-1 バプティスマを受けた理由 (性別)

	男	女	全体
教えが真実だと思った	47(72.3)	53(72.6)	100(72.5)
教会の雰囲気や信者の魅力	31(47.7)	34(46.6)	65(47.1)
悩みを解決したかった	3(4.6)	7(9.6)	10(7.2)
受けるのが当然	13(20.0)	18(24.7)	31(22.5)
その他	8(12.3)	12(16.4)	20(14.5)
回答者数	65(47.1)	73(52.9)	138(100%)

※複数回答、パーセンテージの分母は回答者数

表 1-2 教会に来るようになったきっかけ（入信時年齢別）

	8～12 歳	13～17 歳	18～22 歳	23～34 歳	35 歳以上	全体
街で宣教師に出会った	0(0.0)	4(17.4)	11(34.4)	9(25.7)	0(0.0)	24(17.6)
宣教師の訪問を受けた	0(0.0)	4(17.4)	7(21.9)	11(31.4)	6(40.0)	28(20.6)
英会話教室に通っていた	0(0.0)	7(30.4)	2(6.3)	4(11.4)	1(6.7)	14(10.3)
親や兄弟の影響で	30(96.8)	4(17.4)	1(3.1)	1(2.9)	0(0.0)	36(26.5)
結婚相手の影響で	0(0.0)	0(0.0)	0(0.0)	2(5.7)	0(0.0)	2(1.5)
友人・知人の影響で	1(3.2)	2(8.7)	9(28.1)	3(8.6)	3(20.0)	18(13.2)
自分から教会を訪ねた	0(0.0)	1(4.3)	2(6.3)	2(13.3)	2(13.3)	9(6.6)
その他	0(0.0)	1(4.3)	0(0.0)	3(20.0)	3(20.0)	5(3.7)
計	31(22.8)	23(16.9)	32(23.5)	35(25.7)	15(11.0)	136(100%)

表 2-2 悩み（入信時年齢別）

	8～12 歳	13～17 歳	18～22 歳	23～34 歳	35 歳以上	全体
病気	0(0.0)	2(25.0)	5(41.7)	3(15.8)	2(25.0)	12(25.0)
人間関係	1(100)	3(37.5)	5(41.7)	6(31.6)	6(75.0)	21(43.8)
経済的問題	0(0.0)	0(0.0)	0(0.0)	1(5.3)	2(25.0)	3(6.3)
進路	0(0.0)	1(12.5)	2(16.7)	1(5.3)	2(25.0)	6(12.5)
性格や生き方	0(0.0)	7(87.5)	7(58.3)	10(52.5)	3(37.5)	27(56.3)
その他	0(0.0)	0(0.0)	1(8.3)	4(21.1)	0(0.0)	5(10.4)
回答者数	1(2.1)	8(16.7)	12(25.0)	19(39.6)	8(16.7)	48(100%)

※複数回答、パーセンテージの分母は回答者数

表 3-2 バプティスマを受けた理由（入信時年齢別）

	8～12 歳	13～17 歳	18～22 歳	23～34 歳	35 歳以上	全体
教えが真実だと思った	20(64.5)	16(69.6)	25(75.8)	29(85.3)	9(56.3)	99(72.3)
教会の雰囲気や信者の魅力	8(47.7)	14(60.9)	22(66.7)	15(44.1)	6(37.5)	65(47.4)
悩みを解決したかった	0(0.0)	2(8.7)	2(6.1)	5(14.7)	1(6.3)	10(7.3)
受けるのが当然	20(64.5)	2(8.7)	4(12.1)	3(8.8)	2(12.5)	31(22.6)
その他	0(0.0)	5(21.7)	5(15.2)	7(20.6)	3(18.8)	20(14.6)
回答者数	31(22.6)	23(16.8)	33(24.1)	34(24.8)	16(11.7)	137(100%)

※複数回答、パーセンテージの分母は回答者数

四 民俗宗教とモルモン教

この節では、モルモン教の信者の意識や行動の中で、民俗宗教性とモルモン教の信仰とがどう分化しており、それらがどう関連しあっているか、そして世代を経ることによって宗教心にどのような変化が生じているかを検討する。

民俗宗教性に関する質問項目としては、主に金見曉嗣の民俗宗教性調査⁽²³⁾とNHKの世論調査⁽²⁴⁾を参考にして、オカゲやタタリの意識、俗信、現世利益的行動に関する十八項目を採用し、モルモン教の信仰に関してはオリジナルに八項目を作成した。各項目への反応（二〜五件法）は、民俗宗教性や信仰の程度が高いほうが得点が高くなるようにスコアリングした。

1 宗教心の構造

初めに、宗教心に関する全項目に因子分析を施した結果、表4の結果が得られた（主成分法、斜交回転で累積寄与率は四七％）。各因子に最も高い負荷を示した項目を中心に、それぞれの因子の表す内容を検討する。

①第Ⅰ因子 この因子を構成するのは、俗信に関する六項目と「死者の供養をしないとたたりがあると思う」という項目である。したがって、これは「俗信・タタリ意識」の因子といえることができる。俗信については、不吉な予想を表す上位五項目が際立って高い負荷を示しているのに対して、最後の「字画」は比較的負荷量が小さい上に他の因子にも同程度の負荷を示しており、この因子との関係はやや弱い。このため、これは俗信のなかでも負

側面を強く表したものであり、そうした俗信と「タタリ」（さらに「水子供養」もある程度）は同一線上にとらえられているといえる。

②第II因子 この因子には、祖先崇拜、オカゲ意識、靈魂觀念など、民俗宗教の意識の側面に関するさまざまな項目が集まっており、それらが信者の宗教心において一つにまとまっていることを示している。このため、「民俗宗教意識」の因子と命名することにする。

③第III因子 ここには、モルモン教の信仰に関する項目のうちの五つが高い負荷を示している。したがって、これは「モルモン信仰」の因子とすることができる。

④第IV因子 この因子は正負の反対方向に負荷を示す二つの種類の項目から構成されている。すなわち、モルモンの信仰に関する三項目と、現世利益的行動（占い、祈願、お守り等に関するもの）に関する三項目および「針供養」である。このことは、これらの項目に関する回答者の反応が逆方向に密接に関連しあっている、つまり、一方が高ければ他方が低い関係にあることを示しており、因子としては「モルモン信仰対現世利益的行動」の因子であるといえる。^(注)なお、この因子と第III因子に表れたモルモン信仰の項目の違いについて信者の人に意見を聞いたところ、第IV因子に関連した「十分の一」と「みたまの導き」は信仰を表すものなかでも「難易度」の高いものだということであり、そのためか、この二つと「友人の数」への反応は残りの項目に比べて偏差が大きく、因子の数を変更しても八項目すべてがひとつにまとまることはなかった。したがって、モルモン教の信仰は一元的ではないということがいえる。

このように、因子分析の結果、質問紙への反応から見たモルモン教の信者の宗教心の構造は大きく五つの次元か

表4 宗教心に関する質問項目と因子負荷量

項 目	I	II	III	IV
北に頭を向けて寝る (のは気になる)	.811	-.151	.030	-.100
仏滅の日に結婚式をあげる (のは気になる)	.806	.009	-.012	.069
葬式から帰ったときに塩をまくのを忘れる (のは気になる)	.800	.097	-.069	.021
友引の日に葬式をする (のは気になる)	.790	.086	.041	.072
悪い方角に移転する (のは気になる)	.726	.099	-.237	.024
死者の供養をしないと祟りがあると思う	.439	.218	-.249	-.344
命名するときの字画の数 (は気になる)	.354	.353	-.336	.106
神社の境内にいると心が落ちつく	-.154	.768	-.148	.043
観音さんやお不動さんに親しみを感じる	-.066	.742	-.010	-.109
祖先崇拝は大切な風習である	.121	.690	.189	-.089
お盆などの昔からの宗教的行事には親しみを感じる	.200	.656	.101	.018
氏神の祭りは、地域の結びつきを高めるのに必要である	.048	.637	.217	.177
「苦しいときの神頼み」はもっともなことだ	-.017	.449	-.140	-.046
水子供養はするべきである	.376	.441	.133	.175
日曜日には教会に行く	-.324	.155	.716	.035
教会のプログラムには参加する	.046	-.030	.700	.122
ふだんプライベートにお祈りをする	-.107	.090	.548	-.277
知恵の言葉を守っている	.005	-.030	.427	-.288
モルモン経が真実の書物であることを信じている	.017	-.358	.372	-.113
十分の一を納めている	-.220	.135	-.054	-.595
この1~2年の間におみくじを引いたり易や占いをしてもらった	.014	.197	-.222	.528
針供養などの昔からの宗教的行事は無意味な風俗である	-.053	.136	.231	.481
この1~2年の間に商売繁盛、安産、入試合格等を祈願に行った	-.111	.040	-.157	.466
最も親しい友人5人の内の末日聖徒の人の数	.021	.068	.149	-.458
祈っていると、みたまの導きを感じることもある	-.329	.058	-.156	-.414
お守りやお札など、縁起ものを自分の身の回りにおいている	.164	.142	-.247	.311

らとらえられることが分かった。すなわち、民俗宗教意識、俗信・タタリ意識、現世利益的行動、二次元のモルモン信仰である。なお、「俗信・タタリ意識」や「現世利益的行動」も民俗宗教性の一部であるが、そのうちの特定の側面を表すものとしてそう表現し、「民俗宗教意識」についてはより広範な意識的側面を表すものとした。信者の宗教心がこのような構造を有することから、モルモン教の信仰のなかの「祖先を大切にすること」という要素が民俗宗教性の祖先崇拜意識と融合しているということではなく、両者は別物としてとらえられていることが分かった。この点をよりはっきりとさせるために、回答者が質問紙の欄外に書き入れたコメントを参照してみよう。

祖先崇拜についての質問の箇所コメントをくれた回答者は八人いたが、そのうちの五人についてはほぼ同じ内容であった。すなわち、「祖先を大切に思うことと崇拜することは似ているようでまったく違う」、「大切にしますが崇拜するものではありません」などである。この場合、「祖先崇拜は大切な風習である」に対する回答は大体が「まったく反対」となった。結果としては、このタイプの反応が多数派であったということになる。また、「祖先をうやまうことは大切だと思いますが、崇拜という言葉には違和感があります」というコメントの上で回答を避けたい人もいた。それに対して、「先祖を大切にするのはいいことだと思う」、「先祖がいなかったら私達はいないのでみんな大切な家族だと思う」というコメントの上で「まったく賛成」と回答した人が二人おり、一部にモルモン教の教えと民俗宗教的な祖先崇拜意識とを区別していない人もいることが分かった。

2 民俗宗教性とモルモン信仰との関係

民俗宗教性とモルモン教の信仰との関係を探るため、因子分析の結果に基づいて四つの宗教心尺度を作成した。

それぞれの尺度の名前、項目数、および信頼性係数は、「民俗宗教意識」(第II因子からの七項目、 $\alpha = .76$)、「俗信・タタリ意識」(第I因子からの七項目、 $\alpha = .84$)、「現世利益的行動」(第IV因子からの三項目、 $\alpha = .54$)、「モルモン信仰」(第III因子からの五項目、 $\alpha = .63$)である。なお、因子分析の結果からすると現世利益的行動の尺度には「針供養」の項目も含まれるが、信頼性係数が大きく低下するために尺度からは除外することにした。また、第IV因子から導かれるはずのモルモン教に関するもうひとつの尺度については、信頼性係数の値が.34と低いために採用しなかった。

尺度を構成する項目の総得点をその尺度の得点とし、各尺度の平均値を眺めてみると、まず、「民俗宗教意識」の平均値は17.5であり、この尺度の中位点と一致する。これは「どちらでもない」に相当するので、回答者の平均的な民俗宗教意識は肯定的とも否定的ともつかない、曖昧なレベルにあるといえよう。次に、「俗信・タタリ意識」の平均値(10.4)は「少し気になる」を意味する中位点と「全然気にならない」を意味する最小値とのほぼ中間に当たるので、回答者の平均的な俗信・タタリ意識はかなり弱い(「あまり気にならない」あたりか)と思われる。また、「現世利益的行動」については、それぞれの項目に当てはまる人の割合を見てみると、「おみくじ・易・占い」が二五%、「祈願」が七%、「お守り・お札」が二%であった。一九八八年の全国調査の結果は順に二一、三二、三五%なので、「おみくじ・易・占い」については全国レベルより携わった人の割合がやや大きく、残りの二つについてはかなり小さいといえる。一方、「モルモン信仰」の平均値は最大値(22)に近い20.4であった。

尺度間の関係を明らかにするために、四つの尺度得点間の偏相関係数を求めたところ、表5の結果が得られた。表に示すとおり、民俗宗教意識と俗信・タタリ意識、および現世利益的行動との間には弱いながら正の相関が認め

表5 尺度間の偏相関係数

	俗信・タタリ意識	現世利益的行動	モルモン信仰
民俗宗教意識	.29**	.20*	.02
俗信・タタリ意識		.19	-.25*
現世利益的行動			-.34**

** p<.01 * p<.05

られ、民俗宗教意識の強い人は俗信やタタリの観念を信じ、現世利益的な習俗にも関わりやすい傾向があることが分かった。一方、モルモン信仰と俗信、および現世利益的行動の間には弱い負の相関が認められたので、民俗宗教性の場合とは逆に、モルモン教の信仰の強い人は俗信やタタリの観念を信じず、現世利益的な習俗からは遠ざかる傾向があるといえる。このことから、民俗宗教意識とモルモン教の信仰は、俗信や現世利益的行動に対してまったく逆の作用をしていることが分かる。⁽²⁷⁾ただし、民俗宗教意識とモルモン信仰の間にはまったく相関がないといつてよく、この二つの宗教心は互いに独立であることが示された。

3 世代による変化

次に、世代を経ることによって宗教心がどのように変化するかという点を中心に、宗教心に影響を与える要因について検討を加える。要因としては、これまでの知見に基づいて、性、年齢、入信後年数、そして世代を取り上げた。なお、回答者に三世の信者は含まれていなかった、ので、世代の水準は二つである。

四つの宗教心尺度をそれぞれ従属変数とし、年齢と入信後年数を共変量、⁽²⁸⁾性と世代を要因とする共分散分析を行ったところ、次のような結果が得られた。

まず、年齢の効果はどの尺度についても有意でなかった、年齢による宗教心の変化は認められなかった。

それに対して、年数の効果は「民俗宗教意識」($F=5.61, p < .05$)、「俗信・タタリ意識」($F=6.60, p < .05$)、「現世利益的行動」($F=10.46, p < .01$)、「モルモン信仰」($F=10.24, p < .01$)のどの尺度についても有意であった。年数の影響の方向を見るために、標準偏回帰係数を検討したところ、民俗宗教性に関する三つの尺度についてはすべてマイナスであり、モルモン信仰についてのみプラスであった。このことは、前者の三つの尺度においては回答者の入信後年数が長くなるにつれて尺度得点が低下するのに対して、後者のモルモン信仰においては逆に得点が高くなることを意味している。すなわち、信者としての経験を積むにつれてモルモン教の信仰は強くなり、逆に民俗宗教性は弱まるといえる。

次に、性と世代の効果については、主効果はどの尺度においても有意でなかったが、「俗信・タタリ意識」($F=4.05, p < .05$)、「現世利益的行動」($F=7.92, p < .01$)、「モルモン信仰」($F=9.05, p < .01$)の三つの尺度において交互作用が有意であった。各尺度得点の性と世代別の平均値を図1から図4に示す。

単純効果を分析したところ、まず、「俗信・タタリ意識」については、男性の水準において世代の効果が有意傾向($F=3.23, p < .10$)であったので、男性に関しては一世より二世の信者のほうが俗信やタタリの観念をより強く信じる傾向があるといえよう。次に、「現世利益的行動」に関しては、やはり男性の水準において世代の単純効果が有意($F=5.31, p < .05$)であり、また二世の水準において性の単純効果が有意($F=6.07, p < .05$)であった。このことから、男性については一世より二世の信者のほうが現世利益の習俗に関わりやすく、また、二世について見れば、女性より男性の信者のほうがその傾向が強いといえる。

一方、「モルモン信仰」に関しては、図に見られるとおり、他の尺度とは平均値の変化の様子が異なる。単純効

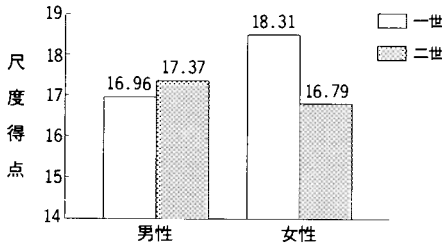


図1 「民俗宗教意識」尺度の平均得点

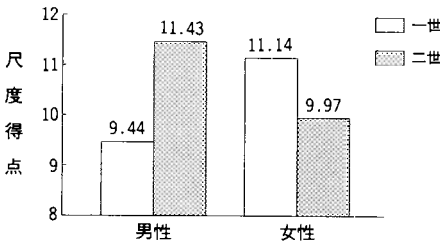


図2 「俗信・タタリ意識」尺度の平均得点

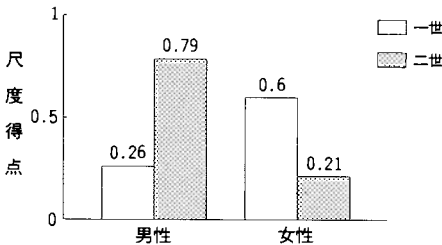


図3 「理世利益的行動」尺度の平均得点

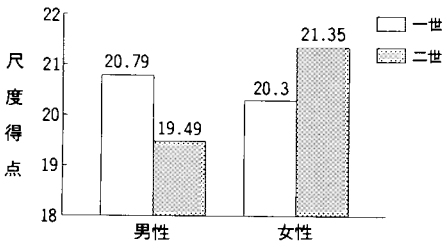


図4 「モルモン信仰」尺度の平均得点

果を分析したところ、男性の水準において世代の効果が有意 ($F=5.61, p<.05$) であり、女性の水準では有意傾向 ($F=3.68, p<.10$) であった。また、二世の水準において性の単純効果が有意 ($F=11.56, p<.01$) であった。したがって、モルモン教の信仰については、男性では二世より一世の信者のほうが信仰の程度が強く、逆に女性では一世より二世の信者のほうが強い傾向があるといえる。また、二世の男女では、男性より女性のほうが信仰の程度が強いといえる。

これらの結果を世代による変化に絞って眺めてみると、次のようにまとめられよう。すなわち、男性の信者に限っては、第二世代になると第一世代の信者よりも「俗信・タタリ意識」と「現世利益的行動」という二つの民俗宗

教的傾向が強まり、逆にモルモン教の信仰はやや弱くなる。そして、女性の信者に関しては反対に第一世代よりも第二世代のほうがモルモン教の信仰がやや強くなる、と。このことは、男性の二世信者の信仰離れ、あるいは「民俗返り」ともいえるような傾向を示しているといえよう。

五 まとめ

本論では、モルモン教の信者を対象にした質問紙調査の結果に基づいて、モルモン教の信仰と日本人の民俗宗教性とはどのように関連し、また、それが世代を経ることによってどう変化するのかについて検討した。以下、その結果についてまとめてみよう。

まず、モルモン教の信仰に対する反応と民俗宗教性に対する反応とはつきりと分かれており、両者が融合している様子はなかった。このことは、モルモン教が日本の伝統的な宗教的慣習を形式的に尊重する態度をとっており、また、モルモン教の教えに「祖先崇拜」に通じるような面が見いだせはしても、やはり信者の意識や行動の中で両者は別物としてとらえられていることを示している。これは、モルモン教がまだ「家の宗教」化していないことを表しているともいえよう。

次に、民俗宗教性に対する反応は、民俗宗教意識、俗信・タタリ意識、現世利益的行動の三つに大きく分かれており、民俗宗教意識が高い人は後の二つの民俗宗教性も高いことが示された。したがって、民俗宗教性の構造としては、民俗宗教意識が中心に位置し、俗信・タタリ意識および現世利益的行動と有機的な関連を保つ形になっていると考えられる。モルモン教の信仰との関係を見れば、信仰が厚い人は俗信・タタリ意識と現世利益的行動への関

与がより薄かったので、信仰が民俗宗教性のうちのこの二つの側面を弱める働きをしていることが分かった。しかし、民俗宗教意識と信仰とは互いに独立の関係にあつたので、民俗宗教性の中核の部分は、信仰の程度に関わりなく信者の意識の中に存在しているといえる。信者の民俗宗教意識は決して強くなかつたものの、このように信仰の程度に左右されないという意味では、日本人の民俗宗教性の根深さの一端を伺わせるといってよいのではないだろうか。

宗教心に影響を及ぼす要因に関しては、まず、入信後年数が長くなるにつれて民俗宗教性はより弱まり、モルモン教の信仰はより強くなるというクリアな結果が得られた。ここには入信後の社会化の成果が現れているといえよう。一方、年齢による影響は宗教心のどの側面に関しても認められず、これは筆者が別の新宗教の信者を対象に行った調査結果²⁹⁾や、アメリカの大規模な世論調査³⁰⁾から予想される結果とは異なっていた。民俗宗教性については、金児が浄土真宗の門徒を対象に行った調査で、五〇歳を過ぎると急速に深化するという結果を得ているが、今回の調査ではその年齢層の回答者が少なかつたため、その点については確認できなかつた。

世代による変化は性と密接に関連しており、主に男性についてその影響が認められた。すなわち、俗信・タタリ意識と現世利益的行動への関与の程度が男性では一世より二世のほうが強く、逆にモルモン教の信仰は一世より二世のほうが弱いことが分かつた。こうした男性の二世信者の「信仰離れ」の傾向は、実はインタビューからも伺われた。というのも、二世の信者が小学生のうちには熱心であつても中学、高校の年齢になつて教会に来なくなるといふのはよくあることであり、二世信者の育成は教会にとつて大きな問題だという。聞き取りではその傾向は男女共に見られるとのことであつたが、分析の結果を見ると、おそらく男性においてより顕著なのではないだろうか。³²⁾今

回の分析には残念ながら二世までの信者しか含まれていなかったが、今後モルモン教が日本での歴史を重ね、三世の時代を迎えたときにはたしてどうなるのか、たいへん興味をもたれるところである。

注

- (1) 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年、二五五―二五六頁。
- (2) 山折哲雄『近代日本人の宗教意識』岩波書店、一九九六年、四頁。
- (3) 島田裕巳『神と空』海鳴社、一九九七年、一七一―二四頁。
- (4) Reid, D., Remembering the dead: Change in protestant christian tradition through contact with Japanese cultural tradition, *Japanese Journal of Religious Studies*, 8, 1981, 9-33.
- (5) 大濱徹也『近代日本のキリスト教』(國學院大學日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』同朋舎、一九九〇年) 一一三―一七〇頁。
- (6) 従来、民俗宗教と無縁であることが強調されがちな真宗信仰を民俗宗教と積極的に関連づけて論じたものとして、大村英昭・金児曉嗣・佐々木正典『ポスト・モダンの親鸞―真宗信仰と民俗宗教のあいだ―』同朋舎、一九九〇年がある。
- (7) 実際にはモルモン教にはさまざまな分派があるが、末日聖徒イエスキリスト教会はそのうちの最大のものであり、一般に「モルモン教」といえばこの教会を指す。高橋弘『素顔のモルモン教』新教出版社、一九九六年、五一―六頁。
- (8) その他の重要な聖典としては『教義と聖約』『高価な真珠』があり、この三点が一冊に収められたものも発行されている。
- (9) いわゆる「正統」なキリスト教会がモルモン教をどう位置づけているのかは定かでないが、モルモン教をエホバの証人、統一教会と並ぶ「異端」として扱っているキリスト者の著作もある。例えば、井出定治『異端とは何か』いのちのことば社、一九八二年。
- (10) 一夫多妻の問題については、高山真知子「アメリカ史の謎」(井門富二夫編『多元社会の宗教集団―アメリカの宗教・第二巻―』大明堂、一九九二年、一〇九―一四三頁)に詳しい。
- (11) 森孝一『宗教からよむ「アメリカ」』講談社、一九九六年、一〇二―一〇四頁。
- (12) 森孝一、前掲書、三四―九九頁。

- (13) 井上順孝他編『新宗教教団・人物事典』弘文堂、一九九六年、二八八―二八九頁。
- (14) 正確には仙台ステークという。モルモン教会は地区制を取っており、信者が三十〜四十人集まると支部、百〜百五十人でワードとなり、十箇所ほどの支部とワードを統合するのがステークである。
- (15) 前掲の『新宗教教団・人物事典』によれば、日本における信者数は一七万人、世界全体で九〇二万人である。
- (16) 大村英昭『死ねない時代―いま、なぜ宗教か―』有斐閣、一九九〇年、八二―八七頁。
- (17) 井出定治、前掲書、五五―五八頁。
- (18) 佐伯真光『アメリカ教の風景』悠飛社、一九九一年、一〇八―一〇九頁。
- (19) ここでは、「回心」ではなくモルモン教会への入会をもって入信とする。
- (20) なお、卒業論文作成時の一九八六年に数ヶ月間モルモン教会に通い、数人の宣教師に面接を行っている。
- (21) この性・年齢別構成はなるべく均等になるよう取り計らっていたのだが結果であり、教会の人口構成を反映したものでない。
- (22) Sugiyama, S. Parental influence upon religious orientation in a Japanese new religious group. *Tohoku Psychological Folio*, 49, 1990, 90-96.
- (23) 金児曉嗣「日本人の民俗宗教性とその伝播」(『心理学評論』三六、一九九三年、四六〇―四九六頁)。
- (24) NHK世論調査部『現代日本人の意識構造 第三版』NHKブックス、一九九一年、八七―九七頁。
- (25) この命名では針供養の項目の意味が失われるが、この項目は唯一の逆転項目であるためか、回答者の反応にやや疑問があり、後述するように尺度としての信頼性係数を下げるものでもあるので、あえて重きを置かないことにした。
- (26) NHK世論調査部、前掲書、九三―九四頁。
- (27) 厳密には、相関関係から直接的に因果関係を導き出すことはできないが、ここではこのような解釈が妥当であると考える。
- (28) 年齢と入信後年数には相関があり、年齢が高い層では年数が長くなる傾向が見られるが、このような統計手法により、両者を別個に検討することができる。
- (29) 杉山幸子「宗教心の多元性について―性、年齢、入信後年数による検討―」(『社会心理学研究』九、一九九三年、一三―二二頁)。
- (30) Spilka, B. Hood, R. W., Jr. & Gorsuch, R. L. *The Psychology of Religion*. Prentice-Hall, 1985, 94-98.
- (31) 金児曉嗣「宗門人の信の構造」(大村英昭・金児曉嗣・佐々木正典、前掲書)三四三頁。

(32) ただし、質問紙に回答してくれたのは、少なくとも教会に来ている信者であり、まったく教会離れをってしまった人は含まれていない。

(付記) 本稿の一部は平成八年度庭野平和財団研究助成を得て行われた。

快く調査にご協力下さった、末日聖徒イエスキリスト教会仙台台ステーク、盛岡支部、福島ワードの皆様にご心より感謝申し上げます。

書評と紹介

島菌 進・磯前順一編

『東京帝国大学神道研究室旧蔵書』

目録および解説

東京堂出版 一九九六年六月三〇日刊

B5判 五二八頁 一五、〇〇〇円

鈴木 範久

旧東京帝国大学の文学部に神道研究室の置かれていたことを、もう今日では知る人は少ないであろう。幻の研究室といってもよい。本書は、その研究室に所蔵され、その後東京大学文学部宗教学宗教学史学研究室に移管された蔵書の「目録および解説」である。

東京帝国大学に神道講座がはじめて設けられたのは、一九二〇（大正九）年九月のことである。それは二年前の六月、臨時教育会議において、大学に「人格ノ陶冶及国家思想ノ涵養」がいつそうに求められた結果とされる。しかし当初は、神道講座は専任もなければ所属する学生もなく、明治聖徳記念学会研究所長で宗教学科講師の加藤玄智、内務省神社局考証官で国史学科の講師の宮地直一の両名が、兼任のかたちで講義を担当するのみであった。一九二一年四月になり、加藤玄智と田中義能

が助教として就任、宮地は講師として兼任した。一九三三年、加藤と田中が退職を迎え、その後五年間、二人の後任は未補充のままの時代がつづく。この間の講義は、宮地をはじめ、山本信哉、原田敏明、小林健三らの講師陣によつてになわれた。

一九三五年に設置された教学刷新評議会において、日本文化関係学問の拡充方針が示された。たかまる戦時体制のなかで、一九三八年、日本思想史講座の設置とともに神道講座の拡充が認められた。この結果、欠員の神道講座の主任教授には宮地直一が任命、新たに講師としては武田祐吉と坂本広太郎の両名が増員された。しかし、他学科のような学科でもなければ固有の学生のいない点では変わりなかった。

一九四五年、敗戦を迎えるとともに神道講座は廃止（一九四六年三月一四日）され、神道研究室も閉鎖された。こうして旧神道研究室の蔵書は宗教学宗教学史学研究室に移管された。そして蔵書の多くが未整理のまま、長年月を過ぎてきたが、今回ようやく目録の発行というかたちで、文字通り陽の目を見たのである。なによりも本目録の作成に貢献した諸氏の労力に感謝したい。

本書は、第一部 解説、第二部 東京帝国大学神道研究室旧蔵和漢書目録の二部からなっている。執筆担当者の一覧表が見られないので、目次の紹介を兼ねて主要執筆者名を括弧内に掲げる。

はしがき（島菌 進）

第一部 解説

第一章 東京帝国大学神道研究室

第一節 神道研究室の歴史の変遷（遠藤 潤）

第二節 書籍の購入と移管（磯前順一）

第三節 神道研究室の教官

田中義能（磯前順一）

加藤玄智（島蘭 進）

宮地直一（遠藤 潤）

第四節 近世神道から近代神道学へ（磯前順一）

第二章 書籍解題（遠藤 潤、磯前順一、小倉慈司、林 淳、黒崎浩行、和田光俊、前川理子、池澤 優、

宮田正彦、島蘭 進）

第三章 正親町家旧蔵書（磯前順一、小倉慈司）

第二部 東京帝国大学神道研究室旧蔵和漢書目録（磯前順

一、小倉慈司、黒崎浩行）

付録 姉崎正治収集キリシタン関係書（宮崎賢太郎）

これから判明するように本書の大きな特徴は、ただの蔵書目録でなく、蔵書の成立と歴史、旧所蔵者などにつき、実に丁寧な解説を加えていることである。実は、前述した神道講座の略述も本書の「神道研究室の歴史の変遷」によったまでである。

これにより改めて神道講座とは何であったかを知らされる。国策に翻弄された小さな講座の歴史であるが、他方、ささやかなりとも歴史学や宗教学の学問的姿勢を残そうとした痕跡が認められないでもない。正親町家に伝えられたものを中心とする蔵書の内容は、おそらく大きな価値を持つにちがいない。しかし、それは評者の守備範囲をはるかに逸脱することなので、直

接、本書を繙かれることをお勧めしたい。他の分野も、その点では変わりないながら、評者にとり、特に興味を寄せられた部分に、第三節の「神道研究室の教官」がある。そこで、この部分にかぎり感想を記す。

磯前順一の「田中義能」は、同人が「思想」八六〇号（一九九六年）に発表した「近代神道学の成立―田中義能論―」に加筆と修正をなしたものである。井上哲次郎門下の国民道德教育家として出発した田中が、教育勅語の神道的な解釈から、やがて神道学に入り、ついに神道神学者とでも称してよい地位にまで進む経歴と思想をたどる。田中が、神道を政治と道德と宗教との統一された「超歴史的な民族精神」とみたことから、神社非宗教論では、神道を他の宗教のうえに超越した存在とする積極的な非宗教論者とみる。神社の祭祀と神道とを分ける消極論との相違である。この田中を中心として神道学会が設立されたのは一九二六年である。「神道学」の名称も、これにより広められる。将来、磯前により田中の神道学と今日の神道学との、連続と不連続の問題の取り上げられることを期待する。

島蘭 進「加藤玄智」は、これも「加藤玄智の宗教学的的神道学の形成」の題で『明治聖徳記念学会紀要』一六号（一九九五年）に発表したものに加筆した論文である。加藤は、真宗の僧門の出身であるうえ、宗教学科の講師でもあったから、常に宗教学的研究の意識だけは忘れていない。しかし、加藤も田中同様に井上哲次郎門下である。その転機には乃木大将の殉死がある。神道の汎神論と倫理性において宗教的要素を見だし、それを加藤は評価することになるが、島蘭は、これと「天皇教」

を重視する神道観との間に「ずれ」をみる。それは「ずれ」というよりは、加藤の「宗教学的神道学」が、むしろ「神道学的宗教学」であったためではないか。

遠藤 潤「宮地直一」は、宮地の学問をつらぬく二大性格として、実証的史学者と神道行政家の立場を取り上げる。また学統のうえで、東大国史学科の実証主義とならび、信仰的な国学の流れも指摘する。宮地という点、ともすれば前者の傾向のみを強く抱いていた評者には、興味深い指摘である。ただ、せっかく宮地の「神祇史」から「神道史」への変化の問題にまで言及しているならば、その二つの性格をからませて、今一步深めてほしい。

三者とも、文末には詳細な「年譜」が付されていて参考になる。

個人的な回想を記すならば、神道研究室の名を聞くと、どうしても、その研究室の最後の副手をつとめた野田幸三郎氏のことを思い出さずにはいられない。野田氏は、神道研究室の閉鎖後も引き続き宗教学宗教学史学研究室で研究をなし、非常勤講師として何年か講義も担当された。たしか富山大学で学会の開かれたときであったと思う。能登半島をまわった帰途の七尾線の車中で、宗教学研究の方法につき、野田氏と我々若手との間の議論が白熱化し、気が付けば金沢駅であったことがある。敗戦により神道研究室が閉鎖されたあと、野田氏は小石川高校に教員の職をえていたが、一見温厚そうな風貌のかげに、どこか悲壮味を漂わせていた。そんな野田氏であったから、神道研究室が、もしも氏のような人により担われていたなら、との空想を

何度もしたこともある。残念ながら野田氏は、現在では惜しまれるほどの年齢で世を去られた。

野田氏のことを引き合いに出した理由は、もしも野田氏のような学風の神道研究室であるならば、閉鎖の必要は全然なかったように思われたからである。それとともに戦前の日本の宗教学研究は、他の宗教はともかく、こと神道の研究に関するかぎり、無力にひとしかつたことを認めなくてはなるまい。もつとも野田氏にしても、それは敗戦という決定的な出来事が介在したためかもしれない。今日の神道学の研究に、その結果は、どのように生かされているのであろうか。少なくとも本書の「解説」を読むかぎり、真の意味での宗教学的神道研究の生じつつあることを実感したしだいである。

大峯 顯著

『宗教と詩の源泉』

法藏館 一九九六年五月三〇日刊
A 5 判 二五二頁 三七八六円

佐々木 亮

著者はフイヒテを中心にしたドイツ観念論の研究では、夙に
令名高き研究者である。それと同時に毎日新聞の俳壇の選者の
一人として、はたまた俳句同人誌の共同主宰者として活躍され
ている。さらにまた寺を住持されている。まさに著者は「哲学
と詩と宗教」を論じるに適任の人である。かつて芸術と宗教と
哲学を、永遠で無限な絶対者となつながら領域として選び、こ
れらを「絶対精神」と呼んだのはヘーゲルであつたが、この三つ
を人間の営みの最高のものとするヘーゲルの考え方を著者はと
らない。この考え方は教養・文化主義の色合いをもっている
が、宗教と詩はそういうものではないと著者は言う。つまり
「人間を高みにみちびくところのものではなくて、むしろそれ
がないと、人間が人間としてありえないようなこと」(二五
〇頁)こそが宗教と詩であると著者は考えている。さらに現代
という時代はこうした宗教と詩にとつてはかつてない悪天候で
あると言う。表面的には宗教も詩もブームとなつているかのよ

うな観を呈しているが、こうしたブームは本当の宗教と詩の復
権ではないと著者は言う。まさしく宗教と詩の源泉を問わねば
ならない。この源泉から宗教と詩を捉えたときに、うわつた
宗教ブームやハイクブームなどに惑わされずに、宗教固有の使
命に根本的に覚醒し、あるいは詩の本質に触れ、われわれの人
生はそもそも何のためにあるのかという問いの次元に直面する
ことになるかと著者は言う。したがって本書をひもとくとき、わ
れわれは自己の存在の基礎を絶えず顧みることを促されている
と言わざるを得ない。

本書は平成二年から平成七年にかけて書かれた論文の集成で
ある。つまりかつての論文集『花月の思想』(平成元年出版)
の続編と見なすことのできる論文集である。まず目次を見て、
テーマの概要を確認しておこう。

目次

今日の宗教の可能性 大いなる生命へ

I

西田幾多郎と夏目漱石 ポエジーの意味するもの

西田哲学における東洋と西洋の対話

悲哀の弁証法 西田哲学における情意的なものについて

宗教の源泉 西田哲学と浄土真宗

II

詩と宗教 芸術と宗教のつながり

ニヒリズムの超克 西谷啓治における「空」の思想

花は救いとなつたか 西行のさくらの歌

人間的自由の根底 親鸞とシェリングの自然

第一論文では、著者の専門である「宗教哲学」から、宗教の現状把握とさらにはその可能性について論じられている。さて宗教哲学とはいかなる人間のいとなみか。「宗教以外の人間のいとなみから区別される何かが宗教にはあるはずである。この何かをはつきりさせようとして近代ヨーロッパに生まれた学問が宗教哲学であつて、あらゆる宗教に通じる普遍的な本質を探究する」(四頁)と著者は言う。いろいろな宗教哲学が生まれだが、シュライエルマツハーほど宗教の本質を見事にとらえた人はいない、彼は神という言葉をも一つも使わないで、あるいはキリスト教の教義の中に出てくる概念をも一つも使わないで宗教の本質をとらえたと著者は非常に高く評価する。彼は人間における社会的な連関と宗教的な連関とは全く次元が違うということをしちばんはつきりと言つた人である。つまり宗教は無限者が有限者に働きかけるということを感じることである。人間はこの次元では任せざるしかない。もちろん社会的な連関では、有限者と有限者との関係であるから、他人に任せきつて生きることはできないのであるが、彼は宗教的な連関におけるこの感じること、任せざることを宇宙の直観、あるいは絶対の依存感と呼んだ。宗教における人間の「絶対的受動性」をはつきりと見事にとらえた彼の洞察はまことに素晴らしいと著者は最大の評価を与える。このような著者の評価は、俳句の実作を通して、あるいは芭蕉の俳論、つまり自分の頭で作り上げたという作為「(する句)」を排して自然と詩的言語が出てくる、つまり「なる句」でなければならぬという俳論を介して、さらに自らの手術の経験から、実感的に支えられている。ここにはわれわれ

の存在の基本的な状態が示されているという著者の洞察がある。

宗教と詩の根底には、「襲われる」という根本経験があり、これは感じる以外はなく、まさに感じのリズムに任せざるしかない。宗教哲学の分野でシュライエルマツハーはこの事態を「宗教を蔑視する知識人」に向かつて語つた。道徳や形而上学(哲学)は、人間が自分の思考や意志の力で有限なものから無限なものへ向かつていこうとする方向を持つが、宗教は正反対の方向を持つ。このような彼の考えに對しては、当時からいろいろな批判がなされた。「自己意識」というものを発見したドイツ観念論は、自我とか主体とかが世界の根本の原理であると考える立場であるから、彼の立場は不徹底、つまり人間が本當に自己に目覚めていない状態を示していると批判した。ヘーゲルなどのドイツ観念論の批判やさらに「ロマン主義的で芸術に近しいもの」(田辺元)とか、「主観主義的」で「人間に内在的な宗教観」(バルト)とかの批判を著者は紹介した上で、これらを逆に批判し、シュライエルマツハーを擁護する。この擁護の背景には著者の宗教観が存している。「本當の」宗教とは何であるかという問が絶えず突きつけられる。

絶対者(神)と相対者(人間)とはいかに関わるのか。この関わりをどのような立場から捉えるか。神中心主義と人間中心主義という立場の相違ということ、こうした批判も、またそれへの再批判も説明できるか。立場が相違すれば宗教観も異なる、という寛容な立場が宗教哲学の立場だろうか。「本當の」宗教を巡つて凄まじい闘いが歴史を舞台になされてきたのでは

ないか。たんに社会的連関においてのみならず。ところで相対者・有限者としての人間が絶対者・無限者としての神とどのように関わるのか、というように問うならば、この問いには神を対象としている立場が潜んでいとされる。人間の意識の内には存する神は真の神ではない、真の神は人間の意識の底を破る、この次元において人間を襲う。しかし襲われた選ばれた人間はいつまでも自己の意識を失ったままであろうか。本書は、こうした人間の自己存在の根源と自己との緊張関係から「宗教」を、まさに同じ関係から「文芸(詩)」を論じている。

第一論文は宗教の本質を論じてのが中心であるが、さまざまな現象に対する(たとえば、オウム真理教について、さらに臓器移植に対しての仏教者の対応について、等々)批判が鋭く展開されている。「今日の宗教」状況は「世俗化」を抜きにしては語れない、特にわが日本では。世俗化とは、宗教の真理が見失われていく過程と見なされる。わが日本はこの世俗化の最も進んだ非宗教的社会だと著者は言う。著者は、西谷啓治の日本宗教学会での講演を引いて、「現代には宗教がない」(紛れもなく世俗化の証)とともに、「宗教には現代がない」という側面をも世俗化に関して問題にする。既成教団は硬直化している、つまり「少しもリアリティに触れていない」で、でき上がった教義の体系にしがみつき、字づらの解釈にのみ没頭しそれで事足りりとしている、言葉が硬直している、と批判する。お経の言葉や、教祖の言葉、等々のなかから光ってくるものに触れなければならぬ。これらの言葉のなかにはいまだに新しい生命がある、これを取り出さねばならない。

この脈絡で、親鸞は食べ物が腐らないようにと、「教行信証」という大きな冷凍庫を作った(「一頁」という発言がなされる。冷凍庫から取り出すと腐るかもしれない、しかし現代の人々に食べられるようにするために解凍して調理しなければならぬ)。そのためには大胆な言い替えが試みられねばならない。その例として、蓮如の「御文章」中の「仏助けたまえ」という一種危険に見えるような言葉を挙げる。この蓮如の言葉は親鸞の浄土真宗とは違うのではないかと言う人々がいるが、彼らは誤解しているのである。「助けたまえ」は仏の他力を生き生きと表わすために使われたのであって、人間が仏に頼む、懇願するという自力を表わしてはいないと著者は言う。まさにここに言語表現とその解釈という問題、つまり「言語の問題」が生じる(これは浄土真宗だけの問題ではない)。開祖親鸞の説いた宗教的な生命が分かるとは、いったいどういうことなのか。このことがただちに言語の問題と絡む。しかし言語をわれわれ人間の意のままになる道具であるとする言語観では捕えられない次元で。「言葉が生じる」という次元で言語表現を捉え、その解釈をする。しからば解釈学の問題か。ハイデガーが言うような、ヘルメノイティクといううちにヘルメス(神々の使い。広く解して、神や仏からの呼びかけ)を含蓄するような解釈学が容認されるのならば、まさに解釈学の問題であろう。それは宗教の源泉、詩の源泉に触れる。この次元での根本経験を神秘主義の軍門に降ることなく、いかに表現するか。いかに解釈するか。

本書の各論文は、「自己」「自然」「生命」などのキーワード

を中心にして、宗教と詩の源泉を論じている。言語が、詳しく言うと言語表現・解釈が問題の要となると評者には思われる。

このとき「宗教の生命が硬直していく危険を切開する一種の外科手術」（一八頁）としての宗教哲学が存在理由を有することとなろう。ただし絶えず心しなくてはならないのは、これもまた単なる言語表現と化し硬直する可能性を有するということがある。あらゆる人間の営みが人間存在の根源と自己との関係、それも極めて緊張した関係から発現するにもかかわらず、「科学はもろろん、道徳も芸術もみな自己存在の根源から自分をとらえないで、すべて自分からとらえようとするが、自分の根源から自分をとらえないと本当の自分というものを問題にしたことにはならない」（二五頁）。このことが現代人（宗教に関係する人もしない人も）には分かりにくくなっている、というのが著者の現状把握である。具体的実在すなわち生命そのものを宗教は問題にするが、「生命は自己を否定して自己を肯定するという無限の自己超越の運動である」「自己目的であるのは普遍的な命そのものであって、個体の命ではないのである。個体の命はかえって普遍的な命そのもの手段だ、というところがなければならぬ」（三一頁）というあたりまえの考えが、現代には非常に分かりにくい孤独な思想になってしまったと著者は言う。現代では、たとえば脳死と臓器移植の問題のように、人間の生と死とが非常に厳しい問題となってきた。人格と身体とを区別しないで自分の臓器は自分の人格の一部分だと言う仏教者もいるが、これはエゴイズムと結びついた日本のアニミズムの現代版、素朴なアニミズムであって、問題を解くことはでき

ない、と著者は言う。「この生死は仏の御いのちなり」「仏道のために身も心も惜しむべからず」と言う（仏道のために命を惜しめとも言う）道元の生死観に立ち戻って、世俗化の行き着く先である命の個体主義的な理解に対峙しなければならぬと著者は考えている。「大いなる命によって買われている自分の命の自覚」、これこそ宗教であり、芸術詩にも通底している。本書で扱われている人々の考え方や生き方はこの事柄に焦点を当てて考察されている。Iでは、西田幾多郎・西田哲学を中心として、IIでは、主として芸術（詩）を中心にして、この自己存在の根底を問う本書は「生命の論理」構造に買かれていると言えよう。

西田幾多郎における「生命の論理」とはいかなるものか。これは西田の思索の変遷を貫いている、しかも最大の関心事であった宗教の領域における独自の論理に、つまり「逆対応」の論理構造に究極する。一般的な「絶対矛盾の自己同一」の論理構造（弁証法的論理）は歴史的世界のすべての領域にわたって当てはまるが、宗教の領域のみに当てはまるものがこの逆対応という構造であると著者は考える。絶対者と人間との関係をいわずばその両項（周辺）から捉えた語が「絶対矛盾の自己同一」という表現であり、この同じ関係をそれぞれ自身（中心）から捉えた語が「逆対応」という表現である（二二八頁）。これは宗教の領域においてはじめて出現する絶対矛盾の自己同一という事態を指す言葉であると著者は言う。西田によれば、すべての宗教の生の本質はこの逆対応という事態にある。西田は最晩年に、「場所的論理と宗教的世界観」においてこの新しい術語でもつ

て、宗教的生に固有の論理を「説明」せんとした。「宗教は心靈上の事実である。哲学者は自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心靈上の事実を説明せなければならぬ」という有名な言葉で始まる西田の宗教論の到り着いたところが「逆対応」である。これは論理である。しかし普通に考えられている論理ではない。われわれの生命の根本事実である宗教の「論理」を「説明」せんとしたものである。これまで西洋の宗教哲学は宗教（キリスト教）の眞理性を証明しようとして、かえって宗教を自己の哲学体系の立場から構成するという傾向を含む、つまり宗教を捏造する傾向があったが、西田はこれを対象論理として排す。さらに宗教を非合理的とか非論理的とか見る立場も排して「宗教者によって直接に生きられている生命の論理」（一二四頁）を捉えんとした。まさにこれを「逆対応」の論理と名づけた。歴史的世界の最も深い領域である宗教に固有の論理は、しかし他の領域と切れてはいない、矛盾の自己同一という論理形式はどの領域でも見い出される、と西田は言う。つまり物理的世界、生物的世界、意識の世界には、それぞれ矛盾の自己同一（あるいは非連続の連続）という形が見られると西田は考え、いわばこれらを体系的に捉えんとする努力を惜しまなかった。このときには一度排された対象論理は西田の場所の論理のなかに組こまれることとなる。この点を矛盾、ないしはあくまで非連続と見るか、卓越した体系構想の試みと見るか。ここに西田理解・評価の岐れ道が存している。本書では論じられていないのだが、中村雄二郎のように、宗教の世界と社会的・制度的な世界とを癒着させるべきでない

という主張も考慮のうちに入れねばならないだろう。

逆対応は宗教に共通に見い出される構造であると西田は考える。特にキリスト教と仏教とはこの同じ構造を有しており、逆対応の典型的な二類型と見なされる。さらに仏教のうちでは、禪と浄土を取り上げて、「逆対応」の事態が説明される。しかしこれらは同じ構造を有しながら、方向が異なることされる。キリスト教は、自己が空間的に、いわば客観的方向に自己自身を超えて絶対者の自己表現に出会うという形（超越的内在と名付けられる）を持ち、他方、仏教は、自己が時間的に、いわゆる主観的方向に自己自身を超えて、超越者に出会うという形（内在的超越と名付けられる）を持つ宗教であるとされる。同じ仏教にあつても、禪と浄土とでは、内在的超越の在り方が異なる。著者は光と闇のメタファーで説明する。つまり禪は「光の自覚」であり、浄土は「闇の自覚」であると言う。しかし両者ともに逆対応的であるゆえに、このメタファーは無に帰さざるを得ない。光と闇との交錯があるのみ。光（仏性）がもともと自己のうちにあるのか、ないのか。ここには根本的な立場の相違が存すると思える。つまり自己の転換の構造としての逆対応は同じと言っても、転換する前の自己の把握の仕方が正反対である。著者はこの論理を西田に即して、詳細に論じつつ、西田解釈に新たな知見を加えている。すなわち「睿智的悲哀」（西田は論じていない）を睿智的自己の立場に残された自己矛盾の自覚として取り上げる点、さらに西田を禪の立場から捉えるのが通例であるが、最晩年の宗教論は浄土眞宗の立場に接近する、特に逆対応の関係は名号の構造のうちに見い出される、

つまり仏と人間の間の非連続をつなぐことのできるものは名号という言葉の不思議な力であると論じる点。鋭い問題提起である。著者のこの提唱は大いに論議されるべきであろう。西田哲学を「情動というものが先取し得る人間存在の地平を論理化しようとした体系的努力」(一一五頁)と解す著者に評者は賛同する。我々のうちにある「矛盾を矛盾として見るような深い意識」、底なき意識に逆対的に映されるもの、それを捉え、表現することは私の営みか? 漱石の「自己本位」と「即天去私」の間の問題にも、東洋圏の詩人の生き方、詩作の営みにも通底している構造を西田は明らかにし、これですべてを包みこもうとした。

西田の宗教論におけるもう一つのキーワードである「平等底」はどう論じられるべきか。このことは本書においては論じられていない。しかしIIでの自然に対する論及において暗示されているとも読める。つまり「自然を友として」生きる。この自然と自己との関わりこそ西田の言う平等底に通底するものと見なせよう。だが、西行において論じられる如く、仏道と歌道との合一は理念に留まるのではないか。根源的自然のうちにあるがままに生きることは、詩的(詩人としての)生ではあるうが、そのとき何故詩作をなさねばならないのか。詩人の業のごときものか。「なる句」を得ようとして地獄の苦しみを経験した芭蕉の心中において、詩と宗教の「連続と非連続の力学」(一二二頁)を見る、つまり妄執の自覚がかえって詩心のさらなる深まりを準備すると説く著者の洞察の深さに敬意を表したい。詩と宗教の根底には一筋縄ではいかないかそけき道が通つ

ているのであろうか。

著者は、日本の芸術を貫道するもの(芭蕉が『笈の小文』で見事に言い表した、「風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす」という立場)は「空」とおきかえてよいのではないか(一七六頁)、さらに大乘仏教のこの空の概念の最も高度で深い受容が十二世紀以後の日本の芸術、文学、詩歌でおこった、という見解を著者は示す。(天台)本覚思想という名前がこの事態を説明する人々があり、しかもこの事態に対して正反対の評価がなされるということを我々はどう捉えるか。

日本の詩人は、西洋圏の詩人と異なり、詩と宗教との間の緊張関係が薄く、まったく密着する。いわば自然を母とする。この態度を著者は素朴なアニミズムと呼んでいるように思えるが、これはあるがままの自然の絶対肯定ではないのか。良寛の「天真」に顕著にうかがえる「花鳥風月を友とする」という態度は、たとえば詩人・西行の心が花に魅かれ、物狂おしい苦しい心となる、自分でもどうしようもない(プラトンの言う神来の狂気とか、ヘルダーリンにおけるアポロンに撃たれるという事態に似た)状態になるといわずには迂路を含む。自己の心と花(真如そのものにして真如のシンボル)との間には断絶(絶対の無)がある。憧れ行くわが心の行方は? 自然を超えることがかえって深く自然そのものにつながる道である、つまり自己否定を経て絶対肯定へ、という弁証法的運動を含む。自己と自然の間にこの運動を見る。しかしこの運動は、行って還るという単なる循環運動ではなく、行くことは還ること、つまり自然から出ることが即自然に還ることという形(芭蕉の「造化に

したがひ、造化にかへれ」の運動である。これは禪の言う「真空妙有」であると著者は解している。母としての自然に甘えることなく、しかもこの大いなる自然の内なる「私」の存在の自覚が、連続と非連続の力学を生み出すと言えようか。ここに神の世界が存するのか、悪魔の世界が存するのか。光の世界か、闇の世界か。

このすぐれた著作を読み進みながら、評者の心に去来した想いは記しようのないものである。あえていくらかを記して、筆を擱きたい。自分でもわからない暗い領域は私を押しつぶしはしないか。食材は冷凍庫のなかにのみあるのだろうか。むしろ大地を耕しそこから得ることこそ第一義なのではなからうか。

「今ここで」我々は何を食材としているのだろうか。「この地上に詩人として住む」「二重写しの見方こそ真実の見方である」「まことにそのとおりでと思いつつ、なんと難しきことかと長嘆息してしまう。問いは問いを呼んで漚しがたい。しかし詰まるところ「私はいったい何者なのか」という問いに究極するのではないかという想いを禁じ得ない。

月本昭男著

『創世記注解Ⅰ』

(リーフ・バイブル・コンメンタリー・シリーズ)

日本基督教団出版局 一九九六年四月一〇日刊

A5判 三六四頁 二九一三円

山 我 哲 雄

創世記は旧約聖書中でも最も広く愛読されている文書の一つであるが、実は解釈上の難所も多く、それだけに海外では注解書も数多い。これまでドライヴァー、グンケル、プロクシュ、ツインマリ、フォン・ラート、カッストー、スパイザー、ブルツグマンといった大家が手を染め、ヴェスターマンの記念碑的とも言える三巻本の注解が完結（一九八二年）した後も、シャルベルト、サルナ、ウェンハム、ハミルトンなどの個人的な注解書が発表されている。現在でも、ルツペルトとソツジンによるそれぞれ浩瀚な注解書が進行中である。ひるがえってわが国の状況を省みれば、意外なことに、翻訳物を除けば、創世記に關係する書物のほとんどは教会關係者が信徒向けに書いた牧会的性格のもので、発展目覚ましい旧約学的研究の成果を存分に取り入れたものは皆無に等しかった。この点で、このたび月本昭男氏による本格的な創世記注解の第一巻が上梓されたことは、まことに喜ばしい。創世記解釈に関わる特殊な問題の一つは、特に世界と人類の原初の歴史を物語る冒頭の部分が、古代オリ

エントの諸文化の神話や世界観と密接な関連性を持つことであるが、この点でも、わが国の代表的な旧約研究者の一人であるとともに、メソポタミアの宗教儀礼や『ギルガメシュ叙事詩』の研究で世界的な業績を挙げているオリエント学者でもある月本氏は、創世記注解の執筆者としてまさに余人をもって代え難い適材であるといえよう。

本書は日本基督教団出版局から刊行されている『リーフ・バイブル・コンメンタリー・シリーズ』の一つとして書かれたものであり、同シリーズからはすでに勝村浩也著『詩篇』（部分的注解）と大貫隆著『マルコによる福音書』（第一巻）が出版されている。シリーズそのものの性格が、学術的なものというよりも一般読者向けのもので、本書でも本文批判等の釈義に関わる専門的な議論や他の研究者との学問的討論などには重点が置かれず、むしろ現にあるテキストそのものの言わんとするところがきめて平易な語り口で説明することに主眼があるが、随所に最前線の旧約学、オリエント学、考古学等の知見や研究成果を取り入れており、現在の日本の聖書学的研究の水準を代表するものとして、学問的価値も高い。（これはこのシリーズ全体についても言えることである）。

本書は創世記一章一節から一章二六節までの「原初史」の部分抜く。（一般には「原初史」の語は耳慣れないかもしれないが、ドイツ語の *Urgeschichte* の訳語であり、旧約学界ではアブラハムに始まる「族長史」に先立つこの部分を表す術語としてほぼ定着している）。まず巻頭に、原初史全体に関する全体的構成、資料と編集、諸主題などについて一般的に論ず

る序論とでも言うべき「原初史について」が置かれ、次に注解本体では、原初史全体が十二の単元に分けられて扱われる。それぞれ単元では、まず【はじめに】で当該単元の構成や性格、資料と編集の状況、主題的特色や釈義上の問題点、物語の成立の背景などについて、テキストを理解するうえで必要な事項があらかじめ解説される。次に【注解】の部分では、まず数節づつの段落に区切られたテキストの試訳が示され、それに各節ごとの注解が続く。さらに、場合によっては単元の末尾に、当該単元の内容に関係する主題について主として文化的、比較思想的に論じる【付論】が加わる（【付論】は全体で九つ）。非常によく考えられた、綿密で周到な構成である。

テキストの扱い方と翻訳について見れば、マソラ本文（標準的なヘブライ語の伝承テキスト）を最大限尊重する姿勢が顕著であり、文脈上不自然な点が生じている場合でも、基本的には訳の部分ではマソラ本文に従い、注解の部分で異読の存在や読み換えの可能性を指摘する形を取っている（例えば一・七の「するとそうなった」や、一〇・一四のペリシテ人の起源についての注記の位置、五・二二のエノクについての記述、等）。訳文への七十人訳等からの補いが見られるのは、評者の見た限り四・八の「さあ、野に行こう」のみ。なおこれとの関連で、マソラ本文に創造の第二日（一・八）に限り「神は見て、よしとした」の語が見られないこと（七十人訳にはあり！）について、注解部分で説明がないことは残念。ただし、二一三章でマソラ本文での冠詞の有無に関わりなく、「アダム」の語を一貫して「人」と訳していることは一つの見識である。翻訳は概し

て原文に忠実であり、意味を明確化させるための訳者の補語は「一」で明示されている。地の文で神に関して敬語が用いられないことや、四・一四、二三等における原文に忠実な完了形の訳は、読み手に新鮮な驚きを与えよう。

マソラ本文に忠実な著者の姿勢が釈義にも興味深い帰結をもたらしている例として、四・七bの訳と解釈を挙げよう。自分の献げ物が受け入れられなかったことを憤慨したカインに対し、神ヤハウェが警告を与える場面である。スタインベックがこの一句から名作『エデンの東』を発展させたことも有名な部分であるが、用いられている名詞と動詞の形が合わず、原文の破損が明らかな難所でもある。また、三・一六に酷似した表現が用いられており、両者の関係をめぐってさまざまな議論がなされている箇所である。原文「エーレーハー・テシューカート、ヴェアッター・タイムシヨル・ポー」を直訳すれば、「それ／彼（男性形）の愛着はあなたの上に。そしてあなたはそれ／彼（男性形）を治める」とでもなろう。一般的には先行詞を直前にある「罪」と取り、罪がカインを追い求めるが、カインはそれを克服しなければならぬ、という意味に解される（口語訳、新改訳、新共同訳、関根正雄新訳、フォン・ラート、ヴェスターマン等）。ところが、「罪」を意味する「ハッタート」は女性名詞であり、文法的にはこの文の先行詞にはなり得ない。そこで通常は男性形を女性形に読み換えるなどして解釈するのであるが、月本氏はあくまで原文を保持し、先行詞をアベルと解して「彼の想いはあなたに向かい、あなたは彼を治めなければならない」と訳し、「兄であるお前はお前を慕う弟

アベルを責任をもって守らなければならない」ということだ、と注解する（二四四―八頁）。同じような見方は古くはエールリッヒ、最近ではドゥーロー等によっても提唱されたが、なるほど文法的には最も合理的な解釈とも言える。ただし、先行詞としてはアベルの語（四節）が遠すぎる点や、ここで用いられている動詞が意味論的に本当に月本氏の言うように弟の兄に対する愛慕と兄の弟に対する責任ある保護を表現するかどうかなど、なお検討の余地を残そう。評者としては、この解釈では、「カインを大いなる試みに置いた（二四四頁）神の警告の言葉が、陳腐とは言わないものの、あまりにも凡庸なものになっ

てしまふように思えてならないのであるが。

内容的に見た第一の特色は、いかにもオリエント学者でもある月本氏らしく、主として注解の【はじめに】や【付論】の部分で、それぞれの単元を理解するうえで参考になるメソポタミアやエジプト、ギリシアの神話や伝説が豊富に紹介されることである。これまでわが国でも、エデンの園の物語とアダバ物語や、ノアの洪水の物語とギルガメッシュ叙事詩、アダムの系図とシュメル王名表などの間の部分的な類似性についてはさまざまな形で紹介されてきたが、創世記注解の文脈で、しかも原文の部分的な翻訳をも用いて、これほど綿密で充実した比較考察が行われている類書を評者は知らない。これによって読者は、旧約聖書の思想世界がどれほど深い意味で古代オリエント文化の一部をなしていたかを改めて納得させられる。このことは、序論部の終わりに著者自身が、「本書に神学的に深みのある釈義を期待される読者はおそらく失望されるであろう。もし、それ

に代わる取り柄が本書にあるとすれば、それは文化史的考察であろう(二八頁)と謙遜のうちにも自負していることと対応する。(なお、評者が本書においていささかの「神学的な深みの欠如」を感じたのは、上述の四・七bの解釈ただ一箇所であったことを付記しておく)。

もちろん著者は、原初史の物語と周辺諸文化のそれとの類似性を指摘するだけではなく、原初史の著者(たち)がイスラエルのヤハウェ信仰のもとでそれらをいかに換骨奪胎し、場合によっては意味を逆転しさえしてそこにまつたく別の新しい思想を籠めていったかをその都度具体的に指摘し、それによつて逆に旧約的信仰の独自性を鮮やかに浮かび上がらせる(一九九、二一三、二一九頁等)。その手際は見事と言うほかはない。オリエンツ的な知見から、従来の理解に修正が加えられる場合も少なくない。例えば、一般に遊牧的な背景の想定されるカイの子孫たちの記述(四・一七―一八)について、著者はこれまでの欧米の学者たちの「西ヨーロッパ的類推」を排し、文化的検討からむしろそれが都市(国家)社会を反映すると指摘する(一六七―七四頁)。バベルの塔の物語についても、メソポタミアのジツクラトについての厳密な考古学的・文献学的考証から、通説に反して前八世紀以降という年代を引き出している(三二七―三〇頁)。いずれも、今後真剣に検討されるべき重要な指摘である。通常はノアの物語とバベルの塔の物語の「繋ぎ」の部分として軽視されがちな「民族表」(一〇章)の各民族名についての委細をつくした解説は、キュニフオーマーとしての月本氏のまさに面目躍如たるものがあり、圧巻であ

る。なお、細かい点だが、二四頁でエジプトのホルス神について、「後に死者の国の王とされる父オシリスと争つて勝利する王なる神」とされているのは、よほど特殊な伝承を念頭に置いているのではない限り、著者の勘違いではないか。プルタルコスにも知られていたヘリオポリス系の神話では、オシリスを殺すのはその弟セトであり、オシリスの死後その妻イシスが産んだホルスは、父の仇セトを倒して王権を獲得するのである。

第二の、旧約学的方法論の観点から見た大きな特徴は、従来の資料仮説を放棄している点である。資料仮説によれば、創世記を含むモーセ五書は主たる四つの資料からなり、そのうち原初史は前九世紀頃のJ資料と前六世紀頃のP資料の二つが結合されたものとして説明されてきた。これに対し、周知のように一九七〇年代後半からは、R・レントルフやH・H・シュミットなどにより資料仮説の根底を揺るがすような新しい見方が提唱され、現在五書研究は定説不在とも言える混沌状態にある。月本氏の今回の立場もこのような研究動向を踏まえたものである。資料仮説に替えて月本氏が提案するのはある種の断片・編集仮説であり、レントルフやF・M・クロスの理論に近い。すなわち月本氏は、通常P資料に帰されてきた部分の多くを独立した一統きの資料とは見ず、既存の伝承に対する改訂・増補層ないし編集層と見なし、従来J資料に帰されてきたより古い伝承については、個々の物語の相互のつながりがきわめてゆるいことを指摘し、それが統一的な資料であったかどうか疑問を呈する。そしてむしろ「原初史に基本的枠組みを与えた編者(評者注、すなわち改訂層の作者)がそこに個々の物語を配置

してまとめあげた」と考えるべきであるとする。ただし後者の問題については、「配置された個々の物語が、編集以前すでに、ひとつづきの物語（J資料）をなしていた可能性は認め得るとしても、編者はそれを何らかに解体して再構成しているようにみえる」と、いささか藪切れがわるい（一八頁）。

月本氏が従来のP資料を既存の伝承への改訂・編集層と見る論拠の一つは、従来Pに帰されてきた系図の中に、Pの物語には現れず、従来Jとされてきた部分のみに登場する人物（例えばナホル、ハラン）が含まれているという点である（一六頁）。ただし、これはJとPがアブラハムの親族関係について共通の伝承や系図を知っていたとすれば説明可能である。もう一つの、より説得力のある論拠は、洪水物語で、従来のJでは大雨が四十日降って洪水となり、七日ごとに二度鳩を放って、計五十四日で洪水が終わったとされているのに対し、Pでは増水と減水にそれぞれ一五〇日かかったとされている点である。月本氏によれば、編集層（従来のP）の著者は基層（従来のJ）の五十四日という数字を知っており、それに一五〇×二を加えて合計で三五四日とし、洪水期間がバビロニアの太陰暦で丸一年になるようにした、という（二一六―一七頁）。まことに見事な算術であり、またオリエント学者ならではの指摘である。ただし、月本氏の言うような意図によって一五〇日の数字を操作しただけで、JとPを結合した最終編集者であったという可能性はないであろうか。月本氏自身も指摘するように、洪水物語中の数字には、未解明の点も多く、他方でさまざまな意図に基づく後代の手が加えられていることも明らかなのだから。

洪水物語では、特に箱舟に入った動物の数の相違が、増補・改訂説ではうまく説明しきれない。六・一九ではそれがあらゆる生き物の雌雄一対であったとされるのに対し、七・二ではそれがきよい動物七匹（ないし七対）ときよくない動物雌雄一対であったとされる。通常は前者がP、後者がJとされ、より歴史的体系性に配慮するPでは、動物の浄・不浄の区別は後のモーセの時代にシナイ山で初めて規定されるため（レビ一章）ノアの時代についてはあえて両者を区別しなかったのだと説明されるが、月本氏の注解ではどちらが基層でどちらが改訂層であるか判断としないし、両者の違いが確認されるだけで、なぜそのような食い違いが生じるのか何の説明もない（七・二二三の注解を参照）。一般的に改訂・増補層とは「ある箇所を敷衍し、ある箇所には独自の解釈を加え」るもの（二一五頁）ではあっても、このような端的な矛盾を新たに創り出すものとは思われない（不都合な要素は「改訂」できるからである）ので、二つの「別の洪水物語」が結合されているという可能性も決して失われたわけではないように思われる。いずれにせよ、資料仮説の当否の最終的な決着はまだ遠いと言わねばならない。

第三の特徴として、原初史を単に太古の物語として客観的に扱うだけでなく、それを現代のアクチュアルな問題と積極的に関連づける姿勢を挙げることができる。その第一は、現代においてさまざまな側面から問い直されつつある自然と人間の関係の問題である。月本氏は、まさにこの問題を原初史全体を貫く大きなテーマの一つと位置づけている（一九―二二頁）。天地創造を扱う第一章の注解には「人間による自然支配」と題する

【付論】が付され、ここでは「神の似姿」としての人間を自然の支配者とする聖書的「人間中心主義」が自然を客観的に対象化する態度を生み、近代自然科学一ひいては現代の自然破壊の源泉の一つになったことが指摘されるが、同時に、エデンの園の物語では人間が「大地に仕える」存在として描かれており（月本氏は通常「耕す」と訳される動詞アバドを、語源に遡ってあえて「仕える」と訳す）、自然に対する人間の関わり方が両義的な性格と持つことが強調される（七三―七四頁）。しかし、原初史では人間の罪によって、そのような自然と人間の本来の關係にどのような亀裂が生じるかが描かれる。すなわち、アダムの罪によって人間のゆえに大地が呪われ、さらには地に仕えるべき農民であったカインの罪によって大地からの人間の疎外が結果する。そしてこのような自然と人間の關係の破綻の極限として、人間の悪のゆえに、人間のみならず自然界全体が破局にさらされるのが洪水物語なのである。「人間の悪は結果として自然界をも荒廃せずにはおかない」という旧約聖書の觀念のうちに、著者は神の似姿として「特別な地位を与えられた人間が他の被造物に対して負わねばならない倫理的責任（応答性）」を読み取っている（七六頁）。ここには、自然破壊や生態系の破局に直面した人類に対する聖書からの使信を読み取るうとする、リートケやモルトマンとも共通するきわめて今日的な神学的視座が認められる。

次に、最近特に盛んになってきたフェミニズム神学の側からの問題提起が真剣に受け止められている点。エデンの園の物語は、さまざまな意味で男尊女卑の物語と解されやすいが、月本

氏は女性が男性の「つれ合う助け手」として造られたのであり、そこに「互いを支え合う対等な相互性」（九七頁）があることを強調する。男性が先に作られたとされるのは「家父長性の強い社会で書かれたから」だが、「創造の前後關係と価値評価は別」であり、むしろ人間（アダム）の語は男女を含む集合名詞であって、「最初の人間の身体の一部をもって女性が造られることよってはじめ、最初の人間が実は男性であった」と判明する（九八頁）というのである。三・一六の妻への断罪の言葉でも、従来のように産みの苦しみを神の罰と関わらせるのではなく、「労苦」を家の労働に関わる苦勞の意味に解し、「みごもり」や「息子たちを産む」はむしろそのような厳しい生活のなかで女性に与えられる祝福を表すとする、注目すべき解釈が示されている（一一三―一四頁）。また、一夫多妻制の古代イスラエルで書かれたにもかかわらず、原初史では一夫一婦制が前提とされていることがしばしば強調され（九九、一七〇、二〇四、二三三頁、二・二四の「夫はその父と母を見放して、その妻と結び合い、ふたりは一体となる」という言葉からは、「父系家族共同体の存続が至上命題とされ、子を生む女性はそのための手段とみなされかねなかった家父長制社会」の「一般社会通念」に対する批判的主張さえ読み取られる（九九頁）。この点に関連してあえて一点不満を記せば、誘惑や破戒の場面で、妻の「無思慮」と夫の「無感動、無行動」の同罪性が強調されるが（一〇六―一七頁）、なぜ蛇が妻の方を誘惑するのか、なぜ妻の方が破戒の主導権を握るのかについて、納得のいく説明を見出すことはできなかった。オリエント学者、

宗教学者でもある月本氏には、別の角度からの解答が用意されていると思うのであるが。

第四の特徴として、直前に挙げた二・二四への釈義とも関連するが、原初史全体がきわめて旺盛で鋭い批判精神の産物として読み解かれていることが挙げられよう。人間が神の似姿とされることについては、古代オリエント世界でもつばら王が神の似姿とされていたことと対比し、そこから人間すべてに平等に具わる尊厳についての批判的主張が読み取られる(六一―二頁)。エデンの園の物語(二―三章)やカインとアベルの物語(四章)、ネフィリム伝説(六・一―四)には、政治的権力と宗教的権威を誇りながら血なまぐさい権力闘争や恣意的な快樂追求に明け暮れるエルサレムのダビデ王朝に対する批判が、「暗号」や「隠し絵」のように秘められている可能性が指摘される(二三〇―三、一三六、二〇―一頁)。カインの系譜(四・一七―一八)では、都市とその権力構造を背景に、文明や技術の進歩と悪の増大と結び付ける文明批判的視座が読み取られ(一六七―一九頁)、バベルの塔の物語(一一・一―九)には、人々を統一的な支配のもとに糾合し統制しようとする古代西アジアの中央集権国家の政治的野望への批判が籠められているという(三三―一―二頁)。これらの点に月本氏は原初史の語り手(たち)の「歴史を見る確かな視座」(三三―一頁)を見るのであるが、それは同時に原初史を見る月本氏自身の視座とも重なるものである。

以上、限られた紙幅で、この内容豊かで多くのユニークさを持った注解書のごく一面だけが紹介できたにすぎない。ここに

示された月本氏の優れた釈義が、今後わが国における旧約学的論議の基準となっていくことは疑いない。今後、一二章以下の族長物語についても順調に注解が発表され、早期に創世記全巻の注解が完結することを願って止まない。

楊 曾文著
『日本仏教史』

浙江人民出版社 一九九五年九月刊
A5判 六六四頁 四〇元

何 燕生

一

近年、中国において宗教研究は非常に盛んである。本書の著者が所属する中国社会科学院世界宗教研究所は国家レベルの研究機関として、仏教、キリスト教、イスラム教、道教などの諸宗教を専門的に研究しているが、その他、北京大学、南京大學、四川大學、武漢大學などの大學にも宗教研究の施設もしくは宗教学系（日本で言う学部）が設立されており、研究活動を行うとともに、宗教研究の人材を養成している。民間の研究団体としては、中国仏教文化研究所などがあり、宗教は今日の中国の学界で重要な研究分野として脚光を浴びつつあると言え

る。

諸宗教の中で、仏教についての研究は殊に盛んであり、しかも、研究分野は従来の中国やインドの仏教から朝鮮や日本の仏教へと拡大しつつある。日本仏教については、これまで中国で全く注目されなかったわけではないが、日本人による研究成果を翻訳紹介したり、中国仏教と関わりを持った人物について日中仏教交流史の観点から取り上げる程度であり、本格的には行われなかった。本書は、日本仏教の全般的歴史を扱った、中国人によるはじめての研究成果であり、注目に値する。

著者は、一九三九年に生まれ、一九六四年に北京大学歴史系を卒業し、現在は中国社会科学院世界宗教研究所の研究員（教授）である。専門分野は中国を中心とした仏教の歴史であり、近年は敦煌禅文献の研究に力を注いでいる。評者に語った話によれば、著者が日本仏教に関心を持つようになった契機は、「文革」の時、正常な研究活動を許されず、暇つぶしにラジオ放送などで日本語を勉強し、その傍ら、村上專精の『日本仏教史綱』を読んだのがきっかけだったという。以来学会などで度々来日し、本書の「序」によると、特に一九九一年十月に日本国際交流基金の助成を受け、京都大学の招聘教授として日本に一年間滞在したことがあり、日本仏教を中心に文献調査や研究成果の蒐集を行っていたという。本書の扉の三十数枚に及ぶカラー写真もこの時に撮影したものである。著者は、日本仏教は中国仏教と密接な関係をもっているにも関わらず、中国で今日に至るまでそれについての研究が殆ど行われておらず、中国人の手による『日本仏教史』さえ一冊もないという現状に対

し、「心に言い難い衝撃を覚え」、本書を執筆することを決心した、と本書の「序」でその執筆の動機を告白している。著者の学術研究に対する強い責任感に深く敬意を表するとともに、著者長年の願いが見事に達成されたことに心からお慶び申し上げる次第である。

本書が刊行されてから、日本の学界ではまだ紹介がなかったが、この度、『宗教研究』の紙面を借りて、本書の内容や特色を紹介し、また、評者の感想を若干述べてみたい。

二

本書は、「序」、第一章「仏教の輸入と初期の伝播」、第二章「平安時代の仏教」、第三章「鎌倉時代の仏教」、第四章「室町から織田・豊臣時代までの仏教」、第五章「徳川時代の仏教」、第六章「日本近現代の仏教」と、付録一「日本仏教史重要出来事年表」、付録二「主な参考書目録」、付録三「日本国県名対照表」から構成されている。

「序」では日本仏教史研究の意義や日本仏教の特色などが述べられている。著者によれば、日本仏教は中国仏教を移植したものであるが、単なる移植ではなく、「日本社会の歴史的環境の下での緩やかな伝播と展開の中で、すでに日本民族の仏教に変容し、独自の民族的特色を形成している」（三頁）という。そして著者はそれらの特色を、「仏法が国を護るという観念」、「神と仏とは同体であり一致するという論」、「顕著な宗派意識」、「念仏と唱題の流行」、「世俗化の傾向」という五つに纏め、それぞれについて論じるとともに、この五つの特色は日本

仏教がその母体をなす中国仏教とは異なつた点でもあると指摘している。

第一章は五節に分けられ、日本古代の社会と文化、仏教が日本に伝えられた時期と初伝期の状況、聖徳太子と仏教、大化改新以後の仏教、南都六宗について論じられている。これらの問題については、従来多くの研究があり、優れた成果をあげているが、著者はそれらを踏まえた上で、それぞれの問題を日本と中国の文献で照合し、問題の整理を行い、その全体的把握を試みている。そして章末で、そのような研究を通して、この時期の日本仏教には以下のような特色が見られると指摘する。「一、仏教は国家による直接的なコントロールを受け、当時中国に派遣される留学僧と求法僧は国家により決定され、行き帰りは遣唐使の船に搭乗した。二、各宗派の初期の伝播者と学問僧の中で、朝鮮人と中国人の占める割合が大きい。三、六宗が日本に伝えられた当時、伝承者の間には厳密な区別がなく、一寺もしくは一人が幾つかの宗派を兼習する現象が比較的によく、六宗は単なる学派的な性格を持つものであった。四、南都六宗は以後の日本仏教の出発点であり、その中、法相宗、華嚴宗、三論宗が継続的に発展していくが、六宗の僧侶が中国から将来した仏典教法は、例えば、三論宗の道慈が密宗を兼ねて伝え、鑑真の師徒が『皆な台宗（天台宗）を兼ねる』というように、平安時代の真言宗と天台宗の創立に直接的な影響を与えている」（八五、八六頁）。

第二章も前章同様、五節からなる。平安時代の社会と仏教をまず概観し、続いて最澄と日本天台宗、空海と日本真言宗、淨

土信仰の興起、仏教と日本民族の神道信仰、について論述している。著者によれば、最澄の天台思想の特徴は「圓密一致」説の捉え方や大乘戒の宣揚と護国思想の強調に在り、空海の真言密教の特徴は頭密二教に関する解釈と「十住心」による教相判釈および即身成仏の捉え方の中に表明されているという。そしてこの時期の浄土信仰については、中国における浄土教の流伝状況や浄土經典の日本への伝来などの歴史的背景を踏まえた上で論述を展開している。著者によれば、当時の浄土教は主として天台宗の僧侶、例えば圓仁やその弟子相応、延昌、良源、覚運などによって研究され、その学説の特徴は阿弥陀浄土信仰を天台の理論ないし密教の教理と結びつけて会通させた点に在るという。さらに浄土信仰を民間社会に普及させた空也、華嚴や天台を浄土教と融合させ、「融通念仏」を唱えた良源、『往生要集』などの著述を著して当時の浄土教を大成させたとされる源信の生涯と学説について詳論している。最後に貴族の浄土信仰に言及し、当時の浄土信仰の流行は主に末法思想の影響によるものであることを指摘する。仏教と神道の関係については、諸文献に見られる神宮寺院の营造の記録や「神前読経」、本地垂迹説に関する種々の記述を取り上げながら、その習合の歴史的過程を論じると共に、その影響のもとで建立された幾つかの神社について紹介している。

第三章は本書の中で著者が最も力を注いだ章であり、全部で九節からなる。まず鎌倉時代の社会と仏教の全体的様相を俯瞰し、幕府と仏教の関係や僧兵の形成と幕府のそれに対する対策などを中心に述べている。そして次に鎌倉時代に形成された仏

教諸宗を論じ、具体的には源空と浄土宗、親鸞と浄土真宗、一遍と時宗、栄西や辨圓などと臨済宗、道元と曹洞宗、日蓮と日蓮宗というように、それぞれの創始者に焦点を当てて思想体系や宗派の変遷を探りながら、その全体の把握を試みている。源空については、『選択集』を中心に資料としてその浄土教を検討し、その特色の一つは、「聖道を棄てて浄土門に入らしめる」ことを強調することによって、浄土教を一つの宗派として独立させたことであり、二つは、「選択一」や「念仏為本」を唱えたことで、善導などの従来の浄土教とは異なった様相を呈示し、三つは、民衆に向けて「一切衆生」、「罪悪凡夫」が皆な浄土に往生できることを強調し、多くの武士や民衆に受け入れられた点であると指摘している。親鸞の浄土教については、『教行信証』を中心に考察し、浄土真宗の総体的教義体系は「教」「行」「信」「証」であるとし、そしてそれらの意味を紹介しながら、親鸞の浄土教の特色は「信心為本」を主張し、「悪人正機」説を唱えた点に在るとする。一遍については、『一遍語録』などにに基づき、まずその「六字名号」の強調の意味を分析し、そしてその語録に見られる「空」、「無念」、「捨」の概念に着目し、一遍の思想における禅宗の影響を論じている。鎌倉時代の臨済宗に関しては、上下二節に分けて述べられ、上節では中国禅宗の日本への伝来や栄西と『興禅護国論』、圓爾辨圓などと臨済宗が論じられ、下節では蘭溪道隆とその禅思想と北條時頼や北條時宗との関係などが述べられている。栄西の禅思想については、その主著『興禅護国論』を中心に考察し、禅宗における戒律の重要性の強調や禅による鎮護国家の主張が栄西の中心思想

であったと指摘する。圓爾辨圓の禅思想については、『坐禅論』を手がかりに、一方では「禅門を諸法の根本とする」ことを主張し、他方では具体的には臨済宗の「理致」、「機関」、「向上」の三つをもって人々を教化しようとしていたことを明らかにし、且つ、彼の禅思想における宋学や宋代禅思想の影響を考察している。蘭溪道隆については、『大覚禅师語録』などを引きながら、当時の執権者に対する道隆の迎合的態度を指摘する一方、その禅思想に見られる中国の臨済禅の様相や看話禅の提唱などを検討している。その他、元庵普寧、大休正念、西礪子曇、無学祖元、一山一寧、南浦紹明、宗峰超妙、関山慧玄などについても述べられており、それぞれの禅思想にもそれなりの特色があることを指摘している。道元と曹洞宗については、節を改めて論じ、『正法眼藏』や『永平広録』などを手がかりに、道元の生涯やその禅思想を具体的に考察している。著者によれば、道元が宋代中国の曹洞宗の宏智、如浄の黙照禅を直接受け継ぎ、「只管打坐」を提唱し、その点では当時の臨済宗の「兼修禅」や「話頭」を重んじる、いわゆる「純禅」に比して、濃厚な枯淡的色彩を持っているという。日蓮については第八節で論及され、日蓮の生涯や著作と思想とが詳細に検討されている。最後は「旧仏教の新しい光景」として、南都諸宗の学問僧による仏教研究や律宗の復興、天台宗と「山王神道」、真言宗と両部神道を取り挙げて論じている。著者は、鎌倉時代を「日本民族仏教」の構造が確立した時代だとし、それは具体的には源空による浄土宗、親鸞による浄土真宗、一遍による時宗、日蓮による日蓮宗の創立という点に象徴されるものであるとい

う。著者の言葉を借りていえば、「これらの仏教宗派の創始者は日本本土に生まれ育ち、中国へ求法したことがなく、当時日本で広く伝えられていた漢訳仏典と中国仏教の著作に依拠し、自らの理解に基づいて新しい教義体系を創り出したのであり、これらの宗派は顕著な民族的特色をもっている」(二一六頁)ということである。しかも、「この時期に形成された新仏教宗派は、従来の南都奈良の仏教宗派や平安時代に興った天台・真言二宗と共に、日本民族仏教の基本的構造を構成しており、このような構造は近代以後にも続いている」(二一七頁)とも指摘している。

第四章は三節からなり、室町時代から織田、豊臣時期に至るまでの社会と仏教を概観した上で、禅宗の五山十刹と五山文学、真宗における蓮如の活躍と「一向一揆」の問題、日蓮宗における「法華一揆」について述べている。著者は、この時期の日本仏教について、旧来の法相宗や天台宗、真言宗などが依然として衰退の状態にあり、鎌倉時代に新しく形成された浄土宗や真宗、日蓮宗、禅宗などが大きな発展を遂げ、中でも特に臨済宗が幕府や朝廷の積極的な関与、すなわち「五山十刹」制度の設立などにより、新たな展開を見せたと指摘する。そして蓮如について、彼の多彩な布教活動で真宗が見事に地方社会への発展に成功し、また組織の面で「講」などを設け、真宗をして強大で勢力ある宗教団体へと成長させていったと述べ、「一向一揆」については、主にその歴史の実態を簡潔に紹介している。日蓮宗の「法華一揆」に関しては、当時の日蓮宗の宗勢に目を配りながら、その発生と発展状況を述べている。

第五章は四節からなり、徳川時代の社会と仏教の概況、同時に形成された仏教寺院の本末制度や寺檀制度、各宗派の布教や教育の活動と仏教研究の状況、仏教の世俗化現象と儒教や神道学者による排仏論を取り上げて論じている。著者によれば、徳川時代の仏教は総体的には停滞的狀態に陥っていくが、それは一方では儒学の独立と発展、特に国学や復古神道思想の流行により、仏教が当時において全体的文化としての機能を失い、他方では仏教が幕府の政治体制の中に取り入れられ、本山末寺という組織体制のもとで、僧侶が新しい教義学説や新宗派を創り出す可能性と自由を失われたことに要因があるという。しかし、著者は、仏教の布教活動や仏教研究の面でこの時代において多くの業績があることを指摘し、また、中国仏教における儒道三教一致論の影響を受けて、三教一致を唱えたり、儒仏神道一致論を主張していたことで、当時の仏教は世俗化へとその面目を変えていったことを説き明かしている。

第六章は二節から構成され、まず明治維新以後の日本仏教を取りあげ、当時の社会情勢に着目しながら、「神仏分離」と「廃仏毀釈」、仏教教団における改革と社会活動、戦争体制下の仏教とその思想的動向、仏教の学問研究などについて論じている。そして次に戦後の日本仏教に論及し、当時の既成仏教教団の現状を概観すると共に、新興宗教としての創価学会や靈友会、立正佼成会および戦後の日本における仏教研究を紹介している。

最後は上述の三つの付録であり、本書の読者層が中国人であることを考慮して作成したものと思われるが、千年以上にわた

る日本仏教の重要な出来事がほぼ漏れなく記述されており、また日本仏教史に関する従来の代表的な研究も大体列挙されている。日本国県名対照表は古代と現代を対照して作られている。

三

さて、日本において、『日本仏教史』というようなタイトルで日本仏教の歴史を扱った著書は、これまで数多くあり、例えば、村上專精の『日本仏教史綱』、辻善之助の『日本仏教史』（一〇冊）、家永三郎他監修の『日本仏教史』（三冊）、大野達之助の『新稿日本仏教思想史』、石田瑞磨の『日本仏教史』、末木文美士の『日本仏教史——思想史としてのアプローチ——』など、それぞれ特色を持っている。著者は本書を執筆するに当たって、それらを主要な参考文献とし、それぞれの特色や観点を取り入れると告白しているが、本書を通読し、本書にも幾つかの点で特色があるように思われる。

その一つは研究視点である。冒頭で言及したように、著者のこれまでの研究は中国を中心とした仏教の歴史的研究であるが、その研究の方法は、端的に言えば仏教を各時代の社会的経済的基盤や歴史的背景の中において捉えるものであった。著者は本書においても同様の視点を堅持し、日本のそれぞれの時代の仏教を論じる際、当時の社会情勢や文化的背景に留意し、仏教の盛衰状況やその原因を探ることを試みている。これは前節で紹介してきた本書の各章に見える「……時代の社会と文化」という節立てからも明らかであると思われるが、このような試みにより、『仏法護国観念』、つまり政治体制と密接な関係にあ

る日本仏教の性格がより鮮明になり、仏教をもって仏教を解釈するだけの教理解釈的研究の欠点克服され、日本仏教の理解に客観的な視座を与えるものと思われる。これまで日本で刊行された『日本仏教史』にも同様の視点の採用が見られ、家永三郎の一連の業績はその代表的なものであるが、本書もこの点でかなりの成功を収めており、本書の特色の一つと言えよう。

次に、日本仏教思想の歴史的な流れに対する考察という点である。周知の如く、日本仏教は中国のそのの移植であり、多くの宗派は今日においても中国の仏教者を宗祖とし、中国仏教と深い関係にある。しかしながら、日本社会に受容された仏教は当然日本的特徴を持っており、中国仏教とは全く同様ではない。そのため、日本仏教を論じる場合、その独自性を明らかにしなければならぬが、そのためには、それをその淵源をなした中国仏教との関連において思想史的に考察することがとりわけ必要であると思われる。本書は基本的にこのような方針を尊重しており、日本仏教史上の各人物の思想を論じる際、なるべくその人物と思想的な関わりをもったこれまでの中国の仏教者のそれをもって照合し、比較を行う中で解明することを目指している。このような試みは教団史的もしくは宗派の教史的解明に重点をおいた従来の幾つかの『日本仏教史』には見られないものであり、本書のもう一つの特色と言えよう。その他、基本文献の利用を重視する点でも本書の特色が読みとれるが、著者の日本語文献の原典に対する理解および現代日本語に対する造詣は相当深いものであり、その日本語は独学したものであることを思うと、ただ敬服するのみである。

だが、管見によれば、本書にも全く問題がないわけではない。紙幅の関係もあるので、ここでは評者が疑問もしくは問題と思つた点を三点指摘し、著者の教示を仰ぎたい。一つは著者の言う「日本民族仏教」の意味である。それは具体的に日本に生まれた諸宗派の仏教を意味するものなのか、それとも著者が纏めた日本仏教の五つの特色を指すものなのか、著者は、はっきりとした説明を与えていないように思われる。「日本民族仏教」という概念に対する著者の明確な概念規定が欲しいのである。第二は、道元の禅思想についてであるが、著者は道元の思想を「護国正法」や只管打坐、修証一等、山林主義、三教一致論批判などに纏めて論じているが、実際、道元の書物を厳密に読むと、その思想は時と共に変化しており、そう単純に纏めきれないものがある。法然や親鸞、一遍などについての論述にも同様のことが言えよう。第三は、用いられる文献の真偽に関して、従来の研究成果の導入が不十分ではないかということである。例えば源信の作とされる『観心略要集』や道元の撰とされる『天童如浄禅师語録跋』などは近年の研究により偽作であることが判明しており、著者がそれらを用いて論述の根拠としているのは、その結論の妥当性を弱めている。その他、近現代の日本仏教における仏教研究や布教活動を論じる際、楊仁山と南條文雄との仏典交流活動や日本仏教各宗の中国での開教活動などについて全く触れられていない点も問題と思われるが、いずれにせよ、本書の刊行は中国の学界における日本仏教研究の端緒を開いたものであり、その画期的な業績は高く評価されるべきであろう。本書の刊行により、中国の研究者の日本仏教ない

し日本宗教への関心が高まっていくことを期待し、中日両国の学術交流がますます盛んになることを祈りつつ、本書の紹介の任を終えることにしたい。

渡辺喜勝著

『一遍智真の宗教論』

岩田書院 一九九六年九月刊

A5判 三一四頁 七九〇〇円

鎌田 東 二

日本宗教史において、一宗一派の開祖の中で、近年に到るまでもっとも不遇な扱いと評価を受けてきたのが一遍智真である。鎌倉仏教の祖師と呼ばれる人々、法然、親鸞、栄西、道元、日蓮の五人の仏教者は、宗派内の信仰においても、また日本宗教史ないし日本仏教史においても、それぞれしかるべき評価と注目を集めてきた。しかし、その中でただ一人、一遍智真だけはうさんくさいまなざしにさらされてきた。なぜか。

思うに、大きく二つの原因がある。一つは、一遍の創始した時宗教団が、鎌倉・室町・戦国時代における隆盛のあと、近世以降、仏教各宗門の中で小さな勢力に収束していったこと。つまり教団勢力の規模の問題と仏教各教団内の位置の問題であ

る。その点でさほど大きな重要な位置を占めることがなかったということ。もう一つは、鈴木大拙の『日本的靈性』論に代表されるような、近代知識人や近代仏教教学全体の中で、関心と注目を集めることが少なく、正当に評価の対象になるような氣運が起らなかったこと。鈴木大拙は、日本的靈性が情性の方面において発現したものととして浄土教を、知性の方面において発現したものととして禅宗を高く評価した。念仏と禅の二派を日本仏教の中でこの時代の世界に通ずべき宗教精神として評価したのである。

この鈴木大拙的臆断は、空海の密教や日蓮の法華経や一遍の念仏や神道の流れを不当に低く評価するか故意に無視するか批判するかの方向を促進した。それでも、真言宗教団にも日蓮系教団にも伝統と一定の勢力や新規勢力があったから、宗祖に対する尊崇も仏教教団としての位置も動じることはなかった。

そうした中で、一人忘れ去られたかのように捨ておかれていたのが一遍である。

その一遍の宗教性をその独自な特性から掘り起こし、位置づけようとしたのが渡辺喜勝氏著の本書『一遍智真の宗教論』である。その意味では、一遍研究および一遍評価について待望の一冊であるといえよう。

本書の構成は、

序章 一遍智真の人と生涯

第一章 信仰論

第二章 念仏・往生・名号

第三章 夢・奇蹟

第四章 治病論

第五章 人間観

第六章 往生論（その一）入水往生

第七章 往生論（その二）こころとことば

第八章 踊り念仏

終章 遊戯の世界Ⅱ「遊行」考

から成る。

「まえがき」の中で、著者は、一遍の立場が日本浄土教史という一定の枠組みを前提として対照的な評価がなされてきたと指摘する。一方では、「法然以来のいわゆる善導流の他力思想発展史の極致」として評価され、他方では、その逆に「純正浄土教からはみ出したもの」として、その「亜流もしくは傍流とみなされ、低い位置づけがなされたり、あるいはほぼ完全に無視されてきた」。前者は、「一遍の宗教思想を中心視した見解」であり、後者は、「一遍および彼以後の教団が採った宗教的行爲——たとえば遊行・念仏賦算・踊り念仏など——の行的場面に注目するところから出された評価」であったという。とはいえ、この対照的な評価に共通するのは、禅思想や天台・真言などの神秘思想や日本古代の神祇観との関連・影響を讀みとらうとする点で、この複合性において、一遍の宗教の「呪術性」や「民俗性」や「古代性」や「庶民性」が指摘されたという。宮井義男、辻善之介、堀一郎、田村芳朗ら諸氏の研究がそうであり、栗田勇・梅谷繁樹・竹村牧男・鎌田東二共著の『一遍・日本的なるものをめぐって』（春秋社）もその延長線上にあるものといえるだろう。

そうした先行する研究や著作に対して、著者は、「一遍宗教の独自性そのものをそれとしてみる」、「それらを含んだ一遍の宗教をそのものとして、そこからその独自性を解明」するという立場をとる。その立場は、一個の独創的な宗教家を研究対象とする際のもつともオーソドックスな立場であり研究姿勢であると評価できる。

その立場から見た「一遍の宗教の総体」を著者は「遊戯の世界」と位置づける。それは、「一遍の発見した（信仰した）名号と、その世界に生きた一遍自身およびその受容者から成る独特な世界」を意味するという。そしてこの「遊戯の世界」の躍動と境地を「風流韻事」的なものとしてとらえようとする。それが著者の基本的な姿勢であり着眼である。

さて次に、序章「一遍智真の人と生涯」から順次その要点と問題点を紹介・吟味していこう。

序章においては、一遍の「再出家・熊野神勅・臨終」の三つの問題点が彼の生涯の主要な人生体験として位置づけられる。日本仏教の祖師の中で「再出家」をしたのは一遍ただ一人である。その「再出家」の意味を、著者は『一遍聖絵』に記された「父如仏帰寂の時、本国に帰り給ひぬ。其後、或は真門をひらきて勤行をいたし、或は俗塵にまじはりて恩愛をかへり見、童子にたはぶれて、輪鼓をまはすあそびなどもし給ひき。ある時この輪鼓、地にちてまはりやみぬ。これを思惟するに、まはせばまはる。まはさざればまはず。我等が輪廻も、又かくのごとし。三業の造作によりて、六道の輪廻たゆる事なし。……かの輪鼓のとき、夢に見給える、世をわたりそめて高ねの空の

雲 たゆるはもとのころなりけり」を引き、この「輪鼓」すなわち独業の回転するさまに輪廻転生の相を見て、そこに「仏法のむね」を会得し、「無為にいらむ」としたと見る。そしてさらに「無為」の投企の中に、「捨離」と「遊行」の具現を見、「一遍の宗教の総体を、『遊戯』という概念で理解」する。

「熊野神勅」とは、熊野本宮の神が白髪の手伏姿となって現われて、一遍に「御坊のすすめによりて、一切衆生はじめて往生すべきにあらず。阿弥陀仏の十劫正覚に、一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と決定する所なり。信不信をえらばず、浄不浄をさらはず、其札をくばるべし」と語ったことを指す。著者はこの神勅が、人間の意志によって信仰するとか宣教するとかではまったくなく、「人が人であることを止める」ということを教示していると積く。唯一の「実体」である「名号」において、「南無」である人間が阿弥陀仏と一体になる。これが一遍のいう「能所一体の名号」としての南無阿弥陀仏だと著者はいう。

『語録』に「信といふはまかすとよむなり。他の意にまかする故に人の言と書けり」とあるように、救済の成就、往生決定を一切阿弥陀仏に「まかす」ところに他力があり帰命があり信心がある。この熊野神勅によって会得した「信」の境地を一遍は「六字名号一遍法 十界依正一遍体 万行離念一遍証 人中上々妙好華」のいわゆる「六十万人の頌」に表わした。著者は一遍の「開悟」をこの時点に見る。

正応二年（一二八九）八月二十三日、一遍は五十一年の生涯を閉じるが、阿波の国にて死期を悟った一遍は、「きえやすきいのちはみつのおはらしま 山の端なから月そさひしき」名

にかなふころはにしにうつせみの もぬけはてたるこゑすすしき」「阿弥陀とはまよひさりのみちたえてただ名にかよふいきほとけなり」の歌を詠む。著者はここに十九年の長い遊行生活における一遍の「捨離」に徹し、「名号界」に生きる信の究極を見る。それは、生死離脱、生死不二の「いきほとけ」の無量寿に一体化した境地であるという。そこにおいて、生死離脱の境地は「無為」にして「自由な遊戯」の境地を表わしているというのである。

このように、著者は、(1)「再出家」においては「無為」の世界への憧れを、(2)「熊野神勅」においては「名号」世界の仏と人との関連を、(3)「臨終」場面では「捨離」の究極相を見、そこに「遊戯の世界の精神」が一貫していることを読みとっている。

次に、第一章「信仰論」では、どのように一遍の信仰が形成され、いかなる信仰構造をもち、どのような信仰の特色を有するかが問題とされる。一遍の信仰を当時の浄土教の祖師と比較するとどうか。著者は、法然における「南無」の本質は「人から仏の働きかけ」であるのに対して、親鸞においてはその逆に「仏への働きかけに人が応ずる」ものであるとする。だが一遍の念仏においては、「人と仏が一体化する(即一)」点が決定的に違うという。「人から仏へ」でも「仏から人へ」でもなく、「人即仏」、これが一遍の信仰であり、その存在世界を「名号」ないし「独一の名号」と呼んだという。

文永八年(一二七二)の再出家から同十一年の熊野神勅による開悟の時期までの信仰形成過程を著者は『阿弥陀仏』信仰

から「名号」信仰への止揚」であったととらえる。そして熊野神勅による「回心」を経て、一遍は、「阿弥陀仏の十劫正覚のその瞬間に、衆生の往生が決定」し、また「衆生の一念において往生が定」まり、「南無阿弥陀仏」において「弥陀と一体となり往生が実現」する「名号」世界の信仰が確立したとみる。とりわけ、熊野神勅における「御坊のすゝめによりて、一切衆生はじめて往生すべきにあらず」という神勅は一遍の「存在意識を根本的に覆」し、「往生」のまえには自分(人間)の存在など全き無きに等しい」という自覚をもたらし、「信仰の師としての自覚の捨離に至」ったという。

こうして、一遍の信仰の特色を、著者は従来指摘されてきた「行動性」「思想の独自性」「庶民性」などの諸点をふまえて、そこにきわめてダイナミックな信仰の振幅の大きさと多様性が見る。そして、「ナム」である人は、『空禪』と化して阿弥陀仏とともに名号に溶解し一体化するいうところに「一遍の信仰の究極相」を見る。その意味で、一遍の信仰は、「伝統的な浄土教にみるようないわゆる阿弥陀仏信仰というよりも、それを超えた(名号信仰)」であるところにその特色があり、そこから多様な表現と実践を生み出す「遊戯の世界」が現われ出るといっているのである。

第二章「念仏・往生・名号」の三者は、著者によれば、一遍の思想と実践において「三位一体の関連」をもつものと位置づけられる。著者は『語録』の「臨終念仏の事。……ただ今の念仏の外に、臨終の念仏なし。臨終即平生なり。前念は平生となり、後念は臨終と取なり」の語の思想的意味を、(1)念仏におい

て「平生」と「臨終」は別のものではなく、生きている今が即ち臨終である、(2)念仏を死苦痛苦からの解放の手段とみることを批判し人間の側からの念仏を否定する、という二点に定めらる。著者の指摘で重要なところは、一遍における念仏の手段化や目的化に対する強い批判と否定への着目である。ここから一遍独自の表現、「念仏が念仏す」とか「南無阿弥陀仏が往生するなり」とかの言葉が出てくる。つまり、「念仏の主体は決して人間ではない」ということなのだ。

こうした、「臨終即平生」あるいは「只今を臨終とするような生と死の一元論的観点」や「両者の即一化の原理」が「一遍思想の根本」であり、そこに「生死不二・淨穢不二」の観点もある。このような一遍にあつては、「往生とは人と仏が不二なるとき、つまり両者が即したときの姿」であり、その「当体が『六字の名号』であるという。この「名号」すなわち「不二独一の名号」とは、「単に人間のみならず、仏をも包摂した世界」であり、その境涯が「となふれば仏もわれもなかりけり 南無阿弥陀仏なむあみだぶつ」と表現されたのである。この「なむあみだぶつ」こそ、著者のいう人間をも仏をも包摂した「名号」界の現出である。

さて、念仏・往生・名号の関係がどのようなものであるかについて、著者は、「念仏は、名号の一つの属性」、「往生もまた名号のひとつの相」と規定する。このところをさらに別の言葉で、「念仏」と「名号」とはほぼ同義、「往生」は名号に本来的に内在しているところのひとつの『果徳』と指摘する。「語録」で「他力不思議の名号は、自受用の智なり」と述べられて

いるように、「名号は森羅の実体」つまり「体性（自受用）」であり、それに対して「念仏」は「森羅そのもの」つまり「現象」であるという。

『語録』には、「念仏の行者は智慧をも愚痴をも捨、善悪の境界をもすて、貴賤高下の道理もすて、又諸宗の悟りをもすて、一切のことをすてて申念仏こそ、弥陀超世の本願に尤かなひ候へ」とあるような「一切捨離」の思想が説かれている。知恵・善悪・身分ばかりでなく、「諸宗の悟り」をも捨てよという。この「世俗的な価値と宗教的な価値の双方を捨てよ」というところに一遍の独自性があり、それは「彼の往生論における人間の『機根』観に基づくもの」とされる。つまり、『語録』に、「上根は、妻子を帯し家に在りながら、著せずして往生す。中根は、妻子をすつるといへども、住処と衣食とを帯して、著せずして往生す。下根は、万事を捨離して、往生す」と述べられているように、一遍はみずからを「下根の者」として自己認識していた。その「下根の者」にとつては一切「万事を捨離」して初めて「往生」する、すなわち一切捨離が念仏往生の大前提になるということである。

この捨てるということの境涯について、著者は、(1)「執着する意」を捨てる、(2)「己身」を捨てる、(3)「言葉」を捨てる、という三つのレベルがあり、この三つをすべて「捨てきつてはじめて人は徹底した他力の位に在ること、いわゆる名号界の住人になりうる」と指摘する。そして著者は、「私は一遍がこの名号世界を発見したその一瞬に、まさに自分の〈教義〉をも捨てきつたのではなかつたかとさえ考えるのである。そして捨て

きつた果てに、《無為の人》として生まれ変わったように思われる」と述べる。一遍は著者のいう「名号世界」に包摂されている自分を認めた時に、誰その「教義」とか自分の思想とかに対する固着、とらわれから脱して、いかなる「諸宗の悟り」にもとらわれることのない根源的な、自己（我執）の断念に立ち到り、「念仏が念仏を申す」絶対否定と絶対肯定の相即する境涯に突きぬけたのではないだろうか。

第三章「夢・奇蹟」では、再出家を促した「輪鼓の夢」や熊野権現の「夢告」など、夢と奇蹟の問題がとりあげられる。著者は、(1)時宗の宗義書、とくに一遍自身の思想や宗教的行為に「夢」の字句が多用される、(2)「夢」という表現は、宗教者としての一遍の生涯の中できわめて重要な意味をもつ、(3)一遍時宗の教義が語られる時、しばしば「夢」との関わりにおいて展開される、という三点に着目し、さらに、(1)一遍自身の体験として語られている夢、(2)他者の夢が一遍に関連づけられて伝えられる場合、(3)具体的・現実的な夢ではなく一般概念として語られたもの、の三つの局面から分析する。

一遍の見た夢は、「単に一遍の主観ではなく、疑いえない現実を意味するもの」であり、「ある種の宗教的権威を帯びて、結果的に一遍の《人格化》をもたらした」と著者は指摘する。夢のもつ呪術性や権威を深層心理学や文化人類学の観点から広く位置づけながら、著者は、夢を通して、「一遍は自己の確信においてまさに熊野権現（阿弥陀仏＝熊野の本地仏）と『交信』した」と位置づける。一遍はみずから「我法門は熊野権現夢想の口伝なり」と語っているほどで、これが時宗「神勅

宗」とする信条をつくりあげたと著者はいう。

さまざまな「奇蹟」について、著者は、一遍の立場からすれば、「奇蹟は名号と同様、単に奇蹟としての『おのれ』を明かしたことであるにすぎず、これもまた定まった世界である」がゆえに、一遍は「我知らず」としか答えなかった。しかし反転して、このような一遍の信仰が高ければ高いほど、「奇蹟」は門人や世人にカリスマ的な力と権威をもって「卑俗」なかたちで受けとめられた。こうした関係が、一遍の人格化にもつながってくる。

第四章「治病論」は一遍の奇蹟現象の具体事例として「病氣治し」の問題を取り上げたものである。著者はこの「病氣治し」を、(1)時宗もしくは信者の病氣、(2)一遍自身の病氣、という二つの型から吟味している。そして一遍の病氣は、「念仏信仰を広めるための一つの便法」であり、一遍の罹病は不信心からくるのではなく、むしろ「信心の結果」だという。

著者はさらに、一遍の「行く」「見る」という「病氣治し」のあり方から、「癒しの形態論」と「癒しの構造論」を展開する。そして、「見る」とは「名号の自己表現」であり「自己の名号化」であるとし、そこに、(1)人間・一遍は《名前》において名号と即一化した、(2)人間一遍の「見る」行為は名号の「見る」という表現に還置される、(3)「見る」ことは現実の癒しの場では名号の力として発効する、という癒しの構造を見てとっている。この一遍の癒しの行為と構造をイエスのそれと比較検討し、「イエスの場合は全く異質なものの対立・調和がその根幹を成しているのに対して、一遍の場合は、本来的に同質

なものの逸脱―帰還」とその違いを明らかにしている点も興味深い。

第五章「人間観」では、「ただ人」の語の分析、女人観、人間存在の意味が追求される。著者はこの「ただ人」を「ただ人（尋常の人、俗人）」ととらえるのではなく、「ただ、人」すなわち「すべての人」ととらえる立場をとる。それが、一遍における「女人往生」もしくは「女人解脱」という女人観にまでつながっていると見るのである。一遍が超一・超二という妻と娘とみられてきた女性と一緒に遊行の旅に出かけたことも関連して、一遍の女人観は注目を集めてきたところである。著者はここで、一遍の「ただ、人」論や「名号」論に基づいて、「一遍の心のレベルでいえば、人を男と女に区分けする意識がない故に、男についてあるいは女について語ることを要しない」本来的な平等性を見てとる。というのも、一遍の説く「人間の存在は、何よりも徹底捨離において六字の名号に包摂されるべき存在」であり、「人間は、その存在も属性もすべて名号のそのままに規定されてくる」からである。「すべては『おのれ』であり名号である。この意味で、人間は本来的に現象世界の『死者』」であると著者は一遍の人間観を定位する。

第六章・第七章「往生論」においては、「入水往生」、「ころ」と「ことば」が吟味される。著者は広く水のシンボリズムや民俗儀礼の中に「入水」を位置づけながら、時宗の「入水」が「平生即臨終」という意味において、「入水」往生」ではなく、逆に「往生」「入水」と呼ぶべき信仰の構造をもっている」と説く。時宗の入水は「安心決定」の目的ではなく結果にすぎ

ず、その反転において入水は「儀礼行為の究極の相」をみせるという。

また、一遍の「ころ」と「ことば」が「否定の肯定」という論理をもちながらも、「表現そのものだけではなく、その主体の否定まで主張」する点で、正真の「絶対否定」であり「超論理」であるとし、それは「心と言葉を、すなわち自身を滅却することに於いて表現」された「無表現の表現」であると指摘する。

第八章「踊り念仏」では、一遍のうちたてた「教理とその宗教的实践が典型的に具現」されたものとして「踊り念仏」を、歴史的背景と宗教的意味を読みとくことで、その特性を抽出しようとする。一遍が「はねばはねよをどらばをどれ春駒のりのうちをばしる人ぞしる」「ともはねよかくてもをどれころ駒 みだのみりぞきくぞうれしき」と歌ったことはよく知られているが、一遍は念仏と踊りを一体のものと見て、「踊躍歓喜」する心と身体の一性を「踊り念仏」として具現化した。著者は、この一遍の「踊り念仏」を「彼の思想の究極である『無為』の必然的な表出」であり、「人間の言語と心意の徹底捨離において醸し出された行為の一つ」と位置づけ、その(1)易行性、(2)呪術性、(3)熱狂性に着目する。踊りに没入することからくる「忘我」は、「名号」界という「究極実在」を原理として生起する「反対の一致」(エリアーデ)であるという。

終章「遊戯の世界」―「遊行」考」において、一遍の「遊行」を理解する視点として「風流」をとりあげ、そこに「先人の遺風」へのあこがれと「風流韻事」の二つを見る。そしてさら

に、一遍の遊行が自然との合一を感得する彼の自然観に基づくもの、すなわち「念仏世界が先験的に存在し、それ故に人間と自然が必然的に位置づけられている」と指摘する。「よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずということなし」という一遍の『語録』の中の言葉も、こうした念仏世界の、つまり名号界の先験性に支えられている。「すべてが即ち名号に包摂されている」からである。

著者によれば、一遍は存在世界の「究極相をみるることによって、完全に自己放下」し、「宇宙のリズムに同調し、自然に回帰」したという。その意味で、一遍は「風流の人」であり、その心性は「遊戯心」であった。こうして著者は、一遍の「発見しその信仰において自己投棄した『名号世界』を「遊戯の世界」と位置づけ、一遍の宗教の本質と特性をそう結論づけるのである。

以上のような著者の一遍研究は、先行する研究の問題提起をふまえて、その宗教世界と信仰の独自性と特性を内在的に描出し、分析することに成功しているといつていいだろう。一遍研究に体系的かつ総合的な視座を提示した点は高く評価されている。

しかしながら、ここで著者がくりかえし述べる「究極（究極相）」という言葉が、一遍の信仰のある極点を形容しているとしても、その同語反復は気にかかる。「究極」という言葉を見出したことによって、著者はそれ以上の思考と批判を、捨離し、自己放下^レしてしまっているのではないか。それは一遍の「遊戯の世界」の多様性を言い表わすのに適わしい言葉ではな

い。この「究極」の多用によって、皮肉なことに、著者が指摘せんとする一遍の信仰の独自性がいかにも日本的なモードの中に埋没し回収されているかに見える点が惜しまれる。限界概念の提示は、宗教研究においては禁欲と逆説を伴わなければ、觀念の空まわりとなり、みずから墓穴を掘る結果になってしまうのではないだろうか。

松尾剛次著

『救済の思想』

—— 叡尊教団と鎌倉新仏教 ——

角川書店 一九九六年五月一〇日刊

四六判 一八二頁 一・一六五円

小島 惠 昭

著者によると、本書は、主に叡尊とその教団に注目しながら、「鎌倉新仏教」の「救済の思想」を見直したものであるという。

ところで「鎌倉新仏教」というと、現在も高校の教科書で教えられているように法然・親鸞・日蓮・栄西・道元・一遍らを各々祖師とする教団の仏教をいうことが通説であった。しかるに、法然・親鸞・日蓮・道元の宗教を「鎌倉新仏教」とし、栄西・一遍の宗教は旧仏教の改革派であり、中世において「鎌倉

新仏教」勢力は数の上でも、精神的な影響力の面でもマイナーで、古代の南都六宗・平安二宗の伝統を受けつぐ旧仏教寺社こそはメジャーな勢力であったという顕密体制論が黒田俊雄氏によって提唱され、今や学界では通説を圧倒しつつある。

だが、本書の著者松尾剛次氏は中世の基本的な僧侶集団を二つのグループに区分し、一方は官僧僧団であり、他方は遁世僧僧団であるとし、一方の官僧僧団が担った仏教が旧仏教で、他方、遁世僧僧団が担った仏教が「鎌倉新仏教」であるとする。

この官僧・遁世僧体制の考えにたつと、顕密体制論が旧仏教の改革派とする栄西・一遍の教団はもちろんのこと、旧仏教とされてきた観尊教団・明恵教団なども「鎌倉新仏教」教団ということになるというのである。

こうした考えに対しては、疑問、反論もあり、とくに平雅行氏は顕密体制論の立場から松尾氏の説を批判した。松尾氏の説では、官僧僧団の宗教は鎮護國家の祈禱を第一義の務めとし、種々の穢れを避けるため、葬式や、女人・非人救済などに従事することを避けており、共同体に埋没した人々の救済をめざす共同体宗教で、他方、遁世僧僧団は非人救済、女人救済、葬式にも従事するなど、「個人」救済を第一義の務めとする個人宗教という。官僧僧団が「個人」救済をしたか、しなかったのかについて、平氏は、古代の官僧たちの救済活動を制限していた「僧尼令」的秩序は十世紀には放棄され、官僧たちは民衆救済を行なっていたとする。また、平氏は新仏教の祖師たちの思想のうちに、急進的な言説を見出し、その言説により世俗権力によって弾圧されたか否かをもつて、新仏教か否かを判断し、観

尊らは、密教、戒律などを重視し、作善を勧め、かつ世俗権力と結びつつ旧仏教寺院の復興につとめるなど、多元的融和的な立場にたっていたので、旧仏教改革派とした。

いわゆる平・松尾論争で「鎌倉新仏教」をめぐる判断基準が異なるように、観尊とその教団に注目しながら、「鎌倉新仏教」の「救済の思想」を見直した本書に対し、読者の疑問、反論もあることであろうが、とりあえず以下に、本書の内容を章立て順に紹介しておきたい。

序章は「もう一つの鎌倉新仏教」である。著者はエイズとオウム真理教事件を本書を執筆するにいたった動機として取り上げる。エイズと同様、もしかしたらそれ以上の恐ろしい病気として扱われた癩病、その患者癩者の救済に非常に大きな役割を果たしたのが、観尊とその教団で、彼等が、穢れを恐れずに、癩者の救済を行なったのはなぜか、彼らの救済思想はいかなるものであったのか、彼らは癩者をどうみていたのかなどを明らかにするなかで、「鎌倉新仏教とはなにか」を見直したいとする。また、オウム真理教が出家主義、戒律主義をスローガンに掲げ、一見、観尊らの戒律「復興」運動に似ているが、その大きな相違点に、戒律に対する対応があったとし、観尊ら律僧教団は鎌倉新仏教の「もう一つの典型」であったことを述べたいとする。

第一章は「穢れを恐れず癩者の救済」である。旧仏教の僧侶たちが穢れを理由に、癩者を核として、乞食・墓掘りなどに従事した癩者のイメージで理解される人々、すなわち非人と呼ばれた人々を忌避したが、観尊らが積極的な救済活動を行なっ

たことについて次のようなことを指摘することに注目したい。観尊らの非人統轄は、院・幕府といった公権力の統轄を肩代わりした公的な統轄であるという説に対して、観尊らは、文殊信仰に基づいて、非人を宗教的に救済し、信者化し、信者として統轄したとすることである。

第二章は「観尊の軌跡」である。この章では、『西大寺田園目録』の分析によって、観尊教団の信者は、農民よりも都市的場に暮らした貴族・武士・商人・職人などが中心であったとし、また、寄付目的から、観尊らが、死者救済を行ない、釈迦信仰を有し、戒律護持に努め、病者の救済などの慈善事業を行なっていたことを指摘することに注目したい。

第三章は「死者の救済」である。観尊教団の葬式といえ、在家者である斎戒衆が火葬・拾骨などの死体処理に関わる部分を担当し、出家者である比丘以下が聖霊祭祀を担当していたとされ、観尊教団は、斎戒衆を組織しえたがゆえに、葬式に関与できたと考えられる説に対して、観尊教団は、組織として葬式などに取り組み、その結果として、しだいに分業化が進んだとする。また、葬式に組織として取り組んだ観尊教団は、光明真言という教学的な裏付けをもち、厳しい戒律を守り続けることが、バリアーとなつてさまざまな穢れから守られているのだ、という論理によつて、葬式すなわち死穢を乗り越えていたと指摘する。

第四章は「観尊教団の信仰世界」である。観尊教団は、釈迦信仰、舍利信仰、文殊信仰、聖徳太子信仰、行基信仰、神祇信仰など多元的な信仰を持っていたが、その中核には『悲華經』

に依拠した釈迦信仰があり、一見、多元的にみえる思想と活動は、浄土成仏を唱える阿弥陀信仰に対して、穢土における活動を行なつて成仏した釈迦への信仰を中核に据えることによつて統一的に理解できることを指摘する。

第五章は「女人救済」である。この章では、まず、古代・中世の仏教者は女性垢穢観、女人五障説、變成男子説を説いていたが、当時の女性蔑視観が背景にあつて、そうした女性蔑視の仏教思想が、受け入れられていたとする。ついで、中世に成立した通世僧教団は、尼を養成し、尼寺を建設するなど、組織として女性の救済に取り組んだとし、その代表として、観尊教団の事例を具体的に説明する。また、観尊教団が作成した『東征伝絵巻』にも、女人救済が描かれ、女人救済を組織としてするものだと考えていたとする。

第六章は「現代の「救済」」である。この章では、まず、観尊の救済思想について、観尊は、法相宗興福寺の末寺である西大寺に入り、そこを拠点に救済活動を展開したため、法相宗の五性各別説に立っていたかのように誤解されてきたが、観尊は、悉有仏性説の立場であり、それよりも進んだ、同一仏性説に立っており、観尊は、癡者に対しても同一の仏性をもつものとして考え、持戒などを勧めて癡者の「罪」の消滅と成仏を願っており、観尊とその教団は「個人」の救済をめざしたとする。

ついで、鎌倉新仏教の祖師のもう一つの典型としての観尊について記述する。鎌倉新仏教教団と呼べる教団は、いずれも悉有仏性説の立場に立っており、穢れを恐れず、「個人」の救済

として取り組んだ教団、それが鎌倉新仏教教団で、「個」の悩みをもった人々が、都市的な場で生まれ、鎌倉新仏教に救済を求めたとし、叡尊は鎌倉新仏教の祖師のもう一つの典型であったとする。

そして、叡尊の思想と活動の現代的意義について記述して、以下のように結ぶ。日本仏教の特色として、葬式仏教であることと、戒律を軽視していることが、しばしば指摘されることについて、死穢を恐れぬ鎌倉新仏教の僧侶たちによって、はじめ庶民の葬式が仏教式で行なわれるようになったことを認識されたいとし、また、日本仏教は妻帯を承認することによって、釈迦の理想に反してまでも「破戒」の仏教の現実を公認し、「無戒」の仏教化したが、本来、戒律護持を誓う授戒によって回心をとげることがあり、日本の仏教者は仏教者としての重要な回心を体験しないとす。そして、若者の既成仏教離れが目覚ましいのに、出家主義のオウム真理教が若者の心を捉えたのは、葬式を金もうけの機会としか考えていない無戒の僧侶に対する批判があるように思えてならないと結ぶ。

さらに、本書は、著者の『鎌倉新仏教の誕生』（講談社、一九九五年）、『勸進と破戒の中世史』（吉川弘文館、一九九五年）と密接に関連する三部作の一つで、前者は新書判で、また後者は著者の論文集にあたる専門書であるが、本書も前者と同じく一般書として企画されているため、「付編」として、叡尊教団研究の手引、参考文献、キーワード解説を付して、一般読者の便宜を図る。

著者は、前記の著書以外にも、『鎌倉新仏教の成立―入門儀

礼と祖師神話』（吉川弘文館、一九八八年）、『中世都市鎌倉の風景』（吉川弘文館、一九九三年）を執筆されているが、著者の研究は、書名でもわかるように、一貫して鎌倉新仏教とは何かを明らかにしようとするもので、主に叡尊教団を対象とするものである。著者が叡尊教団を対象とした理由は、評者が拝聴したところによると、叡尊らが実践的な民衆救済に努めたからである。鎌倉新仏教の祖師で、叡尊とは様々な点で対極に位置するのは、親鸞であるが、著者にいわせれば、実践的な民衆救済を行なわなかった僧侶の代表であろう。以下に、親鸞、あるいはその後継者の思想と行動を、叡尊教団のそれと比較することによって、本書に対する評者の意見を述べておこうと思う。

『興正菩薩御教誠聴聞集』で、叡尊が忍性の慈悲深さを褒めたたえていたことを記す。他方、『歎異抄』では、「慈悲」についての親鸞の解釈を記し、「慈悲」には聖道の慈悲と浄土の慈悲があるが、今生において如何に愛しく不憫と思っても、思うように救済することができないので、「慈悲」は限りのないこととする。親鸞の解釈によれば、忍性の慈悲深さは自力によるもので、限界性のあるものといえよう。親鸞のいう浄土の慈悲とは、聖道の慈悲の限界性を気付かせるために相対化したものなのである。そのうえ、忍性のように慈悲深ければ、深いほど、それを実践するほどパトロンが必要であり、鎌倉における救済活動には幕府の力が多大であったことは相違ない。また、寺社の修造に公平性と勸進能力を有していた叡尊教団が利用されることもなかった。たしかに、叡尊らは、文殊信仰に基づいて、非人を文殊菩薩の化身と見て、救済活動を行なったことに

相違ないと思うのであるが、現実的には、叡尊教団は慈悲深さのため体制的僧団として位置付けられることになった。そのために、体制的なパトロンの没落により、叡尊はあまり知られていない僧侶となってしまったのではなからうか。

本書では、非人たちを、前世あるいは現世における悪業によって、仏罰を受けた存在と認識する、癩病仏罰観は、癩者救済に従事した叡尊らも例外ではなかったと指摘しているので、かかる「業報」説について考えてみることにする。

将軍足利義政の時代、大飢饉が京都を襲った。このため幕府は飢民を收容して銭を施し、施食や施粥、死者の追善を行なった。給銭や施食、難民收容、死骸処理など、幕府の慈悲行に起用されたのは願阿などの時宗の勸進聖であった。願阿は越中の漁師の家に生まれ、長じて父祖の代からの殺生の報いを受けると覚え、発心して時宗の念仏に帰したという。幕府はさらに、五山の寺々に命じて四条や五条の橋上で、水陸会とも施餓鬼ともいう死者の追善に務めた。かかる状況のなかで、わざわざ飢饉や疫病の世に生まれあわせ、餓死する者は「業人」であり、すべて本人の「業」の感じるところで仕方がないことである。「業」を償うため世に生まれ、飢えて病み、死んでいく者のために慈悲行を興し布施するのは、かえって神仏の冥慮に背くものだという言説がひろまった。

この時、親鸞の後継者として登場してきた蓮如は、「あながちに我身のつみの軽重をいはず、また妄念妄執のころのやまぬなんどいふ機にあつかひをさしをきて、たゞ在家止住のやかからは、一向にもろくの雑行雑修のわろき執心をすて、弥陀

如来の悲願に帰し、一心にうたがひたのむころの一念をころるとき、すみやかに弥陀如来光明をはなちて、その人を撰取したまふなり」と、罪の重い者に仏の慈悲の比重がかかることと、仏の悲願に帰して光明に撰取されるのは在家止住の者と説いた。

蓮如は親鸞の言説をわかり易く説いた人物であるから、親鸞は「業報」説からの解放を説いたといえよう。また、「慈悲」について再度考えてみると、叡尊のいう慈悲は人間のもので、親鸞のいう慈悲は仏のものということができる。叡尊らの救済活動は人間の慈悲に依拠することであることを再確認せねばならないであろう。現実的には、人間の慈悲は、施食を主とする物質的なもので、今生における精神的な充足を与えるものではなかったのではなからうか。

本書では、鎌倉新仏教の成立の背景として、平安京の商業都市としての成熟、都市鎌倉の成立、津・宿などの都市的場の全国的な成立をあげている。「個」の悩みをもった人々が、都市的な場で生まれ、鎌倉新仏教に救済を求めたとする。叡尊らの救済活動の場が、こうした都市的場であったことは間違いない。ただ、親鸞の信者が農民であり、のちの一向一揆の担い手が農民であったと記述することが気に掛かる。むしろ、初期真宗や蓮如教団の信者は、津・宿などの都市的場を遍歴する商工業者・運送業者であり、親鸞の信者にも新しく生まれつつあったかかると生業者を包括していたと思うのである。

以上、本書の内容紹介と、問題点を述べさせていた。本書が、「個人」救済を鎌倉新仏教の判断基準とすることにつ

いて否かどうか、十分な言及もせず、に擱筆することとしたい。
ただ、本書について付言すれば、本書が一般書として企画され
たため、著者としては十分な論証ができなくて、記述されたと
ころもあるように思う。

中野 毅・飯田剛史・山中 弘編
『宗教とナシヨナリズム』

世界思想社 一九九七年五月一〇日刊
四六判 二八八頁 二三〇〇円

木村 武史

本書の成立の由来について編者の一人である中野氏が「あとがき」で述べている。本書は一九九四年六月に大正大学で開催された第二回「宗教と社会」学会のシンポジウム「宗教と民族・ナシヨナリズム」をベースにしている。このシンポジウムは中野氏が中心となつて企画された。当日の発表者は新免光比呂氏「東欧における宗教とナシヨナリズム―ボスニア・ヘルツェゴヴィナの事例を中心にして」、崔吉城氏「韓国の宗教における反日ナシヨナリズム」、杉本良男氏「国民国家理念と宗教的ナシヨナリズム―南・東南アジアにおける問題」、ヘレン・ハーデカ氏「ジェンダー」と「新ナシヨナリズム」であつ

た。このシンポジウムでの議論は不満足なものに終わつてしまつたと中野氏は反省し、その原因を次のように分析している。

「宗教学に代表される宗教研究を専門とする学問分野において、宗教が引き起こしているさまざまな紛争や対立を政治学や社会学、さらには国際関係論などの理論的視点以外で理解するための、宗教研究独自の概念枠組みが十分に用意されていなかったことである。また、最近のわれわれの研究の多くが、個々の新宗教運動の研究に集中しており、それらの運動を総合的にとらえて全体社会の文化的・政治的・社会的運動との関連性を把握するマクロな視点が乏しい点や、関連領域の理論との関連性を十分に検討していない点にも、ナシヨナリズムやさらにはグローバリズムなどの現代のマクロな諸問題との接合がうまくできなかった原因であるとおもわれる。」

この反省点に立ち、中野氏らは新たに企画を立て、一冊の本にまとめるようにした。その際にいろいろと困難なことがあつたようだが、全体を「海外における宗教とナシヨナリズム」と「日本における宗教とナシヨナリズム」の二部構成にした。編者らの努力によつて全体として一貫性のある論文集ができ上つた。本書には全部で十一の論文が収録されている。それぞれの論文が興味深い事例を取り上げ示唆に富む論点を論じているが、この書評では紙面の都合上、個々の具体的事例に言及することは控えたい。また、個々の論文について論じるべき点が多くあるが、ここでは個々の論文の要点を述べるに止め、全体を通しての感想を最後に述べることにしたい。

まず、全体の構成は次の通りである。

序 中野 毅「宗教・民族・ナシヨナリズム―読み解くため

の基礎と問題の所在―

I 海外における宗教とナシヨナリズム

1 新免光比呂「東欧における宗教とナシヨナリズム―地域社会を紛争へと導くもの―」

2 山中 弘「イギリスにおける宗教と国家的アイデンティティ―

3 上坂 昇「アメリカにおける第二期宗教右翼の政治参加―

4 中野 毅「反カルト運動とアメリカ・ナシヨナリズム―

5 杉本良男「南・東南アジアの宗教と民族・ナシヨナリズム―

II 日本における宗教とナシヨナリズム

1 飯田剛史「在日コリアンの祭り」と「民族」

2 粟津賢太「近代日本のナシヨナリズムと天皇制」

3 島藺 進「現代日本の反世俗主義とナシヨナリズム」

4 吉野耕作「現代日本の文化ナシヨナリズム―文化の差異をめぐる言説を中心に―」

5 宮永國子「文化ナシヨナリズムと宗教運動」

あとがき

序で中野氏が本書の意図を次の様に説明している。本書では宗教、民族、ナシヨナリズムの関係を次の二点に焦点を当てて

整理する。第一は、宗教とナシヨナリズムの問題を、「いかなる宗教が、いかなる関わり方をしているのか。換言すれば、民族主義やナシヨナリズムの現代的勃興に宗教がいかなる形で関わり、いかなる様相を生み出しているのか。そこに宗教が関係することによって、何を増幅し、刺激しているのか。その今日的諸相を把握し、描きだしていく。」第二は、従来の宗教社会学の一般的理解では、宗教は近代化過程の進展とともに「個人化」され、その意味において民族集団などの伝統的社会という「特殊性」を超越した「普遍性」をもつようになつたといわれ、社会の共同体性は世俗的な合理主義的理念が担うこととなる。ところが、今日の事態は、民族集団の共同体性を宗教が再び担うか、少なくとも強化する働きをしている。宗教の持つ「共同体性」や「特殊性」に、つまり民族集団その他の固有のアイデンティティを強化する働き、他の集団との差異を強調する差異化機能、個別利害を正当化するイデオロギイ的機能の顕在化に注目せざるをえない。それでは宗教の持つ超越性はもはや機能しないのであろうか、と疑問を投げかける。氏は現代日本社会における「宗教とナシヨナリズム」の様相を明らかにすることが本書の重要な目的であると強調している。そして、重複する意味を持つ民族、国民、エスニック・グループなどの語の定義を行い、論文集である本書に包括的な指針を与えている。

第一部「海外における宗教とナシヨナリズム」

1 新免光比呂「東欧における宗教とナシヨナリズム―地域社会を紛争へと導くもの―」

氏はこの論文でボスニア・ヘルツェゴヴィナ紛争の歴史経緯を幾つかのレベルで分析し、その全体像を提示しようとして試みている。この紛争は冷戦崩壊過程で生じた様々な政治的・経済的要因が複雑に絡み合っているが、その発生過程を歴史的に分析すると、むしろ、民族主義的政治家が権力闘争に際して民族主義を利用したために生じた紛争であり、宗教的要因の介在は少ないと指摘している。しかし、紛争が生じる以前の日常生活において宗教は民族間には差異があることを暗黙の内に認識させる作用を果たしており、一度、社会の安定が崩れると、この差異が暴力を生み出す背景になると指摘している。

2 山中弘「イギリスにおける宗教と国家的アイデンティティ」

氏は「宗教と社会」学会のシンポジウムの司会を行った。本論文では、近代イギリス社会における王室の国家儀礼に焦点を当てている。まず、氏は国教会という制度化された公的な宗教への国民の帰依は統計などから鑑みて名目的なものに過ぎず、イギリスの文化的枠組みとしての拡散的なキリスト教一般がイギリス人の宗教であると論じ、その源泉の一つとして王室の存在を指摘し、王室が執り行う儀礼に注目する。氏は、女王を中心に繰り広げられる儀礼行為がイギリス国民にイギリス人的意識を植え付けるのに役立っていると論じている。しかし、同時に、このような文化的・拡散的宗教としてのキリスト教が持つその民族主義的立場は、例えば、イスラム系移民への教育補助金問題で顕在化すると論じている。

3 上坂昇「アメリカにおける第二期宗教右翼の政治参加」

氏は現代アメリカで、テレビなどのメディアを通じてアメリカ社会に影響力を持つようになったテレビ説教師パット・ロバートソンが一九八八年の大統領選挙に立候補して作った草の根運動が発展して、宗教的には右翼的な主張をする保守的政治団体となったクリスチャン連合に焦点を当て、宗教的主張に基づく政治団体の政治運動を分析している。氏は一九八〇年代のモラル・マジョリティーはその宗教色の強い政治的主張のために政治運動としては失敗したが、第二期の宗教右翼運動のクリスチャン連合は、第一期の失敗を繰り返さない様に急進的な宗教的主張は背後に控え、一般の人々が共感できるような問題を全面に押し出し、その政治運動を成功させていると分析している。特に氏はクリスチャン連合の組織力に注目している。たとえば、年間四千万以上のダイレクトメールを配布する通信機能を持つている点や選挙に際して有効な選挙運動を組織的に行える点などである。そして、共和党内では大統領選挙候補を選ぶ党大会の代議員の約三分の一がクリスチャン連合の会員や支持者であることや地方の知事選挙や教育委員会の選挙でクリスチャン連合の候補者が勝利し、その政治運動が成果を生んでいることを指摘している。最後に、氏はアメリカでは宗教に基づく紛争は起きないと断言している。

4 中野毅「反カルト運動とアメリカ・ナショナリズム」

氏はアメリカにおける所謂「反カルト運動」の歴史的・政治的背景を分析している。氏は初めに「反カルト運動」が生まれ始める歴史的背景として一九六〇年代以降の対抗文化運動を指

摘する。対抗文化は「自由・平等・個人主義」という価値に基
づき、共同体を重視する従来の主流派の価値と対決した。これ
に対してレーガン大統領の登場とともに「古き良きアメリカ」
を再び作り出そうとする運動が生まれ、この潮流の中で社会や
家庭に亀裂を生み出す新宗教運動に「対抗」する運動として
「反カルト運動」が発展したと詳細に歴史的背景を分析してい
る。このような歴史的背景から「反カルト運動」は保守文化を
代表するアメリカ・ナシヨナリズムの表出であると指摘し、
「反カルト運動」は社会内部の敵である新宗教を「カルト」と
決め付け否定的なステレオタイプのイメージをメディアを通じて
流布するのに成功したと論ずる。そして、「反カルト運動」
の担い手である団体や人々に考察を当てている。また、政府の
関与や法廷闘争についても分析し「反カルト運動」を巡る問題
を全体的に考察している。

5 杉本良男「南・東南アジアの宗教と民族・ナシヨナリズ
ム」

氏はヨーロッパ植民地政策から解放された南アジア諸国が、
植民地主義政策を通じて助長された民族主義的なナシヨナリズ
ムの暴力によって苦しんでいる状況を分析している。特にスリ
ランカの例を取り上げ、インドにおける聖地アヨーディアのイ
スラム寺院の破壊やインドネシアの東ティモール問題などの
同時代的関連を指摘し、宗教と民族・ナシヨナリズムの問題を
論じている。まず、現在の民族紛争の国家的枠組みの歴史的背
景としてイスラムのインド支配とヨーロッパ植民地支配とを指
摘し、在来の宗教はこれらの「不寛容な」イスラム、キリスト

教から民族主義的な不寛容さを学んだとしている。スリランカ
の例では、ヨーロッパ的教育を受けたエリート層がヨーロッパ
的「語法」を用いながら伝統的宗教に回帰し、ナシヨナリズム
を高揚させたと指摘する。その中でも、特にダルマパーラの在
家信者による仏教の改革運動が後に与えた影響について論じて
いる。また、スリランカ政府が仏教とシンハラ語に国教と国語
の地位を与えることによってヒンドゥー教徒のタミール民族を
刺激してきたと、その歴史的背景を分析している。最後に宗教
そのものが内に含む暴力的要素を指摘して論を終えている。

6 崔吉城「韓国の宗教と民族・ナシヨナリズム」

氏は現在の韓国の民族主義的ナシヨナリズムを取り上げ、そ
の歴史の起源は日本植民地主義への抵抗運動にあると論じてい
る。日本の植民地主義下において、それ以前の李朝時代の実学
者たちの間に芽生えた国家主義的ナシヨナリズムが意識され、
日本のナシヨナリズムに対抗するために民族主義的な意識が強
くなった。このような時代状況で従来の儒教、仏教、カトリッ
クは反日的ではなく、プロテスタントのみが民族主義的な立場
から反日運動を担った。それゆえ、韓国のプロテスタントは反
日的かつ西洋志向的であり民族主義的となった。また、韓国の
民族主義が高揚されるなかで、ナシヨナリズムの現象として民
間信仰の巫俗が韓国の民族宗教的なものとして特に取り上げら
れた。韓国的なものとして儒教や仏教よりも巫俗が民族宗教で
あると、イデオロギー的に作り上げられていったのである。

第二部は「日本における宗教とナシヨナリズム」の諸様相に
関して多角的に検討している。

1 飯田剛史「在日コリアンの祭り」と「民族」

氏は在日コリアンの民族を「聖なるもの」として表出する「祭り」を取り上げ、その歴史的背景や社会的条件を解説している。在日コリアンが「祭り」を行うようになった背景には高度経済成長の中で経済的に余裕が生まれて来る中で、第一世代は、第二世代以下が日本の文化に統合されてしまい、韓国の文化・民族を特に意識をしなくなってしまったという事態に危機感を覚え「祭り」を創設した。その際に韓国の代表的文化として取り上げられているのは、在日の第一世代の文化ではなく、韓国本国のナシヨナリスティックな伝統的民族文化である。在日の「祭り」にも様々な形態があることを指摘しているが、しかし、この在日の「祭り」には地域共同体というリアリティが欠けているために、「祭り」の時が過ぎたあとの日常生活において如何なる影響があるのかと疑問を投げかけている。

2 粟津賢太「近代日本のナシヨナリズムと天皇制」

氏は近代日本の天皇制ナシヨナリズムの形成過程を分析している。近代天皇制はヨーロッパ植民地主義という外圧の下、改革の原理と国民国家統合の伝統の担い手という二つの原理を包含していた。そのためには日本という均質的な情報空間を作り出す必要があり、天皇はまず巡幸し、その後天皇の肖像を全国に配布するという形でそれは実現された。近代日本のナシヨナリズムは皇室の儀礼とそれ由来する国民の儀礼からなる二重の儀礼によって作り上げられていた。戦後の社会再建の過程で、明治期に行われた天皇による国民統合という操作が繰り返し替えられており、ナシヨナリズムが復興するのではないかと、危

惧の念を表わしている。

3 島園進「現代日本の反世俗主義とナシヨナリズム」

氏は日本において一九八〇年代に入ると多様な形態の宗教的ナシヨナリズムの高揚が見られることを指摘し、それらを「国家儀礼や伝統擁護による国民統合強化の主張」、「新新宗教の中のナシヨナリズムと反世俗主義」、「ナシヨナリズム的な靈性賞賛、靈性開発運動」の三側面において分析している。氏はこれらは反世俗主義的なナシヨナリズムであると指摘する。氏は反世俗主義を次のように説明する。近代化による世俗化の過程で世俗化を宗教への脅威と受け止める人々がいたが、社会の世俗化や政教分離は避け難い趨勢と感じられる場合には、私的領域での信仰生活の強化に専念し、公的領域への働きかけは積極的には行わなかった。ところが、私的領域のみの宗教性には満足せず、公的領域の宗教化をも目指そうとする動きが現われた。

それは、公的領域を含む社会生活の広い範囲で世俗的生活の縮小と宗教的生活の拡大を求める考え方であり、その特徴が反世俗主義であるとする。反世俗主義はしばしばナシヨナリズムと結びついており、それらの具体例を取り上げて分析している。

4 吉野耕作「現代日本の文化ナシヨナリズム—文化の差異をめぐる言説を中心に—」

本論文は氏の『文化ナシヨナリズムの社会学—現代日本のアイデンティティの行方』（一九九七年）で論じられている内容を簡潔にまとめたものである。氏は一九七〇年代から八〇年代にかけて流行した「日本人論」と文化ナシヨナリズムの関係に着目する。この時代は「国際化」が声高に叫ばれ始めた時期で

あり、「日本人論」に見られるナショナリズムは創造型ナショナリズムではなく、再構築型のナショナリズムである。氏は、特に、如何にして「文化的ナショナリズム」が生産され、傳播され、受け手がどのようにその生産物を受け取ったかという側面を分析している。従来、ナショナリズムは国家と国家が管理する教育体制を通じて傳播されると論じられてきたが、現代のナショナリズムは市場を中心とする「インフォーマル」な媒介を通じて傳播されている。その媒介者は主として経済人であり、経済人は新しい知識人としての役割を果たしていると指摘する。興味深いことに、これらの文化ナショナリズムを生産していた人々は異文化間コミュニケーションに興味を抱く人々であった。しかし、このような人々が比較文化の名の下で比較しているのは、例えば、日米のアメリカニズムとジャポニズムという両国のナショナル・イデオロギーであり、比較文化とは言えないと論じている。

5 宮永國子「文化ナショナリズムと宗教運動」

氏は最近よく主張されるポスト近代の主張がはたして具体的に実現されているのかを検証しようと試みている。アメリカと日本を例にして論じられているが、戦後日本社会の発展段階を三段階に分けて、それぞれの時代の特徴を新聞への投書欄の分析から浮かび上がらせている。「幸福の科学」「世界真光文明教団」「オウム真理教」などは第二期から第三期にかけて発展した宗教運動である。これらの教団の組織上の特徴を分析して、氏は日本独自の近代化は「欧米」の近代を乗り越えたという主張には実証性が無いと結論付ける。

全体を通して言えることは、まず、本書は「宗教と民族・ナショナリズム」という現代の問題を授業で取り上げて教えようとする時にとっても役に立つ一冊である。中野氏が指摘している通り、宗教学研究の立場からこのテーマを教えるときに困難を覚えたことのある人は多いのではないかと思われる。それゆえ、教科書としてこの本が利用されることを推薦したい。しかしながら、同時に、問題の設定から情報の収集まで、若干、メディアに左右されてしまっている面があるのではないかと思われる。特にメディアをいろいろな理由で騒がせている事件があったかも現代世界全体の特徴を規定しているかのような前提の上で問題の関心が設定されている点に疑問を抱く。また、全体的に経済的側面に関する言及、分析が少ないのが問題と思われる。さらに、海外の地域に片寄りがあり、もつと幅広く世界の諸地域の事例が含まれていたら良かったのではないかと思われる。しかしながら、学生が読んで現代世界について知識を深める上では役に立つ一冊と思われる。

阿部美哉著

『現代宗教の反近代性』

——カルトと原理主義——

玉川大学出版部 一九九六年二月二〇日刊

四六判 二八三頁 三二〇〇円

津 城 寛 文

本書は一九七八年から一九九六年までの諸論考をもとにしたものである。序章の最後で全体の構成が短く示されており、筆者の構成の意図がわかるが、それとは別に、カルトと原理主義を対象にした部分と、おもに日本を対象にした部分と、この二つに整理して理解することもできるので、評者の関心に添って、その方向で書評を試みたい。

内容紹介

序章「カルトと原理主義の台頭——世俗化と反世俗化の文脈」は、もつとも新しい論考であり、冒頭では、カルトと原理主義を「西欧起源の合理主義的世俗化の奔流に対する非西欧起源の非合理主義的な宗教回帰の逆流」とするパースペクティヴが提示される。そして両者の系譜が概観され、どちらの現象も脱近代・非西欧・反世俗化という性格を共有する、とまとめられている。同じことが、すこし離れた部分では、規範的な含意をやや強めて、原理主義とカルトには「外見上の違いを超えた

共通性がある」、それは「近代の社会的汚染の究極的な原因としての世俗化への反発」であり、その意味で両者は「脱近代の始まりを示唆する」ともいわれている。

では脱近代・非西欧・反世俗化というパースペクティヴからみて近代日本の事情はどうであつたかというところ、幕末より占領にいたる日米関係は、キリスト教的な文化基盤をもつ近代化の動きと反キリスト教的なエートスとの軋轢、としてとらえられる。つまり、日本に開国を迫つたアメリカの行動の底流には、「アメリカの国家意志としてのキリスト教的なエートスの普遍化と反キリスト教的なエートスの打倒」があり、この「価値観の衝突」が最終的には「政府と神道との政教一致の体制」である。「国家神道」の解体をねらう「神道指令」にいたる、とされる。ところで反キリスト教、反西欧のエートスは、官僚による上からの「国家神道」の動きもとつたが、下からの民俗信仰あるいは伝統信仰的な動きもとつた。これについて著者は、「神道指令」の枠組みを採用した研究は、国家神道の戦争犯罪を弾劾するに急で、「官僚主導による国家制度全体の世俗化」が推し進められたことを無視してきたことを批判する。古くは河野省三らが政府官僚の鼓吹する「道徳神」とムラの神観念をなしてきた「宗教神」を区別して、神社合祀などがムラの神を弱体化させているとしたこと（「神道の不振」）、新しくは葦津珍彦らが政府の神道観は非宗教的なものだったと述懐していること（「国家神道とは何だったのか」）などをあげて、「国家神道」と民間の宗教的信仰とを分離するのである。その上で、「公的な分野」における神道の役割が徹底的に否定された結果とし

て、「宗教の道徳的な役割」そのものが「ほぼ全面的に無視」されるようになり、この「市民宗教的な要素の欠落」がたとえはオウム真理教のような事件の発生を招いている、と指摘する。そしてその究極的な解決は、非宗教的な公共道徳ではなく、宗教的な公共道徳によるほかない、というのが著者の立場である。序章が全体の要約になっているので、あとの六章はこの敷衍である。

一章「近代化と宗教の世俗化」は、本書のなかでもっとも古い論文であり、宗教教団が危機に直面していることから論を起し、歴史的高等宗教の出現、現世否定の波、現世内祭欲の精神、現世志向の波、世俗化の波、市民宗教のあり方について概説され、「いまや一方では宗教の個人化内面化が押しすすめられると同時に、他方では全人類的な組織的再統合を求める包括的なコミュニケーションを形成するための運動が力を得てきている」と予言的に結んでいる。

二、三、四章は、日本を主な対象としたものである。二章「日本宗教の制度的位置づけ——宗教法制の近代化と世俗化」は、まず宗教団体の法的扱いの変遷をたどり、次に公益法人としての宗教法人の位置づけを確認したうえで、宗教法人の「公益性」とは「教義を広め、儀式行事を行い、信者を教化育成する」(宗教法人法第二条)だけでなく、慈善活動や社会福祉活動などを行なうことまで含むべきであるとし、そのために伝統的な「宗教の果たしてきた公益的な貢献(行基や空海の土木事業などを例に)」を再検討することが勧められる。

三章「国体の変革——天皇のカルトとアメリカ民主主義」

は、疑似宗教的な「国体」とその骨格であった「国家神道」の解体と、アメリカ的な民主主義の移植が、占領政策の要であり、それが民主化された天皇像として目に見える形をとった、という論文である。著者が翻訳したウッタートの証言(「天皇と神道」)などが駆使され、資料の性格もあって、生々しい記述になっている。

四章「忠誠心とコミットメント——宗教の個人化による公德の衰微」は、アメリカにおいては聖書の共同体へのコミットメントがあったがそれが希薄化し、日本においては疑似宗教的な「国体」への忠誠心があったが、忠誠心の対象そのもの(国体)が喪失したため「公的な倫理観が消失」している、ということを論じたものである。日本では忠誠心の対象は喪失したが、権威に忠誠心を捧げる思考および行動の構造は残っている。たとえば天皇への忠誠がマッカーサーへの忠誠に変わったり、平和憲法や民主主義を権威として崇める態度となったり、会社の権威への献身となったりしている、と指摘される。そしてアメリカの市民宗教論が検討されて、最後に、コミットメントも忠誠心も、公的な市民宗教の次元の問題である、とされる。

五章と六章は、サブタイトルの「カルトと原理主義」に直結する部分である。五章ではアメリカのカルトとヨーロッパのセクトにみられる「反社会性ないし犯罪性」に関して論じられている。ここで著者は、カルトと原理主義を脱近代・非西欧・反世俗化というパースペクティブからとらえるのは一定であるが、そのみでは一部のカルトの明らかな「反社会性ないし犯

「罪性」が識別できないという立場から、「宗教の公益性……に
対する責任感」という基準を打ち出して、なんらかの真偽判断
の必要性を主張している。六章では、伝統宗教を基盤とする原
理主義による暴力の正当化がもつぱら問題とされる。世俗的ナ
シヨナリズムに対抗する宗教的ナシヨナリズムのこの動きは、
「新しい冷戦」ともいうべきものであり、そこで起こっている
のは「文明の衝突」「コスモスの戦争」なので、西欧的モデル
そのものの普遍性が反省を迫られ、伝統的基盤をもたないカル
トよりも問題は深刻であることが確認される。

関連する諸問題

以上本文に即して紹介してきたが、次に評者の関心に引きつ
け、三つほど問題点を整理したい。(1)パースペクティヴの偏位
の問題、(2)規範的な問題、(3)日本の状況、である。

(1)著者は冒頭で、カルトと原理主義を、「西欧起源の合理主
義的世俗化の奔流」に対する「非西欧起源の非合理主義的な宗
教回帰の逆流」として位置づけるパースペクティヴをとる、と
述べている。このパースペクティヴはたびたび繰り返される
が、「非合理主義」はともかく、「非西欧起源」という件りに
は、ひっかかる読者があるかもしれない。実際、定義としてあ
るいは一般論として問題があるのは、たとえばアメリカでカル
トとされるサイレントロジなど「非西欧起源」とはいえな
いし、とくにプロテスタント根本主義はまさに西欧キリスト教
起源の現象である。ことからも、明らかである。こうした現象に
言及している著者は、そのようなことはもちろん承知であり、

そのうえであえて「非西欧起源」としているのであり、それ
は、非西欧・反西欧の「宗教的ナシヨナリズム」が西欧起源の
「世俗的ナシヨナリズム」と対決する、というパースペクティ
ヴから、カルトと原理主義をみているからである。このような
パースペクティヴの出所の一つと考えられるのは、著者の翻訳
になるマーク・ユルゲンスマイヤー「ナシヨナリズムの世俗性
と宗教性」(玉川大学出版部、一九九四年)である。本書では
ユルゲンスマイヤーのこの研究が、第三世界における原理主義
の事例として、しばしば引用されている。その原題の直訳は
「新しい冷戦か? 宗教的ナシヨナリズムが世俗的國家に挑戦
する」となり、まさにこのようなパースペクティヴをとること
を鮮明にしている。もう一つは、西欧の近代化のイデオロギ
である世俗主義(二五八頁ほか)という表現を、機械的に反転
したところから出ている。そうするとこれは、反(脱)西欧の反
(脱)近代のイデオロギーである反世俗主義、となる。定義の機
械的な反転により、典型的な対照群が設定できるのである。

宗教と世俗の間には、対立、棲み分け、動員などの関係があ
るが、本書でもつぱらそれぞれの急進派同士の対立面に焦点
がしぼられ、しかも、西洋の世俗主義と非西洋の反世俗主義と
いう、別々の宗教伝統に属するものが対比されている。これ
は、冒頭に述べたパースペクティヴからすれば当然であるが、
現代宗教の全体を視野に入れるためには、より一般化したパー
スペクティヴに接続する必要がある。

本書のパースペクティヴを離れてみると、タイトルとの関わり
で、次のような問いがでてくる。カルトと原理主義が、近代

性（合理主義、世俗化を含む）に対抗している、というのであれば、「既成宗教」や「伝統宗教」が、近代性としっくりいつているのであろうか、という疑問である。まったく世俗世界のサービス機関や文化施設となった部門は別として、既成宗教、伝統宗教のなかでも、もつとも「公共の秩序」に心を砕いていると思われる公共宗教は、むしろ世俗的国家やその諸機関に対して、宗教的な立場から、人権の立場から、異議申し立てを行なっている、というとらえ方がある。この局面に焦点をあわせたのが、ホセ・カサノヴァの『近代世界の公共宗教』である（拙訳、玉川大学出版部、一九九七年）。現代宗教の反近代性についての本書と、現代宗教の現代性についてのカサノヴァの書は、相補うような位置にある。しかもカサノヴァの書はキリスト教世界から事例をとっている。でも、世俗化を生み出したキリスト教の伝統からは、世俗化の遺産と矛盾しない宗教的ヒューマニズムが公的領域に現われてきている、という論旨になる。キリスト教圏の研究者としては、非キリスト教の伝統からはそのような宗教的ヒューマニズムが公的には生み出されていない、という含意があるのかもしれない。

(2)規範的問題については、諸宗教団体は公益性をもつべきであり、社会は過度な政教分離の原則を見直して宗教性を育成するべきであり、個人は社会の聖なる対象に「忠誠心」「コミットメント」をもつべきである、とする規範が随所で述べられる。求められているのは、明治期官僚の権力による神社祭祀がムラの人々の信仰に引き起こしたような宗教性（二四頁）、政界においては「政治の根底に、宗教的倫理的基盤の再確認」

（八七頁）、経済界においては「会社の宗教性の自覚」（一九六頁）、社会においては「私的な信仰というよりは、公的な市民宗教の次元」（一九八頁）などである。反社会的で暴力的なカルトや原理主義が起ころのは、このような規範が満たされず、「世俗化」による「社会的汚染」が進んでいるからなのである。

カルトに関して、「宗教の公益性」という規範的基準でその善し悪しを判定する、というのはかなり実践的な提言であるが（二二六頁）、これは欧米でカルト（セクト）の判断基準が実際に提出されているのを受けた応答にほかならない。他方原理主義に関しては、非西欧起源とくにイスラム教の原理主義が西欧の普遍主義的主張に反省を迫っていることについて、規範的な発言はなされていない。これは、比較宗教学が「コスモスの戦争」「神々の闘争」を調停する手立ても見出せていない、ということかもしれない。宗教対話や宗教会議も多々催されているが、もしそこで規範的な指針が求められているとすれば、この戦争調停の機能を発揮することは宗教学にとって緊急事といえる。西欧型の政教分離原則が見直しを迫られているグローバルな状況のなかで、宗教と政治の接近や宗教の政治化の問題に切実に取り組んでいない日本の学界や論壇の鈍感さが指摘されているのも（二八一頁）、この規範的問題意識からの発言にほかならない。

なお、規範の問題は「文化拘束性」に触れるレベルをもっている。戦後占領期のルース・ベネディクトが、アメリカで基本的な価値とされる平等主義・普遍主義の原則と、日本の階層主

義・個別主義への傾倒とを対比して、文化のパターンの違いとしたのを引いて、著者は「こうした文化の根底に根ざした差異は、おそらく融合のもつとも難しい領域……異質なものの併存は、混沌に終わる可能性がきわめて高い」と述べて、基礎的価値観のレベルで一致点を見出すことに悲観的である（二二―二二頁）。価値観とは抽象的なものではなく、感覚的なものですらあるという「文化」の問題に対しては、次の(3)とも重なる部分があり、また別の設問が必要になる。

(3)日本の特殊事情を(1)(2)の文脈で考えると、日本において原理主義的な現象が希薄であるのに気づく。実際著者は、アメリカにおけるコミットメントの主な対象が聖教的伝統であり、希薄化したとはいえ存在しているのに対して、日本においては忠誠心の対象そのものが喪失されていることを、指摘している。

「根本原理」とするべき伝統が明確でないところに、運動としての原理主義・根本主義は成立しない。コミットすべき共通の価値がないということは、ハンチントンの「文明の衝突」論文をつきつけられた日本の論者の一部が、深刻に受けとめている問題である。宗教的原理主義、宗教的ナショナリズムが隆盛する傾向にある状況で、各地域は自らのアイデンティティを明確にする必要を痛感しているので、何らかの機能代替物が求められる、という認識も共有されているようである。たとえば島嶼進は文化的ナショナリズムとしての日本（人）論がアジア主義的なものに合流する可能性を指摘しているし（島嶼「日本人論と宗教」『東京大学宗教学年報』一三号、一九九六年）、野田宣雄も同様に「自明の正統的な宗教」「回帰すべき国民大多数共通

の宗教」が不在である日本では「アジア主義」という政治的に危険な代替物を採用する方向をとりかねないことを懸念している（野田『文明衝突時代の政治と宗教』PHP研究所、一九九五年）。吉野耕作の研究もこの流れに属する（吉野『文化ナショナリズムの社会学』名古屋大学出版会、一九九七年）。

本書に関連して出てくる問題点を三つほど考えてみたが、それぞれ現代性と発展性をもった大きなテーマであり、本書は類書の『ファンダメンタリズムとは何か——世俗主義への挑戦』（井上順孝・大塚和夫編、新曜社、一九九四年）や、『宗教とナショナリズム』（中野毅・飯田剛史・山中弘編、世界思想社、一九九七年）などと並んで、ますます過熱する論争の、日本における出発点の一つになるものと思う。

会 報

○「宗教研究」編集委員会

日時 一九九七年七月五日(土)一五時～一八時

場所 学士会館本郷分館

出席者 石井研士、市川裕、岩本一夫、薄井篤子、佐藤憲

昭、下田正弘、鈴木正崇、棚次正和

議 事

一、刊行報告

第七一卷第一輯(三二二号)(特集：沖繩の宗教)掲載本数は論文九本、書評一一本。

一、編集方針

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。

来年度の特集号(第七二巻第一輯)のテーマと執筆候補者を決定した。テーマは「宗教と言語」。

総目録・索引号の作成については刊行にむけて今後も検討していくことを確認した。

○常務理事会

日時 一九九七年七月二日(土)一三時～一三時三〇分

場所 慶應義塾大学研究室会議室A

出席者 井門富二夫、石田慶和、金井新二、木村清孝、佐々

木宏幹、田丸徳善、土屋博、長谷正當、華園聰磨、

議 事

藤井正雄、堀越知巳、宮家準、渡邊寶陽

一、科学研究費補助金の審査委員候補者について

これまで第一段審査にあたった渡邊寶陽氏、坂井信生氏の任期終了にともない、継続委員の洗建氏の他に新たに宮田登、土屋博、木村清孝、藤田正勝の四氏を、また第二段審査には継続委員の華園聰磨氏をそれぞれ推薦することとした。

一、日本学術会議の件

この件について、田丸常務理事から、本会が推薦していた宮家準氏が第一七期の会員に選出され、近く発令される予定であることが報告された。また、それに伴って九月から新しく発足するはずの宗教学研究連絡委員会(任期三年、定員一名)への本会派遣の委員として、第一六期の上田閑照、田丸徳善、宮家準、荒木美智雄の諸氏に変わり、宮家準、荒木美智雄、土屋博、島菌進の諸氏を、また哲学研究連絡委員会の委員には石田慶和氏にかわって華園聰磨氏を指名することを、予め申しあわせた。

○理事会

日時 一九九七年七月二日(土)一三時三〇分～一六時

場所 慶應義塾大学研究室会議室A

出席者 井門富二夫、池田昭、石田慶和、大屋憲一、岡亮

二、金井新二、鎌田純一、木村清孝、小山宙丸、櫻井治男、佐々木宏幹、蘭田稔、田島照久、田中英

議事

三、谷口茂、田丸徳善、土屋博、中村恭子、西山茂、長谷正實、華園聰鷹、藤井正雄、堀越知巳、間瀬啓允、宮家準、渡邊寶陽、(慶應義塾大学) 鈴木正崇、(龍谷大学) 高田信良

互選により江島惠教氏を委員長に選出した。
一、審査について
候補作品について論議し、分担(主査・副査)ならびに審査日程等を決定した。

一、第五六回学術大会発表者の承認

開催校が準備したプログラムの原案を検討し、三〇三名の個人研究発表を承認した。

一、新入会員について

別記二人の入会が承認された。

一、『宗教研究』総目録・索引号の作成について

編集委員会より今後も引き続き検討していくことが報告された。

一、来年度の学術大会について

龍谷大学で行われる第五七回学術大会の開催時期等について、同大学教授の岡亮二理事より報告がなされた。時期は一九九八年九月一三日〜一五日の予定。

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 一九九七年七月一九日(土)一三時〜一四時四〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 江島惠教、島蘭進、寺園喜基、中村恭子、西山茂、

藤田正勝、宮田元

議事

一、委員長選出

執筆者紹介（執筆順）

- 星川 啓慈 大正大学助教授
源 宣子 目白学園女子短期大学女子教育研究所研究員
福井 雅彦 北里大学非常勤講師
重松 健人 京都大学大学院
杉山 幸子 東北大学東北アジア研究センター助手
鈴木 範久 立教大学教授
佐々木 亮 東京理科大学助教授
山我 哲雄 北星学園大学教授
何 燕生 東北大学助手
鎌田 東二 武蔵丘短期大学助教授
小島 惠昭 同朋大学教授
木村 武史 山口大学講師
津城 寛文 城西国際大学助教授

Japanese Folk Religion and Mormonism : An Inquiry into the Difference between First and Second Generation Mormons

Sachiko SUGIYAMA

Folk religion could be thought to underlie institutional religions such that people who believe in one particular religion may have a dual faith of the institutional religion and the folk religion. In this paper, I administered a questionnaire to 140 members of three Mormon churches in the Tohoku district of Japan and investigated the relationship between Japanese folk religiosity and the Mormon faith and looked into the factors influencing them.

First, factor analysis identified three dimensions of Japanese folk religiosity: folk religious awareness, folk beliefs and folk religious customs. Second, a partial correlational analysis revealed that the latter two dimensions positively correlated with folk religious awareness and negatively correlated with the Mormon faith. Folk religious awareness and the Mormon faith were shown to be independent of each other. Third, ANACOVA examined the four factors of age, sex, the length of membership, and the generation. The results indicated 1) that age had no influence on religiosity; 2) that the length of membership had a positive effect on the Mormon faith and a negative effect on the three dimensions of folk religiosity; and 3) that second generation male Mormons were lower in the Mormon faith and higher in Japanese folk religiosity than first generation male Mormons.

L'éthique et la religion chez Levinas

Takehito SHIGEMATSU

Pour Levinas, l'*éthique* est fondamentale pour la philosophie. Mais il n'affirme pas la priorité de la pratique par rapport à la théorie. L'*éthique* de Levinas n'est pas théorique, ni simplement pratique ; elle est la source commune de la théorie et de la pratique. Pour faire comprendre cette source, il met en question l'*acte* du moi. Tout *acte* pratique, mais aussi théorique, requiert l'existence d'un sujet, d'un «moi», qui agit spontanément devant Autrui et qui s'expose à lui. Dans cette position face-à-face avec Autrui, le moi n'est pas seulement libre, mais aussi inséparable de la responsabilité pour Autrui. L'être du moi comporte cette responsabilité, et c'est le sens ultime de l'être du moi. Pour qu'on réalise la relation véritable, non seulement avec Autrui, mais aussi avec Dieu, il faut la compréhension de l'être du moi, à laquelle ma conscience morale est indispensable. Sans cette compréhension, toute relation avec Dieu demeure vide et formelle. La finitude du moi par rapport à Dieu ne révèle pas le sens de l'être du moi. La transcendance de Dieu par rapport à l'homme prend la signification spirituelle dans la mesure où je comprends mon existence par la relation éthique avec Autrui.

Mögliche und realisierbare Grundlagen des Menschseins bei Buber

Masahiko FUKUI

Martin Buber lehnt als Grundlage des Menschseins sowohl den Individualismus als auch den Kollektivismus ab und postuliert stattdessen den Gesichtspunkt des Menschen mit dem Menschen. Dieses Konzept des elementaren Mitsammenseins erfordert als klare Begriffe das Zwischen und die Beziehung. Das Zwischen ist die mögliche Grundlage des Menschseins, die Beziehung ist die realisierbare Grundlage des Menschseins. Ersteres beruht auf der Bewegung als Urdistanzierung vom Anderen, letzteres bedeutet die Bewegung in das In-Beziehungtreten. Konkrete Aspekte der Beziehung sind: Erstens ein Innewerden, den Anderen vollständig zu erfahren, zweitens die personale Vergegenwärtigung, die mir den Anderen zu einer Persönlichkeit macht, drittens dann die Annahme (Buber: Akzeptation) des Anderen als ein vom Schöpfer geschaffenes Wesen und zwar bedingungslos und viertens die Bestätigung des Anderen durch das In-Beziehungtreten mit seinen latenten Möglichkeiten.

Dieser Prozess der Entwicklung des Zwischenmenschlichen führt schließlich zum gemeinsamen Gespräch und weiter zum Wandel der Haltung und der Welt von einem „Ich-Es“ zum „Ich-Du“. Gerade aber in dem Erleben des Doppelcharakters (Buber: Zwiefalt) der beiden Beziehungen Mensch und Mensch sowie Mensch und ewiges Du (Gott) wird - so denkt Buber - Menschsein erst echt realisiert.

‘Der Einzelne und Die Anderen’ in der Philosophie von Kierkegaard

Nobuko MINAMOTO

Es besteht eine Tendenz in der Interpretation über den Begriff ‘der Einzelne’ in Kierkegaard’s Philosophie, ‘der Einzelne’ die Anderen auszuschließen. Diese Ursache liegt darin, daß er die Einzigkeit und Einsamkeit des Individuum besonders in seinen spätern Jahren betont. Aber er gibt eigentlich dem Begriff zwei Bedeutungen: ‘der Einzige von allen’ und ‘Jedermann’. Die Doppelheit dieses Begriffs scheint zwar widersprüchlich, aber er findet in ihm einen eigenen Sinn. Durch das Selbstbewußtsein in seiner ganzen Einzigkeit vor Gott, will er paradoxerweise Gemeinsamkeit mit Jedermann sehen. Und er bestimmt die Gemeinsamkeit als ‘Nächstenliebe’. Als eine konkreten Form der Nächstenliebe interpretiere ich die Lebensart des Apostels. Unter diesem Gesichtspunkt, forsche ich das Kierkegaard’s Argument über Gemeinsamkeit mit den anderen nach, und dann bringe ich das ins klare, daß Kierkegaard die Doppelheit in ‘dem Einzelne’ auch um 1850 herum nicht aufgegeben hat, wo er die Einzelheit seines ‘Einzelnes’ verschärft hat.

Interreligious Dialogue and Internal Conceptual Relativism : Some Remarks on Religion as a “Conceptual Scheme”

Keiji HOSHIKAWA

Interreligious dialogue is a matter of great debate. In most cases, however, those who participate in or discuss interreligious dialogue have their own religions or religious faiths. The author will, without committing himself to any specific religion, examine and remark on the dialogue from the perspective of the analytical philosophy of religion. The discussion will proceed in the following order : 1) the pluralistic situation of religions will be supported from a relativistic position ; 2) the ideal interreligious dialogue will be sought ; 3) the “place” where it succeeds will be sought ; and 4) some remarks will be made on interreligious dialogue based on the preceding discussion.