第二部会

ルイスの妖術を使うシャーマンとソクラテス

保坂幸博

ルイス I.M. Lewis の宗教社会学的な研究 "Ecstatic Religion" 2nd. ed. 1989 Routledge は、人間に対する超越的存在の憑依を基本とするシャーマニスティックな宗教を、ある社会の下層部ないし周縁部におけるものと、上層部ないし中核部におけるものとに区別することによって論を展開している。周縁部とは、経済的・歴史社会的な原因から虐げられている人々であり、ルイスによれば、このような人々の間に、あたかも発作的病気に見舞われる時のように、突然なんらかの霊に憑依される人間が出てくる。さらにそれを癒すためにその人間をとり込む集団がある。またこのようなトランス体験に通じ、その治療その他の活動に従事するシャーマンが存する。他方、この周縁の対極に位置する中心的支配的部分にもシャーマニズム型の宗教が存在する。ただしこちらは、通常の場合・社会の規律と公共道徳の維持を関心とするものである。

しかし、おそらくはルイス自身もその研究の末部（六章末）で気付いているように、エクスタティック宗教の真正さは、無道徳的憑依の周縁性と公共道徳維持の中心的宗教の区別よりは、むしろ、その社会が抱える危機的状況との相関で捉える方が、より一義的に理解できるように思われる。危機的状況。第一に、ルイスの言う周縁的憑依宗教は、虐げられて、通常の手段では生を維持することのできない個人の危機を反映する。第二、中心の憑依宗教は、安定的状況下では、世襲制の聖職者組織を究極とするような、非憑依的傾向を強めるのを常とする。が、地理的自然的危機に恒常的に晒されたり、民族紛争や植民地化等の外圧の危機に晒されたりしている場合には、その安定の中心自体が憑依的ダイナミズムを要求するようになる。だが第三として、その発端が何であれ、社会の一部が支配的中心にとって侮り難い反抗勢力と受けとられるような、社会内の対立的緊張状態がありうるのであり、今この第三の危機的状況が、我々の関心をひくものであろう。

この危機状況に関してルイスの著作のいうのは、下層部分が、その憑依的宗教の術策によって、上層部に危害を及ぼすと危惧される場合である。その際上層部は、下層階級の要求を「一定限度内に収める歯止めの対抗策」として、「従属階級の人々の中でも、修業を積んで他を指導するシャーマンとなっている人間」に狙いを定めて、これを攻撃対象とする。すなわち、支配階級による妖術師告発 witchcraft charge が行われる所以である（p. 109）。

そこで、今ソクラテスの場合を見ると、周知のようにソクラ

テスは、「青年達を腐敗させ、国家の認める神々を認めず、新奇なダイモニアなるものを祭っているが故に有罪である」として、当時の体制側から宗教裁判に訴えられた。もし、ソクラテスおよびソクラテスの活動に好意的だったグループを、ルイスの言う周縁部と解することができるならば、ソクラテスの宗教裁判とルイスのいう妖術告発との間に、類似点を見ることが可能となる。

また、紀元前五世紀末の古代アテネは、鋭い感性にとって破綻が予知されたという意味で危機的状況を抱えていたことは、今日の歴史学の一致した見方である。そこで、その危機的状況との相関でみるならば、宗教的には全般的に世俗化されている状況であったが故にソクラテスとその支持グループ自身にはそう自覚されていなかったにせよ、他者の目からしたソクラテスの活動は、むしろ、太古のあり方として今は記憶に薄れているが如き、ある宗教的ダイナミズムを感じさせるものだったのではないか。

プラトンにおける神の概念

和田義浩

このテーマを考察する一貫として、今回はプラトンの初期の作品（特に『弁明』と『エウテュプロン』）を取り上げ、その中に登場するソクラテスが求める神（々）及びその信仰の特質を明らかにすると共に、その問題点を指摘したい。

ソクラテスの宗教観が、当時の一般的なアテナイ市民のそれと、決して大きくかけ離れていたわけではないということは、『弁明』その他から知ることができる。先ず第一に、彼が多くの神々の存在を信じていたこと（というよりむしろ、神の数というものをほとんど問題にしていなかったということ）は明白である。更に彼の神信仰の特色の一つとして、「神託」や「夢のお告げ」等による、神々からの連絡を信じていたことが挙げられるが、これはソクラテスに固有の現象であったわけではなく、むしろ古来より一般の人々の間に広く行き渡っていた現象であることは、様々な報告から理解される。また、いわゆるソクラテスにおける「ダイモーンの合図」（これが、ソクラテスが訴えられることになった、大きな契機であることは確かである）も、極めて微妙な問題を含んでいることは確かであるにせよ、それがソクラテスの神観の特殊性を浮き立たせているような要素であるとは見なし得ない。

ソクラテスの神観の特殊性は、不敬虔の訴えに対する弁明（『弁明』）よりも、おそらく当時の市民一般の保守的な宗教観を代表していると考えられる人物の信仰に対する批判（『エウテュプロン』）を検討することによって、より明らかにされよう。

先ず第一に『エウテュプロン』には、『国家』第二巻の後半部分で展開されている、いわゆる「詩人追放論」のプロト・タイプと見なし得る発言が見られる（六b～c）。注意すべきこ

とは、ソクラテスが批判しているのは、オリュンポスの神々をはじめとした伝統的な神々の存在そのものではなく、神話等に描かれているそうした神々の在り方（相互の憎しみや戦争、親子間の争い、詐欺的行為、等）だということである。

おそらくこのこと以上に注目しなければならないのは、エウテュプロンが提示した「敬虔」の定義、すなわち「（全ての）神々が愛するものが敬虔なものである」という、通常の信仰の観点からすれば当然受け入れられて然るべき見解が、ソクラテスによって反駁されていることであろう。この定義の反駁過程はかなり複雑であるが、その根本的な原理は、神々は「知者」でなければならないという要請と、真理（ここでは敬虔の本質）が神々から独立に存在しているという見方である。ソクラテスの神観の真の独自性が、まさしくこの点に認められると同時に、ここには「信仰」一般の意義を考える上で、無視し得ない問題点が含まれている。ソクラテスの信じる神は絶対的な存在者ではない。ソクラテスが神を信じたのは、神が真理である、すなわち神が真理の根拠であり真理の創造者であるからではなく、神が人間以上に、真理を「知っている」からである。ソクラテスは善、真理、知に関して、人間と神との間に、原理的・絶対的な間隙を認めていない。そこには常に、人間が神に取って代わる。あるいは逆に神が人間の位置に引き降ろされるという可能性が秘められているのである。

「それが人間であれ神であれ、より善き者に従わないこと、これが悪であり醜いことなのだということを、私は知っているのです。」（『弁明』二九b六―七）

コギトと自己意識の系譜
――デカルト、サルトル、アンリ――

北村晋

「われわれの内にはわれわれの内にそれがあるのと同じ瞬間に、われわれがそれを意識することのないようないかなる思惟もありえない。だから、精神は嬰児の身体に入り込むや否やすぐに思惟し始め、それと同時に自らの思惟を自ら意識する、ということを私は疑わない」。デカルトの『省察』第四答弁のこの一節は、われわれが思惟するとき、必ずその思惟自身を意識していること、あるいはデカルトの言う思惟がいわゆる意識と同義であるからには、いかなる意識もつねに当の意識自身を意識していることを意味していよう。自らを意識する意識とは、後の言葉でいえばまさに自己意識のことに他なるまい。するとデカルトはここで、後にカントやヘーゲルらによって華々しく展開される一種の自己意識の原理を先取りしているのだろうか。そうした解釈はしばしば見られるもので、例えば、デカルトのこの一節には個々の経験をまさに私の経験として統一する自己意識の働きとしてのカント的な Ich denke（先験的統覚）の考えに深く相通じうるものが見られる」（所雄章）とする解釈がその一例である。こうした理解からすれば、デカルトは思惟につ

ねに同時につきまとう自己意識の存在を指摘することで、まさに「自己意識が真なるものの本質的契機」であることを捉え、「自己から出発する思惟」を原理として確立した「近代哲学の真の創始者」（ヘーゲル）ということにもなろう。

ところで「意識することは思惟することであり、同時にその思惟自身を反省することだ」（『ビュルマンとの対話』）というデカルトの言葉を誤解して、冒頭の一節の言う「意識」を文字どおり反省として理解すると、経験に反することになる。というのも、経験からすれば、人がいつどんな時にも自らの思惟を反省的に意識しているとは到底言えないからである。むしろデカルトは思惟についての反省を区別しない（アルキエ）。それゆえ、先の一節は対象化的な反省の意味ではなく、どんな思惟もそれ自身についての直接的な意識を内在させているという意味なのだ。嬰児や睡眠中でも思惟につねに伴う意識とは、いわゆる自己意識や反省意識とは異質なものであり、「反省された知につねに先立つ内的な認知」（『第六答弁』）として、きわめて無意識にも近い（ロディス＝レヴィス）「ごく漠然とした感覚」（伊藤勝彦）にすぎない。表象的意識に先立つこの意識をいわば表象の原理ともいうべきカント的な Ich denke に引き寄せて解釈することには、結局、無理があると言わざるをえないだろう。

さて、すべての対象意識は自らを非定立的に、つまり自らをはっきり対象化することなくいわば漠然と意識しているとするサルトルの「非定立的自己意識（反省以前的コギト）」の考え方にはこれときわめて似た面がある。例えば、この反省に先立つコギトの半透明な現われは、まだ十全な知でも認識でもなく、絶対的内面性としてしか知られない非人称的なものとされている。しかしその反面、サルトルには表象に先立つものを表象的次元に回収しようとする傾向が強く、反省以前的コギトは結局本来の意味での主観性と規定され、その現われも端的に透明なものとされてしまう。事実、「対自」としての意識の規定においては、表象的意識とそれに先立つものとの差異は既に隠蔽されてしまっているように思われる。

ところで、ミシェル・アンリは「私はいま光を見、騒音を聞き、熱を感じる。これらは虚偽である……しかし私は見ている、聞いている、熱くなっている、と私に見える（思われる）videor ことは確かである」という『第二省察』の一節にコギトの究極の定式化を見出している。アンリによれば、デカルトのなす懐疑という一種の還元によって見ること一般とその条件を排去することで得られたこの「私に見える」こそが、コギトの真の意味であり、一切の現象性の根拠としての「原初的な見え」、内在的で直接的な「自らを感ずること」なのだ。アンリはそれをもはや自己意識とは呼ばずに「自己触発」という概念で捉えている。とはいえ、表象にとってさしあたり不可視の内在性において生じるこのコギトの現われが、既に見てきたようないわば〈非表象的な自己意識の系譜〉に連なることは明らかだろう。

デカルトにおける無限の観念

阿部文彦

本発表の目的は、デカルトが神を特徴づけるのにもちいた無限の観念から見たとき、近代の人間中心主義の発端とみなされるデカルト的コギトがいかなる姿を呈するかを検討することである。

デカルト哲学における三つの神の存在証明は、ともに神の観念に拠り所を求めるという点で、アルキエも語るように、異なっていないと言っても過言ではない。それでは、この神の観念は何によって特徴づけられているのか。存在論的証明の歴史的展開から見れば、なるほどそれは完全性である。しかし、デカルトは神をしばしば無限によっても特徴づけているのである。その理由の一つは、完全性という言葉そのものに隠されている。完全性とは、多を包括する一なる無限の別名に他ならないのである。そして、もう一つの理由は、完全と不完全との差異が相対的であるのに、無限と有限との差異が絶対であることである。

それではデカルトは、この無限にどのように――それを証明したかではなく――出会っているのだろうか。デカルトの『省察』の歩みは、第一の真理としてのコギトの明証性を見いだす。これは完結した出来事であって、外部的なものが存在しようとしまいと、そうしたこととは無関係な形而上学的真理である。無限と有限の対立が前景にあらわれるのは、コギトが自らの有限性を無限との関係において自覚するとき、具体的に言えば、懐疑そのものに反省の眼が向けられるときである。デカルトにとって懐疑そのものが、私がある制限を受けていることを示している。しかし、被制限性はコギトそのものには含まれていないことである。ということはすなわち、コギトが自らの有限性を自覚するにあたって、思惟の内部から出発してある外部を見いだしている、コギトの被制限性を照らし出す無限という外部に出会っている、のである。

ところで、デカルトにとって、無限が無限であるのはいかなる意味においてであろうか。デカルトの『省察』の歩みからすれば、コギトが自己以外のものについて語るための手がかりは観念しかない。したがって、有限者は無限を自らの内部に観念として見いだす。しかし、この無限の観念は無限そのものではない。観念としての無限と無限そのものの間には不均衡が存在している。デカルトは、一方では、神は明晰かつ判明に認識されると語りつつも、他方では、神の不可知性について語っている。これは、無限の観念と無限そのものとの不均衡を表現している。デカルトにとって、まさにこの不均衡こそが、無限を無限たらしめているのである。

デカルトの無限あるいは無限の観念について以上のように論ずることができるとすれば、フッサールやハイデガーに典型的にみられる解釈、デカルト的コギトを近代の人間中心主義の発

端とする解釈に異論を提示することができる。というのも、無限は、存在の中の唯一者としてのコギトの内部に属する観念として見いだされるが、この観念そのものがコギトの内部性から切りさく外部を指示しており、この外部は一転してコギトを有限なるものとして照らし出す光と化すからである。デカルト的コギトは、少なくとも無限との関係においては、存在の中心に位置し、表象作用という仕方で存在を食らう存在者ではない。それは光の中心ではないからである。

デカルト哲学における有限に対する無限の絶対的で一方的な優位は、両者による相互媒介という考え方からドイツ観念論によって克服されるべきものなのではない。レヴィナスが垣間見たように、むしろそれは主観性を現代において問い直す重要な契機なのである。いずれにせよ、主観性を問い直す一つの方法は、近代の主観性が成立した場面に立ち戻ることだろう。

ベルクソンの宗教哲学にみえる二つの「全体性」

安藤恵崇

ベルクソン哲学、それはジャンケレヴィチも指摘したよう、「有機的全体」の哲学である。その哲学は、意識の直接与件から出発し、身心問題を経て、『創造的進化』の生命的宇宙論へと自発自展していき、更に一つの宗教哲学へと至った。我々は、ここに改めてその宗教哲学への自発自展とはいかなることだったのか、そしてそれはいかになされたのかを問うてみたい。それに際し、その「有機的全体」の哲学が、「全体性」をいかなる仕方で捉え、そこにいかなる問題をみいだし、更に、その「全体性」への視点が何らかの変容をとげていったのではないかという論点を軸にして解明していくことが可能ではないかと思う。

ベルクソンがその出発点において示した「質的多様性」という事態は、『創造的進化』の宇宙論の「有機的全体」へと開かれていった。そこでは、プロティノスの表現を借りて、生命世界を、「自己自身と感応する一つの全体」と表現している。この「全体」においては、種・集団・個体・細胞といった重層的階層において、個々のレヴェルがまた一つの全体たろうとして下位要素を従え、自律性を保とうとする諸力が力動している。「生命の躍動」の説が、こうした「有機的全体」に内蔵された潜勢力でもあることは強調されてよい。「生命の躍動」は、生命世界の統一的根源であり、その創造性の先端でありながら、またかの重層的階層の中で力動する個々が自ら全体たろうとする働きにも力を与えている根源でもあるのである。そうした「全体」をなしている力の本質は、「感応」sympathie であるといわれるが、それは必ずしも調和の原理としてのみあるのではなく、ある種が他種を攻撃し、食物とする本能行動をも支えているものである。もちろん、「生命の躍動」には神性へと通じるものが予感されていたのは確かであるが、それと同時に一方

では全体への「同化」の原理がある。「有機化する」organiserとは「同化」することである。

こうした生命的宇宙論は、『道徳と宗教の二源泉』の根本的地盤になっていることはこれまでも指摘されてきた。個々の生命が自己保持のために固定した本能形態へと凝固していく傾向は、「閉じたもの・社会」へ、そしてそれを突破してより新しい自由を開示していく「生命の躍動」の先端は、神秘家の啓示する「愛の躍動」へとみて取られていったのはまちがいない。この「閉じたもの・社会」は、やはり生命世界と同じく重層的階層をなし、それぞれの集団は一つの全体たろうとして構成員を同化し、時に不適合なものは排除されていく。ベルクソンは、こうした事態を我々の生きる社会を規定する一面での強力な事実であることを、自らの実存をもって感得したのではないか。そこに生じてくる存在の苦悩への問いと嘆き、叫びは、『二源泉』の、はしばしに聞き取ることができる。ベルクソン哲学がオプティミズムといわれるのとは、裏腹にその哲学からこうした部分を見おとすことはできない。こうした実存的問いの故にこそ、その哲学はその眼差しをより彼方へと向けなければならなかったのではないか。我々は、「愛の躍動」をもって再び詩的に宇宙論が語られる時、そこにみえる「全体性」が変容を被っているのに気づく。そこでは、生命の全体を与えながら、それを彼方へと越えていて、もはや何にも条件づけられ制限されることのない「愛」が根源として語られている。そこではあまねく存在者が無条件に存在を与えられ、至高者の下に相互に愛し愛される。その愛はもはや「有機的全体」に根拠を持つものではない。それは、いわば存在者が他のうちに「無限」をみることによって愛し愛されるような「無限の全体」としての場の開けである。ここに、「開いたもの」という語の真の意味が露わになるのではないか。そして、またここに、極めてあいまいな形ではあるが、ベルクソンの宗教哲学に、他者の問題を問いうる契機が現れてきているのではないだろうか。

メルロ＝ポンティにおける身体とことば

本郷　均

メルロ＝ポンティはある講義で「デカルトやカントに沿う哲学的伝統においてはことばに哲学的意味は認められず、もっぱら特殊な問題とされており〈…〉デカルト的伝統において意識とことばが出会う次元はない」という。この伝統において、ことばは思考の「衣服」にすぎない。本発表はそこで閑却されたことばについて身体を軸にして検討する。

メルロ＝ポンティの身体に関してまず指摘されるのは、それが生理的・物理的な対象的身体ではなく「私の身体」であるということである。この身体は「対象」にはならない。この身体は「世界を見たり世界に触れたりする」ものとしては、世界に内属していながら、そこに現われてはならない。「私」はこの

身体が現に存在するいま・ここに位置付けられている。この身体の匿名性が「対象が現われること」すなわち「知覚」を可能にしている。身体は「知覚の主体」である。これはまた「習慣的身体」とも呼ばれ、「制度」すなわち強制力と自明性をともなった人為的なものを担っている。このことは、身体がすでに意味付けられ・方向づけられた原点であることを示唆している。「或るもの」はここで現われてくる故に、〈直接的に〉現われると見なされる。身体とは「制度」を担う匿名的・一般的なものであり且つ「私の身体」としていま・ここにあるという二重性の集約である。

メルロ＝ポンティは「ことば」に身体において見出された二重性に照応する二重性を看取し、「語られたことば」と「語ることば」と呼ぶ。「語られたことば」は出来合いの、意のままになるものとして反復的に使用されることばである。「語ることば」は、すでに獲得されたものでは間に合わない、新しい意味を表現しようとするときのことば、「意味志向がその生れつつある状態においてそこに見出されるようなことば」である。「語られたことば」は、「語ることば」が沈澱し制度化されたものである。

ただしことばには間主観的な既得物となりうるという固有の存立性格があり、この点の過剰強調によってことばと身体の照応関係もことばの二重性と共に見失われる。しかし、これは「語られたことば」に固有の存立性格であることを忘れてはならない。本来的には読むことでさえも「語られたことば」のみにおいて生起することではなく、「語ることば」の渦に巻き込まれ、読者自らが「語ることば」と化することである。そのようにして「語られたことば」もまた全面的に更新される。ここでことばは、思想の衣服ではなく「思想の身体」である。意識がことばによって何かを語るのではなく、ことばが何かを語る。

以上の身体とことばの照応関係は根本的には同一の事態の二つの相である。この二重性が指し示しているのは、ただひとつの運動だからである。すなわち「たえず自己自身を反復し、自己自身に依拠している」と同時に、「波濤の如く、己れの彼方に身を投げかけんために自己を集中し、自己を捉えなおす」運動である。この運動は、世界を根本的に分節化しなおす。これは「私」が「匿名の身体」を携えた「私の身体」である故に可能となる。身体は世界にとってひとつの「意味の層」である。身体が世界においてあることによってすでに意味を担っていると同時に、新たな意味を産出するからである。そのような意味で、「身体とは自分自身の諸部分を世界の一般的な象徴手段として用いる」「感応的対象」である。かくて「ことばは正真正銘の身振りであり〈…〉その意味は一つの世界である」。

このような角度からみる限り、ことばは、身体の表現志向の完成を目指すものであるが、それは決して完成しない。われわれが身体を持っているが故にすでにその運動に巻き込まれてしまっているということ、メルロ＝ポンティは、ことばを身体に根差すものであることを示すことによって、このことの自覚を

われわれに迫っているのである。

反省哲学と解釈学

――リクールの師としてのナベール――

岩田文昭

リクールは現代の解釈学を代表する思想家とされている。しかしリクール独自の意義を解明するには、その前提になっている思想との対比が必要であると思われる。本発表では、とくにナベールの反省哲学をとりあげ、リクールの解釈学の成立の根幹を考察したい。

反省哲学とリクールの解釈学には、少なくとも三つのコンテキストがあることを認める必要がある。

まず第一に、リクールは自らの解釈学は反省哲学を展開したものであると繰り返し言明している。この場合の反省哲学はデカルトから発し、カント、フィヒテを経て、ナベールに至る広範囲なものである。しかしこの広い意味でのみ反省哲学を捉えると、それはあまりに抽象的なものとなる。

ところが第二に、リクールの思索も反省哲学に属していた時期があった。彼自身が反省哲学に属する立場から、解釈学のもろもろの著作へと展開していったのである。反省哲学をこの点で捉えると、リクールの内的な思索の連関は解明されるものの、彼の解釈学が伝統的な反省哲学といかなる関係があるかは十分に理解されないであろう。

そのため第三として、ナベールの哲学に特別に注目する必要があると、私は考える。ナベールの哲学は特別な位置を占めているからである。

リクール自身の反省哲学の代表作『過ちやすき人間』は、ナベールの方法に直接に依拠して作成されたものである。その上、リクールは近世哲学の伝統の最後にナベールの名を出している。リクールはデカルト以来の反省哲学の伝統をいったんナベールに収斂させた上で、反省と解釈との関係を語っている。つまりナベールの反省哲学は、伝統的な近世哲学と解釈学とをつなぐものであるとともに、リクール自身の反省哲学のうちに組み込まれているのである。

ナベールがリクールにいかに影響を与えたかをまず指摘したい。リクールは根源的肯定の思想とシーニュを介して自己理解を深めることを学び、それを『過ちやすき人間』の中で彼自身の思想のうちに吸収した。ナベールのこの影響は、『フロイト論』の論述に決定的な方向性を与えている。そしてそれはさらに、リクールの最終的な目標である、「われあり」(ジュ・シュイ)の解釈学の基本的性格まで規定するものとなっている。

ついでナベールの反省哲学とリクールの解釈学の分岐点を明らかにしたい。その違いは、「精神の行為」と「シーニュ」(signe)のいずれにイニシアチブがあるか、という点に求めることができる。ナベールは意志的行為の根源性を認めるところから出発し、シーニュと精神の働きに関しては、たかだか「相

補的」関係を認めるのにすぎない。それに対し、リクールはシーニュの方にイニシアチブを明確に認める。

両者のこの点での違いが、精緻な解釈学の理論構築に向かうか否かの、問題に繋がっている。ナベールはその著作の至るところで、彼の立場は反省哲学というよりむしろ解釈学ではないかとみまがうばかりの発言をしている。しかしナベールはリクールに先駆けて、シーニュの理論を展開することはなかった。主体の働きからシーニュの問題にアプローチするという立場を保持し続けていたことに、その理由を求めることができるであろう。他方、リクールは、シーニュがなににもまして自己理解への道を開く力があるという態度決定のもと、意味論の研究の成果を反省の次元に生かした上で、存在論の達成を目指す。リクールは精神の働きによって存在の根源を探して来た反省哲学を、シーニュを中心に据えた解釈学へと受けとり直して進んでいくのである。

ナベールの根源的肯定の思想は、精神の「行為のイニシアチブ」を認めることで、いまだ主体中心主義の立場に結びついていた。リクールはこれと訣別し、存在を表現するシーニュの力を信頼し、シーニュを受けとる人が根源的な存在の地へと導かれることに賭けた。リクールは主体よりもシーニュにイニシアチブを認めることで、近世の主体中心主義を克服できるような道を開きつつ、同時に、近世の反省哲学の伝統が掘り下げてきた、主体性の深みを自己の哲学に生かすことを試みているといえるであろう。ナベールとの関係を考察することで、リクールの思索の核心に伝統的な反省哲学が形をかえて、受け継がれていることが明らかになるのである。

宗教とイデオロギー

大越愛子

欧米で今盛んとなりつつあり、日本にも最近紹介されたフェミニズム理論として、フェミニズム批評がある。父権文化体制における男性優位主義は、それ自体何の根拠もない虚構であるから、それを正当化するための壮大なイデオロギー体系を必要とする。フェミニズム批評が、父権文化体制の代表的イデオロギー体系として標的を定めているのが、文学、哲学、宗教である。欧米一神教文化パラダイムにおいて、この三者は三位一体的にからまっており、この制度化された三位一体体制の解体が、フェミニズム批評の目的である。フェミニズム批評の方法論は、父権文化のかくも強力なイデオロギー体系を、絶対普遍のカノンとしてしか分析しえなかった従来の方法論を否定し、それをたえざる意味産出過程にあるテクストと捉えなおすことである。フェミニズムの視点をその意味産出過程に参入させることで、テクストの構造を解明し、その意味を宙ずりにしつつ、父権文化体制の解体実践を試みるのである。

現在フェミニズム批評の実践が集中的に行なわれているのが、文学である。文学において、父権文化体制の核心である男

と女の権力関係が剝きだしの形で現われているからである。文学は、父権的意味秩序において産出されたジェンダー・ゲームの罠に落ち込んだ女と男の対立、葛藤、相互欺瞞を描き、そのゲームにこそ女と男の歓びと苦悩があるという幻想を人々に内面化させるイデオロギー機能をもつ。この文学のテクスト化は、父権的ジェンダー・ゲームから逸脱する女と男の生と性の実像を明るみに出す。それを通してジェンダー・ゲームの虚構を露呈し、そのイデオロギー性の解体を企むのである。

文学の基盤となる父権的意味秩序を形成するのは、哲学である。哲学のイデオロギー性は、父権的意味秩序を一定の方向性をもった序列体系へと組み立てていく、知の権力構造において発現する。哲学のテクスト化は、意味の序列体系が必ずしも一定不変なものではなく、可変的にたえず組み替えられる生成過程にあることを明かにする。しかしその生成過程がいかに多元的であれ、それが一定の頂点に収斂される全体化のエネルギーである限りにおいて、それは必然的にファロセントリックである。

文学や哲学に比べて、宗教のイデオロギー的役割は、複雑かつ重層的である。それは、一方で父権文化体制の差別的抑圧システムを正当化する支配的イデオロギーである役割を担いながら、他方その差別的抑圧システムによって苦しみ悩む人々に救済の可能性を与えねばならない、という二律背反的な言説戦略を編み出すことを要請されるからである。代表的父権宗教といえるキリスト教や仏教において、例えば女性は、キリスト教や仏教が彼女に強要する女性権によって苦しみ悩みつつも、結局はキリスト教や仏教の救済の教えに帰依することで救われていくしかないのである。

この重層的な支配の罠を隠蔽するために、父権宗教は周到な言説戦略を組み立てる。それは、その中心となる教祖に、父権文化体制それ自体の批判者、脱父権化に向けての実践的行動者を据えることである。宗教は、その内部に否定的契機を抱え込むことで、支配的イデオロギーでありながら、かつ被支配者の解放の夢を語り続けるという、不可能を可能にするマジックを生み出したのである。この内部の否定的契機という不安定要因は、宗教が硬直化した一定の意味秩序に閉ざされることを防ぎ、たえざる宗教の意味秩序の変容を促している。それは、宗教が支配的イデオロギーとして、カノンであることを標榜しつつも、それ自体において絶えざるテクスト化の危機に晒されていることなのである。

「ル・フォールにおける回心」

八木　博

ル・フォールは、「文学というものは、いかがわしい人、異議を申立てられた人、痛ましくも挫折した人の世話を引き受けようという、坑しがたい傾向があります。疑念を差し挟む余地がないような、教訓的な果報者等は、文学にとっては、さほ

ど、魅力的な存在ではないのです。」と書き記している。その言葉通り、「登場人物はすべて、挫折し、罪を負って、最後には、悔い改めてゆく、この回心の過程が、「持てる」世界に生きる人物と、「持たざる」世界に生きる人物とのコントラストの手法で描かれている。

「持てる」世界に生きる人物は、「持てる」ものに絶対的な価値をおき、依存していて、自由が奪われ、内面への眼差しを欠いている。又、他者との交わりにおいても、他者を他者として認めず、他者に優る自己のすべてをよしとする高慢に陥り、対立関係をもたらさずにはおかない。「持てる」世界の特徴は、個人的にも、他者との関わりにおいても、自己中心主義にある。

「持たざる」世界では、外面的には、見窄らしいながらも、内面的には、地位や名声のはかなさ、無意味さを熟知していて、「持つ」ことへの欲望が少しも見られない。「持たざる」が故に、「持つこと」への執着もなく、依存もせず、利己主義の鎖からも解き放たれている。内的にも外的にも「持たざる」ことから真の謙遜が生まれ、自己が無にされて、生かされていることへの感謝の念に満たされている。文字通り、安らかな自由の世界がそこにある。そして、他者との関わりにおいても、他者と共に在って、互いに分かち合い、手を取り合って生きるところから、深い愛による人格的交わりが生み出され、愛による応答が生まれる。そして更に、全能なるものの光に照らされ、犠牲的な精神が息づき、自ずから、存在から愛へ、そして、更には祈りへと深められてゆく。「持たざる」世界における自由を意味するドイツ語 die Freiheit の語源が、「schützen（守る）、schonen（大切にする）。lieben（愛する）」ことからきていることは、「持たざる」が故に、自由である時、他者を守ることができ、大切にすることができ、愛することができるのだということを物語っている。die Freiheit は der Freund とも語源を同じくしていることは、自由な存在における他者との交わりが、友人の関係であり、まさに互いに助けになる者であることを示している。「持たざる」世界の特徴は、個人においても、他者との関わりにおいても、その根底にはエゴイズムは全く逆の、無私の精神が息づいている点にある。

「持てる」世界に生きる登場人物たちの回心は、コントラストをなしている「持たざる」世界に生きる、見窄らしい登場人物たちとの決定的な出会いによって引き起こされる。ヘブライ語 šûb は、本来、「道を変える、引き返す、立ち戻る」ことから、「悪から遠ざかって、全能なるものに向かう」ことを意味しているが、「持てる」世界に生きる人たちは、依存や執着、不安や束縛、エゴイズムや対立関係という悪から遠ざかって、「持たざる」世界の安らぎや自由、愛や無私の精神、共存の関係へと向かい、そこには、内面的な悔い改めと、外面的な生活の改善の二つの側面が窺える。

ル・フォールは、挫折した人々、回心する人々を描くことこそ文学なのだと断言している。文学の根底を成す「美」は、漢字では、羊の姿と、その後ろ脚が象られている。そこには、羊

の姿を象った、犠牲の概念が窺える。ル・フォールが描いた、作中人物たちの回心という、運命の試練を受けて、挫折し、傷ついて、罪を負った人々の、その心の痛みこそ、文学の根底を成す「美」の底流にながれる犠牲に他ならない。

ライプニッツにおける「観念」について

岡部英男

ライプニッツは『人間知性新論』第二部の冒頭で次のように述べる。「観念は内的な直接的対象であり、この対象は事物の本性ないし性質の表出である…。観念が思考の形相だとしたら、それに対応する現実的な思考と共に生まれたり消えたりするはずであるが、観念は対象だからこそ思考より前にも後にもありうる。…魂自身が内的な媒介的対象だと言えるのは、魂が観念、つまり事物に対応するものを含むかぎりのことであるというのも、魂は一つの小さな世界であって、そこでは判明な観念が神の表現であり、錯然とした観念宇宙の表現だからである。」この主張は実はロックに対してなされていたというよりも、むしろマルブランシュとアルノーの論争に対してなされていた。論争の発端はデカルトの用いる観念の意味の多義性にさかのぼる。デカルトはそれ以前の原型・範型という意味に変革をもたらし、思考の様態として観念を理解する。デカルトの用法は一義的でないが、観念とは表現的な内容をもつ思考の様態である、とほぼまとめることができよう。だがそう言うとき、観念の表現的な内容つまり対象としての側面・いわばノエーマとしての側面に力点をおく場合と、思考の様態・いわばノエーシスとしての側面に力点をおく場合とでは異なった立場が生ずることになる。前者はマルブランシュの立場であり、後者はアルノーの立場である。アルノーは観念を精神の作用・行為という心理的なものと解したため、その観念は個別的・一時的であって、永遠真理の論理的必然性を基礎づけることができない。他方マルブランシュは観念を不変的・抽象的で論理的なものと解したために、その観念は人間精神ではなく神の精神の内に位置づけられ、そうした抽象的なものの集まりである神は非人格的存在であるという嫌疑を受けることになる。

ライプニッツは、観念が思考の対象であるとする点ではマルブランシュに同意するが、観念が我々の外にあるのではなく、我々の精神の様態である点はアルノーと一致する。つまり、思考するという精神の自然的性質そのもの、精神の表現的な能力こそが観念であると主張する。したがって、観念はすべて生得的であるということになる。というのも、精神は神や宇宙・あらゆる本質と存在を表出しているからである。したがって、或る意味で精神は神と同様に全知である。こうした主張の根拠とは、精神が神を表出していること、精神が神の似像として作られたという信仰である。それゆえ、ライプニッツにとって神は人格的存在でなければならない。こうした考え方は、神を含めて個体とその状態以外の何ものにも存在を認めない、ライプニ

ッツの徹底したノミナリズムに看取される。観念は対象であるとはいえ、精神に内在するもの・心理的なものとされた。だが、それはデカルトのように人間の心理に基礎づけられるのではなく神の心理に基礎づけられるため、永遠真理的論理的必然性も確保されると言えよう。デカルトによれば永遠真理は神の意志にだけ依存するため、我々が永遠真理を認める際の保証は神が欺瞞者ではないということしかない。しかも、真理であることを認める基準とは明晰・判明な知覚にすぎない以上、そうした真理の論理的必然性は人間の心理に基礎づけられている。それに対してライプニッツは、同一性への還元という永遠真理の基礎づけ・正当化をおこなう。人間の思考と神の思考が同質的であるとすれば、永遠真理は人間精神にとっても把握可能だからである。したがって、ライプニッツにとって永遠真理の論理的必然性は、デカルトとは異なり人間の心理ではなく神の心理に基礎づけられていると言えよう。そしてそれを保証するのもまた、人間精神は神の精神を表出しているという信仰である。

カントの実践理性をめぐって

気多雅子

カントの『単なる理性の限界内における宗教』を近代の宗教哲学の出発点たらしめているのは、この書で扱っている事柄は、人々の日常生活の中に現実に含まれている「事象そのもの」であるという考え方である。ただしこの事象そのものは啓示を含めた宗教一般ではなく、むしろカントが「理性の事実」と呼ぶようなあり方と連関する。彼の『宗教論』は批判哲学の延長線上において理性論の一環として、理性宗教について語ることだと見做した方が誤解がない。従って我々はカントの宗教論の内に、「宗教哲学」つまり宗教を考察するそれ自身独立した一つの哲学的態度の基礎づけを求めるのではなく、彼の批判哲学そのものの中にそれを探究してみるべきである。

それではカントの批判哲学の体系の中から、どのように宗教哲学の立場を引き出し得るか。まず宗教哲学成立の第一の契機となると考えられるのは、我々は神や霊魂、世界といった超越論的理念については「明確にして正当な認識」を得ることはできないという弁証論の結論である。この結論は歴史的宗教で語られることを字義通りに受け取らないという態度をもたらす。我々はそれを理性の立場で解釈することになる。第二の契機は、カントが理性の実践的使用によって無制約者に到達することができるとしたことである。このことは、実践が知とは別の実在性を伴った固有の対象世界をもつということを可能的に指し示している。「事象そのもの」というあり方はこの「実践」に由来するものである。ただし、カントが無制約者への到達の道とした実践は実践一般ではなく、純粋理性の実践である。そのためにこの第二の契機は、カントにおいては宗教哲学成立に向けてではなく、新しい形而上学の樹立に向けて働いた。カン

トの「実践」は理性の意志規定から感性的なものを排除してゆくという仕方で純化されてゆくが、そのような実践は現実を形成する力をもち得ず、抽象的な実践に終わらざるを得ない。純粋実践理性が現実を形成する力をもたないということを現実そのものによって自覚せしめられるとき、理性の挫折が起こる。この挫折を経ることによって初めて宗教哲学の立場が拓かれてくる。だがこのような理性の挫折を拒絶して、理性的な働きの内側において実践的であることを拡大し徹底しようとすると、実践は観念的な実践になる。そこでは理性の自発性は内に向かって冪を高め、そのように高まった理性の絶対的自発性が、純粋理性が現実の形成力をもたないという限界を呑み込んでしまうようになると、観念論の形而上学が成立する。歴史的には、カント以降の哲学はその方向に向かうのである。さらに、宗教哲学成立の第三の契機として、カントの実践的理性の営みの中に信仰が一つの位置付けをもったということが挙げられる。信仰の啓示神学的な位置付けも、思弁神学的位置付けも退けられた近代的主体において、カントは、理性の根源的視界から信仰を排除することなく、道徳的な仕方でではあるが、理性の本質的な展開の中に理性信仰という信仰の在り場所を発見した。それは、カントの理性がその営みの中に信仰とのつながりをもっているということを意味する。そしてこの理性信仰は、理性が自己自身の能力を自己自身のみによって転回した、その果てに自らの能力の限界の自覚として理性自身を根源として発生するものである。したがって、ここでは理性の信仰への関係は理性自身の限界の自覚の事柄と重なることになる。近代的理性の自己批判が、宗教という出来事の追究と焦点を重ね合わせてくるとき、宗教哲学が成立する。以上の三つの契機は、互いに切り離し難く結びついている。それらは、カントが独断的形而上学を粉砕し、彼の実践的・主張的形而上学をうちたてようとするその狭間で、一つの学的立場の可能性を示唆しているように思われる。

カントにおける恩恵の問題

笠井貞

『単なる理性の限界内における宗教』で、カントは一切の宗教を、恩恵を求める祭祀などによる宗教と道徳的宗教とに分けている。道徳的宗教によれば、より善い人間になるために自己の限りを尽すことによって、神の助力に値するようになる。そこで自己の能力の内に無いものが、より高い次元の協力、即ち超自然的神の助力により補足されるであろうことを希望できるというのが原則であり、カントによれば、キリスト教だけが、このような道徳的宗教であるとされる。

超自然的な恩恵作用が、道徳的な反省的信仰の対象として期待できるとしても、それを理性の格率の中に採用することはできないとカントはいう。つまり、恩恵作用を、理論的使用のためにも実践的使用のためにも、我々の格率の中に採用すること

はできない。その理由は、原因と結果に関する我々の概念使用は経験の対象を超えて、従って、自然を超えて拡張することはできないから、超自然の恩恵作用を理論的に知り得るようにすることは不可能であること、そして道徳的に超越的なこの理念を理性の格率の中に導入しようとすれば狂信となるとされる。

祈禱・教会参集・洗礼・聖餐など、これらの神に対する奉仕は、すべて元来、道徳的善を促進するという意図に基づいているのであるが、神の恩恵の手段とする場合、宗教妄想が生じる。恩恵を受けることから徳へ進むのが正道であるとする。

また人間が自由の法則に従って、自己自身ができる善いことを、超自然的援助によってだけ人間にできる能力と比較して、これを自然と称し、恩恵と区別することができる。これに対して、恩恵が、いつ、何を、或はどの程度に我々の内部で作用するかは、我々には全く隠されており、理性はその点に関しては、一般に超自然的なものの場合と同様に、それが起る筈の法則の一切の知識から見捨てられているのである。

カントは哲学者として、近代ヒューマニズムの立場で、実践理性の限界内においてキリスト教における重要な思想を解釈し、批判して、採用可能な事柄を受容して哲学的宗教論を構成したのである。根本悪は、キリスト教の原罪思想に類似しているが異なっている。根本悪の概念は、実践的自由の深い把握によるのであるが、これにより、カントは倫理学の領域を超える宗教の次元に移行する。道徳的意識が深められて根本悪が自覚される。それによって、濃厚とは言えないが宗教的罪悪意識が生じる。そこで、道徳的宗教論、道徳神学が主張されるのである。

要するに、カントにおいて、超自然的な恩恵作用を理性の格率として採用することは、理性的にも道徳的にも認められないのであるが、恩恵に値するための条件としての有徳性への努力と、自己の道徳的無能力の意識としての有限性の自覚を媒介にして、神の恩恵を希望することは許されるというのである。カントは、キリスト教において根本的に重要な概念である恩恵を全面的に否定しているわけではないのである。

キリスト教を基盤にして、カントは、理性的、道徳的な哲学的宗教論を展開した。しかし、彼の宗教哲学は、キリスト教の信仰というよりも、実践理性への信仰なのである。それによって、キリスト教神学とは逕庭がある独自の道徳宗教論を構成したのである。確かに卓越した理性宗教ではあるが、このカントの宗教論は人間の宗教的要求を十分に満たすことができるかどうかの問題が存在する。

恩恵（恩寵・恵み）とは、キリスト教において、神から与えられる無償の賜物である。根本的に言えば、純粋な聖書神学の見地からすると、カントにおける理性や信仰、そして善意志なども、人間を無から創造した神からの恩恵による賜物なのである。

ヘーゲルにおける死の思想

日暮雅夫

ヘーゲルの思想において、「生（Leben）」と並んで、普通には見過ごされがちな「死（Tod）」の概念もまた、その思想における重要な局面をなしている。ヘーゲルの死の捉え方の特徴は、普通そう考えられるように、生の対局にあるもの、生の中断と考えるのではない。むしろ、死を生または精神におけるもの、生の一契機として捉えるものである。

精神における死の意味は、自然的生命における死と対比することによって明らかとなる。ヘーゲルは「自己意識」章の生死を賭する戦いにおいて、二つの意識が相共に殺し合い死ぬような自然的生命における死を、「意識の自然的な否定」、「抽象的な否定」（*Phänomenologie des Geistes*, PhB., Bd. 114, S. 145）であると述べる。このような死による否定は、自己意識そのものを撤廃してしまい、何ら新しい経験や成果も生み出さない。しかし、死による否定に対して、意識のなす否定は異なるものである。意識は、撤廃や死に留まり、それと共に消失するのではなく、あるものを撤廃しつつもそれを保存し死を「越えて生きる（überleben）」。個体的意識が死を越えて生きるとは、自然的な死そのものを越えるのではなく、死に際してと同じ位の恐怖を体験し生きることによって死を内面化すること、つまり感覚的な定在、欲望に対する執着を断念して普遍的な自己意識に到達することを意味している。

次に、個人が実際に自然的な意味で死んだ場合である。それは共同体とそれに属する諸個人が、個人の死をどう受け取るかという問題である。ヘーゲルは、「精神」章人倫において、個人の死はたとえ国家のために成されたものであってもそれ自体では、「自然的な否定性」（322）であるとする。そこで家族は、自然的なものである彼の死に、死者に対してなす「埋葬」によって精神的な意味を付け加えなければならない。埋葬とは、家族が死者を自然的な破壊過程から奪い返し、家族自身の手によって破壊を実行することである。この埋葬によって死者の対自存在は精神的普遍性を獲得し、「普遍的な個体性」（323）、つまり共同体の一員としての自己意識に至る。埋葬によって精神的な意味を与えられた死は、単なる否定を越えた止揚と言うべきものであり、個人は家族の心のうちに「記憶（Erinnerung）」として内化される。つまり個人は霊的な共同体、すなわち「精神（Geist）」において死を越えて生きるのである。

精神における死は、宗教的境位においては「神の死」として捉えられる。死の問題の重要性は、啓示宗教、すなわちキリスト教において一つの頂点へもたらされる。啓示宗教の中心的な内容をなすのは、「神的実在の受肉（Menschwerdung）」（328）つまり神が人間の形態をとってこの世に現れることである。しかしこのイエスの在り方は、普遍的な神的実在でありながら未だ対象性の形式を持つものであり、彼を取り巻く人々の意識

は、イエスのうちに自分らの精神を見出すことはない。そこでイエスの持つ感覚的な側面を止揚し、その普遍性を内面化することが必要となる。これを果たすのが、イエスの刑死という出来事である。この刑死によって人々は、イエスを感覚的な存在として捉えるのを止める。しかし、このことは却ってイエスが、教団に属する人々の日々の現実的な生活のなかに精神として復活することを意味している。

ヘーゲルにおいて、死は精神の境位において捉え直されることによって初めて有意味なものとなる。だがこの考によっても、死に面して戦慄する個人の苦悩は解決されないだろう。しかし、死を精神において捉えることが、個人が共同体のうちに他者と共に生き、その死の後にも自分の記憶が他者の心胸に残ることを意味するならば、それは多少なりとも個人の苦悩を軽減しはしないだろうか。

後期シェリング哲学における キリストについて

諸岡道比古

本論は神話とりわけ秘儀との関係におけるキリストを考察するものである。

シェリングによれば、神話は各民族でその形態に違いはあるにせよ、「人類に遍く行き渡っている同一の過程の産物」（一三―三八一）である。この過程は、人間が保持すべき諸ポテンツの統一を分離緊張させたために人間の意識の中に生じた「宗教的意識の歴史」（一三―四九四）である。神話としての意識の歴史において、ポテンツの作用はその終極を持つ。この終極は神話の意味を明瞭化する秘儀において、未来の神イアッコスとして示される。しかしポテンツそのものはポテンツの統一の破棄すなわち根源的人間の堕落により神の意志に反して生じたものであるが故に、その作用を破棄したとしても、人間が持つべき神的関係を回復しえない。それにはポテンツそのものの破棄と神の意志との和解が必要である。そのためシェリングはこの意志を和解する媒介するポテンツとしてのキリストを考える。このキリストと未来の神イアッコスとの関係を『啓示の哲学』において検討するのが本論の課題である。

本書第二部の冒頭においてシェリングは啓示を「特別な認識源泉」とし、「経験を通して私達に与えられる知というカテゴリーに属する」（一四―一〇）ものと定義する。そして啓示の内容を「人間の連れ戻り」を究極目的とする神の「最も純粋で最も自由な意志」（一四―一一）であるとする。つまり、万物の創造の後に生じた根源的人間の堕落により、人間の意識の中に神話という必然的過程が生じたが、この過程を生じさせた上で、人間を再びもとの関係に連れ戻るということが神の意志していた啓示の内容である。人間の立場からすれば、これは異常な出来事であり、理性が可能とすら思えない「神の最も自由な決断の仕業」（一一二）である、とシェリングは言う。

この様に啓示を定義したシェリングは、啓示の内容を「高次の歴史」と捉え、キリスト教を「全歴史の最高で最も決定的な出来事」(三四)として説明する。その際「キリスト教の本来の内容はキリストの人格である」(三五)とみなす。そして歴史の決定的事実を学識と学識ある探究に基づいて理性的に解明し(八八)、ア・ポステリオリに神を証明しようとする。

シェリングは先ず歴史を世界以前、世界、世界以後の三時代に分ける。世界以前は父がすべてである父の時代である。世界は人間の堕落により神の外の存在を子が持つ子の時代である。この時代は二期に分かれる。それは子の先在(Präexistens)と現在である。先在とは、人間の堕落により子が神から独立の存在を獲得したことに由来する、キリストとして現象する以前の子の存在である。子の先在を前提することなくしては、例えばキリストの受肉、十字架などや聖書の記す「神の姿」などの意味を本来的に理解できない、とシェリングは聖書の諸処を引用して説明する。この先在において子は自然的過程を推進し、過程の終極で存在の主としての自己を回復する。しかしこの回復はポテンツの作用の破棄であって神の外の存在を破棄する真の回復ではない。これには「神の外の存在を克服する意志ばかりでなく…神の外にある神としての自己自身を犠牲にする意志」(五八)を必要とする。この意志を持つ者が「自由な人格性としての子」(五八)つまり現象としてのキリストである。このキリストは神の姿を放棄して受肉し、さらには自然的ポテンツとしての自己を自らの死として破棄する。そして父から離反した存在を連れ戻り和解しうる存在としてすべてを自分に従属させる。この従属は世界の終極に生じ、そのとき子は子に従属した存在すべてと共に父に従属し、子も神性のうちに引き下がる。そして子の時代から世界以後の聖霊の時代になる。

この時代の子は父の時代の子と違う。同じことが聖霊についても言える。父・子・聖霊各々が神である。神々は本質からみれば三神であるが、神性からすると一なる者である。これが「一なる者がすべて」から「すべてが一なる者」へと歴史的に展開した三位一体論である。換言すれば「諸事物の初めからそれらの終極まで」(二二)を子による人間と神との和解という視点から捉えた高次の歴史である。

この見方からシェリングは神話の中にも媒介するポテンツとしての隠れたキリストの存在を、つまり先在を指摘する。そして神話の中で自然的ポテンツが克服されるのは神の意志であることを、また、それ故神話あるいは異教はキリスト教の基盤でありキリストが異教の本来的ポテンツであることを示す。したがってイアッコスが未来の神であるのも、人類を一神教へ導く者とされるのもこの観点から理解される。これが神話とりわけ秘儀とキリストとの関係である。

W・v・フンボルトの言語思想

谷口静浩

現代の「言語」を巡る議論、とりわけ「解釈学」に対して、W・v・フンボルトの言語思想がもつ意味を考えてみたい。フンボルトの言語論のキーワードは、「精神」および「媒介」である。まず前者であるが「言語」は「民族の精神の外的現出」、「永遠に繰り返される精神の働き」、「精神が止むなく流出したもの」などと言われ、「精神の力」と深く関わるものであることが指摘される。そしてその精神の力は「媒介の働き」として現われることになる。「媒介」とは、人間と世界との、人間と人間との、あるいは人間と超越者との間の媒介であるが、フンボルトはとくに人間と世界との、すなわち主観と客観との媒介を考えている。主観と客観とは言語を媒介にして相互に交流し、そのような仕方で「認識」が、そしてそもそも人間と世界との関わりが成立する。このような人間と世界との関わりの根源的言語性は、言語が形成する「真なる世界」という考え方によってより明確にされている。

この「真なる世界」についてフンボルトは、「言語はたんに相互理解のために交換される道具であるばかりではなく、精神が自己の力の内的活動を通して精神自身と対象との間に定立しなければならない一つの真なる世界でもある」(Ⅶ・一七六)と述べている。すなわち「言語」とは、精神の活動によって作り出される「一つの真なる世界」として考えられているのである。そしてこの「言語の世界」が「精神自身と対象との中間」であるとは、この世界が、単に心の中の世界でも、また単に対象の模写でもなく、むしろ同時に両方の世界であるような、そして両者を媒介するような世界である、という意味だと思われる。そして「言語の媒介作用」とは実は言語によるこのような世界が考えられているのである。

ところでこの引用の意味をさらに深く理解するためには、フンボルトの「言語は…これまで認識されなかった真理を発見する手段である」(Ⅳ・二七という彼独特の考え方を見ておく必要がある。すなわち「言語」はすでに認識されている真理を描写する手段であるばかりでなく、むしろより根源的には、「これまで認識されなかった真理を発見する手段」であると考えられている。ここで「言語が真理を発見する」とは、「言語表現によって真理が見いだされていく」、さらに「言語表現が真理を創造する」という意味であると思われる。このように考えると、先の「一つの真なる世界」とは、「言語表現」によって創造された世界であることが明らかになる。そしてその世界が「真なる世界」であるのは、容易に理解されるように、もともと何らかの「真なるもの」があってそれが言語によって表現されたからではなく、いわば「言語表現する」という行為とともに真理が生起していく、という事態になっているのである。

ではわれわれはいったい、このような「言語による真なる世

界」に如何なる仕方で関わることができるのであろうか。われわれは「言語表現の世界」に対して「解釈する」という仕方で関わる。しかしこれまで見てきたように、言語表現された真理が、言語表現とともに生み出されたものである以上、われわれは「解釈」によって、「言語表現の以前に遡る」という仕方で「真理」に関与することはできない。むしろわれわれは、その「解釈」自体が「真理の創造」であるような、そのような「解釈」の可能性を追求することによってしか、「言語の世界の真理」に関わることはできない――われわれはフンボルトの文脈に沿ってこのように考えるべきであると思われる。

フンボルトの言う「言語による真なる世界」をこのように考えていくとき、それはまさに文献の「解釈」そのものに真理に関わる可能性を模索する現代の解釈学の議論になっていくことに気づく。ガダマーは「解釈学」が「哲学の普遍的アスペクト」であることの根拠として「人間と世界との関わりは端的にそして根源的に言語的であり理解という仕方でなされるのである」(『真理と方法』四五一ページ)と述べているが、この「人間と世界との関わりの根源的言語性」の解明こそ、まさにフンボルトの言語思想だったのである。

〔フンボルトからの引用はアカデミー版による。ローマ数字は巻数を、算用数字はページ数を示す。〕

マルティン・ハイデッガーの思惟における〈神的なもの〉

鈴木　一

ハイデッガーによれば、ヘルダーリンの詩作を規定する根本経験は「神の欠在」である。この場合神の欠在とは、「神がもはや明白に且つ一義的に、人間と物とを己へと集約(versammelt)せず、そしてかかる集約に基づいて、世界歴史と、この歴史の内での人間の滞在地とを嵌め合わさない」(GA5：269)ということである。しかし神の欠在は単に神が遁走したというだけではなく、これだけに留まらず根源的には、神の到来を迎えるにふさわしい場所が、即ち聖なるもの(das Heilige)という次元が、世界歴史の内で消え失せている、ということを謂うのである。

いま簡単に述べたことを念頭に置いたうえで、拙論は〈神的なもの〉の解明に当たって、ヘルダーリンの頌歌『あたかも祭りの日…』に関するハイデッガーの解釈を手引とする。その際、拙論はこの頌歌の中で詠じられている〈自然(Natur)〉という事柄を主題的に追究する。

この頌歌において〈自然〉とはまず、神と人間とを含めた一切の在るものに、その滞在の安寧(Heil)を授ける〈恩恵〉である。次に、この恩恵は一切の在るものにおいて予め既に現前しつつ、一切の在るものをその本質において可能ならしめる

〈遍在するもの〉である。更に、この遍在は一切の在るものの〈原初〉として、最も古き既在するものであると同時に、最も若き将来するものである。そして、この原初は損なわれざる健やかなもの（das Heile）として、諸々の時間よりも古く、且つ西と東との神々を超えている〈聖なるもの（das Heilige）〉である。最後に、この聖なるものは〈カオス〉として、神と人間、大地と天空との間を裂け開きつつ、それらをその統一へと媒介する媒介性である。

このような媒介性として〈自然〉それ自身は、〈自然〉を通して媒介せられたものによっては決して媒介されることのない〈無媒介なもの（das Unmittelbare）〉である。それゆえ〈自然〉によって媒介せられた神と人間とは、かかる無媒介なものに無媒介的に到達することはできない。これについてハイデッガーは言う。「…詩人の魂が来着するものの現在を静かに保持するとしても、それにも拘わらず、詩人は決して己自身から無媒介的に聖なるものを命名することができない」（GA4：68）。なぜなら、詩人が聖なるものを詩作しつつ、聖なるものを言葉の内で集約し空け開きうるのは、神が聖なるものを己へと集約し、かくして神が詩人へと差し向けられるときにおいてのみだからである。しかし他方、神が聖なるものを己へと集約しうるのは、神の差し向けられに基づいて詩人が聖なるものを詩作しつつ、聖なるものを言葉の内で集約し空け開くときにおいてのみだからである（GA4：68）。このように神も詩人もそれぞれ己自身から、聖なるものへの無媒介的連関を成就しえないゆえに、神と詩人とは相互に他を収用しつつ（bedürfen）、そのようにして聖なるものへと帰属し合うのである（GA4：68f.）。それゆえ詩人は、或る何らかの神を新たにでっち上げたり、或は既存の神を再び引き摺り出すことによって、神を所有することの内に己を喪失してはならない。なぜなら、「詩人の本質的な立場は、神を受容すること（Empfängnis des Gottes）の内に基づくのではなく、聖なるものによって包懐されること（Umfängnis durch das Heilige）の内に基づく」（GA4：69）からである。神を受容することではなく、聖なるものによって包懐されること、それも神が欠在する世界時代にあって、神と人間とをその本質において可能ならしめ、且つ両者を相互の内へと媒介せしめる聖なるものによって包懐されること、これがハイデッガーにとって〈神的なもの〉を問うための絶対的な前提である。それゆえハイデッガーは言う。「聖なるものは、それが神的であるゆえに聖的であるのではなく、神的なものは、それがそれなりの仕方で《聖的》であるゆえに神的である」（GA4：59）。言われているように、神は神的となりうるためには、つまり神となりうるためには、「それなりの仕方で《聖的》である」ことを、即ち詩的命名によって聖なるものが空け開かれ、かくして聖なるものという次元の内へと帰属しうることを、必要としているのである。

ニーチェとハイデッガー

秋富克哉

ハイデッガーのニーチェ解釈をもとに、ニヒリズムの問題を中心に据え、ニーチェとの対決がハイデッガーの思索に対して持ったと思われる意味を検討してみたい。

ハイデッガーは、ニーチェの「神は死んだ」という言葉の意味を、「超感性的な世界が影響力を持たなくなる」こと、「形而上学、すなわちニーチェにとってプラトニズムとして理解された西洋哲学が終焉に至る」ことと解釈する。ニーチェにとって、形而上学の終焉は、しかし決して歴史の終焉ではなく、神の死という出来事と真剣に取り組むことの開始であった。それは同時に、ニーチェによるニヒリズムの超克の開始でもあった。しかしハイデッガーは、ニーチェの遂行した思惟によって、果たしてニヒリズムがその本質に於いて捉えられ、そして真に超克され得るか否かを徹底的に問う。

周知のように、ニーチェは、ニヒリズムを従来の最高価値の価値喪失と捉えた上で、そのニヒリズムの超克を一切の価値の転換と新しい価値の設定の内に見出した。ハイデッガーは、その原理としての「力への意志」をニーチェ思想の根幹と見做す。この世界から一切の統一的な目標や理念が奪い取られた限り、一切の有るものには、絶えざる自己制覇による自己自身への無限の回帰が唯一の有り方となる。「生成に有の性格を刻印すること――それが最高の力への意志である」というニーチェの言葉は、生成に優位を置く根本立場を裏付けているように思われる。しかし、ハイデッガーは、まさにこの言葉の内に、ニーチェの思惟がそのあらゆる努力にもかかわらず、結局形而上学的思惟の完成になってしまったことを認める。生成に有の性格を刻印することは、生成を固定化することであり、それは従来の形而上学の思惟を規定する現前性の存立化という性格を与えることに他ならない。しかも、近世的主体性の内に見て取られた確実性としての真理は、力への意志に基づく価値付けの構造の内にその完成を見出すとされる。その結果、従来の価値の転倒と新しい価値の設定によるニヒリズムの超克は、ニヒリズムの完成に他ならないのである。

以上のようなハイデッガーのニーチェ解釈に対しては、当然のことながらニーチェの側からの反論がなされ得るであろう。しかし、ここでは、とりあえずハイデッガーの解釈を認めた上で、このような一見強引な解釈がハイデッガーの思索にとってそもそもいかなる意味を持ち得るのかと問うことの方が積極的であるように思われる。

ハイデッガーに於いて、神の死を真剣に受け止めることは、神の死によって終焉を迎えたとされる形而上学の本質を思索することとして遂行された。そこでは、死を宣告された神も形而上学の内に入り来たった神として捉えられ、「神はいかにして哲学そのものの内に入り来るか」という問いとともに、形而上

学の「有＝神論的体制」が規定された。そうして、形而上学の歴史そのものをニヒリズムの歴史とする「有の歴史」の思索が展開されることになる。ところで、形而上学の超克を目指したニーチェの思惟そのものを形而上学の完成と見做すことは、決して形而上学の名のもとにすべてを否定し去ることではない。むしろ、形而上学的思惟の本質に含まれる可能性を為し得る限り展開し尽くすことであるように思われる。キリスト教と結びつき得た形而上学の、そしてまた神の死の宣告によって転倒したとされる形而上学の本質を思索することは、同時に、形而上学的な神、言わば「哲学者の神」の覆蔵された根拠を明らかにし、その意味での神の死を徹底することに他ならない。しかし、その徹底は更に、自らの遂行する有の問いの内に、神を問うための最後に残された場所を探って行くという意味をも持っていたのではないだろうか。

初期ハイデガーにおける「事実性」の概念

松田美佳

この発表では、一九二五年の講義録『時間概念の歴史への序説』などに依拠して、ハイデガーの「志向性」の概念をめぐる議論の中に、「事実性」という考えかたがどのように入り込んできているかをたどってみたい。

志向 Intentio とは、〈…にみずからを向ける〉Sich-richten-auf という意味である。ブレンターノは、物理現象に対し、心理現象である体験には対象的なものが内在する、つまり心理的体験は志向的 intenzional であると考えた。

ハイデガーによると、志向性の概念は、二つの点で、主観客観関係の枠組を越えている。第一に、志向性は主観と客観との関係ではなく、体験そのものの構造である。第二に、志向性は主観に内在するものではなく、志向性においては有るものそのものが志向される。

認識論的には、客観は外、主観は内と考えられ、主観がどうやって外に出て客観に到達するかが問題になる。ハイデガーは、こうした問題設定そのものが根本的に間違っていると考える。そして、認識論的な主観客観関係の枠を出るてがかりを志向性に見いだす。

さて、ブレンターノとは異なり、フッサールは、志向されるもの Intentum を有るものそのものから峻別する。たとえば、〈私はこの椅子を見ている〉というとき、〈椅子そのもの〉と〈椅子が知覚されている有りかた〉とは区別される。そのような志向されるものと志向作用のあいだには緊密な連関がある。そして、このように志向作用と志向されるものが対をなしていることが志向性 Intentionalität である。

ここでハイデガーが問題にするのは、志向性は何の構造かということである。フッサールは、ブレンターノの志向性の心理的な性格を越え、志向性を純粋自我の構造として捉えようとす

る。その際、フッサールは、実在する世界の定立をやめ、体験の個人的な要素を締め出すことで、純粋自我の領域を確保する。

しかし、志向性が純粋自我の構造と考えられるとともに、志向性は認識という局面に限定して考えられるようになる。志向作用と志向されるものとの対は、思念と思念されるもの、ノエシスとノエマの関係として解釈されることになる。

ハイデガーは、志向性を構造としてもつのは、純粋自我ではなく、現有 Dasein であると考える。現有の基本的な規定は、〈そのときどきにそれである〉Jeweilig-es-zu-sein ということである。

また、志向するということは、理論的な把握、または認識だけに当てはまるものではない。なにかにかかわるすべての所作がなにかを志向することである。認識は、なにかにかかわる所作の一つにすぎない。

さらに、なにかにかかわることがそもそも可能になるのは、現有が「つねにすでにある世界のもとにある」Immer-schon-bei-einer-Welt-sein からである。志向性は〈すでに世界の内に有ること〉に基礎をもっている。

ハイデガーが志向性の概念に着目したのは、志向性が主観客観関係の枠組を越え出ているからであった。しかし、フッサールが、志向性を純粋自我の構造と考えたのに対して、ハイデガーは、そのときどきに現有自身である現有の構造と考える。そして、フッサールが純粋自我の領域のなかで、ノエマとノエシスの関係である志向性を考察しようとしたのに対して、ハイデガーは、有るものにかかわる所作である志向性がそもそも可能なのは、現有が〈すでに世界の内にある〉からだと考える。ハイデガーの「事実性」Faktizität の概念は、〈そのときどきに現有自身であること〉であり、〈すでに世界の内に有ること〉を含んでいる。このような事実性の概念は、志向性についてのハイデガーの考えかたをフッサールと別の方向に導いたのである。

「危険」
――ハイデガーの思惟――

戸島貴代志

ハイデガーは、特にその後期思想においては、歴史的に変遷する存在に気分的に応答する限りでのみ、思惟は存在の思惟としての資格を持つと考える。しかしながら彼によるなら、こうして人間は改めて存在への気分的な呼応として連繋に入「らねばならない」のに先立って、人間はもう既に、現代という時代を特徴づける「技術」の本質である、「集―立」Ge-stell という存在へと、現に帰属して「しまっている」。

この根本連繋は、「二千年をかけて用意された現代という時代」においては、本来の人間への復帰に対する人間自身による拒否という連繋として現出しており、更には、「人間が科学的

＝技術的世界に閉じ込められている」こととして現出している、とハイデガーは考える。彼は、この技術という時代性格をその本質である集―立というレベルでもたらす、より根源的な存在の歴史的「動向」Zugを見、更にこの動向を、古くはギリシャ（フォアゾクラティーカーを含めて）時代にまで遡る、二千年以上に亙る存在の歴史的運命（「歴運」）と考え、そして、この集―立という一種のニヒリズム的構造について、これの元初における萌芽的形態を、その古代ギリシャ人の思索にまで遡って追跡する。

ハイデガーはここで、人間の人間性が、まさに現代という時代において、「人間が今日まで一度も自らに相応しいものであり得なかった」という仕方で、露になりつつある、と考える。加えて、このように思惟するハイデガーの思惟は、存在に呼応する限りでのそれでなければならない。そうならば、このような仕方で人間を際立たせようとしているものとして、当のハイデガーという人間の思惟に、「語りかけて」zusprechen 来ている、あるいはハイデガーという人間の思惟が、まさにこれに「応じて語った」entsprechen, その存在とは、やはりなんらかの意味で、「今日まで一度も自らに相応しいものであり得なかった」そういう存在として、かつ、このことがまさにこのこととして、現代において自ら「集中的」に現れ出ているような、そういう存在でなければならないであろう。それが「集―立」としての存在である。

即ちハイデガーは、人間がいわば始めから「己自身の固有性の外にある」ように、存在もことの起こりからして既に「己自身の外に」あり、かつ、今や現代という時代においてこの存在は、己自身をどこまでも隠す、その最極端の形である集―立として「性起」Ereignis（つまり「非性起」Enteignis）する、と考える。要するに、思惟（人間）と存在とは共に「己自身の固有性の外にあり」、これを思惟する思索者は、更に「己自身の固有性の外にある」このこと自体をまさに己の固有性として「耐え抜く」。しかもこの「耐え抜き」は、この「己自身の固有性の外にある」ことそのものの集中的生起（即ち集―立）という仕方で思索者の思惟に「語りかける」存在への、当の思惟の側での呼応という仕方でなされる「耐え抜き」となる。これは所謂「存在忘却」が、まさに「存在忘却として」、当の忘却の忘却から呼び覚まされて来るという歴史的事態の、別の表現でもある。

この集―立を、ハイデガーは「危険」という形で思惟する。それはこの集―立の「挑発」Herausfordern に、ネガティブな形で潜む「発露」Entbergen という構造が、まさにそのネガティブな形のまま集―立として現れることによって、却って己自身を訴えつつあるということを、それとして明示するためである。言い換えるなら、集―立としてのザインへの人間の帰属の内には、同時に、アレテイア、即ち存在の隠れ無さ Unverborgenheit の生起への、人間のある意味で創造的な関与という構造が潜む。この集―立は、ハイデガー曰く、「存在のエポック的諸形態」、つまり、「表象し」vorstellen「用立て」bestellen

「追い立てる」nachstellen「意志への意志」の続行と、「性起の内への存在の変転」との、「中間」である。

ハイデッガーと ウィトゲンシュタイン

神尾和寿

ウィトゲンシュタインとハイデッガーは、今世紀において思索の重要な二つの方向を示した二人と言えよう。しかし、両者の成果を表面的に概観する限りでは、そこには、交渉の余地は無いかのように見える。ハイデッガーが有の真性を語る使命のもとで、論理的、表象的思考を脱する事を目指したのに対して、ウィトゲンシュタインは、命題の論理をもって語り得るものが思索に値するという主張をもって出発しているからである。しかし、形而上学に対する不信という点で両者はニヒリズムの経験において大きく重なっているのではないか。また、その克服の方向自体が両者では異なっている点からして、経験の内容の差異についても、留意が払われねばなるまい。

まず、両者が双方に言及している箇所の内容の検討から始めてみよう。ハイデッガーにおいては、表象的概念的思考に基づいた有るものの真理に適していて有の真性には適していない方法として、論理学が排せられる箇所は、随所に見られるが、ウィトゲンシュタインに対する直接の言及は、見当らない。一方、ウィトゲンシュタインのハイデッガーに対する言及としては、唯一、次のものが挙げられる。「私は、ハイデッガーが有と不安 (Sein und Angst) をもって言わんとしていることを、充分に考えることができる。人間は、言語の限界(die Grenzen der Sprache) に向かって突進する衝動を、持っている。」(『ウィトゲンシュタインとウィーン楽団』(Wittgenstein und der Wiener Kreis)) この発言は一九二九年末のものであるという事実から、ここでの「有と不安」とは、『有と時 (Sein und Zeit)』『形而上学とは何か (Was ist Mataphysik?)』での内容を指していると見なして、差し支え無いだろう。

『有と時』でも『形而上学とは何か』でも、「不安」とは、そこで有の本来的な理解が、有るものではないものとして、即ち無として露になる根本情態性であるとされている、そこでは、有るもの全体、及び有るもの内に自己自身を失っている現有は崩れさり、現有は、自己の究極的な可能性である死へと先駆する。こうした本来的な有り方において、関心としての現有の有の分節的な構造が統一され、また、有るものも、初めて真に〈有ること〉を保証されるのである。

では、こうした内容の思索を「言葉の限界に向かって突進する」と見なすウィトゲンシュタインの立場とは、どのようなものか。『論理哲学論考 (Tractatus logico-philosophicus)』では、論理性を本質とする命題が、思索の言葉として前提されている。名辞と対象との一対一対応に基づいて、名辞と名辞との関係を表出する命題が、対象の結合の存立である事実の総体

を、即ち世界を写像する。命題は、論理的構文論的形式をそなえていなければならず、その上で、世界の経験的現実性との一致をもって、初めて何かを語っているのである。語り思索する事の可能性の境界である「言葉の限界」は、有限なる私に基づいた経験量の限定も意味するが（A）、語り得ずに自らを示すものである論理の形式（B）、及び神秘的なるもの（C）によって、語り得るものは、外側から限界づけられる。ハイデッガーの言う死への先駆という有限性の自覚における有の本来的な理解に相応して、ウィトゲンシュタインは、世界を限られた全体として感じる感情を、神秘的なるものと見なしている。つまり、AとCの限界は内的に通じており、そこで、語り思索する事の可能性をはさんで両者を突き合わせる検討も、意義が有ろう。しかし、筆者には、Bの論理の形式という限界が、最も興味深い。というのは、論理空間全体を肯定し、否定する同語反覆式と矛盾式は、論理外からの論理内における反映として洞察し得るし、また、後期ハイデッガーの有の根本動向の同語反覆式的な表現の解明のヒントになり得ると思われるからである。

ハイデガーにおける「無」の諸相

久保紀生

ハイデガーの思索において「無」Nichts は、さまざまなかたちで把握されてきた。本発表ではハイデガーの思索の原点といえる「存在と時間」"Sein und Zeit" を中心として、さしあたり「無」がどうとらえられてきたのか、をみていきたい。

「存在と時間」において現存在 Dasein は、世界内存在 In-der-Welt-sein として、まずは規定される。しかしながら現存在は、通常のところいわゆる日常性 Alltäglichkeit に埋没するありようをとることで、自らの存在を主要関心事としない非本来性へと頽落 Verfallen している。ところが突如として世の中の一切のものがかつての親しみあるなじみある意味を剝奪されてしまう。このために現存在は世の中の他のもの（物品や道具、人間）との一定した、かつての距離を保つことは不可能事となる。これは現存在が無に出会っていることによるのである。

こうした無との関わりは根本情態性 Grundbefindlichkeit としての不安 Angst の気分によって、現存在を没意味的な世界の只中へと放り出すことに見出だされる。現存在はかつての自らの世界において、その当の世界に納得できぬまま途方に暮れる。この途方に暮れるというありよう、すなわち所在の無さ Un-zuhause を通じて現存在は改めて自らが無に直面していることを了解する。かくして不安が無を喚起することで現存在は自らの存立根拠たる関心 Sorge へと導かれる以上、不安なる気分の由来が現存在の存在に求められることになる。では現存在の存在たる関心からみて、無が現存在のより存在論的なありようからみて何を意味するのだろうか？ここで無がようやくその曖昧な外観を捨て、自らを死 Tod としてより根源的に現存在に対峙することとなる。現存在はこの死を振り捨てることは

出来ない。いうなれば自らの死は本来性へと立ち返った現存在にとって目を背けることの出来ない不可能性の可能性なのである。

つまり先に述べた如く不安を根本情態性とみなしうるのは、自らの存立基盤が無でしかないことを顕わにする点に求められよう。自らのうちなる無が、自らの可能性を確実に制限し全きもの das Ganze として自らのありようを完結せしめる契機となるといってよろしかろう。現存在がこうして無の介在を通じて自らが死への存在 Sein zum Tode であることを自覚する。いわば現存在がいかなるありようをとるにせよ、実際のところ、自らの存在が不断の死の脅威にさらされている、ということになる。

そして、さらに現存在と死との関わりは、現存在自らの根拠が確たるものではないことへの自覚へいたることから、現存在自らの存在に負い目 Schuld が潜在していることの自覚へと深まりをみせていく。いうなれば現存在に自覚を強いる働きまたはありようこそが、沈黙による自己不在を暗示する良心の呼び声 Gewissensruf に基づくのは言うまでもないことである。そして良心の呼び声においても現存在が被投的に投企し続ける世界の内実は、すなわち存立基盤が無でしかないことを改めて知らしめるとともに、そのような無の由来は現存在が非性（ないということ）の根拠存在 Grundsein einer Nichtigkeit ともいうべき無根拠なありようを持たざるを得ないところに起因することをもあわせて知らしめるのである。ところでこのように概観してみると、無の持つ役割は「存在と時間」において決して小さなものとはいえなくなる。不安の因って立つ由来という点でも、現存在の存在たる関心を全体性の名の下にまとめるための限界概念という点でも、さらに翻っては現存在の存立基盤を明確に規定するという意味からも、現存在分析の遂行に必要不可欠な役割を担っているといってよろしかろう。

シェーラー倫理学における個体性と連帯性について

浅野博之

哲学の社会性、社会的拘束性の問題は、マルクス以来、多くの哲学者、思想家を悩ましてきた問題である。学説史上、知識社会学の創始者たるマックス・シェーラーは、その主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学における「倫理的人格論」において、カントに発する十八世紀個人主義倫理学の批判を通じてこの問題を解明する。今回、個体性と連帯性の両要求を調停する彼の人格論を概観する。

まず、シェーラーは、本質＝一般性という誤った前提を持つ十八世紀倫理学を批判する。そして、自らは、「個体的人格的価値本質」（"die individual-persönliches Wertwesen"）の存在を主張する。それは、カントの如き、一般性を尺度とする当為の立場からは判定不可能である。各人・各時代における「個体

的価値本質」が存在し、「了解」により、それは、測られるのだという。対して、カントは、普遍性にのみ注目したため、格率に価値の実質を与えられず、人格の個体性の要求を無視した。価値は、部分的にしか、個と時代と文化圏には至りえないが、それは、歴史的共感により克服されうる。さらに、十八世紀の倫理学は、人間の価値は、理性の絶対的な存在段階に近づくほど価値が高いとしたが、シェーラーは、逆に、個体となるほど価値が高まるとする。個体的なもの＝主観的なものではないことをシェーラーは、繰り返し主張する。この誤りをカントに見るなら、社会人格＝人格一般、理性人格＝個人的人格という誤りが指摘される。この反動として、個体性を保持した点で、シュライエルマッハーが記憶されるが、彼もカントも、個体性を本質性において見ることに失敗したとされる。シェーラーは十八世紀の思想の一面性の誤りから、個体的人格を保持し、人格の持つ、もう一つの半面たる連帯性の側面の有り様を解明する。

シェーラーによると、人格は、根源的に社会的な存在であるという。十八世紀の倫理学は、個人に道徳的帰責をするため、源―善、源―悪の理念を知らない。カントは、主観主義的な格率に基づくため、伝統、まねび等の先行する価値の存在を見落し、連帯性の原理を見落した。対して、シェーラーによると、すべての有限な個別人格は、背後根拠として、包括的な人格共同体を持ち、この項としての共同責任の中枢が総体人格（Gesamtperson）であり、充足、非充足にかかわらず存在する。彼は、ロビンソン・クルーソーの内面の社会性を例としている。対して、個別人格は、その逆に、単独化する自己作用の内で構成される。両者は、一個人の内で相互的に体験されるのであり、単なる統合ではなく、体験された実在性であり、作用方向として各人に内在している。さらに、共同責任は、全体にも、構成項にも尽きず、神の前に存する人格たる「私的人格」（intime Person）においてのみ解消されうる。対して、社会人格において、個人は教会と関わる。神秘主義と信仰義認説は、神と人間の直接的関係を重視し、社会の連帯救済を二次的と退けるが、これは転倒した主観主義である。教会的な対自関係の自覚なしには、神との人格関係は成立しない。又、私的人格は、関心と注意から離れるかもしれないが、領域としては、社会人格に解消されず、本質所与として存在し続ける。そのため、各人は、他人と一緒にいる時に、むしろ、私的人格において最も孤独であるという。

本発表で露呈したところの人格の個体性と連帯性を基礎づける論理は、多元的な社会関係への現象学的志向性の自覚的応用である。それは、社会統一の発展史的な理論としてでなく、同一個人の内面に、場と時に応じて他者と結ばれる意識の作用方向の論理と解するなら、多元的な社会関係の内に存する現代人の分析への有効な理論的基礎づけたりえよう。

フッサールと唯識思想

司馬春英

このような比較研究にとって必要となるのは、両者の思想が光を当てようとしている事柄、事象は何か、という問題である。今、フッサールと唯識の場合、そのような事象はどこに見出せるだろうか。それは、世界が意識に対して現出し、それに対応して意識に世界が与えられてくる最も深い源泉へ、そこで生起している事態の観明へと向かうことであろう。「唯識」とは、この事態の生起（意識と世界との分節という Ereignis）という出来事を所依として、そこからその分節の結果としてどのように識転変が生じてくるのか、そして、それら諸々の転識によって、この最も原初的な出来事がどのように蔽い隠されてゆくのかというその構造を明らかにしようとしている思想であると考えられる。

さて、この点で、後期フッサールの発生的現象学における「志向的内包分析」という方法によって明らかにされてきた事象が何であったのかが問題となる。この方法は、既に先行的に妥当しているものとして我々に与えられているあらゆる意味形成体を、まさに意味形成体として捉え、それを構成してきた隠された構成能作の諸相を明るみにもたらし、意味発生の根源場（その原創設 Urstiftung）へと遡行してゆくことである。このような方法が必要とされるのは、次の事情による。つまりフッサールの「超越論哲学」は、「作動しつつある主観性としての自己自身についての明白な理解に到達する」ことを指してはいるが、この作動しつつある構成能作は、それによって構成された意味形成体の背後に、絶えず隠され続けるということであり、そこには本質的な匿名性 Anonymität が属しているということである。しかし、このような「原創設」への遡行が果たして可能であるのか。むしろこの遡行を碍げ、反省による透明化を挫折に追い込むような事態に逢着せざるを得ないのではなかろうか。ラントグレーベは、統覚的意味付与としての能動的構成から区別された先行構成としての受動的構成について語っている。「構成過程の深みの次元は、現象学的反省によっては取り戻すことはできない」と。

さて、この「深みの次元」の構造を明らかにするためにこそ、フッサールと唯識思想との比較論が要求されてくるのである。「因縁生」としての識の在り方は、「外境随情而施設故、非有如識。内識必依因縁生故、非無如境」（『成唯識論』）といわれるように、境に対する所依として、ある意味で、超越論的な位階を負っている。しかし、それは自我の行為ではなく、自我意識よりもより根底に存するものと考えられている。ここには、自我統覚が、そこに由来する歴史性が隠されている。世界と意識との分節という Ereignis が、この歴史性の内で担わざるを得ない必然を、解き明かすこと。これを今後の課題としておきたい。

後期西田哲学に於ける身体論について

森本　聡

今回の発表のテーマは、「後期西田哲学に於ける身体論」であるが、私が、この題名で意図することは、西田哲学に於ける所謂「歴史的身体」ということの一端を解明することである。歴史的身体という考え方の原型は、『無の自覚的限定』の段階で既に見いだされるが、この考え方がより深化され、具体化された形で展開されるのは、後の哲学論文集に於いてである。従って、この発表では、哲学論文集、特に第一巻、二巻での「歴史的身体」という概念の一端の解明を試みる。

西田は、全ての問題を、歴史的社会（絶対矛盾的自己同一の世界）の構造を究明することを通じて考察していく態度を取っているので、「歴史的身体」ということもそれだけを切り離して論じることは出来ない。

歴史的社会に於いては、個と個、個と一般が、相互否定的に結合し、それらが相限定しあうのである。しかし、それらが相限定しあうことによって、歴史的社会が形成されるためには、空間だけでなく、時間も入ってこなければならない。我々は、時間というものを単に直線的なものと考えているが、具体的な時は、無限の過去と未来を包みながら、現在から現在へと非連続の連続的に移り変わっていくものである。しかも、そのような時間と空間は、切り離せないものであり、時間は空間化し、空間は時間化するのである。そして、具体的な世界においては、個と一般、一と多、時間と空間、主観と客観、内と外などという、お互いに矛盾し結びつかないものが、相手に自分の根拠を持ち合うという仕方で（即ち、無基底的に）結合するのである。絶対矛盾的自己同一とは、お互いに矛盾し結びつかないものが、自己とは矛盾するものを自己存立の条件とするという仕方で、相手を自己の存在のなかに持っているという意味なのである。

そして、その様な歴史的社会に於いては、主観と客観、我と物、個物と個物、物と物が表現的に相限定しあうのであるが、そのことは、我々の側に即して言うなら、我々が行為に即してあることを意味するのである、そして、歴史的社会に於いて、我々が行為することによって見るものは、「主・客合一の直観的なもの」なのであるから、行為と直観というお互いに相反するものが、矛盾的自己同一的に結びつくのである。これが、行為的直観の根本的な意味なのである。我々は、歴史的社会で、働くことによって見、見ることによって働くのであるが、その働くとは、何らかの意味で客観的世界を変ずること、物を動かし、物を作ることである。

しかし、我々が物を動かし、物を作るという場合、単なる意識から物を動かすことは出来ない。物を動かすには、自己は、まず物ではなければならず、従って、我々は、身体を持たなければならない。それ故に、行為的直観の「行為的」とは、身体

的に行為するということなのである。歴史的世界に於ける個物は、身体的に自己自身を限定するのである。だが、我々が身体的に行為することによって物を作るという場合、そこには、道具というものが入ってこなければならない。我々は、物を道具として持つことによって、物を自己の道具とし、逆に自己の身体を道具とするのである。しかし、物を道具として持ち、物が身体となることは、逆に我々が物の世界に入り、物となることであって、我々が自己を失うことなのである。そして、我々は、自己自身を失うことによって却って物の世界から生まれるのである。我々は、一面に於いて、動物のごとく身体的存在であるが、他面に於いては、我々は、物としての身体を道具として持つのである。従って身体的存在を離れたところに自己があるのではなく、また、単に自己は、身体的存在でもないのである。

以上のような西田哲学の「歴史的身体」という考え方は、デカルト以来、医学の分野などで主流になってきた、心身二元論に基づく機械論的な人間観に変わる新しい枠組みを与えてくれるのではないか。少なくともそのヒントを与えてくれるのではないか。

西田哲学における私と汝

中山一萱

西田は『私と汝』という論文の中で、由来、弁証法といっても、単に過程的に考えられその根底に場所的限定のあることが注目されないという感想を述べているが、それに対し彼は、「絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等の媒介するものがあってはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでいなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでいなければならぬ、何等か他に媒介するものがあって、自己が他となり、他が自己となるのでなく、自己は自己自身の底を通して他となるのである。……私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである」と述べている。

この実に屈折した難解な表現をどう解するかは、西田における「私と汝」を考えるうえできわめて大切な点であると思われるが、いまこれを我々の判断的知識という観点から考えてみることにする。ところで我々の判断的知識成立の根底には、西田

によれば、どこまでも述語となって主語とならない我々の自己否定的述語面を媒介として、否定即肯定的に、どこまでも自己を弁証法的に限定する具体的一般者の自己限定の立場が存在する。そこに我々の自己は、絶対の自己否定的他を通して逆に自己自身に対するものであるという、自己存在の根源的事実が存する。我々の自己は、かかる自己存在の根源的事実に深く接すれば接するほど、否定即肯定的に、換言すれば自己同一的に、自己に対する、ということができるのである。従って、我々の自己存在の根源的事実は、自己が自己否定的に自己自身となるという、絶対の自己否定的他を場所する自己同一的自覚に他ならない。我々の自己は、かかる自己同一的自覚へ向って、反省的に深く入り行けば行くほど、自己自身へ言わば還帰するという仕方で自己自身へ到来するのである。即ち絶対の自己否定的他を自己の底に含む絶対否定の弁証法において、私は私自身であるところの汝へ、汝は汝自身であるところの私へ内的に結合するのである。

その場合私と汝との内的結合を体とする自己同一的自覚は、その限定的本質を時間性において表現するということができる。しかもその場合の時間性は、西田によれば、単なる内面的持続というものではない。我々の自己は、時間的存在として、否定即肯定的に、換言すれば超越即内在的に、しかも時間的に自己自身を変じ行くことによって、自己ならざるものを何処までも内に包み行くところの、弁証法的存在なのであるが、かかる存在者として我々の自己は、その内的本質をあくまで場所的限定のうちに有するのであるという、我々の自己の自己同一的自覚は、私と汝との内的結合を可能にする根源的制約であるといえる。かつてカントは、我々の判断的知識成立のための真正でかつ唯一の制約を、現象的存在と思惟範疇との相互媒介的述語面ともいうべき「超越論的時間限定 (transzendentale Zeitbestimmung)」としての「純粋悟性概念の図式性 (Schematismus der reinen Verstandesbegriffe)」に求め、「このような媒介的な役目をする表象は、……純粋な表象であって、しかも一方では知性的であり、また他方では感性的なものでなければならない」と言っているのも、存在の真理を思惟の自己同一性のうちへ示現する超越論的自覚の地平を時間性のうちに認めたからに他ならない。しかしカントの図式論は、我々の判断的知識成立の純粋根拠を、人間的思惟の自己同一的自覚における超越論的時間限定の普遍的統一として挙示した点で画期的であっても、その自覚的反省面の内的構造の本質が、いわゆる「構想力の超越論的綜合 (transzendentale Synthesis der Einbildungskraft)」における感性的表象一般の抽象的述語面を統一的主語とする限り、自と他の内的結合の本質を根源的に規定するまでに至っていないと言うべきである。

真に具体的なるものの場所的限定としての我々の自己の自覚的同一性が可能であるためには、超越論的時間限定としての図式は、普遍的形像化の形式的制約の次元を越えて、超越即内在的に、どこまでも自己自身を表現する場所的時間限定の立場へ徹底されねばならない。そこに我々の自己は、絶対の否定即肯

定的に、絶対現在の自己限定として、どこまでも深く瞬間の底に入り行くと考えられる。一度的なる絶対時に撞着する、と言われるゆえんがあるのである。場所的時間限定は、まさにかかる瞬間を意味すると思われる。「私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合する」ことを可能にするものは、自己の内に無限なる自己否定の過程を蔵する「瞬間」なのである。しかも西田によれば、かかる瞬間的時間限定は、単に過程的なものではなく、動的発展的に弁証法的意義を含むとされるのであり、しかもそのことの根拠を彼は「直観」のうちに求めている自己が自己の底に絶対の他を見る、私が私の底に汝を見る立場は直観的限定であるとされているのである。なぜなら、絶対否定を媒介とする真の弁証法というものが考えられる、絶対無の場所においては、直観はかかる弁証法的運動を包摂的に基礎づけるものだからである。

逆対応の論理について

小坂国継

西田の遺稿「場所的論理と宗教的世界観」は逆対応の論理でもって貫かれている。逆対応の論理というのは、絶対的一者とわれわれの自己との間の場所的対応関係を解明する論理であるが、それはただ単に宗教的救済（解脱）の論理であるだけでなく、同時に歴史的形成の論理でもあった。ということは、西田にとって歴史的世界そのものが本質的に宗教的であることを示している。

ところで、逆対応の論理に関しては、絶対矛盾的自己同一の論理との異同、平常底の概念との関係、さらには般若即非の論理や名号の論理との関連、可逆性・不可逆性の問題、二種の逆対応（キリスト教と仏教）をめぐる問題等、さまざまな問題が提起されているが、今回は、一般に逆対応とはいかなる概念であるかということに焦点をしぼって検討を加えてみたい。

逆対応とは、絶対と相対、無限と有限、一と多のように、まったく対立的なもの、方向を逆にするものが、相互に対立しながら、また方向を逆にしながら、しかも自己否定的に対応し合っているという逆説的な関係を表示する概念である。またかような関係は特に神と人、仏と衆生との間に顕著に見られるがゆえに、それはすぐれて宗教的な概念であるといえる。否それどころか、それはすべての宗教的関係を基礎づけている概念である。「対応」というと、われわれはとかく集合論における二つの数的体系の要素間の一対一の対応を考えがちであるが、西田がいう対応はこのような数のいわば「並行的な」対応ではなく、「場所的な」対応のことである。場所的な対応とは、場所（全体的一）と個（個物的多）の間の相互に内在的・重層的な包摂関係をいうのであって、具体的には、場所が個を包み（映し）、個は場所の内に包まれる（映される）と同時に、逆に個が場所を包み、場所は個の内に包まれる関係をいう。個が場

所を包むとか、場所が個の内に包まれるとかいうのは不合理のように思われるかもしれない。しかしそれは場所や個を対象的方向に考えているからである。主観・客観の対立の図式で考えているからである。あたかもモナドが宇宙の一構成要素でありながら自己の内に宇宙全体を映すように、個は場所の内に包まれるとともに自己の内に場所を包む。しかも正確には、場所は自己否定的に個を包み、個は自己否定的に場所を包む。個の自己限定は場所の自己限定であり、絶対現在の自己限定である。これが場所的対応ということの意味である。

西田はこのような逆対応の関係を絶対と相対の概念の分析や死の自覚の分析を通して明らかにしている。ここではそれを詳述することはできないが、真の絶対は絶対の無であり、それはただ自己を否定することによって自己に対し、自己を否定することによって自己を肯定する。しかるに絶対が自己を否定するとは自己を相対化することであり、相対化された自己すなわち個に対することである。これを西田は「神は自己否定的に逆対応的に個に対する」という。同様に、相対的個は直接には絶対に対することはできず、ただ自己を否定することを媒介にして絶対に対する。しかるに自己を否定するとは自己を無にすることであり、自己に死することであろう。したがって西田は、「自己は唯、死によってのみ、逆対応的に神に接する」という。

このように神は自己否定的に個に接し、個は自己否定的に神に接する。したがって超越は内在であり、内在は超越である。超越が内在であるということは神は自己の内に個を含むということであり、自己否定によって個となるということである（神の受肉、仏の本願）。また、内在が超越であるということは個が内在的に神を含むということである。自己の奥に自己を超越するものを見る、しかもそれが自己と別のものではないということである（見性、回心）。このような宗教的関係は、神や人を実体的・対象的に考える考え方では理解できない。両者を絶対無の場所の等根源的で異方向的な二つの契機と考えるときに初めて理解される。これが、「宗教は、哲学的には唯、場所的論理によってのみ把握せられる」と西田がいうゆえんであろう。

逆対応の論理は宗教一般の論理であって、特定の宗教的立場の論理ではない。西田がキリスト教や仏教の教義や用語を自由自在に用いるゆえんである。ただ、西田は彼の「宗教論」において心情的に浄土真宗にもっとも親近していたように思われる。それは親鸞の悪人正機、自然法爾、横超の思想が、それぞれ西田の逆対応、平常底、絶対無の自覚の思想と深く呼応しあっているということにもよるが、同時にわれわれはそこに第二次大戦末期という当時の未曾有の状況をも考慮にいれるべきであろう。

田辺元の「懺悔道としての哲学」について

保呂篤彦

田辺元の「懺悔道としての哲学」は、戦時中の彼自身の「懺悔」という回心体験に促されてはじめて可能になったと考えられている。そして、それは「他力哲学」であって、通常の哲学のあり方である「自力哲学」からのパラダイム・シフトを実現しているのだと、田辺自身によって主張されている。それゆえ、「懺悔道としての哲学」を真に理解するためには、このパラダイム・シフトがいかなるものであるかを理解しなければならないはずである。しかしながら、この哲学がいかなる意味で「他力哲学」であるのか、また、主張されたパラダイム・シフトがいかに実現されているのかは、決して明確ではない。いったいどこに問題が存するのだろうか。本発表は、「懺悔道としての哲学」が抱えているように思われる一つの問題点、したがって同時に、「懺悔道としての哲学」を整合的に理解するために避けて通ることができないように思われる一つの問題点を摘出するという試みを行なう。

周知のように田辺は戦時中、自分の哲学的自己の無力（あるいは罪）と直面し、そのような自己を徹底的に放棄することによって、同時に新しい自己として復活せしめられるという「懺悔」および「死復活」の体験をしたという。まさにそれゆえにこそ「懺悔としての哲学」が展開されることになった。しかも復活したのは彼の哲学的自己であり、彼は自分の生活が哲学の中にしかないと考えるので、彼の新しい哲学は同時に彼個人の「懺悔」という宗教的な「行」そのものでもある。しかし、田辺によれば、この懺悔全体が実は「絶対無」である「絶対他力」の作用以外の何ものでもない。それゆえにこれは「他力哲学」と名づけられる。ところが、「絶対無」は「無」であるが故に、相対存在に直接働きかけてこれを救済することができず、むしろすでに復活救済の経験を経た他の相対存在を媒介としてこれに働きかける。田辺に働きかけて懺悔を引き起こしたのも直接には親鸞の「相対還相」と考えるべきであるし、田辺の「懺悔道としての哲学」もまた「絶対無」の媒介として他の相対存在の懺悔回心を導くものであると考えられている。この意味でも、この哲学は田辺自身の懺悔の行なのである。

ところが、「懺悔道」が哲学でもあることが強調される場合には、それとは異なった側面が現われてくる。すなわち田辺は、「懺悔道としての哲学が親鸞の信仰思想に影響せられ指導せられて発生したものではなく」（筑摩版全集 九、三九）、「哲学そのものの理性批判としての途を往尽して達せられる論理的帰結」（九、四五）であると主張する。ここには親鸞の相対還相が働く余地は明らかに存在しない。「懺悔道」が田辺個人の懺悔の行として見られた場合との相違は否定できない。親鸞の相対還相の働きがここで必要とされないのは、「絶対還相」、

すなわち絶対他力の働きかけもまた必要とされていないことを当然意味している。なぜなら、哲学としての「懺悔道」は、哲学が哲学自体の道を行くことによって論理的必然的に到達するはずのものである以上、そこでは絶対他力の働きなど余計なものでしかないと考えられるからである。ところが、そうなると、この哲学を「他力哲学」と呼ぶことも不適切であろう。

こう考えると、田辺個人の懺悔の「行」としての「懺悔道」と「哲学」としての「懺悔道」との間には埋めようのない溝があるように思われる。前者においては明らかに「絶対他力」の働きかけが不可欠であり、田辺自身もその働きとそれに対する感謝を語っているのに対して、後者においてはこれが本質的には不必要なのである。しかし、両者が結びつけられない限り、この哲学は正当に「他力哲学」と呼ばれえないし、この哲学が実現しているパラダイム・シフトも理解されないまま残ることになろう。両者が結びつきうるのは、両者に「懺悔」があるからだと田辺は考えているようである。しかし、「哲学の懺悔」とは一体何であろうか。田辺でも誰でもない、「哲学」が懺悔するとはいかなることか。それは結局のところ「絶対批判」の徹底に他ならず、思考ないし思想の論理的必然的な発展過程にすぎないのではないか。そこから報恩感謝がいかにして生じるのであろうか。それゆえ、田辺のこの説明は不十分であると思われる。本発表が立てた問いはさらに問い続けられなければなるまい。

沙門道元における「法」のとらえ方

辻口雄一郎

『沙門道元』は、「法」を「価値の基準」とする観点から「道元の『真理』」を明らかにしようとする。和辻は『礼拝得随』の巻における「法を重くし身を軽くするなり」の語を「真理体得の究極の契機」であるとして、「価値なき身心を『あふことまれなる法』の担い手として、全然、法に奉仕せしめねばならぬ」(和辻哲郎全集 vol. 4, p. 216) と論じている。これは存在者を「価値」の領域と、価値それ自身から分離された単なる価値の carrier としての「存在」の領域に分解し前者を後者よりも根源的で、優位な領域として確保しようとするものであると見ることができる。個々の存在するものが、indifferent な裸の存在として現れてくるのは、この一元的な価値基準が、それぞれの存在者の間の関係や、それぞれに固有な視角の中に位置づけられた多様な価値の一切を無化するからである。たしかに「法」は具体的な存在者との関係においてとらえられているが、それは、この様な、他の諸価値の一切を無化された仕方で「法」の前に晒されている存在者への関係である。

この様に、「法」を存在するものそれ自身から分離された「価値」の領域に限定して把握しようとする場合、その「価値

の基準」が、どこから得られるものであり、また、自己においてどの様にして獲得されるのかということが問題になってくる。「法」の起源を、存在するものそれ自身に求める事ができない以上、それは、存在するものの外部から与えられると考えなければならなくなるが、この「外部」を価値領域自身と考える事はできない。日常的な価値の次元は無化されていて、価値の基準の起源は、そこに存在しないからである。この問題は、『沙門道元』においては「仏性」の問題として扱われている。「法」はその体得者の自己においては「悉有」即「仏性」の真理として把握されているが、これは「仏性」が価値と存在の区分以前の真理であることを示している。また「仏性」は「仏と仏との間の面授面受」(同 vol. 4, p. 233) を通じてのみ獲得される真理であるとされるが、これは、「仏性」が無媒介の自己直観において自覚されるものではない事を示している。これらのことから「法」の起源は、価値と存在の両領域を契機として含みつつ、それ自身自立的に存在するイデーの内に求められることになる。これが、道元における「道得」の考え方を、ロゴスの自己展開とみなす和辻の独特の観点を導く事になる。『沙門道元』における「法」論の基本的な定位は価値の観点から、価値と存在とを分離し、後者を前者に服従せしめるという所にあったのであるが、以上に見てきたように、この二つの領域は、結局、より高次の「道」即ち「ロゴス」によって統一されるべきものとなり、価値論的な視点を維持することができない結果に終わっている。また、このロゴスの内には、存在の領域を媒介とする知的直観が内具されており、これは哲学的には「様々に発展させらるべき問題」(同 vol. 4, 240) として残されたまま中断されているのである。これは、和辻の価値の立場が『正法眼蔵』への着手としてふさわしいものではなかったことを示していると思われる。『正法眼蔵』における「法」は多義的であるが、『御抄』が、とりわけ独自の用法として注目し、述語化したのは「一法究尽」「一法独立」である。これらの述語によって示される「法」の用法は、個々の存在者それ自身に定位して、そこから万法を究尽するものであり、これは「価値」の側から、ものの領域を無化しようとする和辻のとらえ方とは反対に、存在者そのものを「法」と観る観点であって、「もの」の側から、差別的な諸価値を無化するものであるということができる。

哲学者の浄土真宗観

——西田幾多郎、田辺元、三木清をめぐって——

田辺正英

近代日本におけるユニークな哲学者として知られる西田幾多郎、田辺元、三木清は、ともに戦前から京都大学において師弟関係、同僚的な関係にあって活躍し、すぐれた研究で異彩を放っていたが、同時にその思想の展開につれて、啓発から相互批判に移って行ったことは周知の事実である。

師弟関係として三木清は、西田博士の『善の研究』によって哲学への道を歩むことを決意し、一高より京都大学へ入学、西田博士、田辺博士に師事した。とくに西田博士に対しては終生すぐれた師として尊敬し、その後を追うと共にその思想の超克をも意図したが、悲劇的な獄死（三木清四十八歳）によってその多才な惜むべき生涯を閉じた。西田博士もまた愛弟子三木清を公私ともに世話をし、京都大学へ迎えようとしたが挫折した。「これまでの自分を振返って見ると、私は考えの上では西田先生の影響を最も強く受け、研究の方向においては波多野（精一）先生の影響を最も多く受けていることになるように思う」（『読書遍歴』（三十五頁）という。

また「二年生の時、田辺先生が東北から京都へ来られたことも、私の成長にとって重要なことである。…ドイツ観念論の哲学について理解を深めることができたのは、先生のおかげである」と感謝している。（『読書と人生』―「読書遍歴」）（三十八頁）

田辺博士は東北大学から西田博士の招きに応じて京都大学に赴任されたが、晩年は、両者の絶対無をめぐっての見解の相違から、対立、批判を繰返し、相互に敬意を抱きながら、ついに和解するに至らなかったことは、神学者K・バルトとE・ブルンナーとの訣別と批判、実存哲学者M・ハイデッガーとK・ヤスパースとの対決にも似て、めぐり合せの変転の世を思わせることである。

とくにこれら三者ともに敗戦（昭和二十年八月十五日）前後に、自己の死や思想的な転向を通して、これまたユニークな宗教哲学の思想、著書を発表、発刊していることは不思議な因縁ともいうべきものであろう。

三木清は、若いときから浄土真宗の熱心な門徒の家で育ち、お経を読み、念仏することに抵抗を感じることなく、自らも浄土真宗への信仰、親鸞の教説を抱いて死にたいと思っていた。それが昭和十八年の末頃から二十年三月、検挙直前まで書き続けられて、ついに未完のままに残された絶筆・遺稿、『親鸞』である。（『全集』（第十八巻）

「親鸞の文章には到る処、懺悔がある。同時にそこには到る処讃歎がある。…しかしながら単なる懺悔、讃歎の伴わない懺悔は真の懺悔ではない。…そこに宗教の内面性がある。…煩悩において欠くることのない自己が真実の心になるということは、他者の真実の心が自己に届くからである」と浄土真宗の信仰を理解する。三木清（三十九歳）は、昭和十一年八月、喜美子夫人を失い、また郷里で妹はるみさんの死（昭和十八年）に遭い、昭和十四年十一月いと子夫人と再婚したが（三木清四十二歳）、不幸にも昭和十九年三月、再びいと子夫人の死去という悲運に見舞われた。これらの肉親の死は、とくに浄土真宗の信仰に生き、お経を読み、説教を聞き、（『日記』）念仏する人間三木清を、その思想の解明へと急がせたものであろう。

西田博士は、戦争末期、昭和二十年二月四日に最後の論文『場所的論理と宗教的世界観』（『全集』第十一巻）を起稿し、四月十四日完成した。他に未完の原稿はあるが、この大著は遺

著ともいうべきものである。六月七日、行年七十六歳で死去される二ヶ月前である。宗教とくに浄土真宗の救いは、自己の懺悔より先に向うからの、仏からの呼び声に従うことと説いた。

田辺博士の大著『懺悔道としての哲学』（昭和二十一年四月初版）（『全集』9）は、敗戦間近の混乱の中で親鸞の『教行信証』に導かれての他力の哲学である。しかし「自己の悪の自覚なく懺悔なき所には救済はありえない」（全集）一四八頁）とするのは、前二者とも、真宗の思想とも異り、田辺博士の哲学ならぬ哲学であろう。

第三部会

キェルケゴールにおける「宗教」と「倫理」

大利裕子

キェルケゴールの思想に関しては従来からその社会性、共同性の欠落が指摘されてきた。その理由としては晩年になる程激化していった実生活における孤立化もあろうが、より根本的には「単独者」概念、さらに実存の三段階で、他者が前提とされる倫理的段階を宗教的段階に至る通過領域としたことなどが考えられる。小論ではキェルケゴールにおける宗教と、そこから生ずるべき倫理の関係について述べる。この問題についてはしばしば論じられてきたが、単独者の対神関係（信仰）からいかに対人関係（倫理）が生起し得るのかという構造の解明に関してはまだ十分とは言えないので、その一歩としたい。ここでは信仰から生ずる他者への愛を主題とした『愛の業』を扱う。この著作で彼が端的に提出する標語は「おのれを愛するが如く、汝の隣人を愛せ」である。

まず「汝愛すべし」という命令に即して信仰と当為の関係を考えてみたい。「べし」という当為は通常倫理的段階に固有のものとされ、宗教的段階においては否定されると考えられやすい。なぜ信仰者においても当為が要請されるのか。恋愛、友情など自然的愛は本質的に偏愛、つまり自己愛であるのに対し、要求される隣人愛はこの自己愛の否定を本質とする。このような自己愛の否定はそもそも神との関係の本質的表現である。隣人愛は神への愛から由来する以上、この自己否定的な隣人愛の実践は信仰者の神関係がいかなるものであるかを示す根拠となる。

しかも隣人愛の命令は、その厳しさ故に実行困難である。この事実に直面して人間は、愛そのものであるキリストを顧み、一層罪の自覚にもたらされ、神の元にへり下らざるを得ない。隣人愛の要求は、単独者が再び神の前に立つ信仰の深まりと相即している。換言すれば、この当為なくしては信仰も堕落する可能性すらある。人間が有限的存在である以上、信仰自体が当為を含み、単独者の実存を緊張にもたらす必要がある。

しかしそれだけであれば隣人愛における「隣人」はいわば自己愛の否定度を測るための手段となり、目的とはならない。キェルケゴール自身は神が隣人愛の中間規定であり、すべてのものにまさり神を愛することによってのみ隣人愛が可能である、とするが、神への愛が隣人愛に転じ得る積極的な根拠は何か。

その根拠は、神の絶対的な他者性に見出し得ると思われる。自然的愛の対象は本質的に「鏡に映った別の自己」であるのに対し、隣人は「第一の汝」「他者」として現れる。しかし人間にとっていかなる自己への同一化も許されない絶対の他者は、

神のみである。神との関係に立って初めて人間は絶対的な他者を認める。これは自我中心的なわれの否定であり、閉塞的な自己が絶対的他者（神）によって破られ、自己の外へ解放されるという事態である。神との関係で自己を超出し得て初めて、対人関係においても自己の反映に過ぎなかった他者を真に他者として発見する可能性が開かれる。神と解放された自己の関係は、今度は隣人との関係に生かされ得る。それ故いかなる隣人愛も神を媒介としていなければ真の隣人愛ではない。また神の媒介によるが故にすべての人間は神の前に平等を保証され、信仰者いかんを問わず隣人愛の対象となる。その意味で相手が神を愛するよう助けるのは他者に対する最大の愛の業である。

以上からキェルケゴールの宗教と倫理に関して次のように言えよう。彼は宗教における倫理の役割を本質的に理解していた、又、その倫理においても他者は単なる手段ではなく、信仰から導き出される内的必然性を持つ、と。

和辻哲郎における キェルケゴール解釈 Ⅱ

北田勝已

和辻氏は『偶像再興』の中で、次のように語っている。

《偉大な芸術家で情欲と浄化の要求との葛藤をその製作の主題としないものはない。その解決を人間性質の大きい調和に求めるにしても、或は情欲の克服に求めるにしても、とに角彼らは烈しい内的共闘を経験しなければならなかった。…ドン・ホアンと聖者との対立。これは永遠に人性の問題として残るだろう。…この事に就て私は私の眼を開いてくれたキェルケゴールに感謝する。》

我々はこれらの言葉の中に、和辻氏のキェルケゴール研究の眼目とその解決への一つの示唆を得るのであるが、所謂感性的なものと宗教的なものとの間の矛盾対立と葛藤の問題は、単にキェルケゴールだけの問題ではなく、同時に和辻氏自身の問題でもあったと言えよう。和辻氏がこの問題を通じて自己の課題とその発展の道標を見い出したことは、『偶像再興』からも明らかである。

では和辻氏はいかにして感性的なものと宗教的なものとの葛藤を解決しようとするのか。我々はそれをキェルケゴールの婚約破棄に対する和辻氏の解釈を通して見てゆくことにしたい。和辻氏は『ゼエレン・キェルケゴオル』初版の第一部第四章《恋人》においてこの主題を取り扱っている。とりわけその第十四節はこの問題の展開であるが、この節は新版では殆んど削除されている。しかし当時の和辻氏の愛の理念はそこによく現われていると思われるので、我々はそれを考察することにしたい。

和辻氏はその中で、キェルケゴールが恋人を棄てた理由を探求し、彼の生の底流としての憂愁と罪の意識の中にそれを発見しようとする。キェルケゴールはいやし難い憂愁の苦渋の中

で、恋人のあまりにも直接的な性情と自分の宗教的理想とが全く隔絶していることを自覚し、その矛盾対立の中で、結局宗教的生活を取るか、恋人を取るかの二者択一に直面しなければならなかった。彼はレギーネを愛すれば愛するほど、自らの宗教性に苦しみ、またその宗教性が深まれば深まるほど、自らの内なる感性に悩み苦しんだ。彼はいわば宗教性と感性との秘められた内密関係に翻弄されたのであるが、結果的にいずれとも決断がつきかねて自己の無力感から彼は、その婚約を解消したのである。

しかし和辻氏は、ここにキェルケゴールの意力と愛の不足を見る。成程、感性的愛と宗教性はキェルケゴールの内に併立し得たかもしれぬ。しかし和辻氏によれば、キェルケゴールの態度はあまりにも一方的に傾き、《両者のより密接な接触とより烈しい格闘を回避した》のではないか。そしてその根底に彼が彼女を感性的にのみ捉え、霊的に捉えようとはしない面があるのではないか。しかし彼女の霊を捉えるためには、先ず彼女の主義的外皮を破らなければならない。即ち、《彼女を宗教的にするには、彼女の感性を透して、霊の光が輝き出す様にする外はない。》ではそれは彼女をいかに取り扱うことを意味するのか。それは先ず第一に、ありのままの彼女を、恋人としての彼女をしっかりと捉え、次いで努力によって彼女の内に大きな愛をはぐくむようにしなければならぬ、これが和辻氏の見解である。ここでは感性的愛と霊的愛は一応区別されるが、しかし根本的に矛盾対立するものではなく、主体的努力によって和解させられうる可能性をもつ。換言すれば、両者の質的差異は生そのものの内に止揚されるのである。当時の和辻氏にとって感性的なものと霊的・宗教的なものは本来的に大いなる愛の中に摂取され、統一されうるものなのである。即ち、両者は主体的内在論的立場から倫理的努力を通して理想主義的に宥和させられるのである。しかしそれではキェルケゴールの絶対他者を媒介とする逆説的・超越的愛、換言すれば、イエス・キリストの十字架を媒介とする徹底的な自己否定を通して絶望のどん底で提示される真の宗教的愛は未だ開示されていないと言えよう、それは畢竟、人間の内的自己矛盾、実存的苦悩を媒介とする倫理家としてのキェルケゴールの理解にとどまり、進んでキリスト教的思想家としてのキェルケゴールの真義を体得するには至っていないと言わなければならない。それが新版の『ゼエレン・キェルケゴオル』において、和辻氏が初版の第四章第十四節を殆んどすべて削除しなければならなかった所以ではなかろうか。

キルケゴールの教会批判

柳堀　素雅子

セーレン・キルケゴールは死の直前、教会攻撃を行なうことによって自らのキリスト教信仰を社会に向けて示している。これはキルケゴールが自らの実存を賭けて行なったデンマーク国教会との戦いである。

キルケゴールの教会闘争において、彼が批判を向けた三人の主要人物がいる。J・P・ミュンスターとH・L・マルテンセンとN・F・S・グルントヴィである。ミュンスターはデンマーク全教会の指導者であり、キルケゴール家の牧師でもあった。しかしミュンスターがキルケゴールの『キリスト教の修練』を、「聖なるものとの不敬虔な冗れ」と酷評したことから、二人の対立が始まった。一八五四年にミュンスターが死去した時、ミュンスターの後を継いだマルテンセンが、追悼説教の中でミュンスターを真理の証人として称賛したことについて、キルケゴールは『祖国』紙に反論文を出す。マルテンセンはミュンスターを継いで国教会監督となったが、彼にとってキルケゴールの教会攻撃は、国教会の存立を脅かす危険なものに見えたし、マルテンセン個人に対する攻撃ととった。グルントヴィは形式的な教条主義に堕した国教会を批判していた人物ではあったが、彼は国教会の教条主義から牧師たちの信仰と教会的自由を守ることが目的であって、究極的にはキルケゴールの教会攻撃とは一致しなかった。グルントヴィの国教会改革は外面的な方向で進められ、これに対してキルケゴールは単独者としての内面性の深化をめざす方向で教会批判を行なっていった点で、二人は互いに相入れないものを持っていた。

それではキルケゴールの描く理想の教会像とキリスト者像とはどのようなものであったか。キルケゴールは教会を二種類に分ける。一つは「戦闘の教会」であり、一つは「勝利の教会」である。「勝利の教会」とは、神の栄光を賛美して、その勝利に酔っている教会である。そこではキリスト教とこの世の質的差異が消え去ってしまっている。これに対して「戦闘の教会」とは「殉教者」を持つキリスト教であり、しかも教会の外からではなく、教会の内から攻撃され、拒否される。さらに殉教者は、この世を「自己否定」の場としてとらえる。デンマークの教会が「勝利の教会」に堕してしまっている現実を見て、キルケゴールは「戦闘の教会」の必要性を叫び続ける。

戦闘の教会を成り立たせるために要求されるキリスト教のあり方が、「新約聖書のキリスト教」という概念である。「新約聖書のキリスト教」とは、苦難と殉教をキリスト教の本質要素とするものである。真理のために苦しむことが要請される。これに対して既存のキリスト教界は、「幸福のキリスト教」「享楽のキリスト教」になっているとしてキルケゴールは批判する。牧師たちはキリスト教を享楽し、神の国は二次的なものになってしまっている。

キルケゴールの教会攻撃の意図は、理想の教会像を構築し、完成することではなかった。「享楽のキリスト教」に堕している既存キリスト教界の虚偽を暴露し、非キリスト教的なものをもってキリスト教として偽っていることの虚偽を指摘することが、キルケゴールの目的であった。そのための方法として「新約聖書のキリスト教」である「殉教のキリスト教」を提示するのであった。

レッシングとキルケゴール

谷口郁夫

この二人は教会に対して厳しい批判をしたことで知られているが、批判する際の方法と内容の違いを明らかにすることによって、思想的な特徴を浮び上がらせることができるのではないか、これが課題である。

レッシングは、ライマールスの遺稿「理性的神崇拝者の弁明あるいは擁護書」から前後三回にわたり七篇の断片を「無名氏の断片」というタイトルのもと「ヴォルフェンビュッテル大公図書館の貴重なる文献より歴史および文学に対する寄稿」に収録した。これらの断片を公表するとき、レッシングは「刊行者の抗弁」をつけ、その中で、ライマールスに対する反論を試みている。「文字は霊ではない、そして聖書は宗教ではない、したがって文字に対する、あるいは聖書に対する反駁は、霊に対する、あるいは宗教に対する反駁ではない。」つまり、ライマールスは聖書の記述を純粋に歴史的に扱い、それによってキリスト教を攻撃したつもりでいるが、聖書の記述にある歴史的な要素とキリスト教とは別物であるから、ライマールスの批判はそもそも的外れであるというのである。以後の論争において、断片を批判して、キリスト教を歴史的に擁護しようとした人々に対して、レッシングは先んじて、それらの人々の主張もライマールス同様に的外れであるといっていることになる。

レッシングは、歴史家による聖書の伝承の批判は、歴史的なものに拠った伝統的啓示概念を作り替えることを必然的に引き起こすと予感していた。イエス・キリストの生涯を純粋に歴史的に捉えようとしたライマールスの意義を、古い宗教の激変をもたらす可能性に見たのである。彼は理性の時代を待望した。そのためには、キリスト教を新しい光の中で受け入れなおすことが必要であった。歴史的なものに対する攻撃が、キリスト教に対する攻撃になるとするキリスト教会の立場、ライマールスの立場、この両者を否定し、キリスト教の真理は歴史的なものを越えたところに存するという。このことに、レッシングの教会攻撃は集中していた。真理は歴史を通じて、神の手によって人類に与えられている。人類の歴史とは神の手による、人類の教育の過程であると考えた。「もし神が右手に全真理を」に始まる彼の有名な言葉は、神による人類の教育の過程に置かれた一個人としての在り方を表現したものである。

キルケゴールが教会攻撃を開始したのは、ミュンスターの死後、マルテンセンが、ミュンスターを「真理の証人」と讃える追悼説教をしたことから始まる。こうして、「真理の証人」を巡って、キルケゴールの教会攻撃が行なわれた。だが、キルケゴールの著作活動全体が教会攻撃だったとみることもできる。よく言われるようにキルケゴールの著作活動の目的は、「人はいかにしてキリスト者となるか」ということであった。ここにはキリスト教界に対するアイロニーが含まれている。キリスト教界

全体が、キルケゴールによれば、虚偽であるというのである。「文学評論」で現代は水平化の時代であると言われている。水平化とは単独者の否定である。神関係の否定がニヒリズムに至るとすれば、神関係を忘れ去った教会に対する攻撃、水平化に対する批判は、キルケゴールのニヒリズムとの戦いであったことになる。このように見るなら、キルケゴールの著作活動全体は、教会攻撃も含めて、時代批判、更に、キリスト教が意味を持たなくなることによって直面することになるニヒリズムとの戦いだったといえる。レッシングは理性の時代を待望していた。キルケゴールは、むしろ理性の限界に気づいていた。キルケゴールは信仰は第二の直接性であるといい、人間の知的な営みの眼界を越えたその先に、神との関係における唯一の可能性として信仰を見ている。もっぱら人間的なものに拠ろうとする時代の根柢に、キルケゴールは絶望を見てとったのである。

オリゲネスとホワイトヘッド
——人間神化のプロセス——

松丸太

紀元後三世紀のギリシア教父オリゲネスの神が、その本性において世界を超越すると同時に、そのエネルゲイア（働き）において世界に内在して働く、超越的即内在的、一即多、静止的即力動的な万有在神論的な人格神として把握することができるのであれば、オリゲネスの万有在神論的な思想は、ホワイトヘッドのプロセス思想を具体的に例証する特殊な事例として理解できるのではないだろうか。

すでにJ・A・マローニィは、その著書「東方キリスト教神学入門」（一九七八年）の中で、東方キリスト教神学プロセス思想との類比を試みて、伝統的有神論の神の完全性の概念と現実的世界との不整合を指摘して神概念の変更を提案するプロセス思想家が、ギリシア教父の思想を熟知していたなら、彼らは伝統的有神論に異議を唱えることはなかっただろうと言う。しかしマローニィは、神の超越と内在を保持する東方キリスト教の思想を正教会のいわゆる正統的なギリシア教父の思想の内に跡付けているが、彼らの思想的な源泉の一つを成しているオリゲネスにまで遡って論じてはいない。そこで、オリゲネスの思想を現存するギリシア語原典およびラテン語訳に即して明らかにし、ホワイトヘッドの思想との異同を論じることは無益ではないと思われる。

オリゲネスの神は、その本性において時空的な世界を超越し、世界の諸範型を νόηματα の νοήματα すなわち思念の対象として自らの内に永遠に把握すると同時に、その働く力すなわちエネルゲイアにおいて世界を創造し、秩序付け、世界に自らを譲り渡し、世界に内在して、理性的被造物の神化を促す（θεοποιεῖν）愛に満ちた善い神、また、神の意思によって創造され秩序付けられた世界は、神の働く力によって貫かれ統合された一つの有機的世界、神にかたどって造られた有り方（κατ᾽ εἰκό-

κα) から神の似姿にかたどって造られた有り方(κατ' ὁμοίωσιν)への理性的被造物の神化と共に変容のプロセスをたどる力動的な世界なのである。他方、ホワイトヘッドの神は、その原初性の内に世界に内在して、世界の究極的な構成要素である現実的実質の自己創造的なプロセスに立ち合い、その原初性の内に概念的に抱握された永遠的客体をその主体的目的あるいは説得的誘因として附置し、その結果性において世界を自然的に抱握し統合しつつ超越する、と同時にその自己超越性において世界に自らを抱握の客体として与える愛の神、また、相互に規定し合いながら生成を繰り返す諸現実的実質は、原初性および結果性そして自己超越性という三つの本性に分析される神の働きに助けられつつ、一つの有機的かつ力動的な世界を形成しているのである。

とは言え、ホワイトヘッドの思想とオリゲネスのそれとには著しい相違があることも確かである。オリゲネスが神はその本性において造られざる方だと主張しているのに対して、ホワイトヘッドが神を、一切の現実的実質を貫きその創造的前進を促進する一般的活動性の源初的被造物 (primordial creature) だとみなして神の絶対的創造性、したがって無からの創造を否定している点が先ず上げれらる。しかしオリゲネスの神はある意味で造られるという被造的な側面を持っており、ホワイトヘッドの神との類比は可能であると思われる。実際、プロセスとは生成することであり、その際動詞の分詞に似たものが現われるとすれば、世界の創造と管理のオイコノミアにおいて「働く方」(ὁ ἐνεργῶν) という動詞の分詞形を以て表されるオリゲネスの神は、私たちにとってはまた真実に生成する神、すなわちそのエネルゲイアにおいて被造物と相関しながら、そのつど造られつつ自分を造り直す神だとも言えるのである。

ホワイトヘッドにおける「不死性」の問題

谷崎秋彦

ホワイトヘッドは著作『過程と実在 Process and Reality』(以下PR) において「有機体の哲学」という思想を展開している。これに従えば、実在するものは「現実的実質」(actual entity) と呼ばれる。現実的実質は、物的極 (physical pol) から精神的極 (mental pol) へと推移して行く過程の内に存する。現実的実質は固定した不変不動の「存在」ではなく、「生成」として考えられている。生成という思惟様式によって、事物の捉え方に新たな視点がもたらされる。事物はもはや諸性質を担うものとしての基体と基体に付帯する諸性質との結合したものとは見なされない。さらに、精神的なものとしての主観と、主観によって表象される自然的なものとしての客観という、二元論的な思考の枠組みも放棄される。主観的なものと客観的なものとは、過程の内で融合している。

ホワイトヘッドの思想においては「主体」という概念は独自

な意味をもつ。「有機体の哲学の形而上学的学説にとって根本的なのは、現実的実質を変化の恒常的主体として見なすという観念が、完全に廃棄されている、ということである。現実的実質は経験する主体であると同時に、その経験の自己超越体(superject)である。それは主体—自己超越体 subject-superject であって、この記述のどちらの半分も一瞬たりとも見過ごされることはできない」(PR29)。superject とは経験の基礎に横たわる変化しない基体ではなく、経験を享受するとともに、その経験を前方へと投げ出し、新たな生成の所与として自己を差し出すものである。生成という観点で主体を規定するとき、主体は不動なものではなく、精神的な極に到達すると同時に次の生成に向けて自己を廃棄するものである。

実現されたリアルなものとしての現実的実質が、一つの方向をもって生成することに関して、ホワイトヘッドは次のように言う。「有機体の哲学では、恒常不変なのは〈実体〉ではなく〈形相〉である。形相は変化する関係を蒙る。現実的実質は、主体的には〈絶えず消滅する〉が、客体的には不死である。現実性は消滅することにおいて、主体的直接性を喪失する一方で、客体性を獲得する」(ibid.)。現実的実質のリアルな経験は、それが達成されるや否や直ちに消滅する。過程の内にある時間的な経験はその直接性を喪失する。〈絶えず消滅する〉(perpetually perish)ということは、通常の哲学において「有限性」と言われているものである。ホワイトヘッドは世界を、時間的な世界と超時間的な世界という二元論的対立に基づいて考えず、有限性と無限性とを相即的な相互関係において解釈している。

ホワイトヘッドにおいて、〈絶えず消滅する〉という事態はそれ自身、客体としての不死性を獲得することだと考えられている。〈不死性〉(immortality)とは、通常の理解では、死すべきもの一般の世界とは異なる領域に属する事態である。それに反してホワイトヘッドにおいては、過程の内に存する全ての現実的実質は客体的不死性を獲得する。主体の経験の直接性は、それが過程の内に存するかぎり、取り返しのつかない〈一回性〉という性格をもつが、この直接性は単純に消滅するのではなく、消滅することにおいて他の生成の内で生きながらえる。主体の消滅は、主体が superject として自らの経験を前方へ投企することであり、主体としては消滅するが客体として過程の内にとどまる、ということである。過程の内で生成するものは常に、実現された、活動している価値である。常に価値(不死性)と活動(可死性)とは〈融合〉(fusion)の内に存している。価値と活動とは、互いに他方への参照関係、照合関係(reference)をもつかぎりで意味をもつ。価値は常に実現された価値であり、実現は常に価値の実現である。価値は生成を〈離れて〉どこかに永遠に存在するのではなく、逆に過程において生成するもののみが不死的でありえる。

ウェスレーにおける魂の回帰について

野村　誠

ウェスレーは、人の魂を神から出て、地上を旅し、再び神に回帰するものと理解している。この思想を、ウェスレーはアウグスティヌスから引用し発展させている。この魂の回帰の思想は、ネオプラトニズムであるが、ウェスレーの人間論、救済論の性格を理解する上で重要な鍵になると思われる。

人間の魂は、神によって神に向けて歩むべく造られており、試練と困難の多いこの世はオデュッセウス的旅として意味づけられるのである。この理解では、この世のことや肉体は、相対的なものとなり蔑視され、二元論となる。この二元論の問題を考察しなくてはならない。さらに魂の歩みを導びく信仰、神の光、聖霊の役割が重要な意義を持ち、この神への回帰を迷わすことが罪となる。そして神に向かっての歩みは、それ自体が救済であり心の休らぎ、幸福となる。従ってウェスレーの神学の中にネオプラトニズム的傾向が見出されるのである。ここでは特に、神のうちにいこう、休む（rests in God）という概念に着目する。

ウェスレーは、アウグスティヌスの『告白』の言葉を引用して次のように語る。

> 神は人間を神において幸福になるように造られた。神は魂の本当の中心である。というのは神に向けて全ての魂は造られたからである。それゆえ有名な初代教父の言葉は真実である。「あなたは、私たちをあなた自身に向けて造りたもうたので、私たちの心はあなたのなかにいこうまでは安らかではありません」（Works Ⅵ, pp. 266―7.）

ウェスレーにおいて救済論は、幸福と結びついており、また幸福追求は聖化論とも関連したものであった。人の魂が、土から作られた肉体の内にあることは、創世記二：七に記されているが、プラトンも『パイドロス』の中で肉体を魂の牢獄として捉えている。ウェスレーも、魂を「粘土の家」（Works Ⅵ, p. 171）に入っているものと理解している。そして魂は、神に向けて旅し回帰する時、満足を得る。

> ここはあなたの安住の地ではない。ここに住居を建てようと考えるな。あなたは地上では、よその人であり、寄留者であるにすぎない。（『ウェスレー著作集』三：九五）。

神に帰るまで平安を得ないという表現は、Works Ⅵ. p. 442 Ⅵ. p. 445, Ⅵ. p. 499, などで繰り返されている。

この神に向けての旅路を迷わし、妨げることを「内的な暗黒」「神からの疎隔」と呼んで罪と見なしている（『ウェスレー著作集』五：七八―九）。そして罪に支配された魂は、この世

の中で空しい旅浪をするが、真の喜びも休息も見出すことはできない（同三：二四五）。しかし、聖霊は正しい道の導き手であり、闇を照らす光となる。

ウェスレーにおいて、この世を蔑視せず、二元論にならないのは、執事の倫理である。この世の物財や肉体は、神のものであり、神からしばらく委託された賜物である（同五：一八八）。執事として神から託された身体、物財などをしっかり管理しなくてはならないのである（同五：三六一）。この執事の倫理によってウェスレーは、霊と肉の二元論を克服しようとした。また、この世の人生の困苦は、神の御手の内にあり、神の意図において意味を持っているのである。つまり失敗や苦難という試練を通してより高い段階に上り、成長していくと理解されているのである（『キリスト者の完全』一三六頁）。かくして二元論を克服し世から逃避せずこの世の旅を意味づけたところにウェスレーの特色がある。

強力な教会組織を特色とするメソジズム運動は、同時に「心の宗教」であった。

近世自然神学の一考察

——ハーバート卿の問題をめぐって——

玉井実

近世自然神学に相応しい理念の一つとしてチャベリーのハーバート卿（Lord Herbert of Cherbury, 1583—1648）の合理的宗教論をここに採り上げてみたい。その題材と主眼点は彼の主著作、『真理について』（De Veritate, 1624）より、当時の懐疑論に対する彼独自の真理認識の必要性とその本質を明らかにし、その真理論の終局目標たる「普遍宗教」（universal religion）へのプロセスを論じながら、それの倫理的色彩について論を進めよう。

先ずは、かような主題で本著作を公表した彼の問題意識の有力な根拠は、当時、フランスのリベルタンたちの懐疑主義に対する批判ないしは警鐘であったと思われる。彼の「真理」探求の視点は、ほゞ時を同じうして著名なデカルトの「方法的懐疑」による「コギト」の合理論とは異る立場から、健全な人間が有する「共通観念」の革新的な、「普遍認識」を基調として、先述の懐疑論者たちにそれを主張したことに他ならない。彼は「真理」を次の四種類に分析している。第一には、事物それ自体のうちに存する、次には、われわれに現前する現象の、第三には、われわれがもつ諸観念の、最後に、われわれがもつ知性ないし理性の真理である。それらのうちより最初の真理は絶対的で、あるがまゝに独立の存在である。残りの現象と観念の真理は、われわれの主要な感覚的な諸体験からすると、不完全で虚偽の可能性が多い。そこでわれわれの知性ないし理性の正しい認識によって、真偽の判断を下すのであるが、そこにわれわれすべてが「生得的」（inborn）に有する「共通観念」（common notions）のうちに真理を見出している。然るに、問題は異

質の関係にある諸事物や観念間における場合であるが、それにはわれわれの認識上の態度如何によるのである。もしも懐疑的態度を執れば、それらは混乱に陥いり、虚偽の幻影が生じてくる。それ故にわれわれは以上のような真理認識に絶対の信頼を寄せて、知覚、推理、判断などの連繋した「共通観念」の発動を得て真理に至るのである。ここに彼の「真理論」の特質は懐疑論のような人間精神の屈折した思考態度とは逆に、人間の知性ないし理性によって極めて直線的かつ等質的な論理を一貫して、真理一般の認識手段を見出すのである。

このような理論的根拠より、彼の終局の目標である倫理や宗教への志向も、当然のこととして彼の「真理論」の大なる思考対象であった。それは神への敬虔なる態度や、良心の意識など、極めて平明な精神のあり方を、広義な知性の「共通観念」として、そこから更に高度に統一した学問体系の素地を見出していた。ここにハーバート卿の心に秘めた「普遍宗教」の本質を考えることができる。この「普遍宗教」は単なる自然宗教ではなく、人間の知性一般に叶う倫理や道徳を内包した「理神論的(deistical)」性格を有しており、キリスト教の啓示信仰に対しても無関係ではなかった。

そもそもヨーロッパ思想史では「自然神学」はキリスト教の「啓示神学」に対比され、古来より理性一般を根拠とする広義の哲学の対象となってきた。近世に至りそれは超自然の不合理な概念を厳しく批判の対象としてきたが、ハーバート卿の場合には、彼以後の十八世紀の理神論者たちよりは穏健な内容で、彼自身の「普遍宗教」の充実を目指していた。

その概括的信条のエッセンスは次の五箇条に要約されている。一、一つの最高の神の存在、二、この神を崇拝する義務、三、有徳と敬虔は神崇拝の主要部分であること、四、罪を後悔し、それを許す義務を負うこと、五、現世と来世の生命における因果応報、である。

これらの概要から、ハーバート卿の「普遍宗教」は、懐疑主義への論争や批判を超えて彼の「真理論」の終局に位置するものである。このように人間の知性が宗教に関わる場合には、宗教の本質部分が合理化されて、倫理的傾向を帯びることになる。彼の「普遍宗教」の本質については今後の課題としたい。

「影」と「返照」
――十字架のヨハネ『愛の生ける炎』における「神秘的合一」のイメージ――

鶴岡賀雄

「神秘的合一(ウニオ・ミスティカ)(一致)」なるものを説くことを以て「神秘主義」の特徴とされることがある。しかしこの合一がどのようなものかを語ろうとするや、これも「神秘主義」に殆ど不可欠の特徴である「不可説性」の主張が登場する。神秘主義の頂点のことである神秘的合一は。少なくとも尋常の言葉では「語りえない」とされるのである。しかし実は、神秘家とされる人はそ

の「不可説の」事柄について、少なからぬ言葉を書き残している。「語りえない」と説くこと（否定神学）自体が既に或る仕方での語りであるし、つねにその前提のもとにであるが、もっと積極的・肯定的な言葉で様々な事が「神秘的合一」について語られている。キリスト教カトリック圏の代表的神秘家の一人である十字架のヨハネも、例えばその最後の著作『愛の生ける炎（Llama de Amor Viva）』では、彼の所謂「魂の神との合一（unión del alma con Dios）」についてほぼ専一に語っている。

元来「語りえぬ」筈の神秘的合一についての語るために、ヨハネはこの書や『霊の讃歌』では、自作抒情詩の「解説」という形式を採用した。一般に詩の言葉は、①言語外の何にも依存しない自立、完結したものであり、②濃密な緊張下に凝縮されているため。そこから多彩な連想や意味の広がりを感じることができ、さらに③それが一種の「霊感」に発する限りで、作者自身を超えた権威、力を持つ「他者の言葉」である。詩の言葉のこうした特性に基づいてヨハネは、恰も聖書の言葉を注解するようにして、自作の詩の一々の言句に多様な意味を読み込み、或いは読み出していくのである。

『愛の生ける炎』第三の歌、「（聖霊の炎の）輝き（resplandores: 返照）の中で」という詩句の解説中（LB. 3. 12-15, 78）に登場する神の「影（sombra）」ないし「投影（obumbración）」のイメージも、「合一」という事態を語るために工夫されたものである。ここでは炎の輝きが身に映ずるという詩的イメージが「神秘的合一」の譬喩（comparación）とされていて、そしてヨハネはここで 'sombra' というスペイン語を、日本語の「かげ」と同じく、光によってできる像を明暗ともに言うものと解釈する。従って、炎である神の「影」とは、神と同じ形と質をもった（al tlle y propiedad de Dios）神の「輝き」でもあり、それが魂に「うつる（写る＝映る＝移る）」ことである。神の「投影」とは、神の輝く影が魂に「うつる」ことである。そしてこの神の「うつり」が完成すると、魂は神の影＝輝きを「知解し味わう」（観照）だけでなく、自らに神の影＝形と質を「うつす」もの（影見）となり、つまり「神の影となる」（変容）。このとき神との間には、「形と質」の相違は一切存在せず、かくて両者は、本体と影の違いとしか差し当たり言い様のない一種の純粋差異があるばかりである。しかしこれは、差異の消滅としての神と魂の同一物化ではない。さらに、影＝輝きとは自らを投影するもの、すなわち自らを与えるものであるから、神と同形・同質の影を神を「うつし」ている魂も、神の自己贈与（entrega）としての「投影」行為と同じ行為を、影の「反映＝返照」としての再自己贈与（reentrega）の行為を神に対して行う。すなわち、神と同じ形の質の神の輝きを神に照り返す（resplandecer）。ここに、三位一体内の父と子の関係に類比的な関係が神と人の間に成立する。ヨハネにとっての「神秘的合一」の最終的なイメージの一つはこうしたものであった。

詩の言葉から引き出された「影」のイメージを考察することで、このような形而上学的、神学的思索をヨハネは展開するの

だが、このようにある種感覚的・身体的で、それゆえに本質的に多義的なイメージに即した思索、いわば「イメージの論理」が、彼が一面では依拠する純知性的なスコラ的神学の一義的概念言語や、教会的権威を帯びた教義の言語、また聖書の言語等とどのように関わるのかが、ここから更に問われなければならない。

V、ヴァイゲルについて

——実存的終末と倫理——

名木田　薫

「彼は人間の魂を彼の脇腹から彼と全く同じに彼の配偶者として造った……かくて内的人間は神に全く同じであり、霊が彼と共にあった……人間は神と共に全てをもち、使用する筈だった。我々は神々である筈だった」。「神は永遠に人の中に、そして人が神の中に住むように」神は人を造った。人の中に神ということのみでなく、神の中に人ということも同時に言うので信仰と矛盾する神秘主義ではない。全被造物がいわば神の内に存しているのだからその全てに神の意志は貫かれている。そこで私の内にも神は存しているとも言える。自己が無になっていれば当然である。「魂は私に近い。しかし神は私にもっと近い。なぜなら神なしでは私の魂は私にとって役に立たぬから」。私にとっては神が最も近い、というよりいわば一体である。

次に、「神は人間の意志をもとうとしている。なぜなら意志のあるところには人間全体が存しているから」。神と人とが意志において一体という考えである。「君の自己自身の死滅と自分自身の意志の死において」とある如く自分の意志の死が大切である。「理性的被造物は自由意志をもっている……自由意志は神の意志と一つである」。人が自己に死につくせばこのようになる。身勝手な自己の自由はない。そこに存している如き自由である。もはや自由はない自由である。不自由、自由の対立をこえた自由である。自由という意識も断たれたところでの自由である。「我々は我々自身に固有なものであるべきではない……我々の造られた意志は神の永遠の意志の中へと流れ去るべきである」。こういうところでは「神は wirklich で人は leidlich な状態にある」が、そういう状態、leiden とは同時にパウロの「弱い時にこそ、わたしは強い」（Ⅱ kor 12：10）という如くただ弱いのではなく、神が人の中でいわば生きているので極めて強いものである。こうして初めて生きるのも死ぬのも主のため（Röm 14：8）と言いうる。「私は神の意志の中に自由に立っている。そして神の意志と全ての神の業と神自身とから自由に立っている。そして私は全被造物をこえていて、私は神でもなく被造物でもない」。神の意志の中に立ちつつ、その意志から自由と言う。中にあるのなら自由でないし、自由であるのなら中にはないと思われるが、そうではない。また神でも被造物でもないのなら一体何であるのか。神でないのなら後者である筈である。だがそうではない。このようにどちら

かである筈なのにその双方の否定によって自己が無たることを言おうとしていると思われる。「私は神に願う、神が私を神から自由にするように」。私が無になって神が私の中に生きていれば、もはや私にとって神というものは存していない。私が無ならば神もまた少くとも私にとっては無である。人も神もいわば無である。「人間はかくて彼の自分の意志や神の意志からも自由であるように生きているのである。彼が真である時には彼は存在していなかった」。こういう人は「神が全ての事物から自由に立っているように自由に知り認識するために立っている」。これがヴァイゲルによると第三の貧しさで最高のそれである。「霊に関して貧しくある筈の者は……何をも知らず神をも被造物をも自分自身をも知らぬ」。確かにアダムは楽園にいた状況では自己が裸であることを知らなかった。

さて、「彼はまだ……彼の血と肉とをになっている。だがそれは彼を害しはしない。なぜなら彼は……キリストの中に留まっているからである」。一旦キリストを信じその中に生きていると古いアダムは彼を害さない。霊がより強力である。「神の言が直ちに我々の中で人間化されねばならぬ」。無になった心の目でキリストを見ることは同時に自己がいわばキリストになることを意味している。このように倫理的側面も非常に強く単にいわゆる神秘主義的ではないのである。

宗教詩人シレジウスの信仰生活観

青山玄

ルータ派のプロテスタントとして育った医者で、後に神秘家宗教詩人として生きたカトリック司祭アンゲルス・シレジウス（本名ヨハネス・シェフラー、一六二四―七七）は、オランダのライデン大学で医学を学んでいた時に知りあった、シレジア州の同郷出身者アブラハム・フォン・フランケンベルクを介して、ヤコブ・ベーメ（一五七六―一六二四）の神秘思想に引かれるようになり、やがてエックハルトやタウラーの神秘主義にも心酔した。一六五二年に友人フランケンベルクが急死すると、翌年六月カトリックに改宗し、本職の医業から退いて六一年五月にナイセでカトリック司祭に叙階された。ポーランド貴族の血を受け、侯爵ニムロートの侍医という社会的にも高い地位にあった医師のこの転向は、ルター派神学者たちから執拗に攻撃されたので、彼も六三年以降、五五に達する数多くの神学的著作あるいは一般庶民向け著作を残して弁明に努め、シレジアでのカトリック反動改革に貢献した。

以上がシレジウスの略歴であるが、昨年その主著の一つである詩集が、植田重雄・加藤智見共訳『シレジウス瞑想詩集』として岩波書店から刊行され、この訳書の末尾には詳しい解説も付記されているので、両氏に感謝しながら、この詩集に反映し

ているシレジウスの信仰生活観について考察してみよう。

一六五七年に出版されたこの詩集の初版の題名 "Geistliche Sinn-und Schlußreime"（霊的な箴言脚韻詩）は、一六七五年の第二版では、"Cherubinischer Wandersmann"（ケルビムのごとき旅人）に変更され、それに初版の題名を幾ぶん補足した、"Geistliche Sinn-und Schlußreime zur göttlichen Beschauligkeit anleitende"（神的な瞑想へと導くための霊的な箴言脚韻詩）という副題がついている。小さなこととして看過され易いかも知れないが、第二版のための題名の変更は、四〇歳代半ば乃至後半の作者の内的円熟または心境の変化を反映しているのではなかろうか。

というのは、キリスト教の神秘主義は大きく分けて、六世紀初頭頃に書かれた偽ディオニジオス・アレオパギテスの『神名論』に始まり、十三世紀から十四世紀にかけてのドミニコ会員エックハルトやタウラーらのドイツ神秘主義に至って最高潮に達した本質神秘主義と、十二世紀のベルナルドゥスに始まる、言わば神との神秘な愛の交わりを重視する結婚神秘主義との二つの流れに区分して良いと思うが、初め前者の流れに身をおいていたシレジウスは、瞑想詩集の第二版を出す前には、意図的に後者の流れをより重視する立場に身を移し、神と魂との愛の交わりに力点を置く気になったのではなかろうか。彼は既に詩集の第一章を書いた一六五二年から、それまでの各種神秘思想の流れを受け入れ、自分の中に前述した二つの流れを融和共存させているが、時が経つにつれ、第二章以降には神またはキリストとの愛の交わりにより多く目を向けていることも、注目に値する。察するに、実年期のシレジウスは、自分の受け継いだ本質神秘主義の流れが、将来ヘーゲル流の観念的哲学思想に堕して、心の中に人格的個性的な香り高い愛の実を結ばなくなる危険性を鋭敏に感知し、各人の魂が神の子として、神と共に清く貧しく強く生きることの方を、なお一層強調しておく気になったのではなかろうか。

その詩集に読まれる多くの言葉から察すると、シレジウスは、スコラ学者たちの合理主義的な考え方を退けつつ、神の前での自己認識と謙遜の徳を深め、キリストと愛において内的神秘的に一致して生きる道を開いたベルナルドゥス（一〇九〇―一一五三）と同様に、信仰生活における合理主義精神を厳しく退け、知ろう得ようとする自分自身に死んで、「紙粋な無」である神の中に安らぐこと、そうすれば神の働きによって自分の中に神の子の命が生まれ、自分の魂が神の玉座、諸々の徳の水源、神を体現する太陽になるのを体験することを、教えようとしていたように思われる。聖書を自分の人生の根本規範とし聖書研究と聖書に基づく生活規制に競って努力していた当時の敬虔なプロテスタントにとり、神と一つになろう、いや神になろうとするような大それた考えは、狂気じみた傲慢と思われたであろう。しかし、ミサにおける聖体の秘跡やその他の秘跡を通して各人の中で神が働くことを信奉していたカトリック者、殊に十二世紀以来の神秘家聖人たちの模範や教えを聞き慣れていたカトリック者にとっては、彼の教えは、つまずきではなかっ

た。最高のものは聖書ではなく、神秘な神と神の働きであり、聖書は人間をその神へと正しく導くための貴重な手段の一つとして考えていたであろうから。

シレジウスが、聖書を絶対的規範とする傾向の強いプロセスタント的信仰生活から、身近な日常生活や社会の中での神秘な神の働きを根本規範とするカトリック的信仰生活へと転向するのを容易にしたのは、彼の優れた詩人的慧眼だったであろう。詩人は、自然の事物や人との出会いの中に働く神の心、恐ろしい程多様な現れ方をする神の心を鋭敏に感じ取り、万物を心ある存在として受け止める、多少アニミスティックなセンスを豊かに持つからである。

シレジウスはその詩集の中でしばしば gelassen（放下・離脱・放念）という言葉を使っており、gelassen とは、「魂の中にイエスの意志があることである」「あなたが神を放念すればする程、ますます神はあなたとなるに違いない」などと説明している。彼はこのようにして、人間が自分の理性や欲求を保持しつつ、自主的に聖書から何かルール的なものを摘出しながら営むような信仰生活をも、退けているのではなかろうか。我々近代人が神との関係を正しくして幸せな信仰生活を営み、神の中に心の安らぎを見いだすには、むしろ日々絶えず新たに自分をいけにえとして神に捧げ、神の子キリストの意志によって生かさるよう努めなければならない、それが、聖母マリアのように自分からも、神が霊的に生まれるのを体験する、神に喜ばれる信仰生活であるというのが、彼の考えであると思う。

シレシウスの神秘思想詩

岡部雄三

アンゲルス・シレシウス（一六二四―七七）の詩集『ケルビムの遍歴者』（初版一六五七、増補版一六七五）は、色ディオニシウス・アレオパギタ文書に端を発しエックハルトやタウラー等によって頂点を極めた思弁的神秘思想を高度な芸術詩へと結晶化させたバロック期を代表するエピグラム集とみなされるのがこれまでの一般的評価であった。事実、題にある智天使「ケルビム」とは、ベルナルドゥスに代表される花婿イエスと花嫁である魂との官能的忘我的婚姻を主題とする愛の体験的神秘思想を熾天使セラフィムになぞらえるのに対し（一六五七年初版刊行の詩集『聖なる魂の歓び』の主眼はこれである）、思弁的な認識による無なる神性への参入をこの詩集の主題とすることを表明しており、その意味でこの詩集に対する従来の評価に異議を唱えるいわれはないのである。しかし、シレシウスが医学と哲学を学んだライデンとパドヴァは彼の故郷シレジア地方と同様神秘思想やヘルメス学の盛んな地であり向学心旺盛な彼自身その多くを吸したこと、彼の生年は神智学者ヤコブ・ベーメの没年に相当するが、そのベーメの熱烈な崇拝者であったアブラハム・フォン・フランケンベルク（一六五二年没）に親しく師事し決定的な影響を受けたことなどを顧みるならば、彼

が自然神秘思想にも造詣が深かったことに疑問の余地はない。このようなことを背景に彼のこの詩集を改めて読み直すならば、ある時はさりげなく、ある時は大胆にヘルメス学的世界観がそこに言い表わされていることに気づかされるのである。つまり、この詩集はケルビムの道（あるいは場合によってはセラフィムの道）という視点ばかりからではなく、ヨーロッパ神秘思想の第三の道である錬金術的ヘルメス学的カバラ的自然神秘思想の視点からも読み解かれることを読者に要求しているように思われるのである。

この詩集に出てくる百合、薔薇、蝸牛、蜘蛛、蜂、太陽、月、露、泉、真珠、柘榴石、乙女の大地（処女地）、産褥、泥、赤、白などの言葉は、バロック文学で偏愛されたエンブレムとして読み過ごされがちであるが、これらはまた錬金術的作業における卑金属の貴金属への変容をシンボリックに表現する形象として重要な用語でもあった。智恵、賢者、東方の三博士、そして錬金（術）、賢者の石、ティンクトゥール、染色、死、再生などの言葉が出てくる詩の多くは、明らかにヘルメス学を背景とした内容を歌っているのである。とするならば、紅白の薔薇はプリマ・マテリア（第一物質）から萌え出る智恵の花ティンクトゥールないし賢者の石（赤い石と白い石）にほかならず、柘榴石や真珠、百合も同断であり、処女の大地とは太陽（王）と月（王妃）が天の露を受けて婚姻し両性具有的存在へすなわち賢者の石へと変容する死と再生の褥を意味し、蝸牛も錬金術的変容の場となる子宮を表しているのである。また、シレシウスが主張してやまない、地獄においても損なわれない絶対的な心の平静というゲラッセンハイトのタウラー的な表現も、逆境における不変という錬金術的コンテキストに置き換えることが可能となるのである。

被造物を介して神へと到達する「自然の道」の神秘思想を詩の中に読み込んだシレシウスではあるが、しかし彼が最終的に選択したのは「恩寵の道」であった。自然万象の認識に留まりつつ神に到達するというヘルメス学的自然神秘思想を採らず、ケルビム的にせよセラフィム的にせよ神ないし無との無媒介な合一と融解という神秘思想を彼は選んだのである。それは、たとえば隅の首石イエス・キリストを賢者の石と読み変え、これを魂の中に誕生させることによって（魂の中における神の子の誕生というエックハルト的モチーフ）泥（地の塵）であった人間を黄金の神へと変容＝再生させるとする人間神化の思想に如実に現れている。つまり、錬金術的変容の過程は、キリストを中心とした人間神化の思弁的神秘思想へと完膚なきまでに換骨奪胎されているのである。すなわち、シレシウスのこの詩集は、ヘルメス学のキリスト教化の完遂の相を示す、そしてその意味において反自然を内容とする神秘思想詩の金字塔という特徴を明確に刻印しているといえるのである。

『パルチヴァール』とケルト神話との関係

長井英子

ヴォルフラム・フォン・エッシェンバッハの『パルチヴァール』は、主人公が森の愚者から聖杯王となるまでの成長、発展の過程を描いた長編騎士物語である。作中のキリスト教および異教の諸観念の錯綜、「罪」概念の現代とのあまりに大きい隔たり等、数々の要因から多彩な解釈が生まれている。

聖杯探索の途上で神を忘れた主人公パルチヴァールは、森の隠者に会って信仰を取り戻す。隠者はパルチヴァールがそれまでに犯した罪を説き明かす。この場面は、種本となったクレチアン・ド・トロアの『ペルスヴァルまたは聖杯の物語』を受け継いでいる。しかしヴォルフラム作品は種本と異なり、「赤い騎士殺害」をも罪に加えるのが特徴である。

この事件自体は両方の作品のみならず、他のヴァリエーションにも見られる挿話だが、不自然といわざるを得ない点がある。アーサー王の后に無礼を働いた赤い騎士に対して、円卓の騎士らがとがめだてをしていないこと、代わってまだ武芸も知らぬ少年パルチヴァールが戦い、この騎士を倒すことである。物語のヴァリエーションの中でもイングランドの伝説では、アーサー王の家来たちが、あの狼藉者は妖術使いではないかと恐れて手を出さなかったとなっている。実際ここに赤い騎士の魔物的性格、またパルチヴァールの英雄性が示唆されているのである。

プロイン・シァス・マッカーナは、『ケルト神話』の中で、アイルランドのフィン・マックールの物語がペルセヴァルの少年時代の究極の資料となったこと、さらに少年フィンによる一つ目の放火魔退治の話と、ルグ神による魔眼バロル退治の神話との類似性を指摘している。ルグは巨人の恐ろしい魔力を持つ眼に石を投げつけて殺す。少年パルチヴァルは、火を連想させる赤い騎士の眼を突いて殺す。この点で、パルチヴァールはフィンのみならず、ルグ神とも重なり合う。この挿話だけを取り上げても、キリスト教的中世ヨーロッパに生きているはずの人物が、実は非常に異教的な古い世界を故郷としていることが明らかになるのである。

ところで、ヴォルフラム作品の隠者は、赤い騎士がパルチヴァールの親族であったことを物語る。ケルト神話ではバロルはルグの祖父である。

種本を凌ぐ神話との類似性が、作者の知識に由来するのか、それとも偶然によるのか定かではない、しかし作品全体を見る限り、作者はケルト世界の知識よりも、自らの豊かな創造力を拠り所としているといわざるを得ない。理由の一つとして、物語の中心にある聖杯が、ケルトの豊かに飲食物を恵む容器の機能を保ちながらも、形の曖昧な宝石になったことが挙げられる。

さて、パルチヴァールの親族殺害の挿話は、彼を一旦神話・

伝説に接近させておきながら、ケルト世界とはまったく反対の価値評価を彼に加えている。隠者はこの事件を輝かしい英雄的行為ではなく、カインのアベル殺しと関連させている。赤い騎士殺しは、神の前で償うべき大きな罪と規定される。

騎士の生活には敵を殺すことが付き物であるし、パルチヴァールによる赤い騎士殺しは相手が親族であることを知らずに行われたものだった。従ってこの「罪」は、読者にとって非常に理解しにくい。主人公は、ここでケルトとキリスト教という二つの異質の世界・価値観の間で引き裂かれるのである。

注

参考文献『ケルト神話』プロイン・シァス・マッカーナ著　松田幸雄訳　青土社　二二二頁。

「エックハルトの有の理解」

田島照久

キリスト教の神観をギリシャ哲学の有の思想に結びつけるという中世スコラ学の試みの典拠となった「わたしは、有って有るもの（Ego sum qui sum.）」の義解をエックハルトは『出エジプト記註解』で行っているが、その第三の観点からの註解において、「sum qui sum という繰り返しは神自身から一切の否定を排除すること」と語り、「自己自身の内に居を定め、固く踏み止まることであり、自己自身を生み出すことである」と語る。アラン・ド・リベラはこの「sum qui sum」という繰り返しの表現が「bonum inguantum bonum 善である限りの善」というエックハルト特有の「反復語法」と同じ構造を持つものとして、エックハルトの、「反復語法」に関する他の箇所の言表を引く。「反復語法とは、二つのものの折り重ね、二つのものの折り目と結び目の意味で語られており、あたかも三位一体の第三のペルソナ・聖霊が父と子、二つのものの結び目であるごとくである」(In Ioh. n. 438: LWIII, 375, 7ff.) ここからリベラは、エックハルトが sum qui sum という繰り返しを三位一体の父と子の二つのペルソナの折り重ねという考えから解釈していることは疑いないことであると語る。そしてこの義解が折り重ねの要である「聖霊の場所」からの解釈であることを主張する。

ところで「神が自己自身の内にとどまることが自分自身を生み出すことである」とされたこの言葉と同様の内容が語られたドイツ語説教 (Pr. 28: DWII, 68, 3) によると、「自分自身を生み出すこと」とは「御子の誕生」を語るものと理解される。つまり神の esse の自己回帰によって、同時に generatio が示され、さらに冒頭のテキストでは、『ヨハネ福音書』を典拠として、この「ペルソナの流出」が「創造の根拠」であると語られる。ここからは、神の有の自己回帰の運動を表わす sum qui sum とは、generatio と ceatio とを同時に語るものと解釈されねばならないことになる。この「ペルソナの流出」はエックハルト自身の典拠とした『ヨハネ福音書』の該当箇所では「ロ

ゴスの誕生」を意味している。「ロゴスの誕生」が「創造の根拠」とされるのは、「ロゴスによる創造論」がそこに想定されているからである。第二の神的ペルソナ「子」の本質である「ロゴス」の誕生 generatio と、神の「内なるロゴス」をイデア的範型として神において語り出された神の「外なるロゴス」による創造 creatio とは、「ロゴスの受肉」という視点より一望のもとに俯瞰しうることになる。

すなわち、sum qui sum という神の esse の自己回帰運動は、テキストで語られているように、神の内の生命の働きを表わし、同時に、光の再帰的運動を表わす。生命の働きという観点からは、神が万物を生み出す「creatio」が語られ、この「creatio」の根拠としてとらえられている。生命の自己内浸透は、光の再帰的反照作用として、「いわば沸騰であり、自己自身を生み出すことである。(有は) みずからの内で沸騰し、みずからの内へ、みずからを目ざして流れ、沸きかえる。それは光の内へ (新たな) 光へと輝きわたる光であり、自己自身を貫きわたる光であり、四方八方からひたすら自己自身を目ざして流れ戻り、輝きかえる光である」(In Exod. n. 16: LWII, 21, 10~22.1) とされる。「神自身を貫きわたる光」と表現された神の有の自己回帰は、神のロゴスの自己回帰として、「神の知性認識の働き intelligere」を語るものと理解されねばならない。

つまりリベラの主張するように、折りたたみの要は、「聖霊」ではなく、「ロゴス」であり、この「神のロゴス」によって神の esse が神の esse へと折り重ねられ、同時に generatio と creatio が成就する、と考えなければならない。もちろんこの時排除される「否定」とは「sum (私がある)」の否定、つまり「神の有」の否定、端的な「無」である。と同時に、「神の内なる闇」、純粋現実態たる神にとって認識されない、神の闇が否定されるのである。

ワイマル共和国末期における「ドイツ宗教」

深澤英隆

十九世紀末以降、ことにワイマル共和国時代のドイツでは、非キリスト教的な宗教 (思想) 運動の多彩な展開を見たが、中でも一連の民族主義的宗教運動の潮流の宗教史・精神史的な位置づけは、今日少なからぬ意味を持つと思われる。

当時ライプツィヒ大学哲学科教授であったエルンスト・ベルクマン (Ernst Bergmann, 以下Bと略記) は、ワイマル共和国末期よりナチ政権下の初期において、「ドイツ教会」(Die Deutsche Kirche)「ドイツ宗教」(Die Deutschreligion) なる理念を中核にすえた宗教思想運動の担い手となった。Bの著作群は、同じ潮流に属する宗教学者のW・ハウアーのそれと並び、この潮流の宗教的ヴィジョンとその思想背景とをよく表すドキュメントとなっている。例えば、Bの一九三三年の執筆に

なる『ドイツ宗教の二五のテーゼ』(Die 25 Thesen der Deutschreligion) は、キリスト教の（特殊）啓示に対する「神の諸力の自然的な顕現」という宗教原理、「反自然的」キリスト教とゲルマン的宗教性の二元論的歴史図式、自然及び世界と神的なるものとを等置し、それを外部なき、生ける唯一実在とする世界像、人間を超えた規範やインスタンツを否定し、意識し、意志するこの現在の我の決意性をそのまま神的なるものとして肯定する人間観など、この時期の民族主義宗教運動に共通の思想要素を余す所なく示している。

以上のような宗教潮流を、同時代の政治的動向により動機づけられた、時代的・偶然的現象と見る見方は、改める必要がある。立ち入った思想分析が明らかにするように、ドイツにおける民族主義宗教思想は、近代におけるキリスト教の啓示真理の支配の解体の後に宗教思想において生起した変転——救済動機の変容や、人格神から自然や体験や生原理や人間の本性などへの救済根拠の転移を、あからさまに示している。また特殊ドイツ的事情として、信仰分裂とルター教会の国教化の下に進行した宗教的空洞化や、それにかわる生や自然や民族のロマン主義的な超越化という近代ドイツ思想の根本傾向が、民族主義宗教運動を育んだことが指摘できる。すでに早くより政治思想史においてマクロな形で提示されていたこうした連関を、実質ある宗教史的考察により跡づけることが、まず第一に必要とされよう。

一方思想史的「評価」はどのようなかたちで可能となるであろうか。いずれにしても批判的評価は不可避であるとして、問題は批判の観点である。教会史的研究では、この時期の民族主義宗教運動を「疑似宗教」、「反宗教」と呼び、自己の実定的立場を肯定的原理として評価の規準とするケースがしばしば見られる。しかしそもそもキリスト教等の実定宗教の妥当性が自明のものではありえなくなったことが、近代の産物である民族主義や民族主義宗教運動の生成の不可欠の要因であったとすれば、こうした判断には、ひとつの転倒が含まれていると言わざるをえない。Bの「ドイツ宗教」をはじめとするドイツ民族主義宗教は、ドイツ的事情のもとに深く進行したキリスト教の空洞化の後に、また西欧的な啓蒙原理へのコミットも不可能な状況の中で、此岸的・自然的超越性（民族と血と大地といった超越ならざる超越性）をテコとしつつ、正当性無き行為と思念とを正当化しようとした、いわばミュンヒハウゼン的試みである。一方我々はと言えば、啓蒙が世俗化を極め、また宗教的超越性によるそれを含むあらゆる究極的正当化が不可能な中で、特定の倫理的・政治的あるいは宗教的原理にどうコミットしてゆくかという問題のなかに立たされている。ここからすれば我々はなお、ドイツ民族主義宗教運動の決断主義を生み出したと同様の地平の上に立っていると言わざるをえない。そしてこの自覚の上になされるならば、こうした思想流潮の歴史的考察は、単なる歴史研究を超えた今日的意味を持つことになるだろう。

本発表は平成三年度科学研究費（奨励研究A、課題番号〇三八五一〇〇〇五）による研究成果の一部である。

二〇世紀に於ける神話論
――『啓蒙の弁証法』を巡って――

田口博子

現代の欧米では、神話学のみならず、哲学・宗教史学・人類学など様々な分野で神話研究が活況を呈している。最近の神話研究に見受けられる顕著な特徴は、「ミュトスからロゴスへ」という進化論的な観点が影を潜め、神話と啓蒙或いは神話と合理性の断絶よりもその連続性に重きを置いた神話研究が増加してきたことにある。今回の発表では、神話と啓蒙の解き難い関係を露にし、後の神話研究に多大な影響を及ぼしたホルクハイマーとアドルノの共著『啓蒙の弁証法』の神話概念についての考察を行いたい。

『啓蒙の弁証法』は以下の二つのテーゼを擁していると、ハーバーマスは指摘している。まず、それは「神話は既に啓蒙である。つまり、振り子が振れ戻るように啓蒙は神話論に揺れ戻る」というテーゼであり、ホメロスの『オデュッセイア』の解釈により明確化されている。ホルクハイマーとアドルノは、オデュッセウスに啓蒙の理念を体現している近代的自己を主張する市民の典型を見い出している。

啓蒙が神話に再び転化する有様は、「道具的理性（instrumentelle Vernunft）」と「自己保存（Selbsterhaltung）」という概念を中心として、「理性が人間性を破壊する」という第二番目のテーゼにより説明されている。人間の生存への欲望である「自己保存」。この自己保存を充足させるには、人間の外なる自然と内なる自然、つまり人間を取り巻く環境としての自然と人間の欲動の双方を支配下に置くことが必要となる。このような、支配のための冷酷な技術が道具的理性であり、理性が自己保存のために単なる合理性に転落していくこの事態こそ啓蒙が神話に揺れ戻ることを意味している。

『啓蒙の弁証法』では、啓蒙の自己崩壊が描かれ、神話と啓蒙の共通性が語られるが、その相違点は何であるのか。それは、神話は起源について語り、社会に於ける支配・労働・芸術等の様々な機能が未分化な状態を表現し、かつまた起源という根源的状況から遠く隔絶したとしても逃れることが出来ない運命を示しているという点に求められる。

最後に、少々角度を変えて神話について論及したい。ハンス・ブルーメンベルグは、神話とは「神話が遥か後方に引き離してきたものとの隔りであると」定義している。そして、神話の作業とは、認識の働きを媒介とした、現実の絶対性から距離を置くことにその本質があり、その起源は生活環境と不安を克服することに遡及出来るという。このような観点は、神話は起源との安易な一体化や憧憬を表すのではなく、道具的理性とは異なる理性であるという可能性を示唆している。『啓蒙の弁証法』の中で、上記のような現実の絶対性から距離を置く認識の働きが仮託されているものは存在するのであろうか。先史時代から

訣別するにあたって、芸術と労働は分離したが、両者は自然に対する社会支配の強制力に基盤があり、分離以来芸術は認識と承認されることを断念し、実践と手を切る限りは寛容に扱われてきたとされる。しかし、ホルクハイマーとアドルノは、野蛮な自己保存の支配としての実践に対する批判でありうる真正な芸術だけが真の認識であり、道具的理性とは異なる理性の在り方への可能性を孕むものとしている。このように、ブルーメンベルグが言うところの神話の作業は、『啓蒙の弁証法』に於いては真の芸術に委ねられている。

ワイマール期における宗教思想の諸相
——R. Otto と P. Tillich の所論をめぐって——

島田勝巳

今世紀半ばの宗教学における「宗教」の概念規定の議論に対して多大な影響を与えた R. Otto と P. Tillich の宗教思想は、世紀転換期からワイマール共和国期までの時代状況を背景として生成し且つ受容されていった。両者の宗教思想は一方では興味深い対照をなしていると同時に、他方では歴史的・社会的に規定されたある種の共通性が見られる。そうした相違点と共通点は、①宗教における合理性と非合理性をめぐる見解、②宗教の独自性・自律性をめぐる見解、という二つの論点に注目することによって明らかになると思われる。

まず宗教における合理性と非合理性をめぐる見解に関しては、オットーは非合理的な性格を持つものとしての「ヌミノーゼ」の感情・体験に宗教の本質を求める。だがその一方で彼は、カント的な「図式化」の方法を用いながら、合理的表象あるいは概念によって、出来る限り原体験に近い相応性において「ヌミノーゼ」の感情を捉えようとする。

それに対しティリッヒは、こうしたオットーの「図式化」の方法においては「聖なるもの」の範疇と合理的形式との本質連関が明らかでないとし、その連関を明らかにするものとして彼自身の「無制約的なもの」という概念を提示する。ティリッヒはこの概念によって、「聖」の範疇を他の諸価値と対立するものとしてではなく、むしろあらゆる諸価値の合理的形式を通して現れてくるものとして捉え、それによって非合理的なものと合理的なもの、あるいは宗教と文化との連関についての創造的な解釈を試みようとするのである。

したがって、こうした両者の見解の相違は、宗教における独自性・自律性をめぐる見解の相違に自ずと繋がってくる。宗教の自律性を擁護するオットーは、ヌミノーゼの感情が他の自然的知覚とはまったく異なった「霊魂の根源」から現れてくるものとし、それを「宗教的アプリオリ」として規定する。それに対し、宗教を「意味」の観点から捉えるティリッヒは、それを他の精神的・文化的諸領域を通してのみ顕現するものとする。それはまさに「超越的なものの逆説的内在性」という一種の

「逆説」であり、したがってそこで語られているのは「自律」ではなく、むしろ彼にとっての宗教の本来的な在り方としての「神律」の状態にほかならない。こうして、非合理的な「感情」という個の領域に宗教の本質を限定しようとしたオットーと、「意味」の観点から文化や社会の場における宗教についても積極的に語ろうとしたティリッヒとの対照性が明らかになる。

だが同時に、ティリッヒが宗教を文化の中に「解消」させてしまうのではない限り、そこでは宗教独自のモメントもまた認識目標とされているはずである。ティリッヒにとってそのモメントとは、「制約的なもの」に対して「無制約的なもの」が顕現する際の肯定的契機と否定的契機によって表現されているものである。興味深いのは、その両契機が、オットーの「ヌミノーゼ」における「魅惑」と「畏怖」の両要素とのアナロジーで語られているという点である。ティリッヒにおいて、宗教独自のモメントがこうした性格での顕現の場面として捉えられる限り、それがオットーに近い非合理主義的な性格を有していることは否定しえないであろう。

このように、両者の宗教思想には、一方で個々の点では少なからぬ相違点を見出しえるものの、他方では歴史的・社会的に規定された思考枠組みのある種の共通性を指摘しえることも事実である。それは、しばしばワイマール期の宗教学の特徴として挙げられる宗教の「有機体モデル」や「体験主義」といった性格であって、そこではあらゆる人間は共通の宗教的な根拠を有しており、しかもそうした根拠は体験の中でのみ見出されるものとされる。そうした特徴はオットーら当時の宗教学者に対してのみならず、ティリッヒのような宗教思想家に対してもある程度該当するものであると言える。宗教学におけるオットーとティリッヒ宗教思想の今日的意義や限界を考える際にも、こうした思考枠組みの歴史的規定性を見極めることは不可欠の作業であると思われる。

ティリッヒ神学の統一的解決について

大島末男

ティリッヒは、その『シェリングの哲学的展開における神秘主義と罪意識』の序文において、シェリングは彼の思想の内的展開によって、スピノザ、プラトン・ベーメ、バーダー、ヘーゲル、アリストテレスに接近し、彼らの思想が自己の思想に近いと気付くや否や、彼らの思想から、自己の思想に適合する要素を採用したと語っている。この言葉はティリッヒの思想的展開についても雄弁に物語っている。ティリッヒは若い頃から自己の思想について、大体の枠組みをもっており、自己の思考構造に適合する諸要素を、古今、東西の思想から取り入れて、自己固有の体系を構成したのである。特に初期ティリッヒ神学はシェリング哲学によって形成されたので、この事実を、ティリッヒのシェリング書と後期ティリッヒの『組織神学』との対比

によって例証しよう。

シェリング哲学の核心は、前期の神秘主義における神と人間との同一性と後期の積極哲学におけるキリスト教の罪意識つまり神と人間との差異性の統合にかかわる。同様にティリッヒ神学の中核は、人間は神から疎外されているにも拘らず、神から全く切り離されていず。隠れている存在の根拠（神）とひそかに結合しているという事実である。つまりティリッヒは、シェリングと同様に、神と人間の質的差異を量的差異に還元し、自己の神学は半分、本質主義、半分、実存主義に依拠すると語る。

次にティリッヒの『組織神学』は哲学は問い、神学は答えるという相関論に基づくが、これもシェリングの同一性と差異性の同一性に根差す。神と人間の同一性が理性に基づくとすれば、神と人間の差異性は、人間が自己の本質と矛盾して堕落する自由、また神が自己の本質を離脱して自由に行使する恵みに基づく。つまり人間の堕落が神と人間の差異性を形成するとすれば、神の恵みの自由は、人間の本質つまり神と人間の同一性を回復する。

換言すれば、哲学的な絶対者は理性の必然性によって考えられるが、キリスト教の神は必然性を超越する自由によって理解される。それゆえシェリングは絶対者を知るために人間中心的方法つまり消極哲学を要請し、キリスト教の神を知るために神中心的方法つまり積極哲学を要請する。したがってティリッヒの相関論を理解するには、理性の体系から非合理的な神の啓示への移行を示さねばならない。

さてカントは、神の存在論的証明の批判において、超越的本質の確実さは、主観の内的意識によっては証明できず、観念から存在への道のないことを解明した。次にカントは、神存在の宇宙論的証明の批判において、制約されたものの限界を越えて、偶然的な存在者から必然的存在者への道のないことを解明した。つまり存在の根拠の問いは、人間の理性にとっては全くの深淵であり、この深淵が消極哲学から積極哲学、理性から啓示への変換点となる。なぜならば、この存在の深みの中に歴史の全過程が畳み込まれており、この深淵から諸宗教の歴史とキリスト教の啓示が出現してくるからである。

このような大きな枠組みの中で、さらにティリッヒのシェリング書と組織神学は次のように対応する。まず自然哲学の冠として、人間の生と霊があるように、文化哲学の冠として国家哲学、つまり歴史と神の国がある。このシェリング哲学の構造がティリッヒ『組織神学』第三巻の聖霊論の構造を決定する。最後にティリッヒの三位一体の神は、力、愛、正義によって象徴されるが、これはシェリングの神の三勢位に根差す。さらにティリッヒの神の人格性は、第一勢位の暗闇の意志、力の神が第二勢位の理性と愛と結合して個体を生み、神の人格性は第三勢位の聖霊（精神）に基づく事実に根差す。

ティリッヒ『組織神学』(6)
――「啓示」の意味――

日下部　哲夫

ティリッヒは、「啓示」という言葉の意味を、「神秘」「恍惚」「奇蹟」という用語をつかって解釈する。これら宗教用語の取り扱いは注意を要するので、「批判的現象学」という方法論を提示する。諸々の論理的な亀裂を〈信仰の素材〉で満たそうとする危険を避けなければならないからである。

神学の合理性はどこまでも状況に含まれる、ということが再確認されなければならない。「理性」は「技術的理性」と「存在論的理性」とに識別されていた。存在論的理性は、宗教的事態の中では「恍惚的理性」と呼ばれる。「存在論的理性」は、〈把握し・形づける自己のロゴス構造＝精神といわれる「主観的理性」〉と、〈把握され・形づけられる世界のロゴス構造＝実在といわれる「客観的理性」〉との二つに分ける。この両者が、〈経験の内に現われる存在の両極端〉である。理性には、「統制的認識」と「受容的認識」とがある。特に、その離脱の要素と和合の要素に関わって存在論的理性の内にある統制的認識と受容的認識とを区別し、この受容的認識を「理性の深み」と名づけた。「完成の状態にある受容的認識」が「啓示」である。繰り返すが、しかし、理性は、すなわち、合理的なものは、どこまでも存在であることを見逃してはならないだろう。

この理性の内に啓示が生ずる。「ベールを剝がす」という意味の言葉「啓示」は、神秘の顕示である。恍惚（ecstacy）は、主に、「主観的理性」に関わって主張され、啓示の経験の「受容する側面」を記述する。〈その内で理性が自分自身を超越している、言い換えれば、理性の主観・客観構造を超越している精神の状態〉のことである。すなわち、啓示の主観的側面である。奇蹟（miracle）とは、主に、「客観的理性」に関わって主張され、啓示の経験の「与える側面」を記述する。しかし、奇蹟は、恍惚と分離して生ずることはないので、「しるし＝出来事」（sign-event）とも言い換えられる。すなわち、啓示の客観的側面のことである。

この両者、一方の奇蹟においては、〈あらゆる事物の内に、実在全体のうちに現われる有限性の「痕跡」〉と、もう一方の恍惚においては、〈精神が非存在の脅かしに遭遇するとき精神を把握する「衝撃」〉とが、神秘の否定的側面、すなわち、存在の根拠の中にある深淵の要素を漏らす。存在の中にある非存在の痕跡を告知する。存在は、単に、存在から引き出されるだけであるのだから、この非存在は、そこから存在が生まれたものではない。もし、非存在が存在を生ずるのなら、〈存在に先立つあるもの〉をあらかじめ想定していることになる。

と同時に、日常的な実在の堅固な根拠が、それらの「足元から」捉らえられているという感触が生じる。その感触が、現実的に生じた啓示の中で明らかになる。だから、その感触は、神

秘の肯定的な側面であるし、相即的に、否定的な側面をも含んでいる。

実在の中にある非存在の痕跡と、精神の中にある非存在の衝撃との、相呼応する経験がこの感触を産出する。それは、たとえ、それ自身の内では啓示的なものではないにしても、あらゆる純粋な啓示の経験を伴っている。

啓示は、したがって、理性の深みと存在の根拠との顕示であり、実存の神秘と、われわれの究極的関心とを指し示していることになる。

しかし、このような「啓示」の意味に即して、〈魔的なもの(the demonoic)〉、恍惚における〈魔的な憑き〉と、奇蹟における〈精神や実在の中にある魔的な諸構造〉とを指摘しておかねばならないだろう。前者は、精神自身の諸要素が合理的な自己の中心を破壊することであり、後者は、その構造を神とし、神をこの世の妖術使いにおとしめてしまうことである。これら魔的なものは、精神の合理的な全体性を破壊する。しかし、神秘の啓示は、それを破壊しない。なぜなら、啓示は、〈認識の新しい次元〉、すなわち、〈われわれの究極的関心と存在の神秘とに関係して理解する次元〉を開示している——異なった次元のものの間に闘争はないからである。

プロテスタント神学と宗教批判
——P、ティリッヒの場合——

芦名定道

フォイエルバッハの宗教批判(『キリスト教の本質』)は、人間の類的本質の無限性と外的対象に媒介された自己意識という二つの人間理解を前提にして構成され、これらに基づいて、宗教あるいは神の説明が行われる。人間の類的本質は無限であるのだから、それが意識の外の対象の中へ投影される場合、その投影されたイメージも無限でなければならない。つまり無限の類的本質を意識するための媒介物は無限性という特性をもったイメージでなければならず、それが投影された神のイメージとなるのである。フォイエルバッハは、このような神をあたかも自分とは区別された存在者として実体化するかぎり、人間は自らの本来的な無限の類的本質を実現することはできない、したがって、人間は神を自らの疎外された類的本質として自覚することによって、それを自分自身の内に取り戻さなければならない、と主張する。

この宗教批判の持つ意義は決定的であって、フォイエルバッハ以降の神学はこのフォイエルバッハ問題を無視することができなくなっている。バルト(a、一九世紀の市民社会の宗教と化したキリスト教的宗教への批判としてフォイエルバッハを高

く評価する。b、批判されるべき宗教とキリスト教の啓示とを区別→キリスト教の真理性)、パネンベルク(バルトのフォイエルバッハ論の批判。フォイエルバッハの宗教批判が依拠するヘーゲル哲学による批判)などにおけるように、フォイエルバッハ問題に対してどのような解決を試みるかによって、その神学者の基本的立場や方法論を読み取ることができる。これは、ティリッヒの宗教論においても同様である。

ティリッヒはフォイエルバッハを広義の「実存の哲学」の中に分類し、その投影理論を宗教的象徴あるいは神話という問題連関で論じている。その評価は肯定と否定の両面からなされており、そこから、我々はティリッヒの宗教論の基本的特徴を知ることができる。

まずティリッヒはフォイエルバッハに一定の真理契機を認める。投影理論は、「宗教的象徴の選択理論」(無制約的なものに対して適用される具体的イメージや象徴の選択プロセスを社会的心理的状況によって説明)として積極的に評価されねばならない、しかし、宗教的象徴を階級的イデオロギーやエディプス・コンプレックスに還元し、科学的精神の発展によって消滅する運命にあると考える立場からは、「宗教的」なものが人間存在に対して持つ固有の意味を正当に評価できないと批判する。投影理論は投影される個々の具体的イメージの選択プロセスは説明できても、イメージがそこへと投げ掛けられるスクリーンの存在(究極的関心の領域)については何も語っていない。これは人間存在自体に究極的なものへの問いが内在しており、それが様々な経験領域の具体的イメージによって表現され経験されるという、ティリッヒの宗教論の基本テーゼへと繋がっていく。

最後に信仰との関係を通して、ティリッヒの宗教論における宗教批判の積極的意義について考えよう。信仰は確実性の要素によって成立するが、宗教的コミットメントは懐疑や分離の要素を完全に排除するものではない(参与と分離の両極性)。したがって、懐疑の抑圧は、信仰内容に対する一切の合理的批判を禁止するものとなるとき、そこにデーモン化の危険が生じる。宗教批判は信仰の内的ダイナミズムを構成する合理的批判の現れであり(二〇年代のプロテスタンティズム論)、単なる宗教の否定ということではなく、むしろ宗教がデーモン化に陥るのを防ぎ、宗教が真の人間開放を行いうるものとなるのを助けるという積極的役割を果たし得るものなのである。このような宗教批判の積極的意義を明確化したところに、ティリッヒの宗教論の独自性を見ることができるであろう。

永遠の神の子と永遠の菩薩
——パトリスティック神学論争と仏教思想——

尾崎誠

一体、なぜ三位一体論の枠組みの中で父なる神ではなく、子なる神がイエスにおいて受肉したとするのであろうか、なぜ父

なる神が直接に受肉してはならないのか、あるいはそうできないのか。この問題は絶対者の存在に関するものであって、その解決には田辺哲学の種の論理が大きな示唆を与えるであろう。田辺によれば、類的普遍はそれ自体直接的には存在することはできず、従ってそれ自身の相(形)をもってはいない。それはあくまでも個体の行為を媒介として特殊的な種の形においてのみ存在することができる。これが即ち、普遍者としての父なる神ではなく、その特殊的限定としての子なる神が歴史的個体たるイエスに受肉したとする理由である。ニケア会議において有名なカイサリアのエウスビウスは、神はそれ自身においては、即ち父なる神は、不生なるその存在を伝達することはできない。神は接近しえざるものであり、従って神は世界との直接的関係に入ることはできない。抽象的無限者としての神は、何ら道徳的性質をもたず、父でもなく世界でもない中間存在を必要とする。それが子なる神であり、彼によってすべてのことが可能となった、という。カパドキアの教父達も(バーシル、ナジアンズスのグレゴリ、ニッサのグレゴリ等)、ウーシアとハイポーシタシスの違いを普遍と特殊、類と種、神の存在と三位格の区別に対応させている。オリゲネスもプラトニズムの影響を受けて、神はもはや無条件的無限者ではなく、条件的であることにおいて完全であり、限定は真理にとって本質的なものであるから、神は自己限定的であり、ロゴスにおいて、またそれによって限定され、世界との関係におけるその多様な機能においてその永遠の単一性を多様なものとして現す、という。このように絶対存在たる神は直接それ自体の姿を現すことはできず、自己を限定することによって自己を表現することができる。それは田辺哲学からみれば、自己否定を伴う自己限定であり、これは神学においても否定神学としてのケノーシス理論をみることができよう。(仏教では示同凡夫論がある)。他方、仏教においても久遠仏、即ち永遠の仏陀は直接それ自身の相をもってはいず、必ず、一段ランク下の菩薩という姿、形において己れを現すという思想がある。これが釈尊・上行菩薩一体・不二説である。それは法華経において歴史的仏陀・釈尊の永遠性が直接・無媒介に開示されたのではなく、上行菩薩という超歴史的存在を媒介にして初めて可能となったという説である。上行菩薩は歴史的個体ではなく、いわば子なる神に対応する位置をもっている。丁度神学とは方向は逆ではあるが、歴史的個体たる釈尊から出発して、その特殊的限定を否定・突破する方向において永遠の釈尊をみる。その場合、個別者と類的普遍者とは直接結合はしない。むしろ永遠の釈尊の自己限定としての上行菩薩を媒介として、歴史的釈尊は永遠の釈尊として自己を開示するに至る。従って、その中間存在たる上行菩薩は永遠の釈尊の影現(似像)として、歴史的存在者の原型となる。即ち、上行菩薩はそれ自体永遠の類的普遍者でもなく、また直ちに歴史的個体でもなく、両者を媒介・結合する機能と役割を果たす。ここに父なる神でもなく、また歴史的イエスでもない、両者を媒介する永遠の神の子、あるいはロゴスとの対応をみることができよう。父と子の関係について、別体か同一かという論争がアレキ

サンドリアとローマの二人のディオニソスの間にある。テルトリアヌスは父と子の区別は、永遠不動の神の存在自体にはなく、神の動きの中にあるとする。エウスビウスは、父は子以前に存在し、子は父の意志から生じたが、他方では子は、永遠から先在していたともいう。上行菩薩も釈尊の奥底に隠されていて突如出現したが、その起源は永遠にある。即ち、運動においては別異であるが、本質的には同一である。

キケロ『友情論』の十二世紀キリスト教思想への影響
――アベラールとその周辺――

大道敏子

キケロ『友情論』は中世の三科（trivium）で用いられていた読本のうちで最も広く流布していたものの一つである。ジルソンはこのキケロ『友情論』が中世キリスト教神秘神学における愛の思想に多大な影響を与えたと指摘した。今回の報告の目的は、このジルソンの指摘がどの程度まで妥当かを、特にアベラールの周辺に範囲を限定して、確認することにある。

まず、エロイーズの書簡を見てみる。彼女はアベラールに宛てた第一の書簡の中で、いわば自ら愛の法廷に立ち、かつてアベラールに対して示した愛を弁明する。この時、彼女が展開する愛の弁明はある種の価値判断に基づいていると言えるが、それがまさにキケロ的友愛観なのである。というのも、彼女は自分の愛を、何の見返りを求めず、自分の意志や欲望を捨てた完全に無私無欲なものだったと弁明するのだが、愛情における完全なる無私無欲とはキケロ的友愛精神の第一の特徴だからである。また、彼女はアベラールの卓越性をことさら強調するのだが、その理由もキケロ的友愛精神の第二の特徴を鑑みれば、自ずと知られることになる。キケロによれば、愛の根底には卓越性（徳）があり、これが愛を誘う。愛とは自己の何らかの欠如のため生まれるのではなく、相手の卓越性（徳）の故に本性的に、自発的に生まれ出る。それ故、彼女がアベラールの卓越性を強調すればするほど、それだけ一層、彼女の愛の自発性、さらにはその真正性が証されることになるからである。彼女の書簡の中には、『友情論』の引用や言及はない。しかし、彼女の書簡全体を支えるものとしてのキケロ的友愛論の存在は無視しがたい。

それでは、一方、アベラールはどうか。アベラール自身のテキストにおいて、キケロ『友情論』はどの程度の足跡を残しているのか。まず、彼の神学的テキストを見てみると、『然りと否』の問題第一三七番でのキケロ（『友情論』と『構想論』）の引用がある。しかし、これはテキストの性格からしてキケロの影響を云々する題材とはならない。それでは、ジルソンが指摘した『テオロギア・スコラリウム』の第四稿の冒頭、および『ロマ書注解』三巻七章はどうか。ここには、本来人間同士の間で成立する友愛論を、神と人間の間に置き換えたものが指摘

できる。アベラールは言う――神の卓越性は絶対的、究極的なものであるが故に、人間の意図はそこへと誘われ、また、神は断罪された者によっても愛されるほどに、無私無欲に愛されねばならない、しかし、人間の間の友愛を神と人間の間の愛へと敷衍させるこのような作業は、ある研究者が主張するように、アベラールのオリジナルとは言えず、キケロとアベラールの間にはおそらくアウグスチヌスなどの教父たちの存在がある。アベラールが『友情論』を直接扱いがら議論を構成することはない。従って、アベラールの神学的テキストのうちにキケロの直接的影響を強調するのは、恣意的なものにならざるを得ない。「アベラール神学におけるキケロ『友情論』の影響」に関しては、あくまでも「教父経由でのキケロの影響」を含めた、より緩やかな影響というものを考えるべきだと思われる。次に、『アストラブへの忠告』を見てみる。これはアベラールが晩年に一人息子のために書いた詩であるが、ここでも『友情論』の直接的・明示的影響を指摘することは難しい。しかし、友について語るアベラールの語り口には、『友情論』における理想的友愛を連想させる箇所が多い。例えば、友愛の美しさを神の賜物と考えること、愛における自発性の強調、愛と不正、不誠実に両立しないこと、などはアベラール、キケロの両者に共通する点である。

以上、確かにジルソンが指摘したように、キケロ『友情論』の影響がアベラールとその周辺に見られる。しかし、それは必ずしもキケロからの直接的影響を意味するのではない。それはむしろ「教父経由」の、いわば「こだま」のような緩やかな影響である。そうした了解のうえでテキストを見るならば、ジルソンの指摘は十分な妥当性をもつものと思われる。

A・ジャドソン編『ビルマ語式文』（一八三六）

平木光二

ブラウン大学附属図書館より入手したA・ジャドソン編『ダマサヤードレッスゥエサー』（第3版、一八三六年）の複写によれば、紙型は18×12cm、64頁の小冊子で、『礼拝』『洗礼式』『結婚式』『葬式』『教団関係諸式』の全五章よりなるビルマ語式文である。

紙幅の制約もあり、本稿では洗礼式（全15節）に論を絞り、ジャドソンの式文の特質と洗礼様式の実態について検討してみたい。

まず『洗礼式』の出典を次に示す。

Ⅰルカ3：1、マタ3：1―2、5―6、13―17 Ⅱヨハ3：22 Ⅲヨハ3：3―6 Ⅳマコ16：15、マタ28：19、マコ16：16、19 Ⅴ使2：37―38、41―42 Ⅵ使8：5―6、8、12 Ⅶ使8：36―39 Ⅷ使22：16、9：18 Ⅸ使16：29―34 Ⅹロマ6：3―4 Ⅺコリ2：12 Ⅻガラ3：27 ⅩⅢⅠペテ3：21 ⅩⅣ祈り ⅩⅤフォーミュラ

一見すると聖書中の洗礼の全用例八六箇所から可能な限り採

録し羅列しただけかに見えるけれども果してそうであろうか。第一に特記すべきは出典に編集処理を加えている点であるが、それだけにとどまらない。〈洗礼〉の成立と展開という最も根本的テーマで以て式文を開始し、展開しようとするジャドソンの意図が読みとれる。すなわちヨハネの洗礼、イエスの受洗、新生、洗礼の設定が復活のイエスの指示に基づくとする伝承を示し、受洗にはキリストに対する信仰が不可欠の要件であることを確認する（第1節―4節）。つづく第6―9節では、専ら信者の洗礼を呈示するが、その意図は幼児洗礼の事例のないことを示唆することにあると解せる。第10節は一連の祈禱文例の中のハイライトでもある。洗礼がキリストの死と葬りと復活にあずかるというキリストとの結合をロマにより語らせる。バプテスマにおける浸礼という様式とそれに伴うキリストと信者との霊的関係を敷衍して「…水によって体を洗うように主イエスキリストの血によって心を洗い清め、死者が土中に埋められるように水中に沈められた人は世俗的肉体は死すも、再び水中から現れることにより死から復活する…」と、第14節の祈りのことばに説明している。以上を以て明らかな如く、聖書学的観点に基づいて祈禱文例を緻密に再構成している点こそがこの式文の特質の一つと言えよう。

ところでW・ケアリらの影響もあり、幼児洗礼等に懐疑的となったジャドソンがインドで再受洗し、バ派に転向したことは周知の通りである。[1] しかるに式文の扉の Historical Note なる英文によれば、第3版以降削除されている the Service for the Consecration of Infants が初版・再版本には載っていたとあり、奇異の感がするのを否めない。

他方バ派の主張する洗礼様式―浸礼―の実態に関しても、ジャドソンのビルマ語聖書はギリシャ語 bátisma の音写語をあてているため従来より不分明であった。F・ウェイランド（一八五三）の古典的名著から時代が下るに従い、洗礼に関する各書の記述も書を追うごとに文学的色彩の度を増し、その影に史実が霞まんばかりである。同書はジャドソン自身の日誌を引用して "We then proceeded to a large pond,... and there administered baptism to the first Burman convert." という。彼より一世紀後の C. Anderson (1961) は "Adonira Judson led Maung New *waist-deep* into the dark water" と。また Burma Baptist Convention の Burma Baptist Chronicle (1961) には、ジャドソンとマウンナウと覚しき二人の人物が水に腰まで漬っている挿絵が描かれており、J. Waters (1989) は "The Burman was symbolically buried in the water with Christ and raised again," と記述しているものの根拠は定かではない。ところが前述の祈りのことばはパーリ仏教[2]の表現形式を一部借用しつつ平明なビルマ語で説いているのだが、その中に洗礼をビルマ語でバラフレーズしている箇所がある。「イエーフニッチノミンガラー」がそれである。イエーは水、フニッチンとは「沈めること」、ミンガラーは式の意であり、まさしく「浸礼」を意味しており、ウェイランドの著書にも明確な記述の見出せない洗礼の様式が当然とは言え、バプテスト派の主張する

浸礼であることが文献上で確認できたことは意義のあることと言えよう。

(注)

(1) 初版：一八二九年、再版：三一年、3版：三六年　4版：一八六〇年

(2) 拙稿「A・ジャドソン『ビルマ語訳聖書』におけるパーリ仏教の影響」『宗教研究』第62巻、「ビルマにおけるA・ジャドソンとバプテスト教会の現地化」『宗教研究』第64巻参照。

新英語訳聖書の翻訳に見られる受肉のイエス像

木原範恭

本稿は、まず第一に、新英語訳聖書（以下NEBとする）のヨハネ伝第三章十六節において、ギリシャ語の mono-genē つまり、神のひとり生まされたという言葉が、欠落していることを、指摘している。英語に訳すと、"only begotten" という言葉である。

NEBは、only はあるが、begotten が、欠落している。begotten の欠落は、Good News, Living Bible などで、The Jerusalem Bible に於てもこの言葉は欠落している。その他、New International Version（NIV）（一九七八年）などがある。NIVは -his one and only Son と唯一ひとりを強調し、わが国の詳訳新約聖書（いのちの言葉社）の訳によく似ている。

そして、私の知る限りにおいては、わが日本語訳聖書は、すべてNEBと同様に、神の生ましめたという言葉を省略している。

原典に忠実だとされている前述の詳訳新約聖書でさえも、比類のないみ子と説明しているが、〃神の生ましめた〃という言葉は、次の如く欠落している。

「まことに、神は、そのひとり子〈比類のないみ子〉を惜しまずに与えることを〔さえ〕されたほどに世を愛された〈愛してたいせつにされた。〉」

私の調査では、歴史的には、Tyndal's New Testament（一五三四年）に、この欠落が見られる。

his only Son の訳が見られた。

A・V（一六一一年）をはじめ、Rhemes（一五八二年）、The Great Bible（一五三九年）は、-his only-begtten sonne となっている。

ルター訳も、seine eingebornen Sohn（彼のひとり子）となっている。

ルター訳、ドイツ語訳聖書の他に、ギデオン訳、ドイツ語聖書も、Seine eingebornen Sohn となっている。

Good News に相当する Die Gute Nachricht（一九七八年）

さえも、seine eingebornen Sohn と、なっている。中国語訳聖経（香港）は、独生子」となっている。

さて、次のルカ伝第一章六十八節の見られるNEBは、ギリシャ語原典の lutrosin という言葉、つまり、「贖いを」（した）という言葉をあいまいにしている。

J.H. Thayear は、Greek-English New Testament において、これは「特に罪の刑罰からの贖罪」と、説明している。
(specifically, redemption from the penalty of sin)

'Praise to God to the God of Israel, For he has turned to his people, saved them and set them free, and has raised up a deliver of victorious power from the house of his servant David.

（イスラエルの神をほめよ。なぜなら、彼は、御自分の民を顧みられ、彼等を救われ、そして、彼等を自由にされた。そして、彼の僕ダビデの家から、勝利の力をもった解放者を起こされた。）私訳・傍線筆者。

NEBは「贖い」つまり、ギリシャ語の lutrosis を、「救い」という一般的な言葉に変換している。

このルカ伝第一章六十八節は、ペプテスマのヨハネの父・ザカリヤが、聖霊に満たされて、預言して言った重要な言葉であった。「罪のゆるしによる救（同I・77）を、知らせるものであった。

ルカ伝第一章六十八節の新改訳（いのちの言葉社）は、次のごとくなっている。

「ほめたたえよイスラエルの神である主を。主はその民を顧みて、贖いをなし、救いの角を、われらのために、しもべダビデの家に立てられた。」

しかし、マタイ伝第二十六章二十九節のNEB訳の〃最後のアダム〃である、受肉のイエスのゲッセマネの祈りは、名訳であると、私は思っている。

Yet not I will, but as thou wilt,...
(私の意志するところではなく、あなた様の意志されるように）私訳。

ルター訳も、原典に忠実な訳となっている。

doch nicht wie ich will, sondern wie du willest!
(それでも、私が意志するところではなく、あなたが意志されるように）私訳。

前述の聖経は、ルター訳と同様に、「私の意思は不要で、あなた様の意思が示されることが必要であります」となっている。

「我然不要照我的意思只要照你的意思。」また、新欽定訳聖書、twentieth Century edition（一九七二年）、Tyndale Bible Society 刊は、desire という言葉を使用し、強い願望を表現して迫力がある。

Nevertheless, *let* it not *be* as I desire, but *you* desire.
〔それでも、私が切望しているにではなく、あなた様が切望しておられるように〕私訳

神の家族共同体の中で、父なる神の意思が第一にされることこそ、受肉のイエスの祈りであり、生涯であった。

しかし、living Bible などは、Want という動詞を使用し、〝普通に叶えられる願い〟を示している。

But I want your will, not mine.

(しかし、私の意志ではなく、あなたの意思がなされるように) 私訳

The Revised English Bible は、動的な感じが弱められ、原典の持つ動的なパトス的なひびきが消失し、NEBの改悪となっている。

歴史叙述の問題

――キリスト教史との関連で――

掛川富康

近年キリスト教史の叙述は伝統的な救済史観の一義的な適用という狭さを脱し、文化史・社会史・世俗史等とのダイナミックな関連の中で展開されている。ここでは 歴史家R・W・サザーン(一九一二―)、神学者K・バルト(一八八六―一九六八)、哲学者P・リクール(一九一三―)等の歴史叙述への可能性の問題に焦点を合わせ、キリスト教史、あるいは歴史一般における歴史認識の特質として、実践的性格、想像力を媒介とした歴史構想力、修辞学(隠喩)に対する積極的な評価といった問題について考えてみたい。

〈芸術作品としての歴史叙述〉イギリスの歴史家サザーンは、『歴史叙述のヨーロッパ的伝統』(一九七〇―七三)の中で、初期中世において、歴史叙述を真理認識の領域から除外した伝統的なアリストテレスの『詩学』からの離反がみられることに注目する。アリストテレスにおいて、ポイエーシス・詩学の持つ普遍性・真理認識は、一回的・個別的認識としての歴史認識と対立に置かれ、前者に対してより多くの価値が置かれていたが、初期中世カロリングルネッサンス期において展開する、歴史認識と修辞学との結合は、この図式を打破し、歴史的事実を有機的に叙述しようとする、新しい歴史への構想が史家の想像力を刺激した。この新しい歴史的構想力は、史実の客観的な再構成とは反比例し、むしろ芸術作品としての歴史叙述を最終的な課題とする。この点フランスのキリスト教史家H・I・マルウの『歴史的認識について』(一九五四)と共通する。

〈解釈学的実証としての歴史叙述〉歴史主義的神学を批判したバルトの思考は、啓示の現在化の合理化として、啓示―聖書―宣教等の三分肢の共時的世界を構成している。バルトにおける歴史認識は、この共時的世界からの自己超越として、教義学的ラングから教義学的・歴史的パロールへの移行・出来事として性格づけられる。この移行・出来事は、教会史上におけるテキスト群の証言する啓示・テキスト世界を追認せしめるデュナミスをもつ。そしてこのデュナミスの中には先ず、歴史的・批判的方法がテキストの構造分析として位置づけられ、次にこれ

を根拠に教義学的思考の中での歴史認識が、啓示の解釈学的実証として、又教義学的思考の共時的世界からの脱出として位置づけられる。同時に、説明と了解、啓蒙的理性とロマン主義（敬虔主義）等の近代的亀裂に先行し、これらを包括する歴史的構想力の場が開かれてくる。

〈解釈学的行為としての歴史認識〉リクールにおいて歴史認識の問題は、彼のいわゆる解釈学的営為の中に位置づけられる。しかし彼の、主にテキスト世界の理論に収斂する解釈学は伝統的な神学的解釈学と強い親近性をもっている。そこから、歴史認識一般からキリスト教史へという方向で、リクールの歴史認識の特質に注目することは不適切ではない。むしろ、その匿名化された聖霊論という性格をもつリクールの解釈学は、歴史認識においても、前記二つの立場にみられるようなキリスト教史内部の歴史認識と著しい平行関係を示している。その証左の一つとして、説明と了解という新カント派的・近代的亀裂に対するリクールの姿勢に注目できる。テキストを前にして、説明は、言語的意味の構造分析を、了解は構造分析によって開示されたテキスト世界の意味を自分のものとする課題を持つことになる。この意味で了解は、説明を成就するものであり、解釈学の課題として歴史的構想力という性格をもつことになる。

〈歴史的想像力・実証性・主体性〉以上三つの立場には出発点や論の場の相違に反して、いくつかの共通項が見いだされる。出来事に依拠した歴史的想像力の重要性、それに支えられた実証性をともなった。主体的な認識としての歴史認識、さらに生き生きとした歴史認識に対応した言語表現としての修辞学や隠喩の重要性等等である。

ルカ教団とその周辺

細田あや子

現在の新約聖書学において、編集史的方法によって明らかにされた著者自身の神学的な思想についてさらに考察を深めるためには、文学社会学的方法を導入して、著者の時代の社会構造を浮き彫りにしてゆくことが、必要であり、かつ有効だと考えられる。書き手の思想をより深く理解するためには、彼の文書が生み出されるに至った状況を明確にしてゆかなくてはならず、そのためには文学理論の中の、読者に注目した受容理論を応用することが効果的であろう。

これまでの編集史的な研究によって明らかにされてきたルカの記述の特徴や思想を説明するものの一つに、ルカは終末の遅延に気づき、それにどう対処しているのか、という点がある。期待されていた終末がなかなかやってこないならば、この世での日常生活において徳を積んだ生活をして来るべき日に備えなければならない。それが、日常倫理の強調として、特に登場人物の振舞いに表現されており、信者のモデルという記述方法が読み取れる。登場人物たちは、ルカの編集操作によって、信者

として理想的なあるいは逆に信者としてはあるまじき態度をとっていることが個々の記事の釈義を通して明らかになるのである。特にルカは、イエスと登場人物との対話やイエスのたとえを通して、単にイエスの話を聞くだけではなく、人々がキリスト者として実際の行為をすることを強調している（例えば、よきサマリア人のたとえLk一〇、二五―三七、罪の女七、三六―五〇、取税人ザアカイ一九、一―一〇など）。

こうしたルカ文書の内容から、ルカの教団を担った人々についても具体的に推測することが可能となる。信者のモデルという記述の動因を探ってゆくと、そこに属している人々に関連した――社会階級や性別、改宗者といった具体的な構成員を想定しつつ――組織という具体的な共同体の存在が浮かび上がってくる。

ここで、ルカ文書の読者すなわちルカ教団の担い手として注目されるのが「神をおそれる人々」である。「神をおそれる人々」とは、厳しい律法や割礼ゆえに完全なユダヤ教徒とまではならなくとも、ユダヤ教に親近感を持ち、偶像礼拝を拒否し安息日規定や食事規定を守りシナゴーグに出入りしていた非ユダヤ人のことであるが、こうした人々のことを、ユダヤ教ではなくキリスト教へととりこんでいくことにルカ文書は役立っていた。あるいはそのために必要であったともいえるのである。

さて、書き手ルカが、倫理的な教えを説いていることが読み取れることから、このような記述については、ルカの共同体に関する認識、つまり組織論が動因として作用している、と説明することができよう、組織論に基づいて、登場人物は共同体に属すべき信者の在り方を提示しアイデンティティの確立を強調したものとなっている。信者のモデルという記述方法は、対外的には未信者に対する宣教、逆に、対内的に組織内部での効用を考える際には信者に対する共同体倫理の確立という目的にそれぞれかなっており、両者はどちらも組織論的視座からは不可欠な要素としてルカの意図が込められているのである。

このような意図で書かれたルカ文書をその周辺世界との関連で見るならば、それは、キリスト教の内部においては世俗的な差別は背後へ退き信者としてみな平等であるということを広くヘレニズムの異教世界へ弁証し、キリスト教運動が会社に広く開かれていることを述べているといえるが、他方、ルカ教団というミクロな視点で見るならば、組織する側とされる側は区別されていることも理解される。

テクストの受け手への効果を考えていたルカは未信者、信者へ勧告、指南、あるいは教化といった目的をもって二つの作品を書いているのであり、彼の意図とは極めて実践的なものである。そしてその受け手であるルカ教団は、ローマ帝国の版図においてヘレニズムの影響を受けながら、もともとはユダヤ教を母胎としているため、そのセクトとみなされていた中で、ユダヤ教との違いを明確に示そうと努力し、新宗教として自分たちの存在の意味を明確にすることを目指していたということが、明らかとなるのである。

「大主教ニコライの日本理解」

尾田泰彦

一九七〇年四月一〇日、日本正教会と正常な関係を取り戻したロシア正教会は、日本最初の主教であり、伝道会社社長であったニコライ・デミトリビッチ・カサートキンに亜使徒の称号を授与して聖人の列に加えた。同時に日本正教会は第二次大戦後に隷属した米国正教会メトロポリアから離れ、ロシア正教会アウトノミアとして再出発することになった。ニコライが来日して一〇ヶ年目の事である。ロシア正教会系の教会として、日本正教会は、日露戦争後、しだいに教勢を縮少していった。本発表では、ニコライ存命中の日本正教会の発展をニコライの日本理解という点で、降誕祭の日どりをてがかりに考えてみたい。

明治三一年の「正教新報」によると、キリスト教の教勢はカトリックが五三、九二四人、正教会は二五、二三一人とある。ニコライは、一八六一年に函館ロシア領事館付司祭として六月一四日に二五歳で来日し、一九〇二年に没している。一個人の宣教師が単身で来日し、約五〇年に及ぶ業績としてはこの教勢は偉業といえよう。しかし、そのニコライの業績に対し、他のキリスト教、特にカトリックは批判的にみている。ある時ロシア領事館を訪れたカトリック宣教師は、「正教会の隆盛はニコライ個人のタレントによる」と言って被を怒らせている。ニコライは、正教会は常に宣教地にあって土着することを旨と考えていた。彼は自分の理念を次のように表明している。

「我らの信ずる正教は、露西亜教にあらず希臘教にあらず。世界の宗教である。故に希臘に伝わっては希臘教となり、露国に入っては露西亜教となった。日本教会は今尚幼稚で正教の精神が此国の風習に調和せざる点なきにしもあらず、されど早晩純日本正教となるべきである。

一方、日本人信徒の側からみれば、偶然に出会った教えが正教であったのであり、ニコライ門下の日本人伝教師から伝教を受け、日本的正教として受容されていったのであろう。

ニコライの日本的正教をめざす一つの事例として、降誕祭の日取りをあげることができる。明治一二年、ニコライは主教昇叙のためにロシアに一次帰国し、同一四年に再来日している。この間にニコライは教会暦のグレゴリオ暦への改暦について、ロシアの主教たちと話し合いをしている。現実にグレゴリオ暦への変更はされなかったが、ロシア暦を用いると不都合の生じる正月の三ヶ日についての解斎が決された。典礼上の変更は、ロシア正教において、過去に分離派を生じさせるほどの大問題である。ニコライは日本正教会の土着化を目指し、教会法規に反するほどまで譲歩していたのであった。

まとめとして、ニコライの日本伝道における譲歩は、彼自身の約一〇年近い日本学研究が、その自信として背景にあったと思われるが、同僚のロシア人宣教師や邦人聖職者の一部からは独断的と批判されているが、ニコライの強力なリーダー性が、

明治時代の正教会を支えていたと言えるのであって、彼の死後に正教会の教勢は減少しゆく点でも言えるのではないかと思う。

預言の終息について

市川　裕

聖書の宗教では預言者の存在がきわめて重要な地位を獲得して、聖典の大半は、かれらが受けた神からの託宣によって占められている。それ程に重要ならば、いつの時代にも預言者が待望されていたかというとそうではない。ユダヤ教において、預言という宗教現象はある時期以後終息したとされる。それはなぜであったか。本論は、この問題を、宗教の本質論（ontology）と終末論（eschatology）という観点から解明することを課題とする。用語の使い方は以下の通りである。本質論とは、価値体系を確立し、それに則って価値判断が行われることを目指す見識であり、これを実践すれば「法の民」が妥当する。終末論とは、ある信仰のゆえに価値判断を停止することを目指す見識であり、いわば「覚悟・無我の民」が妥当する。

正典の成立史において、預言が終息したのはいつのこととされるか。今日に伝えられるヘブライ語聖典（いわゆる旧約聖書）は、紀元二世紀初期、ユダヤの律法学者によって最終編纂されたとされるが、その第二部「預言者」の部分はハガイ、ザカリヤ、マラキで終わる。バビロン捕囚から帰還した民衆に神殿の再建を促したのはかれらの預言であり、ペルシア時代の初期に当たる。エズラは「預言者」に属さず、神の法の実施者として、聖典の第三部「諸書（クトゥヴィーム）」の末尾に置かれた。これによってヘレニズム時代は聖典から排除され、わずかにダニエル書が第三部に残されたにすぎない。イスラエルの預言はエズラ・ネヘミヤ以前で封印されてしまったのである。通説では、聖典の漸次の形成はイスラエルの内在的な思想の一様な発展の結果であって、預言がとうの昔に停止したのは衆目の認めるところであったかのように理解されるが、ラビ・ユダヤ教の正典編纂は、むしろ歴史の流れを遮断するような極めて意識的な歴史観の表明ではなかろうか。

それというのも、福音書、ヨセフス、死海文書などからは、洗礼者ヨハネ、ナザレのイエスをはじめ、アンティゴノスの死を予言したエッセネ派のユダス（c. 100BCE）、神殿の崩壊を予言してその実現を目撃するアナニアスの子イエス（～70CE）、義の教師など、未来の出来事の予見、病人の癒し、民の不信仰の公然たる批判という点を見れば、ヘレニズム以降に、聖書の預言者像に匹敵する人物の活動が盛んである。エッセネ派は、聖霊による浄化を神学の中心に据えていたし、原始キリスト教では、聖霊の降下による預言・異言を実証している。ラビ文献ですら、神に雨を乞うたホニのように、奇蹟や癒しを行った人物の事跡を残している。そのうえに黙示文学を加えれば、この種の超自然的出来事に関わる活動はきわめて盛んだったと考え

ざるを得ない。であればラビ・ユダヤ教は、預言をハガイ、ザカリヤ、マラキまでとして、ダニエルを聖典に加えたものの預言者とはせず、またそれ以外の予言、黙示文学を聖典から敢えて排除したことになるが、それはなぜか。

預言の終息については、カリスマ論による宗教社会学的な説明が知られる。預言は超越者からの直接的な委託に権威の根拠を求めるがゆえに、概成の価値や権威と衝突するが、預言によってひとたび権威が確立されれば、その後は伝統とか秩序が重視され、変化よりは安定が求められ、社会は制度化を希求すると。この説明は初期カトリシズムには妥当しても、本論にはふさわしくない。少なくとも、宗教社会学的な説明では尽くせない宗教的価値の問題を含んでいる。

この問いを考える際に、ユダヤ戦争と神殿崩壊の衝撃を正当に評価すべきである。ユダヤ戦争に訴えたユダヤ人は、黙示的終末論的な信仰に深く染まり、神の究極的な介入による救済を熱望して戦争に突入したが、その信仰が価値の創造にいたらず、社会を破滅に導いたことに対して、ラビ・ユダヤ教の指導者の決死の覚悟、「独立自尊の自害」を賞賛せず、黙示的終末論を排除して、ユダヤ人社会を再建しようと決断したためである。本質論を欠く終末論がいかに危険であるか、信仰の質ではなく無我と死の覚悟が先行することへの危惧のゆえである。モーセの律法によって法秩序を形成することによって、ontologyに支えられた社会を実現したということができるのである。

ユダヤ人社会の存在形式の問題を考える観点から、ユダヤ人の歴史は三つの時代に大別できる。第一はエルサレムに神殿を構えてパレスティナを中心に居住していた時期。第二は、中世を中心とした離散の時代。第三は近代のユダヤ人解放以後である。このうち、第一から第二への移行期は、エルサレム第二神殿の崩壊からバルコホバの反乱、そしてミシュナの結集に至る、いわゆるミシュナ時代、あるいはもう少し広くタルムード時代に相当し、ユダヤ人社会が宗教法を体系化して法的自治を確立させた時期である。これが、本質論抜きの終末論を排除したラビ・ユダヤ教の形成期に一致するのは偶然ではない。

『アモス預言の主題的構造』

吉田泰

A、アモス書は予言者アモス（前七五八頃）の言葉を骨格として成立した最初の「記述予言書」である。アモス書の文学構造は、細かい単元を別にすれば極めてはっきりしている。内容構成は綿密なテキスト分析の解釈から初めてえられるが、結論のみを先ず紹介する。

第一部、処罰託宣の書（一、二―四、一三）、第二部、悲嘆の書（五、一八―六、一四）、第三部、幻の書（七、一―八、三）、第四部、終末論（八、九―九、一五）。

B、アモスの預言の主題は、宗教と国家というそれまでは誰も考えられなかったイスラエル宗教における基本的な二本の柱

をラジカルに否定することであった（大祭司アマツヤとの対決参照）。具体的には反逆の支配層に向けられた社会批判と彼ら上流階級の祭儀行為に対する一層激しい祭儀批判、それと共にヤハウェの容赦なき処罰預言と捕囚預言、さらにそれらの否定を乗り越えた「残りの者」の繁栄に到る Heil の告知預言である。その意味でアモス預言は社会批判と祭儀批判にまとめられる。

社会批判の範囲と特徴　周辺諸国民に対する災いの託宣（一、二―二、一六）には二大強国エジプトやアッシリアは含まれず、ダビデ・ソロモン「大イスラエル王国」の覇権に従属していた諸国に限られている（K. Koch）。つまり預言の基本理念は「大王国」再興を密かに前提している。それゆえヤハヴェ神の国際性は「大イスラエル王国」に留まる。いまだ全世界の普遍的な神理念によっていない。しかしアモス預言特有の「根源的なフォーカス思考」が鋭く絞り込まれて、その普遍性への方向意識は確立している。

祭儀批判の範囲と特徴　アモス預言は現実の歴史に関わりつつ歴史を超えた終末を示す。歴史を超えた自覚と現実の歴史の間のカイリが大きいほど、預言は厳しさを増す。これが祭儀批判の第一の主題的構造の特徴である。その厳しさは預言対象を絞り込んだ根源的フォーカス」を通して、徹底する。従って物事の価値とそれに伴う意義についての重要度のレベルが極めて厳密に仕訳される。そのような意味で預言はある種の理念的合理主義に貫かれている。一例を挙げてみよう。イスラエルの祭儀批判（四、四―五）に出てくる悪しき誤った「いけにえ」と「献げ物」には人称接尾語「お前たちの」が付けられている。五、二一―二三の祭儀批判にはことごとく二人称複数接尾語を付けている。このような厳密な仕訳はアモス書全体に一貫しているが、これが第二の主題的特徴である。例えばイスラエルの社会批判に出てくる「神殿」（二、八）には「彼らの」という人称接尾語を付けて、あるべき神殿そのものと厳密に区別している。ここでの神殿は彼らが考えている神殿であることを浮き彫りにしている。逆に言えば、かれらの神殿は神殿とは認めてはいないのである。

ラディカルな祭儀批判にもかかわらず、その反面イスラエルの伝統的な祭司制度と宗教制度の廃絶にまでは到っていない。その意味ではアモス預言は伝統的保守的である。また従来当然のごとく言われてきた神から下る審判思想は存在しない。さらにアモス預言には悔い改めの勧告もない。注目される五、一五の「もしかして」は悔い改めを勧告する言葉ではない。またこの言葉の相手は明らかに数少ない「残りの者」である。アモス書のエピローグである「後の日の回復」は、その意味で「残りの者」を対象にした復興希望の告知である。アモス書における積極的な勧告は、「善を求めよ、善を愛せ」（五、一四―一五）と「ヤハウェを求めよ、そして生きよ」（四、四、六）のみである。子細に検討すれば、他方ではイスラエルの消滅とその民の絶滅を語っている箇所もない。社会的不正と退廃、祭儀的堕落に主体的な責任のある人々に対して不可避的にヤハウェの処

罰がくだるのである。

ついでに言及すれば、K. Koch は一九六一年ミシュパート（裁き、公道）とツェダーカー（正義）概念を西洋の抽象概念から解放して、前者を「力動的で健全な共同体秩序、それに適合した行動様式」と定義づけ、そして後者を「そのそのような共同体秩序を目指した主体的自発的な行為」と説明した、いわゆる「力の領域説」を提唱した。Koch が力と言ったのは、そのような人間の行為以前に存在している、いわば作用効力を及ぼす力が共同体にあるとしたからである。確かに西欧哲学や神学の伝統的概念からこれらのヘブライ語を解放することでは極めて意義のある発見だが、逆にわれわれが見ると、「裁き」「正義」の概念が非常に東洋的封建共同体のエトスに近づいてくる危険がある。事実 Koch は両概念をヘブライ的雰囲気を領域とした作用磁場であると述べている。いったい彼の言う「ヘブライ的雰囲気とは何であろうか。