

現代宗教論の射程内におけるカント超越論的神学の位置づけ

福光瑞江

〈論文要旨〉 有神論の立場から神の存在を積極的に論じることが許される神学者や宗教哲学者と異なり、哲学者カントが提示する超越論的神学は、「神がなにか」に関して伝統的な形而上学的神概念を一步たりとも踏み越えることが出来ない。つまり、同神学は我々の宗教的知識や経験を増やしてくれるような神に関する言明を何一つ提供できない。その上、カントが容認する神は「世界の外の存在者」であり、神は人間存在にとつては全くの他者であり無限に超越しており、主観―客観の分裂を取り除くことを目指すティリツヒ神学が考えられるような神と人間存在の根拠の同一性を、超越論的神学に期待することが出来ない。超越論的神学が現代の宗教学研究に貢献ができることと言えば、自然神学と道徳神学の予備学として、理性の限界内で、両神学が誤謬に陥るのを防ぐ役目を引き受けるしかない。本稿は、哲学と神学の方法論的差異を強調しながら、「哲学が神学の婢」であることができない状況を明らかにする。

〈キーワード〉 超越論的神学、自己自律、形而上学的神概念、仮象としての哲学的神学

序論

現代の宗教論をカントが在世した一八世紀後半の神学的観点から眺めたとすれば、「神」という言葉が「宗教」という言葉によって取り替えられるというコペルニクスの転回が見出される。以前は神や神の存在・属性などに関する問いが中心であったのが、今日これらに相当する問いは、宗教や宗教の本性・機能・実用的な価値などに関する

る問いに代替され、神は学問研究のためには、宗教という一層大きな主題のもとに含まれるサブ・トピックでしかなくなっている。しかも、カントの在世当時は、「創造主神と被造物人間」というキリスト教神学的図式が支配的で、超自然的な存在としての神に対する人間の側からの応答として、宗教が神概念に基づいて定義されていたのに対して、現代では逆に、宗教が神を自らが取り組む数多くのテーマの一つとして定義できるようになっている。ここでは神は人間がその歴史を遡ることも、分析することも、また修正を加えることさえもできる一つの概念であって、聖書に見られるような、人間が敬虔な気持ちで膝を屈めて礼拝しなければならぬような人格神ではない。こうした「神」に対する宗教の優位は、宗教を人間文化の一側面として捉えることに起因するとJ・ヒックは見る。

科学的な知識と成果によって生み出された科学主義的または実証主義的な現代の思考法は、「神」よりも宗教を科学的探究の方法に適した現象であると見なす。そこで、キリスト教神学で論じられる「神」は、宗教に自らの優位性を譲り渡さざるをえなくなり、これによって「神」の被造物であった人間は、「神」の裁きと憐れみの前で自分の生活をむき出しにする必要もなしに、評価鑑定人として宗教を論じられるまでになっていった。^①

本稿は、神と人間の無限の質的差異を強調し、神は人間理性には認識不可能な超越的存在者であるという伝統的な形而上学的神概念に依拠するカントの超越論的神学と、宗教体験や宗教感情、宗教意識に重点を置きながら、「神」の存在を明らかにしようとする現代の宗教研究の問題意識とを対比させる。この対比を通して「人間の知性に依存せず、神なり神的なものがそれ自体として存在する」という形而上学的神概念が、現代の宗教研究の射程内で今も有用な意味と意義を持ちうるかを吟味する。伝統的な神学的な神論が、神の存在を確証させ、「神」を信じることにある種の強制力ないしは拘束力をもっていたのに対して、現代の宗教研究は、主に「宗教が人間生活にお

けるどのような目的に仕えるものとなりうるか、もしそうならばいずれの方向に発展させることが最も大きな利益を生むものとなりうるのか」を問い、そこでは、神の存在証明は「神を信じる」拘束力として論証されるのではなく、プランティンガが言うところの「合理的受容可能性」を持つにすぎない。換言するならば、宗教学的の神論と神学的の神論の間にある種の線引きがなされなければならない。なぜなら、前者は宗教的信仰を「慎重な意志の行為により、ある特定の信念を受け容れることである」と、ヒックがパスカルやW・ジェームズを持ち出して説明するよう、ここでは「神が存在するか否か」の判断は、各個人の意志の自由採決に任せられ、信仰の真理問題は不問に付され得るが、後者では、神が啓示という手段により被造物である人間に真理の指標を与えると見なされるばかりでなく、信仰は人間の自発的な決断と神からの呼びかけの双方が一致して始めて成立する「神の業」でもあるからだ。⁽³⁾ 本稿は、第一章で、哲学者カントが主張する超越論的神学が伝統的キリスト教神学の射程に留まり得ない事情を、第二章で、同神学が現代の宗教研究の射程に留まり得ない事情を明確にしていく。この探究によって、神学的神論と宗教学的の神論の間にある種の線引きがなされるばかりでなく、現代の宗教哲学的有神論と哲学的有神論の間にもある種の線引きがなされるべき必然性が理解されてくる。

一 キリスト教神学の射程を越え出るカントの超越論的神学

1 自然神学と道徳神学の予備学となる超越論的神学

カントは、彼以前の伝統的形而上学が解決せずに放棄していた「存在」及び「真理」の問題を「学の確実な歩み」へと高めるために、コペルニクスの業績に自分の「思考法の革命」を喩えて、「認識のコペルニクスの転回」

を提示する。「認識のコペルニクスの転回」という名のもとで、彼は「存在しうるもの」と「思惟されうるもの」とが乖離しているのではなく一致しうると宣言し、この一致しうる事態そのものを「真理」とみなす。カント研究者の中には、この思考法の革命を「認識論的主観主義」と呼び、カントが論理的飛躍によって混乱を起こしている⁽⁴⁾と見なす人もある。しかし、「認識のコペルニクスの転回」は、現象として現れてくる自然の背後に物自体の世界を想定することを止揚し、現象としての対象を把握すれば真理を把握できると見なすことで、一方で、デカルトやライプニッツに代表される大陸合理論的な「理性的認識を行なうこと」によって人間の有限性を越えて無限者の立場に至らなければならない」という必然性がなくなり、他方で、ロックやヒュームに代表されるイギリス経験論的な「物自体を把握できない有限な人間には真理を把握できない」という懐疑論的帰結を避けることができる。要するに、カントの意図した形而上学は、物自体の学ではなく、人間にとつて最も直接的な自我の意識を、対象として捉えるのではなく反省的に捉え、これを自己分析し、認識の主体として記述していくことを意味する。

ところで、「認識のコペルニクスの転回」を神学の問題に応用すると、超越論的神学が要請されてくる。カントは『哲学的宗教論講義』で、神を最も実在的な存在者 (*ens realissimum*) と定義し、「神は決して他のものによって規定されるような派生的存在者ではなく、一切の可能的存在者と現存する存在者との原因である」(XXVII, 1000) と見なす。この神の概念に適した神学をカントは「超越論的神学」と名づけ、以下のように特徴づける。

超越論的神学においては、私は神を一切の制限なしに考え、そのようにして神について私の概念を最高度にまで拡張し、かくして私は神を私から無限に隔たっている存在者と見なすのである。しかし超越論的神学のやり方によって、私は神について〔何かを〕少しでも知るようになるのであろうか。——それ故、理神論者の神の概念は、も

しも私ができるような神の概念しか想定しない場合には、全く無用で役にたたず、更には私にいかなる感銘も与えない。しかし、もしも超越論的神学が他の二つの神学（自然神学と道徳神学）のための予備学または入門として用いられるならば、超越論的神学は極めて有益であり、かつその有用性は全く卓越している。なぜなら、超越論的神学において、われわれは神を全く純粹に考えるのであるが、そうすることによって超越論的神学は他の二つの神学〔自然神学と道徳神学〕の中に擬人観が忍び込むのを防止するからである。したがって、超越論的神学は、それがわれわれを誤謬から安全に保つという点で、消極的ではあるが最大の効用を有するのである。（XXVIII, 1002）

一般的に言って、「ある学が他の学の予備学になる」とは、ある学が他の学の出発点となるか、他の学を何らかの形で体系付ける可能性を持つということを、その意味として含んでいる。それ故、「超越論的神学が自然神学と道徳神学の予備学となる」とは、超越論的神学がすべての神学的な問いの出発点であり、何らかの仕方では合理的神学を体系付けることができるという可能性を持つ。それだからこそ、カントはまず超越論的神学を、「神を単に概念からのみ考察する」存在神学と同一視する⁵⁾。次に、アプリアリな証明である超越論的神学とアポストリアリな証明である自然神学の双方の性質を保持するものとして、ライブニッツ・ヴォルフによって発展させられた「神の存在の宇宙論的証明」をその中間に置き、宇宙神学に両者を媒介する役割を担わせる。その結果、宇宙神学を媒介にして存在神学・宇宙神学・自然神学という伝統的な三つの神の存在証明が、一つの統一原理の下に包括されることになる。これによって、超越論的神学はそれ自体では神について積極的には何も主張しえないけれども、自然神学と道徳神学を誤謬から安全に保つという点で、消極的ではあるが最大の効用を有する。

さらに、超越論的神学・自然神学・道徳神学は総括されて合理的神学と名づけられ、各々は神の意志を「存在論

的述語」「心理学的述語」「道德学的述語」として把握できる (XXVIII, 1070) とカントは考える。この把握態度そのものが、また「神学のコペルニクスの転回」としての理性宗教の特徴を示している。宗教とは、神学的に定義するならば、人間と神と人格的關係において、神の人間への關係が第一次的關係であって、人間の神への關係はこの關係に対する人間の応答として第二次的關係である。これをM・ブーバーの言葉を借りて表現すれば、神と人間との關係は「我―汝―關係」という人格の關係であり、この關係の内で、「神はなにか」という問いが啓示と応答という神と人の協働作業を通じて答えられていく。ところがカントの理性宗教においては、神の人間への第一次的關係を示す啓示が省略され、もっぱら人間の神への第二次的關係のみが問題にされている。言い換えるならば、カントにおいては「神はなにか」という問いへの答えは、啓示という神の人間への第一次的關係が欠落するという欠点を背負い込む反面、神からの語りかけを待つという受動的要因を排除することで人間の側に誤謬が紛れ込むという可能性が除去され、神を思弁的理性にとつて不可欠な仮定として想定できるという長所を獲得する。なぜなら「存在的述語」が結合されるところの主語である根源的存在者または最も実在的な存在者 (ens realissimum) は「単なる概念」であって、神そのものではないから (vgl. XXVIII, 1046f.)、誤謬の可能性は矛盾律を介して論理的に排除されているからである。

ここで一つの分析が必要になる。カントの理性宗教はアウグスティヌスの汝の経験や、あるいはヒックが説くところの「超越的な神的存在に対する認知的応答」としての宗教的経験を許容する場所があるのであるか。答えはおそらくNOであろう。なぜなら、超越論的神学が神として想定する ens realissimum は単なる概念であって汝と呼べるべき人格を有したのではないからである。しかも、カントの超越論的神学がコペルニクスの転回を契機

とする超越的哲学の枠組みの内て成立するとするならば、ここでの「経験」とは、感覚データが悟性によって合成されるといふイギリス経験論的な意味概念ではなく、主観のアプリオリな総合判断として諸対象の経験の可能性を初めて基礎づけるものであるので、もしも汝の経験やヒック的な宗教的経験が自我のあらゆる自己確信および自我の一切の知に優位することを要求するのであれば、神への応答という受動的な要素を主観の思惟作用によって更にもう一度「経験の可能性」の枠組みで吟味していこうとする超越的哲学の主張とは相容れないであろうから。

ところで、神を概念として捉えるカントの神学論は、西田幾多郎が批判するように、宗教的意識を欠いた、単なる道德の補助機関でしかないのではなかろうか。⁽⁷⁾超越論的哲学を自然神学と道德神学の予備学と見なすカントの立場からすると、答えはNoである。なぜなら、カントは「道德から神学を導出する」(XXVIII, 1012)道德的有神論に「道德的述語」を与えることを許容しているからである。なるほど、カントが構想する道德神学は、自己原因・自己規定という自律的自己関係性でなければならず、啓示や西田が強調する個人的宗教体験といった他律的要因は二次的なものとなつてはいるが、宗教の場面で働く自由概念として自己自律 (Heautonomie) という概念を掲げ、自律 (Autonomie) という実践哲学の根柢づけと区別して用いている。そこで、2で、宗教意識と読み取れる可能性のある自己自律がいかんして成立し、いかなる特徴を有しているかを探究していく。続く3では、カントにおいては宗教が道德の補助機関としての意味しかないという西田の批判を念頭に置いて、カントの道德神学が宗教意識に基づいた神概念を包含しているか否かを検討する。

2 宗教意識としての自己自律

語源的に見ると、Autonomieに付加されてきた造語である「Heautonomie」の接頭辞 He は、主観が自由の

担い手として、具体的に「このもの」や「あのもの」に関わらざるを得ない状態を超越し、「自己自身に対して反省的にかかわる」ことを意味する。カントは自己自律の概念を、『判断力批判への第一手引き』において初めて使用し、両者を以下のように区別する。

自律は（自然の理論的法則に関する悟性の自律であれ、自由の実践的法則における理性の自律であれ）物を介するか可能的行為を介するので客観的である。自己自律は感情に基づく判断であるから主観的ではないが、それがないか普遍妥当性を要求できる場合には諸原理に基づいてア priori に根拠づけられた根源を立証する（XX, 225）。

この引用から我々は最低でも三つの事柄を理解しなければならない。

（1）自己自律の主観は自己の外部にあるいかなる根拠や目標も必要とせず自己自身に対して反省的のみかかわる全くの主観的なもの（XX, 225）、つまり、自己自律としての主観は、認識の対象に関わる悟性の自発性と行為の選択に関わる実践理性の自律の要請から自らを解き放ち、純粹に自己自身に対して反省的にかかわることを志向する、一種の自己解放を意味している。⁽⁸⁾

（2）カントは自己自律という概念を、可能的経験一般の対象として悟性によって概念的に規定された自然一般ではなく、有機的な自由にはたらく自然に適用する。この自由にはたらく自然という概念は、生けるものにおいて「あたかも (als ob) 」自然とその内的合目的性の全体、自立および自由が表出されている「かくのごとき」生けるものを判定せよ、という格率を立てるように理性に要求してくる。つまり、ここでは、規定的判断力が働いているのではなく、反省的判断力の作用で個々の主観的判断が「あたかも」自然の総体性を表出する「かのように」経

験を解釈することになる。それ故、カテゴリーに基づく悟性の判断が直観の所与としての客観の真理 (Wahrheit) 問題を扱うことができるのに対して、自由にはたらく自然に関する理性の判断は、真理問題ではなく、個々の主観によってのみ「真」と見なす (Für-wahr-halten)「立場を採らざるを得ない。この「真」と見なす」立場をカントは更に、私見 (Meinen) と知識 (Wissen) と信仰 (Glauben) とに区別し (vgl. B348-859) 信仰が道徳的使用に制限されない行為 (moral-neutral-Handlung) という意味での「実践的理性」の事態であることを示すばかりでなく、信仰は真理に関わる問題ではなく、「真」と見なす「主観の態度であることを示唆する」⁽⁹⁾。

(3) 美学的意識としての自己自律は、感覚し感受する主観の体験が一つの主観から別の主観へと伝達されるという「普遍的伝達可能性」を自らの内に有している (vgl. V. 293f.)⁽¹¹⁾。この可能性は、理論的概念の持つ普遍的伝達のようには、伝えられるべき内容がまず消滅し、それが抽象的記号によって取り替えられるようなものではなく、自我が自らを自己自律にまで高めることによって、各々の自我が同類的であると要求できるところに依拠する。例えば美的態度のうちで判断者は、対象に寄せる満足感に関して全く自由であると感じるが故に、彼はいかなる私的条件をも自らの主観が依拠する満足感の根拠と考えることはできず、他のすべての人が類似の満足感を持つと信じる以外にない。言い換えるならば、自分の個性から自己を解き放ち、普遍的な世界感情および生命感情を獲得することによって、個人の感動は、これを純粹に把握できるすべての者に伝達することができるのである。要するに自己自律の自由は、個別的個体としての個人の内に成立する「私」の意識であり、ヘーゲルが主張するような主観的意志と普遍的意志の統一としての宗教的意識ではない⁽¹²⁾。

ところで、自然の根底にある超感性的なものと自由概念が実践的に含んでいるものとの統一を説明するために考

案された自己自律の概念は、哲学的ではあるが——宗教的信仰の記述としては容認され得るかもしれないが——、神学的信仰を記述する概念ではない。なぜなら、この概念が適用されるのは、人間の知性に対して明証的でない対象全てであつて、神に限定されていないからである。これをP・ティリツヒの表現を借りて言い直すと、カントは自己自律の概念によつて「究極的にかかわる態度」を論じたが、「究極的にかかわる態度でのぞむ対象」を神として特定しなかつた。仮に自己自律が究極的にかかわる態度として神的な対象にのみ向かう宗教的意識としても、それは人間知性の問題であつて、ティリツヒが考えているような無制約なもの体験における主観—客観の区別の消滅ではあり得ない。なぜなら、超越論的神学においてカントが容認する神は「世界とは異なる存在者 (ens a mundo diversum)」(XXVIII, 1041) であり「世界の外の存在者 (ens extramundanum)」(XXVIII, 1042f.) であるので、神は人間存在にとつては全くの他者であり無限に超越しており、神と人間とは極端に分離しているので信仰は知性の自律的な機能として作用しうるからである。要するに、超越論的神学には主観—客観の分裂を取り除くことを目指すティリツヒ神学が考えるような、人間存在の根拠としての神との同一性が⁽¹³⁾ないと言えよう。これは、カントが哲学者であつて神学者でないことの線引きの一つになる。⁽¹⁴⁾

3 道德有神論としての道德神学

『実践理性批判』で要請される神の存在は、道德と幸福との必然的結合を保証するだけであつて、道德から宗教への移行に積極的な貢献はしない。「道德性はそれゆゑに、それ自身のために(客観的に意欲に関して)、また主観的に可能的能力に関して)決して宗教を必要とせず、純粹実践理性によつて自分自身で充足している」(VI, 3)と表明されているように、道德性は人間を超えた他の存在者の理念を必要としないし、またその義務を遵守するた

めに、法則以外の他の動機も必要としない。人間が善き行為以外になお神意に適うために、何か他のことを為し得ると思ひ誤ることを「宗教的妄想」とさえカントは呼んでいる (vgl. VI, 170-173)。ところが他方で、彼は「道徳を神学から導出する」道徳的有神論を是認する。純粹理性によってアプリアリに必然的確實性をもって認識される人間的義務の全体系である道徳は、道徳的行為へと我々を強制する拘束力をもつ。仮に理性がこのような拘束性を何らかの仕方で否認するならば、理性はその場合存在することを止めなければならない。しかし、もしも彼が義務の遵守を意識しているならば、理性は自分が目的の国の成員であるということを確信するのである。この確信は彼に慰めと安らぎとを与え、彼自身をその心の奥において高貴なものになし幸福に値するものにする。そればかりか、彼が目的の国において他のすべての理性的存在者と共に一つの全体を形成しよう并希望するに至るまで彼を高め、かくして道徳的有神論として提示された理性宗教は、宗教現象をいささかも示唆することなく、ただ宗教的なものの背後に道徳的な意義のみを探索する。『実践理性批判』が道徳的義務を、それが意味したり命じたりする内容のみに従事するのは異なり、理性宗教においては、道徳的義務は神の命令とみなされ、この命令を道徳法則の創始者と考えられる最高存在者の理念の中へと総括されていく。人間は、自分自身の力に逆らって行為しなくても済むように、彼自身の理性によってある存在者を最も完全な存在者として考えるように強制されるのである。さもないと、この存在者は人間行為の全ての原因や意図に精通することができず、人間が道徳性に則して行為すること自然全体の中で調和をもって配置することができなくなる。更にこの存在者は神聖にして、かつ公正でもなければならぬ。さもないと、人間は自らの義務の履行がこの存在者の思召しにかなっているという希望を決して持つことができなくなるからである (vgl. XXVIII, 1011f.)。

以上の理由で、道徳から神学が導出される。特徴的なのは、道徳有神論における神は、スピノザ的な無限実体としての創造者でもなければ、自然と精神の根底に想定されるヘーゲルの絶対者でもなく、我々がその下で道徳的課題とそれの経験的充足を考える場合に、最高善としての「幸福」を我々に保証するために要請されるのにすぎない。これと類比的な意義が、不死性の理念にも当てはまる。意志が道徳的法則に完全に適合することは一つの完全性であるが、感性界の理性的存在者はその現存在のいかなる時点においてもこの完全性を達成することはできない。この、理性的存在者に対して立てられた課題が完結不可能であるという事実が、自己の使命は無限であるとの思想に転化し、持続性と永遠性という時間形式の衣に包まれることで成立したが、魂の不死の理念である。この理念は他方で、理性的存在者に道徳的主観の無限な発展の可能性を確立するという利点をあたえる。自己の使命は無限であるという思想が契機になって、彼は現状に留まることを自らに許さず、絶えず自らを発展へと駆り立て、彼の生命をマリオネットのようなメカニズムの硬直性から解放し、これを決意と行為でもって常に新たに創造してことができる。⁽¹⁶⁾ここで見逃してはならないのが、道徳有神論に支えられた実践的理性信仰は、神の概念であれ魂の不死の理念であれ、徹頭徹尾、自己原因的・自己規定的であるという事態である。こうした自己規定性に支えられて、理性的存在者は直接的に自らの行為から出発しつつ、再び行為の領域へと食い入り、その方向を規定することができる実践的理性信仰は、他のどんな論理的演繹がなしうる以上に、より確実に理性的存在者を神の意志へと導く、とカントは考える。

ところで、宗教を、特に理性宗教を純粹な倫理学の中へと解消させ、それに独立した形象を認めないことは、カントが自らの宗教哲学を確立させる場合に困難な方法論的問題を生む。例えば「根本悪」、キリストの人格性の教

義、原罪義認の思想、神の国といった概念に対するカントの理解は、E・カッシーラーが明示するように、自由概念の特殊な契機とその解釈という一点に集約されていて、批判哲学全体において宗教に自立的な場所を与えることは困難を伴う⁽¹⁷⁾。自由及び「他律」と「自律」の対立、感性界と英知界の対立は、倫理学の問題であると同時に、全ての根本的な宗教学説が隠された形式および象徴的形式において指摘する根源的事実でもある。宗教も倫理もそれぞれの言葉でこの関連を表現するが、自由の内実が一にして同一のものであり続ける限り、これら双方を分離する方法を見出すことは難しい。要するに、カントにおいては宗教が道徳の補助機関ではないという西田の批判は、とを得ており、宗教意識と読み取れる自己自律も神学者や宗教学者が期待するような意味での信仰意識ではない。ここでもまた、カントが哲学者であつて神学者でないことの線引きが見られる。

二 現代の宗教哲学的有神論の射程を越え出るカントの神概念

1 神の存在証明を論駁するカントの真意

ニーチェが神の死を宣言して以来、我々は今日、神が「自分自身によつて実在する最も完全な存在者」だと語ることができなくなっている。更にはまた、ニーチェに続くサルトルは、「実存は本質に先立つ」と主張することで、キリスト教神学の根底にある創造主である神とその被造物である人間という二元論的關係を論理の不整合に陥らせだ。なぜなら、「実存が本質に先立つ」主張は「自己原因 *ens causa sui*」の主体が神から人間へ変遷したことを意味するからである。「始めに実存ありき」とみなす実存主義にとつて、創造者としての神はもはや「自己による存在者」ではなく、「自己脱出していく人間存在」そのものが自己原因である。つまり、人間は単にあるところのも

のであるような事物存在とは異なり、彼がみずからつくるところのもの以外の何ものではなく、常に自己の外に、未だあらぬ彼方へ向かつて、現にあるものから自己脱出して行かねばならない。この「自己脱出していく存在」という徴表が、人間が自由であることを証明すると同時に、伝統的な神概念であった自己原因の意味の転回を引き起こした。⁽¹⁸⁾

それでは、こうした自己原因の意味の転回に慣れた現代人に、「神は存在する」という問いは無意味なものになつてしまつたのであろうか。R・スウィンバーンは、有神論の立場から大胆にも次のように発言する。完全な自由を有する神は、自殺する自由もあるのに、なぜ存在し続けることを選択するかと言えば、神には自殺しないようにするためのもつともな理由、すなわち、神は自らの作つた自然法則を維持する為に自殺をとどまるといふ論理的必然性があるからである。⁽¹⁹⁾ しかも、もしも十分に包括的なデータの範囲を生物学的進化のもつ目的論的特性だけではなく、人間の宗教的、道徳的、美的、認知的な経験をも考慮するならば、神は存在しないとすると、存在するとしたほうが累積的に確からしいと言えるからである。⁽²⁰⁾

これと似た論証をプランティンガも遂行する。神が確かに存在するとか、また存在することが極めて確からしいとかを議論するよりも、神が存在するということが幻想でない信頼できる信念であるかどうかを議論する。実証主義者が文の意味とはその検証方法であると主張して以来、「神」という語（神学と形而上学で用いられているような形而上学的な偶然的な事物すべての原因を表わす語、それも完全に超越的な原因を表わす語）はナンセンスだと解釈されるようになり、例えば、カトリシズムの言語 Lac と実証主義者の言語 Lp の間に通約不可能性が生じると想定される。⁽²¹⁾ こうした論駁にさらされている現代の宗教学の状況で、プランティンガは神の存在論的論証のために、

可能世界論の視点から再解釈された有神論の合理的受容可能性を立証する。彼は、「神が存在する」という言明に直接かかわるのではなく、現実世界と可能世界の区別を利用しながら「神が存在しない」ということの不整合性を、帰謬法を用いて論証していく。⁽²²⁾これまでの伝統的な神の存在論的証明が、神の存在を疑い得ない公的な知識として確立しようとして失敗に帰した。それだから、プラントインガは人生の出来事を有神論的に経験する人々にとって、神の存在を信じ、かつその信念を基盤にして人生を生き続けることが合理的かどうかを問題にする。

ところで、カントが神の存在論的証明の論駁で反証しようとする鋒先は、上述のスウィンバーンやプラントインガのような神の存在と神の非存在という対立的に焦点を合わせた論証に向けられるであろうか。答えはNOである。なぜなら、カントの論駁は「存在する」という属性を神がもつ」ということを否定するのであって、「現象界でないにしろ神がどこかにいる」ということを否定するものではないからである。カントは超越論的哲学において、ある事象(物)が現実存在するかについての判断は、空間・時間の直観の形式に与えられない感性的なものと純粹悟性概念としてのカテゴリーとの総合と見なす。「ある対象についての我々の概念が、何を、またどれほどのものを含んでいようとも、我々はこの対象に実在性を与えるためには、どうしてもこの概念から越え、出て、行かねばならない、(傍点著者)。感官の対象の際には、このことは経験的法則に従って私の知覚の何ものかのものと連関することによって行なわれる。しかし純粹思惟の客観にとつては、この客観の現存在を認識するいかなる手段も全く存しないのである」(B366)。だから、空間・時間の直観の形式に与えられない超感性的な神の現存在を判断することは、人間の認識能力の限界を越え出ているので、神を客観的な真理の要求をもって認識しようとする要求はことごとく挫折する。仮にもし神の概念に、必然的に現存在が帰属するということが何らかの意味を持つとするならば、現存

在は神概念が措定される仕方に含まれると言われる。例えば、「私は信仰のために場所を得るために、知識を廃棄しなければならなかった」(BXXX)という有名な文言が示すような場合が、これに該当する。知と信仰を区別するすべを心得ていて、しかも無制約者に対応する「知」を断念せざるをえない批判的洞察を駆使できる有神論者のみが、カントの考えでは、通常の非宗教的な経験と並んで宗教的な経験を記述することが許される。なぜなら、知と信仰を区別し、無制約者に対応する「知」を断念せざるをえない批判的洞察が、超越論的哲学を単なる形而上学の身分に止めず、「学」にまで高めていくことができるからである。超越論的哲学が、信仰よりも「純粹理性能力そのものの批判」(B21)という超越論的哲学に課せられた「知」の問題をより重視するならば、『純粹理性批判』の「弁証論」で扱われる神概念は、無制約者と規定されるのみで、この無制約者がどのような属性を備えているかといった具体的な議論は不問に付されざるを得ない。この点で、超越論的哲学は、例えば「神は正義である」「神は愛である」といった言明をなすことができる神学に比べると、神の性質もしくは思惑を信仰的に経験しようとする志向する際に、我々を一步たりとも前進させることはしない。これが、超越論的哲学が理神論であることの意味であり、スウィンバーンやプランティンガのように有神論者の立場から神の存在を整合な仕方でも人間理性に積極的に訴えかける論証とは異なり、自然神学と道徳神学の予備学としての消極的神学に留まる意味でもある。

2 哲学的神学は仮象であるのか？

現代のイギリス分析哲学をリードしてきたP・ストローソンは、『純粹理性批判』の「弁証論」で論述される神学的議論を「哲学的神学の仮象」と呼ぶ。なぜなら、理性の仮象の深まりを更に追求するために、カントは諸々の偶然的現存在の非偶然的根拠が存在するという仮説を妥当なものであると考えるように我々に求めていながら、あ

らゆる偶然的現存在が直接もしくは間接的に依存していると考えられるところのかかる非偶然的現存在の本性について、我々は全くいかなる明確な概念ももっていないと指摘するからである。つまりストローソンから見れば、こうした概念を欠いている限り、我々は一切の存在者の完全な説明を要求する理論理性を最終的に満足させることも、神の存在証明という哲学的神学者の目的を達成することも出来ない、と考えられるからである。²³⁾

ストローソンのこの洞察がま^とを得ていることは、本稿のこれまでの論述から納得できる。実際、カント自身も、「超越論的神学の困難のすべては、在るものの絶対的必然性を規定することができないということ、すなわちこうした概念の思惟可能性が何に基づくかを規定することができないということに由来する」(XVII, 543)という「超越論的神学に対して否定的分析を表明している。このため、カントは絶対的に必然的な存在者の現存在は人間理性にとつての深淵であるという事実を認めて、絶対的必然性の概念を認識の内容を説明する概念として機能しないように仕向ける。絶対的に必然なものをもまったく理解することはできない。その理由は、絶対的に必然なものとは単なる様相概念なのであって、この概念は、ものの性質としての概念ではなくて、ものの表象と認識能力との結合だけを、すなわち主観への関係だけを含むものだからである」(vgl. XVII, 635f.)。このようにして、理性の理論的使用に基づく「必然存在者」の概念の論駁が終わると、神の宇宙論的証明と自然神学的証明を次々に論駁し、「理性の神学が可能であるとするればそれはただ、道徳法則に基づき、これを手引きとする神学だけである」(Boeg), という所まで神学を追いつめる。

ところで、「哲学的神学は仮象でしかない」という事実は、バルト的に哲学的思惟と神学的思惟を区別し、神学を理性の学である哲学から独立の特殊な学として成立させることを提唱するのであろうか。²⁴⁾かつて、ヘーゲル派の

神学者ビーデルマンは、キリスト教信仰の学説を統一ある矛盾なき、換言すれば理性によって自明的に認識され得る一つの言葉で表現しようと試みたが、この試みがキリスト教信仰を学問的に不成立であると見なさざるを得なくなるという事態を招くと気付いて、自らの試みを撤回しなければならなかった。これは、神学が特殊な学であることを示しているばかりでなく、神学が哲学的思考法を安易に採用してはならないことを示唆している。⁽²⁵⁾あるいはまた、ストローソンのように超越論的神学を仮象と断言する分析哲学者は、哲学と神学を厳しく線引きすることを要求するばかりでなく、理論哲学と実践哲学を厳密に区別し、「信仰の根拠を道德神学が与えてくれるであろうそうした理想的存在の観念のうちに経験的不純物をもち込むようなことを慎まなければならない」と主張もする。⁽²⁶⁾こうした哲学に対する要請あるいは制限を考慮するならば、カントが神の存在論証明を論駁する際に採った道、すなわち、神概念を論理的に承認するけれども、神の事象的〔實在的〕可能性を不確実と見なす道は、哲学者カントの消極的な仕方での神の存在論証明と言えるのではなからうか。⁽²⁷⁾更にはまた、こうした証明は消極的であるが故に、「神がなにであるか」についての我々の知識や経験を増してくれるような情報的なものは、何一つ提供してくれない。これは、「哲学的な神学」が、ハイデッガーが言うところの「木製の鉄」といった自己矛盾でしかないことを物語っているとと言えるかもしれない。⁽²⁸⁾

結論

本稿は、自然神学と道德神学の予備学であるカントの超越論的神学の特徴を五つの視点から考察してきた。神学的神論と宗教学的的神論の間にある種の線引きがなされるばかりでなく、⁽²⁹⁾現代の宗教哲学的有神論とカント的哲学的

有神論の間にもある種の線引きがなされるべき必然性が明瞭になった今、筆者は本稿の冒頭で掲げた問題に解答を与える準備が完了したと自負する。「人間の知性に依存せず、神なり神的なものがそれ自体として存在するという伝統的な形而上学的神概念に依拠するカントの超越論的神学が、宗教体験や宗教意識に研究の焦点を合わせる現代の宗教学の射程内で今も有用な意味と意義を持ちうるか」という問いに、YesとNoの両方で答える。まずNoについて。神及び神の属性性について積極的には何も言明しない超越論的神学は、個々の主観の神への志向性、つまり「究極的に関わる態度」としての自己自律のみを問題にし、「究極的に関わる態度でのぞむ対象」である神への言及を欠いている。それ故に、この神学は神についての我々の経験や知識を増加させることが出来ず、宗教学的には実りが少ない。次いでYesについて。神及び神の属性性について積極的には何も言明しない超越論的神学の消極性がプラスに作用して、現代の宗教学研究の内で様々に解釈され利用される可能性を持つ。例えばヒックは宗教多元主義を肯定するための哲学的枠組みとして、カントの現象と物自体の二元論説を神性と神、すなわち、人間の思考や言語をも越えた究極的実在者と人間によって概念化され経験される実在者を区別することに利用する。これによって、諸宗教はそれぞれの相異を超越してティリツヒ的に「有神論の神を超えた神」について語る共通の基盤を得ることが出来る。更にはまた、宗教の言葉が認知的であるか非認知的であるかを判定する場合に、「真」と「見なす」主観の意識構造である自己自律は、自然神学と道徳神学が誤謬に陥るのを防ぐために、理性の限界内で自らの課題を遂行しようと努めることが出来る。要するに、YesとNoの両方の答えを可能にするカントの超越論的神学は、形而上学を支えられた主観・客観・関係による理論的構築を残すことで、「哲学はその徹底した自己自身へと立てられた問いに於いて原理的に無・神論的 (a-theistisch) でなければならない」と主張でき、⁽³⁰⁾神学の論及する範

困と哲学のそれを分離しようとするハイデッガーからも線引きされる。

略号

カントの文献からの引用はアカデミー版に従った。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。「純粹理性批判」からの引用は一七八七年の第二版に従い、頁数の前に(B)と記した。

- II *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*
- V *Kritik der praktischen Vernunft*
- V *Kritik der Urteilskraft*
- VI *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
- XVII u. XVIII *Kants handschriftlicher Nachlaß*
- XX *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*
- XXXVIII 2-2 *Philosophische Religionslehrenach Politz*

注

- (1) J・ヒック『宗教の哲学』勁草書房、一九九〇年、一九八頁。
- (2) 前掲書一二三頁、一九六―七頁。J・ミルが「宗教の効用」の中で、宗教の真理性よりも宗教の功利性を強調して以来、個々の人間の生き方や幸福に宗教現象がいかに関わっているかを記述し分析することに関心が向けられ、宗教的信念に対する真理の意味と意義といった問いは宗教の実用面の背後に後退した。
- (3) 聖書の放蕩息子の譬え話を示すように、神学は人が悔い改めて神の許に立ち返る方向と、神が人を尋ねて呼び戻す方向の二つから信仰が成立すると見る(参照、八木誠一『イエスと現代』NHKブックス、一九七八年、一一四頁)。信仰の決断が神の業であることを強調する点に、人間の主体的な自由行為に依拠する宗教哲学との線引きがあるとと言えるかもしれない。
- (4) 参照『岩崎武雄著作集 第七巻』新地書房、一九八二年、二五―三二頁。
- (5) 超越論的神学と存在神学の同一視が、カントの思想的混乱を示していないことを明確にしておへ。Vgl. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, Vorwort.

- (6) ヒック『宗教の哲学』、一七〇頁。ティリッヒはアウグスティヌスの神観と「あなたに」神がいると考えるトマスの神観を對比させるが、この対比をカントに応用すると、神の存在根拠に関しては、カントはトマスを支持するであろうが、神の認識根拠に関しては、神を実存的に追求できるアウグスティヌスの神観に組するであろう。
- (7) 『西田幾多郎全集』第十一巻、三三三頁。K・バルトは、カントの理性宗教が「宗教が啓示から理解されるべきではなくて、啓示が宗教から理解されなければならない」という立場に立っていると批判する。彼は、啓示に媒介されない人間の神への直接的関係として宗教は不信仰であり、そこで言明されている神は偶像でしかない、と理性に裏づけされた神概念を痛烈に批判する。参照、量義治「理性宗教とキリスト教」(浜田義文編『カント読本』法政大学出版、一九八九年)、三〇〇―三三三頁。
- (8) カントは「判断力批判」において、「理論的能力と実践的能力とが、共通の未知の仕方ですべて統一への結合されている」(V, S.59)精神的なものの根源的な機能を要請する。これはまた、自然の根底にある超感性的なものと、自由概念が実践的に含んでいるものとの、統一の根拠を説明する鍵ともみなされる。G・プラウスは美的判断を遂行する主観が単なる自律であることを否定し、最も自発的である自己自律でなければならぬと主張する。彼は、あらゆる主観の欲求は観想となつて美的なものの中で休息に驚かれると解釈するショーペンハウワーやハイデッガーに反対して、カント解釈に新しい道を開く。Vgl. G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, 1983; Kants Theorie der ästhetischen Einstellung, in: *Dialectica* 35, 1981.
- (9) Vgl. G. Prauss, Kants problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft, in: *Kantsstudien* 72, 1981, S. 286-303.
- (10) 信仰は真理に関わる問題ではなく、「真」と見なす」主観の態度であるというカントの主張は、なぜ宗教の実用面を強調する宗教学的問いにおいては、宗教的信念に対する真理問題が後退して行かざるを得ないのか(注(2))という疑問に対する解答の一つになるであろう。
- (11) 個人の意識は、その好むところを主張し他者の理解を拒むので、意志疎通を欠くと考えられがちである。このため、カントは共通感覚(sensus communis)の概念を持ち出して美的判断の普遍的伝達可能性を論証しようと試みる。この試みは不十分で説得力を欠く。もしウィットゲンシュタインが力説した「概念の社会的性格」を応用することが許されるならば、思考は言語と、言語は意志疎通と、意志疎通は社会共同体と連関していると想定することによって、ある程度まで美的判断の普遍的伝達可能性を説明できる。
- (12) ヘーゲル『歴史哲学(上)』岩波書店、一九七四年、一二九頁。カントは、主観と客観、個別と普遍、多と一、自己と他者、意識と存在といった対立を止揚し統一するヘーゲル的な「絶対知」を認めない。彼はまた、神は「世界の外の存在者」であるとするので、神が「我々」という協同的主観をみずから内に含む「精神」であることも認めない(参照、城塚登「ヘーゲル」講談

社、一九八〇年、一九頁。

(13) 本稿は、テイリッヒの「究極に関わる態度とその対象」の相関関係が、フッサールのノエシスとノエマの相関関係を下敷きにして、前提に立つ。ところで、フッサールがノエシスとノエマの一致を容認するのは超越論的現象学の「構成」のレベルにおいてであり、別の状況で彼は両者の「平行 (Parallelität)」を是認してゐる (vgl. B. Rang, *Kausalität und Motivation*, Haag, 1973, S. 34f.)。これを考慮に入れるならば、究極に関わる態度とその対象の間に平行関係を想定することが理論的に可能になり、記述することも概念把握することも、更には語ることもすらも出来ないような神学的次元に向けて現象学を偏向させることに異論を唱える人々 (参照、D・ジャンコー『現代フランス現象学』文化書房博文社、一九九一年、一三九—一四六頁) を説得できるかもしれない。

(14) カントは、経験とその対象についての概念の必然的な一致が考えられる道は、経験がこれらの概念を可能ならしめるか、それともこれらの概念が経験を可能ならしめるかであるか (B66)、の二つの可能性の後者を支持する。それ故彼は、神は「宗教的経験が超越的な神的存在に對する認知的応答である」というヒックの主張 (『宗教の哲学』、一七〇頁) ばかりでなく、我々の表象と実在との間の対応を説明するために、我々の知性に永遠の真理を与えた全知全能の存在者を想定する神知人知一致説 (Theorationalismus 参照、F・カウルバツハ『純粹理性批判案内』成文堂、一九八一年、八七頁注) も斥けるであろう。

(15) 本稿はカントの思想を、フイヒテからシェリングを経てヘーゲルと連なるドイツ観念論の系譜から引き離し、超越論的神学をドイツ観念論が指向する汎神論的一元論と区別する (参照、量義治『カント哲学とその周辺』勁草書房、一九八七年、一七四頁)。

(16) 自由意志による自己決定の態度は自己中心的であるので、神の存在を許容する場所を持たないとは断言できない。例えば、「神から認識論的に距離をおき、創造主との関係において純正な自由のある状態で、また神の非強制的な現臨に応えつつ、自由に神の子としての自己完成に向かうことができる状態が人間を造ることが必要な条件であった」と考えるエイレナイオス神学は、その一例である。(参照、ヒック『宗教の哲学』九三—一〇一頁)。

(17) E・カッシー『カントの生涯と学説』みすず書房、一九八六年、四二—四二二頁。

(18) Vgl. B. Casper, *Der Gottesbegriff "ens causa sui."* in: *Philosophisches Jahrbuch* 76, S. 315-331.

(19) R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1991, p. 94ff.; *The Christian God*, Oxford, 1994, chap. 5.

(20) ハイゼの定理を利用すると、神が存在しないと仮定した方が、二分の一よりも高い確率を持つと説明できる。これに依拠してスウインバーンは『神の現存在』を論述していくが、J・マッキーのような唯物論哲学者は、確率理論と

- 無関係なハイゼの定理に基づき確からしさを批判してこそ (Vgl. J. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982; R. Swinburne, *The Existence of God*, pp. 293-299)。
- (21) 参照、H・パットナム『実在と理性』勁草書房、一九八三年、三二五―三二七頁。
- (22) A・プランティンガ『神と自由と悪』勁草書房、一九九五年、一八〇―一八一頁。
- (23) P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London and New York, 1966, p. 223f.
- (24) バルトは神学的思惟を、まず、神に呼びかけられた者が自分自身の思惟を以て第三者の傍観者の立場に立つことなく答えて行かなければならない実存的思惟であることを明らかにし、次いで、一つの主張から反対の主張へと不断に推移する事の中で営まれる弁証法的思惟と特徴づける。最終的に彼は、神の言葉を人間学的に基礎づけることを断念して、神学的思惟を人間的制約全体の中のどの見地にも束縛されない教理学と見なす(参照、菅田吉「神学における弁証法の意義」(岩崎武雄編『弁証法』社会思想研究会出版、一九五三年)、一四五―一四九頁、W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982)。哲学と神学、そして神学と宗教学を厳密に区別するバルト神学は、ある意味でカントが超越論的神学という名の下で目指す方向であると言えるかも知れない。
- (25) E・ブルナーは、神学が哲学から独立の学であることを明確にするために、ビーデルマンの例を採り上げる。参照前掲書、一三八頁。
- (26) P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 226.
- (27) 本稿は、カントが思惟と存在との区別を絶対的なものと考え、神の概念の場合にもこの区別は止揚されないとヘンリッヒ解釈(前掲書一九七頁)と、異なる立場を採っていることを明確にしておく。時間・空間の形式に与えられものに関してはアプリアリな綜合命題という名の下で、思惟と存在が一致して「真理」概念が適用されるが、現象の形式に与えられものは思惟と存在が乖離している可能性もあるので、神に関する言明は消極的にならざるを得ない、というのが本稿の立場である。
- (28) ハイデッガー『道標』創文社、一九八五年、七六頁。「哲学は原則的に無神論的である」(ナトルプ報告、S. 246)であると考ええるハイデッガーは、現象学的神学が自己矛盾であることを強調する。
- (29) 参照、本稿三頁及び注(ε)。
- (30) M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, in: *Gesamtausgabe* 61, S. 197. また、彼は『現象学と神学』で、神学は哲学とは異なる一種の「実証的な知」であると想定し、神学がキリスト教精神それ自身に関して哲学から期待すべきものは何もないと主張している。

ゾロアスター教における聖典の変容

——「啓典の民」への移行と「アヴェスター」の空洞化——

青木 健

〈論文要旨〉ゾロアスター教における聖典「アヴェスター」は、ペルシア古来の神々への「讃歌」として、紀元前一二〇〇年頃から紀元後七世紀まで、「神官階級」によって伝承されてきた。この点で、「アヴェスター」はヒンドゥー教の聖典観念に近い存在だった。

しかし、七世紀にペルシアがアラブ・イスラーム教徒に征服されてからは、ゾロアスター教徒の聖典観も次第にイスラームに影響されて変容してきた。即ち、イスラームでは、聖典は唯一なる神からの「啓示」であり、それを受け取る者は「預言者」なのである。この為、「アヴェスター」は「讃歌」から「啓示」へと移行し、教祖ザラスシュトラも「神官」から「預言者」へと姿を変えた。

結局、その実質を伴わない「アヴェスター」は、「啓示」として活用されることは無く、一七世紀段階では、ゾロアスター教内部でも權威の座を「クルアーン」に譲ることになった。

〈キーワード〉ゾロアスター教、「アヴェスター」、イスラーム、聖典、啓典の民

一 本稿の主題・資料・方法・仮説

(1) 主題 本稿で筆者が扱う主題は、「紀元前一二〇〇年からイスラーム時代に至るまでのゾロアスター教（以下ゾロアスター教）における聖典観の変容」である。この主題の意義は、ゾロアスター教の歴史を参照することで明瞭に理解される。即ち、

過去一世紀に及ぶ欧米のゾ教研究は、イラン言語学の派生分野として位置づけられ、イラン言語学者の研究の副産物としての色彩が強かった。⁽²⁾ このイラン言語学が文献学として発達し、思弁的な思想・宗教研究には余り興味を払わなかった結果、ゾ教研究は必ずしも十分な注目を集めたとは言い難い。また、イラン言語学はイスラーム時代以前を扱うのが一般的である為、イラン言語学者が想定するゾ教研究には、普通はイスラーム時代以降が含まれない。⁽³⁾

従って、本稿の主題は二つの点でオリジナリティーを有する。第一に、「聖典観の変容」と言う視点からゾ教史全般を通観する試みに前例がない点。この背景には、イラン言語学上『アヴェスター』の解釈が一致していないという事情がある。第二に、ゾ教研究に「イスラーム時代以降の変容」を含める点。これは、イスラーム時代以降のゾ教がペルシアの国家宗教から一宗教コミュニティに転落した事実を勘案すると、聊か前後のバランスを欠いた選択であるが、筆者は、ゾ教研究の対象としては国家宗教もマイノリティーの宗教も同等の意義を有すると判断した。

(2)資料　ゾ教研究に活用できるイラン語の一次資料は甚だ限られており、時代的には大きく三つに分けられる。

第一に、紀元前一二〇〇年頃に教祖ザラスシュトラ・スピタマ⁽⁴⁾によって詠まれ、紀元前三世紀頃まで断続的に編集された『アヴェスター』である。但し、この『アヴェスター』は長らく口承によって伝えられ、文字化は紀元後六世紀である。⁽⁵⁾ 第二に、九世紀に編纂された中世ペルシア語の文献である。但し、編纂されたのはアッバース王朝時代でも、内容的にはサーサーン王朝時代のゾ教の実態を反映していると考えられている。そして、第三に、一四世紀から一七世紀に掛けて、インド・イランのゾ教コミュニティが散発的に著した近世ペルシア語の書簡や思想

書である。

(3)方法 以上のように時代的な懸隔の甚だしいゾ教資料を、「聖典観」と言う主題に即して読み解き、ゾ教思想の展開の跡を通史的に辿るのが、本稿の方法である。即ち、殆ど三〇〇〇年に及ぶスパンの資料を、僅かに読み取れる内容に応じて相互に繋ぎ、仮説的にゾ教思想史を描き出す作業となる。実証的な批判に耐えるかどうか判らないが、筆者は、このような方法を採らない限りゾ教の通史的展開を主題と出来ないことは確実であると考え。その意味で、従来の研究の限界を超える方法であると思う。

(4)仮説 筆者の仮説では、ゾ教の聖典観は、イスラーム以前と以後で大きく変化している。イスラーム以前——具体的にはサーサーン王朝時代(二二六—六五二)——は、『アヴェスター』は「神官が朗唱する神への讃歌」として、姉妹宗教であるヒンドゥー教の『ヴェーダ』に近い扱いを受けていた。この指摘は、サーサーン王朝時代における三種類の『アヴェスター』活用の実態を検証することで、証明されるだろう。

これに対して、『クルアーン』を中心とする「啓典の民」の形態をとるアラブ・イスラーム教徒に征服されて以降、ゾ教は「啓典の民」タイプの宗教へ移行せざるを得なくなった。この指摘は、七—一〇世紀の祇回両教の接触期を経て、一七世紀までに『アヴェスター』が「唯一神からのメッセージ」と受け止められた実態を検証することで、証明される。即ち、本稿の仮説は、ゾ教とイスラームの習合現象(祇回習合)を軸に構成される。

二 サーサーン王朝時代における『アヴェスター』

(1)サーサーン王朝時代における『アヴェスター』の内容 先ず、我々は、イスラーム以前におけるゾ教の聖典観

を検討しなくてはならない。上述のように六世紀に文字化した『アヴェスター』は、直後の七世紀のアラブ・イスラーム教徒のペルシア征服によってサーサーン王朝が崩壊した為、四分の一しか現代に伝わっていない。また、アヴェスター語は早くから死語となった為、六世紀頃に中世ペルシア語訳の『ザンド』を作成したものの、『アヴェスター』の内容自体は曖昧なままだった。⁷⁾

そんな訳で、『アヴェスター』の全容に関しては、一〇世紀の中世ペルシア語文献『デーシカルド』第八巻に記載された『ザンド』の内容要約から窺うことが出来るだけである。それによると、『アヴェスター』は全部で二十一巻から構成され、内容別に三つに分類される。⁸⁾ 即ち、①ガーサー及び注釈関係 (Gāsarig) 七巻、②マンストラ及び儀式関係 (Hadag-mansarig) 七巻、③法律関係 (Dārig) 七巻、である。これらの中で、現代まで保存されている『アヴェスター』としては、①「ガーサー注釈関係」の中では「ヤスナ二八―三四、四三―五四、五六章」、②「マンストラ儀式関係」の中では「ガーフ」、③「法律関係」の中では「ウィーデーウダード」全巻がある。我々は、それぞれの分類における残存『アヴェスター』を参照しながら、それらがどのような役割を果たしていたのかを、以下に検討してみよう。

(2)サーサーン王朝時代における神官階級　ここで、『アヴェスター』の活用に関する前に、ゾ教神官階級モーペドたちの性格にも触れておかななくてはならない。ギリシア系の観察者によると、彼らは、イラン東北部で活躍したザラスシュトラとは全く関係がなく、元来はメディア地方に居住したアーリア系六部族の一つマゴスに端を発している。しかし、紀元前一〇世紀から前五世紀頃にかけてゾ教が西進するにつれ、いつの間にかこのマゴス部族はゾ教の神官階級に納まった。⁹⁾ この間の経緯は不明だが、以後、この神官階級がペルシア社会で部族制から転用され

た排他的な社会組織を構成し、ゾ教の担い手として絶大な影響力を振るうようになった。

彼らは、現代に至るまで世襲で神官職を独占して、王族や騎士階級、農民階級とも通婚せず、自らの階級の独自性を保っており、⁽¹⁰⁾ヒンドゥー教におけるバラモンたちに酷似した役割を果たしている。『アヴェスター』を活用する現実的基盤として、このように強固な団結を誇る神官階級の存在を念頭に置く必要がある。

(3)「ガーサー注釈関係」の活用　ゾ教には、主要なものだけで一〇種類以上、教え方によっては二〇種類以上の祭式儀礼が存在している。⁽¹¹⁾中で最も重要なのが、聖なる火を前にしてハオマを捧げるヤスナ祭式である。⁽¹³⁾これは、二名の高位の神官が、聖別された水で洗浄したハオマを乳鉢で搗り潰してハオマ液を抽出し、それを聖なる牛の尾の毛で編んだ濾過器で濾して聖火に捧げる一連の作業を指す。この間に、「ガーサー」を中心とする全七十二章の「ヤスナ」を朗唱して、一定の所作を行うのが、ゾ教神官最大の「責務 (Xweskar)」である。

しかして、この一連の所作と、その間に朗唱される『アヴェスター』の意味内容の間には、概ね何の関連も認められない。⁽¹⁴⁾また、「ガーサー」の内容は、基本的に人間の側からアフラ・マズダーへの信仰告白のメッセージであり、⁽¹⁵⁾「唯一なる神のメッセージを被造物たる人間に伝達する」と言う『クルアーン』とは正反対の方向性を持っている。更に、この間、拜火神殿の中で一对の神官が交互に合いの手を入れながら聖火に向かって『アヴェスター』を暗唱する形式をとる為、このヤスナ祭式は一般信徒とかなり断絶した祭式儀礼になっている。⁽¹⁶⁾もともと厳密な身分制度の上に成立していた中世ペルシア社会では、神官階級以外は重要な祭式儀礼の場から排除される傾向があったのである。

即ち、このヤスナ祭式に見られる「ガーサー注釈関係」の活用を、後に強力な敵対勢力となってゾ教を圧倒し去

ったイスラームの『クルアーン』活用と比較して、筆者はその差異を以下のように分析する。

①『アヴェスター』の中核たる「ガーサー」は、神官（教祖からして神官であった）が聖火を媒介としてアラ・マズダーへ発するメッセージであり、一般信徒たちへの具体的な権威として機能するものではない。交流は、「神官↓（聖火）↓アフラ・マズダー」の方向で完結している。この点、『クルアーン』が「アッラー↓（預言者）↓全人類」の方向の指令として絶対的な権威を有し、社会の隅々まで律するのと対照的である。

②「ガーサー」の意味内容は当の神官たちにさえ曖昧であり、また、たとえ了解可能な内容だったにせよ拝火神殿の内部で朗唱されて門外不出である為、一般信徒に具体的影響を及ぼす可能性を持たない。この点、古典アラビア語さえ了解できれば、ウラマーに限らず『クルアーン』解釈に参加できるイスラームと対照的である。

(4)「マンストラ儀式関係」の活用　ゾ教では一日を五分割し、各時間帯にそれぞれの守護神を想定して、彼らに向けられた讃歌として「ガーフ (Gah)」を持つ。この「ガーフ」が現存し、しかも『デーンカルド』第八巻に於いては「マンストラ儀式関係」に分類されているので、我々はここでこの「ガーフ」を取り上げてみよう。

この「ガーフ」は、機能別分類⁽¹⁷⁾に従えば「ホルダ・アヴェスター」に属す。ヤスナ祭式その他の祭式儀礼から疎外されていた神官階級以外の諸階級にとつては幸いなことに、これは、彼らが随時朗唱することを許された『アヴェスター』の一部の意である。逆に言えば、一般信徒が『アヴェスター』本文に触れ、これを自ら唱える機会は、この「ホルダ・アヴェスター」を措いて他にない⁽¹⁸⁾。しかして、この「ガーフ」の実際の活用状況は、特殊な場合を除けば⁽¹⁹⁾一般信徒個人が随意に割り当てられた時間帯に唱えるのみで、特定の導師も礼拝対象も持たない。一日五回の「ガーフ」礼拝は、社会的には殆どゾ教の求心力を高めないものである。

但し、ゾ教に「祈りの場」として信徒の一体性を確保するシステムが存在しない訳ではない。即ち、サーサーン王朝初期の「ヘレニズム的偶像破壊運動 (uzdeszar-kandan)⁽²⁰⁾」を通してペルシア各地の神殿に一律に祀られることになった「聖火」が、それに該当する⁽²¹⁾。しかしながら、この公式の「祈りの場」では、却って一般信徒により「ガーフ」が朗読されることはなく、逆に、定められた家付き神官に委託して、各時間帯に聖火に香木をくべる際に代理朗唱して貰うのである。

これに対して、イスラームでは、全員参加型で一日五回の集団礼拝を励行して『クルアーン』を積極的に活用している。この「マンスラ儀式関係」の活用を見ても、聖典の一般信徒に対する裨回兩教の求心力の差は、明らかである。

(5) 「法律関係」の活用 サーサーン王朝は、ペルシア史上確実にゾ教を国教とした唯一の国家である。そして、『デーナカルド』の規定に

裁判官 (dadwar) は、『アヴェスターとザンド (Abestag ud Zand)』によって、又は「善なる者 (ゾ教徒) の総意 (ham-dadestanh-i-wehan)」によって裁決せねばならない⁽²²⁾。

とあるように、この帝国内ではゾ教に則った法律を施行していたと考えられている⁽²³⁾。少なくとも理念上の法源は「アヴェスターとザンド」プラス「ゾ教徒の総意」であったし、そこに「法律関係」の『アヴェスター』が存在した(であろう)意義がある。

では、実際の法律運用の場ではどうだったのであるうか。残念なことに、法律運用に関する中世ペルシア語文獻は、題名のみが多く伝わり、大半は散逸している。唯一現代まで伝わっているのが、ファツロフマルド・イー・ワ

フラーマーン (Farrokhmard-i Wahrāman) 著『法律に関する一〇〇〇の要点 (Madawzi'n-i Hazār Dadistān)』⁽²⁴⁾
である。同書は家族法に特化した法律書で、データとして用いるにはバイアスがかかっているが、他に資料が存在しない以上、これを参照するしかない。

かなり浩瀚な同書に於いて、実際に『アヴェスター』を引用して判決に活用しているケースは、S・ブルサーラーの翻訳に従えば僅かに四節⁽²⁵⁾、M・マツツホの翻訳に従えば一層少なく二節⁽²⁶⁾に過ぎない。しかも、実際には「pas-chaeta」とか「paratachaiti」とかの発音がアヴェスター文字にて中世ペルシア語文中に記されているだけで、その語の意味内容は判然としない。引用箇所少なさと実際の活用の不明瞭さから判断するに、実地の法律運用に於いては『アヴェスター』は殆ど有効に機能していなかったようである。

即ち、筆者の結論としては、ゾ教法学は理念上に於いてだけ『アヴェスター』を法源としたものの、現実には解説不能の聖典が社会的に機能する機会に限られており、「ゾ教徒の総意」(多分、ペルシア土着の慣習法を含意するのであろう)によって法律運用がなされていたと考えられる。「法律関係」は、その名に反して実際の法律には全く反映されず、ゾ教の権威は各モーベドの法律運用の際の個人的手腕によってしか、社会に浸透していなかったのである。この点でも、『クルアーン』を第一の法源とするイスラーム法学と比較して、ゾ教法学における聖典活用は名目的でしかなかったと言える。

(6)サーサーン王朝時代における『アヴェスター』以上、筆者は、ゾ教の『アヴェスター』とイスラームの『クルアーン』を対比しつつ、同じく文字化された「聖典」とは言いながら、両者がそれぞれの信徒社会の中で果たす役割に大きな差異があることを確認した。サーサーン王朝時代のゾ教は、『アヴェスター』の内容・活用の両面か

らして、啓典に高い求心力を認めるイスラームとは大きく異なり、寧ろヒンドゥー教に近い宗教だったと言える。

三 祆回両教の接触期における『アヴェスター』

(1) 祆回両教の接触期　サーサーン王朝下のゾ教は、既にイスラームの出現以前から、文字化された聖典を擁する啓示宗教——特にネストリウス派キリスト教とマーニー教——にペルシア国内の地盤を大きく侵食されていた。そして、サーサーン王朝滅亡後、中世ペルシアを特徴づけた階級制度が消滅し、モーベドたちは宗教的求心力だけで一般信徒を結集しなくてはならなくなったのである。

しかし、七世紀に王権の支えを失ったゾ教神官団は、中世ペルシアの農村部で意外に健闘して、一〇世紀までは各地にかなり強力な組織を維持していた。⁽²⁸⁾ 文字化された聖典よりも、ペルシア土着の習慣・祭式を求心力にしていたゾ教にとっては、閉鎖的な農村部の方が一般信徒の支持を得やすかったものと思われる。⁽²⁹⁾ しかし、一〇世紀を過ぎた頃、ゾ教徒共同体の最後の砦となっていたファールス地方もほぼイスラーム化を完了し、ペルシア全土はムスリム社会として再出発することになる。

即ち、七世紀から一〇世紀の期間が、実質的な祆回両教の接触期であり、ゾ教に聖典観のドラスティックな変容があったとすればこの頃である。以下、筆者は、この時期における聖典観の変容を、①教祖の捉え方、②メッセージの方向性の二点に互って指摘したい。

(2) 「神官」ザラスシュトラから「預言者」ザラスシュトラへ　彼らの聖典観の変容の第一は、教祖の捉え方の問題である。「ガーサー」から推知される教祖の実像は、祭式を主催し神に祈願をかける「神官 (zaotar)」(ヤスナ三

三章であるか、マンストラを朗唱する「マンストラ執行者 (manšran) (ヤスナ五〇章) である。また、「ガーサー」以外の後期『アヴェスター』での教祖の名称も「祭式を司る者 (ašauruan)」である。これに対し、一三世紀に著された近世ペルシア語の教祖伝『ザルドシュト・ナーメ』⁽³⁰⁾では、教祖はバフマン天使に連れられて神 (Yazdan) と直接面会する「預言者 (Peyghambar)」になり変わっている。⁽³¹⁾ 筆者はこれを、イスラームの影響下にゾ教の教祖像が著しく変容した結果と見る。

この教祖像の具体的転換点をいつの時点と想定するかに関しては、議論は錯綜するであろう。おそらく、「神官」としての教祖の実像は、アルシャク王朝時代(前二四七―後二二六)成立の「ウィーデーウダード」の記述のあたりから崩壊し始めている。具体的には、本書の大部分の章は「ザラスシュトラはアフラ・マズダーに問うた (parasai zarašuštro ahuram mazdam)」のフォーミュラで始まり、次節の冒頭を「そこでアフラ・マズダーは仰じた (at mraoif ahuro mazda)」のフォーミュラで始める。⁽³²⁾ これは、教祖が一方的に神に讃歌を捧げる「ガーサー」的発想ではない。この変化は、アヴェスター語の文法が崩壊し始める時期と一致しているので(例えば、上述の動詞 parasai は過去形だから、当然 augment が必要であるにも拘らず欠落している)、この頃から「ガーサー」の内容が擱めなくなり、ユダヤ教かキリスト教の「預言者」観が流入しているのではないかと推測される。

ただ、これだけならアルシャク王朝時代に教祖の「預言者」化が完了したように見えるものの、実態はもう少し複雑である。即ち、「ウィーデーウダード」は元来マゴス部族の慣習だったものを強引にゾ教に当て嵌めようとした文献で、文中至る所に何の脈絡もなくザラスシュトラの名称が頻出しているのである。後から盲目的に教祖の名前を挿入したこの現象を、ゾ教学者は『アヴェスター』のザラスシュトラ化 (Zoroastrianization) と呼ぶ。⁽³³⁾ 結果

として、統一的なザラスシュトラ像を狙つての「ウィーデーウダード」改変とは見えず、この段階では様々な教祖像が入り乱れていると言つた方が実態に近い。

しかして、時代がもう少し下つて、一〇世紀の『デーンカルド』第七卷の教祖伝⁽³⁴⁾になると、かなり整合性のあるザラスシュトラ像を提示し始めるようになる⁽³⁵⁾。即ち、同書の中では、教祖は三〇歳にしてオフルマズド（IIアラ・マズダーの中世ペルシア語形）に召されて対話を果たし、以後一〇年間に七回彼と面接して神託を受けているのである。その第一回の対面を解説して同書は次のように言う。

最初の対話から戻ると、その時彼は、主にして創造者のオフルマズドの最初の命令により、（…中略…）「彼にマズダー崇拜者のデーンの預言者性（waxswarh-i:s Den Māzdešn）とオフルマズドの使徒性（astagh-i-Ohrmazd）あり。」と宣言⁽³⁶⁾された。

ここでは、ザラスシュトラは「神官」兼「マンスラ執行者」の自称を完全に失つて、「預言者」兼「使徒」と呼称されているのである。

筆者は、この教祖に帰属させられる権能の変化の中に、イスラームの決定的な影響を見出せると思う。「預言者」と訳出した中世ペルシア語 waxswar は、waxs「言葉」プラス war「守護」で、語源的には「神の言葉を守る者」と解せるし、「使徒」と訳出した中世ペルシア語 astag は、そのまま「使いの者」の意である。それぞれ、正確にアラビア語の「預言者 (nabi)」と「使徒 (rasul)」に対応している。おそらく、一〇世紀頃にはゾロアスター教の教祖像は完全に転換し、一三世紀以降の近世ペルシア語文献ではそれが再生産されて行つたと結論付けるのが妥当であろう。

(3) 「神への讃歌」から「神からのメッセージ」へ 第二の変容が、メッセージの方向性の問題である。一〇世紀以降、ザラスシュトラが「預言者 (Peyghambar)」のイメージを纏って再登場したのだから、イスラーム的常識に従えば、彼はペルシア人に対する唯一神の「メッセージ (Peygham)」を携えていなくてはならない。しかし、幸いにもゾ教徒は文字化された聖典として『アヴェスター』を所持していた。ゾ教神官団は、次第に同書を「神の言葉」と理解する傾向を示すのである。事実、『ザルドシュト・ナーメ』では、ザラスシュトラがオフルマズドと対面した後、次のように話が展開している。

汝は、彼から世界の凡ゆる事 (harche.. andar jahān) を目撃するだろう

それから、『アヴェスターとザンド (Avesta va Zand)』を教える

高貴な創造者 (Kerdegār-e boland) が、ザルドシュトに⁽³⁷⁾

明らかに、この一三世紀段階でメッセージの方向は逆転し、オフルマズドがザラスシュトラに神託を下したことになるのである。筆者はこの転換も、最終的にはイスラームに影響された為と判断する。

では、ここに至るまでのゾ教の内在的プロセスは如何なるものだったのであろうか。もし内在的發展があったとすれば、その基礎として最大限に遡れるのは「ガーサー」の一節(ヤスナ第四章第五一六節)に、

「私は汝を聖なる者と認めます、おお、アフラ・マズダーよ (spantam at đuvā mazda manghi ahura)

私が生命の創造に際して汝を見た時に (hiat đuvā anhauš zađoi darasem paouruim)」⁽³⁸⁾

と記され、教祖が直接アフラ・マズダーに会って語り掛けていると推測される章句である。元来、中世ペルシア語でゾ教を意味する「デーン (Den)」の語自体、アヴェスター語の「見る」こと (Daena) から発展し、「ヴィジヨ

ン」を原義としたのである⁽³⁹⁾。教祖が神を直接「見た」ことが、かなり重要視されて「教え」に直結していたことが分かる。そして、中世ペルシア語の教祖伝になると、「ガーサー」に見られるザラスシュトラの別の行動(例えば、ヤスナ第二九章における牛の魂との対話など)は余り顧みられなくなり、専らこのアフラ・マスダーとの接見場面がクローズ・アップされることになる。

しかしながら、中世ペルシア語書中では頻繁に

『アヴェスター』はザラスシュトラによってオフルマズドからもたらされた大いなる奇跡である (Abestāg wuzurg daxšag hast pad āwurd-i Zartoxšt az Ohrmazd)⁽⁴⁰⁾

との趣旨の記述が散見されるにも拘らず、中世ペルシア語の教祖伝を読む限り、ザラスシュトラはいつ・何処で・どのようにしてオフルマズドから『アヴェスター』を授かったのかに関する具体的言及はない⁽⁴¹⁾。一〇世紀までの段階では、教祖が神を「見た」ことと『アヴェスター』を授与されたこととの間に有機的関連は見出せないのである。

しかるに、一三世紀の近世ペルシア語の教祖伝になると、前述のように明らかに創造者がザラスシュトラに『アヴェスター』を口述している。筆者が考えるに、『アヴェスター』が「神からのメッセージ」と考えられるようになったのは一〇世紀までのどこかの時点、そして、それが明確にザラスシュトラへの神託の形をとって人類へ伝達されたといメージされるのは、一〇世紀から一三世紀の間のいずれかの時点であろう。丁度、教祖像の転換に少し遅れて、メッセージの方向性も転換した、と筆者は判断する。

(4)ゾロアスター教徒の「啓典の民」化 以上の二つの聖典観の変容は、大きく見れば、ゾロアスター教徒たちが『アヴェ

スター』を『クルアーン』に擬して理解し始めたことを意味する。このことは、一〇〜一三世紀における、ゾ教徒の「啓典の民」化として纏められるだろう。

では、理念的に「啓典」として捉え直された『アヴェスター』は、ゾ教徒共同体の中で実際に『クルアーン』に等しい求心力を発揮したのだろうか。次章では、『アヴェスター』の理念レベルでの変容に続く、実際上の活用を検討したい。

四 イスラーム支配時代における『アヴェスター』

(1) イスラーム支配時代における『アヴェスター』活用の二極分化 一三世紀以降、ゾ教徒の『アヴェスター』活用は、ゾ教神官階級の間で二極分化し始める。一方の極には、サーサーン王朝時代から継承した「ガーサー注釈関係」と「マンストラ儀式関係」の活用がそのまま続き、「ヤスナ祭式」が⁴²続行されていた。これは、理念上の変容にも拘らず、祭式儀礼の持続力がそれを上回った例である。

他方の極には、理念上の変容に従って、『アヴェスター』を「唯一なる神の啓示」と見做す動きが生じている。

これは、近世ペルシア語によるゾ教思想文献に顕著である。即ち、一〇世紀以降、イスラーム教徒たちは、「神からのメッセージ」たる『クルアーン』の解釈を軸にして華々しい思想活動を展開していた。これに対し、「啓典の民」として自己認識を始めたゾ教徒たちも、対応した文献を執筆し始めるのである。以下、このタイプの文献を二つ例に取りながら、後者の動きを検討してみよう。

第一に取り上げる文献は、一三世紀に属する『イスラームの神学者たち (Ulama-ye Islam)⁴³』である。同書は、

一三世紀にライイに居住していた某モーベダーン・モーベドが「イスラームの神学者たち」と論争した際の発言を収録した書物であり、イスラームの権威にゾ教の大神官がどう対抗したかを検討する格好の資料である。次いで取り上げる文献は、一七世紀に属する『四庭園の都市 (*Shirastān-e Chahār Chaman*)』である。これは、諸宗教の融合主義が最も顕著になったムガル帝国時代のインドで執筆された書物であり、ゾ教神官がイスラームの権威をどう受容して行ったかをよく示している。

(2) 『イスラームの神学者たち』における権威 この文献の中で、某モーベダーン・モーベドはゾ教の成立状況をイスラームの神学者たちに以下のように説いている。

グシュタースプ・シャー、イスファンディヤールとその他の貴族たちは彼(＝ザラスシュトラ)の奇跡を見て、神の言葉を聞いた。(…中略…)そして、オフルマズドの教えとザラスシュトラの法を明らかにし、『アヴェスターとザンド』を誠心誠意学んだのである。⁽⁴⁴⁾

ここで某モーベダーン・モーベドは、ゾ教の根源が「神の言葉」にあり、その基礎は決してイスラームに劣る訳ではないことを強調している。しかし、語を次いで、

我々は、我らの教えの敵対者(＝イスラーム教徒)に答えねばならない。我々は言おう。我々が汝たちの書物を信じず、汝たちが我々の書物を信じないならば、善なる教え(＝ゾ教)の根源を明らかにすることは、適切な証拠と証明無しでは済まされないだろう。⁽⁴⁵⁾

と述べ、書物の形で存在すると宣言したばかりのゾ教聖典を一度も引用しようとはせず、「汝たちが信じないならば『アヴェスター』には言及しないでおこう」と言う引用回避の立場に転換している。そして、結局は、二元論が

一神教に対して論理的に如何に優位にあるかの解説に終始し、『アヴェスター』の内容には触れずじまいなのである。

これは、大神官の主張と『アヴェスター』の実態とが乖離している為に起こった事態である。ここに、変容した理念と継続した実態との分裂の結果、『アヴェスター』が大神官の思うように「啓典」として機能していない様子を看取出来る。

(3) 『四庭園の都市』における権威 『イスラームの神学者たち』から時代を下ること三〇〇年以上の後に執筆された本書では、ゾ教神官の立場がかなりイスラームに吸収されていることが読み取れる。先ず、教祖の位置づけを論じた箇所を訳出してみよう。

一部の偏見を持つ者たち (ba'di az muta'assiban) イスラーム教徒たちは、以下のように言う。「もしもザルドシュトの預言者性 (Nubūwate Zardosht) が古代 (bastan) と結び付いているならば、栄光ある『クルアーン』に彼のことが書かれていたろうに。」

答え「私 (I) ゾ教神官ファルザーネ・バフラーム) は言おう。汝たちによれば四一二〇人の預言者たち (peyghanbaran) があることになっているが、(…中略…) 全ての預言者が言及されている訳ではない。丁度、イスラーム神秘主義者たちが『一部の預言者は隠されている (ba'di az Anbiyā mahfī and)』と言っているように。(…中略…) また、『クルアーン』にもこうある。『或る使徒たちについては、先に私は貴方に告げたが、まだ貴方に告げていない使徒もいる。(クルアーン第四章第一六四節)⁽⁴⁶⁾』

筆者は、ここに、一〇世紀以来のゾ教神官の教義転換の集大成が示されているように思う。イスラーム教徒から

ゾ教の正統性を問題にされたゾ教神官が、ザラスシュトラが「預言者」に該当することを証明したいばかりに、『クルアーン』の記述にその根拠を求めているのである。この場合、彼の主張の方向自体がイスラームの論理に従ってザラスシュトラ自身の主張から逸脱している上に、権威の源泉としてイスラーム神秘主義者の言葉や『クルアーン』を使用することで、ゾ教独自の権威を放棄してしまうのである。

その当然の帰結として、ファルザーネ・バフラームはこの後次のように主張する。

また、別に、ザルドシュトの名はイブラーヒームとも言う。別の所では、イブラーヒームの正体 (murad az Ibrahim) はザルドシュトだったと言うのは、ありそうな話である。尤も、多くの人は、「イブラーヒームは敬虔者の中の神の友 (khalil az solaha) であって、預言者ではない」と述べているが。しかし、火の事が言及されている場合には (har ja ke az atesh goft)、「イブラーヒームの正体はザルドシュトだったのである。ナムルード王が彼を火の中に投げ入れたと言われているが、彼はナムルード王に宣教した後でイランに来たと言うことである。(：中略)つまり、彼(＝ザラスシュトラ)の預言者性 (Nubūwate) に疑いは無い。殉教者スフラワルディーは、彼の著作の中で彼を預言者に数えているし、また、『光の神殿注釈』の中で、我らの師匠ジャラルッディーン・ダッワーニーもそう言っている。⁴⁷⁾

即ち、ザラスシュトラはこの段階でセム的一神教の「預言者」の系譜に埋没し、それを保証するのは他ならぬイスラーム教徒哲学者たちの言説なのである。元来イスラームとは相容れない聖典観、教祖観を持っていた筈のゾ教は、自らの権威の最上部に『クルアーン』を持って来ることで、イスラームに妥協し、習合してしまったと見ることが出来る。

(4) 空洞化した『アヴェスター』 このように、一三世紀以降の『アヴェスター』は、情性的に祭式儀礼の際の活用が継続する一方で、「啓典」化を図り、しかもそれに失敗して『クルアーン』との同化の途を辿った。その結果、『アヴェスター』と言う外皮は残ったものの、有意味なメッセージの源泉としての役割は、ゾ教神官の目から見ても不十分なものとなり、徐々に『クルアーン』にその座を奪われて行った。そして、一七世紀に、この『アヴェスター』の空洞化は頂点に達したのである。⁽⁴⁸⁾

五 まとめ

筆者は本稿で、ゾ教の聖典観念の変遷を、イスラームとの関連を軸に考察してきた。七世紀までのゾ教は、ヒンドゥー教に類似した聖典観を保持していたものの、七世紀に異質の聖典観を持つイスラーム教徒に征服されてからは、社会的にイスラーム教徒が優位に立ったこともあって、次第にイスラームに妥協していった。その結果、教義的に著しく変容し、遂には権威の源泉としての『アヴェスター』を空洞化するに至るのである。そして、このプロセスの最終段階の一七世紀には、『クルアーン』の権威を認め、ザラスシュトラをイブラーヒームと同一視するなど、殆どイスラームと区別がつかないまでに同化してしまう。このように、中世ペルシアでは、極めて興味深いゾ教とイスラームの「袂回習合」が、長い時間をかけて進行していたのである。

注

(一) 本稿での用語の使い方として、「聖典」は或る宗教で権威あると認められている伝承一般を指し、「啓典」はその中でも唯一神

からの啓示を指すことにする。

- (2) この主張は、一流のゾロアスター学者が全てイラン言語学者によって占められると言う事実によって裏書きされる。例えば、イギリスのゾロアスター研究の中心、ロンドン大学のイラン学講座は、長らく中世イラン言語学者メアリー・ホイイスが担当し、近年「ザムヤー・ヤシュト」の校訂で知られるアヴェスター言語学者アルムート・ヒンツェに交代した。
- (3) インド移住後のパールスィー研究に若干の蓄積はあるが、これは彼らの財閥形成史を中心テーマとしており、宗教としてのゾロアスター研究ではない。香月法子「今日のゾロアスター教徒」『地域文化学会紀要』第五号、二〇〇一年、九〇―一〇七頁参照。
- (4) 本稿での用語の使い方として、「教祖」は或る宗教の最初の宣教師一般を指し、「預言者」はその中でも唯一神からのメッセージを受容した特殊な形態の教祖を指す。
- (5) 教祖の名称は、アヴェスター語でザラスシュトラ、中世・近世ペルシア語でザルドシュト、英語でゾロアスターである。本稿では、教祖名は「ザラスシュトラ」に統一する。
- (6) 文字化に至るまでの『アヴェスター』の歴史は、イラン言語学者たちの重大な研究テーマとなってきた。代表的研究として、H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, 1943, pp. 149ff. 及び J. Kellens, "Avesta," *Elr* III, pp. 35-44 を参照。
- (7) 『ザンズ』の中世ペルシア語訳は、『アヴェスター』の古層になるほど誤訳がひどくなる。「ホーム・ヤシュト」を素材に『マヴェスター』の中世ペルシア語『ザンズ』への翻訳技術を論じた著作として Judith Josephson, *The Pahlavi Translation Technique as Illustrated by Hom Yasht*, Uppsala, 1997 を参照。
- (8) J. Kellens, *op. cit.* 及び E. W. West (tr.), *Pahlavi Texts Part IV: Contents of the Nasks*, reprint, Delhi, 1969 を参照。
尚、『アヴェスター』の分類様式には、『デーニカルド』第八巻に示されたように内容別に二十一巻に分類する方法の他に、祭式の際に朗唱される順序、機能的区分に従って分類する方法がある。この場合、現存する『アヴェスター』の区分に即して、「ヤスナ」「ウイスプラド」「ホルダ・アヴェスター」「スィーローザ」「ヤシュト」「ウイーデーウダード」その他の逸文」と分けられる。
- (9) このマユス部族の起源に関する研究としては Giuseppe Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion*, Roma, 1930 を参照。
- (10) サルサーン王朝下のゾロアスター教職者制度と、それ以降の制度との比較考察としては G. Kreyenbroek, "The Zoroastrian Priest-hood after the Fall of the Sasanian Empire," *Transition Periods in Iranian History*, Louvain, 1987, pp. 151-166 を参照。

- (11) ソ教の祭式儀礼に関しては、J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, 1922 (reprint, New York, 1979) が最も詳しい。但し、イラン学者がよく引用するのは、一九三七年に出版された本書第二版の方である。
- (12) インド側のソーマに相当。しかし、ハオマの正体は長らく不明で、多くの議論を呼んできた。最近の研究としては、John Brough, "Soma and Amanita Muscaria," *BSOAS*, 34, 1971, pp. 331-362 及び Harry Falk, "Soma I and II," *BSOAS*, 52, 1989, pp. 77-90 を参照。
- (13) ヒンドゥー教のシユラウタ祭式、アグニ祭式に相当するソ教の祭式である。
- (14) 「ヤスナ」の内容とヤスナ祭式の間には、直接的な関連が認められないどころか、「ガーサー」中には、ザラスシュトラは犠牲獣の祭式を否定していると解釈される部分がある。R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961, pp. 84ff. 参照。
- (15) ガーサーの翻訳は、英独仏語に限っても相当数が存在する。日本語では、英訳からの重訳ではあるが、木村鷹太郎(訳)『世界聖典全集——波斯教アエスタ経』上下、世界聖典全集刊行會、一九一九年が最も古い。次いで、アヴェスター語から直接ガーサー部分を翻訳した伊藤義教(訳)「アヴェスター」(辻直四郎編)『ヴェーダ アヴェスター』筑摩書房、一九六七年)がある。
- (16) 勿論、ヤスナ祭式が神殿奥深くで執行されていると言う事実は、一般ソ教徒の共通理解として存在する。そのようなレベルでは、祭式儀礼の存在自体に意味がある。
- (17) 注(8)参照。
- (18) 但し、現代パールズィーは、ヤスナ第一二章の信徒信仰告白文を頻繁に朗唱する。
- (19) ノウルーズ(日本の盂蘭盆会に相当する)に限って、親族全員が集まり、家付き神官を招待してこの「ホルダ・アヴェスター」を合唱する。山本由美子「ヤズドのゾロアスター教徒と新年」(上岡弘二編)『イラン』河出書房新社、一九九九年)、一六二—一六九頁参照。
- (20) この「偶像破壊運動」に関しては、Mary Boyce, "Iconoclasm among the Zoroastrians," *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults: Studies presented to Morton Smith*, ed. J. Neusner, Vol. 4, Leiden, 1975, pp. 93-111 参照。
- (21) この「聖火」のパールズィー内部での宗教的機能に関しては、中別府温和「ゾロアスター教における聖なる火」『哲学年報』四二、一九八三年、二九—五二頁参照。
- (22) Dhanishah Mehrjibhai Madan (ed.), *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911, p. 720 参照。
- (23) サーサーン王朝の組織については、G. K. Nariman, "Sasanian Civilization," *Writings of G. K. Nariman*, Bombay, n.d., pp.

- 1-92 及び A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944 参照。
- (24) 本書の写本系統は二種類に分かれる。J. J. Modi, *Mādigēn-i Hazār Dāstān*, Bombay, 1901 の「トマン」シリーズ及び、T. D. Anklesaria, *The Social Code of the Parsis in Sassanid Times: or Mādigēn-i Hazār Dāstān*, Pt. II, Bombay, 1913 (reprint in one volume, Teheran, 1976) の「トマン」シリーズ。翻訳・複製については S. J. Bulsara, *The Laws of the Ancient Persians as found in the "Mātkān ē Hazār Dāstān"*, Bombay, 1937, (reprint, Teheran, 1976) を参照。原典のイラン語版については、Wiesbaden, 1981, ヤーナーバー博士本のドイツ語訳 M. Macuch, *Das sassanidische Reichsbuch: "Mātkādān-i Hazār Dāstān"*, Wiesbaden, 1981, ヤーナーバー博士本のドイツ語訳 M. Macuch, *Rechtssammlung des Ferozmand-i Wahrānān*, Wiesbaden, 1993 を参照。
- (25) S. J. Bulsara, *op. cit.*, p. 638 参照。
- (26) M. Macuch, *op. cit.*, pp. 11-15 参照。
- (27) ヤーサーン王朝時代のペルシムネキリスト教徒の活動については、Joseph Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris, 1904 参照。また、彼の「ペルシムネキリスト教の発展に関すること」St. Gerö, "Only a Change of Masters? The Christians of Iran and the Muslim Conquest," *Transition Periods in Iranian History*, Louvain, 1987, pp. 43-48 参照。
- (28) この教徒のペルシムネキリスト教の放棄状況については、Jamsheed K. Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Sabalerns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York, 1997 参照。
- (29) イスラーム寛政を基としたヤーサーン王朝時代の宗教に関する研究については、H. S. Nyberg, "Sassanid Mazdaism According to Muslim Sources," *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, No. 39, 1958, pp. 1-63 参照。
- (30) 一三世紀のサレンムネ・ペルシムネキリスト教の教祖及び神話については、Zartosth-e Bahrām-e Pazūh, *Zartosth Name*, ed. by Frederic Rosenbergh, revised by Mohammad Dabir Siyāgi, Teheran, 1959 参照。
- (31) *Ibid.*, pp. 34ff. 参照。
- (32) 「ウイデーウダード」の日本語抄訳としては、岡田明憲『ゾロアスター教の悪魔払い』平河出版社、一九八四年参照。
- (33) イラン・イラン神話をサラシムネ・ペルシムネキリスト教化したものが、『後期ゾロアスター』などと言え、William W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis, 1983, p. 176 参照。
- (34) 『ペーレンカル』第七巻の日本語訳としては、伊藤義教『ゾロアスター研究』岩波書店、一九七九年、三一—三十七頁参照。

- (35) 『ブーンカニ』第七巻に即した教祖の研究として、William R. Darrow, "Zoroaster amalgamated: Notes on Iranian Prophetology," *History of Religion*, Vol. 27, No. 2, 1987, pp. 109-132 参照。
- (36) D. M. Madan, *op. cit.*, p. 626 参照。
- (37) Zartosht-e Bahram-e Raznah, *op. cit.*, p. 40 参照。この文献はマズナウイー詩なので、日本語に訳すと語順に若干違和感が出る。
- (38) この部分以下の日本語訳は、前掲注(15)伊藤義教(訳)「アヴェスター」三四〇—三四一頁参照。「ガーサー」を言語学的に正確に訳出するのは筆者の手に余るので、この部分は Hans Reichelt, *Avesta Reader*, Strassburg, 1911, pp. 83ff. を参考にした。
- (39) この「アヴェスター語 Daēnā→中世ペルシア語 Den が「アフラマ語で「イスラームの教え」を意味する Din に取り入れられた」というのが、少なくともインラン学者側の理解である。尚「イスラーム学者側の「Din の語源」理解に関しては、W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, 1964 参照。
- (40) D. M. Madan, *op. cit.*, p. 459 参照。
- (41) 中世ペルシア語文献の教祖伝に関わる部分は、前掲注(34)伊藤義教「ソロアスター研究」の中に一括して和訳されている。
- (42) E. B. N. Dhabhar (ed.), *The Persian Rivayats of Hormazdgar Framarz and others*, Bombay, 1932 (reprint, Mumbai, 1999) 参照。この往復書簡中では、「ヤスナ祭式」の執行次第の説明に多くの頁を費やしている。但し、パールスィーは各書簡を年代順に編集せず、テーマ別に保存していた為、或るテーマを扱う書簡がいつの時代に属すのかわ不明瞭になるのが難点である。
- (43) 本書には二種類の版があり、こちらでも E. B. N. Dhabhar, *op. cit.* に収録されているので、本稿ではこれを使用する。
- (44) *Ibid.*, p. 439 参照。
- (45) *Ibid.*, p. 445 参照。
- (46) Farzane Bahram ebne Farhad, *Shahrestan-e Chahzar Chaman*, Bombay, 1854, p. 193 参照。
- (47) *Ibid.*, pp. 194-196 参照。
- (48) 一八世紀以降のイギリス統治時代になると、ゾ教徒の聖典観はまた別のベクトルへの展開を示すが、この部分は本稿の扱う範囲を越える。

宮沢賢治における宗教言語の可能性

——心象スケッチと童話——

佐藤 郁之

〈論文要旨〉 宮沢賢治の「心象スケッチ」とは、個々の「詩」や「童話」作品に冠された単なる修飾の副題であるに止まらない。それは賢治独特のテキスト産出の方法であると同時に、テキストの性質の定義なのである。心象スケッチという呼称において賢治は、テキストが単なる虚構テキストに止まらないことを主張しているのである。筆者はテキストとしての心象スケッチにおける虚構との距離を、他の言語様態への可能性として指摘するが、この虚構との距離は、テキストの書き手が非人称的存在へと移行していくことによって作られているのである。この移行を生じさせているのは、心象スケッチという方法における「自然」の役割であるが、賢治における自然とは、人間と実在性とを仲立つという意味において、象徴的なものとして存在する。この自然の象徴的媒介をテキストに与えようとする試みこそが、賢治の心象スケッチなのである。

〈キーワード〉 宮沢賢治、宗教言語、心象スケッチ、童話、自然

はじめに

生前の宮沢賢治（一八九六一—一九三三）は、文学者として無名の存在であった。⁽¹⁾しかしそれは、生前に彼の作品が目目に触れていなかったからではない。生前刊行の二つの著作、『春と修羅』と『注文の多い料理店』があり、それなりの数の詩・童話作品が、雑誌や新聞等に散発的に発表されているのである。当時の彼を無名のままに留め置いたのは、むしろ、彼のテキストが読まれうる文脈を、当時の読者や批評家の側が欠いていたことにある。あるい

は逆の言い方をすれば、賢治はその死をもつてして、ようやくテキストが読まれうる文脈を用意することができたのである。⁽²⁾

皮肉なことに、自分の手になるテキストが如何に読まれるべきかについて、賢治ほど饒舌な書き手は、むしろ稀な存在であったようにも思える。前述の二つの生前刊行の著作の、それぞれの序において、彼のテキストが如何なるものとして読まれるべきものであるかについて、賢治は執拗に語っている。

たゞたしかに記録されたこれらのけしきは

記録されたそのとほりのこのけしきで

それが虚無ならば虚無自身がこのとほりで

ある程度まではみんなに共通いたします（「春と修羅」序より⁽³⁾）

ほんたうに、かしわばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかつたり、十一月の山の風のなかに、ふるへながら立つたりしますと、もうどうしてもこんなことがあるやうでしかたないといふことを、わたくしはそのとほり書いたまでです。（「注文の多い料理店」序より）

しかしながらその饒舌に反して、彼の作品は生前において注目を浴びることはほとんど無かつたのである。さらに言えば、賢治が同時代の宗教的な傾向を持つ文学者たちと関心を共有していたにせよ、当時、賢治のテキストが宗教的表現として理解されることも無かつたのである。右で引用したそれぞれの著作の序は、彼のテキストと文学的虚構との距離を主張している。そして当時、賢治テキストが読まれうる文脈の成立を阻んだものは、そのような質的な距離でもあるに違いない。生前の賢治と中央文壇との間には、地理的距離以上に質的な距離が存在していた

のである。そしてその距離とは、単に当時の文学的トレンドからの距離というよりは、むしろ、文学的虚構そのものとの距離なのである。本研究が向かうのは、その文学的虚構との距離において賢治テクストの宗教性を把握することである。すなわち、このような距離が、文学と宗教という普遍的な問題に対する、賢治独自のアプローチを構成していたと理解することである。

戦前から戦後にかけての賢治研究の初期において、すでにこのような文学との距離を指摘していたのは谷川徹三である。一九三五年に発表された論考において谷川は、賢治作品を「賢者の文学」と規定した⁽⁴⁾。しかしながら、作品そのものではなく、「賢者」としての賢治の実践から作品の本質を導こうとした谷川の傾向は後に、農村活動家としての実践において賢治を把握した中村稔との間で、いわゆる「雨ニモマケズ論争」を導くことともなった。戦後における賢治研究の流れとは、谷川の言う「賢者」——賢治の聖人化——からの分離であるとともに、作品そのものの綿密な分析へ向かった流れとして、二重の意味において谷川を批判するものとして捉えられる。筆者はむしろ、このような賢治研究における流れを前提として、あらためて文学との距離の問題に向かう。

一 心象スケッチと宗教言語

賢治は一九二四（大正一三年）、詩集『春と修羅』と童話集『注文の多い料理店』の二冊の著作を出版した。『春と修羅』はその表題において「心象スケッチ」という表題を持っており、また、『注文の多い料理店』の「広告チラシ」においても、「心象スケッチ」の語が見られる。

これらは二十二箇月の

過去とかんずる方角から

紙と鈹質インクをつらね

(すべてわたくしと明滅し)

みんなが同時に感ずるもの)

ここまでたもちつゞけられた

かげとひかりのひとくさりづつ

そのとほりの心象スケッチです (『春と修羅』の「序」より)

これは田園の新鮮な産物である。われらは田園の風と光との中からつやゝかな果実や、青い蔬菜と一緒にこれらの心象スケッチを世間に提供するものである。(『注文の多い料理店』の「広告チラシ」より)

これらにおいて宮沢賢治は自己の作品を「心象スケッチ」と呼んでいた。ただ単に文学、もしくは詩や童話であると言わずに、「心象スケッチ」であると主張することには、通常の文学からの一定の距離を強調する彼の思想が存在している。筆者は、「心象スケッチ」を賢治独自の作品産出の方法であると理解すると同時に、通常の意味での「文学」に止まらない宗教的な言語の営みとしても把握する。つまり、彼のテキストとは、単に文学言語としてではなく、宗教言語として成立すべく目論まれていたと理解することである。筆者はこの小論において、賢治テキストの文学からの距離を、宗教言語としての側面において理解することを試みたい。宗教と文学との統合という視角において賢治テキストの理解が成り立つにしても、それ以前に、賢治における文学と宗教との距離と、またその交差とを、ともに視野に置いておく必要があるのである。⁽⁵⁾

賢治テキストにおける文学的虚構からの距離とは、しかしながら、歴史的記述等におけるような、日常生活における「事実」の記述への接近とは、また、趣を異にしている。賢治が「たしかに記録された」と述べる対象は、日常的な「事実」というよりは、むしろ宗教的な観点から見られたものであろう。その意味において、賢治テキストにおける距離とは、文学的虚構に対する距離として構成されていると同時に、(文学的虚構と同様に) 日常的な事実からの距離としても構成されているのである。

例えば文学的虚構も、日常的な事実性から身を離すことによつて、逆に、虚構テキスト独自の発見的・開示的真理性を主張するとも言える。ポール・リクールの詩的言語研究に代表されるこのような視点からは、検証や反証に依存しない形での、文学的虚構における独自の真理性を擁護することができよう。賢治のテキストとは、文学的虚構と同様に、日常的な事実性から距離を置いていると同時に、さらに、文学テキストにおける発見的・開示的真理⁹性としてではなく、宗教的な実在性に照らした独自の発見的・開示的真理性を主張しようとする試みである。このような真理性的問題において、賢治テキストは文学的虚構と交差するとともに、文学的虚構からの距離を構成している。賢治においては、既存の文学スタイルにおける「宗教文学」の試みというよりは、新たなテキストのスタイルへ向けた根底的な転倒が意図されていたのである。

若い日の賢治は友人に当てた手紙で、「これからの宗教は芸術です。これからの芸術は宗教です⁹」と言い、また後年、自らのことばの営みを振り返って「法華文学」と記した。このように言う賢治は、文学と宗教のことばが交差する場所を見つめていたといえよう。彼が見据えていたその場所では、ポール・リクールが指摘するような仕方において、宗教のテキストと文学のテキストが詩的言語の領域において交差している。リクールにおいては、詩的

言語の創造性の広大な領域において、宗教言語が把握されている。⁽¹⁰⁾ 詩的なもの、もしくはメタファー的なものは、文学のみならず、また宗教的なことばの特徴でもある。⁽¹¹⁾

宗教言語は、日常言語でも文学の言語でも指示しえないものを指し示す言語であると考えられよう。リクールが聖書における解釈学的研究において、詩的言語から宗教言語を弁別する指標として指摘したのは、「神の名指し」⁽¹²⁾であった。筆者の賢治テクスト研究が前提としている弁別の指標は、すでに賢治研究における古典とも言える恩田逸夫の研究が指摘するように、賢治テクストが指し示そうとする「まこと」の次元である。恩田は賢治の目指した「まこと」の宗教性について、それを賢治の言う「宇宙感情」や「四次元」と関連付けながら、「空間と時間、人事と自然を包括超越して、宇宙におけるあらゆる営みを支配する原理であり、根源力であって、「永遠なるもの」あるいは「本体」とか「真理」とかいうべきものである⁽¹³⁾と指摘している。筆者は、恩田の指摘する「まこと」を、法華経との関連において賢治テクストが開示する世界の宗教性として把握する。⁽¹⁴⁾ すなわち、賢治の言う「まこと」を、宗教的な意味における実在性、つまり世界を根底から支えるリアリティとして把握する立場に立つ。

以上のような文学と宗教との交差の議論を踏まえ、文学との距離、という視角から賢治テクストへの接近を試みよう。

二 心象スケッチと童話

いわゆる普通の意味での「童話」作品において、植物や動物、はては無生物である風や岩が「ことば」を話しても、われわれは不思議だとは思わない。われわれは作品の産出や流通もしくは研究のジャンルとして、「童話」と

いう範疇を持っている。そのような通念の中では、風や鹿が話そうとも、われわれは何の違和感も抱かないのである。何故なら、そもそも「童話」とは虚構なのであるから。

宮沢賢治は、そのような虚構としての「童話」の概念に対して一定の距離を置いている。彼は、「注文の多い料理店」の広告チラシにおいて次のように述べる。

三 これらは決して偽でも仮空でも窃盗でもない。

多少の再度の内省と分析とはあつても、たしかにこの通りその時心象の中に現はれたものである。故にそれは、どんなに馬鹿げてゐても、難解でも必ず心の深部に於て万人の共通である。

ここにおいて彼は、心象スケッチとしての童話が、「たしかにこの通りその時心象の中に現はれたもの」であるとして、「偽でも仮空でも窃盗」でもないことを語っている。ここで彼は、心象スケッチの虚構からの距離を語っているように見える。同じく心象スケッチである『春と修羅』に関しての賢治の言葉は、この距離をよく示している。彼は書簡において以下のように述べている。

友人の先生尾山といふ人が詩集と銘をうちました。詩といふことはわたくしも知らないわけではありませんでしたが厳密に事実のとほりに記録したものを何だかいままでのつぎはぎしたものと混ぜられたのは不満でした。⁽¹⁵⁾

ここでは、「厳密に事実のとほりに記録したもの」が心象スケッチであり、「いままでのつぎはぎしたもの」が詩にあたる。いわば、賢治の心象スケッチが「事実の記録」であるのに対して、普通の詩は、想像や空想を含んだ混成体ということになる。言うなれば、詩が虚構的なものを含んでいることに対して、賢治自身の心象スケッチは非

虚構的なものであると主張されているのである。

しかしながらこのことは、「童話」作品である「心象スケッチ」にも当てはまる話なのであろうか。文学と心象スケッチとの関係について、賢治は次のようにも語る。

この童話集の一行は実に作者の心象スケッチの一部である。それは少年少女期の終り頃から、アドレッツセンス中葉に対する一つの文学としての形式をとつている。〔注文の多い料理店〕の「広告チラシ（大）」より

ここにおける賢治の語りは興味深い。一見すると、彼は心象スケッチが文学であると言っているようにも見える。彼は童話について「少年少女期の終り頃から、アドレッツセンス中葉に対する一つの文学としての形式」として把握しているのである。しかしながら、彼は単純に、心象スケッチが童話としての文学であると言っているのではない。それは、「一つの文学としての形式をとつている」〔傍点筆者〕という言葉いまわしに存在している。

彼は一方では、心象スケッチと虚構との距離を強調しながら、また一方では、心象スケッチが「童話」という文学形式をとり得ることを主張しているのである。虚構の否定と「童話」であることの間には、明らかな矛盾もしくは対立がある。

心象スケッチと文学との錯綜した関係について、賢治が心象スケッチをひそかに詩であるとも認めていたのではないかという疑念を、入沢康夫が指摘している。入沢は賢治のメモにおける「第三詩集」という言葉に注目して、「賢治自身が、自分の口語自由詩形作品を心の中では「詩」でもあると考えてゐた（あるいは考へるやうになつた）こと、小さな証拠なのではあるまいか」、と述べている。詩と心象スケッチとの間に存在したこのような錯綜した関係は、童話と心象スケッチとの間にも存在しているのである。¹⁷⁾

筆者の理解から言えば、賢治の心象スケッチとは、宗教と文学との狭間に存在するものである。表現の形式としては、あくまで「一つの文学としての形式をとっている」（傍点筆者）ものとして在りながら、しかし、そのテキスト産出の方法と、そしてそのテキストが読者に開示する世界の性質との二点において、通常の意味での文学という枠組みからはみ出してしまふものである。そして筆者は、「たしかにこの通りその時心象の中に現はれたもの」の実在性において、賢治テキストの宗教言語への接近を見ている。その意味における虚構との距離——「これらは決して偽でも仮空でも窃盗でもない」——とは、通常の意味での童話から、別の言語様態へと逸脱していくことの距離を語つたものに他ならないのである。

すでに引用した手紙の言葉「これからの宗教は芸術です。これからの芸術は宗教です」と宣言した賢治が理解していた「童話」というものは、普通の意味での童話ではない。この距離について、賢治の自然観を法華経の生命論として把握する梅原猛は、イソップ童話と比較して次のように指摘している。

イソップは動物をつかつて、人間世界を風刺したにすぎない。賢治の童話は、イソップの童話とまったく違つた精神のうえにつくられている。そこでは、動物は人間と対等な意味をもつ。動物も人間と対等な同じ生命をもっているのである。¹⁸⁾

梅原も指摘しているように、賢治テキストにおける動物の存在は擬人化ではない。筆者の視角から言えば、賢治は「童話」の中で動物が話しても不思議ではないという事態を逆手にとり、われわれが現に生きている世界においても、動物をはじめとした自然が「ことば」を「話す」という事態を、潜在的な世界として読者のもとに引き寄せようと試みているのである。賢治においては、心象スケッチとしての「童話」が、虚構という意味における想像的

なものではなく、むしろ、世界の根源的な様態を明かすものとして捉えられていたのではないだろうか。

一般的な意味での「童話」作品も、虚構的な想像の世界を語ることで、間接的に、われわれの住まうこの世界と関係を取り結んでいる。しかし、分別のある読者は、二つの世界の緊密な関連性を認めるにしても、両者を同一視することはありえない。ところが、賢治テクストが要求するのは、そのような分別ではない。彼の童話テクストが語っているのは、我々がそこで生き住まう世界の、より根源的な層なのである。そこにあるのは、可能的な虚構世界と現実世界との対比ではない。むしろ、日常世界とよりリアルな世界との対比なのではないだろうか。このような意味において、彼の作品は通常意味での虚構とは異なるものなのである。

だからこそ賢治は、心象スケッチという言い方において、普通の意味での詩や童話から弁別する読解のコンテクストを構築しようと試みたとも言える。心象スケッチという賢治によって付された読解の指標とは、文学であることの単純な否定というよりは、「童話」もしくは文学であることの限定の拒否として読み取られなければならない。そして筆者は、その限定から溢れ出してしまうものを、心象スケッチの宗教性として理解しようとするのである。

三 心象スケッチという方法

童話集『注文の多い料理店』に収められた作品の中で、「鹿踊りのはじまり」と「狼森と笹森、盗森」は、物語の起源に関しての同系のモチーフを有している。これらでは、物語の語り手である「わたくし」が、風や嵐いぶといった自然から「聞いた」話を書いているという同じ構図が見られるのである。言うまでもなくこれらのテクストは、

心象スケッチという方法それ自体を作品の中で解き明かすものとなっている。筆者はここで「鹿踊りのはじまり」についての、天沢退二郎の文学研究を経由することにより、文学研究から宗教研究へ向かうことを試みる。つまり、天沢が「詩」および「詩人」として解釈した問題を、「宗教」および「宗教言語」の問題の方向へと展開することを試みるのである。

「作品の深淵にまったく気づくことなく死ぬまで賢治童話をただ「いいなあ、いいなあ」と嘆賞しつづける人たち、盲目的・排他的な賢治教のひろめ屋やその信者たち」といった辛辣な言葉で、従来の賢治理解への批判を述べつつ、新たな作家論への展望を開いたのは、その天沢である。文学研究者かつ詩人であり、また批評家にして幻想小説の書き手でもある天沢は、執拗なテキストの読み込みによって、「詩人宮沢賢治」の根源（オリジン）へと遡行している。一九六八年の『宮沢賢治の彼方へ』以来の一連の研究は、それまでの伝記的研究への偏重に対して、天沢独自の「賢治詩学」を成立させるに至っているのである。賢治の「詩」作品だけではなく、「童話」作品をも「詩人」の問題として追求する天沢の研究は、文学という芸術領域一般を視野に置いた詩学として成立している。ここで天沢の言う「詩」の問題は、詩的言語の問題意識において構築されていると言つて良い。その意味において彼の研究は、賢治テキストにおける詩的言語の研究としてひとつのメルクマールをなしている。そして筆者がここで目指しているのは、天沢の詩的言語の研究から宗教言語の研究へ向かうための予備考察である。

童話作品「鹿踊りのはじまり」は、以下のような書き出しで始まり、また、閉じられている。

そのとき西のぎらぎらのちぢれた雲のあひだから、夕日は赤くなゝめに苔の野原に注ぎ、すすきはみんな白
い火のやうにゆれて光りました。わたくしが疲れてそこに睡りますと、ざあざあ吹いてゐた風が、だんだん人

のことばにきこえ、やがてそれは、いま北上の山の方や、野原に行はれてゐた鹿踊りの、ほんたうの精神を語りました。(「鹿踊りのはじまり」冒頭)

それから、さうさう、昔の野原の夕陽の中で、わたくしはこのなしをすぎとほつた秋の風から聞いたのです。(「鹿踊りのはじまり」末尾)

ここでは、語り手にとつての物語の起源は、風の語りとして語られている。天沢によれば、賢治にとつての風とは「作品のオリジンから吹き上げる言葉、非人称的な原言語の声を指し示すシーニユ」⁽²⁰⁾である。しかしながら、この「非人称的」な作品の起源は、「作者」という「書く主体」の特権性を損ないはしないだろうか。そしてここで天沢の答えは、書き手が傷つけられる危険性の肯定である。例えば賢治童話における「聞き書き」というモチーフの固着に関して、天沢は「語りの非人称性に傷つけられた詩人のいわば傷口の上のかさぶたとして」⁽²¹⁾理解している。つまり、賢治作品における作品の語りとは、「かさぶた」という言葉で天沢が言った「弱さ」と、その「弱さ」の上に「居直ろうとするラディカルな意志」とを、ともに表しているのである。⁽²²⁾

しかしながら、はたして作者たるものが、単なる風の語りの「記録者」であり続けることが可能なのだろうか。そして、非人称的な原言語の、単なる媒介者でありえるのだろうか。少なくとも近代文学という領域において、それは不可能であるしかない事柄にも思える。これについて天沢は、その「軟弱さ、弱さの上に居直ろうとする意思」こそが逆説的に、「書くことのエロスの表象であり、自己意識そのものの反語的な存在証明」なのだと述べている。ここで、非人称性という作者の不在の語りは、それがあえてテキストにおいて語られるという、言わばアリアイ証明の騙りにおいて、逆説的に作者の存在を証するものとして読み取られているのである。そして、このよう

にして読み取られたテキストは、「騙り||虚構」への強い指向を持たざるを得ない。天沢は次のように述べる。非人称性の語り（||騙り）という「そのはぐらかし自体、詩人の強い虚構への意志、それも、作品を虚構の偏在たらしめようとする意志の現われなのである」⁽²³⁾。

天沢がここで読み取っているのは、賢治におけるひとつの隠蔽であり偽装である。賢治は、非人称性を「語る||騙る」ことで、逆説的に、己の刻印をテキストに刻んでいるのだと、天沢は述べる。つまり天沢は、語りのオリジンの声に乗っ取られることから、それに乗っ取るという「逆転」の契機を、ここに見出している。ここでわれわれは、天沢の賢治理解とは別の道を模索すべき、ひとつの地点に立っている。天沢は、作品の彼方から吹く風の「記録者」であることと「虚構への意志」との間の緊張関係において、文学、研究の視点から、あくまで「詩人」宮沢賢治の成立の契機を読み取っている。そして筆者は、その同じ緊張関係において、宗教、研究の視点から宗教言語の担い手としての宮沢賢治の契機を読み取るのである。何故なら筆者の視角からは、「詩人」||作者を損ないかねない非人称性とは、また、その虚構との距離において、宗教言語への創造的契機としても捉えられるものであるからである。

天沢の理解は、文学研究もしくは文芸批評という領域においては、正鵠を射た理解としか言いようは無い。それは、あまりに美しい「賢治詩学」ですらある。彼はそのような視角において、語りのオリジンの声に乗っ取られることからそれに乗っ取り返すという「逆転」を、リニアな流れとして見ている。確かに、文学研究は議論を文学に収斂させねばならない。それゆえ、それを「逆転」の流れとして見なくてはならないのである。しかしながら、宗教研究の関心からは、そのような「逆転」は必須ではない。筆者は、「語りのオリジン」から名づけがたい「彼方」

へ向かう「詩人」という、文学研究の方向からではなく、宗教研究の方向から接近するのである。むしろ、近代的な意味での「詩人」であることと、宗教的人間であることとの狭間において、宮沢賢治という存在の可能性を捉えようとするのである。つまりは、文学と宗教という二つの領域の狭間で引き裂かれた（かつその統合を願った）賢治という、二つのベクトルの狭間に立つ存在として賢治を捉えることである。

文学と宗教との狭間に身を置いて、その不可能とも思える統合を思い描いた宮沢賢治という存在は、宗教研究としての関心から見た場合、はたして天沢の言う「詩人」の枠組みに収まり得るものなのだろうか。天沢はあくまで「詩人」としての宮沢賢治の開放へと向かったが、われわれには別の方向つまり、宗教言語の地平への、賢治テクストの開放という関心が存在している。

天沢の言う「語りのオリジン」の非人称性は、彼の言うような逆説的な「自己意識そのものの反語的な存在証明」というベクトルを持つと同時に、非人称的な語りへと、賢治のテクストを近づけるものとしても働きうる。この意味において、作者の消失・不在とは、それを虚構からの逸脱とみなす限りにおいては、宗教言語への接近の予兆として見なしうるものである。書く主体が非人称性へと接近することは、逆に、普遍的なことばとして、テクストのことばを開くことにつながるのではないだろうか。作品の語り手の背後に、「風」という起源を見出すことにおいて、作者という特権的立場はある種の「死」へと直面する。つまりは、「風から聴いた」というテクストの起源が、作品を語る主体を匿名性へと、共同性へと解体させていく可能性である。書く主体としての「作者」の特権性の解体とは、また、宗教言語としての働きを開放させるための条件を構成しはしないだろうか。ここで筆者は、天沢が「虚構への意思」として読み取ったものを、逆に、非虚構への意思として読み取るのである。そして筆者

は、天沢が一方通行の移行として捉えた、非人称性から人称性へのこの運動を、往還運動として再把握するのである。そこでは、詩として死んで行くものが、逆説的に、宗教言語への可能性を開いてゆく。

四 心象スケッチにおける自然の象徴性

右において筆者は、非人称性への移行を、虚構としての文学言語からの距離として理解している。すなわち、その移行を宗教言語へ向けた可能性として指摘したのである。しかしながら正確に言えば、虚構からの距離を言うだけでは十分ではない。日常の言語使用や科学の言語使用もまた、文学の言語からの距離において成立しているからである。筆者はここで、虚構からの逸脱の方向性を示すものとして、心象スケッチにおける自然の問題をとりあげる。

賢治において自然へ向かう姿勢を読み取るのは、賢治研究において一般的な傾向である。例えば山内修はそこに、人間社会への違和に端を発する自然への親和を読み取る。山内は、人間世界における関係性の違和が、賢治の自然との交流の願望にあると指摘している。⁽²⁴⁾そこで山内は賢治の傾向を自然への逃避として見ているのである。山内の理解は、初期賢治受容において「自然詩人」として賢治が称揚されてきたことと、対照的な関係をなしているのである。

しかしながら、筆者がここで向かうのは、そのような裏表の二項対立のどちらかにつくことではなく、また、両者を調停することでもない。むしろ、宗教研究における視点から、賢治における「自然」を把握しなおしてみることである。賢治の自然への姿勢を、逃避として読むことも、また逆にかつて「自然詩人」として称揚されたことに

も、そこには人間に対立するものとしての「自然」理解が背景に存在していたように思える。しかしながら、賢治における自然とは、単に外的な自然ではなく、人間の外にあると同時に、人間の内なる本性としての自然でもある。賢治にとっての「自然」が、特権的に宗教的実在性を媒介する根拠とは、そのような宗教的自然観にもとめられる。すでに梅原も指摘しているように、賢治の自然観は宗教的なものとして理解され得るものなのである。⁽²⁵⁾ 筆者はここで、自然を「象徴」——人間と実在性とを媒介するもの——として把握することを試みるのである。

賢治において童話としての心象スケッチが「偽でも仮空でも窃盗」でもないことを保証していたのは、心象スケッチという方法それ自体である。

これらのわたくしのおはなしは、みんな林や野はらや鉄道路線やらで、虹や月あかりかららつてきたのです。

ほんたうに、かしわばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかったり、十一月の山の風のなかに、ふるへながら立つたりしますと、もうどうしてもこんなことがあるやうでしかたないといふことを、わたくしはそのとほり書いたまです。

：〔中略〕： けれども、わたくしは、これらのちひさなものがたりの幾きれかが、おしまひ、あなたのすきとほつたほんたうのたべものになることを、どんなにねがふかわかりません。(『注文の多い料理店』序より)

「おはなし」が「林や野はらや鉄道路線やらで、虹や月あかりかららつてきた」ものであるという彼の告白からも明らかのように、賢治テキストにおける「ことば」とは、自然によつて贈与された何物かである。心象スケッチという賢治テキストの産出においては、テキストの「ことば」とは、文学者が想像力によつて仮構するものであ

るといふよりは、自然から与えられたものである。賢治テキストにおいては、自然が語り出すということは、人間の代理としてのキャラクターが語り出すことに止まらない。そこには、自然のなす象徴的媒介が、テキストの「ことば」の起源をなす「ことば」として賢治に到来するという、賢治独自の直観的理解が存在している。

前述の非人称性の問題とは、このようなテキストの「ことば」が自然の語る「ことば」との連続性において捉えられていたことに他ならないのである。「鹿踊りのはじまり」では、物語の語り手である「わたくし」に風が語りかけてくる。「ざあざあ吹いてゐた風が、だんだん人のことばにきこえ、やがてそれは、いま北上の山の方や、野原に行はれてゐた鹿踊りの、ほんたうの精神を語」るのである。

心象における自然の語りのスケッチが「偽でも仮空でも窃盗」でもないことは、賢治における自然が、彼の言う「まこと」を開示するものであるということを物語っている。「鹿踊りのはじまり」において風が語るのは、鹿踊りの「ほんたうの精神」であり根源的な実在性である。風という自然の語りは、また、存在自らの語りであり、実在の開示である。「鹿踊りのはじまり」において、風の「ことば」を聞く語り手である「わたくし」は、風が「わたくし」に顕にするものと共にある。そして、風の語りと「わたくし」の語りが重なる場において、「わたくし」は存在の根源に触れているのである。

ここにおける自然とは、宗教学者ミルチャ・エリアーデが言うような意味において、象徴的なものとなる。象徴は人間と実在性とを仲立つ。「世界は、功利的かつ客観的言語においてではなく、象徴を通して語る、あるいは自らを開示する。象徴は客観的実在の単なる写しなのではない。象徴はより深い、より根本的なものを開示する」⁽²⁶⁾。つまり賢治における自然は、人間と実在性とを仲立つという意味において、象徴的なものとして存在するのであ

る。賢治における象徴としての自然は、実在と人間とを媒介することによって人間の存在構造を開示する。

象徴としての自然がなすこの開示は、賢治の心象において、「ことば」として到来し、「ことば」としてスケッチされる。このことは、彼が世界の根底に、彼が法華経として把握していた実在性を見ていたことと無縁では無いように思える。自然においてあらわになる実在性を、賢治は「ことば」として聞くのである。ここには賢治の宗教的言語観が存在している。

賢治のこの「スケッチ」という言い方には、リアルなものを写し取ったという含意が存在している。そこには、リアルな対象の似姿として写し取られたという主張が存在するのである。そしてスケッチは似姿として、それ自体が象徴的なものとなる。この写し取りが視覚的な意味においてだけではなく、聞くことにおいて行われていることは注目に値する。心象スケッチとは、「ことば」として聞いた、自然の象徴の開示性を、テキストの「ことば」に与えようとした試みであるに他ならない。「あなたのすきとほつたほんたうのたべものになることを、どんなにねがふかわかりません」という賢治の言葉は、そこへ向けた賢治の祈りである。自然の「ことば」とテキストの「ことば」が、象徴的な開示性において——すなわち世界における人間の存在構造を開示するものであるということにおいて——同質であることを、賢治は「心象スケッチ」において試みたのである。そこでは、自然における実在性の開示が、テキストにおける実在性の開示を保証しているのである。賢治が向かおうとしたのはそのような場所である。筆者はここにおいてこそ、賢治における宗教言語の可能性を読み取る。

いみじくもリクールが言うように、「ことば」なしには、象徴が開示すべき実在性は閉じられたままなのではないだろうか。リクールは、宗教的象徴体系の「照応 correspondences の論理」と言語との関係について次のよう

に述べている。

つまり、この照応の論理が自らをあらわにするのは、常に言説においてである。何故なら、もし神話がものごとが如何にして生じたかを物語らないとしたら、また、もしその経緯を再演する儀礼が無かったとするならば、聖なるものの世界は顕現されないままである。⁽²⁷⁾

心象スケッチとしての賢治テキストが目指すのも、そのような象徴体系に結びついた「ことば」のひとつとなることである。それは読者に対して、テキストのことばを通して自然の象徴体系を開き、また実在を媒介するものである。あるいは、そのようなものであることを賢治は願っていた。実在性を人間に媒介する象徴体系は、自然もしくは宇宙に根を張っている。そしてその象徴を開く——言語において分節する——ためには、リクールも言うように「最低限の解釈学」が必要である。⁽²⁸⁾ この意味において、心象スケッチを書くことも、また、象徴が媒介する実在性へと向かうひとつの道である。心象スケッチそれ自体が、賢治自身にとって、閉ざされたものを開こうとする試みである。それは、自然の象徴に隠された実在性を、読者と賢治との両方に媒介しようとする「ことば」の営みとしてある。筆者はそのような宗教的な「ことば」の営みとしても、心象スケッチを理解するのである。

賢治における文学と宗教との統合への試みは、そのような「ことば」の営み——心象スケッチ——として読者の前に提示されている。しかしながら、同時代において多数の読者の理解を得られぬままに、賢治は没している。確かに、虚構としての文学における虚構性の否定とは、明らかな語義矛盾として存在する。宗教と文学との統合が、完成されたものとしてのテキストの閉域において成し遂げられるものであるとするならば、そのような統合とは不可能なものなのかもしれない。しかしながら、心象スケッチとは、そのような閉じたものとしてのテキストではな

い。賢治は、死の直前に至るまで、彼のテクストに推敲の筆を加えつづけている。そしてそれは、一度は出版されている『春と修羅』にさえ及んでいるのである。筆者が把握する宗教言語の可能性とは、賢治における文学と宗教との統合へ向けた運動において存在する。

テクストが閉域をなすものではないという事態は、書く側としての賢治においてと同様に、また、読者の側にも存在している。読者もまた、テクストとの対話という運動の渦中に存在する。読者においても、テクストは開かれた可能態として存在しているのである。賢治自身においてのみ、書くことの宗教的意義が存在した訳ではない。賢治が思いなした宗教と文学との統合とは、読者の側に開かれたものとしてあるのである。そしてそれは、読者が賢治と同様に、文学と宗教との狭間においてテクストを読むことの要請でもある。筆者が主張する賢治テクストにおける宗教言語の可能性とは、また、そのような場所において成立するものである。

注

(1) 賢治の生前において彼の作品を評価していたのは、草野心平らをはじめとした、ごくわずかな人間のみであった。草野の賢治への高い評価は、一九三一年七月の「詩神」に掲載された「宮沢賢治論」(『文芸読本 宮沢賢治』河出書房新社、一九七七年に収録)に見ることができる。

(2) 校本全集以前における賢治研究史・受容史については、萬田務「研究史」(佐藤泰正編『別冊国文学 宮沢賢治必携』學燈社、一九八〇年)を参照。萬田はここで、賢治死後における初期の賢治受容が賢治の聖人化の流れにおいてであることを指摘している。萬田と同様に筆者の視点においても、初期におけるこのような「賢治聖化」の傾向は、必ずしも作品理解に貢献した訳ではない。しかしながらそこには、作品が読まれる文脈の構築という角度からは興味深い問題が存在する。最初期の「聖人」としての賢治受容とは、いわば賢治テクストが読まれるひとつの文脈の発見に他ならなかったのである。

(3) 以下で引用する宮沢賢治のテクストは、特に注記しない場合は【新】校本宮沢賢治全集(筑摩書房、一九九五〜一九九九年

による。

- (4) 谷川徹三「賢者の文学」(『群像 日本作家 一二 宮沢賢治』小学館、一九九〇年)、九六一―九七頁参照。
- (5) 中村稔『宮澤賢治』五月書房、一九五八年、一六〇頁参照。中村は「雨二モマケズ」について、農村活動における賢治の失敗という視点において、「賢治の孤独と敗北感」を読み取り、谷川徹三に代表される賢治聖化を批判している。
- (6) 宮沢賢治が、「春と修羅」における心象スケッチを、実際に「詩」と見なしていたかどうかは微妙な問題である。「春と修羅」初版本の本体背表紙には、確かに「詩集」という文字があるが、賢治も後に述懐しているように、それは出版社側が勝手に書き込んだものであり、賢治自身の意図に反することであった。ここではひとまず、文学研究としての賢治研究における通常の分類の扱いにしたがって、「詩」と呼ぶこととする。
- (7) 筆者は大枠として、宗教的な文脈における言語使用を念頭においてこの言葉を用いる。宗教言語の定義の問題は、宗教そのものの概念定義と相補的なものにならざるを得ないと思われるが、ここではこの問題に関わらない。むしろ、この小論においては本質的な定義に訴えるよりも、日常言語や文学言語からの距離として宗教言語を把握する。
- (8) 賢治における文学と宗教の問題を、その対立の側面から深く掘り下げた研究としては、菅谷規矩雄『宮沢賢治序説』大和書房、一九八〇年および、山内修『宮沢賢治研究ノート――受苦と祈り』河出書房新社、一九九一年を参照。
- (9) 書簡一九五、一九二一(大正十)年、関徳弥あて。
- (10) Cf. Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis, Fortress Press, 1995), p. 43.
- (11) リクルールと同様に、宗教言語と文学言語の問題を詩的言語の創造性におおて捉えた研究として、Frank Burch Brown, *Transfiguration: Poetic Metaphor and the Languages of Religious Belief* (Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1983) や、Paul Broekelman, *The Inside Story: A Narrative Approach to Religious Understanding and Truth* (Albany, State University of New York Press, 1992) 小松加代子訳『インサイド・ストーリー 宗教の再生』玉川大学出版部、一九九八年を参照。
- (12) Ricoeur, *ibid.*, p. 223.
- (13) 恩田逸夫『宮沢賢治論 人と芸術』東京書籍、一九八一年、四頁。
- (14) この小論においては、法華経と賢治テクストとの照応を詳述する余裕はない。しかしながら、宮沢賢治における「まことのこ」とは、端的に言って、彼が法華経として理解し、また、あらゆるものの根底に見ていたものである。青年期の賢治は書簡において法華経について「十界百界の依て起る根源妙法蓮華経」(書簡四六、一九一八年(大正七)二月三日、宮沢政次郎

あて」と述べ、また、晩年における詩稿において彼の宗教的宇宙観を次のようにも語っている。「われ死して真空に帰するや／ふたゝびわれと感ずるや／ともにそこにあるのは一の法則のみ／その本源の法を妙法蓮華経と名づくといへり」(「疾中」)。賢治は世界の、そして自然の根底に、そのような「まことのことば」、あらゆる存在の根源としての法華経を「聞く」のである。

(15) 書簡二一四a、一九二五(大正十四)年十二月二〇日、岩波茂雄あて。この書簡は岩波書店の岩波茂雄に対して、『春と修羅』の在庫を、岩波書店の学術書と交換してもらうために出されている。

- (16) 詩法メモ八(「東北砕石工場花巻出張所」用箋裏)。
- (17) 入沢康夫「賢治と心象スケッチ」(佐藤泰正編『別冊国文学 宮沢賢治必携』學燈社、一九八〇年)、一七頁。
- (18) 梅原猛「梅原猛著作集4 地獄の思想」集英社、一九八一年、一八四頁。
- (19) 天沢二郎「宮沢賢治の彼方へ 増補改訂版」思潮社、一九七七年、一二頁。
- (20) 天沢『宮沢賢治』論「筑摩書房、一九七六年、一二頁。
- (21) 前掲書、一七頁。
- (22) 同参照。
- (23) 前掲書、一八頁。
- (24) 山内、前掲書、六七―六八頁参照。
- (25) 梅原、前掲書、一八一―一八三頁参照。梅原はここで、賢治の自然観・生命観を法華経思想との関連において把握している。
- (26) Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," in: *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Chicago, The University of Chicago Press, 1959), pp. 97-98. 岸本英夫監訳『宗教学入門』東京大学出版会、一九六二年、一三五頁。
- (27) Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning* (Fort Worth Texas Christian University Press, 1976), p. 62. 牧内勝訳『解釈の理論——言述と意味の余剰』ヨルダン社、一九九三年、一一一頁。
- (28) *Ibid.*, p. 63. 前掲訳書、一二二頁。

大究竟教義における現象顯現説

津 曲 真 一

〔論文要旨〕 本稿は、チベット仏教の古密咒派の中心教義である大究竟教義について、主に「原基の顯現」と呼ばれる側面を中心に考察するものである。大究竟教義では、現象世界が「原基」と呼ばれる超越的存在位相の「自発的な顯現」として理解され、またそれが「不浄・清浄の顯現」という二つの観点から説明されている。このうち「不浄なる顯現」は、「原基」が三つの無明と四縁による迷乱を伴って、不浄な世界として顯現するプロセスとして描写され、また「清浄なる顯現」は、「原基」が「八つの自発的な原基の顯現（自然成就の八門）」と呼ばれる過程を通して顯れる、清浄なる世界として説明される。本稿は、大究竟教義の基盤となっている、こうした現象顯現説について、古密咒派の代表的思想家とされるロンチェン・ラブジャムの典籍『言葉と意味の宝蔵』によりながら明らかにするものである。

〔キーワード〕 古密咒派、大究竟教義、浄・不浄の顯現、自然成就の八門、三身

はじめに

本稿は、チベット仏教古密咒派の中心教義である大究竟教義 (rdzogs pa chen po) について、同派の代表的思想家とされるロンチェン・ラブジャム (一三〇八一—一三六四) の著作『言葉と意味の宝蔵』[tsig don rin po che'i mdzod]¹⁾に見られる記述をもとに、そこに説かれる現象顯現説について考察するものである。チベット学における古密咒派研究は未だ初步的な段階に留まっており、またロンチェン・ラブジャムの典籍に焦点を絞った学術的研

究も極めて少ない。⁽²⁾ こうした研究状況のもと、本稿は、大究竟教義の基盤をなしている現象顕現説に焦点を当て、古密咒派の代表的論書の一つとされる同テキストの記述に専ら依りながら、吟味することを目的とするものである。

『言葉と意味の宝蔵』に見られる大究竟教義は、「基・道・果」という三つの観点から記述されている。これらのうち、「基 [gzh]」は、「原基 [ye thog] bzhi]」と呼ばれる超越的存在位相に関する教説を中心にしたものである。また「道 [am]」は、こうした真理としての「原基」を悟るための方法論・成就法を述べたものであり、主に「緩やかな解放 [khregs chod]」、「超越 [thod rgal]」と呼ばれる二つの成就法に関する記述を中心とするものである。さらにこうした実践を通して得られる「悟り」の結果が「果 [das]」として記述される。このうち、現象顕現説に関する記述は、「基」および「果」に集中して見られる。

『言葉と意味の宝蔵』における現象顕現説は、伝統的な仏教用語を用いながらも、独自の意味をもつて使用されることも多く、また幾つかの語については未だその正確な意味が不明なものもあるが、以下、専ら『言葉と意味の宝蔵』の記述に依りながら、大究竟教義における現象顕現説について見ていくことにする。

一 「原基」とその三側面

大究竟教義では、「原基 [ye thog] gzh]」と呼ばれる超越的位相が、その教理の中心となっている。これは、あらゆる相対を離れた「真理」とされるものであり、また現象諸法の初源とされるものでもある。

原基は、「原初の智 [ye shes]」、「菩提心 [byang chub sems]」、「法性 [chos nyid]」、「心性 [sems nyid]」と

いった様々な名称で呼ばれる。これらは異なる意味を持つ場合もあるが、「言葉と意味の宝蔵」においては、ほぼ同義に用いられている。また、原基は「始まりのない原初から」生じたこととてなく「skyed med」¹「原初から清浄 [ka dag]」な境地として、また「局所性や偏りが無く [pyogs cis med pa]」²「坦々とした広がり [phal ba]」など、様々な表現をもつて叙述される。これらはいずれも、原基の「大いなる完全性 [rdzogs pa chen po]」を表現したものであり、それ故、原基そのものが「大究竟」と呼ばれることもある。

『言葉と意味の宝蔵』では、こうした原基の完全性が、二つの側面、即ち存在論的側面と認識論的側面から叙述されている。これは、「真理」としての原基が、その存在論上・認識論上の双方において「超越的」なものであるということを示すものである。これは繰り返し強調されるものであるが、例えば次のように言われる。

原初から清浄な原基は、言説と思考を完全に超越したものであり、有・無という辺際を越えたものである。
 (原基は、その)「本質」が、原初から清浄であるので、常住存在という辺際を離れたものであり、事物と(その)相という法のもとに成立しない。(また原基は、その)「本性」が、あるがままで完成しているので、虚無という辺際を越えており、明澄な光(として顕れるの)である。(原基は)清浄な空の法性であり、原初の仏陀の本性であり、不動なる法身の御心であり、輪廻・涅槃、いかなるところにも成立せず、原初から虚空の如く住する、本来空の偉大なる自生の原初の智である。(『言葉と意味の宝蔵』(以下、TD)) [788:5-789:3]

とある。原基が「言説と思考を完全に超越したものの [smra bsam brjod 'das chen po]」であり、また、「有・無」という辺際を越えたもの [yod med kyi tha' las 'das pa]」といわれる。前者は、原基の認識論上の超越性——概念的思考からの離脱という側面——を示し、後者は原基の存在論上の超越性——「有」でも「無」でもないという側

面——を示したものである。

またここでは、原基の存在論上の超越性が、その「本質 [ngo bo]」、「本性 [rang bzhin]」と呼ばれる観点から述べられていることも注目される。「本質」とは、「真理」としての原基の「ありよう」を示すものであるが、ここではまず、原基の「本質」が「原初から清浄 [ka nas dag pa]」であるとき、また、それを理由として、原基が「常住存在という辺際から離れ [yod pa rtag pari mtha' dang bra]」、「事物と（その）相という法のもとに成立しない」とされている。これは「原初から清浄」という語が、原基の「有（性）」の否定根拠となることを示すものである。また、このように原基の「有（性）」が否定される一方で、原基の「本性」が、「あるがままで完成している [hun gyis grub pa]」がゆえに、「虚無という辺際を越えて [med pa chad pari mtha' las 'das]」いることを、その「無（性） [med pa]」もまた否定される。

また、ここにいわれる原基の「本性」とは、原基が「明澄な光 [od gsa]」として、「自ら [rang]」の容貌 [bzhin] を顕し続けている [bzhin] という側面を示している。⁽⁴⁾これは、原基が「物質的な大きき [rdos pa]」を持たない「明澄な光」として絶えず顕れているということである。先の引用にみられた、原基は「本性」が、あるがままで完成しているの、虚無という辺際を越えており、明澄な光（として顕れるの）である」というのは、原基の本性——すなわち「自らの容貌を顕し続けている」という側面——が、本来清浄な原基の自発的顕現であるが故に「あるがままで完成」しており、また、それが「明澄な光」として顕れるが故に、「虚無という辺際を越えて」いるということを示したものである。

「本質」「本性」というこれら二つの語は、⁽⁵⁾「慈悲 [hugs rje]」という語と合わせて、原基の三つの側面を意味

する。

『自生統 [rang shar gyi rgyud]』によれば、「原初から完全に清浄な原基は、本質、本性、慈悲の三として住している。(原基の)本質は、途切れることなく明澄な不動なる原初の智であり、童子瓶身の真如といわれるものである。(原基の)本性は、途切れることのない五色の光の顯れである。(原基の)慈悲の顯れは、雲のない(虚)空に喩えられる」とある。[TD: 801.2-5]

と言われる。原基が「本質、本性、慈悲の三として住している」とされ、原基の「本質」が「途切れることなく明澄な不動なる原初の智 [mi'gyur ba'i ye shes ma 'ags par gsal ba]」、「本性」が「途切れることのない五色の光の顯れ [od lnga'i snang ba ma 'ags pa]」、「慈悲の顯れ」が「雲のない(虚)空に喩えられる [dper na sprin med pa'i nam mkha'i ita bu]」とされている。これらのうち「本質」、「本性」は、原基の二側面、すなわち、「真理」としての原基の「ありよう(本質)」と「明澄な光として自発的に顯れる(本性)」を、先の引用とは別の表現で述べたものである。

原基の三側面のうち、「慈悲(の顯れ)」は、原基から現象諸法が「のぼる」⁽⁶⁾という側面を示している。これは、原基から「のぼる」顯現——「原基の顯れ [gzi snang]」と呼ばれる——が、「雲のない(虚)空」の如くあらゆる空間に「遍満 [kun khyab]」しているという側面を示している。

二 原基と三身

また、『言葉と意味の宝蔵』では、これら原基の三側面が、仏陀の三つの身体(三身)に当て嵌めて説明されて

いる。これは、修・行の結果（果 [dras bu]）として行者に付与される功德に関する記述⁷⁾に見られるもので、原基の本質・本性・慈悲の三側面を、法身・報身・化身として説くものである。

ここでは、仏身・三身が「(仏) 身の本質 [sku'i ngo bo]」「(仏) 身の定義 [sku'i mtshan nyid]」「(仏) 身の様態 [sku'i bzhugs tshul]」「(仏) 国土 [zhing khams]」「所化 [gdul bya]」「作用 [byed las]」という六点から説かれているが、まず「(仏) 身の本質」については、次のように書かれている。

〔仏〕身の本質は、仏陀の様々な功德の身、或いは基所となるものである。法身の本質は、思考・言説を離れており、原初から完全に清浄である。報身の本質は、思考範囲を越えて、自ずから完全に成就している。化身の本質は、（原基の）慈悲がのほるといふ側面から、あらゆるものを教化するために至る所に生じる。〔D: 1498-3-4〕

ここではまず、仏身の「本質」が、「仏陀の様々な功德の身、或いは基所となるもの [sangs rgyas ky'i yon tan nam ky'i lus sam rten gzhir gyur pa]」とされた後、法身の本質は、「思考・言説を離れており、原初から完全に清浄」であり、報身の本質は、「思考の範囲を超えて、自ずから完全に成就している」、化身の「本質」は「(原基の) 慈悲がのほるといふ側面から、あらゆるものを教化するために至る所に生じる [thugs rje 'char gzhi gzhi'i cha las gang la gang 'dul du 'byung ba]」とされる。

また、「仏身の定義」については、次のようにいわれる。

…また、定義についても（同様であるが）、（仏身の）一般的な定義とは、究極なる二つの清浄性を備えた基所ということであり、仏陀の身として住するもの、ということである。また個々の仏陀の定義は、『完全なる獅

子の力 [「seng ge rtsal rdzogs」] (というタントラ) によれば、「法身の定義は、思惟を離れていることである。報身の定義は、思考なき明澄である。化身の定義は、多様性を示すということである」とある。[TD: 1500:2-4]

ここには、前述の「(仏) 身の本質」の記述と重複すると思われるものもあるが、異なった表現も見受けられる。先に仏身の「本質」が「仏陀の様々な功德の身、或いは基所となるもの」とされたのに対し、ここでは、「究極なる二つの清浄性を備えた基所 [mthar thug gi dag pa gnyis ldan gang zhig rten gzhi]」とされている。この「二つの清浄性」は、「本質が本来清浄であるということ」と、本性が清浄な光明であること [ngo bo ye dag dang rang bzhin gsal dag] を意味する。⁽⁸⁾ さらに、「獅子の完全なる力」の引用箇所では、報身・化身の「定義」として「思考なき明澄 [gsal rtog med]」、「多様性を示す [sna tshogs ston]」という表現が見られる。

次に、仏身・三身の「様態 [bzhugs tshul]」については、
 (仏身の) 様態には三つある。法身は、虚空のように、相から解き放たれて住している。報身は、虹のように、物質的な大きさから解き放たれて住している。化身は、幻影の戯れのように、不確定で多様な頭れとして住している。 [TD: 1501:2-3]

とある。ここでは先に、法身の本質・特質が、「思考・言説を離れており、原初から完全に清浄である」、「思惟を離れていること」とされてきたのに対し、その「様態」が「虚空のように、相から解き放たれて住している [mtshan ma las grol bar bzhugs te dpe nam mkha' ita bu]」とされる。これは、原基における「本質」として叙述されたもの、即ち「事物と(その) 相という法のもとに成立しない」という側面を、法身の「様態」として説

いたものである。また、報身については、「本質・特質」が「思考の範囲を越えて、自ずから完全に成就している」。「思考なき清澄さ」とされたのに対し、「虹のように、物質的な大きさから解き放たれて住している」[rdas pa las grol bar bzhugs te dpe ja' tshon lta bu]とされている。これは原基の「本性」、即ち「明澄な光」として顕れる」。「途切れることのない五色の光の頭れ」という側面が「虹」および「物質的な大きさから解き放たれている」と表現されたものである。⁽⁹⁾ 化身については、「幻影の戯れのように、不確定で多様な頭れとして住している」[nges med sna tshogs su bzhugs te dpe sgyu mai rtsed mo lta bu]とされ、その「定義」とされた側面が再度強調されている。

さらに、「(仏)国土」および「所化」については、

三つの仏国土のうち、法身の仏国土は、原初から清浄であり概念を越えたものである。報身の仏国土は五つの仏身と原初の智(に等しい)光明である。化身の仏国土は、有情と器世間として顕れた、諸々の所化(が住する)無限に広がる空間である。[TD:1501.4-1502.2]

…自らの本性が清浄である法身の所化は、活動や努力を越えた明知である。報身の所化は、自ら顕れた主尊と眷属たちの集聚である。化身の所化は、六道輪廻に住するものたちである。[TD:1502.2-3]

とされる。ここで、法身の国土とされる「原初から清浄であり概念を越えたもの」という記述は、原基の「本質」の描写に一致するものであり、また、報身の仏国土とされる「五つの仏身」とは、原基の「本性」が報身五仏として説かれたものである。

最後に、三身の「作用」が、自利・利他の二点から述べられる。

三身の作用は、(まず) 自利を法身において完成し、(法) 界から動かず住したまま、利他のために色身として姿をあらわす。(そして) 衆生を上へと導き、輪廻に在らん限り、二利を自ずから成就するのである。(また、この場合の) 利他とは、(法) 界から動かかない状態のままもたらされるものであり、(それはまるで) 水に映る月のようなものである [TD: 1503.5-1504.3]

このように、自利は「法身において完成 [chos skur rdzogs pa]」され、利他は「衆生を上へと導くこと」[gro bai kha lo gyen la bsgyur ba]」であるとされる。また、利他をもたらすのは「(法) 界から動かず住したまま」[dbyings las mi g-yo bar bzhugs pai ngang nas]」姿をあらわした色身(報身・化身)であり、これら色身は「(法) 界から動かかない状態のまま」利他をもたらすので、それが「水に映る月のようなもの」といわれる。

以上のように、ここに見られる三身論は、原基の三側面と対応していることは明らかである。即ち、原基の「本質・本性・慈悲」の三側面が、修行の「果」として行者に付与される功德として「法身・報身・化身」の三つとして説かれるのである。『言葉と意味の宝蔵』では、原基と仏身、および原基の三側面と三身の関係は、直接には説かれていないが、以上の記述は、原基の三側面を三身論として再構成したものであると思われる。

三 原基の顕れ——清浄・不浄の顕現——

大究竟教義では、原基およびその三側面という現象顯現説に加え、原基からのほる顕現を「原基の顕れ」[gzi snang]』と呼び、これを浄・不浄の二側面から説くものが見うけられる。これらはそれぞれ「原基の) 清浄なる顕現 [snang ba dag pa]」(「原基の) 不浄なる顕現 [snang ba ma dag pa]」と呼ばれ、同教義における重要な概

念の一つとなっている。

1 不浄なる顕現

大究竟教義では原基が「本来清浄」であるがゆえ、そこから顕現したものは本来清浄であるとするのがその根本である。しかし『言葉と意味の宝蔵』では、「(こうした) 原基の顕れは、(その) 真相を理解しないことによって迷乱する [gzhi snang de rang ngo ma shes pa'i cha las 'khrul]」[TD: 828.4]とあり、「迷乱」としての原基の顕れを「(原基の) 不浄なる顕現」と呼んでいる。

(不浄なる顕現が) どのような仕方でのぼるかと言えば、(それは、原基が) 原基の顕れとしてのぼる時、(原基の三側面の一つである) 慈悲の力によって、(本来は) 明澄な明知が、対象を分析する能力を持つ意識(働きの一つである) 認識力として、(原基から) 自ずとのぼるのである。(こうした経緯について、その) 真相を理解しないと、(原基の顕れが) 三つの無明と相応してのぼる。[TD: 829.1-2]

これは、「原基の顕れ」が「不浄なる顕現」として「のぼる」とされる初めの描写である。ここでは、原基から「明澄な明知 [gsal rig]」が、原基の三側面の一である「慈悲」の「力 [rtsal]」によって、「対象を分析する能力 [yul dpyod nus]」としてあらわれるが、こうした経緯についてその「真相 [rang ngo]」を正しく理解しないことにより、本来清浄であるはずの「原基の顕れ」が、「三つの無明 [ma rig pa gsum]」と相応して顕れるとされる。また、この「三つの無明」については

因である(三つの無明のうち)、唯我の無明とは、(原基の「慈悲の力」によって) 意識が生じるということ、そのこと自体を知らないということである。俱生の無明とは、こうした意識と(その) 真相に関する無知が、

俱生するということである。遍計の無明とは、自らの顛れ（であるはずのもの）を他のものとして分析することである。これら三つは一なる意識の異なった側面であるが、本質（においては）独一（なるもの）である。

[TD: 829-2-4]

とある。これら三つの無明は、原基の顛れの「不浄」の側面の「因 [gyu]」とされるもので、いわば「原基の顛れ」が「不浄なる顯現」としてのぼる直接因とされるものである。三つの無明は、それぞれ「唯我の無明 [bdag nyid gcig pa'i ma rig pa]」、「俱生の無明 [han cig skyes pa'i ma rig pa]」、「遍計の無明 [kun brtags pa'i ma rig pa]」と呼ばれ、さらにこれらは、「慈悲の力」によって生じた「一なる意識の異なった側面 [shes pa gcig la ldog pa tha dad]」であり、また「本質（においては）独一（なるもの）である [ngo bo gcig tu yod pa]」とされる。

また、これらに四つの条件（四縁）が作用することにより、原基からのぼった「不浄なる顯現」が、「不浄なる所縁」として把握されるようになるとされる。これは「原基の顛れ」が二元論的世界として分離する局面である。また、こうした局面を経て六識・六煩惱が生じるとされる。

…さらに、原因である三つの無明と四縁によって、（原基）の顛れが、不浄なる所縁として理解され、（そこに）認識主体と認識客体という迷乱が生じた時、六識が途切れることのない認識主体としてのほり、六煩惱があらわれる。こうして（明澄な）明知は縛られ、六境の顛れにおいて迷乱するのである。 [TD: 829.4-830.2]

さらに、ここで行われる「四縁 [rkyen bzhi]」については、

四縁とは（因縁、所縁縁、増上縁、等無間縁の四である。即ち）原基の顛れがそれ自体から顛れたものである

ということを知らないのが因縁であり、(原基の頭れが) 対象としてあらわれるということが所縁縁であり、(そうした対象を) 私であるとか、私のものであると把握することが増上縁であり、これら三つの縁が相応(してあらわれる)ということが等無間縁である。[TD: 832-3]

とされる。即ち「不浄な顕現」は、まず、その直接因である三つの無明と相応して「のぼり」、さらに付随的な条件である四縁が作用することにより、原基の頭れが、二元論的に理解され、それにより、六識・六煩惱・六境が生じるとされる。

また、このとき、本来覚醒した意識である明知は、「縛られ [bcings]」——或いは「熟していない [ma smin pa]」とも表現される——迷乱するとされるが、こうした「明知」の迷乱が、人間を輪廻へ結びつけるものとして説明され、さらにそこから十二因縁 [ren 'bral bcu gnyis] が説かれる。

(原基が不浄な顕現としてのぼる場合) 明知は原基から飛び出しても、熟していないので、(人は) 三界と六道輪廻を、個々の業のために輪廻するのである。(それは) 十二の因縁による迷乱である。[TD: 801-2]

(十二の因縁とは) (1) 原基から原基の頭れがのぼるとき、明知の力によって、意識が生じるのであるが、(この意識には) 自らの本性に対する無知が伴っている。(それが) 無明である。(2) 無明によって迷乱がうまれる。(これが) 行(という潜在的形成力) である。(3) 行によって対象の諸様式を分析する能力がうまれる。(これが、識別作用としての) 識である。(4) 識によって、「これが対象である」とか「(これが) 現象である」などといった相の区別(が生じ)、そして(こうした) 相をもった事物の本性が、(形態としての) 色として捉えられようになる。(これが) 輪廻における第一の迷乱であり、名色と呼ばれるものである。(5) 名色から、(心作用

の成立する) 六つの場所に対する思考が生じ、(それが、眼・耳・鼻・舌・身・意という、六つの感覚器官としての) 増相の六処として生じる。(6) 六処から取境が生じ、これが(感官と対象との接触としての) 触を生む。(7) 触から貪りや怒り、(さらにそのどちらでもない) 中間の部分が生じる。それが(感受作用としての) 受である。(8) 受から、対象に対する愛が生まれる。(これが盲目的衝動・妄執としての) 愛である。(9) 愛によって、外なる把握対象に対する執着が生じる。(これが) 取である。(10) 取によって、様々な迷乱、すなわち現象世界とそれを体験する主体等の不確かな体験が生じる。これが有である。(11) 有から欲望や色、無色において生が生じる。これが生である。(12) 生から、老いと死が生じる。[T.D.: 840.3-842.1]

とある。ここに説かれる十二因縁は、「原基から原基の頭れがのぼるとき、明知の力によって、意識が生じるのであるが、(この意識には) 自らの本性に対する無知が伴っている」ということが第一の因縁(無明)とされるほかは、際だった特徴のないものである。

以上が、『言葉と意味の宝蔵』に見られる「不浄なる顯現」に関する記述の骨格である。ここでは、原基が「不浄な顯現」としてのぼるといふ側面を、三つの無明・四縁・十二因縁という側面から説明しているが、その第一の契機は、原基の頭れが原基の「慈悲の力」によつてのぼつたものであるということに関する無知——あるいは「無明」としてのこうした認識そのもの——に尽きる。ここでは、そうした側面を、「無明」「四縁」「十二因縁」といふ既成の仏教概念に当て嵌めて説かんとしているものと思われる。

2 清浄なる顯現

次に、原基の頭れのもう一方の側面、即ち「清浄なる顯現」と呼ばれる側面について説明する。これは、「八つ

の自発的な（原基の）顕れ（自然成就の八門）[*lhun grub gyi sgo brgyad*]と言われるものが、「不浄なる顕現」としてのぼるとされた原基の顕れが、本来は清浄であるということ——即ち「清浄なる顕現」であること——を八つの観点から説いたものである。

∴「清浄なる顕現」としての（原基の）顕れは、原基から（明知が）飛び出した刹那に、八つの自発的な原基の顕れとしてのぼる。（この刹那において、この原基の顕れを）他のものとして把握せず、偏りがなく（ものを）正しく判断できる心によって、（この原基の顕れが）自発的に輝く光であると理解することにより、（明知の）活動は自らのもとでおさまる。

まず、（原基から明知が飛び出した）刹那に、（それが原基から）自発的に顕れたものであると、その本性を理解することによって、心に深い理解が生じ、差違が分かれたる。次に、迷乱から目覚め、原初の智が広がる。（これが悟りの）果としての原基の広がりであり、「原初の仏性たる（原基の）本質を理解したことによって、再び悟りを得ること」と呼ばれるものである。（また、「不浄なる顕現」としての原基の）自らの顕れを、原初から清浄なるもの（即ち、原基）に溶かしこみ、原基において一切の前に悟りを得た祖師は、（法身である）普賢であるとされている。[TD: 820.4-821.2]

「不浄なる顕現」において、「原基の顕れ」が慈悲の「力」によって生じた「認識力」、およびそれに相応してのぼる「三つの無明」として描写されていたのに対し、ここでは「明知」が「原基から飛び出し [*gzhi' las 'phags*]」その刹那に原基の顕れが「八つの自発的な原基の顕れとしてのぼる」とされていることが、その初源とされている。

また「原基の顛れが、自発的に輝く光である」ということを、「他のものとして把握せず（＝ありのまま把握）」
 [gzhan du ma bzung bar]「偏りがなく（ものごとを）正しく判断できる心 [gzu bo'i blo]」をもって「理解」
 することによって、明知の「活動が自らのもとおおまか [gyu ba rang thog tu chod]」とされ、また「（原基か
 ら明知が飛び出した）刹那に、（それが原基から）自発的に顛れたものであると、その本性を理解すること」によ
 って、「心に深い理解（＝領悟）が生じ、差違が分かれたる [riogs pa skyed te bye brag phyed]」とされる。こ
 れは、先の「不浄なる顯現」の描写において、「原基の顛れ」の「真相を理解しないと、（原基の顛れが）三つの無
 明と相応して顛れるのである」といわれる逆の側面である。即ち、これは、「原基の顛れ」の本性を理解すること
 により、「原基の顛れ」が「不浄なる顯現」であることを離れるということであり、さらに、「（明知の）活動が自
 らのもとにおさまる」というのは、「（原基の顛れが）三つの無明と相応して顛れ」ないということを示している。
 また、明知が原基から「飛び出し」[phags]、それが「八つの自発的な原基の顛れ」として顯現するという側面
 については、次のような表現も見受けられる。

（原基の顛れは）本来清浄な内なる広がりである原基（に等しい）童子瓶身の殻が割れ、原初の智の風が揺れ
 動くことによって、明知が原基から自ら飛び出して顛れる。（こうして顛れた明知が）八つの自発的な原基の
 顛れとしてのぼるとき、（原基の顛れは）、雲一つない虚空の如き、原初から清浄な法身の顯現である。[TD:
 81.1-2]

とある。ここでは、「童子瓶身の殻が割れ [gzhon nu bum pa sku'i rgya kha ral]」で、「原初の智の風が揺れ動く
 こと [ye shes kyi rlung g-yos pa]」を契機に、「明知 [rig pa]」が「原基から飛び出して自ら顛れる [gzhi nas

‘phags pa'i rang snang]」とされている。

また、ここにいわれる「童子瓶身 [gzhon nu bunn pa sku]」という語は、『言葉と意味の宝蔵』では、「原基」および「原初の智」に等しい意味で用いられるもので、とりわけ原基から明知が「飛び出す」という側面が叙述される際に見られるものである。原基の顕れを説明するに際し、何故「童子瓶身の殻が割れる」という表現が用いられるのかということについては、今のところ明らかでない。先に示した『自生統』の引用に「(原基の) 本質は、途切れることなく明澄な不動なる原初の智であり、童子瓶身の真如といわれるものである」とあることから、「童子瓶身の殻が割れる」という表現は、「不動」であるはずの「原初の智」に「揺れ動く」という契機をささむために用いられるものと解釈することも出来るが、これについては現在のところ定かでない。また、ここで「八つの自発的な原基の顕れ」としてあらわれた「原基の顕れ」が、「雲一つない虚空の如き、原初から清浄な法身の顕れである」とされることから、「原基」が「法身」に対応して説かれていることもわかる。

ここで、これら二つの引用に見られる「八つの自発的な原基の顕れ [lhun grub gyi sgo bryad]」という語について示そう。『言葉と意味の宝蔵』には、この語に関する纏まった説明は見られないが、ロンチェン・ラブジヤムの『最勝乗の宝蔵 [Theg mchog rin po che'i mdzod]』の「(原基が) 自らの顕現としてあらわれたもの(である) 自然成就の八つの顕れ方 [lhun grub kyi 'char tshul bryad rang snang du shar]」という表現で、「八つの自発的な原基の顕れ」が説明されている箇所がある。ここでは「清浄なる顕現」の異名と思われる「宝石箱の真如の偉大なる顕現 [rin po che ga' u'i gnas lugs chen po snang ba]」という表現も見られる。

(原基が) 自らの顕現としてあらわれたもの(である) 自然成就の八つの顕れ方、即ち「宝石箱の真如の偉大

なる顯現」と呼ばれるものは、(原初から清浄な原基は、それが「原基の顯現」としてのぼるとき、) (1)慈悲として絶えず(自らを)顯しているので、衆生へむけて悲心が生じている。(2)絶えず光明として(自ら)を顯しているのので、(原基に等しい) 原初の智みずからの光が虹のようにあらわれて、現象世界を満たしている。(3) (原基は、それに等しい) 原初の智として絶えず顯れるので、無思考の状態のまま留まっている。(4) (原基は) 仏身として絶えず(自らを) 顯しているのので、明澄な光明たる寂靜・憤怒(という諸尊) によって虚空が満たされている。(5)不二として絶えず顯れるので、一なるもの・多なるものとして分析されることがない。(6) 極端を離れたものとして絶えず顯れるので、あるがままで完全であり、その本性において明澄である。(7) 清浄なる原初の智の門(すなわち涅槃) として絶えず顯れているので、高い位置に、原初から清浄で、雲のない虚空のごとき(原基の) 本質が顯れる。(8) 不浄なる輪廻の門として絶えず顯れているので、低い位置に、六道輪廻の世界が顯れる。[TC: 691.3-692]

これは、「原基の顯れ」の「清浄なる顯現」としての側面を八つの観点、即ち「慈悲 [thugs rje]」「光明 [od]」「仏身 [sku]」「原初の智 [ye shes]」「不二 [gnysis med]」「辺際を離れていること」[mtha' grol]」「不浄なる輪廻の門 [ma dag pa 'khor bai sgo]」「清浄なる原初の智の門 [dag pa ye shes kyi sgo]」から説いたものがある。いずれの表現も、「原基の顯れ」が本来清浄であり、あるがままで完璧であるという顯現の清浄性を強調したものであると思われる。

また、ここでは「不浄なる輪廻の門 [ma dag pa 'khor bai sgo]」が、原基の「清浄なる顯現」の側面を説明するはずの「八つの自発的な原基の顯れ」として説かれていることが注目されるが、これについては別の箇所にも、

一切は、八つの自発的な原基の顕れとして、自らのぼったものであるので、「同時にのぼる、輪廻・涅槃の偉大な顕現」と呼ばれている。〔TD: 811.4〕

とされることから、これは、「不浄なる輪廻の門」もまた、「自発的な原基の顕れ」であるがゆえに清浄であり、「雲一つない虚空の如き、原初から清浄な法身の顕れである」ということを説かんとしたものと思われる。「涅槃・輪廻」という「浄・不浄」の両側面を、八つの自発的な原基の顕れとして説くのは、こうした意図があると思われる。

結語

以上見てきたように、『言葉と意味の宝蔵』に見られる現象顕現説は、原基、およびその「本質」「本性」「慈悲」と呼ばれる三側面として説明されるものと、「浄・不浄の顕現」として説明されるものの二がある。このうち前者は、原基を、「本質（存在・認識の双方において超越的な位相・真理のありよう）」、「本性（原基から、物質としての大きさを持たない五色の光が顕れるという位相）」、「慈悲（現象世界が顕れる位相…多様性の顕れ）」という三点から説くものであり、また後者は、原基から「のぼる」とされる「原基の顕れ」を「浄・不浄」という二つの観点から説くものである。また、後者については、『言葉と意味の宝蔵』では、「浄・不浄の顕現」の側面と、原基の三側面との関係は明確に説かれていないが、本論で述べたように、「不浄なる顕現」は原基の「慈悲の力」によってのぼるとされているのに対し、「清浄なる顕現」は「明知の力」によって——あるいは「明知」として——のぼるとされているため、「不浄なる顕現」と言われる側面は、「慈悲」の「顕れ」の一側面であるということになる。こ

これは本テキストに見られる「慈悲」という語義の特徴であるが、さらに検討を必要とする問題である。

『言葉と意味の宝蔵』に見られる現象顕現説は、原基の三側面が三身論として再構成されていること、また「一つの自発的な頭れ」や「童子瓶身」といった独自の用語によって現象顕現が説明されるなど、様々な特徴が見受けられる。しかしこの典籍は、大究竟教義の代表的論書の一つとされながらも、理論的に未整備と思われる部分も多く、また「原基」を基盤とした存在論を、既成の仏教用語・概念を用いて説明せんとしている面が強いため、様々な重複や分類上の煩雑さも認められる。今後はこうした問題を整理するために、さらに広汎な典籍にあたり、緻密な研究を続けていく必要がある。また、本稿では触れなかった大究竟教義における実践論が、こうした現象顕現説と如何に関わっているかということ詳しく検討することも、大究竟教義の全容を理解するための重要な課題であると思われる。

略号

TD *Tshig don rin po che'i mdzod*, in: *Klong chen bdun mdzod*, Kathmandu, Nepal.

TC *Tshig mchog rin po che'i mdzod*, in: *Klong chen bdun mdzod*, Kathmandu, Nepal.

注

(1) 『言葉と意味の宝蔵』の「言葉と意味」は、蔵語の [tshig don] の逐語訳である。これは文字通り「言葉と(その)意味」という意味もあるが、論理学においては「分類・カテゴリー」という意味も持っている。同典籍は、大究竟教義の教説に用いられる語を纏めて説明したものであるという性格もあるが、寧ろ大究竟教義で説かれる様々な概念を分類的に記述したものである側面が強い。

(2) 我が国における古密咒派の基調的研究として、平松敏雄『西藏宗義研究・第三卷』(東洋文庫、一九八二年)がある。これは

ゲルク派近世の学僧トウカン・チューキ・ニマ (Thu'ukwan Chos kyi nyi ma, 1731-1802) が著した「一切宗義」にみられる古密咒派に関する研究を中心にしたものであるが、その準備研究としてロンチェン・ラブジャムの「七つの宝蔵」に関する解説がなされている。また、海外に於けるロンチェン・ラブジャム研究として、H・ギェンター著 *Kindly bent to ease us: from the trilogy of finding comfort and ease (Dharma Pub, 1975)*、及びハルン・トマン・トマン著 *Buddha mind: an anthology of Longchen Rabjam's writings on Dzogpa chempo (Snow Lion Publications, 1989)* がある。前者が「三安徳 [ngal gso skor gsum]」に英訳・解説を施したもので、ハイデガー現象学から大究竟教義を捉え直そうとする意欲的なものであり、また後者は、ロンチェン・ラブジャムの撰集であり、抄訳ではあるが、本稿で取り上げた「言葉と意味の宝蔵」の英訳も掲載されている。

(3) 張怡主編『藏漢大辞典』民族出版社、一九九三年、三二〇七頁。また、平松敏雄氏は、「自然に成就していること」他にすることなく自ら完成していること」としている(『西藏仏教宗義研究』第三巻、東洋文庫、一九八二年、一六頁)。

(4) 大究竟典籍にみられる「本性 [rang bzhin]」について最も明晰な見解を示したのはH・ギェンターである。彼は原基の三側面である「本質」「本性」「慈悲」を「原基の三位 (trine)」とし、これら三側面に附加される二組の修飾——「原初から清浄な [ka dag]」と「空 [stong (pa)]」「自ずから成就した [lhun grub]」と「明澄な [gsal (ba)]」「遍満 [kun khyab]」と「明知 [rig pa]」——がそれぞれ「原基」の存在論的側面と運動性の側面を示していると述べている (Hervert Guenther, *Meditation Differently*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992, p. 26)。

(5) 原基の「本質」「本性」は、従来の研究では、いずれも「特質」を示すものと理解されてきた。例えば、平松敏雄氏は、「本質 [ngo bo]」「本性 [rang bzhin]」について「現在のところその正確な意味は不明である」としながらも、「ンゴウォ [ngo bo]」と「ランズミン [rang bzhin]」は共に特質を意味するが、前者の方が根本的であり本来的である」としている (平松敏雄前掲書、一六頁)。

(6) 「言葉と意味の宝蔵」では「出現」を意味する語として、shar ba, snang ba, byung ba, skyed pa とどう四つの語が用いられている。これらのうち shar ba は主に「原基の顕現」の描写に用いられ、snang ba は「明知」の描写に使用されることが多く、また、skyed pa は、「原基の顕れ」に纏わる描写において用いられることはない。しかしこれらは必ずしも規則的なものではなく、幾つかの例外もみとめられる。本稿では、shar ba を「のぼる」、snang ba を「顕れる」、byung ba, [skyed pa] をともに「生じる」と訳した。

(7) 「…誰であれ、一切の客塵から離れたとき、(人は) 本性が清浄な法身を獲得し、仏身と原初の智が分割できない界があるがま

まに悟る。そして、世間の全方位（を照らす）灯明として姿をあらわし、法身から動くことのないまま、偉大な業績をそなえた報身と化身（というすがた）で二利を自然成就することが、この（修行の道の）究極の果である。ここにおいて（この果において人に付与される）功德の種類として設定されるものは無限だが、ひとまず種類を集めて規定すると二つある。（それは）大海の如き現等覚の住居（たる、仏身の）分類の本質が明示されること、と、如意宝珠の偉大なる勝幢（である）覚醒した智の本質、と呼ばれるものである）[TD.1497.1-4]とある。原基の三側面が三身に当て嵌められて説かれるのは、ここで、功德の種類として規定されている二つのうちの後者、即ち、「大海の如き現等覚の住居（たる、仏身の）分類の本質が明示されること [dbye bsduri ngo bo mngon par byang chub pa rgya mtsho'i gnas gsal bar bstan pa.]」に関する記述部分においてである。

(8) 『言葉と意味の宝蔵』における「二つの清浄性 [dag pa gnyis]」という語には二つの用法が確認される。一つは、「本質が本来清浄である」ということ、本性が清浄な光明であること [ngo do ye dag dang rang bzhin gsal dag]」であり、もう一方は、「本性が完全に清浄であること」[rang bzhin gyis nam par dag pa]」と「客塵（一時的・偶発的な汚れ）が清浄であること [glo bur gyi dri ma dag pa]」である。本文中で用いられている「二つの清浄性」は以上のいずれの意味にも解釈できるが、本典籍においては——原基の三側面において述べたように——「本性 [rang bzhin]」という語が特殊な意味を持って用いられていることから、前者を意味するものと解釈した。

(9) この原基から物質的な大きさを持たない「光」が絶えず顕れているという側面に関する研究については Namkhai Norbu, *The crystal and the way of light* (compiled and edited by John Shane, New York: Routledge & Kegan Paul, 1986) がある。同書では原基から「光」が顕れるという側面が物質論的に理解されている。これは「カム (kham)」「シメンワ (pyung ba)」と呼ばれる二つの物質生成過程として説明され、前者は、地・水・火・風からなる四元素の「精髓 (snying po)」であり、四元素組成の前段階に当たると、重さや形を持たない「光」の段階とされ、またこれらの「光」が相互作用することによって「四つのジメンワ (四大 [pyung ba bzhi])」が生じるとしている。

新宗教信仰者の利他主義がもつ構造とその発達要因

—— イギリスの新宗教を事例に ——

稲場 圭信

〈論文要旨〉 近年、社会学、心理学、哲学の分野で「利他主義」研究が再び盛んになってきた。宗教が利他主義を促進するかどうかは重要なテーマである。本稿では、イギリスにおける二つの新宗教、the Jesus Army と the Friends of the Western Buddhist Order を事例に、宗教と利他主義の関係について多面的に論じる。事例としてあげる両教団はマックス・ウェーバーの「倫理的預言」、「模範的預言」に分類されるが、両教団の信者が利他的行動に付す意味内容、利他的行動の動機、利他的精神の発達要因における差異の有無も検討している。新宗教の利他主義に関する研究は数える程しか存在せず、長期のフィールドワークに基づき、当事者の視点から宗教者の利他的精神の発達を扱った本研究は、宗教研究としても、道徳性発達心理学としても新たな研究領域を開拓する試みと言えよう。

〈キーワード〉 新宗教、利他主義、the Jesus Army, the Friends of the Western Buddhist Order

一 序論

近年、社会学、心理学、哲学の分野で「利他主義」^①研究が再び盛んになってきた。現代社会が抱える様々な問題に既存の行政主導システムだけでは対応不可能で、法や制度とともに自発的な利他的精神に富む市民社会の構築が希求されている。翻って、宗教集団による弱者への援助活動は長い歴史をもつ。現代社会において宗教が利他主義を促進するか否かはひとつの重要なテーマであろう。

アメリカの社会学者ウスノー⁽²⁾は、アメリカ国勢調査の結果と独自のインタビューをもとに、ケア精神が発達する最適な環境は宗教であると結論した。もし宗教が人をより利他的にするならば、それは如何にして、どのようなプロセスでなされるのが問題となる。しかし、そのような研究は少ない。伝統的宗教の利他主義に関して、ソロー⁽³⁾以降、質問紙調査やインタビューなどによる研究は存在するが、フィールドワークに基づいてグループダイナミクスを探究した研究が行われるようになったのは最近のことである⁽⁴⁾。

日本において、私生活主義の傾向は六〇年代後半に進行する。そして、七〇年代、八〇年代を通して、個人主義が次第に日本社会にも浸透すると同時に、ニューエイジ運動が欧米から流入し、「自分探し」が若者の関心事として一定度の比重を占めるようになった。その一方で、さまざまな問題を抱える現代社会に対応して、平和運動・福祉運動など社会事業を展開し、利他主義を積極的に説く新宗教が現われた。しかし、従来、新宗教研究においては、教祖論、類型論、組織論などが中心テーマで、慈善活動や利他主義を正面から取り上げ、利他性の発達プロセスを扱った研究が欧米では皆無、日本でも少ない⁽⁵⁾ので、イギリスの新宗教を対象とし、当事者の意味付けに焦点を当てた本研究は宗教研究としても、道徳性発達心理学としても新たな研究領域を開拓する試みと言えよう。もちろん、そこには教団擁護につながる危うさがあるが、教団から提供される資料を収集するだけでなく、まずは地道にフィールドワークすることからはじめる必要があるだろう。

筆者は、イギリスにて一九九六年六月、研究プロジェクトに着手、二つの新宗教、The Jesus Army (以下JAと略す)とThe Friends of the Western Buddhist Order (以下FWBOと略す)を対象に、一九九七年一月から二〇〇〇年春までフィールドワークを行った。両教団の信者の信仰生活に全面的に迫るために、彼らのコミュニテ

イハウスで生活をともにしたり、食後の皿洗いをしたり、ホームレスへの給食活動にも参加した。次第に信者とのラポールが形成され、彼らの信仰生活に対する筆者の理解が進んだ一九九八年一月、ロンドン地区信者二一〇人に対して質問紙調査を実施した。インタビュー調査は一九九八年と一九九九年に両教団とも男女それぞれ五人ずつ、教団へのコミットメントの深さが多様になるようにサンプリングして合計六〇人に対して行った。インフォーマントの了解を得ての録音は一人一時間であるが、その前後のインフォーマルな会話もふくめて約二〇〇時間をインタビューのために費やした。インタビューに際しては心理的な影響を最小限に抑えるためにインタビューの主題が利他主義であることは明かさずにライフヒストリー・アプローチにより彼らの信仰生活を語ってもらい、最後に利他主義に関する質問をしたが、利他主義に関する質問の前に「信仰をもってよかったこと」、「自分が変わったこと」を問うと、自発的に利他主義について語る信者もいた。このような意識変容を語る際、インフォーマントは過去を現在において再構築しており、とくに利他主義に関しては現状とは異なる理想を語る場合も考えられるので、その客観性や信憑性に疑問を呈する向きもあろう。しかし、たとえインフォーマントの語りが理想であつても、それは信仰の影響の表出と考えられるので、それを解き明かすことは意義深い。本研究は、信仰生活における主体たる個人の意味付けこそを重視しているからである。

本稿で対象とする教団のひとつJ Aは、バプティスト教会の牧師だったイギリス人、ノエル・スタントンが一九六九年にノーサンプトンで始めた宗教運動で、街頭での福音伝道活動、ホームレスへの給食、麻薬中毒者やアルコール中毒者への支援、刑務所の受刑者慰問など社会的弱者の救済を活動の中心に置いている。信者数は約二五〇〇名で、ロンドンを含めてイギリス各地に約五〇〇のコミュニティハウスが存在し、子供を含めると約七〇〇名が聖書

に基づいた簡素な共同生活をしている。もう一方の教団、FWBOは、イギリス人、サンガラクシタ（本名デニス・リングウッド）が一九六七年にロンドンではじめた仏教運動で、コミットメントをもった信者はイギリス国内では約二五〇〇名、約七五〇名が得度を受けている。共同生活をする信者も多い。数をかぞえて呼吸に意識を集中させる瞑想、数息観や、利他愛を強調して慈愛の心を育てる瞑想、メッタ・パーヴァナが修行の中心である。世界十数ヶ国に仏教センターを持つが、イギリス各地のFWBO仏教センターは独立した法人として登録され、瞑想教室を開き、健康食品やギフトショップなどのビジネスも営んでおり、売り上げの一部はインドにあるFWBOの慈善団体の活動資金となっている。

両教団ともイギリスで活動している新宗教としては一〇番前後の規模であるが、イギリス生まれの新宗教としては最大規模である。両教団とも共同生活をする信者が多いこともあって、マスコミでカルト扱いを受けたことがあったが、サイレントロジャーや統一教会のような社会との大きなトラブルはない。また、日本とは異なり、イギリスでは新宗教信者の人口が少なく、その慈善活動や社会活動は規模が小さいために社会的に広く認知されていない。

JAとFWBOを事例とした理由であるが、人間関係が希薄な資本主義社会にあつて、両者とも共同生活や人のつながりを重視し、社会的弱者への救済や慈善活動に積極的という点である。この共通点により、利他主義の発達における共通した要因が存在するかどうかを検討することが出来る。また、JAは、聖霊に満たされ神の意思を世に伝える使命を感じたという指導者スタントンの体験に始まり、聖書にもとづいた倫理的で質素な生活を信者に要求するという点でウェーバーの「倫理的預言」的要素をもち、FWBOは、インドにおいて上座部仏教やチベット

密教を二〇年ほど学び修行をした教祖サンガラクシタが、倫理的な服従を要求することもなく、ただ彼自身が体得したものを同じ道を歩もうと希求する人びとに模範として示すという点でウェーバーの「模範的預言」⁽⁷⁾的特徴を持つ新宗教とみなせる。さらに、JAは、都市における社会悪を批判し、物質主義を否定し、神の摂理に基づく世界秩序を希求する千年王国運動であり、FWBOは、個人のスピリチュアルな成長と自己責任を重んじ、瞑想などによって現代社会における人間関係などから生じるストレスに対処する方法を教えるなどニューエイジの特徴をもつ。こうした相違により、信者が利他的行動に付す意味内容と利他的行動の動機に違いが存在するの否か、また、信者の利他的精神の発達要因は異なるの否かを検討することが可能となろう。

二 JAとFWBOの社会的特性と価値観

利他主義は他者の存在を前提としており、社会的関係や他者との関りを離れて独り存在するものではない。また、主義主張や態度は、個人の中に独立して埋め込まれているものではなく、それぞれが繋がりをもち、より深い価値体系より流れ出るものと考えられている。よって、利他主義の探究に入る前に、本節では両教団の信者の社会的特性と価値観を明らかにしたい。まず、JAの社会的特性であるが、男性が女性よりも若干多く、ロンドン地区信者の平均年齢は三一・七歳、独身主義を強調するために独身者が七六・三%（イギリス社会全体の約二倍）と極めて多い。三六・九%が大学教育を受けており、イギリス社会全体の平均教育レベルを上回る⁽⁸⁾。以前の信仰は四七・四%がキリスト教で、他は無信仰であった。価値観であるが、質素な生活をする彼らはレジャーなどを一般のイギリス人と比べて重視していない。同性愛や不倫などは否定する傾向が強い一方で、自分の家族よりも教団内の友人を

大切にする傾向が顕著である。⁽⁶⁾

次に、F W B Oの社会的特性をあげると、男性が七割と圧倒的に多く、ロンドン地区信者の平均年齢は三九・四歳で、J A同様に独身主義を強調するために独身者は多く、六七・一%である。七二・九%が大学教育を受けており、イギリスの平均教育レベルをはるかに上回る。以前の信仰は二四・三%がキリスト教で、六七・六%が無信仰であった。彼らの価値観の特徴としては、モラルを個人の問題とみなし、同性愛や不倫に対しても否定するよりは肯定する傾向が顕著である。

質問紙調査の結果と信者とのインフォーマルな対話から得られた理解をもとに、彼らの価値観を総括しよう。J Aは都市における社会悪を批判し、物質主義を否定して簡素な生活を送り、神の摂理に基づく世界秩序を希求する千年王国運動であるが、J Aの信者はすべてが神からの贈り物と信じ、社会生活に対して神の是認を必要としている。一方、F W B Oは個人のスピリチュアルな成長と自己責任を重んじ、瞑想などによって現代社会における人間関係などから生じるストレスに対処する方法を教え、個人の修養によって現代社会の改善を説き、信者は社会のさまざまな局面が仏教によって良い影響を受けることを望んでいる。セクシャリティに関しては、F W B Oの信者はJ Aの信者やイギリス人全体と比べて非常にリベラルである。J Aの場合には教義が道徳律を規定する役割をしているが、F W B Oの信者の場合には教義に性やモラルの問題における方向づけを望まず、カルマ思想をもとに自らの行いの責任は自分であるという姿勢がみられる。また、両教団の信者とも教団の中で新たな人間関係を作った結果、その繋がりを持つ友人の方が実際の家族よりも重要と思っているようだ。

三 利他主義の意味内容

本節ではJ AとFWBOの信者当人における利他主義の意味内容を検討しよう。

1 神の栄光への奉仕（J Aの利他主義）

J Aの信者は聖書にせめられる普遍的愛にもとづき、どのような人に対しても心を開くように実践していると言う。J Aの信者になって二〇年以上になるリアムは利他主義を「人に利益を施す活動。人にとって何か良いことをする活動」と解釈する。その内容は具体的には、ホームレスへの食事の提供、麻薬中毒者やアルコール中毒者へのサポートなど多岐にわたるが、リアムはキリスト教利他主義とヒューマニズム利他主義を区別して考えている。

「利他的な行動をするのは人の為になるからということだけではない。僕は人を助けることによって神の栄光を見たいんだ。ヒューマニズム利他主義は善行を施すこと自体が目的になってしまっていることがある。しばしば自己満足に」。彼はヒューマニズム利他主義の陥る危険性を指摘するとともに、神の栄光への奉仕を語っている。

一看護婦のジーンは、利他主義を説明するのに聖書の良きサマリア人の寓話（ルカの福音書一〇章三〇―三五節）を用いる。「聖書の良きサマリア人の話が、利他主義が何であるかを教えてくれます。例えば、私たちが車で教会に行く途中、バスを待っている人を見かけたとしましょう。私たちはその人を私たちの車に乗せて差し上げます。教会に行く人であるうとなかろうと、困っている人がいれば誰に対しても手を差し伸べます」。

聖書にはマタイの福音書二五章四一―四六節に見られるように、利他主義を実践しない場合には懲罰が課せられる例が幾つか見られるが、J Aの信者ドルシーラは、「神を畏れること、神に対して畏敬の念をもつことは良いこ

とだと思ふ。私も神を畏れる。でもキリスト教徒として日が経つにつれて、より一層、神の愛を知ることになった。神は私たちにお日様も雨も与えて下さるのよ」と言う。実際に聖書は利他主義の報酬が神から与えられると説くが、目立たないように、そして、貧しい人へ施すことを条件としている（マタイの福音書六章一―四節、ルカの福音書一四章二一―四節）。四〇代半ばを迎えたヴェローナは、「人々に対して思いやり深くあるように神さまが私たちにお命じになっています」と言う。また、看護婦のサリーは、「他のための助けになること、他者の必要とするものを探すこと」を利他主義と考え、そして、そこには報酬があると考えている。

J Aの信者の場合、利他主義という言葉を知っている信者はそれ程多くはなかった。実際に筆者のフィールドワークの期間中、説教のなかで *altruism* という言葉を聞くことは無かった。しかし、彼らは *love, compassion* という言葉を用いて、彼らの利他主義を語っていた。彼らの利他主義の実践は、善行を施すこと自体が目的ではなく、神の栄光への協力であり、利他的行動の対象である他者との関係は神を通して理解される。彼らの利他主義は、信仰に目覚めていない他者に対する神の栄光を顕現するための働きかけと理解できよう。そこには神からの報酬が存在するようである。

2 前向きな影響（F W B Oの利他主義）

F W B Oの信者の利他主義は「ひとに前向きな良い影響を与えること」を強調する。イースト・ロンドンのコミュニティで慈善活動をしているキャロラインは、「利他主義は、他者を助けたいという願いの形式だった表現で、仏教徒としての修行のひとつ」と言う。信者は菩薩の慈悲を自らも体現しようと努めているようだが、多くの信者が、利他主義は他者と同様に自己に対しても良い影響を与えると考えている。得度を受けた入信一〇年目のレイチ

エルも利他主義の恩恵を認めている。「ひとに対してオープンになり、そしてひとのことを気にかけてゆくことで、自分自身がゆったりでき、自分を解放でき、苦しさがなくなる。自分の事ばかり考えているのは非常に苦しい状態です」。

四一歳のパトリックは、利他主義は必ずしも具体的な行動を必要としないと考え、「何か大袈裟に見える形でする必要もないでしょう。困っている人のそばにいてあげるだけでも相手に良い影響を与えることがあり、それが利他主義」と言う。そして、そのことによつて自らも幸せになると考えている。インドで最下層にある困窮者への援助などもしている彼らだが、むしろ日常での目立たない利他的行動を強調する。

二八歳になるグレンは、利他主義は他者にのみ向けられるのではないと考え、「われわれは自分自身のことも考えなければならぬ。自分自身をケアしないといけない」と言う。また、三三歳のリーは、「利他主義はより幅広い社会のことを気に掛けて、自分自身の小さな世界に執れないことであり、環境、他者、他国のことを気遣つていくこと。例えば、水を無駄にしない、給料の一部を寄付する、慈善活動に参加するなど」と、自分自身を取り巻く幅広い環境で利他主義を捉えている。

教団の定期刊行物や教団幹部による著書には利他主義が説かれているが、FWBOの信者の場合、利他的行動の対象である他者との関係は、JAの信者と比較してより直接的で、信仰における使命を背負った行動という面は希薄と考えられる。彼らの利他的実践は前向きな良き影響を他者に与えることが強調されると同時に、執着心から生じる苦からの解放という側面にも価値が置かれている。また、他者と同時に自己をケアしていくことの重要性、利他即自利が主張される。FWBOでとかれる仏教思想にもとづいて、自らの心の状態を思惟し、思索的に利他主義

を捉えていると理解出来よう。

四 利他的行動の動機

人は、両親、手本となる人、あるいは書籍などから、ある行動の動機を語る言語を記憶し、繰り返し用いることによって、その言語を自己の中に取り込んでいく。ここでいう言語とはベラーラの言う「一定の明瞭な語彙や道徳的論及の特徴的なパターンを含む道徳的言説の様式」⁽¹⁾を指しているが、この言語は、文化的、社会的環境によって強い影響を受けている。さらにデュルケムの道徳体系では、道徳は集合表象であり、それは個人に対して外在的で拘束的であると同時に、個人の行動や言葉に表出する⁽¹²⁾。ならば、信者が利他的行動の動機を語る言語は、JAとF WBOの特質に応じて異なった性向を見せる可能性がある。信者へのインタビューを分析すると、利他的行動の動機は様々であり、一個人のなかに複数の動機が存在している場合もあったが、主に三つの動機、共感、合理的選択、救済論に分類することが可能であり、そうすることは彼らの利他的行動の理解にとって有益と思われる。以下、三つの動機を順に見ていこう。

1 共感 Empathy

困難な状況にある人への共感や感情移入が利他的行動の動機であるという説 the empathy-altruism hypothesis に関する論文は多数存在する。この説では、人間はホームレスなど困っている人を見て哀れみを感じ、その人の困窮や不利な状況の改善を願うのである。実際にインフォーマントはこのような共感を語った。

JAの信者の場合には、その共感は神からの愛に通じている。四三歳になるダンカンと言う。「社会で虐げられ

ている人、貧しい人、不正義によって苦しめられている人に哀れみを感じます。そのような人々に対して自然な共感を覚える力を神が私に与えてくれました。神は私たちを夜通し癒してくれます。だから、私たちも同じような思いやりを他の人に示すのです」。また、毎日曜日欠かさずJAの集会に通う四五歳のジーンは、「私は神の愛を人々に届けたいのです。神の哀れみなくして私は世の中の人々と繋がることは出来ません」と神の愛を強調する。彼らは苦しむ人に哀れみを感じて苦難にある人に近づき、神が彼らに愛を示す如くに救いの手を差し伸べようとしているようだ。

一方、FWBOの場合、一部の信者が共感において自らも苦痛を感じていると言う。FWBOのコミュニティハウスに住むビルは以前そのような苦痛を感じていた。「それは純粹な思いやりの反応だったと思う。経験からではなく自然なものだった。でも、その感情によって同時に苦しんでいた」。彼らの共感的苦痛は、不幸な状態にある人を見ることによっておこる不快な感情から生じているとも、あるいは、もし、そのような人に手を差し伸べなかった場合に感じるであろう後ろめたさから生じているとも考えられる。いずれにしても、彼らは困難な状態にある人をおかぬように思い、救いの手を差し伸べようとするが、その行為自体が彼らの共感的苦痛をも救うという構造になっている。このような動機を「共感的苦痛動機 the empathic distress motivation」と筆者は呼んでいる。しかし、ビルがそうであったが、信者としての年数が経過するともに、このような動機は消滅していくようである。この共感的苦痛動機はJAのインタビューでは見出されなかった。

2 合理的選択 Rational choice

経済学における合理的選択とは、有限な状況下で自己の効用を最大化し、コストを最小化することだが、ここで

の利他的行動における動機としての合理的選択とは、利他的な行動が自らの利益にもなるという観念に基づいた自己の行動選択である。その効用は幸福感の享受などの内的な利益も含むが、実際に両教団の信者とも利他的行動にともなう幸福感を語った。特にJAでは幸福感という報酬を語る信者が多いが、彼らはそれを神からの報酬と考えているので、第三の動機である救済論で扱うことにする。

FWBOの場合には合理的選択に基づく利他的行動を語る信者が多数存在した。得度しているスチュアートは、「利他的行動が自分自身を幸せにすることを学んだ」と言う。また、コミュニティ・センターでソーシャルワーカーをしているエマは、「純粹な利他主義って探すのが困難だと思う。どんなことでも自分自身の為という要素があるもの」と語る。幸福感や精神的安寧といった内的な利益を語るが、そのような効用があることを認めつつも、利他的な行動の目的は第一に他者へ向けられているとFWBOの信者たちは述べている。また、彼らは支え合いを強調するが、社会心理学では利他主義は交換関係にある「互恵的利他主義」と共同体的関係にある「血縁利他主義」に分類され、互恵的利他主義が合理的選択に基づいている。¹⁴そこには、自分が他人の為に何かをするように、他人も自分の為に何かをしてくれるという期待が存在するのだが、FWBOの場合にはそのような期待よりも、スピリチュアルな友情や支え合いを強調するFWBOの理念に基づいた人と人との繋がりの世界観が強い。

3 救済論 Soleriology

ウェーバーの救済論¹⁵で主張されるように、救済への探求が生における実践的態度に重要な影響を及ぼすならば、その救済への憧憬は信者の利他的行動を動機付けよう。ウェーバーの善行倫理体系は、「個々の有徳行為や悪徳行為がそれぞれ個々のものとして評価され、それらが救済を求めるものにとって加点となったり、減点となったりす

るといふ場合⁽¹⁶⁾と「個々の所業を、そこに現われているそれにふさわしい倫理的な全人格の微表ないし表現としてのみ取り扱うといふ場合⁽¹⁷⁾」に二分されるが、その結果は類似しており、「行為の社会的倫理的な性質はやがてまったく第二義的なものとなっていく。むしろ問題はすべて、自己自身の人格における宗教的研鑽にこそかかってくる⁽¹⁸⁾」。

ならば、信者の利他的行動は救済方法論上の手段に過ぎないのであるか。もしひとり救済論のみに動機付けられた利他的行動であれば、そうなるう。しかし、既に述べたように共感に基づく場合など様々な動機があり、信仰年数が長い信者でも複数の動機を持つ。よって信者の利他的行動を全て救済方法論上の手段に帰することは曲解であろうが、救済論を利他的行動の動機付けとして語る信者は両教団ともに多く見られた。

J Aは最後の審判による救済を説き、アガペー、愛を強調する。簡素な生活をおくる彼らのなかには、独身主義者で自己犠牲を尊ぶ現世拒否的禁欲志向の信者が多い。刑務所の受刑者への慰問をする二四歳のクララは、「刑務所に行つて三〇人ほどの男性の前で話をするので厳しいこと。自己犠牲なの。神がその犠牲を祝福してくれることを望んでいる。だから厳しいことでも続けていきたい」と、犠牲と神による祝福、救済を語る。一方、FWBOは、縁起、業因縁、解脱による救済を説き、善行、菩薩行を強調する。信者は利他的行動を心掛けるが、それだけでは十分ではないと考える得度信者のケビンは、「カルマの教えは、基本的には行動について説かれているが、言葉についても、心についても同様なのだ」と身口意の三業における利他主義の重要性を説明する。

両教団とも伝統的宗教に根ざし救済に至る道として利他的行動を説いており、多くの信者が自らの利他主義と救済を関連づけて語った。救済論は救済を希求する点で内的な利益にも相当し、宗教的な信念にもとづいた合理的選択の中の一類型と考えることも可能であろう。しかし、ここでは分類することが目的ではなく、信者自身が語る利

他的行動の動機の理解に重点をおいているので、宗教的利他主義が強く表出しているという点で、合理的選択とは別にわけて考察した。

五 利他的精神の発達要因

宗教的環境は社会倫理の意識を育成し、人をより利他的にするのであろうか。それは如何にして、どのようなプロセスを経てなされるのか。もし、ネルソンとダインズが指摘するように、宗教的世界構築（バーガー⁽²⁰⁾）による象徴的宗教強化（デュルケム⁽²¹⁾）が利他的精神を発達させるならば、宗教者の利他主義は、その人の宗教的コミットメントと正の相関を持つはずである。ヨーロッパ価値調査の結果を分析したジェラードは、教育、収入、年齢は利他主義と無相関で、宗教的コミットメントのみが利他主義と正の相関をもつと指摘している。

J Aの質問紙調査では、以前の信仰へのコミットメント度、幼児期の親の慈善活動への熱心度、教団へ加入する以前の慈善活動への熱心度、教団での信仰年数、祈りの頻度、教団へのコミットメント度の全てにおいて利他主義との相関が見られなかった。唯一、聖書を読む頻度との正の相関が見られた（ $r=0.39$ ）。FWBOの場合には、幼児期の親の慈善活動への熱心度と利他主義に弱い相関が見られたが（ $r=0.28$ ）、瞑想実践の頻度や経典の熟読度をはじめとして、他の項目も利他主義とは無相関であった⁽²³⁾。一方、インタビューでは、現状とは異なる理想を語る場合も考えられるし、模範的な信者であればあるほど、教団の教義にそって似通った回答をするのではないかという危惧があったが、インフォーマントは意識変容を様々に語り、利他的精神に関連した事柄について言及しない信者も数人いたが、ほとんどが自発的に利他主義について語り、そこには信仰の影響が見られ、実際に彼らは慈善活動

など利他的行動を実践している。このようなインタビュー調査と質問紙調査における宗教的コミットメントと利他主義の無相関という結果における乖離は、質問紙調査の項目にない、或いは相関係数に表れない複数の要因が利他的精神の発達に影響しており、また、その発達は一樣ではなく個人差があるということを示していると考えられる。実際に複数の発達要因を挙げる信者もいたが、大きく分けて三つの要因、(一)教義と宗教的实践、(二)ロールモデル、(三)共同生活と友情関係に分類することが、利他的精神の発達に関する理解に有益と思われる。以下、三つの要因を順に見ていこう。

1 教義と宗教的实践

J Aの教祖スタントンは、「われわれは、愛、力、犠牲を示すために神によって召された。聖霊の働きのもと、他者のために犠牲的に生きる命をもった哀れみ深い人々よ (Jesus Lie No. 42, 1997, p. 3)」と述べている。愛と犠牲はキリスト教の教義の核となるものであろうが、特に愛は新約聖書に四五〇回以上も言及されており、キリスト教の利他主義はイエスの教えとともに、イエス自身が実際に行ったことに由来し、ノバックは、利他的精神を発達させる二つの要因として、道德的説教と観照的瞑想をあげている。⁽²⁶⁾しかし、J Aのインタビュー調査では、利他的精神の発達を語る際に聖書を挙げた信者は数人、祈りなどの宗教的实践を語ったものはほとんどいなかった。

対照的に、F W B Oの信者の多くが教義と瞑想を利他的精神の発達と関連づけて語った。仏教では慈悲喜捨の四無量心が説かれ、特に菩薩は悲無量心(他者をいたわり、苦を除く利他の心)の体现・顕現と説かれるが、F W B Oの教祖サンガラクシタは、「菩薩の理想は、利他主義を個人主義に対峙するものとして提示しているのではない。両者を統合することにある」と、究極的には自己と他者の境界が消滅することを説いている。サンガラクシタは折

に触れて利他主義を説いているが、三三歳のケピンは、「宗教なしに、生来、倫理的な人はいる。違いは、我々はより倫理的になるために意識的に心と行いに働きかけているということ。仏教倫理はより利他的になるためのものだ」と、教義に基づき利他的精神の発達を語る。また、前節でみたが、共感的苦痛動機をもっていたビルは、「私の苦への反応は変わった。広い視野で物事を見ることが出来るようになった。より仏教的に反応出来るようになった」と言う。彼は教義と瞑想が彼を変えたと考えているが、さらにその意識変容は世界全体の変革につながると主張する。

メッタ・バーヴァナという瞑想を利他的精神の発達要因として語るFWBOの信者は多い。メッタ・バーヴァナは慈悲の修養・発達を意味するパーリ語であるが、FWBOの中では、瞑想の中で慈悲を施す対象を自己、家族など自分に近い人、他人、世の中と順じ広げていく修行である。FWBOの信者として一〇年になるローラは瞑想修行の結果として、「ひとに対してより親切になりました。より穏やかに、より自分を信頼できるようになり、他者に対して以前よりも手を差し伸べられるようになりました」と語る。また、四五歳のジュシカのように、三ヶ月の瞑想修行で自分がより利他的になったと感じる信者もいる一方で、四〇歳のグレースのように、三ヶ月の瞑想修行後、「メッタ・バーヴァナの考え方は良いと思うけれど、自分の感情に働きかけるのは困難だと思う。私自身、もともと思いやりのある人間ではないので難しい。そこを変えたいと思うけれど」と言う信者もいる。利他的精神の発達は一様ではなく、個人差があるということを示している。

2 ロールモデル

ロールモデルとは手本となる人である。JAの場合、聖書のサマリア人やマザー・テレサを利他主義の手本とし

て挙げる信者もいるが、JAで独身主義を堅持する四〇歳のフローラは、「確かに教えは助けにはなったが、それよりも、特にJAに入ってから初期の頃は、教会で指導者の立場にある人たちを見て影響を受けた。彼らの自己を滅した姿、与え続ける姿に」と教団の内部における身近なロールモデルの重要性を語る。現在、フローラはロンドンの女性信者の中でリーダー的な存在となり、彼女自身が若い信者や年数の浅い信者のロールモデルとなっている。しかし、権威には慎重で、「誰でも肩書きを得ることは出来るけれど、必ずしも人を導くことが出来るとは限らない。私は新しくきた人たちに親しみやすいお手本として影響を与えたい」と言う。

FWBOの信者ケ빈は、「私に最も影響を与えるのは、自分よりも利他的な人との交流。他者に対して思いやりがある人と交流することは抽象的な倫理を学ぶよりも大切だ」と教理教学よりもロールモデルとの交渉の重要性を訴える。四一歳になるパトリックは、FWBOの信者になる前は利己的に行動する人々に苛立ち、人に先んじようと衝突することも多かったが、今では他者に対してあたたかく、親切になったと言う。そして、「私より長く修行している私の周りの人はとても善良で、健康的に見えます。彼等は私にとってロールモデルです。そして、わたし自身も新しく入ってくる人にとってロールモデルなのです」と自分の役割も語る。

両教団の信者にとって教理教学を学ぶことは大切ではあるが、利他主義に関しては、抽象的な形で理解するのではなく、身近に存在する利他的精神を持ったロールモデルの行いをみて、そして、その人と交流することによって次第に身に付いていくようである。

3 共同生活・友情関係

利他的精神の発達にとって重要な要素として最後に挙げるのは、共同生活と教団内における友情関係である。J

A、F W B Oの両教団とも、多くの信者が共同生活を送っている。その形態は、五、六人から数十人と様々である。また居住は別であっても、週末の集会などは食事をはじめとして一日中、他の信者とともに過ごす共同性志向をもった信者がJ Aの場合には多い。

J Aの信者として五年になるダンカン元ホームレスなど以前では交流を持つことはなかったようなあらゆる社会階層の人とJ Aの中で知り合いになった。彼は、「外見がどうであれ、その人もまた人間、なんて思えるような機会を与えてくれました。そのことが、私の思いやりの心、すべての人に対する愛を育てる機会になったのです」と言う。J Aで二〇年以上信仰を続けているリアムは、「僕らが何年にもわたって助けてきたアルコール中毒者や麻薬中毒者の数はすごいもんだよ。どこにも行くところがなくて、誰かにそばにいて欲しい、今ではそういった彼らに対して、ますます心を開いて接することが出来る」と語る。彼は、「この二〇年、様々な人と共同生活をしてきた。今では全ての人を受け入れられる。だって、あらゆる種類の人と肩をすり寄せているのだから。僕はジーザスの理想をシェアしているんだ」と信仰を共有する共同性と実質的な共同生活が彼の全人格を成長させたと考えている。

F W B Oの信者たちと共同生活をするビルは、以前は独立独歩だったために共同生活を困難に感じていた。しかし、「次第に友情関係が深まり、時間を共有することに幸せを感じるようになった」と言う。四年ほどF W B Oの信者と共同生活をしているケビンは時々、他のメンバーと衝突するが、そのような時には自分自身の苛立ちをコントロールしつつ、相手に対してもその行いの是非を問う。そのようなコミュニケーションを持たないならば、共同生活する意味がないとケビンは考えている。彼は、「表面的な寛容さは我々の理想ではない。困難を通して友情を

「深める。もし、宗教的な生活を送るならば、人は自己中心性が薄れるはずだ。そして、より利他的になるはずである」と利他的精神の発達を語った。三五歳の得度信者トレイシーは、「個性のぶつかり合い。でもそれは私たちが不寛容だということではないわ。ただ、共同生活において、そういった事を剥き出しにする機会があるということ。修行の一部だと思うの」と語る一方で、友情、瞑想、共同生活、F W B O のあらゆる要素が利他的精神を発達させると考えている。「他人の声に耳を傾け、あらゆることに目を開き、自己中心性が薄れる。そういった要素により、人は目覚め、より利他的になる。皆をより利他的にするたった一つの要素なんてありはしないでしょう」。しかし、利他的精神の発達を語りつつも、「自分は他の人よりも優れていると思ったり、大きな理想に執れて、病気の友人を見舞わなかったり。そういったことが要注意」と、トレイシーは他者との関係、自己の心の状態に慎重である。

六 結論

信者自身の意味付けに焦点を当てて、当事者の利他主義が持つ構造とその発達要因の理解を試みた本稿は、事例とした新宗教の信者が無宗教者や他の教団の信者よりも利他的であると論じたのではなく、また、宗教の違いによる利他主義の優劣を扱ったものでもない。しかし、新宗教の社会活動を概観する限り、仏教団体よりもキリスト教団の方が慈善活動や福祉活動に積極的であるという従来の見解は、必ずしも当てはまらず、新たな研究の必要性が感じられる。今後の研究のために二つの教団の比較考察に基づき、新宗教信仰者の利他主義について幾つかの理解を提示したい。

まず利他主義の意味内容であるが、神の意志に基づく倫理的義務として服従を要求する倫理的預言を基盤としたJAでは、利他主義は善行を通しての神の栄光への奉仕を意味し、利他的行動の対象である他者との関係は神を通して理解される。一方、模範を通じて救済への道を示す模範的預言に基づくFWBOでは、利他主義は他者への前向きな影響全般を意味すると同時に模範としての自己自身のケアも重要視される。次に利他的行動の動機であるが、世俗的な価値観や幸福を否定する現世拒否的志向性をもつ千年王国運動であるJAは現実生活における幸福を重視しないために、合理的選択動機は希薄だが、倫理的預言に基づき、神の愛に通じる他者への共感や、自己犠牲と神による祝福という救済論に利他的行動が動機付けられる。一方、FWBOの場合には困難な状況にある他者への共感において、自らも苦痛を感じる共感的苦痛動機が利他的行動の背後にある信者もいるが、この動機は信仰の深まりとともに消滅していく。また、個人のスピリチュアルな成長を重んじ、ニューエイジ的特徴をもつFWBOの場合には幸福感などの内的利益をもたらす合理的選択動機が強いが、そこには人との繋がりの世界観があり、救済論も利他的行動を動機付けていよう。利他的精神の発達では、FWBOの場合、教義や瞑想が強い影響を与えているものの、両教団ともに共同生活、友情関係、利他的特性を多分に持っているロールモデルとのコンタクトが決定的に重要と考えられる。

人間関係が希薄になった資本主義社会の巨大システムの中で、人は目に見えるつながり、実体観をともなった生活基盤を希求しており、本研究の対象教団における共同生活、友情関係、利他主義は、自分探しをしている信者に存在する自分という確かなリアリティを獲得する機会を与えているのではないだろうか。それは、ロールモデルとの交流、他の信者との相互作用により、教団内でシェアされたある種のスピリチュアリティを獲得し、自己と他

者、及び世の中の関係を再構築する意識変容の取り組みと言えよう。⁽²⁹⁾

宗教者にとっては慈善活動が神への奉仕や修行の一環である場合も多く、宗教的世界観を共有したメンバーたちによって構成される慈善活動は、そのような宗教的世界観を共有しない人には奇異に感じられ、そのことが閉鎖的な感覚を与える可能性や、宗教的信念のために独善的な活動になる危険性もある。また、教団としてのイメージ作りや宣伝のために団体として慈善活動を行う場合もある。他方、社会福祉のために広範な活動を展開している宗教団体もあり、慈善活動が教団としての排他性や閉鎖性を乗り越えて教団外部の人に利他的な倫理観を伝えていく可能性もある。序論で時代の要請についても述べた。教団擁護の研究にならないような留意は必要であるが、社会学や哲学の諸分野で利他主義の研究が盛んな今、宗教団体の利他主義研究も必要であろう。当事者性に焦点を当てた利他的精神の発達に関する宗教研究はまだ新しい研究領域であり、さらなる研究が待たれる。そこには伝統宗教と新宗教の比較という視座や社会に遍在するスピリチュアリティのネットワークと利他主義の関係などの観点も必要であろう。

注

- (1) 当事者の意味付けを探究する本稿では利他主義の定義について検討をしないが、筆者は作業定義として、「社会通念に照らして、困窮あるいは不利な状況にあると判断される他者の援助を目的とし、自己の利益が主たる目的ではない行動」と行動論的に利他主義を捉えている。利他主義に関する先行研究や定義の検討は以下の拙論で行っているので参照されたい。稲場圭信「利他主義・ボランティア・宗教——イギリスにおけるチャリティ」〔東京大学宗教学年報〕一六号、一九九八年、二七—四二頁。また、本稿は下記の博士論文の抜粋である。Keishin INABA, *A Comparative Study of Altruism in the New Religions Movements: with special reference to the Jesus Army and the Friends of the Western Buddhist Order* (PhD thesis,

University of London, 2000).

(2) Robert Wuthnow, *Learning to Care: Elementary Kindness in an Age of Indifference* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(3) Pitirim Sorokin, *Altruistic Love: A Study of American "Good Neighbors" and Christian Saints* (Boston: The Beacon Press, 1950).

(4) 例えばカトリックと救世軍の慈善活動を比較研究した以下の著作。Rebecca Anne Allahyari, *Visions of Charity: Volunteer Workers and Moral Community* (Berkeley: University of California Press, 2000). これまでの研究は社会歴史的コンテクストで道徳性を理解してきたが、特定のコンテクストにおいて道徳的人格形成がどう異なるかということにあまり注意を払ってなかったと著者がラヤリは指摘している。

(5) 島蘭進編『救いと徳』弘文堂、一九九二年。ロバート・キサラ『現代宗教と社会倫理』青弓社、一九九二年。稲場圭信「現代宗教の利他主義と利他行ネットワーク——立正佼成会を事例として」『宗教と社会』第四号、一九九八年、一五三—一七九頁。Keishin Inaba, "Altruism and charitable activities of new religions in Japan: Theoretical perspectives," in: *Asian Cultural Studies*, Vol. 27, 2001, pp. 2-18.

(6) 以下の拙論を参照されたい。稲場圭信「イギリスの新宗教と社会」(国際宗教研究所編『現代宗教二〇〇一』東京堂出版、二〇〇一年)、一九〇—二〇四頁。

(7) ウェーバー(武藤一雄、島田宗人、島田坦訳)『宗教社会学』創文社、一九九二年、七六頁。

(8) イギリス国民全体では、男性が一六%、女性が一三%である。National Statistics, *Social Trends*, p. 69.

(9) Keishin INABA, *op. cit.*, pp. 158-170 に「表 3」『European Values Study, 1990』の結果と「J・A・F・W・B・O」の調査結果を比較分析している。

(10) インフォーマントは全て仮名である。また、インタビュー部分は、実際の語り口を生かして日本語訳した。

(11) ロバート・ベラー他(島蘭進・中村圭志共訳)『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ』みすず書房、一九九一年、三九—四〇頁。

(12) デュルケム(古野清人訳)『宗教生活の原初形態(上)』岩波文庫、一九九一年、四二—四四、三七六、三七七頁。

(13) 道徳と合理的選択の関係は「David Schmitz, *Rational Choice and Moral Agency* (Princeton: Princeton University Press, 1995)」を「宗教の合理的選択理論は」下記を参照されたい。Steve Bruce, *Choice & Religion: A Critique of Rational Choice*

- (Oxford: Oxford Press, 1999); Laurence Iannaccone, "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion," in: Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1997), pp. 25-45; Rodney Stark & William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (California: University of California Press, 1985).
- (14) Anne Campbell, *Altruism and Aggression* (Leicester: The British Psychological Society, 1998).
- (15) ウェーバー、前掲書、一九一、一九二頁。
- (16) ウェーバー、前掲書、一九九頁。
- (17) ウェーバー、前掲書、二〇〇頁。
- (18) ウェーバー、前掲書、二〇一頁。
- (19) L. D. Nelson & Russell R. Dynes, "The Impact of Devotionalism and Attendance on Ordinary and Emergency Helping Behavior," in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 15(1), 1976, pp. 47-59.
- (20) ユーター・バーガー(蘭田稔訳)『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社、一九七九年。
- (21) 「[自]の神と交信している信徒は、ただ、無信心者が知らない新たな真理をみる人であるだけではない。彼はそれ以上に熱く得る人である。彼は生存の苦難に耐えることとであれ、または、これを克復することとであれ、自らの内により多くの力を感じる」。デュルケム(古野清人訳)『宗教生活の原初形態(下)』岩波文庫、一九九一年、三三三、三三四頁。
- (22) David Gerard, "Values and Voluntary Work," in: Mark Abrams et al. (eds.), *Values and Social Change in Britain* (London: The Macmillan Press, 1985), pp. 201-226.
- (23) 面教団とも、教育インストと利他主義の弱く負の相関があった ($r = -0.26$ 且 WBO $r = -0.20$)。Keishin Inaba, *op. cit.*, pp. 221-222.
- (24) R. Wuthnow, *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p. 157.
- (25) T. Chen, "Saving Faith to Serving Faith: A Model to Facilitate Altruistic Behavior in Christians," in: *Journal of Psychology and Christianity*, vol. 7, 1988, p. 45.
- (26) P. Novak, *Religion and Altruism* (California: Institute of Noetic Sciences, 1992).
- (27) W. Jennings, "Agape and Karuna," in: *Journal of Contemporary Religion*, vol. 11(2), 1996, pp. 209-217.

(28) MITSURATA vol. 62, 1986, p. 4.

(29) 稲場圭信「シエアされるスピリチュアリティと意識変容」(伊藤雅之・樫尾直樹・弓山達也編著『スピリチュアリティの社会学』世界思想社、二〇〇三年刊行予定)。

エチオピア正教会のシンボリズムと宗教間対話論

阿部利洋

〔論文要旨〕 本稿では、多様なキリスト教実践のなかでも検討されることの少ないエチオピア正教会のシンボリズムを取り上げる。なかでも神人を媒介する表象の形式化を試みる過程を通して、宗教間対話という課題にその形式を応用する可能性を探る。まず組織や教義についてエチオピア正教会の位置づけを行い、その信仰実践において古代ユダヤ教的要素とのシンクレティズムや、独自に付加された固有の要素が占めている役割を概観する。次に、ジェンダーおよび人種・民族といった社会的な観点から、シンボル表象の公共性というプラグマティックな関心を、キリスト教的文脈において検討するという方向性を確認する。最後に、エチオピア正教会のシンボリズムを形式化することで得られる指針を応用し、具体案を例示する。

〔キーワード〕 エチオピア正教会、神人媒介、多元的アイデンティティ、宗教間対話、シンボリズムの再構成

一 はじめに

本稿はふたつのモチーフから構成されている。ひとつは、エチオピア正教会の独特な宗教実践をシンボリズムの側面から考察することであり、もうひとつは、そこで着目される形式を、宗教間対話論の文脈において、従来の議論とは異なる視角から応用することである。

エチオピア正教会は、東方教会のなかで教義上はキリスト単性論派に属しつつも、シンボリズムや儀礼・規範に

関しては古代ユダヤ教的要素とのシンクレティズムを体现するという特徴をもっている。なかでも顕著なのが、旧約聖書初期の時代にヤハウェ信仰を支えた「律法の石板（と契約の聖櫃）」⁽¹⁾を崇拜するという「逸脱」性であり、それが西洋一神教の起源を示す物的証拠に関わるために、近年、ジャーナリストイックかつセンセーショナルな関心をも喚起してきた。⁽²⁾これに対して筆者は、歴史記述ないしは事実認識の正当性を問う議論ではなく、むしろエチオピア正教会のシンボリズムを形式化する解釈に力点をおく。⁽³⁾

「宗教間対話」のテーマをめぐってこれまでになされてきた多様な応答を、より直截的なものから順に大まかに整理すれば、①宗教組織間協力、②複数教義をめぐる固有性の再認ないしは共通性の検討、さらに（対話の前提条件を画定しようとする）③超越性の認識や宗教的・究極的リアリティに関する論理的形式化、となるだろう。⁽⁴⁾宗派をまたいだ（国際的）会合を開催し、共同宣言を発したり、共に祈念・瞑想する時間を設けたりすることを試みるのが①であり、「浄土真宗の末法観とキリスト教の終末論との対比」や「土着化した教義解釈」などが②にあたる。ここには、近代社会において制度化された宗教集団相互の比較のみならず、文化的・慣習的な信仰実践や、固有の歴史的背景を反映した信仰実践との「宗教間」対話も含まれる。他方、メタ対話論と呼ぶことも可能であろう③としては、「宗教多元主義」（ヒック）や「数理神学」（落合）、「自己変革型の宗教間対話」論（田丸他）、さらに「対話概念への疑義」（藤原）などが挙げられる。⁽⁵⁾

こうした従来の試みに対して、本稿がとりあげるのは「神人媒介の表象を再構成する」という方向性である。具体的にはジェンダーおよび人種・民族といった社会的な観点から、シンボル表象の公共性という実践的な関心を、キリスト教的文脈において検討する。⁽⁶⁾つまり、「宗教的多元性を（直截に）通約する対話」よりも、「多元的ア

イデンティティに関する「宗教間対話」を問題にする。その際に、シンボル表象の公共性について議論する指針を示す事例として、また、キリスト教的文脈における議論の具体性を維持する参照例として、エチオピア正教会の記述が要請されるのである。異文化研究と宗教間対話論の接点を模索するこのような立場は、上述の区分では②と③の中間領域に相当する。宗教的課題を「神人の媒介」という概念に便宜的に還元して議論を進める点、あるいは自己変革という志向に連なる「信仰実践の再構成」という発想にもとづく点、さらには多元主義・相対主義という現代的課題を考慮する点では普遍性への関心をもちつつ、固有の文化体系との関連からキリスト教的なシンボル表象を問題にする点で②とも重なるからである。

二 エチオピア正教会の位置づけとシンボリズム

エチオピア正教会

エチオピア正教会は東方キリスト教（東方教会）に分類されるが、ここでは正統とされる正教会と異端とされる正教会がある。前者は一般に東方正教会と呼ばれ、ギリシャ正教会、ロシア正教会、ルーマニア正教会、ブルガリア正教会などが属する。東方正教会とは、同じ教義と典礼を共有するいくつかの独立教会の総称のことで、カトリック教会のローマ教皇に匹敵する中心的権威をもつわけではないとされる。同様に自律的な民族正教ではあるが異端とされる諸派には、アルメニア正教会、インド正教会、ヤコブ派正教会（シリア）、コプト正教会（エジプト）があり、エチオピア正教会もここに連なる。これは、イエス・キリストに神性と人性の双方を認める解釈が四五一年のカルケドン公会議で受け入れられたために、神性のみを重視する単性論派が異端とされた経緯にさかのぼる。

もちろん異端とはそのように呼ぶ側にとつての異端なのであり、エチオピア正教会側は「正教会」を名乗り、東方（ビザンチン）正教会と区別するためにオリエンタル正教会という呼称を用い、異端ではなく非カルケドン派と表現し、単性論 *monophysitism* という呼び名自体が「神性／人性」概念の内実を曖昧にしたまま規定された「誤った問いにもとづくもの」であると反論している。⁽⁸⁾

東方神学の三一論⁽⁹⁾とは、「その本質において一なる神がその実存において三なる神である、すなわち神は一かつ三であるという命題である」。父なる神・子なる神・聖霊として表現される三つの神性は、「子は父から生まれた者」、「聖霊は父から発出する者」、「父は生まれざる者であり発出されざる者」のように差異化される。これをもつて、「聖霊は父からと共に子からも発出する者」とするのが西方神学における三位一体論⁽¹⁰⁾であり、この神学的解釈によつて、子なる神イエスを崇拜することが前景化される。他方、三一論における単性論であれば、子なる神は実質的に父なる神に回収されるために、父と聖霊の關係に重心が置かれる。教会建築の「至聖」オブジェはイエスの磔刑像ではなく、信徒は、聖霊の分与する何らかの神性と一致することを目指す修道生活や、聖霊の恩恵を体现し（奇跡を起こし）た聖者の崇拜、そしてそれが慣習化した巡礼行事へと導かれていくのである。

エチオピアにおけるキリスト教化の歴史は四世紀、阿克苏ム王エザナの治世にさかのぼる。当時すでにアビシニア（現エチオピア）の地で布教活動をしていたテュロス（現レバノン）出身のフルメンティウス（アツバ・サラマ）は、エジプト・アレクサンドリアのコプト教会大主教アタナシウスから主教に叙任されて布教の組織的基盤を整えた。そのため、エチオピア正教会の典礼はコプト式に由来することとなり、以後一九五一年に至るまでコプトの総本山から府主教が派遣されてきた。総主教を擁して独立したのは一九五九年である。⁽¹¹⁾しかし、典礼以外のシン

ボリズムや慣例行事に関しては、コプト教会から区別される多様な要素がエチオピア正教会の宗教実践を構成している。それらは、ユダヤ教的要素と固有に付加された要素とに整理することができる。

ユダヤ教的要素

こうした要素との混交が見られる史的背景については、アクスム王の改宗以前に古代ユダヤ教が広く信奉されていた事実が指摘される。⁽¹²⁾ここで古代ユダヤ教という場合には、おおよそバビロン捕囚（紀元前六世紀）以前の信仰形態が想定されている。というのも、二〇世紀まで存続したフラシヤ（あるいはベータ・イスラエル）と呼ばれるエチオピアのユダヤ教徒は、パレスチナないしエルサレムにおいてバビロン捕囚以前に行われていた信仰形態を保持しており、またその後には作られた制度を知らなかったことが確認されてきたからだ。⁽¹³⁾結果として列挙される混交的要素は以下のとおりである。⁽¹⁴⁾

(a)男児誕生後八日目の割礼、(b)ユダヤ教の安息日（土曜日）の尊重、(c)新年（九月初旬）の祭り、その約二週間後の二度目の祭り、(d)モーセ五書に記されている性交禁忌、(e)旧約聖書に見られる食物禁忌、(f)僧衣、(g)教会建築における三つの同心円構造、(h)契約の聖櫃アーク崇拜。

特に(h)契約の聖櫃に関しては、エチオピア正教会は、最初期から現在に至るまでそれを保管してきたことを主張し、一八九六年のアドワの戦いにおいてイタリア軍を奇跡的に打ち破った際には聖櫃が使用されたとさえ伝えられる。聖櫃は、ひとりの「番人」以外、正教会関係者ですら目にすることはできない。つまり、誰もその実在を確認できないため、その真贋を問うことはあまり意味をなさない。けれども、ここで注目されるのは聖櫃の真贋や実効のほどではなく、実際の正教会行事では、聖櫃の内容物であった（と旧約聖書に記されている）十戒を刻んだ律法

の石板「のレプリカ」が重要な機能を果たしているという事実である。

古代ユダヤ教では石板は常に聖櫃に収められ、いわば聖櫃を通して顕現する力が現実的に崇拜されていたが、エチオピア正教会では石板のレプリカ（タボット Tabot）がそのまま各教会の中心部（至聖所）に安置され、祭儀の際には形式化された手順にのっとって扱われる。（聖櫃なしに保管され、実効性とは別の役割が与えられている）。しかも各教会は複数のレプリカを所有すると言われる⁽¹⁵⁾。また、典礼でマリアに模される教会建築の至聖所にタボットが位置して教会は意味をなすと考えられている⁽¹⁶⁾。タボットは毎年、イエスの洗礼式（ティムカット、一月一八日）に教会の外へ担ぎ出され、地区を歩き回り、川や池のほとりで洗礼式に立ち会う。通常、至聖所内部に置かれたタボットは信者から隔離されており、ティムカットにおいても厚いベールで覆われて、その実態は視界から隠される。また、「タボットがイエスである」というような言明もなされない。

固有の要素

他方で、固有に付加された要素としては、聖者信仰と宗教音楽があげられる⁽¹⁷⁾。前者には、特定の聖者の祝日にその聖者がまつられている教会へ詣でる巡礼行事がある。エチオピアには、初期教会の聖者（たとえば、五世紀に訪れて教会をたすけたシリアの九聖人）のほかに、エチオピア独自の聖者（修道院制度を確立させた一三世紀のテクラ・ハイマノートなど）の祝日も多い。一般的に、年間五〇日程度とされる聖者の祝日は、地方によって大分ばらつきが見られ、エチオピア中央部におけるほぼ全員が信徒であるような土地でも、隣り合う地域の祝日数が七七日であったり五六日であったり、全土で見れば一日から九〇日までその違いの幅が報告される⁽¹⁸⁾。エチオピアにおける聖者信仰はイスラム教徒にも共通する特徴であり、聖ガブリエルを奉ずるクルビの教会の祝日には、エチオピア

正教会信徒以外のクリスチャン、アルメニア教会・ギリシャ正教会に属する人々やムスリムまでもが巡礼に訪れる。⁽¹⁹⁾

このように宗教組織の属性をまたぐ慣習は、(文字)教育と宗教音楽のうちにも見ることができ。エチオピアには四世紀以降ギーズ(Gees)と呼ばれる文字表記が存在したが、いかなれば宗教文字であつて一般に使用されるものではなかつた。それに関して、一九世紀の宣教師たちが「ファラシャの僧がエチオピア正教会で典礼と典礼言語(ギーズ)を学んでいる」と報告している。「キリスト教徒でない者も、読み書き能力を身につけるために教会の学校へ行った」⁽²⁰⁾。キリスト教徒とユダヤ教徒の間で(全面的にはないにせよ)典礼教育が共有されていたことは、エチオピア正教会とファラシャがともに、詩篇をアレンジした教会歌にほどこされるゼマ Zema と呼ばれる旋律を伝統としていることからもうかがえる。コーランの朗詠とレクイエムの間位置するような響きをもつ「教会歌はアラビアに由来し、中東風の様式をもつ。とてもゆっくり歌われる」⁽²¹⁾。エチオピア正教会の系譜では六世紀に現れた聖ヤレド St. Yared がゼマの創始者とされる。ファラシャの側では、一五世紀にユダヤ教に改宗してきた元クリスチャンのアツバ・サブラ Abba Sabra にさかのぼる。⁽²²⁾ いずれの系譜においても、ゼマを担うのはダブトラ dabtera と呼ばれる、音楽・写本・舞踊を担当する専門技能者であつた。彼らは司祭ではないが、聖職者と平信徒を媒介する立場にあり、治療師としての役割も任されていた。ダブトラが学習する音楽理論の基本は、聖ヤレドが構成した三つのモード——ギーズ Ge'es エゼル Ezel アラライ Araray——であり、それぞれ詠じられるべき状況が決められている。⁽²³⁾ ギーズの使用日は「断食(食事規制)日と平日」、エゼルは「年毎の大きな祝日、金曜、葬式および特定の祝日」、アラライは「平日(ギーズとあわせて用いられる)」。エチオピア正教会暦に

は断食（食事規制）日が沢山あるので、それに加えて平日に用いられるギーズがもつともよく聴かれるモードということになる。ギーズは食事規制の際に用いられるだけあって「励まし、張りを与える」、とその調子が表現される。アラライは「日々のゼマ」なので「快活にさせる」。エゼルは他の二つとは一線を画し、「メランコリックな、甘い、感傷的な、鎮静させる」響きをもち、「神の永遠性に浸されて、人のたましいはこの世の喧騒から隔離する感覚」へと誘われる。ダブタラのテキストには「隔離、分離」を意味する表現でもって、エゼル・モードが示される。

さらに、ゼマは三一神のシンボル表現であるとされている。ギーズは「父なる神」を代表し、エゼルは「子なる神」の、アラライは「聖霊」のシンボルなのである。信徒の信仰実践からすれば、それぞれが禁止と鎮魂と日々の反復に対応する明快な図式的連関が背後にあるといえよう。しかし、それらが「禁止のモード」、「葬送のモード」のようなかたちで直截に言及されるわけではない。

ここでこれまで取り上げてきた多様な特徴のなかから、タブットとゼマに表象されるイエスのシンボリズムに注目する。

エチオピア正教会の洗礼式が幼児洗礼（男児は誕生後四〇日目、女児は八〇日目）であることを考えれば、ティムカットの日まで「聖堂マリヤ」の中心部である至聖所に鎮座するタブットは胎児イエスであると見なしうる（このような言明はなされない）。また、ゼマのエゼル・モードは葬式やミサに象徴的な死者と交流する時間を演出する性格をもっていた。エチオピア正教会の定義では、「ミサは死者を記念し、死者と不可視のコミュニケーションをもつ場である」とされ、「葬式はミサの日に行われることが望ましい」とされるからである²⁴。よって、ゼマ

においてイエスは死者性と重ねられることになる。

三 宗教間対話論の拡張——社会的存在に帰属が限定されない神人媒介の表象について——

シンボリズムの再解釈

前節で取り上げたエチオピア正教会の記述をジェンダーおよび人種・民族の観点から再び読み直すと以下のようなになる。

三一神の第二位格に相当するとされたエゼル・モードは、そもそもがその三一神を単性論的に解釈するエチオピア正教会ではイエスの人性を表象するものとはならないのだが、さらに死者性と重ねられることによってジェンダーおよび人種・民族的対応の外部を表象することになっている。抽象的な概念としての死者に社会的属性はないからである。また、タボットによってそれと語られることなしに胎児（と嬰兒）イエスの表象がなされるが、胎児（と嬰兒）も死者性同様に社会的属性から外れている。胎児イエスの表象は、どちらかといえばイエスよりもマリアの奇跡（処女懐胎）に解釈の重心が置かれるものである（タボットとイエスの意味連関が明示的に言及されない以上、このような解釈は公表されない）。語源学的には、タボットは「ヘブライ語のテーバー *tebar* に由来するユダヤ・パレスチナの آرام語 テプタ *tebuta* (*tebota*) から派生した」と考えられている⁽²⁵⁾。ヘブライ語旧約聖書でテーバーという語は「大洪水をやりすごすノアの箱舟」を指す言葉として（創世記六―七）、また「ファラオの男児殺害命令をやりすごすために母によってナイル河に流された赤子のモーセが入っていたパピルスでできた箱」を指す言葉として（出エジプト記二：二三）用いられている⁽²⁶⁾。この観点からすれば、生命体として受胎から死へいたるイ

エスの身体的な変遷とは関わりなく、「救済される運命にある存在」ないしは「神の救済を媒介する舟」、さらに「その舟の隠喩としてのイエス」という重層的な意味が「タボット」という記号に連なってくる。そもそも古代教会で舟は復活を暗示するシンボルであった。⁽²⁷⁾

ここに見られるイエスをめぐる表象の特殊性は、まずシンボル対象を言明することがなく、さらに聖画像・聖彫像や十字架によつて直喩・換喩的にアイコン表示されることもなく、しかも隠喩的なイメージを読み込む際に、ジェンダーおよび人種・民族的属性が付随する人性が回避される、という点にある。(ここでは換喩と隠喩の概念を、換喩Ⅱ「現実の隣接関係ないし因果関係にあるもの同士の交換」、隠喩Ⅱ「異なる種類のもの同士の(抽象的な)類似性に着目した変換」という対立関係において用いている⁽²⁸⁾)。また、偶像崇拜を禁止する解釈の境界線にあるような表象(神の言葉が刻まれた石板「のレプリカ」/教会歌「の旋律モード」)は、「ベールによつて覆われる」こと/「音声である」ことによつて視界から隠されているので、「像の実態は知らされない」/「像ではない」うえに、それぞれ石板自体、歌自体に相当するものでもない。ゼマは複数の教会歌を変奏する関喩的形式である。イエスの受苦をユダヤ人と結びつける連想をもたらす要素はそこにない。とはいえ、タボットやエゼル・モードは、由来をたどれば中近東の古代ユダヤ教的要素の形式を引き継いでいるのである。

このようなエチオピア正教会のシンボリズムを、さらに神人媒介の観点から図式化すると次のようになるだろう。

i 神人媒介を、隠喩的シンボル(≠直喩・換喩的アイコン)によつて表象する

ii 間接的な形式のもとで、シンボル表象に対する解釈の複数性を保証する

i は擬人化をしないということだが、広義の解釈からする偶——人の手による——像禁止までを遵守するわけではない。iiについては、本稿で取り上げた事例における（石板の）レブリカの聖化と（教会歌の）三つの旋律モードが間接的な形式に相当し、イエスの隠喩であるタボットと三一神の隠喩であるゼマがそれぞれシンボル表象に相当する。この図式からすると、たとえばカトリックの聖餐で用いられるパンとワインはiを満たすが、iiの外部にあるということになるだろう。

西方教会のアポリア——ジェンダーと人種・民族

キリスト教的文脈における神人媒介の表象と多元的アイデンティティの相克についてはどのような議論がなされてきただろうか。

西方キリスト教のシンボリズムに関する、ジェンダーおよび人種・民族の見地からの批判的応答としては、フェミニスト神学と反ユダヤ主義言説への疑義を参照することができる。

フェミニスト神学の批判的試みには、聖書（解釈学）批判や（史実を含む）教会制度批判、従来異端とされてきた宗派や解釈の再評価など多岐におよぶ蓄積があるが、ここではなかでも一神教表象をめぐる原理的批判に議論を限定する。神人媒介の表象形態に関する問題設定に最も近いと思われるからである。そこでは、「父なる神」という概念、「子なる神（たる男性イエス）」という事実認識への疑問を軸に代替案が検討される。それは例えば女神による置換やイエスの女性に対する姿勢の評価であり、また、両性具有（神）性の想定や脱性的²⁹霊的存在の称揚である。このうち、小原は「父なる神」という概念についての実証的な相対化をはかる指針として「ヘブライ語聖書では、一般に考えられているほど「父なる神」という使用例は多くない」ことを指摘し、「神を一貫して父権的な支

配者としてとらえることは聖書の記述に適合しない」と判断する。さらに、当時絶対的な存在とされていた神に対して「アバ! おとうさん」と呼びかけたイエスの行為に込められたラディカルさを指摘した上で、「父なる神」とは、「あなたがたの父はただ一人である」という定言によってこの世の父(権)を相対化する呼称だったはずだと評価する立場もある。⁽³⁰⁾

他方で、制度化されたキリスト教的セクシズムとそれへの批判の双方に対して、ともに、社会的存在としての父をあらかじめ想定した上で「父なる神」という宗教的隠喩の意味を局限しているのではないかと問うこともできる。ここで援用されるのがフロイトからラカンに受け継がれた精神分析概念としての「父の名」であり、それは「意味も理由もなく禁止(ないし決定)する審級」を表象するものとして、「実際に生きられた現実の中には対応物をもたない」概念である。⁽³¹⁾(不可能性を含意する)「父の名」の審級を正統に代理する機関はもとよりなく、したがって神「父」や教「父」の必然性あるいは否定性も「父なる神」という呼称から引き出すべくもない。

このような解釈は、必ずしも神学理解におけるジェンダー的偏向を相対化するものとはならないかもしれない、言うまでもなく実際の教会制度的偏向を正当化するものではない。が、少なくとも「願望や理想我の表象」⁽³²⁾から「父なる神」を解釈し再構成する視点を相対化する契機は確保される。(不十分ではあるものの)かくして、一神教表象をめぐる検討対象を「子なる神」へとさらに限定してすすめたい。

一方、神学的反ユダヤ主義の言説は以下のように挙げられる。間接的なものとしては、神の救済を否定的に実証する存在としてユダヤ人を規定する主張、イエスの教えにおけるユダヤ教的要素を等閑視し、かつそれとの断絶を強調するキリスト論などがあり、より直截的には、「ユダヤ教徒の選民主義」、「救世主殺しの罪」^(イェス)に排除の根拠を

求めるものがある。そうした公然の人種・民族差別主義は、ローマ・カトリックの立場からは第二バチカン公会議（一九六二―六五年）でようやく制度的に禁止された。一九九七年にはヨハネ・パウロ二世が、キリスト教世界における「誤った新約聖書解釈」がユダヤ人への敵意を増長させてきたことを認め（実質的な謝罪を行い）、差別的人種理論に対する非難を表明している。³³しかし、イエスの受難と死の責任がユダヤ人に負わされた場合——「ユダヤ人全体が永遠にキリストのはりつけの咎を負うべきだ」——、磔刑イエス像がその言説を収斂させるシンボルとして機能してきたと考えることは可能であろう。キリスト教会内部の諸セクト間で教義の解釈が分かれる際や教義間答の外部に位置する一般信者のあいだでも、十字架のシンボルないし磔刑像のアイコンが、反ユダヤ主義としてのクリスチャン・アイデンティティを統合することになったのではないかとということであり、偏向した聖書解釈とともに、十字架ないし磔刑像が果たしたシンボリックな機能が想定される。そこにはイエスの復活を想起させる要素は表象されていないのである。

キリスト教のアポリア回避——神人媒介の表象を再構成する

先に図式化した、神人媒介に関するエチオピア正教会のシンボリズムは、東方キリスト教のうちでも単性論派（非カルケドン派）に属するという教義上の位置づけや、古代ユダヤ教との混交的要素を保持してきた史的背景などを反映する一方で、現代社会においてジェンダーや人種・民族といった課題に対応する宗教的シンボリズムを再構成する際の形式的条件を示唆するものと考えられる。もちろん、これまで正教会の権威が男性聖職者に限定されてきた事実や中世に激化したユダヤ教徒との紛争対立はあらためて考察される必要があるものの、ここでは（教義解釈であれシンボル解釈であれ）神人媒介の表象に依拠した正当化が成立しない点にも留意したい。

以下に、先述の整理を西方教会のシンボリズムに応用する場合の具体案を例示する。

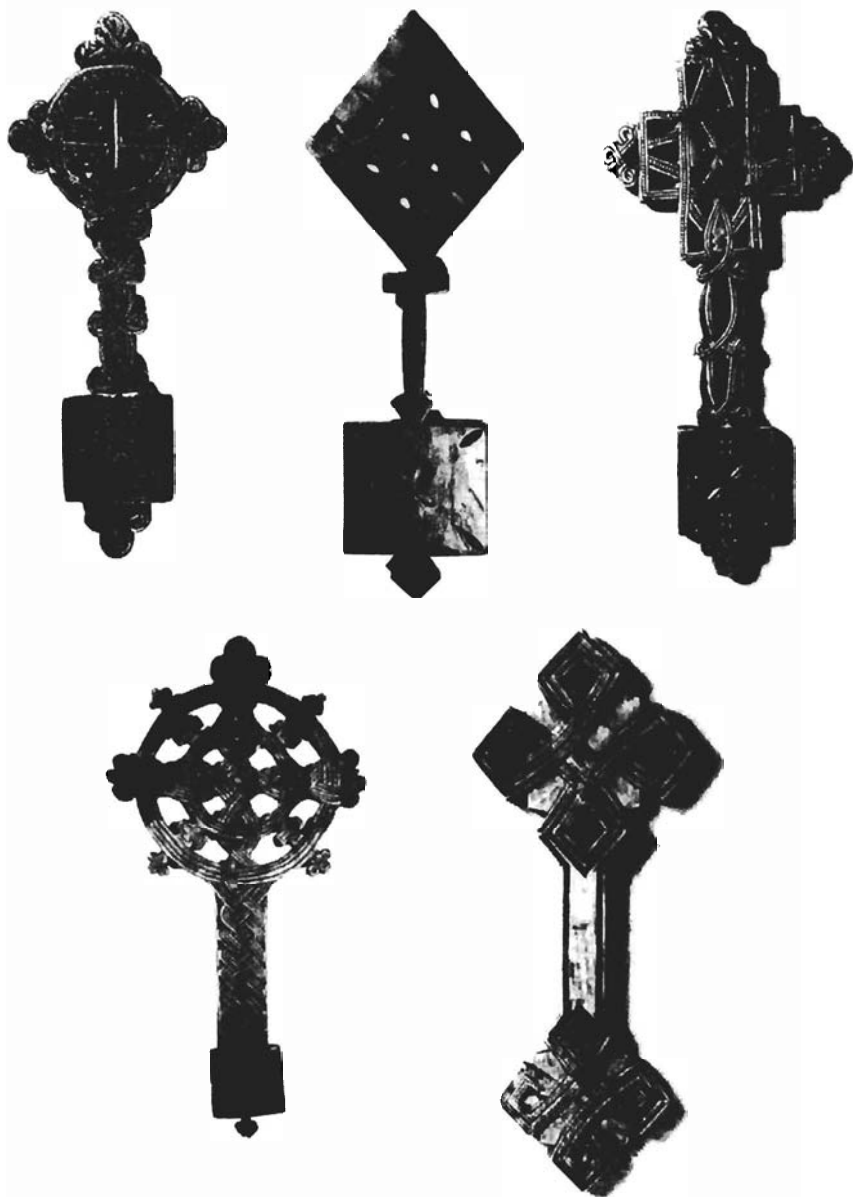
(ローマ・カトリックの場合とくに磔のイエスを十字架から解放し) 十字架の下に聖櫃を設置する。通常、イエス像はそこに安置され、誕生・洗礼・復活等の祭儀において、イエス像をとりのぞいた空の聖櫃を教会の外へもちだし、共同体的に祝い、記念する。イエスは復活したと空の聖櫃が告げる。後に残されたのは聖櫃だけなのである。空の聖櫃は同時に(箱)舟なのであり、形態自体の神話的ないし超越的意味も保証される。イエスの身体はわれわれに分与され、その恩恵をいまこのようにして被っている。女性もユダヤ人も聖櫃を担いで構わない。

「「もはや」ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由人もなく、男性も女性もない……そして、もしあなたがたがキリストのものであるなら、それゆえにあなたがたはアブラハムの子孫なのであり、約束による相続人なのである」(ガラテア人への手紙三・二八―二九)。

先述の i) にあたるものは救済の隠喩である(箱)舟、ii) の間接的な形式としては聖櫃(箱舟)、あるいはそれに類する形態をめぐる神話的諸言説が対応させられる。⁽³⁴⁾

実はこれもエチオピア正教会のシンボル表象のひとつを参照したものである。聖職者が携帯するハンドクロス⁽³⁵⁾(次頁参照) がもつ最小限の様式——契約の聖櫃とギリシア(もしくはパテ) 十字(二本の長さが均等)の接合——を敷衍した。

図版 エチオピア正教会のハンドクロス (出典 Hecht et al. 1990)



四 おわりに

集合的な信仰実践には、神人媒介の表象はなにか必要とされる。偶像崇拜の禁止を戒律に定めるユダヤ教でさえ、古代の「律法の石板」からラビ・ユダヤ教団以降の「トーラーの巻物」へと、宗教儀礼における聖なるオブジェが共有されてきた。その儀礼的価値は、シナゴークの聖櫃に安置されたトーラーの巻物が、安息日ごとに会堂内をまわって中央の書見台で「聖化」される扱いにもうかがうことができる。

しかし、その表象形態が直喩・換喩的アイコンか隠喩的シンボルか、直截的実体か間接的装置かという差異には、結果として神性に対する集団的所有意識の差異をもたらす分岐点が潜在していたのではないだろうか。例えば自己の身体を基準にして共感できる対象であるならば、そこに現在の自己アイデンティティを構成する歴史的・社会的な解釈を強調した意味を読み込む行為を許容しやすいとは考えられないか。十字架（上のイエス）に意味を与える行為が、イエスと自己が換喩変換される共感から正当化されるとき、そこでのシンボリズムは社会的他者の排除を正当化するタイプの偶像崇拜に接近する。その行為が極端なかたちで機能した例として反ユダヤ主義や家父長制的神学を位置づける視点を否定しうることは困難である。（これは表象形態が、漠然とした幅をもつイデオロギー——セクシズムやレイシズムなど——の収束点ないしは接点として機能した可能性を述べたものだが、その逆もまた真であるという命題ではない）。

一方で本稿の議論のポイントは、エチオピア正教会のシンボリズムが共生的シンクレティズムを体現しているのとらえ評価するものではなかった。むしろ、現代社会における宗教的多元性や（家父長制等の）イデオロギー批判

を前提にしたうえで、意図的に聖性の表象を再構成する場合の糸口を模索するという目論見をもっていた。言い換えれば、ジェンダーや人種・民族といった社会学的関心をめぐって複数の信仰実践がどのような接点をもちうるか、という問いに対応する（交渉・対話）媒体としてシンボリズムが取り上げられた。エチオピア正教会の事例や三章で示した具体的な物語もまた、そういう意味では本稿のモチーフに沿う公共性を満たしているものとしてではなく、ひとつの（交渉・対話）媒体として提示することができるものである。

注

(1) モーセはシナイ山で十戒の刻まれた二枚の石板を授かり、それらを神ヤハウェが設計を細かく指示した聖櫃に収める。モーセと、彼の後継者であるヨシユアの指導下にあったヘブルびとにとつて、聖櫃はまさに神の力を顕現するものであり、不可思議な超自然現象や殺傷機能を発揮する（聖書学的には、とくにヨシユア記に頻出する戦闘の記述をそのまま認めない複数の立場も提起されている（鈴木佳秀訳『へ旧約聖書IV』ヨシユア記 土師記』岩波書店、一九九八年、二二三―二三二頁）。その威光は、紀元前一〇世紀にはソロモン王が聖櫃のために神殿を建設し、その至聖所に聖櫃を安置したことからもうかがえる。しかし、その後聖櫃はどこかへ消失し、エレミヤ書（紀元前六世紀）の時点で、預言者は「人々がシオンの地に繁栄するとき、もはや契約の聖櫃を必要としなくなるであろう」（三二・一一）とほのめかし、（古い契約は律法を石版に刻んだが新しい契約は）「イスラエルの民の心に書き記される」（三二・三三）と宣告するのである。

(2) 英米社会におけるG・ハンコック（田中真知訳『神の刻印』（上・下）凱風社、一九九六年）の原書に対する反響その他。

(3) 本稿で参照する資料を用いるにあたっては、アジアアベバ大学エチオピア学研究所図書館のお世話になった。

(4) たとえば、以下の文献を参照。田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子「神々の和解——二世紀の宗教間対話」春秋社、二〇〇〇年、九六―一〇〇頁。また小原克博「現代神学における宗教的多元性——グローバル化する世俗化社会の行方」『宗教研究』三二九号、二〇〇一年、および高田信良「『ブルーリズム』と『宗教対話』——『仏教と一神教的宗教との出会い』の視点から」『宗教研究』三二九号、二〇〇一年、など。

(5) J・ヒック（間瀬啓允訳）『宗教多元主義——宗教理解のパラダイム変換』法蔵館、一九九〇年。落合仁司『へ神』の証明』講

談社、一九九八年。田丸他、前掲書。藤原聖子「空転する「対話」メタファー——批判的比較宗教学に向けて」『宗教研究』三二九号、二〇〇一年。

(6) このような関心の背後には以下の視点がある。教義解釈の一致が見られない場合でも、使用シンボルの共通性によって対立が助長されない可能性を考慮する。あるいは、特定集団との同一視を相対化するシンボルを新たに採用することで宗教的アイデンティティが拡張される可能性を考慮する。

(7) 森安達也『東方キリスト教の世界』山川出版社、一九九一年、二〇頁。

(8) Aymro Wondmagegnehu, Joachim Motovu (eds.), *The Ethiopian Orthodox Church* (Addis Ababa, The Ethiopian Orthodox Mission, 1970), pp. 97-100.

(9) 落合前掲書、四七頁。また、その神学的解釈として以下のようにも言われる。「神の「三つの位格」がそれぞれ同じ《内容の本質》をもっているということは、各位格が《混じりあうためではなく、たがいに相手をみずからのうちにふくむために結ばれている》ことを意味している（……）しかしながら各位格は《むしろ本質を他に与えるところの、きわめて独特なありかたなのである》（O・クレマン（冷牟田修二・白石治朗訳）『東方正教会』白水社、一九七七年、八一頁）。

(10) 修道生活の記述に関しては以下を参照。山形孝夫「天界にむけて開かれた不思議空間」『季刊民族学』九二号、二〇〇〇年。

(11) Aymro et al., *ibid.*, pp. 10, 14, 176.

統計データとしては、一九八〇年にエチオピア正教会信徒が人口の五三%、ムスリムが三二%とするもの（『世界キリスト教百科事典』教文館、一九八六年）がある一方で、CIAによる調べでは人口六五八九万人（二〇〇一年）のうちエチオピア正教会信徒は三五・四〇%、ムスリム四五・一五〇%とされており、勢力関係が逆転している。http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/（二〇〇二年九月三日）

(12) E. Ullendorff, "Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity," in: *Journal of Semitic Studies* Vol. 1, No. 3, 1956, p. 227.

(13) フアラシヤに関する特徴は、ラビをもたず、タルムード（バビロン捕囚以降）を知らず、ハヌカー（紀元前一六五年にシリアの圧政から解放されたことを記念する八日間の祝い）およびプリム（紀元前一世紀以降には祝われている）の祭りを行わず、供儀を行う（西暦七〇年以降消滅した慣習）、等（Ullendorff, *ibid.*, pp. 254-256）。

(14) E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible: The Schweich Lectures of the British Academy 1967* (Oxford University Press, 1968). E. Hammerschmidt, "Jewish Elements in the Cult of the Ethiopian Church," in: *Journal of Ethiopian Studies* Vol.

- 3, No. 2, 1965, pp. 1-12.
- (15) ከንርክርክ ፊርማ (上) 一八一頁。
- (16) Aymro et al., op. cit., p. 152.
- (17) ከንርክርክ ፊርማ には数多くの聖者や天使が「発明」され、奉じられているが、正教会の公式見解としては「それらのイメージを崇拝してはならぬ」。「聖者や天使として顕現する原因となった神の恩恵を通して神への帰依を促す手段である」(Aymro et al., *ibid.*, p. 91)。⁵⁴ その解釈が一般信徒の実態と相容れなからせよ、一神教の体裁は保持されている。同様のことが、聖堂内部に描かれたり掛けられたりする無数のイコンに対しても言えるであろう。
- (18) Dajene Aredo, "How Holy Are Holidays in Rural Ethiopia?: An Enquiry into the Extent to Which Saints' Days are Observed among Followers of the Orthodox Christian Church," in: *Proceedings of National Conference of Ethiopian Studies 1st, Addis Ababa April 11-12, 1990*, 1990, pp. 165-175.
- (19) J. S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia* (London, Frank Cass & Co. Ltd., 1965), pp. 247-256. J. Last, *Ethiopian Festivals: Sports, games, celebrations, occasions, pilgrimages* (Addis Ababa, Ethiopian Tourism Commission, 1982). T addesse Tamrat, "Evanglizing the Evangelized: The Root Problem between Missions and the Ethiopian Orthodox Church," in: Getatchew Haile, A. Lande and S. Rubenson (eds.), *The Missionary Factor in Ethiopia* (Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998), pp. 17-30.
- (20) K. K. Shelemay, "Zemā: A Concept of Sacred Music in Ethiopia," in: *International Music Studies* No. 3, 1982, pp. 52-65.
- (21) Aymro et al., op. cit., p. 51.
- (22) ከንርክርክ ፊርማ ላይ A. Tito Lepisa, "The Three Modes and the Signs of the Songs in the Ethiopian Liturgy," in: *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa 1966*, Vol. 2 (Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies Addis Ababa University, 1970), pp. 162-187. ከንርክርክ ፊርማ ላይ Shelemay, op. cit., p. 54.
- (23) 以下の割り振りに関して、Tito Lepisa 及び Shelemay の記録と Aymro の記録の間で食い違いが見られる。前二者の根拠は僧侶のインタビューをあげてくる。本稿では前二者の記録を取り上げただ。
- (24) Aymro et al., op. cit., pp. 48-49.
- (25) Ullendorff, op. cit. (1956), p. 223.

- (26) 木幡藤子・山我哲雄訳『旧約聖書Ⅱ』出エジプト記 レビ記』岩波書店、二〇〇〇年、六頁。
- (27) 柳宗玄・中森義宗『キリスト教美術図典』吉川弘文館、一九九〇年、三八九頁。また、本文中に述べる志向は初期教会のシンボリズムを想起させる。「……十字架は、紀元三紀までイエスの痛ましい死を連想させるために表現がはばかられ、むしろ復活を暗示する鳩、魚、船、錨、……が一般に好まれた」(同上)。「六世紀ごろまでは、奇跡を行う者としてのキリストの説話が重要視され、これに対して受難関係の凶像表現は極めて少ない。磔刑の場面は六世紀から次第に現われるが、キリストの苦痛の表現は全くない。しかし時代が下って、一一世紀以降になると東西キリスト教社会で、キリストの受難関係の説話が急速に発達し、キリストの肉体的苦痛の表現が極度に強調されるに至る」(同書九頁)。
- (28) 以下を参照。瀬戸賢一『メタファー思考』講談社、一九九五年。佐藤信夫『レトリック感覚』講談社、一九九二年。また、後者では隠喩は「読者の受け手責任を前提とする表現である」とも考えられている(同書一一〇頁)。
- (29) 以下の文献を参照。E・ゴスマン他編(岡野治子他訳)『女性の視点によるキリスト教神学事典』日本基督教出版局、一九九八年。E・モルトマン・ヴュンデル(大島かおり訳)『乳と蜜の流れる国』新教出版社、一九八八年。R・R・リュースー(小椋山ルイ訳)『性差別と神の語りかけ——フェミニスト神学の試み』新教出版社、一九九六年。小原克博「神のジェンダーに関する一考察——フェミニスト神学との対論を通じて」『宗教と社会』四号、一九九八年。
- (30) 荒井献『新約聖書の女性観』岩波書店、一九八八年、五六頁。
- (31) J・ラカン(小出浩之・鈴木国文・笠原嘉他訳)『精神病』(下)岩波書店、一九八七年、九八一―九九〇および二六〇頁。
- (32) 柄谷行人『探求Ⅱ』講談社、一九九四年。
- (33) Vatican Symposium on Catholic-Jewish Relations における部会“The Roots of Anti-Judaism in the Christian Environment”(キリスト教世界における反ユダヤ主義の起源：一九九七年一〇月三〇日)。法王の発言については、<http://www.irelations.net/res/reports97.htm> より(二〇〇二年九月三日)。
- (34) (1)聖なるオブジェないしは御神体が「包まれ(隠される)」という形式、および、(2)非日常的時間においてオブジェないしは御神体(あるいはそれを包む器そのもの)が「顕現して周回する」という形式のバリエーションは、各宗教に見出すことができる。今日のユダヤ教では(1)トーラーは聖櫃に包まれる、(2)安息日の会堂内でトーラーが「顕現して周回する」。エチオピア正教会では、(1)タポットは各教会の至聖所に包まれる、(2)ティムカットに「顕現して周回する」。イスラム教では(2)の反転が見られる。(1)「聖なる石」はカーバ神殿に包まれる、(2)メッカにて「非日常的時間にある巡礼者」が黒石と出会い、「カーバ神殿を周回する」。神道やヒンズー教の祝祭では、山車や神輿が「顕現して(生活空間を)周回する」。カトリック教会の祭礼のうち、ス

ペインやグアテマラで見られるセマナ・サンタ（聖週間）の行列はこの形式に合致する。パソ（スペイン）、アングス（グアテマラ）と呼ばれる輿にイエスやマリヤ（その他の聖人）の像が載せられ、「顕現して巡回する」。

(35) ハンドクロスの素材は木、革、鉄、銅、青銅、銀と多彩で、まれに石によるものもある。長さはだいたい一五cmから四〇cmくらい。クロス部分の造形には、裾広がりの「パテ十字」と、直角に交差した二等直線による「ギリシア十字」が多く見られ、そこに円環による縁取りや、くり抜き型による十字表現がバリエーションとして加わる。ほかに、十字を示さない菱形あるいは卵型の平面や、唐草式の組紐文、さらにX型のアンドレア十字に、おなじみのラテン十字まで幅広いデザインが見受けられる。「契約の聖櫃」ないしは「アダムの墓」と解釈される基部は、エジプト式ハンドクロスにはない特徴である。また、クロス自体を「生命の木」と理解する解釈もエチオピアでは広く見られるという。エチオピア式ハンドクロスの起源ははっきりしないが、古くものは「二世紀にかかのる」。(D. Hecht, B. Benzing, Girma Kidane, *The Hand Crosses of the IES Correction* (Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies Addis Ababa University, 1990) 46)。以下、「組紐文」と「生命の木」について補足する。「樹木は……生命の木であり、……楽園の象徴となる。いわゆる唐草文はこの生命の木を帯状にしたものである。……組紐文は、通常これは水流を象徴するものと思われ、生命の水と同じ意味をもつ。十字架は生命の木でもあるが、しばしば組紐文によって構成され、その場合は、生命の水の意を兼ねる」(柳ほか前掲書、一二―一三頁)。特別な木と水の意味が重なる背後には「十字文は井戸であり世界の中心を意味する」解釈が控えている。

本稿は、平成一四年度文部科学省科学研究費補助金(課題番号一四〇〇〇七七六)による研究成果の一部である。

展 望

アメリカ宗教学会年次大会参加報告記

——同学会国際委員会を中心にして——

渡 辺 学

二〇〇二年十一月二十三〜二十六日の四日間、カナダのオンタリオ州トロントでアメリカ宗教学会 (American Academy of Religion) 年次大会が、例年通り、聖書文学会 (Society of Biblical Literature) と合同で開催された。アメリカ宗教学会は会員数約九千名の大会であり、今回も参加申込が八千あまりであった。今回、アメリカ宗教学会は、二百六十六のセッションと二百二十一の追加セッションを大会前々日から六日間にわたって開催した。他方、同時開催の聖書文学会もそれらとほぼ変わらないほど多くのセッションを開催した。大会プログラムだけでも、聖書文学会のプログラムその他を含めて、四百ページ近い大部のものである。大会会場は、ロイヤル・ヨーク・ホテルを中心として、メトロ・トロント・コンヴェンション・センター、シェラトン・ホテル、ウェステイン・ホテルの四つの会場を、午前六時から午後十一時半の間、ほぼ十五分から二十五分おきに発車するシャトルバスで結んで行われた。最も早いミーティングは午前七時開始であり、レセプションは午後十一時半に終了するものもあった。このように、きわめて密度の濃

いプログラムが数日間にわたって提供されたのであった。アメリカ宗教学会は、九月十一日の同時多発テロの問題をさまざまなセッションの特集においていまだに引きずっていたが、新たな歩みを始めようとしていたことも確かであった。それがいえるのは、今年の大会から新たな試みとして特定の国や地域の斯学に対する貢献に焦点を当てることになり、今回、宗教学研究に対するカナダの貢献に焦点を当てた大会を開催したからである。

これは、日本宗教学会がイニシアティブをとり、一九九九年に南山大学で開催した年次大会で国際シンポジウムを行い、アメリカ宗教学会のマーガレット・マイルズ会長他二名の会員を招いたことをきっかけとして、アメリカ宗教学会国際委員会を中心に企画を進めた成果である。私は、二〇〇〇年一月にマーガレット・マイルズ会長指名で同委員会委員に就任して以来、両学会の交流を促進する努力を積み重ねてきた。

すでに『宗教学研究』三三〇号で報告したように、第一段階の布石として、二〇〇一年には同委員会主催で日本宗教学会会員を招いた特別トピックフォーラム「オウム事件以降の宗教と社会」を開催した。今大会は、この第二段階として宗教学研究に対するアメリカ以外の国々の貢献に焦点を当てる最初の試みとなったのである。そして、最終段階として、来年二〇〇三年には、日本の貢献に焦点を当てた大会がいよいよ開催される運びである。当時の井門富二夫会長のご指導により、数年前から両学会の交流に努力を尽くしてきた者として、感慨はひとしおである。

カナダに焦点を当てたセセッションは、リストアップされたものだけでも十五もあった。例えば、「カナダと東アジアの宗教運動」、「カナダ・カトリックの視野の挑戦」、「トロントの宗教的多様性」、「女性と宗教に関するカナダの学術貢献」などがその例である。あえてアメリカ合衆国とカナダを区別して焦点を当てるのは、恩着せがましい態度ではないかといった批判が一部にはみられたが、実際には開催地のカナダの貢献を十分に引き出す有効な手だてとなったといつてよいだろう。

また、今大会の目玉となったのは、ジャック・デリダ教授を招いて、「他のテストメント——デリダと宗教」と題した二時間以上にわたる公開インタビューであった。さらに、デリダに関わるセセッションは、聖書文学会のものを含めて、八セッションも開催された。

さらに、プログラムのハイライトとしてプログラム委員会主催でハンス・キュング教授の特別講演「国際関係の新たなパラダイムか?」——二〇〇一年九月十一日以降の省察」が行われた。これは、グローバル倫理財団理事長を務めるキュング教授の見解に耳を傾けようとして開催されたものであった。

私自身、いくつかのセセッションに参加するだけでなく、国際委員会と同委員会主催の国際会員のための朝食会に主催者の一人として参加した。また、日本からの参加者は今年、総勢十五名であり、そのうち五名は私の同僚であった。

来年、アトラクタで日本特集大会が開催されるのが正式に決まったことを受けて、アメリカ宗教学会のプログラムがどのように構成されているのか、また、発表を申し込むには

どのような要領があるのかについて、同学会のホームページ (<http://www.aarweb.org/>) に基づいて明らかにしておきたい。以下、同所から自由に引用することをあらかじめご了承願いたい。

大会プログラムの単位は、プログラム・ユニットと呼ばれ、大きく分けて部会、グループ、セミナー、協議会の四つのタイプに分かれる。

第一に、部会（セクション）は、「アメリカ宗教学会のプログラムの中でもっとも包括的なユニットであり、広く規定され保持している領域の枠内にあるさまざまな研究プロジェクトを包括している。部会の目的は二重であり、一つには、その領域のさまざまなアプローチやプロジェクトの間の対話や交流のためのフォーラムを提供することであり、もう一つには、年次大会プログラムに他の表現を見いだすアジェンダの枠内に収まらない研究の議論に機会を与えることである。部会の構造は、宗教の主要な下位領域の研究を発表するのに十分な時間を提供するようになっている。部会は、五年ごとに評価される。部会は、プログラム委員会によって規定されたとおり、年次大会において二時間半のセセッションを三回から五回行う」。

部会には、宗教の学術的教育と研究、芸術・文学・宗教、仏教、宗教の比較研究、倫理、キリスト教史、北米の宗教、宗教哲学、宗教と社会科学、南アジアの宗教、イスラーム研究、ユダヤ教研究、神学と宗教的省察、女性と宗教がある。

第二に、グループは、「研究や方法論の新たな領域を促進したり、宗教学と関連学科の関係を長期的で広範囲な研究プロジ

エクトを追求したりするために設立されている。部会よりも集点が合わされ、セミナーよりも参加の点であまり制限されていないので、グループは、年次大会でセッションのフォーマットを実施することが期待されている。グループは、五年を一期として承認されている。更新は、グループの仕事が続けられる必要があることを論証することを条件に認められる。あるグループは五年で仕事を完了するかもしれないが、またあるグループは無期限に続くかもしれない。グループは、毎会期、プログラム委員会の決定にしたがって二時間半のセッションを一回から三回行う。

グループには、アフリカの宗教、アフリカ系アメリカ人の宗教史、アジア系北アメリカ人の宗教・文化・社会、生命倫理と宗教、黒人の神学、ボンヘッフアー——神学と社会分析、中国宗教、キリスト教スピリチュアリティ、キリスト教組織神学、教会と国家の研究、ヒンドゥー教とユダヤ教の比較研究、儒教の伝統、批判理論と宗教に関する言説、東方正教会研究、後期古代のヨーロッパと地中海文化、福音主義神学、フェミニスト理論と宗教的反省、宗教における男性同性愛者の問題、ヒンドゥー教、土着宗教の伝統、日本の諸宗教、キルケゴール・宗教・文化、韓国の諸宗教、ラテン系の宗教・文化・社会・女性同性愛者—フェミニストの問題と宗教、宗教における男性研究、ミニリアリズム研究、神秘主義、アメリカの土着伝統、新宗教運動、十九世紀の神学、人格・文化・宗教、プラトニズムとネオプラトニズム、アメリカの宗教思想におけるプラグマティズムと経験主義、改革派の神学と歴史、宗教とエコロジー、

宗教と大衆文化、宗教と文化に対する黒人女性学的アプローチが含まれる。

第三に、セミナーは、「出版につながる共同研究の協議事項を動因とする高度に明示的なプロジェクトである。このユニットの主な役割は、こうした協力を促進することであり、また、可能な限り、聴衆が関連のプロジェクトとプロセスと人々に対する洞察をえられるような公のセッティングでそれを行うことである。セミナーは、論文や文献目録や通信を通じて一年を通じて作業を続ける。セミナーは出版に至るように期待されている。セミナーは、五年間にわたって二時間半のセッションを一回開催する。セミナーの参加者（最大限二十名）は、あらかじめ論文を配布して、それらについて論じられるようにしてからセミナーの年次大会のセッションにくるのであり、論文は、セッションの際に読まれるべきではない。セミナーの参加者でない聴講者も歓迎される。セミナーは更新されない。

現在のセミナーには、古代空間の構成、近代の歴史意識とキリスト教教会、グローバルな文脈におけるラスタファラー——宗教と文化、瑜伽行派仏教の研究、禅仏教がある。

協議会は、「セミナーの関心事に現在含まれていない学問的関心の領域や話題において会員の間でどれほど関心が持たれているか試すための予備調査の機会である。三年間の限定の中でそのようなユニットは、その問題が持続的な議論を保証するかどうか、より詳細な反省のための基礎づけを行う。協議会は、二時間半のセッションを一回だけ行う」。

現在の協議会には宗教学人類学、アウグスティヌスとアウグス

ティヌス主義、宗教研究の文化史、宗教研究の歴史・方法・理論、法・宗教・文化、宗教と障害者研究、宗教と人権、中央ヨーロッパと東ヨーロッパの宗教、宗教・文化・コミュニケーション、今日の東アジアにおける宗教・倫理・社会、宗教・医療・癒し、宗教・社会的葛藤・平和がある。

このように、それぞれの関心に基づいたプログラム・ユニットは八十を数える。それぞれの最大数を合算すれば、二百三十四になる。さらに、各種委員会主催のセッション等も開催されることを考えると、本当に膨大なパネル・ディスカッションが開催されている。

アメリカ宗教学会で発表するにはいくつかの手続きを踏まなければならない。二〇〇二年に基づいてシミュレートしてみよう。

第一に、来年発表するためには来年の三月一日までにそれぞれ当該のプログラム・ユニットの責任者に企画、参加書式、発表要旨を提出しなければならない。基本となるのは、パネル・ディスカッションである。司会者一名、発表者三〜四名、レスポネンツ一〜三名がパネルの単位となる。二時間半で発表者とレスポネンツの発言だけでなく、フロアのディスカッションも行うためには、今までの経験から言えば、発表者三名、レスポネンツ一〜二名が適正な数であると考えられる。それぞれの責任者とその連絡先は、アメリカ宗教学会のホームページで確認することができる。

第二に、四月一日には、プログラム・ユニットの責任者から企画が通ったか通らなかつたかの通知がある。この次点で、企

画が通った場合には、すべての参加者はアメリカ宗教学会の会員になるか、あるいは、会員資格を更新しなければならない。

第三に、プログラム・ユニットの責任者は、四月七日までにセッションの開催を要求する情報(プログラム・ブックのコピー、要旨、参加書式)をオンラインでアメリカ宗教学会事務局に提出しなければならない(これは一般の参加者や発表者とは直接関係がない事項である)。

第四に、五月十五日付で年次大会とホテルの登録書式がオンラインと『宗教研究ニュース』五月号で利用可能になる。この段階までに会員資格を獲得しておかなければならない。入会申込書はオンラインでも入手できる。

第五に、同窓会やレセプション等の追加集会の申込締切は五月三十日である。その書式は、三月からオンラインで利用可能になる。

第六に、プログラム参加者が会員資格を更新してあらかじめ大会参加登録をする締切は六月十四日である。その段階で現役会員でない参加者の氏名は、大会プログラムの冊子から削除される。その後、大会プログラム冊子が会員に送付される。

第七に、七月の段階で大会プログラムがオンラインで公開される。それは事実上、出版のための校正の機会を提供している。

第八に、八月一日までに現住所を更新しておかなければならない。

第九に、九月に大会プログラムが会員に送付される。

第十に、年次大会が二〇〇三年十一月二十二日から二十五日

の日程でアメリカ合衆国ジョージア州アトランタにおいて開催される。

現在、南山宗文化研究所の全面協力に基づいた国際委員会主催の特別トピックフォーラムの企画とハワイ大学出版局の協力を基づいた展示の企画が進行中である。

また、とりわけ芸術・文学・宗教部会（連絡先 S. Brent Plate (b.plate@tcu.edu)）、批判理論と宗教に関する言説グループ（連絡先 Steven Engler (sengler@mtroyalab.ca)）、宗教研究の歴史・方法・理論協議会（連絡先 Gregory Alles (gregoryalles@hotmail.com)）からは、日本特集に積極的に取り組みたいという申し出があったことをお知らせしておきたい。

来年のアトランタ大会に参加することは、二〇〇五年の国際宗教学宗教学会の東京大会をアピールするための絶好の機会となるだろう。また、われわれが関心を共有する研究者との交流を深め、同大会で国際的なパネルを企画する上でも重要な布石となるのではなからうか。

その意味でも、一人でも多くの方々がアメリカ宗教学会アトランタ大会に参加されることを強く希望したい。

この機会にアメリカ宗教学会アトランタ大会に参加したり発表を希望したりする向きは、ぜひアメリカ宗教学会のホームページ (<http://www.aarweb.org/>) に直接アクセスして下さい。ようお願ひしたい。

また、個人的に相談がある方は、ぜひ私宛にご連絡いただきたい (mwatanab@nanzan-u.ac.jp)。できるかぎり協力させ

ていただく所存である。

今回、今年のアメリカ宗教学会の報告にとどまらず、来年の年次大会における「宗教学研究に対する日本の貢献」特集に向けた取り組みについてもご紹介した。来年の大会の成功を祈って、私の報告をしめくりたい。

書評と紹介

丸山静・前田耕作編

『デュメジル・コレクシオン』(全4巻)

筑摩書房 文庫判

- 1 二〇〇一年五月 九日刊 五五二頁 一七〇〇円
- 2 二〇〇一年七月一日刊 四五四頁 一六〇〇円
- 3 二〇〇一年九月一日刊 五〇九頁 一七〇〇円
- 4 二〇〇一年十一月七日刊 五三七頁 一七〇〇円

平 藤 喜 久 子

『デュメジル・コレクシオン』(以下「コレクシオン」と略す)は、比較神話学者ジヨルジュ・デュメジル(Gorges Duménil 一八九八—一九八六)の一九四〇年代から五〇年代の著作を中心に編まれた著作集である。今回訳出された著作は、次のとおりである。(括弧内は原著の出版年)

コレクシオン1

『ミトラ=ヴァルナ』(一九四〇) 中村忠男訳

『ユピテル・マルス・クイリヌス』(一九四二) 川角信夫、

神野公男、道家佐一、山根重男訳

コレクシオン2

『ゲルマン人の神話と神々』(一九三九) 松村一男訳

『セルウィウスとフォルトゥナ』(一九四三) 高橋秀雄、伊藤忠夫訳

コレクシオン3

『ローマの誕生』(一九四四) 川角信夫、神野公男、山根重

男訳

『大天使の誕生』(一九四五) 田中昌司、前田龍彦訳

コレクシオン4

『神話から物語へ』(一九五三) 高橋秀雄、伊藤忠夫訳

『戦士の幸と不幸』(一九六九) 高橋秀雄、伊藤忠夫訳

デュメジルは、一九八六年に八八歳でその生涯を閉じるまで、七〇冊余りの著作を著わしている。彼は、その長い研究生活の中で、本著作集で論じられた問題のいくつかを、繰り返し再検討し、練り直した。つまりこれらの著作で述べられている結論は、それぞれがその時点における暫定的な見通しであるといつてよい。そのため本著作集の論考を、デュメジルのその後の研究の展開から切り取って、その研究成果や問題点について評することは適当ではないだろう。そこで本書評では、これらの論考について、その後の研究の展開に留意しながら紹介し、その上で今回の翻訳の意義について述べることとした。

まずその前に、簡単にデュメジルの神話研究について紹介し、彼の神話研究における本著作群の位置づけを確認しておくたい。

デュメジルの研究成果としてもっとも重要であるのは、インド・ヨーロッパ語族の神話や儀礼、社会構造などを構造的な方法によって比較し、それらに三機能体系(三区分神学、三機

能構造、三区分イデオロギーとも）という世界観が反映していることを明らかにした点であろう。その三機能体系とは、階層化された次の三つの機能が補い合うことによって、人間を取り巻く宇宙空間や社会が成り立つととらえる世界観である。

第一機能：主権、祭祀、呪術、法律などを含む聖性

第二機能：戦闘性

第三機能：健康や好色さ、平和などを含む、広い意味での豊饒性

デュメジルによれば、この三機能体系は、神話だけでなく、身分制度や祭祀集団、儀礼、伝説など、インド・ヨーロッパ語族の社会のさまざまな局面に反映している。

彼がこうした世界観について着想を得たのは、一九三〇年代後半のことである。それ以前の研究としては、学位論文であった『不死の饗宴』（一九二四）と、その副論文として提出された『レムノス島の女たちの罪』（一九二四）をはじめとして、『ケンタウロスの問題』（一九一九）、『ウラノス・ヴァルナ』（一九三四）などがある。このころの著作をみると、デュメジル自身も認めているように、フレイザーをはじめとする神話儀礼学派や語源の探求を重視するマックス・ミュラーら自然神話学派の影響が色濃くみられる。

こうした研究を行っていたデュメジルが、三機能説を中心とする独自の視点を築きはじめるきっかけとなったのは、一九三三年の、フランス社会学派の中国古代研究者マルセル・グラネとの出会いであったという。デュメジルはグラネの講義を受講し、テキストの扱い方や比較の仕方などといった点でその影響

を強く受けたと述べている。

そして一九三八年、デュメジルは、『大フラメンの先史』という論文を執筆する。この論文で彼が注目したのは、古代インドのカースト制度とローマの大フラメンとよばれる祭祀集団が、いずれも階層化されており、しかもそれが共通の社会的機能に基づいているという点である。

古代インドの社会では、人々はブラーフmana、クシャトリヤ、ヴァイシヤ、シュードラの四つのヴァルナ（種姓）に階層化されていた。しかしシュードラは家畜と同列で、人とはみなされなかったため、人間の社会は、祭司であるブラーフmana、戦士であるクシャトリヤ、生産者で庶民であるヴァイシヤの三つにわけられていたといえる。

一方古代ローマの祭司集団はフラメンという。そのフラメンのうち、最高位の三人の大フラメンは、ユピテルを祀るフラメン・ディアリス、マルスを祀るフラメン・マルティアリス、クイリヌスを祀るフラメン・クイリナリスというように、それぞれが祀る神によって階層化されていた。この三神の機能をみると、ユピテルは呪術的な至上神で、マルスは戦闘神、クイリヌスは平和を好み、穀物の成長と関わるという。

デュメジルは、この三神群を祀るローマの祭司集団と古代インドのヴァルナが、いずれも「聖性」「戦闘性」「豊饒性」という三つの社会的機能に基づいて構成されるという点で、構造的に対応関係にあることを指摘し、このことからインド・ヨーロッパ語族が社会を階層化された三つの機能によって区分するというイデオロギーを有していたと論じた。

この論文以降、デュメジルは三機能説を手がかりとしてインド・ヨーロッパ語族の神話の比較研究を展開していくことになる。

本著作集で訳出されている論考は、この研究方法の転換の後に連作として発表されたものを中心となっている。つまり、デュメジルが従来の比較神話学の研究方法から脱皮する転換点であり、またその後に展開する研究視点を形成する時期の研究ということである。このことを踏まえ、次に各著作の内容について紹介していくことにしたい。

まずコレクシヨン1に収められている『ミトラ・ヴァルナ』（一九四〇）では、第一機能、すなわち「至上権」のもつ二つの側面について論じられている。

インド神話における「至上権」は、ミトラとヴァルナという対偶神によって管掌されている。この二神は、密接に結びついてはいるが、そのあり方をみると正反對的であるという。一方のミトラが法的な契約や友愛に関わり、穏和で慈悲深い神という性格を持ち、ときには祭司的な役割も担うのに対し、他方のヴァルナはマヤーという神秘的な呪力を用いる「恐るべきもの」であり、攻撃的で「縛める」神である。さらにミトラは昼であり、ヴァルナは夜であるというように、両神は、対立的な特徴を示している。

このような対立的で相互補完的な二神によって至上権が分担されるといふ方は、ローマの初代の王ロムルスと、その後継者ヌマにも反映している。まずロムルスは荒々しく、暴力的

で、「若者のな行動を取る」（七二頁）人物として描かれている。他方ヌマは、若々しさを特徴とするロムルスとは対称的に、王になったときすでに四〇歳を過ぎていたという。そして野心を持たず、穏やかで戦いを好まず、祭司の制度を整えることに積極的であったとされる。こうしたロムルスとヌマにみられる対称性を踏まえてローマの神界をみると、至上神の二類型は、魔術的な力を駆使してロムルスを助け、戦いを勝利に導くユピテルと、名前の中に法的、宗教的な意味での「信頼」を意味するフィデスという語を含むデイウス・フィデイウスによって担われていることがわかることとした。

さらにデュメジルは、ゲルマン神話の最高神オージンとその傍らに在るテュールの二神に、「呪術者」と「司法者」が至上権を分担するという構造を見いだしている。オージンは、ヴァルナやユピテルと似た呪術的な戦い方をし、「恐るべき至上者」であることを特徴とする。テュールも戦いに関わっているが、その関与の仕方は、あくまでも「司法者」としてであり、オージンのそれとは異なっている。

このオージンとテュールは、前者が片目であり、後者が片腕であるという点でも対称性を示している。そこでデュメジルは、この二神の身体毀損の経緯を語る神話とそれぞれの神格の特徴についても分析し、彼らの身体毀損が、それぞれの至上神としての機能的特徴と結びついていることを明らかにした。またこうしたゲルマン神話の至上神の「身体的欠落」を、対偶的な関係にある至上神と解されるインドのサヴィトリとバガが、それぞれ両腕、両目を失っているとされることや、ギリシア神

話でウラノスの子が「百手巨人」(ヘカトンケイル)と呼ばれ、日本の腕と五〇個の頭を持っていたとされること、次に生れたキュクロプスたちが額に眼が一つしかない怪物だったことなどと関連させて考察した。そしてインド・ヨーロッパ語族が、至上権について「この奇形性こそが、それぞれが担うべき至上者としての機能に彼らをふさわしいものとするのだ」(二四〇頁)という考えを持っていたと結論づけた。

このようにしてデュメジルは、インド・ヨーロッパ語族の「至上権」の双分性の諸相を分析した。「解題」でも紹介されているが、デュメジルは、その後ここで示した至上神についての考えを、重要な点で修正を加えながらさらに発展させていく。「神々の構造——印欧語族三分イデオロギー」(一九五八年「松村一男訳、国文社、一九八七年」)や、「インド・ヨーロッパ語族の至上神たち」(一九七七年)では、バガとサヴィトリの身体毀損をオージンやテュール、ヘカトンケイルが異形であることと関連づけてはいない。またバガは、ミトラの随伴神としてアリアマンと対比させられ、「小主権神」としての機能が分析されている。本書は、こうした後の著作とも読み比べられることが必要であろう。

『ユピテル・マルス・クイリヌス』(一九四一)では、ローマの伝説と三機能体系との関係が論じられている。ここでははじめに、先に紹介した一九三八年の「大フラァーメンの先史」の論が詳しく再説され、古代インドのカースト制度と、古代ローマの大フラァーメンのあり方が、いずれもインド・ヨーロッパ語族に共通の三分イデオロギーに基づいているものであることが

確認されている。

その上で、本書では古代ローマ人がユピテル、マルス、クイリヌスという三機能を表わす三神群を主神として崇拜していただけでなく、人々についても「祭司官」司法者、「戦士」、「飼育」農耕民」という三階級に分割していたと論じている。その際にデュメジルが注目したのは、ローマの建国の伝説である。

ローマ人は、エトルリア人、サビニ人を併合してローマを建国したとされている。このうちローマは、最高神ユピテルの庇護を受けるロムルスが率いる集団で、第一機能の集団である。エトルリア人は、戦いの際にローマを助けた戦闘的な集団(第二機能)である。そしてサビニ人は、富裕な農耕民族、すなわち第三機能の集団として描かれている。つまり、ローマは三機能を表す集団を統合させることによって成立しているのである。

また、ローマは、建国のときにサビニ人を取り込むために激しい戦いをしたという。その伝説によれば、サビニ人たちは、ローマの娘タルペイアを金品で買収し、裏切らせ、手引きをさせる。するとサビニ人たちが優勢になり、ローマ人たちは戦意を喪失し、敗走してしまう。そこでロムルスが、ユピテルに祈りを捧げると、ユピテルは、魔術的な力を発揮し、兵士の動揺を鎮めた。ユピテルの加護のもとに兵士たちは再び闘い始め、ロムルスは勝利を得、ローマの建国が成し遂げられたとされる。

この話についてデュメジルは、ゲルマン神話のアーヌ神族とヴァン神族の戦いと和解の話と比較をしている。ゲルマン神話では、そもそも第一機能のオージンと第二機能のトールはアーヌ神族に、フレイ、フレイヤ、ニョルズはヴァン神族に属し、

対立していたとされる。その対立が戦争に発展すると、彼らはそれぞれの機能的特徴を活かした戦いをし、最終的にはアース神族が勝ち、ヴァン神族の主要神であるフレイ、フレイヤ、ニョルズの三神がアース神族の仲間に入ることによって決着する。このゲルマンとローマの話は、第一、第二機能の集団と第三機能集団の統合を物語る話であるというだけでなく、さまざまな点で対応している。またこうした上位機能と下位機能の争いと和解をめぐる話は、インド神話の第二機能神インドラと第三機能神ナーサティアとの葛藤の話やアイルランド神話の上位機能集団トウアハ・デー・グナンと第三機能的な集団であるフォモーレとの争いの話にも見いだすことができる。そこでデュメジルは、こうした上位機能と下位機能をめぐる話が、インド・ヨーロッパ語族に共通の神話に起源があると考えた。

本書でデュメジルは、それまで神話が失われてしまったとされていたローマについて、その建国伝承を中心に他のインド・ヨーロッパ語族の神話と比較した。そしてそうした歴史的伝承の中に原印欧神話の痕跡を見いだしている。このように比較研究によって神話の構造が歴史的な伝承の中にも受け継がれる可能性を指摘したという点で、本書はデュメジルの著作の中でもきわめて重要な意味を持つ論考の一つであるといえる。

コレクション2に収められている「ゲルマン人の神話と神々」(一九三九)は、今回訳出された著作の中では、もっとも早い時期に出版されていたものである。デュメジルは、一九三八年の論文で、古代インドの社会とローマの宗教のあり方を手がかりに、インド・ヨーロッパ語族と三機能説の関係を論じ

た。その翌年に出版された本書では、同じくインド・ヨーロッパ語族に属するゲルマン人の神話と三機能体系との関係が論じられている。まずデュメジルは、ゲルマン神話の三主神であるオージン、トール、フレイについて、それぞれが魔術師、戦士、農耕・牧畜民という三つの社会的機能を代表していることを論じ、その上で、ゲルマン神話における「主権の神話」(第一機能)、「戦士の神話」(第二機能)、「生命力の神話」(第三機能)について個別に論じている。

「主権の神話」では、オージンが戦いの際に「敵を言目や聲にし、麻痺させ、敵の武器を無力化する」(四三頁)ことに注目し、この神が敵を捕縛するインド神話のヴァルナやギリシア神話のウラノスらと共通する「緊縛する」神であることが論じられる。

「戦士の神話」では、オージンの支配下にある凶暴戦士ベルセルクが、インド・ヨーロッパ語族期に起源を持つ男性結社、若者結社の性格を持つことが指摘され、古代ローマでロムルスによって創始されたとされるルベルキヤ、ギリシアのケンタウロス、インド・イランのガンダルヴァなどと比較されている。

「生命力の神話」では、酪酊飲料であるビールに注目している。ビールは、儀礼において参加者同士あるいは人間と神々の関係など、さまざまな者同士の「関係」を取り結ぶ役割を担う。そのビールが重要な役割を果たす神話としてデュメジルは、「ロキの口論」を挙げている。この神話によるとロキは、ビールによる酒宴の席で、神々の性格の問題点を指摘し愚弄したとされる。こうしたロキの暴言は、酒宴の聖性によって生み

出された「儀礼的闘争」(一三三頁)であるという。そして「こうした『儀礼的闘争』を通じて、英雄たちの威光は生まれ、あるいは消滅し、確認され、あるいは更新されるのである」(二三三頁)と述べ、このロキの口論の場面を他のインド・ヨーロッパ語族の神話の酒宴の場面と比較した。

ゲルマン神話と三機能説との関係については、本書以降も繰り返し論じられ、一九五九年には本書に代わるものとして『ゲルマン人の神々』(松村一男訳、国文社、一九九三年)が出版された。この著作では、アース神族とヴァン神族の争いと和解の神話の意義について、古代インド神話やローマの建国伝承などと比較され、詳しく論じられている。また本書『ゲルマン人の神話と神々』で粗描された着想のいくつかが、より練り上げられて論じられており、両書は補充しあう関係となっている。

ところでデュメジルは、一九八〇年代になると、イタリアの古代史学者モミリアーニや中世史学者のギンズブルクらによって、親ナチズムの傾向があったと批判された。その根拠とされたのが、本書で論じられたゲルマン神話における「戦闘性」についての説である。訳者解題では、彼らの告発の経緯とデュメジルの反論が紹介されている。そこでは彼らの批判について「神話・宗教研究は政治性とどれだけ関連を有しているのか、学問の枠内でどこまで政治性を考慮にすべきか、あるいはそこから生じる学問の修正に名を借りた個人攻撃はどこまで許されるか、などといった問題が含まれている」(四〇五頁)と述べられている。たしかに彼らのデュメジル批判は、その妥当性も含めて、多くの問題を投げかけている。今回、そのきつかけと

なった本書が訳出された意義は、大きいと思われる。

同じくコレクション2に収められた『セルウィウスとフォルトゥナ——賞賛と非難の社会的機能とローマの戸口調査にみられるインド・ヨーロッパ的諸要素に関する試論』(一九四三)は、「ローマの神話」というシリーズの第二巻として著わされたものである(第一巻は一九四二年の『ホラティウスとクリアティイ』)。

デュメジルは、ローマの初期の王であるロムルス、ヌマ、トゥルルスがそれぞれ、「恐ろしい『至上権』」、「法的『至上権』」、「戦『力』」の三つの機能を代表しており、そこには「インド・ヨーロッパ語族共住期」に遡ることができる説明原理が働いていると考えていた。本書では、ローマの六代目の王であるセルウィウスのあり方の起源についても、インド・ヨーロッパ語族期に求めることができるかが検討されている。

セルウィウスは、それまでの王とは異なり、もともと王権の継承者ではなく、はじめて選挙によって選ばれた王であった。また、この王は「戸口調査(ケンサス)」を創設し、個人を評価する機構を整えたことでも知られる。そこでデュメジルは、このセルウィウスの事績を手がかりとして、「王の選挙に関する儀礼と神話」、「社会的昇進に関連する儀礼と神話」について、とくにインド神話と比較しつつ検討している。

インド神話からは、最初の人間の王とされるプリトウが取り上げられている。プリトウもまたセルウィウス同様、王になるべくしてなったのではない。彼の場合は、聖水をかけられ、聖別されることによって即位した王であった。この即位に際して

注目されるのは、公の場でプリトウの「賞賛」が行われていることである。デュメジルは、この賞賛をプリトウが王に昇進するために必要な行為であったと考えた。

そしてプリトウの賞賛の話とセルウィウスの選挙の話とを比較し、いずれも「資格を与える賞賛」という概念的機能」（三五七頁）が表現されたものであるとした。またローマのケンヌスは、個人を評価するという意味を持つことから、「資格を与える、昇格させる」という賞賛の概念」を人民に対して適用したものであるとした。

デュメジルは、このインドとローマの伝承にみられる賞賛の機能的類似が、インド・ヨーロッパ語族神話を再構成する手がかりとなりうると考えている。しかしデュメジルは、本書以降、セルウィウスと「賞賛の機能」の問題についてはほとんど論じていない。他のインド・ヨーロッパ語族の神話の検討もあまりなされていないため、本書で提示された問題には、その後大きな発展は与えられていないようである。

コレクシオン3に所収の『ローマの誕生——ユピテル・マルス・クイリヌス2』（二九四）は、『ユピテル・マルス・クイリヌス』に対して寄せられた批判に答えつつ、ローマ史における三機能体系のあり方をより精緻に検討しようとしたものである。

まず第一章では、ユピテル、マルス、クイリヌスをそれぞれ第一機能、第二機能、第三機能を表わしていると想定した説に対する批判に答えている。この説については、とくにユピテルとマルスに関して、汎機能的な「普遍神」ではないかという反

論が寄せられた。これに対しデュメジルは、「ユピテル、マルスの活動の統計的一覧表を作り上げ、その活動がもつとも集中するのはどの領域か」（四六頁）を見定める必要があると述べる。そしてさまざまな資料を追加し、それらを検討することによって、あらためて本来的にユピテルが至上神であり、マルスが戦士神であることを確認している。さらにこの神々が汎機能的な神になっていく過程についても説明を加えている。

第二章では、『ユピテル・マルス・クイリヌス』でも論じられた初期ローマのトリプス (tripes)、ティティエス、ラムネス、ルケレスの民族的特徴と三機能との関係について、プロペルティウスの『詩集』第四巻の記述を取り上げて再説している。プロペルティウスはこの詩の中で、ティティエスの祖父ティウス、ラムネスと結びつくレムス、ルケレスの祖ルグモンの三人の名を挙げ、それぞれを「飼育民」、「統治と宗教に専念する者」、「戦士」として描いている。つまりプロペルティウスはトリプスの祖をその部族の機能に従って特徴づけているのである。加えてデュメジルは、この詩の中で、三つの機能を統合するはずのロムルスが切り離されている点について、ウエルギリウスの『農耕詩』第二巻の農村生活を賛辞する詩を参考にしながら再解釈を試みている。このことによりデュメジルは、プロペルティウスの詩から、ロムルスがレムス、ルクモ、タティウスと段階的に関わり、彼らにちなんだトリプスを創設していく過程を読みとることができるとした。

第三章では、ローマ建設の際のサビニ人の併合の問題が取り上げられている。『ユピテル・マルス・クイリヌス』では、こ

の伝説について上位機能の集団が、第三機能の集団を統合する話であり、印欧原神話の痕跡をとどめたものであると論じられた。ここではサビニ人は第三機能を表わすものと位置づけられている。本書ではこの点についてあらためてゲルマン神話のアイリス神族とヴァン神族の話と比較して再説している。さらにサビニ人が第三機能と関係づけられる理由について、サビニ人の歴史的なあり方からも説明している。

第四章では、謎の多い神クイリヌスの機能について検討している。クイリヌスは、第三機能神としてとらえられる一方で、戦士神マルスとも同一視されている。その理由をデュメジルは、クイリヌスが第三機能神として司っていた「平和」についてのローマ固有の考え方から説明する。それは、ローマにおいて平和が軍事力を背景として維持されるとみなされていたため、戦争を司るマルスと平和を司るクイリヌスとが交差したということである。つまりインド・ヨーロッパ語族の神話がローマにおいて歴史化されていく中で、ローマ固有の社会状況に応じて第三機能のあり方も変化していったということだろう。

本書は、前者である「ユピテル・マルス・クイリヌス」に対する批判に答え、資料を補足する形で論が進められている。しかしそれにとどまらず、神話が失われてしまったローマを例として、詩といった文学作品の中からも神話的要素を探り出していく方法が示されているという点で、興味深い論考であると思われる。

コレクシオン3の「大天使の誕生——ユピテル・マルス・クイリヌス3」（一九四五）では、ゾロアスター教の中に三機能

体系がどのように受け継がれたかが論じられている。

デュメジルはまず、インド・イラン語派に属するミタンニ王国の王が、紀元前十四世紀にヒッタイトの王と交わした条約文を刻んだ碑文を取り上げる。その碑文によると、ミタンニの王は、契約や主権と関係が深いミトラとヴァルナ（第一機能）、戦士であるインドラ（第二機能）、そして健康、若さ、豊饒性を司る双子神ナーサティア（第三機能）の五神に条約の遵守を誓っている。このことから紀元前十四世紀ごろの、インド・イラン人が、三機能イデオロギーを有し、三つの機能を代表する神々を主神として崇めていたことがわかる。

しかしその後イランでは、ゾロアスターによって、多神教から一神教に改革されたため、ゾロアスター教の中に三機能体系を見いだすことは難しい。そこでデュメジルは、最高神アフラ・マズダが従えている「アメシヤ・スペンタ」と称される六柱の大天使たちに注目する。その大天使たちとは、「善思」を意味し、牛を司るウオフ・マナフ、「天則」を意味し、火を司るアシヤ・ワヒシュタ、「力」を意味し、金属を司るクシヤスラ・ワイリヤ、「敬虔さ・正思」を意味し、大地を司るスプンタ・アールマイティ、「健全」を意味し、水を司るハルワタート、そして「不死」を意味し、植物を司るアムルタートである。

デュメジルは、この天使たちのあり方が、ミタンニの碑文に記されたミトラ、ヴァルナ、インドラ、ナーサティアという神群と機能的に対応していると論じている。

「善思」を意味するウオフ・マナフと「天則」を意味するア

シャ・ワヒシュタは、第一機能を表しており、ミトラとヴァアルナに対応している。「力」を意味するクシャスラ・ワイリヤは、言うまでもなく第二機能を表しており、インドラと対応している。「敬虔さ・正思」を意味するスプンタ・アールマイティは、「大地」を司ることから、第三機能に関わることは明白であるが、ミタンニの条約文に挙げられた主神群には対応する神がない。そして対偶的な名を持つハルワターとアムルタートは、「健全」、「不死」を意味し、第三機能を表わしている。この天使は、不死や医療を管掌するナーサティアと対応している。

こうしてみるとミタンニの条約に挙げられている主神群にアールマイティと対応する神が見あたらないことが目をひく。この問題についてデュメジルは、アールマイティが女性と考えられていたことから、北欧神話の第三機能神が、フレイ、ニョルズと女神フレイヤの三神とされることなどと比較し、第三機能が女神を含む三神によって構成される場合もあると考えた。

このアールマイティの問題については、本書が執筆された後も検討が加えられている。「タルペイア」(一九四七)をみてみると、アールマイティにはイランの河川の女神アナヒーターの性質が重ね合わされていると考えられている。そのアナヒーターの正式な名称は「アレドゥウヴィー・スラー・アナヒーター」(湿潤な・強い・穢れなき者)という。「湿潤な」は、大地を潤し、作物を生育させることであるため、第三機能を表し、「強い」は第二機能、「穢れなき」は神聖さと関わるため、第一機能を表している。このことからアナヒーターは、三つの機

能すべてに関わっている。こうした多機能的な大女神としてのアナヒーターの性質が、第三機能を表しながらも、「敬虔さ」や「正思」という第一機能とも関わっている大天使アールマイティの性質に受け継がれていると想定している。

こうした若干の訂正もされたが、本書で注目すべき点は、神話の構造が、一神教化された宗教の中にも、姿を変えて残存している可能性があるという指摘であろう。デュメジルは、「ユピテル・マルス・クイリヌス」で歴史的な伝承の中に神話の構造の痕跡を見いだしていたが、ここでも彼は神話学の扱うべき領域を拡大しているのである。

コルクション4に取められた『神話から物語へ』(一九五三)原題は『ハディングスのサガ―神話から物語へ』では、北欧における、神話から伝説への「移し替え」の問題が論じられている。その材料としては、一二世紀末から一三世紀初頭にかけて活躍したサクソ・グラマティクスによる年代記、『デーン人の事績』が取り上げられている。デュメジルは、この『デーン人の事績』に所載されているデンマークの初期の王の一人ハディングスに注目し、この王のサガをニョルズの神話と比較している。

ハディングスとニョルズは、従来指摘されていたように、いくつかの共通点を持っている。彼らはいずれも海、航海に関わり、またいずれも二度結婚しているが、その二度目の結婚、すなわちハディングスとレグニルダ、ニョルズとスカジの結婚のいきさつも類似している。デュメジルは、こうした類似を踏まえた上で、ハディングスとニョルズの生涯を段階的に比較し、

分析する。まずニオルズは、神話における初期の段階では、ヴァン神族（第三機能）に属し、性的に奔放なヴァン神族らしく、姉妹と近親相姦の関係にあった。しかし、オージンの率いるアース神族（第一、第二機能）との戦いを機に、ヴァン神族の代表としてアース神族の仲間に入ると、その近親相姦関係をやめ、アース神族の女神スカジと結婚をしている。一方巨人のもとで育てられたハディングスは、巨人の娘で親代わりであったハルトグレパと近親相姦的な結婚をしている。このハルトグレパが亡くなった後、ハディングスは片目の老人オージンと出会い、さまざまな序言を授けられる。そしてその後、デンマークの王女レグニルダと結婚をする。つまりハディングスの生涯は、オージンと出会う以前と以後とで異なった段階にあるといえる。こうしてみると、ニオルズとハディングスの生涯は、「前オージンのヴァン型の局面」から「オージンの局面」（一五三頁）への移行という点で対応しているとわかる。デュメジルはこの対応を、作者（サクソ、あるいはその出典の著者）がニオルズの生涯をハディングスに転移させたことによると説明している。つまり、作者の意図的な作業によってハディングスのサガに神話が移し替えられたと考えているのである。本書は、解題でも述べられているように、「デン人々の事績」という作者の特定された資料を取り上げることが特徴である。そのことにより、神話が物語に移し替えられる際の作者（编者）の意図について論じることが可能となっている。文学作品における作者の意図を探り出すことは、一般的にきわめて難しい作業であるといえるが、デュメジルは、その困難を承知

の上で、さまざまな方向からこの問題を論じている。本書におけるデュメジルの意欲的な試みは、文学研究の一つの手法としても参考になるのではないだろうか。

最後にコレクション4に所収の『戦士の幸と不幸』（一九六九）では、第二機能（戦士機能）に焦点が当てられ、インド神話の戦士神インドラを軸としながら、「奉仕」、「宿命」、「昇格」という三つのテーマが論じられている。

「第一部 奉仕」では、ローマの第三代目の王で、好戦的なトゥルルス・ホステイリウスの伝承とインドラの神話の筋が比較対照させられる。デュメジルはこれらの話を、第二機能の神（英雄）が、法や祭司と関わるミトラ的な第一機能を侵犯し、さらに第三機能の奉仕を得る話であると解釈し、こうしたインドとローマの伝承の対応が「インド・ヨーロッパ語族のイデオロギー的遺産」（二八五―二八六頁）によるものであると説明している。

「第二部 宿命」では、戦士機能神（英雄）が三つの機能と対応する三つの大罪を犯す神話や伝説が取り上げられている。「第三部 昇格」では、インドラがヴリトラを殺したために「ヴリトラハン」（龍殺し）という称号を獲得したとされる神話を手がかりとし、英雄の通過儀礼をめぐる神話、伝承、儀礼の諸相について論じられている。

これらの中でもとくに重要な論であると思われるのが、戦士の罪について論じられている第二部である。この論を簡単に紹介してみよう。

『マールカンデーヤ・プラーナ』によれば、インドラは三つ

の罪を犯している。第一の罪は、バラモンであった三頭の怪物の殺害である。バラモン殺害は、言うまでもなく第一機能に対する侵犯である。第二の罪は、悪鬼ウリトラをだまし討ちのような卑怯な仕方でもって殺害することである。こうした戦い方は、戦士の理想とはことなっており、第二機能に関わる罪である。第三の罪は、アハリヤーという女性を得るために、その夫に変身し、姦淫したことである。性は豊饒性と関わるため、この罪は、第三機能と関わる。

次にデュメジルは、『デー人への事績』に描かれた英雄スタルカテルスの罪を取り上げる。彼は「三つの生」を生きることと引き換えに、三つの大罪を犯すことが運命づけられた。第一の罪は、仕えていた王をだまし、供犠として神に供えるという「犯罪的供犠」をしたことである。第二の罪は、戦いの際に、卑怯にも敵前から逃亡したことである。第三の罪は、仕えていた王を殺害し、賞金を得たことである。これらの罪は、宗教的な供犠、戦い、金(色)に関わっており、それぞれ三つの機能を表わしている。

これらの他にもデュメジルは、ギリシア神話の英雄ヘラクレスの話も取り上げ、彼が生涯の中で、三つの機能に関わる三つの罪を犯していることを指摘している。

デュメジルは、インド・ヨーロッパ語族の神話や伝説のいくつかに共通して、戦士による三機能に関わる大罪が描かれていることについて、戦士であるがための宿命という点から説明する。それは、戦士が戦いを通して秩序を守るには、ときには秩序を乱すような行為も必要となるということである。つまり強

大な敵を倒す強さを得るためには、秩序に反するような負の力が必要となるため、必然的に罪を犯してしまうということである。

このようにここでは英雄が犯す罪について、それが戦士の機能の特徴と結びついていることを明らかにしている。こうした英雄論、戦士論は、インド・ヨーロッパ語族の神話や伝承だけではなく、広く英雄の宿命について考える上でも示唆的であると思われる。

デュメジルの著作は、これまでに『神々の構造』(松村一男訳、国文社、一九八七年)、『ゲルマン人の神々』(松村一男訳、国文社、一九九三年)、『ローマの祭 夏と秋』(大橋寿美子訳、法政大学出版局、一九九四年)、『ディレイエ・エリボンとの対談集である』『デュメジルとの対話——言語・神話・叙事詩』(松村一男訳、平凡社、一九九三年)が日本語に訳出されている。中でもとくに『神々の構造』は、デュメジルの広汎な研究が包括的にまとめられており、彼の研究の概要を把握するには好適な入門書であるが、『神々の構造』の訳者解説でも指摘されているように、きわめて簡潔な記述となっている。そのため、そこで取り上げられている個別の問題について、より深く知りたいときには、そのあまりの簡明さに物足りなさを感じることもある。今回訳出された『デュメジル・コレクション』には、『神々の構造』ではその要点しか述べられていなかった、主権の二重性、戦士機能を取り巻く問題、神話と歴史的叙述の関係、文学作品に受け継がれた神話的思考、一神教に残された

神話の痕跡、などといった神話学にとつて、大変重要な問題についての論考が収められており、『神々の構造』によつてデュメジルの研究に興味を抱いた人たちの関心に答えるものとなっている。今回の『デュメジル・コレクション』の出版を機に、今後デュメジルの印欧神話研究への理解がよりいつそう深められることと思われる。

三機能説を中心とするデュメジルの神話研究は、インド・ヨーロッパ神話の比較研究の方法に新しい視点を提示しただけでなく、非インド・ヨーロッパ語族である日本の神話研究にも影響を与えた。そこで最後にその点について簡単に述べておきたい。一九六〇年代に入ると、大林太良や吉田敦彦らによつて、日本神話の研究にデュメジルの神話研究の枠組みが採り入れられ、日本神話とインド・ヨーロッパ神話の比較研究が本格的に行われるようになった。この研究により両者は、日本神話にも三機能体系が反映しており、日本神話とインド・ヨーロッパ神話の間には構造上の類似が認められると論じた。デュメジルの三機能体系をインド・ヨーロッパ語族に特有のイデオロギ―と考へていた。それが非インド・ヨーロッパ語族である日本にも看取される理由について彼らは、インド・ヨーロッパ語族の神話が内陸アジアの馬匹飼育遊牧民を介して朝鮮半島に伝播し、日本に伝わったことによるものと想定している。彼らの研究により、日本神話の系統研究は、インド・ヨーロッパ語族も視野にいれて、より多角的に展開されるようになったのである。

そうした彼らの研究については、いくつかの反論も提示され

ている。その中には、文献の取り扱い方や、伝播経路に関するもの、また日本神話から三機能体系を抽出する手法についての批判が含まれている。しかしデュメジルの研究に立ち戻り、その上で彼らの研究を問い直すということは、十分に為されておらず、日本神話と三機能説、あるいはインド・ヨーロッパ神話との関係についての議論は、いまだ深められていないのが現状である。その理由の一つとして、デュメジルの著作が、これまで対談集も併せて四冊しか訳出されていなかったことが挙げられるだろう。そのことは、彼の膨大な研究業績に比べても、少ないと言わざるをえない。しかし、今回『デュメジル・コレクション』で新たに八冊の研究書が訳出され、デュメジルの研究を参照し、利用できる環境は、格段に改善された。このことにより、デュメジルの研究成果が広く援用され、日本神話の比較研究についても、その議論がこれまで以上に深められ、展開されることを期待したい。

土屋 博著

『教典になつた宗教』

北海道大学図書刊行会 二〇〇二年二月二八日刊

A5判 iii 十二六五十二四頁 四五〇〇円

鶴岡 賀雄

聖書学は、欧米の人文学の中で最も厚い研究史をもつ、最も「正統」的な学問の一つだろう。一方「宗教学」は、マックス・ミュラーの仕事を本格的始まりとするなら、その歴史は百数十年、アカデミズムないし人文諸学内での位置は、いままも不安定なままである。

その宗教学にとって、大学組織や学界機構の上では、聖書学を中核にもつ神学(学部)からの独立こそが一箇の自立した学としての成立を保証するものだったことは、しばしば言われるとおりだとすれば、宗教学と聖書学とはほとんど定義上異なるはずである。しかるに、本書の著者がこの二つの「学」の双方において、現在の日本を代表する学者の一人であることは言をまたない。そしてまた、著者の学問の特徴が、宗教学と聖書学というこの二つの学問を「二つ」にしようとしないうところにあることも、既によく知られている。では、それはどのような意味で、どのようにして一つなのか。聖書学にはまったく門外漢の評者が最も関心を引かれたこの点に焦点を据えて、以下本書

の書評を試みる。

*

聖書学と宗教学を何らか一つのものとして実践しようとするときの、著者の根本の発想は、聖書を「教典」の一つとして捉えることであつた。キリスト教という一宗教の教典の研究が聖書学だということである。あるいは、聖書研究の枠組みをなすのが、宗教学的教典論だと見ることもできる。

これは、宗教学の立場に身を置く者にとっては自明のことのように見える。が、著者が一方で所属している聖書学の大きな伝統の中では、これはいまだに新しい態度であり、なればこそまた批判もされよう視点であるかにも推測される。そうした事情を著者は、一見控えめながら鞏固な主張が込められた、含蓄にとむ言い方で示唆している。「本書の扱かつている主題は既存の学問領域のはざまに落ちるものであり、仮説と試論の積み重ねが、全体としてうさんくささをもし出すこともわかつていないわけではない。しかしこのたびは、かたくなにこのやり方に固執することにした。読者のことを考えていないと言われるかもしれないが、自分では逆に、読者のことを意識しすぎるがゆえにこうなつたと思つている」(二六五頁)。巻末の「おわりに」にあるこの一文は、おそらくおもに聖書学者たちに向けて言われているのだろうが、「うさんくさい」ことを引き受け続けてきた評者からすれば、本書は宗教学と聖書学、また思想史研究といった「学問領域のはざまに落ちる」ものではなく、そうした諸領域を分断することへの抗議の書でもあり、「全体としてうさんくさい」ものではなく、その視点の新しき、また

視野の広さがしからしめるさまざまな開拓的テーゼの提出の書としてしか読むことはできない。が、ともかく本書には、神学部の聖書学のあり方への、宗教学的視点からの批判的措辞がくり返し現れる。著者が、「二つの学問」の、それ自体あるべきでない狭間で、或る緊張関係の中で思考し著述していることが伺われるが、またその緊張こそが本書の特徴でもあり、論の質を高めているとも感じられる。

なればこそであろう、著者は宗教学という学の性格には極めて敏感であり、著者が開拓しようとするいわゆる宗教学的教典論も、それがはじめから聖書を典拠、範型として発想されている限りで、キリスト教的宗教理解、教典理解に、とりわけ近代欧米社会におけるそれに無意識裡に支配されがちであることに對して、充分に自覚的、警戒的である。多くの宗教学概念同様、「教典」(英語の *scripture* にほぼ相当)も特定宗教、この場合はキリスト教に由来しつつ普遍化された概念であるのだから、「ある概念を宗教学に転用するときには、そのような歴史的しがらみ、教典の場合であれば聖書のイメージを、できるだけ相対化するべく努めることが必要になる」(七頁)。具体的に言えば、「教典」を、ある宗教が説く一種の宗教思想としての「教え」を言語化した書物であるとし、さらには、そうした「教え」こそが、とくに「道徳的教え」こそが、当の宗教の核心だとする態度である。また、専らそうして言語化、書物化されたもののみによって当の宗教の内容を理解しようとする態度である。著者はこれを、「二種類の誤解ないし偏見」(二頁)と言って憚らない。

著者に従えば、教典研究は、「教典に書き記された教説・思想がどのようなものであったかを考察するだけでなく、そのような教説・思想あるいは教典そのものがどのように受容され、実際の宗教生活の中でどのように用いられていったかを明らかにするのが本来の教典論であるという作業仮説に基づいて、その根拠と可能性が模索されることになる」(四頁)。つまり教典は、その内容よりもむしろ使用によって教典となる、というのが、本書を通じて提出されているテーゼであると言えよう。「要するに教典に関しては、そこに何が書かれているかという問いもさることながら、それがどのように用いられているかという問いが重要なのである」(二一六頁)。

こうした展望を実現するために著者は、本書の問題関心を予め明確にした「序論」の後半で、「教典」という言葉——聖典、經典、正典、等との異同——、諸宗教におけるその諸相などについて、簡潔だが適切な比較宗教学的記述を行って、この概念を宗教学的に明確にしている(四一—八頁)。こうして、キリスト教の聖書を範型にしつつも、あくまで宗教学上の一般概念としての「教典」論を整備し、同時にこの教典把握から翻ってキリスト教聖書の性格を闡明していくこと、これがまさに本書の課題である。それは、「キリスト教における聖書」という文書の性格を徹底的に見ぬこと(七頁)に他ならない。まさに、聖書学であると同時に宗教学である。

付言すれば、本書のこうした観点はいわゆる宗教言語論に属するものともみられる。但し、従来の宗教言語論の多くが、超越的で究極的な宗教の真理をいかに言語化するか、といった視

点に支配されがちであったのに対して、本書の教典論の特長は、上記のように、教典という「書物」が、これを奉じる宗教集団によっていかに使用されているか、に強く着目するところにある。「教典」はたしかに、思想的教義書に比して、そうした方向での検討が相応しいだろう。教典論こそは、言語論の語彙で言えば、テクストの広義の語用論（プラグマティクス）的研究に最も親和的であり、これまで手薄だった宗教言語論のこの方向に、それも宗教社会学的な手法からではなく、あくまでテクストの内部的検討から展開していくのに最も有効な題材である。こうした観点は、単なる「宗教思想」に止まらない「宗教という全体」を掴まえるには不可欠の態度であるし、また著者が宗教というものを捉えるまなざしに、つまり著者の根本的宗教理解に根ざしたものとと思われる。

*

結構としては、本書は三部構成を採り、「宗教学の課題としての教典論」と題される第一部がいわゆる宗教学的教典論、「教典論によって照射されたキリスト教史の諸断面」と題される第二部がいわゆる聖書学になんとなくとも題材上は属し、そして第三部「新約聖書学者」R・ブルトマン再考」が、教典論的関心のもとに捉え直されたブルトマンの学問と思想の研究である。これら一見、相互に独立した研究領域、研究対象が、上記の一貫した問題関心に導かれて、いわば有機的に繋がっていることは既に明らかだろう。（既発表論文を基に書かれた本書巻末の初出一覧を見ると、最も古いものは一九七五年となっているが、著者は「はつきりと自覚されていない場合にも、それな

りに一貫した問題意識があったのであろう」（「おわりに」二六三頁）と謙遜して述べている。以下では、紙数の許す範囲で、各章の所論を簡単に、評者なりに紹介し、上述の著者の問題関心とその成果を多少とも肉づけてみたい。

第一章は「F・マックス・ミュラーの教典論」である。宗教学の開祖たるミュラーが『東方聖典』全五十巻の編者でもあったことを思えば、宗教学の成立はその当初から、教典（論）と不可分であったことに思い至る。同章は、そのミュラーの宗教理解を、現在ではあまり読まれることのない諸テクストを精査してさまざまな観点から論じている。彼は、一面では科学主義者とも言える合理主義者だったが、また「心の宗教」たる神智学を「究極の宗教」として評価し、「メタファーの形で表される」「無限を認知すると同時に至高の美に向かうような人間の詩的直観」に「神話・教典を成り立たしめた根源的直観」を見て取る、広義のロマン主義者でもあった（二四―二五頁）。彼の教典論が、『東方聖典』に示されているように、文字化された教典を重視していたことは明らかだが、しかし口頭伝承や「音」としての言語への関心が彼にはあったことにも注目されている。これは、教典論を儀礼研究と結びつけていく可能性を示すが、ミュラー自身および後世の研究がこの方向に進まなかったことを問題視している。

第二章は「教典論の復興」、第三章は「教典論の射程」と題されて、ミュラー以後の宗教学史上の教典論の展開をたどり、とりわけ聖書学の領域において、「啓蒙主義の内側からその非歴史性をうつつという形で展開された」（三六頁）さまざまな方

法論——構造主義、文学社会学、レトリック批評、受容美学に至る——の盛衰が見通しよく整理されている。その方向は、基本的に、「人間学的な幅を与えられ、閉鎖性を脱して宗教学の一環としての教典研究になる可能性」(四〇頁)に向かうものと総括され、その展開の「段階」として、イーグルトンにならって、もっぱら「作者」への関心が支配した段階(ロマン主義および一九世紀)、「テクスト」自体に関心を限定した段階(ニュー・クリティシズム)、そして「読者」へと関心を移行させた段階(受容理論)の三段階を想定する。そして教典研究における「読者」論として、教典の「読者」すなわち信徒たちがどのようにそれを使用しているか、つまり教典が読まれ活用される「社会的場」におけるさまざまな機能に着目すべきことが主張される。この観点から、シャルチエなどの「読解の社会学」の発想と方法が注目されている。

第四章は本書に初出の論であり、近年の宗教学におけるキーワードとなったファンダメンタリズムとグローバリゼーションが、教典論との関わりにおいて論じられる。前者を教典論の問題系の中で論ずることは、これが元来、聖書の読み方を指す言葉であったことに鑑みれば当然の態度である。この言葉は、著者も検出の出发点としているアメリカの「ファンダメンタリズム・プロジェクト」の成果に見られる如く、一箇の宗教学的概念として一般化されていくが、「最初の段階でこの言葉に付与された否定的ひびき」が「現在にいたるまでつきまとっていることには注意しておく必要がある」(六七頁)。その上で著者がこれを見る視点は、これを、字義に固執する聖書解釈上の一態

度とする一般的理解ではなくして、「ファンダメンタリストが宗教的伝統を守るために、聖書の権威の「内実」(reality)よりもむしろ「形式」(form)を用いているという事実」(六八頁)にその本質を見るものである。つまりファンダメンタリストにとつて聖書とは、字義という「意味」のレベルではなくしてむしろ「もの」のレベルで、ある決定的で不可変、不可侵の権威をもつ「宗教文化材」(岸本英夫の言葉。本書七九頁、他)。なのだとされる。プロテスタントのある人々の場合は、この不可変・不可侵の「もの」が聖書だったということである。このようにとらえるならば、さまざまな種類のファンダメンタリズムをもつと動的な概念として形成することが可能になり、著者はここに、貶称的ニュアンスを脱した宗教学的一般概念としてファンダメンタリズムが成立する可能性を見ている。これらの指摘は、評者には極めて啓発的に思われた。

ファンダメンタリズムはまた、本章のもう一つの主題であるグローバリゼーションとも連動している。つまり、ファンダメンタリズムも、グローバルな世俗化と、それに伴う宗教の個人化という状況に対応した、個々の宗教集団の、それ自体がまたグローバルな反応、反動なのである。広く見るならば、歴史的・批判的方法に基づく聖書研究がもつ、イエスの出来事とキリスト教の成立をイエス当時の歴史的文化的コンテクストから捉え直そうとする態度もまた、それ自体が、現代の世俗化とグローバル化というコンテクストの中でこそその出来事であるとしているようである(七八―七九頁)。

第二部第一章「福音書文学と比喩」は「教典形成の動機」と

副題され、福音書の中で最も「歴史記述的」とされるルカ福音書における「歴史」ということの意義を、まずその「プロローグ」におけるいくつかの言葉使いの検討によつて問う。そこから出てくることは、ルカにとつては近代歴史学的な意味での史実を語ることは関心の外にあつたことの確認である。そして、事実の報告的記述ではなくして一種の物語（近代的な意味では仮構でもありうる）としてイエスの言行を記述するルカ的な歴史物語叙述は、すでに教団として形成されつつあつたルカ時代のキリスト教においてある程度固定化しつつあつた「教説」を安定的に語る枠組みとして生み出されたのではないかと、著者は示唆しているようである（これは、新約学に素人の評者の誤読かもしれない）。このことは、同章の後半での、「譬」論において繰り返し返される。マルコやQやマタイとは、ルカにあつては譬の機能が異なっている、つまり、ルカでは譬は、超越的なもの、例えば「神の国」の何たるかを言語化する際に不可避の手法というよりも、何らか「修辭的なもの」、あるいは「例話」となつており、それは、「すでに教義として意識的にとらえかえされつつあつた超越的なもの、終末的なものを土台として、今や、生き方の模範を求める発想が前面に出てくる」ような状況が、そうしたルカ福音書の記述スタイルを生んでいる、と論じているようである。その論の適否については評者は何も言う力をもたないが、ここにあるのは、語られている内容よりもその「語り方」に注目することで、そのテキストが形成された状況、そのテキストの目指していた意図を説明する手法、発想であり、これは「教典論」として極めて生産的な態度であると思

われる。

続く第二章「書簡体文学と模倣」も「教典継承の動機」と副題されて、著者の最も専門とする題材の一つであろう牧会書簡の「表現形態」と、それを生んだ「生活世界」が検討される。この、神学思想の表明としては「いささか色のあせたパウロ主義」（アルトマン）（一一八頁）と評価されるテキストに著者がとくに注目するのは、そこに、パウロという宗教的天才の、確かに過激な思想、教えと生き方とが、初期のキリスト教団という、多くの人々の生を包容するがゆえに多くの人々に実践可能な教えにまで、「ひそかに内実を奪われて形骸化」（一三四頁）されていく過程を見て取れると考えるからである。そして、そうした経緯によつてこそキリスト教が一つの宗教として成立していったのだ、と著者は考える。「宗教集団を構成する人々は、（パウロといった）（評者注）カリスマ的人物の到来に期待し、それを崇拜するが、同時に、自らはそれと一線を画したところにとどまり続ける。またそうしなければ、教団は、現実に根ざした力を獲得しえないのである」（二五三頁）。宗教というものの現実をこのように広く深く見つめる著者が、そうした初期教会の志向を牧会書簡に読みとる手法は、ここでも、例えば「この言葉は真実です（ピステイス・ホ・ロゴス）」といった小さな定型句がテキスト内で果たしている意味作用を精密に見抜き、そうした細部にこそテキストの、密かな、しかし最大の主張を読みとるといふものである。「要するに牧会書簡では、内容よりも形式が、理論よりも実践が重視される」（一一五頁）のである。聖書テキストの読解者としての著者の本領が鋭く発

揮されているものと推測される。

第二部第三章は、「日本における聖書の受容とその機能の変化」というタイトル通りの内容で、牧会書簡研究とはその扱う時代と地域とを全く異にするが、やはり聖書という教典が信徒集団に対して果たす機能の一つの極北が見定められている。聖書の頒布数の推移という実証的事実から発して、近代日本においては聖書が、しばしば「教会における儀礼の実践」というコンテキストから切り離されて「一般の文学書や思想書と同じレベルでの書物として受け入れられている」(二六四頁)ことに、「教典の機能の新たな拡張の可能性」を見るのである。そうした方向での聖書という教典の使用法つまり機能の一典型として、内村鑑三ないし無教会主義における聖書の読まれ方が検討されている。

第三部は、二〇世紀最大の新約聖書学者「ブルトマン論」である。著者の視点からは、彼は聖書という教典を扱いながら、それを「教典の一つ」として見る宗教学的教典論の立場には立たず、新約聖書学の枠に留まり続けた、そうしようとする学術者に見える。その彼のポジションを、R・オットーとの対比(第一章「ブルトマンと『宗教』」、その「神話」理解の検討(第二章「ブルトマンにおける『非神話化』と現代の神話論」)、ハイデッガーとの対比(第三章「ブルトマンと『哲学』」、彼の「レトリック」的なるものへの関心の推移の追跡(第四章「ケリュグマとレトリック」)という、四つの側面から明らかにしている。そうした検討の結論は、「彼の思想の発展」は結局、さまざまな場面で見られた接触や関心にも拘わら

ず、「宗教や宗教史の概念を清算していく過程と見なされる」こと、彼の「哲学理解」も「最終的には特定の歴史にからめられる」のであり、また彼が次第に強調するようになる「決断」は、「結果的には神学的なケリュグマ自体が決断の対象となつて」いき、「非キリスト教的世界の中でこそキリスト教的意味の場がさぐられなければならない」ことが見失われていった、という評価となつている。ブルトマンは、著者が目指すような教典論に展開する可能性をつねに持ちながらも、その都度その方向を自ら遮断してしまつた、というのが著者のブルトマン理解のようである。

*

「宗教一般」なるものの存立を無反省に前提して、古今東西の諸宗教を比較し、記述し、またその「本質」を問うような宗教学は、マックス・ミュラーの仕事以来百年数十年を経て、大きな成果を挙げると共に、一つの段階を終えつつあるかに見える。しかしこれはもちろん、宗教学そのものの終焉を意味するのではない。宗教学において諸宗教を一つの視点から比較通覧することは、それ自体が目的ではなくして、個々の宗教ないし宗教現象を理解するための有効な視点や発想を獲得し確保するための方法に他ならないからである。そうした比較宗教学、あるいは宗教現象学的発想と知見を前提としてつねに参照しつつ、それぞれ個別の宗教を、「他の・多くの宗教」との潜在的関わりの中で研究することが、宗教学が元来志向していたことであつたと思われる。そうした意味での宗教学は、したがって、同時に特定宗教の研究、例えばキリスト教、聖書学で

ありうる。一方、そうした外に開く志向をもたない特定宗教研究は、本書の著者が再三指摘しているように、自閉し、涸渇するであろう。宗教学である聖書学、キリスト教研究である宗教学研究、こうした学的スタンスが、あるべき宗教学であると私には思われる。そして本書の著者はまさしくこれを実践しており、本書はその典型的・範型的成果であると思われる。

定められた紙数を超えているが、さいごに一言。本書のカバ―や表紙、扉は、グーテンベルク聖書はじめ、「書物」としての聖書を巡る長い歴史の諸相を示すさまざまな美しい意匠で飾られている。これは単なる装幀という以上に、「おわりに」に示唆された本書のいささか困難だったらしい刊行事情とともに、本書もまた、ある特定の社会的・歴史的状況のなかで制作されて、特有の物質性と使用機能を有した一冊の書「物」――宗教文化材！――であることに気づかせてくれている。

島蘭進・西平直編

『宗教心理の探究』

東京大学出版会 二〇〇一年四月一〇日刊

A 5 判 xiv 十三八九頁 四八〇〇円

村 本 詔 司

はじめに断っておかなければならないが、評者は非会員で心理畑の人間である。大学では臨床心理学を教えている。それで、まずは心理学サイドから宗教心理学に関して見えてくるものに触れておこう。

臨床心理学、社会心理学、発達心理学、教育心理学などと同様に、「心理学」という名がついているのだから、宗教心理学も心理学の一分野であると考えるのが自然なように見える。ところが、心理学関係の学部、学科、コースで宗教心理学という講座はもろんのこと、科目を設けている日本の大学や大学院を評者はまだ知らない。また、宗教心理学をテーマにして、卒業論文、修士論文、ましてや博士論文を執筆して提出することは、心理学の学生、研究者、実践家にとってはかなり無謀な企てであり、指導教官がそのようなことを勧めることはめったにない。

他の「く心理学」と異なる宗教心理学のこの特殊な扱いは、一九世紀後半以来、科学、しかも物理学や化学をモデルとする

自然科学の一つとして自らを確立しようとしてきた心理学のアイデンティティ形成の歴史を背景としているのであろう。大雑把に言ってもとも心理学は哲学に、そして哲学は宗教に含まれていたのだが、宗教から哲学が信仰とは区別される理性を根拠として自立した後、さらに哲学から心理学が観察や実験、統計的検証などを基本的手続きとしながら自然科学として自立しようとしてきた。実証性を誇る心理学にとつては哲学との関わりだけでもすでに物議を醸すのだが、ましてや宗教に関わることは心理学にとつては、自らの学問的アイデンティティをさらに帳消しにしかねない。

もっとも、現実の心理学は、宗教を最終的に科学に同化しようという究極の野望と、自らの母胎としての宗教に心理学が解消されてしまうことへの不安（あるいは心理学を解消しようという衝動？）という両極端のあいだで揺れ動きながら己の位置を求めようとしてきたのだろう。

機械論、因果論、還元主義、要素主義、仮説検証的方法などで特徴づけられる近代自然科学の思考様式に満足できない心理学者が、自らの心理学の学問的根拠をそれとは異なる考え方、方法論、たとえば、個性記述、目的論、参加的観察、現象学、解釈学、最近ではナラティブ・アプローチなどに求めるとき、暗黙のうちには常に、宗教との関わりにおける心理学の出自とアイデンティティに悩んでいるのではなからうか。時には宗教を心理学に還元できるかのように主張してきた臨床心理学でさえ、「より科学的な」心理学からは胡散臭く見られる傾向にある。

ところが、より現実的レベルに話を戻せば、WHO（世界保健機構）はすでに健康の定義に体と心のレベルだけでなく、spiritual（霊的、宗教的）の次元をも含めている。また、アメリカ精神医学会が編集して、今日の精神医療現場で広く用いられている精神障害診断マニュアルであるDSM-IVには、「spiritual or religious problems（残念ながら「神あるいは宗教の問題」という訳語が当てられているが……）」という疾患カテゴリーが設けられている。これは、何らかの宗教との関わり（入信、修行など）の過程で一時的に起こる精神障害、いわゆる spiritual emergence に精神医学的に対応できるようにということである。また、伝統宗教や土着の霊性がまだ余力を保っている地域や国で実践する場合には特にそうだが、患者が自分の問題を宗教的な用語を使って表現することは決して珍しくない。もっとも、心理学が普及したこの頃では、自分の問題の原因を「エディプス・コンプレックス」、「機能不全家族」、「ソーシャルスキルの不足」、「トラウマ」などで説明するクライエントも現れてきているようだが……。

精神障害の程度のカかわらず、その悩みが人間として普遍的なものになればなるほど、患者も臨床家も宗教や霊性の領域に近づいていることが次第に実感されてくるものである。最近、日本心理臨床学会で「先端医療における臨床心理士の役割」というシンポジウムで指定討論者をつとめて感じさせられたことだが、医療技術の急激な進歩で、患者とその家族、そして医療従事者たちは、一昔前なら想像もつかなかったような、

それゆえ、従来の心理学でも倫理学でも対応できない性質の心理的・倫理的問題に直面するようになってきている。しかし評者としては、これらの問題はこうえなく新しいものであると同時に、「創世記」における知恵の実をめぐる物語に描かれているように、人類の歴史の始まりからあるきわめて古い宗教上の問題でもあることを指摘しなければならなかった。

今翻訳中の心理臨床家のための倫理の本は、版を改訂すること、カウンセリングにおける霊的、宗教的価値観の問題に多くの頁を割くようになってきている。臨床家と患者双方にこの種の問題への強い関心があり、それとの取り組みが癒しと健康の鍵を握っていることがますます理解されてきている。それゆえ、臨床の実践においてだけでなく、臨床家の養成にも霊性と宗教を組み込むようにというニーズが高まってきているのである。

ところが科学性とか中立性を建前とするために、心理の「専門家」は、実際には大学院などでの訓練期間中にこの種の問題の教育をほとんど受けなままに資格を取得して誕生し、実践をはじめることになる。プロの臨床家のための現任研修や継続研修でも宗教や霊性をテーマとすることはめつたにない。だが、患者の霊的ニーズに対応できないことは、専門家としてはたして倫理的と言えるだろうか、という疑問が当然のごとく起こってくる。とはいっても、臨床家が臨床家としてのアイデンティティを失わずに職業倫理的に霊的問題に取り組むとは具体的にどういふことなのか。こういった問題が次第に臨床家のあいだで議論されようとしてきている。

霊性や宗教性を心理学に統合あるいは回復する心理学運動は、周知のように、トランスパーソナル心理学だが、学派としては今なおマイナーにとどまっている。その一方で、特に今日のアメリカで見られることだが、注意深く宗教 (religion) と区別されながら、社会のほとんどあらゆる分野で霊性 (spirituality) が一種の流行語のように語られ、人々の関心を集めている。

こうした現代の精神状況にあつて臨床実践をする心理学の専門家にとつて、宗教心理学に関する何らかのガイドブックが求められている。それは臨床実践をしている心理学の専門家たち自身によつて書かれるのが望ましいのだが、先程述べた事情から言っても、好奇心をそそる大衆向けの本を除けば、がっちりとした内容と構成の本が出版されるのはまだ大分先の話になる。その意味でも、本書、島嶼進・西平直編『宗教心理の探究』の出版を、心理学の専門家としてまずは素直に歓迎したい。

心理学者や精神医学者なら、宗教精神病理学とか、臨床実践での霊的、宗教的問題に対する心理学専門家の倫理的取り組み方などといったテーマの章もほしいところだろうが、それはなにもものねだりである。同じく、扱ってもらえればと願うのは、それぞれの伝統宗教 (特にキリスト教各派、ユダヤ教、イスラム教、仏教など) や新宗教の各団体自体が人間の心についてどのような理解 (いわば各宗教、各宗派の実践に内在している心理学) を発展させてきたか、また、世俗の心理学や心理学文化に対してどのようなスタンスや政策を持っているか、心理学を

拒絶しているのか、それとも反対に積極的に用いているのか、という問題である。マインドコントロールや脱会カウンセリングも宗教心理学における重要な今日の問題であろう。

そうしたことを除けば、本書は、その門外漢に宗教心理学への展望を与えてくれるうえで、実に重宝である。書物としての有機的関連に欠けるとか、色々の出店を出しているだけではないか、という批判もあろうが、評者は心理学に馴染んでいる一般の読者の一人として、逆に、そこにこそ本書の魅力を感じる。一般読者と心理学の専門家は本書を、いわば宗教心理学のハンドブックとして活用してもいいのではないだろうか。

編者は東京大学系統でありながら、関西の人々も多数寄稿していて東西のバランスがとれており、それは内容にも反映している。しばしばなされるようだが、東大系の実証主義的宗教学と京大系の宗教哲学という図式は本書にはあまり通用しない。執筆者の専攻は、もちろん、多くは宗教学だが、哲学、教育学、臨床心理学、社会学、人類学なども含んで多様であり、本書の学際的人格を印象づけている。ある一定の原理や立場から宗教心理学を体系的に叙述するというよりはむしろ、宗教心理学の歴史と多様性を尊重している。これが東京大学宗教学教室のエートスなのかなと、勝手ながら外部から推察する次第である。

評者は何よりも本書の構成の周到さに感銘を受けた。上に挙げたいいくつかの点を除けば、宗教心理学の重要なところをほぼ一応カバーしているのではないかと考えられる。全体は四部に分かれ、各部とも四つの章から成っている。

各章の執筆者の氏名は省略して、各部の構成を示すことにする。第一部の「宗教心理論の系譜」は、近代の神秘主義（特にメーヌ・ド・ピラン）、集団的宗教心理論（特にヒューム）、実存的宗教理論（キェルケゴール、ティリッヒ、メイ）、ウィリアム・ジェイムズをテーマとしている。近代以前の思想家を取り上げていないのは、後述するように、編者が何よりも、近代になって神学から独立した宗教学のアイデンティティに関心を払っているからであろう。

第二部「宗教心理学の展開」は、フロイト、ユング、マズロー、ポスト・ユンギアン（ノイマンとヒルマン）を取り上げている。宗教学サイドからすれば、これらが当然取り上げるべき心理学者ということになるのであろう。ただ、心理学サイドの常識からすれば、いくつか違和感を覚える点がある。

第一に、ヒューマニスティック心理学は実際にはきわめて多様な流れからなり、この数十年のあいだに内部での論争（たとえば、悪に関するロジャーズとメイの論争、マズローの心理主義的政治哲学への批判）を経てかなりの変遷を遂げてきている。しかし、本書の章ではマズローだけが取り上げられている。また、その同じ章の末尾に、系譜から言って普通なら精神分析の章の末尾に入れるべきフロムやエリクソンのコラムが入れられている、たしかに思想的内実において彼らはヒューマニストだが、精神分析家としての彼らのアイデンティティも無視できない。また、ポスト・ユンギアンの発達派は普通（対象関係論的 direction）精神分析からの強い影響を受けているロンドン派と同一視されるのだが、そうではない、どちらかといえ

古典派に近いノイマンが発達派の代表に据えられてその思想が詳述されている。

ここで取り上げられているのは、いずれも基本的に宗教に深い関心を有している点で宗教学者に好まれるであろう心理学者たちばかりである。だが、心理学と宗教学の問題性をより鮮明にするには、宗教独自の現実性をよりラディカルに否定して行動統制や情報処理のプロセスに還元してしまう、いわゆる「科学的」心理学、つまり、行動主義や認知心理学、論理療法なども取り上げるべきであったかもしれない。

第三部の「宗教心理理解の諸相」では、人類学、宗教現象学、ジンメル、京都学派のそれぞれと宗教心理学との接点が追求され、第四部「宗教心理学への新しい視覚」は現代思想、臨床心理学、ホリスティック教育、身体論から宗教心理学が検討されている。

また、各章で扱いきれなかったトピックについては数頁のコラムが設けられている。さらに、各章ごとに挙げられた数点の参考図書について詳しい説明がつけられている。本書は、読者に対する行き届いたサービスピース精神を感じさせてくれる。

心理臨床家は、立場上何よりも自分の実践の臨床的效果を優先的に追求し、証明しなければならぬのだが、そのために、概して、自らが依って立っている心理学の成り立ちや社会的背景、学問的根拠とその矛盾点などに関して無関心や無頓着になる傾向がある。これらは、関連文献を広くかつ丹念に読むことによつてしか明らかとなつてこない事柄なのだが、日本の臨床心理学系の学部や大学院では、そうした方向での文献研究があ

まり重視されていないからである。その点、本書には、執筆者の大部分が非臨床家で研究者であることの良さがよく出ているように思われる。

以上はあくまで、本書を通じて宗教心理学を勉強しようというユーザーの立場で書かせてもらった。翻つて、編者や執筆者たちの側に立つようにつとめながら本書を眺めてみると、まったく別の風景が見えてくる。この本は誰よりも宗教学研究者自身のために書かれている。「宗教心理学」という語以外に、「宗教心理」、「宗教心理論」、「宗教心理理解」などといった表現も頻繁に用いられ、心理学とは一線を画そうとしているらしいことにもそのことが示唆される。大部分の執筆者たちの学問的背景から言つて当然のことだが、宗教心理学は心理学の一分野ではなくて、宗教学の一分野として理解されている。しかも、宗教学の成立の根拠、基礎、根幹であり、さらには、宗教学の起死回生の鍵を握るディシプリンでさえあるかのような印象を受ける。そして、評者の受けるこの印象は執筆者たち、少なくとも編者の一人、島菌進氏の意図からそれほどはずれてはいないであろう。

宗教学は普通、各宗教の神学や教学の枠から離れてどの宗教にも共通するパラメーターを提示するとき成立すると言えよう。歴史的連関はその一つである。宗教史は、どの宗教も忽然と地上のどこかに自然発生するのではなくて、その土地の支配的な既存の宗教を母胎にして発生し、他の宗教との競合、交渉、対話などを通じて自らの教義を創造し、発展させてゆくことを教えてくれる。その意味では、各宗教の一見体系だつてそ

の真理を主張する神学や教学は、歴史の所産であり、相対的なものとも言える。

各宗教の教義を越える動きは、近代以前でもさまざまな神秘家に見られたし、諸宗教の一致や異教的要素の統合の動きはルネッサンス時代の霊性の特徴であり、現代に通じるところがある。しかし、宗教学は、その言説がどれほど一般大衆に魅惑的に響こうとも、研究者の主観的理解においては、それ自体新たな宗教を目指すものではなく、宗教を学問的研究の対象に据えるものである。

学問としての宗教学が基本的要素とするのは、大まかに言って、心理、社会、そして歴史であろう。これらのパラメーターは、本来は相互に関連しあっているのだが、近代では、何かしらその各々が独立しているように経験される。その結果、その各々を対象とする心理学、社会学、歴史学もそれぞれ自己主張し、かつ競合しあうことになる。そして、これらを基礎にして成立した宗教学は、心理主義、社会学主義、歴史主義へと分散してゆく誘惑をはらみ、それ自体の内に矛盾を抱えた学問であることになる。そこで、宗教学は、これらの基礎学のいずれかに解消されたり、内部矛盾で解体しないためには、これらの有機的連関をあらためて発見しなければならぬ。この有機的連関は、現代社会に生きる各信者の体験的内実はともかくとして、宗教では前提とされ、自明のものとされている。だが、宗教学は、それ自体宗教になることを断念するところで成立しているだけに、非常に困難な課題に直面していることになる。そして、本書の執筆者たちの多くは、その課題とその困難さを強

く自覚している。

宗教学心理学は少なくともアメリカ合衆国では、現実問題として、就職や講座開設の状況からいっても、沈滞していると言われている。それゆえ、何をいままさら、という疑問がもたれそうである。しかし、本書の出版を動機づけているのは、特に島蘭氏の「集団的心理論」の章からうかがわれるように、宗教学の基礎をなしている諸学問の統合への強い願いなのであろう。それが結果的には、初期の社会学内部における心理学の発掘やヒュームの再評価というように、心理寄りの形で現れていると言えよう。単純に、宗教学内部での社会学派や歴史学派に対する心理学派（こういった表現はないと思うが）の巻き返しの企てではない。むしろ、本書での堀江宗正氏の言葉を借りれば、「他者論的展開を経た現代思想の厳しい審問に耐えうる」宗教学心理学の構築を目指すものである。

執筆者の一人である渡辺学氏は一九九八年十一月以来、宗教学心理学のメーリングリスト（以下ML）を主宰しており、評者も後に参加させてもらった。MLでは、本書、および、一九九九年の秋に南山大学で開催された日本宗教学会のパネル企画「宗教学心理学と自己の問題」の構想、準備、評価をめぐって熱っぽい議論がなされてきた。発言者の重なり具合から言っても、この三つは互いに連動しあう関係にあると見てよからう。そのMLによれば、本書の当初の標題は『宗教学心理学の世界』だったようだが、それが『宗教学心理の探究』へと落ち着いたことは、示唆的である。

浅見 洋著

『西田幾多郎とキリスト教の対話』

朝文社 二〇〇一年一〇月一八日刊
A5判 四〇三＋v頁 四七六二円

森 本 さ と し

西田幾多郎博士が没せられて六十年近くの歳月が経過したが、書店の店頭では西田哲学に関する研究書の新刊が、少しずつではあるが着実に続いているようである。これは、恐らくイデオロギー的偏見から解放されて、西田について自由に語れる雰囲気醸成されてきたことや、既存の西洋の哲学思想だけでは、世界が直面している問題に対処できないのではないかという意識が、広まりつつあることなどがその大きな一因となっているように思われる。本書も最近発刊された本格的な西田哲学研究書の一冊であり、タイトルが示す通り、西田とキリスト教ないしキリスト教に関係の深い思想家・哲学者との対話を主たるテーマとしており、プロテスタントである著者が、筑波大学に提出した学位論文を一部加筆、訂正等をしたものである。従来、特定の時期の西田とキリスト教の関係について論じた書物や論文などは多数存在するが、『善の研究』成立以前から晩年の西田までのキリスト教との対話を丹念に追っていつている点では、恐らく本書の右に出るものはなく、その意味で学術的に

貴重なものであり、今後これらの関わりを論じる場合には、必携書の一冊となるであろう。従って、本書は西田哲学の研究者は勿論、東西の霊性交流に関心のある人々にも一読されるべき書であろう。

先ず、評者なり、の若干のコメントを加えながら、本書のあらましを紹介したい。本書は、三部構成となっている。第一部は、「キリスト教との対話とその理解」と題され、西田がどのようにキリスト教と対話し、それを受容・理解したかを、西田の哲学的展開に即して素描している。ここで注目されるべきことは、「まさに彼（西田）の哲学的思索全体は実質的な遺稿「場所的論理と宗教的世界観」に向けて収斂している。これはキリスト教との対話においても同様で、全ての対話は〈場所論的神学〉への道程として理解できる」（二二頁 括弧内は評者）と言われていることである。これは著者の西田理解の特徴を示しているが、「場所的論理的な神学」（『西田幾多郎全集』一一巻四〇六頁 以下、NZ XI 406と略記）については後ほど言及したい。さて、西田のキリスト教的なものとの接触は、我尊会の時代に遡る。西田のキリスト教理解が初めてかいま見えるのは、友人、金田（山本）良吉宛の、この時代の二通の書簡においてである。しかし、直接的なキリスト教への言及は、しばらくの間ほとんど姿を消すのであり、次にキリスト教との接触が著述の中で具体的に確認できるのは、猛烈な参禅の時期である。この時期の「聖書やキリスト教思想家との接触は、むしろ参禅と同じ様に〈求道〉の意味合いが強いように思われる」（二七頁）と推測されている。そして、山口高等学校講師、教

授時代とそれに続く第四高等学校教授時代の前半、西田は熱心に参禅しながらも、西洋哲学の書物だけでなく、心のおちつき、(人生の問題)に関する解答をもとめて聖書を読んだが、恩師北条時敬の指導等があり、「西田はキリスト教ではなく、真正な己の獲得という宗教的課題の実現を禅仏教に求めた」(三三頁)のである。

出著作『善の研究』の第四編は西田の最初のもつた宗教論であるが、そこにおいては「キリスト教は宗教哲学的な考察の対象、対話相手」(四一頁)である。西田は「聖書のキリスト教の宗教的境涯が純粹経験によって説明可能である」(四五頁)と考えていたのであり、自己の否定的転換によって、「主客合一(純粹経験)の力を自得すること(中略)がキリスト教の再生(Regeneratio)、禅の見性の解釈」(四四頁)であるとされている。しかし、一方では、西田は「敢えて自分の立場が汎神論に近いことを表明し」、「従来から有神論が汎神論に対して問うてきた神の人格性、神の超越性、悪の起源などの問題に対して、純粹経験の立場で反論と弁論を試みている」(四九頁)のである。そしてそのような「汎神論的宗教理解」に沿って西田が最も共鳴しているのが、M・エックハルト、N・クザーヌスなどのキリスト教神秘主義者である。要するに、「禅の宗教経験と西田に内在した伝統的な宗教意識がキリスト教的な概念で解説され、そうしたキリスト教的な概念の典型的なものがキリスト教神秘主義の内に求められた」(五三頁)のである。

『善の研究』に続く『思索と体験』と『自覚に於ける直観と反省』では、キリスト教を含めて宗教はほとんど考察の対象と

なっていない。「一般者の自覚的体系」では、アウグスティヌスへの言及が若干見られるのが注目に値する。そして、西田のキリスト教との哲学的対話の第二期(『無の自覚的限定』以降)では、「永遠の今の自己限定」がキルケゴールの瞬間のパラドックスになぞらえられ、弁証法的神学の主要概念である原歴史(西田の言葉では「原始的歴史」とも類比的に捉えよう)とされている。だが、本格的な宗教論は、最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」までひとまず先送りされ、『哲学論文集』に見られる宗教論——西田は宗教を哲学の終結と考えていた——へと収斂する道程が展開される。「論文集第一」から「第三」では、R・ブルトマンやF・ゴッガルテン、ドストエフスキーなどへの言及が見出される。

西田哲学の最後の展開過程は、『第四』から『第七』の時期である。「第四」「第五」では、キリスト教思想家ということに限定すれば、西田の主たる対話の相手はキルケゴールである。「実践哲学序論」では、西田は実践の主体としての自己のあり方を「死に至る病」の有名な自己の規定に求めている。

「後期の西田におけるキリスト教との哲学的対話は、キルケゴールとの対話を通して明らかに宗教的に深まっており、キルケゴールの神と人とのパラドキシカルな関係(「絶対矛盾的自己同一的關係)を真実の宗教的關係として捉えているのである。」

(一〇四頁)だが、両者の立場の微妙な差が間もなく顕在化するものであり、西田は「時と永遠とが瞬間に於て相触れると云つても、未来を全体となすキルケゴールの考えに全然同意することはできな」(NZ X 365)と述べている。完成に近づい

た西田哲学での新しい宗教の定義の一つは、「絶対現在の自己限定としての我々の真源に徹する」(NZ XI 143) ことであり、そこから西田は諸宗教を吟味し始めるのである。

『論文集第七』の第二論文「場所的論理と宗教的世界観」の根幹をなす概念は、「逆対応」と「平常底」であるが、逆対応とは、「基本的には(絶対と相対との)パラドキシカルな関係」(一一二頁)を意味する。西田は「バルトは信仰は決断である」と云ふ。而もそれは人間の決断ではない。(中略)啓示は神より人間への賜である」(NZ XI 42)などと述べているように、バルトの神学の基本線を明確にとらえ、当時のプロテスタント神学の最先端と自己の哲学とを切り結ぶのである。しかし、単に西田はバルトを肯定的に受容しているのではなく、バルトの「何処までも自己否定に入ることのできない神」「鞠く神」は「絶対救済の神ではない」として、バルトを批判している(NZ XI 458)。また、「我々の自己が創造的世界において絶対の自己限定として成立し、特殊なる時間空間を超えて、行為の瞬間において永遠に接している事実が終末論的と呼ばれている」(一一〇頁、傍点は著者。以下、本書からの引用文中の傍点は著者による)が、これはキルケゴールの永遠の今としての瞬間を意味する。勿論、西田は自己の終末論理解が、バルトとは異なっていることは十分承知しており、西田の終末論は、「内実的には禅仏教的な特色」をもっており、「西田はバルト神学と対話しながらその神学的立場を大乘仏教的な立場から再解釈し、換骨奪胎している」(一一二—一二二頁)のである。要するに、西田は当時のプロテスタント神学が持つと考えられ

た肯定面と否定面を描き出したとされている。

本書の第二部は、「宗教哲学的対話と宗教的経験」と題され、第一部とは趣を異にして、西田哲学の形成、特に宗教論の構築に大きな影響を与えた幾つかの西洋思想との対話と「宗教的経験」(傍点は著者)が考察されている。この部で特に興味深いのは、第二章「芸術経験と末公開俳句」並びに第四章「ショーペンハウアーと純粹経験論の形成」であろう。

その第二章では、第四高等学校の校友会誌「北辰会雑誌」に一九〇二年二月から一九〇五年六月にかけて発表された、西田の末公開の俳句八五句とその背景などが取り上げられている。この頃西田は、数年来の打座の成果が現れず、「おそらくこの近道がアポリアに陥った時、彼はそのわき道(芸術の創作活動)を歩もうとした」(一六九頁、括弧内は評者)と推測されている。

第四章では、A・ショーペンハウアーが純粹経験論の形成にどのように関わったかが考察されている。著者によれば、西田が純粹経験論を構築していた時に、最も影響力を持ったのが、W・ジェームズであるが、それ以前にショーペンハウアーとの対話を通じて自己の哲学を形成しようとした時期があったにもかかわらず、今までそうした事実の指摘がなされたことはないといわれる(一九七頁)。この頃、西田が書いたと推測される「断想第一」(NZ XIII)の前半の覚え書きには、ショーペンハウアーの名前およびその思想に関する言及がしばしば見られる。また、「善の研究」第三編「善」第二章には、「意志は我々の意識の最も深い統一力であつて、又実在統一力の最も深遠な

る発現である」(NZ 110)などの「意志と表象としての世界」を連想させる箇所が存在する。しかし、西田の意志は盲目的意志ではなく、自己実現説と結びついた意志であり、「西田は(純粹経験論成立に向けての)作業の進行の中で厭世主義的な立場を回避すると同時に、主知主義的なものをも自己の体系の中に包含しようとしたために」(二二六頁)括弧内は評者、シヨールペンハウアーとのずれが存在するようになった。

その他、第一章では西田とグリーンを含む英国哲学との関わり、第三章では純粹経験論の形成とW・ジェームズの神秘主義との関係、第五章では、西田と弁証法神学との対話が、(第一部とは若干視点を変えて)終末論を中心として論じられている。そして、最後の第六章「西田宗教論のキリスト教思想への可能性」において、著者は、西田には参禅に先立って英国の哲学との対話を通じてキリスト教的なるものとの接触があり、更にその後の哲学形成期にも一貫してキリスト教思想家との対話が存在し、そうした哲学的対話の帰結として、「場所的論理と宗教的世界観」では、西田が解釈した限りでのキリスト教をも包み込む宗教哲学が構想されたと指摘した上で、「そこに現代日本のキリスト教思想が、西田哲学に学び、接近しうる可能性の根拠が存在する」のであり、「西田の宗教論は新たなヘキリスト教の基礎づけに一つの大きな可能性を提供する」(二四三頁)と述べている。評者はこの著者の見解に賛成する。ただ、著者は「西田の宗教論、特にキリスト教理解に深い関わりをもった」(二二二頁)思想家の一人としてシヨールペンハウアーを取り上げているが、仏教的な傾向があるとされているこの哲学

者が西田のキリスト教理解になぜ深い関わりを持つのか、少なくとも何らかの説明が必要であろう。また、第二章は、別の箇所(例えば巻末で)取り扱った方が良かったのではなからうか。

第三部は「現代日本のキリスト教思想と西田哲学」と題され、東西の靈性交流や比較思想などに関心のある者には最も興味をそそられる箇所である。この部では、北森嘉蔵と滝沢克己の西田との対話およびキリスト教理解が中心テーマとなっているので、ここでは北森と滝沢が扱われている章を紹介したい。一九七〇年代以降、数多くのプロテスタント思想家、神学者が西田との対話を試みているが、本書では北森と滝沢はその源流に位置づけられている。

先ず、北森は、第二章「北森嘉蔵(神の痛みの神学)」で取り上げられている。彼の「神の痛みの神学」は、C・マイケルソンによって紹介されたことがきっかけとなって「かなり世界的な(広汎とは言い得ないが)評価」(二二五頁)を得ることとなった。北森は、一方では西田哲学から大きな影響を受けながら、他方では、その哲学の内実に対して批判的な姿勢をとる。北森の西田に対する批判点の第一は、自己否定的な神を西田は絶対無と捉えるが、それによって絶対者と個体との関係が、真に絶対矛盾の関係ではなくなるのではないかということである。第二は、西田の宗教論においては、「悲願」と絶対無が等値されることによって絶対矛盾が消失し、かえって包まれ得ないものが包まれるという絶対矛盾的自己同一の立場が成立しなくなるといふものである(二六六―二六八頁)。北森は

神学者として宗教哲学的思惟に絶えず一定の距離を保ち、審くものとしてそれに接するので、「宗教間対話の眞の起点とはなり得なかつた」(二七五頁)と著者は断じている。

これに対して、著者は寧ろ第三章「滝沢克己(ヘインマヌエル)の神人学」で滝沢の方を評価している。滝沢の著作『西田哲学の根本問題』では、「西田哲学は神、すなわち絶対に見るべからざるものの直覚に基づくのである。その絶対に見るべからざるものこそ、西田が非連続の連続、ないしは即で結ばれる諸概念によって言い表そうとした根源的事実である」(二八六頁)とされているが、人間は神を直覚することができないので、西田哲学の根底である神の直覚と西田の宗教的体験とは區別されるべきであるとされる。後年の滝沢の小論「西田幾多郎」では、西田は事実に存在するものそれ自体の「原始的構造」を「絶対矛盾的自己同一」として、それに直属する運動の仕方を作られたものから作るもの」と「行為的直観」として、純粹に概念的に言い表したと、西田が肯定的に評価されている一方、人間存在の根本規定である神人関係の不可分、不可同、不可逆の内の不可逆が、西田哲学には欠けていると主張されている。しかし、滝沢によれば、それは西田哲学の構造的欠陥ではなく、『善の研究』以来の主観主義的残渣に起因するものとされる。彼は「仏教とキリスト教——久松真一博士「無神論」にちなんで——以降、神と人との第一義と第二義接触との区別を明確にすることを主張する。第一義の接触とは、神は我々と共におられるというインマヌエルの原事実であり、第二義の接触とは、人が原事実そのものの働きによってインマヌエ

ルの原事実が目覚めることである。伝統的にはキリスト教は絶対と相對の關係の不可逆性を強調し、仏教は可逆性を強調してきたが、彼によれば、仏教もインマヌエルの原事実の上に成立している宗教であつて、キリスト教も仏教も第一義の接触の特殊形態なのである。滝沢は晩年に仏教とキリスト教の宗教対話の渦中に身を置くことになつたが、それは彼が「西田同様、根源的事実に目を止め続けようとした」からであり、哲学者として伝統的教理に拘束されることなく、實在・事理とのためまざる格闘の中に身を置いたから」(三〇九頁)なのである。このような滝沢の姿勢への共鳴が発点となつて、現在ではプロスタントの範圍を超えて、カトリック、浄土系仏教、密教系仏教などにも宗教間対話は広がりを見せているとされる。ただ、無い物ねだりの要求になるが、滝沢以降の宗教間対話の発展と、その中で西田哲学の果たした役割についてももう少し詳しく論じて欲しかったと思う。

そして、この部の最後の「結語——新たな創造的対話へ——」では、西田の晩年のキリスト教思想を「場所的論理的神学」としてとらえ、西洋的な有神論の概念とその前提の上で構築されたキリスト教思想が、そのままではほとんど妥当性を持ち得なくなつた現代では、場所的論理的神学は豊かな可能性を持っているとの結論が下されている。尚、巻末の「資料編」では、前述の未公開の俳句・短歌、その他、未発表の論文などが収録されており、資料として貴重なものである。

以上、かなり忠実に本書の内容を紹介してきた。この書評と紹介の目的はこれほどほとんど達成されたと思われるが、ここで

あえて評者なりに（紙幅が限られているので最も本質的なことに限って）二・三コメントを付け加えてみたい。ただし、以下のコメントもあくまでも評者なりの見解であって、それによって本書の価値が損なわれる性質のものではない。

まず、著者は第三部で、北森よりも滝沢の立場を評価している。しかし、逆に西田から滝沢を見た場合、滝沢は、神と人間の不可逆性を強調するが、それこそ逆に対象論理的残滓と言えるのではないであろうか。西田の立場からするならば、不可逆即可逆（この「即」は絶対矛盾的自己同一の意味）というのが、絶対と相対との具体的関係というべきであって、この点に関して著者なりの見解が明確になっていないことは少し残念である。

次に、著者は「思索の深まりにともなうて、立場や使用される諸概念が『善の研究』とは全く異なった様相を呈する場合がある」といえ、それらの多くは、『善の研究』の立場である純粹経験論とそこで使用された概念の発展、ないしは内展として解することが可能である（一七七頁）などと述べているが、西田哲学の発展の連続性の契機を強調しすぎのきらいがあるのではなからうか。ここで、詳論するゆとりはないが、西田哲学の発展自体が非連続の連続と言うべきものであつて、ある意味で『善の研究』と後期の西田哲学では、大きな隔たりがあるとも考えられるのであるが、そのことがやや見落とされているのではなからうか。⁽¹⁾このことに関連して、著者は（後期の西田哲学でも）「西田の宗教体験、経験理解の基本線は一貫しており、変化はほとんどないのである。宗教を説明する論理とその表

現、宗教論が深化、変化しているのであつて、宗教経験の理解そのものはほとんど変化していない」（九五—九六頁）としているが、一方では、「西田の思索は、直観的に得られたものを反省し、反省によつて直観の内容を自覚的に展開する」（二九六頁）とも述べている。評者は後者の見解に賛成するが、この点に関して若干齟齬がある印象を受ける。

更に、前述のように、著者は「場所論的神学」という西田の言葉を非常に重視しているが、問題はこの「神学」の内実である。著者は西田の「宗教論は大乗仏教的、ないしは禪的な宗教論なのである。（中略）図式化した表現をすれば①矛盾的自己同一と②矛盾的自己同一が③矛盾的自己同一に包まれている」（三二七頁）と述べている。しかし、これは既成の伝統的な大乗仏教や宗派的禪にはあてはまるが、仏教本来あるいは禪本来の立場にはあてはまらないのではなからうか。恐らく西田は仏教の根底を流れる仏教本来の立場を擲んで、それを基底として思索を遂行しているのである。著者は「私は我々の自己と絶対者との関係に於て、相反する両方向を認めることができる」と云ふ。そこにキリスト教的なものと、仏教的なものとの二種の宗教が成立するのである。併し抽象的にその一方の立場に立つものは、真の宗教ではない」（NZX 436）という文章をよく解釈できないと述べているが、西田は、絶対者と相対者の関係が絶対矛盾的自己同一として充実しているならば、キリスト教であろうが仏教であろうが、真正の宗教体験として認めるのであり、ただ、そこへの入り方として、超越的方向から入つて

いくつか内在的方向から入っていくかの入り方の違いがあるという立場である。そしてこれこそが、(もし「神学」という言葉を使うのなら)「場所的論理的神学」の核心ではなからうか。

以上、二・三コメントを付け加えてきた。最後に、著者は「あとがき」で、出版事情が厳しい中、地方に在住する研究者は研究の成果を公表する機会になかなか恵まれなないと書いているが、地方在住の著者による本書の存在は、地方で地道に努力する他の研究者の励みになるであろう。

注

(1) このことに関しては、例えば、拙論「後期西田哲学と現代科学」『大阪経済大学教養部紀要』一五号、一九九七年、八九頁以下参照。

(2) 仏教本来の立場に関しては、例えば、中山延二『矛盾的相即の論理』百華苑、一九七四年参照。

小野 真著

『ハイデッガー研究——死と言葉の思索——』

京都大学学術出版会 二〇〇二年一月一〇日刊

A 5判 ix 十五〇五頁 五八〇〇円

仲原 孝

ここで書評される小野真氏の著書『ハイデッガー研究——死と言葉の思索』（以下「本書」という）は、一九九九年一月に著者の小野氏（以下「著者」という）が京都大学文学部に提出した課程博士論文に、加筆修正を施したものだということである。本書の「序」および「あとがき」によると、著者は『存在と時間』を研究しはじめて以来、ハイデッガーが、存在の思索と等根源的に、死と言葉の思索を同時遂行している、という強い印象をもった。そこで、かなり巻数がそろってきた全集を資料として、この印象を確証しようとした、というのが本書の意図のひとつである。そこで、こうした意図を実現するために、まず「いままで看過されてきたハイデッガーの思索のもつ重要な意義」として、「ハイデッガーは、存在の思索に基づきつつ、死と言葉との関わりについて究明しようとした希有な思索者である」というテーゼが立てられ、このテーゼを、ハイデッガーの生涯の思想の歩みをたどりながらあとづけてゆく、という形をとって論述が行なわれている。実際、後で紹介する本

書各章の見出しにもはっきりと表われているように、本書は、三十歳の若い時期から晩年までにいたるハイデッガーのほぼ全生涯を対象にして、その思想発展を網羅的に叙述する、という形で構成されている。

さらに、このハイデッガーの思想発展の叙述そのものも、「従来のハイデッガー像を変化させる」全集刊行の進捗を背景として、「通説的見解に反」する「ハイデッガーの思索の道の新たな全体像を提示することを基本的な作業とする」とされる。具体的にいうと、一九二〇年代初頭からハイデッガーが講義のなかで重要な概念として頻繁に用いた「die formale Anzeige」（形式的告示）という概念への理解が、単にハイデッガーの初期の思想のみならず、後期の著書『言葉への途上』などで展開されている思索の理解のためにも、不可欠の条件であることを示すこと。ペゲラーや細川亮一をはじめとする多くの研究者がすでに、ハイデッガーの生涯の思索を、「意味—真理—場所」という三つのキーワードで表わされる三つの時期に区分することは行なっているが、ブレイメン講演をはじめとする新資料の公刊を背景にして、この各時期の間の移行が起こった具体的な年代について、従来の通説とは異なる見解を提示すること。さらに、ブレイメン講演、とりわけ第三講演「危険」の公刊が、「いままで謎とされてきた、性起の思索における死の問題の核心へと迫る可能性を提示している」ことを示すこと。こうしたことを通じて、ハイデッガーの生涯の思索の新しい全体像を描き出すことが試みられている。

では続いて、各章ごとの具体的内容を見ていこう。本書の全

体は次のような章構成で組み立てられている。

第一章 生の思索と形式的告示の形成

第二章 マールブルク期——『存在と時間』への助走

第三章 『存在と時間』における死と言葉の諸問題

第四章 「形而上学」構想の諸相

第五章 「哲学への寄与」と「性起の本質構造」

第六章 性起の本質構造の「静けさの響き」への展開

第一章「生の思索と形式的告示の形成」では、ハイデッガーの思索の独自の立場への「突破」が果たされたと著者が考える一九一九年の戦時緊急学期での講義から、彼の初期フライブルク期最後の講義となる一九二三年夏学期講義までをとりあげて、この時期に確立された「形式的告示」の概念の基本的な特徴が明らかにされる。さらに、田辺元の論文「現象学に於ける新しき転向」に、一九二二／二三年の講義でハイデッガーが死の問題について深い洞察を語ったことが報告されているが、現在我々の手にしうる資料から判断する限り、むしろ一九二二年のいわゆる「ナトルプ報告」を「死の思索の始まり」と評価しうることも論じられている。

第二章「マールブルク期——『存在と時間』への助走」では、『存在と時間』の直接的な「土台」となったのは一九二三年の夏学期講義である、と解釈するペゲラーなどの見解に、基本的には同意しながらも、著者はむしろ、アリストテレスの再発見こそがハイデッガーを『存在と時間』へと導いた動因にな

っている、という見解を提示している。さらに、『存在と時間』への最終的なステップとなったのは一九二五／二六年冬学期講義でのカント解釈であったことが確認され、また、本書の主導的関心である死の問題に関しては、一九二四年の講演「時間の概念」などに『存在と時間』の死の思想の先駆的形態が見いだされることも指摘されている。

第三章『存在と時間』における死と言葉の諸問題』では、本書の主導的関心である「死と言葉の問題」という観点から、『存在と時間』の豊富な内容のなかで特に「死」と「言葉」に関連する部分について、総括と説明が与えられている。「存在と時間」では、「死」と「言葉」（根源的な語り〔Rede〕としての良心の呼び声）とは、まさしく「形式的告示」において結合していること、しかし語りと時間性との関係は曖昧なままにされているという問題点があること、等が論じられている。

第四章『形而上学』構想の諸相』では、ハイデッガーが『存在と時間』の思想に問題点を見だしつつもなお形而上学の構想を維持しようとしていた時期が扱われている。具体的にいうと、『存在と時間』が挫折せざるをえなかった経緯、一九二八年夏学期講義で語られている、「基礎的存在論」と「メタ存在論」との統合によって成立する「形而上学」の構想、一九二九年の三つの著作における現存在の有限性の思想の深化、が順次論じられ、そして最後に、一九二九／三〇年冬学期の講義で、ハイデッガーの思想が「まったく新しい始まり」を試みていること、具体的には、現存在の時間性という構造から存在を解釈するという、『存在と時間』の基礎的存在論の基本的な構

図が、ここで逆転されているということ、が論じられている。

第五章『哲学への寄与』と「性起の本質構造」では、ペゲラーの証言をもとに、一九二九年の秋にハイデッガーが「神の死」の根本経験（ニヒリズムの経験）に襲われたと考えられる、ということから論じはじめられる。そして、ニヒリズムの経験とは存在の自己覆蔽性の経験にはかならないがゆえに、一九三〇年以後、それまでの「意味」の立場に代わって、非覆蔽性としての「真理」の問題が決定的な問となる、と著者は解釈する。さらに、「ヒューマニズム書簡」で語られている「転回」は、決してハイデッガーの思索の立場の転換を意味するのではなく、『哲学への寄与』で語られるような意味での「性起における転回」を意味していること。ニーチェとともに「神の死」の経験をしたことによって、同時にヘルダーリンがハイデッガーにとつて「運命」となったこと。そして本書の主導的問題である「死と言葉」の問題に関連しては、『哲学への寄与』では両者を結合する「形式的告示」という概念自体は用いられていないし、この概念は性起そのものに到達した立場では実際に解消されるべきものでもあるが、性起に至るまでは性起を指し示す有効な概念であること、等が論じられている。なお、日本でも大いに話題になったハイデッガーのナチズム荷担問題については、序論の注において、本書では立ち入らない旨が述べられているが、本章で簡単な言及がなされていて、著者は「学長職時代にハイデッガーが、ナチスというはしにかかり、一種の倒錯に陥っていたことは認めざるをえないだろう」という形でこの件を理解しており、むしろより根本的な問題は、戦時中の

ヒットラー支持の言説よりも、晩年まで維持しつづけたドイツ語の特権性の承認の方にある、と指摘している。

第六章「性起の本質構造の「静けさの響き」への展開」では、まず「真理」の立場から「場所」の立場への移行が、一九三六年の「寄与」で成立し、一九四四／四六年の論文「ニヒリズムの存在史的規定」で顕在化し、一九四九年のブレイメン講演で完成する、という年代決定を行なっている。それから、ハイデッガー後期における「死の思索の根本語」である「存在の山並」とは何を意味するか、「言葉は存在の住処である」とは何を意味するか、さらに、初期の「形式的告示」という概念が後期では「合図」という形に変容されて捉えなおされていること、等が論じられた後で、最後に、「死と言葉の思索の最終的な結晶」として「静けさの響き」という言葉の意味が解明されている。

以上、本書の内容をごく簡潔に概観してきたが、なにぶん五百頁を超える大著であり、膨大な巻数のハイデッガー全集をほとんど網羅的に近い形で扱っているため、以上のような短い概観で本書の内容のすべてが尽くされるわけでないの言うまでもない。全集の巻数がそろってきた最近では、ハイデッガーの思想の歩みをほとんど半年刻みでたどる研究が増えてきているが、こうした研究に関心をもつ者にとっては、本書が今後、必ず参照される文献の一つとなるのは間違いないだろう。ただ、こうした近年の発展的研究の進展に伴って、一時は単なるスキャンダル騒動の域を出なかった「ハイデッガーとナチズム」

論争も、近年では少しずつ冷静さと深みをもつようになってきており、ハイデッガーのナチズムへの共感は一時的な気の迷いのようなものではなく、彼の思想の根本性格に起因するものだ、と解釈する研究者が最近では増えてきている。実際例えば、ハイデッガーの後期思索にとって決定的な役割を果たすヘルダーリンとの対話が、ハイデッガーが学長職を辞した他ならぬその一九三四年に開始されていること、「存在と時間」の思想に内在する限界を初めてみずからはつきりと公に示した「ヒューマニズム書簡」を公開したのが、ハイデッガーがナチス協力の責任を問う裁判にかけられていたまさにその一九四六年であったこと（しかもこの書簡は、ポーフレへの公開書簡の形を取り、サルトルについて論じ、随所でフランス語を使うというように、当時ハイデッガーの声望が最も高かったフランスの読者を明らかに強く意識していること）、そして、彼が性起の立場を決定的に公にした「ブレイメン講演」が行なわれたのが、ハイデッガーを糾弾する戦後の世論が彼の六十歳の誕生日を期に一転してハイデッガー復権へと逆転しはじめていた、まさにその一九四九年から五〇年という年であったこと、等々、ハイデッガーの思索の歩みの節目節目には、ナチズムとの絡みを念頭に置くことで初めて理解できる出来事が数多く登場する。少なくともハイデッガーの思想の発展史的な研究を主題とする限り、こうした事実を目をつぶることが現在ではもはや不可能であることだけは確かだろう。ハイデッガーのナチズムへの共感を「はしか」と位置づけるだけに留め、それ以上ナチズムをめぐる問題には言及しないというスタンスを取る本書の論述は、

最近の多くのハイデッガー研究者たちの関心から取り残されることになりはしないだろうか、という危惧を評者ももった。もちろん著者がナチズム問題に立ち入らないという態度をとるのは、「死と言葉の思索」に焦点を当てる本書の主題設定からくることで、これを一概に本書の不備と見なすのは妥当ではないだろう。しかし、本書の意図の少なくとも一部がハイデッガーの思想の発展的研究にある以上、ハイデッガーのナチズム問題についてももう少し踏み込んだ論述がほしかったと考えるのは、評者だけではない。

最後に、本書の内容について、評者が気づいたいくつかの問題点と思われるものを指摘しておきたい。特に評者に気になったのは、著者がいくつかのテキストを誤読しているよう思われることである。例えば、著者は、後期のハイデッガーが「存在と時間」の存在論的差異の思想を自己批判するに至ったことを指摘して、「批判されているのは、端的にいえば、『存在と時間』における存在論的差異に『存在者なしに存在を思索する […]』(ZD35)態度が潜んでいたことである」(一八八頁)と書いている。しかし、著者が引いている一九六二年の講演「時間と存在」では、「存在者なしに存在を思索する」ことが、批判されるのではなく、逆に「必要だ」と言われているのである。「存在者から存在を根拠づけることを顧慮せずに存在を思索する試みについて、いくばくかのことを語る事が重要である。存在者なしに存在を思索する試みが必要なのである。なぜなら、そうしなければ、今日地球全体を取りまいて存在するものの存在を、固有の仕方で眼差しにもたらず可能性も、いわん

や、これまで『存在』と呼ばれていたものに対する人間の関わりを十分に規定する可能性も、最早ないように私には思われるからである」(Zur Sache des Denkens, Tübingen 1976, S. 2)。

また、著者は次のように述べている。「存在が、なんらかの仕方で分節されている、ということとは、存在がそのようなものとして、おのずから自己表出しているということである。ハイデッガーは、このような存在の根源的な自己表出性格についての経験を、『端的な自己企投』(GA21:437)ないしは『おのずから開かれたもの (für sich offen) としての時間性の統一』(GA2:382)といった表現において示唆している」(一八五頁)。ここでは、現存在の「自己企投」という表現が、存在の「自己表出」を示唆している、と言われている。しかし、「自己企投」と「自己表出」とは字面の上ではよく似ているが、「自己企投」の「自己」は「現存在」を意味するのに対して、「自己表出」の「自己」は「存在」を意味しており、意味するものがまったく違う。にもかかわらず著者が両者を同一視するのは次のような理由によるだろう。著者はこう述べている。「存在は現存在に『帰属している』、ないしは現存在は存在の理解を『持つてゐる (haben)』(vgl. GA2:16, 20)。それゆえ、現存在の理解の構造、つまりは理解を構成する時間性から存在を解釈することが可能である、という確信が、『存在と時間』の根本構想を支えていると考えられるのである」(一八七頁)。つまり、「存在と時間」のハイデッガーは存在一般が現存在に「帰属する」と考えている、と著者は解釈するわけである。現存在の自己企投と存在の自己表出を同一視する上記のような

発言は、こうした解釈に由来するものであろう。しかし実際には、今の引用で参照を求められている箇所を見ても、「存在が」現存在に属するという発言はまったく見いだされない。見いだされるのは、「現存在自身に帰属する本質的な存在傾向、すなわち前存在論的な存在理解」(GA2:20)といった表現だけであり、つまり「存在理解が」現存在に帰属するという発言だけである。要するに著者は、「存在理解」と「存在そのもの」とを同一視しているのである。しかし、このように理解すると、『存在と時間』においてハイデッガーが「時間性」(存在理解)と時間性の「地平」(存在そのものの意味、すなわちテンポラリティ)とを区別し、前者と後者との関係を「脱自」とか「超越」とかいった仕方と考えようとしたことの意味がまったく失われ、存在は現存在に「内在」するものと化してしまうだろう。このように『存在と時間』を一種の観念論と解した場合に、形而上学の歴史を根柢から覆そうとするハイデッガーの思想の独自性は、はたして見えうるであろうか。

以上、書評の限られた紙幅の中ゆえ、特に気になった点のみの指摘に留めておくが、限られた時間の中で膨大な数におよぶハイデッガー全集や二次文献を読破し、ハイデッガーの生涯の全体への一貫した展望を提示しえた著者の力量は、もちろん十分に評価されてしかるべきだろう。上で指摘されたような問題点を今後の研究の中で克服することも、著者の力量からすれば恐らく困難なことではあるまい。著者の今後の研究の進展に大きな期待がもたれるところである。

岩田文昭著

『フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学』

創文社 二〇〇一年二月一五日刊

A5判 viii+二五〇+四二頁 六四〇〇円

小林 敬

本書の評を編集部から打診されたとき、評者小林にはいささかの迷いがあった。というのは、標題からもわかるように幅広い時代にわたって、しかも拝読したところ極めて緻密な分析を伴って、執筆された著者岩田氏の労作に対して、たまたま同じフランスの宗教的な背景を伴う思想を学んでいるとはいえ、著者のような博識に恵まれているとは思えない評者が、また何よりも、この「あえて宗教と哲学との両面に対して、緊張状態にたつという点」（本書七頁・以下本書引用は頁数のみ記す）を基本的立場として掲げている本書に対して、著者のベルクソン研究における表現を借りるならば「人格神としてのキリスト教の神やその歴史性に距離をとった地点でその宗教哲学を構築」（一一六頁）しようとは必ずしも意図してはいない立場にある評者が、なにごとかを述べるということとは、或いは場違いではないかとの感を禁じ得なかつたからである。しかしながら、この日本宗教学会という、まさに多様な分野の研究者を包括した会の機関誌たる本誌における書評としては、必ずしも百パーセ

ント著者の立場と一致する評者をもって適任とするとは限らないのではないかと再考し、こうして筆を取る次第である。著者により近接した視点からの書評は、おそらくより専攻分野を限定した他の学会等の雑誌でも、なされることであろう。それゆえもし、本稿において、評者の読み何らかの齟齬があるとしても、それはある意味で不可避ではないかと思われる。この点を予め、著者並びに読者にお断り申し上げたく思う。

さて本書の内容であるが、著者若田氏はフランスのスピリチュアリズムの流れがこれまで全体として「一貫した問題意識をもって論じ……一つの像として提示」（五頁）された機会がさしてなかったことに鑑み、メーヌ・ド・ピラン以来二〇世紀のベルクソンらにつながる、著者によれば「ドイツ観念論や京都学派の哲学などに匹敵する一大思想潮流」（三頁）を、ピランによって提出された問題に後人たちがいかに答えてきたかの観点から一貫性して論じ、さらに今日への影響ないし意義をも示そうとする。このため著者は、ベルクソンに到る「直観のスピリチュアリズム（以下直観Sと略す）」の流れとプロンデルに及ぶ「反省のスピリチュアリズム（反省Sと略す）」のそれを区別し、両者それぞれのピランへの答え方を対比する。これらの姿勢は、スピリチュアリズムという名称とその定義を研究対象として明確化するべく本書冒頭に置かれた第一章において詳述されている。

かかる一貫性の把握における一つの鍵として著者は「努力（effort）」の概念に着目する。ピランに集中する第二章の中で著者は次のような論点で「努力」の概念に焦点を当てる。

「デカルトが身体との連関を断ち切って『コギト』を定立したのに対し、ピランは『自我』を最初から身体と結びつけた次元で捉えている」（四五頁）。即ちピランはデカルト的身心二元論を採らず、それに代えて「身体」を二様に考え、一方の「非意志的な」身体はデカルト同様に自我の定立に無関係と見たが、もう一方の、外界に対して「抵抗する項としての身体」を自我に結びつける。かかる身体の「抵抗」と自由な「意志」の二項から成り立つのが「努力」である。自我は即ち能動的な意志であって、それは努力を介して身体に開かれる（四〇頁）。（余談ながら評者は以前ベルクソンに「命は意志す、故に命あり」を感じたことがあったが、これも本書によればまさにピラン以来の系譜を引くものといえようか。以下丸括弧内は評者の言である）。著者はピランを通して、デカルト的ラシヨナリズムの依る「非身体的理性」に対して、「身体における意志の発現」としての「努力」に、スピリチュアリズムの依るところを明示している。だがかかるピランの「身体の二分割」に対して著者は、「しかしこのことはデカルトを悩ませた心身問題が、全面的に解決されたことを意味しない」（四五頁）、と問題視する。要するにデカルトにおける精神はそのままピランの「意志的な身体」に、デカルトの身体はピランの「非意志的な身体」に引き継がれており、ピランの「非意志的な身体」から生じる情感は結局「自我とは非本質的で偶発的な関係しか持たない」（四七頁）以上、デカルト的の二元論を完全に克服したとはいえない。従って自我を自我たらしめる努力もまた、「非意志的な身体」とは本質的には断絶する。しかしかかる意志や努力の発生

の原因を「受動的な本能的運動の反復」(四九頁)に求めるピランはやはり「非意志的なもの」を切り捨ててできない。このことにピラン自身もそれなりに気づいた結果、彼はかかる「自我」の地平をも越えて、(超越の過程においては意志や努力を要しても、その目標としては)意志や努力をも超越した一つの宗教的な境地を理想化するに到る。ここにピランの「動物的生」「人間の生」「精神的生」の三区が成立する。だが著者は、意志的な「自我」に対して両者とも同様に離れている点では「精神的生」と「動物的生」は(たとえピランが「人間の生」を経るか経ないかの点で概念的に区別したにせよ、実際に内容的には)いかに区別されるのかが曖昧である点を批判する。要するに著者は、非意志的なものを排除して自我を措定したピランの二元論が、最後に自我の有限性に突き当たって神を要求させたものの、非意志性への探求の欠如に最後まで妨げられた結果、その宗教哲学を未完に終わらせた、と考える。そしてかかるピランの問題にどう答えたか、の点で、即ち「ピランの二元論の枠組みを破りながら、宗教的生を受け入れるような思想体系を構築していったという観点から」(六〇頁、著者は以後のスピリチュアリストたちの思想を考察してゆく。

かかるピランの二元論を克服した最初の例として、著者は第三章でラヴェツソンを取り上げる。ピランのように意志を非意志との対立において措定しようとはしないラヴェツソンは、ピランとは違って「努力」が能動的、意志的のみならず受動的・非意志的でもありうると考え、意志によって自然と切り離れた自我を立てるピラン——ちょうどデカルトの自我が理性によ

って自然と切り離されたように——とは違い、自我の意志と自然を結ぶものとして努力を考える。著者は「ここに一人の哲学者からもう一人の哲学者へと根本的問題が見事に展開した好例を見る(七一頁)。そして、自然と離れた意志的な自我の努力の限界に至って「精神的生」を求めたピランに対してラヴェツソンは、自然と意志的な自由とを相互媒介する努力を手がかりに「道徳や宗教などの問題をも解明しよう」と試みる」(七三頁)。彼においては愛も善も、自然にかかわる意志の努力が習慣化される所に発する。神も又、人間精神の中に内面化された自然において見いだされるのであり、ここでピランの意志と非意志の二元論に代わる、人間的意志と自然との統一の一元論を、著者はラヴェツソンに認める。第三章の最後で著者は、人間的な自由と自然との不調和の可能性を考慮しなかつたラヴェツソンへの問題視を留保しつつも、ピランさらにデカルトに遡る二元論の一元化において彼を大いに評価している。

このような「努力」の哲学の、独特ながら実はさらに深まった継承として、即ちピランらの問題に対し「創造的に応答している」という独自(七六頁)なものとして、著者は第四章でベルクソン哲学を取り上げる。本書の中核の一つたる本章での著者の立論は極めて精細かつ濃密であり、すべてを本稿で紹介し尽くすのは不可能だが、ピラン及びラヴェツソンとの異同に絞って極力書き留めたい。

そもそもピランが「努力」の概念を必要としたのは、先述のように、デカルトの「我思う」に代わる「我あり」の根拠を求めてであった。ラヴェツソンもピランを批判しつつもこの図式

自体は引き継いでいる。しかしベルクソンの場合、もはや「我」一点から始まる「ある」の反省ではなく、「ある」もの一般の中で「生きる」ものの独自性を検証して「我」に及ぶ方向、即ち「実証科学において蓋然的な確実性が重なり合うことと真理としての確実性が高まるように、形而上学においてもさまざまな諸事実の系列を交差させ、蓋然性を高めることで真理への探究を推進」（八〇頁）する中で最後に「我」の精神に及ぼうとする方向をとる。ここでは「生命」自体が宇宙の中の「巨大な努力」とみなされ、これなくしては脳と思维の関係をめぐる「物質と記憶」も有機的世界全体の中の生命の進化やある生命体での生命特有の諸機能の関連をめぐる「創造的進化」も成り立たなかつたとされる。

かかるベルクソンの、著者の言うには「宇宙論的な」努力は、「物質と記憶」では次のように表わされる。即ちベルクソンは、心身二元論克服のため、精神としての過去の記憶ないし潜在性（レ・ヴィルチュアリテ）と物質としての現在ないし現実性（ラクチュエル）の時間的二相の関わりとしてその心身論を展開するのだが、この中で、潜在的な過去を記憶する努力と記憶を現在に実現する努力とが、二重に述べられている。しかし、著者はこの二重の努力の本質はまだこの段階では未解明と見、「創造的進化」以降にその答を探る。

この『創造的進化』では、前著の議論が「一挙に宇宙論的規模に拡大」（九八頁）され、生命を生命たらしめる努力が個体や種を越えた全生命、全有機体共通のものであることが説かれる。本能も知性も元来、かかる生命の根源的な努力の発現であ

るが、本能は生命の内部に閉じ、生命の根源に対する関係から切り離されている。知性はその対象に縛られずその外へ出る。本能が知性の助力により、ちょうど過去の無限の記憶が現実化するように、その閉鎖性を破って生命の根源の神秘に接する時、これは「直観」と呼ばれる。ここに著者は、ベルクソンの前著で未解明だった努力の本質の解明を見る。

そして、ピランにおいては、著者が未完と考えるその宗教哲学が、いわば「努力の限界の彼方に」想定されていたのに対して、ベルクソンは「道徳と宗教の二源泉」で、前著の努力論に根ざした、いわばこの努力の究極的完成形態としての、宗教論を完成したと著者は見る。即ちベルクソンは、知性によって生命に不安がもたらされたことへの本能の対抗として、知性内部に生んだ空想的な仮構に基礎をもつ静的宗教と、これが本能特有の自閉性を脱して直観にまで高まったものとしての動的宗教を区別するが、彼はキリスト教の神秘家の神秘的直観にかかる動的宗教の直観を見、その神人の意志一体化の境地をこの究極形態とする。著者はこれが、キリスト教への哲学の解消ではなくあくまで哲学の極点で帰結した例であって、キリスト教という一特定宗教にとらわれはしないとの点を特に強調する。この神秘的直観の宗教哲学こそ著者が、「努力において神の力を捉える」に到ることで、ピランの二元論と宗教哲学の未完性ととともに克服するものとして、「このような努力が可能である存在論を切り開いたところにベルクソンの思想の何よりの積極的意味がある」と（一一七頁、高く評価するところのものである。ここに著者はピランに発する流れの内、「直観S」の頂点

を見る。

これに対する「反省S」の系譜として、第五章ではラシュリエが取り上げられる。ベルクソンがピランの二元論を越えて宇宙論の次元にまで遡る一元論のもとにその宗教哲学をも含む形而上学を立てたのに対して、ラシュリエは「ピランの『自我』と「非意志的なもの」からなる二元論を方法の上で明確にし徹底させ」る（一二二―一二三頁）。そして自我を意志にかかわる努力にのみ結びつけたピランも非意志を排除できなかったがゆえに意志ないし自我の超越を宗教的な次元に要請したと同様、ラシュリエも自身の哲学自体の「内部に潜む問題を自覚」かつ「乗り越えるような思想を模索した」（一二三頁）。まず彼は、主体による外界の意識にして主体自身の自己開示たる「感覚的意識」と、動物にも存在する盲目的な感覚的意識自体を意識し反省する人間特有の「知的意識」を区別するが、両者は「実体的に異なるものではなく」（一二五頁）、知的意識は知的意識自体を問い得ない。知的意識を問いうる形而上学の根拠は、他の何ものにも依拠せずそれ自体を定立、肯定する「純粹思惟」に求められる。純粹思惟自体は経験に依拠しないが、感覚的意識に反射して具体化、現実化し、ここで初めて、感覚のみでは主観的印象に止まる外界の事物の、客観的实在性が認識されうる。この図式が感覚の無視ではなくとも、純粹思惟を認識根拠とする自我と感覚との関係が二次的ではない点を、ピランの非意志排除と同様著者は批判する。（評者が思うに、純粹思惟を根拠とするラシュリエの自我では、ピランにおける意志的な努力さえ二次化されよう）。だがかかる半ば非感覚的な

自我の抽象性にはラシュリエ自身も納得せず、かかる理念と現実の溝を埋めんと、やはり何らかの宗教哲学を要求、即ち「推論」から「信仰」への移行を要求する」（一二八頁）。だがこの要求は未完の課題として残されている。著者はラシュリエの、純粹思惟に依拠し感覚とは二次的にか関わらない自我の規定が、認識論的には整合しても実践的倫理的には理性と自由の不一致をもたらす点を指摘しつつ、かかる「反省S」の問題点への「一つの創造的な応答」（一二九頁）者としてのピラントルを考察する第六章に移る。

この章も前々章とともに本書の中心といえ、やはり本稿ではその重みの一部しか伝えきれないが、要するに著者は、ピラントルはピラン及びラシュリエと決定的に違つて、先行の二人が宗教的超越を志向しつつ「それが自らの哲学的立場と相入れな」かつた（一三〇頁）のに対し、「哲学の深化」とへ人間と宗教との必然的關係が「一つ」である（同）と見る。但しピラントルはキリスト教を前提とせず、逆に人間の生の探求からキリスト教へ道を開く。ベルクソン論の末尾と同様著者は、これがアポロジエティクでなくあくまで哲学であることを強調する（これについては最後にコメントしたい）。この思想は「行為の自己反省という独自の方法」（一二二頁）でなされ、ここで（非意志や感覚的意識の排除から出発した）ピランやラシュリエの実践哲学的難点が越えられる。

なぜ「行為」なのか？ それはデカルト的な理性の哲学への批判のためである。コギトが示す理性は人間精神の一部分にすぎない。デカルト的な主観客観の分離をピラントルは「知性の

静態的観点 (le point de vue statique de l'entendement)」と表現する。これに対し、行為は人間全体に関わる。行為は宗教的信仰や感情を排さず、むしろこれらを活気づける。ブロンデルは行為を形而上学の基盤とするために、「science pratique」(実践の知)と《science de la pratique》(実践の学)の区別を必要とする。前者は行為に必然的に伴うが、偶然的で、哲学を生まない。普遍的な結論を得るには、間接的に行為に関わる後者が必要となる。これはあくまで行為に後行するが、行為の「船のかじ」となる。彼はかかる「学」とそれに先立つ「知」を統合した一つの《science totale》(全体的学知)をめざす。

ここで著者は、かかる全体的学知をめざして具体的行為において展開されるころのブロンデルの反省について考察する。反省は元来、動物の本能的行為とは違う人間の行為の意識の中で、その行為の一つの動機を他の諸動機と区別して意識することとして生じ、ここに動機を意識し行為を選択できる人間の自由が基礎づけられる。この「行為の反省に基づく自由の観点」から、ブロンデルは、動機選択を無視する無差別の自由観、知性によって善が合理的に把握されうるとみなす「善の決定論」、そして動機の排除の上に道徳法則と意志の一致を善として求めるカント倫理学の三つを批判する。この三つとも、意志が根源的には一つでも、「意志する意志 (volonté voulante)」(能意と略したい)と「意志された意志 (volonté voulue)」(所意と略したい)の二様に異なって現れるのを看過し、前者の能動性を無視したことが誤りの源という。両者の一致を媒介するのが反省であり、この一致は論理上の要請のみならず倫理・実践上

も要請されるものである。即ち反省は行為の意志を善たらしめる「法官」の役割を果たす、という。

かかる反省が身体をとらえる局面において、ブロンデルとビランの違いが明らかになる。先のような行為とその反省の由来と働きの解明は、実にブロンデルがビランの二元論を批判しかつ越えるためであった。かかる行為の反省の観点から、ブロンデルがビランの努力論をとらえ直すに、まずビランが「努力の意識」を意識の外側から対象として論じたことが批判される。

ブロンデルはあくまで意識の内部で、先述の「能意・所意」の二つが不均衡となると考え、それらの再統合を回復せんとする努力が生じると考え(いわば二元論を能受の二態として一元化し)、その上で、身体と感情・情念にもすでに反省・理性につながるものの潜在性を認めて、ビランさらにデカルトに反対する。デカルトやビランの情念排除の背景としての情念の暴走に対しては、知性的静観でなく行為自体の自己反省こそがこれを克服しようという。

ここにビランの、宗教哲学への超越の要請の未完性が、宇宙論的形而上学の次元にまで到ったベルクソンとは別の形で、即ち行為の内側からの自己反省からの出発によって、克服されてゆくのを、著者は大いに注目する。能意と所意の不均衡に抵抗する努力は「現象の範囲内で満足しようとしてもそれは挫折せざるをえ」ず(一六三頁)、行為の努力は現象の次元では「無」に帰す。この挫折を示すものが迷信である。しかし現象内に満足を求める迷信を越えて、現象を越えた超自然的な次元における「唯一の必然的なもの」を行為の努力は求めずにはいられない

い。これを拒むか受け入れるかの選択が究極の行為の努力である。ここに宗教信仰が基礎づけられ、ブロンデルは啓示による教義・掟・儀礼の不可欠性を論じてゆく。かく行為の努力に信仰を基礎づけるブロンデルは、行為を排するルターへの信仰義認に反対する。

以上のようにブロンデルは、啓示の側から教義を弁証するのではなく、人間の行為の側から教義の必要性を論じるに到る（評者の余談だが、このブロンデルの方法論は実は若き日のマルセルにも影響を与えている）。このように反省自体を最終目標とせず超越への飛躍に到るブロンデルが、ピランの残した課題を完成させた点を、著者は高く評価するとともに、これがあくまで哲学であつて神学でない点をも再度強調している。

以上ピラン以来の二つの流れの両頂点と著者が見たベルクソンとブロンデルとの比較が第七章の主題である。特に著者は両者の「無」の議論の違いに着目する。ベルクソンでは無はあくまで疑似観念（存在を前提としこれに依拠する二次的なもの）であり、（動詞的表現でも）否定は肯定に比して不完全である。否定や無は生きる過程での欠如観に帰せられ、確かに日常的な実践の欲求として生の持続の出発点たりうるが、しかし根本問題はあくまで「存在」「肯定」である（評者はここでアウグスティヌスを想起した）。だがブロンデルでは、上述の如く「行為の努力が無に帰する」場から宗教的次元が開かれたように、元来その行為の哲学の展開を肯定か否定かの選択の形で示している以上肯定もまた否定を引き受けて（否定の可能性を認めてはじめて肯定が可能となつて）おり、無の意味はベルクソンよ

り大きい。著者はブロンデルの無の議論の例としてそのペシミスム論を分析する。ブロンデルも又存在・肯定を最終の主張とするが、それを示す過程で否定・無は不可欠の働きをなし、これを疑似観念とするベルクソンとは対照的である。ここに著者は、宇宙論的（いわば巨視的）な直観に向かうベルクソンと、人間の行為から出発する（いわば微視的な）反省によるブロンデルとの、方法の違いの反映を見る。だが著者は、両者が触れ合う場として、彼らの最終的到達地点を考察し、ブロンデルの「唯一必然的なもの」の要求に示された、「神との一体化」を究極目標とする行為の帰結点と、ベルクソンの示した生命進化のダイナミズムの究極形態としてとりあげられた「神秘家の魂」との、大きな共通性を強調する。ここに著者はピラン以来、デカルトが切り捨てた身体や情念の側面を取り戻しつつ、形而上学的一貫性を貫徹し、最後は宗教的な超越の要求にも言及する、相異なりながら最後には触れ合いうる、二つの流れの完成を見る。これは著者の見るに、ドイツ観念論や京都学派の到つた深遠性にまで達している。

以上本書の示す「直観S」「反省S」の二潮流の展開を要約してきたが、「努力」概念のとらえ方に集中した評者の要約では、いま一つの重要な著者の論点たる、ピラン、ブロンデル、リクールのシーニュ論の検討に言及できなかったことを著者と読者にお詫びしたい。ただ一つ、第八章のリクールの内、第五章で著者がラシュリエの純粹思惟の哲学における感性的なものとの二次性を批判したのと同様の文脈で、リクールにおける「学」の生への不可欠性の主張への、理解とともにやはり

「宗教研究における解釈学的研究」と（現実には宗教によつて生きてゐる人）とのあいだに大きなギャップが生まれてゐるのも事実である」（二四六頁）との指摘がなされてゐることのみは、紹介を省略するまい。

最後に評者の所感を示すならば、これは本稿でも既に触れたように著者自身も冒頭部で述べておられることだが、何よりも、これら多様なスピリチュアリストたちを貫く問題の一貫性を明らかにした点に、改めて賛辞を送りたい。これまで浅学な評者などは、メーヌ・ド・ピランやベルクソンについても、いくつかの著作を「つまみ食い」するのみで、ましてこの二人ほど紹介されていないブロンデルに到つては、評者がテーマとするガブリエル・マルセルによる論及を介して専ら間接的な理解に甘んじていたものである。岩田文昭氏によるこの労作は、これまでよく知られてきたフランスの十七世紀と二十世紀中盤以降の諸思想の中間期における、同時代のドイツ思想の陰に見られがちだったフランスの思想が、かくも豊かに展開されてきたことに、多くの読者の目を開いてくれるだろう。

その上で一つだけ、評者が著者に伺いたい点がある。本稿でも触れたように、著者は多くの箇所、ここで検討された思想家たちの思想があくまで「哲学」であつて「神学」ないし「アポロジェティク」でない点を、極めて強調しておられる。もとより例えばベルクソンを神学的に解釈することはまず奇妙であるろうし、ブロンデルの啓示志向もいわば間接的なものであることは充分納得できる。ただ本書で感じたのは、この点についての指摘が、顕著なまでに頻繁かつ強固だという事である。或い

は著者は、実定宗教（ここではキリスト教、特にカトリック）による「哲学的真理の探究への圧迫」を、（フランス人がではなく著者ご自身が）特に強く意識あるいは警戒されるべき、本書で明記された記述以上の詳細な理由ないし必然性をお持ちかもしれないので、もしそうならばこのことを主題とした論をも、今後ぜひ読みたく切望している。

評者は著者に比して、哲学という枠に置かれながらもより神学に接近した傾向にあるのかもしれないが、この立場から思うに、例えばパスカルの企図した「護教論」なども、「真理を圧殺するドグマチスム」なのだろうか？ 顧みればこの原点たるアウグスティヌスらの護教論（パウロの証言まで遡つてもよいが）は、十八世紀から二十世紀前半までの、本書で研究された思想家たちが生きた時代において、「権力としての教会」が、フランス革命期を経てもいまだ衰えきつていなかった状況とは正反対に、「強大なギリシャ思想の体系に対して自らが信じる事柄の独自性を主張する」必要を背景として成立したものであつた。今日でも、もはや新旧のキリスト教会もスピリチュアリストたちの時代に警戒された「強者」ではなく、例えばカトリックでもアジョルナメントを必要とするまでに、使徒や教父が立脚したような、「弱者」の原点に復帰せんとしている。ここで、使徒や教父の「護教・弁証」も、いわば「思想の出現の動機」としての限りでは、ある意味において、「強力なカルテジアンニスムの知的伝統」に対して独自の哲学を主張せんとしたこれらスピリチュアリストたちの精神とも相通じるものがあるかもしれない、とまで言えば果たして牽強附会だろうか。

しかしこの私感はもちろん、この労作の価値そのものを、いささかも損なうものではない。むしろこうしたことをも再考する契機を提供して頂いたことについても、読者とともに著者に感謝したく思う。

安酸敏眞著

『歴史と探求』

—— レッシング・トレルチ・ニーバー ——

聖学院大学出版会 二〇〇一年三月二〇日刊

A5判 二〇五頁 五〇〇〇円

今井尚生

本書の題名である「歴史と探求」と副題の「レッシング・トレルチ・ニーバー」は、著者の研究の中心課題とこれまでの研究の歩みを端的に示している。著者の安酸敏眞氏は京都大学大学院で武藤一雄氏および水垣渉氏に師事したが、この赴きを異にする二人の師の中心課題を結合した「実存と歴史」という主題が、著者の畢生の課題になったという(三頁)。著者は修士論文でラインホルド・ニーバーの歴史理解の分析に取り組み、続く博士後期課程とアメリカ留学を通して行われたトレルチ研究は、ヴァンダービルト大学の学位論文に纏められ、*Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical History*.

*calis*として出版された。そして、次に著者の興味を惹いたレッシングに関する研究が京都大学博士論文として実を結び、『レッシングとドイツ啓蒙』上梓の運びとなった。

はじめに、本書の目次構成を確認しておきたい(但し、節以下は省略した)。

まえがき

序章 歴史と探求——レッシング、トレルチ、ニーバー——

第一章 レッシングにおける真理探求の問題

第二章 トレルチの「わたしのテーゼ」——セバステイアン・フランクの思想的境位に関して——

第三章 トレルチの『信仰論』——徹底的歴史性の神学の試み——

第四章 「ドイツ的自由」の理念の問題性——トレルチ、マイ

ネットケ、トーマス・マン——

第五章 ラインホルド・ニーバーの歴史理解——フクヤマな

らびにレーヴィットの歴史理解との比較対照において

——

あとがき

本書を構成する五つの章は、著者が諸々の研究雑誌に寄稿した論文に加筆修正を施した五篇の論文から成り立っている(各論文の初出などについては、まえがきに記されている)。それゆえ、本書の各章は独立した論文として読めるものであり、章を追って議論が展開されるという形にはなっていないが、各章は著者の一定の問題意識によって貫かれている。そして、各章の背後にあつてこれらを統一する著者の神学的・宗教哲学的思

想、および著者が取り上げるレッシング、トレルチ、ニーバーの間の思想的連関を浮き彫りにする役割を果たしているのが、今回新たに書き下ろされた序章である(五頁)。

序章とあとがきによる著者の見解にしたがえば、彼らをつなぐ線は、その問題意識と問題に対する思惟という二つの面から整理できる。第一の問題意識というものは、「歴史的真理と規範的真理との関係性の問題」(二〇三頁)であり、この点に関してはレッシングとトレルチとの間にはつきりした連続性を認めることができるという。すなわち、あらゆる現実を歴史的生成と発展とにおいて捉える「歴史主義」(Historicism)は、真理・価値・規範の相対化という文化的相対主義の難問を伴う。これは、キリスト教の信仰および教義学においても問題となる。というのは、イエス・キリストの十字架の死と復活という歴史的なものがキリスト教の信仰にとって本質的意義を有している一方、他方では、近代性の要請に従えば、普遍的な価値や真理は万人が近付き得るものでなければならぬからである(一四頁)。レッシングの命題「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理とはなり得ない」は、この問題を端的に示すものであり、トレルチの畢生の根本問題も歴史と規範の問題であったという(一二頁)。ニーバーの場合は、聖書の神話やキリスト教的象徴に関する真剣な捉えなおしを通してトレルチ的な「歴史哲学」から「歴史神学」への展開が見られるが、それはトレルチの問題を回避せずむしろ歴史的批判の劫火をくぐり抜けてきた神学であった(二六頁)。第二は、歴史と真理の問題を考える際の、「中間時」(interim)として捉える

認識である。歴史が中間時であるということは、真理は客観的・決定的には証明されず、そこにおいてははすべてのものは両義的ないし多義的であることを意味する。そこから、中間時においては真理は一つ以上の形姿で働くという、レッシングの「真理の多形性」の考えがでてくる(一九頁)。トレルチやニーバーにおいては、その思想の表現に差異はあるものの、この考え方が彼らの思想を貫く一本の線である。本書を貫いている、「真理の探求は、『真理をもつており、しかももっていない』という中間時的状況においてはじめて真に可能となる」(二二頁)という著者自身のテーゼは、このような思想的連関を背景としているのである。

以下、各章の内容を概観してみたい。第一章は、真理探求の問題をめぐるレッシングの思想である。真理探求者として知られるレッシングの真理概念の根幹をなすのは、「人間と世界に關するあらゆる真理は創造主としての神に発源している。神によって創造されたわれわれ人間にとって、真理は宇宙の根本道理として、生の規範ならびに目標として、最高の価値を意味している」(三三頁)というものである。しかしそれと同時に、現実の人間には誤謬が付きまとい、人間は真理のために生きていくとは言い難い。このような真理と人間との逆説的ないし弁証法的な関係(三四頁)から、レッシングにおける不断の真理探求というモチーフがでてくる。レッシングの言葉「人間の価値は、誰かある人が所有している真理、あるいは所有していると思っている真理ではなく、真理に到達するためにその人が払った誠実な努力にある。」(二九頁)には、真理の所有よりも

真理の探求の方に価値を認めるレッシングの考え方が端的に表れている。思想的な観点から著者が指摘していることの第一点は、このようなレッシングの言葉は先人の言葉の翻案ではなく、レッシング自身の実存に根ざしているということ。第二点は、レッシングは自らの真理探求のモチーフを、「いかなる人も、真理の認識において、彼独自の判断にしたがって進むのを妨げられてはならない」ということを断固として要求する」（三七頁）というルターの宗教改革の精神と結び付けて理解していることである。そして第三の最も重要な点は、レッシングの「賢者ナータン」における「三つの指環の譬喩」を引用しつつ、レッシングの真理観と歴史を中間時とする捉え方との密接な関係を指摘している点である。始源から終末へと向かう歴史の権図の中で、現在はその中間に位置する中間時である。中間時としての歴史に対するこの自覚と真理探求のモチーフが結びつくところに、レッシングにおける真理の多形性という思想が出てくる。それは、現在において真理問題には決着がつかないという諦めの思想ではなく、現在における誤謬に対して、最終的にこれを克服する真理の力を信じる思想であり、それゆえに、中間時としての歴史に生きる人間にとって、真理を探索しつづけるということが最高の価値になるのである。著者は、レッシングの真理探求の精神を、新プロテスタントイズムの貴重な精神的遺産として評価する。

第二章は、キリスト教思想家としてのトレルチが「わたしのテーゼ」と呼んでいるもの、すなわち「学問的思想建築における近代の宗教哲学と神学は、ルターの客観的な言葉と権威の神

学よりも、そして啓蒙主義の自然神学よりも、スピリチュアリズムスにはるかに近い」（五一頁）というテーゼを、宗教改革期におけるスピリチュアリズムスの代表者たるセバステイアン・フランクに即して考察している。トレルチはその著「キリスト教会および諸集団の社会教説」において、「教会」と「分派」に加えて、「神秘主義」を第三の独立した類型として提示したが、それは、彼がデイルタイやヘーグラーなどのセバステイアン・フランクに関する先行研究に依拠しつつ、宗教改革期ならびにそれに続く近代のキリスト教思想を理解するためには、「神秘主義」とりわけその代表であるプロテスタント的スピリチュアリズムスに関する認識が本質的に重要であると考えたことによる。トレルチの理解する「神秘主義」類型の特徴の主なもの、(1)宗教的体験の直接性・現在性・内面性、(2)歴史や祭儀や制度への非依存性、(3)ラディカルな個人主義、(4)人格主義、(5)社会形成力の脆弱性、などである（五八頁）。トレルチは、セバステイアン・フランクのスピリチュアリズムスを、教会との結びつきを完全に断ち切った、一つの完全に個人主義的な原理にまで深められたプロテスタントの神秘主義として位置づける（六四頁）。そして近代のキリスト教思想に対する神秘主義の意義に関するトレルチの理解によれば、セバステイアン・フランクのように「真の宗教的信仰ではあるが、歴史を神化する古い救済信仰への関係を解消してしまっただ、キリスト教的な救済信仰」こそは「近代の教養人の秘かなる宗教」であり、「現代人は古き神秘主義者とスピリチュアリステンの思想に再び向かっている」のである（五五頁）。

第三章は、著者がトレルチの『信仰論』の邦訳を行った際
に、その「解説あとがき」として付したものを基礎としてい
る。「宗教史学派的体系的神学者」として知られるトレルチで
はあるが、教義学的著作は意外に少なく、『信仰論』はトレル
チの講義を、弟子であったゲルトルト・フォン・ル・フォー
ルが筆記した講義ノートに基づいて編集されたものである。し
かし、「トレルチの思想体系は、本来、その宗教哲学並びに歴
史哲学の背景にある神思想によって、統一性と明瞭性が与えら
れるべきものである」（八二頁）との立場から、著者は
「バランスのとれたトレルチ解釈」の神学的資料としての価値
を『信仰論』に認める。歴史と信仰の問題を真摯に受け止めよ
うとするトレルチは、教義学的認識の源泉を「聖書、伝統、そ
して個人的体験」に求める。イエスの福音と教会史上の重要な
人物の思想や諸信条書という、われわれに歴史として与えられ
たものは、「個人的かつ主體的な体得（＝自己のものとするこ
と）においてのみ現実の宗教的生命力になる」として、「現在の
の宗教体験」も教義学的認識の源泉の一つに加えられることも
に、この個人的な宗教体験は宗教改革者たちが「聖霊ノ証言」
と呼んだものとして理解される（八九頁）。われわれはここに、
歴史と信仰という課題をトレルチが「信仰論」という場におい
て引き受ける際の、彼の基本的姿勢を見ることができよう。そ
のような方法に基づいてトレルチが提示するキリスト教的神概
念は、「意志概念と本質概念の厳格な結合」をその固有の特徴
とするものである（九二頁）。一方で、神は「つねに創造的で
生き生きと活動する方」として、「絶対的意志」として捉えら

れる。他方で、絶対的意志としての神が「恣意」として理解さ
れる可能性を回避できるのは、神の「意志」のなかに、「持統
的な永遠的、統一的なもの」という「永遠的本質」があるから
である。しかし、神概念における意志と本質の結合は内的緊張
を孕むものである。ここから、世界のうちにあるあらゆる緊張
を、最終的には「神的生命の内部における緊張」にまで遡るも
のであると解釈するトレルチの思想が成立する。これはトレル
チの「妥協」(Kompromis)の概念に端的に表れる。「妥協」
とは、「自己に反目対立する他なる要因を自己自身の内部に取
り込むこと」であり、そのことによって「緊張」は無くなるの
ではなく、むしろ反対に先鋭化されて、「緊張のポテンツ」は
高まる（九五頁）。それゆえ「妥協」とは「闘争」的な性格を
もった力動的な概念であり、「創造的緊張」を内包する概念で
ある。そしてトレルチはこの「創造的緊張」を、内的緊張を孕
む神概念に淵源するものであると解釈する。したがって、トレ
ルチは「妥協」の概念に表れるような「歴史的ダイナミズムの
全体を神概念そのものの中へ移し入れていっている」（九六
頁）。

第四章は、第一次世界大戦の勃発によって悲劇的な仕方で白
日の下に晒されることになった「ドイツ的自由」の理念の問題
性（一一〇頁）を巡る論考である。著者は、トーマス・マンの
講演「ドイツとドイツ人」（一九四五）およびプレスナーの
『遅れてきた国民』（一九五九）に即して、この問題性を明ら
かにする。ここで問題にされるのは、ルターからドイツ・ロマ
ン主義を経て、ワグナーとニーチェに到達し、さらにそこか

らヒトラーへと繋がる線におけるロマン主義的な自由の理念である。その問題性とは、ルターに淵源する「宗教的自由」が、ドイツにおいては、「政治的・市民的自由」にまで展開されず、精神生活と社会生活が二元論的に分裂したこと、「国民という概念を自由という概念と結び付けることを学んだことがない」（一二七頁）ドイツにおいては、ヨーロッパの運動としての啓蒙主義が国民国家の形成と内面的に結び付かなかったことであると指摘される（一三五頁）。マンにしたがってこの問題の本質を換言すれば、政治は「理念と現実」との間に立って「創造的にこれを媒介する位置を占めるものである」が、ドイツ人の大半は「理念と現実との調停」に不可避的に随伴する「妥協」を肯定的・建設的なものとしては受けとめることができなかつた（一二七頁）、ということになる。しかし著者は、ハンス・マイヤーの見解を参照しつつ、ドイツの精神的伝統の中からも一つ別の「ドイツ的自由」の伝統を掘り起こそうとする。それは「ルターからレッツィングとカントを経てヘーゲルへ、そしてヘーゲルからハイネへ、さらにはマルクスへと繋がる線」（二二六頁）である。「啓蒙」を「人間理性の自律化」として捉えるカントの思想は勿論のこと、「成熟した自律性は人間理性の深い限界性の自覚を踏まえつつ、彼岸の声（神的命令）に自発的に聴き従うものである」とする——トレルチの用語を援用すれば「自神律」(Autotheonomie)とでも名づけられるべき——レッツィングの思想、著者はこれらドイツ啓蒙主義の再検討により、もう一つの「ドイツ的自由」の理念を提示する課題を指摘している。

第五章は、「唯一の一貫した進歩のプロセス」としての歴史は「リベラルな民主主義」の実現をもって人類の絶対的目標に到達したとして「歴史の終わり」を主張するフランシス・フクヤマの歴史理解、および「歴史からコスモスへの復帰」を主張するカール・レーヴィットの歴史の廃棄、これら両者とは異なる歴史理解の第三の可能性を、ラインホルド・ニーバーの歴史論に求めようとする論考である。本書全体の構成において特に興味深い点を二つ挙げておく。第一に、ニーバーは歴史哲学的思考には神学的前提が必要不可欠であること（究極的には「歴史哲学」は不可能であること）を、彼のキリスト教的人間学に基づいて論ずる。「ニーバーによれば、人間は自然と自由の交差する地点に立つ両義的な存在である。人間は自然と時間の流転に巻き込まれていながら、しかも自然の流転を超越する自由を有している。この人間固有の超越能力が歴史認識を可能ならしめるとともに、人間を歴史形成者たらしめるのである」（一七〇頁）。そして、時間的なものと永遠的なものとの弁証法的関係において人間を捉えるキリスト教では、真実なものは象徴においてのみ表現されるゆえに、ニーバーはキリスト教的象徴の解釈を通して、彼の歴史神学を展開するのである。第二は、ニーバーにおける中間時の議論である。イエスは一方において「神の国はすでに来た」（現在完了）と言ひ、他方では「神の国は来るであろう」（未来）と言う。これによってニーバーは、イエスが歴史の終局の二つのアスペクトを少なくとも部分的には分離したと考える。そして、「この矛盾的な二重観念が含意するところは、『歴史は中間時である』ということ

ある」(一七八頁)。

以上、各章の内容を概観してきた。各々の個別研究の背後に、著者はフランク、レッシング、トレルチ、そしてニーバーという思想的連関を意識していたが、この思想的連関をそれ自体を主題化することは更なる研究を要するという(四頁)。そこで最後に、今後の研究の進展の中で明らかになることが期待される問題を取り上げてみたい。第一は、トレルチの「わたしのテーゼ」を巡る問題、すなわち、スピリチュアリズムに代表される神秘主義が近代の学問形成に影響を与え、それが「近代の教養人の秘かなる宗教」になったのは何故かという問題である。この問題は、それを通して近代的精神とは何かを改めて問うことでもある。第二に、トレルチの挙げる神秘主義の特徴の一つに、「歴史や祭儀や制度への非依存性」というものがあった。これは歴史を止揚する契機である。しかし他方で、近代の特徴は、われわれの思惟が根本的に歴史化したということでもあった。近代がこれら対立する契機を含む理由ないし意味は何か。このことと、「歴史と信仰」ないし「歴史と規範」という近代の根本問題は如何に関わるのかという問題である。第三に、「歴史」という概念が多義的であるという問題である。思想家が異なれば勿論のことであるが、同一の思想家の中でも、歴史という概念は種々の用いられ方をする。例えばトレルチの場合である。一方で、「歴史は、神と世界、自然と精神、存在と当為の『闘い』の場である。」(九六頁)という場合、歴史は、そこで規範が如何に成立してくるか、歴史の意味は何かが問われる場である。他方で、トレルチにおけるキリスト教原

理の定式化は「純粹に客観的な歴史学的課題を踏み越えるものであり、その意味では、『非常に主観的な確信の事柄』である」(八七頁)といわれる際の「客観的な歴史学」の記述対象となる限りでの「歴史」は、意味を捨象された歴史であろう。換言すれば、自然と対立的に捉えられる「歴史」と、何らかの意味でその中に自然を含む「歴史」という、少なくとも二つの用法があるということである。前者の例は、トレルチが「神の本来的な告知は、存在のうちではなく、生成のうちであり、自然のうちではなく、歴史のうちにある」(九二頁)という場合の歴史である。後者の例は、ニーバーが、人間は自然と自由の交差する地点に立つ両義的な存在であり、人間固有のこの超越能力が人間を歴史形成者たらしめると理解し、人間の歴史を「自然的必然性と人間的自由との合成」(一七頁)であるとみなす場合である。著者の意識する思想的連関において、歴史概念それ自体がいかなる変遷を遂げたのか興味深い。その他、「真理の多形性」という思想を巡る、レッシングやトレルチの考え方の異同の問題など、興味ある問題は尽きない。無論、これらの問題の幾つかに対する解答は、既に著者の脳裏にあるのではないだろうか。何れにせよ、今後の研究の展開を期待させる書である。

佐々木宏幹著

『へほとけ』と力——日本仏教文化の実像——

吉川弘文館 二〇〇二年二月二〇日刊

四六判 二二一頁 二三〇〇円

驚見定信

本書は著者が駒澤大学の最終講義をベースにした「へほとけ」と力——宗教人類学的視座から——を中心に「へほとけ」論に関する学術論文、エッセイから構成されている。

著者の専門がシャーマニズム研究であることは周知のことである。日本のみならず中国や東南アジアの各地に調査を行い、宗教人類学者として数々の実態調査をもとにシャーマニズム研究に新しい地平を開いてきた。その延長線にあるのが日本の民俗信仰（宗教）研究であり、生活仏教（葬祭仏教）の研究である。それらが一九八九年『聖と呪力——日本宗教の人類学序説』（青弓社）、一九九三年の『仏と霊の人類学——仏教文化の深層構造』（春秋社）にまとめられ、本書につながってくるのである。

これらの研究に一貫した関心は、普遍宗教である仏教と土着宗教・民俗宗教であるアニミズム・シャーマニズム的宗教形態との相互関係や複合関係の諸相をあきらかにするところにある。その際の著者の見通しは「アジアのシンクレティズムの基

盤にアニミズムがあるといわれる。（中略）より正確には、マナイズム（プリアニミズム）的性格の濃いアニミズムというべきではないか。との問題はかくして、古き十九世紀の問題ではなくて、優れて今日的なそれであると考えられるのである。」（一六一頁）というように霊と力の再検討にあるといえる。そうした基本的な学問的関心を日本仏教というフィールドで検証しようとしたのが本書である。主として日本仏教と民俗宗教の「あいだ」の意味を問いつながら仏教と民俗宗教（土着宗教）や葬祭仏教の関係性を明らかにしたのである。

換言すれば「宗教文化におけるテクスト（経典・教理）とコンテクスト（生活・宗教）との関係をめぐる諸問題（後略）」ということである。この為、葬祭・葬式仏教の中核的要素である「ホトケ」信仰の意味と役割を問題としたのである。

著者の言葉を借りれば、これまでの日本の仏教研究は「いわゆる仏教研究の『主流』は原典研究にあり、原典の理解を通して仏教教理や思想を組織・体系化し、その変遷を辿るという研究傾向が長いあいだに固定化し、現実には生きている仏教を研究することは『傍流』の仕事であるとの暗黙の見方が伝統的であったし、現在もあること。このため、例えばわが国の文献学的仏教研究は、世界の水準を凌ぐ優れた成果を収めた反面、仏教社会の実証的説明は大幅に遅れることになった」（『仏と霊の人類学』二二六頁）というようにテクストでの研究は進んだが、コンテクストでは大きく遅れてきた。一般に「生活の中の仏教」が社会的、人類学的に取り上げられたのは一九五〇年代以降という。近年では民俗宗教、民俗仏教、葬祭仏教などの視

点からコンテクストつまり「生活仏教」に対する業績がつまれてきたがテクストとの相互補充関係という地平には達していない。著者の関心はこの点にあり、言葉を変えれば教理仏教と生活仏教の連携、統合という点にある。

そのためキーワードとして「仏」と「タマ」の複合した概念として「ほとけ」の用語を提案する。長くなるが引用してみる。「HOTOKE」の日本語表記には、現代では「仏」「ほとけ」「ホトケ」の三通りがある。(中略)教理上のHOTOKEには「仏」を当て、これに対して民俗的なHOTOKEには「ホトケ」を用いてきた観がある。そしてこの「ホトケ」は主に死者・死霊・祖霊など霊的存在を意味するとともに、他方では仏と霊的存在(タマ)との複合化された存在を表示するのに用いられた。(中略)ところがこの「複合(体)」を考察しているうちに、これは単に教理と民俗の「関係を明らかにするの」に重要であるというに止まらず、「生活化された仏教」、つまり日本仏教文化の特質を説明する為に欠かすことのできないコアの対象領域ではないかと思うに至った。そこで「複合」の場面をより相対化して明確に捉えるためにHOTOKEの概念を再整理してなったのが「仏」―「ほとけ」―「ホトケ(タマ)」の図式であり、複合(体)または領域としての「ほとけ」の語の採用である(まえがき)という。そして、それは「仏教と民俗、空とアニマ(霊)、解脱と力など論理的に対立する意味と性格を包蔵する曖昧で弾力的な概念である」(五〇頁)とも指摘する。本書は、「ほとけ」の用語を採用することで、教理仏教と生活仏教の相互補充関係や複合性を明らかにし、日本仏教研究や

葬祭仏教研究の今後の方向性をしめしたのである。

本書は以下の構成となっている。

I 「ほとけ」と力―宗教学者の視座から

1 はじめに

2 「ほとけ」と力

3 「ほとけ」の力信仰の諸相

4 「僧」の力

5 「寺」の力

II 教理仏教と生活仏教

一 葬祭仏教の諸問題

1 「葬祭仏教」について

2 最近の「ほとけ」観

3 「あの世」についての観と感のギャップ

4 「仏」と「ほとけ」

5 「ほとけ」信仰のダイナミズム

6 「ほとけ」と僧職者

二 生活仏教の諸相

1 はじめに

2 宗教学者の仏教研究の特色

3 生活仏教の諸相

4 総括

III 仏教と民俗宗教のあいだ

一 日本人と信仰

1 はじめに

- 2 信仰の諸相
 - 3 信仰対象について
 - 二 霊と力の間―宗教の原初形態について―
 - 1 はじめに
 - 2 宗教の原初形態論について
 - 3 霊―力論と現代宗教の問題
 - 三 仏教教団と葬祭儀礼―たてまえと現実の間―
 - 1 はじめに
 - 2 死者―生者―仏教（仏僧）
 - 3 最近の動向から―結びに代えて―
 - 四 仏教と癒し
 - 1 はじめに
 - 2 癒しと宗教
 - 3 仏教と癒し
 - 4 道元禪と癒し
 - 五 生きがいと宗教
 - 1 はじめに
 - 2 宗教とかかわりのかたち
 - 3 考察と分析
 - 4 おわりに
- 各章の内容を見ていこう。
- I 「ほとけ」と力」では、「ほとけ」が礼拝され、祈願され、供養されるのは「ほとけ」が備えている力によるものではないかとの見通しを立てる。事実日本では「ほとけ」は極めて

包括的、複合的な概念であり、仏、菩薩から祖師、そして死霊、祖霊にまでおよんでいる。これらは学問的、理念的にはそれぞれ異なる概念であるが「力」をあたえてくれる点では「ほとけ」と見なされているという。この「ほとけ」の力への期待は日本だけのものではなく、タイのシャン族でも同様という。シャン族では仏陀の重要性は經典の教えるところと異なり、最も「力」ある存在として受けとめられている。仏陀が力あるものとされたのは普通の人間には到達不可能なことを成し遂げ、並の人間には望みうべくもない宗教的境地を獲得したからであったことによる。さらにこの力を持つのは「ほとけ」だけでなく、經典や僧、寺にもおよんでいる。このように仏と力の信仰の多様な事例を挙げつつ、「ほとけ」は仏教と民俗、空とアニマ（霊）、解脱と力など論理的に対立する意味と性格を包蔵する曖昧で弾力的な概念である」（五〇頁）ことを例証する。そして「仏教研究は専ら「仏」に傾斜し、他方民俗学、人類学研究はひたすら「ホトケー霊」を追い続けてきた。この傾向が現実の仏教のたてまえと現実の乖離を際立たせてきた事実は否めまい。現実の研究上の混迷を切り抜ける方途として教理研究と民俗研究の提携・協力が考えられるが、その手がかりの重要な一つが「ほとけ」信仰の解明にある」ことを指摘する。

II 「葬祭仏教の諸問題」では葬式における「理念」と「現実」の乖離が問題とされる。単に「理念」と「現実」の乖離という関心だけでなく、近年の現象として略式葬儀、他界観・ほとけ観の希薄化などの著しい変化を問題にするのである。その変化の要素として葬儀を担う僧侶の「葬祭コンプレックス」に

あるのではないかと予想し、その分析を進める。

まず「葬祭コンプレックス」を明らかにする為に「葬祭仏教」研究の必要性をみとめながらも、資(史)料が決定的に不足していることを断つた上で曹洞宗のデータによりながら分析を行う。教義に立つた葬儀式が没後作僧、つまり死者を仏の子として涅槃に導くことを目的とするのに対して、一般の人々の受け取る「ほとけ」は複合的であるという。しかし何よりも大きな問題は、僧の側に「死者の行方(あの世)や性格づけを説く僧が五七・九〇、そうした問題には触れず、他のことを説くのが四〇%」という「宗勢調査」の結果で、あの世とこの世の仲介者である僧があつた世を説ききれないという現実を指摘する。

この「葬祭コンプレックス」の基礎には僧の「あの世」イメージの希薄化にあるのではないかと問う。その背景にあるのが僧侶養成における知的な教学優先の姿勢をあげる。

すなわち、死者「ホトケ」とあの世をめぐる仏教的・知的「観」と一般人の民俗的・情的「感」とは長いあいだ重層化、複合化して我国の「葬祭文化」を形成してきた。しかし各宗派の教学の整備に伴って僧の「観」と一般の人々の「感」のあいだに深いギャップが生じ、あの世イメージも情的「感」から知的「観」に移行せざるを得なくなつた。しかし、知的な言語操作のみでは「あの世」を位置づけることはすこぶる難しくなる。そこに「あの世」に自信を失つた「葬祭コンプレックス」が生まれてくると言うのである。

こうしたズレは「仏」と「タマ」を説明する場合も同様であるとし、両者の複合概念としての「ほとけ」信仰の実態検証か

らスタートすべきことを述べる。そして盆や施食会(施餓鬼)の仏教行事、墓地、墓石、仏壇、位牌などに対する態度にはタマと仏の「揺らぎ」を見るが、それは単なる二元論に止まっているのではなく、墓や位牌の開眼供養の念誦文には「タマから仏へ」という発展的な形を見ることができるといふ。

この教義仏教だけでは説明しきれない問題をへ仏とタマの複合としての「ほとけ」論を持ち込むことで解決出来ることを教えている。

II―二「生活仏教の諸相」でも教理仏教研究とアニミズムや呪術を主とする民俗宗教研究とが互いに提携することの重要性を語る。E・リーチやA・エームズの南方仏教の人類学的研究やH・B・エアハートなどの日本宗教研究の成果を通して教理仏教と民俗宗教が宗教生活の現場では複合化していると指摘し、それを生活仏教となすける。そして、この生活仏教という場から仏教を研究することで教理仏教と民俗宗教研究との協同が可能になることを示唆する。

III「仏教と民俗宗教のあいだ」では五編の論文がまとめられているが、著者の主要な関心である「ほとけ」論に関係したものの内容を追っていきたい。

「日本人と信仰」では著者の住まう近辺の多様な宗教的対象をスケッチし、それが日本の平均的な風景ではないかという。その風景を眺めながらその地域の人びとの信仰生活を類推し、西欧の影響にある「信仰」の定義ではなく、日本人の信仰は多様で幅広いという視点からの信仰論が必要ではないかと問う。そして日本人の信仰対象は自然に関わる神仏と、人が成る神仏

(死者(タマ)―祖霊―神(カミ)、死者(タマ)―ほとけ―仏)と、その他の神仏とが円環上に位置し、互いに交流し出入りする、という特色があることを指摘する。

III―二の「霊と力のあいだ」では長崎県五島列島の民間宗教者のホウニンが、病気群を自然との関係から生ずる疾病「カゼ」と人間関係との関連から生ずる疾病の「インネン」とカテゴライズしていることに着目する。「カゼ」は超自然的な力の觀念に關係しておりマナのといえるのに対して、インネンは霊や魂の信念に結びついており、それゆえアニマ的(一四五頁)と仮説する。この仮説に基づいてアニミズムやマナイズムは一九世紀の宗教研究の課題としてだけでなく、現代日本の宗教研究の重要な課題であることを提唱する。そしてアニミズム論などの宗教の原形的形態を整理し、あらためて霊と力の本質の解明の重要性を指摘するとともに、コドリントンの「非人格的な力は常に人格 \parallel 霊と結びついている」という報告を解決の糸口とする。つまりホウニンや他の事例、つまりコンテキストで見ると「霊と力」は結合して現れているという。それは信者の関心から言えば神仏の個性や教理的背景が重要ではなく、最も最大の関心事は神仏の持つ「力」だろうと推定する。そこから「マナイズム(ブレリアニミズム)の性格の濃いアニミズム」が霊 \parallel 力の本質ととらえているのである。

III―三「仏教教団と葬祭儀礼」ではサブタイトルにみられるように仏教寺院の多くは葬祭を主要な「教化」活動としているのに対して、教義をタマエとする教団教学は脱葬祭を主張しているという乖離の問題を論じている。例えば、死霊をめぐる観

念は現代でも生きていることの事例を挙げ、(教義)仏教が「仏 \parallel 死者の意味と死者 \parallel 死霊の意味を複合的に包含するダイナミックな概念」(一七六頁)としての「ほとけ」論の導入によつて解決出来ることを教えている。

以上、本書の概要を見てきた。先にも触れたように本書は「ほとけ」という新しい概念を用いることで日本仏教と土着信仰・民俗宗教との関係を明らかにしようとしたものである。

これまでの生活仏教・葬祭仏教と教義仏教の關係性を明らかにする道筋は大きく開かれたといえる。しかし、宗教人類学という立場からの資料は積み重ねられているが、仏教(教団)の側からの情報、資料が不足しているという事情が著者の歯切れを悪くしていることも否めない。文中各所に述べられる「調査の必要を感じる」、「詳しい情報が必要である」、「今後検証すべきである」という抑制に実態把握のための資料の不十分さがあることが述べられている。事実、教団側資料としても著者が所属する曹洞宗の資料が多く、他教団の資料は乏しく、必ずしも一般化されえない状況がある。その点からは氏の「ほとけ」論は教理仏教と民間・民俗信仰の「あいだ」を結ぶ用語として評価されるが、実態を明らかにするための資料の集積と現場での検証が今後の課題として残されているのである。その意味で著者の「ほとけ」論を受け取った我々は、具体的な生活仏教の場において検証する機会をあたえられたといえるであろう。特に、近年の人びとの葬祭に関する状況は大きく揺れ動いてきている。葬式が「慣習的」な行事というアンケート結果もでてい

る。仏教による葬式にこだわらない「仏教葬離れ」も進んでいる。こうした傾向の中で葬式や仏教行事の中核的観念である「タマ」や「ホトケ」の感覚も希薄化してきている。こうした変化する状況の中で「ほとけ」論はどこまで有効なのか。そうした課題も含めて、あらためて本書が終始一貫訴えている日本仏教の実像解明のためのコンテクストからの研究の重要性が知られるのである。

磯前順一・深澤英隆編

『近代日本における知識人と宗教』

——姉崎正治の軌跡——

東京堂出版 二〇〇二年三月二九日刊

菊判 viii 四二八頁 一二〇〇〇円

鈴木 木 範 久

本書の序文でも記されているように姉崎正治（一八七三—一九四九）については、もはや名前を知っている人も少なくなってきた。宗教学関係者なら日本の近代的宗教学の確立に大きな地位を占める存在であったことはわかっている。それでも、その宗教学の内容まで理解している人はどれだけいるであろうか。また、日蓮やキリシタンの研究者として知っている人は、それぞれ日蓮またはキリシタンという自己の関心に限られた姉

崎正治のみを知るにすぎない。文学や評論の世界では、姉崎正治というよりは嘲風として知られていた。その嘲風と正治とは別人とみなす人がいるかもしれない。

「嘲風」という号につき、小口偉一（以下敬称略）が「皆さんはチョウフウと発音しているが、ほんとうはトウフウなんだ」と語るのを一度ならず聞いたことがある（小口は何度も同じことを繰り返すくせがあった）。小口をはじめ、今や姉崎正治から直接教えを受けた人も少なくなってしまうた。そのせいか本書も「ちようふう」とルビがふられている。

本書を読んで、改めて愕然としたことがある。それは、一九七三年に姉崎正治先生生誕百年記念会が開かれてから、すでに三〇年近い年月が過ぎようとしていることである。当時、日本の宗教学の「事始め」に関心をもっていたので、当然、姉崎正治についても調査に手を初めていた。新聞に姉崎の現代的意義について記したり、記念会の講演者に資料の協力をした記憶がある。しかし、自分の姉崎研究は、その後、南北朝問題の扱いで立ち止まり、さらに、ある出来事があつて中断された。その中断の状態が、いつの間にか三〇年も続いたことを知らされ愕然としたのだった。

その間に、東京大学宗教学研究室では、日本の宗教学史への関心が高まり、柳川啓一、田丸徳善の指導のもとに続々と成果が発表されるまでになった。やがて、姉崎正治の研究も、日本女子大学の協力をえて行われていることを聞くようになった。後者の大きな結実が本書である。これで筆者の姉崎研究は、中断のまま打ち切っても、なんの悔いを残すこともなくなった。

本書は、次の四部から成る。

- | | | |
|-----|------------|---------------|
| 第一部 | 姉崎正治伝 | 磯前順一、高橋原、深澤英隆 |
| 第二部 | 研究論文(二篇) | 深澤英隆、磯前順一 |
| 第三部 | 姉崎正治年譜 | 磯前順一、高橋原、深澤英隆 |
| 第四部 | 姉崎正治関係資料目録 | 磯前、深澤ほか |

ここでは主として第一部の「姉崎正治伝」と第二部の「研究論文」を対象として取り上げることにはしたい。

「はじめに」によると姉崎正治研究の端緒は、東京大学宗教学研究室に保管されていた姉崎正治関係資料の整理であった。

これは、筆者の記憶によると、長年、書棚の最上部などにハトロン紙で包まれたまま放置されていた。ほこりが沢山つもあり、手で触るものはばかられる品物であった。手をつけることのできない事情もあつたようで、そのうちの二つか二つ、紐をといて覗いたことがある。そして中に、たとえばW・ジェームズから姉崎あての手紙などが入っているのを見て驚いた。

本書の著者たちは、その整理をしているうちに姉崎の多面性と社会的影響力の大きさに気づき、その人物像の解明を思い立った。そして姉崎の課題とした「近代性とその批判、宗教の社会的位置づけ、文明の衝突と葛藤、靈性の意味」が、現在にも通じることに気づかされたという。

第一部「姉崎正治伝」は、磯前、高橋、深澤の三人の共著のかたちをとっている。まず三者の共著であることを全く感じない筆の運びで書かれている。実際に筆をとったのは一人かもしれないが、三者のチームワークのよさが読み取られる。

姉崎の自伝としては、周知のように「わが生涯」(養徳社、一九五一)がある。これは姉崎自身の口述をもとにしたもので、一生の歩みにつき、本人がどのように受け取ったかを記したものと重要である。しかし、自伝は、本人なるがゆえに口を閉ざすこともあれば、逆の誇張もある。記憶違いに就いては言うまでもない。

それを補うために、ここでは、右に述べた姉崎関係資料が実に大きく役立つにしている。姉崎本人のものと姉崎あての書簡をはじめとする一級資料が駆使されている。それに加えて京都の生家から始まり留学先の外国に至るまで、実に丹念な現地調査がなされている。その結果、たとえば、姉崎が自分では貧しいように書いている生家が、当時としてはむしろ裕福であったとの結果が出されている。(ただし本人が貧しいように受け止めていたとすれば、これも捨て難い。)

こうした資料と現地調査のみならず、近代の宗教、歴史、社会、思想その他の広範にわたる数多くの文献が用いられ、姉崎の生きた時代が浮き彫りにされている。姉崎の活躍が多面に及ぶだけに大変な作業であったと思う。一ページを記すために膨大な時間とエネルギーを要したにちがいない。とくに姉崎の宗教学の展開と変化、社会や国家とのかかわりに焦点をあて、主観的な「わが生涯」を客観的な「姉崎正治の生涯」にしている。姉崎正治の伝記として今日最良のものが書かれたといつてもよい。

第二部の「研究論文」には、深澤英隆の「姉崎正治と近代日本」の「宗教問題——姉崎の宗教理論とそのコンテクスト」と

磯前順一の「西洋体験とナシヨナリズム——姉崎正治における国家と宗教」が収められている。二篇だけである点は、多面的な姉崎であるゆえに量的には物足りないが、質的にはすぐれた論文となっている。

まず深澤論文では、社会学者武田良三の言葉を借りて、宗教の本質を問う「宗教の問題」と、宗教が実際の社会や文化のなかではたらいっている「宗教問題」とを分ける。そして、姉崎を「宗教問題」をとおして「宗教の問題」を考えた学者とみる。これには雑誌『太陽』の宗教担当記者をつとめたことが大きいであろう。

政治家も宗教家も、「宗教問題」に対して「規範的介入」をするが、それがストリートな介入であるのに対し、宗教学者は同じ介入をしても、いったん「宗教の問題」をくぐったうえで介入をなす。そうなると姉崎の「宗教問題」に対する発言には、その「宗教の問題」を明らかにすることが必要になる。したがって著者は、主として『宗教学概論』から始まり、『復活の曙光』、『国運と信仰』、『新時代の宗教』を順に取り上げ、そこにみられる宗教観を追う。

とくに本論文では、『宗教学概論』前後の姉崎に強い影響を与えたベンダー、ハルトマンに紙数がさかれている。それとともに、姉崎の宗教観と宗教学との顕著な転換を、留学においても、その後の変化と展開を述べている点が特徴的である。

本論でとりあげた限り、実到的確な追究がなされている力作である。ただし、ひとつだけ望むならば、留学前では『宗教学概論』を取り上げながら、後の著作では、いずれも評論あるい

は時論ふうの著作が選ばれていることである。ほかの宗教、宗教学史、日蓮やキリシタンの研究においてはどうかであろうか。

磯前論文は、留学を境として大きく変わる宗教および宗教学観を手掛かりに、文字通り姉崎のナシヨナリズムと国際人としての思想、活動をみる。「姉崎正治伝」の叙述と重なるが、その国家と社会にかかわる宗教に焦点があてられている。

まず、そのナシヨナリズムの伏線として、京都の生家の父が「家従」として仕えていた宮家との関係を記す。

留学前には理想化していたドイツが、留学により皇帝の「黄禍論」に接して幻滅、反対に西洋文明批判になり、帰国後の日露戦争によりナシヨナリズムの高揚をもたらす。しかし、常に世間一般の愛国主義と異なるところは、その西洋批判にも、実は西洋から得た精神があずかっているとす。社会概念が国家概念と容易に結合しやすい日本の状況にあつて、姉崎においても、そこでの宗教の役割が、ときに普遍的理念や人類的社会に根差した批判を志しながら、結局は国家の政策に沿うものとなつて行く。アメリカの移民問題、さらに戦争にかけて、東西の協調に夢を託しながら、ついに、その夢の破綻から晩年の聖徳太子信仰に至るまで、その屈折がよく描かれている。

ここでは、要約が目的ではないので一端の紹介にとどめるが、本論を結ぶにあたり、日本の宗教学が、自由主義神学の流れのなかから生じたために、現実に対して宗教の「肯定的側面」、「宥和」の機能を期待する宗教観となったこと、姉崎の宗教学も同じ性格をもつていたこと、最後には理念性を高めながら天皇制とのつながりにより、結局は理念と現実との「溶解」

をみている。その結果、姉崎において「学問が信仰世界を対象化するには遂にいたらなかった」と指摘する。

本書を通じて姉崎の生涯をかえりみるとき、姉崎とも交流のあった新渡戸稲造が想起される。新渡戸は札幌農学校を除けば、東京帝国大学に学び、同大学教授、官費による留学、学士院会員、貴族院議員というように似たコースをたどっている。

二人とも宗教信仰をもち、ともに婦一協会にかかわり、同じく国際人である。二人の国家、社会とのかかわりや、二人が宗教に期待する国家、社会との関係を見ると、共通性があるは多い。そこには、ただの迎合こそないものの、どこか「ひ弱さ」の漂う傾向を否めない。

本書は、姉崎の宗教学がもつ、この「ひ弱さ」の解明でもあった。もし、紙面に余裕があれば、それが日本の宗教学に与えた影響を論じ、その官製で貴族主義的性格が、今日の日本の宗教学にありはしないか。それでは「骨太」の野性的宗教学とはなにか、そこまで踏み込んでほしかった期待もある。しかし、それは今後でもよい。

第三部の年譜、第四部の資料目録については論じる余裕はないが、このような完成度の高いものの作成にあたり、それを支援した日本女子大学とその学生たちの存在と役割は特記に値する。

河東 仁著

『日本の夢信仰』

——宗教学から見た日本精神史——』

玉川大学出版部 二〇〇二年二月二八日刊

A5判 五八二頁 七八〇〇円

堀 江 宗 正

著者はもともと宗教心理学、とりわけユング心理学の研究者としてそのキャリアをスタートさせていた。だが、おそらく本書の刊行によって、日本宗教史の研究者として知られるようになるだろう。心理学的還元主義を嫌う著者は、本書ではユング心理学を脇において、資料の発する声に耳を澄ます。そのため、本書は宗教心理学の著作ではなく、日本宗教史の著作として位置づけるのが正しい。だが、ユングこそはフロイトの還元主義を批判し、夢のメッセージをそのまま受け止めようとする姿勢を強く打ち出した張本人だった。その意味で、夢の史料を丹念に読み解こうとする本書の態度は、まさにユング的と言えるのである。以下、本書の構成にしたがって、内容の要約をしておく。

内容の要約

序 研究の目的と歴史

昔話に見られる夢観を概観する。靈魂が蝶（夢虫）などのソ

ウル・アニマルとなつて肉体から離脱した結果夢を見る、という夢虫モチーフと、枕神ないし夢主神からの啓示と見なす夢主神型モチーフが析出される。それぞれ、脱魂型のシャーマニズムと憑依型のシャーマニズムに相当するとされる。いずれの夢観も諸外国に類話があり、日本独自のものとは断定できない。そこから、日本の夢観には、普遍性と独自性の両方があるとされる。そのような夢観の歴史の変遷と変容の要因を、古典文学の中の夢譚を対象として追つてゆくことが、本書の目的となるであろう。さらに、古典文学の夢譚の先行研究が国文学の分野からなされてきたことをふまえて、本書では、夢観の変遷を宗教学の視角から通史的に整理し直すことが目指される。「夢信仰」という語を用いることで、夢を宗教現象の一つとしてとらえ、夢が果たしてきた宗教的文化的な機能を時代別に描き、背景にある仏教思想や神祇信仰の変遷過程と関連づけ、最終的には日本の精神史と呼びうるものを描くことが、本書の目的となる。

本書のキーワードは「原々夢信仰」である。古代日本の夢観の二つの特徴（1夢は神意を得るための回路、2夢は覚醒時の現実と同等のリアリテイの場）が全人類的に普遍的に見られることから、日本の夢信仰の原点であり、かつ人類全般に普遍的に見られるような夢信仰を、「原々夢信仰」と呼ぶ。それが次第に独自性を獲得してゆく過程を描いてゆく。

第一部 夢信仰の開花

第一章 上代の夢信仰（一）——『記紀』と『風土記』

『記紀』のいずれにおいても、神代の部分には夢譚が見られ

ない。夢が多く語られているのは、神武天皇の東征譚それとも『日本書紀』の記述であり、夢を介した神からの救いの手によつて苦境を逃れるという筋書きが展開される。この場合、解釈を必要としない夢が大半であり、夢はそのまま皇位継承をも決定する公的な意味を持つものとしてとらえられている。そこには、神代の後を受けて、神の意思を帯びての国土平定であるとの主張が込められている。国家的な危機に際して、繰り返す神意を受けて行動し、成功を収める男性天皇像が、神憑りする女巫王から、宗教的権威・政治的権力を奪取するという筋書きが見られる。他方、『風土記』の夢譚はより多彩で、脱魂型のモチーフ、映像夢と定型的な夢解釈、誤った解釈は悪い結果を招くという法則など、当時の夢信仰の実際を反映している。

第二章 上代の夢信仰（二）——『万葉集』の夢歌

『万葉集』においては、「夢を見る」ではなく「夢に見ゆ」という用語法が貫かれている。これは夢を今一つの現実の場と見なす考え方の現れであると著者は考える。その上で、『万葉集』には、魂逢ひを素朴に信じる夢、文学的手法として用いている夢、魂逢ひをむなしとする歌まで、さまざまな夢観が混在していることが指摘される。

第三章 太子信仰と天神信仰——脱魂と他界遍歴

『日本書紀』には、聖徳太子にまつわる奇譚はないが、七世紀後半から八世紀にかけて超越的要素が付与され、『聖徳太子伝暦』には、入胎夢、脱魂型の夢観が登場する。仏道修行のための三昧堂であった夢殿は、霊夢を得るための神牀として理解される。さらに『今昔物語集』では、太子自身が夢主神として

登場する。

菅原道真が天神として神格化されるにあたって、道賢という密教系の山岳修行僧が洞窟において修行中に絶命して冥土に行き、道真の訴えを直接聞いてきたという『道賢上人冥途記』は大きな役割を果たした。この書には、脱魂型シャーマンのモチーフがふんだんに出てくる。洞窟にこもるというモチーフは狩猟畜文化のシャーマンには見られないが、これを著者は、地母神への体内回帰という農耕民族に特有のモチーフとして解釈する。また、道賢が冥途記において悪神と出会っていることは、ユング心理学言うところの影との出会いとして解釈され、菅霊が怨霊から天神へと変容することは、それにもなうカタルシスとして解釈される。

第四章 王朝人の夢信仰(一)——女流日記文学における夢
『蜻蛉日記』では、作者の身辺の変化とともに多くの夢が見られ、当時の夢文化の文脈から息子の出世が暗示される。他方、蜻蛉日記の作者は、つらい人生経験から、夢を否定しないまでも、霊夢をありのままに記すだけで判断は下さないという醒めた境地に達する。

『更級日記』には多くの霊夢が記録されている。作者は、一四歳の時に法華経の習得を促す夢を見たのに、物語の世界に耽溺し、現実世界を顧みず、仏や夢をも顧みない。家庭を持ち、現実の重みを知るにつれて、現世利益を求め、夫の死後は、阿弥陀来迎の霊夢に一縷の望みを託す。素朴な夢信仰が未法の世が近づいて力弱め、夢が、阿弥陀来迎や極楽往生を知らせるメディアに変容しつつあることを示す。

第五章 王朝人の夢信仰(二)——夢解きと参籠

奈良期から摂関期にかけての文学作品においては天皇の夢が語られない。『大鏡』には藤原道長に連なる直系の血脈をめぐって夢譚が多く語られている。そこでは、夢は、数奇な人物の浮き沈みを了解する説明原理として用いられている。とりわけ、夢の合わせ方次第で人生が左右されるといって、王朝期の夢観が目される。霊夢を霊性のない一般人に話すな、合わせ方で夢は吉夢にも凶夢にもなる(夢違えに)、夢買いの論理、夢を授ける観音菩薩の存在などが、王朝期の夢信仰の特徴である。積極的に夢を授けてもらおうとする参籠は、神牀、祈ひ寝が個人化して私的な習俗になったものと、著者は見る。これは、太古の昔からおこなわれていた能動的に夢を見ようとする行為が、神社という聖域でなされるようになったものとされる。夢信仰が、洞窟を舞台とする古来の地母神崇拜とともに、新たに到来した母性的な豊饒性を備えた観音信仰と習合することによって生き残りをはかったと言える。

第六章 王朝人の夢信仰(三)——『源氏物語』と『浜松中納言物語』

『源氏物語』には、夢合わせや参籠といった夢信仰をめぐる習俗がうまく取り込まれている。また、夢は単なるエピソードにとどまらず、舞台の全体的な流れを予示する機能を担わされている。他方、続編では、御利益信仰では救われない「生の重さ」ゆえに、夢を拒否するというモチーフが登場する。これは、夢信仰の変容・衰退の兆しを意味する。

『浜松中納言物語』では、夢の機能は、遠く離れたもの同士

の心を通わせながら、物語を進行させてゆく役割に収斂される。現代人の目からはご都合主義と映るかもしれないが、霊夢が信じられていた文化的な文脈の中でこの物語を考えなければならぬ。

第七章 中国の夢信仰

本章では、日本の夢信仰に影響を与えた中国の状況が紹介される。儒教系統では、夢を未来の予兆と見なす夢観、天帝や祖先からのお告げの場と見なす夢観が主流であった。ただし、これは国家的なレベルにおいては衰退する方向にあった。また個人レベルでは、易占のように主流になることはなかった。道教系の思潮では、現実を夢と並べることで相対化しようとする考え方も、夢は睡眠中の脱魂体験とする考え方が見られる。このモチーフは、後に六朝時代の志怪や唐代の伝奇小説などの文芸へと昇華された。

第八章 仏教と夢(一)——入胎夢・無常の譬喩・修行夢

仏教には、大きく三つの夢観が認められる。一つは、予兆夢と入胎夢さらには往生夢といった夢の神秘性を重視する流れで、これは仏教以前の夢信仰に由来しており、ここから観音霊験寺における参籠の習俗も生まれた。第二は、夢を無常の譬喩とする流れで、これは王朝文学にしばしば登場する。ただし、それは無常を超克しようとする仏教本来の応報ではなく、「かなし」「はかなし」「あはれ」と慨嘆するだけで終わるものであった。第三は、夢中見仏を重視し、さらには修行の進展度を夢で調べるという夢観である。

結語 夢信仰の系譜(一)——夢信仰の開花

ここではこれまでの第一部を振り返りつつ、『古今和歌集』において、夢の实在感が希薄になっていくことが指摘される。しかし、このことは王朝人の夢信仰の単なる風化・減圧ではなく、仏教の影響と習合による仏教的夢信仰の開花、原々夢信仰が日本独自のものへと開花したことを意味する。

第二部 夢信仰の変容

第九章 仏教と夢(二)——仏教説話集における夢

仏教説話集の始祖『日本霊異記』とその集大成である『今昔物語集』では、どちらも因果応報思想が背景となっているが、前者では、現在に影響をもたらした過去の様相を知るために夢が利用されており、後者では、来世で往生する(した)ことを知るために夢が利用されている場合が多い。

第一〇章 仏教と夢(三)——法然・親鸞・明恵の夢

浄土教系統における夢としては、往生夢のほかにも、高僧などが現れて指示や励ましを与えるという夢があった。これは、原々夢信仰との結びつきとして評価される。中国の善導の瑞夢における阿弥陀仏の教示、それを日本において引き継いだ法然の夢における善導との対面などがある。いずれも認証夢として解釈される。法然が弟子や信奉者の夢に表れる場合は、認証夢というよりは弟子達の誤りを諭す夢が多く、それを通して法然は人格化されるにいたる。しかし、伝えられる夢でもっとも多いのは往生夢である。往生夢はやがて定型化し、庶民の間でも見られるようになる。夢信仰は日本全体としては衰退傾向にあったが、浄土教団という「夢がたり共同体」(菅原昭英)にお

いて存続したといえる。

それに対して親鸞の浄土真宗においては、往生をめぐる夢譚がほとんど語られなくなる。というのも、彼岸の慈悲を此岸において判断すること自体が自力慢心のゆえとされたからである。しかし、神秘性を排する合理的姿勢は、民衆への土着化においては障害となる。そのため、布教過程においては、宗祖である親鸞をめぐってさまざまな神秘的事象が語られるようになる。そして、ここでも重要な役割を果たしたのが夢信仰であった。入胎夢、召命を受ける夢（六角堂夢告）、法然と出会う夢などである。

明恵の『夢記』では、夢に好相を見ることが、修行成就の証拠とされていた。明恵には睡眠中の夢のみならず、定中見仏、つまり意識がある程度活動している状態で感得される夢もあった。明恵自身も後者の方に高い価値を与えていた。禪宗の禪が無相の境地を目指すのに対し、明恵の禪は、心中にイメージを発現させる有相のものだからである。また、行法中熟眠の場合でも、夢相を発現させる技法が存在し、睡眠中の夢を能動的に感得する技法もあった。現代の精神科医や深層心理学者は、明恵の個人的特性を分析しているが、著者は、明恵の夢を御仏からの贈り物としてあがめ、共有しようとする「夢がたり共同体」の存在も大きいとする。

第一章 武士と夢（一）——『平家物語』の世界

『平家物語』に現れる夢信仰に関する定説に、『武士は夢見にとらわれてはならないという通念があったが、平家は貴族化したために夢信仰の圏内にあった』という見方がある。しかし、

現実には『吾妻鏡』の記述にも見られるように、鎌倉武士も、一瞬の出来事に生死をかける武士であるからこそ、予兆という夢の神秘的側面を依然として重視していた。『平家物語』には、旧来の夢信仰が取り込まれ、参籠や夢合わせといった習俗も引き継がれている。その一方で、新たなモチーフとして、神が自らの無力を告白する夢譚が登場していることが確認される。新旧の夢信仰が併存しており、その狭間で揺れているのが当時の実情ということになる。

第二章 武士と夢（二）——『太平記』の世界

『太平記』には、夢見にとらわれるのを不合理として排撃する態度が見られるとして注目されてきた。だが一方で、旧来の夢信仰の継承も確認される。これが併存にとどまらず、ときには神秘主義と現実主義の葛藤として現れることもある。大きな潮流としては神秘主義から現実主義へという流れがあるが、現実主義の最終的勝利にはいたらなかった。

第三章 夢信仰の衰退（一）——長実房英俊の夢、中世末の夢信仰

戦国大名においても、夢に対する神秘主義的心性は存続しているが、おそらく将兵達の戦意を高揚するためという実用主義的ないし功利的な要素も含まれていた。

そのような時代にあつて長実房英俊の『多聞院日記』には、神仏からの啓示としての夢、予兆夢、死者との交感の場としての夢、その他の宗教夢が記されているが、明恵のように修行の進展を判断するという意識は希薄である。夢のメッセージを具体的に受け止めて一喜一憂している点、世俗的欲望が濃く現れ

ている点が指摘される。なお、初夢の習俗の存在、定型的な夢解釈、実証主義的な精神の芽生えが確認される。

第四章 夢信仰の衰退(二)——江戸時代の夢習俗

ここでは初夢の習俗が取り上げられ、日取りの変遷、猿、七福神について考察され、初夢は聖なる空間での参籠が正月という聖なる時間に移行され、民衆にまで広まったものとして意義づけられる。また江戸期には、夢占い書が相次いで刊行されるが、定型的な夢解釈が目につき、その場限りの娯楽として消費されていたにすぎず、夢信仰の興隆を意味するものではない、と著者は断定する。

第五章 夢信仰の変容——江戸時代の文芸と夢

本章では江戸時代の文芸が取り上げられ、夢信仰の世俗化が確認される。しかし、そのなかで江戸文芸は夢の虚構性に着目し、そこから再び夢の神秘性をよみがえらせ、ロマンあふれる夢の文芸を再構築していったことが跡付けられる。

結語 夢信仰の系譜(二)——夢信仰の衰退と昇華

(第二部の要約)

付論

(一) 九条兼実『玉葉』——夢信仰の転回点

平安末期から鎌倉初期にかけて活躍した九条兼実の日記『玉葉』には、彼の政治的地位への期待と夢との関係と、周辺の者をも巻き込んだ「夢がたり共同体」の存在が描かれている。しかし、関白の地位に上り詰め、さらに嫡男が急死した後には夢への関心をなくし、法然へ急接近する。と同時に、「夢がたり共同体」は念仏に専心する集団へと変貌する。これは、夢信仰

が大きな節目を迎えていた当時の状況を映し出すものである。

(二) 夢幻能の世界——夢信仰の昇華

室町期に入ってから登場した世阿弥の夢幻能は、シテの回想や苦患の訴えを主軸としており、最終的には、シテの出現がすべてはワキの見た夢や幻想のなかでの出来事だとするものである。ここには夢の世界を現実の世界と連続するものにとらえる意識が見いだされる。なお、夢幻能という形式の名称は、ヨーロッパ・ロマン派に由来する「夢幻」という言葉をもとに近代に入ってからつくられた言葉である。ヨーロッパ・ロマン派は、ヨーロッパ固有の原初夢信仰の世俗化・衰退に面して、夢を形而上的・霊的・哲学的な創造の源泉として聖化する流れで、ここからフロイトやユングの深層心理学も出てくる。世阿弥における夢信仰の文学的な昇華は、ヨーロッパ・ロマン派との出会いを経て、正しく夢幻能として評価されるに至った。

若干の批判的コメント

以上、要約したことは本書の一部を拾い上げ、つなぎあわせたものに過ぎない。これだけの量の史料を大きな破綻なくまとめあげた著者の力量には感嘆せざるを得ない。宗教学の分野から日本の夢信仰について網羅的に調べたものとしてはパイオニア的な業績であり、偉大な功績として記憶されるべきである。ここで告白しておくが、評者は日本宗教学史に関してはまったくの素人である。専門は宗教心理学や現代宗教理論である。したがって、本書の記述の妥当性を、歴史学や国文学の見地から判定することは到底できない。以下、マクロな観点から若干の

批判的コメントを述べさせていた。

本書の後半に入って目立つのは、世俗化論的傾向である。これは世俗化論を批判的に見る学会の動向を考えると、意外な感じがする。現代の夢占いなどは単なる娯楽であるとするが、これは著者の考える「単なる娯楽ではない宗教性」の狭さを表しているといえるかもしれない。むしろ、「単なる娯楽」のなかにこそ現代日本人の宗教性が見えると考えられることでもできるだろう。また、著者が親しんできたはずの心理学的夢見文化の扱いも気になる。これも世俗化という方向でとらえられるのであろうか。

「世俗化」という言葉の意味についても、正確な説明がなされていない。漠然と夢の「神秘性」が失われる過程として用いられているようだが、そのせいで、娯楽中心の作品を盛り上げるための道具になったという意味での世俗化、すなわち通俗主義と、夢の虚構性が意識され、現実世界との区別がなされるようになったという意味での世俗化、すなわち懐疑主義とが、あまりいまいのまま一緒に論じられることになった。この二つをはっきりと区別するならば、通俗的ではあるがなお夢信仰の圈内にあるもの（通俗主義だが懐疑主義ではない）と、夢を素朴に信じたりはしないが、それを内省的に見つめようとする態度（懐疑主義だが通俗主義ではない）とが、析出されるかもしれない。現代社会で消費されている通俗的な夢占いは前者にあたり、よりアカデミックな心理学的夢見文化は後者にあたると思われることができるかもしれない。

また、「単なる娯楽」という判断に関して、文学中心のアプ

ローチにまつわる問題も指摘される。エリートから大衆よりの文人へという、文学の担い手の交代を無視して、両者を比較し、後者を娯楽中心だと評するならば、エリートよりの視点に立った一面的評価と言わざるをえない。階級論的視点からの整理が必要かもしれない。そのような視点の萌芽は、実は本書の随所に見受けられる。たとえば、女巫王から男性天皇へのアンビヴァレンツを示すものとしての夢への態度、懐古趣味のきらいのある夢を娯楽の道具に転換する都市民の戦略などである。

また、小さな問題かもしれないが、「夢信仰」という概念がやや不明瞭なまま用いられているという印象を受けた。言葉としては、夢に対する信仰、夢にまつわる信仰を意味するのであるが、「信仰」という言葉に当たるものとして浮かび上がってくるのは、アニミズムに対する信仰や、仏教的観念に対する信仰である。夢は一つの器であり、信仰という内実は、その他の具体的信念に求められるであろう。本書の叙述は、あたかも日本宗教史概説といった観があるが、悪くいえば夢にフォーカスが絞られず、夢という器に入り込むさまざまな具体的信念に袖を引つ張られながら、しかし類いまれな著者の力量によって議論が押し進められているという印象を受けるのである。

最後に、これは著者自身自覚していることなのだが、「原〓夢信仰」というキーワードも、概念としてはあいまいなものである。あいまいではあるがえて使ってみよう、使ってみようことによつて何かが見えるのだからという著者の意図に寄り添うとしても、さらにそれを持ち出す必要性が見えてこない。比較

宗教的な研究ならともかく、本書のように日本宗教史が主題となるのであれば、*『古代の夢信仰』*と表現すれば事足りるであろう。仮に比較の作業を今後の研究にゆだねるとしても、最低限必要な例証が欠落している。

以上は書評に付き物の「無い物ねだり」に過ぎない。付論にあるような形で随時本書を補完してゆくという著者の予告への期待も込めて、若干提言めいたことを述べておいた。しかし、それも本書のような大部の労作への敬意あつてのものである。

立川武蔵編著

『癒しと救い——アジアの宗教的伝統に学ぶ——』

玉川大学出版部 二〇〇一年二月一日刊

A5判 三〇七頁 三八〇〇円

棚次正和

編著者の立川武蔵氏によれば、本書は国立民族学博物館における共同研究「癒しと救いの民族学的研究」の研究成果の一部である。本書には、この共同研究に参画した十五名に及ぶ研究者のそれぞれの専門分野の視点と方法が交錯しており、そのことが本書のオムニバスの性格を規定しているのであるが、ここ数十年間に生じた学問の方法や人間の行為の在り方に関する変化や危機的状況を視野に収めながら、アジアの宗教的伝統に学んで「癒しと救い」の主題に取り組んだ姿勢は、共同研究者に共有されていると言つてよい。

本書は大きく三部構成になつており、その前後に序章と終章・あとがきが付されている。構成は以下のとおりである。

序章 癒しと救いを求めて 立川武蔵

I 現代における癒しと救い

1章 日本近現代における〈癒しの技法〉

——手かざし（浄霊）の誕生について 正木 晃

2章 聖なる狂気

——沖繩シャーマニズムにおける憑依現象 塩月亮子

3章 〈他界〉の体験と時間の観念 蛭川 立

4章 魂の危機と癒し 甲田 烈

5章 人間による救済——即身仏との対話（フィクション）をとおして 坂田昌彦

II アジアの伝統における癒しと救い

6章 ヒンドウイズムにおける救済 日野紹運

7章 インド自然哲学における解脱 和田壽弘

8章 仏教における殺しと救い 森 雅秀

9章 チベット人の葬儀 小野田俊蔵

10章 親鸞思想における病・治療・健全 広田デニス

III 宗教実践の可能性

11章 人は「自然」に還れるか 廣澤隆之

12章 観想法という行法 佐久間留理子

13章 あるネパール仏教僧の家族 山口しのぶ

14章 ネワール密教における身体の機能 吉崎一美

終章 行為としての癒しと救い 立川武蔵

あとがき 立川武蔵

ここでは、本書の概要を忠実に紹介するよりも、主題「癒しと救い」が有する問題地平と、それに関する本書の射程距離に着目したい。編著者の立川氏は、斯界では夙に有名な研究者で、近年も「ブッダの哲学」「マングラ瞑想法」など話題の著作を出版されている。まず、編著者の総論的な記述から、本書

を導いている基本的な視座や論点を窺うことにしたい。序章における基本姿勢は、「宗教的癒しあるいは救いを可能にする文化的装置」が崩壊しつつある事態、つまり「聖なるものの喪失」という事態の中で、なお「宗教的救いの可能性」を問うことである。「聖なるものの喪失」が本当の意味で言いうるか否かはともかく、生命力を喪失しつつあるかに見える現代日本の宗教界の停滞が癒しブームを招いた要因の一つであることは疑いない。書名「癒しと救い」が暗示するのは、「癒し」と「救い」とが相互に異質なものでありながら、しかも「と」で結ばれうるような関係にあるということであろう。事実、編著者の見解によれば、「癒し」が傷が癒えるというような「身体的精神・生理学的機能」に関わる現象とされるのに対して、「救い」の方は「緊張を伴う厳しい主体的行為を通してのみ得られる」もので、何らかの「自己否定」の契機を伴うものと見られている。「癒し」は、いわば「救い」に至る手前の段階の現象と捉えられているのである。

こうした「癒しと救い」の認識に加えて、編著者は、手かざし（浄霊）の伝統と技法を「冷静な眼でみてみる必要」があること、また「神がかり現象を先入観のない眼でみなおす時代にきた」ことなどを力説している。シャーマニスティックな現象に造詣が深い編著者ならではの主張かと思うが、その背景には、これらの現象が一般には巫覡の個人的資質や社会病理や日常の意味世界からの逸脱・乖離などとして説明されてきたという学問的な経緯があるように思われる。編著者の主張を研究者の資質に関わる事柄として受け止めれば、非日常的で奇異に映

ずるそれらの現象の本質にどこまで深く立ち入って考察するかが、問われているのである。

序章での編著者の筆致は、全体的にやや控えめだが、終章では一転して、編著者自身の父母との関係や自己の内面的な成長過程を赤裸々に語る自伝的なスタイルを取り入れつつ、「俗なるもの」が「聖なるもの」の力に触れて根本的な変質を起こす「変成」について自説を展開している。ここでも、伝統的な宗教の身体技法が急速に衰えてゆく現実を直視している点は同じであるが、なお宗教的癒しや救いが成立するためには、「聖なるもの」の意味体系を保持する文化的装置を保存することともに、その意味を自らの心身において「演示」する修練をする以外にない」ことが強調される。編著者の立場は、察するに、日常と非日常との狭間の甚だ危うい地点にある。しかし、日常と非日常の狭間で生起する現象を、日常の意味世界に安住している研究者が捉えることが原理上不可能だとすれば、この立場の選択は、むしろ不可避であると言わねばならない。

さて、1部「現代における癒しと救い」（1章〜5章）に収録の諸論文は、癒しと救いに関する現状分析を試みたものである。1章では、日本近現代の癒しの技法としての手かざし（浄霊）を主題的に取り上げ、それが「日本の伝統宗教がはぐくんできた技法と、明治時代に欧米から輸入された技法、具体的にはメスメリズムとの、いわば合体融合から誕生したもの」であることを考証すべく、近世期の民間療法の担い手としての「修験呪術」の消息や明治期の催眠術流行の経緯、また欧米の近代スピリチュアリズムやメスメリズムなどの現象に対して考察を

加えている。

2章では、沖繩における憑依現象に着目し、現地で収集した事例や新聞記事などの諸資料をもとに、近代に狂気が隔離・監禁・排除されたとするフーコー説とは異なった狂気の歴史が沖繩にはあり、憑依が「神聖なる病気」として受容される社会、つまり憑依が癒しや救いへと繋がりがうる社会に固有の精神風土（沖繩では「医者半分ユタ半分」と言われる）や、ユタの「プリコラージュ的戦術」などに関する解明を企てている。

3章は、バンド社会の脱魂型シャーマニズムや集約農耕社会の憑霊型シャーマニズムを取り上げ、「この世」と「あの世」を往来しつつ「あの世」的な体験を「この世」の言語に翻訳するシャーマニズムの基本性格を見据え、その諸特性を心理学や民族学などの知見を交えながら概論的な解説を試みている。分析の焦点は、他界の体験としての変性意識状態に絞られるが、同時に他界の存在を否定した近代的理性への警鐘も含まれている。

4章では、宗教への恐れを導入の問いとしつつ、宗教が「魂の危機とも呼べるような事態を誘発する可能性」があることを指摘した上で、アサジョーリの精神統合論、ウィルバーの精神病理発達論、グロフの魂の危機理論などトランスパーソナル心理学の知見や、クリシュナムルティの「プロセス」論を紹介し、分析の最後に、魂の危機が危険であると同時に機会でもあること、宗教には情報隠蔽の壁が付きまとうことが述べられている。

5章は、小説という切り口で「癒しと救い」の主題を取り扱

っている。庄内藩士を殺害して染善寺に逃げ込み、修行を積んで今は即身仏となった澄門海（川人足の網助）と、海外での生活に疲弊して帰国した青年（前世は網助が愛した遊女さよ）とが内面的な対話をするという筋立てだが、あなたがち荒唐無稽な虚構とも言えない。結末の場面では、「即身仏」即「罪人」として澄門海は小さな厨子の中で宇宙の真理そのものとして座り続け、一方の青年には深刻な罪意識の中に生身の人間の体温と心臓の鼓動が甦ってくる。

次のII部「アジアの伝統における癒しと救い」（6章〜10章）には、アジアの宗教的伝統、特にヒンドゥー教と仏教における本主題の歴史的概観を試みた諸論考が収められている。6章は、聖俗が二元的に分立する場合と、聖俗が重なり合う場合の二類型を想定しつつ、無限定ブラフマン一元論とタントリズムとの二つの流れがインド宗教史を形成しているとする基本認識から、広範で多岐にわたるインド宗教史に関する概説を企てている。とりわけ、シャンカラの主知主義的救済論、不可思議不二論者のチャイタニヤの思想、ラーマクリシュナの思想などが取り上げられ、その要点が簡潔に論述されている。

7章では、コンピュータ・ソフトの多くがインド人の手になるものだという指摘を議論の導入として、ヴァイシエーシカ学派の自然哲学が、六世紀後半のブラシャスタパードガの思想を中心に据えて、世界構成要素としての実体・属性・運動・普遍・特殊・内属関係という六範疇の視点から概説されている。この六範疇を正しく理解すれば、最終的には解脱に到達するという発想と展望が根底には潜んでいる。

8章は、「なぜ密教は呪法のような修法を説いたのか」という問題提起から、ハーリーティ（鬼子母神）、アータヴァアカ（大元帥明王）、アングリマラーに対する信仰の謎を解き明かそうとする。三者とも大量の殺人を犯した後に釈迦の説法に出会い、改悛して仏道に帰依するが、チベット密教の呪殺者ドルジェタクの例や他の論者の説を引きつつ、凶悪犯罪が仏の慈悲に起因するとすれば正当化される危険性があることに警戒している。

9章では、チベット人の葬儀の有り様が詳細に記述されている。「伝統的には死が時点ではなく、一定の時間的幅をもった事態として捉えられてきた」、送る者にとっても重大事であったことを指摘した上で、チベットの葬制としての火葬・鳥葬・水葬・土葬のうち、一般人が対象となる鳥葬に関して、臨終・葬儀の準備、ポワ（遷魂）、野辺の送りの準備と湯灌、通夜と葬送、本葬、忌明けと中陰法要などが明らかにされている。

10章は、「親鸞思想の中心問題は、人間存在における真正の健全性あるいは最良の状態と、こうした状態に達する道である」という断言から始まる。その分析と論述は、人間の病に対する治療としての「名号を聴く」こと、裏返せば「はからひのこころ」が崩壊することへと収斂し、凡夫と仏陀の二元性と不二が同時に成立する逆説（煩惱・菩提一味なり）に着目しつつ、病に対する親鸞の信仰的治療法の意義を説き、その例証として妙好人浅原才市の詩を紹介している。

最後のIII部「宗教実践の可能性」（11章〜14章）は、現代における宗教実践の可能性を問うた諸論考が収録されている。11

章は、現代文明の病理と癒しグッズに言及し、『新約聖書』中の「テラベウオ」の用例から「癒し」が本来宗教的な契機を含むことを論じつつ、「癒し」ブームに便乗するよりも「救い」を自らに問うべきことを提唱する。そして、超越的に現れる何かを「自然」と見る独自の解釈をもとに、釈尊の目覚めとアシユヴァツタ樹や、空海の即身成仏思想と山など、宗教思想と自然との密接な関係に着眼し、常識（日常）と異常（非日常）を循環しうるような精神のバランスを求めている。

12章では、仏教タントリズムの観想法が持つ可能性が『サーダナ・マラー』を手引きに探究されている。観想法の実践で経験される激しい身体的変化が、憑霊のトランス状態に近いことが指摘されるが、この探究の原動力は、バランスを失った心身を宗教的な身体技法を活用して「原始以来人類に普遍的な心性や身体として甦らせる」ことや、「自らが実験台となり宗教実践を行」うことに対する強い関心であろう。

13章は、ネワール人の仏教僧ラトナカジ氏一家との出会いと訪問の記録を綴ったもので、「ガターン・ムガ」と呼ばれる儀礼（鈴の形の耳を持つ魔人を追い払う儀礼）やそれに伴うバリ供養（死霊や餓鬼や吸血鬼に捧げる供養）に関してのラトナカジ氏への聞き取り調査が、内容の中心となっている。ネワール仏教の供養や護摩の儀礼に含まれていた観想法が次第に失われていく様子が、淡々と描写されている。

14章は、ネワール密教（司祭階級が主導する儀礼宗教）における身体の機能を「壺」のシンボリズムの視点から分析したもので、生き神クマリ、仮面舞踏劇の踊り手、ヴァジュラーチャ

ールヤ（司祭階級）、霊媒師など具体的事例の考察を通して、壺としての身体が愛欲の否定と愛欲の肯定（受胎）という二律背反の両立から獲得されること、「壺」と「身体」と「仏教寺院」と「都市」と「カトマンドウ盆地」と「器世界」の間に、相互に照応し合う入れ子構造が見出されることなどが論じられている。

以上、共同執筆者の諸論考について、概要の一端を紹介した。本書全体の方向性を指示している編著者の論述は、教示される点が多く、総じて首肯できた。特に、「神がかり、憑依、シャーマンの変成意識などの宗教現象」への理解を求めていること、心身の修練に対する強調などは、共感を以て読むことができた。ただ、読み進む中で、幾つか疑念が生じたことも事実である。例えば、編著者が理解する聖俗論は、「聖なるもの＝神仏」と「俗なるもの＝人間」との二項対立を下敷きにしており、その聖と俗の接合から「変成」を説明するのだが、聖と俗の双方に跨った関係それ自体を、むしろ人間と呼ぶのが妥当ではあるまいか。聖の極に神仏を想定し、俗の極に人間を置くことによつて、説明は簡便になるだろうが、俗の極に人間を限局するその人間の自己理解そのものが問題を孕んではいまいか。宗教的人間には、俗という俗は存在しない。

この聖俗の理解は、既成宗教と人間の宗教的靈性との関係や、癒しと救いの関係に対する考察にも微妙な影を落とすはずである。既成宗教への参与や帰属の問題と、人間の本性としての宗教的靈性の問題は、必ずしも直結するわけではない。昨今の癒しブームには、自己否定の契機を伴わず心身のやすらぎを

求めるだけの安直な現象と言える側面が確かにある。しかし、この癒しブームを招来し、また擬似宗教や非宗教の領域で宗教の代替現象（セラピーや占いなどの流行）が起きているのは、他ならぬ既成宗教自体が生命力と魅力を失った結果でもある。その伝統的な「救い」のシステムが、現代の感覚から敬遠されて、有効に働いていないのである。「癒し」は「いゆ」という自動詞に由来するが、「いのち」や「いき」や「いのり」や「いこふ」などと同様、本来は「い」という生命エネルギーの循環に関わる言葉である。もともと「癒し」は息や命と密な繋がりを持っており、癒しブームの裏面には、現代日本に心理的な圧迫感や息詰まりが蔓延しているという事態が隠れているように思われる。

ただし、既成宗教の停滞や不振が、直ちに新霊性運動のような新様式の宗教の出現や癒しブームの現象に結びつくわけでもなからう。むしろ、「癒しと救い」の問題を考察する際に視野に入れるべきは、人間の本性としての宗教的靈性と、現代社会で急速に変容しつつある人間の意識様態であろう。従来、共同体や組織への帰属意識が個人の自己同一性を支えてきたとすれば、二〇世紀後半より自己同一性の根拠が共同体や組織から個人の方に変移し始めていると言える。ここで意味する個人は、社会や集団と対立する限りの個人ではなく、特定の社会集団（特殊レベル）に属しながら、自己自身の根拠や意味を国家・民族・宗教などの社会集団を超えた地平（普遍レベル）に見出しているような「普遍的個」である。「救いー悟り」という既成のシステムの他に、「癒しー目覚め」という新たな靈性のシ

ステムが、既成宗教にはないゆるやかなネットワークとともに作動し始めているように思う。一見すると安直で卑しい「癒し」の現象は、既成宗教が用意した「救い」の既成観念からも救われて自然本性に還えるような志向性を宿してはいないだろうか。本書の論調とはいささか異なるが、「癒し」が「救い」のアルファでも「救い」のオメガでもある可能性、つまり旧来の「救い」のシステムを媒介せずに「目覚め」へと直通する可能性を考慮すべきかもしれない。真の「目覚め」が壮絶な否定媒介を要することを知らないわけではないが、既成の「救い」システムの硬直化をよそに、「癒し」の流行は、地球規模で意識様態が変容しつつある事態の到来を告知しているように思われてならない。

最後に、共同執筆者の諸論考から多くの示唆を得たことに感謝しつつ、以下のような疑問と感想を記しておきたいと思う。1章（在来の靈的技法にはどのような古い歴史があるのか。技法の有効性をどう説明するのか）。2章（憑依現象は人体構造の理解について何を教えているか）。3章（世界の体験から、人間と世界の存在構造に関して何が言えるのか）。4章（魂の成長に魂の危機が不可欠としても、人格（ペルソナ）と超人格の関係はどう捉えるのか）。5章（人間は無限だけでも有限だけでなく、その双方に跨がった存在ではないか）。6章（アトマンとは、俗なる個体原理ではなく、聖なる個体原理ではないか）。7章（六範疇の理解に関わる論証知と直観知（般若）との関係はどう説明されるか）。8章（善悪を区別する此岸と善悪を超えた彼岸との関係は、どのように理解すべきか）。9

章（チベットの葬儀の考察から、人間の生死という重大事について何が言えるか。） 10章（「煩惱・菩提一味なり」に関して、如来の光で罪は消えるのではないか。闇は光に對抗しない。） 11章（自然本性は、人間に超越的かつ内在的なものではないか。） 12章（観想法の実践から開かれた認識を学問にどう結びつけるのか。） 13章（ネパール仏教の衰退過程を記述することは、研究成果として何をもたらずか。） 14章（壺としての身体論の他に、球体としての身体論は可能か。身体は女性性のみか。）

神田より子著

『神子と修験の宗教民俗学的研究』

岩田書院 二〇〇一年二月二八日刊

A5判 八四五十三一頁 一八八〇〇円

伊藤辰典

本書の主要な研究対象である「神子^{みこ}」は、岩手県陸中沿岸地方において現在も活躍する晴眼の女性巫であり、「口寄せもするが、口寄せミコとは分類できない。また神社で舞を舞うが、神社所属でもなく、神社に仕えるミコでもない」(四〇頁)というように、従来のミコの類型には当てはまらない特異な在り方を示す。この神子を学会に紹介し、精力的な研究を推し進めてきたのが、他ならぬ著者の神田氏であり、すでに前著『神子の家の女たち』(一九九二年、東京堂出版)を始めとする多くの業績を上げていることは、ここで改めて指摘するまでもなからう。本書は、その著者の約二十年にわたる神子研究の集大成である。

本書は「序論」、第一部「巫女の研究史」、第二部「陸中沿岸地方における神子の生活と地域社会」、第三部「神子と修験のかかわりの歴史の変遷」、第四部「神子の儀礼と世界観」、「結論 巫女と修験の新たな研究に向けて」という四部構成を取り、全体は二十の章から組み立てられている。まずは章ごとに

本書の内容を概説していきたい。なお著者は、調査対象であるミコに対しては「神子」、ミコ一般を論じる場合には「巫女」の表記を用いているので、ここでの評者のコメントも、それに従うものとする。

第一部 巫女の研究史

第一部では、従来の巫女研究の概括と、その中における本書の位置づけが示されている。第一章から第三章では、それぞれ「日本民俗学における巫女研究史」、「宗教学・精神医学・人類学におけるシャーマニズム研究史」、「巫女と修験のかかわりに関する歴史的研究」と題して、先行の巫女研究の再検討がなされており、陸中沿岸地方は巫女研究の空白地帯であること、および柳田國男の研究以来、神社ミコは形骸化した姿と見做されてきたため、神社で舞を舞う神子も、巫女研究の対象から外されてきたことなどが指摘されている。第四章「本論の視点―地域研究と巫女―」では、神子を従来の巫女研究に位置づけるための枠組みが模索されており、佐々木宏幹によるシャーマンの類型との関わりで検討する必要性のあることが論じられている。そして、その上で「近世から近代に至るまでの神子と修験の歴史の変遷と、現代に活躍する神子の分析とを通して、神子と地域社会の人々が共感して作り上げた世界観を明らかにする」（一八八頁）という本論の目的と、それによって従来の巫女の類型の中間地点に位置するような、新たな巫女の姿を提示し得るのではないかという著者の見通しが述べられている。

第二部 陸前沿岸地方における神子の生活と地域社会

第二部は、著者自身による史料調査と民俗調査を踏まえて、近・現代における神子の在り方を地域社会との関わりの中で論じた部分である。第一章「語りの中の神子の伝承」では、神子にまつわる伝承を通して、神子は、地域社会の人々にとって特別な存在であり、修験者と本質的に同じ力を持つと認識されてきたことが示される。第二章「神仏分離令と近代の神子」では、神子の制度上の変遷が跡付けられており、明治初年の修験者の所属変更に伴って、天台宗寺門派の尼僧になった神子や、教派神道に所属した神子がいたこと、そして後に神子の大部分は出雲大社教に所属したことが明らかにされる。加えて、そうした変遷の過程で、神子の崇拜対象に変化があったことも指摘されている。第三章「神子の系譜」では、近世末から現代にかけての神子の系譜が詳しく述べられている。第四章「神子の生活誌」では、現代の神子について、入巫動機には親や周囲の勧めという例が多いこと、修行のプロセスは盲目の巫女と類似するが「神憑け」の儀式がないこと、および祭の場で託宣ができるかどうか一人前の基準になつていないことなどが明らかにされる。また近年の神子の減少に伴い、日蓮宗の僧侶や、突然の憑依をきっかけに巫女になったカミツキが、神子に代わつて様々な儀礼の場面に進出している現状も報告されている。第五章「神子と地域社会の女たち」では、神子の宗教活動について論じられており、共同体レベルのものとしては湯立託宣・ねまり託宣・大漁祈願の祈禱・オシラ遊ばせがあり、個人や家単位のものとしては、春祈禱・後清め・ホトケ降ろし・病気治し・

憑きもの落とし・厄祓い・地鎮祭・家祈禱・船の祓い・恵比寿直しのあることが明らかにされる。第六章「禁忌と託宣」では、地域の女が神子が必要とする背景について考察が加えられており、女たちは神子とのふれあいや、儀礼を通して得られるカタルシスを求めていること、そして何よりも女たちには、神々やホトケの声を聞いて、自分が家族を守るのだという自覚のあることが指摘されている。また災因論について、女たちも神子も、心身の不調を「憑きもの」との関係で説明する共通の体系を持つこと、そして神子には、そうした状況を回復し得る力があると認識されていることも論じられている。

第三部 神子と修験のかかわりの歴史の変遷

第三部は、歴史的史料を用いて、修験道に所属していた近世期の神子の在り方を解明した部分である。第一章「歴史的概観」では、南部藩における神子と修験者の概観がなされ、他の地方と較べて、南部藩には羽黒派の神子が多く存在したこと、また陸前沿岸地方を含む閉伊郡には、突出して神子の数の多かつたことが示されている。第二章「近世期羽黒山正善院文書に見る神子の位置付け」では、羽黒派の史料をもとに、神子は修験者と同様に本山からの直接支配を受けていたこと、および神子は修験者とは別に信者を持ち、独自に宗教活動を展開していたことが明らかにされる。第三章「近世期修験文書に見る神子の変遷」では、羽黒派以外の神子について、南部藩では当山派の神子の存在は確認できないこと、および本山派の神子は、修験者と同様、年行事に対する上納金や祝儀金の拠出を義務づけ

られていたことが明らかにされている。また後半では、墓石や過去帳の精査によって、陸前沿岸地方では俗家出身の神子も多かったことが示される。第四章「近世期陸前沿岸地方の神子の生活と社会」では、まず神子が本山派年行事から宗教活動の場として「祈祭場」を宛われていた事例や、その祈祭場を巡る神子同士の争いの事例をもとに、修験道の組織における神子の位置づけが論じられている。続いて、地域社会における神子の生活が取り上げられ、修験と神子は常に夫婦であったわけではなく、多くの場合、神子は弟子を養女に取って跡継ぎとしていたことなどが詳述されている。

第四部 神子の儀礼と世界観

第四部では、神子の執り行う儀礼の分析を通して、神子の世界観の究明がなされている。第一章「湯立託宣と神子舞」においては、神子が法印や神楽衆と組んで執行する湯立託宣と神子舞が取り上げられている。そして、その際には、遠い異界の神である「タカ神」と、地域の産土神である「トコロ神」の託宣がなされることから、著者は、神々の世界が遠来の神と地域の神というように二重に考えられていることを指摘し、さらに修験道の観念的・抽象的な神々の世界と一般民衆の持つ神観念のズレが、そうした二重構造を成立させているという推測を示している。また湯立託宣における神子は、憑祈禱の霊媒のような単なる霊の容れものではなく、託宣の神を自らに降ろし、儀礼の場をリードする存在であることも指摘されている。第二章「オシラサマ儀礼の諸相」では、オシラサマに関する儀礼には

各地域の様々な信仰と儀礼の要素が取り込まれていること、そして神子の減少などにより、現在、変遷の過程にあることが論じられている。第三章「治療儀礼」では、神子の治療儀礼について、彼女たちの治療儀礼には修験道の影響が強くみられること、また神子の動的なパフォーマーは、依頼者を癒しの世界に導く一助になっていることが明らかにされる。第四章「死者儀礼」では、神子が関与する死者儀礼として後清めと口寄せが取り上げられており、前者については、死のケガレを祓う意味のみならず、死霊が生者に取り憑かないよう追い祓うという觀念がみられること、また後者については、死霊の供養だけではなく、死者の怨念の解消が、その目的になっていることが指摘されている。第五章「神子の世界観」では、神子の世界観に関する考察がなされており、神子の語りに注目した場合、その「世界」は具体的で、異界や他界が身近な場所に設定されているのに対して、儀礼の分析から明らかになる神子の世界観は、本人にはその自覚がなくとも、修験道の影響が強く残されており、抽象的・観念的な部分も多くみられると論じられている。第六章では、神子が神仏の媒介者となり得る論理を追求することによって、日本のシャーマニズム研究における神子の位置づけが試みられ、神子は、霊媒と精霊統御者の両方を使い分ける存在であると結ばれている。

以上、本書の概要を駆け足で辿ってきたが、神子という宗教者の全体像を提示したという点、および先行の巫女研究の中に、その神子を位置づけたという点に、本書の最大の特徴があ

るものと思われる。前者については、著者の多年にわたるフィールドワークが実を結んだものであり、その記述は実見と粘り強い聞き取りに裏付けられた信頼すべきものとなっている。しかも先行研究が著者の業績以外無いに等しい現状では、本書が学会の貴重な財産となり、今後の研究史を刺激していくことは間違いないだろう。また後者については、前著の段階では課題として残されていた研究史の整理と自説の位置づけを図つたものであり、これによって著者は、日本の巫女研究に新たな地平を切り開いたと評価し得る。もつとも、巫女やシャーマニズムの研究を専門とするわけではない評者にとつて、この分野の批評は、いささか荷が重い。以下においては、特に修験道と関連する部分について、評者なりに気付いた点を指摘することで書評の任を果たすことにしたい。

まずは神子の縄張である「祈祭場」を問題にしたい。巫女と修験者の関係について、従来の研究では、巫女は修験者の妻、ないしは憑祈禱の霊媒としてのみ取り扱われる傾向にあった。しかし著者は、陸中沿岸地方の神子を通して、修験道所属の巫女は、修験者に従属する存在ではなく、一人の独立した宗教者であったということを立証することに成功している。この点は、今後の巫女研究や修験道研究に重要な示唆を与えたものとして、十分に評価されるべきであろう。修験者に対する霊場とは別に、本山派年行事が神子に対して祈祭場を宛つていたという事例も、こうした著者の見解を裏付ける証左とみることができ。しかし、さらに一歩踏み込んで、修験者の霊場と神子の祈祭場の関係という点については、著者の議論は、やや曖昧で

あつたように思われた。例えば、祈祭場を巡る神子同士の争論について、著者は、「一方の神子が他の神子よりも『当たる』と周囲の人々の評判が立つて、神子への依頼が越境してきたための紛争とも考えられる」(四七七頁)というように、祈祭場は託宣を職分とする神子同士の縄張であることを窺わせる一方で、別の箇所では、「霞職は年行事によつて在地の修験者に宛行されて、霞よりは制限付きあるいは権利の少ない祈祭場が神子に宛行されていたと推定できる」(四八二頁)というように、霞場と祈祭場は、程度の差はあれ、ほぼ同じ性格を持つという推定もなされている。前者の場合、霞場と祈祭場は同一の地域に重なり合い、併存する関係にあつたと考えられるのに対して、後者の場合、両者は基本的に排除し合う関係にあり、神子と修験者が競合する場面も想定し得る。この両者の縄張の在り方に重点を置いて考察を進めたならば、より明確に神子と修験者との関係を提示できたのではなからうか。

また本書では、近年の神子の減少に伴い、様々な儀礼の場に神子以外の宗教者が進出しているという興味深い事例も報告されている。この点については、著者の今後の研究テーマの一つになるものと期待してよからう。しかし、こうした変化の過程に注目するという著者の視点を評価すればこそ、一つの疑問も生じる。それは、著者が現在の神子の活動を、ほとんど検討することなく近世からの連続で捉えている点である。例えば、現在の神子が執り行っている葬儀後の後清めは、よく知られているように修験者の職分の一つであつた。この点を考慮に入れると、後清めに携わる宗教者の交代は今に始まつたわけではな

く、明治初年に、まず急激に減少した修験者の穴を埋めるという形で、神子が後清めの場に進出していったという可能性も考えられるように思われるのである。

最後に、本書の「神子と修験の宗教民俗学的研究」という題名についても一言しておきたい。これまで述べてきたように、本書の研究対象は、あくまでも神子であり、神子を離れて修験が取り上げられているわけではない。その意味では、「神子と修験の：」という題名は賛否が分かれるものと思われる。また「：宗教民俗学的研究」という方法論について、その説明が本文の中で全くなされていない点は非常に残念に思われた。そのために、あるいは著者の恩師に当たる宮家準氏が構築した宗教民俗学をイメージする読者もいたと予想されるが、儀礼の構造分析による世界観の解明を課題としながらも、歴史の変遷や地域社会との関連を重視する著者の方法論は、やはり著者独自の「宗教民俗学」であるように評者には感じられた。次回作では、ぜひ著者の構想する宗教民俗学の方法論を披瀝していただきたい。

以上、本書に多くのことを学びながらも、評者の能力不足から偏つた批評に終始してしまつた。著者ならびに読者の御寛恕を乞いたい。なお本書は、著者が一九九九年に慶應義塾大学より学位を受けた博士論文を加筆・修正したものであること、すでに修験道研究の分野では高い評価を受けており、二〇〇一年に第十一回日本山岳修験学会賞を受賞していることを付け加えておく。

國府田 武著

『ベギン運動とブラバンドの靈性』

創文社 二〇〇一年一月二〇日刊

A5判 四五〇頁 七五〇〇円

薄 井 篤 子

本著は、中世南ネーデルラント（今日のベルギー。中世にはベルギーという国は存在しなかったため、こう称する）のブラバンド地方の靈性の系譜を素描するものである。この地方は、ライン地方とフランドル地方を結ぶ中間点に位置していたことから、西方キリスト教世界において重要な要所であった。また、最も人口密度が高く、都市化が進行し、物と人が行き交う活気あふれる場所であった。そこに神との新たな出会いを試みる冒険が始まったのだという。評者は西欧の女性史の文献を目にする中でしばしば「ベギン」という名称に出会うことがあり、長く気にかかる存在であった。西欧キリスト教史の素人が評することに対して躊躇を覚えつつも、本書から学び考えることが多かったので書評を試みようと思った次第である。

特に興味を覚えたのは、本書を買っている二つの試みに対してである。一つ目は「靈性史の試み」である。キリスト教において「靈性」という言葉は長い歴史を持っているが、一九世紀末頃からは靈的生活の実践を表すだけでなく、靈的生活の領

域を対象とする学問的研究を意味するようになる。二〇世紀後半には、神秘体験や聖性への道がすべての人に開かれているという見解が浸透し、日常的な状態と神秘的な状態との垣根がかなり低くなっている。本書での「靈性」も、特定の者が享受する特別なものとしてではなく、第二バチカン公会議以降の「靈性を宗教的体験の全体を包摂する概念として、日々の信仰と連続的に捉える方向」に沿って、「神との出会い、神の経験、神との親密な関係」という普遍的な宗教的経験を指している。本書は神との出会いを表現し検証しようとする「靈性史」なるものを提唱する。

もう一つは女性たちの宗教参加を宗教史に位置づける試みである。一二世紀末、福音の純粹な理想を生きようとする女性たちは既存の社会的・宗教的構造に自分らの場を見出せず、新しい生き方を模索していた。彼女らの宗教的経験がブラバンドの靈性の形成に果たした役割を明らかにすることも本書のねらいである。そしてこの二つの試みは別々にあるのではなく、深く交差しているという視点が評者には興味深かった。

本書は三部から構成されており、それぞれ主人公が異なっている。第一部は、サンティエリの修道院長であったギョーム（一〇七五／八〇一―一四七頃）、第二部は、一三世紀末のブラバンド地方で「ベギン」と呼ばれた女性たちである。第三部は、ブリュッセルの司祭であったヤン・ヴァン・ルースブルク（一二九三―一三八一）である。そこには共通して流れているテーマがあり、筆者は結論において「ブラバンドの靈性」を形成する諸要素を整理する。それぞれの内容を要約し、コメン

トを述べて書評としたい。

一、第一部 サン・ティエリのギョームの靈性

「第一章 サン・ティエリのギョームとその時代」では、彼の生涯とその時代背景を考察する。リエージュ生まれのギョームは、一一一一年にランスの北西にあるサン・ティエリのベネディクト会の大修道院長に選ばれた。その少し前に彼は、クレルヴォーのシトー会大修道院の院長であり、教会史上、不世出の指導者・神学者と称されるベルナル（一〇九〇—一一五三）と出会っている。二人の出会いにはベルナルが病に倒れ、健康の回復につとめていた時であった。その後、ギョームも病に倒れ、二人は身体を安めながら日がな一日「魂の靈的あり方」をめぐって語りあつたという。その深い親交ゆえにギョームの多くの著作がベルナルのものとして読み継がれてしまい、彼自身の研究が遅れてしまった。

ギョームは労働と靈的読書や個人的觀想を重視するシトー会の清貧な生活に憧れており、ベルナルと出会って一層その願望を募らせ、ついに院長職を捨てて、ランス近郊のシニー修道院に入った。一修道士として生活しながら「ローマ信徒への手紙注解」、「黙想的祈り」、「身体と魂の本性について」、「雅歌注解」などを書いている。ギョームの靈性を方向づけた出来事としてピエール・アベラールと大論争がある。アベラールは批判的・弁証法的・哲學的方法をためらうことなく神学に適用し、信仰を知解しようとした。ギョームは理性偏重的なアベラールのやり方を批判し、アベラールはギョームを時代遅れの神学に

執着しているとして反論している。この時代は學問の方法論をめぐって神学が大きな転機を迎えており、修道院も刷新の時代を迎えていた。この世紀の変わり目に、南フランスのトルバドールが騎士の報われぬ至純の愛をテーマにして、成就よりも燃焼過程に重きをおく叙情詩を作り始めていたが、まさに同時期、修道院でも神への愛が深められていた。

「第二章 サン・ティエリのギョームの靈性」では彼の靈性觀を考察する。それは、神を直接的に把握するには何よりも愛が必要であるという「愛による知」というテーマのもとで展開する。また、人間は神の似姿をとどめているから偉大なのであり、神の似姿である自己を知ること、己がその似姿である神を知るようになる、と言う。人間性は創造主の十全な認識に達することはできないと神学が主張するにもかかわらず、ギョームは魂の中に愛が広がるとき、隠れた神を見、感じることを渴望する。

彼らの靈的生活の始まりおよびその靈性觀には、個人的經驗が位置している。二人はオリゲネスの「雅歌」の注釈を通じて愛の對話を発見し、人と神との靈的結婚である一致によって神の神秘を直接捉えることができると考えた。靈的な人間は神とは根本的に不平等ながらも、神と一つになる。その靈的結婚において花嫁である魂は、自分自身が花婿を愛する以上つねに彼から愛されている。これは、神秘的經驗における魂の受動性および不平等に対する「愛の怒り」という概念に發展する。ただし靈的經驗は象徴的・寓意的な方法でしか表現できない。ギョームは「この外的世界のいかなる被造物も、たんにこの至高の

範型の複製であり、神の内的真理の類似でしかない」(「信仰の謎」)と範型論を提唱する。

ギョームやベルナルの靈性思想は「修道院神学」という名で称される。中世において神学とは修道院においてしかなく、徐々に弁証論が町の学校でさかんとし、一一世紀末になると、修道院世界の観想的傾向と学校の知的傾向とのあいだの差異が大きくなる。一二世紀には修道院文化が大いに貢献するものの、一三世紀にはスコラ哲学が隆盛期を迎え、修道院神学は勢いと獨創性を失っていく。修道院神学は、聖書や教父の著作という「キリスト教の源泉」だけから知識を汲み、観想生活を送ることで人間と神との出会いにまっすぐに進む。論理的分析よりも直感に訴えて、神の経験に記述する「経験の学問」である。その意味において、修道院神学を「靈性神学」と呼ぶことを筆者は提唱する。「愛による知」のテーマによって、ギョームは神学(大学)と靈性(修道院)の二つの領域を区別した。個人の経験は疑われがちである修道院の中で、自分の内的経験についての省察から始めた彼らの靈性神学は、キリスト教を個人の内的信仰へと方向づける役割を果たしたと言える。

二、第II部 ベギン運動とその靈性

まず「第一章 プラバンドのベギン運動」において、二〇世紀になって本格化したベギン運動研究史を整理する。ベギンの起源を特定することは難しい。一二一三世紀のヨーロッパは新しい宗教感情が発酵した時代であった。清貧な悔い改めの生活への希求、聖職者の富と傲慢への抗議、聖書を日常語で読んで信心の源泉に直接触れたいという欲求が高まる中、一般信徒層

が托鉢修道会と関係し宗教的刷新運動に参加するようになる。

その中に登場した女性たちがベギンの先駆者とみなされる。一三世紀の中頃になると、フランドルとプラバンドの人口密度はヨーロッパの最高水準に達した。人口の増加を抑えるための晩婚化は長い独身生活をもたらし、さらにキリスト教倫理のもとでは純潔が要求されるため、結婚までの禁欲的な長い独身生活という生き方がベギンを生む条件となったと筆者は指摘する。女性たちが新しい都市生活様式を見出すなかで使徒的生活の新たな実践に取り組んだ結果がベギン運動であったと言えよう。彼女たちは修道誓願をせず、俗世にとどまって家も仕事も財産も放棄せず、結婚もした。それから司祭のもとに集まり、指導者も生まれ、共通の靈的体験のための小さな共同体を形成した。その後、堀にかこまれたベギナーージュにおいて世俗から隔離して暮らすようになる。半修道女のような彼女らはやがて世俗的・宗教的な法人格を与えられて、旧ベルギーでは独立した「ベギン小教区」を作ることが許される。ライン川地方にも多くのベギンが活動していたが、比較的少人数の集団で自由に活動していた。ライン地方のベギンが早くに姿を消すのに対し、旧ベルギーのベギンは集団を形成していたために二〇世紀まで生き延びる。

その語源もまた定かではない。ベギン運動に好意的なものは彼女らを「敬虔な女性たち」と呼び、ベギンという呼称を避けていたふしもある。一二世紀前半リエージュ司祭であったランベール・リ・ベージュは、都市化が進むリエージュで民衆の宗教活動を唱導しており、その改革運動とベギンらの共同体の生

活には多くの類似点があるという。ランベールに敵意を持つ聖職者たちは「異端者ランベール」と中傷しており、この「異端者 Beginus」という渾名が女性たちにも向けられたのではないか、というのが筆者の考えである。この呼称には、粗末な衣服の色という説もある。粗末な服を身にとった女性たちが清貧と貞節の理想を生きようとする姿が「異端」として蔑視されていた時代が浮かび上がってくる。

「第二章 ワニーのマリと初期のベギン」において筆者はヴイドリのジャックが記した「ワニーのマリ伝」を「女性の問題」―女性を宗教生活に参加させる試みが提起する問題―の中に位置づけて考察する。「ワニーのマリ伝」によると、マリ（一一七七一―一二一三年）は幼い頃から信心深く、十四歳で結婚したのちも敬虔な生活をおこなわれ続けてサン・ニコラ修道院に属する建物に隠棲し、しばしば啓示を受けた。ジャックはマリの名声にひかれてワニーを訪れ、後にマリらの共同体の霊的指導者になった。ジャックの伝記は初期のベギンの生活がわかる貴重な資料であるが、彼女らを教会に公認させるために書かれた聖人伝という性格を持つ。また南の異端者カタリ派に対する宣教として、北のベギン・マリを活用したとも推測される。一世紀以来、カトリック教会と異端運動の争いの中で女性の宗教参加が問題となった。カタリ派では貴族の女性たちが慰藉式を受けて、カトリックの聖職者にあたる完全者（*doctoresse*）の生活を送っており、カトリックの修道女よりも活発であった。カタリ派の魅力は、その厳格主義にあり、肉体と性生活も軽蔑していた。ジャックはマリを例にして、カトリック

にも完全なる女性が存在していることを示した。ただし彼は、カタリ派のように女性たちに宗教的権限を与えようと思っていただけではない。

マリの回心は、キリストの十字架と受難から始まった。それはまた聖体の崇敬と結びついており、マリを始めとするベギンでは聖体に対して特別な思いを抱いていた。聖体における仲介者としての聖職者の役割を拒絶する異端者を告発するためにも、ベギンがキリストの体を欲しがることは称賛された。また彼女たちは修徳的敬虔によって自分の肉体を責め、キリストの苦しみを想った。この世の富に背を向け、睡眠を惜しんで働き続けた。障害者の世話をし、死をみとり、埋葬に立ち会った。やがて彼女たちは「死者のための祈り」という働きを公的生活の中で行うことが許可された。

「第三章 ハデウエイヒの霊性」ではベギンであるハデウエイヒの霊性について考察する。彼女はラテン語とフランス語に通じ、文学的知識と神学の基礎的知識も備えている上で神との霊的体験を日常語で表現した。「手紙」や「幻視」といった作品には、修徳的生活から愛による観想的生活へ進み、エクスタシーを伴って愛なる神と一つになった幻視体験の過程が描かれている。「霊的抒情詩」では宮廷恋愛文学の技法を用いて、神との一致を恋焦がれる心情を四五篇の詩で表現している。結婚や恋愛の言葉や表現を使って神と魂の関係を「花嫁と花婿」にたとえて表現する思想は、先に紹介したベルナルトとギョームによって発展したものである。ハデウエイヒの霊性は大学教育を受けた男性の聖職者のものとは違い、神との間に営まれるひ

そかな愛の物語といった風である、と筆者は指摘する。また彼女は、靈的発展とは太古からみ言葉の中で存在することをやめなかった自分の範型への回帰、ととらえる。

三、第三部 ルースブルークの靈性

一四世紀ネーデルランド最大の神秘家と称されるヤン・フオン・ルースブルークは、ブルツセルの南西で生まれ、二四歳で司祭となった。「第一章 ルースブルークの生涯と作品」において筆者は彼の業績を検討する。最高傑作とされる『靈的結婚』を初めとして、彼はブラバンドの方言で著述している。当時、民衆の間に神とのより直接的・個人的なコミュニケーションを求める気持ちは高まっていた。おそらく自由心霊派と思われる異端運動は、修道院の外で使徒的清貧の生活を送ろうとする民衆を魅了しており、彼は、知識も愛も必要とせず、賛辞や感謝の気持ちで神をたたえることもはや必要ないと考えるその教えにベギンや民衆たちが結びつくことを阻止しようとした。一方、『靈的幕屋』では、聖職者の腐敗を糾弾し、聖職禄漁りの現状を告発した。そして、友人とともに聖職禄を返上し、靈的共同体の生活を開始した。ルースブルークはその後も靈的指導者として崇敬されたが、その靈的教えならびにその表現には疑念が向けられるようになる。特に、「神と一つになる」「神とともに神である」というブラバンドの靈性の伝統的表現が問題ありとされ、死後、作品がラテン語に翻訳される際、修正や留保がつけられた。

「第二章 靈性の系譜―サンティエリのギョーム・ハデウエイヒ・ルースブルーク」では、三人の関係を検討する。ギョー

ム作品は（ベルナルの名ではあったが）、ブラバンドではよく知られており、ルースブルークも知りうる状況にあった。筆者は物理的な可能性だけではなく、その表現の一部を自分の作品に取り入れたことを確認する。一方、ルースブルークとハデウエイヒについても筆者は両者のテクストを比較し、ルースブルークはハデウエイヒの作品を読んで明らかに影響を受けていたことを指摘する。

四、結論

筆者は、ブラバンド地方における靈性の系譜を跡付け、最後に特徴的な概念であると見なす「接触」を考察する。範型論、人間の靈的生の構造と神の三位一体的生命との対応関係、神と魂との神秘的結婚における靈的一性、観想と活動の調和、愛による知などに基づく靈性がギョームからハデウエイヒに受け継がれた。神との愛の物語は彼女の文学的センスと優れた表現力で深められ、さらにベギンの女性たちの中で豊かにされた。彼女らの靈性は、民衆と接していたルースブルークのような下級聖職者に受け継がれて、ブラバンドの日常語で開花した。ルースブルークの考える靈的道程の、特に最終段階で現れる神の「接触」とは「神の愛が魂に靈的に触れること」を指す。それはたえず繰り返され、人間はいっそう神を求め、神と一つとなる。ここでは神の概念よりも、神との出会いによって人間が経験することに比重が置かれている。

以上、簡単に本書の内容をまとめてみた。一二世紀から一四世紀にかけて脈々と流れる渴望が作品から生き生きと伝わって

くる。先行研究も多く紹介してあり、門外漢にとってありがたかった。特に関心を惹かれたのは、やはりペギン運動を論じた第II部である。「ペギン」とは絶えず他者からの呼称であり、「ペギン」とは一体誰なのか、何をもって「ペギン」とみなすのかという問いは避けられない。女性たちの宗教活動をどう位置づけるかという状況で生じる問題を検討することは、宗教とジェンダーに関心のある評者にとって大変刺激的であった。ペギン自体は宗教的社会的に認知されて増加していくが、一方で一般信徒の女性が聖職者の職務や祭式上の役割から遠ざけられる傾向はむしろ進んだ。ペギン運動が前提とする女性の自立性は、教会に不安を与え、結果的に女性たち一般の宗教的権限は制限されていった。ペギンにしても、賞賛されるのはその純潔性・貞節性であり、聖職者は女性の神秘的体験を非合理的な女性の本性と結び付けた。啓示は聖職者によって解説されねばならなかった。女性たちの活動が異端として排除されるか、または男性聖職者の権威を支えるかの境界線上に位置することは、古今東西の宗教史では珍しくない。女性たちの主張が男性の言説によってすり返られてしまうことも至るところで起こっている。その意味で本書での考察は、他の事例にも大いに参考になる。

それでも、他者から見たペギンだけではなく、かろうじてハデウェイヒラ女性たちの霊的経験と向き合うことができる点が本書の魅力である（マリは伝記を通して）。それは女性たちの経験が無視されがちな宗教史において貴重な記録である。神との出会いの中での人間の経験に比重を置くブラバンドの霊

性は、彼女らに自由と強さを与えたことがうかがえる。神との霊的一体という決定的な体験によって、彼女たちが男性的言説の支配する神学の中で自分たちの言葉を獲得した瞬間がここにある。

女性の神秘体験、特に結婚神秘思想での幻視体験はスキャンダラスな受け取られ方を招きやすい。後には心理学によって「ヒステリー」という女性の性的な欲動の発現として解釈された。しかし、本書によって男性たちも同様に神に恋焦がれ、花婿である神から愛を受け入れる体験を持つていたことが明らかになる。本書で我々は、《花嫁》という表現を取つてはいるものの、女性という身体に還元されるのではなく、男性も同様に持ちうる喜びや快楽に向き合う。とはいっても女性たちが男性聖職者たちと同等の評価を受けたなど見なすのは早計である。神秘家たちにとって性の差異は重要な問題でなく、彼らは体験の中でそれを通過・越境すると見なすべきであろう。霊性の系譜を検証し、男女という性差を超えて同じ考えが共有されてきたという指摘は大きな意味がある。筆者はジェンダーという批判的分析視座を直接言及しないが、その視点は含まれていると評者は受け取った。その意味で、筆者の提唱する「霊性史」とは、従来の人間の宗教的経験の分析視点に見直しを求め、新たな視座を提示する可能性を持つている。そこには、目にもえない領域をいかに記述するかという問題がつきまとう。筆者は社会的視点に立って霊性を歴史の中に位置づけようとしており、霊性家たちの霊性の詳細な分析と、彼らを取り巻く社会的状況の分析が共存している点が本書の魅力であ

る。系譜に重点があるためにやむをえないが、それぞれが興味深い人物であるため、もうすこし説明が欲しくもある。ペギン運動についても、中世における様態は実に多種多様であったと思われるので他のペギンの姿にも触れてほしい思いも残ったが、本書はペギン運動の全体史が第一の目的ではなく、これ以上を求めることができない。

最後に、本書の試みは、個人の中で養われ、祈りや瞑想などと結びつき、深い魂の動きや境地として理解される現代の「靈性」(スピリチュアリティ)のあり方を想起させる。もちろん中世キリスト教の神秘主義と現代の宗教傾向を同様に語ることは危険であろう。プラバンドの靈的生活の特徴は、各人が自分の召命にふさわしい宗教的生活形態を組織し、公的請願や規制ではなく、自由な選択によって敬虔な生活を試みたことである、と筆者は言う。宗教では時と場所が取り決められているが、聖なるものは時と時間も凌駕してしまう。規則も条件もない、無限性の中を過ぎてゆくもの、それが聖性の属性ではないか。真正な体験を失いがちな制度的宗教と区別するために「靈性」という言葉を使用する現在、彼ら彼女らのこだわりは非常に身近なものに感じられ、靈性史の有効性を認める状況にいる。心で神を感じる経験に光を当てることで近代合理主義や近代科学の知の枠組みを超えていこうとする現代の靈性と響きあう部分がある。ただし、これは評者が自分の関心にひきつけて考えたことである。今後の靈性史の試みが持つ可能性について、その先には何があると筆者が考えているかについての説明はなく、実際は不明である。しかし本書を読んで、神の直接

的体験(女性)の二点は、神学のような知の体系に混乱をもたらすことをあらためて痛感した。筆者の視点は、理性と感性、思想と身体、組織と個人、男性と女性、などが交わる地点、せめぎあう地点に向けられていると思う。その地点を評者もまた描きたいという思いを強くした。

門外漢であるため、筆者の意図や論の展開を十分に消化できず、一方的な読みで終始したのは言うまでもなく、筆者の御寛恕を乞うばかりである。多くの、特に宗教とジェンダーの問題に関心を抱いている方に一読を勧めたい。

吉原和男、クネヒト・ペトロ編

『アジア移民のエスニシティと宗教』

風響社 二〇〇一年三月三〇日刊

A5判 三八九頁 五〇〇〇円

長谷千代子

本書は南山大学人類学研究所のプロジェクト「アジア移民のエスニシティと宗教」の成果報告書である。「人の移動」と「文化の創造・再編」という問題を、現代における人口の国際移動と関係づけて考察することを課題とし、とりわけアジアにおいて移動する人々の「エスニシティ」と「宗教」の関係性を問うことを主眼としている。各論文の事例はバラエティに富んでいるが、定住後の環境との関係調整の中で形成される移民集団のエスニシティと、その実現過程に深く関与する要因としての宗教を取り扱ったものが比較的多い。

ただ、吉原が総論で述べているとおり、あえて論文をテーマ別に分類しておらず、またエスニシティをはじめとするキーワードの概念規定も論者によって微妙に異なるため、一冊の本としては問題の核心が見えにくくなったくらいはある。各論文の要旨は「総論」でも丁寧に述べられているので、ここでは同じく「総論」のなかで吉原が注目した、「エスニシティと宗教の関係のあり方を表現する「エスニシティを祀る」という印象的な

フレーズを中心としてあえて整理を試みつつ、各論文をレビューすることにした。収録されている論文は以下のとおりである。

吉原和男「総論―アジア移民のエスニシティと宗教」

川上郁雄「在日ベトナム系住民の宗教実践とエスニック・アイデンティティ」

デンティティ

田沼幸子「在日ビルマ人と日本人の相互行為における自己表象―「期待」と「ずれ」」

王 維「中華街における祭祀・芸能の創出と華僑エスニシティの再編―長崎・神戸・横浜を比較して」

韓 景旭「中国朝鮮族社会におけるキリスト教の受容と展開―韓国人による影響を中心として」

韓国

藤井健志「移民の宗教の「社会的形態」とエスニシティ―台湾系仏教運動を手がかりとして」

系仏教運動

五十嵐真子「拡散する台湾社会と宗教―新興宗教を例として」

三尾裕子「台湾ナショナリズムについての一考察―廟宇を通じて―」

た両岸交流を契機として

床呂郁哉「イスラーム復興とアイデンティティの政治学―スー

ル―諸島サマ人の事例から―

宮原 暁「交錯する呼称とモノのやりとり―フィリピン華僑・華人研究再考に向けて」

華人研究再考

芹澤知宏「ベトナム華人カトリック教会研究序説―移民・難民研究の応用例」

研究の応用例

村上忠良「パターン・アイデンティティの変容―タイ国北部パ

ターン系移民の宗教とエスニシティ」

谷口裕久「雲南系漢人における移住・家族・祭祀―タイ北部の事例から」

最初に問題の枠組みを確認しておく。吉原の総論の中で紹介されているこの「エスニシティを祀る」というフレーズは、ブラジルにおける日系人の宗教を取り上げた前山の著書『異邦に「日本」を祀る』を出典とする。前山の事例では、移住当初はブラジルを仮の宿とらえていた日本人が日本という国家への帰郷を断念したときから、日本的宗教を異郷ブラジルにおいて積極的に展開させるようになったことが重要なポイントとされている。この事例に即していえば、「移民」に注目することの意義は、本人にとって自明の存在であった「国家」からの乖離というモメントにある。移民とは「国家」からの種々の乖離体験ののちに、新たに自分たちの生活世界とアイデンティティを再構築する必要性に迫られている人々であり、だからこそその試行錯誤の中でエスニシティや宗教がどのように現象するのかが重要な問題となるのである。とりわけエスニシティについて、前山は「日本移民が移住前に日本に居住していたときもついていたものを私はエスニシティと呼んでいい」と述べている⁽¹⁾。前山のいうエスニシティは、移住後に必要に迫られて新たに創造されるものではないのである。この視点は必ずしも本書のトーンを規定するものではないが、各論文の主張の偏差をはかるための基準としてここでは念頭においておきたい。

宗教についてはエスニシティ以上にさまざまな観点から取り

上げられており、全体の傾向をまとめることは困難である。ただ最低限、宗教を教派や宗教集団のように名詞的側面において捉えるタイプの議論と、「信じること」「祀ること」のように動詞的な側面において捉えるタイプの議論とを見分ける必要がある。

さて以上のように本書では、国家からの乖離を体験した移民という視点から見て宗教およびエスニシティとはなにかが主要な問いとなっている。この問いに答えるためのユニークな方法論を提示しつつ議論を展開しているのは藤井と宮原である。多くの論文が宗教を手がかりにエスニシティを主題化しようとしているなかで、藤井論文が主題化するのとは名詞的な意味での宗教である。藤井はある宗教運動を分析単位とし、「どのような宗教がエスニック集団の核となり、どのような宗教はなりえないのか」(二六五頁)と問いかける。その分岐点として藤井が注目するのは宗教の「社会的分節構造」と「社会的形態」である。「社会的分節構造」とはその宗教の社会とのかかわり方や社会的機能など、各社会における宗教の分節のされ方であり、「社会的形態」とはその分節の結果その宗教がとるにいたった存在形態のことである。つまりある宗教のとる形態はその固有の性質によってのみ決まるのではなく、その宗教を受けいれる社会の歴史的・社会的条件の相違によって変化することが考慮されているのである。この論文は移民が必要とする宗教とはなにかを問うものと考えてよいであろう。藤井は主に中国・台湾系の移民に広がった仏光山という仏教運動の「社会的形態」に

着目しつつ、宗教教団としての組織化が進んでいるタイプの宗教は自律性が高く、ホスト社会の人々を信者として獲得しやすいのに対して、組織化が進んでいないタイプの宗教はエスニックな原理との結びつきが強くなる、と暫定的に結論している（一八〇頁）。今後はホスト社会の「社会的分節構造」の分析と照合することで、移民とホスト社会が共同作業的に作り上げる新たな宗教形態についての議論が期待される。

宮原論文は藤井論文とは対照的に、動態的な過程としての宗教に着目している。宮原はフィリピンにおける華人と非華人の間で行なわれる「モノのやりとり」あるいは「物質的／霊的相互作用」という人間関係が呈する濃淡の上に政治的な駆け引きも加わって、ある種の華人集団に対してエスニックな名詞がインデックスとして導入されるという視点に立つ。例えばフィリピンに移住した華人が地元住民との付き合いや商売上の取引の仕方を通じて「中国人」としての自覚を高めたり、混血によって「脱華人」化したりするということが起こる。さらには政治状況を反映して「中国人」になったり、「華人」になったり、「フィリピン国民」になったりもする。これは極めて実践的な視点からの議論であり、「他者と貸し借りをする」、「縁起を担ぐ」、「賭けに出る」、「名乗る」などの一つひとつの行動を通して、エスニシティを祀り続けるのか、放棄するのか、どのようなエスニシティを新たに祀るのか、日常生活の中で行為遂行的に決まってくるモメントをとらえようとしていると思われる。エスニシティの実体視を方法的に徹底して避けた意欲的な論考といえよう。

このほかでは、移民によって表出されたエスニシティの諸相を捉えた事例研究が多数を占める。特にホスト国住民との間での関係構築過程を重視する議論が目立つ。田沼論文は時と相手によって変幻する在日ビルマ人の自己表象を描き出している。

在日ビルマ人たちは日本人が抱いている「優しい仏教徒」あるいは「民主化の熱心な活動家」という理想的なビルマ人イメージを感じ取り、自己表象を調整する。日本人の期待と現実とのずれは、美しい誤解やビルマ人のとりつくろいによって顕在化しないこともあるが、顕在化すると日本人は理想的イメージとのギャップに戸惑うことになる。田沼が指摘しているのは在日ビルマ人のエスニシティはあくまで日本人との関係に規定されながら現象するものだということであろう。ただ気になるのは、自己表象とエスニシティの関係が明確でない点である。自己表象とエスニシティを同義語としているようにも見受けられるが、日本人の期待に沿う自己表象の表出に失敗した場合の彼らのとりつくろいや反論は、自己表象とは異なるエスニシティの一部を形成しないのであろうか。面白い視点を取りながら、「エスニシティ」概念についての考察を欠いたことが惜しまれる。

王論文は、長崎、神戸、横浜の華僑社会におけるエスニシティ再編の様子を明らかにしている。これらの華僑社会ではランタンフェスティバルや春節祭がエスニシティ表出の媒体となっているわけだが、この論文のユニークな点はそれぞれの地域で新たに創出された祭りが、各コミュニティの特質を反映していることを示した点であろう。その差異は主に日本人との付き合い

い方が「長崎は親戚付き合ひ、神戸は友人付き合ひだが、横浜はまだ隣人付き合ひにとどまる」(一三二頁)という、ホスト社会との関係の違いに起因するとされる。谷口論文の事例にもホスト社会の対応と移民のエスニシティの相関関係が明白に現れている。日中戦争、中華人民共和国成立、大躍進などを機にタイ王国北部に逃れた漢民族の人々は祖先祭祀等の習俗を選択的に維持しつつ漢民族の一下位集団としてのアイデンティティを保ってきた。彼らの表出する雲南系漢人というエスニシティは、タイ王国が彼らを「難民」のカテゴリーに押し込め、移入者に対する関わりを最小限にとどめようとしてきたことに由来する。このため彼らは「華人系タイ国住民」として受け入れられる機会を失ってきたのであり、法制度や教育システムまで視野に入れた政府レベルの対応がなければこの問題は容易には取捨しないと谷口はいう。移民のエスニシティがホスト国によって作られる一面を示した興味深い事例といえる。

このほか、最近の新たな移民との交流が古くからの移民のアイデンティティを揺さぶったり、活性化したりする事例も報告されている。村上論文によると、近年新たに母国パキスタンから商業活動を目的にチェンラーイへ移住してきた人々の帯同する「パターン人らしさ」が、「タイ的なるもの」をすでに内在化させている古くからのパターン系移民のエスニック・アイデンティティに覚醒作用を及ぼしているという。タイ社会に適應した移民二世三世は「パターンらしさ」を失う傾向にあるが、一方の近年の移住者はタイ社会にまだうまく適應できない代わりパターン人としての資質はより多く有している。したがっ

て両者が相互補完的に助け合うことで、コミュニティはタイ社会の中で安定を確保しつつパターン・アイデンティティを維持し、再生産していくことができると村上は結論している。

韓論文は隣接国家に居住する同じ民族のケースを扱っている。現在中国に暮らす朝鮮族は日本の植民地支配や占領の影響を受けて中国へ移住した人が多数を占める。彼らは中国への帰属感覚をはつきりと持っており、とくに若い世代は朝鮮語よりも中国語を得意とする傾向にあるが、八〇年代に入って浸透してきた市場主義経済原理や韓国からの新たな移民の流入によって朝鮮族の文化が改めて見直されることになった。こうした情況の中で、言語そしてキリスト教が、国籍を異にしながらも民族出自を同じくする人々のエスニシティを共鳴させる役割を担ったのである。

これに対して、三尾論文の台湾の事例はやや異なる経過を辿っている。台湾の人々の信仰対象となつている媽祖の多くはその祖廟が中国福建省にあり、台湾と大陸をつなぐ祭祀巡礼圏を構成していたが、新中国の成立とその後の政治的対立によって、久しく断絶していた。しかし一九八七年ごろから台湾の人々が福建省へ媽祖の祖廟を尋ねて再び巡礼するようになり、交流が再開されるようになったのである。しかしその交流によって確認されたのは中国大陸との文化的・民族的共通性よりも、現代中国との政治・経済・社会、そして人々の考え方や意識の違いであったと三尾は述べる。ここでは台湾の民間信仰はむしろエスニックな差異化のシンボルとなるのである。

これらの事例が浮き彫りにするのは、エスニシティの形成に

大きな影響を与えるのは宗教の果たす役割や移民集団固有の性質というよりも、むしろ国際レベルの政治・経済的環境であるということのように思われる。このマクロな視点から見れば、宗教はエスニシティにおける彼我を形成するための道具といえるかもしれない。その意味で川上論文における在日ベトナム系住民の事例は、以上の各論文の議論を凝縮しているように思われる。この論文の中で川上は在日ベトナム系住民のエスニシティ表出の大きなきっかけとして、共有された難民体験を指摘している。彼らのうち仏教徒は日本人に混じって仏教寺院の檀家にはならず、「在日ベトナム統一仏教会」を組織して宗教活動を行ない、カトリック信者は日本人信者とともに宗教行事に参加するものの、「在日ベトナム人カトリック共同体」という別組織での活動も行なっている。そうした活動の背景にあるのは宗教迫害を行なった祖国から難民として脱出した経験であり、その過酷な経験を共有しない日本の宗教への違和感である。ところが日本に生まれ育った二世三世はこうした共通の難民体験がなく、むしろベトナムにも日本にも居場所がないという不安定な感覚を抱えている。このように在日ベトナム系住民の宗教的実践は、ある者にとっては自己と家族、自己と祖国のつながりの確認と一時の「安定」を求める場となっており、またある者にとってはアイデンティティの「不安定性」を喚起させられる場となっている。「宗教実践の場は自己のアイデンティティの不安定性と可変性に覚醒しつつ、自己のアイデンティティを形成していく場」(六七頁)となっているのである。

以上、国家からの乖離体験を経て人々が「エスニシティを祀

る」過程の研究という視点から総括を試みたが、本書にはこの視点をやや相対化するような事例も収められている。床呂論文はスルー諸島において十分な拘束力を発揮できない国家と、国家の拘束力を絶対視しない不法滞在民の生き方を報告している。彼らの一部は身分証明書の偽造や金銭による取引などでフィリピンとマレーシアの二重国籍状態を実現し、普段はマレーシア人として暮らし、メッカ巡礼の際は巡礼の順番待ちが比較的短くてすむフィリピンでパスポートを申請して巡礼に赴くという。彼らにとってはムスリムとしての宗教的アイデンティティのほうがより重要なのであり、国家的帰属は操作されるものにすぎず、そこに故郷としての「国家」の喪失感といったある種の悲劇性はあまり感じられない。国家概念に呪縛された近代的発想を問い直す興味深い事例といえる。

五十嵐論文が取り上げるのは、現在の台湾系移民に広がっている靈仙眞佛宗という新興宗教の例である。教祖本人が北米に移住して教勢を伸ばしたこの宗教集団は台湾人移民の間でグローバルに広がり、彼らのエスニシティを支える役割を果たしているという。エスニシティが宗教によって喚起される典型的な事例ともいえるが、その結論に収斂させるだけではもったいない部分も感じさせる。例えば五ヶ国語のニュースレターを発行するなど世界戦略を持った教団であり、台湾以外の信者を獲得し始めていることに着目すれば、国境やエスニックな境界を越える新宗教という視点から見ることが可能であろう。また、五十嵐の推測では信者の主力はやむを得ず国を離れたいわゆる難民ではなく、高等教育やビジネスチャンス、政治的安定や自由

を求めて自ら能動的に国を選ぶタイプの移民のようだが、彼らがなにもゆえに伝統的な宗教ではなく、新宗教を選んだのかを考察することも、新しいタイプの移民の性質を知る上で興味深いことであろう。

芹澤論文はベトナム人と華人の民族間関係と宗教の関連を考察するための研究序説である。旧サイゴンの華人カトリック教会に務めていた二人の神父が体験を語った貴重なインタビューが採録されていて興味深い。こうした材料をもとにエスニシティと宗教の関係を考察する段階にはまだ到っていないようであるが、今後の研究の展開に期待したい。

なお、本書の「あとがき」として南山大学人類学研究所のあゆみと本研究プロジェクトの経緯について、もう一人の編者クネヒトによる簡潔な解説を読むことができる。

以上のように、本書にはアジア移民のエスニシティと宗教についての豊富な事例研究が集められている。欲を言えば「移民」「宗教」「エスニシティ」「国家」など、主なキーワードについての全体討論を行なった最終章を読みたかった気もするが、これだけさまざまな現象を無理にまとめようとすると、かえって凡庸な一般論に終始したかもしれない。移民という視点から見えてくる問題点を随所に含んでいるので、それを読者が見つけながら読むのがふさわしい本と言えよう。今後は移民という視点を保持しつつ、「華人」「イスラーム」「新宗教」「難民」「国家意識」など、テーマを細分化した議論が期待される。

(敬称略)

注

(1) 前山隆「異邦に「日本」を祀る…ブラジル日系人の宗教とエスニシティ」御茶の水書房、一九九七年、四頁。本書では二四頁に引用されている。

会報

○第六一回学術大会

日本宗教学会第六一回学術大会は、九月一三日(金)〜五日(日)にかけて、大正大学において以下の日程で開催され、六三〇人の参加者、三二六人の研究発表があった。

・九月一三日(金)

各種委員会

開会式

公開講演会

「『維摩経』サンスタリット原典発見の意義」

大正大学学長 松濤誠達

「生命倫理と宗教」

大正大学教授 藤井正雄

・九月一四日(土)

研究発表・特別部会

評議員会

研究発表・特別部会

会員総会

懇親会

・九月一五日(日)

研究発表

『宗教研究』編集委員会

研究発表・特別部会

一一時三〇分〜一五時

一四時四〇分〜一五時

一五時〜一七時

一一時三〇分

一三時三〇分

一六時三〇分

一七時三〇分

九時〜一二時

一二時〜一三時三〇分

一三時三〇分〜一六時三〇分

一六時四〇分〜一七時四〇分

一八時〜二〇時

九時〜一二時

一二時〜一三時三〇分

一三時三〇分〜一六時三〇分

閉会式

○IAHR二〇〇五年東京大会準備小委員会

日時 二〇〇二年九月一三日(金) 一一時三〇分〜一二時三〇分

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 荒木美智雄、金井新二、島齒進、月本昭男、宮家準

(オブザーバー) 池澤優、市川裕、鶴岡賀雄

議事

一、準備委員会に上程の議題を審議した。

○IAHR二〇〇五年東京大会準備委員会

日時 二〇〇二年九月一三日(金) 一二時三〇分〜一三時三〇分

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 荒木美智雄、池澤優、市川裕、小田淑子、リチャード・ガードナー、金井新二、木村武史、澤井義次、

島齒進、下田正弘、田島照久、田丸徳善、月本昭

男、土屋博、中牧弘允、中村廣治郎、福井文雅、宮

家準、渡辺学

議事

一、実行委員会の立ち上げについて

一〇月上旬をめどに、新会長のもとで総務・財務・プログラ

ム・広報渉外などにあたる実行委員会委員の人選を行う。実

行委員会の中に小委員会を設けて実務を担当する。実行委員

会でメインテーマ、全体部会のテーマ、個別部会の名称などを決定し、IAHRアンテス会長に連絡する。

一、IAHRアンテス(P. Antes)会長、ゲールツ(A. Geertz)事務局長、テル・ハール(G. ter Haar)大会プログラム担当理事との日本での打ち合わせについて

一、二月初旬、実行委員会の小委員会のメンバーがIAHRアンテス会長他と高輪プリンスホテルでテーマなどの打ち合わせをする。アンテス会長以下の日本滞在費は日本宗教学会で持ち、宿泊場所は高輪プリンスホテルとする。

一、一二月一〜二日にニュージーランドのウェリントンで行われるIAHR地区大会(メインテーマ What is Religion for? Perspectives from Asia and the Pacific)の案内を会員に知らせる。同大会の理事会での二〇〇五年東京大会をメインテーマ等の決定をもとに第一回案内の原稿を作成する。なおIAHR日本代表理事の月本常務理事の同大会への出張費を日本宗教学会で負担する。

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 二〇〇二年九月一三日(金)一二時三〇分〜一四時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 池上良正、大村英昭、加藤智見、櫻井治男、ポール・スワンソン、中野毅、渡辺和子

議 事

一、二〇〇二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、今年度は該当なしと決定した。

○情報化委員会(ワーキンググループ)

日時 二〇〇二年九月一三日(金)一二時三〇分〜一三時三〇分

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 石井研士、奥山倫明、葛西賢太、間瀬啓允(長)

議 事

一、ホームページについて

日本語ホームページの改良について検討された。ホームページの管理体制、コンテンツのあり方、関連学会・機関とのリンク等について意見が交換された。英文ホームページに関しては早急に開設することを確認した。

○情報化委員会

日時 二〇〇二年九月一三日(金)一三時三〇分〜一五時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 池澤優、石井研士、奥山倫明、葛西賢太、中村生雄、前田毅、間瀬啓允(長)

議 事

一、データベースについて

石井委員より、二〇〇三年度の科学研究費補助金申請を一月に行うことが報告された。データベースの公開については、希望する会員に対してメールに添付して送付することが了承された。

一、ホームページについて

日本語ホームページの改良と英文ホームページの開設をワー

キンググループを中心に行うことが確認された。

一、NACISIS-EIS (電子図書館サービス及びオンラインジャーナル) について

NACISIS-EIS 上で『宗教研究』を公開する際の著作権の問題について意見が交換された。今後『宗教研究』に掲載される論文に関しては、NACISIS-EIS 上での公開に関する承諾を得ることとし、過去の論文に関しては『宗教研究』に一定期間、NACISIS-EIS 上での公開に関する説明を掲載し、非公開の申し入れがあった論文は公開しないことを理事会に提言することを確認した。

一、池澤委員より、二〇〇五年に開催される I A H R 東京大会のホームページについて報告がなされ、宗教学会ホームページとのリンク等が検討された。

○庶務委員会

日時 二〇〇二年九月一日(金)一三時三〇分～一四時三〇分

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 宇都宮輝夫、金井新二(長)、鈴木岩弓、田島照久、棚次正和、藤田正勝

議事

一、アンケート処理について

アンケート処理についての意見交換がおこなった。また、四月に会員に発送したアンケートの内容を整理して二月発行の『宗教研究』に掲載することで合意した。(別記参照)

○国際委員会

日時 二〇〇二年九月一日(金)一三時三〇分～一四時三〇分

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄(長)、小田淑子、リチャード・ガードナー、木村武史、澤井義次、島園進、月本昭男、土屋博、中牧弘允、中村廣治郎、渡辺学

議事

一、アジアの宗教学会について

荒木委員長から韓国、中国宗教学会との話し合いの結果が報告された。これを受けて、二〇〇五年の大会を成功させるために是非多数のアジアからの参加者を得たい。そのためにもアジア諸国の相互の交流を一層促進していくことの重要性が確認された。なお、アジア地区の Association の可能性や枠組については、I A H R と台湾との関係もあるので拙速を避け、その交流の上で話し合っていきたいということで大筋が承認された。中国では日本の学会の合意を受けて国際的なシンポジウムを開催し、政府予算を求めて二〇〇五年 I A H R 東京大会に出来るだけ多くの参加者を送りたい、Association のことも協力したいとのことであった。今後これらについて日本宗教学会がどのように対応していくかは、I A H R 東京大会実行委員会が審議していくこととなった。

一、国際宗教学会学会(SISSR)について

二〇〇三年七月二一～二五日にイタリアのトリノで第二七回大会(共通テーマ Religion and Generations)が開かれる

ことが紹介され、本学会員にも知らせることが承認された。
一、アメリカ宗教学会について

アメリカ宗教学会が、年次大会で日本宗教に関する部会を設け、渡辺学国際委員が窓口になって協力していることが報告された。日本宗教学会でもIAHR東京大会への協力を依頼することが承認された。

○理事會

日時 二〇〇二年九月二三日(金)一七時三〇分〜一九時三〇分

場所 大正大学 二号館會議室

出席者

洗建、荒木美智雄、池上良正、池澤優、市川裕、井上順孝、宇都宮輝夫、大貫隆、大村英昭、小田淑子、加藤智見、金井新一、鎌田繁、氣多雅子、坂井信生、櫻井治男、澤井義次、島岩、島菌進、嶋田義仁、下田正弘、鈴木岩弓、ポール・スワンソン、蘭田坦、高田信良、竹沢尚一郎、田島照久、棚次正和、月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中野毅、中別府溫和、中牧弘允、中村生雄、中村廣治郎、西山茂、野村文子、橋本武人、長谷正當、花岡永子、藤井正雄、藤田正勝、カール・ベッカー、星野英紀、間瀬啓允、三友健容、宮家準、山中弘、渡辺和子、渡邊實陽、渡辺学

議 事

一、庶務報告

金井常務理事より二〇〇一年度の庶務報告がなされ、承認された。(別記参照)

一、會計報告

田島常務理事より二〇〇一年度の収支決算報告と二〇〇二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

洗選挙管理委員長より選挙の結果、島菌進常務理事が会長に決定したことが報告された。

一、日本宗教学会賞について

大村選挙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

別記一七名の入会が承認された。

一、名譽会員について

本年度は楠正弘、楠山春樹、野村暢清、真野龍海、宮坂宥勝の五氏を名譽会員にすることが決定した。

一、次年度學術大会について

天理大学において、二〇〇三年九月三〜五日に開催予定であることが同大学学長の橋本理事より報告された。

一、『宗教研究』編集委員の交代について

任期終了の薄井篤子、佐藤憲昭、深澤英隆の三氏に代わって長谷部八朗、山中弘、渡辺雅子の三氏に委員を委嘱したことが宮家会長より報告され、承認された。

一、IAHR東京大会について

・宮家大会準備委員長より二〇〇一年九月一四、一五日の理事会・評議員会・総会以降の準備の経緯が説明され、承認された。それをもとに、実行委員会を一〇月上旬をめぐりに立ち上げて、プログラムを検討し、IAHR会長などと打ち合わせをする事が決定された。

・ニュージーランドのウェリントンでの地区大会に月本常務理事（IAHR日本代表理事）を派遣することを決定した。

一、各種委員会報告

現在の庶務、国際、情報化の委員会の在り方については、二〇〇三年四月五日に予定の理事会で検討することにした。それまでは現行の形で委員会を継続することが決定された。

各委員長から九月一三日に開催されたそれぞれの委員会で、決議事項が報告され、審議の結果、次のことが決定された。

①庶務委員会

四月に会員に発送したアンケートの結果を『宗教研究』三三四号で発表し、新会長の運営の参考に供することにする。

②国際委員会

・アジアの宗教学会については、中国からのシンポジウム開催の話、協力の申し出に対する対応を実行委員会で検討する。

・SISRの大会について会員に情報を提供する。

・アメリカ宗教学会に対しては引き続き密接な交流をはかり、IAHR東京大会に関しても協力を依頼する。

③情報化委員会

・データベースについては、入力完了したデータ（全体の約

半分）をメールに添付して送付する方法で会員に提供する。希望者はメールで事務局にお申し込み下さい。

・NACSSELS上での『宗教研究』掲載論文の公開については、著作権の問題もあるので、継続審議とする。

一、日本学術会議関連事項

①第一九期日本学術会議会員候補者・推薦人の選出について

日本学術会議のあり方が総合科学技術会議（議長は首相）で九月下旬頃に決定され、それに対する学術会議の対応が一〇月初旬の学術会議総会で決定の予定である。それゆえこの決定に基づいて候補者などの推薦の依頼があった場合は従来通り、常務理事会で対応することが承認された。

②宗教学研連について

宮家宗教学研連委員長より、本年六月二四日に行われた同研連主催のシンポジウム（テーマ「いのちと宗教」）について報告があった。

③哲学研連について

金井哲研連委員より、同研連主催のシンポジウムを下記の日程で行うことが予告され、日本宗教学会からは立教大学の佐藤研氏に講演を依頼したことが報告された。

日時 二〇〇二年二月一日（火）一三時～一七時

場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 「生命を考える」

発題

生命のひろがり

信原 幸弘（東京大学助教授）

生命と倫理のあいだ——「ウェルネス」安らぎの視点

森下 直貴（浜松医科大学教授）
金田 晉（東亜大学教授）

新約聖書における生命を考える

佐藤 研（立教大学教授）

一度限りの生——宋学の死生観から

土田健次郎（早稲田大学教授）

生命・仏教・倫理

頼富 本宏（種智院大学学長）

○評議員会

日時 二〇〇二年九月一日（土）二時～三時三〇分

場所 大正大学 一号館大会議室

出席者 一二〇名

議事

- 一、庶務報告
- 一、会計報告
- 一、会長選挙の結果について
- 一、日本宗教学会賞について
- 一、次年度学術大会について
- 一、名誉会員について
- 一、編集委員の交代について
- 一、IAHR二〇〇五年東京大会について
- 一、各種委員会報告
- 一、宮家会長から各委員会の審議の内容が報告された。
- 一、日本学術会議関連事項

○総会

日時 二〇〇二年九月一日（土）二六時四〇分～一七時四〇分

場所 大正大学 三号館三二三号

出席者 大会参加会員数五六九名、定足数一九〇名、出席者

数（委任状提出者を含む）三〇三名、よって総会は成立した。

議事

- 一、開会
- 一、議長に藤井正雄常務理事を選出
- 一、庶務報告
- 一、会計報告
- 一、会長選挙の結果について
- 一、日本宗教学会賞について
- 一、次年度学術大会について
- 一、名誉会員について
- 一、IAHR二〇〇五年東京大会について
- 一、各種委員会報告
- 一、日本学術会議関連事項
- 一、宮家現会長の挨拶
- 一、島蘭次期会長の挨拶
- 一、閉会

○「宗教研究」編集委員会

日時 二〇〇二年九月一五日(日)一二時〜一三時三〇分

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 芦名定道、薄井篤子、氣多雅子、佐藤憲昭、下田正弘、ポール・スワンソン、関一敏、竹村牧男、長谷部八朗、深澤英隆、藤原聖子、山中弘、渡辺雅子、島蘭進会長

議事

一、刊行報告

三三三号 論文二一本、書評二一本。

一、編集方針

・編集主任の交代。

・三三四号(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。

○IAHR二〇〇五年東京大会実行委員会

日時 二〇〇二年一〇月一二日(土)一四時〜一六時三〇分

場所 東京大学 文学部教官談話室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、池澤儷、市川裕、宇都宮輝夫、大貫隆、奥山倫明、金井新一、木村武史、氣多

雅子、櫻井義秀、澤井義次、島蘭進、嶋田義仁、下

田正弘、鈴木岩弓、ポール・スワンソン、高島淳、

田島照久、土屋博、鶴岡賀雄、中野毅、長谷部八

朗、深澤英隆、藤田正勝、藤原聖子、星野英紀、松

村一男、村上興匡、山中弘、渡辺学

議事

一、島蘭会長がこれまでの経緯と、会議の概要を説明した。

一、開催に向けて、下部委員会・事務局体制案が承認された。

実行委員長 島蘭会長

総務委員会 担当 市川

財務委員会 担当 池澤

プログラム委員会 担当 鶴岡

広報渉外委員会 担当 月本

今後の進展の中、必要にあわせて随時、下部委員会を設置していくことが確認された。

一、大会組織委員会について、全五六名からなる暫定構成員原案をもとに、来年一月の常務理事会で承認を求めていくことが了承された。

一、今後の予定については、以下の経緯をとることとなる。

・二〇〇二年一二月 IAHR 執行部との折衝(プレナリー・セッション、総合部会、サブ・テーマなどの協議)

・ホームページの立ち上げ

・二〇〇三年三月 ファースト・サーキュラー

・二〇〇四年三月 セカンド・サーキュラー、アブストラクト

一、会議の大枠について

(1) 日本宗教学会との接合の仕方について

・ツア一期間に、日本語での発表を集中して行うこととする。

・二〇〇四年度の秋の日本宗教学会学術大会は取りやめる。ただし、総会(もしくは総会主体のシンポジウム)は開催する。

(2) パネルと部会との関係

・プログラム作成の責任は日本側が持つようにし、パネル作りのイニシアチブを日本がもつようにしたい。

・パネルと部会とを併用していく路線で、今後 I A H R 執行部と折衝していくことが了承された。

(3) メイン・テーマについて

・総合タイトルを「Religion, Conflict and Peace」とする。

・ただし和訳を「宗教・相克・平和」とするか「宗教―相克と平和」とするか、また説明文の内容については、さらに折衝を通じてつめる必要があり、そのとき、日本側から盛り込むべき内容を提案していく。

(4) サブ・テーマ（日本側事務局作成）について

・ I A H R の提示した五つのプレナリー・セッションのテーマを再検討し、以下の通りとした。なお、これに日本の主張を入れるとすればなかが適当か、という問題が提起された。

① 戦争と平和…その宗教的要因

② 技術・環境・生命（モダニティの語を除いて、内容的に現代の生命倫理や環境問題を技術という視点で包摂すること、焦点が絞りやすいという判断による）

③ 普遍主義的宗教と土着宗教

④ 差別と境界（暴力と人権の案も出たが、人権では近代のみ
の真があること、identity や差別、ジェンダーなどを広く
取りこむものとして提起された）

⑤ 宗教研究の方法と宗教学理論の新展開

・テーマに関しては、日本的、アジア的テーマ、あるいは非一

神教的視点をさらに強く打ち出せるテーマを主題化して設置する必要性が指摘された。なお、具体的なテーマとしては、「死生学」「先住民の人権」「キリスト教と仏教の対話」「諸宗教の対話」などが提案された。

・今後の I A H R との折衝にあたっては、オープニングに「公開シンポジウム」を設け、宗教間対話などを論題としながら、日本の主張・研究関心を前面に出していく方針が了承された。

一、次回の実行委員会は二〇〇三年二月に開催する。

○報告…日本宗教学会についてのアンケート（庶務委員会）

庶務委員会は二〇〇二年四月から六月にかけて、学会の組織と運営全般に関する会員アンケートを実施した。発送数二〇六六、回答数二三四、回収率一一・三％であった。ここに掲載するものは、回答によって示された会員諸氏の意見を項目ごとに整理し、そこに現れた基本的諸傾向を示したものである。

アンケート整理の作業は、各庶務委員が一個の大項目を受け持つという分担方式で行った。その後一定の調整を全員で行ったが、六つの大項目すべてに統一的な表現形態を与えることはしていない。しかし、内容的な齟齬や誤りはないのでご了承頂きたいと思う。

庶務委員会は、このアンケートが今後の学会の発展のため、有効に利用されることを願うものである。また回答を寄せられた会員諸氏にたいしてはこの場をかりて、ご協力をたいするお礼を申し上げます。

1 学術大会について（総会のあり方、発表形式、公開講演、シンポジウム等）

(1) 総会のあり方について

形式的すぎる(2)、出席者が少ない(2)、時間短縮の希望

(1)、有料のペーシッターが必要(1)

(2) 研究発表の時間・形式について

・発表時間―発表時間の拡大・延長(47)〔うち、五分延長(11)、

一〇分延長(10)、一五分以上延長(4)〕、発表者数の制限

(9)、従来の一五分制と拡大枠(三〇分位)の発表との併用

(6)、発表時間の厳守(2)

・発表形式―パネル形式(シンポジウム形式)の希望、特別部会

の充実(35)、部会の割り振りが不適當(4)、予め送付され

たレジュメを見て採否を決定(3)、レジュメ集希望(3)、

レジュメ掲載を止めるべき(1)、スライド、OHPの有効

利用(1)

・その他の意見―全日程を二日間にする(3)、特別部会と個人

発表の時間帯を重ねない(3)、司会の役割に注文(もつと

有意義な議論を)(4)、H Pに大会プログラムを掲載すべ

き(2)、部会制の徹底(部会運営制の導入)(1)

(3) 公開講演等について

無記入(50)、現行のままでもよい(適當である)(43)、特になし

(7)、開催校の名誉として行っており、他校からも講演者を

呼ぶべき(6)、公開講演は止めるべき(2)、講演者を一人に

限定する(2)、シンポジウム形式を取り入れるべき(2)、毎

回楽しみにしている(2)、出席者が少ない(1)、テーマをア

ップ・デートなもの(1)

以上のアンケート結果を整理すると、①「総会のあり方」に

ついては意見がほとんどなく、全体的に総会への関心が薄いこ

とが明らかになった。②「発表時間」については、発表時間の

拡大・延長を求める声が圧倒的に多く、それに伴って発表者数

の制限を求める声も少なくなかった。従来の一五分制と拡大枠

(三〇分位)の発表とを併用すべきとの意見も多数寄せられた。

また、「発表形式」について最も多かったのは、パネル形式(シ

ンポジウム形式)の希望、特別部会の充実を求める声であった。

したがって、発表時間の拡大・延長、およびパネル形式(シ

ンポジウム形式)の採用は、今後積極的に検討すべき課題と思わ

れる。③「公開講演等」については、従来の方法や形式に関し

て賛否両論あった。賛否いずれにせよ、開催校の創意工夫に対

する期待が反映されていると思われる。

2 学会組織について（選挙、理事会、評議員会、各種委員会等）

この項目では、「現状のままでもよい」、あるいは「とくに問題はない」という意見がかなり多かった(65)。しかし他方、改革を望む重要な意見もあった。

(1) 理事会、評議員会の形骸化を指摘するもの(4)、評議員会が

機能していないという指摘(1)、それと関連して、大会時の

理事会と評議員会とを合同で開催してはどうかという意見

(1)。

(2) 次に注目されるのは、理事会や評議員会が硬直化している

いう意見で(3)、もつと若い人や、女性をたくさん理事や評議員にすべきであるという要望が寄せられていた。

(3) インターネットを活用し、会の記録をインターネットで公開してはどうかとの意見があった(5)。

その他、数は少ないが留意すべきと思われるものに、

(4) 理事を直接選挙で選んではどうか(1)

(5) 中央集権的になっていないか(1)

(6) 会長の直接郵便投票は経費のムダではないか(1)

などの意見があった。

以上をまとめると、この項目では、「とくに問題がない」という意見や無回答が多かったが、理事会や評議員会の硬直化・形骸化を指摘する意見、およびインターネットによって会議録を公開してはどうかという意見がいくつもあったことには留意する必要があるように思われる。

3 学費について(年会費額、学生会費等)

(1) 年会費について

高い(20)、安い(0)、妥当(49)、特になし(22)

「妥当」のうちには「高いが事務の対応や現状の諸サービスからするとやむをえない」、「現状を維持してほしい」、「必要ならば上げてもよい」といったニュアンスのものも含まれる。

「高い」という回答には、複数学会に所属せざるを得ない学生としてはできるだけ安くしてほしいといった希望が複数記入されていた。「高い」という回答と「学生会費の必要性」とには高い連動性がみられる。

「特になし」という回答は「特に問題はない」、「特に提案はない」といったメッセージであると判断される。

(2) 学生会費について

必要(58)、不要(7)

圧倒的にその設置が望まれていることになるが、「不要」の理由は次のようなものである。

- ・ 昨今の学生は一般会員より余裕があり、学生会費制は不要。
- ・ 大会参加費や懇親会費で学生会費を設けても、正会員への学生割引はいかがと思います。オーバードクターと学生との境界が事務局で管理しにくいでしょうし、半人前扱いでは自由な研究ができません。

- ・ 豊かな時代、受益者負担の原則にかんがみ、学生会費の必要性を感じません。

- ・ 学生会費は必要だと思いますが、そのため正会員の学費が高くなるのも考えものです。

- ・ 学生も会員であるなら徴収すればいいのでは。

- ・ さらに次のような意見もあった。

- ・ 学会時の懇親会でも学生区分を設定してくださると、参加しやすくなります。

- ・ 会費の多様化は運営の複雑化につながりますから慎重に長短を検討すべきだと思います。

- ・ 各人の経済力に応じた考慮をしてほしい。ある意味では籍のある大学院生のほうが恵まれていることもあるのではないだろうか。

- ・ 『宗教学研究』の配布をうけない低額の会員も設ける。

・職階に応じて(特に、大学から研究費や学会出席のための出張費が支出されているか否かによって)、学会費にいくつかの段階をもうけていただければ幸いです。

・維持会員制は今日の時代状況からして不要である。

・実存思想協会事務局からの経験ですと、学生会費を設けますと、未納分が増えます。また赤字が発生します。

以上をまとめると、年会費の額についてはほぼ妥当であると受け取られていると判断されるが、学生会費の設置についてはその要望がかなり強いと判断される。

4 『宗教研究』について(内容、募集方法等)

回収されたアンケート二三四件のうち、本項については、記載のないもの(76)、おおむね現行でよい(27)、特に(問題)なし(26)、計一二九件。残りの一〇五件に以下のような長短/単複さまざまな意見が寄せられた。

(1)全体について 10件

もつと幅広く寄稿者を(1)、地方の若い人々にもつとチャンネルを(1)、より活気ある内容に(1)、旧態依然のスタイルを踏襲するか(1)といった希望と懸念のほかに、具体的提案として次の意見がある。『宗教研究』誌にあるいはそのイニシアチブで)共同研究の成果発表を(1)、個々の大学等でのプロジェクトなどの成果発表の場としても(1)、また、調査研究と思想研究の号の二分(2)、研究ノートなど論文と学会要旨の中間形態を(1)、論文・研究余録・研究ノート・書評・紹介などのコーナーをもうけ、それぞれ審査の角度基準を変

える(1)。

(2)論文について 31件

・論文数について 小計8件

論文数とその質への懸念(3)から、具体案として学術大会との連動案(5)が出されている。いずれも、学会発表のなかから選んで執筆依頼するという案で、うち3件の具体案については「紀要について」の項でふれる。

・投稿論文の審査について 小計16件

審査方法と基準の公開と明確化もつとも多く(7)、その不透明さへの疑問と不安(4)を含めると、11件を数える。また、掲載論文の水準のばらつき指摘(2)のほか、具体案として、査読者数の増加・よりふさわしい専門家への依頼(1)、査読者と投稿者間の応答の必要性(1)、論文採否のリンクづけの提案(1)、査読者どうしのコンセンサスの必要(1)が出された。

・論文の形式について 小計5件

横書きも可とすべし(2)、文献を論文末尾に出す形も(1)、図版の必要など論文の内容次第で枚数制限に融通を(1)、実証的調査研究は思想研究よりも紙幅をもたせる(1)、執筆の制約期間について 小計2件

・現行の二年間の幅をもつと短く(2)。

(3)書評について 9件

書評の充実を評価する意見(2)がある一方で、書評を減らして論文にページを(1)という正反対の意見もある。簡易な形のニューズレターを刊行し、書評はそこに掲載という案(1)

も出された。内容と評者については、書評者のかたよりと評者発掘の必要(1)、会員の出版物をとりあげすぎる(1)、学術書中心に、批判をふくめた有意義な書評を(1)という意見が出された。また、(6)にもふれるが、書評への応答・反論の場を(2)という意見がある。

(4)特集について 11件

現代性があり興味深い(1)、有効である(1)、楽しみ(1)、特集号の回数の増加を希望(1)をはじめ、否定的な意見はなかったがいくつかの注文が出された。まず内容について、『史学雑誌』の「回顧と展望」のようなメタレベルの宗教研究動向の必要(1)、より細かいテーマの設定(1)、学会のテーマセッションをふまえた特集号(1)、毎回違う分野と地域にまたがるように(1)、そのつどの時代でなく一〇年くらいあたためた論文への希望(1)も出された。形式と手続きについては、特集に一般公募論文を含める(2)、特集号は定期でなく随時に(1)、予算上の問題がなければ特集号は別冊で(1)。なお、特集に一般公募論文を、の一意見では、より自由で新鮮な思想表現の可能性を開くために、論文要旨によって選抜し、査読手続きを省くこと、また聖典以外の引用のない思想表現などの奨励も、という案が附記されている。

(5)紀要号について 25件

不要(1)、一号分を割く必要への疑問(1)、改善への希望(1)、別枠か大会要旨集に(1)という意見がある一方で、発表者全員が寄稿できる制度として紀要号を評価する(6)、現行四枚の原稿枚数の増加を希望(7)といった積極的評価がみ

られる。改善策としては、要旨作成にかかわるルールづくり(1)、特別部会の成果報告が十分でない(1)、掲載論文も部会制に(1)、四枚の要旨以外に他の号での発表の掲載を(1)のほか、「第一項目 学術大会について」の改善策と運動して次の提案がなされている。学術大会の発表者中、人数制限をもうけて紀要をもとに三〇枚程度の論文掲載を(1)、学術大会を五分発表(五分質疑)と五分発表(二〇分質疑)に二分し、後者のみ掲載するか、一五分発表を全廃する(1)、学会大会にテーマ発表(一テーマにひとり一時間×三、四名)を設けて執筆依頼(1)。紀要号の校正は現在、疑問点などを著者に問い合わせているが、FAX校正への感謝(1)と著者校正のないことへの不安(1)が出された。

(6)反論・論争の場について 4件

すべて批判や応答の場への希望だが、より詳しくは、公開論争ができる方法を(1)、紙面が退屈であり、『社会学評論』にならった批判と応答の場を(1)、書評に応答欄をもうける(2)。

(7)欧文論文について 6件

欧文(英文)雑誌の必要(4)、欧文論文の掲載を(2)。

(8)技術的な問題そのほか

文字を大きく分かりやすく(3)という意見と、文字行間が大きすぎる(1)という意見がある。後者は、文字数の増加によって発表の機会の増加をのぞむ意見。また、たまる一方の会誌をどうするかという悩み(1)も。

5 会員相互の学術交流について（研究会、プロジェクト等）

無記入64

記入156―特になし(21)、現行のままでよい(4)、実現は困難

(6)、学会として何もするべきではない(7)、学会

として何かすべき(18)

「学会として何かすべき」として寄せられた意見」

・学会が「情報提供の場」となる 37

抽象的に(11)。HPの充実(22)、ウェブサイトに会員専用

BB S開設(4)、分野ごとのメーリングリスト作成(2)、

研究会活動をニュースレターで配信(2)。会員業績のデー

タベース化(1)。具体的内容―国際宗教学会への加入

(1)、日本学術会議研連主催シンポジウム・フォーラム

(1)、他の宗教学研究団体の動向(1)。

・学会主導で研究会・プロジェクトを設置 79

抽象的主張(12)。形態―地方ごとに(20)、専門分野ごとに

(19)、問題・ディシプリン・対象地域。目的―大学を越え

た交流(1)、宗教を越えた交流(1)、若手交流の場を設置

(6)、特定研究のプロジェクト参加者募集(1)、研究会活

動から科研費申請件数増加を目指す(1)。性格―特別部会

の継続(2)、成果を特別部会に(1)。テーマ(9)―宗教学

史、宗教史学史/死/環境/戦争と平和/葬送儀礼と宗教

意識/墓と家族制度/世界の温泉信仰/現代社会に喫緊な

テーマ/啓発的内容。大会時―部会単位で交流の時間を持

つ(2)、似たものを集めてテーマ部会設定(1)、開催校の

オリジナル企画に期待(1)。『宗教学研究』の活用(2)―研

究会の成果を別冊として刊行。

・その他 2

学会が出版助成金制度を設ける(1)、本アンケート実施に

賛同(1)。

これより明らかになる点を以下に列挙します。(複数回答)

①この質問項目に対する回答は、全回答数の七〇・二％に相当

する一五六件よせられ、ある程度関心を集めた話題と思われる。

②学会として対応すべきとする「積極的推進」は一八件(全

体の五三・六％)と最多。

・積極的推進の内容は「学会は情報提供の場」「学会が研究

会・プロジェクトを主導」「その他」に三分可能。

・「学会が情報提供の場」となることを求める回答は37件(全

体の一六・八％)で、その三分の二は学会のHPの充実に期

待するものであった。

・「学会が研究会・プロジェクトを主導」すべきと考える回答

が最多で、79件(全体の三五・九％)にのぼる。

・その形態としては、地方別組織と専門分野別(問題・ディシ

プリン・対象地域)組織がそれぞれ四分の一。

・「その他」は、本設問と直接には無関係な回答。

③注目すべきは、学会として主導すべきでないとする「積極的

反対」意見も7件ある点。

理由はいずれも明確で、研究会・プロジェクトを研究者の自

発的組織とみなしており、学会の任務として「主導」するこ

とをそぐわないと考えている。

「特になし」「現行のままですよ」「実現は困難」の計31件
(全体の14.1%)も、これと同じ考え方か？

④その他、集計中に受けた印象は以下のよう。

・他の学会との比較しつつ論じている場合、「宗教と社会」学会、そして日本社会学会・日本民俗学会を具体例にあげている。これらの学会運営方法を知ることが、本会運営を考える上でも参考になるかも知れない。

・「積極的推進」の中には抽象論で記載するもの(理想論?)が多いのに対し、「主導すべきでない」とする意見では、論者の考える学会の存立意義を踏まえた上で論じる場合(現実論?)が多い。

以上より、「会員相互の学术交流」は多くの会員から歓迎されていることが明らかであるが、問題はどのレベルまで学会が対応するかという点になると思う。

現実を見据えた上で私見を述べたなら、学会はあくまで研究会やプロジェクトに関する情報提供を行うということになるものと思われる。提供する内容としては、①既に行われている研究会・プロジェクトに関する情報、②今後立ち上げる研究会・プロジェクトの参加募集、③研究会・プロジェクトのタネを作る会員相互の意見交換の「場」(ウェブサイトのBBS設置等)などがあり、その方法としては学会のHPの有効利用が不可欠になるであろう。

6 その他

「その他」に寄せられた意見は以下のように分類できる。

・今回のアンケート自体に関してアンケートを取ることも自体、よいと思う(2)
アンケートは具体的に問うべきである(1)

・学会の研究活動の社会性・現実性に関して政治・民族・環境・医療などといった焦点の現実問題について、学会のプロジェクトを組み、成果を社会に発信すべきである(1)

・社会に関わる具体的な問題を取り上げ、社会に還元できるような成果が望まれる(1)
学問研究と宗教活動との結合を目指すべきである(1)
統計数理研究所などと提携して、「国民の宗教性」調査をしたらどうか(1)

・学会コミュニケーションのあり方に関して学会情報の伝達手段を工夫してほしい。HPの充実、定期的更新を望む。ニューズレターの発行を望む(5)
データベース、アーカイブ機能を構成してもらいたい(1)
eメールを用いた学会窓口を作れないか(1)

・学会に対する意見や問い合わせに対応できる体制を整えてほしい(1)

・その他

懇親会費を安くしてほしい(2)
大会プログラムは、会員全員に送るべきである(2)
学会賞を二種にし、大賞と佳作賞を設け、大賞受賞者は翌年に講演をする(1)

名誉会員の権利の細目を知らせてほしい。会費、選挙権、投

稿など(一)

会員業績のデータベース化

具体的内容―国際宗教学会への加入、日本学術会議研連主催シンポジウム・フォーラム、他の宗教研究団体の動向

尋ねる事柄を限定していないので、回答内容は多様であり、かつ全体の回答数も少なかった。その中である程度まとまった希望としては、インターネットを介した機動性のある情報提供を望む者が多かった。

〇二〇〇一年度庶務報告

一 事業

①学術大会

第六〇回学術大会は二〇〇一年九月一四日より一六日の三日間、久留米大学において開催された。詳細は『宗教研究』三三〇号に掲載。

②日本宗教学会賞は大谷栄一氏(東洋大学非常勤講師)の『近代日本の日蓮主義運動』に対して授与された。

二 会合

総会(一回)、常務理事会(三回)、理事会(三回)、評議員会(一回)、選挙管理委員会(一回)、評議員選考委員会(一回)、学会賞選考委員会(一回)、『宗教研究』編集委員会(三回)、国際委員会インフラ関係小委員会(四回)、IAHR二〇〇五年東京大会準備小委員会(一回)、IAHR二〇〇五年東京大会準備委員会(一回)、庶務委員会(一回)、庶務委員会・情報化委員会(一回)、国際委員会(一回)、情報化委員会

(一回)、計二九回の会合が開かれた。詳細は『宗教研究』三二八号〜三三〇号に掲載。

三 会誌発行状況

『宗教研究』三二八号〜三三二号が刊行され、論文二二本、展望二本、書評二八本、第六〇回学術大会公開講演二本、研究発表二五七本が掲載された。

執筆者紹介（執筆順）

- | | |
|-------|---------------------------|
| 福光 瑞江 | アルバート・ルードヴィヒ大学哲学博士 |
| 青木 健 | 東京大学大学院 |
| 佐藤 郁之 | 筑波大学大学院 |
| 津曲 真一 | 東京大学大学院 |
| 稲場 圭信 | フランス国立社会科学高等研究院日本研究所共同研究員 |
| 阿部 利洋 | 日本学術振興会特別研究員 |
| 渡辺 学 | 南山大学教授 |
| 平藤喜久子 | 日本学術振興会特別研究員 |
| 鶴岡 賀雄 | 東京大学教授 |
| 村本 詔司 | 神戸市外国語大学教授 |
| 森本さとし | 立命館大学非常勤講師 |
| 仲原 孝 | 大阪市立大学助教授 |
| 小林 敬 | 酪農学園大学助教授 |
| 今井 尚生 | 西南学院大学助教授 |
| 鷲見 定信 | 大正大学助教授 |
| 鈴木 範久 | 立教大学名誉教授 |
| 堀江 宗正 | 聖心女子大学専任講師 |
| 棚次 正和 | 筑波大学教授 |
| 伊藤 辰典 | 日本学術振興会特別研究員 |
| 薄井 篤子 | 神田外語大学非常勤講師 |
| 長谷千代子 | 南山宗教文化研究所研究員 |

2001 年度 日本宗教学会 決算報告

< 収入 >

会費	17,058,770
賛助会費	870,000
会誌売上金	31,500
第 60 回大会参加費	1,269,300
出版助成金	1,200,000
岸本・諸戸・石津・堀・増谷・ 柳川・玉城 基金利子	7,086
預金利子	763
著作権使用料	143,002
将来計画<IAHR 他>積立金	1,801,460
前年度繰越金	898,763

計 23,280,644

< 支出 >

会誌直接刊行費	6,373,061
会誌発送費	1,137,190
編集諸費	322,999
第 60 回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	147,510
選挙関係費	352,992
会合費	774,259
通信連絡費	635,320
事務用品費	294,791
印刷費	404,467
本部費	4,347,870
関係学会費	107,890
事務所費	1,487,964
名簿作成費	683,676
ホームページ作成費(将来計画費より)	80,680
将来計画<IAHR 他>積立金	2,420,780
次年度繰越金	1,309,195

計 23,280,644

2002 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 61 回大会参加費	1,533,000
出版助成金	1,600,000
岸本・諸戸・石津・堀・増谷・ 柳川・玉城 基金利子	1,500
預金利子	300
著作権使用料	138,899
将来計画<IAHR 他>積立金	2,420,780
前年度繰越金	1,309,195

計 24,673,674

< 支出 >

会誌直接刊行費	6,500,000
会誌発送費	1,100,000
編集諸費	350,000
第 61 回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	100,000
選挙関係費	400,000
会合費	900,000
通信連絡費	850,000
事務用品費	350,000
印刷費	400,000
本部費	4,500,000
関係学会費	100,000
事務所費	1,500,000
データベース作成費	800,000
将来計画<IAHR 他>積立金	4,000,000
予備費	423,674

計 24,673,674

Ethiopian Christianity and Remaking Religious Symbolism

ABE Toshihiro

This paper focuses on two topics. One is to provide a case study of the faith and worship of Ethiopian Christianity, especially from the perspective of its symbolism. The other is to apply the functional structure which would be abstracted through the former section for the issue of inter-religious dialogue.

The peculiar features of Ethiopian Orthodox Church as described by some scholars are its syncretism composed of ancient Judaic practices and the Early Eastern Christian faith. Japanese—living in a non-Christian society—are often unfamiliar with the Eastern Churches (except for the Russian Orthodox Church), but the Ethiopian Church is seen as pagan even by Eastern Orthodox Churches. The most clear problematic is their worship of replicas of the Ark of the Covenant—‘Tabot(e)’—which is a relic from the very early days of the Old Testament.

I avoid, however, becoming involved in factual debates on Tabot(e), and instead examine how the representation of Christ might give some clues on how we could manage to consider the more common symbol that embodies ultimate reality without eliminating any social groups. This kind of motive is also required these days in light of the issue of “identity politics on representation.”

I summarize the Ethiopian Christian’s way of representations of Christ as follows: they represent the point of contact between God and Man using metaphorical symbols but metonymical icons, and they allow multiple representations (and plural interpretations to them) utilizing the peculiar metaphorical form.

Reflecting both feminist theologies and assertions against anti-Semitism, use of the crucifix and the cross in Western Churches is examined from the point of view that explores alternatives to symbolize Christ’s uniqueness.

Construction and Development of Altruism in Believers of New Religious Movements

Special Reference to New Religious Movements in the UK

INABA Keishin

The subject of “altruism” in the field of sociology, psychology, and philosophy is increasingly popular recently, and one of the vital issues is whether or not religion promotes altruism. By presenting the case study of two new religious movements, the Jesus Army and the Friends of the Western Buddhist Order, this paper examines whether the religious settings change people’s mental attitudes and behaviour towards altruism and what factors bring this about.

The two religious movements examined here are categorized respectively as “ethical prophecy” and “exemplary prophecy” according to Max Weber’s classification. This difference provides the opportunity for considering whether there are differences in the interpretations of altruism by the members pursuing different religious paths, their motivations for altruistic acts, and their development of altruism.

Until now, very little research concerning altruism in new religious movements has been carried out. Clearly, then, it becomes apparent that new research is required on altruism in new religious movements. This research showed that altruism in the two new religious movements was developed not so much by sermons that motivate members to carry out altruistic acts as it was by the relationships with other members who have the same faith.

Docetism in rDzogs-chen Thought

TSUMAGARI Shin'ichi

It is important to understand ontological matters, not only in philosophical study but also religious study. To explore ontological aspects in the rNying-ma-pa sect of Tibetan Buddhism, this article deals with Docetic thought in rDzogs-chen thought. rDzogs-chen thought, especially in “Tshig don rin po che'i mdzod,” a Buddhist text written by Lonchen-Rabjam (1308-1364)—recognized as a representative philosopher and a supreme visionary by the Nyingma-pa—addresses the question of “Being,” a question of supreme concern for the human individual.

In “Tshig don rin po che'i mdzod” the universe is seen as “the spontaneously arising of the appearances of the basis (ye gzhi)” —which refers to primordial purity, the supernatural phase,—and divides two aspects of the universe as “the impure appearances of the basis” (gzhi snang ba ma dag pa) and “pure appearances of the basis” (gzhi snang dag pa). The former is explained as a process in which the appearances of the basis becomes associated with “three unenlightenments” (ma rig pa gsum) and “four conditions of delusions” (rkyen bzhi), the latter explained as the self-appearance of intrinsic awareness from the basis as the “eight spontaneously accomplished gates” (lhun grub kyi sgo bgyad).

Through considering these different viewpoints of the universe, I attempt to explain how it is that human being exists in rDzogs-chen thought. I conclude that the universe is situated as self-appearances of primordial purity or “basis” in the Buddhist philosophy of the rNying-ma-pa sect.

Religious Language in Miyazawa Kenji's Stories

SATŌ Ikuyuki

Shinshō sukecchi (mental sketch) in Miyazawa Kenji is not simply an ornamental heading for his literary writings. It is not only a unique method of how Miyazawa wrote his texts, but also a definition of the character of his texts. In naming his texts *Shinshō sukecchi*, he made a curious assertion that his literary texts were not fictional ones. It seems that his texts keep some distance from fiction. This distance contains the possibility of shifting his texts to another modality of language, not fictitious but symbolic. Narrators in his texts often turn out to be just mediators of the words that the wind or a stone narrates. In *Shinshō sukecchi*, the narrators become anonymous. And this anonymity creates a distance from fiction. It was Nature that made the narrator anonymous. For Miyazawa Nature was a religious symbol that revealed the reality of the world for human beings. His texts were written and originated in Nature. The words of his texts were the words that came from Nature. In *Shinshō sukecchi* he aimed to make his texts a symbolic language by means of originating his words in Nature. He tried to make his words share an ability with the cosmic symbolism of Nature to reveal reality for human beings by identifying the words of his texts with the words of Nature. We see here the possibility of *Shinshō sukecchi* to shift to religious language.

The Transformation of the “Sacred Book” in Zoroastrianism

AOKI Takeshi

This paper focuses on the transformation of the concept of “sacred book (s)” in Zoroastrianism from a historical point of view. The *Avestā* had been transmitted as “songs of praise” for gods by Zoroastrian priests from B.C. 1200 to the 7th century A.D. After the Muslim conquest of Persia in the 7th century, however, the Zoroastrian concept of “sacred book (s),” being influenced by Islamic concepts, changed drastically.

First, the image of Zarathuštra underwent serious transfiguration from a “Persian priest” to a “Semitic prophet.” Second, the concept of the *Avestā* was transformed into the “revelation” of Semitic monotheism. The *Avestā*, having lost its substantial meaning, had no more opportunity to be put to practical use and, finally, gave way to the *Qur’ān* as a fountainhead of Zoroastrian authority.

Der Sinn der Transzendentaltheologie Kants im Rahmen der modernen Religionsphilosophie

FUKUMITSU Mizue

Diese Abhandlung zielt darauf ab, aufgrund von Kants epistemologischer Behauptung der kopernikanischen Wende die Kluft zwischen seiner theoretischen und der praktischen Philosophie zu überwinden. Die Glaubenseinstellung wird als äußerste Freiheit postuliert und zu anderen menschlichen Einstellungen, der des theoretischen Wissens, des praktischen Handelns sowie auch des ästhetischen Interesses ohne Nützlichkeitsabwägungen, in Beziehung gesetzt. Damit sind solche traditionellen Gottesbeweise unmöglich geworden, welche menschliche Endlichkeit und göttliche Unendlichkeit auseinander halten und nach einem Inhalt—“Religion” oder “Gott” oder “Transzendenz”—fragen. Es könnte sein, daß Kant andeuten wollte, daß die Transzendentaltheologie nur ein Scheindasein führt und sich von der Theologie fernhalten soll.