

ハイデッガーの形而上学構想（メタ・オントロギー）とシェーラー

小野 真

△論文要旨▽ ハイデッガーは、『有と時』公刊から一年後の一九二八年夏学期講義において、基礎オントロギーの極点にメタ・オントロギーの構想をうちだし、そこで「全体としての有るもの」について思索しようとする。この「全体としての有るもの」は、ハイデッガーにとっては「超力的なもの」として捉えられ、「聖なるもの」として思惟されている。『有と時』において非神論的な態度を貫いてきたハイデッガーの思索の射程に、聖なるものが入ってきたこの変化の背景には、晩年のマックス・シェーラーの「生成する神」の影響を見て取ることが出来る。本稿は、シェーラーの死の直前の一九二七年冬になされた「長きにわたる対話」を通じての両者の相互触発に焦点をあて、「弱き神」と呼ばれたシェーラーの神性観がメタ・オントロギーに与えた影響について明らかにすることを試みる。シェーラーの「弱き神」は、現有の「超越」における神的なものの経験に表現を与えうるものであり、後期ハイデッガーにおけるヘルダーリンの神性観受容への橋渡しをしようするものである。

△キーワード▽ ハイデッガーとシェーラー、メタ・オントロギー、聖なるもの、弱き神、現有の超越

一 ハイデッガーとシェーラーの交わり

マックス・シェーラーは一九二八年五月十九日に心臓麻痺のために急死した。前年四月の講演「宇宙における人間の地位」において初めて世に問うた人間学と形而上学の綱領を、具体的に構築せんとしていた矢先のことであった。彼の訃報を聞いたハイデッガーは、五月二十一日の講義中にシェーラーの追悼演説をし、彼に最大の賛辞を贈

る。

「マックス・シェーラーは今日のドイツにおける、否、今日のヨーロッパにおける、しかもおよそ現代哲学における最も強い哲学的な力であった」(GA26: 62)。

この「現代哲学」には勿論ハイデッガーも含まれる。いや、シェーラーはまさしくハイデッガー自身にとって「最も強い哲学的な力」だったのであり、ハイデッガーは彼に「自分の思索の事柄についての強力な擁護者」を見いだしていたのである。

初期フライブルク時代のハイデッガーは何度となくマックス・シェーラーをばげしくこきおろした。しかし一九二三年のハイデッガーのマルブルクへの赴任が、さほど離れていないケルンにいるシェーラーとの密接で個人的な交わりを可能にした。両者の間に真摯な哲学的なやりとりが進められるにつれ、ハイデッガーのシェーラー評はニュアンスが変わってくる。⁽²⁾一九二五年夏学期講義でハイデッガーは、シェーラーが「人格」を、作用遂行として捉え、それ自身物でも実体でもない規定することに、「作用の規定やその有の規定へさらに迫ろうと試みていること」として一定の評価を与える(Vgl. GA20: 177)。また『有と時』では、シェーラーの人格概念や作用概念の真価を承認しつつ、「古典—キリスト教的人間学の方向」(SZ: 48)からシェーラーを解放し、「実存論的—超越論的人間学という特別な課題」(SZ: 183)へと誘導しようとしている。両者は、互いを尊敬しあうようになっていたのである。そして両者に決定的な連帯を与える日がやってくる。一九二七年の年末に、二人は「最後の長きにわたる会話」をし、四つの点で一致する。その最も重要な点について、ハイデッガーは次のようにいっている。

「最も本質的なこととは、周知の哲学的状況は絶望的なものであるが、まさにそうであるからこそ、本来的な形

而上学の内へと敢えて踏み越える好機、すなわち形而上学を根底から展開する好機が到来しているということである」(GA26: 165)。

この言葉のとおり、ハイデッガーは一九二八年夏学期講義『論理学の形而上学的元初根拠』において、「メタ・オントロジー Metontologie」と名付けられた彼自身の「本来的な形而上学」の構想を示す。この『有と時』刊行後から一九三〇年頃までの形而上学構想におけるもとも注目すべき変化は、『有と時』においては一切語られなかった「聖なるもの die Heiligkeit」がハイデッガーの有の思索の射程に入ってくるということである。従来、このような大きな変化をもたらしたメタ・オントロジーにおけるシェーラーからの影響は重視されてきたが、その影響についてハイデッガーの「聖なるもの」ないしは「神的なもの」の思索の推移に焦点をあてて詳論されることは殆どなかった。本論において、ハイデッガーのメタ・オントロジーとしての形而上学構想とシェーラーとの関係についての問題群を究明し、『有と時』直後のハイデッガーの思索の発展過程を、彼の「神的なもの」の思索に即して明らかにしたい。

二 メタ・オントロジーとしての形而上学構想

ハイデッガーの形而上学構想は、一九二八年夏学期講義においてその大枠が素描される。この講義の冒頭では、論理学の概念を明らかにするために、再び哲学の理念が問い直される。そこでハイデッガーは、その哲学の定義をアリストテレスがなした直接的な定義を手がかりに究明せんとする。まず第一にとりあげられるのは、アリストテレスが「第一哲学 *φύσιολογία πρώτη*」と名付ける学の規定、すなわち「有るものを有るものとして *τὸ ὄν ὡς ὄν*」そ

して有るものそのものに固有なものを探求する学」(GA26: 12)である。この学が探求するのは、個々の有るものでなく、有るものを有るものであるところになすものであり、まさに「有 Sein の学」である。本来的な哲学は、オントロギーを含んでいる。

しかし、それと同時にアリストテレスは、本来的な哲学を、「目にみえる有るものに即してあらわになる超力的なもの das Übermächige⁴ ト・テイオン το θεον 「神的なもの」の諸根拠 (GA26: 13) に関わる「神学 θεολογική」ともいっている。⁽⁴⁾ ハイデッガーの解釈によれば、アリストテレスがここでいう「το θεον」とは、端的に有るもの—天 Himmel を意味する。すなわち、包括し凌駕するもの、端的に有るもの、我々がそれによって麻痺させられ、打ち負かされるもの、超力的なものである」(ibid.)。

ここで「超力的なもの」と等置されているト・テイオンへの問いは、後の一九二九／三〇年冬学期講義で敷衍されているところによれば、あらゆる「ピュシスの有り方をするもの」を超え出ている「全体としての有るもの das Seiende im Ganzen」への問いであり、それは最終的には「ピュセイ・オンタの内究極的に規定している」第一の始動者である「神的なもの」へと向けられている (vgl. GA29/30: 49)。超力的なものとしてのト・テイオン (神的なもの) は、ハイデッガーのオントロギーの枠組みにおいては、「全体としての有るもの」という事柄として問われることになる。

この「全体としての有るもの」は、アリストテレスのもとにおいてその「最高点」に達した φύσις 概念のギリシヤの解釈に由来する。一九二九／三〇年冬学期講義でハイデッガーは φύσις を「全体としての有るものが自身自身を構築しつつ統べる」と das sich bildende Walten des Seienden im Ganzen」(GA29/30: 38f.) と規定し、次の

ようにいう。「このような全体としての有るものとしての *ousias* は、後の近代的な自然の意味において、たとえば歴史の対立概念としていわれているのではない。むしろ自然や歴史に先だつてそれらを包括し、ある仕方では神的な有るものをも内に含む、自然や歴史よりもより根源的な意味においていわれている」(GA29/30: 39)。

しかし、ギリシヤ人は同時に、このような「全体としての有るもの」を「有るものを有るものたらしめるもの」ないしは「有るものの本質、ないしは有」として、すなわち *ousia* としても解釈した。「それゆえアリストテレスにとっては、*ousia* は有るものの本質、すなわち *physis* を意味する」(GA29/30: 50)。つまり、ハイデッガーの解釈によれば、アリストテレスにおいては、*physis* は「全体としての有るもの」と、*ousia* (有るものそのものの本質性)「つまり「有るものの有」の二つの意味をもっているのである。

しかし「決定的なことは、これらの二つの問いの方向が、*physis* という統一の意味に包含されつつ、アリストテレスによって結合される、ということである」(ebd.)。「有」も「全体としての有るもの(超力的なもの)」もどちらも、*physis* として、すなわち個々の有るものを統べるものとして、「有るものを超えたもの *was über das Seiende hinausliegt*」である。それゆえ、アリストテレスが第一哲学を語った書物は、編集の都合上『自然学』の後に置かれたが故に「タ・メタ・タ・ピュシカ *ta meta ta physika*」と呼ばれたが、その題名はそのままで自然的な彼独自のアリストテレス解釈に基づいて、「形而上学」としての哲学の立場を次のように規定する。「形而上学の概念は、際だった意味における「オントロギー」と「神学」との統一を包摂する」(GA30: 33)。「問題となるのは、a. 有そのもの、b. 全体としての有るものである」(ebd.)。

では、アリストテレスに基づいて形式的に規定された形而上学の規定は、ハイデッガー自身の立場に具体的にあらはめるとどうなるのであろうか。『有と時』で展開されたハイデッガーの立場は基礎オントロギーであった。ハイデッガーは一九二八年夏学期講義で、基礎オントロギーの深化の段階を次のように表現している。「1. 形而上学の根本問題としての有の問いの内的可能性を証示しつつ根拠づけること―現有を時性として解釈すること。2. 有の問いに包摂された根本問題の解釈―有の問題の時的な提示。3. この問題の自己理解の展開、その課題と限界―変換 der Umschlag」(GA26: 196)。

1と2の段階はすでに『有と時』とその「第一部第三編の新たな仕上げ」(GA21: 1 Anm. D)である一九二七年夏学期講義『現象学の根本諸問題』において進められてきた。もともと、一九二七年夏学期講義における「有の問題の時的な提示」も、「現在」の地平(プレゼンツ)からのみ試みられるに留まっていた。ところが、ここでは次の三番目の段階として、有の問題についての思索者自身の「自己理解の展開」が、その「課題と限界」を自覚せしめ、「変換」へと至るということが説かれている。ここで言われている「課題と限界」、それに「変換」とは何を意味しているのであろうか。

「まさに有るものがそもそも現Daに於いてあることよつてのみ、有があるがゆえに、基礎オントロギーには潜在的に、根源的で形而上学的な変転 Verwandlung への傾向があるのであり、その変転は有がその完全な問題連関 Problematik において理解されたときに初めて可能となる」(GA26: 196)。基礎オントロギーの変換は、「根源的で形而上学的な変転」である。有の問題が完全な問題連関において理解されたときに、つまり有の問題の「課題と限界」が理解されたときにこの変換は生じる。では、基礎オントロギーではなお理解されていない有の問題連関と

は何であろうか。

『有と時』は、現有がいつでもすでに有の理解を持っているということから出発する。いふなれば或る有の経験から出発して、そこですでに得られている有の理念を導きの糸として、現有の時的解釈が押し進められたのである。その或る有の経験とは、現有が「世界の内に「有ること」として世界へと投げ出されていることの経験、現有を包みつつ衝迫する世界、すなわち「全体としての有るもの」の経験である。それゆえ、専ら企投に基づいて展開される基礎オントロジーがある程度まで仕上げられると、必然的に、有の企投そのものの出発点、すなわち有の理解を支える現有の事実的実存が、さらには事実性そのものの根拠となる「自然の事実的な直前的に有ること *Vorhandensein*」(abd)へと一旦立ち戻らねばならないという「課題と限界」が自覚されてくる。「オントロジーがそれがそこから出発したところへと打ち返す、という内的な必然性」(abd)が生じるのである。

「ここから、全体としての有るものをテーマとする、固有の問題連関の必然性が生じる。この新たな問題設定は、オントロジー自身の本質に存し、オントロジーの変換、すなわちそのメタボレー *metaboly* から生じる。私はこの問題連関を、メタ・オントロジー、*Metontologie* と呼ぶことにする」(abd)⁽¹⁷⁾。

基礎オントロジーが極まった段階で生起する「変換」とは、基礎オントロジーのメタ・オントロジーへの交換であり、そもそも多くの有るものともに「世界」に投げ出されて有ることそれ自体を問題にすることへの、問いの方向の必然的な変転である。端的にいえば、企投の優位から被投性の重視への転換である。ハイデッガーは、アリストテレスの形而上学構想が「有の学」と「超力的なものの学」の二重の性格を持っていることを指摘した箇所⁽¹⁸⁾で、次のように述べている。「このような二重性格は実存と被投性の二重性に対応している」(GA26: 13)。

それゆえ、メタ・オントロギーは原理としての基礎オントロギーを補完すべく付け加えられたものではない。「メタ・オントロギーは、根本的なオントロギーの問題連関の地盤にたつて、ないしはその問題連関の視点においてのみ、そしてその問題連関と共にのみ可能である。まさに基礎オントロギーの根本化 Radikalisierung が、上に挙げたオントロギーの変換を、オントロギー自身からもたらす」(GAGS: 200)。メタ・オントロギーは、基礎オントロギーの軌道から飛躍して飛び出るのではなく、むしろ基礎オントロギーの問いの「根本化」の必然的な帰結と考えられている。

もつとも、ハイデッガーは、有の時的な解釈がなぜ「限界」に至り、どのようにしてメタ・オントロギーへと変換するのかについては、具体的には語らない。一九二八年夏学期講義でもまだ、「むしろ時は、示されたように、有一般の理解へのなおも暗い関係に立っている」(GAGS: 254)。この点において、メタ・オントロギーは決して、周到に準備された精緻なものではない、といわざるをえない。おそらくここで語られている「限界」と「変換」とは、『有と時』における問題設定の中核をなす「企投 Entwurf」がなおも超越論的主観性に基づいていたことが自覚されるにつれて（限界）、これまで端的に「事実性 Faktizität」として据え置かれていた、「世界」への被投性の根本経験そのものを直截に語ることが突破口として見出されたこと（変換）を指しているのではないだろうか。

いずれにせよ、メタ・オントロギーの導入は、『有と時』の問題設定を堅持しつつではあるが、現有が「全体としての有るもの」の中へと投げ出されているという根本経験を直截に語ること、すなわち「有るものをオントロギーの光の内でのその全体性において主題化」(GAGS: 200) することという新たなオントロギーの領域をもたらしただ。確かに、それはあくまで基礎オントロギーの問いの方向の根本化として捉えられており、基礎オントロギーの問題

設定それ自体が根源的に基礎付け直されるには至っていない。しかし、『有と時』の立場では語り得なかつた有の経験の表現を求めて、新たに「基礎オントロジーとメタ・オントロジーは、統一されて、形而上学の概念を形成する」(GA26: 202)。

三 「聖なるもの」としての有

さて、この形而上学構想における重要な変化を挙げておかねばならない。すでにみたように、形而上学構想においては「全体としての有るもの」が問われるが、この概念の核心に位置するのが「超力的なもの *das Übermögliche*」である。この語は、ハイデッガーによる、アリストテレスの *ἄβελον* の訳語であり、形而上学構想では「超力的なもの」のもとで、なんらかの神的なものが思惟されようとしている。われわれはこの語をどのように理解すればよいのであろうか。一九二八年夏学期講義では超力的なものについて次のように述べられている。「超越の問題は、時性への問いと自由への問いの内へと、再び取り戻されるべきである。そしてそこから初めて、どの点において、本質的にオントローギッシュに異なったものとしての超越そのものに、超力的なものとしての有、聖なるもの *die Heiligkeit* としての有の理解が属しているのかが示されうる」(GA26: 211 Anm. 3)。

『有と時』が、一九二二／二三年冬学期講義『アリストテレスについての現象学的解釈』やいわゆる「ナートル報告」(一九二二年)でいわれたような「非神論的な *atheistisch*」(vgl. GA61: 197, 199, NB: 246 Anm.) 立場を貫いていることを考えれば、ハイデッガーの思索の射程に「聖なるもの」が入ってきたことを告げるこの記述は、彼の思索の大きな変化を示すものとして注目しなければならない。もっとも、ここでいわれている「非神論的」態度と

は、「宗教性一般のようなものをただ論評するだけといった、ややもすれば陥りがちな傾向から免れている」(NB: 246 Ann.)ということであり、まず現有の有そのものの実存論的分析を経ずしては神や永遠性について語らないという態度である。それゆえ、ハイデッガーにおいては、現有の本来性における有の経験が、あらゆる通俗的な神についての言説に先立つ。「有と時」では、良心の叫びが現有の内から現有を超えて叫ぶという現象学的所見が、良心の叫びを神の威力の現れとして解釈されることに警告が発せられ(vgl. SZ: 275)。「止まれる今 nunc stans」という永遠性(神)の伝統的概念が、通俗的時間理解から汲み取られているにすぎないことが批判される(vgl. SZ: 427 Ann. 1)。そして、この態度は、「有と時」と同年の講演「現象学と神学」で、彼の立場である現象学(哲学)と神学の関係を論じる際に端的に定式化される。「哲学は、神学的根本諸概念のオンテ、イツ、シュなしかも、キリスト教的意義以前の実質を、形式的に告示しつつ、オン、トロ、ロー、ギツ、シュに矯正することである」(GA9: 65)。

しかし、ハイデッガーは決して、有への問いが神的なものを一切排除すると考えていたのではない。事実的生の有を問うた(vgl. NB: 26)「ナートルブ報告」においては、次のようにも言われていた。「非神論的」といつても、唯物論やその類の理論の意味においてのそれではない。自分自身がいかなるものであるかについて、自ら理解している哲学はすべて、生の解釈の事実的な様態である以上は、神について何らかの「想念 Ahnung」をなおも持っているというならまさにそのとき、哲学によって遂行される生の自己還帰が、宗教的に見れば神に対して刃向かうことであることを知っておかねばならない。しかし、またそうしてこそ、哲学は誠実に、すなわち哲学たるかぎりにおいて能く駆使しうる可能性に即して、神の前に立つこととなる」(NB: 246 Ann.)。

ハイデッガーは、神についてのなんらかの「想念」を抱き、なおも「神」の前に立ちうることを排除しない。し

かし、もちろんその「神」は特定的人格神ではない。むしろ現有の無なることを突きつける本来的な有の経験そのもの、すなわち現有の「無力Ohnmacht」ないしは「無性Nichtigkeit」に呼応するものとして経験される「超力」なのである。かくして、全体としての有るものの経験を直截に語ろうとするメタ・オントロギーにおいては、基礎オントロギーの立場を残存させているとはいえず、有の理解に潜む「超力的なもの」に積極的に聖性を認めうる。そして同時に、全体としての有るものの直中における現有の「無力」が強調される。「このような超躍Überschwingung」「現有の超越」に基づいて、現有はそのつど有るものを超え出ているのであり、「中略」現有が、超越する現有がそれに対しては無力であるところのものとして、有るものを対抗の相において経験する。無力は形而上学的である」（GA26: 279）。

しかし、なぜハイデッガーは、突如として、超力としての有を強調し、それにある種の聖性を認めるようになったのだろうか。最大の理由として考えられるのがマックス・シェーラーの影響である。ハイデッガーは、「聖なるもの」が有の理解に属することを表明している上に引用した注記中において「シェーラーの生成の理念を参照せよ」（GA26: 211 Anm. 3）との指示を出している。ハイデッガーとシェーラーとの間に、形而上学構想をめぐって、どのような邂逅があったのだろうか。

四 シェーラーとの「長きにわたる対話」

すでにみたように一九二七年の年末に二人は「最後の長きにわたる会話」をし、哲学的状況は絶望的なものであるが、まさにそうであるからこそ、「本来的な形而上学の内へと敢えて踏み越える好機、すなわち形而上学を根底

から展開する好機」(GA26: 166) が到来しているということと一致する。このシェーラーとの哲学的状況の認識の一致が、ハイデッガーに一九二八年夏学期講義での新たな「本来的な形而上学」の構想を提示させ、メタ・オントロギーの導入に踏み切らせたといえるのではないだろうか。すでにみたように、メタ・オントロギーの構想は決して精緻なものとは言い難い。それにもかかわらず、シェーラーとの対話の直後にあえてそれが公表されたことは、彼らの「哲学的状況の認識の一致」の深さと、当時「最も強い哲学的な力」であったシェーラーの形而上学による衝撃の大きさを証している。確かに、メタ・オントロギーは、基礎オントロギー自体の「根本化」である。しかし、当時『有と時』の超越論的自己把握の「限界」を吟味していたハイデッガーにおいて、そのような自己把握をそもそも可能にせしめた有の根本経験の直截な問いへの「変換」を促進させる不可欠の触媒となったのがシェーラーとの対話であるといえよう。シェーラーの形而上学への問いが、メタ・オントロギーと同じく「再び哲学の全体において立てられた、すなわちアリストテレスの神学の意味において立てられた問い」(GA26: 63) と評されていることもこの事柄の傍証たりえよう。さらに、ハイデッガーはシェーラーの形而上学の核心となる彼の神性観について次のようにいう。

「弱き神 *der schwache Gott* の観念、すなわち人間なしには神であることができないという神の観念が、恐ろしいまでに大胆に見抜かれていたがゆえに、その結果人間自身が「神の共働者 *Mitwirkler Gottes*」として考えられた。これらすべては凡庸な有神論や曖昧模稜とした汎神論からは、かけ離れたものであり続けたのである」(ibid.)。

ここでいわれている「神の共働者」は、そのままの表現ではないが、シェーラーの『宇宙における人間の地位』

の言説、「同様に、人間の共働 *Mitwirkung* なしには、自体的に有るもの *Ense* はその規定に達することができない⁽⁶⁾」が念頭におかれていると思われる。つまり、シェーラーの『宇宙における人間の地位』における神性観が、すなわち「弱き神」の観念がメタ・オントロギーへの「変換」を触発したと考えられる。

しかし、「弱き神」の観念への共鳴は、両者の対決をはらんだものでもあったことを見落としてはならない。そこでまず、両者の対決がなされた一九二七年の「長きにわたる会話」に目を向けてみよう。

この会話は、一九二七年にシェーラーがハイデッガーをケルンにおけるカント学会に招き、その後三日間に亘って、シェーラー宅にハイデッガーが滞在したときになされた。カント学会でのハイデッガーの講演は、「図式論についてのカントの教説と有の意味への問い」という題名での、現有を時性へと解釈することによるハイデッガーの形而上学の基礎付けの試みであった。そこでなされた「会話」はハイデッガーの講演をめぐってであり、つまりは、『有と時』の問題設定と、シェーラーの形而上学との関わりをめぐって「展望に満ちた戦い」(GA26: 165)がなされたのである。

その際ハイデッガーは、シェーラーが『有と時』における問題設定を当時ただちに認識した、唯一とまではいわないまでも、ごくわずかのうちの一人⁽⁷⁾であることを認めるにいたった。というのも、シェーラーは、一九二七年春にハイデッガーから『有と時』を贈呈されてから、この書との対決に取り組み、すでに一九二七年九月には、「情緒的実在性の問題」と題され、後に『観念論—実在論』の第五章として収録されることになっていた、『有と時』との対決の草稿を書き上げていたからである。おそらく、シェーラーは「長きにわたる会話」において、この草稿で展開したハイデッガー批評を今度はハイデッガー自身を前に語ったに違いないであろう。

さて、この『観念論―實在論』第五部のハイデッガー批判は、ハイデッガーの現有ないし関心構造が「独我論 Solipsismus」であるとし、「世界の―内に―有ること」を一つの世界に内在する独我の営みとしてとらえている。シエラーの「精神」の観点からすれば、ハイデッガーの「関心 Sorge」は根源的なものではない。「関心は、日常的人間のある中間状態 ein mittlerer Zustand にすぎない。その状態から人間は「上へ」と、すなわち、實在性から解放されている、精神にのみ近づきうる本質領域の方向へと向けて昇華することも、また同様に「下へ」と、すなわち（しかしながら人間にとつてのみ可能な）衝動性、すなわち實在的な有や偶然的なかく有ることを初めて措定する原理の方向へと、いわばデュオニソス的に墮落することもありうるのである」⁽⁸⁾。シエラーの枠組みからいえば、「関心」としての現有は、いまだ「精神」に達してはいないのである。

しかし、ハイデッガーによれば、こういったシエラーの現有解釈は、残念ながら「ハイデッガーの試みにおける中心的な問題設定を見誤っている」(GA26: 166)。シエラーは非有機的なものから、衝動、生、精神、世界、神性さらには宇宙全体にいたるまでのあらゆるものを統合し、それぞれを連続性のうちにみようとす。そしてその際シエラーは、現象学的にみることに加えて、多くの自然科学的知見にも立脚しようとする。しかし、ハイデッガーは、そもそもそういった哲学の基礎概念や科学的知見が内にひそかに含み持つ西洋的なオントロギーの歴史をトータルに問い直そうとしたのである。もちろんシエラーも唯々諾々と伝統に立脚していたわけではないが、伝統的オントロギーが、今日の我々に対して潜在的に持つ圧倒的な支配力についてのスタンスの差が、ハイデッガーとシエラーの間には実在する。慧眼にも、ハイデッガーはそのことを見抜いていて、「長きにわたる会話」についての感想について次のように言っている。

「シェーラーは、自分がすでに解決法を心得ていると思っていて、樂觀的であった。かたや私は、我々は問題を、ラディカルかつ全体的には、まだ立てても仕上げてもいない、という確信を持っていた。私の本質的な狙いは、まず第一に問題を立て、西洋的伝統全体がその本質的なことにおいて、根本問題のもつ単純性へと集約されるように、その問題を仕上げることである」（GA26: 165）。

西洋的伝統全体をそれが根本的にもっている有の理解へと集約しつつ疑問に付すための問いを、新たに立て、仕上げるのがハイデッガーの根本目的である。「現有」とはギリシヤ的な有の経験との対決から導出されたチームであり、現有の有の理解こそが西洋的伝統全体が問い直される端緒であった。こういったハイデッガーの立場からは、衝動、生、精神、宇宙といったシェーラーの思索の核心をなす個別のチームはそれぞれオントロギーの見地から吟味し直されねばならないこととなる。「精神」において衝動から宇宙にいたるまで段階的に連続していることは、ハイデッガーによれば「生物学的な世界観」（GA29/30: 283）であって、その世界観が隠し持つ有の理解そのものが問われねばならない。

しかし、『宇宙における人間の地位』に代表されるシェーラー晩年の哲学的人間学構想、とりわけそこにおける神性観は、ハイデッガーにとっても、形而上学的伝統に対するための弱さをおぎなっておりあまりある洞察を多く含んでいたのである。一九二九／三〇年冬学期講義では、シェーラーの「生物学的な世界観」への批判にすぐ続けて次のようにいわれている。「他方それにもかかわらず、シェーラーの問題設定は、綱領的なものにとどまってはいるが、多くの観点において本質的であり、あらゆる以前ものを凌ぐものである」（GA29/30: 283）。ハイデッガーは、まぎれもなくかの対話において、「シェーラーから学んだ」（GA26: 166）のである。

五 シェーラーの神性観による触発

では、ハイデッガーがシェーラーから学んだ「弱き神」の観念とはどのようなものだったのだろうか。そして、なぜハイデッガーはその観念を受け容れたのだろうか。

『宇宙における人間の地位』によれば、精神としての人間は、環境世界に「否」を言える有であり、世界開放的であり、自己の有を含めて自然全体を対象として捉えるやいなや、空間と時間を超越する。この意味で「世界意識、自己意識、神意識は不可分の一なる構造統一をなしている」⁽⁹⁾。それゆえ精神は「無限的、絶対的な超世界的な有、最も形式的な理念」⁽¹⁰⁾を把握しつつ、「聖という述語を備えた自己自身による有」あるいは「世界根拠 Weltgrund」⁽¹¹⁾として人間に本来備わっている「絶対的な有の領域一般」へと常に関係をもっている。他方、世界根拠としての最高有からすれば、自己の部分的な有である「人間において自己を直接に捉えて、実現する」⁽¹²⁾。最高有の二つの属性の「神性」と「衝動」、これらの高次の貫入により、人間は神の生成に関与することとなる。これら神の二つの属性は人間においては、「精神」と「衝動」である。「人間は最高有の二つの属性の邂逅点 Treffpunktである」⁽¹³⁾。シェーラーは言う。「人間は根源的有るものが、そこにおいて、またそこを通じて己自身を把握し認識する唯一の場所であるだけではない。神がその全き本質を、実現し、神聖なものとするのもまた、人間という有るもの自由な決断においてである」⁽¹⁴⁾。端的にいえば、シェーラーの形而上学の神は「未完成の神、あるいは生成する神」⁽¹⁵⁾であり、しかもその神生成は人間生成と相互に依存する。人間が最高有の二つのエレメントの邂逅点として自己を認識し、その最高有が自己にも内在することを知らねば自己の召命に達しないように、「自己自身による有るもの

Ens per se」(神)もまた、人間の共働なくしては自己を実現しえない。M・S・フリリングスが近著でいうように、神の生成すなわち神性の現前は、「神と人間が共に相互発見をするという一つの作用、一つの過程」⁽¹⁵⁾なのである。このように晩年のシェーラーにおいては、神はもはや万物を創造する父なる強い神ではない。「人間の形而上学的特殊地位」と題された一九二七年のシェーラーの遺稿断片では次のようにいわれる。「私は、私の父たらんとする神を拒絶する。「中略」私において現にありありと迫ってくる神は、まったく他のものを私にほのめかしている」。「人間は神の子ではない。人間は神の共働者である」。このようなシェーラー晩年の「人間なしには神であること」ができないという神」(GA26: 193)を捉えて、ハイデッガーは「弱き神」と呼んだのである。

では、ハイデッガーはなぜこの「弱き神」に共鳴し、受け容れることができたのだろうか。ハイデッガー自身はその理由については明確には語っていない。それゆえわれわれはこの事柄を語るにあたって慎重にならざるをえないが、おおむね次のように考えることができるだろう。

すでに確認したとおり、ハイデッガーの有への問いは、「宗教性一般のようなものをただ論評するだけといった、ややもすれば陥りがちな傾向から免れている」という意味において「非神論的」であったが、決して神的なものを排除しようとしたものではなかった。むしろハイデッガーは、一九一九年にフッサールの助手としての地位を得て、独自の歩みを始めたときから、生の根源にある神的なものを眼差し、それに相応しいロゴスを探していたといえる。一九一九年三月一日のプロッホマン宛の書簡では、自分の仕事を「真正なる諸根源へと絶えず新たに突き進むこと、宗教的意識の現象学への準備」(BH: 16)と言い、また一九一九／二〇年冬学期講義では、生の根源領域が「畏怖せしめる神秘における「或るもの」Das <Etwas> im misterium tremendum」(GA58: 107)と呼ばれ

る。ところが、このような事実的生の根本経験への洞察が進むにつれて、伝統的オントロギーとそれに基づいた神学的表現が、予期した以上に根深く、事実的生を遮るものとして立ち現れてくる。従来の神についての言説は、人間の有、さらには有一般への真摯な問いを忘却する一方で、神を最高の有るものとして措定し、そこから導かれた被造物という有り方を人間に塗布し、そこに安住せしめようとする。しかし、ハイデッガーにとって、生の根源において迫ってくる超力的なものは、「我々がそれによつて麻痺させられ、打ち負かされるもの」であつて、生の動揺そのものとして顕現するものである。この経験が遮蔽されないためには、まずもつて、そこで超力的なものが顕現する「生の有 *Leben:Sein*、人間の有 *Mensch:Sein* の有の意味 *Seinssinn* が根源的に獲得されかつ範疇的に規定されねばならない」(HT: 26)。「有と時」における有の問いや「非神論的」態度の根底には、こういった真正な聖なるものへの希求が潜んでいる。彼が、自分が共鳴したシェーラーの神性観をあえて「弱き神」と名付け、「超力的なもの」の現成が、自己の有についての人間の覚醒に依拠する「弱い」ものであれば、それだけ「ありありと迫ってくる」ものとなるという逆説を支持したのは、神学的諸表象の背後にある伝統的オントロギーへの痛烈なイロニーであると解釈できよう。

では、シェーラーの「弱き神」はどのように、ハイデッガーのオントロギーと呼応しうるのだろうか。シェーラーの生成する神の理念への参照が指示された箇所を見てみよう。

「神的なものの「現実的な有」をオンティツシュに証明することではなく、この有の理解の根源を現有の超越から、すなわちこのような有の理念の有の理解一般への帰属性を明らかにすることが肝要である(そのような生成についてのシェーラーの理念もまた参照せよ)。「有」と超越の本質からのみ、超越の本質に帰属する全き撒布

Streuung) においてのみ、そしてそこからのみ、この超力としての有の理念は理解されうるものであり、絶対的な汝へと向けた解釈や、善や、価値や永遠なるものとして解釈することにおいてではない」(GA26: 211 Anm. 3)。

ハイデッガーのいう神的なもののは、伝統的神学の言辭を廃して、まず「現有の超越」から明らかにされねばならない。ここでいわれている「現有の超越」とは、「世界の内に一有ること」であり、畢竟は「有の理解一般」と同じ事柄である(vgl. GA26: 170)。現有は有の理解としての超越をその根本体制とする故に、まえもつて有るものを超出しており、また「この超出されたものが、有るものとして、オンティッシュに対峙し、対峙するものとしてその有るもの自身に即して把握可能となる」(vgl. GA26: 212)。上記の引用によれば、超力的なものという有の理念はこの超越ないしは「有の理解一般」に帰属している。それゆえ、有の理解の根本体制があらわになることによつて、神的なものの有もまたあらわになる。ところで、有の問いとは、オントローギッシュに先立つ有の理解の「根本化に他ならぬ」(SZ: 15)のものであり、「時を有の理解一般の可能的地平として解釈すること」(SZ: 1)であった。そして、有の理解が根源的時性によつて成立していること、すなわち現有自身の有の意味が時性であることが現有自身にあらわになるときに、現有は「最も固有の優れた可能的に有ることへの有」(SZ: 32)たりうる。つまり現有が本来的たらんとするとき、有の理解の根本体制もあらわになり、そのとき同時に神的なものもあらわになる。神的なものの現成は現有の本来性の獲得に依拠する。

他方、ハイデッガーは、超力の有が超越の本質に帰属する「撒布」からのみ理解されうるという。ここでいう「撒布」とは、現有全体が「身体性 Leiblichkeit」という土壌の内へと撒き植えられているということであり、『有と時』で説かれた「被投性」の一つの新たな表現である(vgl. GA26: 174)。現有にとつて有の理解があらわに

なることは、現有が徹底して超越としての世界の内に「有ること」という根本体制に貫かれていることがあらわになることでもある。有との関わりにおいてのみ現有は現有たりうるという「被投性」、さらには「無力」が、現有の本来性の獲得においてあらわになる。現有の方からみれば、超力的なものの有によって現有は浸透されている。

このように現有の超越に基づけば、現有の本来性の獲得と神的なものの現成は、同時かつ相互に依拠している。この点において、神の生成と人間の生成を一つの過程における相互依存性においてとらえる「弱き神」の理念はハイデッガーの有の問いの枠組みに呼応し、彼の神的なるものの一つの可能的な表現たりうるのである。有への問いの途上において、現有の無力の自覚を通じて顕現するこの「弱き神」こそが、むしろ逆説的に、豊饒な「宗教性 [Religiosität]」を湛えている。「信仰であると思いきんでいるだけのオンテイッシュな神の信仰とは、結局のところ神の喪失なのではないだろうか。だとすれば、真の形而上学者は、普通の敬虔なる信徒や、『教会』に所属する信徒よりも、いやそれどころかどの『宗派』の神学者よりも宗教的ではないだろうか」(GA26: 211 Ann. 3)。

六 シェーラーからヘルダーリンへ——ハイデッガーの神性観の変移——

さて、シェーラーの死後も、ハイデッガーはシェーラーを重視し続ける。一九二九年に公刊された『カントと形而上学の問題』はシェーラーに捧げられており、一九二九／三〇年冬学期講義での「世界」概念をめぐるの石、動物と現有の比較においては、シェーラーの克服が意図されていることを窺うことができる。しかし、西洋の有の理解の歴史そのものについてトータルに疑問を提示するハイデッガーにとって、「第一の元初 der erste Anfang の歴史」としての形而上学の歴史の終末であるニーチェとの対決が差し迫った課題となり、さらにヘルダーリンが

「別の元初 *der andere Anfang*」を指示するものとして登場してくる。

○ペゲラーの報告によれば、一九二九年から三〇年にかけて、ハイデッガーにとってニーチェが「決定的 *entscheidend*」となり、ヘルダーリンが「運命 *Geschick*」となる⁽¹⁷⁾。それ以降、模範とされたアリストテレスの形而上学構想自体が「オントテーオロギー（有・神論）*Onto-theo-logie*」と呼ばれ、問いに付されていく。一九三〇／三一年冬学期講義『ヘーゲルの精神現象学』では、「プラトンやアリストテレス」における有るものについての問いが「オントテーオロギー」（GA32: 183, vgl. GA32: 141ff.）として対自化され、そのようなオントロジーの「可能的な基礎付けの最終段階」（GA32: 204）としての『精神現象学』との対決（vgl. GA32: 211）が試みられる。一九三六年夏学期講義『シェリング・人間的自由の本質について』においてはヘーゲルとともに、シェリング、ニーチェの立場が「オントテーオロギー」と呼ばれる一方で（vgl. GA2: 88, 113f.）、こういった「オントテーオロギー」が挫折する運命をもっていることが次のように語られる。「それ「シェリングとニーチェの挫折」は全く別なるものの到来の兆しであり、新たな元初を告げる稲光である」（GA2: 5）。ここでは、「オントテーオロギー」が、ヘルダーリンが詩作する「別の元初」から照らし出されており、ハイデッガーがシェーラーとともに構想した形而上学構想からすでに別の歩みへと移行したことがうかがえる。以後、別の元初から照らし出された「形而上学」の歴史全体が、それを基づけたアリストテレスのオントテーオロギッシュな形而上学構想もろとも、その非根源性において明確に批判される（vgl. ID: 45, 63f.）。

しかし、シェーラーにインスパイアされた神と人間の共働という聖なるものについてのモチーフは、終始ハイデッガーを捉えてやまなかった。一九三六／三八年に書かれた『哲学への寄与』では、それ以降のハイデッガーの思

索を規定する「性起 Ereignis」の思索の「本質構造」が語られる。「性起」については、ここでは立ち入って論じることができないが、端的にいえば、「性起」とは、「有は、自分が現成するために人間を必要とし brauchen、人間は、現^レ有 Dasein としての彼の究極の天命を遂行せんがために真有 Seyn に帰属する gehören」(GA65: 251) という、人間と有の相依相属あるいは「必要と、帰属と、^レ対向的躍動, Gegenschwung」(ebd.) である。このとき「性起」としての有は、「最後の神 der letzte Gott」と出会^レこうる「転回的媒介点」(GA65: 413, vgl. GA65: 256, 409) であって、聖性を帯びている。ここでもまた人間の生成(人間が有へ帰属して現^レ有となること)と聖なるものの生成(最後の神の立ち寄り)の共働関係がそこに見られる。そういった性起の本質構造は、ヘルダーリンの詩作からの合図をうけとって思索されている。しかし、ハイデッガーの聖なるものについての思索を、「有と時」の非神論的な枠組みから超え出させて、ヘルダーリンにおける聖なるものに共鳴する橋渡しをしたのは他ならぬシエーラーではないだろうか。後期ハイデッガーの神々についての華々しい思索の端緒をシエーラーとの邂逅に見いだすことができないだろうか。ハイデッガーは、一九三六年夏学期講義で、シエーラーの「弱き神」の構造を、同じくシェリングの神性観にもみてとり、さらにその神性観によって「ヘルダーリンの根本気分」を想起する。

「人間―それはかの「神の」パートナーである。すなわち、神が啓示するというなら、その力によってのみおよそ神が啓示しようというパートナーである。シェリングの論放を、以前の機会 (WS 1934/35 u. SS 1935) に扱われたヘルダーリンの根本気分が貫通してこ^レる」(GA42: 284)。

ハイデッガーは、この言葉に続けて、「或る他者を、神々は必要とする」という句を含むヘルダーリンの「ライン」の一節をひいてこの講義を結んでいる。この一文が示唆している、シエーラーの神性観からヘルダーリンの神

性観へのハイデッガーの移行を、さらに究明することは、今後、筆者に課される課題となろう。

略号

ハイデッガーの著作からの引用については、煩雑な註を避けるために（略記号…ページ数）で表記した。略記号については以下のとおり。尚、引用文中の傍点はイタリック表記の箇所、「」内は筆者の挿入。

- GA: Martin Heidegger Gesamtausgabe. (Frankfurt am Main, Vittorio, Klostermann)
- GA9 *Mgmarken*, 1976. 辻村公一訳『道標』創文社、一九八五年。
- GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979. 常俊宗三郎他訳『時間概念の歴史への序説』創文社、一九八八年。
- GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 2. Aufl., 1990.
- GA29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, 2. Aufl., 1992. 川原栄峰訳『形而上学の根本諸概念』創文社、一九九八年。
- GA32 *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 2. Aufl., 1988. 藤田正勝訳『ヘーゲル『精神現象学』』創文社、一九八七年。
- GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 1988.
- GA58 *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, 1993.
- GA61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 1985.
- GA65 *Beiträge zur Philosophie*, 1989.
- SZ *Sein und Zeit*, 16. Aufl. (Tübingen, Niemeyer, 1986) 辻村公一訳『有と時』創文社、一九九七年。
- NB "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)." in: *Dilthey Jahrbuch Bd. 6* (Göttingen, V & R, 1989)
- ID *Identität und Differenz*, 9. Aufl. (Frankfurt am Main, Neske, 1990)
- HB *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel 1918-1969*, hrg. von Joachim W. Storrck (Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1990)
- HJ *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, hrg. von Walter Biemel und Hans Saner (Frankfurt am Main, Klostermann, 1990) 渡邊三郎訳『ハイデッガー・ハイヤース・ハース往復書簡』名古屋大学出版、一九九四年。

注

- (1) Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Leitjahre*, 2. Aufl. (Frankfurt am Main, Klostermann 1995) S. 44. 中村志朗訳『ガタマー自伝』未来社、一九九五年、五二頁。
- (2) フライブルク期からの両者の交わりを簡潔に纏めたものとして、vgl. Mark Michalski, *Fremdabnehmung und Mischen*, Bonn 1997, S. 20-32.
- (3) とりわけ、O・ヘゲラーは、ハイデッガーのメタ・オントロギーの成立におけるシェーラーの影響の大きさを強調する。Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (München, Alber, 1994) S. 276, 474.
- (4) Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, E1, 1026a 18ff.
- (5) 一九二六年夏季期講義で初めて metontologisch とする語がなされる (GA22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1993, S. 106)。
また、メタ・オントロギーは「有るものの形而上学的分析論 die metaphysische Ontik」でも表現される (GA28: 201)。
- (6) Max Scheler, *Späte Schriften*, Gesammelte Werke Bd. 9, 2. Aufl. (Bonn, Bouvier, 1995) S. 71. 亀井裕他訳『シェーラー著作集 第一三巻』白水社、一九七七年、一〇八頁。
- (7) a.a.O., S. 362.
- (8) a.a.O., S. 266f.
- (9) a.a.O., S. 68. 亀井裕他訳『シェーラー著作集 第一三巻』、一〇五頁。
- (10) a.a.O., S. 67. 同、一〇三頁。
- (11) a.a.O., S. 70. 同、一〇七頁。
- (12) ebd. 同、一〇八頁。
- (13) a.a.O., S. 83f. 同、一二六頁。
- (14) a.a.O., S. 71. 同、一〇八頁。
- (15) Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler : the first comprehensive guide / based on the complete works by Manfred S. Frings* (Marquette University Press, 1997), p. 278.
- (16) Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Gesammelte Werke Bd. 12, 2. Aufl. (Bonn, Bouvier, 1997) S. 210.

- (7) Vgl. Otto Pöggeler, "Von Nietzsche zu Hitler?," in: *Annäherungen an Martin Heidegger*, hrsg. von Hermann Schäfer (Frankfurt/New York, Campus, 1996) S. 95. Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 219, 229.
- (8) Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Aufl. (Neske, 1994) S. 218. 大橋良介他訳『ハイデッガーの根本問題』晃洋書房、一九八〇年、二六六頁。

この論文は日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

「愚者」と「智人」

——日蓮における「師」自覚の構造——

問宮啓壬

△論文要旨▽ 日蓮といえは、度重なる迫害に耐え抜いてみずからの信仰を貫き通した「意志の人」としての側面のみが、クロウズアップされがちである。しかし、「日本第一の智者となし給へ」という言葉が示すように、日蓮は真摯なる「学問」をみずからに課した宗教者でもあった。日蓮は、仏教と知的に向き合うことを通して、「仏の御心」の把握と表現につとめるとともに、その正統性を実践の場で検証し続けたのである。そうした検証の中で、日蓮はみずからを「一閻浮提第一の智人」と位置づけるに至る。しかし、その一方で、そうした自覚とは一見したところまったく矛盾する自己認識が、日蓮にあったことも確かである。「愚者」としての自覚がそれである。

本稿では、こうした矛盾の意味を、日蓮自身に即して尋ねていくことを通して、「智人」としての自信と、「愚者」としての自省との間の強い緊張感を孕んだ、日蓮の「師」の自覚の構造を明らかにする。

また、これに関連して、日蓮における「地涌・上行菩薩」の自覚、および「如来使」の自覚の内実にも言及する。

△キーワード▽ 日蓮、愚者と智人、師、地涌・上行菩薩、如来使

一 問題の所在

日蓮二十七年が間、弘長元年辛酉五月十二日には伊豆国へ流罪。文永元年甲子十一月十一日頭にきず(疵)をかほり左の手を打をらる。同文永八年辛未九月十二日佐渡の国へ配流、又頭の座に望。其外に弟子を殺れ、切

れ、追出^{ヒツ}くわれう（過料）等かずをしらす^{（一）}。

（『聖人御難事』、定遺一六七三頁）

周知のように、日蓮の生涯は度重なる受難に彩られたものであった。しかし、日蓮はその受難に強韌な意志をもつて耐え、みずからの信仰を貫き通した。その意味では、日蓮は確かに「意志の人」であつたといえる。しかし、ただ単に「意志の人」とのみ評するならば、日蓮という宗教者を構成する重要な側面を見落とすことになる。というのも、日蓮の意志は、日蓮自身の真摯な「学問」によつて支えられていたといえるからである。もつとも、日蓮の学問は常に実践において表現され、実践の場で試されなければならないものであつた。そうした検証を経てはじめて、日蓮はみずからの学問と、学問の表現としての実践の正しさを確信することができたのであり、そうした正しきの確信が、日蓮の意志の源泉となつていたのである。家永三郎氏の言葉を借りて、「意志の人」としての側面を「主意的側面」と名づけ、「学問」を重んじる側面を「主知的側面」と名づけるならば、家永氏が指摘するように、日蓮にあつて両側面は分かち難い関係にあつたといえよう^{（二）}。

実際、「主知的側面」は、日蓮という宗教者を特徴づける重要な側面であつた。

生身の虚空蔵菩薩より大智慧を給^{（三）}りし事ありき。日本第一の智者となし給へと申せし事を不便とや思^{（四）}食^{（五）}けん。明星の如^{（六）}なる大宝珠を給^{（七）}て右の袖にうけとり候し故に、一切経を見候しかば八宗竝に一切経の勝劣粗^{（八）}是を知りぬ。

（『清澄寺大衆中』、定遺一一三三頁）

ここに語られる一種の神秘体験の意味を詮索することはおいておくとして、「日本第一の智者となし給へ」という言葉に、日蓮の「主知的側面」を明瞭にみる事ができよう。

ところで、右の文言において日蓮は、修学の結果、「八宗竝に一切経の勝劣」をほぼ知ることができたと述べて

いる。とするならば、日蓮の修学の目的が、当初より、諸宗・諸経の優劣を判定するところにおかれていたとみることも可能であろう。しかし、他の遺文をみてみると、日蓮が掲げる修学の目的は決して一様ではない。これについては、田村芳朗・佐々木馨両氏が明快な整理を行っているので、まずはそれをみておこう。⁽³⁾

両氏はともに、日蓮の修学の動機を次の四点にまとめている。第一点、今も挙げた「八宗竝に一切経の勝劣」を知るという目的。換言するならば、いずれの經典に釈尊の真意が表明されているのかを探求するという目的である。第二点、無常を克服するという目的。第三点、寿永・承久の乱などの政治的・社会的混乱の原因を、仏教的視点から解明するという目的。そして第四点は、諸宗に通暁するという目的である。⁽⁴⁾

田村・佐々木両氏は、これらはいずれも後年の回想であり、したがってこうした目的が表明される文脈や対告衆の問題を十分に考慮する必要があると注意を喚起した上で、これらのうちのどれが、日蓮が学問を始める大本の目的であったかを問う。紙数の関係上、ここでその議論の詳細を紹介することはできないが、結論的には、第四点、つまり八宗兼学的に学問を修め、諸宗に通暁したいというのが、日蓮における修学の本来の目的であったとされる。本稿においても、基本的にはこの見解に従うが、本稿ではむしろ、八宗兼学的に学問を始めた日蓮が、修学の過程で、いずれの經典に釈尊の真意が説かれているのかという問題をみずから課したということ、そしてそうした問題が、無常を克服する救済の要路がどこにあり、また釈尊の真意を見失った信仰が政治的・社会的混乱といかに関わっているのかという問題に必然的に連なっていたということに注目したいと思う。こうした諸問題に解答を下し得る総合的な「智慧」を獲得したと自負されるところに、「一閻浮提第一の智人」⁽⁵⁾という自覚が表明されることになると考えられるからである。

ただし、こうした自覚とは、一見したところまったく矛盾する自己認識が日蓮にあったことも確かである。「日蓮は愚者也、非学生也」⁽⁶⁾「凡夫の身日蓮等」⁽⁷⁾といった言葉にみられる、愚かなる凡夫としての自覚がそれである。これが単なる謙遜でないことは、

世もやうやく末になれば、聖賢はやうやくかくれ、迷者はやうやく多^ッ。世間の浅き事^ス猶あやまりやすし。何況出世の深法誤なかるべしや。犢子・方広^{トクシ}が聡敏なりし、猶を大小乗経にあやまてり。無垢^{ムク}・摩沓^{マタ}が利根なしり、権実二教を弁^ハず。正法一千年の内^ハ在世も近^ツ、月氏の内なりし、すでにかくのごとし。況^ヤ尸那^ヤ・日本等国もへだて、音^ガもかはれり。人の根鈍^トなり。寿命も日あさし。貪瞋癡も増増せり。仏世を去てとし久し。仏経みなあやまれり。誰の智解か直かるべき。

〔開目抄〕、定遺五五五頁〕

という文言からも伺われる。ここで日蓮は、「末法」という時代、辺土たる「日本」に生きる自分達が抱えざるを得ない「智慧」の限界性に言及しているといえよう。こうした限界性は、「仏経みなあやまれり。誰の智解か直かるべき」という言葉に端的に表現されている。ここに、自分のみならず、同時代人はいずれも「智慧」の限界性を抱えた「愚者」たらざるを得ないという深刻な認識が、確かに伺われるのである。

にもかかわらず、その一方で、日蓮は自己を「一閻浮提第一の智人」であるという。この矛盾をどのように受け止めればよいのであろうか。本稿では、この問題を日蓮自身に即して尋ねていく中で、「愚者」にして「智人」、「智人」であると同時に「愚者」という日蓮の自覚を見出だし得るであろう。これは同時に、日蓮の「師」としての自覚にみられる、緊張感を孕んだ構造を明らかにすることでもある。⁽⁸⁾

考察は以下の手順を踏む。まず、経典と向き合うことを通して、日蓮がいかなる教相論・実践論を紡ぎ出したか

をみる。いわば、日蓮における「智慧」の体系を概観するのである。次いで、そうして体系づけられた「智慧」の正統性を、日蓮はどこに求めたかを見る。その上で、日蓮の「師」自覚の構造を明らかにする。なお、「師」の自覚に関連して、日蓮における「地涌・上行菩薩」の自覚、および「如来使」の自覚にも言及したいと思う。

二 「智慧」の体系——教相論・実践論——

日蓮が『法華経』に絶対の価値を見出だしていくに当たっては、修学の過程で遭遇したある疑問と、その疑問を解決しようとする更なる学問の積み重ねが必要であった。このことについて、後年の整理された形ではあるが、日蓮は次のように言及している。

仏法をうかがひし程に、一代聖教をさとりべき明鏡十あり。所謂る俱舍・成実・律宗・法相・三論・真言・華嚴・浄土・禅宗・天台法華宗なり。此の十宗を明師として一切経の心をしるべし。世間の学者等おもえり、此の十の鏡はみな正直に仏道の道を照せりと。……日蓮が愚案はれ(晴)がたし。世間をみるに、各々我も我もといへども国主は但一人なり。二人となれば国土おだやかならず。家に二の主あれば其家必やぶる。一切経も又かくのごとくや有らん。何の経にてもをはずせ、一経こそ一切経の大王にてをはずらめ。而に十宗七宗まで各々諍論して随はず。国に七人十人の大王ありて、万民をだやかならじ。いかんがせんと疑つところに、一の願を立て。我れ八宗十宗に随はじ。天台大師の専ら経文を師として一代の勝劣をかんがへしがごとく、一切経を開きみるに、涅槃経と申経に云、依法不依人等云云。依法と申は一切経、不依人と申は仏を除き奉て外の普賢菩薩・文殊師利菩薩乃至上にあぐるところの諸人師なり。此経に又云、依了義経不依不了義経等云云。

此經に指ところ義經と申は法華經、不了義經と申は華嚴經・大日經・涅槃經等の已今当の一切經なり。されば仏の遺言ゆゑごんを信ずるならば、専ら法華經を明鏡として一切經の心をばしるべきか。

〔報恩抄〕、定遺一九三―一九四頁、傍線部引用者

広く諸宗を学ぶ過程で、日蓮は一つの疑問に突き当たつたという。「一切經の心」を集約し、「正直に仏道の道を照」らす經は何か。それは「一切經の大王」ともいうべき、ただ一つの經典でなければならぬ。それはいずれの經典か。こういった疑問である。そして、その疑問に立ち向かう一種の方法論として、傍線部にみえる『涅槃經』の「依法不依人」「依了義經不依不了義經」が挙げられる。右に引いた文言はあくまでも後年の回想であるから、「了義經と申は法華經」という解答がすでに下されてしまつてゐるが、高木豊氏も指摘するように、⁹⁾「依法不依人」等のいわゆる「法の四依」が、疑問解決のための有力な判断基準となつていつたことは、間違ひのないことと思われる。このことは、「法の四依」の重要性が、日蓮初期の代表的論書『守護国家論』においてすでに、

願わくは末代の諸人、且く諸宗の高祖の弱文無義を聞いて、釈迦・多宝・十方諸仏の強文有義を信ずべし。何に況や諸宗の末学、偏執を先となし、末代の愚者、人師を本となして經論を抛つる者に依憑すべきや。故に法華の流通たる雙林最後の涅槃經に、仏、迦葉童子菩薩に遺言して言く、法に依りて人に依らざれ、義に依りて語に依らざれ、智に依りて識に依らざれ、了義經に依りて不了義經に依らざれと云云。

〔守護国家論〕、定遺九八頁、原漢文、傍線部引用者

と強調されていることから知られよう。

こうした判断基準に基づき、唯一の「了義經」、つまり「仏の御心」を説き尽くした唯一の經典であると最終的

に結論づけられたのが『法華経』に他ならない。これについては、

自身の思を声にあらはす事あり。されば意が声とあらはる。意は心法、声は色法。心より色をあらはす。又声を聞て心を知る。色法が心法を顯ハス也。色心不二なるがゆへに而ニとあらはれて、仏の御意みごころあらはれて法華の文字となれり。文字変じて又仏の御意となる。されば法華経をよませ給はむ人は文字と思食事なかれ。すなはち仏の御意みごころ也。

〔木絵二像開眼之事〕、定遺七九二頁〕

法華経と申スは随意意と申シて仏の御心をとかせ給ツ。

〔随意意御書〕、定遺一六一頁〕

と述べられている。日蓮にあつては、『法華経』をこのように位置づけ得る者のみが、「教をしれる者」⁽¹⁾という評価を獲得できるのである。

しかし、「仏の御心」が説き尽くされた「一切経の大王」として『法華経』を位置づけることは、教相論においては一つの帰結であるとしても、実践論の観点からするならば、出発点でしかない。というのも、そのように位置づけられた『法華経』をいかなる形で行じるかという問題が出てくるからである。しかもこの問題は、『法華経』をいかなる形で流布せしめるかという問題とも必然的に連なってくる。この問題に関して、日蓮は、

仏法をひろめんとをもはんものは必ス五義を存して正法をひろむべし。五義者、一者教、二者機、三者時、四者国、五者ニ仏法流布の前後ナリ。

〔顕誦法鈔〕、定遺二六三―二六四頁〕

と述べている。いわゆる「教・機・時・国・序」の「五義」については、『南條兵衛七郎殿御書』においても詳しく論じられているが、要はこういうことである。末法に入ったこの時代、念仏等が先行して流布することにより、「仏の御心」を見失ってしまった「謗法」⁽²⁾の機が充満する日本において、いかなる形で『法華経』

を行じ、流布するのか。このような問題を提示し、論じる際の五つの範疇が「五義」なのである。

この問題を解決するために、日蓮はいかなれば「仏の御心」に直参するという方法をとる。佐渡流罪の直前に記された『寺泊御書』において、日蓮は自分に向けられた批判を、

或る人云く、唯だ教門計りなり。理具に我これを存ずと。

（『寺泊御書』、定遺五一―四頁、原漢文）

と記している。これは、茂田井教亨氏が指摘するように、「教相」をたどるのみでは把握されない「観心」の世界の裏づけが欠けている、との批判であろう。⁽¹³⁾ 佐渡流罪中の日蓮は、こうした批判に応えるべく、「観心の法門」⁽¹⁴⁾の裏づけを求めて、「仏の御心」そのものの把握に向かうのである。結論的というならば、日蓮はそれを、独自の一念三千論において、「妙法蓮華経」の五字として提示した。以下、この点についてみていく。

一念三千の法門は但法華経の本門寿量品の文の底にしづめたり。

（『開目抄』、定遺五三―九頁）

ここで日蓮は、「一念三千」を『法華経』の本門寿量品の根底にあるものとみなしている。換言するならば、「一念三千」とは、本門寿量品の教相の根底にあつて、その教相のあり方を規定しつつも、教相をたどるのみでは決して把握し得ない世界、つまり「観心」の領分に属しているということである。だからこそ、「此一念三千も我等一分の慧解もなし」⁽¹⁵⁾といわれるのである。しかし日蓮は、『観心本尊抄』において敢えてその「一念三千」を描き出すようにする。それが次の文言である。

妙楽大師云く、当に知るべし、身土は一念の三千なり。故に成道の時この本理に称ふて一身一念法界に遍ねし

等云云。夫れ始め寂滅道場華藏世界より沙羅林に終るまで五十余年の間、華藏・密嚴・三變・四見等の三十四土は、皆成劫の上の無常の土に変化する所の方便・実報・寂光・安養・浄瑠璃・密嚴等なり。能変の教主涅槃

に入れば、所変の諸仏随て滅尽す。土も又以てかくの如し。今本時の娑婆世界は三災を離れ、四劫を出たる常住の浄土なり。仏既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず。所化以て同体なり。これ即己心の三千具足三種の世間なり。

〔観心本尊抄〕、定遺七一二頁、原漢文、傍線部引用者

日蓮は傍線部に妙楽大師湛然の言葉を引いているが、ここでいう「成道」とは、右の文言全体の文脈に照らすならば、なによりも、『法華経』の本門寿量品に開顕される久遠の釈迦仏の「成道」として解釈されなければならない。まさにその「成道」の瞬間、一念と三千との相即不離の「本理」に叶って、久遠仏の「一身一念」が法界に遍満し、それによって娑婆世界も成道して浄土となり、そこにある衆生も成道して仏となったのである。しかも、久遠仏の永遠性故に、娑婆世界は「常住の浄土」であり、衆生もまた「所化以て同体」、すなわち久遠仏と同体なる永遠の仏であると規定されることになる。換言するならば、日蓮のいう「一念三千」とは、「仏の御心」に貫き通されることによって、衆生も娑婆もすべてが仏と即一化された永遠の世界なのである。こうした「一念三千」を、日蓮は『観心本尊抄』において、「南無妙法蓮華経の五字」という独特のいい方で表現している。つまり、日蓮にあって「南無妙法蓮華経」とは、「仏の御心」によってすべてが仏と即一化された世界をあらわす、ぎりぎりの象徴的表現なのである。

ただし、現実にあつては、衆生も娑婆世界も決して仏と即一なる存在ではない。現実的には、それほどまでも「凡夫」であり、「穢土」である。したがって、「一念三千」は仏によって現に成就され、衆生も娑婆もその直中にありながらも、衆生の側からは決して把握されない世界であり、「仏の御心」に仏自身の功德としてのみ保持されている超越的領分であるということにならざるを得ない。これを衆生と仏との関係に約するというならば、衆生と仏

とは即一化した「南無妙法蓮華經」の状態ではなく、「南無」すべき主体としての衆生と、「仏の御心」としての「妙法蓮華經」とに別れたままの状態にあるということになる。だからこそ、仏は衆生が「南無」すべき客体として、「妙法蓮華經」の五字を衆生に差し出すのである。というのも、「仏の御心」としての「妙法蓮華經」の五字にこそ、「一念三千」という功德が属しているからである。これを端的に表現したものが、

一念三千を識らざる者には、仏大慈悲を起し、五字の内はこの珠を裏み、末代幼稚の頸に懸さしめたまふ。

〔観心本尊抄〕、定遺七二〇頁、原漢文

という文言である。そして日蓮は、かかる「妙法蓮華經」の五字を「受持」することにより、衆生は仏の功德全体を自然に譲り与えられることになるという。

釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す。我等この五字を受持すれば、自然に彼の因果の功德を譲り与へたまふ。

〔観心本尊抄〕、定遺七一頁、原漢文

日蓮はここに、衆生と仏との即一化、つまり「南無妙法蓮華經」の回復の契機をみているといえよう。

このように、日蓮にあつて「妙法蓮華經」の五字は、『法華經』の教相の根底にあつて、教相を支える「仏の御心」として把握された。見方を換えるならば、「妙法蓮華經」の五字とは、言語化された『法華經』という經典に展開される以前の、いわば「原法華經」なのである。その意味では、『法華經』の最も本源的・本質的な姿であるといえよう。『法華經』はまさにそうした姿で末法の自分達に与えられていると、日蓮はみなすのである。

日蓮によれば、このような妙法五字は、『法華經』の「如来神力品」において、上行・無辺行・浄行・安立行といった菩薩をリーダーとする「地涌の菩薩」に付属されたという。いわゆる「別付属」である。そして、末法の今

こそ、付属された妙法五字を流布すべく、「地涌の菩薩」が出現する時であるとされる。

所詮、迹化・他方の大菩薩等に、我が内証の寿量品を以て授与すべからず。末法の初は謗法の国、悪機なる故にこれを止め、地涌千界の大菩薩を召して、寿量品の肝心たる妙法蓮華經の五字を以て閻浮の衆生に授与せしめたまふなり。

〔『觀心本尊抄』、定遺七一五―七二六頁、原漢文〕

今、末法の初、小を以て大を打ち、權を以て実を破し、東西共にこれを失し、天地顛倒せり。迹化の四依は隠れて現前せず。諸天その国を棄ててこれを守護せず。この時、地涌の菩薩、始めて世に出現し、但だ妙法蓮華經の五字を以て幼稚に服せしむ。

〔『觀心本尊抄』、定遺七一九頁、原漢文〕

こうした理解に立つならば、末法において妙法五字を流布するということは、「地涌の菩薩」に託された行いを、自己において実践するということになる。ここに、日蓮のいわゆる「地涌・上行菩薩」の自覚が出てくるのであるが、これについては、最後に触れる。

なお、冒頭でも述べたように、日蓮は修学の過程で、仏教の混乱が社会・政治の混乱に映し出されるという発想と確信をもつに至ったと考えられる。これについては、後年の整理された形ではあるが、

余此等の災天に驚て、粗内典五千外典三千等を引見に、先代にも希なる天変地天也。……此災天は常の政道の相違と世間の謬誤より出来せるにあらざ。定て仏法より事起る歟と勘へなしぬ。

〔『下山御消息』、定遺一三三〇頁〕

と述べられている。すなわち、社会的・政治的混乱の原因は、社会・政治のレベルにあるのではなく、仏教のあり方にこそ根本原因があるという確信である。日蓮の厳しい他宗批判の根底にはこうした確信があるのであり、かか

る確信をすでに初期の段階から抱いていればこそ、日蓮は『立正安国論』を鎌倉幕府に上呈したのである。『立正安国論』においてなされた、いわゆる「自界叛逆難」と「他国侵逼難」の「予言」も、こうした確信のもとになされて、いることを確認しておきたい。

三 「師」自覚の構造

以上、日蓮における「智慧」の体系ともいべきものをみてきた。「日本第一の智者となし給へ」と願った日蓮は、こうした「智慧」を得て、みずからを「一閻浮提第一の智人」と位置づけ得たといえよう。ところが、日蓮はその一方で、自己を含めた同時代人の智慧の限界性を指摘してもいる。果たして日蓮は、必然的に「愚者」たらずを得ない自己の「智慧」の正統性を、どのようにして確信し得たのであろうか。

法華經と申は随意と申て仏の御心をとかせ給。……此法華經にをひて、又機により、時により、国により、ひろむる人により、やうやう（様々）にかわりて候をば、等覺の菩薩までもこのあわひをばしらせ給わずとみて候。まして末代の凡夫はいかではからひを、せ候べき。しかれども人のつかひに三人あり。一人はきわめてごごかしき、一人ははかなくもなし、又ごごかしからず。一人はきわめてはかなくたしかなる。此三人に第一はあやまちなし。第二は第一ほどこそなけれども、すこしごごかしきゆへに、主の御ことばに私の言をそうるゆへに、第一のわるきつかいと成る。第三はきわめてはかなくあるゆへに、私の言をまじへず。きわめて正直なるゆへに主の言をたがへず。第二よりもよき事にて候。あやまつて第一にもすぐれて候なり。第一をば月支の四依にたとう。第二をば漢土の人師にたとう。第三をば末代の凡夫の中に愚癡にして正直なる物にた

とう。

〔隨自意御書〕、定遺一六一—一六二頁、傍線部引用者〕

ここでは、『法華經』を「仏の御心」のままに受け取ることの困難さが強調されているといえよう。それは、「末代の凡夫はいかでかはからひをせ候べき」といわれるように、「末代の凡夫」にとっては極めて困難なことであるとされる。しかし、その一方で日蓮は、「末代の凡夫」においてかえってその困難さを克服する素地があることも指摘している。つまり、傍線部に示した「愚癡にして正直」というあり方がそれである。かかるあり方に、かえって「私の言をまじへず」、「主の言ばをたがへ」ない可能性があるとされるのである。しかし問題は、自分が「愚癡にして正直」であるということの裏づけがどこに求められているのか、ということである。そこで注目されるのが、次の文言である。

日蓮仏法をこゝろみるに、道理と証文とはすぎず。又道理証文よりも現証にはすぎず。

〔三三藏祈雨事〕、定遺一〇六六頁〕

ここでいう「道理」と「証文」とは、日蓮がみずからの「智慧」をもって体系づけた理論と、その理論を証拠づける經文等のことであるといつてよからう。そして、その正統性を保証するものが「現証」であるという。この場合、「現証」とは、一つには、日蓮自身が『立正安国論』において「予言」した「自界叛逆難」と「他国侵逼難」の「的中」のことである。「自界叛逆難」については、文永九年（一二七二）二月の「北条時輔の乱」によって現実化したと日蓮はみる。また「他国侵逼難」については、文永十一年（一二七四）一〇月のいわゆる「文永の役」によってついに現実のものとなったとみる。こうした形での「的中」が日蓮に大きな自信を与えたことは、次の文言からみて間違いない。

予、未だ我が智慧を信ぜず。然りとはいえども、自他の返逆侵逼、これを以て我が智を信す。

〔聖人知三世事、定遺八四三頁、原漢文〕

しかし、このこと以上に、みずからの「智慧」の正統性を日蓮に確信させることになった「現証」がある。それは、まさに自己自身の身体において『法華経』が表現されているという確信、いわゆる「色証」の確信である。自己の度重なる受難は、日蓮によれば、釈迦滅後の法華弘通者が被るであろうと、仏自身が『法華経』において予言した受難の体現に他ならない。しかも日蓮は、釈迦滅後の歴史においてその予言を完全に成就し得たのは、自分ただ一人であるという。

法華経の第五の巻勸持品の二十行の偈は、日蓮だにも此国に生ずは、ほとをど（殆）世尊は大妄語の人、八十万億那由佗の菩薩は提婆が虚誑罪にも堕ぬべし。経に云、有諸無智人悪口罵詈等、加刀杖瓦石等云云。今の世を見るに、日蓮より外の諸僧、たれの人か法華経につけて諸人に悪口罵詈せられ、刀杖等を加る者ある。日蓮なくば此一偈の未来記、妄語となりぬ。悪世中比丘邪智心詔曲。又云、与白衣説法為世所恭敬如六通羅漢、此等経文は今の世の念仏者・禅宗・律宗等の法師なくば世尊、又大妄語の人、常在大眾中乃至向国王大臣婆羅門居士等、今の世の僧等日蓮を譏奏して流罪せずば此経文むなし。又云、数々見擯出等云云、日蓮法華経のゆへに度々ながされずば数々の二字いかんがせん。此の二字は天台伝教いまだよみ給はず。況余人をや。末法の始のしるし、恐怖悪世中の金言のあふゆへに、但日蓮一人これをよめり。

〔開目抄、定遺五五九一五六〇頁〕

こうして日蓮は、仏の「未来記」、つまり仏の予言を実現する者として自己を位置づけるとともに、仏自身によつて予言された者としての自覚をも獲得していくことになる。

仏の指せ給て候未來の法華經の行者

〔三沢鈔〕、定遺一四四五頁

としての自覚がそれである。

自己一身において『法華經』が体现されているとの自信は、さらに、『法華經』がまさに自分のために説かれたとの確信をも生み出すことになる。こうした確信を示すのが、

法華經は誰人の爲にこれを説くや。……末法を以て正となす。末法の中には日蓮を以て正となすなり。問て曰く、その証拠如何。答て曰く、況滅度後の文これなり。疑て云く、日蓮を正となす正文如何。答て云く、有諸無智人悪口罵詈等及加刀杖者等云云。

〔法華取要抄〕、定遺八一三頁、原漢文、傍線部引用者

という文言である。「日蓮を正となす」ことの根拠として、日蓮は、傍線部にあるように、自分が「色説」したとする『法華經』の經文を挙げているのである。

自分は『法華經』を担うべく仏自身によつて予言された存在であり、したがって「仏の御心」に叶うべく『法華經』を現に担っているのは、他ならぬ自分自身だ。受難体験によつて得られた日蓮のこうした自覚が、みずから築き上げてきた「智慧」の体系に大きな自信を与えたことはいままでもなかるう。だからこそ、日蓮は、

仏、法華經をとかせ給て今にいたるまでは二千二百二十余年になり候へども、いまだ法華經を仏のごとくよみたる人は候はぬか。大難をもちてこそ、法華經しりたる人とは申べきに、天台大師・伝教大師こそ法華經の行者とはみへて候しかども、在世のごとくの大難なし。〔上野殿御返事〕、定遺一三〇七一—一三〇八頁、傍線部引用者

と述べて、傍線部にあるように、みずから「法華經を仏のごとくよみたる人」「法華經しりたる人」と位置づけ得るのである。また日蓮は、次のようにも述べている。

今、日蓮は賢人にもあらず、まして聖人はおもひもよらず。天下第一の僻人にて候が、但、經文計にはあひて候やうなれば、大難来候へば、父母のいきかへらせ給て候よりも、にくきものことにあふりもうれしく候也。愚者にて而も仏に聖人とおもはれまいらせて候はん事こそ、うれしき事にて候へ。智者たる上、二百五十戒かたくもちて、万民には諸天の帝釈をうやまふりもうやまはれて、釈迦仏・法華經に不思議なり提婆がごとしとおもはれまいらせなば、人目はよきやうなれども後生はおろそしおそろし。

〔上野殿御返事〕、定遺一三〇八頁、傍線部引用者〕

ここで日蓮は、自己が愚かなる凡夫であることを一方では強調しつつも、傍線部にあるように、「愚者にて而も仏に聖人とおもはれまいらせて候はん事こそ、うれしき事にて候へ」と記している。つまり日蓮にあつては、受難を通して得られた、「仏に聖人とおもはれまいらせて候」という自覚にこそ、「愚者」たる自己がそのまま「智人」たり得る根拠が求められているのである。日蓮が自己を「一閻浮提第一の智人」と称する理由は、まさにここにあるといえよう。「二人のしる(知)人日蓮⁽¹⁸⁾」というのも、同様の自称である。

こうした自称は、一方で自己を「愚者」とみなし、「わが智慧なにかせん⁽¹⁹⁾」とみずからの智慧の限界性を明言する日蓮にあつては、「愚者」たる自己が「仏の智慧」を受け取った、ということの意味するといえるであろう。つまり「愚者」である自己は、「仏の智慧」を受け取ることによって、「智人」たり得るということである。「仏の智慧」を受け取ったという自覚、日蓮自身の言葉を借りるならば、「大覚世尊の智慧、ごとくなる智人⁽²⁰⁾」たり得たとの自覚において、日蓮は、謗法罪の直中にありながらそのことに気づき得ない同時代人を導く、いわゆる「師」としての自覚を表明し得るのである。

いまだきかず、いまだ見ず、南無妙法蓮華經と唱よと他人をすゝめ、我と唱たる智人なし。……実経流布せば権經のとどまり、智人南無妙法蓮華經と唱えば愚人の此に随はんこと、影と身と声と響とのごとくならん。日蓮は日本第一の法華經の行者なる事あえて疑ひなし。これをもつてすいせよ。漢土・月支にも一閻浮提の内にも肩をならぶる者は有べからず。

〔撰時抄〕、定遺一〇四八頁

とは、こうした自覚を端的に表明したものであるといえよう。

「仏の智慧」を受け取ったが故に、まさに仏と同じ高みに立って人々を導く「師」たり得るとの自信は、次の文にもみ取ることができる。

仏眼をかり、仏耳をたまわりて、しめし候

〔仏眼御書〕、定遺一三八六頁

しかしその一方で、「かり」「たまわりて」という表現には、その「智慧」が自己に帰属するものではなく、あくまでも「仏」のものであるという意識をも、同時に看取できる。つまり、「仏の智慧」を受け取る「器」としての自己は、どこまでも「愚者」であるという自省をも、同時に伺いみることができるのである。

このように、日蓮の「師」の自覚には、「智人」としての自己が高らかに誇られつつも、「愚者」としての自己が常に意識されている、という構造をみることができよう。このことは、先に引いた「仏法をこころみる」という表現にもあらわれている。日蓮の修学・実践の歩みは、「愚者」たる自己の限界を自覚しつつも、なんとかして「仏の御心」をつかみ、それを適切な仕方で表現しようとするものであったといえよう。しかしそこには、実は「仏の御心」から隔たっているのではないか、という不安が常につきまとわざるを得なかったものと思われる。いわば、自己の「愚者」性に立脚した不安である。しかし、そうした不安があるからこそ、「こころみ」がなされるのであ

る。その「こころみ」が、「現証」の裏づけを得て成功したと確信される限りにおいて、日蓮は自己が「智人」であることを公然と言表し、そうした自己の「智人」性に立脚して、「師」としての自覚を表明することができる。この点において、確かに日蓮は、

念仏ヲ信ゼン人ハ、たとひ一代ノ法ヲ能々学ストモ、一文不知ノ愚とんの身ニナシテ、尼入道ノ無ちノとも
がら二同シテ、ちしやノふるまいヲせずして、只一かうに念仏すべし。

（法然『一枚起請文』、岩波日本思想大系『法然 一遍』一六四頁）

親鸞は弟子一人ももたずさふらふ。そのゆへは、我はからひにて、ひとに念仏をまうさせさふらはゞこそ、弟子にてもさふらはめ。ひとへに弥陀の御もよほしにあづかりて、念仏まうしさふらふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり。

（『歎異抄』、岩波日本古典文学大系『親鸞集 日蓮集』一九六頁）

と述べる法然や親鸞とは、対極をなしているようにもみえる。

しかし今もみたように、日蓮にあつては、「こころみる」ということ自体、自己の「愚者」性に基づいた営みなのである。したがつて、その営みが続けられる限り、どこまでも「愚者」としての自己は意識され続けることになる。つまり、日蓮が「こころみる」主体である以上、「愚者」たる自己がその意識から払拭されることはあり得ないのである。

とするならば、日蓮の「師」としての自覚に、「智人」としての自信をみるのみでは、やはり不十分であるといわねばなるまい。自己が「智人」たり得ることを「こころみ」続けようとする、あるいは「こころみ」続けざるを得ない「愚者」としての自省をも、同時に読みとるべきであろう。言葉を換えるならば、日蓮における「師」の自

覚に、「智人」としての自信と、「愚者」としての自省との間の強い緊張感を見出だしたのである。

四 むすびにかえて——「地涌・上行菩薩」および「如来使」の自覚——

最後に、日蓮の「師」の自覚に関連して、日蓮における「地涌・上行菩薩」の自覚、および「如来使」の自覚に触れておきたい。先述したように、日蓮は、末法今時における妙法五字の流布は「上行菩薩」等をリーダーとする「地涌の菩薩」に付属されたとみなす。そして、その妙法五字を担い流布するものとして、日蓮は「師」の自覚を明らかにした。だからこそ、従来より宗門を中心に、日蓮はみずから「地涌・上行菩薩」としての自覚を鮮明にしたといわれてきたのである。理論的に考えれば、このことになんら矛盾はない。

しかし、日蓮遺文に直接当たってみると、ことはそれほど単純ではない。文献学的に信頼できる遺文で、日蓮が自己を「地涌・上行菩薩」に同定しているとみてよいのは、

日蓮聖人御房、三界主・一切衆生の父母・釈迦如来の御使上行菩薩にて御坐候

〔頼基陳状〕、定遺一三五八頁、傍線部引用者

日蓮聖人は御経にとかれてましますが如くば、久成如来の御使、上行菩薩の垂迹、法華本門の行者、五五百歳の大導師にて御座候

〔頼基陳状〕、定遺一三五二頁、傍線部引用者

という二箇所に限られる。ここで日蓮は、確かに自己を「上行菩薩」それ自身、あるいは「上行菩薩の垂迹」としている。ただし、この出典である『頼基陳状』という文書の性格が問われなければならない。『頼基陳状』は、日蓮に熱烈な信仰を寄せる在俗の信者・四條金吾頼基が、信仰上の問題で主人の江馬氏と厳しく対立した際、主人の

江馬氏に提出すべく、日蓮が代筆したものである。したがってそこには、頼基の目からみた日蓮が代弁されているとみることができよう。そうした文書にあって、日蓮は自己を「上行菩薩」「上行菩薩の垂迹」と記すのである。とするならば、少なくとも信者の目からは、自己が「上行菩薩」「上行菩薩の垂迹」とみられることを、日蓮は拒まなかつたともいえる。⁽²²⁾

しかし、これがそのまま日蓮その人の自覚であったかとなると、必ずしもそうとはいえないように思う。というのも、文献学的に信頼できる他の遺文から、「地涌・上行菩薩」と自己との関係について触れた箇所を拾ってみると、次のようになるからである。

日蓮上行菩薩にはあらねども、ほほ兼てこれをしれるは、彼の菩薩の御計かと存て、此二十余年が間此を申。

〔新尼御前御返事、定遺八六八頁、傍線部引用者〕

予、地涌の一分にあらざれども、兼てこの事を知る。故に地涌の居士に前立て粗五字を示す。

〔曾谷入道殿許御書、定遺九一〇頁、原漢文、傍線部引用者〕

此時上行菩薩の御かびをかほりて、法華經の題目南無妙法蓮華經の五字計を一切衆生にさづけば、……

〔高橋入道殿御返事、定遺一〇八五頁、傍線部引用者〕

經には上行・無辺行等こそ出でてひろめさせ給べしと見へて候へども、いまだ見へさせ給はず。日蓮は其人に候はねどもほほこゝろえて候へば、地涌の菩薩の出させ給までの口ずさみに、あらあら申て況滅度後のほこさきに当候也。

〔本尊問答鈔、定遺一五八六頁、傍線部引用者〕

このように、日蓮は自己を「地涌・上行菩薩」に先立つ者、或るいはその庇護をこうむる者とは表現するもの

の、自己を「地涌・上行菩薩」と同定することはないのである。⁽²³⁾

筆者はこの点にも、日蓮の「師」の自覚が孕んでいると同様の緊張感をみることができる。 「仏法をこころみる」ことが成功していると確信する日蓮は、確かに「師」としての自覚を鮮明に打ち出し得た。しかしその一方で、「仏法をこころみる」当の主体である日蓮は、「こころみる」限りにおいて、「愚かなる凡夫」としての自己をどこまでも保持し続けている。しかし日蓮によるならば、「地涌・上行菩薩」とは、そうした「愚かなる凡夫」とはかけ離れた存在なのである。それは、他の菩薩をはるかに凌駕するほど、「巍巍堂堂として尊高⁽²⁴⁾」であり、「形貌威儀、言を以て宣べ難く、心を以て量るべからず⁽²⁵⁾」と評されるほどの存在なのである。

したがって日蓮は、このように位置づけられる「地涌・上行菩薩」と自己とを無媒介に同定したりはしない。信仰対象としての、「日蓮聖人」という視点ではなく、自己を「日蓮」と称する日蓮自身の自覚に即してみるならば、自己が「地涌・上行菩薩」であるか否かということは、恐らく、大きな問題ではなかった。日蓮にとってより重要な課題は、仏より「地涌・上行菩薩」に託された妙法五字の流布を、「師」としての自覚のもと、みずから担うことができるか否かということにあったといえよう。すなわち、仏より託された実践を、自己自身において担い切る。「仏の使」「如来使」たり得るか否かに、より重要な課題があったのである。

日蓮は愚なれども、釈迦仏の御使・法華經の行者也となり候

〔一谷入道御書、定遺九九六頁〕

という自覚は、こうした課題に応え得たとの確信に基づいて、表明されるものであろう。

ただし、「愚なれども」という前置きが入ることからも伺われるように、日蓮にあつては、「如来使」としての自覚もまた、「愚かなる凡夫」としての自己認識と常に隣り合わせであつた。このことは、

日蓮が心は全く如来の使にはあらず、凡夫なる故也。但三類の大怨敵にあだまれて、二度の流難に値へば、如来の御使に似たり。心は三毒ふかく、一身凡夫にて候へども、口に南無妙法蓮華経と申ば如来の使に似たり。

〔四條金吾殿御返事〕、定遺一六六八頁

という文言に、より明瞭にみる事ができるであろう。

注

- (1) 日蓮遺文の引用は、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』（総本山身延久遠寺、一九八八年改訂増補版、以下、定遺と略す）に拠った。引用の際、旧漢字は新漢字に改めた。引用する遺文は、原則として、文献学的に信頼できるもの、すなわち、「A」真蹟が完全に現存するもの、「B」真蹟の断片が現存するもの、「C」真蹟がかつて存在していたことが証明されるもの、「D」直弟子の写本が現存するものに限った。
- (2) 家永三郎「日蓮の宗教の成立に関する思想的考察」〔同「中世仏教思想史研究」法蔵館、一九四七年〕、九一頁。ただし家永氏自身は、日蓮の「主意的側面」の内容には言及しておらず、また「主知的側面」にしても、天台法華宗の伝統教学の撰取という限られた側面のみを念頭においている。しかしこれでは、両側面の不可分性という、家永氏自身によるせつかくの指摘が生きてこないと考える。そこで本稿では、家永氏の用語を借りつつも、両側面を本文のように捉え直し、その上で改めて両側面の不可分性を指摘した。
- (3) 田村芳朗「日蓮—殉教の如来使—」日本放送出版協会、一九七五年、二二—二八頁。佐々木馨「日蓮と「立正安国論」—その思想的アプローチ—」評論社、一九七九年、四〇—四三頁。同「日蓮の思想構造」吉川弘文館、一九九九年、八二—八四頁。
- (4) 紙数の関係上、典拠を逐一引用することはできないので、典拠となる箇所、定遺における頁のみを示しておく。第一点、『報恩抄』、定遺一九三—一九四頁。第二点、『妙法尼御前御返事』、定遺一五三五頁。第三点、『神国王御書』、定遺八八—八二五頁。第四点、『妙法比丘尼御返事』、定遺一五五三頁。
- (5) 『撰時抄』、定遺一〇五六頁。
- (6) 『浄蓮房御書』、定遺一〇七六頁。

- (7) 『三沢鈔』、定遺一四四五頁。
- (8) 日蓮の「師」の自覚に「愚者」の自覚を読み込み、「愚者」の自覚との関連のもと、「師」の自覚を把握しようとする視点は、管見の限りでは、これまでなかったものである。
- (9) 高木豊『日蓮―その行動と思想―』評論社、一九八〇年、三三―三四頁。
- (10) 『顕謗法鈔』、定遺二七〇頁、二七二頁。
- (11) 『南條兵衛七郎殿御書』、定遺三一九―三二五頁。
- (12) 「謗法」の概念については、拙稿「日蓮における謗法罪と救済」(印度学宗教学会『論集』第一七号、一九九〇年)を参照されたい。
- (13) 茂田井教亨『日蓮教学の根本問題』平楽寺書店、一九八一年、二七五―二七六頁。同『日蓮―その人と心―』春秋社、一九八四年、一〇一―一〇二頁、一二六―一二七頁。
- (14) 『観心本尊抄副状』、定遺七二二頁、原漢文。
- (15) 『開目抄』、定遺六〇四頁。
- (16) 『観心本尊抄』、定遺七一二頁、原漢文。
- (17) 高木前掲書、一三一―一三三頁。
- (18) 『仏眼御書』、定遺一三八六頁。
- (19) 『三三藏祈雨事』、定遺一〇六五頁。
- (20) 『智慧亡国御書』、定遺一一三〇頁。
- (21) 日蓮にあつては、恐らく、この「こころみる」という営みに終点はあり得なかった。だからこそ、弟子達に対しても、「されば我弟子等心みに法華経のごとく身命をしまさず修行して、此度仏法を心みよ」(『撰時抄』、定遺一〇五九頁)と命じるのである。
- (22) ただし、『頼基陳状』には日蓮の直弟子・日興筆と伝えられる「未再治本」と「再治本」とがあり、このうち「未再治本」には「上行菩薩」および「上行菩薩の垂迹」という言葉はなく、「再治本」にのみこの言葉をのせる。これについては、定遺一三五八頁と一三五二頁の脚注、および庵谷行亨「日蓮聖人の上行自覚について」(立正大学仏教学会『大崎学報』第一五三号、一九九七年)、五六―五八頁を参照のこと。
- (23) この問題について、佐々木馨氏は「二者択一の問題である」とする。そして、「予地涌の一分にあらざれども」といった言葉

は、「日蓮の上行菩薩に対する謙虚さを示す言辭」であるとして、日蓮自身、「上行菩薩の再誕」という意識を色濃くもっていたとみなしている（佐々木『日蓮と「立正安国論」』評論社、一九七九年、一三五頁）。しかし、本稿では、後述する理由から、こうした見方はとらない。

(24) 『開目抄』、定遺五七三頁。

(25) 『曾谷入道殿許御書』、定遺九〇一頁、原漢文。

内村鑑三における「実験」の意味

——その多様性の分析——

ミツシエル・ラフエイ

△論文要旨△ 内村鑑三の著作を読み進めていくと、「実験」という言葉が頻繁に現れることに気づく。彼がこの語を一般的な意味において多用しているだけならば特記するには値しないが、実際には、一般とやや異なる意味でこの語が使用されている場合が随所に見られ、そこには内村独自の「実験」観が含まれているのではないかと考えられる。そこで、内村における「実験」とはどういったものであるかを調べるために、内村が聖書に関して言及した著作を中心に検討を進めたところ、この作業の結果として、「実験」は三様の意味を持っていることが明らかになった。その三つとは、(一)科学としての「実験」、(二)一般的経験としての「実験」、(三)内村風の「実験」である。中でも、内村風の「実験」の頻度はかなり高い。彼の人生におけるひとつひとつの「実験」は聖書やキリスト教と日本文化との間のギャップを埋める役割を果たす。内村と聖書とを媒介する実験は、彼に信仰の確信を与えることになる。青年時代における数々の疑問を解決するには、「実験」が必要な条件であったが、やがてそれを通して、自らかちえた信仰を保持していく自信が得られるようになる。

△キーワード△ 実験、信仰、聖書、生けるキリスト

はじめに

内村鑑三は「実験」という言葉をさまざまな場面で用いており、その著作中においてもしばしばこの語を登場させている。内村が「実験」を科学における文字どおりの一般的意味で使っているだけならば特記するに値しない

が、彼の著作には、それとは違う意味でこの語が使用されていることが少なくない。「実験」が頻繁に現れることに気づくとき、宗教思想家内村がなぜ自然科学を思わせるような言葉を、宗教特にキリスト教と結びつけることができたのかという疑問が生じる。⁽¹⁾ 本稿ではこの問題に着目し、彼の著作を調査し「実験」の用法を検討することを通して、内村がこの言葉に込めた独自の意味を探り当てることを試みたい。⁽²⁾ しかしながら、内村全集を余すところなく網羅するところまでは、現時点では手が及ばぬため、さしあたり内村が聖書に関して言及した著作を中心に検討を進めることにする。すなわち、一八九一年から一九三〇年までの日本語と英語の著作約五〇における「実験」という言葉の頻度を調べ、その前後関係における意味を考察する。この作業の結果として、「実験」は三様の意味を持っていることが明らかにされるであろう。その三つとは、(一)科学としての「実験」、(二)一般的経験としての「実験」、(三)内村風の「実験」である。さらにその後、「実験」の使用法を、内村が体験した実際の出来事、および、それを体験した年齢と照らし合わせることによって、それらのパターンを一層はつきりさせたい。

もちろんこの作業は、厳密な意味では統計的な調査とは言えないが、著作の年代と「実験」という言葉の使用頻度を見ることによって、内村の「実験」に対する関心の推移が分かってくるのではないかと思われる。内村がこの言葉を選んだ真意に関しては想像の域を出ないが、彼がそれに与えた意味を分析することはできる。おそらく内村にとって「実験」は、生けるキリストとの個人的な関係を作り上げるために不可欠なものであった。なぜならば、後に述べるように、「実験」と贖罪が密接な関係をもつということが内村の重要な主張であったからである。

分析に入るに先立って、資料と方法についてさらに若干の説明を加えておきたい。調査した五〇の著作のうち二七に「実験」が使われており、二三にはそれが一度も現れなかった(表参照)。一番多く使われている著作は一九

表

題名	年	実験の頻度	科学 としての実験	一般的経験 としての実験	内村風実験
“An Unsuccessful Experiment in Japanese Missions”	1891	2	0	2	0
「合理的リバイバル」	1892	1	0	1	0
「理想的伝道師」	1892	5	2	2	1
「回顧三十年」	1893	1	0	1	0
「基督信徒の慰」	1893	1	1	0	0
「宗教座談」	1900	11	1	1	9
「聖書の話」	1900	4	0	4	0
「我主耶穌基督」	1901	7	1	6	0
「余の聖書」	1902	1	0	0	1
「聖語と其略註」	1902	1	1	0	0
「聖書の真髄」	1904	1	0	0	1
「聖書の中心に就て」	1904	1	0	1	0
「神学耶農学耶 実験的に科学と宗教の関係を論ず」	1906	4	0	0	4
「実験のキリスト」	1908	2	0	0	2
「聖書研究の話」	1911	1	0	1	0
「聖書の読方」	1916	1	0	1	0
「聖書全部神言論」	1918	12	0	5	7
「聖書の統一」	1920	2	0	0	2
「完全なる救拯」	1920	6	0	0	6
「罪の赦し」	1920	6	0	0	6
「新約聖書大観」	1920	8	0	1	7
「羅馬書の研究」	1921	74	0	5	69
「基督者と伝道」	1922	1	0	0	1
「キリスト伝研究（ガリラヤの道）」	1922	22	0	6	16
「十字架の道」	1925	12	0	0	12
「現代思想と基督教」	1927	2	0	0	2
「聖書の中心に就て」	1928	1	0	1	0

二二年の「羅馬書の研究」である。全集で四三二頁にわたる大作において、「実験」は七四回使われている。一九二二年の「キリスト伝研究（ガリラヤの道）」では二二回、一九一八年の「聖書全部神言論」および一九二五年の「十字架の道」ではそれぞれ一二回、そして一九〇〇年の「宗教座談」では一回使われており、この五作で合計一三一回になる。二七の著作における総数一九〇回のうち、この五作での使用が大部分を占めていることになる。残りの著作ではいずれも八回以下である。これを見ると、内村が頻繁に「実験」を使ったのは、一九一八―一九三〇年の間であることが分かる。その理由は後に検討することにする。次に、「実験」が現れる箇所を著作別ではなく、意味別に分けてみる。前述のようにそこには三つの意味が認められ、それらは、科学としての実験、一般的経験としての実験、内村風の実験であると考えられる。調査した著作では、科学としての実験が六回、一般的経験としての実験が三八回、そして内村風実験は一四六回である。したがって、明らかに内村風実験が多いが、ここではまずどのようにして三種類に分類したのか、その基準を説明するところからはじめなければならぬ。

—

第一に「科学としての実験」は、文字どおり科学に言及したものである。これらの箇所では「実験室」・「心理化学の実験」⁽⁴⁾という形で現れており、自然科学的な意味で使われていることは明らかである。このような使用方法が見られるのは、内村が受けた教育が自然科学的であったためであろうと考えられる——「科学と宗教とは善き兄弟なり」⁽⁵⁾。キリスト教徒になった時点から、彼は自分が受けてきた自然科学的教育とキリスト教との対立点の調和に努めており、そこに生じる摩擦について述べることも度々あった。内村は進化論や奇跡の科学的説明という論題を何

度も取り上げているが、科学に反対する立場に立っていたわけではない。⁽⁶⁾彼は基本的には科学と宗教を別領域として扱うとともに、いくつかの一致点をもまた見出していたようである——「真理其物のために真理を攻究せしむる、是れ宗教が科学に供する偉大の勢力なり」。⁽⁷⁾実験はそうした一致点のひとつであった。——「科学の方法は亦宗教の方法である、信仰は実験である」。⁽⁸⁾内村が「実験」という言葉を選び、宗教的な意味を付与し、多くの著作で用いた動機はおそらくどこにも書かれていないと思われるが、彼が科学と宗教の調停をはかろうとした努力のひとつの現れでもあると考えられる。つまりこのような努力は、キリスト教徒になりつつある内村の内的過程の一段階なのである。「実験」は、内村が彼なりのキリスト教「体験」に与えた一風変わった名称であった。彼自身にあってはそれは、はじめから馴染みのある言葉であり、徐々にその意味を深めていく言葉であったと言える。

科学としての実験は分かりやすく分別もしやすいが、「一般的経験としての実験」と「内村風の実験」との区別はかなり微妙であり、細かい議論が必要となる。内村が宗教を語っている場面においても、実験は必ずしも特定の宗教的な意味を持たず、むしろ一般的経験という意味をもつ場合が多い。このことが、「実験」と「経験」を並べて使う、または同じ文章の中で互換的に使う傾向となつて現れる——「殊に福音の為に働いて日本の如き基督教反對の国に於てすら、神は其僕婢をして饑えしめ給はない事を私自身が実験した」。⁽⁹⁾「私よりも遙に信仰の高い人で私と同じ経験を有つた多くの人の実験を読み又聞いた」。⁽¹⁰⁾「而して彼等は自己の長き実験を以て聖書の終に神の言ならざるべからざる事を知つたのである。余も亦然り、余の生涯の経験の結果茲に至つたのである」。⁽¹¹⁾

この傾向は内村だけではなく、明治時代のいくつかの著作においても見られる。そこでの「実験」には「経験」の語に含意されるような受動的ニュアンスが含まれており、両語はさほどの区別なく使われていた。一例として、

内村と同時代人である綱島梁川をとりあげたいと思う。綱島梁川は組合派の教会で受洗し、横井詩雄や植村正久、海老名弾正らの下で指導を受けるなどして、様々なキリスト教を体験した。しかし後に疑問を抱くようになり、正統派を棄て、汎神論や神秘主義に興味を持つことになる。⁽¹²⁾ 綱島は肺病に侵され若くして世を去ったが、その晩年において見神を体験し、「予が見神の實驗」と「予は見神の實驗によりて何を學びたる乎」という二つの文章を執筆している。これらは死の約二年前、一九〇五年の著作である。⁽¹³⁾ 綱島は確かにキリスト教的な文脈で實驗という用語を使っているのだが、彼の「實驗」には限定的な宗教的ニュアンスは含まれていないように思われる。かえって一般的經驗という意味で實驗の語が用いられている可能性が濃い。綱島は實驗の語を「予みづからの見神の實驗にきて語る」や「見神の實驗その事」など、ほとんど一般的名詞として用いている。⁽¹⁴⁾ 綱島の用法においては自ら進んでこの實驗を望むというようなニュアンスは含まれていないように思われる。綱島の實驗は自発的な意志によるものではなく、彼の言う「神より」の實驗は、内村において見られるような、動詞的な能動的強さを持ったものとは、かなり違うと考えることができる。綱島のように一般的經驗の意味で實驗を使用するケースは当時の日本においては珍しくない。洋学が盛んであった時代において、まだ實驗の定義が固まらないうちに、その言葉が日本の社会に続々と入って来た西洋の新しい概念のひとつとして、比較的短期間に受容されたという背景も考えられる。しかし内村においては、体験や經驗よりも實驗という言葉が好んで用いられており、實驗の独自の意味が意識されていたように思われる。

内村と綱島では實驗という言葉の用法に明らかに違いがある。ここで綱島の見神の經驗の事実と価値を問うことはしないが、内村自身がまさにこの点について一九〇六年の「見神の有無」と題する小論において言及している。

内村は「見神」の意味と価値を評価する。彼は「自己以外の意志が余の生涯に於て遂行されつゝあるを実験するなり」として神の働きを認める。⁽¹⁵⁾しかし内村は肉眼で神を見たという理由で神を認めるわけではない。彼は「敬虔以て天然を研究し、信仰以てイエスを信ずるより外に神を見ること能はざるなり」ということを強調する。⁽¹⁶⁾内村の実験は、信じようとすることに必然的にもなうデインマをのりこえて確信を得ようとする努力であつて、綱島の言うような神秘的経験ではない。

次に三番目の意味である「内村風の実験」だが、これは当然ながら自らの体験に根付いたものと言うことができらるであらう。内村はその生涯においていくつかの重大な体験をしたが、それらは単なる体験に終わるものではなく、彼の中のある過程の始まりであつた。その過程は、キリスト教徒内村にとって画期的な意義を持つものであつた。つまりそれは、聖書やキリスト教と日本文化との間のギャップを埋める過程なのである。そのような体験を単に受容するだけでなく、積極的に求めていくことが長年にわたる内村の実験である。実験することによつて、さまざまな矛盾した要素が内村の人生において整理されていくのである。これを一種の体験主義と見れば、キリスト教の思想的伝統のうちに類似した例を指摘することもできるが、⁽¹⁷⁾内村の場合「能動的」実験というニュアンスがあるので、あえて「内村風の実験」と呼ぶことにした。

実験に関する内村の主張は、六つほどの要素に分けることができるのではないかと考えられる。これらの要素は、文脈と繋がっていると言うよりも、特定の言葉や思想と結びついていることが多い。ただし六つの要素がはっきり分かれている場合もあれば、他の要素が混在している場合もある。簡単に言うならば、実験は次のような言葉や思想と結びついている。まず、否定的表現で実験の意義を強調するものが二つある。「理論ではない実験」およ

び、「実験なしでは聖書が理解できない」・「実験なしでは神が聞こえない」の二つである。さらにそれ以外に、「事実」・「真理」・「信仰」・「罪」のそれぞれと結びついた四つの形がある。そこで次にそれらをひとつずつ実例を示しながらとりあげ、それぞれの頻度と混在の仕方を見つめることにしよう。

まず内村は、キリスト教理解が「理論ではなく実験である」とする。この点に関しては、内村の強い断言は説得力を持つている——「基督教は理論でない実験である。キリストを如何に説明する乎との理論上の問題でない、我は果して我が罪を神に赦されし乎との実験上の問題である」、⁽¹⁸⁾「又神はキリストに在りて我等を看たまうが故に、我等信仰を以て自己をキリストの衷に置く時に、神は我等の罪を定め給はない。事は理論ではない、実験である」⁽¹⁹⁾。内村が理論を否定し実験を重んじる理由のひとつは、おそらく彼が受けた教育の方法にあると考えられる。つまり科学的理論が実験をもって否定ないしは証明されるように、宗教的理論だけではキリスト教は成り立たないと内村は考えていたのではないか。彼は理論自体を否定してはいたのではなく、それは実験に基づいた理論であるべきだと主張しているのである。おそらく彼が知っているキリスト教（例えばユニテリアニズム）はあまりにも理論ばかりを追いかけており、内村の考えていた本来のキリスト教の姿を忘れていたのではないかと思われる。⁽²⁰⁾

さらに、類似した思想が含まれている二つの表現がある。すなわち「実験なしでは聖書は理解できない」・「実験なしでは神は聞こえない」であり、これらはそれぞれ、「実験によって聖書が理解できる」、「実験によって神が聞こえる」と言い換えることができるであろう。聖書と実験に関しては、以下のような記述が見られる——「聖書は実に実験の書でありますから心に深き人世の実験を経し人に取ては至て解し易い書であります」⁽²¹⁾、「聖書の味は自ら之を実験せずして解する事が出来ない」⁽²²⁾、「其莊嚴の気を味はんと欲せば先づ其地に赴き其氣に触れなければなら

ない、聖書も亦然り、先づ其雰囲氣中に身を浸して十分に之を吸へよ、然らば一種特別の感覚を実験するであらう⁽²³⁾。これら三つの引用を見ると、内村は、聖書を理解しうるかどうかはその実験次第であると考えていたことが明らかである。しかし、だからといって、もちろん人生におけるあらゆる体験が実験として聖書に関係するといわわけではない。ここではとりあえず、実験と聖書理解との結びつきを指摘するにとどめる。聖書を読むこととならんで、神の言葉を聞くことも、内村にとってはキリスト教の必要条件である。神の声について述べた箇所と、聖書と神の言について述べた箇所とをそれぞれひとつずつ以下に示しておく——「彼〔牧師たらんとするもの〕にして『悪魔との経験』なく彼にして基督の血を以て罪惡を拭ひしの実験なく、彼にして直接に神の声を聞き事なく、」⁽²⁴⁾「最後に余にして聖書の神の言たるを信ぜしむるものは余の一生涯の実験である」⁽²⁵⁾。これらの二つの発言もまた、内村の信仰の基礎にある思想を表すものと言つてよいであろう。内村自身、聖書理解と神の声(言)が一生の課題であることを認めているが、この両者は実験を媒介として重なり合うと考えられる。

聖書や神の声に関する実験を通してキリスト教理解が深まるとする内村の主張は明瞭であるが、彼はそれを敷衍して、そもそもキリスト教理解は「事実」の承認であり、「実験は事実である」と言う——「然し乍らキリストの復活は単に教義又は信仰箇条ではない。是は道理と実験とに反し無理に信ずる事ではない。是はまた歴史家の研究を待て証明せらるゝ、単^{たゞ}の歴史的事実ではない。是は信者の今日の実験、今日人類の間に働く所の否認し難き事実である」⁽²⁶⁾。この記述から、内村の基本的な考え方が分かる。つまり彼にとってキリスト教の最大条件としての「復活のキリスト、生けるキリスト」は、単なる史的人物ではなく、今現在生きているキリストの事実であり、それを認めて初めてキリスト教の信仰をもつことが可能になる。ここで今生けるキリストと接触することこそが我々には

重要である。と内村は考えていたのではないかと思われる。その接触の仕方が実験であるが、「信者の実験」にはあくまでもまず信仰があり、その上さらに実験を重ねて生けるキリストを知ることが可能となる。内村は神のみならずキリストをもまた強調して、近代の理論家の神のみの思想を否定する——「孰れにせよ恩恵と平康が神とキリストより来ることは実験上の事実である、そして神のみを挙げなかつた処にパウロの特色が存するのである、神のみを挙げれば足ると云ふは近代人の理論たるに過ぎない、信仰の偉人使徒パウロは其実験上より神とキリストとの兩者を挙げざるを得なかつた」⁽²⁷⁾。

「事実」と関連づけられてよく使用される言葉に「真理」がある。内村にとっては、実験を通して生けるキリストと接触することは事実であり、そこから真理へ導かれてゆくと考えられていた——「真理は聞いた丈けでは解らない、実行（実験）して見て初めて解る」⁽²⁸⁾。内村はまた、実験による真理の獲得について以下のようにも述べ、理論のみを重視することに対する批判を行っている——「三位一体といふが如きも理論の説明は充分に出来ない、頭脳では容易に解らない、併し乍ら神の子とせられた者は実験の上に此真理を味得するのである」⁽²⁹⁾。内村における真理の概念は理論だけでは十分でなく、科学的な意味における実験による証明を必要とする。しからば内村が信仰を軽んじていたのかと言うと、そうではない。内村にとって「信仰は実験」⁽³⁰⁾であり、「余の基督教の信仰は今日に至るも此信仰である、即ち事実の信仰である、理屈の信仰ではない、実験の信仰である」と言われる⁽³¹⁾。

それでは実験と「信仰」の関係はどうであるかと言うと、内村によれば、「信者に取り信仰は恩恵の実験であつて、之に由て彼の靈的生命は維持せらるゝのである」⁽³²⁾。恩恵の実験によって信仰は次第に現れてくる。内村は、「羅馬書の研究」でなされた原語の分析において、この信仰がイエス・キリストにおける信仰であるはずだ、と指摘し

ている。ローマの信徒への手紙三章二十二節の原文は、直訳すれば「イエスキリストの信仰に由りて」であるが、パウロの文脈と思想全体を踏まえた上で訳出するならば、「キリストに於ける信仰」とするのが適切であるとの見解を内村は表明している。⁽³³⁾ 彼はこのように細かな表現にこだわりを見せ、自分自身の信ずるところを言い表そうとした。彼が信仰のみのキリスト教徒を理想としていたことは、次の文章によって示される——「全く律法を離れて信仰だけの人となつたのが真の基督者である」。⁽³⁴⁾ 「羅馬書の研究」を見る限り、ここで述べられている律法は、今日のキリスト教をも指していると考えて間違いない。⁽³⁵⁾ 内村は当時のキリスト教界を見て、その問題や欠けている所を批判しながら、必然的にそこから離れて、根本的な信仰を唱道せざるをえなかつた。内村は社会に対してこのような批判的立場をとつたが、それもまた、彼にとつては実験のひとつであつたのかもしれない。その過程を経て、内村は自分の信仰を強めていったのではないかと思われる。

以上の論述から、「事実」・「真理」・「信仰」の三つの要素は、内村の思想に密接な関わりをもつたものであることがわかる。これらは内村にとって不可欠なものであり、互いに支え合つて各々の役割を果たしている。だがもうひとつ、内村の思想を考える上で、なくてはならない要素がある。それが「罪」である。内村は、罪というものがなければキリスト教もまた存在し得ないと考えていたように見える。ただし、罪の意義が明らかになるのは、キリストによる罪の赦しとの対比においてである——「罪のなき所に救はない、そして罪の感覚の浅い所には救の喜びも浅く、罪の感覚の深き所には救の喜びも深い……されば罪の認知は信仰の礎石として極めて重要なものである」。⁽³⁶⁾ 罪と実験の関係は重要であるので後に詳しく検討するが、その前にまず、内村が体験した実際の出来事と、それを体験した年齢とを照らし合わせておきたい。おそらくこの作業によって、内村風実験を一層明確に浮かび上がらせ

ることが可能になるであろうと思われる。

二

調査した資料のうち最初に「実験」という言葉が出てくるのは、一八九一年一〇月に出された“An Unsuccessful Experiment in Japanese Missions”である。これは内村がアメリカから帰国してすぐの出来事の記述である。新潟市に北越学館という一キリスト教主義学校が開校され、内村はそこから教頭就任依頼の手紙を一八八八年五月一七日に受け取っている⁽³⁷⁾。彼は六月に新潟へ行き、一年間の契約を結んだが、これは内村にとって覚悟の上での決断であった。彼はアメリカで見たキリスト教宣教の方針に抵抗を覚えており、アメリカンボードのメンバーに自分の宗教的信念とそれによって生じうる困難の可能性を説明してから、教頭就任の仕事を引き受けた⁽³⁸⁾。だが、かねてからの心配どおり、内村は宣教師と日本人の間（内村が言う「信者」と「不信者」の間⁽³⁹⁾）に立たされ、双方の要求を十分に満たすことができず、アメリカンボードとの縁を切り、学校の完全独立を目指すことにした。宣教師たちは内村を裏切り者と見なし、学生の多くは彼に賛成し彼も尽力したが、結局はscapegoatになった形で、五ヶ月後に東京へ帰ることになった。この出来事に対して、内村は次のように述べている——“The experiment was hazardous, and most unfortunately for me was it that I made it.”⁽⁴⁰⁾ この“experiment”は一般的経験の枠に入ると思われる。この出来事における「実験」は、キリスト教と関係はしていますが、直接に聖書と関係するものではなく、内村の信念に影響を与えるような実験ではなかった。それよりもむしろ人間関係や社会の勉強といった類のものであって、彼の宣教師観、特にアメリカンボードに対する意見を補強（強化）した実験と言ってよいであろう。

そうであるとするれば、いわゆる「内村風の実験」はいつどのような出来事をきっかけとして自覚されるようになったのだろうか。内村の人生において、彼に大きな影響を及ぼした決定的体験と呼べるものの多くは、三〇歳を過ぎる頃までに起こっているように思われる。彼の信仰の基盤は札幌農学校でのキリスト教への入信と回心であり、そこで学んだピューリタンのキリスト教が、彼の信仰に生涯を通して深く関わっている。それに対して浅田タケとの結婚は、彼に自分自身の聖書解釈における不一致を体験させ、苦しみを与えたと同時に、彼に罪意識をもたらした事件であったと思われる。鈴木範久は、このことについて次のように述べている——「内村は『嗚呼主ヨ、我ノ罪ヲ許シ玉ヘ』と悲痛な叫びを記している。タケを責めるのみならず自己の罪を責めている。思うに内村の罪とは、キリスト教への入信により、現世的人間関係をこえる倫理を目指しながら、結局はタケのばあい、それを超越できずに、ただの男女の関係に心を奪われたことへの苦い悔恨ではないか。ここに渡米後の内村が、罪意識を深めるとともに、人間関係の方でも、愛を教友間にとどまらず人類一般、いわゆる隣人愛に拡大し、その活動として慈善事業の位置付けを見出そうとする⁽⁴⁾」。内村の言う「我ノ罪」がどのような罪であるのかははっきりしないが、鈴木はそれを倫理的な問題と見なしている。だが内村は、「現世的人間関係をこえる倫理」よりもむしろ、彼自身の信仰の問題、つまり聖書と自分の人生を照らし合わせながら生きるという彼自身の「生き方」(way of life)に関わる問題を考えていたのではないだろうか。この事件は聖書解釈における不一致だけでなく、キリスト教と日本文化という点でも衝突を生み出した。内村は、聖書内における章句間の矛盾、および、儒教の教えと聖書の教えの間に生じる矛盾との双方によって苦しめられたのである。この時彼がなした決断がきっかけとなって、この「生き方」が彼の一生の課題になったのではないかと考えられる⁽⁴²⁾。

渡米もまた内村の人生を大きく変えたものであり、アメリカでの体験は彼の思想の中に深く根付いている。アメリカ滞在の期間を通して、宗教的レベルでは、内村はシーリーの影響を受け、第二の回心を体験した⁽⁴³⁾。一般にこの回心は、札幌農学校での回心よりも重視されているが、その理由はどこに求められるのであるうか。内村の言葉を借りるならば、それは“Never was the atoning power of Christ more clearly revealed to me than it is to-day.

In the crucifixion of the Son of God lies the solution of all the difficulties that buffeted my mind thus far... Now I am God's child, and my duty is to believe Jesus”である⁽⁴⁴⁾。内村は以前より罪の意識を持っており、自力での赦しを得ることを望んでいたが、開放感を感じることはなかった⁽⁴⁵⁾。ところが、シーリーの言った「徒らに自己の内心のみを見ることを廃めよ、貴君の義は貴君の中にあるに非ず、十字架上のキリストに在るのである」という言葉が、内村を「キリストの贖罪の力」と「すべてを贖うキリスト」へと決定的に導いた⁽⁴⁶⁾。おそらくこの体験によって、内村の贖罪信仰の二つの不可欠の要素、つまり罪意識とキリストの贖いが出揃ったのではないかと思われる。

しかし、内村の人生における大事件と言えば、まず何よりも「一高不敬事件」である。一八九〇年に内村は第一高等中学校の嘱託教員になり、一高の校長木下広次は教育勅語奉読式を挙行した。内村は教育勅語自体に抵抗を示したわけではなかったが、天皇の署名(宸署)⁽⁴⁷⁾に対して「敬礼を尽さず、此神聖なる式場を汚せり」というのがめを受け、全国的な激しい抗議が巻き起こった⁽⁴⁸⁾。帰国してからわずか二、三年の間に、辛いことが重ねて起こったことになるのだが、名作と言われる「基督信徒の慰」・“How I Became a Christian: Out of My Diary”・「求安録」はまさにこの時期に執筆された。内村は「基督信徒の慰」は「自伝にあらず」と否定していたが、その中身を見ると彼の人生における出来事がいくつか並べられている。北越学館事件・不敬事件・妻の死等々、辛い体験がとりあ

げられているが、この著作の中では「実験」は一回しか出てこない。しかもその一回は、前述したように科学的な意味で用いられている。⁽⁴⁹⁾ ということは、このとき内村の中では、彼にとつての実験の本来の意味が十分に自覚されていなかったのではないかと思われる。ここでは体験がまだ生々しく、心情的にも理性的にも整理されていなかったであろう。

不敬事件の後内村は二度結婚するが、三回目は鈴木範久の言葉を借りると「まぼろしの結婚」であつて、この一八九二年の出来事については、ほとんど情報がない。⁽⁵⁰⁾ 四回目は一八九二年一月で、岡田しづと結婚することになる。内村の人生はこの時期から少しずつ良くなってゆく傾向にあり、家庭や仕事の事情も安定し、外面的な心配がなくなったため、彼は内面的に自分の思想を深めつつ今までの出来事の整理をしていったように見える。幾多の出来事の意味を省み、自分の内に芽生えていた思想を熟成させてゆくには、ある程度の時間を必要としたであろう。それは、「体験」が「実験」として認識されつつあつた時期と考えられ、内村はその間に聖書理解と生けるキリストとの関係を深めることに集中していった。

内村風の実験の多くは辛く苦しい体験によるものであつたため、それはおのずから罪や贖罪の問題と結びつけられていく。前述のように内村は、三〇歳までの人生においてさまざまな辛い体験を蓄積させており、彼の自己や他者に対する厳しさも影響して、罪への意識は人一倍深かつたに違いない。だが内村の中で最も罪の意識が問題となつたのは、二度目の回心前にあたるアマスト大学時代であつたと言える。この二度目の回心を体験することによつて、キリストの贖いの確信が彼の信仰に深く根づき、それが彼の信仰を支えるものになつていったのではないかと思われる。

内村の考え方の基盤は、「実験の語を理解するには実験に訴へるを最上の道とする、余は會て罪と死との苦悶の中に懊悩の幾年月を送つたものである」、「このキリストの霊が人の心に入るや罪と死の権能は如実に心中より驅逐せられる、これ実験上の事実である」という言葉に表されている。⁽¹⁾前者の引用文には、彼が苦しい体験をし長年にわたって苦悩したことが述べられているが、このような体験がなければ、キリストの贖いに導かれることもなかったであろう。彼が「幾年月」をかけて悩み続けたように、体験が実験として認識されるのには、かなりの時間が必要であった。そしてそれにつれて罪意識も、確固とした認識に変わっていった。

罪には矛盾がつきものである。罪は犯してはならないにもかかわらず、人間は罪を犯すことから逃れられず、それを防ぐこともできない。おそらく内村はこの矛盾に充分気づいていたであろうし、キリスト教徒になって以来、罪を犯さぬことへの尽力を続けていたに違いない。ところがまたも罪を犯し、自力で神の赦しを得ようとする中で、自分の無力さを痛感し懊悩した。だがこの段階では、罪は結果としてとらえられており、自分の力で解決することはできないものであると見なされていたようである。そこでは罪はただの苦しい体験に過ぎなかったが、二度目の回心によってキリストの贖いが彼の信仰に深く刻まれ、罪の赦しを実験することになる。これらの段階を経て、内村は罪の貴さを語るできるようになった。

「羅馬書の研究」で内村は、第十講から第十五講までの約五四頁にわたって罪について述べている。⁽²⁾晩年の内村においては、罪の問題が重要なテーマであった。自分が罪人であると認めることによって次の次元へ、つまりいったん自己から離れ、イエス・キリストの死と復活を受け入れることへと進むことができる。イエスをキリストとして受け入れることによって、罪の赦しははじめて可能になるとの見解は、まさに内村風の実験の成果であろう。内

村自身十字架を仰ぎみる姿勢を重視していたことが、「羅馬書の研究」にしばしば現れている。⁽⁵³⁾ 贖罪と赦しをめぐる彼の信念を簡単にまとめるならば、贖罪が実験によって事実となり、そこから真の信仰が生まれてくるということなのであったと言えよう。

しかし内村の信仰は、罪の赦しという段階では終わらない。彼の信仰の最終段階は、生けるキリストとの個人的関係である。この関係はまず、キリストが生きることの証明から築かれる——「此活ける証拠があるが故に我等は聖書の復活に関する記事を読んで之を信ずる事が出来るのである。此事実を実験せずして神学の泰斗と雖もキリストの復活を証明する事が出来ない」。⁽⁵⁴⁾ 内村がこの証明もまた実験の結果であるとしていることは、彼の信仰において実験がいかに重要であったかを物語っている。生けるキリストの証明が先にあり、それを信じていることがその次に置かれていることは、一見順序が異なっているようにも見えるが、この順序は内村においては当然のことなのである——「基督信者は始めより今日に至るまで生けるキリストの存在活動を信じて来たのである。そして是れ迷信でなく、又単に教会の言伝へでないのである。是は信者の実験である」。⁽⁵⁵⁾ 内村の信仰は実験に基づくものであり、信じるという出来事は実験上の事柄である。信仰は結果であるが、信じることは自力では得られない。内村にとつて信じるという出来事は、自分が実験の事実を否定できないところに来て到達したことを指していたのではないか。

三

ところが内村は、「実験」について妙な発言をすることもある。彼の著作には、「矛盾」と思える叙述が度々現わ

れる傾向があるが、中には彼が意図的に「矛盾した発言」をしていると考えられる箇所もある。そういった場合における「矛盾」を吟味することによって、内村のレトリックの特徴を探り出すことができるのではないかと思われる。基本的には彼は、批判対象に向かって直接的に攻撃をし、論理的に自らの論点を述べる場合が多い。彼には極論や独断へ安易に走ることなく、批判対象と自分自身との相違点を充分論理的に説明する能力があったはずである。にもかかわらず、肝心なところで決定的な「矛盾発言」をするのはいかなる理由によるものなのであろうか。この問いに対する解答は、彼の思考過程における大切な要素を浮き彫りにする。そもそも彼の発言には、二重の要素つまり心情的な要素と理性的な要素がある。理性的な面を利用して敵を攻撃することが彼の通常的手法であるが、時には批判対象が彼に過剰な反応を生ぜしめる。その反応の原因としては、次のようなことが考えられる。すなわち、相手の思想が内村自身の思想に近いがゆえに、その親近感を自分にとって危険であると感じ、あえて相手との相違を際立たせ、自分の思想を死守しようとして心情的な行動をとり、極端な「矛盾」に到達してしまうのである。その後批判対象と自分との間に距離を置くことができたときに、再び自分の立場を理性的に考え直し練り直すことになる。そして最終的に、より強固な根拠に基づいて批判を試みるのだと思われる。

以下にあげる例は、厳密には「矛盾」とは言えないが、その分彼のレトリックが分かりやすく示されていると言えるであろう。一九三〇年の「遺稿」には、有名な言葉「私の立場を明らかにせんが為には私は此事を言ふ。即ち私は今日流行の無教会主義者にあらずと」があるが、この一言は、自分が長年唱え続けたことの否定ともとれる。⁽⁵⁶⁾しかしこの発言は、内村と塚本虎二との間に生じた教会についての見解の相違に端を発していると考えられる。この場合における批判対象は明瞭であり、内村はまず自分と「今日流行の無教会主義者」との間に距離を置いてから、

自分の立場を説明するのである。彼は自分が「教会問題には無頓着なる程度の無教会主義者である。教会と云ふ教会、主義と云ふ主義は悉く之を排斥する無教会主義たらんと欲する」と述べ、「今日流行の無教会主義者」との區別を明らかにする。⁽³⁷⁾この例を見ると、内村は比較的近い相手を批判するさいに、いきなり相手との断絶を宣言し、しかる後にあらためて自分自身の思想を確認しようとするこゝがわかる。

しかしながら内村は、必ずしも常に批判対象を明確にするわけではなく、場合によっては外部に対する批判という形ではなく、自分に対する反省という形をとるので、前述の例とは異なつて、無意識的に「矛盾」が生じることがある。実験についてもこのような「矛盾発言」がある。本稿では主に「実験」という概念が内村の思想においていかに大事な要素であるかを論じてきたのであるが、彼自身がそれと「矛盾する発言」をしている箇所もあげておく必要があるであらう。まず一九一六年の「信仰と救拯」の中で、「余は神の聖語を信ずる、余の救拯の実験を信じない、余の実験は幻影であるかも判明らない、然れども聖語は永遠に立て動かない……(中略)……救拯の実験は其の確証を得るがために必要でない、救拯の確証はキリストの十字架である」と述べる。⁽³⁸⁾また同年の「教会と余輩他」では、「而して聖書は世界最高の權威である、聖書は年々に変る人間の哲学の如きものではない、聖書に頼るは万古の磐に頼るのである、人間の哲学は余りに浅薄である、我が実験も当にならぬ、唯神の言なる聖書のみ頼るに足る、人生の事實は余りに深くある、而して信仰は神の召に応ずる人生奥底の声である、其説明し得難きは之れが故である、深遠にして量るべからざるものなるが故である、而して神の子の血が我罪を取除きたりと云ふ其事實は今の我等人間の了解力を以てしては到底了解し得ざることである、故に今は唯之を信するのである、而して信じて救はるゝのである」と書いている。⁽³⁹⁾

われわれは、これらの発言の年代に注意をむけなければならない。これらはいずれも、内村が五六才のときに執筆されたものである。ところが、「実験」の語が頻繁に使用されるようになるのは、それ以降の著作においてであった。この「矛盾」は、体験（実験）そのものとそれを「実験」として認識することとの間に、時間のギャップがあるために生じたのではないかと思われる。体験（実験）は、自覚的に反省されることによって、いわば「実験の思想」へと展開していった。したがって内村は、最終的に脱実験へ至ったわけではない。しかし本質的に見れば、実験は聖書と生けるキリストを越えるようなものにはなり得ない。彼が生涯を通して実験を重視したことは、実験が単なる自己理解のためのものではないことの証になる。自己理解の始めと終わりはいくまで自分であるが、実験の目的はキリストや聖書との真の出会いであって、これは自分の外から生じる出来事であった。内村における実験は確かに媒介の役割を果たしているが、媒介は目的にはならない。実験という媒介を通して内村が導かれた先には、永遠の真理を伝える聖書があった。その聖書が生けるキリストの事実を確認させるのである。媒介手段としての実験は、内村が聖書と接触したときにはじめて、彼にとって信仰的な意味をもつにいたる。したがって、円熟期にいたる内村においては、次第に安定した信仰が素朴な形で深まっていったのではないかと考えられる。青年時代の疑問が完全に消え去ったわけではなくても、自らかちえた信仰で問題を解決する自信が得られたのであろう。

おわりに

以上、内村の用いた「実験」の意味を様々な角度から分析することを通して、彼にとってこの概念がきわめて重要であったことが証明されたのではないかと思われる。前述のように、本稿は彼の著作の一部分のみを考察の対象

にしており、この仮説を彼の著作全体にわたって検証する作業は今後の課題となる。それでも今回の試みによって、内村の思想における実験の位置づけはある程度明らかになったので、少なくとも聖書理解との関連においては、この仮説は変わらないのではないかと思われる。彼が実験に特定の宗教的意味、一層正確に言えばキリスト教的意味を付加しているということは、彼にあっては体験とキリスト教の受容とがいかに密接に関係しているかを示している。内村は、実験に基づく理論という方法を自然科学の教育を通して学び、これを自らの宗教思想の形成にあたってとり入れた。そこから彼の実験的キリスト教が展開されていったのである。

本稿においては、実験の多様な意味を異なった時期の著作と照らし合わせ、その頻度や連関する思想を検討した結果、いくつかのことが明らかになった。第一に、一九一八―一九三〇年の晩年の著作に実験が多く使われていることである。この傾向は、体験（実験）そのものが実験の思想になるためかなりの時間を要したことを示す。したがって、内村本来の実験認識には時間の経過という要素が必要であったことが分かる。次に注目すべきことは、内村にとって実験は聖書理解や神の言葉を聞くために不可欠のものとされていることである。書かれた言葉を読むだけでは物事の真の理解には達せず、実験によってはじめてそれが可能になるのである。さらに、実験は事実であるとする内村の主張は、彼の人生における個々の体験と彼の信仰とが密接に関係していることを示す。生けるキリストが自らの実験を通して事実としてそこにあることが、彼にとって信仰のリァリティであった。かくして事実とは真理となる。さらに、罪の問題に関して言えば、それは一般的な教義ではなく、自分自身の罪の実験によってはじめて、キリストの贖いの力がまさにここにある自らの存在を支えるものとして自覚されるのである。

結局このような「実験」は内村にとって、信仰を本来の確信（実感）にもたらすためのものであったと言えるで

あろう。人間は信仰を最初にたてまえとしてもったとしても、実験がなければ、それはただの教義上の理論に過ぎない。実験を通して真に信じることができ、さらにそれを強めることができるのである。このことが、実験という言葉によって、内村が最終的に主張しようとしたところなのではないであろうか。これは一種の「実感主義」であり、そこにはまたそれなりの問題があるのであるが、この点については、また稿をあらためて論ずることにしたい。

注

- (1) 原島正「事実の信仰(上)——内村鑑三の根底にあるもの——」『内村鑑三研究』六号、キリスト教図書出版社、一九七六年、三三—五〇頁。
- (2) 「実験」という言葉の一般的用法については、『英語語源辞典』(編集主幹寺澤芳雄、研究社、一九九七年、四六五頁、『明治大正新語俗語辞典』新装版(編者樺島忠夫、飛田良文、米川明彦、東京堂出版、一九八四年、一四三—一四四頁、『大漢和辞典』第三卷、大修館書店、一九八四年、三三六—三三頁などを参照)。
- (3) 内村鑑三「基督信徒の慰」『内村鑑三全集』(以下『全集』と略す)一、岩波書店、一九八一年、五頁。
- (4) 同「宗教座談」『全集』八、一九八一年、一六八頁。
- (5) 同「科学と宗教」(向上他)『全集』一五、一九八一年、四四六頁。
- (6) 加藤真澄「内村鑑三における科学とキリスト教——札幌農学校入学から米國留学まで——」『科学史研究II』三六号、一九九七年、一三四頁。
- (7) 内村鑑三「宗教と科学」『全集』六、一九八〇年、九八頁。
- (8) 同「神学耶農学耶 実験的に科学と宗教との関係を論ず」『全集』一四、一九八一年、二九四頁。
- (9) 同「キリスト伝研究(ガリラヤの道)」『全集』二七、一九八三年、三四五頁。
- (10) 同書、四〇四頁。
- (11) 同「聖書全部神言論」『全集』二四、一九八二年、三六九頁。

- (12) 『キリスト教大事典』一版、教文館、一九九五年、七〇四頁。
- (13) 安倍能成編『網島梁川集』岩波書店、一九九四年、七八―九四頁。
- (14) 同書、七八、八七頁。
- (15) 内村鑑三「見神の有無」『全集』一四、一九八一年、五六―五七頁。同書、五七頁。
- (16) 確かに内村の思想には、広い意味での体験主義の影響があったかもしれない。例えば、アマスト大学で出会ったシーリーはそれに通じる背景をもっていたし、内村は生涯にわたってルターを愛読していた。
- (17) 同書、同頁。
- (18) 内村鑑三「十字架の道」『全集』二九、一九八三年、二二七頁。
- (19) 同「キリスト伝研究（ガリラヤの道）」『全集』二七、一九八三年、三三三頁。
- (20) 内村鑑三とユニテリアニズムとの関係は別稿で論じる予定である。
- (21) 内村鑑三「聖書の話」『全集』八、一九八〇年、二九八頁。
- (22) 同「聖書全部神言論」『全集』二四、一九八二年、三七六頁。
- (23) 同書、同頁。
- (24) 同「理想的伝道師」『全集』二九、一九八三年、二七二頁。
- (25) 同「聖書全部神言論」『全集』二四、一九八二年、三七五頁。
- (26) 同「キリスト伝研究（ガリラヤの道）」『全集』二七、一九八三年、三三三頁。
- (27) 同「羅馬書の研究」『全集』二六、一九八二年、六一頁。
- (28) 同「キリスト伝研究（ガリラヤの道）」『全集』二七、一九八三年、三七二頁。
- (29) 同「羅馬書の研究」『全集』二六、一九八二年、三〇五頁。
- (30) 同「実験の宗教」（第五年期に入る他）『全集』一一、一九八一年、四五―五二頁。
- (31) 同「神学耶農学耶 実験的に科学と宗教との関係を論ず」『全集』一四、一九八一年、二九三頁。
- (32) 同「十字架の道」『全集』二九、一九八三年、一五二―一五三頁。
- (33) 同「羅馬書の研究」『全集』二六、一九八二年、一七四―一七五頁。
- (34) 同書、一六七頁。
- (35) 同書——「異邦人と云ひユダヤ人と云ふ、事は千九百年の昔に属して今日の我等に係はりなしと云ふ勿れ、神を有し其律法を

有てる者は如何なる時代にありても「ユダヤ人」である、神を知らず其律法を有たざる者は何時の世にありても「異邦人」である、然らば今のユダヤ人は誰ぞ、これ謂ゆる「信者」である、今の異邦人は誰ぞ、これ謂ゆる「不信者」（又は未信者）である、使徒パウロにして現代に再生せんか彼は先ず「不信者」の昏瞶と罪惡とを責めるであらう、併し若しこれに対して信者が快哉を叫ぶならばそれは余りに早計である、何となれば彼は直ちに鋒を転じて「信者」の虚偽と罪惡とを責めるであらう、そして信者たると不信者たるとの別なく——洗礼を受けたと受けぬとの別なく——教会員たると然らざるとの別なく——凡て如何なる人たりとも善を行ふ者には永生与へられ惡を行ふ者には滅亡來ると論断して憚らないであらう、今日の信者が神を知ると云ふ事、福音を持つて居ると云ふ事、教会に属して居ると云ふ事などを持ちとして天国の榮光期して待つべしと做し、不信者を蔑視して地獄の子となすが如き事あらば、それは迷い深き驕慢である」（二二六—二二七頁）、「読者もし右の語の中の「ユダヤ人」を基督信者と改め、「律法」を福音と改め「異邦人」を不信者と改めて読む時は、大体に於てそれが今日の謂ゆる基督信者を責むる語として頗る適切なるを覚ゆるであらう」（一三七頁）。

- (36) 同書、一四六頁。
- (37) 鈴木範久『内村鑑三日録 1888-1891 一高不敬事件(上)』教文館、一九九三年、九頁。
- (38) 内村鑑三『An Unsuccessful Experiment in Japanese Missions』『全集』一、一九八一年、二〇四頁。
- (39) 同書、同頁。
- (40) 同書、同頁。
- (41) 鈴木範久『内村鑑三日録 1 1861-1888 青年の旅』教文館、一九九八年、一八三頁。
- (42) 拙稿「内村鑑三と聖書」『内村鑑三研究』三十三号、キリスト教図書出版社、一九九八年、六二—一〇四頁。
- (43) 内村鑑三『How I Became a Christian: Out of My Diary』『全集』三、一九八一年、一四八頁。松沢弘陽訳「余はいかにしてキリスト信徒となりしか」『日本の名著』三八巻、中央公論社、一九七一年、一七六頁。
- (44) 同書、一五三頁。松沢訳、一八〇頁。
- (45) 小沢三郎『内村鑑三不敬事件』新教出版社、一九六一年、二三頁。
- (46) 鈴木範久『内村鑑三日録 1 1861-1888 青年の旅』教文館、一九九八年、二二三頁。
- (47) 小沢三郎『内村鑑三不敬事件』新教出版社、一九六一年、三五—三六頁。
- (48) 同書、五〇—五二頁。
- (49) 内村鑑三『基督信徒の慰』『全集』一、一九八一年、五頁——「我は死に就ては生理学より学べり、之を詩人の哀歌に読めり、

之を伝記者の記録に見たり、時には死躰を動物学実験室に解剖し、生死の理由を研究せり、時には死と死後の有様に就て高壇より公衆に向て余の思想を演べたり……」。

- (50) 鈴木範久『内村鑑三日録 1892-1896 後世へ残すもの』教文館、一九九三年、二〇―二二頁。
- (51) 内村鑑三『羅馬書の研究』『全集』二六、一九八二年、二九二頁。
- (52) 同書、一〇〇―一五四頁。
- (53) 同書、一三四―一三五頁。
- (54) 同「キリスト伝研究(ガリラヤの道)」『全集』二七、一九八三年、三三四頁。
- (55) 同「現代思想と基督教」『全集』三〇、一九八二年、三八〇頁。
- (56) 同「私は無教会主義を……」『全集』三二、一九八三年、三四七―三四八頁。
- (57) 同書、三四八頁。
- (58) 同「信仰と救済」『全集』二三、一九八二年、三四頁。英文著作もある。“FAITH AND SALVATION” “I believe in the Word of God, and not in my experiences of salvation. My experiences may be illusions, but the Word standeth for ever... Experiences of salvation are not necessary for the assurance of salvation. The Cross is the assurance.” 二頁。
- (59) 同「教会と余輩他」『全集』二三、一九八二年、九一―一〇頁。

華嚴の三性説

——「行三性」と「解三性」——

大竹 晋

△論文要旨▽ 華嚴教学の三性説はインド僧真諦の伝える三性説に基づく。智儼は真諦訳『撰大乘論』により、三性説を「解三性」と「行三性」とに分類した。前者は三性・三無性の理論であり、後者は三性・三無性の実践である。三性を安立諦、三無性を非安立諦とし、有性・無性の無分別を究竟とする真諦訳に従い、華嚴教学は、三性を事、三無性を理と言ひ替え、事・理の無分別を究竟とする。後世にいう事事無礙は、この事・理の無分別を根柢とするのであり、それは「行三性」において体得される。智儼・義湘・法蔵の三性説は、すべてこの「解三性」と「行三性」との構造のうちにある。本稿においては、初期華嚴教学における三性説の展開を文献学的に後づけるとともに、インド及び旧訳仏教の三性説をも視野に入れ、個別の問題を検討する。
△キーワード▽ 三性説、行三性・解三性、真諦、智儼、義湘、法蔵

一 はじめに

華嚴教学の三性説としては法蔵『五教章』の三性同異義が有名であり、それについては古く長尾雅人博士によるインド瑜伽行派三性説の立場からの批判も存する。¹⁾長尾博士の批判は示唆に富むものであるが、『五教章』の三性説は、実はインド僧真諦の伝える特殊な三性説に基づくものであり、従来その点が無視されて、一概に三性説の中の国的改変とのみ見なされてきた感がある。

また『五教章』が多く智儼の説に基づき、法蔵の独創は三性同異義のみであることは、従来の定説であり、それは以下の論考によっても確かめられるが、一方で、三性同異義は、智儼が用いる真諦訳三性説の解釈法「行三性」「解三性」を受けて考案されたものでもあって、そうした経緯を踏まえずに一様に法蔵の独創とみるのは適切でない。更に法蔵の三性説は後年別の展開を見せている。以下の論考においては、智儼・義湘・法蔵と続く華嚴の三性説の展開を、「行三性」「解三性」の一貫した構造のうちに説き明す。

二 真諦の三性説

はじめに真諦の三性説を、真諦訳『三無性論』巻上により概説する。真諦の三性説は、こんにち一般に知られるインド瑜伽行派の三性説と大きく相違するが、中でも特徴的なのは三無性を真如と見なすことである。『三無性論』では、三性は安立諦、三無性は非安立諦とされている（大正三二・八六七c）。安立諦とは言語表現された真実、非安立諦とは離言の真実である。

うち、分別性・相無性は法相唯識のそれと大同であり、凡夫の妄執のうちにのみ存する、非存在の実体を指す。依他性・生無性は、実体視され妄執を受ける心識を指す。但し真諦の生無性は、依他性の不生を指し、法相唯識の生無性が自然生の否定（縁起生の肯定）であるのに相違する。真諦は依他性を、分別性という他に依る性と定義するので、分別性が非存在である以上、依他性も実体は存在しないのである。分別性が滅すれば依他性も滅し、この二性の無が真実性であり、達せられるべき真実である。しかるに三性は安立諦であるため、真実性として、言語により仮設された真実にすぎない。悟入すべき絶対の真実は、非安立諦の三無性のみであり、この三つは一体であって、

一の眞実無性とされる。

眞実無性は、諸法が相無性・生無性としては無 (abhava) であり、分別性・依他性としては有 (bhava) であることから、有性に非ず無性に非ざる無性性 (nihsvabhavata) とされ、更に無性を性となす無性性とされている。つまり真諦の三性説は、有性 (分別性・依他性) と無性 (相無性・生無性) とを二辺とし、その二辺を離れた眞実無性を究竟とするものである。

この三性説は、有と無の二辺を離れるという、中道あるいは空の伝統的な解釈そのものであるが、瑜伽行派的というよりも著しく中觀派的である。たとえば瑜伽行派においては、有を離れるというのは遍計所執性の有を離れることであり、依他起性の有は離れるべきものではない。しかるに真諦においては、依他起性の有までもが離れるべきものとされている。真諦においては、依他性は、分別性という他に依る性と定義されるがごとく、分別性 (遍計所執性) と不可分の、ありうべからざる非存在である。真諦は『中論』の一部を翻訳したとも伝えられ、瑜伽行派でありながらも強い中觀派的傾向を有する人であったようである。

さて智儼『孔目章』唯識章の結論部は、「第十に、第一義無性性に帰成す」と題される。「第一義無性性」とは、paramārtha-nihsvabhavata の直訳であり、眞実無性 (無性性) のことである。そこに次のようにある。

復た『論』の文に依るに、「塵の無所有を知るは、是れ眞に通達するなり。唯だ識のみありと知るは、是れ俗に通達するなり」と。明らかに知る、識に達するは、即ち是れ眞に非ずと。
(大正四五・五四七b)

『論』とは、真諦訳『攝大乘論釈』巻八 (大正三一・二〇八c) を指す。一切が識 (vijñapti) のみと知るだけでは、まだ「俗」に通達したに過ぎない。塵として顕現している識の無所有を知ることこそ、「眞」に通達することだと

いう。この真諦の考えは、識すなわち依他起性を無としないインド瑜伽行派本来の三性説とは相違するが、智儼は真諦の側に与するのである。義湘・法蔵も同様であり、華嚴教学は、識の勝義無を説く中観派に同ずることとなった。こうした華嚴教学の疑似中観派的性格は、明らかに真諦により付与されたものであるが、従来の研究者が、この点を意識してきたとは言い難い。

三 智儼の三性説

智儼の著作には、三性の後に三無性を明かすのは「解」に約し、二性の後に直接無性を明かして真实性を言わないうのは「行」に約す、という説がしばしば見受けられる。『五十要問答』三性三無性義に、次のようにある。

若し「解」と「行」とに対し、三性を用ひなば、三性を印すの後に、別に三無性を明す、此れは「解」に約して明す。若し二性の後に、則ち無性を弁じて、更に真实性を会さざれば、此れは「行」に約して説く。是くの如く準じて知れ。

(大正四五・五二四b)

この「解」「行」の区別について、智儼『撰大乘無性積論疏』(均如『釈華嚴教分記円通鈔』卷六所引)に、次のようにある。

『無性疏』に云く。

三に、三性の法門の不同を明すとは、二あり。初門の不同は、『撰論』を引ききて、二義の不同を弁ず。

初門の不同とは、此れに二義あり。

一には、「行」に約して、三性を弁ず。

二には、「解」に約して、三性を明す。

「行三性」とは、第三勝相の中の如く、其の二性より、無性に入るものなり。是れを広く釈すること、彼の如し。

二に「解三性」を明さば、第二勝相の如く、広く三性を弁ぜる後、無性を得るものなり。是れは『論』の如し。

三性は、只だ是れ一法にして、更に異なることなし。方に但だ事の異なることに約するのみにして、別相なし。

(麗蔵四七・二一八a)

この文によつて、「行」に約す「行三性」が、真諦訳『摂大乘論』の第三応知入勝相品に、「解」に約す「解三性」が、第二応知勝相品によることが明らかになった。

まず「解三性」とは、応知勝相品が、『毘仏略経』『婆羅門問経』『阿毘達磨修多羅』ほかの経を引いて三性を説き、その後で、

自と体との非有と、自体の不住とに由るが故に、取の如くには有ならざるが故に、三性は無性を成す。⁽³⁾

(大正三一・二二b)

と説偈するのを指す。これは三性の次に三無性を明すものである。

次に「行三性」とは、応知入勝相品が、見道の説明において、所分別たる名と義と(真諦訳ではともに分別性)の無と、それに依拠する能分別(依他性)の無を言った上で、

此れより実智を生ず。塵を離れて分別の三あるも、若し其の非有なるを見れば、三無性に入ることを得。

と説偈するのを指す(「分別の三」とは、名・自性・差別を分別すること)。この際、たしかに真实性は言われておらず、分別性と依他性とを無と見ることによつて、直接三無性に入っている。

「解三性」が、三性の理論であるのに対し、「行三性」は、三性の実践である。三無性は、凡夫にも内在する真如であるが、修行なくして現われることはない。凡夫に三無性が備わることとは、理論たる「解三性」により知られるが、実際に顕在化するものは、実践たる「行三性」によつてのみである。上述のごとく、「行三性」は初地見道において行されるが、十地品を積する智儼『華嚴經搜玄記』卷三下に、次のようにある。

実境を遣りて滅する時、即ち一分の空無相性を得。無相現するが故に、唯識の想も境も、並びに生ぜざるを、無相性を得と名づく。此れは是れ、「行」門の唯識観法なり。若し「解」を生ずるに約さば、則ち三性の後に、無相性を弁ず。

(大正三五・六四c)

見道前の四尋思により、実有の境という分別性を滅し、無相性を得た時、分別性に依るところの、唯識という依他性も同時に滅し、(無生性を得)ここに無相性つまり真実無性が得られる。この場合、真实性は言われていない。真实性は、理論において、言語で安立された真実であるが、実践においては言語を離れ、真実を非安立のままに知るため、真实性は立てられないのである。これが「行」門の唯識観法であり、「行三性」である。「解」を生ずるに約さば三性の後に無相性を弁ず、とあるのは、「解三性」である。「行三性」「解三性」とも、先の説明に等しい。

これら三性説は、智儼の『華嚴經』解釈において重大な意味を有している。真諦訳『摂大乘論釈』卷六は、先の

「解三性」の偈、

自と体との非有と、自体の不住とに由るが故に、取の如くには有ならざるが故に、三性は無性を成ず。

(大正三一・二二一b)

のうち、「自」の非有・「体」の非有・「自体の不住」を大小乗の無性とし、「取の如くには有ならざる」のみを大乘の無性とする。智儼『五十要問答』三性三無性義は、これを改め、

「自」の非有 ……大小乗・『成実論』の無性⁽⁴⁾

「体」の非有・「自体の不住」 ……『成実論』・大乘の無性⁽⁵⁾

「取の如くには有ならざる」 ……大乘の無性

とし、「取の如くには有ならざる」について次のように述べる。

三には「取の如くには有ならざる」等なり。彼の本識の法無我の理に約す。三性の不有、其の無性を成ず。自体定めて自として非有・有・不二・不尽にして、諸の分別を離れたるに由るが故に、聞・思・修と地上報生善意識智との所縁の境界に非ざるが故に、無性と名づく。
(大正四五・五二四b)

「自体定めて自として非有・有・不二・不尽」であるとは、眞実無性が、有性に非ず無性に非ざる無性性であることを指す。而してこの表現は、『十地経論』初地の経偈、

自体本来空たり、有・不二・不尽たり、諸の趣を遠離し、涅槃の相に等同たり、初に非ず中にも後にも非ず、
言詞の所説に非ず、三世を出過し、其の相は虚空の如し。⁽⁶⁾
(大正二六・一三三a)

に依る。智儼はこの偈を眞実無性を明したものと見たのである。

「聞・思・修と地上報生善意識智との所縁の境界に非ざる」も、『十地経論』の論文、

此の偈、思慧と及び報生智との是れ則ち可説にして、此の智の彼の境界に非ざることを示現す。

(大正二六・一三三b)

に依る。聞・思・修の三慧は加行智、地上報生善意識智は後得智であり、「此の智」、すなわち初地に非安立諦真如(真諦訳では三無性／真実無性)を証する根本無分別智とは異なるのである(唯識においては根本無分別智は修慧であり、『十地経論』の文もそう解するべきであるが、華嚴教学では根本無分別智と修慧とを区別するのである)。

先にも触れた、『孔目章』唯識章の「第十に、第一義無性性に帰成す」に、

諸法は非有にして、唯一の真如なり、無我の実性を、以て究竟と為す、とは、此れは是れ、三乗の義なり。

(大正四五・五四七c)

とある。これは、諸法を「非有」とし、「非有・有・不二・不尽」なる無性性としないう者を、三乗としたのである。智儼は無性性つまり真実無性を、十地品の所説として、華嚴一乗に含めていたのであろう。このことは、義湘・法蔵の著作によって、更に明らかとなる。

以上は真如たる三無性について見てきたが、最後に三性について見ることにする。智儼『撰大乘無性积論疏』(均如『釈華嚴教分記円通鈔』巻八所引。麗蔵四七・二二二a)は、三性のそれぞれに二つの三性があるという。整理して示せば次のとおりである。

分別性の分別性①…所取の塵

分別性の依他性①……六七識たる能取の心

分別性の眞実性①……所取の無相、能取の不生

分別性の分別性②……境……実の根・塵ありと妄見したもの

智……実を執する心

分別性の依他性②……境……根・塵・我に似た相

智……似を執する心

分別性の眞実性②……境……有漏浄品の意識が反じて大乘の法義等に似たもの

智……法義を執する心

依他性の分別性①……反異して根・塵・我に似た相、未だ反せざる種子

依他性の依他性①……本識の能く相見の種子を成ずる功能

依他性の眞実性①……所治の無相、能治の不生

依他性の分別性②……本識の功能が諸法を執持して各成就せしめ雜乱せざること

依他性の依他性②……本識の功能が因縁に繫属していること

依他性の眞実性②……本識の心眞如

眞実性の分別性①…無流の淨意識中の初地以上の加行と後得との淨土の所縁の塵

眞実性の依他性①…能取の心

眞実性の眞実性①…所取の塵の無相、能取の心の不生

眞実性の分別性②…淨識の上の菩提涅槃等の法の所持の相

眞実性の依他性②…能持の識の功能

眞実性の眞実性②…所持の無相、能持の不生

これらはインド瑜伽行派本来の三性説と較べて奇異の感を免がれず、また真諦の三性説そのものと比べても問題があるが、当時の摂論宗の解釈に依るのである。これに似た解釈は、敦煌出土の『攝大乘論』注釈書のうちにも見られるし、分別性の中の二つの三性が、智儼の師である摂論宗の法常の『攝大乘論疏』によることは、均如が指摘している。

概して問題なのは分別性の解釈である。

まず分別性の中の二つの三性は、凡夫の心識が、能取・所取の二辺に分別されたものであることを指す。これは、真諦訳『中辺分別論』の偈、

塵・根・我および識、本識は彼に似て生ず、但だ識のみ有りて彼なし、
彼なきが故に識もなし。⁽¹⁾

を踏まえたものである。塵・根は所取、我（第七識）・識（前六識）は能取であり、それらは分別されたものとしては存在しないため、「彼なし」と言われる。智儼もそれにより、能取・所取を分別性とするが、しかるに一方で、依他性の中の三性や、真实性の中の三性においては、所取として分別される以前の塵・根そのものをも、分別性としている。インド瑜伽行派本来の三性説においては、分別性は、凡夫の妄執のうちのみ存する実体であって、妄執を受ける塵・根などは、あくまで依他性である。智儼もまた、「分別性の分別性②」においては、実体として妄執された塵・根を分別性としているが、それ以外では、妄執される以前の塵・根そのものをも、分別性と見なすのである。智儼は、塵・根すなわち識の相分を、一貫して分別性と見ていたのであろう。こうした考えは、インド瑜伽行派本来の考えと異なり、真諦訳『撰大乘論釈』巻五が、「識を以って分別性と為さず」（大正三一・一八二a）と、分別される以前の識を依他性とするのとも、相違するものである。

次に注目されるのが、分別の作用、すなわち実を執する心、似を執する心、法義を執する心などを、分別性としていることである。これは、真諦訳『三無性論』巻上に、「此の分別性の差別に六種あり。一には自性分別なり……」（大正三一・八六八c）とあるのに拠るが、同論の異訳たる玄奘訳『顕揚聖教論』成無性品には、「何らを名づけて六種遍計と為すや。一には自性遍計なり……」（大正三一・五五八a）とあり、これは心識（依他起性）の、能分別（能遍計）の作用のことであって、分別性（遍計所執性）のことではない（このことは、『顕揚聖教論』成無性品に対応する『瑜伽師地論』真実義品の梵文からも確かめられる⁸⁾）。智儼はこの違いを区別しなかったのである。

玄奘訳流行の時代においても、智儼がこうした解釈を採っていたことは、彼が玄奘訳の三性説に、興味を示さなかったことを立証する。智儼の分別性の解釈は、法蔵『五教章』において全く破棄され、代って玄奘訳の遍計所執

性が採用されており、法蔵のほうが、玄奘訳の三性説をはるかに評価していたことが判る（後述）。

四 義湘の三性説

義湘『華嚴一乘法界図』に、次のようにある。

経の中には、亦た有る処にては、三性以外に三無性を立てず。亦た有る処にては、三性以外に別に三無性を立つ。所以は何ぞ。情に随ひて安立せる、「解」の門に約するが故に、別に三無性を立つ。智に随ひて理を顕す、「行」の門に約するが故に、三（性）以外に三無性を立てず。尚ほ二以外に、真実あることなし。何ぞ況んや三性以外に別に三無性のあることをや。

（大正四五・七一三b）

この文は、「解三性」「行三性」について述べたものであり、智儼の三性説を前提としてのみ理解される。

但し、智儼の「行三性」は、真実性を立てない場合を指していたが、義湘は、「三（性）以外に三無性を立て」ない場合を「行三性」としている。そしてその理由として、「二以外に真実あることなし」と同様、三性以外に三無性もないはずだ、と主張するが、「二以外に真実あることなし」とは、真諦訳の真実性が、分別性・依他性の二無性に他ならないことを指すのである。

義湘は、いわば三性が三性でもあり三無性でもあるような場合を、「行三性」とするのであるが、これは、「行三性」における真実無性、すなわち三無性全体が、有性に非ず無性に非ざる無性性であることを述べたものである。真諦訳においては、分別性・依他性は有性と、相無性・生無性は無性とされていたが、三性のすべてを有性、三無性のすべてを無性とするのではなかった。しかるに義湘は、三性を有性、三無性を無性とす、両者が渾然一体

として、三性でも三無性でもあるような無性性の状態を、「行三性」とするのである。

『華嚴一乘法界図』に、次のようにある。

遍計と無相、依他と無生、真実と無性の、三種の自性は、常に中道に在り。三法以外に、更に証も教もなし。

是れ故に、当に知るべし、一へに無分別なりと。

(大正四五・七二三a b)

三性と三無性とは、「常に中道に在り」、「一へに無分別」であるという。これは、先に見た、三性と三無性との渾然一体なる状況に他ならないが、ここで注目すべきなのが、『華嚴一乘法界図』が「一乗如実教門」とする別の一文、

理と事は冥然として、一へに無分別なり。体と用とは円融し、常に中道に在り。自の事以外に、何処にか理を得ん。

(大正四五・七二四b)

である。理と事が「常に中道に在り」、「一へに無分別なり」とされるこの文は、三性と三無性とが「常に中道に在り」、「一へに無分別」であるという先の文に、そのまま対応する。実際に、『華嚴一乘法界図』は、三性を、「性(情?)」に随ひて事を説くものと、三無性を、「智に随ひて理を顕す」として、三性を事、三無性を理とはつきり述べている(大正四五・七二三b)。このことは、智儼『五十要問答』三性三無性義によっても確認できる。智儼は、「経論に弁ずるところの三性・三無性の異相は云何に」と自問し、「其の解・行と理・事と教・義との分齊の同じからざることを知る」ためだと自答するが、このうち解・行は「解三性」「行三性」、理・事は三無性・三性、教・義は三性・三無性と思われるのである(大正四五・五二四b)。よって、義湘が事・理と呼ぶのは、三性・三無性のことであり、事・理が「常に中道に在り」、「一へに無分別なり」というのは、無性性を指すことが判る。智儼は

無性性を十地品の所説としていたため、義湘もそれを受けて「一乗如実教門」の説としたのである。

事・理すなわち三性・三無性が渾然一体である以上、三性という「三法以外に、更に証も教もな」く、「自の事以外に、何処にか理を得ん」ということになる。すなわち、三性・三無性や事・理といった相対的構造が消滅し、三性や事という現象が絶対となる究極の世界が現前する。後世にいう事事無礙がこれであり、真諦訳の三性説が、事事無礙の理論的根拠をなしていたことが判る。

さて義湘において特徴的なのは、三性を遍計所執性と同類とすることである。『華嚴一乘法界図』は、「若し実に約して説かば、三種自性は皆な是れ凡夫の境界なり」（大正四五・七二三b）とし、

聖者は遍計に随ふが故に、三性を建立し、且く窮心を安んじて、漸漸に已後、三無性を現し、夢人を覚悟せしむ。此れ即ち、聖者の大善巧なり。
（大正四五・七二三b）

とする。これは、真諦訳の三性が、言語施設された安立諦であることから、三性を、名言所計のものである遍計所執性と、同じに見なしたものであろう。しかし、言語によって指示されたものがそのまま執着を伴う遍計所執性と同類であるかは、疑問と言わざるを得ない。義湘は続けて、

問ふ。『摂論』に言ふが如きは、遍計所執は凡夫の境界、依他と真実とは聖智の境界なり。何故、聖者は遍計に随ふや。
（大正四五・七二三b）

と問いを發し、

答ふ。遍計の諸法は顛倒なるが故に有なり。是の故に、『論』には凡夫の境界と云ふ。畢竟して空なるが故に、対す可き所なし。是の故に、『論』の中には聖の境界に非ざるも、「空を智るは聖の境界に非ず」と謂ふに

は非ず。

(大正四五・七一三b)

と会通しているが、これに該当する『撰大乘論釈』の文言は存在せず、これは『仏地経論』巻七の、

『論』の中に説くが如きは、遍計所執は唯だ凡智の境、円成実性は唯だ聖智の境、依他起性は亦た凡智の境、亦た聖智の境なり。遍計所執は無体なるを以つての故に、聖の所証に非ず。若し爾らば、聖智は一切を知らず。彼れは既に是れ無智なり。何をか所知とす。若しは、有と為さば則ち顛倒を成ずることを知り、若しは、無と為さば則ち遍計所執自性はなきことを知る。心の所現の無は、依他起の撰、真如理の無は、円成実の撰なり。是れ故に、聖智は有と無とを知りて彼を縁せずと雖も、遍計所執自性を境と為す。(大正二六・三二四a)

の流用であろう。『論』は『瑜伽師地論』巻七十四(大正三〇・七〇五a)であるが、義湘は智儼ほどには『撰大乘論』の知識がなく、それゆえこれを『撰大乘論』と取り違えたものと思われる。これに関連して、義湘の語録『道身章』(『法界図記叢隨録』巻下之一所引)に、次のようにある。

三性を遣りて、三無性を弁ずること、両宗同じからず。

始教は、但だ遍計を遣る。又た但だ所執を以て、遍計と為す。能執の心は、依他の撰に属す。若し爾らば、三性を遣りて三無性を現すとは、何ぞや。但だ遍計の中の三性を遣るのみ。いわゆる、青色等を計して実と謂ふを、遍計の遍計と為す。能執の心を計して実と為すを、依他の中の遍計と為す。若し円成を計して実と為さば、円成の中の遍計と為す。此の宗は、「解」の門に当る。

終教は、三性を皆な遣る。亦た能計の心も、合して遍計と為す。此れは「行」の門に当る。

(大正四五・七五三b)

始教・終教とも、三性を遣つて三無性を現すが、始教ではただ遍計所執性を遣るのみであり、その遍計所執性の中に三性があるという。纏めると次のようになる。

遍計所執性の遍計所執性 ……青色等を実としたもの

依他起性の遍計所執性 ……能執の心を実としたもの

円成実性の遍計所執性 ……円成実性を実としたもの

また能執の心は終教では遍計所執性であるという。これらは、智儼『撰大乘無性釈論疏』の所説に較べ簡略であり、智儼の口説を、義湘なりに纏めたものと推測される（青色等を遍計所執性とするのは、根・塵そのものを遍計所執性とする智儼の説を承けていよう）。

更に始教の三性を「解三性」、終教の三性を「行三性」としているのは、「解三性」「行三性」が俱に『撰大乘論』に起因し、理論と実践の関係にあることを理解していないように思われ、ここからも、『撰大乘論』に通曉しなかつたことが知られる。義湘は智儼の唯識説の述語をそのまま用いるが、その用法は智儼ほんらいの用法と一致せぬ義湘独特のものとなっている。

五 法蔵の三性説

法蔵『五教章』三性同異義は、三性に二義があるという宣明から始まる。

円成実性 ……随縁・不変

依他起性 ……似有・無性

遍計所執性 ……情有・理無

下段の「不変・無性・理無」は、真諦訳の三無性に相当する。上段の「隨縁・似有・情有」のうち、隨縁は如来藏思想の積極的表現として法蔵が独自に採用したものであり、似有・情有は真諦訳の依他性・分別性と同じである。三性同異義は三無性を説かないが、実は「不変・無性・理無」が三無性なのである。但し、あくまで真諦訳の三無性であるが。なぜこれを三無性と叫ばなかったかと言えば、それが玄奘訳の三無性とあまりに異なっていたからであろう（玄奘訳の三無性は、三性の別名に過ぎないが、真諦訳の三無性は、非安立諦の真如である）。法蔵は、三性同異義を、明らかに玄奘訳の三性説に合わせて構築しようとしていた。遍計所執性の「情有・理無」は、『唯識論』巻九に出る言葉に他ならない（新導本巻九・三〇頁）。智儼や義湘が、遍計所執性を心識としていたのに対し、法蔵が、遍計所執性を、玄奘訳と同じく、凡夫が妄執した実体としているのに注目すべきである。

法蔵は、これら「不変・無性・理無」と「隨縁・似有・情有」との両方において、三性は同一であると、

此の三義に由るが故に、三性一際にして同じく、異なることなきなり。 （大正四五・四九九a）

と言う。法蔵より『五教章』を贈られた義湘は、語録『道身章』（『法界図記叢韻録』巻下之一所引）において、これを次のように評している。

三性一際に合するは、三性即ち三無にして三に非ざるの「行」の門に約す。三性、三性の円融を示現す。此れは是れ、方便の趣く所、一乗の無尽性を現さんが為のみ。 （大正四五・七五三b）

これは、三性同異義が三無性を立てないことについて、三性がすなわち三無性であって三性に留まらない「行三性」であり、「二乗の無尽性」を現すものだとしたものである。義湘『華嚴一乘法界図』に、

智に随ひて理を顕すは、「行」の門に約すが故に、三(性)以外に、三無性を立てず。(大正四五・七一三b)

とあつたのと一致する。三性以外に三無性を立てないとは、事と理の渾然一体なる状況を言つたものであるから、

「一乗の無尽性」とは、智儼『孔目章』真如章が、華嚴別教一乗の真如を、

理事を円通し、無尽を統合せる、因陀羅及び微細等なり。

(大正四五・五五八c)

と定義していたのと同じであろう。華嚴別教一乗の真如は、理事があまねく浸透し合い、理がそのまま事となつた状態における無尽の相即相入であり、因陀羅網境界門や微細相容安立門などの十玄門である。義湘は三性同異義を、三性の円融、つまり事の無尽の相即相入を惹き起すための、「行三性」と見たのである。

しかし実際の所、三性同異義は、事(三性)が真如(円成実性)の随縁したものだという意味で三性同一を言うに過ぎず、事が無尽に相即相入するという意味で三性同一を言うものではない。三性同異義は、三性三無性を別に説く「解三性」であつて、三性三無性の無分別から事事無礙に至ると説く「行三性」ではない。法蔵は実は三無性を立てているが、義湘は気付かず、三無性を立てない「行三性」と見たのである。三性同異義は三性の理論にすぎないが、三性の実践としては、法蔵は、遍計所執性の「情有」と依他起性の「似有」とを無と見、「不変・無性・理無」(三無性)に悟入するという、智儼の「行三性」に従つていよう(但し「情有」「似有」なくして円成実性の「随縁」もないため、実際は「随縁」も無と見ることにならう。後の『五教章』の引用を見よ)。

実際に法蔵は、依他起性の「似有」を遍計所執性の「情有」と不可分としている。三性同異義は、周知のように清弁(中観派)・護法(瑜伽行派)の空有の論争を調停しようとする。清弁・護法の論争の焦点は、勝義において依他起性の有を認めるか否かにあつた。清弁はそれを否定し、護法は肯定する。そして法蔵は、依他起性の「似

有」の概念によって、両者を調停する。「似有」とは、依他起性が有であるといつても、遍計所執性(無)と不可分の、不確かな有であるという意味である。『五教章』に、「若し所執を離るれば似は起ることなきが故に」(大正四五・四九九a)とある。これは、依他性を分別性という他に依る性とする、真諦訳の依他性の定義に他ならない。法蔵は、依他起性を真諦の三性説で解釈することにより、依他の有を中観派からも許容できるようにした。⁽⁹⁾これが空有の論争の調停であるが、実は真諦の説を出るものではない。

さて、「不変・無性・理無」の同一と、「随縁・似有・情有」の同一とのうち、前者は三無性の同一であり、三無性を一の真実無性とする真諦の説に基づく。問題なのは後者である。後者は三性の同一であるが、ここにはインド瑜伽行派に発する複雑な問題がある。

そもそも三性の同一は、法蔵とは違う意味においてはあがあるが、すでにインド瑜伽行派において考えられていた。『摂大乘論』は、依他起性が「異門」⁽¹⁰⁾(見地の違い)によって遍計所執性になり円成実性になるとする。それに対し、『成唯識論』は、依他起性と円成実性のみが同一であるとす。この二つが有体法であり、遍計所執性は無体法だからである。基『成唯識論述記』巻九は、円成実性を依他起性と対置する際に、

『撰論』等は、皆な三性に対して、異と不異とを明す。此(『成唯識論』)の中、但だ依他起に對するは、此の二性に法の相對するものあるを以てなり。計所執にはなし。無体なるを以ての故に。彼(『撰論』)は性に約すが故に、三は皆な對す。此れ(『成唯識論』)は体に約すが故に、彼の二は無体なるが故に、但だ二に對す。

(大正四三・五四六b)

と、その相違を指摘し、『摂大乘論』の三性同一を、性に約すものを、『成唯識論』の二性同一を、体に約すものとし

ている。

さて、法蔵の三性同一は、性と体、どちらに約すものであるうか。三性同一である以上、『撰大乘論』と同じく性に約すと見えようが、実は、『成唯識論』と同じ、体に約すものである。法蔵は、「依他の似有」（有体）と「所執の情有」（無体）とが、そのまま同一ではないことをはっきり認め、会通している。

問ふ。依他の似有等は、豈に所執の是れ情有なるに同せんや。

答ふ。二義に由るが故に、故らに異なることなし。

一には、彼の所執は似を執して実と為すを以つての故に、異法なし。

二には、若し所執を離るれば似は起ることなきが故に。真の中の随縁も、当に知るべし亦た爾かなり。所執なくんば随縁なきを以つての故に。
(大正四五・四九九a)

答のうち一は、遍計所執性は依他起性を所依として執せられたものであるから、依他起性に同じとするもの。二は、依他起性は遍計所執性に依つて起るものであるから、遍計所執性に同じとするものである。

このうち一は、『撰大乘論無性釈』巻四に、同じものが出る。

依他起は是れ、我・色等の遍計所執の所依止なるに由るが故に、…依他起を仮説して、遍計所執と為す。

(大正三一・四〇四ab)

これは『成唯識論述記』巻九も注意する説である。

又た（『無性釈』は、）依他は是れ、我・色等の遍計所執の所依止なるに由るが故に、依他起を計所執と名づく。遍計の所縁の相なるが故に。即ち是れは、依他を計所執の所依と為し、計所執と名づくるなり。

(大正四三・五四六c)

しかしこれは、あくまで性に約し、「異門」によって三性を転換的に見る『撰大乘論』の立場を前提とするものであり、無性として、遍計所執の所依がそのまま遍計所執性であると見なしていたわけではあるまい。体に約する法蔵が、これで体の同一を主張するのはおかしい。ただ法蔵が『撰大乘論無性積』を用いるのは、智儼『撰大乘無性積論疏』の引き写しである可能性が高い。先に見たごとく、智儼は、「分別性の分別性②」において、実の根・塵ありと妄見された、無体のものを遍計所執性としていたが、その他の箇所においては、妄見の起る所依となる、有体の依他起性たる根・塵・我をも、遍計所執性としていた。「我・色等の遍計所執の所依止なるに由るが故に、：依他起を仮説して、遍計所執と為す」とする『撰大乘論無性積』が、智儼にとつて、自分の解釈と共通するものと思えたことは、想像に難くない。しかし、智儼の場合、遍計所執性は有体でもあり、同じく有体である依他起性と、体の同一を主張できるが、法蔵の場合、遍計所執性は無体のみであり、有体の依他起性と、体の同一を主張することは、不可能である。

また二は、依他性が分別性に依つて起るといふ真諦の説に基づき、三性が縁起関係にあることを示したものであるが、縁起関係にあるというだけで三性を同一とするのはおかしい。うち、依他性・分別性の縁起関係は、義湘の語録『道身章』(『法界図記叢書』巻下之一所引)に、

一乗の中には、若し依他が非ざれば遍計もなし。即ち遍計は是れ果にして、依他は因と為す。若し遍計が非ざれば依他もなし。即ち依他は是れ果にして、遍計は因と為す。是くの如きの義が即ち縁起なるのみ。

(大正四五・七五三b)

とあり、おそらく智儼においても考えられていたものと思われる。しかしこれは、分別性が依他性を執することに よって生じ、また分別性という他に依って依他性が生じる、といった真諦訳の考え方を述べたにすぎず、義湘はこれによって二性が同一であるとは言っていない。法蔵が、縁起関係のみで三性の体の同一を主張するのは、論理的に不可能である。

以上、法蔵の三性同一論証は、破綻しており、結局レトリックとするほかない。この点に気付いてか、法蔵は後年『十二門論宗致義記』において、三性の二義を、

円成実性 ……相無・体有

依他起性 ……幻有・性空

遍計所執性 ……情有・理無

と改め、『華嚴経探玄記』巻四(大正三五・一七五a b)でも、

円成実性 ……離相・体実

依他起性 ……幻有・性空

遍計所執性 ……情有・理無

とそれを踏襲している。こちらの方が、如来藏思想に基づく三性同一論証を廃棄し、中観派の二諦説に沿って整理された、矛盾のないものであることは、学者に指摘されている。⁽¹¹⁾ 澄観の用いるのも、常にこの三性説であって、

『五教章』のそれではない(『華嚴経随疏演義鈔』巻二十、大正三六・一五二c、卷三十七、大正三六・二八二c(二八三a等)。

また、『華嚴経探玄記』の法蔵は、真諦訳の三無性を用いることが多く、智儼や義湘らの世代に回歸しているか

のようである。例えば同書卷四は、「遍計無相観」「依他無生観」「眞実無性性観」の三観を列挙し、

此れは応に広く三性二性等の観を説くものなるべし。「解」に約し「行」に約して之を分て。

(大正三五・一七九c)

と言うが、「解」に約し「行」に約すとは「解三性」「行三性」であり、三性二性等の観とは、「解三性」が三性を説き、「行三性」が眞実性以外の二性を説くことに他ならない。

六 おわりに

華嚴教学の三性説は、真諦訳の三性説を継承するものであり、一貫して、智儼の用いる真諦訳三性説の解釈法「行三性」「解三性」の枠組みの中にあつた。事事無礙と真諦訳の三性説との深い関係から明らかのように、真諦の唯識説が華嚴教学形成に果たした役割には甚大なものがあり、今後の華嚴教学研究は、仏教の中国的改変という先入観に支配されることなく、インド仏教との繋りも重視して行われるべきであろう。

注

(一) 長尾雅人「法蔵の三性説に対する若干の疑問」(『五十周年記念論集』京都大学文学部、一九五六年)。長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、五〇二―五二五頁。

(二) 安立諦を有性、非安立諦を無性とし、諸法は有性に非ず無性に非ずとするこの説は、『瑜伽師地論』眞実義品の次の文と関係がある。

na tad vastu bhāvo nābhāvah. abhīlāpyen' ātmanā a-parinīṣṭānatvān na bhāvah. na punar a-bhāvo nir-abhīlāpyen' ātmanā vyavasthitavāt. U. Wogihara, ed., *Bodhisattvabhūmi* (Tokyo, Sankibo, 1971), p. 54.

- (3) svayaṃ svenātmā bhavati svabhāve cānavasthitē/grhāvati tadabhāvac ca niḥsvabhāvatvaṃ iṣyate//S. Lévi, ed., *Mahāvāsanūtrānukṛta. Tome 1.* (Paris, Champion, 1907), p. 67. XI50.
- (4) 真諦『部執異論疏』によれば、『成実論』は多聞部の作であり、大乘義を参渉しているため大小乗に分けられない。澄禪『三論玄義檢幽集』巻五所引、大正七〇・四六〇。
- (5) 小乗を除いたのは有部の法体恒有を意識したのであろう。
- (6) svabhāvaśūnyam praśamādvayākṣayam gatvā vimuktam samatāpīnirvṛtam/antamadyam vacasānudritam triya-dhāvīmuktam nabhasā samānakam// 近藤隆晃校訂『梵文大方広仏華嚴經十地品』大乘仏教顕揚会、一九三六年、一四頁。
- (7) artha-sattvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate/vijñānam nasti caśyarthas tad-abhāvāt tad apy asat//G. M. Nagao, ed., *Madhyāntarabhāga-bhāṣya* (Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1964), p. 18.
- (8) 自性分別・自性遍計は *sva-bhava-vikalpa* であり、能分別・能遍計である。U. Wogihara, ed., *Bodhisattvaśāstra* (Tokyo, Sankibo, 1971), p. 51.
- (9) 法蔵の依他起性解釈に引用される論が、『大智度論』や『中論』のごとき中観派の論書であることは、長尾博士によって指摘されている。長尾前掲書、五〇五頁。
- (10) 「異門」については、長尾前掲書「転換の論理」「異門ということば」を見よ。とりわけ後者では、『攝大乘論』の三性説に較べ、『成唯識論』のそれが問題視されている。なお長尾博士による法蔵の三性説への批判は、三性同異義が「異門」による三性の転換を説かない点に重心を置くが、真諦訳の三性説もまた転換とは無縁であり、法蔵は真諦に拠っているのである。転換を重視しない『成唯識論』も三性同異義に影響したであろう。
- (11) 田中順照『空観と唯識観』永田文昌堂、一九六八年、一一九頁。

ニューエイジの実践に関する歴史的考察

——和尙ラジニーシ・ムーブメントの制度化と脱制度化——

伊藤 雅之

△論文要旨△ ニューエイジは、これまでホリスティックで汎神論的な世界観をもち、ゆるやかなネットワークをその実践形態とし、その担い手たちが自立性を重んじながら意識変容をめざす現代的な宗教現象として理解されてきた。本稿の目的は、ニューエイジの掲げる世界観や担い手のあり方が実際の場面においてどのような様相を呈しているのか、つまり実践形態の軌跡を究明することにより、ニューエイジが抱えうるジレンマを考察することである。具体的には、一九六〇年代後半にインドで創始された先進資本主義諸国を中心に広がった、和尙ラジニーシ・ムーブメントを事例対象として取り上げ、その歴史の変遷を論述する。本稿のねらいは、この運動の具体的な分析を通じて、ニューエイジの実践の場における制度化への抗いがたい動き、ゆるやかなネットワーク作りをめざしながらも組織宗教へと変貌していく傾向、また自律を求め「自己の聖性」を掲げながらも他者への排他的なコミットメントに陥りがちな担い手のジレンマなどを描き出して、ニューエイジに対する多元的な理解を試みることにあ

△キーワード△ 和尙ラジニーシ・ムーブメント、ニューエイジ、精神世界、新霊性運動、文化、新宗教

はじめに

「ニューエイジ」「精神世界」の語が一般に流布してはや二十年近くになる。ニューエイジは先進資本主義諸国を中心に広がる新しい宗教文化の総称として把握できる。⁽¹⁾ 深澤によれば、「宗教社会学を中心として各国で研究が積

み重ねられてきた結果、今やニュー・エイジ運動は、現代宗教学の最も重要かつ活発な主題領域のひとつとなった」という。⁽²⁾ ニューエイジは、現代的な宗教性・靈性の特質を究明する手がかりとして、格好の対象といえるだろう。

これまでニューエイジの性質をめぐっていくつかの特徴が指摘されてきた。例えば、島菌は、日本の「精神世界」、欧米のニューエイジ、また組織性のゆるやかな新宗教の一部を含む現代的な宗教運動群を「新靈性運動」文化」と概念化した。島菌は「個人の意識変容」を新靈性運動「文化のキーワードとし、それが日本のみならず先進資本主義諸国を中心としながら世界各地で同時多発的に発達する、グローバルな現象であると捉える。⁽³⁾ また、ヒラスは、七〇年代以降、欧米において増加する「ニューエイジャー」の存在に注目し、彼らの活動、産物の総体を「ニューエイジ運動 (The New Age Movement)」として概念化した。彼はニューエイジの特質を理解するキーワードを「自己の靈性 (self-spirituality)」にあるとし、その教えの本質は、社会や文化によつて抑圧され、見失ってしまった「本来の自己」を、瞑想やセラピーなどの技法により取り戻すことであると捉えた。⁽⁴⁾

ニューエイジには、多種多様な（時には相矛盾する）信念や実践、またさまざまな団体、ワークシヨップが含まれている。なかには、個人の意識変容や自己の靈性の重要性を支持しつつ、ニューエイジャーとしての自覚をもたない人々や、そのようなレッテルを貼られることを嫌う人たちもいる。しかし、おおまかな輪郭をもつニューエイジの一般的特徴を指摘することは可能であろう。筆者は、ニューエイジの三つの分析レベル、すなわち(1)世界観、(2)実践形態、(3)担い手の意識に関する特質に着目し、「ニューエイジとは、ホリスティックで汎神論的な世界観をもち、ゆるやかなネットワークをその実践形態とし、その担い手たちは自立性を重んじながら意識変容

をめざす現代的な宗教現象」と定義する⁽⁵⁾。

この定義は、ニューエイジが掲げる理念を、「宗教」と対置する形で抽出した特徴である。言い換えれば、ニューエイジ側からみた従来の宗教のイメージとは、善悪を対立させる二元論的な世界観をもち、その組織は厳格な規律に基づいてヒエラルキーを構成し、そして担い手は教祖や教義を絶対的な真理として崇拜し、他者への排他的なコミットメントをしている存在として捉えられるのである。本稿では、これらの特徴を「反ニューエイジ的」な属性と呼ぶことにしたい。しかし、ニューエイジ、反ニューエイジ的屬性の多くは、実際の場面においては二律背反するものではなく、連続線上にあるという点には細心の注意を払う必要がある。ニューエイジの想定する「宗教」に当てはまらない伝統宗教や新宗教が数多く存在するし、また現実社会には純粹なニューエイジ運動はおそらく見いだせないからである。したがって、実証研究においては、特定の宗教現象の三つの次元——世界観、実践形態、担い手の意識——を個別に分析したうえで、それらが全体として「どの程度ニューエイジ的な諸特質を体現しているのか」という視点から考察することは、極めて有効なアプローチといえるだろう。

本稿では、一九六〇年代後半にインドで創始され先進資本主義諸国を中心に広がった、和尚ラジニシ・ムーブメント (Osho Rajneesh Movement 以下ORMとする) を事例として取り上げ、その歴史的変遷を論述する。そしてニューエイジの一つとして捉えられるORMは、自らが掲げる理念とは矛盾する反ニューエイジ的屬性を含むため、それがORMに動性をもたらしていることを指摘したい。本稿のねらいは、ORMの具体的な分析を通じて、ニューエイジの実践の場における制度化への抗いがたい動き、ゆるやかなネットワーク作りをめざしながらも組織宗教へと変貌していく傾向、また自律を求め「自己の聖性」を掲げながらも他者への排他的なコミットメント

に陥りがちな担い手のジレンマなどを描き出して、ニューエイジに対する多面的な理解を試みることである。

ORMはニューエイジの特徴と動向のいくつかを捉える格好の素材である。創始者のラジニーシは、組織宗教を痛烈に批判し、人々が「自分自身になる」必要性を説いた。また、その担い手たちは「信者」と呼ばれること、ORMが「宗教」と捉えられることを嫌い、自分たちが直観に基づく意識変容をめざしていると主張する。さらに、「精神世界」の本のコーナーに置かれたラジニーシの本がきっかけとなって、ニューエイジの世界に入っていった人々のケースも報告されている。⁽⁶⁾

以下では、欧米諸国で行われた諸研究と、筆者のインドと日本におけるフィールドワークに基づきながら、(1)ラジニーシの世界観、(2)ORMで実施されている具体的アプローチ、(3)ORMの担い手の社会的特徴を検討していく。以上、ORMの歴史において、ある程度共通してみられる諸特徴を捉えた上で、(4)ORMの実践形態の歴史の変遷——ラジニーシの思想を具体化するために、どのような諸規範が構築されていくのか等——を考察する。最後に、(5)ORMを含むニューエイジ諸運動に内在するジレンマを示唆して本稿を締めくくる。

一 ラジニーシの世界観

ラジニーシによれば、人間の究極的な目的は光明(enlightenment)を得ることであり、それは人々の真の個性が全面的に開花し、自己が宇宙全体から分離していない意識状態である。光明を得るための最大の障害となるのが人間の自我 ego)であり、この自我が人々を「本来の自分」から分離させてしまう虚偽の実在であるとラジニーシは捉える。自我は、社会的条件づけ(social conditioning)によって増進していく。ラジニーシは、親の教育や

学校教育、また道徳的、宗教的な教え等のすべての社会化を痛烈に非難する。なぜならば、いわゆる教育が特定の信念体系や社会的役割を教え込み、人間を鋳型にはめこんでしまうと考えるからである。

ラジニーシはなかでも、組織宗教やその指導者を痛烈に攻撃した。というのも、第一に、従来の組織宗教の多くが彼岸での目的達成を掲げるため、人々が世俗的生活をトータルに享受し、それを精神的成長のための機会とすることを妨げてしまうこと。第二に、伝統的な宗教的指導者が、本来なら自己変容の機会となるべき性エネルギーを否定し、性的タブーを生みだしたこと。そして第三には、組織宗教という権威主義的な制度によって、内的体験のうちに見いだされるはずの宗教的エッセンスを見失わせてしまっていることである。つまり、ラジニーシは組織宗教を社会的条件づけの最たるものの一つと捉えるのである。

自我を落とすために必要となるのは、いかなる価値判断もせずに自己の信念や思考、感情のパターンを見守り続けることであるという。ラジニーシは、過去や未来に煩わされることなく「いま、ここ」で完全に覚醒することを強調した。彼の生に対するアプローチは次のように要約できる。

いかなる行為や態度や感情も究極的に否定されたり、是認されたりするものではない。むしろ全ての行為、態度、感情はそれらを表現するのにふさわしい文脈があり、全ては神聖である。それゆえ、ふさわしい行為をするということは、瞬間から瞬間へと状況に合うように順応していくことである。⁽⁷⁾

このように、ラジニーシ思想はホリスティックで汎神論的な世界観を掲げ、また他のニューエイジ言説においても少なからず強調されるように、善悪の価値判断を相対化する傾向にある。

彼はまた、師弟関係を肯定し、それが光明を得る手助けになると主張する。ラジニーシの「光明を得た」存在が

人々の意識変容を促すというのである。彼の弟子たちはサニヤシン (sanyasin) と呼ばれている。「サニヤシン」という語はもともと、宗教的慣例にしたがって家庭と物質世界を棄て、僧侶になった者を指したが、ラジニーシは現世肯定的なサニヤシンのあり方を強調した。

サニヤシンになるということは、何か新たな信念体系を獲得することでもなければ、個人的な所有物を放棄することでも、また特定の人物に追従することでもないという。ラジニーシは師弟関係の意義を話すなかで、「明け渡し／サレンダー (surrender)」の意味を次のように語った。

おぼえておきなさい。自我を明け渡すことよって、弟子は何か特定のものを明け渡しているわけではない。

なぜなら自我は単なる観念にすぎず、それ以外の何物でもないからだ。(中略) マスターが「自我を明け渡しなさい」……と言うとき、彼が言っているのは「あなたが持っていると信じているが実際には存在しないものをすべて渡しなさい。あなたの信念を渡しなさい——わたしは受け取る用意がある」ということだ。

サニヤシンたちは、理想的にはラジニーシの思想に服従する必要はない。自らが経験したことは、自己の現実となるのであり、そこには信じたり、従ったりするべきものはないというのである。このような理由からラジニーシの弟子たちは、「信者」(follower) と呼ばれることを嫌う傾向にある。

以上でラジニーシの世界観を概観したが、そこにはニューエイジ思想の骨子である個人の意識変容の重視や組織宗教批判が含まれていることが分かった。またラジニーシ思想には、ニューエイジの理念から一見はずれるような師弟関係の重視が見いだされた。しかし、ラジニーシはグルへの絶対帰依ではなく、「自分自身になる」手段としての師弟関係を強調しており、またニューエイジには制度化される以前の(例えば仏陀やイエスが生きていた当時

の)「本来の宗教」に対する希求がある。⁽⁹⁾したがって、ラジニーシの掲げる理念自体はニューエイジの(典型とはいえない側面があるにせよ)枠内で理解できるといえよう。

二 具体的アプローチ——瞑想とグループ・セラピー——

意識変容を促進する手段として、ラジニーシはさまざまな瞑想テクニックを開発した。東洋の伝統では、静かに座って思考を観照することが瞑想であったが、ラジニーシは思考や感情をより観察しやすいように体の動きを瞑想の中に取り入れた。

瞑想の実践に加え、ラジニーシは弟子たちに欧米で発達したグループ・セラピーや個人セッションに参加することを薦めた。インド・ブーナのアシラムや世界各地の瞑想センターでは各種のセラピーが提供されている。これらのセラピーの大半は、欧米で六〇年代後半から七〇年代にかけて広がったヒューマン・ポテンシャル運動に由来するものである。ORMでのセラピーの目的は主に二つある。第一は、怒りや恐怖、嫉妬等の抑圧された感情を見つめ、感情のブロックを取り除いてエネルギーが流れるようにすることである。第二は、「ありのままの自分」を受け入れ、気づきを高めていくことである。アシラムでは、直接肉体にアプローチするセラピーをはじめ、幼少期の自分を再体験するもの、関係性や性のタブーを見つめ直すもの等いろいろある。しかし、グループ・セラピーの主要目的は以上の二つであるといってもよいであろう。

ORMにおけるセラピーは、その強烈さにおいても、実験的な性格においても、ほかの成長センター(Growth Center)とは大きく異なるものであった。七〇年代には、アシラムで行われるほぼすべてのグループ・セラピー

ーで参加者は全裸になるようにいわれた。エンカウンター・グループのなかでは、他の参加者への肉体的暴力が許容されることもあり、しばしば腕や足の怪我や骨折のため病院に連れて行かれた者もいたという。さらに、タントラ・グループにおいては、セラピー内でパートナーを探しセックスすることが求められた。数日間のセラピーにおいて複数の相手とセックスすることは日常的であったという。⁽¹⁰⁾ このような、光明を得る手助けとしての実験的なセラピーの採用は、ORMの特徴として捉えることができよう。

三 ORMの担い手の特徴

多くの研究者は、ORMの担い手の国籍、経済的背景、学歴に関して共通の報告をしている。⁽¹¹⁾ サニヤシンの大半は先進資本主義諸国の二十代後半から四十代の人々である。彼らは中流の中から上の家庭に育ち、その学歴は極めて高いという。サニヤシンの総数に関する見解はさまざまだが、サニヤシンは世界中で約三万人、日本で約三千人いると推定できる。

それでは、サニヤシンはORMとどのように関わっているのだろうか。ORMの担い手の特徴は、サニヤシンたちがORM以外のニューエイジの諸活動、ネットワークとも密接に関わっている場合が多い点にある。例えば、毎年インドを訪れる傍ら別の時期にはイルカと泳ぐためオーストラリアに旅行する者、サニヤシンでありつつグルジエフの会にも参加するサニヤシンなど、他のニューエイジ運動の動きとさまざまな関わりを持っている人たちが多い。この傾向が強いのは、ORMに排他的にコミットメントする人たちが少ないこととして理解できよう。

サニヤシンの社会意識に関しても興味深い考察がなされている。ウォリスは、一九七七年当時にラジニーンシと面

会した三九人の訪問者の記録を分析し、その職業的特徴を次のように論じている。

彼らは圧倒的に中流の特徴をもつのみでなく、その職業は専門職、準専門職や技術職から成り立っている。業種は圧倒的にクリエイティブなものか、ほかの人々へのサービスを主要な役割とする（特に人間性発達に関わる）ものである。彼らの業種リストから明確に抜けているものは（たとえそれが中流の職業であっても）、その仕事が主に決まりきった高度に官僚制的な性質を有するものである。サニヤシンのほとんどは、企業という枠組みのなかでは働いていない。⁽¹²⁾

ウォリスの指摘は日本人サニヤシンにも当てはまる。筆者が一九九四年以降にインタビューした三五名のサニヤシンのうち、入信以前に大企業に勤めていた人は男性二名のみであった。その他の人たちは、大学生、教師、インテリア・デザイナー、セラピスト、翻訳家、鍼灸師、画家、ミュージシャン、フリーターなどである。つまり彼らは、ウォリスが調査した西洋人サニヤシンと同様、芸術性や他者との応対に関わる仕事をしていたのである。⁽¹³⁾

ウォリスはさらに、サニヤシンがORMと出会う以前から「理想的な自己」を実現することを探求していたと論じる。主要なテーマには、社会的な役割によって課された拘束からの自由や、よりオープンに自発的に自己表現することへの切望が含まれるという。つまり、彼らはラジニシが提示する世界観やそのアプローチに触発され、サニヤシンになることによって理想的な自己実現を達成しようとしていたことになる。

それでは、社会的役割によって課された拘束からの自由をめざして参加したORMにおいて、サニヤシンたちは理想の自己実現をスムーズに成し遂げたのだろうか。次節では、こうした問題も含めてORMの実践形態の歴史的变化を考察していきたい。

四 ORMの実践形態の歴史の変遷

ラジニージとその弟子たちが展開したORMは、変化の激しさと一貫性の欠如をその特徴とするものである。ムーブメントは世界各地に広がりその流動性が高いので、一概にORMの歴史を論じることは困難である。本節ではおもに社会学的な研究成果に依拠しながら、ORMの理解を試みることにする。以下では、ORMの歴史を本拠地の移転や実践形態の変化などにに基づき、(1)初期(一九七三年以前)、(2)第二ブーナ期(一九七四—一九八一)、(3)オレゴン期(一九八二—一九八五)、(4)第二ブーナ期(一九八六—一九八九)、(5)ポスト・ラジニージ期(一九九〇—現在)の五期に区分して論じていく。

1 初期(一九七三年以前) — 思想家からグルとしてのラジニージへ

ラジニージは、一九三一年二月一日に中央インドのマディア・プラデシュ州でジャイナ教の商人の長男として生まれた。彼は、一九五三年三月二日、ジャバルプール大学で哲学を専攻していた二一歳の時、人間の意識の最終的段階に達し光明を得たという。彼自身が主張する悟りの体験の後も、ラジニージは大学での研究を続け、六〇年にはジャバルプール大学の哲学教授となっている。

六〇年になると、彼はインド各地で講演するようになり、六六年には大学を辞職し、すべての時間をインド各地での講演に注ぐようになる。七〇年には、ボンベイのアパートにとどまることになり、その後四年間、公共施設を借りて、定期的な瞑想キャンプを開催した。この頃までのORMの組織は未発達であり、ラジニージは一思想家に

とどまり、また彼の講演に訪れるインド人たちも聴衆としての範囲を越えるものではなかった。

七〇年からラジニーシは正式にイニシエーションを授けるようになる。イニシエーションを受けた人たちは、新しいサンスクリット語の名前が授けられ、また弟子の条件として伝統的なオレンジ色のローブ（のちに赤系統の服となる）とマラ（ラジニーシの写真入りのロケットをつるした数珠）を絶えず身につけるようになった。七一年にはラジニーシは名前を変える。それまで彼は、アチャリヤ・ラジニーシ（ラジニーシ先生）として知られていたが、新しいタイトルとして「祝福された者」あるいは「神」を意味する「バグワン」（Bhagwan）が選ばれた。それから先の八九年までの十八年間、ラジニーシはバグワン・シュリ・ラジニーシ（shree は「氏」を意味する）として知られるようになる。さらに七二年には、彼が二一歳の時に体験した自らの悟りの様子を初めて弟子に語り、「光明を得た」マスターとなったのである。

以上述べたように、七〇年頃を境として、ラジニーシは思想家からグルへ、聴衆の一部も弟子へと移行していった。しかし、初期の担い手であるインド人が実践した、弟子の条件やグルへの帰依は、インドの宗教伝統に根ざしたものであった。「新しい時代」を予感させるニューエイジの文脈でORMを把握できるのは、対抗文化の影響を受けた西洋人がムーブメントの中心的な担い手となる次期以降である。

2 第一ブーナ期（一九七四―一九八一）―アシュラムの形成と制度化の進展

一九七四年、ボンベイの南東百三十キロに位置する高原都市ブーナの郊外に最初のアシュラム（道場）が開かれた。この頃から、サニヤシンの中で欧米人が圧倒的な割合を占めるようになっていく。当初は、インドを旅してい

た欧米のヒッピーや精神世界の探求者たちが旅の途上でラジニーシと出会い、惹かれていった。それに続いて、ヒューマン・ポテンシャル運動に関わっていた相当数のセラピストたちが、人間性心理学の新たな可能性を求めてラジニーシのもとに集まりだした。彼のもとを訪れるセラピストの数が増えるにつれて、今度は新しい心理学の流れに興味をもつ人たちがアシュラムを訪れるようになる。プーナ・アシュラムは、対抗文化の影響を受けた欧米人が集まり、各種セラピーを実践する一大実験場となっていた。

ORMは多くの外国人をひきつけたが、特にアメリカ、イギリス、ドイツ、イタリア、日本から多くの人々が訪れた。七六年の時点で、サニヤシンは、三千人から五千人におよぶ長期滞在者と、年間およそ二万五千人から三万五千人の訪問者からなる、共同体を確立した¹⁴。この第一プーナ期においては、アシュラムは閉鎖的なものではなかった。一部のサニヤシンはアシュラム内に設けられた施設で暮らしたが、大多数の人達は近くのアパートやホテルに滞在し、ラジニーシの毎日の講話や、瞑想やセラピーのプログラムに参加するためにアシュラムを訪れたのである。西洋人や日本人訪問者にとってインドの物価は安く、三カ月から六カ月間にわたってプーナに滞在することは一般的であり、長期滞在者と訪問者の区分も未分化であった。

しかし、著しいメンバーの増加の結果として、ラジニーシは少数の弟子たち以外と個人的に接することが困難になっていく。メンバーの急激な増加により、ムーブメントは二つの世界、「すなわち、信奉者の世界と、創始者とその側近の世界」¹⁵に分断されていくことになる。このような宗教の制度化は、ラジニーシの健康状態の悪化により加速度を増していく。七〇年代中頃から、ラジニーシはアシュラムの組織運営から徐々に身を引くようになり、数人の中心的な西洋人サニヤシンがアシュラムの運営を担当した。

七〇年代後半になると、数カ月から数年間ブーナに滞在したサニヤシンが自国に戻り瞑想センターを開きはじめる。八〇年には世界中で大きささまざまな規模の二百の瞑想センターが開設された。また、ラジニーシの講話録が各国で翻訳されはじめた。日本で最初の瞑想センターは七五年に東京近郊にオープンし、八一年までには全国に十一の瞑想センターが開設される。七七年になると最初の翻訳が出版され、八〇年までにはさらに七冊が翻訳される。八一年までには『存在の詩』（めるくまーる世を含む八冊の合計が八万部以上売れ、本を通じてラジニーシの存在を知る日本人が増加していく。

この当時の瞑想センターはアシユラムに対する支部のような組織的構造はなかった。センター運営は、アシユラムに登録すれば誰でも行うことができたのである。その代表者もセンター運営以外の職業で生計をたてていることがほとんどで、宗教的職能者ではなかった。また、瞑想センターを訪れるサニヤシンたちも、各センターに所属しているわけではなく、全くセンターに行かない人たちがむしろ大半であった。

ラジニーシのラディカルな思想や実験的なアシユラムは、多くの人々、とりわけ先進資本主義諸国からの若者をひきつけたが、インド社会とORMとの間の摩擦は激化していった。ラジニーシの言動やアシユラムでのラディカルな実験に対する論争の結果、ラジニーシは八一年インドを離れアメリカに向かうことを余儀なくされたのである。

以上考察してきた第一ブーナ期においては、アシユラムや各国の瞑想センターはゆるやかなネットワークによって繋がっており、厳格な組織やヒエラルキーを構成していたわけではない。しかし、ORMの制度化がある程度進行していったことがうかがえる。サニヤシンの人数が増加しアシユラムが一旦形成されると、そこでは社会化のメ

カニズムが働く。ラジニーシのビジョンを具体化する過程で、ORMは当時の欧米人たちがもたらしたヒッピー文化を色濃く反映することになったのである。また、アシュラムでのセラピーは、ORM独自の新しい倫理と関係性のパターンをメンバーに教育する機能を果たしていたといえよう。つまり、サニヤシんたちは何の価値観も持たず瞬間瞬間をトータルに生きることや、「自分自身になる」ことを理想として希求する一方、ORM流のライフスタイルを学び、さらにラジニーシと彼の共同体にある程度コミットメントしていくことになったのである。

3 オレゴン期（一九八二—一九八五）—ORMの組織宗教への変貌

一九八一年の春、ラジニーシは長年患った喘息と糖尿病のため「沈黙」のステージに入り、公共の場での発言を一切しなくなる。アシュラムのすべての実権は、ラジニーシの個人秘書であったインド人女性シーラに委ねられることになった。この時点で、ORMは宗教の制度化の新たな段階を経験することになる。これまでORMは、ラジニーシとその側近からなる世界と、一般信者の世界の二つに分かれていたが、前者はさらに、創始者ラジニーシと、ORMが円滑に機能するために任命された人々とに分化していった。つまり、ラジニーシの意思とは半ば独立した形で組織運営が確立し、ORMの担い手は創始者／運営スタッフ／一般信者に分かれていったのである。

シーラは中央オレゴンに六万四千エーカー（東京二三区の面積に相当）の荒涼とした土地を購入し、八一年八月にはラジニーシをそこへ招く。サニヤシんたちは、その中にラジニーシプーラム市（Rajneeshpuram 「ラジニーシの表現」を意味する）を建設した。八二年の夏からは、ラジニーシプーラムにおいて毎年七月にフェスティバルが開かれるようになり、世界各国から最高一万五千人の人々が参加した。

これまでゆるやかなネットワークを作っていたORMは、この時期になると確固としたヒエラルキーをもつ組織宗教へと変貌し、各種の制度化が進展していく。八三年には『ラジニーシズム——バグワン・シュリ・ラジニーシと彼の宗教の紹介』と題された小冊子が十数カ国語で出版された。ここでは、ORMが「宗教」であると宣言され、ラジニーシの教えが経典化されている。また、ORMにおける聖職者の資格とガイドラインも規定されている。さらに、この小冊子に記されている（ラジニーシとその教えと彼の共同体への帰依を示す）「ガッチャミ」の儀式は、OREGON共同体と各国の瞑想センターで実践されるようになった。

OREGON共同体も次第に全体主義的な特徴をもつようになる。ここでは約二千人のサニヤシンが、近隣の人々と日常的交流のない孤立した生活を送っていたが、彼らは(1)永住者、(2)長期滞在者、(3)訪問者のカテゴリーに分類された。永住者はすべての個人財産を処分し、コミュニティに寄付することが要求された。長期滞在者は、コミュニティにお金を支払って、各種の仕事（掃除・洗濯、建設工事、調理など）を崇拜（worship）として行った。この当時、ラジニーシ思想の「明け渡し／サレンダー」が本来の意味合いからずれて、個人財産の放棄や物的・人的資源の提供を正当化する論理として利用されていったのである。

OREGON共同体の外部でも、ORMの中央集権化と標準化は進んでいった。OREGONのスタッフは世界各地の瞑想センターを訪れて、ラジニーシブームへの寄付を強く求めた。また、各自が独自に運営していた瞑想センターを一つにまとめ、各国に大きなコミュニティをつくることを要求した。その結果、世界十数か国にラジニーシ国際コミュニティが結成されることになる。日本のORMも諸外国と類似する状況に直面する。八五年には各地の瞑想センターは閉鎖となり、それに代わって東京にコミュニティが誕生し、そこで約八十名が個人財産を処分して共同生活を

始めたのである。日本を含む各国のコミュニティでは、世界中のサニヤシンの意識をそろえるため、ラジニーシプーラムと同じ献立の食事が毎日提供された。もちろん、この時期においても相当数のサニヤシンは瞑想センターに直接コミットメントすることのない社会生活を送っていた。しかし、彼らは「サレンダーが足りない」と批判され、早くコミュニティに参加することが求められた。つまり、ORMのヒエラルキーの下位に位置づけられたのである。このようなORMの組織化に異を唱えるサニヤシンも多く、世界中で半数近くの者はこの時期にムーブメントから離れていったという。

ラジニーシの弟子たちがオレゴンに落ち着いた当初から、ORMと近隣住民との摩擦は絶えなかった。衝突の原因には、ラジニーシのラディカルな世界観や、「意識変容」をめざすサニヤシンたちが近隣住民に対して優越的な態度で接したこと、また彼らが実質的に地元住民がいたアンテロープの町を乗っ取りラジニーシプーラム市としたこと（正式な市としての認可を得るため全米からホームレス千五百人を招き入れる）等が挙げられる。八五年九月になると、シーラと十数人のスタッフが突然コミュニティを去り、FBIが介入した捜査の結果、彼女らが行ってきたコミュニティ内外での不法行為が明らかになる。その中には、ラジニーシとその世話人の部屋の盗聴、ORMの資産五十五億ドルの横領、ラジニーシの主治医デバラジの殺人未遂、近隣レストランでの有害物質（サルモネラ菌）の混入、公共施設の放火などが含まれていた。シーラとその仲間は逃亡先の旧西ドイツで逮捕され、カリフォルニア州の刑務所に服役した。

シーラとその直属の部下たちがコミュニティを去った後、組織運営に関する幾つかの変更がなされた。コミュニティの一部の土地がもとの住人に売り戻され、また、これまで行われていたサニヤシンの服装の色の制限もなくなっ

た。さらにラジニーシの教えをまとめた小冊子『ラジニーシズム』は処分された。しかし、こうした脱制度化の動きも長くは続かなかつた。シーラが去つた約一カ月後、今度はラジニーシ自身が数人の弟子たちと共にコミュニオンを去り、国外逃亡を試みた。しかし彼らは、給油先のノースキャロライナ・シャーロット空港で逮捕された。司法取引の結果として、ラジニーシは告訴されていた三十四の罪状のうち移民管理局への偽証に関する二つの罪を認めることや、今後五年間アメリカに入国しないことなどを条件に釈放され、十一月十四日アメリカを去つた。その二週間後、コミュニオン運営者はラジニーシブームがもはや経済的に機能しないことを宣言し、コミュニオンの閉鎖の意向を表明した。ここに約四年間におよぶアメリカでの実験的な試みが終了したのである。

以上述べたように、オレゴン期にはさまざまな面での制度化が進行していった。ラジニーシの「明け渡し／サレンドー」の思想は個人財産の放棄を意味するようになり、また組織内でのヒエラルキーも確立した。サニヤシんたちは、「瞬間、瞬間を新たな状況に対応して、いま、ここに生きる」という理想をもつあまり、ORMの体制を既存の価値観に基づいて批判する態度を失っていったのである。また「個人の意識変容」の重視も、コミュニオン内外の社会的問題から目を背ける結果となった。つまり、オレゴン期の制度化は、組織運営スタッフによる統制などの外在的要因に加え、ニューエイジ思想特有の内在的ジレンマも介在していたと考えられるのである。⁽¹⁵⁾

4 第二ブリーナ期（一九八六—一九八九）—脱制度化とゆるやかなネットワーク

ラジニーシブームの崩壊により、多くのマス・メディアはORMの終焉を報道した。しかし、ORMはコミュニオンの解体後も存続していく。ラジニーシはネパール、ギリシャ、スペイン、ウルグアイ等の数か国を訪問した

後、八六年七月にはボンベイに、そして八七年一月にはプーナに戻る。次の三年間、彼はほぼ毎日の講話を行い、年間約一万人の訪問者がアシラムを訪れた。八七年以降、ラジニーシの講話の題材はすべて禅語録から選ばれるようになる。その影響もあつてか、この時期日本人の訪問者が増加した。

この時期の実践形態は、七〇年代後半のプーナでの状況に類似するものである。オレゴン期の中央集権的な体制に代わつて、各国、各瞑想センター独自の展開が世界各地でみられるようになった。大規模な国際的コミュニケーションに代わつて、サニヤシンのネットワークを重視する小規模なグループが各国に散在するようになる。日本でも東京にあったコミュニケーションは八七年に解散となり、各地に再び瞑想センターが誕生しはじめた。八九年までには日本各地に大小さまざまな十五の瞑想センターがオープンしたが、それらは各センターのコーディネーターによつて独自に運営されるようになっていく。オレゴンや各国のコミュニケーションで共同生活を送っていたサニヤシンたちも、世俗の職業につきながらORMと関わっていくことが主流となり、ORMのセクト的な特徴は徐々に薄れていった。

この時期、ラジニーシの役割も新しいステージに移行していく。シーラが去った後のオレゴン期から、ラジニーシはサニヤシンたちに、自らが「友人」であり、一宗教のリーダーではないことを繰り返して述べた。八九年一月には、ラジニーシはバグワン（「祝福された者」「神」）のタイトルを落とし、同年九月には名前のラジニーシも落とし、ただ「オショール(Osho)」と呼ばれるようになる。この言葉は、日本語の「和尚」から取られたわけだが、ここには権威主義的な意味合いや、組織的な上下関係が含まれないような配慮がはたらいていた。当然のことながら、「光明を得た」マスターとサニヤシンの間に、一般的な意味での友人関係が成立したわけではない。サニヤシンたちがラジニーシを覚者として崇敬し、彼の臨在にある程度コミットメントしていたことは否定できないであろう。

う。だが、この時期のORMは、サニヤシンのグルへの無条件の服従や全面的にコミットメントする傾向を解消する方向に動いていったのである。

このように第二ブーナ期のORMは、宗教の脱制度化の方向へ転換していった。また、サニヤシンたちはゆるやかなネットワークを重視するようになり、組織的な動きに警戒心を持つようになった。つまり、自らの掲げるニューエイジ的な理念にそれほど矛盾しない形で、ORMは展開していったのである。

5 ポスト・ラジニーシク期（一九九〇—現在）ークライエント・カルトとしての発展

一九九〇年一月十九日、ラジニーシは心臓発作のため五九歳で死去した。その後、ラジニーシに後継者はおらず、ORMは古参のサニヤシンが中心となって運営されている。一見したところ、ORMはラジニーシの死後も順調に機能しているように見える。新しいメンバーのイニシエーション、各国の瞑想センターの諸活動、ラジニーシの講話録の出版は、彼の死後も国際的な規模で展開しているからである。

しかし、カリスマ的な指導者の死後、ORMのあり方が変容したのはいうまでもない。例えばラジニーシが生きていた当時は、「サニヤスを受ける」（イニシエーション）とは「彼の弟子になること」を意味していたが、彼の死後、その意味が変化した。オシヨー・アカデミー・オブ・イニシエーションが九一年以降に発行する、サニヤシンの申込書には以下の文章が書かれている。

私はサニヤスとは単に瞑想にむかっていくことだと理解します。それは組織でも宗教でもありません。私は自分の人生と行為に対し自由であり、責任があるものと理解します。

このように、ポスト・ラジニエーション期におけるイニシエーションは、個々人が自分の人生に対する新たな決意をする機会としての意味合いが強くなっている。サニヤシんたちは、ラジニエーションの死によって彼への排他的なコミットメントが弱まり、これまで以上に自己責任を重視し、自らの判断によって行動することを求められるようになったのである。

ポスト・ラジニエーション期のORMは、「クライエント・カルト」⁽¹⁷⁾として理解することができよう。すなわち、サービスの提供者はある程度の組織性をもつが、その受け手であるクライエント（この場合、サニヤシん）は組織だつておらず、その関与も部分的で、他の宗教運動や組織にコミットメントを置いている場合もある、ということである。ラジニエーションに対する特別な尊敬や愛着を持たず、自己の功利的な目的のためにセラピーや瞑想に参加する訪問者が今後とも増えていくと考えられる。

結語

本稿の分析を通じて明らかになったことは、ORMはその歴史において、自らが掲げるニューエイジ的な理念と矛盾する反ニューエイジ的な傾向を少なからず孕んでいたことである。ラジニエーションは首尾一貫して組織宗教を批判し、人間に内在する靈性の追求の必要性を説いた。彼はグルと弟子との一対一の関係を強調したが、それはあくまでサニヤシんがより「自分自身になる」道を開こうとしたからのはずであった。ところが、その世界観を具体化するためのアシラムや各種の活動のなかには、ラジニエーションの教えと矛盾する内容もしばしばみられた。特にオレゴン期にはヒエラルキーをもつ中央集権的な宗教組織が確立し、その制度化も進行していった。ラジニエーション自身もそ

の流れを容認する形で、ムーブメントは展開していったのである。また、ラジニーシの支持者にも、ともするとラジニーシを教祖として崇拝し、その教えを絶対的なものとして盲信する傾向がみられた。

本稿で考察したような、世界観や担い手の意識と、それを実現するための実践形態との間に矛盾が生じたり、それらの関係が歴史的に推移していくことは多くの宗教運動で共通してみられる現象であり、特に草創期の宗教ではその傾向が強いことが予想される。特定の宗教運動が、自らの理想を現実社会で具体化していく過程においては、多くの内在的、外在的要因が影響を与えるからである。ORMの場合には、メンバー数の増加、ラジニーシの健康状態、一部側近の暴走、プーナやオレゴンの近隣住民との関係、担い手の国籍や社会背景、あるいは社会全般の動向などいくつかの要因が関与して、当初の理念とは矛盾する方向に運動が進んでいったと考えられる。しかし、ORMを含むニューエイジにおいてのみ特有の要因も関係しているように思われる。本稿を締めくくるにあたって、ニューエイジの多くが抱えている、あるいは抱えることになるかも知れないジレンマを三つ指摘したい。

第一のジレンマは、自らの瞬間、瞬間の行為が正しいかどうかを、既存の価値基準を使わずにいかに判断するかという問題に関わる。ニューエイジ思想は、「いま、ここ」を重視する態度をとるため、しばしば善悪の判断基準の相対化をもたらすことがある。ラジニーシが掲げる「何の価値観も持たずに、いま、ここで覚醒する」という主張は、特定の規律や倫理的基準を与えず、むしろそれらを否定する傾向にある。ということとは、担い手たちが霊性の追求をする際に、具体的に「何をするのが正しいのか」に関する一定の見解は与えられず、物事に対するさまざまな解釈を容認する結果となってしまうのである。ORMの諸活動、特にオレゴン期の問題へのサニヤシンの批判力の欠如には、(社会的条件づけの結果である)既存の価値観に基づいて善悪を判断することへの躊躇が関連し

ていたと思われる。元来は、社会からの拘束や罪悪感から個人を解放するために掲げられた「いま、ここを生きる」という理念も、特定の状況下においては逸脱的な行為を容認してしまう可能性を招くのである。

第二のジレンマは、「本当の自分」になることが、結果的には特定集団が求める人間像を体現してしまう可能性のあることに関わる。ニューエイジでは、「本当の自分」といつても千差万別な個人のありかたを容認しているわけではなく、反合理主義的な感性豊かな人間像を模索している場合が多い。しかし、このような理想の人間像が明確に言語化されていないため、また理性よりも感性を重んじ積極的な議論を肯定しないため、第三者によって行われる「本当の自分」かどうかの判定を、当事者たちが無批判に受け入れてしまう可能性が高い。例えば、サニヤシンの場合、「本来の自分」になっているかどうかの判定基準を提供するのはほかならぬORM側であること、また場合によっては運営スタッフに操作されていることに気づかず、「自分自身になる」道を自発的に模索していると考えやすいのである。換言すれば、「ありのままの自分」になる理想のもとに、特定の集団が求める人間像を受動的に受けてしまうことが、第二のジレンマである。

第三のジレンマは、「個人の意識変容」を最優先させながら、いかに他者と関わるかについての問題である。ラジニシをはじめ多くのニューエイジ言説は、自己の聖性を強調し、もっぱら個人の意識変容に主眼をおく。ニューエイジは元来、「自分が変われば、世界が変わる」という自己と社会の同時変革を志向するが、現実的には「社会への無関心」を暗に肯定する思想ともいえる。確かに、自然や宇宙との相互依存は語られても、家族や地域共同体との関わりについて言及されることはほとんどない。結果として、ORMのオレゴン期に見られたように、具体的な実践をする過程で、コミュニケーション内外の問題に無関心であったり、近隣住民から孤立することもあり得るわけで

ある。さらに、自己の聖性を掲げて、それが自力では達成できないときには、特定の指導者に自己実現のための指針を委ねることが避けられない場合もあるだろう。つまり、家族や共同体を切り離れた個人の意識変容を希求するあまり、社会から孤立したり、社会へ無関心になったり、逆に特定の他者への排他的なコミットメントをするとは、ORMが直面し、他のニューエイジが抱える可能性のあるジレンマといえるだろう。

以上ORMの事例研究が示唆する三つのジレンマは、どこまでニューエイジ全般に一般化できるのだろうか。多種多様な思想、実践の総体であるニューエイジのなかには、このような思想的ジレンマに直面しないネットワークや、これらのジレンマを巧みに解消するメカニズムを有する団体が数多く存在するかもしれない。また、同じ思想的ジレンマを抱えたとしても、ORMと同様の歴史的変遷を辿るとは必ずしも言えないだろう。しかし、「いま、ここ」や「本当の自分」や「個人の意識変容」の重視が、きわめて多くのニューエイジ運動で強調されていることも事実である。本稿で示唆した三つのジレンマの有効性と適応範囲に関しては、今後の諸研究の成果を待つことにしたい。

思想レベル、実践レベル、当事者の意識レベルでのギャップや、その三つが織り成すダイナミズムに注目することは宗教現象を理解する際に重要なことである。逆にその三つに乖離があるのが現実であるとすれば、特定の宗教現象を統合的に理解するためには、思想と実践形態と担い手の移り変わりをそれぞれ注意深く考察することが不可欠となる。これら三様相の共時的・通時的な考察は、ニューエイジ諸運動の動向を理解する際にはとりわけ大きな鍵となるはずである。

注

- (1) 本稿では、日本の「精神世界」、欧米の「ニューエイジ（運動）」を包括する用語として「ニューエイジ」を用いることにする。
- (2) 深澤英隆「書評 島蘭進著『精神世界のゆくえ』」(『宗教研究』三一四号、一九九七年)、一八六頁。
- (3) 島蘭進「精神世界のゆくえ——現代世界と新靈性運動」東京堂出版、一九九六年。
- (4) Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Oxford, Blackwell, 1996), pp. 16-20.
- (5) 伊藤雅之「精神世界とニューエイジ——概念的整理を中心として」(『宗教と社会 別冊一九九七』一九九八年)において、宗教的世界観や担い手の目的を実現するための場を「組織形態」としたが、本稿では「実践形態」をより適切な用語であると考へ用いることとした。
- (6) 櫻村愛子・福田はるみ「インタビュー調査から見た精神世界と社会の関係について」(『宗教と社会』学会第五回学術大会ワークショップ報告原稿、一九九八年)。
- (7) Mary Curtis, "Self Transformation and Gendered Experience Among Rajneesh Sannyasins and Ananda Margis," (Doctoral dissertation, University of Oregon, 1991), p. 63.
- (8) Bhagwan Shree Rajneesh, *The Book: An Introduction to the Teachings of Bhagwan Shree Rajneesh* (Series III) (Oregon, Rajneesh Foundation International, 1984), p. 304.
- (9) 小池靖「カルト・個人主義・現代の呪術」(庄司興吉編著『共生社会の文化戦略』梓出版、一九九九年)、八七頁。
- (10) Frances FitzGerald, *Cities on a Hill: A Journey Through Contemporary American Cultures* (New York, Simon and Schuster, 1986). なお、ケルブ・セビュー内での「マート・セックス」暴力はORMに対する評判を悪くしたため、八〇年代からは禁止されるようになった。
- (11) Roy Wallis, "Religion as Fun? The Rajneesh Movement," in *Sociological Theory, Religion and Collective Action* (Belfast, Queen's University Press, 1986).
- (12) *ibid.*, p. 201.
- (13) 日本人サニヤシンのイニシエーションに至るプロセスに関しては、伊藤雅之「イニシエーションまでの過程——和尚ラジニシ・ムーブメントの場合」(『ソシオロギス』二二号、一九九七年)を参照されたい。

- (14) Lewis Carter, *Charisma and Control in Rajneeshpuram* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), p. 58.
- (15) Benton Johnson, "On Founders and Followers: Some Factors in Development of New Religious Movements," in *Sociological Analysis*, 53(S), 1992, p. 4.
- (16) オレゴン期における'コミュニティ'内外での葛藤に対する社会心理学的分析として、以下の文献が挙げられる。Carl Latkin, "Seeing Red: A Social-Psychological Analysis of the Rajneeshpuram Conflict," in *Sociological Analysis*, 53(3), 1992, pp. 257-271.
- (17) Rodney Stark and William S. Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley, University of California Press, 1985), p. 26.
- (18) 前川理子『『ニューエイジ』類似運動の出現をめぐる』(『宗教と社会』四号、一九九八年) 九一―九二頁。

(付記)

本稿は、『宗教と社会 別冊 一九九八』にまとめられた拙稿(和尙ラジニージ・ムーブメントの三様相)に大幅な加筆をし、新たな分析を加えたものである。本稿の作成に際して、二人のレフェリーの方々や、島藺進、葛西賢太、小池靖、樫村愛子、芳賀学、前川理子、樫尾直樹、大谷栄一の各氏から貴重なコメントをいただいた。ここに記して感謝の意を表したい。ただし文責は筆者にある。なお、本稿は日本学術振興会科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

「魔術師」フアン・バスケス

——植民地ペルーにおける宗教接触と混濁化の一事例——

谷口智子

△論文要旨△ 本論文は植民地時代スペイン支配下のペルーにおいて、「魔術師」と名付けられたある一人の民間治療師フアン・バスケスについてのテキスト解説を通して、宗教接触の葛藤と異文化理解の問題を考察する。さらに、混濁化した民衆宗教の意味世界の理解・把握を目的とする。まず、民間治療師フアン・バスケスの宗教体験を、リマ大司教区古文書館に残る植民地時代の巡察記録をもとに掘り起こし、次に、バスケスを「魔術師」と規定する支配者側の論理を、スペインの異端審問官ペドロ・シルエロの『迷信・魔術についての覚書』に基づいて明らかにする。第三に、バスケスの宗教体験を、先住民宗教の象徴体系のコンテキストから考察し、次に、バスケスをめぐる二つの異なるカトリシズムの葛藤を、「エリート」と「民衆」というカテゴリーに基づき考察する。最後にバスケスの特徴である宗教の混濁化の意味を考察する。

△キーワード△ 「魔術師」、エリート／民衆カトリシズム、宗教・文化接触、クレオール、象徴

序

本論文は植民地時代スペイン支配下のペルーにおける、支配者側と被支配者側の葛藤を、「魔術師」と名付けられたある一人の民間治療師フアン・バスケスのテキストを通して考察する。

バスケスの宗教体験と実践は、彼が直接得たヴィジョンによって裏付けられていた。それは、先住民宗教の伝統とカトリシズムの混濁であった。しかし、先住民宗教を取り締まり、なおかつ、直接的な宗教体験を民衆に認めな

いスペイン・カトリシズムの立場からは許されるものではなかった。バスケスが属し、解釈したカトリシズムと、彼を罰した教会カトリシズムの立場は明らかに異なるため、本論文では「エリート」と「民衆」というカテゴリーに基づき、バスケスの属する世界を「民衆カトリシズム」、教会の立場を「エリート・カトリシズム」と分類し、その意味世界の違いと葛藤を考察する。

そのために、まず、ペルーの民間治療師ファン・バスケスの宗教体験を、リマ大司教区古文書館に残る植民地時代の巡察記録をもとに掘り起こし、次に、バスケスを「魔術師」と規定する支配者側の論理をスペインの異端審問官ペドロ・シルエロの『迷信・魔術についての賞書』⁽¹⁾に基づいて考察する。さらに、バスケスの宗教体験と実践を、先住民宗教のコンテキストから読み直すとともに、宗教接触や宗教的混淆化による現象の創造性を論じる。

一 「エリートの宗教」と「民衆の宗教」

「エリート」と「民衆」の二分法については、人文、社会諸科学においてさまざまな議論の蓄積があるが、本論で参考にしたのはイタリアの共産主義活動家アントニオ・グラムシの二分法に影響を受け、近代初期イタリアの農民信仰や民衆心性史の研究に役立てた歴史学者カルロ・ギンズブルグの一連の研究や、宗教学者チャールズ・H・ロング、荒木美智雄の枠組みである。

本論で使う「エリート」と「民衆」の意味は二通りあり、①一つの社会におけるエリートと民衆、及び、それぞれの宗教（間の接触と葛藤）、②近代の植民地国家と被植民地の関係、である。

特にギンズブルグの研究は、異端審問記録から浮かび上がるエリートと民衆の応答の中で、農民のシャーマニス

ティックな宗教的伝統が、審問官の抱くイメージにより、いかに「魔術」的なものに変えられていったかという過程を再構築した優れた先行研究であり、本論のテーマや議論のモデルとなるものである。⁽²⁾

また、ロングは、「民衆宗教」を「ある社会において洗練され、差別化された、学のある人々の宗教とは対照的な民衆の宗教である」と定義し、両者の違いを明らかにしている。⁽³⁾ 同様に、荒木の枠組みも、支配者が管理するエリート⁽⁴⁾の宗教に対し、これらに帰属、還元し尽くせない民衆の側からの宗教運動を民衆宗教と捉えている。⁽⁴⁾ その枠組みを近代の植民地主義国家と被植民地の関係に対応させ、「民衆宗教」は、近代西欧文明が「中心」となる「世界システム」⁽⁵⁾によって、一方的にその「周辺」に組み込まれ、無視されてきた多様な宗教的生を、自らの手に取り戻そうという運動でもある、と論じている。ロングも、「世界中のすべての地域で西欧のこのヘゲモニーに対する宗教的応答がある。多くの場合、被植民地で新しいエリートが生まれ、西欧の中心の構造や形態を模倣する。逆にこのことは民衆の新しい形態を生み出す。先住民文化の伝統的宗教は一つの民衆宗教となり、先住民エリート⁽⁶⁾の新たな権威や力との関わりにおいて自らを再秩序化しなければならない。その状況は単に対極の緊張を生み出すのみでない。西欧の宗教的、イデオロギーの意味は様々な段階において社会全体に伝えられる。先住民伝統の再秩序化は、古い先住民的形態と再解釈された西欧の宗教的伝統とのアマルガムとなり、民衆宗教の新しい意味はこの文脈において広がる」と論じている。⁽⁵⁾ つまり、ここでは、①一つの社会におけるエリートと民衆の関係だけでなく、②西欧植民地主義と被植民地国を「中心」と「周縁」、「エリート」と「民衆」の関係によって考察する視点が論じられている。

本論で扱うシルエロとバスケスの史料は、植民地宗主国であるスペインの異端審問官の「迷信・魔術」撲滅のた

めの指南書と、被植民地国であるペルーのある民間治療師についての「偶像崇拜」巡察史料である。両方ともエリートによって書かれた史料であり、バスケスについての史料は史料そのものの制約（エリートによって書かれた民衆の史料という意味で）があるが、他の民族誌資料等を用いて補足しながら、その宗教的意味世界を明らかにする
他ない。

二 「インディオ、ファン・バスケスに対する魔術師ゆえの罪」

ファン・バスケスは一七一〇年にリマで告発されたインディオの治療師である。バスケスについての史料は、リマ大司教区古文書館に存在する。⁽¹⁾バスケスはカハマルカ生まれで、リマのマランボ通りでポタン工をしていた。彼は敬虔なカトリック教徒として熱心に教会に通い、積極的に行事に参加し、喜捨を行い、その教えを他の人々に説いていたが、同時に、先住民の宗教的伝統を色濃く受け継ぐ民間治療師でもあった。バスケスは、アンデスの他の民間治療師と同様に、病人の手首の脈と唾から、病の経過を予測し、クイ（テンジクネズミ、モルモット）によって病人の体を擦り、その内臓を使って病の状態を占った。さらに、伝統的医療に使われる薬草を用いた。

バスケスは、自身の治癒能力や知識を、神から与えられた贈り物だと捉えていた。それゆえ、病人から報酬を全く受け取らなかった。バスケスは多くの治療に成功し、そのため非常に有名になった。バスケスが身体障害者を治したときは、リマ中に彼の評判が伝わった。後にバスケスが「偶像崇拜」という罪のかどで告発され取り調べられたとき、自分の能力が何に由来するのかを審問官に次のように語った。

バスケスは子供の頃、カハマルカで夢による啓示を受けた。聖ヨハネと思われる十字架を持った老人が現れ、バ

スケスに花や植物に宿る神霊の力と、その植物の持つ効能について教えた。翌日、バスケスが友人とともに祈っていると、友人はバスケスの腕に四つの黒い十字の徴があるのに気づいた。バスケスは前日見た夢を思い出し、友人に話した。そして、夢によって与えられた知識と治療能力を生かす道を、彼の天職として選んだ。バスケスは二番目のヴィジョンも得る。バスケスがカハマルカからリマに移り、ポタン工として働いているとき、今度はバスケスを特定の薬草へと誘う子供の天使が現れた。⁽⁸⁾

バスケスが癒した人間は数多くいたが、中には、スペイン人の聖職者も数人いた。彼らはバスケスが取り調べを受けたとき、同様に尋問された。彼らは、バスケスが治療の際にカトリックの祈りや教条信行を読み、献身的に病人に尽くしたことについて雄弁に弁護した。バスケスは、取り調べ中、カトリック教徒として敬虔にふるまった。バスケスの能力や実践が「魔術師」として追求されると、時には告解し、反省の態度さえ見せた。しかしフランシスコ会の聖職者たちが、バスケスの治療行為をカトリック教徒として敬虔な行為であり、教会にとっても有益なものであると判断してバスケスを励ました。⁽⁹⁾ さらに、バスケスによって救われた多くのスペイン系カトリック教徒たちも彼を弁護した。

バスケスを異端者として告発した検事ファン・マルティン・デ・カストロは次のように主張した。「ファン・バスケスは彼がカハマルカで経験した愚かな夢を軽信し、迷信を犯した」、また「バスケスを誘ったのは偶像あるいは悪魔である。彼の夢は悪魔によって導かれた幻想である」と。⁽¹⁰⁾ カストロはバスケスの夢やヴィジョンを悪魔的なものと見なすエリート・カトリシズムの論理によってこの件を片づけようとした。カストロはバスケスが治療で使うカトリックの祈りを「神への祈りを悪用する偶像崇拜的行為」と見なし、バスケスを「正統カトリシズムを誤用

する者」と見た。⁽¹¹⁾しかしながら、カストロは、バスケスが治療や預言の際に悪魔を呼び出しているという自分の主張を論証することができず、最終的に異端審問の専門家である二人のドミニコ会士ペドロ・デ・ラ・ペーニャとマルティン・カルデロンに判断を委ねた。ドミニコ会士たちもカストロと同様に、バスケスの治療行為を異端及び悪魔との契約に関わるものであると睨んだ。ドミニコ会士たちによれば、バスケスの行為は「聖なる祈禱と空虚な儀式を混淆したもの」、あるいは「真の宗教と迷信の混乱」⁽¹²⁾であった。

バスケスは取調中、度々、夢による啓示と徴についての話を撤回するよう求められた。さらに、教会はバスケスを正統なカトリック教徒でないと見なし、正統カトリシズムに「改宗」するよう求めた。バスケスはその勧告に従い「改宗」したが、撤回するよう求められた夢やヴィジョンの体験、それによって与えられた彼の能力や知識を神によって与えられたものだとかくまで信じ、そう主張し続けた。そのため、弁護人メルコール・デ・カルバハルは判事に、次のように主張しなければならなかった。「文字によって知識を得るヨーロッパの医者には、やはり体液によつて病気を診断する。バスケスが病気を知るために患者の唾を調べたり、手首の脈をはかったのは、自然な行為である。さらに、世界のさまざまな民族がヨーロッパ人には知られていない、多様な種類の植物の医学的価値を認めている。バスケスの薬草の知識もまた、インディオの祖先から受け継がれたものである」⁽¹³⁾と。

弁護側はサン・マルコス大学の医者フランシスコ・ベルメツホ・イ・ロダンとその助手に、バスケスが治療の際に用いる薬草を調べさせた。その結果、医者はバスケスの知識をインディオの祖先がその伝統的医療において効用を知っていたであろう、有益なものであると判断した。さらに医者はバスケスの行為を悪魔的行為でなく「一種の宗教」でさえあると論じ、その正当性を認めた。⁽¹⁴⁾ 弁護人はバスケスがこれらの薬草を治療に使ったという様々な証

言に勇気づけられた。

しかしながら、結局、バスケスには「聖なる言葉、祈り、神の観想と迷信」を結びつけた迷信的治療を行った者として有罪の判決を与えられた。そのため、バスケスはベツレヘム会の二年間の保護監督に従った後、治療行為と、治療に関する一切の発言を永久に禁じられた。⁽¹⁵⁾

三 解釈のための思想史的背景——スペイン悪魔学の考察——

先に挙げたバスケスの史料は一八世紀初頭のカトリック・エリートによって書かれたものであるから、これを解釈するに先だって、当時の宗教的エリートと民間宗教者との間の立脚点の差を明らかにしておく必要がある。

植民地時代のペルーのエリート・カトリシズムを支配したひとつの考え方に、先住民の宗教、もしくは、それらがカトリックと混淆した民間信仰は、悪魔的なものであるという認識があった。これらは、迷信、魔術、悪魔の術と呼ばれ、弾圧や異端審問、偶像崇拜巡察の対象となったが、その直接的モデルとなったのは、一五世紀後半から一九世紀初期にかけて行われたスペインの異端審問である。

一六一—一七世紀に活躍したサラマンカの異端審問官ペドロ・シルエロは、問題となった民間信仰の様々な形態を網羅的に体系化した。その代表的な著作が『迷信・魔術の劫罰についての覚書』である。シルエロの思想は、民間信仰を悪魔、魔術、迷信とみなす近代初期のカトリック・エリート of 思想の先駆けとなった。

シルエロの世界観を理解するには四つの区別を認識することが必要である。それは、奇跡と魔術、超自然的と自然的、学と術、民衆とエリート、の区分である。⁽¹⁶⁾ それらはすべてシルエロの論理において互いに密接に結びついて

いる。

シルエロの論理は、カトリック教会という制度の枠組みから外れたもの、教会内のエリートの神学や哲学の言葉によって裏付けられないものを、自然的徳に基づいていないとして一切否定するという態度において一貫している。例えばシルエロは「魔術師の呪文は空しく、自然的徳も超自然的徳もないので何の効力もない。それに対し、聖職者は超自然的徳を神によって与えられている」と論じている。シルエロは神学や哲学、医学といった「学」を信頼し、普遍的な言語としてラテン語を重視していた。シルエロの典拠は聖書、アウグスティヌスの『神の国』、トマス・アクィナスの『神学大全』を始めとする諸著書にあった。特に、アクィナスに傾倒し、その基本的枠組みである「自然的 (naturalis)」／「超自然的 (supernaturalis)」を根本的な概念として採用している。

さらにいえば、シルエロは「学 (ciencia)」と「術 (arte)」を区別し、前者に価値を置いていた。彼は言葉・知識に裏付けられた「学」を重んじ、そうでない「術」を、愚かで貧しい民衆の行う「悪魔の術」、「魔術」、「迷信」とみなしていた。

いいかえれば、シルエロは、カトリック・エリートの「言葉」、つまり、聖なる書物、神学、哲学に裏付けられた「言葉」の権威を体制の権威として重んじ、それを自分の悪魔学の論拠としていた。シルエロは、神学者達が神の「言葉」の専門家であるように、医者を、自然の物(薬草や鉱物など)の治癒力を引き出せる自然の専門家として信頼していた。

そこでは、エリートの宗教性と民衆の宗教性ははっきりと分かれている。シルエロは、民衆の宗教的世界を「迷信、魔術」の枠組みに閉じ込めて、それらを虚偽であり、認めることはできないという支配者側の態度を一貫して

とつている。「悪魔の力は、個人の知恵や能力によつて克服できるものではなく、教会の制度的力によつてのみ克服できる」⁽²¹⁾ものなのである。

にもかかわらず、エリートエリートの宗教性と民衆の宗教性はある領域において同じ問題を抱え込む。それは、神／悪魔という自然や人間を超えた「超自然的」他者との出会い、未知の宗教体験の領域においてである。「超自然的」領域に人間が踏み込むのは宗教体験によつてである。ある宗教体験が「奇跡」であるか、「魔術」であるかを判断することは容易ではない。シルエロは、「奇跡」と「魔術」の違いを強調すればするほど、逆説的に、その境界が非常に曖昧なものであることを露呈する。シルエロは、「悪魔」の力を空しいとしながらも、それを理解しなければならぬと考へていた。祈りを例に取ると、シルエロは、「言葉のみによる病の癒しは愚かであり、かつ、迷信だ」としながらも、その行為の効き目が確かなものであることを否定していないし、それどころか、「悪魔さえ病を癒し、奇跡を行う」とまで断言しているのである。シルエロは、民間治療師による癒しを「悪魔との契約による迷信、魔術」と定義しながら、一方で、同じものを「奇跡」と呼ぶのである。⁽²²⁾

この矛盾のため、シルエロは、これら「偽の祈禱師」達と、聖人達の、祈りによる病の癒しを区別するのに苦勞する。一方で、「カトリック教会がその言葉と秘蹟によつて神を代弁し、人々を靈的に指導するので、現在では奇跡は必要ない」と主張しながら、他方で、過去に行われた聖人達による夥しい数の奇跡譚を「異教徒やインディオを改宗するために神が存在することを証す必要があつたので、奇跡が必要だつた」と弁護するのである。⁽²³⁾ 実際、シルエロのこの矛盾した態度は、当時のスペイン民衆宗教における多くの劇的な病の癒し、聖母や聖人の出現など、生々しいリアルな宗教体験をどう取り扱っていいかわからないといった、困惑や躊躇の態度の表明である。「奇跡」

を判定できるのは教会の権威のみである。しかし、実際の民衆宗教においては夥しく「奇跡」が発生している。「現在に多くの奇跡は必要ない」というシルエロの論理は、民衆宗教に起る夥しい「奇跡」を肯定することも否定することもできない教会エリートの本音を逆に表明している。それゆえ、教会の中で管理された秘蹟においてのみ宗教体験を認める、という制度的論理によって、問題を片づけざるを得なかったのではあるまいか。

シルエロの矛盾が明らかにするのは、民衆の宗教体験を統括できなかった近代初期スペイン・カトリシズムの制度的論理が、リアルな宗教体験からかけ離れていた「形式主義」に陥っていたことを示すのみでない。神の代理人である教会の持つ、専門的宗教家集団としての聖なる権威が、市井の「聖なるもの」を認めることに非常に注意深かったこと、むしろ、それらを（「奇跡」という名を与えようと、「魔術」という名を与えようと）管理、統括しようとしていたこと、教会が人間の集団組織でありながら、人間を越えた超越的権威を体现すること、人間の理解を超えた超自然的領域を、「神」か「悪魔」か、「奇跡」か「魔術か」いずれかに属するものと）人間が規定することの困難さ、これらすべての問題を提示している。²³

四 バスケスの治療の土着的ルーツ

バスケスの宗教的実践の地域的特殊性は、クイ（テンジクネズミ、モルモット）やリヤマなど、アンデス地域でもっともポピュラーな動物を用い、メスカリンやコカ、チチャ（とうもろこしを発酵させてつくった飲料）、その他、地域特有の薬草を用いて治病儀礼を行った彼の治療の方法にある。

バスケスは、現代ペルーにおいては「克蘭デーロ（スペイン語で「治療師」を表す）」と呼ばれる民間治療師

の系譜に属する。バスケスは、その治療において、病人の手首の脈をはかり、モルモットで病人の体を擦り、その動物の体を開き、内臓の状態をみて病の原因を占ったが、多くの民族誌資料（特にカハマルカ、トルヒーヨなど北部に関する資料）が示すように、今日の克蘭デーロも同じ占いの方法を使うことに注目すべきである。⁽²⁴⁾

モルモットと病人を接触させることにより、病人の体の状態はその動物の体に象徴的に転移する。つまり、モルモットの内臓を開いて見るのは病人の体を象徴的に開いて見ることと同義である。

インカの戦士たちは、かつて王の前で儀礼的戦い⁽²⁵⁾を行い、災厄や病を（四方向へ）⁽²⁶⁾国の外に追い払った。現代ペルーの克蘭デーロもまた、患者の用意した犠牲動物の内臓によって病（罪）の原因を見極めた後に、四方向へ杖（剣）を振り回し、病の原因となる悪との儀礼的戦いとその克服を治病儀礼の過程において行う。

さらに詳細に見れば、克蘭デーロの中でも、バスケスは特に、薬草を用いる治療師の型に属すると考えられる。⁽²⁷⁾ インカ時代には、薬草の専門家はハンピヨックと呼ばれ、薬草の知識に関する膨大な知恵・知識を受け継いでいた。先住民社会では薬草治療は伝統的治療の中でも最も効果的なものと考えられていた。

ハンピヨックは、患者の身体から病（身体内の悪）を追い出し、浄化するのが務めである。ハンピヨックは、その手段として、薬草、吸血や放血、患者の身の回りの物（衣服など）に病を託して捨てるなど、さまざまな浄化の方法を伝統的に保持していた。⁽²⁸⁾

また、病人の罪が身体の悪となつて病人を襲うと考えられていたため、インカ時代にはイチュリと呼ばれる告白を聞く専門家が、病人の罪の告白を聞き、清め、悪を追い出す役割を果たした。一六世紀ペルーの法律家ポロ・デ・オンデガルドによれば、「告白においてどのような罪をも隠すことは非常に罪深いことである。イチュリ、も

しくは、告白を聞く者は、犠牲動物の内臓を注視することによって、罪が隠されているかどうかを見極めねばならない。彼らは罪を隠している者がすべてを告白するまで、石で患者の背中を打って罰する。そして、彼らは患者に苦行を課し、供儀を行うのである」と記述している。⁽²⁹⁾

つまり、先住民社会においては、病は身体と心の両方における悪であり、両者を外に追い出し浄化することによって癒しを行った。バスケスの治療もこのイチユリーハンピヨッククランデーロの複合的象徴体系によって考察すべきであろう。

五 「魔術師」バスケス

バスケスは、カトリック・エリートにとって「魔術師」と規定された。その理由は主に二つある。第一に、バスケスが夢やヴィジョンによって癒しの方法を学び、それらの知恵が自然的徳に基づいておらず、文字によって得られた知識ですらないと見なされたこと、第二に、彼の治療が「カトリックと土着的迷信の混淆したもの」と見なされたことである。⁽³⁰⁾

当時のスペイン・カトリシズムには、夢やヴィジョンの由来のひとつは自然的なもの、もうひとつは超自然的なものであるという認識があった。前者は、アリストテレス的解釈に従って、夢は眠っている間の魂あるいは精神についての感覚的認知の産物と捉える思考であり、後者は、夢が超自然的源泉（それが神か悪魔か天使によるものかわからないが）によって生まれてくるという思想であった。⁽³²⁾

スペインの民衆宗教の多くは夢やヴィジョンによって支えられていたが、ルネッサンス期から近代初期にかけ

て、これらは国家や教会といった支配層によって管理・統括されるようになった。

例えば、シルエロは「夢には超自然的源泉によって引き起こされる場合がある。その場合、夢は神の、あるいは天使の、あるいは悪魔の啓示となる。そしてそれは神学的な問題となる。だが、これらには明らかな違いがある。神が夢を通して人間に啓示を与える場合、真実の確証を与えるが、悪魔による黒魔術や予言によつてはそれは与えられない。後者は理由のないものであり、それを信じることは悪魔の欺きに人間が無知であることを示す。従つて、それらの迷信、予言の類は罪である」³⁴と述べている。

バスケスは夢によつて聖人に薬草の知恵を授けられたが、そのことを告訴人カストロや二人のドミニコ会士は悪魔によるものと見なした。なぜなら、彼の薬草治療はスペイン人にとって未知のものであったからである。つまり、スペインの医学の経験によつては、その土着の薬草に関する知識は裏付けられておらず、「自然的徳」に基づいていないと見なされた。

しかし、サン・マルコス大学の医者は、バスケスの知識がスペイン人の知らない先住民の医療的伝統に基づいており、それが実際に病人の治療に有効であろうと推測し、バスケスの治療を悪魔の技でなく、正統な宗教的医療と見なした。

ここにバスケスをめぐる知識人同士のひとつの葛藤がある。一方ではバスケスの治療を自然的徳や言葉による知識に基づいていないものとして攻撃する立場があり、一方ではスペイン人の知らない世界にも自然的徳は存在し、文字によつて書かれた知識でなくとも、先住民は口承伝統によつてその知恵を伝えてきたと弁護する見方がある。

この葛藤は、アメリカ先住民に自然法や徳が備わっているか否かという新大陸征服当初のバリヤドリッド論争（一

五五〇—一五五一年)にまで遡ることができる。⁽³⁵⁾

バスケスが魔術師として告訴された第二の理由は、彼の宗教的医療の混淆性のためだった。二人のドミニコ会士が「聖なる祈禱と空虚な儀式の混淆したもの」、「真の宗教と迷信の混乱」と見なしたその混淆性は、エリート・カトリシズムからみれば悪魔主義の最たるものであった。

シルエロの分類によれば、バスケスは「偽の祈禱師」と定義される。バスケスの祈禱は神やイエス、聖人に向けられたものであったにもかかわらず、改編されており、教会の指導するものではなかった。シルエロは、「偽の祈禱師」に関して、「このような根拠のない、悪魔的な祈りには三つの罪がある。それはすなわち、祈る事柄、祈りの歪められた形、祈りの方法の過ちである」と論じ⁽³⁶⁾、偶像崇拜の罪であると断じた。そして、迷信的祈りや治療に頼る者は、常に決まって貧しい人間であると考えた。

正統カトリシズムの教えとは異なる仕方ではバスケスが医療の際に行った混淆したカトリックの祈り、先住民宗教に基づく民間医療は、宗教の領域はカトリック聖職者に、医療の領域は文字による教育を受けた職業的医者に任せべきである、というエリート・カトリシズムの立場からすれば、結局認められないものだったのである。近代初期のエリート・カトリシズムは、このように、スペインと新大陸のすべての民間医療を切り捨てた。

六 「正統主義」の問題

このことは二つの大きな問題を示している。

第一の問題は、宗教的源泉と創造力の枯渇である。豊かで重層的な意味を持つ宗教的想像力の世界を一元的言語

で覆い隠そうとすることは、意味そのものの多重性、可能性を損なってしまうばかりでなく、意味の本質をも損なう危険性を持つ。あらゆる解釈の変容、変奏曲を認めにくいという「正統主義」の宗教的あり方は、狭い意味ではその伝統守護と維持の役割を果たしているといえようが、広い意味では、それ自体の宗教性の枯渇を暗示している。それはその宗教そのものの貧弱化を露呈している。他の解釈を認めないということは、自己の宗教的可能性の拡がりをも否定するからである。

第二の問題は、宗教的「中心」と「周縁」の問題である。⁽³⁷⁾創唱者の死後、権威が後継者に受け継がれながらも巨大大化、形式化してしまった教会、組織は、必ずしも初期の宗教的生命力を維持しているとは限らない。むしろさまざまな解釈の葛藤を経て、連続性と非連続性を混在させながら、その歴史を展開している。「周縁」的存在は「中心」的権威が失いがちな宗教的生命力、創造力を批判し、活性化させ、補充し、新しい宗教運動の「中心」となる「教祖」や「仲介者」を生み出してきた。

カトリシズムは、古代以来の異教や異端の多重の意味世界を批判しながら継承されてきた。その豊かな意味世界は、「世界の大部分における福音が成功したため、今日では奇跡は必要ない」というエリート・カトリシズムの立場が示す宗教性の枯渇にも関わらず、それを補充してあまりある民衆カトリシズムの理解があったからであり、それら「周縁」的力が「中心」の権威たる教会そのものに貢献してきたからである。

植民地時代ペルーの「魔術・偶像崇拜」史料の一事例、フアン・バスケスの属する混淆した民衆カトリシズムの世界と、彼を「魔術師」と見なし、その宗教体験と実践を悪魔的なものと見なしたエリート・カトリシズムの論理の食い違いは、単に異なる宗教・文化接触の問題のみならず、エリートと民衆、中心と周縁の緊張から生み出され

る葛藤の問題でもある。さらに、その葛藤から生じた新たな宗教的創造の意味世界理解をも要求する。

七 宗教の混淆化

バスケスの治療の実践が、先住民宗教にルーツを持つていたとしても、彼はあくまで自身がカトリックであることを主張し続けた。そして自分の能力や知識は「神からの授かりもの」であるという確固たる信念を持つていた。

バスケスの強い確信に、告訴人カストロも、バスケスを「内なる悪魔に突き動かされる異端者」としながらも、同時に「不動の信仰を持つ者」と認めざるを得なかつた。⁽³⁸⁾

なぜバスケスは伝統的治療を行いながらも自らをカトリックであると信じ続けたのであろうか。なぜ、カストロは、一方でバスケスを異端者としながらも、一方で不動の信仰を持つクリスチャンとしてバスケスを位置づけたのであろうか。なぜ、スペイン系の聖職者たちや信者たちが、先住民宗教にルーツを持つバスケスの治療をカトリック教会にとつて敬虔で有益なものと判断し、弁護したのであろうか。そして、弁護人と糾弾者の葛藤、努力にもかかわらず、なぜ、最終的にバスケスは罰せられたのであろうか。

その原因は宗教の混淆化ということにある。宗教の混淆化というのに際して、「混淆」の意味するところをまず考察する必要がある。

従来のペルー民族誌や歴史的史料の解釈の大部分が、宗教や文化の混淆現象に「シンクレティズム」という表現を与えてきた。⁽³⁹⁾「シンクレティズム」は、語源的にギリシャ語の「一緒に混ざったもの (sugkretismos)」であり、⁽⁴⁰⁾異なる宗教・文化間の接触から生まれる折衷的現象と考えられてきた。⁽⁴¹⁾

「混ざること」を指し示すだけなら、「シンクレティズム」という概念はふさわしいかもしれない。しかし、少なくとも二つの点でこの概念は問題がある。その理由は、①「混濁したもの、混ざったもの」は、「純粹、正統でない、不純なもの」という軽蔑的な意味を与えられてきたが、②どのような宗教現象も「純粹」ではありえず、必ず先立つ宗教現象の影響を受けている「混濁現象」であり、同時に「新しい現象」であると考えられるから、である。

今日、①の意味は払拭されても、②の点で「シンクレティズム」の概念は不十分な返答しか用意していない。「シンクレティズム」の概念の持つ時間軸はある固定点に帰着しており、宗教現象を静態的に把握するには役立つが、動態的に把握するには不十分である。

代わりに「クレオール」という概念を採用する。その本来の意味は、ラテン語の「創造すること、生育すること (create)」であり、混濁したものが同時に新しい現象であることを指し示すにふさわしいからである。「クレオール」は植民地期以降、本国を離れ「新世界」で生まれた白人、黒人、もしくは混血児を指し、「シンクレティズム」における①の問題点と同様、「純粹でないまがいのもの」として軽蔑的な意味を与えられてきたが、「混ざったもの」というよりも、「新しく生まれたもの」という現象の創造性を示すがゆえに、本論の意図をよりの確に表す概念であると判断される。

パスケスは黒人でも白人でも混血でもない先住民だが、彼の宗教体験と実践は先住民宗教とカトリシズムの明らかな「混濁性」を示し、しかもそれは単なる折衷でなく、新しく体験され、創造されたものなのである。

パスケスの事例が示すのは、象徴が繋いだ二つの意味世界である。それはエリートの宗教理解とは異なる民衆の

宗教理解であり、宇宙的象徴体系によって支えられている。いわば、先住民のオリエンタチオ（生の方向付け）に裏付けられた象徴世界であり、それは、その土地の自然やリアリティに深く関わっている。

バスケスの宗教体験においてはカトリックのさまざまな象徴（十字架、聖人、天使、聖痕など）が、癒しの実践においてはカトリックの祈りが、先住民の伝統的医療の象徴体系（病人とモルモットの相同化、モルモットを使うた内臓占い、病と悪の同一化、儀礼的戦い、供犠）との関わりにおいて重要になった。二つの異なる宗教、文化の交錯する植民地の接触状況において、バスケスは、自らの祖先の伝統や、先住民としてのオリエンタチオを否定することなく、カトリシズムの豊かな象徴体系と結びつけて解釈し、新しい宗教的实践を行ったのである。バスケスは伝統の遵守者でもなく、スペイン・カトリシズムの模倣者でもない。「バスケス」は全く新しい宗教現象なのである。それは植民地の接触領域におけるペルーの民衆によって創造された新しい混濁性（クレオール性）としての「民衆カトリシズム」である。

結び

二つの宗教の葛藤は、双方の象徴体系を包み込む「バスケス」という新しい精神性において昇華された。バスケスはクレオール化した宗教体験と実践を通して、他者と自己の両者のリアリティに共通する普遍的象徴体系を提示する。バスケスの宗教体験と実践の混濁性は、正統カトリシズムの垂流でも、単に混ざったもの（「シンクレティズム」）でもない。先住民宗教にルーツを持つが、それとも異なっている。それは植民地ペルーの接触領域に生まれたクレオールの宗教、「民衆カトリシズム」であり、新しく創造されたものである。民衆カトリシズムを、対立

するエリート（征服者）の意味世界と架橋し、なおかつ、真の「カトリシズム（普遍主義）」に貢献するものとして、積極的に評価することは必要であろう。しかし、それは同時に「カトリシズム」という概念が覆い尽くせないものであるかも知れない。

また、バスケスの史料のように、歴史の彼方に塵のように埋もれた一人の民間治療師の生を掘り起こし、解釈によって甦らせることも、同様に重要な作業である。史料の解説によって甦るのはバスケスのみではない。バスケスに関わり、バスケスをめぐって葛藤した人々の生をも再び生かすことになる。彼らの苦悩や葛藤（弁護人であれば訴人であれ）は、「バスケス」という表象を通して、現代の我々に様々な問題をつきつける。彼らは、異なる宗教・文化接触の葛藤と、「他者」としての異教・異文化の理解、さらに新しく生まれた宗教・文化に対する理解の問題をも、現代に共通する問題として、我々に提示するからである。

註

- (1) Pedro Ciruelo, *Tratado en el qual se reprehuen todas las supersticiones y hechizos*: *Muy util y necesario a todos los buenos christianos zelosos de su salvacion*, Barcelona, Sebastian de Cornellas, 1628.
- (2) カルロ・ギンズブルグ著、上村忠男訳『夜の合戦 一六〇一―一七世紀の魔術と農耕信仰』みすず書房、一九八六年、及び、カルロ・ギンズブルグ著、杉山光信訳『チーズとうじ虫 一六世紀の一粉挽き屋の世界像』みすず書房、一九八四年、などを参照。
- (3) Charles H. Long, "Popular Religion", (*Encyclopedia of Religion* <ER>, Vol. 11, New York, Macmillan Publishing Company, 1997), p. 446.
- (4) 荒木美智雄「第八部 民俗宗教、一 総論」(小野泰博他編『日本宗教事典』弘文堂、一九八五年)、五九七―六一二頁、及び、荒木美智雄『宗教の創造』法蔵館、一九八七年を参照。
- (5) 「世界システム」は社会学者エマニュエル・ウォーラーステインにより一九七〇年代に生み出された概念である。エマニュエル

ル・ウォーラーズテインは、一六世紀に西欧に偶然生まれた資本主義世界経済が、世界帝国に代わって拡張し、三世紀をかけて拡大した結果、地球全体を取り込み、すべての世界帝国および歴史上に独自に存在していた世界中の「ミニシステム」を吸収して滅ぼし、唯一の史的システム、「世界システム」に拡大してしまつたと説明する。エマニュエル・ウォーラーズテイン著、本田健吉・高橋章監訳『脱社会学、一九世紀パラダイムの限界』藤原書店、一九九三年、ウォーラーズテイン編、山田鋭夫他訳『ワールズ・エコノミー』（叢書世界システム 第一巻）藤原書店、一九九一年などを参照。

- (6) Long, op. cit., p. 449.
- (7) Hechimeras e Idolatras, *Legajo XI : 2 y XI : 3, Causa criminal seguida contra Juan Vázquez, indio, por hechicero*, Archivo Arzobispado de Lima, Perú, 1710. 同史料に關して Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies : Colonial Andean Religion and Expiation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 259-262 を参照しよう。
- (8) AAL, *Legajo XI : 2 y XI : 3*, fols. 10-11.
- (9) *Ibid.*, fol. 27.
- (10) *Ibid.*, fol. 27.
- (11) *Ibid.*, fols. 40-42.
- (12) *Ibid.*, fol. 43.
- (13) *Ibid.*, fols. 44-46.
- (14) *Ibid.*, fol. 48.
- (15) *Ibid.*, fols. 70-71.
- (16) シルエロの著作に關する先行研究はこれまで筆者が見たところ、断片的であり、根本的な研究がなされていないため、四つの区別は筆者自身が原典に当たつて彼の思想の根幹をなす概念として分類した。①奇跡 (milagro) と魔術 (hechicería) ②超自然的 (supernaturales) と自然的 (naturales) ③学 (ciencia) と術 (arte) は、シルエロ自身が頻繁に使用する概念である。原典からの引用箇所を取り上げればきりがなが、またまじつた議論がなされている箇所を本論では示しておく (Ciruelo, op. cit., pp. 93-101, 106-118, 167-192)。また、④エリート (elite) と民衆 (popular) という言葉をシルエロ自身は使用しないが、明らかにその区別はなされている。例えば、神学、哲学、医学など「学のある専門家」に対し、「迷信・魔術など、空しい術に頼る、無知で、貧しい人々」という表現等によつて両者の対置が示されている (*Ibid.*, p. 155, 218)。
- (17) *Ibid.*, p. 112, 115, 193, 195.

- (18) シルエロはトマス・アクィナスにならない、世界を自然的 (naturales) と超自然的 (supernaturales) に分ける。世界を自然的で知ることのできる事柄と、神、天使、悪魔などの超自然的存在のみが知ることのできる事柄とに分類する (Ibid., pp. 14, 17-20, 167-192)。シルエロによれば、自然的で知ることができる事柄は、人間が長い間の努力を積み重ねて理解することができるとあり、それに属するのは、専門家による「学」であるとみなした。その代表的なものに、職業的医者によって行われる医療がある (Ibid., pp. 106-139)。一方、人間の努力で知り得ないもの、占い、前兆、予言、夢(未来の予兆)、病や災難を引き起こしたり、おさまたりする超越的な力は、超自然的なものとして取り上げられ、それらは、神か悪魔か天使か、ともかく人間を越えた領域に属するものであると見なされた (Ibid., pp. 55-66, 72-80, 86-92, 146-153, 193-209)。
- (19) マコーマックは鋭くもシルエロの世界を次のように分析している。「シルエロの描く世界は、神と悪魔が両極にあるように、本物と偽物に分かれていた。それらは、力を持つ言葉と物を統括する聖職者や医者、神学者達と、そうではない偽物集団、魔術師、占い師、祈禱師、迷信的治療師などであった。宇宙における自然と神の力の分配は、様々な専門家集団によって社会に反映され、効果を持っていた。聖職者は神の力が吹き込まれた言葉を支配し、一方、医者は積み重ねた研究の末、ある種の植物や動物に備わっている自然の力を支配していた。シルエロはそれゆえ、『偶像崇拜的迷信』を、真の宗教と科学的かつ正確な知識だけでなく、適切な社会秩序そのものを脅かす行為であると捉えていた。」Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 41.
- (20) Ibid., p. 42.
- (21) Ciruelo, op. cit., p. 107, 111.
- (22) Ibid., pp. 115-116.
- (23) 「奇跡」か「魔術」かを判断することについてのスペインの教会エリートを抱える矛盾に関しては、クリスチャン・Jr.やケーガンの研究に詳しく書かれている。William A. Christian, Jr. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981. リチャード・L・ケーガン著『夢と異端審問—一六世紀スペインの二女性—』松籟社、一九九四年。
- (24) ペルー北部の克蘭デーロに関しては、アメリカの人類学者ダグラス・シャロンらの研究がもっとも重要である。Donald Joralemon and Douglas Sharon, *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993. 特ダ' エドナルド・カルデロンとダウ' 有名な克蘭デーロに関して、彼を主題にした単行本 (E. Calderón, R. Cowan, D. Sharon, F. K. Sharon, *Eduardo, el Curandero: The Words of a Peruvian Healer*, Richmond,

North Atlantic Books, 1982) や同名のビデオなども出版され、その治病儀礼の過程や世界観をつぶさに観察することができ²⁹⁾。

(25) 災厄や病など悪との儀礼的戦いは枚挙に暇がない。有名な研究を一つだけあげれば、ギンズブルグによるペナンダンデイの研究がある。イタリアを含む中世ヨーロッパの「ペナンダンデイ」胞衣をつけて生まれてきた者たち」は、異端審問官らエリートによって次第に「魔術師」とみなされるようになったが、彼らは、農作物を天災や病から守るため、肉体を抜けて夜後の戦いへにしばしば出向いた。ギンズブルグはこの現象を広くスラブ圏をも含む中央ヨーロッパ全体に及ぶシャーマニズムの伝統に關わるのではないかと推測している。ギンズブルグ、前掲書(註2)、参照。

(26) 「四方向」はアンデスにおいて重要な意味を持つ。インカ帝国の正式名は「四つの方向の国(タワテンティン・スーユ)」である。今日の克蘭デーロのメサ(円形のコスモスを示す卓上儀礼)では、インカのコスモロジー以来の四方向(それぞれの方向を守る守護的動物がいる)と、三つ(神、悪魔、この人間世界)の次元が示される。前述のシャロンらによる各克蘭デーロのメサのデータ、及びLawrence E. Sullivan, "Above, Below, or Far Away: Andean Cosmogony and Ethical Order", in: *Cosmogony and Ethical Order—New Studies in Comparative Ethics*—(ed. Robin W. Lovin and Frank E. Reynolds, University of Chicago Press, 1985), pp. 98-129, を参照のこと。

(27) バステイアンによる現代ボリビアの民族誌にも、薬草の専門家が他の宗教的専門家(祭司、占い師、治療師など)と同様に伝統的医療によって裏付けられた特別な知識、技能を持ち、人々の崇敬を集めていることが明らかにされている。Joseph W. Bastien, *Healers of the Andes: Kallawaya Herbalists and Their Medicinal Plants*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987.

(28) Constance Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993, p. 81.

(29) Polo de Ondegardo, "Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo (Lima, 1584)", in: *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios—compuesto por Autoridad del Concilio Provincial que se celebró en la ciudad de los Reyes—* (Madrid, 1985), fols. 12-13.

(30) AAL, op. cit., fols. 40-42.

(31) *Ibid.*, fol. 43.

(32) ケーガン、前掲書、五八一-五九頁(註23)。

(33) 中世スペインの民間信仰の隆盛は、民衆が体験した夢やヴィジョンによって多くの土着の聖なる場所(山、岩、石、木、洞

- 窟、泉など）が再発見されたことによるものであり、これらに多くの「聖人」（土着の信仰と関係がある）が関わり、徴を与えたことは、クリスチャン・Jr.による『出現』研究によって明らかにされている（註23）。
- (34) Ciruelo, op. cit., pp. 76-80.
- (35) アリストテレス学者であるファン・ヒネス・デ・セプールベダは、インディオに自然的徳や理性は備わっていないと論じ、これに反対するバルトロメ・デ・ラスカサスと論争を繰り広げた。セプールベダ著、染田秀藤訳『征服戦争は是か非か』（アンソロジー）新世界の冒険 七）、岩波書店、一九九二年を参照。
- (36) Ciruelo, op. cit., pp. 106-118.
- (37) 「中心」と「周縁」は宗教学の重要なテーマの一つである。階層化された社会の周辺にこそ、宗教的中心が生まれ、新たな共同体の中心として新しい宗教運動を生み出すという論理は、荒木美智雄『宗教の創造』一二一―六二頁（註4）を参照のこと。
- (38) AAL, op. cit. fols. 40-42.
- (39) 例を以て Manuel M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988. などが顕著なその一例である。
- (40) Carsten Colpe, (translated by Matthew J. O'Connell), "Syncretism", (ER, Vol. 14), pp. 218-219.
Ed., Charles Stewart & Rosalind Shaw, *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. New York, Routledge, 1994, p. 3.
- (41) 「シンクレティズム」というカテゴリーが適切か否かをめぐって、宗教学を含めた人文・社会諸科学の多岐にわたる分野で近年盛んに議論されている。その一つの結実が『シンクレティズム／アンチ・シンクレティズム』であり、編著者のスチュアートとシヨウは、「シンクレティズム」に対する様々な意見を整理し、その批判を認めながらも、結局は「シンクレティズム」という概念を豊かにしようとする方向で議論を展開している。Ibid., pp. 1-26.
- (42) Ibid., p. 1.
- (43) 複教文化研究会編『〈複教文化〉のために―ポスト・コロニアリズムとクレオール性の現在―』人文書院、一九九八年、大杉高司『無為のクレオール』岩波書店、一九九九年、などを参照。

書評と紹介

鈴木範久著

『内村鑑三日録』（全12巻）

教文館 B6判

- ① 青年の旅
一九九八年二月一〇日刊
二六五頁 二七〇〇円
- ② 一高不敬事件(上)
一九九三年一月三〇日刊
二七一頁 二三〇〇円
- ③ 一高不敬事件(下)
一九九三年一月三〇日刊
一九九頁 二〇〇〇円
- ④ 後生へ残すもの
一九九三年九月二五日刊
二八九頁 二五〇〇円
- ⑤ ジャーナリスト時代
一九九四年五月二〇日刊
三七九頁 三〇〇〇円
- ⑥ 天職に生きる
一九九四年九月一〇日刊
三九三頁 三〇〇〇円
- ⑦ 平和の道
一九九五年四月二五日刊
四五三頁 三三〇〇円
- ⑧ 木を植えよ
一九九五年七月二五日刊
三九二頁 三五〇〇円
- ⑨ 現世と来世
一九九六年五月二〇日刊
三九八頁 三八〇〇円

⑩ 再臨運動

一九九七年一月二〇日刊
三七〇頁 三六〇〇円

⑪ うめく宇宙

一九九七年六月一〇日刊
四六二頁 四七〇〇円

⑫ 万物の復興

一九九九年二月二〇日刊
四五二頁 四二〇〇円

徳田幸雄

『内村鑑三日録』全十二巻（以下「日録」と略す）では、著者の四〇年にも及ぶ内村研究で収集された多くの史料と主な出来事とが日付順に掲載されており、「日録」という書名の所以となっている。評者はこの「日録」に、次に示すような特徴を認めている。

1、「内村鑑三全集」全四十巻（以下「全集」と略す）に未収録の新史料が収録され、「全集」を補完する意味を有している。

2、「全集」には収録されない、内村以外の人々の手による史料、いわゆる周辺史料を中心に「日録」が構成されている。

3、史実、とりわけ内村自身や社会にとって重要な事件、あるいはそれまで曖昧であった事柄については厳密で多角的な検討が施されている。

4、主に周辺史料に語らせることで、従来とは異なる内村像が浮き彫りにされている。

5、「日録」という史料整理の方法は、便宜的な意味だけでは

なく、リアルタイムの状況を再構成し、読者にそれを追体験させることを可能にしている。

『日録』全体の詳細な紹介については紙面の関係上それを避け、先述した諸特徴、とりわけ史料的側面(1、2)、史実的側面(3)、描写的側面(4、5)を主な観点としつつ、それぞれの巻についての簡単な内容紹介をしたい。

① (一八六一〜一八八八) 青年の旅

本書では、内村の出生から、米国留学からの帰国までが扱われている。『全集』には札幌農学校入学以前の史料は収録されていない為、内村の幼少期を知る上では、ここで集められた地方史などの様々な史料は非常に貴重である。史実に関しては、これまでとりわけ謎とされてきたタケとの離婚をめぐる、タケの実子であるノブの証言をもとに興味深い探求がなされている。なお、著者は内村の青年期を、現世的段階から倫理的段階、そして宗教的段階へと至る「こころの旅」として捉えているが、本書はその過程をよく伝えている。また、『全集』未収録の新史料として、一八八五年三月二四日付クラーク宛書簡が全文掲載されている。

② (一八八八〜一八九二) 一高不敬事件(上)

③ (一八八八〜一八九二) 一高不敬事件(下)

この二書の主題はともに不敬事件であるので、ここではこれらをまとめて扱う。前者では、北越学館事件及び不敬事件が扱われている。主題となっている不敬事件については、当時の社会的状況や内村本人の立場、そして一高の内部事情から多角的

に追究され、不敬事件の立体的理解が目指されている。後者では不敬事件による影響が主題となっており、その事件を契機に、信教の自由や宗教観の相違をめぐる多くの議論が噴出した経緯が述べられている。二書とも、巻末には不敬事件の多くの関連史料が収録され、それらはこの事件の影響の大きさだけではなく歴史の意味をも如実に物語っている。

④ (一八九二〜一八九六) 後生へ残すもの

不敬事件後、内村は職を求めて各地を転々とするが、本書はその五年間を扱っている。著者が「内村という人間を中心に形成される一種の磁場を描きたい」と述べているように、『基督信徒の慰』や『求安録』、『後生への最大遺物』などこの時期に執筆された内村の代表的著作の与えた反響や影響が、書評や回想記などの史料によって描かれている。興味深い史実としては、内村が一度も口にしていない「まぼろしの結婚」が触れている。また、『全集』未収録の新資料として一八九四年九月二日付警醒社宛書簡が掲載されている。

⑤ (一八九七〜一九〇〇) ジャーナリスト時代

ここでは、内村が『万朝報』の英文欄主筆であった一年三ヶ月と、朝報社退社後に彼自身が創刊した『東京独立雑誌』の主筆として活動した約二年間の、いわゆるジャーナリスト時代が扱われている。朝報時代にかわされた国内発行の英字新聞との応酬や、『東京独立雑誌』によって大きな影響を受けた青年たちの手記は、周辺史料として興味深い。史実に関しては、これまで謎とされてきた『東京独立雑誌』の廃刊のいきさつや理由が追究されている。

⑥ (一九〇〇～一九〇二) 天職に生きる

この時期には、天職となる『聖書之研究』が創刊され、信州や札幌へ伝道にも出かけ、夏期講談会を開催し、角筈聖書研究会を発足させ、足尾鉍毒反対運動といった社会運動にも参加したように、彼が最も精力的に活動した期間である。この頃から、内村が当時の青年たちに与えた個人的感化が顕著となり、おり、とりわけ夏期講談会の参加者による記録や感想はその影響の大きさを物語っている。『全集』未収録の新史料としては、一九〇二年二月一七日付宮部宛書簡がある。

⑦ (一九〇三～一九〇七) 平和の道

本書で扱う五年間は、内村が戦争絶対廃止論いわゆる非戦論を唱えることによって、社会との関わりが疎遠となり、専ら『聖書之研究』の刊行と、角筈聖書研究会とに専心していった時期である。この時期には、両親の死を契機に「肉の兄弟」による反抗が表面化しており、その様子を伝える史料については極力紹介されている。この「肉の兄弟」の反抗に注目することで、内村をして「霊の兄弟」ともいえる教会会の結成を促したことが浮き彫りにされている。なお、『全集』未収録の史料としては、一九〇四年四月二十九日付宮部金吾宛書簡、一九〇五年一〇月九日付池田倉吉宛書簡をはじめ七通の書簡と、新たに発見された『教友』一号に掲載されている「角筈聴講録」、及び『全集』収録漏れの「教会会は何である乎」が掲載されている。

⑧ (一九〇八～一九一二) 木を植えよ

この巻では、聖書講堂今井館の完成に伴い、内村が角筈から

柏木へと居を移し、一九一二年一月の娘ルツの死を契機に、外に向かつて講演活動や伝道活動を展開するようになった五年間を扱っている。それまで角筈の自宅で家庭的な聖書研究会を行っていたが、今井館の完成によってより公の集會が可能となり、青年たちによる柏会、白雨会などの組織が形成された。「木を植えよ」の副題は、この時期に語られた「デンマルクの国の話」から付けられているが、そこには内村が青年という苗木を植え、育てることに努め始めたという意味も込められている。本書では、こうした内村のもとに集まった青年たちの手記史料が多く紹介され、内村が与えた精神的影響の大きさが窺える。『全集』未収録の新史料としては、『教友』十七号掲載の「最大問題の解決」、一九一二年一二月四日付照井真臣乳宛書簡がある。

⑨ (一九一三～一九一七) 現世と来世

再臨運動を展開する前の五年間を扱う本書では、内村が浄土教信仰にひかれ、反近代の姿勢を強めたことによる思想的变化や、キリスト教における愛と義といった、二つの焦点を有する楕円的思考様式に触れられ、その観点から内村がとった様々な行動や態度が説明されている。とりわけ、内村の後を追って伝道者となった藤井武との思想的な衝突や、柏会会員であった黒木の神社結婚事件などに対する内村の処置が注目されている。周辺史料に関しては、聖書研究会の雰囲気や内村の講演の様子などをよく伝える史料を選んで掲載し、当時の状況を再現する工夫が施されている。全文が引用されている『全集』未収録の新史料としては、一九一四年七月二八日照井真臣乳宛書簡、一

一九一六年一月三日付金井清宛書簡、一九一七年三月八日付金井清宛書簡がある。

⑩ (一九一八〜一九一九) 再臨運動

内村が再臨運動を大々的に展開したのは本書で扱うこの二年間である。数十回に及ぶ講演の度に数百人を集めたという事実や、講演によって刻み込まれた強烈な印象を記す参加者の手記は、内村のカリスマ性を際立たせている。また、本書に掲載されている再臨運動に対する多くの反論は、当時のキリスト教界に与えた影響の大きさをも物語っている。『全集』未収録の新材料としては、一九一八年一月五日付ワイドナー宛書簡、一九一九年一月一七日付宮部重代宛書簡をはじめ一三通の書簡が紹介されている。

⑪ (一九二〇〜一九二四) うめく宇宙

本書で扱う五年間は、内村が五九回にも及ぶロマ書の連続講義を展開し、贖罪信仰と再臨信仰とを成熟させた期間であり、副題の「うめく宇宙」は、四〇講目のロマ書講義「三つの呻き」から付けられている。一方でこの期間には、弟子たちとの相次ぐ対立・離反があったが、紹介されている弟子らの手記は当時の状況を生々しく物語っており、それらはまた内村の考え方や人柄を際立たせている。なお、『全集』未収録の新材料としては、一九二〇年六月九日付金井清宛書簡、一九二三年一月二四日付照井真臣宛書簡をはじめ一通の書簡が全文掲載されている他、The Japan Advertiser の一九二四年六月二四日号に掲載された“A Healthy Kick”がある。

⑫ (一九二五〜一九三〇) 万物の復興

内村の最晩年の五年間には、弟子たちが次々と伝道者として独立していくが、本書に掲載されている数々の周辺史料は、これらの独立が必ずしも円満な形でなされていないことを物語っている。しかし、著者はそれを内村の非情さというよりは、精神の健全な発達という観点から見ている。また、本書では内村の円熟した信仰の側面と共に、武士意識やナシヨナリズムといった古い精神も紹介されており、近代日本を生き抜いたキリスト者内村鑑三の姿が描かれている。『全集』未収録の新材料としては、一九二五年九月三〇日付金井キク宛書簡、一九二九年七月一九日付山田有登宛書簡、一九二九年一月一四日付木村よし宛書簡をはじめ九通の書簡が掲載されている。なお、巻末に付された索引は、全巻の史料検索に非常に便利である。

以上、各巻の内容を諸特徴に従って概観したが、内村研究の立場から改めて『日録』を評してみたい。これまでの評伝によって描かれてきた内村像が、内村の内側から構成されたものであったのに対し、『日録』は掲載されている多くの周辺史料によって内村を外側から構成している。具体的に言えば、一回の講演で数百人時には一千人を越える人々を集め、多くの若者を惹き付けたカリスマ性と、少なからず身内や周囲の者との対立をもたらしただ彼の人間性とを合わせ持つ内村像である。それは『日録』ならではの新しい内村像と言える。また、多くのマスメディアの記事は近代日本という時代的背景から内村を見ることをも可能にしている。

なお、『日録』では時間軸に忠実な体裁をとっている関係上、

主に歴史的事象が追求されている反面、思想の変遷あるいは展開といった精神的事象に関してはさほど問題にされていない。つまり『日録』で主題となっているのは、歴史的人物としての内村鑑三であって、宗教的人物としての内村鑑三ではない。また、これまでの内村研究でなされた多くの議論への言及も最小限に留められている。これらの点は、『日録』の体裁故の限界あるいは犠牲にされた点であり、他の研究や著書に委ねられた点とも言えよう。しかしそれは、極力スリムで分かりやすい形でまとめようとした著者の意図を反映させた結果であり、かえって『日録』の特徴や存在意義が明確にされている。その特徴や意義こそ、『日録』が持つ史料的価値である。内村研究の立場から見た場合、その史料的価値こそが不動のものであるが、著者もこの点は十分に留意していると思われ、史料の掲載と整理には最優先の配慮がなされている。これらの多くの貴重な史料が日付順に掲載されることで、史料の検索が非常に都合の良いものとなっている。かかる観点から見れば、『日録』の体裁は、内村像を描写するというよりは、むしろ多くの貴重な史料を検索しやすい形で掲載することが目されていると言えよう。

内村研究のようにある特定の人物を研究する際には、史料がとりわけ大きな意味を有する。見方を換えれば、史料がどれぐらい整理されているかという点は、その人物に関する研究の進展具合を示すとも言える。その観点から言えば、『内村鑑三全集』全四〇巻の刊行が、彼自身の思想や世界観など、内村の内面を出発点に据えた研究に拍車をかけたように、『日録』全一二巻は、近代日本あるいは周囲の人々など、外から見た内村像

に関する多くの材料を提供することで、その研究に新たな段階と可能性をもたらすことであろう。その意味からも、この『日録』が内村研究の必携の書となることは間違いないと思われる。

藤田正勝・松丸壽雄編

『欲望・身体・生命——人間とは何か——』

昭和堂 一九九八年八月三〇日刊

A5判 二五六頁 三五〇〇円

岡村康夫

現在われわれはわれわれを取り巻く様々な問題に直面している。例えば、それは編者が述べるような環境破壊の問題や生命科学・医療技術の発達をもたらした諸問題であると言えよう。ただし、これらの諸問題は、本書の諸論文の展開のなかで明らかになるように、単なるわれわれの外の問題ではない。それらはむしろわれわれの内なる問題であり、われわれ自身の自己理解へ関わる問題である。従来の価値観や倫理観は崩れ去り、われわれは今、新たなレベルからの価値や倫理の再構築を迫られている。そういう意味で、今日ほど差し迫って、そして根源的に「人間とは何か」ということが問われている時代はない。本書は、その書名の示す通り、この人間の自己理解の問題を、

「欲望・身体・生命」の位相から明らかにしようとするものである。

第一部は「欲望」と題されるが、ここでは、例えば「性欲動」のような狭義の「欲望」の問題から、「無限」へと開かれた「本性としての意志」や「知への欲求」としての哲学、さらには新しい「意味の発見」に繋がるニーチェ的「力への意志」をも射程に入れた問題が論じられている。そもそもわれわれを根源的に突き動かす力の本体は何か、それをこのような広義の「欲望」から明らかにするものがこの第一部であると言える。現在われわれが直面している諸問題の解決は、まずこのような「欲望」の問題を抜きにしては考えられない。

さて、第一論文、秋富克哉氏の「ツアラトウストラの語り―意味の発見―」は、本書のテーマとする「欲望・身体・生命」の問題を、伝統的な諸価値を否定して世界に新たな意味を与えようと試みたニーチェの先駆的な思想において検討しようとするものである。ここではまず「ツアラトウストラ」の通底音である「神の死」ということが取り出され、そこからニーチェ的な「大地」としての「身体」、「時間との和解」としての「力への意志」、そして「永劫回帰」の思想などが明らかにされている。この論文は、まさにツアラトウストラによって語り出されるものによって、「欲望・身体・生命」という本書のテーマを、「意味の発見」という問題意識を中軸に明らかにしようとするものである。ただし、ここで言われる「意味」とは、一切の超越的な意味や目標を見失った現代的状況下で、飽くまでその状

況を徹底することを通してのみ発見される「意味」であって、決して新たな「意味の虚構」に繋がるものではない。そして、そういう「意味の発見」は主体的な自らへの絶えざる問いかけを通してのみ果たし得るものである。

第二論文、安藤泰至氏の「欲動論という名の神話―フロイトの人間論の縮図―」は、フロイトの「欲動論」の展開に重要な意義を認め、そこに彼の人間論の縮図を見ようとするものである。フロイトの「欲動論」に対する主な批判に、「すべてを性の問題に還元する一ものである」という批判と、「生物学的な還元主義」であるという批判とがある。まず前者に対して、氏はフロイトの初期および後期に現われる二元論的図式に着目し、その批判がいかにまとはずれであるかを指摘している。それから、後者の「生物学的還元主義」であるという批判に対して、後期のフロイトの生物学への傾斜を認めつつ、それが「彼が欲動を人間的な現実そのものを構成する原基として、それをより本質的な次元でとらえて行こうとした結果」であると述べている。氏のこのような陳述はいずれもフロイトの「欲動論」を「抑圧の人間学」あるいは「人間的現実の本質論」として読み解こうとするものである。

第三論文、林伸一郎氏の「意志について―『本性としての意志』と『理性としての意志』―」は、モーリス・プロンデルの示唆に基づき、トマス・アクイナス、ルイス・デ・モリナ、そしてブレーズ・パスカルにおいて提示された意志概念を対照することによって、西洋近世の人間論における「本性としての意志」の忘却がもつ意味と、その射程を明らかにしようとするも

のである。「本性としての意志」とは「人間存在がもっている究極目的への根本動性、究極目的たる神への欲求」であるが、その忘却は神に対するわれわれの自律性の意識を確立すると同時に、またそれゆえに他者を物化し、さらにはその他者を自らに恣にするというエゴイズムにも通じる。それは自然全体を「処理可能な対象」とするところまで拡大されていくが、その欲求は際限なく、決して満たされることはない。ただし、氏はまさにそこに人間が本当に求めているものが「別の何か」であることが示唆されていると考え、「人間はさらに深い立場からもう一度捉え直されなければならないであろう」と述べている。

第四論文、門脇健氏の「知への欲求」は、哲学を「生きることに根本的に関わる問題を解こうとする人間の積極的な知的営み」であると定義し、人間を根源的に捉えて離さない「知への欲求」の正体を明らかにするものである。ここではまずソクラテスの「無知の知」の解析から「哲学する」ことの本来の意味が取り出され、そこからデカルト的な「良識」と「理性」とによって成立する哲学の根本にある矛盾を明らかにし、そして最後にその矛盾を決定的に顕わにするものとして、ヘーゲルの「精神現象学」に現われる「ハムレットの知」に注目している。氏がその論述のなかで一貫して述べる「決定的に受動的状態」、それは「ソクラテスを動かした神託、デカルトを失意させた悪夢、ハムレットを行動に駆り立てたガイストの現象」のうちに着取されたものであるが、そこに向かう問いを問い続けることに、氏は現在われわれが見失ってしまっている本来の

「知への欲求」としての哲学の意義を見出そうとしているのである。

さて、次に第II部は「身体」と題される。その身体論の主な手がかりとされるのは西田幾多郎、メルロ・ポンティ、スピノザのそれである。ここではそれぞれの哲学者の思想の基礎的理解を踏まえて、そこから現代的状況下における「身体」の問題が極めて誠実に答えられようとしている。以下、それぞれの所論を紹介したい。

本書の第五論文に当たる松丸壽雄氏の「場所的身体」は、現代における「身体」の意味を、西谷啓治や市川浩氏の所論を参照しつつ、かつそれを具体例を通して説明し、最終的には西田幾多郎の「場所」から明らかにするものである。その所論を特に「身体」のみに絞って取り出すと次のように言えよう。西田の「場所」とは「無の場所」であり、それはその「否定の働き」によって、「於てある場所」としての一般者のみならず、「於てあるもの」としての個物があるがままにあらしめる当のものである。したがって、「身体」も本来その「無の場所」の「絶対否定の働き」に媒介されてあるものである。すなわち、「身体」はまさにこの「否定の働き」が媒介されることとして「場所的」なのである。そして、氏の注目すべき指摘は、その本来の「場所性」を見失うところに、「身体をあたかも交換部品のように考える」立場が出てくると述べるところにある。それは氏によると「場所的『自己』としての『自己ならざる自己』が本来の自己であることを忘却の淵へ追いやったこと」に

由来しているのである。

第六論文、杉村靖彦氏の「身体と言葉」は、メルロ・ポンテーイに代表される現象学の視点から、身体と言葉の根源的な位相での重なり合いを浮き彫りにし、それらがともにわたしたちが生きて活動する「世界」を開き出すはたらきを構成しているという事態を明らかにするものである。確かに言葉と身体とは根源的に「重なり」合うものである。しかし、言葉が身体によって生きられる次元とは別の次元を開くことも否定できない。氏は、このような身体の次元と言葉の次元との「ずれ」を意識させるものとして、マグリットの「これはパイプではない」という文句の付されたパイプのスケッチの絵や、ジョイスの「言語実験を極限まで突き詰め」ようとした『ユリシイズ』という作品などを挙げてゐる。前者はパイプという言葉とパイプという現実との「隔たり」を露わとし、さらには「隔たり」としての言葉のはたらきを白日のもとにさらす。後者は通常の理解法則を超えた文字の連なりを前にした読者の「戸惑い」や「嫌悪」、あるいは逆にそれを「面白いと思つて楽しむ」ような様々な反応を引き起こす。これらの例から明らかかなように、いづれにしても身体と言葉の問題を考えようとする者は、身体によって生きられる世界と言葉によって開かれる世界の「重なり」と「ずれ」のあいだを往還し続けるように定められてゐる。氏は、現代世界に生きるわれわれにはこのような事態を追う「ラディカルで繊細な思索」が求められてゐると締め括つてゐる。

第七論文、仲原孝氏の「スピノザの身体論―神・身体・自覚―」は、人間の身体を「単なる生物学的な有機体」へ還元する

立場を確認した上で、すなわち人間というものは、或る一面において徹頭徹尾、生物有機体であるという枠を出ることができないのだ、という事実をしつかりふまえた上で、スピノザの身体論を論じるものである。この点、氏は現代という時代を見据えた極めて冷静な論点を提示していると言えよう。さて、氏によると、スピノザにとって人間身体を物質的な次元で捉えるという思想と、「神への知的愛」という宗教的とも呼べるような思想とは、なんら矛盾するものではない。そこに氏は、一方では科学技術のもたらした恩恵に浴しつつも、他方では「神なき世界の空虚さ」に耐えかねるといつた現代世界の根本問題を解決する手がかりを求めようとしている。そして、その手がかりは氏の述べる「精神の自覚」のうちに求められる。「精神」は単なる「身体の観念」ではない。もし、そうなら「精神」は機械論的必然性にしたがつて動くのみであろう。氏は「精神」の能動性を「精神が自己自身のあり方に対する明晰判明な自覚」をもつところに認める。この「精神の根源的自覚」は自然科学的必然性と「神の必然性」とを矛盾なく捉える視点を与える。そして、それは単なる自然科学のなしうることもなく、また単なる宗教のなしうることもない。それをなしうるのは哲学の立場であり、そこに氏はユダヤ教を捨て、哲学を選んだ「スピノザの決意」を見ようとしている。

第八論文、森本聡氏の「後期西田哲学と経験科学の立場―歴史的的身体論を中心にして―」は、西田の経験科学解釈を彼の「歴史的的身体論」を軸として考察するものである。西田哲学は第一義的には宗教哲学であるが、西田は当時の物理学や他の経

験諸科学にも興味をもち、それらを彼の哲学の立場から基礎づけようとしている。そこには今日の経験科学の立場からも傾聴すべきものが含まれている。氏は、中村桂子氏の今日科学は「エキソ(外)」の立場から「エンド(内)」の立場へ変わりつつあるという見解を引用しつつ、西田哲学が徹底して「エンド」の立場に立つものであり、今日の変貌しつつある科学を哲学的に理解することに役立つ旨を述べる。一八・九世紀は「エキソ」の立場に立つニュートン力学がめざましい成果をあげ、その機械論的世界観が正しいものとされた。しかし、今世紀最初には「エンド」の立場に立つと言える相対性理論と量子論がその根本的立場を打ち破った。このような物理学の動きに西田は既に半世紀前に注目し、それをブリッジマンの操作主義を介してではあるが、その「歴史的身体論」へ取り入れていている。氏は、この西田の「歴史的身体論」についての考察が今日の科学に重要な示唆を与えるものであることを主張している。

さて、第III部は「生命」と題される。ここでは現代のわれわれのもつ生命観が、まずベルグソン、エックハルト、ヤスパール等の立場から批判的に明らかにされる。そして、それがまた「出生前診断」という極めて今日的な問題をめぐって問い直される。

本書の第九論文に当たる安藤恵崇氏の「生命論への展望―哲学と科学の狭間から―」は、ベルグソンから現代に至る生命論を追跡し、そこから展望される「新たな生命論の構築」を問うものである。今日、生命を「物理―化学的物質過程」へ還元す

る考え方が圧倒的支持を受けている。しかし、そのような見地は科学実証的次元においても決して証明可能なものではない。われわれは依然と「生死という人間の直面する問い」に十全に答えることができないままである。それは単なる学的論争において尽くされる問いではなく、われわれの実存の次元にも深く関わる問いである。氏はこのような問いを哲学の次元の問いとして再度吟味すべきであると主張する。そして、ベルグソン、フォン・ベルタランファイ、モノー、エクルズ等の生命論を紹介している。氏は、彼らの生命論の展開をたどりながらも、ここでは生命概念は決して確定されたことにはならないと述べ、特に科学的生命論が独走する傾向にある今日、哲学的生命論がその構築を再開する余地が十分残されていると言う。そして氏は、そのなかでも殊にわれわれの生命の根源に「能動的自覚性」を認める立場の再興の必要性を強調している。

第十論文、松田美佳氏の「理由なしに生きる―エックハルトにおける生の絶対肯定―」は、「生きるという現実」そのものを純粹に肯定しようとするエックハルトの立場から、現代のわれわれの生命観を根源的に問い直すものである。第一に、現代に生きるわれわれにとつて生きるということとは「理由なしに」肯定されているわけではない。それは何らかの理由づけのもとに初めて肯定されるような生である。したがって、それはその理由づけが否定される状況に立ち到った時は直ちに突き崩されるような生でもある。これに対して「理由なしに生きる」ということを説くエックハルトの言葉は、あらゆる理由づけから解放されているがゆえに、まさに如何なる状況下でもわれわれに

生きる力を与えるものである。第二に、われわれのなす活動（労働）は欲しいものを手に入れるための単なる手段に墮しているところがある。これに対してエックハルトは労働が単なる手段であることを否定する。生きるということが活動によって営まれている限り、その活動そのものを目的とし、まさに活動のために活動するのでなければ生は充実したものとはならない。そういう活動のあり方（労働観）を与えるという意味においてもエックハルトの言葉は一考に値する。第三に、「生の絶対肯定」を説くエックハルトの思想は、現代の宗教に対する厳しい批判の意味をもつものとなる。それは現実の生に積極的に関わらない既成宗教と、また逆に現実の生にラディカルに背を向ける新宗教との両方に対して、厳しい問いを突きつける。そして、最後にエックハルトの思想の現代的意義は「身体的活動の意義」を強調した点にある。何か欲しいものを手に入れるために活動するのではなく、手足を使い、体を動かすことそのものに喜びを見出すということ、そういう単純な生のあり方こそ現代人が見失っているものである。そして、そういう根源的生の営みへ立ち還ることを説いたのがエックハルトである。凡そ以上のように松田氏はエックハルトの思想の現代的意義をまとめていく。

第十一論文、布施圭司氏の「生の二元性―ヤスパースにおける昼と夜の二律背反―」は、主にヤスパースの独特な理性観を紹介して、われわれの生の持つ合理的側面と非合理的側面とが、いかなる関係にあるかを考察するものである。そこではその生の二側面が思想上、どのように捉えられてきたかが考究され

ている。氏はまずデカルトからドイツ観念論へ至る「近代における合理性の優位」を確認し、次に十九世紀末のニーチェやキェルケゴールにおける「非合理性の強調」に注目する。そして、最後にその両者を統合するものとしてヤスパースの思想を吟味する。氏によると、近代以前には合理性と非合理性とが峻別されず、両者が全体をなしていた。それが近代において合理的な科学的精神が重視されるようになると、その全体を捉える能力が見失われてしまった。ただし、現代においては合理性と非合理性の統一を求め、全的な生を回復するためには、単に近代以前の状況、すなわち無反省の状態に帰るだけでは不十分である。そのためには合理性と非合理性とを峻別しつつ、本来の意味における理性を見出すことが必要である。氏は、その有力な手がかりとなるものとして、ヤスパースの「交わりへの意志」としての理性に注目するのである。

第十二論文、大川裕子氏の「生命の選択をめぐって―出生前診断と選択的中絶―」は、極めて今日的問題である「出生前診断」に関して、まずその技術について説明し、それから次にそれをめぐる倫理的問題について論じるものである。結論としては、それを受診するか、また選択的中絶を行なうかは当事者の「自己決定」に委ねられると考えられるのであるが、氏はそのことが「われわれの決定がすべて無条件に肯定されることを意味するかどうか」を最後に問うている。人格の行なう「決定」はそこに逃げ込んでしまえば他者に対して危害を与えない限り、さしあたり誰も手出しができない聖域であると考えられる。すなわち、選択的中絶を選ぶか否かの個々の決定に関して

は、その妥当性を第三者が問うことは困難である。しかし氏によると、これはいかなる決定も「自己決定」として手放して肯定されることを意味する訳ではない。氏は、最後に「決定が真正な決定とみなされ得るのは、欺瞞的に生命を選択する負い目から目を逸らすことによつてではなくて、それを引き受ける限りにおいてである」と述べている。

以上のように本書は、欲望、身体、生命と題される三部によつて構成され、その内容は都合十二の論文によつて展開されている。「人間とは何か」ということを現代的状況下で問うに相応しい構成・内容と言えよう。勿論、本書は決して華々しい最先端の議論を巻き起こすものであるとは言えないかもしれない。しかし、今日われわれに求められているのはまさにこのような根源的で誠実な議論である。性急に目前の答えのみを求めようとする姿勢ではもはや現在われわれが抱えている問題は解決不可能である。われわれは今日、より根源的に「人間とは何か」ということを問う必要に迫られている。そういう意味でも、本書の執筆者諸氏にも、それぞれの研究分野において今後一層の思索・展開を期待したい。なお最後に紙面の制約上、それぞれの論文の紹介がいささか短絡的になったことをお詫びしたい。各氏の所論はそれぞれ、厳密で誠実な文献・資料解釈に基づいたものであり、そのすべてを正確にここで紹介できたとは思えない。識者には是非、各論文の精読をお願いしたい。

新谷尚紀編

『講座 人間と環境 9』

死後の環境——他界への準備と墓——』

昭和堂 一九九九年一月三〇日刊

A5変型判 二八一十三頁 二三〇〇円

松本由紀子

本書は、「講座 人間と環境」全十二巻の、第九巻として刊行された。この講座全体の趣旨は、今日の環境問題を、私たちの育んできた文化が、自然のリズムから遊離してきたことよって生じたものと捉えて、身近な環境のあり方を、問い直すことにある。そしてこの私たち一人一人の身近なことへの問いかけから、多様な生命が共存できる環境の構築を目指そうとするものである。

本巻の注目すべき点は、一つには、このテーマ設定のあり方、即ち、環境をめぐる問題を論じる際に、編者の言葉によれば「一見「奇案」とも見える「死」というテーマを取り上げているところである。編者によれば、「死」というテーマは、環境問題にとってばかりでなく、研究対象一般として、奇異なもの、違和なものであった。P・アリエスも「死を前にした人間」で指摘するように、現代においては「死」は嫌悪すべきもの、それゆえに隠されねばならないものとされ、また病院で死ぬことが一般化する中で、「死」は身近に見ることのないもの、

見えにくいものとなっている。こうした「死」を、身近な環境の一つとして再定位し、問い直すという本巻の企図は、環境を生と死の循環の中で捉えるという視野を与えることで、環境を論じる仕方にとって新たなものであると同時に、「死」を研究対象として捉える仕方としても、死の儀礼や観念の研究を主としてきた従来のあり方に対して、新たな視野を与えるものである。

さて本巻の構成は三部から成り立っている。まず冒頭に、編者である新谷尚紀氏の「序章 死ぬということ」が置かれ、それに続いて各三つの論文よりなる三部が配されている。

序章では、歴史と民俗の中から、「死」というテーマについて考察している。まず新谷氏は、人類の歴史における死の発見を取り上げ、それが同時に生命の不思議や、靈魂、他界観念の生成として、宗教の誕生であったこと、それが王権の誕生へと繋がったことを指摘する。そしてそのように文化の発展の契機として重要であり続けた死の意味が、現在、忘れられていると述べる。それは、第二次世界大戦の大量死の後の復興のやむを得ざる経緯としてばかりでなく、看取りや葬送のあり方の変化によるものであるという。即ち、死が自然なものとして家族に看取られ、親族や近隣により葬送された伝統的なあり方が解体し、病院で死に葬儀社に葬送されるというあり方に変わる中で、死は、私たちの生活にとって、遠いものになっているのである。このような歴史的な考察に続いて、氏は、死を考える仕方について、他者の死を一般論として考察するのではなく、私にとって避け難く切実な自分の死を考える、という視角を提言

する。それに続いて、氏は、宗教者にとつての死、死の現場に立ち会う医者にとつての死を各々考察し、死を医学の敗北と捉えるのではなく、宗教学、文化人類学、民俗学、歴史学等の諸分野の交流の場における「死の臨床」研究が行われるべきである、と提言する。そしてそのような一環として、臨死体験や死の受容などの問題をめぐる研究を取り上げる。また葬儀や墓についての、歴史学的・民俗学的な研究を取り上げて、墓というのが遺体の保存と忘却との狭間にあり続けたことを指摘するのである。

本巻は、編者の上記のような方針に従って、次のような三部に構成されている。即ち、「第一部 死に方 送り方」では、死を臨終という現場や、崇りなどの死者が生者に関わる場面から考察している。「第二部 揺れ動く葬送」では、現代において大きく変容の過程にある、葬儀や墓地のあり方の現状について取り上げている。「第三部 伝承のなかに」では、宮座祭祀の見られる近畿村落や沖繩、また古代中国の、墳墓やその祭祀のあり方を取り上げている。このような、各々、死・葬・墓に関する諸論考よりなる三部を見てゆく中で、死の意味を考察し、ひいては生きる意味をも考える契機を与えることが、本巻の意図である。

それでは、以下で、各部を構成する論文一つ一つについて、概要を追ってみよう。

「第一章 死を看取る」では、『死と病と看護の社会史』を一八九九年に著し、こうした問題について社会的に考察してきた新村拓氏が、明治以降の医療史を概観する中で、「死の希薄

「化」が生起していることを指摘する。氏は、神奈川県北部の橋本村の名主の次男として一八六六年に生まれた、相沢菊太郎という人物の日記を取り上げて、農村部の富裕な階層においては、往診医や派出看護婦、濃密な親族ネットワークに支えられて、家族・親族らに看取られる在宅死が、一般的であったことを指摘する。氏によれば、こうした臨終の姿は、次のように変化している。即ち、一つには、一九六一年の国民皆保険体制以降、都市化に伴う家族規模の縮小、共稼ぎによる介護力不足、また家の狭さ等の要因によって、病院が家の延長のように利用される状況となり、病院死が一般化した。また、一九〇〇年の内務省令以降、医師による死の確認が義務化されることで、臨終の場は医師を迎えるための準備の場へと変化した。こうした変化の中で、氏は、かつて家族・親族や近隣の人々が担っていた「看取りの文化」が失われ、病院や葬儀社によって肩代わりされたこの「看取りの文化」を準備教育として位置づけることを提言するのである。

「第二章 死の現場―尊厳死をめぐる―」では、脳神経外科医である福岡誠之氏が、現代の死の姿について、医療現場から考察している。氏は、その中で、死の場所の殆どが病院となっていること、また死には、大別して急死と、ガンなどの進行性の死にいたる病気による緩やかな死とがあるが、それぞれに問題点を抱えていることを述べる。即ち、急死の問題点は、家族にとって肉親の死を受容する困難があることであり、脳死の問題点も同様である。また緩やかな死においては、患者への

病名告知の問題や、あるいは痴呆を経る場合や植物状態に陥った患者のケアをどうするかという問題がある。そこで氏は、他者の生命を意識的に死の方向へコントロールする安楽死や、ガンの末期等に苦痛のない尊厳ある死を望む、あるいは尊厳を失ったと思われる状態での死を望むという尊厳死について、オランダ、アメリカなどの状況を取り上げて考察している。そして日本における、日本尊厳死協会設立の経緯、即ち、一九七六年に安楽死を法制化しようとして始まり、反対運動の中で一九八三年に尊厳死の宣言書であるリビング・ウィルの啓蒙普及にとめるようになった経緯を取り上げる。こうした現状を述べる中で、氏は、現在自分の死について考えておくことがより必要となっていることを指摘するのである。

「第三章 癒される死者 癒す死者―民俗・民衆宗教の視角から―」では、民俗・民衆宗教を宗教学の立場から研究してきた池上良正氏が、「広義の環境」と氏の呼ぶところの新しい環境観を提言する。それは、近代科学が虚構として排除した超常的な力や意味の次元を含み込んだ世界全体を、人間が人間らしく生きることでできる豊かな現実として捉えるものであり、氏は、そのような環境観の中でこそ、可能となる「癒し」があることを指摘するのである。氏が取り上げるのは、青森県津軽地方のイタコとは別系統の民間巫女と、奄美・沖縄地方の民間巫者ユタの事例である。二つの具体的な事例の分析から、氏は「死者の崇り」等と呼ばれる災因論には、集団内の平準化を志向する規範が埋め込まれていること、この規範は、氏のいう「広義の環境」を構成する象徴的意味のつながりの中に定位さ

れた、〈象徴としての死者〉を媒介にして、生者を「癒し」に導くものであることを指摘する。また氏はこうした規範は、閉鎖的な共同体の統制倫理として否定的に扱われがちであるが、「互酬性の倫理」という枠組みへ位置づけることで、その積極的な意味を捉えることができること、そうした死者の象徴性が、都市化・産業化の中で失われてきたことを述べる。氏は、このような「互酬性の倫理」が、近代の自我中心的になりがちな人間を抑止する「根元的な慎み」を起動させるものであること、それが民俗・民衆宗教の中に根強く持続していることをまづ把握しなければならぬと述べるのである。

「第四章 葬祭業者を利用することとは―互助から契約へ―」では、山田慎也氏が、和歌山県の紀伊半島南にある古座町における実地調査をもとに、葬祭業の成立・浸透過程にある地域における問題点を分析している。氏は、まず古座の伝統的な葬儀のあり方を描き出し、そこにおいては一連の儀礼がテツタイトと呼ばれる近隣の人々によって進められ、喪主が口を出すことはできなかつたと述べる。一九六一年に誕生した葬祭業者は、地域の人々による共同作業に影響を与えない物品の提供からはじまったが、次第に納棺や司会などのテツタイトの領域まで請け負うようになっていったという。氏は、こうした葬祭業者の進出は、地域の人々がその利用を主体的に選択したものであるが、結果として地域の互助関係の解消になったと述べる。氏は、日常生活の中で葬儀のない手を確保することができなくなり、葬祭業者との契約で葬儀が行われるようになったことは、死後の自由を獲得したことである一方で、伝統的な互助による時よ

りも、死後の不確定性が増すことになったと指摘する。

「第五章 葬送と社会集団―葬法の社会学的考察―」では、森謙二氏が、葬儀や墓に関する意識が大きく変化してきている現状を分析している。氏は一九九三年の「墓と葬送の社会史」において、こうした問題について法的・歴史的に、また民俗学的・社会学的に考察しているが、ここでは「散骨」と呼ばれる火葬後の遺骨を砕いて海や山に散布する葬法をめぐる問題点の考察を冒頭に置いて、伝統的な葬法や墓のあり方の分析に入る。氏は、伝統的な葬法には、柳田国男のいう遺体遺棄、「自然的葬法」と共に遺体を保存する葬法があり、また、建墓にも生者と死者を分離する場合（両墓制）と同居する場合（屋敷墓）があつたが、多くの場合、墓地は村落共同体が管理し、またその規制は葬法にも及んだと述べる。即ち、葬送儀礼は、「喪に服する人々」である近親者と、「喪に服することを要求する人々」である共同体の構成員との、緊張関係に基礎づけられるのである。また氏は、日本では、土葬から火葬への急速な展開が、葬法の近代化の外観となったが、火葬の普及の背景には、死穢の忌避の観念と新たに生じた遺骨尊重の観念の妥協という矛盾・複合した要因があつたと述べる。その結果として、葬送儀礼を構成する人々の緊張関係が崩れ、葬送儀礼が私人的性格をもち、市場原理が優越するようになったのである。氏はこうした傾向の中で、死の社会性を復権することを主張するのである。

「第六章 移住する『生』、帰郷する『死』―ある在日済州道出身者の帰郷葬送の事例―」では、李仁子氏が、移住一世の在日

濟州道出身者のセンジャンと呼ばれる特殊な葬儀の事例を取り上げて、在日韓国・朝鮮人にとつての死後の環境を考察する。センジャンとは、濟州道独特の言葉で、日本での火葬を拒否し、遺体のまま濟州道に運ばれ、埋葬されることを言う。氏によればこれには、韓国では火葬は子孫がいらない人の葬法のイメージが強いこと、日本では韓国のように半永久的に墓を守ることができないこと等の、共通する思いがあるという。氏は、故郷の親族共同墓地で親しい先祖と眠りたいという移住一世の思いが、現在故郷に生きている人々や、故郷を知らない移住二世・三世とは異なるものであること、センジャンがそうした人々の間に軋轢を産む場合もあるが、また例えば二世と故郷との間に、新たな関係を生み出す場合も見られることを、指摘する。後者の場合、センジャンによって、死後の環境を求めて帰郷した死者が、子孫たちに新たな生の環境を遺していったのであると、氏は述べるのである。

「第七章 長老衆と死・葬・墓」では、関沢まゆみ氏が、近畿地方の宮座祭祀を行う村落における長老制について、死・葬・墓という視点から考察している。氏は、奈良県東部の大和高原地域の宮座の長老衆が、死穢を極端に忌避し、葬儀への参加や墓地を避ける様子を描き出す。また氏は、その地域では盆行事において、本仏と差別して餓鬼には別の供養を行う様子を描き出す中で、当該地域での、遺骸と靈魂の分離の意識の存在と、その結果としての遺骸への執着の希薄さが、こうした習俗の背景にあると分析する。氏は、当地でのトラノコオクリ（虎の子送り）、即ち、各々の世代が大切にしたものや次の世代へ

送る、という觀念によって、代々の先祖祭祀が支えられていること、それが長老衆の死後についての安心感と信頼感でもあることを指摘して、論考を締めくくっている。

「第八章 墓と祖先祭祀―沖繩の事例から」では、比嘉政夫氏が、奄美から八重山までの琉球列島の民俗文化を取り上げ、そこにおける祖先祭祀のあり方を描き出す。氏は、ノロの葬列歌を取り上げ、ニライカナイという他界へ靈魂を送る儀礼と崖下の特別な墓所へ遺骸を運ぶ葬礼という二つの葬列のイメージの見られることを指摘する。また、氏は墓制の通時的、共時的分析を行う中で、洗骨の習俗や、亀甲墓、破風墓などの独特な墓の構造を描き出し、またその祭祀においておなり神信仰などの女性優位の構造や、檀家制度の不在等、仏教との結びつきの強い本土とは異なつた特徴の見られることを指摘する。そうした記述の中で、氏は沖繩の祖先祭祀が、生者と死者、また門中の成員相互が交流し、連帯を強める場となっていると分析するのである。

「第九章 墓と貨幣―古代中国の死後の世界」では、西谷大氏が考古学的な視点から、中国漢人社会の、葬儀や法事その他の機会に燃やされる紙銭に着目し、このようにあの世でもこの世と同様、貨幣の必要な生活を送るものと想定する他界観のルーツを求めて、古代中国人の他界観の変遷を、文献や発掘資料から分析する。氏によれば、古代中国では死後、精神的な魂は天へ、肉体的な魂は地に還るが、死後の世界は恐ろしい世界と考えられていたという。しかし戦国末期に、神仙思想と不死の思想が出現したこと、前漢中期以降はこの昇仙思想が次第に、

あの世でもこの世と同様の生活をしたい、という人々の欲望を反映したものとなっていったこと、それを反映して、墓地の副葬品に「明器」と呼ばれる現世の生活の道具をミニチュア化したものが見られるようになったことを述べる。また同じ頃、「買地券」と呼ばれる死者があゝの世の架空の土地を買った証明書を書き副葬する習俗が見られるようになり、そこには、死者の魂を様々な動物や霊獣によって守る、という力への信仰の喪失が見られると、氏は指摘する。

以上、各章の構成に沿ってその内容を取り上げてみた。上記で見たように、本巻は、対象として死・葬・墓を取り上げている、という意味で、死についての研究対象を総覧することができるばかりでなく、次のような仕方でも、死をめぐる研究を総括していると考えられる。即ち、第一部では、社会史、医学、宗教学等の各分野の論者が、各々の分野における「死」を取り上げること、第二部では私たちに身近なはずでありながら、意外に知られていない現代の「死」の姿を見ることが出来る。そして第三部では、民俗の多様性についての、視野の広がりが得ることが出来るのである。即ち、本巻は、フィールドに入る研究者にとっても、論理的な視野の広がりの中に自らの研究を位置づける手がかりを与えるものであると共に、評者のように、文化比較として死の研究を行おうとする者にも、自らの方法を反省する視角を得ることのできるものである。

ただこうした広い視野に立った編著ではあるが、例えば比較

文化という視野から研究を進めようとしている研究者にとつて、気になる点が次のように指摘できるのではないかと思われる。一つは、第三部が筆者も述べているように「民俗の地域差」を中心に構成されているため、日本以外の異文化として取り上げられているのが、中国、あるいは第二部の済州道等、いずれもアジア文化圏にあつて、日本と比較的近いと思われる文化である点である。比較文化という立場から「死」のような文化普遍的な問題を考察する場合、一方で近い文化同士の中の差違を研究することは重要であるが、また同時にかなり異質であると思われるような文化との比較により、また別の重要な発見がある場合が多い。例えばより自然親和的なアジア文化における「死」は、環境問題という側面から「死」を考察するのに有効な視点を提供するものであることは無論であるが、一方で一見自然対立的なヨーロッパ等の文化における「死」を見ることで、また環境にとつて「死」が問題として現れてくるのは何かを考察できるのではないかと思われる。もう一つは、本巻では最後に「総合討論 現代人と死 死はどこへ行こうとしているのか？」という章をもうけており、一つのテーマを編著として考察する場合の利点をより積極的に活用した試みといえるが、各章のテーマを超えた討議として、次のような側面がもつと取り上げられてはしなかったと思われる。それは、「現代社会と死」というテーマを考察するにおいて、例えばアリエスが「倒立した死」と呼んだような、現代社会における「死の隠蔽」等の、文化の差異を超えて現代社会に共通するのではないかと思われる心性のあり方の側面である。こうした側面は、現

代のあり方を批判的にばかりでなく、その所以を問う形で積極的にも捉えることを可能にするものではないかと思われるからである。

本巻は、民俗学が、伝統的な生活文化の発見、分析という仕方、現代の諸問題に対峙してゆこうとする、という点で、他分野の研究と豊かな交流を成し遂げているものである。現在の環境問題は、こうした学問間の交流・対話によってこそ、より革新的な解決の方途を見いだすことができるのではないだろうか。その点で、本巻はこうした取り組みの嚆矢と言えるのではないだろうか。

新田 均著

『近代政教関係の基礎的研究』

大明堂 一九九七年四月二九日刊
A5判 三五四頁 四二〇〇円

藤 井 健 志

戦前の日本における政教関係を、「国家神道（体制）」という概念を使って捉える研究は、藤谷俊雄氏や、村上重良氏らによって本格化する。とりわけ村上氏の『国家神道』（一九七〇年）を中心とする著作は、この分野の研究に大きな影響を与えた。

村上氏の所論はその後、主として歴史学の分野において、中島三千男、宮地正人、阪本是丸、山口輝臣らの各氏によって、肯定・否定の両面にわたって様々に展開されてきた。

新田氏の『近代政教関係の基礎的研究』も、こうした流れの中で「国家神道」という概念の再検討、およびそれを通して近代日本の政教関係の再考を目指す本である。本書には政教関係に関する多岐にわたる論点が見られるが、ここでは「国家神道」の問題を中心に見ていくことにする。この点が新田氏の問題意識の中心にあると思われるからである。氏の基本的立場は、「国家神道」という概念が戦前の日本の政教関係を捉える上では適切ではない、というものである。その点で、阪本氏の所説に近く、宮地氏の対極にある。新田氏は「国家神道体制」にかわって、近代日本の政教関係を、「日本型公認教制度」と捉えたらどうかと考えているようだが（三四五頁）、そのこと自体は、本書では詳しく論じられていない。

まず最初に本書の全体構成を見ておこう。

第I部 明治初期の神道政策と浄土真宗

第一章 帰朝以前の島地黙雷の政教関係論

第二章 帰朝後の島地黙雷の政教関係論

第三章 「神道非宗教」論の展開

第II部 明治憲法制定期の政教関係

第四章 井上毅の構想と内務省の政策

第五章 公認教制度の採用に関する史料の翻刻と分析

第六章 「神社改正之件」に関する史料の翻刻と分析

第III部 天皇主権論者の政教関係論

第七章 穂積八束の政教関係論

第八章 上杉慎吉の政教関係論

第IV部 「国家神道」論の二つの原点

第九章 加藤玄智の「国家的神道」論

第十章 W・P・ウツダードの「国体狂信主義」論

このように本書は明治初年～第二次世界大戦後までの時期から、四つの局面を選び出して「国家神道」という概念の妥当性を問いつ直そうとしている。ところで新田氏は、氏が批判の対象としている「常識」としての「国家神道」論（本書一頁。なお新田氏がそのように捉えたものを、ここでは仮に「国家神道」に関する〈通説〉と呼んでおこう）が、最初に触れた村上重良氏と、宮沢俊義氏の憲法に関する一連の著作によって形成されたと見ている。したがって本書は、主としてこの両氏の「国家神道」論の構成要素を抽出し、その各構成要素の妥当性を検討する、という形で論が進められている。ただしこの検討の際には、これまで「国家神道」の研究にかかわってきた阪本氏、中島氏らの著作が繰り返し言及されていることは言うまでもない。

それでは新田氏は〈通説〉をどのように批判しているのだろうか。まとめてみると、①〈通説〉においては明治初期の宗教政策における浄土真宗の役割が軽視されている、②少なくとも明治憲法制定時において、神社に特権的な地位が認められていたとは言えない（ただし伊勢神宮、靖国神社等は除く）、したがって神社神道が「国教」的地位にあつたとは言えない、③〈通説〉のように神社参拝・神社信仰が常

に強制されているわけではなかった、④戦前においても政教関係のあり方は推移しており、「国家神道体制」という一つの概念でくくるのは妥当ではない、という諸点を中心になっていると思われる。以下ではこれらがどのように論じられているかを、私のコメントを付しながら見ていくことにする。

二

第I部においては、一八七〇年から七五年の島地黙雷の軌跡の分析（第一章、第二章）、および七四年から八二年における仏教、神道それぞれの「神道非宗教論」の展開と宗教行政への導入（第三章）が論じられている。ここは従来の研究に対して、右の①の批判がなされている部分である。この時期の宗教行政に対して島地黙雷や浄土真宗全体の果たした役割は、今までもしばしば指摘されてきた。しかし新田氏は、浄土真宗こそこの時期の宗教政策（言い換えれば政教関係）の「形成主体」であるとすると（八七頁、三四二頁）。なお第II部第五章でも同様の主張がされており、明治憲法下では真宗は「影の国教」とも言うべき存在だったのではないかと書かれている（一一一頁）。これだけ浄土真宗の役割を大きく評価した研究は他にはなく、新たな問題提起として重要である。新田氏の考えをやや単純化して言えば、〈通説〉における「国家神道体制」を作り出したのが、実は仏教（浄土真宗）であり、仏教がこれまで深くかかわってできなかった政教関係の体制なのだから、神道の仏教に対する優位を前提とした「国家神道体制」という捉え方は適切ではない、ということになるだろう。

このことを論証するために新田氏は、島地黙雷をはじめとする仏教側の論理と、神道側の論理とを、第一次資料から比較分析している。その上で仏教側の論理が政府に採用された結論づけるのである。ただし浄土真宗の役割を氏が言うように大きく評価するためには、論理の比較分析や、浄土真宗僧侶と政府中枢部との結びつきを指摘するだけでは足りないと思われる。

当時の政治状況や、キリスト教の問題、神道や仏教における教会・結社運動など、政教関係をめぐる諸側面を含めて、総合的に考えていかなければなるまい。この点では論証が甘いのではなからうか（もちろん右のような問題に、新田氏がまったく言及していないわけではないのだが）。言い換えればこうした結論を出すには、時期が早すぎるとは言えないだろうか。

とは言え、このようにまとめてしまうと抜け落ちてしまう多様な論点が、特に第三章には含まれていて、今後の研究のあり方を示唆していることを付け加えておこう。そこで新田氏の指摘している「神道非宗教論」の様々なヴァリエーションや、この時期における「宗教」という概念の未成熟さ、といった問題は、いずれも今後、近代日本の政教関係を考える上で、詳細な検討を要する興味深い問題である。

次に第II部では、一八八四年〜八六年の宗教政策が分析されている。ここは前に書いた新田氏による〈通説〉批判の②および④にかかわる部分である。第四章では、八四年の時点における井上毅の構想と内務省政策の分析から、政府が「神道・神社非宗教論」をとつても、それが必ずしも国家による神道への優遇や特権の付与とは結び付かないことが示されている。また第

五章では、有名な教導職廃止および管長制度（新田氏は「公認教制度」とも呼ぶ）の設立に関する太政官布達（八四年）について内務省が付した説明書を翻刻・分析したものである。さらに第六章では、八五年〜八六年の二回にわたって内務大臣と大蔵大臣から内閣に出された「神社改正之件」（八六年に裁可）にかかわるいくつかの文書の翻刻・分析がなされている。全体としては、この明治憲法が制定されようとしている時期においては、かつて村上氏が述べたような、〈宗教ではないというたてまえの国家神道が、教派神道・仏教・キリスト教の上に君臨するような体制〉が、成立したとはとても言い難い、ということが強調されている。

これらの中でも、興味深いのは第六章の「神社改正之件」である（これは第四章でも触れられている）。というのも、内務省などがこの時期に主張した「神社改正」は、明らかに伊勢神宮以外の神社の地位を下げるもので、〈通説〉のようにこの時期の神社が特権的な地位にはなかったことを示す、きわめて説得的な史料だからである。その意味では、〈通説〉批判だけではなく、戦前の政教関係の問題を考える際には非常に有効な史料であり、その翻刻が新田氏によってなされたことを喜びたいと思う。

ただし私にとって不可解なのは、かつて（一九七七年）、やはりこの「神社改正之件」を使って「国家神道」について論じた中島三千男氏の研究（『明治憲法体制』の確立と國家のイデオロギー政策）『日本史研究』一七六）に新田氏があまり触れていないことである。新田氏は第四章および第六章の中で、中

島氏の論文を紹介し、依拠する史料の若干の違いには言及しているが、正面から中島氏の論点を批判していない。しかし両氏はほとんど同じ史料を使いながら、かなり異なる結論を導き出しているのである。中島氏はこの史料を一つの根拠として（他の史料も使っている）、「国家神道体制」の確立が、憲法制定期ではなくて、日清・日露戦争期だと考えようとしている。それに対して新田氏はこの史料を、「国家神道体制」という捉え方そのものを否定する史料と位置づけようとしている。しかも中島氏の研究をふまえて本書の第六章を見ると、「神社改正之件」は、必ずしも「国家神道体制」そのものの存在を否定する史料ではないように思える。中島氏の研究がすでに存在している以上、この史料はこのままでは「国家神道」論批判には使えないと思う。さらにはこの史料の存在を十分に承知した上で、やはり「国家神道体制」は明治憲法制定期に成立したのだ、という見方も依然根強い（たとえば宮地正人氏の所説）。これらを克服しないと、せっかくの貴重な史料が埋もれていく可能性があると思う。

次に第III部であるが、章題の通り、穂積八束と上杉慎吉という二人の法学者の著作について論じられている。取り上げられる二人の著作は、一八九一年～一九二八年前後に書かれたものである。前述したように、新田氏の捉え方では、戦後になって法学者の宮沢俊義氏が「国家神道」に関する〈通説〉を展開し、それが大きな影響を与えた、ということになる。宮沢氏は「国家神道体制」の中では一般国民に対しても神社参拝が強制され、また明治憲法のいう「臣民の義務」の中には神社信仰が

含まれる、と論じている。こうした法解釈が戦前においても行われていたかどうかを検証し、宮沢氏の所説を批判しようとするのが、第III部である。〈通説 批判の③〉に直接かかわる部分だが、同時に第八章の上杉慎吉の所説の推移を非常に丁寧に追いかけていく方法には、④の政教関係の時期的変遷に注意を払うべきだ、という批判も込められていると思う。穂積と上杉の二人が研究対象として選ばれたのは、二人とも天皇主権説をとっており、宮沢氏の所説が正しいとすれば、この二人の法解釈の中に、神社信仰を「臣民の義務」と見なすなどの解釈が見られるはずだからだという。こうして二人の分析に入った新田氏は、この二人がともに、神社参拝や神社信仰を「臣民の義務」としていないことを明らかにしている。新田氏の言うように、いまだに〈通説〉は大きな影響力を持っている。それを考えるところとした指摘はきわめて重要だと思う。また上杉の所説の推移は、私にはとても興味深かった。

ただしこれだけでは宮沢説を否定することはできない。法解釈には法学者の学説のレベルと、判例のレベルとがあるからである。新田氏自身、本書の別のところで、別の文脈ではあるが、法学説と判例との相違に言及している（二四五頁）。したがって新田氏がこのような法解釈の面から〈通説 批判〉を続けていることとするのなら、今後は判例の分析が必要になってくると思われる。

最後に第IV部に触れておこう。第九章では加藤玄智の一九一九年～三八年における神道論が分析されている。また第十章で扱われるウッダードは、一九四六年～四八年の間、GHQ民間

情報局に勤務して、戦後日本の宗教行政に深くかかわった人物であるが、六五年〜七二年に「国家神道」に関する考えをいくつか表明しており、ここではそれが分析の対象となっている。第IV部は、他とは違って、史料の分析から「通説」批判を構成するのではなく、「国家神道」に関する研究史の検討という位置づけがなされている。したがって加藤とウツダードは、村上氏らにつながる「国家神道」研究者として分析されることになる。この二人が「国家神道」をどのように定義したのか、ということが問われているのである。

こうした研究史の分析が必要なのは言うまでもない。ただしこうした問いかけは、加藤の場合には妥当ではない。加藤の所論は「国家神道」を研究・分析したものではなく、新田氏自身が述べているように(三二一頁)、加藤の神道に対する理想を述べたものであるからだ。また新田氏が取り上げた加藤の著作はすべて戦前のもので、「国家神道」という言葉もあまり使われていなかった時代のものである。加藤の所論は、井上毅、穂積八束、上杉慎吉らの所論と並ぶ史料として捉えるべきであったと思う。

それに対してウツダードの所論は、村上重良氏らとほぼ同時に「国家神道」について論じたもので、研究史の上に位置づけられるべきものである。ただしウツダードの所論は、神道指令に関する研究とも言うべきものであって、村上氏らを出発点とする歴史的な研究とは、必ずしもうまくかみ合っていない。ウツダードの神道指令に関する研究は詳細でも、近代日本の政教関係についての論及は大雑把である。したがってウツダ

ードの「国家神道」についての所論は、直接、村上氏らの所論と比べるべきものではなくて、「国家神道」概念の成立史、という限定された範囲で考えるべきものだと思う。

三

以上が、本書の概要とそれに対する私のコメントである。もっとも私の整理は、「国家神道」論に引きつけすぎたかもしれない。右に見てきた諸成果の他にも、近代日本の政教関係に関するいくつかの問題が取り上げられているからである。それらに触れる紙数はないのだが、政教関係に関する諸問題を広い範囲から拾い上げ、第一次資料から丁寧に分析しようとする態度とエネルギーは、敬服に値する。教えられることも多かつた。

特に島地黙雷の分析に当たっては、現行の『島地黙雷全集』にも検討を加えており、この全集に依拠して研究をしてきた仏教史研究者(私も含めて)に対して、警鐘を鳴らす役割もしていると思う。

ただし政教関係の研究としては、本書はまだ未完成の部分も多いと思われる。特に気になるのは「国家神道」に関する研究史の検討が不十分なことである。そのためすでに触れたことだが、せっかくの論考の説得性がやや失われている。新田氏は、村上重良氏と宮沢俊義氏の所説を「国家神道」に関する「常識」(私の言葉では「通説」として、批判の対象としたが、実際にはすでに一九七〇年代後半には、村上氏らの所説に対する批判が、歴史学界の中からも生まれている。前にあげた中島三千男氏の論稿(一九七七年)の中でも、「国家神道」について

の「通説」が何か所かにわたって批判されているのである。こうした批判に基づいて「国家神道」論も変容してきている。こうして変容してきた「国家神道」論をふまえた上で、新田氏は批判を行うべきであった。

私がこのように書くのは、次のように私が考えているからである。「国家神道」に関する研究分野では、この概念に肯定的な立場の研究と、否定的な立場の研究とが、あまりかみ合わないまま、平行してそれぞれの議論を展開してきた感がある。そのため論点の整理と研究の蓄積が、意外なほど進んでいない。したがって現在はこちらの立場に立つとしても、互いの論点を十分に検討して問題点を浮かび上げさせ、それをもとに新たな議論を構築していくことが必要になってきているのである。

とは言え、新田氏もこのことは十分に承知しているようにも思える。研究史の検討はこれから、ということなのかもしれない。書名に「基礎的研究」という言葉を選んだのは、こうしたことを十分に意識されたからであろうか。

伴 一憲著

『家郷を離れず』

——西谷啓治先生特別講義——

創文社 一九九八年三月二五日程

A5判 三五二頁 五八〇〇円

西 元 和 夫

本書の構成は些か込み入っている。二部構成で、第一部は『空と即』——西谷啓治先生特別講義』として、第一景から第六景までと付録とで全七章。第二部は『家郷を離れず』として、伴一憲氏の論攷が六章。『あとがき』で本書の成立事情が記されている。

第一部は著者の伴氏と榮隆男氏とが西谷啓治博士（一九〇〇—一九九〇）を訪ね私的に受けた講義の筆記である（以下敬称略）。とはいえ西谷の最後の論文『空と即』（一九八二年）をテキストにして対話の形式で行われており、講義というより演習に近い。西谷の演習は、いかに独特なものであつたかが伝えられている（西谷啓治著作集月報、京都宗教哲学会編『溪聲西谷啓治』参照）。ここには一九八六年から一九八九年までの対話が収録されているので、まさに最晩年の声が収められているわけである。以下順を追って、何が問題になっているのかに注目していきたい。

一 まず第一景『空と即』の背景』というところで何が論じら

れているのか。そこではタレス、アナクシメネスからニイチエまでの哲学史的概観を通して「宇宙論と『我あり』の問題」が見られている。「人間ひとりひとりの自己の存在の源と世界の存在の源」とが結びつくところに絶対的なものがあり、哲学の初めが科学と切り離せないという側面、哲学の立場と宗教の立場、科学主義の台頭と宗教の不在等に言及した上で、西谷にとつてはエックハルトのミユステイクとニイチエの「神は死せり」と禅とが結びついてくる処が問題になっていると述べられる。それらが「空と即」という論文の背景にある問題連関であり、逆にこれらの問題を「空と即」という背景から照射することが目指されてもいるであろう。

かかる問題連関はかねてから西谷の思索の本場であり、伴による「あとがき」では次のよう述べられている状況である、即ち科学・技術の支配する世界の中で自分たちの安らう住処を失いつつある人間にとつて、生きとし生けるものの家郷を離れて途中にさ迷う人間の落ち着く処は何処なのかという問いが、切実に突きつけられている。この問いに答えるために「生きていく」ということの根源的な基礎と力とを何処から汲み取っているか」という、その場処を究明することが本書を貫いている問題であるといえよう。それが第一景では、伴によつて二つの問いとして出されている。①科学的論理的な方向と我ありの根源へ帰る方向とを統一するような場は可能か。②仏教で言われる、理事無礙における「理」とはいかなるものか。①の背景には、言葉をロゴスとして、言葉に内包する理法を知性の立場へ反省的に映して、それを「文法」という論理的な体系に還元すると

いう「哲学」の方向に対する西谷の疑問が存する。そして「文法」に対し「文の脈絡」を際立て、語られた文章として法則化する以前の端的な処を詩を通して探っている。日本語のテニヲハやそれがもたらす「語黙の相互浸透」などを挙げ、それを「論理的」な理と区別して「事実が与えられる本源のところ」で「事」と一つに現成している『理』』と言ひ、それがまた「理事無礙の原初型」とも言われる。かくして①と②は離し難く言及される。

そして、事実の原本性まで行き着いた窮極処においては、「理」が消失し「事」がただ「事」のみとして本源的に自らを示してくると言われ、この事々無礙ということが言える場が何処なのか求められる。それは現場である。自己が現にあるというその場、花が咲いていてそれを見ている、そこに「宇宙全体」の場が同時に開かれている。その現場に「一番根本のあれが現れている」。従つてそれは「日常の事実」でもある。（ここでハイデッガーが批判される。ハイデッガーには最後まで日常性の問題が残っていると）。かかる場は本章冒頭で述べられていた「大地」である。それは、所謂「天地」を含めた全体、我々の存在の場、現在の場、根本的な現場のことである。してみると初めから答えは与えられていたとも言える。とはいえ答えとは問いと無関係に予め存在しているようなものではないので、問いを定めることに腑がしぼられる。

第二景「住処としての世界」では、まず伴が論文「空と即」の要点を述べる。空は目に見える唯一の永遠である。目に見える空はけれども形なきものであるから、それは形なきものの可

視的現象である。虚空が情意の世界に浸透した姿は詩歌に現れている。詩における理は、論理的なそれではなく文の脈絡が響かせているものであるということが、俳句を通して説かれる。

そして理事無礙から事々無礙へと移り、「事々無礙と信の世界」が問題になる。信仰と呪術という突き詰めると矛盾を示しているものが、それにも拘らず根源的には一体であるという処、そこが宗教的意味での「信」の成立する場であり、絶対的に不可思議不可得なるものが出会ってくる唯一可能な立場である。そこから、人間の世界とそれを越える世界とをつなぐものとして、根源的な構想力がもちだされる。構想力について、西谷は、それぬきには神は考えられないとか、仏教世界という全体が一種の根本的な構想力という感じすらするとか言い、また最後の問題であるとも言う。その問題は、伴にとつては「空と即」をテキストとして選んだ動機でもある。

「理事無礙法界の脱自的な自覚の所、それが事々無礙法界」であると言われ、事々無礙ということが、太郎が酒を飲み次郎が酔うというふうに語られる。このように事実と事実とが不条理でありながら意味をもち得るのは、宗教の次元においてのみである。この次元を開く鍵が先の「宗教的な信」である、と言われる。

事々無礙とは何だと言えない、言わない、そこに事々無礙が現れている。宗教であればそれで済むが、これを哲学の立場に移し、現代ということに鑑みる場合、まだ問題の掘り下げ方が残っている。それは別の形で現れてくることができると指摘される。

またここで、時間を割いて繰り返し事こまかに語られるのは、「鯨ひく 沖に二濱 家あけて」という句を念頭にした、農村漁村などの村の生活と、そこに基礎をもつ宗教のことである。それがまた、事々無礙と日常性の事例になっている。

第三景では、その標題にもされた「事々無礙と信の世界」ということの話が続く。かの論文では親鸞、モーゼ、イエス、パウロが挙げられているが、信ということが何処で、どういうことから問題にされねばならなかったのか、伴によって示される。「我々が信を問題にするときは、ニヒリズムに耐えて、科学の劫火をくぐり抜けてというところが出て来なければならぬ」。近代以降、キリスト教の教理や目的論的な世界観の成立する基盤が、機械論的な世界観によつて崩されて、世界は砂漠化してゆく。いわゆるニヒリズムという砂漠ですね。その只中でなお「信」ということを言わなくてはならないところ、その処がここで究明されている場所であり、また西谷の境地でもある、と。

第四景「空と即——海と小波」。西谷はいづれも仏教の概念である空と即とを、伝統的な仏教の言葉ですぐさま説明してしまふような行き方はとらない。次のように語る。「万法一に帰す」というと、それはもう空になる。空という、根本的に変わる。それが自分の存在とすぐ一つになって、場合によっては、俺はこう思うということが大事になる。俺はこう思うと言いながら、そこに俺というものがあつてはいかん。

宗教は理屈や論理を言う立場とどこか根本的に違つて、事実が根本になつて実際どうかという立場である。例えば古来いわ

れている水(海)と波というかたちで問題になる。水なくして波なく、波なくして水なし。水ということが何処で出会われるか。水平線がずーつと見えるような処、そこは波ひとつ無い処、そこで波ではない水そのものが現れる。けれど、同時に荒れた波に水を見なければいけない。水を、探しても何処にもない。あるのはいつも波ばかり。言い換えると、動いたり歩いたり、そこに世界の開け。開こうと思わずとも、花が咲いている、そこに世界がある。天の星々も空がないと有り得ない。

即というところで西谷が言おうとしたことは、自然の世界にいろんなものがあり、それと結びついているという一面と、それを自分が知る、花が咲いていると言っているという一面と、花が咲いているのと同じような世界へ自分も入りこんで花と一緒に有るといふ一面と。宇宙がそこで発見されるような花の存在の空間に自分も取りこまれ、世界の中へ連れ戻される。「本当に花が咲いているという花の存在が、自分と一つに、バツと存在として開かれているのか」「自分が知る、いや自分が知るのではない、世界が知るんだ、いや世界が知るのではない、世界が世界するんだ」ということを、自分に引きつけてみて、直接の生活と結びついた段階で、身近に感じるのはどういうところであるか、という問いが出されて本景は終わる。

第五景「科学と禅」は本書の山である。就中、中盤での西谷の機鋒の鋭さは恐ろしいほどである。この頂上のような尖端があるがために、そこからの、長い反芻的思索が螺旋を描くように進むごとに、裾野は広くゆるやかにゆくとゆくと。内容としては科学と禅が問題になっているとも言えるが、そう言ったので

は不適切である。というのもここでは、何が問題なのかを突き詰めて問うている問答が中心であり、何か固定的な「問題」が用意されているのではないからである。

まず西谷の思想遍歴のようなことが語られる。自身の根本問題ニヒリズム、「一種の宗教否定論」としてニイチエと西田幾多郎、無神ということが大きな問題となっているマルクス、ドストエフスキイ等の名が上がる。一種の西田批判もなされる、即ち空と即という言葉で呼ばれるような、つまり絶対矛盾の自己同一と西田が言った問題を「もつと生きた立場で捉えよう」ということがはつきり出てくるかと思つた。

「現在まさに問われねばならない問題は」と伴が言う、即ち「ニヒリズム」といふ砂漠の中で、科学と宗教との分裂を包括的に統一する場があるのかないのか、もしあるとすればどのような場であるのか」である。「科学が探究する技術的に支配可能な自然と、人間が住み慣れた仕方での歴史的に住みついている自然的な自然」という自然の分裂を同時に一つに見得るような視覚を、西谷の論文「科学と禅」(一九六〇年)が要求している。

以上では本書が「特別講義」と題されている通り、西谷による講義ふうの延々たる説明、西谷と伴との間の長い説明や解釈の交換と対応などが主であった。以下しばらくは、西谷の話は短くなって行き、時には一句、一言にまで殺がれ、語気も鋭くなって行く。むしろ伴の話の方が長い。或いは時に、尖端でつき合うような箇所もある。ここはもはや講義とは言えない。むしろ演習であり(しかも西谷流の、従って)単なる演習以上

である。

西谷が執拗に問う。「あなたが問題にされる場合に、どこに問題があるのか。」「それで」。伴は問題の所在として、答える。「科学の立場では人間の究明が残るのではないかということ」「科学と宗教の融合」「結局新しい世界観の問題です。」「問題の中心は世界の二重性についてです。」「これらは、言われたこととしてはおそらく「正しい」が、それでは西谷の問うていることに中らない。ズレ或は、場違いがあるからである。

問題の所在に着地することができるよう、問題の事柄と自己との距離を、問いは瞬発的に縮める。それでも縮まらない場合、より緩やかな導きの言葉も出される。「僕の書いたものの中にあるなしの問題ではなしに、そこに書かれている思想を問題にする場合に、その新しい思想をどういう形で出してくるかという問題が残っているという、いわばそういう問題でもいいかもしれませんね。それで」と。しかしそれに次いで伴は尚も「先生はこうおっしゃっています」と文章を引く。それで西谷の詰問はやまない。「此処でというのは何処ですか」「今あなたは何処においでになる」「あなたは今宇宙にいないんですか」「何処をよんで宇宙というのか」「事は何処にある」「花が咲いているというのはどういうことか」「生きているというのはどういうことか」「我もはや生くるに非ず、キリスト我が内に在りて生くるなり。」「それは誰が言っているのか、「我が内」とは何処か。」「宇宙、万物、あらゆるもの、虫も花も、すべて此処にある、という問題でしょう。それで『此処に在り』という、それは何があるんだろうか」。

その問いには禅が発動していたのかもしれない。禅の話題になれば話し方も禅的になるということは、語る立場と語る中身の一体（事柄を「内から」見ること）を求める西谷としては当然のことであろう。かかる一体に、禅とわざわざ限定せずとも、現場的思惟の真实性がある。

第六景「イマジネーション」では、阿頼耶識と構想力、構想力と直接経験、「衆生無辺誓願度」という「観音の立場」と衆生との両方から鑑みた、迷いと悟りとの中間としての阿頼耶識の位置づけ等が語られる。

付録「ハイデッガーと西谷」は西谷がハイデッガーの許に留学したときの回想である。

二 第二章「家郷を離れず」は伴の論集であるが、第一部を基礎にしている論文なので、紋切り型の学術論文のような体裁は取り得ない。

第一章は「考えるということ」である。本当に考えるとはどういうことか。西谷が示した如く、「世界の内にいる」「今ここにいる」ということを決してはずさずに、そこで生じてくる問題をそこで問い、考え、そこから語り出すということである。

第二章「問わるべきこと」では、現代の技術連関の世界におけるコミュニケーションの仕方と、非言語の部分が必要な人と人との出会いについて、語られる。

第三章「家郷を離れず」。先述の如く自然が分裂している。

吾々はどのような形で自然に出会うことができるか。自然は天変地異という変化の中で現れ、かかる負の方向で「天地と我と同根」であることを思い知らせる。「人間の力を否定する超越

的な力が現実には現れた時、その事実が人間の側の立場を空じ、その空の場に自然が現われるのである。」ここでの自然は空の場において現成するものとして捉えられており、そこが家郷であるとと言われる。「世界も何も無くなったところ」から隆起してくる生まれだての自然、それは自我の死によって充実した存在として現在する天地より、もうひとつ奥からまくれ出て来た自然のことを指しているように筆者には思われる。また空と場と身の微妙な連関への言及は注目すべき点である。

第四章「感覚の根源性」では「途中」と「家舎」とを結びつけるものとしての構想力に注目し、主に『芸術作品の根源』のハイデッガーの思惟について論じられる。そして「感覚は本源的に帰るべき家郷に方向づけられている」と結ばれる。

第五章「開けへの道」では「ハイデッガーと西谷に共通することは、『有の開け』を思索の事柄にしたことである。開けは直接経験の事実である。」と述べられ、両者の開けへの道がいかにして通じたか、それぞれの場合に沿って語られる。

第六章「言葉と有の内景」での問いは「事実の原本の処に帰ってそれを『内から』見るとはどういうことか」である。それは「世界から見ると」ということである。伴はこのことを説明するかわりに、自ら部長を勤めるラグビー部の合宿の際に起こった事故という実例で示している。その記述は、伴が「空と即」の基調であると目する、かつ本書がそれで結ばれている句「鯨ひく 沖に一濱 家あけて」とよく呼応しているように思われる。

三 きて、筆者の気になったところを二三挙げておきたい。

「花が咲いている、そこに我あり」とはいえ、「我あり」と「我ありと言う」との違いを際だてる必要はないであろうか。前者は必ずしも後者に繋がらない。後者だけではただの自己主張である。

「言葉では言えない」ということが始終出てくるが、それは言葉が人間の所有であるかのような考え方の残滓ではないか。言語と非言語とを截然と分けている、つまり言語連関の方から言語を「見て」いる。分けるのは言葉の働きであるから。言葉を、言えるとか言えないとかいうこちらの能力のように捉えるだけでは不十分である。言葉はまず聞くものである、或は、言葉では言えないことが言っている、ということはどうか。聞き開かれること、そこから「聞いて言う」(即ち「場所の自己限定」としての「言う」)が、事柄に適った仕方では語られることが少ないように感じられる。

人間の家郷として、万法すすみて自己を修証する姿として挙げられるのは、春が来れば花が咲き、空腹になれば食べる等のことで、いかにも自然なことであり、それが仏法の現前だといわれても自然である。むしろ自動車が行く、それが自己を修証している姿であると言われる処にこそ、より深い問題連関がある。吾々の日常では、冬に花を咲かせ、空腹でないのに食べる一方で空腹なのに食えることができず、食糧危機回避のためと言って遺伝子組み換え作物を作り、自動車は地球温暖化を促進しながら無闇に走っているのである。これらの日常の只中で、しかもそれを花が咲くと同じところで同時に問わなければ、仏法の日常性を語るには、牧歌的にすぎるであろう。すべ

ては家郷での足踏みだと「お分かりになったら、ひとつ一歩、歩いてみて下さい」、その一歩一歩に焦点を結んでくる問題連関にこそ「家舎にあつて途中を離れず」ということが驗されているのではなからうか。

「他人の死と自分の死と何処で一つに結びついているか」、そこは人間という存在が自然の内に根ざしている一番もとの処と言われる、その「何処」。「何処でそれを言っているのか」の「何処」。この「何処」こそ、問われねばならない。これは西田哲学において「場所の論理」と命名されたこと、それを西谷は日常で自分にかつ他人に問い続けたと言えそうである。それは、学問という知的な営みにおいては、殆ど省みられることなく然もその思考や研究の前提になっているもの。しかも宗教に関わる学にとつても、即ち『宗教研究』の読者にとつても、自らの根幹に関わる事柄である。本書は確かに読みにくい。話し言葉の冗漫さ、あいまいな「それ」の頻出。けれど思索の現場の実録という性格をもつ本書の醍醐味は、対話の場の空気を伝えてくる処にある。そこに触れ、臨場感のある思惟が萌したならば、本書を読めたことになるであらう。

Michael WALZER,
On Toleration

Yale University Press, 1997, 126pp. US\$16.5

山 梨 有 希 子

J・ロールズが一九七一年に『正義論』を著して以来、アメリカではR・ノージックやR・ドゥオーキンなどを中心としたリベラリズムに関する理論が隆盛をきわめていた。八〇年代に入ると、これに対し異義申立をしたA・マツキンタイアー、M・サンデルを中心とする共同体論者と呼ばれる人達とのあいだに、様々な問題について多くの議論がたかかわされた。細かい議論の内容は省くが、彼らの論争に対する関心の高さは、以上に掲げた論者達の著作が日本でも続々と訳出されていることを見れば、言うに及ばないことであろう。さて、共同体論者と一口には言っても、それぞれの主張に違いがあるのだが、その共同体論者の一人として数えられるM・ウォルツァーの最新作が本書『寛容について』である。

ウォルツァーは、一九三五年ニューヨーク生まれのユダヤ系アメリカ人である。現在、アメリカのプリンストン高等研究所の社会科学の教授をつとめており、政治思想家・政治理論家として名声を得ている。

主著と目されるのは『聖徒の革命』と『正義の領域——多元

論と平等の擁護」である。邦訳された本も多い。『出エジプトと解放の政治学』（荒井章三訳、新教出版社、一九八七）、『義務に関する十一の試論』（山口晃訳、而立書房、一九九三）、『解釈としての社会批判』（大川正彦・川本隆史訳、風行社、一九九六）の三冊に続き、今年（一九九九年）に入ってから先の『正義の領域』も出版された。ウォルツァーの関心が非常に多岐にわたるものであることが、これらの書名からも推察されよう。正義論はもちろん、政治思想と宗教との結びつきを論じたものもあれば、解釈理論もこなすのである。

では、本書『寛容について』でのウォルツァーの主眼はどこに注がれているのだろうか。ポイントとは二つあるように思われる。冒頭でも述べた自由主義と共同体主義の論争のひとつは、人間をどのような存在として理解するか、ということにあった。本書には、共同体論者として知られるウォルツァーの人間観がよくあらわれている。これがまず最初のポイントである。

二つ目は、「二であるよりも多であることを望む」多元主義者でもあり、政治という実践に重きをおく彼らしく、「寛容」についてロールズやハーバーマスのような哲学上の議論をほとんどしていない、という点にある。「政治思想への歴史家のアプローチに飽きてきて、現代について政治的に考えたく」なったウォルツァーは、六〇年代に公民権運動とヴェトナム反戦運動という二つの政治運動に参加した。その経験が彼の土台となっているのであろう、彼はこう述べている。「政治は面倒で、しかも結論のでないものです。政治とは本当に際限のない紛争であり、哲学者が模索しているような理性的な台意をもたらしま

せん」（『みずず』四六二号、一九九九年九月）。「民主政治の中心問題はまさに、何らかの平等主義を現実のものとするにある」と考えるウォルツァーは、誰もが平等であるという理論から出発し、あらゆる形態のヒエラルキーを排除してすすめる哲学議論を、現実問題をとらえていないとして批判するのである。

したがって、本書では普遍的で最も優れた形態をもつ「寛容」(toleration)の姿は示されない。それは理念として提示されるより実践にかかわるものであり、またいまだに目指されているものだからであり、実践されるであろう人々の住む地域の文化や歴史に関連したものであることが最善だからである。一見対主主義ともみられる、この、文脈を重視する姿勢に貫かれた本書の内容は、当然抑制の効いたものとなっている。

次に本書の内容を章だてにそって、おおまかに示しておきたい。

第一章で本書におけるウォルツァーの基本的スタンスが示された後、第二章では、「寛容な五つの統治形態」と題し、世界史上に存在した「宗教的・文化的に、そして生活様式において差異」のある諸集団が、許容され、平和的に共存しているその有り様が描写され、各々の長所と短所が寸評されている。けれども、ランク付けはなされない。五つの統治形態として挙げられているのは、古代ローマを代表とする多国籍帝国、国際社会、ベルギーやスイスなどの連合国家、現代の主流である国民国家、アメリカ（移民社会）である。第三章では、これらのカテゴリーにあてはまらない複雑なケースが三つ（フランス・イ

スラエル・カナダ）紹介されている。具体的にはフランスの公立学校における「非宗教性」にかかわるムスリム女生徒のスクーフ問題、カナダのケベック州独立問題などが取り上げられている。続く第四章では「寛容」にまつわる幾つかの問題点が検討に付される。「寛容」には寛容する側とされる側という権力問題が見え隠れするのは事実であるし、「不寛容を寛容すべきか」のような難しいパラドクスへの言及もある。

最後の二つの章（第五章とエピローグ）では、それまでの価値中立的態度とはかわつて、共同体論者として政治学者であるウォルツァーの持ち味がいかんなく発揮されているのを見ることが出来る。近代に入り、寛容はその対象を集団から個人の選択もしくは個人のライフスタイルの選択の自由にうつし、人間を一気に自律した（主体的）存在に押し上げることに貢献した。しかし、何もかも自分のことを自分で決められるような強い、自律した人間がどれほどいるのだろうか。確固としたアイデンティティを持ってない人間が増えているのではないか。ウォルツァーはこのような疑問を投げかけ、共同体に根ざした人間のあり方を提示する。そして、人間を確たるアイデンティティを持った上で選択のできるような存在にはどのように寛容が機能するのが善いのかを論じ、最後にアメリカの多文化主義にその寛容の方向性が示されて、本書は結ばれている。

われわれの興味をひくのは、やはり現代のトピックのひとつである多文化主義（多元主義）における寛容とウォルツァーの共同体論的人間観であろうと思われる。次にこれらを少し詳しく紹介し、現代の多元社会に本当に必要な寛容とは何なのか考

える手掛かりとしたい。

「寛容」ということをばをきいて人は何をまず思い浮かべるであろうか。おそらく「寛容の精神」ではないだろうか。つまり、個人の内面・心の状態の話である、と考える人がほとんどではないかと思われるのである。ウォルツァーはこの種の寛容 (tolerance) を五種類に分類している。(1)一六世紀の宗教的寛容に起源を持つ、平和のために差異を甘んじて受け入れるという態度、(2)無関心、(3)一種の道徳的禁欲主義、(4)他者に好奇心を持ち、時には尊敬の意さえあらわしながら喜んで他者から学び聞くという開放的態度、(5)人類の繁栄にとつて多様性は必要であるとする、差異の熱狂的支持。これらの「徳」を持つ人を「寛容の徳を持つ人」ということはできる。しかし、とウォルツァーは続ける。「この寛容の徳に依存しない、というのが何らかの形でうまく寛容が成り立っている統治形態の特徴なのである」。すなわち、彼のいう「寛容」(toleration)とは「異なる歴史・文化・アイデンティティを背負って人々の集団の平和的共存」を可能にする具体的な政治的政策 (arrangement) をいうのである。「寛容」とは心の状態をさすのではなく、政治的・道徳的政策であるとするウォルツァーの見解は、今日のアメリカの多元的状况を考えたととき、説得力を増す。

「共存の形式について今日ほどひろく議論がおこなわれたことはかつてなかった。それほど今日において、他者・差異との出会いは幅広く経験されているのである」。アメリカに限らず、ヨーロッパの国々においても多文化主義は大きな問題となつていく。それまでの国民国家という幻想の下での文化的・民族的

均質性は見事に打ち砕かれているのである。そんな中、最近では多文化主義を手放してほめそやす議論が多く見られるようになってきている。異文化間コミュニケーション・異文化間交流といった聞こえのいい標語のもと、異なる文化同士との接触は互いを高め豊かにしてくれるといった考えや、多文化社会での個人は有意義な選択をすることが可能となり、その意味での個人の自律という自由主義的理想は多文化主義社会で実現されるという議論などがその例である。

しかし、現実には私たちの生きる世界を眺めてみれば、事態はそう楽観的なものではないとすぐにわかるだろう。世界各地で勃発する民族対立・宗教戦争は、異文化の接触が互いの内なる豊穡化を約束してくれるなどという考えが単なる幻想にすぎないのではないかと、という疑問をわれわれに抱かせる。また、ウォルツァーが描くように、多文化主義国アメリカは、諸集団の調和とは程遠い状況にあり、それどころか集団は差異の表明をますます強烈にするようになってきている。まさに、「多元主義の描くイメージ、共感のいきわたった状態になどなっていない。それぞれの集団がそれぞれの楽器を奏でているのであり、騒音はひどい」のである。

ウォルツァーにとつては、この異文化間コミュニケーションの行く末よりも、多文化的状況のなかでこそ個人は自律した存在となれるのかという問題のほうが重要である。近代以降、人間は主体的・自律的存在として、一切を自己の選択により創造する自由を権利としてかちとった。一見、人間にとつてこれ以上の自由はなさそうに見える。もちろん、ウォルツァーもこの

自由を否定しない。むしろ積極的にその価値は認めていると言える。しかし、すべてを自由の下に構成された自己は、「まともでない分裂した自己」となってしまうのではないか。なぜなら、自己の同一性にとつていちばん大切な価値やコミットメントでさえも、より善いものがあれば変更可能な選択の対象にすぎなくなってしまうからであり、また「自分のしたいことをするための手段も力ももっていないなかったり、自分のしたいこととは何なのかさえ見いだせない」人はかなり多いからである。

こうした人々に自己同一性を保たせるのは彼らが所属する共同体で共有されている諸価値や善き生概念であり、それらを実行することによって得られる社会的存在としての自らの認識である。また、自分のしたいことが何なのかそれを発見し、それを実際に行う能力を与えるのは、「家族・階級・共同体」などである。

しかし現実には、共同体や集団というものの力は多元社会においては弱まってきている。個人が属する共同体や集団でさえ、個人の選択の対象となっているからである。共同体の結束力は弱まり、個人として生きる刺激に満ちた生活にくらべれば共同体は魅力を失っている、と言わざるをえない。共同体を離れ、まったくの個人として生きる道を選ぶ人は少なくないのがある。したがって、多文化社会には確たるアイデンティティを持つ個人をつくるため、共同体の存在が不可欠だといったところで、そこに見えるのは、当の共同体が弱体化してしまっているという矛盾である。繰り返しになるが、ウォルツァーは個人の選択の自由を「移民社会の強みのひとつである」として否定

しない。しかし、それには、各個人がその選択を自らの意志で、自らが善とするような生の構想の下に行えるような「強く自信に満ちた」個人である必要がある。そのためには、個人の自由とは相反するようにも見えるかもしれないが、「諸集団は強化し、維持されなければならない」とウォルツァーは考えるのである。

ウォルツァーの考える多文化社会に最適な寛容とは、まさにこの二つの必要性を実現させる政治制度である。すなわち、個人的自由を評価すると同時に、「抑圧されたり、不可視的存在とされてきた集団を合法化し、それらの利用できる財(資源)をめぐり競争できるようにする」ことによつて共同体を強化するという制度である。ただ諸共同体を平等にあつかうのではなく、平等にするために国がなんらかの政策を講じることを認める、いわゆる「積極的寛容」をウォルツァーは説く。

多元社会において、差異を持った者同士が平和的に共存するために必要とされる「寛容」は、ただ漠然と開かれた精神というだけではあまり意味をなさない。社会空間においてすべての人や集団を平等にするには、哲学的議論の上で平等とはどんな状態かを考えていても始まらない。それは、たんに寛容の精神と似た働きしかもたらさない。必要なのは、個人や集団を實際に平等に扱うこと、平等にさせるため政治的配慮を行うことなのである。

宗教の世界においても、今や、多元主義は当然のこととして認められている事実である。異なる宗教が平和裡のうちに共存するため、寛容の精神の必要性が強調されることがしばしばあ

る。その際、その寛容の根拠は、諸宗教を根底ではつながつたものと見ることが多い。これらはまさに哲学上の議論であり、求められることが多い。これらはまさに哲学上の議論であり、その意味で現実にある諸宗教のあり方になんらの影響を及ぼすものではないように思われる。ウォルツァーが提言する「積極的寛容」は、宗教の世界ではとかく曖昧な使われ方をする。「寛容」の意味を考え直すのにいきつかけを与えてくれる。つまり、哲学上の議論もさることながら、「寛容」には具体的に実行される政策も必要とされるのだということをひしひしと感じさせてくれるのである。

安酸敏眞著

『レッシングとドイツ啓蒙』

——レッシング宗教哲学の研究——

創文社 一九九八年一月二十五日刊

A5判 四一〇頁 六四〇〇円

木村勝彦

本書は、ドイツ啓蒙主義を代表する思想家ゴットホルト・エフライム・レッシングについて、その独自の宗教哲学の内実を解明しようとしたものである。エルンスト・トレルチはレッシングを近代キリスト教思想史の分水嶺として捉えているが、著

者の関心はそれに依拠しつつもそこにとどまることなく、レッシングその人の神学的・宗教哲学的思想に向けられてゆく。そして、真に宗教哲学的な研究であるためには主体的・実在的要素が不可欠であるとの確信に基づいて、レッシングの著作との内的会話を試みた成果が本書なのである。わが国においては必ずしも本格的な研究が充実しているとは言えないこの偉大な思想家について、体系的で説得力を有する研究書が産み出されたことをまず喜びたい。以下、本書の各章の内容を順次紹介してゆく。

まず「序論」において著者は、レッシングの精神史的位置づけをおこなうと共に、自らの研究の視点と方法的課題とを明らかにしてゆく。「神学の愛好者」レッシングの神学的・宗教哲学的思想は、同時代の啓蒙主義の思想家たちの地平を遙かに超出しており、思考や著作活動の本質的な部分によってまさにプロテスタンティズムの新しい概念を定式化し得ている。とは言え、彼が神学的・宗教哲学的にどのような立場をとっていたかはなお未解決の問題なのであって、レッシングの「謎」あるいは「秘密」とも言うべき困難さを示している。そして著者はその理由を、本来的に弁証法的な思想家であるレッシングの思想・著作がつねに「論争的・反定立的性格」あるいは「対話的・暫定的性格」を有しており、しかも大部分が「断片的」であることに求めているのである。ことに神学的・宗教哲学的思想については、レッシングの公けに表明されている「公教的教説」とその裏に秘められた「秘教的教説」とを区別することが不可欠であるが、レッシング特有の考え方や書き方のゆえに彼の思

想の実質に迫ってゆくことは極めて難しい。著者によれば、レッシングの神学・宗教哲学には不変不動的思想的な中核が確固として存在している。ところが、神学・宗教哲学的思想家としてのレッシングは「真理探求者」であると同時に「人類の教育者」でもあるという役割の二重性を引き受けており、したがって彼自身は高次の真理を時代に先駆けて認識していても、「人類の教育者」としてはそれを同時代の人々に対して秘匿せざるを得なかった。まさに歴史の生成過程にある思想家としてのレッシングのそうした思想的な自覚のゆえに、「公教的教説」と「秘教的教説」とが使い分けられていたのである。こうしたことを基本的視座として著者は、レッシングの思想を本来の歴史的文脈のなかに位置づけ、彼の神学的・宗教哲学的思想の根本問題を剔抉することを目指している。

「第一章 レッシングとキリスト教」においては、レッシングのキリスト教に対する関わり方がいかなるものであったかが概観されている。牧師の子として生まれながらも、キリスト教を「賢明に疑う」ことができたという点にレッシングの宗教的探求の出発点は求められるのであり、まさにそうした信仰心のありかたのゆえに、彼は正統主義神学と啓蒙主義とがせめぎ合うその狭間において独自の新しい宗教的世界観を開くことができたのだと、著者は主張する。著者によれば、レッシングの神学的立場は伝統的な啓示信仰やそれに対立する理神論、さらにはそれらを安易に調停しようとするネオロギーのいずれをも超出した独自のものであった。従来神学的立場の各々に「敬虔なる懷疑」をもって弁証法的に関わることにより、レッシング

独自のしかたで神学の発展にリアリスティックに寄与しようとしていたのである。そうしたレッシングの神学思想の内実に関することとして、著者は四つの点に注意を喚起する。まず第一に、「敬虔」と「啓蒙」との関係である。真のキリスト者のありかたとは啓蒙されたキリスト者たることであり、「低次の敬虔」を理性主義的に突破するところにこそ「高次の敬虔」としての「真の敬虔」が立ち現れてくるとレッシングは考えていた。第二には、宗教とは「頭脳」の事柄ではなく、「心」の事柄なのであって、実際に「感じること」「経験すること」こそ重要だとして、レッシングが信仰の明証性を内面的経験に基づけていることである。さらに第三点としては、レッシングが「文字」と「聖霊」、「聖書」と「宗教」とを峻別して、合理主義的聖書批判から靈的宗教としてのキリスト教を救う一方、聖書を無謬と考えてその字句に拘泥するルター派正統主義神学をも退けていることである。しかもその際、レッシングはプロテスタントの「聖書原理」に関わるそうした大胆な主張を、「ルターの精神」に拠るものと主張している。そして、「真理の認識においては独自の判断に従う」というレッシングの理解によるこの「ルターの精神」に関連して、第四に著者は、レッシングが何よりも「宗教の内的真理」を重視していることを挙げる。レッシングによれば「宗教の内的真理」とは、「啓示の現実性」が人間主体の内的参与によって、それ自体の真理性を自ら開示するところに明証になる真理にはかならない。以上のような、巨視的な視点からの概説を前提として、著者は次に個々の著作に示されたレッシングの神学的・宗教哲学的思想の特質

について考察を進める。

「第二章 若きレッシングの宗教思想」においては、若き自由著作家レッシングの宗教思想の形成過程について考察がなされている。若きレッシングの思想的軌跡には、愛がキリスト教の本質であり、愛の実践こそが真のキリスト教の徴表であるとする信念を堅持しながらも、同時につねに「真理探求者」でもあるという自負が認められる。そして著者によれば、レッシングの思想形成は自己認識こそが宗教に至る最も近く、最も確かな道だという強固な確信に導かれているのであるが、そうした確信は、われわれが人間であることを初めて認識するのは自己のうちに悪徳を見いだすことによつてであるという自覚に基づいている。すなわち「人間とは何か？人間はどこから来たのか？神から来たにしては悪すぎるし、偶然から来たにしては良すぎる」という、人間の「悲惨さ」に関する認識をレッシングは自らの「宗教への道案内」としており、その点であらゆる種類の啓蒙主義神学から隔絶しているのである。真摯な自己認識に基づく賢明な懐疑に導かれて、若きレッシングは教条主義的な正統主義神学と思弁的な啓蒙主義神学との双方に対して批判的たらざるを得ず、そうしたなかで信仰と知識との峻別、敬虔な信仰の重視、形而上学的思弁に対する行為的実践の重視、愛の実践を中核に据えたキリスト教理解などといったことを特徴とする固有の宗教思想を熟成させて行つたのである。とは言え、若きレッシングはいまだ確固たる神学的立場に到達してはおらず、相互に対立し合う時代の種々の思潮の間を揺れ動いていた。しかしそれにもかかわらず、この時期の最も充実した著

作である喜劇「ユダヤ人」および「キリスト教の合理性」を証明しようとした「理性のキリスト教」などには、普遍的人間愛の理想や「一元論的人格主義」ともいうべき神概念など、成熟期の豊饒な思想を予想させるものが既に明確に提示されていると、著者は指摘している。

続く「第三章 レッシングとゲッツェの論争」においては、ヴォルフエンビュッテル大公図書館の館長に就任したレッシングが、理神論者ヘルマン・ザームエル・ライマールスの遺稿を図書館に埋もれていた文献『無名氏の断片』として公刊したことに端を発する、いわゆる「断片論争」の経緯が紹介されている。著者は、レッシングとルター派正統主義の牧師ヨーハン・メルヒオール・ゲッツェとの論争がともすれば人格攻撃や誹謗の応酬に陥りがちであったために、レッシング自身が「対話であつて対話でない」と嘆かざるを得ないような内容のものに止まつたことを指摘しつつも、『譬話』や『反ゲッツェ論』などにおけるレッシングの弁明を辿ることによって、論争の過程で示された彼の思想実質がいかなるものであつたかを探ろうとしている。レッシングは、宗教の本質的真理についての内的感情、いわば「ルターの精神の火花」を獲得したキリスト教信者のうちに宗教は動かされることなく生き続けるはずであり、『断片』のようなキリスト教批判の書物に対しても過剰反応する必要はないという信念を有している。そのうえでなお敢えてライマールスの遺稿を発表したのは、「より鋭い疑惑はより鋭敏な解決を生む」と信ずる弁証法的思想家レッシングが、ライマールスのうちに「宗教の真正なる論駁者の理想」を見いだし

たからにほかならないと、著者は指摘する。そうした論駁者ライマールスに対抗して「宗教の真理の擁護者の理想」たるべき人物が登場することにより、真理の発展が促されることをレッシングは期待していたのである。すなわち『無名氏の断片』は「真理探求の手段」として公けにされたのであり、それによって正統主義、啓蒙主義、ネオロギーのいずれをも超克した「ひとつの高み」を開くことをレッシングは目指していた。結局、レッシングの企図は、「要塞的メンタリテイ」の持ち主であるゲッツェの登場により頓挫せざるを得なかつた。しかし、この「断片論争」を通じて真に近代的なプロテスタントイズムが成立するための一つの重要な契機が与えられたと、著者はその意義を高く評価している。

「第四章 レッシングの『厭わしい広い濠』」においては、「偶然的な歴史の真理」と「必然的な理性の真理」との間の断絶を比喩的に表現した「厭わしい広い濠」の問題が取り上げられているが、『霊と力の証明について』に見られるこの言葉は、「いかなる歴史の真理も論証され得ない」としたら、歴史の真理によっては何ものもまた論証され得ない。すなわち、偶然的な歴史の真理は必然的な歴史の真理の証明とはなり得ない」という「レッシングの命題」に関わっている。そして著者によれば、キリストの出来事の歴史的信憑性を問うというかたちで、実はレッシングは間接的には、実存的な「自己化」というきわめて現代的な問題を捉えていたのである。すなわち、そこで問われているのは、近代人はいかにすれば理性の「躰き」となるような内容を含む宗教的使信を自分のものとすることができる

のか、という問題にほかならない。レッシングにおいては既に、近・現代人の本質的標徴である理性の自律性と、伝統的な宗教的使信の真理要求に含意される他律性ととの間に架橋し難い濠が存していることが問題として把握されていたのだと、著者は主張する。そこで問題となるのは「宗教的内的真理」という概念であるが、レッシングによればそれは、宗教の事柄それ自体に内在的な真理であつて、その明証性は第一義的に対象(事柄)それ自体のうちに存しており、人間にとってはそれへの主体的参与という仕方でのみ証しされ得るものにはかならない。換言するならば、キリスト教の真理性は歴史学的批判によつても揺るぐことのない信仰者の内的体験と感情のうちに基礎づけられなければならないのである。こうした考察に基づいて著者は、レッシングにおける理性は啓示や信仰を排除するものではなく、むしろ啓示や信仰を自己の発展に役立てるようなものであることを指摘し、「宗教的に基礎づけられた理性概念」や「理性の信心性」がレッシングのうちに見いだされると結論づけるのである。さらにまた著者は、「厭わしい広い濠」の問題としての真正性を疑うカール・バルトの見解に反対して、レッシングの「厭わしい広い濠」には「時間的な濠」「形而上学的な濠」「実存的な濠」の三つの異なる次元が内包されていること、そして「実存的な濠」という次元が含まれている限りにおいて、「レッシングの濠」はすぐれて「宗教的な問題」であるということ有力説している。

【第五章 「賢者ナータン」とレッシングの「人間性の思想」】
においては、この名作のなかに表明されている「新しい生の理

想」、あるいは「新しい生命感情」や「新しい世界観」が考察されている。まず著者は、作中の「三つの指環の譬喩」に注目し、そこに中間時における歴史的宗教の真理性という問題が提示されていることを指摘する。レッシングによれば、歴史の中間時における真理はすべて部分的かつ制約的であつて、部分的には非真理を含まざるを得ず、したがつてまた、歴史的宗教の真理性は客観的には証明され得ないということになる。しかし、そうした歴史的宗教を超越しながら、しかもそれぞれのうちに真理契機として含まれている普通人間の宗教こそが真の宗教を形づくる中核なのであつて、これがレッシングの言う「人間性の宗教」にほかならないのである。そして、まさに最高の人間性の理念を自らの言行によつて教示する教師として賢者ナータンは描き出されている。著者は作品を丹念に辿ることによつてナータンの「知恵」がいかなるものとして語られているかを検討した結果、『賢者ナータン』に関する通俗的理解を退けて、ナータンは決して単なる近代的な自律的人間ではなく、したがつてまた彼の理性も単なる近代的自律的理性なのではないと主張する。ナータンにおける理性は「神の声を聞き取る理性」、神の啓示に開かれた「信仰的理性」、あるいは自らの限界をわきまえた「限界理性」なのであり、それらはまさに「レッシングの理性」の本質にほかならないのである。著者はそうしたレッシング的な理性のあり方のうちに、神律に裏打ちされた自律の構造、すなわち「自神律の構造」(トレルチ)を認める。そして、『賢者ナータン』における「新しい生の理想」が近代的ヒューマニズムの通常の平板な人間賛歌ではなく、背

後に深いキリスト教的敬虔を湛えたものであることを、著者は明らかにしているのである。

「第六章 『人類の教育』におけるレッシングの根本思想」においては、レッシング最後の著作であり、なおかつ彼の神学的・宗教哲学的思想を解明するための最も重要な鍵でもある『人類の教育』が考察の対象とされる。レッシングの神学的・宗教哲学的マニフェストでありながら、「断片的、反定立的、仮説的で戦略的、そしてとりわけ教育的」なこの書物では、「啓示」と「教育」の問題が問い直されている。そして、現在においてはいまだ真理が両義的であるという「歴史的アンビヴァレンス」の立場をレッシングは自覚しており、まさにその自覚から、人類の歴史（特に宗教史）は人間理性を進展させ完成へと導く教育の場ではないかという問いがはじまるのだと、著者は述べている。『人類の教育』の基本的命題は、「個々の人間において教育にあたるものが、全人類においては啓示にあたる」というものであり、さらにまた「教育とは個々の人間に生起する啓示である。そして啓示とは人類に生起した、そしていままなお生起する教育である」というものである。そして、「人類の教育」という考え方におけるレッシングの新しさと大胆さとは、そこに「理性の発展」という思想内容を盛り込み、さらにそれと対応させて、神の啓示を「進展的な啓示」として捉えたことにある。すなわち、神は人間理性の発展の度合いに応じて、漸進的・段階的な仕方でも啓示せざるを得ないという思想なのである。人間理性には限界があり、啓示によってのみ接近可能な知識の領域があることを強調する一方で、レッシング

は神の啓示の超越性と人間理性の内在的発展との関係について、啓示された真理を理性の真理へと発展させることは、啓示された真理が人類の役に立つためには絶対的に必要だと述べている。このときレッシングが考えているのは、啓示された真理が他なる真理にとどまらず、その人間形成にとって本質的な真理となること、すなわち啓示的真理の体得ないし自己化にほかならないと、著者は主張する。そして、それを支えるものこそ「新しい永遠の福音」とレッシングが呼ぶもの、すなわち完全な啓蒙と心の純粋性なのである。このように、理性の発展あるいは人類の完成を「永遠の福音の再発見」と結びつけているところに、著者は超越的信仰者たるレッシングの「摂理信仰」を見だし、一般の啓蒙的理性とは異なるレッシング的理性の特徴を認めている。すなわち、レッシング的理性の本質は、「宗教的に基礎づけられた理性概念」という点に存するのであり、理性の完成という思想において考えられていたことも、成熟した人間の深い宗教的自覚に裏打ちされた自律としての「自律律」であるとされる。そして、レッシングにおける啓蒙の目標は、自律が同時に神律であるような啓示の真理が理性の真理となることであつたと、著者は結論づけるのである。

最後に「第七章 レッシングの『スピノザ主義』」においては、レッシング没後に彼がスピノザ主義者であつたか否かをめぐって、モーゼス・メンデルスゾーンとフリードリヒ・ハイน์リヒ・ヤコービとの間に繰り広げられ、やがて同時代のドイツ思想界全体を巻き込むこととなった「汎神論論争」の考察を通じて、レッシングの思想の一面が照射される。レッシングはス

ピノザ主義者であったと主張するヤコービと、レッシングの友人として彼の立場を「純化された汎神論」あるいは「合理的有神論者」であったとするメンデルスゾーンの主張とを交々紹介しながら、しかしレッシングの眞の立場は万有在神論であったのだと、著者は主張する。著者によれば、レッシングは決して「人格神論」そのものを否定しているのではなく、世界の外に超然として君臨する他律的な神を否定しているに過ぎないのだが、彼の神観・世界観はスピリチュアリズムの思想的系譜に連なる万有在神論にほかならない。そして著者は、そうした万有在神論について、レッシングが自らの思想の本来の定式としていたのは「ヘン・カイ・パーン」ではなく「ヘン・エゴ・カイ・パンタ」(わたしは一にして全である)であつたとして、それを通常の Pantheismus ではなく、Pan-a-en-theismus と名付けている。

以上紹介してきたように、著者は夥しい研究文献に目を通しながらも、つねにレッシングの原典に立ち戻り、レッシングの思考の軌跡を忠実に辿り直すという作業を重ねている。そのようにして浮かび上がってきたのは、さまざまな面で時代に先駆けた思索を遂行していたレッシングの、新鮮かつ魅力的な思想家としての風韻であつた。レッシングの思想家としての独自性と先進性を、彼の原典に即して解き明かした力作として、わが国におけるレッシング研究に新局面を開いたものと言えよう。ただ惜しむらくは、実存的・主体的理解の努力の結果なのだが、論述はときに同じ地点を逡巡するかに見え、同様の引用がたびたびなされるために文脈の展開が煩雑な様相を呈してい

る。また逆に、「断片論争」や「汎神論論争」を取り上げ、その思想的意義を力説する割には、それらの論争そのものについての掘り下げが淡泊で、通り一遍であつたという印象も否めない。しかし、こうしたことはいずれも本書を評価する上での、微瑕に過ぎない。西洋近代のありように決定的な影響を与えた啓蒙主義に関する重要な研究として、また何よりもレッシング研究の指標として、本書の意義は大きいと言わなければならない。なお、『人類的教育』の丹念な翻訳と、詳細な参考文献表、そして英文アブストラクトが巻末に付けられていて、これらも読者・研究者に益するところ多大であることを付記しておきたい。

坂口昂吉著

『中世の人間観と歴史』

——フランシスコ・ヨアキム・

ボナヴェントウラ——』

創文社 一九九九年二月一五日刊

A5判 xiv+二八二六六一頁 六三〇〇円

矢内義顕

本書は、著者が過去四十年にわたって発表してきた論文の中から十一編を選んで加筆訂正し、新たに執筆した一編を加えて

編集し、一書にまとめたものである。その内容は、表題と副題が示すとおりアシジのフランシスコ (Francesco d'Assisi 1181/82-1226)・フィオレのヨアキム (Joachim de Floris ca. 1135-1202/05)・ボナヴェントゥラ (Bonaventura 1217/21-74) の三人をめぐって、彼らの中に新たに生まれ人間の尊厳と歴史の進歩の思想を中心に論じたものである。

著者は、本論に先立ち、「中世における人間観の発展—アウグステイヌスからフランシスコへ」「中世における歴史観の発展—アウグステイヌスの終末論からヨアキムの新しい歴史神学へ」と題される二つの序論を設け、十三世紀にいたるまでの中世の人間観と歴史観を概観し、この二つの思想に関する十三世紀の革新性を明らかにする。

まず人間観については、古代末期のアウグステイヌス (Augustinus 354-430) と中世初期のグレゴリウス一世 (Gregorius 1540-604) としてフランシスコを取り上げ、修道と禁欲の場における三者の肉体観が比較される。アウグステイヌスにおいては、キリストの托身 (受肉) の玄義が修道生活という場においては生かされず、肉体に対する不信と疑惑が強く、グレゴリウスにおいてはそれが極限にまで達するのに対し、禁欲的修行の厳格さにおいては人後に落ちないフランシスコが肉体を「兄弟肉体」(frater corpus)「兄弟驢馬」(frater asinus) と親しみを込めて呼びかける。こうした彼の肉体観は、精神と肉体をもつことにより真の人間となったキリストへの崇敬から生み出されたものであると著者は指摘する。

次に歴史観であるが、ここでも著者はまずアウグステイヌス

を取り上げる。彼はその終末論においてオリゲネス主義と千年王国主義 (Chiliasmus) と対決し、前者を否定することにより永劫回帰的な古代的歴史観の残滓を払拭するが、他方、千年王国説を否定することにより、そこに内蔵されていた未來主義的志向をも抹殺することになる。この終末観はグレゴリウス一世を初めとし中世前半の思想家たちに受け継がれる。こうした伝統と決別し、革命的とも言える未來主義的・進歩的歴史神学を構想するのが十二世紀のシトー会フィオレ修族の設立者ヨアキムである。彼は、その固有の三位一体論から出発し、父の時代、子の時代、聖霊の時代という時代区分を設定する。各時代は一二六〇年の期間をもち、現在は子の時代である。しかし、それは間もなく終わり、聖霊の時代がこの地上に到来する。そしてこの新時代は既存の教会、社会制度が消滅し、靈的修道士が支配する神秘的な時代である。このように既存の秩序を否定する危険を孕んだヨアキムの歴史神学を、フランシスコのヒューマニズムと統合し、修正を施すことにより受容し、キリスト中心の歴史神学を構想するのが、トマス・アキィナス (Thomas Aquinas 1224/5-1274) と双璧をなす十三世紀のフランシスコ会神学者ボナヴェントゥラである。

こうして著者は、人間の尊厳と歴史の進歩という近代における世界観の基盤をなす二つの思想が、十三世紀にその宗教的源泉を持っていること、とりわけフランシスコ、ヨアキム、ボナヴェントゥラにあることを明らかにする。そしてこのことをより詳細に論じていくのが本論である。

本論は、フランシスコとフランシスコ会を中心に論じる第一

章から第五章までの前半部と、フィオレのヨアキムとボナヴェントゥラの歴史神学を論じる第六章から第十章までの後半部の二つに分けることができる。

前半部では、フランシスコの生い立ちと人柄から始まり、フランシスコ会の形成過程（第一章）、フランシスコ会成立当時の他の民衆宗教運動とフランシスコ会との相違（第二章）、フランシスコとカタリ派（第三章）、フランシスコ会の教団組織（第四章）、フランシスコ会内の党派対立の原因（第五章）が論じられる。

フランシスコの宗教運動は十二世紀から勃興した富裕な都市民・貴族による民衆宗教運動に端を発しており、その点では、同時代のワルデス派やファミリアティ（謙遜派）などと同じく、宗教的個人主義・主観主義という性格をもっている。けれども、フランシスコと他の宗教運動が異なる点は、彼のキリストの人性に対する激しい愛である。このキリストへの愛そしてキリストの模倣・随順が、聖体とその保管者である教会へとつながり、彼の宗教運動に客観的聖職者の秩序への畏敬という強い教会内の志向を与える。フランシスコにおいては清貧のキリストを模倣する宗教的脱社会運動と教会内志向という相対立する要素は全く消失する。「カリスマがオルドーをもっとも深い内面性においてとらえたのである」（七三頁）。当然、これは、物心二元論、肉体の軽視、キリスト仮現論、聖体の秘跡の否定を主張し、十二世紀以来南仏を中心に猛威をふるったカタリ派の異端を根本的に否定するものでもある。

こうしたフランシスコの宗教運動が脱社会性という性格を持

ちながら、なお世俗社会の中にあつてその理想を表現しようとするなら、修道会という制度化された組織とならざるを得ない。この制度化においてフランシスコ会の『第一会則』『第二会則』はいずれも法的には不備なものであつた。だが、それは法的知識の欠如ではなく、兄弟愛と互助による霊的団体というフランシスコの本来の精神からすると「意図的な作為であるといつてよからう」（二二〇頁）と著者は指摘する。さらに十三世紀、十四世紀には組織化された教団内で聖霊派と修院派との党派分裂が連続的に生じる。その原因についてはこれまでにも様々な見解が提出されてきたが、著者はこの党派対立への托鉢修道会論争のもつ意味を解明し、この論争の中でフランシスコ会内にヨアキム主義が受容されていく経過を明らかにする。このテーマをより詳細に論ずるのが本書の後半部である。

後半部はボナヴェントゥラとアリストテレス哲学の関係（第六章）から始まり、ボナヴェントゥラのフランシスコ伝について（第七章）、ヨアキムの歴史神学とスコラ学者トマスとボナヴェントゥラ（第八章）、ボナヴェントゥラとヨアキム（第九章）そしてボナヴェントゥラの歴史神学におけるキリストの位置（第十章）が論じられる。

アリストテレス哲学と伝統的なアウグスティヌスの神学との関係は十三世紀の思想の重要なテーマであり、ボナヴェントゥラのアリストテレスの哲学に対する態度については、これまで様々な評価がなされてきた。本書では彼の生涯の前半生（一一五七年まで）と晩年とに時期を区切り、その態度の変化を明らかにする。その前半生において彼はアリストテレスに好意的

でありながらも、厳格な神学的世界観のゆえにアウグスティニズムの立場を堅持したが、晩年（一二六七年以降）にはアリストテレスに対し批判的姿勢をとる。こうした変化の理由としては、アヴェロエス主義の進展に対する危機感があることは言うまでもないが、著者はここにヨアキム主義の歴史神学の影響があることを、『聖土曜日の説教』（*De Sabato Sancto* 1267）を始めとする晩年の著作から立証する。

このことは、彼の『聖フランシスコ大伝記』（*Legenda maior Sancti Francisct* 1261）にもあてはまる。著者は、この伝記が聖霊派對修院派の対立を緩和するために書かれたのではないとし、むしろ、ここでは控えめながらも托鉢修道会論争が意識されており、何よりも、ヨアキム主義の影響を受けてフランシスコの生涯全体を歴史神学的に意味づけたことにその特色があることを明らかにする。

同時代のドミニコ会神学者トマス・アクィナスが神学の重点を啓示の真理そのものの客観的把握に置いて、ヨアキムには批判的であったのに対し、ボナヴェントゥラは、啓示の真理を歴史と人生の中で内面的・主観的に把握しようとするその神学的姿勢から、ヨアキム主義を積極的に自らの神学に取り入れる。もちろん、彼はこのカラブリアの修道士の説を無批判に受容するのではない。本書の最後の二章は、ヨアキムの晦渋ともいえる『黙示録註解』（*Expositio in Apocalypsim* 1196）とボナヴェントゥラの最晩年に書かれた『天地創造講話』（*Collationes in Hexameron* 1273）との対照、および後者の二つの版¹⁾すなわち全集版とデロルム版の比較検討を通じて、ボナヴェント

ゥラがヨアキム主義を批判的に受容し、かつ彼独自のキリスト中心的な歴史神学を構想しようとしたことを明らかにする。

本論の最後で、著者は、「結局、真の神でありながら真の人間となったキリストに従うアシジのフランシスコの修道理想と、未来に新時代を望むフィオレのヨアキムの歴史神学は、ボナヴェントゥラにおいてみごとに総合に達したと言うべきであろう」（二七六―二七七頁）と結論する。ここに本書のすべてが表現されている。

以上、本書の内容を大まかに紹介してきた。本書の各論文は、数多くの先行の研究を参照しつつも、著者ならではの綿密なテキストの読解に裏付けられたバランスのとれた結論を提出し、その論旨は極めて明快である。

しかし、以下に二点だけ筆者の抱いた疑問を述べたい。肉体の蔑視について著者は、グレゴリウス一世の『対話』（*Dialogi*）で語られるベネディクトゥス（*Benedictus de Nursia* ca. 480-547/60）の禁欲的修行における肉体酷使の場面（二巻二章）を取り上げる。確かに、グレゴリウスの描くベネディクトゥスの姿には壮絶なまでの精神と肉体との闘争が見出される。しかし、ベネディクトゥスが著したとされる『戒律』（*Regula*）においてはどうであろうか。そこでは、「心と体を、主の命令に対する服従の戦いのために準備する」ことが求められ（*Prot.* 40）、その修道院においては「過酷なこと、耐え難いことは定めなす」（*Prot.* 45）と述べられている。『戒律』には肉体への極端な不信、疑念は見出されない。これは、著者自身が、本書には収録されなかった論文『聖ベネディクトゥス修道規則』

における *discretio* の理念」(『聖ベネディクトゥスと修道院文化』上智大学中世思想研究所編、一九九八年、三一三〇頁)において詳細に論じるとおり、『戒律』を貫く *discretio* (分別) の理念ではないだろうか。もちろん、本書でもベネディクトゥスについて触れられていないわけではない(七五―七七頁)。しかし、西欧中世の人間観に及ぼしたベネディクトゥスの『戒律』の影響は無視することができないと思われる。

また、大変細かいことで恐縮だが、二七一頁―二行目の「…ボナヴェントゥラはそれを祈願する人々 (*supplicatores*) と超絶する人々 (*sursumactivi*) に分類する」とあるが「…ボナヴェントゥラはそれを祈願する人々 (*supplicatores*) と観想する人々 (*speculatores*) と超絶する人々 (*sursumactivi*) に分類する」ではないだろうか (cf. *Hex.* XXII, 20)。

本書で取り上げられる三人のうち、フランシスコについては我が国においても早くから紹介され、親しまれてきた。しかし、ヨアキム、ボナヴェントゥラに関しては、この十年ぐらいい、ようやくその著作の翻訳や研究書の翻訳が出版されるようになってきた。その意味でも、長年にわたり、この分野において先駆的な研究を積み重ねてこられた著者の論文が一書としてまとめられたことを心から喜びたい。

「あとがき」の中で、著者は、キリスト教思想、西欧的終末観が仏教思想、東洋的末法思想を取り入れていく必要を説き、それを今後の思索の課題とされている。著者の今後の研究のご発展を願ってやまない。

黒川知文著

『ロシア社会とユダヤ人』

——一八八一年ポグロムを中心に——

ヨルダン社 一九九六年二月一六日刊

A5判 三〇四頁 三二〇〇円

田 口 貞 夫

本書は、一八八一年におこったポグロム（ユダヤ人への暴動）を中心に、ロシアにおけるユダヤ人の歴史について記した書である。

はじめに内容を要約する。

ユダヤ人は、紀元七〇年、ローマ帝国により祖国パレスチナを追われ、少数の残留者を除き、主に二つの方向へ、一つは北アフリカからスペインへ、他は中欧から東欧へ離散した。東欧には、既に十三世紀に、ユダヤ人が居住していたが、十五世紀になり、西欧から迫害を逃れて多数が東欧へ移住した。かれらは、独自の共同体を形成し、多様な経済活動をしながら発展していった。

言語は、ヘブライ語と中世ドイツ語の混交したイデッシュ語を使った。

とりわけ、ポーランドはユダヤ人のセンターとなり発展し、後に、ウクライナにもユダヤ移民が増加した。

十八世紀になり、ポーランド分割により、代ってロシア帝国

が約百万人のユダヤ移民の住む世界最大のユダヤ人のセンターとなった。十九世紀末、一八八一年にアレクサンドル二世が暗殺され、その一ヶ月後、ポグロムが勃発した。更に、第一次革命期の一九〇四年―六年に、第二次ポグロムが発生、内戦期の一九一九年―二一年に第三次ポグロムが発生した。

序章 本書の問題関心

ポグロム発生によって、一八八一年から一九一〇年までに、百五十万人以上のユダヤ人がロシアを離れて他国へ移住した。その七割はアメリカ合衆国を旨とした。又、祖国イスラエルへ移ったのが、アリヤー運動であった。さらに、ロシアに残ったユダヤ人、とりわけ青年の一部は、自由と権利を得ようとして革命運動に参加した。

このように、帝政ロシアのユダヤ人社会を大きく変化させたポグロムについて、そしてポグロムに代表される帝政ロシアにおける反ユダヤ主義について考察することは、現代におけるユダヤ人問題の解明にとつても重要であろう。

第一章では、東欧とロシアにおけるユダヤ共同体と、ユダヤ人の宗教活動について概観し、第二章から第四章では、一八八一年ポグロムについて考察する。終章では、ポグロム以後のユダヤ社会と知識人の変化について検討する。

第一章 東欧とロシアにおけるユダヤ共同体

東欧ロシアに亡命したユダヤ人は、独自の共同体（ヴァアド）を形成して、其処を根拠に生活した。ヴァアドは国家を奪われたユダヤ人にとり、国家に代る機関であった。この共同体はユダヤ教を基盤にした自治形態をとり、政治や宗教上の問題

を管轄した。

かれらは、又、其処で、西欧でやってきた高利貸業を継続して蓄財した。ポーランド貴族はウクライナへの植民活動へ必要な資金をユダヤ人から借り、担保として土地を預けた。ユダヤ人はその土地を基に、農業、商業、サービスマンなどをして発展した。この制度はアレンドラ制といった。

宗教共同体

クライ派は伝統派と異なるユダヤ教の一派で聖書のみに基づいて法規を決め、伝統派よりも厳しく、宗教規定を守った。八世紀にバビロニアで興り、その後、ヨーロッパへ移動し、スペインでは迫害されたが、十九世紀以降、東欧へ移り、ビザンツ帝国で活動に成功した。十三世紀後半に、クライ派はクリミアに移住し、伝統派が定住していない地域に共同体を形成して、伝統派と対立した。クリミア・クライ派は、言語、風俗、習慣が、トルコ・タタール系で、黒いユダヤ人と呼ばれた。

シュテットルは、ヴァアドの基礎となる最小単位で、イデッシュ語で「小さな町」を意味する。中心に市場とシナゴーク（ユダヤ教礼拝堂）があった。

ユダヤ住民の日常生活では、安息日の礼拝が重要とされた。シナゴークは、ユダヤ教の神殿に代る礼拝堂で、集会場でもあった。個々の家の家庭行事には、シュテットルの住民全員が集って行った。

シュテットルは一九三九年以後、ポーランドに侵入したドイツ軍により崩壊した。

第二章 一八八一年ポグロムの実態

全体的状況

一八八一年ポグロムはアレクサンドル二世暗殺事件の一月後に南ウクライナの平野や鉄道沿いに集中して興った。加害者は、ウクライナの農民、町人、下級労働者で、都市では地方からの出稼ぎ労働者が多かった。被害者は、ユダヤ人の町人、商人で、家屋や商店は破壊されたが、殺されることは殆どなかった。

ヘルソン県におけるポグロム

発生直前に、ユダヤ人虐殺命令が政府から出たという噂が広まり、民衆は、その噂を信じ、ユダヤ人の家屋、商店、居酒屋などを、特定の扇動者なしに、無計画、感情的に破壊した。

第三章 一八八一年ポグロムの背景

経済的利害状況

都市では、ウクライナ人とユダヤ人の下層民同志が対立した。出稼ぎ労働者は、都会に定住するユダヤ人のために就職難であり、又、穀価騰貴が都市下層民に大影響を与えた。

農村では、都市に比べて、市場で争いが多く興った。市場では、ウクライナ農民の物価上昇の不満が、ユダヤ人商店へむけて爆発した。なお、都市でも農村でも、襲撃の対象がユダヤ人に限られたのは、住民の伝統的反ユダヤ感情による。

伝統的反ユダヤ感情

ロシアにおける反ユダヤ主義

A 調和共存期

ハザール国は、東欧、黒海沿岸地域に形成されたトルコ系国家で、七世紀におこり、十一世紀に滅亡した。ハザール国の支

配者はカライ派の信仰をうけいれた。ハザール国で、ユダヤ人は賢い商人、文化の伝播者として尊敬されていた。なお、宗教寛容政策がとられていたので、ユダヤ人は迫害されなかった。

B 反ユダヤ主義萌芽期

ハザール国はロシアとビザンツ帝国の攻撃により、一〇一六年に滅亡した。ロシア帝国にはユダヤ人が多く、彼らが、ロシアのウラジーミル公にユダヤ教改宗を進言したが、公は九八八年に正教を国教とした。以後、ユダヤ人は、ロシア人に改宗をせまったとして敵意をもたれる様になった。

ロシアでは、十五世紀以後、次第に反ユダヤ感情が広まり、又、ユダヤ人をキリスト殺しの悪人とみなす、宗教的反ユダヤ主義も根強くなった。啓蒙君主ピョートル大帝をのぞいて、殆どの皇帝は、ユダヤ人追放策をとった。

C 同化政策期

エカテリナ二世は、ユダヤ人居住地を限定した。アレクサンデル一世はユダヤ人を矯正して、ロシア文化に同化させようとした。ニコライ一世は、ユダヤ人を強制的にロシア正教に改宗させようとしたが失敗した。

アレクサンドル二世は再び自由主義的な同化策をとったが、一八六一年のポーランド反乱以後は、政策を変更して、ユダヤ人など、少数民族を差別する政策をとった。

反ユダヤ的ユダヤ人像の背景

搾取者的ユダヤ人像と異人種的ユダヤ人像がある。搾取者的ユダヤ人像は、シエクスピアの作品の中の、シャイロック・ホームズのイメージであり、又、ゴーゴリの「タラス・ブルー

バー)や、ドストエフスキの「死の家の記録」などに出てくる人物像のイメージである。

異人種的ユダヤ人像は、排他的な独自の共同体に住み、言語、服装などの違いからおこったといえよう。

宗教的背景

ユダヤ人がウクライナで独自の共同体を形成し、イデツシユ語を用い、政府の同化政策を拒否しつつづけたのも、ユダヤ人の宗教に起因していた。

ユダヤ教の宗教運動

十九世紀ロシアのユダヤ教宗教運動には、伝統派の運動、ハスカラー運動、ムサール運動、ハシディズム運動があった。

伝統的ユダヤ教は、十七世紀のフメリニツキイのユダヤ共同体への迫害により弱化した。ハスカラー運動は、十八世紀にドイツからロシアに入った。非ユダヤ教文化を積極的に行うためにゆく啓蒙運動であり、少数の上層階級にはうけいれられたが、一般民衆は反対した。

ムサール運動は、ハラハー(ユダヤ教の法規)に基づいて、個人の倫理や信仰のあり方を強調し、地域の慣習に影響されずに、トーラー(ユダヤ教律法書)を守って生活することを目標とした。だが、ムサール運動の進展で、ユダヤ社会は益々、非ユダヤ社会から孤立していった。

ハシディズム運動は、カバラ(ユダヤ教神秘主義)を理論的根拠とし、恍惚感と大衆的熱気が結合した宗教運動である。

ロシア正教との相違

ハシディズムとロシア正教

ハシディズムの神論は、ロシア正教に似ているが、礼拝論、祈り、人間論では全く異っていた。ハシディズムの祈りは、集団的、熱狂的で、ロシア正教とは全く対蹠的であった。

ユダヤ教とロシア正教

ベルジャエフは、世界中で最も宗教的民族は、ロシア人とユダヤ人であり、共に、選民思想、メシア主義、共同体の理念、同胞性の精神が根強いといった。

第四章 一八八一年ポグロムの性格

画策説と自然発生説

一八八一年ポグロムの発生については、画策説と自然発生説の二つがある。

画策説は、主にユダヤ系学者により、説かれた。政府が民衆の心を革命運動からそらすために、ユダヤ人迫害にむけようと画策して興ったという説である。

自然発生説は、民衆の反ユダヤ感情が高じて、自然に発生したという説である。

内戦期ポグロムとの比較

一八八一年ポグロムは復活祭の週に発生し、一ヶ月あとはほとんど終結した。

内戦期のポグロムは、特定の宗教的祭日に関係なく、長期間発生した。特に一九一九年五月から九月にかけて六二五件発生し、一八八一年ポグロムよりかなり規模が大きかった。

結論

一八八一年ポグロムは民衆の反ユダヤ感情が高じて自然発生的におこった。

一八八一年ポグロムは、宗教的反ユダヤ感情に基づく噂の流布、ロシア民衆の皇帝崇拜の念の強さ、復活祭の週にロシア正教会とシナゴークが隣接する地域で興ったこと、ロシア正教会の急進的セクトの参加などから、宗教的性格が強かったといえる。

ロシア正教会は、ポグロムは民衆のユダヤ人への反宗教感情と、ユダヤ人の搾取活動からおこったとしたが、ポグロム収拾策は殆どとらなかった。

ユダヤ人にとって、ポグロムは予期しない突然の苦難であったが、神から与えられた運命であるとして、自衛策は殆ど、とらなかった。

終章 民族自治の思想

一八八一年ポグロム以後、亡命ユダヤ人達の三つの動き、即ち、他国移住、祖国復帰、革命運動参加のいづれにも加わらずに、ロシアに残って、ユダヤ民族自治の思想の研究に没頭したユダヤ知識人の一派があった。かれらは、オデッサで、ロシア文化への同化を避け、ユダヤ文化を発展させようとする目的のユダヤ人民族委員会を結成し、ドゥブノーフが議長となった。この思想と運動は、他の三つのポグロムへの反応とは異なる極めて重要な可能性が含まれている様に思われる。

ドゥブノーフは一八六〇年、ベロルシアのカバリストの学者の家に生れ、幼少の頃から熱心に宗教や哲学について学んだ。

一八八〇年二十才になり、ペテルブルクに居住、ロシア・ユダヤ史の研究を自らの使命とするに到った。一八八一年、南ロシアに発生したポグロムはドゥブノーフにも衝撃を与えた。一八

九〇年、彼は、オデッサに住み、充実した研究生活を送った。

民族自治の理論

ドゥブノーフは、一九〇一年、かれ独自の国家観に基づく、民族自治の理論を発表した。

かれは、国家には、種族的国家、領土的国家の他に、領土や共通の言語など、外的な結合力を失っても、国家として存続する型、即ち、文化的、歴史的國家（精神的國家）があるとし、一八九四年一月一日の日記に「精神的國家の理念、それはユダヤ人として、又、人間として、私の魂を高揚させる。全ての進歩するユダヤ人を結合するために、私はこの理念を私の全著作に表わさなければならぬ。」と記している。又、その他の論文で次の様に記している。

「祖国を失い、離散したにもかかわらず、幾千年も存続した唯一の國家こそイスラエルである。」「ユダヤ人は領土を失っても、宗教的精神的遺産を堅持することにより、結束力ある集団として存続することが出来た。」

「パレスチナユダヤ人と離散ユダヤ人は相互に依存しなくてはならない。」「イスラエルは離散ユダヤ人と相互に依存することによって存続出来る。」「世界各地のユダヤ人は、それぞれの地に於て、他民族と和合しつつも、自己の民族的、文化的伝統を確保してゆくべきであるという理念は、全世界のユダヤ人にとって、力強い導きの光となるであろう。」「ヘブライ語は、パレスチナユダヤ人の言葉、イデッシュ語は、東欧と米国ユダヤ人の言葉である。」

かれは、又、第一次大戦前から米國がユダヤ共同体のセンタ

ーとなることを洞察していたが、その予言の様に、米国は離散ユダヤ人のセンターとなった。

彼は、一九三三年八月、ユダヤ民族自治の存在するラトビアのリガへ移った。一九四一年、ドイツ軍が同市を占領、同市のユダヤ人ゲットウを廃止し、ユダヤ人の老人、婦人、病人などをバスで収容する命令を発した。十二月八日、彼は高熱で歩行困難であったが、停留場でバスを待つ間に、ラトビア兵士により射殺された。

あとがきで、著者は本書を著すに到った動機について述べている。大学生の頃、東欧ユダヤ文学者シャローム・アライヘムの「テヴィエの七人の娘たち」を原作とする映画を見ていた時、映画の中で、長女ツアイトルが結婚式の際に、突然ウクライナ人に襲われたのに衝撃をうけた。なぜこの様な暴動が生じたのか、ユダヤ人はなぜ憎悪されるのか。そして、ロシアとユダヤについて研究することが神から与えられた自分の使命であると信じ、研究することを決意する。それから、東京外国語大学大学院、エール大学大学院、一橋大学大学院、そして東京大学大学院で研究する。又、一年間留学したヘブライ大学では現代ヘブライ語やイデッシュ語を学び、東欧ユダヤ史だけでなく世界ユダヤ史についても研究する。コロンビア大学の夏期セミナーでは三年にわたりイデッシュ語を習い、同時にYIVO（東欧ユダヤ文化研究所）で多くの資料を収集した。

一九八九年ソ連邦が崩壊し、禁じられていたロシア宗教や民族問題に関する資料を読むことが出来る様になり、一八八一年

当時のロシア正教会発行の雑誌を入手して同時代の資料を分析した。

一九九四年四月二日から二週間、ポーランド、ロシア、ウクライナ、モルドヴァに調査旅行をした。一八八一年ポグロム発生の地、キロヴォグラード（旧エリサヴェトグラード）市を実際に歩いて、ポグロムが自然発生的におこったことを追体験した。

以上から、著者は、一八八一年ポグロムは歴史的にも稀な、自然発生的な暴動、宗教的性格の強い暴動であることを実感し、博士論文を書いた。本書はその論文を基に成り立っている。

本書を読み、評者は、著者がロシア・ユダヤ史について、史実に基づく沢山の資料を丹念に克明に調査し、更に、一八八一年ポグロム発生の現地を实地調査によって追体験して著した、貴重な文献であると感した。

さて、内容についてであるが、筆者は終章の一八八一年ポグロムとユダヤ知識人の項の終りで、ユダヤ民族自治主義の思想と運動には、一八八一年ポグロムの結果生じた、ユダヤ人の他国への移動、祖国復帰、革命運動参加の三つの反応とは本質的に異なる極めて重要な可能性が含まれている様に思われるといっているが、評者もユダヤ民族自治主義の理念には、大変重要な意義があると思う。

評者は、宗教には正邪があるとおもう。ポグロムや戦争、民族紛争は誤った宗教観によっておこると信じている。

宗教の正邪について、ユダヤ人の思想家エリヒ・フロム（一

九〇―一九八〇）は、宗教には人間主義的宗教と権威主義的宗教があるとし、前者を正しい宗教、後者を誤った宗教としている。人間主義的宗教は、この世で最も貴いのは個々の人間の生命、人格である。かけがえない生命を自己実現してゆくの
が人間主義的宗教の生き方である。これに対して権威主義的宗教は個々の生命、人格以外の何らかの権威、神、国家、皇帝などに對して、服従、献身してゆくことを理想とする。自分と世界人類のため、徹底的に生き抜くのが人間主義的宗教、国家のため、民族のために命を捧げるのが権威主義的宗教なのである。

人間主義的宗教は、あく迄も一人一人の人格、生命が至高の価値があるとす。戦争、民族紛争、ポグロム等は極悪である。

釈迦、イエス、マホメットなどは皆、人間主義的宗教の開祖であった。釈迦は一切衆生には仏性があるといひ、イエスは「汝の敵を愛せよ」といつた。

だが、人間主義的宗教の信者は、権威主義的宗教によつて迫害されてきた。釈迦や日蓮は大難に遭ひ、イエスは十字架上で刑死した。殉教とは、人間主義的宗教信者が、権威主義的宗教によつて迫害されることをいう。ドゥブノーフは人間主義に基づく、民族自治主義の理念に殉じたといえよう。

梁 賢惠著

『尹致昊と金教臣 その親日と抗日の論理』

——近代朝鮮における民族的

アイデンティティとキリスト教——』

新教出版社 一九九六年九月二五日刊

四六判 二六四頁 三二〇〇円

小 堀 馨 子

近代朝鮮のキリスト教については、日本でも最近多くの研究が出ているが、キリスト教が朝鮮社会内で果たした機能面からの研究は多くとも、一人物の思想全体の連関を問う研究は少なかった。著者は、エリクソンのアイデンティティ論を用いて、近代朝鮮を精神史の側面から「集団的アイデンティティの危機状況であり、民族的アイデンティティの再構築が要求された時期」であったと考える（九頁）。そして近代朝鮮においてこの民族的アイデンティティの再構築にキリスト教がどのように関わってきたかを、尹致昊と金教臣という対照的な類型を示している二人の人物を取り上げることによって、鮮やかに浮き彫りにして見せる。

本書は上記の主旨を述べた序論に引き続き、尹致昊について述べた第一部（第一章から第四章）と金教臣についての第二部（第五章から第八章）がきて、結論で締めくくる構成になっている。そこで、まず、章立てに沿って、本書の概略をみておき

たい。(原書では、章節の数目は算用数字になっている。)

第一部「尹致昊の政治思想とキリスト教」は尹致昊の生涯を辿りつつ、彼の思想の構造を分析し、その変遷を追っている。

まず第一章「儒教的な世界観から『キリスト教帝国主義』の世界観へ」では彼の生立ちからキリスト教入信までが述べられる。第一節「初期の政治思想」を見ると、朝鮮王朝の高級武官であった父の長男として一八六五年に生まれた尹致昊は、伝統的な儒教教育を受けている。しかし、時は一八七六年の江華島条約をきっかけとする激動の時代に入っていた。彼は一八八一年十七歳で朝鮮の改革の意図を抱いて、日本視察の一行に加わって渡日したが、そのまま日本に留まって二年間学んだ。留学中彼は熱心に英語を学んだが、それは、彼が日本の近代化をなさしめたのは「西欧近代」の吸収によるところが大きいという認識を得たためであった。ここが尹致昊の思想形成で重要な点である。彼は清国を力も無いのに朝鮮に内政干渉する「非道徳的国家」とみなし、日本及び西欧の資本主義的な国際秩序を道義的に意義あるものと位置付け、後者に好意を抱いた。しかし現実の政治においては、彼は帰国後に金玉均ら開化派の「甲申政変」に担ぎ上げられてたちまち失脚し、上海へ亡命する羽目になった。彼は社会秩序の近代化を目指す改革を志したが、著者の目から見れば改革の主体はあくまで「王」であり、政治は「王による徳治」以外の何物でもなかった。このような彼の思想は上海亡命という事態の前に大きく挫折する。

第二節「キリスト教と『帝国主義的知』の受容」によれば、一八八五年亡命先の上海で、尹致昊はアメリカ南メソジスト派

の中西学院に入学し、キリスト教に触れる。彼は倫理的自己完成の面からキリスト教に惹かれるが、入信までにはためらいがあった。このためらいを著者は、マックス・ウェーバーの儒教の一元主義的世界像対プロテスタンティズムの二元主義的世界像の理念型を援用して叙述しているが、それによると、儒教世界の人間は「克己的厳格主義の修身完成の欲求」により、キリスト教に接近しやすいが、キリスト教の中の奇跡といった理論に解消できない部分に対しては、拒否反応を示すと言う(三三頁)。実際尹致昊の場合もその例に漏れなかった。彼は一八八七年に洗礼を受けるが、それは自己完成の一手段であった。

翌年彼はアメリカに留学し、そこでアメリカ社会進化論と出会う。そこで彼は「適者生存」こそ「神のみ心にかなう」とこと考え、その裏返しとして社会進化論が有する「非適者の排除」論にも共鳴せざるをえなくなる。第三節「『キリスト教帝国主義』の世界観」では、キリスト教的な社会進化論をもって故国を眺める尹致昊がどのように思想を形成していったのかが述べられる。産業文明絶対視の帝国主義的世界像は、尹致昊にとって元来自己同一化できるはずのものではなかった。しかし彼は被圧迫民族としての自己を空虚であると自覚し、帝国主義の自己正当化論理をそのまま自己内在化してしまふ。その結果、彼は絶えず主体喪失と自己破壊の衝動に苦しめられることになる。その彼の信仰のよりどころは、表面的には倫理的キリスト教を標榜していても、実は「赦す神」、「愛」の神としてのキリスト教であった。自己否定による虚無に陥った自己を赦して受け入れてくれる神への信仰は、以後彼の中で比重を増してゆく

が、彼の思想自体は、彼自身の民族的アイデンティティを破壊してゆく結果となった。

第二章「政治思想の論理構造とその適用」では一八九〇年以降、一九一〇年に朝鮮が独立を失うまでの尹致昊の政治的立場を辿りつつ、前章の世界観がどのように具体的に発現したのかが述べられる。第一節「状況認識の論理構造」では、尹致昊が「良心的な教師」としての西欧と「優等生」日本、それに対する「劣等生」朝鮮という認識を抱き、また「良心的な教師」であるはずの欧米が行う人種差別に絶望して、学ぶべきは近代化の「優等生」日本であるという結論に至ったこと、その結果「正の存在」としての日本と「負の存在」としての朝鮮を絶えず対置し、ついには「代理的な心の祖国」である日本によって、朝鮮の近代化を願うに至る思想構造の形成過程が述べられる。しかし彼の日本への期待は現実には「閔妃殺害事件」などで大きく裏切られる。そこで彼が出会ったのが一八九七年結成された「独立協会」運動である。この運動は国王を中心とする守旧派から憎まれ、一八九八年に武力をもって強制解散される。第二節「政治理念の具体化」によれば、この後地方官吏として転々として過ごした尹致昊は、一九〇四年日露戦争の勃発に際して中央に呼び戻される。日露戦争における日本の勝利はただちに朝鮮の主権喪失を招くが、彼はこの事態に対して、第一章で述べた彼自身の思想から、「強者の不義」は「弱者への懲罰」であり、かえって「弱者の教育」に必要なものであるという論理的帰結を引き出してしまっているのである（六六頁）。

さて第三章「世界観の変容と『朝鮮独立不可能論』」の第一

節「『百五八事件』と『強者』への屈従の論理」では、一九一一年十月「寺内総督暗殺未遂事件」で無実の罪で連座して獄中生活を送った尹致昊が現実的「強者」の力を身をもって体験し、日本を「恐るべき継母」として捉えるようになる過程が描かれる。ここで彼の思想が「強者の不義」を「弱者への懲罰」「弱者への教育」として考えるのではなく、「強者の不義」は「強者」の「正当な権利」であると認め、「強さ」自体を肯定する方向に確信的に変容したことは重要である。これに伴い、尹致昊は旧約聖書のアモス書のような歴史に介入する神に嫌悪を示すようになるが、その結果彼のキリスト教は、先に述べた「愛の神」への情緒的合一のみを希求する「私事的キリスト教」にならざるをえなくなった。第二節「状況認識と民族的ニヒリズム」では、尹致昊が現実の植民地朝鮮の状況を見つめつつも、「弱さは罪」という論理の下に、朝鮮が早く強くなるためには日本人と同じようになることが重要だとの認識を持ち、自国や満州の独立運動家たちを非難し続けたことが述べられる。

最後の第四章「民族の『発展的』解体への道」には、尹致昊の晩年が描かれている。第一節「受動的順応」の態度と「皇民化」政策」では、独立運動に否定的であると同時に植民地権力にも「冷笑的で受動的」であった尹致昊は、もっぱら教育面での啓蒙活動に力を注いでいる。しかし彼の「受動的」な姿勢は、第二節「興業倶楽部」事件と「転向」で記されているように、この事件で大いに転換を迫られる。朝鮮キリスト教は反日の温床であり、総督府にとっては朝鮮キリスト教を国際社会

から切り離して日本キリスト教の下に入れることが火急の課題となった。その際、有力者である尹致昊に要請されたのは、青年層に、「内鮮一体」の根本は「皇国臣民」たることにありと悟らせることであり、言行一致を説くことであつた。そして第三節「倒錯の諸様態」と「親日」の論理によれば、尹致昊は、「真に皇国臣民」たるときには内鮮間の差別は解消されるとの倒錯的確信のもとに、朝鮮での徴兵制実施をも、内鮮平等化の兆しであるとして、民族の発展的解消を喜ぶべきこととし、「親日」を説いて回るようになる。このような彼には朝鮮独立の日が来た時、自死の道しか残されていなかったと著者は結論付ける。この結論については、後で触れる。

第二部「金教臣の思想と『朝鮮産キリスト教』」では、同様に金教臣の分析が行われる。第五章「思想の形成過程と信仰の特質」では、第一節「思想の形成過程」で生立ちと彼の思想が語られる。一九〇一年伝統ある儒家の家に生まれた金教臣は、一九一九年「三・一運動」に参加後、渡日し、一九二〇年六月東京のホリネス教会で受洗する。教会の内紛に嫌気が差して去つた後、一九二一年一月から内村鑑三の聖書研究会に出席するようになる。一九二七年帰国すると無教会主義の立場に立つて伝道を行いつつ「朝鮮産キリスト教」を目指して『聖書朝鮮』を一九四二年まで発行しつづけた。一九四二年の「聖書朝鮮事件」で逮捕され、一年後に出獄して、窒素肥料工場で働きつつ労働者の教育をはかるが、一九四五年に発疹チフスの看護中に自らも発病し、「解放」三ヶ月前に世を去る。彼の信仰は、儒教とキリスト教を比較した上で、己の罪性を深く認識した結

果の入信であつた。しかし彼はキリスト教の神を、東洋でよく誤解される一元的「愛」の神としての神ではなく、「義」としての怒りの側面を持ちつつもなおその中から自己を犠牲にして独り子を賜る愛の神という義と愛の二面を認識していた。第二節「キリスト教信仰の特質」によれば、金教臣の信仰は、完全な「復活信仰」であり、「再臨信仰」であつて「万人救済説」の立場であつた。これを彼の目指す「近代超克」（所謂「近代の超克」と同義であろうか？）的な面から見れば、彼は、神への「垂直」な「無形」の信仰と、歴史という「水平」の次元におけるキリスト者の隣人愛的な「有形」の生が交わる交錯点に「救われた存在≡無資格の存在」としての自己を据え、この交錯点に現れる十字架こそキリスト者が仰いで歩むべきものだと観じたのである。

第六章「金教臣における無教会主義」では第一節「金教臣の無教会主義論」で内村鑑三の無教会主義が述べられた後、それを受けた金教臣が、「神絶対中心主義」のキリスト教、つまり彼の言葉では、「救われた存在≡無資格の存在」という信仰の自覚を全ての生活の領域で貫徹しようとする「全的キリスト教」を説いた過程が記されている。そして第二節「金教臣と日本無教会」では、内村鑑三死後の無教会第二世代とどのように交流したかが述べられる。この第二世代は戦争に対して、預言者的立場を捨てて福音第一主義を説き、それによって戦争協力するという結果を来した塚本虎二に代表される流れと、預言者的立場を捨てず非戦論を取り続けた矢内原忠雄の流れとに分かれていた。金教臣が前者を批判し、後者と近い立場を保ちつ

つ、朝鮮産のキリスト教を指摘したことを著者は評価する。しかし、同時に矢内原らの非戦論も結局は植民地の側に立つてはおらず、日本中心の立場だったという限界があったことを著者は指摘している。

第七章「朝鮮キリスト教会に対する姿勢」では、金教臣が既成の朝鮮キリスト教諸派に対してとつた態度が述べられる。第一節「朝鮮キリスト教会に対する批判」を見ると、彼が教派心の克服を指摘し、民族主義的な全朝鮮レベルでのキリスト教を指摘したことが窺える。しかし彼は「三・一運動」以来社会問題に積極的に参加する「社会派的キリスト教」と、現実から目を背け宗教的カタルシスを追求する「復興会的信仰形態」の二つの流れが生じていた当時の朝鮮キリスト教に対し、後者特に厳しく批判した。これは塚本ら福音第一主義を批判した視点と共通するものがある。しかし彼はアメリカの「社会的福音」の影響を受けた社会的キリスト教運動にも、社会改革の意義は認めても、そこに贖罪も十字架も見出せないという点で批判的であった。

第二節「無教会主義をめぐる論争」からは教会側から金教臣に対してなされた批判に対する彼の応答が窺える。「復興会」信仰の立場の金麟瑞が行った批判は、内村の無教会主義は日本主義の産物であり、朝鮮にはそぐわない、というものであった。彼の批判は民族的心情から出た単一眼的批判であったとしても、その裏に日本キリスト教に対する朝鮮キリスト教全体の不信任があったことは否めない。これは無教会主義が批判を受けざるをえない最大の問題点であった。金教臣は、これについ

ては自分は普遍的なものだけを無教会主義から学び、副次的な日本的な点は朝鮮的なものに変えてゆく必要があると答える。

また崔泰瑒からは、無教会主義は間違った人間中心的な教会主義に対する反動としてのみ意義があり、誤謬が正されれば不用と化すものであって、神と個人の関係を強調しすぎる無教会主義は孤立した個人主義に陥りやすい、という教会論的立場からの批判を受けたが、これに対しては、金教臣は崔泰瑒の誤解を逐次指摘して反論している。しかし、著者も無教会主義がサクラメントと同時に組織としてのキルヒエ（なぜかここでのみ唐突に「キルヒエ」が使われている）を排除してしまった結果、具体的にエクレンシアをどうやって建てるかという問題が残ってしまった点は、無教会主義にとって大きな課題である、と主張している。

最後の第八章「朝鮮産キリスト教」の論理構造と実践」では第一節「伝統的創造的継承とキリスト教」において、金教臣の朝鮮キリスト教批判が記されている。彼は朝鮮キリスト教が、宣教師がもたらしたアメリカの形式をそのまま用いて、在来の朝鮮文化を全て軽視している点を批判した。彼は四つの点から儒教とキリスト教を比較して後者の優位を説いたが、その一方で、イスラエルの律法にキリストの福音が接木されたように、伝統的儒教の中にある人倫面における福音的な要素に、キリスト教の福音が接木されるべきであると考えていた。こうして見ると、歴史に関しても、「朝鮮の精神的な伝統をキリスト教の媒介を経て創造的に継承するだけではなく、朝鮮の現在と未来の歴史にキリスト教の原理を関与させ」られる（一八二

頁)と金教臣が考えたことは自然であろう。これを受けて、第二節「歴史形成と『創造的受苦者』」において、彼は歴史には「力は正義である」という思考を打破して「義は力に勝つ」という原則が顕現していると看取し、義の実現には一人一人が歴史的現実の中の苦難を受けとめて、歴史形成に創造的に参与して行く「創造的な自己受苦」が大切であることを説いた。ここに民族の歴史の創造的形成と共に「神」という絶対的な視点のもとに「民族」を相対化することが出来た金教臣の民族的アイデンティティの表明を著者は指摘している。これが日本国内でも朝鮮でも神社参拝が強要された一九三五年以降の教会にとつての艱難の時代に、彼が日本の国家主義に対抗して信仰の純粋性を保つことに力を注ぎ、民族教育に力を入れ、尹致昊のような対日協力者を強く批判する力の源であつた。「聖書朝鮮事件」で逮捕後、出獄して窒素肥料工場で働くことを通して、彼は労働者と共に生きることで「自己受苦」を初めて体感しながら死んでいった、と著者は締めくくる。

結論において、著者は尹致昊と金教臣の両者を民族的アイデンティティとキリスト教の関係のあり方から捉え直す。尹致昊は「華夷思想」を残したままキリスト教に入信し、「適者生存」の社会進化論の影響を受けて、心の代理的祖国としての日本と劣等生的負の存在としての朝鮮という、自我アイデンティティが欠如した歪んだ世界像を抱くようになった。しかし心の祖国日本から迫害を加えられるに及んで、「強者に倫理性を期待する」希望的態度から「強さ自体が正義である」と考える方向に転向し、その結果滅びに至る。一方の金教臣は、十字架を「神

の義と怒り」と「神の愛」とが交錯する点としてとらえ、十字架の死と復活が世界歴史の転換点であるがゆえに、世界救済の完成としての再臨信仰に基づき、具体的な歴史の場にも創造的変革が起こると確信した。その結果、彼は闇雲な民族的アイデンティティの称揚に陥ることなく、伝統的な儒教との接木を考へつつ、「無資格性」の自覚を通して「創造的受苦者」としての民族的アイデンティティを再構築しえたのであつた。著者は、この両者を通して、植民地においてキリスト教が何と結びつくかによつて、アイデンティティ形成にどのように働き、何を生み出すのか、を示したのである。即ち一方は社会進化論と結びつき、自我アイデンティティの崩壊と帝国主義的支配への隷従エートスを生じさせ、他方は伝統的継承と民族的アイデンティティの再構築による歴史の主体的形成の役割を果たしたのである。

以上、本書についておおまかに述べてきた。本書は一九九五年東京大学に提出された博士論文であるが、このような研究が宗教学の中に現れたことは、大変意義深いことである。キリスト教と政治思想との関連、近代朝鮮という扱いにくいテーマを比較という手法によつて掘き、このように鮮やかな対比を見事に浮き上がらせた著者の手法には感服を禁じ得ない。

しかし、前に述べた一つの小さな疑問点については触れておかねばならない。尹致昊は、今まで対日協力者として断罪され、その思想も初期はともかく、後期のものは断罪の中で顧みられない状況であつた。その中で、彼を一方的に断罪することなく、彼の思想の内的連関を含む全体に光を当てた点で、著者

の視点は評価されてよいと思われる。だが、彼の死を「自死」と捉えることは、自殺を罪とするキリスト教の立場から見れば、彼を人生の敗北者として断罪している以外の何物でもない。実は第四章注(46)で著者が良心的にも述べているように、尹致昊の死には自殺説・自然死説・他殺説の三通りの説がある。詳細については本書を参照して頂きたいが、彼の生涯を一つの類型として示す時、この三通りの説のどれを取るかによ
り、結論がかなり違ってきてしまうことは明白である。著者は、遺族の主張する自然死説をも調査した上で、通説である自殺説を採用したために遺族とトラブルを起こしたと聞いているが、自殺説の方が劇的効果が高いと考えたからであろうか？注だけでなく立ち入って論じてもらいたかった。ただ、学問が政治性を持っていることは当然であり、尹致昊をここまで評価したのなら、自殺説という否定的評価で締めくくらねばならない思想的状況が存在するのかもしれない。これは些細な問題ではあるが、本書全体の姿勢にも関わってくる問題であるだけに、この点の究明が本書の中でなされていなかったのは残念に感じる。尚、本書は参考文献の人名に誤記が少々目立つのが惜しまれる。

いずれにせよ、本書を通して、近代朝鮮において、キリスト教を通じて民族的アイデンティティの模索を試みた植民地知識人の二つの類型が明らかになったことは、このような研究が今まで存在しなかっただけに、意義ある成果である。このような方向性の研究が宗教学でいよいよなされてゆくことが望まれるであろう。

土佐昌樹著

『インターネットと宗教』

——カルト・原理主義・サイバー宗教の現在——』

岩波書店 一九九八年一月二五日刊

A5判 二五一頁＋8 cm CD-ROM 一七〇〇円

黒崎 浩 行

米国で生まれたインターネットは、一九九〇年代中盤以降、日本においても急速に拡大し、普及した。それは人々に新しいコミュニケーション環境をもたらしただけでなく、インターネット上で起こるさまざまな出来事のニュースが、従来のマスメディアなどを通じて提供され、それがコンピュータやインターネットをそれまで直接利用した経験のない人々の耳にも届くという仕方、その社会的な認知を高めつつある。本書は、研究者の立場から、このインターネットと現代の宗教との関係を主軸に扱った、おそらく日本で初めての単行本である。

「インターネットと宗教」というタイトルからはさまざまな問題設定が想起されるが、著者は、まず「インターネットに見られる膨大な宗教についての情報を利用することで特別な成果を引き出」（二〇頁）すことをめざす。この方向は、宗教研究の「道具」としてのインターネットの有用性を検討すること、と言い換えられる。その背景には、著者自身の次のような関心があるという。「共感」を主要なポリシーとし、日常の「静か

「顔」を通じて彼らの中心的な価値に至ろうとする学問的方法は、二〇世紀末の世界における宗教の荒々しい相貌を前にして限界を露わにしておき、何らかの複眼的な理解の道具が求められている。他方、出来事に対して持続的というよりは断片的、共感よりは批判的なとらえ方を旨とするジャーナリストイックなアプローチがある。しかし、マスメディアの提供する断片的なニュースを、その背景を踏まえて明瞭に理解するのは困難である。そこで必要なのは、「その場で主體的に知的資源を探しにいくといった方法」（一六頁）を確立することであり、まさにその点で、インターネットが便利なのだという。なぜならば、インターネットでは話題性・事件性が決定要因となつて情報の凝集離散が起こるが、そこで交わされるのはたんなる「データ」ではなく、なんらかの信念やイデオロギーを背景とした意見であり、ときには「深み」と持続性をもった議論が展開される。インターネットはこのような「政治的な次元」を浮き出させるメディアだから、という。

本書はこのような問題設定にしたがって、八章にわたり、現代の宗教にかかわる主要なトピックをとりあげ、インターネット上の情報を利用しながら、議論を展開していく。そこで選ばれたトピックは、次のとおりである。「第一章 ヘブンス・ゲートが残したものは」、「第二章 反カルトの免疫力」、「第三章 UFOの千年王国的使命」、「第四章 サイバースペースに棲む魔女たち」、「第五章 原理主義とアメリカ社会」、「第六章 生命の耐えられない軽さ―脳死と堕胎をめぐる文化戦争」、「第七章 アジア的価値をめぐる宗教論争と儒教的家族の可能性」、

「第八章 ラッシュデュー事件と「文明の葛藤」―激動の世界におけるイスラームの「正しい」理解法」。

各章では、それぞれのトピックについて、概略が説明されるとともに、それらに関する学問的な議論やマスメディアの報道からもたらされた認識と、インターネットから得られる情報との微妙なズレが指摘され、それをめぐる考察が展開されていく。たとえば第一章「ヘブンス・ゲートが残したものは」、一九九七年三月に米国カリフォルニア州で起きた「ヘブンス・ゲート」教団の集団自殺事件がとりあげられる。この事件にとつてのインターネットの役割をマスメディアは大々的に報道したが、それは過大評価であり、多くの信者はヘブンス・ゲートのホームページ開設以前からの布教活動を通じて入信しており、むしろ教祖個人と信者との濃密な相互作用が深く影響したのであるうこと、またホームページに掲げられていたメッセージの主要な内容は、アメリカの六〇年代以降のニューエイジ運動や新宗教運動の流れに属する典型的なものであることを、インターネットから得られた情報を手がかりに考察している。

第七章「アジアの価値をめぐる宗教論争と儒教的家族の可能性」では、シンガポール、マレーシア、中国の政治家たちが政治哲学として掲げる「アジア的価値」をめぐる論争をとりあげたウェブサイトをもとに論じている。インターネットにはアジア的価値の固有性を全面的に肯定する意見は見られないものの、経済成長や、植民地支配を乗り越えた伝統発見にアジア的価値が現実的な効力をもちうるという意見もあり、その主張を、西洋からの偏見への反撃と、伝統・文化を政治的道具とし

て利用することのすり替えとして見るだけでは惜しい問題提起がなされている、といい、とりわけ家族の問題に注目している。ここでは、個人的な意見やマイナーな動きがいくらインターネット上で拾い上げられることが注目されている。

このような、まさに多岐にわたる論考について仔細に批評する能力は評者にはない。ここでは、「インターネットと宗教」についてやや別の角度から関心をもち、調査研究に取り組んでいる者として、著者がとった手法についてコメントしたい。

まず、全体を読み終えたさい、「インターネットと宗教」というタイトルにやや違和感を覚えた。終章では、第一〜八章までとは異なり、インターネットと宗教との直接的関係が扱われているものの、やはり全体としては「インターネットで見る現代世界の宗教」といったタイトルのほうが適切であったように思う。さらに、本書の意図が序章に述べられた主張のとおりであるならば、「道具」としてのインターネットとわれわれ宗教研究者とのかわりが全体にわたって押し出されたほうがよかったのではないだろうか。

そして、インターネットが現代世界の宗教を研究するさいの「道具」として有効であるという著者の主張だが、本書の場合、著者は独りでサーチエンジンを駆使し、ハイパーリンクをたどって探索するという手法をとっている。これは、インターネットとは何よりもWWW (World Wide Web) によって普及し、一般的にもWWWによる情報収集の道具として使われているという知見によるのならば、それなりに説得的ではある。しかし、インターネットには、研究者自身も参画しているネッ

トワーク・コミュニティの次元があることを認めなければならぬだろう。一般にインターネットは双方向的であると言われるが、社会的にはそこにさまざまなレベルが存在する(安川一・杉山あかし「生活世界の情報化」児島和人編『講座社会学 8 社会情報』東京大学出版会、一九九九年、七三—一五頁)。他者が公開した既成のページを独りで検索し、リンクをたどり、得られた情報を分析してなんらかの結論を得るというレベルと、参加者を集め、トピックを選択し、議論を展開し、成果を共有する、というレベルとは、社会関係の形成という面で大きな開きがあるが、インターネットは後者のレベルにも開かれていることはやはり見過ごせないのではないか。インターネット以前のパソコン通信の時代から、この可能性に着目した動きが脈々とあることは、かえってインターネットの普及以降あまり知られなくなったのかもしれない。本書の各章は刊行前に、岩波書店のウェブサイトで順次公開されていたのを評者は目にしているが、そのさい読者からどのような反応があり、その痕跡は本書にどのような仕方で刻印されたのが気になる。本書では参照したページのURL (インターネット上の所在) が記され、またその内容を付属CD-ROMに収録するという試みがなされているが、逆に本書が外部のサイトからリンクされる可能性にも開かれていれば、「道具」としての有効性についてはさらに検討すべき点をもつのではないかと思われる。

最後に、終章「インターネットと宗教の明日」では、八章までの「道具」としてのインターネットに替わって、「世界」と

してのインターネットと宗教の直接的な関係が問われている。ここではアメリカから始まったインターネットが、ピューリタニズムに対抗する価値観を運ぶ、「非アメリカ化されたアメリカ」の世界的普及という側面を帯びていること、また、インターネットの「高速性」「雑居性」「匿名性」「イメージ中心」「流動性」「マイノリティー」「関係性」といった特性をとりあげ、この二つの点においてインターネットはニューエイジ運動にとつて親和的であり、多数を占めるキリスト教諸派はインターネットの可能性を生かしているとはいえない、と述べられている。しかし、インターネットが今後さらに普及するにつれ、社会的存在としてのあらゆる宗教が、インターネットという新しい社会関係をもたらずメディアに何らかの仕方でもかわらざるをえず、そこでの対応を実証的に検討することが必要になる。この点は、むしろこの萌芽的な領域に関心をもつ研究者の務めとして残されている課題だろう。

以上のように、著者のいう「世界」としてのインターネットと宗教との関わりに関心を抱いて本書を手にとつた読者には疑問を持たざるをえない点が存するものの、本書冒頭で投げかけられた宗教研究のアプローチをめぐる問いは、さらに広汎な関心層に訴えるものであり、その点で本書が刊行された意義は大きいと思う。

磯前順一著

『記紀神話のメタヒストリー』

吉川弘文館 一九九八年八月一日刊

四六判 二二五頁 二〇〇〇円

櫻井治男

本書は、記紀神話にいかに向かいあうかということを読者に試す書であるが、筆者にとつては、むしろ本書にいかに向かいあうかが大きな課題となつてしまつた。一読した印象は、著者の果敢な攻めと意欲的な論の展開、著者自身に内在する何かのいらだち、そして読者としてどこかで取り残されはしないかという不安である。

もしも記紀神話自体を解明するというイメージで本書に向かいあうとしたならば、大いにその目論見ははずされるだろう。私たちが、記紀神話という素材をまえにして、その内容を理解しようとして、古事記あるいは日本書紀として刊行されている書物をひもとくとき、ごく普通には、記紀の本文を追いつながら、時には校異に目をやり、語句や文の展開を、頭注や補注、はたまた現代語訳を参考にしながら読み進めることが多いだろう。しかしながら、こうした所与の記紀を読むという行為が、本書では対象化され、それはなにを意味するのかが問われていると言つてよい。

著者は、このことを論じるにあたり記紀神話解釈史上における重要人物として、天武天皇・本居宣長・津田左右吉・石母田正を抽出のうえ、彼らの解釈を通して見いだされる歴史意識を明らかにするという刺激的な論を展開している。最初に目次を掲げておこう。

はじめに——記紀解釈史への問い

I 記紀神話における理解の位相——本居宣長の創成神話論——

1 神話理解の差異 2 宣長の古道論

3 理解の位相 4 始原的過去という根拠

II 正典とヴァリアント——スサノヲ一書論——

1 揺らぐ「正伝」信仰 2 分立する神話

3 正典の形成 4 更新される神話

III 変貌する伝承——古代・中世のヤマトタケル——

1 記紀編纂期のヤマトタケル 2 平安期のヤマトタケル

3 中世のヤマトタケル 4 近世へのきざし

IV 神話と合理主義——近世・近代の神解釈——

1 近世的解釈の布置 2 近世における合理主義

3 近代における合理主義 4 歴史という根拠

V 歴史的言説の空間——石母田英雄時代論——

1 戦後思潮と石母田正 2 「古代貴族の英雄時代」論文

3 言説のヘゲモニー

注

あとがき

初出一覧

詳細な注が付された本書の内容を全般にわたり、また歴史認識に関わる課題がその基底に流れる諸論を紹介する知識を筆者は持ち合わせておらず、もっぱら記紀神話というテクストに向かいあうという問題に関して、本書の前半を中心とすることでお許しいただきたい。

「はじめに」(一—四頁)において、本書の立論が示されている。すなわち、本書は「『記紀』にはなにが書かれているか」ではなく、「『記紀』がどのように読まれてきたのか」そして「かくも長いあいだ読みつがれてきたのは何故か」を論じたもの」という主張にかかわっている。こうした問いかけについて、「つねに歴史を語ろうとする人間の歴史的志向性への問い」という解釈学の立場における基本的な課題をおきつつ、「『記紀』というテクストのもつ求心力」「権威の源泉」が示すところのものは何かという問題追求であるとともに、「『記紀』が説く天皇制との対峙」において問われる「わたしたち自身のありかた」という著者の意識に結びついていることがうかがえる。

著者は、「解釈行為にひそむ隔たりを認めたととき、記紀研究は抜本的な転回をとげる」とする。ここで指摘される抜本的な転回が、多くのまた多面的な記紀研究の全体にどのような影響を及ぼすのか、またそこから何が生まれるのかは、以下の章で著者の提示する所論にかかわり、特にそれはII及びIIIで、スサノヲ・ヤマトタケルが扱われたところに現れるが、少なくとも全体像が見えるのはこれからの著者の研究展開にかかっていると思われる。

記紀解釈史が「真正な理解をめぐる争いの場」から「様々な

思想や世界観がせめぎあう言説の場」となるといふときに、思想や世界観を語る言葉やそれに根拠を与えるテクストの研究が、「真正な理解」といふ思いこみを中断しつつなされることはないのかといった点で、筆者はまだためらいのなかにある。

しかしながら、著者が主張する解釈の立場、すなわち記紀という「テクストは迫理解が可能であるという信念」、すなわちテクストが「明確な意味をもった内的構造体であり、だからこそ解釈者はその意味を読みとることができるという、解釈者側の信念が暗黙の前提となつて」おり、このことは結局、私たちが「自分の認識地平内でテクストの意味を汲みとっている」行為でしかないとするところは、充分認識しておく必要がある。

また、記紀解釈史における思想が、単なる思想史として取り扱われるのではなく、テクスト受容の問題として、それが果たす社会的機能、解釈承認のための証明過程が問題とされ、さらにテクストの正典的位置、書物としての流布形態、注釈の形式など各時代に結びつける要素への検討を含めて取り扱われることの必要性が指摘されている。筆者は、この点、今日、記紀研究史の資料として、諸注釈等の翻刻や複製がなされる場合、そのことに携わる者の認識として重要な点であると考ええる。

ところで、テクスト受容という場合に、それが記述という形態をとるものだけに留められているのであろうか。例えば記紀神話に登場する神々が、現実の祭神観念に及ぼされるような場合も含めて検討される必要はないであろうか。各時代に結びつけられる要素なりその波及状況を照射することは、今後の課題

ではないかと思われる。また、社会的機能が知的レベルでの扱いに終始するならば、記紀にはなにが書かれているのかというごく素朴な問いかけには、いったいどのように応えられるであろうか。

Ⅰは、「はしがき」に述べられている主張が、宣長の解釈のありかたを論ずることで詳細に示される。宣長がここに登場する理由は、彼の解釈が「今日の神話理解のひとつの祖型をなす」（五頁）点にある。宣長によつて「近世前期にいたるまで正典の地位を独占しつづけてきた」（七頁）『書紀』ではなく、「物のあわれ論的注釈の読みこみ、彼流の感情移入を可能とする構造をもつ」（六頁）『古事記』が選ばれたことは、「神話の古層発見の争いから解放され、古代的な神話像から近世さらには近代的な神話像への転回をしめす出来事」（七一―七八頁）とされる。宣長が記紀神話を「個人の感性を基底とする秩序ある世界」（二三頁）という認識地平でそれを読んだことは、「ヤマト王権のための政治的機能をもつて閉ざされた神話」（二〇頁）が開放されたことと捉えられている。しかも、その開放は、「記紀神話および天皇制と地域共同体に根ざした人々との結びつきを可能にした」ことであり、「非支配層による支配層の伝統の換骨奪胎」（二四―五頁）と論じられる。宣長は「古事記」に高い評価を与えたが、彼が評価したものは、つまるところ彼が独自に形成した『古事記』というテクストということになる。それが「民衆の日常生活と一体化した記紀解釈」（二四頁）となつている実態は、はたしてどのようなものであったのか。やがて近代において「国民とよばれる広汎な非支配層の人々を

天皇制国家のもとに観念的に収斂させる役割をはたした(二五頁)ことと、記紀というテクストの求心性とが、本質的にどこでつながるのかなお分りにくい点でもある。

テクストという問題が本格的に論じられているのがII「正典とヴァリアント」の章である。本書では、記紀・記紀神話として表記される場合、「日本書紀」と「古事記」の併称、あるいはそれらを中心とするヤマト王権の神話・伝承世界(一七七一頁)を指している。そして、「ヤマト王権の支配の正当性の書物というイデオロギー性」と「各物語部分を規定する神話モチーフの次元」(三三二―三四頁)という異なった性質をもつこれらテクストに対する研究が、「諸伝間のちがいを同時期の併存問題としてとらえず、諸伝を組みあわせることで一系的な神話の変化、あるいは神話の古型や正伝を求めようとし、諸伝間のちがいを解消しよう」と(三三〇頁)なされてきた「対象認識の一元論的態度」(三三二頁)として批判されている。この観点から、記紀編纂の開始時期に存在した天武天皇が本書での解釈史上における起点として重視される関係にある。

著者が指摘するように、記紀神話において「古事記」及び「書紀」本文がヴァリアントの一部であり、「天武朝頃には各氏族の帝紀・旧辞というかたちで数多くのヴァリアントが一般的に存在し、基本的に記紀同様に信憑性を有していた」(四八頁)という併存状況が理解されても、それではその意味するところが「神話が本来的にヴァリアントを産出する構造をもっている」(同)という理由と、記紀神話が「大八洲国の国作りを承けて天孫が天下の王者とし降臨するという粗筋」(三四頁)を

共通主題として持つこととの関連性はどのように理解しておけばいいのだろうか。

本章の論題となる「正典化」とは「特定の立場からの神話の限定化」を意味し、具体的には「古事記」を、天武天皇による「各氏族の所伝のもつ妥当性・独立性」の否定であり「王権のもとに一本化しようとする試み」(以上、五〇頁)とされる。

このことは、記の序文や氏族の系譜記事、あるいは神話群の結合形態などからも今までの研究で指摘されてきたところであろうが、正典化の過程で、天武天皇の前にあつたのは、どういう状況の記紀神話なのかということは必ずしも明示されていない。このことは、「神話モチーフ・コンテクスト・単語の三要素」(四七頁)からなる神話・伝承世界としての記紀と『日本書紀』『古事記』を「記紀」として総称されていることに関連するが、本書が従前の研究の転換を促す上では、それらの批判をさらに具体的にしておく必要があるのではないかと思われる。

正典化という問題は『書紀』も同じであるが、書紀においては「一書」と呼ばれるものが同時に掲げられている。このことについて著者は、書紀本文の「事実認定の慎重さ、すなわち記述の客観性」(五四頁)獲得と説明されるが、編纂の意識なり記述の形式とも相まって「一書」として敢えて掲げられた意味に迫っておくことも必要ではなからうか。これについては、「4 更新される神話」で「正典形成と分立が解釈に本質的にともなう力動的な構造」(六四頁)という観点から準備されているが、今後の記紀神話論の言説場面において、本文ではなく

一書の内容を逆に重視するというなどによる、新たな解釈地平の形成への警鐘となるだろうと思うからである。

III 「変貌する伝承」は、正典化された『書紀』が、のちの諸テクストへ及ぼす規制力と、それに対する担い手の対処のありかたを、ヤマトタケル伝承に焦点をあてて論じられている。この国内征伐と靈劍譚という内容を伝える物語の解釈史は、V 「歴史的言説の空間」で詳述される英雄時代論争を論じる先触れをなしている。

著者は、ヤマトタケル伝承を、「記紀・風土記のテクスト編纂期、その解釈のおこなわれる平安期および中世」（七〇頁）の三期に分けて理解の変遷を照射する。テクスト編纂期のものは、著者がすでに述べてきた、記紀神話のヴァリアントを示す状況が、風土記も含めて指摘される。ただし、分立する伝承の存在を示す風土記とても、その述作研究などにおける成立の問題などにも目を向けておく必要はないだろうか。

記紀においては、ヤマトタケルの人物像及び父子関係を軸に物語の展開をみていた物語論理が、平安期から中世にかけては、『書紀』本文のつよい規制下におかれ、一方で抜粋箇所はテクスト編者の意向にゆだねられ、抜粋箇所を選択し組み合わせることで、文章面の規制をかくぐり、記紀がもっていたヤマトタケル伝承の内容にアクセントをくわえ、その結果、登場人物への関心はみられなくなり、かわって『旧事本紀』のような東西征や、『古語拾遺』のような草薙劍靈威譚に収斂する（八二―三頁）と見なされている。こうした要因を『書紀』の社会的機能面から指摘する視点は興味あるところであるが、そ

これらの論を覆うのが「王権」という説明用語であるのは、逆にいえば王権という問題ですべてが処理されてしまわないかという問題性をもつことではなからうか。

特に、中世のヤマトタケル伝承では草薙劍靈威譚としての関心が高くなる。このことを、伊勢神宮や熱田社に関わるテクストを取り上げ、それらが、中世の三種神器への意識の高まりと関連づけられる。著者が取り上げる『倭姫命世記』や『熱田縁起』などと『記紀』『古語拾遺』との記載内容のレベルでの比較研究の上で、「肝心の主張文が削除されている」とか「曰はく」から「宣はく」に格上げされ（八五頁）と断定されることが、なぜそう言えるのかの論証が求められよう。それは著者の論に合う解釈をもちたらしめないかと思うからである。しかしながら、古代から中世の解釈史における『書紀』の位置づけの変化、そこから新たに形成される記紀神話の解釈としての中世の神社縁起などのテクスト研究に対する本書の指摘は重要な課題であるといえよう。

IV V の両章は、その論証の多面性へと及ぶところとなり筆者の内容紹介よりも、むしろ各章の内容を集約した小見出しが語る枠組みそのものが読者の関心を引き起こすことを願いたい。特に解釈上の主思想が、どのような社会的布置として機能してきたかが明らかにされる点は注目される点である。著者はいう、「いつの時代も解釈主体は複数存在するため、先行解釈の統合のありかたにおいて、解釈はふたたび併立することになり、相互のちがいが次代の解釈の呼び水となる。つまり、解釈行為はつねに分立と統合を弁証法的にくりかえし、新たな地

平の更新をおこない続ける」(六八―九頁)と。そのダイナミズムが、近世・近代・現代へと記紀をめぐる言説空間を形成してきた様相は同時に記紀の求心性を物語っている。

本書は、意欲的な著作である。解釈行為の引き起こす、あるいは内包する問題性が縷々指摘されている。記紀神話という話題をめぐっての論調は、日本における歴史意識という課題を考えさせる内容といえよう。本書では、その捉えかたにおいて、支配と被支配という枠組みがなされるときに、しばしば「われわれ」という表現に出会う。宣長以来、閉ざされた記紀神話が、被支配者に開放されたという。しかし解釈史を形成してきたのは、ある意味で閉ざされた知識者層でもある。こうした状況下において「われわれ」はどこに位置することができるのか。学問の社会性という問題にたちすくむ自らを思い知らせられるところである。本書の意図を充分に明らかにしえず、また紹介の機会が遅延したことを著者にお詫びし筆をおきたい。

池上良正著

『民間巫者信仰の研究』

——宗教学の視点から——

未来社 一九九九年二月二〇日刊

A5判 五五四頁 一三〇〇〇円

安達 義弘

本書は、一九九七年に筑波大学に提出された学位請求論文であり、青森・沖繩両県における民間巫者信仰を、従来手薄であった「宗教学」の立場から分析することを意図されたものである。著者のこの意図は「靈威的次元」という興味深い、あるいは巧妙な概念の導入によって十分に達成されているように思われる。

全体の構成は、以下の通りである。

序章 問題・対象・方法

第一部 青森県の巫者信仰

第一章 民間巫者信仰の諸相——津軽地方のカミサマ系巫者を中心に

第二章 場所の靈性と巫者信仰——恐山と岩木山を題材に

第三章 民間巫者の「近代」——地方紙の記事を素材として

第四章 巫者信仰における制度化の葛藤——赤倉山神社の成立過程を事例として

第五章 巫者信仰における救済の諸相(一)——津軽の神様信

仰を事例として

第二部 沖繩県の巫者信仰

第六章 ユタ的宗教者の基本性格

第七章 集落社会における巫者消長の動態

第八章 巫者信仰における救済の諸相(二)——沖繩のユタ信仰を事例として

第九章 巫者信仰の現代的展開

終章 総括と展望

第一章から第九章までが大きく二部に分けられ、それぞれ青森地域と沖繩地域の巫者信仰の実態分析にあてられている。この構成を見ると、両地域の分析局面が対照的ではないので、一見まとまりがないかのような印象を受けるが、内容を読み進んでいくと、あえて両地域の分析テーマを揃えて関連づける必要がないことがわかるし、むしろ、それぞれ多様な側面から分析することが良い結果を生んでいるという印象を受ける。本書はそのように仕組まれており、その仕組みは「靈威的次元」という概念を導入することによってなされているように思われる。この「靈威的次元」については後で検討することにした。

序章では、分析の枠組みと全体の見通しが明らかにされている。その第一節「本書の目的」では、本書の目的が、「青森・沖繩両県における民間巫者信仰を主たる題材として、これを日本における『民俗・民衆宗教』研究の視角に位置づけることによつて、現象の具体的諸相を宗教学的な立場から考察すること」であると明かされている。日本の民間巫者は従来、「正当な宗教者」と認められなかったし、認められたとしても自律性

をもたない低次元の職能者としか認められなかったという。それに対して、著者は民間巫者を「靈威的次元」の自律的指導性の内に生きる宗教者」と捉える。第二節「民俗・民衆宗教をめぐる問題」では、日本における民俗宗教研究史が、日本民俗学を中核として日本固有信仰を明らかにするという方向へと特化した学統と、欧米で開発された理論を導入して、より広い視野から比較研究を行うとする学統との二大潮流として整理されている。その研究系譜の中に、一九七〇年代後半から民俗・民衆宗教を、成立宗教と同じく自律的な宗教性を備えた宗教現象として把握し、その「靈的側面」を考察しようとする視点が出てきたことにふれ、その動向が積極的に評価されている。また、「民俗・民衆宗教」という概念の導入は、制度的教団の権威のもとに形成された理念や儀礼が、一般生活者の中で、現に語られ、実践されている現実態に着目するという意味を含んでおり、それは著者が宗教研究に取り組む際の「視点の構えのひとつ」であるという。第三節「民間巫者信仰をめぐる問題」では、まず、用語に関して、「巫覡」「ミコ」と称される宗教者の系譜にあると想定され、「制度宗教や国家権力の羈絆」から比較的的自由で、一般住民からも「この土地に昔からある」と見なされた宗教表象の様態を強く保持してきた人々を「民間巫者」と呼ぶとされている。次に、それに対する分析局面に関しては、「民俗宗教の『宗教性』を正面から論じうる視点」を確保しつつ、「民間巫者自身が『靈威的次元』の力や意味に触発される局面、および「一般の依頼者・信者が巫者と交渉する過程において『靈威的次元』の力や意味が顕現する局面」に注目す

るといふ。第四節「宗教学的な立場をめぐる問題」では、まず、著者のいう「宗教学的な立場」からの研究の在り方が示されている。それは、「靈威的次元」の力や意味に触発された

人々の生の様態にまず視点を定め、そこから個々の文化的・社会的・制度的な拘束性との対決・葛藤・融合・妥協といった位相へと、可能な限り開いていく」という研究方向であるという。さらに、近代宗教学および隣接諸学の潮流を概観しながら、オットーの『聖なるもの』に一定の評価を与えたいうえで、本書でいう「宗教学的な立場」が、「オットーがヌミノーズと呼んだ、あるいはヌミノーズとしか呼びぶよのなかつた力や意味の次元を積極的に視野に収めつつ、その次元に触発され、その次元に関りながら生きる人々の生存の在り方を究明する学の立場」と言い換えられている。こうして本書に導入された「靈威的次元」概念の出所が明かされる。それは、オットーの *Das Numinose* から借用された *numinous dimension* の日本語訳である。すなわち、「靈威的次元」とは、「日常経験とは異なる次元に属しながら、なおかつ日常経験を補強し、リアルな意味を付与しうる知識・表象・力が生成され、獲得される時空の地平」をさし、それは人々の信念や修行を介して現成し、当事者にとっては「全き真理性を備えた実在」として感得されるものであるという。この「靈威的次元」に対する著者の態度は、「共感的」理解であるという点もここで確認されている。

以上の分析の枠組みと全体の見通しのもとに、第一章から第九章まで青森・沖繩両県地域の民間巫者信仰が具体的事例に即して分析されている。そこで次に、第一章から第九章までの内

容を概括する。どの章にも興味深い事例が紹介されているが、個々の事例を詳述する紙幅の余裕はないので、極めて簡略な紹介に留めざるを得ない。

第一章では、津軽地域のカミサマ系巫者の人生史、依頼者・信者との応対、地域住民の意識などに焦点をあて、民間巫者が「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者」という基本的性格を持つていることが明らかにされている。注目すべきは、まず、従来の類型論の枠に収まりきれない事例をも積極的に採用されている点である。この姿勢は本書全体に見られる。これによつて、従来の研究では、事例が選択的に取り扱われがちであったことが暗に示されることになる。第二は、「靈威的次元」が顕現する表象様態として「人の靈性」「場所の靈性」および「系譜の靈性」という三つのモデルが提示されている点である。以下、「靈威的次元」の顕現の様態がこの三つの相において考察されることになる。

第二章では、下北の恐山および津軽の岩木山赤倉をとりあげ、近世から近代にいたるこの地域の民間巫者信仰の変遷が明らかにされていると同時に、いずれの聖地も現に巨大なヒエロファニーであり続けていることが確認されている。著者によれば、聖地とは、人々と「靈威的次元」との交流の接点であるという。それらの聖地が、その時々々の政治・経済体制に取り込まれ位置づけられているという点にも配慮されている。対象をより広い社会的・文化的脈絡のなかに位置づけながら考察していることとする姿勢も本書に一貫している。

第三章では、青森県の地方新聞記事を素材として、明治三〇

年代から昭和二〇年代の民間巫者信仰の存続の様態が明らかにされている。それぞれの時代状況の中で、マスコミの民間巫者に対する厳しいまなざしが浮き彫りにされているが、その一方で、国家や社会の厳しい干渉を受けつつも、遅くも遅くしたたかに生き続ける民間巫者の姿も明かされている。

第四章では、カミサマ系巫者が赤倉に開設した修業堂を母体として、「教団化」、「脱・巫者信仰化」を志向していく状況が、「赤倉山神社」という具体的事例に即して明らかにされている。それが、教団化を志向しつつも十分な教団化を果たせない実情を指摘し、その要因を、信者の流動性が依然として高い点、神社を模範とした教団化が図られた点、教祖・教師間の階層序列が確立しにくい点、私的な教祖家と公的な教団の公私が分化していないという点、および後継者の継承原理が確立していない点に求められている。さらに、これらを総括して、カミサマ系巫者の組織が十分な教団化を果たしえないのは、「人の霊性」を基盤とした信仰体系から抜け出すことができないためであると論じられている。

第五章では、まず、カミサマ信仰の現場で実現される「救済」の具体例を紹介しつつ、「救済」には「運命観による救済」、「共振による救済」、そして「怨念の感得とその解消による救済」という三つのテーマがあることが明らかにされている。次に、カミサマ信仰における中心的災因論として「先祖・ホトケの因縁罪障」の具体例を示しつつ、「破い」と「供養」というそれへの対処法が示される。また、「救済」の実現を通してカミサマ系巫者が提示する意味世界を「宇宙Ⅱ生命的」世

界像と捉え、そのようなカミサマ系巫者による「救済」達成の背景に、「互酬性の倫理」が存在するとも論じられている。こまめで青森県地域における民間巫者信仰の分析である。

第六章では、沖縄地域において一般にユタと呼ばれてきた民間巫者もまた、「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者」としての基本的性格を持つてることが示されている。また、近世期に作成された説話やユタ的宗教者の行動パターンの分析を通して、ユタ的宗教者の成巫過程における行動に、「遊行」と同型の行動パターンがあることが指摘されている。

第七章では、沖縄本島中部の一村落をとりあげ、ユタ的宗教者、門中祭祀の祈願者、あるいは村落祭祀の神役など一般に「カミンチュ（神人）」と呼ばれる一群の人々の動向が明らかにされた。全体的傾向としては、地域共同体がカミンチュを支える基盤は弱体化している一方、「人の霊性」への住民の信頼度は依然として高く、その担い手であるユタ的宗教者やその類似者（三世相やヤブーなど）に対する需要は根強く存在し続けているという。さらに、ユタ的宗教者の存続を支えているコスモロジーの基盤としての聖地や拜所（場所の霊性）が依然として豊かに存在し続けているし、若年のユタ的宗教者においてさえ、近代的家族観と抵触する「系譜の霊性」に対する固執も根強いという。つまり、沖縄の民間巫者の存続を支えている人々は、依然として「人の霊性」、「場所の霊性」および「系譜の霊性」としてモデル化した「霊威的次元」の影響下にあるというのである。

第八章では、津軽地域の民間巫者における救済問題の考察に

用いた枠組みが沖縄でもあてはまることが確認されている。

ここでは、民間巫者が依頼者の救済を実現するさいに語る民俗用語を考察し、沖縄の民間巫者による救済にも、津軽の場合と同様、「運命観による救済」、「共振による救済」、および「怨念の感得とその解消による救済」という三つのテーマがあることが示された。そしてその背景にも、津軽同様、「癒される霊が人々を癒す」あるいは「救済される霊こそが世界を救済する」と定式化できる「互酬性の倫理」が存在するという。この「互酬性の倫理」は前近代的な共同体倫理といったものではなく、「靈威的次元」の圧倒的な力の前に立ちすくむ人間の中に埋め込まれた根元的な「慎み」から生まれてくる倫理であるとも考察されている。

第九章では、現代社会の中でユタ的宗教活動がどのように展開しうるのか二つの具体的事例に即して考察されている。その事例とは、那覇市で活躍する女性霊能者とキリスト教聖霊運動である。女性霊能者については、「自らの教義・世界観・救済観などの体系化、とくに文字を媒体とした体系的整序への指向性」がみられること、および「沖縄地域全体を射程においた聖地の統合的体系化や歴史の再構築」が試みられている点に注目し、それは、村落社会に基盤を持つ在来型ではなく、「都市的」特徴をもった霊能者の特徴であると論じられている。後半では、キリスト教聖霊運動を取り上げ、その運動を、「民俗・民衆宗教」研究という枠組みの中に位置づけつつ、在来のユタ的宗教者による宗教活動との連続と断絶という視点から検討が行われている。その結果、この聖霊運動は、「人の霊性」およ

び「場所の霊性」に関しては在来の巫者信仰との連続性を持つが、「系譜の霊性」に関してはむしろ断絶性が強いという。本章では、在来のユタ的宗教者との部分的共通性はみられるものの、それと異なる逸脱形態とでもいうべき民間巫者あるいは宗教運動が比較考察の対象として取り上げられているので、この章だけ異質であるようにも見えるが、あくまで「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者」として捉えるという枠組みをもってすれば、これらの事例も決して逸脱ではないという。

以上が第一章から第九章までの概要である。これに続く終章では、全体の総括と展望および今後検討すべき課題について触れられている。ここに、「自律的主導性」という用語に関して、著者の見解が示されているので、それをみておきたい。すなわち、「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きるとは、一切の自由を奪われて操り人形のように生きるということではなく、民間巫者たちも当然ながら世俗的価値に執着し、それを追い求める一つの主体にちがいない。しかし、同時に、かれらは「人生のどうにもならなさ、人間の力のはかなさ」を深く受容し、その自覚の中に「あたかも自律的主導性を備えているかのように見える力や意味の次元が差し込み開かれていく」のだという。そして、巫者自身の自我の葛藤の中で主體的決断と外部から差し込まれる靈威的次元の自律的主導性との間の重なりの中なにかこそ、民間巫者信仰の本領があるのだという。

本書全体を通して、細部に配慮の行き届いた論述であるが、残りの紙幅で、気づいた点、および疑問点をいくつか指摘する

ことにしたい。

第一は、「靈威的次元」という概念の導入に關してである。本書では、青森・沖繩両県の民間巫者信仰に対して、それぞれ多様な側面から分析が行われ、しかも、従来の類型論に収まらない変則的事例まで取り上げられているが、それらの多岐にわたる議論が、最終的には「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者」と結論づけられることによって、全体の統一性が図られている。しかもこの形式が個々の脈絡のなかで巧妙な説得力を發揮する。最初はこの形式が醸し出す説得力を不思議に感じた。しかし、「靈威的次元」が「ヌミノーゼ」からの借用であることに改めて思い至ったとき目から鱗が落ちた。

「宗教体験」を経験した者同士の間でヌミノーゼが理解し合えたように、「宗教学的体験」を共有している者同士の間では、本書の個々の文脈での「『靈威的次元』の自律的主導性の内に生きる」という生き方が何であるのかが理解し合えたということである。著者が心がけた「共感的理解」が、読者に対しても仕組まれていたのである。そして、著者はこの点に自覚的であるように思われる。

第二もそれに関連したことであるが、著者は、「宗教学的」立場からの研究の方向性として、「靈威的次元」概念の重要性を主張している。たしかに、民間巫者の多様な宗教体験の背後にある力や意味の源泉を想定し、それに「靈威的次元」という名称を与えることによって、理解しやすくなった。しかし、その段階に留まってしまったのでは、多少物足りなさを感じる。オットーは、自らが提示した「ヌミノーゼ」に關して、これを

さらに考察し、宗教体験を経験したことの無い人々にも理解可能な普遍的概念として仕上げようとしたのではなかったのだろうか。「靈威的次元」がヌミノーゼにヒントを得たものであるならば、オットーがヌミノーゼに対して行ったような掘り下げた考察への志向性が、「靈威的次元」に対してもあってもよかつたのではないだろうか。本書では、「靈威的次元」をさらに掘り下げていこうとする姿勢が若干弱いように思われる。

第三もそれに関連している。「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる」という生き方に關してであるが、この生き方は、本書で取り上げられている民間巫者に限らず、すべての宗教者に当てはまる生き方ということではないだろうか。たしかに、本書では、民間巫者が従来の研究においては正当な宗教者とはみなされなかつたという指摘がなされているので、その観点からすれば、民間巫者も「『靈威的次元』の自律的主導性の内に生きる宗教者」であると論じること自体に意味があるということになる。しかし、民間巫者を正当な宗教者として取りあげるといふことは、本書のいわば前提とされているわけだから、その民間巫者を「『靈威的次元』の自律的主導性の内に生きる宗教者」であると論じることが、同語反復という印象も受けるが、いかがであろうか。

第四は、第九章で、ユタ的宗教者に關して、村落社会に基盤をもつ「在来型」および「都市的」靈能者という類型化がされている点である。著者は、「都市的」特徴として、自身の教義や世界観の体系化、および沖繩全域的視点にたつた聖地の体系化志向を指摘している。この点に關して、平均的なユタ的宗教

者を見た場合、都市部で活動している者と村落社会に活動拠点を持つ者の間に有意義な差が見いだせるのだろうか。そもそも、村落的な「在来型」と呼べる特徴があるのだろうか。この点が若干気にかかる。本書では、霊能者Kの宗教活動が「都市的」と指摘されているが、むしろ彼女は、都市部で活動している他の宗教者に比べても特殊であるように思われるが、いかがであらうか。

最後に、本書は、「宗教学」的立場からの民間巫者の分析の方向性と可能性が示されたものであが、今後も宗教学の立場からの民間巫者信仰の研究が深められることを期待すると同時に、「霊威的次元」の本質へと向かう方向へと研究が展開されることを期待したい。

会報

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 一九九九年七月三日(土) 一二時～一四時

場所 学士会館本郷分館

出席者 小田淑子、古賀和則、田島照久、松本滋、宮田登

議事

一、委員長選出

互選により松本滋氏を委員長に選出した。

一、審査について

候補作品について論議し、分担(主査・副査)ならびに審査方法、日程等を決定した。

○『宗教研究』編集委員会

日時 一九九九年七月三日(土) 一五時～一九時

場所 学士会館本郷分館

出席者 芦名定道、安達義弘、石井研士、市川裕、薄井篤

子、氣多雅子、小坂国繼、佐藤憲昭、下田正弘、鈴

木岩弓、竹村牧男、深澤英隆、星川啓慈

議事

一、刊行報告

三二〇号(一九九九年六月) 論文五本、書評一二本。

一、編集方針

・三三二号(一九九九年一二月刊行予定)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。

・来年度の特集号(三二五号、二〇〇〇年九月刊行予定)のテーマと執筆候補者を決定した。

テーマ「民間信仰」研究の百年

・論文の査読に関し、その結果の表示について議論がなされ、判定基準を若干変更することが決まった。

・石井委員より総目録号の体裁等について説明がなされた。

○選挙管理委員会

日時 一九九九年七月一〇日(土) 一一時～一四時四〇分

場所 神田学士会館

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、大村英昭、金井新二、藺

田垣、田島照久、田丸徳善、土屋博、藤井正雄、宮家準、渡邊賢陽

議題

一、会長選挙第一次投票開票

開票結果

有権者数 二五四

投票者数 九九(投票率三九%)

有効投票者数 九九

有効投票数 二八九

白票 三

無効票 五

有効投票の内訳は以下の通りである。

金井新二(三五票)、島蘭進(二七票)、宮家準(二一票)、

阿部美哉（一九票）、長谷正當（二六票）、佐々木宏幹・藤田富雄（一五票）、以下略。

その結果、金井新二、島蘭進、宮家準（五十音順）の三氏が第二次投票の候補者となることが決定した。

一、第二次投票有権者資格認定

一八〇八名が有権者として認められた。

○常務理事会

日時 一九九九年七月一〇日（土）二時四〇分～二時四

〇分

場所 神田学士会館

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、大村英昭、金井新二、

田垣、田島照久、田丸徳善、土屋博、藤井正雄、宮

家準、渡邊寶陽

議事

一、科学研究費補助金の審査委員候補者について

これまで第一段審査にあたった木村清孝氏、土屋博氏の任期終了にともない、継続委員の藤田正勝氏の他に、新たに芹川博通、立川武蔵、孝本貢、大貫隆、佐藤憲昭、中牧弘允、小田淑子、月本昭男、櫻井治男、関一敏の一〇氏を、また第二段審査として、花岡永子、安蘇谷正彦、田島照久、島蘭進の四氏を推薦することとした。

○理事会

日時 一九九九年七月一〇日（土）一三時三〇分～一五時三

〇分

場所 神田学士会館

出席者 青山玄、阿部美哉、荒木美智雄、新井昭廣、洗建、

井門富二夫、池上良正、大村英昭、小田淑子、金井

新二、河波昌、古賀和則、佐藤憲昭、鈴木正崇、

田垣、高田信良、田島照久、谷口茂、田丸徳善、

月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中村恭子、James W.

Heise、華園聰鷹、藤井正雄、堀尾孟、間瀬啓允、

松丸壽雄、宮家準、渡邊寶陽、（南山大学）渡辺学

議事

一、第五八回学術大会発表者の承認

開催校が準備したプログラムの原案を検討し、個人研究発表二七二名、パネル・ディスカッション五〇名を承認した。

一、新委員会の委員について

井門会長より経過の説明の後、金井常務理事より委員名が発表された。

・庶務委員

宇都宮輝夫、金井新二（長）、鈴木岩弓、鈴木正崇、関一敏、

田島照久、棚次正和、藤田正勝

・国際委員

阿部美哉、荒木美智雄（長）、小田淑子、Richard Gardner、

木村武史、澤井義次、島蘭進、竹沢尚一郎、月本昭男、土屋

博、中野毅、中牧弘允、中村廣治郎、渡辺学

・データベース委員

池澤優、石井研士、堀越知巳（長）、間瀬啓允

一、新入会員について

別記三九人の入会が承認された。

一、院生会費について

庶務委員会において引き続き検討することが井門会長より報告された。

○選挙管理委員会

日時 一九九九年九月一日(土)一三時～一五時

場所 国際文化会館 セミナー室D

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、金井新一、木村清孝、島

蘭進、田島照久、田丸徳善、中村廣治郎、藤井正

雄、宮家準、渡邊賢陽

議題

一、会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者数 一八〇八

投票者数 五二二(投票率二八・三%)

有効投票者数 五一一

無効投票者数 一

有効投票数 五〇七

白票 四

有効投票の内訳は以下の通りである。

宮家 準 二〇八票

島蘭 進 一六四票

金井新一 一三五票

となり、宮家準氏が会長当選者に決定した。

○第五八回学術大会

日本宗教学会第五八回学術大会は、九月一七日(金)～一九日(日)にかけて、南山大学において以下の日程で開催され、六二人の参加者、三一人の研究発表があった。

・九月一七日(金)

開会式 一三時～一三時二〇分

国際シンポジウム 一三時二〇分～一七時二〇分

テーマ 「宗教学研究の新たな動向」

「日本における「宗教学」の特質と今後の問題」

土屋 博(北海道大学教授)

「宗教学研究は社会科学たりうるか」

竹沢尚一郎(九州大学教授)

「複数のアメリカ——褐色の千年記・三つの根^{アルケ}・エキ

ユメノポリス——」

ダビッド・カラスコ(プリンストン大学教授)

「宗教学研究における国際協力の功罪」

ローレンス・E・サリヴァン

(ハーヴァード大学教授)

「竹沢、土屋両教授に対するレスポンス」

マーガレット・R・マイルズ

「カラスコ教授、サリヴァン教授への応答」

金井新一(東京大学教授)

学会賞選考委員会

一三時三〇分～一五時三〇分

理事会

一八時～二〇時

・九月一八日(土)

研究発表・パネル

九時～一二時

評議員会

一二時～一三時三〇分

研究発表

一三時三〇分～一六時一〇分

庶務委員会

一三時三〇分～一五時三〇分

国際委員会

一三時三〇分～一四時三〇分

会員総会

一六時二〇分～一七時四〇分

懇親会

一八時～二〇時

・九月一九日(日)

研究発表・パネル

九時～一二時

データベース委員会

一一時～一二時

『宗教研究』編集委員会

一二時～一四時

研究発表

一三時三〇分～一六時三〇分

パネル

一四時～一七時

閉会式

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 一九九九年九月一七日(金)一三時三〇分～一五時三〇分

○分

場所 南山大学F棟二三教室

出席者 小田淑子、古賀和則、田島照久、立川武蔵、松本

滋、宮田登 書面参加：井上順孝

議事

一、今年度学会賞受賞者として推薦すべき業績の審査

慎重な審査の結果、今年度学会賞は該当なしと決定した。

○理事会

日時 一九九九年九月一七日(金)一八時～二〇時

場所 南山大学本部棟三階会議室

出席者 青山玄、阿部美哉、新井昭廣、洗建、荒木美智雄、

井門富二夫、池上良正、市川裕、宇都宮輝夫、大村

英昭、岡亮二、小田淑子、加藤智見、金井新二、河

波昌、孝本貢、古賀和則、坂井信生、佐々木宏幹、

佐藤憲昭、島岩、島園進、鈴木岩弓、鈴木正崇、関

一敏、園田坦、園田稔、高田信良、竹沢尚一郎、田

島照久、立川武蔵、谷口茂、田丸徳善、月本昭男、

土屋博、鶴岡賀雄、中村廣治郎、西村恵信、西山

茂、James W. Heisig、橋本武人、花岡永子、華園

聰麿、平敷令治、間瀬啓允、松長有慶、松丸壽雄、

松本滋、宮家準、宮田元、宮田登、渡邊賢陽

議事

一、庶務報告

金井常務理事より、一九九八年度の庶務報告がなされ、承認

された。(別記参照)

一、会計報告

金井常務理事より、一九九八年度の収支決算報告と一九九九

年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、会長選挙の結果について

渡邊寶陽選琴管理委員長より、同選挙の結果が報告された。

一、日本宗教学会賞について

松本滋選考委員長より、審査結果の報告があり、報告通り決定した。

一、新入会員について

別記一八人の入会が承認された。

一、名譽会員について

本年度は高木きよ子、戸田義雄、山口惠照の三氏を名譽会員にすることが決定した。

一、次年度学術大会について

東京都世田谷区の駒澤大学において開催されることが同大学教授の佐々木宏幹常務理事より報告された。続いて、日程等について同大学教授の洗建理事より報告された。

日程 二〇〇〇年九月二三日(水)～一五日(金)

一、『宗教研究』編集委員の交代について

従来編集委員であった鈴木正崇氏に代わって、新たに関一敏氏に編集委員を委嘱したこと、また、総目録号担当委員として一年間任期を延長した石井研士氏が九月末の刊行をもって委員を辞されることが井門会長より報告され、承認された。

一、国際委員会の委員について

木村清孝氏に国際委員を委嘱したことが井門会長より報告され、承認された。

一、各種委員会の内規について

委員の選出方法・任期・委員への委嘱状手交等の内規を設けることが井門会長より報告された。

一、院生会費について

井門会長より、個人会員の約二割が学生会員であること、また、予備費や各種委員会の活動費なども考慮しながら、引き続き検討することが報告された。

一、IAHRについて

荒木常務理事より、二〇〇五年世界大会に招聘立候補をしたこと、アジア地区ブロックをつくることについて今後、国際委員会で検討すること、二〇〇〇年のドーバンでの世界大会からすべてがパネルを組んでの参加になったことなどが報告された。

一、SISRについて

島菌常務理事より、本年七月二六―三〇日にベルギーのルーヴァンで開かれた第二五回大会について報告があった。

一、日本学術会議宗教学研連について

宮家常務理事より、六月二八日に行われた宗教学研連主催のシンポジウムについて報告がなされた。

一、日本学術会議哲学研連について

華園常務理事より、一二月一四日に行われる哲学研連主催のシンポジウムのテーマ、ならびに本学会から金井新二氏に講演を依頼したことが報告された。(別記参照)

○評議員会

日時 一九九九年九月一四日(月)一二時～一三時三〇分

場所 南山大学M棟B一教室

出席者 一〇〇名

議事

一、庶務報告（金井常務理事）

一、会計報告（金井常務理事）

一、会長選挙の結果について（渡邊選挙管理委員長）

一、日本宗教学会賞について（松本学会賞選考委員長）

一、次年度学術大会について（佐々木常務理事、洗理事）

一、編集委員の交代について（井門会長）

一、新委員会について（井門会長）

一、名誉会員について（井門会長）

一、IAHRRについて（荒木常務理事）

一、SISRについて（島蘭常務理事）

一、日本学術会議宗教学研究について（宮家常務理事）

一、日本学術会議哲学研究について（華園常務理事）

○庶務委員会

日時 一九九九年九月一八日（土）一三時三〇分～一五時三〇分

○分

場所 南山大学F棟二三教室

出席者 宇都宮輝夫、金井新二（長）、鈴木岩弓、鈴木正崇、

関一敏、田島照久、棚次正和、藤田正勝

議事

一、庶務委員の業務内容およびその分担について

庶務委員の行う業務内容を確認し、また次のように分担を決めた。

各種会合準備（金井）、会員・名簿関係（田島）、学術大会関

係（鈴木正崇・棚次）、事務局運営（金井）、学会の組織・運営に関する検討と提案（全員）

一、院生会費の値下げの可能性について

懸案である大学院生の会費を値下げする件について討議した結果、次の諸点が検討されるべきものとして挙げられた。院生会費値下げの幅（普通会費の半額位が望ましい）、普通会費の値上げ、会費納入システムの再検討、他学会の例の参照、十分なシミュレーション、会員の各種カテゴリーの見直し、「宗教学研究」誌販売・交換の方法、など。

一、財務委員会設置の提案

上記の会費問題をふくめて、学会財務・会計関係については、庶務委員会の管轄とせず、これを管轄する新委員会を設けるべきではないかということが議され、またさし迫った二つの国際学会開催の費用捻出の必要からも、財務委員会の早急な新設を提案することが合意された。

一、ニューズレターの発行について

懸案となっていたニューズレターの発行については、ホームページを開設し、その一部をニューズレターとして会員に送付するのが適当ではないかということになった。この点を含め、データベース委員会にこの問題をゆだねることで合意した。

一、複写権に関する「宗教学研究」掲載事項について

学術著作権協会との複写権委託契約にしたがい、「宗教学研究」

掲載論文の複写には同協会の許可を要することとなった。この旨を常時『宗教研究』に記載し、また複写権が宗教学会に属する旨の文言を常時「投稿規定」中に掲載することについて検討したが、なお不分明な点があるため検討を継続することとなった。

○国際委員会

日時 一九九九年九月一七日(金)一三時三〇分～一四時三〇分

場所 南山大学F棟二二教室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄(長)、小田淑子、Richard Gardner、木村武史、澤井義次、島薮進、竹沢尚一郎、月本昭男、土屋博、中野毅、中村廣治郎、渡辺学

議事

一、国際委員会の役割と課題について

宗教学会の国際的な諸問題について審議し、対応を考える。宗教学の国際的な展開について情報を学会に知らせる。

一、IAHR二〇〇五年世界大会の招聘立候補について

日本招聘立候補については、理事会で承認された。本委員会は、その方向で努力する。実際にクラコフの理事会で日本に決定された時点から準備を進め、ダーバンで最終決定すれば、実行委員会を設立する。実行委員会は、日本宗教学会大会の開催校である東京大学と連係して準備を進める。予算その他、過去の大会についての情報を収集する。

できるだけ多くパネルを組んでダーバン大会に参加して、日本の存在を知らしめ、同時に大会のやり方を研究する。ダーバン大会には、できれば団体を組んで出かける。

一、SISR二〇〇一年大会の日本開催の可能性について

大会の候補地の一つに、日本の名が挙げられているが、いずれの候補地にも問題があり、今後の展開の成りゆきを見守らねばならない。この組織は個人会員によって成り立っており、IAHRと組織の性質も異なり、取り組み方も異なるので、その成りゆきによって、協力することとする。

一、その他

緊急事態に備え、東京の常務理事を中心に国際委員会世話人会をもって二〇〇五年招致問題に当たらしめる。

○総会

日時 一九九九年九月一八日(土)一六時二〇分～一七時四〇分

場所 南山大学E棟B一教室

出席者 大会参加会員数五八二名、定足数一九四名、出席者数(委任状提出者を含む)三三一名、よって総会は成立した。

議事

一、開会

一、議長に南山大学名誉教授の青山玄理事を選出

一、庶務報告(金井常務理事)

一、会計報告(金井常務理事)

- 一、会長選挙の結果について（渡邊選挙管理委員長）
- 一、日本宗教学会賞について（松本学会賞選考委員長）
- 一、次年度学術大会について（洗理事）
- 一、複写に関わる総合的権利委託契約について（金井常務理事）
- 一、名誉会員について（井門会長）
- 一、IAHRについて（荒木常務理事）
- 一、SISRについて（島蘭常務理事）
- 一、日本学術会議宗教学研究について（宮家常務理事）
- 一、日本学術会議哲学研連について（華園常務理事）
- 一、井門富二夫会長の挨拶
- 一、宮家準次期会長の挨拶
- 一、閉会

○データベース委員会

日時 一九九九年九月一九日(日)一二時～一二時

場所 南山大学F棟二二教室

出席者 池澤優、石井研士、堀越知巳(長)、間瀬啓允

議事

- 一、データベース委員会の業務内容および活動方針について
データベース委員会の業務は『宗教研究』掲載論文等索引データベースの作成であることを確認し、そのためには科学研究費補助金が不可欠であるために、当面は同補助金の獲得に全力を傾ける方針が了承された。また、同補助金を獲得した場合、現在作成中の『宗教研究』総目録のデータを利用してCD-ROM化する可能性が議論された。

一、ホームページ開設について

ホームページ開設については、技術的には可能であり、そのレイアウトなどについて具体的に調査する方針が了承された。ただし、ホームページに何を載せるかはデータベース委員会単独では決めがたいので、理事会（または庶務委員会）の決定を待つことになった。

一、ニューズレターの発行について

ニューズレターの内容については、ホームページと同様、データベース委員会単独で決めることは難しい。何をどこまでニューズレターに掲載するのか、理事会（または庶務委員会）の決定を仰ぐべきであることで合意した。

○『宗教研究』編集委員会

日時 一九九九年九月一九日(日)一二時～一三時四〇分

場所 南山大学F棟二三教室

出席者 芦名定道、安達義弘、石井研士、市川裕、薄井篤

子、氣多雅子、佐藤憲昭、下田正弘、鈴木岩弓、鈴木正崇、関一敏、星川啓慈

議事

一、編集方針

- ・三二二号（九九年一二月刊行予定）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。
- ・石井委員より九月未刊行予定の総目録号（三二二号）について報告がなされた。
- ・投稿論文関係で以下のことが決まった。

①提出された論文が規定枚数を超えていた場合は、規定の上限内におさめてから新たに投稿してもらう。

②改稿を提出する際は、査読者の指摘に対する回答をつける。
(改訂箇所を鉛筆等の手書きで改稿の余白に明記する、あるいは別紙によって示す。)

③参考文献一覧の類は認めない。但し、略号は可。

○委員長会議

日時 一九九九年一月二七日(土)一六時〜一八時

場所 国際文化会館

出席者 荒木美智雄、市川裕、金井新二、堀越知巳、宮家準

議事

一、今後の委員会運営について

荒木国際委員長、金井庶務委員長、堀越データベース委員長より九月に行われた各委員会の報告、市川編集委員会主任より査読制度、論文・書評の申し合わせ事項の報告がなされた後、今後の運営について議論した。

○常務理事会

日時 一九九九年一月二七日(土)一八時〜二〇時

場所 国際文化会館 セミナー室C

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、木村清孝、佐々木宏幹、島蘭進、田島照久、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、長谷正當、宮家準

議事

一、日本学術会議について

第一八期会員の候補者を宮家準氏に、推薦人を藤井正雄、金井新二、鈴木範久の三氏に、また推薦人予備者を島蘭進、荒木美智雄、田島照久の三氏にすることを決定した。

一、今後の委員会運営について

宮家会長より委員長会議の報告があり、検討事項等について議論がなされた。

一、二〇〇〇年八月に南アフリカで開催されるIAHR世界大会について、日本交通公社より旅行計画の説明があった。

一、二〇〇〇年九月に駒澤大学において開催される学術大会の進行状況について、佐々木常務理事より報告があった。

一、島蘭常務理事より、SISR二〇〇一年大会を日本で開催する可能性について報告があった。また、学術大会でのパネルの持ち方について発言があった。

○日本学術会議哲学研究連絡委員会主催のシンポジウムが下記の日程で開催された。

日時 一九九九年二月一四日(火)一三時〜一七時

場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 「人間と悪」

提題

「古代中国思想における善と悪―悪はどこから発生するか」

浅野裕一(東北大学教授)

「空海と密教の悪」 村上保壽(高野山大学教授)

「芸術における悪の表現―シラー美学からの考察」

究発表二八二本が掲載された。

平山敬二（沖縄県立芸術大学助教授）

「根源的悪について—トルストイとソロヴィヨフの比較に

基づいて」 谷 壽美（慶應義塾大学教授）

「カリスマと悪」 金井新二（東京大学教授）

「悪の哲学誌」 加藤尚武（京都大学教授）

○一九九八年度庶務報告

一 事業

(1) 学術大会

第五七回学術大会は一九九八年九月一三日より一五日の三日間、龍谷大学において開催された。詳細は『宗教学研究』三一八号に掲載。

(2) 日本宗教学会賞

一九九八年度日本宗教学会賞は、杉村靖彦氏（京都大学助教）の『ポール・リクルールの思想—意味の探索』に対して授与された。

二 会合

総会（一回）、常務理事会（二回）、理事会（三回）、評議員会（二回）、選挙管理委員会（一回）、評議員選考委員会（二回）、学会賞選考委員会（二回）、『宗教学研究』編集委員会（四回）、計一六回の会合が開かれた。詳細は『宗教学研究』三一六号〜三一八号に掲載。

三 会誌発行状況

『宗教学研究』三一六号〜三一九号が刊行され、論文一四本、展望一本、書評三三本、第五七回学術大会公開講演二本、研

執筆者紹介（執筆順）

小野 真 日本学術振興会特別研究員

間宮 啓壬 身延山大学専任講師

ミッシェル・ラフエイ 北海道大学大学院

大竹 晋 筑波大学大学院

伊藤 雅之 日本学術振興会特別研究員

谷口 智子 筑波大学大学院

徳田 幸雄 東北大学大学院

岡村 康夫 山口大学教授

松本由紀子 愛知教育大学助手

藤井 健志 東京学芸大学教授

西元 和夫 龍谷大学非常勤講師

山梨有希子 大正大学大学院

木村 勝彦 筑波大学講師

矢内 義顕 早稲田大学助教

田口 貞夫 元上智大学非常勤講師

小堀 馨子 東京大学大学院

黒崎 浩行 國學院大学日本文化研究所専任講師

櫻井 治男 皇學館大学教授

安達 義弘 福岡国際大学教授

会員訃報

○日本宗教学会評議員（元理事）、花園大学教授、田中英三先生は、一九九九年四月二三日逝去されました。享年七四歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

○日本宗教学会名誉会員、東京大学名誉教授、中村元先生は、一九九九年一〇月一〇日逝去されました。享年八六歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

1998年度 日本宗教学会 決算報告

<収入>

会費	16,849,500
賛助会費	900,000
会誌売上金	16,500
第57回大会参加費	1,763,570
出版助成金	400,000
岸本・諸戸・石津・堀	29,174
増谷・柳川 基金利子	
預金利子	3,482
著作権使用料	100,000
前年度繰越金	1,895,515

計 21,957,741

<支出>

会誌直接刊行費	6,394,575
会誌発送費	1,069,700
編集諸費	319,880
第57回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	258,560
選挙関係費	453,469
会合費	416,722
通信連絡費	652,872
事務用品費	458,292
印刷費	426,550
本部費	4,541,323
関係学会費	120,082
事務所費	1,473,102
名簿作成費	635,873
総目録号作成準備費	487,210
次年度繰越金	1,849,531

計 21,957,741

1999年度 日本宗教学会 予算案

<収入>

会費	16,800,000
賛助会費	840,000
会誌売上金	30,000
第58回大会参加費	1,590,000
出版助成金	340,000
岸本・諸戸・石津・堀・増谷	
柳川・玉城 基金利子	30,000
預金利子	3,000
著作権使用料	65,000
前年度繰越金	1,849,531

計 21,547,531

<支出>

会誌直接刊行費	7,800,000
会誌発送費	1,100,000
編集諸費	300,000
第58回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	120,000
選挙関係費	400,000
会合費	450,000
通信連絡費	650,000
事務用品費	400,000
印刷費	400,000
本部費	4,500,000
関係学会費	120,000
事務所費	1,500,000
総目録号作成準備費	300,000
予備費	1,107,531

計 21,547,531

Juan Vásquez, un “Hechicero”

TANIGUCHI Tomoko

El propósito de este problema es dar a entender el conflicto de dos mundos—uno de los cuales es el español y el catolicismo de la élite y el otro es el catolicismo indio popular, texto que fue tomado de los archivos del Arzobispado de Lima, Perú. Juan Vásquez era un católico y un sanador indígena peruana del siglo 18. Él se acusó como un “hechicero” ante la iglesia.

Primero, yo describo el texto como “Causa criminal seguida contra Juan Vásquez, un indio, hechicero, en 1710, Lima” que escrito por los visitantes de idolatría.

Segundo, yo defiendo porqué él se acusó como un “hechicero” ante la Iglesia católica del Perú colonial. Su demonología era basada en la teoría de Pedro Ciruelo del siglo 16 en España.

Tercero, yo trato Juan Vásquez como un sanador indígena que practicó el catolicismo y las tradiciones sanadores indígenas (“hechicería”).

Yo intento entender el simbolismo criollo en su visión y sanando. Adelante, yo defiendo cómo el catolicismo popular contribuye al catolicismo de la élite, e importancia de investigación para entender el conflicto religioso y religión mesclado (criollo).

The Inherent Dilemmas of the New Age : Institutionalization of the Osho Rajneesh Movement

ITO Masayuki

This paper attempts to understand the inherent dilemmas of the New Age Movement. The New Age generally supports 1) a holistic worldview, 2) loosely connected networks, and 3) the actor's self-transformation. In this article, I attempt to demonstrate that, in reality, New Age often tends to create a rigid organization in which new-agers depend on a spiritual master or text. To substantiate this claim, I analyze the historical transition of the Osho Rajneesh Movement (ORM). ORM advocates a holistic worldview and the actor's own spiritual growth within a loosely connected network. However, there are great gaps between its ideal culture and actual performance. ORM has created a totalistic commune in which disciples of Rajneesh follow ORM's norms uncritically.

The Three Self-natures Theory of Huayan Buddhism

OOTAKE Susumu

In his Chinese translation of the Yogācāra texts, Paramārtha integrated the Three Non-self-natures into the one ultimate Non-self-nature, and defined its suchness. According to Paramārtha, suchness is the non-discrimination of the Self-natures and the Non-self-natures. The Three Self-natures (TS) theory of Huayan Buddhism is based on the theory of Paramārtha. By following Mahāyāna-saṃgraha translated by Paramārtha, Chih-yen divided the TS thought into two aspects: the praxis of the TS and the theory of the TS. In their works, Chih-yen and Ūisang equated the Self-natures and the Non-self-natures with Shih and Li, and asserted that in the praxis of the TS one can realize the non-discrimination of Shih and Li. This is the very origin of so-called Li-shih-wu-ai and, consequently, Shih-shih-wu-ai. This article will trace the development of Huayan TS theory from Chih-yen to Fa-tsang, and clarify some complex philosophical problems by using material from both Indian and Chinese consciousness-only thoughts.

An Analysis of the Meanings of Uchimura Kanzo's “Experiments”

Michelle LA FAY

A careful reading of Uchimura Kanzo's works on the Bible reveal a tendency to use the word 「実験」 (experiment). If he had used the word 「実験」 only in a general way it would not attract attention, but it became clear that he incorporated his own unique meaning in certain cases. Consequently, in order to investigate the various meanings of 「実験」, I comprised a sample of his works concerning the Bible. From this analysis it became apparent that Uchimura uses 「実験」 in three different connotations, scientific “experiment”, general “experiment”, and Uchimura-experiment. It is, without question, the Uchimura-experiment, which occurs with the highest frequency, that became an important element in his Christianity. Uchimura's life experiences, especially the difficult and trying ones are experiments because they fill the gap that he felt between Christianity and Japanese culture. Uchimura-experiments function as a catalyst between him and the Bible and in turn play a role in reaffirming his faith. The numerous doubts, which plagued Uchimura in the earlier part of his life, necessitated 「実験」 to solve them, while in later life a decline in his use of Uchimura-experiments can be seen. Instead he transfers his reliance to the Bible and the Living Christ; in a sense, he shows confidence in his faith alone.

Wisdom and Stupidity : The Structure of Nichiren's Self-Knowledge as “the Great Master” (師)

MAMIYA Keijin

“Please make me the man of best wisdom!” As shown by this phrase, Nichiren tried to gain and express the “wisdom of Buddha” through his diligent study in Buddhism and to examine the orthodoxy of his study through diligent practice.

Through his examination, Nichiren came to regard himself as the man of best wisdom. However, on the other hand, he also asserted that he possessed stupidity which inevitably comes from the limitations of human wisdom.

In this article, we inquire into the meaning of these contradictory self-expressions by Nichiren. As a result of our inquiry, we can show the structure of Nichiren's self-knowledge as “the Great Master,” which involves a high tension between wisdom and stupidity.

Furthermore, we refer to the meaning of Nichiren's self-knowledge as “Jiyu-Jōgyō-Bosatsu” (地涌・上行菩薩) and “the Messenger of Buddha” (如来使).

Heideggers Konzeption der Metaphysik (Metontologie) und Max Scheler

ONO Makoto

Etwa ein Jahr nach der Veröffentlichung von "Sein und Zeit" entwirft Heidegger im SS 1928 die Metontologie am äußersten Punkte von der fundamentalen Ontologie. Er versucht, "das Seiende im Ganzen" in der Metontologie zu denken. Aber dieses Seiende im Ganzen wird als "das Übermächtige" erfasst und für "die Heiligkeit" gehalten, obwohl Heidegger die "atheistische" Stellung in "Sein und Zeit" durchgesetzt hat. Diese Wendung ist von "dem werdenden Gott" Max Schelers beeinflusst. Diese Abhandlung erörtert den Einfluss von der Gottesidee des späteren Schelers, "dem schwachen Gott" (Heidegger), auf Heideggers Metontologie. Dabei wird "das längere Gespräch" im Winter 1927, wo Heidegger und Scheler einander inspirieren, besonders hervorgehoben. "Der schwache Gott" gibt der Erfahrung vom Göttlichen in "der Transzendenz" des Daseins erst einen Ausdruck und überbrückt den Spalt zwischen der atheistischen fundamentalen Ontologie und dem von Hölderlin geführten, späteren Gottesdenken Heideggers.