公開講演

古代エジプトにおける日神崇拝について

三笠宮崇仁

一　はじめに

天照大神を祀る伊勢神宮のおひざもとにおいて、古代エジプトにおける日神崇拝について考察する機会を与えられたのも、奇しき因縁である。また、一九七二年に駒沢大学で開催された本学会学術大会においては、「古代オリエントにおける『天』――ジッグラトの思想史的背景――」と題して講演させて頂いた。そのテーマはもっぱら西南アジアにおける天崇拝であり、偶然本日の演題と合わせて、古代オリエントにおける二大文明の宗教のそれぞれ代表的な実例を紹介できることになった。まことにふしぎなめぐり合わせというべきであろう。

古代エジプトといえば、まずピラミッドを連想する方が多いと思う。しかし、ピラミッドと聞いて、日神崇拝を想起する方は案外少ないのではあるまいか。ところが、古代エジプトは日神崇拝の国であったといっても、あながち過言ではないのである。

私はそれについて考察するが、日神といわずに、「お日さま」という言葉を使いたい。その理由はつぎの通りであ

る。我が国でも、「日の出」、ことに「初日の出」を拝む習慣はむかしから普及していたと思う。伊勢湾に望む二見ヶ浦の夫婦岩に昇る初日とか、富士山頂で御来光を拝む風習は、最も顕著な実例といえる。

これに反して、われわれが「太陽」という言葉を聞くと、それは「恒星の一つで、その中心における原子核反応で発光する物体」であると考える。また日蝕は古代では一大事変の前兆であったが、今日では、「月が太陽と地球の間に入るので、日光が地球に到達せずに暗くなる現象」と理解する。これでは太陽が宗教的対象となりにくい。やはり「お日さま」といわないと、拝む気持が湧いてこないのである。

そこで、本日は「お日さま」を拝んだ古代エジプト人についてお話ししてみようと思う。

二　古代エジプトの神々

我が国のみならずあらゆる古代社会同様、古代エジプトにおいても、多数の神々が歴史の発展に伴い人びとの頭脳の中に形成されていった（第一図）。祖先神、氏（部）族神、国家神、都市（町村）神、宇宙や自然現象をシンボライズした神、生産を司る神、祭儀に参与する神、等々。

しかしエジプトの神々の表現形式には、メソポタミアなど西南アジアのそれとは異る特徴があった。西南アジアにおいては、「神人同形論」（Anthropomorphism）が優勢であった。神は頭上に「雄牛の角を有する冠」を頂いた姿で描かれ（第二図）、わずかに人間と区別された。旧約の創世記、第一章、第二十七節に、「エローヒーム（「神」）は、自分のかたちにアーダーム（「人間」）を創造した」と記されているのがこの観念を象徴している。もっとも、西南アジアでも神々は動物と無縁であったわけではない。神々がそれぞれ特定の動物の背に立った姿で表わされたり

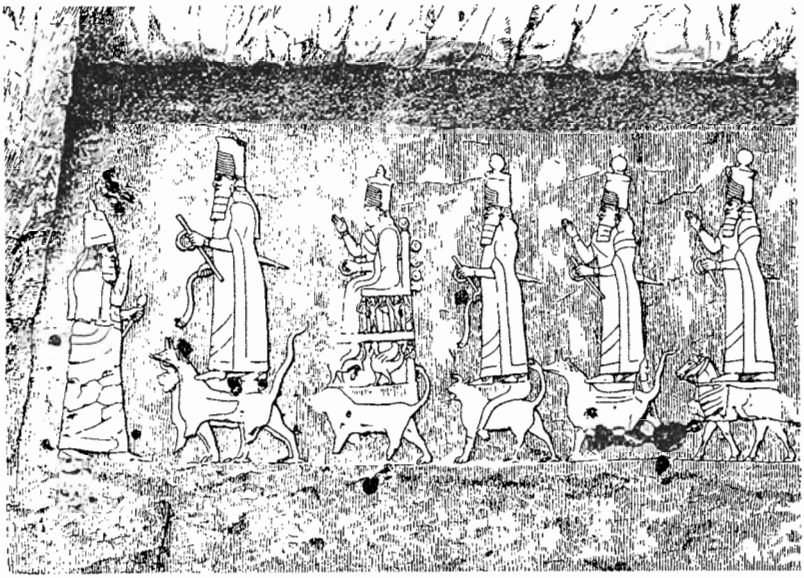
（第二図）、その特定の動物が特定の神の近傍に描写されたり、またその特定の動物を描画することによって特定の神の臨在を表示したりすることは行なわれていた。しかし神々そのものが動物の姿で表わされることはまず無かった。

上記の事実と対照的に、古代エジプトの神々は鳥や獣の姿をしているものが多い。たとえば（以下、第一図の番

第一図　古代エジプトの神々(一)

古代エジプトの神々(一) (Étienne Drioton) による

第二図



マルタヤ（イラク北部）の岩壁彫刻の一部前（7世紀頃？）
——神々とアッシリア王（左端）——

号）、ハヤブサ（6・9・14）、ハゲワシ（15）、黒イヌ（3）、ネコ（4）、雄ヒツジ（7・12）、雌ウシ（8）、雌ライオン（26）、ワニ（25）、サソリ（27）、タマオシコガネ（後述）など、さまざまである。

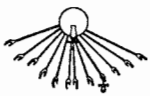
この現象は、アフリカにおけるトーテミズム（Totemism）の名残りであろう。かつてテレビで、アフリカ奥地のある部族が、毎年、水辺にワニの好物を準備してワニを招きよせて祭りを行なうのを見たことがある。これも昔から続いている儀礼であろう。

つぎに、古代エジプトの神々の中で、日神崇拝と関連があったものにつき若干の説明を加えておきたい。

ラア（𓇳）　もっとも一般的な太陽の名称で、もちろん≪お日さま≫でもあった（第三図、a）。時間的に区別する必要があれば、ラアは真昼の太陽であった。ラア崇拝の本源的中心地は *iwnw*

第三図

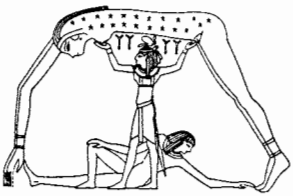
タマオシコガネ
の象形文字
(d)



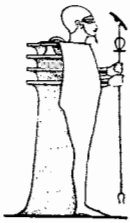
アテン
(c)

アトゥム
(b)

ラ ア
(a)



(g)天神ヌト (上)
(h)気神シュウ (中)
(i)地神ゲブ (下)



プタハ
(f)

ケプリ
(e)

ホルス
(n)

セ ト
(m)

ネフテェス
(l)

イシス
(k)

オシリス
(j)

古代エジプトの神々(二)

(Heb. *'ôn*; Ass. *ânu*; Bab. *ânu*) で、後にギリシア人は 'Ηλίου πόλις (「太陽の都市」) と名づけたため、今日でも一般にヘリオポリスとよばれている。カイロの北東約一〇キロのところにある。

アトゥム (*itm*) やはりヘリオポリスの神で、万物の創造者と考えられた (第三図、b)。創造のありさまを物語る神話にはバリエーションが多いが、一般的には、アトゥムは自己を創造し、原始の水の中から現れ、原始の丘を造り、また暗黒に光明をもたらした、といわれている。サッカラにある階段ピラミッド (第三王朝のジェセル王の墓、第七図、a参照) は、この原始の丘のイメージにもとづいているともいわれる。時間的にいえば、アトゥムは夕日を象徴した。

アテン (*itn*) これも太陽円盤 (第三図、c) をさす言葉である。アテンが崇拝の対象になったのは、第十八王朝時代であった。トゥトメス四世のスカラブ (「タマオシコガネ」の形をした護符) にもアテンが神名として刻まれているし、アメンヘテプ四世 (前一三六四―一三四七年) は熱狂的にアテンを崇拝したので有名になった。この王はテーベのアメン神 (第一図、1) の神官団の圧迫を逃れるため、都をテーベから新しい土地に移し、アケトアテン (「アテンの地平線」) と名づけた。そして、自らはアクエンアテン (「アテンをよく喜ばす」、あるいは「アテンに愛された」) と改名した。しかし新都は十五年位しか続かず、同王の死後、トゥトアンクアテンは都をテーベに戻し、自分もトゥトアンクアメン (いわゆるツタンカーメン) と改名してしまった。

ハルアクティ (*ḥr3ḫty*) ヘリオポリスの神で、「地平線のホルス」を意味する (第一図、6)。ラアと習合して、ラア＝ハルアクティとよばれることが多い。

ケプリ (*ḫpr*?) タマオシコガネ (Scarabaeus) 属として分類されている昆虫 (第三図、dはその象形文字) によって象徴される日神で、時間的には朝日をさす (第三図、e)。

ラアとの習合神　お日さま崇拝が非常に普及した関係上、いろいろの神がラアと習合した。前述のラア＝ハルアクティはもとより、ラア＝アトゥム、セベク（第一図、25）＝ラア、クヌム（第一図、12）＝ラア、アメン＝ラアなどであった。

三　古代エジプト文明の発祥（第四、第五図参照）

第四図

エジプト考古学的年表	
10,000 B.C.	
	中石器時代（コム・オンボ，ファユム）
7,000	
	新石器時代（メリムデ，ファユム，デイル，タサ）
4,500	
	銅石器時代（バダリ，アムラ，ナカダ，ゲルゼ）
3,100	
2,100	青銅器時代
1,500	
1,200	
900	鉄器時代
600	
300	

ナイル川の下流域、つまりエジプト地方においては、紀元前七〇〇〇年頃に、新石器文化（農耕や牧畜を含む新しい文化）が起こり、紀元前四五〇〇年頃からは銅・石器文化の時代となった。当時のことは記録が不十分でわかりにくいが、デルタ地帯と、それ以南のナイル流域に、それぞれ「北（下）エジプト王国」と「南（上）エジプト王国」の二国が成立した。前者の王は「赤いかんむり」、後者の王は「白くて長いかぶと」をかぶっていた。両王国とも勢力をたくわえ、たがいに争っていた。いずれにせよ、この北部と南部という二元的本質はきわめて強固で、その後に連邦がナルメル（メネス）によってつくられた後までも、長く

C.		南・北両王国対立時代
3,100 B.C.		（ナルメル（メネス）王）
	1. 2.	初期統一王国時代
2,686		
	3.	（ピラミッド）
	4. 5.	古王国時代
	6.	《ピラミッド・テキスト》
2,181	7.〜10.	第一中間期
2,133		
	11. 12.	中王国時代
		《コフィン・テキスト》
1,786		
	13.〜17.	第二中間期
1,552		
	18.	（アクエンアテン；トゥトアンクアメン）
	19.	新王国時代
	20.	《死者の書》
1,070		
	21.〜24.	第三中間期
716		
	25.〜31.	後期王朝時代
332		（アレクサンドロス大王）
323		
		プトレマイオス王国時代
30		
		ローマ帝国領

古代エジプト史上にそのあとをとどめたのである。

両王国の内部には、"*spt*"（𓊪, 𓊪）とよばれる行政単位がいつしかできあがっており、北部に二〇、南部に二二あったと記録されている。後にギリシア人はこれをノモスとよんだので、今日でもその名称が用いられている。

紀元前三一〇〇年頃、エジプトは青銅器時代に移行した。それとほぼ時を同じくして、南・北両王国が一人の王のもとに統合され、連邦を形成した。マネトはそれを第一王朝と名づけている。

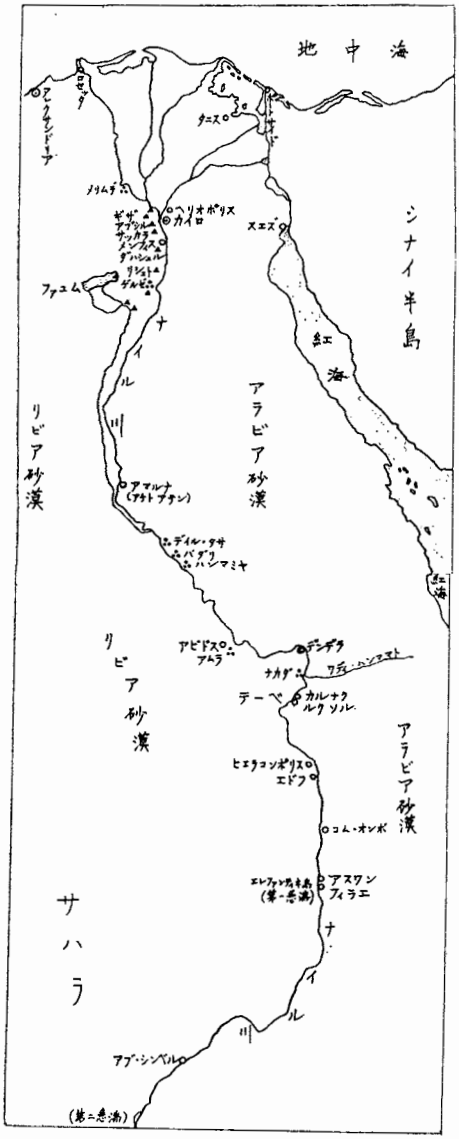
マネトというのは、前三世紀にヘリオポリスの神官長をつとめていたエジプト人で、『エジプト誌』（三巻）をギリシア語で書いた。ところがその原本は今日残っておらず、それからの引用が、フラウィウス・ヨセフス[1]、セクスト

ゥス・ユリウス・アフリカヌス、[2] エウセビオス、[3] ゲオルギオス・シュンケロス[4]などの著作中に見られるだけであるが、それでも古代エジプト史研究の基本的史料となっている。

マネトの記事によれば、神代の「神」として、プタハ（第三図、f）、ラア、シュウ（第三図、h）、ゲブ（同上、i）、オシリス（同上、j）、セト（同上、m）、ホルス（同上、n）をあげている。[5]

またイタリアのトリノ博物館所蔵のパピルス文書には、先史時代の「ホルスの信奉者たち」という言及がある。これはつぎに述べる王朝以前の支配者を意味しているかもしれない。マネトが「神人」と称しているのが、かれらに相当すると思われる。

第五図



エジプト遺跡図

第六図

B面　　A面

ナルメルの化粧板

ついでマネトのいう「人王」の時代がくる。最初の王はメネスとされている。マネトはエジプト誌をギリシア語で記したので、人名もすべてギリシア風になっている。それゆえ、エジプト名はたぶん "*mn*" であったろう。

他方、「ナルメルの化粧板」と称せられている粘板岩製の記念物がある（第六図）。A面では、怪獣二頭が長い首をからませてつくっている円形の部分がくぼみになっており、そこでアイシャドー用の顔料――たとえば孔雀石（マラカイト）――をすりつぶしたから化粧板（パレット）とよばれている。その構図は絵文字による記録になっている。まずB面の中央に直立して戦棍をふりかざしているのは、長いかぶとによって南（上）エジプト王とわかる。王が左手で頭髪をつかんでいる人物は、そのすぐ上にみえる六本のパピルス草から北（下）エジプト人と想像される。その上の鳥はハヤブサで、エジプト語で "*ḥr*"（ギリシア式にはホルス）とよばれ、神格化されていた。この鳥は構図から見て王の守護神と考えられる。王の名前は、上段中央の二個の記号――上は "*n*"、"*r*" という魚、下は "*mr*"（工具のみ）――により、《ナルメル》と判断される。そして各種の資料からみて、このナルメルと、マネトが記しているメネスとは同一人物であろうと考えられている。

以上を総合すると、化粧板のB面には、「ホルスの化身である南エジプト王ナルメルが北エジプトを征服した」ことが表わされている。そのA面の詳細は省略するが、上段はナルメルが北エジプト王となってその王冠をかぶり、斬首された敵兵を巡視している場面であり、中段で二頭の怪獣が首をからませているのは、南・北両王国が併合されたことを象徴しているようにみえる。両面とも、上端にみえる牛頭はハトホル女神を表わしている。

これらの神々の信仰の中心地としては、ハトホルがデンデラ、ホルスがエドフである。エドフにはりっぱなホルスの神殿が残っているし、ホルスの化身ナルメル王の化粧板が、エドフのすぐ北にあるヒエラコンポリスで出土したことは、同地がホルス王の都であったことを想起させる（第五図参照）。いずれにせよ、古代エジプトにおいては、第一王朝時代にすでに王はホルスの化身である現人神（あらひとがみ）であるという信仰が定着していたことは疑い得ない。

ここでオシリス神話にふれないわけにはいかない。オシリスは本来は穀物神であり、農耕神話には共通の死と復活（再生）の物語として伝えられている。これにはバリエーションもあるが、ここでは代表的なものをあげておく。オシリスは兄弟のセトの裏切りで殺され、海に投げこまれる。献身的な妻イシス（第三図、k）とその姉妹であるネフテュス（第三図、l）によって遺体は回収され、蘇生せしめられる。そしてオシリスは、死者の王かつ審判者たる神として冥界に君臨することになった。一方、イシスはオシリスが蘇生したとき彼の種を受け、ホルスが生まれたのである。

この神話を再現するかのごとく、エジプト王たるべき者は、即位してはホルスとなり、没しては冥界に赴いてオシリスと合体すると信じられた。王の彫刻像にハヤブサが付けられていたり、王墓の壁画にオシリスの姿が画かれているのはそのためであった。

以上述べた現象を歴史の経過に沿って観察してみると、つぎのように考えられるのではあるまいか。すなわち、ナルメル（メネス）に率いられた南軍が北上して北王国を征服した直後は、ナルメルの守護神ホルスがエジプト連邦の国家神となり、王はそのホルスの化身とあがめられ、デルタ地方の人民はホルス信仰を強制されたにちがいない。

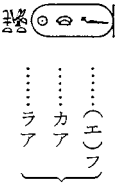
ところが、第一王朝が約二百年も続くうちには、北部で根強かったラア信仰が徐々に勢力をもりかえしてきた。第二王朝に、ラア・ネブ（「ラアこそ主なり」の意）という王が現われたのは、その事象の反映とも思われる。とはい

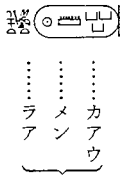
え、第二王朝ではラアのつく王は一人にすぎなかった。

四　ピラミッドとラア信仰

第一、第二王朝をも古王国に入れる人もあるが、通常は第三ないし第六王朝を古王国（Old Kingdom）とよんでいる。その間に王墓としてピラミッド（*mr*）がつくられ、現存しているものが約七十基ある。中でもギザにある三大ピラミッドはとくに有名である。それは第四王朝のクフ、カフラア、メンカアウラアの王墓で、紀元前二五世紀に建造された（第七図、a）。

ここで注目すべきは、ラアの名が王名に組みこまれていることである――カフラア（「ラア、彼は現れる」）およびメンカアウラア（「ラアのカアは安定する」）。カアとは肉体を生かす生気で、死ぬと遺体から遊離する。「ラアのカア」とは「《お日さまの精霊》」にほかならない。

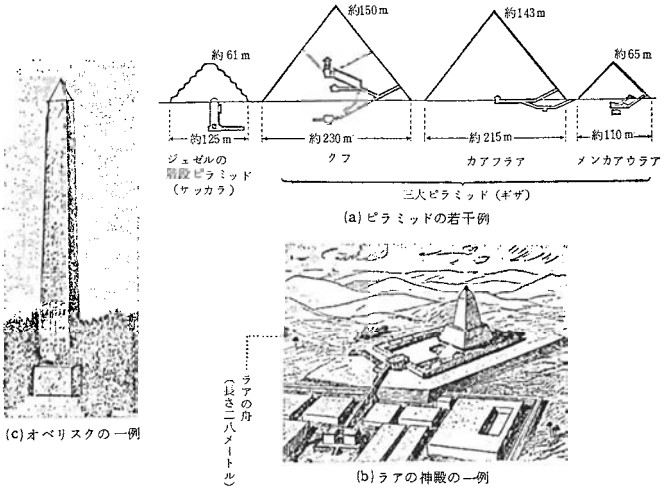




第五王朝になると、つぎのようにほとんどの王名にラアがはいってくる。

1　ウセルカアフ
2　サフウラア
3　ネフェルイルカアラア・カアカアイ

第七図



4　シェプセスカアラア・イシ
5　ネフェルエフラア
6　ネウセルラア
7　メンカアウホル・イカアウホル
8　ジェドカアラア・イセシ
9　ウニス

ホルス信仰に対するヘリオポリスの神ラアの神官団の巻きかえしが最高潮に達したことをうかがわせる。

しかし、宗教の特性上、一度普及した信仰を絶滅することは不可能に近い。それゆえ、ラア崇拝が隆盛になったとはいえ、ホルス崇拝が消滅したわけではなく、いわば独走から両者並走の形となったわけである。つまり、エジプト王は、「ホルスの化身」であるとともに、「ラアの子」と考えられるようになった。さきに述べたラア＝ハルアクティ、つまりラアとホルスの習合神はかかる情勢のもとに出現したのではあるまいか。そして、ピラミッド＝王の墓＝「ラアの子」の墓＝「ラア（の子）」の神殿であった。

他方、ラア信仰の本源地ヘリオポリスはまたアトゥム信仰の中心地であり、同地の神殿にはアトゥムの造った《原始の丘》があ

ったという。その丘に石柱が立てられ、その頂上に"*bnbn*"とよばれたピラミッド形の石が据えられた。このベンベンは銅や金で覆われたというから、それに日光が反射すると、荘厳なふんいきをかもしだしたに相違ない。ヘリオポリスのベンベンは見つかっていないが、アブシルにおけるラア神殿址の復原図は第七図、bに示してある。

時代の推移とともに、このベンベン石柱は高さを増した"*tbn*"（オベリスク）となる（第七図、C）。それを最初に立てた王は、中王国の第十二王朝のセンウセルト一世（一九七一―一九二八）で、彼がヘリオポリス神殿に奉献したものは高さが二〇メートルあった。新王国になると王のオベリスク建立熱はいやが上にも増して、その最高のものは約三〇メートルにも達し、総数はエジプト全土で百本を越えたという。

五　《お日さま》とスカラベ

中王国以来のオベリスク建立熱と並んで、スカラベに対する宗教的関心もいっそう深まってきたように見える。スカラベというのは、学名の"Scarabaeus"に由来するフランス語"scarabée"が一般化したものである。和名はタマオシコガネ（あるいはタマコロガシ）であるが、動物の糞を食べるのでフンムシとよばれることもある。英語は"dung beetle"である。余談になるが、英国のグループ・サウンズ"Beatles"という名称も、リーダー格のジョン・レノンがエジプトのスカラベに関心があってつけたのではないかという話がある。ただし、"beat music"の意味をこめて、"bee―"を"bea―"に変えたらしい。晩年のレノンは古代エジプトに深い興味をいだいていたという。

タマオシコガネは体長三～四センチメートル、黒色で、半円形の頭部前縁には数個の突起があり、シャベルの役をする。体の前部、中部、後部にそれぞれ左右一対の肢がある。とくに前肢の脛節は長く、弓状にまがり、外側には鋸

歯状の大きな突起がある（第三図、d参照）。これを用いて糞に切れ目をつけ、頭部で穴を堀り、ひとかかえずつ前肢で腹の下へ送り込む。そして中肢と後肢の四本でそれを押し固めて最初のだんごを作る。そしてわれわれが雪だるまをつくるように、糞の団子をころがしながら大きくしていく。それを目的地まで運ぶのには、さか立ちして後肢で団子をかかえ、爪を突きたてて回転軸とし、中肢で体を支え、前肢で地面を押してあとずさりする。タマオシコガネと名づけられたゆえんである。

後肢で後向きに押していった糞球が適当な場所に到着すると、その下の土を掘り進めてだんだん深く沈めていく。そして地表面下に埋没してしまう。その目的は沙漠における乾燥期を地中で生き抜くことにある。ある場合にはその糞球を食糧としてひたすら食べ続けるし、またある場合にはその糞球の中に雌が卵をうみつけるのである。後者の場合はたいてい一球一卵といわれており、卵からかえった幼虫は糞球を内部から食べて育ち、やがて成虫となる。そして雨期ともなると糞球を破って外に出、さらに地表面へとはい出してくる。

このタマオシコガネが糞球をころがして行くのを見ていると、あたかも太陽が天空を移動して行くのに似ている。そこで古代エジプト人はタマオシコガネ（*"hpr"*）を≪お日さま≫と同一視し、神ケプリとして崇拝したのである。また卵の入っている糞球は、地下に埋められているのでそのありかはわからない。ところが、あるとき突然に無数のタマオシコガネが地表面に出現する。これは生物学の知識を持たぬ古代人にとっては、驚異の的であったにちがいない。ここから、この虫≪ケペル≫は「自生」とか、「多産」とかの象徴と考えられるようになったのであろう。そしてその形態は護符に取り入れられた。

右のごときタマオシコガネに対する古代エジプト人の信仰心を裏づける資料は多いので、ここにはその中から若干のものを紹介してみたい。

ピラミッド・テキスト[6]、第一八七四、（朝日に対する呼びかけ）「おお、光り輝くものよ。おお、光り輝くものよ。おお、ケプリよ。おお、ケプリよ。汝は王のために在り、王は汝のために在る。汝は王のために生き、王は汝のために生く。」

ピラミッド・テキスト、第一五八七、（お日さまに対する呼びかけ）「汝に万歳、アトゥムよ。汝に万歳、自生なるケプリよ。」

コフィン・テキスト[6]、呪文第三〇七、二―三行、「我はラアなり。このケプリなる名のもとに、深淵より生まれいでしものなり。我が魂は神なり。」

死者の書[6]、第一五章、七―九行、（アニの言葉）「いま汝を拝み奉る。おお、ハルアクティ（神）よ。汝は自生の神ケプリなり。汝は地平線に昇り、汝の光線を北と南の両国にそそぐ時、汝はうるわし。然り、うるわし。しかして、あらゆる神々は、天の王なる汝を見るとき歓喜す。」

死者の書、第一五三章、一五―一七行、（ラア讃歌）「我は、ケプリなる我が名のもとに、ヌウと共に、おのれ自身を創造し、それによりて日々に自身を創造す。我は聖なる光輝の神なり。しかして、我は《東方の主》ラアのごとく昇る。ラアがそこより出現することにより、我に生命与えらる。」

六　おわりに

古代エジプトにおける《お日さま》崇拝の基本的問題は一応述べたつもりである。宗教史学としては、この現象が古代エジプト史の各時代に、また各地域に、いかなる形態で出現したかを追跡しなくてはならないが、本日は時間の

余裕を持たない。そこで、数ある《お日さま讃歌》の中でもっとも有名なものを引用して、この講演を終えたいと思う。

それは、前述の王アクエンアテンが都を興したアケトアテンに残る岩窟墓の壁面に刻まれた讃歌で、おそらく王の自作であろうと考えられている。

汝は天の地平線にうるわしく現わる。
汝、生けるアテン、生命をはじむるものよ。
汝、東の地平線にのぼるとき、
汝、あらゆる国土を汝の美もてみたす。
汝は寛慈にして偉大、光輝にみち、あらゆる国土にそびゆ。
汝が光、汝がつくりしすべての国土をかこむ。
汝、ラアなれば、その涯まで達し、
汝、愛する息子（アクエンアテン）のため、かれらを征服す。
汝、遠きにありといえども、その光は地上にあり。
汝、かれらの頭上にありといえども、何人も汝の来れるを知らず。
汝、西の地平線に沈むとき、
国土は暗闇のうちにあり、死のさまにあり。
かれら、頭を包みて一室に眠り、
たがいに眼を見交すことなし。

かれらの頭の下にありし財物すべて盗まれたるも、
かれら、これを知らざらん。
獅子すべてその洞穴よりいで、
地を這うものすべて、かれらは刺す。
暗闇は屍衣にして、地は静寂となれり。
かれらをつくりしもの、地平線に憩えばなり。

（後　略）　（屋形禎亮教授の訳による）

注

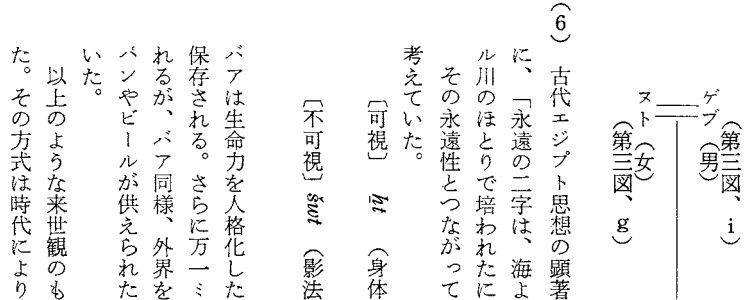
（1）ユダヤ人の将軍かつ歴史家。ユダヤ名はヨセフ・ベン・マッティヤフ。三七年頃、祭司の家に生まれた。母は王家の血を引くといわれる。ユダヤ戦争中にローマ軍に投降、皇帝に仕えて好遇された。『ユダヤ戦記』（七巻）、『ユダヤ古誌』（二〇巻）、その他の著書があり、古代ユダヤ文化史を知る上で重要な資料となっている。一〇〇年頃没。

（2）二～三世紀のクリスチャンで、旅行家および歴史家として著名である。たぶんアイリア・カピトリナ（その当時のイェルサレムの名称）で生まれた。天地創造（アダム）から二二一年に至る五千数百年の『年代記』（五巻）を著わした。かれの編年法は東方教会で広く用いられ、また「アダム紀元（Anno Adam）」として知られている。

（3）おそらくパレスティナで、二六〇年頃生まれた。カエサレアの司教となり、三四〇年頃没。かれは歴史家として名高く、その著『（クリスト）教会史』、および『年代記』（三二六年）、その他クリスト教関係の諸著は今日なお高く評価されている。

（4）ギリシア人著作家。八〇〇年頃、天地創造から二八四年に至る世界の歴史を著述した。それ以後八一三年に至る部分は、かれが死の病床にあるときテオファネスに委嘱して記させた。

（5）古代エジプト神話における神々の関係はつぎのようになっている。



（6）古代エジプト思想の顕著な特質の一つは《永遠性》にあった。徳富蘆花（一八六八―一九二七）の著『自然と人生』の中に、「永遠の二字は、海よりも、むしろ大河のほとりにあって思う」と記されている通り、古代エジプト人の永遠性はナイル川のほとりで培われたにちがいない。

その永遠性とつながっていたのが《死と再生》の信仰であった。かれらは《肉体》と《精神》を区別する“dualism”を考えていた。

〔可視〕 *ḥt*（身体）

〔不可視〕 *šwt*（影法師）
b3　*k3*

バアは生命力を人格化したもので、鳥の形をして外界を飛び廻り、また戻ってくる。そのために遺体はミイラとして丁重に保存される。さらに万一ミイラが損壊する場合を考慮して、死者の像が墓に入れられる。カアはしばしば人間の形で表わされるが、バア同様、外界をさまよい、また帰来する。そればかりでなく、カアは人間と同じように食物を必要とするので、パンやビールが供えられた。いずれにせよ、バアやカアが再びミイラと合体して再生することを、古代エジプト人は信じていた。

以上のような来世観のもとに、死者の来世における幸福を保障する手段として、各種の祈願文や呪文が墓中に納められた。その方式は時代により変遷があり、古王国時代には「ピラミッド・テキスト」、中王国時代には「コフィン・テキスト」、そして新王国時代には一般に「死者の書」とよばれている祈願文が用いられた。

「ピラミッド・テキスト」とは、ピラミッド内部の壁に刻まれた刻文で、その内容は、王が墓中でよみがえり、天空に昇り、不死の神々の中に迎え入れられることを想像し（ラア信仰の系譜に属すると思われる）、そのことを助けるための呪

文である。既知の最古のものは、第五王朝最後の王ウニスの墓のそれである。

「コフィン・テキスト」はその名の示す通り、棺の内面に書かれた呪文である。ピラミッド・テキストはほとんどが王のピラミッドに刻まれたものであるが、コフィン・テキストは王以外の者の棺に記されたものが多く、時代は第十一および第十二王朝の頃である。このことは、第一中間期（第四図参照）における王権の失墜と地方豪族の抬頭という変革期の所産と関係があったろう。

「死者の書」（"The Book of the Dead"）というのは、新王国時代に墓中にミイラと共に置かれたパピルス紙の巻物の総称である。これらは、ピラミッド・テキストやコフィン・テキストの影響を受けながら、さらに発展した式文と呪文の一大集成である。「死者の書」の別称に、「幸福を与えられたカアを強める聖なる章句」というのがあるが、その内容を具体的に表現していると思う。

参考文献

〔考古・歴史・宗教・芸術〕

『世界の文化史蹟、第一巻、ナイルの王墓』、講談社、一九六七年。

『大系　世界の美術、第三巻、エジプト美術』、学習研究社、一九七二年。

『エジプトの秘宝、第一巻（古王国・中王国）』、講談社、一九八一年。『第二巻（新王国）』、一九八四年。『第三巻（トゥト・アンク・アメン、Ⅰ）』、一九七九年。『第四巻（同上、Ⅱ）』、一九七九年。

J・フィネガン著、三笠宮崇仁訳、『考古学から見た古代オリエント史』、岩波書店、一九八三年、第二部。

酒井傳六、『古代エジプト動物記』、文芸春秋社、一九八四年。

〔言語〕

加藤一朗、『象形文字入門』、中公新書（5）、中央公論社、一九六二年。

Sir Alan Gardiner, *Egyptian Grammer, Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford University Press, 2nd ed. 1950.

〔宗教関係文書〕

世界聖典全集刊行会、『死者之書（上・下）』、改造社、一九三〇年。

筑摩世界文学大系、第一巻、『古代オリエント集』、筑摩書房、一九七八年、エジプトの部。
石上玄一郎、『エジプトの死者の書』、人文書院、一九八〇年。
Ed. by James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texte Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 2nd ed. 1955.
R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, tr. into Eng., Oxford University Press, 1969.
R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3vols., Warminster (England), 1973~78.
Sir E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead: The Papyrus of Ani*, 2 vols., London, 1913.
Thomas George Allen, *The Egyptian Book of the Dead: Document in the Oriental Institute at the Univ. of Chicago*, Univ. of Chicago Press, 1960.
Albert Champdor, *The Book of the Dead, Based on the Ani, Hunefer, and Anhai Papyri in the British Museum*, New York: Gorrett Publications, 1966.
T. G. Allen & Elizabeth Blaisdell Hauser, *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, Univ. of Chicago Press, 1975.
〔スカラベ〕
『アニマルライフ』、第八二号、《タマオシコガネ》の項、日本メールオーダー社、一九七二年。
笹川満広、『虫の文化史』、文一綜合出版、一九七九年、二一八―二二四ページ。
阪口浩平、『図説　世界の昆虫、アフリカ篇』、保育社、一九八二年、六二―六五ページ。

第一部会

『論考』の「語り得ないもの」と「私的言語」論

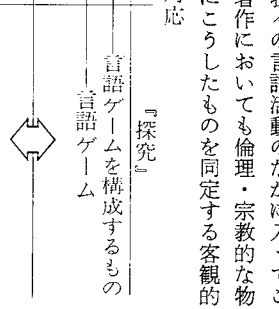
星川啓慈

ヴィトゲンシュタイン（以下W）が生涯にわたって著わしたものを通観すると、言語をめぐる問題意識には一貫したものがある。すなわち、「語り得るもの」と「語り得ないもの」とを峻別し、「言語の限界」を見極めることである。また、「主観は世界に属していない、世界の限界である」という『論考』の言葉に、「私的言語」批判の萌芽を読みとることができる。大雑把に言って『論考』と『探究』の間には、次のような内在的連関があると思われる。

ノイラートなどの論理実証主義者達は『論考』の「語り得ないもの」（これには多くのものが属するが、ここでは倫理・宗教的な物事に限定する）の存在を否定し、これについて語ることに意義を認めなかった。しかし、W自身は、「語り得ないもの」としての倫理・宗教的なものは「実際に生起することの総体」としての世界のうちには存在しなくても、この世界のそとに存在すると考えている。これらは、存在してはいるが命題と「論理形式」を共有しないがゆえに、命題の形で記述できないだけなのである。

Wの「私的言語」批判の要点は、他人に「伝達」も「譲渡」もできない私的感覚や体験を語る言葉は、公共的で相互主観的な「言語ゲーム」において内実を伴なった役割は果たし得ない、ということである。その理由は、「〈内的な出来事〉は外的な規準を必要とする」と述べるWの観点からは、私的な感覚や体験を同定する客観的な尺度が存在しないからである。「私的言語」には、宗教的体験を語る言語も含まれると考えてよい。Wはこのことを象徴的に述べている。「〈神が他の人に語りかけるのを、あなたは聞くことができない。ただ、あなたが神から語りかけられる場合にのみ、神の声を聞くことができる〉――これは一つの文法的註釈である。」

倫理・宗教に関わる事柄はその存在を否定されているのでは決してないが、『論考』においても『探究』においても、これらについて語る言葉の内実は我々の言語活動のなかに入ってこない。その理由は、いずれの著作においても倫理・宗教的な物事について語る場合、究極的にこうしたものを同定する客観的



尺度や、それらに関する言明の真偽を測る外的な規準がないからである。

Wの「語り得ないもの」「私的言語」をめぐる一連の議論は、個人的な宗教体験を学的対象にする宗教学に対しても重大な問題を提起している。宗教の研究者は、ある人によって語られたり記述されたりする宗教体験とこれについて自分が懐くイメージは、全く同じではないにしても共通点や類似点がある、と心底で確信しているのではあるまいか。そして、ここに宗教研究が学として成立する基盤が求められていると思われる。しかしながら、問題はこの確信の根拠にある。Wの論点に従えば、ある人が持つ宗教体験と研究者がこれについて懐くイメージが、「同じ」「似ている」「違う」などと判定できる客観的な尺度は存在しない。それゆえ、両者が語り合う場合や、研究者がこの人の宗教体験を第三者に伝える場合などには、宗教体験を語る言葉は「言語ゲーム」の一部を構成しても、この言葉が示すものはゲームから脱落していることになる。宗教の研究者は、宗教体験は言語を媒介にして伝達できるか、他人の宗教体験を言語を媒介にして研究し得るか、といったW流に提起された問題を一度は考察の対象にする必要があると思われる。

宗教文献における言語の諸機能

深澤英隆

重層的構造を持つ宗教のあらゆる現象場面において言語は実に多面的に関与しているが、そうした多面性の一要因として、宗教言語の多機能性という事が語りうるように思われる。以下では、戦前のK・ビューラーのモデルを発展させ、今日の言語学で一般的承認を得ているR・ヤーコブソンの言語機能論に準拠し、特に宗教的言語現象の一環である広義の宗教文献における言語の多機能的なあり方を探ってみたい。

周知の通りヤーコブソンは、コミュニケーション図式と結びつける形で言語に六種の機能を弁別した。具体的言語運用にあっては、それらの諸機能は常に複合的に表れ、またある時は主機能の座を競い合い、またある時は相互に支え合って出現する。宗教文献が特殊な例外を除き伝達を目的とした通常言語で書かれている以上、問われるべきは宗教文献における通常言語の諸機能の、また機能複合の特殊性であろう。以下に宗教文献における各機能の様相を概観してみよう。

言語の中心的機能は、知覚的乃至想像的客体を指向する指示機能（referential function）である。宗教文献の第一特徴として神性乃至超越的なるものへの指示が考えうるが、指示機能を果す言述形式は様々である。その際、幾つかの両極性が考えられる。例えば抽象度の高い神学的・思弁的陳述と、逆に類知覚的記述性の高い宗教経験の報告的陳述との両極性、また宗教的対象を言表する中心的手段としての比喩にも、明示的直喩から遂には字義性へと至る暗喩という両極が考えうる。さらに、宗教的思考では超感性界と同様に感性界もまた宗教的宇宙秩序の一環として改めて指示対象となるが、両世界を関係づけるに

際し、ここでも分断を旨とする比例の類比から、連続性を前提とする属性の類比、そして一義的な生成論的関連づけへという両極的スケールが考えうる。宗教言語はそうした多彩な形式と両極的緊張の中で多様な対象界を指示し、関係づけているのである。

一方、伝達者の感情内容の表出を果す心情機能（emotional f.）は宗教文献において、直接的感情吐露を通じて明示的に表れるのみならず、語彙の選択に始り言語運用のあらゆる水準に伴示的に表れ、指示機能に強い感情的色彩を付与している。この点が例えば自然科学文献と宗教文献とを深く分けているのである。なお宗教文献において表明される心情の、喜悦と懊悩の巨大な振幅に就てはあらためて語るまでもない。

第三にあげるべき動能機能（conative f.）は、被伝達者への命令的働きかけを広く意味する。宗教言語の動能機能は例えば教導書に純粋な定着を見るが、すべての宗教的対象の指示的叙述が既に伴示的に動能機能を含んでいるとも考えられる。なお呪言や魔術的請願などに端的に見出される、超越者乃至超自然的存在への命令的語りかけは、宗教文献に特有の動能機能の一つと言えよう。

言語機能論では、伝達関係自体を志向し、その関係性を確認・維持する機能を、交話機能（phatic f.）と呼ぶ。伝達を目指す宗教文献は言うまでもなく交話機能への様々な配慮が見られるが、語りかけの叙述形式や対話体のテキストなどはそうした配慮の端的な表れと言えよう。

第五の機能たる詩的機能（poetic f.）はこの語の通常の用法とは異なり、言語の言語表面への志向、シニフィアンの前景化として定義される。純粋な詩的機能はあらゆる指示と意味を排した言語遊戯として表れるが、すべての文体的配慮においてすでに副機能として詩的機能が表出していると言える。宗教文献では多様な文体的手段を通じて言語の詩的機能が宗教的伝達を支え、また他の諸機能の発現を効果的たらしめている。その一方で宗教文献では、その根本的な指示性格のゆえに詩的機能が主機能として最前面に出る事は決して多くはないように見える。その場合の興味深い例外の一つは、シニフィアンとシニフィエの魔術的ないし神秘的同一性という言語意識に立つ呪言や神秘主義詩である。

メタ言語機能（metalingual f.）は言語の言語自身への自己言及として表れる。語の定義づけや、言語運用に就ての様々な自己言及という通常レヴェルでのメタ言語の外に、宗教文献特有のメタ言語として、超感性的なるものを感性界に根差した言語で語る事態への言及があげられる。ここでも前述の両極性が再来し、意識化される。つまり否定神学に最も鋭く表れているように宗教的対象乃至経験の超言語的性格を強調する極と、言語自体に超越性へと通ずる属性を付与する他の極との間の両極性が考えうるのである。

以上列挙する形となったが、先述の通り現実の言語現象においてはこれらの機能は重なり合い、競合している。そして既に各機能の説明において指摘しておいたように、宗教文献にあっ

てはそうした機能の多重性・複合性・相互補完性が特に著しく、機能発現自体にも特殊性があると言う事ができよう。言語の機能はそれを機能せしめた人間の志向を映す鏡であり、宗教文献の機能特性は宗教的人間の知・情・意に渉る多面性を反映している。逆に言えば、言語機能の分析は、一見見透しがたい宗教意識の多志向性や潜在する両極的緊張を明らかにすると思われるのである。

なお以上の粗略な分析がより分析度の高い個別研究のための素描にすぎないことはあらためて強調するまでもない。

非日常性の顕現状況

前田　毅

聖俗両世界の可変的な動的連関に注目し、この構造を特徴づけている「聖と俗との弁証法的ダイナミクス」の特質を問う一つの試みとして、「俗から聖への転換」の全体的な展開のうち、とりわけ、その最初の段階に位置し、非日常性の顕現の初発の状況であり、宗教経験の生成の前提条件でもある「俗からの分離」の局面に注目したい。

この「俗から聖への転換のダイナミクス」なる問題に、示唆的な解釈視角を提起しているのは、宗教哲学的な聖俗論ではなく、中心と周縁、ないしはカオスとコスモスとの弁証法的ダイナミクスをめぐる、社会学、人類学、さらには文化記号論的解釈等の試みであり、とりわけ、そこで論議の中心となっているリミナリティをめぐる問題領域である。

リミナリティの問題が、宗教学的な聖俗論においても注目されるのは、聖と俗の弁証法的な移行期に顕現してくるリミナルな非日常的位相が、日常から非日常、俗から聖への転換の、つまりは、非日常性の顕現の直接的な根拠の地平であるとみなされるからであり、また、日常に対する非日常の、あるいは俗に対する聖の反・構造的な特性が、そこではポジティブな形で直接的にうかがえるからでもある。

しかし、ここには同時に、聖と俗との宗教的な弁証法の問題を、かならずしも宗教的とはかぎらない非日常と日常との弁証法の問題へと、不用意にすりかえる危険性もひそんでいる。たしかに、俗から聖への宗教的転換の問題を、より一般的な日常から非日常への転換の問題へとうつしなおして解釈すると、宗教現象を即自的に主題化していてはみえない宗教的世界に固有なこの出来事のより普遍的な根拠なり意味が、みえるようになりうる。リミナリティをめぐる問題が、聖俗論の解剖にとって刺激的なメスとして注目されるのは、おそらくこうした理由からであろう。しかし、祭りも、革命も、遊びも、あるいは、日常性からの単純な逃避行為も、すべて、その意味内実を捨象して、そこに通底する非日常性の意味を記号論的に解読する場合とはちがって、リミナリティ論を、俗から聖へという宗教経験固有の転換現象の解読作業の場にとりこむ際には、そこにある方法論的落差を配慮しておく必要がある。

ここに求められているのは、非日常・日常の問題と聖・俗問題との位相的な相違を明確にすることであるが、この相違を顕在化させるものとして注目されるのは、プレリミナルな「俗からの分離」の局面である。

それは、この局面が、それ自体のうちには聖のポジティブな生成の姿をいまだやどしてはいないものの、俗から切断されて聖にかわる条件をつくるための不可欠な予備作業として、宗教経験の生成根拠の前提的な場面であること、そして、このプレリミナルなカオス化こそが、聖なる経験の生成の可能的地平であるリミナリティそれ自体を招来しうるものであり、俗なるものからの分離、ないしは俗なるものの解体作業として、俗と両立しえない独自な非日常的経験としての聖なるものの顕現にとって、決定的な役割をはたすものであると思われるからである。いいかえれば、それは、日常から非日常、ましてや、AからBへという経験一般の転換構造ではなく、まさしく、「俗から聖へ」という宗教経験に固有な、宗教的な実存転換の弁証法を示唆しうるものでもある。

たとえば、祭りの聖なる位相の創出過程にみられる、ノモスを非日常的に極限化する形式性と、破壊し逆転する仮装性（リーチ）との一見相反してみえる現象に通底するものとして指摘しうるのは、この俗の解体作業である。

エマソンの生死観についての一考察

宮田　元

エマソンは、「〈苦悩の家〉を未だかつて見たことのないものは、この宇宙を半分しか見ていない。」と述べているが、エマソンは、一八三一年に最初の妻エレンを失い、続いて弟エドワードを一八三四年に、弟チャールスを一八三六年に、次いで、一八四二年には、幼い長男ウオルドーを五歳で亡くしている。

息子ウオルドーの死の後、「私はいつも敗れている。けれども私は勝利のために生まれている。」とエマソンは述べているが、度重なる身近かなものの死にも恐れず、挫けず、力強い積極さで明るい見透しをもって人生に立ち向うエマソンを認めることができる。

エマソンは、死を非実在であるとし、善なる目的を追求する限り、人間は自然全体によって支えられ、力を得ていくが、その目的からそれていく場合、力を失い、死に至るとみる。エマソンは、人々に、宗教的、倫理的に生きることを強く求めた。そこに、悪と死が非実在という形で結びつけられたと思われる。

エマソンは、不死（イモータリティ）について、死ぬことのない、正義、愛、真理という、永遠の生命を吸い込むことに

よって、人間は無となり、神の力を得て、永遠に生きると考える。さらにまた、不死は生命の長さではなく、深さであるとする。

しかし、エマソンも、人生を四季の移り変りに譬えて、夏の活動期の後、秋の老年期を迎え、そしてやがて死のやってくることを自然の成行きとしてうけとめる姿勢をみせている。ここに、エマソンは、死を自然の成行きとしてうけとめると同時に、現在の義務を忠実に果し、さらには、普遍的な目的を追求していくことによって、霊的神秘的な不死の世界に入ることができると考えていたのではないかと思われる。

現代宗教の独自性と多様性

菅井大果

中世においては宗教の独自性と多様性は欠如した。近代から現代に到って、宗教間の比較の関心によって、これが問題となった。宗教の独自性と多様性は矛盾ではなくて、力動的関係であり、それを客観的に研究できる。その前提は、

1、宗教の客観的なものは、同時に主観的なものであって、それは特定境位における第一動因であり、人間存在に対する衝撃である。(Van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation, Vol. 1, p. 23)

2、宗教は聖に対する人間の応答、反応の意味をもち、それが信である。信は宗教的人間(ホモ・レリギオスス)の実存的態度として、全人の一定の方向付けであり、宗教は人間存在の聖に対する個人的、統合的な求めと、聖の運動の連続性を示す。そこに宗教と他文化の相異性と、宗教の独自性がある。

3、宗教は様々な方法で具体的表現をとる。先ず信仰は神話の形をとるが、それを現代的に翻訳したものが、教理、信条、神学などである。宗教の知識化の危険性があっても、その内容は言語表現によって究明すべきである。

4、信仰は行為によっても表現される。儀礼は宗教の要素であるが、儀礼が形式主義に堕落すると、それに代って倫理が強調される。しかし何らかの儀礼をもたない宗教はない。

5、宗教は共同体を前提として成立する。共同体は信仰の特質を維持し、その成員が所属する一集団としての凝集力を維持するための基本的特性である。

以上の前提によって、宗教学は宗教の概念と現象の間を区別しながら、その間を考察する。特定宗教の神話や象徴には、少くとも一面で共通のものを探れる。その方法としてティリッヒは関与(Participation)の概念を用いた。しかし宗教はその真理を特定の境位や歴史的文化において悟り、そこに宗教の独自性がある。

独自性の今一つの意味は、特殊性である。聖の衝撃はいきなり抽象的普遍性でなく、特殊的象徴で表現される。異る伝統の宗教においては異った形でそれが理解される。しかし信仰の言語は相互に通じ合えないわけではなく、宗教は多様な現象とし

て、各々、独自性をもつが、それはそのまま普遍的な信仰の道を明らかにする宗教的象徴のパターンである。元来、信は様々な宗教の伝統の主な関心として個人の経験において理解されるが、それは孤立して通じ合えないものではなくて、より統合的な象徴の機能を果しつつ聖との関係を経験するものである。宗教の象徴的機能は、特定の宗教的伝統の中で働くが、宗教を孤立させるのでなく、知識や経験の統合的機能をもつ。それをティリッヒは「具体的精神の宗教」(a religion of the Concrete Spirit) と表現した。

宗教の本質は信仰生活において理解された存在の自己表現である。そこに宗教の独自性がある。

諸宗教成立の三要素は、次の通りである。

1、象徴の多様性。象徴は社会と時代に聖を適応させる機能をもつから多様性をもつ。その多様性は宗教の分化現象だけでなくて、数多くの堕落もありうる。手段としての象徴が自己目的化すると聖から分離し、悪魔化する。

2、個人と集団の心理。個人は感情的または理性的な人、外向的または内向的な人に対して神秘的、予言者的、恍惚的、儀礼的、反抗的等の集団がある。個人差に基付く多様性である。

3、存在そのものの自己啓示の多様性。聖が圧倒的影響力をもつ時代と世俗主義の時代がある。あるときには超越性を強調し、他の場合には、内在性を強調する。

宗教は独自性と多様性をもつ文化現象であって、聖を基礎とする、類型論が、その理解に役立つ。

構造と体系

——多様化社会の宗教組織論にむけて——

井門富二夫

この発表には二つの仮説的前提がある。その第一は宗教の定義にかかわるものであり、第二はチャーチ・セクト理論など今日の多様化社会の宗教現況の分析には、使用不可能となった組織類型理念に対し、体系と構造 (Merquior のいうマスクとヴェールに類似) という、発表者が使用する用語にかかわるものである。

六〇年代のヴァーノン＝井門理論（宗教的浮動人口）以来、指摘しつづけてきたように、人類の体験・認識の中では絶対的あるいは超越的な秩序・倫理の基準は存立し得ないが、それを先験的なものとして象徴体系・言語体系あるいは生活世界の中に想定しておかないと、人類社会には法・道徳・慣行なども成立しないので、いかなる文化においても社会の成立当初から宗教もしくは宗教類似行為（神話など）を設定して、その宇宙論（認識パターンもしくはプログラム）にもとづいて社会を出発させた。これはいかなる社会変動の過程においても真実であり、この苗床的スクリプトは価値拡散社会においても残存して当の社会の形相維持をはかるが、逆に個々人においては、価値・情報（スクリプト）の拡散に対応して彼なりの秩序世界の

枠づけ（生き甲斐枠）の読みとりに、先験的基準を模索するときには、準拠集団としての新らしい宗教集団の出現となり易い。要するに、政治・経済などその他文化現象同様に、宗教を文化の恒常機能現象としてみてゆくのが、筆者の仮説である。でないと、宗教的関心を否定する人口の増加と正比例して増加する葬祭儀礼参加率や新宗教発生率などの矛盾が解釈できないこととなる。

ついでいかなる文化・社会も宇宙観を（われわれの体験を超えて）設定しているいみで――認識パターンの設定のいみで――それ自体の価値選好性を持っているが、その先験的基盤を存在論的にすべての認識パターンの普遍的基準として語ろうとする思考様式を「体系」（価値体系）とし、それに対し、先験的体験はすべて語りえないもの（隠喩として表現しても人類体験の中では言語ゲームに終るような対象）として、状況的生活世界の中で状況に対応して認識パターン（プログラム）を構造的に「閉じて」、逆に他のパターンに「開かれる」思考様式を「構造」（信憑性構造）と設定し、そのそれぞれを思考様式の両極としつつ、その間に多様な類型を各宗教集団の信条・儀礼・組織などから抽出して、設定してゆこうというものである。なお、構造とは、不断の変動においてのみそれ自身であり続けるもので、体系とは異なり、「成就するかしないか」のいずれかで、その内容が判定される。但し、認識パターンの無限なる展開性の基礎として、語りえないもの（閉じて開かれるもの）へのコミットメントが前提となるが、「体系」的様式ではそれが肯定的・積極的に表現されるのに対し、「構造」様式では否定的あるいは曖昧さの態度を通じて表現される。

要するに「体系」と「構造」は、人間の認識パターンに関するサイバネティクスの用語を借りたもので、まず前提として、人間の先験的判断（この場合は宗教）をも想定し、その判断に関連して現実の生活世界における――とくに制度や組織を設定する場合に――社会や個人のスクリプト（もしくはプログラム）導入の様式をあらわす両極を表現したものである。

往々にして「体系」的組織では、啓示にもとづく信仰と普遍的終末が語られ、「構造」的組織では、権威の自然的示現あるいは語られざるものの宇宙内在が語られる。超越と内在が思考様式の一つの両極的特徴であるとすれば、社会学的組織論では、「体系」がヒエラルキー的様式すなわち（status と role 関係で）権威的ステータス＝僧職のみの管理をいみするのに対し、「構造」では日常的ロールすなわち一例としては日常法座における在家信者の役割納得が主現象となっている。この後者の例の場合、実際の組織類型では、法座では僧俗の区分なく、日常生活のロール統合への話しあいやカウンセリングが主となり、組織管理すなわち公式ステータスが語られる側面は、世話専門家もしくはビュロクラットとして、ロールに対して副次的なステータスが問題にされるにすぎない。

チャーチ的体質のセクトとかセクト的なチャーチがあらわれる今日のデノミネーション時代には通用しない、そしてまたあまりにもキリスト教的文化圏で使用される用語としての特徴を

もつ、チャーチ・セクト理論に対して、ごく一般的な認識パターンの様式を、——ただしインガー・スケールのように西欧的な聖・俗二元論的スケールを使わずに——プログラム・インプットの実例としての宗教集団に利用してみればどうなるかを、まずは仮説的に提示したまでである。

神話における構造と犠牲

和田俊昭

今日構造主義的神話学が立脚する静態的、自閉的構造なる考え方はあらためて検討されてもよさそうである。この点に関してルネ・ジラールの仕事は注目すべきものである。

ジラールは、人間は共同体を、成員同士の模倣（ミメーシス）効果にもとづく相互暴力、つまり差異の非差異化による崩壊から保護するために、差異の象徴体系である〈神話〉を生み出すのだという。(Cf. *La Violence et le sacré*, 1972)

そもそも文化秩序を支える〈差異（ディファレンス）〉は、万人の相互暴力が同じ模倣効果にもとづく〈創始的暴力〉、〈暴力の満場一致〉として、ただ一人に背負わされる過程においてのみ成立するのだ。この時殺害される〈贖罪のいけにえ〉は共同体によって悪しきものとされるが、同時にそれは——暴力の満場一致が見定められないので——平和への奇跡的転換の唯一の実体として良きもの（＝聖なるもの）とされる。つまり犠牲者は、現実のすべての潜在的意味がそこから導き出される〈超越的〉記号表示（シニフィアン）となる（神の出現）。したがって、人々はこの創始的暴力を機軸として差異の象徴体系をつくり上げ、現実の非差異化の危機を巧妙に隠蔽するのである。

ところでC・レヴィ＝ストロースによって集められた起原神話——北米のオジブワ族やオセアニアのティコピア族のいわゆるトーテミスムの起原神話など——は、右で述べたような実際の集団暴行（リンチ）を暗示している。ここでは『今日のトーテミスム』からオジブワ神話の一部（W・ウォーレンによる報告）を掲げておく。

これら〈最初〉の五氏族は、大洋から出現して人間に混った、人間の形を持った六身の超自然的存在に由来すると神話が説明している。そのうちの一人は目かくしをしており、インディアンを見たいという欲望にもえているようだったが、なかなか見ようとはしなかった。こらえきれずに、ついに目かくしをはずし、そのまなざしが一人の男に向けられると、男は雷に打たれたように即座に死んだ。来訪者は親しみの気持しか抱いていなかったのだが、かれのまなざしは強すぎたのだ。そこで、仲間たちはこの一人を海の底に帰してしまった。ほかの五人はインディアンの間に残り、多くの祝福をほどこした。これが大氏族、つまりトーテム（魚、つる、あびる鳥、くま、おおしか、あるいは、てん）の起原となる。

さて、レヴィ＝ストロースの場合、この一人の不謹慎な神の追放は、象徴体系の単なる論理的要請と理解されている。つま

り構造主義的神話学者にとって六人の神が五人へと低減化されるのは、「いかなる領域においても、人の意味の体系を構成し得るのは、ただ不連続量から」（*Le Cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 61）というわけだ。このように意味の産出を純粋に論理的な〈量子化 quantification〉の問題に還元する構造主義的神話学には、ジラールのいわゆる〈創始的暴力〉のメカニスムは初めから隠されている。

ジラールによれば、論理とさまざまな意味との関係の下においてさえも、主役を演じるのはつねに暴力の働きである。したがって、共時的なものに捉われ、変化を暴力（の恐怖）として見ることのできない構造主義が、意味産出の動態的メカニスム（ストリュクテラシオン）――J・クリステヴァの表現を借用すれば、〈構造化〉のメカニスム――を把捉できないのは当然である。だが、それはわれわれにとって構造主義的な分析が全く無意味というわけではない。ただ〈構造〉という論理的でトポロギー（シェーマ）的な図式から出発することを放棄し、あくまでそれを〈創始的暴力〉に従属する函数と見做すことが必要なのだ。その限り構造主義的な神話分析は依然として有効であり続けるのである。つまり、いわゆる〈二項対立〉の図式の潜在的可能性として、犠牲者＝聖なるものという〈超越的〉記号表示の存在を承認すること、こうした〈脱構築（デコンストリュクシオン）〉だけが構造主義をその自閉性から解放し、神話分析を最終的に仕上げることができる。（Cf. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978）

宗教における譬喩のパラドックス

遠山諦虔

通常、譬喩表現と言えば、あることがらをそれと類似した他のことがらによって表わす表現のことであり、種々の形式が見られる。その一つは、すでに理解された観念内容または高度の精神内容をさらに説得的に表現する場合で、ここでは譬喩表現はその内容と必然的関係にはなく、付帯的に伴っているに過ぎない。それは抽象的理解を充実させ、よりよき理解とするための寓意的（アレゴリカル）表現である。これに対し、いま一つは表現内容と表現形式が必然性を以て結び合っている場合であり、ここでは内容を離れた形式も、形式を離れた内容もない。譬喩表現は言わばそれらの転換点となっているのである。文芸上重要な情趣象徴（Stimmungssymbolik）もこの一例と言えるが、この転換を異次元的転換と見るとき、譬喩表現は移すこと（transferre）から由来する本来的な意味での metaphor に相応するであろう。（simile は直喩と訳され、それに対して metaphor は陰喩と訳されるが、それは全く表現形式上の区別であって、ここでは問題ではない。）

さて、宗教ではこのような次元転換の表現は、絶対と相対、彼岸と此岸という決定的な対立次元の転換となるので、譬喩表現がこれを表わすとすれば、それは不可思議の世界を可思議の

世界で表わすことであり、従って本質的に表現できないものの表現というパラドックスを担うことになる。しかも、このパラドックスが宗教的譬喩表現の本質である。以下、この例を仏教の浄土表現に拾ってみたいと思う。

㈠ 浄土経典によると、浄土の事物や光景の現出は天上の最高欲界の物の現出に譬えられ、すべてが欲望のまま自然に、インスタントに成就すると説かれている。浄土は三界を超えた仏の世界であるから、もとより欲界の相で表現されないはずであるが、それを表現するのが譬喩たるところである。譬喩のパラドックスは、ここではインスタントな欲望実現というかたちに見出される。すなわち、欲望実現がインスタントであるということは、欲望実現の時間的過程が無くなることであり、それは欲望そのものの消失を意味するであろう。だが、それでは譬喩にならない。そこで欲望はそのノエシス面では欲望のままで、ノエマ面でのみ自由であるが如く表現されるのである。この譬喩表現のパラドックスを超えるために、浄土経典はさらに『無量寿経』に見られる如き、譬喩不可能なことの譬喩表現を用いているが、これも宗教的譬喩表現のパラドクシカルな本質をよく示すものと言える。

㈡ 親鸞は『教行信証』のなかで「真仏土」を専ら光・寿無量の覚体で表わし、譬喩的な表現によって仏国土を表わさなかった。だが、このことは真仏土に事物や光景のイマージュ性がないわけではなく、むしろイマージュ性豊かな浄土光景が当然そこに含まれているはずである。それが表わされていないのは、譬喩表現には一面、どこまでも此岸からの類推的思考がつきまとい、真仏土が化土化される虞れがあるからであろう。ここに親鸞が真仏土を「自然の浄土」という所以もある。ここで重要なのは現出された浄土ではなく、本願力による浄土の現出である。この現出の仕方は因果的ではなく、超因果的とも言うべき仕方であり、これを経典は「自然」と呼んでいる。本願力による浄土の現出の自然なることにおいてのみ、能証の証と所証の浄土は不二となるのである。

このように見ると、「自然の浄土」は浄土の具象的イマージュ性を排するのみか、真の浄土イマージュはかえって「自然の浄土」においてのみ生動していると言える。自然は因果的現出とは全く異った仕方で浄土を現出するので超因果的ではあるが、決して反因果的ではない。自然の立場に立てば、此岸の穢土もまた、浄土イマージュの生動する世界であり、「真実功徳大宝海」である。宗教的譬喩のパラドクシカルな本質は、むしろ此岸の因果が起因果的自然の立場に包まれるところに現われるのである。

記号論と言霊論

——言語認識の基本的前提をめぐる比較検討——

鎌田東二

記号論（sémiologie, semiotics）という用語とその枠組を

明示したのは、ソシュールとパースである。ソシュールは記号（シーニュ）の能記（シニフィアン）と所記（シニフィエ）の関係を言語学の研究対象と規定し、音と意味、能記と所記の恣意性と、一言語体系内の記号同士の示差的関係がもっている恣意性を指摘した。パースは記号と対象と解釈項の三項を立てることで記号過程を捉えようとした。また、フロイトは、『夢判断』（一九〇〇年）の中で、夢思想＝潜在内容と夢思想＝顕在内容の関係を原典と翻訳の関係にたとえ、夢の顕在内容は一種の象形文字で書かれているから、それを「形象価値」に従ってではなく、「記号関係」に従って読むべきだと強調し、記号論的枠組の一方の基盤となった。そこには、言語ないし記号の恣意性を成り立たせている体系のメカニズムないしシンタックスを問うという問題意識がある。

フロイトは「形象価値」に従って読むと必ずや、迷路に踏み込むとその危険性を指摘しているが、フロイトのこの戒めに不満と疑問を抱いたのがユングである。ユングは、マンダラ、易、グノーティズム、錬金術研究などを通して、形象それ自体の価値や象徴性、その心理的起源・発生・展開を問題にせざるをえなかった。元型論はその産物である。

このフロイトとユングの対立は、言語哲学上のテセイ説とピュシス説、また唯名論（ノミナリスム）と実念論（リアリスム）との対立とパラレルであり、重なるところがある。そして、近代言語学および記号論と言霊論との関係は、まさに右の対立関係と呼応しているのである。

言語学―記号論からする言霊論批判は、それが検証不能の形而上学説というものである。それに対して言霊論は、日常的な経験事実を超えた言語体験ないし意識の変容状態を通して、言語の「形象価値」の認識に迫ろうとした。言語を単なる経験事実としてではなく、経験科学的対象分析にとどまらない存在論的問題として見ているのである。

第一に、言霊論は、言葉ないし言語行為と霊ないし霊性が切り離せない存在論的結節だとみなす。atman, pneuma, psyche, spiritus などの霊を意味する語がすべて「呼吸」の意味を初源的な形として持っていたように、霊もしくは魂は、息、呼吸と深い関係がある。日本語の「タマ」も、「たまきはる生命（内）」という枕詞が如実に示しているように、外部から「殻（カラ）」や「身体（カラダ）」の内に入り、そこに宿り、たまり、また出てゆく循環性を持っていると考えられているから、それは一種の呼吸であり、息をする生命である。また「チ（霊）」も、身体を巡る血液や乳と同語源であるから、呼吸や身体リズムとの相同性がみられる。そしてとりわけ重要なのは、言葉が喉頭部の発声器官を振動させ、息を吐き出す時に外界に発声されるという点だ。つまり、言葉は発声行為を通して、呼吸、響き、リズム、生命活動と切り離せない身体性を持っている。そして、こうした身体性が本来霊性と切り離せない存在論的結節を構成しているとみなすのである。したがって、言霊とは、呼吸し、生命をもって成長する言葉ないし言語活動であり、成長する時間性を内含している。

第二に、このような生命的な生成する身体性を持つ言霊は、現実に対して、意識や物質に対して、創造的な力をもって働き

かける。この考えの究極が言と事、言葉と出来事との一致の観念である。それは自然の言葉、いいかえれば言語の自然状態へのヴィジョンである。自然の創造力への言語の同調である。言(コト)が事(コト)、霊(モノ)が物を呼びだす力となる。名辞と物、能記と所記(シニフィアン・シニフィエ)との自然的同一性はここに生起する。幽(かくり)＝霊(モノ)が現(うつし)＝物(モノ)に顕出してくる場面である。

こうした観念は、第三に、宗教的体験に根ざした宇宙論(コスモロジー)を背景に持っている。自然や神々の声を聴き取り対話するシャーマンの体験や詩的体験と通底する。ヤーコプ・ベーメやルドルフ・シュタイナーや空海や出口王仁三郎においては、言語の生成と宇宙の生成および神々（霊性）の顕現は同起的であり、連動している。呼吸を通した宇宙的リズム、響きの波動的生成力がフォルム＝形体性を形成する粒子的な運動を引き起こすのである。ここに初めて、母音や子音がその声音＝響きの形象価値に照応する意味性を獲得する。この言霊の起源は「初発」の時だけでなく、根源的な「響き」の体験において生起する「瞬間」にも開示され、繰り返される。

そして、第四にそれは、ウタ、ノリト、マントラなどの詠唱や様々な身体技法の実修・修行を通して体験し認識できる。したがって、言霊は意識の変容状態ないし修行と密接に関わっている。

このような言霊論が切り開く存在論的―生命論的地平、言語の自然状態への認識および発生現場への洞察は、われわれが言語の本質およびそのトータル・イメージを描く際に大きな示唆を与えるものである。

言葉と宗教

――W. F. Otto の *Die Sprache als Mythos* を中心に――

森　哲郎

「宗教」に対する無関心（neglegere ←→ religere?）を自明とする現代の人間にとって、「宗教的なるもの」への問いは、如何にして何処で起こるだろうか。又、現今の、広い意味での言語に対する異常な程の関心は、何処から来るのだろうか。「宗教」への無関心と「言語」への関心、これは、果して偶然の同時現象であろうか。極めて漠然とであれ、《言葉と宗教》には、――「宗教の言葉」でも「言葉の宗教」でもなく――、新たに問われるべき次元が潜在してないだろうか。問題は、先ず「宗教」という「言葉」である。だが、肝心要は、何か特定の宗教言語批判等々よりも、むしろ「宗教」という言葉ないに「宗教」を問うような逆説（para-doxa）的な新たな試みであろう。〔例えば、「見性までは宗教や哲学の事を考えず。」西田幾多郎〕「宗教」を語る事自体に潜む問題性を、特定宗教の内・外を超えて掘り下げるべきではなかろうか。「宗教」なる語は、《religio》（深い慎しみ）に由来しながらも極度に変貌した《Religion》の翻訳語であり、今日では徹頭徹尾「説明言語」（云わば onto-theologisch な形而上学の言葉）の筆頭に

位すると思われる。「宗教」概念の固定された被解釈性（Ausgelegtheit）を破って、云わば《Religion》なる《図》を見る《地》はないだろうか。

本発表では、《Religion》ならざる《religio》的な、又、それ以前の《地》の世界を、『ギリシャの神々』で著名な古典文献学者 W. F. Otto（1874—1958）の最後の論文『神話としての言葉』（Die Sprache als Mythos）[1]等に学びながら少しく考えてみたい。（W. F. Otto は、単なるホメロス学者ではなくて、Hölderlin-Nietzsche-Heidegger の深遠な系譜に連なる独自な Denker である。）

神話を詩人の創作・虚構と見做すプラトン・アリストテレスと異なり、それ以前の真正な理解によれば、*Μῦθος* は *λογος* や *ἔπος* と区別されて、出来事を有るがままに語る事実の言葉であると云う。[2]神々しい世界の存在（K. Kerényi は、ギリシャ語の *θεός* には古くは呼格は存在せず、*θεός* は、実体よりもむしろ「述語概念」（Prädikatsbegriff）であった事を指摘する。）の開示として、神話は「真の言葉」（das wahre Wort）に他ならない。言葉は、単に人間同志の意志伝達の手段に尽きるものではなく、それ自身世界へ開かれながら不思議な自己充足性を孕んでいる。言葉はその根底に於いてどこまでも神話的（mythisch）であると云う。

しかし、《Die Sprache als Mythos》の《als》を如何に理解すべきか。根源的な神話の真理の自証は、以下の如く、その広さ（神話開示の三つの相）とその深さ（言葉の根源としての *Μοῦσα*（ムーサ）神話）に於いて洞見される。

真の神話には、人間と世界が《anfänglich》に形成される如き dynamisch な創造性があり、その都度《Gestalt》として現われて来ずにはおれない不思議な内的必然性がある。そこに《Mythos と Kultus》の相依相属性があり、この《と》は、展開されると次の三つの相（層）となる。(1)人間の身体の姿勢。人間にのみ固有の天に向けての直立姿勢。荘厳な佇立（superstitio, *ἔκστασις*）、手を高く挙げたり、深く額付く、又静かな合掌等々、これらの姿勢は、単に信仰や敬虔の表現ではなくて、むしろ太古以来、人間の身体への神の現前であり、開示された神話そのものなのである。(2)人間の荘厳な行為。祝祭的な舞踏、石、柱、神殿、直立する彫像等々、これらも、単なる過去追憶の記念物ではなく、崇高な Gestalt、顕れた神話そのものに他ならない。(3)言葉としての神話。祈り、讃歌、そして何よりも、神話の偉大なる最初の出来事として、神々の名前。これらも、断じて、宗教的意味の表現ではなくて、《Theophania》（神の現前にして顕現）の証であり、神話自体の自己開示なのである。

だが、その開示は如何にしてか。ここに Musa（ムーサ）神話の決定的独自性が輝き出る。ピンダロスのゼウス讃歌に於ける Musa 誕生の神話解釈から、《世界の存在は、Singen と Sagen に於いて完成する、自己を開示せずにおれぬことが、世界の本質に属する》という、驚くべき《世界＝言葉》の根源性が示される。《神話としての言葉》とは、世界存在の始源的な自己開示

性に他ならない。だが、この言葉を誰が語るのか。人間も語る。例えば《θεός》と。だが、そう語る人間の言葉の瞬間（根源的開始性）に於いて、先行する何かが閃き現われるのではないか。事物の存在から、或は「世界の存在の深み」から響き出て来る声：Musa を聴く者として、我々は、我々の言葉の瞬間瞬間に、《誰が語るのか》を問い続けねばならない。

注

（1） W. F. Otto; *Mythos und Welt* (1963) s. 279 cf. 230 ff.; *Theophania* (1956) s. 27 ff.; *Die Musen* (1954) s. 88 ff.; *Das Wort der Antike* (1962) s. 348 ff.

（2） K. Kerényi; *Antike Religion* (1970) s. 210 ff. 121 ff.

姉崎正治の立場と方法

星宮智光

姉崎正治の二二才から三一才までの時期は、もっとも生産的で、かつ思想確立のための重要な時期であった。この時期の姉崎の思想、とくに宗教研究についての考えは、明治三三年に発行された『宗教学概論』に体系的に叙述されている。この時期、姉崎はインド宗教とりわけ仏教の研究に従事しており、精力的に斬新な成果を発表しているが、これらの根底をなす宗教観や研究方法については『概論』において明らかにされている。後年の日蓮研究、キリシタン研究、聖徳太子研究等にも『概論』の宗教観や方法は貫ぬかれていると考えられる。姉崎の宗教研究を貫く立場と方法の原点を『概論』のなかにみることができるのである。

姉崎によれば、宗教とは宗教的意識であり「人心が其有限なる生存以上に、一切の統轄をなせる偉大の勢力あるを設定意識して此勢力と自己との間に躬親的人格的関係を得んとするに発する心現象」である。この宗教的意識は生存の基本的欲求にうながされて発現するのであるが、そこでは知情意は統合され全人格あげて神と合一しようとする。宗教的素質は誰でも性具しているが、個性環境の相違によって発現の仕方が異なる。こゝに宗教的意識の人文史的発達がみられる。それはまた宗教が社会的に顕動することでもある。「発達」という概念の設定は、姉崎においては宗教研究の方法論上の意図と認識上の効用において重要である。「宗教の変化を以て一貫の連絡ある変化なりとするは、この観念によりて雑多の変化を統轄せんとするに他ならず、その進化の中に分化と統一とが相ならび相助けて生長し、宗教の根本動機がその内容発表を複雑にして、その複雑の中に理想を現実にせる関係を認識せん……。発達の観念は個々特別の宗教的事実を統一的に包括する吾人の理性的需要」であるとされる。宗教的意識の人文史的発達は内外の条件によって左右されるが、とくに宗教的人格の感化は大きいとされる。人格への着眼は、後になるほど姉崎の宗教研究を特徴づける。

以上のような宗教理解に基づいて、宗教学は構想される。それは、宗教的意識とはいかなるものであるのか（実相）、またそれが社会的歴史的にいかに発達するのか（行相）を合わせ考えて、その統一的研究を目ざすものであり、この方法上の特徴から「人文史的科学としての宗教学」と称される。その目的は「諸宗教の事実現相の中にその人文史的実相を観念的に観じ、各その歴史的意義、位置関係を明らかにすれば、その間事実の心髄となれる普遍の意義を見、またその特殊事実の位置をも明らかにする事」である。また特殊宗教史と協力しなければならない。また宗教的意識の研究である宗教学は、心理学が精神過程の形式の考察であるのにたいして、精神内容にまで立入る実質的研究である。宗教学は規範の学ではなく、「人心にかくのごとき機能ありしとする認識」説明の学であるというのが姉崎の立場である。

「人文史的科学としての宗教学」の方法意識が顕著な特殊研究は一連のインド宗教研究であり、とりわけ三部作『現身仏と法身仏』、『根本仏教』、『The Four Buddhist Āgamas in Chinese』である。『現身仏と法身仏』では、仏陀の「人格が教徒の意識に法身として明瞭に映じ始めて、形而上的実在に合一するに至りし歴史的径行を明かにした」とのべているが、法と仏の一致という仏教史の現象を宗教的意識の普遍的な発達理法として認識したものであった。

姉崎は、後年『概論』における基本的考えかたは変っていないと述懐しているが、日蓮、キリシタン、聖徳太子等の研究においても主題は宗教的意識の人文史的発達の理法を明らかにしようとするところにあった。日蓮研究では「宗教学上の通義、特に宗教心理上の比較考慮を費した」と明言し、またキリシタン研究では、迫害の心理研究であり、歴史研究の中に社会心理的観察をくわえたとのべている。『概論』時代より一貫した立場と方法をみとめることができる。

西洋中世文学に見られる宗教

長井英子

ドイツにおける観念的文学ミンネザングの最盛期（十一世紀末から一二三〇年頃）、宗教的文学作品にも一般に観念性が強い。

「神が彼女の誠実と苦悩を認めた」（ハルトマン『哀れなハインリヒ』）といった表現に見られるように、内面的なものが観念・対象化され、更に「悪魔の邪心が彼を天国から追い払った」（同、十字軍詩）等の表現では、観念が人間から独立して機能している。神においても属性の独立性が見られる。「眠っていた神を、彼の恩寵が目ざめさせた」（ルゲ　十字軍詩）の詩節はその好例である。

人間の多様な特性が、それぞれ独立して、時に応じて個人と結合したり離れたりするため、矛盾した性格の人物像も珍しくない。文学作品中の人物に限らぬ中世人の二元的性格について

は、ホイジンガの『中世の秋』等でも指摘されている。

当時、直線的歴史観はまだ一般に浸透していなかった。一二〇〇年前後の文学も、十字軍を必ずしも、歴史的・一回的な事件として描いてはいない。なぜなら、本来個人と歴史との係わりから生れるべき十字軍歌が、非時間的なミンネザングを兼ねることもあったからである。このような文学世界における個人の生涯などは、一回的な個人のものとしてより、多様な観念のひしめく世界における、むしろ受動的なものとして見ることができる。

神と個人の関係すら、必ずしも一回的ではない。ハルトマンの宗教叙事詩にある、ヨナ及びヨブへの言及、魚の腹、業病の治癒のモチーフは、旧約における神と、ヨナ、ヨブとの関係がそれぞれ一つの観念へと圧縮され、そのまま中世の物語に取り入れられたとの感を与える。

このような非歴史的世界での十字軍参加の決意は、直ちに天国行きの報酬という観念と結びついた。騎士階級は主君との奉仕―報酬の関係によって生活を支えていたが、神こそ最大の報酬を与える最高の主君であった。そのような点で神は超越性を欠き、霊的であるべき報酬も物質的観念に彩られている。十字軍士の魂は「喜び、響を上げて天国に帰る」（ヨーハンスドルフ　十字軍詩）。十字軍参加や苦業による功徳が、本人のみならず恋人や肉親などにも恩寵をもたらすという信念もしばしば見られる。神の恩寵は分割可能な点で物質的である。更に天国の座にも、例えば「宝蓮華の台」（『往生要集』）のような超越的な言葉でなく、単なる「座」「椅子」を意味する語が当てられている。

十字軍詩は、実際の十字軍士の信仰告白、及び出征兵士に代る、或は十字軍参加を呼びかけるための、宮廷詩人の建前的な作品に大別できるが、いずれにせよ来世への確信は崩し難いものであった。当時の人々にとって、天国はこの世といわば地続きであったといってよい。

しかし、このような宗教文学の時代は短く、やがて現世主義の潮流に押し流される。十三世紀以後の芸術は個人の行き着く果を、至福の魂などではなく、おぞましい屍体として強調した。ここでは天国とこの世は完全に断ち切られているのである。

経済的合理主義の宗教的起源
――ブレンターノ、ゾンバルトからウェーバーへ――

金井新二

M・ウェーバーは『倫理』論文において、近代西欧の経済的合理主義の起源を宗教（禁欲的プロテスタンティズム）に求めた。その議論の特徴は、かれに先だつL・ブレンターノやW・ゾンバルトの近代資本主義起源論と比べるなら極めて明瞭である。

ブレンターノは、近代資本主義の成立にたいする宗教改革の

影響を重視した。それは、中世的な抑圧から経済を解放し、そして世俗的職業をとおして神と世界に奉仕することが可能となった。だが、ブレンターノは宗教と経済とを根本的に対立するものと見ていた。ゆえに、解放といってもその内実は、宗教は一定の限度内で経済活動を許容したのにほかならないのである（利子許容の例など）。ゾンバルトの場合は、より直接的な『倫理』の先行者といえる。「資本主義の精神」という言葉を前面に掲げたこと、そこに近代西欧に特有の「倒錯」現象（貨幣追求の自己目的化）を見たこと、宗教（とくにカルヴィニズム）のモメントを指摘したこと、しかし、「神の栄光」をもとめる意図とは反対の結果（貨幣追求）を生じたこと、などの諸点は、後にウェーバーの重要な論点となった。しかし、ゾンバルトは、宗教的要因をさほど重視はしなかった。むしろ、経済的技術、気候や地理、人種、などの要因を重視し、近代的資本主義の先導者をユダヤ人金融業者に求めた。

これらを受けて登場したウェーバー『倫理』論文は、宗教と経済の「対立」ではなくて「適合」を強調し、非宗教的要因ではなく専ら宗教的要因に集中した点で先行二者とそれぞれ対照をなす。ウェーバーは、ブレンターノ的な「対立」やゾンバルト的な「非宗教的要因」を知悉している。にもかかわらず、専ら「近代資本主義的精神の宗教的起源」を限定的に論じた。その理由は、宗教への強い関心（これは終生変わらなかった）がまず基本的なものであることを別とすれば、やはり史的唯物論批判である。「歴史における観念の働き」を例示することが『倫理』の意図である。ここから、経済的合理主義を専ら宗教的なものから説明してみる、ということになった。

『倫理』における理論的構成度の際立った強さは、ここからきている。『倫理』はこの意味では、現実的歴史から出発するのではなく、また現実的歴史を説明しようとするものでもない。すべてはウェーバー的現代の問題関心と課題とから出発し、すべての歴史的事例は、はじめの理論的仮説（全体からすると異常に長大な「問題の提起」）の枠組みの要所々々に嵌め込まれている。この手法自体が問題だということは必ずしも出来ない。ただ、『倫理』の特徴として重要なことである。そして、この背後にあるのは、ウェーバー特有の「歴史と宗教の解釈学」である。それは、一定の価値関心（「文化意義」）に基づいて選択された対象（「歴史的個体」）を、「理念型」的に再構成しつつ、他の諸理念型と関連づけ、それらによる歴史形成の「文化意義」を論じる、というものである。ここに見られる循環構造は「解釈学的循環」と同じであり、これは「文化意義の解釈学」であるといえる。『倫理』においては大小の「理念型」が積み重ねられた議論の全体が「理念型」の性格をもつに至っている。またそこでは、歴史的対象を「個性」において捉えることと並んで、歴史認識の「主観性」が強く主張されるのである。したがって、『倫理』は、単にプロテスタンティズムと資本主義的精神の歴史的関係を（客観主義的に）確定しようとするものではなく、同等の重みをもって、プロテスタンティズムの文化意義を（主観主義的に）論定しようとする試みなのである。

デュルケーム宗教社会学の基底をめぐって

山崎　亮

Les formes élémentaires de la vie religieuse『宗教生活の基本的諸形態』の第一の意図は、宗教の本質を探究することにあった。その際デュルケームは宗教の本質を、あらゆる宗教に共通する本質的諸要素としてひとまず捉えている。彼によれば、総ての宗教は様々な要素から構成されている複雑な体系であり、これらの要素は宗教的信念（＝聖なる事物に関する表象）と宗教的実践（＝儀礼的態度等の行動規準）との二つの範疇に区分される。宗教の本質的諸要素は、これらの多様な要素の最も基本的な形態として把握することができる。すなわち、現実の宗教を構成する多様な要素は、これらの本質的要素が変形されたもの、あるいはその特殊な形態なのである。「宗教生活の基本的諸形態（les formes élémentaires de la vie religieuse）」という表現は、このような宗教の本質的諸要素を指すものに他ならない。というのは、現実の宗教を構成する諸要素は、同時に、人間が営む宗教生活の多様な表出形態としても理解され得るからである。デュルケームは、このような宗教の本質的諸要素を、彼が最も原始的な宗教であると考えたオーストラリアのトーテミスムの中から抽出し説明する。それは具体的には、聖俗の二分法・霊魂観念・精霊観念・神話的人格ないしは神性の観念・消極的礼拝・禁欲主義・供犠・模倣的儀礼・表象的儀礼・贖罪的儀礼であるとされている。

しかしデュルケームは、これらの本質的要素の抽出にとどまらず、それらに同一の客観的意義を付与し同一の機能を果たさしめる一つの機構を措定していたと考えられる。それは、宗教を宗教たらしめる最も本質的な機構なのである。

ところでデュルケームによれば、聖なる事物は非人格的な宗教的力が定着しているが故に聖たり得るのであり、この宗教的力は、社会の及ぼす集合的力と同一のものとされる。彼は、集合的力が宗教的力として表象されさらに物質的形態に定着する場面を、宗教的思考の発生として、現実のトーテム儀礼の中から再構成するのである。

この宗教的思考の発生は、諸意識の合一（communion des consciences）と集合的沸騰（effervescence collective）という二つの側面において捉えられる。

諸意識の合一は、諸個人の意識が何らかの共通の感情において一致することを意味しており、それは同時に集団の統一を構成するものである。デュルケームによれば共通の感情は、諸個人の意識内容を表現する行動（身振り・叫び・言語等）が共通のものとなることによってもたらされる。この結果、諸意識の合一が形成されるのである。こうしてひとたび形成された共通の感情は、逆に共通の行動によって表現されることになる。さらに共通の感情を表現する共通の行動が何らかの物質的形態に

定着されて、集団の統一を恒久的に維持する物質的象徴が成立する。オーストラリアにおいては、トーテム的図像がこの役割を果たすのである。

次に、集合的沸騰は、集合した集団の只中に生ずる激しい心的状態を指している。デュルケームによれば、諸個人の密集によって感情が増幅され、集合的な興奮状態がもたらされるのである。この興奮状態は激しい行動によって表現されると同時に強化されて、集合的力の並外れた作用として強く意識される。諸個人は外的な力によって支配されていると同時に、自らの内にこの力が流入し横溢するのを感じる。

宗教的思考の発生は、諸意識の合一において形成されたトーテム的図像に、集合的沸騰において強く意識された集合的力が重ね合わされるという、一つの過程としてひとまず理解される。しかし、この両者は実際には集合した集団の中で同時に展開されるものであって、それは、共通の行動の下で諸意識の合一が集合的沸騰として発現するという一つの機構として把握される。すなわち、共通の感情が、共通の行動によって形成されると同時に表現され強化されて集合的力の高揚として発現するのである。

この機構は、トーテム儀礼の機能の場面においても確認される。儀礼は、諸個人を集合させ、一定の儀礼的身振り＝共通の行動を命じることによって共通の感情を形成し、同時にこれを表現・強化して集合的力の高揚をもたらす。すなわち、諸意識の合一という形で集団の統一が強化され、その発現としての集合的沸騰という形で集合的力と諸個人自身の力の高揚がもたらされるのである。

従って、諸意識の合一とその発現としての集合的沸騰という機構は、宗教の本質的諸要素に対して、現実の集合的力を宗教的力の形態で表象させるという客観的意義を付与し、また、社会の統一の強化と諸個人の力の高揚という現実の機能を果たさしめるものであることが理解される。おそらくデュルケームは、このような機構こそが宗教の本質であると考えていたのであり、その意味において、諸意識の合一とその発現としての集合的沸騰という機構の概念は、彼の宗教社会学の基底を成すものであったと考えられるのである。

現象学と神学について

鐙本光信

ハイデッガーが現象学と神学の著書の前書で、1「現象学と神学」(1927, 28講演) 2「現代の神学における非客観化的思考と言表の問題」に関する神学的討論のための主要な観点に与える若干の指摘(1964)の二部よりなると言う如く、『存在と時間』発行の三八才時と七五才時の時期差大の二著をまとめて刊行したが、神学に関してまとまり、深い哲学的思索の結晶で、晩年の言葉と詩に関しても簡単乍ら重要でもある。

彼は哲学(存在論)と実証的諸学問との差異は絶対的で、神

学は一実証的学問なので神学と哲学は絶対的に異なり、哲学よりも化学や数学に近いとする。神学と哲学が通俗的理解では人間の生と世界の同領域を主題とするに反対して、極端な形式でその関係を述べるとし乍らも、差し当り把握手掛りとして各々を、一方は信仰の原理他方は理性の原理に基く学問とする。これは第一回ヴァチカン公会議で、神学は信仰の、哲学は理性の原理による認識としたのと同様である。プロテスタント神学でも、宗教改革の根本思想が教会的概念でなくて信仰体験を主眼とするので、信仰による認識は同じである。ハイデッガーは基督教神学は基督教性を研究する実性的学問とし、啓示として信仰を最初に生じさせる存在者は基督教的信仰では基督、十字架に掛られた神であり、信仰心をもつことにより露わになったこの存在者（基督）の全体こそ、神学にとっての実証性を生み出す当のもので、神学は信仰と、この信仰と共に露わにされたこと即ち信仰において「啓示」されることを主題にすることによって形成されるが、更に信仰自身が取扱われるべき主題となり、神学はたゞ信仰それ自身のうちにのみ十分な動機を単独で持ち得る。神学は信仰の学問であり、信仰に含まれた本来的歴史性即ち「啓示現象」に従うから独自の種類の歴史的学問である。

現存在が信仰をもつ即ち基督教的に実存すると言うことは、神学は基督教的実存の概念的解説であり、信仰により信仰のために自らを確証する仕方だけを把握することが体系的神学の課題であり、信仰の歴史性を一層直接的に言葉と概念で表現すればそれだけ一層「体系的」になる。哲学は、神学的基礎概念が内含する存在者的で前基督教的内容を形式的に指示することで《神学を》存在論的に矯正しうる《矯正剤》である。――この矯正機能を果さなくても哲学は現に在るがまゝで在り得る。Ⅱでは非客観化思想につき例示しつゝやゝ詳述して、如何なる仕方でも客観化されず、また対象化されない思考と言表は存在すると主張する。これは事柄そのものから言語に向う途の主張である。末尾に、背後に残された神学が考うべきものは何か、如何に語るべきかの積極的課題中には「神学は抑々学問であってはならないかも知れない……の問題が同時に内包されている」と結ぶが、指摘への補足に、詩作的言表は「そこに居合わせていること（臨在していること）であり、そして神のためのものである」臨在性とは何も欲せず、如何なる成果もあてにしない素直な態勢であり、臨在性としての存在は「現にあることの多様な様態のうちに自らを現わす」とし、「神の現在を純粋に語るがまゝに語らせるのである」とも言う。これは「存在の住み家」としての言葉を救出することでもあるし、この在り方は旧教では疑問視する向きもあろうし、新教的に傾向が強く、理解もされ易かろう。芸術的には彼の詩は、より長生したら更に興味深くなり得たかも知れない。

仏教学からは彼の論は結局有論に属すであろう。詩作的言表に関して自己を沈潜し、放下する状況も伺えて、その点仏教の特に禅に似ているが、禅、特に大乗空をふまえた禅は、諸縁を放捨し万事を休息（無念無想）しての坐禅に親しむ、より徹底した在り方であり、また禅的な絵画、書、詩作等もある。ハイ

デッガーのは欧米詩に適して興味深い。

多神教の再検討

ヤン・スィンゲドー

人間の宗教心は多神教的段階から次第に一神教的段階へと展開するという進化論的図式が、一時学界に支配的であった。この説を文字通りに認めなかった人も、暗黙のうちにではあったが、一神教または一神教的考え方の方が高級であり、それに達しない宗教または考え方は劣っていると、しばしば考えていた。しかし、例えば日本のように、高度の文化や文明の水準を持っている国々に多神教的発想が単に残っているのみならず、相変わらず活気を帯びているという現実を観察すると、一神教的思想、とりわけ一神教優越の思想が必ずしも人間の生んだ思想の最高潮を表わすものではないことがわかる。

こういう現実の把握の結果かどうかともかく、民族文化の再発見を現代状況の主な特徴と見なし、その中の伝統的な多神教的宗教心の貢献を重要視する日本人ばかりではなく、自己の一神教的発想法を優越したものと考えてきた多くの西洋人もまた、最近多神教的宗教心を見直すようになってきた。

西洋諸国において、日本の神道に対する関心は次第に高まりつつあるようであり、仏教関係の翻訳書が比較的に多く出版されているのに比べて神道関係の本が実に少ないことを痛感して、神道の多神教的思想の紹介を要望する声が日増しに高まってきた。しかし、日本の多神教的伝統がどの程度まで西洋の一神教的伝統の再検討に影響を及ぼすことができるかという問題は、恐らくこれからの問題であろうと思われる。実は――例外は別として――西洋における多神教的発想に対する現在の関心は、主として「新しいルネッサンス」、すなわち古代ギリシアの多神教の再発見という形をとっているようである。

外来思想の影響は別として、西洋において自己の多神教的遺産の再検討を促した最も重要な原因は、西洋文化それ自体の中の現在の多様性ということの発見にほかならない。それはまず第一に社会的事実である。すなわち、現代社会は、もはや一つの原理に統合された社会ではなく、互いに異なる価値体系、社会構造などの共存（あるいは対立）によって特徴づけられている。さらに、多様性は哲学的状況でもあるし、個人の心理という領域にも明らかであると指摘される。つまり、日常生活における多様性の、社会的、哲学的、および心理学的表出を指し示すために、「多神教」という言葉は、最も適切であり、これらの現象の背後に潜んでいる宗教的状況を表現するものと思われる。

ある心理学者が指摘するように、状況に応じて自分の行動だけではなく、自分の思想をも適当に変えることができるという柔軟な適合性や流動性が現代人の最も大きな特徴であり、急激に富んでいる現代社会においてこれこそ最も有効な心理である。例えば、R・リフトンは、自在に姿を変えることで知られ

るギリシア神話の人物の名をとって、このような心理的スタイルの人間を「プロテウス的人間」と呼ぶ。また、J・ヒルマンは、従来の心理学者が主張してきた、人間の意識構造の一貫性はあまりにも西洋・キリスト教世界の一神教的考え方に依存しすぎていると主張し、その代りに、人間の実際の意識構造は「多中心的」であるだけに、「多神教的心理学」の方法でもって現代人の心理を解釈すべきであると提唱する。

西洋人によるこれらの説をそのまま日本にあてはめることは適切ではないであろうが、日本の文化や社会構造、とりわけその多神教的伝統を考慮すると、示唆に富んでいることは否めない。一神教的な発想であろうと、多神教的な発想であろうと、それが社会構造、あるいは人間の社会的行動とどのような関わりを持っているかという問題などは、日本の宗教学にもあらたに検討すべき問題であると思われる。

宗教と「人間化」Hominization

田丸徳善

一　かつて Kluckhohn は、道具の組織的製作、言語の使用とならんで、宗教を動物から人間を区別する基本的メルクマールの一つとしてあげた。もしそうであるとすれば、宗教は人間のみに特有のものであり、人間にとって本質構成的であることになろう。しかし、果してそうであろうか。そうだとしたら、人間はいかなるメカニズムによって、宗教と呼ばれる独特な装置を所有するに至ったのか。――一言でいえば、これは宗教の発生論（起源・進化論）にもかかわる問いである。周知のごとく、宗教学は最近の半世紀ほど、発生論や進化論を思弁的なものとして斥け、専ら与えられた宗教現象の観察・記述・分析のみに集中してきた。実証的な学の理念を前提する限り、これは極めて当然のことにすぎない。発生とか進化とかは、通常の意味での記述の対象とはならないからである。しかし、他方、狭義での実証的な宗教学の枠から多少ともはみでるにしても、これらの設問がすべて無意味であることにはならない。のみならず、それらは宗教のメタ理論にとっても、一定の重要性をもつ。以下、この点について、狭義の宗教学の外側で行われてきた二、三の論議を参照しつつ、それが宗教の一般理論に対してもつ意味を考えてみたい。

二　その分野の一つは生物学である。人間が生物としての側面をも有する以上、生物学的な考察の対象となるのは当然であるが、注目すべきことは、一部の生物学者が宗教に特有な術語を下位の種の行動に類比的に適用し、そこから更に翻って、人間の宗教行動をもその延長線上に位置づけようとする傾向を示していることである。例えば著名な生物学者の Julian S. Huxley は、すでに一九一四年に、ある種の動物の行動の「儀礼化」(ritualisation) という考えを提示した。儀礼化とは、敵への威かくとか体毛の手入れなどのように、その本来の目的が稀薄になり、多分にパタン化するとともに、コミュニケーションの

手段という性格をつよめたものを指す。この「儀礼化」という概念は、その後にも、例えば一九六〇年代ごろからの Konrad Lorenz らによる動物行動学にも継承された。そこでは、多くの質的な差異の存在を承認しつつも、人間の儀礼を動物のそれと連続的に把握しようとの意図があることは否定できない。これとはやや異った論法を用いているが、Alister Hardy のギフォード講演 *The Biology of God*, 1975 も、人間の宗教の起源を動物の行動習性の中に求めている点では同じである。他方、もう一つの分野としてあげられるのは、広義での社会科学である。例えば、Hans Mol, *Identity and the Sacred*, 1975 は、宗教とは基本的に人間のアイデンティティの「聖化」であるとのテーゼによって貫かれているが、このアイデンティティへの追求は、動物における「領分」(territory) 確保への傾向との類比によって説かれている。

三　右に述べたのは、ごく断片的な二、三の例にすぎないが、それは人間の営為としての宗教というメタ理論の構想に当っても、いくつかの基本的な選択の余地があることを示しているように思われる。その一つは、すでに示唆されたように、生物としての人間という理解に立ちつつ、人間の宗教（行動）をも生物（個体とともに種としての）の習性の延長として把握する方向である。その場合、人間と他の種との連続面が強調されることは言うまでもない。これに対して対極をなすのが、精神的存在としての人間という理解に立つ宗教観であり、古い表現によれば「宗教的アプリオリ」を想定するものである。この立場は古くはオットー、現代ではエリアーデらにみるごとく、宗教の独自性（sui generis）や還元不可能性を強調することによって、宗教と他の領域との断絶を固定化する傾きがある。しかし、これらはともに事態の一面にすぎず、宗教を人間生活の中に適切に位置づけるためには、第三の中間の道が必要であるように思われる。それがいかにして可能かの詳細な考察はさらに今後の課題としたい。

共同体とことば

島田裕巳

ある集団に属するということは、その集団の使う特殊なことばに通じ、そのことばによって現実を説明・解釈できるということである。つまり、その集団に対するイニシエーションの過程でイニシエートする者は集団のことばを自らのことばとして獲得していくのである。このことばは、集団の内と外とを分ける敷居ともいうべきものである。

集団の中で使われることばは概念的なことばにとどまらず、いいまわしまでが特殊である。そのいいまわしにたけて自由にことばが操れるということが、集団のヒエラルキーを上昇することにつながる。

集団に特殊なことばは、当初の段階から存在するわけではない。集団がなんらかの危機に陥り、集団外の人間にその理念を

説明しなければならなくなった時に、ことばが生まれる。その危機は、集団の理念を体現した指導者、宗教集団の場合には教祖の死の際に起こりやすい。指導者が存在する間は、現実にどう対応していくかの解答は、その指導者によって与えられるからである。指導者を失ったならば、彼の残したことばに頼らざるをえなくなる。そこから、指導者のことばが集団内において特殊な意味を担って使われるようになる。

その段階では、集団に属するためのイニシエーションが明確な形をとることにもなる。ことばの作り出した距離を越えることが必要になってくるからである。イニシエーションの中での回心体験は、その距離を乗り越えたところに起こることとなる。

集団は、ことばを作り出すことで危機を克服したことになるが、それを契機として、その性格をかえることにもなる。内と外とを隔てる敷居が、今まで以上に高いものと成るからである。

ことばが集団の内と外とを隔てる敷居となっていることに関しては、むしろ集団からの離脱の過程を考えることによって、より深く理解される。集団からの離脱の問題はその重要性の割に論じられることの少ない問題である。

集団からの離脱は即座に行われるわけではない。そこには段階が必要である。まず第一の段階はコンプレクス期と呼べる段階である。集団を離脱した直後の人間は、自らが出てきた理由を、離脱してきた当の集団のことばで語ろうとする。例えば、集団の目的とする真の生活を実現するためにといった具合にである。この段階では、その離脱者は集団の価値観を肯定している。その価値観にしたがって現実の集団を評価し否定しているのである。

しかし、この段階は長くは続かない。現実社会との交渉の中で、自分が自ら否定する集団の論理に従っていることの矛盾に気づいていくからである。現実社会に生きる人間との対話の中では、集団の特殊なことばは通じない。集団のではないことばで集団のことを語らねばならないのである。その対話が持続されることによって、その人間は現実社会へと復帰していく。

この段階は批判期とも呼べる時期で、離脱者は徹底的に元の集団を批判する。集団の理念や価値観は全否定されることになる。この批判が徹底されることによって初めて離脱の過程が完成する。集団の理念や価値観も、また現実社会のそれも、ともに相対化されることになる。

この段階を踏んでの離脱の過程自体が、死と再生の体験であり、その意味でひとつの宗教体験たりうる。その際に、集団の特殊なことばが重要な鍵を握っているのである。

Individuation と秘密

井桁碧

たとえば、振り向いてはならないとか、隣の座敷に入っては

ならないとかいった、魅惑的もしくは恐しい隠された秘密を予感させる禁止、何かあることを知ってはならぬというタブーを課されるが、主人公は結局それを破ってしまうというモチーフを核とする神話や昔話は少くない。こうした主題がくりかえし語られてきたのはそれが人間の原型的行為であることを意味すると思われる。そこで以下において、ユングの『心理学と錬金術』及び『ユング自伝』等を主な手がかりとして秘密、それを知ることの禁止、そしてその禁止を破ることの心的意義について若干考察してみよう。

ユングは錬金術の象徴体系が物質に投影された individuation process＝個性化過程であり、長くヨーロッパキリスト教文化の地下水脈をなしてきたと仮説するが、ここで注目したいのは黄金の精製法や作業過程に関して錬金術師のとった極端な秘守的態度である。そもそも黄金作りの秘法などある筈もないとすれば、彼らの秘密はもったいぶったごまかしにすぎないのだろうか。

秘密はそれを知るものと知らざるものの他者との間に境界―他者とその影響支配力を排除する―を設定する。また何らかの心的内容が一定期間秘密たりうるには、主体の意志（リビドー統禦能力）が前提される。そしてこの二要素が相俟って他者と弁別されたEgo＝「わたくし」が成立する。それゆえ他者、とりわけ母に語りえぬ秘密を抱いたそのとき、そこに「わたくし」が出現すると云ってよい。ユングは自伝において、幼児期に見た恐しい夢、神の暗い影が最初にして最大の秘密であり、それが自分の人格の始源になったと述べている。イニシエーション儀礼がしばしば母親達を排除した秘儀であるのは、秘儀の内容いかんよりは、母の知りえぬ秘儀にあずかることそれ自体が母親との心的一体状況、全面的被支配の状態からの離脱、母にあらざるものとしての「わたくし」が成立する契機として機能するからである。

無論、「わたくし」がその内容を知りつつ他者に隠すものだけが秘密ではない。リビドー価の高いにもかかわらず当の「わたくし」が知らない秘密の心的内容もある。精神分析ではこうした秘密こそ心の病の因であるとみなすので、「わたくし」自らがそれを認知し、自我の統禦下に入れるのを分析治療の目的とする。しかし、分析心理学が真正のと呼ぶ「秘密」は前二者と異なり、各個体の誕生以前、Self＝「自己」、即ちこころ本来の性質に由来する。

「わたくし」はまず非自己としての自分を切り離し、相対的自立性を獲得しなければならない。この状態が望しいものであるかぎり「わたくし」にとって「自己」は「わたくし」の自立を脅かす極めて危険で容易に近づくことを禁じられたものとして形象化される。ところが、とくに個性化過程のように心が全体として新たな展開をしなければならなくなったとき、「自己」はその顕著な特性の一つ、背理性を顕わにし、自ら課した禁止を破るよう迫り、「わたくし」に奥深い無意識世界を体験させる。

知るべからずのタブーを破り、日常世界に他言を憚る体験を

したものは、周囲から切り離され孤独に陥る。心的発展段階を歩みゆく人間すべての原型としての新しい宗教的象徴の担い手もまた己れの意に反してもタブーを破り、そのことによって同時代の人々から疎外される。この疎外孤独は個性化過程の単なる付随現象ではなく、過程そのものの一部をなす。それは個性化過程が真に心的個人となることであり、したがってその過程は孤独のなかで初めて現出する「自己」の相を見る、全く個人的作業であるべきだからである。しかし個性化がある意味で「自己」を知る過程であるとはいえ、「自己」は人間を決定的に越えるがゆえに依然全き秘密、永遠の謎であり続ける。つまり個性化過程は決して他者から侵されない権威の根源、それに依って「わたくし」を安んじうる揺がぬ土台、霊的集中の場、秘密の礼拝所を外にではなく内に見い出すひとりひそかな歩みである。錬金術の徒が彼らのわざを秘密で覆ったのは、実に孤独を要求する個性化過程、またこうした「自己」の特性のゆえと考えられる。

R・オットーと宗教史

堀越知巳

R・オットーの提示したいくつかの基本問題とその解答に対しては、今日、しばしば疑いの眼がむけられ、否定的な空気がひろがりつつあるように思われる。このような空気が生じた理由や動機は複合してさまざまであろうが、その顕著な動機の一つは、オットーにおける宗教史取扱いに対する疑義であろう。それは、ひるがえってオットーの根本語であるヌミノーゼにまで及びかねない状勢である。このようなゆれは、その底に宗教学と宗教史の関係いかんという大きな問題があって、その上で動いている。ここではオットーの基本把握を三つに要約して、問題の方向を考えてみたい。

(1) オットーは宗教がそれに固有の領土をもつことを主張し、宗教が宗教以外のものから派生することを拒否する。そしてこの領土を指示するために Numinos, mysterium tremmendum, fascinans, Kreaturgefühl 等々の一連の術語を見出す。しかしこれらの術語はどれをどれに置き換えてもかまわない。したがって、これらの語の根本語を Numinos であるというなら、Numinos は何も語っていない。いうなればそれは、単に「ここに宗教に固有の領土がある」と警告する標識のようなものであって、宗教そのものではない。もしここで「聖なるもの＝宗教的なもの」という等式が立てられたとすると、この局面では、宗教について何も語られていない。それは、形相としての宗教、宗教の本質、宗教一般であって、ここでの宗教は空洞化されており殆んど無に等しい。

(2) しかし聖なるものは homo religiosus のうちに張り出して Kreaturgefühl となり、Numinose は人間の根本語となり、存在感情となって、宗教を人間の要件として理解させる。ところがこの人間の宗教的魂も、いわゆる心理ではない。

結局のところ問題なのは宗教的魂ではなく、人間の背後にある「絶対他者」である。言い換えれば、聖が俗の領域に張り出しているわけではない。それ故に宗教的人間が俗の領域の何かに還元されることを拒む。これを押し進めるなら、宗教的人間は無化され、空洞化されてしまうだろう。これは、聖なるもの理解と同様に、俗なるものへラディカルな形の把握であるといえる。

(3) 宗教の客観と主観の関係が、右のようであったとして、果してこれで「宗教に関して何かが語られた」ことになるであろうか。実は「宗教が語っている」のであって、「宗教に関して何かが語られた」わけではない。そして宗教学の営みは前者ではなく、むしろ後者であろう。オットーはひたすら via negationis を歩み、意図的に莫とした言葉によって、時には沈黙によって、Numen は sensus numinus によって把えられるとする。これを理解しない者にとっては、何も語られていないのと同じである。それでもオットーの解答が神学でなく、哲学でない理由は、Numinos の叙述が、つねに宗教史的事実によって裏打ちされていたからである。しかも、重要な点は「宗教一般」という概念のもとに、すべての諸宗教を一気につめこむのではなく、聖の概念が個々の宗教にあてはまるかどうかの検証を行っていることである。それによって比較や類型への視座を獲得している。ところが、ここにおいても、前述と同じ事態、つまり歴史を「聖だけの宗教史」とすることによって、宗教史の空洞化がおこっている。「歴史とは目的に向っての努力、即ち意味そのもの」であるとすることによって、この宗教史には「価値評価」が入りこまざるをえない。極論するなら救済史的歴史観となっている。

もし、われわれとして、この結果を受け入れ難いとすれば、問題の展開としては、オットーが厳しく拒否したものの再吟味、俗の領域の復権、あるいはもっと素朴な聖俗関係の修復ということになろうかと思われるが、それにも、いくつかの方向が考えられるであろう。

政教分離に挑む「公民宗教論」

佐木秋夫

政教分離は、基本的人権の一つとしてあまねく認められている信教の自由に対する保障であって、日本国憲法は特にこれを重視して明確に規定する。しかし、激化する政治反動と軍事強化の中で、この条項に対する攻撃・侵犯が、特に靖国神社への閣僚の公式参拝問題を焦点として強められている。自民党は、世論、特に憲法学界や宗教界の大半の反対や、内閣法制局の再三の疑義表明にもかかわらず、靖国問題小委員会を設けて、無理に公式参拝「合憲」の結論を出させ、それを党の公式見解とした。その小委で阿部美哉教授は、「宗教学の立場から」合憲を述べられた。同氏は先に、津地鎮祭違憲訴訟で原告の立場を支持した私達に反対を表明されたことでもあり、責任上、ここ

に同氏などの合憲論（柳川啓一編『現代社会と宗教』〔東洋哲学研究所〕、同『宗教理論と宗教史』と放送教育開発センターによる放送大学のテスト放送など）、特に、「シビル・レリジョン」論に対する批判を発表しておく。

氏は、信教の自由と政教分離とは次元の違う問題なので一緒にして扱うべきでない、と、信教の自由への関心の高い宗教者が政教分離の侵犯を大問題と考えて直ちに反対運動に立ち起ることを戒めている。また、信教の自由は、諸国で普遍的に認められているのに、政教分離は実現していない国が多いとして、両者の必然関係を否定される。政教分離の歴史を見てもこの点は明らかだ、とされる。

しかし、政教分離は信教の自由に必要不可欠な法的保障なのであって、両者の次元の相違は無関係の理由にはならない。また、世界史的に見るなら、信教の自由と政教分離は、ブルジョア民主主義革命の一環として闘いとられた権利であり、その保障なのである。合衆国憲法の修正第一条成立の理由を、諸州の教派の相違を調整するためという点に限定するのではなく、フランス革命との関連にも眼を向けるべきではないか。政教分離の実現が不徹底なのは、ブルジョア革命の限界と植民地における封建制の温存などによる不均衡状態とみるべきである。二十世紀の世界史を見れば、多くの国で、君主制の崩壊に伴い、更に社会主義諸国の誕生と共に、諸国の政教分離は大きく前進している。

日本国憲法は、ポツダム宣言に則って民主・平和に立つが、特に国家神道の甚大な害悪への厳しい批判と反省に基づいて、政教分離を厳格に規定したのだった。いわば、国家神道が逆縁となって定められた徹底した政教分離の条項は、平和のそれと共に世界に先駆けた先進的なものとなったのである。

さて、阿部氏は、ベラの「シビル・レリジョン」論を受ける形で、すべての社会には、その統合のために共同体的宗教が必要であるとする。こうした前提に立って、シビル・レリジョン論を、政教分離原則をゆがめるために利用している。他方、神社神道を個人的宗教と判断して国家との分離を命令した神道指令以来の神道対象の政教分離は間違っている、とする。殊に、世俗化が進行し、既成教団が低滞して「公民宗教」の時代に移行しつつある現在、政教分離は時代遅れではないか、とまで述べている。しかし、ベラの言う「シビル・レリジョン」は、超越的に国家を批判して自己絶対化を許さないものとしているのであって、国家神道をシビル・レリジョンとすることこそ批判されねばならないものである。

もちろん、信教の自由は、思想・良心・信条の自由の一部なので、唯物論、無神論が充分な市民権を得ている現在では、社会・国家の団結と、国民の連帯の思想を「宗教」と名付けることと自体が不当なのである。そこには、宗教と非宗教を区別する正しい定義が必要なのである。

宗教的平和主義の諸類型

——現世および世俗的権威への態度を規準として——

中野毅

「歴史的平和主義教会」の一つであるメノナイトの平和主義が、どのような思想的宗教社会学的な位置と特徴を有しているかという点を明らかにするために、彼らが理念上の原型と主張している分離派的非暴力無抵抗主義を宗教改革期の他の諸派と比較しつつ、彼らが、(1)キリスト教における戦争と平和についての態度の諸伝統の中で、いかなる位置にあるか、(2)セクトの一類型である彼らの宗教集団としての社会学的特徴と平和主義との内的関連はいかなるものであるか、検討したい。

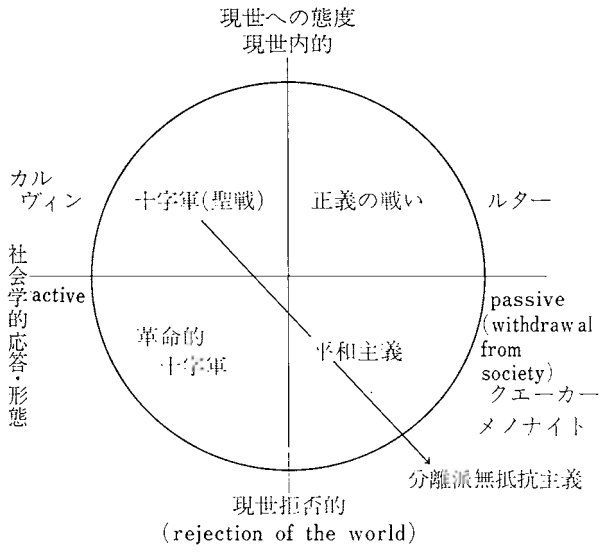
三つの規準で検討する。その第一は、M・ウェーバーが「宗教社会学」の中で、生活態度に及ぼす宗教の影響を類型化した際に用いた規準、すなわち「現世への態度」である。いうまでもなく、現世内的—現世拒否的が軸となる。第二は、ウェーバーの規準が個人主義的行為類型であるのに対し、E・トレルチが採用した規準である。彼はキリスト教的宗教理念自体が歴史的にいかなる社会学的形態として展開したかという問題視角から類型論を構成した。そこで問題となっているのは社会学的形態であり、集団としての反応、行動である。D・マーティンのセクト論の規準はこの系譜にある。第三の規準は、戦争と平和に対する態度である。R・ベイントンによれば、キリスト教倫理には、これに関して大別すると三つの態度があらわれたという。「平和主義」「正義の戦い」「十字軍」である。

以上の規準をもとに、まずメノナイトの源流ともいうべき、分離派的非暴力無抵抗主義再洗礼派について検討する。彼らにとって現世は悪魔によって植えつけられた悪人と邪悪の充満した世界であり、この世的なものはすべて神の国と正反対であるとして徹底的に忌避するのである。従ってまた国家の強権も世の罪のゆえに神によって賦与されたのであり、これをふるうのは罪人であると解釈した。故に、神の子らの共同体である教会を規律と破門によって世俗から隔離し、一方では財産共同体形成へと発展させるとともに、他方では、一切の官職就任の拒否、裁判への訴訟も禁止する立場をとった。同様に一切の戦争にも絶対反対の態度をとり、少なくとも彼らは一切参与せずという絶対平和主義ともいうべき態度を貫こうとする。

以上のような立場に対し、ルターは「二王国論」によって神の国と地上の国の両立をはかろうとし、二重倫理の理念を主張した。そこから国家も悪を抑制し、善人を守る警察的機能として把え、戦争もその機能の行使と考えたのである。そこにはアウグスティヌスの「正義の戦い」の理論の復活が伺えるのである。領邦教会制、国教会制が社会学的形態として導き出されたことは周知の通りである。

分離派無抵抗主義の対極に立つのが、カルヴィニズムである。カルヴィンにおいても、現世は堕落の集塊であり、罪の容

器であるが、神の被造性を含み、その意味で神の力が働く素材となる。そこでキリスト者は神の道具として堕落せる現世を改造する義務を負うのである。国家も義と信仰を養うという積極的な宗教的目的のために、神からその権威を賦与されたと考え、従って国家の行なう戦争は聖戦であり、十字軍的態度となって表現される。また、現世に対する教会の支配、神政政体が社会的に追求されたのである。



革命的十字軍の類型とは、現世を神の創造物として現世に一定の意義を認め、現世の内部から改革しようとする現世内的アクティヴィズムに対して、現世を根本的に悪とみなし、その外側に立って現世を全体として打倒しようとする立場である。

以上の四類型を理念型として、上図のように図示する。この図によって四つの理念型の相関性と距離が読みとれるとともに、分離派無抵抗主義の位置も明らかになると思われる。

宗教意識における非連続性と連続性

清水富雄

宗教意識の構造を究明するに際して有力なメドとなる事柄の一つに非連続性（分かれる面）と連続性（結びつく面）との関連ということがある。これについて二、三の思想家の場合を考察してみよう。まずライプニッツ（一六四六―一七一六）の場合、彼の宗教論はキリスト教的な個体論を中軸とするものであるが、その個体論はアリストテレス以来の伝統的な命題論に結びついている。「個体的実体の概念は、それが属している主語のあらゆる述語を理解したり演繹したりするに十分なほど完結したものである」（『形而上学叙説』）。この定義から個体に関する二つの事柄が明らかとなる。第一、神は各個体の外側から個体に働きかけて個体を支える存在であり、個体の系列の外にあ

る超越的存在であるから、神と個体との関係は非連続的である。しかし各個体は神からの直接的な作用に基づいて固有の過去・現在・未来を自らの内から展開する自発的な存在となる。このことは神と個体との親近関係に連なるものであり両者の連続性を示すものである。第二、神と個体との間の非連続的—連続的な関係を基盤として個体と個体との間に特有な非連続的—連続的な事態が生ずる。各個体は相互に直接的作用を及ぼし合うことはない。この意味で個体相互の間は非連続的である。ところがそのような各個体が相互に厳密な対応関係にあり観念的作用を及ぼし合う。これは個体相互が緊密につながり、連続の関係にあることを示している。

以上の考察から分ることであるが、「述語は主語に内在する」という個体限定（前述）においてライプニッツは論理学的前提だけでなく神学的（啓示依存的）前提をもふまえ、これら二つの異質的な前提を調和的に共存させている。こうして彼の宗教思想は深い罪意識を伏在させつつ論理学的厳密さを志向するところに成立したものといえよう。

さて個体の成立に関連してライプニッツは別の個所で「神学的前提を除去して論理学的前提だけで個体の限定をおこなうことも可能である」と述べている。この説明は興味深いものである。彼における二つの前提の調和的共存はカントにおいて著しくバランスを崩したといえる。カントは特色ある「主語—述語論理」に基づいて客観的認識の源泉を探り、それを足場として在来の「神の存在証明」を厳しく批判した。この批判においては神学的前提は大きく後退し、論理学的前提の方に力点が置かれたものと解される。この力点の移動は一つの近代的傾向を示したものといえよう。

右に述べた事柄から出立してドイツの思想史をふりかえった場合、クローズ・アップされてくる思想家の一人にニコラウス・クザーヌス（一四〇一—一四六四）がある。彼の宗教思想においても神と個体との関係及び個体相互の関係に就いて「非連続性—連続性」の二重構造が著しい。神は各個体を遙かに超えた存在でありながら各個体と内面的な血のつながりを保つ。またこうした非連続性—連続性の二重構造に基づいて各個体の間に分離面と結合面とが成立する。彼の場合個体の限定は神のおこなう「縮限」（contractio）の働きによるものであるが、「クザーヌスは縮限概念を伝来の『分有』（participatio）概念の不備を補う意味で用いていた」とする解釈が最近登場した（H・ロンバッハ）。この解釈に着眼するとクザーヌスは「カント的宗教意識の先駆者」として見直されて来る。

また非連続性—連続性の見地は仏教思想の考察においても確かな手掛りの一つとなろう。「夫々に分かれていながら夫々のものが夫々でない。分かれて分かれず一つになっていて一つでない」（鈴木大拙）。「各個物は己れの内面での絶対的否定を介して相互に限定的関係を持つ」（西田幾多郎）。非連続性—連続性の見地は東西の宗教思想の内面的関連を究明する際にも有力なメドとなるのではないか。

信仰治療としての
ロイヤル・タッチについて

小野泰博

大本教の出口王仁三郎は、シャモジによる一種の触手療法を、また大本出身でもある世界救世教の岡田茂吉は、浄霊という手をかざす療法を普及させたことで知られている。また宗教というより健康法の名で知られたものに西勝造による『西式強健術と触手療法』(昭和五)なるもの、また江口俊博による「たなすえのみち」こと手のひら療法は、三井甲子の『手のひら療治』(昭和五)あるいは最近では一燈園の鈴木五郎による『手のひら療法』(昭和四九)などもある。

古くして新しいこの按手療法は、中世から近世にかけて、王権神授のうたわれた西欧においては王家の仕事、というより王権神授のあかしのような意味もあって盛んに実行された。これは勿論、帝王崇拝と結びつく問題であるが、ロイヤル・タッチの名で、とりわけフランス、イギリスの国王たちによって実践されるところが多かった。信仰治療史の中でひときわ重要な位置をしめるものと思われる。

すでにギリシャの医神アスクレピオス神殿でのおこもり(incubation)の中では、夢の中でアスクレピオスの神があらわれてきて、両手で触れられることで、病人は治ったといわれる。医薬のことを「神の手」という呼び方もある位である。イエスは一時、アスクレピオス崇拝と結びつく程なので、聖書の中には按手療法の事例にこと欠かない。(マタイ伝六:一三、ルカ伝六:一九)

ローマの史家タキトウスによるとローマ皇帝バスパシアス(AD. 9—79)は、手で触れることによってつんぼと盲を治している。

またフランク王国初代の王クローヴスは四九六年、患者に手で触れるということで小姓の瘰癧(king's evil=scrofula)を治している。フランスでは、とくにルイ九世(一二一四?—七〇)の名が知られている。彼はこのため九日間の断食を行い、触手に際しては Le Roi le touche, Dieu le guery と口の中でつぶやいた。この表現は一六世紀の床屋あがりの外科医アンブロアス・パレ(一五一〇—九〇)の述べた千古の名言とされる Je le pansay et Dieu le guerit のことばにその尾を引いている。一五九九年にパリを訪れたバーゼルの医者トーマス・ブラッターは、アンリー四世(一五五三—一六一〇)が、ルイレキ患者に手を触れて治すのを目撃している。聖徒祭やクリスマスの祝祭を中心に、その他の祝祭でも行われた。しかももしその国王に、このような治療能力がないとすれば、却ってそれは正当な(legitimate)な王とみなされない恐れがあったと伝える。この触手治療は、ルイ十六世も行ない、一七七五年の戴冠式には、一日に二四〇〇もの病人に手を触れたという。また革命後一八一四年に帰国したシャルル十世(一七五七—一八三

六）も
その戴冠式で一二一人にロイヤル・タッチを施したという。
この療法をイギリスに導入したのは、エドワード懺悔王（一〇〇二？―六六）であるといわれ、続いてウイリアム一世（一〇二七―八七）および、その後継者によっても継承され、ヘンリー四世（一四五七―一五九〇）の時までに、このロイヤル・タッチについての手のこんだ教会儀礼が確立される。chaplain のとなえるマルコの福音書の一節につづいて、国王は "I touch thee and God heals thee" ととなえる。それと共に患者の首に金貨がリボンにつけてかけられる。エリザベス女王もこれを行ない、チャールズ一世につづくチャールズ二世（一六三〇―八五）でこれは一層盛大をきわめる。イブリンの日記が、これを詳しく報じている。その在位期間中に九二、一〇七人にも触れているという。しかしプロテスタントのウイリアム三世（一六五〇―一七〇二）は、これを愚かな迷信とみ、しぶしぶ一度だけ慣例に従ったあと、God give you better health and more sence とつぶやいたという。アン女王（一六六五―一七一四）になるとこれがもう一度復活する。若い日のサムエル・ジョンソンもその患者の一人であった。しかしスチュアート家の没落とともにこれは消え、やがて俗人・素人による stroker（さするもの）の名によって、王の仕事は民間におりてゆく。そのはじめに、クロウエル軍の古参兵 V. Greakrakes がいた。

深層の中の母なるもの

大越愛子

文化、宗教、思想などが考察される場合、それらを担う主体は「人間」であるとされてきた。しかし「人間」とは、それ自体実質をもたない抽象的な語にすぎない。こうした抽象的存在を主体に立てて、文化、宗教、思想を考察してきたことが、いかに多くの問題を隠蔽することになったかという批判が、ようやく様々な分野から現われつつある。主な分野としては、人間の無意識の深層に、父や母への動的な関係構造が存在することを洞察した深層心理学、母系制と父権制のそれぞれの社会形態の中で文化や世界観が異なることを発見し、その意味を比較研究している人類学、人間主体の虚構性を暴露し、関係構造の網の目の中に人間を解体し、性的存在であることを通して文化全体を相対化していく構造論、女性の視点で父権文化の欺瞞的人間主義を告発しているフェミニズムなどである。
人間という単一性ではなくて、男と女のダイナミックな関係構造の中で、文化や宗教、思想が発展してきたことが明らかにされるべきである。そのためには、人類の起源から問題が再考されねばならない。霊長類学と人類学が手を結んだことによって、新しい真実が発見された。霊長類にはいまだ父性はなく、唯一の安定した関係は母子関係のみであったことである。父性

は、道具、言語、思考能力などと共に、人類の文化の輝かしい産物であるということである。霊長類から人類への進化の過程の中で、雌は発情期を喪失し、雄との間に安定した対関係をもち始めた。原初の人類の小集団は、雌を中心とした対関係と母子関係の二項関係からなる母系集団であったことが明らかにされた。人類の情愛関係は母を中心に子へ、夫へと拡大し、その中から父性の自覚が生じてきたのである。

人類の繋がりの根底は母にある。宗教の起源は多様な形態をとるとはいえ、母との一体感における至福と無縁であったとは考えられない。旧石器時代の遺跡から数多く発掘される女性像は、母の豊饒な生命力に対する崇拝を示しており、地母神崇拝が人類の起源の頃から始まった根の深いものであることを伝えている。母系時代の宗教である地母神崇拝、その発展である農耕大女神崇拝などの母神宗教について、宗教学的に十分解明されているとはいえない。現在のところ、宗教の原初形態としての母神宗教の意義を高く評価しているのはユング、ノイマンなどの深層心理学派である。彼らは個体発生における母の時代の重要性から類推して、人類の歴史の中にも母の時代を探し求め、世界各地に残存する母神宗教の痕跡をたどったのである。彼らによって提起された「太母」元型は、母神宗教の世界を豊かなものにした。「太母」の様々な形態の追求の中で、母神宗教が、父権文化確立以前の低い段階の自然宗教にすぎないのではなく、父権制が確立した後も、ロゴス中心主義の父権宗教の一面性を補う形で多様に顕現していることが明らかにされたのである。彼らは、父権宗教と母神宗教が相互浸透的に影響しあって、より豊かな宗教的世界が開かれることを示したのである。

しかしまた他方、父権宗教と母神宗教が宥和的関係にあったのではなく、相互抗争的、対立関係にあったことも看過されてはならない。父性の確立は、自然関係としての母子関係を近親相姦のタブーでもって封じこめ、自然を超えた、新しい言葉の原理の優位を主張していくことで可能となる。それ故父権文化成立の過程において凄まじい両原理の闘争があったことが忘却されてはならない。クリステヴァが指摘するように、文化の深層には封じこめられた母の身体がとぐろを巻いている。深層の中の母は、父の表象体系の下で抑圧され隠蔽されながらも、たえず蠢動し、表層部を侵犯し、父の体系をゆるがしている。文化は、こうした象徴としての父と深層の中の母とのたえざる戦いと宥和の中で、再生のエネルギーを汲みとってきたのである。このダイナミズムは、宗教においては、そのたえざる自己超克の契機として働いたのである。

宗教心理研究への行動科学的アプローチ

――宗教的変性意識状態の特徴――

西田隆男

宗教心理を研究する場合に最も問題となることは、それをい

かに客観化するかである。宗教学が経験科学である以上、主観的で言語化しにくい宗教心理を客観的に記述する作業をしなければならない。この点について、カール・メニンジャーは、「祈りの神に対する効果のほどはわからないが、祈っている人に起こる心身の変化は、科学的な研究対象になる」と述べている。すなわち、宗教心理の内面的、思索的な内容については経験科学としての宗教学の研究対象とはならないが、その心理が人間に及ぼす心身上の変化については研究調査が可能である、ということである。

このような宗教心理研究への方法として、行動科学的アプローチが考えられる。これによって、抽象度の高い客観的な科学の言語を用いて宗教心理の諸特徴を検出することができる。この場合の行動科学的アプローチとは、その実証的、価値中立的な実験調査結果をデータとして、宗教心理の特徴を解釈し、考察することを意味する。

従来宗教心理の特徴は、病的な異常心理として研究される傾向があった。しかし、宗教心理は普通の心理現象の立場から研究することで、宗教が本来もっている健康な要素が検証されうる。もちろん宗教心理が通常の意識状態と異なることは、経験上よく知られたことである。そこで別の概念が必要となる。

その概念として「変性意識」がある。これは ASC (Altered State of Consciousness) とも言われ、その基本的な特徴として四つあげられる。(成瀬悟策「変性意識」参照) 第一に一般心理現象。第二にその出現は一過性。第三に可逆的なもの。第四に通常意識との質的な変化の存在。これらの特徴は、特に病的な異常心理と区別する場合に重要となる。

ASCは宗教心理現象以外にもいろいろな場で発生するが、「宗教心理はASCである」という仮定から、ASCを五つに分類することができる。

第一に他者催眠によるASC。これは他者からの意図的な働きかけによって起こる。宗教的または霊的催眠誘動である。第二は自己催眠、自己暗示によるASC。禅やヨーガなどの修行によって、自己の意志で起こるものである。第三は自然発生的なASC。これは自分の意志とは関係なく自然に起きるもので、狐つき、神懸りなどの憑依現象である。第四は生理的原因によるASC。宗教儀礼のとき、薬草を使うことで起こるものである。第五は日常生活の中のASC。これは霊感とか、神のお告げとか、虫の知らせという現象で起こるものである。これらが宗教的変性意識状態である。

これら五種類で、行動科学的なデータとして検出されているのが第二のタイプである。すなわち禅とヨーガのASCの心身上の変化である。この状態は生理学的には、脳波、呼吸、血圧、心拍、皮膚電気反射、皮膚温、筋電図が、安定したものとなるという結果がでている。心理学的にはリラックスし、神経学的には交感神経系と副交感神経系とのバランスがとれた状態である。また、脳生理学的には新皮質の興奮が低下し、旧皮質の働きが活発化される。これらが禅とヨーガにおけるASCの状態であり、臨床的に心身の健康によいことは確かめられてい

る。

このASCがどのような要素をもつかは、やはりASCをもたらすサイコセラピーとの比較によって明らかになる。バイオフィードバックや自律訓練法によっても、禅とヨーガと同じような心身の安定した状態がもたらされるという結果がでている。この両者には客観的データとしては検出されない内面的な違いはあるにせよ、両者は心身に同じ変化をもたらすことがわかる。それは治療的な効果である。宗教心理の特徴のひとつとして、心身への治療的効果があるということは、歴史的に信仰治療や精神医学成立以前の宗教の役割をみれば明らかなことである。

宗教心理の特徴はASCであり、そのひとつの要素として治療的な効果があることが、行動科学的なアプローチによって解明されるのである。

「無我」の心理発達史的考察

河東仁

C・G・ユングの高弟であるE・ノイマンはその著*Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*において、世界の諸神話の背後に存在する・投影されている・様々な元型を抽出して比較考察し、そこに一つの心的発達の系列とでも呼べるものが存在することを指摘した。そしてまた彼は、この系列が人類・民族等の系統発生的発達を表わしているだけでなく、個々人の発達においても個体発生的に繰り返されていることを見出した。それを簡単に記すと、まずこの系列の最初にくるのはウロボロス——自らの尾を咬む蛇——段階であり、ここではまだ自我は胚芽（keim）状態にあって無意識の中で微睡み、安らいでいる。そしてこの自我—胚芽が成長するにつれ、無意識の側も形象化・人格化して太母としての性格を獲得し、自我を息子＝愛人として呑み込み、ついには死に至らしめようとさえする。しかしこの段階を克服した自我は、この「恐ろしい母」としての太母の威力を自らのものとなし、矛先を転ずる、すなわちそれまで自我を抑えつけていたものに対して戦いを挑む。この段階は神話の中では「竜との戦い」として表わされており、対象となる竜はまず無意識＝太母であり、次に集合的意識＝太父（文化規範）である。またこの前段階として、世界が天と地・昼と夜、といった形に自我によって分離される、宇宙両親の分離の段階が来る。こうして「竜との戦い」に勝利した英雄—自我は、竜に囚われていた宝・王女＝アニマ・心の中の異性像を解放し、それと《聖婚》することによって、心的全体性を達成することになる。ところでこれがノイマンの発達系列の概略であるが、彼によれば以上は個体発生の上では人生前半の心的発達であり、この後に英雄—自我が様々な試練を経て変容しついには神＝自己（ゼルプスト）元型と合一する最終的段階に達するという。ただしこの人生後半の発達を成し遂げるのは一部の人間であり、それを彼は「偉大なる個人」と呼ぶ。

今回の発表は、このノイマンの図式に無我・没我・無私・滅私・自然・自我没却、といったものを位置づけて考察しようとするものである。もちろんこうしたものは、それが用いられる文脈や宗教的背景によって、意味もそれが指し示す境地も異なっている。しかしこの問題を一端捨象してノイマンの図式に当てはめてみると、これらは大きく二つの発達方向を示していることが想定される。すなわち一方は、自我がある程度自立したがそこで――特に宇宙両親の分離の段階――様々な対立状況や苦境に直面して、再び無意識へと退行し、ウロボロスと合一することによって安寧・原初的楽園状況を得るタイプ、他方はそこで踏みとどまり、さらに人生前半のみならず人生後半の発達も成し遂げ、最後には自己元型と合一するタイプの二つである。本稿では前者を退行的無我、後者を進行的無我、と呼ぶことにする。

そこで次に、上記の二タイプのうち退行的無を取り上げ、新宗教教団「解脱会」を題材として、具体的に考察してみよう。解脱会は、自我没却し神と和する神人合一を理想としている。ここで重要なのは、「天神地祇太神」と呼ばれる主祭神が生命体としての宇宙と等置され、「大生命の働きは、万物を活かし生み育てる働きがあり、この宇宙のリズムに私たちが真剣な祈りによって念を通わせるということです。ここに祈りを通じて自らの生命と大宇宙の生命とが一つになり、生成化育して止まない自然の摂理をわが心に受けて日々を生きるという人間の最も尊い生活のあり方が必然と生まれるものなのです」(『勤行法則の解説』昭和五一年、九二頁)とみなされていることである。これにノイマンの図式を当てはめてみれば、「天神地祇太神」が自我―胚芽を包み込み育むウロボロス的性格をなしていることは明らかと言えよう。言い換えれば、解脱会の言う「自我没却」の背後には、退行的無我、すなわちウロボロス段階へと退行することによって安寧を得るという元型的状況が関与していると想定できるのである。