

宗教の概念とそのリアリティ

開催趣旨

現代世界がますますグローバル化する状況において、現代の宗教研究は、他の学問領域と同様、これまで蓄積されてきたさまざまな研究成果を踏まえながら、従来の宗教に関する諸概念を新たな視点から再検討する必要性に迫られている。それと同時に、宗教の多様性とその具体的なリアリティに照らして、世界の諸宗教を理解することが求められている。この国際シンポジウム「宗教の概念とそのリアリティ」は、二〇世紀における宗教研究の主要な成果を再考するとともに、宗教研究における新たなパースペクティブの探究をめざすものである。

人文科学や社会科学における近年の研究動向に注目するとき、宗教研究には、ますます多様な理論と方法が求められるようになってきている。また、現代世界における「超越性」の意味、聖典のエクリチュール性とそのパロール性、あるいは、宗教経験とその言説などを明らかにすることも、現代の宗教研究における重要な研究課題となっている。

こうした宗教研究の動向を踏まえて、このたび、天理大学附属おやさと研究所創設六〇周年を記念して、日本宗教学会第六二回学術大会に合わせて、国際シンポジウムを開催することになった。このシンポジウムが、二一世紀における宗教研究の新たな展開に向けて少しでも寄与できることを念願している。

基調講演 チャールズ・H・ロング (カリフォルニア大学サンタバーバラ校名誉教授)

基調講演 ウィリアム・A・グラハム (ハーバード大学教授、同大学神学大学院長)

講演 氣多雅子 (京都大学教授)

講演 島菌 進 (東京大学教授)

コメント 澤井義次 (天理大学教授)

宗教研究の理論と方法

——宗教研究の新たなアルケー——

チャールズ・H・ロング

一 背景

学問分野としての宗教研究は、その他の人文科学の分野と同様、啓蒙主義とよばれる知的志向性に根ざす西洋の学問研究の中で成立した。西洋思想史において、啓蒙主義はルネッサンスからプロテスタント改革へとという思想運動の最後に位置するが、それは創造された秩序を維持していた来世的な超越者とその現世的な体现への依存から、人々を解放するものとして起こった。エルンスト・カッシーラーは、この点について、次のような適切な論評によって明らかにしている。すなわち、「言うなれば、指標となる象徴の交代が起こったのである。それまで他の概念を確立していたもの（神、超越者）が、確立される立場へと移行し、従来、他の概念を正当化していたものが、正当化を必要とする立場となった」¹。

ここで注目すべき点は、思想運動としての啓蒙主義が神の非存在を証明しようとしたわけではないことである。デカルトやカントの哲学からも分かるように、神はまだ重要な意味であった。実のところ、啓蒙主義は神を再配置させることに関心があった。そして神の再配置にとって最も強力な場所の一つは、西洋以外の文化や民族の中にあ

った。こうしたわけで、近代の宗教研究は「啓蒙主義の申し子」として知られ、F・マックス・ミュラーというオックスフォード大学のサンスクリット学者は宗教学 (Religionswissenschaft) の祖といわれている。宗教研究において、西洋以外の文化は、文字を有する文化と有しない文化とに分けられた。後者は「未開文化」とよばれ、文字を有する文化は「古代文化」あるいは「東洋文化」とよばれた。さらに西洋以外の文化において、神々を遠ざけることと結びついていたのが、文化の進化という概念であり、近代西洋が時代遅れで非合理的であるとみなした慣習、意味、志向性の「起源」という概念であった。

これらの知的手続きを通じて、西洋以外の文化に関する知識の問題は、時間と空間という長年にわたって継続している哲学の概念と同じように対象化された。西洋以外の文化は「西洋の出現」への段階あるいは踏み段という時間構造の中で対象化された。これらの文化に関する知識は、文字を備えた文化の場合、その文献の研究や解釈を通じて獲得された。⁽²⁾ いわゆる「未開」という文字のない文化の場合には、「フィールドワーク」という洗練された認識論が打ち建てられた。フィールドワーカーである西洋の学者たちは異文化の中に入っていったが、共通の人間性のレベルで、現地の人々や文化と関係をもつことはなかった。

世界の文化研究の方法論において、西洋の啓蒙主義は重要な知的な分岐点であったが、その可能性の萌芽は、一五世紀におけるクリストファー・コロンブスの航海の開始に見いだすことができる。コロンブスの航海は大西洋世界圏の創造という最初の冒険的事業であり、その世界圏は現代のようなグローバル化のプロセスをもたらした。コロンブスの航海とそれがもたらした直接的な結果は、ローマ・カトリック教会の拡張と帝政のヒエラルキーへの依存によって成り立っていた古い地中海世界の方向づけの原型と様式を示そうとしたが、一六世紀までには、北大西

洋世界から新勢力が生まれた。それはピューリタン改革と革命的な趨勢によって大きく影響を受けた世界であり、大西洋世界に新しく独自の意味を創造することで、古い世界観を覆し際立っていた。

二 イスラームの成立——「明るい日の光の中で」——

文字を有する世界の諸宗教には、二重の方法論が形式的にとられた。それらの宗教はおもに文献を通じて解釈されたばかりでなく、それらの宗教も曖昧で古い神秘的な文字以前の過去を踏まえて始まっていることが分かった。また、それらの宗教は文字を有する文化へ発展した後も、そうした曖昧な過去という解釈の場において説明されてきた。ヒンドゥー教、中国の宗教、ゾロアスター教、マンダ教などがその具体例である。このことはその他の地中海世界における宗教にも等しく該当するが、イスラームだけは例外であった。イスラームはその他の宗教と違って、この曖昧で古い過去を共有しなくてもよかった。イスラームがその他の地中海における宗教と同じように解釈されなかったのは、ギリシアやローマの宗教よりもユダヤ教、キリスト教に近かったという事実があったからである。たしかにイスラームは、ユダヤ教の預言者やイエス・キリストをみずからの預言者伝統の一部として認めている。

キリスト教徒とイスラーム教徒の深く緊迫した対立は、歴史の観点からみれば理解しやすいであろう。八世紀以来、これら二つの宗教はしばしば同じ土地と人々にとって競争相手であった。しかしながら、私はこれら歴史的な事例を用いて、イスラームに関する方法論的な論点を述べようとは思わない。このような緊張関係があったことは事実であるが、私はそれをむしろ二つの宗教間にみられた実際の接触の具体例として取り上げたい。それはこ

の接触の具体性こそが、宗教研究における支配的な解釈の中で否定されてきたからである。第二にイスラームは、曖昧で古い神秘的な過去を示しているわけではない。イスラームは七世紀の「明るい日の光の中」で生まれた。私たちは預言者ムハンマドについてよく知っているし、メッカやメディナについてもよく知っている。またイスラームの聖典や『ハディース』、さらにそれらを解釈する学派がどのように形成され、また機能していたかについても知ることができる。しかし、イスラームが宗教として描写され定式化される際に、イスラームと西洋との長期的な関係は無視されてきたばかりでなく、イスラームそれ自体が、それが存在しているというだけで、しばしば神秘的で不吉なものとして思われてきた。一九四五年の「ハックスレー記念講演」において、その当時、アメリカ人類学界の大御所であったアルフレッド・L・クローバーはイスラームの成立、創造性および持続力にたいへん注目した。しかしながら、それらはすべて特定の傾向でもって否定的に表現された。クローバーは「歴史的な文化集合体としての古代的オイコメーネ」(The Ancient Oikomeane As A Historic Culture Aggregate)と題する講演のなかで、「古代の近東」あるいは地中海世界とよばれる歴史文化を解説している。かれはメソポタミアの新石器時代の成立をはじめ、エジプト、ヘブライ、ギリシア、キリスト教、ゾロアスター教、ササン朝について述べた後、どうして七世紀に何か新しいものがこの地域で発生したのか、あるいは発生することになったのかと問いかけている。こうした光に照らして、クローバーはイスラームの起源と繁栄について解釈している。かれの結論の一つはつぎのとおりである。すなわち、「イスラームは、建設的な文化衝動がこの地をずっと前に去った後に起こった。その当時、ギリシアやペルシアにさえ、何も残っていないかった。しかし近東は、強制的に押し付けられ、たぶん相容れないとされるギリシアとイラン文明の残骸でまだ覆われており、それらは世代が進むにつれてより重いものとなって

いた。七世紀の近東において、重ね書きされ疲れ果て、すりきれてしまったエジプト、シリア、メソポタミアの社会の中で、全人類の文化史上、独創的で新しい大きな文明が起こる希望はもはやなかった。そこでは、何か新しいものが起こるといえるのは、過去の灰を再び燃やすようなものであった。しかし、そこで外来文化の束縛を逃れ、独自の自由社会を形成するために反ギリシア、反ササン、反キリスト文明を掲げた、縮小された伸縮自在の文明が生まれる可能性はあった。それは芸術性を欠き、知的好奇心や深遠さを欠いており、普通、文明が兼ね備えている大志もあまりなかったが、その新しい自律性に関しては熱心であり、他者にその文化と威光を強要されることもなく、逆みずからの文化を強要することに、どのようなレベルであれ、満足している文明であった。ムハンマドの登場は、かれらに新しい型の社会と文明を提示した。その文明が新しいものとして受け入れられたのは、そのプロレタリア主義のためであり、人々の共通要素や普遍性へのアピールでもあり、過去の遺産を捨て去ったこと、思想の単純化、さらにその平等化と失効の通告ゆえでもあった⁽³⁾。

この発言は、非常に学識のある学者による大変洗練された主張である。しかし同時に、それは大変偏見に満ちており偏った主張でもある。私はこの主張について、二人の同僚に意見を聞いてみた。一人はイスラーム教徒の哲学者であり、もう一人は西洋人のイスラーム研究者であった。私はかれらの答えに驚いた。かれらは激しく動転するどころか、この主張の中にある種の真実を認めたからである。しかしながら、かれらはクロイバーの描写の中に真実を認めたが、それはクロイバーによって否定的に解釈されていた。それはクロイバーの個人的偏見に由来するだけではなく、もっと重要なことは「文明」それ自身の西洋的な見解にみられるある種の先入観に由来していた。この先入観はイスラーム共同体において受け入れられてはいない。したがって、かれらの理解するイスラームの意味

と運命は、西洋のそれとは全く異なっていた。さらに二人の同僚は、クローバーが「プロレタリア主義」に関する言及についても認め、それはイスラームの中心にあった正義 (Justice) の感覚を指していると述べた。マーシャル・ホッジソンはしばしばイスラームが重商主義的な社会から生まれたと述べている。それと同時に、アッラーの主権が地中海世界の交換システムにおいて、正義の普遍的な構造の基盤となったとも述べている。ホッジソンはまた一四世紀には、イスラームがスペインから東洋のフィリピンにまで伸び広がったと指摘している。⁽⁴⁾しかし、西洋の拡張とは違って、イスラームのこうした伸展は「有産階級」と「無産階級」に分離した世界を生み出さなかった。ホッジソンとイスラーム哲学者によれば、このことがクローバーのいわゆる「縮小された伸縮自在の」形態と関係があるという。言いかえれば、人間の共同体の要求から切り離されたこの種の「力への意志」が決してイスラームに災いすることはなかった。このようにして、それを抑制する組織、大西洋を航海し世界の征服を試みた文化の中にはみられない「限界」の概念が築き上げられた。

私はもちろん、イスラーム教徒ではないイスラーム研究者でもない。したがって、私のコメントはかなり恣意的に選択したもので、単なる「風説」とさえ受けとられるかもしれない。しかし、私たちが近代の始まりにおける宗教の意味を考察する場合、十分に考えなければならぬ問題点がここにあると思われる。イスラームは、もう一つ別の世界共同体に関する異なった視点を提示している。それは、宗教的ヴィジョンの秩序のなかに含まれている交換、物質、物質性などの概念とその意味を明示している世界であるといえるであろう。

三 「未開の人々」と交換——近代と宗教の隠蔽——

それでは、啓蒙主義的な「学問」から成立した宗教研究において、もう一つの大きなカテゴリーである、いわゆる「未開の人々」の概念に目を向けることにしよう。これは書かれた言語を使用しなかった文化として、書かれた言語を備えた文化との対比という形で一般的にとらえられているが、もちろんそれだけではない。書かれた言語を備えた文化の場合には、研究者は特定の言語そのものとそれに付随する文化の形態、都市、時間の概念、工芸品などを扱うことになるが、未開の言語と文化の概念は、ほぼ完全に研究対象として作り上げられたものである。「未開」という名称はこれらの文化、例えばインド、中国、エジプトといった文化や宗教から派生したものではない。一方、未開の人々はどこでも——オーストラリアでもアフリカでも、北米、南米でも、大西洋や太平洋の島々でも、地球の至る所に遍在している。

一九二三年に出版されたF・E・ウィリアムズの『ガルフ地域におけるヴァイララの狂気と土着の諸儀式の破壊』(*The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonials in the Gulf District*)は、私にとって宗教解釈の分岐点となった。政府お抱えの人類学者であったウィリアムズは、ニューギニアのガルフ地域で行なわれていた奇妙な儀式について記述・解説した報告書を書いた。この「ヴァイララの狂気」は後に「カーゴ・カルト」とよばれるようになった。それは、その「狂気」が西洋の商品に関する宗教的な価値判断と現世の終末を待つ千年王国主義的な期待に深く関係していたからである。ウィリアムズの著書の出版を機に、この種の類似した現象が世界中で認められるようになった。西洋人は最初、カーゴ・カルトを現地の文化における人々の無知のために起こっ

たと説明した。ところが、さらに綿密な調査研究をとおして、それらの信者たちは、西洋文化と自文化の接触の観点から、みずからの文化を全面的に方向づけし直そうとしていたことが明らかになっている。近代西洋文化は他の文化の征服や支配を、相互作用の概念の見地から顧慮しなかつたので、みずからの文化がその他の文化からどれぐらい影響を受けたかについて、ほとんど気にとめたことはなかつた。実のところ、西洋のさまざまな代表者である宣教師、植民者、植民地官僚などは「土着化する」ことに対して、すなわち、かれらが接していた文化に対して極めて用心していた。

これより先に進むまえに、ここでカーゴ・カルトに関する記述をいくつか紹介したい。まず、F・E・ウィリアムズによる「ヴァイララの狂気」の描写はつぎのとおりである。

ヴァイララ近辺に始まったそれは、沿岸と内陸の村々に急速に広がった。この運動では、死んだ親族が近く訪ねてくるという不条理な思い込みがその信者のなかにある。一方、奇怪でばかげた様相をなす集団性神経症の徴候もみられた。したがって、ヴァイララの狂気という呼び名は十分に適切であり、少なくとも、その他のいかなる表現よりも、その意味するところをよく伝えている。(中略)その最も基本的な思想の一つは、先祖、あるいは死んだ親族がまもなく彼らに会いにやってくるというものであり、その際には、大きな汽船に乗って、いったいの贈り物、例えばタバコ、更紗、ナイフ、斧、食物などを持ってやってくる(5)ことが期待された。

カーゴ・カルトについては、人類学者のK・O・L・バリッジが後になって、次のように記述している。

しばしば千年王国主義的、メシア主義的、土着主義的な運動、またカーゴ・カルトとして記述されるカーゴ運動は、民衆の革命的活動のジャンルに属する真面目な活動である。神秘的で、しかも政治・経済的な問題を人

種的緊張と結びつけているカーゴ・カルトは、北アメリカのゴースト・ダンスやアフリカ諸民族の間にみられる預言主義的な運動と最も直接的に比較することができる。典型的にカーゴ・カルトの参加者は、数々の風変わりなエキゾチックな儀式や儀礼を行なう。その目的とするところは、明らかにヨーロッパ製の品物を獲得することにあり、それらは例えば、斧、ナイフ、アスピリン、磁器皿、カミソリの刃、ビーズ玉、鉄砲、布の巻き束、過酸化水素、米、缶詰食品、その他のふつうのデパートで見うけられるようなものである。これらの品物はカーゴ（積荷）あるいはピジン英語で「カゴ」（Kago）として知られている⁶。

カーゴ・カルトとは、ただ単に接触状態にある文化の意味を定義したものであるばかりでなく、近代世界における宗教の新たな意味を記述したものである。宗教としての全体的な方向づけとして、カーゴ・カルトは政治的な次元、社会的な次元さらに存在論的な次元も含んでいた。そして最も重要なのは、それが物質と物質性の意味を、宗教理解に関する全ての議論にとって根本なものとして回復させたことである。啓蒙主義的な学問は、信念と合理的な意味を宗教の根本として強調し、物質や物質性が宗教的信念と関わっていることについては、ほとんど全くといっていいほど言及してこなかった。カーゴ・カルトでは、物質と物質性がその中心に位置している。そして実際、カーゴ・カルトの信者たちは、西洋人こそが物質を神聖化し崇めているのに、その事実を支配している人々には隠そうとしていて、かれらの見地から明らかにしている。西洋人は、世界におけるかれらの成功の鍵が神とイエス・キリストに対する信仰にあると言うが、カーゴ・カルトの信者たちは、西洋人がその行動のなかで、品物という形態をとった物質——すなわち、かれらが大きな船で持ってきた商品——を実は崇拜していると見ている。

カーゴ・カルトによって、私たちはどうしても近代世界における人間の共同体間や共同体内の関係を違った形で

とらえざるをえない。ヘーゲルやダーウインのいうある種の文化進化論によって定義された領域に押し込められるよりもむしろ、カーゴ・カルトの信者は近代というものの本当の状況を映し出そうとしている。そうすることによって、知識と「西洋とその他の地域」のあいだの接触に基づいた認識論を發展させてこなかった人類学的、民族学的な学問の方法論に切り込みを入れている。また、「積荷」すなわち物質や物質性、ものの商品化をカーゴ・カルトが強調したことは、カーゴ・カルトの信者の行動と思考を通じて、宗教的意味としての物質の概念そのものが焦点になったことを示している。

大西洋世界の形成以前には、物質や全ての物は神が創った世界の様相であり側面であるというのが、西洋における一般的な仮説であった。したがって、世の中に存在する全ての生き物や事象と同じように、物に内在的な価値があったのは、それが神によって創造されたからである。しかし大西洋世界の形成過程において、物質と物質性そのものに固有の意味があるという考え方は、この場所から排除された。この物質の内在的価値の排除は、いくつかの要因をもつ複雑な過程で行なわれた。そこでは、思考が存在を確立し、逆に存在が思考を確立するという考え方を支持するデカルトに由来する哲学と、さらに物質的な身体と神が表現の形態としてのみ存在する一方、それらが命題の保証者としても存在することを考慮に入れなければならない。さらには、ジャン・カルヴァンのいう典礼を必要としない神学の影響がある。その神学においては、特に人間の共同体の成員間における交換の意味や交換の余剰的な意味が明確にされている。

ごく最近では、ウィリアム・ピーツが大西洋世界圏における宗教それ自体に関する論文をとおして、物に内在する価値が大西洋世界圏の形成の根本的な方向づけにおいて、いかに無効にされたかを明らかにしている。ピーツは

「フェティッシュ」(fetish) の概念史を実践面と言説面の両方から辿り、この概念が大西洋世界圏を形成する構造のなかで、いかに創造の場としての物の喪失と、宗教の有効な意味の仮面を剥ぐ基盤へと道を開いたかを示した。ピーツはフェティッシュに関する考察を、大西洋世界圏形成にとって重要な時代である一五世紀から一七世紀にかけて、アフリカ、ヨーロッパ、アメリカの三角貿易の中に位置づけている。ピーツはこの用語が、現実の接触状況と重商主義や植民地主義の新世界に作られつつあった相互作用との間にみられる相互関係についてかなり明らかにしている。⁽⁷⁾

フェティッシュの概念において検証されるべき最初の特徴は、その還元不可能な物質性である。フェティッシュの実相はその物質の具体性にある。その実相は偶像のそれとは異なる。偶像の実相は、非物質的なモデルあるいは存在とのイコン的類似性の関係にある。これは中世ポルトガル語の「フェイティコ」(feticco) と「イドロ」(idolo) の違いに基づいている。一七五七年に「フェティシズム」(feticchisme) の用語を造ったシャルル・ド・ブロスにとつて、フェティッシュとは本質的に、物質的で地上の存在であった。フェティシズムはこうして天上の物への礼拝とは区別されるべきであった(この場合、天上の物への礼拝の実相は、自然物そのものへの直接的な礼拝というよりも、むしろ自然の合理的な秩序に関する一種の原始神論を暗示するものであった)。フェティッシュの第二の特徴として同様に重要なのは、単一性や反復性の主題である。フェティッシュには、ものを秩序づける力があるが、その力はフェティッシュがかつて「異質な」要素であったものを新たな存在へと統合するような、ある特有の独創的な出来事を固定化したり刻みつけたりする状態に由来している。しかし、フェティッシュによって同一化された異種の構成要素は物質的なものだけではない。それらは同様に欲望であり、固定され凝視された儀式

を確立させる信念や物語の構造でもある。さらに、その力はまさに元々、異種なものの中に接合的な関係の同一性を作りだす独創的な行為を反復する力なのである。

フェティッシュの問題に関して、その物質性、反復力、異質な要素の単一的な固定化に加えて、さらに二つの特徴がある。それは社会的な価値と個人的な独自性である。普遍性の不在と社会的価値の問題は、はっきりとした形でアフリカのサハラ内部へのヨーロッパ人による初期の旅行において現われた。一四〇〇年代の終わりに、ポルトガル憲章のもとにセネガルへ航海したカダモストの一人は、ガンビアの原住民に感動して、次のように書いている。「私が思うに、かれらは私たち以上に金を大事にしている。金は非常に貴重なものと見なされているからだ。しかし、かれらはそれを私たちにはほとんど価値のない物品と、とても安く物々交換した」。

ここで、つぎのことに注目することが重要であろう。つまり、フェティッシュムの概念と結びついた記述が現われた状況を成り立たせていたのは、西アフリカ海岸部とヨーロッパの共同体間の貿易や通商、また交流であったということである。ピーツはその著作のある箇所において、この時代のこの地勢は、極度の異質性や無秩序といえるほどの状況であったと言及している。これら沿岸地帯の住民は海岸に住む単なるアフリカ人の共同体ではなかった。これら沿岸の島々には、様々な民族が住んでおり、キリスト教徒、イスラーム教徒、アフリカ人、ユダヤ人、さらにそれら全ての人々のあいだに混血がみられた。ここで思い出されるのは、同じ種類の山賊の共同体がアフリカ地中海の北西海岸に沿った島に居住していたとする、フェルナンド・ブローデルの記述である。

フェティッシュの問題は、異質なもののへの価値の関係性の意味や、異質性の諸構造における人間意識の構成の意味を先取りしている。ピーツが強く示唆しているのは、フェティッシュに関する言説をとおして、キリスト教的、

伝統的な物質性の意味から、近代世界システムの新たな物質性の意味への移行が可能となったのは、流動的市場の構造内における状況的価値によってのみであったということである。しかしながら、そこで起こらなかったのは、それに伴って生じる「二重」の可能な異質性による人間意識の意味であった。

フェティッシュは常に、物の力の不可解な神秘を示しており、それは個人によって経験される集合的な社会的事物であり、明らかに道徳的価値を体现しているが、それは相対的に限りなく低く見る比較文化的観点から常に判断されている。フェティッシュの言説は常にこの熱中した軽信の二重の意識を前提としている。その性質のために、後にやってくる幻滅の場面は、究極的な堕落の力を暗に表わすように見え、急進的な価値の創造の力を表わすように見える。そのために、それはそれ自身が幻覚的で魅力的な力を持つように見え、その力はいかに妄想から癒され解放された人間のアルキメデスのな特徴となり、フェティッシュなしでは人間の住処はあり得ないと思われるのである。⁽⁸⁾

四 結論

私が講演の中で暗示したのは、近代における人文科学一般と特に宗教研究の成立を特徴づける方法論的な要素と形式である。「起源」というものを古代や未知の場に求める代わりに、宗教研究とそのデータの起源を、宗教研究に理論的弾みをもたらした近代性と同じコンテキスト、つまり近代という時代それ自体の中に求めることを私は提案したい。このことが行なわれたとき、私たちは接触のデータを宗教研究の主要なデータとすることができ、ある視点からいえば、このデータと方法という問題の配置換えは、啓蒙主義的な学問によってカテゴリー化される以

前の宗教の本質に関する感覚を思い起こさせる。それはしばしば「生きかた」(a way of life)として語られてきた。つまり、それは社会の全ての形態において存在していたが、知ること、行動すること、感じることという一般的な広がりをもつ様式であった。

西洋の繁栄と支配が始まって以降、さまざまな形で西洋支配を受けたほとんどの社会において、宗教はこの同じ構造的で広くいきわたった宗教生活の意味を再経験しなければならなかった。しかし、それは古い伝統へと戻ったり、繰り返したりすることではなかった。かれらはその浸透し一般化された生活感覚を危機として経験した。それはかれらの生活の危機としてだけではなく、地球の生命の危機としても経験した。あたかもこの危機が宗教的な性格のものでないかのごとく生活しているのは、依然、科学的で「合理的な」客観性に守られている西洋社会だけである。西洋社会がこのように感じているのは、大部分において、かれらが過去五世紀にわたって、世界のさまざまな文化ともった接触を決して真剣に考えたことがなかったからである。宗教研究の理論と方法に関わると、いつもある種の回帰的な形式が必要になる。そうした形式の中で、研究者は過去半世紀にわたって、世界で生み出された、込み入った仕組みをもつ時間と空間を注意深く振り返り、「神々がどこから生じたのか、また、地上の人間の目的は何であるのか」を再度、真剣に問い直さなければならない。

注

- (1) Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton University Press (Princeton, 1951), p. 159.
- (2) マックス・ミュラーはその当時、最も優れたサンスクリット学者の一人であったが、かれは「インドを訪れたことがあるか」

と書かれたことがあった。かれの返答は「ちひまへ」ありません。私がどうしてインドへ行きたいと思ふべきなのですか。」とさういふのであつた。

- (3) Alfred E. Kroeber, "The Ancient Oikoumene As A Historic Culture Aggregate," in *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press (Chicago, 1952), pp. 381-382.
- (4) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 volumes, The University of Chicago Press (Chicago, 1974), passim. 参照。この二つの別のコンチヌスタに於いて、ホッジソンはイスラームにおける「境界」すなわち制度の意匠に関する創造性(審美的)な次元について論じている。なれの "Islam and Image," *History of Religions*, Volume 3, no. 2 (Winter, 1964) 参照。
- (5) F. E. Williams, *The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonials in the Gulf District*, Papuan Anthropological Reports, no. 4 (Port Moresby, 1923), p. 1 and pp. 14-15.
- (6) K. O. L. Burridge, *Mambu, A Melanesian Millennium*, Harper and Row (N.Y., 1970), pp. xv-xvi.
- (7) ノボキエミンナ族及びノボキエミンナ語を扱つた『禮儀学』ハヤシノブ・ユージによる次の1種の論文があげられている。
"The Problem of the Fetish I," *RES* 9 (Spring, 1985), pp. 5-17; "The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish," *RES* 13 (Spring, 1986), pp. 23-46; "The problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism," *RES* 16 (Autumn, 1988), pp. 105-124.
- (8) William Pietz, "The Problem of the Fetish I," *RES* 9 (Spring, 1985), p. 15.

(和訳 第六二回学術大会事務局)

比較宗教学再考

ウイリアム・A・グラハム

一二五四年、おそらくマルコポーロが生まれた同じ年に、さほど有名でなかった一人のヨーロッパのアジア旅行家が、モンゴル帝国の内陸アジアの首都カラコルムへ旅をした。その旅行家とはフランダース人フランシスコ修道会士、ルブルックのウイリアムである。ウイリアムはフランスのルイ九世の大使として出かけたが、モンケハンの宮廷での滞在記をラテン語で書き残している。その滞在記の中で、彼はモンケハンによって設けられた真の宗教に関する信仰間の討論会について記述している。その討論会に、ウイリアムはネストリア派のキリスト教徒たち、仏教徒たち、イスラーム教徒たちと一緒に参加した。R・W・サザンが指摘したように、その討論でウイリアムは、自らの信仰を弁護するうえで機敏な戦略家であった。それは、彼がまず、ネストリア派の人々と共通基盤を築き、それから生起する議論の中で、キリスト教という共同戦線を張ったからである。われわれの関心を引くのは、異教徒に対処する方法に関して、ウイリアムが東方の兄弟（キリスト教徒）たちに与えたと言われる短い助言である。彼は聖書という確乎たる文献を用いる愚かさに言及しながら、仏教徒たちやイスラーム教徒たちは「（私たちの）聖典に対する信仰をもってはいない。もしもあなたたちがそれ（聖典）を唱えれば、かれらはもう一つ別

の聖典を唱えるだろう」と、東方のキリスト教徒たちに想起させている。結局、ウィリアムはキリスト教徒とイスラーム教徒が仏教徒を論破するために、どうか唯一神という御旗（みはた）のもとに結集し、その日の討論が終わるまでには、夕方前の宴会のようにもみえる状況の中で、むしろ兄弟のようになったと報告している。⁽¹⁾

私がこのことを引用したのは、宗教間対話について指摘するためではない。たしかに今日、行なわれている信仰間対話の努力の積み重ねは「それが変われば変わるほど、同じことである」ということを示唆している。しかし、むしろ私は、ウィリアムが明らかにキリスト教徒やユダヤ教徒以外の人々が持っているものとして「聖典」(scripture)に言及している点に、読者の注目を喚起したい。ペトルス師がその百年前に、『コーラン』を「聖典」(scriptura)と呼び、聖書という「神聖な聖典」(sacra scriptura)に対して、『コーラン』を「悪魔の」(nefaria)「聖典」として言及したこと以外に、いかなる聖なる文献をも一般的に指し示すようなラテン語の「聖典」の、より古い用法に出くわしたことがない。たしかに、「聖典」という英語の本来的かつ辞書の上での主要な用法は、ユダヤ教徒かキリスト教徒のいずれかの聖書 (the Holy Scriptures) を指している。しかし、われわれが理解するように、「聖典」という語は世界の宗教に関する議論にとって基本的なものであるが、その一般的な意味は長年にわたって形成され、その用法が現代の宗教史や比較宗教学においてあまりに自明視されているために、そのことがほとんど注目されてこなかったのである。

おそらくユダヤ教、キリスト教、イスラームの伝統に関する学問研究において、そのどの下位分野も——さらに、おそらくヒンドゥー教、仏教、儒教、道教の伝統についても同様であるが——、これら各々の伝統における主要な文献に関する研究ほどは注目されてこなかったことは確かにそのとおりである。しかし、聖典は時折、重要な

宗教データに関する現象学的あるいは百科事典的な項目の中で、一つの一般的なカテゴリーとしてすら考えられてはこなかった。⁽³⁾ さらに文献研究者の著作においても、状況はよく似ている。つまり、聖書批判研究やコーラン研究、あるいはヴェーダ研究では、かなりの数の非常に重要な著作が存在するが、聖典を一般的な現象として扱った重要な研究を数えあげるのには、片手の指さえ必要ないのである。⁽⁴⁾

この理由の一つとして、宗教に関するクロス・カルチュラルな比較研究のほとんどが、文字をもたない宗教伝統、いわゆる「未開の」あるいは「アルカイックな」宗教伝統における、明らかに孤立して見られる事柄に焦点を当て、それから歴史上の主要な有文字の伝統へと跡づけてきたことが挙げられる。このことによつて、神話や儀礼、シャマニズム、セクシュアリティ、タブー、贈与、呪咀やカリスマに関する研究が可能になったが、聖典や聖典主義 (scripturalism) に関する研究については、それは当てはまらない。しかしながら、もう一つ別の理由としては、単に宗教現象としての「聖典」が、一見直截的なものに見えるということがある。主要な有文字の伝統において、聖なる文献や神聖な書物として何ら問題なく規定され明らかにされているものについて、どうして心配する必要があるだろうか。われわれの誰もが、「聖典」とは何かを知っており、「聖典」という基本的かつ明瞭な用語について、今さら問いを提示する必要はほとんどないと思っている。

このことについて、私はただ次のように言うことができる。すなわち、一九八〇年代の数年間、私がイスラームの聖典である『コーラン』について、またグローバルに、より一般的な聖典の役割について研究していた時、その用語が元来、持っていた明白な単純さが、私にとつて次第に薄れていった。そしてついに、われわれが「聖典」に関する十分な記述と理解からいまだ程遠いところにいる、と私は確信するようになった。そうしたこともあり、私

は今や「聖典」という用語がその扱い難さという点において、「宗教」(religion)の用語そのものよりもほんのわずかだけましな概念だと考えている。「聖典」とは、われわれがそれなしで済ませたり、それをより意味のあるいかなる用語にも置き換えることができないような用語である、と私は今も確信している。しかし同時に、「聖典」によってわれわれが理解している不確実で複雑な特徴は、より綿密な認知と注目を要する用語であるとも確信している。

とりわけ、このテーマを研究することによって私が抱いた疑問は、印刷物に支配され、また書物に依存している現代のアカデミズムの只中にいるわれわれが、今日に至るまでの宗教史の大部分における聖なる文献の具体的な機能を把握するために、聖典それ自体はもとより、諸文書や書くこと、そして読むことについてのわれわれ自身の理解を超えて、どれほど十分に理解することができるのかということであった。「聖典の宗教」(scriptural religion)を特徴づけてきた聖なる文献との相互作用の様式への共感的な方法を、われわれはほとんど持ち合わせていないが、その点については、全く異なる資料からの三つの非常に簡潔な引用文によって、はっきりと指摘することができる。

まず、最初の引用文は、西暦六〇四年に亡くなった大教皇グレゴリウス一世のものである。いくつかの街や教会が破壊されたことについて、さらにはその当時(五九〇年、彼が教皇になったときの疫病のように)起こったその他の災難について語った際、グレゴリウスはこれらを、「聖なるページのなかで、私たちが聞いた」不幸な出来事であると記している。⁽⁵⁾彼の言葉は、聞き取れる言葉の担い手として、「見た」というよりもむしろ「聞いた」書物の「ページ」を理解することがかつてはいかに自然なことであったかを、強烈にわれわれに想い起こさせる。言い

換えれば、かつては書物それ自体が、人間の経験において第一義的には聴覚的な事実であつて、視覚的なものではなかつたのである。

第二の引用文は一八世紀のインドから、ヒンドゥー教の伝統的な教師（パンディット）の言葉である。それはヨーロッパのキリスト教徒で初期のヒンドゥー教研究者であつたパウリヌスが、ラテン語で書いた報告書の中にだけ見られるものである。彼は次のように記している。彼が名を知らないパンディットに対して、「ヴェーダという書物」(the Vedic books) が実際に存在するのかと尋ねたところ、そのパンディットは「ヴェーダは宗教と関係しているものであつて、書物がヴェーダではない」と答えたといふ。⁽⁶⁾ その博学的な教師がここで言おうとしたのは、「ヴェーダ」すなわち「知識」が一冊の文献を指しているのではなく、究極的な真理の言葉を指しているといふ、深く根ざしたヒンドゥー教の信念である。こうしたインドのコンテクストにおいて、究極的な真理とは、音声としての永遠不変の真理、すなわち、シャブダ（言葉 *śabda*）あるいはブラフマン（*brahman*）であり、それがヴェーダなのであつて、それは書かれたシンボルによる近似的なものではない。

第三の引用文は『コーラン』（第六章第七節）からのものである。そこで神は次のように述べている。「たとい我らが立派に文書にしたためた聖典（*kitab*）をお前（マホメット）に下して、彼らの手で触らせてやつたところで、どうせ信仰なき彼らのこと、『これは明らかに妖術だ』などと言うだけであらう⁽⁷⁾」。ここで、『コーラン』とは字義的に「誦誦」のことであるが、それはキターブ、すなわち聖典という文書にしたためられた形式で神から下されたかもしれないものの、実際にはその形式で下されなかつたことは明らかである。⁽⁸⁾

ここでは何が起こっているだろうか。われわれの誰もが『聖書』『ヴェーダ』それに『コーラン』が聖典である

ことを知っている。われわれの中には、それらの聖典を研究するために学者としての人生を送ってきた人も多いし、やはり聖典の原書とその翻訳の両方を自分の書棚に並べている人も多いだろう。しかし、ここに三つの主張がある。それはキリスト教、ヒンドゥー教さらにイスラームの伝統からの主張であるが、それらは聖なる文献、さらにわれわれがいかに関わるべきなのかという点についてのわれわれの前提理解に対して、特に、われわれが聖なる文献をものとして、すなわち、宗教の多様な装置の中で、事物の一部類として、いかに客観視するのかという点に関するわれわれの理解に対して挑戦しているように思われる。これら三者の証言は、われわれがほとんど当然だと思いがちである聖典のある特質の本性あるいは重要性について、つまり、一つの書き物、文書としての聖典の基本的なアイデンティティと固定性をめぐる問いを提示している。それ以上にそれらの証言は、書記性が宗教的な文献に聖性と権威を付与する鍵要素 (key element) ではないことを示している。というのも、歴史上たいたいの人々が聖典と接触するのは、聖典が声を出して読まれたり、復唱されたり、唱えられたり、あるいは歌われたりするのを聞くことを通してであったからである。したがって、聖典のいかなる理解も、それが神聖な書物の機能的な次元、そしてその一般的に口述的な次元、すなわち、その聴覚的な美しさ、記憶にもとづく聖典の存在、慰めたり驚かせたりするために行なわれる口頭的な反復力などを説明できないと不十分なのである。

私はかなり以前に、いくつかの論文において、書かれた聖なる文献がもっているものの、しばしば無視されてきた口述的な次元について、個別の問題を取り上げたことがあるが、ここでそれらを蒸し返すつもりはない。しかし、私は今、その当時に異なった目的で行なった口述的な聖典性に関する研究の大筋を簡潔に回顧したい。つまり、まず第一に、宗教研究におけるカテゴリー形成というより広い問題点とともに、カテゴリーとしての聖典に関

して、また第二に、宗教の歴史のおよびグローバルな研究におけるより根本的な比較のプロセスに関して、いくつかの一般的な省察の基盤として聖典を用いたい。

まず、私はしばらく『ハディース』（すなわち預言者ムハンマドに関する伝承で、二番目に神聖なイスラームの文献）について研究した後、『コーラン』に注目したときに、聖典の問題に関する私の研究が始まった。⁽⁹⁾ 私は『ハディース』のある一つのジャンル、すなわち「神の言葉」とよばれているものを調べているときにふと見つけたものによって、『コーラン』へと導かれたのである。というのも、『ハディース』が『コーラン』にはない、第一人称の神の言葉を含んでいるからである。すなわち、それは後代の議論における主張であるが、『コーラン』以外のこれらの神の言葉と『コーラン』における逐語的な神の言葉を分けるのは、それらが儀礼的に日常の礼拝において用いられないということなのである。サラート（礼拝）の儀礼のためには、『コーラン』の一節を唱えることができなければならない。ただ『コーラン』だけで十分である。⁽¹⁰⁾ このことは明らかに私に次のことを示してくれた。すなわち、『コーラン』とその他すべての神の言葉を識別する目安は、まず第一に、神の啓示としての『コーラン』のユニークな存在論でも、書かれた書物としての『コーラン』の地位でもなく、むしろ、礼拝において唱えられる文獻としての『コーラン』の使用であった。言いかえれば、それは礼拝上の区別であって、神学的あるいは実質的な区別ではなかった。ここに私は、『コーラン』の儀礼的な復唱がただ単に形式のことからであるばかりでなく、イスラーム教徒の生活におけるその機能的な中心性や存在に不可欠なものでもあるという真実をふと垣間見た。このことは、『コーラン』というアラビア語が文字通りに「読誦」を意味する動名詞（masdar）であるという明白な事実に対して、新たな次元を与えてくれた。そのことは明白であるが、イスラームの研究者がほとんど、ムハンマドの

啓示を「誦誦」とよぶことの十分な意味をまともな真剣に取り上げてこなかったことに、私は気づいたのである。

その結果、私はもしもわれわれが『コーラン』の暗誦される形式やその儀礼的な用法が持つ意義に注目しなければ、同様に『コーラン』についての多くの重要なことを見逃してしまうのではないかと考え始めた。近代西洋の学者たちは、『聖書』や、さらには『書かれた』トラーラー』についての現代的な諸観念を『コーラン』に転用することによって、イスラームの「聖典」としての『コーラン』が、おもに口頭の「暗誦」がたまたま大量に文字化されたものではなく、むしろ、おもに書かれた本がたまたま大量に暗誦されたものに違いないと思ひ込んだのだ、と私は考えるようになった。

こうして、ムスリムの生活や伝統における『コーラン』のより広い歴史的役割に対する私の関心が呼び覚まされ、私はまず、ムハンマドの啓示にとつての「コーラン」という名称の最初期の意味や用法を辿る作業を始めた。⁽¹⁾

後の時代は『コーラン』をますます「アル・キターブ」、つまり「書物」、「文書」、あるいは「聖典」として具象化するようにはなるが、この資料集成が基本的に口語で暗誦されるものとしての性格を持つことは、『コーラン』の文献それ自体の中で、また他の初期資料の中で、極めてはっきりと確認できることがわかった。それによつて私は、何世紀ものあいだ、ムスリムの生活において神の言葉が持っていた多様な機能的な役割を、より詳細に見るようになったのである。『コーラン』の読解や暗誦、さらに『コーラン』の民衆儀礼的、信仰的な用い方を研究していくにつれて明らかになったことは、ムスリムの生活の中での聖典が、単に（あるいは第一義的に）書かれたテキストではなく、むしろ体験的にも理論的にも、圧倒的に語られる言葉であったという事実である。そして何よりも明らかなのは、この語られる言葉としての性格が、神の逐語的な言葉との密接な触れ合いにおける多くのムスリム

の深い感覚の中で、明らかに中心的に機能してきたものだと(12)いうことである。それを、無名のアラビア語で書かれた宗教的パンフレットの詩的な言葉に置き換えれば、ムスリムは「自らの聖なる文献を心の中に持つ人々であり、一方で他の人々はそれを聖なる書物から読む」ことになる(13)。

『コーラン』の口述的な機能に関するこうした新たな把握から、次に私は「聖なる書かれた書物」といったものを意味する総称的な語としての「聖典」が、宗教学においてもつ一般的でかなり日常的な用法について考えるようになった。実際には、一般的なカテゴリーとしての聖典についてはほとんど研究されてこなかったということを知り、私は驚いた。「聖典」という語が、単にその語源においてのみならず、その基本的な指示及びモデルという点においても、いかに根深く西洋的なものなのかということを知った時、私はそれほど驚きはしなかったものの、やはり興味深く思った。既に述べたように、「聖典」という語が、歴史的にはラテン語系の諸言語において、第一義的にはユダヤ教徒やキリスト教徒の聖なる文書 (the holy writ) を指しており、さらにアナロジと外延によって啓示され、靈感を与えられ、あるいはまた賞揚された起源についてのいかなる書かれた文献をも指している——そうした起源は当該の共同体にとっての宗教的権威及び儀礼的な資源として役立つ——という事実については、議論の余地はない。

これに対して、ムスリムによる『コーラン』の取り扱い方や理解についての私の研究によって明らかになったのは、伝統の中でほとんどの権威のある聖なる文献がそのように見える——あるいは「そのように聞こえる」と言うべきであろうが——、そういった経験的に異なったモデルであった。そしてこのことは、私がそれ以前に何年かその言語や文献を学んでいた、ヒンドゥー教の伝統にも関わってくる。私はそこで再び、単に聖なる文書としてのど

のような聖典の定義にとつても、はつきりと躰きの石になるようなものを見出したのである。インドの場合、はつきりと口頭で伝えられたものは、まさにもつとも聖なる宗教的なテキストであり、それを書くことは、当時でさえもタブーであった。というのも、そうしたテキストの聖性や超越的な意味の大部分は、それが永遠の真理という聖なる聴聞できる言葉すなわちブラフマン (Sabda, brahman) であるからである。実際にインドは、口頭で語られるテキストという聖典の典型的な具体例をわれわれに提示してくれている。⁽¹⁴⁾

さらに言えば、ムスリムやヒンドゥー教徒が、自らの語られた聖典を重視しているのは何も珍しいことではない。仏教やシーク教やゾロアスター教といった諸伝統までも視野に入れるとますます明らかになることは、西洋以外のほとんどの伝統における聖典の用法や伝達——それが支配的ではないにせよ——の中心的なあり方は、たとえば書かれた文献が主要な役割を担っている場合でも、やはり口述的なものであったという事実である。

ここで私は、非常に身近なキリスト教とユダヤ教の聖典に関する理解に戻り、少なくともこうした「聖書的」あるいは「書物の」伝統が、一般的に考えられているほど、書き言葉のみに固定されているわけではないという点について見てみたい。私が発見したのは、両伝統の始まりから最近に至るまで、口頭による聖書の使用が重要な——しばしば中心的な——意味を持っていたということだけではない。さらに、黙音で紙とインクで書かれ、また印刷された本としての聖典という私が受け継いだ聖書の捉え方は、実際には西洋史においてもむしろ最近の現象であることもまた、私は突きとめた。⁽¹⁵⁾ ユダヤ・キリスト教史全体を見れば、ある主要な役割が、語られた聖典の言葉によって果たされているのがわかる。つまり、それはシナゴグや教会における聖書の読誦 (miqra) や朗読 (lectio) において、聖書の言葉に対する説教者の依存の度合いにおいて、また賛美歌の重要性において、さらに聖書を暗誦

したり、声に出して「瞑想する」ことを重要性において行なわれてきた。聖書は神の言葉を口に出して読んだり暗誦したりすることの中に、われわれが考えるよりもはるかに幅広く、また重要性をもって生きてきた。本が寡黙な資料になり、電子メディアのみが膨大な量の口頭の文献を与えるような現代世界では、われわれはついそのように考えてしまいがちである。⁽¹⁶⁾

私はこうした認識から、宗教それ自体の領域を越えて、あらゆる種類の本や書かれた言葉に対する西洋的な態度の全歴史に関心を持つようになった。さまざまな歴史的、言語学的な研究の当該の領域において、私が発見したのは、第一義的には物質的なものとしての、つまりモノとしての本というわれわれの近代的な概念がきわめて最近のものであるというおびただしい証拠である。グーテンベルク以降、西洋において生まれた印刷文化は、一九世紀のヨーロッパやアメリカで次第に高い識字率が次第に達成されるようになったことと結びつき、文書に対するわれわれの関係を変えてしまった。一九世紀以前は、あらゆる書物、特に聖書はほとんどの人々には聞き取る文献として知られていた。そこでは、ほとんどの人は文字が読めなかったために、聖書を声に出して読んでもらわなければならず、また文字を読む人は、一人でいるときでさえも、声を出して聖書を読んでいた。マーシャル・マクルーハンらに続き、ジョセフ・バロックやエリック・ハベロック、ジャック・グーディーやヴァルター・オングといった人々が文献、さらには書かれた文献と関わるには、さまざまな可能性がある」と指摘したのはもつともなことである。そして、本やテキストに関する現在の自分自身の理解や感情が例外的なものではなく、むしろ規範であると思われるが想像してしまうのは、ある種の文化的近視眼 (a cultural myopia) とも言うべき態度である。世界中のますます多くの社会が、文献に対するわれわれの感覚を根本的に変えてしまった印刷・識字能力革命の、こちら側

で生きるようになってきた。われわれの「本の文化」は、西洋の歴史においてであれ、またアジアの優れた文字文明の歴史においてであれ、以前のいかなる「本の文化」とも同じものではない。⁽¹⁷⁾

こうして私は文献一般について、とりわけ聖なる文献について、今日のわれわれ研究者の考え方を再評価せざるを得なくなった。聖典的伝統に属したことのあるおそらく九〇%の人々が、その聖典はもとより自分の名前を読むことも書くこともできなかったという事実にもかかわらず、聖典的な信仰について、われわれはあたかもそれが今日、読み書きのできるエリートの俗信者や聖職者がもつ聖なる文書の信仰 (the holy-writ piety) であるかのようにもっともらしく語りがちであった。聖典に関するわれわれの理解に対して、このことが与えた影響はわれわれ宗教学者がもつある種の傾向によって、いつそ度を増していった。つまり、それは宗教の主要な文献の中の文書や、それらに付随する書かれた注釈や思索の伝統に焦点を当てる、われわれ宗教学者の傾向である。(これはおそらく、エリック・ハベロックが「学者魂の冷酷なテキスト性」(“the relentless textuality of the scholarly mind”) と呼んだところの、われわれのヴァージョンだと思われる。) 聖書研究や他の文献研究におけるいくつかの近代的な潮流が、聖典の形成における口承の重要性を強調したのは事実であるが、⁽¹⁸⁾ それにもかかわらず、われわれはいまだに口承をただ単に書かれた文献に先立つ何か、あるいはそれと平衡を保って存在している何かとして考えている。そうしたわれわれの態度の具体例として、福音書の背後にある格言資料 (the Sayings Source) や、成文の『トーラー』に対する口伝の『トーラー』などを挙げることができる。書かれた文献へのわれわれの焦点が累積した結果、極めて高度に識字化された伝統においてさえ、宗教史のどれ程までが異なった種類の口承に、つまり、過去と現在の宗教的な人々や共同体の大部分が持っていた口述の聖典への信仰に左右されているのかという問題が、

われわれには見えなくなりました。このことは、仏教的あるいはヒンドゥー教的なテキスト性を深く考察する人なら誰にでも明らかなことである。しかし、文書に対する西洋のバイアスの度合いが高かったために、宗教の聖典に関するほとんどの近代の学術的な研究領域は、書かれた聖なる文献が存在する場合でさえも、口述の敬虔が持つ核心的な重要性を見抜くことができなかつた。

したがって、聖典がもつ口述的な性格に関する私の研究の基本的な結論は、われわれの聖典理解には修正を加える必要があるということである。それは聖書に関するマルティン・ルターの言葉にもつとも簡潔に表現されている。彼はあるとき聖書を「聖霊(19)ご自身の特別な書物、文書、そして言葉」(des Heiligen Geistes eigen sonderlich buch, schrift und wort)として描いている。私が思うに、ルターはこの発言の中で、キリスト教の概念としてのみならず、一般的な概念としての、少なくともその形式に関して聖典を概念化するやり方を、われわれに示している。というのも、三つの部分からなるこの発言の中でルターは、聖なる書物、つまり聖なる文書(holy writ)であると同時に聖なる言葉(holy word)でもあるものとして、聖典の複雑な性格に関する彼自身の深い認識を表現しようとしていた、と私には思えるからである。「文書と言葉」という表現は、「本」についての彼の注釈として読めるとさえ、私は思っている。ルターの時代ではまだ、さらに彼以後の時代でもしばらくの間、聖なる書物は、聞くことができる神の言葉(the audible Word of God)への文書的な媒体であった。このことは、広義の宗教史におけるわれわれ自身の聖典の理解にとって最小のモデルであるように私には思われる。それは神学的な意味においてではない。というのも、あらゆる聖典は神の言葉として捉えられているわけではないからである。それはむしろ機能的な意味においてであって、あらゆる聖典は信仰者に向けられた權威、力、また超越的な真理についての生

きた言葉であるからである。ここで、われわれがもっている文字伝承と口頭伝承という二項対立的な図式に代わって、文字伝承さえも典型的に口頭伝承でもって権威づけられ用いられるという認識をもたなければならぬ。これは何も聖典の書かれた文献の重要性を軽視するというのではなく、ただ聖典について論じる際には、文書と言葉 (Writ and Word) という、書物の一つではなく二つの局面が緊張関係の中で捉えられなければならないということとを強調しているだけである。いくつかの伝統においては——特にヒンドゥーの伝統において、さらにはイスラームや仏教の伝統においてもそうであるが——、聖なる書物の「言葉」(“word”)の局面が支配的である。一方、他の諸伝統においては——特にユダヤ・キリスト教的伝統や、おそらくマニ教やシーク教の伝統においても——、「書物」(“writ”)の局面が優勢である。しかし、私が知っているどの聖典的伝統についても、その両局面を組み入れるためには、聖典に関するわれわれの観念を修正することは避けられない。

聖典に関する個別的な議論はこれぐらいにしておこう。次に、聖典の形態と機能に関する上記の結論に基づき、それらが宗教学のより広範な比較研究に対してもつ意味合いについて考察したい。これらの意味合いには新しいものはないが、われわれが宗教学者としていかに研究を行なうかにとって重要なものばかりである。また、少なくとも私の経験では、いずれも表立って述べられたり議論されることはほとんどないものである。

私がこれまで述べた研究から学んだ根本的な教訓を挙げるとすれば、それはアーサー・ダービー・ノックによる次の言葉に込められている。

人間の歴史と思想のいかなる領域であっても、もしそれが私たちにまったく当たり前のように思えるなら、私たちはそれについて正しい情報を得ていないか、それをパルチザンの立場から見ているかのどちらかに間違

ないであろう。⁽²⁰⁾

聖典の口述性に関する研究の結果、私はその他の「当たり前と思われている領域」、すなわち宗教史あるいは比較宗教学におけるカテゴリーについても大変懐疑的になった。そして、このように懐疑的になることは良いことであり、しばしば生産的であると思っている。

実際にこのことは、聖典であれまたそれに類する一般概念や現象であれ、綺麗な定義を安易に受け入れることは避ける必要があることを、第一にまた最も直接的に意味している。つまり、われわれがまず認めるべきなのは、少なくとも構成概念を支える個別事項についてはるかに多くの情報が与えられるまでは、われわれの一般的な構成概念すべてが必然的に暫定的な性格をもっているということである。例えば、「聖典」という概念は、それを基準に世界中のあるいは歴史上の文書が「聖典的」であるかどうか計られるような、宗教生活の絶対的なカテゴリーではない。例えば、もしも書き物であること、神聖さや権威があること、あるいは典礼で用いられることが、私たちが「聖典」という概念で意味するものの変らぬ特徴だとしても、すでに見たように、書き物であるとは口述性を持つことも含んでおり、神聖さ、権威、典礼での使用にしても、それらは聖典性について扱う中でも、より単純かあまり複雑でない側面だと即断すべきではない。例えば、西洋の一神教では、「神聖な聖典」(holy scripture)を縮めて「聖典」(scripture)という語を使うかもしれないが、その場合でも、「神聖な」(sacred, holy)という言葉がヒンドゥー教、仏教、儒教、あるいは日本などの伝統で尊重されている文書に関して、何を意味しているかを考える必要がある。

われわれが認めなければならないのは、多様な伝統における神聖な文書のこれまでの研究から導かれる「聖典」

の輪郭は、常に修正されるように開かれたものでなくてはならず、またいかなる宗教的なコンテキストにおいても、重要な文書について考察するための規制としてではなく、ガイドラインとしてのみ役立つものだということがある。われわれのカテゴリーは、たとえ何冊もの本がそれらについて書かれたり、それらをテーマに授業が行なわれたとしても、究極的には仮説的なものであり、また一時的なものである。宗教史研究におけるわれわれの主要な学術的アジェンダの一つは、具体的なコンテキストについて、より真剣な研究をおこなうことである。それらのコンテキストでは、われわれの全体的カテゴリーが表す仮説は有効であるかもしれないし、そうでないかもしれない。またそれらは修正、入れ替え、あるいは廃棄されるべきかもしれないし、あるいはそうでないかもしれない。これは要するに、知的な謙虚さということである。われわれは常に、特に人間学的研究においては、不変の法則というよりはむしろ、より良い、しかし根本的に暫定的な概略をつくっているのだという認識である。

第二の点は、ノックの「パルチザンの立場」に密接に関係するものである。われわれは常に、われわれの語彙や概念構成の歴史的・文化的な偏見——「聖典」はそのほんの一例である——を疑わなければならないということである。「聖典」の場合であれば、その一般的な使い方がどうであるのかを認識しなければならぬ。それは、聖なる文書にたいする偏狭な西洋の用語を借用して、非西洋のコンテキストにおいて、どうにか類似していると見られる文書について語るということである。私が最初に西洋における聖書のモデルを使って『コーラン』をイスラームの「聖典」として研究した時に気付いたように、そうした西洋モデルの借用には常に限界がある。

私が聖典を比較論的にさらに研究していく中で生じた疑問は、近代西洋の意味的、文化的枠組みにおける「聖典」、あるいはいかなるカテゴリー形成であつても、それらが異なる宗教的、文化的領域においても通用するに十

分な柔軟性をいかに持ち得るかということであった。一例として、中国ではどのような文書を私たちは「聖典」とみなすべきかという問題を挙げたい。中国では、西洋の研究者は『易経』などを古典のカテゴリとして識別し、『老子道德経』や仏教経典などの「聖典」とは区別する。しかし、この区別は少し厄介なものであることがわかる。というのも、「経」(ching)の語それ自体が、中国ではこれらの文書の「全て」に使用されるからである。⁽²¹⁾この例では、「聖典」や「古典」という用語だけが問題となるだけでなく、少し前にも述べたように、「神聖な」とか「聖なる」というより基本的な概念も問題となる。「宗教的」と「世俗的」、あるいは「宗教」と「文化」の用語は言うに及ばない。

あるレベルにおいては、われわれ西洋の合理的、知的な探究の伝統は、少なくとも一九世紀にその確立を見て以降、他の文化を扱う時、あるいは西洋史の初期を扱う時に、われわれの知的カテゴリには限界があるというこの解釈上の問題がある程度認識してきた。カテゴリー形成や文化間比較における文化的、時代的な制約のさまざまな側面に関する鋭い議論は、特にヴィルヘルム・デイルタイに遡ることができるが、それは後代の思想家、特に現代の思想家にも見出すことができる。例えばそれは、フランツ・ポアツ、プロニスラウ・マリノフスキー、F・S・C・ノースロップ、マーシャル・ホッジソン、ルイ・デュモン、E・E・エヴァンス・プリチャード、ウィルフレッド・キャントウエル・スミス、ロバート・ベラー、J・L・メータといった研究者である。

しかし別のレベルでは、われわれ自身の、文化的、宗教的につながるのがある仮説とカテゴリーを疑問視し見直す作業は始まったばかりである。特に世界中の宗教に関する情報量が常に増え続けているという事態を考えれば、われわれがいま取り組むべき大きな仕事は、われわれの概念的図式がわれわれ自身のものとは別の場所、時代、文化

の宗教生活に適應されたときに妥当であるかどうかを、常に断固たる態度で省察することである。「オリエンタリズム」や「ポストコロニアリズム」に関する最近の学術的議論は、学問の文化的、宗教的、政治的なコンテクストに対して、そして学問が安易に作り出す仮説とときには隠された目的に対して、より敏感になっていることを証明している。⁽²²⁾

聖なる文書の機能的口述性に関する私の研究がもたらした第三の意味合いは、私がほとんどの宗教的カテゴリーの關係的性格と呼ぶものである。例えば私は、これまでも聖典を絶対的概念というよりむしろ「關係的」概念であると表現したことがある。⁽²³⁾つまり、その定義はもとより、識別自体が可能となるのは、所与の伝統において文書が人や共同体に対してもつ「關係」においてのみであって、それは決してある種理念型であったり、歴史的「所与」といったものではない。ある文書は、共同体がそれを神聖で特別であるとみなし、その結果、われわれがそれ自体を何か「聖典的」なものとしての意味で語ることができるまで、単なる文書にすぎない。「儀礼」という言葉でさえ、それが宗教的な意味をもつのは、それに関わる人々がそれを特別な行為のカテゴリーとして捉えた時だけである。同様のことは「祈り」や「告白」、「預言者」や「聖人」、「加入儀礼」や「巡礼」についてもいえる。これらはいずれも、多岐にわたる現象を分類するための一般的な用語にはなるが、それらが宗教研究にとって把握可能で、意味あるものとなるのは、それらが信仰者との文脈的關係において理解される時だけである。この場合の信仰者とは、自分たちが行なうことについて、そしてそれが彼ら自身と彼らの伝統にどう關係するかについて、具体的な意図、関わり、解釈を持ちながら「祈り」あるいは「告白する」、「預言者」あるいは「聖者」に從う、「加入儀礼」あるいは「巡礼」に参加する信仰者のことである。こうした活動は、信仰の共同体と信仰の集合

的伝統のコンテキストにおいて、信仰者に対して宗教的意味をもたない限り、機能的に「宗教的」たり得ることはない。

聖典の場合に限定して考えてみよう。私は『コーラン』の文書に関心をもつ一人の宗教学者として、文書の古写本や釈義本を読む。また、聖典に関心を持つ宗教学者として私は、ムハンマドが生きていた期間であれ、その後の一三世紀においてであれ、その文書が聖典として機能するムスリム個人や集団とその文書の「関係」を見る。こうした全体的な観察は、特にウィルフレッド・スミスの作品に密かにこめられている点である。²⁴「聖典」の用語が最終的に言及するのは、文書それ自体ではなく、ある特定の関係的なコンテキストにおける文書である。なぜなら、厳密に言えば、それが「聖典」であるのはそれを研究する外部の者にとつてではなく、信仰者にとつてでしかない。しかも、宗教内部の人々は「聖典」という用語を使わないかもしれない。こうした一般的な概念は、観察者が推定したものであつて、必ずしも内部の人々の概念ではない。例えば、信仰心の篤いイスラーム教徒やキリスト教徒は、『コーラン』や『聖書』をそれぞれ「聖典」と呼ぶかもしれない。なぜなら、それらはそれぞれ、聖なる「書物」や「書き物」のリストあるいは正典に記された神の言葉であるからである。一方、ヒンドゥー教徒であれば「ヴェーダ」聖典すなわち「シュルティ」(śruti)、仏教徒であれば「経典」(sūtra)を超越的真理の特別な媒体として挙げるかもしれない。しかし、宗教学者の視点からは、これらは「聖典」と呼ばれる。なぜなら、イスラーム教徒とキリスト教徒、あるいはヒンドゥー教徒と仏教徒は、彼らの個別の文書において、神や永遠の真理の言葉を聞くと言言しているものであり、ある意味で、神や永遠の真理の言葉に対する類似的な関係を持つているからである。

その他の宗教的現象についても同じことが言える。成年式 (puberty rite) などの儀礼は、たとえそうした「通過儀礼」が宗教史に繰り返し現れるとしても、特定の機能的あるいは関係的なコンテキストを離れて理解することはできない。われわれは研究を始めるにあたり、そうした繰り返し起こる現象を絶対的なカテゴリーや理念型、もしくは超越的な原型として扱わないほうがよいであろう。繰り返し起こる現象は、カテゴリーなどのいずれかあるいは全てに当てはまるかもしれないが、実際当てはまるかどうかは哲学あるいは神学が扱う問題であって、歴史学が扱う問題ではない。明らかなのは、それらが関係的な構成体であり、その存在と具体的詳細は特定のコンテキストと特定の信仰に基づいているということである。

最後に第四番目に指摘したい意味合いとは、私の当初の聖典研究において見えてきた、**特殊と一般の弁証法**と呼ばれるものの重要性である。特殊と一般の弁証法とは、宗教学者がある宗教伝統における自分の専門研究を他の宗教的伝統、すなわち宗教一般と関係づける方法、あるいは、比較研究者が自分の専門研究を比較研究の視点から行う方法のことである。もしも私が聖典の概念をまずコーランの信仰心という具体的なコンテキストで把握し、それから後にイスラーム以外のその他のいくつかのコンテキストにおいて検証していなかったならば、私が実際おこなったような、聖典の概念的比較的控えめな再評価すらできなかったであろう。聖典や儀礼、神話や神秘主義など、一般的なカテゴリーやパターンに関する抽象的で理論的な考え方は『ヴェエダ』、『仏教経典』、『コーラン』、『聖書』の文書などの単一の現象にのみ焦点を当てる研究と同様、確かに実り多きものになりえる。しかし、私はある特定の問題とコンテキストを扱いながらも、同時に他のコンテキストにおいて、それと類似している問題をしっかりと認識している時、一般化が最も容易に行なえると考えている。実際、そうした認識こそが、宗教の一般史、ある

いは宗教の「比較研究」にとって根本的な基盤であると思はう。

私は宗教史学や宗教学などの「学問分野」(discipline) について語る必要はない、と感じてきた。人類史における社会的、政治的、経済的、科学的な側面などに対する意味での宗教的な側面と経験に関心の焦点をおいた研究の分野や対象について語ればそれでよいと思う。そもそも、われわれは研究する上で、十分な単一の方法や方法論を持つてはいない。むしろわれわれは、器用な仕事師 (*bricoleurs*) となつてさまざまな学問や方法を利用して研究の対象を正當に扱おうとする。聖典の研究の中で見えてきたことは、比較・歴史研究というより大きな研究には、既に言われているように、特殊と一般の弁証法が関わっているということである。しかもそれは独特の方法においてである。すなわち、一、二の特殊事例から一般へと進み、そしてできるだけ多くのその他の特殊事例の比較へ、という動きというよりはむしろ、暫定的で全体的な一般化への動きの基礎が現れることを期待(強要ではない)しながら、一つの特例事例から別のさまざまに異なる特殊事例へ進み、また戻ってくるという動きである。この弁証法においては、イスラームの『コーラン』などの特殊な例は、他の特殊な例、例えばインドの『バガヴァッド・ギーター』や日本の『法華経』などを見分け評価するのに役立つであろう。他方、『ギーター』や『法華経』がそれぞれの特定のコンテキストで果たす役割を知ること、ムスリムに対する『コーラン』の役割をより十分に明らかにできる考え方を得ることができるとは、われわれが最初に扱った問題に関わることであるが、特殊な例について累積的あるいは個別的に考察することによって、われわれが一般的な構成体である「聖典」について、はるかに優れた判断を下すことが可能となり、宗教生活のひとつの重要な側面についてグローバルに考える助けとなるであろう。今述べているのは何も革命的に新しいことではない。それはおもに、強調点と焦点の問題であ

る。私が提案しているのは、それが「聖典」にせよ人間の宗教性に関するその他の一般的なカテゴリーにせよ、それらを見分けて磨きをかけることは、われわれの研究の第一目標としてではなく、第二目標として行なわれるときに最も生産的であるということである。その場合でも、実際には、目標が完全に達成されることは決してないであろう。なぜなら、世代が変わるごとに、できるだけ正直に、その概念的なカテゴリーを新しく修正しなければならないからである。

このことから、われわれの努力は「宗教」を分析するための包括的な類型論や図式化を作り上げるという目標からは相当離れてしまった。しかしその結果、より控えめな目標が達成できるかもしれない。宗教の壮大な理論的図式の最良のものは印象深く、しばしば示唆的ではある。しかし、ウェーバーにせよ、デュルケムにせよ、ファン・デル・レーウにせよ、私が知っている学者の功績がもつとも価値あるものとなったのは、彼らが具体的な状況を引き合いに出しながら、古い仮説に対して新しい方向性や新しい問題を提案した時であり、ここに彼らの主要な価値があると私は見ている。比較研究がより価値があると思えるのは、隠れた法則や一般的構造の発見を目指す「科学」としてよりは、データと理論、特殊なものとの一般的なもの、疑問と仮説の間で存在し続ける弁証法としてのなのである。

一般に「聖典」の特徴とされることのどれひとつも普遍的とは思われないにしても、既に述べたように、私には「聖典」という概念を捨て去ることはできない。しかし、具体的に多様な宗教的データをさらに研究することで、それを常に検証し続けることは非常に良いことであり必要なことであると確信している。この点に関して、聖典研究の方向性、また、まさに宗教学全体の方向性を示すものとして、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドが『科

学と現代世界』(Science and the Modern World) において述べた格言を取り上げることが適切であろう。それは「どの世代も、その親が作った無意識の仮説を批判する。どの世代も仮説には同意するかもしれないが、それを最終的なものとは捉えず、常に批判の対象としておく」というものである。私は先代から受け継いだカテゴリーの一つとして、「聖典」の概念に同意するかもしれない。しかし、それを常に開かれた場において、言わば燃やしておかねばならない。それは「祈り」や「巡礼」、あるいはその他のいかなるカテゴリーについても同様である。このことは、われわれの研究の焦点が何であれ、もしも信仰と実践のさまざまな歴史的伝統において、特殊な要素とよく似た要素を正当に扱うのであれば、宗教の比較研究や宗教史研究に身をおくわれわれすべてにとって、きわめて妥当な試みであると思われる。

注

- (1) この論争に関するウェリアムの説明は以下を参照。R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA and London, 1962), pp. 47-52. 原著は以下を参照。Itinera et relations fratrum minorum saeculi XIII et XIV 所収“Fr. Guillelmus de Rubruc, *Itinerrum*.” また、比較については以下の文献も参照。A. van den Wyngaert, *Sinitica franciscana* (8 vols., 1929-75), v. 1 (Florence, 1929): 147-332.
- (2) Peter the Venerable and *Islam* (Princeton, 1964) 所収 *Summa totius haeresis saracenorum* (James Kritzeck 編), p. 206 を参照。
- (3) 「聖典」はニルチヤ・エリブアーヤの *Patterns in Comparative Religion* (New York, 1958, 1984) を取り上げられたことになるカテゴリーの一例である。また、シエームズ・ヘースティンズ (James Hastings) 編の *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (12 vols. Edinburgh, 1908-23) にも「聖典」の項目は出ている。
- (4) この問題の古典的な業績は次の著書である。Johannes Leipoldt and Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Reli-*

- gionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt (Leipzig, 1953). 本邦版の『地中海の歴史』Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis, 1993) 邦訳『ミリアム・レヴィングの聖書』*Rehinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Albany, NY, 1989) を参照。一説は『ミリアム・レヴィングの聖書』の序文に「聖書とは神の御言葉の歴史」(Oral Aspects of Scripture in the History of Religion (Cambridge, UK, and New York, 1987, 1992), pp. 173-174, n. 2.
- (5) Joseph de Ghellinck, "Pagina' et Sacra Pagina'. Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné," in *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain 1947), p. 33.
- (6) Theodor Zachariae, W. Caland, *De Ontdekkingsgeschiedenis van den Veda's* 著者註 Göttingische gelehrte Anzeigen (König. Gesellschaft der Wissenschaften) 183 (1921), p. 160.
- (7) 拙訳。
- (8) 邦譯 "The Earliest Meaning of 'Qur'an'," WI, n.s., 23/24 (1984): 361-77 (Andrew Rippen 譯書に準ず) を参照。
- (9) 例へば『聖書の神学』を参照。 *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources with Reference to the Divine Sowing, or Hadith Qudsi* (The Hague 1977).
- (10) 前掲書 pp. 55-56 参照。
- (11) 前掲書註 "The Earliest Meaning of 'Qur'an,'" n. 7 参照。
- (12) 邦譯 "Scripture as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture," Richard C. Martin ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, AZ 1985), pp. 23-40 参照。
- (13) Constance Padwick, *Muslim Devotions* (London 1961, 1969), p. 114. 以下は *Munājāt Sayyidina Mūsā* (田口不明の『ムハンマド Cairo and Damascus』からの翻訳による。本稿では『ムハンマド語の定冠詞に関する翻訳者のミス』を訂正するため) 語順に若干の変更を加えた。また私は翻訳者の「福音書」(gospels) という表現を「聖なる文書」(sacred texts) に変えてくる。それは、アラビア語「福音書」という表現が使われていたとは私は思えなからう。
- (14) コンドゥー教の聖典的口述性について、私のより詳細な議論は、前掲拙著 *Beyond the Written Word*, pp. 67-80 を参照。本稿は『レヴィングの聖書』 pp. 102-128 が所収の Thomas Coburn の重要な論文 "Scripture in India: Towards a Typology of the Word in Hindu Life" (『オリエント』 52 (1984): 435-459) に拠る。
- (15) Josef Balogh, Marshall McLuhan, J. C. Carothers, Walter Ong, Jack Goody and Ian Watt, Michael T. Clanchy, Eric

Havelock, Elizabeth L. Eisenstein などのリテラシー及び口述性に関する論考を参照。こうした研究者のすべでの論考は、前掲拙著 *Beyond the Written Word* の文献リストに挙げられている。これらの論考はすべて、同書の Part I の pp. 9-44 に引用され、また (あるいは) 議論されている。拙著が出版されたあと、古代ギリシャ及びローマから五世紀までの、口頭のコミュニティ・シジョンや読み書きの能力に関するより綿密な理解によって重要な作品が、少なくとも一冊出版されている。それは以下の書である。° William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA, and London 1989).

- (16) 前掲書 pp. 117-154. ほか、ノットリン、編の前掲書所収の拙稿“Scripture as Spoken Word” (pp. 129-169) も参照。
- (17) 注(2)を参照。
- (18) 例へば Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q.* (Philadelphia 1983) を参照。
- (19) *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar 1883ff.) 正収の“Vorrede zum zweiten Theil v. 1548” 54: 474 を参照。
- (20) Zeph Stewart ed., *Essays on Religion and the Ancient World* (2 vols., Cambridge MA, 1972), I: 333.
- (21) ウェルンリッヒ・スミスの前掲書 pp. 176-195 (“The Classics: Chinese and Western”) を参照。
- (22) Said, *Orientalism*; Fischer and Marcus, etc.
- (23) Mircea Eliade et al., eds., *The Encyclopedia of Religion* (16 vols. New York: Macmillan, 1987) の項目“Scripture” (vol. 13: 133-145) を参照。
- (24) スミスの遺作となった聖典に関する前掲書、および彼の主著 *The Meaning and End of Religion* (New York 1962) を参照。また特に *JAR* 39 (1971): 131-140 所収の“The Study of Religion and the Study of the Bible,” 及び *JMES* 11 (1980): 487-505 所収の“The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian’s Nonreductionist Interpretation of the Qur’an” を参照。

付記 本稿は、一九八七年一月にボストンで開催されたアメリカ宗教学会年次大会 (American Academy of Religion Annual Meeting) において、筆者が初めて行なった総会講演の原稿を加筆・修正したものである。

現代社会と宗教哲学

氣多雅子

一 西田幾多郎とハイデッガー

日本の宗教哲学を代表するものとして、まず西田幾多郎の哲学を挙げることができる。西田以前には日本における独自の哲学と呼びうるものはいまだ存在せず、西田以後の日本の哲学は、西田哲学を何らかの形で継承するにしても批判するにしても、その存在を無視することはできない。そして、西田哲学の影響は、専門の研究者の間だけのものではなかった。一九一〇年代から四〇年代にかけて西田のテキストを読むことは一種の社会現象にまでなり、「絶対矛盾的自己同一」「絶対無」「場所の論理」といった術語を口にすることは当時の知識人のあかしであった。⁽¹⁾

戦後の西田哲学および京都学派の哲学は、戦時におけるその思想的役割への批判によって規定されるようになる。即ち、それらが太平洋戦争を聖化しアジア諸国への日本の帝国主義的支配を正当化する役割を果たしたという評価が強く打ち出され、彼らの哲学思想そのものは一般には殆ど省みられなくなった。西田の著作がようやく純粹に哲学的関心に基づいて読まれるようになったのはだいたい一九七〇年代ぐらいからである。だが、一九八七年に

ヴィクトル・フアリアスがハイデッガーがナチスに非常に深く関与していたことを暴露する著作を公刊し大きな論議を引き起こしたのと連動して、西田の戦争加担への批判が再燃し、海外においては現在なお、政治的評価が西田哲学の理解に影響を与え続けている。

このように政治的文脈の中に西田哲学を取り込んでゆき、しかも現代から過去を裁くような態度で西田を批判することに對して、さまざまな疑問が投げかけられるのは当然であろう。西田の哲学的著作はあくまでその思考の哲學的意義において読まれるべきであり、彼への政治的評価によつてその著作の価値が左右されることはない、という意見はどこまでも正当である。だが、このような批判がいつまでもくすぶり続けているということは、そこにまだ議論されていない、そして議論されるべき問題が潜んでいることを示唆しているように思われる。

同じことは、ハイデッガーについても言える。ハイデッガーが一九三三年にナチに入党し、フライブルク大学総長となり、翌三四年四月に総長を辞任したということは、戦後、いろいろな議論を引き起こした。彼がかなり深くナチスに関与していたことをうかがわせる資料は次第に公にされ、フーゴー・オットやオットー・ペゲラーはハイデッガーの政治的行動のもつ意味が思想的に根の深いものであることを指摘したが、それは専門家のなかでの議論に止まっていた。一般的には、ハイデッガーの国家社会主義への関与は一九三三年から三四年という短い時期のものにすぎず、それも彼自身の積極的な意志によるものではなかった、というのが定説であったと言つてよい。

先述のフアリアスの著作『ハイデッガーとナチズム』は、フランスのジャーナリズムにおけるセンセーショナルな報道と論争を介して、ドイツやブラジル、アメリカにおいてもハイデッガーのナチ加担について公の論議を引き起こした。二十世紀後半の欧米の思想界は、ナチズムの問題をどう清算するかということ課題として展開してき

たと言つてもよく、二十世紀に最大の影響力をもつた哲学者であるハイデッガーのナチ関与がそう簡単に解決済みにはならない問題であることを、この論争は明らかにした。

ハイデッガーと西田の政治的態度には大きな違いがあり、その思想のなかでのこの問題の位置づけも非常に異なっている。⁽³⁾異なる歴史的文脈のなかに置かれた思想をひとつにまとめて論ずることは、乱暴なことである。だがそれにも拘らず、両者が連動して批判されるのは理由のないことではない。そこにあるのは、最も深く最も根本的に思惟した思索者が、どういう意味にせよ、歴史における人類的不幸に加担した責任を問われているのは何故か？ というきわめて素朴な疑問であろう。ナチズムやファシズムが絶対悪であるかのような評価の仕方はそれ自体、危険であるにせよ、それらが人類史上、特筆に値する不幸を引き起こしたことは確かである。そういう不幸をいわば参照板として、思索の徹底性や考察の深さというものに疑問符が突きつけられたのである。なお、ここでは彼らの思考の個人的特質は括弧に入れておく。ここで問いたいのはもっぱら、根源的思索を掲げることの意味である。

二 ハーバースの批判

この疑問符の中身を考察する手掛かりは、ハーバースのハイデッガー批判にある。ハーバースは繰り返しハイデッガーの思想や行動を批判しているが、『ハイデッガーとナチズム』に寄せた序文では一切の批判を「概念的な思考よりもっと厳密な思考が存在する」とするハイデッガーの「举措(Geset)」に集約している。「こうした举措と結びついているのは、まず第一に、少数の幾人かの者のみが真理への特権的な通路をもち、不可謬の知を保持しており、公に通ずる論証をしなくてもいいのだ」という主張・自負である。第二に、こうした権威的な举措と結

びついているのは、知の妥当性と間主観的な検証・認知とは無関係であるとするような道徳や真理についての概念である。こうした举措と繋がっている第三は、学問というのは平準化をもたらすものであるとして、そうした営みから哲学的思考を切り離そうとする態度であり、コミュニケーショナルな日常実践の経験の地盤から、やはりそこに根ざしているはずの、強調された意味での非日常的なものを切り離して考えようとする志向であつて、万人に対する同等な尊敬の破壊である⁽⁴⁾。

ハイデッガーは一九二〇年の講義録では、学は単なる派生的な厳密さをもっているにすぎないのに対し、哲学は根源的に厳密であると述べている⁽⁵⁾。それに従えば、彼が「概念的な思考よりもっと厳密な思考」をめざしているのは確かである。また、彼が「不可謬の知を保持する」ところに立つと見るのは明らかに不適切であるが、彼の根源的思考が「公に通ずる論証」を伴うものでないことはその通りである。或いは、彼が真理の根源的なあり方を「知の妥当性と間主観的な検証・認知」には見出さないということは当たっており、彼が学と哲学を区別することは確かであるが、根源的思索を追い求めること自体を「権威的」と呼ぶのは不適切であり、彼が日常的経験の地盤から非日常的なものを切り離して考えようとしているという批判は到底的確とは言えない。この箇所に限らず、ハーバーマスの批判は常に、鋭く問題点を言い当てている箇所と、全く的外れの箇所とのまだら模様をなすのである。

このまだら模様の原因は、ハーバーマス自身の思考の展開する場所がハイデッガーのそれと大きく異なり、その差異が殆ど通訳不可能なところにある。ハーバーマスにとって、思考は「コミュニケショナルな日常実践の経験の地盤」に基づき、論証や間主観的検証・認知が有効であるところの思考空間を動くべきものである。この空間を

さし当たって「公的」な空間と言つてよいであろう。彼のハイデッガーへの批判は、ハイデッガーの思索が公的空間から遠く離れて「高み」へと飛翔しようとする志向をもつことに向けられるのであり、この志向が「権威的な举措」と見られるのである。

三 ハイデッガーの真理への問い

ハイデッガーのこの「举措」がことさらはつきりと示されるのは彼の真理論であり、真理論には彼の思索の根源性が顕著に現れている。⁽⁶⁾彼の真理への問いが最初に仕上げられた論述は、『存在と時間』第四四節である。彼はまず、真理の在りかは言表(判断)であり真理の本質は判断とその対象との一致の内にひそんでいるという伝統的な真理概念から出発し、その真理概念の存在論的諸基礎から邪魔物を取り払い、その諸基礎の方から真理の根源的現象が見えるようにする。⁽⁷⁾つまり、「真で在ること(Wahrsein)」とは「発見しつつ在ること(entdeckendsein)」であるということが見えてくる。そして、この真理の定義が実は古代ギリシアの真理把握と同じであり、それは結局、アポフアイネスタイ(現わにする)という仕方におけるアレテーウエイン(真を語ること)であること、即ち、存在者を——覆蔵性(Verborgenheit)から取り出しつつ——その非覆蔵性(Unverborgenheit)において見えしめることであるとする。そして、この非覆蔵性としての真理が如何にして判断と対象との一致という真理概念にゆきつかざるを得なかつたか、どうして判断が真理の住みかとなるに至つたかを解明する。その上で、「発見すること」が世界内存在の一つの存在様態であり、内世界的存在者の被発見性は世界の開示性(Erschlossenheit)に基づいているということから、最も根源的な意味での真理は現存在の開示性であることを論ずる。そしてさら

に、現存在が等根源的に真理と非真理の内に在るということを明らかにする。つまり、現存在が本質的に自らの開示性であり、開示された現存在として存在を開示し存在者を発見する限り、現存在は「真理の内に」在るのであるが、その一方で現存在は本質的に類落しつつあるが故に、自らの存在体制 (Sensverfassung) にしたがって「非真理 (Unwahrheit)」の内に在るのである。このロンテクストの中で、「決意性 (Entschlossenheit)」が「現存在の本来的な真理であるが故に最も根源的な真理」であると見なされることになる。決意性において、存在者は近づき得るものとなり、それ自身を真なるものとして示すのである。

この『存在と時間』における真理論ならば、ハーバーマスの思考空間はまだ批判をはらみつつ、それを受け取ることができるといえる。その論考が、公の議論の場で通用する真理概念 (判断と対象との合致) の前提となっている存在論的諸基礎を論究するという、基礎付けの構図をもっているからである。しかし、ハイデッガーの真理への問いがさらに突き詰められて、現存在の開示性が「関わり合うこと」に属する開けて立つこと (Offenständigkeit des Verhaltens) として受け取り直されるようになると、ハーバーマスはもはや受け入れることを拒否する。そこでは、現存在の方から真理に向けて思索されるのではなく、真理の方から現存在のあり方が思索されるようになる。その思索の歩みにおいてハイデッガーは、個々の関わりの中で、それが関わる存在者を露現することにおいて、全体としての存在者が覆蔵されるという事態を洞察するのであり、その事態のさらに根底に、覆蔵性が非覆蔵性のために最も固有なものを所有として護っているという構造を看取する。つまり、存在者全体の覆蔵性は非覆蔵性よりいっそう根源的なのであって、存在の真理の本質はどこまでも露現することを拒否する覆蔵性であることが洞察されることになる。この洞察は、さらに『哲学への寄与』において性起の思想とない合わされてゆくのであるが、そこで

は、どこまでも露現することを拒否する覆蔽性を覆蔽性のまま思索しようとするという、もともと不可能と言ってもよい試みがなされてゆく。根源的思索の貫徹が、ハイデッガーをそこまで導く。その一切の超越論的枠組みを放棄した思索の境界がハーバーマスの思考の地平と断絶したものになるのは、避けられない。

四 公共性と真理

ハーバーマスは、公の論議における真理性が判断と対象との合致に基づくところの確実性であると見なしている。我々がこの世界の内で行う経験的判断について到達しうる真理性は、この確実性であって、それは、すべての判断が客観という共通の対象に向かっているということによって成り立つものである。この対象の共通性は、或る判断がすべての人間に伝達可能でありすべての人間の理性に妥当すると考え得ることから推測される、という考えを、ハーバーマスはカントと共有している。

そうであるなら、公共的場における真理概念は、まさにハイデッガーの言う伝統的真理概念に属するのであって、ハイデッガーの真理への問いは、そのような真理性の追究される位相に対してより根源的な思索を遂行したと主張できるであろう。だが、そう簡単に済ませることができないのは、公共的空間における真理性の有りようが深刻な変容を示しているからである。

アーレントは、「公共性」という概念に、公表性と共通世界性という二つの密接に関連した現象が属していると考えている。公表性とは、アーレントの言い方では「すべての人によって見られ聞かれ得ること、そして可能な限り最も広く知れ渡ること」であるが、自己が自己自身をできる限り多くの他者の見聞に向けて露わに示すことであ

ると考えられる。この規定の一つの要点は、この露わに示すことが他者たちが見ること聞くことに向けてなされるということであり、もう一つの要点は、この露わに示すことが一人の汝に対してではなく、複数の他者、原理的にはすべての他者に対してなされるということである。アーレントが「我々にとって現れ——それは、他者たちによっても我々自身によっても見られ聞かれる存在であるところの何ものかである——がリアリティを形成する」と言うように、公共性はリアリティの成立する場として考えられていることに注意を払わなければならない。アーレントによれば、他者たちに見られ聞かれ知れ渡ることによって、我々は世界と我々自身のリアリティを確信することができる。見られ聞かれることが複数でなければならないのは、複数になることによって、複数のパースペクティブ及びアスペクトの同時的な存在が可能になるからである。さらにそれらのパースペクティブ及びアスペクトが同一の対象に関わっていると認められることが必要であり、それが認められるとき、共通世界が現前する⁽¹⁾。これが、「公共的」という語の第二の意味たる共通世界性である。

したがって、判断と対象との合致としての真理が具体的に成立するのは、公共的空間においてである。逆に言うとき、公共的な場とは、確実性としての真理が存立し得るということが人々に認められた場であると言える。公共的な場が成立するには何らかの歴史的社会的条件が必要であり、我々はハーバーマスにならって、公共性という概念を歴史的カテゴリーとして扱わなければならない。そして、社会科学の分野では久しい以前から、現代社会では公共性が消失したのではないかという議論がなされてきた。

アーレントは、彼女のモデルとした古代ギリシアの公的領域は、ローマ帝国の崩壊とともに失われたと見ている。ハーバーマスはそれを承けて、中世の封建社会における代表的具現 (representativ) という限定された形態

の公共性が終わりを告げた後、十七、八世紀のヨーロッパ世界に市民的公共性が形成され、それが十九世紀には空洞化するに至ったことを、詳細に論じた。この市民的公共性の理念の空洞化の原因は、産業資本主義の発展と近代法治国家の制度化によって引き起こされた社会構造の変化に求められるのであるが、この空洞化が公表性の原理の変容という形をとったことに注目する必要がある。ハーバーマスはこの変容を、批判的公表性 (Kritische Publizität) が操作的公表性 (manipulative Publizität) によって駆逐された現象として語っている。⁽¹²⁾

批判的公表性を典型的に示すのは、カントが「公法の超越論的公式」として提示した公表性の原理である。ここでは公表することは、公表された事象を公衆の理性的な思惟と討議という批判の審廷にさらすことだと理解されている。この批判の機能が近代市民社会において重要な政治的意義を担うことになった。そして、公衆が理性的に思惟し得るということは、共通世界を形成し得たのである。それ故、公衆は他人の指導なしに自分の理性を使用する能力をもつようにならなければならないのであり、そのために人々は「市民的教養」を身につけて啓蒙されなければならないなかったわけである。理性的思惟は、私的利益関心や特殊的利害関心から離脱して自分の意見を形成することができると働きであって、公表性には、意見が利害関心から離脱しているか否かを試験する役割と、意見を洗練し鍛え上げていく役割が求められたのである。

この批判機能を失って、代わりに示威機能をもつようになった公表性を、ハーバーマスは操作的公表性と呼ぶ。社会構造の変化によって、公共性の中へ組織された私的利益の間の競争が侵入してきて、もともとは市場圏(私圏)での自動調整に委ねられていた私的利益の調停を公共圏において行わざるを得なくなつたために、公共の論議の場に、合理的討論ではなく、競合する利害の示威行動 (Demonstration) が現れてくる。⁽¹³⁾つまり、操作的公表性

の空間は、公衆の理性的な議論や合意がなされる場ではなく、私利私害の調停が行われ妥協が戦い取られる場なのである。ラジオ、トーキー映画、テレビジョンなどの二十世紀の新しいメディアの登場が、この公共性の機能変化を後押しする。公表性の示威機能はそれらのマス・メディアによって異常な発展を示し、マス・メディアの巨大な射程と影響力が、政治的広報と経済的広告との相互浸透を促進させてゆく。

二十世紀において、この公表性の操作的機能は極端な展開をみせ、操作的というだけでなく仮構的といえるまでの機能をもつようになったと言えるであろう。

五 非覆蔵性と公表性

さて、公表性の機能が操作的なものに変化したことは、公共性を構成するもう一つの契機である共通世界性が消滅したことを表している。人々はもはや、理性的思惟という地盤を共有しない。理性的思惟の意味は変質し、理性的思惟そのものも変質していく。もはや意見は何らかの利害関心を背負って形成されることを、誰も疑わない。共通世界性を惹起させることができないうことによつて、公表的空間は単なる公表的空間に留まり、公共的領域になり得ないのである。

このような公表的空間には、確実性としての真理は保証されていない。そもそも真理という概念がそこには属さない。そこでは他者たちに見られ聞かれ知れ渡ることによるリアリティは、見られ聞かれ知られる刹那を満たすが、そこで何も露わに示さない。アーレントは、古代ギリシアにおける「見られ聞かれることによるリアリティ」のなかに、はつきりと、露わに示されるものを看取していた。それは、言論と活動における行為者であり、言い換

えれば「あなたは誰か」という問いに対する答えであつて、この「誰か」ということにおいて人間は不死であることができると、アーレントは考えていた。しかし、現代社会の公表は、不死性を可能にするようなものを何ら露わにしないことがいわば前提となつてゐる。その結果、自己を見られ聞かれることへと曝すことから、それを見聞きする当の他者たちが希薄化しており、したがつて他者たちに対峙する自己も希薄化せざるを得ない。曝すことそのことだけが肥大化して、現代の公表的空間を構成してゐる。

このような公表性を、非覆蔵性としての真理の思想において、非真理の一つの様態として把握することは必ずしも不可能ではないが、そのように見なすとき、現代の公表性の空間は根源的思索の視界から実質的には退出する。だがそれは、公表性の空間から根源的思索が退出することでもあつたのである。

六 宗教哲学と公表性

ところで、周知のように宗教哲学は、啓蒙主義と理神論を背景として成立した。カントは啓蒙の主眼点が宗教の事柄にあると述べているが、宗教についての論議は、市民的公共性の基盤を育成するものであつた。カントは宗教の事柄に関して公衆に向けて理性を公的に使用することを特に重要視したが、『単なる理性の限界内における宗教』（二七九三年）はまさしくその実践であつた。理性の公的使用として、宗教哲学には、宗教についての私的利益関心や教派的利害関心から離れた学問的研究であることが課せられたのであるが、そのことは極めて実践的な企図の中に置かれていたのである。そして、カントだけでなく、フィヒテもシュライエルマツハーもヤコービも、公衆に向けて、宗教に関する事柄を論じた。宗教哲学は最初から公表性の空間に場所をもつものとして立てられたのであり、

宗教的状况がそれを要求したのである。その場合の公表性は言うまでもなく批判的な機能をもつものであった。

こうして近代的理性の立場に立脚して成立した宗教哲学は、やがてその理性の立場の自己批判を深淵的次元にまで展開する地点へと突き詰められ、ニヒリズムの到来のなかで、宗教性を宗教性として直接的に語るのではない、宗教の事柄の思索の形が出てくることになった。西谷啓治はそれを「宗教と反宗教乃至は非宗教との両方に跨った、不確定に動く折衝地帯に身を置いての省察」と呼んでいる。⁽¹⁴⁾

ハイデッガーも西田も自らの哲学の営みを宗教哲学として自己理解してはいない。覆蔵性と非覆蔵性という真理の捉え方はユダヤ・キリスト教の神の隠れと顕れを直ちに連想させるのであるが、ハイデッガーは真理への問いの中に神学の残滓が紛れ込むことを強く警戒している。神学的残滓を排除することで、ハイデッガーによって真理は根源的に思惟され得たのであった。また、西田は仏教のなかで自覚的に開発された経験のあり方を、仏教の言葉を用いることなく、哲学の「論理」として言表することを積極的に選び取り、そうすることで根源的に思惟し得た。

彼らの脱宗教的な根源的思索が、人間存在の根底に深く切り込んで、宗教の事柄が人間の現象として起こってくるもとの事態を掘り起こすものであったことは明らかである。私見によれば、それぞれの文脈において根源的なものを根源的に語り出した西田とハイデッガーは、それぞれの仕方、二十世紀の宗教哲学の典型となったのである。

一九三〇年代四〇年代に、ナチスが宣伝省の統制下においたラジオ放送を最大限に利用して、内外にきわめて巧妙な広報活動を行っていたことはよく知られている。日本における戦前のメディア統制も、巧妙とは言えないにしても強力なものであった。公表性の操作的機能が大きく開花したのは、まさにこの時代であった。西田やハイデッガーが根源性を語ったということは、一面では、彼らの言表の歴史的場所であった公表性の空間が要求したことで

ある。だがその操作的公表性がまた、彼らの「根源的思索」に対し、それにふさわしい文脈の中での確な理解と評価を向けさせる代わりに、何か崇高な事柄を述べているかのように響かせるオーラをまとわせ、そのオーラによって人々に影響を与えたのであった。二十世紀の公表性の空間は、根源性を提示する思想を、そのものとして受けとめることができないことを示した。根源性は公表性の操作機能の中で別のものに変形して受け入れられ、変形したものがそれ自身の生命をもつて働きを及ぼしてゆく。それは、根源的思索そのものは無垢であるという意味ではない。根源的思索はそもそも振れる素質をもっていたのであり、公表的空間はその素質を開花させたのである。

ハーバーマスの思考の強みは、公表的空間の可能性と限界を熟知しているとともに、自らの思考の居場所を自覚している点である。ハーバーマスは公表的空間にとって危険な思索を拒絶する。

宗教哲学者は、根源的思索が公表的空間において理解され得ないことを非難できないであろう。それは、根源的思索の根源性の蹉跎であつて、理解され得ないことに對する責任は、宗教哲学そのものに帰せられる。ここで、宗教哲学は学問の公表性という特殊な公表的空間の内に逃げ込んで、一般的な公表的空間における責任を曖昧にすることはできない。或いは、根源的思索は詩や芸術作品との共振に身を委ねて、公表的な思惟空間から撤退することもすべきではない。公表性空間から真理性が喪われたことによつて、根源的思索はそれ自身の在り場所を喪い、しかもそのことになかなか気づくことができないでいる。それは、宗教哲学的思索が公表性の空間に対して、事実上、閉鎖的なものになったことを意味する。

だが、公表的空間から根源性そのものが問いに付されているという事態が見えるとき、宗教哲学の新たな課題が見えてくる。(思索がそれ自身の課題を見出すことと、それ自身の思索の在り場所を見出すことは同義である。)

その課題は、非覆蔵性と公表性の間にある。根源的思索の振れる素質という問題も、ここに解明の糸口があると思われる。非覆蔵性と公表性という二つの露わにすることの間には断絶がある。宗教哲学の課題は、非覆蔵性と公表性との間に広がる深淵そのものである。ただし、その深淵において本当に問われるべきであるのは、覆蔵性と私秘性であろう。露わにすることを可能にするところの覆い隠すこと、秘し護ることは、より鮮明に宗教の事柄である。(こういう言い方によって決して、問題を謎めかそうとしているのではない。アーレントは、愛や善行が、決して他者の見聞にさらされるべきではないもの、徹底して隠されるべきものであることを論じている。ここに考察すべき問題は多々あるが、事柄としてはまったく単純である。)

一九九〇年代にはコンピュータの普及と衛星技術の進歩のなかでインターネットの整備が急速に進み、公表的空間は新しい変容を示しつつある。もともと市民的公共性が解体してきたのは諸般の理由から国家と社会の相互浸透、公的領域と私的領域の相互浸透が起こってきたためであり、二十世紀の公表的空間は公的領域と私的領域の区別が曖昧化しているという特徴をもつ。だが、インターネット上に出現する公表性の空間は、アクセスできる広がりとしては地球規模でありながら、極端に私事性の度合いの高い領域をつくり出すことができるという新しい特性をもつ。そこには、技術に主導されて、これまでになかった公表性の質が出現している。これが、公私の関係のなかでの公表性という概念の位置づけに、異変を引き起こすに至るか否かはまだ未知数である。

近年、宗教の多元化の状況について盛んに語られるが、多元化という事態がまず指し示しているのは、公表性の空間が宗教の第一の認知空間になっているということである。現代の公表的空間を最初から存立の場所とする諸宗教は、擬似的宗教という性格をもっている。何故なら、それらの諸宗教はどのような教義を掲げようと、その存立

基盤において、真理性と根源性を内包することを放棄しているからである。なお、この擬似的という表現には価値評価は含まれていない。むしろ、この疑似性の中に、現代世界に生きる人間の苦悩が潜んでいるのであり、根源性からの疎外がこの苦悩を深くしている。そして、根源的思索は、現代社会を生きている人間の苦悩から疎外された状況にある。⁽¹⁵⁾

他者たちに見られ聞かれ知れ渡ることによるリアリティに関して、宗教哲学はこれまで真剣に問題にしたことはなかった。しかし、ここには重要な宗教の問題が潜んでおり、それを思惟することによって初めて、非覆蔵性と公表性の間を問うことができる。この二つの露わにすることの間に、我々の現実における宗教の在処を思惟することが宗教哲学に課せられている。

このように宗教の在処を追究する我々の思惟のあり方は、再び根源的であろうとする思惟だと言われるかもしれない。それはその通りであって、根源性に突きつけられた疑問符に対して、根源性を生起せしめる努力をする以外に、宗教哲学のなすべきことはない。それにも拘わらず、西田やハイデッガーの思索の根源性は真の意味での根源性ではなかったと見なして、この努力を再び根源的思索として自己理解してしまうとき、非覆蔵性と公表性の間は見えなくなるのである。

注

(1) それらの術語を口にした人々がすべてその術語の意味するところを的確に理解したとは到底考えられないが、西田哲学と当時の人々の内的要求との間に或る種の精神的呼応があったと推測することができる。人々は西田のテキストから何らかの「心的態度 (Gesinnung)」の教示を受け取り、それをそれぞれの仕方で自らの人生において内化していったのであろう(参考、船山信

一『大正哲学史研究』法律文化社、一九六五年)。

(2) たえば次のような疑念がしばしば表明されてきた。常に批判のやり玉に挙げられる「日本文化の問題」や「世界新秩序の原理」の叙述は、西田が置かれた時代状況の中で、西田自身が思索した文脈の中で批判されるべきではないか。批判者は自分の議論に都合の良い箇所だけ取り出して西田の全体像を作り上げているのではないか、等々。

(3) ジョン・C・マラルドは四つの違いを挙示している。即ち、第一に、ハイデッガーが政治的状況に巻き込まれたのは学長として且つフライブルク大学の正教授としてであったが、西田は有力な私的市民としてであった。第二に、ハイデッガーが関与したのはいろいろな行動と非哲学的諸著作によってであるのに対して、西田の場合は彼が自らの全面的な哲学の一部と考えた諸著作によってである。第三に、西田が意図よりも結果として共犯的であったのに反して、ハイデッガーが意図的に共犯的だったということである。第四に、彼らが巻き込まれた当のもの、つまりホロコーストへと導いていったナチズムと、それ自身の残虐行為を内蔵した日本的な全体主義との間の相違である(『世界文化の問題——西田の国家と文化の哲学の体得へ』『思想』八五七、一九九五年一月号、岩波書店)。

(4) Vorwort von Jürgen Habermas, in: Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1987, S. 35. 山本尤訳『ハイデガーとナチズム』名古屋大学出版会、一九九〇年、二五頁。

(5) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, II, Abt., Bd. 60, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 10.

(6) 他方、西田の思索の根源性は、次のような表現で語られるものであった。「私はいつも同じ問題を繰返し論じて居ると云はれるが、『善の研究』以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考へようと云ふにあった。すべてがそこからさかすかしく立場を把握するにあった」(『西田幾多郎全集』第九卷、岩波書店、一九七九年、三頁)。

(7) M. Heidegger, *Sein, und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, 1972, S. 214-219.

(8) M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I, Abt., Bd. 9, 1976, S. 185. 辻村公一訳『ハイデッガー全集』第九卷、創文社、一九八五年、二二六頁。

(9) Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1958, pp. 50ff. 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房、一九九四年、七五頁以下。

(10) *Ibid.*, p. 50. 同書、七五頁。

(11) *Ibid.*, p. 57. 同書、八五頁。

(12) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1962, 1986, S. 213.

細谷貞雄訳『公共性の構造転換』未来社、一九九二年、二三四頁。

(13) *ibid.*, S. 215. 同書、一三五頁。

(14) 『西谷啓治著作集』第一〇巻、創文社、四頁。

(15) したがって、たとえば西田の場所の論理の思想に、現代の公表的空間において論議される事象についての解答を求めるようなことは外れである。

現代宗教と宗教研究

——ポスト枢軸文明の「宗教」概念——

島 菌 進

一 「宗教」概念の流動化

現代において宗教研究について語るとき、まずぶつかる問題は「宗教」という語を安心して用いることができな
いということだろう。人によって「宗教」という語の用法が異なり、それをむりやり統一しようとして宗教の定義
などをしてみても、それからはみ出てしまうものが多く、すぐに他の側面から論じる必要が感じられてしまう。現
代宗教を例にとり、私を取り組んでいるいくつかの対象領域について例示しよう。

1 新靈性運動と文化

「科学」（科学的合理主義や唯物論）ではないが「宗教」でもないような世界観に親しみをもつと自覚する人々が
増えている。¹たとえば、気功を実践としており「気」の概念が実在の深い次元に関わるものと考えている人、夢知
らせの考え方を心理療法に応用している人、健康食を通して自然の力と交流していると感じている人、臨死体験は
死後の生を確認するものと考え前生の自分について思いをめぐらす人等々。神とか仏というより、大いなる自然、
サムシング・グレイト、ハイヤーパワーといった言葉がしつくりくると感じる人も多い。

このような考え方を代表する語としてスピリチュアリティ、あるいは靈性がしばしば用いられる。もともと宗教と不可分のものとして考えられてきた「靈性」だが、昨今は組織的な宗教から離れて個々人が靈性に目覚めるといふ方向でこの語が用いられる機会が増えてきた。一九七〇年代から八〇年代にかけてこの潮流は目立った文化現象となり、アメリカではニューエイジ、日本では精神世界といった呼称が好まれた。前者は一定の輪郭をもった運動としてとらえようとする用語だが、実際にはもつとアモルフで、多様な現象群である。そのような多様な現象群を指す語として、私は新靈性運動文化（新靈性運動、または新靈性文化の語で代表させることもある）を提唱している。

新靈性文化をどの範囲まで「宗教」とよぶかは、「宗教」という語の使い方次第である。当事者が自らの考え方は宗教ではないと唱えていても、科学的に確証される実在を超える何ものかを確かな実在として想定しているなら、「超自然的存在」への信仰であるからそれは宗教とよんでよいと論じることが可能である。一方、究極的な挫折や限界状況といったものを強く意識しておらず、意味秩序が包括性や深さの次元をもっていないので宗教とは言えないとか、教団組織や教義体系や相互の行為を律する共同規範体系をもっていないので宗教とは言えないといった議論もできないわけではない。さらにそもそもこれをひとまとまりの現象群とし、「宗教」、あるいは「宗教」に隣接する文化現象のあるタイプとしてくりだすことが妥当であるのかといった問いも投げかけうる。

だが、どのような立場をとるにしろ新靈性文化の諸現象にふれるとき、「宗教」という言葉で何を指すかにふれないですますとすれば説明不足の感を残すだろう。もつと明確に宗教として名指せるような現象（たとえばキリスト教や仏教や新宗教）との対比においてとらえるよう強いられることが、この現象群の一つの特徴とも言つてよい

だろう。

実際、新霊性文化に親しみをもつ多くの人々は、自らが明確なシステムをもった組織的な宗教と近代科学や近代合理主義のどちらとも違う何かを求めていると考えている。そして、彼らのこうした自己意識には確かに一定の妥当性がある。

2 死生学 (death and life studies)

近年、霊性（スピリチュアリティ）の語が用いられる場として注目されてきているのは、医療の場である。死に行く人々の看取り、すなわちターミナルケアや緩和医療は多くの病院や医師・看護師らが現在、取り組まざるをえない重要な知的実践的領域となってきた。ホスピスやビハラーはそのような側面が中心的な意義をもつ施設であり、従来の意味での医療の領域をはみ出しており、宗教に接する領域だと多くの人々が考えている。

ターミナルケアにおいて、医療従事者が取り組まなくてはならない重い問題の一つに、患者のスピリチュアルペイン（死生の苦悩）がある。死に直面して、人はふだんは直面することがない実存的な問いにぶちあたる。それは死の恐怖かもしれないし、人生の意味についての問い返しかもしれないし、深い孤絶の寂しさかもしれない。このような苦悩を受けとめていく言葉や態度とはどのようなものだろうか。宗教なら確かな答を示してくれそうに思える。だが、特定の宗教を信奉しない人も精神的霊的なコミュニケーションを切実に求めている。

他方、近い家族やパートナーや友人を失った者の悲嘆もそれ自身、すでに宗教や霊性に接する内容を含んでいる。喪失の打撃はふつうの日常生活の現実次元を超えた実在の奥深い層を露わにするのである。こうした悲嘆に宗教家や宗教集団が応じている場合があるのはもちろんだが、そうではないところに霊性的（スピリチュアル）な欲

求が向かっていく場合も少なくない。さまざまなタイプの悲嘆カウンセリングがありうるし、映画や小説など芸術作品を通して、また旅や仲間の集いを通して癒しが求められることもあるだろう。これらは死生学の重要な研究課題であり、応用領域である。「デス・エデュケーション」や「いのちの教育」とよばれるものは、その意味での死生学の応用領域に含まれる。死と生に向き合う実存的な姿勢を覚醒させ、育てるといった意図を含んだもので、宗教情操教育とよばれるものと意図の上でたいへん近い。

死に行く者の死生の苦悩や死別の悲嘆の経験について、またそれらに対応するケアの実践について研究し学ぶのは死生学とよばれるような知の領域である。さらに、死者を弔い、追悼する儀礼や死者について記憶する文化のあり方については諸学問領域が関心をもってきているが、それらをくみあげながら死生の文化という観点から総合していく学的営みとして死生学の語はふさわしいだろう。

死生学の扱う範囲に入り、宗教学と関係が深いもう一つの領域に、生命倫理がある。生命倫理の多々ある問題の中で、たとえば「いのちの始まり」や「死の定義」に関する問題を考えてみよう。これらは妊娠中絶の是非や脳死による臓器移植の是非をめぐり、論議されてきた事柄だが、議論の仕方にも諸宗教や諸文化における死生観が反映することが明瞭に見てとれた。脳死を人の死とするかどうかについてはキリスト教的な霊肉二元、心身二元の人間観と日本のアニミスティックな生命観、身体観の相違が話題とされたし、「いのちの始まり」をめぐる議論では個の権利を主題に中絶の是非を激しく争う欧米の文化と、ひそかに水子供養が行われる日本の文化の死生観、人間観の対比が論じられてきた。ウィリアム・ラフルーア (William LaFleur) やヘレン・ハーデカー (Helen Hardacre)

のようなアメリカの宗教学者は、この領域で重要な業績をあげている。⁽³⁾

さて、このように死生の実践や文化をめぐる学問的な知が求められるようになったのは、比較的最近のことである。では、なぜ死生学とよばれるような知の体系が必要だと感じられるようになったのかと言えば、一つには人々がかつて親しんできた死生をめぐる実践や文化が自らの生活感覚にとって疎遠であると感じられたり、欠如していると感じられるようになったからである。また、新たに現出してきた死生をめぐる問題に対して、旧来の宗教によるのとは異なるアプローチが必要だと感じられるようになったからでもある。宗教について学びたいと思うよりも、まず死生にどう向きあえばよいか知りたいという人々が増大してきたと言つてよいだろう。そういうニーズをもつ人々が、これまで宗教学が蓄えてきた知を活用したいと望んでいると思われる。

実際、ここに列挙してきた諸問題はいずれも宗教学研究と境を接しており、宗教学の成果を踏まえ発展させていくことが望まれる領域である。死生観の比較研究は宗教学にとってなじみ深い領域であり、主としてその領域から宗教学は死生学に大きな貢献ができるだろう。しかし、確かに死生観の比較研究は死生学の基礎となるものの一つだが、死生学は必ずしもこの領域に限定されるものではなく、死生学は「宗教」という観点から問題を扱うのが必須という領域でもない。「死生の観念」「死生の実践」という観点が「宗教」という観点と並んで経験的なりアリティをもち、ニーズが高い学知の領域となりつつある。この事態は「宗教」の概念を揺り動かすとともに、宗教学の自覚にとつても大きな意義をもつ事柄であろう。

3 国家神道

近代日本の宗教史を論じる際、「国家神道」の用語を用いずにすますことは困難である。近代日本にそれほど大

きな影響をもつたと理解されている国家神道であるが、それが何を指すのか、明快な合意があるわけではない。⁽⁴⁾むしろ混乱しているというのが実情である。一方に、狭く神社神道を国家神道とよぶ狭い用法がある。これは教会や寺院などの礼拝施設や人的組織をもつた集団を「宗教」とよんだり、「○○教」とよんだりする用法を基礎としている。近代の法的制度がこのような意味での「宗教」を位置づけることを必要としたところからこの用法が力をもつことになった。これは西洋の近代法がキリスト教の教会組織を基礎として、「宗教」の法的位置づけを行ってきた伝統を踏まえている。

しかし、「宗教」にしろ「神道」にしろ、必ずしも礼拝施設や人的組織をもつた集団に限定されるものではない。「宗教」や「神道」の広い用法の中には、礼拝施設や人的組織をもたない現象も含めるものはいくらもある。たとえば、天皇と天皇家はそれ自身、神的存在、少なくとも特別な神的系譜を受け継ぐ存在として位置づけられ、神聖化されたのだったが、これは宗教的な現象と見なしうるし、神道の伝統の近代的な現れの一つとして見ることができる。天皇崇敬は学校や軍隊や公的行事やメディアを通して広められた。それらと記紀神話の神々、伊勢神宮への崇敬、靖国神社への崇敬は密接に結びついていた。教育勅語は聖なる存在として御真影とともに奉安殿に収められ、「皇祖玄宗」の聖なる権威と結びつけられもした。祝祭日には、勅語とともに「あやにかしこき天皇」^{すめらみ}を讃える歌が斉唱された。

国家神道の広い用法では、これらをひとまとまりのものとしてとらえ、神道の近代的な現れの一つとする用法がある。二〇世紀の前半に宗教学者の加藤玄智はそのような意味で国家神道の語を用い、それは戦後に村上重良によって引き継がれた。このように広い意味で国家神道の語を用いる場合、近代日本の国民の多くは長期にわたって国

家神道を吹き込まれ、国家神道の宗教性を身につけ、キリスト教や仏教や新宗教に帰依した場合でも、多くは他方で国家神道の信念や実践にも従ったと見なされる。私自身はこのように広い意味で国家神道の語を用いることが、近代日本の宗教構造を大きくとらえる上で適切であると考えている。

これに対して、国家神道の語を狭く神社神道に限定して用いようとする論者たちは、広い意味での国家神道の語に対応する堅固な経験的実体がないことをその難点の一つとしてあげる。たとえば村上重良は、国家神道は神社神道と皇室神道と国体の教義を構成要素とすると説明しているが、なぜこれら三要素が一つのまとまりをなすものを見出すことができ、したがって国家神道の語によってくくるのが適切であるのかについて十分な議論をしていない。

この混乱の一つの重要な要因は、一九四五年一二月に占領軍が発した「神道指令」という文書にある⁽⁵⁾。この指令は主として「国家神道の廃止」を目的としたものであり、一九四五年以後の日本の宗教状況はこの指令によって規定されたと理解されている。しかし、この文書の中で「神道」の語をどのように用いるかは必ずしも首尾一貫していない。一方で国家神道を狭く神社神道を指す用語として用いていながら、他方でむしろ学校など宗教組織以外の領域で大きな影響力をふるった天皇崇敬や「神の国日本」といった観念を広めるシステムの解体を目指しているからである。このように国家神道という語の用い方が首尾一貫していないのは、輸入された「宗教」という概念と日本で用いられてきた「神道」という語がどのような関係にあるのか、うまく理解できていなかったためだと思われる。

国家神道は現象自身に自然に伴って使われる用語ではなく、研究者や市民社会の側が何かを説明するために仮構

している用語である。中には広い意味での国家神道の語で指示されている現象は、おおかた「天皇制イデオロギ―」の語で指せばすむとする論者もいる。とすれば、広い意味で国家神道の語を用いる者は、なぜ、他の用語ではなく国家神道の語を用いるのか、また、なぜそれぞれ別個の要素なのではなく、ひとまとまりの現象を構成するものとしてとらえるのが適切なのかを説明しなくてはならない。国家神道をめぐる研究状況は、そのような課題を浮上させつつある。

二 「ポスト枢軸文明」的な「宗教」の語の用法

以上のどの領域においても、主要な問題の中に「宗教」（あるいは「〇〇教」、例えばヒンドゥー教とか仏教とか神道）という用語で指してよいのかどうか、また「宗教」という観点から論じるのが妥当なのかどうか、合意が得にくい現象が含まれる。ところが他方、それらの主要な問題を論じようとすると「宗教」という用語を使わないわけにはいかない。宗教研究者は困難なダブルバインド状況に置かれているようだ。これはたまたま私が扱っている特殊な研究領域だけにあてはまるものではない。

たとえば、「儒教を宗教とよぶのは妥当か」という問いは、中国宗教研究者にとっては緊急の論題の一つである。⁽⁶⁾ 同じように、ユダヤ教やヒンドゥー教を「宗教」として扱うのが妥当かどうか、大いに議論のあるところである。⁽⁷⁾ イスラムについてはそれを宗教とすることに異論はなさそうだが、西洋的な語義を引きずっている二〇世紀後半の「宗教」概念はイスラム理解にとって適切でないという厳しい批判もある。⁽⁸⁾

現代において「宗教」という語の語義を、初めから合意が前提できるものとして用いることは難しい。これは

「新靈性運動」や「死生学」などだけでなく、「神道」「儒教」「ヒンドゥー教」「部族宗教」「民俗宗教」「市民宗教」などについても同様である。これらの概念を用いるときには、研究者の側が特定の学的立場に基づいて、特定の語義で用いることを示し、その理由を説明しながら用いなくてはならない状況に至っていると言つてよいだろう。

では、そのような自覚に立つて、どのように「宗教」という語を用いていけばよいのだろうか。私は狭い「宗教」概念が、救済宗教が特徴的にもっている、教義的組織的統一性を前提とした概念であることに對して、反省的にとらえることが最初の指針となると考えている。⁽⁹⁾ 救済宗教をとらえる時には、「○○教」と名づけ、それを「宗教」とよぶことが違和感を与えない場合が多い。これはキリスト教、とくにプロテスタントが個人参加を建前とする典型的な救済宗教であり、教義や儀礼体系や教団組織を備え、それらによつて輪郭を定められていることと関わりのある。近代の西洋でキリスト教をモデルとして、「宗教 religion」の語が社会生活の基本的カテゴリーとして設定されることになった。

現在の観点から振り返ると、このような「宗教」概念が人間生活の實際を反映したものだと思われてきたのは、一つには一九世紀、二〇世紀と、西洋の社会制度の影響力が世界をリードする普遍的なものだと考えられてきたことによる。しかし、もう一つの理由として、世界の多くの地域で事実、救済宗教が大きな力を保ち続けており、救済宗教を基盤として広く文化を理解することが自然に思えたという事態があったと思われる。たとえば、「未開（原始）宗教」の語が有効だと感じられたのは、救済宗教が社会生活の現実を反映したカテゴリーとして意義あるものだと感じていた当時の人々が、それをモデルとしながら部族社会に存在している、救済宗教と類似する

現象を別の種類の「宗教」としてカテゴライズできると考えたことによつて成立した概念だろう。

確かに二〇世紀の前半までの多くの文字文明社会では、救済宗教かそれに準ずる宗教性が、社会の精神秩序を支える伝統の主要な、といわないまでも、大きな一角を占めるものとして力を保つてきていた。もつとも東アジアのように儒教や神道のような、救済宗教とはいえない精神伝統が精神文化の主流の一部としての位置を占めるような文明社会もあつた。だが、東アジアの場合でも、大乘仏教やそれに影響を受けた習合的な救済宗教の影響力はたいへん大きく、キリスト教に類似するような救済宗教的な「宗教」が重要な社会カテゴリーであるという認識は自然なものではなかつた。それはカール・ヤスパースが枢軸時代と名づけたような人類文化の革新期（ヤスパースは紀元前八〇〇―同二〇〇年と理解した）以来の世界の諸文明の構造を、東アジアの文明も共有していたからだとされる。⁽¹⁹⁾

では、現代の世界はどうか。現代の世界においては、救済宗教にしる、他の主要な文字文明を支えた精神伝統にしる、人類文化にとつて普遍的なものではないかもしれないという認識が広まつている。高度の発展をとげた社会の住民の間に、救済宗教離れの傾向が広く見られることはその主要な要因の一つである。また、枢軸時代「以前」の精神文化、たとえば先住民文化に高い価値があるのかもしれないという認識が広まつていることもこれに関わっている。⁽²⁰⁾ 枢軸文明時代以来、確立されてきた救済宗教や他の文字文明を支えた精神伝統が相対化され、その価値の絶対性を疑われる状況が生じている。このような歴史的な境位を「ポスト枢軸文明」とよぶ論者もいるが、私の認識もその立場に近い。

「ポスト枢軸文明」的な意識の下では、「救済宗教」が諸文明の歴史上に果たしてきたきわめて大きな役割を理解

し、また現代世界でもなお救済宗教が人類の精神生活にきわめて重要な役割を果たし続けていることを理解した上で、救済宗教をモデルとした概念や理論の脱構築が行われざるをえない。近代の国民国家とともに形成された諸概念が相対化されていることが「ポストモダン」的な意識の基礎にあると言えるが、近代の相対化はさらに枢軸文明の相対化をももたらしており、「ポスト枢軸文明」的な意識も展開しているのが現代の精神文化の特徴であろう。そこでは、救済宗教をモデルとした「宗教」概念の相対性を自覚し、それにかわる強力な普遍的なモデルがないことを承知の上で、なおかつ「宗教」の語を用いていかにざるをえないという事態が生じている。

現代宗教研究は宗教研究のこのような新しいパラダイム、あるいは脱パラダイム的方法を構成していく作業を伴わざるをえないと思われる。この報告の前半でいくつかの例を示してきたが、それらは現代宗教研究が今論じてきたような状況にあることについてのささやかな証言のつもりであった。

注

- (1) 島蘭進『精神世界のゆくえ——現代世界と新靈性運動』東京堂出版、一九九六年。私とは異なる観点からこの問題を追求した日本語の業績としてまとめたものは、伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ——現代人の宗教意識の社会的探究』深水社、二〇〇三年、がある。
- (2) 島蘭進「死生学試論(一)」『死生学研究』東京大学大学院人文社会科学系研究科、第一号、二〇〇三年三月、同「死生学試論(二)」(同第二号、近刊)。キリスト教的な立場からの「死生学」のわかりやすい説明は、たとえば以下の書物に見られる。アルフォンス・デーケン『死とどう向き合うか』日本放送出版協会、一九九六年。
- (3) William LaFleur, *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton University Press, 1992, Helen Hardacre, *Marketing the Menacing Fetus in Japan*, University of California Press, 1997.
- (4) 島蘭進「国家神道と近代日本の宗教構造」(宗教研究)三一九号、二〇〇一年九月、同「一九世紀日本の宗教構造の変容」

- (小森陽一・酒井直樹・島菌進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉編『岩波講座 近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』岩波書店、二〇〇一年)。このような認識はすでに、新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、一九九七年、同『国家神道論の系譜』上下(『皇學館論叢』第三二巻第一—二号、一九九九年)や、山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、一九九九年、によっても示されている。
- (5) 正式の名称は、「国家神道 神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ニ弘布ノ廃止ニ関スル件」である。英語では、「Abolition of Governmental Sponsorship, Support, Perpetuation, Control, and Dissemination of State Shinto (Kokka Shinto, Jintia Shinto)」となっており、国家神道と神社神道を同義語とする立場は、ここにも明確に示されている。
- (6) たとえば、加地伸行『儒教とは何か』中央公論社、一九九〇年、同『沈黙の宗教——儒教』筑摩書房、一九九四年、池田秀三『自然宗教の力——儒教を中心に』岩波書店、一九九八年。
- (7) このような問題を最初に正面から問うたのは、キャンントウェル・スミスである。Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, 1962, 63, 91.
- (8) Talal Asad, *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- (9) 「救済宗教」の語は、マックス・ウェーバーが学術用語としての基礎を築いたものである(『宗教社会学』【『経済と社会』第六章〕武藤一雄他訳、創文社、一九七六年、Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelmann, 1922, 72, Kapitel V. Religionssoziologie)。また、ロバート・ベラーの『歴史宗教』の語はウェーバーと次にあげるヤスパースの議論を基礎としたもの(『救済宗教』と関わりが深い。ロバート・ベラー『宗教の進化』『社会変革と宗教倫理』重田英世訳、未来社、一九七三年 (Robert N. Bellah, "Religious Evolution", [orig. 1964], in *Beyond Belief*, 1970) 参照。私は日本の新宗教の特徴を論じることから、この語が現代の宗教研究において鍵となる概念の一つであると考えようになった。島菌進『現代救済宗教論』青弓社、一九九二年、参照。
- (10) カール・ヤスパース『歴史の起源と目標(ヤスパース選集IX)』重田英世訳、理想社、一九七六年(原、一九四九年) (Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949)。
- (11) たとえば、リーアン・アイスラーは独自のフェミニズムの立場から、枢軸文明以前の古ヨーロッパ文明にこそ、攻撃的でない精神文化があったと考え、将来の人類はそうした文化の精神性を回復すべきだと論じている。リーアン・アイスラー『聖杯と剣——われらの歴史、われらの未来』野島秀勝訳、法政大学出版局、一九九一年 (Riane Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, Harper Collins, 1987)。日本では梅原猛が縄文時代の狩猟採集文化のようなアニミズムこそ、環境問

- 題を解決できる宗教だと論じている。梅原猛「森の思想」が人類を救う』小学館、一九九一年、同「環境と文明」『仏教』二八号（特集・森の哲学）法蔵館、一九九四年七月。島蘭進「精神世界のゆくえ」（前掲注（1））、第二章、第五章、参照。
- (12) たとえば、Robert N. Bellah, *Imagining Japan: The Japanese Tradition and its Modern Interpretation*, University of California Press, 2003. 私自身は現代日本の宗教状況を「救済宗教以後」という観点から理解することを試みてきた。『現代救済宗教論』（前掲注（9））、『精神世界のゆくえ』（前掲注（1））、『ポストモダンの新宗教』東京堂出版、二〇〇一年、参照。

宗教学研究の新たな展開をめざして

澤井義次

この公開国際シンポジウム「宗教の概念とそのリアリティ」の目的は、従来の宗教学研究の主要な成果を踏まえ、宗教学研究における新たなパースペクティブの探究をめざすことにある。マックス・ミュラーに始まる現代の宗教学は、その成立の経緯もあって、ロング先生とグラハム先生が指摘されたように、おもに西洋の概念的枠組みに依拠して、世界の諸宗教を理解しようとする傾向があった。従来の宗教学研究が西洋の文化的な先入観を伴っていたことは、ある意味では、避けられないことであつたと言えるであろう。しかし、二一世紀を迎えた今日、宗教学研究は諸宗教あるいは宗教的なるものの「事実」に照らして、従来の概念的枠組みを再検討し、新たなパラダイムを構築する時期を迎えている。

今後、宗教学のこうした重要な課題に取り組んでいくうえで、四名の先生がたの講演は大変示唆に富むものであった。ここでは、私なりに大変重要であると思う点を簡単にまとめながら、少しコメントを述べ、最後に先生がたそれぞれに一つだけ質問をさせていただきたいと思う。

宗教研究の新たな地平

まず、ロング先生は講演の中で、宗教研究とそのデータの「起源」(アルケー)を、かつての宗教起源論にみられるように古代に求めるのではなく、「近代という時代それ自体」(the modern period itself)の中に求めることを提案された。それは、いわば新しい「宗教起源論」とでも言える大変興味深い宗教論である。「近代という時代」は、周知のとおり、新大陸の発見や航海術の発達などによって、西洋の諸国が世界中へ進出した時代である。そのことは世界の諸地域において、西洋とそれ以外の文化の接触をもたらした。ロング先生はそうした「接触」(contact)に関するデータあるいは宗教現象を、宗教研究の主要な研究対象として宗教研究のアルケーに据えながら研究することの重要性を指摘された。

異文化の「接触」に関するデータをとおして、従来の概念的枠組みを再検討することは、新たなパースペクティブの構築へ向けて、一つの貴重な糸口となるであろう。この考え方は、日本の宗教学界において、島菌先生などを中心として推進してこられた新宗教研究のスタンスとかなり重なり合っているように思われる。具体的には、ロング先生は「接触」の宗教現象として、近代に西洋文明との接触によって生じた「カージョ・カルト」を取り上げられた。カージョ・カルトでは、「物質」(matter)と「物質性」(materiality)がその中心に位置している。その具体的な宗教現象をとおして、ロング先生は「物質」と「物質性」の意味が宗教理解にとって根本的なものであることを強調された。宗教研究はこれまで宗教の理念とか信念、あるいは宗教現象の合理的な意味解釈に強調点を置いたが、ロング先生が指摘されたように、宗教の根本的な構成要素としての「物質」や「物質性」の意味を捉えなおすことは大変重要である。それは、人間の理性にもとづく啓蒙主義的カテゴリー以前の視点を取り戻し、そうし

た視点から、宗教のリァリティを理解しようとする試みであり、宗教研究における概念的枠組みの再構築にとつて、大変重要な理論的提言である。

次にグラハム先生は、聖典のもつ「口述性」(orality)という視点を導入することによって、従来の聖典理解を脱構築された。西洋のキリスト教的な概念的枠組みによれば、聖典とは聖書のように「書かれた聖典」(written scripture)を意味している。ところが、たとえば、私の専門領域でもあるインドのヒンドゥー教の伝統においては、師から弟子へ、その弟子が師となつてその弟子へ、というぐあいにヴェーダ聖典が口頭伝承されてきた。世界の宗教伝統においては、こうしたヴェーダ聖典のように、「語られる聖典」(spoken scripture)もみられる。聖典のパロル性は、従来の「書かれた聖典」のみを扱う研究の地平からは、ほとんど全く研究対象として排除されてきた。聖典といえば、当然、文書 (book) のことであるという西洋のバイアスが強かったために、聖典の口述性のもつ重要性を認識できなかったと言えるであろう。こうした具体的な事例は、グラハム先生も指摘しておられるように、西洋の宗教的な概念あるいはモデルがあくまでも暫定的なものであり、その適用にはおのずと限界があることを端的に明示している。

しかしグラハム先生は、とりわけ、ご専門領域であるイスラームの伝統において、イスラーム教徒がいかなる信仰をもっているのかという、いわば宗教の解釈学的なパスベクティヴにおいて、宗教伝統のコンテクストの中に、信仰者の聖典に対する関わり方を位置づけられた。そのことによつて、「語られる聖典」の次元も射程に入れて、聖典という宗教現象を把握する新たな宗教研究の地平を開かれた。また、聖典のパロル性の視点から聖典のエクリチュール性を捉えなおすことによつて、「書かれた聖典」の意義がより深く理解できるという指摘は大変興

味深い。たとえば、イスラームの『コーラン』がただ書かれた文献であるばかりでなく、むしろイスラーム教徒にとって「語られる言葉」でもあるという事実を、私たちは適確に把握することができる。聖典のエクリチュール性ととともに、そのパロール性にも注目することによって、私たち宗教研究者は、今後、世界の諸宗教伝統における聖典の意義をいつそう掘り下げて理解できるであろう。聖典の概念に関するグラハム先生の再構築の成果は、グラハム先生ご自身も言われたように、祈り、儀礼、巡礼など、宗教の諸概念の再検討に対しても、大いに参考になるであろう。グラハム先生は聖典研究の成果を踏まえて、宗教研究における四つのガイドラインを提示されたが、それらはすべて、現代の宗教研究が今後、留意すべき大変重要なポイントである。

さらに、氣多先生はまず、西田幾多郎やハイデッガーの哲学的思索による真理論が、ハーバーマスのいう「操作的公表性の空間」から疎外されていると述べられた。それは、「操作的公表性の空間」が宗教の真理性と根源性をそのものとして受けとめることができないう状況にあるからである。公表的空間に存立している宗教は「擬似的宗教」という性格をもっているという。それは、宗教が「その存立基盤において、真理性と根源性を内包することを放棄している」からであると氣多先生は分析された。したがって、宗教哲学において、これまで十分に検討されなかった「現代社会のリアリティ」という宗教の存立基盤、すなわち宗教のコンテクストについて真剣に考察することが、そのまま現代の宗教のあり方を問うことになるのご指摘は、まさにそのとおりであると私も思う。そのためにも、現代社会において、宗教あるいは宗教的なものを具体的な事実として把握するとともに、宗教の根源性への視座を保持していくことが、私たち宗教研究者にはこれまで以上に求められているように思われる。

最後に島蘭先生は「ポスト枢軸文明」という現代の文化的コンテクストにおいて、救済宗教をモデルとした従来

の概念や理論が脱構築される必要があることを説かれた。それは、「教義的組織的統一性」を前提とした救済宗教の概念や理論によっては、現代宗教のあり方をすべて把握できないという現代世界の状況を踏まえた提言であった。現代世界の宗教的多元状況において、島蘭先生の指摘は、まさに現代宗教の状況を適確に捉えた発言である。現代社会では、癒しやスピリチュアリティ（霊性）などの、宗教とは言えない「宗教的なるもの」の現象がみられるし、「宗教とはなにか」をはっきりと把握できなくなっている。現代の宗教研究はまさに「新しいパラダイム、あるいは脱パラダイム的方法を構成していく作業」を伴うと思われる。社会や文化における宗教的なデータに照らして、従来の「宗教」概念を再検討しながら、宗教あるいは宗教的なものを複眼的な視座から捉える必要があるだろう。

現代の宗教研究に求められる視点

以上、四名の先生がたの講演のポイントを自分なりにまとめてみたが、すでに示唆したように、先生がたが講演のなかで共通に強調された点は、宗教研究に際して、宗教あるいは宗教的なものをその社会的あるいは文化的なコンテキストに位置づけて把握するというパースペクティブの必要性である。また、宗教あるいは宗教的なものを理解しようとするとき、宗教研究者はとかく宗教のコンテキストやその担い手の関わり方を軽視しがちであり、研究者みずからが属する文化的な枠組みの色眼鏡でとらえるきらいがある。これまでも宗教現象のコンテキスト化の重要性は、すでにしばしば指摘されてきたが、今日のように目まぐるしく変化する社会状況において、宗教あるいは宗教的なものを把握しようとするとき、宗教のコンテキスト化の重要性はますます増大しているといえるであろう。

う。

ロング先生によれば、「未開」の言語と文化という概念は、ほぼ完全に研究対象として作りあげられたものであるという。そうした点については、ジョナサン・Z・スミス (Jonathan Z. Smith) も「宗教は全く研究者の研究の産物である」(Religion is solely the creation of the scholar's study) と指摘しているところである。グラハム先生も指摘されたように、「私たちの一般的な構成概念すべて(そのほとんどは西洋の宗教伝統に由来している)が必然的に暫定的な性格をもって」おり、「私たちの語彙や概念的形式が歴史・文化的な偏見を伴う」ということを、私たちはよく認識しておく必要がある。

ロング先生もグラハム先生も指摘されたように、一九世紀から二〇世紀にかけて、西洋以外の文化は「文字を有する文化」と「文字を有しない文化」に分類された。また、非西洋文化との関わりの中で、西洋文化の文明的な位置を説明するために、進化論的な図式が導入された。宗教の比較研究は、文字をもたない「未開の」あるいは「アルカイックな」宗教伝統の中で、孤立的に見られる現象に焦点を当て、それを文字をもつ伝統へと跡づけてきた歴史をもっている。ロング先生の言葉を援用すれば、「非西洋の文化は『西洋の出現』に至る段階とかステップという時間構造の中で対象化された」(The non-Western cultures were objectified within a structure of time that was conceived of as stages and steps on the way to the "rise of the West") のである。いまだに宗教研究の個別的な概念や理論のなかには、こうしたユダヤ・キリスト教的なパースペクティブが——それが意識的であれ、また無意識的であれ——織り込まれている場合が多い。実際、日本の宗教研究も西洋の概念的枠組みを援用しながら研究を行ってきたが、今後はこれまでの研究成果を批判的に継承しながら、具体的な宗教のリアリティに照

らして、それら西洋の宗教的な概念や理論を脱構築していく必要がある。ロング先生の「カーゴ・カルト」論、グラハム先生が明らかにされた新たな聖典論の地平、氣多先生の宗教哲学の地平、島蘭先生の新霊性運動などに関する研究は、それぞれ今後の宗教学研究の展開へ向けて、一つの方向性を示唆しているように思われる。

さらに、現代の宗教学研究にとって重要なことからの一つは、宗教の概念や理論に関する再検討をおこなうことと同時に、宗教の意味理解に関する地平を拓くことである。そのためには、宗教研究者にとって、宗教あるいは宗教的なるものへの共感的な態度、すなわち、ダイアナ・エック (Diana Eck) の言葉を援用すれば、研究方法としての「対話」(dialogue)、あるいは島蘭先生のいわゆる「内在的理解」の志向性が、いま求められているように思われる。グローバル化が急速に進んでいる現代世界において、諸宗教あるいは諸宗教現象はさまざまな社会・文化的な側面と有機的に連関している。現代の宗教あるいは宗教的なものは、社会や文化の変化とともに、いつもダイナミックに変化しているために、なかなか思うように把握できない場合が多い。しかし、宗教研究者が宗教伝統あるいは宗教的なものとの「対話」を共感的に繰り返し積み重ねていくところに、宗教の意味理解への地平が次第に拓かれていくと思われる。

「ヌミノーゼ」理解に関する問い

最後に、いま述べた点との関連において、四名の先生がたに一つだけ、宗教学研究にとって最も根本的な問いを提示させていただいて、私のコメントを終えたいと思う。その問いは氣多先生のご講演の主題とも間接的に連関しているが、それは先生がたがルドルフ・オットーのいわゆる「ヌミノーゼ」という宗教の本質について、どのように

理解しておられるのかということである。近年、認知科学やカルチュラル・スタディーズなどに刺戟されて、宗教現象を研究しようとする傾向があるが、宗教の独自性あるいは非合理性に関する問題点は、今後の宗教研究の概念的枠組みの再構築にとって避けては通れないと思われる。また同時に、それは宗教が社会や文化に還元できない独自性 (sui generis) をもっているのか否かという問いとも密接に連関している。

ロング先生は二〇世紀を代表する宗教学者ミルチャ・エリアーデ、ヨアヒム・ヴァッハ、ジョセフ・M・キタガワ（北川三夫）とともに、いわゆる「シカゴ学派」における宗教研究の方向性を構築されたが、特にエリアーデ宗教学論をめぐる批判との関連において、その点について、ロング先生のご見解をお伺いしたい。またグラハム先生には、二〇世紀における世界の宗教研究をエリアーデとともにリードされたハーバード大学のウィルフレッド・C・スミス先生の宗教学論、あるいは宗教学 (the comparative study of religion) という学問的アイデンティティとの関連において、宗教のヌミノゼ的あるいは超越的な側面について考えておられることをお伺いしたい。

島菌先生はこれまで新宗教、新新宗教さらには新霊性運動など、現代日本の宗教の動向を研究してこられたので、その点と関連してお尋ねしたい。以前、日本宗教学会の会長でもあった柳川啓一先生は、日本人の宗教を「信仰なき宗教」という言葉で端的に表現されたこともあるが、西洋の宗教的コンテクストから導き出されたオットーのいう「ヌミノゼ」的な要素が、現代日本人の宗教性に認められるのか否かについて、島菌先生のご見解をお伺いしたい。最後に氣多先生は、これまで宗教経験と言葉の関わりに注目しながら宗教哲学研究を進めてこられたが、現代社会において、日常言語とは違って宗教言語がもっている意味について、どのように理解されているのかについて、ご意見をお伺いしたいと思います。

ディスカッションの要約

四名の講演およびコメントに引き続き、宮田元教授の司会によって、ディスカッションが行なわれた。まず、澤井義次教授が提示した問い、すなわち、宗教研究において、いわゆる「ヌミノーズ」をどのように位置づけるのかという問いに対して、四名の研究者がそれぞれ答えるという形式で討議が進められた。その後、今後の宗教研究のあり方についても討議が行なわれ、今後の宗教研究の課題と方向性が示唆された。最後に会場の参加者も交えて、質疑応答が行なわれた。

以下の内容は、そのディスカッションにおけるおもな討議を、第六二回学術大会事務局においてまとめたものである。

宗教における「ヌミノーズ」をめぐって

まず、ロング教授は澤井教授の問いに関して、オットーとエリアーデの宗教論に言及しながら次のように述べた。すなわち、ロング教授によれば、エリアーデのいう「ヒエロファニー」(聖体示顕)はオットーの「ヌミノーズ」とよく似た内容をもっていたが、それらの意味する方向性は異なっていた。それは、オットーがおもに宗教経験に焦点を絞って宗教を論じたからである。オットーのいう「ヌミノーズ」とは事象それ自体を表現したのではなく、「世界を経験する一つの様式」(a mode of experiencing the world)を表現する語であった。それは認識論的にいえば、日常慣習的な経験とちがって、いわば

「経験の始源性」(the originality of experiences)を示すものであった。一方、エリアーデにとって重要であったのは、世界の様々な経験と結びついている人間の意識が、人間の意識を超えた「生それ自体の本質」(the nature of life itself)に関する理解の可能性へとつながっているという点である。

次にグラハム教授は、まず、ロング教授の「ヌミノーズ」理解、すなわち、オットーのいう「ヌミノーズ」を経験の様式として解釈する立場に対して同意を表明した。さらにオットーの「ヌミノーズ」を理解するうえで、ウェイエン・ブラウドフット (Wayne Proudfoot) がその著書「宗教経験」(Religious Experience)の中で、オットーに関する興味深い解釈や論点を次のように提示していると述べた。ブラウドフットによれば、オットーの「ヌミノーズ」あるいはエリアーデの「ヒエロファニー」の経験は、神的なものに関する「前概念的」(pre-conceptual)で「根源的」(primordial)なものである。ところが、ブラウドフットの見方では、それらが「前概念的」な経験とはいっても、実際にはすでに「概念化された経験」(conceptualized experience)にならざるをえないという。こうした議論は、ある意味で還元主義的ではあるが、かれが提示したポイントは大変重要である、とグラハム教授は指摘した。

またグラハム教授は宗教経験の理解のしかたについて、ウィルフレッド・C・スミスの宗教論に触れながら次のように述べた。つまり、スミスの立場はとかく有神論的であったとみなされがちであるが、むしろそれはプラグマティックなものであった。それは、かれが宗教経験を信仰の対象に対する「人間の応

答」(human response)として捉えたからである。また、スミスが焦点を当てたのは宗教伝統における次の二つの側面、すなわち、かれの用語でいえば、「人格的な信仰」(personal faith)と「蓄積的な伝統」(cumulative tradition)であった。これら二つの要素が結びついたものとして、宗教伝統を捉えることによって、スミスは諸宗教伝統の信仰をもつ宗教研究者が宗教的な生の本質などについて、ともに討議できるように考えていた。

島蘭教授はまず、オットーのいう「ヌミノーズ」とか、エリアーデの「ヒエロファニー」の概念について、これらの概念が表現しようとする宗教の根元とか独自性をベースにした宗教研究があまり生産的ではないように思われる。それは、宗教をその「元」にもとづいて、そこへ戻ろうとすると、どうしてもそれからはみ出してしまう側面があるからであると述べた。たとえば、儒教を宗教として捉えるか否かは議論が分かれるが、それは経験というよりも振舞いである。「道」ということが強調されるように、ある生き方の形を覚えていくことが大切であるとみなされている。それはフーコーやヴィトゲンシュタインが説いているような文化の見方とつながっているとも論じた。

さらに島蘭教授はそれぞれの講演内容を踏まえて、みずからの見解を次のように述べた。つまり、ロング教授は宗教の「アルケー」(始源)について述べ、氣多教授は宗教の「根源」について述べたが、それは宗教の「元」があるという考え方にもとづいて宗教研究を行なおうとするものである。ところが、そうした研究は宗教の「元」を明らかにするという意義はあるけ

れども、そうした見方から宗教を捉えようとする、どうしてもその枠からはみ出してしまうものがある。一方、島蘭教授はグラハム教授が述べたように、世界において、諸宗教伝統が多様であり、どの概念も流動的であるという考え方に同意しながらも、グラハム教授との立場の違いを次のように提示した。つまり、グラハム教授は或る共通の合意ができている範囲の宗教伝統、すなわち、「枢軸文明」における歴史的な宗教について、大体の合意のうえで暫定的な概念を使用しながら研究を行っている。それに対して、島蘭教授はみずから「宗教」という用語を安心して使用できない現代宗教を研究対象として扱っている。たとえば、日本の場合、多くの人びとはみずからを「無宗教」だと言うが、「宗教」の概念から宗教研究を行なおうとすると、うまく説明がつかない。そこで、「ポスト枢軸文明」とか「新靈性」などの実験的な図式を示すことによって、宗教に関する共通理解の幅を広げていこうとしている。島蘭教授はこのように述べて、現代宗教の研究に伴う課題を提示した。

最後に氣多教授はまず、島蘭教授の見解について、西田幾多郎やハイデガーなどが宗教の根源を問うという発想から、哲学的な思索を行なったのではないと簡潔にみずからの意見を述べた。さらに澤井教授の問いに対して、氣多教授は次のように答えた。すなわち、何ものかが言葉によって語りだされたり、また何ものかが言葉によって守られていたりする事態において、言葉が「ヌミノーズ」的なものであったり、言葉が「ヌミノーズ」的なものを蔵するということが在りうる。言葉そのものが日常言語ではなく宗教言語としてみなされるとき、

それは伝統的なものを蓄積する言葉であって、概念として働くのではないと答えた。

宗教研究のあり方について

ロング教授は島蘭教授が述べた宗教の「元」に関する意見を受けて、オットーもエリアーデも宗教の「元」すなわち「本質」(essence) についてはほとんど語ってはいない、宗教の本質について語ったのはヴァン・デル・レーウであり、さまざまな宗教哲学者たちであったと述べた。さらに宗教研究のあり方にも言及して、宗教研究者はみずから何を研究対象として扱っているのかという考え方を基本的にもっているべきであり、宗教研究は社会学や心理学など、他の学問領域と異なったものではないと論じた。

またグラハム教授は、宗教研究が宗教の独自性 (sui generis) を扱うのかどうかは別として、それが社会科学においてどれ人文科学においてであれ、優れた研究とは現象に対して繊細であり、ある種の真理へと次第に蓋然的に接近していく「想像的な努力」(imaginative efforts) であると述べた。それはたとえば、バベルの塔のように、天には届かないのかもしれないが、より良い方向へ向けて、研究のプロットを積み上げていく作業である。最後にアメリカの詩人ロバート・フロスト (Robert Frost) の詩、すなわち、「われわれは輪になって座り、いろいろなと推測している。ところが、神秘はその真ん中にあり、すべてを知っている」(We sit in a ring and suppose but the secret sits in the middle and knows) という詩を引用

しながら、学問研究のあり方に言及した。

それに対して、島蘭教授はグラハム教授が論じたように、どの学問も真理を探究していくものであるが、今日、宗教研究が直面している問題は社会、心理、宗教などの境界が曖昧になり、それらが不明確なものになっている点にあると述べた。また、宗教がくずれてきているという状況を踏まえて、宗教研究者は宗教研究を行なう段階に到達している。東アジア文明では、西洋の「宗教」という概念はうまく合わないし、「未開」宗教とか「民俗」宗教という概念も再検討する必要があるとも述べた。島蘭教授のこうした意見に対して、氣多教授は現代社会において、従来の「宗教」の概念は通用しなくなっているが、宗教研究における主題が曖昧になっているとは思わない、今までの研究方法では十分に捉えられないだけであって、解明すべき課題はむしろ明らかに存在していると述べた。

また澤井教授は、今日の宗教研究が抱えている研究課題はダイナミックに動いている現代の宗教現象を従来の概念的枠組みによつては捉えきれないという点にあると述べ、さらに次のように論じた。島蘭教授が論じたように、宗教的ではない「宗教的なもの」を理解しようとするとき、オットーのいう「ヌミノーズ」の概念によつては当然、捉えきれない。しかし、ロング教授が述べたように、宗教研究者はこれまで啓蒙主義的な概念的カテゴリーでもって研究を行ってきたが、今後は「宗教」あるいは「宗教的なもの」の理解へ向けて、ポスト構造主義的にいえば、従来の概念的な枠組みをずらして、これまで捉えられなかったものを捉えていく必要があると述べた。

最後に会場から、次のようなコメントあるいは問いが提示され、質疑応答が行なわれた。まず、提示されたコメントとは次のようなものであった。つまり、シンポジウムにおいては、キリスト教、イスラーム、仏教などの教義をもつ宗教とか「ヌミノーゼ」の概念について論議されたが、未開宗教とか儒教などの宗教が議論から排除されていたと思う。それらを「宗教」とよぶか否かということは、どちらかといえば重要なことではなく、それらが社会に調和をもたらすということが重要であると思われる。次に、宗教のなかには、「ヌミノーゼ」の感情とは関係のない宗教が存在するのではなからうかとの問いが提示された。その問いに対して、島菌教授は仏教の立場から、仏教が「ヌミノーゼ」の感情とは無関係であるとの意見も根強くみられると答えた。さらにロング教授はヨアヒム・ヴァツハも述べているように、宗教には「ヌミノーゼ」の感情を伴う非日常的な宗教とそうでない日常的な宗教という二つの類型があると答えた。

(要約 第六二回学術大会事務局)

特別部会

宗教研究における聖典論

——新たなパースペクティヴの構築へ向けて

市川 裕

コーディネーター 鎌田 繁

司会 鎌田 繁／澤井義次

コメンテーター 土屋 博

チャールズ・H・ロング

ウィリアム・A・グラハム

趣旨

従来の宗教研究において、世界の諸宗教における聖典は、さまざまな角度から研究されてきたが、おもに研究対象とされてきたのはエクリチュール（書き言葉）としての聖典であった。一方、これまでもその重要性は認識されながらも、パロール（話し言葉）としての聖典はほとんど注目されてこなかった。今後の聖典研究では、聖典のパロール性にも注目していく必要がある。そうした意味において、この部会における討議が、今後の聖典研究における新たなパースペクティヴの構築へ向けて、少しでも寄与できることを念願している。

現代ユダヤ教神学の可能性

——聖典解釈の伝統と革新——

特別部会の目的は、パロールとしての聖典を扱うことで新たな展望を得ることであると思われるが、ユダヤ教の聖典論からすると、事態はより複雑で、ある意味では逆説的である。というのは、ラビ・ユダヤ教は、その成立の当初から、成文トーラーとともに口伝トーラーの概念を導入することによって自己の立場の基盤を形成していたからである。むしろ近代になって、ラビ・ユダヤ教自体が失墜することによって、パロールを成り立たせていた宗教的権威が崩れたために、もはやパロールのみを論ずることはできなくなっている。

このユダヤ教の現状について、英国の改革派ラビ、N・デ・ランジュは、ユダヤ教の伝統では神学的な問題がアガダー（パロール）のまま放置されクレドのような権威を構成してこなかったが、この特徴は、近代になって複数の宗派が並立し聖典の範囲や序列が多元化している状況においては、神学的な議論の不在、議論のための共通言語の不在をもたらしっていると指摘する。この指摘と問題意識を手がかりに、ユダヤ教の聖典論の理論と実践の両面について現状分析を行い、現代の聖典論の問題点を析出することを試みてみたい。

ユダヤ教の現状を招来した原因は、二つに分解して説明でき

る。一は、伝統的なユダヤ教の権威構造のもつ特徴に由来する事柄であり、二は、その伝統構造が近代西欧のユダヤ人解放によって崩壊した後、近代の新たな諸問題に直面した結果噴出したものである。

第一点について。近代以前のユダヤ人社会は、法の宗教としてラビの法学的権威によって秩序が形成されていた。聖典論の視点からの特徴は、パロールが重視されたことである。モーセに啓示された神の意思、トーラーは、文字による啓示と口頭による啓示として理論化された。口伝のトーラーはハラハーとアガダーに二分され、行為規範を構成するのがハラハー、それ以外の伝承がアガダーとされる。神学的な主題は、キリスト教のようなクレドとしての拘束力はなく、ラビの個人的注釈や伝承集の中で伝達され、説教や釈義に応用される形を取った。

ハラハーとアガダーというユダヤ教のパロール性は、ユダヤ人社会に「多様性の中の統一」、「統一の中の多元性」を保持し、時代や地域の独立性と時代・地域を越えた統一とを総合する原理を提供していた。しかし、アガダーの柔軟性はハラハーという行為規範の統一があつてこそ機能しうるものであり、基盤がうせれば、もはや無秩序な主張の羅列でしかなくなる。まさにこの事態は、近代になって現実のものとなった。

ラビ・ユダヤ教体制を崩壊させた近代のユダヤ人解放という衝撃は、ユダヤ人社会内部においては、現状に対する四つの挑戦として提示される。①啓蒙主義に由来するユダヤ教改革の挑戦、②直接的宗教体験に由来するハシディズムの挑戦、③近代科学技術による挑戦、④ユダヤ人国家建設の挑戦。これらの問

題群は、ユダヤ人であれば誰もが直面して態度決定せざるを得ない問題であるため、これらにどう対応したかを考察することによって、現実のユダヤ人がユダヤ教をどのように認識しているかを把握することができよう。それは、聖典論でいえばとりもなおさず、神の啓示であるトーラーの権威をどう捉えどう解釈するかという根本まで遡って再構築することを意味しているのである。

古代インドにおける仏教聖典と実践

下田 正弘

「古代インドにおいて、仏教聖典はどのように伝承され、さらにその伝承の過程でいかにして新説を許容していったのか、そして聖典伝承作業は、仏教の他の実践や制度といかなる関わり方をしたのか」。この問題の解明は、古代インド仏教の歴史の実態を明らかにする上で中心的な課題であり、仏教史を描こうとする際、あらゆる課題に先行するテーマであろう。しかし同時にこの問題は、残されたテクストを、テクスト以外のさまざまな要素や、テクスト伝承方法との有機的な関係の中で捉え、その意味でテクストを外から照らし出す視点に立つて初めて、十全に解明することが可能となるテーマでもある。文献内部に考察範囲を限定することによって仏教を描こうとしてきた従来の仏教研究の態度では、その解明は本質的に困難でもあつ

たのだ。ところが近年、仏教研究においても、口頭伝承と文字伝承の間に存する文化的差異という新たな課題が注目され始め、これを契機に仏典が本来据えられるべきコンテキストがさまざまな模索されはじめた。冒頭の課題に向かう素地がようやく整えられ始めたのである。

原始・初期仏教経典においては、文体の特徴分析や歴史記録から、経典は早くに文字化されたものの、それらの典籍は個人で読まれるものではなく、人を相手に「聞かせる」ために存在していたことが明らかである。文字化されたテキストは、師匠をはじめとする他人とともに読誦、暗誦することを目的とし、テキストを離れて瞑想を務めとする修行者も、師匠に五年間は師事して戒律や経典を暗誦すべき義務が課されており、テキストの暗誦は出家者としての生活に必須の課題となっている。

現存の律蔵は幾つかの要素から書写されたテキストであることは明らかであり、また経巻として保存され、それを礼拝する功德を称える大乘経典が書写されていたことも間違いない。律蔵においては環境の変化に応じて新たな規則を累積的に付加し続け、大乘においては膨大な数の新たな典籍を産み出して伝承している。二つの文献群に特徴的なこれらの要素を考えても、書写されたテキストを予想しなければ成り立ち得ない発展である。しかしたとえ書写の要素を認めても、原始、初期仏教聖典と同様、律も大乘経典も暗誦を共存させていたことは疑いない。律の内容を忘れ、文献を確認するために書庫に行く僧侶の例はそれを物語るし、大乘の『涅槃経』が長い時間をかけて読誦される様子を記す義浄の記録も確かな一例である。基本的な

事情は論書においても変わりが無い。

以上のように、原始経典、律蔵、大乘経典、あらゆる形態の古代のインド仏教聖典には、書かれたテキストの、他者ことに師匠との暗誦による共有という側面が確認される。これは個人的な立場から見ると、修行者の前における歴史的伝承を現在の個人の身体に内化する作業であり、それを制度的立場から見ると、師と弟子との紐帯を堅固に作り上げ、教団のアイデンティティを確立するための基本的な核となる行為である。仏塔や仏像に纏わる諸儀礼や、さまざまな形態の瞑想実践にしても、それは何らか個別のテキストの存在と関わりながら実現されており、こうしてテキストとテキスト外の世界とは、統合された一つの仏教世界を作り上げ、その仏教世界の中心にテキストが据えられている。

ことに大乘において書かれたテキストの存在は本質的に重要である。大乘においては、テキストの暗誦と書写とは、おそらくそれぞれ出家、在家によって為されるという役割分担があり、個別のテキストを中心として、出家者と在家者とが紐帯の強固なグループを構成していた。新たな説が文字テキスト化され、そのテキストの権威を中心にして仏教世界を作り上げるとき、新説が、あるグループの中心を占めることは、純粹な口伝に比して実現しやすい。こうして大乘は時代の変化をテキストに映し出す流れを作り上げたのである。

聖典と信仰の関わり

——日本の宗教伝統をめぐる——

堀内 みどり

宗教言語活動の局面から、宗教現象の型は大きく次の二つに分けられるであろう。一つは解釈活動の枠組み、意味づけの操作が強くかつ組織的である宗教であり、もう一つはこの枠組みが稀薄であって、日常語の諸体験の中で、宗教的なものをほのかに構成している型の宗教である。伝統的な神社神道は後者の型に入り、このような型の宗教は「実感信仰」ともいわれる。

一方、幕末期から成立する日本の諸宗教は、教祖と聖典の関係を中心に発展し、いわゆる教団を形成していった。宗教がその成立における風土的適応を考慮すれば、これらの宗教では、日本の宗教伝統の傾向を継承して、「実感信仰」の側面を持っているとしても、各宗教において、聖典は神の言葉として大いなる権威となり、教義が整えられ、それが救済宗教の原動力となった。ここでは、こうした宗教の中から、特に天理教を取り上げ、日本の宗教伝統における聖典と信仰の関わりを考えてみたい。

天理教で聖典に相当するものは、「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」で、「三原典」とよばれ、親神の啓示録とされている。天理教の教義はこれらに基づく。教祖（中山みき）によって執筆された「おふでさき」は、一七一一首の和歌から成

り、教えの全容が述べられ、特に「つとめ」の完成が最大の眼目となっている。「みかぐらうた」は「かぐらづとめ」の地歌と「てをどり」の地歌に分かれる。手振りがつき、鳴物が入る。「おさしづ」は、教祖ならびに本席（飯降伊蔵）による口述の教えを筆録したもので、神から時々に応じて神意を述べたものを「刻限のさしづ」、人間側からの問いに対して答えたものを「伺いのさしづ」という。

「おふでさき」によって原理的規範が示され、「みかぐらうた」によって生命的教導がなされ、「おさしづ」によって現実的指示が与えられたと理解されており、「おふでさき」は熟読し心に銘記すべき言葉、「みかぐらうた」はうたい、手踊りする中の唱え言葉として生命化されるべきもの、「おさしづ」はそれによって現実の歩みを正すべき言葉とされる。しかも、これらは相互に関連し、その全体が親神の啓示となっている。

ここで特に取り上げる「みかぐらうた」は「おふでさき」と同様、教祖が自ら書き記したものである。教祖はうた（言葉）だけでなく、その節付けも手振りも直々に教示したことを勘案すれば、「みかぐらうた」は、「書かれたもの」以上の意味と親和性をもっている。信者は朝に夕に、「みかぐらうた」を歌いながら、その陽気な長調の旋律に「陽気」世界を感得しつつ、親神との神人和楽を希求している。教えが人から人へと伝えられ、親神の教えに接した者は、「つとめ」を学びながら、教えを体得し、時々「ふしぎなたすけ」を体験していくという事実に対応する。そして多くの人々が次第に信仰の道に進んでいったという歴史的事実は、「みかぐらうた」が生命の底から揺

すぶらせるような陽気な魅力を備えていることを示している。

「みかぐらうた」は「神楽」あるいは「数え歌」のような日本文化伝統と見える形態をとりながら、節を付けて歌い踊り奏でられる。そのとき、信者は親神の思いを自覚的に理解し、親神の言葉が生きる力と生かされている喜びを、いまここで現前させ、親神と協働して「陽気ぐらし」世界を体現することを可能にする。また、その思いは常に他者へ、さらに世界へと向けられる。つまり、「みかぐらうた」は、身体と口と心が一つとなった祈りであり、その祈りを通して教えの要を日々の生活に反映するという独自の聖典となっているのである。ここに、歴史的、解釈学的、あるいは論理的な研究だけでは捉えきれない、聖典理解のあり方が示されていると言えよう。

さらに、「おふでさき」が和歌体で書かれていることを考えると、和歌の伝統が自然に生みだすリズムが心身に影響をあたえ、「歌の理」に託された神意を「歌の理」で理解することにつながる。そこには、信者の間でしばしば言い表される「味わう」という聖典理解の態度が現れていると言えるであろう。

イスラームの展開における聖典の役割

鎌田 繁

宗教の展開とは時間の経過とともに内外の要因に基づいて宗教が示す変容であるといえよう。変化を変化としてすなおに承

認することもあるし、本源的な姿はまったく変わっていない、あるいは変わってはいけな、と考えることもある。いずれにしろ、その特定の宗教の信仰者にとっては、その宗教の変容は当初から備わっていた本源的なものに基づいていると考える場合が多い。宗教とその宗教のもつ聖典との関わり方は、どの宗教にあっても同じであるとはいえない。教団の現状を承認し、それを意味づけるために編み出される聖典もある。また聖典が先にあり、それに基づく形で宗教が組織化されてくる場合もある。現実にはこの両極のあいだに濃淡さまざまな色合いをもつ関係が実際の宗教と聖典には見られるであろう。

イスラームの場合には、クルアーンと呼ばれる聖典が先にあり、それを巡って宗教が生成、展開していった、という面が強い。理念的には明らかにそうであるし、歴史的にも聖典という形ある書物が現れたのは非常にはやい。その意味でイスラームという宗教はクルアーンに基づいて展開してきたものである、といえるだろう。イスラームは人間の行動や思想のすべてが神の意思にしたがうことを主張する宗教であり、神の意思は神自身が語ったと考えられる言葉、すなわちクルアーン、にもつとも直接的かつ第一義的に現れる。神の語った言葉そのものが預言者ムハンマドの口を通して伝えられたのがクルアーンであり、クルアーンにそなわる神性、神的な性質は、その意味内容のみならずアラビア語の音という形式を含めた総体によって担われることになる。クルアーンという聖典は、書かれた言葉としても、また話される言葉としても幅広く機能する。

クルアーンには無秩序と思われるほどに多様な内容が含まれ

ており、(狭い、通常の意味での)信仰、社会規範、個人の道徳や行儀作法などが述べられている。これらの記述を最終的廻り所としてイスラーム法(シャリーア)の体系は構築され、また神や来世その他の記述からはイスラームの教義や神学が生み出される。法学や神学はクルアーンの言葉の内的展開であるといえよう。それに対して、哲学や神秘主義的議論にはイスラームの外からの要素も強く、イスラームの意味を付与する作業が必要となる。イスラームの思索として内面化し定着するためには、解釈をとおしてクルアーンという言葉に基礎づけられる、すなわち神によって肯定される、という形式をとる。理論的な問題だけではなく、技術や習慣の受容など、新しい思想や文化を定着させるための触媒の機能を果たすのが解釈という操作を伴う聖典の役割である。

クルアーンは記憶することが重要であり、イスラームの学者にとってクルアーンを暗記していることは学者の必要条件であった。クルアーン全体を記憶している者(ハーフィズ)は尊敬を受けるが、けっして珍しいものではなかったであろう。クルアーンを読むことは神の言葉を再現することであり、それはムハンマドの啓示を追体験することにもつながり、神との一体性を実現する場となる。その意味でクルアーンを読むことは、信者にとって神を感じるもつとも重要な行為であり、とりわけ神祕家にとっては「神との合一」の回路であった。クルアーンに由来するさまざまな文句が日常の場で頻繁に用いられるのも社会のイスラーム性をたえず喚起する役割をもつ。

クルアーンはそれが伝える意味内容だけではなく、読むとい

う行為自体、さらに儀礼的なまた日常的な利用など、さまざまな機能をもつものであり、聖典として論じる場合にはその役割に相応しい包括的な視点が要請されるであろう。

コメント

土屋 博

四つの発題の内容について個別的にコメントするのはなく、全体をふりかえってみて、考慮すべき六つの問題点を指摘しておきたい。

まず第一に、この特別部会で用いられている「聖典」という日本語が果たして適切かどうかということである。私は以前から、「聖典」よりも「教典」の方が適切ではないかと考えている。それは英語でいえば、scriptureに相当する。The *Encyclopedia of Religion*で、グラハム氏が担当しておられる項目も“scripture”である。「経典」もよく用いられるが、どうしても仏教的色彩がつきまとう。「聖典」は、英語でいえばholy scripture(s), sacred writing(s), sacred book(s)ということになるが、聖俗二分法を前提としているように見えるし、キリスト教の「正典」(canon)とまぎらわしい。そうした意味において、「教典」がよいのではないかと私は考えている。教典は、宗教集団の中で用いられたときに、宗教的意味での教典となる。

第二に、「パロール」を教典に対して用いることが果たして妥当であるかどうかを問題としたい。「パロール」はソシユールの言語論を想起させるが、元来、個人的思想を表現するものであり、集団的な性格と結びつくものではないと考えられる。教典は宗教集団と結びついているのであるから、「パロール」とはなじまないのではないかと思われる。

第三に、文字で書き記される以前の口頭伝承は、厳密な意味では、「教典」と呼ばない方がよい。教典がまず存在して、あとから宗教集団が成立したという主張は、特定の教団の価値観を反映するものであろう。また、書き記された以上は、たとえ口頭伝承に基づくとしても、教典ということになる。

第四に、教典として書き記される動機には、さまざまなものを挙げることができるが、とくに記憶、伝達(宣教)、教育、組織づくりなどがある。それら動機の相違に対応して、音声とのかかわり方も異なる。教典が歌の形式を用いて構成される場合も重要であり、教典とレトリックとの関連には注目すべきであらう。

第五には、教典に書き記される内容には、教説、伝記、伝説、神話、系図、詩歌、格言などがあるが、ジャンルとしても思想内容としても、それは単一のものではありえない。長い歴史を経たものであれば、そこには人間のもつほとんどのすべての可能性が含まれており、それらの相互関係が重要である。

最後に第六の点として、書き記されたものが選別される場合があるということに注意しなければならない。キリスト教(とくにプロテスタント)の「正典」がその典型であるが、教典の

もつ多様性とこの理念との間には、たえずダイレンマが生じる。正典を確定するにはいたらないとしても、宗派や分派が自発的に教典諸文書のあいだに軽重をつける場合もある。そのさいには、教典全体は、その宗教集団のゆるやかなアイデンティティを保証していることになる。

ともかく、教典が文書として確定されたあとで、たとえば朗誦、説教、式文、讃歌などのように、音声言語との本格的な関わりが始まる。教典にとつては、その実践的な場面こそが重要なのであり、話し言葉との連関に基づいて、書き記された内容の史的信憑性を論ずる議論にはあまり実りはない。教団の儀礼にさいして、然るべく用いられることによつて、教典は本来の教典となる。そうでなければ、「もの」としての教典は、一種の文化遺産にとどまらざるをえないであらう。

議論の要約

四人の発題が行われた後の討議は、まず、土屋博氏、チャールズ・H・ロング氏、ウィリアム・A・グラハム氏からコメントと質問が提示され、それらに対して発題者が答えるという形で進行した。

まず土屋氏は、聖典研究に関する問題点について、おもに六つのポイントに絞ってコメントを行なった(別掲の土屋氏コメントを参照)。土屋氏のコメントに対して、まず、市川氏は口伝トローラーに関して検討することの必要性を補足的に述べた。

また下田氏は仏教の經典としては、文書化されたものだけが残されているが、それを根拠にしなから、文書化される以前とそれ以後について検討すべきであると答えた。さらに堀内氏は聖典を「教典」として読み替えることは、聖典以外に教典を持つ教団があり、かえって不都合ではないかと述べ、また、天理教には聖典の正典化ということはないと付け加えた。最後に鎌田氏は「聖典」という表現については、今後とも検討していく必要があると答えた。

次にロング氏はおもに四点にわたってコメントを行なった。まず、聖典の物質性に言及し、たとえば、書かれた聖典がスクリーンに映し出されたとき、そのスクリーンに聖性はない。そのことは聖典と物質性の関係が重要であることを示唆している。次に言葉のもつ物質性に注目するとき、聖なる言葉は聖性をもっているとはみなされるが、聖典を読む行為それ自体の中に、聖なる言葉以上の何かが現れてくる。第三に聖典の否定的側面に注目すると、聖典が書かれることによって、権威が生じると同時に、さまざまなものが排除されることにもなる。たとえば、アフリカやポリネシアなどの地域では、書かれた聖典をもつことが文化の優越性につながっているし、またそこに権威が生じ支配につながる。さらに聖典がその内容によってではなく、それが聖典として用いられることによって、聖性をもつようになる場合がある。そのように考えると、「もの」としての聖典という聖典の新たな側面に注目することが重要であろう。最後にロング氏はエクリチュールもパロールも、ラングという言葉体系の中にあるとの視点に留意しておく必要があると述べ

た。

ロング氏は以上のコメントを踏まえて、おもに二つの発題に対して問いを提示した。まず、下田氏の発題に対して、仏教がインドからチベットや中国へ伝播し、聖典が翻訳されたとき、聖典の意味が変わったのかどうか、また堀内氏には聖典が翻訳されると、聖典の権威と聖性に変化はみられるのかと尋ねた。ロング氏の問いに対して、まず、下田氏はチベットや中国の仏教を例示しながら、聖典の意味は変わらなかったと答え、さらにロング氏のコメントを踏まえながら、下田氏は仏教の伝統において、經典崇拜のように經典の物質性が認められると答えた。また大乘仏教では次々に經典が生み出され、それら全体が經典として受け入れられてきたと述べた。また堀内氏はロング氏の問いに対して、天理教では「原典」とよばれる聖典が翻訳されたときも、聖典の権威と聖性は変わらないと答えた。

最後にグラハム氏がコメントを行なった。グラハム氏はまず、聖典のパロール性には、個人レベルと共同体レベルの両面があり、また、それには宗教伝統を継続させ安定に向かわせる機能と変化をもたらす機能があると指摘した。その点を指摘したうえで、各発題者に対して次のような問いを提示した。まず、市川氏に対しては、トラーの権威は現代ユダヤ教のコミユニティにおいて、四つのチャレンジの中で、どのように理解されているのか。また下田氏には、經典の新たな解釈は口述的なものをおして起こるのか、それとも書かれたものをおしてなのか、あるいは両方で起こるのか。さらに堀内氏に対しては、聖典のパロール性がどのように信仰と聖典の架け橋となっ

ているのか。最後に鎌田氏には、日常的にクルアーンが使用されているなかで、それがどのように再解釈されていくのか。グラハム氏は以上の問いを提示してコメントを終えた。

時間的な制約があつて、グラハム氏の問いに対して、すべての発題者が答える余裕がなかったために、まず、下田氏は圧倒的に経典が書かれることよつて、新たな解釈が起る契機になると答えた。さらに鎌田氏はクルアーンを日々、いろいろな状況において読むことの中で、聖典の新たな解釈が生まれてくる。このことは、従来のクルアーン解釈とは違ふ文脈において、クルアーンを読む可能性のあることを意味している。クルアーンを読む人がどのような状況において読むのが聖典解釈に影響を与えることがあると答えた。

そして最後に、鎌田氏はコンピュータの検索機能によつて聖典の新たな文脈を引き出すことで、今までとは違ふ聖典解釈の可能性を述べ、今後の聖典解釈に関する論点を指摘した。

(要約 第六二回学術大会事務局)

宗教研究の課題と方向性

——新たな概念的枠組みの構築へ向けて

コーディネーター 池上良正

司会

池上良正／澤井義次

コメンテーター

金井新一

チャールズ・H・ロング

ウィリアム・A・グラハム

趣旨

宗教学はヨーロッパで成立したこともあり、長年にわたつて、おもに一神教的な概念の枠組みをとおして、世界の諸宗教やさまざまな宗教現象が把握されてきたきらいがある。しかし、二一世紀を迎えた今日、これまで蓄積されてきた理論的な枠組みを再考しながら、宗教研究における新たなパースペクティブを構築することが求められている。

この部会における討議が、宗教研究の諸課題を明らかにするとともに、今後の宗教研究における新たな概念的枠組みの構築へ向けて、方向性を提示できることを念願している。

宗教研究の方法論的問題再考

榎次正和

一九世紀後半の西欧で、宗教学は神学から独立した「経験科学」(empirical science)として誕生したと言われる。それは「経験」概念や「科学」概念の変容を伴いながら、価値中立的に宗教現象の事実を記述する立場と価値関係的に宗教現象の意味を理解する立場という二つの態度と方法を宗教学に持ち込んだ結果、容易には宥和し難い内部分裂を招いたように思われる。宗教学の成立を可能ならしめた方法論的限定(経験的資料や論理的操作や公共的検証への限定など)は、さまざまな振幅と密度の度合いを含む経験を観察可能・実験可能な経験という特定の局面へと還元させ、知の領域でも智慧(sapientia)から経験的世界に限定された知識(scientia)へと収縮させることにおいて大いに効力を発揮した。

事実記述の立場には、事実化や事実の選別や主体の立脚点の設定など既に幾つかの操作が介入しているが、事実記述だけで作業が完結するわけではない。それはいつかは意味を模索せざるをえず、そもそも事実記述自体が特定の立脚点からのみ可能となるのである。その点については意味理解の立場も同断であつて、現象の意味は特定の立場からの分析地平(研究者の精神空間)の内に半ば自動的に組み込まれてしまう傾向がある。事実記述そのものが既に特定の立場の設定を経たものだとすれ

ば、事実記述は、むしろ意味理解の特殊例であると言うのが適切だろう。事実記述と意味理解の関係は、自然科学の説明(Erklären)と精神科学の了解(Verstehen)の関係とほぼ重なると思われるが、宗教学の学問的営みは、事実記述と意味理解との相互規定的運動として成立するものと解される。

宗教現象の意味理解に関して主要な方向性を素描すれば、現象の意味を時間的な因果的連関の中で捉える場合は歴史学的連綿的な視座となり、同一空間の他の人間的現象との差異を認識する場合には社会学的範疇的な視座となる。これに対して、現象の意味の解明を現象それ自体の内に求める時、人間の内的な心的過程や生の体験を把握する心理学や生の哲学の立場が現れる。心的過程も生の体験も現実の経験だが、その現実の「意味」を探究する時、現実を超えた次元(理念)が開かれてくる。現実の意味を探究する学の典型は、現象学と解釈学である。いずれも宗教学の方法論の中に流れ込んでいる。現象学は意味の理念性を探究する過程において自己理解(純粹意識の志向的分析)から出発して相互主観性という形で他者の難問に逢着し、解釈学は意味の疎遠性との遭遇によって他者(異文化)理解に向かいつつ最終的には他者を理解する自己とは何かという問題に帰着する。宗教現象の意味の探究は、人間の実存構造の制約の下で「現実と理念」の分裂・乖離や「自己と他者」との距離・疎隔を契機として、逆にその実存構造の制約を乗り越えて認識と存在が拡大・深化する運動へと展開する可能性を秘めている。こうして、意味の探究が対象と自己の双方を巻き込む時、宗教現象の意味的連関と私の実存との結びつきを問うよう

な境位が顕わになり、「意味の探究」は意味を探究することの意味と意味を探究する自己の意味をも同時に問うような探究、つまり「探究の意味」の探究となるのである。

上述したことを踏まえ、宗教研究を始める方法の第一段階として、意識の転換についても言及する。それは日常的意識の流れを断ち切って、外界の刺激や内界の情動に自動的に反応する意識をいったん原点に復帰させるといふ意味合いを持つものであり、自己の立脚点を根本から見直すための不可欠の作業になると思われる。

文学理論と宗教研究

—— 宗教表現の読解とその技法 ——

岡田正彦

「文学理論」が「宗教研究」にもたらす方法論上の可能性は、「宗教〇〇学」といった、いわゆる「隣接諸科学」と宗教研究の関係とは一線を画すものである。もちろん、文学作品に反映された宗教的モチーフの研究や、聖典の文学性に言及するような研究も可能である。しかし、「文学理論」と「宗教研究」の結びつきは、むしろ「宗教(文学)」を語る人の数だけ「宗教(文学)の定義」が在るといった、「空虚な定義(empty definition)」をとり巻く語りの共通性に求められるべきだろう。「文学」や「宗教」が固有の対象を持つのではなく、定義によって対象化されるものだとするれば、文学理論や宗教研究

は、「文学」や「宗教」という定義を可能にするさまざまな歴史的・文化的・社会的条件を離れて存在することはできない。「文学とは何か」を探索する文学理論の展開と「宗教とは何か」を問う宗教研究とは、さまざまな同時代性を帯びている。

ここでは、「文学理論的な宗教研究」とか「宗教研究にもとづく文学理論」といった研究分野の隣接面よりも、「文学」を同心円状にとり巻くさまざまな研究視座や理論に誘発された、文学理論の地殻変動に注目しながら、同時代の課題を引きうける宗教研究の臨界状況と今後の可能性について考えてみたい。

近代的自己意識の確立期に登場した小説というジャンルが「文学」の主流になるにつれて、文学理論は、作者の意図や作品の社会的・文化的背景を解釈するとともに、作品を通じて作者の人物像や当該の文化・社会などを明らかにする研究分野を確立してきた。こうした文学研究に、理論上の大きな転換が生じたのは、二〇世紀になってからである。しばしば、「作品の解釈からテクストの読解へ」、「実体論から関係論へ」、「ニュークリティシズム以後」などと称される、こうした文学理論のラディカルな転換を、ウオレス・マーチンは、「小説の理論 (theory of novel)」から「物語りの理論 (theory of narrative)」への転換としている。「文学とは何か」という問いかけに真摯に応え、文学作品の「文学性」を探索するなかで、作品の主題や内容よりも語りの様式(意味の生成過程)を重視するモードが生み出されてきたのである。

しかし、こうした新たな理論の展開は、「作品からテクストへ」といったスタイルの転換を共有してはいるが、非常に多岐

にわたっており、特定の方法论に還元できるようなものではない。たとえば、ヒリス・ミラーは「物語の理論 (narratology)」あるいは「詩学」と総称しえる新理論として、ロシアフォルマリズムの物語理論、パフチン系の対話理論、ニュークリティシズムの理論、シカゴ学派(新アリストテレス学派)の理論、精神分析理論、解釈学的・現象学的理論、構造主義的・記号論的・文彩重視的理論、マルクス主義的・社会学的理論、読者反応理論、ポスト構造主義的・脱構築的理論などを挙げている。これらの文学理論に共通するのは、テクスト自体に根ざした批評というスタイルである。ただ、本来は美学的な問題意識であったテクストへの注目が、構造主義やフーコー、デリダの理論、哲学的解釈学、社会科学や心理学などの議論を受けて、より精緻な理論に転換されてきていることは指摘できると思う。こうした意味の生成のプロセスを問題化する言説が、文学理論の領域においては、作者の意図とテクストを切り離し、テクストの形式と生成過程に焦点を置く研究のスタイルを生み出し、これが文芸批評の枠組みを超えて、さまざまな分野に影響を及ぼしている現状がある。

このような文学理論の展開は、同時代の宗教研究が直面せざるを得ない、次のような課題を提起してくれるだろう。まず、「文学」の文学性を追求するために、テクストの語りや構成に焦点を置いたテクスト読解の理論は、「宗教とは何か」という問いかけにアイデンティティを求める宗教研究にとって、「宗教」の宗教性を宗教的言語やパフォーマンス、建築物や芸術作品といった表現様式のなかに求めていくモデルを提供してくれ

る。とくに、文学理論の独自の存在価値を、テクストの批評とその客観的基準に求め、さまざまな方法論を同心円状に取り込んでいく「詩学」のスタイルは、客観的基準にもとづく宗教の批評という、宗教研究の新たなアイデンティティの可能性を示唆するものだろう。

また、「解釈から読解へ」という文学理論の展開は、宗教現象や聖典の研究などにおいて、これまでの方法的な見直しを要請するものである。こうしたアプローチは、宗教現象の意味を解釈するばかりでなく、表現された「宗教」をテクストとして読解し、「宗教」を宗教たらしめている力の源泉を、宗教表現そのものから探求するような研究スタイルを可能にするだろう。さらには、テクストの構成と言語表現を重視するニュークリティシズムや構造主義批評の方法論。これらに基づいて提起されてきた、言説の歴史性やエージェントとしての作者の政治性、テクストのメッセージを実際に形成する読者の役割といった問題系は、「宗教」をめぐる語りの歴史性や政治性への意識を高め、研究自体の歴史性や政治性への配慮を求めることになる。「宗教」をめぐる語りの歴史性・政治性に敏感であることは、宗教現象について考える場合にも大きな意味を持っているといえるだろう。

テクストの読解をめぐる積み重ねられてきた、文学研究のさまざまな理論は、宗教研究の多くの分野にとつて、そのままに適用可能な場合も少なくない。文学理論の同時代性を意識し、「宗教」の宗教性を読解する意識を持ったとき、宗教研究の新たな可能性が開けるのではないだろうか。

神話学の宗教学への貢献の可能性

松村 一 男

○アメリカ合衆国における宗教と神話

神話学が宗教学に貢献できる領域として、宗教ではないが宗教的な要素を指摘することがあると思う。例として、アメリカ合衆国（以下、アメリカと略称）の場合を取り上げる。多民族国家として、アメリカは近年とくにそうだが、特定の宗教を国教とするよりも、むしろ文化的多元主義（マルチ・カルチュラルイズム）に基づき、多様な信仰の共存を理想として国家のイメージとしてきた。しかしそれ以外に、国民に共有されるような「神聖な」価値観が必要とされる。学校教育やメディアなどさまざまな形で時には無意識のうちに教え込まれる国民としての誇りは、目に見える制度としての宗教ではない「見えない宗教」あるいは「神話」と呼べるだろう。

○デイズニーという「聖なるもの」

アメリカにおける宗教とは別の神聖な価値観、つまり「アメリカの神話」とも呼べるものをもっとも分かりやすい例は「デイズニー」だろう。それはキリスト教の提示する理想世界よりも強力かも知れない。多くのアメリカ人にとって、「デイズニー」的なものない世界は考えられないに違いない。しかしたとえ聖書よりも強力な存在であっても、「デイズニー」は宗教ではない。宗教とは呼べないが神聖な価値観を示し、多くのア

メリカ人が信奉しているものは、デイズニー以外にもあるはずである。それを探す手がかりとなるものとして、アメリカの生んだ神話学者ジョゼフ・キャンベルの学説の検討をしたい。

○ジョゼフ・キャンベルと英雄神話

キャンベルは、神話とはシンボル言語で語られた「真実」の宝庫であり、解説のカギはフロイトやユングによる深層心理の理論にあると考える。代表作は『千の顔をもつ英雄』（一九四九）である。題名から分かるようにキャンベルは、個人の能力による上昇、個人主義、あるいは「セルフ・メイド・マン」のイメージに相応しい英雄神話を重視した。彼は、現代社会では神話が衰退し、その結果として意識と無意識を結ぶ回路が切断され、生の意味が分からなくなっているとす。だから現代の英雄的行為とは、精神的有意性を取り戻し、人間的な成熟を果たすこととなる。こうした変革は、世界宗教や無意識から遊離した意識には期待できない。しかし英雄神話を読めば、意識と無意識の回路を再び回復できると彼は説くのだ。

○ジョゼフ・キャンベルと「スター・ウォーズ」

こうした議論は学問よりもむしろ生活改善の道徳運動のようにも聞こえるが、だからこそ無味乾燥になりがちな学者の議論にはない魅力があつて、多くのアメリカ人に受け入れられたのだろう。ただし、彼が全米の注目を浴びるには、別のメディアの助けが必要だった。「デイズニー」と並んで、もうひとつアメリカ文化の神聖な価値観を提供してきたと思われるのが映画である。西部劇、イスラエルの民やキリスト教徒が迫害に打ち勝つ歴史もの、そしてジョージ・ルーカスと「スター・ウォー

ズ」に代表される宇宙もの（スペース・ファンタジー、スペース・サガ）と、時代は変わっても単純な善悪二元論の図式は変わらない。この単純ともいえる善悪二元論に学術的な正当化を与えたのがキャンベルなのである。

○神話学からの展望

神話は神聖な価値観を含む物語である。物語の利点であり場合によっては欠点となるのは、物事を単純化し、人々が分かりやすい典型的なパターンにそつて示すことだろう。もちろん、宗教もまたそうした聖なる物語としての神話を必要とする。こうした物語の作用は過去の美化や正当化ばかりでなく、未来の美化や正当化も生み出す。アメリカには無人の世界あるいは文化のない世界としてのフロンティアに進出し、そこに理想の世界を作り上げたという「フロンティア神話」がある。アメリカは旧ソ連との宇宙開発「競争」に熱中し、レーガン大統領の時代にアメリカはミサイルによる防衛システムを構築するという「スター・ウォーズ」計画に熱中したが、これは宇宙をアメリカにとつての新たなフロンティアと見なしていたからである。その背後にはアメリカの「聖なる物語」が潜んでいる。

宗教学と部分的に重なりつつ、しかし宗教学プロパーとは異なる視点をもって、神話学は「聖なるもの」の分析を行う。神話学は必ずしも宗教ではない現象についても対象とする点が宗教学と異なる。しかし、「聖なるもの」への関心を両者は共有しており、神話学は独自の視点からの分析によって宗教学をより豊かにする可能性をもっている。

民俗・民衆宗教研究の視角をめぐって

池上良正

本発表で扱うのは、「民間信仰」「固有信仰」「庶民信仰」「民俗宗教」「民衆宗教」など、地域社会のなかで暮らす平均的生活者の心的態度や言動の一部を、「信仰」あるいは「宗教」という言葉で区画化しようとしてきた研究分野である。今日の学問状況のなかで、広い意味での宗教学ないし宗教研究という立場からこれらの分野に取り組もうとするとき、どのような研究視角が必要になるか、という問題を考えてみたい。民俗・民衆宗教研究の多岐にわたる個別テーマに満遍なく言及することはできないので、アカデミズムで活動する今日の研究者に突きつけられている懐疑や要請を念頭におきつつ、今後の研究者が新たな展望を開くうえで留意すべき要点を、三つの課題として提示してみる。

一 今日、多くの批判を浴びている実体的な既成概念の閉鎖性を、どのようなかたちで開いていくことができるか。
 二 静態的な対立軸に思考を固着せずに、いかにして現場の動態（ライブ感覚）をとらえることのできるモデルを考案し得ているか。

三 文脈の個性に繊細でありつつ、いかにその特殊性を超える比較論への展望を開いているか。

これらは従来の研究者によっても広く取り組まれてきた課題

であり、目新しい提言ではない。しかし、とりわけ今日、研究者には自らの学的なポジションへの鋭敏で持続的な内省的態度が強く要請されるようになってきている。上記の課題はこうした時代的要請と深く結びついている点を強調したい。

第一の課題の要点は、本質論や実体論の臭いのするあらゆる既成概念を、神経症的に拒否することではない。従来の学界で愛用されてきた学術用語によって開かれた視角の意義や有効範囲を正当に評価したうえで、その概念が自明の本質論的な枠組みとして固定化されることで、ある重要な問題が覆い隠されてしまったのではないのか、そうした問題の隠蔽に何らかの権威や権力の構造が加担してきたのではないのか、といった問いかけが重要になる、ということである。そこから、既成概念の固定的、抑圧的な力を緩めるような視角のズレを呼び込んでいく工夫が追求されねばならない。従来のシャーマニズム研究をめぐる「憑依」「脱魂」の類型論などは、こうした問題を反省する好例となりうる。

第二の課題は、民俗・民衆レベルにおける庶民の言動の具体相を把握するためには、「仏教」対「民俗宗教」、「世界宗教」対「シャーマニズム」といったような実定的な本質概念を、まると比較したり対置させるまえに、むしろ個別の切実な問題やテーマごとに、人々がこれらを具体的に処理する思考・行動様式に着目し、そうした様式をとらえるモデルを開発する努力が必要になる、ということである。発表者自身は近年の諸論考において、この世への深い執着や未練の感情を抱いて死んでいったと想定される死者に対する、生き残った者たちによる応接

の言動、といったテーマに焦点を合わせて、具体的な思考・行動様式のモデル化を試みている。

第三の課題は、文化の個別性を越えた意義深い一般論を切り開くような比較論の必要性を説くものである。しかしこれも、一神教の暴力性に対してアニミズムの裏返しのような自己満足に揚するといった、ナシヨナリズムの裏返しのような自己満足以終わってはならない。みずからの心身の奥底に深く食い入った情緒や実践が、どこまで世界的な視野のなかでの広がりをもち、どれほどの異なるバリエーションとして展開しているかを丹念に検討していく、といった研究態度が必要になるであろう。

コメント

金 井 新 二

昨日のディスカッションで、ある程度の方向性が出たように思う。それはやはり近代主義批判というものだと思うが、特にロング先生の言われた啓蒙主義の責任という点について、ロング先生にもう少しお伺いしたい。というのは、私は啓蒙主義の理性をもって現在でも宗教研究をしているからである。それは宗教的ドグマからの自由、しかし同時に、宗教を人間にとっての不可欠なものと考える立場である。したがって、ロング教授がいわれた啓蒙主義はいかなる意味での啓蒙主義を考えて

おられるのか、もう少し詳しく伺いたいと思う。

次に棚次氏には、「意識の転換」とは一種のエポケーのことなのか。また、哲学的現象学と宗教現象学の関係についてお伺いしたいと思う。同じエポケーでも、フッサールとファン・デル・レーウでは全然意味が違うが、これを哲学的現象学を総論、宗教現象学を各論と考えることはどうだろうか。

岡田氏には、次の質問をしたいと思う。表現は表現する主体との関係で理解するのが原則だと思うが、そうした関係を捨象しつつ表現そのものに集中するとしたら、それは一種の、表現の客観主義（はては絶対主義）への方向なのだろうか。その意味での新たな「表現主義」なのだろうか。

さらに松村氏には、いわゆる非神話化論との関係をお伺いしたい。ブルトマンの非神話化は宗教が倫理化するというプロテスタント的状况から、神話の意義を救うために神話を非神話化させることを要求したのだが、それとは対照的に、非神話化させないままの神話の現代的意義や機能というものもあるとしたら、それはいかなるものだろうか。

最後に池上氏には、次の点についてお伺いしたいと思う。宗教現象を日常生活者のリアリティに即して、柔軟にまたきめ細かに見てゆくことはたしかに重要であると思う。しかしそこに一定の理論が介在してくるとどうなるのか。このことを、氏の新しい追求である比較煉獄論に即して、具体的に説明していただけないだろうか。

議論の要約

四人の発題者による発表に続いて、コメンテーターの金井新二氏、チャールズ・H・ロング氏、ウィリアム・A・グラハム氏から、各発題へのコメントと質問が提示された。金井氏はまず、前日の公開国際シンポジウムにおけるロング氏の議論に触れながら、ある意味では啓蒙主義・近代主義批判とも取れる現代の宗教研究の動向に対して疑問を投げかけた。また、従来の宗教研究の見直しを求める各発題に対して、それぞれ個別の質問を行なった（別掲の金井氏コメントを参照）。

ロング氏はまず、金井氏のコメントの内容に関して議論を行なうには、あまりにも時間が限られていると述べ、みずからの見解を提示するのを留保した。つぎに棚次氏は金井氏の問いに対して、哲学的現象学と宗教現象学が決して無関係なものではなく、いわば「ねじれた関係」とも言うべき複雑な関わりを持っていると答えた。また、具体的方法としての「意識の転換」と現象学的な「エポケー」とは関係があると想定されるが、宗教研究や宗教学研究において、その方法の遂行が当事者の任意に委ねられていて、共通理解が欠けていると述べた。また岡田氏は金井氏の問いに対して、ニュークリティシズムや構造主義批評には、「表現の客観主義」ともいえる傾向が存在することを確認ながらも、文学理論の「まなざし」の転換としての「物語論（ナラトロジー）」は、こうした客観主義を解体していくテキスト分析や、「主体」にかわる「行為者（agent）」の役割

の研究、テキストの受容過程の分析なども射程に入れた、より広いアプローチであると答えた。

さらに松村氏は金井氏の問いに対して、プロテスタント神学と「非神話化」論の平行関係に言及しながら、「神話」が宗教を豊かにするものであると捉えるのか、あるいは宗教の本質を見え難くするものであると捉えるかによって、意見が分かれるであろうと答えた。さらに「神話」の概念的な多義性についても言及し、どのような定義を採るかによっても見解が分かれるが、「神話」を神話として生かす方向性を探究することの重要性を強調した。最後に、池上氏は金井氏の問いに対して、比較煉獄論といった個別テーマの展望を短い時間で披露することはできないが、キリスト教的なバイアスをもつ「宗教」の概念が宗教のリアリティと乖離しており、今日の宗教研究に求められているのは、具体的な庶民信仰に分け入るような分析、および従来の宗教理論の再検討であると答えた。

金井氏に引き続き、ロング氏とグラハム氏は各発題に対するコメントをつぎのように分担して行なった。すなわち、ロング氏は松村氏と池上氏に対してコメントと質問を行ない、グラハム氏は棚次氏と岡田氏にコメントと質問を行なった。まず、グラハム氏は棚次氏に対して、哲学的現象学と宗教現象学の差異に言及したうえで、現象学あるいは解釈学のアプローチが、宗教研究にとってどのような役割を担っているのかについて、具体的な事例を挙げて説明してほしいと尋ねた。その問いに対して棚次氏は、隣接の学問から研究方法を取り入れてきた宗教研究の歴史に言及し、宗教研究に解釈学や現象学の方法が流れ

込んできたと答えた。また今日でも、初期の宗教現象学とは違つたかたちで、現象学や解釈学のアプローチが意味を持つており、他者の了解や自己と他者とのコミュニケーションを論じるとき、現象学や解釈学のアプローチが自然に入り込んでいるとも答えた。またグラハム氏は岡田氏に対して、文学理論を宗教研究に適用する際に想定している「テキスト」の概念について質問を行なつた。その問いに対して岡田氏は、禅における「無」の一字の解釈などを事例として挙げながら、「宗教現象の解釈」から「テキストとしての宗教表現の読解」へと眼差しを転換することによつて、これまで「隠れた次元」にあつたものを可視化するという戦略を再確認し、今後の展望を述べた。

次にロング氏は松村氏に対して、アメリカ合衆国における神話の役割を論じることは、アメリカの市民宗教、さらにはアメリカにおける宗教の意味を問うことにつながるのではないかとコメントを行なつた。それに対して松村氏は、ディズニーの事例などを挙げながら、ここでいう「アメリカの神話」は「市民宗教」よりも広い概念であることを強調しながら、「市民宗教」の概念が「宗教」や「宗教学」の枠組みと分かちがたいものであり、そこに「神話」の概念を持ち込む意義があると答えた。さらにロング氏は池上氏に対して、実体的な既成概念の批判には賛意を表しながら、「民衆宗教」(popular religion)と「民俗宗教」(folk religion)の区分がどのように可能なかについて尋ね、またそれぞれの用語の意味について説明を求めた。その問いに対して池上氏は、ここで提示した「民俗・民衆宗教研究」は「民俗宗教」や「民衆宗教」といった宗教の実

体を想定するものではなく、あくまでも宗教研究のために用いる一つのパスpekティブであり、これまで教典的・理念的に理解されてきた宗教現象をより具体的な宗教のコンテクストにおいて捉えなおしていくためのものであると答えた。そして最後に池上氏は、現代の宗教研究において脱構築すべきなのは、これまで閉鎖的に実体化されてきた宗教概念の枠組みであつて、宗教研究におけるあらゆるパスpekティブを批判的に解体することが、宗教研究の課題でも新たな方向性でもないと述べ、特別部会における討議を終えた。

現代の宗教研究において、いわゆる「大きな物語」の終焉が人口に膾炙されて久しい今日、実体的な既成概念やグラウンド・セオリーへの疑問が提起されることは避けられない。しかしその一方で、「宗教」を学問の対象として研究する宗教研究にとつて、さまざまな理論化への志向性も不可欠であろう。今回の特別部会における各発題および議論は、従来の宗教研究が抱えてきた研究課題を整理すると同時に、今後の研究の可能性を展望する貴重な機会であつたと思われる。

(要約 第六二回学術大会事務局)

テーマセッション

京都学派の宗教的世界観

司会 花岡永子

西谷宗教哲学の中期から後期への

深化について

小野 真

『宗教とは何か』（一九六一年）以降の西谷啓治の宗教哲学は、「空」をめぐって展開されたといえるであろう。しかし、中期の『宗教とは何か』、とりわけ「空」を主題的に展開している論文「空の立場」と後期の「空と即」においては、ともに空を主題としつつも、その空の思索に関する重要なポイントにおいて差異があることを比較的容易に見取ることができる。第一に、「空の立場」では「回互的關係」が、さしあたって、根源的なものと見なされているが、「空と即」では「回互的關係」の根底に、更に「不回互」の問題が見られている。第二に、「空の立場」では、「空」が人間の感性や理性において捉えられることに否定的な態度が取られているが、「空と即」では構想力において「空」が映さ（移さ）れることに積極的な意義が見出されていることである。

論文「空の立場」では、空の場は「万有のそれぞれがその「有」に於て絶対に独自でありつつ、然も一つに集まるといふ

こと」であり、「一切のものが互いに主となり従となる」といふ関係」である「回互的」世界として覚悟されている。「空と即」でも「回互的連関が、一つの無限に複雑な全体としての「世界」連関といふものの基本形式をなす」といわれ、「空の立場」と基本的立場を同じくするが、この回互的連関の構造が二つの極点に向けてさらに掘り下げられている。つまり、そもそも「回互的な相対性としての開け」が「そのうちに成り立つ根源の開け」である「絶対の一」と、他方、他者との相互滲透とか相即とかいう「回互性」をも絶した、それぞれの有がもつ絶対的自己閉合性である。このように「空と即」では、空の場としての回互的世界の両端に絶対的一と絶対的多という「互いに不回互」な極点が見出され、その両極点が同時に経験されることによって、水平的な相互相入の回互的世界の根柢に絶対的矛盾の「事々無礙的世界」が開かれていることが強調される。その裏面として両極点の経験の具体相もまた浮上してくる。絶対的矛盾である根源的な「空」の場はどのように感受されるのかという問題である。

論文「空と即」においては、「空の場」の根底としての事々無礙世界が、いかにわれわれに現するかという問題について、「空の立場」で一旦否定的にとらえられた「うつす（映す、移す）」という事態を今一度手懸りにしている。もちろん単純に感性や理性に「うつされる」のではなく、古来「構想力」といわれた感受性の問題として、すなわち image の問題としてとりあげられている。「空」は絶対的一と絶対的多という絶対的に矛盾する極点を要として成立している、一切の「理」をよ

せつけない場である。「空と即」では、「空」としての「事々無礙法界」の image の例として雲門や葉山その他の禪僧の語った荒唐無稽とも思われる image や『正法眼蔵』「有時一冒頭の image の羅列などを挙げている。このような事々無礙的世界の image は「理」(それゆえロジック的な「形相」や「かたち」)の完全否定を一旦かいくぐったうえで、再び肯定される世界を「うつし(映し)移し」ている。この事態は「根本的には、現実の「事実」そのものからその image への移り行き」と表現されているが、それは「現実の「事実」そのもの」に潜んでいた「空」の image が現じてくることと軌を一にしていると解釈されうる。

西谷はこういった image の源は単なる人間の構想力ではなく、事々無礙法界というところからの「根源的な構想力の発動」と指摘しているが、それ以上立ち入っていない。この「根源的な構想力」と「根源的主体」との関りの説明が課題として残されているといえる。

『善の研究』における芸術観

浅 倉 祐 一 朗

私たちは『善の研究』を一読して、芸術が西田の「純粹経験」を裏付けているように感じる。そしてそのような側面も確かにある。しかしその実際は、「純粹経験」によって芸術が

「説明」されているのである。本来的に言語化が不可能である言語化以前、主客分離以前の意識の統一的状态である「純粹経験」を、西田はなんとか語り得るものとすべく、芸術のありようにその活路を見出そうとした。しかしその結果は「純粹経験」によってすべてを説明したいという西田の信念を、芸術に反映させるに留まったのである。

しかし西田は『善の研究』において、「すべて」のもの、のうちの、一つとして単に芸術を「純粹経験」に即して「説明」したわけではない。むしろ芸術とは、西田にとっては宗教や道德と共に「すべて」として捉えられていたと言つてよい。これらは表面的に並置されているわけではなく、重層的な位置関係にあり、そしてそれぞれが具体的な現実と直接している。「学問は畢竟 *Being* の為なり、*Being* が第一等の事なり、*Being* なき学問は無用なり」と三三歳になる西田は日記に記しているが、ここで西田が強調する *Being* とは、これらが直接するところの、そのような現実にはかならない。そしてそこにこそ「純粹経験」の現出する場がある。

多岐に渡る芸術への言及は西田が実際に芸術に親しんでいた事を示している。そこには禅やキリスト教といった宗教が介在していた事も考えられるが、その関わり方は決して通り一遍のものでなかった。西田自身の生における芸術というものの必然性こそが、一大事である「純粹経験」を語ろうとする場において極めて自然に表出したのである。しかし、「純粹経験」と芸術の関係は実際のところパラルなものであって、一方が他方を説明し得るような関係にはない。「純粹経験」の真意を芸術

で語ろうとする事は、結局のところ「純粹経験」を「純粹経験」で語ろうとする事に等しい。それが結果的には、「純粹経験」によって芸術を語るという事態を現出させる事になる。

しかし別言するならば、ここには、「純粹経験」の立場における西田幾多郎その人と芸術との根源的な関わりが現われていると言える。「純粹経験」という立場から芸術を論じる（純粹経験↓芸術）というだけの方向性ではなく、また、芸術によって「純粹経験」を説明する（芸術↓純粹経験）というだけでもなく、意図せずしてではあるが、両者は西田幾多郎という場で交錯することとなり、そこにおいて「純粹経験」そのものが一層の深化を果たすことになったと言える。西田哲学と芸術との連関と言うと、一般にはフリードラーからの影響が顕著になる中期以降、とくに行為的直観をめぐる思索に関わるあたりが中心的に論じられる傾向にあるが、そこに至るには、こうした事態が前段階として必然であったように思われる。西田がフリードラーの著作に出会うのは『善の研究』を書き上げたのちであるが、おそらくその出会いを出会いとして成立させたものは『善の研究』にほかなるまい。西田の内ですれまで醸成されて来た芸術なるものが、『善の研究』において、いわば「純粹経験」との静かなる相克を経る事によって、以後の思索展開の母体を形成したと考えられるのである。

西田哲学における宗教的世界観の前提

加島 史 健

現代の世界は、二つの根本的な問題を抱えている。一つは、あらゆる価値を同列に論じ、そこに優劣の差を認めない価値相対主義であり、もう一つは、他の価値を排除して或る一つの価値を無根拠に選び取り、それを絶対視する原理主義である。この問題と関連して、異なる宗教間の相互理解や融合・融和そして対話というものが切実に求められている。しかし、神という絶対価値を扱う宗教において、構造や体系や原理の全く異なる宗教思想を総合・止揚し、それを全体として体系化するという壮大な思想的課題は、その前提としての思考的な枠組み、論理が欠けているが故に、実現には困難を極めている。この問題を解決するための、対象論理的な枠組みを越えた思考の枠組みが、西田哲学、特にその宗教的世界観に求められる。この西田哲学の宗教的世界観の前提となるものが「場所的論理」であり、それが歴史的現実界の内的な論理構造を表すために術語的に定式化されたものが、「絶対矛盾的自己同一」である。絶対的価値をその根本に据える諸宗教は、対象論理の立場では、相互に絶対矛盾のままである。しかし場所的論理は、相互に絶対矛盾するものが、どこまでも絶対矛盾のまま対立しながらしかも全体として自己同一を保持していることを表す。諸々の宗教の絶対的価値は、相互に矛盾しながらも並列的に、静的にその

場にとどまるのではなく、絶対矛盾的自己同一的に、相互否定即相互肯定的に、「つくられたものからつくるものへ」と動的に、弁証法的に、自己展開を遂げていく。ここに単なる価値の並列対置という価値相対主義を越えた、新しい宗教的価値を創出するための道筋が開示される。さらに場所の論理は、これまでの諸宗教において、根本原理として働いてきた論理を包み超える論理でもある。既成の諸宗教において働く根本的な論理は、それは「選択の論理」である。或る一つのことを絶対的に選び取ることを要求してくる論理である。一つのものを選択することは、他のものを絶対的に排除することである。「選択の論理」は「排除の論理」と表裏一体をなす。しかし場所的論理は、選択の論理でも排除の論理でもない。それは異なる価値、異なる原理の間の絶対矛盾を絶対矛盾のまま認めながら、受け入れる。絶対矛盾は、ただ静的にその場にとどまるのではなく、そこで自己同一性をも保持している。矛盾する諸価値は、動的に相互否定即相互肯定的に、「つくられたものからつくるものへ」と弁証法的に自己発展していく。新しい価値を創造していくのである。このことが可能なのは、場所の論理が絶対矛盾を場所の問題として捉えると同時に、同じく場所の問題として、その自己同一性を捉えていくからである。場所とは単なる空間的に限定された物理的な場所ではなく、それは「絶対無の場所」であるからである。対象論理的には、諸宗教の融合・融和は原理的に不可能である。諸宗教の絶対価値も根本原理も、どこまでも有的思想ゆえに。有とは形を持つものである。形を持つと有は、相互に絶対矛盾的に対立するもの、二律背反に

対して判断を停止するか、パスカルの賭けのように無根拠的に、どちらかを選び取るかしかない。そこには、絶対矛盾を「即として」自己同一へと結びつける「場所」という考えが欠けているからである。場所的論理は、絶対矛盾的自己同一として、絶対に矛盾するものを包み込み、包み込みながらそれを活かし、越えていく。すべてをその内に包み込む最も根元的かつ普遍的な包括的思考形態である。絶対無の場所というものを思考の前提として措定することによって、我々は選択・排除の論理ではなくて、重層的・複合的にすべてのものを包み込みながら活かしていく新しい思考の枠組みを考えていくことができるであろう。それによって、我々は原理主義を克服していく手立てをも見出すことが可能となるはずである。

「永遠の今」について

小坂 国 継

西田幾多郎はデカルトやカントに代表される西洋近代の思考方法を「主観主義」と呼び、これに対して自己の哲学を「絶対的客観主義」と呼んでいる。前者は自己の側から、自己による構成作用の産物として世界を見ていこうとする立場であるとするれば、反対に後者は世界の側から、その創造的要素として自己というものを考えていこうとする立場であるといえよう。それは個物のはたらきを「一般者の自己限定」とか「絶対無の自覚

的限定」としてとらえようとするものであり、いわゆる自己というものが消失したところから、物となりきって見、世界となりきって考えようとするものである。

ところで、この一般者の自己限定ないしは絶対無の自覚的限定の思想を、時間という観点から表現したのが「永遠の今の自己限定」の思想である。それは現在の一瞬一瞬を永遠なものに触れているものとして、あるいは永遠なもの自身の具現として見ようとするものである。このような「永遠の今」の思想はすでに処女作『善の研究』において「永久の今」という言葉で、またその最晩年には「絶対現在」という言葉で語られている。したがって、それは西田哲学に一貫した思想であると考えてよい。

しかし、現在の一瞬一瞬が絶対的であり、永遠なものに触れているとすれば、もはや歴史には進歩や発展というものはないことになってしまう。ランケのいうように、「各々の時代は神に直接している」(Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott) ことになる。だとすれば道徳や実践はその存在意義を失ってしまうのではなからうか。各々の時代が絶対的であり、永遠であるということは、それ自体が完全であるということであって、そこにはいかなる目標も目的も欠如しているということにはならない。

スピノザの哲学に見られるように、事物を「永遠の相の下に」(sub specie aeternitatis) 観想する立場は道徳的善悪や政治的実践の問題をうまく説明することができない。それは善悪や目的の観念を虚妄として斥けがちである。そして西田哲学に

もこのような傾向が少なからず認められるのである。とはいっても、「永遠の今」の思想そのものに問題があるというわけではない。むしろ「永遠の今」の思想を単なる宗教的な自覚や諦観にとどめてしまつて、それを歴史的现实において生きてはたらく具体的な論理にまで十分に展開しえていないところにこそ問題が潜んでいるといえよう。

たしかに晩年の西田は歴史的世界の自己形成の問題に腐心し、「行為的直観」や「作られたものから作るものへ」の思想を展開した。しかし、その基本にあるのはポイエシス(制作)の観念であり、このポイエシスをモデルにしてプラクシス(実践)が説かれている。しかし、本来、ポイエシスには進歩や発展というものはない。あるのは同一物のメタモルフォーゼ(形態変化)である。したがって、それは現実の社会における実践を正当に基礎づけることはできないのではなからうか。永遠なる理念を、ただ観想によつて会得するだけでなく、歴史的過程をとおして実現していくことが肝要である。

宗教的自覚は単に宗教的自覚にとどまるならば何のものでもない。それは現実の社会において歴史的・過程的に具現されてはじめて価値をもつ。また、そこに真の意味での進歩や発展というものがあるのである。この意味で、「行為的直観」や「作られたものから作るものへ」の思想に見られる西田のいわゆる「心の論理」は具体的な物の世界に浸透し、歴史的に現成するものでなければならぬ。自己が物になりきるだけでなく、その物が自己を顕現しなければならぬ。いいかえれば、歴史的现实は宗教的覚悟の時間における実現過程である。こうしては

じめて現在の「一瞬一瞬は神（絶対無）」に直接し、永遠に触れているということが出来る。西田の「永遠の今」や「絶対無の自覚」の思想はこのような観点からとらえ直されねばならないのではなからうか。

議論の要約

花岡 永子

このテーマセッションは、大会本部によって急に作られたので、相互の打ち合わせはなかった。そのためこのセッションの全体的な意図や目標への合意のないままでの四人の発表の後、全体の討論を行うこととした。また、コメンテーターを司会が兼ねた。

四人の発表者は、発表と質問への応答と議論のなかで各々以下の重要な主張を明らかにした。

小野真氏は、西谷（啓治）宗教哲学の、中期の『宗教とは何か』と後期の論文「空と即」とでの空の思想に関わる重要なポイントとして以下の二点を明らかにした。即ち、第一点としては、中期での「相互的關係」が、後期では相互的世界の両端に絶対的・一絶対的多という「互いに不相互」な極点が見出され、かつ経験されていて、そのことによって、相互的世界の根底に絶対矛盾の「事事無礙的世界観」が開かれたことを。第二点としては、中期では否定的に扱われていた「うつす（映す、

移す）」という事態を古来「構想力」と言われた感受性、即ち *image* の問題としてとりあげ、*image* の源が単なる人間の構想力ではなく、事事無礙法界からの「根源的な構想力の発動」であることを。

浅倉祐一朗氏は、『善の研究』での西田における芸術観を純粹経験から究明した。西田の思索過程全般に、粗密はあるものの芸術への言及は多く見られるとして多くの例が示された。そしてそれが、純粹経験から説明されるべきであることが示された。純粹経験を純粹経験で語ることが、西田が中期には C・フィードラーのような美学者に、また後期には E・モイマン、T・リップス、A・リーグル、W・ヴォリンガー等々の美学者や美術史学者たちに出会うことを可能ならしめたことが究められた。

加島史健氏は、西田哲学の宗教的世界観の前提である絶対無の「場所の論理」こそが、全体性や総合性を欠いた現代に必要な論理であることを明らかにした。というのも、この論理は部分と全体とが、また諸宗教が、矛盾対立しながら、その矛盾、対立のままに同時に自己同一的でありうる絶対無の場所の論理であり、一切を包括する論理であり、将来に必要な不可欠の論理であるからである。

小坂国継氏は、西田の『善の研究』での「永遠の今」や西田の最晩年の用語である「絶対現在」という用語から、現在の各瞬間が絶対的で、永遠なものに触れているとすると、もはや歴史には進歩や発展はなくなると論究した。そして西田の「永遠の今」をスピノザ哲学での「永遠の相の下に」観想する立場と

同定し、そこには実践面が欠けていることが示された。そして、小坂氏独自の新しい座標軸モデルが示され、このモデルでは自覚のみならず、世界の進歩や発展も可能で、かつ各時代の政治や経済の次元での悪や矛盾も解決が可能であることが示された。

後半の討論の部での主なる疑問点は、以下のものであった。

まず浅倉氏への主な質問としては、純粹経験から本当に芸術を鑑賞することができるのか、また、純粹経験から芸術認識が可能か、というものであったが、応答は、共に肯定であった。

しかし、解釈としては純粹経験を基礎に置かない芸術観もあり、それを主張する人々や党派も存することが、司会から示唆された。その他の質問は、主として、小坂氏による西田での「永遠の今」をめぐる小坂氏の解釈に対するものであった。その中心は次の二点であった。一つは、スピノザの「永遠の相の下に」と西田の「永遠の今」を同定し、かつ両者の立場を内在的超越とするのは無理ではないかという問い。つまり、前者では存在論的な神の存在の証明に立脚する生む自然としての実体的神が、生まれた自然と即であり、後者の西田では一切の神の存在の証明を無効にする絶対無の場所での、この場所によって限定された無実体の自己と無実体の世界とが絶対矛盾的自己同一的の一であることは相違している。他の一つは、西田でのポイエシスは、個の自己による目的的形成作用と世界による表現的形成作用の交錯する場であり立ち、ここでは、歴史的生命や歴史的世界が現実形成され続けているので、社会や歴史での進歩あるいは悪の問題も十分に考慮されていると

いう司会からの質問であった。小坂氏からの応答は、解釈の相違というものであった。

最後に、京都学派の宗教的世界観としては、司会から華嚴經の「因陀羅の網」（帝釈天の網）の喩えが出された。この網が宇宙であり、網の目の各宝石が各個であるとする、各個は絶対の中心であると同時にこの網を形成する一形成点（周辺）でしかありえないが、現代では、事実、小坂氏が指摘するように、後者の周辺の面が忘却されているのではないかと思われる。

テイリツヒ研究の現状とその可能性

司会 小原克博

初期テイリツヒのフィヒテ解釈

近藤 剛

生 (Leben) と信仰とは、如何なる関係にあるのか。さらに信仰の確実性 (根拠) とは何に求められるのか。本稿では、テイリツヒの末公刊草稿「ヨハネ福音書との関係におけるフィヒテの宗教哲学」(一九〇六年) を手掛かりに、このような問題について考える。

この草稿は、ハレ大学在学中の弱冠二〇歳の論稿であり、後年に見られるような深遠な洞察、透徹した議論の展開など期待

できない。しかし、彼の根本的な問題意識は鮮明に表れており、特に神学（信仰、宗教）と哲学の緊張という境界線上の思索の萌芽を見出すことができる。神学と哲学の緊張は、この草稿では端的にヨハネとフィヒテの関係として捉えられている。この草稿では、フィヒテの「淨福なる生への導き」（一八〇六年）が分析対象となつている。当書では、全ての現象は自我の意識内から発生するというフィヒテの哲学的立場が、ヨハネ福音書のプロログによって例証されている。フィヒテの知的直観の立場では、現存すべきものは全て根源的に神と共にあり、神自身でなければならぬ。神の直接的現存は必然的に神の意識であり、ヨハネが語るように、初めから存在するロゴス（言）として表現される。神におけるロゴス（言、理性）の内

在は、フィヒテが言う生来の真理感覚、つまり、絶対者の自己把握が自我の自覚において遂行されることに対応する。神—言—命—光の連関は、神の直接的現存である言（知識）の中にこそ生命があり、この生命が人間の中で光、即ち「意識された反省」となることを示している。フィヒテの解釈では、自己の個人的生と神的生を一致させる人なら誰にでも、永遠の言が受肉するのであり、その結果、死からの救いである復活も必要なく、贖罪も必要なくなる。テイリツヒの批判によれば、ヨハネに即するならば、世界に神性が満たされるのは、ロゴスが神の独り子、ナザレのイエスにおいて受肉した瞬間であつて、神の世界への介入は罪の赦しを得させる神の愛と恩寵として現れる。即ち、テイリツヒのフィヒテに対する批判は、イエスの歴史的な人格性の無理解、人間の罪責の軽視、恩寵の不在に向けら

れる。一方、テイリツヒは理性的洞察による信仰の基礎付けも必要であると考え、フィヒテがヨハネ福音書の解釈を通して、信仰の確実性を奇跡や預言ではなく、ロゴス（理性）、つまり内的明証性（Evidenz）に求めたことを評価する。しかし、その不十分さに問題性を感じ取つていた。

前期テイリツヒの「義認と懷疑——神学的原理の基礎付けの構想」（一九一九年）では、信仰の確実性を、明証性の確実性、実践の確実性、信念の確実性のいずれかにおいて基礎付けることで、懐疑主義を克服しようとする護教論的な試みが紹介されているが、同時に、それらの試みは尽く挫折すると指摘されている。又、この議論は後期テイリツヒの『信仰の動態』（一九五七年）でなされる「信仰の意味の歪曲」、つまり、信仰の主知主義的歪曲、主情主義的（情緒主義的）歪曲、主意主義的歪曲に発展する。

重要なことは、信仰を論じる上で、知、情、意のいずれもが不可欠であるということである。テイリツヒによれば、信仰とは、ある究極的、無制約的、超越的なものに対する関係である。信仰とは、例えば、シュライアーマツハーの絶対依存感情、カルヴァンの絶対服従（献身）、ルター信仰義認（受容）などに見られるような、与えることではなく、受け取ることが第一義的であるような恩寵の経験に根差している。つまり、信仰の確実性の所在は神の恩寵にある。そして、それが知、情、意によって受容されることにより、信仰（宗教的生）が形成される。知、情、意の全てが一つも欠けることなく、信仰において結び合わせられるところに、生の形態化が成り立つ。このよ

うな信仰によって、生の全体性を調和させるところに、十全な意味での、生の淨福があると言えるのではなからうか。

テイリツヒのキリスト論

——カッセル講演を中心に——

高橋 良一

テイリツヒのキリスト論は『組織神学・第二巻』（一九五七年）において一つの結実を見るのであるが、その原型は一九一年の『キリスト教の確実性と史的イエス』と題されたカッセル講演における一二八の命題においてすでに見出される。ここでは、このカッセル講演を中心に、テイリツヒのキリスト論を検討し、キリスト教信仰がいかに基礎づけられるのかを明らかにする。

テイリツヒは当時の問題意識を次のように振り返っている。「史的イエスが存在しないということが歴史学的に確からしいということになったなら、キリスト教の教理はどのように理解されるべきなのか、という問いを提起し、これに答えようとした」。いったい、キリスト教信仰の基礎をなすキリストの出来事が蓋然的なものに過ぎないならば、信仰の確実性はいかにして保証されるのか。こうした問題意識は当時広く共有されていたものであり、テイリツヒのキリスト論もこのような問題意識の元に展開されていく。

テイリツヒは、まず、「イエスはキリストである」というキリスト教の信仰命題と、「キリストであるイエスが存在していた」という歴史的な判断とを区別する。その上で、「イエスはキリストである」という命題の確証がイエスの探求によって歴史的に試みられるのか、それともキリストの探求によって教義学的に試みられるかを論じていく。テイリツヒは、歴史的方法の成果は結局のところは蓋然的なものに過ぎず、史的イエスについての確証には到達できないと批判する。他方、教義学的方法では「イエスがキリストである」ことはすでに暗黙の前提とされており、循環論法になる。したがって、教義学的方法もまた、論証としては不十分なものであるとテイリツヒは結論する。

そこでテイリツヒは、キリスト教の確実性はいかにして基礎づけられるかという問題を、確実性とはそもそも何であるのかという問題へと展開する。テイリツヒによれば、確実性の問題の批判的探求とは、根本において、認識論的原理を提示することであり、そして、その原理は真理の思惟そのものから取り出されるものでなければならぬ。ここでテイリツヒは、「同一性」というドイツ観念論的な原理を確実性の原理として位置づける。そこには、真理の統一性ということが含意されている。テイリツヒは確実性の問題を認識行為における主観と客観の同一性から論じるのである。

ここからテイリツヒは啓示の出来事を主観・客観の一致において捉える。すなわち、「キリストとしてのイエスの出来事」

とは、「ナザレのイエス」という歴史上実在した人物の事実性と、「イエスをキリストとして認める」という信仰における受容とが不可分に結びついたところで構成される出来事なのである。したがって、歴史的方法が試みたような、キリストの出来事から事実的側面のみを取り出すことは困難と言わざるをえない。歴史的研究によってキリスト教信仰を基礎づけることは不可能であるだけでなく、このような蓋然的な事柄は信仰の受容の根拠にも否定の根拠にもなりえないのである。

このことは、信仰の確実性が信仰そのもののうちに見いだされなければならないことを意味している。信仰は自律的な理性や律的な權威によって保証されるものではなく、信仰それ自身のうちにその確実性の根拠を持つものでなければならぬ。信仰の確実性とは認識や判断における蓋然性の問題ではなく、究極的なものに捉えられるという経験のなかで、われわれを捉える實在の究極性によって保証される直接的な確かさなのである。

テイリツヒとフロム

——自己愛をめぐって——

今井尚生

フロムの『正気の社会』が出版された一九五五年、テイリツヒはパストラル・サイコロジ―誌にその書評を載せ、フロムの

使用した「自己愛 (self-love)」という概念に対する問題提起をしている。これに対し、フロムは翌一九五六年に出版された『愛するということ』において、自ら用いた「自己愛」という概念について弁明をしている。「自己愛」という概念をめぐる彼らの議論の分析は、両者の思想の根底にある相違点を明らかにするものである。

フロムによって提起された「愛」の規定は、「愛とは、自分自身の(他のものからの)分離 (separateness) と、自分自身の統合 (integrity) を保ったままの状態で、自分以外の誰かなくい何かと結び付くことである」。テイリツヒはこのフロムの規定を基本的に認めるものの、彼の「自己愛」の概念には論理的な問題があるとしている。というのは、愛が自己以外のものとの結合であるとするならば、「自己に対する愛」と言うことは成立しないからである。換言すれば、愛には、愛する主体と愛される客体との分離 (separation) が前提とされるが、それ以上分離不可能 (indivisible) なものである「個人 (individual)」としての自己には、自己と他者との間に見られるような分離 (separation) はなく、それゆえ自己は自らの愛の対象とはなりえないというのがテイリツヒの見解である。

それに対しフロムは心理学上の前提として、「他者だけではなく、我々自身も我々の感情や態度の『対象』である」という点に注意を促す。そしてこの場合、自己愛の対象となるものは、「真の自己 (real self)」または「人間の本性」であると考えられる。即ち、フロムは「真の自己」に対する愛を称して、「自己愛」と言っているのである。そしてフロムは、「真の自己」

という概念を用いることにより、自己愛と利己主義の区別も可能になるという。彼によれば「利己主義と自己愛とは、同一のものであるところか、実際には反対のものである」。なぜなら「利己的な人間は……自分自身のことを心に掛け過ぎているように見えるが、実際は自らの真の自己に心を配ることに失敗し、その失敗を隠したり、償ったりする無駄な試みを為しているに過ぎない」からである。

テイリツヒもフロムによる自己愛と利己主義の区別を評価しており、フロムの言う「真の自己」という考え方を受け入れている。そしてテイリツヒもまた、主体であるところの自己と客体であるところの自己の間の分裂 (split) は認めている。自己意識が成立し、自己を反省的に捉えることができるというのは、そこに見つめる自己と見つめられる自己との分裂 (split) が存在するからである。しかし、自己が分割不可能な個人 (individual) である以上、自己の内部における分裂 (split) とは、人格的存在相互の間に見られるような分離 (separation) ではなく、それ故、分離を克服する衝動としての自己愛ということも、メタファーではあっても、概念としては成立しないと、テイリツヒは主張する。

このように見てくると、フロムとテイリツヒの違いは、自己と真の自己との間に、人格的存在相互の間に認められる分離 (separation) を認めるのか (フロム)、自己と真の自己との間にあるのは分離ではなく分裂 (split) であるか否か (テイリツヒ) の違いということになる。そしてこの分離と分裂の違いは、結局、自己意識における主客構造を自己と他者と

の主客構造と同様のものとみなすのか (フロムの分離説)、類似的であるにせよ質的に違うものとみなすのか (テイリツヒの分裂説) という、「自己」理解の違いということに帰着するということができる。

テイリツヒの教会建築論について

石川 明人

テイリツヒの建築論は、絵画を中心とする彼の芸術論全体を理解する上で重要なものであり、また現代における教会建築のあり方を考える上でも示唆に富むものである。

まずテイリツヒは、人間は自分の中に空間における内方と外方の二つの方向性を持ち、内方に向けては自分を包み込み庇護してくれる空間へ帰還したいという衝動をもつ一方で、外方に向けては有限な空間を突き抜けて無限な空間へ押し進もうとする衝動をもっていると考え、その上で建築一般の目的を、無限な空間に向かって前進していくことの出来るような有限の空間を創り出すことであると、その有限性は技術的創造性において確保され、無限性は芸術的創造性において得られるとする。ただしそうした建築を創造するためには「誠実の原理」が要求される。伝統とは過去の様式の模倣ではなく、むしろ古いものに對する多くの拒否を含む新しいものの創造であり、建築もあくまでその時代の構造技術や建物の目的に對して「誠実」

に建てられねばならないという。建築空間には有限性と無限性の両方が求められるが、その二つが一体化したものの創造は、その建物の目的やその時代の技術といった様々な状況に対する「誠実さ」によって達成される。

そして教会建築は「聖化の場所」である以上、他の建築と異なり、特定の宗教的伝統の具体性において聖なるものを表現する「聖化の原理」も問題となる。しかしティリツヒによれば、過去において宗教的な表現力を持っていた象徴が現代においても同じだけの力を持つていたとは限らず、もはや聖なるものを表現し得ないような伝統的象徴は、惰性的に使用すべきではない。よって「聖化の原理」に従うということも、それは決して力を失った象徴を無理に用い続けるよう強制するものではなく、建築家は教会的伝統による「聖化」を気にすることではなくて「誠実さ」を犠牲にしてしまつてはいけないという。だがそれは、「誠実の原理」が「聖化の原理」よりも優先されることを意味するのではなく、教会としての目的を持つ建物が前者の原理に従う限り、そこでは必然的に後者に従うことにもなつていくとして、両原理は究極的な一致・調和において捉え直されるのである。単なる形式主義やセンチメンタリズムに陥らぬよう、真の「聖化」のために、もはや力を失つた伝統的象徴の使用をあえて避けるなら、それは本当の意味で聖性を理解していることになり、またそのことは同時に、その中で礼拝や儀礼が行われるという教会建築の目的に忠実であるという意味で「誠実」でもある。こうした二つの原理の統一は、現代のプロテスタント建築では「聖なる空虚」(sacred emptiness)とい

う形で表現されるとティリツヒはいう。「聖なる空虚」とは、無理に伝統的象徴を用いないことによって生み出された「空虚」が、その深層に聖性を有しているとみなされる状態をさす。ただし聖なるものを表現しうる「空虚さ」の創造は、常に失敗の危険をはらむ「試み」ないしは「実験」であつて、はつきりとした特定の建築様式ではありえない。

こうした一連の議論は具体性には欠けるが、プロテスタント思想の側から教会建築を再考する一つの糸口としては有効性をもつ。一般にプロテスタント教会建築は「簡素」だと言われる傾向にあるが、彼の議論は、それを単に視覚芸術に対する無関心、否定、禁欲などによる消極的な帰結としてではなく、積極的に選び取つた形として理解しまた実践すべきであることの理論的基礎を提示する。もつともこれらはティリツヒの宗教に対する理解の一形式に他ならない以上、彼自身の象徴論やその他から要点を再検討する必要がある。

ティリツヒの宗教社会主義

——その現代的意義についての一考察——

岩城 聰

いわゆる冷戦終結後、しばらく抑えられていたナショナリズムの潮流が台頭し、重要な問題性を帯びている。そうした現代的コンテキストにおいて、二〇〇一年に刊行された *Religion*

in the New Millennium: Theology in the Spirit of Paul Tillich という論文集において、ジャン・リチャード（ケベック州ラヴァル大学組織神学担当教授）は、テイリツヒの宗教社会主義論、中でも「社会主義的決断」における「起源神話」論の意義と現代的有効性を強調している。

テイリツヒの「起源神話」論は一九三〇年代におけるナチスとの対決の中で提起され、フランクフルト学派およびハイデッガーの直接的・間接的影響のもとに、テイリツヒ独自の思想的発展として生み出された。テイリツヒは人間存在の分析から出発し、人間は「投げ出された存在」として「どこから（*Woher*）」という問いを発すると言う。それは「起源（*Ursprung*）」への問いであり、「起源神話」という形で現れる。

同時に人間は、所与の環境から自己を解放しようとする要請をもつため、「*Wozu*」という問いを発する。この「どこへ」の問いは、人間の自己超越を可能にする。重要なのは、この二つの問いの関係である。テイリツヒによれば、「どこへ」の問いの中でこそ「どこから」の問いは成就される。このように、人間存在の分析の中で「どこから」の問いと「どこへ」の問いを結びつけ、統一的に把握することこそ、テイリツヒの思索の特質である。

一九三〇年代のドイツにおいてナチスの基盤をなす政治的ロマン主義は、起源神話の力に依存していた。一方、政治思想における民主主義、社会主義の根は起源神話の打破である。テイリツヒは、政治的ロマン主義のうち革命的な潮流に対して、特殊なロマン主義的要素を放棄し、現代の預言者的運動である社

会主義に起源の力を組み入れるように呼びかけたのである。歴史が示すように、この可能性は潰え去る。

ジャン・リチャードは、現代におけるナシヨナリズムの問題に対するテイリツヒの起源神話論の有効性を指摘する。彼は、テイリツヒがナシヨナリストではなく社会主義者であったが、同時に、社会主義的原理には民族的な要素が含まれていると信じていたと述べている。そして、その根底には、民族的契機（起源神話）と民主主義的契機（預言者的原理）という二つの要素を結合するテイリツヒ独自の社会理論が存在していると指摘する。そして、ジャン・リチャード自身が生活するカナダ・ケベック州における民族問題の解決にそれを適用しようとする。ケベック問題とは住民の大半がフランス系のケベック州と、住民の大半がイギリス系のその他の州との対立問題である。それは分離や民族浄化によっては解決しない。起源の共同体、つまり集団的アイデンティティの原理と、公的・市民的空間である民主主義社会の原理を明らかにすることが必要である。集団的アイデンティティという民族的意識が第一義的な力を得る場合には、それは万人の権利と正義という民主主義的・批判的原理によって抑制されなければならない。他方、カナダのような現代国家が民主主義的論議から生み出される場合には、それは魂の問題、つまり住民の間で真の共同体を求めなければならない。双方の原理が結びついて、初めてケベック問題は正しく解決される、とジャン・リチャードは主張するのである。

テイリツヒと平和の神学

—— 平和・戦争・民族 ——

芦名定道

テイリツヒは「境界」(Boundary)において思索した思想家と言われるが、彼の平和論はまさに「理論と実践の境界」において展開されている。本研究では、こうしたテイリツヒの平和思想の特徴を明らかにするとともに、後期テイリツヒの存在論の形成を平和思想というコンテキストにおいて理解することを目指している。

ストーン編集の論文集『平和の神学』に収められた諸論文を手がかりにテイリツヒの平和論を分析するとき、そこに浮かび上がってくるのは、テイリツヒの平和論のもつ現実主義(信仰的現実主義)的な特徴である。テイリツヒの平和論は、人間がユートピア主義のもたらす幻滅を超えて、いかにしてなおも希望を抱き続けることができるのか、という問いとの関わりで理解できるように思われるが、これは、非現実的な理想主義(ユートピア主義)と現状肯定的な現実主義に対して、第三の道を求めるということに他ならない。平和を求めるという行為は、完全平和という理想世界を自明のものとして夢想することでも、また反対にいわゆる現実主義を標榜して理想を断念することでもない。それは、最終的平和ではないとしても、今可能ないわば断片的な平和の実現を望み見るという態度であり、単な

る机上の抽象的な理論としてではなく、たとえば、ナチズムとの闘いや第二次世界大戦後のヨーロッパにおける民主主義確立の取り組み、核問題への提言といった実践的な課題への関与を通して生み出されたものである。

こうしたテイリツヒの平和論は、テイリツヒと実践的諸問題との関わりを示すだけでなく、一九五〇年代の後期テイリツヒの存在論が理論形成されるコンテキストとなったのであり、四〇年代の諸論文と一九五四年の『愛、力、正義』を比較することによって、後期テイリツヒの存在論の形成過程を具体的に跡づけることができる。本発表では方法的側面に絞って考察を行うてみたい。社会思想の理論化を行うには、愛、力、正義といった基本概念(原理)の相互関係を明確化することが必要になるが、テイリツヒは、それを基本概念の根底的意味(諸概念が様々な状況に対して適応される際に、その使用を規定する基本的意味)の解明という仕方で行うとする。そのために採用されるのが、存在論という方法論であって、ここから一九四〇年代の社会思想の理論化が五〇年代の存在論の形成の具体的な場となったことが明らかになる。この存在論は、様々な存在するものの共通構造(common structures)の解明を目指すものであるが、具体的には、次の三つの諸方法を含んでいる。

①意味論的分析。愛、力、正義など長い歴史的背景と多様な文脈を有する言葉には、様々な曖昧さが伴っており、まず言葉の意味の整理から、つまり意味論的分析から、考察を始めなければならない。②経験(出会われた現実)の記述。愛などの諸概念が使用される具体的な現実・実在の記述(諸現象の共通構造

の記述＝現象学的記述)。人間存在の存在構造に基づいて、諸現象(典例)からその基本構造(本質)を直観的に把握することが試みられる。③経験的検証。こうして存在論的に獲得された根底的意味は経験の諸領域における検証を必要とする。

以上から確認できるのは、五〇年代の存在論は、平和の理論的基礎を方法的に明確化するという問題連関において形成されたことである。ここに、理論と実践の境界における思索の一つの具体化を見ることができ、この理論と実践の創造的な相互作用こそが、現代のキリスト教思想がテイリツヒの平和論から学ぶべき第一のものであると言えよう。

議論の要約

小原 克博

六名の個人研究発表に引き続き、総合討論に入った。総合討論では、最初に三名のパネリストにより提題がなされ、それを受けてコメントーターとの質疑応答が、そして最後にフロアーとの質疑応答が行われた。

一 パネリスト提題

(1)「テイリツヒ研究の動向 未公刊草稿の扱い方」(近藤剛)
最近のテイリツヒ研究では初期の思想展開が注目されていることが述べられた。その理由は、広範囲にわたるテイリツヒ思想の全体を総括する上で、この時期に表れた根本的な問題意識

を解明する必要があること、初期の膨大な未公刊草稿がテキスト化されてきていることなどである。

(2)「現代のコンテキストにおけるテイリツヒ研究」(岩城聰)

ストーンをはじめとする、最近の社会・政治思想をめぐるテイリツヒ研究の動向に焦点が当てられた。原理主義、暴力、貪欲、支配などの諸問題に対応していくために、テイリツヒの宗教社会主義論が有益であることが示唆された。解放の神学との関係についても言及された。

(3)「宗教的多元性とテイリツヒ研究」(高橋良一)

晩年のテイリツヒが宗教的多元性の状況をキリスト教思想の問いとして受けたことが紹介され、近年のテイリツヒ研究は、こうした思想をさらに展開する方向で進められつつあることが述べられた。アジアの伝統的宗教との関わりでテイリツヒの思想を論じる研究も現れてきている(テイリツヒと朱子、テイリツヒと道教)。

二 デイスカッション

石川明人氏と小原がコメントし、各パネリストとの間で以下のようなやりとりがなされた。

(1)近藤氏に対して

未公刊草稿の意義について問われ、公刊テキストのみでは不十分な箇所について、未公刊草稿が補足的役割を果たすと答えられた。また、「境界」を越えようとするテイリツヒの努力が今日どのような形で引き継がれているのかという問いに対しては、「癒し」のように宗教・科学・心理学を横断する学際的な研究が期待されるという返答があった。

(2)岩城氏に対して

テイリツヒは「西側」世界に属する思想家であるが、ストーンが指摘するようなグローバルな問題に対応できるのか、また、きわめて抽象度の高いテイリツヒの思想を解放の神学と結びつけることは難しいのではないか、というコメントが出された。これに対しては、晩年のテイリツヒに西側の思想を超えようとする試みがあること、また、解放の神学に関しては、テイリツヒが提起しなかった問題についてテイリツヒに答えさせることには一考の余地があるという返答がなされた。

(3)高橋氏に対して

日本美術史の分野から、テイリツヒの芸術論と禅美術との関わりを指摘する研究者もいるが、キリスト教以外の宗教や学問分野へのテイリツヒ思想の紹介は、どのようになされるのか、という質問があった。これに対し、宗教多元性の状況を踏まえ、テイリツヒの思想を媒介とした宗教間対話の可能性があることが述べられた。

三 フロアーとの質疑応答

テイリツヒの宗教／文化の構造は、実際の宗教の分析（たとえば日本における分析）に役立つのだろうか、という質問に対し、意味論に基づいたテイリツヒの論理構造の枠組みは、具体的な宗教の分析に対しても有効であるとの返答があった。また、未公刊草稿の分析は従来のテイリツヒ像を大きく変える可能性があるのかという質問に対しては、それはないが、テイリツヒ思想の精緻化が可能になるだろうという返答がなされた。活発な議論の後、会を締めくくった。

修験道の世界観

司会 鈴木岩弓

英彦山系修験霊山と松会

山口 正博

豊前国は英彦山をはじめ英彦山六峰（求菩提山・普智山（等覚寺）・松尾山・檜原山・蔵持山・福智山）を中心として修験霊山が多く集中した地域であった。近世期において、上記の山々のうち福智山を除く六つの山では松会とよばれる祭祀が行われていた。この祭祀は各山の年間最大の行事であり、当日には各地の檀家が参詣し松会を見物した。修験霊山としても彼らを喜ばせるために祭祀を盛大に執り行なった。しかし、これは単なる祭祀ではなく、山伏にとっては通過儀礼の側面があり、松会にいたるまでの様々な祭祀を取り仕切り、最後に松会の当役を無事に勤めることで、上の位に昇進する資格を有することができたのである。それゆえ、この松会の諸要素には修験道的な意味世界を反映したものもある。松会は大きく分けて神幸・田行事・風流・柱松の四つの要素からなる。ここでは特に田行事と柱松に着目して、近世英彦山の文書における記述を拾いながら、それらがどのように意味づけられていたのかをみていきたい。そこには当時の英彦山修験道の世界観の一端が見出せるかもしれない。

まず柱松であるが、これは「大祭頭状畧考」によると、仁明

天皇の頃に神の御柱を建てて祭祀をはじめたが廃れたのを、平安中期に増慶―英彦山における松会の創始者―が火柱松の形で再興したとする。また、同書によればこの柱松は大日如来の三昧耶形であり、これによつてもろもろの神仏の加護により凡夫でも悟りを得ることが出来るという。また、「火柱松口決」には柱松が修験護摩の略法であるとされている。また、英彦山の末山であった松尾山の史料には柱松が柱源の俗称であるという記述もみられる。そして柱を用いて万物が生成されるという意味では記紀に記された神の御柱とも同様のものである。しかし、史料の記述どおり、英彦山において神の御柱から火柱松へと変化したのかを実証することは出来ないが、少なくとも近世英彦山の山伏が両者を同一の世界観の下に理解していたということは言えるであろう。

一方、田行事のほうは柱松ほどに意味が付与されているわけではない。近世の文書で言及されているのは英彦山のそれであるが、農耕の過程の一つ一つに意味が付与されるのではなしに、松会において田行事を行なう由来が語られる。それは記紀や古語拾遺において食物の生成や神が農耕を人に教えたことが述べられ、それに因んで行なわれているとしている。この説明は柱松とは対照的である。むしろ意味付けは不要と言わんばかりである。英彦山をはじめ松会田行事には孕み女が登場する。これは民俗学においては妊娠と稲の実りが関連付けられて説明されるわけであるが、近世の英彦山系修験霊山においてはこうした説明は見当たらない。

以上のように、英彦山の史料を断片的に用いて論じたわけ

であるが、これが求菩提山をはじめとして他の山でも同様であったと即断するわけにはいかないだろう。というのも、求菩提山と等覚寺は近世初期から英彦山の末山ではなく、英彦山に対抗する意味でも異なる世界観を構築していたとも考えられるからである。もちろん、柱松のような修験道一般にも通じるものは別として、末山といえども英彦山と同じであるとは言えないのではないだろうか。また、仮に英彦山と異なっていたからといって、それが間違っているとは言えないのが修験道の意味世界の特徴ではないだろうか。つまりは各山の実状に合わせる形で祭礼が構成され、その現状に適合的な「意味」が選択され付与されるのである。松会はこうした側面を顕著に示す事例ではないだろうか。

彦山第三の窟、宝珠山の構造

山本義孝

はじめに 福岡・大分の両県境に位置する北部九州最高峰（標高一二〇〇m）の英彦山は、九州最大の修験霊山として我國の山岳修験成立、及び修験道文化形成に多大な影響を与え続けた。

この彦山修験を最も特徴付けているものに、「彦山四十九窟」と呼ばれる窟への信仰と、これに籠りながら、そこに祀られた守護神と一体となる修行形態が存在した。当発表では四十九窟

中、第三の窟である宝珠山窟（福岡県朝倉郡宝珠山村岩屋）がどの範囲に及び、どのような空間構成を持つのかを、現地調査を通じて明らかにしようとするものである。

彦山四十九窟の中での位置 鎌倉中期に成立した彦山最古の記録、『彦山流記』（以下『流記』と省略）に記された四十九窟の記載順を見ると、第一の窟が山内に所在し、宇佐宮弥勒寺を創建した僧法連の開山伝承を持つ玉屋窟（般若窟）である。ところが、第二・第三の窟は山内ではなく、第二が七里結界の神領の北端に所在する蔵持窟、第三が山外の南西部に所在する宝珠山窟で、神領の南方を守護する役割になった窟であると考えられる。このように、第二・第三の窟は彦山内を南北両方向から守護する配置がとられ、さらに蔵持窟の所在する蔵持山は英彦山と豊前国分寺を結ぶ主要な位置を占め、宝珠山は大宰府へと結ぶ主要な位置を占めている。

『彦山流記』の記載内容 『流記』に記された宝珠山窟は僅か六十八文字分にすぎない。これを列記すると、名称：宝珠山窟と記載される。宝殿規模：五間四面、主尊：大日如来・丈六不動明王・童子、守護神：禪式師童子、特徴：窟内に如意宝珠が存在する。これは末代行者が修行して賜ったものとする。

この内容は、第一の窟である玉屋窟、第二の窟である蔵持窟と比較しても極端に少ない。では、宝珠山窟が記載内容に比例して内容に乏しい窟であるのかというと、そうではなく非常に豊かな内容を持ち、一個の独立した広大な聖域を持つ空間より構成されている。

宝珠山窟の空間構造 単独の窟を指すのではなく、成層集塊

岩質の石柱（陽石）とその根元に開口した窟・巖が集中する丘陵部の谷間全体を指し、その面積は約一二〇〇〇㎡に及び、この空間のことを『流記』の他の窟の部分では「廊内」と称している。廊とは聖域のことと理解され、この中に複数の陽石・窟が所在し、それぞれに神仏が配祀されている。

しかし、それぞれの石柱（陽石）には窟という名称は付けられておらず、権現岩・熊野岩・地藏岩・大日岩・天狗岩のように祀られる仏や守護神の名称を岩に付けるもの、屏風岩・重ね岩のように形状を名称に付けているものがある。ここでは各陽石・巖を行道しながら廻る修業が行われたようで、踏み分け道の痕跡が今も残る。

中心となる窟の構造 「廊内」では、特に石柱の根元に南面して開口する窟（陰陽融合）が選ばれ宝殿が設けられる。権現岩と熊野岩がそうで、『流記』に記された五間四面の宝殿（近世初期／重要文化財）を持ち彦山三所権現を祀る宝珠山窟は権現岩を指す。これと視覚的には区画されるが、連続する熊野岩の下にも窟があり、熊野三所権現を祀る宝殿（近世初期／重要文化財）との両者が宝珠山窟の中心部を構成している。権現岩の中には如意宝珠とされる、生え抜きの石柱が薦に包まれ今に伝わる。これが彦山三所権現の依り代でもあり、窟中に所在する陽石が中世彦山修験では最も神聖視されたシンボルであった。

金毘羅信仰の形成

—— 創立期の政治状況 ——

白川 琢 磨

讃岐の国、象頭山に鎮座する金毘羅大権現とそれをめぐる信仰についてはこれまで数多くの研究が蓄積されてきたが、その多くは海の神とされる金毘羅の本質に関わる解釈や近世後期に全国的に隆盛する民衆信仰の側面に関わるものであった。だが、地元側から歴史史料の検討を通じて顕れる金毘羅は、明らかに歴史上のある段階で創設された仏神であり、創設した主体は修験者であった。戦国末期から近世初期にかけての修験系任職六代の事跡は、金毘羅大権現を奉じた修験金光院の一山の権力掌握過程そのものであり、当時の修験者の政治的権力的なポジショナリティを知る重要な手がかりとなる。また同時に、地元には流布しているのは確実でありながらこれまで触れられることのない金毘羅神の三十番神に対する、あるいは金光院の松尾寺に対する乗っ取り伝承を解くことにもなる。

金毘羅の史料上の初出は、元龜四年（一五七三）の金毘羅堂建立の棟札である。ここに「金毘羅王赤如神一の御宝殿であること、造営者が金光院有雅であることが記載されている。さらに彼は金毘羅の開祖を善通寺の中興の祖である有範に仮託し、実在の有範縁起の末尾に有範と金毘羅神との出会いを捏造したほか、祭礼儀軌として御八講帳に加筆し観応元年（一一三〇）

に有範が松尾寺で書写したことし、さらに一連の寄進状を偽造した。もちろん有雅単独の作為ではあり得ないだろうが、何故こうした必要があったのか。当時、松尾寺一山の中心施設は本尊を安置する観音堂であり、その別当は普門院西淋坊という滅罪寺院であった。さらに一山の地主神として、また観音堂の守護神として太夫名を称した神人たちが奉じた三十番社があった。金光院が松尾寺別当を主張する新たな根拠の一つが観音堂守護の役割を担う金毘羅堂ではなかったかと推察される。だが天正六年（一五七八）から数年にわたる長曾我部元親の讃岐侵攻により、有雅は堺に逃走し、陣営にいた土佐幡多郡寺山の金光院が有範として任職の任に当り、慶長五年（一六〇〇）有範歿後は元来は有雅の法弟であった金剛坊有盛が継承する。この有盛は「象頭山には金剛坊」と称せられる傑出した修験者で、金毘羅の社会的認知を高め、その基盤を確立した。歿する際には自らの修験形の木像を観音堂の後堂に安置した。一方、有雅は復帰しようと当時の生駒藩に訴え出るが果たせず、現在までも金光院歴代住職に数えられていない。

こうして金光院内部の権力闘争を経過し、松平頼重の尽力により寺領の増加と朱印地の認定まで獲得した金光院ではあったが、残る最大の問題は山内における神人との対立であった。元来三十番社の神人は、祭礼はもとより依頼に応じて多種の神楽祈禱や託宣などを行っていた形跡がある。金毘羅の知名度が上昇し、金光院の勢力が増大するに連れて彼らの領分は次第に狭められ、その窮状は限界に近づきつつあった。金光院及び高松藩連合に対する彼らの最後の挑戦が幕府寺社奉行への訴えによ

る先規の復元であった。その引き金となったのは寛文五年（一六六五）の諸社禰宜神主法度であった。密かに吉田家の後押しもあって同十年（一六七〇）八月に為された訴えは、九月の金光院側の返答を経て十一月には金毘羅領と高松領の境、畝川松林における、訴え出た内記太夫、権太夫の獄門、一家眷属七名の斬罪という最悪の結末を迎える。これを契機に金毘羅（金光院）は吉田家と絶縁し、日本一社会毘羅大権現として独自の道歩むのである。

有盛以降、宥眼（正保二年歿）・有典（寛文六年隠居）・有栄（元禄六年歿）までの事跡を見てきたが、大体ここまでが大峯修行も行い、帯刀もしていた修験と呼べる時期である。以降は修験に関しては宥眼時代に参入した配下の多聞院が代行し、金光院自体は専ら統治に専念し、金毘羅信仰の全国的展開を担うのである。

観心十界曼荼羅と熊野比丘尼

根井 浄

観心十界曼荼羅とよばれる絵画がある。画幅中央の円窓に「心」の字があり、そこから十界を区画する放射線が伸び、その区画内に四聖図（声聞・縁覚・菩薩・仏）、六道図（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上）がある。また画幅上部には人間の一生が人物像として半円上（半円の山）に描かれている。

俗に人生の階段図、人生の坂道図と呼ばれる絵画である。

観心十界曼荼羅は全国で四十数本が発見、確認されており、室町から江戸後期まで製作されたといわれる。宗教絵画には違いないが、江戸期には「九品十界図」「地獄極楽絵」「比丘尼絵」「うつしる」とも呼ばれた地獄絵である。観心十界曼荼羅はまた、熊野比丘尼が全国各地に持ち運び、絵解きした故に「熊野の絵」とも呼ばれた。

観心十界曼荼羅は、基本的には日本宗教絵画史上に登場する「六道図」「山越阿弥陀図」「十王十界図」「老の坂図」などが複合的に集約された絵画といつてよい。ことに人生階段図は「老の坂図」（国立東京博物館蔵）が基底にあり、また「六道十王図」（和歌山総持寺蔵）には男性が山を登り降りする絵画があり、あきらかに人生階段図が生まれるような前身となる絵画があった。人間の誕生から終焉の過程を半円上に描く人生坂道図の原像は、日本の六道十王図に多くみられる「死出の山図」の残映とみて大きな誤りはない。

さらに注目される絵画は「不産女地獄」「両婦地獄」「血池地獄」であろう。いずれも女性にかかわる絵画である。人生階段図が人間の終焉を老婆姿で描くことと無関係ではあるまい。「不産女地獄」は子供を生むことが出来ない女性、また、そのような境遇にあった女性が墮ちる地獄、「両婦地獄」は女性の嫉妬心が前提にあり、やがて二人の女性に同時に心を奪われて愛欲に苦しむ男性像となった地獄である。「血池地獄」は女性の出産、生理にかかわる地獄である。これらの地獄像は先行する日本の地獄絵にはみられない絵画であり、偽経「地藏菩薩発

心因縁十王経』の普及とともに、室町期から登場する地獄絵の
一像であろう。このような「不産女地獄」「両婦地獄」「血池地
獄」の絵像は江戸期における普遍的な地獄絵に描き続けられ
た。したがって、これらの絵像はごく近代まで日本人の地獄観
や倫理観を規定することになった。

観心十界曼荼羅は一世を風靡した地獄絵である。そこには熊
野比丘尼の面目躍如とした絵解き活動があったからであろう。
たとえば『私可多咄』に「くまのびくに、絵をかけて、是は子
をうまぬ人、死で後とうしみ（灯心）をもちて、竹のねをほる
所なり」、『好色訓蒙図彙』に「地ごく極楽のゑをかけて、ゑと
きしてきかせ、老の坂のほればくだる」、『東海道名所記』に
「熊野の絵と名づけて、地ごく極楽すべて六道のあり様を絵に
かきて、絵ときをいたし」などがある。

ここにいる熊野比丘尼とは、紀州熊野三山（本宮・速玉・那
智）にあった「本願寺院」を本拠とし、ここから全国へ勧進に
出向いた女性たちである。文献上では「毛利元就書状」に「熊
野比丘尼」の文字が明瞭に確認され、十六世紀半ばから比丘尼
たちの活動がみられる。彼女たちが拠点とした熊野の本願寺院
は、熊野三山の社殿堂塔の建立・再興・修復を本務とする勧進
組織体であった。これら本願寺院は、組織階梯をともなった山
伏や比丘尼や俗人の男女が混在する寺院で、幕藩体制のなかで
は修験道当山派の「熊野方」として掌握、統制された。熊野比
丘尼は熊野の本願寺院に居住した「寺付比丘尼」と、諸国勧進
に赴いた「本願比丘尼」とに大別され、その勧進活動の一環と
して観心十界曼荼羅の地獄・絵解き行動を展開したのである。

彼女たちの姿態は、江戸期の文学作家や文化人たちの耳目にと
まり、なかでも「びくに地ごくゑとき」の一節を収載した近松
門左衛門『主馬判官盛久』は、熊野比丘尼たちの活動をことさ
らに反映させた作品といわねばならない。

吉田神道と修験道

宮 家 準

吉田兼俱（一四三五—一五一一）が樹立した吉田神道は、彼
の著書『神道大意』『唯一神道名法要集』、斎場の「大元宮」、
十八神道・宗源・護摩の三壇行事などに独自の性格が認められ
るが、その中には密教・道教・陰陽道・修験道の影響を強く受
けている。本発表では吉田神道の「大元宮」の中央に立てられ
ている心柱とその宗教的意味を、伊勢神宮の心御柱、修験道の
柱松・柱源神法などと比較して、これらに通底する世界観を解
明する。

大元宮は文明十六年（一四八四）に吉田兼俱が吉田社内に再
建した茅葺きで八角形の独自の堂舎で、吉田神道の主神大元尊
神（国常立尊）ならびに日本国中の八百万神が祀られている。
またその西側には西国三十三箇国、東側には東国三十三箇国の
式内社の神々、後方中央には神祇官の八神殿、左には伊勢神宮
の外宮・右には内宮が勧請されている。大元宮の心柱は、土台
の亀腹上の二段の石壇の下壇を礎石とし、上の石壇の中央を貫

き、さらに天井、棟を貫いて屋根上の宝珠に達している。この棟は銅製の箱棟で、棟の中央には八角の露盤、八角の台、覆鉢があり、柱はこれを貫いて頂の宝珠に達している。この心柱は節をぬいた竹筒で、天地一貫の理、天の雨水が地下に達することを示すとされている。

吉田神道を代表する神事には十八神道・宗源・神道護摩の三壇行事がある。この基本をなし、その記号①が大元宮の棟にも記されている「十八神道」では、修法壇の奥の正面に宝珠のついた柱、その左右に白和幣と青和幣が配されている。また修法壇の手前には小鳥居と八角の台がある。この台上には中央に大元器、その前に神鈴、四隅に御宮が配されている。そして台の両側の八角の板に八角の筒があり、左の筒に大麻、右の筒に岐神（桃の杖）、祭主の円座の左の座机に次第書と供米桶、右の座机には神の葉をさした葉挿し、打鳴らしがある。祭主は鳥居の前で祭具や自分を清め（導入）、大元器に水を灌いで岐神でこれをませオノゴロジマ、八尋殿を造ることを観じる（宇宙形成）、ついで日本の天神地祇・道教・陰陽道の神を勧請する（神勧請）、そのうえで、大元器の上に神をささげ、これを一つ一つ葉挿しにさすことによりて神人合一のうえで、祈願して神を返している。このようにここでは岐神を用いて宇宙や神々をつくり、それに祈念がこめられている。

伊勢神宮の心御柱は二十年に一度の遷宮の時に内・外宮の本殿中央の真下に約五尺の檜の柱を半分土に埋める形で建立し、これに五色の糸を巻き、周囲に神を立てるものである。これは諾冉二神の国生みの神話にもとづき天の瓊矛を柱になぞらえて

いとされている。

修験道では中・近世期迄は峰入に先立って約六尋の柱松（松の柱）を立て、その頂に御幣をつけている。そして峰入の修験者が、柱の周囲で読経している間に柱松先達が頂に登って幣を切り落とし、それを台図に峰入を行っている。

また柱源神法では修法壇の壇板の上に設けられた水器の中央に闕加札と呼ばれる柱、その左右に陰陽・父母を示す小さな黒い柱（乳木）を立てる、そして修法者が自己の仏性を悟り、水器に水を灌いだうえで、左右の乳木を横に重ねあわせて胎児（修法者）を示す印にはさんで、陰陽（父母）が合体して、中心の柱に象徴される修法者が生まれることを観じている。

以上見てくると、大元宮の心柱や吉田神道の十八神道、修験の柱源神法では、水を根源として万物が生じ、さらにそこから天地を結ぶ宇宙軸があらわれるとの神話がドラマとして演じられているのである。そしてさらにこの宗教的力の根源とされる柱によって宗教的な利益がもたらされるとの世界観が根底にあると考えられるのである。

議論の要約

鈴木 岩 弓

本テーマセッションで発表された五名の発表者は、いずれもわが国の修験道研究をリードしている「日本山岳修験学会」の

中心的な会員で構成されていた。とはいえ、このセッションは発表者の希望で実現されたものではなく、個別に申請された発表題名をもとに、大会本部の側から「修験道の世界観」の名の下にこれら五名の発表をまとめ挙げたものであった。それが故に、そもそもテーマ自体に対する発表者のスタンスが異なっていたが、とりあえずは多少ともテーマに触れる形で個別発表を行い、それぞれの発表ごとに事実確認を中心とした質疑応答を行った。その後休憩を挟んで後、できるだけ本テーマに沿うところで、フロアを交えた形の総合討論を行った。

まず最初の山口正博氏は、英彦山系修験道霊山に伝承されている「松会」という祭祀に注目した。そしてこの祭祀が、それぞれの山の実状に併せて選択的に構成されていることを明らかにする中から、修験道の世界観が、本山から末山まで一枚岩的にもたれるようなものではなく、山ごとの状況に意味が選択的に付与されていることを指摘した。これに対し、英彦山系の修験道霊山間における本末論争に関する質問があった。

次の山本義孝氏は、従来の修験道研究が近世のイメージを中心になされる傾向が高いことに批判の眼を向け、文献資料と併せて墓制調査による考古学的資料を用いる把握法を示された。

氏はかかる観点に立って実施してきた彦山の「窟」に着目した研究成果を示し、宝珠山が一五世紀半ばごろを転換期として、天台系山岳仏教から修験道へと転換したことを明らかにした。これに対しフロアからは、「如意宝珠」の意味や「彦山四十九窟」を鬼門・裏鬼門で読み解く意見が出された。

白川琢磨氏は、金毘羅大権現に対する信仰史を、金光院有

雅が金毘羅の発明を行った段階へ金光院内の支配権争いの段階へ金光院と神人の争いの段階」に分けて考え、海の信仰としての金毘羅の今日の姿が「創られた伝統」と位置づけられることを論証した。その後金光院は施設名であること、吉田家との関係などについて、フロアからの質問に対する補足説明がなされた。

日本の地獄絵図として「観心十界曼荼羅」を取り上げた根井浄氏は、これを全国に持ち運んで絵解きをした熊野比丘尼の存在を、とりわけ修験道との関連の中に明らかにした。これに対しフロアからは、これまでの研究史に照らした上で今回「曼荼羅」の語を用いたことは是非、熊野比丘尼を修験道と結びつける根拠に対して質問があった。

宮家準氏は、京都の吉田山上にある大元宮の八角の社殿建築の構造や、地中から天井を貫く柱を「心御柱」や修験の儀式である「柱松」「柱源」などとの関連から考察し、これらには中世の世界観として通底する、柱が天地を結ぶ軸となっている信仰が示されるとした。これに対して、修験道における中国思想の影響などに関して質問があった。

引き続き総括討論へと移り、このセッションに与えられたキーワードでもある「世界観」に対し、それぞれの見解が表明された。中でも白川氏は、修験者が「半僧半俗」と理解されながら実際には「俗」が扱われてこなかったことを批判して、「方法としての世界観」に対してポジシヨナリティを踏まえた修験道の俗的局面に対する研究の必要性を主張した。またフロアからは小池淳一氏が、世界観をスタティックに捉えることを避け

の意味から、時代性・方向性（誰が誰に対して創ったか）に留意すべき意見が出された。このような議論は、テーマ決定をされた大会本部の予想を裏切る展開であったかも知れない。とはいえ、修験道の専門家から出されたこのようなスタンスは、修験道研究の今後にとって重要な意味をもつものと考えられる。今回のセッションが、これまで修験道研究のキーワードの一つであった「世界観」を乗り越える、次世代のキーワードの胎動となっていれば幸いである。

伝統的地域社会の宗教変動

司会 渡辺雅子

契約講の原型と変容

—— 互助的連帯から象徴的連帯へ ——

寺 田 喜 朗

契約講とは、主として東北日本に分布する地縁的な生活互助組織である。近世以来のこの慣習的生活組織が、戦後の社会変動の中でどのように存続・変容しているのか、旧宮城郡根白石村をフィールドに事例研究を行いたい。

当地の契約講に関しては、昭和二十六年に千葉正士が調査報告を行っている。千葉が指摘した当地における契約講の機能は、一、葬式互助、二、屋根替互助、三、（共同飲食を伴う）

定例会、四、（非常時における）生活互助の四つであった。これを根白石における「契約講の原型」と捉え、変容の様相を探っていきたい。なお、本発表では、旧村の三つの大字のうち、三つの地域の実態を集中的に記述するやり方で考察を進めていく。

三つの地域のうち、契約講の組織が維持されているのは、新炭業を主産業とした中山間村落であった①と平地で水田耕作地帯であった②の二つの地域である。町場で行政上の中心地であった③は、平成二年に解散している。しかし、現在では、①②双方とも、基本的に全戸加入という原則は失われている。

また①②双方とも、屋根替互助、生活互助の慣行は消滅している。定例会に関しても、場、期日、参加者、服装、食事の献立・作り手、会合の内容に変化が見られる。葬儀互助については、葬儀の「知らせ」に電話が利用されるようになり、食事も業者に委託するケースが増えている。「行列（葬列）」の慣行においては、「棺担ぎ」の仕事が失われ、「穴掘り」の任務が無くなっている。さらに戸主が参列する原則が崩れ、遺骨は契約講の成員が持つ、という原則も弛緩している。近年では、葬儀社、あるいは農協の職員が行列の執行の指示を出している。

これらの変化には、昭和二十三年における農協、並びに共済組合の設立と三十年以降の共済事業の普及、昭和三十年代からの瓦屋根への家屋の建て替え、昭和三十二年における火葬場の建設と土葬慣行の消滅、昭和三十年代からの農機具の普及による労働互助慣行の消滅、昭和三十五年からの燃料革命と薪炭業の不振、昭和四十五年からの減反施策の施行による専業農家

数、並びに第一種兼業農家数の激減、昭和四十八年におけるパイパスの開通と自動車の普及による通勤圏の拡大、同年の農協の祭壇事業への進出、昭和四十年代後半からの共有林への大規模な団地の造成、それに伴った飲食業・葬儀業等の民間専門業者の充実、といった事態が影響を与えている。

これらの変化の中で、契約講は、かつての互助的連帯から象徴的連帯へと機能変容を遂げていると見ることが出来る。実質的な労働互助と経済的互助の機能を失った契約講は、厳しいタブーを伴ったかつての姿を維持していない。しかし、年に一回は定例会で顔を会わせ、飲食を共にし、死者が出た場合には、葬儀に付き添い、助け合う、いわば紐帯の象徴としての機能を担って今日に存続しているといえる。

郊外化と寺檀関係の変容

——寺院の「脱集落化」——

川 又 俊 則

明治期以前から各地域のいわゆる「ムラ寺」として存在していた仙台市近郊の地域にある曹洞宗六カ寺の住職へのインタビュー資料や各種統計資料をもとに、近年の郊外化が寺院、ひいては寺檀関係にどのような変容をもたらしたのかを考察した。

まず檀家を、町村合併以前から檀家だった「旧檀家」と、新興住宅地などに住み墓地を求めて新しく檀家となった「新檀

家」の割合、近年の増加数などを比較した。すると、「旧檀家のみと新旧檀家が併存する寺院に区分された。また、新檀家が近年まで増加し続けているものと、近年は上昇率が低い寺院があった。檀家総代における新檀家の占める割合を比較したところ、総代に新檀家の者がいない寺院といる寺院があった。しかし、檀家全体に占める新檀家の割合が八割の寺院であっても、新檀家の総代人数は全体の二割から三割に過ぎなかった。そのような寺院では、新檀家に対して住職が直接連絡事項を伝達し、護持会費などは振り込みの形で徴収していた。住職側で檀家を分けて対応していることがうかがえた。

次に住職自身の問題を考察した。住職を専従している者は二名で、他の四名は何らかの職業を持っていた。近隣に新興住宅地などが立ち並ぶようになった昭和五十年から六十年にかけて、墓地を百区画以上増設した三カ寺の住職は、退職して専従となるか、自らの息子たちを専従の副住職として迎え入れていた。それぞれの住職たちの個性は際立っており、旧檀家を守り続けることを重視している者や、寺院のイメージを大事にしたいとして檀家以外へ向けたイベントを開催する者、寺務は副住職に任せ、自らは兼業を幾つもこなす者などがいた。

また、当該地域では、民俗的宗教慣行として、死者が出たときの夜に行われるネンプツが広く行われている。大きな数珠を参会者が回しながら念仏を唱えるものである。消極的・積極的の差はあったが、どの住職も地元にある慣行としてこれを認めていた。ただし、参加者は全体的に減少気味であり、旧檀家に限られている。また、梅花講など宗派で行う行事に参加するの

も旧檀家の高齢者のみだった。さらに、檀信徒総会を同日に開催する大回向会は各寺院とも檀家の出席が多いが、新檀家は委任状が多いという点は共通であった。

本堂その他の新築・改築で寄付を募ったり、檀信徒会維持費を徴収したりするが、全ての寺院で新旧檀家に差異を設けていないという。ただし、寄付をした者の名前をそれぞれの建造物などで確認すると、檀家総代長・世話人・総代などが多額の寄付を納めていることは、寺院を問わず同様であった。すなわち、寺院経済は新旧檀家それぞれが公平に担っているような形をとっているものの、実質的に旧檀家はより多くの負担を持つ場合もあるということである。だが、新檀家の割合が非常に大きい寺院では、旧檀家もつ負担は相対的に軽いと言える。

結局、この地区では、郊外化の進んでいない旧檀家のみ寺院、新旧檀家が併存するが旧檀家中心に運営される寺院、新旧檀家が併存するが新檀家が大多数を占めている寺院という三つのタイプに分類できることが分かった。報告者は、寺院の変容を、地区の人口増にもとづく郊外化による影響が大きいと予想していた。だが、それと同様に、住職の影響も見逃せないと確認できた。旧檀家の割合が二割である三カ寺は、もはや「脱集落化」した寺院と言えるかもしれない。

宗教講の解体と変容

——三山講と山の神講を中心に——

平山 眞

はじめに

本報告では、仙台市泉区根白石地区における三山講、山の神講等を事例として、宗教講の変容過程に関する一試論を行う。

ここではその中でも特に出羽三山への代参講であった三山講と、小牛田町の山神社への同じく代参講であった女性による山の神講という二つの宗教講に着目するが、両者には近年における解体ないし変容の仕方に有意な差異が認められる。以下では事例を簡単に記述した上で、そこに働いたと考えられる幾つかの要因に関しての考察を加えることにする。

一 宗教講の事例

①三山講 朴沢区・山田において聴いたところ、「三山講は観光化していて、毎年は行かない。かつての三山講では、残った家族は近くの行屋で水垢離をとった。宿坊は岩根沢の正伝坊を利用して、現在でも春の祈禱にはその先達がやってくる。その際に『作試し』といって『水稲は何分、大豆は何分』などと書いたもの（「出羽三山神社簡粥の神籤」）をお札と一緒に持ってきて配る。先達は毎年月山参りの募集しており、何人かは行く」「昭和一一年生の男性」そうである。同じ朴沢区・裏でも「三山参りは講を作って行っていたが、昭和八―九年にそ

の形態は廃止した」「大正九年生の男性」という。同地区の他地域でも、三山講は解体せずに残ったものであっても、宗教講としては機能しておらず、観光行事化している。なお、三山信仰の内容は、豊作祈願のみならず生活全般に及ぶ。

②女性による山の神講 西田中区・萩坂露払では、女性による山の神講につき、「女の人達で講を結んで組々で行った。毎年回り番で一軒が宿になり、数人で安産の神様である小牛田の山神社に行ってお札を貰って来る。三月一二日には餅をついて、お掛図を宿になってある家の床の間に掛け、ロウソクを立て、魚二匹を供えて拜んだ」「昭和二年生、昭和四年生の女性二名の話をもとめた」という話を聞いた。現在このような形で行われている所は殆ど無い。全体として簡略化の傾向は著しく、蒼前講や新年会に合併、というのが大半である。

③その他の宗教講 蒼前講、古峰ヶ原講、観音講、金華山講などを概観するに、これらは前記山の神講などと一緒に「まとめて行う」という簡略化の一途を辿っている。また、「交通安全講」が何カ所かで出現していることが興味深い。

二 考察

この地区で行われてきたほぼ全ての宗教講は、ここ何十年かの間には解体ないし統廃合されてきた、ということをまず述べておきたい。その理由については、近來来生じてきた様々な社会的要因（産業構造の変化・少子高齢化・医療の発達等々）を考へることが出来るであろうが、それはそれとして、それでは女性による山の神講に比して、三山講についてはその解体ないし変化が、比較的早い時期であり、より広くかつより深いものであ

る、という事実をどう考えるべきなのだろうか。

ところで、これら宗教講の成立には修験者その他の宗教者が関わっていたことが明らかだが、実のところ、三山信仰について言えば今なお修験者が布教・勧誘に近い活動を行っているのに対し山の神信仰にはそのような働きかけは無く、それを考へると宗教講の有り様は現状と正反対であつてもおかしくないのだが、そうなつてはいないのである。

ここでは、安産祈願のような何らかの特化された機能を持つ宗教講は、その形を変えつつも存続することが多く、かつまた新たに創出されることさえあること、そしてまた、それは図らずも、同地区に住む人々が、外部の宗教者による関与を無視せずとも凌駕する形で、その宗教行動を明確な目的意識をもつて自覚的に行つてきたことを示しているのではないか、という仮説を提示したい。

新宗教と既成仏教の葛藤

—— R 会の対応 ——

小島 伸之

報告の構成

- 1 本報告のテーマ
- 2 対象地域の概要
- 3 R会およびR会仙台教会泉西支部の概要

4 既成仏教と仏教系新宗教の分業関係

5 根白石地区在住R会会員と既成仏教間の葛藤の事例

①入会の場面及び日常の近隣関係

②仏壇

③墓

④葬儀

6 まとめ

報告の概要

本報告は、伝統的な村落構造が比較的維持されていると考えられる東北の中山間村、宮城県仙台市泉区根白石地域における既成仏教（伝統仏教）と新宗教の葛藤が、どのような契機に生じるのか、またその葛藤にはいかなる要素が影響を与えているのかについて検討を加えるものである。具体的には、報告者らが二〇〇二（平成一四）年六月から二〇〇三（平成一五）年八月にかけて同地域および同地域に関連する仏教系新宗教教団関係者に対して行った聞き取り調査によって得られたデータの中から、仏教系新宗教教団R会と伝統仏教の葛藤に関するものを取り上げている。

日本の新宗教は、一部の例外を除き、既成仏教や宗教習俗との共存・分業を図るものがほとんどである。このような既成仏教との分業・協力関係は日本の多くの仏教系新宗教に共通するものであり、R会もその例に漏れない。本報告が取り上げるR会も既成仏教との協力・調和をその路線とする教団として知られているが、かかるR会においても、一定の要件のもとで既成仏教との葛藤が生じ、それへの対応を迫られている。

本報告のまとめとして、以下の点を指摘したい。

既成仏教とR会との葛藤の契機は、年回忌（法事）、墓、葬儀の際に立ちあらわれる。

すでに寺檀関係が存在する場合の年回忌については、住職が家を訪ねる前に、総戒名等R会式の御宝前（仏壇）が地元の寺院式のものに改める根白石地域におけるR会会員の対応は、日本の多くの新宗教に共通する既成仏教に対する柔軟で協調的な対応を示すものである。

また、墓及び葬儀に関する場面においては、既成仏教寺院とR会会員の間に深刻な葛藤をもたらす可能性を秘めつつも、常にそれが生じるわけではなく、既に既成仏教寺院との寺檀関係を結んでいるか否か、また住職のパーソナリティやポリシーによって葛藤の発生・回避が左右されるといえる。そして万一葛藤が生じた際もR会が会員を脱会させてでも寺院との摩擦を回避させたことは同会の柔軟で協調的な対応を極めて象徴的に表している。

なお、伝統的村落構造の存続している根白石地域では、配偶者・親戚という人間関係を土台にして入会にいたるケースがほとんどであり、かつ地域内で会員のネットワークが広がることはなかったことも興味深い点であった。

S会の「伝統突破」

——二人の女性会員の場合——

西山 茂

一 問題提起

S会は他の宗教伝統に排他的に臨み、「誘法」(他の宗教伝統に信仰的に関わる事)の回避を会員が救済される重要な条件としている。

ここでは、仙台市泉区の旧根白石村(根白石地区)に住むS会の二人の地付きの女性会員が、当地の伝統的な宗教習俗とどのようにに関わり、「伝統突破」(伝統的な宗教習俗の拒否)してきたか(またはしなかったか)について検討する。

二 旧根白石村でのS会の展開

根白石地区へのS会の信仰の伝播は昭和二七(一九五二)年のことであったが、その後、伝統的な地域社会の厚い壁に阻まれて教勢は停滞した。そして、高度経済成長後に始まった仙台市の郊外化に伴う新来住のS会会員の大量流入によって、再び会員が増えはじめた。

三 T・Y(副ブロック担当)の場合

T・Yは、根白石地区の最初のS会会員の次女である。彼女は、昭和一〇(一九三五)年に生まれ、一八歳で(昭和二八年頃)根白石地区のT家に嫁ぎ、昭和三〇(一九五五)年にS会の本尊を貰っている。しかし、夫と夫のきょうだいにS会の信

仰に強く反対され、先祖代々の仏壇をS会式の仏壇に切り換えできず、夫の葬儀も他宗式で行って遺骨も村寺の墓地に埋納し、年回忌や盆の棚経も村寺の住職に依頼している。また、彼女は、「ジュズ回し」(念仏を唱えて大きな数珠を回す通夜の民俗慣行)等にも参加している。

四 S・T(地区副婦人部長)の場合

S・Tは、旧根白石村の福岡のK家(先祖が「寺小屋師匠」の家)の六女として昭和九(一九三四)年に生まれ、昭和二八年、二〇歳の時に、根白石のS家に嫁いだ。昭和三六(一九六一)年、S・Tは実姉のS・Cから布教されてS会の本尊を貰ったが、T・Yと同様に家族と親族の猛反対にあった。しかし、その後、S・Tは、神棚を取り払い、先祖代々の仏壇をS会式の仏壇に切り換えることに成功し、続いて、村寺にあった墓も他所の墓地に移し、他宗の僧侶による棚経も断り、伝統的な寺檀関係を切断した。なお、S・Tは、当地の通夜習俗である「ジュズ回し」などにも参加していない。

五 二人を分けたもの

二人の「伝統突破」の程度を分けた社会学的な要因として、まず、考えられるのは、①配偶者(夫)の性格の違いと妻のS会信仰に対する彼らの理解・無理解の違いであろう。T・Yの夫がS会の信仰に激しく反対し、しばしば酒を飲んで妻に暴力を加えた人であったのに対して、S・Tの夫はそのようなことのない柔和な人であった。

次に考えられるのは、②根白石の伝統的な宗教習俗を内面化している程度の違いである。T・Yは根白石に生まれて根白石

のT家に嫁いだ。これに対して、S・Tは他の集落で育った。当然、根白石の伝統的な習俗を内面化している程度は、前者のほうが強かった。

第三には、③二人の実家の家族的背景とそこでの育てられ方の違いが考えられる。つまり、S・Tの強気的生活態度の背後には「寺小屋師匠」というK家のプライドが隠されていたのに対して、T・Yの場合には、格別、そうしたものがみられなかった。

そして、最後に指摘できそうに思えるものは、④二人の能力と性格の違いである。

だが、二人を「突破」へと誘う宗教的な要因は、他の宗教伝統へのS会の排他性である。

議論の要約

渡辺 雅子

本テーマセッション「伝統的地域社会の宗教変動」は、宮城県仙台市泉区根白石地区（旧根白石村）を対象地とした共同研究にもとづく報告である。調査対象地は、元来中山間農村地帯であったが、産業構造の転換、大規模なニュータウン造成によって大きく変動している。こうした社会変動が地域社会にもたらした宗教変動の諸相を、伝統的な宗教習俗（契約講、宗教講など）、寺檀関係、R会、S会を事例とした新宗教と既成仏教

との葛藤について考察している。

寺田氏は地域社会の全体的な状況を説明した後、契約講という互助組織が社会変動の波のなかで、実質的な互助性の場面を失い、象徴的なものとなっていく変容過程について述べた。川又氏は新来住民の新檀家が増大する程度は、郊外化の進展の度合いによって規定され、とくに、新檀家獲得にあたって、墓地の造成が影響を与えていることを示した。平山氏は宗教講を取り上げ、全体として宗教講は解体ないし統廃合され、行事は簡略化の一端をたどっているが、交通安全など特化された祈願にかかわる講が新たに創出されていることを指摘した。

新宗教にかかわる報告は小島報告と西山報告である。小島報告が扱うR会は、他宗教および地域社会との協力・調和を強く打ち出している教団で、従来の寺檀関係からの離脱を要求しないが、それでも葬儀、法事、墓に関連して既成仏教寺院と葛藤が生じる契機があり、葛藤が生じた際にはR会から会員を脱会させても葛藤を回避していることが示された。西山報告は、他宗教や民俗的な宗教慣行に対して排他的なS会を取り上げ、二人の女性会員の事例から、共同体的な宗教習俗と寺檀関係からの「伝統突破」を可能にする諸条件を分析した。

議論については、そのすべてをあげることはできないが、大きく分けて、伝統宗教にかかわるものと、「伝統突破」をめぐる議論があった。前者に関連して、「宗教変動」といった場合、神社も扱うべきではないか」というフロアからのコメントに対して、平山氏と小島氏は「神社の重要性は認識している。氏子組織についての調査では、新来住民と地付き層では、祭礼の

時、同時に同じ場所で別々に祭祀が行われるなど、氏子の二重性があることがわかった。しかし、このプロジェクトは仏教系新宗教が地域社会に与えた影響についての研究を主眼としているので、神社のことは今回の報告では取りあげなかった」と述べた。川又報告に対してはフロアから、「新来住民が直接墓を求めて寺とのかかわりをもつというより、葬儀屋を媒介にして寺が檀信徒を増やしているのが実状である」とのコメントがあった。また、寺田氏は伝統的地域社会の紐帯としての互助組織の契約講について補足説明をし、「葬式があった時に手伝いをしないと、葬式の行列に参加しないということが、伝統を切るとのことだ」と述べた。

「伝統突破」をめぐる質疑は、小島氏に対するR会式の墓の実際についての質問のほかは、西山氏に集中した。「排他性がなければ地域社会の伝統を突破できないのか。排他性をもたない宗教は宗教変動をもたらさないのか」という質問に西山氏は「伝統を切るものがないとそれを突き崩していけない。宗教以外の都市化、工業化、産業化は影響としてはもつと強烈で、伝統を解体していく要因だろう」と答えた。また、「S会が排他的な宗教だから伝統突破したというのは正確ではない。排他性というより、信仰の純粋性といったほうがよい」とのフロアからのコメントには、西山氏は「社会学では『純粋さ』には踏み込めない。社会的に寛容と拒否といった軸で考えている」と述べた。西山氏は「伝統突破」という用語を「広く、伝統的な宗教習俗の放棄・拒否の意味で使用する」と定義しているが、「伝統突破」という言葉がポジティブなニュアンスをも

って受けとめられているため、フロアの研究者であり、かつ信仰者でもある人々にとつて論議をよんだように思われた。学問の専門分野や立場の異なる人々がいる場合、用語の定義、前提条件、枠組をより明確にする必要があると感じられた。

本テーマセッションの一連の報告は、久しく行われていなかった地域社会の宗教変動を扱った本格的な共同調査であり、今回の報告はその第一歩である。この調査は継続される模様なので、今後の展開が期待される。

第一部会

「プラグマティズムの帰結」としての
宗教批評の可能性

島田 勝巳

本発表の目的は、近年の米国における「宗教批評」(“religious criticism”)をめぐる代表的な議論を参照例として批判的に検討しながら、宗教学的言説の一部としての宗教批評のあり得べき可能性を模索することにある。ここではこの問題を、特にネオ・プラグマティズムが今日の学問論にもたらす知見を射程に収めながら検討していきたい。

まず、“the religious critic.”という表現をアメリカの宗教学において流布させるのに大きな貢献をなした William Dean は、アメリカの精神文化の歴史と現状を分析し、さらにそれを発展させることを自らの務めとする宗教批評家の必要性を訴えている。だが、デイーンの宗教批評論が、その目的を、臆面もなく国民的な精神文化の復興という点に置く限り、それはある種の公共神学としての性格を帯びざるを得ない。したがって、彼の議論から、宗教学が歴史的に自らの学問的正当性の重要な論拠の一つとしてきた規範性／記述性についての洗練された議論を期待できると思えない。

宗教批評論のもう一方の代表的な立場である Russell I.

McCutcheon は、アカデミズムにおける一つの学問分野としての宗教学の正当性を訴える際に、批評家 (critics) としての宗教学者の責任を前面に押し出そうとする。だが、「自然主義」の立場を標榜するマツカチエオンが、いかにしてその認識論的立場を自らの批評の規準として正当化し得るのかという問題が残る。このことは、批評の規準あるいは言説の正当化を何らかの理論的な手続きの中で確保しようという試みが、いかに難しいものであるかを物語っている。

このように、宗教批評をめぐるデイーンの議論では規範性／記述性の問題が、一方のマツカチエオンの議論では言説の正当化の問題が、それぞれより詳細な検討を要する問題として浮かび上がってくる。この二つの問いは、宗教学的言説の内部で宗教批評の可能性を考える際、決して見逃し得ない重要なものである。

ここでネオ・プラグマティズムの代表的論客として取り上げる Richard Rorty によれば、理論や概念の妥当性は、それが実在をどれほど客観的、すなわちあるがままに近い姿で捉えられるかという規準によつてではなく、むしろ、ある個別・具体的な問題設定の中で、特定の問題解決を図る手続きにおいていかなる有効性を持ちうるのかという規準によつてのみ計り得るものとなる。そして、ここでの論証手続きの有効性の最終的な判定、すなわちその議論の正当性は、やはり表象や対応によつてではなく、共同体内のコンセンサスによつて獲得されるものである。

したがって、規範性／記述性の問題も、正当化の問題も、ロ

「イティのネオ・プラグマティズムの視点から照射すれば、かなり異なった様相を呈することになる。まず、規範的／記述的という近代宗教学における古典的二分法が流動的なものとなる。それによって当然、記述や言説の正当性の規準をどこに置くかという問題も再考を余儀なくされる。それは、何らかの特権的な理論や概念によってではなく、むしろ研究者集団内における「会話」、すなわち議論の継続によってもたらされるべきものとなる。ネオ・プラグマティズムによるこうしたインパクトは、規範的／記述的、主観的／客観的の二分法の桎梏から宗教学者を決定的に解放し、宗教学的言説体制の内部での宗教批評の可能性に新たな道を切り拓く視点を与えてくれるように思われる。記述の経験性をめぐる洗練された基準を維持していくためにも、また、規範性をめぐる問題を考える上でも、研究者集団におけるマクロ及びミクロ双方のレベルでの議論の積み重ねが必要不可欠である。さらに、そうした形で宗教学の新たな自己規定を図ることで、宗教学内部における正当化の継続論を超えて、社会に対する宗教学的言説の正当化を図ることも可能になるのではないだろうか。

「文化としての宗教」の構築

堀江宗正

カルチュラル・スタディーズと文化人類学では、ここ数十年

にわたって、近代的な文化概念が批判にさらされてきた。とりわけ人類学において問題視されてきたのは、文化を、集団や民族に固有の生活様式の全体としてとらえる文化概念、複雑だが有意義な全体としてとらえるような文化概念であった。このような文化概念が、文化本質主義的な態度、すなわち「文化」を実体視し、そこに見いだされる部分的特徴によって文化全体を代表させるような態度と結びついて、研究を方向づけてきたと反省されるようになっていく。

文化概念批判は宗教学研究にとっても無視しえない。というのも、宗教学研究のアプローチの多くは、「文化としての宗教」という概念を暗に含んでおり、宗教を、有意義で整合性のある有機的な複合体としてとらえる宗教概念が、宗教学研究を主導してきたからである。「文化としての宗教」という概念は、国民国家の形成とともに発生してきた。宗教改革以後、信仰を共有する「集団としての宗教」は政治的勢力として、相互に対立してきたが、国民国家はこれを統制するために、宗教を非政治的な文化的資源として位置づける必要があった。こうした状況は、西洋の政治体制を模倣することが目指された地域にも伝染する。

日本の場合、江戸時代から布教行為を実質的に否定するような強力な宗教政策が採られ、「集団としての宗教」の抑制がはかられていた。明治政府は外圧から信教の自由を認めるが、「*freedom*」の訳語として「宗教」を採用し、そこに特殊な意味を付与する。すなわち、宗教が自由に許されるのは私的領域に限られ、その公的表現は政府のコントロール下に置かれるとし

たのである。他方、西洋で文化概念が登場するとやがて、日本の知識人も、Meyer(教養)の理念を採用する。そこでは、個人的な自己形成のためにキリスト教や仏教の聖典を読むという態度も見られた。日本語の「文化」は「文治教化」「文と武」を喚起する言葉であり、脱政治的な含意を有するものであった。このような言説の状況のなかで、宗教は、国民道徳に抵触せず、個人の人格形成に役立つ非政治的な「文化」としての宗教」としてはか、存在を許されなかった。さもなければ「集団としての宗教」として政府の管理下に置かれなければならなかった。戦後、実質的な信教の自由が保障され、一時期「神々のラッシュアワー」と呼ばれる状況が到来したが、長期的には、世俗的民主主義教育、進歩的知識人による啓蒙、マルクス主義の台頭、高度経済成長によって、「集団としての宗教」からの離反が進み、オウム事件によって決定的となる。

宗教学の動きを概観すると、岸本は、宗教を、究極的関心をもたうような人間の「文化現象」と規定し、個人に宗教的価値を喚起する「宗教文化財」に注目していた。柳川は、人類学的文化概念やギアーツの解釈学的な宗教概念に親しみ、儀礼の象徴体系の構造分析に赴いた。しかし、次の世代にオウム事件があり、「信仰者の意味世界を理解する研究者」への批判が高まり、宗教研究が政治的力学に巻き込まれざるを得ない状況が到来する。

今日、教養主義の衰退と、一方的に解説されることを待つている未開や民衆の消失によって「文化としての宗教」は空虚なものとなった。他方、それを文化的資源として再編し、宗教的

伝統ないしスピリチュアルなネットワークを創造し、戦略的に自己表現する新たな「集団としての宗教」が公的領域に登場しつつある。近代国民国家においては、宗教集団を文化的資源に統合する必要性があったが、脱近代社会においては、断片化された宗教的資源が、逆に人々を小集団・中範囲集団に再編する。かくして、近代的な宗教概念は、「集団としての宗教」と「文化としての宗教」の二重性によって構成され、これら二つの宗教概念のヘゲモニー争いが、宗教をめぐる変動を分節化してきたと言える。

テリトリーを守る文化としての 宗教の作業仮説について

平野 孝 國

人類社会が継承した生活文化の中には、天賦の身体的・精神的行動の自由を制限する文化がある(修行・断食・禁欲・タブー等)。また超自然的力を持つとする有形無形の事物の歓心を買うため、人間が良しとするもの(供犠・童貞・社会奉仕等)を捧げる文化がある。

第一の文化類型は、儒教のように、神を拝み、尊崇する儀礼を教えるが、神からの直接利益を説かない。天子としての作法、祝儀・喪事を訪ねる作法、父母・舅姑に対する作法、贈答・配膳・着座・飲食・弓射等の作法(儀礼)等々によって、

天地君民が和合する礼の道を教えた（『礼記』）。

原始仏教は、苦悩の根源たる諸欲を、修行によって除去し、涅槃の境に達せんとする。神道は、身を慎み、清浄な状態で神のお告げを待つ信仰であった。

何れも刑罰が制定されていない時代、人間に行動規制を課すことは容易ではなかったが、行動制限の教え（道徳・倫理）は、人間社会における諸問題を解消するテクノロジーであった。もつとも、人々は社会的制裁より、神の眼を恐れていたかも知れない。

第二の文化類型は、世界の殆どの宗教に共通する。しかも超自然的力ないし実在者には、人間感情に即応するという大前提がある。このため歎心を買ひ、個人および集団の合力で解決できない問題の積極解消を図る構造を持つ。ただし、両類型の文化はつねに別個ではなく、第一類型の文化は、すぐに第二類型化する傾向があった。

仏教は本来、自力で諸欲を脱し、涅槃を体現せんとする小乗の教えであったが、唯一の覚者（仏陀）たる釈迦の慈悲にすがり、安易な成仏を計る大乘教へと展開した。

キリスト教は元来、人祖の「反神行為」に基づく原罪から脱却し、怒れる神の許し（Salvation「救済」！）に与る方法を教える宗教であったが（旧約聖書）、神の子イエスの信仰を持ち続けることにより、最終審判の日、神の許しを確実にする神人の新契約に変わって来た（新約聖書）。聖書の神は、本来、人間の願望を聞く神ではなかったが、万物の創造主であることから、人間に不都合な現象は、人祖の原罪に加え、自らの罪と信

じ、詫げる信仰となった（『ヨブ記』の原点！）。転じて、個人的願望まで祈り得る宗教となる。

神道は大乗仏教から、新たな職能神（ほとけ）に個人的願望を祈る方法を学ぶ。このため、神祭りには、効果的な方法を次々と加え、芸能史展開の端緒も開く（神楽・田楽・能・歌舞伎・万歳・浪曲・曲芸等）。

神社祭式とこれに携わる神職と巫女・伶人・みくじ・お札・神輿渡御・行列などの伝承は、日本文化である。ただし教祖・経典がないことにより、神道は宗教にあらずとする見解がある。しかし日本の土着宗教（神道）は、外来の儒仏を学び、儀式から祈願の方式まで整えた。科学技術の普及した今日においても、合理的解決手段のない精神的分野において、相応の宗教的機能を果たしている。

以上の如く宗教世界を通観するとき、向後の宗教の在り方を研究する作業仮説は、次のように立てることが出来る。

宗教とは、個人および集団の合力では達成できない生活領域内の諸問題を、非日常的行動の積み上げによって、解決できると信じさせる教えである。

(Religion consists of teachings in order to make us believe we can solve problems through the repetition of unusual behaviour. These problems cannot otherwise be solved by individuals or groups in the territory of man.)

岸本英夫の生死観

中村 みどり

「現代社会の上空には、宗教の吊鐘（ちようしよう）が響きわたっていると感じている人が多い。それは、宗教が人の死をとむらう鐘の音ではない。現代社会が宗教の終焉をとむらうかの響きをもっている。」とは宗教学者岸本英夫の言葉である。では、岸本はどのような宗教が終焉をつけ、どのような宗教が残ると考えていたのか。

岸本は神や奇蹟、靈魂を信じない。しかし、それらは捨てても宗教は捨てないという。岸本にとって宗教は人間のためにあるものであり、宗教の尊さは人間の心に高い精神的な光を点じ現実の生活を輝かしいものにするところにあるものだと考えた。人間の問題に直結することこそ、宗教が永遠に生きる道であるという。宗教とは人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつ文化現象であり、人間の問題とは「人間は、なんのために生きているか」ということであり、「人間は、どう生きてゆけばよいか」ということである。そうした問題に真剣に取り組むことこそ宗教だということであろう。人間を中心とし、人間の生き方そのものを問うのである。

- 1 岸本は生死観を次の四つの類型に整理していた。
1 肉体的生命の存続を希求するもの

- 2 死後における生命の永存を信ずるもの

- 3 自己の生命を、それに代る限りなき生命に託するもの
- 4 現実の生活の中に永遠の生命を感得するもの

そして、現代社会は、ウィリアム・ジェームズのいうような、「健やかなる心」の持ち主をつくる傾向にあり、そういう心の持ち主は現実の人生を如何に楽しく、豊かに、充実して生きるかが問題となるため、現代では第一、第二の類型の生死観よりは、第三、第四のそれが、次第に有為を占めるようになる。その変化の方向はそれと定まって動かぬようだと述べている。

岸本自身は、死後の世界は信じていなかった。それは癌を宣告され、生命飢餓ともいえる状態に陥ったときにも変わらなかつた。その恐怖から解放されたのは「死は別れのとき」であると考えるようになったときであった。自分の死後もこの世は残る、愛するものも仕事ものこつていく、死とはそれらのものと別れであり、別れである限り準備をすれば耐えられるものとなると考えた。岸本自身第三、第四の生死観を選んだわけである。結局十年の癌との闘いの末、癌のために深く真剣に生きられたのであり、癌を恐れながら癌に感謝するとまでいえるようになったときに、癌によって亡くなることになる。

岸本の人生観、宗教観、そしてその人生を通過すると、そこに自己実現の一つのモデルをみる思いがする。現代において自己実現という言葉はよく使われ、それは生きる目標であるかのように言われることがあるが、そこでいう自己実現とは尊敬されたい愛されたい成功したいというものでしかないことが多

い。自己実現とは本質的に利他的なものであることが忘れられている。岸本は本当の幸せとは自らを捧げつくすことなのだといひ、そのように生きた。そのような欲求の反転がなければ自己実現とはいえない。人間を中心とし、生きるこの意味を問いつけた岸本の「宗教」を自己実現の宗教とよびたい。

死とその宗教的意味づけ

宇都宮 輝夫

来世観の発生と機能に関する従来の諸説によれば、人間は死に対する怖れから、生の継続としての来世を要請するのであり、来世を信じることによって死も安んじて受け容れることができるようになる。こうした来世観が心理的補償機能を実際に果たすか否かはともかく、この説では、来世観の基礎は死の恐怖という個人心理にあることになる。しかし来世観の基礎には、むしろ社会的な実在があるように思われる。

人間は自分の生活を時系列的連続の中で見ている。現在の経験は孤立したものとして利根的に知覚されるのではなく、誕生から死に至るまでの、さらにはそれをも越えた時間直線のなかで意味づけられている。人間は、たとえ生物学的な意味では自分の存在全体が死後は跡形もなく消滅すると考えていたとしても、生前好き勝手に生きるわけではない。それは死後の名声を気にかけることではない。それは、死者と生者と後続の世代が

織りなす共同体への自己の貢献、あるいはそのような貢献をなす人生を価値として認め、価値実現に努めることである。生の努力は、死後をも視野に入れているのである。さらに人間は、自己の共同体をも連続的な歴史の流れの中で位置づけている。現在の社会は、過去の世代の経験の沈殿として存在し、かつ未来に関しては行為の投企に対して準拠枠となるからである。こうして現在の共同体は、先行世代と後続世代とを自らに浸透させ結びつけている。

そればかりか、死者は決して消滅などしない。名、記憶、伝承の中にも、文化と呼ばれる目に見える物品と見えない制度や心性の中にも死者は生きている。現在の社会は、すべて過去の遺産であり、過去が沈殿しており、過去によって規定されている。この過去こそ先行者の世界である。先行者は生物学的には存在しないが、社会的には実在する。たとえ匿名性の中に埋没していようと、先行者は今のわれわれに依然として作用を及ぼし、われわれの現在を規定しているからである。この意味で、死者は生者に依然として働きかけ、作用を及ぼし続ける実在である。社会性は人間の本質であるが、それは人間が同時代者に相互依存しているだけではなく、幾世代にもわたる社会の存続に依存しているという意味でもある。生きるとは社会の中に生きることであり、それは死んだ人間たちが自分たちのために残し、与えていってくれたものの中で生きることなのである。その意味で、社会とは、生者の中に生きている死者と、生きていける生者との共同体である。

先行者によって働きかけられているのと同様に、人間は自分

が死んだあとも生きている人々、時にはまだ生まれてもいない人を念頭に置いた行為すら行う。人間は死後をも視野に入れて行為し、人間の現在は、過去から働きかけられ、未来へと働きかけるのである。人間は、この連続し存続する何かに有益に働きかけることに意義を見出すのである。

社会の連帯、つまり現成員相互の連帯は必ず表現されなければならない。さもなければそれは意識されなくなり、弱体化してしまう。これがデュルケムのテーゼであった。同じことがもう一つの社会的連帯、つまり現成員と先行者との連帯にも当てはまる。この連続性が現にあるというだけでは足りない。それは表現され、意識可能な形にされ、絶えず覚醒されるのでなければならぬ。この縦の連続性があつてこそ、社会は真に安定し、強力であり得る。それゆえ、先行者は象徴を通じてその実在性はつきり意識できるようにされなければならない。先行者の世界は、象徴化される必然性を持つということである。他方、来世観が単なる幻想以上のものであるなら、何らかの实在を象徴しているのでなければならぬ。来世観は、实在を指示する必然性を持つということである。これら二つの必然性は、あい呼応していると考えられる。

宗教研究における「信仰」と「宗教」

鈴木 岩弓

日本の宗教学は、西欧のキリスト教国からの「輸入された学問」としての歴史をもつ。それが故に、わが国の宗教研究は、キリスト教を「宗教」のモデルとした分析枠組みのもとに始まった。この枠組みでは「宗教」を *belief* と *practice* として捉え、「宗教」を観念としての「信仰」と、行為としての「実践」から構成されたものと把握してきた。

ただしこの分析枠組みを適用しようとしても、キリスト教的背景をもたないわが国の宗教状況はキリスト教国のそれとは異なっていた。キリスト教国にあつては *belief* を *practice* より重視して「宗教」の本質を「信仰」におく傾向が高いのに対し、わが国では *belief* よりも *practice* に重きがおかれてきたからである。そこでわが国の宗教分析のため、かかる分析枠組みはいろいろと批判的改変が加えられながら踏襲され、その改変した部分にこそ日本の宗教の特質があるものと指摘してきた。例えば柳川啓一の提唱する「信仰のない宗教」などはその例である。

このような研究史を振り返ってみると、これまでの分析枠組みはあくまで *etic* な観点の中で適用されてきたことが明らかになる。しかし、実際にわが国の「宗教の現場」で用いられている「信仰」や「宗教」の語を想起するなら、これまで述べて

きたキリスト教的モデルで使用されてきたこれらの用語の概念と、大きなズレが認められる。一般に belief は「信仰」、religion は「宗教」と訳されるわけだが、それぞれの用語の文化的背景において含意されている意味が多少ずれ、日本人の考える「信仰」や「宗教」は、キリスト教的モデルで言うところの belief や religion とは異なっていると思なされるのである。このことは etic な宗教研究の限界でもあり、emic な視点にたつ研究が待たれることとなる。

そこでここでは、〈同一人〉が、「信仰」と「宗教」をどのように腑分けして考えているかといった点の確認のため、筆者の実施した授業受講者に対するアンケート調査の結果を参考にする。ちなみに、このような視点にたつ大規模な宗教調査は、管見の及ぶ限り見出せなかった。質問項目は以下である。

- ①あなたは何らかの「信仰」をおもちですか？
- ②あなたは何らかの「宗教」をおもちですか？
- ③「信仰」というコトバを聞いて思い浮かべる具体例を書いでください。
- ④「宗教」というコトバを聞いて思い浮かべる具体例を書いでください。
- ⑤あなたは「神」や「仏」の存在を信じますか、信じませんか。(二つ選択)

- (1)信じる (2)ある程度信じる (3)あまり信じない
- (4)全く信じない (5)分からない

この結果まず、「信仰」も「宗教」もつ人は一五・二％であるのに対し、どちらももたない人が五六・二％。どちらか一方

をもつとして、「信仰」と「宗教」の語に差異をもって理解している人が、全体の二八・五％いることが明らかになる。そして①④の回答からは、

・「信仰」を「観念」とそれに基づく「行為」からなると理解している点

・「宗教」を組織化された「信仰」と理解する点

が明らかになる。即ち、emic なモデルでは、「信仰」は「観念」とそれに基づく「行為」からなり、組織化の進んだ「信仰」が「宗教」となる、と理解していることがわかる。

とはいえ「信仰」や「宗教」といった抽象的な用語の概念理解は、個人個人で大きく異なるものと思われる。またさらに、同一人であっても時と場合に応じて異なった見解を述べることも十分に考えられる。わが国の『宗教の現場』における実証的研究に際しては、従来のように emic な視点からのみ考えるのではなく、etic な視点からの「信仰」観「宗教」観も併せた上で考察する必要があるものと考えられる。

日本の神話学におけるフランス社会学派の

影響——松本信広を中心に——

平藤 喜久子

デュルケムやその弟子モースを代表者とするいわゆる「フランス社会学派」の研究は、二〇世紀の社会学、人類学的发展に

寄与しただけではなく、松本信広（一八九七—一九八一）を通して、日本神話の研究にも大きな影響を与えた。

慶応大学で東洋史を学んでいた松本は、一九二四年（大正一三年）から一九二八年（昭和三年）の間パリに留学し、グラネやモースの指導を受け、学位論文の副論文として「日本神話の研究」を執筆した。松本によれば、論文執筆にあたってモースは、神話は儀礼と関係させて研究すべきであり、また日本神話とポリネシアの神話の比較を行うべきであると指導したという。そこで今回の発表では、このフランスで執筆された副論文と、帰国後この論文をもとにして書き改めた『日本神話の研究』（同文館、一九三一年）に注目し、松本が自身の日本神話研究にどのようにしてフランス社会学派の研究法を採り入れ、展開させたのかを考察してみることにした。

これらの著書の中で社会学派の研究方法との関係を知る上で注目されるのが、ササノヲ神話と天地開闢神話の解釈である。ササノヲの性格について松本は、儀式と関係させて解する必要があるとした。そして柳田国男の論文を挙げながら、「季節祭」の儀式と関係があると結論づけている。ここで注目されるのが、松本がフランス留学以前から教えを受けていた柳田国男の民俗研究の成果を非常に重視している点である。儀礼を重視するフランス社会学派の神話観は、松本の中で柳田民俗学と結びつき、日本神話を民俗儀礼との関わりから考察するという彼の研究視点が構築されたと考えられる。

もう一点、松本の業績としてきわめて重要であるのが、日本神話を東南アジアやポリネシアなど南方系の神話と比較し、そ

の系統を論じた研究である。松本はモースのアドバイスを受け、デイクソンのポリネシア神話の研究を参考にし、日本の天地開闢神話の前半部について系統論的な研究を行った。デイクソンは、ポリネシアの創世神話を「系図型」（「進化型」と「創造型」）に分類した。松本は、日本神話の天地開闢について、前半に出てくる神名が「宇宙の生成を比喩的に表わし、これを系図的に述べ」るものであるためその神話は「系図型」に分類されるとした。また、イザナキ、イザナミがオノゴロ島を作り、そこで国生みをしたとする神話については「創造型」の神話に分類した。結論として日本の開闢神話は「系図型」と「創造型」の「複合形」であり、さらに日本神話と類似した創世神話は、ポリネシアだけでなく、インドネシアやインドシナなど東南アジアにかけて広くみられるものであるとした。

モースから松本へのアドバイスは、主に神話を儀礼と関係させて分析すべきであるということと、日本神話を南洋の神話と比較するべきであるということであった。松本はこうした指導を受ける一方で柳田国男の影響も受けていた。その結果として彼は、理論的根拠をモースの社会学的な研究に求めつつ、神話を民俗儀礼を参考にして分析するという研究を展開した。南方の神話との比較という点で特筆すべきは、彼の研究は日本神話の中に南方系神話の要素がどのように影響を与えているかということをはじめ本格的に論じたということである。日本を東南アジアからポリネシアにかけての「太平洋文化圏」の中に位置づけた松本の研究成果の一部は、その後も大林太良らによってさらに展開されることになった。松本へのフランス社会学派

の影響、とりわけモースからの影響というのはきわめて大きかったが、その影響により日本神話にある南方系の神話の要素についての研究が展開したことは、日本神話の系統研究の歴史の中でも重要な点であると思われる。

マックス・ミュラーの宗教学成立の周辺

—— エマソンとの関わり他 ——

前田 禮子

マックス・ミュラー (Friedrich Max Müller 一八二二—一九〇〇) は、*The Science of Religion* (一八七〇) という講演によって、宗教を科学的・客観的に研究するための、宗教学というものを提唱している。ドイツやフランス他にも、そのような気運に興味が高まって、*The Science of Religion* の翻訳が相次いだ。この提唱への興味が大きいのを見て、マックス・ミュラーは、一八七三年にこの講演論文を著書にして出版している。この著書の序文で、マックス・ミュラーは、アメリカの動向に触れ、エマソン (R. W. Emerson 一八〇三—一八八二) に、この著書を献じている。

エマソンは、天地創造によって生じた自然の営みの効用を重視するとともに、同時に神によって創造されたものとして、人間の言語活動を、人間にのみ与えられた第二の天地創造として認識している。自然の中の、顕在また潜在するところの、神秘

を直観し、それを言語のもつ神秘性と結びつけて、直観によってとらえられた自然の神秘は、同じく直観的創造的分泌によって言語表現できる、とエマソンは唱えた。

エマソンはハーヴァード大学出身であり、由緒あるユニテリアン派の第二教会で牧師をしていたにもかかわらず、その職を追われることになった原因が『自然論』(一八三六)であった。気分を高揚させて書き、神に憑依されることをねがったが、なにも起こらなかった。神と一体になり直接神から知識を得る、というエマソンの超越思想は、言語・著述に関するかぎり、不可能であった。エマソンをはじめ追従した人たちには、天与の才は流出してこなかったのである。

エマソンは一八四八年四月七日の日記に、「私はあらゆる講演でただ一つの教えを説いてきた。それは「個人の無限性」である。私が自分の講演を、芸術論、政治論、文学論、あるいは家庭論と称するかぎり、聴衆は容易に受け入れてくれるし、賞賛さえしてくれる。しかし私が題目を宗教論とすると、たちまち彼らは憤慨する。宗教論と題しても、同じ真理を新しい種類の事実に応用したものにすぎないのに。」と書いている。エマソンの、宗教者にして大胆かつ革新的な主張と実践は見過ごされているのである。

エマソンの言葉「個人の無限性」(Man's being of the boundless) (『神学部講演』) (*The Address Delivered before the Senior Class in Divinity College, 一八三八*) は、マックス・ミュラーの「無限なるものを捉える能力」に相応するものではないか。

異なる分野の概念のいわば混血は、拡大された新しい分野を拓くことができる期待されたのである。地球上のさまざまな宗教を比較して、一つの観念(たとえば、神は一つ、など)から眺めると、新しい視野が広がって、グローバルな見方ができるだろう、という試みであるだろう。エマソンは、言語を二方向に用いて、つまり、客観的・学術的に、かつ、詩的直観的に、表現しようとした。学術(science)と詩的直観(Language and intuition)という相容れないほどの対照的な手法によって、いわば、マックス・ミュラーの説を實踐しようとしたのではないか。

宗教学の黎明と神話研究

佐々木 啓

マックス・ミュラー(Max Müller, 1823-1900)の神話研究の基本的方法は、言うまでもなく「比較言語学」から応用された「比較」である。しかし、彼の「比較神話学」の「比較」というのは、端的に、言語学でいうところのインド・ヨーロッパ語族の枠内における神話の比較である。彼は、いわゆる「未開民族」からはすぐに目をそらしてしまい、あくまで「アリア民族」の展開を歴史的に跡づけることに主眼がある。

「比較」という方法とともに、いまひとつM・ミュラーの神話学の特徴として指摘されるべきものは、これも言うまでもな

くその「進化論的」思弁である。そして、彼においては、「比較」という方法が、この「進化論」的思考と、まさしく骨がらみになっている。

M・ミュラーの膨大な著作群は、きわめて体系的なものであり、その根幹にある考えは「神話は宗教ではない」というものである。『神話体系は、哲学でもなければ、歴史でもなく、宗教でも、道徳でもない』(Comparative Mythology)。彼は、一貫して、人間の精神の発達という進化論的図式の中で神話の位置づけを考えており、そこに見られるのは、「宗教」と「神話」の分離、あるいは「宗教」からの「神話」の排除と言ってもいい思想である。換言すれば、「言語の疾病」による神話というもの、進化論的に構成された「宗教」なるものの前段階に位置づけられている。しかし、そこには、たんに神話を宗教よりも下位におくというよりもっと巧妙な学問的レトリックが潜んでいるように思われる。

当時、新たな神話学の草創期にあつて、研究者たちの喫緊の課題は、いわゆる「未開人」と同じような神話の「馬鹿げた、粗野で、不条理な」要素を、いかにして説明するかということだった。とりわけギリシャ神話に見られるような、「近親相姦、不貞、殺人、盗み、残虐行為、食人、嫌悪の念を起こさせる話」といった不道徳でスキヤンダラスな要素の取り扱いが問題だった。このやっかいな問題を、ミュラーは、まさしく「言語の疾病」として、人間の精神のいわば未熟さのあらわれとして、しかし避けられない一段階として、「厳密」な言語学理論に倣った「比較」という方法によって、まことに「学問的」仕

方で説明することができた。

このミュラーの進化論的図式における神話の説明が、非常に緊密に「比較」という学問的手続きと結びついていることを見逃すわけには行かない。この「比較」という方法は、いかにも、印欧語比較文法の成果とその方法の応用という仕方、当時の最先端の学問的意匠を凝らしているが、そこに透けて見える偏りは、今日的な視点からすれば覆いようもない。さらに、ギリシヤ神話をいわゆる「未開人」と同列におくことで、M・ミュラーの体系においては、「神話」とともに「未開人」も、「宗教」なるものから疎隔されていく。

彼の目論見には、宗教から非合理で不道徳で荒唐無稽な「神話」(ついでにいわれる「未開人」)を排除すること、「宗教」なるものを合理主義の時代に相応しく純化すること、という隠された動機、あるいは、そのための装置として「(比較)神話学」や「(比較)宗教学」が動員されている、といったイデオロギー性が透けて見えないだろうか。

以上のようなM・ミュラーの神話学や宗教学の深層に横たわる構造とでも言うべきものは、西洋中心主義や進化論的思考として、すでに乗り越えられたものだ、とは単純に言いきれない。なぜなら、それは宗教学者M・ミュラーの学問の方法や記述の細部と不可分だからである。他ならぬ彼こそが宗教学の創唱者だとするならば、「宗教学」という discipline における「比較」という方法や、「神話」概念についても、さらにその正体を洗いなおしてみる必要があるのではないだろうか。

宗教学的の回心研究

—— Conversion と廻心 ——

徳田 幸雄

回心は、今では英語の conversion の訳語としてはほぼ定着しているが、一九二〇年代以前はその訳はかなり揺れていた。管見の及ぶ範囲では、最初に conversion を回心と訳したのは、波多野精一や石原謙といったキリスト教と宗教学に通じた研究者であった。その後、一九二〇年代にエームスやコーの宗教学の研究書が邦訳された際に、conversion を回心と訳すことが一般的となったと考えられる。つまり回心という訳語のルーツは、神学ではなく、宗教哲学や宗教学にあってと言え、このことは回心をより普遍的な概念として使える可能性を示唆しているとも言い得よう。そこで本発表では、回心の語源である conversion と、仏教的な廻心とを検討した上で、それらの共通構造を踏まえた回心概念を提示してみたい。

conversion の基本的な意味は「回転」や「転換」であり、決して神学の専門用語ではなく、より広い意味で質的な転換を指す語である。この点は英訳聖書にも踏襲され、それは旧約聖書では「戻る」という意味のヘブライ語 *shubh* の訳語として、また新約聖書では「方向を転ぜしめる」という意味のギリシヤ語 *epistrew* の訳語として用いられている。それに加えて、その動詞形 *convert* が用いられる際には、ほぼ例外なく受け

身の形で記される点にも注目しておきたい。さて、この語に、キリスト教の核心に迫り得る可能性を示唆した一人に、ジョン・ヒックを挙げることができる。彼はキリスト教の救済を「罪深く疎外された自己中心から、新たに神に中心を置く、人間存在の転換」と述べたが、これは conversion を人間存在から捉え直したものと見なすことができる。なお、この人間存在への着眼が、ヒックの宗教多元主義の要であることを念頭に置けば、キリスト教以外の宗教をもその射程に入ることでもできよう。

一方、廻心は、『歎異抄』の第十六章で、己の思考や行動ではなく、むしろ己を超えた「弥陀の智慧」による心の転換として言及されている。このように、心の転換が己の所作によって生起するのではないという点は、convert が受け身の形で表記される点とも重なってこよう。つまり conversion にせよ廻心にせよ、その主語つまり主体を、人間の能力が及ぶ「こちら側」を超えた「向こう側」に置いているのである。さらに、廻心が「たゞひとたびあるべし」という記述には、廻心が反覆可能な懺悔ではなく、自力の心から他力の心への質的な転換であることが示唆されている。つまり廻心は、「弥陀の智慧」によって、能動的な心が覆われて、「本願をたのみまひらす」という受動的な在り方が開示される質的な転換なのである。さらに廻心にも、宗教の相違を越えた普遍性を認め得ることは、西田幾多郎の「如何なる宗教にも、自己の転換と云ふことがなければならぬ、即ち廻心と云ふことがなければならぬ」との記述にも窺える。この西田の見解は、自己の在り方から廻心を捉

え直したのと言えるであろう。このように廻心を捉え直すことで、各宗派の理解に基づきつつ、かえってそれらの理解の核心に迫り得る道も拓かれるように思われる。

キリスト教の conversion と仏教の廻心とをイコールでは結べないにせよ、両者にはある共通性が指摘され得る。その共通性とは、第一に、それらが量的な変化ではなく質的な転換を意味するという点。そして第二に、それらの転換の主語や主体が己の方にはなく、これらの語がしばしば受け身の形をとることである。さらに、これらを人間の存在構造に寄せて捉え直すことで、宗教の相違を越えた普遍的な概念として回心を規定することも可能となろう。それに従うなら、回心は差し当たり「人間の存在構造の受動的転換」と規定できよう。この仮設的な規定こそが、比較宗教学的な回心研究の起点となるのである。

ハイラーの宗教理論——預言者的／神秘主義的 という類型について——

宮嶋 俊 一

宗教現象の類型的な把握は宗教現象学において重要な役割を果たしてきたが、本発表ではハイラーの『祈り』における預言者的／神秘主義的という類型をとりあげ、その特質を考察したい。

ハイラーの「祈り」は、さまざまなレベルでの類型論によって構成されているが、それらの類型論の多くは対比的な二類型の組み合わせであり、両者を比較対照することで論が展開されていく。「祈り」の根幹を成すのは、生き生きとした祈り／生き生きとしていない祈りという対比であり、これは類型と言うよりも価値判断とみなすべきであるが、前者に属するものでもっとも重要とされているのは「未開人の素朴な祈り」や「宗教的天才の個人の祈り」である。個人の祈り／集団の祈りという観点からすれば、後者は当然個人の祈りだが、ハイラーが前者もまた「個人の祈り」として捉えている点には注意が必要である。後者には「哲学者の祈り」（祈りの思想・哲学）などが含まれる。

「宗教的天才の個人の祈り」は、一方で「哲学者の祈り」と対比されることで、「未開人の素朴な祈り」と同様に「生き生きとした祈り」としてポジティブに特徴づけられていく。また、他方で「未開人の素朴な祈り」と対比されることで、さらにその特徴づけが精緻化される。そしてその「宗教的天才の個人の祈り」がさらに預言者の／神秘主義的という二類型に分類される。

この二類型は、さまざまなレベルの類型が重層的に複合されることによって形成されている。すなわち、諸宗教伝統や教団の類型化というだけではない。類型を対比する際のメルクマールを列挙すると、①歴史的发生、②心理的根本体験、および③それ以外の心理的特徴、④神観念、⑤歴史への評価、⑥権威への態度、⑦罪と救済、⑧倫理への態度、⑨社会的共同体への態

度、⑩文化と世界への態度、⑪来世への希望、⑫神秘主義の一元論、預言者の宗教の二元論、⑬最終特徴となる。これらを補足すると、まず①は神秘主義的／預言者的な信仰を生んだ宗教史的背景の分析で、これは諸宗教伝統と神秘家（および神秘主義思想）／預言者との関わりを示したものだ。そして②および③は宗教体験の類型であり、ハイラーの宗教体験論が展開される。④は神観念、より正確に言えば神表象の対比である。⑩は文化創造の問題、⑪は宗教（あるいは教団）の類型ではなく、宗教者個人の心理、宗教性、宗教思想の類型である。

⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬までの対比軸を個人主義と共同体主義という観点から整理してみたい。⑤は歴史の問題で、主として啓示の問題が主題化されるが、それは共同体的な宗教伝統と個人との関わり方、より正確に言えば宗教伝統への個人的体験位置づけ方の対比であり、⑥権威への態度とは、やはり宗教伝統によって形成されてきた宗教的権威に対する宗教者個人の態度である。⑦罪と救済は⑧倫理への態度と結びつけられ、預言者の宗教の罪は共同体的・倫理的な価値秩序や規範からの逸脱であるが、神秘主義的宗教の罪は「自然な熱情の生と衝動の生を屈することなく味わうこと」であり、「素朴な生の肯定、生の享楽、世界の喜び、そしてそれから引き起こされること」とされる。これらはいずれも⑨「社会的共同体への態度」と関連づけて考えていくことができる。宗教の要件として共同体の存在を前提すれば、預言者の宗教がいわゆる「宗教」であり、その預言者の宗教との関わり方において「神秘主義」という現象が捉えられていることが明らかとなる。

宗教現象学と宗教哲学の連関について

——規範性と記述性の問題——

井手直人

宗教現象学に対してなされる諸々の批判においては、歴史と体系の対立、あるいは記述と規範の対立に代表される、主観性と客観性の対立という問題が主要なものをなしていると見える。本発表では、主観性と客観性の関係を、とりわけ規範性と記述性の関係に焦点を合わせて、考え直してみたい。それによって、宗教現象学と宗教哲学の関係を見直すことができるのではないかと考える。

宗教現象学の基本的立場は、経験的事実を観察・記述し、対象に内在する特性をつかみ出すことで、現象の意味を理解する、あるいは解釈するというものである。現象それ自体に語らせることを主眼とする宗教現象学は、ほんらい記述的な学問だとされる。にもかかわらず、規範性を抱え込んでいるという批判がなされる。そこには、経験的事実の観察および記述という手続きと、意味の理解ないしは解釈という手続きが、あたかも分けられるような別個のものとして捉えられているという側面があるのでないかと考えられる。しかし、経験的事実が事実として認識されるということは、すでに解釈が行われているということの意味しており、したがって観察や記述という手続きは、それ自身一種の解釈だと言わなくてはならない。このような見地に立つときに注目されるのが、宗教現象学的方法的装置

である「本質直観」である。「本質直観」とは、すでにある所与としての経験的事実から、その本質を抽出するということができる。この統一作用なくしては、考察そのものが成り立たない。そして、記述や解釈は「本質直観」の表現であり、同一事象として捉えられる。

同様に、規範性と記述性は、必ずしも対立するものではないと考えられる。宗教学の立場から規範性が批判される場合、おそらく規範的判断と価値評価とが混同されているという側面があるのではないかと考えられる。ここで言う規範的判断とは、対象が或る規範によつて統一される作用を意味し、したがつて規範的判断とは「本質直観」を意味する。宗教についての「本質直観」がなくては、宗教現象という対象は生じえないがゆえに、「本質直観」は不可欠である。これに対して、価値評価とは、いわば経験的事象の外側に立てられた規準によつて、経験的事象を裁断することであり、経験の統一において内在的に宿っている「本質直観」とは、はっきりと区別されなくてはならない。価値評価は、統一作用としての規範的判断が価値規準として実体化されることによつて、経験的事象から分離するものと理解できる。それゆえ、批判されるべきは規範性そのものではなく、規範的判断を実体化し、それによつて評価することだと言える。

ここから、宗教現象学と宗教哲学との関係を見直す必要性が生じてくる。宗教現象学も宗教哲学も、共に、規範的判断、すなわち「本質直観」を基盤にしていると考えられる。両者が立

っている地平は同じ「本質直観」であり、ここに両者の連関を認めることができる。ただ、両者は、宗教の「本質直観」という基盤から展開する方向性を異にしている。一方で、宗教現象学は、「本質直観」に基づいて、経験的事象を再構成するという方向へ展開し、他方で、宗教哲学は、当の「本質直観」がどのようなものであるかということや根拠と妥当性を論理的に解明する方向へ展開する。ここに、両者の相違が認められる。宗教現象学と宗教哲学とは、はっきりと区別され、対立するような関係ではなく、「本質直観」を媒介として、積極的に連動する関係にあるという見方が開けてくるのである。

石津宗教哲学における 実証学の位置づけについて

木村敏明

本発表では石津照璽（明治三六―昭和四三）が晩年に取り組んだシャマニズムの実証的研究をとりあげ、石津宗教哲学の体系におけるその位置と意義を考察してみたい。石津のシャマニズム研究は昭和二六年に開始された実態調査に基づくが、その成果が論文として発表されたのは晩年の死の直前になってであった。この時期は「宗教研究の基礎的構造」（昭和四三）にて石津宗教哲学体系の全貌が明らかになった直後でもあり、石津が次なる学問的展開をめざしてこのシャマニズム研究に取り組

んでいたのではないかと考えられる。しかしそこで展開される石津の議論が概念的、方法的にそれ以前の石津宗教哲学とどのようにに関連しているかについては、石津自身明確には述べておらず、またその後も追及されてこなかった。

そこで本発表では、(1)石津宗教哲学の展開を追いながらこの実証的研究につながる線をそこに見出すことができないかを検討し、(2)さらにシャマニズム研究以外の晩年の論考なども加えて当時の石津宗教哲学が新たに目指していた方向性とその意義とを探る。

(1)石津宗教哲学は天台仏教思想を基盤とし、実存主義的な人間理解や機能主義的視点の検討を通してその人間理解の深化と方法的洗練をとげた。宗教経験を何らかの外部的条件（歴史、文化、社会など）にも、あるいは何らかの神的なものごとき実体にも還元せず、宗教経験の当所において問題とする石津宗教哲学の視点はこうして体系にもたらされた。石津はこのアプローチを、宗教現象を「主体的に」見る見方だと各所で述べている。

しかしこのようなメインの流れに解消されないもう一つの問題関心がその研究生活の当初から石津にはあった。特に昭和一八ころまでの石津は天台仏教思想の研究と並行してヘーゲルを中心とした歴史哲学、日本や欧米の宗教情勢の分析、宗教教育の問題などに関わる論考を発表している。これらに共通するのは宗教の持つ「既成性」「成立性」への関心であるといえる。理念的な宗教が社会の現実の中にもたらされるとき、それは「成立性」を帯びざるを得ない。そのことがいかなる資格で、

いかなる機制で、いかようにして可能なのか、あるいはそうなされるべきなのかをそれらの論文で石津は問題にしていく。その後の石津宗教学哲学を見ても、宗教の究極的理想的姿の追求をメインテーマとしつつ、それをそれ自体として論じるのではなく、「成理性」との関連で論じようとする傾向があり、この「成理性」概念はその位置づけを変えながら著作の各所に姿を現している。

(2)このような観点から晩年のシヤマニズム研究を見てみると、そこで多用される「範型性」という概念が、この「成理性」概念と同様の事柄を指していることがわかる。石津は、教団によって担われたポジティブな形態を「成理性」、社会によって伝承された形態を「範型性」と使い分けているのである。

また、このことを踏まえて晩年の石津の諸論考を検討してみると、そこで石津が、人間的現実に対する二つの見方の総合ということを感じているのが目に付く。つまり人間は文化や社会や歴史の場を生きているが、そのような人間の生を見る仕方として、人間の存在や行動を社会や文化の側によせ、それにくるめとっていくような「外側から」の視点と、歴史・文化・社会から制約されている場面で、個体的主体が対象に向かつて適応する有様を明らかにする、いわば「主体の側から」の視点があり、それらは総合されるべきである、と石津は考えていたのである。このように宗教のはたらしの場面を、「主体性」と「成理性」の両面から捉えようとした点に晩年の石津宗教学の特徴があり、同様の問題構成を持つ欧米の宗教現象学と比べた場合にも石津宗教学哲学のユニークな視点として評価できる

のではないか。

信仰の内部構造解明についての問題点

加藤 智 見

信仰の内部構造を解明しようとする場合、次のような問題点があると私は思う。それは、その内部構造を掴んだと思つた瞬間、みずからその構造を破壊するような面が宗教的信仰には存在するように思える点である。功德を積みそれによって救われるという論理があるかと思えば、功德を積み得なくても救われるという論理が、その奥にまるで表裏するかのように存在する場面が多いのである。実は後者の論理の中に信仰独自のものが感じられ、それが人を深い歓喜に導く場合が多いのではないかと思える。この点が重要なポイントになるので、今回はこの論理について仮に七つの宗教の信仰を取り上げ、考えてみる。

『オデュッセイア』に現れた古代ギリシアの宗教によれば、「ゼウスは暗い運命を下し給う」とされる。しかしどんなに過酷な運命であっても、結局は心を尽くして嘆願すれば同じゼウスが「嘆願者の守り神ゼウス」となり、運命が変えられ得る。ゾロアスター教においては悪神アカ・マンユを拒否し神マズダーを選択決定しなければならない。きびしい選択を迫られるが、これは容易なことではない。しかし他面でマズダーはきび

しく命じながらも、みずから「教師おしとね」となり人を「改信させる」という。道教信仰の萌芽となる「抱朴子」においては、人間は一面で誕生日の星座との関係で運命が定められる。たとえばその日が死の星に属すれば仙道を信じ得ない運命に定められる。しかし他面でそのような運命であっても、「祭れば則ち太乙元君、老君、玄女、皆来りて薬を作る者を鑑省かんしやう」し、これを飲めば運命を変え神々に近づき得る。死の星に属する者を排除するかのようであつて、結局は排除しない。神道の信仰について仮に宣長の『直毘盃』を取り上げれば、人は神々を畏れ敬い、素直にその命に従つて神々を祭れば、恩恵を受け安らかにされる。しかし素直に神々を信じられない人間もいる。ではこの人間は排除されるかという点、神道においては善神も悪神も祭れとされるのであるから、悪は排除されず悪人も排除されてはいないということになる。自力的な道元と他力的な親鸞の両者から仏教を見れば、まず道元は「人はみな般若の正種ゆたか」なるがゆえに「人まさに正信修行すれば、利鈍をわかず、等しく得道する」と言うが、誰もがそれを実現し得るとは限らない。しかし他面で「仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる」と言う。実現されぬまま仏の方から仏にならしめられる。親鸞においては「今生にをいては、煩惱悪障を断ぜんこと、きはめてありがたき」と告白しながら、そのまま「如来よりたまはりたる信心」によつて「如来とひとし」とまでされる。キリスト教においては、カトリックのアウトステイヌスは「無一文で帰つてきたときには、さらに

やさしい父であつた」と告白したが、無一文すなわち神に愛されるに値しないような存在がそのまま救いの正しい対象になるという歡喜の論理に支えられている。プロテスタントのルターにおいては、人間は「死によつて清浄になるまではこの生において罪なくしてはあり得ない」絶望的な存在であつた。しかし他面で「信仰はわれわれの内働きたもう神の御わざ」であつて、神みずからがその人間の中に入り信仰をもたせるといふ。歡喜の他ないであろう。『バガヴァッド・ギーター』にヒンドゥー教の原点を見ようとすれば、「たとい極悪人であつても、ひたすら私を信愛するならば、彼はまさしく善人であるとみなさるべきである」という文に留意すべきである。信仰においては極悪人がそのまま善人と見なされる。ちなみにヴィヴェーカーナンダは「不幸が来れば、『ようこそ不幸よ、君もやはり最愛の方の使いだ』と言うことができる」と言つた。

このような論理が信仰に内在していることを指摘しておき、今後さらに検討を進めたい。

創造的解釈学について

喜田川 仁 史

創造的解釈学の目的は、解釈者自身が創造的になることにある。それというのも、解釈対象の創造性を真の意味で理解 (realisation) するということは、自身が創造的になることに

他ならず、また、私たちが創造的になるのは、私たち自身が実際に、何かが創造される瞬間に立ち会うことによつてだからである。具体的な何かが創造されることその他に、純粹な創造があるわけではない。コスモゴニーはコスモスが創造されることにおいて初めてコスモゴニーたりうるのである。すなわち、コスモスの完成はコスモゴニーの死に他ならず、私たちがコスモゴニーをそれとして知ることができるのは、コスモゴニーが停止して、一つのコスモスとして表現されたからである。しかしながらコスモゴニーは、断じて、コスモスを造るためになされるわけではない。(コスモゴニーが発生したとき、コスモスはまだ無かつたのである。)

解釈するということは、ある現象について、今まで存在しなかつた新しい世界(パースペクティヴ)を創造するということである。ここで重要なのは、そのようにして提出される世界が新たに創造されたものであるという点である。すなわち、解釈される以前には、こうした世界は存在していなかつたということ。ある現象を解釈するということは、自分の世界を明確に言葉にすることと同じである。自分の世界から、解釈するわけではない。確かに、出発点ではあるだろう。しかし解釈しようとすることは、そこから出ようとすることなのである。逆に、「自分の世界」と言いうるものは、解釈することによつて新しく創造されると言わなければならない。ある現象の意味が、自分にとつて曖昧なままであるなら、それは自分の住む世界が曖昧なままであるということであり、これは同時に、自身を曖昧なままに放置しておくことである。

要するに、創造的解釈とは、ある具体的な事例を解釈することであるとともに、「私は、この事例をこのように解釈する者です」として自己を定義する(自己を創造する・自己を表現する)ことであり、同時に、「私は、この事例をこのように解釈するような世界に生きています」と言うことなのである。そして、その事例についての具体的解釈が、解釈する以前の私が知らなかつた解釈であるなら、私は、解釈する以前の私とは違う人間になつたと言いうるし、また、違う世界へ到達したと言いうるのである。

創造的解釈学が創造的であるのは、解釈することにおいて、分からなかつたことが分かるようになる瞬間においてであつて、解釈内容(理解内容)がそれ自体として創造的なわけではない。もちろん解釈内容は、それが創造された瞬間においては創造的のだが、創造されるやいなや世界の一部として、意味として、固定化する。コスモゴニーと同様、解釈における創造も、固定化されたものとしての解釈内容の創造なのである。しかしながら、解釈におけるある表現の創造は、断じて、そうした解釈内容を創造するためになされるわけではない。すなわち、世界を解釈するための図式を得るためになされるわけではない。一度得られた解釈内容に止まるということとは、コスモゴニーをコスモスに還元することである。

創造的解釈は、他の人を説得するためになされるわけではない。そうではなくて、他の人に対して、自分で解釈するように、すなわち、自己と世界を創造するように呼びかけるものであり、そのための実例(具体例)を提出するのである。

宗教経験の実在性

沖 永 宜 司

宗教経験が単に意識内在的な現象なのか、それとも超越的な地平と連続する有意味な経験なのかという問題が議論される場合、これらの解釈は私たちの常識とする世界を基準として、それを越えるか否かという尺度で論じられる場合が多い。しかしそれは異なり、宗教的な真理だけではなく、私たちが実在や真理と見なすもの一般の根拠を問うにかけた上で、超越的な経験に関する問題が提起されることは少ない。また真理一般の成立根拠を問うことは、認識の根本形式となっている、物や心、さらに存在に関する反省をも促すことになる。実在成立の問題は、対象化される真理選択だけでなく、物心の関係や主客、存在と非存在という二元的図式の成立根拠の問題からも検討され直すべきだからである。

この二種類の視線は、例えばウィリアム・ジェイムズにおけるプラグマティズムの真理論の図式と、根本的経験論の図式とにそれぞれ対応する。宗教経験の真理性は、特に『宗教的経験の諸相』において、この経験がもたらす帰結、およびその価値に関する判断基準の中で行われ、このテストにおいて有意義な結果を生み出す限りで認められた。これは主にプラグマティズムの実在論にもつぎ、またそれは真理の多元的存在の容認と相通じるものであった。これは真理を実在への信念と見なすこ

とで、それを当事者の生きた経験の全体との有意義な合致に見出す一方、そこでは一定の目的連関の中で有効に働くことが基準とされる限り、真理が客体化され得る機能性に限定される可能性も持っていた。これに対して『根本的経験論』では真理と実在の源泉が機能連関ではなく、まだ目的も方向性もない経験の直接性に見出される。この直接性から導かれる実在も多元的であり得るが、この経験論はそうした諸実在、諸真理の根底に共通して、まったく未規定な生成の現場を見る。この違いは、プラグマティズムでは意識の「実質的部分」に対応する対象や実在に関する選択に比重が置かれているのに対して、純粹経験の立場においては実質化されない意識の「推移的部分」との関係における実在成立の問題に比重が置かれる事にも由来する。この部分は対象化をどこまでも拒絶し続ける性質があるため、諸実在を成立させる実在の根源が実在として客観化され得ないという根本的な矛盾を内在させることになる。

従って実在の根源への接近は概念化の消去を条件とし、その限りで意識的自我および客観的に存在する世界の消去と一つにある。ジェイムズで純粹経験とは全く規定することの不可能な「それ」ではないが、全ての規定から外れている限りそこには私も心も対象も物もなく、そうした状態には概念的操作だけでなく実践的方法も不可欠と考えられる。概念的操作による接近としては超越論的主観の徹底という方向が考えられ、そこでは関係性の起点としての自我から、あらゆる関係性をも消去したその核心において、全ての規定が取り払われた根源つまり「充滿した空」が残るといふ順になる。反対に純粹経験におい

てはこの「空」と同様の事柄が出発点に設定され、しかもそれは主客発生以前の匿名性を所持するだけでなく、物心という対立においても一方を指定できない位置に置かれる。例えば万物の有情化が「問われるべきでさえもない」と言われるのは、それが答えられないという意味ではなく、既に有情、無情という対立概念自体に当てはまらないことを意味し、またそれがあらゆる二元的思考の消去の体現にもなっている。そしてこの根源のさらなる起源についての問いは、外部からこの根源を眺めたときに生じ得るものではあるが、これが内側から捉えられる場合には、この問い自体が既に成立し得ないという構造が本質的に伴っている。この構造は、真の実在が何かとして規定される実在ではないことに裏づけられており、またそこに純粹経験に備わるドイツ観念論との類似性も指摘されるのである。

『燃えあがる緑の木』の宗教学的的研究

岡村 真由美

大江文学において、小説のテーマは四本の柱に集約される。

『個人的な体験』以後の障害を持つ長男との共生、『ヒロシマノート』以来の核の問題、『飼育』から繰り返される戦後民主主義、そして『万延元年のフットボール』以降に見られる四国の村の森に伝わる伝承である。初期の作品には加えて政治、性の問題が挙げられたが、それは、他の柱に付随してという形に

変化している。

大江健三郎は一九九四年にノーベル文学賞を受賞した。それと前後して、一九九三年、一九九四年、一九九五年と『燃えあがる緑の木』の第一部から第三部までを『新潮』に発表した。このとき、この小説を締めくくりに小説として、小説は書かないと宣言して話題になった。しかし、親しい友人であった武満徹や、義理の兄であり、長年の友人でもある伊丹十三の死を経験し、その宣言を翻して再び作品を発表した。『燃えあがる緑の木』から、『宙返り』、『憂い顔の童子』、最新作の『取替え子』まで、今までのテーマに覆い被さる形で、宗教が物語の中心になっている。ここでは、そのはじめとなっている『燃えあがる緑の木』の構造を中心に大江の宗教観を考える。

『燃えあがる緑の木』は四国の村が舞台になっている。「日本社会の宗教団体の教理、実践にあきたらぬ若者達が、魂の救済を求めて、混交宗教的な新しい教会を作り出す物語です。その指導者は、学生運動の革命党派の抗争でテロリズムに加わった過去を持っていました。新しく作られた教会は社会と対立し、さらに内部抗争から分裂に至ります。そして続いて起こる悲劇の辛い経験から新しい出発に至るまでを」書こうとしたと大江は語っている。「救い主」として登場するギー兄さんについて、弟子であり、パートナーである両性具有のサッチャンが書き記すという形で、物語が進行していく。ギー兄さんが治癒能力によってカリスマとなっていく、教会が作られ、弟子が集まってくる。しかし、同時に迫害を受け、襲撃を受けた結果、一滴の雫が地に染み込むように個々の活動を望んで教会を解散し、伝

導に出ようとしたところで、投石されて死ぬ。その形は、キリスト教的なものになっており、福音書が下敷きになっている。この点に付いては、加賀乙彦、川村湊らによって指摘されている。

しかし、それはあくまでも形にしか過ぎない。加賀は「現代においてイエスのな人間が出現した場合に何が起こるかを描きたかったのではないか」と論じている。ギー兄さんははっきりとした教理を表現しない。また、自分は「救い主」であるとは決して主張せず、次に「救い主」が現れるまでの繋ぎだとみなに聞かせる。ギー兄さんはあくまで「イエスのな人間」であり、イエスではない。「燃えあがる緑の木教会」はキリスト教だけでない「混交宗教的な新しい教会」であるといえる。では、その「混交宗教的」なものはどこから作り出されているのか。それを考えるにおいて、一九八七年に東京女子大学で講演された「信仰を持たない者の祈り」が重要になってくる。

信仰を持たない者として「魂のこと」を考え、何かにむけて祈る。大江にとって信仰を持つということは、「魂のこと」のために何もかも捨て去って専念することをさしている。祖母や父をなくした九歳の時の聖フランチェスコとの出会いや、なによりも二十八歳のときに生まれた障害児との共生によって、大江は信仰を持たなくても祈ることについて考えつつづけている。

児童文学における死生観

大澤 千恵子

いかなる人間も「死」を免れ得ない。この「死」の問題は、自らの意志決定の範囲外であることから、優れた文学を生み出す原動力ともなっているわけだが、後に児童文学として発展する子どものための物語が大人の文学から分化したのも、子どもの死亡率の高さと大きく関わっている。本論では児童文学の成立史を辿りながら、そこで扱われる「子どもの死」の問題に焦点をあて、児童文学における死生観について考察する。

十五世紀頃から、イギリスでは子どものための教科書やお行儀・道徳の本が出版され始めたが、子どもたちへの宗教教育に最も熱心だったのはピューリタンである。十七世紀に書かれたジェームズ・ジェインウェイの「子どもに語り残す話」は、人間の墮落した本性から子どもたちを救おうというもので、後半は幼くしてしかし喜んで死んでいく信仰心の篤い子どもたちの言葉の記録が、写実的に語られている。この本はイギリスとアメリカで大評判となったが、その死生観は、本性としての「原罪」と敬虔な信仰の喜びによる「祝福された死」であった。十八世紀には多くの作家がこれを模倣し、莫大な数の宗教書を生み出したが、啓蒙の時代には、空想は子どもには害悪と考えられており、ファンタジーとしての空想性は全く除かれていた。宗教的教訓物語は十九世紀初頭には頂点に達した。シャールウツ

ド夫人の『フェアチャイルド家物語』の中で語られる死生観は強烈で、原罪を強調し、明らかに子どもたち在地獄の恐ろしさを感じてつげようとするものであった。

一方で、その頃には、ヨーロッパ全体の潮流はロマン主義へと移行しており、想像力の重要性が認められるようになっていた。一八三五年、デンマークのH・C・アンデルセンは、『子どものための童話集』を刊行した。彼は、教訓物語では意図的に排除されていた物語の空想性を復活させ、数多くの名作童話を生み出した。その中でも「子どもの死」はしばしば重要なテーマとなっており、一八四三年の「天使」では、「子どもの死」を、想像力によって非現実的な別世界の物語として描いている。幼くて死んだ子どもは無条件に神のもとに召されやがて天使になるというこの物語の死生観は、これまでの原罪観とは大きく異なっている。死にゆく少年の喜びを、敬虔な信仰ではなく日光や花などの自然との交歓によるものとする汎神論的自然観と人間愛が志向されているのである。

現実と空想を同時に描く物語形式は、イギリスにおいて受けつがれて花開き、児童文学のいわゆる「黄金時代」が築かれた。草創期には、チャールズ・キングズリーやジョージ・マクドナルドらが「子どもの死」をモチーフにした想像性豊かな児童文学を創作した。両者の作品は、現実の下層階級の子どもの主人公として社会問題を下敷きしながらも、独自のキリスト教的死生観によって、子どもの死を旅立ちとして、別世界の物語をファンタスティックに描いていることで共通する。さらに、二十世紀には、C・S・ルイスが、このテーマを再び取り挙げ

て、現代児童文学の最高峰の一つとされるファンタジー、「ナルニア国ものがたりシリーズ」を創作している。

児童文学の死生観は、教訓物語とも妖精物語とも異なっている。空想と現実という二重構造のなかで、現実と現実の向こう側にある世界を同時に描き出される物語は、時代の枠組みも宗教の違いも超えて、共に人間として限りある生を営む人々の深奥に訴えかける普遍性を持つのである。そのような物語を創作した児童文学作家たちの死生観に共通する点は、避けることのできぬ「死」の問題について現実時空を超越する想像力によって、再び命を吹き込むことで永遠のものと捉えようとしていることである。それは、「子どもの死」という現実の悲しみや苦しみをつきぬけた深いリアリティへの到達であるといえる。

グローバリゼーションと宗教

——宗教間対話に求められているもの——

山梨 有希子

グローバリゼーションはいまだに全体像のとらえられない現象であるが、「単一化」への圧力としての「グローバル」対、それに屈する、または抵抗する「ローカル」性という構図が描かれることが多い。しかし、実際のグローバリゼーションはどのように単純化された構図では描きえない複雑な過程である。そもそも、グローバルな単一の世界とはどこにあるのか自明で

はないし、外部の影響を受けていない純粹にローカルな場所が地球上のどこに存在するというのだろうか。実際には、「グローバルなもの」はローカルを通じて実現され、ローカルはグローバルを通して成立する」のであり、両者は相補的な関係にあることを忘れてはならない。

このようなグローバル化に付随して、人々の意識に「グローバルティ」(S・サツセンによる)なるものが高揚しはじめている。アメリカのイラク攻撃に際して世界中に広まりをみせた反戦運動はその典型であると考えられる。代表的グローバル論者である宗教社会学者のR・ロバートソンはこう述べる。「まずまずグローバル化する世界においては、文明的、社会的存在、人種、地域のおよびまさに個人的な、自意識の高揚がある。そこには、社会的存在者たちにたいする自らを世界の歴史とグローバルな未来の中に位置づけなければならぬという圧迫がある」。人々は、国境を越える経済活動や遠く離れた人とのコミュニケーションを可能にするテクノロジーといった具体的なグローバル性を経験することにより、「世界を一つの統一体としてみる」グローバルな意識を獲得し、自分の個人の活動や可能性をグローバルな文脈の中で解釈するようになっているのである。グローバルティとはこのように、事実としての「一つの世界」というより、「一つの世界への意識性」の深まりをもたらす現象だとも言えるであろう。

そのような中、今日の宗教間対話の主流は「いかに教理のちがいをのりこえるか」を神学的に議論するものではなく、この「グローバルティ」の意識を基礎とし、社会行為の面での協力

を探るものへと変化しつつある。これは、グローバルティの影響をうけ変化してきた宗教間対話の一面面であるといえる。しかしまた、グローバルティは宗教間対話に重大な問題をもたらすものでもあった。

グローバルティが進むなか、宗教はアイデンティティを揺るがされている。「グローバルティ」にうながされた多元主義神学が、宗教の「本質」としてのアイデンティティである教理の位置に再考をもとめているからであり、くわえて、過去を振り返れば確固としてそこに存在し、変化しないものというようなアイデンティティのとらえ方はもう通用しないという現実があるのである。

しかしまた、その多元主義にもグローバルティは疑義をもたらしている。多元主義の根幹は、宗教を同等の価値をもつものとしてみなすことにある。けれども現実はそのようではないことは、教理をめぐる対立の和解がいまだに続いていることから容易に想像できる。それにもかかわらず多元主義を標榜することは、不公平な現状を変革する力とはならないのみならず、不平等なままである現状を追認することにつながるのである。

宗教多元主義はいまだ理想論にすぎない。現実には諸宗教の間に不平等・格差がみられるのであれば、「相互尊重」の重要性を説くのみならず、それを実際にいきわたらせるための行動こそが必要であろう。宗教の多元主義的狀態をいかにしたら可能とできるのか話し合い、それにむけて協力して実践していくこと。それがいま宗教、宗教間対話に必要とされているのである。

宗教的場と先住民宗教

木村 武史

最近の先住民宗教の研究の中で場所あるいは空間の問題が重視される。というのも、先住民自身が自らの文化的・社会的存在の根拠を特定の「場所」や「大地」との宗教的繋がりを主張し、政治的・経済的含意がそこに認められるからである。そのような「場所」や「大地」は特に儀礼を通じて聖化されるが、儀礼行為には多次的の意味が含まれており、「宗教的場所」や「宗教的空間」の問題は文脈を詳細に検討する必要がある。また最近では風景論、景觀論、風土論との関係で場所や空間の問題が取り上げられており、あらためて場や空間の問題を振り返る必要がある。古くはプラトンが場所の問題を生成の場として捉え、カントがアプリオリな表象として直感的な認識の問題として時間とともに空間の問題を取り上げたのは良く知られている。

聖なる場所と儀礼行為の関係は十九世紀のロバートソン・スミス(『セム族の宗教』)で既に取り上げられている。スミスは議論の前半で聖なる場所を神々と人間の儀礼行為の両面から取り上げている。後半でスミスが供儀に関して新しい解釈を提示しているため、しばしばスミスの理論的貢献として後半部分にのみ焦点が当てられる。しかしながら、スミスの影響を受けたとされるデュルケムは聖なる空間の問題を重視せ

ず、デュルケム自身が用いたスペンサーとギレンの民族誌ではオーストラリア・アボリジニの儀礼において聖なる場所、空間の問題が提示されているにもかかわらず、デュルケムは『宗教生活の原初形態』では聖なる場所には特に触れずに、社会的集合表象と儀礼において喚起される社会的感情が儀礼の事物へと関心を移してしまっている。後に、レヴィ・ストロースは具体性についての科学の問題として植物、動物の分類に関する知識を取り上げているが、それは特定の自然環境・空間の認識の問題であるといえる。

宗教現象学においてはヴァン・デル・レーウやエリアーデの研究に見られるように「聖なる空間」の問題として場や空間の問題はしばしば取り上げられてきた。レーウは宗教的客体と主体の相互関係における問題の一つとして「聖なる空間」を取り上げている。また、エリアーデが「聖なる空間」の問題として聖なる山、寺院、都市などの問題を取り上げたことは良く知られている。エリアーデにおいては始源の出来事の反復という神話論的解釈との関連で聖なる空間の意義を解釈する傾向があった。エリアーデの聖なる空間の捉え方にはカント的な視点があり、人間の経験に寄らないヒエロファニーの問題として論じている。エリアーデが宗教現象における「神」や「宗教的存在」に解釈の強調点を置いたのに対して、ジョンサン・Z・スミスは宗教現象における「人間」に解釈の強調点を置いた。そして、宗教的表象に存在論的価値を認めず、言語の問題として捉えようと、場所の問題を「ユートピア的場所」と「位置的場所」の二類型に展開させた。そして、「聖なる場所」の問題を

アステカの供儀儀礼のシナリオに従って空間が変容されるとい
う側面、「変容する場所」の問題を提示したが、デイヴィッ
ド・カラスコである。

ところで、宗教的場の問題には別の側面もある。それは例え
ば、植物学者のリチャード・エヴァンツ・シュルテスがアマゾ
ンの少数民族が用いてきた「幻覚」や「ヴィジョン」を引き起
こす植物や治療に用いる植物に関する民族植物学的意義を論じ
ているように、宗教的場の構成要素として植物や場合によつて
は動物などに関する経験的知識が不可欠である。それはレヴィ
「ストロースのような意味においてではなく、経験的「知識」
としてその重要性を認めている。宗教的場について議論を深め
るには単に儀礼の場としての問題だけではなく、より総合的に
捉え直す必要がある。

一神教、多神教、汎神教の 宗教学的の問題について

荒木 美智雄

二一世紀の冒頭で、9/11の事件が起こって以来、宗教が世
界各地に二〇世紀の文明の廃墟から不死鳥のように蘇り、しか
もその不死鳥は二〇世紀文明の断片を体中に帯びて立ち上がっ
ていると述べたのはインドのアシス・ナンディーである。しか
し、日本の宗教に関する多くのジャーナリズムの論評は、一神

教や多神教を中心に西洋近代が生み出した宗教概念で説明し終
えているかに見え、宗教の新しい内容を把握していないかに見
える。この発表は、一神教、多神教など、近代の宗教概念に決
別しようとしてきた宗教学的の蓄積から批判的にそれらの概念を
把握しそれに変わる視点を提出しようとするものである。

ケース・ボレは、「一神教」も、その対比で用いられる「多
神教」も、そして「汎神論」も概念であつて、シンボルではな
いと指摘している。それらは、近代的、啓蒙主義的な類型論的
概念であり、せいぜい神学的哲学的な概念である。「宗教学」
(History of Religions)では、近代以前にはこのような概念
は存在せず、そのような概念に対応する宗教現象も存在しなかつ
たと考えられる。それは、そのような抽象概念が、具体的な
祈りや儀礼の場で表現されることがないことや、多神教と名指
される宗教をになう人々が多神教という言葉を用いるとは考え
られないということにも見られる。

そもそも、モノセイズム、ポリセイズム、パンセイズムなど
の言葉が初めて用いられたのは一九世紀オランダの哲学者スピ
ノザによつてであり、それ以前にはモノセイズムという言葉
も、見方も存在しなかつたのである。スピノザの捉え方は近代
西洋の神観念に多大の影響を与え、大きな汎神論論争を引き起
こし、後に、モノセイズム研究の大きな運動を引き起こして、
進化論的な文明史観に組み込まれ、近代のイデオロギーを支え
る道具立てになった。しかし、宗教学的のこの半世紀の成果の中
では、モノセイズムといわれる宗教現象はないことが確認さ
れ、「一神崇拜」の一形態として理解されている。

ここでは、近代史の中でそれらの概念が用いられた歴史を顧みながら、ラファエル・ベツツツオーニやミルチア・エリアーデ、チャールズ・ロングなどの、新しい歴史的宗教的シンボルの把握の仕方、宗教経験の表現の理解を具体的に取り上げながら、それらの視点を問題にしていきたい。

ユング心理学の神学的傾向について

高橋 原

「ユング心理学（分析心理学）は宗教か？」という問いがある。分析心理学はユングに対する個人崇拜に基づくカルト運動であるという指摘が議論を呼んだこともある。ユング自身は自らの経験科学性を繰り返し主張していた。しかし、分析心理学が宗教そのものでないとしても、「宗教的」であることは、ユング自身、そしてユング派内部でも認めるところである。つまり、治療実践としての分析心理学は、内的体験を重視し、無意識の衝動をイメージ化して心の安定をはかる技法であると言えるが、それは宗教の治療的機能を心理学的に継承したものなのである。一方、分析心理学が「神学的」であると指摘されることがある。晩年の「ヨブへの答え」などの著作にはキリスト教かあるべしという主張があり、ユングは、心理学的自己限定を主張しながらも、神学に踏み込んでいる感は否めない。ユングが対立物の結合、悪をも含んだ四位一体としての神を提唱

し、最高善としての神に異を唱える教義論を展開したことは神学者の反発を招いた。また、ユングが、あくまでも自分は心的なイメージとしての神について語っていると主張すれば、それは心理主義であるとの批判を受けた。また、ユング派内部でも、分析心理学の体系において一なる神に対応するものである「自己」の実現を目指す個体化論が、神学的（＝神教的偏向）であると批判された。ユングが神学的議論を展開したことは、心理療法としての分析心理学の単なる応用というよりも、むしろ、分析心理学の本質に関わる、必然的なものと言うべきなのではないだろうか。

この必然性を考えるとき、第一に、牧師の息子としてのユングの個人史的背景が考慮されなければならない。ユングの思想と生涯には、自らの異教的な神体験をキリスト教正統と整合的に理解しようという神学的葛藤が早くから存在していた。ユングはこのテーマを患者の治療にも応用する。ユングは患者の多くが人生の意味の喪失に苦しんでいると述べているが、キリスト教圏においては意味をもたらず母胎となるのはキリスト教文化の文脈である。したがって、現代人の心的体験をどのようにキリスト教の伝統との関連で意味付けるべきかが、分析心理学の課題となり、分析心理学がキリスト教の教義に精通する必要が生じ、神学的営みに関わることとなる。またそもそも、無意識の衝動をイメージ化するという手法は、神々をはじめとする宗教的カテゴリーが保持されるということを意味する。ここにも神学化の契機がある。

さらに、心を全体としてみるというユングの観点によれば、

心の生理的な極には本能が位置し、精神的な極には世界観が位置し、両者は元型において一体として結びつき、お互いに影響しあい、制御しあう関係にある。世界観とは、伝統的に宗教が、神話や儀式、教義という形で与えてきたものである。ユングは患者にまずは自分の宗教に帰ることを勧めたというが、それは宗教的世界観のもとで心の安定が得られるという理解によるものである。しかし、ユングは人間の意識が歴史的に発達し、それに応じて発展してきたのが宗教の教義や神話であるとす。したがって、キリスト教の世界観も、永遠の真理に属するのではなく、歴史的な制約を受けた、発展の余地のあるものだとすることになる。現代人の心理にふさしい、より適切な世界観を、既存のキリスト教神話を発展させることによって模索することも、分析心理学の課題となる。こうして、臨床的関心から出発したユング心理学は、現代人の魂の治療という観点から、非歴史的次元で宗教発生のメカニズムを明らかにする宗教の本質論を展開したが、それが、歴史的視野においてキリスト教の発展を論じるような神学的議論へと傾斜していくことには、一定の必然性が認められるのである。

デュルケームとフロイト

——社会の臨床へのまなざし——

安藤 泰 至

デュルケーム（一八五八年生）とフロイト（一八五六年生）は同時代人であり、宗教を、とりわけ人間に及ぼすその力の正体を「説明」しようとした点で、また（当時の流行にしたがって）それを宗教の起源の問題と重ねて追究したことにおいて共通している。彼らの研究が及ぼした広範な影響にもかかわらず、今日では、彼らの宗教理論それ自体は、時代遅れのものとして、あるいは還元論の名のもとにほとんど省みられることがない。しかし、社会学と心理学という異なった学問的ヘゲモニーに引き裂かれつつある両者の宗教論は、彼らの思想の全体の脈絡の中でとらえる時、基本的に共通する志向をもっていることがわかる。何よりもまず、両者は、近代文化における宗教のパラドックス、すなわち世界の説明原理としての宗教的・神学的思想のますますの衰退にもかかわらず、伝統的に宗教に帰属していた社会的規制や統合の機能、それなしには社会そのものが成立し得ないような力をより一層要請するという、高度に分化が進んだ社会のパラドックスに深く引き裂かれ、それぞれの仕方で、そうした状況を乗り越えようと試みた。それゆえ、表面的な違い（フロイトの呵責なき宗教批判と、デュルケームの宗教的なものへの畏敬）を超えて、彼らの宗教への態度には、

ある種の二重性がつきまとっている。一方で彼らは、宗教が人間に及ぼす力を、その信者たちが真に感じ取っていることを見抜きつつも、その力の由来や正体が信者の意識にとつて隠されたままであること、科学による合理的な説明によつてのみ、その正体が明らかにされることを主張する。その上で、モリストとしての彼らは、文明や社会を支える道徳のあり方が転換されなければならぬこと、それが従来の宗教と切り離された形で、合理的な科学や自律的な理性に基づいて追究されねばならぬことを説く。他方で、社会的統合にとつて要となるそうした道徳自体にある種の宗教性や聖性を欠くことができないこと（デュルケームの構想した「人間性の宗教」や「人間の崇拜」）、宗教の支えなしに、ある種の普遍的神経症を背負いつつ人類の文化の存続の可否がそこに担われている個々の自我を支え、見つめる臨床的視線（フロイトの「隠れた（ヒューマニスティックな）信仰」）の必要性が説かれることとなる。こうした彼らの宗教をめぐる関心の全体的構想は、一見近代社会とはかけ離れた、未開宗教を対象として解釈を展開する際にも、その根本の動性を成している。もつとも、進化論的な図式を宗教学論に直接適用したことによつて、フロイトは宗教の本質論的考察のみならず、歴史を背負った個々の宗教のあり方をも射程に入れられたこと（最晩年の『人間モーゼと一神教』、それゆえに、神経症の症例と同じ、歴史的、動態的な臨床的視点（必ずしも宗教の一般論に還元できない）をとり入れられたという利点はある。それゆえ逆にトーマティズムが人類に普遍的な一段階であるという根拠のない主張にしばられたことで、デュルケ

ームのような社会における宗教的な力の本性という共時的視点に徹底した立場に比べて不利な評価を下される原因となった。しかしながら、両者の思想を全体としてとらえるならば、彼らが宗教を問題とする土俵は、単なる学問的好奇心や知的欲求を超えて、人間にとつての宗教性の危機の時代における「社会の臨床」とでもいふべきまなざしによつて照らされているということがわかる。今日、宗教学が彼らの思想から学ぶべきものがあるとすれば、それは資料の不備、誤読や時代的な制約によつていささか怪しげなものとなった彼らの宗教理論それ自体よりは、その背後にあつたそれぞれの実践的な関心のもつて、社会における宗教性（スピリチュアリテイ）の行方に向けられた臨床的なまなざしの深みにこそあるのではないだろうか。

聖書における夢の諸相

河東 仁

新旧聖書には全二一例の実夢が記されているが、これらを記載順に並べると、以下のごとく四群に分かれていることが判明する。まず第一群は、いずれも夢の中で神からの直接的な言葉が示される、解釈不要の「託宣（伝言）夢」message dreams からなつてゐる——アビメレクの夢（創二〇・三―七）、ヤコブの夢（創二八・一―二―五）、ヤコブの夢（創三一・一―一〇―三）、ラバンの夢（創三一・二―四）。

第二群は、ソロモンの夢を除き、いずれも他者による解釈を要する心像中心の「象徴夢」symbolic dreamsからなっている——ヨセフの夢（創三七・五—八）、ヨセフの夢（創三七・九）、給仕役の夢（創四〇・九—一二）、料理役の夢（創四〇・一六—二二）、ファラオの夢（創四一・五—七）、男の夢（士七・一—三四）、ソロモンの夢（王上三・五—一五）、ネブカドネツアルの夢（ダニ・一一—一三）、ネブカドネツアルの夢（ダニ・二四—二四）。

第三群も心像中心だが、夢の中で意味が言葉によって明かされることを特徴とする。これに属するのはダニエルの夢（ダニ七・一—二八）のみであるが、外典をも視野に入れると、モルデガイの夢（エスA・一一—一）、ユダの夢（2マカ一五・一—二六）、エズラの夢（エズ一・一—四六）、エズラの夢（エズ一三・一—一三）が存在し、いずれもダニエルの夢と同じ特徴を有している。それゆえこれらを「黙示夢」apocalyptic dreamsと名付け、「象徴夢」と区別しておく。

第四群は、いずれも新約のものであり、ピラトの妻の夢が詳細不明である他は、すべて神からの直接的な言葉が示されており、解釈不要の「託宣（伝言）夢」からなっている——ヨセフの夢（マタ一・二〇—二三）、学者たちの夢（マタ二・一二）、ヨセフの夢（マタ二・一三）、ヨセフの夢（マタ二・一九—二〇）、ヨセフの夢（マタ二・二二）、ピラトの妻の夢（マタ二七・一九）。

そしてこれらの夢の特徴を、旧約中心に列挙すると、以下の点を指摘することが出来る。

①夢は、幻visionとともに、主なる神からのメッセージを受け取る回路の一つとされている。

②夢と幻は、ある時にはまったく同等視され、またある時には神意を受け取る媒体として夢は幻より劣るとされている。

③実夢であるか、偽夢であるかは、そこに注がれた神の霊の多寡による。また夢を解釈する者も、注がれた神の霊の多寡によって、正しく解けるか否かが分かれる。

④ただし記述預言者の時代に当たる書では、彼らが夢占いを排斥したこともあり、実夢を記した話が一切語られていない。

⑤またサウルやイザヤが口寄せ・死霊に尋ねる者を排斥したように、全編を通じて死者の現れる夢の記載がない。

⑥女性の見た夢の記載がない。

⑦夢を感得するため特定の聖域に籠ったりする、参籠(incubation)の夢の記載がない。

⑧病氣治しの夢(神癒夢)の記載がない。

⑨いずれも憑依型であって、脱魂型の夢がない。

最後に、⑨をめぐる付言しておく、これはユダヤ教に遊離魂の觀念が希薄であることに由来すると思われるが、夢でなくエレミヤとエゼキエルの幻visionに、一種の脱魂モチーフを見て取ることも可能である。ただしこれは、現実世界とは時空間を異にした別世界への移行ではなく、あくまでもこの時空間における地上世界での移行でしかない。

宗教学的宗教運動——R・オットーと

W・ハウアーを事例として——

久保田 浩

宗教学者としての自己理解を有しつつ、アカデミズムの外部で宗教的刷新を目指す運動を展開した宗教学者としてルドルフ・オットーとヤーコプ・ヴィルヘルム・ハウアーを取り上げる。一九二〇、三〇年代、ドイツの宗教学者の一部は、制度的教会（福音主義教会）の周縁或いは外部において独自の宗教運動（彼らが言うところの「宗教学」という立場から帰結する運動）を組織化しようと試みている。それは、一方では教会刷新運動或いはエキュメニズム運動という形態を、他方では宗教間協力を目指す運動という形態をとっている。これらの宗教研究者の「宗教的」動因としては、自由プロテスタントイズム或いは文化プロテスタントイズムと呼ばれる宗教的自由主義の立場を指摘することが出来る。

オットーとハウアーは宗教研究における師弟であるだけでなく、協同して宗教学的に基礎付けられた宗教運動を展開している。一九二〇年、オットーは国際連盟を精神的かつ倫理的に補完する組織として、そしてエキュメニズム運動の拡大版として「宗教的人類同盟」（以下「同盟」と略。二四年からはハウアーが「同盟」議長。）の設立を呼び掛け、世界規模の文化的・道徳的諸問題に諸宗教が協力して取り組むべきことを訴えた。

その際エキュメニズム運動とは異なり、キリスト教に対してのみならず、非キリスト教的諸宗教に対してもその倫理的自覚を促すことが意図され、実践的協同を可能にする為の諸宗教間の出会いのフォーラムを形成することが目指されていた。国際的な次元ではヨーロッパ各地の宗教的自由主義団体や鈴木大拙の *The Eastern Buddhist Society* 等を加盟団体としていたが、三〇年代に入ると、同盟の関心は国際的な活動よりも、ドイツ社会内部における諸宗教間の出会いの場の形成へと向けられていく。

この二人の宗教学者の宗教運動をドイツ宗教史及び宗教学史の文脈において検討してみれば、それは十九世紀末から一九三〇年代の初頭まで、ドイツ社会において繰り返して現れてきた社会・文化刷新運動の一形態であることが理解される。その際、「同盟」の構想の根底にはある特定の、自由プロテスタントイズム的な「宗教」理解が存在している。それは、現実を宗教的多元状況と捉え、「諸宗教」という複数性の背後に「宗教」そのもの（或いはスイ・ゲルネリスな理念的な「宗教」）の単数性を指定し、そのように理解された単数的「宗教」が心理的規定要因として人間に本来的に具わっていると看做す宗教的アプロオリの考え方であり、更にそこから帰結する、「宗教」を政治・社会・文化の最終的規定要因として捉える見方である。この「宗教」理解が「宗教学」という名称の下で学問的知見として提示されたが故に、それは当時の一学問史的展開をも含む一精神的文脈において、個別宗教の次元とは異なる新たな宗教性を唱道するという機能を帯び、更には、具体的な宗教史的な文

脈（福音主義教会内部における神学的・教会政治的闘争及び、ドイツ社会における宗教の多元化）において自らを具現化、或いは可視化しようとする方向へと進んで行った。つまり、宗教学的知見として提示された反省的一理念としての「宗教」を新たな宗教性として提示することで、ドイツ社会における文化刷新運動として可視的に組織化していった一例が、「宗教学的宗教運動」としての「同盟」であったと特徴付けることが出来ると思われる。故に、オットーとハウアーによる「同盟」は、宗教史的文脈に還元して分析すること、宗教的運動としての位置付けることが必要であると同時に、その「宗教学」的前提をも精神史的文脈に還元して考察すること、そういう語り方を可能たらしめる歴史的背景を分析することが必要となる。

新宗教と知識人

—— 初期ドイツ宗教学会に見る ——

深澤英隆

戦後の宗教学、ことに宗教社会学において、新宗教が中心的な研究テーマのひとつとなりえたのは、価値判断が克服され、科学的なアプローチが根づいたからだと言われている。これは誤ってはないが、価値判断の排除が逆に問題視され、また「科学性」という理念も決定的にゆらいでいる現在、新宗教研究の再考のために、その歴史をふりかえることも無駄ではない。そ

の際に、新宗教と宗教学者との関係を、新宗教と知識人との関係というより広い地平で捉えなおしてみることが、重要である。

ジンメル、トレルチ、ヴェーバーらが宗教社会学を創始した前世紀末前後のドイツでは、非教会的宗教運動ないし宗教類似運動が輩出した。歴史家のT・ニツパラグイは、こうした現象を、「流浪する宗教性」(vagierende Religiosität)と呼んでいる。その大きな特徴は、知識層の主導的関与ということであった。それは、宗教的生、ないし生一般から疎外された近代知識人が、知識を媒介にして直接的(宗教生に再合一しようとの試みであった。こうした宗教状況がふくむ問題を正面からうけとめ、反省を加えていったのが、初期宗教社会学であったと言えよう。

ゲオルク・ジンメル(以下S)の宗教論の源泉となっているのは、彼の文化論一般と様に、同時代の都市中間層や知識層の社会・文化意識の観察であった。そのことが端的にうかがわれるのが、時代診断的エッセイ、「宗教的状况の問題」(Das Problem der religiösen Lage, 1911)である。Sは、「実定宗教にも啓蒙的宗教否定にも完全にコミットしきれない「現代人」の「不安」を議論の出発点とし、つづけて先述の「流浪する宗教性」の典型的表れである知識人宗教を、こうした状況を補正しようとする動きとしてあげ、同時に痛烈な批判を行う。Sはキリスト教もふくめ、もはやいかなる宗教的実在論も信憑性を有しがたいとの立場にたつ。他方でまたSは、実在論なきところに信仰はありえないとも言い、ここから同時代の知識人

〔高踏的精神〕の宗教を「遊戯」であり、「媚態」であると決めつけている。

實在論的信仰の不可能性とならぶSのもうひとつの前提は、実定宗教とは全く別に、それに満たされることのない「宗教的欲求」が厳然と存在し、またそれが行き場なくさまよっている、という認識である。このことを根拠に、Sは宗教の来るべき転換を予言し、また要請する。その転換の主旨は、宗教的實在論として外部に投影されていた宗教的エネルギーをいわば引き上げ、生そのものの聖性（形而上学性）を端的に生きたことへと転じることにこそ、宗教の未来はある、というものである。

Sの宗教論の詳しい検討は、非常に多くの時間を要する。ここではその少なからぬ問題点のなかで、生の宗教とも呼ぶべきSの立場が、生における宗教の止揚を意味するのか、あるいは生の至高点として宗教性を指定するのが、終始両義的であることを指摘したい。そもそもこの終極的還元項である生の概念そのものが、概念化とその解消の運動をミクロに、自己関係的に内包する未決定的な概念なのである。

Sにおける宗教の位置の未決定性は、ある意味で、近代における宗教の未決定な位置の反映とも言える。そしてそれは同時に、媒介文化を生きたる近代の知識人にとつての宗教の両義性をあらわしていると言えるだろう。実定宗教を否定しながら、宗教の文化批判的にして救済論的なポテンシャルを、宗教概念の改変によって保持しようとのSの立場は、S自身が、時代診断者であるとともに、流浪する宗教性をみずから生き、それに表

現を与えようとした存在であることを示している。

新宗教の研究者は現象と社会との媒介者であるとともに、そのことによつて両者どちらともある種の緊張関係をもつ。この状況への対応を場当たりのなもので終わらせないためには、新宗教と知識人／研究者との関係という問題の歴史的経緯を参照することが、不可欠であろう。

国家的祝祭と宗教

川村 邦光

国家的機関もしくは組織が国民を動員して挙行する式典を国家的祝祭と呼び、そこに宗教的なものがどのように表象され言説化されているのかについて考えてみたい。

柳田国男は「紀元二千六百年式典」の翌年、一九四一年につきのように述べている。

日本の二千六百年は、殆ど一続きの移住拓殖の歴史だつたと言つてもよい。最近の北海道・樺太・台湾・朝鮮の経営に至るまで、毎に隔々の空野に同胞を分ち送つて、新たな村を創立せしめる努力があつたことは、悉く記録の上で証明せられて居る。神をミテグラに由つて迎へ奉ることがもしも出来なかつたら、どの位我々の生活は寂しかつたか知れない。だから今でも其心持が、朝鮮神社となり、又北満神社の計画となつて展開して居るのである。

〔柳田国男「祭場の標示」一四四二年〕

日本帝国の版図の拡大とともに、帝国の神々の版図も拡大していった。柳田は、遙か二六〇〇年前、神武天皇がミテグラ（幣）を捧げながら、九州の日向から大和へと船出したことを思い起こし、この国の「根源」と「経路」に思いを馳せて、感慨を新たにしたことだろう。そして、樺太・朝鮮・台湾・南洋諸島など、拡大した帝国の版図から、宗主国の中心、帝都東京の宮城へと「旅」して集合した、いわば神々の末裔たちの祝祭「紀元二千六百年式典」が暗れやかに举行されたことを昨日のことにように懐かしんだであろう。

しかし、柳田の語る「ほとんど一続きの移住拓殖の歴史」という「日本の二千六百年」とは、どのような歴史、もしくは物語なのか。北海道・樺太・台湾・朝鮮が「空野」だったのか、「同胞」「我々」とは誰なのか、迎えた「神」とはどのような神なのか、一九四〇年の宗教的景観から問い直してみる必要がある。この国の「根源」と「経路」が集約されて表象された「紀元二千六百年式典」という国家的祝祭の時空間を読み解いて、「根源」と「経路」を再解釈することが求められていよう。「紀元二千六百年式典」は、一九三五年に岡田啓介内閣のもとで「紀元二千六百年祝典準備委員会」が設立されて始動した。同じ年に、国体明徴運動が官民一体となって起こっている。この国体明徴運動を受けて、三十七年に「国体の本義」が編纂されて刊行されている。天照大神に始原をもつ万世一系の皇統の天壤無窮、これが端的に表わされた国体という概念の内実だといえる。ここに、帝国日本の「根源」と「経路」が表象さ

れていよう。それは単なるフィクションとしてではなく、遙か昔から今ここに現存し、再現され、永続して繰り返し反復されるリアリテイ＝現実として物語られたのである。

「紀元二千六百年式典」は単に天皇崇拜の宗教体制の構築を意図したのではなかった。日中戦争／支那事変の勝利、「聖戦の完遂」へと向けた国民総動員のために、「我が惟神の大道を中外に顕揚し」ようとする信念、もしくは信仰を高揚させ、あらめて「聖戦の完遂」の合意を調達することを目指した、国家的祝祭であったことができる。ラジオの実況中継のもとで、津々浦々、国民は宮城を遥拝し、天照大神と神武天皇と今生天皇との一体性、いわば三位一体を表象した儀礼を催して、この国の「根源」と「経路」を確認し、「肇国の精神」を高揚させ、「惟神の大道」を国内外に広めていくことを誓い合い、万世一系の天皇を寿ぐ臣民の祝祭として、紀元二六〇〇年は演出されたのであった。

* 本稿は平成一五年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究(B)(2)「近代日本における宗教とナショナリズム・国家をめぐる総合的研究」(代表、川村邦光)の研究成果の一部である。

丸山真男の「政事の構造」論と 日本宗教学者の祭司王論

池田 昭

ここでは、ヴェーバーの教権制の理念型からすると、主に江戸期まで日本の教権制はどのような理念型から理解できるのか、このことについて主に丸山真男、村上重良と佐々木宏幹の日本の教権制観を検討することから考慮してみたい。

その前に、ヴェーバーの教権制の理念型を挙げると、一つは、世俗的支配者が祭司者である場合で、T・G・フレーザーの云う「祭司たる王」の場合でもある。二つは、世俗的支配者を祭司者が正当化する場合である。

それでは、丸山真男の日本の教権制観から始めよう。

丸山は、「政事まつりごとの構造」論で「正当性の所在」の天皇と「政策決定の所在」の世俗的支配者の太政官、宮内省・大藏省以下八省、後見の摂政関白などが、「意識的分離」「二元的分離」あるいは「制度的にも分離」している、と云う。

こうした「正当性の所在」と「政策決定の所在」との関係が、「分離」し、このことは、音楽では *Basso ostinato* という執拗に繰り返される低音の音型のように、持続している。そのため、たとえば中国の唐制を取り入れた律令制ですら、中国の皇帝が万機を統率し、三省の尚書省、門下省、中書省を直屬させるようなことなく、天皇は太政官とは「分離」していて、

しかも太政官が天皇の「後見」をしている。あるいは律令制に「復帰」する明治維新と云えども、天皇とは区別された太政官や神祇官が設置された。

これらの丸山の見解は、実証的に確かめることが出来る。ただし、明治維新以降、敗戦に至るまでは、この見解はかならずしも妥当するわけではなかった。

こういうことがあったにしろ、丸山の日本の教権制観は、ヴェーバーの教権制の理念型で云うと、第二の理念型によって捉えることが出来る。

村上重良は、「天皇と日本文化」で主に弥生時代から古墳時代を経て大和政権時代に至る王制について言及している。

弥生時代の西暦二世紀中頃の邪馬台国では、『魏志倭人伝』によると女王の卑弥呼は鬼道（シヤマニズム）に事え、衆を惑わし、いつも宮殿の奥深くに住み、夫はおらず、弟によって補佐されて国を統治していた。ここには巫王による支配の行われる国、すなわち巫王制の国が形成されていた。

さらに、大和政権の王は、巫王に代わって最高祭司でもあった。この政権の国は祭司王制の国であった。

このように、村上重良は弥生時代から大和政権時代に至るまで、日本の王制は、王が巫女か祭司か、この違いがあるものの、ヴェーバーの云う第一の理念型から特徴づけられる。

しかし、村上の見解は妥当なのだろうか。

村上重良は、異文化の当時の中国の役人がみたシヤマニスティックの王制観をストレートに挙げて、ヴェーバーの第一の理念型から当時の王制が考えられている。ここには、一つは、巫女が

実際、王であったのか、どうか、いま一つは、巫女と弟は夫々固有の機能をもたず、共通して政治の機能をもっていたのか、疑問がある。

その理由を挙げると、巫女が著しいカリスマ（霊能）をもつ限り、彼女は政治的機能を果たすことが出来ないから。

佐々木宏幹も、村上とほぼ同様に（「王権の宗教的威力の源泉」『論集 天皇制を考える』）、部族社会から国家社会へ進展するにつれて、シャーマン王（村上では巫王）から祭司王の出現をみた、と云う。この佐々木の見解は、文献上フレイザーの「祭司たる王」に明確に由来し、村上同様の問題をもつ。

なお、宮家準は、最近の「聖なるものと社会形態——日本宗教学論」『現代社会学 第七巻（聖なるもの／呪われたもの）の社会学』、後に『民俗宗教と日本社会』に再録したもので表では「祭政一致」が古墳時代にあつたと述べているが、本文ではまったく述べられていない。

第二部会

宗教は言語ゲームではないのか？

— 宗教言語ゲーム論再考 —

松野 智章

星川啓慈の宗教言語ゲーム論に対する批判を検討し、彼の問題点を乗り越える形で、宗教言語ゲーム論の地平を示したい。

宗教言語ゲーム論への批判は、およそ三つに分類する事ができる。最初の批判は、「ワイトゲンシュタイン（以下、Wと略記）の言語ゲームを理論として取りだす事が、Wの哲学を著しく歪曲する」というものである。大森荘蔵や飯田隆をはじめとする哲学研究者は「言語ゲームとは、Wが複雑な言語活動の総体を比喩として捉えた用語であって、特定の言語活動を分析するツールではない」と言う。第二の批判は、「言語ゲームや〈世界像〉(Weltbild) という概念を宗教言語ゲーム論者は誤読している」という批判である。ワイトゲンシュタイン文献学者の奥雅博は、「言語ゲームという用語は概念体系を指す事はなく、個別の行為のみを指す」とし、「キリスト教をはじめとする宗教という概念は言語ゲームではない」と断言する。また、宗教学者の藤原聖子は、心理主義批判の立場から「世界像」を共同体の概念と捉え、それを「宗教者にとつての」というふうに関個人に対して使用するのは誤りである、と指摘する。

第三の批判は、宗教者一般の宗教言語ゲーム論に対する印象にかかわるものである。個々の宗教者にとつて、宗教とは真理かつ事実命題の形で表現される確信にある。けれども、この批判によれば、「宗教言語ゲーム論は宗教を特定の生活様式に還元し、宗教は振舞いの総体となつてしまふ」という。当然の事として、超越者との繋がりを重視する宗教者は、こうしたことを受け入れる事が出来るはずはない。

以上、宗教言語ゲーム論に対する三種類の批判を概観したが、これらの批判もまた限定された視座からの批判でしかない。宗教言語ゲーム論は、Wの後期哲学に示唆を受け、その「応用編」として発展してきたものである。特に後期哲学は、節ごとに対して真摯な独自の解釈がなされてしかるべきである。それは、クリプキが「規則」をめぐつて「ワイトゲンシュタインのパラドックス」と名づけられた創造的誤読をしながらも、初めて明らかに出した論点が、今日の分析哲学においてきわめて重要な問いを投げかけたことからも分かる。これと同じく、宗教研究にとつても、P・ウィンチの理解社会学やR・リース以降の宗教哲学の系譜が、重要な意味をもっている。

右の三つの批判のうち、筆者が最も検討すべきだと考えるのは、第三の批判である。なぜなら、これは信仰し実践する者からの批判だからである。ここで、問題を明確にするために、Wの「規則」や「文法」という考え方に影響を受けたキリスト教神学者、ジョージ・A・リンドベックの教理にかかわる三類型を導入したい。それは、認知—命題説、経験—表現説、文化—言語説である。宗教者一般は第一の説を支持し、宗教言語ゲー

ム論者は第三の説を支持する。問題となるのは、これら二つの立場の関係である。宗教者一般と宗教言語ゲーム論者は、それが自分たちの説に固執することで対立を生んだけれども、Wの「語り得るもの」と「語り得ないもの」の二分法を導入して考えると、彼らの間には矛盾が存在しない。つまり、両者は宗教において表裏をなしている、というわけだ。それは、Wが広めた例の「ウサギ・アヒル絵」が示唆するような関係である。この絵の二つのアスペクト、つまり認知—命題説と文化—言語説との峻別は、超越者のみが知りうるものであり、決して人間が「語り得る」ものの領域に入ってくることはない。宗教は超越者との繋がりの中で初めて成り立ちうるものであるが、同時に、「語り得るもの」としての宗教は全て言語ゲームであると言えるのである。

ジェイムズからローティへ

—— プラグマティズム宗教論の系譜 ——

堀 雅彦

本発表は、W・ジェイムズ、J・デュエイ、R・ローティという三人のプラグマティストを取り上げ、彼らの宗教論にいかなる連続性と非連続性が認められるかを、主に思想的な観点から考察するものである。

まずジェイムズだが、彼の初期における宗教論は主として、

有神論と唯物論との対立を前提とし、いかにして前者を哲学的に擁護できるかという問題意識のもとに書かれていた。この二項対置は、「宗教的経験の諸相」の頃までには、神と人を一神教的な有神論におけるよりも明らかに連続的、融合的な存在と見る広義の「汎神論」の立場を間に挟み入れる形で、三項からなる拮抗図式へと移行している。ここで、ジェイムズが「汎神論」的と称し、あるいは「健やかな心の宗教」と呼んだ十九世紀後半以来の諸々の宗教運動は当時、神との隔絶を強調するキリスト教的な「罪」概念から遠く離れ、人間本性に対する希望を基調とする自然主義的、ヒューマニズム的な宗教性の開花をアメリカにもたらしつつあった。

ジェイムズ自身は、三項の間を絶えず揺れ動く非決定的態度のもとに、自らの作品を対話的に複雑化する方向へと向かったが、続くデュエイの態度はもつと率直であり、有神論の伝統に含まれる諸々の超自然的観念からの離脱を、ある種の啓蒙主義的な進歩史観のもとで歓迎している。その点ではあまりに素朴な面もあるが、宗教の私事化が指摘される現代社会にあって、グローバルに拡大しつつある民主主義の理念と相即する形で、「永続的人間共同体」の未来に対する宗教的なまでの献身を呼びかけるヒューマニズムの信仰が、改めて人類の「共同の信仰」として見いだされつつあるという彼の議論は、その難点を含めて今日なお興味深いものである。

他方、ローティもまた、デュエイと同様、「人間ならざるものの権威への服従」を強いるような信仰ではなく、「人間的共同体に対する愛と希望から区別することの難しい信仰」に、い

っそう積極的な価値を認めている。この価値づけは、それらの信仰が民主主義の貫徹を目指す公共的实践を活気づけるか、それとも阻害するかによって下されている。ここでローティがデューイと明確に異なるのは、伝統的形態の信仰が民主主義的社會と齟齬をきたさないために必要なことは、「非科学的」信念を捨て去ることなどではなく、ただ自らを自己創造というプライベートな実践の領域に限定することだけだと主張する点であろう。あらゆる個別宗教の差異がそこで融解するような「共同の信仰」のビジョンを描いたのがデューイだとすれば、ローティは、そのような共同信仰を暗に掲げるような社會の歴史的・文化的限定性を自覚しつつも、そうした社會の内部で個別宗教が多様性を失うことなしに「適応」を遂げるための戦略を描出したと言えよう。

デューイからローティに至る宗教論の展開には、プラグマテイズムを「適応」の思想として批判したアドルノの議論を裏書きするようなところがある。しかし、例えばジェイムズが宗教的天才と呼ばれる人々に強く惹かれたのは、現行の社會秩序への「適応」とは全く相容れないような行動へと彼女らがあえて進み出るその理不尽さのゆえであり、その理不尽な行動が時として新たな人間的連帯の可能性を切り開くことになるという、逆説に満ちた事実のゆえであった。この種の理不尽や逆説が、今もわれわれが「宗教」と呼ぶ現象の核心的部分をなしていると思えてならない私としては、ジェイムズからデューイ、そしてローティへと継承されたプラグマテイズム宗教論の系譜の中で失われ、あるいは希薄化されたもの、すなわちジェ

イムズの書物に含まれる〈揺らぎ〉の意義について、もう少しばらく考えつづけたいと思っている。

S. Cavell と 懷疑主義をめぐって

長谷 瑞光

Cavell の立論の出発点となるのは、我々が他者とコミュニケーションする際にその内容が果たして正しく伝達されているのかどうかという問いである。さらにはこうした意志の伝達行為の中で、必ず配慮されなければならない課題として、例えば、G・ライルの意志 (voluntary) についての考察と Austin や Cavell の考察との違いといったことがここでは検討されている。

また Cavell がワイトゲンシュタインのテキストに求めるものともラディカルな問題とは、彼のテキストの持っている深い意味での実践的かつネガティブな側面であり、フロイトの理論が持つような無意識の領域と治療的な問題への着目である。フロイトにおいてもワイトゲンシュタインにおいても、このような問題は、言われたことと、意味されかつ予期されたこととの間の不一致において、示されるのである。また Cavell は、そもそも哲学のテキストとは何かということを考えた時に、ワイトゲンシュタインの哲学の動機や方法は、従来の哲学のテキストが持っていたものとかなりの点で根本的に異なっているとみ

なしている。「ワイトゲンシュタインのスタイルを説明する際、第一に言及されるべきことは、彼は書いて (writing) いるのである。彼は報告しているのではなく、結果を纏め上げているのではない。他のいかなる人も、これほど個人的なスタイルを案出し、自己の思想に対しての正当な表現を見いだすことを望んだり必要としたりしてはこなかったのである」。

まことに逆説的ではあるが、日常言語の構成や成り立ちを日常言語の現実的な場面での使用や因果性に着目し精緻に分析を重ねようと試みるならば、逆にその考察自体は通常の日常言語の記述とは若干異なったものになっていく。こうした観点からすれば、現象学的記述にせよ、超越論的言語遂行論にせよ、それが問題化せねばならない領域は、実はそんなに異なったものではない。とはいえ言語の使用とは、そもそも関数の演算のように、その遂行に関わるものが普遍的に同じ意味を取り出すことができるようなものばかりではない。すなわち多くの日常言語は、実際に使用される時の意味が、そのまま何の間違ひも疑念もなく用いられるというような類いのものではない。そこにはまさに言外の意味があったり、個々の文脈の解析では伝わらないものが存在する。

例えば、ある教祖が体験や教えを書き残すということを実際に行った場合、おそらくそこで書き残されるテキストのリアリティは、少なくとも最初は、体系化されるようなところまで達しないのが普通であろう。それは最初はまず書かれる。もし後に教祖と称される人が、自らの体験を書く (writes) 場合、他者に意味の通じない単なる独白であっては、それはただの独

白である。

だがこのような独白が実は、形式的には独白であっても、超越的な存在との対話 (dialogue) の結果であり、書き残されるのであれば、それは独白や対話 (dialogue) から共同性の領域へと高められることになるに違いない。そして逆説的ではあるが、こうした事態こそがまさに最初の時点の問題意識からすれば、懐疑主義が依然としてそこに残される原因ともなる。というのでもそも書き手の立場からすれば、書かれたテキストは十全に理解されることがあるのであろうかという疑念が残っている。もつと言つてしまえば、書かれた言葉をめぐつて会議を重ね検討を重ねることが、懐疑の克服に繋がるのであろうか? Cassell の問いかけは懐疑とそれを乗り越えるための不断の闘争をよく提示しているといえるだろう。

ロマンティッシュ・イロニーと

「私的共同体」

和智 右桂

西欧における「近代」とは、従来支配的であった教会や啓示の権威が揺らぎ、人間精神の営みが「理性」の名において積極的に評価されるようになったことを意味するものであり、換言すれば、共同体を形成する根底的な原理が啓示という超自然的な契機から理性へと推移したという事態を意味するものであ

る。ただしこの推移は共同体の中核をなすものが教会からより世俗的な権力へと移行したと単純に表現しうるものではない。当論考で共同体の根底的な原理の変化以上に重要視しているのは、伝統的権威の崩壊によって開かれた共同体の新たな可能性についてである。フリードリヒ・シュレーゲルの文学理論を概観しながらここで「私的共同体」という名称のもとに考察しているのは、物理的な領土を持たず、対外的な名称も持たず、ただ固有の世界観を共有することによって結びつけられた知的精神的な共同体の可能性についてである。

シュレーゲルの文学理論は単に文学ジャンルの一様式を規定しようとするものではない。ルネサンス以来の個人主義の系譜上において、またドイツ観念論から強い影響を受けた彼は、近代における人間意識の自然からの疎外という自覚にもとづいて、人間と周囲の環境との間に一定の距離を設定する。ただし、この距離感が意味しているのは遠さであると同時に近さであり、さらに言えば断絶というよりはむしろ空間である。そしてこの空間こそが彼のロマンティッシュ・イロニーが活動する場となるのである。彼は近代文学の特性として作者たる芸術家の感性によって裏打ちされた「主観的美的能力」を挙げるのだが、シュレーゲルにとつて感性とは、有限な世界の背後に、時に自らが「神」と呼ぶ無限なるものを認識するための能力である。つまり、自己の認識においてあらわれた有限なるものの背後に無限なるものを想定し、その無限なるものへの到達の不可能性を自覚した上での憧憬によって、その無限なるものへの志向をイロニーという名称で累乗させるのである。個性の深淵におい

て、ある種の普遍性を有する無限なるものへと跳躍する者こそがシュレーゲルにとつての芸術家であった。

このような芸術家観のもとで、芸術家との関係において読者に要求されるのは、記述されたテクストの背後にある統一性としての「精神的な中心点」を認識する感性である。芸術家を無限なるものの仲介者とするシュレーゲルにとつて、読むという行為は作品が依拠するこういつた形而上学的世界観へと参入することに他ならず、その意味で彼の文学理論は様式よりもむしろテクストに対する関わり方の規定を含んでいる。

この世界観を共有する集団がここでいう「私的共同体」である。しかし、この知的精神的な共同体は、無論それ自体で独立した共同体の形成原理とはなり得ず、何らかの形で「国家」といった公的な共同体の下部構造にとどまるものではある。しかしこの「私的共同体」は伝統的権威の崩壊によってはじめて可能になったという意味においては、近代における共同体の可能性の重要な一面を提示するものである。

ルドルフ・オットーにおける

空思想理解と禅思想理解の問題点

木村俊彦

R・オットーは一九一二年にインドと日本から帰国して、四、五本のサンスクリット文献（ヤムナのもの为主／石飛

氏)をドイツ語訳した後、一九一七年に「聖なるもの」を出版し、「秘義」(Mysterium)の節で東洋的神秘主義の概念として「空」(chayata)の語を紹介した(*Das Heilige*, 1991, 34-35)。「空を栄化する般若波羅蜜の書」と言っているので、F・マックスミュラーが一九八一年にオックスフォードから出版した『般若心経』(広本・抄本と英訳付き)を見ている事が判る。

しかしこの節の趣旨は「絶対他者と我」という神学的シエマであるから「空」(der Leere)や「無」(das Nichts)は絶対他者(das Ganz andere)のヌーメニ的対照概念として紹介されている。この見方はW・ジェイムズが「宗教経験の諸相」で挙げた「伝道の書」(2, 2)の「空の空なるかな」と同意義になる。神の前には空なるかなと言っているのである。「空」のヘブライ語の原義は「うたかた」だそうである(新免氏)。

オットーの挙げる「無」はエックハルトの表現に依ったもので、「西と東の神秘主義」にこの部分の訳が出ている(華園・日野訳、一九九三、五〇)。因みにヘーゲルは「エンチクロペデー」の論理学で、純粹有は無規定の故に無(Nichts)とし、仏教徒は無を万物の始源とし又目的としていと講義したという(ヘニング／松村訳、二六七)。何の資料に依ったか不明であるが、如何にもヘーゲル的な把握であり、オットーの空の理解もオットー的である。『般若心経』の「色即是空」などの命題は、律・小品などの「色等の五蘊は無我(anatta)である」というテーゼの大乗仏教的展開である。つまり「空無」の意味ではなく、もの(tüpan)の有りようを言っている。

論理的にはオットーの言う絶対矛盾の自己同一的表現ではな

く、拘わりを捨てた見方を指している実践論の目標であり、排中律排除の直観主義的論理学、つまり排中律排除の木村の公式 $p \wedge \sim p$ で表現される。木村「真空ニ妙有の論理構造」(『仏教における聖と俗』一九九四)と同「中村博士の空観研究における論理代数の限界」(『仏教をいかに学ぶか』二〇〇一)を見よ。

オットーは鈴木大拙らの発行した*The Eastern Buddhist*, Vol. 2, Pt. 6, 1923の鈴木論文“Zen Buddhism as Chinese Interpretation of the Doctrine of Enlightenment”に影響を受けて禅と『楞伽經』を結び付け、その否定的ではなく肯定的なテーゼから絶対矛盾の自己同一(coincidentia oppositorum)的な「輪廻即涅槃」を引用した。南条文雄校訂本が大きくその雑誌に広告されて、オットーにとって全く幸運な出会いであった。しかしより禅的な叙述は『十牛図』の解説にあったので、一九二六年の『西と東の神秘主義』では、補遺(Anhang)で「上への開け」(das Nach-oben-Offene)と云う術語と共に、拘わりを捨てる禅的实践を捉えることに近づいた(*West-östliche Mystik*, 1971, 172-174; 269-272)。これは最後に読んだ大峽秀栄の*Zen*, 1925に依る所が大きい。

牛という悟りを得てから、それを放下して市井に隠れる(実利他行の)「土面灰頭」は、神秘主義の概念をうち破るものであった。しかし禅の利他行については既に1923で述べている。入室参禅の教育(接待)を受けないと禅は理解できないが、オットーは可能な限り、限界ある環境で禅を理解しようとした。(この雑誌は宗教学資料館と大谷図書館に依った。)

神話と宗教哲学

——ベルクソン、ギュストルフ、キャンベル——

安藤 恵 崇

ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』には神話 myth について立ち入って論じた箇所は表面的には全くないが、「仮構機能」論 (fabulation/myth making function) は「完全な神話論ではないか」というのが、まず第一点目の提案である。このような方向で捉えることは、『二源泉』と二〇世紀の新たな宗教学の展開の中心を占めた宗教現象学とが対立するものではなく、両者の間を媒介する立場が可能であるということに帰結するのではないかとというのが、第二点目の提案である。そうした立場は、これまで十分に展開していきそうであるにもかかわらず、寡聞にして知らないが、ジョルジュ・ギュストルフ『神話と形而上学』(Mythe et métaphysique: introduction à la philosophie, Georges Gusdorf, 1953 [Flammarion, 1984]) はそれに相当する。このように宗教現象学と宗教哲学がこれまで媒介されがたかった理由は、恐らく、宗教哲学の主観性が近代的意識を中心に置いており、宗教現象学の提示する伝統的社会的実存のあり方というのは、人間性の参考資料ではあっても、対岸の問題とされてきたことがある。その上、多くの場合宗教哲学は「我々の宗教」の非神話化という方向にすすんできた。しかも哲学が人間のあらゆる基底的・根底的なあり方を問題と

するならば、当然、理性的近代人だけではなく、ありとあらゆる人間のあり方がそこにおかれるような場所のようなものが要請されるのは法外な期待ではないだろう。

さて、ベルクソンの仮構機能論を論じるために、あえてここでニーチェのアフォリズムを出そう。「真理とは、それがなくてはある種の生きものがいきていけないかもしれないという種類の誤謬である。生にとつての価値が結局は決定的である」(『力への意志』四九三) Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt. (Wille zur Macht, 492) つまり、仮構機能とは単なる機能主義的な宗教解釈ではなくて、実存的な「それがなくては生きられない何か」の集合表象であるとベルクソンは語っているように思われる。どれか一つの表象を真理としてしまえば、他は全部誤謬というのは、もはや今日その解釈ははなはだいただけないものである。とすれば、すべては誤謬にして真理であるという解決しかない。しかもそれが、「ある人たちが、なくては生きられないもの」に関わっている限りでの真理なのである。ベルクソンによればそれらを越えるのはただ神秘家の経験だけだが、それは大多数の人間には到達不可能である故、大多数の人間はどこまでも比喩的表象を去ることはできない。

一方、こうしたテーマは、神話学者ジョーゼフ・キャンベルのなかにみることができ。キャンベルは、神話とは究極的な語り得ない何かに人間を導く比喩であると語る。その意味で、ゲーテの『ファウスト』の有名な最後の部分を引用する。

Alles Vergängliches ist nur ein Gleichnis. (Goethe, *Faust* 12104-59) 「なべての移ろひゆくものは、虚像（比喩—イマージュ）にすぎない」。つまり、時間的世界の中で生成するどのような神話も究極の何事かの映像・喩え・イマージュなのだといふのである。さらに、彼はこのゲーテの表現をもじったニーチェの言葉を併記す。Alles Unvergängliches—das ist nur ein Gleichnis. 「なべての恒常のもの〔永遠のもの〕は比喩にすぎない」(Also sprach Zarathustra—Auf den glückseligen Insam) いかなる永遠性の表現、とりわけ西洋の存在神論的な、恒常不変の永遠性—そうしたものも人間の表現としての一面を持つ限り、比喩なのである。こうした問題こそ宗教哲学の究極的主題といえるのであり、しかもキャンベルはそうしたことが単なる観念ではなく、我々の「経験」の次元において、つまり救済や解脱、超越ということが求められる究極性において問おうとしているのである。

ベルクソンの宗教哲学における

神秘家の意義

鶴岡賀雄

『道徳と宗教の二源泉』(一九三二)の基本テーゼである閉じた宗教(「未開宗教」を典型とする)と開いた宗教(「神秘家」が実現しているとされる)の区別は、理念的には一定の明晰さ

を有するにせよ、宗教史の事実には照らしての区別は困難だといふのが大方の実証的宗教学者の感想だろう。ベルクソン自身、ある意味でそれを認めている。そこで、同書自体がそれに拠つて書かれている学問的ないし哲学的知性が両者の関わる際の態度の相違という観点から、この区別の性格に一つの光を当ててみたい。

ベルクソンは閉じた宗教を知性(intelligence)以下、開いた宗教を知性以上のものとするところがある。前者の本質は、当時の未開宗教論を検討する中から、人間が知性をもつが故に生ずる生の不安と利己主義を、さまざまな仮構作用(Tatundion)によつて予め防御し、社会の秩序と生存への意欲を維持させるもの、と捉えられる。こうした説明は、一見不合理に見える信仰内容や実践の根本機能を明らかにすることで、閉じた宗教の存在理由がある意味で合理化するものであり、論の当否はともかく、宗教学的知性の営みの典型とも見える。しかし、閉じた宗教の意義がこうして学問的知性によつて解明されることで、当の知性(の持ち主)はその宗教を「信ずる」ことができなくなる。むしろそうした不信を前提とする近代的学問的視点からベルクソンは宗教を考えている。あるいは、このような学問的知性で解明された限りの宗教が閉じた宗教であると言えよう。そして、これと区別された開いた宗教が「知性以上」の何かだとされるのならば、それは、宗教学的ないし哲学的知性によるその本性の解明によつても、それへの不信が結果しないものであるはずである。たしかに、これも当時の様々な神秘主義論の検討の中から(但し独特の偏差を伴つて)取り出

されたベルクソンの神秘主義論によれば、神秘家とは、学問的・哲学的知性の持ち主にも呼びかけ (appeal)、惹きつけ (attract) てやまない力をもつ偉大な「人格」だとされている。こうして各自の魂の内奥に見出される神秘家への共感の事実、これが、開いた宗教を想定する実証的根拠であり、その状態をベルクソンは、芸術家や哲学者の創造行為を生み出す（知性以上の）情動の経験、努力の経験に準えて語る。さらに、そうした情動が現に存することの根拠は、知性の縁暈に残るエラン・ヴィタールの未発の可能性におかれる。かくて、知性がその本質を認識する対象ではもはやなく、学的知性の活動をも巻き込んで人が情動的に惹きつけられる限りでの宗教が、開いた宗教であると言えよう。

このようなベルクソンの宗教哲学における神秘主義の意義を、次のようにまとめたい。まず、ベルクソンは実証的研究を利用するが、実証的研究者ではなくその哲学的解釈者であり、その解釈は自らの形而上学の延長線上で行われる。『二源泉』のキリストはキリスト教のキリストではなくベルクソン哲学のキリストだとされる (H・グイエ) のと同じことが「神秘家」についても言える。従ってベルクソンの神秘主義論において問うべきは、神秘主義とは何か？ という実証的宗教学の問いであるより、ベルクソン哲学の中の神秘主義の意義、位置である。ではあるが、これは同時に、神秘主義とは何かをもある意味で示している。というのも、神秘主義とは、何らかの具体的同一性を保って客体的に存在するものと考えるより、キリスト教とは（あるいは宗教とは）何かを、その真理性への知性

主義的疑問・批判が深刻化した中で改めて、ただし肯定的に問おうとするとき、知性主義的宗教理解ないし宗教批判に対抗する原理として導入される、「宗教の理想的可能性」を言う言葉と考えた方がよいと思われるからである。ベルクソンの宗教哲学はそうした神秘主義論の代表的な一つであり、その意味ではベルクソンの哲学自体が、神秘主義なるものの歴史を構成する重要で典型的な一つと見ることができると言える。

救いの二つの道

—— 詩歌と信仰の様相 ——

植田重雄

宗教は芸術の橋によつてその本質を伝えようとして来た。また芸術は宗教を根としてたえず芸術を生み出して来た。これについてすでに考察して来たので、今回は別の観点からさらに問題を考えてみたいと思う。たとえば現代においては宗教を背景に持たず人間自体の営みとして芸術を考えてゆくこともあり、人生の最後に宗教的なものを受け入れる例もある。しかし文学に打ち込む人は僅か十七音字、三十一音字のような小さな詩歌に一身を投げうつている。これは文学の中にしばしば見るところである文学にも一種の救いのようなものがあるから、これに熱中し、生涯をかけるのではないかと思う。これは宗教とは異質なものと区別することは容易である。本日の発表では悪戦

苦闘の末に宗教にたどりついたのではなく、はじめから宗教の中に身を投じ、その中から文学が展開したという典型を取り上げてみることにする。

若くして発病し、ハンナ・リデルの設立した回春病院にはいつた玉木愛子はつぎのような句を詠んでいる。

句にゆだね神にゆだねて去年今年

俳句は療養生活で病友にすすめられてはじめるが、愛子は俳句と信仰（祈り）が貫いている。

蜂うなる春らんまんの眞書かな

拝堂を出ればうつし世花吹雪

やがて病状がすすみ手足を切断し、全盲となる。礼拝堂にゆくのには乳母車に載せてもらった。

毛虫はへり蝶と化る日を夢見つつ

句にゆだね神にゆだねて去年今年

醜い毛虫がわれであるがいつかは羽化して美しい蝶になることを夢見る。神のもとにゆく日进行。

年豆を夜空に投げて泣く娘かな

世から離れて知られぬように家の奥に閉じこもつていたとき、節分の日に妹にすすめられて神社におまいりをしたときを回想した句である。

死の影に癩の一喝初笑い

今年あたり死ぬかもしれぬと思つたら癩がまだだと一喝したという。

揚雲雀めしひに架かる天の階

天地をのぼり降りするヤコブ伝説を踏まえての一句。天に啼

いて飛んでゆく雲雀とともにあることを夢に見る、愛子は八十才で世を去った。

北条民雄の「いのちの初夜」は療院にはいると、文学好きな先輩から「ここにいる病人は人間じゃない。人間であることをすべて棄て去つて生命そのものにならなければならぬ」といわれる。小説の題名はここからとつたものである。川端康成は民雄の小説を高く評価した。しかし過労のため癩が重くなり、結核に冒され二十五才で世を去った。民雄は宗教的なものを直接見出せないが萌芽としてたくさん展開すべきものがあつたように思われる。

津田治子も発病後、何度か自殺を考えたが、ついにエダ・ライトのはからいで回春病院にはいった。エダ・ライトはハンナ・リデルの姪で、伯母の死後救癩の事業を受けついで。

美しき死を癩院に遂げよとぞきびしくやさし今日の長老
現身にヨブの終りの倅はあらずともよししぬびてゆかな
自己に与えられた苦難を忍んで一生を生きようとする。最後に目を冒され腹膜炎を併発し、死の近きとき、「命終のまぼろしに主よ頭ち給へ病みし一生をよろこばむため」を遺詠とした。

プラトンの死生観

— 宇宙論との関わりから —

土井裕人

プラトンの死生観を捉える場合、ロゴスによる哲学的な表明とミュートスによる宗教的な表明の二つの極が見出される。前者は、『パイドン』に代表される魂の不死証明に関して論じられているものであり、後者は『ゴルギアス』や『国家』といった対話篇において、真実を教示するミュートス（神話）という形式で提示されていると言える。後者の死生観は、ピュタゴラス派の思想や密儀宗教の要素を引き継ぐものであり、一言でいえば「生きていることは死んでいることである」という死生観である。従って、単純に考えれば、プラトンの死生観においては、われわれが日常世界で捉えている生と死が逆転しているということになるのである。何にとつての生あるいは死なのか、また、そもそも生や死とはどういうものなのかを考えなければならぬ。『ゴルギアス』に引かれた「身体（ソーマ）は魂の墓（セーマ）である」という言葉から解るように、「生は死である」という言葉は、「身体にとつての生は魂にとつての死である」という意味とともに、「身体にとつての死は魂にとつての生である」という意味を持つことになろう。プラトンにとつての人間の「本体」は魂であつて身体ではないので、彼の死生観はここで相当に厭世的・現世逃避的であるように見える。じつ

さい、『パイドン』においても、身体からの浄化に努めて魂の解放の時（「死」）を待つことが、真実在への知に至る方途として語られている。従つて、今生の人間は身体という牢獄で苦役に服しながら、死という解放のチャンスを待っているということにもなろう。では、この世での人間の生にはいかなる積極的意味もないのだろうか。そうだとすれば、プラトンの国家論も、何も不要になつてしまふと思われる。おそらく、この問題は、一人の人間の或る一回の生という視点からではなく、人間の生と死の舞台である宇宙という全体的視点から捉え直す必要がある。

そこで、本発表は、宇宙論の著作として知られる『ティマイオス』を手がかりとして、プラトンの死生観の考察を試みる。同篇では、宇宙が完全なものとなるために、人間をはじめとした種族が不死ではなく死すべき定めをもつて制作されたときれている。従つて、宇宙論的視点から見た場合、人間の生は——神的部分であるヌースのはたらきが混乱して出生するように苦労が多いとしても——宇宙全体において役割を担い何らかの寄与を企図されているという点で、必ずしも無意味なものではないと言える。また、『ティマイオス』においては、魂に宿るヌースに本来のはたらきを取り戻して最善の生を全うすることが、人間の常なる責務として主張されている。これは、人間がマクロコスモスとミクロコスモスの照応に従いながら、知的な生きものである宇宙という神を模倣してその知を学ぶことである。これはまた、本来の在り方を喪失した状態で生まれてくる人間が、本然の神的な在り方を恢復することによつて、生死と

いう二項対立の次元から不死という次元へ上昇あるいは帰還することとも考えられる。このような『ティマイオス』の主張は、『ゴルギアス』や『パイドン』におけるプラトンと必ずしも矛盾するものではないであろう。それぞれの対話篇の背景による違いはあるにせよ、プラトンの所説の根底にあるものは、この世界における生の軽視ではなく、ヌースを持つ魂の世話を第一に行うことによつて、自らの存在を可死的な在り方から不死的な在り方に向きかえることと考えられるためである。以上のように、プラトンの死生観においては、この世界において「不死性に与りながら生を善く生きる」ことも示唆されていると思われる。

ハイデッガーと中世神秘主義の諸問題

田中敏明

一九七六年一月に神学者のベルンハルト・ヴェルテと交わした対話で、最晩年のハイデッガーは、マイスター・エックハルトの「離脱」(Abgeschiedenheit)の概念について詳細な説明を求めた。後期思索の根本的テーマとなった現代技術への問いの途上で、ハイデッガーはエックハルトに一瞥を与える。形而上学的思惟の最終形態としての技術の支配を克服するためには、近代的主観性の根底に存する「意志」を捨離しなければならぬ。『アンキバシエ』(一九四四/四五年)における「物への

関わりの内における放下」(Gelassenheit zu den Dingen)という態度は、物がその固有な自性の内に留まることを拒絶された非性起としての非世界を反転するための起点となるべきものである。ハイデッガーは、真正の大神秘主義の内に「思索の極度の鋭さと深さ」を認めた。だが、エックハルトへの彼の関心は、一九一〇年にフライブルク大学の神学部で聴講したヨゼフ・ザウアーの『中世神秘主義の歴史』にまで遡る。

ハイデッガーは、一九一五年に教授資格論文『ドゥッンス・スコトゥスの範疇論と意義論』を提出した後、中世スコラ学の真理問題を考究するために、エックハルトの哲学的解釈を構想した。だが、第一次大戦による伝統的価値体系の最終的な崩壊を経験したとき、動揺したキリスト教信仰を根底から基礎づけ直すことが新たな課題となった。そして、ルターがタウラーの説教集や『ドイツ神学』に生ける宗教性を見出したように、ハイデッガーは、中世神秘主義を手引きとして、「真の現実性と現実的な真理への突破」を企図したのである。

一九一九/二〇年冬学期の講義のために、ハイデッガーは、『中世神秘主義の哲学的基礎』という草案を用意していた。一三世紀にスコラ学の完成と軌を一にして成立した中世神秘主義は、「哲学の極端な合理主義化」に対する意義と見做される。だが、ハイデッガーが指摘しているように、スコラ学と神秘主義の関係は、「合理性」と「非合理性」という対概念によつては把握され得ない。宗教的体験は一切の理論的なものに先立った事実的な生の経験を基盤としている。神秘主義は非合理的な体験ではなく、形而上学的な諸概念を媒介とせず、前理論的な

宗教的体験をその直接性において表現したものと云える。神と人間との関係は、宗教的生の遂行によって開かれるのであり、信仰という体験の内では既に持たれている。ハイデッガーはそこに「神への人間の魂の原関係」を見て取ったのである。

ハイデッガーは「有と時」以後、西洋的—ヨーロッパ的思惟の根本動向としての形而上学との対決を企てた。中世スコラ学は、古代のオントロギーに定位して、神を「最高の有るもの」として実体的に把握した。ハイデッガーは、「神への誤ったオンテッシュな信仰は根本的には神喪失ではないか」と問うているが、近代における「神の死」という出来事は、神が有るものの究極的根拠として把握されたことの必然的な帰結にほかならなかった。だが、ニヒリズムは、形而上学それ自身から招来したものであるがゆえに、新たな根拠を措定することによっては克服され得ない。われわれは、根拠への問いの「何故」を「何故なし」に転じなければならぬのである。

後期ハイデッガーにおいて、有それ自身が主題的に問われ、有の現前のための開けた場所が「有の開け」と名づけられた。この開けの内では物が物となり、世界が世界となる。だが、この転換は人間によってなされ得ることではなく、神を必要とする。ハイデッガーは、「有は神である」というエックハルトの命題を「有が神をあらしめる」と解釈した。思索の課題は、神の現前を可能ならしめる有を明け開くことである。だが、有の問いの徹底化によってあらしめられる「最後の神」という語が何を名づけるべきかという問いが未決定のまま残されている。

ハイデッガーのパウロ書簡解釈

若 見 理 江

一九二〇／二一年の講義「宗教現象学入門」は、大きく二つの部に分かれており、その第一部では方法の問題が、第二部ではパウロ書簡が扱われている。この講義でハイデッガーは、方法の問題を念入りに考察するつもりであったが、学生たちの抗議によって方法についての考察を途中で打ち切り、当初の予定を変更してパウロ書簡の解釈を行うことにした。とは言え、第二部のパウロ書簡解釈も、第一部で論じられている方法に基づいて行われており、ハイデッガーにとって宗教的なものを論じる上で重要であったのは方法であったと言える。

さて、ハイデッガーは、宗教的なものを「事実的生の経験」に見出そうとする。この「事実的」という表現は、通常「事実性／妥当性」という対立で考えられている、いわば「規範的なもの」や「理念的なもの」と切り離されたものではなく、そのような対立が生じてくる以前の私たちの実際のありようを意味しているのであり、また、ハイデッガーは「事実的」という表現を「歴史的なもの」から理解している。この「歴史的なもの」という概念も、「超時間的なもの」と対立した歴史概念ではなく、事実的生が生が生成してくるありようを意味している。つまり事実的生は、自分が経験することによって自己のあり方が規定され、またそのように経験された自己からさらに自己を経

験していくというあり方をしているのであり、ハイデガーはこのようなあり方を「歴史的」と見なしているのである。

講義の第二部で、ハイデガーはパウロの「宣教」という行為を主題にし、主に「テサロニケ人への第一の手紙」を取り上げ解釈している。ハイデガーは、事実的生を「周囲世界」、「共世界」、「自己世界」という三つの世界から特徴づけているのだが、この「自己世界」は、他の二つ、つまり物との関わりや他の人々との関わりから切り離されたものではなく、常に他の二つの世界と結びつき、これらによって規定され、また働きかける自己のあり方を意味している。つまり、パウロは手紙においてテサロニケ人へ向けて語っているのであるが、ハイデガーは、その行為の内にパウロ自身の宗教理解を見て取るのである。

ハイデガーは、「経験」を、つまり「経験すること」および「経験されたこと」の両方を表現するために、「形式的告示」という方法を用いている。この方法は、「関係」、「遂行」、「内実」という三つの意味方向から成り、前の二つは「いかに」という契機を、後の一つは「何」という契機を表している。「関係意味」は、前述した三つの世界への関わり（いかに）を意味しており、この関わり（関係）に即し、遂行すること（遂行）によって、事実的生（内実）が示される。

つまり、ハイデガーは、手紙におけるパウロの宣教の「いかに」に即して問いを遂行していくことによって、問う者がパウロの経験の遂行連関を「共に経験すること」ができ、そして、この過程を理解することを通じて、原始キリスト教的宗教性の

規定、すなわち「原始キリスト教的宗教性は事実的生の経験そのものであり、時間性を生きる」という規定を明らかにすることができると考えるのである。ハイデガーは、手紙においてパウロが「なつた」や「知っている」という表現を頻繁に用いていることを指摘し、またパウロがテサロニケ人の関心を彼らの自己自身のあり方へと向けさせようとしていることに注目している。ハイデガーにとつてこのことは、自己自身のあり方が問題となっているということであり、つまりは「時間性」が問題になっているということの意味しているのである。

ル・フォールにおける「愛」

八木 博

ル・フォール作品には、すべて、愛が通奏低音として鳴り響いている。ここでは、目に見える形での、横軸としての水平の人間と人間との愛を描くことによって、目に見えない、縦軸としての垂直の神と人間との愛が浮彫りにされている。

ドイツ語 *lieben* が、語源的に、*loben*, *erlauben*, *glauben* と同族の言葉であるということは意義深い。その際 *lieben* が、麗しい行為に対しては、*loben* という形で表出され、それとは逆の、悪しき行為に対しては、*erlauben* という形を取り、そして又、人生すべてに対して、その根底には、*glauben* という形で自己のすべてを賭けて生きてゆくことを、示唆している。

一九五七年に上梓された作品「不壊の塔」では、主人公ポーヴォー公において見られるように、「不壊の塔」の囚人マリ―・デュランのキリスト者としての姿に触れて、神の神聖さを喜びの内に賛美しないではいられない。生ける神との触れ合いからほとぼり出る賛美は、ポーヴォー公を旨めさせ、自らが囚人と成り代わる程、生き方を一変させてしまう。その姿は、神への賛美は絶え間なく続き、人間の存在全体が深く関わるものであることを端的に伺わせる。

主人公のポーヴォー公に見られるように、「美しい魂」に触れた時、Iobanという形で表わされる行為は、他者への Iieban が、実はそれは、究極的には、被造物の創造主への Iieban に他ならないことが看取される。

一九四〇年に刊行された作品「フォン・バルビーの修道女の召命」では、主人公のフォン・バルビーの修道女は、自らの命を奪われながらも、悪しき魂に触れた時、それを erlauben できる稀有な魂が描かれている。キリスト者にとつて、神は、赦しを特性とする全能者であり、イエスは、裁く為ではなく、赦す為にこそこの世に来て、十字架につけられた者であるように、他人に対する赦しは、人間が神に願う赦しと密接に結びついて、キリスト教の教えの中核を形作り、キリスト者には、父なる神やキリストが行うように、愛によって赦すことを求められている。

「悪しき魂」を前にして、erlauben という形で表わされる行為の根底には、ここでも、他者を Iieban という目に見える形を通して、最深のところまで、目に見えない創造主を Iieban が

見て取れる。

ル・フォール最後の作品「大聖堂」では、主人公の少女アンゲリーカは、過酷な現実に在って、不確かな未来に対して、一人の人間として、嵐の中に毅然として立つという素朴な行動をもって、Irauben 態度を表明している。ル・フォール作品における、登場人物の Irauben という形での行為の根底には、それが宗教経験であると同時に、神の啓示への応答という認識が窺える。そこでも、目に見える形での他者への Iieban を通して、実はそれは、煎じ詰めれば、不可視的な創造主への Iieban であることが感得される。

ル・フォール作品の根底には、キリスト教文学として、救済の神秘と治癒の神秘が、信仰の地平から感知されていることが窺える。そこには、今なお生きている、創造主であり、父としての神の働きが厳然として息づいている。

Iieban が Ioben, erlauben, glauben そのものとして描かれているル・フォール作品を支えているものは、神が歴史の経過を保障し、彼岸での来るべき「楽園」を保障するというキリスト教文学の真髓が、雄渾な筆致で描かれている。

S・キエルケゴールにおける
《心理学的実験》の意義について

平林孝裕

《実験》、より正確には《心理学的実験》という方法をキエルケゴールは、『反復』や『責めありや？―責めなしや？』において用いている。もとよりキエルケゴールの述べる《実験》は、今日の科学における実験ではない。それはひとつの《文学的創作》であり、かれの人間心理の観察にもとづいた「仮想的な構成」(H・V・ホング)である。しかしながら、キエルケゴールの実験は、単なるフィクション、物語や小説以上の意義を担っている。

たしかに《心理学的実験》は、キエルケゴールの創作であつて、通常の意味で現実の出来事ではない。しかし、キエルケゴールによれば、それは直ちに非現実的であると言われるべきではない。なぜなら《実験》には、かれが「諸範疇」、もしくは「理念性」(Idealitet)と呼ぶような、個々の現実にくままれ、これらを成り立たせている本質的な何かを描き出されているからである。その限りでキエルケゴールの実験はむしろ「現実性」を有すると断じられる。

キエルケゴールが、《実験》において展開しようと願っているのは、この「理念性」にほかならない。その実験の展開において、個々の現実にくままれる偶然的な要素が整理されて、理

念性が、どの個人にも関わりのある事柄として提示される。読者は、その理念性にみずからの可能性として直面するよう仕向けられる (ab esse ad posse)。存在から可能性へ)。それにとまらず、この可能性を自分自身の問題として受けとめ、今度は読者自身において現実的なものとする (ab posse ad esse)。可能性から存在へ)よう、そう試みるよう促される。読者における可能性と存在(もしくは現実性)とをめぐる二重性が実験には仕組まれている。

《心理学的実験》の仕組みを、いつそう効果的に機能させるために、実験においては《結末》の呈示が意図的に回避されていると、キエルケゴールは主張している。

一般に読者は、それが物語であれ、小説であれ、それらには当然、ある結末が用意されていることを期待している。けれども《実験》は、あえてその期待を裏切る。読者のこのような期待が裏切られたとき、ある種の居心地の悪さとも言うべきものを読者は体験しなければならぬ。そしてこの居心地の悪さを解消しようとすれば、読者は、みずから有りうべき結末を創作しなければならぬだろう。結末が与えられないことによつて、読者は《実験》の提示する問題をみずから考えるよう欺かれるといえる。

このような《実験》の眼目は、ホラティウスの格言をもつて「ソノ話ハ オマエノコトヲ 言ッテイルノダ」(de te narratur fabula)と表現される。キエルケゴールは、《心理学的実験》という文学的手法を駆使して、読者に「仮想的現実体験」とでも言うべきものを提供しようとしているのである。

キエルケゴールの作品で、『実験』を方法として標榜しているのは、すでに述べたように「反復」および「責めありや?—責めなしや?」であった。しかしながら、かれの他の著作でも、必ずしも明示的ではないにせよ、『実験』的方法が活用されている場合がしばしばみられる。(たとえば『哲学的断片』、『断片への後書』が挙げられる。) 今日までの研究でこの点は十分に注意されてこなかった。したがって『実験』という方法、もしくは戦略がキエルケゴールの著作活動において、どのように活用されているか、がさらに精査される必然性があると思われる。

マザー・テレサに於けるインターレリジヤス・エクスピアリانس

濱田 陽

マザー・テレサの日々の活動の精神的糧をなすが、ミサ、すなわちカトリックの聖体拝領の儀式である。彼女は、その祈りの中で出会うものを、「生きている神」(Living God)と呼ぶ。それを次のように図式化できるだろう。X↓M (1)

ところで、マザー・テレサのミサには、無限者から彼女への範式(X↓M)と別に考慮しなければならない第二の側面がある。マザー・テレサの言葉によれば、それは、「悲惨な身にやつした」(distressing disguise) キリストが接近することによ

つて成立する、傷ついたりアルな人が捉えられる側面である。マザー・テレサの祈りの中で、「傷ついたりキリスト」が、彼女が心に思い描く人(neighbor II)に接近する側面を、次のように図式化することができる。x↓N (2)

つまり、ミサにおいて、マザー・テレサの胸中では、「神」(X)がマザー・テレサ自身(M)に接近し、同時に、「傷ついたりキリスト」(x)が具体的な人(N)の姿に接近していく。これらの重層的過程により、マザー・テレサの心の中では、限りなく無に近づこうとする彼女自身によってとらえられる「神」と、人に分ちがたく結びついた「傷ついたりキリスト」とが、並存することになる。X M x N

以上のミサの祈りの経験は、具体的な修道会の外的活動において、二重の推進力を彼女にもたらす。まず、マザー・テレサは自身の「生きている神」(X)を、具体的な人と共有しなければならぬ。また、マザー・テレサは、現実にと人と結びついた「キリスト」(x)に出会わなければならない。それは、この「キリスト」が、渴いた者であり、彼女の手によって渴きを潤されることを待ちつづけているためである。

$$\begin{array}{ccc} X M & & X M \\ x N & & x N \\ & (3) & \end{array}$$

範式3のポイントは、マザー・テレサの自己が人に向かうのではなく、むしろ、マザー・テレサと結びついた「神」(X)が、人(N)に向かい、マザー・テレサ(M)は、人そのものでなく、人と結びついた「キリスト」(x)に向かうことである。つまり範式3では、XとN、Mとxが互いに関係し合う。

このとき、マザー・テレサ(M)と人(N)は、媒介なしに、いわば素のまま対峙している。ここでは、両者の間には、同一の宗教言語によって通約可能なものはない。マザー・テレサにとっては、自己(M)は、Xを捉え運ぶために、限りなく無に近づいた主体である。また、人は、自身が捉えようとする「キリスト」の受け皿ではあるが、人そのもの(N)は、実はマザー・テレサの知覚、霊的把握力の外側にあるものである。このことから、実際の人に、人自身が経験可能なXを留保し、畏敬する彼女の態度が生じてくる。

つまり、マザー・テレサは無に近い状態でそのままの人に対峙し、そこから、その人がヒンドゥー教、イスラム教、仏教、キリスト教、無宗教という属性をもつことのかげがえのなさを把握する。事実、それらの属性は、マザー・テレサにとって二次的なものではない。例えば彼女は、自分の開いた「死を待つ人々の家」(home for the dying)で看取った人を、その人自身の宗教形式によって葬る。ヒンドゥー教徒はガンジス川で火葬し、イスラム教徒にはコーランの一節を唱える。このような実践を最高の宗教的自由の感受性をもってつらぬくことは、「生きていく神」を人にもたらすだけでなく、人に「キリスト」を見るだけでも不可能であろう。これは、それぞれの宗教を尊重するという、観念的レベルの事態ではない。私は、このような特徴をもつ、範式1、2、3で示したマザー・テレサに見られる経験綜合を、インターレリジナス・エクスピリアナス(inter-religious experience)の一形態として表現したいと考

哲学はキリスト教的悪の規定を

許容できるか——根本悪と原罪の区別——

福 光 瑞 江

これまでキリスト教神学は悪の問題を常に有神論に対する挑戦として一つのディレンマの形で提示してきた。神が完全に善であるならば、神は悪をなくしたいと望むはずである。神が全能であるならば、神は悪をなくすることができるはずである。ところが悪が存在する。それゆえ、神は全能でもなければ、全善でもない。この種の有神論に対する挑戦は、悪の究極的な責任が創造主である神に帰せられることを物語っている。

これに対して、アウグスティヌスの神議論は、悪の存在を創造主の責任にはしないという図式をとる。彼は悪の起源を、義なる原始的状态からの人間の墮落、つまり原罪として説明する。これが、悪事を働くかもしれないという可能性と神の創造ということを、切り離しては考えられないものとした。

ところで、カントのような哲学者は、悪の存在を創造主の責任にはしないというアウグスティヌスの神議論に賛成する。しかし、悪の起源が義なる原始的状态からの人間の墮落、つまり原罪に帰せられるとき、彼らは意義を唱える。なぜなら、悪事を働くかもしれないという可能性と、神の人間創造ということとを、切り離しては考えられないものとした原罪概念は、「この」行為者が犯した「この」悪の原因に到達することに失敗し、悪

の責任の所在を見失わず誘因となるからだ。それ故カントは、原罪を許容するキリスト教神学に対して、悪の存在を創造主の責任にはしない点のみを継承し、これを道德論的に発展させ、悪の所在を徹底して人間の主観の内に指定する。

哲学者が神学者と袂を分かつ二つめの理由は、アウグステイヌからトマスへと引き継がれる「悪を善の欠如」という規定である。この規定は、善悪の区別が質的な相異ではなく、量的な相異でしかないという印象を与える。つまり、悪は善に比べて、量的により制限されたもの、より劣つたものとして理解される。そうではなく、悪には善とは異なる固有の働きがあり、善に対立する悪は「a (das positive Böse) であつて、単なる善の欠如としての悪」0 (das Nichtgute) ではない、というのがカントの主張である。善悪の区別は全く本質的であつて、善と悪との中間項は存在しないのである。そこで、カントは悪_aを人間本性に現実態として存在する根本悪と捉える。彼は、悪の原因が主観以外の外的な原因に帰せられることを許さない。それゆえ、彼の悪の規定から、神の意志に反するという意味の「罪」あるいは「原罪」が捨棄される。悪の存在を創造主の責任にしないというアウグステイヌ的な神義論を正しく継承するならば、悪の責任の所在は、神でもなければ、人類の始祖アダムでもなく、自由な行為を遂行した行為者自身に帰せられなければならない。

ところで、現代の神学研究者プランティンガは、形而上学的悪（積極的対立者としての悪を没却し、被造物の不完全性という否定概念に還元する）を想定しないで、悪の問題を宗教的か

つ道德的な問題として扱う。彼は、神の全善が悪の存在と矛盾なく両立することを論理的かつ蓋然的に示す一方で、「悪い事態を含意する善」に注目する。これは、苦痛や苦しみを通して、自由な存在者である人間が、「神の子」となるために魂を形成させるように仕向けるための、悪は存在する、と説くイレナエウス神学の影響を物語っている。

ここで、哲学と神学の相異を顕著にする二つの事柄を要約しておこう。①哲学者は「道德的な悪」にのみ関心をもち、その起源を主観の意識に指定できるが、道德的な悪のみならず自然悪の根源をも確定せざるを得ない神学者は、主観以外の外的な原因を求めて自然因果系列を背進して、最終的に宇宙を創造した神を引き合いに出さざるを得ない。②カント的な善と悪の完全な二極対立を支持する者は、「善の欠如としての悪」つまり「善に変化しうる悪」を許容しない。

「対話」の問題

——精神と心の相違を介して——

花岡 永子

現代の宗教において「対話」が問題となる場合には、先ずM・ブーバーでの「我₁汝」関係の対話が思い出される。そしてブーバーでの根源語である「我₁汝」関係の基礎には、カントによって打ち建てられた、他者のための道具や手段のみには

決して墮してはならない目的自体としての各人の人格の尊厳性が存している。しかも対話の根底には、人間は対話によってしか相互に理解し合えず、相互に人間として成長して行くこともできないという、人間であることの暗黙の前提としての「対話」の大きな意義が存している。

しかし、ブーバーでの宗教における『対話の倫理』(Gottesdienst, 1953)は、彼自らが語っているように、私たちの一人ひとりの「我」の外に我に対して「永遠の汝」として立てられた絶対的人格としての神と結ばれた「我-汝」関係を基礎としている。したがってそこでの「我-汝」関係においては、古代ギリシアのプラトン哲学以来ヘーゲルに至るまでの西欧の主流の伝統的な形而上学としての哲学の中心となっていた、生まれながらの理性を基礎とした「精神」が基礎となっている。しかしこの哲学で核心となっている精神については、J・デリダが「精神について」(De l'esprit, Heidegger et la question, Galilee, 1987)で次のような意味のことを語っている。即ち、M・ハイデッガーでの精神が、一九五三年のトラウクルの詩の解明に至って始めて、伝統的な西欧の哲学の精神性(Geistigkeit)を突き破って、炎(Flamme)の意味を込めた Geistlichkeit(宗教性)へと転換したと。西欧の哲学を批判してその根源へと帰還しようとしたハイデッガーすら、デリダの指摘の通り、精神の死復活を経験したのは、彼の六十代の半ばにおいてである。ハイデッガーより十二歳年長ではあるが、絶対的人格としての神を信じていたのであるから、ブーバーが Geistigkeit を突破して Geistlichkeit と表現もできるような

「心」へと転換し得なかったのは当然であったと言えよう。ところで、ここでの「心」は、生まれながらの理性の基礎の上で、ヘーゲルの言えば、意識や自己意識の段階を一步一步と連続的、発展的に積み上げて成就された精神がその頂点で、生まれながらの理性と共に大死を遂げ、いわば死復活を遂げた精神としての「心」を意味する。

しかし、ヘーゲル的な「精神」を引き継ぐブーバーでの対話に対して、西田幾多郎の宗教哲学における対話は、生まれながらの理性を基礎にした絶対精神の頂点に立つヘーゲル哲学での絶対理念としての神を勿論基礎とはしていない。またそれは、ヘーゲル的な精神との連続的な関係にある絶対的人格としての神を「永遠の汝」としたブーバー的な「我-汝」関係の上に築かれた自他の対話でもない。そうではなくて、西田哲学での対話は、大死を遂げた理性に基礎づけられて生まれ変わった精神としてのいわば「心」を核心としている。このような「心」は、例えば、大乘仏教で「心がそのまま仏」である(『無門闕』第三十則の「即心是仏」と同時に「仏とは心でも仏でもない」(『無門闕』第三十三則「非心非仏」と語られる意味における「心」である。

そこで本発表では、先にも述べたように、諸宗教における人間の相互理解と、人間であることに不可欠の条件である「対話」の問題を、精神と心の二概念を介して、以下の四項目に分けて考えてみたい。①ヘーゲル的な絶対的精神を目指す段階での対話(「我-それ」関係での対話)、②不安に戦く実存の段階での対話(絶対的人格としての神との、あるいはこの神の不在

後の虚無における、独我論的な対話、③プーバー的な「我」汝」関係での対話、④西田哲学におけるような絶対無の場所における対話（「我」汝」関係と「我」それ」関係との根源の開けでの対話）。

波多野精一とバルト

——その学的態度をめぐって——

石浜弘道

波多野精一の学的業績は、波多野宗教哲学として高く評価されているが、彼に影響を与えた思想家の一人が神学者カール・バルトである。彼はバルトを「宗教の本質の哲学的理解においてあの人から示唆を受け啓発されたところが多く、心から感謝しております。」と語っている。しかし一方で、波多野のバルト批判は痛烈である。「私はあの人々の神学あの人々の文章はどうしても好むことができません。あの人々の論述の大部分は Rhetorik です。美辞麗句の場合によっては幼稚な羅列です。」（菅岡吉宛書簡 昭一、六・一七）このような批判の生ずる理由として、哲学と神学の方法論上の相異、つまり啓示の真理は理性によって把握される—哲学、啓示によって把握される—神学という相違を無視した波多野のバルト神学に対する誤解に基づくという見方があるが、はたしてそうであろうか。

両者の学的立場をみると、波多野は宗教体験に基点をおきつ

つもそれに内在的な反省の働きを哲学の中心におく。一方バルトは神からの啓示のみを語り、この世（教会）の誤りをただす神学的思惟も啓示によってのみその真の力を得、啓示に支えられているとする。ところで、波多野が語るように、体験と啓示との違いは絶対的実在との出会いの出来事に対しその見方の相違から結果したものであるとすると、両者は同一のものを異なる立場から語っているに過ぎないだけである。ではなぜ彼はバルトに対して批判的に語るのか。

バルトにとって哲学に対する神学の態度は、神学者が「特定の哲学者の概念で語る」とき、それは「非常に危険」なことである。つまり、「いわば形式として用いられているに過ぎない概念が、特定の内容を持つことになり、それにひきずられて、神学者が、彼が神学者として当然言わねばならないことはまったく関係のない、思想の筋道にまで導きこまれることが、時として起こる」からである。よって、いかなる哲学的概念ともあまり長く、原理的に関わらないことが良いと言う（Credo, S. 158ff.）。

これに対して波多野は哲学の立場から反論する。「いかなる哲学的概念哲学的教説にもあらかじめ囚はれることなく必要に応じて自由に取捨選択すべし」ということは、哲学の如く原理に関する根本的態度決定を要求する学問に対しては、許されぬことであり、従って眞の理解も活きた確信もなしに、丸呑みにするといふ極めて不具面目なる態度が是認され乃至要求される。これは哲学否一般に学問的精神に対する許し難き侮辱である。」

（『宗教哲学序論』六三—六五頁）

波多野の言うように、バルトは哲学的真理を科学的真理と同じものとみなし取扱っている。科学的真理であれば、それは当事者でなくとも、客観的に証明可能なものであり、それを自己の学説の真理性を主張する手段としてどのように用いても、科学的真理は普遍であろう。しかし哲学的真理は、その当事者が「根本的態度決定」「眞の理解と活きた確信」のもとに使用される真理である。換言すれば、哲学的真理とは「私がそれと一体となり、私がそれに基づいて生きる真理」なのである。その真理は私なしに一人で普遍妥当性を持つものではなく、私がその真理に生きることとその眞実性が顕わとなるような眞理なのである。このような哲学の、自己の眞理に対する確信のためには命をも賭するという実存的態度をバルトが理解せず、単なる科学と同様なものとみなし取扱っているという点に、波多野の批判があつたのではなからうか。

柳宗悦のブレイク理解

——「想像」と「直観」の概念を中心に——

李 勝 鉉

柳宗悦（一八八九—一九六一）の思想形成上きわめて重要なのは、ウィリアム・ブレイク（一七五七—一八二七）に関する研究である。これによって彼は西洋の神秘思想を解釈し、さらにそこから東洋思想を再認識して、独自の宗教性を見出すこと

になる。この展開のなかで柳は、「想像」と「直観」の概念を軸としたとされている。本発表では、こうした指摘をふまえて、柳の宗教思想の形成過程を考察していきたい。

画家・詩人・幻視家として知られるブレイクの作品主題は、宗教的・宇宙論的なレベルで人間に内在する「神」の可能性である。柳は、ブレイク思想の核心にたどり着くべく研究（『キリアム・ブレイク』（一九一四）、「ブレイクの言葉」（一九二一）、月刊雑誌『ブレイクとホキットマン』）を進めた。その一方で、『白樺』第七卷（一九一六）からは、東洋の宗教観に關し大きな思想的变化を見せている。ブレイク研究は、この思想的転換の原動力となるものであつた。彼によれば、ブレイク思想の核心は「想像」の概念にある。「想像」の観念は彼の認識論の根底である。想像とは決して自己を外にした抽象的世界ではない。それは常に吾々の純粹な具象的経験である」とし、「想像の生活とは自己と神との直接合（Immediate Communion）」だと彼は述べる。

『白樺』での活動を通して近代西洋文化の研究と紹介を行つた柳は、超心理学や心靈現象にも興味を持ちはじめた。こうした志向は必然的に、「實在」や「神」の問題への関心に結びついたのである。法則や理性、分析的知識などを憎み、想像を重視していたブレイクの思想は、彼にとつて共感を呼ぶものであつたと思われる。特に、「自己と神との直接合一」と柳が理解したブレイクの「想像」概念は、その後彼が「直観」という東洋の宗教性を自覚するきっかけとなつた。「思想家としてのブレイク」（『白樺』第五卷四号、一九一四）において柳は、

「直観は実在を捕え得る唯一の力である」と述べた。「直観は主客の間隔を絶滅した自他未分の価値的経験」であり、「実在の直接経験」である。そして、「想像」の世界を神の世界とすれば、「直観」とはその真義において神を味わう心である、と定義するのである。柳は「直観」という概念を、心の働きをつかさどる論理に発展させたのである。

この後、柳の論文には、次第に二つの特徴が表れるようになる。まず、二元的対立の超越を試みる思想の展開である。『宗教としての真理』（一九一九）、『宗教的奇跡』（一九二二）、『宗教とその真理』（一九二二）、『神について』（一九二三）など、この時期の柳は宗教哲学を論じる著作を次々と上梓した。これらの著作で彼は、「直観」「無」「神秘道」「即如」などはすべて同一の概念であるとし、宗教の本質が、二元的な対立を超えたところにあるとらえている。つまり、「直観」は普遍的な宗教性であると強調したのである。

二点目の特徴は、「直観」を、実践を伴う力と捉えた点である。柳は「直観は実在を捕え得る唯一の力である」と考えた。この持論は、彼の芸術論において展開されていく。「ブレイクは彼の芸術的経験によつて此真理を明瞭に指摘している」とし、「人間そのものの表現こそ美であり、それを与える力は直観である」と彼は述べる。こうした議論は、同時代の行為的直観論が対象とした領域とは異なる分野の芸術的創作に関して、特に強調された。柳のこうした模索はその後、民藝運動を基礎付けることになる。

このように柳のブレイク理解は、「想像」と「直観」の概念

把握を通じ、宗教哲学と民藝運動とへの道を開く契機となつていった。その後、彼はこの異なる二つの領域を「美の法門」という独自の思想によつて結びつけていく。この点については、今後さらに考察を進めていきたい。

鈴木大拙の『日本的靈性なるもの』

について

和田 真二

鈴木大拙の『靈性』の思想はある意味では甚だ理解し難い。所謂、既存の論理学を無視するのではないが、その範疇に当てはまらないからである。靈性を説き及ぶにあたり、大拙は、靈性と精神の区別を明確にし、精神と云う言葉の中に含まれている意味をはつきりさせることにより、自ずから靈性の義も明らかになるとする。朱子や仏典中の言葉から、あるいは『左伝』や『漁樵対問』を引用して考察するも精神の二字は多義性を極める。その原因は、日本では元来の大和言葉の上に漢文字があり、その上に欧米から入ってきた言葉に、多くの場合、漢文的訳字を附したので、今日の日本語なるものは複雑怪奇を極めていて、との大拙の指摘は今日でも誰もがうなづけるところである。魂魄―精神―心、いずれも異字同義の文字と見ても、精神はいつとも心に帰着せしめるわけにはいかぬようだ。大拙の主張は次のところにある。即ち、つまるところ、精神又は心は必ず

物質と、何かの形態で対峙する。その意味で精神と云う時、常に二元的思想をそのうちに包んでいるから、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることは出来ない。二つが対峙する限り、矛盾・闘争・相剋・相殺等が生じる。それでは人間は生きていけない。精神と物質との奥に、どうしても、今一つ何かを見なければならぬ。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、又一つであつてそのまま二つであると云うことを見るものがなくてはならぬ。これを大拙は靈性と云っている。このような靈性的世界観が可能なのか。二元的世界が、互に矛盾しながら、しかも映発するような世界は実に、人間靈性の覚醒をまつより外はないのだと大拙は断言する。

この靈性の覚醒は個人的経験で、最も具体性に富んだものであるが故に、大拙は、靈性を有つて居て、どこに民族に限られたと云うわけのものではない。漢民族の靈性も欧州諸民族の靈性も日本民族の靈性も、かわつたものであつてはならない。しかし、靈性の目覚めから、それが精神活動の諸事象の上に現われる様式に、各民族に相異なるものがある。即ち日本の靈性なるものが話され得る、と述べる。

その靈性の日本的なるものとは何か。大拙の考えでは、仏教というものを空間的又は地域的な側面から見るとはならず、「まず日本的靈性なるものを主体に置いて、その上に仏教を考えたいのである。……初めに日本民族の中に日本的靈性が存在していて、その靈性がたまたま仏教的なものに逢着して、自分のうちから、その本来具有底を顕現したということに

考えたいのである。」と云っている。この見方は大拙独自の視点であり又主張するところでもあり、ここに日本の靈性の主体性が認識されるのである。

日本の靈性の動きは鎌倉時代に始めて自覚の域に達し、二つの方面に顕現した。一つは浄土系思想においてであり、今一つは禅思想においてである。前者は法然と親鸞によつて完成された他力の思想であり、法と親は法親の思想として一人格と見なさねばならぬと云うのが大拙の見解である。又、禅思想は宗教と云うよりも代々を経て日本人の寧ろ生活そのものの中に活動し今も現に生き続けている点を指摘している。

尚、その著作『日本の靈性』の序において、大拙自身の念願として、日本の靈性なるものを、日本宗教思想史の上に、跡付けたいとの思いがあることを記している。又他の日本の靈性についての著作とも考えあわせねばならぬことを指摘して反省の一助としたい。

「外」ということ

——アウグスティヌスとレヴィナスの場合——

松田健三郎

アウグスティヌス(以下A)はその回心の記述を「*rapidia cogitatione*」に収斂する。*cogitatio*とは、「ひとつへ集めること」即ち「神のもとへ」「内へ」ということであり、*rapida*

とはその挫折を意味する。「外へ」ということである。したがって、Aの信仰にとって、*rapida*の消去が課題となる。「三位一体論」ではこの挫折こそが、信仰の可能性とみなされる。この関係を図にたいする地の逆照射としての図と規定する。主題化されざるものの主題化の方法をそこに見る。

レヴィナス(以下L)は『全体性と無限』において、無限の場を思惟にもとめる。思惟をはみだすもの、即ち、思惟には内包不可能な存在者、それを「外部性」としての他者としての無限」ともいう。この「無限の他者」が「外部性」としてあるのは、現象の起源である絶対者を起点として現象を主題化するからである。しかし、一切の現象とその定義を浮き立たせる無限それ自体は定義されるものでもなく、全体化へ通じる視線に曝されるものでもない。「背景」、図に対する地、主題としてではなく主題化するものとして無限は自分を告げ知らせる。そして、「無限は発語する、このような無限、それが顔なのだ」。発語・ことばに対する見ることにおいては、外部性は内面性に吸収され、意味付与の所産として現れる。これに対してことばにおける外部性が内面性に転じることはない。分離された諸存在間の関連が諸存在を全体化することはない。「関連なき関連」、それを包摂することは誰にもできない。この関連が「対面」であり、還元不可能な究極の関係であるとされる。主題としてではなく主題化するもの、したがって、「背景」、図に対する地、そして「外なるもの」とはこういうことなのだ。

「ある名状しがたい気分悪さ」をLにデリダは感じるといふ。「間接的でもなければ、直接的でもない」、「介在するもの

もなければ、合体することもない」、「絶対的の近接にしてある非在のうちにあるものとしての顯示」、いずれも「関連なき関連」の謂いである。この関連は、「伝統的ロゴスが永久に腕を開いて迎え入れようとしない真実の姿」「Lが絶えず立ち戻る思惟できない生きた経験の真実」(二)に *rapida cogitatione* との相同の脈絡をみることはできないか)、「哲学的な言葉がこの真実を包み隠そうとすると、たちどころにこの言葉自体の光輝のなかに、無残な裂け目とそれまでは堅固と思われていたその言葉自体の硬直性(おなじく、Aにおける直視としての思惟 *cogitatione* とのそれを…)が暴露されずにはおかない」事態なのである。L自身のいう全体性の塞ぐ「無規定の穴」。

しかし、この「無規定な穴」からいかにして発語の可能を実現しうるであろうか。それにもまして、かかる事態を語りうるのはいかにしてであるのか。デリダによる周知の完膚なきまでの原理的批判であり、それゆえこそその劇的評価である。かれはLとフッサールのある点における極近接性を指摘する。しかし、フッサールは他者にエゴ一般という志向的変容の基準を認めることによって、他者を語る権利を帯び、非現象性の現象性のシステムを記述する。他方、Lはこの変容を拒否することによって自身に固有の言語の基盤と可能性を絶つ、事実としては他者についてあれほどに饒舌でありながら。それは暴力に身を委ねる事を意味するからである。しかし、ここで同時に、事実性の還元不可能な境域、即ち、始原的・超越的、そして、いかなる倫理的選択にも先行し、倫理的な非暴力が前提としている暴力の問題。

このことは、Aにおける「外なるもの」としての「rapida cogitatione」にも同様に窺えねばならぬ境位なのではあるまいか。

リクルールの宗教思想における贈与の経綸

佐藤 啓 介

本研究は、哲学者リクルールの後期に属する宗教思想の最重要概念「贈与の経綸」について、その全体構造と意義を説明することを目標とする。後期リクルールにおいて、聖書の言説に一貫している象徴の網目が贈与の経綸と呼ばれている。モースは、贈与という行為の根底に、「与える―返す」の相互性を発見した。そこでは、贈与することは「返されるために与える」ことになる。他方リクルールは、そうした相互的交換ではない「与える―単に受け取る」を自らの贈与概念の基本図式として採用する。それを贈り手側から見れば、返されるためではなく、「何のためでもなく与える」ことになる。リクルールの贈与の経綸において着目すべきは、一、その「何のためでもなく与える」贈与が聖書の中にどのような形で見出されるか、二、その聖書が読者にどのような効果を及ぼすか、という点である。

一、聖書の中で贈与の特権的事例とされるのは創造の出来事である。我々が創造されたことは、神が何のためでもなく与えた贈与であり、他方、人間はそれを受け取るのみである。創造

に端的に現われている「与える神―受け取る人間」という非対称な関係は、聖書の至るところに見出される。しかし、こうした神―人間関係を垂直的な贈与の経綸と呼ぶならば、人―人間関係に現われる水平的な贈与の経綸も、聖書の中に読み取ることができる。その代表は、ルカ福音書六章の、「あなたの敵を愛しなさい」に始まる有名な一節である。ここで顯著に示されているように、贈与の経綸を代表するのは、「愛」である。見かえりを期待しない、何のためでもない愛。それが贈与の経綸の基本モデルである。

二、他方、相互性のモデルは「正義」である。リクルールは、聖書の解釈を通じて、愛と正義とを弁証法的関係に置き、正義の中に愛の働きを介入させ、正義をよりよいものへ変容させようと試みる。相互性に立脚する正義だけでは、社会の各人が互いに無関心だという仮説が突出し、その結果、功利主義の負の遺産「最大多数の最大幸福のために、少数の犠牲者が生じるのはやむをえない」というスケープゴートの論理が発生してしまう。それを回避すべく、正義論を相互無関心から相互依存へと高める助けとなるのが、水平的贈与の経綸である。

水平的経綸の「汝の敵を愛せ」という命令は、あまりに誇張的であるため、実現不可能にしか思えない。しかし、この誇張性のおかげで、従来の相互性の論理そのものを根底から疑い、それを覆すという機能が発生する。そのような誇張の中で初めて、贈与の経綸が知られるのである。だが、それだけではまだ愛が相互性に介入することはできず、正義に影響を及ぼすこともできない。そこでリクルールは、「返されるために与える」

正義と、「何のためでもなく与える」愛との間に、一つの媒介段階を差し挟む。それは、「与えられたから与える」という段階である。この「与えられたから与える」においてイニシアティブを持つ最初の贈与者は、垂直的経綸における贈与者、神にほかならない。

以上より、贈与の経綸の全体構造が明らかになる。人間関係に関わる水平的経綸は、確かに正義論の功利主義的側面を批判する愛の命令を提示している。しかし、その命令の極端さゆえ、そのままでは正義を矯正する現実性を持ちえない。そのため、隣人愛を可能にさせる寛大さを養うために、神の愛の贈与、垂直的経綸を自覚する必要がある。それを通じて、「神によって垂直的に」与えられたから、(水平的に隣人に)与える」という、垂直軸から水平軸への贈与の経綸の座標転換が生じる。この座標転換こそが、リクールの贈与の経綸という概念全体を支える核心であり、その理解抜きにして、後期リクールの宗教思想を語ることは不可能である。

レヴィナスにおける「感受性」について

鶴 真 一

「信仰」に関する良識的な説明の一つに、「神は、いる人にはいて、いない人にはいないのだ」というものがある。確かに、神の絶対性や超越性は「目に見えないもの」である以上、それ

を認めるには視覚以外の何らかの能力が働いているはずである。このような「見えないものを感じる能力」は一般に「感受性 (sensitivity)」と呼ばれている。あるともないとも確言できないようなものを感じる能力、それが感受性である。レヴィナスの他者論においても、感受性の問題は重要な役割を果たしている。彼は「他者」を、視覚を基調とする「認識」によって捉えられないものであるとした。レヴィナスにおいては、私と同じように存在し、空間的に隔たった対象としてのもう一つの存在者が問題なのではなく、私と通約不可能なその性格が問題なのである。目に見えもしなければ、意識の内容となることもなく他者の他性へアクセスする通路として、感受性が重要視されているのである。

『全体性と無限』において、感受性をもつばら「享受 (coexistence)」という次元の問題として捉えられているが、その際立つた特徴は、他を一切考慮せず自足する自我のエゴイズム(「無神論」)を成就するということである。レヴィナスが「全体性と無限」において享受の問題を取り上げたのは、自我と他者との「絶対的な分離」を確認し、他なるものに依存しながらも自我が自我として生起する根源的な事態を浮き立たせるためであった。とはいえ、自我と他者との絶対的分離を立証しようというレヴィナスの目論見は、「なぜ私が他者とかかわるのか」という問題をかえって理解しにくいものにしてしまっているという難点がある。こうした難点を克服するために、『存在するのとは別の仕方』においては、感受性の問題は、享受を基調としながらも、「傷つきやすさ (vulnérabilité)」として捉えら

れることになる。傷つきやすさとは、他者の他性は自我にとつてそれが何であるか理解できないままに自我を触発するものである以上、自我はみずからを触発するものに「意に反して」曝されているという事態を言い表す概念である。感受性が傷つきやすさとして強調されたからといって、享受としての感受性が否定されるわけではなく、むしろ、享受が傷つきやすさの前提をなしているのである。享受としての感受性は自我の生起にかかわるものであったが、その一方で、傷つきやすさの感受性は主体性の生起にかかわるものとされる。自我と他者は絶対的に分離されながらも、自我が他者の他性を感じうる可能性が、感受性の再解釈を通じて見出されているのである。

他者へのかかわりに関してレヴィナスが一貫して拒否し続けているのは、他者へのかかわりを志向性としての意識の営みによって理解することである。その反面、享受として理解された感受性は自我と他者との絶対的分離を立証するために導入された概念であるため、他者へのかかわりの問題を意識の営みにも感受性にも帰すことができないという引き裂かれた状態に置かれたのだと言える。傷つきやすさとして感受性を再解釈することで、この難局をうまく乗り越えるのに成功しただけではなく、主体性の生起する場をも改めて語りうるものにした。

こうしたレヴィナスの考察が、功利主義的な結果主義とカント的な動機主義との埋めようのない溝をかかえた現代倫理学の困難のみならず、「信仰」の問題についても新たな理解を提示しようように思われる。事実、レヴィナスの後期思想の主要テーマの一つに神の問題があるが、「見えないものを感じる能力」

という観点からすれば、レヴィナスにおける感受性の問題は倫理や信仰の理解に関しても新たな道を開く注目すべき観点であるように思われる。

ニーチェ『アンチクリスト』における

イエス像

竹内 綱 史

キリスト教への仮借ない批判で知られるニーチェは、晩年の著作『アンチクリスト』の中で、明らかに共感しつつ、それどころか尊敬の念すら抱いて、イエスという人物像を描いている。となると、ニーチェが批判していたキリスト教とは何であったのか、イエスはその批判の中でどのような位置を占めるのか、イエスの存在はニーチェ哲学全体の中でどう考えられるべきなのか、という問いが生じる。こうした問いに対して答えを与えるためには、綿密な研究が必要となる。本発表ではそのための第一歩として、問題の所在を明確にすることと、「解決」への展望を与えることを試みてみたい。

『アンチクリスト』の中でニーチェは、キリスト教会をイエスからの「離反」と位置づけている。キリスト教会を基礎づけたパウロこそが、ニーチェの第一の批判対象となっているのである。ニーチェの激しい「キリスト教」批判は、ほとんどが『パウロのキリスト教』に向けられており、イエスはその批判

から免れている。一見すると、ニーチェはキリスト教を純化した「真のキリスト教」を取り戻すために本を書いているのではないかとすら思えるほどである。けれども、「アンチクリスト」という語は、「アンチ・キリスト教(IIアンチ・パウロ)」という意味なのか、「アンチ・イエス」という意味なのか、はつきりしない。いったいイエスは完全に批判を免れているのだろうか。

ニーチェはイエスの特徴を二つ挙げる。一つは矛盾対立の完全拒否、つまり無抵抗主義。もう一つはそれを可能にする徹底した「内面」への「閉じこもり」である。なぜなら現実世界は矛盾・対立に満ちているからである。こうしたイエスの描写から、ニーチェが無条件的に肯定しているはずもないことは明らかであろう。ニーチェはあくまで矛盾・対立に満ちたこの現実にとどまろうとした。徹底的に現実を直視し続けたのである。それに対し、イエスは現実を見ないのだ。

イエスは《力への意志》が対立・抗争するこの世界というパワー・ゲームの「外部」に留まっている。それに対し、パウロのキリスト教はパワー・ゲームの一番の参加者である。

こうして、ニーチェを含めた三者の対立構図がはつきりする。パワー・ゲームの内部で、「主人道徳」を称揚するニーチェと「奴隷道徳」を代表するキリスト教とが対立している。その一方で、《力への意志》を主張するニーチェとその「外部」に留まるイエスとが対立しているのである。

パワー・ゲームの「外部」に留まる「類型」、それをニーチェは「デカダンスの類型」と呼んでいる。この「類型」を取り

出すのが「アンチクリスト」の一つの主要目的だったのだ。現実世界に生きること、つまりパワー・ゲームに参加することを拒否し、「閉じこもり」こと。それゆえキリスト教およびユダヤ教は、デカダンスではない。

「ディオニュソス対十字架にかけられし者」という有名な句があるが、この「十字架にかけられし者(Gekreuzigte)」という語も二重の意味を持っている。イエスその人と、キリスト教の救い主、という意味である。ニーチェは、生の肯定に正面から対立するキリスト教を批判すると同時に、そのキリスト教が「利用」している《デカダンス》をも批判する、という二方面作戦を行っているのである。ニーチェ自身、自分はデカダンであると共にデカダンの正反対の者である、と述べているが、デカダンとしてイエスに強く惹かれつつも、その「正反対」をも認識し、そこに踏みとどまろうと《格闘》しているのではないだろうか。

ブーバーにおける人格についての一考察

—— 知を手がかりに ——

山本邦子

この小論は、生命倫理関係の著作、マイケル・ロックウッド編著『現代医療の道徳的ディレンマ』の術語集で見た、人格の項に関する「単に《ヒト》の同意語として使われることも時に

はあるが、むしろ（特に哲学者の間では）自己自身の概念を持ち、反省的合理的思考をすることのできる、知覚能力を持った存在者を言うために使われることが増えている。この用法だと、生まれたばかりの赤ん坊はおそらく人格存在とはみなせないだろう。ところが、もし他の惑星に知的存在者がいるとすれば、その存在者は人格存在とみなせるだろうし、同様に、成長したチンパンジーやイルカは人格存在とみなせるだろう」という、いわゆる人格論の立場に立った定義に対する釈然としない思いから出発する。

この思いを念頭に置きながら、キーワードを「知」として、プーバーにおける人格、および、かねてより気になっていた、ハシディズムにおけるハシッドと浄土真宗における妙好人との類似性について考察することを通して、現段階での自分なりの答えを見出したい。

プーバーにおいて人格の問題に大きな関心が向けられるきっかけとなったのは、神の蝕としてとらえられた同時代の状況に対する危機意識であった。そこでは、「われーなんじ」におけるわれ、すなわち共に存在している人格ではなく、「われーそれ」におけるわれが暴威を振るい、対象的知に基づいて対象を利用し、神によって人間に委託された世界をますます「それ」世界に変えていく。ここは「わが物」が幅をきかせる人間中心的な世界である。プーバーはこの危機に対してハシディズムによる「真正な人格」および「真正な共同体」を提示したのである。しかし人間の知はあくまで有限である。

敬虔者ハシッドおよび妙好人は、その無知のあり方が強調さ

れる点において極めて類似している。ハシディズム運動では「律法を「知るもの」ではなく、律法に生きるもの」が最高の地位に立つとされ、他方鈴木大拙が、「大体「学問」のない人々で、信仰に厚い」と表する妙好人の一人浅原才市を紹介するのも、「抽象面または理性面では捉えられない」「人間の人間たるところ」である「靈性的自覚の面」を示唆するためなのである。両者において宗教と倫理とは結びつき、日々の生活が神聖化される。

冒頭の人格の定義に関しては、例えば樽井正義は生命倫理学における人間の概念としての人格の定義を問い直し、「カントは能力の主体を個人としてのみならず、ホモ・サピエンスという種すなわち人類としてもとらえている」とし、河野勝彦は「生命倫理学において道徳的な権利主体を人格的存在ではなく生物学的な種としての人間に置く道」を採る。

以上の点、および、幼児の生命に見られる人間的特徴などから見て、私なりの現段階での結論としては、冒頭の人格の定義は納得できない。まず知が人格の要件とされ、人格が生存の要件とされる人格論は種差別を避けるために提出されたが、この種差別という視点および知という視点導入自体に競争原理が看取でき、それは人間の都合による新たな種差別あるいは種内差別連鎖を生みかねない。次に、たしかに人類とチンパンジーとの近似的性は生物学的にはますます明らかになってきているとはいえ、両者の知を比較する基準が人間の知に置かれている限り、両者間には越え難い質的な相違がある。もしチンパンジーが人間と同列とされるなら、他の被造物を利用する人間の危険

な知のあり方までチンパンジーは抱え込むことになる。彼らが被害者の側にあることは歴然としているのに。最後にプーバーからすればむしろチンパンジーは世界に「共に」ある存在として人間と向かい合い、互いに尊重し合えることのほうを望むのではないか。そのためには知の限界を知り、真の知において世界に対する責任を自覚することが他ならぬ人間に課せられている。

シモーヌ・ヴェイユにおける「死の哲学」

今村 純子

「生の哲学」と拮抗させる形でヴェイユの「死の哲学」を描き出し、ヴェイユの述べる「死」の位相、「死を経ての生の可能性」を探究することが本発表の目的である。ヴェイユは二十世紀初頭の「暗い時代」を生き抜いたユダヤ系思想家のひとりであり、彼らの多くと同様、「恥辱」の刻印を受け、マルクス主義批判を出発点として「手すりなき思考」を見出し出している。しかし、ヴェイユの独自性は、「ユダヤ民族の受難」によってこの境位に辿り着いたのではなく、苛酷な労働条件下の「工場生活の経験」という身体活動を通して、魂のみならず身体において、「恥辱」の刻印を受けたことに見い出される。こうした境位におけるヴェイユの超越は、徹底的にカントを脱構築した「美的判断力」において結実されることになる。「恥辱」

は「謙遜」とは全く位相を異にし、後者が知性において認識可能であるのに対し、前者は徹底的に私たちの認識を拒絶するものである。その際、身体が必然性に縛り付けられることにより、この認識不可能な認識が魂に直接突き付けられることにより、私たちの魂は、想像力の働く場を失い「真空」に直面せざるをえなくなる。そして、この「真空」は、十字架の聖ヨハネが「魂の闇夜」とよんだものに等しいものである。ヴェイユのベルクソン批判の論点は、彼が、この「魂の闇夜」を自らの内的エネルギーである「生の躍動」によって突破できるとした点である。ヴェイユによれば、この突破の不可能性に魂が直面したときに、はじめて、魂がそれと知らない形において、恩寵が魂のうちに介入し、この突破を果たすのである。「己を否定すること」には、その否定することの肯定のうちに、自己欺瞞が介入せざるをえず、超越に達することはできない。善は、純粹で完全であれば、善でしかないもので、私たちに認識可能ないかなる存在をも付帯しないのである。ヴェイユが「工場における労働」において見たものは、その労働に意味がないということ、つまり、己の生が無意味だということの認識を、身体が必然性に縛り付けられているが故に、魂が迫られるものであった。この状態において、私たちの魂は死を余儀なくされるのであるが、この死を受け入れるとき、至高の歓びである「美的感情」に私たちは普遍妥当的に与ることになる。しかし、このときの歓びは「歓びが歓びと感じられないほどまでに自我が死んだ状態における超越論的歓び」である。「感性論が真理を解く鍵である」とみなすヴェイユが見ていた感性論はこのような位

相にある。以上のように、ヴェイユの「死の哲学」は、暗黒の「魂の闇夜」において、「真空」の直中に留まることにおいて、至高の喜びである「美的感情」に与ることによって、「生の充溢」をうるといふ構造を有している。私たちは、道徳法則から神へと漸近することはできず、「魂の死」という非連続の転回を経なければ、超越に与ることはない。善と必然の懸隔は、私たちが生きる社会においては、正義と力の懸隔として現れる。そして、私たちが正義をなすことができるのは、この「魂の死」を経た場合のみである。このように、ヴェイユの哲学は必然的に宗教哲学となり、その宗教哲学は美的転回をもつという特質を有する。この美的転回を基礎付ける「芸術的直観」の源泉のひとつは、プラトン『ティマイオス』のうちに見いだされるのであるが、彼女は、『ティマイオス』を書いたプラトンを「魂の死」を経た人と看做しているのであった。

ニーチェ・クルトと歴史主義の問題

掛川 富康

1 一八七三年に執筆されたF・ニーチェ（一八四四—一九〇〇）の論文「生に対する歴史の利害について」は、同時代における「歴史」感覚を基に展開したドイツ教養世界に対して「生の直接的直観」の立場から加えられた徹底的な批判である。文は「生」のみから発芽し「生」のみから開花する。これとは

対照的に、「歴史」は、「生」に害を加えこれを衰弱させる。ニーチェの批判する「歴史」には、当時の教養世界の背景としての文献学、ドイツ的教養の真の危機とされるヘーゲル哲学、F・シュライエルマッハーに代表されるキリスト教等が、含まれる。

2 ニーチェ・クルト（あるいはニーチェ・シンドローム）とは、ニーチェが、その初期著作発表期から前世紀半ばまで、ドイツにおける精神科学等（文献学・哲学等）に与えた影響から生まれた精神運動を指し、この時代の、学生・知識人のうちニーチェ・クルトの圏外にあったものは稀少であったといわれる（バーゼル時代のA・シュラッター）。注目に値することは、このニーチェ・クルトが、「クルト」としてニーチェの人と思想への崇拜にとどまらず、その後における、西洋思想史・文化史・宗教史理解の方法概念―「前ソクラテス的」、「古典」、「ヘライズム」、「ルサンチマン」等その他多くの宗教史・思想史理解のための方法概念の規定―に決定的な影響を与え、宗教史・思想史の客観的な理解が歪められたことである。

3 とくに「古代世界」(Antike)は、ニーチェによって「原始化」(archaisieren) 価値規準をギリシャの古典期以前に遡らせること)・「自然主義化」(naturalisieren)・「再神話化」(remythisieren)され、「古代世界」は、啓蒙・学問・歴史の契機の欠如した時代として構成されることになる。ここで注目したいのは、これによって、古代世界における、近代の歴史哲学・歴史神学にはば対応する思想の存在が否認され、その思想の意味が隠蔽され、「古代世界」の客観的な理解の可能性が閉

ざされたことである（O・シュベングラー、Th・ポーマン、W・ベンヤミン、J・タウベス等々）。

4 「等しきものの永劫回帰」と「ヘブライズムとヘレニズム」
 前者は、古代世界における「歴史的感覺」の存在が確認されることによって、反証されうと思われる。後者は、ユダヤ・キリスト教思想の特質を抽出するための解釈図式などにされているが、「ヘブライズム」と「ヘレニズム」を図式的に対極化させる発想の背後には、「古代世界」の「原始化」や、周知の、循環史観と直線的歴史観との対立など、ニーチェ的コンセプションが前提されていると考えられる。

5 近代的な・既成の意味での「歴史主義」をも含めて、いったん「歴史的感覺」を人間存在の基本的あり方と本質的に相即したものである、という前提に立つならば、ニーチェおよびニーチェ・クルトの与えた反歴史主義的な思想を視野に入れて、以下の問題を検証・検討する必要があると考えられる。

①ユダヤ・キリスト教の歴史観を「合理性」（M・ウェーバー）等の概念によって検証し、その独自性を歴史科学的に再構成すること。

②歴史的思惟の成立・存在をユダヤ・キリスト教思想の外側（多神教・自然宗教の領域で）で実証し、その特質をとらえること。

③人間存在の基本的あり方―伝統的にはフマニスムスと言われる―と「歴史的な感覺」との、伝統的な・本質的な親近性・結合の意味を考えること。

6 少なくとも第一次大戦以後の思想の多くは、この結合（上

記③）の積極的な意味をテーマ化できなかったように思われる。その理由のひとつは、「歴史」概念が徹底的に存在論化（K・バルト）されたり、人間の実存性と「歴史性」の概念の結合によって具体性のある歴史概念と、これと結びついた文化概念を創出できなかった点にあると考えられる。

第三部会

ダヴィッド・ベン・ユダ・ヘ・ハシード

における祈りのカバラ的解釈

荻本 幸

一三世紀後半から一四世紀前半に活躍した最も重要なカバリストのうちの一人、ラビ・ダヴィッド・ベン・ユダ・ヘ・ハシードは、モシエ・デ・レオン（ゾハルの著者または著者のうちの一人）を除いて、ゾハルの注釈書を書いた第一人者としても知られている。ダヴィッドの著作、セフェル・オル・ザルアは一年を通じた平日および祝日の祈禱を網羅したカバラ的解釈書である。オル・ザルアには、一六世紀のカバラ的祈禱書および後代の重要なカバリスト、モシエ・コルドヴェロ、イツハック・ルリア等に影響を与えた独自の手法、特定のセフィラーを表す文字を使った解釈学的手法、セフィロートの内部構造を明らかにしたZanzahotの理論および、色を使用する瞑想法などが記されている。

ここでは、オル・ザルアの二四の写本のうち、最も完全な形で現存するLondon 771.1の「一〇〇の祝福」とその最初に位置する「手の洗浄」の解釈を中心に述べる。ここで私が使用する「祝福」という言葉は、英語ではBlessing, Benedictionにあたり、祝福に特有の神への賛辞の言葉「Blessed are You,

Lord」で始まる祈禱を指す。

「一〇〇の祝福」の概念の起源は、紀元後一五〇年頃に活躍したタンナ、ラビ・マイールの言葉「一〇〇の祝福を唱えることは義務である」に遡る。(b・タルムード・メナホット43b)ダヴィッドによれば、この祝福を祈る目的は、テウルギー的または魔術的影響を神の領域に起こし、流出を神の属性すなわちセフィロート内および人間の世界に促すことである。そのためには一〇〇種類の祝福をただ単に唱えるのみではなく、カバナーが付随しなくてはならない。カバナーとは、ラビ文学においては、精神を集中した状態、祈りの準備、意図、devotionを意味し、神智学的・テウルギーのカバラにおいては、ラビ的概念に加えて、セフィロート、つまり超越する存在の顕現した側面、に思考を集中させることである。カバリストおよび律法学者両者にとつて、カバナーは祈禱に不可欠な要素であり、カバナーの伴わない祈禱は、神智学的カバラでは、上界への効力を発揮しない。

カバナーを使った祈禱の結果、文字の上昇と流出の放射が起こる。文字の上昇とは、この場合、祈禱を発声した際の文字または音もしくは両方が神の領域へと上昇することが考えられる。その結果、流出が放射するという現象が起こる。これにはセフィロート内で流出が生じるテウルギー的放出と神の源泉から神の外の領域、宇宙または人間の世界に、流出を引き出す魔術的放出の二つのタイプがある。神の属性に影響を及ぼすテウルギー的魔術的放出は、特定の三つの祈りによって生み出され、神の領域の異なる階層または場所に影響をおよぼす。

祈禱が神性の領域に受け入れられるには清浄であることも必須条件である。手が不浄のままの祈禱は、効果がなければかりでなく、生命に危険を及ぼす結果となる。不浄の祈りは、悪に捧げられるからである。また、セフィロート内の流出プロセスを神自身の手の洗淨行為と捉えており、人間も同様に洗淨を行うことを示唆している。

このように、「一〇〇の祝福」セクシオンでは、グヴィツドは、百の祝福が上界に及ぼす影響とカバナーの重要性を、「手の洗淨」セクシオンでは、「手の洗淨」という儀式的行為に焦点を当て、祈禱の準備に不可欠な清めの重要性を説いている。祈禱のテキストは神秘的祈禱の媒体として機能し、心身の清めとカバナーを伴った祈禱により、神の領域へ人間が影響を及ぼすことができるかと捉えている。

イスラエルとユダにおける王権神学

加藤 久美子

旧約の民イスラエルがもった二つの国家イスラエルとユダにおいては、その周囲に存在した国々と同様に、王と王制に宗教的な意味を与えるさまざまな言説が発達した。この発表では、イスラエルとユダにおける王と王制の宗教的意味づけについて、特にその資料の問題を中心に論じたい。

イスラエルとユダにおける国家の宗教的資料として最も重要

なのは旧約の諸文書であるが、旧約の文書は国家滅亡後の編集を経てできあがったものであるため、国家時代の宗教史の資料として最適であるとはいえない。旧約学ではこの資料の欠陥を補うため、イスラエルとユダの歴史のコンテキストをなすエジプトやメソポタミアの国々の文書を参照するという方法が用いられている。イスラエルとユダが成立したのは前十世紀のパレスチナであるが、パレスチナとは前四千年紀後半にすでに国家が並び立ち、三千年紀には複数国家の統合による領域国家が現れたエジプトとメソポタミアの政治的、経済的、文化的影響が交差する地域であった。また二十世紀前半以来、王と王制を意味づけるそれらの地域の文書と旧約の文書との間には密接な関係があることが明らかになり、この領域の研究ではそれらの文書を参照することが不可欠な方法とみなされるようになったのである。

〔エジプト、メソポタミアの王権神学〕二十世紀前半、エジプトやメソポタミアにおける王と王制の宗教的な意味の解釈において基礎となったのは、J・G・フレーザーの神聖王権論であった。しかし二十世紀後半になると「呪術的儀礼によつて豊饒を招来する神なる王」という概念は資料に即さないことが指摘されるようになり、もつと多様な要素からなる王と王制の正当化のメカニズムに関心が向けられるようになった。エジプトあるいはメソポタミアの公的宗教においては、①王と神々との間の特別な関係（神の像、神の息子、神による任命）、②王の果たすべき任務（弱者の保護による社会正義、神々の祭儀、敵を倒すこと）混沌からの宇宙の防衛、さらには、③王を必要

とする社会と宇宙（強者が弱者を虐げる社会、混沌に脅かされた宇宙）、④王を任命し、あるいは王と任務を共有する神々（パンテオンの最高位の神々、創造神、太陽神、都市の主神、国家の主神にこの役割が帰せられる）などの概念が構成され、さらに、これらが体系的に関係づけられることによって王権神学（たとえば、エジプト中王国のマアトの思想、バビロニアにおけるマルドゥク神学）が形成されたのである。

（イスラエルとユダの王権神学）イスラエルとユダにおける国家の諸制度は前十世紀のダビデとソロモンによって整備されたと考えられているが、その一環としてソロモンによってエルサレムにヤハウェの神殿が整えられ、ヤハウェの国家祭儀が開始した。旧約学では、ユダの公的宗教の神学には「宮廷神学」（王とヤハウェとの特別な関係や王の任務の概念を含む）と「エルサレム神殿神学」（神々の王、全世界の統治、世界の創造と混沌征伐、貧者・弱者の保護などのヤハウェの表象を含む）という二つの神学があったとされており、後者（ヤハウェを王とする神学）が前者（王はヤハウェの代理とする神学）に対してどのような関係にあったかについて意見の対立がみられる。というのも、上述のエジプトやメソポタミアの王権神学を範型とすれば後者は前者を補充する役割をもったと考えられるが、他方旧約においては後者に前者の否定（ヤハウェだけが王）という意味が与えられている場合があるからである。前述のように旧約文書を資料にした国家時代の宗教史再構成には限界がある。今後の議論においては、聖書外のパレスチナ宗教史の資料として注目されているパレスチナ出土の印章の図像にお

ける神の表象を考慮に入れることが不可欠である。

宗教戦争の本質構造

黒川 知文

宗教戦争とは、宗教問題が重要な原因となつて起こった戦争全般のことである。西洋においては、前近代において起きた十字軍運動、フス戦争、レコンキスタと、近代以後に起きたシユマルカルデン戦争、ユグノー戦争、オランダ独立戦争、三十年戦争などがある。後者は狭義の宗教戦争であり、領土獲得、政治利害などの性格を持ち、宗教的側面は比較的弱い。前者の、特に十字軍とレコンキスタとは、キリスト教とイスラームとの戦争であり、民族対立としての性格を持ち、宗教的性格が比較的強い。特に十字軍とレコンキスタを分析して、宗教戦争について考察する。

宗教戦争の本質構造とは、社会的危機、経済的危機、政治的危機、思想的危機などの危機的状況になつた時に、宗教にナシヨナリズムが結合して宗教が変貌して、それが排他的な民族紛争や宗教戦争になるということにある。

愛と平和という普遍的な教えを持つ世界宗教が、なぜ、排他的な宗教戦争へと変貌するのか。この問いに対しては世界宗教とナシヨナリズムとの関係を考察しなければならぬ。

ナシヨナリズムは、国民主義、国家主義、民族主義と訳さ

れ、その内容に違いがある。民族主義には、自国の膨張・強大化を図るために自民族の優越性を唱え他民族を抑圧しようとする帝国主義的民族主義と、被支配民族が独立を主張する民族自決主義とがある。前者は「悪しきナショナリズム」とも呼ばれ、これが宗教戦争に係わる民族主義である。

宗教戦争に至る宗教とナショナリズムとの関係については、融合論と変容論がある。

融合論とは、世界宗教にナショナリズムが融合して宗教戦争に至るとする立場である。すなわち、世界宗教の聖性、普遍性、来世性が、ナショナリズムの俗性、固有性、現世性と融合して、再魔術化されるとする酒井啓子氏の理論である。俗的支配において聖性を付与して正統性／カリスマ性を得、固有性に宗教的普遍性を付与して正統性／カリスマ性を得、来世を保障するものとしての現世努力との位置付けをしていくと考える。

この理論は、宗教戦争の発生原因にある程度あてはまるが、宗教戦争の残酷性を説明するには不十分である。そこで変容論を提示する。これは、世界宗教そのものが、ナショナリズムの影響を受けて、排他的なものに変容していくとする理論である。すなわち、世界宗教の終末論と人間論において、最後の審判における救われる者と滅びる者を設定していることが、ナショナリズムにおける排他的民族主義、自民族優越主義へと変容していく。また、世界宗教の悪魔論が神に敵対する者との戦いを聖なるものとし、それがナショナリズムにおける戦争の正当化へと変容していく。このように、世界宗教の保持している教義そのものに排他的宗教戦争に至る潜在的要素があると考えら

れる。

ところで、このような構造は、ナチスドイツの第三帝国や、戦前の日本の天皇制国家にもいくらかあてはまる。すなわち、ナチスドイツにより構築されたドイツキリスト教は排他的民族論を正当化した。また、戦前の日本においては、国家神道という宗教と民族主義との融合物が大和民族という排他的民族論を生み出し、侵略戦争を展開した。さらに、ロシアの帝政末期にもスラヴ主義という宗教的民族主義が台頭してユダヤ人襲撃に発展したと考えられる。

したがって、危機的状況において、宗教に民族主義が融合し、また、宗教が変容していくことは、宗教戦争だけに限定されない。また、この場合の宗教には世界宗教としてのキリスト教やイスラームだけでなく、他の宗教にもあてはまると考えられる。ただし、そこには違いがありうるために、それらを類型化することが今後の課題として指摘される。

手紙と祈り

—— シュメール・アツカド宗教文学の場合 ——

高井啓介

前二千年紀前半（古バビロニア期）のメソポタミアにおいて、コミュニケーションの手段として広く使用されていた手紙が、嘆願を神に伝達するメディアとしても機能したが、その文

学史的背景及び機能については未だ充分な説明がなされているとはいえない。神に宛てて書かれたこれらの手紙は、神への呼びかけ（賛美）、苦しみの描写、救済の懇願、救済後の賛美の誓いの諸要素を含み、いわゆる嘆願型の祈りをその本体部分に組み込んでいる点をシュメール語・アッカド語双方のテキスト群で共有することは昨年の報告でも述べた。しかしながら、それぞれのグループの手紙の枠部分の形式的差異に注目するならば、重要な相違点が際立ち、それぞれのテキスト群が成立した背景に接近することがより容易になると考える。そもそも手紙が神に向けて書かれる現象は、例えば新アッシリアにおいては、王達が手紙の形式を借りてアッシュル神やニヌルタ神に対して戦勝の報告を行ったが、これらは、それぞれより公的かつ歴史的に明確な文脈に帰属するものであり、我々が現在扱う手紙とはその性格を異にし、今回の議論からは除外している。

上記のような嘆願の内容を含む手紙は、シュメール語・アッカド語の両グループ共にそれぞれの手紙の宛名部分の表現の基本的枠組みに関して、通常の手紙となんら変わるところがない。しかしシュメール語の手紙群において実質的には、宛名を記すその部分が、神に対して二重三重のエピセツを積み重ねることによって、救済を促す賛美にまで拡大される。通常であれば人名のみが記されるこの部分において、より長文の賛美が捧げられるという現象は、三千年紀のアダブ及び同時代のニツブルに属するシュメール語の手紙の中に、我々のテキスト群との形式的関連性を示唆する例がすでにいくつも同定されており、それらが神に宛てられた手紙ではないとしても、このいわ

ゆる中間形態の持つ重要性は無視できない。

一方、アッカド語で書かれた嘆願の祈りを内包する手紙群は、その宛名部分の形式的比較において、あくまでも通常の手紙の延長線上にある。シュメール語の手紙は書記学校で伝達・コピーされさらには新たに練り直された作品であることが明らかであるが、それとの対比においては、アッカド語の手紙群に対してはコピーがそれぞれ一つしか存在しないことが、手紙がオリジナルの状況で書き記されたと考ええる一つの理由となる。宛先を書いた手紙のオープニングの表現は、シュメール語のカテゴリーと同様、口頭でのコミュニケーションを前提としていることを示している。救済の請願が向けられる神は、個人の守護神であり、より高位の神への執り成しの懇願が明記されている手紙も存在する。

これらの手紙の儀礼的な文脈としては、シュメール語及びアッカド語双方のテキスト群において、手紙の宛名部分と本体部分における表現、さらには同時代的な王碑文における言及などから、口頭で嘆願を行った後での神像の傍への安置が示唆されることは注目に値する。奉献物等と比較して、嘆願の際に神に供える対象物としておそらく安価で入手しやすかったことから、他の可能な対処法を追求し尽くした祈り手によって選択された形式であるとする先行研究の示唆があるが、このことに関しては更なる検討が必要であろう。

シュメール語とアッカド語の手紙は、嘆願の内容およびその宗教的意義において共通する部分はあるが、以上の考察で列挙した、形式的側面に注目するときに際立つ、それぞれの文学的

背景及び成立の事情について、更に考察を徹底していくことが今後必要となる。

（本発表は、平成一五年度文部科学省科学学術研究費補助金（特別研究員奨励費）の援助による研究成果の一部である。）

ユリアヌスと儀礼

——儀礼論、儀礼実践とその受容——

中西 恭子

四世紀のローマ皇帝ユリアヌスは、コンスタンティヌス以後の皇帝たちがとった親キリスト教的な宗教政策に対抗して、「異教祭儀」の復興を基軸とする独自の宗教復興政策を行ったことで知られている。本発表では、彼の祭儀論とその実践、およびその受容の特色を検討する。ユリアヌスの祭儀論を知るには、ユリアヌスの著作のうち、勅令や神官宛・地方総督宛書簡など、現実の状況への対応を念頭において儀礼の実践にふれた著作のほか、同時代の歴史家であるアンミアヌス・マルケリヌスの『歴史』、ユリアヌスの宮廷で助言者を務めた修辞学者リパニオスの著した頌詞が主な史料となる。ピデヤやパウソック、アタナシアスらのユリアヌス研究者は、ユリアヌスの祭儀論の特質をキリスト教への対抗意識やプラトンおよび新プラトン主義の影響の結晶として考えるが、必ずしも十全な説明とはいえない。

ユリアヌスの祭儀論の特質は、当時廃れつつあった動物犠牲の実践を「神々を喜ばせるもの」として擁護する一方で、伝統宗教の神々像や儀礼像のなから怒りや呪いや暴力のような「闇」の部分をつさい排除しようと試みると同時に、「徳の涵養」と祭儀実践を表裏一体のものとして結び合わせた点にある。彼は、帝国のさまざまな伝統宗教は共通にもつ神々に対する報恩や祈願のための犠牲式を共通の要素とする、という事実に着目して既存の祭儀論に共通する理論を折衷し、帝国全域に説得性をもつ祭儀論の確立をはかった。彼の祭儀論の基本原則である神々と人間のあいだの相互恩恵授受関係は、先行するギリシア・ローマの儀礼論にも共通しており、「教育にかんする勅令」の精神的支柱となった「徳の涵養の手段」としての古典文学・哲学教育の称揚という発想もプラトン主義やストア主義のなかに先例をみることができるといえる。倫理規範の根拠となる善意溢れる神々という発想も、ストア主義の「指導理性」やプラトン主義の「善のイデア」のほか、伝統宗教のなかの善意溢れる神々のような神觀念の抽象化・折衷化と考えられる。祭場跡も含めた祭場の整備・復元の要請や、祭場における静寂と清潔を求める規定や、人民の宗教的・倫理的模範としての神官職の職掌規定のみならず、夜間の葬儀を「穢れ」と見なして禁止する規定や、殉教者崇敬を「死体の穢れ」とみなす視点も、「清淨」を重んじる価値観から説明可能である。

ユリアヌスは自身の祭儀論の原則に忠実に従って行動し、国家の祭儀の長たる「大神祇官長」は人民の宗教的・倫理的模範と見なされるべきである、と考えた。彼は君主像の模範をプラ

トンの提唱する「哲人王」に加えてマルクス・アウレリウスとアレクサンドロスに求め、宮廷に新プラトン主義者や伝統的な「異教祭儀」を奉じる修辞学者たちを招集して哲人としての思索を行うかたわら、みづから国家の安寧を祈る犠牲式や占トを行い、さまざまな祭場を視察したが、皇帝や宮廷に対する歓呼などの忠誠表明儀礼を拒否した。帝室に対する忠誠表明儀礼が高度の発展を遂げた三世紀末以後のローマ皇帝としては異例である。

ユリアヌスの発した祭儀に関する勅令および書簡はさまざまな解釈の余地をはらんでおり、実際に挙行された祭儀は当時の現況を反映している場合が多い。特にユリアヌスの拒否した帝室に対する忠誠表明儀礼が熱意とともに挙行される事例が多く報告されている。ユリアヌスの意図を汲んだ形態での祭儀の実施は、彼に共感する知識人集団が関与した場合や、州総督ら厳密な監督下の場合を除けばまれである。

彼の死後にも、その祭儀論や祭儀実践は、特に犠牲式の実践と「死体の穢れ」としての殉教者崇敬をめぐってさまざまな宗教的な立場の論客の議論をまきおこした。このような議論をつぶさに分析した上で、ユリアヌスが幼少期に受けた宗教教育からの影響や、同時代の祭儀論との比較から、本発表の論題をさらに詳細に論じることが今後の課題となろう。

ヘリオガバルス伝から見るヒストリア・

アウグスタ(HA)の宗教性

平 美和

HA、ヘリオガバルス伝三・四を前提として以下の仮説を立て、そこから推測できるヒストリア・アウグスタの宗教性について考察することが、今回の発表の目的である。その仮説とはヒストリア・アウグスタは厳しくエラガバルス帝を批判しつつも、同時に自らの意見・主張をその伝記の中に組み込んだのではないか、というものである。使用すべき宗教概念を簡単に追って見てもまず気づくことは、ある対象を研究するという姿勢をとる際に生じる還元主義であり「くの傾向」という言葉で表される「発展的」中心主義である。実際あらゆる対象がこれらの概念に包括される。特に古代末期の多様な宗教的・思想的状況にあつてはむしろ対象のほうが概念を必要としているといつてもよい。では上述したHAの当該箇所を主な対象としてHAの宗教性を定義するとしたらどうであろうか。いままでエラガバルスの宗教政策を定義する際、神概念、シンクレティズム概念、新プラトン主義の概念を使用して(特に神概念を使用)定義を試みてきたが今回は還元主義の批判も踏まえて、なんらかの概念で規定するのではなくもう少し詳細にその定義を試みたいと考える。

①HAはユダヤ・キリスト教も視野に入れた、「ある統一」を

エラガバルス帝の宗教政策の中に含意させている。H Aにはローマにおける「より以前」の信仰体系に対する愛着、愛国心、熱狂的保守主義を看取することが出来る。

② H Aにはエラガバルス帝のみでなくカラカラ帝やガリエヌス帝に対しても厳しい批判を展開している。これは未知の者に対する嫌悪に由来し、彼らがローマの伝統から断絶しているのみなされているからであり、ローマの慣習とは相容れないものとして認識されているからである。

③ 「太陽のシンクレティズム」と称されるヘリオスに対する崇拜の存在とそれとの関係性。これらの信仰体系は、ソルに対する祭儀とともに西洋古代末期に特に顕著な信仰として確認することができる。

④ 大母神の象徴（キュベレ）、ウエスタの火（ウエスタ）、パツラディウム（パラス・アテナ）、サリーの盾（マルス）、そしてローマ人たちが聖なるものとみなすすべて（非人格的ヌーメン、神々の総体）、およびユダヤ・キリスト教やサマルティア人の宗教（サマリヤに住む人々の宗教）、キリスト教の儀式（キリスト教）をひとつの場所へと集合し習合させるという叙述はきわめて時代に即した、H Aの成立した「その時代」を反映させた叙述であるといえる。H Aの著者は哲学的支弁には関係しない。H Aの著者は理想的君主像を政治的・「ゴシップ的」に描くことを目標としていたのでその点でむしろプルタルコスとの姿勢と類似する。

⑤ 還元主義を避けるならばH Aの著者はいわゆる「折衷主義的プラトン主義者」の系譜に属するものとはみなせない。そこに

は「英雄伝」や「モラリア」を書いたプルタルコス、キリスト教に反駁したケルソスも含まれるがH Aの著者は哲学的ではない。

⑥ 故に「プラトン主義者」という概念であるいは「新プラトン主義的傾向」という表現でH Aの著者を定義することは出来ない。それは哲学至上主義からではなく還元主義を恐れる慎重さのみからである。このような中心主義、還元主義に陥る状態は、神観念やシンクレティズムといった概念に対しても働く。

ルルド巡礼における「公共性」の展開

——公式／社会的／公開性——

寺戸淳子

本発表では、ルルド巡礼史を具体的な分析例としながら、「公共性」概念が近代社会における宗教の分析に有効かどうかを考察する。

ルルド巡礼は、フランス革命後の社会が抱えた様々な問題に、カトリック世界の伝統を活用することによって応答しようとした人々の活動という側面を持つ。それは、向き合った問題と応答の違いにより、三つの面を持つ。①伝統的共同体秩序の崩壊に対し、キリストとの契約に規定された過去・現在・未来を共有する「わたしたち」であることを、「傷病者巡礼」という祭儀によって確認する。これは、共和国が提供する、「自由

と平等に基づく社会を創建するための祖先の苦難・栄光と子孫の責任」という「わたしたち」イメージと対立する。カトリック世界と共和国は、どちらが「公式」の「記憶の共同体」(ペラー『心の習慣』・「通事的枠組み」となるかを競い合っていたのである。②伝統的連帯の崩壊や貧困などの社会問題に対し、キリストに命じられた「神の愛の授受」としての「慈善活動」によって、富める「わたしたち」と貧しい「かれら」の間に社会的紐帯を生むことで対処しようとする。これは、共和国が提供する、万人に共通の生存権を保障しようとする福祉事業と対立する。③近代医療社会において病・老・死が「秘匿すべき私事」となっているために孤独に苦しむ「わたし」に対し、病・老・死という肉体にまつわる私事を持ちだし皆で向き合う公の場を提供しようとする。

ルルド巡礼のこの三面を、齋藤純一(「公共性」)による公共性概念の次のような整理を適用して考察してみる。齋藤は、「公共性」という言葉の主要な意味合いが、①国家に関する公的なもの(official)、②万人に関係する共通のもの(common)、③万人に開かれている(open)、という三つに大別されるのとべる。ただし、「共同体」と対比されたときには、「公共性」は③の「公開性」に還元されて評価されたうえで、あたりに「開かれた関係の圏域」という意味を帯びることになる。彼の分類にはいくつか未整理の部分があるが、それを修正すると、「万人に共通の権利と価値を規定し(枠組み決定の覇権)保障する(個人の権利としての消費生活を保障するサービスを提供する)」という近代以降の「公共性」の姿と、「誰も

排除しない領域としての公共圏」という想定が得られる。

これを適用すると、ルルド巡礼は、「枠組み決定の覇権」と「適切な枠組みを維持するためのサービスを提供する権利」を固持しようとした点で、また、「肉体にまつわる私事を排除しない公共圏」を作り出そうとした点で、「公共性」を志向する活動と捉えることができる。だがルルド巡礼の世界は同時に、「キリスト(の生き方・との関係)」に依拠した「適切な関係」のモデルを常に提供しながら、「わたしたち」とは何者であり、「わたし(たち)」と「かれ(ら)」の間にはどのような社会的紐帯・社会的関係があるべきかについての見解と、「わたし」が一人にされてしまうのは望ましくないという判断を表明してきた。そのような、社会的紐帯観、「関係についての見識」を考察しようとするとき、「権利」の保障と制限に密接に関わる「公共性」概念が、有用であるように思えない。「共同性」も有用ではないように思われる。では、「関係」についての見識と適切な「関係」を発生させるための実践を提供するという側面を分析する場面で有用な概念はないのだろうか。齋藤は、「公共性」の欠落を補うもののようにして「親密圏」概念を出してくる。次は、この概念について考えなくてはならない。

ノヴァーリスの『キリスト教界あるいは
ヨーロッパ』について

田口博子

『キリスト教界あるいはヨーロッパ』はノヴァーリス唯一の長編の散文作品である。シュライエルマツハの『宗教について』に鼓舞され、死の前々年（一七九九）に執筆された本書は、中世から近代にかけて、宗教革命・啓蒙主義そしてフランス革命を経たヨーロッパのキリスト教界の興亡、そしてその末来が主題とされている。本稿ではノヴァーリスがキリスト教界に託したものはいったい何であったのかを考察し、何故ヨーロッパを再び統合する役割をそれに期待したのか、という理由の一端を探ってみたい。

まず、彼のキリスト教観には非常に特徴的な面がある。人類は成熟に向かい発展してゆくという考えがその基底に存在するのだが、線状に発展・没落する歴史ではなく、成長・衰弱・若返りを繰り返す。「時間と周期にとつて、振動つまり対立する動きの変化は本質的なものではないか?」、という歴史観はいわば弁証法的といえよう。

弁証法的な歴史観といえは思い起こされるのは、『啓蒙の弁証法』の第一章で説明される啓蒙が野蠻に転じていく際のエピソードとして語られる「像と記号」の分裂の歴史である。学（記号）と芸術（像）という原理の分裂は真理を破壊するもの

である。ホルクハイマーとアドルノはこの箇所を記述する際に、「芸術が学問の範を垂れる」というシェリングの考えを下敷にしている。ところが信と知の分裂がノヴァーリスでは問題とされる。聖なるものへの感覚の抑圧や麻痺はキリスト教共同体の衰微と連動し、人間の天上への関心や内省とを等閑にさせた。聖なる感覚とは各人に備わり、決して破壊されることはない。しかしながらその感覚がうまく作動するには伝統なり信憑性や制度を支える環境が必要とされている。また、啓蒙主義がポエジーを学問のみならず魂や森羅万象から迫害することは、聖なるものの痕跡を根絶するものと捕らえられている。ポエジーとは恐らく芸術と一番親和性がありその土壌のようなものである。つまり、聖なる感覚は芸術とも深い縁がある。

さて、聖なる感覚を十全に活かす宗教とはいったい何を意味するのであるのか? キリスト教はコスモポリタンの原則に基づき、「……平和を樹立するという政治の領域での偉大な影響力、つまり統一を図りながら同時に個別化をもちかるといふ……特異な役割」を有している。統一しながら個別化をはかるといふことは、共同体の中で多様な（信仰の）あり方を認めることであろう。このことは、時代が下るほど（物事は）無限の変容を遂げ豊饒になるという歴史観や将来キリスト教は一人の神が信仰されるのではなく、様々な形態に神が顕現するという見解によく呼応するものである。

フリードリッヒ・シュレーゲルは近代ヨーロッパの文学には「中心」が存在しないと、「新しき神話」の構築の必要性を唱えている。「新しき神話」は文学のみならず共同体までそ

の射程を有する。「啓蒙の弁証法」とともに新しき神話は、個人そして共同体の真理・超越的なもの・聖なるもののかかわり方と、分裂してしまつた理性と感覚をどのように宥和させてゆけばよいのかということの問題としている。ノヴァーリスは芸術ではなく、宗教の裡に様々なものの調停機関としての実践的な役割を見ている。「キリスト教界あるいはヨーロッパ」はまた現状への批判という性格を有している。そしてそこに描かれる世界は自ずからユートピアの相貌を帯びることとなる。「青い花」の筆者の、ユートピアと類縁性のある寓話というジャンルへの愛着についての研究は、この問題と彼の言う宗教が実は芸術と内的な関連を有することを明らかにしてくれるように思われる。

旧約聖書における「心」のありかについて

岩井美好

旧約聖書の中で見受けられる「心」についての記述は、大きく分けてそれが三つの側面に帰属するとの考えを伝えている——すなわち「心」はある時は「霊」と併記され、ある状況では「魂」と等価であり、また他の場面では「はらわた」に宿るとされているのである。このように無形の「精神」であるとも有形の「肉」であるとも解釈されうる「心」の本性を、その由来と働きから検討することによって、それが一体世界のどこに

根差すといえるのかを示すのが本発表の目的である。そのためにはまず三つの側面のそれぞれの特質を分析し、それらが相互に密接な連関のもとにあることを確認した後、こうした物心統合の様相を呈する「心」がいかにして人間における作用を果たすのかを見て行きたいと思う。

「霊」とはヘブライ語で本来風や息のことであり、同時に被造物に吹き入れられる息として生命を付与する神の力でもあるわけだが、それが特定の人物に臨んだならば戒めの言葉をもたらす働きを持つと考えられている——預言はまさにこうした力の賜物なのだ。人間に知恵と分別を教えるこの神の霊に与つてこそ、「心」は信仰の道を外れることなく正しい歩みを続けることができると考えられている。それゆえ、ダビデやソロモンはその祈りにおいて絶えず神に向かう心そのものを授かることを乞い願うのである——これは翻つて言えば彼らが背信の可能性を強く自覚していることの証左であり、「心」が必ずしも常に神の「息」がかかった節度ある「精神」では有り得ないことを表している。そして神の霊をはみ出すこうした心の余地においてこそ、真に神を求める意思や徳が問われるのであるが、このような文脈では「心」は「魂」の角度から語られているのである。

「霊」による息吹を受けた生命である「魂」は、かくして自律の一人歩きという試金石でもあるがゆえに、それは先の「精神」が人間の側から照射された心の在り方とも言えよう——だからこそ「魂」に言及される箇所では、肉と精神の統一的存在である人間が強く意識されているためか、その肉体との等位性

が際立つようになる。魂が「飢える」と言われたり「衰える」などと表現されたりしているのを見るにつけ、それが肉体の被る受難と共鳴し生死をも共にする運命であることが分かるのである——エレミヤが来たるべきユダの災いについて戦きながら預言する際、はらわたと心臓と魂をもって苦しみを感受していることからそれは明らかなのである。

こうして「魂」においては激しい感情に反応する場合特に、その肉体との関連が指し示される——それというのも、内臓としての心が直に情動に晒されると考えられているからだ。しかしそのように抑制の利かない感性の受容体と見做されている「はらわた」でさえも、霊の啓示を授かりうるのである——頭脳と異なり不眠不休で作動する内臓は、より深く根源的な生命力に与っているがゆえに、霊が人間に働きかける極限的な力に於いてはその言葉があなたも食物のごとく直接身体に取り込まれ、「命即御言葉」として神の霊を全身で体現するようになるのだ。

以上「心」をめぐる活動に関して、霊、魂、内臓のいずれもがそれぞれの役割を担うと共に互いに必要とし合っていることが判明した。「心」とはその起源を霊に負うという意味では神に帰属し、信仰心が試される魂としては自律の精神の謂であり、また感情の起伏を知らしめる内臓のことでもあり、これら側面が協調し合った理性と感性のサイクルという現象の内に「心」がある。だがそのイニシヤティブは常に「霊」にあるのだ——それゆえ人間に為しうることは節制の努力とそれに対する感謝に尽きるのであり、「心」の真骨頂はそこにありとい

えるだろう。

プロレマイオス『フローラへの手紙』に おける「義の神」概念

津 田 謙 治

本論考は、ヴァレンティノス派プロレマイオスの著作とされる『フローラへの手紙』における「義の神」概念とその意義を、著作中の他の神的原理と比較し、更に同時代的な「義の神」概念と対比することによって明確にすることを目的とする。

プロレマイオスはこの著作において、二種類の側面から「義の神」を描き出している。一つ目は創造者としての側面であり、二つ目は三つの神的原理の内の一つとしての側面である。創造者としての「義の神」は、字義通りこの世界を創造し、律法をもたらした者として捉えられる。この神が立てた律法は内容上、不完全なものとなされ、その不完全性はそのままこれをもたらした神の性質と同一視される。故に「義の神」は完全なる神に劣る存在として把握されるが、この点は二つ目の側面からも指摘される。本テキストに限って言えば、プロレマイオスは明確には三種類の神的原理を提示し、それらは「父である完全なる神」、「この「義の神」、そして「悪魔」として表される。二つ目の側面とはこれら他の諸原理との関係において、即ち善として捉えられる完全なる神と、対立を引き起こす悪魔と

いう二つの対立する極性原理の中間に位置する「中間者」として理解されている。

この「義の神」以外の二つの諸原理は、生み出されない父で、腐敗せず、自ら存在する光であり、純然で一なる存在である完全なる神と、腐敗と闇であり、質料的で多様に分割される混合物的な存在である悪魔としてそれぞれ理解されている。これらの諸原理と比較するならば、「義の神」は生み出されたという点で完全な神よりも劣るものの、悪とも不義とも切り離されて「正義」という性質に結びつき、実体的にも質料的な悪魔よりもむしろ、完全な神に近い点に位置づけられている。この点は「義の神」がより善い者、つまり完全なる神の「似像」である、というプロトレマイオスの描写からも明確であり、「中間者」という語が単に二つの対立極性の中心に存在する者、という意味ではないことが明らかである。このような諸原理の対比は、レーアやマルクシースが指摘する第四の原理として理解される「救済者」の概念からもより一層明確になるものと考えられるが、この概念は慎重な手続きが必要な為、今回は可能性を指摘するに留めたい。

他方でこうした諸原理以外の対比を行うことも、この「義の神」概念をより明瞭にするものと考えられる。同時代に活躍したマルキオンの捉えた義の神とこの「義の神」とを比較することは、単なる二つのデミウルゴス像の比較以上のものを意味している。何故なら両者は世界の創造神を「義の神」とみなしただけでなく、律法を人間に与えた者としてもこの神を位置づけ、二つの主題の整合性を試みているからである。

しかし、「義の神」という主題は同一であっても、プロトレマイオスとマルキオンでは解釈に大きな隔たりが存在する。完全なる神と義の神との分離はマルキオンの思想にも見られるもの、マルキオンにとっては二人の神は性質上、生み出されず、永遠なる者として捉えられ、プロトレマイオスにとって「義の神」は完全なる神から生み出された者である。こうした相違は両者の「義」の概念からも明瞭である。両者にとって「義なる審判者」というモチーフは同一であるものの、マルキオンにとっての義の神は厳格でかつ残酷、凶暴な者であり、ハルナツクが指摘するように、独裁者的な側面を持つ。他方プロトレマイオスにとつての「義の神」は、「正義」の審判者であり、さらにこの性質には「悪を憎む者」としての側面が付与されている。こうしたポジティブな創造神像は、一般的な意味でのグノーシスと比較してみても、特殊な例であることがレイトンなどによって指摘されていて、この時代の「義の神」概念が一枚岩では捉えられないことが、この点から示唆される。

イエス伝研究における

「神話」概念の有効性

石川 智子

イエス伝研究も神話研究も、ともに近代のいわゆる啓蒙主義的な動きの中でその端緒が開かれた。イエス伝研究は歴史的・

批判的方法による研究を経て、近年では特に北米を中心とした「史的イエス」の探求が隆盛を極めている。他方、神話研究は啓蒙主義運動とともにネガティブな評価を脱して、多様な学問的な動機を持つ多くの人々を引き寄せ、人類学、心理学、文学批評および宗教学などの新たな学問分野へ多大な貢献を果たした。そして、イエス伝研究においても、神話概念の採用が新たな局面を開いていったのである。

最近のイエス伝研究で神話概念を前面に押し出しているのは、バートン・L・マックである。マック自身の最大の関心はいわゆる「史的イエス」の探求にあるのではなく、イエス運動が拡大しキリスト教が拡大していく経緯を「神話形成 *mythmaking*」の過程と捉えることにある。マックによるイエス伝承の研究は、ただちに現代社会、とくにアメリカ社会に対する批判へと転じ、その神話概念は端的にネガティブな意味を帯びる。

しかし、イエス伝研究に神話概念が導入された際、神話は必ずしも否定的な意味合いに限定されてはならず、むしろ、聖書を学問的に扱う手続きとして、積極的に規定される側面を持っていた。現代のイエス伝研究において、神話概念のポジティブな面を継承していると思われるのが解釈学的、文学批評的なイエス伝研究であり、その特徴の一つに、歴史的批判的研究に欠落していた文学類型に対する関心が挙げられる。

その中の一人であるハンス・フライは、初期のイエス伝研究者たちによって、福音書に神話というカテゴリーが充てられた意義を批判的に考察している。フライは、字義どおりの意味と

歴史的な意味の両方を含める聖書の「リアリズム」な読みが、近代のイエス伝研究によってその方向を逆転させられたと主張する。聖書のテキストは「歴史的批判的な読み」を引き受けるとともに、正典としての聖書の統一性が関心からはずれ、聖書の解釈は、字義どおりの意味を超えて存在する宗教的な意味や主題へと向かうことになる。神話概念を用いたシュトラウスの聖書解釈者たちは、福音書の「擬似歴史的」な性格に気づいており、聖書に神話概念を用いるためには神話概念自体を修正し規定し直さざるを得なかった。しかし、福音書の内容と形式を分離させたいという彼らの思惑に反して、福音書は内容と形式とが分ちがたく結びついている。そこでフライが神話にかわって提供するカテゴリーが「リアリズムの物語 *realistic narrative*」である。福音書をリアリズムの物語として理解することで、近代のイエス伝研究によって逆転させられた解釈の方向を再び逆転させ、字義的な意味と歴史的な意味をとみに読み取るリアリズム的な読みの回復が要求されるのである。しかし、「リアリズム」が近代になってはじめて登場した概念であり、福音書が形成された時代には想定され得なかったことを考慮するならば、福音書に文学類型として神話という単一のカテゴリーを当てはめることが乱暴であるのと同じくらい、リアリズムの物語というカテゴリーにも困難が伴うことは事実である。

しかしさしあたり、イエス伝研究における神話概念を前向きに取り入れていくためには、マックが向かったような福音書の否定を目指すよりも、フライによる批判的な考察を取り入れて

いくことが有益であろう。その際、福音書という文学類型の特殊性を、歴史的要素と神話的要素が並存しており、なおかつ同時に福音書としての同質性を保っている点に見ることが、控えめながら妥当な態度として示されるのではないだろうか。

J・モルトマンにおける救済史的神学

名木田 薫

「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」という言葉は父も子を見失う事態を示すという。子が父を見失ったからとて父が子を見失うことはないであろう。ここを論理的にすつきりさせると、今現在の人の理、知性によって神の心を解しうることとなる。つまり終末においてではなく今「見る」ことを意味することとなる。キリストの苦しみについて、神の我々との連帯、我々のための代理という二つの意味を挙げる。問題は前者にある。この点は神自身がキリストのうちにいるならば、神と暴力行為の犠牲者とを同一視できるといふ考えにも見られる。両者を同一視してよいのか。神と人との断絶が不明確にならないのか。次にパウロは主の復活を死に続く出来事としてではなく、イエスを主と性格づける終末論的出来事として理解したという。二者択一でよいのか。イエスの復活は事実ではなく信仰と希望の言葉を語っているという。こういう信じ方で真に復活は約束の意味を持ち、希望の対象になるのか。キリストの復活

は物理学的、生物学的、歴史的にさえ問題とされている。だが主の復活は霊のからだへである。かくてそういう次元で問題とすること自体が正しくはないのである。また主の復活をシンボルと呼んでいる。そうなるゝ復活の事実性が否定されかねない。しかるに復活は「もし、死者が復活しないとしたら、『食べたり飲んだりしようではないか。どうせ明日は死ぬ身ではないか。』（第一コリント一五・三二）といわれるほどリアルなものである。神のこの世界への思い入れの深さの表現として受肉が事実なら復活もまた事実以外ではありえない。シンボルというような間延びした発想の生じる余地はないのである。さらに三一的考えについてだが、洗礼のところでは父と子と聖霊と三つ挙げである（マタイ二八・一九）が第一コリント一五・二〇以下では神とキリストはでてくるが、聖霊は挙げてない。それをいつも三者が関わっているかのように考えては問題が生じよう。論理整合的に人の論理に当てはめようとするこゝ自体が正しいのか。人の側での論理的自己完結性の放棄こそ大切であろう。こういう問題に関係するが、聖書はイエスを子なる神と呼んでいるであろうか。信仰的次元での普遍的真理となつては、啓示からつまづき性が奪われることになるのである。

自己の苦しみの中に神の苦しみを発見することは自身の受苦における神との交わりを見出すことだといふ。両者の苦を一体的に見てよいのか。各自がその十字架を負っている限りでの苦についてはそういえよう。だが受苦一般についてはどうか。一般化するゝ人間中心となろう。人の苦を直接的にキリストの苦へと結合しようとするのは自我の業だと思ふ。こういう面は

「神信頼のうちにあつて自己を忘却した自己信頼」という表現にも感じられる。自己忘却して後なお自己信頼ということがありうるのか。また使徒言行録四・三四での和解はコロサイ一・二〇での宇宙的広がりへと拡大していくという。パウロでは実存的信仰がまずあり、そこからの地平として「被造物は、神の子たちの現れるのを切に待ち望んでいます。」(ローマ八・一九)という。ここでは未完成ということが強く意識されている。神の終末での約束を現在へと先取りしてはならないであろう。これらもまた自我の働きであろう。さらに神はその子を死に渡すことにおいてそこから世界を創造した無に入るといふ。創造前の無と一人子に血を流させた無とを同一視してよいのか。人の勝手な判断であろう。このように考えると、信仰のいわば立体的構造が見失われ、平板化されよう。イスラエルは時間をカイロスの的に解するというをもっと重視すればこういう見解にはならないであろう。ただ歴史の神はその計画は結局終末において解されるという。ここでは人知を超えた点のあることが認められている。だが同時に歴史の究極のゴールがはかなさの経験をたえさせるともいふ。ここには人の論理臭が感じられる。終末の到来は突如であるから反対の面もあるであろう。

終末論は「神学」の母なのか？

深井智朗

神学と終末論との関係を考える場合、二つの可能性が想定できる。ひとつはまもなく神の国が到来し、この世が終わるといふラディカルな終末論を考えた場合で、その場合にはその終末論は「学としての神学」を不必要なものにしてしまう。もうひとつは「終末論は神学の母である」という命題であり、終末の遅延の認識、すなわちラディカルな終末論の再構築が神学を要請したのだ、という見方である。この報告では、便宜上前者を「タイプA」と呼び、後者を「タイプB」と呼ぶことにする。そして以下において、タイプBの命題、すなわち「終末論は神学の母である」という命題を検討することで、そのような視点から見た場合の神学の機能と「学としての神学」の性格について再確認してみたい。

ラディカルで熱狂的な終末論、すなわち神の国の急接近ないしは、既にそれが開始されているという終末論の解釈は、確かに神学の意味と機能を喪失させたと言つてよいであろう。それがタイプAの終末論と神学との関係である。しかし既に述べた通り、原始キリスト教にはもうひとつの終末理解が存在していたはずである。すなわちタイプAのラディカルで熱狂的な終末論を「現在の終末論」と呼ぶならば、終末の遅延を意識した終末論、ないしは現在を終末の開始と終りの間の「中間時」と

理解した「将来的終末論」が存在していたことも確かである。それは終末意識の故に神学を「不要」なものとしてしまう終末論ではなく、終末意識の故に神学を「要請」する終末論である。これをタイプBのモデルと呼んだのである。

このタイプBのモデルを理解するためには、たとえばブルトマン学派における黙示文学をめぐる論争（とりわけE・ケールマンとR・ブルトマンの論争）やドグマの形成をめぐるマルティン・ヴェルナーの命題、及びそれに基づくアドルフ・フォン・ハルナック批判などがひとつのサンプルとなるであろう。

ブルトマン学派やヴェルナーの説を待つまでもなく、終末論は神学を不要なものにしてしまったのではなく、終末論こそ神学を生み出してきたという主張を、終末論は神学を破棄したという命題によって置き換えることは出来ないであろう。

ところでタイプBの立場に自覚的に立つ場合に、すなわち神学の生みの母は終末論であるという認識は、当然神学の機能と性格とを規定することになるであろう。このような神学の自己理解は、神学を主観的な信仰告白やドグマリズムに還元してしまう通俗的な神学理解を拒否することになる。すなわち神学は、現在と黙示文学が設定するような終末との間の「中間時」においてその機能を果たすことが期待されている点に注目すべきであろう。神学の起源は、終末の遅延が事実となった際に、終末の急接近というラディカルな終末論を再構築することから始まった。その意味では終末論の再構築こそ神学の母であった、というべきであるということはいくらまで概観してきた通り

である。そのような再構築の中で、神学は、現実とは「既に」イエスによって告知された神の国が、「未だ」到来していないという「中間時」であることを認識するようになったのである。それ故に神学はこの中間時においては、まだ見ていない全体像を前提として議論を進めなければならないのである。

その時神学は、対象についてのひとつの仮説を提示する学として自らを規定することになる。それは対象としての神の相対化ではなく、神学の相対化であり、神学に批判的な機能を与えるものである。

パウロにおける神の予定と人間の責任

野口 誠

神の予定を扱う場合、問題になることの一つは、人間に自由意志があるか、である。この発表の目的は使徒パウロが神の選びと予定に対して人間の自由意志や責任をどう考えているかを考察することである。

パウロは、ローマ書の九章で神によるイスラエルの選びと予定を語る時、神の絶対主権を表明するに出エジプト記から次のことばを自由引用している。「神はそのあわれもうと思ふ者をあわれみ、かたくなにしようと思ふ者を、かたくなになさるのである」（ローマ九章一八節）。このことばは、「神はその救おうと思ふ者を救い、滅ぼそうと思ふ者を滅ぼさるのである

る」という二重予定に通じる思想である。これを文字通りにとれば、救われる者も滅びる者も、それは自分の自由意志によるものではなく、まったく神の主権的無制約的意思によるものとなる。ではパウロの思想には人間の自由意志や責任はないのか。パウロによれば信仰は神の賜物であり、聖霊の働きである（参考）「ピリピ二章一九節、第一コリント二章三節」が、その反面、人間の自由意志を強調し、ユダヤ人の背信を彼らの責任に帰している（ローマ九章三〇節—一〇章一三節）。またパウロは、自分の責任を強調し、「自分のからだをうちたたいて服従させるのである。そうしないと、ほかの人に宣べ伝えておきながら、自分は失格者になるかも知れない」（第一コリント九章二七節）と語っている。パウロにおいては神の絶対主権と人間の自由意志とが両立している。この両立はユダヤ教の文献にあることがよく指摘される。

それでは、パウロにおけるこれらの相矛盾する思想はどのように調和されるか。パウロの自由引用（ローマ九章一八節）の出所である出エジプト記には、パロの頑迷が四通りに描写されている。へ一）神は主権的に「わたしはパロの心をかたくなにする」（出エジプト七章三節）。へ二）神のその行為の結果「パロの心はかたくなになった」（出エジプト七章二節）。へ三）それゆえ「パロの（現在の）心（の状態）がかたくなである」（出エジプト七章一四節）。へ四）神の主権的行為の結果「パロはその心をかたくなにした」（出エジプト八章一五節）。出エジプト記の記者にとってへA）主がパウロの心をかたくなにする（七章三節）は、即へB）パロ自身がその心をかたくな

にすること（八章一五節）である。その理由は、へB）の前に「主が言われたように（七章三節を指す）」と前置きしているからである。

この思考法は、主イエスとペテロとの問答にみられる。天父がペテロにイエスがキリストであることを前もってあらわしたので、ペテロはそれを自分自身の信仰告白として表明できたことになる（マタイ一六章一五—一七節参照）。パウロが「人は心に信じて義とされ、口で告白して救われる」（ローマ一〇章一〇節）というときの信仰と信仰告白は、あくまでも信じ、告白するその人自身の自発的な信仰であり、信仰告白である。他方パウロにおいては、信じて信仰告白すること自体が神の賜物であり、聖霊の働きなのである。パロの頑迷の記事にしても、主イエスとペテロとの問答の記事にしても、パウロ書簡の記事にしても、そこには、人間の側から人間の行為がその人間の自主的な行為として記され、他方では神の側からその同一の行為が神の行為の結果として記されている。

したがってパウロは、人が自分自身の自主的な信仰によってキリストを受け入れて救われることを認めると共に、他方その人は永遠の昔に神に選ばれ予定されているので、この世で召され（信仰が与えられ）、義とされ、やがて栄化されるとみるのである（ローマ八章二九、三〇節）。要するにパウロにおいては神が人に働きかけて事をさせるとき、その人の行為は、その人自身から出た自主的な行為なのである。それゆえその責任はその人にあるのである。その意味で、パウロにおいては神の予定と人間の責任とは両立するのである。

ジャンセニウスの方法序説

——『アウグスティヌス』第二巻序説——

林 伸一郎

一七世紀のアウグスティヌス主義神学者C・ジャンセニウス（一五八五—一六三八）はその名著『アウグスティヌス』（一六四〇）第二巻冒頭にかなり長い序説を置いている。本発表において我々は「神学問題における理性と權威についての序説——神学問題における人間理性の限界が追求され、また救霊予定と恩寵の真理を教えるにあたっての聖アウグスティヌスの權威が明らかにされる」と題されたこの序説の前半部を取り上げ、ジャンセニウスのスコラ神学批判を検討し、その批判から透けて見えてくる彼の立場に言及したい。

そもそも神学問題において人間理性が問題化したのは、ジャンセニウスがルーヴァンでの学生時代（一六〇四—一六〇九）からその動向に注意してきたイエズス会とドミニコ会の間での恩寵論争を機縁としてである。この恩寵論争の当事者たちはいずれもアリストテレス哲学に依拠するスコラ神学者たちである。ジャンセニウスによれば、この哲学が神の玄義を定義するために用いられる時、それは常に「誤りの母（mater errorum）」となる。

ジャンセニウスにとってスコラ神学の営為は「超自然的な」とがらを純粹に自然本性的なアリストテレス的原理に依存さ

せ、それが超自然的であることを示す」営為であった。しかし自然と超自然の次元を全く異質な次元とする立場からすれば、それほど不適切な営為はない。そこには理性の一種の「越権」がある。

この理性の不当な越権の帰結は、まずスコラ神学的思弁の抽象化である。さらにそれは妥当する現実を持たない思考であるから、そこでは何であれ「蓋然的な根拠」を持つものとして主張されうる。加えてどのような行為でも蓋然的な根拠を持つものとして認められることになる。ジャンセニウスはそのようなスコラ神学の道徳原理を「ただ大胆になれ。私たちは蓋然的なことを行つてよいのだから（Aude tantum, nos efficientius probabile）」と定式化している。このように蓋然的ではないものを真理として不当に主張する理性そのものは、論争の中で同等の蓋然性をもつ主張を前にして逡巡と不安に陥る「揺れ動く理性（ratio erronea）」である。ジャンセニウスによれば、恩寵論争における未決定という宙づり状態は、理性が本来知り得ない神の玄義へと不当に越境することによって、いわば自らが拠つて立つべき地盤を失い、そのような理性の作り出すあらゆる見解が蓋然的な根拠しか持ち得なくなった状態なのである。この「不当な越境」という「行き過ぎ」こそがジャンセニウスの批判の対象なのである。

ジャンセニウスは不当に超自然へと越境する自然、「神学をその座から追い出してしまった」哲学を「度を超えた哲学（nimia Philosophia）」と呼ぶ。そしてその活動の根底に「徹底的に知りたいという知識欲（curiositas）」、「栄光への情熱

(studium gloriandi)」、さらに「神の女義を洞察し、際限なく探求しようとする節度のない欲望」を見る。この際限のない欲望こそが、スコラ神学的理性を踏み越えるべきではない領域へと越境させている。このような理性批判の背後に透けて見えてくるのは、ジャンセニウスのアウグステイヌス主義的人間観であるように思われる。それによれば、原罪により享受していた神を喪失した人間には、それ以降、被造物によっては満たされない無限の欲望に従ってこの世界においては過剰な欲望だけが残されているとされる。ジャンセニウスは彼が目にした恩寵論争に、そのような過剰な知識欲、他人より優れて見られたいという過剰な栄光への欲求の明らかな発露を見たのではあるまいか。であるならば、トマスが『神学大全』冒頭で、認識論的原理の相違によって峻別した自然と超自然、哲学と神学の関係を、ジャンセニウスは原罪と恩寵の人間理解から捉え直したと言えるのではなからうか。

ルターと煉獄の問題

川口茂雄

「プロテスタンティズムは総じて、ローマ・カトリックの煉獄概念を激しく非難し、煉獄という存在を否定した」というイメージは、確かに、まちがいではない。しかし、煉獄というものを想定する、あるいは想定してしまう思考の様式そのもの

は、むしろヨーロッパ文化・ヨーロッパ的思考に、極めて深く根付いたものであるように思われる。実際、若きルターは、とりわけ『九十五か条提題』において、確かに煉獄概念のあるいくつかの点を批判したとはいえ、しかし、或るいくつかの点では、むしろ煉獄の存在を強化したのである。ここでルターに流れ込んでいった煉獄概念の由来ということを、中世カトリックにおける煉獄表象や、ダンテにおける煉獄描写といった、まさに実際に「煉獄」という名称のもとに現れた当のもののみと解すべきなのか、それとも、(代表的には)プラトンの『パイドン』やキケロ『スキピオの夢』、ウェルギリウス『アエネイス』等々における死者の世界についての表象あるいは思考一般にまで拡張すべきなのかどうかは、判断の要求されることである。

煉獄には複数の機能が想定されている。一つには、リンボ(limbus, limbo)としての機能。幼くして死んだ者達や(limbus infantum)イエス降誕以前の時代の者達にも(limbus patrum)浄罪の可能性を与える。これは他界についてのいわばロジカルな要請である。第二には、生者達が死者達の罪を減免するために Fribiten するという発想を可能にする。これは生者による死者へのかかわりのひとつの形である。贖宥状の購入という行為に民衆の心を動かすものがあつたのは、そうすることによって死者へのかかわりが具体性を獲得したからかもしれない。もちろんひるがえってこのことが、「金銭さえ払えば極楽に行ける」という発想、つまりは贖宥状問題につながるわけなのだが。ところで、若きルターが煉獄概念に見出していた

最も重要な意義は、『九十五か条提題』の第十六命題に明確に現れている。「地獄、煉獄、天国が異なっているのはちようど、絶望、絶望に近いこと、「救いの」確信、が異なっているのと同じことと思われる」。ルターは、自らの無力について真に絶望することすらできずにいるという、半端な人間の不敬虔あるいは罪過性の状態を、この意味での煉獄概念によって捉えようとしたのではないか。すなわち、若きルターにとつて、煉獄とはまさにこの世のこと、もしくは、救いの確信を得ることもできなければ絶望の真摯さを持ち堪えることもできないでただこの世の生に漂泊し続ける自ら自身のこと、であつたといえるのである。

ミュンツァーとデンク

——“Ordnung”、観をめぐって——

木塚隆志

近年、T・ミュンツァー研究の中で、彼の思想、活動を、人文主義の影響を強く受けた、特に、上部ドイツやスイスを中心とする地域における、さまざまな宗教改革の潮流とのかかわりの中で捉えなおそうとする視点が重要になってきているように思われる。この発表は、こういつた視点に基づいて、バーゼルでエラスムスの影響を強く受け、また同時に、ニュルンベルクで、ミュンツァーの著作から、そして、おそらく、一五二四年

にこの都市に滞在したと思われるミュンツァー本人から直接に影響を受けたとされるH・デンクを取り上げ、後に南ドイツの再洗礼運動の中で重要な位置を占めるようになった彼の神秘思想とミュンツァーの神秘思想を、両者の思想の中に、ともに中心的な観念として見られる「秩序(Ordnung)」観とその展開の比較を通じて見ていこうとするものである。

さて、この概念は二人の信仰思想の中で、次のような三つの共通の意味を持つている。第一は、人々の内面における霊的浄化の「秩序」としての意味である。二人はともに、神が自分を「自分とあらゆる被造物とに立てられた秩序を通じて」人々に啓示するとして、人々が彼らの「内に住む神の霊」の働きかけを受け止め、苦しみを伴う、自己の放棄、浄化の過程を経て、神の意志と一つになるといふ、いわゆる、内面における神秘主義的な救済の「秩序」について語っている。第二は、二人において、この「秩序」が、聖書の文字の下に隠された「霊的意味」の理解を与えることで、相互に矛盾する聖書のさまざまな記述を、総合し、一つの意味のもとに結びつける意味を持つという点である。また、彼らの思想において「秩序」が持つ第三の意味として、歴史上のあらゆる信仰者に、共通の信仰のあり方を見る救済史的「秩序」としての意味が挙げられる。つまり、二人は、ともに、キリストに起こったことがすべての信仰者においても起こるとして、ここに、歴史の中で常に同一である神の救済の「秩序」を、つまり、「神の言葉の被造物への受肉」ないし聖霊による神の被造物への働きかけを見ているのである。

しかし、こういった二人の信仰思想に共通する「秩序」観は、改革運動の中で、それぞれ異なった方向に発展していく。ミュンツァーの場合、改革の目的は、何よりも、個々人の内的信仰・救済の拡大であり、それは、内的「秩序」に従った信仰が、説教や、信仰の拡大を妨げる神の敵との「戦い」を通じて広がっていくことに他ならない。ここで注目されるのは、彼が、旧約における預言者の活動やさまざまな「戦い」を模範として、当時の教会改革ないし「戦い」を考えているということである。ここで彼は、内的改革と同様に、外的な改革の中にも、過去のさまざまな信仰のための「戦い」と同一の「秩序」の繰り返しを見ているのであり、この意味で、歴史社会ないし世俗社会を積極的に位置づけているのである。これに対して、デントの場合、内面の神祕主義的な救済論が、キリストにおける「完全な愛」の模倣の要求に結びつき、ここから「真の愛のため」の「この世の共同体からの分離」、「戦い」や「権力」の放棄といった再洗礼派的な共同体原理が主張されるのである。ここでは、いわば、歴史を超えた罪なき原初の「秩序」の実現を求める、歴史社会ないし世俗社会への消極的な態度が導かれているといえよう。

さて、以上の考察から、そして、さらに、二人の信仰思想に共通する上記の「秩序」観が、また、エラスムスの思想とも非常に類似した方向性を持つものであった点を考えると、彼らの神祕思想が、彼らのみならず、この時代の、再洗礼主義を含む、さまざまな改革運動の潮流と、かなり広い範囲で、当時の人文主義を媒介とした共通の思想的基盤―その展開は多様であ

るが―を持つていた可能性が注目されよう。

アンセルムス「聖母マリアへの祈り」に おけるダイレクティオ

山崎 裕子

私見では、アンセルムスはダイレクティオ (directio) を、人間同士の愛に対して用いていると思われる。しかし、その考えを一見くつがえすかのような表現が「聖母マリアへの祈り」に見られる。それは、イエスと聖母マリアを指して「あなた方の愛 (vestra dilectio)」と表現している個所である。では、ダイレクティオは人間同士の愛を意味しないことになるのだろうか。

上記表現の少し先で、アンセルムスは言う――「それゆえ、よき息子よ。私は、あなたが自分の母親に対して持つ愛 (dilectio) によって (①)、あなたに (②) 乞ひ願います。あなたが自分の母親を真に愛し (③) diligis、また愛そう (④) diligis」と望むように、私が彼 (＝イエス) を (⑤) 真に愛する (⑥) diligam) ようにして下さいませよう。」

文頭の「よき息子」は、イエスを意味する。アンセルムスは、彼がイエス (彼⑤) を本当に愛することができるよう助けられることを、イエス (あなた②) に祈り求める。アンセルムスは、イエスを言い表わす際に、同じ文章の中で「あなた」

と「彼」を用いる。

続く文章で、アンセルムスは次のように語る——「よき母よ。私は、あなたが自分の息子に対して持つ愛 (dilectio) によつて (⑦)、あなたに (⑧) 乞ひ願います。あなたが自分の息子を真に愛し、また愛そうと望むように、私が彼 (「イエス」) を (⑨) 真に愛するよう成就して下さいますように。」

文頭の「よき母」は、聖母マリアを意味する。アンセルムスは、彼がイエス (彼⑨) を本当に愛することができるよう助けしてくれることを、聖母マリア (あなた⑧) に祈り求める。ここで私たちは、前半の文で、彼⑤とあなた②がいずれもイエスに対する表現であつたのに対し、後半の文では、イエスとマリアを言い表すために、彼⑨とあなた⑧を用いていることに気づく。①の「あなたが自分の母親に対して持つ愛によつて」という表現と⑦の「あなたが自分の息子に対して持つ愛によつて」という表現は、同じ種類の愛を指し示しており、これは人間同士への愛に該当する。アンセルムスが「あなたに②」と書く時、彼はイエスを人間として考えている。他方、彼が「彼を⑤」と書く時、彼はイエスを神の子として考えている。従つて、アンセルムスはここで、diligereの二つの意味を区別していると見なすことができる。すなわち、①における「自分の母親に対して持つ愛 (dilectio qua diligis matrem meam)」は、人間同士の愛、つまり dilectio に対応する動詞形 diligere として用いられ、③「愛」 (diligis) と④「愛さう」 (diligi vis) も同様であるのに対し、⑥「愛する (diligam)」は人間の神への愛、caritas に対応する動詞形として考えられているのである。

以上のことから、「聖母マリアへの祈り」におけるダイレクティオは、イエスと聖母マリアに対しても用いられているが、それは人間としてのイエスと聖母マリアに限つた使われ方であると見なすことができる。このように理解するならば、イエスと聖母マリアにダイレクティオを用いることは矛盾ではなく、アンセルムスが人間同士の愛をダイレクティオと表現することをむしろ裏付けているといえよう。

岩下壮一における救癲思想の形成

——カトリック社会観と人間観——

輪 倉 一 広

カトリック的「善」の基本思想である「神愛 (カリタス)」は、本質的に「共通善」思想を媒介として〈社会愛〉と密接に結びついていることが指摘されている。これは、カトリック慈善の実践思想を理解する場合に、ひとつの重要なメルクマールを提供してくれる。

岩下が「癲者」という社会的に極めて特殊化された対象領域を実践のフィールドに据えたことは、より根源的で包括的な〈人間—社会〉関係の理解に通じたのではないかと思われる。それゆえ、救癲実践に投影された社会観と人間観の特徴を明らかにすることだけでなく、その関係構造の解明が救癲思想を検討する上で重要であると考えられる。

そこで、本論では抽象化されたカトリック神学・教義そのものからではなく、岩下自身のカトリック理解に内包される実践への起動力を備えた指導原理が、対象となる現実世界をどのようにとらえていったのか(すなわち社会観・人間観)、その変化と関係構造を救癩思想の形成過程をたどることで明らかにしてみた。

まず、社会観の形成についてみると、本格的に救癩活動に関わる前後を比較して、前半は一般に癩者が社会から最も忌み嫌われ憐れむべき存在であることから、岩下は癩病院での慈善実践が質の問題を問われることなく、その行為自体においての十分に社会的意義が存すると考えたのである。その意味で、救癩実践を本格化する以前の岩下にとっては、形式的で人格(人間)不在の社会観をもっていたと理解できる。

しかし、後半になると、ファシズム期の優生主義的な救癩国策と共通の概念をもつ「祖国浄化」論を唱えてはいても、その主張は個人の人格と国家の利益との有機的な関係構造をもった思想を内包しており、優生主義思想のもつ「排除」的な側面である偏狭なナショナリズムとは相容れないものとなっていたのである。

次に、人間観の形成についてみると、岩下が信仰篤い癩の臨終患者を通して学んだ人間観とは、まさにキリスト教的な存在としての人間観であった。つまり、人間本性によってでは存在を意義づけることが困難であり、救い主による贖罪と復活という宗教的条件のもとでのみその存在が意義づけられるとされるものであった。

当時の癩患者に対する社会の思想動向は、天皇制イデオロギ―に支えられて絶対隔離主義へと進んでいった。そのような中、岩下は患者が本来もっている社会への帰属要求を支持することになった。つまり、岩下の人間観は、本性として(社会的な性格を帯びている人間)という認識をともなって形成されていくことになったのである。

その後、岩下の思想的深化は戦時下ファシズムの前に行き場を失うことになった。最終的に岩下が到達した社会観と人間観は、前者は人間存在に依拠して狭いナショナリズムから脱却し、後者は「社会」を取り込んで社会的人間として変容し、やがて両者は相即的に一性を帯び、より連続的・普遍的で包括的な世界観を形成することになった。それは、将来「神の国」が「地の国」を制することになるとする岩下のアウグスティヌス理解における基本的な思想枠組みでもあった。

その意味で、岩下の救癩への取り組みは、癩者の置かれた極限的な生活世界を通して、カトリック思想における(人間存在)―(宗教)―(あるべき社会)という関係概念の歴史哲学的な定位を明確にするとともに、現実世界の中でそれを検証する過程であったといえよう。

ともあれ、岩下の固有な人間観や社会観を正しく理解するためには、今後とりわけカトリック思想の歴史的文脈に注目して研究を進めることが求められよう。

第二バチカン公会議以降に見る

カトリックとユダヤ教の間の諸問題

木 鎌 耕 一 郎

本発表では、エディット・シュタイン (Edith Stein 一八九一—一九四二) の列福 (一九八七)、列聖 (一九九八) により展開されたカトリックとユダヤ教との宗教間対話が、第二バチカン公会議 (一九六二—一九六五) 以降の両宗教間の関係において如何に位置づけられるかを、合衆国での対話を手がかりに考察する。

第二バチカン公会議公文書におけるユダヤ教に関する記述は、『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』(通称 *Nostra Aetate*) の第四条項である。これは、両宗教が「霊的な絆」というユニークな関係性をもち、同じ霊的遺産を共有していること、そしてユダヤ人迫害や蔑視を非難する教会の立場の表明を内容としている。この宣言を機に、カトリックとユダヤ教の対話が各所で引き起こされた。合衆国では、カトリック司教団は勿論、早い時期からキリスト教徒とユダヤ人の全国協議会 (NCCJ)、アメリカ・ヘブライ連合 (U AHC)、アメリカ・ラビ全国協議会 (CCAR) が対話のプログラムを実施した。対話はブネイ・ブリット反中傷同盟やアメリカ・ユダヤ人委員会 (AJC) にも拡大され、ある枢機卿によれば「ユダヤ教とキリスト教の対話は、エキユメニズ

ムの最も「ドラマティックな収穫」であった。こうした中で問題点も気づかれる。米司教団ユダヤ教関係事務局長を務めたエドワード・H・フランナリーや改革派ラビ、ダニエル・ポリツシュラの指摘によれば、双方の対話の動機は異なる。カトリック信者は神学的主題に、ユダヤ人は教団間の関係や歴史的主题により魅力を感じている。対話の経験は、優先すべき論点が反セム主義、ホロコースト、イスラエル国家などの問題であることを浮かび上がらせた。

一九七八年にヨハネ・パウロ二世が在位してから、こうした問題領域への教皇庁の諸対応が散見される。中でも教皇庁文書『私たちは忘れない——シヨアーについての反省』は、*Nostra Aetate* 第四条項では言及されなかったキリスト教国でのユダヤ人迫害の要因に詳細な分析を加えた。内容の可否の議論はあるが、対話の動向を見据えた対応ではある。

エディット・シュタインをめぐる議論は、上記の問題領域とは別に属する。このことは一九八二年のポーランド人フランシスコ会士マキシミアン・コルベ神父の列聖への抗議や、噂される教皇ピオ十二世の列聖への警戒と比較すると分かり易い。いずれの場合もユダヤ人蔑視思想の存在やホロコースト時の対応という公会議以降の対話の主要な問題領域に属する議論である。一方エディットの列福・列聖に対する抗議は、改宗した彼女をなおも「ユダヤ人」とする教会の観方がユダヤ人のアイデンティティの尊重を欠くとされる点であった。しかしエディットの場合の特殊性は、既に *Nostra Aetate* 第四条項の記述に潜在していたとも考えられる。両宗教の「霊的な絆」を強調す

る視点は、結果的にユダヤ教の独自性の認識を欠くかに映るからである。勿論、ユダヤ人のアイデンティティにとっても「キリスト教との関係性」は重要であるが、キリスト教が強調するその関係性が、同じ神を共有する共通の遺産から生まれる多分に神学的領域であるのに対し、ユダヤ教のそれは新約以降のキリスト教社会の差別的歴史関係というプラクティカルな領域である。

エディット・シュタインをめぐる両宗教間の対話は、公会議以降の対話の主要な問題領域と密接に関連しながらも、それに加わる新たな論点、しかも *Nostra Aetate* において既に潜在した問題を具体的な形で明るみに出すひとつの契機になったと考えられる。

スピノザにおける

律法主義（ユダヤ主義）の問題

安 中 隆 徳

ユダヤ主義の受け取り方では、律法はまず神の創造秩序です。その創造秩序の理想をユダヤ民族だけが苦難の中で担う、と受け取ります。その律法は、バビロン捕囚期（前五九七―前五一五）の国家滅亡の中で、今度は失敗しまいという再出発の神学でもあります。

このユダヤ主義理解を前提として、この発表は、スピノザに

おいては律法が哲学の研究対象になったことを取り上げ、その際にユダヤ血縁史が二義的になった意味を取り上げたいと思います。

さてスピノザは、「啓示された神の法 *lex Dei*」が各人に対して自由を認めている」（『神学政治論』一一頁）といっています。また「自然権によれば……各人は自分の自由の擁護者である」（『同』）ともいいます。この「法 *lex*」は邦訳している「律法」と同一です。

スピノザは客観的な聖書研究の草分けとして聖書のこの間違いや矛盾を指摘しますが、その結論は、哲学こそ律法研究する能力をもつ、というものです。『神学政治論』の冒頭は、神の啓示を「自然的光明」理も探求しうる、といっています。

スピノザは、「神学と哲学を分けること」を提案して、律法の研究を民族史の面と哲学面に分離することを提案し、民族史から書く聖書を低く評価します。スピノザは、むしろ哲学によって律法を第一義的に研究できると主張します。

スピノザの提案による研究方法の区別は、民族史は二義的か、という疑問を提起し、聖書の構造にもかかわらず示唆である可能性さえあります。

聖書は、王国滅亡を律法軽視の罪によると整理するわけですが、とすればこの判断時点で血縁史と律法という二つがあります。この民族史と律法の二つを二次的に因果的に結びつけて、反省的な歴史解釈を聖書の筋として、聖書とユダヤ主義が成立した、と考えられそうです。しかし律法と民族史が、ある意味で別個かもしれないとすれば、どちらが本質的に重要か、とい

う疑問も出てくるでしょう。

その場合に、ひとつの原点になったヘブル語で言う「トーラー Torah (律法)」は、どんな発生を持ったのでしょうか。我々も、モーセなどのユダヤ血縁史伝説から律法をいったん分離して、もっと個別的に律法の発生を考える必要があるそうです。

スピノザの聖書研究を指摘の範囲を超える例になりますが、律法の発生は、ある場合には祭司などと民衆の対話・質疑であったようです。ハガイ書二・一、「万軍の主」はこう仰せられる。「次の律法 Torah について、祭司たちに尋ねて言え。もし人が聖なる肉を自分の着物のすそで運ぶとき、そのすそがパンや煮物、ぶどう酒や油、またどんな食物にでも触れたなら、それは聖なるものとなるか。」祭司たちは答えて「否」と言った。

律法の個々の項目には古代中東の慣習法との共通があるようですが、聖書は基本的に王などの支配者の法制定とは異質法律運動でしょう。それは祭司の清浄志向と民衆の倫理運動で、それこそ神(エル)が統治する(イスラ)という、利害対立がない特殊状況が可能にした精神の共有でしょう。その「神の法」は、後に権力者に反抗もできる思想拠点に育ちます。

すると律法とは、祭司・民衆、預言者の理想秩序であり、それは神の宇宙的な心(ルーアツハ、風・息)でもあるという信念でした。スピノザもその流れです。

完成した神学だけでは異なってみえても、そこに貫通するモチーフがありそうです。それが聖書伝統では律法であり、神・

人で非権力者同士の心情を共有することでしょう。だから聖書では神の心・風が宇宙的に人の心に吹き込むのでしょうか、その情報をスピノザは哲学の方法で宇宙論にするわけでしょう。