M・ウェーバー『宗教社会学』における カリスマと非合理性[1]

白井暢明

はじめに

M・ウェーバーの宗教社会学的諸研究[2]の成果を「突破」(breakthrough)あるいは「変革」の理論という視角の下に折出させようとする試み、即ち、彼の宗教社会学を、スタティックな意味での機能論あるいは類型論としてではなく、ダイナミックな発展の理論として理解しようとする試みが、T・パーソンズ[3]、大塚久雄[4]等の研究以来行われている。これら一連の試みにおいては、総じてウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』[5]を出発点として、ウェーバー宗教社会学理論の次のような局面が特にクローズアップされることになる。即ち、社会的行為を動機づける諸要因の中でとりわけ宗教信仰に根差す倫理的要請が現世的諸価値と「緊張」(Spannung)の関係に立ち、更にこの緊張をダイナミックな契機として、特定の社会の伝統主義的規範・秩序を打破し、歴史変革の起動力になりうるということである。

ところで、ウェーバーの「経済と社会」[6]の中の『宗教社会学』[7]は「宗教社会学論集」における歴史的・実証的論述

に比してより体系的・抽象的であり、宗教的諸観念と行為との意味連関の諸類型をカズイスティッシュに考察・整理するという形で、後者を補完する意義を持つものとみなされている。[8] しかしこの研究の意義はこのような類型論的な意味における単なる補完に留まるものではなく、先に挙げた宗教の「突破」ないし「変革」の機能に関する基礎理論をも包含するものと考えられる。本論稿は『宗教社会学』の主として前半の所論をかかる観点から検討し、その理論の基本的枠組を理解しようと試みるものである。そこでまず、本論に先立ち、かかる問題設定の持ちうる意味をやや広い視野から確認しておくため、若干の予備的考察から始めたい。

一

周知の如く、〃宗教的なるもの〃がウェーバーの研究の対象になりうるのは、純粋に宗教的観念や理念それ自体のレベルの問題としてではなく、その「実践的関連」[9]においてである。この実践的関連とは、人間の日常的生活営為のうちに、ある文化的意義を有するような特定の〃様式〃が存在する場合、その様式を基礎づけている精神態度、即ち「エートス」[10](Ethos)に着目し、これとの関連において宗教的なるものの特性を解明しようとする彼独自の方法的立場を表現している。

そこで、このような方法に帰着するところの彼の問題意識を逆の方向から辿ってみよう。自己の主体的価値理念との関連から、彼にとって文化的意義を有するような特定の生活様式とは、実質的には近代人の生活を一般的に規定している、西欧固有の普遍的「合理主義」(Rationalismus)であり、中でもとりわけ「近代資本主義」に固有の「経済的合理主義」であった。[11] その特性の認識と成立史の解明という課題への取組みの中で彼は、それが特殊な合理的エートスに支えられているものであり、更に後に述べるような理由から、このエートスの形成に際しては、なんらかの

〃宗教理念〃が特有の仕方で関与しているものと考えたのである。[12] かくて彼の宗教社会学は、宗教へのいわば〃エートス論的〃[13] アプローチの試みとなる。ところでこのような彼のユニークな方法的着想を生み出す基底にある彼の歴史認識を今少し掘り下げてみよう。そのためにはまず、彼の問題の対象である「合理主義」の特性をより明確化する必要がある。

ここで言われている「合理主義」とは、彼によると、例えば数学と実験に基礎づけられた合理的科学、合理的法と行政に基づく官僚制的政治機構、そしてとりわけ精密な資本計算と、形式的には自由な労働組織を有する近代資本主義経済機構、等に内包されている一般的傾向である。[14] これは彼の「形式合理性」[15] (formale Rationalität)なる概念によって最も包括的に表現されるであろう。ところでこの形式合理性を要素的に更に分解するとすれば、「計算(予測)可能性」(Berechenbarkeit)、「没主観(即事)性」(Sachlichkeit)が挙げられよう。[16] 前者は主として技術的側面に関して言われるものであって、次のような意味を持つものである。即ち、合理的諸知識の進歩に伴って、社会的行為に際して目的に最も適合的な手段の合理的考量、選択のチャンス、即ち、主観的に「目的合理的」[17] (zweckrational)な行為を、客観的にも「整合的」[18] (richtig)たらしめるようなチャンスが高いという状況の表現である。[19] かかる意味での合理性は、彼が「呪術からの解放」[20] (Entzauberung)と名付けた、普遍的な主知的・技術的合理化過程の帰結であるといえよう。

ところで他方の「没主観性」は、単に技術的側面にのみ関わるものではなく、一層人間の内面に関わるもの、即ち、特殊なエートスの表現でもあると考えられる。この観点からすれば、個々人の主体的要求と意志の抑制ないし無化を意味する「没主観性」とは、特殊な意味で「非合理的」であり、近代合理主義の〃問題的〃側面である。[21] ウェーバーが近代資本主義の精神として設定したエートスの中には、物質的需要充足のための営利活動=職業遂行ではなく

て、職業遂行それ自体の〃自己目的化〃という、日常的・幸福主義的観点からして「非合理的」な要素、あるいはその〃痕跡〃が想定されているのである。[22]

かくて、ウェーバーにおける「合理主義」とは、まず特殊な「非合理性」を内に含むような合理主義であること、そしてまさにこのことこそ「合理主義」に対する彼の学問的関心を呼び起した所以のものであることが理解される。[22] 更にこの「非合理性」が重要視される根拠として、かかる意味での「非合理性」がまさに「合理主義」の成立（合理化）の歴史的契機の一つになっているという、歴史のパラドックスについての彼の認識が考えられる。というのは、彼にとって「合理化」は、歴史的には「伝統主義」(Traditionalismus) と名付けられる、人間の自然的習性に根差すところの強固な障害の克服を前提とするものであり、[24] しかるに一方、かの「非合理性」とはある意味において人間の自然的習性を超える、あるいはこれと対立する要素を意味するものと考えられるからである。このような「非合理性」のうちに彼は明らかに〃宗教的なるもの〃の一つの〃投影〃をみているのである。

さて、それではこの特殊な意味と機能を有する「非合理性」は、宗教的観念及び理念がもちうるいかなる本来的特性に由来するのであろうか。ここで宗教的観念及び理念のいわば発生的な考察が一つの意味を持つであろう。即ち、宗教的観念の発生、更に宗教理念の形成の社会学的諸条件との関連からこの非合理的特性が理解されなければならない。これはいわば宗教による歴史変革の理念的契機に関わる問題であり、この理解の上に立ってはじめて歴史変革の実践的起動のプロセスに関するウェーバーの構想が明らかになるのである。彼の『宗教社会学』の第一～六節 (一)諸宗教の成立、(二)呪術師―祭司、(三)神概念、(四)予言者、(五)教団、(六)聖なる知識・説教・司牧）もまさにこのような観点から理解しうるように思われる。

二

まず第一に、宗教的観念及び行為の源泉ないしメルクマールの問題に対して、ウェーバーは独自の方向からアプローチする。彼はまず、最もプリミティヴな段階においては、宗教的あるいは呪術的に動機づけられた行為は、それ自体として日常的・経済的目的行為の枠内から分離されうるものではないと考える。即ち、その目的は常に「此岸的」(diesseitig)であり、来世の観念は欠如している。またその行為は、経験の規則に従っているという意味で少くとも主観的には「目的合理的行為」としての性格を帯びている。[25] ただ、彼によれば、その僅かなメルクマールは次の点にのみ認められる。つまり、人間の行為が関係し、あるいは引き起しうる自然的諸現象のうち、特定の限られた物体や人間によってのみ引き起されうる現象が「非日常的」(ausseralltäglich)なものとして「日常的」なそれから区別されたことである。原始的人間にとって、この現象の非日常性は、この現象を生じさせうる特定の物体・人間にのみ与えられている「非日常的力」に由来するものとみなされた。[26] ウェーバーによれば、「マナ」、「オレンダ」、「マガ」等[27]はこの「非日常的力」を表示するものであり、これに対して特別な態度がとられるべきものであった。この力の所有が、エクスタシスの状態を日常的状態から、また呪術師を日常人から区別するのである。[28]

この「非日常的力」に対してウェーバーは聖書の用語からとられた「カリスマ」(Charisma)の概念を適用した。[29] 「カリスマ」はその本来の語義からして「天賦の賜物」(Gabe)であるが、更にウェーバー的意味では、カリスマはなんらかの非日常的手段＝禁欲苦行を通じて喚起されることにより始めてその効力を発現し、[30] またこのカリスマが実効性を維持するためには絶えずその「確証」(Bewährung)[31]を必要とするようなものである。宗教的観念の源泉をカリスマにみる彼のかかる見解は、明らかに非人格的・超自然的力への信仰に宗教の起源を想定するところの、マレッ

ト等によるいわゆる「プレ・アニミズム」説の社会学的解釈である。[32] しかしいずれにせよ、彼の観点からすれば、このカリスマに対する人間の対応の仕方は、この段階では未だ「自然主義」的であって、ここではカリスマの観念は現世的目的達成のための条件あるいは手段として作用するに過ぎないものとみなければならない。この意味において、カリマスの観念、及びこれに対応する行為は、未だ〃現世的なるもの〃の領域から明瞭に区別された意味での〃宗教的なるもの〃の世界を形成する要素とはみなされえないものである。

しかし他方、ウェーバーの「カリスマ」概念が彼の宗教社会学全般に対して有する基本的重要性が見落されてはならない。彼の観点からみて、それが表示しようとしているものは、「カリスマ」と称されるその対象それ自体の性質よりも、むしろこのカリスマ的特質（非日常性）に観念的に定位する人間の心的傾向が持つ社会学的意味である。[33] 彼は、かかるカリスマ的特質に対する人間の定位が、あらゆる段階における宗教的観念と行為の基底において観念的基礎として作用していると考えているのである。まず第一に、「カリスマ」の観念は「超感性的諸力」（übersinnliche Mächte）、即ち「霊的存在」、更には「神」の観念への発展の基礎をなすものと考えられている。また、宗教的観念の一層成熟した段階（宗教理念が形成される段階）において「救済」（Erlösung）が切望されるような場合、この救済希求は一般にカリスマ的なるものの獲得への内的要求というパターンにおいて現れる。また更に、そのための方法が顧慮される時にも、まず救済獲得の前提となるものは「非日常的手段」（禁欲）によって人間の「日常的習性」を除去することであった。[34] 従ってかかるウェーバーの論旨からすれば、〃宗教的なるもの〃に固有の一般的特質を仮りに、〃現世的諸価値〃をなんらかの仕方で〃超越〃するような新たな価値序列を与えるものと規定しうるとして、この現世超越的契機、従ってこの意味での非合理性、の一切の源泉は、さし当りこのカリスマの「非日常性」に遡及しうるものと考えてよいであろう。このことは行論の過程でより明らかになるものと思われる。

三

ウェーバーは、カリスマの観念が更にその力の背後にあってそれを何らかの仕方で規定している「本体」(Wesenheit)としての霊的存在の観念へと「抽象化」(Abstraktion)されるという思惟の合理化のプロセス、換言すれば「非日常的力」から「超感性的存在」への観念の移行を原始的思惟のごく普遍的な傾向と考えていたように思われる。

彼によれば、カリスマの観念が最初は単純な抽象化を通じて、一方ではカリスマ的呪術師の職業実践の影響の下に「霊」(Geist)の観念へ、他方では「オルギー」(Orgie)における体験を通して、肉体から区別された存在としての「魂」(Seele)の観念へと移行しうる。[35] 更にこのような経過の延長線上に「神々」(Götter)の観念が生じ、ここに超感性的諸力の観念と、それに対応する呪術的行為の世界が成立しうると考えられる。[36] カリスマの発現である非日常的事象それ自体から観念的に分離された「本体」がより可動的な存在へと昇華され、更にはこの事象を意のままにしうるような意志的かつ独立的な存在へと昇華されてゆくというプロセス、これがウェーバーのいう「抽象化」の意味である。活きている人間の「類比」(Analogie)に従って考えられたこのような力の観念を彼は「アニミズム」的観念と称する。[37] ところで、この関連における彼の所論は、宗教的観念の発展史としては、抽象的かつ主知主義的に過ぎるものとみなされよう。[38] しかし彼にとっての主要な関心は、ここでもまた宗教的観念それ自体にではなく、この観念上の変化に伴うところの、それに対応する行為の〃意味連関〃の変化にあることを忘れてはならないのである。

ウェーバーは、いわゆるプレ・アニミズム的段階からアニミズム的段階への移行を「自然主義」(Naturalismus)から「象徴主義」(Symbolismus)への移行と言い換えている。[39] この場合、その経過は次のような観点から捉えられ

ている。抽象化の最も進んだ段階においては、超感性的諸力と、それを背後に持つ事物・事象との関係は、前者が後者によって〃象徴〃されるという有意味的関係として説明されることになるが、その際この観念上の変化は必然的に呪術的行為の意味と様式に影響を及ぼすことになろう。つまり、現実の事物・事象の背後に、それによって象徴されている霊的存在者がいるのであるから、呪術的行為の目標はもはや事象それ自体にではなく、その背後の存在者に働きかけること、即ち「合図」や「象徴的身振り」を媒介手段としてその力を動かそうと努めることになる。こうした状況は、超感性的諸力が〃可動性〃と〃独立性〃を増し、かつ呪術的振舞に〃アナロギー〃の要素が増し加わるほど一層促進される。かくして、彼によれば、呪術は「直接的な効果を持つ力」から「象徴的表現」(Symbolik)へと転化するのである。(40)

ところで、このような象徴主義的現象に関するウェーバーの所論の中では次に挙げる二つの側面が特に重要であると思われる。まずその消極的側面ともいえるべきものとして「定形化」(Stereotypierung)という現象の指摘がある。呪術的行為の「象徴」としての意味が強調されることに伴って、一度その有効性を確証された個々の振舞の形式からの僅かな逸脱と言えどもその象徴的意味を無化し、更には霊の怒りを招来するものであるという非合理的観念が生じ、この観念を通じて振舞の形式が変更を許されぬ「聖なるもの」として「定形化」されるという普遍的傾向がみられるというのである。(41) 彼によれば、この段階で人々の日常生活の全領域が、象徴主義的な「呪術の園」(Zauber-garten)の中に巻き込まれることになる。ところでこの呪術的定形化は彼による「伝統主義」なる概念の原型として重要である。そこで、このような伝統主義的定形化を支えている観念的基礎を彼の所論から綜合するとすれば、それは第一に、日常生活上の外的不利益を回避しようとする現世的利害関心であり、第二に、理解不可能な働き方をする神秘的諸力がこの宇宙に混在しているという非合理的世界観である。(42) その実践的意味については後に考察したい。

ところで、明瞭に表明されてはいないにせよ、象徴主義の他方の積極的側面を彼の論旨から汲みとることができるように思われる。それは、ここから萠芽的にではあるが、人間の思惟にとって現世の事物・事象の「意味」(Sinn)という問題領域への道が開けていることである。[43] 彼の把握によれば、象徴主義的発展の特有性は、現に存在し、生起する事物・事象が生活の中で役割を演ずるだけではなく、その上何かを意味するようなものになったことにある。[44] とすれば、自然的事象に対する、単なる自然主義的連関を離れたこの抽象的意味への定位は、思惟のタイプとしては、人間の行為に究極的(超越的)意味づけを提供する宗教理念の形成につながるものと言えよう。しかし勿論、この場合の「意味」は生の全体を究極的に意味づけるような、統一的な形而上学的意味には至っていない。そのためには一層合理的な「コスモス」としての世界観が必要なのである。

それではこのような伝統主義的に定形化された呪術の園から、一つの特殊な発展として合理的な「宗教」の世界が形成されるための必要条件は何か。ウェーバーはまず第一に、神観念の体系的秩序づけと、人間の神に対する関係の主知的合理化を挙げる。[45] そこでは動機の測り難い神秘的諸力が支配するという神秘的世界観に代わって、理解可能な一貫した動機を持つ神の支配についての合理的世界観が形成される。第二には、タブー的に固定化された聖なる規範に固有である、個別的な外的行為の「形式倫理」を超えて、内的に一貫した「心情倫理」(Gesinnungsethik)への純化が遂行されることである。後述するように、これは既成の規範・秩序を内面から新たに問い直すという形でいわゆる「突破」の契機が形成されることを意味するものである。彼は主として第一の発展の担い手として「祭司」(Priester)、第二のそれとして「予言者」という、二つのきわめて異った性格を持つ「主知主義」[46](Intellektuelismus)の担い手(知識人)を設定するのである。

かくてウェーバーはカリスマの観念から神的存在者の観念に至る思惟の合理化のプロセスを論ずることになるが、

その際次の二点が特に注目さるべきであろう。まず第一に、カリスマの持つ権威的性格がそのまま神観念の質に反映されること、そして第二に、神的存在者からカリスマ的資質を付与されて一般民衆への神意の仲介を司る宗教的指導者が、自己のカリスマを主張し、確証するその様式の如何が神観を核とする宗教理念の特質を強度に規定することである。ウェーバーにおける「呪術師」、「祭司」、「予言者」等の理念型による社会学的対比の根拠もこの点に存するのである。

四

神観念の発展は、実際にはある特定の「永続的社会」の成立と、そこで行われる「礼拝」、そしてこの礼拝を持続的に経営する「祭司層」の存在を必要条件としており[47]、更にこの社会的諸条件の質的相異に応じてきわめて多様でありうる。ウェーバーはこの多様な発展の可能性をカズイスティッシュに論じているが、例えば、まず社会的生活実践の合理的機能分化に対応するところの、神々の権能の「特殊化」(Spezialisierung)と「体系化」(Systematisierung)ないしは「神殿形成」(Pantheonbildung)が進行し、更にある特定の条件のもとで「人格化」(Vermenschlichung)と特定の神の「普遍化」(Universalisierung)が生じ、更にその特殊な場合として「一神教」(Monotheismus)に至る、といった一連の発展方向が考えられる[48]。

ところで、彼はその際、独自の観点からこの発展方向と平行して生ずるところの神と人間との〃力関係〃の変移に着目し、これが人間の神に対する振舞の意味変化をもたらすものと考えている。即ち、神の力の相対的上昇は必然的に人間の神に対する働きかけの意味と様式を「神強制」(Gotteszwang)から「神礼拝」(Gottesdienst)へと転化することになるというのである[49]。ここに、神を強制によって動かそうとする「呪術師」に代わって、神礼拝を永続的に

経営する祭司が登場するのである。[50]

ウェーバーの概念規定によれば、「祭司」とは礼拝を経営するものとしてそのカリスマを永続的に確保し、正当化することに利害関心を持つ存在である。[51] 呪術師の場合、呪術の不成功の責任は呪術師自身にあり、場合によってはそれは死をもって償われる。それに対して祭司はその責任を自己自身から、（自分よりも強力な）神へと転嫁できるという有利な立場にある。しかしこの場合には論理的必然として神の威信と同時に、それに仕える祭司自身の威信も又下落することになろう。従って、祭司の利害関心からすれば、その責任がもはや神にではなく、その神の信奉者の振舞にあるとするような説明が可能であることが望ましい。ウェーバーによると、このことに成功した最も顕著な例がヤハウェの祭司であって、ヤハウェの、民に対する関係が緊密になればなるほど一層民は深い辛苦に巻き込まれていったのである。[52]

しかし一方、彼はこのような説明が実際に可能になるためには新たな属性を持つ神、即ち倫理的神の観念の発展が前提条件になると考えた。彼はこの神の前身は恐らく元来法秩序の創造者ないしは保護者として権能づけられた神であろうと推測し、[53] またこの神の威光が高まるため社会的条件として、集団内部の社会的関係の複雑化に伴って「義務」の秩序体系の重要性が増大したことを挙げている。[54] このような事情から、超感性的諸力を動かす二つの原初的方法（Gotteszwang, Gottesdienst）と並んで、神の好意を得るための特殊な手段としての「宗教的法の遵守」が生ずる。[55] ここから法を破った者に対して神の倫理的不満（怒り）が襲うという表象が可能となるのである。[56]

かかる発展に祭司の利害関心が結合した結果として、祭司にとって諸々の苦難の根拠を自己の神の力不足から転じて、倫理的秩序を傷つけた信奉者の「罪」に帰するような弁証、いわゆる苦難の「神義論」（Theodizee）が可能になると考えることができる。ウェーバーによれば、倫理的な「罪」の観念と、神意に適う振舞＝「敬虔」（Frömmigkeit）

によって苦難を脱しようとする「救済」(Erlösung)の観念の基礎がここから生じているのである。[57]

しかしながら、このような発展も、究極的には祭司、民衆の日常的利害関心の枠内に基礎を置く合理化であるというウェーバーの基本的把握が、ここで重要な意味を持つものと思われる。つまり、この場合、彼によれば「救済」の観念は未だ具体的諸害悪からの解放という合理的意味を持つものであり、更に宗教倫理も未だ種々の命令・禁止の複合体に過ぎないものである。[58] そこで彼は、一層純化された宗教倫理が成立するためには倫理概念の「体系化」[59]が必要であると考える。その場合、この「体系化」の内容として彼が考えている重要な変化とは一体何を意味するのであろうか。

それはまず一般的に、神の意に適う行為によって人間的・外面的安楽を確保しようとする合理的願望から更に進んで、「罪」が神に反する統一的力として解釈され、また実践的には、「敬虔」が特殊な生活態度に対する持続的かつ一定不変の動機を与えるものへ昇華されることである。更にその場合には、「善良」ということが聖なる心情・行為に対する統一的能力(カリスマ)と解釈され、救済の待望は「善良でありうる」という意識を所有するための非合理的切望と解釈されることになる。[60] 倫理を外的行為から内的な「良心」の問題へと転化し、救済をやはり外的なものから内面化するこのような「心情倫理化」の推進者として、「祭司」とは区別された「予言者」という知識人の新たな類型がウェーバーによって提示されるのである。

五

「予言者」の概念がウェーバーの宗教社会学において占める重要な位置については、従来の諸々のウェーバー研究以来周知のことになっている。[61] 彼は予言者において、宗教的価値、理念の最も純粋な担い手を見出したのである。そ

れはいかなる意味あいにおいてであろうか。

「予言者」とは、ウェーバーにおいては宣教に依って宗教的教説や神の命令を告知する純粋の「個人カリスマ」(persönliches Charisma) の所有者である。[62] 彼の概念規定では、予言者は一方では教説や命令という、内容的啓示を告知する点で「呪術師」から区別され、他方で純粋の「個人カリスマ」によって権威を主張する点において、聖なる伝統の勤め、即ち「官職カリスマ」(Amtcharisma)[63] によって権威を維持しようとする「祭司」から区別される。ここでは当然、第二の区別が彼の社会学的観点からして重要である。官職的地位の永続的確保に利害関心を持つ祭司とは異って、予言者は「理念」をそれ自身のために宣教するのであって〃報酬〃のためにするのではない。[64] 予言者において歴史上しばしば見られる呪術的振舞や政治的・社会政策的言動は、ウェーバーからみれば究極的には純粋に宗教的な目的のための手段に過ぎない。[65] このような予言の特性を最も明瞭に示す例はイスラエルの予言者による「禍の予言」であろう。禍の予言は合理的に考えて決して経済的利害関心にみあうものではないからである。[66]

ここから予言的啓示の一般的特性が引き出される。即ち、その特性は常に予言者自身と彼の助力者に対して「生の統一的解釈」を指し示すことであり、これは、「倫理予言」(ethische Prophetie) と「模範予言」(exemplarische Prophetie) という、有名な彼の二類型[67]に共通して言えることである。またその際、この解釈は生に対する、意識的に統一的な意味を持つ態度決定によって獲得されるものである。更にそこでは倫理的に体系化された〃コスモス〃としての世界が構想されている。こうして予言は、倫理をより内面的な問題として「心情倫理」へと純化し、内的な救済の道を指し示すのである。[68]

ウェーバーによって以上のように把握された予言者の理念が、倫理予言として合理主義的平信徒層（市民層）に受容される場合、彼らの生活実践は内的の一貫した原理に基いて倫理的に合理化されうることになる。[69] ところでその

際、予言者の権威が「個人カリスマ」に立脚していることは、彼らが伝統的諸価値に一切拘束されない新たな啓示をそれ自身の権威をもって告知することを意味している。予言のみが、伝統的諸価値、更には生の現世的存在様式そのものを最もラディカルに問い直し、時にはこれを〃否定〃するパッションを内蔵しうるのである。このような意味からウェーバーは、民衆の生活を伝統主義的定形化による呪縛から解き放ち、革新的力をもって生活の倫理的合理化へと至らしめる一つの〃契機〃を倫理予言の中に見出したのである。予言者は、支配の諸類型に関する彼の研究における「カリスマ的支配」の原型でもあった。[70] 人間行為の日常的・経済的な価値志向を超え、これに対立する力を提供する要因としてのカリスマの機能が彼によってこのように予言の中にみごとに具現化されているのをみることができよう。

ウェーバーの把握においては、以上のような諸要因に規定されつつ、生の現世的な様式の中から純粋に宗教的とみられる要素が自律化し、宗教内在的な価値体系が形成されてくる訳であるが、その際この経過の背面現象を、彼がある種の「非合理化」、即ち実践的・計算的な合理主義の後退として把握していることは、[71] ここでの問題関心からして特に興味深い。この「非合理化」とは、彼によれば、宗教倫理の純化に伴って、宗教的振舞の究極的意味づけと評価の基準が、カリスマの本来的特質に相応して次第に「経済的日常」を離れ、非日常的な（一層広い概念では現世外的な）領域へと収斂してゆくことを意味する。更にこの経過と平行して宗教理念における〃現世的なるもの〃、即ち人間の生の自然主義的なあり方一般の地位が低下してゆくことになり、このことが「現世拒否」（Weltablehnung）の観念的基礎になるのである。[72]

六

以上のウェーバーの論述は、呪術的段階からいわゆる合理的宗教が成立する経過を彼が「合理化」と「非合理化」との〃複眼的〃視野からとらえていたことを明瞭に物語っている。宗教自体の合理化の過程は、同時に、いわば非合理的エネルギーが宗教の内部に次第に蓄積されてゆく過程でもあったのである。この非合理的エネルギーとは一言にしていえば〃超越〃のエネルギーであり、更に〃否定〃のエネルギーであった。

ウェーバーの叙述はこの非合理性、即ち〃超越〃、〃否定〃の基点が、結局カリスマに帰着するものであることを明らかにした。カリスマの観念は人間精神を現世と切り離された超越的実在の世界へと定位せしめ、そこに現世的価値領域の外に、自律した個有の価値体系（宗教理念）を構築せしめたのである。ウェーバーの視点は常にこの〃価値の移動〃に定位している。ところで彼における「現世」(Welt) とは、そのコンテキストにより様々な意味を有するが、総じて人間の生の自然的（本能的・感性的）な、また日常的（経済的）な在り方の全体を指すものであり、最も広義には「神的でないもの」(das Nichtgöttliche)、即ち「被造物ないし被造性」一般を意味するものといえよう。宗教的価値とは、本来的には常にこの現世的なるものを〃超越〃し、これと〃緊張〃の関係に立ち、更にこれを〃否定〃する要素としてあらわれる。ここで〃超越〃の契機を真の〃否定〃のエネルギーにまで高めた力こそ「予言」だったのである。

ところで既にみたように、宗教に終始内在する特性としてのこの「非合理性」は、近代合理主義のうちにも、まさにその成立に関与した〃証し〃としてその残像を印している。例えば自己目的化した職業観にみられる、あの特殊な非合理性がそれである。ところで、これをK・レーヴィットは、普遍的合理化の進行の必然的宿命として生ずる目

的—手段の関係の「倒錯」として理解する。[73] しかしこの価値の倒錯とは、彼の言うように元来人間そのものの要求＝究極的目的であったものが、手段・方法の自立化の結果、もはやこの目的に対する〃透明〃な関係を持たなくなった、という局面にのみ関わるものではなく、またそれ故にのみ「非合理的」なのでもない。これまでの考察で明らかにされたところの、ウェーバーにおける「非合理性」の意味に即して考えるならば、むしろ次のように理解されるべきであろう。即ち、日常的・幸福主義的観点からして目的—手段の正常な関係の〃倒錯〃と見えるような状況を産み出したものは、まさに物質的需要充足の範囲を超えた（その意味で非合理的な）「究極的目的」、「究極的意味」それ自身ではなかったか、と。そして後に、価値転換の担い手としてのこの「究極的意味」がレーヴィットのいうような意味で〃没意味化〃[74]された時、この価値の転倒の「非合理性」がいわば〃露呈〃したのだというべきであろう。[75] ウェーバーは、人間行為にこの〃究極的意味〃を提供しうるものこそ〃宗教理念〃に他ならないと考えたのである。

ところで更に、ウェーバーによる、このような宗教の変革的機能の強調の前提となる、彼の他面の基本的理解の一端もまた、以上の論述から明らかになっていると思われる。

現世的価値の追求、ここでは特に日常的・経済的利害関心は、条件として合理的知識及び技術が与えられた場合には、これと結合して生活様式を外から合理化へともたらす推進力となりうるものである。しかしウェーバーにおいては、これが本来的には conservative な一面、つまり人間の自然的、伝統主義的傾向と結合しやすい面をも持つものとして考えられている。即ち、それが主観的目的合理性のうちに現れる時でも、例えば霊の怒りという、より強力な心理的要因により阻害され（呪術的定形化）、あるいは、それに加えて客観的整合合理性のチャンス（技術的諸条件の進歩）が条件として与えられている場合でさえも、生活様式全体の合理化への起動力としては一定の限界がある（近代における伝統主義）[76] ものである。これに対して特定の宗教理念は、ある特定の歴史的状況の下で日常的・経済的利

害関心の枠を超えて内的に一貫した動機を付与することにより、生活営為の伝統主義的定形化の壁を内面から突破しうる強力な契機を内蔵するものと考えられるのである。ただし、この契機は実際に〝現世否定〟のエネルギーにまで高められ、しかも単に客体としての現世的諸価値を否定するのみならず、主体自身の現世的在り方をも同時に徹底的に否定し続けるエネルギー（禁欲的エートス）と、救済への内的利害関心とに裏打ちされることによって始めて、その徹底した実践的帰結[77]に至りうるのである。

結び

以上の考察は、ウェーバーの宗教社会学に含まれた、宗教の変革的機能に関する理論の一端、即ちその理念的契機の成立の理論を明らかにしようと試みたに過ぎないものである。ここではむしろ、意識的に問題をこのレベルに限定して取り扱ったつもりである。言うまでもないことであるが、変革の理念的契機は、それ自体として歴史変革の実践的起動力となりうるものではない。そもそも宗教理念が、一般民衆の信仰の対象になりうるのは、それが単なる抽象的価値理念としてあるのではなく、何らかの「苦難」からの「救済」の道（何から wovon、何へ wozu）を指し示すからに他ならない。従って宗教理念の実践的作用が具体的に辿られるのは、この宗教理念が、知識人においては内面的な、またネガティヴに特権づけられた階層においてはより外面的な苦難からの救済への利害関心と接触する場面においてである。

H・ガース、W・ミルズによって特に強調されたように[78]、ウェーバーによれば、価値志向の「転轍手」（Weichensteller）としての「理念」（Idee）が敷設した軌道の上を内的・外的な「利害関心」（Interesse）の「力学」（Dynamik）が人間の行為を推進するのである[79]。ここで「内的利害関心」に相応するものが「救済希求」であり、これは更

にウェーバーにおける「正当化」[80] (Legitimierung) なる概念に密接に連関している。即ち、自己の状態（苦難あるいは幸福）の正当化への内的要求が一方においてこの正当性の根拠となるべきなんらかの超越的価値、即ち宗教理念を必要とし、他方において、心の快適さを求める人間精神の自然的・日常的習性と結合することによって、例えば「恩寵の地位（救われていること）の確証」[81] への要求としてあらわれることになる。

かくて、このような宗教理念と救済への内的利害関心との〃選択的対応〃のレベルにおいて宗教による歴史変革の実践的プロセスを論ずるという、ウェーバーの宗教社会学における第二の問題領域が展開される。更にまた、このような社会的・歴史的作用を果したこのエートスがその宗教的根基を消失してゆく、つまり目的・手段の転倒を通じて宗教的価値づけが現世的価値づけへと自己転化するか、あるいは宗教的価値づけが単に現世的価値づけの正当化の機能しか持なくなる（カリスマの日常化）という形でいわば〃世俗化〃してゆくという、第三のきわめて興味深い局面がある。これらの問題領域については、いずれ稿を改めて論じたい。

註

（1） 本論稿は、一九七一年十月十六日、広島大学において行われた日本宗教学会第三十回学術大会における研究発表（宗教と現世—M. Weber 宗教社会学の一視点—）を基礎とし、更に検討を加えてまとめたものである。

（2） ウェーバーの宗教社会学的諸研究とは主として次の諸著作を指している。① Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, II, III.（以下、R. S. I, II, III と略記）② Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Auf., SS. 227—356, Kapitel IV. Typen religiöser Vergemeinschaftung (Religionssoziologie)。（以下、W. u. G. と略記）

（3） T. Parsons, *The Structure of Social Action*, pp 500～694., ders., Introduction, in Max Weber, *The Sociology of Religion*, transl. by Ephraim Fischoff, 1964.

（4） 大塚久雄、「マックス・ヴェーバーにおける資本主義の「精神」」（『大塚久雄著作集第八巻』三～一〇〇頁）、同「宗教改革と近代社会」（『大塚久雄著作集第八巻』三五五～五〇三頁）、同「マックス・ヴェーバーにおける宗教社会学と経済社会

学の相関」(『大塚久雄著作集第八巻』五三九～五六七頁)、同「社会科学の方法—ヴェーバーとマルクス—」(『大塚久雄著作集第九巻』三～一五八頁)

(5) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, (R. S. I, SS. 17—206.)

(6) 前註(2)の②

(7) 前註(2)の①

(8) 例えば『世界の大思想Ⅱ—7、ウェーバー、宗教・社会論集』四〇四頁における、訳者(英明)による解題を参照せよ。

(9) R. S. I, S. 238. なお、ウェーバーのこのような方法論に特に考察を加えたものとして、内田芳明『ヴェーバー社会科学の基礎研究』(岩波書店)第一章「マックス・ヴェーバーのエートス論とプラーグマ論」三—一九二頁がある。

(10) R. S. I, S. 33 f. この語はギリシャ語(ἦθος)で、慣習、倫理的性格を意味する語であるが、特に音楽論において重要な意味を持っていたらしい。適当な定まった訳語がないため、ここでは原語のまま用いた。なお、この語がウェーバー宗教社会学において持つ重要性については、梶山・大塚訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(岩波文庫)一四六頁以下の大塚久雄による「解説」、安藤英治他訳『音楽社会学』(創文社)における訳者の解説(二六〇頁以下)、内田芳明、前掲書一九頁以下等参照。

(11) R. S. I, SS. 1 ff.

(12) cf. *ibid.*, S. 12.

(13) この表現は内田芳明から借りたものである。前掲書(註9)参照。

(14) R. S. I, SS. 1ff.

(15) cf. W. u. G., S. 44 f.

(16) 「没主観性」を「形式合理性」に意味的に内包されるものとして加えたのは筆者の解釈であってウェーバーが直接にそのように述べている訳ではない。

(17) cf. W. u. G., S. 12 f.

(18) cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Auflage (以下 W. L. と略記) SS. 432 ff.

(19) 「主観的に目的合理的」な行為が「客観的に整合合理的」な行為にならない例としてウェーバーは呪術的行為を挙げている。cf. W. L. S. 433.

(20) cf. R. S. I, S. 94 f., W. L., S. 594.

(21) cf. Karl Löwith, Max Weber unb Karl Marx, in *Gesammelte Abhandlungen*, S. 19.

(22) cf. R. S. I, S. 35 f.

(23) cf. K. Löwith, *op. cit.*, S. 19 f.

(24) cf. R. S. I, SS. 43 ff., S. 269 f.

(25) W. u. G., S. 227.

(26) *ibid.*, S. 227.

(27) 「マナ」(mana) は、コドリントンがメラネシアの未開種族にみられる原始的宗教観念として報告して（一八七七年）以来、宗教民族学的用語として広く使用されるようになったもので、非人格的・超自然的力を表わすものである。「オレンダ」(orenda) は、イロクオイ人の中のヒューロン族によって、又「マガ」(maga) は、イラン人によって用いられた語であるが、どちらも「マナ」と同じような意味を持つものと考えられている。cf. ERE, Vol. 8, PP. 375 ff. "magi", *ibid.*, Vol. 9, P. 555 f. "orenda".

(28) R. S. I, S. 310, Anm. 1

(29) 「カリスマ」は、本来は「神の恵みの賜物（恩寵）」を意味するギリシャ語（*χάρισμα*）で、聖書では特にパウロによって用いられた。しかし、ウェーバーによれば、これは、ルドルフ・ゾームによってはじめて古代キリスト教団について「カリスマ的支配」の型として展開された。(R. Sohm, *Kirchenrecht*, Bd 1, 1892.) 「カリスマ」の聖書における意味については、cf. ERE, Vol. 3, PP. 368 ff. "Charisma" その他安藤英治『マックス・ウェーバー研究』二七一頁、註38参照、又、ウェーバー自身の概念規定については、当箇所の他、cf. R. S. I, S. 268 f. 「カリスマ的支配」に関しては、cf. W. u. G., SS. 140—148, 753—778.

(30) W. u. G., S. 227 f.

(31) ウェーバー宗教社会学におけるこの「確証」概念の重要性に関しては、安藤英治、前掲書所収の論文「マックス・ウェーバーにおけるカリスマ社会学の意味」二七五頁以下を参照。

(32) ウェーバー自身、「プレ・アニミズム」という語を二度ほど使用している。cf. W. u. G., S. 228, R. S. I, S. 310, Anm. 1

(33) 「没主観化」(Versachlichung) された「カリスマ」も、「日常化」(Alltäglichung) された「カリスマ」も、それらがなお

「カリスマ」と呼ばれるのは、帰依者、被支配者におけるその主観的意味が同質のものとして残存するからである。

(34) W. u. G., S. 307 f.

(35) *ibid.*, S. 228.

(36) *ibid.*, S. 229.

(37) *ibid.*, S. 229.

(38) ここで「抽象的」というのは、この関連における彼の叙述が歴史的資料の明示に基いておこなわれていないことを意味する。cf. *American Sociological Review*, Vol. 30 (II), P. 595, Review Article by Benjamin Nelson.

(39) W. u. G., S. 230, S. 231.

(40) W. u. G., S. 230.

(41) *ibid.*, SS. 230 ff.

(42) cf. R. S. II, S. 370.

(43) cf. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 566 f.

(44) W. u. G., S. 230.

(45) *ibid.*, S. 241.

(46) ウェーバーにおける Intellektuelismus 論一般の問題を論じたものとして、折原浩「Intellektuelismus と Rationalisierung」（大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』東京大学出版会所収）がある。

(74) W. u. G., S. 232.

(48) cf. *ibid.*, SS. 232—239.

(49) *ibid.*, S. 240.

(50) *ibid.*, S. 239 f.

(51) *ibid.*, S. 242.

(52) *ibid.*, S. 243.

(53) *ibid.*, S. 244.

(54) *ibid.*, S. 245.

(55) *ibid.*, S. 246.
(56) *ibid.*, S. 249.
(57) *ibid.*, S. 249.
(58) *ibid.*, S. 249.
(59) *ibid.*, S. 249. この場合の「体系化」とは〝内的一貫化〟というほどの意味であると思われる。
(60) *ibid.*, S. 249.
(61) cf. T. Parsons, Introduction, pp. xxxiii., cf., Günter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers*, SS. 71 ff.
(62) W. u. G., S. 250.
(63) 一般には、「個人カリスマ」が「日常化」によって「官職カリスマ」、「世襲カリスマ」(Erbcharisma) へと移行する。cf. W. u. G., S. 250 f.
(64) *ibid.*, 251.
(65) *ibid.*, S. 252 f.
(66) cf. R. S. Ⅲ (Das antike Judentum), S. 292 f.
(67) 「倫理予言」あるいは「使命予言」(Sendungsprophetie) と、「模範予言」との相異については、cf. W. u. G., S. 255., R. S. I, S. 257 f.
(68) W. u. G., S. 257.
(69) cf. *ibid.*, S. 276.
(70) T. Parsons, Introduction, p. xxxiii.
(71) W. u. G., S. 241.
(72) 観念の領域における「現世拒否」の諸相に関しては、cf. R. S. I, SS. 536—573, "Zwischenbetrachtung".
(73) K. Löwith, *op. cit.* S. 25.
(74) *ibid.*, S. 25 f. なお、この「没意味化」という表現そのものは、折原浩氏から借用したものである。折原浩『危機における人間と学問』(未来社) 三七九頁以下の「没意味化」に関する諸論文を参照。
(75) つまりここでは、「没意味化」のプロセスをそのまま「非合理化」としてとらえるのではなく、それより以前の段階にお

いてある種の「非合理化」＝価値転換が生じているという局面を考え、これを明らかにしようとしているのである。このような観点に立つのでなければ、ウェーバーにおける、宗教理念の有する〝変革〟の契機の内容を把握し得ないと考えるからである。

(76) cf. R. S. I, SS. 43 ff.

(77) その最も徹底的な帰結とは、言うまでもなく禁欲的プロテスタンティズムにおける禁欲的・合理主義的エートスである。

(78) H. Gerth and W. Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 62 f.

(79) R. S. I, S. 252.

(80) cf. W. u. G., S. 281 f., R. S. I, S. 242.

(81) cf. R. S. I, S. 104 f.

宗教意識の因子分析的研究

家塚高志

一

宗教意識の実態調査は、今迄数多く試みられてきた。その主流を占めるものは、質問紙法による調査であった。質問紙法による調査に限界がある事は、改めていうまでもないであろう。建前と本音とが質問紙法によっては、必ずしも明確に区別できず、特に本音をつかむ事はむつかしい。そして被調査者が非協力的である場合には、全く無意味な結果が出てしまう。このような質問紙法の欠陥を補うものが投射法（Projective Techniques）であるが、宗教意識の調査に於ては、いろいろな困難が伴い、現在ではまだそれを駆使できる段階には至っていない。

一方、広く数多いデーターをとり、それを数量的に処理して行く extensive な方法も、研究の重要な分野であり、この目的にとって、質問紙法が、現状では、やはり最も大きな有効性を持つ事は否定できないと思う。このような理由で、私は本稿に於ても、その限界を承知の上で、質問紙法による調査を考えて行きたい。

質問紙法による場合、調査する宗教意識の内容として、どのようなものを設定するかという事が、まず最も重要な問題となる。それにもかかわらず、従来の調査では、これについて必ずしも厳密な検討を経ているとは言えないもの

が多かったのではなかろうか。恣意的な羅列ではなく、妥当な根拠を持つ項目を設定する事は、なかなか困難である。態度測定については、サーストンやリカートを初めとする種々の方法があり、これに基づく研究も多い。教会とか神とかの特定の対象についての態度を測定する場合には、この方法は有効である。しかし広い意味での宗教意識を調査する場合、まず測定の対象として何を考えるかという問題が先行する事はいうまでもない。

宗教意識の調査は、学術的な目的と並んで実践的な目的を持つ。特に教育の場面に於て、青少年の人生観や生活態度の実態を把握する事が必要欠くべからざる事であるが、宗教意識の調査は、その要請に応じ得るものでなければならない。宗教的な意識或は態度は、人生観や生活態度を構成する重要な要素であるからである。この場合の宗教意識とは一体どのような内容をもつものとして考えるかという事が問題なのである。

更に、この内容設定の問題につづいて、如何にしてそれを測定するかという問題がある。その方法は態度測定の理論に基づいて考えて行かなければならないが、実際に教育の場面で使用する為には、被調査者に、できるだけ抵抗感を持たせないものでなければならない。その為には、簡単に答えられ、しかも分量もあまり多くないものである事が望ましい。

このような意図に応じた宗教意識調査の内容として、どのようなものを設定したらよいのであろうか。昭和四十五年度に、日本宗教学会の「宗教と教育に関する委員会」が総合研究として実施した「青少年の宗教意識」についての調査は、それについての一つの試みである。その概要は、昭和四十六年の広島大学に於ける日本宗教学会第三十回学術大会で、雲藤義道・小池長之・藤井正雄の諸氏と共に発表した。(1)（安斉伸・小野泰博の両氏も、そのメンバーとして関連発表をされた。）この調査の第二部として、私が発表を担当した部分が、宗教意識の内容についてのものであり、宗教意識の内容を十四の項目に分けて、それを数値化する形式をとったが、これがこのような意図による試みの

結果である。

この調査の項目を作製する為に、因子分析の方法を使用した。本稿では、この因子分析を中心とする調査作製の経過を論じ、更にその調査結果の概要について述べる事にしたい。

II

昭和四十三年から四十四年にかけて、青年期の宗教意識の実態を数量的にとらえる事を目的とする調査を作製し、東京の中学及び高校生に実施した。表1がその調査用紙である。

表1　宗教意識に関する調査（日本宗教学会　宗教と教育に関する委員会）1969

下記の1～30のそれぞれの文章が，自分にとって次の五段階のどの場合に当るかを考え，その数字を文章記号の左側の□の中に書き入れてください。

強く賛成の場合	+2
どちらかといえば賛成の場合	+1
どちらともいえない，又はわからないという場合	0
どちらかといえば反対の場合	−1
強く反対の場合	−2

この調査は，成績その他には，一切関係ありませんから，よく考えて，自分の気持をありのままに記入してください。

名前を記入する必要はありません。

1.　中学校（　　）学年	
2.　高等学校（　　）学年	

（番号を○でかこみ学年を記入してください。）

1.　男
2.　女

自分が信じている宗教があればその名を下欄に記入してください。

1. おふだその他のお守りを身につけていると災難がよけられる。
2. 神仏をおがめば，試験にうかったりお金がもうかったりするようなよいことがおこる。
3. 神仏や或はそのほかの何かのたたりによって不幸がおこることがある。
4. 何か困った時には易者（えきしゃ）にみてもらったり，おみくじその他の占いによってきめたいという気持がおこる。
5. 何かある特別な言葉をとなえたり動作をしたりすると，物事がうまくゆくことが多い。
6. 山に登って御来光（日の出）をあおぐと神と一体になったような神々しい感じにうたれるという気持がわかる。
7. 神社の奥深い木立ちの中に入ると，自然に頭の下る思いがする。
8. 神社にもうで，神の前にぬかづくと，心が清められ深い喜びを感ずる。
9. まつりによって人間は神とふれ合うことができる。
10. 神棚をもうけ神をおがむことは大事なことである。
11. 神は世界に唯一で世界の創造者である。
12. 神を信ずれば人間は苦しみや悲しみの中に希望を見出すことができる。
13. 人間は最善をつくした後で，すべてを神の手にゆだねるべきである。
14. 神の意にかなう生活を送る人は死後に天国で永遠にしあわせに暮すことができる。
15. 教会に行ったり或は，聖書を通じて神の教えを知ることは大事なことである。
16. 唯一絶対の神の意志によって生きるというより，さとりの境地を求めて，生きる方が正しい生き方である。
17. 精神の統一をはかることによって自己をみがくことは，尊い意味をもつことである。
18. 仏のかぎりないめぐみを信じ，その光につつまれて生きるということの意味がわかる。

19. 行きづまった場合，それを他人や周囲のせいにするのではなく，自分の心の持ち方を変えることによって解決すべきである。
20. 仏を礼拝したり祖先を供養することは大事なことである。
21. 神や仏など，すべて超自然的なものは人間の作り出した架空のものである。
22. 神や仏を信ずることはいろいろな意味で人間生活にとって有害である。
23. 神や仏の概念は科学の進歩とともに消え去るものである。
24. 神や仏の信仰は人間の無知から生れるものである。
25. 神や仏の観念は支配者の権力を強めるために利用されることが多く，結局人間の進歩には役立ないものである。
26. 全身全霊をうちこんで，一つの理想を追求することは人間にとって一番大切なことである。
27. 人生の問題について，究極的な解決を与える真理こそ人間にとって最も必要なことである。
28. 尊い生命をより一層価値あるものとするように生きることが人生の幸福である。
29. 聖なるものに対し，敬けんな気持をもたなければならない。
30. 人は自分だけで生きているのではないということを自覚し，常に感謝と愛情を忘れてはならない。

この調査は三十の文章から成っているが、文章1～5は呪術的意識、6～10は神道的意識、11～15はキリスト教的意識、16～20は仏教的意識、21～25は超越者肯定意識、26～30は宗教的生活態度を表わすものとして作製した。現代の日本人の宗教意識を構成する要素として、一、各宗派にとらわれない基本的共通的なもの、二、伝統的な日本人の宗教意識の根底にあると考えられるもの、三、教義的なものの三つを考え、それぞれに該当するものとして、右の六つの意識を設定したのである。そしてこの六つの意識を測定するための検査として、それぞれ五つづつの文章を作製

した。この文章は、各分野の専攻者である「宗教と教育に関する委員会」のメンバーによる数度にわたる検討を経たものである。

それぞれの文章について、強く賛成を+2、どちらかといえば賛成を+1、どちらともいえない、又はわからないという場合を0、どちらかといえば反対を−1、強く反対を−2、として数値を記入させ、五問づつを集計した数値をもって、それぞれの意識を表わす数値とみなすという形をとった。したがって各意識の数値は、0を中央値として、最高+10から最低−10までの間に分布する。

なお、21〜25の超越者肯定意識については、文章作製の便宜上、否定の形で設問したが、集計の時にはプラスとマイナスと符号を入れ変えて、やはり肯定的意識がプラスとなるようにした。

この調査は、宗教的に無色の国公立の中学・高校及びキリスト教や仏教の宗教教育を行なっている中学・高校を対象とし、更に東京の都会部と僻地としての島嶼部との比較も考えた。昭和四十三年には合計一二九七名、昭和四十四年には合計一〇八一名のデーターを得て、各意識毎の平均値、標準偏差、意識相互間の相関係数等を手がかりとして研究を進めた。この調査の結果については、すでに発表したので[2]、ここではふれないが、現代青少年の宗教意識の大体の傾向をつかむためには、この調査は大変有効であったといってよいと思う。

しかし、宗教意識をこの六つの意識に分類する方法については、なお修正の余地が大きく残る。五つづつの文章をもって、それぞれの意識を表わすものとしたが、各文章毎の数値を比較すると、それが必ずしもすべて等質であるとはいえない。各文章がその意識にとって、純粋に固有のものであるといえるかという事にも問題がある。そしてまたそれぞれの意識を構成する文章が、その意識にとって果して必要にして十分な条件をそなえているかどうかという事にも検討の余地が残る。神道的とか仏教的という名称も、あまり適切とはいえないようである。

この調査では、各意識間の相関係数を計算し、それを手がかりにして検討を行なった。しかしこのような問題を考えると、意識相互の相関をみるだけでは不十分となり、更に一歩進めて、三十の各文章相互間の相関を検討しなければならなくなる。三十の文章の相互間の相関係数は、全部で四三五個になるが、その行列を作り、それを分析する事によって、宗教意識を構成する要素を別の角度から考える事ができる筈である。ここで役立つのが因子分析（factor analysis）である。

三

因子分析とは、相関係数の行列を変換し、圧縮して、いくつかの因子から成る因子行列を作る方法である。一般に、二つの測定間の相関は、その両検査に共通の何らかの要因が存在する事を示すと考えられる。この要因をさして因子（factor）という。いろいろな測定間の相関関係に基づいて、それらの中に存在する諸因子を抽出する為の数理的操作が因子分析である。心理学その他の分野で、この方法が極めて有効な武器として使用されていることは、ここで改めて強調するまでもないであろう。[3]

この因子分析の操作を、昭和四十四年の調査のうちの都立駒場高二年二〇五名、八丈島・大島・三宅島の高校二年計一八三名、国立工業高専二年一一二名の合計五〇〇名について行なった。一般的なデーターを得る事が目的である為、宗教教育を行なっている私立校は避け、学校の性格の違うものを選んだ。各学校別に因子分析を行なった結果も出したのであるが、ここでは地域や学校別の差はあまり問題にならないので省略し、合計の五〇〇名についての因子分析の経過とその結果について述べる。[4]

各文章毎の平均値と標準偏差を表2にまとめた。平均値は＋2から－2までの間に分布する。表に表われているよう

に、この平均値は、文章1から15まで、即ち呪術的意識・神道的意識・キリスト教的意識として作った文章はいずれもマイナスで、文章16から30まで、即ち仏教的意識・超越者肯定意識・宗教的生活態度として作製した文章は、18と21を例外として皆プラスである。この傾向は、四十三年度の調査の結果と全く一致している。四十三年度調査では、各意識毎に集計した結果を出したが、最も高いのは宗教的生活態度で、それについで仏教的意識、超越者肯定意識の順となり、マイナスの方では、キリスト教的意識、神道的意識、呪術的意識の順に低くなっている。したがってこれははっきりした一般的傾向としてつかんでよいであろう。

文章毎の平均値のバラツキは大分みられる。呪術的意識に於て、1の「お守り」や4の「占い」に比して、2の「現世利益」や3の「たたり」はずっと低い数値を示している。神道的意識に於ては、6と7の「自然への畏敬や一体感」はあまり低くないのに対して、9の「まつり」については極端に低い。キリスト教的意識では、11の「創造者」、14の「死後の天国の問題」が特に低く、これは日本人にあまりなじめない考え方である事がわかる。12と13は必ずしもキリスト教の神として受けとらないものも多いであろうから、平均値はそれ程低く出ていない。15は知的理解の必要性として受けとられた為に数値が高かったものと考えられる。

表 2

文章番号	平均値	標準偏差
1	−0.59	1.05
2	−1.05	0.98
3	−0.94	1.18
4	−0.53	1.24
5	−0.75	1.09
6	−0.45	1.27
7	−0.32	1.26
8	−0.62	1.11
9	−1.18	0.94
10	−0.64	1.14
11	−0.86	1.24
12	−0.34	1.23
13	−0.46	1.31
14	−0.96	1.12
15	−0.03	1.16
16	0.40	1.17
17	1.18	0.89
18	−0.63	1.06
19	1.23	0.93
20	0.21	1.12
21	−0.60	1.18
22	0.63	1.00
23	0.70	1.13
24	0.48	1.20
25	0.39	1.09
26	0.70	1.13
27	0.49	1.04
28	1.10	1.09
29	0.11	1.11
30	1.37	0.94

仏教的意識では特に17と19が非常に高い事が注目される。これは仏教固有の問題としてのみでなく、むしろ宗教的情操の問題としても考えられる。その反面18はその他の文章とはいささか異質のものとしてうけとられたらしく数値が低い。超越者肯定意識では、21の「神仏の実在」だけが異質であり、特に低い数値となっている。超越者肯定意識が全般に高い数値であるのは、超越者信仰の意義を肯定しているのであって、その実在を肯定しているものは少ないという事がわかる。宗教的生活態度は特に28の「生命観」と30の「感謝と愛情」についての数値が高く、29の「聖なるもの」については比較的低い。おそらく聖なるもの＝神という形でうけとるものが多かった為であろう。神や仏という言葉を使わない他の文章との差として考える事ができる。

以上ごく簡単に、平均値に見られる主な特徴を概観したが、各文章間の相関係数を検討する事によって、更にその特徴をはっきりつかむ事ができる。各文章間の相関行列を表3に表わした。ここに見られる傾向は、やはり四十三年度調査の意識間の相関について述べた特徴と一致するので[5]、ここでは省略する。

その相関行列に因子分析を行なって因子を抽出した。この因子の解釈を可能にする為には、単純構造にできるだけ近づける必要がある。その為に軸の直交回転という操作を行なわなければならない。途中の経過はすべて省略し、Varimax 法により直交回転をした結果だけを表4に記した。

表4からわかるように、全部で18の因子が抽出された。表の数字は、各因子の、30の文章のそれぞれについての負荷量を表わす。h^2は共通性（Communality）をあらわし、$\frac{\Sigma F^2}{N}$は、全分散の中でそれぞれの因子が占める割合、あるいはそれが説明し得る範囲を示す。共通性の総和は14.1886で、18までの因子で、全分散の47.3%が説明される。

以下、表4の因子負荷量によって因子の解釈を行なって行くが、非常に小さな負荷量については解釈が不可能である。大体の基準として、0.3以上の負荷量について検討する事にする。

の　相　関　行　列

18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
0.29	−0.04	0.36	0.19	−0.03	−0.01	−0.14	−0.01	−0.03	−0.01	0.00	0.20	0.09
0.30	−0.03	0.28	0.23	0.03	0.04	−0.03	0.04	0.00	0.03	0.02	0.18	0.07
0.20	−0.03	0.30	0.15	−0.06	−0.02	−0.15	−0.02	−0.06	0.04	−0.03	0.15	0.10
0.17	−0.05	0.23	0.06	0.03	−0.01	−0.09	0.01	−0.02	0.03	0.01	0.07	0.12
0.30	0.01	0.20	0.21	0.04	0.07	0.01	0.01	0.07	0.06	0.05	0.17	0.14
0.40	0.14	0.24	0.16	0.15	0.12	0.04	0.12	0.13	0.14	0.18	0.26	0.17
0.35	0.11	0.25	0.10	0.10	0.12	0.01	0.05	0.04	0.04	0.11	0.28	0.13
0.41	0.11	0.38	0.07	0.12	0.05	−0.04	0.13	0.03	0.06	0.11	0.29	0.17
0.37	0.00	0.35	0.12	−0.01	0.01	−0.11	0.04	−0.01	0.10	0.06	0.20	0.10
0.36	0.08	0.55	0.16	−0.03	0.01	−0.18	0.03	0.03	0.03	0.12	0.27	0.15
0.31	−0.03	0.24	0.29	0.04	0.09	0.02	0.15	0.09	0.14	0.09	0.29	0.16
0.38	0.11	0.20	0.19	0.23	0.21	0.16	0.28	0.11	0.15	0.09	0.31	0.10
0.33	0.06	0.25	0.25	0.23	0.22	0.12	0.22	0.17	0.19	0.20	0.34	0.21
0.37	0.00	0.28	0.24	0.11	0.09	0.02	0.18	0.12	0.16	0.15	0.34	0.16
0.30	0.09	0.26	0.16	0.16	0.20	0.13	0.23	0.13	0.09	0.15	0.32	0.19
0.12	0.23	0.15	−0.07	0.06	−0.02	−0.01	−0.01	0.15	0.13	0.19	0.11	0.04
0.13	0.28	0.20	−0.04	0.08	0.14	0.18	0.06	0.32	0.23	0.20	0.15	0.17
	0.12	0.37	0.20	0.13	0.13	0.04	0.19	0.11	0.11	0.11	0.30	0.15
		0.22	−0.05	0.09	0.16	0.05	0.05	0.20	0.19	0.25	0.12	0.25
			0.12	0.05	0.04	−0.10	0.11	0.07	0.12	0.18	0.32	0.23
				0.13	0.21	0.16	0.21	0.10	0.08	0.07	0.24	−0.01
					0.41	0.31	0.38	0.16	0.05	0.06	0.21	0.08
						0.45	0.39	0.21	0.12	0.05	0.13	0.10
							0.38	0.11	0.11	−0.01	0.01	−0.02
								0.16	0.16	0.07	0.17	0.11
									0.29	0.25	0.19	0.20
										0.29	0.23	0.19
											0.33	0.26
												0.30

表3　文　章　間

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
1		0.57	0.48	0.41	0.31	0.20	0.31	0.38	0.38	0.43	0.27	0.17	0.24	0.32	0.19	0.03	−0.04
2			0.46	0.26	0.40	0.20	0.20	0.35	0.30	0.36	0.15	0.19	0.25	0.34	0.13	0.03	0.00
3				0.31	0.27	0.11	0.24	0.26	0.31	0.39	0.24	0.13	0.16	0.28	0.05	0.02	−0.06
4					0.29	0.25	0.28	0.24	0.29	0.29	0.22	0.20	0.20	0.24	0.18	0.04	−0.04
5						0.31	0.27	0.24	0.25	0.20	0.19	0.19	0.23	0.26	0.15	0.03	0.03
6							0.46	0.46	0.42	0.30	0.27	0.29	0.31	0.26	0.35	0.09	0.14
7								0.52	0.35	0.28	0.20	0.25	0.26	0.25	0.24	0.12	0.10
8									0.50	0.47	0.21	0.30	0.29	0.33	0.29	0.92	0.14
9										0.51	0.34	0.29	0.26	0.36	0.25	0.09	0.06
10											0.37	0.27	0.27	0.35	0.28	0.11	0.10
11												0.36	0.44	0.51	0.32	0.05	0.03
12													0.51	0.44	0.41	0.14	0.10
13														0.46	0.34	0.13	0.11
14															0.38	0.04	0.07
15																0.06	0.18
16																	0.31
17																	
18																	
19																	
20																	
21																	
22																	
23																	
24																	
25																	
26																	
27																	
28																	
29																	
30																	

因　子　行　列

10	11	12	13	14	15	16	17	18	h^2
−.039	.066	−.077	.023	.017	.027	.001	.053	.041	.60902
.149	.035	−.057	.029	−.002	.022	−.048	.075	−.053	.62358
−.008	.016	.166	−.041	−.033	−.043	.050	−.156	.026	.50197
.079	−.048	−.020	.007	−.003	−.004	−.008	−.002	−.006	.44461
.431	.094	−.012	−.004	.015	.000	.012	.000	.007	.42921
−.185	−.077	.069	−.003	−.026	−.018	−.023	−.047	.085	.51702
−.007	−.032	−.006	−.032	.045	.050	−.059	.054	−.181	.55489
.048	.119	.044	−.038	.010	−.008	.052	−.023	.026	.58391
.018	.001	−.055	.087	−.042	.009	.053	.019	.243	.54447
−.069	.056	−.037	.000	.039	−.065	.024	−.019	−.116	.60841
−.002	−.168	−.056	.084	−.051	.019	.013	.059	.023	.55392
−.046	.054	.047	−.038	.050	−.051	−.080	−.010	.014	.55377
−.061	−.038	−.037	−.091	.034	.073	−.013	−.139	−.028	.54094
−.023	−.016	.057	.010	−.040	−.050	.086	.061	.023	.53896
−.029	.019	.347	.003	−.022	.000	−.013	.001	−.014	.44588
.012	.013	−.030	−.046	.022	−.017	−.007	−.005	.006	.34493
−.020	.069	.109	.148	−.143	.049	.032	.004	−.010	.39074
−.167	−.044	.003	−.009	−.037	−.179	−.023	−.006	−.006	.44547
.041	−.108	−.016	−.007	−.012	.002	.231	−.005	.027	.32906
.028	−.003	−.035	.014	−.036	.042	.014	.007	.051	.58329
.099	.389	−.007	−.004	−.022	−.001	.016	−.001	−.006	.34450
−.005	.015	−.013	−.296	−.006	−.008	.028	−.016	−.016	.44041
−.018	−.066	.010	.021	−.080	.098	−.141	.018	−.003	.49969
−.056	−.038	.064	.192	.028	.029	.037	−.020	−.025	.49888
.047	−.008	−.002	−.014	−.017	−.148	.069	.005	.027	.43137
.040	.076	−.023	−.007	.275	.008	−.003	.002	−.023	.34947
−.008	.033	.103	−.172	.049	.048	−.066	−.029	−.076	.34010
−.023	.099	−.049	.077	−.086	−.005	−.013	.038	−.001	.36971
.014	.109	−.069	.167	−.060	.000	−.048	−.042	.111	.42285
.078	−.181	−.031	.057	−.013	−.029	.078	−.006	.055	.34755
0.32	0.30	0.22	0.25	0.14	0.09	0.13	0.07	0.15	14.1886
1.1	1.0	0.7	0.8	0.5	0.3	0.5	0.3	0.5	47.3

表4　回　転　後　の

因子(F) / 文章番号	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	.668	.077	−.035	−.166	−.222	.157	.019	.184	.036
2	.733	−.030	.004	−.124	−.152	.051	−.002	−.050	−.052
3	.595	.091	−.006	−.144	−.111	.172	.034	.122	.032
4	.316	.038	−.013	−.162	−.212	.067	.005	.508	.002
5	.367	−.025	.077	−.135	−.241	−.021	.008	.124	.002
6	−.045	.094	−.167	.201	.606	−.054	.037	−.102	−.001
7	−.117	.053	−.070	.125	.656	−.001	.094	−.117	−.030
8	−.280	.048	−.076	.168	.630	−.207	.060	.028	.024
9	−.254	−.082	−.004	.278	.502	−.247	.020	−.088	.002
10	.343	.107	.048	−.281	−.311	.512	−.075	.058	.016
11	−.110	.013	−.092	.637	.133	−.142	−.054	−.114	−.167
12	−.079	.251	−0.28	.598	.213	−.043	.149	−.039	.188
13	−.162	.198	−.195	.595	.167	−.014	.091	−.065	.042
14	−.282	.053	−.143	.616	.174	−.070	−.025	−.005	−.020
15	−.017	.198	−.138	.415	.248	−.156	.027	−.078	.007
16	−.006	−.034	.149	.059	.067	−.043	.554	−.027	.016
17	.042	.135	.325	.005	.088	−.085	.425	.073	−.033
18	−.201	.118	−.090	.314	.401	−.212	.095	.068	.035
19	−.057	−.100	.364	.071	−.091	.142	−.283	−.050	−.012
20	.274	−.001	.210	−.153	−.209	.605	−.142	.046	−.002
21	−.197	.228	−.052	.254	.035	−.039	−.135	.057	−.009
22	.027	.570	−.072	.088	.086	.003	.056	−.027	.023
23	−.015	.661	−.112	.064	.053	−.010	.007	−.004	−.033
24	.008	.645	.005	.034	−.029	.128	.063	.058	−.014
25	.015	.585	−.105	.184	.037	−.084	−.064	.008	.041
26	−.026	−.182	.437	−.073	.010	−.045	−.183	−.004	.006
27	.011	−.105	.482	−.134	−.010	−.029	−.124	.017	−.073
28	−.027	.019	.553	−.086	−.082	.038	−.135	−.022	−.025
29	.129	−.101	.397	.318	−.216	.143	−.008	−.069	.000
30	.060	−.045	.478	−.103	−.091	.142	.053	.072	.115
ΣF^2	2.17	1.87	1.59	2.40	2.22	0.99	0.75	0.42	0.10
$\frac{\Sigma F^2}{N}$(%)	7.2	6.2	5.3	8.0	7.4	3.3	2.5	1.4	0.3

四

第1因子の負荷量は、文章1・2・3に特に高く、また文章4・5・10にも0.3以上の負荷量が見られる。文章1～5は呪術的意識を表わすものであるから、この因子は、やはり呪術的なものについての因子であるとみなければならない。文章1～3は、超自然的な力に頼る現世利益的な意識を表わしている。文章4・5の第一因子の負荷量はあまり高くはなく、文章4については第8因子、文章5については第10因子の方が負荷量が高い。この事は、占いとまじないについての文章4と5は、第1因子も含んではいるが、別の独立の因子を持っている事を示している。文章10にもこの第1因子が負荷されている事は、神棚をもうけ神を拝むという意識に、現世利益的な要素が含まれている事を示すといってよいであろう。第1因子は超自然的な力にたよる現世利益的な意識についての因子と解釈してよいと思う。

第2因子は文章22・23・24・25に高い負荷量を持っている。文章21～25は、前述のように、否定の形で表現しているが、集計の時には符号を逆にして超越者を肯定する方をプラスにしている。この部分に負荷量が集中している事から、この第2因子の意味は明らかであるといえよう。ただ文章21だけはこの因子の負荷量が少なく、第11因子の負荷量の方が多い。これは、先程述べた平均値からも明らかであるように、文章21だけが22～25の内容とは異質である事を示し、文章21の示す超自然的なものの実在についての因子は、第11因子とみるべきであろう。文章22から25までは、神仏の実在についてではなく、神仏のような超越者についての信仰の意義を認めるかどうかを示す文章である。したがってこの第2因子は、神仏信仰の意義を肯定する因子とみるべきである。

第3因子は、文章26・27・28・29・30・17・19に負荷されている。文章26～30は、必ずしも神や仏のような存在と

関わらない一般的基本的な宗教的生活態度、所謂宗教的情操を表わすものとして作製した。したがって、この第3因子はこのような宗教的生活態度、宗教的情操を表わす因子であると解釈される。文章17と19とは仏教的意識を表わすものとして考えたものであるが、この第3因子がはっきりと負荷されている。特に文章19には、この第3因子の負荷が最も高い。この事は、文章19のような考え方が、仏教的な因子よりも、基本的な宗教的情操の因子の方を強く持っているという事を示すものである。

第4因子は、文章11・12・13・14・15・18・29に負荷されている。文章11～15はキリスト教的意識を表わすものとして設定した。したがってこの第4因子は当然これに関わるものである。文章18と29がそれぞれ仏教的意識及び宗教的生活態度の中で異質な面をもっているという事を、先に平均値について考察したが、それはこの因子負荷量からも明らかである。文章18と29にこの第4因子の負荷量がある事は、これらの文章の表現が、生徒にはある程度一神教的な創造神のような感覚でうけとられる傾向がある事を物語るといえよう。この第4因子は、キリスト教的という表現を使うよりも、その内容から考えて、むしろ一神教的な創造神の意識といった方が妥当ではないかと思われる。

第5因子は、文章6・7・8・9・18に負荷されている。文章6～10は神道的意識として作製した文章である。しかし神道的という表現は曖昧であまり正確とはいえない。文章6・7・8に特に負荷量が強く、10の負荷量がマイナスになっている事を考えると、この因子は神道的という表現を使うより、自然への畏敬或は自然との一体感についての因子といった方が妥当ではないかと思う。前述の第4因子を持つ文章18に於てこの第5因子の負荷量が最も高いという事は、この文章18のような考え方が、創造神的な感覚でうけとられる面と並んで、それ以上に、自然との一体感的なニュアンスでうけとられる傾向をもつ事を示すといってよいであろう。

第6因子は、文章10と20とにみられる。この両文章共に第6因子の負荷量が最も高い。この両文章に共通するもの

は、神仏に対する礼拝・儀礼であり、したがってこの因子を礼拝・儀礼についての因子と解釈する事ができると思う。

第7因子は、文章16と17とにみられる。文章16～20は、仏教的意識を表わすものとして作製したものであるが、今迄述べたように、文章18・19・20の三つについては、別の因子の負荷量の方が強い事がわかった。結局独自の因子としての第7因子は、文章16と17とに強い負荷がみられるだけである。この事からも文章16～20を仏教的意識として一括する事には、いささか問題があるとみなければならない。文章16・17の意味から、この第7因子は、自力によるさとりの境地をめざしての努力をさすものとみるべきであろう。

第8因子は文章4のみにみられる因子である。前に述べたように、呪術的意識の一つと考えられるが、超自然的なものにたよる現世利益についての第1因子と区別される因子である。占いについての因子と解釈される。

第9因子は全体にわたって負荷量が非常に小さい為、解釈が不可能である。

第10因子は、文章5のみにみられる。第8因子と同様に、呪術的意識の中で、現世利益とは独立の因子で、まじないについての因子と考えられる。

第11因子は、第2因子の所で述べたように、文章21のみにみられるもので、超自然的なものの実在を認める意識についての因子とみるべきであろう。

第12因子は、文章15のみに負荷がみられるが、その数値は小さい。この文章15はキリスト教的意識の中で、一つだけ平均値が高かったもので、他の文章と質が違うものであると考えられる。この因子は解釈がしにくく、はじめは教会や聖書のような神の意志の媒体となるものについての意識と考えてみた。しかし平均値が高かったのは、他の項目にはない知的理解の重要性という事にウェイトがおかれたからであると考えた方が自然であると思われる。したがっ

てこの因子を神の教えを知る事の意義についてのものと一先ず解釈しておく事にする。

第13因子から第18因子までは、負荷量は出たが、いづれも極めて小さいために解釈は不可能である。

五

因子分析の結果抽出された18の因子のうち7因子は解釈不可能であり、11の因子について解釈する事ができた。以下抽出した順にもう一度列挙してみる。

1 超自然的な力による現世利益
2 神仏信仰の意義肯定
3 宗教的生活態度（宗教的情操）
4 一神教的創造神
5 自然への畏敬・一体感
6 礼拝・儀礼
7 自力による悟り
8 占い
9 まじない
10 神仏の実在
11 神の教えの理解

この11の因子は、いうまでもなく、前記の30の文章についての調査から抽出されたものであって、これで宗教意識

を構成するすべての因子を網羅したというわけではない。したがって、実際の調査の項目を作製するに当っては、この因子を整理した上で、更にこれにもれたと思われる因子をつけ加える必要がある。

ここであげた11の因子のうち、現世利益、創造神、自然への畏敬、礼拝・儀礼、さとり、占い、まじない、神仏の実在、の八つの因子については、そのまま生かし、それに応じた設問を作製すればよいであろう。しかし、宗教的生活態度（宗教的情操）については、大変重要な因子ではあるが、その含む内容に幅がありすぎて、一つの文章の形で問いを作る事は困難である。この宗教的生活態度は別な形で、これのみを測定する必要があり[6]、ここではこの因子の負荷量が最も高かった文章28の生命観の問題で代表させ、いのちの尊重についての設問によって、この因子を測定する事にした。また神仏信仰の意義肯定という因子については、やはり最も負荷量の高かった文章28の「科学が進歩しても信仰はなくならない」という設問を選んで代表させた。

最後の、神の教えの理解と解釈した因子については、これがいささか意味の曖昧な文章15だけにしかも低い数値で負荷された因子である為に、資料不足で解釈がしにくいという問題と、この解釈が正しいとしても、知的理解という事を宗教意識の中に入れてよいかという疑問がある。そこでこの因子は、調査の項目としてはとり上げない事にした。そして次に、分析した三十の文章に入っていなかったため、因子として抽出されなかった宗教意識の構成要素について検討を重ね、いのり、霊魂不滅、祖先崇拝[7]、罪の意識の4つの因子を新たにつけ加えて、結局合計十四の因子を最終的に設定した。これを測定する為に作ったものが、最初に述べた「宗教と教育に関する委員会」調査の第二部であり、表5がその調査用紙である。1から14までの各文は、それぞれ次の因子を表わすものとして作製した。

1　現世利益

2　占い

表5　第　二　部

左の文章についてあなたはどう考えますか。あてはまるところに○印を一つだけつけてください。

1. 神や仏にたよれば試験に受かったり，お金がもうかったりするようなよいことがおこる。
2. 迷っている時は，おみくじや占いなどにたよる。
3. いざというときに，おまじないをすればうまくゆく。
4. 高い山に登ったり奥深い木立ちの中にいると，何か神々しいものにふれて心が清められるような気がする。
5. 人間は神によって造られ，神によって生かされている。
6. 人間を造った神の教えにたよるよりも，仏のさとりをめざして生きたい。
7. たえず私たちを見守ってくれている祖先をうやまい供養することは大事な事である。
8. 人事をつくした上で神や仏にいのるということは尊いことである。
9. 死によってすべてが終るのではなく，肉体は死んでもたましいはほろびない。
10. 教会やお寺の行事や儀式に参加すると強い感動をうける。
11. 神や仏は目には見えないが，実際に存在する。
12. 科学が進歩しても神や仏に対する信仰はなくならない。
13. この与えられたかけがえのないいのちを，せいいっぱい生きたい。
14. 人間は神や仏のめぐみによって救われなければならない罪のふかいものである

1. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
2. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
3. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
4. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
5. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
6. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
7. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
8. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
9. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
10. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
11. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
12. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
13. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)
14. a. 全く賛成 b. やや賛成 c. わからない d. やや反対 e. 全く反対 (どちらともいえない)

3　まじない
4　自然への畏敬
5　創造神
6　さとり
7　祖先崇拝
8　いのり
9　霊魂不滅
10　礼拝・儀礼
11　神仏の実在
12　信仰の意義肯定
13　いのちの尊重
14　罪の意識

この作製に当っても、やはり委員会のメンバーによる討議が何度も重ねられている。

六

以上、因子分析によって宗教意識を構成する因子を抽出し、更にこの因子に基づいて調査を作製した経過を説明した。最後に、中学及び高校について実施したこの調査の集計結果について述べなければならない。

この調査結果の概要については、既に発表したので[8]、できるだけ重複は避けたい。しかし詳細な数字は活字として

はまだ発表していないので、ここでは数字の表を中心として、その主な特徴だけを述べる。

この調査は、昭和四十五年十二月より四十六年二月までの間に、東京の各学区より公立中学高校一校ずつを選び、公立中学一六四一名、公立高校一一六八名、計二八〇九名を中心とし、更に小学生五〇八名及び宗教教育を行なっている私立の中学高校一八一一名、それに参考として看護学校・技能学校三八一名を加え、総数五五〇九名のデーターを得た。

このデーターについて、表5の各文章の選択肢a・全く賛成を+2、b・やや賛成を+1、c・わからない（どちらともいえない）を0、d・やや反対を−1、e・全く反対を−2として数値化を行なった。表6は平均値で、表7は+と0と−の百分率である。この二つの表の検討によって、現代青少年の宗教意識の実態をつかむことができよう。

この二つの表を、表2の因子分析を加える前の文章の同質の項目の平均値と比較すると、大体は同じ傾向を示している事がわかる。しかし、はっきりとプラスとマイナスが逆転している項目が二つある。その一つは、4の「自然への畏敬」である。これに対応するものは、表2の6と7であるが、この両者は逆の傾向を示している。即ち表6では4は平均値がすべてプラスであるが、表2の平均値の6と7はマイナスを示している。このように変った原因は、意識が変化した為とは考えにくく、前の調査の文章の表現に、抵抗を感じさせるものがあった為マイナスとなったとみるべきであろう。今回の調査では、御来光とか神社という特殊な状況を設定せず、また「神と一体になる」という表現もやめて、自然への畏敬という事を強く打ち出した。過半数がプラスとなったのは、表現にこのような違いがあった為と考えられる。

他の一つは6の「さとり」についてであり、これに対応する表2の文章16・17の平均値は、共にプラスであったにもかかわらず、今回の表6では、はっきりとマイナスを示している。前の文章16・17は、先に述べたように、むしろ

平　均　値

7 祖先崇拝	8 いのり	9 霊魂不滅	10 礼拝儀礼	11 神仏の実在	12 信仰の意義肯定	13 いのちの尊重	14 罪の意識
−0.01	−0.09	−0.42	−0.71	−0.78	0.84	1.36	−0.88
0.20	0.30	0.11	−0.19	−0.40	1.11	1.58	−0.47
0.09	0.09	−0.17	−0.47	−0.60	0.96	1.47	−0.69
0.42	0.08	0.02	−0.53	−0.77	0.77	1.50	−0.46
0.70	0.44	0.44	−0.07	−0.44	1.18	1.67	−0.30
0.50	0.18	0.14	−0.40	−0.68	0.89	1.55	−0.42
0.36	0.27	−0.04	−0.14	−0.48	0.77	1.51	−0.47
0.34	1.12	0.68	0.53	0.61	1.58	1.74	0.12
0.35	0.63	0.27	0.15	−0.01	1.12	1.61	−0.22
0.47	0.07	0.08	−0.41	−0.59	0.64	1.45	−0.49
0.48	0.29	0.44	−0.02	−0.10	0.79	1.64	−0.33
0.48	0.17	0.24	−0.24	−0.43	0.71	1.54	−0.42
0.97	0.63	0.47	0.00	−0.21	0.64	1.65	−0.31
0.79	0.62	0.58	0.02	−0.13	0.69	1.60	−0.02
0.85	0.62	0.54	0.01	−0.16	0.62	1.62	−0.13
0.66	0.76	0.60	0.27	0.43	1.06	1.44	0.01
0.48	0.96	0.81	0.29	0.46	1.37	1.80	0.45
0.59	0.84	0.69	0.28	0.44	1.19	1.59	0.31
0.28	0.09	−0.18	−0.54	−0.73	0.83	1.47	−0.63
0.35	0.41	0.25	−0.09	−0.32	1.17	1.62	−0.37
0.30	0.20	−0.03	−0.42	−0.59	0.95	1.52	−0.54
0.53	0.20	0.18	−0.29	−0.43	0.70	1.46	−0.41
0.52	0.41	0.50	0.03	−0.13	0.85	1.66	−0.20
0.53	0.30	0.33	−0.14	−0.29	0.77	1.55	−0.31
0.80	0.56	0.37	−0.08	−0.34	0.45	1.41	−0.22
0.78	0.59	0.49	0.31	0.06	0.69	1.46	−0.12
0.79	0.57	0.43	0.11	−0.14	0.57	1.43	−0.17
0.38	0.34	−0.03	−0.43	−0.61	0.78	1.47	−0.54
0.44	0.41	0.38	−0.03	−0.22	1.00	1.64	−0.28
0.41	0.25	0.13	−0.27	−0.45	0.87	1.54	−0.44
0.47	0.43	0.06	−0.37	−0.54	0.82	1.59	−0.39
0.71	0.44	0.30	−0.13	−0.12	0.61	1.48	−0.10

表6　第　二　部

		1 現世利益	2 占い	3 まじない	4 自然への畏敬	5 創造神	6 さとり
公立高	男	−1.22	−0.95	−1.21	0.41	−1.03	−0.68
	女	−1.10	−0.64	−1.06	0.74	−0.68	−0.66
	計	−1.20	−0.80	−1.14	0.56	−0.87	−0.67
仏教高	男	−1.12	−0.77	−1.14	0.37	−0.69	−0.82
	女	−1.17	−0.34	−1.07	0.72	−0.57	−0.51
	計	−1.13	−0.65	−1.12	0.47	−0.66	−0.71
キ教高	男	−1.08	−0.76	−1.00	0.53	−0.58	−0.62
	女	−1.35	−0.84	−0.96	1.16	0.25	−0.53
	計	−1.19	−0.79	−0.98	0.80	−0.23	−0.58
公立中	男	−0.92	−0.90	−1.10	0.30	−0.85	−0.76
	女	−0.50	−0.56	−0.89	0.49	−0.56	−0.66
	計	−0.73	−0.75	−1.01	0.39	−0.76	−0.71
仏教中	男	−0.68	−0.35	−0.85	0.72	−0.15	−0.35
	女	−0.87	−0.50	−1.11	0.53	−0.08	−0.41
	計	−0.80	−0.45	−1.02	0.60	−0.11	−0.39
キ教中	男	−0.90	−0.89	−1.16	0.75	0.20	−0.65
	女	−0.82	−1.03	−1.12	0.58	0.15	−0.59
	計	−0.87	−0.95	−1.14	0.68	0.18	−0.62
高校合計	男	−1.16	−0.82	−1.13	0.43	−0.83	−0.70
	女	−1.20	−0.57	−1.05	0.77	−0.57	−0.60
	計	−1.17	−0.73	−1.10	0.54	−0.74	−0.67
中学合計	男	−0.91	−0.87	−1.10	0.39	−0.66	−0.72
	女	−0.69	−0.61	−0.95	0.51	−0.37	−0.62
	計	−0.81	−0.75	−1.03	0.44	−0.53	−0.67
小学校	男	−0.73	−1.04	−1.07	0.56	−0.51	−0.53
	女	−0.48	−0.61	−0.76	0.72	−0.19	−0.31
	計	−0.61	−0.83	−0.92	0.64	−0.35	−0.42
中・高合計	男	−1.05	−0.84	−1.12	0.41	−0.76	−0.71
	女	−0.93	−0.59	−1.00	0.63	−0.46	−0.45
	計	−1.00	−0.74	−1.07	0.50	−0.64	−0.67
看護学校		−1.23	−0.47	−1.06	0.91	−0.57	−0.65
技能学校		−0.82	−0.51	−0.84	0.63	−0.13	−0.37

百　分　率

7 祖先崇拝			8 いのり			9 霊魂不滅			10 礼拝儀礼			11 神仏の実在			12 信仰の意義肯定			13 いのちの尊重			14 罪の意識		
＋	0	－	＋	0	－	＋	0	－	＋	0	－	＋	0	－	＋	0	－	＋	0	－	＋	0	－
41	25	34	38	28	34	23	34	43	17	29	54	17	27	56	70	15	15	83	9	8	11	30	59
44	32	24	47	33	20	35	42	23	29	37	34	20	41	39	82	12	6	90	8	3	16	43	41
43	28	29	42	31	28	29	38	33	23	33	45	18	33	48	76	13	11	86	8	6	13	36	50
58	19	24	40	31	29	38	31	31	23	28	49	16	28	55	64	22	14	87	7	6	21	34	45
67	19	14	51	32	17	52	28	20	31	37	32	23	33	44	82	13	5	93	4	3	22	40	38
60	19	21	43	32	25	42	31	27	25	30	44	18	29	52	70	19	11	88	6	5	22	36	43
52	22	25	48	28	24	32	40	28	36	29	35	21	39	40	63	23	14	85	8	7	23	32	45
49	29	22	79	17	4	53	36	10	61	21	18	45	48	7	90	10	0	94	5	1	39	36	25
51	25	24	61	23	16	41	38	21	47	26	28	32	43	26	74	18	8	89	7	4	30	34	37
60	17	22	42	27	31	42	26	32	24	31	44	21	28	51	63	20	18	85	8	7	19	36	45
57	24	19	45	34	21	48	34	17	32	41	27	28	36	36	67	21	12	92	6	3	19	45	37
59	20	21	43	30	27	45	30	26	27	36	37	24	31	44	65	20	15	88	7	5	19	40	41
78	11	11	63	19	18	53	25	22	38	28	35	32	29	39	63	17	21	90	0	10	21	39	40
70	17	13	60	29	12	55	33	13	34	37	29	27	40	33	63	21	16	92	4	4	30	44	25
73	15	12	61	25	14	54	30	16	35	34	31	29	36	35	63	19	18	92	3	5	27	42	31
65	16	19	65	19	16	56	24	21	47	26	27	49	29	22	72	14	14	86	4	11	32	35	33
55	25	20	75	15	10	64	20	16	49	26	25	47	35	18	86	10	4	96	3	2	45	29	27
61	20	20	69	17	14	59	22	19	48	26	26	48	31	20	78	12	10	90	3	7	38	32	30
52	21	27	42	29	29	30	35	35	22	30	48	17	30	54	68	18	14	86	7	7	17	33	50
51	28	21	51	31	18	41	38	21	32	36	32	23	39	37	83	12	5	91	6	3	20	42	38
52	24	25	45	30	25	34	36	30	25	32	43	19	33	48	73	16	11	88	7	5	18	36	46
62	17	21	47	25	28	44	26	30	28	30	41	26	28	46	64	19	17	86	7	7	21	36	43
58	23	19	50	31	19	51	32	17	34	39	27	30	36	33	69	19	12	92	5	3	23	43	34
60	20	20	48	28	24	47	29	24	31	34	35	28	32	40	66	19	15	89	6	5	22	39	39
67	22	12	56	28	16	44	37	19	26	46	28	22	37	41	46	37	18	82	13	5	19	49	32
64	26	10	52	35	14	44	44	11	36	50	15	31	45	24	53	38	9	84	15	1	14	63	23
65	24	11	54	32	15	44	41	15	31	48	21	27	41	32	49	37	13	83	14	3	17	56	27
56	19	24	44	28	28	36	31	33	24	30	45	21	29	51	66	19	15	86	7	7	18	34	47
55	25	20	51	31	18	47	35	19	33	37	30	27	38	35	75	16	9	92	6	3	22	42	36
56	22	23	47	29	24	40	33	27	28	33	39	23	32	45	70	17	13	88	7	5	20	37	43
58	27	15	50	33	17	30	48	22	21	39	40	11	49	41	70	22	9	91	7	1	17	47	35
66	22	15	47	35	18	45	34	21	29	42	29	27	43	30	58	26	16	84	10	6	24	48	28

表7　第　二　部

		1 現世利益			2 占い			3 まじない			4 自然への畏敬			5 創造神			6 さとり		
		+	0	−	+	0	−	+	0	−	+	0	−	+	0	−	+	0	−
公立高	男	11	15	74	18	15	67	11	16	74	61	13	26	13	19	67	15	37	48
	女	8	20	72	26	19	56	12	18	70	69	17	14	15	33	52	9	48	43
	計	10	18	73	21	17	62	11	17	72	65	15	20	14	26	60	12	42	46
仏教高	男	13	16	71	26	10	63	11	15	74	57	19	25	22	21	57	10	35	54
	女	10	16	74	36	15	49	11	18	71	67	17	16	23	26	51	15	41	44
	計	12	16	72	29	12	59	11	16	73	60	18	22	22	23	55	11	37	51
キ教高	男	16	12	73	26	11	63	18	16	67	62	16	22	23	25	51	13	43	45
	女	10	6	83	22	10	68	14	21	65	84	8	8	45	30	25	5	58	36
	計	13	9	77	24	11	65	16	18	66	72	12	16	33	27	40	9	49	41
公立中	男	16	17	66	20	12	69	12	14	74	54	19	27	17	20	63	11	35	54
	女	22	24	54	30	12	58	14	20	66	58	25	17	23	25	52	11	40	49
	計	19	20	61	25	12	63	13	17	71	56	21	23	20	22	58	11	37	52
仏教中	男	21	25	54	38	11	51	15	25	60	63	19	18	36	24	40	19	39	42
	女	17	20	63	32	13	56	8	17	75	59	25	16	36	29	35	14	45	40
	計	18	22	60	34	12	54	11	20	70	60	23	17	36	27	37	16	43	41
キ教中	男	21	13	66	25	7	68	14	11	75	68	14	17	46	19	35	12	39	49
	女	13	26	61	17	12	71	13	13	74	66	13	21	42	24	34	6	52	42
	計	18	19	64	21	9	69	14	12	74	67	14	19	44	21	34	9	45	46
高校合計	男	12	16	72	23	13	64	12	17	72	60	16	24	17	22	61	13	39	49
	女	9	18	73	28	17	55	12	18	70	70	16	14	20	31	49	10	47	43
	計	11	17	72	25	14	61	12	17	71	63	16	21	18	25	57	12	42	47
中学合計	男	17	17	65	22	11	67	12	15	73	57	18	25	22	20	58	12	36	52
	女	20	23	56	29	12	59	13	19	68	59	23	18	27	26	47	11	42	47
	計	19	20	61	25	12	63	13	16	71	58	21	22	24	23	53	11	39	50
小学校	男	16	29	55	11	17	72	10	17	73	57	26	17	23	28	50	11	48	41
	女	17	37	46	19	26	56	12	29	59	59	28	13	25	38	37	12	57	31
	計	16	33	51	15	21	64	11	23	66	58	27	15	24	33	43	12	53	36
中高合計	男	14	17	69	23	12	65	12	16	72	59	17	24	19	21	59	12	37	50
	女	15	21	64	29	14	57	12	18	69	64	20	16	24	28	48	10	45	45
	計	14	18	67	25	13	62	12	17	71	61	18	21	21	24	55	12	40	48
看護学校		6	22	73	23	19	57	11	21	67	74	16	10	15	39	46	7	50	42
技能学校		16	33	51	28	19	53	15	23	63	59	26	16	29	36	35	15	49	37

一般的な宗教的情操に近いニュアンスをもつといえる。平均値がプラスになったのは、そのためであろう。そして文章16が価値評価的な、一歩距離を置いた表現であったのに対し、今回の6では信仰的なニュアンスが強く、主体の信仰者的な生き方を示している事が、平均値がマイナスになった理由であると思う。

これらの事実は、文章の表現が変わると、結果が大きく異なってくる事を示し、信仰的、教義的な色彩が強い形で表現されるとマイナスが多くなるのである。この事は、この調査結果全体を通じて、「創造神」、「さとり」、「神仏の実在」、「罪の意識」のような教義的なものと関わりのある項目は、否定や0回答が多く平均値がマイナスであるという事実と関連してとらえることができるであろう。

これに対して、「いのちの尊重」、「信仰の意義肯定」、「自然への畏敬」、「祖先崇拝」などのような、教義と直接関わりのない、一般的な宗教的情操や、日本人の伝統的宗教意識というべきものは、はっきりとプラスが多い。一方、「現世利益」や「占い」、「まじない」等の呪術的な意識が最も低いのは、現代青少年の特徴であるといえよう。

信仰の意義を肯定するものの平均値が高く、それに対して「神仏の実在」や「いのり」などの平均値が低いのは、自分は信仰は持たないけれども、将来も信仰はなくならないとして、客観的にその役割を認めているものが多い事を示している。しかもその数は高校の方が多い事は注目すべきであろう。

また「創造神」より「神仏の実在」の平均値が高い事は、創造者としてではない神仏の実在を考えるものが多い事を示している。そして、それよりも更に「いのり」の平均が高い事は、絶対者の存在を否定しながらも、しかも祈りという気持を持ち、或は高く評価しているものが多い事を示す、祈りというものが必ずしも対象にこだわらない主体の態度として意識されているという特徴が表われているといえよう。

以上特に目立った問題について、いくつか述べてみたが、このような日本人の宗教意識の特徴というべき問題を、

この調査の数値から指摘する事ができる。また、一般的な問題として、男女の比較では、すべての意識について女性の数値が高く、年令層で比較すると、「自然への畏敬」「さとり」「信仰の意義肯定」の三つ以外では、年令の高い方が数値が低くなっている。即ち年令の低い方が宗教意識が一般的に強いという事である。このような傾向は、従来の調査でも指摘されてきたものである。

宗教学校の特徴については、ここでは省略することにする。

以上のように、因子分析の結果作製した調査の結果については、別に発表したものとの重複を避け、ここでは数字とその最も特徴的な問題を指摘するに止めた。この調査については、更にこの宗教意識と、第一部の価値意識及び第三部の環境との間の相関関係の検討を行なったのであるが、紙数[9]の関係で、ここではふれない。なお、この調査結果の詳細は、近く共同研究としてまとめる予定である。

註

(1) 宗教研究二一〇号（第三十回学術大会紀要）

(2) 宗教研究一九八号（第二十七回学術大会紀要）及び宗教研究二〇二号（第二十八回学術大会紀要）所収の拙稿・青年期の宗教意識。東京工業高等専門学校研究報告書第一号所収の拙稿・青年期の宗教意識

(3) 因子分析については次の著作参照、浅野長一郎・因子分析法通論・共立出版・昭和四十六年。丘本正・因子分析法・日科技連・昭和四十五年。清水利信・斉藤耕二・因子分析法・日本文化科学社・昭和四十四年。三好稔・心理学と因子分析・誠信書房・昭和三十七年。

(4) この研究は昭和四十五年の日本宗教学会第二十九回学術大会で発表したものを骨子として、更に検討を加えたものである。

(5) 註（2）参照

(6) 「宗教と教育に関する委員会」調査の第一部はこれを目的としたものである。設定した日常生活の五つの場面に於て、シ

ュプランガーの六つの価値意識がどのように表われるかをみた。宗教研究二一〇号の雲藤義道氏及び小池長之氏の報告参照

(7) 表1の調査の文章20に、「祖先を供養する」という言葉が入っているが、この文章20は、「仏を礼拝し」という前半に重点をおいてうけとられたようで、祖先崇拝を独立の因子としてつかむことはできなかった。

(8) 註(1)の宗教研究二一〇号所収の拙稿。国際宗教研究所・国際宗教ニュース Vol. 12 No. 4 の拙稿「現代青少年の宗教意識について」

(9) 昭和四十七年の日本宗教学会第三十一回学術大会で発表「青年期の宗教意識—価値意識及び環境との相関について—」

ロバート・ベラーにおける宗教理論の展開

小林正佳

一

ロバート・ベラー(Robert Bellah)は、『徳川時代の宗教』("Tokugawa Religion", 1957)[1]を著わした社会学者として広く知られている。しかし、近代化の過程における促進要因あるいは遅滞要因としての宗教の役割を論じた初期の研究に加え、彼の論調は、特に一九六九年以後新たな展開を見せてきた。彼は現代人にとっての宗教の意味を問い直し、さらに、「象徴的実在主義」(symbolic realism)に立った新しい宗教研究の方向を示唆しているように思われる。

この小論では、「アメリカにおける市民宗教」('Civil Religion in America', 1967)に表われた彼自身の宗教理論における展開を手掛りに、現代宗教および現代の宗教研究が抱えるひとつの課題について論じてみたい。

二

ベラーに即して現代宗教の姿を考えてみる場合、彼の著名な論文「宗教的進化」('Religious Evolution', 1964)にお

いて展開された「分化」の図式は、われわれに多くのことを教えてくれる。その中でベラーは、「密なる」(compact)宗教象徴体系から「分化した」(differentiated) 象徴体系への動きとして捉えられる、宗教の場における進化を論じている。ここでいう進化とは、彼によれば、環境に対する適応能力の向上あるいは環境に対する自律性の向上をもたらす、組織の分化と複雑性の増大の過程のことである。[2] この概念に沿って彼は、原始的宗教、古代的宗教、歴史的宗教、近代初期的宗教、現代的宗教の五つの段階を設定したのだが、それらは、人間存在の絶対的条件と相対的条件とが次第に明確化され、人格や社会の自由が周囲の条件に対してますます拡大されてくる過程としても描かれる。別の言葉で述べるなら、象徴の進化とは、聖と俗との分化であり、聖俗未分化の実在が次第に聖なる世界と俗なる世界とに分かれてゆく。これはウェーバー (Max Weber) のいう「魔術からの解放」の過程に相当し、聖はますます俗と隔絶されながら究極的高みにまで引き上げられてゆく。

ところで、このように聖と俗とを峻別し、あくまで象徴それ自体の絶対化を拒否しながら、それを越えたところに聖なる意味を見い出してゆこうとする方向に象徴理解の発展を認める観点は、明らかにティリッヒ (Paul Tillich) と共通のひとつの象徴論をその基盤にもっている。すなわち、究極的なもの、あるいは「無制約的なもの」は「象徴的」に表現され得るのみであり、この意味で、象徴それ自体は無限のものではない。ティリッヒの言葉を借りるなら、「真に究極的〔無制約的〕なものは、有限的実在の領域を無限に越えている。だから、いかなる有限的実在も、それ自身としては直接に真の究極者〔無制約者〕を表現することができない。宗教的にいえば、神は彼自身の名を越えている」。[3] 従って、象徴の絶対化は必然的に偶像崇拝を意味しており、聖なるものの「悪魔化」を招来する。聖なる存在とその表現形式とは明確に区別されなければならない。信条崇拝を排し、究極的なるものをひとつの客体の如くに想定しないという意味で、あらゆる宗教はそれ自身の内に無神論的契機を含んでいる、という見方がそれである。

こうした象徴理解を認めるなら、「分化」とは、象徴自体の相対化を自覚的に促進させてゆく過程のことになる。こうした趨勢をティリッヒは字義への捕われからの解放として語ったし、一般には非宗教化として把握されるいわゆる世俗化の傾向を、ベラーは宗教の内面化の表われ、すなわち、「宗教の外的統制の弱化、伝統的な宗教的信条の衰退」[4]に過ぎず、宗教本来の力はそのことによって何ら失われてはこなかったと論じている。世俗神学者のいう、キリスト教の伝統が生み出した世俗化現象[5]や、トーマス・ルックマン（Thomas Luckmann）のいう「宗教の個人化」[6]も、現代の宗教に至るこれと同じ情況を論じているといって差しつかえないだろう。

ところで、論理的にいってこの過程が不断に続くなら、聖なるものを担っているあらゆる象徴は無限にその絶対性を剝奪されてゆく。たとえば、伝統的信仰において中心的重要性を占めてきた「神」という概念さえ、今日ではそのまま権威としては通用せず、事実このことは、実存主義における「神の死」として体験されてきた。そして、象徴的に神の死として表現される絶対的意味の崩壊は、人間を無意味性の不安の中に陥し入れ、深刻な問題を現代人に対して投げかけてきたのである。

すなわち、宗教と宗教的信条について論じたエッセイ[7]の中でベラーが語っているように、「懐疑」こそ現代人の基本的姿勢であり、いかなる伝統的象徴もその「懐疑」の前に批判を免れない。真正な個人的体験こそ現代の宗教意識の基調であり、この意味で伝統は吟味され、「客観主義的誤謬」[8]は次第に払拭されてきた。しかしそれにもかかわらず、却って逆に、現代人の多くはより高い意味を獲得したというよりは、無意味性の不安の中でその生の方向を見失なってしまっている。ティリッヒは現代人の主要な生き方を同調主義として描いたし、大衆化、非個性化など、伝統的紐帯の解体と、その結果原子化された人間の新たな画一化とが背中合わせに進んでいる。人間は群れの中の孤立した無名の一員として集合の中に解消されてしまうのか、あるいは、個的な存在として自已を確立してゆくのか。現実

には、「分化」による象徴自体の相対化は、こうした切迫した課題を内包させてきたのである。

こうした現実を前にして、ベラーは、「内面性の次元を経験しない、散文的な日常生活を唯一の実在として受けとっている人々」[9]を、「現代における無信仰者」として批判する。こうした時代にあってこそ、われわれは一層明確な自己意識をもたねばならない。絶対的なものと相対的なものとをあくまで見極める醒めた自覚こそ、何より要求されている。彼の主張に描かれるのは、常に、彼の青少年時代から引き継がれたプロテスタント的人間像に基礎をおく個としての主体であり、その論調には、終始変ることなく、倫理的個人主義に対する彼の確信を読みとることが可能である。然らば、現代人は何を意味の根底に据えようとするのか。いかなる宗教的象徴が、現代人の宗教性に答え得る超越性を指し示すことができるのか。こうした問いに対し、結論的に彼は、現代人にとっての超越性を「虚構（フィクション）」であると言明する。[10] つまり、「われわれは信条によらず、信条を越えて信仰する」というウォレス・スティーヴンスの詩の一節に従ってベラーは、「最終的信条は、われわれが虚構と知っている虚構を信じることであり、他の何ものでもない。至上の真理とは、それが虚構であることを心得て、なおかつ、進んでそれを信じることである」[11]という彼の言葉を引用している。確かに、いかなる象徴も決して最終的、絶対的ではないという意味で、あくまで「虚構」であることに違いはない。しかし、彼が宗教的象徴を敢えて「虚構」と断ずる時、そこには、彼の描く現代的人間のおかれたこの上なく厳しい情況が最も如実に示されているように思われる。すなわち、不断の否定を通し、その中で象徴の彼方に超越的意味を見い出してゆかなければならない現代人の姿、あるいは、自己のみの責任において「信仰の危険に賭けなければならない」現代人の姿を、われわれはそこに見るのである。[12]

三

ところで、「分化」論に基づく極めて個人主義的・実存主義的なこれらの主張が終始変ることなく彼のエッセイの主要なテーマとなってきたことは確かとして、最初に述べたように、この三、四年の彼の論調においては、そのテーマ自体、新しい展開の内で再検討されていることに注意しなければならない。最近の彼の論調には、それと平行に、さらに新しいもうひとつのテーマがつけ加えられている。その意味で、前節で引用した一九六八年執筆の「現代の敬虔における超越性」(‘Transcendence in Contemporary Piety’)、一九六九年執筆の「宗教と信条——『不信』の歴史的背景——」(‘Religion and Belief: The Historical Background of “Non-Belief”’) など、従来のテーマの一層の展開であると同時に、さらに広い視野の中で自律的個人を捉え直そうとする視点に立っていたものであることが窺えよう。すなわち、「分化」論自体が新しい実在論の中で吟味され、複眼的な視野の内におかれてきているといえるだろう。

こうした彼の展開に関しては、一九六七年発表の「アメリカにおける市民宗教」に遡り、このエッセイの中で初めて、近代化途上の国ではなく、最も「現代的」な国アメリカの問題が主要な課題として語られた。このエッセイ自体、ベラーの思想的展開においてその転換点ともいうべき位置を占めているといえようが、ここに現われた新しい局面をあらかじめ指摘しておこう。ここで注目したいのは、第一に、彼が価値の個人化よりは象徴の公共性に注目した点であり、第二に、彼が市民宗教における価値を抽象的に語るより、それを表現するシンボリズムそのものを語った点である。

彼によれば、個人的領域に属する個人的宗教信条と並んで、「大多数のアメリカ人が共有する、ある客観的志向の

一般的要素が存在する[13]」。そして、「これらはアメリカの制度的発達に決定的役割を果してきたし、今なお、政治的領域を含むアメリカ人の生活構造全体の宗教的次元を提供している。こうした公共的・宗教的次元は、一連の信条、象徴、儀礼の中に表現されており[14]」、それを彼は、「アメリカの市民宗教」と呼ぶのである。

「市民宗教」で問題にされるのは、普遍的価値に直接対峙する個々の人格というよりは、市民としての個人であり、あるいは彼らが生活する社会である。個人の行動が、各々市民としておかれた社会集団の中でいかに意味づけられるのか、さらに、当の社会集団自体、歴史の中でいかに意味づけられるのかに、市民宗教の象徴体系は関りをもっている。

「市民宗教」を最初に口にしたルソー(Jean Jacques Rousseau)において、市民宗教の教理とは、よき市民、あるいは法に従うよき臣民に不可欠な「社交性の感情」を生み出す信仰告白として描写され、契約社会全体の利益に密接に関係した[15]。すなわちそこでは、個々の人間の利益を保障する全体社会の統合力として、市民宗教が提唱されていた。この点から、ベラーの市民宗教への注目もまたひとつの現実的課題に根差しており、集合体としてのアメリカ社会全体の行為の意味づけが、関心の的となっている。

前節でもみたように、彼は「分化」による宗教の内面化と個人化とを現代的情況として捉え、それを、より自由な人間を生み出す可能性として把握した。ところが、最も現代的であるはずのアメリカ社会の中に、従って最も自由であるべきアメリカ社会の中に、彼は最も深刻な悪と分裂とを見ずにはいなかった。独立戦争、南北戦争の試練に続き、彼は今、アメリカの社会が「第三の試練の時」にあるという。ヴェトナム戦争をはじめとする国家的悪が繰り返され、価値的分裂あるいは混乱が、自律的個々の人間の生活を圧迫している。

この点、個々人の価値体系と社会全体の統合という観点から捉えるなら、従来の彼の主張には、無論一八世紀自由

主義者ほど単純ではないにせよ、個々人が普遍性を志向しつつ各々の信念に従って行為することが結局は社会集団全体の利益を最大化させるという、一種の予定調和説ともいうべき前提があったのではなかろうか。ところが、最も「分化」の進んだアメリカ社会における統合なき分裂という現実が、こうしたある種の楽観論をつき崩した。個人的宗教象徴の「分化」あるいは普遍化は、必ずしも全体的統合の強化を意味しない。このことは、キリストの福音と国家的存在の乖離として、「市民宗教」を論じた際すでにルソー自身が指摘した。個人的信仰とは別のレベルにおいて集合体を意味づける広い公共的象徴が現に存在し、実際それが極めて特殊な利益のために利用されている以上、その象徴をいかに普遍的価値に結びつけるかが重要な課題とならないはずはない。ベラーにおいては、ここでとりあげられたテーマ自体、共同体の成員全体に共通な文化的基盤の中から新しい統合の糸口を引き出そうとする、極めて実践的な試みだったわけである。

彼は、「われわれの国家がより高い裁きの下にあることに気づかないならば、市民宗教の伝統は真に危険であろう」[16]と訴えかけ、「この第三の試練の時を成功裏に切り抜けること――ある種の、生存し得る、一貫性のある世界秩序の獲得――は、ほとんど疑いなく、主要な、新しい一連の象徴形式を促進するだろうように思われる」[17]と述べている。そしてそこから、「生き生きとした国際的シンボリズムをわれわれの市民宗教に結びつけること……こそ、当初から、アメリカ市民宗教の終末論的希望であった」[18]と結論づけている。彼は国民的規模での統合的象徴に着目し、次いで国際的規模での「世界市民宗教」に論及するのだが、興味深いのは、こうした主張のそれぞれが、彼がアイデンティティー概念の多くを負っているエリック・エリクソン(Erik Erikson)の描く「新しいヒューマニスト」の姿に極めて合致している点である。エリクソンは『アイデンティティー――青年と危機』(“Identity—Youth and Crisis” 1968)の中で、青年をしてアイデンティティーの問題をかくも鋭く意識させるものとしての新しいヒューマニズムに

触れ、「ここでは、無思想的な機械化への反対は、全体主義的統制や軍国主義的熱狂への嫌悪、および、鉄砲の射程距離内におかれた人間の実存的個性についての敏感な意識と、一体化している」[19]と述べている。ベラーは後に、ガンジーやキング牧師を聖人として戴く国際的道徳運動が起りつつあることを語ったが[20]、エリクソンの言葉を借りるなら、「新しい若き人文主義者のなかでも、より成熟した青年は、人間生活における公分母を、すなわち、豊饒と貧困とを橋渡しするある種の世界大規模のアイデンティティーを、捜し求めている」[21]。そして、「人類は今日では自分自身を完全に破壊することができる以上、一つの全人類的なアイデンティティーというものが不可避の目標となっている」[22]のである。

「アメリカにおける市民宗教」で展開されている論調が、分析的というよりは遥かに価値評価的であり、むしろ、そのことでアメリカ市民宗教に何らかの貢献をなそうとしたものであることは一読して明らかであろうと思われる。その点このエッセイ以後の彼の論調は、一貫して、文化的混乱として捉えられる今日の情況の中でいかに「統合」を獲得してゆくかという現実的課題を内在させている。さらに、従来の「客観的」立場に比べて、むしろ自らが依って立つ立場、価値観を明晰に対象化してゆこうとする点に、このエッセイ以後の彼のゆき方の一端が示されているといってよいだろう。

四

さて、一定の視点を定めるなら、彼のいう「分化」あるいは「進化」は依然客観的事実として存在し、確かに、価値の個人化、宗教の内面化は、現代文化の一面を映し出している。その意味では、聖と俗とのさらなる「分化」の徹底という現代人に課せられた課題は、何ら軽減されることはない。ただし、こうした個人化が単に価値の普遍化ある

いは個人の自律化のみを意味しないことは断るまでもなく、ベラー自身、「分化」あるいは「進化」観が暗黙の内に含み易い楽観的進歩思想の限界を、すでに体験的に確認していたはずである。その点から彼は、象徴の個人化と共にその公共的性格に注目し、成熟したヒューマニストのひとりとして、文化的統合の鍵となる市民宗教の象徴をひとつの超越的解釈に結びつけて提示した。ところが、こうした「分化」の視点だけでは捉えきれない問題への注目は、当然、従来の「分化」観の視野から失われてきた人間存在の新たな深層へとわれわれの考察を向わかせることになる。

彼が近代あるいは現代を描く際、常にその念頭においていたウェーバーにとって「合理化」が、近代的主体の誕生と同時にそれを抑圧する官僚機構の確立という両面性をもっていたように、「分化」に関しても、「分化」そのものと現代の病理とを相即的に捉える視点を獲得しなければならないように私には思われる。主として概念の増殖といった極めて合理的世界で捉えられてきた「分化」自体、われわれの住む日常世界の多層性を払拭し、抽象化され得ない世界の深層を不当に抹殺してきたのかもしれないからである。

その意味で、私にとって「アメリカにおける市民宗教」が最も興味を惹く点は、彼がここでアメリカ市民宗教における価値を抽象的に語らずに、それを表現してきたシンボリズムそのもの、およびその生成を語っている点である。

ベラーによれば、アメリカ市民宗教の象徴が生み出されるには、過去ふたつの事件が主要な契機となってきた。独立戦争と南北戦争がそれである。第一に、アメリカ建国はしばしば「出エジプト」と対比して語られる。すなわち、ヨーロッパを捨てて約束の地アメリカへ赴く脱出行である。独立宣言と憲法とは聖なる書物であり、ワシントンは選ばれた人モーゼとも目された。「アメリカン・イスラエル」といった表現にもあるように、爾来こうしたテーマは市民宗教のひとつの神話となってきたのである。

次いで南北戦争において国家的レベルでの意味に対する最も深い問いかけが発せられ、それに答えてゆく中から、

さらに新しい象徴が市民宗教につけ加えられる。最も象徴的なのはリンカーンの死であり、そこで初めて、「死と犠牲と再生の新しいテーマが市民宗教にもちこまれ」[23]た。いわばリンカーンは、市民宗教におけるイエスの位置を与えられている。その他、七月四日の独立記念日、復員軍人の日、ワシントン、リンカーンの誕生日に加え、メモリアル・デイ、感謝祭などが市民宗教における年間の儀礼暦を形成する。そして公立学校制度が、それを支える重要な文脈として、市民宗教儀礼への参与に貢献しているとも語られる。

ここで明らかなように、アメリカの市民宗教の象徴が生み出されてくる経緯そのものは、「脱出・放浪・帰還」あるいは「死と復活」といった、儀礼論における象徴構造に関する図式を思わせる構図を示している。そしてここに掲げたでき事が、社会生活の中で生起する日常的営みを一種の儀礼的行為として意味づける神話的原型を与えていると見ることも可能である。このように、象徴が解釈される意味の実内容というよりは、そうした意味を担っている象徴構造そのもの、あるいはそれが生み出されてくる一定のプロセスに注目した点に、従来の研究には見られない新しいベラーの観点が窺われるといってよいのではなかろうか。

「宗教的進化」においても彼は、様々の宗教制度が変化しつつある現代的情況に答えようとしている試みのひとつとして、礼拝式といったものが復活してきたことに触れている。また、「近代アジアにおける宗教と進歩」('Religion and Progress in Modern Asia', 1965) の中でも、特殊化された象徴的・儀礼的手段をもつ故に、「死・罪・苦難といった古典的で個人的な宗教的問題を扱うに当っては、特殊に宗教的立場が世俗宗教に対し優っているように思われる」[25]と述べている。意識的レベルでの意味理解を越えた象徴的行為の役割を、すでに感じとっていたのかもしれない。確かに近来、象徴に関する研究、人間意識に関する理解が深まるに従って、従来の認識レベルでは捉えられない無意識的世界の重要性が明らかになってきた。合理的解釈では割り切れない、儀礼的行為、神話といったものの役割

が注目されてきたわけである。心理学を越えた広い領域でのフロイト（Sigmund Freud）の再評価、人間の意識を越えたレベルでのシステムを探ろうとする構造主義などの動向は、その最も顕著な表われといえるだろう。

しかしここで注意しなければならないのは、無意識レベルでの象徴構造に対するこうした注目は、ある意味で、ベラーが強調する先の倫理的個人主義とは相容れない契機を含み得るという点である。すなわち、無意識あるいはシステムといった意識を越えたレベルでの力が明らかになるにつれ、それは、彼のいう「意味」そのものの基盤さえ危うくしているからである。そのことを考察するために、ここでもう一度、彼のいう「意味」の問題に立ち帰ってみなければならない。

ベラーにおける「意味」の問題を理解する第一の手掛りは、ウェーバーに求められるであろう。ウェーバーの社会学は、まずもって「個人」を分析の最終的単位として出発した。そして、行為者の主観的意味の理解を通して社会的行為の経過と結果とを因果的に説明することを、彼の「理解社会学」の特色とした。ガースとミルズ（H. H. Gerth and C. Wright Mills）が指摘するように、「ウェーバーはかれの方法論的な著作において、いかなる『客観的意味』の仮定も、これを拒否している。かれは意味の理解と解釈とを、行動者の主観的な意図のみに限定しようと欲した」[26]のである。

次いでウェーバーを受け継いだベラーの師パースンズ（Talcott Parsons）においても、社会体系の構成要素として個人的行為者の動機づけは殊更重要視されていた。そこに描かれる人間は、単に制度化された価値に従うだけでなく、能動的あるいは創造的資質を具え、究極的価値志向をもちながら、手段—目的連関を合理的に「意味づけ」て行動する主体である。パースンズは、ウェーバーの「意味の問題」に関連し、「ここでの「意味」という語はいくらか目的論的な趣旨をもつ。それは、ものごとがなぜあれとかこれとかでなくてはならないかを知ろうとする人間の側

の願望に関連している」[27]といっている。

ここでベラーの立場を念頭にウェーバー、パースンズにおける「意味」理解を考えてみるなら、両者とも、行為者の主観的意味づけを強調した点に注目したい。その点両者とも、自由な意志をもち、目的と手段を選択し、常に決断しつつ行動するという意味で極めて「理想主義的」な、主体的個人を念頭においていた。意味とは、こうした人間の意識的レベルにおいて生起するものに他ならない。

もうひとり、ティリッヒの場合を考えても、「意味」の問題は常に精神活動として「意識」のレベルで捉えられている。意味連関を思考する意識を離れた時、そこにはもはや「意味」はない。そしてティリッヒに従えば、「意味」を考慮する作業自体、ますます自覚的なものになりつつある。その点ここで描かれる人間像もまた、極めて実存主義的な主体の姿であった。

ベラーがいう「意味」もまた、これらと同様のレベルで語られているといってよいだろう。象徴の進化とは、従って、意識のレベルでの意味を担う「意味形態」の分化であった。そして、現代における「無意味性の不安」とは、つまるところ、いかなる制約的・有限的象徴も、もはや最終的には「無制約的」な究極性を担えないという象徴自体の本来的限界に発していた。そうした、「分化」がもたらす「神の死」といった伝統的神学の危機に立って、あるいは、「合理化」がもたらした社会体系自体の自己運動という情況に立って、なお超越的価値を志向しながら個人としての存在を貫くという点に、倫理的個人主義の基盤があったといってよいだろう。

ところが、無意識的レベルでの象徴構造の確認は、一面、そうした意識的レベルでの人間活動を根底からくつがえす可能性をもって登場した。すなわちそれは、背後から自律的な個々の人間の意識活動を支配する力をあばき出し、従ってそこで行われる「意味づけ」の根拠自体に疑いを投げかけたからである。

ベラーに則して論じるなら、「アメリカにおける市民宗教」に現われた象徴構造そのものへの注目は、確かに彼の従来の個人主義的主張を越えた要素を含んでいる。市民宗教は、「日常生活の間には明示的にならないような深く根づいた価値やコミットメントを表示している」[28]のであり、アメリカ人自身の自覚的意識を越えて、「意味」を形成しているといってよい。彼はここで、アメリカ人の日常生活、より特殊的にはその政治的活動の背後に潜む、自らの公共的行為の意味づけの根拠自体の儀礼的構造を問題にしたのである。すなわち、意識的活動だけでは支配し切れない、人間存在の深みがあることを語っているのだといえるだろう。

さて、こうした新たな局面の展開に対し、彼の中にあるふたつの傾向を単純に矛盾するものと見なすなら、それもまた余りに早計に過ぎるといわなければならない。そうではなく、「アメリカにおける市民宗教」に表われたベラーのふたつの方向の相補性こそが、私がここで指摘したい点である。少なくともベラーにおいては、依然自由主義的・倫理主義的個人主義が彼の思想的立場の根幹をなしている。彼はなお、「私は依然、プロテスタント的個人主義と自由意志に基づいた自主的な社会組織に相当する何ものかが、現代世界の潜在的な自由に充分参与しようとするいかなる個人や集団にも必要だと信じている」[29]と主張するのである。この立場に立っての、これは、実在に対する視野の拡大と評価してよいだろうか。自律的個人が、より多様な実在を認識的レベルにひきあげてゆく作業のひとつとして、彼の新しいテーマが展開されているのだといってもかまわない。

すなわち、個人主義が、従来より一層深いレベルで捉え直されなければならないのは確かである。その意味で、純粋な精神の独立を唱える単純なヒューマニズムの基盤はすでにところを失った。知識の拡大はますます意識的な世界を拡大してきたが、逆にそれは、人間の意識には捉えきれない広大な領域があることをわれわれに教えている。人間の意識に捉えられる世界、概念化し得る合理的世界のみを一切の有意味的実在と考えるなら、ベラーのいう「客観主

義的誤謬」という傲慢を招くに違いない。こうした傲慢こそ、主として合理的概念の平面で展開されてきた「分化」説につきまとう病理のひとつである。ところが、仮に「意味」の問題を単純に主観主義的な意識の領域にとどめておくことは到底不可能としても、逆にそれを、「意味」が成立する客観主義的な形式の問題に還元してしまうこともまた不可能なことである。たとえ、主体の背後にあって「意味」を成り立たせる新しい意味の次元が明らかになったとしても、それを把握するのはひとつの意識であり、「意味」の再把握は当然、当の意識の主体にとっては自らの自己理解に貢献するに違いない。生体験の中で生き、自ら死ななければならない人間にとって、自らの行為のひとつひとつをいかに意味づけ選びとってゆくかは、終始重要な課題となる。従って、人間の意識の世界の何と狭く、無意識の暗闇の何と広大であるかが明らかになったとしても、そうした人間が自らの生に対する責任と希望のすべてを放棄してしまわない限り、われわれには常に何らかの形での意志的決定が課せられているはずである。ベラーは「宗教的進化」において、「現代的宗教は、自己自身の存在法則を理解し、自己自身の運命に責任をとろうとする人間の助けになろうとし始めている」[30]と述べていた。彼がいうように、己れの捕えられている象徴の力を明確化することこそ、逆に自らの客観的立場を保証し、意識的「意味づけ」の基盤を一層確固としたものにすることになるだろう。この意味で、アメリカの市民宗教もまた、アメリカ人自身の意識の底にある象徴構造を無視しては獲得され得ない。そのことを、アメリカ市民宗教の超越的解釈の可能性とその表現形態としてのシンボリズムという、このエッセイのふたつのテーマは語っているように思われる。

五

これまで見てきたように、「アメリカにおける市民宗教」は、ベラーの思想的展開の上で重要な転機となってい

る。そしてそこには、それ以後の彼の論調に見られるテーマのすべてが含まれていたといってよい。すなわち、「分化」を極限にまで押し進めたところに現われる最も非権威主義的で自由な個人、あるいは最も超越的な象徴解釈の確立と、逆に「分化」によっては捉えきれない、むしろ従来の「分化」の視点によって見失われてきた、無意識的力の再確認である。意識的・自覚的意味づけと無意識的意味の世界とが二者択一的対立でないことは、前節でも述べた通りである。あらゆる象徴的・神秘主義的要素を一掃した合理的宗教は、道徳主義に陥り、遂には宗教本来の力を失ってしまうように私には思われる。また逆に、一切の合理主義、一切の人間の主体性を拒否する時、そこには、「至福千年」を手放しで待ち望む楽観主義か、あるいはニヒリズムが登場するだけだろう。

ティリッヒも指摘するように、実存主義的基盤に立つ今日の神学においてさえ、「直感や行動の象徴——つまり、ある社会集団の中での神話や儀礼——の組織としての宗教は、もっとも世俗化した文化や、もっとも非神話化された神学にとってさえも、つねに必要であるとの前提」[31]に立なければならないとされている。なぜならそれは、「精神が現実的(リアル)かつ有効的になるためには、それが体現されなければならない、という事実にもとづく」[32]からである。この意味で、無意識的なものに対する宗教学の新しい成果は、自律的個人が自らの存在法則を深く理解するのに貢献するに違いない。

一九六八年の『国際社会科学大辞典』(“International Encyclopedia of the Social Science”)に収められた「宗教社会学」(‘Sociology of Religion’)においてベラーは、彼一流の総合力で宗教社会学の歴史と方法を体系づけている。そしてその中に、自らの問題関心に沿って従来の宗教社会学的研究を超克し、学科区分を超えた広い視野をもつに至った彼の立場が明瞭に表明されている。彼はそこで、「人間存在の非合理的側面を、中心的で、他に還元できないものとして扱っている」[33]点で、「非合理主義者」の系列を高く評価しながら、主観主義と客観主義、観念論と

唯物論、ヒューマニズムと科学との対立の克服を説いている。そして後にその立場を「象徴的実在主義」と呼び、あらゆる宗教学的研究の出発点に据えようとしているように思われる。すなわち、「主体の感情、価値、希望を表現し、あるいは、主体と客体の間の相互行為の流れを組織化し、あるいは、全体的な主観—客観複合を統合し、その全体の脈絡や基盤を指摘する非客観的象徴が存在する。これらの象徴もまた実在を表現し、経験的命題に還元され得ない」[34]。これが、彼のいう象徴的実在主義の基本的立場である。しかし、彼のこの「非合理主義」的見解に寄せられた批判に彼自身答えているように、『私が無意識の力を力説するのは、それを無視することの危険を指摘するためで、「理性の法則」をつき崩すためではない。無意識を否定することはできないが、それを受け入れ、さらにある意味では、征服することが可能である。N・O・ブラウン（Norman O. Brown）がいうように、「目標は、呪術的思考や狂気の排除ではあり得ない。目標は単に、意識的呪術、意識的狂気、それらの火焔の意識的支配たり得るのみである」（"Love's Body" 1966, p. 254）[35]。』

この言葉には、あくまで自由な個人の尊厳を守ろうとするベラーの基本的立場が明確に表明されている。そしてそれらは、これからの宗教研究のひとつの方向を指し示しているように私には思われる。すなわち、意識と無意識との統合という課題がそれである。

後のベラーの論調において、実在の多層性の主張は重要なテーマのひとつとなってきた。現代人にとっての「意味」、あるいは現代人のアイデンティティーを語る時、無意識のレベルを含めた多様な実在が考慮されなければならないことは自明の前提といってよい。もし仮にわれわれが適切な象徴を手にすることができたなら、表現の場を与えられた人間内部の無意識的行動は、自己意識的人間の自覚的行動に結合されてゆくだろう。フロイトの「昇華」とは、おそらくこのことを意味している。常にこうした実在の多層性を念頭に、現代人にとっての超越性が問われなけ

ればならない。そして、ベラーに従えば、宗教研究自体、そうした現代人の具体的要求に答えてゆかなければならない。

注

(1) 堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理——日本近世宗教論——』東京・未来社・一九六二

(2) Robert Bellah, 1964 p. 358 (——1970a. p. 21) 参照

(3) Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, N. Y., Harper & Brothers, 1960 (谷口美智雄訳『信仰の本質と動態』東京・新教出版社・一九六一) p. 61

(4) Robert Bellah, 1969a (——1970a. p. 227)

(5) Harvey Cox, *The Secular City*, N. Y., Macmillan. 1965 (塩月賢太郎訳『世俗都市』東京・新教出版社・一九六七) 参照

(6) Thomas Luckmann, 'On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution' (*Journal of the Scientific Study of Religion*, Vol. II, No. 2, 1963, pp. 147—162)
——*The Invisible Religion: The Problems of Religion in Modern Society*, N. Y., Macmillan, 1967. 参照

(7) Robert Bellah, 1969a (——1970a, pp. 216—236)

(8) ベラーは、信条と宗教とを混同することを「客観主義的誤謬」として退ける。すなわち彼は、宗教を対象としての客観的真理であるかのように論じる考え方を批判する。

(9) Robert Bellah, 1969a, (——1970, p. 227)

(10) ここでベラーが「虚構」という用語を用いることについて、彼自身『スティヴンスは「詩とはその時の叫びである／事象そのものの一部であり、それについてのものではない」ことを告げている。宗教的象徴化も、また、宗教的経験そのものの一部であり、経験はその象徴化なしに完全なものとはなり得ない。象徴がその経験的脈絡から引き離され、文字通り何か「について」の信条として受けとられる時に限り、われわれはその虚構的性格を主張しなければならなくなってくる』(Robert Bellah, 1968. ((——1970, p. 202))) と述べている。しかし、すぐそれに続けて「経験そのものの一部として、象徴は完全に、そしてこの上なく現実的である」と述べているように、彼においては、実在の象徴化と実在そのものとを区別し

難いという点も注意しておかなければならない。

(11) Robert Bellah, 1968b (——1970a, p. 203) における Wallace Stevens, *Collected Poems*, N. Y., Alfred A. Knopf, 1954, p. 473 よりの引用。

(12) Robert Bellah, 1968b (——1970a, p. 206)

(13) Robert Bellah, 1967, p. 3 (——1970a, p. 171)

(14) ibid., pp. 3—4 (——1970a, p. 171)

(15) Jean Jacques Rousseau, *Le Contrat social*, 1762 (桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫・一九五四) 第四編第八章 (邦訳 pp. 177—194) 参照

(16) Robert Bellah, 1967 p. 17 (——1970a, p. 185)

(17) ibid., p. 18 (——1970a, p. 185)

(18) ibid., p. 18 (——1970a, p. 186)

(19) Erik H. Erikson, *Identity—Youth and Crisis*, N. Y., W. W. Norton & Cop., 1968 (岩瀬庸理訳『主体性—アイデンティティ〔青年と危機〕』東京・北望社・一九六九) p. 16

(20) Robert Bellah, 1969a (——1970a, pp. 216—236)

(21) Erik H. Erikson, *op. cit.*, p. 36

(22) *ibid.*, p. 42

(23) Robert Bellah, 1967, p. 10 (——1970a, p. 177)

(24) ここで「世俗宗教」(secular religion) についての説明は特に付されていないが、儀礼的あるいは神祕的要素をとり払った合理主義的宗教思想を想定していると考えてよいだろう。

(25) Robert Bellah, 1965, p. 229n.

(26) H. H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, N. Y., Oxford University Press, 1946 (山口和男訳『マックス・ウェーバー：その人と業績』東京・ミネルヴァ書房・一九六二) p. 143

(27) Talcott Parsons and E. A. Shills, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, 1954 (永井道雄他訳『行為の総合理論をめざして』東京・日本評論新社・一九六〇) p. 226n.

(28) Robert Bellah, 1967, p. 2 (——1970a, p. 170)

(30) Robert Bellah, 1964, p. 372 (——1970a, p. 42)

(31) Paul Tillich 田丸徳善訳「組織神学者にとっての宗教学の意義」in J. M. Kitagaya ed., *The History of Religions*, the Chicago University Press. 1967 (堀一郎監訳『現代の宗教学』東京・東大出版会・一九七〇) p. 277

(32) ibid., p. 277

(33) Robert Bellah, 1968a (——1970a, p. 4)

(34) Robert Bellah, 1969b (——1970a, p. 252)

(35) Robert Bellah, 1970b p. 115

尚、註において年代のみ記したベラーの著作はそれぞれ左記の通りである。また、邦訳を付記してあるものについての引用は邦訳による。

Robert Bellah

1964, 'Religious Evolution' in *American Sociological Review*, 29: pp. 358—74, (reprinted in 1970a, pp. 20—50)

1965, ed. *Religion and Progress in Modern Asia*, 'Introduction', 'epilogue', N. Y., Glencoe, Ⅲ, : Free Press.

1967, 'Civil Religion in America' in *Daedalus*, Winter, pp. 1—21. (reprinted in 1970a, pp. 168—186)

1968a 'Sociology of Religion' in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, (reprinted in 1970a, pp. 3—19)

1968b, 'Transcendence in Contemporary Piety' (printed in *Transcendence*, edited by Herbert W. Richardson and Donald R. Culter, Boston, Beacon press, 1969) (reprinted in 1970a, pp. 196—208)

1969a, 'Religion and Belief: The Historical Background of "Non—Belief"', (printed in 1970a, pp. 216—229)

1969b, 'Christianity and Symbolic Realism' (printed in *Journal of the Scientific Study of Religion*, vol. 9, No. 2, pp. 89—96. 1970) (reprinted in 1970a, as Part Ⅱ of Chapter 15 'Between Religion and Social Science')

1970a, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, N. Y., Harper & Row.

1970b, 'Response to Comments on "Christianity and Symbolic Realism"'. in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 9, No. 2, pp. 112—115.

第Ⅰテサロニケ四15の λόγος κυρίου について

青野太潮

われわれの知りうる限りのパウロの書簡において、パウロが奇妙とも思えるほどに少ししかイエスについての物語伝承および言葉を引用しないということは周知の事実である。その理由の解明は「イエスとパウロ」の関係についての多くの論文[1]によって試みられてきたが、最近では D. Georgi の主張[2]以来、パウロがイエスについての物語伝承をあまり口にしないのは、彼がそれを知らなかったからではなくて、彼の論敵、とくに第Ⅱコリントの背景に存在していると考えられるイエスを θεῖος ἀνήρ として理解して彼の奇跡行為を強調し、さらに自らをも θεῖος ἀνήρ として理解して自分たちの奇跡行為等を誇った主としてユダヤからの巡回説教者たちが、のちにマルコ福音書やヨハネ福音書の中に採り入れられたイエスについての物語伝承を自らにひきつけて利用していたことに対するひとつの批判ないしは反動であった、との説が展開されている[3]。さらにわれわれが以下で扱おうとする第Ⅰテサロニケ四15におけるのとほぼ同じ仕方でもって「主の命令」(ἐπιταγὴ κυρίου)に言及する第Ⅰコリント七および九章についても、H.-W. Kuhn は、J. M. Robinson の、パウロは第Ⅰコリントにおいて知恵文学的な Gattung を持ったイエスの語録伝承の担い手でありかつそれをグノーシス化する形で解釈していた彼の論敵に相対している[4]、とのテーゼを補強する形で、

七10と九14ではパウロは「主」の権威に言及するものの七15および九15ではそれぞれその主の言葉に限定を加えているし、七12・25ではわざわざ「主」ではなく「自分」の意見だと断っている、さらに七25に後続する段落をしめくくる七40においても、たとえ主の命令を受けていなくても自分も神の霊を受けていると思う、と言っていることなどによってそこに主の言葉からのパウロの自由が示されている、ということに注目し、そこからパウロはやはり第Ⅰコリントにおいても彼の論敵が「主の言葉」に依拠している仕方に対して批判的に筆を進めている、との説を展開している。[5] これらの見解はそれぞれ、福音書の中に採り入れられる以前のイエスについて物語伝承やイエスの語録伝承の前史についても何らかの光明を与えうるものとして注目される。[6] 本稿ではこの大きな問題に直接立入る余裕はなく、またわれわれの扱う箇所においては以下で検討されるように必ずしも上述の二つの場合のような論争的な文脈は見出されないのだが、[7] しかしこうした問題意識を踏まえつつ、われわれはわれわれに知られている限りにおけるパウロの書簡中最古のものと考えられているⅠテサロニケの四15以下でパウロによって「主の言葉」(λόγος κυρίου, 以下 λ. κ. と略記)[8] として語られている箇所を伝承史的に扱うことによって、パウロはそれをどう採り入れ、どう展開しているのかを問い、そこからその原型をさぐって λ. κ. とは何であったのかを問い、さらにこのような λ. κ. の投入を促したテサロニケの状況を明らかにし、その状況をヒントにしてさらに λ. κ. 自身の持つ前史について考察していきたい。

第Ⅰテサロニケ四13以下の背景にあるテサロニケの状況は、13節の περὶ τῶν κοιμωμένων が示すとおり、眠った者すなわち死者の故にある悲しみ (λύπη) が広まっていた、というものであることは確かである。その悲しみの具体的な原因が何であったのかは以下の検討において徐々に解明していきたいが、とにかくそのような教会の状況に向っ

てパウロは「主の言葉」と彼が規定する文章を引用しつつ黙示文学的な終末論を展開し、それによって彼らを慰めようとする。そこでまずパウロによって λ. κ. と規定されているのはどの部分をさすのかを問おう。15 節冒頭の τοῦτο が後続の二つの ὅτι 以下を意味していることは疑いえないと思われ、事実そこには言語的にみて多くのパウロには稀な語彙および用法が見出される。すなわち新約聖書中ここの箇所においてのみあらわれるものとしては、περιλειπόμενοι（二回）、「先に行く」の意味をもつ φθάνειν, κελεύσμα, νεκροί と ἐν Χριστῷ の結合、そして ἅμα σύν（五 10 ともに）[9]、パウロ書簡中ここのみのものとしては、ἀρχάγγελος, ἀπάντησις, 復活の意味をもつ ἀνίστασθαι（14 節とともに）、そしてごく稀な用語としては σάλπιγξ, ἁρπάζειν, νεφέλη[10] がある。これらのすべてが必ずしもそのまま λ. κ. に由来するのではないことは以下で明らかにされるが、いずれにしてもこれだけの非パウロ的用法がここに集中していることからして、ここにパウロが何らかの形において受継いだ黙示文学的な文章が存在していることは明らかであろう。

では15節の第一の ὅτι 以下は λ. κ. に由来するのであろうか。そこで重要なポイントになるのが、いったいパウロは ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι の中に自分を含めているのかどうかという問題である。つまりもし ἡμεῖς の中にパウロ自身が含まれているとすれば、彼は彼自身再臨まで生残ると信じていた（そして結果としてそれは誤っていた）ということになるわけであるが、これに対してはすぐあとの五2・3でのパウロ自身の言葉からしてそんなはずはないとする見解がある。[11] しかし明確な再臨の時期は誰れも知らないということは原始キリスト教における切迫した再臨への信仰と相反するものではなく、むしろ時期は誰れも知らないにもかかわらずそれが切迫していることのゆえに自らの生存中に再臨があるとの信仰があり得たと考えるべきであろう。ἡμεῖς を「教会一般」ととったり、[12] εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου を περιλειπόμενοι にかけないで φθάσωμεν にかけたりする解釈[13]もあるが、しかし「眠った者」

と「生残る者」との対比が歴然としている以上、ここの文脈を自然に読めばパウロが ἡμεῖς の中に自分を含め、彼も手紙の名宛人のテサロニケの人々もともに再臨まで生残ると語っているとしか理解できず、解釈者の意図をここに押し込むことは慎しまねばならない。とすれば複数一人称によるこのような表現はテサロニケの状況に即応してパウロ自身が語ったものと考えるのが自然であろう。λ.κ. と規定されるものが時間の経過や語られる状況の変化にもかかわらず成立していき得るためには、このような語り方はおそらくなされなかったとみてよいであろう。[14] もっともここでパロウはこの λ.κ. をまさにこの状況に対する解答として高挙の主より直接受けたからこうした言い方ができたという議論も成立つかもしれないが、[15] 後述するようにこの理解はいくつかの理由から否定される。ところで H.-A. Wilcke はここの λ.κ. の背後にイエスのロギオンの存在を認め、第一の ὅτι 以下とのパラレルの伝承がどこにもないからといってそれを λ.κ. から除く理由にはならないとし、むしろ第一の ὅτι 以下こそが λ.κ. であり、16節の第二の ὅτι は denn（あるいは weil）の意味であって第一の ὅτι 以下をパウロが拡大説明するためのものである、そして16節以下は一般的な黙示文学的思想が展開されているだけなのでイエスのロギオンに遡らせる必要はない、[16] としている。しかし ὅτι を denn あるいは weil と訳すとしても、その場合には当然それのあとにくる文章が根拠を示すのが普通の論理であろうから、その根拠となる第二の ὅτι 以下に λ.κ. が引用されるのが自然であるし、さらにもしも第二の ὅτι 以下がイエスのロギオンであったならば、すでにイエスが再臨前に死ぬ者とそれまで生残る者との間の関係について言及していたという無理な解釈をしなくてはならなくなってしまう（後述参照）。やはり Wilcke はここにイエスのロギオンが存在するということにとらわれすぎており、後述するように他にパラレルがないという事実は、ちょうど第二の ὅτι 以下については彼も正しく把えたように、第一の ὅτι 以下にもイエスのロギオンはないということを示しているとした方がよい。そしてその視点に立てば、彼も認める一般的な黙示文学的思想を持つ第二の

ὅτι 以下が別の意味を持ってくるのであり、それが一般的であり、しかも非パウロ的用語がそこに集中しているとすれば、それこそが当時の一般的な黙示文学的伝承をさし示すことになるのである(後述参照)。こうしてわれわれは16節の ὅτι 以下にパウロが λ. κ. として語っているものの存在を想定し、15節の ὅτι 以下はパウロが彼自身のことばでもってこの状況に対して発言しているもの、と解釈する。しかし第一の ὅτι 以下も明らかに「主の言葉において」語られたものとして把えられているのだから、ここにパウロ自身の発言もまた λ. κ. として提示されていることが明らかになる。そしてそのことはⅠテサロニケ二13での彼のことばと全く合致していてパウロの伝承理解の一端を示しているし、さらにそれは冒頭に述べたⅠコリント七および九章におけるパウロの「主」の命令の取扱い方についての H.-W. Kuhn の見解とも関係してくるであろう(後述参照)。こうして15節の第一の ὅτι 以下に見出されたパウロに稀な用法は別の角度から説明されなくてはならないことになり、おそらく15節の περιλειπόμενοι は λ. κ. の一部として17節で語られていたものの先取りとしてここの状況に合わせて語られており、さらに φθανεῖν は「死者は生者に遅れをとる(φθανεῖν の逆となる)のではないか」というテサロニケ人の危惧をあらわす彼らのことばの中の用語をパウロが引用しているのではないか[17]、と予想されるのである(後述参照)。

さてしかし16節以下においてもすべてが λ. κ. というわけではなく、逆に全くパウロ的であると考えうる言い方も見出され、したがってそこにパウロによる挿入および訂正の筆を見ることができるであろう。まず問題になるのは冒頭の αὐτὸς ὁ κύριος であるが、αὐτὸς ὁ の言い方はパウロに十回あって彼が好んで用いたものだから彼の加筆だとも考えうるが[18]、強調形なら誰れでもこのように言い得るので決定的ではない。問題はむしろ、J. Jeremias が主張するように、元来この黙示文学的な伝承と結びついていた主語は κύριος ではなくて「人の子」であった、との説である[19]。しかしパウロにおいて再臨についての言辞がほとんど常に「主」と結合していること[20]、そして何よりもこの「主」

は、明らかにアラム語を話す教会に起源を持つという点で古くから再臨と結合して語られていた「マラナ・タ（主よ、きたりませ）」に由来すると思われること（すなわちMare-Kyrios）から、この説は支持しがたいであろう。[21] 16節abcの黙示文学的語彙が λ.κ. に由来することは疑う余地がない。しかし16節dにおいては λ.κ. へのパウロの挿入がはっきりと存在していると思われる。まず πρώτον, ἔπειτα は、ἔπειτα が全くパウロ的な言いまわしであり、[22] また πρῶτον がここのように文の末尾にくるのもロマ一16、二9・10の Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλλησι の定まった言い方を除けば全くないことからしてパウロの挿入と考えられる。[23] W. Marxsen は、死者の復活というモチーフはこの段落において中心的ではないとし、その際そのモチーフは元来の λ.κ. に存在していたかもしれないと譲歩しつつも、17節の ἔπειτα は文脈をこわすと言い、そこから遡って πρῶτον を含む16節d全体をパウロの挿入とする考えに傾いている。[24] しかしこれに対しては、ἀναστήσονται を自動詞として復活の意味に用いるという非パウロ的用法や、οἱ νεκροὶ と ἐν Χριστῷ との結びつきがパウロには他にないこと、そして上述の πρῶτον の稀な位置は、全体ではなくて πρῶτον のみが挿入であることによると考えた方がよいことなどが反証として挙げられよう。Marxsen はさらに17節の ἔπειτα 以下も、ἅμα σὺν αὐτοῖς までを16節dに対応する形でのパウロの挿入と考えたいようであるが、そこにおいてもすでに述べた ἡμεῖς οἱ ζῶντες を含む ἔπειτα 以下 ζῶντες まではよいとしても、それ以下をも挿入とすることは、ここ15節と17節にのみ用いられている περιλειπόμενοι がやはり元来のものと考えた方がよいことや、ἅμα σὺν…の用法も、ここ以外では、おそらくここにひかれて用いられたのであろう五10[25]に見られるのみであるという事実を無視している。むしろやはり ἅμα σὺν αὐτοῖς は16節dの οἱ νεκροὶ を受けたものとして元来の λ.κ. のうちに存在していたものであろう。Marxsen は λ.κ. においては Entrückung のモチーフが中心であるとするために（このこと自体は後述するように正しい）、ἁρπάσεν までパウロの挿入とみなすことはできず、その結果彼が削

除してしまった ἁρπ. の主語にかわるものとして οἱ δίκαιοι を補おうとするのだが、われわれは、すでにみた非パウロ的な οἱ νεκροί と ἐν Χριστῷ との結びつきは元来 λ. κ. に存在していた οἱ νεκροί にパウロに特徴的な ἐν Χριστῷ が付加されたことによって生じたのであって[25a]、それ全体が挿入であったのではないという考え方から、またさらにパウロには稀な自動詞的な οἱ νεκροὶ ἀναστήσονται の言い方は、「死人がよみがえるであろうという」一般的な黙示文学的語り口と思われることから[26]、17節の οἱ περιλειπόμενοι と同様に16節dの οἱ νεκροί も元来のものと考えた方がよいと思う。とすればこの二種類の人々への言及、したがって死者の復活の思想への言及はすでに元来の形においてなされていたことになり、16節d以下は、二つのグループがおそらく καί でもってつながれ、さらに後半は複数一人称ではなく三人称で語られて、καὶ οἱ νεκροὶ ἀναστήσονται, καὶ οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγήσονται ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα となっていたのであろう。そしてこのような λ. κ. にパウロが πρῶτον–ἔπειτα という順序についての語句を挿入したのだとすれば、それはすでにふれたような「死者は生者に比べて遅れをとるのではないか」というテサロニケ人の危惧に応答するためのパウロの挿入であろうと思われる。また οἱ νεκροί への ἐν Χριστῷ の付加は、すでに λ. κ. においても οἱ νεκροί は生残る者と共に εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου へと挙げられるわけであるから必ずしも信者でないものを含めた死者全般をさしているわけではないであろうが、ここでパウロはより明瞭に復活する者を信徒に限っているのだと考えられよう[27]。17節終りの καὶ οὕτως 以下は、σὺν κυρίῳ の σύν が終末論的な未来の生をあらわすパウロに典型的な言い方であることや[28]、καὶ οὕτως[29] および πάντοτε[30] がともにパウロ的であることからして、テサロニケの状況に応じた彼の励ましのことばと考えてよいであろう。

ではこうして抽出された元来の λ. κ. とはそもそも何であったのだろうか。すでにこの問題については若干言及し

たが、まず第一の可能性は、G. Kittel および K. Wegenast のようにそれを地上のイエスのロギオンとする考え方である。[31] その際パラレルとして引き合いに出される福音書の箇所としては、主として、マルコ一三27 par（平行箇所のマタイ二四31では *σάλπιγξ* がでる）、ヨハネ五25、六39以下、17節の *εἰς ἀπάντησιν* との関連でマタイ二五6「さきになる」との関連でマタイ二〇1以下の譬話などがあるが、[32] しかしこれらのうちどれをとってみても、われわれの箇所とは部分的には合致しても同じロギオンと言えるほどのものはひとつもない。したがって福音書の中からここと同じイエスのロギオンを引出しうる可能性は全くないと言ってよいであろう。Jeremias はそこで、ここにすでに検討したいくつかのパウロによる挿入を想定したのちに、イエスが再臨に関してこのように語ったということはありうることとし、それをイエスのアグラフォンに帰そうとしている。[33] それが「書かれてないもの（A-graphon）」であるために、いったいここの *λ. κ.* がそれであるのかどうかの判断の決め手を欠くのだが、しかし上述したように、再臨まで生残る者とそれ以前に死ぬ者との対比を含む言葉を、知り得る限りのイエスの終末論的言辞から予想することはできないので、[34] この見解はやはり説得的ではない。上述した Wilcke のように、まさにここの *λ. κ.* こそがその一つの例なのだと言うこともできようが、むしろわれわれは G. Bornkamm が指摘するように、これはマルコ九1やマタイ二五1～13と同様に地上のイエスに遡るものではなくて原始キリスト教団によって生み出されたもの[35]と考えた方がよいと思う。

ではパウロ自身はこの *λ. κ.* を地上のイエスに遡る言葉と考えていたのであろうか。これについて U. Luz は、第Ⅱコリント五16の *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.* からして、そもそもパウロがそうしたことを考えたかどうかは疑わしいとしている。[36] 多くの議論がなされているこの章句についてここで詳論する余裕はないが、しかしこのパウロのことばをただちに原始キリスト教における伝承についての彼の把え方の中に

持ちこむことができるかどうかは大いに疑問である。むしろこのことばは、冒頭に述べた Georgi のように、第Ⅱコリントに特徴的な θεῖος ἀνήρ 的イエス像を主張した論敵に対するパウロの論争的な文脈の中で把えられるべきであって、[37] 必ずしも地上のイエスに対するパウロの無関心を示すものではないであろう。そしてパウロが伝承を受けた時に必ずしも地上のイエスを考えなかったわけではないということは、たとえば第Ⅰコリント一一23の ἀπὸ τοῦ κυρίου という彼の言い方が、その前後の παραλαμβάνειν および παραδιδόναι からしてそこに伝承が取扱われていること[38]と矛盾せず、さらにそこでは彼にとって現在生きて働くところの高挙の主のみでなく、その伝承の創始者あるいは核としての地上のイエス[39]もまた考えられていると思われることから言いえよう。したがってこ第Ⅰテサロニケ四16以下の λ. κ. が、何らかの意味に於て地上のイエスに遡るということをパウロが考えたかもしれないという可能性は簡単には否定できないであろう。[40]

さてこの λ. κ. がイエスのロギオンとしての伝承でないとすれば、次に考えうることは、これまたさきに少しふれたように、高挙の主から彼が直接に受けた啓示を語っているのではないか、との可能性である。[41] もしそうだとすれば主からの直接の啓示であるから非パウロ的用語がそこに見出されてもおかしくはないとの議論も成立つかもしれないが、しかしこの λ. κ. のすでにみた言語的考察とパウロの「啓示」の理解（後述参照）は、それが主からパウロへの直接の啓示であるとするよりも、やはりパウロがここで引用する以前に成立していたひとつの黙示文学的な文章であったとする方が無難であることを示していよう。[42] すなわち、ガラテヤ一11の、パウロの福音は κατὰ ἄνθρωπον ではなく、イエス・キリストの ἀποκαλύψις によったのだ、との極めて論争的に語られている発言にもかかわらず、さきにみた第Ⅰコリント一一23以下、さらに一五3以下の παραλαμβάνειν と παραδιδόναι は、パウロが決して人間の手による伝承の継承を排除しているのではないことを示しているし、またさらに「主」に言及する第Ⅰコリント七10

と九14においても、前者は χωρίζειν というかなり稀な言句からしておそらくマルコ一〇9に遡る伝承されたイエスのロギオンであろうし、[43] 後者はおそらく E. Käsemann が主張するように原始キリスト教の「聖法文」に遡るものであろうと思われることからして、[44] 「主」への言及が必ずしもパウロ以前に成立した伝承の存在を排除するものではないことが言われえよう。またパウロがここ四15では λόγος と単数で言ったものを、すぐあとの四18では λόγοι と複数で語っていることも、「主の言葉」としての伝承が言及される際にはこの複数が用いられたという事実とも合致しており、[45] さらに五2以下も、福音書との全くのパラレルはないにしても、κλέπτης,[46] αἰφνίδιος,[47] ὠδίν[48] など極めて黙示文学的に語られている語彙からしてやはり何らかの伝承の存在を示しており、それが四16以下の λ. κ. とひとつのまとまりを持ったものであったろうとも考えられるのである。[49]

こうしてわれわれはここに一つの黙示文学的伝承の存在を見るのだが、さらにそれは原始キリスト教における「預言者のことば」であったのではないかと考える。[50] その理由としてはまず①上述した二種類のグループに言及するということの中には「再臨の遅延」の意識の反映が見られるので（後述参照）、[51] その成立は当然イエスの死後しばらくの時を経過してからと考えた方がよいこと、②パウロにおける「主」の用法は W. Kramer が指摘したように、上述した Mare-Kyrios を除けば、教団のうちにあってそのつど現在的に働く高挙の主を意味しており、[52] またすでにみた第Ⅰコリント七および九章における「主」の命令はともに倫理的内容のものであって原始キリスト教団の日常の生活と密接な関連を持ったものであることが言えるので、[53] そこからここ第Ⅰテサロニケ四16の λ. κ. についても、倫理的と黙示文学的とのちがいはあるものの後者であることが前者であることを含みえたことはその成立の背景（後述参照）からして十分に考えうるので、やはり同様に教団による成立が予想されること、③パウロがこのような預言者のことばを「主の言葉」として、つまり「主からの啓示」と同じものとして理解しえたことが、第Ⅰコリント一四30で

προφητεύειν が ἀποκαλύψις と同義で用いられていることから言えるし、[54] さらに第Ⅰコリント一7での ἀποκαλύψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ が明らかに「主の再臨」と同義に用いられていることが、προφητεύειν-ἀποκαλύψις-παρουσία の間に密接な関連がありうることを示していること、④第Ⅰコリント一三2の προφητεία と εἰδέναι τὰ μυστήρια πάντα との並記は、預言がこのような μυστήριον を（しかも第Ⅰコリント一五51などからして常に終末論的な μυστήριον を）[55] 語ったことを示していること、⑤ガラテヤ二2の κατὰ ἀποκάλυψιν も、D. Lührmann が指摘するように、原始キリスト教の教会の集まりでの預言者の口を通して発せられる「神の指示」を意味していると思われること、[56] そして⑥第Ⅰテサロニケ二16でパウロの語ること、および上述のように四15のパウロ自身の注釈がやはり ἐν λόγῳ κυρίου とされていること、さらに第Ⅰコリント一四37でパウロが語っていることは、彼もまた人間のことばを神のことばとして受取りえたことを示していること、[57] などが挙げられる。[58]

ではこのようにしてここの λ. κ. が預言者の口を通して語られた再臨に関することばであったとすれば、それはいかなる状況を背景として成立したのであろうか。そこでそのことの解明への手がかりを得るために、ここ第Ⅰテサロニケ四13以下の背景にある状況をまず確定したい。われわれはすでにテサロニケ教会の状況は、「再臨前の死者は再臨まで生残る者に比べて何らかの遅れをとるのではないか」との危惧があったろうと想定した。しかしながら多くの学者は、そうではなくて「死者は復活しないのではないか」という危惧こそが原因であったのだろう、としている。そしてその場合には、後述の W. Schmithals ような例外を除けば、当然のことながらパウロはテサロニケにおける以前の宣教において「死者の復活」の教えを語らなかったのだ、と考えられることになる。[59] われわれはすでに λ. κ. そのものの中にすでに死者の復活の思想は含まれているとしたが、たとえそうだとしても、それをパウロはまさにこ

こ四13以下でもってはじめて投入しているとされるのである。この問題は14節bをどう解釈するかという問い、すなわち、そこにおいてはいったいキリストの復活との関連における信徒の復活が語られているのかいないのか、という問いと大きく関連しているので、まずそこから論ずることにしよう。上述のMarxsenは、14節の ἄξει οὖν αὐτῷ は Entrückung の表象と関連していてその中に復活の思想は全くない[60]、としているのだが、われわれにはすでにそこに信徒の復活の思想は語られているように思われる。なぜならば、14節aの εἰ 以下に続く帰結文の冒頭の οὕτως は、διὰ τοῦ Ἰησοῦ に眠った者も、Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη[61]と語られているそのイエスの死と復活と同様に復活するという意味で、内容的なパラレルの関係を持ちつつ語られていると見るのが自然であろうし、さらに ἄξει の目的語である τοὺς κοιμηθέντας つまり死者がただ単に Entrückung とのみ関連しているのだとすれば、彼らは死人のまま挙げられるということになっておかしいことになり、したがってたとえ ἄξει には第一義的には Entrückung が語られているにしても、それが死者である限りそこにはその前段階としての復活がパウロによって前提されていることになろうからである[62]。(ただし Entrückung の表象そのものが元来「復活」の意味を含んでいたのかどうか、また二つの成立した時間的関係はどうなのか、という問いは全く別の問題である[63])。Marxsen はまた、13節以下で死者の復活がテーマであったのならばパウロがそのことに関して黙って通過し、読者がそのことについて考えるだろうと期待するだけというようなことはありえなかっただろう[64]、と言う。しかし上述のようにすでに ἄξει の中には復活が前提されていようし、また17節では死者の復活についての言及が、元来の λ. κ. としてかパウロの挿入としてかはいずれにせよ(われわれはすでに前者を採ったが、後者を採る Marxsen の場合ならばなおさらのこと)そこに存在しているのだから、パウロは復活に関して黙って通過しているわけではないのである。また Marxsen のくりかえす「死者の復活がここのテーマでない」という主張に対しては、たとえそれがここでの主要テーマではなかったにしても、

そのことはパウロが死者の復活について全く考えていないということとは別のことである、と言われねばならない。しかしわれわれには、死者の故に生起した動揺への解答としてこの死者の復活の思想は、やはりここでの重要なテーマであるとしか考えることはできない。[66]

ではその14節は、テサロニケにおけるパウロの以前の宣教においてすでに信徒の復活についての言及がなされていたことを予想させるような仕方で当然のこととして語られているのか、それともすでにふれた何人かの学者の主張するように、ここではじめて信徒の復活という全く新しい教えが投入されるような仕方で語られているのであろうか。われわれはすでに『聖書学論集』八号の拙論[67]において、第Ⅰコリント一五章の背景にある状況についての問いとの関連で、パウロはテサロニケにおける以前の宣教において死人の復活を説くことはしなかったという見解に反対して、①パウロのテサロニケ伝道はおよそ四九～五一年ごろと考えられており、したがって彼の回心以後少なくとも十数年以上を経ていた時であったはずだから、たとえいかに再臨への期待が大きかったとはいえその時までに再臨前の信徒の死が問題となることはなかったとは到底考え難く、それゆえにパウロはその死者たちの復活という思想について知っていたし、それに言及していたにちがいないと思われること、②後期ユダヤ教文献の中に見られる死者の復活の思想からしてもこの思想は当時自明のものであったろうと思われること、そして③こと四14 b での οὕτως による死者の復活の教えの投入は全く当然視せられていて、ここではじめてそれが持ち出されているというような印象は全く与えないこと、の論拠をあげてそれを否定した。これに加えてさらに、④もしもパウロが以前全く「死者の復活」を説かなかったとすれば、テサロニケの状況は「再臨前の死者の復活はないのか、彼らはそれで終りなのか」という危惧の故の動揺であったことになろうが、このことはパウロの返答が、生者は死者よりも「先になることはないであろう」（15節）であって、あの死人の復活否定がなされるという状況を背景とした第Ⅰコリント一五章（われわれは

パウロはそこでは彼らが「死者はそれで終りなのだ」と理解していると考えたとしたが[68]での「死者の復活はあるのだ」との対処の仕方と全く異なっていることから支持しがたい、ということも言われねばならない。たしかにパウロは上述したように、この第Ⅰテサロニケ執筆の時点ですらなお自分自身を含めて再臨まで生残ると語っているのだから、以前の彼の宣教においてはなおさらそうであっただろうことは明らかであろう。しかしそれでもなお、たとえ例外的にではあれ死者の復活を説いた可能性とそれは矛盾しないのである。

ところで A. Schweitzer は、やはりテサロニケの人々は「死者はそれで終りだ」と考えた、とするのだが、その理由としては彼らが「再臨まで生残る者のみがメシア的中間王国に与る希望を持っており、死者がその王国へとよみがえることは否認される」という超保守主義的な考え方を持っていたからであり、それに対してパウロは第Ⅰテサロニケ四13以下で、「再臨前の死者もメシア的中間王国開始時に復活させられる」との新しい教えを与えているのだ[69]、ということが挙げられる。しかしテサロニケ人の考え方を、Schweitzer 自身も認めるところの、「死者の復活はあるにはあるがそれはメシア的中間王国の終りの時のものである」との考え方へとすでに移行していた当時のユダヤ教に比べてなおさらに保守主義的な傾向（超といわれる理由はそこにある）であったと想定する必要はないようにわれわれには思われる。なぜならばテサロニケ人の危惧は当時のユダヤ教の考え方を背景とした「再臨前の死者は復活はするにしてもメシア王国には与れないことになってしまうのではないか」というものであったとする方が、すでにふれた *φθάνειν* および *πρῶτον-ἔπειτα* から予想される「死者は生者に遅れをとるのではないか」とのわれわれの結論に近いからである。しかし上掲拙論で論じたように、パウロにはこのメシア的中間王国の思想は全く見出されないので、テサロニケ人がパウロからこのような思想を受継いでいたとは思えないし、たとえ使徒行伝一七1以下が示すようにテサロニケにユダヤ教のシナゴグがあったとしても、また後述するように当時のヘレニズム的キリスト教にお

いてもユダヤ的黙示文学的思考の影響が浸透していたとしても、テサロニケ教会が異邦人からなる教会であったこと[70]や、さらにこのメシア的中間王国の思想は A. D. 七〇年のエルサレム陥落後に成立したバルク書や第四エズラ書にしか見出されないこと[71]を考えると、この見解は支持しがたい。しかし、メシア的中間王国という長きにわたってというのはよくないにしても、死者は生者に何らかの遅れをとるのではないかと彼らが考えたとすること自体は正しいと言わねばならない。Wilcke はこの見解をとり、遅れの具体的内容としては「主の再臨という大きな出来事に出会う機会を失なうこと」としているが[72]、その可能性はあるだろうとわれわれには思われる。Luz はしかしこの見解には批判的で、そのような相対的な不利点が、13節で語られているような全く異邦人的である絶望の原因と考えられたかどうか疑問である、としている[73]。しかし13節の ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα は、悲しむということにおいて希望を持たない οἱ λοιποί のようにではなく、ということであって、必ずしも悲しむ「原因」について語っているのではないと解釈できようから、それは強い反証にはならないであろう。Luz は、彼らが再臨の期待と未来の復活とを黙示文学的に組織的に理解しなかったことが原因だ[74]、とするが、それは全くそのとおりだとしても、彼が彼らは「イエスによって与えられる命への信仰の確かさ」をゆさぶられたのだとすることは、われわれの（そして Luz 自身も）否定した「死者の復活はないのか」という彼らの危惧ととほとんど同じ内容を指すとしか考えられないので支持しがたい。

さてここにわれわれと同様に上述の理由①を述べ、さらにパウロの未来についての教えの中には本来的に復活が結びついていたとしつつも、この「遅れる復活」が原因ではありえないことを主張する人に W. Schmithals がある[75]。彼は Luz と全く同様に、そしてすでにわれわれが否定したところの、この「遅れる復活」では異邦人の絶望と比較できないという理由をあげ、したがって考えうることは彼らはパウロの宣教後に復活の信仰を否定するようになったと

いうこと以外にない、とする。そしてその復活否定の原因として、彼岸信仰へのヘレニズム的懐疑およびユダヤ的な地上の王国への希望を検討したのち、その原因はただ霊的な彼岸への希望との結合からのみもたらされるとして、こ第Ⅰテサロニケ四13以下の背景に第Ⅰコリント一五章におけるのと同様のグノーシス的煽動を見ようとする。さらに、グノーシス主義者にとっての復活の否定とは「すでに復活した」という復活の先取に由来するものなのであるから決して絶望ではなかったわけで、パウロはそれを第Ⅰコリントでは誤って理解したのだ[76]、そして第Ⅰコリントと第Ⅰテサロニケにおけるパウロの議論の展開が全く異なっているのは、前者では上述の誤解にもとづきつつもパウロは論敵の主張に正面から相対しているのに対して、後者ではもはや彼らの復活否定を絶望と結びつけるという誤解をすることなくただ悲しんでいる教会員を慰めるという動機から書いているからだ（ここに Schmithals は第Ⅰテサロニケの第Ⅰコリントより後期の成立を前提している[77]!）、としている。しかしここで第Ⅰテサロニケの後期の成立を言うのはやはり困難であること、またこと第Ⅰテサロニケ四13以下に、パウロがすでに彼らの霊的熱狂主義的な復活の先取の主張を正しく理解して対処している形跡など全く見出すことはできないこと、さらに Schmithals の自身の立論によれば上述したようにパウロは彼らの悲しみを異邦人的絶望と比較しているのだから、やはりここでも彼らの絶望を問題としていることになり、再びテサロニケ人も誤って慰められてしまうだろうことからわれわれはこれを支持することはできない[78]。こうしてテサロニケにおける危惧は「死者はそれで終りでよみがえらないのではないか」ではなかったとわれわれは結論する。

さてテサロニケでのパウロの最初の宣教は、いわゆるパウロの第二回伝道旅行（使徒行伝一五36～一八22）の時であったとされ、第Ⅰテサロニケの執筆は、三2・6のテモテの往復や一8以下の他教会に広まった評判のことなどからして、教会設立から数ケ月後のことであったろうとされるのが通説になっている[79]。とするとテサロニケでの問題

は、この数ケ月というかなりの短期間のうちに生起したことになる。パウロはこの問題について、四9・13、五1の περὶ δὲ が示すように、テサロニケの教会からの手紙に対する返事の形で書いているのかもしれないが[80]、明確なことはわからない。

最後に、前段の冒頭でふれたこの λ.κ. そのものの成立した状況について検討しよう。すでにみたように、われわれがテサロニケの状況を推定した際その論拠となったものは、テサロニケ人の用語と思われる φθάνειν とパウロの挿入句としての πρῶτον-ἔπειτα であったので、それらのテサロニケに固有な状況と結合した用語および挿入と切り離された形における元来の λ.κ. の成立した状況として考えうることは、すでにテサロニケの状況としてはわれわれが否定したところのもうひとつの可能性、すなわち「死者の復活はないのか」という危惧を原因としたものであったろうことが予想できる。再臨前の死者と再臨まで生残る者との二種類のグループに言及すること自体がすでにふれたように再臨遅延の意識を背景としているとしか考えられず、そのような意識からはこのような危惧は容易に生起しえただろうからである。しかしながら、このような危惧をテサロニケの背景に認めることを否定した際に、彼らは死者の復活の思想をパウロを通して知っていたにちがいないということをも一つの論拠としてわれわれは用いたのであるが、この λ.κ. そのものの成立の背景には死者の復活の思想の存在を見ることができるのであろうか。そしてもしそれが存在しているとしたら、それにもかかわらず上述の危惧を λ.κ. の成立の背後の状況として考えることができるのであろうか。

この問題は、果して原始キリスト教の信仰内容の中にはそもそもの始めからこの死者の復活の思想はあったのか、

それともその教説は再臨の遅延が意識されてはじめて原始キリスト教のものになったのであろうか、という問いと関連している。F. Guntermann はパウロに関して後者をとるのだが[81]、しかし将来の信徒の復活という表象の持つ歴史的前提がいわゆる後期ユダヤ教の黙示文学的領域に求められるべきこと、そしてその後期ユダヤ教黙示文学と原始キリスト教内の黙示文学との史的な関連を考えれば、その表象はやはり原始キリスト教の始めからその神学の一部をなしていたということは疑いえないであろうと思われる。[82] しかしながら、それが原始キリスト教の始めからその神学の根底的な要素として重要視されていたかどうかには疑問がある。[83] なぜならば、すでにふれたように第Ⅰテサロニケ四13以下と第Ⅰコリント一五51以下とがともにパウロ自身を含めて大多数は再臨まで生残り再臨前の死はあくまでも例外であると語っていることは否定すべくもなく、そこから当然死者の復活の思想にはパウロによってある限定が加えられていることが示されているからであり、したがって原始キリスト教の最初期においてはなおさらのこと真近な再臨への期待の生み出す緊張感は、その思想が必ずしも重要視されてはいなかったことを示すだろうからである。この思想はむしろ再臨前の死者の例が問題となってはじめて重要視されるものとなったと考えられよう。とすればここの λ.κ. もこのような死者の復活の思想そのものの過渡期において（どこにおいてかは後述するとして）生み出されたものであろうと考えられ、したがって、λ.κ. の成立の背後に死者の復活の思想の存在を一応は想定できたとしても、そのような危惧を生ぜしめた基盤は、すでに死者の復活の思想が重視され一般的になっていたであろうテサロニケにおける宣教の当時とは異なって存在していたのである。われわれはすでにテサロニケの状況はそこにキリスト教が宣教されてのちほんの数ケ月ぐらいのうちに生起したものであろうとしたが、若干状況が異なるとはいえ、この λ.κ. のような言葉もまた、キリスト教信仰の成立後、信徒の何人かが死ぬということがありさえすればやはり短期間のうちに成立しえたものであることが言われえよう。ただしここでそれがどこで成立したのかという問題が問われな

くてはならない。

R. Bultmann はこの λ.κ. をパレスチナ-ユダヤ的と規定しているが[84]、それの持つ黙示文学的内容からしてユダヤ的であることには異論の余地はないにしても、しかし簡単にこれをパレスチナ的としてよいかどうかには問題がある。われわれはここでこのような λ.κ. をパウロが投入することを動機づけたテサロニケの教会が異邦人から成り立っていたことに注目したい。つまりテサロニケの背景にある危惧は、事柄そのものとしてはある信徒が死ぬという事態が起こりさえすれば生起するものではあったのだが、しかしパレスチナに住むユダヤ人のように強くユヤダヤ的黙示文学的な背景を持った者にとっては、何人かの信徒が死ぬというような事態が起こっても、死者の復活の思想を想起することができたために、上述のような危惧は容易には起こりえなかったのではないかと思われるのに対して、テサロニケのような異邦人的な背景は、たとえパウロの宣教によって死者の復活というユダヤ的黙示文学的な教説が語られてはいても、そのような危惧を生み出すに足る十分な条件を備えていたのである。そして危惧の内容に若干のちがいがあるとしても、ほぼ同様のことが λ.κ. を生み出した背景についても言えるのではないかとわれわれには思われるのである。そしてこの異邦人教会、すなわちパレスチナ的と比較してよりヘレニズム的な教会におけるこの λ.κ. の成立を支持することとして、すでに論じたように、元来の λ.κ. の冒頭には κύριος があったという事実が挙げられよう。再臨と結びついた κύριος は、明らかに再臨と結合し、しかも確かにアラム語を話す教会に源を持っていた Mare-Kyrios に由来しようが、それが κύριος と訳されたのは、W. Kramer が正しく推定しているようにギリシャ語を話す異邦人的ヘレニズム教会においてであったのである。[85] また Entrückung の表象は Erhöhung のそれと明らかに類似しているが、[86] 後者はピリピ二6～11の伝承などからしてヘレニズム的ユダヤ的背景を持っていることが言えるので、[87] やはりここの λ.κ. のヘレニズム的背景を示唆しているであろう。そしてヘレニズム的地域においてもこの

ような黙示文学的な表象が用いられえたことは、「パウロ以前の異邦人キリスト教的伝承（も）その中心においては原始キリスト教団の復活ケリュグマの持つユダヤ的黙示文学的性格によって規定されており、その決定的発端においてユダヤ的黙示文学の持つ救済史的な表象関連をそれの持参金として受け入れていた」（U. Wilckens）[88]ことを考えれば説明がつこう。しかしそれが異邦人的基盤の上に受入れられた以上、われわれが想定したような純粋にユダヤ的な背景とそれとの間の相違はやはり存在していたとしてよいであろう。われわれはパウロのいわゆる第二回伝道旅行の前にすでに十数年間におよぶ異邦人への宣教の期間があったことを知っており、さらにガラテヤ一21で言及される第一回目のエルサレム訪問後のシリヤとキリキア地方における彼の宣教においては、ガラテヤ一22～24が暗示するように、パウロは最初の異邦人教会を設立するまでに至ったことが窺われるし[89]、またパウロ以前に設立されていたアンテオケの教会においてもエルサレムから追放されたヘレニズム的ユダヤ人キリスト者を中心としてギリシャ人たちにキリスト教が宣教されていたと思われるので[90]、おそらくそうした異邦人信徒間においてこのような λ.κ. を必要とする状況が生み出されたのではないかと思われる。（ただし再臨の遅延の意識そのものが全く異邦人教会から生起したものかどうかは、もちろんその問題そのもののくわしい検討をなさなければ確定的なことは何も言えないが[91]、少なくともこの λ.κ. に関する限りでの再臨遅延の意識は異邦人教会の間で生み出されたものであることが予想されうると思われるのである。）

こうしてテサロニケで問題が起こるずっと以前からパウロはこの λ.κ. を知っていたであろうことが言えることになる。とすれば彼はなぜテサロニケにおいてそうした問題が起こらないようにと予めそれに対する防備を語っておかなかったのかという疑問が出されうるが、しかし予想されるパウロのテサロニケにおける滞在は短かかったようであるし（使徒行伝一七2以下参照）、またパウロが予め念入りにそのことを語らなくてはならなかったほどにこのよう

な状況が頻発していたとも思えない。[92] またテサロニケの状況は、すでにみたように、死者の復活が語られたのにもかかわらず生起したものであることに注意すべきであろう。

注

(1) J. W. Fraser, Paul's knowledge of Jesus: Ⅱ Corinthians Ⅴ. 16 once more, *NTS 17*, 1970/71, 293—313 に簡単な研究史が収められている。

(2) *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (Diss. Heidelberg 1958), Neukirchen 1964, 213ff. bes. 289 A. 3.

(3) H. Köster, Häretiker im Urchristentum, *RGG*³ Ⅲ, 1959, 18 f. が最初に D. Georgi を支持し、J. M. Robinson, Kerygma und Geschichte im Neuen Testament (*ZThK 62*, 1965, 294—337, 英語論文として Kerygma and History in the New Testament, in: *The Bible in Modern Scholarship*, (ed. J. Ph. Hyatt), London 1965, 114—150) in: H. Köster-J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 20—66, bes. 44—62, H. Köster, GNOMAI DIAPHOROI: Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums (*HThR 58*, 1965, 279—318; *ZThK 65*, 1968, 160—203) in: *Entwicklungslinien*, 107—146, bes. 141—142, Ders. Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangliengattungen (*HThR 62*, 1968, 203—247) in: *Entwicklungslinien*, 147—190, bes. 176 A. 106, H.-W. Kuhn, Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem, *ZThK 67*, 1970, 295—320, bes. 305 ff. などが支持している。(後述参照、とくに注40参照)。なお Aretalogie の視点からマルコ福音書の物語伝承の問題を扱う論文としては、L. E. Keck, *JBL* 84, 1965, 341—358, P. —J. Achtemeier, *JBL 89*, 1970, 265 ff., M. Smith, *IBL* 90, 1971, 174—199 などがある。

(4) *ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ*. Zur Gattung der Spruchquelle Q, in: *Zeit und Geschichte* (Dankesgabe an R. Bultmann), Tübingen 1964, 77—96, bes. 87A. 39. (この論文は上掲の *Entwicklungslinien*, 67—106 に拡大されて収められているが、上注に対応する 91A. 57. ではこのテーゼと関連する部分は大きく削られている)。なおこの注によれば Robinson は、Basic Shifts in German Theology, *Interpretation 16*, 1962, 76—97, bes, 82—86 ですでにこのテーゼに言及している。荒井献「第Ⅰコリントにおけるパウロの論敵の思想とグノーシス主義の問題」『聖書学論集九号』(関根正雄教授献呈論文集) 山本書店、一九七二、注16はこれを承認している (公表前の論文原稿をお見せ下さった荒井献助教授にはここで感謝の

意を表させていただきたい)。

(5) H.-W. Kuhn. *ZThK 67*, 313 ff. ただし後注45参照。

(6) 上注3参照。Iコリント七1以下および九4以下の「主の言葉」について、D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Oxford 1971 は、第Iコリントの状況は共観福音書の中でそれらに対応しているイエスのロギオンの Sitz im Leben を明らかにし、その Sitz によってそのロギオンに関する福音書記者の編集作業が明らかになり、そこからさらにパウロの保持している「主の言葉」の実体もまた明らかになるという視点からここを扱っている。この第一の方向については、(Dungan は全くふれていないが) すでに上注3の Robinson, Kerygma and History, in: *Modern Scholarship*, (1965) 129 が言及している。

(7) 後述(後注75)の W. Schmithals はここにも論争的な背景を想定しているが、われわれはそう考えない。

(8) 新約聖書の概説をしている W. G. Kümmel, W. Marxsen, O. Cullmann, 前田護郎等は第Iテサロニケを最古のものとしている。ただし後注77参照。

(9) 五10は λ. π. の影響によるものと思われる。後注25参照。

(10) σάλπιγξ は第Iコリント一五52と一四8、ἀρπάζειν は第IIコリント一二2・4、νεφέλη は第Iコリント一〇1以下にのみあらわれる。

(11) A. Wimmer, Trostworte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessalonich (1 Thess, 4, 13—17), *Biblica 36*, 1955, 273 ff.

(12) A. L. Moore, *The Parousia in the N. T.* (Suppl. to Nov Test.), Leiden 1966, 109 f.

(13) A. Wimmer, a. a. O. 275.

(14) K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, Neukirchen 1962, 110, Vgl. U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968, 329.

(15) K.-G. Eckart, Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher, *ZThK* 58, 1961, 39.

(16) H.-A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zürich/Stuttgart 1967, 132. しかし次注17のように Wilcke は φθάσωμεν をテサロニケ人のことばとしているので矛盾している。

(17) Wilcke, a. a. O. 122.

(18) U. Luz. *Geschichtsverständnis*, 328, 九回としているのは誤りであろう。
(19) J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1963³, 78.
(20) 第Ⅰテサロニケ二19、三13、五23、第Ⅰコリント一7以下、四5、五5、一一26、第Ⅱコリント一14
(21) H. Köster, *Entwicklungslinien*, 160 A. 40, 199 A. 15. はディダケー一六1・7・8も挙げ「人の子」はマルコ一三26の伝承に於てはじめてダニエル七13を媒介としてこの黙示文学的伝承の一部となった、としている。
(22) 青野太潮「パウロの終末理解——第Ⅰコリント一五20—28を中心として——」『聖書学論集』8号（日本聖書学研究所編）127—160 中 143. 参照。
(23) U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 329 A. 47.
(24) W. Marxsen, Auslegung von I Thess. 4, 13—18, *ZThK 66*, 1969, 22—37, bes. 30—31.
(25) 17節最後では ἅμα σὺν… でなく単に σὺν が用いられながら、五10に至ってここの影響で ἅμα σὺν… となっている理由は、それが σὺν のように状態をあらわすのでなくて動作をあらわしていることに求められよう。
(25 a) J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 78 ff.
(26) 14節に関して H. Köster, *Entwicklungslinien*, 212, A. 49 が同様のことを言っている。
(27) 上掲拙論（上注22）、144—145, および注89参照。
(28) Vgl. C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, London (Fontana) 1965, 109, E. Schweizer, Dying and Rising with Christ, *NTS 14*, 1968/69, 1—14, bes. 2—3.
(29) このような言い方はロマ五12、一一26にあり、新約中他には全くない。
(30) パウロはこの語を19回用いる。（福音書全体でも10回しかない）。
(31) G. Kittel, *ThW IV*, 100—147, dort 105 A. 145, K. Wegenast, *Tradition*, 109.
(32) U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 327 によれば、Nepper-Christensen, *StTh 19* (1965), 151 ff. はヨハネ一一25以下を引き合いに出す。
(33) J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 79, これはすでに J. E. Frame, *The Epistle of St. Paul to the Thessalonians* (ICC), Edinburgh 1953, 172 が言っている。
(34) Jeremias は第Ⅳエズラ五41をひいて、この対比の早い時期からの成立を言うが、第Ⅳエズラは H.-A. Wilcke, *Zwischen-*

reich, 45 の言うように、文書としては A. D. 七〇年のエルサレム陥落後に成立していると思われるのでそれは無理であろう。

(35) G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, (In memoriam E. Lohmeyer 1951, 116—126) in: *Geschichte und Glaube I* (Ges. Aufs. Ⅲ), München 1968, 46—55.

(36) U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 328.

(37) D. George, *Gegner*, 254 ff. 290 f. H. Köster-J. M. Robinson, *Entwicklungslinien*, 57 (Robinson), 142, 147 (Köster) も同じことを展開している。

(38) J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (英訳)、New York 1964, 101.

(39) パウロの伝承理解についてここで詳論はできないが、W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 357 ff, W. G. Kümmel, in *Kor.-Komm. Lietzmanns* (HNT), 185 がこの理解をしている。O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, 1954. 11* (荒井献訳、二七以下) は地上のイエスに遡ることを否定しているが、その英訳、The Tradition, in: *The Early Church*, (trans. by A. J. B. Higgins), 62 はどうしたわけか「地上のイエスのみでなく高挙の主も考えられている」と訳している。

(40) こうして R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (1929), in: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen (1933) 1966, 188—213, Ders. *Theologie des N. T.*, Tübingen 1965[5], 37 に代表される、パウロにとって史的イエスは全く何の役割をも果さなかった、このテーゼは再検討を迫られることになろう。

(41) E. Bammel, Judenverfolgung und Naherwartung, Zur Eschatologie des Ersten Thessalonicherbriefs, *ZThK* 56, 1959, 294—315, bes. 313 A. 3, その他 H.-A. Wilcke, *Zwischenreich*, 130 A. 660 に挙げられた人々参照。なお J. H. Wilson, The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead, *ZNW 59*, 1968, 90—107, bes. 103 は "non-traditional revelation" として E. von Dobschütz をひき、さらに上掲（上注35）の G. Bornkamm をひいているが、前者はこれをパウロ個人への啓示とするのに対して Bornkamm は以下言及されるようにこれを Prophetenspruch としてはいるが、それが伝承となっていたことを否定するわけではないので、その記述は正確でない。

(42) E. Haenchen, Die frühe Christologie, *ZThK 63*, 1966, 145—159 dort 154 はその決定を保留している。

(43) U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 327.

(44) E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im N. T., in: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 69—82, dort 69—71. U. Luz, a. a. O. 327 がこれを支持している。

(45) 使徒行伝二〇35、第Ⅰクレメンス一三1以下、四六7以下。この事実には J. M. Robinson, 上掲箇所（上注4）が言及しているが、しかし第Ⅰコリント二4・13の背後にイエスの知恵的語録伝承を見ることに対しては、H.-W. Kuhn, *ZThK* 67 315 f. が批判を加えている。

(46) マタイ二四43、ルカ一二39 参照。なお第Ⅱペテロ三10、ヨハネ黙示録三3、一六15にはこことほとんど同じ語り方がある。

(47) ルカ二一34 参照。

(48) マタイ二四8 参照。

(49) D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen 1965, 107 A. 5 はここにカテキスムの一部を見ようとするが、そこまで言えるかどうかは疑問である。なお、第Ⅱコリント一二9の高挙の主からパウロに直接語られたとされる言葉の中にさえも、当時の Aretalogie 的伝承の影響があることを H. D. Betz, Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2Kor. 12, 7—10), *ZThK* 66 1969, 288—305 dort 294, 300 が主張している。

(50) この理解は G. Bornkamm（上注32）、48, U. Luz, a. a. O. 328 などがしている。

(51) H. Köster, Die außerkanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde, *ZNW* 48 1957, 220—237, dort. 233 f. G. Bornkamm, a. a. O. passim, U. Luz, a. a. O. 329 A. 50, W. Schmithals, Die historische Situation der Thessalonicherbrief, in: *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg 1965, 89—157, dort. 117.

(52) W. Kramer, *Christos, Kyrios Gottessohn*, Zürich/Stuttgart 1963, § 47 f.

(53) U. Luz, a. a. O. 327.

(54) D. Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 38.

(55) G. Bornkamm, *ThW IV*, 829, H. Köster, *Entwicklungslinien*, 182.

(56) D. Lührmann, a. a. O. 42, G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1969, 58（佐竹明訳 77）は Lührmann を末尾の文献表においてのみ引用するが、これを支持している。

(57) すでにみたパウロの *ἀπο τοῦ κυρίου* の理解もこれと一致する。

(58) U. Luz, a. a. O. 328 はそのほかに LXX において霊感を受けた預言者のことばが ἐν λόγῳ κυρίου として語られていることにも注目している。

(59) F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, 1932, 43 f, U. Wilckens, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen, in: *Dogma und Denkstrukturen* (Festschr. E. Schlink), Göttingen 1963, 56—95, dort 58 f., W. Marxsen, *ZThK 66*, 1969, (上注24), 32 (ただし27では offen としている) G. Kegel, *Auferstehung Jesu-Auferstehung der Toten*, Gütersloh 1970, 36. など。なお上掲拙論 (上注22) 130 の J. C. Hurd, J. Héring, M. Dibelius をも参照。

(60) W. Marxsen, a. a. O. 31—33,

(61) この解釈には議論が多く、それを τοὺς κοιμηθέντας にかけて「殉教者」と解する人に J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, 79, P. Nepper-Christensen, *StTh 19*, 1965, 138, P. Stuhlmacher, *ZThK 64*, 1967, 447 A. 52, その他 H. Conzlmann, EvTh *28*, 1968, 394 A. 27, H.-A. Wilcke, *Zwischenreich*, 127 A. 645 Gennanten. ἄξει にかける人としては Wilcke, a. a. O. 127 および A. 644 u. 646 Gennanten のほかに F. Neugebauer, *In Christus*, 1961, 111, W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, *Münster* 1965, 202 f., P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster (1966) 1969, 213 ff., U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 326 A. 32, W. Marxsen, *ZThK* 66, 34 f. われわれは Wilcke および Marxsen とともに「イエスのゆえに (すなわちイエスの出来事のゆえに)」と解するのが最もよいと思う。なお RSV はこの句を全く無視してしまっている。

(62) これが果して W. Kramer, a. a. O. §2a ff. の言うようにいわゆる Pistisformel の Variante であったかどうかについては議論がある。W. Marxsen, a. a. O. 34, G. Kegel, a. a. O. 12 ff. はこれを認めているが、しかし ἀνίστημι の用法などからして必ずしも Formel に遡らせる必要はないようにわれわれには思われる。U. Luz, a. a. O. 325 参照。なお D. Lührmann, a. a. O. 89 A. 3 は Pistisformel そのものの存在を否定しているが、これは支持しがたいであろう。

(63) U, Luz, a. a. O. 321 も復活が前提されている、としている。

(64) F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966, passim. が復活表象の方が古いと主張するのに対して、D. Georgi, Der Vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6—11, in: *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964, 263—293, dort 292 A. 87 が反対している。

(65) W. Marxsen, 「a. a. O. 33.
(66) この点 Marxsen を承認した上掲拙論 151 注23は訂正を要する。
(67) 上掲拙論 130—131.
(68) 上掲拙論 138—139.
(69) A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930. 94 ff.（武藤、岸田訳 179 以下）。上掲拙論、13—132 参照。
(70) 第Ⅰテサロニケ一9、二14、使徒行一七4参照。
(71) Vgl. H.-A. Wilcke, a. a. O. 45, H. Köster, *Entwicklungslinien*, 143 ff.
(72) H.-A. Wilcke, a. a. O. 122.
(73) U. Luz, a. a. O. 319. 全く同様のことは後述の W. Schmithals（後注75）も言っている。
(74) U. Luz. a. a. O. 322.
(75) W. Schmithals, Die historische Situation der Thessalonicherbriefe, in: *Paulus und Gnostiker*, 118 f.
(76) 誤解説そのものはわれわれも承認する。上掲拙論、136—140参照。なお荒井献、上掲論文（上注4）はこの誤解説に批判的である。
(77) W. Schmithals, Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbrief, in; *Paulus und Gnostiker*, 175—200, dort 182.
(78) このことは U. Luz, a. a. O. 321 A. 14 が正しく指摘している。
(79) 上注8の新約概説書参照。
(80) C. E. Faw, On the Writing of First Thessalonians, *JBL 71*, 1952 217—225 dort 220 ff. 第Ⅰコリント七1・25、八1一二1、一六1・2参照。
(81) F. Guntermann, *Eschatologie*（前注59）130 ff.
(82) E. Brandenburger, Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem, *Jb, Theol. Schule Bethel, N. F.* 9, 1967, 16—33 dort 19. なお E. Käsemann の黙示文学に関する主張については上掲拙論、149 注3参照。

(83) Brandenburger, a. a. O. がこのことを問うている。

(84) R. Bultmann, Die Bedeutung in: *G. u. V. I*, 190.

(85) W. Kramer, a. a. O. §23 d.

(86) D. Georgi, Der Verpaulinische Hymnus, 292.

(87) その内容をどう把えるかは別としてこの讃歌の性格をヘレニズム的ユダヤ的とすることには以下の人々が一致している。E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich/Stuttgart, 1962, E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2, 5—11, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 1964, 313—60, D. Georgi, a. a. O. (上注65)、G. Strecker, Rebaktion und Tradition im Christus-hymnus, Phil. 2, 6-11, *ZNW* 55, 1964, 63—78, R. P. Martin, *Carmen Christi*, Cambridge 1967.

(88) U. Wilckens, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965, 42 ff. dort 64, H. D. Betz, Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik, *ZThK* 63, 1966, 391—409, dort 393. も同様のことを言っている。

(89) G. Bornkamm, *Paulus*, 50, (佐竹訳65).

(90) 使徒行伝一一19—21参照。Bornkamm, a. a. O. 51 (佐竹訳66) はこの部分を「古い確かな伝承」としている。

(91) その際 E. Bammel, *ZThK* 56 (上注41) の主張する、真近な再臨への期待にも昂揚と衰退の繰り返しがあったとの見解は参考にされよう。

(92) その点 W. Schmithals, a. a. O. 117 のように、この λ.κ. はずっと以前から始まりつつあった再臨遅延に対するパウロの牧会的な武器であった、とまで言えるかどうか疑問である。

比較宗教人間学への一視点

——梁川の「見神」と独歩の「見死」における——

松本皓一

一、はじめに

筆者は年来、宗教的人間の比較研究をこころざして、その比較の素材として同時代・同文化状況下の宗教的人間について、若干の事例研究をこころみてきた。今ここで最初に断っておきたいことは、本稿執筆に先立って、宗教的人間についてのいくつかのモノグラフが用意されてあるということである。(1)

それらの中で、とくに綱島梁川については、その見神論が明治三十年代後半から四十年代初期にかけて、一部の青年層に賛否いづれにせよ影響を与えたという事実から、梁川をもって比較研究の中心に据え、これと関連をもつ他の宗教的諸人格を、時代の文化・社会の脈絡の中で比較検討し、先に梁川・樗牛・満之（清沢）の考察をこころみたことがある。(2) 今回は国木田独歩と梁川の比較であるが、これもまた先の梁川・樗牛・満之の比較研究に重ねられることによって、更にあらたな比較考察が展開されると考えている。

このような比較宗教人間学ともいうべき方向が可能であろうか。まずそれ以前に、比較人間学それ自体が可能かどうか、これらの問いについては、拙稿「歴史上の宗教的人間研究方法への試み」(3)を参照されたい。

さて比較とは、複数の対象事象を特定思惟の枠組みの中で捉え、そこにおける共通・差異の特質点を明らかにすることである。したがって比較研究がその効果をより期待しうるためには、比較対象相互の間に、なんらかの脈絡が伏在していることが必要であろう。独歩（一八七一～一九〇八）と梁川（一八七三～一九〇七）は殆んど同時代の人間であり、共に東京専門学校に学び（独歩は中途退学）、その身体的状況、生活経験、出身社会階層などに類似共通するところが少くない。[4] また後述するようにその宗教体験においても、表面的には相わたりあうところが見られる。

このようにして、すでに両者は比較の媒体をもっているとも言えるが、ここに生前の両者の謦咳に接し、それぞれ特異な印象をうけたというひとりの人間の言葉を借りて、まず梁川・独歩の人間像を語ってもらうことにする。

二、強烈なコントラスト

相馬御風（一八八三～一九五〇）が明治三七年の秋、新宿大久保余町の自宅に療養中の梁川を訪れたときは、まだ二一才の青年であった。御風はそれから四年後の夏、これまた胸を病んで茅ケ崎の南湖院に静養中の独歩を見舞っている。のちにはトルストイや良寛に傾倒し、文学における自我生活を主張した御風であるが、当時は無名の青年である。しかしその折の印象を次のように述べている。

「高く澄んだ空、静止し沈黙した大地」[5]を思わせるのが梁川ならば、「豊麗な日を受けた青葉の夢と力と熱のこもった世界」[6]つまり初夏の耀く世界が、独歩から受けた印象であったという。ここには「その逝くや梁川氏は秋に、独歩氏は夏であった。秋と夏とは、ついにこの二偉人を思う僕の心を永久に離れざる背景である」[7]というように、両者各々の死に対応した季節が、御風の印象に強く影響していることは否めない。また彼が訪れた折の梁川の寓居が、背後に薮をひかえた狭い庭に、白菊が数株淋し気に咲いていたという情景と、一方、湘南の海に近い病室の窓に、新緑が

鮮やかであったという独歩の明るい環境とも無関係ではなかったであろう。

しかも御風が訪れたとき、梁川は「床の上に静坐して眼を半ば閉ぢ、掌を膝の上に重ねて、微かな声で彼岸の光明を語った」[8]という。梁川は過去の追憶や自己宣伝・世間の噂話などを語ったことがなく、「ひたすら自己内心の霊声を聞こうとした人だ」[9]としている。つまり、御風をして梁川は「畢竟、霊の人」、「内面の根底に沈んだ人」、「飽くまで内観の人」という印象を抱かしめたのである。「清く静かに而も尊い感に打たれたと共に、一面淋しくいたましい思いを禁じえなかった」[10]と記している。

事実、当時の梁川は、病状が進行して結核は肺から腸・睾丸を犯し、慢性化した下痢・不眠に苦しめられ、まさしく気息奄々たる有様であった。当時の写真をみるとき、御風ならずとも「いたましい」という実感を避けることができない。

しかし、こうした状況の中でも梁川は、みづからの宗教体験を、同じく「病める友」に与えんとすることを使命と考えていた。魚住影雄、安倍能成、宮本和吉、小山鞆絵、斎藤勇らの青年たちが、相ついでその病床を訪れており、また梁川の著作も漸く人の目を惹こうとしていた。

魚住は当時一高の学生、その主情主義の熱烈な求道的態度で梁川に傾倒し、書信を往復させて信仰を深めあったことは、梁川全集九巻[11]に所収の資料から、充分推察されるところである。安倍はこの魚住の手びきで梁川に近づいた。その頃すでに「樗牛の才気・俗気・衒気が鼻について、殊に晩年の日蓮主義に同感できぬものを感じていた」[12]安倍は、梁川の宗教的思索や感想に心惹かれて、その門を叩くに至ったという。彼は梁川を含む五人会をしばしば催したが、そこでも梁川は「若い純な求道の心を中心として」[13]、後輩の「信仰や思考の発達を奨励したり、書いたものを鄭重に批評したり」[14]して、「あくまでも真面目な、正直な、謙虚な、親切な先輩であった」[15]と回想している。

御風が梁川を訪れた動機はさだかに記されていない。しかし彼は、前記安倍らのやがて漱石門下につながってゆくグループとは異なる世界におったにせよ、後年、文学を志すものとして前記青年たちと同様に、梁川をめぐって醸成された宗教的世界に惹かれ、一度その門を叩こうとしたということではなかったろうか。

明治四一年の五月二四日、御風が見舞いに訪れたとき、独歩もまた寝がえりすらできないほどに衰弱していた。しかし訪れた御風に対し、その表現をかりるならば「滔々抱懐を吐いて止む所を知らない」[16]有様であった。「光を持ったキッと見開いた眼ざし、絶え間なく何か不安そうに動いている瞳、力のこもった口元、ハキハキした飾り気のない、そして重味のある力と熱とに充ちた独創的な聴くものの胸のそこまでも沁みいるような話振り」[17]を思いうかべるとき、「いつまでも独歩氏がなお生きて此の世にあるような気がする」[18]と言っている。独歩もまた御風に「病み衰えた人」という感じを抱かせたが、それでもなお盛んに自らの病気や、変化に富んだ過去のこと、またそれらについての内心の苦悶などをいささかの修飾もなく語って、梁川のように「いたましい」という印象は与えなかった。[19]

かくて御風は、梁川を「静寂・清崇な病人」と言うならば、独歩は「熱烈・悲壮な病人」であるとし、梁川の語るところが「寂光の世界」であるのに対し、独歩は生々しい「生の世界」を語ったとし、畢竟、梁川が「霊を肉に収めて神に生きんとした人」つまり「霊の人」であるならば、「霊を肉に合して人に生きんとした」つまり「人の人」が独歩だと評している。御風は「病気は癒らなくても好いが生きていたい」という梁川に対し、「……こんなにグズグズしているのは嫌だ。死ぬのか、生きるのか早く決着がつけたい」と言った独歩を対比させ、前者は「病を解脱した」とし、後者は「生の苦痛そのものと戦った」として、「病そのものを味わった」と見ている。そして梁川を「静臥・冥想の人」「病める我を離れて神の世界の人となる」とし、独歩を「苦悶奮闘の人」、「病める我を絶対にして、

全き人格の人となる」と結んでいる。[20]

御風がこの印象記をものにしたのは、明治四一年二五才のとき、早稲田大学を卒業して『早稲田文学』の編集に従事していた頃である。したがって右の印象記には、なお未熟な価値判断、とくに文名の上りつつあった梁川・独歩に「神の世界の人」、「全き人格の人」等という絶対化、いわば一種の帰依的態度が看取されなくもない。しかし今ここでは、御風についてその価値判断の信念的基礎の是非を問うことはしない。梁川に「静寂な大地や透徹した秋」を、独歩に「耀やく初夏」を嗅ぎとったのは、それなりに御風の詩人的直観とでも言いえよう。このような直観が、いかなる客観的妥当性をもつかという疑問はある。しかし、かえってかかる直観こそ、両者の特色を端的に把握するものということも考えられる。ここで肝要なことは、梁川・独歩の類型化の内容的妥当性よりも、直接相見したひとりの人間が、かくも強烈なコントラストをもって印象づけられたという事実そのものである。

三、両者のパーソナリティ

梁川と独歩の人格については、すでに別な機会に述べたことがある。[21] 詳細についてはそれに譲ることにして、ここでは、以下の論述を進めるのに必要な点のみを簡単にふれたい。叙述は便宜上、オルポートの Psycho-graph[22] に準拠して進めるが、必しもそのとおりではない。

梁川も独歩も五体完備であるが、身体小柄ともに痩身のタイプである。両者とも幼少時より多病なることを自認し、長じてはそれぞれ肺結核を発し、長からぬ生涯を閉じた。活力は梁川において劣るが、独歩にあっては満身「覇気にみちた」と言われている。[23]

知能は両名とも小学校時代より秀才のほまれ高く、当時としては数少い専門学校に学んで、思想家・倫理学者、詩

人・作家として、文筆活動のうえで後世に残る業績をとどめているが、実際的な処世の面では、梁川において応用機転の才の乏しきことが歎かれており、また自らも実務的才覚に長じることをいさぎよしとしない傾向が顕著である。[24] これに対し自ら企業を経営し、その他種々の実務に関係した独歩は、結局その方面で成功はしなかったにせよ、作家と同時に事業家としての世俗的日常の知識に通じていた。そのゆえに「能く一人で多数の人を操縦した」[25]と言われたが、そこにおいてもしばしば自己中心的理想主義で実社会の制度・慣習を無視し、「悉く感情生活で知恵の生活は乏しかった」[26]と評されたほどである。独歩において、真に実際的な知能がすぐれていたとは言いがたい。

感情生活は、両者とも共通して幅の広さと強さとを見ることができる。とくに梁川には「悲哀」なる情緒が濃厚である。梁川の場合、これは永遠なるものに対する欲求不満の情緒でありながら、同時に「悲哀の快感」として、不満に対する慰藉の機能をも果している。これについては彼の師・大西祝の影響を無視することはできない。[27]

これに対し独歩には、陽性気質者にみられる好悪・愛憎の変化が烈しく、しかもその起伏の谷間にあっては、しばしば「憂愁」なる言葉で情緒が表現されている。「悲哀」といい「憂愁」といい、いづれにも感情生活の幅広さと強さがうかがえるが、梁川の無限者思慕における倫理的欲求不満の「悲哀」に対し、独歩の「憂愁」は、田園における情緒に根ざすところが多く、そこには彼が耽溺したワーズワースやグレー等の影響を看取することができよう。

独歩は「人の下になることが大嫌いであった」[29]、「よく喧嘩もした」[30]というが、梁川も他に対する競争意識は強かった。[31] しかしそうした自己の表出的特色の比較的一貫性をもった梁川に対し、固執猛進と逆に飽き易い動揺性とが目立つ独歩との相異はあるにせよ、自我の拡張的、支配的傾向の強さにおいて両者共通するところがある。

いわゆる「自我の煩悶」は当時の青年に多く見られるところであるが、これまた梁川・独歩に共通する。その内面志向の生活態度は、梁川において「……日記を怠りし故に、日に幾回となく思い出して予自ら怠惰なりしを悔ゆる辛

さ」[32]となり、独歩の「一日の事を点検し来れば、多くは之れ空の空、事は志と違い志は俗情のために汚がれ、日々之れ送る虚想の夢……」[33]という嗟嘆となっている。かたや「予は偽善者なるか、我を欺くの白痴者か」[34]（梁川）と自己に問えば、他は「果して直截なりし乎。果して主動的なりし乎」[35]（独歩）と反省している。両者共に自己の客観化、自己実現における自負的態度は真剣であるが、ここにおける顕著な両者の相異は、梁川の極度の内向性と、独歩の外向性である。のちにふれるように前者においては、世俗的な外面的価値は殆んど関心の対象とならない。これに対し後者では、しばしばそれが強く問題とされる。たとえば梁川では「偽善者なるか」と自己の内心倫理が問われているのに対し、独歩では「直截なるか、主動的なるか」と、自己と他との関係、いわば外的状況への適応行動のあり方が問題とされている。

梁川は衆愚より孤独を愛し、独歩は進んで人と交わらんことを欲した。シンセリティを標傍したころの独歩は、ストイックな梁川に近いものがあったが、概して彼の生涯は、談論風発の、ときにはユーモアを連発し、また世俗的趣味や趣向にも関心を抱くオプティミスティックな要素が強い[36]。この点、独歩が自己本位的と言われるような一面をもちながら、リガァラァスな梁川と異なり、広く人々から愛されたゆえんでもあろう。

対価値については、専攻分野は異なるにせよ共に東京専門学校に学び、のちに広く芸文の領域で活躍したこともあって、理論的価値・芸術的価値については、両者同じように積極的な態度を示している。また共に青年前期、それぞれキリスト教の洗礼を受けており、宗教的価値についても同様なことが言えよう。しかしこの点については更に後述するつもりである。政治的価値については、独歩が国会問題や日露関係に強い関心を示し、それが第三者に「新聞記者の職責以上」と感ぜられるほどであったことや[37]、彼自身が政界出馬の志を一時とはいえ抱いたのに対し[38]、梁川は全く消極的であった。梁川には、政治をも含め経済その他の世俗的・現実的価値の肯定を罪悪視しているかの感があ

る。「余は天性尤も借金を悪み、もし一度でも人に負うところあらば、心中何となく心安からず、自ら己の品格を落とし……云々」[39]とあるのは、徳富（猪一郎）に多額の借財を申込んだり、「文学者にて万以上の借金をもっているのは（自分以外に）いないだろう」[40]と豪語した独歩と余りに対蹠的である。両者共に若年時代から恵まれない境遇にあり、経済についてはとくに心を砕いてきたはずである。経済的価値に対する両者のこの異なった態度は、単に梁川が禁欲的な東洋倫理の素養が深かったとか[41]、独歩に破産した経営者としての体験があったとか言うこと[42]以上に、上述してきた両人のパーソナリティの相異を示す一端として注目しなければならない。

独歩を評して、彼をよく識る徳富は「薙刀をさばく人物ではなく、九寸五分の短刀を縦横自在に使う人だ」[43]と名言を吐いた。独歩の思想も行動も本質的には保守的である。しかし功名心に富んで、常に新しいものには反応する。それゆえの次々に小目標をたてての努力は真摯であり果敢である。しかしそのうつろい易さと共に、賑やかな社交を好み、その行動は自己中心的・主我的である。多感な詩人的直観力と主我的打算とが矛盾しつつ、しかも矛盾なく統合されてあるらしく、独歩はそれを可能にするところのよい意味での才子と言える。

これに対し梁川は、多少の曲折はあったにせよ、生き方に持続的な姿勢が一貫している。彼の信仰は、十五歳時の洗礼から始るが、初期の素朴な信仰時代から倫理主義時代、やがてそこから反動形成される人格神思慕の時代、更に見神の体験に至る過程を辿るが、いづれの期も、つよい求道的欲求で緊張している。ユニテリアン的な合理主義時代も、またそれと表裏するミスティックな神・人融合の体験も、すべて彼の求道的欲求の上に展開した。それは独歩のように、小目標を次々にたてて個別に実現してゆく、いわば短距離ランナーの走法ではなく、暗中摸索の眼をはるか彼方にすえて、不断の努力を続ける求道者の長く重い歩みとでも言える。「見神」は、この長い求道の緊張が極点

に達したときの、トラマに発現したものである。

さてわれわれは、上来二人の人間像をえがききて、再び御風の印象に思いをいたすならば、やはり彼と同様に、梁川に「寂静なる秋」を、独歩に「軽快な初夏」を連想せざるをえないであろう。

四、見神と見死

見神の実験……明治三七年の夏、従前より潜在し内攻していた梁川の宗教的要求は、彼自身が「見神」と称するところの具体的体験として発現する。「見神」とは一種の神・人融合の主観的体験であるが、文字そのままに単に超自然的実在としての「神を見た」という素朴な神秘体験ではない。

その体験は前後三回発動したが、第一回、七月某夜半のそれは次のようである。

当時、梁川は病のため夜半一時間ばかり床上に端坐するのを余儀なくされていた。その夜は四辺寂漠として、「心は澄み徹った星夜の空のように一念の翳もなく冴えに冴えていた」というのだが、突然おぼろげであるが言うに言えない「静かな喜びの情が心の奥に湧き出で、やがて徐ろに全意識に拡がっていった」という。「その間、意識はかすかにあれど、消極的な酔いごこちにて、何事も打ち任せたる心地であった。その刹那は無類の歓喜に充たされて、非常にスゥイートネスに感ぜられた」が、やがて十五分ほどで消滅したと言う。(44)

第二回は、その年の九月末の午後三時ごろ、久しぶりにて近くの湯屋へ行かんとし、家人に病軀を支えられて門を出たとき、「……折しも霽れ渡った秋空の下に、町はづれの林巒を遠く夕陽が映えて、何となく心が躍ったが、その瞬間、天地の神と偕にあるとの一種の驚絶歓喜のショックに打たれた」(46)と言う。

そして第三回は、十一月の夜半、孤灯の下で筆をとっていた彼は、「如何なる心の機(ハズミ)にか候けむ……中略……今ま

での我が我ならぬ我となり、筆の動く、墨の紙の上を走る、一々超越的不可思議の大事実となりて眼前に耀きたり」と言う。その間は「僅か何分時と云う程」であったが、この「無限の深さの底より躍り出た大いなる霊的活物と、はたと出会った如き一種の shocking、錯愕、驚喜の意識」は「到底筆舌につくしがたく」、前二回の場合に比較して「最も神秘的にして、亦最も明瞭にインテンスなもの」であったと記している。[46]

以上が世に言う見神体験の内容である。すでに述べたことであるが、[47] ここに至るまでは梁川において、

「人格神なかるべからず」

「神を思慕する熱き至心の要求だにあらば、神の愛との感応あるべし」

「至深の要求は実在にして、至深の主観は客観なり」

「主観の神即客観の神」等々と、やがて見神体験必須を予想せしめる神学的構えが、その人格内に体制化されていたのである。

さて右の見神体験の具体的事実から推察されることは、(1)体験意識の持続がきわめて短時間なること。(2)発現時の環境がいづれも四辺静寂なること。(3)いづれの場合も心身衰弱し、意識活動の限られた空間内で（もしくはそこより出た瞬間の）人格体制が受動的状態にあったこと。(4)「神を見た」と言うよりも、むしろ自我の拡大・充足感、ないし無限なるものに融合し遍照されているという光耀感にあることなどである。

のちに彼は自らの体験を反省的に思惟し、「かかる光耀遍照（梁川はこれをイルミネーションまたはエルロイッヒツウンクとも呼んだ）の意識」を「テレサ、イグナチウス、十字架のジョン、法然、白隠、ベーメ、エックハルト、禅の見性、キリスト教の神・人合一、イスラムの光耀、新プラトン派の恍惚」[48]などに対比させ、更にW・ジェイムスの『宗教的経験の種々相』より、テニソンの A kind of waking trance の例を引用するなど、[49] さまざまな解釈を

こころみるが、キリスト教を基礎とする梁川の信仰体制は、これを人格神的神の愛にふれえたとして、世に『余が見神の実験』として問うに至ったのである。

『余が見神の実験』は明治三八年七月の『新人』誌上に公表されたが、それに続く諸論文と共に『病間録』として一本にまとめられた。これが如何なる反響をまきおこしたかは、宇佐美栄太郎編『見神論評』（明治四〇年五月一五日文淵堂）にその一端を見ることができる。

それによれば、呉秀三、門脇真枝、元良勇次郎、境野黄洋、高島米峰、姉崎正治、福来友吉、小山鼎浦、近角常観、三並良、金子白夢、大町桂月、孤峰烏石、赤司繁太郎、浮田和民、海老名弾正、井上哲次郎、松本文三郎、大内青巒など、その他宗教界、学界、思想界とくに精神病理学者などをも含めて、各界から賛否両論の声が起っている。たとえば、門脇は精神病理学の立場から、見神を命令的幻覚と解し、ニコチン、阿片、ペラドンナ、アルコールなどによる幻覚症状と同列に判断した。また文学者大町は「所詮迷信也」とし、心理学者元良は主観に帰せしめ、宗教学者姉崎はこれを詩的感想とみなした。他面、宗教界の沈滞にたえかねていた人々の間には、見神を病的妄想となすことに反対し、浮田はコンベンショナリズム打破の意義を評価して、見神を病的とみることそれ自体の病的なることを指摘した。しかしそれらは、肯定・否定のいづれとも第三者的立場からする論評であった。

いまここで問題としたいのは、そのような第三者的立場からの是非論ではない。むしろ自らの内心の要求にたえきれずして、『病間録』の世界に共鳴しあうところをもった人々の存在である。

かつてフェヒネルが花薫り蝶舞い鳥歌う麗らかな春のローゼンタールの牧場の光景を眺めて、そのありのままが実在であると言ったことを、自らもまた夕ぐれの金沢の街を歩きながら、夢みるように同じ思いに耽けったことがあるという西田幾多郎は、「梁川氏の『病間録』は小生等には其境涯を伺うことはできぬが、思想においては小生一字一

句を賛成致し、全く余の言はんと欲する所を云ひたる如き心地致し候」[50]と書いている。当時の西田は旧四高の哲学とドイツ語の教師であったが、「自分が思ふ如き社会上の地位を得ざる時は、正に是自己の思想を練り、徳を養ふの好時機にあらずや」[51]と勉学に励むと共に、三々塾を率い、また洗心庵を中心に、禅僧・雪門に参じて打坐に専念していたころである。この過程に『善の研究』における「純粋経験」の構想が進行していた。『善の研究』の骨子となったいわゆる『西田氏実在論及倫理学』が印刷された明治三九年、「余は深く綱島梁川の『病間録』に感んず」[52]とあるように、見神論は、「学問は畢竟 Life のためなり。Life が第一等のことなり。Life なき学問は無用なり」[53]と哲学もまた人生の問題として考えた西田と深く相わたり合うところがあった。以後、西田は北陸の地より、梁川が死ぬまでその動向に心を配っていたようである。[54]これらの点については、更に別な機会にゆづりたい。

また「この夕暮れ、西の空をみて梁川氏のように神を直観しようと欲した」出隆は、「しかし見神も信仰も理知の目を盲にするの意ならずや」と疑いながらも、『病間録』を「遥かに身にせまる」[55]思いで読んだと言う。出は西田と約二十年の年齢の開きがある。このやや抒情的な雰囲気は二十にみたない内向型青年として止むをえないところであろう。当時（明治四二年八月）の出は、自ら誌すところ、生きることも死ぬことも考えることができず、「一瞬の無我の境、一刻の嘆美の境」[56]を希って止まなかった無名の哲学青年であった。出は結局、『病間録』より何の解決も得られなかったが、信仰を求めて彷徨した一時期には、梁川をさけて通ることができなかった。

また梁川の死は、「未見の心友綱島梁川君永眠せられ……痛惜措く能はざる所に有之……云々」と、いまだ面識のない川合山月（信水）をもいたく悲しませた。川合は当時独力でキリスト教伝道誌を発行していた真摯な伝道者であった。彼はその翌月『誠心』十三号に「故綱島梁川君」と題する追悼文をのせた。[57]

以上は二・三の例にすぎない。このほかに梁川の周囲には、直接その門を叩いて枕頭に集った前記学生のグループ

をはじめ多くの青年がいたが、上述の西田らは、これらと異なって、梁川に対し空間的距離をおき、直接相見ることなくて、互いに感応するところがあったのである。独歩もまたその一人であった。

独歩は明治三八年十月十九日、梁川に次のような一文を送っている。

拝啓、貴著『病間録』を読み得たる幸福を謝する為め、敢えて此書を呈し且つ拙著『独歩集』一冊を坐右に献じ候。『独歩集』中「牛肉と馬鈴薯」と題する一編は貴下に一読の栄を賜わらんことを願うものに候。小生の作物につき諸友の批評紛々たりと雖も、未だ彼の一編につきては何人も小生の意を得たる批評を与えられしものなし。蓋し心の経験の異なるが故かと存候。然るに貴下の高著中「驚異と宗教」の一編こそ、実に小生が心霊の経験と符合するやに愚考仕り候間乍失礼一読を煩わし度き次第に御座候（傍点筆者）[58]

すでに独歩は、梁川の道友・中桐確太郎や金子馬治らと専門学校にて同窓であった。とくに中桐とは終生交わり、その不遇な時期には金銭問題を含めてかなり世話を受けている。また中桐と梁川との信仰上の交りもかなり深く、これは魚住の場合と同じく、『梁川全集』九巻に詳しく辿ることができる。にもかかわらず独歩は、中桐を介して梁川と接した形跡はなく、「未だ拝眉の栄を得ざる未知の人」として控えめながらに、梁川をわが意を解する人物として確信し、自著の一読を乞うたのである。

梁川も独歩もキリスト教受洗という原体験では共通している。しかし先に述べたように、この二人の人がらは極めて対蹠的であった。その対蹠的な極の一方である独歩の方から、両者互いに相わたり合える可能性が確信されたということは注目されなければならない。

見死の体験……さて晩年の独歩に「見死」なる体験がある。「死を見た」とは異常であるが、その体験は三回ないし四回あったと言う。梁川の場合にならって、ここでも独歩の記述を引きながら説明してみよう。

当時、肺結核の末期に呻吟していた独歩にとって、一日中最も苦痛を覚ゆるのは、薄暮、たそがれの時であった。「……身熱、潮の満つる如く、次第に時を追うて寄せ来る。呼吸は速迫し、咳嗽頻りに出でんとして先づ咽頭に異様の痒癢を感ず。この苦痛は遂に堪え難し」[59]と記している。この場合、彼は「唯心を四周の寂寞に移して強いても這の自然裡に同化せしめんと勉めた」[60]と言う。すなわち、出来るだけ自意識を抑え、自覚を殺そうとしたのである。「気重く体懶く……死なば死ねの気となり、自らを抛棄して自然のあるが侭に自己を托する」[61]方が、かえって安楽だと思われたからだと言う。それは至難なわざである。しかし独歩はそれを試みた。

記すところによれば、常に病牀に仰臥して三昧に入らんと努めたのであり、そうした或る日、彼は突然次のような体験に襲われた。

「その時、閃光の如く吾目に来る者あり、亡父臨終の顔の如し。慥かに父の顔なり。去る。次に来る人あり。それは余なり。肉落ち骨立ち見るに堪えぬ衰弱の眸もて、ちらりと吾を見たり。直ちに去る。……次に来りしは吾が涙なり。同時に〈吾は死するに非ずや〉という感情が閃光的に吾が軀、吾が心に漲るを覚えた」[62]という。そのときの驚きは、「全身の血が凍ったようだ」[63]と記している。それは二・三分でもとに戻ったが、独歩はこれを「死の自覚」として主張し、絶対の事実として「死を見たり」とするのである。

われわれは、見神の場合と同様、いま見死の内容の科学的真理性についてふれる気持ちはない。問題としたいのは、後に述べるつもりであるが、「死を見たり」というところまで追いつめられた体験が、独歩においてもつ宗教的意味であり、もう一つは、今ここで取りあげたい「見死」と「見神」の修辞上の類似性からも考えられる両者の関係

である。

第一に独歩は、上述のごとき体験を公表した上で、「梁川君の見神と云うも這種の経験に外ならざる可し」[64]と言っている。また「神を見たる人あり。余は死を見たり」[65]とも書いている。これらをみると見死の体験は、独歩の個人格に主体的に発現したものであっても、その「死を見たり」とする表現は、明らかに「神を見たり」という「見神」なる先行語を意識していると考えられる。因みに言えば、当時一般に宗教的要求が抬頭したときではあったが、梁川の見神論以後、その亜流とも見られる各種の自称見神・見仏論が流行していた。たとえば中島堅吉、宮崎虎之助、海老名弾正、河上肇、近住常観らのそれである。[66] 独歩の場合もこうした社会的背景を考慮する必要があろう。

更に独歩について言えば、「余は其後幾度か自ら勉めて以上の実験を繰返さんと勉めたり。されど駄目なり」[67]（傍点筆者）としているが、ここにも『余が見神の実験』を意中においたと思われる「実験」なる用語が使用されている。梁川において「実験」(experiment) とは、経験 (experience) の謂いであり、梁川独自の用法であることを思えば、やはり「見死の実験」は「見神の実験」を意識した対抗的表現と言わねばならない。この用語上の類似・対応性は、更に梁川の『病間録』に対し独歩の『病牀録』が出現するに及んで一層明確になる。

『病牀録』は独歩の死に至る一ケ月余の病中記録である。厳密には独歩自身の著ではなく、看護につきそった真山青果が既に筆録の力を失っていた独歩の口述を記録したもので、生前、独歩の校閲を遂に得ることができずに死後刊行されたものである。したがって、その資料的価値について様々な批判があるが、真山によると口述は、その日その日忠実にメモされたと言う。しかも同書刊行の企画は独歩生前の四一年五月十八日になされ、独歩自身が最もその校閲を待ち望んでいたというから、彼がかかる病中記録を世に送りたかったことは明らかである。その際、かって彼が読んで感銘を受けた『病間録』の存在が潜在的にも作用してはいなかったであろうか。四十年九月、自らの病状を

「綱島君が十年病床に在りしを思えば……云々」と比較し慰めている点を考えると、彼の脳裡に梁川の存在は決して忘れられてはいなかった。『病牀録』というレトリック上の表現形式は何であれ、『病牀録』の成立に『病間録』を無視することはできないと思われる。上述した独歩の特色あるパーソナリティであればこそ、充分にそれが推察されうるのである。

さて『病牀録』において問題となるのは、「要するにすべてのものはみな逝けるなり」という死生観の結論である。これについては次にふれよう。

五、二つの生死観

明治四十年は梁川の没した年であるが、その年の一月、『病友に与うる書』という一文の中で梁川は、「病は人をして至誠ならしむ。而して神は至誠の一念に来客す。あはれ病の力も亦大なるかな。逆縁即ち順縁となるためし、病は吾人をして信仰獲得に導く神の摂理の鞭にては候はずや」[68]と言い、更に続けて「病は人を信仰に導き、而して信仰は又飜って病者に不動の安心を与えて生死を離脱せしむ。謂ふところの不治の病も大いなる信仰の前には、必しも不治の病にならず候」[69]とあって、見神体験以後は、死に至る病もかえって神にふれ合う大いなる生命獲得の契機となり、神の愛のあらわれとも受けとられている。「病はむしろ人生の一大祝福」[70]であると、見神を以って彼の価値観は全く逆転した。すでに仏・基の区別をこえ汎神論的、神秘主義への傾向を強めているが、その境地を彼は、「神と偕に楽しみ、神と偕に働らく」神の子の自覚と称した。ここに到ればもはや生死を超えて常楽の永世に生きるというのである。これは極めて内向的な自己沈潜の世界ではあったが、梁川はかかる立場から、社会・人生の問題に目を向け、折しも抬頭しつつあった労働問題に筆を染めたが、既に病重く『労働と人生』[71]を絶筆として、同年九月三五歳で永眠し

た。神の子の自覚に立っての労働や分配についての彼の考え方は、もし梁川の寿命が許されたならば、きわめて特殊なる社会思想家として成長したと思われる。

これに対し独歩は「余の病疾は悪性の肺結核なり……斯くの如き人の永く活きたるためし無し。余も亦近くこの世をお暇乞すべき人の一人なるを知る」[72]という自己凝視の上に、「要するにすべてのものはみな逝けるなり」[73]と一種の諦観をみせながら、他方では「人の存する間、その人に死なし」[74]と主知主義的な不可知論に陥っている。つまり生ある間は、「どうしても死ぬような気がしない」のであった。彼は病牀に横たわる我が身が、死によって自然界に散失するとは信じきれなかった。この懐疑と諦観の矛盾から、「……何うで死ぬなら一日も早く死にたい。余はかかる際に生の意義も死の意義もないと思う」[75]と言い、ときにはピストルや刃物を家人に強要して困らせたという。

彼は晩年、年少気鋭のころを回想して何の分別もなく宗教界に入り、絶対及び死の如き極めて重大な問題を無造作に論じたことの軽薄さを反省しているが[76]、迫りくる自分の死におびえ、世の宗教家の一般的な話でなく、「余は余のために法を聞かん事を望む」と、かつて教えを受けた植村正久牧師を招いた。このことは、同じく宗教に冷淡であった樗牛が、病重くなって「このごろは宗教（僕の）を思うこともしばしばだ」（傍点筆者）と自己自身の宗教を求めようとしたことと思いあわせて興味ぶかい。しかし独歩は、素朴に神に祈ることができず大いに苦しんだ。また西田天香とも会ったが、やはり安心は得られなかったと言う[77]。ただ死の五・六日前、弟収二に向って「生は素より好し。されど死亦悪しからず。疾病は彼岸に到達する段階のみ、順序のみ、吾生の一有事たりと稽ふれば別に煩悶するを要せず」という意味の言葉を洩らしたと伝えられ、植村は僅かにここに救いがあったのではないかとしている[78]。

しかし独歩が死の直前、宗教的にいかなる安心を得たかは速断しがたい。梁川の場合は、倫理と宗教の二元的対立の破綻から、「人格神なかるべからず」という方向に展開し、やがて神の子の自覚に止揚されて安定しているのに対

し、独歩のそれは、死の深淵に臨んで、有限者としての生の意味が改めて自覚されたところから、あらたに信仰が問われようとしている。独歩にも一応の諦観はみられるが、梁川において病がかえって神の恩寵ともなっているのに対し、独歩では彼岸への段階であり、努力の過程にほかならない。そこに明らかに両者の質的相異をみることができよう。しかしわれわれは、信仰の優劣をでなく、その果す意味の差をこそ考えるべきである。あえて推察すれば、「見神論」の向うを張ったとも思われる「見死」の体験は、死期の間近きを予感しつつあった独歩において、「死は死んでみなければわからない」と強気に割りきってみたところ、なお抑えきれない恐怖と不安を解消するため、潜在意識的に発した適応行動ではなかったろうか。「死を見た」とは「死ぬのではないか」と思った体験でもあった。死を即今現実の問題として自覚したとするならば、「死は彼岸への段階なり」という言葉も決して安易なものではなかったであろう。ただ「段階」として把握したところに、独歩の宗教的成熟の限界が示されているとはいえ、それはそれとしての態度を明らかにしていると思われる。とすれば「神を見たり」という梁川と同じく、独歩もまた独歩なりのやり方で、ともかく死に対する一つのあり方をもったということができよう。

本稿は、より綜合的な比較研究への一分肢をなすものであるが、その性質上、すでに発表した比較素材としてのモノグラフと、一部重複するを避けがたかった。諒とされたい。

（一九七二、九）

註

（1）日本宗教学会学術大会での綱島梁川に関する諸発表。拙稿「人間と宗教—事例研究・国木田独歩」上・下（駒沢大、宗教学論集四・五号所収）など。

（2）拙稿「宗教的人間の比較考察—梁川・樗牛・満之—」宗教研究一八〇号

（3）駒沢大「宗教学論集」第三輯一九六九、一七頁以下。

（4）梁川は東京専門学校英語専修科より文科入学。坪内・大西の指導を受く。独歩は山口中学（中退）神田某法律学校（一時

在籍）を経て専門学校英語普通科のち英語政治科（中退）。梁川は岡山県上房郡有漢村父長四郎・母久米の長男。米穀雑貨を商った生家は没落す。独歩は旧滝野藩士国木田専八の子。銚子に生る（出生に諸説あり）。父非職後家計豊かならず。

(5)(6)(7)(8)(9)(10) 国木田独歩全集十巻一四八頁以下。

(11) とくに一九三頁以下。梁川全集（全十巻）一九二三春秋社。因みに独歩の資料は学研社版、国木田独歩全集（全十巻）による。

(12)(13)(14)(15) 安倍能成「我が生ひ立ち」一九六六、三八六頁以下。

(16)(17)(18)(19)(20) 独歩全集十巻 一四八頁以下。

(21) 第十四回日本宗教学会研究発表「綱島梁川の宗教的人格について」紀要原稿は宗教研究一四二号。拙稿「人間と宗教—事例研究・国木田独歩上—」駒沢大宗教学論集、第四輯一九七〇、三一頁以下。

(22) G. Allport: Personality, a psychological interpretation. 1937, p. 403

(23) 独歩全集十巻一二一頁

(24) 日記 明治二八年十一月一日、梁川全集八巻三七六頁、同二九年九月十一日、同四五二頁

(25) 蒲原有明「余が知れる独歩君」独歩全集十巻 一一〇頁

(26) 草村北星「僕の知れる独歩君」独歩全集十巻 一二四頁

(27) 先に大西祝「悲哀の快感」（国民の友一一三号）あり、梁川は無限者思慕の念として「悲哀の高調」をとく。

(28) 中桐雄太郎宛書簡 明治二六年九月十三日 独歩全集五巻 二九七頁

(29) 永田新之亟「少年時代の独歩」独歩全集十巻 一六九頁

(30) 国木田治子「家庭における独歩」同 前 二〇六頁

(31) 日記 明治二九年九月七日 梁川全集八巻 四四五頁

(32) 日記 明二九年六月二三日 同 前 三九九頁

(33) 日記 明治二六年三月十五日 独歩全集六巻 六二頁

(34) 日記 明治二八年十月十五日 梁川全集八巻 三六〇頁

(35) 同 同 二六年三月十三日 独歩全集六巻 六一頁

(36) 近藤美代宛書簡 三八年八月五日 同前五巻 四九一頁

(37) 村上政亮「報知社時代の独歩氏」独歩全集十巻　一七三頁。
(38) 「欺かざるの記」明治二七年九月十六日　独歩全集七巻　二一六頁
(39) 日記　明治二五年六月十三日　梁川全集八巻　二〇九頁
(40) 草村北星「僕の知れる独歩君」独歩全集十巻　一二八頁
(41) 著作として「支那三代の倫理宗教思想概論」「孔子の倫理思想を論ず」「孟子の倫理思想に於ける直覚的方面」（いづれも『春秋倫理思想』に所収、梁川全集一巻。
(42) 近事画報社のあとをひきうけて独歩社を経営、破産する。
(43) 徳富蘇峯「予の知れる国木田独歩」独歩全集十巻　一三六頁
(44)(45)(46) 「予が見神の実験」梁川全集五巻　二一〇頁以下。
(47) 第十五回日本宗教学会研究発表「綱島梁川における見神体験の過程について」紀要原稿は「宗教研究」一四六号。
(48)(49) 「宗教上の光耀」梁川全集五巻　一〇五頁以下。
(50) 堀維孝宛書簡、明治三九年三月二一日　西田幾多郎全集（一九五一）別巻五、七四頁　すでにこれに先立って、日記三八年二月十七日、三月二日にも西田が梁川に感発したる記事あり。西田幾多郎全集別巻一、一三四頁、一三六頁。
(51)(52) 山本良吉宛書簡　明治三九年三月二一日　西田幾多郎全集別巻五、七五頁
(53) 日記　明治三五年二月二四日　西田幾多郎全集、別巻一、七四頁、
(54) 田辺隆次宛書簡　明治四十年九月二十日、十月二二日　西田幾多郎全集別巻五、八四頁。
(55)(56) 出　隆『哲学青年の手記』一九四七。
(57) 川合道雄『山月子回顧ノート』一九六五、六六頁。
(58) 綱島梁川宛書簡、独歩全集五巻　四九二頁
(59)(60)(61)(62)(63)(64)(65) 「病牀録」独歩全集九巻　二十頁以下
(66) たとえば宮崎の「自称メシヤ」（桜井匡『明治宗教史研究』一九七一、三六三頁）河上の大死一番による無我愛（『自序伝』五巻、一一〇頁以下）。海老名の「予の見神」（『見神論評』一五四頁）、近住の「見仏」（同上、二四二頁）、中島の「見神」（同上、二七七頁以下）など。
(67) 「病牀録」独歩全集九巻　二二頁。

(68)(69)(70) 梁川全集五巻、四一四頁以下

(71) 同　前　五八五頁以下

(72)(73)(74)(75)(76) 同前「死生観」独歩全集九巻一七頁以下。

(77) 植村正久「信仰上の独歩」独歩全集十巻、一三八頁、中桐確太郎「早稲田時代の独歩」同上二四一頁。

(78) 植村「教会時代の独歩」同前二四二頁。

会報

○選挙管理委員会　昭和四七年七月二九日（土）

一、第一次投票開票　小口偉一、古野清人、堀一郎の三氏が会長候補者となった。

一、第二次投票有権者の資格認定について　七一九名の有権者を確認した。

○理事会　昭和四七年九月九日（土）

一、第三十一回学術大会発表者について

申込者一八六名の発表を承認し、また来年度より大会参加申込書に「発表の選考は理事会が行う」旨を明記することとした。

一、新入会員について

別記のとおり承認した。

○常務理事会　昭和四七年九月三〇日（土）

一、会則細則の改正について

第二条　会長選任規定の改正について検討した。

一、菅円吉氏の葬儀について

当事者の申出により生花、弔辞は遠慮し、供花料を支出し、弔電を打つこととした。

一、故石津照璽家よりの寄附申出について

一、科学研究費審査委員の推薦について

第一段審査委員に楠正弘・井門富二夫、第二段審査委員に大畠清の各氏を推薦することとした。

一、予算案について

本年度より予算案をたてることとした。

一、会計報告について

昭和四六年度は赤字決算となったことを報告した。

一、宗教研究の復刻について

○選挙管理委員会　昭和四七年九月三〇日（土）

一、第二次投票開票について

○新入会員紹介

植島　啓司　藤沢市辻堂西海岸二―九―一―三〇六　東京大学大学院

大貫　隆　世田谷区赤堤五―一七―一一　古本方　東京大学大学院

佐藤　達玄　墨田区向島三―一一―六　駒沢大学助教授

竹内　肇　千葉市稲毛東二―一五―六　正則高校教諭

Dahasiar, Siti　仙台市片平丁　東北大学文学部宗教学研究室　東北大学留学生

針貝　邦生　福岡市東区浜男鎧坂四九九―七　九州大学助手

日野西真定　和歌山県伊都郡高野町高野山文化通　高野山大学助手

Hedwig　仙台市片平丁　東北大学文学部宗教学研究室　東北大学留学生

松谷　彰夫　仙台市小田原土手前一　東北大松風寮　東北大学大学院

山川　重夫　川西市一庫字北垣内一三　川西市教育委員会
横山　ユウ　水沢市星ケ丘二―二六　東北大学大学院
井上　順孝　文京区白山四―三二―七　長田荘　東京大学大学院
石井　米雄　京都市左京区山端森本町六―四　京都大学教授
鈴木　格禅　逗子市逗子四―八―一二　駒沢大学助教授

執筆者紹介

白井　暢明　北海道大学助手
家塚　高志　東京工業高等専門学校助教授
小林　正佳　東京大学大学院
青野　太潮　東京大学大学院
松本　晧一　駒沢大学助教授

"Charisma" and "Irrationality" in Max Weber's Sociology of Religion

Nobuaki SHIRAI

This thesis is one of the studies of Max Weber's "Sociology of Religion." and here has the aim to clarify the meaning and the sociological function of the idea of charisma and its irrationality which is regarded as a specific character inherent in religious ideas by Weber.

Weber points out that the source of religious ideas is the idea of an extraordinary power, that is, charisma. From this idea of charisma comes the idea of transcendental entity, and in connection with the idea, there can arise a world of religious values which is sharply distinguished from a world of mundane values. These religious values, according to Weber, essentially transcend, are opposed to, and negate mundane values. This character of religious values is, in a special sense, an irrational one inherent in religious ideas.

Further, Weber notices that this character can have a specific sociological function of overcoming traditionalism. Religious ideas can turn men's eyes from mundane values based on their natural habit to a new system of values, and give men a moment of having a new mode of life (rationalistic ethos) which is in accordance with those religious values.

A Factor-Analytical Study of Religious Consciousness

Takashi IETSUKA

In investigating the actual condition of religious consciousness, the first problem is which items we should set up as its contents. In this paper, I present one attempt thereto based on factor analysis, and the results it produced.

In an investigation of religious consciousness of youth, made in 1969, the religious consciousness of the Japanese was divided into six factors: magical, shintoistic,

christian, buddhistic, religious life-attitude, and belief in an absolute being. Thirty questions for each item were prepared for its measurement.

From its results, and by practising the factor analysis on the correlative matrix among those factors, I have got, as a conclusion, the following 14 factors which constitute the religious consciousness: 1. secular benefits 2. divination 3. magic 4. awe towards nature 5. god, the Creator 6. ancestor worship 7. *satori* 8. prayer 9. immortality of the soul 10. rites 11. real existence of god or buddha 12. favourable view of belief 13. regard for life 14. consciousness of sin.

In this paper, I state what are the characteristics of the religious consciousness of Japanese youth at present, laying stress on the process of investigation done by means of factor analysis, and concluding with an outline of what has resulted from an investigation made in 1970.

Development in Robert Bellah's Theory on Religion

Masayoshi KOBAYASHI

In Robert Bellah's essays on religion, the author's individualistic and existentialistic position, based upon the theory of differentiation, can always be discerned. But in recent years, especially since 1969, the tone of his argument seems to have changed. The theory of differentiation itself has been reexamined from a wider perspective. We can trace back this theoretical development to "Civil Religion in America" (1967).

In this essay, Bellah discusses for the first time the problem of a completely modernized country rather than that of countries on the way of modernization. Two points are important here. The first one is that he pays attention to the communal character of religion rather than to the individualization of values. The second and most important point is that he discusses the concrete symbolism of civil religion rather than its abstract values. However, Bellah's attention to this symbolic structure on the unconscious level seems to contradict with the ethical individualism he himself has hitherto emphasized, because by affirming the unconscious power which controls the conscious activity of the individual, the basis of man's autonomy becomes questionable. Yet, such a conclusion would be premature.

Both, in fact, complement each other. Conscious, autonomous activity and the world of unconscious meaning are not alternatives. What is important is the integration of the two. And, according to Bellah, this should be an important subject for the study of religion. This theoretical development in Bellah could be considered as being part of the very process by which the autonomous individual raises multiple realities, hitherto unconscious, to the level of consciousness.

λογος κυριου in 1. Thessalonicherbrief 4,15

Tashio Aono

In Anbetracht des kürzlich wieder viel diskutierten Verhältnisses zwischen Jesus und Paulus werden hier einige Probleme des *logos kuriou* in 1. Thessalonicherbrief 4, 15 erörtert. Nach vokabelstatistischen Beobachtungen und durch ein formales Kriterium wird zuerst so argumentiert, daß Paulus hier ein vorpaulinisches Traditionsstück behandelt, und daß nur v. 16 f. (abgesehen von v. 17 fin.) für *logos kuriou* zu halten sind. Deswegen werden einige der hier gefundenen unpaulinischen Vokabeln, die die Situation hinter dieser Stelle erklären werden, den Thessalonichern zugeschrieben. Dann wird die paulinische Interpolation untersucht, die nicht nur von seinem eigenen eschatologischen Denken her eingeschoben ist, sondern auch durch die Situation in Thessalonich bedingt ist, und das mit *proton* und *epeita* ausgedrückte zeitliche Bewußtsein, usw. werden als Einschübe Paulus zugeschrieben. Dann wird behauptet, daß das in solcher Weise herausgestellte *logos kuriou* weder als ein Wort des irdischen Jesus noch als eine Paulus direkt zuteil gewordene Offenbarung hier von Paulus zitiert ist, sondern daß es seinem Traditions- und Offenbarungsverständnis nach einem Prophetenspruch im Urchristentum zuzuschreiben ist, wobei die Möglichkeit, daß Paulus dieses *logos* für Herrenwort halten konnte, nicht ausgeschlossen wird.

In bezug auf die Untersuchung der Situation in Thessalonich, in die dieses *logos kuriou* hineingeworfen war, wird dann die Äusserung abgelehnt, Paulus habe in seiner vorigen Verkündigung in Thessalonich überhaupt nichts über die Auferstehung der Toten gepredigt. Es wird vielmehr behauptet, daß es dort um die Trauer geht, daß die Verstorbene vor der Parusie irgendwelchen Nachteil haben würden, und nicht um die Trauer, dass sie an der Auferstehung nicht teilnehmen

könnten. In Anbetracht dieser Situation in Thessalonich wird schließlich der Sitz im Leben dieses *logos kuriou* untersucht und argumentiert, daß es, trotz seiner palästinisch-apokalyptischen Vokabeln, aus dem hellenistisch-heidenchristlichen Gebiet entstanden ist.

A Point of View of the Comparative Study of Religious Persons

——Ryōsen's *Kenshin* and Doppo's *Kenshi*——

Kōichi MATSUMOTO

The purpose of this paper is to clarify the meaning and function of religion through the comparative study of some religious persons. The writer provided some monographs of religious persons as materials for the comparison.

Tsunajima Ryōsen (1873～1907) and Kunikida Doppo (1871～1908) are the subjects of comparative study here. Especially, we can set Doppo's experience of *Kenshi* (Seeing-Death) against Ryōsen's *Kenshin* (Beatific Vision). Both experiences which happened as the result of their life-history, are highly individual and unique. Nevertheless, we can point out a religious corresponding relation between the two persons. Doppo was clearly conscious of Ryōsen's experience "Kenshin", before his experience "Kenshi". From this point and his distinctive personality, it may be said that Doppo's experience was a sort of religious adaptation, stimulated by Ryōsen. While Death is merely a step to the beyondness for Doppo, even serious illness which goes to death is the grace of God for Ryōsen. In spite of this difference in their religious maturity, they all seemed to have settled their ultimate problems facing death. This process will be stated in the text.