

宗教言語の遙かなる地平

棚次 正和

〈論文要旨〉 宗教言語の問題は、宗教とは何か、言葉とは何かという人間の存立根拠に直結するような二重の問いを突きつける。それは抜き差しならぬ問いである。本稿は、そのような宗教言語に関する試論である。第一章で、我々は日常経験との対比によって、非日常的な宗教経験の特性を照射した後、日常生活のただ中で成立する日常的宗教経験を「日常の非日常化」と「非日常の日常化」との交互媒介的運動として捉え、「顕現」と「宣言」の宗教経験の二類型に着目する。また、意味伝達と行為遂行の二つの機能の分析を経て、日常言語の構造を定式の形で取り出すことを試みる。第二章では、直観・イメージ・概念という言葉の生成過程が持つ切れ目に即して、宗教言語の靈性的動態を三次元に区別し、各次元間の断絶と接点を概観しつつ、日常言語の定式を下敷きにして宗教言語の定式を「顕現」型と「宣言」型に分けて概説する。そして最後に、宗教言語の基本性格を「現実の拡大・深化」と「実存の究極的意味づけ」の中に見出すことになる。我々の考察が示唆するのは、宗教と言葉が蔵する遙かなる地平と奥行きであり、またそれに照応した人間存在の振幅と境位である。実存と存在をめぐる神秘が、ここにはある。

〈キーワード〉 宗教言語、日常と非日常、宗教経験、顕現と宣言

序

既成の宗教集団から発信される「宗教の言葉」が、現代社会とのコミュニケーションに必ずしも成功しておらず、むしろ遊離している、という印象を抱く人は少なくない。そもそも、「宗教の言葉」は、日常の言葉と比較し

て、いかなる特殊性を持つのだろうか。ここで言う「宗教の言葉」とは、宗教集団に関する情報や、宗教現象について間接的に語る言葉ではない。そういう意味であれば、巷間に溢れている。本稿で考察する「宗教の言葉」とは、宗教現象の核心部を構成しつつ、固有の生命力を失っていない言葉である。

「宗教の言葉」の失効、あるいは意味の不通という問題は、現代社会を蝕んでいる実存の意味喪失という事態に関わると同時に、近代化の過程で宗教が聖性と生命力を表面上は喪失したかに見える事態にも繋がるものと推察される。「宗教の言葉」の問題は、現代社会に生きる人間にとっても、特定の宗教集団に属する人間にとっても、自らの存立根拠に直結するような死活問題の一つとして捉えることが可能であろう。

本稿の目的は、「宗教の言葉」、即ち「宗教言語」(religious language)と呼ぶものが含む諸次元とその基本性格を多少なりとも明確に浮かび上がらせることにある。⁽¹⁾ 宗教言語に対しては、様々な観点からの接近が可能であり、また事実、宗教言語の研究は、相互に異なった、しばしば相交わることのないような視点から遂行されてきた。したがって、無用の混乱を避けるためには、まず「宗教言語」の領域を画定しておく必要がある。次いで、宗教言語をめぐる様々な論点や視座を整理するために、宗教言語が含む諸次元を識別して、その諸次元間の断絶と接点を大まかに把握しておかねばなるまい。ここでは、「宗教言語」に対して二重の接近法を試みる。一つは、「宗教」と「言葉」を切り離して個別に描写する方法であり、今一つは、宗教と言葉が融合した「宗教の言葉」という問題地帯を探究する方法である。予め見通しを述べておけば、我々の議論は、神学的命題の意味と用法に限定されがちな従来の宗教言語論に、動性と生命力を回復させる方向で展開されるはずだが、それは本格的な議論への導入としてのスケッチにとどまるであろう。

一 宗教と言葉

1 日常経験と宗教経験

「宗教」と「言葉」の関係が最も具体的で最もリアルに捉えられるのは、おそらく「宗教経験」と「言葉」の関係が問われる場面である。宗教経験は、神話や儀礼や教義や信仰共同体などを含む一切の宗教現象の中核をなすものである。神話は原始心性が紡ぎ出したファンタジーではないし、儀礼は象徴に縛られた行為の集合ではない。また、教義は合理的思考のみの構築物ではないし、信仰共同体は単なる烏合の衆ではない。宗教現象の核心部には、日常経験とは質的に異なる根本経験があり、宗教現象が現実に生起するたびに、何らかの仕方での根本経験が想起され、反復され、追体験されていると考えられる。そして、その想起や追体験も、一種の宗教経験であろう。このような見方に対しては、経験主義という批判が予想されるが、それについては、宗教は超経験的な理念でも、経験以下の無意識的欲動でもなく、経験そのものの拡大と深化に関わる事柄である、とだけ応えておこう。宗教現象の考察から「宗教経験」が抜け落ちる時、宗教現象が他の心理的社会的政治的現象などに還元されて説明されることはほとんど不可避だが、宗教現象が特定の文化や歴史の脈絡の中で生起するという事実認識と、宗教現象を他の諸現象に還元して説明するという分析的態度とは、明確に区別されるべきである。

(1) 日常経験

「宗教経験」の固有性は、非宗教経験との対比、とりわけ「日常経験」との対比を通して陰画的に照射することができると思われる。宗教経験の最初の特性は、何よりも日常経験との不連続性にある。日常経験が有する諸特性

は、「日常世界」と「日常的自我」と「日常言語」の三つの側面に対する考察から点描することができる。

日常経験が成立する場は、「日常世界」である。日常世界は、物理的には見慣れたり聞き慣れたりしている物事で構成され、心理的には当たり前の事態が継続する世界である。それは、自己のみならず、多くの日常的他者も馴染んだ世界である。「日常的自我」は、帰属する共同体の成員が共有する思考⇨行動の枠組みを習得し、様々な物事に対して物理的には道具や手段として、また心理的には自明の事柄として慣れ親しむ。この共同主観的な思考⇨行動の枠組みの習得は、その社会で多数の日常的他者が常用する日常言語の習得を通して保持され強化される。それは同時に、「日常が正常である」と見なす共同主観的な価値判断が培われる過程でもある。その過程で非日常的と見なされたものは、異常・幻想・非現実・夢・狂気などの烙印を押されて、周縁部に排除される。こうして、共同主観的な思考⇨行動の枠組みは、日常的自我がそこにおいて初めて社会的文化的に特殊な仕方で生きることができきる生活磁場である。その磁場の中で日常⇨正常の価値判断が重ねられ、またその価値判断が当の磁場自体を増強することになる。

社会化の過程は、そのような共同主観的な生活磁場の内に加し、そこに順応するための訓練と実習を繰り返す過程である。そして、いったん社会化されると、後はこの静かなる大河の如き思考⇨行動の慣性的な流れに身を委ねていけば、一種の心地よさがあるし、さしたる不自由も感じない。これはこれで、社会的関係を円滑に運ぶためには有効である。この慣性流が完全に遮断されたならば、日常生活はたちまち大混乱に陥るだろう。認識的実践的惰性態の中で、人は社会的に要求される仮面を被って特定の役割を演じ続ける。日常的自我としての人格の本質は、この種の社会的な仮面性や役割性にあると言ってよい。「日常経験」は、上述した意味で、「日常的自我」が

「日常世界」の中に住み慣れる経験であり、またその住み慣れの経験を「日常言語」が補強する経験である。日常経験の内実には、それぞれの文化や社会に特殊なものであるがゆえに、相対的な性格を免れないが、その経験の基礎構造自体は普遍的なものと想定される。宗教経験が断ち切るのは、何よりもこのような日常の思考・行動の慣性系である。

(2) 宗教経験

宗教経験は、ひとまず日常を断ち、日常から出るという契機を含む。日常から出る点で、それは必然的に非日常的性格を帯びている。この「日常から出る」経験は、日常からの逸脱・逃亡・遊離・超出・解放・解脱など、さまざまな内容評価と振幅を含みうるだろう。宗教経験が、日常から出る他の諸経験と異なる点は、それが日常を否定しつつ、なお日常へと復帰するその往復運動にある。「日常から出る」運動は、脱自や脱社会（出家）などと呼ばれ、日常の様態からの離脱が遂行される。しかし、宗教経験が感ずる動性は、日常の様態からの離脱を徹底しつつ、同時にその離脱の運動を再び日常へと反転せしめずにはおかない。それゆえに、十全な意味での宗教経験は、「日常から出る」運動と「日常へ帰る」反転した運動とが同時に達成される逆説として把握することが可能である。

「日常から出る」運動は、日常の情性態からの超出の運動であり、世界の根源や存在根拠への限りなき遡及の運動である。日常世界の圏外に追い遣られた非日常世界は、日常世界には自らを脅かす危険で異常な世界と見られ、また実際、日常から出る運動が日常への復帰を欠くならば、現実遊離や現実逃避という非難を浴びることになる。脱自や脱社会は、日常からの超脱であると同時に、日常への超脱でもあるのである。この逆方向の二重の運動が描

く最大で最深の円環は、たぶん神秘主義的経験の中に典型的な形で見出されるはずである。その種の経験を「非日常的宗教経験」と呼ぶことにしよう。神秘家や宗教者は、「非日常的宗教経験」と「日常経験」との質的断絶を自らの中で埋めることに苦心するが、しかしそこにこそ、彼らの人生が担った現実的課題が存するのである。両世界の断絶に架橋し、両世界を宥和し、統合しうる可能性は、実を言えば、人間存在の振幅と境位がその両世界に跨っていることを暗に示すものに他ならない。

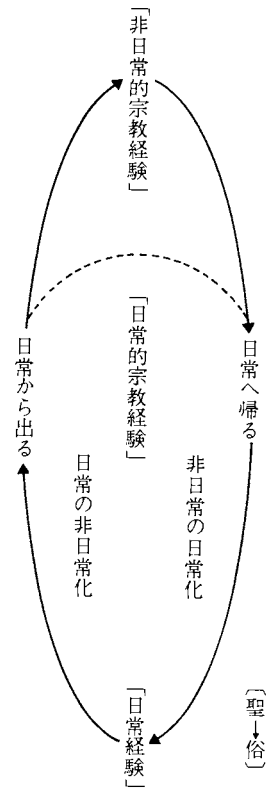
この両世界の統合の企ては、「日常の非日常化」と「非日常の日常化」という二重の局面から捉えることができるだろう。「日常の非日常化」とは、日常の様態の底が破れて、内奥から非日常のものが顕わになることである。たとえば、限界状況（生老病死）との遭遇や、天変地異の襲来によって、日常生活の慣性流は切断され攪乱され、日常生活の中で隠れていた限界が非日常的な仕方で露呈される。それはまた、見慣れたり聞き慣れたりしている物が、突然深い奥行きを覗かせる経験をもし示しうる。たとえば、呼吸や歩行など日常の実存の様態に関わる起居動作や、眼前の風景や人物が、もはや自明の事柄ではなくなる経験である。日常への非日常的な限界の露呈と、日常への非日常的な根底の現前、この二重の意味で、我々は「日常の非日常化」を捉えることができるだろう。

他方、「非日常の日常化」は、非日常的な出来事が頻発することによって、日常生活の内にそれが何らかの仕方で定着することである。この場合も、意味は二重である。それは一方で歓迎すべからざる非日常的な出来事を諦観的に甘受することを指すとともに、他方で非日常的なものの顕現を日常の中に移し置いて節目とすることを指す。前者では、非日常的出来事が頻繁に発生することで、厭世観や虚無主義的な鬱困気が日常生活に漂うのに反して、後者では、非日常的霊威の顕現は日常生活に存在論的意義を与える儀礼や習俗の慣行を生み出す。非日常的霊威

は、やがて「聖なるもの」という価値づけを付与され、聖俗関係が、様々な変異を帯びつつ、社会の中に構造的に組み込まれることになる。

ところで、宗教経験の固有性を説明する際に、まず第一に考察すべき対象が、神秘主義的経験を含む「非日常的宗教経験」であるということについては異論がなからう。それは日常を断ち切り、日常的様態との非連続性を際立たせる点において、確かに分布的には異常で特異な経験である。それは存在根拠や生命の根源が人間の意識にリアルに現前する経験である。それは実証や観察の網をすり抜ける例外的な現象であり、自由意志で制御できる経験では必ずしもない。それゆえに、「非日常的宗教経験」を直接の考察対象に据えることは、方法論的に困難な課題を抱え込むことにならざるをえない。

こうして、我々の考察の眼差しが向けられるのは、むしろ「非日常的宗教経験」と「日常経験」とを媒介する「日常的宗教経験」の方である。「日常的宗教経験」とは、日常生活の中で物事や人間が非日常的な興行きを覗かせるような経験である。それは前述した「日常の非日常化」と共に始まる。歩くこと、食事をする、人と接すること、景色を眺めること、そして何よりも息をすること、これらの半ば自動化された日常の行動や所作を、その慣性を断ち切って、改めて受け止め直す時、日常世界の布置はそのままに、まるで逆光を浴びた如くに物事が非日常的な色彩を帯びてくる。受け止め直すこと、即ち「再認」(reconnaissance)が、しばしば「感謝」の意味を含むことは興味深い。それは、日常生活の中での様々な出来事や事柄を感謝で受け止めつつ、日常を非日常的に刷新する営みであり、さらにはその非日常的に刷新された日常を新たな光の下で見直すことである。既にそこには「非日常の日常化」が始動している。「日常的宗教経験」は、この「日常の非日常化」と「非日常の日常化」との交互



媒介として発生するのである。宗教経験に関する従来の議論では、一部の宗教的伝統の考えを除いて、「日常的宗教経験」への顧慮が十分ではなかったように思う。それは、霊性の開発や体現への着実な通路になりうるのである。

いずれにせよ、我々が意味する限りでの宗教経験は、日常生活のただ中で成立する。日常経験の部分的遠近法的な視圏の限界が明確に自覚されるのは、このリアルな宗教経験との落差によるのであり、それによって初めて、日常経験は自らの位置を宇宙の全体的連関の中で予感するのである。こうして、人間存在の振幅の拡大と境位の深化にに応じて、より広くより深い現実的経験の中で自らを捉えうる可能性を、日常経験は、権利上は有している。だが、事実上はたいてい、前述したような思考行動の情性流の内に没している。

(3) 宗教経験の二類型 —— 「顕現」と「宣言」

ところで、宗教経験は、まことに多様で複雑多岐にわたる現象である。それは世界中いたるところで発生し、しかもそれに関する資料は不均質で不整合のまま増え続けている。こうした相互に異質で多様な宗教経験を可能な限り統合的に捉える一助として、我々は「顕現」(manifestation)と「宣言」(proclamation)という宗教現象(その核心は宗教経験)の類型に着目したいと思う。この二類型については、リクールやトレイシーなどが既に論じて

いる。論文「顕現と宣言」の中で、リクールは、聖なるものの「顕現の現象学」と神の言の「宣言の解釈学」との交互媒介的な関係を積極的に究明している。⁽²⁾ また、その論考に刺激を受けて、トレイシーも、「類比的想像力」や『他者との対話』などの著作で、キリスト教神学の現代的展開の可能性を探るという視座から、「顕現」と「宣言」、あるいは「神秘的な (mystical) もの」と「預言者的な (prophetic) もの」との弁証法的関係を探究している。⁽³⁾

「顕現」とは聖なるものの顕現 (hierophanie) であり、「宣言」とは神の言の告知・宣教である。この二類型の析出に際して、リクールがモデルに採用したのは、儀礼の宗教と言葉の宗教の対立、具体的にはカナン⁽⁴⁾の祭儀(バール神・地母神信仰)と預言者(ユダヤ教)の対立である。聖なるものの顕現を特徴づける「意味に対する力の先行」や「顕現の感性的次元」や「神話と儀礼の相関」や「自然の象徴体系への繫縛」や「照応の論理」は、神の言の宣言によって悉く転覆せしめられる。聖なる宇宙に繋がった力や顕現や宗教的象徴は、「言葉」や「歴史」や「倫理」によって切断され、また象徴体系が秘めた意味世界は、言葉の解釈学を通してこそ明晰な形で解析される。しかし、神の言の宣言は、本来自らの出自を聖なるものの顕現に仰いでおり、その源泉から分離した宗教は、およそ生命力を持ちえない。こうして、リクールの考察が赴くのは、「顕現」と「宣言」の不毛な二項対立ではなく、それらの弁証法的関係の究明であり、また宗教的場面で生じた「象徴」と「言葉」の相補的関係の解明である。

「顕現」と「宣言」が、宗教経験の主要類型として有効か否かの議論は、当然なされねばならない。「顕現」の理解に関しては、リクールとトレイシーの間で力点の相違があり、リクールでは宇宙的宗教と神秘主義の双方が含意

されていると思われるのに対して、トレイシーではキリスト教神学の立場からの神秘主義に傾いた把握が優勢である。しかし、そもそも、エリアードが捉える「ヒエロファニー」は、両者の理解よりも遙かに広義であって、神の言の啓示さえも一種の「顕現」と見なすような、一切の宗教現象（マナやタブーからキリストの出現まで）に該当する全包括的な概念である。ティリツヒならば、「顕現」と「宣言」の二類型にほぼ相当する「存在論的類型」と「道徳的類型」の二類型の他に、「神秘主義」と「人本主義」^{ヒューマンイズム}の要素を加味して、より緻密な議論を展開するはずである。ここでは、類型論の問題を子細に検討する暇はない。ただ、聖なるものや神の言の現象の根底に、個々の具体を否定して彼方の一なるものへと遡及する「神秘主義」的契機が常に孕まれたものとして、「顕現」と「宣言」を取り扱いたいと思う。

2 日常言語の構造と機能

(1) 言語伝達と言語行為

では次に、日常言語の方に眼を転じてみよう。日常言語の特性は、思考や感情を表現し伝達する手段としての「実用性」ないしは「道具性」にあると言える。意思を表現し伝達する言語伝達の基本要因は、送り手と受け手、および両者の間で交わされるメッセージである。ヤコブソンは、〈発信者〉(Destinateur)と〈受信者〉(destinataire)の間における〈メッセージ〉(message)の交換という言語伝達の基本構造に、メッセージをめぐってそれが差し向けられる〈脈絡〉(contexte)、「発信者と受信者に共通な既成の〈コード〉(code)」、物理的回路や心理的繋がりとしての〈接触〉(contact)という三つの契機をつけ加えて、言語伝達は六つの要因から成り立っている

と見て⁽⁴⁾いる。これらのうちのいずれの要因に対する志向性が強いかという視点から言語機能が規定できるとすれば、その六つの要因に依じて六つの言語機能が存在することになる。ヤコブソンは、それを次のように命名する。即ち、〈発信者〉志向の「①感情的機能 (fonction emotive)」、〈受信者〉志向の「②動能的機能 (f. conative)」、〈メッセージ〉志向の「③詩的機能 (f. poétique)」、〈脈絡〉志向の「④指示機能 (f. référentielle)」、〈コード〉志向の「⑤メタ言語機能 (f. métalinguistique)」⁵⁾、そして〈接触〉志向の「⑥交話的機能 (f. phatique)」である。対話は、〈発信者〉と〈受信者〉とが交互に入れ替わる形での〈メッセージ〉の交換であり、〈発信者〉と〈受信者〉が同一人物の中で交替する独話でも、この基本構造は変わらない。〈受信者〉に送られた〈メッセージ〉は、既成の〈コード〉を参照しつつ了解・読解されるが、たいてい〈発信者〉も、自分の言葉を模索し、選択し、確認しながら語っている。日常言語では、「詩的機能」は必ずしも顕在的ではない。日常言語は、意思の伝達という目的に奉仕する手段に止まり、次々と目的を達成するや、消え去る運命にある。手段にすぎない言葉が自らの形貌を顕わにするようでは、意味の流通は途切れてしまうのである。

こうした「言語伝達」は、他方、言うことが行なうことであるような「言語行為」でもある。オースティンは、現実の発話が物事や事実を記述する単に事実確認的な (constative) 機能だけではなく、行為遂行的な (performative) 機能も同時に含むことを分析している。彼の見解に従えば、現実の発話は、三重の複合的な言語行為である。つまり、文法規則に則って文章構成を行なう (何ごとかを言う)、「発話行為」(locutionary act)、「何ごとかを言うことにおいて何ごとかを言なう」(illocutionary act)、「そして何ごとかを言うことによつて何ごとかを言なう」(perlocutionary act) である。真偽の判定を常に要求するような、伝統的な意味で

の陳述は、抽象の産物にすぎない。解明されるべき唯一の現実の現象は、この三重の複合的な言語行為の総体である。

そもそも、現実世界の流動する連続性は、知覚と言語によって不連続性へと変換される。それは、知覚によって「物」(実体性)や「事」(関係性)として分節され、言語によって「物」や「事」の概念として分節される。この知覚的分節と言語的分節は、密接に縫合し合っている。特定の言語体系とは、流動する世界を特殊な仕方で裁断する装置であり、その世界裁断としての言語的世界観の表現である。日常言語が、言語伝達であると同時に、言語行為であるということは、言葉の意味的分節が、理念面で伝達されると同時に、現実面で行為・出来事として遂行される、ということである。言葉は意味であると共に、出来事(行為)である。言葉における出来事と意味の相互関係は、言葉の出来事が意味へと超越する運動と、言葉の意味が出来事に現実化する運動との弁証法的過程として捉えることができる。⁽⁶⁾この二重の運動は、「話すこと―聞くこと」と「書くこと―読むこと」という^{ディクショナリ}言述の二重の両極間で発生する。言葉は、出来事と意味(あるいは、現実性と理念性)の弁証法的過程として、発話と了解、書記と読解の交互媒介的運動の中に投げ入れられつつ、またその運動を生み出す起点ともなっている。

(2) 日常言語の定式

以上の考察を受けて、日常言語の定式を次の基本形で捉えることにしたい。即ち、「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」である。ヤコブソンによる言語伝達の諸機能との連関で言えば、「誰かが語る」は「①感情的機能」に対応し、「誰かに語る」は「②動能的機能」に対応し、「何ものかについて、何ごとかを語る」は「④指示機能」に対応すると見られる。この指示機能は、さらに狭義の指示〔対象提示〕(何ものかについて)

と述定（何ごとかを語る）とに分かれる。「③詩的機能」は、言語行為論的な観点からは、日常言語にも働いている機能である。それは、メッセージ自体の内容や形式（雅語や韻律や文体など）もさることながら、「語る」ことの方法や様式、つまり「語り方」にも関わるであろう。また、「⑥交話的機能」は、およそ「語る」という行為そのものが自己と他者の間で心理的・物理的に影響を及ぼし合う機能を指すと考えられる。語義の規定や文法規則に関わる「⑤メタ言語機能」については、考察の便宜上、括弧に入れておこう。この日常言語の定式は、宗教言語の特質を浮き彫りにするための下敷きとして効力を発揮するはずである。

二 宗教の言葉

1 宗教言語の諸次元

さて、我々の考察は、次に「宗教の言葉」という問題地平に向けられる。その領域の大半は、「宗教言語」として扱われてきた問題領域と重なっていると云って差し支えない。ただし、従来の極度に限定された宗教言語論の枠を取り払って、我々の議論は、よりいっそう力動的な生成と生命力が溢れる地平に出ることを目指すことになる。

当面の課題は、「宗教言語」の領域を画定すること、そして「宗教言語」の基本性格を描写することである。「宗教言語」とは、さしあたり「宗教の場で生起し使用される言語の総体」であると規定できる。それは宗教という特殊な場の中に現れる言語である。しかしその一方で、「宗教言語」には、むしろ「宗教の場そのものを構成する核心的な言語の総体」とも捉えられる側面がある。宗教の場において宗教言語が発生し使用されると同時に、宗教の場それ自体が宗教言語を中核として形成されている。宗教言語が含む振幅の大きさの一端は、このような規定の困難

さの中にも窺えるのである。

まず、瞬々に変化する動的な「宗教言語」に対して幾つかの次元を識別して、それぞれの次元の働きの特質を素描しようと思うが、その際に上田閑照の論文「西田哲学における宗教理解——禅と哲学」をガイド役に仰（7）ごう。その中で、上田は、「絶対無」の自己限定というところから、事実が事実の深みに徹底していく「宗教」と、その事実が事実自身を反省する「哲学」とがいかにして成立するかを捉えようとしている。以下、概要を示せば、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」という西田の言葉を手掛かりにして、上田はそこに三つのレベル、即ち「純粹経験」（「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく、客もない」といわれる根源的出来事）の(A)レベル、「純粹経験が唯一の實在である」という(B)レベル——このレベルで出てくる一句で一切が一挙に言い切られる言葉（「水は白ずから茫茫、花は白ずから紅」の如き）を「根本句」と名づける——、「純粹経験が唯一の實在である」ということを第一原理にしてすべてを説明する哲学の立場としての(C)レベルを掘り起こし、それぞれ独自のレベルの事柄の相互連関を究明する。(A)は言葉を絶したところ、そこが言葉への発端になるところだが、それは(B)での自覚の内、「純粹経験」という言葉で示し返される。(B)は「純粹経験」が語る言葉であり、(C)は「純粹経験」について語る言葉である。

「禅と哲学」という問題の核心になる「間」の連関は、(A)↓(B)↓(C)と、(C)↓(B)↓(A)という両方向の運動として捉えられる。(A)から(B)へは、「(B)に展開することによって、かえってこの展開自身をもう一度おさめて取り消すことが出来るような絶対の無として(A)が自覚され」るような、従来の禅にとって固有の圏域である。しかし、(B)から(C)へは、従来の禅には大きな異質的な断絶であり、西田哲学において初めて起こった飛躍的展開である。逆の方向に

ついで、(C)から(B)への運動、即ち哲学原理を求める遡源は必然的であるが、(B)と(A)の間には深い断絶がある。禅と哲学の間にある根本的断絶が、哲学者であると同時に参禅者でもある西田という一人格によって、「禅から哲学へ、哲学から禅へと飛躍的に超えられた、あるいは、人格が内から引き裂かれるような分裂の場がかえって磁場になって統一された」と見る。また、禅と哲学とが触れ合い、透入し合う局面を「自覚」の中に求めて、(A)の「覚」「自他なし」と、(B)の「自覚」「自覚・覚他」と、(C)の自己世界「理解」という全連関を、世界の主体化として自覚が深まる(A)への方向と、自覚の拡がりの中で自己を客観化していく(C)への方向との交徹が西田において生じたと考える。「禅が哲学へと非禅化するとともに、哲学が禅へと根源的に非哲学化する」ことを通して、西田哲学は「宗教理解」や「宗教と言葉」の問題に対しても広くかつ深い理解の地盤を用意しえたとされる。

以上、要約したような上田の論究は、「西田哲学における宗教理解」に焦点を絞ったものではあれ、「宗教言語」の考察に対しても示唆するところが大きい。上田の言う(A)(B)(C)という三つのレベルは、宗教言語が内蔵する諸次元を分解したものと受け止められる。(A)は言葉を絶すると同時に、それが言葉の発端となるような「根源的出来事」(＝根源語)である。(B)では、それが「根本句」の如き自覚の言葉に開かれる。(C)では、自他の対決や対話を通して、「世界の論理的自覚」と「主体の自覚」が同時に言語媒介的な理解として成立する。(A)の「覚」は「直観」の事柄であり、(B)の「自覚」の言葉は「イメージ」が核心をなし、(C)の自己世界「理解」は「概念」が支柱となって遂行される。上田が分析した三次元がそれぞれ直観、イメージ、概念に対応するものと見れば、宗教言語の諸次元に関しても、その分節の原理は妥当すると考えられる。直観(「覚知」、イメージ(「想像力」、概念(「思考」)は、三種の認識様式の中核的な働きをなす基本要素である。ここでは仮に、直観的な「覚」に対応する宗教言語を「第

一次宗教言語」と呼び、イメージや象徴が中核をなす「自覚」の言葉に対応する宗教言語を「第二次宗教言語」と呼び、概念的な「理解」に対応する宗教言語を「第三次宗教言語」と呼ぶことにしよう。ただし、我々の考察が、上田が射程に入れていた「禅と哲学」という問題地平の外に踏み出すことによって、禅とは異質な宗教的伝統が有する宗教言語の局面をも包み込むことになることは避けられない。

(1) 第一次宗教言語

第一次宗教言語は、日常言語が失効するような根本経験の中で立ち現れる言語である。この次元の宗教言語は、言葉を絶する限りは、言葉ではないが、言葉の発端となる限りは、言葉の根源である。それは、上田の意味での「覚」に対応する根源的出来事であるとともに、その「覚」と資格上は対等の次元で生起する宗教言語である。たとえば、神語りとしての神話、神の言、仏説、神懸りの言葉、託宣などは、この次元に属するものと見てよい。それは、日常言語を頓挫せしめる非日常的靈威の、あるいは人格的超越者の「原言語」である。しかし、「覚」とこの種の「原言語」を同一次元に置くことは、混乱を招きはしまいか。確かに、「覚」と「原言語」とは、一見すると正反対である。「覚」がそれ自体は未だ言葉ではない、根本経験なのに対して、人格的超越者の「原言語」は、既に日常言語を超越する言語現象である。また、「覚」が主客未分の純粹経験であるのに対して、「原言語」は発信する人格的超越者と受信する人間との分立を前提にしている。さらに、「覚」と「原言語」の間には、無我と我—汝、永遠と歴史、沈黙と対話、直観 (intuition) と靈感 (inspiration) など、鋭い対照があるかに見える。両者を同一次元に置く根拠は、いったいどこにあるのか。実は、日常の自我意識を超越次元から照破しつつ、なおそれを根底から包み込むという点において、両者は共通しているのである。眠りや迷いから目覚める「覚」と、言葉が聞き流

されずに耳根に響く「原言語」。「覚」は、宇宙万象の律動に自在に同調する覚知的直観の経験として、「原言語」の響きに通底する経験である。

「覚」と「原言語」の見かけ上の対立は、「悟り」と「救い」の対立と同種の原因に由来すると考えられる。それは端的に言えば、超越経験が成立する方向が自我意識を軸に内か外かの相違に起因している。「悟り」は自我意識よりもさらに内側の実在に目覚める内在的超越経験であり、「救い」は自我意識の外側に実在的根拠を見いだす外在的超越経験である。超越者の「原言語」も言語以前の「覚」も、自我意識に対する超越的照破とその根底からの包摂という点で、同一次元に属すると判断できるのである。根本経験は、自我意識の解消を伴った覚知であり、聴従である。覚知と聴従では、経験の感覚配分率が違うが、いずれも、個々の意識の働きに直観・靈感が透入して、経験全体を統括している。逆説的だが、「原言語」の聴従は、同時に「原言語」の語りでもある。プーバーの意味で「我―汝」の根源語を語ることが、必ずしも発話であることを要せず、存在の在り方（世界への態度）を示すように、「原言語」の語りは、「我―汝」関係の内に自らを見いだす認識状態が同時に存在状態と不可分である。その事態をプーバーは、全存在をもつてのみ語り、対象や限界を持たずに、関係の中に生きることとして捉えるのである。⁽⁸⁾

(2) 第二次宗教言語

第二次宗教言語は、「覚」や「原言語」との生きた連続性を保ちつつ、なおそれとは異なった固有の次元に属する。「第一次宗教言語」が言葉を絶したり、言葉がその根源から立ち現れたりする瞬々刻々の霊性的動態として捉えられるのに対して、第二次宗教言語は、特定の具体的な言葉に結晶する。第一次宗教言語がエネルギーア（運

動)だとすれば、第二次宗教言語はエルゴン(作品)である。だが、それは生きたエルゴンである。儀礼や神話の言葉、祈りの言葉、信仰告白、創唱者の詩歌や書簡、法話・説教などは、この次元での働きが優勢な宗教言語であろう。それらは、「覚」や「原言語」の根本経験が宿す実在的な根源との命脈を保ちつつ、決定的な言葉に受肉する。それゆえに、聖典や教義の核心部を構成しうる言葉となる。第二次宗教言語の中核には、根本となるイメージや象徴が宿っている。イメージや象徴は、この次元に現れた宗教言語の総体をそのつど独自の形象の内に一挙に磁化してしまう。根本経験の未分化な全体が言葉に結晶する際に、その言葉の総体を特殊なイメージや象徴が貫いて、一つの全体像を形成する。というよりも、イメージや象徴は、全体を凝縮するホログラフィックな部分である。部分は全体を映し出す一部分でありつつ、それ自体が一つの完全な全体である。ここで現れるイメージは、移ろいやすく立ち揺らぐ心象や形象ではない。それはしなやかな堅さを持つ実在的な形相であり、それを核にして根本経験の総体が宗教言語の具体に凝縮されるのである。同様に、象徴も、隠された現実と顕われた現実とに跨がって、両者の交通を媒介的に活性化させる具体的な事物である。意味作用と意味対象との自然本性的な結合のゆえに、象徴となる言葉は、個別的な限界性を超えて、根源的な実在性への分有を現実透明化するものである。

(3) 第三次宗教言語

第三次宗教言語と第二次宗教言語との間には、大きな隔絶がある。第三次宗教言語とは、イメージや象徴に磁化された第二次宗教言語が、その生命力を次第に喪失しつつ、硬化した概念の平面上で繰り返されたものである。それは、何らかの仕方で概念的な精錬を経た宗教言語を指す。第二次宗教言語が生きられたエルゴンだとすれば、第三次宗教言語は反省されたエルゴンである。この次元の宗教言語では、イメージ・象徴から概念へと異次元

間の移行のみならず、話される場と書かれる場との双方に対する関係が顕在化する。つまり、言語場が、発話言語とともに、書記言語の方へも拡張され、対話における「発話―了解」と読解における「書記―解釈」の双方に關与するのである。神学的命題、教義の言葉、聖典編纂上の体系化の言葉、布教や宣教の言葉などが、この次元の宗教言語に属するだろう。

第三次宗教言語が持つ拡がりには、第二次宗教言語との一種の隔絶によつてこそ獲得されている。この隔絶は、必ずしも負の価値を持たない。特に、書記言語では、言葉の出来事が言葉の意味へと超越して、著者の心的志向から離れてテキスト（作品）の意味論的自律が達成されることに対応して、特定の対話的狀況の限界は突き破られ、未知の普遍的な読者へと開かれる。言述としての言語が目指す意味への出来事の超越は、書記言語において初めて十全な仕方でも実現されるのである。こうして、根本経験は、言葉の理念的意味としての概念の鑄型に取り込まれ、概念に仕立て直された上で、表現され了解されることになる。

(4) 三つの次元の相互関係

さて、上述の三次元間の関係をより明確な理解へともたすために、言語伝達を構成する基本要因である発信者（話者・著者）と受信者（聴者・読者）の關係に焦点を絞つて眺めておきたい。⁹⁾ いささか単純化すれば、第一次宗教言語では、「原言語」の発信者は、人格的超越者であり、その受信者は宗教的人間である。人格的超越者からの「原言語」を靈聴し、それに聴き従う決意の信解が「信」と呼ばれる。「覚」の場合には、対話の二極關係が解消されるがゆえに、発信者や受信者という表現は適切さを欠くが、ある意味で発信者即受信者という自己内授受の關係が現れる不思議である。超越者――より正確には、超越者としての自覚以前の根源者＝無我――に現成した覚知

は、全宇宙を駆け抜けて生きとし生けるものに感化を及ぼすはずであり、また宗教的人間はその恩恵を実感するはずである。第一次宗教言語は、有形と無形とを問わず、超越者から宗教的人間へと開示される。一般に、第一次宗教言語は、独りの人間やごく少数の人間に顕現し、啓示される。そこで開かれる永遠の我の覚醒、ないしは永遠の汝との直面が、真の意味での共同体や共存の原基となるのであり、そこに靈性的交流の磁場が誕生するのである。

第二次宗教言語においては、超越者から人間への直接の開示性は、根本経験に参与した特定の宗教的人間を超えて、その経験を共有し追体験しうる集団へと転ぜられる。「覚」や「原言語」は、ここではその根本の超越経験を軸に、いわば日常の言葉の流れのただ中に降下し、深みを湛える言句に落着する。たいてい、このような宗教言語は、宗教体験を共有する集団や、その獲得を目指す集団の内部にとどまり、自集団の結束を強化する働きをなす。宗教共同体とは、一方でそこにおいてこの種の宗教言語が生起し使用される場であると同時に、他方でその宗教言語によって強化され維持される場でもある。この宗教言語の働きを介した自集団の形成は、既に他集団との対立を予想させる。

第三次宗教言語は、個人的には内的問答として反芻され練り直され、集団的には自集団から他集団に向けて発信され告知される。したがって、自集団の中で求心的に統一されていた言語空間や意味世界は、いったんは疎遠な他者の意味世界へと屈折しつつ遠的に展開される必要がある。ここで必然的に、宗教言語は、集団としての自己と他者（即ち、自集団と他集団）の対立関係の中に巻き込まれたものとなる。内には集団の成員が馴染んだ言語宇宙があり、外には疎遠で異質的な複数の言語宇宙がある。二次元に住む者には、三次元の出来事が平面上で神出鬼没する一種の超越性を帯びるように、宗教言語は、内在であれ超越であれ、日常的自我には異次元からの来訪であ

る。しかし、それはやがて日常の言葉との内密な関係を結び始め、遂には決定的な言句に受肉する。ビオスの統一体として、自集団内で通用していたその言語は、今度は疎遠な他者に直面して、自他の間の隔絶を抱え込む。そして、ロゴスの世間体へと開かれるべく、自身の密度や集中度を緩めることによって、他者とも共有しうる拡がりを獲得するのである。

2 宗教言語の基本性格

(1) 宗教言語の定式——「顕現」型と「宣言」型

前述の日常言語の定式「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」を下敷きにして、宗教言語の定式を、「我が、汝に（あるいは、汝が、我に）、何ものかについて、何ごとかを語る」という基本形で考えてみたい。⁽¹⁰⁾ただし、急いで説明を付け加えねばならぬが、宗教言語の定式は、宗教経験の類型に応じて、上来の議論からは、少なくとも「顕現」型と「宣言」型という二種類の存在を想定することができる。敷衍すれば、「顕現」型の定式は、「我が、汝に（あるいは、汝が、我に）」という発信者と受信者の両契機が後景に退いて、「何ものかについて、何ごとかを語る」という指示と述定の契機が前面に出る。あるいは、むしろ「何ものかが、何ごとかを示現する」という形に変容するとも言ってもよい。聖なる「もの」の自己開示として「何ごとか」が語られるのであり、「もの」と「こと」は、顕現という一つの現象に融け合う。「何ものか」の顕現それ自体が何ごとかを物語ると同時に、「何ごとか」（驚嘆）は、淀んだ物事の底を突き破って、存在の奥行きを予感させる。

一方、「宣言」型の定式は、「汝が、我に、何ものかについて、何ごとかを宣言する」という形を取る。それは人

格的超越者から宗教的人間に真理の言葉が開示される以上、まず何よりも「汝が、我に」という超越次元からの働きが先行する。ここで指示される「何ものか」とは、神の国、涅槃、まこと、無為の大道などの宇宙の真理や法則であり、それについて「何ごとかが」述定される。次いで、その真理の言葉は、宗教的人間に取り継がれて、他の人々に告知される。超越者としての永遠の「汝が」人間の「我に」という垂直方向の伝達から、人間の「我が」他と変換される。ここには、「汝が、我に」、その「我が、汝に」という言語伝達の中継があるが、この垂直方向から水平方向へ屈折する拡大運動は、また超越者と人間の間、あるいは人間同士の間で「我が、汝に」という水平方向から垂直方向へ遡源する深化運動ともなる。真理としての超越者の言葉は、全宇宙を縦横無尽に循環する。神の言や仏説は、こうした真理の言葉の正当な継承と正当な解釈と正当な宣教を通して流布されるのである。

聖なるもの・超越者の「開示様式」は、当然、特有の「語りの様式」と深く結びついている。特に「宣言」型においては、それは「言表の動作の様式」（語る・話す・言う・述べる・宣る・告げる・説く・唱える・歌うなど）であるとともに、リクルールの分析が示すような「言述の様式」（諺・箴言・逆説表現・終末論的構成など）でもあらう。

(2) 宗教言語の基本性格——「現実」と「実存」の視座より

以上のような考察と分析を経ることによって、ようやく我々は、宗教言語の基本性格を論じうる地点に到達した。我々の考察の出発点は、常にこの日常の「現実」世界であり、この世界内に存在する「実存」である。「夢か現か」は、現実と非現実の狭間で自らの位置を確認しかねている時に咄嗟に口をついて出る言葉である。黄昏が昼

と夜の時間の狭間でたゆとう如く、我々の現実意識は、しばしば夢か現かと問わざるえないような境界状況の中に連れ込まれる。通常の現実意識は、前述した通り、「日常＝正常」という共同主観的な判断の累積によって補強され、養分を与えられている。常態では、それは歴史的に形成された特殊な思考＝行動の惰性態に根を張っている。日常の「現実」領域がこのように文化的社会的に規定された境界線を持つ以上、現実世界の範囲と根拠をめぐる問題は、その住人には文化的社会的な自明性の下で隠蔽されて、不問に付されることになる。

宗教言語、特に第一次と第二次の宗教言語が関わるのは、上述した意味での「現実」の拡大と深化である。現実の拡大とは、日常の現実世界の境界線がさらに向こう側へと拡張されて、非日常的な世界をも現実として取り込むことである。現実の深化とは、従来の現実世界がよりいっそう深い世界の内に包み込まれていることの自覚である。現実世界が量的に拡大することと、現実世界が質的に深化することは、同一の事態の両面である。この世界を更に世界が包み込むという世界の重層的な存在構造は、世界内存在としての人間の重層的な存在構造とも照応していよう。それゆえに、「現実の拡大・深化」は、実は我々自身の「認識と存在の拡大・深化」に等しい。そして、現実が拡大し深化するにつれて、世界内存在としての実存は、ますます全体的で根源的な意味連関の中で自らの位置を再認することになる。「実存の究極の意味づけ」は、そのような「現実の拡大・深化」という不断の靈性的動態の中でこそ遂行されるのであり、また逆に「現実の拡大・深化」は、「実存の究極の意味づけ」を中軸にして遠心力と求心力が与えられるのである。

結び

宗教言語は、宗教現象と言語現象の融合である。経験に深みの次元があるとすれば、それは言葉の深みの次元にも通底しているはずである。宗教経験が根本経験や超越経験と呼ばれるのは、それが日常経験から超脱しつつ、なお日常経験を根底から包摂するためである。この超脱と包摂が同時に成就する逆説として、宗教言語は我々に立ち現れる。したがって、宗教言語が現前する地平は、日常世界内の日常的自我による日常経験（日常言語と不可分な）が突破されながらも、それが包み込まれるような地平である。我々の「現実」と「実存」が構築した意味空間は、宗教言語の現前によって、不断に解体され、拡大され、深化される可能性へと開かれている。また、それゆえに、日常経験も、不断に根源から更新される日常経験となりうる。日常は日常を断たれることで、かえって日常に蘇るのである。この日常が蔵する途方もなく深い奥行きは、人間存在の深い奥行きを暗示しつつ、宗教言語の遙かなる地平に融け合っているように見える。宗教言語が我々の意識に開くのは、遙かなる距離と奥行きの認識であり、またその遙かなる距離と奥行きが現前する認識である。距離と現前の共存⁽¹⁾、ここには実存と存在をめぐる不思議がある⁽²⁾。

注

(1) 本稿では、宗教言語が孕む否定面については論じない。象徴としての宗教言語には、象徴体系の宇宙に呪縛するような一面があることは否めないし、概念としての宗教言語には、煩雑で瑣末な議論に陥らせる危険性がないではない。しかし、我々が扱う「宗教言語が本来の意味での「覚醒」や「救済」に関わる以上、その欠如や逸脱に起因するような否定面をことさら論じる必要は

認められない。その点の論究は別稿に譲りたす。

- (2) Paul Ricoeur, "Manifestation et Proclamation," in *Le Sacré*, Paris, Aubier, 1974, pp. 57-76.
- (3) David Tracy, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981), pp. 202-229. David Tracy, *Dialogue with the Other* (Louvain: Peeters Press, 1990), pp. 9-26.
- (4) Roman Jakobson, *Essai de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, p. 220.
- (5) J. L. Austin, *How to Do with Words* (London: Oxford University Press, 1976 [1960]). [J・L・オースティン『言語と行為』坂本百大訳(大修館書店)一九七八年]
- (6) Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning* (Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976).
- (7) 上田閑照『生きるということ——経験と自覚』(人文書院、一九九一年)所収の論文「西田哲学における宗教理解——禅と哲学」参照。
- (8) 『ブーバー著作集 1 対話的原理I』田口義弘訳(みすず書房、一九六七年)、五一四九頁、参照。なお、ブーバーの見解では、神人合一や神人同一を主張する「自己没入説」は、〈我―汝〉関係の現実性を失い、もはや「汝を言うこと」がないがゆえに、妄説として斥けられる。同書、一一〇―一二七頁、参照。
- (9) 宗教言語の諸次元は、各次元で中心的な働きをなす基本要素の「直観」「イメージ・象徴」「概念」に焦点を当てることによっても照射されうる。概念は過去の諸経験が凝固したものであり、概念の再現において過去が現在へ映し出される。イメージ・象徴では、現在が未来からの引力を受け取れば受け取るほど、その内実が豊かになり、時間はむしろ未来から現在へと流れ込む。概念的表象を支えられた思考力が、過去の想起だとすれば、意志の働きの浸透した想像力は、未来からの充実である。その両者の狭間で、感情は共感と反感、拡張と収縮を瞬々に変化させる現在の反応である。魂の三様態(思考・感情・意志)の関係は、過去・現在・未来の時間関係と重なっている。逆方向の二重の時間流が形成する魂の渦巻きに対して、直観はその日常の時間流を超えて、対象の律動に同調する経験である。イメージ・象徴が、形象に固有の律動を糸口にして内奥の意味世界へ誘うとすれば、直観は、原理的には諸々の時間流を超え出る。だが、それゆえに、直観は、逆に諸々の時間流へと自らを構成する意識の柔軟性も有している。
- (10) 拙著『宗教の根源——祈りの人間論序説』(世界思想社、一九九八年)、参照。
- (11) シャルル・デュボスに倣って、その逆説をマルセルは、「現前と距離の共存」(la présence et la distance tout ensemble)

と表現している。Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'être II*, Paris, Aubier, 1964 [1951], p. 33.

- (12) 本稿では言及する余裕がなかったが、宗教言語に関する参考文献の一部を、最近の和書(邦訳を含む)に限って出版年順に挙げておく。J・H・ヒック『宗教の哲学』(間瀬啓允訳)(培風館、一九六八年)、マッキンタイア『宗教言語の哲学的分析』(間瀬啓允訳)(理想社、一九七〇年)、上田閑照『禪仏教』(筑摩書房、一九七三年)、奥村一郎『祈り』(女子パウロ会、一九七四年)、リクール『解釈の革新』(久米博・清水誠・久重忠夫編訳)(白水社、一九七八年)、長谷正當『象徴と想像力』(創文社、一九八七年)、大峯顯『花月の思想』(晃洋書房、一九八九年)、クラウス・リーゼンフーバー『超越体験』(自費出版、一九九一年)、J・M・ソスキース『メタファーと宗教言語』(小松加代子訳)(玉川大学出版部、一九九二年)、宮本久雄『宗教言語の可能性』(勁草書房、一九九二年)、島薺進・鶴岡賀雄編『宗教のことば』(大明堂、一九九三年)、間瀬啓允『現代の宗教哲学』(勁草書房、一九九三年)、リクール『聖書解釈学』(久米博・佐々木啓訳)(ヨルダン社、一九九五年)、八木誠一『宗教と言語』(宗教の言語)(日本基督教団出版局、一九九五年)、大峯顯『宗教と詩の源泉』(法藏館、一九九六年)、上田閑照『ことばの実存』(筑摩書房、一九九七年)、星川啓慈『言語ゲームとしての宗教』(勁草書房、一九九七年)。

なお、京都宗教学会編『宗教哲学研究』第一二号(北樹出版、一九九五年)所収の論文「宗教と言葉」(氣多雅子)には、上田閑照氏と氣多雅子氏の間での興味深い対論について、氣多氏サイドからの解説と弁明が掲載されている。

空と言葉

——『中論』第二十四章・第七偈の解釈をめぐって——

斎藤 明

△論文要旨▽ ナーガールジュナは『中論』第二十四章の第七偈において、空を批判する反論者は「空における目的」「空」「空の意味」という空に関する三つのポイントを理解しないと論難する。本稿は、空と言葉のデリケートな関係を再考するために、二諦説に重きを置いてきた従来の諸研究とは異なって、この空の三ポイントの意味するところを、諸注釈の理解を批判的に検討したうえで、あらためて本章の文脈のなかで考察したい。これによってまず、空の三ポイントと第八偈以降の三十三の詩頌との関連を明らかにしたうえで、三ポイントそれぞれの意味内容を確認する。そのなかでもとくに、これまで多くの研究者が踏襲してきた「空における目的」解釈、つまりそれを「空を説くことと目的」と意味つけて、その目的を「すべての言語的多様性（戯論）の鎮静化」と見なしたチャンドラキールティの解釈を批判的に検討する。そのうえで本稿は、この第二十四章・第七偈にみよ *stunyatāyaṃ prajñānam* は「空であることその」、[言葉をふくむあらゆるものこと]「有用性」を意味すると理解するのがふさわしいことを論じる。

△キーワード▽ ナーガールジュナ、『中論』、空、*prajñāna*

はじめに

ナーガールジュナの言語観については、これまでにも数多くの研究が積み重ねられてきた。言語的多様性 (*prapañca* 戯論) や、「何かに」依っての表示 (*upādāya prajñaptih* 因施設、仮名) の概念に焦点をあわせるものから、近

年ではまたワイトゲンシュタインの言語観、とくにかれの後期の哲学を支える基本概念となった「言語ゲーム」(Sprachspiel) や「家族的類似性」(Familienähnlichkeit) 等にうかがえる言語観と、ナーガールジュナのそれとを比較考察する研究も目につくようになった。⁽²⁾ただし、ナーガールジュナの言語観に関するこれまでの研究に見られる顕著な特色は、その多くが『中論』第二十四章の第八、第十偈に展開される、いわゆる二諦説(二真理説)に着眼して、諸注釈を参考にしながら、あるいはまた特定の注釈者の理解にもとづきながら、この説にこめられたナーガールジュナ自身の意図を考察している点にあったといえよう。⁽³⁾

二諦は「最高の目的」「あるいは対象」としての真理」(paramarthasatya 勝義諦、第一義諦)と、「慣習としての真理」(sanjyritasatya 世俗諦)という二つの真理(satya)を意味する。この説は、ナーガールジュナの言語観や真理観を考察するうえで、さらにはまた、その後の仏教思想史に与えた影響の点でも、きわめて重い意味をもつことは論をまたない。パーヴィヴェーカ(四九〇―五七〇頃)によって確立された中観派や、吉蔵(五四九―六二三)が大成した三論学派もまたこの二諦説を重んじ、それぞれに興味ぶかい思想展開をもたらしたのであるが、これらの発展的な二諦説をテーマにした研究もまた少なくない。しかしながら、これまでの研究史を顧みるとき、言語観をふくむナーガールジュナ自身の思想を考察し、さらにはまた、仏教思想史においてナーガールジュナが果たした役割を考えるうえで、従来の研究はあまりにこの二諦説に、それもその文脈から多少なりとも離れるたかたちで目を奪われてきた、という憾みをやはり禁じえないのである。そこで本稿は、このような反省に立つて、あらためてこの二諦説が展開される『中論』第二十四章の文脈をたどりながら、とくに二諦説の直前に位置する同章の第七詩頌に説かれる〈空の三ポイント〉に焦点をあわせ、その意味内容を章全体の構成に照らして再考してみたい。

一 解釈の異同をめぐって

『中論』第二十四章「聖なる真理（聖諦）の考察」は総数四十の偈頌からなる。そのなかの第七偈は次のような内容をもつ。

「これに対してわれわれは答える。君は、空における目的と、空と、空の意味とを知らない。それゆえこのように悩まされるのである。」(atra brūmaṇ śūnyatāyaṃ na tvam vetsy prayojanam / śūnyatāṃ śūnyatārtham ca tata evaṃ vīhanyase // MK p. 490, II. 6-7)

この詩頌については、いまはひとまず「空における目的」「空」「空の意味」と訳出した śūnyatāyaṃ prayojanam, śūnyatā, śūnyatārtha という、空をめぐる三つのポイントの意味内容が問題になる。しかし残念ながらナーガールジュナは、これ以降の詩頌のなかでは、「空における目的」とはこれこれである、というように三ポイントそれぞれの内容を具体的に明言してはいない。そのため空をめぐるこの三ポイントの解釈には、かなりの隔たりが生まれたのである。大別すると、教説の視点、つまり空を説くことに関する三つのポイントと捉える『無畏論』・青目注『中論』・仏護注⁽⁵⁾・『プラサンナパダー』の解釈が一方にあり、これに対して修行者(yogin)の視点から空の三ポイントを理解する『般若灯論』が他方にある。ここでは、両者の解釈を簡単に比較してみたい。

前者の解釈によると、空における目的(śūnyatāyaṃ prayojanam)とは「空を説くことと目的」(『無畏論』・仏護注⁽⁶⁾)であり、青目注の表現をとれば「何の因縁を以て空を説くや」を意味する。この理解は śūnyatāyaṃ prayojanam というやや曖昧な句を、いわば śūnyatādeśanāyāḥ prayojanam 「空を説示することと目的」と解す

るのであるが、右の三つの注釈は残念ながらこれ以上には詳論していない。これに対して、ほぼ同じ理解に立ちながらチャンドラキールティ(六〇〇―六五〇頃)は、この句をつぎのように解説する。⁽⁹⁾

さてまた、空における目的とは何であるか。このことは、『我の考察「第十八章」』のなかで、

行為(業)と煩惱が尽きることから解脱がある。行為と煩惱は構想分別による。それら「の行為と煩惱」は言語的多様性(戯論)による。しかし、言語的多様性は空において止滅する。

と説かれている。それゆえ、残すところのない言語的多様性の鎮静化(寂滅)のために、空が説示される。したがって、空における目的とは、すべての言語的多様性の鎮静化である。

本稿がとくに問題にするのが、右のような「空における目的」についてのチャンドラキールティの解釈である。これは「空における目的」を、『中論』第十八章・第五偈におけるナーガールジュナの言明に関係づける解釈であるが、問題は、第二十四章の文脈のなかでこのような解釈がふさわしいのかということ、同時にまた、これにつづく同章の詩頌のなかに、この句に関するナーガールジュナ自身の説明を見ることははたしてできないのかということである。この点は、のちに再論したい。

つぎに空(sūnyata)の解釈をみる。『無畏論』・仏護注は「空の特徴が何であるか」と注釈するが、これも青目注の「云何なるか是れ空相」と内容的に等しい。反論者は空の特徴を知らない、という意味に解釈するのである。

チャンドラキールティもまた、ほぼ同様の理解に立ったうえで、この空の特徴もまた右と同じ『中論』第十八章のなかで説明されているとして、同章の第九詩頌を引用する。すなわち、⁽¹⁰⁾

つぎにまた空とは何であるか。これもまた、その同じところで、

他に縁よらず、静寂で、言語的多様性によって多様化されず、構想分別がなく、多種多様であることがない。これが〈真実〉の特徴である。

と説かれている。

と注釈するのである。

第三の空の意味 (Sūnyatāra) について青目注は「空義」⁽¹³⁾、「無畏論」・仏護注は「空の意味が何であるか」と注釈し、いずれも Sūnyatāra を「空」という語の意味対象と理解する。チャンドラキールティもまた、⁽¹⁵⁾

また、「空」の語がそれを指して用いられるところの、その意味対象もまた、ほかならぬこゝ「第二十四章」において、

縁起をわれわれは空と呼ぶ。それは「何かに」依つての表示であり、それは中道にほかならない。

と説くであろう。……。このように、「縁起」という語の意味対象がまさに「空」という語の意味対象なのである。

と語り、内容の詳細を本章の第十八偈に帰している。

以上のように、空の三ポイントをめぐる『無畏論』・青目注『中論』・仏護注・『プラサンナパダー』の解釈は、いずれも空の教説、つまり空を説くうえでの三ポイントと捉える点で共通する。また各ポイントの理解についても、詳論するのは『プラサンナパダー』のみであるが、これら四つの注釈には大きな隔たりはうかがえない。

これに対して、異色なのは『般若灯論』である。著者のパーヴィヴェカは、教説の視点というよりは、空を修習する立場、つまり修行者の視点から空の三ポイントを理解する。かれの三ポイント解釈については、すでに野沢

静証氏の考察があり、筆者もまた、勝義 (paramārtha) 解釈と表裏になったこのパーヴィヴェカ独特の理解が、『中辺分別論』および『同釈』の影響下に生まれたと考えられる旨を論じた。⁽¹⁶⁾ したがってここでは、かれの解釈を簡潔に紹介するにとどめたい。

パーヴィヴェエーカによると、空における目的 (Sūnyatāyaṃ prayojanam) とは、「すべての言語的多様性の鎮静化を特徴とする」⁽¹⁷⁾ という。この簡単な説明では、何を行うことの目的であるかが不明瞭であるが、アヴァローキタヅラタはさらに「空を理解することによって、すべての言語的多様性の鎮静化を特徴とする涅槃を得ること」であると補足説明する。⁽¹⁸⁾ この説明にしたがえば、「空における目的」とは、空を理解することの目的であり、それは「すべての言語的多様性の鎮静化を特徴とする」涅槃を得ることであるという。

パーヴィヴェエーカはまた第二のポイントである空 (Sūnyatā) について、「すべての執着をはなれていることを特徴とする空を認識する智慧である」⁽¹⁹⁾ という。つまりかれは、先のチャンドラキールティ等の解釈とは異なつて、空を認識する智慧 (*Sūnyatālanbanam jñānam) そのものがここであるという「空」であると語るのである。⁽²⁰⁾

そしてこの解釈は第二のポイントである Sūnyatārtha に対するパーヴィヴェエーカの解釈と対になる。つまりかれは、Sūnyatārtha を、先のチャンドラキールティ等のように「空」という語の意味対象と理解するのではなく、このような空を認識する智慧の対象と捉えたうえで、「空の対象 (Sūnyatārtha) とは真如を特徴としている」⁽²¹⁾ と語るのである。

このように、パーヴィヴェエーカは、空をめぐる三つのポイントを「空を認識する智慧にもとづいて、その対象である真如〔空〕を理解し、これによって言語的多様性の鎮静化〔した涅槃〕を得るといふ目的がたされる」と

いう、修行者にとつての三ポイントを示すものと解釈するのである。

二 『中論』第二十四章の構成

さてつぎに、以上のような複数の注釈者による空の三ポイント解釈の適否を論じるためにも、『中論』第二十四章全体の構成をあらためて辿ってみたい。以下では、紙幅の制約もあるため、章の構成を理解するうえで差し支えない範囲で一部の詩頌を略して訳出する。⁽²²⁾

『中論』第二十四章「聖なる真理（聖諦）の考察」

〔反論者による空批判〕

- 1 もしもこのすべてが空であるなら、生じることもなく、滅することもない。〔空を説く〕君にとつては、四種の聖なる真理（四聖諦）が無であることになってしまう。(yadi stūyam idaṅ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ / catuṅgam āryasatyānaṃ abhāvas te prasaṅgāte //)
- 2 四種の聖なる真理が無なのであるから、〔苦を〕知ること、〔苦の原因を〕断つこと、〔苦の滅に導く道を〕修めること、および〔苦の滅である涅槃を〕証得することはありえない。
- 3 それがないことにより、〔預流、一來、不還、阿羅漢という〕四種の果報もまたない。⁽²³⁾ 果がないために、果に住する者もなく、向かう者もない。
- 4 もしも〔果に住する者と、向かう者という〕これらの八種類の人々（八賢聖）がいなくするならば、僧伽は存在しない。また、聖なる真理がないことにより、正法もまた存在しない。
- 5、6 法と僧がないのなら、どうして仏があるであろうか。このように、空を語る君は三宝をも破壊する。さらにまた、果報の存在性、善行と悪行、およびすべての世間的な言語慣習をも破壊する。

- 7 これに対してわれわれは答える。君は、空における目的と、空と、空の意味とを知らない。それゆえこのように悩まされるのである。(テキスト前出)
- 8 諸仏による法の説示は、二種の真理(二諦)にもとづいてある。世間世俗の真理と、勝義からの真理とである。
- 9 これら二種の真理の区別を知らない人々は、深遠な仏説における真実を知らない。
- 10 言語慣習にもとづかなければ、勝義は示されない。勝義に到らずに涅槃は得られない。
- 11 誤って見られた空は智慧の乏しい者を破滅させる。あたかも誤って捕らえられた蛇や、あるいはまた誤って行われた呪術のように。
- 12 それゆえ、この法は「智慧の」乏しい者たちによっては理解されたいことを考えて、「シャーキヤ」ムニの心は、法を説くことから退いたのである。
- 13 君はまた、空について非難をなすが、われわれには誤りが付随することはないし、それ(非難)は空についてはありえない。
- 14 空が妥当する者には、すべてが妥当する。空が妥当しない者には、すべてが妥当しない。
- 15 それゆえ君は、自分自身の誤りをわれわれに投げつけているのであり、馬に乗っていないながら、まさにその馬を忘れてしまっているのである。
- 16 もしも君が、諸事物を本質(自性)にもとづいて(svabhavat)存在すると見るのなら、そうであるなら君は、因と縁のない諸事物を見ているのである。
- 17 君は、結果と原因、行為主体と行為手段と行為、生と滅、および果報を破壊する。
- 18 縁起をわれわれは空と呼ぶ。それはまた「何かに」依っての表示(仮名)であり、それこそが中道である。
- 19 縁起していないいかなる法(dharma)もないのであるから、それゆえ空でないいかなる法もない。
- 20 もしもこのすべてが不空であるなら、生じることもなく、滅することもない。「空を批判する」君にとつては、四種の聖なる真理が無であることになってしまう。(yady asūnyam itam sarvaṃ... 以下のテキストは第一偈に同じ)
- 21 縁起していない苦がどこにあるであろうか。なぜなら、無常なものは苦であると説かれているが、その「無常なもの」は本質をもつときには(svabhavay)ないのだから。

中略(以下、集・滅・道諦、四向四果、三宝がなくなるとの批判に続いて、)

- 31 君にとつては、仏はさとり(菩提)に縁⁴らないことになってしまい、さとりもまた仏に縁⁴らないことになってしまふ。
- 32 君にとつては、本質的に(svabhāvena) 仏でない者は、菩薩道において、さとりのために努力したとしても、さとりを得ることはないであろう。
- 33 善行(dharma)であれ悪行であれ、だれも決して行わないであろう。空でないものにとつて、何がなされえようか。本質(svabhāva)は作られないのだから。
- 34 君にとつては、善行と悪行とがなくても果報があり、また善行と悪行を原因とする果報はない。
- 35 あるいはまたもしも、君にとつて、善行と悪行とを原因とする果報があるとするなら、善行と悪行とから生じた果報が、どうして不空であろうか。
- 36 そしてまた、縁起・空を破壊するのだから、すべての世間的な言語習慣をも破壊するのである。
- 37 空を破壊する者にとつては、なされうること何もなく、行為は起こされることがなくなり、行わない者が行為者となるであろう。
- 38 本質があるなら(svabhāve) 世間(jagat)は生じていることも滅していることもなく、常にあり、様々な状態を欠くことになるであろう。
- 39 もしも不空であるなら、「さとりに」到達していない人が到達することも、苦を終滅させる行為も、すべての煩惱を断つこともない。
- 40 縁起を見る者は、この苦・集・滅・道「という四種の聖なる真理」を見る。

右の構成に明らかなように、はじめの六詩頌が「すべては空である」とする説に対する批判にあたり、第七偈以降がその批判に対するナーガールジュナ自身の立場からの反批判である。さらにまた、反批判のなかでも第二十偈以降は、反論者が指摘したような生・滅や、四種の聖なる真理、仏・法・僧の三宝、善悪の行為とその果報、さら

には世間のすべての言語習慣などは、まさに空を否定するときに破壊されることになるという過失を詳論している。第二十偈が、冒頭の第一偈「もしもこのすべてが空であるなら」(yadi śūnyam idaṃ sarvaṃ)を「もしもこのすべてが不空であるなら」(yady aśūnyam...)と置換しただけの詩頌構成をもつ点も注目に値しよう。

三 空の三ポイント

このような構成をもつ第二十四章の論点は、空とは何かということと、同時にまた、生・滅や四種の聖なる真理等が可能であるのはすべてが空であるときなのか、あるいは空でないときなのか、という二つの問題に集約されるといえるであろう。この二つの問題は密接に関係するのであるが、本章においてはいずれも劣らぬほどに大きな意味をもつ。そして、本稿が問題にする第七偈、つまりナーガールジュナによる反批判の最初の詩頌を解釈するうえでも、このような章全体の構成と論点をまず念頭に置く必要がある。

それでは、右のような章の構成を認めたくうえで、第七偈における空の三つのポイント、つまり「空における目的」と「空」と「空の意味」は何をさし、それぞれのポイントは第八偈以降の詩頌といかなる関係をもつと理解されるのであろうか。

この問題を考えるうえで重要なのは、第八偈から第十九偈までの文脈である。ここでいまその文脈を整理してみると、おおよそ以下のように考えられるであろう。

第八から第十二偈… 最高の目的としての真理（勝義諦）は空、涅槃、真実に相当する。それを諸仏は言語習慣にもとづいて表現したのであるが、空等の最高の目的としての真理は理解されがたく、それ

を誤解する者は破滅する。

第十三から第十七偈… 空を認める者にはすべてが妥当し、それを認めない者にはすべてが妥当しない。

第十八から第十九偈… 空とは縁起の別名である。

右のような文脈理解はインド撰述の諸注釈に照らしても、また青目注『中論』に対する複注『中観論疏』を著した吉蔵や、おもに『プラサンナパダー』に準拠して注釈書『正理海』*Riṣṣ pa'i rgya mtsho* を著したツォンカバ（一三五七—一四一九）の理解にもほぼ共通する。^(註)

さて、このような第二十四章の構成は、第七偈における空をめぐる三つのポイントそれぞれの意味と、それ以降の詩頌構成との関係を考えるうえで、大きな手がかりを与えているように思われるのである。そして章の構成に見るかぎりでは、空の三ポイントは、たとえ間接的あるいはまた結果的に関係するとはいえ、パーヴィヴェーカが示すような、修行者の観点からみた三つのポイントと理解するのは、やや困難なようにも思われる。パーヴィヴェーカの説は、その直後に示される独自の勝義 (*paramārtha*) 解釈とも相まって、修行者の立場、つまり「從因向果」の視点から空の三ポイントを理解する。しかしながらこの興味深い理解は、ナーガールジュナ説の純然たる一解釈としてよりは、むしろアサンガ（三九五—四七〇頃）およびヴァスバンドゥ（四〇〇—四八〇頃）によって確立された瑜伽行派 (*Yogācāra*) の影響下にあつて、中観派 (*Mādhyamika*) としての独自の思想的な立場を基礎づけようとしたという思想的な文脈においてこそ光彩を放つといえそうである。事実、パーヴィヴェーカ以降の中観思想史においては、その独自の勝義解釈と表裏になった、空を智慧 (*jñāna, prajñā*) とその対象 (真如 *tathatā*) という枠組みにおいて捉える視点は、いわゆる自立論証 (*svatantrānumāna*) の自覚的使用という空論証の方法論上

の特色とならんで、後代の論師たちに多大な影響を残すことになったのである。⁽²⁶⁾

それでは、一方また『無畏論』・青目注『中論』・仏護注、および『プラサンナパダー』の解釈は適当であるといえるであろうか。たしかに右に見るような第二十四章の構成に照らせば、これらの注釈が示すように、空の三ポイントとは諸仏が勝義 \parallel 空を説く立場、つまり「従果向因」の教説・教化の立場からみた三つのポイントと理解することに大過はないと考えられる。

空 (Sunyata) そのものは勝義の真理にあたり涅槃と等位である(第十偈後半)。諸仏はその勝義的な真理を言語習慣にしたがって、「空」と説き示したのであるが、この教説を正しく理解することはむずかしく(第十二偈)、誤解する者を破滅させることにもなる(第十一偈)。しかし、ひとが勝義の真理に当たる空 \parallel 涅槃を得るためには、それを「空」等として説き示すことが不可欠である(第十偈前半)。ただしもちろん、説き示すことがそのまま勝義的な真理の獲得に直結しているのではない。つまり「空」の教説は、空を正しく理解しそれを得ることを保証はしないのである。その意味において、空と「空」との間には決定的な区別 (vibhaga) がたしかにある(第八、第九偈⁽²⁷⁾)。この溝を埋めるには、パーヴィヴェーカの言葉を用いれば、聴聞・思索・修習による智慧 (*prajña 般若) が期待され、さらにはまたその究極的なあり方としての無分別智 (*nirvikalpañāna) が求められるといえるであろうが、『中論』そのものは修道論を直接に語るのではなく、総数二十七のトピックをとりあげ、言葉のかぎりを尽くして、空と「空」の間に横たわるこの深淵を埋めようと試みる。いま第二十四章が、空とともに、「空の意味」と「空における目的」を問題にするのも、もちろんそのような試みの一つである。

空の意味 (sunyatārtha) については、チャンドラキールティが理解するように、「縁起をわれわれは空と呼ぶ」

云々と語る第十八偈がこれを端的に説明していると考えるのは、まずはふさわしいといえるであろう。このことは、つづく第十九偈、さらには不空論者を批判するなかの第二十六、三十九、および四十偈からもうかがうことができる。

ただし、問題はこれで終わらない。それでは、「縁起を空とわれわれは呼ぶ」(yah pratyasamutpadah Sunyatam tam pracaksmah) というのは何を意味するのであろうか。⁽²⁸⁾ここにいう縁起は、文字どおり「縁よって生起すること」一般をさし、第十九偈前半に示されるように、經驗世界を構成するすべての要素 (dharma 法) は縁起したものの (pratyasamutpama) としてある。そしてナーガールジュナの立場からいうと、「何であれ、縁よって生じるものは本質的に静寂 (|| 空) である」(pratyaya yad yad bhavati tat tac chantam svabhavatah / MK VII.16ab) という。この詩頌にもうかがえるように、ナーガールジュナにとって空 (Sunyata) は、法であれ法によって構成されたものであれ、すべてがその本質 (svabhava 自性) を欠いていることを意味する。これは「空」という語に対してナーガールジュナが規定する内包的 (intensional) な意味と異なるところである。本章のなかでも第十六偈をはじめ、第二十、二十八、三十二、三十三偈は、空を否定することが本質を認めることを意味し、そのばあいにはどのような過失が生じることになるかを詳説する。

第二十四章の文脈でいえば、「縁起をわれわれは空と呼ぶ」というのは、「縁起」が直接のテーマではなく、「空」という語はいったい何を意味するのかを主題とする。そしてその「空」は、ゴータマ・ブツダによって「縁起」と表明された、法や、法によって構成されたすべてのものあり方をさすということである。問題はこのことの意味である。

「空」が「本質（自性）の空」を、「縁起」が「縁よって生じること」を内包的に意味するといふとき、「空」と「縁起」という両語の内包的な意味には多少なりとも相違はある。なぜかという点、それぞれの指示対象に対する視点にそもそのズレがあるからである。「縁起」は経験世界の構成要素としての法相互の生起および消滅についての関係性という視点から表明されたのに対して、「空」はそのように縁起する個々の法の本質の有無に視点をおいて、すべての法は「作られず、他に依存しない」(MK XV 22c)と規定されるような本質を欠いているということを表明する。このように両語は視点を異にし、それゆえまたそれぞれの語が内包する意味あいも相違するのであるが、すべての構成要素としての法が縁起するのであるから、すべての法は同時にまた空であるといふ(第十九偈)。
したがって、「縁起」するものと「空」であるものとは、「等辺三角形」と「等角三角形」という両概念におけるように、それぞれの内包的な意味は異にながらも、外延的 (extensional) には等しい指示対象をもつということであるといえるであろう。ナーガールジュナにとつては、縁起という性質をもつものは必然的に空という性質をもつ。なぜならかれは、本質と作用を区別するような発想をとらず、先のような本質規定を常に前提にするからである。そしてここには、心身の構成要素としての法 (dharma) に恒常な自性を認めたくえで作用間に因果を見ようとする説一切有部流の因果 (縁起) 観に対する強い批判がこめられている。⁽³⁰⁾

四 「空における四偈」(Sūnyatāyam prajñānam) の解釈をめぐって

以上のような認識に立ってナーガールジュナは、この章においては、およそ空であるすべてのものが縁起し、空でないものに縁起はあり得ないことを強調する(第十三〜十七偈、第二十偈以下)。もっとも、空であるから縁起する

のではなく、すべては空であり、空であるものは同時にまた縁起することである。そして縁起することであるから、苦が生じることも、さらには四種の聖なる真理も、三宝も、行為とその果報も、すべての言語習慣も可能になる(第十四偈)。これに対して、あるものが空でないとなれば、それは本質(自性)をもつことに等しいのであるから、それが他に縁って生じること、つまり縁起することはありません、ひいては四種の聖なる真理等も成立しないことになる(第十六、第十七偈、第二十偈以下)というのである。

「空における目的」は、第二十四章の以上のような文脈において理解されるのがふさわしいと考えられる。先にもふれたように、*śūnyatāyāṃ prayojanam* という表現自体にたしかに曖昧さはある。アヴァローキタヴラタはこれをおよそ **śūnyatādīgamaśya prayojanam* 「空を理解することの目的」と解したうえで、このばあいの「目的」を「すべての言語的多様性の鎮静化を特徴とする涅槃」(**sarvaprāpāṅcāpāśamaśaṅgam nīrvaṇam*) (**śūnyatadeśanāyāḥ prayojanam*) と理解し、その目的とは「残すところのない言語的多様性の鎮静化」(**niravāśeṣaprāpāṅcāpāśama*) であるという。そしてこの道理は、行為と煩惱の根元である言語的多様性は空において止滅すると語る『中論』第十八章の第五偈に説かれるとして同偈を引用する。

このようにアヴァローキタヴラタは「空における目的」を、空を理解することの目的と解釈するのに対して、チャンドラキールティはそれを、空を説示することの目的と意味づける。そしてすでに言及したように、純然たる偈頌解釈という点では、修行者の視点ではなく空の説示という視点から空の三ポイントを理解するチャンドラキールティ等の理解の方がふさわしいとはいえるであろう。ただし両者は *śūnyatāyāṃ prayojanam* を *śūnyatāyāḥ*

prajojanam と同義であると見る点にくわえて、その目的を「すべての言語的多样性の鎮静化」である、と限定して捉える点でも共通する。しかしながら、問題はまさにこの二つの点にある。

たしかに *Sūnyatāyaṃ prajojanam* というこのフレーズは、いったい何の目的、いいかえれば何をすることの目的を論敵は知らない、というのかが不明瞭である。したがって、チャンドラキールティは「空における」(*Sūnyatāyaṃ*) を「空の」(*Sūnyatāyaḥ*) と同義と見なしたうえで、「説示」(*desanā*) を補って理解するのである。なぜなら教説の意図という視点からであれ、修道の視点からであれ、空はもともと勝義的な真理であり目的のものにあたる。それゆえ(2)での *Sūnyatāyaṃ* (*loc. sg.*) を *Sūnyatāyaḥ* (*gen. sg.*) と同義であるとみて「空の」⁽³⁾と理解したとしても、問題は解消しない。このためかれは空に「説示」を補い、これに対してアヴァローキタヴラタは「理解すること」(*trōgs pa || *adhigama*) の語を補足して解釈したと考えられるのである。

しかしながらこの両解釈には少なくとも三つの難点がある。その第一は、韻律上の制約がないにもかかわらず、当該のテキストは *Sūnyatāyaṃ* ではなく *Sūnyatāyaṃ* とある点をいかに説明するのかという問題⁽⁴⁾。第二に、すべての言語的多样性の鎮静化という特徴は、いみじくもチャンドラキールティが第十八章の第九偈を引用するように、〈真実〉に当たる空そのものの特徴の一つである。したがって、すべての言語的多样性の鎮静化という目的は、三ポイントのなかの空 (*Sūnyatā*) を知るときにはすでに果たされているのであって、あえて「空」とは別に「空における目的」を挙げるまでもないことになる。なぜなら「空」を知ることのなかに「空における目的」を知ることが含まれるからである。さらにまた第三の難点は、本稿がとくに問題にする点であるが、先の両解釈は、すでに考察したような文脈に必ずしも沿わないということである。つまり第一偈から第六偈までの論敵の反論、さらにナー

ガールジュナの応答のなかの、空を認める者にのみすべてが妥当すると語る第十三偈から第十七偈まで、空を否定するばあいの過失を詳説する第二十偈から最終第四十偈までの内容に照らして不相応であるという点である。

とくに第八偈から第十二偈が「空」に、そしてまた第十八および第十九偈が「空の意味」にそれぞれ深く関係する内容であることを勘案しても、ここで「空における目的」は第十三偈から第十七偈の内容に関係すると考えるのはごく自然であるように思われる。要するに第十四偈が語るように、「空が妥当する者にはすべてが妥当する。空が妥当しない者にはすべてが妥当しない」(sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate / sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate //) というナーガールジュナの主張に関係するところごとである。

それでは、このような文脈に照らすときに「空における目的」(śūnyatāyaṃ prayojanam) とびうフレーズは、いかに理解されるのであろうか。まず、「空における」(śūnyatāyaṃ) の語については、第一偈および第二十偈にうかがえるように、「すべてが空であるとき」([sarveśāṃ] śūnyatāyaṃ) を意味すると考えてよいであろう。関係をあらわす locative の一用法と解せば、「空に関する『目的』」ほどの意味となるが、このばあいでも śūnyatāyaṃ の意味上の主語が「すべて」(sarva) であることに変わりはない。ナーガールジュナによると、空は縁起と同じくあらゆるものに共通する性質であって例外はない(第十九偈)。したがって空が論じられるときに意味上の主語となるのは、本来的に「すべて」(sarva) であり「すべてのものごと」(sarvārtha)⁽⁸³⁾ である。そしてこの点はまた、「空」および「空の意味」という他の二つのポイントにも共通する。

つぎにまた、「目的」(prayojana) とはいったい何の目的を意味するのであろうか。これについても、先に述べた第二十四章の文脈に照らすかぎり、すべての目的 ([sarveśāṃ] prayojanam) をきすと理解して差し支えは

ないと考えられる。すなわち、すべてが空であるときにのみ生滅、四諦、三宝、行為と果報等の伝統的な諸教説や、世間の言語習慣などのすべてのものごとに目的 (prayojana) がありうるという意味である。いいかえると、すべてのものがそれぞれの目的との関連で必要性あるいは有用性 (prayojana) をもつということである。⁽³⁴⁾ もちろんこのばあいの「すべて」には、後述するように「空」の教説、つまり「すべては空である」という言葉 (vacana) も含まれる。しかし、先にも論じたように、ここにいう「目的」は、空を説示すること (sūnyatādesana) の、「目的」と限定して理解する必要はないであろう。あるいはまた、そのような限定を付して「目的」を理解したとしても、その目的を「すべての言語的多様性の鎮静化」と説明するのは、この章の構成に照して、やはり一面的といわざるをえない。なぜなら、そのばあいには先に指摘した三つのなかの第二および第三の難点はそのまま残るであろうからである。したがって、たとえ空を説示することの、「目的」というような限定的な理解 ([sarveṣāṃ] sūnyatāyaṃ [sūnyatādesanāyaṃ] prayojanam) に立ったとしても、この章の構成に忠実であろうとするなら、「すべては空であるばあいのみ可能である」と理解させることが空を説くことの一つの重要な「目的」である、と説明することを余儀なくされるように思われる。このような「目的」解釈はたしかに不可能とはいえないが、かなり迂遠で不自然なものとなることはやはり否めない。

したがって、以上のような考察をふまえるとき、空をめぐる sūnyatāyaṃ prayojanam というポイントは、「空であるときの『すべての』目的【ないし有用性】」(sūnyatāyaṃ [sarveṣāṃ] prayojanam) と解釈するのが、先のような問題を念頭におき、また補足語の最小限の適用という点を考慮しても、まずは妥当であると考えられる。⁽³⁵⁾ そしてこのような空の立場に対立するのが不空、つまり有本質(有自性)に立ち、それゆえにすべてものごと

の目的ないし有用性を破壊する立場である。そのような立場の過失をナーガールジュナは、第二十偈以降において「道に本質（自性）があるときには、修習はあり得ないことになる」(svābhāvye sati mārgasya dhāvanā nopapadyate / 24ab) 等と詳論する。

このように見ると、ナーガールジュナが、反論者は空に関する三つのポイントを知らないと言っていることは、第七偈以降の詩頌との関連でいうと、おおよそ以下のように理解されるであろう。つまり第一偈から第六偈までのような空批判を展開する反論者は、空そのものの特徴を解さず、さらには空そのものと教説としての「空」との差異を知らない（第八から第十二偈）。またかれらは「空」が「縁起」と外延的な意味対象を同じくすることを知らない（第十八および第十九偈）。それゆえこのように「空」と「空の意味」を知らない反論者は、空であるときにのみすべてのものには目的ないし有用性がありうる（第十三～第十七偈）、という事実を知ることもない。このためかれらは、四諦等の教説と世間のすべての言語習慣を破壊することになる（第二十偈以降）、というのである。

おわりに

これまでの考察に見るように、『中論』のなかでも第二十四章はきわめて異彩を放つ一章である。第二十六、第二十七章をのぞけば、同論の他のすべての章は、空の立場から伝統的な教説やすべての世間的な言語表現を批判する。これに対して、ここに検討した第二十四章は、『廻諍論』の最終テーマに等しく、すべてが空であるときにのみ伝統的な教説も世間のすべての言語習慣も目的をえる、つまり有用なものになるというテーマを扱っているのである。その意味では残念ながら、二諦説に焦点をあてた従来の諸研究ばかりでなく、インド撰述の多くの注釈書もまた、

この第二十四章ならでは主題の重みを過小に評価してきたようにも思われるのである。そしてこのことがまた空をめぐる三ポイントの解釈、とくに「空における目的」解釈の問題に反映していると見るのは筆者の思いすごしであろうか。

第二十四章の第八および第十偈に示されるように、ナーガールジュナにとって、空そのものはまぎれもなく教示されうる性質のものである。それゆえ『中論』等の著作は、宗教的真理としての空と教説としての「空」との間に横たわる深淵を前にしたナーガールジュナが、それを言葉をもって可能なかぎり埋めようと試みた産物である、ということもできるであろう。そして空に関する三つのポイントを語る第二十四章もまた、けっしてその例外ではない。というよりもむしろこの章は、かなり包括的な視点をもちながら、空そのものと、「空」という語の意味対象と、空におけるあらゆるものごとの有用性を語る点において、きわめて重い意味をもつ一章といえるのである。

あらゆるものごとの有用性のなかには、伝統的な教説ばかりでなく、「空」という表現もまた含まれる。『廻諍論』の著者としてのナーガールジュナは、言葉 (vacana) の有用性について次のように語る。³⁶⁾ 車 (ratha) などは縁起したものであるから本質は空であるが、木や草や土などを運ぶというそれぞれの目的のためにはたらく (svaṣṭu svaṣṭu kārṣṇu... vartante)。それと同じように、「すべては空であると語る」わたしのこの言葉もまた、縁起したものであるから本質をもつことはないが、「諸事物が本質をもたないということを立て証するためにはたらく」 (niṣvabhāvavaprasādhane bhāvānāṃ vartate) と。

これは、すべてのものは縁起するのであるから本質を欠いているが、それらは同時にまた目的のための作用能力 (kāryakriyāsamartha) をもつとする『廻諍論』の著者としてのナーガールジュナ特有の説である。³⁷⁾ 後代のいわ

ゆる arthakriyā 論の先がけともいえるが、ただしこの説もまた、すでに考察した『中論』の第二十四章の趣意をふまえ、それをさらに詳論したものと見ることができるとはまた『廻詮論』のなかの⁽³⁸⁾、

この空が可能である者にはすべてのものが可能である。空が可能でない者にはいかなることも可能ではない。⁽³⁹⁾

と語る最終偈が、先の第二十四章の第十四偈とほぼ同一内容であることにもうかがえよう。右の最終偈に対する注においてナーガールジュナは、空が可能な者には世間と出世間のすべてのものが可能であるとして、『中論』の第二十四章とまさに同一のテーマを詳論する。つまり空が可能な者には縁起が可能であり、縁起が可能である者には四種の聖なる真理（四聖諦）が可能である。そして最終的には、世間的なすべての言語習慣が確立される (sarvasaṃnyavaharās ca laukikā vyavasthāpitāḥ) と語っている。ただしこれはまた⁽⁴⁰⁾、

このような仕方では、みずから理解しなければならぬ。言葉によつてはわずかしか述べることはできないのであるから。(傍点筆者)

と付言することも許されていないのである。

略号および使用テキスト

BP : *Buddhaphūṭi-mūlamanādhyanakavṛtti*, D No. 3842, P No. 5242.

MK : *Mūlamanādhyanakakārikā*, see PSP.

PP : *Prajñāpratīpa-mūlamanādhyanakavṛtti*, D No. 3853, P No. 5253.

PSP : L. de la Vallée Poussin ed., *Mūlamanādhyanakakārikas (Māhyanīkāsūtras) de Nāgārjuna avec la Prasamnapadā Com.*

mentaire de Candrakīrti. (Bibliotheca Buddhica 4), 1903-1913.
VV : E. H. Johnston and A. Kunst ed., "The Vīgrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary", *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 9, 1948-51, pp. 99-152.

注

(1) 立川武蔵「言語活動の止滅と空—プランパンチャについて—」『仏教学』九・一〇、一九八〇年、一四五—一六三頁(同「中論の思想」法蔵館、一九九四年、八七—一〇五頁所収)、『吉水千鶴子「Upadayaprajñaptiについて」』『成田山仏教研究所紀要』二〇、一九九七年、九五—一五五頁等。

(2) Ch. Gudmundsen, *Witgenstein and Buddhism*, New York : Harper & Row, 1977; R. Thurman, "Philosophical Nongocentrism in Witgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem", *Philosophy East and West* 30-3, 1980, pp. 321-337; N. Katz, "Nāgārjuna and Wittgenstein on Error", *Buddhist and Western Philosophy*, N. Katz ed., New Delhi : Sterling, 1981, pp. 367-327; T. Anderson, "Witgenstein and Nāgārjuna's Paradox", *Philosophy East and West* 35-2, 1985, pp. 157-169; A. P. Tuck, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship : On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, 1990 etc. の方面の研究概史については Tuck 本 pp. 74-93: Buddhism after Wittgenstein 参照。なお、Nāgārjuna と Wittgenstein の言語観を比較考察する近年の研究は、F. Streng, *Emptiness*, Nashville : Abingdon Press, 1967 (esp. pp. 139-142) を結果として口火を切る格好となった。

(3) 二諦説に関する研究は略して、近年、ツォンカパの二諦説を包括的に論じた H. Tauscher, *Die Lehre von den Zwei Wirklichkeiten in Tso n kha pas Madhyamaka-werken* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 36), Wien, 1995 が公刊された。二諦説関連の諸研究については、同書の Bibliographie (Sekundärliteratur) が挙げる関連文献の他、塚本啓祥他編『梵語仏典の研究』III (論書篇) 平楽寺書店、一九九〇年、一〇一—一三二頁を参照。

(4) 吉蔵は「三法」(『中観論疏』(『大正新脩大蔵経』第四十二卷) 150a12-27) と、ツォンカパ (*Rigs pa'i rgya mtsho*, P. Ta 351b5) は don gsum 「三義」と呼ぶ。なお、比較的まとまった形で空の三ポイントを考察した論稿に山口益『般若思想史』(『現代仏教名著全集』第四卷、隆文館、一九七二年、三一—八〇頁所収) 一九—二五頁、瓜生津隆真「中観派における空」(『空』下(仏教思想七) 平楽寺書店、一九八二年、五三—五五七頁)、丹治昭義「中論第二十四章の空」(同『実在と認識』(中観思想研究II) 関西大学出版部、一九九二年、二二—四六頁) がある。山口氏は「三態」と呼んだうえで、識・根・境の相依相待と

- nyid kyi dgos pa yin no // (PP *ihka*, D Za 235b2, P Za 281a8).
- (19) stong pa nyid ni 'dzin pa thams cad dang bral pa'i mtshan nyid stong pa nyid la dmigs pa'i ye shes so // (PP D Tsha 227b7, P Tsha 286a2-3).
- (20) See Saito, *op. cit.*, pp. 1034-1035.
- (21) stong pa nyid kyi don ni de bzhin nyid kyi mtshan nyid do // (PP D Tsha 227b7, P Tsha 286a5).
- (22) ཇེལ་གྱི་ཇེལ་ཀླུ་ལྟ་བུ་དེ་གཤམ་གྱི་ཇེལ་ཀླུ་། 一語 de Jong, *op. cit.*, pp. 242-244 ཇེལ་ཀླུ་ A. Saito, "Textcritical Remarks on the *Mahamadyanmakarikā* as Cited in the *Prasannopadā*", [印度宗仏教學研究] 33-2, 1985, pp. 842-846 ཇེལ་ཀླུ་訂正して語ぬ。
- (23) PSP p. 477, l. 14: catvāry aryapahāni ṭṭ catvāry api phalāni ལྟུ་ལྟུ་ (Saito, *op. cit.*, p. 843)
- (24) PSP p. 494, l. 5: gambhīran ṭṭ gambhīre ལྟུ་ལྟུ་ (Saito, *loc. cit.*)
- (25) 『中觀論疏』(『大正新脩大藏經』第四十二卷) 148b-154c 科判参照。 *Rigs pa'i nywa mtsho* རྟོག་པོ་པཎ་ཆེན་པོ་ S. Takahashi, "Table schématique du *Rigs pa'i nywa mtsho*", [京城大学人文紀要] 15, 1974, pp. 74-96 (esp. pp. 93-94) ལྟུ་ལྟུ་ Tauscher, *op. cit.*, pp. 395-396 所載の Sa bca'd 「科判」参照。
- (26) Bhāviveka の論証方法上の特色については江島恵教「中觀思想の展開」春秋社、一九八〇年(とくに、八九—二〇〇頁)参照。なお Bhāviveka が「智慧 (prajñā 般若) を重視し、智慧とその対象としての真如(=空)」という枠組みにおいて空の三昧・インナー・勝義的な真理とを独自の仕方で理解する点は注目される。中觀派という学派意識をもちながら、空の独自の主体化を意図したといえるであろう。なおまた、かれが自らの『中論』釈を「般若の灯火」(prajñāpradīpa) と名づけ、またおおよその頃から『中論』が「般若」(prajñā) 論という名称で呼ばれるに至った背景にも、このおおよそ Bhāviveka の意図が介在していると考えられるであろうか。
- (27) このような意味で、「二諦の区別は宗教的真理としての空と教説としての「空」との間の区別をさすと理解するのが文脈にも合致する。この点は『空七十論』(六十頌如理論)『廻諍論』『ヴァイタルヤ論』等における二諦関連の用語とその用法に照らしてもうなずける。したがって、「ここでの二諦の区別を教説の質的な区分(了義・未了義等)と解するいわゆる約教ないし教諦の二諦解釈は妥当であるとは考えられぬ。」
- (28) Cf. VV p. 151, ll. 14-15: yah śūnyatām pratyasaṃutpādaṃ madhyamāṃ pratipadāṃ ca / ekāntāṃ niḡgāda pramāṇī tam apratīnabuddham // 「空」縁起、中道を同一の意味対象であると言われた、たぐいのない仏を「私は礼拝する。」

- (29) この偈頌については注釈間に解釈上の相異があるが、ここでは「無畏論」および「般若灯論」の理解にしたがう。See A. Saito, "Problems in Translating the *Mūlamadhymakārikā* as Cited in its Commentaries", *Buddhist Translations: Problems and Perspectives*, Delhi: Manohar, 1995, pp. 87-96 (esp. pp. 92-94).
- (30) 西義雄『阿毘達磨仏教の研究』国書刊行会、一九七五年、四六三―四八二頁、坂本幸夫『阿毘達磨の研究』大東出版社、一九八一年、二四八―二四九頁、斎藤明『ナーガールジュナにおける「存在」の両義性』『宗教研究』七一一四、一九九八年、二〇三―二〇四頁等参照。
- (31) See PSP p. 500, l. 5-p. 501, l. 9; VV p. 150, l. 12-p. 151, l. 12.
- (32) 厳密にいうと、『ブラスアンパター』の所引偈および注釈部分にのみ *śūnyatāyām* のテキストは確認される。偈頌のテキスト語訳はいずれも等しく *stong nyid dgos* とある。『無畏論』・仏護注は注釈内で *stong pa nyid* [stān pa] i dgos pa (see n. 7) と、『般若灯論』は *stong pa nyid kyi dgos pa* (see n. 17) と同じ訳文を置く。なお PSP の注釈内の *śūnyatāyām prayojanam* に対するニマタツ訳もまた *stong pa nyid kyi dgos pa* (PSP D 'a 162b1 etc., P 'a 184a7 etc.) である。したがって注釈間に引用偈のサンストリット・テキストの *śūnyatāyām prayojanam* に関する相違をあえて推測するには及ばないであろう。
- (33) 注(38)参照。
- (34) 生・滅や蘊・処・界等の教説が「目的」(*dgos pa* = **prayojana*, *kārya*) のために説かれたという点については、『六十頌如理論』第二十一偈 ("dgos pa'i don du") および第二十三偈 ("dgos pa'i dbang du", "kāryavaśāt") 参照。See C. A. Scherrer-Schaub, *Yuktisajikavyūhi. Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par la Maitre indien Candrakīrti*, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1991, pp. 61, 74, 251 (n. 487)。『廻難論』の著者としてのナーガールジュナが、「すべては空である」等の言葉 (*vacana*) や、車や布や瓶などの事物 (*bhāva*) が「目的のための作用能力」(*kāryakriyāsamārtha*) をもつと語る点については注(37)所掲の諸論文参照。
- (35) なお PSP の冒頭においてチャンドラキールティは、論典 (*sāstra*) としての「中論」の「関係」(*sāstrasya sambandha*)、後代の仏教論書とくくに注釈文献がしばしば論じる当該論書の *sambandha*, *abhidheya*, *prayojana* 等の意義づけをめぐる諸問題については、一郷正道「著作目的に関するシャーントラクシタ、カマラシーラの見解をめぐる」(同「中観莊嚴論の研究―シャーントラクシタの思想―」文英堂書店、一九八五年、一一―二頁所収) が詳論する。ただしいまここで検討する *prayojana* の用例は、「中論」という論書の目的とは直接には関係しない。

- (36) VV p. 122, ll. 10-15.
- (37) 丹治昭義「廻譚論の空」(丹治前掲書、四六一八〇頁)、斎藤明「仏教における〈存在⇨機能〉論―脳死問題によせて―」(論集)(三重大学人文学部・哲学・思想学系・教育学部・哲学・倫理学教室)第七号、一九九二年、二二五―一五一頁)一三九―一四二頁参照。
- (38) VV p. 150, ll. 12-15 : prabhavati ca śūnyateyaṃ yasya prabhavanī tasya sarvartāḥ / prabhavati na tasya kiṃcin na prabhavati śūntatā yasya //.
- (39) VV p. 150, l. 16-p. 151, l. 11.
- (40) VV p. 151, ll. 11-12 : svayam adhigantavyā anayā dīśā kiṃcīc chakyaṃ vacanenopadeṣṭum iti //.

書き留められた帝の言葉

——子彈庫楚帛書に見る天・神・人の關係——

池澤 優

〔論文要旨〕 本稿では一九四二年、湖南省長沙市子彈庫の戰國時代墓から盜掘され、現在はアメリカのサックラー博物館に所藏されている楚帛書の背景にある宇宙觀を考察した。對象とした二つの文（八行文と十三行文）は、いずれも第二段落の後半に「帝曰」という形で、至上神である天帝が直接命令を降す下りがあり、宇宙を天（帝）・神・人（共に地に屬す）の三者に區分し、深刻な斷絶が天と神・人の間にあつて、人が天と交流するためには仲介者としての神を必要とするという考え方を表明している。この考え方はこの文書を書いた宗教的専門職の宇宙觀を反映したものであつたが、同時に古代中國における普遍的宇宙觀でもあつた。

〔キーワード〕 中國神話、楚帛書、戰國時代、仲介者、帝

表題に掲げた帝は君主としてのそれではなく、中國における至上神としての帝である。文献中では帝は上帝、天帝、皇天上帝などとも呼ばれていることはよく知られている。

本稿で扱うのは一九四二年に湖南省長沙市の墓から盜掘された絹織物に書かれた文書である。この墓は一九七三年の發掘で長沙市東南の子彈庫という地點にある戰國時代中後期（紀元前三・四世紀）のものであることが確認された（湖南省博物館、一九七四）。長沙は當時強國であつた楚の領域内にあり、楚の獨特の文字で書かれている。近年、楚の領域内で戰國秦漢時代の文書が續々發見されているが、この文書は楚文字で書かれたものとしては比較的

早い段階で出土したものであったため、楚帛書または楚繪書と呼び習わされて今日に至っている。

楚帛書は戰國楚文字文獻としては早い段階での出土であったために、それに對する研究は相當の數に及んでいるが、その内容をどう理解するかについては未だにコンセンサスを得るに至っていないといえる。この文書が難解であるのは他の楚文字文獻とはかなり様相を異にしているためでもある。⁽¹⁾ 結論を先取りするなら、楚帛書は基本的に人間世界における災禍、即ち宇宙的秩序の失調を宇宙秩序形成の神話との關係で明らかにする文書であり、そこには人對神という二元的世界觀ではなく、天・神・人の三元的な世界觀が反映している。そして（楚という特定地域の、しかも特定の思想的背景をもった集團の産物であると想定されるにもかかわらず）この三元的世界觀は古代中國にかなり普遍的思考様式であつたように思われるのである。

本稿の目的は、子彈庫楚帛書というやや特殊な文獻の背後に想定される中國的な世界觀（神と人の關係に對する認識）を探ることにある。當初、原稿の依頼を受けた時のテーマは言葉の宗教性ということであつたが、楚帛書を讀み進めていくうちに、やや違う方向の論考となつてしまつた。この點はご容赦を請わなければならない。ただ、何故このような形で文字資料が残されたのかということを考えることによって、課せられた責任の一部を担うことができたなら幸いである。

一 楚帛書の出土と收藏、およびその構成について

楚帛書は考古學的發掘ではなく、盜掘によつて得られたものなので、その出自については異論が存在した。出土事情にまつわる疑問が氷解したのは實は最近のことであり、李零（二九九四）が中國と現收藏地であるアメリカの

双方において行なった綿密な調査によるところが大きい。

湖南省博物館の發掘報告によれば、帛書が盜掘された長沙市子彈庫の戰國墓からは四〇歳前後の男性人骨、長さ約三m、幅約一、八m、高さ一、三三mの木椁、外棺、内棺から成る葬具（外棺の頭側と左側には木椁との間に空間があり、随葬物を収める）の他、龍に乗って天空を航行する人物を描いた帛畫などの随葬器物が發見され、これらから戰國中期と晩期の間の中型墓であることが判明した。盜掘された時の帛書の場合は、二〇cm×一〇cmくらいの竹籠の中に折り畳まれていたとも（蔡季襄、一頁）、頭箱の上部に置かれていたとも（湖南省博物館、四〇頁）言われ、一定しない。⁽²⁾

楚帛書の最初の收藏者は地元の好事家であつた蔡季襄である。彼は帛書を表装させ、日中戦争の混亂の中で楚帛書の最初の摸本と考釋である『晚周繪書考證』を出版した。彼は終戰直後の一九四六年上海で知人のアメリカ人、コックスに帛書の撮影と買い手の斡旋を依頼、帛書はアメリカにわたる。しかし買い手は容易に見つからず、一九六四年、ようやくニューヨークの古物商、戴潤齋氏が買収し、續けて著名な收藏家であるサックラー氏の所藏となり、一九八七年、そのコレクションがサックラー博物館に収められるに及んで、帛書も移管された。従つて現在、楚帛書の現物はニューヨークのサックラー博物館にある（以上、李零、一九九四・バーナード・饒宗頤による）。

楚帛書の現物はおよそ四八cm×四〇cm（ただし周囲には多少の脱落がある）で、次のように構成されている。まず四隅には樹木の繪が描かれており、各々白・黒・青・赤に彩色されている（勿論、白は輪郭のみを描くことで表現される）。四邊には一邊につき三つの奇怪な動物の像が頭を内側に向ける形で描かれ（四邊で十二の像）、各々の像の左に内側（頭に近いところ）に三文字が書かれ、外側には二・三行の文字が書かれる。文字の向きは四邊それ

それで異なり、この部分が時計回りに回轉させながら讀まれるように構成されていることがわかる。これら四邊の像と文の内側に、二つに分けて（中央を空間とする）各々天地逆に長い文が書かれており、片方は八行、もう一つは十三行になっている。この二つの文が天地逆に書かれている以上、讀むときには一八〇度回轉させることになる。従つて楚帛書には中央の八行、中央の十三行、十二に區分される周邊の文章の三つの文から構成されており、研究者は各々自説に従つて三つの文章に名前を付けてきた（甲乙丙またはABC）。本稿では混亂を避けるために、各々八行文・十三行文・邊文と呼びたいと思う。

邊文については、その性格は比較的明瞭である。というのは邊文内側の三文字は例えば「取于下」「女(如)此武」のように書かれており、その冒頭の「取」「如」が『爾雅』釋天に擧げる月の別名と一致することから、怪物は十二カ月の神であり、三文字の文はそれに對する一種の表題、二・三行の文は各々の月の禁忌を述べたものであつて、『禮記』月令や湖北省雲夢縣睡虎地出土の「日書」に類似する性格のものであることがわかる。そして四邊および四隅の樹木は春夏秋冬の四季を表現するものであつて、回轉させながら讀む形式は一年の周期を反映させたものであることが知られるのである。

問題は中央の二つの文である。董作賓・李學勤（一九五九）・陳夢家・嚴一萍・安志敏・陳公柔・商承祚・李零・何琳儀は十三行文↓八行文の順序と考え、林巴奈夫・バーナード・李學勤・饒宗頤・劉信芳は逆に八行文↓十三行文の順と考える。前者の根拠は主に十三行文冒頭の「佳……」は文全體の開頭の辭としてふさわしいという點、更に邊文の正月に相當する「取于下」を右上に置くと、八行文が十三行文の左に天地逆に配される點である。しかし、後者を主張する研究者が言うように、八行文冒頭の「曰故……」は西周金文や『尚書』にも見られる冒頭の辭であ

る。また内容的にも後に見るように、八行文が原初における天地形成の傳説であるのに對して、十三行文はその秩序の失調について述べたものである。従つて、順序としては八行文↓十三行文の順であると判断される。

冒頭に述べたように、本稿は楚帛書に伺われる天・神・人の關係についての認識を探ることを目的とする關係で、専ら八行文と十三行文を對象とし、邊文については別の機會に考えることとしたい。

二 釋文

以下に八行文・十三行文を楷書に直した釋文を掲げる。兩者ともに、方格(□)によつて段落の區分を表示し、ともに三段落に分かれているので、その部分は改行によつて表示する。段落は幾つかの節に區分でき、それをローマ數字で表示する。各節は更に幾つかの意味の纏りから構成されると考えることができ、それを①②③…と記述する。釋文は原字なるべく忠實に楷書に直したもの(direct transcription)を先に掲げ、その後の()内に相當する現行字を挙げた(ただし、この過程を完全に表示すると煩雜に過ぎるので、省略してある)。字が欠損漫滅している部分は□により表示し、欠損しているが内容から復元可能な部分は「」により表示した。

【八行文】 曰^①故□熊龍(虚)電戲、出自□電、處于餒□。厥□魚≡□□女(如)、夢≡墨≡、亡章弼≡、□每水□、風雨是於(關)。乃取(娶)戲(且)遲徒(□)子之子、曰女葦、是生子。四□是襄(治)、天(踐)踐是各格、參(崇)化□逃(逃)、爲(爲)萬、以司堵襄(垣)壤、咎(咎)天步造進。乃上下朕(騰)遂、山陵不(賦)疏。乃命山川四(晉)海、□竇(熾)氣(魚)然(氣)、以爲其(賦)疏、以涉山陵。灑(灑)汨(函)萬(淵)漫、未又(有)日月。四神相(弋)代、乃步以爲歲、是佳(惟)

四寺(時)。

張長^{IV⑨}曰青□榷幹、二曰未朱□單、三曰黃難、四曰墨榷幹。千又百歲、日月身(允)生。九州不墜(平)、山陵備缺盡失、四神□□、□至于遠(復)。天旁(方)運收(動散)。數(異)之青木·赤木·黃木·白木·墨木之精(精)。炎帝乃命祝融、以四神降、奠三天、□□思致(保)、奠四亟極。曰、非九天則大缺(矢)、則母敢散(冒)天靈(靈)。帝爰(後)乃為日月之行。

共攻(工)□步十日、四寺(時)□□、「百？」神則問。四□毋思(司)、百神風雨、髣髴震遠(亂乍作)。乃[逆]日月、以傳相□。思又(有)宵又(有)朝、又(有)晝又(有)夕。

【十三行文】 佳^{I①}惟□□□、月則經絀、不得其當、春夏秋冬、□又□常。日月星晨(辰)、亂遊其行、經絀遊□、

岫(草)木亡尚(常)、□□突(妖)。天地乍(作)兼(祥)、天樞酒將乍(作)灑、降于其□方、山陵其發(廢)、又有淵(其)汨(汨)、是謂李。李歲□月、內(入)月七日「八日」、又(有)電雲(芒)雨土、不得其參職。天雨□□是遊月閭之勿行。

一月·二月·三月、是「胃」謂遊終、亡奉、□□其邦。四月·五月、是胃(謂)亂絀紀、亡(尿)秋、□□歲。西(鄭(國)又(有)吝、女如)日月既亂、乃又(有)風□。東(鄭(國)又(有)吝、□□乃兵、萬(害)于其王。

凡歲(德)匿、女如□□□□、邦所(處)五突(妖)之行、岫(草)木民人、以□四淺(踐)之尚(常)、□□上突(妖)、三寺(時)是行。佳^{II②}惟(德)匿之歲、三寺(時)「既」□、般(繫)之以審降是月以婁(數)曆(擬)為之□佳^{IV③}惟十又二□。佳^{IV④}惟

李(德)匿、出自黃鼎(淵)、土身亡驪(翼)、出內(入)□同、乍(作)其下凶、日月皆亂、星晨辰不同。日月既亂、歲季乃□、寺(時)雨進退、亡(尚)丕有常(恒)。恭(民)未智(知)、曆(擬)以為則、母童(動)群民、以□三(丕)恒、發(廢)四興

鼠、以□天尚(常)。群神五正四□、堯羊(饒祥)晝(建恒)禰(屬)民。五正乃明、「群」神是享。是胃(謂)惡(德)匿、群神乃(志)德。帝曰、讒(繇)、「敬」之哉、毋弗或(有)敬、佳(惟)天乍(作)福、神則各(格)之、佳(惟)天乍(作)笑(妖)、神則惠之。□敬佳(惟)備、天像(象)是惻。成佳(惟)天□、下民之貳(式)。敬之母弋(式)。民勿用□、□百神、山川(萬)浴(萬)谷、不欽□行。民祀不(疋)莊、帝(將)讒(繇)以亂□之行。民則又(有)斃、亡又(有)相(蠶)擾、不見陵□。是則鼠至、民人弗智(知)、歲則無讎。祭□則(登)、民少又(有)□、土事勿從、凶。

三 帛書の内容

次に楚帛書の内容を逐語的に考えてみたい。ただ、紙幅の関係で個々の字釋にスペースを割く餘裕はなく、また本来不可欠な先行研究の引用も充分になしがたい。また筆者の帛書に対する研究は現在も繼續中であって、現時點では不明の箇處も多々ある。よって、ここにあげるのはあくまでもダイジェスト版の中間報告であって、より完全な考釋は別稿を期する以外はない。

1 八行文

原初の時代において、混沌の中から雹戲(伏羲)・炎帝と祝融・共工が天地の秩序(天體の運行と大地の形成)をもたらししたことを述べる神話である。

第一段落は三節に分け得る。主役は雹戲(伏羲)とその四人の息子(四神)であり、雹戲が混沌たる状態から天地の秩序を形成し、四神によって四季の交替がもたらされたことを言う。この段階は日月生成以前である。

第一段落第一節①は甍戲の出自について述べる。「靄廬」は甍戲、即ち伏羲にあてることについて金祥恒(二頁)以来、研究者間に異論がない。「□熊」は甍戲の號(姓)⁽⁴⁾、「□靈」は甍戲の祖先か、「緩□」同様地名のどちらかであろう。暫定的に地名として解し、某地より出て某地に居處を定めたと考える。②は混沌の情況を表現したもので、諸氏が指摘するように「夢ミ墨ミ」は茫漠闇昧なる様、「亡章」は形がない様(「彌ミ」は義不詳)、「風雨是於」は天地の氣が塞がって風雨が發生しないことと思われ、後文の「上下朕遂、山陵不疏」と對應する表現である。③は甍戲が□子の子である女婁という女性のもとに婚入し、子供が産まれたことで、「子」は下文の「四神」を指す。④は大地は治まり、天體の運行もたらされることで、「參化」は天地の生成變化に寄與すること、この部分は甍戲が天地の變化に参加して何かを創造したということであろう。⁽⁹⁾「以司堵壤」は土地の區畫を管理すること、「晷天步造」「造」は「進」の義)は天象を觀測して天體を運行させることである。饒宗頤が「歩」を「推歩」(天體を測量して曆を作ること)と理解した(二六頁)のは當を得ているが、『書』堯典から伺われるように、人間が曆を作ることによって天體の運行を保つという考え方、つまり文化が自然の法則を發見・制御することによって自然の秩序は維持されるという宇宙認識が背景にあったのだと思われる。⁽¹⁰⁾

この部分で注目に値するのは、天地の秩序形成に先立って甍戲はある地に居住したり、移居したりしているのがあって、大地の存在は前提されている点である。従って、「夢ミ墨ミ」が無あるいは混沌から二氣が分かれ、天地が生じるという中國に典型的な生成論における原初のカオスを示唆しているように見えるにもかかわらず、帛書の創造神話はそれとは異なると言わなければならないであろう。むしろ、ここで甍戲の居處や婚姻に言及するのは、『帝王世紀』・『世本』に類似しており、創造神としての甍戲が帝王の性格を與えられた上に、生成論的な表現が結

びついたものと考えられる。

第二節は天地の秩序の創造にもかかわらず、氣の不調の問題が存在し、それに對して電戲が山川四海の神に命じて二氣（陰陽？）を用い、山陵の間で氣の疏通を可能にしたことを言う。⑤の「朕」は「騰」（上騰）、「疏」は疏通の義で（李零、六八頁）、天地の間では氣の運動が始まったが、大地の山陵の間では氣が疏通しなかつたこと、⑥の「熾氣・魚氣」は正確には不明だが、陰陽の二氣に相當する可能性があり、注目に値する。¹¹⁾

第三節は日月生成以前において、既に四季と一年が存在したことを言う。⑦は異説が多いが、¹²⁾天地の秩序と氣の疏通が完成したにもかかわらず、濕っていて水が満々と滲えられている状態を描寫している。原初の大海（大洪水）から大地を創造した禹の治水神話に應じるようなイメージであろう。當然、その情況は「未有日月」のためであつたと推測される。⑧の「四神」は上文の電戲の子であり、かつ下文に名前が挙げられる四者に間違いあるまい。太陽も月もない時代に、電戲が我が子の四神を交替させることによって四季の循環を形成したことを言うのであつて、四神とは春夏秋冬の神であることがわかる。

第二段落は日月生成以後の情況を述べる。前半（第五節）と後半（第六節）に分かれ、前半では四神が、後半では炎帝と祝融が主役である。ただ日月の生成とその運行の開始、およびそれに伴う天地の分斷（所謂「絶地天通」）をテーマとする點では連続している。

高明（三七八頁）・何琳儀（二九八九、五二頁）が言うように、第四節⑨は四神の名前を記したものであるが、下文との繋がりが明らかではない。恐らく、李學勤が指摘した（五〇頁）ように、一種の注記なのであろう。また「青□幹」が「幹」字を含んでいることから、四神は樹木と認識されたのであつて、帛書四隅に描かれた樹木に相當す

る可能姓は高いと考えなければならぬまい。かつ下文において四神は祝融に率いられて「奠四極」を遂行しているから、四神は四季の神であるとともに四方の神であり、天地を支える天柱（大樹）の性格を帯びるといえる。更に、その色（青・朱・黄・墨）¹³は五行説（四方・四時に對する色の配當）的な傾向を帯びていることも認めない譯にはいかないだろう。ただ、そのように考えるにしても、不明な問題はあまりにも多いのではあるが。¹⁴

第五節は電戲の秩序形成の時代から千百年たつて日月が生成したこと、この段階において天地は平らではなく、四神によつて秩序の回復がはかられたことを言う。⑩の「身」は「允」（まことに）かも知れない。¹⁵この「日月」は第三段落に「十日」とあるように一個づつなのではなく、十日十二月であつたと想定される。¹⁶⑪は、日月が生じ水が充満した状態が終わつたら、大地は平らではなく、山陵は傾いていたという問題が発生したことであろう。「四神□□、□至于復」の意味は明瞭ではないが、秩序の回復を言うものであるうか。

第六節は秩序の回復にもかかわらず、天（日月）は回轉を始め、炎帝は祝融に命じて天地の構造を安定させたことを言う。⑫の「動敦」は「動止」（進退）で動き始めること（高明、三七九頁）、「敦」は一應「昇」（饒宗頤、二六頁）と読み、五木の精（エッセンス）を與えると解しておく。ここの五木の色は五行説のそれと一致するが、四神とどのような關係にあるのか不明である。下文の祝融と四神で五ということなのかもしれない（十三行文にも神々の機構を「五正」と表現している）。⑬は炎帝は祝融に命じて四神を率いて（五木の精を携えて？）地上に降下させ、三天・四極を安定させたことである。炎帝は神農氏とも言い、『史記』五帝本紀ほかに周見の古代の帝王であるが、ここは「以四神降」とある以上、天帝として登場しているのである。祝融は包山楚墓の卜筮祭禱記録においても祭祀対象となっている楚族の遠祖で（池澤、一九九七、二七頁）、『山海經』海内經では祝融は炎帝の子孫（四代後）と

されており、『禮記』月令では炎帝が南方の帝、祝融がその神(佐)とされている。「三天」は不明、「四極」は四方の最果ての地であることは確かだが、『淮南子』覽冥訓の女媧補天神話の「四極」、即ち天地を支える天柱を言うものと考える方が文脈にあう。従って、この部分は全般的に女媧補天神話との類似性が強いと言える(ただ補天神話のように完全な秩序が悪神により破壊されるという前提はない)。

この天地の秩序が形成される最中で、炎帝の命令で天地が分断された。⑭の部分があるに於いて。この部分の二つの「則」の内、前の「則」は法則の義である。「九天の則の大矢するに非ずんば、則ち敢えて天靈を冒す母れ」とは、九天(九重になつてゐる宇宙全體^⑰)の法則が大崩落するようなことがない限りは、以後天靈(天神)を煩わせてはならない、ということ、その内容から考えて炎帝の祝融に對する言葉である。このような命令を炎帝が發するということは、これ以降、祝融と四神は天(天靈)から切り離された地の神として大地の秩序を保つ責務が與えられ、人は天靈とは直接コンタクトせず地の神々と關係を保つ神人關係が形成されたことを意味する。

⑮は一般に帝俊が太陽と月の運行を開始したと解される。もしそうであるなら、この一文は前文までとは別の話を述べていることになる。しかし帝俊がここでいきなり登場し、その後には言及されないのは不審である。あるいは「俊」は「駿」に通じ、速やかに日月の運行をなしたと言うことかもしれない。

第三段落は肝心な所で字が欠損し、一層意味がつかみにくいが、共工を主役として、所謂「十日神話」に類する話らしい。この一段全體が一つの節(第七節)を構成する。⑯は句讀も不明であるが、「四時」「□神」が各々⑰の「四□」「百神」に對應すると考えた。共工は『山海經』海内經では祝融の子で(饒宗頤、三二頁・何琳儀、(2)八二頁)、女媧補天神話の中で天柱を折つた悪神であるが、帛書では悪神であるように思われず、研究者はその性格を詳論し

ている。「閏」は文脈から閏月の意味であるように思われず、不明である。「共工□歩十日」は下文¹⁸が日月（十日十二月）を送迎して交替させること（「傳」は「轉」、饒宗頤、三三頁）と理解できるから、十日交替以前の現象として十日併出の時代があったことを言うのだと思われる。よって、この一段は共工の時代までは十日の交替ということはなく、そのため四方（？）の各々を統括する者がおらず、群神と風雨の秩序に混乱が生じた。そこで十日を交替させることによつて調節が圖られ、晝夜の時間が形成されたことと解すべきであろう。

以上のように、八行文で描写される秩序の形成は三段階にわたる徐々なる過程である點、即ち、創世が原初において一度になされるのではなく、電戲の時（天の運行・大地の區畫・四季の成立）、炎帝の時（日月の生成・天地の固定と分離）、共工の時（十日交替と晝夜の晝定）と長い歴史の中で漸進的になされる點が特徴的である。

2 十三行文

この部分は研究者による理解の違いが八行文よりも大きく、より難解である。理解を困難にしているのは、第一・第二段落でテーマとなっている「李」と「徳匿」である。饒宗頤（四六頁）と李學勤（四三頁）は「李」を「李」即ち彗星、「徳匿」を側憲、即ち朔日に月が東方に見える異象を言うものと解し、この一段全體が天象の異常を論じたものとする。しかし、彼らの解釋は字釋上でも文脈の把握の上でも問題があり、帛書が全體に天象に對して關心も持っていることは肯定できるにしても、彗星云々と言える程、具體的な天體現象を述べたものか疑問である。

第一段落が「李」について論じる部分であるが、その前半（第一節）で「李」の性格を概説し（最後を「これを李と謂う」¹⁹でまとめる）、後半（第二節）で時期や地方によつて具體的にどんな現象が生じるのかを述べる。「李」

字の上半は「垂」(垂)または「來」であり、「李」字とは異なり、何琳儀(二九九三、五七頁)が「釐」と讀む方が字の構造に合致しているように思われる。假に「李」と解するにしても、商承祚(二二頁)・高明(三八五頁)・李零(五四頁)・陳偉(四三頁)のように「悖」と解した方が文脈に適合し、彗星の「李」と讀むのはかなり無理があると言わざるをえない。

第一段落第一節によれば「李」とは日月の運行が規律をはずれ、季節が不順になって植物の生育も一定しくなくなる、天地がともに災禍をもたらした状態である。①の「經紉」は諸氏が羸縮(盈縮)、即ち天體の満ち欠け、進退と理解するのが正しい。②の「遊」は「逆」とする説と「達」とする説があるが、この字は包山竹簡にもあり、その發掘報告は「覽」(「行」)の意味としている(湖北省荆沙鐵路考古隊、四四頁)。③は天は「天樞」(不明)を或る地方に降らし、大地は崩落陥没するということで、李の災禍は八行文冒頭に描寫された原初の混沌情況への回歸を思わせる大災害であると言える。

第二節④は、李の歳には毎月特定の日に雷電や雨土(天から土が降ること)といった異常氣象があることで、「その參職を得ず」とは天地の職に參與できないことをいう。次の⑤は意義不詳。⑥⑦の兩文は李の歳の一月から三月までの天變は「遊終」と呼ばれ、四月と五月のは「亂紀」と呼ばれたことを示す。最後の⑧⑨は李の歳には西と東で「鼠□」「鼠」は憂の義と兵亂の災いもたらされることを言う。

第二段落は、分段記号では一つの段落として表示されているが、内容的には二つの別のテーマからなると考える方が分かり易い。前半(第三節)では「德匿」という災異について述べ、後半(第四節)では以上で論じた李と德匿という異常現象の原因と對處法がテーマとなる。商承祚(二三頁)・饒宗頤(五三頁)・高明(三八五頁)・何琳儀(1)

五五頁・李學勤(四〇頁)は「志匿」を側隱と解する。確かに側匿は『漢書』五行志下之上ほかに災異として表現されているから帛書のテーマとは合致するが、下文⑬「是謂志匿、群神乃志」は天體の動きに關わるものと言うより、「志匿」と「志」を對置していると考えるべきであろう。林巴奈夫(六八頁)が指摘するように「德」「匿」(隱)の對言は文獻中にも見られ、「志匿」は「德隱」(德が隠れること)と理解すべきと思われる(劉信芳、九〇頁參照)。従つて或る災異の名称であるが、それは必ずしも天體の異常のみを指す言葉ではない。第二段落第三節の⑩は、德匿の歳には、(それに相當する?)國には「五妖の行(不明)に處る」「四踐の常(四時の決まつたあり方?)を(失う?)」、「上妖」が三つの季節(春夏秋)に横行するという災いがあることを言う。ここで何故三つの季節のみが問題になるのかは不明である。後半⑪も⑩を承けての言葉であることはわかるが、意義は不詳である。「以數曆爲之」から判斷するに、天象の觀測に係わるかもしれない。⁽²⁷⁾

第四節⑫は、李と德匿という災異の原因は黃淵(地底の黃泉、李零、五八頁・李學勤、四〇頁・何琳儀、(1)五五頁)から出現するもので、そのために土身(義不詳)は扶助することなく、地異と天變がともにもたらされ、そのため曆は混亂(?)⁽²⁸⁾し、時雨は本來の規律を失ってしまうことを言う。⑬の部分は、恭敬なる民人は災禍の原因を理解せず、そこで天の法則を推察し規範として彼らを動搖させないように、「三恒」(日月星辰の運行規律、李零、六〇頁)を修復し、「四興」(四季の交替)の憂い(異常)を取り去つて、「天常」(天の常道)を回復すべきであること、そして人間の側が天の常道の回復に參與することによって、神々も人に豊かな恵みを授け、常道を再建し、人間界を從えることであろう。「五正」は八行文の五木の精と比較すれば、饒宗頤(六二頁)・李零(六〇頁)・何琳儀(1)五六頁)が五行の官とするのが是に近い。「五正乃明、群神是享」は、天の常道が回復すれば「五正」は民人を昭臨し、

群神は人の祭祀を享けることと思われるので、「五正」は群神が五つに分掌されている状態を言うのだと考えられる。このように天道を回復させる人の行爲に神が反應することを「徳の懸れるも、群神乃ち徳すと謂う」、即ち天が徳匿の災異をもたらしても、神が人に徳を施すことによつて災禍を避けられると言うことであろう。⑭「帝曰く、『あふ繇、これを敬しまんかな、敬あらざる母れ。惟れ天は福を作し、神は則ちこれを格す、惟れ天は妖を作し、神は則ちこれをあふ恵む。□敬は惟れ備え、天象は是れたが側め。成すは惟れ天□、下民はこれにのま式（法）れ。これを敬しみたが忒う母れ』」の部分はそのことを帝（炎帝）の言葉として述べたもので、禍福を爲すのは天であり、それをもたらすのは神である、従つて人間は天を畏怖して従わなければならないことを言う。⑬⑭に濃厚に表明されているのは、天の降す災いに對して、人が神に敬恭すること（具體的には祭祀を言うらしい）によつて神の佑助・介入を期待できるという考え方であり、天と人の間に立つ神の重要性であると言えよう。

第三段落も不明な點が多いが、神に對する崇敬と祭祀が必要であり、それが欠けると災異が生じることである。⑮は、人が神々に對し何か問題のある行爲を行えば、山川萬谷の神々もその運行（？）をあふ謹まず、地異が起こること、⑯は民の祭祀が謹嚴でなくなれば、帝は天象運行の混亂をもたらすこと、⑰は民人が善であれば秩序の混亂や衰退は起こらないこと、⑱は欠損・不明の字が多いが、憂いが興り、その原因が分からない時は祭祀を行い、土木作業は避けるべきことを言うように思われる。ここで「民人弗知」と言い（前文にも「恭民不知」とあり）、後述するように帛書が術數家や曆法家の手になるとする説を認めるとすれば、宇宙の眞實を把握している少數の専門家としての意識を反映していると見ることができよう。

四 楚帛書における天・神・人

楚帛書の八行文は一種の創世神話と言えるものであるが、前節の考察からも一定の思想的背景を持つ者によって編集されていることは明らかであろう。「四神」「五木」に五行説的色彩があることは多くの研究者によって指摘されている。更に陳夢家は『禮記』月令の淵源となったような文書であると考え、李零はそれを發展させて陰陽家（『漢書』藝文志の數術）や「日書」に屬する文書であつて、星圖や占盤と同様の宇宙觀を表明するとした（三四頁・一九九三、一六八頁）。饒宗頤（一四〇頁）・高明（三七〇頁）は基本的に天文學の著作であるとし、李學勤（二九八七、二〇頁）は楚國の唐昧という數術家との關係を疑っている。内容的に五行・數術（天文）・占術などと深い關係にあることは疑えないと思われる。

しかし、ここではやや別の角度から帛書中に表明されている思考について論じたいのである。それは帛書にはある特定パターンの宇宙構造認識、より具體的には天と神と人の關係についての認識が表明されており、しかもそれが五行家や數術家といった特定學術傳統にのみ固有なものではなく、古代中國にかなり一般的な思考類型だったのではないか、と言う點である。

前節で見たように、八行文と十三行文の主題は正反對の方向にあり（秩序の形成と逸脱）、兩者共に三段落に分かれるが、この分段は兩者の間で大雑把な對應關係があると想定することができる。というのは兩者共に第二段落の後半に「帝曰」の部分があり、内容的にも八行文の帝の言葉が天と地の分離を言うのに對して、十三行文のそれが天と神が人間に對して異なる役割を荷なう（天が禍福を決定し、神がそれをもたらす）ことを述べるのと相應し

ているからである。また八行文第二段落が五木（または祝融と四神）による天地の固定を論じるのは、十三行文第二段落が「五正」により組織される神々が災いを祓うことを述べるのと類似した観念を表明している。従って、八行文と十三行文の二つの「帝曰」はほぼ同じ考え方を含んでおり、かつ、これらだけが帛書中で神靈が直接語った言葉であることを考慮するなら、これらが帛書の叙述の中心であると推測することも不可能ではあるまい。

これら二つの「帝曰」が炎帝の言葉と推測されることは前節で論じた通りで、神界の最上位に位置するのが炎帝であるという構造も興味深いのであるが、本稿での關心はむしろ帝の言葉に潜んでいる考え方にある。八行文の場合、三天・四極を安定させるために四神を引き連れて地に「降」りようとしている祝融に對して、炎帝が「九天の則の大矢するに非ずんば、則ち敢えて天靈を冒す母れ」と命令を降しているのだから、「降」りる以前の祝融と四神は天靈の一部であったが、「降」りることによって天靈とは區別される存在になつていることが分かる。十三行文の第二段落は「群神」「神」にしばしば言及するが、それは天と明瞭に區別されていることは既述の通りである。天は人間の禍福を決定する主體ではある（「惟天作福」「惟天作妖」）が、禍福を直接人にもたらすのは神の役割であり、また⑬から伺われるように、神は人間の行爲に反應して佐助を降す點で、基本的に人間界に關わらない天とは異なる（「敢えて天靈を冒す母れ」は天界が人間界と直接的な關係を持たないという宣言である）。

従つて帛書が語っている天・神・人の關係の中核は、長期にわたる宇宙生成過程の中の或る時點で起こつた天地の分離にある。それは人と神の分離というより、むしろ天の神（天靈）と地の神（地界に「降」りた神）の分離であったと言える。その時以來、人は天（帝・天靈）と直接コンタクトできなくなった。それは天が下界（人）に對する關心を失つたということではなく、天は人の禍福を決定し続け、人は天の法則に準拠することによって天地の

秩序に參與する義務が課せられるのではあるが、人が「天靈を冒す」、即ち人が行爲によつて天の意志を意識的に左右する手段は斷たれたのである。かわりに帝により地界の運営を委嘱された神々が人への救済の担い手となった。神は天の決定した禍福を現實化させる仲介者であるだけでなく、天災の場合にも人の祭祀を享けて（「群」神はれ享く）福祿をもたらす能力があつた（徳匿、群神乃徳）はそのことを言つたものであろう。つまり、天は人間の意志から超越するが、人は神とのコンタクトによつてその運命を變更できる希望がある譯である。楚帛書は人と神の關係を宇宙論的・救済論的文脈の中で意味付ける文書なのであり、祭祀や占いを職業としていた人々の思想を反映していると李零の説（前引）は相當の説得力を持つと言えるだろう。

前節中でも指摘したように、帛書における天地分離の觀念は所謂「絶地天通」の神話と深い關係を持つようである。この神話は『書』呂刑・『國語』楚語下・『史記』曆書に見えるが、楚語によればその大要は次の通りである。太古には「民神不雜」「民神異業」という状態であり、そのために巫・祝・宗の官があり、災禍が至ることはなかつた。少皞氏の時代に九黎が徳を亂して「民神雜糅」の状態になり、祭祀の方法は汚され、災禍が至るようになった。そこで顓頊は南正重に天と神とを統括させ、火正黎に地と民とを統括させることによつて、その區別を回復して、神と人が侵瀆しないようにしたが、これを「絶地天通」と言う。ここで天地の分離が理想的秩序である理由は、宗教的専門家に仲立ちされる神・人の區分という構造を確定することにより、その間の交流（祭祀と降福）が保障されるからである。帛書の場合、天地の分離は原初の情況ではなく、一定の歴史的過程の結果であるが、分離をあるべき秩序とする點では確かに楚語下の「絶地天通」に近い。しかし楚語の分離が神と人の間にあるのに対し、帛書における分離は基本的に天と神の間のものであるという點で、全く異なる論理構造であると言える。楚語

下の話では人間はその行爲により直接的に運命の根源に働き掛ける能力を持つことになるが、帛書の筋ではただ神の仲介を通じた間接的なコンタクトしか持ち得ないからである。

楚語下と楚帛書の分離のテーマをめぐるヴァリアントが何を意味しているのか、現時点で答えることは難しい。ただ、楚帛書に見える考え方は、即ち人間は聖なる力の根源と直接コンタクトすることはできず、仲介者となる神を必要とするという考え方は、他の資料からも伺うことができる。時代的・地理的に近い例としては、やはり戦国時代の楚の出土文字資料である卜筮祭禱記録を挙げることができよう。筆者が以前指摘したように、包山・望山楚墓から出土した卜筮祭禱記録竹簡（共に紀元前四世紀）の中で祭祀儀禮の対象になる神靈について興味深い區別がなされている。即ち、災い（主に病氣）を祓う目的のためになされる儀禮には、犠牲を伴う「擧禱」と伴わない「攻解」の二種類があり、前者の対象は土地神や祖先・巫覡神など身近な神であるのに對し、後者の対象は日月・歳のような天體（天神）と不幸・兵死と呼ばれる癘鬼の類を含んでいるのである。この現象は土地神や祖先は犠牲という手段で交流できる神であったのに對し、天神や癘鬼は人間が交流できる範囲を越えており、それらからの祟りに對しては「攻解」という對抗儀禮によつて祓う以外の手段はなかったのだと解釋できる（池澤、一九九七、三三頁）。換言するならば、當時の楚人が通常關係を持った神は比較的身近なものに限られ、天とは直接の關係を持ちえなかったのであつて、正に楚帛書が表明する觀念と同じであつたと言えよう。

戦国時代以前については、殷代において既に最高の權威を持つ神とは直接コンタクトできず、仲介者となる神を必要とするという觀念が成立していた可能性が高い。殷代の最高神であつた帝（上帝）が祭祀の対象にならない現象（所謂「上帝不祭祀問題」）は研究者によつて様々に解釋されてきたが、實は下位の神（祖先）を祭ることによ

り、人間の意志を上位の神（祖先）に傳達してもらおう仕組みが存在していたのであって、人間は祖先を仲介者として上帝に間接的に意志を傳達させていたのだと推測できるのである（池澤、一九九七、三四頁）。

戦國時代以降については、信立祥が漢代の畫像石に關して述べていることが参考になろう。信氏は漢代の宇宙論は天上・仙界・人間世界・地下の四つに分類した上で、當時の人間が死後に天上に登ることを希望することはなく、天界は人間にとつては恐怖の場所であり、代わりに天と地の間にある崑崙山が人が死後に訪れる場所になったと言う。天は一方的に人に禍福をもたらす恐るべき存在、直接の關係を持たない存在であり、天と人の中間（仲介者）にこそ人の救いがあるという論理は帛書の觀念と同じであると言える。

五 書き留められた帝の言葉——結びにかえて

以上のように、楚帛書の八行文と十三行文は共に天地の分離を示す帝の言葉の部分がクライマックスとなると考えることができる。そして何故その部分が帝に假託されたかを推測することは、難しいことではあるまい。八行文においては、それが神話の中で宇宙の構造を規定する祝融への命令として記されているのであって、宇宙の秘密を開示するという意味があると同時に、現實の人間が遵守すべき規定の性格を持つ。そのために、宇宙の最高權威である帝が持ち出される必要があったのである。このことは帛書の形成に關わった人々、即ち戦國時代における祭祀や占いを行なう職業者の自己主張という側面と關係すると思われる。

そもそも、言葉によって宇宙を創造した創世記の神と違って、古代の中國にあつて帝は寡黙な神であつた。「書」堯典（やはり戦國時代の成立）の中で帝堯は羲和や緜・舜に直接命令を降すが、既に人間世界の帝王として（創造

神の性格を保存してはいるが、描寫されている⁽³⁴⁾。大體、前節で述べたように、天と人が直接的に關係を持つことができず、仲介者を必要とする構造があつたとするなら、帝(天)が人間に對し自ら啓示を與える可能性は殆どなかつたとすることができよう。

勿論、言葉による宇宙秩序の開示という事柄は戰國以前の中國においても存在したであろう。帛書十三行文の「敬」を強調する帝の言葉は、『書』や西周金文の誥語に頻出する天命に對する敬恭の要求と類似しており、帛書は人君の命令における用語の傳統を踏まえて、主語を帝という至上神に変換したと考えることも可能である。決定的に違ふのは、『書』や金文では秩序を説くのは君主であり、君主は天と臣民との仲介者としてその權利を主張したのに對し、帛書では帝が自ら姿を現している點である。前述のように帛書には統治という視點が存在するか曖昧であり、むしろ神との接觸(祭祀)を生業とする人々の見方が反映していると推測されたのであつた。恐らく彼らは權威の根源である帝に直接假託することによつて、人と神の間を媒介する彼らの役割を天・神・人の宇宙論的構造の中に位置づけるとともに、傳統的には君主により担われてきた天と地を繋ぐ責務が彼らの手にあることを主張し、權威づけを行ったのだと考えるべきであろう。

注

- (一) 戰國楚の出土文字資料は金屬器、竹簡、帛書、漆器、陶器、貨幣、印璽などの種類があり、この内簡帛文字の主要な分野は、遺策(随葬器物の目録)、法律・裁判關係文書・卜筮祭禱記録(占いと祭祀の記録)・古籍文書などである(李運富参照)。楚帛書は一定の思想的立場からの主張を反映するストーリーを持つていてという點では古籍文書に相當するが、その内容・構成は(少なくとも断片を除けば)他に例を見ないものである。

(2) パーナード、七頁・李零、一九九四、四七頁参照。なお、この墓の中には複数の帛書がともに随葬されていたと思われる、現在の楚帛書の表面には他の帛書の残片が付着していた（林已奈夫、八九頁）。

(3) 『爾雅』釋天「正月爲陬、二月爲如、三月爲寢、四月爲餘、五月爲皋、六月爲且、七月爲相、八月爲壯、九月爲玄、十月爲陽、十一月爲辜、十二月爲塗。」

(4) 金祥恒（九頁）・高明（三七五頁）は「帝王世紀」「太皞帝庖犧氏、風姓也、（中略）蛇身人首、有聖德、爲百王先、帝出於震、未有所因、故位在東、主春象日之明、是以稱太皞、一號黃熊氏」（『禮記正義』月令引）を引き、饒宗頤（六頁）は『易緯乾坤鑿度』鄭注「有熊氏、包犧氏、亦名蒼牙、與天同生」を引く。

(5) 『淮南子』精神訓「窈々冥々」、倣真訓「昧々茫々」に近い意味で、「夢々」は混沌、「墨々」は晦いこと（饒宗頤、一一頁・李零、六五頁）。

(6) 「於」は「關」「游」の義（遮・塞・止）。劉信芳は「謁」に通じ、「止」の義とする（七〇頁）。

(7) 「是生子」の部分は、パーナード以外の研究者は「是生子四」で句とするが、次の④の部分の特徴は天と地について交互に言及しながら、混沌の情況に對して電戲が天體の運行と大地の區畫をもたらしただことを言っている點にあり、「四□」（四海、四境と言った意味か）が「天踐」（天體の推歩）と對になっていると考えるほうが理に適う。饒宗頤（一二頁）・李零（六五頁）・高明（三七六頁）・何琳儀（二七八頁）・劉信芳（七一頁）など多くの研究者は、「女壹」を伏羲・女媧神話（伏羲と女媧を原初の兄妹にして夫婦であり、人類の始祖とする神話）の女媧にあてて、断定する根拠は薄弱なように思われる。

(8) 「參化」は何琳儀（二七九頁）・高明（三七七頁）・陳邦懷（二三九頁）が言うように、中庸「贊天地之化育」に相當するものである。十三行文にも「不得其參職」とある。

(9) 「𠄎」字は饒宗頤（二五頁）・李零（六六頁）・陳邦懷（二三九頁）は禹（夏王朝の始祖）と解するが、パーナード（八七頁）・高明（三七七頁）・李學勤（五四頁）が指摘するように、やや無理がある。

(10) 『書』堯典の羲和四方分居の下りは天象の觀測というより、四方の神によって太陽の運行がコントロールされ、一年の時間が完成したことを言うとしか思えない。恐らく神による時間の創出の神話が先にあり、それが帝王の統治の傳説に作り替えられたために、曆の授與という意味付けがなされたのであろう。池澤、一九九六、二八三頁参照。

(11) 「賁」の釋は基本的には劉信芳（七六頁）に依る。「𠄎」字は不明。

(12) 「灑」は「漬」、水に浸る様であり、「汧」は水が満ちる様、「淵」は深いこと（『廣雅』「小爾雅」）、「漢」は「漫」即ち水の廣大なる様。

- (13) 原文は「未」である。「宋」の誤記とする李零(七〇頁)・何琳儀(2)八二頁)の説に従う。
- (14) 第一に四方神(『書』堯典の羲和や甲骨文の四方・四風)は東西南北に配されるが、帛書四隅の四木の位置は北東・南東・南西・北西を示しており、むしろ『楚辭』天問の「八柱」(『淮南子』天文訓にも共工が天柱を折る説話がある)や『淮南子』天文訓の「四維」に近い。第二に文獻中の天柱は多く山であり、建木のように天地を支える大樹の神話は知られてはいるが、四木(または五木)をセットにしたものは未見である。第三に色の配當が五行説とは一致しない。五行説では木・東・春に青、火・南・夏に赤、土・中央に黄、金・西・秋に白、水・北・冬に黒が配當され、帛書四隅の樹木圖でも南西は白だが、四神の名では黄が配當されている。第五に四神が下文の五木とどのような関係にあるのか、明瞭ではない。
- (15) 多くの研究者が「尊」を下文「帝爰爲日月之行」の「爰」と同一視し、「俊」即ち『史記』五帝本紀の帝嚳、または『山海經』大荒南經の帝俊(日月の父)、または帝舜と理解するが、これは無理であろう(バーナード、一〇三頁)。曾憲通(一八頁)に従い、「允」の異體と考えておく。
- (16) 『山海經』大荒南經「羲和者、帝俊之妻、生十日」、大荒南經「帝俊妻常羲、生月十二」。
- (17) 『楚辭』天問に「九天之際、安放安屬」と言い、また「圓則九重、孰營度之」と言う。「九天」は天の九つの分野と解する見解もある(王逸注)が、ここは九重になっている天を言うのであろう。
- (18) 十日神話については、先に引用した十日を生むもの他に、十日併出、十日併出、および羿が十日を射落とす神話があり、各々獨立の神話単位であったことが知られている(張光直、六十頁)。帛書は十日併出と十日併出を組合せた型のものである。
- (19) 「率」下には重文記號がある。高明(三八四頁)・何琳儀(一九八九、四九頁)は「歲」字下にも重文記號があると見て、「是謂率歲」で句とするが、「歲」字の下半は欠損しており、重文記號と見たのは次の字の一部であろう。ただし、欠落している「歲」字下半に重文記號が存在していた可能性はある。
- (20) 包山竹簡には別に「率」字が存在する(滕壬生、五〇七頁)。何琳儀、一九九三は「釐」の義は「改」とするが、むしろ「慈(うれい)の意味かもしれない。
- (21) 劉信芳(八五頁)は「送」(徘徊)と解する。包山竹簡にも「送」字があり、湖北省荆沙鐵路考古隊、四二頁は「將」(率)と解する。暫く「送」「將」(釐)と讀んでおく。
- (22) 饒宗頤(四二頁)・李學勤(三三八頁)・何琳儀(1)五三頁)・劉信芳(八六頁)は『漢書』天文志の「天棊」(彗星の一種)と解し、李零(五三頁)は「天鼓」、即ち天の降す雷電であるとする。
- (23) 「内(入)某日」は睡虎地「日書」にも例がある。劉樂賢(六八頁)は毎月の何日目という意味であるとする。

(24) 『荀子』天論「不爲而成、不求而得、夫是之謂天職。(中略)天有其時、地有其財、人有其治、夫是之謂能參」においては、自然界に固有の法則による天地の運動を「天職」と表現する。「參職」は八行文の「參化」に類似する内容と思われる。

(25) ただし「是謂遊終亡奉」「是謂亂紀亡缺」で句とする可能性もある。「吝」は「易」に頻言する用語である。

(26) 「三時」は春夏秋冬の理解は李零(五八頁)と饒宗頤(五五頁)の説に従う。

(27) 李零(五八頁)に従い、「婁」は「敷」、「曆」は「擬」に通じ、比度の意味と解しておく。

(28) バーナード(二五七頁)・何琳儀(2)五五頁)は「歲季」を歲末と解する。「歲季乃□」は日月運行の混乱により歲末になると曆が實情と乖離することであろう。

(29) 「惠之」は神が下民を恵むということか。高明(三八七頁)・何琳儀(2)五六頁)は「惠」を「順」と讀み(『説文』)、天の降崇に神が従うこととする。

(30) 商承祚(一四頁)はこの帝を炎帝とする。後述するように、八行文と十三行文の「帝曰」部分は對應していると思われる、八行文の「帝曰」は炎帝の言葉であることが明らかだから、商の説は正しい。

(31) 「民勿用□□百神」で句と考えることも可能である。

(32) 「穀」は「穀」に通じ、「善」の意味と考える(『詩』東門之粉・傳)。「陵□」は不明であるが、陵遲(饒宗頤、六七頁の説)・陵虐(李零、六三頁の説)と言ったことであろう。

(33) 「日書」は、湖北省雲夢睡虎地出土秦簡の「日書」と表題のついた文書を代表例とし、戦国から前漢にかけて幾つかの出土例が知られている、占いのマニュアルである。詳しくは工藤、一九九八参照。

(34) 前漢期の馬王堆帛書『十六經』『正亂』に「帝(この場合は黄帝)曰、毋止吾禁、毋留吾醜、毋亂吾民、毋絶吾道」云々という語がある。

主要参照文献一覧(引用において、一人の著者について複数の著作がある場合、○を付けた著作は年號を記さない。饒宗頤・曾憲通、一九八五年は饒宗頤とのみ注記する。)

安志敏・陳公柔、一九六三年、「長沙戰國繪書及其有關問題」(『文物』一九六三・九)。
池澤優、一九九六年、「中國における『始原』のイメージ」(『月本昭男編『創世神話の研究』、Hiron)。

——一九九七年、「祭られる神と祭られぬ神」(『中國出土資料研究』創刊号)。

○何琳儀、一九八六年、「長沙楚帛書通釋」(『漢漢考古』一九八六・一・二)(一九八六・一は(1)、一九八六・二は(2)と引用)。

- 一九八九年、「長沙楚帛書通釋校補」(『江漢考古』一九八九—四)。
——一九九三年、「包山竹簡選釋」(『江漢考古』一九九三—四)。
金祥恒、一九六八年、「楚繪書蠶履解」(『中國文字』28)。
饒宗頤、一九六八年、「楚繪書疏証」(『歷史語言研究所集刊』40上)。
○饒宗頤・曾憲通、一九八五年、「楚帛書」中華書局香港分局。
——一九九三年、「楚地出土文獻三種研究」中華書局。
工藤元男、一九九八年、「睡虎地秦簡よりみた秦代の國家と社會」創元社。
嚴一萍、一九六八年、「楚繪書新考」(『中國文字』26—28)。
高明、一九八六年、「楚繪書研究」(『古文字研究』12)。
湖北省荆沙鐵路考古隊、一九九一年、「包山楚簡」文物出版社。
湖南省博物館、一九七四年、「長沙子彈庫戰國木槨墓」(『文物』一九七四—2)。
蔡季襄、一九四四年、「晚周繪書考證」(一九七二年リプリント、藝文印書館)。
朱德熙、一九九五年、「朱德熙古文字論集」中華書局。
商承祚、一九六四年、「戰國楚帛書述略」(『文物』一九六四—9)。
信立祥、一九九六年、「中國漢代畫像石の研究」同成社。
曾憲通、一九九三年、「長沙帛書文字編」中華書局。
張光直、一九五九年、「中國創世神話之分析與古史研究」(『民族學研究所集刊』8)。
陳偉、一九九六年、「包山竹簡初探」武漢大學出版社。
陳夢家、一九六二年、「戰國楚帛書考」(『考古學報』一九八四—2)。(遺稿)
陳邦懷、一九八一年、「戰國楚帛書文字考証」(『古文字研究』5)。
唐健垣、一九六八年、「楚繪書文字拾遺」(『中國文字』30)。
董作賓、一九五五年、「論長沙出土之繪書」(『大陸雜誌』10—6)。
滕壬生、一九九五年、「楚系簡帛文字篇」湖北教育出版社。
○林巳奈夫、一九六四年、「長沙出土戰國楚帛書考」(『東方學報』36)。
——一九六六年、「長沙出土戰國楚帛書考補正」(『東方學報』37)。

Barnard, Noel, 1973. *The Chu Silk Manuscript: Translation and Commentary*, ANU, Canberra.

容庚（張振林・馬國權訂補），一九八五年，『金文篇』中華書局。

李運富，一九九五年，「楚國簡帛文字資料綜述」，《江漢考古》一九九五—四。

李學勤，一九五九年，「戰國題銘概述」，《文物》一九五九—9。

——一九八七年，「長沙楚帛書通論」（楚文化研究會編『楚文化研究論集』1，荆楚書社）。

○——一九九四年，『簡帛佚籍與學術史』時報文化，台北。

○李零，一九八五年，『長沙子彈庫戰國楚帛書研究』中華書局。

——一九九三年，『中國方術考』人民中國出版社（第三章）。

——一九九四年，「楚帛書的再認識」，《中國文化》10。

劉樂賢，一九九四年，『睡虎地秦簡日書研究』天津出版社。

劉信芳，一九九六年，「楚帛書解詁」，《中國文字》新廿一期。

実在の自覚としての言葉の創造的表現性

——ベルクソンに於ける哲学の「厳密性」と本居宣長に於ける「歌の事」、「道の事」——

吉田喜久子

〔論文要旨〕 西谷啓治の所謂「実在の實在的な自覚」という角度から、宗教という問題を考えようとする際、西谷とはまた異なった視点を与えてくれたのが、本居宣長である。宣長の場合、実在の経験という問題は、言葉の創造的表現性という問題と直結しており、宣長の仕事は、この問題が主題となっている。他方、ベルクソン哲学に於いては、現代の言語論に見られるように、例えば経験と言葉というような仕方では、言葉が説明を要する主題とされているわけではないが、その哲学の方法自体の中に、宣長と同様の問題が含まれているのである。小林秀雄が、これを「詩人のやり方」と呼んだように、「事物を正直に経験する」ということは、言語の表現性の問題に突き当たることに外ならない。宣長やベルクソンをこういう視点から捉える見方は、彼等の思想に対する通念的理解には、殆ど見出せない。小論が、或る程度比較思想的手法を取ったのは、通念から、言い換えれば、言葉の表現性ではなく、言葉の有用性に頼る私達の習慣性から、私達自身を解放しやすくする為である。

〔キーワード〕 実在、経験、自覚、言葉の創造的表現性、言葉の有用性

序

現代の宗教論の中で最も優れた書の一つとされている『宗教とは何か』の最初の章で、著者の西谷啓治は、宗教は様々な側面をもったものであるから、様々な角度から近づくことができるが、この書では「實在の自覚、しかも實在の實在的な自覚といふ角度」〔八頁〕から考えてゆくという立場をとっているとした上で、次のように述べてい

る。通常私達は「意識」といわれる場にあつて、表象乃至觀念を通して事物に関わっているが故に、「事物のありのままのあり方にふれるといふこと、つまり事物が事物自身に於てあるといふ事物のもとで、實在的に事物にふれる」(二三頁)ことは不可能になつてゐる。しかしながら、意識―自意識の場では實在にふれ得ないからといつて、科学以前の世界觀の中で中心を成していた「意識以前の生命や感應の場」に立つといふところに止まることはできない。何故なら、「宗教には、さういふ場に帰るといふ方向の上に成立してゐる形態が、少なからずあることは事實である」けれども、それでは「實在に深くふれるといふことは出来ない」からである。私達は、「意識―自意識の場から、それ以前(又は以下)の場に帰る代りに、意識の場を通して然もそれを突破したやうな、そしてそこから振返つて意識の場も見られ得るやうな、一層高く新しい地平を求めねばならないのである」(以上二八頁)。

西谷のこの立場は、別の書では「體驗」という言葉によつて表現され、禪宗こそ、「一切の宗教の Urphänomen」を自覚する「體驗そのものの純粹性」に立つ立場であり、「一切の特殊宗教を超越しつつ同時に其等を本質的に自らへ還元せしめ」ることを可能にする唯一の立場であるとされている。

ところで小論で考えてみたいのも、西谷の表現を借りれば、實在に「深くふれる」、經驗するという仕方での「實在の自覚」といふ問題であり、この問題を考える為に、禪體驗を基礎にもつ西谷とはまた別の視点を筆者に与えてくれたのが、本居宣長である。

なるほど宣長の学問の対象は、『源氏物語』や『古事記』等の日本の古典であつて、西谷の表現を借りれば、それらは「科学以前の世界觀」に属するものである。しかし筆者は、宣長の思想を、単に「科学以前の世界觀」に属し、「意識以前(又は以下)の生命や感應の場」に「帰るといふ方向の上に成立してゐる形態」の一宗教的思想と

いうようには考えない。西谷の言う「體驗」、「實在に深くふれる」、或いは「直接經驗」という問題は、宣長に於いては「言葉」の問題と切り離しえないのであって、このことが、宣長の思想を、單純に「意識以前の生命や感應の場」に帰る立場とは言いえないものになっているからである。

問題を、そういう視点からより明らかにする為に、小論では、先ずベルクソンの思想に於ける言葉の問題を考え、後で詳しく述べるように、これは、小論にとつて決して恣意的な方法ではない。そのことは、小林秀雄のベルクソン論と宣長論に言及することによつて、理解されやすいものとなるであろう。西谷の表現を援用すれば、実在の實在的經驗とその自覚としての言葉という問題を、宣長の思想の中心問題として捉えた殆ど唯一の宣長論が、数ある宣長論の中でも、小林の宣長論である。のみならず、小林のベルクソン論の中には、後の宣長論に出て来る中心問題が、既に包含されているのである。

従つて小論は、直接的に宣長論とかベルクソン論、或いは小林論を意図しているのではなくて、それらの思想家の言葉を手懸かりとして、先に述べた問題を考えようとするものである。

また、宗教という言葉の下で理解されるのが、通常、何らかの教義や原理をもつた実定宗教であるのなら、小論で考えようとする事柄は、「宗教」というより、「宗教性」と呼ぶべきかもしれない。ここでいう宗教性とは、人間が世界のただ中で生きている、或いは生かされている、そのこと自体が既に宗教的である、そういう言い方ではないか。

その宗教性は、小論の考察の最終的な拠り所が、日本の古典であるという意味では、日本的宗教性という呼び方もできるかもしれないし、宣長自身に「自然の神道」とか「迦微の道」という表現があることからすれば、神道的

宗教性についての一つの捉え方と見做すこともできるかもしれない。しかし、今日、日本的とか神道という言葉ほど、曖昧乃至多義的であるのみならず、否定的肯定的双方の様々な価値観で色付けられている言葉はないといつても過言ではない。小論は、必ずしもそのように呼ばれることを意図せず、先に述べた問題を考えてみたい。

一 ベルクソンに於ける哲学の「厳密性」としての「表現の厳密性」

共通の問題

最初に、小論でしばしば登場する「経験」ということを、単に主観的、内在的、もしくは自己中心的、人間中心的等々と見做す誤解について、一言しておく必要がある。このような誤解は、まず経験する「自己」というものがある、この自己が経験するのが経験である、という考えから来ている。しかし、経験が経験であるのは、それが寧ろ自己という殻、自己という枠を破るような仕方で起こるところにある。この意味で、経験は却って最も非主観的、非内在的、非自己中心であるからこそ経験たりえ、自己の殻を破り、『自己』の殻を溢れたものが自己を充たす（西谷、前掲書二四頁）ところに経験の経験たる所以がある。このことを、西田幾多郎は、「個人あつて経験あるにあらざ、経験あつて個人あるのである」⁽³⁾と述べたわけだが、経験をどのように捉える点は、ベルクソンも同様である。

小林秀雄のベルクソン論である「感想」⁽⁴⁾の中に、次のような文章がある。

「様々な普遍的觀念 (idées générales) の起源や価値をめぐる問題に關する論争で、哲學史は一杯になつてゐるのだが、もし、さういふ所謂哲學上の大問題が、言葉の亡靈に過ぎぬ事が判明したなら、哲學は『経験そのもの』

になる苦だ、とベルグソンは考へた。實際、彼は、自分の哲學をさういふものにした。(中略)彼の著作は、比類のない體驗文學である。體驗の純化が、そのまゝ新しい哲學の方法を保證してゐる」(感想)(二)三二頁)。

「詩人の寶は、自ら體驗したものの感得したものだだけだ。(中略)體驗したものの感得したものは、言葉では言ひ難いものだ。といふ事は、事物を正直に經驗するとは、通常の言葉が、これに衝突して死ぬといふ意識を持つ事に他ならず、だからこそ、詩人は、一つたん言葉を、生ま生ましい經驗のうちに解消し、其處から、新に言葉を發明する事を強ひられる。ベルグソンが、自ら問うたところは、かういふやり方は、果して詩人の特權であるか、それとも、詩人の特權と見られるほど深く世人の眼に覆はれて了つた當り前な人生の真相なのであるか、といふ事であつた。

彼は先づ『意識の直接與件論』でこの問題を提出した。誤解を恐れずに言ふなら、それは、哲學者は詩人たり得るか、といふ問題であつた。實在は、經驗のうちにはか與へられてゐない。言ひ代へれば、私達は實在そのものを、直接に切實に經驗してゐるのであつて、哲學者の務めも亦、この與へられた唯一の寶を、素直に受容れて、これを手離すまいとするところにある」(同前三一―三二頁)。

この文章を、あまりにも文學的なベルクソン理解であると読むのは自由である。しかし、言葉への真剣な関わりがなければ読み取れない問題もあるわけで、このような理解の仕方は、哲學の分野で為されて来たベルクソン研究に於いては、少なくとも日本では、稀な視点である。概念や言葉は、実在の経験を覆うものとして、ベルクソンの哲學では、消極的な位置しか与えられていないという見方は、ベルクソンに対する直觀主義とか反知性主義等の批判にもつながっているが、小林のベルクソン理解は、こういう通念の對極にあるものである。

「直観」という言葉を使う際の、ベルクソンの極めて慎重な叙述⁽⁵⁾に注意を払わずに、直観についての既製の理解から、ベルクソンの直観主義を言い、宣長の「漢意」批判から、宣長の国粹主義を言い、小林の最後の大きな仕事が宣長論であったことから、小林の「日本回帰」を言う⁽⁶⁾。

ここに共通しているのは、物を考える際の人間の或る一定の傾向性である。今日の所謂「非分析的」(nicht-analytisch)言語論⁽⁷⁾では、有用性から自立した詩的言語の、言語としての本来性というようなことを指摘するのは、珍しいことではない。しかしそう指摘する言語論者自身が、自らの思考を言語化する際、或いは、他者の言語表現を理解しようとする際、詩人の経験に倣おうとしているかといえば、それは稀なことであろう。言語の「有用性」は、実用的な日常言語だけのものではない。概念語も当然有用性をもっている。思考活動が、言葉や概念によって為されることはいうまでもないが、或る理解の仕方が通念になるというようなことも、宣長の、或いはベルクソンの表現した言葉が、元の表現性から引き離されないでは、起こりえない。言葉や概念についての既製の理解(これも「言葉の亡霊」である)がもたらす有用性に頼ってしまつて、(ベルクソンの、宣長の、或いは小林の)文章という「物」を見ないことを、小林は「物は見ない、物の名を呼ぶ」と批判したのだが、ここに挙げた三者は、いずれもそういう方を退け、そういうあり方に「逆らつて」思惟した。のみならず、退けたその所以が、その思惟の主題自体と本質的な関わりをもっているのである。

つまり、「事物を正直に経験するとは、通常の言葉が、これに衝突して死ぬといふ意識を持つ事に他なら」ないが、これは「詩人の特権」ではなく、「當り前な人生の真相」である、このことが、ベルクソンの場合も、宣長の場合も、(更にいえば小林の場合も)そのまま、それぞれの仕事の内容と方法を決定している。言い換えれば、両

者の主題は、それぞれの分野の仕方での「實在の實在的な自覚」という問題であり、小林の言い方では「人間的な全體的な経験」〔感想〕(二十七頁三七頁)のだが、宣長の場合、實在の経験という問題は、言語の創造的表現性の問題と直結しているということ自体が、宣長の仕事の内容となり、主題となっている。他方ベルクソン哲学に於いては、言語は、現代の言語論に見られるように、例えば経験と言語というような仕方では、説明を要する主題とはされていないが、その哲学の方法の中に、宣長と同様の問題が含まれているのである。

宣長に対して、ベルクソンを援用するのは、分野と具体的な問題の違いを越えて共通している事柄を取り出すことによつて、小論の問題をより明らかにしたいと考えたからであるのはいうまでもないが、「言葉の亡霊」に躓かれる度合いは、当然のように宣長の場合が多いので、通念から、言い換えれば、言語の表現性ではなく、言語の有用性に頼る私達の習慣性から、私達自身を解放しやすくしたいという考えもあつてのことである。

習慣化された有用性への逆行——ヴァイゼン視覚の拡大

ベルクソンの場合、「人間的な全體的な経験」を問題にするとは、例えば西田のように、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」(西田、前掲書)というような、いわば高所から出発することではないし(「純粹経験」そのものは、「高所」ではなく私達の脚下にある。ここで高所というのは、或る原理的なものから見るという意味である)、そこから「世界全体」を「説明」しようとすることでもない。西田のような方に対していえば、ベルクソンの出発点が、「私達は世界の中に生きてゐるといふ事實」〔感想〕(五十六頁二一七頁)にあるということ、寧ろ「常識 (bon sens, sens commun)」の立場から出発することを意味する。普通の生活人が社会生活を送

る必要上とっている「常識」の立場も、「与えられた事実」である限り尊重し、その事実の反省から始める。

ベルクソンの理解する「常識」とは、本能以上、科学以下の、「生活の方向に向けられた注意力そのもの」(E.P. p. 66)である。「常識」が最も嫌うのは、「硬直した」「既製の観念」(ic)であり、常識が私達に要求するのは、常に新たな状況に、常に新たに適応することである。この意味で、常識には「一種の無私」(感想「三十七」六〇頁)にも通ずる「無知」(E.P. ic)が見られるが、常識が、社会から、ひいては自然から、絶えず新たに問われるがままに身を処している、「この現実の問ひに貫かれてゐるといふその事が、これに答へてゐるといふ事」である、この「一種のレアリスム」(感想「同前」)が、ベルクソンが常識に尊重したところである。

しかしそれと同時に、常識が生活に向けられた注意力であるなら、常識の反省から出発するとは、哲学や科学が出現するより遙か以前から、思索する前に生活しなくてはならなかった「生活上の必要性」によって、私達の認識、知覚や意識は制限を受けているという事実の反省から始めることを意味する。私達の認識の相対性は、生きる必要性から来ている、このことを明らかにする為に、最初の著作以来、ベルクソンはしばしば芸術を援用する。

芸術は「現実のより直接の視覚 (une vision plus directe de la réalité)」(L.R. p. 462, P.M. p. 1373) に外ならないが、芸術家の知覚のこの純粹性は、有用なる習慣との或る断絶から、特に感覚や意識に極限された或る無関心から来ている。芸術家は「物を自分の為にはなく、物の為に見る」(P.M. ic)。芸術作品に対する私達の感動は、芸術家のこの努力を、知らず知らずのうちに模倣することによって起こるのである。つまり、通常私達の知覚や意識は、生物体として先ず生きなくてはならないという必要性によって制限されているのであり、この制限、即ち現実と私達の間で介在している「帳」から、私達の知覚や意識を「解放し」て、「視覚 (vision) を拡大し」、「拡張し」うるこ

とを私達に教え、私達を「現実そのものに直面させる」のが、詩や芸術の目的である (cf. DI, pp. 13-16, LR, pp. 458-65, PM, pp. 1370-73 etc.)。次節の問題は、このような考え方と関わっている。

「逆行する」思惟と表現の「厳密性」

生きる為に、人間は外界を識別して行為する必要があるのだが、この必要性から、行為にとって「無用な差異は消され、有用な類似は強調される」(LR, p. 459 etc.) 傾向がある。行動が有効である為には、一匹の羊と一匹の羊の「個性」を見分けるよりも、それらを羊という「属 (genre)」で括る必要がある (Ic, p. 460)。「物は見ない、物の名を呼ぶ。行動に由来するこの傾向は、社会生活に於ける言語の驚くべき力となつて現れてゐる。言語は、すべて個性でなく属を表示してゐる。固有名詞は例外だが、言語一般の演ずる大きな役割のなかで、固有名詞の演ずる役割は言ふに足るまい」(「感想」(六)二八頁)。このことは、日常行為だけでなく、思索という行為に於いても、しばしば同様のことが見受けられるし、所謂日常言語だけではなく、概念語についても同様のことがいえる。

荻生徂徠についての文章の中で、小林は次のように述べている。「臆に任せて物の義を定めれば、物の義は盡されたとして、物は棄てゝ了ふ、義は物を離れて孤行し、『義ノ論説』といふ形で、空言巧言への道を開く。これが、學問で貴ぶ思惟の道を阻げる」⁽⁸⁾。ベルクソンが否定的に見做す言葉や概念とは、「経験の外で」(PM, p. 1289)、「物を離れて孤行」する言葉や概念であり、そういう「空虚な」言葉や概念に頼つて思惟することを退けたのである。「物を離れて孤行」する言葉や概念は、「物」と私達の間に介在する「帳」となる。言葉と概念についての、ベルクソン自身の誤解の余地のない文章を引用しておこう。「もし最初に既製の諸概念を退けた上で、現実の直接の視覚

(une vision directe du réel) を獲得し、この実在を、その諸分節 (articulations) を念頭に置きながら再分する
なら、表現する為に形成される新しい概念は、この時こそ、対象の寸法に正確に合わせて裁たれるのである。厳密
でないということ (imprecision) は、これらの新しい概念を他の諸対象に拡張する場合にのみ生ずるのであって、
これらの新概念の普遍性の中に他の諸対象が等しく包容されるとしても、改めてそれら諸対象を認識しようと欲す
るなら、それらは、これらの諸概念の外で、それら自身に即して研究されなくてはならない」(I.c. p. 1270)。

「物は見ない、物の名を呼ぶ」、「物を離れて孤行」する言葉や概念に頼るといふ、元来は行動の必要性に由来す
る私達の習慣性、傾向性は、当然実生活上で働く場合の知性や思考の習慣性、傾向性であり、その習慣性の強さ
は、思惟が、実用性を離れて働く場合にさえ纏わりつこうとするほど強い。それに逆らって、私達自身の内部に降
りて行こうとすれば、逆向きの強い情性の「拒力を満身に浴びる」(「感想」(三十七) 六〇頁)。「私達が触れる点が深
ければ深いほど、私達を表面に押し戻す力は強くなるであろう。哲学的直観とは、この接触であり、哲学とは、こ
のはずみ (élan) である」(P.M. p. 1361)。つまりベルクソンは、知覚、知性、思惟、言語等が身につけた「実生活
に必要な諸習慣」を、「思弁の領域に移」(I.c. p. 1270) すことを斥けたのであって、哲学的直観というものを特別に
仮定しなかったのではない。ベルクソンのいう直観とは、強い情性に逆行する働きに自己を集中した場合の内省の
事実であり、強い情性に逆行して働く反省(「私の言う直観とは反省なのである」(I.c. p. 1328)) であり、「骨の折れ
る或る種の思惟の方法」(I.c.) なのである。反省を欠いている常識の方向に逆らって、精神の「視覚を拡大し深化
し無際限に強化し」(I.c. p. 1285) て、「意識に直接与えられているものを見る」内的視覚、^{ヴイゾン}即ち「精神による精神
の直接の視覚 (la vision directe de l'esprit par l'esprit)」(I.c. p. 1273) である。

常識は自分自身を振り返る努力を避けようとするだけで、内省の力は、常識に常に潜在しているともいえるのだが、ベルクソンは、常識という余りにも人間的なこの「力線を逆行して、假説的に延ばして行けば、経験といふものゝ曙に、少くとも経験が直接的なものから功利的なものへ、本源的なものから人間的なものに變ずる轉向点に觸れる筈」である〔感想〕(三十七)六一頁、cf. MM. p. 321、と考えた。

従つてまた、「人間的な全体的な経験」を問題にするといつても、それは、ベルクソンに於いては、人間的経験全体を、何らかの「全体的直観」的概念や先験的原理によつて説明するというような、経験の普遍化、乃至「統一(unite)へ到達する」ことを意味しない。その理由は、先に引用した「序論(第一部)」(p. 120)のベルクソンの言葉によつて、既に明らかである。哲学としての厳密さを欠く(imprecision)が故に、ベルクソンは「概念による経験の普遍化といふ安易な仕事」は「哲學者に用がないもの」〔感想〕(七)三二頁)として退けたのである。哲学は「新しい問題ごとに、新しい努力を要求する」(P.M. p. 1272)。

「哲学に最も欠けていたものは、厳密性(precision)である。哲学の諸体系は、私達が生きている現実の寸法に合わせて裁たれてはいない。それは、現実に対しては大き過ぎるのである」(ic. p. 1253)。以上述べたことから明らかのように、ベルクソンのこの「厳密性」という言葉は、「表現の厳密性」である。通常哲学の厳密性というと、殆ど自明的に論理の厳密性が意味されていよう。しかし表現の厳密性のない、論理の厳密性とは何であろうか。「ベルクソンが、いつも目指してゐたのは、哲學者としての表現の厳密性にあつた」〔感想〕(四)三〇頁)。ベルクソンの言う厳密性とは、科学的説明の厳密性と同様の、「説明がその対象に固着している」、つまり、「対象とその説明との間に全く空白がなく、他の説明の入り込む間隙がない」(P.M. p. 1253)という意味である。「哲學者が、その

表現の嚴密性を缺くのは、何を置いても理論の一貫性や統一性に固執したがるからだ」(感想)同前。

以上見てきたように、例えば西田などに比べて、ベルクソンに於いては、知性、或いは思惟とか反省の契機が弱く、実用的な働きに於いてしか見られていないといふことと誤解同様、ベルクソンでは、言葉や概念は単に消極的にしか見られていないという誤解も、そういう誤解そのものが、ベルクソンが退けたところの、ベルクソンの文章という「物」を離れて孤行する言葉や概念に頼って、ベルクソンが読まれたからであるといふ外ない。

人間の経験は、「二つの違った相の下で」(P.M. p. 136) 私達に提供され、科学と哲学という二つの認識様式は、それに応じており、「常識が向かつている方向の推進に外ならない」(L.c. p. 125) のが科学であるなら、「哲学するとは、思惟の働きの習慣的な方向を逆転すること」(L.c. p. 122. 原文イタリック)であり、直観というベルクソン哲学の方法も、方法として立てられた方法ではなくて、ベルクソンが「持続」と呼ぶ内的経験によって与えられたものである。

「私が哲学の眞の方法に開眼したのは、内的生命のうちに経験の最初の領域を発見して、言葉による解決を放棄した日であつた」(L.c. pp. 132-30)。しかし、言葉がなくては哲学は成り立たないことはいふまでもない。「対象の寸法に合わせてしか仕事をしない、眞の意味での」経験論は、(一つ一つの対象に対して)この対象に対しては、この対象にのみ適した概念を仕立てるのである」(L.c. p. 1408)。

ベルクソンという哲学者に見出せる、かような「詩人のやり方」⁽⁹⁾は、逆にいえば、「文體を缺いた思想家は、思想といふ『物』に決して到る事は出来」⁽¹⁰⁾ないといふ言い方で言えることなのだが、このことの意味は、次章で明らかにするであろう。

二 宣長に於ける「歌の事」、「道の事」

『古事記』における二重の言語経験

『古事記』は、その記すところによれば、天武天皇の着想が元となり、「稗田阿禮が誦習たる故事ども」を、太安萬侶に書き記させたものである（リー四頁）。従って、ここには当時既に「故事」として伝えられていた上古の人々の言語経験と、その「古事」を「古言」のまま書き記そうとした、撰録者の言語経験乃至言語意識という、二重の言語経験が重なっているわけであるが、言語経験への後者の反省が、前者の言語経験を記録せしめた。以下述べるように、このことの中に、宣長は言語の本質的な問題が現れているのを見た。

宣長が「古傳説（イニシヘノツタヘゴト、またはコデンセツ）」と呼ぶ『古事記』の中身、これは、それを文字で書き留めようとした太安萬侶自身既に、「（上古之時）言意並朴」（リー七五頁）と記しているほどであるが、しかし、朴であるからといって、それは、「意識以前（又は以下）の生命や感應の場」（小論「序」参照）でなされた、いわば「子供の」素朴な経験であつたのではない。これは、「古傳説」に伝えられて来た上古の人々の世界経験が、即ち言語経験であつたことから解る。

このことは、「古傳説」の初め、「神代一之巻」から既に明らかであると、宣長は考える。この巻の冒頭の神名の列挙は、物語りの冒頭に、まとめて神々の所謂系譜が掲げられているというようなことではない。神々に命名するという行為が、そのまま神をどう経験したかを表している。つまり、神名の列挙によって、既に神についての物語りは始まっているのである。

現代の私達が、直接経験というような言葉でいう、上古の人々の、自然や人間の生死についての圧倒的な経験は、物事を「奇し^{アヤ}」、或いは「可畏^{カシコ}し」と感じている心の中身、つまり物事についての直観や共感の中身を、明らかにしたいという意識と別ではなかった。名前をつけ、言葉で言うことによつて、初めて、その経験の中身が明らかになる。圧倒的な経験に襲われることは、言葉の不思議な力に捉えられることと別ではない。この不思議さの中では、ハイデッガーが「言語が語るのである」⁽¹³⁾といったように、言葉で言い表そうとする努力も、自力的な努力であるというよりは、寧ろ言葉が、言葉の表現性が自分を捕えたのだという外ない。「言語に本来備つてゐる、何物からも説明する事の出来ない、言語独自の力」(「宣長」五三三頁)が経験されていたところでは、逆に神の名を呼べば、神はありありと感じられたであろう。上古の人々にとつて、世界経験の「奇し^{アヤ}さ」、「可畏^{カシコ}さ」は、そのまま言葉の「奇し^{アヤ}さ」、「可畏^{カシコ}さ」だったのであり、言葉というものに備わっているこの不思議な働きが、「言霊」と呼ばれたのである。「有る物へのしつかりした關心、具體的な経験の、彼の用語で言へば、『微^{シメル}』としての言葉が、言葉本来の姿であり力であるといふ事だ。見えたがまゝの物を、神と呼ばなければ、それは人ではないとは解るまい。見えたがまゝの物の『性質情状^{アルカクサチ}』は、決して明らかにはなるまい。直かに觸れて來る物の経験も、裏を返せば、『微^{シメル}』としての言葉の経験なのである。両者は離せない。どちらが先きでも後でもない」(「宣長」四二二頁)。

言葉が事と切り離されていない、このような言語経験は、『古事記』に限らず、一般に神話的言語経験或いは詩的言語経験の特質とされるものである。しかし小林いうように、「言葉の自己形成の働きは、『言霊のさきはぶ國、たすくる國』⁽¹⁴⁾と言はれてゐたやうな環境では、別して、己れの姿を省みる必要も感じてゐなかつた」に違ひなく、『古事記』という書物に特異な意義は、漢字の渡來という歴史的事件の経過の中で、そういう言語経験につ

ての反省が起こり、自覚化された言語意識によって、「古傳説」が書き留められることになったところにある。

元来「意と事と言とは、みな相稱へる物」（リー六頁）であるはずなら、漢文という外国語で、吾が国に伝えられて来た「事」や「意」を書き表そうとすれば、「あひかなはざること多」く（同前）、言葉と「意」や「事」との間に齟齬があるという意識が、漢文に習熟すればするほど生れて来ざるをえない（この齟齬の意識は、日本語の「ふり」の意識となる。日本語の「ふり」は、宣長の『詞の玉緒』（ト）の示すように、口誦の中では生きているが、漢文では表しにくい、「助辭」の使い方によって定まる）。漢文という外国語は、日本語を書く為の言葉ではないという経験と反省が、外国語を使ってでも自国の言葉を表記したいという未曾有の企てとなるについては、宣長は、歌人でもある撰録者天武天皇の鋭い言語意識を考えずにはいられなかつた。

それは、『古事記』が、殊更に稗田阿禮に誦習^{ヨミナシ}させて、「たゞ古の語言を失はぬを主」とし（リー六頁）、「もはら古語を傳ふるを旨」とした（同前一七頁）ことに現れていると、宣長は考える。「古語のなほざりにすまじきことを知べし、（中略）もし語にかゝはらずて、たゞに義理^{コトワリ}のみ旨とせむには、記録を作らしめむとして、先人の口に誦習^{ウラ}はし賜はむは、無用ごとならずや」（同前三二頁）。「義理」、即ち意味内容を伝えることが目的なら、『日本書紀』のように、習熟した漢文で書かれた筈である。（漢文の影響を受けない）古語が失われれば、「古意」^{イニシムコト}が失われ、「傳説」の中に伝えられて来た「古の實のありさま」も失われてしまうという強い危機意識が、『古事記』という書物を生んだ。

宣長が読み取った『古事記』撰録者の鋭い言語意識、「國語が、その『形』を整へるに當つて経験した、特殊な

條件」の下で、「目覺まされ、研がれた國語の『形』の意識」(『宣長』五四六頁、これはそのまま、宣長の言語論である歌論の中心問題と直結している。それは、「言は事」であり、「意」より「詞」が先であるという言語観である。

「詞」と「意」

ベルクソンに於いて、「意識に直接に与えられているもの」に立ち還ることは、実用性に向かおうとする私達の知覚と意識の習慣性の抵抗を受けながら、その習慣性に逆行しようとする努力であった。同様に、言葉を考えようとするとき、言葉の実用的な有用性に逆行する方向で考えてみる必要がある。

言葉の実用的有用性を離れ、言葉そのものが目的である、そのような言葉を代表するのが詩的言語であり、これは、宣長の場合には、歌字歌論となる。「そもく歌は、(中略)よのつねの言とはかはりて、必詞にあやをなして、しらべをうるはしくとゝのふる道なり、これ神代のはじめより然り」(一―一九頁)。「實情二文ヲナシテ云フガ歌也」(一―四八頁)。「歌といふ物は。ほどよくとゝのひてあやあるをいふ也」(三―八八頁)。

このように、宣長は詩的言語の特質を、「あや」(または「かたち」、或いは「すがた」という言葉で捉えているが、この言葉で言おうとしているのは、言語本来の創造的な強い表現性である。言語の表現性とは、誰でもいうことであるけれども、しかしこの自明なところを動かさず考えられた言語論は、それほど多くはない。言葉を言葉たらしめているのは、言語独自の創造的な表現性であり、ここを外さないで考えるのが、言語の問題を考えることである、宣長の言語論の特徴は、このように言える。

言語の表現性の完成を目指すのが、歌の本義であるなら、歌の生命はその「詞」の「あや」（或いは「かたち」「すがた」）にある。これが、歌道に於いては、「コトバ第一」であつて、「意」をむねとすべきか、「詞」をむねとすべきかと問われるなら、「詞」が先であるという主張となる（ホー一七九頁）。

「たゞわがおもふ事を。よくもあしくも有のまゝにいふこそ實の歌なれ。人の聞所にかゝはるは眞實の歌にあらざ」という通念に反して、「人に聞する所。もつとも歌の本義にして。假令の事にあらず」（二一—二二頁）と宣長が言うのも、同じ理由による。「人に聞する所」というこの言い方には、言葉の発生と同時に生まれる、言葉の所謂社会性が含意されていることはいうまでもないが、それだけではない。「人に聞する所」が「歌の本義」であると、容易に誤解されるかもしれないように、「詞の巧」の工夫習練ということではなく、「あや」とか「かたち」ということで宣長が言おうとしたのと同じことを意味している。寧ろ言語の社会性も、「あや」や「かたち」から生まれると言おうとしているのだと考えてよい。言葉の創造的表現性、即ち言霊の働きへの信頼の中で成り立っていた上古の人々の社会は、言葉の「あや」や「かたち」が、共同体を成り立たしめていたとさえいえる。

今日の社会では、言語の社会性とは、社会生活に役立つ、言語の実用的な有用性とほぼ同義語であり、そのことが意味が改めて考えられもしないのだが、言語の有用性は、言語本来の力である創造的表現性から出て来るのである。その逆ではない。私達の日常言語では、言語の表現性は、有用性と一体をなし、というより、多くの場合有用性の蔭に隠れてしまっているけれども、その有用性も、言語に表現性が備わっていないならば成り立ちえない。逆にいえば、言語の表現性はあまりにも当然のことなので、有用性を旨とする、私達の通常の言語生活も、実は表現性という言語本来の力への信頼の上に成り立っているということは、通常省みられもしないのである。言語の実用

的な有用性を旨とするとは、宣長の言葉でいえば、言葉の「意」^{コトバ}さえ通じれば、「詞」^{コトバ}は、つまり言葉の「かたち」(「すがた」、「あや」)は、顧みないというあり方である。

「あや」としての言葉

「實情ニ文ヲナシテ云フガ歌也」(ハ一四八頁)。即ち「あやとしての辭」^{コトバ}(宣長二四三六頁)——「辭のあや」ではなく——の完成を目指すのが、歌道である。では、私達は何故「文ヲナシテ」歌を詠もうとするかということをし、宣長は、「歌といふ物のおこる所」まで溯つて、その「本の心」を尋ねるといふ仕方で考える。

宣長の詳しい語源調査(特にハ一八一〇、二一六二五、リ一五〇頁参照)によれば、「うたふ」という言葉の元の意味は、「ながむる」とか「なげく」という言葉の元来の意味と同義の、「聲を長く引く」という意味であつて、歌の源泉は、私達が、物に触れ、事に感じて思わず「あゝ」とか「はれ」等と発する「なげき」の声にある。ところが、物事に心が動いて「あゝはれ」と感じるというのは、宣長によれば、私達が物事を経験する際の、最も基本的な自然なあり方である。

宣長の、この「物のあはれ」論については、詳しくは別稿^(註)を見られたいが、人間の心は、抑制されなければ、よろずの事に触れて必ず「感^カく」。これが、物事に直かに触れたときの、私達の心の直接的なあり様である。しかし、物事に触れれば「感ずまじとは思ひても、自然としのひぬ所より感ずる」(ハ一五八頁)私達の心も、通常は実生活上、社会生活上の目的意識によつて抑制されている。それらから解放されて、「感ずる」という心本来のあり方專一に放たれば、「あはれ」と物を感じる私達の「情」^{コトバ}の中に、物事を最もよく知る道が開かれていると、宣長は

言うのである。

かように、「うたふ」とは、元来、物に感じて思わず「あはれ」と発する「なげき」であり、物事を「あはれ」と感ずるということが、私達の経験の初発の有り様であるのなら、宣長の考えでは、歌と経験は、その源泉を同じくしているということのだが、そのことは、発生的には、「たゞの詞」よりも、歌の言葉が先であることを意味する。宣長が、歌とは何か、歌の「本の心」とは何か、ということを考える為に尋ねて行った「歌といふ物のおこる所」は、言葉というものの「出で来る所」であった。言い換えれば、私達の言語活動は、「たゞの詞」即ち所謂日常言語と、歌の言葉、即ち詩的言語というような区別が現れる以前に、表現性そのものといえる「をのづからほどよく文あ」る（二一一〇頁）言葉を発することから始まったのである。

小林はベルクソン論の中で、「共感 は 理解の様に重ね合はせて行く事が出来ないから、育て上げねばならない」〔感想〕（十二三〇頁）と述べているが、詠歌とは、源泉にあるこの「文」を失わずに育て上げようとする行為である。「あはれ」という感慨の中身をなす、物事への直観や共感を見定め、意識化する行為、「あはれ」という不安定な感慨を豊かに育んで、「物のあはれをしる」道にまで育て上げる行為である。宣長の「物のあはれ」論が、宣長の経験論であると同時に言語論であるのは、このような理由による。

従って、宣長に於いては、「有用性を離れて自立する言葉の表現性」〔宣長〕（二六五頁）の自覚的な遂行である詠歌とは、私達を言語経験の源泉に連れ戻す「言辭の道」であると同時に、世界のただ中で生きている私達の経験の源泉の豊かさに、私達を連れ戻す道である。その意味で、詠歌は「技芸ノ一流」ではなく、「人は歌なくてかなぬ」（二一九九頁）ものである。

「物のあはれをしる」ということで宣長がいおうとしているのは、感慨という仕方で襲ってくる経験の源泉を、言葉の表現力で自覚化することであり、小林の言い方を借りれば、「知ると感ずるとが同じであるやうな、全的な認識」(「宣長」一四四頁)である。物を感じることがどこまでも深まりうるように、それを意識化すること、即ち「物のあはれをしる」こともどこまでも深まりうる。これは、ベルクソンのような、哲学的認識ではないのはいくまでもないが、このどこまでも深まりうる方向は、ベルクソンに於ける、「力線に逆行する」方向と同じであり、ベルクソンの「直観」が「緊張」と「集中」を要する「努力」であるように、安易な道ではない。しかし、宣長の場合はそれだけではない。

「物のあはれをしる」道は、有用性の世界に「逆行」して、どこまでも深まりうる道である一方で、様々な度合いに於いて、私達の脚下に開いている道でもある。私達の日常の言語生活に於いても、言語の有用性自身、言語本来の創造的表現性がなければ成り立ちえないと、先に書いたが、「物のあはれをしる」心は、有用性の蔭にある表現性をいつでも見出しうる心である。宣長の場合には、現代の或る種の言語論とは異なって、詩的言語や神話的言語、乃至宗教的言語の、言語としての本来性、根源性を指摘することが、日常言語を低く見る結果にはならない。ありふれてはいるが、生き生きした日常の言語活動の生き生きしている所以は、自覚されてはいなくても、言語本来の表現性に対する私達の信頼から来ている。日常言語も、その有用性という覆いを取れば——覆いを取る仕方、宣長は「物のあはれをしる」と呼んだともいえるのだが——、いつでも表現性という姿を隠している、従って「言辞の道」に通じうる。この意味で、言霊という言葉のようなことを言わなくなった今日でも、古人が言霊と呼んだ言葉の力の中に私達はいるといえるし、私達はその力の中にあるということに於いて、「物のあはれをしる道」は、いつ

でも脚下に開かれているのである。

空言、空理

詩人（歌人）にとっては、成った言葉が全てである。経験に当たって言葉が解消されるということと、成った言葉以外に、彼の経験はないということは、同じである。もし、言葉で言い表せないものが残っているというようなことを言う詩人があったら、それは詩人としての力量不足を言っているに過ぎない。言は事である。従って逆に、では、言葉で言われた以外に経験は残っていないのかと問う人があれば、それは、そう問う人自身の言語経験への反問となる。詩人の言葉から「あや」を切り離して、「意」だけを取り出すことしかできなければ、言葉は経験から離れたものにならざるをえない。

物事を経験するとは、物事に問われていることであり、言葉は、私達の答えである、これは実は詩人ではなくても、「物のあはれをしる」様々、な、度、合、い、に、応、じ、て、私達も同じことをしている。

以上述べて来たことと、宣長に於ける「空言」、「空理」の排斥とは矛盾しない。というより寧ろベルクソンの場合と同様に、宣長にあっても、「空言への鋭敏が、その言語認識の深さを示す」（『宣長』四〇三頁）というべきである。宣長もベルクソンと同様に、「物を離れて孤行」する概念や言葉を、物の経験から離れ、物を宿さなくなった言葉や概念を否定したのである。

ただ、哲学者であるベルクソンの場合には、「物を離れて孤行」する概念や言葉で思惟することは、哲学が「厳密でなくなる」という言い方で否定された。それは、行動へと方向づけられた常識の力線に逆行し、知性や思惟が

実用性に関わらなくなつても引きずりがちな、実用性に由来する習慣性に逆行する努力であつた。とはいつてもそれは、小林のいうように、常識の「否定」ではなくて、常識を「突破して」（「感想」(三十七) 五九頁) 進むことを意味し、事に当たつて、その都度己れを新たにするという常識の「無知」、即ち無自覚的な「一種の無私」を、「直観」という、いわば自覚的な無私に転換する努力であつた。前章の冒頭で述べたように、その無私は、経験そのものからもたらされる。「事物を正直に経験するとは、通常の言葉が、これに衝突して死ぬといふ意識を持つ事に他ならず」、「一つたん言葉を、生ま生ましい経験のうちに解消し、其處から、新に言葉を發明する事を強ひられる」という「當り前な人生の真相」を、自覚的な思惟の方法とすることであつた。

これに対して、宣長の「物のあはれをしる」という表現は、「一種の認識」の仕方を言い表す言葉であると同時に、経験そのもののあり様を表す言葉でもあるから、ベルクソンの場合には、思惟の内容ではなく、思惟の性格乃至方法として現れた「無私」は、宣長の場合には、思惟の内容ともなる。「我執のつよき人」は「物のあはれ」をしらない人である⁽¹⁸⁾と、宣長がいう所以である。

従つて、硬直した既製の諸観念をベルクソンが斥けるのと同様に、宣長も「意」^{ココロ}だけ残して「あや」或いは「すがた」を失つた空言や空理を斥け、両者が斥ける所以は、言語が元の表現性から、ということとは元の経験から引き離される——これを、ベルクソンは哲学が「厳密でなくなる」と言い、宣長は「物のあはれをしらぬ」と言つた——からなのだが、宣長の場合は、そこにおのずと倫理的な、或いは宗教的な性格が加わることになる。即ち宣長の歌字に於ける「物のあはれをしる」心は、古学の上では「まごころ」と呼ばれ、「物のあはれをしる道」は、「たゞ物にゆく道」に、「歌の事」は「道の事」につながつているのである。

道と理

残された資料から推測して、宣長が荻生徂徠をよく読んでいたであろうことは確かだと思われるが、徂徠の『辨明』によれば、「道」とは、形ある個々の物ではなく、物全体の「統名」である。小林は、これを、「人間経験の全體の名」だと言つてもよいと解釈しているが、宣長の「道」という言葉も、同様の意味に解してよい。ところが、朱子学者の主張する「道」は、陰陽というような先験的な原理を「当然之理」として立て、それによつて、天地自然に始まる世界の一切を、人間の経験全体を、説明しようとする。「私達が現に暮してゐる世が、一定の原理に還元して了へるものなら、原理とは空言であらう」(「宣長」一〇三頁)。そういう「空き理」によつて、一切が説明できるという、「無きことを、理を以て、有げにいひなす」という意味においてなら、吾が国には「道」はなかつた。しかし、「天地はたゞ天地、男女はたゞ男女、水火はたゞ水火」(リー一〇頁)と経験され、そういう仕方でも物が経験されることが、経験ということの最も尋常なあり方であり、人間が世界のただ中で生きているということの意味は、その中から汲みあげるしかないと思はれる。然もそれが言語表現にもたらされて来た、そういう人間の経験全体の統名という、本来の意味での「道」はあつたのである。「實は道あるが故に道てふ言なく、道てふことなけれど、道ありしなりけり」(リー五二頁)。従つて、物事についての直接的な経験以外に何か「教」があるかのごとく説くのは、本来の意味での「道」ではないが故に、吾が国の「迦微の道」には、「教」がないことが、寧ろ「眞ノ道ナル證」(ロー五四七頁)である。然もこのことが自覚的にそうであつたことは、「神ながら言擧せぬ國」という古語が使われていることによつて解ると、宣長は考えた。上古の人々の「物のあはれをしる」道は、このような意味で、「天地はたゞ天地、男女はたゞ男女、水火はたゞ水火」と経験する「たゞ物にゆく道」(リー五〇頁)であ

った。

以上のように考えてくると、「道といふ言擧ゴトダマもさらになかりき」(同前)という上古の道の特徴は、「物のあはれをしる道」の特徴でもあるということが解る。このことを、小林は次のように書いている。「彼(宣長)は確かに、『物の哀をしる』とは、いかに深く知つても、知り過ぎる筈のない理想と見極めたのだが、現實を見下す規範として、これを掲げて人に説くといふ事になれば、嘘になり、空言となる。(中略)誠に『物のあはれ』を知つてみた式部は、決してその『本意』を押し通さうとはしなかつた。通さうとする賢しらな『我執』が、無心無垢にも通ずる『本意』を臺なしにして了ふからである」(「宣長」一五一―二頁)。

『古事記』に伝えられた「古傳説」は、確かに人生理解の明瞭な形を取つてはいない。「言はば、發生状態にある人生觀」(「宣長」五八三頁)であり、そこから宣長が読み取つていたのは、上古の人々の宗教的經驗である、というよりも、小林もいうように、宗教といへば、「直ぐその内容を成す教義を思ふのに慣れた私達」からすれば、寧ろ「宗教といふものの、彼の所謂、その『出で来る所』」(同前五九七頁)であつたと言つた方がよい。「歌といふ物のおこる所」とか、言葉というものの「出で来る所(いできたるところ)」という宣長の言葉から借りられたこの言ひ方には、何らかの仕方での宗教の一元化とか、或る宗教の超越性の主張等は含意されていない。それは、宣長が「たゞ物にゆく道」と表現したように、「物のあはれをしる道」の源泉の、一つの純化された「かたち」を指し示している。ベルクソン論で引用した小林の言ひ方を援用すれば、「詩人の特權」と思われていることが、「當り前な人生の真相」として生きられていたということに外ならない。

宗教は「思想でなくてはならない」と主張する立場、或いは、何らかの仕方でも宗教に原理的なものを見出そうと

する立場からすれば、それは、宗教ではないかもしれない。また、宣長自身、所謂復古主義など主張しておらず、儒教や仏教に異を唱えているのでもない。「後の世」には「後の世」のあり方があり、「物のあはれをしる道」は、それぞれの時の歴史的現実の強さに貫かれてのみ成立しうる。これが、例えば賀茂真淵等との大きな違いなのだが、宣長のこういう考えからすれば、そして「迦^カ徹^トの道」、「自然の神道」とは、元来「たゞ物に行く道」であるという理解からすれば、儒教も仏教も、「其時の神道」でありうる（ロー五二七―八頁参照）。

ただ、ここで再度言っておく必要があるのは、宣長に限らず、ベルクソンも、宗教や哲学に限らず、およそ人間の営みに於いて、「理」が「空理」⁽²⁰⁾になることは斥けたのであり、「空理」^{ムナシ}によって、万物の存在とその有り様を説明することを否定したのである。ベルクソンが、「現実の直接の *vision*」によって、その現実を「表現する為に形成される新しい概念」は尊重したように、宣長は、「顯^{アツ}はに見えたる理」は隠すべきではないとした（チー一六二頁）。しかし、宗教的真理であれ、哲学的真理であれ、それを「理」として一旦取り出した後は、安心して使えるものになってしまったら、それは「空理」である。「思惟は、理を捨てはしないが、理を頼みはしない」（宣長三九三頁）。理は、「形無シ、故ニ準無」きその抽象性という性格上、「心ヲ操ルコトノ鋭ナル」（徂徠『學則』三）者が誘われやすい。宣長が「自然ノ詠歌」とか「自然の神道」という場合、その「自然」は、必ず「おのづからしかある」という国語本来の意味の中で使われているのであって、そういう使い方からすれば、儒教の「道」に対して「自然の道」を立てるといふ老荘的な仕方は、既に「眞の自然」ではないと宣長はいう（ロー五二七、リー五七―六二頁等参照）が、同様に、無私を離れたところでドグマティックに主張される「無」は、既に無ではないだろう。理が「硬直した」觀念になる為には、「物のあはれをしる」柔軟な心を失わなくてはならない。「物のあはれをしる」

心を失うとは、感慨という、自己主張を事としない無私な認識力を失うことに外ならないが、それは、「自己」という殻が破られるところの、経験の経験性と言語の言語性（創造的表現性）を、同時に失うことを意味する。宣長は、理を否定しないのだが、理を主張するということの中には、却ってその理の源泉を喪失する危険と、「我執」の復活の危険が絶えずあることに、注意を促したのである。たとえ「宗教」の中でも、「詩人のやり方」が、「當り前な人生の真相」でなくなるわけではないのだから。

註

ヘルクソンと宣長に関する出典は、〔一〕内に示す次の略記によって、本文中に表記した。

ヘルクソン：(DI) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (MM) *Maître et mémoire*, (LR) *Le Rire*, (PM) *La pensée et le mouvant*. 以上、頁数は *Œuvres* (Édition du centenaire, P. U. F., Paris, 1970) に拠る。(EP) *Écrits et paroles*, Paris 1957.

本居宣長 …〔イ〕『うひ山ぶみ』〔ロ〕『答問録』(以上『本居宣長全集』筑摩書房、昭和四三年)、第一卷、〔ハ〕『あしわけ小船』、〔ニ〕『石上私淑言』卷一、〔ホ〕『石上私淑言』卷三(以上同第二卷)、〔ヘ〕『紫文要領』卷上(同第四卷)、〔ト〕『詞の玉緒』(同第五卷)、〔チ〕『くず花』下つ巻(同第八卷)、〔リ〕『古事記傳』一之巻、十一之巻(同第九卷)。

- (1) これについては、創文社、昭和四八年版によって出典を表記した。
- (2) 西谷啓治「宗教哲学―序論」、『西谷啓治著作集』第六卷(創文社、昭和六二年)、四八頁。
- (3) 「善の研究」序文『西田幾多郎全集』第一卷(岩波書店、一九七八年)、四頁。
- (4) 『新潮』昭和三三年五月号、三八年六月号連載。以下この「感想」から引用する場合、()内の数字で連載回数を、次の数字で連載誌上の頁を、本文中に示す。
- (5) ヘルクソンの哲学的的方法論の中で最も重要な書と思われる「序論」(“Introduction” dans: *La Pensée et le mouvant*) の中

の、第二部で、ベルクソンは、彼の開眼した方法を「直観」と呼ぶことには、長い間のためらいがあったと述べ（p. 127）、
「直観的哲学を批判することは容易であり、またその批判は歓迎されることが確実であるが故に、直観的哲学を批判することは、
いつでも未経験者の心を引くだろう」（p. 127）とも語っている。

(6) 郡司勝義「達人・小林秀雄の読書法」（『ノーサイド』一九九四年十二月号）によれば、宣長論が終わった後、小林は中絶した
ままのベルクソン論にいずれ改めて取り掛かろうというつもりがあったようである。

(7) cf. E. Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Darmstadt 1972, S. 7.

(8) 小林秀雄『本居宣長』（新潮社、昭和五二年）、四〇三頁。以下この書からの引用は、本文中に書名を「宣長」と略記して、頁
数を示す。

(9) ベルクソン自身、「直観」の領域から誕生した言葉が「詩」であると述べている（cf. P.M. p. 1321）。ベルクソンの「詩人のや
り方」について、小林は次のように述べている。「彼（ベルクソン）が、内生活で見附けた経験の最初の場所は、實在に向つて
開いた、言語道断な境界であり、これを説明しようとするあらゆる間に合せの言葉を拒絶してゐるが、それにもかゝらず、も
しこの境界に身を沈め、これと共感して生きてゐるといふ自覚の集中と緊張とに堪へるならば、この境界固有の言語の発生を感
ずる」（「感想」（三十四）一九九頁）。

(10) 「私の人生観」『小林秀雄全集』第九卷（新潮社、昭和四二年）、五三頁。

(11) 神名の列挙を、すぐに「神々の系譜」等と理解してしまいがちなことに、宣長は特に注意を促している。宣長によれば、（神
名列挙の際に使われる）「次」という表現には、元来「縦横の別」があり、この場合は、「横」の意味である（リー二八頁参
照）。

(12) このことは、『古事記』の「迎微」という言葉が、漢国の「神」のように、体言用言いずれも意味するのではなくて、体言に
だけしか使われていないことに関わっている（リー二二六頁参照）。

(13) M. Heidegger, "Die Sprache" in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 16.

(14) 小林秀雄『本居宣長』補記、「感想」（新潮社、昭和五四年）、一六九頁。

(15) 「宗教の『出で来る所』（京都宗教学会編『宗教学研究』第十三号、一九九六年）。

(16) 宣長のいう「物のあはれをしる」とは、物事への直観や共感の自覚化であるように、ベルクソンの場合も、この「努力」は、
「共感」を基礎にもった努力である。註(9)で引用した小林の言葉参照。

(17) こういう問いそのものが、問う人自身の言語経験と深く関わっていることは、あまり注意されていない。言語論は、論者自身

の言語経験と切り離してはありえない。私達はすぐに、言葉の問題とどのような言い方をしてしまうが、宣長にとって言葉は、「上手に解かねばならぬ問題の形で」(『宣長』二七一頁) 現れたことはなかったということに注意すべきである。宣長にとって言葉とは、「古言を得る」といふ具體的な仕事のうちで、経験されてある手答へのある『物』なのであった(同前)。小林のこの言葉は、宣長の言語論が、言語の創造的表現性の問題から浮き上がった、抽象的な言語論に墮さなかつた所以も、語っている。

(18) 註(15) 既出別稿参照。

(19) 「弁明」、「考えるヒントII」註(10) 既出『全集』第十二卷、二〇三頁。

(20) この「空理」とは、例えば仏教で「空」が原理とされる、そういうものを指すのではないことは、いうまでもない。

明治後期の「新仏教」運動における「自由討究」

福嶋 信吉

△論文要旨▽ 明治後期の、新仏教徒同志会の会員による「新仏教」運動では、宗教的伝統に対する「自由討究」という態度・方法が、「新信仰」「新仏教」を創出する手段として掲げられている。明治二〇年代の仏教は、啓蒙主義的な立場やキリスト教からの仏教批判にさらされる一方、教団統合のための伝統主義、権威主義の強化が行われていた。そこに近代的な学問を学び、また、新たな読書実践を習慣化した「青年仏教徒」が登場する。彼らは、ユニテリアニズムに共感しながら、「時代の新精神」に適合する「新仏教」の創出をめざす。機関誌『新仏教』を活動の中心として、「旧仏教」の伝統主義・権威主義を厳しく批判しながら、仏教および諸宗教の「自由討究」を実践した。「自由討究」を手段として、近代知の批判に耐えうる信仰の創造をめざしたのであるが、しかし大正期には、早くも終焉を迎える。それは宗教に対する「自由討究」という態度・方法が、もはや広く一般化したからであった。

△キーワード▽ 新仏教、新仏教徒同志会、懐疑・批評精神、自由討究、読書実践

一 「新仏教」運動への研究視角

一八九九（明治三二）年二月に、境野黄洋・高島米峰・杉村縦横・渡辺海旭らが集って発足した仏教清徒同志会（一九〇六年、新仏教徒同志会と改名。以下、同志会とする）は、翌一九〇〇年七月創刊の月刊誌『新仏教』を中心に、「旧仏教」の克服と「新信仰」「新仏教」「新宗教」の確立を目的とした運動をほぼ十五年間にわたって展開

した。この運動は主に近代仏教史学の分野において、同時期の清澤満之を中心とする精神主義の運動や伊藤証信の無我愛運動などと対比されながら、在家仏教者による「仏教近代化」の試みとして注目されている⁽¹⁾。明治三〇年前後には帝国主義が成立し、産業革命による急速な資本主義化とそれがもたらす農村の荒廃や市民社会の形成が進んでいた。その中であって、国家的再編成に應じる教団仏教を批判しつつ、社会的諸矛盾に積極的に向きあおうとした点が評価されてきたのである。他方、宗教史的な議論としては、脇本平也らによる「近代日本の宗教思想運動」の研究がある⁽²⁾。そこで同志会の運動は、「近代日本」の歴史的条件を基盤として展開する「宗教思想運動」の一つとして言及されている⁽³⁾。ここで考えられている「宗教思想運動」とは、(a)相対的に自由な立場に立つ、(b)幅の広い思想的背景をもつ、(c)思想内容の点で普遍主義を志向する傾向が強い、(d)よびかけの対象は主として中間的知識層の範囲、(e)運動の方法はほぼ言論活動に限られる、などの諸特徴を持つものである。

以下この「新仏教」運動を展開した同志会の人々の言説を考察の対象とするが、その際、近代仏教史学の成果に学びつつもその学的地平においてではなく、脇本らの議論を継承しそれを新たな視角から発展させる方向で考えてみたい。すなわち、「仏教及び其の他宗教の自由討究」⁽⁴⁾という、同志会の周知の主張を、明治二〇年代後半から三〇年代にかけての宗教史的・思想的・社会的文脈において把握し、近代的な認識態度を慣習化した人々が、なお「宗教」「信仰」の意味を明らかにしようとする際の、宗教的な知識・言語に対する態度の変革の試みとして捉える視角である。

なお、今日、私たちが宗教的知識を獲得するにあたっては、次のような光景が当たり前となってきた。一つは、仏教やキリスト教などいわゆる大伝統の宗教に発する宗教的知識を獲得する場合でも、必ずしも特定の教団宗

教との関わりを持たなくてよいこと。「宗教」や「精神世界」に関する膨大な書籍・視聴覚メディアが存在し流通していること。それゆえ、量的・質的にも多様な宗教的知識と、個人として容易に出会うことができること。一見「宗教」や「精神世界」との関係が希薄に思える芸術作品を通して、生や世界の意味を覚知することができること。それらは、宗教的知識が伝統的権威を有する聖職者集団に占有され、口頭的伝統に媒介されていた近代以前の光景とはおよそ異なるものである。そこに窺える、「宗教」・「教団」・宗教的知識をめぐる、近代以降の歴史的・社会的なコンテクストの変化と、それにとまなう宗教的伝統に対する態度や実践の変容という事態は、私たちが問うべき重要な課題の一つであるといえる。

明治三〇年前後の「青年仏教徒」たちによる同志会の運動は、「教団」の拘束を離れ、機関誌や演説会などを媒体として、仏教のみならず諸宗教の自律的・主体的な読解に基づく、「新宗教」「新信仰」の確立をめざした。そのほか、丁酉倫理会の結成、内村鑑三による無教会主義の提唱や、浩浩洞の精神主義の運動、また武田清子が「正統と異端の『あいだ』」⁽⁵⁾と類型化する人々などが陸統として登場してきた明治後期を、以上のような課題において注目すべき画期の一つと考えることもできるのではなからうか。⁽⁶⁾

以下、雑誌『新仏教』及び『仏教』誌上から、その思想的指導者と目される境野黄洋を中心とする同志会の人々の言説を適宜抽出し、考察の主たる手がかりとしたい。⁽⁷⁾

二 「自由討究」の選択

1 「新仏教」運動と「自由討究」

同志会は、一八九四（明治二七）年に古河老川を中心に結成された「青年仏教徒」結社、経緯会の方向性を継承し、「新仏教」「新信仰」の確立をめざして展開された仏教革新運動である。日清・日露戦間期の一八九九年、経緯会の会員として『仏教』⁽⁸⁾で論陣をはっていた境野黄洋を中心に結成され、青年・知識人層を支持基盤に、機関誌『新仏教』の発行や定期的な公演・演説会など言論活動の形で推進された。

その基本方針は、彼らの掲げた「仏教清徒同志会綱領」に示されている。

- 一、我徒は、仏教の健全なる信仰を根本義とす。
- 二、我徒は、健全なる信仰、智識、及び道義を振作普及して、社会の根本的改善を力む。
- 三、我徒は、仏教及び其の他宗教の自由討究を主張す。
- 四、我徒は、一切迷信の根絶を期す。
- 五、我徒は、従来の宗教的制度、及儀式を保持するの必要を認めず。
- 六、我徒は、総て政治上の保護干渉を斥く。⁽⁹⁾

ここに掲げられた項目は、当時の彼らの課題認識の在処を指し示すものといえる。

この運動の前提となる明治二〇年代は、一般に近代天皇制を軸とする国民国家の形成と社会の資本主義化が進み、日本の近代が確立した時期と考えられている。この時期、思想界・宗教界・教育界が、国家という枠組みを前

提に各々自律した領域を形成しつつあった。知識人の間では合理主義的・進化論的な思考が一般化する一方、教育勅語に依拠する国民道徳の制度化が進められ、近代社会における道徳・宗教・科学の関係が主題化していた。そこに投げ入れられた仏教においても、啓蒙的な仏教革新運動が展開する。明治二〇年代後半には、仏教教理や仏教史に対する批判的・歴史学的研究、「教育と宗教の衝突」事件における仏教とキリスト教の間の論争、万国宗教大会の影響による宗教間対話の気運や比較宗教学への関心の高まり、進化論的・国家主義的な宗教批判に基づく仏教批判、資本主義社会と脱世間的な仏教との関係をめぐる仏教批判、管長制下における教団統合や「宗教法案」に対する仏教公認教団問題などが、それぞれ課題化していた。しかし、「青年仏教徒」たちは、既成の仏教教団の課題応答能力を疑い、それを「旧仏教」と呼んで厳しく批判していた。したがって、「新仏教」を掲げる同志会の綱領は、仏教をめぐるこれらの諸課題に対する応答の試みであったことがわかる。

「旧仏教」批判の上に、同時代の諸課題への応答を模索する、「新仏教」創出運動の最も重要な方法論として主張されたのが「自由討究」という態度・方法である。「自由討究」とは、個々人が理性以外の何ものにも拘束されず（＝自由）に、批判的に研究（＝討究）するという意味である。伝統的な信仰観念からいえば、むしろ、それは忌避される態度であり、体験主義的ではなく、思想的・言語的实践であるという特徴がある。

そこで、①「自由討究」という態度・方法が、「旧仏教」批判と、同時代の諸課題への応答という二つの目的に対し、最も有効であると思念された理由、および、②同志会の信仰における「自由討究」の特徴と意味を、明らかにする必要があるだろう。

本章では①に関する思想史的・宗教史的なコンテクストを明らかにする。そして以下、三章において、①に関わ

る社会的なコンテキストを考察し、さらに四章において、②に関する考察を進めるといふ形で、論考を進めていくことにしたい。

2 「自由討究」の輝き

ここでは、「自由討究」という態度・方法が、同志会の人々にとって魅力的なものとして思念された理由を、その思想的なコンテキストから明らかにしてみたい。

同志会の「自由討究主義」は、直接的には「自由キリスト教」の一派アメリカ・ユニテリアン協会の影響である。アメリカ・ユニテリアン協会は、一八世紀後半の北米東部での啓蒙思潮の流行を背景に起こった、大覚醒運動への対抗を源流に、一八二五年正統派プロテスタントと別れて設立された運動である。日本には一八八六年、矢野文雄の紹介により本格的に知られるようになり、翌年末宣教師が来日し、九〇年初頭に本部を設置し、機関誌『ゆにてりあん』を刊行した。『ゆにてりあん』は翌年『宗教』と改名され、普遍主義的な意味での「宗教」を掲げるユニテリアンの立場は、広く知られるようになった。⁽¹⁰⁾

吾人は本年劈頭第一の『仏教』に於て断言して曰く懷疑時代に入れりと。蓋し彼れ耶蘇教徒が哲学、科学の難問に辟易して、周章狼狽、其独断の僻見を捨て、一たび懷疑の暗路に彷徨せしが如く、仏教徒も独断固信の中に在るを得ず。……果たして本年の仏教界には種々の現象を生ぜり、曰く排仏家の勃興、曰くユニテリアン主義の興隆、曰く歴史的仏教研究の創業是なり。……要するに本年の仏教界は理論的事業に於て仏教批判の端緒を開けり。⁽¹¹⁾

これは経緯会発足の年の仏教界を回顧した「明治二十七年の仏教界」と題する時評からの抜粋である。ここには、西欧近代の啓蒙主義の流れの中で、キリスト教が科学・哲学からの問いの前に、「独断の僻見」を放棄せざるをえない状況に立たされた、という歴史認識がある。ここで彼等の念頭にあるのは明らかにユニテリアニズムである。そして「仏教徒」も今や同様の状況に立たされたのだと認識し、科学・哲学の展開による懐疑・批評精神の高まりと、「独断固信」の中にある「仏教徒」の現状とが、問題化されている。この年の仏教界における「ユニテリアン主義の興隆」は、それへの応答であるとしている。

啓蒙思潮への応答と、伝統的な「正統」派への対抗。この二つの点において、ユニテリアンと「新仏教徒」の課題は一致する。ユニテリアンは、「此教の基礎とする所は口碑的の憑拠にあらずして道理的と理学的の真理にあり」⁽¹²⁾「此教の方法とする所は全く討究の自由なるにあり」という根本主義を掲げ、理性的な判断に基づく「自由討究」を重視することによって啓蒙思潮との調停をはかるとともに、正統派に対抗すべく、「自由討究」的な宗教研究を推進していた。⁽¹³⁾それが、啓蒙的な立場から仏教革新をめざす人々にも歓迎され、仏教界における排耶的風潮にも関わらず、聖典や教理、諸宗教への「自由討究」と呼ばれる歴史的批判的研究のあり方を学ぶという動向が生まれる。⁽¹⁴⁾同志会に集う青年仏教徒たちの始祖ともいえる古河老川は、「仏教が口碑的教権によらざること、ユニテリアン教の如し。仏教が自由討究を許すこと、ユニテリアン教の如し」と述べて、それをより自覚的に展開しようとした。それが「自由討究の義を経とし、進脩不息の念を緯」とする経緯会（一八九四年発足）の活動となるのである。⁽¹⁵⁾

したがって、「新仏教」の動向が生まれた明治二〇年代後半における、自由主義的な懐疑・批評精神の高まりと、

「独断固信」の中にある「旧仏教」の「教権主義」強化の実態を見ると、仏教徒たちのユニテリアンへの共感と、「自由討究」という態度・方法が彼らに対して持っていた輝きがより明らかになるだろう。

3 明治二〇年代後半の思想的状況

「自由討究」という態度・方法が同志会の人々に対し輝きをもつものとして思念されるためには、自由主義的な懷疑・批評的な態度の時代思潮化と、「自由討究」的方法のエリート文化における正統性の確立が必要である。

明六社の人々や民権思想家たちによる明治初年から十年代にいたる、英仏の功利主義、自由主義、実証主義、進化論的思想の移植をへて、明治二〇年代には、確立されたアカデミズムによるドイツ哲学の受容も始まり、都市知識人を中心に自由主義的な懷疑・批評精神の高まりがあった。また明治憲法体制が整うとともに、国家における「宗教」「道徳」「教育」の制度的な布置関係がその姿を現す。このような状況を背景として、一八九三年には、「教育と宗教の衝突」論争や万国宗教大会などを契機に、「宗教」独自の意味や機能への関心、諸宗教の歴史的・批判的な研究に対する関心などが、知識人の間ににわかに高まるのである。⁽¹⁶⁾

当時、思想界に大きな影響力を持ったのは、「教育と宗教の衝突」論争の口火を切った帝国大学教授井上哲次郎である。彼は宗教を「人の幼稚」の所産であると考え、宗教は哲学と両立せず、文明の進化とともに衰退するという進化論的な宗教観を抱いていた。また帝国大学に「比較宗教及東洋哲学」の講座を開設し、諸宗教の「歴史的講究」と「批評的講究」の必要性を説いていた。⁽¹⁷⁾井上の説く進化論的な宗教観、宗教の批判的研究は、国体論と結びつく倫理・道徳の立場からの宗教批判につながるものであったが、それゆえ「教育と宗教の衝突」論争では、良心

の自由、思想の自由の問題も主題化された。カントの読解により理性に基づく批評主義を唱えていた大西祝が、「学理攻究の自由」を擁護すべく論陣をはり、教育勅語の権威に立脚する井上哲次郎の勅語解釈に鋭利な批判を向けていたのである。⁽¹⁸⁾

このように明治二〇年代後半の思想状況は、社会進化論的な文明観に基づく啓蒙主義的・合理主義的な言説に、明治国家の政治的確立にともなうて形成された正統言説が絡み合う形で構成されており、それらを批判的・合理的に徹底した自由批評によって鋭利に分析してみせるという状況が生まれていた。したがって「自由討究」的態度・方法を駆使することが、エリート文化における正統性確保への一つの必要条件となっていたのである。

仏教においても、啓蒙主義的な宗教批判やキリスト教との論争に対抗して、明治二〇年代初頭には井上円了による、科学的・哲学的な仏教の基礎づけや、進化論的・比較宗教学的な護教的研究が開拓されていた。さらに二〇年代の後半には、井上の仏教研究の思弁性を批判しながら、村上専精らによる実証的な仏教史研究も始められようになる。これらは、仏教における「自由討究」的方法の可能性と有効性を明らかにするものであった。

進化論的な歴史・社会認識が前提となっていた当時、理性に基づく自由な懐疑・批評精神は、一方向的に普及し発展するものと考えられている。したがって、進化する文明社会にあつて、仏教ないし宗教が正統性を確保していくには、「自由討究」的方向性を徹底するしかないと思念されたであろう。そして「自由討究」に教義的な位置を与えたユニテリアンは、その可能性を示すものと映じたと思われる。

4 「教団」の再編成と「教権主義」の強化

「自由討究」が「新仏教徒」たちに輝いて見えたのは、仏教をして「独断固信」の「旧仏教」たらしめている「教権主義（＝権威主義）」を破砕し、仏教信仰の可能性を開く、最も有効な手段であるとも思えたからであろう。周知のように明治初期の仏教は、神道国教化政策とそれが全国的に惹起した廃仏毀釈による打撃を受けた。また一八七二年よりの教部省の政策は、教導職制を軸にして近世的な「宗門」の教団制度を解体していった⁽¹⁹⁾。そして一八八五年神仏合併大教院が分離解散し、一八七七年には教部省が廃止され、神道国教化政策が最終的に挫折し信教自由が確認された頃より、仏教各宗派では教団再編成の動きが見られるようになった。池田英俊が明らかにしたように、明治一〇年代には仏教の復興をめざす教会・結社活動が全国的に展開し、明治二〇年前後にはピークに達する。そこには諸宗派協同のものや各宗派の教会条例に基づくものなど多様な形態があった⁽²⁰⁾。まず諸宗派協同の教会・結社が地方の各地に散在する形で結成され、その土壌の中で、各宗派の教会・結社条例による近代教団の結成や、近代教学の樹立が展開する。そして「宗派意識」は、教会・結社条例と教団再編成の過程で、仏教者と民衆との再結合が進みつつ醸成されたのではないかという⁽²¹⁾。

このような教団の再編成は、「教団」的権威＝「教権主義」を強化する方向で展開した。羽賀祥二によれば、教部省廃止後、内務省の「元來各宗派分合ハ其志願ニ一任可致」という方針により、宗派の分立が進んだ。それらの宗派は、一八八四年の太政官布達第十九号により、国家の直接的統制ではなく、管長制に基づく教団自治のもとに置かれることになった。その結果、宗派の管長と宗派内の諸本山の間で、管長選任や宗制・寺法の制定をめぐる対立が生じるなどの紛争が頻発したのである。そこには、末寺において自覚された「公権」や、宗派内の結社をどの

ように統制するかという問題も孕まれていた。それらの事態に対し、政府は管長権の適切な行使による「自治」の確立を強く指導したが、ことは容易に進まなかった。むしろ教団の「自治」を支えるために、天皇や「宗祖先徳」の権威への依存という結果を招いたのである。天皇による宗派の開祖・中興の僧侶に対する大師号・国師号の賜与、宗派における祖先的存在の祭祀が行われ、教団統合の拠り所とされた。明治三〇年以降展開し挫折した仏教教団の側からの仏教公認教運動——同志会はこれへの激しい反対運動を展開した——もこの文脈に位置づけられるのである。⁽²⁴⁾

同志会の批判する「教権主義」は、仏教教団の近代的な再編成と管長制による教団自治という、明治二〇年代以降の「教団」が置かれた政治的状況において、天皇の権威とそれに基づく宗祖・開祖・先徳の権威が、いわば伝統の創出という形で、教団統合の力として要請され、強化されたものだといえる。そして各教団に伝承される様々な伝統は、教団的権威のもとにおかれる。当時の宗教的・社会的な諸課題と向きあおうとした「新仏教徒」にとって、権威主義的態度で覆われていた保守的な仏教教団の実状は、仏教と時代社会との乖離を一層進めることにしか見えなかったのであろう。

正統派と袂をわかち、「自由討究」を掲げ、近代社会におけるキリスト教の一つの可能性を示すユニテリアンの姿は、保守派批判、権威主義批判という意味でも、「旧仏教」に対峙する「新仏教徒」たちの師表となる。仏教徒であり続けようとした彼等にとって、伝統的権威から自由になることは、仏教信仰の可能性を開くことであつたらである。

三 「自由討究」の実践の主体と場

1 実践主体としての「新仏教徒」

同志会の会員は一八七〇年代前半生まれの人々が多い。仏教との関わりは各自多様であるが、多くは少年期に漢学の素養を身につけた後、明治二〇年代に宗門の学校や哲学館などで学び、近代的な科学・哲学に接した知識人である。彼らはまた、「青年仏教徒」「新進仏教徒」と呼ばれたように、「青年」としての自負を持つ人々である。

色川大吉は一八八〇〜九〇年代に、地方知識人と都市知識人が「進んだ都市」において合流し「知識階級」が成立したとしているが、東京を中心とした同志会の人々はこれに相当する人々であった。また、木村直恵によれば、明治二〇年代に『国民之友』の影響力のもとで、新たな主体としての「青年」という世代的な概念が成立し、「青年」的言説が一般化する。過去から未来への直線的な時間における「新／旧」対立的な歴史観を基礎に、未来を切り開く主体としての「青年」の責任と卓越性を称揚する言説が成立し、流行する。その結果、明治二〇年代には、全国各地で同時多発的に「青年」を自称する人々が出現し、同志を募り青年結社を組織し、雑誌を発行するという現象が爆発的に進化した。⁽²⁴⁾ 経緯会や反省会などの結社活動や機関誌の発行は、先述した仏教結社活動の流れであると同時に、このような青年達による世代的な運動であったといえる。

「新仏教」は「中流の智識の最も進んだ社会」を構成する「今日の新教育を受けた新進の徒」を対象とする仏教であると主張されるが、それは運動の主体が「知識階級」の「青年」であったからである。「自由討究」とは彼らや彼らが呼びかけの対象とする人々が、学校教育を通して習得し、親しんでいた言語的实践であったといえる。ま

た、彼らが青年期を迎えた明治二〇年代は、都市を中心に社会の急速な近代化が進み、「時代の新精神」を担い、新しい時代を切り開く主体としての彼らの使命感はまだ実感を伴っていた。他方、眼前には打破すべき「旧仏教」が大きくそびえ立っている。「自由討究」的な仏教への道を選択させたのは、彼ら「青年仏教徒」の世代的な使命感でもあったのである。

2 実践の場としての雑誌

同志会の活動は、機関誌『新仏教』をその主たる実践の場としていた。それは「新信仰」の確立が「自由討究」によって行われるからである。あるいは、このような雑誌という場が存在するからこそ、「自由討究」による宗教運動が可能となったといえる。「自由討究」とは基本的に、読み、思考し、書くという文字による言語実践である。それは研究書や新聞・雑誌、仏典や仏教史関係資料を読み、思考し、書く、書いたものを活字メディアに掲載し、批評や賛同を仰ぐという諸行為によって組み立てられる。「自由討究」とは、読書行為と活字メディアの存在を前提とする実践であったともいえる。

彼らが「自由討究」を掲げた一八九〇年代には、「変幻出没、朝に発して夕に倒るゝ新聞雑誌多き世の中」⁽²⁵⁾が彼らの眼前にあった。とりわけ「青年仏教徒」である彼らの目には、『太陽』『日本人』『明星』といった総合雑誌や文芸誌、『六合日雑誌』『宗教』といったキリスト教系雑誌の外、明治一〇年代に盛んとなった仏教結社活動とともに増加した夥しい数の仏教系雑誌群があった。彼らの機関誌活動が、仏教系雑誌を中心とする多数の雑誌群とともにあることは、『新仏教』誌上の時評で常に数多くの雑誌への言及がなされていることにも示されている。『新仏教』

創刊後間もない第六号には、早くも「本誌に対する各種の批評」として、日刊紙、キリスト教系の新聞・雑誌、仏教系の新聞・雑誌など数多くの『新仏教』評に対する反批評が掲載されている。⁽²⁶⁾また、境野黄洋が記した「明治仏教回顧」は、その大半を仏教系雑誌の思い出に割いており、それは一般仏教雑誌、各宗機関誌、地方仏教雑誌、學術誌など実に多岐にのぼる。⁽²⁷⁾

このような雑誌群が出現したのは、一九世紀末〜二〇世紀初頭に、活版印刷技術の展開による生産力の増大や全国的な書籍流通網や郵便制度の整備がなされていたからである。それにともない都市知識人社会を中心に口頭的伝統が後退し、活版印刷による文字文化が確立する。永峰重敏によれば、明治二〇年代を通じた木版本から活版本への移行とともに、句読点が普及するなどテキストの読みやすさが大幅に改善され、人々の読書スピートの上昇や読書量の増加が進んだ。また、新聞・雑誌・書籍などが大量に生産され流通することにより、書かれたものへの「聖典」的な尊崇の念が後退し、書物を商品的なモノとする意識が生じる。さらに明治三〇年代の都市中間層や「青年」層においては、新たな読書行為が一般化し、従来の共同体的・音読的・均一的・反復熟読的な読書に替わって、個人的・黙読的・多元的・消費的な読書が慣習化するのである。⁽²⁸⁾

様々な時代思想や宗教的知識・言説が、新聞・雑誌・書籍などを媒体として流通し、個人がそれを自律的・主体的に選択し、貸り、購読し、図書館に通い、読み、思考し、書く。それを雑誌に寄稿して公共の議論に資する。このような「自由討究」を可能にし、「自由討究」的態度を養成する公共空間が、明治三〇年代には雑誌というメディアにおいて整備されてきたのである。それゆえ、「新仏教徒」たちは、「自由討究」を自らの実践として掲げ、実践の場を機関誌『新仏教』に定めることができたのである。

四 「自由討究」の構造

1 伝統の再解釈運動としての「新仏教」

以上のようなコンテキストにある「自由討究」が、「新仏教」運動の宗教的实践として選び取られたとき、どのように位置づけられるのか、その形式的特徴を明らかにしておきたい。同志会の理論的リーダーと目される境野黄洋は、「新仏教」について次のように述べている。

例へば新発明といふも、従来在りしものにつきて、種々工夫したる結果出来るものにして、従来と全く関係を絶ち、偶然忽爾に出来るものにあらず。今新仏教も亦此くの如し。新に製造する仏教にはあらず、在来の仏教につき、其の弊害を除き、其の制度儀式を時勢に適應せしめ、其の教義の解釈を今風となし、其の信仰を今日の学問をなし、今日の思想に養はれたるものにも、成程と合点せしむる様、今日までの宗派とは異なりたる立ち場より、異なりたる方面より説かんとする新運動なり。⁽²⁹⁾

この一文は「新仏教」の運動としての基本的性格を集約的に示している。ここで「新仏教」が全くの伝統否定ではないことが明らかにされている。彼らの運動の目的は、思想的・学問的知識を持つ人々が納得しうる仏教の創造である。そのために、「在来の仏教」(テキスト)を、時代・社会のコンテキストに適合すべく、従来の宗派的伝統からは外在的な視点と枠組みで、再解釈・再構成していこうとする運動なのである。

従来の仏教伝統と距離を保つ外在的な視点・枠組みとして掲げられ、彼らの信仰的实践における基本的な方法とされたのが「自由討究」である。それは伝統的な宗学・宗乘の解釈枠組みに拘束された「討究」とは、対象として

の仏教が通仏教的であること、歴史的・批評的な学問の成果と方法に依拠する点で大きく異なるものであった。「自由討究」の基本には、理性主義とそこから派生する寛容主義が置かれ、「自由討究」の枠組みやその妥当性の判断は「時代智識」によって与えられるとしている。

2 信仰と「自由討究」

当時の、宗教と他の諸領域の関係をめぐる論争は、科学・哲学と宗教、懐疑と信仰、理性と感性といった二項対立的な図式を前提としていた。境野黄洋は、宗教を「人生の事実」と把握することで、その二項対立を克服しようとする。論理的には、理性と感性を区別できるにしても、人生はそれらを統一する事実であり、本来は両者を区別できない。したがって、宗教を理性のみ、感情のみによって理解することは誤りである。しかし「強いて」信仰の心的状態を言語化すれば、それは「信仰の成立につきての分析的なる消極的説明」と「信仰の積極的形容」の二つの方向性を持つ。「新仏教」は前者すなわち「自由討究」においてのみ同志の一致をみるのであり、後者については全く個人の自由任せられている。⁽³⁰⁾ 宗教的要求とは「統一ある生活」であるから、「新仏教」の運動が「自由討究」に傾いているにせよ、各自の人生においては両者は統一されているのであるという。⁽³¹⁾

しかし、ここには同志会の運動の矛盾もかいま見ることが出来る。「人生の事実」において全てが統一されているにせよ、「自由討究」を掲げる運動は常に理性主義的な側面のみを顕在化させることになる。他方、個々人の信仰の感情的側面は、「全く個人の自由」ということで相對主義的に処理され私秘化される。それゆえ運動としては、その意図に反して、理性中心主義を際立たせていくのである。

しかし、このような融和的な宗教観によつて、信仰的实践としての「自由討究」に位置が与えられる。さらに仏教の「自由討究」は、ユニテリアンにならつて、仏陀の人間性と仏教伝統の宗教進化論的な歴史性を前提として可能となる。その場合「仏教徒」としての立場は「真如」「汎神論的實在論」という「根本原理」への信仰を準拠点とすることで確保されるのである。⁽³²⁾

3 「自由討究」と権威

同志会の掲げる「自由討究主義」はしばしば「旧仏教」の「教権主義」的な態度と対照して語られている。「教権」とは権威のことである。田中治六によれば、権威には外的権威と内的権威がある。前者は親や師、政治的主権、社会的諸制度、古聖賢の教訓、先覚の業績、教育などであり、後者は良心・理想・信念などである。内的権威は外的権威との関わりで育成されるが、外的権威が内的権威すなわち個人の良心・理想・信念の客観化であれば「吾人は独立自由の境に達する」という。⁽³³⁾このような説明は、仏教徒としての彼らがおかれていた「旧仏教」との緊張関係を、権威との関わりから哲学的に基礎づけようとしたものといえる。

「自由討究」とは内的権威に基づく自由な営為である。それに対し「教権主義」とは外的権威を至上のものとして、それへの一方的な信従を要求する他律的な態度に他ならない。「自由討究」に方法化されている「時代の新精神」は、内的権威を重視し、諸個人の自由と自律に価値を置いている。社会進化論的な枠組みに立つ都市知識人の目には、「時代の新精神」こそが、新たな権威として屹立している。それゆえ「伝承を偏執して、異端外道の名称を他教徒に加ふる」という姿勢⁽³⁴⁾、「旧教権」を墨守する態度⁽³⁵⁾に対峙しうる権威は、「時代の新精神」の権威に支えら

れた内的權威なのである。

彼らの「教權主義」批判には、「旧仏教」と彼らとの関係によつて經驗的な基礎が与えられていた。当初、彼らは本山や僧侶を批判し、教団制度や教学の改革を企てている。しかし、期待を込めて見守つた大谷派教団改革運動の挫折と同様、彼らもまた教団の組織・制度に働く「教權主義」の悔りがたい力を痛感する。したがつて同志会の運動は、教団改革や僧侶の信仰刷新をめざすものではなく、教団仏教の外部、個人の生活の中に、「新仏教」に相應しい「新形式」の創出をめざすものとなる。⁽³⁶⁾「教權主義」的な宗教的制度や儀式は、「宗教」を特殊領域化するとともに、その外的權威により無批判的な信徒や習慣的の反復を強制するものである。⁽³⁷⁾それゆえ個々人の理性の自由を抑圧する教団的權威の創出を回避し、儀式制度に対する批判的な距離を保つためにも、「自由討究」は強く要請されるのである。

しかしここには、教団的權力批判と、宗教的制度・儀式など言語的説明になじまない伝統への批判が交錯している。そこには先述した、都市知識人層における文化構造的な問題も反映されているといえる。

4 信仰の準拠枠と個人的実践

境野黄洋によれば、「時代の新精神」に立つ彼らは理性の自由を重視する。それゆえ一切の宗教や思想・智識に対する公平の見方や、寛容の精神が生まれ、比較宗教学的な知と連動する「其の他宗教の自由討究」が可能となる。それは、宗教は人生の要求であり、自然の要求が生成するものには必ず何らかの真理性があるとす、人間観・宗教観を彼らが持っているからである。そこから明治期の仏教が強く有していた反キリスト教意識や、蓮門教

や神道天理教会などに向けられた淫祠邪教視を克服して、民間信仰をも含めた諸宗教に対する公平で理性的な判断が可能になる。もちろん、諸宗教の真理性の承認だけでなく、そこに残存する「迷信」の根絶も目的とされる。⁽³⁸⁾

しかし、彼らの「自由討究」も信仰的独断に陥る危険性があり、その回避のため「時代智識」に対する公平・寛容な「自由討究」と、「時代智識」に基づく反省が必要とされる。科学・哲学などの道理であり、その時代の理性の批判をへた「時代智識」は、最も信頼にたたる判断根拠となるからである。「自由討究」は「時代智識」に依拠することでのその妥当性が確保される、「時代智識」を準拠枠とする認識実践なのである。したがって、「自由討究」を基本的な態度・方法とする「新信仰」は、「時代智識」による批判的吟味の中から形成される。その「時代知識」を養成するのは学校教育である。⁽³⁹⁾ それゆえ同志会の運動は、教育ある都市中間層を対象とするエリート主義的な色彩をおびている。

他方、「自由討究」を宗教的实践として捉える場合、それは近世仏教の学林における宗乗・宗学のあり方と比較しうるであろう。しかし、両者には大きな構造的隔りがある。一般に宗学は各宗派の正統教理を前提とし、討究の対象となる典籍もそこでなされる議論も、伝統的な権威とその解釈枠組みに規定されている。それは共同体的実践であるともいえ、解釈共同体の規範に抵触するような個性的な議論は異安心として抑圧される可能性がある。それに対し、同志会の「自由討究」は、理性を有する諸個人の内的権威を尊重する個人的実践である。

「自由討究」は、学校教育によって習得される「時代智識」を準拠枠とし、仏教を中心におよそ「宗教」とされる様々な宗教的伝統の知識・言語や「時代智識」を討究の対象とする個人的実践である。それは多元的・默読的な読書の作法に裏打ちされた方法である。したがって、「同一」の事を見聞し、学習し、信仰するも、必ず一人一人に

異なるべきは当然のこと」とされ、「仏教の根本義につきても、之を解釈し、之を信仰する状態は、新仏教徒皆悉く同一なりとは余の得て断言せざる⁽⁴⁰⁾」とされるように、諸個人の解釈の自由を積極的に承認する。

5 「自由討究」的信仰の構造

「自由討究」は「時代智識」を準拠枠とする個人的実践であり、「時代の新精神」が称揚する理性の自由に基づけられた実践である。同志会の同人が共有するのは、「仏教の根本義」への信仰と「自由討究」を行うことのみで、信仰の実際や討究による解釈の方向性は、諸個人の自由な領域として確保されていた。「新仏教」などに現れる新仏教徒の姿は、仏教やキリスト教を中心とする諸宗教、「時代智識」などへの「自由討究」を行う、理性主義的な側面を際立たせるものであり、それは彼らのいう「時代の新精神」における「新宗教」の姿を明示するものであると思念されたに違いない。⁽⁴¹⁾

しかし、彼らの信じる「時代の新精神」は、明治二〇年代の進化論的な社会・歴史認識による啓蒙主義的なそれであったことに注意する必要がある。社会進化論的な前提をはずせば、「時代精神」の推移と境野のいう「時代智識」とは必ずしも一致するわけではない。

境野は、一九〇六（明治三九）年「思想界近時の変調」として、懷疑・煩悶する青年達の心を捉えた、綱島梁川、清澤満之、姉崎正治らの精神主義的・神秘主義的な宗教思想や高山樗牛のニーチェ主義、トルストイ文学の流行に対して、「感情主義」のレッテルを貼り、その反理性主義・反道徳的傾向を厳しく批判し、「私共より新しい人」達の儒教的な基礎教育を欠いた、多読的・断片的な思想摂取にその原因を見ようとしている。⁽⁴²⁾ さらに同年の「教える

き国」という論説では、煩悶する青年が、「軟弱な文学」「羸弱宗教」「病的な思想」などの「旧思想」に憧れるのは、学校や家庭教育において儒教思想の感化がなくなり、権威ある精神上の力となるものがなくなつたからである、という。それに対し、当時「四十歳前後の人……特にもとの士族出身の人」は、儒教の感化を受けているといひ、キリスト教徒もその感化を失つていないことを評価している。しかし、「今の学生之精神」にその「旧感化」がなくなつてゐることを危機として捉えてゐる。⁽⁴³⁾

境野によるこの批判は、彼らが理性／感性などの二項対立を批判してゐた理由を暗示している。彼らは少年期に儒教の素養を身につけた世代に属する。彼らの「人生」の基本的な型は、士族的な儒教の素養ないし「旧仏教」の伝統によって培われていた。「自由討究」という近代的な態度・方法も、儒学的な素養の上に基礎づけられていたのである。「信仰の積極的形容」の自由や解釈の自由も、個々の「人生の事実」が儒学によって統一されていることが前提となつてゐる。境野の批判は、修養主義から教養主義への転換という問題とも関わり興味深いが、その考察は機会を改めて行うことにしたい。ここでは、「自由討究」という近代的な態度・方法と彼らの仏教信仰との接続を可能にしたものとして、境野のいう「旧感化」すなわち儒学的な素養があることを確認しておけばよいだろう。

五 結語

「新仏教徒」たちは、明治二〇年代後半の思想界・宗教界の諸課題に対し、既成の仏教教団では為すすべもないという危機感から、「時代の新精神」に違背しない「健全なる信仰」を確立し、それによる社会の改良を行つてい

くことを課題とした。その際、自らの宗教的实践として掲げたのが「自由討究」という態度・方法であった。それは当時のエリート文化において正統性を確保すると同時に、教団仏教の枠組みを超え、仏教伝統の全体に向きあい、「新信仰」を創出するための方法であった。

彼ら明治二〇年代の「青年」は、啓蒙主義的な「時代の新精神」を前提として、新時代の創出主体としての自負を持っていた。それゆえ時代思潮である懐疑・批評精神が求める「自由討究」こそ、自らに相応しい実践であった。しかし、国家の宗教制度的な枠組みがほぼ確立する中で、教団権力とそれを支える伝統的権威の強化が進行していた。また、明治二〇年代の活版印刷技術や出版流通網の発達は、活字メディアによる文化構造の転回を推し進め、「自由討究」を可能にする読書実践や、実践の場としての雑誌文化を生みだし、新仏教運動を可能にしたのである。各自がそれぞれ「時代智識」を準拠枠としながら、独断偏見を排除し、仏教や諸宗教の伝統を「自由討究」していく。それは、「時代の新精神」と融和する「新仏教」のあり方を明らかにしていくことであった。

このように同志会による「新仏教」の運動は、「青年仏教徒」である彼らが、明治二〇年代後半から三〇年代にかけての歴史的・社会的なコンテクストにおいて、なおも仏教の旗印を高く掲げるために必然的に選り取るべきものとしてあり、その歴史性が深く刻印されていることがよくわかる。

日露戦争前後、「煩悶青年」や「羸弱思想」が登場する。同志会の人々は、それを教育の体系が変化し、儒教思想の涵養を經ていないがゆえの理性の解体として把握したが、それは理性の自律性が時代とともに増大すると考えていた彼らの予期しえなかつた事態であった。また、教育の普及や活字メディアの多様化にともなう大衆的な文字文化の拡大は、「自由討究」という言葉の持つ特権的な輝きを奪っていく。

社会主義者達との交流を持った同志会は、大逆事件後、『新仏教』購読者に当局の調査が及び、購読者の減少を招いた。⁽⁴⁴⁾それは雑誌を実践の場とする同志会の活動に致命的な打撃を与えた。一九一五（大正四）年八月の号をもって機関誌『新仏教』は廃刊する。「自由討究」の場の喪失は、事実上「新仏教」運動の終焉を記す出来事となった。廃刊号において高島米峰は、廃刊の理由に「新仏教主義の普及」を指摘している。⁽⁴⁵⁾つまり「新仏教」運動の終焉は、彼らが掲げた「自由討究主義」が、歴史的使命を終えたというよりは、それがより広範な人々の宗教的実践の中に確かな位置を占めるようになったという事実を意味している。このことは、二〇世紀の日本の宗教史を考える上で、今後さらに問い尋ねるべき問題の在処を示しているといえよう。

注

- (1) 池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文館、一九七六年、同『明治の仏教―その行動と思想―』評論社、一九七六年、同『明治仏教教会・結社史の研究』刀水書房、一九九四年、柏原祐泉『日本仏教史 近代』吉川弘文館、一九九〇年、吉田久一『日本の近代社会と仏教』評論社、一九七〇年、同『近現代仏教の歴史』筑摩書房、一九九八年などを参照。
- (2) 脇本平也編『近代日本の宗教思想運動』（昭和五四年度科学研究補助金研究成果報告書）一九八〇年。
- (3) 田丸徳善『近代浄土教思想運動の一考察』同右報告書所収。
- (4) 「我徒の宣言」『新仏教』1-1-1（二葉憲香監修『新仏教』論説集）上巻、永田文昌堂、一九七八年所収）。
- (5) 武田清子は、天皇制国家の「正統」との関係における、近代日本のキリスト教の「正統と異端」問題の複雑さを解きほぐしつつ、「正統と異端の『あいだ』」という範疇を設定している。そこに類型化される人々は、「正統」と「可能性としての異端」を緊張関係をもってつなぐ一直線の間面に思想的立場をおきながら、非キリスト教文化・社会の領域に向かって、自らの課題を問いつめていくとされる。『正統と異端の『あいだ』―日本思想史研究試論―』東京大学出版会、九八―九九頁。そこで考察されている木下尚江、相馬黒光などは、同志会の会員と同世代であり、木下尚江は彼らとの交流もあった。
- (6) 同志会の運動は「知識人」の自己形成のあり方という視点から眺めたとき、この時期の「修養主義」「教養主義」との関係に

において問われる必要がある。すでに島園進は「知の構造」「文化構造」の変容と「高学歴層」の自己形成における「教養から精神世界へ」という展開との関わりを考察しているが、その意味で本稿の考察はその基本的な関心を共有していると言える。島園進『精神世界のゆくえ 現代世界と新霊性運動』東京堂出版、一九九六年、第十章参照。

(7) 『新仏教』『仏教』に関しては、主に二葉憲香監修、赤松鉄真・福嶋寛隆編『新仏教』論説集』永田文昌堂、上巻（一九七八年・中巻（一九七九年）・下巻（一九八〇年）・補遺（一九八二年）に依拠した。引用にあたっては旧漢字を現行の漢字に改めた。なお、以下『論説集』と表記する。

(8) 『仏教』は一八八九年梶宝順が、『能潤新報』を改名して発行した。それは、一八八五年に福田行誠、釈雲照、梶らによって結成された『能潤会』が刊行した『能潤会雑誌』を解題したものである。

(9) 前掲『我徒の宣言』。

(10) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究―宗教学事始め―』東京大学出版会、一九七九年、第一章第二節。

(11) 『明治二十七年の仏教界』、『論説集』補遺、六三四―六三五頁。

(12) 古河老川はユニテリアンへの深い「同感」を表明していた。芹川博通『近代化の仏教思想』大東出版社、一九八九年、八五―九〇頁参照。また『新仏教』誌上には、「人或いは我徒を指して仏教的ユニテリアンなりといふものあり。……宗教の自由討究をいひ、真理の偏在を主張し、公平の観察を各宗教の上に加へ、日本の思想界に一影響を与へたるユニテリアン教は、今なほ我徒の親友なり」といった言説が見られる。『新仏教と新宗教（附、新仏教徒とユニテリアン教徒）』、『新仏教』第一巻第五号（『論説集』上、一四一頁）。

(13) 前掲、鈴木、六二頁。

(14) 前掲、池田『明治の仏教』一五六―一五八頁。

(15) 前掲、芹川、八八―八九頁。

(16) 前掲、鈴木『明治宗教思潮の研究』宗教学事始め一。

(17) 同右書、第二章第一節、島園進「日本における「宗教」概念の形成―井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって―」（未刊）などを参照。

(18) 山田洸『言葉の思想史 西洋近代との出会い』花伝社、一九八九年、関肇作編『井上博士と基督教徒 正・続』みすず書房、一九八八年などを参照。

(19) 羽賀祥二『明治維新と宗教』筑摩書房、一九九四年、第五章、および阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、一九九

四年、二六一頁などを参照。

- (20) 池田英俊編『図説 日本仏教の歴史 近代』佼成出版社、一九九六年、二八一―五二頁。
- (21) 前掲、池田『明治仏教教会・結社史の研究』一〇四頁。
- (22) 前掲、羽賀『明治維新と宗教』二二二頁。
- (23) 色川大吉『明治の文化』岩波書店、一九七〇年、二一四―二一八頁。
- (24) 木村直恵『青年』の誕生 明治日本における政治的実践の転換 新曜社、一九九八年。
- (25) 『明治二十八年前の「仏教」(「仏教」の歴史)』(「仏教」第九七号、『論説集』補遺、六三二頁)。
- (26) 『論説集』補遺、一五―二六頁。
- (27) 『新仏教』第一巻七号(『論説集』中巻、一〇三九―一〇四七頁)。
- (28) 永峰重敏『雑誌と読者の近代』日本エディタースクール出版部、一九九七年、序章および第一章。
- (29) 「或る人の問に答へて」『新仏教』第二巻六号(『論説集』上巻、二九七頁)。
- (30) 境野黄洋「宗教は事実なり」『新仏教』第三巻四号(『論説集』上巻、五一―五二頁)。
- (31) 境野黄洋「宗教を要する日本」『新仏教』第三巻六号(『論説集』上巻、五四―五七頁)。
- (32) 境野黄洋「自由討究主義としての新仏教」『新仏教』第三巻七号(『論説集』上巻、五六―五八頁)。しかし、「寛容主義」の立場からいって、「汎神観」の討究批評も必ずしも排除されるものではなかった。境野『新仏教十年史』『新仏教』第十一巻七号(『論説集』中巻 参照)。
- (33) 「教権の消長」『新仏教』第六巻七号(『論説集』中巻、八五―八九頁)。
- (34) 「我徒の宣言」『新仏教』第一巻一号(『論説集』上巻、三一―六頁)。
- (35) 「教権の消長」『新仏教』第六巻七号(『論説集』中巻、八五―八九頁)。
- (36) 前掲、「我徒の宣言」。
- (37) 境野黄洋「宗教の近世的着色」『新仏教』第十巻八号(『論説集』中巻、七九―八〇六頁)。
- (38) 境野「自由討究主義としての新仏教」(『論説集』上巻、五六―六頁)。
- (39) 同右、五六―七頁。
- (40) 前掲、「或る人の問に答へて」三〇―一頁。
- (41) なお、「討究」の主題や方法は会員各自の関心の分野と、当時の仏教界のトピックスに基づいて選択されている。それゆえ、

時評、仏教研究方法論、仏教論、宗教論、科学論、キリスト教と仏教の比較、宗教哲学・宗教心理学的な主題、「旧仏教」批判、書評など多岐にわたる。誌上での論争もときにおこなわれる。

(42) 「思想界近時の変調(一)(二)(三)」(『論説集』中巻、一一〇―一二九頁)。

(43) 「教えなき国」『新仏教』第七卷七号(『論説集』中巻、二七七―二八四頁)。

(44) 赤松徹真「解説 新仏教運動とその歴史的性格」(『論説集』下巻、一一五九頁)。

(45) 高島米峰「『新仏教』を葬る」『新仏教』第十六卷八号(『論説集』下巻、一一一六頁)。

宗教と言葉

——キリスト教理解を基礎として——

伊藤 利行

〈論文要旨〉 宗教は、言語と深いかわりを持っている。言語の背景には、経験世界がある。宗教的認識は、この表現の背後にある経験世界を正確に把握するものでなければならない。宗教における言語表現は、非日常的表現法のみならず、日常的表現法によっても可能である。宗教における言語活動の対象は、言語を持たない存在との対話にも広がっている。宗教体験は、基本的に啓示のような受動的なものから出発する。この外からの語りかけの言葉に対して、宗教は、経典、教義、礼拝、祈りなどの様々な形を生みだして応答してきた。宗教者は、これらの諸形式に繰り返し関与することによって、深い宗教的認識に至る。しかし、宗教者は、その繰り返しで慣性には陥らないように、その形式を機械的に受け入れるのではなく、その根本精神から絶えず出発しなければならない。

〈キーワード〉 宗教、言葉、経験、啓示、聖書

はじめに

『宗教と言葉』というテーマにそって自由に書くことが、編集部から与えられた課題である。このテーマは非常に大きい。なぜなら、おおよそ言葉と無関係の宗教など存在しないと思われるからである。言葉というものを単独で考える場合と、宗教とからめて考える場合とは、その対象とする範囲は自ずから異なってくるが、上記のような理由から、宗教の本質的な事柄への眼差しを持って考察を進めなければならない。

本論では、そのような考え方から議論を展開するが、筆者の宗教理解の背景にあるのはキリスト教である。しかし、『キリスト教と言葉』がテーマではないので、(もつとも、そのような題名で論じて課題を果たすというやり方もあるわけだが)、ここではキリスト教を主たる背景としながらも、その世界のみではなく筆者にとって理解の及ぶ限りの宗教世界をも意識しながら、『言葉』というキーワードで考察することにした。なお、本稿においては、聖書(日本聖書協会の口語訳版を使用)以外は引用しなかった。枚数も一つの理由だが、テーマに立ち向かい、線を明確にするには、引用の背後にある思想的諸前提が煩瑣であると考えたからである。

一 言葉の性質と宗教

宗教と言葉を考える糸口として、言葉一般について最初に簡単に整理しておこう。言葉という以上は、宗教に関わるものといつても基本的な言葉の性質から完全に離れた別のものであると考えるわけにはいかないからである。一般に言葉とは、次の三つの特徴を持つように思われ、この三つの点に着目しておけば、言葉の基本的な理解において大きく逸脱することはないと思う。

- ① 音声のような観測可能な物理的媒体によって表現され、その中に何らかの意味を含むものである。
- ② 意志伝達可能な同じ言語世界に住むもの(同質存在)の間で用いられる。この意味では、サルやイルカのような高等生物においてさえも可能である。
- ③ 人間のような高度な精神存在にあつては、文字のような記号を用いて伝達内容を記録し、時間空間を超えて伝達することができる。

ところで、言語はほとんどが人為的なものではなく自然発生的なもので、これを自然言語と呼ぶとすると、これに対して人工的 (artificial) 言語と呼べるものがある。この中には、エスペラント語のような自然言語に近いものからコンピュータの言語のようなものまでを含めることができるだろう。これらについて少々考えておくことも、宗教表現に自然言語が使用される場合の理解へのヒントになると思う。

エスペラント語は、一世紀以上にポーランド人ザメンホフがインド・ヨーロッパ語族の言語に基づいて考案した人工国際語であるが、それが成功していないのは現実の世界を見渡せば簡単に理解できる。同じ人工言語でもコンピュータ言語はエスペラント語よりはるかに低次元である。低次元というのは、エスペラント語はまだ自然言語のように意志疎通する相手との双方向性が前提されている（人対人という同質者間の意志疎通である）のに対して、コンピュータ言語では、コンピュータの心臓部である中央制御装置に電気的な一定の状態を取るよう指示するものである。したがって、それは人対機械という異質なものの間での意志疎通であり、しかも若干の間違い訂正などはしてくれても、その訂正機能自体が、あらかじめ人間が組み込んでおいたロジックであって、本当の双方向性は理論上ありえないからである。異質なものの意志疎通であつても自然言語の世界では、意志疎通は可能となるようである。われわれが外国語を完全ではないにしても学び得るのはそのよい例である。また、人が人以外の動物と意志疎通を取ることまったく不可能なわけではない。

これらの事実を考え合わせると、自然言語と人工言語の大きな違いは、背後に経験世界を持ち得るかどうかという点にかかっているようである。自然言語には背後に経験世界というものがある。例えば、「山」というようなこの言語にもあるような語を取上げてみよう。日本語で「山」といえば、日本人の心の中に浮かぶのはどのような

姿であろうか。ヘブライ語で“山”に相当する語といえば、harであるが、これを日本語の山のイメージで理解すると実際とはかなり違うであろう。日本語で“山”といえば、たいいていの人は緑の木のある山を思い起こすであろう。しかし、ヘブライ語のharという語が緑の木の生い茂る風景を指すことはまずない。そうすると“山”と訳さずに別の語で訳せばとも考えられるが、それにあたる語は日本語の世界にはない。では、“山”に近い“丘”という語はどうであろうか、これに近いヘブライ語はあるが、これとても規模が小さくなるだけで、緑の木の印象は連想できない。ヘブライ語でいう“山”や“丘”には木はないのである。このように、ひとつの単語の概念が異なるのみではない。“山”のような具象的なものなら、一応はこのように簡単に違いを認識できるが、抽象的な概念ならば、取り違えもはなはだしい場合も生じ得ることになる。単語というものは、類語反意語などの緊張関係の中で存在し、さらに複数の語義素を持つ語の場合には文脈の中で意味が定まるので、形式的な単語の対応を指摘することによって経験世界の対応のあり方を輕輕に論ずることはできないのである。これに対して、人工言語の場合には、各語はあらかじめルールの中で定められており、そのルール自体の使用を何度繰り返しても、新しい語義素を生み出したりすることはできない。もつとも、本来自然言語をモデルにして作られたエスペラント語なら、絶海の孤島に相当数の男女が移住してエスペラント語のみで生活し、子供を産み育てることを幾世代か続けるならば、エスペラント語は、本来意図した国際語とはならないで、一地域の言語にはなり得るであろうが、まずそのような人たちはいないだろうから、人工言語が自然言語になることはあり得ないといえる。⁽¹⁾

自然言語の場合、言葉の背景には経験世界が存在する点は述べた。この経験世界が、正しく理解されないと、言葉は正しく理解されていないことになる。では、この経験世界は、どのようにして伝達されるのだろうか。それに

ついで「富士山は美しい」という表現を例に少し考えてみよう。富士山を知らない人がこの文を読んだとする。その人はどのような理解の過程をたどるだろうか。富士山を見た経験がないのであるから、富士山は単に山であるとしが認識されないであろう。それに、美しいという属性が加わっていると、自らの今までに経験した属性として美しい事柄を思い浮かべ、その美しいという属性を持つ過去の経験世界の中で山と結びついたものを想起して、「富士山は美しい」という表現を理解することになる。また、単なる論理の展開によって拡張理解をする場合も考え得る。「富士山は美しいけれども、その他の山は美しくない」という意味にとるなどが、その例である。読み手の側では、それが理解の限界である。語り手の側で、そのような表現を使用した背後には、言葉に表現されていない事柄があるのだが、それは明示されていない限り理解できない。一歩進んで、富士山の写真に添えて「富士山は美しい」という一文が書かれてあつたとすると、読み手の理解は、富士山という山についてより具体的な印象が与えられ、ひよつとすると読み手の今までの「山は美しい」という理解の世界に存在した「美しい」という属性を持つ世界を越えたものが読み手の「美しい」という属性をもつ経験の中に加えられるかもしれない。これによって、語り手の本意に先ほどよりは近づき得たとしても、相変わらず語り手の背後にある言葉で表現されていない経験世界は理解できない。富士山と結びついた語り手の個人的な経験から、例えば、恋の思い出などからみあつて感慨深く「富士山は美しい」と語り出されたのだとしたら、その事実を知らない読み手にとってはまったくお手上げ状態である。

以上の事柄を別の角度から整理してみよう。一般にAとBの間で言葉を用いて伝達がなされる場合、理解のレベルが三つあると考えられる。人類的レベル、種的レベル、個的レベルである。

人類的レベルとは、人であれば、まず間違いなく理解できる事柄のレベルである。例えば、動物としてのヒトの本能に関わる事柄、運動、食欲、性欲などに関する事柄などはそうである。「のどが乾いた」という表現の意味する場合がそれである。この事柄を誤解する人はいないし、この表現の背景にある色々な想定される前提条件（運動したり働いたりということ）を読み違えることも考えにくい。

種的レベルとは、あるグループに所属する者のみが正しく理解できる事柄のレベルである。「お茶が飲みたい」というような表現は、それにあたる。お茶を知っている者のみが、その意味するところを理解できる。

個的レベルとは、個人の経験に関わる事柄のレベルである。「あの時のお茶はおいしかった。」というような表現が、それにあたる。あの時とはどんな時なのか、それだけでは読み手には理解不可能である。したがって、このレベルでは不充分（過去に何かそうした経験があったという程度）にしか理解できない。しかし、通常の言葉の理解が及ぶ範囲といえば、ほとんど取り付く島もない個的レベルを探り出すことはできないので、種的レベルにとどまると考えるのが順当であろう。しかし、こと宗教に関わる言葉の理解となると、個的レベルでの理解が必要である。少なくとも、個的レベルでの理解に向かって開かれた意思をもつての種的レベルでの理解でなければならぬ。この辺が、単なる言語学や哲学における場合と異なる点である。そうなると、個的なレベルで理解できるのは、ほんのわずかな場合しかないのだから、宗教的な意味で理解を考えた場合、完全には理解できていないかもしれないという思いを人は常に抱きながら理解にむけて努力するというあり方しかない。実際、宗教的理解の姿勢とは、そのようなものである。

このことは、言葉のやり取りにおいて人間の内に働いている意味の送受信機構とも関連する。ある経験世界を担

った人間が、ある状況の中で自らの思いを言葉に表す過程と言い表された言葉を同じくある種の類似する経験世界を担った人間が自ら体験していない事柄に関して自らの内で再現してみる過程を成り立たせるものは何か。これについて実証的に論ずることなどまだできないが、そういう働きをするものが理論的には存在するはずである。これをここでは「内なるロゴス」と一応名づけておきたい。

この内なるロゴスの働きによって、心中のひとつの映像が、言葉という形に変容され表出される。受ける側は、内なるロゴスの働きによって、その言葉を心の中でひとつの映像に再生する。ただし、この再生映像（再生された経験世界）は、上述のように、完全に同一であるかどうかには疑問な場合がある。映像という表現を用いるのは、我々自身がしばしば体験している一例を挙げてみればわかるのではないかと思う。「ええつと、これを何と表現すればよいのだろうか」と、われわれは表現に苦しむことがある。しかし、そのよう場合でも、「これ」と総体を指して呼んでいる。「これ」とは一つ一つ分析して言葉に分解する以前の連続的総合的な総体である。すなわち、一種の絵である。換言すれば、それはアナログ的なもの（連続的なもの）である。それを言葉（この場合は、語と言換えたほうが適切かもしれないが）というデジタル的なもの（非連続的なもの）で表現しようとするのである。したがって、デジタル的な器としての言葉がなければ、（極めて意味深長であるが）《類似するもの》で代用するか（その場合、当然のことながら意図したようには伝達されないことがある）、新しい器としての語を生み出すのである。語義が歴史的に変遷したり、語そのものが消滅したり、新しく生まれてくるのは、背後にある経験世界が時代と共に変質してくるからである。したがって、言葉を破壊するには環境を破壊すればよい。環境が破壊されれば、言葉も消えて行く。ひいては文化を消滅させる。身近な簡単な環境の変化でも、この働きは生じている。むしろ

ろそのようなゆっくりした変化によって人間の文化は変遷してきたのである。

言葉に関係して文章についても考えておこう。文章とは文の複合体である。語や文が、人類的種的なレベルでの規制によって成り立っているのに対して、文章は個的なレベルで成り立っている。ひとつの文から、次の文を規則的に作り出し、文章とすることはできない。しかし、文章では個人のはっきりとした意思が示される。したがって、言葉による創造性とは文の中にはなく文章の中にある。文章において、人間は自問し、自己を探り知ることができる。言葉がなければ問いは立てられない。こうして自分自身を尋ね自分自身に語りかけられる得意な力を人は手にしている。また、文章において人間は、虚構を作り出すこともできる。しかし、この虚構こそは自己の所属する言語に豊かな表現能力を付与する活動である。虚構において人間は、時間や空間や論理を超えた世界を羽ばたく翼を得ることになる。しかし、この飛翔力は、両刃の剣である。すなわち、それが見事に書かれていれば書かれているだけ、人を事実ではない世界に導くという面において偽りの誇りを招くことになるであろうし、現実の困難さから離れさせる力が強ければ強いだけ、人の魂を開放するという力を与えるという意味においては賞賛を得るであろう。宗教は、その表現としてしばしば言葉の虚構性を用いざるを得ない。それゆえに、宗教は常に自らの内に両刃の剣を持っていることについて自覚的である必要がある。

以上のような言葉の性質を宗教と合わせ考えてみるとどのような特徴的なことが見えてくるであろうか。それは、日常的言語表現と宗教的言語表現の違いを説明することになるであろう。言語表現には大きく分けて三つのタイプがあるように思われる。①日常的な言語表現。②文学的な言語表現。③宗教的な言語表現である。

①日常的な言語表現は、日常生活世界で一般的な法則に則って生活する場合に用いられる表現である。

②文学的な言語表現は、③との区別が難しい場合があるが、あえて区別を明示してみると、日常的な言語世界を見つめながらも、日常的な言語表現では十分に表わせないため、一般的な言語の法則や語彙の関係を意図的に破ったような表現を作り出し、それによって何らかの点を強調しようとする表現がそれであるといえよう。

③宗教的な言語表現は、ある種の宗教的世界観に直結する表現、その直結という意味においては抽象的で分かりにくい表現というよりは、たとえそれがこの宗教世界外の人間にとっていかに抽象的であったとしても、むしろ論理的具象的な表現であるといえよう。宗教における非日常的な言語表現をいかに理解するかについては、難しい問題がある。意味を強調して抽象的に理解すれば、具象的な強烈な絵画性のもつ直感性が無くなり、あまりに具象的に捉えれば、意味不明になってしまう。しかし、天国の表現であれ、地獄の表現であれ、裁きの表現であれ、すべて、読み手は人間である。その意味で、いかなる風景が描き出されようとも、同質の言葉でなければ理解できないのだから、それは人間に分かる人間の言葉でしか表現できない。その絵画性を無視できないが、さりとてその表現は人間に分かるように書かれた、いわば「この世の表現」なのである。

宗教の中には、日常的世界を極度に否定的に捉えて非日常的世界のみを語りたがるものもあるが、宗教的世界観そのものは、日常的世界の中に存在する人間にとっての世界観であるという点からすれば、どのように否定的に現在の日常世界を見ようとも、まさにそれなしには非日常的世界を開示しえないのであるから、明示していなくても日常的世界観が根底に存在することになる。もちろん、多くの宗教が、何らかの意味において日常的世界のはかなさや移ろいやすさを説いてはいるが、それらはそのはかなさを見据えた上での救いを語っていると思われる。例えばイエスは、こう語る。「野の花がどうして育っているか、考えてみるがよい。働きもせず、紡ぎもしない。しか

し、あなたがたに言うが、榮華をきわめた時のソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。きようは生えていて、明日は炉に投げ入れられる野の草でさえ、神はこのように装ってくださるのなら、あなたがたに、それ以上よくしてくださいさらないはずがあるうか。」(マタイ六・二八―三〇)それが移ろい行くものであれ自然の美しさをじっと見つめてこそ、はじめて見えてくる救いの世界がある。その意味で、おおよそ自然世界の美しさに、ひいてはその世界に住む様々な命の営みに目をやらぬような宗教は偽りである。

したがって、宗教的表現には、狭義の宗教的表現(非日常的表現)と広義の宗教的表現(日常的表現)の二種類があることになる。ヨハネ黙示録に多く見られるような非日常的な表現は、狭義の宗教的表現であり、先のイエスの言葉にみられるような極めて日常的な言語表現は、広義の宗教的表現である。宗教的表現というとき、難解な表現を連想しがちであるが実はそうではない。このような、日常的な表現で十分に宗教的世界は表現できるのである。したがって、本来宗教的意図を持たない日常的表現も、ある特別な状況においては、宗教的表現として機能することがある。日常的な生活の中で何気ない日常の表現から、ふと覚醒への糸口を掴むことさえある。もっと簡単な例を示そう。日本語では敬語表現があるので厄介だから、英語で借りてくれば、He comes という表現である。極めて日常的な表現であるが、このHeが誰であるかによって、宗教的世界観(神やイエスとかが、それにあたる場合)と日常的世界観(単なる普通の人が、それにあたる場合)とに受け止められ得るのである。

宗教的表現には、もう一つ別のケースがある。それは、本来語ることがありえないものとの語らうである。これは、人間が語りかけてくる人間以外の存在の声を聞くという次元である。「実に、被造物全体が、今に至るまで、共にうめき共に産みの苦しみを続けていることを、わたしたちは知っている。」(ローマ八・二二)は、その一例であ

る。山川草木みなうめき語る世界。宗教的理解でなければこれは把握できない。意識のないものが語ることはないとするのは、人間の傲慢さではないか。このような表現を、苦惱する人間の実存の投影と見るとすれば、いかにも合理化し過ぎの賢しらさに見える。また、自らが、山川草木と同等の自然の一部であるとの認識にたち、自他を超えて自然の中に貫入する境地といえ、いさか東洋的かもしれないが、一種の理解としては成り立つ。しかし、そのような契機を内在的に持つように見えるとはいえず、このような理解を聖書の文書の解釈に用いるには、まだまだ問題がありすぎるように思える。このタイプの表現については、もっと詳細な資料集めに基づいた研究が必要と考えられる。

二 宗教における原初的言葉——垂直に語りかけられる言葉

宗教における真理の体験を簡単に「宗教体験」と呼ぶことにすると、この宗教体験は、基本的に一個人の中で生じる。たとえばそれが集団的な状況の中で生じる場合でもそうである。個人の中に生じた体験について外面からある程度の推定がつく場合でも、その個人の内面で生じた正確な変化については外面から確定することはできない。また、宗教体験は、必ずしも集団に対して語られる性質のものではないが、それが一個人の体験に終わらないで一定の集団に伝達される必要が生じた場合には、その宗教体験がいかなる種類のものであれ、言葉という媒体を無視して、集団のほかの成員に伝達することはできない。普通、個人は自己の宗教体験を他の人々に対して語る義務を負ってはいないので、宗教体験が他者に対して語り出されるという局面は、その宗教体験が単なる個人的な体験に終わらせられない内容を備えているということになる。

旧約聖書の預言者の召命物語は、この事情を良く理解させてくれる。ここでは、預言者はイスラエルの民に向かって預言するように召しを受ける。この召しの事実は、預言者の内面における疑うべくもない事実である。そこで、彼は自らに対して語りかけられた言葉を民に向かって語り出す。しかし、預言者が語る内容は自己自身の思いではない、それは神が彼に語るようにと預けた言葉である。したがって、預言者は、自己の内面において聞いた神の言葉を持っている。その意味では、預言者は神の言葉を入れておく大切な器であるが、促しに応じて語った後には、神の言葉はすでに語り終えられているのであって、神の言葉は彼の内になく、預言者自身は役目を終えている。預言者は、この意味で管の役割を担っただけである。だから誰かが預言者にさせられるということは、その人格が以前とは異なった人格や存在に変質することを意味していない。預言者を預言者たらしめているのは、彼を選んだ神の側にある。これは預言者についてのみならず、ヘブライ的な伝統にたつ思想に見られる神と人の関係である。ここでは人間の本质は、生まれてから何ら変質することはない。歴史の中で掙じ曲げられ失われた本来の個人の姿が、管として用いられることによって、浄化され取り戻されるのである。

ところで、宗教体験が一個人の内面において生じるとしても、それは内的な求めや努力から生じるのであろうか、それとも上記の預言者の召命に見られるように完全に外から突如としてやってくるものであろうか。すなわち、宗教体験の発端は、能動的なものか受動的なものか。人間が自らの誕生を制御できないという根源的事実は、人間のあらゆる思想行動の発端が受動的なものであることを表わしている。したがって、発端は受動的なものである。しかし、それは直ちに人間の側には何らの努力もないということの意味しない。宗教体験には二種類のタイプがある。一つは、(あ) 啓示であり、先の預言者の体験におけるような完全な受動の場合である。これは完全に垂

直に絶対者あるいは真理自体（上）から下ってくる。もう一つは、（い）覚醒や悟りとも名づけられるような発見の喜びに満ちたものである。これは、内部で二つの方向性を持つ。すなわち、一つの方向性は先ほどと同じような垂直の関係である。混乱を避けるために、先ほどの啓示にあたる垂直関係を第一次の垂直関係とよび、ここでの垂直関係は第二次的垂直関係とよぶことにしよう。この第二次的垂直関係とならぶもう一つの方向性が、水平関係である。この覚醒は、この世におけるある種の疑問から真理を求めて努力をはじめ、やがて何らかの暫定的な答えを得る（水平関係）。しかし、真理への熱望からさらに努力を重ねるが、得られない。そこで挫折し自己自身の努力に疲れ果てる。その時、あたかも詩篇の祈りのごとく、垂直な祈りが内から沸き起こる（第二次的垂直関係）。「わが心のくずおれるとき、／わたしは地のはてからあなたに呼びわります。／わたしを導いて／わたしの及びがたいほどの高い岩に／のぼらせてください」（詩篇六一・二）。弱さの極みで至高を願う気持ちを抱かせることこそ信仰の持つ不思議な力である。そして、この力の根源こそは、第二次的垂直関係を媒介して第一次の垂直関係から付与されたものである。「あなたがたのうちに働きかけて、その願いを起こさせ、かつ実現に至らせるのは神であった、それは神のよしとされるところだからである」（ピリピニ・二三）。努力のはてに真理を発見する。しかし、その発見において、自らの努力によって発見したのではなく、外から真理が示されたということ、自らが選んだのではなく選ばれたのであるという認識を示す宗教は多い。その意味において、宗教における原初的言葉は、垂直に語りかけられる言葉である。

ところで、やや気をつけておかねばならないことがある。人間は、五感（視、聴、嗅、味、触の感覚）から様々な情報を得ている。しかし、世の中には、第六感と言われる言葉がある。その感覚によって、どうしてだか分から

ないが、例えば、自らに迫る危険や知人の死などを予感することがある。この感覚については、今までの経験の集積に基づいて人間の頭脳が総合的に直感的に判断したものだというような説明もあるようだが、何年も音沙汰のない人の死を予感するような場合があることを考えれば、そのような説明に説得力がないことは明らかである。そのような感覚が、人の内側から来るものなのか、あるいは、人にはまだ知られていない種類の言語があつて、人の外側から呼びかけてくるのか、そのようなことについて実証的に研究された例を筆者は知らない。しかし、世の中には、そのようなことが実際にあるようである。これそのものは、ほとんど宗教的に価値を持たないと筆者は考えているが、このような一種の特別な体験を、それ自身が宗教的事柄であると考える人々もあれば、それらは宗教における非日常的な体験と同一のレベルで語られ得るのかについて疑問を抱く人々もいる。それを宗教観の違いとして一応やり過ぎすことも可能である。しかし、日本における一般的な人々（特別に宗教を多面的に検証し研究したことのない人々）の感覚では、聖書の中に出てくる非日常的な諸現象の表現も、同一の地平で受け止められるようである。その意味で、日本社会では、聖書宗教の幾らかの特微的な用語は知識のレベルでは受け止められてはいても、ほとんど理解されていないといつてよい。この事実を目の前にして、聖書の宗教を研究する者として、どのように対処すべきか、日常的に戸惑いを覚えている。旧約聖書の中には、ヤハウェ信仰に対抗するものとして色々な異教の信仰形態が示されている。それらは、農業に関わる信仰であつたり、多神教であつたり、口寄せや占いであつたりする。それらについて、厳密に調査研究したわけではないが、記述を読む限りでは、現代日本にも多くみられる日常的な宗教世界と重なり合う部分もあるのではないかと思われる。そのようなヤハウェ信仰以外の宗教的なものが何度も何度もイスラエルを悩ませたという事実は、当時の人々が、ヤハウェ信仰以外のものに関しても日常

的に接し得る環境で生活していたことを示している。彼らとて、ヤハウエ信仰以外のものを知っていたのである。すなわち、多信仰世界の中での一つの信仰の選択が推奨されているわけである。聖書宗教は、そもそもの発端から唯一宗教であったわけではない。それは歴史的に展開して生じたのである。少なくとも旧約聖書のかんりの部分は、上記のような（一つの神のみを礼拝するように促す）信仰上の戦いの記録である。確かに創世記の冒頭を読めば、神が天地を創造したとある。しかし、信仰の秩序と、歴史的経緯とは別問題である。聖書宗教の初期の人々が置かれていた状況は、現代の日本の状況に通じる部分もあることになる。そういう状況がわからない一般の日本人が、啓示について「その人の以前の人生と何の脈絡もなく、突然語りかけてくるものがある。それが啓示である」と聞くと、最初に書いた第六感の体験と同じようなものとして理解しがちなのではないだろうか。日本のキリスト教は西欧のキリスト教に多くを学んできた。それゆえ、概念の説明方法も、西欧のそれにかなり影響されているが、それで日本の現状に十分かという点、どうもそうではないようである。西欧のキリスト教もその歴史をたどれば、異教との戦いや弁証に時を費やした時代があった。日本のキリスト教に必要とされるのは、日本社会の現状の中でキリスト教の信仰を理解し表現しようとする努力である。昨今よく聞くことがある宗教間対話ではなく、自己自身の内に向かって信仰を理解するための努力が必要である。⁽²⁾

三 宗教における応答の言葉の諸形式

宗教における原初的な言葉が、語りかけられる言葉であると前節で述べた。この語りかけに応じて様々な表現形式が生じる。それらは、相互循環的に互いに刺激となって、宗教的理解を深化させる。

まず最初は、語りかけ自体を記録にとどめようとする。經典の成立である。さて、一般にキリスト教は、旧新約聖書という二つの經典を持った宗教で、聖書は神の言葉であるといわれる。しかし、これには次の二つの難しい問題がある。①現在の聖書の形式は、キリスト教信仰の最初から存在していたのではない。②聖書中の各文書の原本文は、正確に伝えられているわけではない。

まず第一の点について述べよう。現在、私たちが聖書と読んでいるものは、多様な文書の集成であり、その資料のレベルでの成立年代を考慮すると、最古のものから最新のものまでの年代幅は千年以上にわたっている。しかも、それらを書いた当人は、別にこれが後に聖書というものにまとめられるだろうと考えて書いた人はほほいなかっただろうと考えられる。さらに、当然のことながら、著者がお互いに他の文書をすべて知っていたわけではない。このような性質のものである。キリスト教会が、旧約聖書と呼ぶ古代のユダヤ人の宗教文書は、どのようにしてまとめられたのか。紀元七十年のエルサレム神殿崩壊後、ユダヤ人はヤブネに居住することを許され、ヨハナン・ベン・ザツカイの指導のもとサンヘドリン（議会）が再建され、神殿無きユダヤ教最初の精神的中心地となった。ここで、やがて旧約聖書の聖典にどれを含めるかが決定されることになった。これより以前、キリスト教徒は、ギリシア語訳の旧約聖書（Septuaginta 七十人訳聖書）を用いて、ユダヤ人と議論を重ねていたようで、ユダヤ教徒の側がこれを嫌ったのも、ヘブライ語旧約聖典の枠を定めた理由の一つと考えられる。この旧約聖書のギリシア語訳は、伝説（「アリストアスの手紙」）によると、アレクサンドリアの図書館にユダヤ人のトラー（律法、旧約聖書冒頭の五つの書で、モーセ五書とも呼ばれる）の翻訳を備えるため、エジプト王プトレマイオス二世フィラデルフォス（285-246 B.C.）の依頼でエルサレムから呼び寄せられた七十二人の学者が七十二日かけて訳した

ものであった。そして、翻訳後、分かれて仕事をしていた学者たちが翻訳文を比較したところ、それらはもの見事に一致していた。そこで、この翻訳は、靈感を得たものとしてアレクサンドリアの社会に受け入れられたということになっている。紀元前三世紀当時、ユダヤ人は、地中海世界の色々なところにコロニーを作っていたが、中でもアレクサンドリアは、有数の大集落であった。この物語を、すべて歴史的事実として考えることはできないが、少なくとも紀元前三世紀には、旧約聖書の一部がギリシア語に訳されていた事は確実である。この七十人訳聖書は、ヤブネでの公認よりも以前の時代のものであるからヤブネで公認されなかったものも含んでいる。キリスト教は、このギリシア語訳を用いた関係から、ユダヤ教側からは公認されていない文書をも伝承することとなり、それらは旧約聖書外典と今日呼ばれている。古代のキリスト教会は、この七十人訳を自分たちの旧約聖書として大切にした。ラテン語の世界では、この七十人訳の影響が大きく、残っているものは少ないが、大部分のラテン語訳は、その重訳であつたらしい。四世紀末以来ヒエロニムスは、有名な *Hebraica veritas*（ヘブライ語聖書の真理性）の考え方に基づいてヘブライ語本文からラテン語聖書を翻訳したが、それが受け入れられるまでにはかなりの時間を必要としたようで、教会内での七十人訳の影響は大きかった。その最も良い例が詩篇で、*Psalterium Gallicanum*（ガリア詩篇）と呼び習わされる七十人訳からのラテン語訳が、長く教会の礼拝で用いられたようである。詩篇は、教会の礼拝や祈りで用いられることが多いため、聞きなれた響きを変更することを会衆が嫌がったのである。七十人訳聖書は、その成立が、ヤブネでのヘブライ聖書の内容決定以前であるので、現在ヘブライ語聖書として受け入れられている本文（詳細は後述）とは異なる本文の形を示していることがある。一方、新約聖書とはいえば、時間的にはイエスの死以後一世紀半ぐらいの内に現在新約聖書に含まれている諸文書が出来上がっている。し

かし、これらを一塊にして新約正典とした最初の記録は、はるかに後の紀元三六七年に書かれたアタナシウスの第三九復活祭書簡であるといわれている。イエスの死後からこの時あたりまでは、形式的に新約聖書正典なるものはなかった。なかったものが存在するようになった経緯は、二世紀の異端マルキオン派が、自らの派の考えに応じた改変を施したルカ福音書とパウロ書簡をカノン（基準↓教典）とした動きに対抗して、正統派が動き出したことによる。新約聖書の中に約五十回出てくる「聖書」にあたる主なギリシア語 *graphé* は、当然、新約聖書を意味していない。それらは、旧約聖書の全部あるいは部分を指していると考えられない。新約聖書の各文書を書いた著者たちにとって存在したのは、彼らにとっての聖書である旧約聖書とイエスをめぐって起こった出来事への信仰があっただけである。

次に第二の点について述べよう。現在の旧約聖書の学術版である *Biblia Hebraica Stuttgartensia* の定本になっている写本は、一〇〇八／一〇〇九年に由来するレニングラード写本とよばれるものである。ところが、七十人訳聖書には、これよりはるかに古い写本が存在する。その現存する完全に近い最古の写本は、四世紀のシナイ写本とヴァチカン写本である。断片的なものを入れて考えると紀元前二世紀に遡るものもある。また死海文書の中にも、七十人訳聖書の断片（遅くとも一世紀の末以前）が見られる。七十人訳聖書は、翻訳であるから、当然その定本となったヘブライ語の本文があるはずである。そこで、七十人訳の背後にあると考えられるヘブライ語本文をマソラ本文（ヘブライ語の文章は母音のない子音字だけで書かれているので後に正しい読み方を継承するために母音符号を付けて伝承することになった。その仕事をしたのがマソラ学派と呼ばれる人たちで、彼らの伝承した本文をこう呼ぶ）と比べてみれば、互いの本文の状態について何らかの重要な情報を入手できると考えるのが人の常

である。そこで色々な比較がなされて、少しずつ研究が進行している。この発想を、はるか昔の紀元三世紀に行つたのが、オリゲネスのヘクサブラ（六部共観）である。これは、当時存在した七十人訳以外のギリシア語訳三つ（アキラ訳、シュンマコス訳、テオドティオン訳、さらに部分的には別の名称不明の訳が幾らか並ぶこともある）とオリゲネスが校訂した七十人訳の本文をヘブライ語文字へブライ語本文およびギリシア語文字へブライ語本文と比較する目的で六欄に配列したものである。ヒエロニムスは、旧約聖書の翻訳の仕事にあたって、これを参照することができたようであるが、現在ではほんの断片しか残っていない。細かなことについてここで述べる余地はないが、注意しなければならないことは、（あ）七十人訳も翻訳であるから、誤訳もあり得るということ、（い）一人の翻訳ではないから、ある部分で分かつてきたことが一律に他の部分でも適応できるとは限らないこと、（う）写本伝承の上での意図的・無意図的な変更があり得るということなどである。先のオリゲネスのヘクサブラは、実は彼の当時七十人訳本文が混乱していたのを、是正するために行った仕事であった。新約聖書の本文においても、本文伝承上生じ得る問題は変わらない。しかし、キリスト教会にとって、新約聖書は旧約聖書よりも自らの信仰の根幹に関わるため、護教的な変更や追加が加えられることもあり得ることについては気をつけておかねばならないであろう。こうして、できあがった聖書を、キリスト教会は、昔から色々な言語に翻訳してきた。翻訳を行ったということは、次の二つの重要な事実を指し示している。①別の言語に翻訳しても内容は変わらない。②特別に神的な言語は存在しない。ある意味では自然なことであるが、信仰が最初にあり、そこから聖書やその翻訳ができたのである。出来上がった聖書を、次に神の言葉として受け入れた。この点が、やや分かりにくい。預言者への神の語りかけの言葉のように直接的な部分については、何ら理解に苦しまないであろうが、聖書のほとんどの部分は、そう

ではない。そこで神の言葉とは何かという疑問が生じる。神の言葉とは出来事、事件である。預言者における器と管のことを思い起こしてもらいたい。預言者は神の言葉を内に抱くが、それは神の言葉を伝える道具としての役割を果たす。他の人物についてもそうである。神を信ずる人の良きも悪しきも赤裸々な姿が、描き出される。この有様から、神を信ずるとはどのようなことが示され、読む者は、その眼差しを聖書の人物にではなく、その人物の姿の後ろに立って、聖書の人物が見ていた方向へと向きを変える。こうして、歴史上の出来事が、現在の信仰者の上に働くことになる。この点で、旧約聖書は、極めて重要である。それは、イスラエルという民族の上に具体的に起こった出来事が素材になっているからである。旧約聖書の多様性の中にどれほど多くの世界が見えてくることであろうか。そういった多様性を矛盾と考えるなら、残念なことである。宗教に於いて多様性を抱えうることとは、力である。新約聖書においても、この事情は変わらない。ただ、イエスについては、次のことを記しておかなければならない。神の言葉の受肉としてのイエスである。旧約において、何度も預言者等を通して神は語り、箴言第八章においては、知恵が語り出すという事態も生じたが、頑なで理解できないイスラエルのために、ついに新約に至って言葉が人となり、直接に語りかけた。第一節で述べたように言葉は同質のレベルでなければ通じない。人には人になって語る以外に良く分からせる術がなかったのであると受肉の教えは説明できる。しかし、このイエスに関しての事柄は、それほどたやすく納得できない事柄である。実際、教会史を見れば、合理的に理解しようとして色々な論争が生じていることが分かる。とにかく、このようにして、応答の最初の形として聖書（経典）が成立する。

さて、この他の応答の形式を少しあげてみれば、教義信条がある。これは、信仰や聖書の理解をまとめたもので

ある。また、礼拝の儀式がある。そして、祈りという形式がある。信仰者は、このような応答の形式の中で生活する。したがって、これらをすべて包括する形式は、繰り返してである。単なる研究者は、信仰世界を見るのみである。その中に入り、繰り返し繰り返し、応答の形式を實踐してみることは少ない。しかし、繰り返しは宗教の持つ基本的な秘密のようなものである。生活は繰り返しである。昨日の自分と今日の自分と明日の自分とは、同じ自分でありながら異なっている。自らを省察すれば、この事實は誰もが悟ることができる。その中で、繰り返し、宗教の形式の中に入る。ある時は感じることもできず、理解することもできない。また、ある時は発見の喜びに浸り、万物が輝くように見えてくる。また、ある時は打ちのめされ、碎かれて初心に立ち戻る。このようなことが繰り返して起こる中で、原初的な呼びかけの声との調歩が次第に始まっていく。過不足なく歩む歩み方を学ぶのである。静かなリズムで歩む足取りは軽い。この足取りは、長い旅路を歩む人のようである。短い道を行く者は、一目散に走ることも、ゆったりと歩むこともできる。しかし、長い道を行く者は、走り出しては息が切れ続かない。ゆっくり歩んでは到着できない。正しい歩調で歩くのである。人は旅や遍歴を好む。それは、日々、新しい地に立ち、昨日の自分と今日の自分と明日の自分の変化に驚き、自分の中に新しい自分を発見するからである。そして、朝に旅立ち夕べに休み、夜に省察し、また、明日を思う。こうして、一日一日、旅を行く。本当は、旅に出ないでも取り立てて大変な努力をしなくても、自らの中に起こっている変化に気づくことはできる。しかし、人は通常の生活の中では、いわば長い人生を行くりズムを失い、自己を失って、走り出したり、あまりにものろい歩みをしてしまうのである。人生は旅であるとは、誰もが語る事柄である。詩篇の記者も次のように歌う。「あなたの定めはわが旅の家で、／私の歌となりました」(詩篇一一九・五四)。昔の話に学びつつ、人の教えに教えられ、定められた礼に与

て、長き旅路を行く人は、日々祈り、日々思い、ついに歌い出す。歌は不思議なものである。讚美歌のような歌を歌うとき、忘れていた大切な事柄を思い出すばかりか、光や匂いまでも伴った場面さえ思い出される。言葉と音の結びつくとき、一層強い記憶が生じるようである。こうして、宗教の形式を繰り返すとき、次第に理解が深まって行くのである。しかし、繰り返しは、惰性ともなる契機を秘めている。だから、宗教的真理を発見し、宗教的真理に生きようとすれば、与えられている糸口としての形式に頼るしかないが、その際の頼り方が問題である。何か安易な機械的な拠り所として依存するのではなく、たえず自ら決断することが必要である。そのためには、文字や形に拘泥しながら意味の世界を探って行くという道以外には宗教的真理に到達する術はないように思われる。見ても見えず、読めども読めない事態という惰性的状態が生じるのは、文字や形に拘泥しないからではないだろうか。あまりに利口になりすぎてはいけないのである。千度読んだから、もう完全に理解し終えているというものではないのだ。もう学ぶことがないとして、他のものに気を奪われてはいけない。文字や形に拘泥しなければ意味の世界は見えてこない。すなわち、神の言葉は聞こえてこない。「油断することなく、あなたの心を守れ、／＼命の泉は、これから流れ出るからである」(箴言四・二三)。

注

(一) ついでながら、人工言語と人工知能 artificial intelligence とは異なる。人工知能は、コンピュータに色々な経験をさせながら、それに基づいたルールを学ばせて、より広い活動を可能とさせるように一定の自己増殖行為が可能なものとして作られた機械である。この分野の研究が宗教の研究と何らかの関わりを持つてくるのは、まだまだ先(百年くらい先か)のように思えるが、極めてプリミティブなレベルでの予感ではありながらも、筆者は幾分の可能性があると考えている。その理由は、人間の太

脳の中での物質変化が人間の思考行動につながっているように、コンピュータの中でも物質変化によってその動作が決まってくるからである。コンピュータ開発でもっとも基本となるのは、双方向的なスイッチ回路を作ることであり、それは必ずしも金属物質におけるものでなくても理論的にはかまわないのであって、自然界に存在する双方向的な物質の変化さえあればスイッチ回路は作れるのである。ただし、その回路を制御するのに空間的にあまりにも大きな装置が必要となれば、それは非現実的なものといわなければならぬ。将来のコンピュータの仕組みは現在のものとは変わってくるだろうが、最低限スイッチ回路ができれば、現在のコンピュータプログラミングで行われている三つの基本的な制御が可能となる。すなわち、継続動作（同じ動作状態を続ける）、分岐動作（判断動作とも呼べる。ひとつの動作状態から次の動作に移動するとき、どこに移動するかを決める）、反復動作（一定の回数同じ動作を繰り返す）であるが、反復動作は先の二者の複合とも云えるから、基本は継続動作と分岐動作である。これをもっと簡単にまとめると、根本的な論理は否定であるといえる。変化の基本は否定なのだ。肯定ならば何一つ動かない。一見、肯定状態に見えるものでも、その基礎は否定を否定した上での肯定が続いているといえるべきなのだろう。人間の言語活動も、基礎は否定論理であると筆者は考えている。このような、簡単な回路から複雑な動作や活動が生じるのかについては、正にわれわれの同世代の諸学問が探求しているところである。ともあれ、大脳という極めて小さな空間で行われている物質の変化がわれわれ人間の認知や判断を司っているのだから、それを人工的な現在のコンピュータと比較するとき、あまりにも大きな落差に慄然とする。それくらい人間自身がまだまだわからない存在なのである。人間についての生理学的実証的研究が進まない限りこの分野が進歩することはない。例えば、言語と脳に関しては、言葉を書く・読む・書くの働きを行う大脳内の場所が分かるようになってきているが、もっと高度なレベルの言語行動作用が、大脳内でどのように行われているかが分かってくれば、言語に関連した学問分野は大きな認識の変容を迫られることもあり得る。

(2) 現代の日本の宗教界では、諸宗教の対話ということがしばしば取り上げられる。この傾向がどこに由来するのか、現代カトリック・キリスト教のエキシメニズムの影響なのか、日本の宗教界に固有の理由があるのか。価値の多様化が進む現代において、その多様な価値を確認する程度でははつきりと意味があるといえるが、一体その多様性をそのまま自らの内で並存させて置くのであろうか。宗教的寛容は現代において当然あるべきものといえようが、そこにおいても自己の内部における宗教的価値並存は不純である。自らにとって明らかに悪であるもの、くだらないと思えるものなどが世の中にはある。そのようなものがあると感じてこそ信仰に生きる者は、宗教的な努力をするのではないのか。それに、自らの宗教ではないものをどれくらい学んで理解できたといえるのであろうか。対象が複数あるとすると一体どれほどの時を必要とするのだろうか。そもそもそれは可能なのか。卑近な例で申し訳ないが、生まれた赤ん坊が、親とともに話ができるようにするのに一体どれくらいの時間が必要だろう

か。それまでに赤ん坊がすることは、良く見聞して真似ることである。そのような過程を経て、ようやく話ができるようになる。対話などは、もつと後のことである。このことと似てはいないだろうか。それに、対話は一見成立したに見えても、それは自分の経験世界で納得しているだけのことで、本当に理解できているかどうか不明である。キリスト教的に見えない方をすれば、対話などというレベルではなく、むしろ、自己の世界を突き破って、他を励まし勧めるレベルにまで達しなければ、真剣な取り組みとは到底思えない。はたして、現在いわれる対話とは、そこまで腰を据えたものなのだろうか。加えて、宗教対話は、実践的事柄であって、宗教学者の対話を意味するのではない。宗教学者が対話するのは当然のことである。

書評と紹介

金児曉嗣著

『日本人の宗教性』

——オカゲとタタリの社会心理学——

新曜社 一九九七年二月二五日刊

A5判 四五四頁 五五〇〇円

脇 本 平 也

本書の構成を全体的に概観するために、目次を抄出する。

序 章 現代と宗教	一
第1章 心理学と宗教	二五
第I部 信の構造論	五九
第2章 宗教的態度	五九
第3章 宗教性の次元	八〇
第II部 仏教者の宗教性—浄土真宗の場合	
第4章 住職と門信徒の宗教性(I)	一〇一
— 門徒代表の宗教性とその規定要因	一〇一
第5章 住職と門信徒の宗教性(II)	一三三
— 住職の宗教性とその規定要因	一五三
第III部 日本人の民俗宗教性	

第6章 石切神社参詣者の宗教性

— 病気なおしの神さまに集う人びと

第7章 宝山寺講員の宗教性

— 商売の神さまに集う人びと

第8章 民俗宗教性の伝播

— 現代における非合理性の復権と家族の宗教観

宗教観

第IV部 日本人の宗教性の諸相

第9章 若者と宗教

第10章 日本人の宗教性の特質と対人観

第11章 宗教性と死の怖れ

第12章 現代家族の孤独と死生観

第13章 住職の信仰タイプと宗教性

— 心理学的正定聚類理論

この後の三八七頁以下に、詳細な文献リスト、あとがき、住職用と門徒用それぞれの宗勢実態基本調査票、人名・事項索引などがついている。

序章と第1章は、本書全体の序論にあたる。現代の日本人に宗教的関心の高まりの見られることを指摘し、その社会心理学的研究の課題を提示する。序章では宗教学における世俗化をめぐる議論の諸相をあとづけ、第1章では心理学における宗教研究の歴史的動向と現状を顧みながら、綿密に論旨を展開している。著者は心理学科の出と聞いたように思うが、宗教学に関する新しい知識も豊かと察せられて、まず感銘した。それに引き

かえて、わたくしは宗教学科の出として宗教心理学にも一応の関心を寄せてはいたものの、とくに最近是不勉強で、心理学に関する知識に甚だしく欠けることを本書によっていたく自覚させられた。宗教心理学への関心といっても、わたくしの場合、もっぱら学説的なもので実態調査などは無関係のいびつなものだったから、実態を示す統計図表を序章だけでも五つも掲げる類の論述に接して、これぞ本格的な心理学論文と感心した。この程度のわたくしに本書の書評などはおおがましき限りである。ろくなことは書けないと思うけれど、たいへん興味深くかつ教えられるところ多く通読したので、その紹介ならびに感想の一端を述べて書評に代えさせていたきたい。

第一部は、著者の宗教社会心理学方法論の枠組を示す。著者は、みずから語るところによれば、浄土真宗本願寺派の僧侶でもあるという。その立場から、「教学不在の現場」(↓情の独り歩き)と「現場不在の教学」(↓知の独り歩き)を痛感せざるをえない、ともいう。つまり、本山の正統的真宗教学と現場の門徒衆に強い民俗宗教性との間には、タチマエとホンネとの乖離がある。宗門のこの実状に直面して胸中に錯綜する僧侶としての責任観、それが著者の研究の根底には横たわっているらしい。しかし、性急に僧侶として対策を講じようというのではない。学者としてあくまで冷静に科学的に、真宗関係者はもちろん、日本人一般に固有な基層信仰の構造を探ろうと企てる。その社会心理学的分析のために、まず第一部で、「宗教的態度」と「宗教性の次元」という概念を取り上げて検討する。態度は感情・認知・行動の三成分から成ること、宗教性測定の次元と

しては宗教的感情(経験的次元)・信念(イデオロギー的次元)・実践(儀礼的次元)・知識(知的次元)・効果(結果的次元)の五次元のあることなどを論じた上で、日本の文化や社会の特色ともつながるような宗教性のありようを、因子分析の手法などを用いて析出しようというのである。

第二部は、著者の属する浄土真宗本願寺派寺院の約二割にあたる二〇一ヶ寺の住職とその門徒代表(檀家総代に相当)を対象として、郵送と電話督促による質問紙調査を行い、得られた住職一五一名・門徒代表一四〇七名の回答資料を分析考察した、その結果の報告である。この調査は、これまですでに数回行われた一連の調査研究を背景としながら工夫改良され、一九八三年に実施された。分析にあたっての計量的操作の説明が、ここから後本書を通じて頻出することになるが、たとえばギリシャ文字の入った数式をはじめとしてわたくしには皆目わからない。データを処理し解釈していく筋道が、客観性・合理性・妥当性・信憑性などの点でどの程度有意のものかを厳密に測定して提示する、といった科学性保証の操作であるらしい。こうして展開される議論は、論題においても結論においてもきわめて多岐にわたっている。本稿では、ごく一部の偏った紹介と未熟な感想とを記して終わるほかはない。

第4章で、操作の点は五里霧中ながらわたくしにも面白く読めたのは、およそ次のような議論である。門徒代表の宗教行動に関する一四項目の回答にパターン分類の数量化を施したところ、志向のタイプとして、左右横軸の「物の宗教」と「心の宗教」、上下縦軸の「彼岸」と「此岸」という二軸の間に、かれ

らの宗教行動が分散して位置づけられた。さらに、非階層的クラスター分析によって門徒代表が一群に分類できた。また、宗教的態度の因子分析を試みた結果では、住職と門徒代表の因子構造は酷似していた。そこで両者を併合して抽出された因子は、「民俗宗教性」「真宗信仰性」「宗教的実践性」「保守性」「事なかれ主義」の五つとなった。オルポートは宗教的志向性を「内発的」と「外発的」に分けたが、「真宗信仰性」と「宗教的実践性」は前者に、「民俗宗教性」と「事なかれ主義」は後者に深く関わっている。門徒代表と住職とを各因子得点によって比較してみると、門徒代表は住職に比べて民俗宗教性への傾向が非常に強い。逆に、真宗信仰性においては住職の方が度合が見られる。門徒代表にあつても、加齢に伴う真宗信仰性の深まりが見られる。その意味で五〇歳を信仰の分岐点とすることができ、これを年齢的要因と見ると、歴史的・時代的要因によると見るか、なお日本社会の実情にも適合した研究が必要であろう。さらに門徒代表への影響要因としては、寺院規模や住職の教化活動の重要なことも計量的に読み取られた。

第5章でも、興味深い論点は多かつた。たとえば次のような所々である。本章で調査の対象とする住職においても、五〇歳を境目として加齢とともに真宗信仰性の深まりが見られる。と同時に、門信徒に比べればはるかに希薄ながら、住職ですら年をとるにしたがい民俗宗教性の色彩をも帯びていく。さらに宗教的実践性の程度も、年齢の高まるにつれて強くなっていく。いずれも宗教性の五〇歳分岐説を証するものといつてよい。年齢のほかにも、住職の各因子得点に大きな影響を及ぼす要因は

数々ある。寺院所在地の地域性、都鄙性、あるいは寺院の規模などデモグラフィックな要因もある。また、住職が伝道教化の活動に取り組む、その水準が高ければ高いほど、住職自身の民俗宗教性は低下し真宗信仰性が向上している、という関係も諸種の調査資料から見いだされた。現代は情報化社会といえながら、布教伝道の根本は、教団中心の組織伝道よりもむしろ、住職と門信徒との緊密な対話、家族・近隣・仲間を中心とした人間的・体的なコミュニケーションにある、ということも回答資料が示唆していた。

第III部では、問題を拡げて日本人に一般的な民俗宗教性を、いわば微視的に、個人の宗教意識・行動に視線を合わせて探ろうと試みる。そこで調査対象として取り上げるのが、まず第6章、生駒石切劔箭神社の参詣者である。一九八六年五月、質問票をもったのべ二五人の面接員が、境内で参詣者を無作為に選んでインタビューを行い、総計一二九名の回答を得た。質問項目すべてに完全回答の得られたのは七一名であった。病気なおしの神さままで庶民の崇敬篤い神社である。参詣者には現世利益的信仰の強いことが予想される。その信仰の次元構造、世間のいわゆる迷信・俗信との関係、日常の宗教行動の実態などの説明が本章の課題となる。得られた研究結果のうちから、その一部のみを次に紹介する。

完全回答七一名の資料に計量的操作を慎重に繰り返した結果、第I因子から第V因子まで五つの因子が析出された。それぞれの特徴にしたがって、「向宗教性」「靈魂觀念」「加護觀念」「祖先崇拜」「近代合理主義」と名づけることができる。このう

ち第Ⅱ・第Ⅲ・第Ⅳ因子は、三つの異なる民俗宗教性(靈魂觀念・加護觀念・祖先崇拜)を表すとともに、三つの異なる心理学的反応(畏怖・感謝・思慕の念)を反映している。「靈魂觀念」は、死者への畏怖、病苦災厄をもたらすタタリの觀念に、「加護觀念」は、神仏への感謝、ご利益をもたらすオカゲの觀念に、それぞれ密接に結びついている。「祖先崇拜」は祖靈から氏神へとつながる觀念に結びつく。以上三つの要素は、浄土真宗にあつては「民俗宗教性」という一つの因子に一括されている。石切神社では、それが三つの因子として截然と識別されている。このことは、民俗宗教の心意を読みとる感性において石切の方が鋭いことを意味している。さらに偏相関分析を行ったところ、加護觀念と祖先崇拜の相関は非常に強く、靈魂觀念と迷信・俗信は密接に関連している。前者がオカゲ、後者がタタリという宗教心につながるものと解される。

続いて第7章で取り上げるのは、真言律宗生駒山宝山寺の講員である。石切神社の病氣なおしに対して、宝山寺は商売の神さまとして近隣に名知られるが、聖天信仰を中心とする講組織をもつ。この組織化の有無による両者の相違が、ここでの一つの着眼点となる。一九九一年一〇月、五五の講集団のある中から五つの講を選び、講員六五一名に対して質問紙調査を行った。無記名回答の郵送による回収数は一七八名、完全回答は八八名であった。石切参詣者との比較を旨指しながらそれぞれに分析を試みたところ、宝山寺講員については「報恩の念」「御靈信仰」「来世信仰」の三因子が抽出された。これは石切参詣者の宗教性の構造と明らかに異なっている。宗教行動との関連

の分析などを加えてこの差異を具体的にいえば、およそそういうことである。講のメンバーとなって年を経るにしたがい、現世利益追求は薄らいで報恩感謝の念が濃厚となる。来世信仰が彼岸志向的となって祈願の数は減少する。来世信仰には仏や靈魂の信心が大きく寄与しているが、この仏や靈魂はタタリをなすものとして信じられているのではない。かくて講員には、御靈信仰が報恩の念、そして来世信仰へと展開され、いわば宗教的な成熟昇華が経験されている。

こゝまでは浄土真宗、石切神社、宝山寺と、自分から特定の宗教に関わった比較的高齢の人々の問題であったが、第8章で調査対象とするのは、より一般的でより若い大学生とその両親たちである。現代の宗教状況を概観したのちに調査に先立って設定された仮説は、①親と子の宗教観の構造は同じである、②男子は父親の、女子は母親の宗教観の影響を受けている、③子ども、とくに女子は両親に比べて靈界を志向する宗教観が強い、の三つである。大阪市立大学学生三二二名(男子二二八、女子八二、性別不明二)、両親三九五名(父親一九三、母親二〇二)から得られた回収資料に、厳密な計量的操作を繰り返して実証的検討を試みた結果、これらの仮説はほぼ全面的に支持されたという。その実証の過程において展開された議論のなかで、とくに興味深く覚えたのは次のような諸点であった。

仮説①は、学生群、両親群、おのおの別個に分析した因子構造が非常に高い近似値を示したことによって実証された。ついで親子のデータを込みにして分析した結果、五つの因子が抽出され、それぞれⅠ向宗教性、Ⅱ靈魂觀念、Ⅲ加護觀念、Ⅳ個人

主義的宗教、V近代合理主義と解釈された。このうちIIとIIIは石切参詣者と共通である。二つの因子はこうして、大半が宗教集団の成員ではないごく普通のサンプルにおいて見いだされた。ここから結論すれば、日本人の固有信仰は加護（オカゲ）と靈魂（タタリ）の觀念から構成されている、といつて差し支えないだろう。ついで、因子負荷量の高い項目によつて尺度を構成し、男子・女子・父親・母親の四群の得点を算出して考察した結果、仮説③が支持された。すなわち、若者は教団・教義・戒律をイメージさせるようないわゆる成立宗教に否定的態度をもっていること、靈魂觀念が両親よりも子どもに、男性よりも女性に濃厚なこと、などが数字の上で明らかとなつたが、これは両親よりも若者、とくに女子がたとえば靈術系新宗教などを志向するという仮説に合致している。さらに、仮説②を検証するためにさまざまな角度からの相関係数を算出したところ、親子の間には多くの有意なプラスの相関があり、男子は母親よりも父親の影響を強く受けているのに対して、女子は父母の影響を同程度に受けていることが示された。とりわけ注目すべきことは、女子に母親の靈魂觀念の影響がすこぶる大きいことであつた。これは、女子の靈術志向の母体が母親にあることを示唆している。以上のような本章の分析は、いわゆる宗教復帰現象や私化現象などにも光をあてるものといえよう。

大学生とその両親にまで調査対象を広げてきた著者は、さらに対象もテーマも一層拡大して、まさしく彩りも豊かな「諸相」を第IV部で取り扱う。基想となつているのは、これまで明確にめられた加護と靈魂、すなわちオカゲ・タタリ「コンプレ

ックス」という日本人の宗教性である。これがさまざまな人々、さまざまな問題をめぐつていかに絡み合いながら日本人の現代的宗教状況を展開することになるかを、計量化・類型化の手法を駆使しながら説明して見せる。その際、日本人論・日本社会論・日本文化論・日本宗教論などの有力な諸説の参照を忘れない。実態調査に素人のわたたくしなどには、読んで面白かつたのはむしろこの第IV部である。不手際で残念ながら、もはや章毎に紹介する紙数がない。拡大されたテーマについては、上掲の目次を見ていただきたい。若者に見られる新種の価値観や宗教心と固有信仰の水脈とのつながり、他人との関係をどう捉えるかという対人観の類型と宗教観との関連、死をいかに意味づけるかという死観の六因子と向宗教性・加護觀念・靈魂觀念との相関、現代家族の荒廃とよばれるものの社会心理学的実態と死観や儀礼との関係、そして結びに、真宗のいわゆる正定聚の位に住する念仏者の心理学的人物類型、などといったテーマである。拡大された調査対象とは、浄土真宗一般門信徒、立正佼成会信徒、関西大学生、女子短大生、看護学院生、看護婦、医師、大阪府在住高齢者など、質と量の両面での増加である。分析と考察は微に入り細を穿つてまさに多種多様であるが、対人的甘えが神仏への甘えに転化されるのか、仏壇はオカゲの、神棚はタタリの觀念に相当するとか、小味のきいた指摘もある。

しかし大筋は、日本人の固有信仰としてのオカゲとタタリである。第IV部のみならず、本書全体を貫く主題がここにあることは、副題に示されたとおりである。これについてのまとまつた説明が、第9章と第11章にも出ている。因子分析を中心とし

た計量的研究によれば、日本人の宗教性として、向宗教性、加護観念、靈魂観念の三つが析出されている。このうち加護観念と靈魂観念は、日本人の心の深層に隠れている原始的心性―民俗宗教性あるいは固有信仰―であり、当人もそれを宗教であるとは通常意識しない宗教性である。つまり、加護オカゲと靈魂タタリが日本人の固有信仰の特色だというわけである。ここでわたくしなりの感想に入りたい。

因子として括り出された項目群をまとめて何と名づけるか、そこにも著者の苦心があったらしいと察せられる。「加護」はすつと納得できたが、「靈魂」は宗教学用語の常識からすると、どうも広すぎて違和感が残る。しかしタタリだけでは狭すぎる。靈魂とタタリとの「間」といったところを項目群は指示しているように思われる。そこで、加護と一対にして「応報」と呼んでみてはどうであろうか。応報という概念は、タタリよりは広くオカゲも含む。しかし、報いが来るとか因果応報とかいうと天罰観面と続くように、どちらかといえはタタリの方に比重はかかっている。応報は輪廻にもつながるが、靈魂というほど漠然と広い概念ではない。著者の試みたようにタタリとルビをふるには、靈魂よりも応報の方がまだしもふさわしくはないだろうか。

オカゲとタタリが日本人に「固有」かどうかは、なお検証を要するようにも思われる。およそ生命は他の生命の犠牲性によってのみありうる、という普遍的事実から抽象的に思弁すると、オカゲとタタリの宗教的観念は、ひよつとして人類に普遍的ではあるまいかという気がする。固有説補強の問題に関連して望

蜀の念を述べれば、日本人クリスチャン大学生やアメリカ人大学生などとの比較調査はできないものか。きわめて困難な事情は多いにせよ、この著者ならば不可能ではあるまいと期待される。

おわりに印象を総括していえば、著者は「間」に立つ人だと思われる。社会学と心理学、宗教学と社会心理学、学者と僧侶、教学と現場、それらの間に立ち、それらの重畳する場に身を置いて、二人前、四人前、六人前の仕事に挺身している。その立場から、宗教学的分析が計量的手法によって裏づけられた、などといってくるので、わたくしとしては嬉しくなる。

住職の類型を四つに分けた上で、「バランス型」を伝道教化の責任上もつとも現生正定聚に近いとみなしているのも、間に立つての著者自身のバランス感覚と無縁ではあるまい。

以上の拙文にはとんでもない誤解があるかもしれないが、本書カバーの帯に「日本で初めての宗教社会心理学研究」とあるのは、誤報ではないと思う。

井上順孝・月本昭男・星野英紀編

『宗教学を学ぶ』

有斐閣 一九九六年一月二八日刊

四六判 三五二頁 一九〇〇円

海山 宏之

本書は、主に宗教科学的研究を行う十五人の研究者によって著された、宗教や宗教学に関心を持つ学生、そして一般読者までを対象に含めた宗教学の入門書である。編者の井上順孝氏を始めとする執筆陣のほとんどがその研究に経験科学的方法を採っている点、また一般読者の宗教学への関心にも応えようとしている点、またそれは同時に弱い側面を明らかにするが、これらを考慮に入れた上で本書は学生および一般読者に勧められる入門書であると評者は判断する。

それではまず本書の目次を挙げ、評者の力の及ぶ範囲でその内容を簡単に概観し、その後意見を述べることにしたい。

はしがき

序章 宗教へのアプローチ (井上順孝)

第I部 現代宗教学の基礎

第I部へのイントロダクション (星野英紀)

第1章 宗教学の歩み (星野)

第2章 社会の変化と宗教 (岩井洋)

第3章 宗教心理と宗教思想―現代宗教における「悪」について (島蘭進)

第4章 社会構造・文化形式と宗教 (櫻尾直樹)

第5章 宗教的表象の解読―ヘルメスの例を中心に (松村一男)

第6章 宗教現象のフィールドワーク (池上良正)

第II部 宗教の歴史と現代宗教

第II部へのイントロダクション (月本昭男)

第7章 オリエント宗教の展開 (月本)

第8章 インド宗教の展開 (宮元啓一)

第9章 イスラームの時代 (鎌田繁)

第10章 東アジアの中国宗教 (池澤優、吉原和男)

第11章 熱帯アフリカと中南米の宗教 (竹沢尚一郎)

第12章 現代世界の宗教 (弓山達也)

第13章 日本の伝統宗教 (林淳)

第14章 現代日本の宗教 (井上)

はしがきにおいて編者によって述べられているのは、なぜ宗教研究が必要なのかであり、それに対し本書が入門書としていかなる意義を持つかである。歴史的にも、また現在も人間の営みというものに宗教は不可欠の要素である。ここではそれゆえ、多様な文化が交錯し国際化が言われる現代において、人間相互の理解のため宗教研究が必要なのだとされている。入門書

としての本書の対象は、宗教や宗教学に関心を持つ学生、さらには一般の読者が想定されているが、本書はそれらの人々に、自文化への認識を深め他文化を受け入れる態度を形成するための一助として、宗教学の研究成果の蓄積を紹介し基本的な見取り図を示すものと位置付けられている。またここにオウム真理教事件の話題が採り上げられていることからわかるように、本書はあの事件によつて、負の方向とはいえ社会的に高められた宗教および宗教学に対する関心に応えようとするものでもある。それゆえ先行するいくつかの宗教学の入門書よりも、一層一般の読者に向けられているという面を強く持つ。本文でのやや先の記述ではあるが、第I部へのイントロダクションでもこの「宗教及び宗教学の例外的で不幸な露出」というオウム真理教事件を意識した文言が書かれており、そこから宗教を見る眼を養う宗教学を学ぶことの意義が説かれている。

序章では、人間と宗教との関りの深さ、宗教研究の視点とその研究の在り方、また本書の簡単な内容紹介と宗教研究の意義が示されている。そこではまず、人間の多様な生の営みに深く関わっている広義の宗教概念というものが語られる。これははしがきの内容と通じるもので、やはりここでも多様な価値の理解のため、そして現代世界の理解のための宗教学の意義というもの強調されている。また、宗教学は「宗教とは何か」という永遠の問いに触れるべきものとされ、宗教研究の在り方としての大きな二つの課題が提示される。それは一つには「適切な資料・データの収集」、今一つは「適切な（分析の）視点を考えること」で、それぞれに対応するものとして本書の二部

構成が説明されている。まず第I部では後者に相当する「宗教を分析する基本的視点の主要なものとの紹介」がなされる。そして第II部は「宗教史の概略を把握するための、いくつかの宗教文化ごとの展開の概説」と位置付けられるのである。だがここで端無くも「分析」という言葉が採られていることからわかるように、本書での宗教へのアプローチは、「生々しい」具体的な現われとしての宗教現象を「もっぱら思索の中だけで展開」することなく研究するものとされており、宗教哲学、あるいは教学の展開についてのスペースは第一部の宗教研究の視点の紹介にもほとんど見られない。

第I章「宗教学のあゆみ」においては、宗教学の学説の変遷、日本の宗教学史などが述べられる。ここにおいても明確に「本書は具体的な宗教現象を研究する立場の宗教学」であるとされ、学説も比較宗教学から宗教心理学、宗教社会学、宗教学民族学、宗教現象学という流れにまとめられ説明されている。また紙数の都合ということで省略された宗教哲学、宗教史学、宗教地理学、宗教民俗学のうち、本書の第II部が個々の宗教の歴史・具体的記述である宗教史学的営みにあたるともされている。学際化と宗教学を述べる一節では、伝統的な宗教学の下位領域が再編成されていくであろうという見通しが語られるが、これもこの章のむすびの件、今後はいつそう国際的な視野と連関から日本の宗教学の展開が求められる、というところにつながるものと考えられる。

次の第2章と第3章は、学説の流れをある程度追いつながら、主眼は、現実のシーンに即して宗教学の視点がいかなるも

のを捉えるかという具体的例の提示を行うところにあると言える。

第2章「社会の変化と宗教」では、近代化・政治変動・都市化・家族変動という四つの社会変動を取り上げ、理論としてのそれぞれの概要・意義と宗教との関係述べている。そして近代化を語る節に世俗化を、政治変動の節にファンダメンタリズムを入れるなど構成に工夫がなされており、できるだけ多くの事項を具体的に説明しようとしている。ただやはり紙数の制約からか、「社会変動期の宗教」というまとめの節においても用語概説を中心とした記述にとどまるのは残念に思う。

第3章「宗教心理と宗教思想―現代宗教における「悪」について―」では、まずウィリアム・ジェイムズの「健全な心」と「病める魂」というキーコンセプトを援用し、新霊性運動の展開に関する分析がなされる。そしてさらに救済宗教批判としてのニーチェのルサンチマン論を手掛かりとして加え、「悪」の捉え方という切り口から現代宗教の傾向を論じている。これらの記述は非常に興味深いものであるが、ゆうに一冊の本ともなりうるアイディアのエッセンスのみを書き綴った感があり、入門書として本書を読む読者にも一定の知的レベルを要求するであろう。

続く第4章ではむしろオーソドックスな学説の概論がなされる。そして第5章はまた趣を変えて一つの事例研究への学的方法の適用を具体的に示すもので、第一部の終りの第6章は、宗教学の新たな方法的展開を考察しつつ、むしろその学的枠組みを問いなおす意義を持つ。

第4章「社会構造・文化形式と宗教」で語られるのは、宗教学の学説史および宗教研究に貢献してきた文化人類学理論の展開であり、宗教―社会、宗教―文化という問題系の課題と展望が最後に記されている。本書全体がある面「社会科学の立場からの宗教へのアプローチ」を提示する性格を持つのだが、ここではその展開が簡潔に整理され丁寧に記されていると思われる。もちろん具体例の提示もあり、初学者にはとてもわかりやすいであろう。だが反面、課題の把握と今後の展望を語る節には物足りなさもある。そして例えば、文化人類学での宗教研究の減少の傾向をその理論的視角が出揃ったということに帰することに異論も出されるのではないか。

第5章「宗教的表象の解読―ヘルメスの例を中心に―」は独特のスタイルで書かれている章である。ここでは狭義の宗教史学の必要性に触れた後で、ヘルメス神の研究において、文献学と画像学がいかに使われ、役立っているかという具体例がその記述のほとんどを占める。多種多様な解釈学的議論の列挙を避けるのは入門書には珍しいスタイルではあるが、むしろ一つの事例に対して横断的に提示される諸研究の働きが文献学や画像学のおもしろさというものを巧みに伝えていると思われる。ただしこうした解釈的分野の概観を紹介してくれる記述も、章を改めても必要であったかもしれない。

第6章「宗教現象のフィールドワーク」では、宗教学的なフィールドワークというものの方法的模索が語られる。ここでは宗教現象理解への一つの切り口としてのフィールドワークの有効性、そして実践的に捉えられた問題点などが正直に描かれ

ている。だがもう一つ本章を特徴づけるのは、宗教の文献史的研究や哲学的解釈の立場と経験科学的宗教研究の立場との双方の関わりや問題点の指摘、そして宗教学の学的枠組みの問い直しの態度である。実際本書のいづれの箇所よりも本章は宗教研究自体の現状分析と課題について紙数を割いている。こうした記述こそが宗教学の初学者に勧めたいものであると考える。ただし本章は、むしろ前章よりも具体例に乏しいきらいがあることは否めず、また一般読者向きではないとも言えると思う。

先述したように、第II部では個々の宗教の歴史的・具体的記述が、いくつかの宗教文化ごとの展開の概説として扱われている。第II部へのイントロダクションでは、宗教学における各宗教の類型化の視点や宗教の展開についての学説が簡潔に紹介され、現代世界の宗教分布を示してその導入となっている。

第7章「オリエント宗教の展開」ではメソポタミアとエジプトという古代の二大文明地域における宗教の概説に始まり、ユダヤ教、ゾロアスター教、ギリシャ・ローマの宗教が語られ、最後にキリスト教の展開が述べられている。壮大な歴史的展開ではあるが、適確にコンパクトに記述されている。

第8章「インド宗教の展開」では、ヒンドゥー教から仏教、ジャイナ教、そしてそれらの東南アジア地域への影響と展開が記されている。大乘仏教をヒンドゥー教の仏教版であるとする学説を紹介し、インドの宗教をダイナミックな相関として概観する視点は初学者ならずとも関心を引かれるものであった。

第9章「イスラームの時代」は、聖典クルアーン解釈の異同に焦点をあて、ムハンマドの時代から各派の分裂、そして現代

のイスラーム復興運動までを語るものであり、単に歴史的展開を辿るのではない専門家ならではの興味深い記述となっている。

第10章「東アジアの中国宗教」は二人の執筆者の担当されたものである。前半では中国宗教の一般的特徴が総体として提示された後、近代以前の中国宗教が概説される。図式的な特徴の捉え方、また四つに分けて示された中国宗教史の区分が、全体をわかりやすいものとしている。後半は華僑・華人社会の宗教に焦点をあてて解説し、さらに華人社会の一つの新宗教運動を具体例として挙げ、現代に生きるその宗教現象を活写している。

第11章「熱帯アフリカと中南米の宗教」では、まずグリオールの民族学的研究を軸に熱帯アフリカの民族宗教の在り方の特徴が語られ、その宗教状況が史の変遷とともに記述される。そして次にラテンアメリカの宗教を歴史的に概観し、民族宗教と世界宗教の関わりなどの点で両者を比較する。本章では背景が違ふ異質な宗教状況を一つの章で語る苦心がかなり感じられた。

第12章「現代世界の宗教」は、現代的であり世界的であると考えられる諸宗教の傾向、宗教的なるものの拡散化と尖鋭化を、いくつかのキーワードで括り概説した章である。選ばれたキーワードは「私事化」・「グローバル化」・「尖鋭化」・「多様化」と画一化」などであり、一般の読者にも十分説得力を持つ内容と言える。

第13章「日本の伝統宗教」ではまず我が国の信仰の重層性が

言われ、その後仏教、神道、儒学・国学の概説がなされている。そして結びとして他国との比較、全体の史的概観、近世日本の宗教への付言が語られるのであるが、本章での比較論的視座、東アジア宗教史の中での日本宗教の把握というものは非常に意義深いものであると考える。

第14章「現代日本の宗教」においては、宗教行政との関わりの中で神道・仏教・キリスト教・新宗教などの近代から現代への展開を、戦前・戦後の宗教状況という括りで分けて概説がなされている。また章末ではまさに現代の宗教の傾向が瞥見され、今後は情報化が宗教の形態を変えるであろうという予測で結びとしている。本章は日本社会の中での宗教の在り方を制度的側面に比重をおくことで見通しよく捉えており、入門書が提示する概観として最も分かり易いものの一つと言えよう。

入門書は必ずしも網羅的、辞書的なものである必要はない。本書は思い切った編集の割り切りにより非常に特色をもった入門書となっている。だがその特色は諸刃の剣である。たとえば、総体に第II部は紙幅の制限からか記述に厚みが少ない感があるが、裏を返せばそれは読者に一定の分かり易さを与えるものでもある。逆に、方法的に込み入った記述をせず、成果の提示中心で宗教学的研究を見せる方向は、宗教学の意義を説得的に示すことにはなるであろうが、学問としてのダイナミズムを紹介するには物足りないものとなろう。特に宗教哲学への言及の少なさには、包括的な宗教学の提示としては明らかに欠けるものがあると言わざるを得ない。宗教学の初学者に対して

のものとしては、現状分析と課題の提示がさらに必要であるかもしれない。

だがそれらを含めて認識した上で、その特色を生かした読まれ方があるだろうと感じさせるのも本書の魅力である。というより、課題の厚い記述がない分、本書は一般読者にこそ勧められる入門書ではないだろうか。

惜しむらくは本書においては各執筆者のスタイルの不統一がやや目立つ。それぞれがおもしろい試みであり、工夫を感じさせるが、全体としては統一感がないのは事実である。企画から執筆、編集にいたる過程で、より時間をかけた慎重さがあればさらに好いものとなったのではないか。

最後に、本書は最近版を改めているが、書評は旧版で行なった事を明記しておきたい。

星川啓慈著

『言語ゲームとしての宗教』

勁草書房 一九九七年一月五日刊
四六判 xiii+二六五+一六頁 二八〇〇円

藤原聖子

分析哲学系宗教哲学を紹介し、その可能性を意欲的に追求し続けてきた著者の六冊目の著書である。うち二冊は著者のもう一つの関心である現象学に関わるものなので、ワイトゲンシュタイン哲学に基づく本書は、『ワイトゲンシュタインと宗教哲学』（一九八九年）『禅と言語ゲーム』（一九九三年）に続く論考である。総じて、前二著に比べ、文献により広範にあたつているのみならず、よりクリティカルであり、問題提起的であるという印象を受けた。ただし、より野心的であるがゆえに、論点が多岐にわたり、全体の見取り図がわかりにくくなっているようにも思う。一通りの内容要約は著者が自ら付しているもので、ここではまず各章の連関について評者の読解を示し、続いて章ごとに流れに沿って解説を試みることにしたい。

著者の言うように、「言語ゲーム」は本書において終始登場する鍵概念である。だが、章ごとに変わる議論の中で設定されている言語ゲームの種類・レベルは様ではない。それは、評者の整理では（単純化しすぎかもしれないが）次のように推移

している。

まず第一・二章ではいわば「縦関係」にある二つの言語ゲーム、すなわち日常言語と宗教言語の関係が論じられている。「縦」と評者が表現した理由は、この箇所の議論では、ある一人の主体が生活の中で二種の言語ゲームを営む姿が想定されており、さらに著者は、後述のように、日常言語という基盤の上に宗教言語が被さるというようなイメージでこの二つの言語ゲームの関係をとらえているためである。この主体は、第二章では専ら特定の宗教の信者と設定されているが、第一章では必ずしもそうではない（信仰の有無に関係なく、日本人が「神」「天国」等の宗教関係の言葉を使う場合が検討されている）。

これに対し、言語ゲームの「横関係」がとりあげられているのは、最後の第五章である。ここでの言語ゲームとは、「仏教の言語ゲーム」「キリスト教の言語ゲーム」といった横並びの諸宗教（の言語）を指し、その相互関係、特に対話（共約可能性）の問題が論じられている。この章では著者の視線は、第一・二章のように特定の言語ゲーム内部の主体の視線と一致するよりも、複数の言語ゲームを客体視するものになっている。言語ゲームの基礎づけ不可能性を論じる直前の第四章においても、言語ゲームは対象化されている。

それでは第三章はというと、ここでは「内外関係」が問題化されている。この章の議論は前二章に続く主体論的な形式をとっており、自己の内面、特に宗教体験について語る言語がここでの言語ゲームである。この主体は、宗教体験を得たある宗教の信者として想定されており、その体験が同じ宗教の他の信者

という他者によって理解されるか、あるいは外部の研究者という他者によって理解されるかという問題が検討されている。

以上のように、基本的に著者の関心は、宗教に関わる異種の・または同種だが複数の言語ゲームの間に生じる、さまざまなレベルの（広義の）「翻訳」「理解可能性」の問題にあり、その諸相をなるべく多く網羅し、今後の思索の基礎を築こうとしているのが本書であるとひとまずはまとめられるかと思う。

それでは次に、各章ごとの解説に入る。

第一章では、言語と宗教の関係が多角的に論じられている。まず、宗教言語が機能するのは、二種類の「場」、すなわち、「非日常的なもの（日常への顕現）」（啓示のようなヒエロフアニー的現象）という場と、「日常的なもの（非日常化）」（日常的事物に宗教的意味を付与する）という場であることが示される。続いて、宗教は言語を超えるという説が触れられ、その後で反対に宗教が言語に依存する側面が強調される。これはあらゆる経験・認識は言語によって規定を受けるという（言語決定論・構成主義等と呼ばれる）見解を著者は支持するためである。次に、分析哲学史上、まず（言語の機能を事実・事態の写像に限定する）論理実証主義において起こった宗教言語否定論が排され、代わりに日常言語学派、特に言語行為論が採用され、宗教言語に多種の機能が存在することが論じられる。さらに、日常言語と宗教言語の関係について、前者を後者よりも基本的に「優位」であるとする著者の見解が述べられる。ここで「優位性」とは、価値的というよりも論理的・発生論的次元

のことで（ゆえに「先行性」等の語の方が無難と評者は思うのだが）、例えば日常言語の宗教言語への転用（神を父と呼ぶようなアナロジー等）がこれにあたる。

この章全体から浮かび上がることで、評者が気づいたことを添えれば、著者は宗教・宗教言語の理解に際し、まずだれもが営む日常生活・そこで使用される日常言語という地盤があり、宗教はその上に（時間的にはなくても少なくとも論理的に）後から付加されるという発想から出発している（他の可能性を全く無視しているわけではない）。

第二章では、著者は日常言語と宗教言語の「交錯」した関係を、J・M・ボヘンスキーの論理学を用いて分析している。まず、ボヘンスキーによれば、宗教（神学）言語は科学言語と比べると、権威を伴う、自律性が弱い等の違いはあるが、演繹的ではなく還元（帰納）的な立証手続きをとるため構造上は類似性が高い。換言すれば、ボヘンスキーは、神学の目的は客観的信仰の公理化であり客観的信仰から結論を演繹することではないという神学観を前提としている。次に日常言語と宗教言語の関係として、信者の言説全体は、世俗的言説と宗教的言説の論理和からなり、それぞれのクラスが空ではないことが論証される。その上で、日常言語・宗教言語はそれぞれ五種の異なる規則・文（基本前提・発見法的規則・基本文・導出規則・導出された文）から成る体系を構成していることが説明される。

この章が依拠するボヘンスキーの『宗教の論理学』は、その道では古典であることだが、読者の多くには馴染みにくいかもしれない。評者は、分析哲学における知名度の高いクワイ

ンの全体論や科学哲学における科学革命論を思い起こしながらこの章を読み進めた。大きな違いは、クワインや科学革命論が「記述的」であるのに対し、ポヘンスキーは「実践的」であること、すなわち、宗教言語なり科学言語なりのある言語体系において矛盾・不整合が生じた場合に、前者は（整合性を回復せんとして）科学者共同体の中で「何が起きるか」を説明する議論だとすれば、後者は（特に神学者は矛盾を解消すべく）「何をすべきか」を説く議論なのである（したがって、整合性の基準は前者は相対的、後者は絶対的となる傾向がある）。この違いは、ポヘンスキーの方には、「信者は合理的な信仰を保つべきである」という大前提があり、「合理的になるにはどうすべきか」を説くことが宗教哲学の課題であると見ていることに由来する。また、クワインの全体論は真理について「分析的／総合的」を峻別する近代哲学のドグマを批判し、科学史解釈に対する大きな問題提起となったが、ポヘンスキーはこの点、かえって近代的存在である。この問題は、ポヘンスキーは言語の体系性は考慮するが「脈絡主義」的ではないとする、著者の批判に通じる。

第三章では、ワイトゲンシュタインによる私的言語批判が、宗教体験と言語の問題に適用されている。私的言語批判と宗教体験論を結びつける試みは、評者の見るところこれまで意外なほど少なかった。その一因はワイトゲンシュタインの議論自体の難解さにあると思うが、その点、著者は、私的言語批判に対する一般的解釈を手際よくまとめた上で宗教体験論へと進んでいる。私的言語とは、話し手の体験・感覚を指し示す言語であ

るので、これを批判することは、一見、体験・感覚を語る言語はありえないという主張であるように見える。宗教体験の場合ならば、言語によって自己のそれを表現することも、他者のそれを理解することも不可能だということである。ところが、ワイトゲンシュタインの真意は実はそこにはない。批判の矛先は、体験や感覚を語る言語（例「歯が痛い」）を、体験や感覚を指示・記述するものとみなす言語観（これを著者は心理主義と呼ぶ）に向けられているのである。心理主義をとるかぎり、他者の心はわからないというアポリアから逃れられない。しかし、ワイトゲンシュタインはこの心理主義的前提を棄て、「歯が痛い」という言明は、私秘的痛覚を指示するのではなく、頬を手で押さえる、悲鳴をあげるというような「ふるまい」の延長線上にあるものだとした。言葉をふるまいとみなすこの立場を、著者は「行動主義」と呼ぶが、それは心理学の行動主義（心自体は観察不可能であるという理由で、行動から心的事実をわりだそうとする方法）とは大きく異なる。ワイトゲンシュタインの方は、言語の本来の公的性格を焙り出すところにポイントがあるからである。

この箇所での著者のポレミカルな主張は、ワイトゲンシュタインの言うように、体験を語る言語は体験を指示・記述するものではないとすると、宗教体験とそれを語る宗教言語の間にも対応関係はないことになるというものである。したがって、著者によれば、体験談等を資料として他者の宗教体験を理解しようとするこれまでの宗教学・宗教哲学の試みは、この言語と体験の対応関係を前提しているがゆえに、すべて無駄であったと

なる。

ここで議論は本書の核心に至る。著者は、宗教を言語ゲームとしてとらえることを提唱し次のように論じる。それは、一つの宗教を、「それ独自の一組の諸規則にのっとって営まれていて、一つの体系を構成しており、さらにその生活形式と一体となった、言語ゲーム」とみなすことである。このアプローチに独特なのは、「宗教を宗教たらしめるものは何か」という点に触れないことである。これは故意によるものであり、欠点ではなくむしろ他のアプローチに勝る点である。なぜなら、「宗教」には本来、「本質」など存在しないからである。これまでの宗教学者は宗教を定義する際に、宗教の一部（聖性、社会統合性等）をその本質としたが、それは他から見れば偏向以外の何ものでもなかった。これに対して、言語ゲーム論では、宗教を「総体的に」とらえる。換言すれば、「宗教」と呼ばれている諸現象の間にあるのは、「家族的類似性」のみである。仏教もキリスト教も、何らかの宗教的本質の個別的現れではない。それでは、宗教を言語ゲームとみなすならば、宗教について何が新しく見えてくるのか。第一には、「言語ゲームには根拠がない」というウイトゲンシュタインの知見をとりいれることよって、「宗教に基礎づけは必要ない」ということが言える。第二には、同じ言語ゲームを営む人々の間、つまり一つの宗教の内部では、相互理解が容易であるが、言語ゲームを異にする異宗教間では理解は成り立たないのではないか、という問題が挙がってくる。以下の第四章、第五章では、これら二つの点が論じられていくことになる。

第四章では、基礎づけ主義批判がA・プランティンガの宗教哲学を媒介に展開される。まず、言語ゲーム一般について、ウイトゲンシュタインはその根拠づけは不可能であるとしたが、その意味するところは、生の営みにおける行為や信念について、なぜその行為をとるのか、なぜそのことを信じているのか、と問うならば、最終的な答えはないということである。著者によれば、宗教についても同じことがいえる。人がある宗教を信じるのは、理由によっても同じことがいえる。先にコミットメントがあり、信仰の正当化は後からなされるのである。この考えとは反対に、信念が根拠づけられない限り、例えば神の存在証明がなされぬ限り、その宗教を信じる意味はないとする立場を（宗教哲学上は）基礎づけ主義という。

反基礎づけ主義には、著者の立場（後述のフィデイズムもこれに準じる）の他に、もう一つ、信念は基礎づけ不可能だが、その信念を受け入れることは「合理的」であると解釈できるし、そのことを示すのが神学の任務であるとするプランティンガの立場がある。そこで著者はこの章ではプランティンガによる基礎づけ主義批判を跡づけながら、最終的にはプランティンガもなお基礎づけ主義に止まっていることを指摘する。さらには、そのプランティンガの論証が破綻していること、論点先取を犯している（キリスト教信仰を前提としないかぎり妥当でない）ことを示して、基礎づけの試みは結局どれも成功しないと結論づけている。ただし、この最後の箇所での著者の評価は二重である。すなわち、プランティンガが論点先取を犯しているとしても、それは構わないと著者は述べる。なぜなら、キリス

ト教という特定宗教の言語ゲームは、正当化できなくとも受け入れてよいというのが著者の見解だからである。このように、著者はプラントインガを批判して自説を擁護し、なおかつプラントインガの論証の失敗を自説に従い容認するという論法をとっている。

結局、本章は、(分析)哲学一般では今日有力な反基礎づけ主義が宗教哲学でも通用することを示している。評者の見るところ、神学は(現代)哲学よりも基礎づけ志向が強い。それは、キリスト教が神の存在という絶対的根拠に基づくからである。よつて、ポスト・モダンリズムにも通じる哲学内の反基礎づけ主義は、一般にはキリスト教と相反する。ところが、著者の反基礎づけ主義は違う。「神は存在する」とする信仰には根拠がない」と言うことは、神の存在を否定することではなく、日常的な信念にも根拠はないのに、その信念を保つことは容認されるのだから、神を信じることも認められるべきであるという議論なのである。

第五章では、同じ反基礎づけ主義の中で、著者の見解と、ウィトゲンシュタイン・アン・フィディズム(「信じる者には議論は不要であり、信じない者には議論は不可能である」とする唯信主義)はどこが異なるのかを示されるが、それは宗教間対話論に直結している。というのは、フィディズムも著者も、宗教を言語ゲームととらえ、かつそのアプローチを概念相対主義(言語は認識・経験を規定するので、言語体系ごとに真/偽、合理/非合理等の基準は異なるとする)と同置するところまで同じだが、フィディズムは各言語ゲームの閉鎖性・自律性を

強調する(外からの批判を門前払いし独善を許す)ために、宗教間の相互理解の可能性には否定的になる(共約不可能性を強調する)。これに対し、著者はまさにその相対主義という特性を宗教間対話促進の契機として解釈し直そうと試みている。

すなわち、著者はまず宗教言語を、第一水準の言語(対象言語)と第二水準の言語(メタ言語)に分け、後者において対話が可能であるとす。この第二水準の言語とは、「普遍的論理学でも日常言語でもない、自己対象化の説明言語」である(フィディズムの閉鎖性をやはり批判するK・ニールセンの説がこれより先に紹介されているが、ニールセンは普遍的論理学とまではいなくても、言語の整合性や事実性についてある程度客観的な判断基準を設けようとする。これに対し、著者はニールセンにもなお西洋中心主義のきらいがあるとし、言語ゲームを連結する場を各言語ゲームごとの自己対象化言語にのみ置いている)。(以下、評者が多少言葉を補い敷衍すれば)われわれは特定の言語による規定から逃れることはできず、常に自分の言語ゲームの中からもものを見たり判断するしかない。知解可能性の普遍的基準という「神の目」に立つことはできない。しかし、それは独断に甘んじてよいということではない。他宗教との出会いにおいて、自分の基準に従いその宗教に評価を下すしかないとするれば、確かに評価は否定的になりがちである。しかし、その際目指すべきは、その宗教を一方的に裁断し否定することではなく、むしろそのような評価を通して、自己とは異なる判断基準を持つ宗教の存在を認知することにより、自分の判断基準の相対性を自覚すること、その無根拠性に気づくことで

ある。それによって、自己反省が促され、他宗教への寛容が育まれる。他宗教との比較によって自己の宗教の特徴をよりよく理解することにもなる。フィデイズムの相対主義が自己絶対化・他者への不寛容につながるのに対し、それぞれの宗教が他宗教理解を通して自己陶冶を図るこの謙虚で開かれた相対主義を、著者は「内在的相対主義」と名づける。

最後に、紙幅の制限のため（また対話論は次著で展開されるということなので）、主題部分を中心に論評を付すことにする。本書が打ち出す「反本質主義」は、宗教学の新しい機運として高まりつつある。だが、評者の見る限り、本書の本質主義批判はなお未完成の感がある。「本質」の語を「家族的類似性」に置き換えれば即座に反本質主義になるわけではない。反本質主義・反基礎づけ主義の徹底を目指すならば、次の諸点を検討願いたい。

まず、宗教に本質が存在することを前提とし、それを探したそうとするかつての宗教本質論は、みな理論負荷性から逃れてはいなかったという指摘（第三章）、これは多くの支持を集めることと思う。ところが、ここから「宗教を言語ゲームとしてとらえるならば、このような本質主義の問題を回避しうる」とする著者の論理には飛躍がある。「宗教を言語ゲームとする」アプローチは、本当に宗教を「総体的に」見ることになるのだろうか。これもまた、「宗教を文化現象の一つとする」というような従来のアプローチと同様、一つの限定された分析の視点であり、何らかの理論負荷性も帯びているのではなからうか。この疑問に答えるには、著者が自己のアプローチの「脈絡」

（文化・歴史的被規定性）を反省し言語化すること、ないし、自己の「総体的」視点と、第五章では自ら批判している「神の目」との違いを説明する必要がある。

なるほど、著者は論述の中で言語ゲーム概念の三つの「問題点」を指摘しているので、反省の視座がないと言っては過言であろう。しかし、その三点、①規則の不明瞭さ②境界の曖昧さ③本質を欠くことは、評者の考えでは、言語ゲーム概念の欠点ではなく、むしろこのようにパラドキシカルな性格をもつ言語・社会現象をうまく掴み取るうとして、ウィトゲンシュタインは「ゲーム」の語を導入したのだと見る方がよいのではないか。

同じくポレミカルな、「体験談から他者の宗教体験を理解しようとする方法は誤っている」という批判にも一言添えたい。少なくとも、新宗教研究等が試みてきたことは、他者の宗教体験自体の再構成ではなく、意味づけの理解であり、さらにはしばしば体験を社会的構成物としてきたので、著者の批判は当たっていない。むしろ新しい切り口を入れるには、単純な社会決定論を克服することが必要であり、そのためには、私見ではウィトゲンシュタイン（とクリプキ）の「規則のパラドクス」論が手がかりになると思われる。そもそも、概念相対主義の欠点としてよく挙げられるのは、それが静的であること、つまり決定論なので変化を説明できないことであった。ウィトゲンシュタインの規則論は、まさにこの言語の動的・非決定論的な側面を照射するものと思うので、デイヴィッドソンやローティ等との対決も含め今後取り組んでいただきたい。著者自身は自己の理

論を動的と見ているが、これについても、「言語」の語を「言説」に換える等だけでなく全体的な転換が必要なのである。

著者の理論が静的な本質主義をこのように批判しながらも完全には拭い切っていないように見えるのは、評者の推測では、それは著者のもう一つの関心である現象学に、反基礎づけ主義的言語哲学をひきつけるということに一因があるかもしれない。すなわち、著者にはワイトゲンシュタインを（意識）構成主義的に解釈する傾向（「世界を別様に見る」）があるのだが、この構成主義こそ、私的言語批判で批判されている、経験内容と言語が対応するとする立場、著者の言葉では二元論モデルなのである。現象学的発想を言語哲学理解の与件とせず、相違点に十分意識的になることによって、著者の現象学と言語哲学双方への関心は、単なる折衷ではない、独自の理論に集大成される可能性が生まれるに違いない。

小林 敬著

『存在の光を求めて』

——ガブリエル・マルセルの

宗教哲学の研究(Ⅰ)——

創文社 一九九七年二月二十五日刊

A5判 二九〇頁 四七〇〇円

岩田 文昭

ファッションのように扱われる思想がある。華々しく出版界の脚光を浴びた思想家が、ある時期を過ぎると、しばしば流行遅れになったごとくに無視される。しかし、その思想が人間の深い根源的な次元に迫るのであれば、ファッションのように忘却されてはならない。むしろ、出版界での流行が過ぎ去った後においてこそ、その思想家の真の意義を冷静に考察することができるであろう。小林敬氏が関西学院大学の修士課程在学中にマルセルに出会って以来十余年、一貫してその研究を継続しているのは、今日においてこそ鮮明にしなければならぬものをマルセルの思想の中に認めえたからである。そして、その研究をまとめた本書を世に問うたのは、マルセルの思想の意義をより多くの人に伝えたいという、強い使命感に促されたためにかならない。このような使命感に、プロテスタント信徒である著者の信仰とが折り込まれて作成された本書には、著者の熱い思いが隅々にまでいきわたっている。

著者は、マルセルの思想を「前・神学的」宗教哲学であると見定め、「前・神学的」という観点からマルセルの思想の核心部分を剔出しようと試みる。本書は、マルセルに「隠された体系」を見いだすという明確な目的を持っており、それが際だつた特徴となっている。もちろん、体系的叙述が生きた思想を取り逃がす恐れがあり、マルセル自身が体系的叙述を嫌っていたことの問題を著者は承知している。そのため、著者は、マルセルの探求の歩みそのものに分け入り、マルセルの思想の動的な歩みを捉えようと注意をはらっている。カミュ、サルトル、パスカル、ブーバーなどの思想家とマルセルとの対比に多くの頁が割かれているが、それはたんなる比較を旨指してのことではない。マルセルの生きた思想をその同時代人や先行者との関わりの中で、動的に説明することを目的としているからであり、この点に本書のすぐれた独自性を指摘することができる。

本書は、十篇の論文より成り立っており、それが四部にまとめられている。各部はおのの独立した構成をなしているが、そのいずれもマルセルの思想を「前・神学的」宗教哲学として説明することに向けられており、著者の一貫した視点からのマルセル像が提示されている。以下において、各部の論述を辿りながら、本書の骨格とでもいへべき内容を指摘してみることにした。

第一部「実存から信仰へ」。フランス実存主義における代表的思想家として、カミュとサルトルとマルセルの三人はしばしばその名を並べて紹介される。ところが、カミュとサルトルは

生涯「無神論者」であつたのに対し、マルセルのみが四〇代で回心した。そこで、著者は、マルセルと同じような状況にいた二人の思想家が捉えていた「神」の像を考察し、それと対比することによつてマルセルの「神」の像の特徴を浮き彫りにすることを試みる。そして、この試みを通して、本書を貫くテーマであるマルセルの「前・神学的」宗教哲学の特徴を素描する。第一部は、三篇の論文から成り立っているが、最初にカミュ、続いてサルトル、最後にマルセルの「神」の像が論じられている。

著者によれば、カミュとサルトルが想定していた「神」はいずれもパスカルのいう「イエス・キリストの神」ではなかった。そして、著者は彼らが「神」を拒絶あるいは無視した最大の原因を、彼らがキリスト教本来の神を知らなかったことに求める。他方、マルセルは彼ら同様に、当初はキリストがだれかを知らなかったものの、一人の友人の手紙を媒介として、キリスト教の「神」の本質をなすものと間接的な形で出会ふことができた。マルセルはここにおいて「神の光」と出会い回心したとされる。このマルセルの信仰の核心にあるのは、「絶対の汝」からの呼びかけに対する「我」の応答であると著者は捉える。いうまでもなく、キリスト教には、歴史性、儀礼、実践的規定などさまざまな側面がある。著者はこのような要因を捨象し、「絶対の汝」と「我」との関係においてキリスト教の本質を捉えようとする。ここに、マルセルを解釈するうえで、著者の明確なキリスト教理解が看取できる。

著者は、回心以降、マルセルのなかには、思考内部の次元を

支える、より高次の「絶対の汝」そのものに負う次元が開けたと認める。しかし、マルセルは特定の教義内容の護教論を展開したわけではない。マルセルの省察は、直接には啓示を前提にしないからである。回心後のマルセルのありかたを、著者は「信徒と未信徒との中間線上」にある「敷居の立場」とする（六四頁）。マルセルは、著者のいう「敷居の立場」に立脚し、回心以前から追求していた信仰の理解可能性の課題を、回心後もさらにさらに強化した、と見定められる。「敷居の立場」とは、信仰と世俗の領域との中間に位置するものであり、それは両者を媒介する役割を果たすことができる。マルセルは直接的な護教論を展開しないが、信仰の世界における自己理解の深まりが、結果として未信徒にも働きかける。つまり、哲学者として追求する普遍性がキリスト教の内に実現されていることを示すことで、間接的な仕方でも護教論を提示すると理解される。

このようなマルセルの「敷居の立場」の理解をもとに、著者はマルセルの方法を「前・神学的」と命名する。「前・神学的」という言葉は、消極的には、神学的でもなく、また無前提な哲学的立場によって神学から自立した一般的な宗教哲学ではないことを意味している。しかし、著者はこの言葉によってマルセルの思想を積極的に、「過去の彼自身をも含めた未信者との対話の地平に位置」づけ、「一種の間接的な護教論」をなすものであると捉える（七〇頁）。マルセルの思想を「隠れた護教論」という視点で捉え返すこと、これが本書の根幹をなす。

第二部「信仰と哲学」。第二部は、二篇の論文から構成されている。第一論文では、マルセルの「問題と神秘」の対概念が

考察され、神学と区別されるマルセルの宗教哲学の解明が試みられる。

著者は、マルセル哲学の基礎的概念である「問題」「神秘」「第一次的反省」「第二次的反省」などの説明を彼の少なからぬ著作を参照しながら手際よく行っていく。これらの概念の解明を通して著者が提示するのは、マルセルの哲学が啓示信仰と相補的な関係にあるということである。この相補的な関係において、哲学的反省の固有の働きは、「第一次的反省と区別される」第二次的反省において反省される事実を最終的に「神秘」として認知できる働き」（九二頁）にある。つまり、マルセルは反省の領域に教義や信条を直接に援用することを避けるものの、その反省の働きは、最終的に人を信仰に近づける。このことに、マルセルの思索が前神学的なものであると捉える根拠を著者は見いだす。

第二部の第二論文は、「神の存在証明」に対するマルセルの関わり方について考察されている。著者によれば、マルセルは神の存在証明を完全に否定しないまでも、それに対し消極的である。というのは、「絶対の汝」である神は、「それ」として客体的な仕方でも伝達する証明の方法によっては捉えることができないからである。とはいえ、マルセルは証明の理論をその目的において肯定的に評価する。証明を試みる以上、それを担う人は信仰をあらかじめ有しているのであり、信仰を他者と共有せんとするこの内的な意図をマルセルは評価するからである。このようなマルセルの哲学的反省と神の存在証明との関係を著者は最終的に次のように定式化する。マルセルの反省は、「神」

という「概念」を「我―それ」的アナログアで表すのではなく、「絶対の汝」という超人格的人格神を、「汝」即ち隣人との関係のアナログアで表すのである」(二二二頁)。

第三部「前神学」的な宗教哲学」。三篇の論文からなる第三部は、本書の中心部分をなすものであり、とくにパスカルとマルセルを比較した第一論文は、本書の白眉だと思われる。

著者は、パスカルとマルセルの共通点を次の三点にまとめ、すなわち、「人間の生についての反省に基づく根源的な要求は、窮極において神への信仰によってこそ満たされると考えられた事、キリストにおける神の自己啓示に答えるものとして、事実この信仰が可能とされた事、そしてこの信仰に到るためには知を超えた決断又は肯定、参与としての絶対的な選択が迫られるとする事」である(一四三頁)。このように両者に共通する点を指摘した上で、マルセルの「前神学的」宗教哲学の特質が解明される。パスカルは、信条や教義に即して省察を展開しているのに対し、マルセルにおいては、反省の帰結する信仰がキリストに負う信仰である必然性は明言されていない。マルセルが、信仰を明示しないのは、反省が信仰に對立・優先するからではなく、逆に反省をこえたもの考えるからである。それゆえ、その反省は、信仰によって充足されるべき性格を有するものとなる。著者は、パスカルの思想と対照させ、マルセルの前神学的思想を次のようにまとめる。「パスカルにおいては反省が信仰を弁証し、それに従う限り、両者は不可分に一体化されたのだが、マルセルにおいて両者は、相補的乃至は相互呼応的であったともいえよう。この相補性のもとに、『神学』

でもなく「非神学的世俗哲学」でもない「前神学的」宗教哲学が成立する」(二四九頁)。なお、著者は、恩師である武藤博士から「前神学的」宗教哲学の発想を受けたことを記しているのみならず、武藤博士とマルセルの立場とは、「前神学的」宗教哲学という点を軌を一にしていると明言している(同頁)。このことは、著者のマルセル読解の視点を理解するうえで注目すべき点であろう。

つづく、第二論文では、第一論文と同じように、ブーバーとの比較でマルセルの「前神学的」宗教哲学の特質が解明される。著者によれば、マルセルの思想が前神学的であることの要点は、思想と信仰とが方法として区別されながらも、内容としては両者が分かちがたく共存している点にある。そして、この方法と内容の二重性の原因は、「神における人格性と超・人格性の共存」に面したマルセルが、神の側からでなく、あくまで人間の側から神へとアプローチしていく方向性にあると指摘される。

第三論文では、マルセルがプロテスタントにならず、カトリック教会に身を置いた理由が丹念に探求される。ここでの問題は、プロテスタントである著者の関心が「なぜプロテスタントにならなかつたのか」という問いの形で尖鋭に表現されている。著者は、マルセルは「カトリックかプロテスタント」というより、「キリスト者であろう」としていたのであり、結論としては「教派を超えた宗教哲学者」だとしている。

第四部「存在の光を求めて」。本書は、第三部にいたるまで、マルセルの思想の根本的枠組みを解明してきた。ところが、こ

これらの思想の枠組みは、マルセルの具体的経験への関心の中から形成されてきたものである。それゆえ、第三部までの論述は、マルセルの記した豊かな具体的経験と連関させることによって、より積極的なものになると著者は考え、第四部で、具体的事実一つの例として「不安」を取り上げる。マルセルは一九五五年の著作 *L'homme problématique* で「不安」を主題として論じている。二篇の論文から成り立っている第四部では、まず第一論文で、*L'homme problématique* に結実する「不安」概念の形成過程が辿られるが、論述の中心は、以下のような考察を展開する第二論文にある。

著者は、「不安」(angoisse)と「苦惱」(inquietude)とをマルセルが区別している点に注目する。両者は、類似した概念であるが、マルセルの用法においては、「不安」は不安自体からの解放の要求の契機を含むが、「苦惱」の場合はこの要求を含んでいない。しかし、両者は違った体験ではなく、人間の苦境の同一の体験である。両者は、人間の内的・主体的態度の相における違い、とりわけ、信仰に関わりうるかどうかによって分けられると著者は捉える。すなわち、「同じ現象である『不安』と『苦惱』は、この現象の内にある人間がこれを超越しめる『絶対の汝』といかなる関係をとるかの主體的な態度決定に関して、始めて区別される」のである(二五〇頁)。

著者は、「不安」の分析のなかに具体的事実に即したマルセルの「前神学的」宗教哲学の一つの事例を認める。ただし、著者は、この分析をもってマルセルの具体哲学の分析が十分であるとは考えていない。本書が「ガブリエル・マルセルの宗教哲

学の研究(一)」という副題を添えられているのは、マルセルの論じた豊かな具体的事実を将来改めて取り上げようとする決意を表明しているのである。

本書の学術上の貢献は、マルセルの思想におけるキリスト教信仰の位置づけを明確にしたこと、とりわけ、マルセルにおいて潜在的であった護教論をあらわにしたことにある。しかしながら、このような貢献は、同時に大きな問題を提示していると思われる。一般に、あまりに護教的関心が前面にでる著作は、結果として見た場合、護教という目的に対して十分な効果をもたらすことができない、という逆説的事態を引き起こす。

しかも、潜在的な護教論を含む思想家を研究するにあたり、護教論的立場をあらわにすることは、研究の一つの道程として必要ではあっても、それだけでは十分にその思想家のもつ本来のインパクトを捉えることはできない。マルセルについていえば、彼の思想は、護教論的立場を前面にださないことによって、未信の人をも含めた多くの読者を持ちえたのではないだろうか。マルセルの中に存在する「間接的な護教論」を積極的に指摘することは、かえってマルセル自身の思想の持つ射程を見失わせる恐れがある。

そもそも、著者のいうマルセルの「数居の立場」には、二つの側面、すなわち「信徒」に対する面と「未信徒」に対する面があったはずである。そして、この二つの側面が一体となった運動として、すなわち、信仰における自己理解の深まりが、結果として未信徒にも働きかける運動として、起こるべきはずで

ある。しかし、私の読み取れる限り、著者が「敷居の立場」ということで具体的に考察するとき、「未信徒に対する証し」という信徒としての要求」（六三頁）という側面のみが前面にだされている。その傾向性は、未信徒への護教的働きを強調する次のような文章にも指摘できる。「回心以降のマルセルは、『絶対の汝』を直接指し示すのではなく、あえて『敷居の立場』に留まって、未信徒の「知性」にとつても間接的に理解可能であるように『絶対の汝』を間接的に示す道に執着する」（六五頁）。

著者の「敷居の立場」の理解における未信徒の側への傾きは、当然のごとく、マルセルの「前神学的」宗教哲学の解明にも反映されている。「前神学的」宗教哲学の立場とは、本来、著者自身が以下のごとく記すように護教論のみに関わるものではなく、「前・神学的」な方法が依る所の対話の地平は、彼（マルセル）が言及した未信徒の側のみならず、彼自身の言及以上に信徒の側の自己絶対化の否定があつてこそ成り立つ」（七〇―七二頁）。ところが、本書の実際の論述は、未信徒への弁証という側面に傾いている。本書においては、哲学からの宗教への批判という側面が事実上、触れられておらず未展開のまま残されているが、それはこの傾向性に基づくものである。

この問題は、著者が武藤博士の論文「信仰の神と哲学者の神」（『神学的・宗教哲学的論集Ⅰ』所収）から「前神学的」宗教哲学に関する多くの教示を受けたというだけに、私にはいささか残念に思われる。この論文で武藤博士の思索は、未信徒に向くのではなく、むしろ宗教そのものの内側で哲学的思索を展

開している。そして、このことの重要な帰結として、「神の深淵」の問題や諸宗教との対話が成立しうる場所の考察にまで、博士が思索を深めていることが指摘できる。武藤博士の思想を継承・発展すべき一人である著者に、この側面の論究の深まりを期待するのは私一人ではなからう。

マルセル研究において、本書のもつ問題点を克服するために必要なことは、マルセルの思考の枠組みではなく、具体的事実の分析をより深めることであろう。さらには、マルセル自身が著者のいうように、自己批判について掘り下げていないのであれば（七四頁）、マルセルの思索の可能性を考え抜き、必要なら彼の思想の限界を指摘することも求められるであろう。著者の予告通りに、『ガブリエル・マルセルの宗教哲学の研究(II)』におけるさらなる進展が待ち望まれる所以である。

とはいえ、改めて強調しなければならないのは、上述の問題点は、本書が明確な方法でマルセルの宗教哲学の特質をはつきりとさせたがゆえに、指摘することができた性質のものだということである。それは、著者が苦勞して切り拓いた道を歩むことで、一つの峰に辿りついた者が、遠い峰があることを新たに発見したような事態に譬えられる。著者が実践した方法は、宗教哲学研究の一つの範例になるものである。というのは、その内側に護教論的性格を有する思想家のその性格をあらわにすることの意義と問題点とを鮮明にしているからである。マルセルのみならず、およそ宗教と哲学との関係に関心を寄せる人にとって、この点で、本書は重要な示唆を与える著作だと思われる。

芹川博通著

『日本の近代化と宗教倫理』

——近世近江商人論——

多賀出版 一九九七年二月二八日刊

A5判 三四二頁 七〇〇〇円

石井 研 士

日本の近代化と宗教倫理という研究テーマは、宗教と社会との関わりを考察しようとする研究者にとって主要な学問的関心のひとつである。また近代化と宗教倫理のテーマですぐにも思いつき起されるマックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、いうまでもなく広く宗教研究者の入門書であり必読書となっている。

「日本の近代化と宗教倫理」というテーマにおける最も重大な関心は、明治以降近代化した日本においても、ウェーバー・テーゼと同様に、近代化を準備した宗教倫理が存在したかどうかという点である。これまで少なくとも研究者が、このテーマに挑み、成果が積み上げられてきている。しかしながら全般的な印象としては、資本主義の精神の発生に深く関わったプロテスタンティズムと同じものを、近世日本に見いだすことは容易ではない。

ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、資本主義の形成期に関わる分析であった。ところで、

ひとまず日本における資本主義の形成にどれだけ宗教倫理が影響を及ぼしたかはさておいて、後期資本主義とでもいえる現状において、経済と宗教との幅広い関わりを認めることができる。ビジネスマン向けの月刊誌で頻繁に繰り返される宗教特集、禅寺での社員研修、社葬、企業の祀る神社、企業墓の存在、あるいは経済界の重要人物が仏門に出家したり、操業前の社員全員による説経など企業ぐるみでの宗教行動もよく知られている。

経済と宗教の研究は、これまで近代化との関わりにおいて、ある意味では狭い領域で考察が試みられてきたということができる。本書はそうした点においても示唆を与えてくれる著作である。

本書は筆者の学位論文（『近世近江商人に見られる宗教的経済倫理』）をもとに刊行されたものである。学位論文の本篇の約四割に加筆し、資料篇を削除して再構成されている。

本書は大きく二部から構成されている。「序論 問題意識と構成」、「本論 近江商人の経済精神と宗教倫理」の二部である。「序論 問題意識と構成」の前に「はしがき」「本書の概要」が設けられ、巻末に「附録 儒教倫理と経済」として「マックス・ウェーバーの儒教倫理観」「渋沢栄一の論語算盤説」「儒教倫理と東アジアの経済発展に関する諸説」の三本の論文が付されている。

本篇に先立つ「本書の概要」は二四頁に及ぶ本書全体の要約である。本書の目的、個々の章、全体の結論が要約されていて、ガイド的役割を果たしている。

「序論 問題意識と構成」の冒頭において本書全体を貫く問題提起がなされている。日本の近代化・産業化が比較的短時間になし遂げられた歴史的事実の背景には、近世日本に形成された独自の経済的合理主義が存在した。禁欲のプロテスタンティズムの職業倫理が資本主義の精神の形成に決定的な影響を与えたとするウェーバー・テーゼに依拠しながら、「日本資本主義の精神」という合理主義を推進するような宗教が存在したかどうか、あつたとすれば何かという問題意識である。

このような問題意識から「第一章方法的視覚」では、まずウェーバー・テーゼの要約が試みられている（「第一節マックス・ウェーバーにおける宗教と経済」）。次にウェーバー・テーゼの日本への適応の先行研究として内藤完爾とロバート・ペラーが取り上げられている（「第二節内藤完爾の「近江商人」浄土真宗」節、第三節ペラーの近世日本宗教論」。内藤とペラーは、日本におけるウェーバー・テーゼの適応者としてはよく知られた研究者である。

内藤の分析は、近江商人の経済倫理が浄土真宗の教義によって形成されたものであり、商人層の経済行為の心理的原動力として浄土真宗の倫理観が存在したことを示したものである。職業を宗教的に意味づけ、報恩の觀念に基づいて世俗的活動に精励すべきことを説いた浄土真宗の存在は、ウェーバーの意味でのプロテスタンティズムに比するものであるというのが内藤の分析である。本書における問題提起からも明らかのように、芹川の分析は内藤の指摘を批判的に乗り越えようとする試みである。内藤が近江商人⇨浄土真宗としたのは不正確であり、より

広い意味での近江商人⇨浄土真宗の仮説を提起している。芹川はペラーの論文に関しても、ペラーが内藤の指摘を全面的に受け入れている点で問題があるとしてながらも、日本人の勤勉と節約という倫理に関わった石門心学的重要性を認めている。

「第二章 宗教的経済倫理の背景」は、近世近江商人の宗教的経済倫理の背景となる、仏教、儒教、石門心学の経済倫理観を個別に扱っている。論考に費やされた分量から言えば、第一章よりも第二章の方が圧倒的に多い。経済倫理の宗教的背景をなすとして取り上げられた仏教であれば（「第一節 仏教の経済倫理」）、ジャイナ教を含むインド仏教の経済倫理から始まり、三階教の無尽蔵行、禅清規など中国仏教の経済倫理を経て、日本仏教の経済倫理にいたるまでが論じられている。儒教と石田梅岩の石門心学についても同様にかなりの頁を割いて詳述されている。

「第三章 資料について」は近世近江商人に関する資料紹介であるが、わずかに二頁しかなく、本章を読み解いていくためにも、今少しの説明が必要と思われる。

「第四章 日本近代化論」は、書名にもある「日本の近代化」を筆者がどのようなプロセスと捉えるかを、先行研究を踏まえながら展開している章である。芹川の近代化の定義は「世界が普遍的な「近代的なもの」へと発展する過程をいい、「近代的なもの」のすべてを西洋近代からのみ抽出されたものとは考えず、なかには、西洋近代との平行現象も存在しえたとし、また、非西洋社会から興ってくる変化の中に普遍的価値が含まれていることもあり、それが世界へ普遍的变化を呼び起こしているこ

ともありうる」(一五九頁)というものである。この立場に立つて近代化論を、近代化を西洋近代の生み出した「近代的なもの」への発展過程で西洋化とする閉ざされた近代化と筆者の主張する開かれた近代化に分けている。ここでの「閉ざされた」近代化論と「開かれた」近代化論の分類の有効性を論じる前に、近江商人の経済精神を日本資本主義の精神と呼ぶことができるとするのが筆者の立場であるから、近江商人の経済精神が宗教的倫理によって形成されたことを明らかにすることが必要となる。

序論を経て「本章 近江商人の経済精神と宗教倫理」が展開される。本章とあるように、日本におけるウェーバー・テーゼの適応を実証しようとするのであれば、当然ながらこの部分の論考が中心となる。本章は、「第一章近世近江商人論」、「第二章近江商人の経済精神」、「第三章近江商人の宗教意識―信仰生活」、「結章 近世近江商人に見られる宗教的経済倫理」の四章から成っている。

第一章は、近世の近江商人がどのように活動しその商法がどのような特色を有していたかを概説している。第二章は、近江商人の行った各種事業、企業組織を説明し、近江の商人集団に共通してみられる精神的基盤としての「経済精神」を明らかにしようとして試みている。近江商人の合理主義的経済精神は、商人の心得、経営の心得、商人と経営全般の心得の三つの範疇に分けて、一五項目を列挙している。つまり商人の心得として禁欲と勤勉、社会奉仕の精神、正直、堪忍、和合の精神、経営の心得として安定成長、自利利他の商い、堅実経営、算用と勘定、

商品吟味、商人の経営全般の心得として信心、先祖様と世間様、家業第一主義、物資流通の職分観と『利は余沢』の経済観、遵法商法にわけて論じ、これらが倫理的性質を含んでいることが指摘されている。そして第三章では、これらの経済精神が宗教的経済倫理に基礎づけられていることが分析されている。

第四章では、近江商人の地域的な宗教背景に言及した後、仏教信仰、神社信仰、民俗信仰が順次述べられている。説明の大半は仏教信仰に費やされている。

結章における結論は明快である。近江商人の経済精神のなかに日本資本主義の精神の一流流を見いだすことができるものである。ウェーバーが日本の近代化における宗教的要因の役割を否定的に捉えたのに対して、筆者は「宗教的倫理の中心を仏教の経済倫理に求め、この倫理が、近世近江商人の経済精神形成上に決定的な影響を与え、その結果、日本資本主義の精神の誕生に機能したことを論証した」(二六七頁)のである。

本書の中心テーマは、ウェーバー・テーゼの日本における実証的な確認である。そのために近江商人という具体的な商人集団に着目し、家訓や店訓を手がかりにして彼らの経済精神の背景に存在する宗教的倫理を明らかにしようとした点は評価されてしかるべきである。こうした研究が蓄積されることで、日本の社会構造や社会変動に占める文化としての宗教の意味が理解可能となるだろう。

しかしながら、今回の分析によってただちに日本の近代化や産業を生み出した日本資本主義の精神が宗教的経済倫理によつ

て準備されたことには躊躇を覚える。芹沢の分析は、その前提と結論から、内藤とペラーの仮説を修正しながらも、基本的にはかれらの理論を踏襲して展開されたものである。それゆえに、内藤やペラーの分析を視野に入れながら、日本の近代化を体系的に論じた研究者の批判を払拭する必要がある。

たとえば、日本の近代化を分析した富永健一は、伝統思想が産業主義や民主主義を欠落していた点を強調し、日本の近代化が政治や文化といった他のサブシステムに先駆けて経済的サブシステムにおいて先行したことを指摘している。日本の近代化の跛行性はよく知られていることであり、筆者も日本の近代化論において富永に言及しているとおりである。市民社会の成立を待たずにはじまった日本の近代化は、たとえ一部の商人層に宗教的経済倫理に基づく経済行為を見ることができるとしても、すぐさまウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の日本版とすることは、まだ私には躊躇されるのである。

こうした近代化との関わりを離れて、今ひとつ本書で興味深いのは、芹川が結草の部分で、近江商人の明治維新以降現在までの産業界での活躍に言及している点である。この点に関しては本書の直接の研究対象ではないので、簡略に触れられているにすぎないが、近江商人によってなつた伊藤忠、丸紅などの総合商社、紡績関係諸企業、高度経済成長期後の自動車、鉄道、デパートなどの諸分野での発展を挙げて、近江商人の地位の重要性を説いている。資本主義の発展期に限らず、戦後本格的な近代化が進んだ現在においても宗教経済倫理が日本の経済全般

に何らかの地位を占めているとすれば、ウェーバー・テーゼとは異なつた経済行為と宗教との関わりが想定できる。

近年になつて宗教学研究者の一部で、会社やサラリーマンの宗教行動や宗教性に着目する研究が現れている。評者もそうした点に関心を持つ一人である。本書は、従来の近代化と宗教倫理に関する着実な足跡とともに、この点を考察する上でも、多くの示唆を与えてくれる著書である。

下田正弘著

『涅槃經の研究』

——大乘經典の研究法試論——

春秋社 一九九七年二月二五日刊

菊判 xiii 七七八頁 二九〇〇円

藤井教公

本書は、著者がこれまで精力的に続けてきた『大乘涅槃經』研究の成果をまとめたもので、東京大学に提出した学位請求論文を公刊したものである。サブタイトルに「大乘經典の研究法試論」とあるように、本書はまた著者の『涅槃經』研究の過程を通じて摸索された大乘經典研究の方法論を提示するものでもある。

本書は五章から成る。まず、序章の「大乘經典研究の諸問

題」では、著者は初めに本書の目的として、『大乘涅槃經』の形成過程解明を通して、これまでの大乘を中心とする經典一般の研究成果と方法を再検討し、その上で經典読解の新たな方法を模索して提示すると述べる。そして、以下に内外の先行研究成果を批判的に紹介し、大乘仏教の教団起源に関する問題として大衆部起源説、在家・仏塔起源説を挙げ、ついで仏教文献研究について思想史研究と思想研究の二方向性に触れ、さらに類型論、經典の書写と口伝という新しい視点からの仏教史解釈を紹介する。そしてその上で、最後に著者の立場を以下のように述べている。すなわち、従来の大乗と小乗・伝統部派という區別立ては適切でないで、両者の間の思想的、教団的連続性を明らかにすること、従来の仏教研究は、思想・教理研究か、歴史的・社会背景史的研究のどちらかに偏りがちであったので、自身は「ただ一つのことばを、文獻内在的に読み取る」(五四頁)という態度・方法によって両者の統合を意図する、ということである。この文獻内在的読解方法は、それ自身で完結した一作品としての經典を、あくまでそれ自体の文脈の中で思想的にも社会背景史的にも読み取っていくこととする方法であるから、勢いその成果はその一經典内において有効な妥当性を持つ個別的なものにならざるを得ない。著者はこのことをよく弁えていて、自己の研究をケーススタディと呼んでいる。そして重要なのは研究の結論ではなく、手続きとしての方法論であるという。本書のサブタイトルが「大乘經典の研究方法試論」と付けられている所以である。

第一章「大乘涅槃經前史」では、『大乘涅槃經』研究の前提

として、それが形成される以前の涅槃經や仏伝「ブツダチャリタ」などの検討を通じて、ブツダと遺骨、及び仏塔信仰というインド仏教全体に関わる問題が提起されているので、やや詳細に紹介しよう。

著者はまず、『大乘涅槃經』形成以前の涅槃經と、『ブツダチャリタ』を取り上げる。前者は伝統部派が伝承した *Mahāparinibbāsanakāya* を初めとするブツダの涅槃を扱う一連の涅槃經文献群の総称で、著者はこれを非大乘系涅槃經と呼んでいる。著者はパローの研究成果を踏まえながらこれらの形成過程に検討を加え、注目すべき見解を導き出した。それは、これらの涅槃經がブツダの入滅をモチーフとして表現しようとしたのは、「仏の入定」と「仏身・舍利に関する奇跡」であり、これによってブツダの存在を確認しようとしたものだった、とする見解である。従来解釈では、非大乘系涅槃經はブツダの入滅を記録するものとして捉えられ、大乘のそれとは一線を画しているものとされてきたが、著者の新見解によれば両者はともにブツダの永遠性を獲得しようとする意図のもとに編纂されたものであり、内容的にも形式的にも『大乘涅槃經』と連続するものとなる。このブツダの永遠性を何に求めるかということで、一つは『ミリンダパンハー』のようにそれを法身とする方向と、増一阿含の涅槃經のように遺骨崇拜に向かう方向との、二つの方向があると著者は見る。そして、次に『ブツダチャリタ』を取り上げて、そこにはブツダの涅槃と遺骨の強い結びつきが見られ、その遺骨が宝の鉢脈 (*raṅgouta*) と「最高神の界 (*dhātu*)」に喩えられていることから、遺骨 (*dhātu*) を通

じて如来藏思想にも繋がる要素があるという重要な指摘をなしている。これは後に、第三章において『大乘涅槃經』に説く仏性の原語 *buddhadhātu* が「仏舍利」「仏塔」を意味するという見解に繋がるものである。

さて、著者は遺骨崇拜、遺骨重視の方向は何によってもたらされたかといえば、それは既に存在していた仏塔信仰であるとする。すなわち、「遺骨＝仏塔」であるから、「仏塔 *stupa*＝ブツダ」とみなされるようになるという。ここに至って仏塔が取り上げられるが、著者はこれ以降、部派は仏塔とは直接関わっておらず、仏塔を基盤とした在家者集団が大乗仏教のルーツとなった、とする平川説を批判してゆくことになる。この過程では著者自身も述べている通り、パローやショーペンなどの研究成果に負っているところが大きい。特にショーペンについては後の部分でもその成果が多く利用されている。その間の事情は、本書の内容と Schopen, G. [1991a] (文献表記は本書の文献表による) などを読み合わせてみるとよく分かる(最近この論文は和訳された。平岡聡訳『大般涅槃經』における比丘と遺骨に関する儀礼)『大谷学報』第七十六巻第一号)。著者はこの平川説批判を通して、出家教団としての部派は実は密接に仏塔と関わっており、遺骨ないストウーパは生きたブツダと同様の位置を与えられていたことを確認する。この立場に立つて、著者は『法華經』を代表例として取り上げて検討し、初期大乗經典は仏塔信仰を背景としつつ、それを変更あるいは否定しようとするところに經典作成の意図があったとする、極めて興味深い意見を提示する。そしてさらに進んで、ショーペンら

の碑文研究の成果に基づいて検討を加え、仏塔信仰を中心に据えた大乗仏典成立の見通しを立てている。

第二章「大乘涅槃經の形成史」は、前章までに検討されたインド仏教の「地」の上で『大乘涅槃經』の形成について論じており、いわばここからが本題である。

『大乘涅槃經』の現存テキストには、漢訳に法顯訳六卷本(四一七～八年訳、本書では(法)と略記)と曇無讖訳四十卷本(四一四～四二一年訳、北本、同じく(曇))、四十卷本を南本の慧徹、慧観、謝靈雲らが再治して三十六卷にしたもの(南本)と、それに若那跋陀羅の『大般涅槃經後分』二卷(七世紀前半訳)とがあり、チベット訳には漢訳からの重訳本と、いま一種、ジナミトラ等による訳がある(同じく(T))。また、そのほかにサンスクリット断片が存する。著者は本書で用いるテキストとして(法)、(曇)、(T)とサンスクリット断片を挙げ、その考察の範囲を、三訳が重なる部分、すなわちインド成立が確実視されている(法)、(T)、サンスクリット断片の全体と(曇)の第一巻から十巻までの範囲とする。

『涅槃經』では同一テキスト内でも記述矛盾、重なり、内容の変化があるうえ、また上記三訳のテキスト間における記述の差異もあって、それらを理解し会通するために、これまでに経の段階成立説が出されていた。著者もまた経の成立に段階を認め、まず経に第一類(法)の二巻分から長寿品と受持品を抜いた部分と、第二類(曇)の残り四巻分に長寿品と受持品を加えた部分の二つの階層に分け、さらに第二類を四法品を境いとして二分するという三階層を設定する。そしてその上で、同

一テキスト内の記述矛盾と三訳間の記述矛盾、この両者を同時に解消するのに有効な理念型の「原始大乘涅槃經」の設定を提示して、これよりこの「原始大乘涅槃經」を同一テキスト内の記述矛盾を解決する方向と、三訳間の記述矛盾を解決する方向の二つの立場で求めてゆく。その結果、著者は同一テキストの中で第一類と第二類のそれぞれの内容を比べてみて、經の担い手、支持者 (Träger) が、一類から二類への移行につれて法師から菩薩に変化してゆくとともに、出家・制度化してゆくという、二つの社会背景的变化が並列して見られるという観察事実を得る。またこの同じ変化は、三訳のテキスト間でも、(法) ↓(下) ↓(曇) というテキストの増広順にその度合いが深まって認められるという。また、思想内容としては、第一類が仏常住思想、第二類が如来藏思想となっており、それは教団史的観点における変化と対応しているという。以上の結果から、著者は「原始大乘涅槃經」(ほぼ第一類に相当)の外形を示し、これが現大乘涅槃經の核となったという。

第三章「大乘涅槃經の思想の変遷」では、前章の結果に基づいて「原始大乘涅槃經」の仏身思想を検討し、仏をアトマンと表現しているように、それが非大乘系涅槃經より一層進んだ形で仏の永遠性を打ち出す意図を持っており、また非大乘系涅槃經が背景としていた仏塔信仰を脱皮しようとする姿勢が窺われるという。

一方、第二類に見られる如来藏思想は、衆生の内に如来藏・仏性が存在すると説くが、その如来藏 (cathāgatagarbha)「仏性 (buddhaharu)」は仏舍利、仏塔の意味であり、それは、

第一類で衆生にとって外なる存在であった常住の仏身(＝舍利・仏塔)が、一転して衆生の内なる舍利・仏塔となったことを意味するという。そして、その内在化を促したものは「如来藏經」であるとする。この見解は著者の重要な新見解である。buddhaharuの意味として仏舍利という意味の可能性のあることはすでに高崎直道 [1974] (二五〇～一頁) において示唆されていたが、これを筋立てして論じたのは著者の大きな功績である。

第四章「大乘涅槃經の社会背景の変遷」では、前章で見られた仏身常住思想と如来藏思想のそれぞれの担い手について、これを社会背景的に考察して、思想の変遷とともにトレイガーが「遊行者」から「定住者」へ、「法師」から「菩薩」へ、「個」から「グループ化・教団化」へと変化してゆき、また經典崇拜が第二類になって出現し、經が「話しことば」から「書きことば」へと変わってゆくことを述べている。また、一闡提を取り上げ、教団史、思想史の両面から論じているが、これについては後述しよう。さらに著者は經における肉食の禁止条項を取り上げて考察し、經と大衆部との関連性を論じている。

第五章「結論」では、これまでの検討結果を踏まえて、大乘經典形成に関する見通しを述べ、特に仏塔を中心とした「涅槃經」の形成過程の検討をまとめて、「原始大乘涅槃經」は創始型の大乗經典ではなく、すでに存在した大乘經典をモデルとして誕生した追隨型の大乗であるとして位置づける。そして、著者が「涅槃經」の形成過程の検討を通じて用いた經典研究の方法論の意義を再確認して本書を締め括っている。

以上、本書の内容の概略について触れたが、本書について評者として気になる点がないわけではない。いささか細部にわたるが、二点を挙げておこう。

第一点は、著者は「原始大乘涅槃經」について、「なぜ「原始大乘涅槃經」という時間的・歴史的なものを想起させる術語を用いるのかといえば、それは最終的に求められた原型の涅槃經が、単に理論的な前段階に留まらず、時間的にも原始という意味を十分に担うものとなった、という結論を先取りしたことによる」と述べ（一六八頁）、本章の注15)では、経録『歴代三宝紀』の記事から、安法賢訳『大般涅槃經』二巻と、支謙訳『大般泥洹經』二巻について、「原始大乘涅槃經」と同定してよからうといい、「断定はしかねるが、少なくともわれわれの推定した「原始大乘涅槃經」が「歴史的先行経典」として実在していたことの傍証には十分な内容だと思われる」と述べている（五六六頁）。しかし評者は曾て、著者が「原始大乘涅槃經」と同定したこの二経は現実には存在しなかった可能性があると述べたことがある（藤井教公〔2011〕）。費長房の『歴代三宝紀』は欽定目録だが、費長房が自身で閲覧した経論は同書の巻十三、十四に収録する入蔵目録記載のものだけであって、それ以外の巻四から巻十二までの訳経目録も、そしてその目録記載の経論についてのコメントも他の先行目録文献を利用操作して出来上がったものである。費長房が経論の現物を見て作った入蔵目録中には、著者が「おそらくは実際に経典を手にしていないけれどもいい記述である」（五六六頁）とする支謙訳『大般泥洹經』については記載がない。つまり彼はその経の現物は見

ていないのである。安法賢訳についても同様である。それゆえ著者が「原始大乘涅槃經」と同定した二経が、「時間的にも原始という意味を十分に担うもの」であるとも、経録の記載が「実在していたことの傍証には十分な内容」だとも評者には思えないのである。

第二点は第四章第五節で述べられる一闍提についてである。著者は限定付きで「一闍提とは利養貪著者を指す」という望月説を支持しているが、著者がこの結論に至る論述の過程を見てみると、経の「四法品」の世間隨順説の「世間的なものには常に一闍提であるが、仏は一闍提ではない」という記述を含む部分、及び「分別邪正品」で、過入法に絡めて一闍提が説かれ、成仏を裏付ける理由として、「不淨物を離れ少欲・知足を修した」と説いている部分、この二箇所の記述が著者の論述の基礎になっていることが分かる。著者が、「icchantika」という術語の原義として「欲求していく者・貪著者」という意味が大きくクローズ・アップしてくる」といい（三六八頁）、また「不淨物蓄財の態度こそがまさに icchantika であり」（三七六頁）といい、さらに「不淨物蓄財の者たちを「貪欲なる者 icchantika」（一闍提）」という名前で呼ぶようになり」（四四三頁）と云うのは、後者の「分別邪正品」の「不淨物を離れ少欲・知足を修した」という記述から言われているし、へまたその一闍提の「貪著者」としての姿は、「四法品」の「世間的なものは常に一闍提であるが、仏は一闍提ではない」という記述にまで至り着く（二七四頁）、と述べている。

ここで問題となるのは、著者が資料として引く経の記述に関

する取り扱いとその内容解釈に関してである。著者は「四法品」の記述として(T)を挙げ、経の「世間的な者laukikaは常に一闍提であるが、仏は一闍提ではない」という文について、「更にlaukikaとBuddhaとを対比して、前者を一闍提と位置づけていることは看過されない」と述べて、経のこの部分を重視している(三六五頁)。しかし、実はこの部分は(法)(疊)の両漢訳には存在せず、チベット訳(T)だけにあるものである。著者は研究の方法論や実際の資料操作については慎重で厳密な態度を取っているが、その著者の態度からすれば今の場合は(T)のみに存在する記述であるから、上記の記述は(T)に固有な記述として採用を差し控えるか、あるいは限定付きで用いるかのどちらかにすべきであつたらう。それに因んでいうと、著者は前章の第三章の注(2)では、「この章においては標準的な内容を有する(T)からの訳を基準に出す」(五七一頁)としている。このことから察するに、三訳のうち(T)が内容的に標準となると著者は考えているようだが、これは(法)を重視すべきという著者の態度と矛盾はしないだろうか。著者の資料についての見解は重要なことであるから、このことについての説明が是非とも欲しいところである。

次に、「分別邪正品」の「不浄物を離れ少欲・知足を修した」という部分を含む記述についてであるが、記述内容そのものは三訳が大筋一致していて問題はない。問題となるのは記述そのものに對する解釈である。この部分の経の記述の要旨は次のようである。一切衆生にはただ一闍提だけを除いて仏性があると経に説かれている、もし自身が一闍提でないならば仏性が自身

の内にあって成仏が可能であるが、しかし成仏のためには不浄物を離れ、少欲知足の修行が必要である、ということである。著者はこの部分の記述について、一闍提が仏性と一對で一個人のあり方として位置づけられている点は重要だとしているが、この点については問題はない。著者も言うように、一闍提はここでは「既に了解済みの術語として登場している」(三六八頁)から、仏性対無仏性として対置されているわけである。しかし、次の解釈はどうであろう。著者は、経が成仏の根拠として、不浄物からの遠離、少欲・知足の修行を挙げていることによつて、その正反対のあり方としての貪著者が一闍提であると解する。つまり、「不浄物蓄財の者たちを「貪欲なる者」(cānāhita (一闍提))という名前と呼ぶ」とするのである。著者のこの解釈は、上述の「四法品」の「世間的なものは常に一闍提であるが、仏は一闍提ではない」という記述に對する解釈と結びついて「一闍提とは利養貪著者」という見解を形成するに至るもので、著者にとつては重要なものとなつていふと思われる。けれども、経が成仏の根拠として、不浄物からの遠離、少欲・知足の修行を挙げていることだけで、その正反対の、戒律に違反し不浄物を蓄財する者を一闍提と解することができるのだろうか。というのも、「四法品」で経は三訳はほぼ同内容で波羅提木叉の意義について、「(法)「少欲知足にして威儀を成就す。多く受畜せずして諸の染著を離る」(大正十二卷、八六九頁中)」と説いている。この内容は先の成仏の根拠と同一内容で、この点では著者の解釈を補強するようだが、しかし、その後には波羅提木叉の違反規定である四重禁から七滅淨法に至

るまでの戒律違反者を列挙し、次に経教の誹謗者を挙げ、そして最後に一闍提を挙げてゐる。とすれば、一闍提は戒律違反者の範疇には入らないことになる。さらに、一類に属する「金剛身品」でも、法師が不淨物受畜禁止を説いたために犯戒者たちが怒つてこの法師に迫害を加える話が説かれているが（同巻、八六六頁下）、ここでも犯戒者たちを一闍提と呼んでいることはない。このようなことから、一闍提を利養貪著者とする著者の解釈は評者としては認めがたいところである。また、本経を検討すると一闍提には経教の誹謗者としての性格が強く表れていると思われるが（藤井教公〔1990〕、同「六卷泥洹経」における一闍提の諸相」『印仏研』40頁）、著者が描いた一闍提像にはこのことが欠落しているのは気になるところである。

以上、本書における評者としての問題点について触れたが、細部にこうした点を抱えながらも、依然として本書は現時点における最も勝れた『大乘涅槃経』の研究成果であるといつてよい。本書は『大乘涅槃経』をインド仏教という大きな地平に置き、仏塔信仰の流れの中で捉えて経自体の思想を解明したスケールの大きい『涅槃経』研究である。本書の内容には多くの新知見と創見とが盛り込まれていて、今後の『涅槃経』研究、広くは大乗仏典研究全体に資するところ極めて大である。本書は一九九七年度の本学会学会賞を受賞しているが、当然のことであろう。願わくは、著者には今後も経の十巻以降の研究を継続させ、『涅槃経』全体の姿を明らかにしていただきたいと念願する。

古田紹欽編集・解説

『叢書 禪と日本文化Ⅰ 禪と芸術Ⅰ』

ペリカン社 一九九六年一月一五日刊

四六判 三四四頁 三一五五円

倉沢行洋編集・解説

『叢書 禪と日本文化Ⅱ 禪と芸術Ⅱ』

ペリカン社 一九九七年二月一〇日刊

四六判 三六四頁 三三〇〇円

米 澤 穂 積

表記の『禪と芸術Ⅰ』『禪と芸術Ⅱ』は、『叢書 禪と日本文化』全10巻（監修 古田紹欽・柳田聖山・鎌田茂雄）の第1巻、第2巻にあたる。この叢書についての版元の案内文をそのままに引けば「斯界の第一人者によって明治以降に書かれた論稿の中から名作一一九篇（外国人論文七篇）を厳選、それぞれに連関をもったテーマ別に分類・収録。各巻、論文の内容評価・著者紹介を中心とした解説と詳細な索引を付す」とある。叢書全体の構成については後に記すことにする。

まず、両書の構成をその目次によって紹介すれば次の通りである。原典が単行本として行われたものについては、そこから

の抄録にあたり、その書名、あるいは章立てのタイトルを活かしたネーミングがなされている。なお、各巻巻末には、出典を初出と使用定本によって示しているが、そこから初出年（うち数篇については、厳密にはそれに先立つほぼ同内容の講演がある）のみを転記しておく。

『禅と芸術Ⅰ』

「日本文化と禅」、古田紹欽、昭和六〇年

「日本の禅・日本人の美意識」、柳田聖山、昭和六〇年

「禅と美術」、鈴木大拙、昭和一五年

「禅芸術の理解（Ⅰ）」、久松真一、昭和一四年

「禅と美」、柳宗悦、昭和二四年

「無の芸術——禅の立場から」、山口諭助、昭和三二年

「道元——中世芸術の根底」、唐木順三、昭和四〇年

「芸術境としての禅」、小笠原秀實、昭和一九年

「東洋の近代芸術に及ぼした禅の影響——特に董其昌の南宗北宗画論について」、小林太市郎、昭和三二年

「絵画と禅」、須田勉太、昭和三一年

「禅芸術雑感」、古田紹欽、昭和六〇年

「解説にかえて——不立文字と芸術」、古田紹欽

『禅と芸術Ⅱ』

「心境と表現」、八代幸雄、昭和四四年

「禅芸術とは何か」、芳賀幸四郎、昭和四一年

「禅芸術の理解（Ⅱ）」、久松真一、昭和三三年

「禅と諸芸」、久松真一、昭和三四年

「禅の表現美」、古田紹欽、昭和四三年

「禅画に見る円相の画——芸術、美術を超越した神韻縹渺たる円相とは」、クルト・ブラッシュ、昭和三六年

「書と禅」、大森曹玄、昭和四三年

「西田幾多郎先生の書と人」、久松真一、昭和二七年

「禅宗美術としての墨跡と絵画」、源豊宗、昭和五三年

「近世禅僧の絵画——仙崖・白隱を中心に」、辻惟雄、昭和五四年

年

「禅の思想と文芸・美術」、石田一良、昭和四三年

「止観的美意識の源泉と展開——自然の美の見方」、三崎義泉、昭和四六、四七年

「空の芸術——空即是色の藝境」、倉澤行洋、昭和五九年

「解説——禅の芸術をめぐって」、倉澤行洋

初出の年代を見れば明らかのように、所収論文のすべてが昭和六〇年（一九八五年）以前のものである。『叢書——禅と日本文化』監修者の一人、柳田聖山はこの年に刊行された著書『禅と日本文化』（講談社文庫）の「あとがき」にこう記している。「禅と日本文化の問題は、すでに日本より世界へという、紹介と輸出の時代を過ぎていく。鈴木大拙先生の『禅と日本文化』より五十年、世界の中の禅という、国際水準の課題になっている。これらの論文の執筆者や同時代の読者たちは、そのような大きな転換の時代を生きたことになる。さらに十余年、いまインターネット上で「ZEN」をキーワードにサーチエンジンで掛ければ国内外の数百に及ぶサイトが表示されてくる。学術的のもの、本格的な僧堂での修行に繋がるものもとより、日

本文化の臍の緒の痕跡も見えないような新たな禅文化の創造と享受を思わせるもの。それらをすべてリアルタイムに結び合わせて一つの世界が成立している。もちろん電子情報の先には数多の人間が生きて動いている。そのような時代の「禅と日本文化」であり「禅と芸術」である。論者たちが見ていた世界と現在の私たちの眼に映る世界はどのように等しくまた異なるのか。編者の姿勢としては、一つの時代の区切りをつけて、あえて現在までの間に空白を置き、そこを埋めるべき論考をむしろ読者のほうに課題として投げかけようとするもののようにである。

さて、このような論集の面白さは、論じられる主題やその方法の多様性にもあるが、論として語り出されるその文体にも読者の楽しみはある。第2巻解説文に見える「学者であると同時に禅者でもある立場」「史家よりも禅者あるいは禅学者の立場」という表現は、論者の立場と同時にそれを離れてはないその文体の形容でもあるだろう。第1巻に、その第二章「禅と美術」が収録された鈴木大拙の『禅と日本文化』、訳者の北川桃雄が「この書を訳するにあたって……」と後記に短く記すところ、そこで文体というのは何らかの文章上の類型のごときを指すものではない。このようにして守り伝えられるべきものと、それがわれわれを捉える力。例えば小笠原秀實「芸術境としての禅」、解説の懇切、論旨の明解さは既に当然のこととなし、論そのものが一つの芸術となつて、東洋画論という気韻生動をそのまま文章に見る思いがする。常用漢字の読み書きにも難儀を覚えることのある私には全文を読み通すことすら並大抵ではな

いが、知らず音読のように一文一文に呼吸を合わせようとしている自分を発見する。翻つてその対極には、執筆者中ただ一人、洋画家としてその文章を収録された須田剋太の「絵画と禅」がある。司馬遼太郎の長巻『街道を行く』の挿絵画家として多くの人は知るが、キャンバスにブラシを叩きつけるようなその激しさが文章から伝わってくる。さらに文体の饗宴をより豊かにするのであれば、編集上の方針から逸れるのかもしれないが、両巻を通して三篇を収録する古田紹欽論文の一つは省いても、氏の近年の著書『美の遺産を考える』（一九九六年、春秋社）に収められた、それを語る息遣いの耳許にまで聞こえてきそうなルオー論やムンク論を採って欲しいところである。西洋美術に触れるところの少ないこの論集の性格からしても、主題的にむしろそれが必要であつたとすら言い得るのではないか。

ここで主題のことに触れる。久松真一は「禅芸術の理解（一）」で「神韻があるかないかは芸術にとつて重大なる事柄であるうが、宗教的か否かは芸術自体にとつてはどうでもよいことである。宗教的でないからといって芸術的価値が下がるわけのものではない。ただし、宗教的なるものを表わそうとうとする芸術であつてしかもそれが宗教的でないような場合には、その芸術的価値は低いものといわねばならぬであろう」と説く。このことは直ちに主題の「禅と芸術」のことである。ひとまずは相互に没交渉であるものが、ひとたび切り結ぶとなれば最早安易な抜け道のない関わりとなる。その抜き差しならぬ禅芸術の世界を久松の諸論考をはじめ多くの論者が語り来たり

語り去つて、この両巻は成立している。第2巻解説で倉澤氏が「本巻の標題は『禪と芸術』であるが、内容の大部分は『禪の芸術』論である」とする所以である。倉澤氏は続けて「禪の芸術を取り上げ論じることの今日的意義」を明らかにするため

に、近世・近代の精神史を概観し、「現代芸術の展望」という章においてその答を示している。氏は、二十世紀西欧芸術をヒューマンイズム芸術と規定し、ヒューマンイズムの完成即没落という事態に重ねて、完成されたヒューマンイズムの芸術すなわち神なき自己の自己表出という芸術の不安と危うさを指摘する。それを逃れるために神中心主義に後戻りすることなく、前進して「自己の拠り所を神に求めず、自己自身に求めず、自己を否定して新たな自己、真の自己として甦り、甦った自己の表出として芸術を生む時」不安や危うさのない「禪の芸術」となる、としてここに「禪の芸術」論の今日的意義を認めている。その趣旨は十分に理解し得るものであるが、しかし、そこには論の在り方からする禪中心主義ともいへべきものが出現しているのではないか。標題の「禪と芸術」に即して言うならば、ヒューマンイズム芸術に随伴する不安と危うさをいま一つの中心として、禪と切り結ぶ一歩手前のところを論として示しておく必要があるのではないか。あるいは先の久松論文で、神秘主義的傾向を読み取ることの出来る一九世紀の幾人かの作家の絵画・文学に触れて「それらには、東洋における禪芸術のごとく、徹底的に純粋に禪的神秘主義的なるものが表現されているとはいえない。まして、彼らの芸術に神秘主義的なるものが表現されているとはいえない。まして、彼らの芸術が神秘主義的体験に基づ

いて芸術の一体系をなしているとは考えられない」と断じている、まさにその出会いの不成立のところでの突き詰めた議論にあたるものが、「禪と芸術」の「と」を強く意識する限りは、必要ではなかったと思われる。

さらに付け加えれば、芸術を創造する者、表現者の肉声が須田剋太の一篇では余りにも少ない。例えば、柳宗悦の論稿の後には、彼と相互に深い影響を及ぼしあつた工芸家たちの優れた文章を配することも可能であつたのではないか。土や火や木と対峙し相照らす創造の行為の中にありありと禅機を看取しうることの証として。また、美術史家の論文も少なからず収録されたが、史家の論ずる同じ作品をめぐる画家たちは全く異なる評価を抱く場合が稀ではない。そのような実作者の言葉も聞きたい。あらためて、論ということの窮屈さを感じる。最後にもっとも大きな不満を一つ。最小限に切り詰められた図版のことである。話は単に図版の少なさということに留まらぬと思われる。一例を挙げれば、久松真一の「禪芸術の理解(2)」、解説に記されるように「大著『禪と美術』の抄録」である。幸運にも墨美社版を借覧し得て終日飽かず眺めた経験の思い起こしなから言うのだが、一言に大著と言うその意味するところを実感するにはこの書を手にとる他はあるまい。抄録によつては移し得ぬものの大きさも、その時に初めて知ることになるだろう。画賛のみを味わつてはいけないという法は無いにしても、本来一体のものを全く切り離してしまふわけである。さながら幼児が駄々をこねるように聞こえるかも知れぬが、芸術を主題としたこの両巻にあつては、編者の「眼によつて」味わつた楽しみ

をそのままに読者に分かち与えるような特段の配慮と工夫があつてもよかつたのではないか。

さて、この兩巻に続く叢書の構成は、第3巻『禪と能楽・茶』（編集・解説 熊倉功夫）、第4巻『禪と文字』（編集・解説 柳田聖山）、第5巻『禪と建築・庭園』（編集・解説 横山正）、第6巻『禪と武道』（編集・解説 鎌田茂雄）、第7巻『禪と身心論』（編集・解説 山口昌男）、第8巻『禪と思想』（編集・解説 末木文美士）、第9巻『禪と現代』（編集・解説 西村恵信）、第10巻『禪とその歴史』（編集・解説 石川力山）となり、平成一〇年春の時点で殆どの巻が刊行を了えている。平成期の論稿は第9巻においても二篇。いささか悲嘆の響きを滲ませた叢書「監修のことば」は「ひよつとすると本叢書は二十世紀日本の、良心の遺産となるかも知れない」と結んでいるが、その遺産の実質的分与はとうに終わっていたことになるだろう。それを土に埋めて安閑として日を送ることはおろか、埋むべき土地すら最早もたない者のひとりとして、むしろ求めたいのは「判りやすく、今すぐ役に立つ便利な」禪と日本文化論であるが、そのような根無し草のごときものを監修者も各巻の編者たちも許さない。私としてはまずは途方に暮れることから始めねばなるまい。

（更に付記すれば多川精一の装丁は、カバーに相国寺蔵、伝周文筆の十牛図を用いて、全巻取り揃えれば十牛図の完成となるなど、この叢書に相応しい工夫と遊びに満ちていて好ましい。）

藤田定興著

『近世修験道の地域的展開』

岩田書院 一九九六年九月刊
A5判 四八一頁 一一〇〇〇円

岩 崎 真 幸

本書は主として、近世におけるある地域の修験の活動を通して、地方修験の実態を論じたものである。ある地域というのは今日の福島県の範囲を指している。まず目次に即して本書の構成の骨格を簡単に示しておきたい。

第一編 在地組織

第一章 年行事の誕生とその支配

第二章 先達―会津先達南岳院とその支配・組織―

第二編 宗教行為

第一章 宗教行為の特色形成―社家・僧侶との争論による

主張―

第二章 宗教行為の諸相

第三章 作法類の伝授

第三編 寺院経済

第一章 山伏の諸収入

第二章 山伏の諸出費

第三章 山伏の商行為

付編 山伏住居の特性とその背景

索引 八頁

全体は大きく三編に分けられているが、これらは著者が取り組んできた三つの研究分野に沿うものであるという。著者の関心は、近世山伏の身分や性格を枠づけた組織と制度の形成経緯と組織内容の解明、山伏という宗教者を特色づけている宗教行為の特色の形成およびその内容の検討、さらに生活を維持する寺院経済の実状の把握という三つの課題にあり、その意味では、本書は著者が近年取り組んできた研究の全体像を示すものであるといえよう。また、今後の研究の方向づけをする上で重要な里程となる著作といつてよい。

著者の藤田定興氏は、福島市にある財団法人福島県文化センターの福島県歴史資料館で長年にわたり学芸員を務め、現在は資料課長の任にある。本書を構成する論考のうち、多くは勤務先の福島県歴史資料館で刊行している『福島県歴史資料館研究紀要』に発表したものを下地にしている。また『福島史学研究』や『文化福島』のような地域の研究誌に掲載した論文、報告も含めている。いずれにも加筆・補訂・削除を加え、あるいは改題した上に、さらにあらたな四編を添えて本書は構成されている。既発表の論考の掲載誌は福島県域を中心とした研究成果を発表する地域誌であるが、いずれも高い評価を受けている研究誌であることを付け加えておきたい。

地域の研究誌に発表した論考に基づいて構成されていることから分かるように、本書は東北部域すなわち福島県を中心とした、近世の修験の活動に視点を当てた研究成果である。ま

た、当地域において数の上でも当山派・羽黒派を圧倒する本山派修験の活動に焦点を絞って論じている。本書の概要と論点を紹介しよう。

第二編の在地組織では、まず福島県内に勢力を持っていた十八の年行事の動向を通し、本山派「年行事」の成立の背景を明らかにしようとする。結局、聖護院側からの一方的な補任ではなく、その背景には地域の大家や有力領主との関係の深さと、熊野先達であることが補任の条件の下地にあったことを著者は指摘する。震に関しても、補任と支配領域の分与を聖護院・先達が同時に一方的に行うのではなく、領主の認める頭山伏に対する年行事の補任がまずあり、その時点での支配領域を震として認める形をとるのではないかと主張し、従来の一面的な見方に疑義をはさんでいる。また、福島県域で唯一の先達である会津南岳院の動向を通し、年行事の上に先達を置く制度の形は近世に入って新しく採用されたもので、本山派組織のなかでは年行事による同行支配が基本にあつたのではないかと推測しており、南岳院の支配体制の成立時期も元禄期に求めている。

第二編では、多くの史料を駆使して山伏の宗教行為を詳細に検討している。地方山伏の宗教行為が極めて多岐にわたるものであることが理解できると同時に、その具体的な姿を浮き彫りにしたもので、著者の綿密な史料の収集と分析の成果がいかになく発揮された論考といえよう。ことに社家、僧侶といった同業の宗教者との間の確執は時代を超えて問題にされてきており、宗教者を選択する主体は、結局は町在の信者側にあり、あくまでも在地では自らの教義を超えて依頼者の宗教的要求に応

じた宗教行為を展開しなければならぬ面があることは興味深い。

第三編は、従来の研究ではほとんど取り上げられることなかった興味の引かれるテーマを扱っている。制度の中からは見えにくく、ともすれば見逃されがちな、生活者としての山伏という側面を論じたものといえよう。山伏の生計を維持する経済活動の全体像を把握しうる好都合な史料はなく、著者は断片的な史料にまで目配りし、これらを総合化して経済活動の具体的な姿を解明しようとする。本書では土地保有の実状、霞からの収入のあり方、支出の面では山伏を山伏たらしめている入峰にかかる費用や本山・本寺への負担金などの問題を取り上げて検討している。非日常的な場面、すなわち公的な経済活動に力点が置かれているが、記録に残りやすいのはこの種の史料であることを考えれば致し方ないことであろう。地方の山伏が、補任状を取得するために大峰入峰を果たし、帰国するまでの實際を追った論考は面白い。また三編第三章で取り上げた「山伏の商行為」は、自院経営以外の商行為にかかわる山伏の姿を取り上げて分析しており、山伏の私的な生計活動の一端を説明する上で大変重要な視点といえよう。山伏が地域間の情報の伝達を担ってきたことを考慮すれば、情報を活用して商行為に積極的にかかわる山伏が存在することは従来の指摘の通りうなずける。しかし、著者のいうように、修験道研究の立場からこれを論じたものはなく、生活者としての山伏の日常的な生活実態を探る上でこうした視角は今後重要な意味をもつてくるに違いない。

付編の「山伏住居の特性とその背景」も従来の研究では欠落

していた問題であった。山伏の生活の拠点としての住居に眼を向けたもので、図版や記録を駆使し、比較によって特性と背景を明らかにしている。同行山伏の住居には二つのタイプが見られるものの、規模や間取りは農家のそれと相関しており、農業を兼ねていた同行山伏の生活の一端が想起できるという。一方、年行事・先達クラスの場合には武家風の造りの傾向を持つという。ことに八槻大善院の例を通し、こうしたクラスの山伏宅は中世以来の屋敷のあり方を継承していることを指摘する。

藤田氏の研究は、博物館学芸員という職務と切り離して考えることはできない。むしろ氏の研究姿勢や視点の独自性は長年の学芸活動の中で培われてきたものといつてよい。その一つは極めて実証的な研究態度をとっていることであろう。博物館の展示や資料収集、あるいは自治体史編纂を契機として著者自身が現地調査に入り、丹念に第一次資料の調査を繰り返すことによつて得た史料を基に論考をまとめており、こうした態度は前著『社寺組織の統制と展開』（名著出版、一九九三）から一貫している。

もう一つは、制度と現実の乖離に着目している点である。これは眼の高さを在地の山伏に置くという、藤田氏の姿勢によるものであろう。柔軟性の欠けた上からの制度と、状況に応じた変化する信者との間に立つ生活者としての在地の山伏は、制度と現実とのせめぎあいのなかで活動を展開していかねなければならぬ。こうした現実が、再び制度を変革に向かわせることになる。山伏の宗教活動、いうなれば息づかいを生き生きと捉える藤田氏の独自の視点はこうした点にあるとみてよからう。

ただし、丹念に史料を収集しそれを積み重ねることによって論じていく態度が、ある意味では部分的な解釈に終始するかにみえてしまい、逆に全体を見えにくくしていることも確かである。地域的な山伏の活動を、全体の動きのなかに位置づける作業を繰り返しい、全体の動きを検証する作業をしていく必要があるのではないだろうか。また、研究対象地域に限られていくことにより、時代によって、あるいは地域によって、資料の精粗が目立つ問題もあり、同列に論じられないものもあるように思われる。つけ加えるならば、福島県域というなかにおいても、地域的なバリエーションが見られる事例もあり、こうした地域差をどう解釈するのも、藤田氏にとつて今後解明すべき大きな課題になろう。

在地の修験の実態を明らかにする研究は緒に付いたばかりとあってよい。そうした中で精力的に調査を繰り返すと同時に、分散している資料を集積し、地域修験の活動の大枠を示していこうとする藤田氏の姿勢は、緻密な地域修験研究の魁になるものである。藤田氏はまず、福島県内に多く分布し、大きな影響を与えてきた本山派修験に着目しているが、今後は他派修験についても同様な視点の研究を進めていただきたいと願うものである。こうした地道な研究成果の蓄積は、民間における宗教者やその宗教活動、あるいは民間信仰の形や本質を探るための基礎になるものであり、民間における宗教史の解明に大きく寄与することは間違いない。

廣田律子著

『鬼の来た道』

——中国の仮面と祭り——』

玉川大学出版部 一九九七年三月二十四日刊

B6判 二九九頁 三〇〇〇円

佐野賢治

岩手県の北上市に「鬼の館」と呼ばれる鬼をテーマとした博物館がある。岩崎の鬼剣舞で有名な地に立地しているが、その展示を見ると「鬼」であらわされる形態と性格の多様性を再認識する。本書は日本の民俗信仰を読み解く一つの鍵ともなるこの鬼に焦点を合わせ、中国の民衆の間に残る仮面劇、儺戯にその源流を訪ね、漢族の扇鼓神譜、壮族の師公舞、土家族の毛谷斯、彝族の撮泰吉、仡佬族の儺戯を中心とした実地調査に基づいた論考である。すでに、著者はそのいくつかにについては報告論文をものしているが、その総合・考察編としての性格を本書は第一に持つものといえる。

儺戯とは、中国の民衆の間で悪霊を逐い、福を招くために行われている芸能の総称であり、除災招福を願う信仰儀礼と仮面劇の結び付きにその特徴が見られる。文化大革命中は迷信と見做され息を潜めていたが、近年、各地域で復活し、それにとまない調査報告も数多くなされるようになってきた。

中国の儺戯については田仲一成著『中国巫系演劇研究』（東

京大学東洋文化研究所、一九九三)により、詳細な儀礼の分析研究がなされ、諏訪春雄著『日中比較芸能史』(吉川弘文館、一九九四)では日本の民俗芸能の特質が儺戲との関係で論じられ、折口信夫の芸能論の再検証が行われるなど、日本の研究者の中国での現地調査に基づく瞠目すべき成果が上っており、本書もこの流れに連なるものといえる。また、この仮面劇、儺戲の研究は中国・韓国・台湾の民俗学の中で近年、最も調査研究が進んでいる分野の一つであり、一九九三年一月には香港中文大学において中国儺戲・儺文化国際検討会が開催され、その論文集が『民俗曲芸』誌上(財団法人施合鄭民俗文化基金会、八四、八五期、一九九三、七、九月刊)で上・下巻に纏められ研究の一画期をなした。本年、一九九八年にも元宵節の時期に儺戲「捉黄鬼」の上演地、中国河北省武安市で中国儺戲学研究会主催の国際学術研究会が開催されるなど、調査資料に基づく意見交換、課題設定など比較民俗研究方面での望ましく展開を示している。日中の国際学術調査の成果も田仲一成編『東亜農村祭祀戯劇比較研究』(東京大学東洋文化研究所、中文、一九九二)としてすでに刊行されているし、著者も合同調査の成果を廣田律子・後藤淑編『中国少数民族の仮面劇』(木耳社、一九九二)、廣田律子・余大喜編『中国漢民族の仮面劇』(木耳社、一九九七)として纏めている。本書はこのような近年の東アジアの学術交流の動向を反映している仕事としても高く評価できる内容を持つものである。

さて、著者は「自分の目で祭りを確認し、湧いてきた問題を

話者になげかけ、疑問を解明してもらうことで、祭りの全体像と独自性をできるだけ正確に浮き上がらせる」(二九七頁)という極力現地における資料解説により、中国の各民族・各地の儺戲が除災と招福を願う信仰と仮面劇が結合した演劇の原形を伺わせる芸態を示すものであることを確信するようになる。そこから、儺戲に登場する鬼は単に死者や祖先を表すだけでなく、^ク見えない・災いをなす鬼^ト、^ク見える・災いを払う鬼^トの二タイプがあり、後者が鬼神として祀られるとき恐ろしい風貌を与えられるが、日本ではこの形象は見えないはずの追われる悪鬼の側に与えられているとの作業仮説を提示するに至り、以下、中国の儺戲の鬼の性格をさまざまな角度から論じ、その比較の上で日本の鬼の特質を論じる際の指標を見出だそうとの意図が本書を買っている視点といえる。

全体の構成は、

鬼の魅力―まえがきに添えて―

1 鬼の来た道―日本と中国の接点―

除災と招福 鬼の来た道 仏教と方相氏・方相氏の変化

梅檀乾闥婆と方相氏 道教と仏教と基礎信仰 観音菩薩と

鬼やらい 修正会と宮中の追儺行事 追儺の日本らしさ

鬼と鬼神 日本の善鬼・中国の善鬼 祭祀のなかの穀物

春駒 韓国の仮面劇について

2 来訪する神々

大鬼による追儺 將軍神による追儺 予祝と田遊び 祖先

神による田遊び

3 神々の素性

老体の面　こっけいの面　雷神の面　將軍の面　判官・鐘
馱の面　御神体　仮面のセット

4 神と人との交流

人びとの願いと祭り　儼神の誕生日　村の生活　祭りを主
催する人びとの組織　司祭と演技者の組織　少数民族の概
説　仮面の製作　安順県の（地戯）

5 祭りの秘儀

面に魂を入れる儀式　法器　宗教職能者の呪術　呪文　神
名　船の役割

となっており、巻末には現在までに報告されている中国追儼劇の分布図が付せられている。このように本書は学術書の体裁というより、一般書的な項目だてを取りながら、民俗芸能史におけるさまざまな課題に対する著者の見解や新たな視角を随所に提示する内容構成となっている。また、読む者にとって不案内な中国の儼戯を著者の案内で臨場感を伴いながら読み進めるように、その進行状況はもとより、調査村落図、仮面など多くの図版・写真を示し理解を助け、儼劇の一次的な資料を共有化しようと配慮している。

まず、各章の内容を順を追いながら概観してみる。

総説にあたる「1 鬼の来た道」では、突出した目、大鼻、頭角などの鬼の形相の起源を「周礼」に登場する方相氏に求め、「鬼は、祖先を模した仮面を被った人を意味する。大きく、醜い形態をした仮面は中国の鬼神の表現としての典型表現である。方相氏もこのような特徴を備えた形像をとり、祖先がそう

するように、人びとに幸せをもたらすために、邪をなすものを逐い祓う存在なのであった。方相氏は時代を経て民間に入り、種々な名称を得たが、その邪を祓う性格と風貌は受け継がれた。ここにおいて祖先↓鬼↓方相氏↓現在の儼神の系譜が明らかになったといえよう」（一九頁）とまず祖先神と鬼の関係を述べる。次に、追儼行事の日中の異同を中国の道教、日本の仏教との関わりで把え、「日本では仏教の神が方相氏の役割を担当することになり、恐ろしい形像の邪鬼を逐うことになった。そして、恐ろしい姿をした方相氏は逐われる側にまわされたのである。これは仏教が修正会を盛んに行い、追儼の行事を取り込んでいったことが背景になり、恐ろしい風貌の方相氏と逐われる邪鬼の形像が同一視されてしまったからではないだろうか。中国では方相氏は別の神と交替はしたが、決して逐われる側とはならなかった」（三二頁）とその基本的な相違を指摘し、日本の鬼の源流を中国の追儼行事と密教の修法の結合に認めたのである。

また、著者は鬼の仮面のルートについては中国↓朝鮮↓日本というより、中国からそれぞれのルートで伝来したと韓国の仮面の形像などから推察している。

「2 来訪する神々」は江西省南豊県石郵村・万載潭潭埠郷の儼劇の祭祀組織・儼神廟・祭りの進行を中心に村落構成、宗族組織と絡めて記述した芸能民俗誌といえる章である。なかでも日本の宮座や花祭りにおけるミョウド組織を彷彿とさせる頭人と儼劇の報告は興味深い。石郵村の祭りを管理する頭人は「石郵呉氏重修族譜」（光緒18、一八九二年編）によると十五

代するとき、長男・次男が村の東西に分かれ住んだために宗廟をそれぞれ東位・西位祠堂に分け、それぞれ東巷・西巷十二軒の呉氏の家長、計二十四軒が当たることになったという。頭人は仮面劇を行う難班を選び、祭費を調達、行事の進行、追儺の演技を監督し、規則違反の難班を懲罰する。頭人が亡くなると長男に代わり、長男に事情がある場合は次男が代理をするという。頭人会と難班は主従関係にあり、この村の儺劇が呉姓の繁栄を願う祭りに基づくことを推測し、作占・求子など祭りの大きな目的が祖先神の意志を確かめるところにあるとする。この章は儺劇が祖霊を招いて一族の安寧を願う儀礼であることを祝言や呪文の詞章の内容なども含めて多角的に記述し、本書の核をなしているといってもよい。

さらにこのように儺劇が芸能としていまだに娯楽化せず、信仰として存在し、祖先神が現れ農耕の所作を行い、福を子孫にもたらす事例としてその特異な仮面・仮装で知られる少数民族の彝族のツオタイチー、土家族のマオグウスを日本の予祝行事である田遊びと比較しつつ、祖先霊の来訪が儺劇の基本的性格であることを明確に論じているのである。

2章で取り上げられた民俗誌の個別的な問題が、「3 神々の素性」、「4 神と人との交流」、「5 祭りの秘儀」の各章で論じられる。例えば神々の素性では儺劇の仮面が考察されている。日・中の鬼面が目の突出を特徴としながら、黒目をくり抜くか、黒目を残しているかなどその細かい形状まで言及し、日本の鬼神系の面では黒目を飛び出させ、白目をくりぬいている例はないことなどから、中国の鬼面の眼は呪眼を強調したものと

であり、日本のものは舞手の便宜を重視しているとユニークな指摘をしている。中国の儺劇の仮面の眼は四川省三星堆遺跡の青銅人面像の突出した眼にも繋がるものがあるのだろうか。また、貴州省安順県の仮面製作過程、製作工具の実測図など資料的な価値が高い報告が各所でなされている。

仮面に関する儀礼として、「開光」といい三年おきに面の塗り替えを行う江西省南豊県・万載県下の儀式の手順にも興味深いものがある。面に色を施す処子、日取りを決める風水先生、ご神体に命を吹き込む儀式を行う道士、式を差配する頭人など様々な役割が式次第に従い記述される。そこでは天に近いとされる山の頂に登り、邪悪な霊と戦う將軍神・神兵を招くことが重視され、仮面に付く神霊の性格の一端がうかがわれるのである。

儺劇の仮面はまた、旧暦の九月一日の儺神の誕生日まで治病・求子・長寿・五穀豊饒・家畜増殖を願う人々の求めに応じ貸し出されるなど、時代状況に応じてそのご利益が変化することも合わせて指摘されている。

儺劇に関わる宗教者のもつ法器の意味や熱した犂先を嘗める荒業などが貴州省各地の土老師を中心に報告され、彼等はトランス状態は示さず、「人格が神格となることはないが、神に人びとの願いを伝え、それが神に聞き届けられたかどうか、神の返事を人びとに伝える役を果たす」(二四一頁)とその基本的性格が示される。儺劇は「神招き」―「仮面劇、除災・祝辞・道化」―「神送り」の構成を取るが、そこに招かれる神々は三神図(孔子・釈迦・老子)はじめ、歴史・神話の登場人物、土地公

などの土着の神など、まさにさまざまであるが、「中国の場合、追儺を行う中心となる神は、日本のような仏教神ではなく、あくまでも土着の神々である。仏教神が祭りの場に呼び出されるものの、主役にはなれないところに中国の特徴がある」(二五八頁)としている。

本書から「鬼」という、靈魂観から異人論・妖怪論までを含む大きな問題を、極めて具体的な鬼の仮面を導入部として、儺劇の性格分析をし、さらに鬼および追儺行事の漢族はじめ中国国内の少数民族、および日本民族・朝鮮民族の民俗社会における受容形態の異同から、それぞれの民族の神靈観さらには民族性を把握しようとの構想が読み取れる。

中国での現地調査は歴史的な深さがあるだけに、無文字社会の調査とは異なる壁がある。言葉一つを取っても、方言以上の地元の言葉、聞き取りにくい老人の言い回しは現地共同研究者の協力なしでは正確さを機すことができない。また、宗教者にあつては政治的な迫害の記憶もあり、その口を開いてもらうのも一苦労である。

このように著者の研究視角、現地調査法をともに是としながら、さらに著者に聞きたい箇所や将来論じて欲しい点などを、三点ほど記してみたい。

方相氏に起源するとされる鬼という形象と、中国民衆の間では鬼が祖先神としての基本的性格を示すと考えるとき、第一にその間を繋ぐ道教や仏教の、またさまざまな巫術宗教者の関与の歴史的交渉の過程について論じ、鬼に表徴される靈格を整理

して欲しい感想を抱いた。著者の報告から儺劇を構成する細部を見ていくと仮面への入魂儀礼、「開光点眼」や船に人形を乗せて厄病を送る、「茅勸船造」の儀礼など総じて道教的色彩が強い。また、同一の儺劇に対して道士と民衆の意味付けの違いも当然予想される。旋律を一本化する必要も無く、「総譜」のように宗教者・上演者・村人などそれぞれのレベルの総体から祭儀の進行を記述することなどは豊富な資料を持つ著者には無理な注文とはいえないであろう。

第二点として、鬼の性格が日本においては仏教の関与により逆転すると先行研究を踏まえての一面的な解説がなされているが、著者なりの一步踏み込んだ実証が欲しいところである。鬼神を退ける修正会・修二会については頁が割かれ、宮中での追儺行事も言及されているが、日本の鬼の登場する民俗芸能・儀礼について中国の儺劇に対応する一事例だけでも示して欲しかった。修験道の影響の色濃く残る三信遠地方の花祭りの鬼の踏む反閉（ハヤシ）と道教儀礼における禹歩はじめ、山見鬼と中国の開山鬼の性格の類似など密教や修験道における鬼の性格は天狗の形象も含めて善鬼・悪鬼と単純化できないものである。そして先述したように宗教者と民衆ではその解釈も異なる場合が多いのである。いずれにしろ現段階における、民俗レベルで鬼の日・中の性格の相違などその対照を表象するなどして参考に供して欲しかった。

それを踏まえて第三点は比較に関することである。中国の儺劇と日本の鬼芸能を比較し、その異同がはっきりし、両者に歴史的関係があるということになれば、風土を異にしての民族性

がわかるとともに、変化しない要素がなんであるかも判明してくる。筆者は日本で正月に屠蘇を飲むように、漢族を取り巻く民族の民俗のなかに、漢族の古典に記載されながらすでに廃れた民俗が残っていることを幾たびかの中国での民俗調査で実感し、東アジアでは漢族を中心とした民族民俗周囲論が成り立つのではないかと構想している。方相氏に起源する鬼はこの意味で興味深い対象で、本書からさまざまな示唆を受けた。

一方、中国では中国演劇の生きた化石としてまず「儺劇」を把え、上演前に必ず儺祭請神―招神して厄を払う儀礼―を伴うことから「儺文化」として民俗学の対象となり、さらに巫術などの儀礼や建築物に表れる人面・獸面などの形像の文化的意味を問う「仮面文化」論として研究が進められてきた。巫術においても北方シャーマニズム地帯では仮面は用いられず、長江以南、古代における百越地域で儺劇・儺文化が特徴的に分布することなどが指摘されている。日本では後藤淑「民間仮面史の基礎的研究」(錦正社、一九九五)の大著が出され仮面についての日中比較の条件は整ってきた。さらに花祭りなどは顧朴光「日本花祭与儺堂戲の比較」(『民族芸術』第4期一九九七、民族芸術出版社)、「特集…花祭りの比較民俗学」(『三河民俗』4、一九九七)として日・中の研究者がすでに同じ土俵で論を戦わせている。

そこで、本書は追儺行事の民間への土着過程を日中で比較したものと見えるが、儺(ヌオ)劇と能楽との関係など、貴族・武士文化も含めて日本の仮面文化の総合的な研究視角の提示を次に期待したい。それはまさに具体的な形で民俗研究分野から

する日本文化論となるであろう。

会報

○常務理事会

日時 一九九八年四月一日(土)一三時～一三時三〇分
場所 大正大学一号館 大会議室
出席者 阿部美哉、荒木美智雄、井門富二夫、上田閑照、江島惠教、金井新二、木村清孝、佐々木宏幹、島藺進、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、華園聰鷹、藤井正雄、堀越知巳、宮家準

議事

一、一九九八年度評議員選考委員選考日程の決定
五月一日(金) 投票資格(会費納入状況)についての通知発送

六月一三日(土) 有権者資格締切
六月二四日(水) 有権者資格認定
七月二二日(水) 投票用紙発送
八月一五日(土) 投票受付締切
八月二二日(土) 選挙管理委員会(開票)
九月 五日(土) 第一回評議員選考委員会
九月一四日(月) 第二回評議員選考委員会
一、選挙管理委員長選出

互選により、堀越知巳氏を選出した。

○理事会

日時 一九九八年四月一日(土)一三時三〇分～一六時
場所 大正大学一号館 大会議室
出席者 阿部美哉、洗建、荒木美智雄、井門富二夫、市川裕、上田賢治、上田閑照、江島惠教、大屋憲一、岡亮二、金井新二、鎌田純一、川崎信定、木村清孝、小山宙丸、佐々木宏幹、島藺進、鈴木康治、蘭田稔、田島照久、田丸徳善、塚本啓祥、土屋博、中村廣治郎、西山茂、華園聰鷹、藤井正雄、Jan Van Bragt、平敷令治、星野英紀、堀越知巳、前田惠學、間瀬啓允、松本滋、宮家準、(龍谷大学) 高田信良、(南山大学) James W. Haisis、渡辺学

議事

一、第五七回学術大会について
九月一三日(日)～一五日(火)の三日間、龍谷大学で行われる学術大会の詳細について、開催校である同大教授の岡亮二理事より報告があり、承認された。
日程の概要は以下の通りである。
九月一三日(日) 大宮学舎(七条大宮)
開会式、公開講演会、本願寺拝観(書院、飛雲閣等)、学会賞選考委員会、理事會
九月一四日(月) 深草学舎(伏見区)
研究発表、評議員選考委員会、評議員會、會員總會、懇親會

九月二五日(火) 研究発表、『宗教研究』編集委員会

大会参加・懇親会費の申込締切は六月五日(金)。

一、一九九八年度日本宗教学会賞選考委員について

島蘭進、立川武蔵、寺園喜基、西山茂、藤田正勝、松本
滋、宮田登の七名が選任された。

一、新入会員について

別記四六人の入会が承認された。

一、来年度の学術大会について

来年度の第五八回学術大会を南山大学で開催することが井
門会長より提案され、了承された。

一、日本学術会議について

宮家準常務理事より宗教学研連主催のシンポジウムについ
て、また、華園聰鷹常務理事より哲学研連のシンポジウム
について報告がなされた。

シンポジウムの日程は左記の通り。

宗教学研連主催のシンポジウム

日時 一九九八年六月二二日(月)一三時三〇分〜

場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 「二〇世紀の日本における宗教と宗教研究」

演題及び演者

「二〇世紀における神道と神道研究」

平井直房(國學院大学名誉教授)

「二〇世紀の日本における仏教と仏教研究」

塚本啓祥(宝仙学園短期大学学長)

「日本のキリスト教——Loveの訳語をめぐって」

原島正(東洋英和女学院大学教授)

「日本の道教学研究一〇〇年——その視点と特徴」

山田利明(東洋大学教授)

「二〇世紀の日本における宗教学」

土屋博(北海道大学教授)

哲学研連主催のシンポジウム

日時 一九九八年二月八日(火)

場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 未定

両研連主催のシンポジウムを日本宗教学会が後援するこ
と、会議の経費として、各々に二万円の出金を支払うこ
とが承認された。

一、「第五回アジア学術会議——科学者フォーラム」について

本年三月一一、一二日の両日、日本学術会議において行わ
れた同会議について、藤井正雄常務理事より報告された。

一、IAHRについて

国際宗教学会が、五月二二日〜二五日にドイツのヒルデス
ハイムで開かれることが、同学会常任理事の荒木美智雄氏
より報告された。また、同会議への荒木常務理事の参加経
費の一部を日本宗教学会特別基金より支出することが決定
された。

一、学会のあり方について

一、学会のあり方について

・将来構想について

・管理組織について

・学術大会の発表のあり方(発表時間、シンポジウム、特

別講演等)

・ 国際学会、他学会との協力（国際委員会、外部との交渉委員会等）
などについて、井門会長の提案に基づき検討された。

また、国際会議に参加された会員に積極的に原稿依頼をすること、総目録・索引号の作成を含め、九九年度以降の編集スケジュールについても議論がなされた。

○『宗教研究』編集委員会

日時 一九九八年四月二十五日(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、鈴木岩弓、鈴木正崇、棚次正和、深

澤英隆、藤田正勝、星川啓慈

議事

一、刊行報告

第七一巻第三輯(三一四号)論文七本、書評八本。

第七二巻第四輯(三一五号)第五六回学術大会紀要号。公開講演二本、研究発表二六四本。

一、編集方針

第七二巻第二輯(三一七号)以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。

論文執筆要綱に新たに以下を加えることに決定した。

・ ワープロ原稿(縦書き)の書式は、一枚四〇字×三〇行(用紙はA4横置き)とする。

・ 採用決定後の校正段階での誤植以外の大幅な加筆・修正は認めない。

・ 改稿の提出は査読結果を報告してから一年以内とする。

市 〇 南

(206) 206

○事務局からのお願い

一二月発行予定の newName簿作成に当たり、会員の皆様にデータの確認をお願いしましたところ、多くの方々より最新のデータをいただきました。

その際、従来は掲載していなかった FAX番号と電子メールアドレスを記載して欲しいとのご要望がありました。理事会において、名簿のスペースや費用等を含め事務局で考えることになり、掲載の方向で検討しております。

名簿に、FAX、E-mailの掲載をご希望の方は、事務局までお知らせ下さい。

日本宗教学会 事務局

〒113-0033

文京区本郷1-29-7

ル・マン タケハラビル205

電話 03-5684-5473

FAX 03-5684-5474

E-mail ja-religion@mb.biglobe.ne.jp

執筆者紹介（執筆順）

棚次 正和	筑波大学助教授
齋藤 明	三重大学教授
池澤 優	東京大学助教授
吉田喜久子	法政大学非常勤講師
福岡 信吉	日本女子大学非常勤講師
伊藤 利行	岡崎学園国際短期大学教授
脇本 平也	国際宗教研研究所理事
海山 宏之	茨城県立医療大学助手
藤原 聖子	日本学術振興会特別研究員
岩田 文昭	大阪教育大学助教授
石井 研士	國學院大学助教授
藤井 教公	北海道大学教授
米澤 穂積	嵯峨美術短期大学教授
岩崎 真幸	東北学院大学教授
佐野 賢治	筑波大学助教授

Religions and Language : On the Basis of Christian Understanding

Toshiyuki ITO

Religion has a deep relation with language and every linguistic expression has experience of the world as its background. Religious recognition requires grasping the certain world of experience precisely as the background of this expression. Religious expressions can be expressed not only in normal usage but also in abnormal uses of language. The object of a religious activity through language spreads over the conversation with an existence that does not possess language. Religious experience departs fundamentally from a passive experience such as revelation. Such words come from the outside bring into the religious world various answers in forms such as sacred books, doctrines, worship and prayers. The religious person reaches to deep religious recognition by means of participating repeatedly in each of these forms. However, one should not accept any form mechanically so that the repetition does not fall into a habit, and must depart daily from the foundational mind.

“Free Inquiry” in the Late Meiji “New Buddhism” Movement

Shinkichi FUKUSHIMA

In the Late Meiji “New Buddhism” (Shin Bukkyō) movement by the members of the New Buddhism Believers’ Society, we can see an attitude and method of “Free Inquiry” as a means of setting in motion a “New Faith” (Shin shinkō) and “New Buddhism.” In this paper, we place their attitude and method of “Free Inquiry” in the context of the history of religions, of thoughts, and social history. There was a strengthening of traditionalism and authoritarianism in Buddhism of the second decade of the Meiji period to firm up sectarian unity in reaction to the enlightenment stance and the Christian criticism of Buddhism. With “New Buddhism,” the “Buddhist Youth” (Seinen bukkyōto) appeared who studied modern disciplines and mastered the new practice of readings. The founders aimed for a “New Buddhism” to respond to the “New Spirit of the Age” in sympathy with unitarianism. The organization journal, *Shin Bukkyō* (New Buddhism), took as its main aim criticism of the traditionalism and authoritarianism of the “Old Buddhism” and made a practice of “Free Inquiry” in Buddhism and other religions. While, with “Free Inquiry” as their means, they sought the creation of a faith that could withstand the criticism of modern knowledge, the movement foundered in the Taisho period. The reason for this lies in the fact that “Free Inquiry” in relation to religion had by then already become widely accepted.

L'expressivité créatrice du langage comme conscience de la réalité elle-même : La "précision" philosophique chez Bergson et "la chose poétique", "la chose de la voie" chez Motoori Norinaga

Kikuko YOSHIDA

Si l'on pense le problème de la religion sous l'angle de la "conscience de la réalité elle-même", comme dit Nishitani Keiji (dans "Qu'est-ce que la religion?"), Motoori Norinaga nous offre une perspective différente de celle de Nishitani. Chez Norinaga, le problème de l'expérience de la réalité se rattache directement à celui de l'expressivité créatrice du langage, qui est le thème principal de son travail. Quant à la philosophie bergsonienne, bien que, à la différence des théories contemporaines de la langue, elle ne fasse pas de celle-ci quelque chose de problématique qui appellerait des explications, elle n'en contient pas moins, dans sa méthode philosophique même, la même question que chez Norinaga. "Faire l'expérience des choses elles-mêmes", c'est se trouver confronté au problème de l'expressivité du langage. Comme le saisit bien Kobayashi Hideo, Bergson fait de cette méthode qui est généralement tenue pour "la façon des poètes", la méthode de sa philosophie. Mais on ne trouve guère dans les interprétations courantes de leurs pensées aujourd'hui ce point de vue à partir duquel j'ai compris Bergson et Norinaga. Si cet article emprunte sa méthode à la pensée comparée, c'est pour faciliter notre affranchissement des conceptions reçues, autrement dit de notre habitude à recourir, non à l'expressivité de la langue, mais à son utilité.

The Recorded Words of the Heavenly Emperor :
The Relations between Heaven, Deities and Men in
the Chu Silk Manuscript

Masaru IKEZAWA

This article is a study of the so-called Chu Silk Manuscript, which was excavated at Zitanku, Changsha in the Hunan Province, and which is now held at the Sackler Museum. The Chu Silk Manuscript consists of three documents. Two are written in the center (the Eight-line Sentences and the Thirteen-line Sentences), and the other is along the four sides (the Sides Sentences). The purpose of this article is to find out the world-view expressed in this manuscript by using the two center documents. In these two documents are mentioned the words of the "Emperor," the Supreme God of Heaven, who orders to divide the universe into three: Heaven, deities and men belonging to Earth. The most significant division is not between deities and men, but between Heaven and the deities. That is, while Heaven has power over the destiny of men, the latter deities, as intermediaries, have contact with the former. This idea was not only the world-view of the religious professionals concerned with the composition of the manuscript, but also represents a common view of the relationships between Heaven, deities and men in Ancient China.

Emptiness and Words :
On the Different Interpretations of
the *Mūlamadhyamakakārikā* 24.7

Akira SAITO

From stanza 7 of the *Mūlamadhyamakakārikā*, Chapter 24, Nāgārjuna begins a counter-argument against the opponent who, in the preceding stanzas, asserts that if everything is empty, then not only Buddhist doctrines such as “dependent arising,” the “four noble truths,” and the “three jewels,” etc., but also every conventional usage will be destroyed. The reason for Nāgārjuna’s criticism of the opponent is that the latter misunderstands the following three points related to the question, “What is emptiness?”: 1) the purpose concerning emptiness (*śūnyatāyāṃ prayojanam*), 2) emptiness (*śūnyatā*), and 3) the meaning of emptiness (*śūnyatārtha*).

In order to clarify Nāgārjuna’s thought about the relationship between emptiness and words, this paper will focus on what the three related points mean in the context of Chapter 24 which consists of 40 stanzas. Special attention will be directed to the sense of “the purpose concerning emptiness” on which Candrakīrti later gave an influential opinion. The phrase, according to Candrakīrti, means the purpose of teaching emptiness (**śūnyatādeśanāyāḥ prayojanam*) which he described as quieting all the discursive thoughts (*sarvaprapañcōpaśama*).

However, this interpretation appears to involve several difficulties in understanding the context of Chapter 24. From the above discussion, this paper draws the conclusion that the phrase in question may probably be taken as meaning “the use [of all things] in [their] being empty.”

The Profound Dimension of Religious Language

Masakazu TANATSUGU

The subject matter of religious language poses for us two questions that seem to be directly connected with the ground of human beings: what is religion, and what is language? They are questions we cannot avoid facing eventually. This paper is an essay about such religious language.

In the first chapter, we will clarify the traits of extraordinary religious experiences in contrast to those of ordinary experiences, consider ordinary religious experiences as the interactive movements of 'the ordinary's becoming extraordinary' and 'the extraordinary's becoming ordinary,' and pay attention to 'manifestation' and 'proclamation,' two types of religious experiences. After that, we will analyze the communicative and performative functions ordinary language possesses, and attempt to take into account the structure of ordinary language in the formula: somebody says something to somebody.

In the second chapter, we will divide the spiritual dynamics of religious language into three dimensions in correspondence with the three stages (intuition, image, and concept) the verbalizing process contains, and survey discontinuity and continuity between the three dimensions, examining two formulae of religious language—that is, the formula of 'manifestation' type (something says by manifesting itself) and the formula of 'proclamation' type (thou proclaimest something upon me) compared with the formula of ordinary language. In addition, we will consider the fundamental characteristics of religious language as 'extending and deepening our reality' and 'the ultimate signification of existence.'

What our investigation suggests is the remote horizon and profound dimension of religious language, and the amplitude and locus of human beings corresponding to them. Herein lies a mystery concerning being and existence.