宗教民族学の現在

堀越知巳

〈論文要旨〉 民族学は異質な民族を研究する専門学である。今日、地球規模でこの異質性が急速に均質化しつつある情況の中で、民族学は今までの研究伝統を中断して、この変化を受けいれた研究内容を新設するか、それができないなら、これは解体するほかない趨勢にある。遠く隔った異民族は、発見されればされるだけ少くなるという理由だけではなく、発見される側は発見する側に適合せざるをえなかったため、その異遠性を保持できずに、ますます発見する側に似たものとなり、世界の均質化は進行した。異民族に関する科学は、その始めにおいてすでに、この科学の解消するプロセスを据えていたのである。宗教民族学もその例外ではない。もしこれが解体するとすれば、その方法的プルーラリズムからして、隣接する諸学科、すなわち社会学、言語学、歴史学などへ分断されてしまうであろう。しかし、もし宗教民族学が世界の激変に批判をもって対応し、新しい研究内容をうちだすなら、それは、まさに宗教民族学であるがゆえに、その方法と対象の多様さゆえに、科学としての確信のなさのゆえに、差異の中で均質化に抵抗しながら仕事をするがゆえに、人間の尊さと支配からの自由を目的規定として、これには優れたチャンスが残されていると考える。

〈キーワード〉 フィールド、差異、均質化、進化、伝播、文化変動、異文化理解

一 問題の背景

二十世紀初頭、いわゆる未開宗教の研究は民族学、人類学の専有する領域であった。当時それは、特別な方法を用いて、無文字[1]の異質な社会を解読しようとする若い領域であった。これに対して、宗教史とか宗教学とか呼ばれる領

域は、文字を所有する民族――中近東、地中海地域、インド、中国など――の宗教を対象として、主に〔古代〕文献学の分析的方法を用い、もともと歴史家の研究であった。ところが民族学の進化論的パースペクティブは宗教史に強烈なインパクトを与えた。当時の論文で、「宗教の始源と発展」にふれないものを探すのは難しい。[2] ここには、宗教の事実と歴史との関連について、最初のボタンのかけちがいがあって、それが後のちまで尾を引くことになる。さて一九二〇年代に入ると、民族学はそのベールをとって反進化を表明し、アームチェアの民族学という学問状況を根本的に変えてしまう。すなわちマリノフスキー、ラドクリフ＝ブラウン、そしてボアズたち、いわゆるアングロサクソン系人類学の方法的核心は、フィールドに直接触れること、未開の現場に立ちあうこと、つまり歴史的関連から切り離された「民族学的現在（アレゼンス）」に立脚した事例研究にあった。そしてやがて、この事態は宗教学、宗教史にも波及する。それまで複雑社会の「大きな宗教」を専門として、テキスト研究に明け暮れしていた宗教史家も、彼らの関心の向う「宗教の現場」に立ちあおうとして旅行を企てるようになり、[3] 社会人類学のおこなう質問や観察など、類似の方法のコツを覚え、そのフィールド体験を通して、宗教史は、第二次大戦以降、しだいに宗教民族学でもあることになってゆく。こうした変化の結果、宗教史は拡大され、かつては民族学の直轄領であった未開宗教は、広い宗教史の区分配列の中でしっかりした定位置を手に入れることになる。[4] 他方、以上の動向と平行して、これと同じ時期に、人類学者が「小さな未開社会」からインド、中国のような大きな複合統一体へと関心を移し、機能や構造ではなく、文化変動や宗教変動、つまり歴史をも視野に入れるようになる。[5] これは、本稿のテーマにも関わる興味深い学問動向である。その直接の原因は、世界規模で進行する均質化の波に呑みこまれて、地上にはもはや異遠の未開を求めにくくなった事情にあるが、民族学が歴史に目を転ずることは、民族学の存立にも関わる問題を含むのである。[6] ともあれ、宗教史と宗教民族学の両方からくるこのような変更によって、未開宗教の研究は、古代宗教や世界宗教のそれと同じ資格で

宗教史に組み入れられ、無文字民族の宗教は、進化論的な序論としてではなく、また単に社会関連におけるシクミとしてではなく、宗教史の正統な研究対象になりつつある。

本稿が「宗教民族学」(religious ethnology, Religionsethnologie) の名称で呼ぶものは、およそ右のような学問状況の下で具体的に成立している広く漠然たる領域を指している。[7] すなわち宗教民族学とは、民族学あるいは人類学を下位カテゴリーとして展開し、先行する諸方法の一つに偏することなく、方法的には矛盾関係にある「民族学的現在」と「歴史への通路」とを共に確保して、広範な研究領域を包もうとする学科である。この領域は「宗教人類学」(religious anthropology) と名付けられる可能性があるかもしれない。[8] しかしそう呼ぶと、社会人類学とは緊密に応接するニュアンスが強められるが、宗教を共通分母として社会関連にも歴史にも通路をもちたいという意図は薄められてしまう。構造と歴史的次元とには微妙な接点があるために、この区別は瞬昧であることを認めながら、人類学という名称の選択は不適切であろうと考えている。社会人類学でしばしば窺えるように、唯一の方法のみが独占して、別のパースペクティブを排除してしまうのを見るのは、恐しいことである。

二　民族学的現在

民族学にとって「現地調査」(field-work) とそれに接続した「個別研究」(monograph) とは方法的な根本前提である。この方法の導入によって獲得された未開社会の解読が、宗教史、宗教学にとどまらず、社会科学その他の広範な学問領域に与えた絶大な影響を疑うものはいない。地域的にも狭く限定された小さな研究が、全人間存在の始めから終りまでの見通しを一挙に切りひらいたかの感さえあって、これは、他の諸学のよく果しえないところであった。し

かし出発点に立ち戻って、イギリス社会人類学の設定したこの方法、すなわちフィールドに「現にいあわせる」とは一体何を意味するのであろうか。この「民族学的現在」(ethnological presence)は、方法として、いくつかの重大な制限をもつものなのである。

民族学は先ずフィールドの選択から始まる。それは遠い地域の、われわれとは異った社会でなければならない。対象が、トロブリアンド諸島とかアンダマン島のように[9]、異遠の社会であるというこの基準は、民族学が他の学科に対して自律的であるために譲ることのできない境界概念である。対象が研究者にはとても理解できないような無縁の異文化であるというこの条件を取り払ったら、記述民族学の資料は、あますところなく一般の社会諸科学、文化諸科学に分割占領されてしまう。フィールドはより遠く隔たり、より異質であればあるほどよい。民族学者は、オーストラリヤ大都市周辺域に住むアボリジニーズにはほとんど眼を向けずに、遠く外域で生活する原住民アウトバックにのみ魅せられる[10]。しかし第二次大戦以後、この異遠性は、量質ともに、驚くほどの速度で失われてゆく。土着住民は土地を追われ、あるいは自ら捨てて、工業化社会の周辺域において都市からのオコボレで生活を立て、書くことを覚え、選挙権を手に入れる。研究されている人々は、ほぼ一方的に研究者に適応し同化していって、両者の関係は逆転してしまった。研究者が「現地にいる」ということの必然的帰結がこれである。民族学の大前提、すなわち自然民族(Naturvölker)と文化民族(Kulturvölker)の差異が消滅すれば、この均質の世界にはもう理解すべきものは残されてはいない。今日では、アボリジニーズもアウトバックも、そして研究者も、区別なく人工衛星のビームによって把握されている。

しかし終熄までには、まだ時間がある。そこで、それぞれの研究目的によってフィールドが設定され、予備調査もすみ、研究計画が立てられ、さて旅行し現地にたどりついて、調査が始められる。まず言語に習熟する。原住民と

もに生活し、見、聞き、感じ、嗅ぎまわり、情報提供者を慎重に選別し、ついには秘密の儀礼に「参加する観察」(participant observation)をして、一つの社会、宗教を生きいきした相互関連において精緻に記述し、観察を完結させる。このような調査の手続きは基本的にマリノフスキーの時代と同じであろうが、その技術は今日では極めて詳細にわたり洗練されてきている。[11] それにしても異質な原住民の信仰のプレゼンスに到達するのは容易ではないだろう。これを成功させるのは、エヴァンス＝プリチャードによれば、[12] 結局、研究者の個人的資質、例えば他人とコミュニケートする能力とか感性的同化力とか、ひとの身になってみる才能とかいうことになる。古く、ゼーダーブロムのいわゆる schwarz denken lernen である。[13] 観察者も内奥で秘儀 (esotery) を執行しなければならない。仮にこのような同化が十全に実現されるなら、観察者は土着民となって、差異はなくなり、観察はその必然性を失う。彼は研究成果をもって、もう本国の大学へ戻ることはないだろう。

勿論、現地調査の現実では、そんなことは起らない。研究者は、フィールドの環境条件、文化伝統、社会構造などの知にもとづいて、最悪の場合は自分の属する社会の知にもとづいて、すでに「予測パターン」を立てており、その枠組みに従って「見ている」からである。理論的一般化を含まないパターンはありえない。フィールドにおいて理論を検証しようとすればするほど、ますます「知っているもの」だけを見てしまう。この「見る」という単純な営み自体が、民族学においては、ほとんど主題化されることはなかった。[14] パースペクティブとしての現象学が押し進める議論は、この点に関わっている。宗教の事実に触れるといってはみても、眼のもつこの病気を越えて、「予測もしなかった考え」が現われることは稀である。

民族学は、この予測もしなかった考えのために、数々の特別な術語を発見してきた。マナ、トーテム、シャマン等々の古い術語は、厳しい批判と制限をつけるなら、今日でも十分使用に堪えるものであり、われわれの共有財産であ

る。また新しい術語も次々と節度なく生まれて、民族学は概念の武器製造工場の感さえある。例えば「主としての動物」(Herr der Tier)という新しい表現は、狩猟民・漁猟民の宗教的慣習のもつ超自然的型態をまざまざと理解させてくれる。これらの術語なしでは、個別研究を宗教の全体領域につなぎとめられないし、比較の視座もでてこない。ただし一方において、民族学の分析概念は依然として「現に見た事実」を構成する特権的言語ではありえない。「個性ある伝統をになった宗教を、アニマティズム、トーテミズム、シャーマニズムといった類型によって分析することは、ひからびたカテゴリーと同じことで、資料から生命を奪ってしまう」[15]し、また「特定概念を一つの社会に押しつける危険」[16]はリーチが警告する通りであろう。

大略以上のように、民族学的現在が含むいくつかの局面が明らかになってくると、社会人類学が異遠のフィールドで分析した「機能」や「構造」や「社会関連」とは一体何であったのかという疑問が生じる。それらの学説が、それぞれ時代の脈絡の中で極めて生産的であったことは認めるが、しかし誰に対して生産的であったのか。それらは、自己の帰属する社会に対して異遠の社会を説明しているが、果して異遠の理解であったかどうか。今、これら学説内容の一つ一つに立ち入ることは控えるが、一括して粗雑に言うならば、そのいずれもがデュルケム以来の「社会は神である」というテーゼの外に出ようとはしていない。(唯一の例外はエヴァンス＝プリチャードぐらいであろうか。[17])人類学は社会と宗教の間の関係式を定着させ、歴史的関連から切り離されて反復回帰する宗教構造を社会システムとして明らかにしたが、このことは、未開の宗教は宗教それ自身のうちで、それ自身によって(in et per se)は説明できないという決定でもある。例えば、一つの政治システムは一つの神話に移され、またその逆でもあるというモデルが示され[18]、事実としての宗教は、無邪気な説明でゆがめられ、ヨーロッパの思考過程の中で納得され、溶けて消えてしまう。構造主義は一人レヴィ＝ストロースのものではないが、このような思考過程は、観察する側の自己理解であっ

て、異遠の他者の理解からは離れてしまっている。「理解」は現代の宗教民族学の中心課題であるといえるだろう。理解の問題は、むきだしの事実としての生活世界における間主観性という方向で捉えることに、ほぼ賛成しながら、しかし今、哲学に深入りすることは避けなければならない。

三　歴史的次元

本稿が「民族学的現在」と呼んだものは、基本的に、時間的前後関係の拒否をその特質としている。今日のこのフィールドでの調査と五年前のあのフィールドでの調査とは、同じ現在（presence）として水平に（horizontal）に並べられるのであって、その間の時間的変化や歴史的条件の違いなど垂直的（vertical）なものは無視される。民族学のプレゼンスに差が生じる場合、それは時間の差ではなくて、フィールドの違い、つまり空間が違うのである。宣教師や旅行記などの日付づき古記録は別として、記述民族学の資料は歴史的次元を表わさない。マリノフスキーが勧め、また実際そうしたように、人類学者は四、五年後に再び調査地に戻り、研究の欠落部分を補足したりするが、その場合前後の時差はないものとして、同じ現在の上で資料化される。現代のフィールドでは、以前にはまったく見られなかったコーラとTシャツが数年後には普通の風俗となる。それでも、人類学が「民族学的現在」を手放したら、不変の機能や構造からも見放される。宗教民族学は、この局面では、共時的水平面の上で静態的な相関性の分析を、やがては比較と体系化をめざし、大筋で現象学的方法[19]に依拠した類型学（typology）や形態学（morphology）の方向に進もうとする。方法論上の原理からいって、民族学的現在と歴史、構造と変動、社会人類学と宗教史は互になじみにくい。例えば、「文化変容の人類学的分析」と「シンクレティズムの宗教史的分析」とは、たとえ内容の実質が類似していた

としても、視点の上では根本的な区別がある。

十九世紀末から二十世紀初めにかけての宗教民族学は、E・B・タイラーの進化論にしてもW・シュミットの文化史的民族学にしても、右に述べた方法的な区別を意識できなかった。それが露に表面化するのは、人類学が反進化を宣言してからである。しかし民族学の歴史への傾斜が、底辺においては連綿として続けられていたのも事実である。今日この二つの方法は互に融和が図られ、共働しているが、一部では混乱も生じている。宗教民族学が歴史的視座を擁護して宗教史と接続するためには、空間的相互関係から時間的前後関係を手に入れる方途が計られなければならない。

この折衷は、「比較する歴史の方法」とでもいえるであろう。まず二つの事例が地理的に異った空間にありながら、その両方において類似の宗教現象が観察されたとする。この類似性は、互に無関係な平行した展開であるか、あるいは両者の歴史的接触の結果であるかのいずれかである。進化論[20]は前者をよしとし、伝播論[21]は後者の可能性を選んだことは周知のとおりである。すなわち前者は、この類似を独立した発生の進化（evolution）段階における近似現象としてとらえ、後者は、文化の伝播（diffusion）の結果としての類似性、つまり共通の相続者の異った伝統として説明した。二つの立場のどちらを選ぶべきかの正当な規準は立てられない。具体的な事例研究において、その都度、適切な選択をするほかない。いずれの場合にも、問題は類似性であり、その裏の差異性であり、さらに類似と差異の解釈の問題であるから、民族学的資料を歴史的資料同様に厳密な批判と検討を通して取り扱ってみても、結果としてどうしても蓋然的分析にならざるをえない。類似と異差を時間的前後関係として並べ変えるこの点をとらえて、ラディクリフ＝ブラウンが「推測の歴史」として批難しても、これは止むをえない。しかし逆に機能構造論の事例研究にしても、伝播の研究によってチェックされない限り危険である。一般論として、論理としての類似性は、史的民族学だけ

に特有な不確実さではない。機能論、構造論その他もろもろを含んで民族学の全体が、論理としては大いにこの類似性に依存しており、比較の前段としての類似性の蓋然性から出られないのであって、むしろ、この不確実さが民族学の優れた点であると考えられなくもない。本稿としては、レヴィ＝ストロース流のトートロジックの完結にまきこまれるよりは、ギアーツの「確信をもてないという点に、われわれの強みがある」[22]に賛同したい。

宗教学・宗教史の領域において反進化論がまき起ったのは、歴史の問題は進化論なしで、厳密な歴史学の方法だけで処理できるという理由からでもないし、まして神学的反発からでもない。十九世紀進化論の一系的スキームを撲滅したのは、最初にもふれたように、現地調査の個性記述的相対主義を主張してアメリカ人類学を支配したボアズ学派と、二〇年代にイギリスにあらわれた構造機能主義とであった。彼らは返えす刀で伝播論をも槍玉にあげて、民族学における歴史主義を否定した。このような勢力を敵にまわして「進化論の誤り」を新しく解釈しなおし、論戦につぐ論戦をいどんだのがL・A・ホワイト、J・H・スチュアード以下の新進化論である。それによれば、進化とは、古い形式から新しい形式へと展開するための、段階的な機能の分化と構造の複合である。また次第に単線的な発展の図式から離れて、普遍進化から多系進化を区別するようになる。過去に文化接触があったとは考えられない遠隔の諸地域において、パラレルな文化発展の継起が観察されたとき、この類似性をうみだしたメカニズムが果して共通のものか、異質のものかを検証することが、多系進化論の最優先課題となるが、ここでも、このメカニズムの理論的徴表となるのは機能と構造である。結局は妥協の宗教理論なのであるが、最大の長所は、このアプローチによって宗教の合法則的で全体的な把握が可能になるという点にある。ただし、民族学の地平において、それが致命的欠陥であるという評価もありうるだろう。戦後の新進化論はますます折衷的になって、かつてのような反進化論との論争からも解放されて自由に進展しており、例えばスチュアードは宗教と自然環境や技術環境との関係解明を提唱して[23]、新しい宗教

生態学[24] (ecology of religion) のための地ならしの役を果したし、またE・R・サーヴィスは厖大な民族誌資料を整理分類して構想した五段階の文化統合のレベルという概念を提出して[25]、アメリカ人類学のあいだに活発な議論を提起し、R・N・ベラの宗教発展の図式[26]とともに、マクロな宗教史把握への要請に答えている。

進化論に対して、伝播論は、いわば常識的枠組みであって、進化論のように全人類の精神的斉一性を前提にした先験的観念に頼る必要もなく、ただ類似性を理由として、いくつかの地域の関係を文化伝播として把えるという方法的素朴さのゆえに、その文化圏論とともに、今日もなお根強い有効性を残している。伝播とは、普遍の表現では文化(宗教)普及の時間的プロセスであるが、伝播論は、伝播が経過してゆく歴史の問題であるよりは、さしあたり文化要素(宗教的徴表)の形態にみとめられる類似性の規準いかんの問題に集中している。そして伝播が継続してゆくプロセスは、その通過経路の地理的分布におきかえられ、一定の文化要素と結びついた空間を文化圏(Kulturkreis)と称した。文化要素は原則として、まとまった形で、ある時期に集中して移動するために、既存の他の文化複合との間に層をなした痕跡を残す。これが時間的前後関係を示すところの文化層(Kulturschicht)である。[27] しかし文化層は、文化要素の変形や伝播の受容と拒否など複雑な問題をかかえていて、類似性の規準に照らしても、有効な指標とはなりにくい。例えば、あるフィールドが専らキリスト教の普及地区であるような場合、過去の民族学調査報告、商館記録、政府機関記録、ミッションの証言など、できれば日付つき資料の文献操作によって、伝播をほぼ正確に復元できるし、何よりも宗教的徴表が形態的にはっきりしているため、その変形の質や量も把えやすい。最近アメリカでethnohistoryと呼ばれている分野である。これに反して、例えばアフリカの原住民の中から、トリックスターといわれる枠組で説話、神話を収集して、その説話素の形態を明らかにし、その伝播、複合を追って説話圏を指摘しようとするような研究では、説話の背景となる社会構造、文化構造、象徴体系などの形態的前提がまず問題となってき

て、循環論の袋小路に追いこまれるような事態も生じるだろう。戦後、グローバルな文化圏を内容とするドイツ・オーストリヤ系の伝播論は、図式的にすぎるという無理があって、強く批判されてしまったが、各地に類似の宗教・文化がある以上、これを伝播理論で理解してゆく可能性は、条件次第で残されているといえる。

歴史的民族学の第三のテーマは、いわゆる「文化変動」の問題である。現在の宗教民族学が、小さな集団から文字をもった複雑社会（complex society）の大きな宗教へと関心を移し、とくに同時代的な宗教変化のプロセスの研究に向っていることは先にも述べた。この傾向が、世界の縮少化、近代化[28]、均質化、異文化接触の圧倒的増大などの諸要因に押されていることは論を俟たないが、この領域は、もともとキリスト教（時にイスラム）の影響下で未開宗教が体験した変化の分析が出発点であり、したがって、伝播論の一部であったものが肥大化して、民族学のみならず、宗教学の本流にさえのしあがらんとする勢である。「文化変動」（acculturation）とは、一つの完成した社会が異文化接触のなかで示す宗教変化のプロセスである。その点で単純な伝播とは区別されるが、しかし伝播理論の基本はほぼそのままここに適用できる。また歴史学によって厳密に分析的にアプローチするには、あまりにも眼前の事実である。それでも時間的プロセスを無視して形態や構造のみに目を向けるわけではなく、方法論的には許容幅の大きい領域である。異文化接触による宗教変動の多くは「習合、重層信仰」（syncretism）の概念に包摂されるが、宗教民族学の立場からすれば、右にあげた理由によって動態的に「宗教的文化変動」（religious acculturation）と呼ぶのが適当であろう。この変動は一般に次の三つの反作用として分析される[29]。すなわち(1)受容する（accept）。あるいは力によって受容させられる。(2)伝統宗教によって適合、改変される（adapted）。――これがシンクレティズムとよばれる局面であるが、これを吸収（assimulation）、溶解（fusion）のプロセスと理解してもよい。反面それは文化喪失、古い宗教的価値の喪失ともなる。――以上の結果として(3)「反文化変動」（contra-acculturation）の抵抗が生じる。これは、ウォレスの定

義によれば、[30] 再生回復運動（revitalization movements）として、外国宗教を排除しようとする出生国主義的（nativistical）な性格と、伝統宗教の没落した部分に新しい生命を与えようとする信仰回復の動き（revitalism）という性格をあわせもっているという。このような文化変動の分析を通して、いつも問題となる点は、相接触した両文化のうち、インパクトを与えた側と与えられた側それぞれの立場である。そこでは、文化変動は片側（unilateral）のみで起るのではなくて両側（bilateral）で進行するという視座を中心におくべきであろうと考えている。変化を与えられた側も高度な文化（何が高度であるかは主観の問題である。）をもっている場合、変化を与えた側の観察者が、自己の論理を支配させる研究は、文化変動の場合にも適格ではない。かつては専ら観察される側に立っていた世界中の諸地域で、今日は都市化が起こり、無数の大学が設立され、そこで宗教研究もおこなわれている。それらは主として出生国者による出生国の、英語による人類学的研究である。その成果は、現状、古いヨーロッパ民族学との共通理解を欠くかもしれないが、こうした学問状況を変更させるのも、両側性の変化であろう。それが異質を滅ぼし、同質化を拡げる。

四　民族学の憂鬱

一九五五年、民族学のフィールドワークがまさに終ろうとする時期に、レヴィ＝ストロースの『悲しき熱帯』は、この専門学が解消するプロセスを描き、さらに一歩を進めて「この世界は人間なしに始まり、人間なしに終ろうとしている」[31]と、民族学者の責任回避と逃避的憂鬱さをこめて述べている。この事態、つまりヨーロッパにとっての異文化が消滅するだけではなく、人間の文化が全体として没落するというこの事態を説明しようとして、彼はいきなり熱力学の第二法則、エントロピー[32]をもちだしている。この比喩を民族学とわれわれの世界に転用すれば、差異を根本動

機として動いている民族学は解消し、地上のすべての文化的差異が均等化したとき、この非可逆的系は、そこで終止符が打たれることになる。彼は Antropologie にかわって Entropologie（同質化理論?）と名付けるべしと皮肉っている。[33] こうした表現をかりて、レヴィ＝ストロースは、植民地主義のアンキラたる民族学が、アマゾン流域原生林の心優しい原住民を絶滅させたことに責任があり、また西欧の根源的罪が明白であると言いたいだけなのであろうか。エントロピーは確かに進歩の観念とは相容れないが、ただちに悲観論に赴くものでもない。われわれは、人間の価値を宇宙的規模の確率という巨大な尺度で測れるほど客観的ではない。民族学の立場からいえば、この世界の中に、局所的にエントロピーの減少する島々をどこに見出し、それをどの程度重視するか、ということになる。つまり意味や価値の発生を負のエントロピーとして捉えることもできるのである。

確かに一九三〇年以降、社会人類学者と植民地行政機関との結びつきは顕著であり、エヴァンス＝プリチャードも植民局官吏としてヌアー族の有名な研究を完成している。民族学と植民地主義との結託とか、「調査される側の論理」[34]とかいった論点は、一九七〇年前後、ヴェトナム戦争と学園紛争の時期に、日本でもアメリカでも若い学者層を中心に議論がくりかえされたが、今日この種の議論が逼塞している理由が、植民地イデオロギーの解体とか民族主義の台頭とかにあるとは思えない。原因は主として、フィールドの変質と、民族学者のいだく「無能の悲しみ」、「確信をもてない」という憂鬱にあるのではなかろうか。

一つの事例を挙げてみよう。アボリジニーズの神話は、トーテムの由来する場所の話であり、その場所の名で呼ばれている。それは先祖の歴史的実在に印をつける地理上の一点である。場所は神話によって意味を手に入れ、神話は現実にある場所によって意味深いものになっている。神話が捏造された話であるなら、この場所は存在しないであろう。神話を知らない者は、その場所をただ通りすぎてしまうだけである。アボリジニーズの宗教と社会の上部構造は

すべてこのような形で土地と直接結びついている。[35] これが「土着」ということの内実である。そのアボリジニーズが土地を追われ、あるいは拉致される。見知らぬ土地で、彼らは以前と同じ神話を子供に語り、同じ形の儀礼を行う。しかし神話はもう真実を失っており、儀礼は聖なる場所と生活の基底から切り離されたレジャータイムの出来事になっている。民族学者がこうした空間にフィールドを設定すれば、それは現地調査ではあっても実地調査にはならない。つまり神話の構造分析はできても、宗教と人間の事実は見えてこない。数年前まで、中央オーストラリヤのアボリジニーズは、このような形であるにしろ、ともかく四万年の歴史をもつ彼らの宗教を維持し、西欧の侵害から身をまもっていた。そして現在。衛星軌道からは現代の情報メディア、テレビの電波が一方的に、無差別に、くまなくアボリジニーズにふりそそいでいる。もう雨乞い儀礼なしで、雨は降る。高度技術化時代のマスメディアは植民地イデオロギーと一応は無関係であるとしても、それが人間から何を奪い、何を与えるかは、われわれもよく知っている。老人―若者、男―女、知っている人―知らない人のあいだのコミュニケートは失われて、人間は均質の偽似リアリティーに陥る。[36]「支配関係において戦うのが難しいのは、直接的な力であるよりは、象徴的な力である。[37]」

このようにして差異を研究する民族学者はもう旅をする必要がなくなった。彼もまたテレビその他の映像によって現地を見ることができるのであれば、残る方法は文献であり、思考である。それでも民族学者が、本来の根源的生にふれ、それを見る最後の者でありたいという無意識的幻想にかられて、ナイジェリヤ、インドネシア、メキシコを訪れたとする。するとそこには、昔は民族学者の専有地であったその現地には、ジーニ係数を計算する経済学者、選挙結果を分析する政治学者、ミッション記録文書を収集する歴史学者、社会階層を調査する社会学者、さらに画家、文学者、哲学者さえまざって、群がり、ひしめいている。そこには民族学者が、さらに加えて調査すべき何ものもない。[38] 彼は、このように分断された専門領域のエキスパートではない。しかし彼は、Tシャツを着たこの未知なる人間

を、人間そのものによって、人間のもつ意味の体系によって、その信仰によって、異質の範囲を越え出ることなく、民族（ethne）として理解できる。民族学者は、この専門性によって、宗教民族学者となる。

宗教民族学の理解は決して確かなものではない。植民地主義全勢の時代にも、民族学の研究結果は、現実の力である経済や政治の立場から見れば冷笑すべきものであって、植民の現実に対して、さして有効なものではなかった。現在でも宗教民族学の発言は、欄外・傍注の地位から出るものではない。しかし現実の力に有効ということは世界の均質化に有効ということであるから、これは民族学の名に値しない。異質な民族の理解を課題とするこの専門学は、欄外・傍注の位置を放棄してはならない。それは、本文よりずっと小さく、易しく、慎重で緻密な道を知っている。本文の確信にみちた道から脱走して、一貫しないもの、ばらばらなもの、多義的なもの、相矛盾するもの、多様なもの、均斉のとれないもの、不安定なもの、によって意味を獲得しようとする。一義的解答が解答にならないような「不確かさ」の中で、異民族の理解は正当性を手にするであろう。「確信をもてない」ということは現状、むしろ生産的である。それは、すべてのものがそれぞれその正しさをもつという可能性の知からでてくるからである。

注

（1）primitive という術語を「無文字の」、「土着の」、「種族社会の」、「単純文化社会の」、「国家なき社会の」、「前生産的な」などと置き換えてみても、明晰な徴表とはならず、宗教の質を直接しめすものとはならない。(Vgl. F. Kramer, Die "social anthropology" und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften; in: F. Kramer u. C. Sigrist (hrsg.), *Gesellschaften ohne Staat*, Bd. 1, 1978, ²1983, S. 12f.) nonliterate society についても、フィリピンのネグリート族は古くから文字を所有しており、インカの複雑社会は無文字である。

（2）Cf. A.F.C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, N.Y., 1966; W. La Baare, *The Ghostdance, Origin of Religion*, N.Y., 1970.

(3) 例えばR・オットーは学生時代にエヂプト、パレスティナへ、一九一一年からはテネリフェ島、北アフリカ、アジア各地への大旅行をしているが、非キリスト教諸宗教を「見ること、触れること、嗅ぐこと、聞くこと」がテキストだけの研究では不充分であることを教えてくれると記している。(前田毅「オットーにおける宗教の理論と現実」、鹿児島大学文科報告二六―一、一九九〇年参照)

方法としての「旅行」についてはカントが既に言及している。彼の「実践的人間学」のまことに楽観的な課題は世界知をもって知識を全人類に拡張することにあるが、「アントロポロギー拡張の方法はまさに旅行であり、旅行記を読むだけでもよい。」(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798; *Ges. Schriften* 7, 1907, S. 120) フレーザーは旅行記を読んで宗教学者となり、マリノフスキーは旅行をして社会人類学者となった。

(4) Kohlhammer-Reihe, *Die Religionen der Menschheit*, 1961ff. は全四十巻のうち八巻(Bd. 3-7, 13, 20 usw.)を未開宗教にあて、またユリアーデの *From Primitive to Zen, A Thematic Sourcebook of History of Religion*, N.Y., 1967 も同様の構成をとっている。

(5) D. Kaplan & R.A. Manners, Anthropology. Some Old Themes and New Directions; in: *Southwestern Journal of Anthropology* 27.1, 1971, p.19.

(6) G. Schlatter, Religionsethnologie, Fragen und Perspektiven; in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 1988, I, S.157ff.

(7) 日本において宗教民族学という呼称は始め宇野円空『宗教民族学』1929によって示された。それはカトリック系のW・シュミットに依拠していたが、かならずしも原始一神観、反進化論を支持するものではなく、しかしウィーン学派の歴史民族学的色彩は濃厚であった。本稿がこの古めかしい表現を用いる意味は大略 A. Schmitz, *Religions-Ethnologie*, Frankfurt/M. 1964, S.1-7 と同義である。なお、これをヨーロッパで伝統的な民族誌 (Religionsethnographie) と比較することは、当面、本稿の意図と異る。(cf. A. Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1936.)

(8) anthropology という語の初出は M. Hundt, *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, 1501 であるが、十八世紀ヨーロッパの通念では、これには anthropologia physica, a. medica, a. moralis の三つが区別された。今日ドイツ語圏の Anthropologie は生物学の専門分科であって、その中に physische Anthropologie (身体・医学的)、hominide A. (人種学的)、humanide A. (地域民族学的) の三つを厳しく分ける。アングロサクソン系の anthropology

は、さしあたりヨーロッパ系の ethnologie（エドワールの「パリ民族学会」設立、一八三九年以来のヨーロッパ的伝統の概念）に対応するが、それは social anthropology, cultural a., physical a., ethnography, ethnology などを下位概念として統轄する総合的な名称である。しかし人類学は今日では何よりもまずマリノフスキー、ラディクリフ＝ブラウン以降の社会人類学を意味する。この学派は二十年にもわたる長い時期、外に向っては孤立し、方法的にもかたくなであったことには注意する必要がある。また、相異った社会を inter-cultural に対象とするアメリカの文化人類学と社会人類学との区別は、現在、ほとんど意味を失っている。なお英語表現の ethnology は人類学の中の一分科として、記述人類学（ethnography）の提出する資料を調整し、その判読処理法を内容とするにすぎない。(Vgl. W. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, ³1984, S. 21ff.)

(9) B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922 はトロブリアンド諸島民の、A.R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, London, 1922 はアンダマン島民の機能論による分析である。対象の異遠性は徹底して相対的である。

(10) 一九八五年現在、オーストラリア・アボリジニーズの七五・五%は都市化した中心部に住み、二四・五%がアウトバックであるが、民族学論文のうち七〇%がアウトバックを取り扱い、都市アボリジニーズをテーマとするものは一五%にすぎない。(Vgl. G. Schlatter, Die offenen Geheimnisse und eine verlorene Religion; in: *Anthropos* 83-3, 1988, S. 181ff.)

(11) Cf. J.Beattie, *Other Culture. Aims, Method and Achievements in Social Anthropology*, N.Y., 1964, p.78 イギリス王立人類学研究所出版（一八七四年）の現地調査ガイドブック Notes and Queries on Anthropology, 6th ed. London, 1951 は六版を重ね、それが列記する調査項目は長い間、一定不変の基準であって、人類学者はそれに沿ってノートをうめていけばよかった。調査の精密化とは、結局、現地社会のもつ個有性、多様性を視野に入れるかどうかの問題であって、その転機を与えたのがボアズであり、これがアメリカ文化人類学のきわだった色彩となってゆく。

(12) E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London, 1951, p. 79.

(13) N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglauben*, 1916, ²1926, S. 6.

(14) この方向を一歩押し進めようとするのが所謂「認識人類学」(cognitive anthropology) あるいは ethnoscience, あるいは ethnosemantics の領域である。Cf. W.H. Goodenough, Cultural Anthropology and Linguistics; in: *Report of the 7th Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, 1957, p. 103; W.C. Sturtevant, Studies in

Ethnoscience; in: *American Anthropologist* 66-1, 1964, p. 99.

(15) C. Geertz, Religion as a Cultural System; in: M.Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 1966, p. 39.

(16) E.R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London, 1961, p. 27.

(17) Cf. E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, 1956, p. 121.

(18) Cf. C. Lêvi-Strauss, The Structural Study of Myth; in: Th. A. Sebock (ed.), *Myth. A Symposium*, *Bloomington*, 1958.

(19) ここでいう現象学とは最広義であって、フォン・デア・ルウの哲学とは無関係である。それは方法というよりは、1つのパースペクティブであると考えている。その意味での現象学的方法は、民族学、人類学によって長年使用され、検証され、発展してきたのであって、優れて民族学的である。(Cf. A. Hultkrantz, The Phenomenology of Religion. Aims and Methods; in: *Temenos* 6, 1970, p. 74.) なお、「現象学は宗教の歴史的発展を無視するかどうか」(R. Pettazzoni, Il metodo comparativo, in: *Numen* Ⅵ-1, 1959, p. 14) という問題をめぐって、かつて二人の宗教現象学者 C.J. Blecker と G. Widengren の間で激しいやりとりがあったが、詳論をさける。(拙稿「宗教現象学の方法」早稲田商学 305, 1981, p. 33 参照)

(20) Cf. E.B. Tylor, On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Law of Marriage and Descent; in: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 18, 1889, p. 245.

(21) Vgl. L. Frobenius, Der westafrikanische Kulturkreis; in: *Petermanns Geographische Mitteilungen* 43, 44, 1897; F. Graebner, Kulturkreise und Kulturschichten in Afria; in: *Zeitschrift für Ethnologie* 37, 1905; W.H.R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 2 vols., Cambridge, 1914, usw.

(22) C. Geertz, Vom Hereinstolpern. Zur Situation der Anthropologie; in: *Freibeuter* 25, 1985, S. 41.

(23) Cf. J.H. Steward, *Theory of Cultural Change*, Urbana Illinois, 1955.

(24) Z.B.: B.J. Sprokhoff, Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume; in: *Numen* 11, 1964, S. 85ff.

(25) Cf. E.R. Service, *Primitive Social Organization*, N.Y., 1962.

(26) Cf. R.N. Bellah, Religious Evolution; in: *Beyond Belief*, N.Y., 1970.

(27) 注(21)参照。

(28) ここで言う「近代化」とは、ウェーバーが扱ったようなヨーロッパ域に限られて目的合理性にしたがって展開する変化ではない。それは、経済や技術から人間の深部にまでわたって、全地球規模で進行しつつある転換であって、行きつく先がまだわからないような均質化への深刻な変化を指す。(Cf. E.O. Reischauer, An Approach to the Study of Modernization; in: *Hakone Conference Paper*, mimeo, 1960, p. 2; 拙稿「近代化における宗教的象徴体系の変化と同一」、科研費研究成果報告、一九九三年、三一頁以下)

(29) Cf. J.H. Steward, Cutural Causality and Law. A Trial Formulation of the Development of Early Civilization; in: *American Anthropologist* 51-1, 1949.

(30) A.F.C. Wallace, Revitalization Movements; in: *American Anthropologist* 58-2, 1956, p. 267; Cf. W. La Baare, Materials for a History of Studies of Crisis Cults; in: *Current Anthropology* 7-1, 1971.

(31) C. Lévi-Strauss, *Trisies tropiques*, 1955, ²1967; dt.: Traurige Tropen, 1960, ²1970, S. 366.

(32) 熱力学の第二法則を数量的にあらわすために導入された関数がエントロピー(ギリシャ語 entropē〔変化〕から)。外部と何の交渉ももたない完結した系ではエントロピーは増加する一方(この場合が非可逆的変化)というのが第二法則。つまり温度差のみを理由として経過する孤立系のプロセスでは、温度差そのものが次第に均等化し、そしてすべてのプロセスは終止する。(Vgl. z.B.: dtv. *Lexikon der Physik*, Bd. 4, 1970, S. 270.)

(33) Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, S. 367.

(34) 本多勝一「ニューギニヤ高地人」、講談社学術文庫、一九七一年。

(35) G. Schlatter, *Mythos. Ethnologische Momentaufnahmen am Spätnachmittag*, 1987, S. 124ff.

(36) K. Kohl, Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen; in: H. Zinser (hrsg.), *Religionswissenschaft*, 1988, S. 18f.

(37) Y. Person, Elfenbeinküste. Kolonisierung und Entkolonisierung. Radikaler Kapitalismus, schwarze Bourgeoisie; in: J. Grevemeiyer (hrsg.) *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus*, 1981, S. 48.

(38) Vgl. C. Geertz, Vom Hereinstolpern. Zur Situation der Anthropologie; in: *Freibeuter* 25, 1985, S. 38f.

後期シェリング哲学における悪の問題

――悪と悪魔をめぐって――

諸岡道比古

〈論文要旨〉 シェリングが善悪について論じた書物は、最初期の著作を除いては、『哲学と宗教』が最初である。『哲学と宗教』はしかしながら人間の自由の特徴を明確にすることができなかったため、多くの問題を残した。この問題を再検討する書物が『自由論』であるのは周知のことである。シェリングは『自由論』で人間の自由を論究するとともに、悪の問題を検討する。そして彼は悪の可能性と悪の現実性ということで、悪の根拠と悪の根源とを解明する。しかしその解明において悪の究極的な理性的根源が追求された訳ではない。この点においてシェリングはカントの考え方を踏襲している。そこで、この根源をさらに追求するために、本論は神の認識や神による創造について探究した晩年の書物、『啓示の哲学』における悪の問題を取り上げる。そして「悪魔」論との関係で悪の根源を考察するのが本論の課題である。

〈キーワード〉 悪魔、悪の根拠、悪の根源、悪の克服

人はなぜ悪をなすのであろうか。それは、何が善であるかを知らないからであろうか。それとも人類の始祖アダムが罪を犯したからであろうか。はたまた社会が人をして悪をなさしめるからであろうか。いづれにせよ、人は悪をなすべきものとして生まれてきたのであろうか。あるいは、人が悪と思っているものなど本当はこの世に存在しないのだろうか。この様な悪の問題は、洋の東西を問わず、幾多の人々によって論じられてきた。しかし、悪に対する考え方は人それぞれの立場で異なり、悪の問題の決定的解決はなされたとは言いがたい。ドイツ観念論思想も悪の問題を

取り上げ、それなりの成果をあげている。この思潮の中でのその双璧はカントとシェリングである。

カントは、彼が『純粋理性批判』で理性の関心の一つとして示した問い、「人間は何をなすべきか」[1]を『実践理性批判』[2]で詳論し、善き行為とは何かを解明する。しかし善き行為について論究すればするほど、「なすべきこと」をしていない現実の人間が問題になる。カントはこの問題を『単なる理性の限界内における宗教』[3]において正面から取り上げ、悪に対する彼の考え方を提示する。一方、シェリングは『哲学と宗教』[4]で意志の自由や善悪を初めて論じた[5]が、「人間の自由」についての解明が不十分であり、多くの問題を残した。これらを解決すべく「人間の自由」を再検討するのが、後期シェリング哲学[6]の著作『自由論』である。『自由論』でシェリングは、『実践理性批判』的立場でのカントの悪の考え方を認めないが、『宗教論』的立場の「悪」論を高く評価する。そしてシェリングはカントの立場をふまえた「悪」論を展開する。さらに彼は『啓示の哲学』[7]で悪魔との関連において悪を論じていく。

このようなシェリングは悪をどの様に定義し、悪の根源をいかに考えていたのであろうか。また人間が悪をなさざるをえないものならば、悪をいかに克服すべきと考えていたのであろうか。これらの点について以下で検討することにする。そこで先ず、カントの「悪」論を略述し、次にシェリングの『自由論』の「悪」論を振り返る。そして最後に『啓示の哲学』での「悪」論を問題にする。

一

カントは『実践理性批判』の中で、「純粋実践理性が存在すること」(P.3)を論証し、純粋理性によって直接規定されている意志を純粋意志とする。カントにとって、純粋意志は「端的に善き意志」[8]であり、人間が達成すべき「道徳

的理念」である。つまり純粋意志は「道徳法則」(P. 152) によって規定された意志であり、道徳的善である。人間は常にこの意志を持つべきであり、この意志に基づいて行為すべきである。カントはこの意志の根底に自由の存在を認める。しかしカントは道徳法則によって規定されていない意志、「感性によって触発された意志」(P. 89)「人間の意志」(P. 84)「恣意」[9]などには自由を認めない。『実践理性批判』で認められる自由は「自律の自由」であって、「他律の自由」ではない。それは恣意の自由ではなく、純粋意志の自由である。自由を認められない恣意は、道徳法則により一方的に純粋意志になることを命令されるだけの意志である。すると、恣意は感性的規定を脱し、純粋意志になる以外、悪しき意志であり不自由ということになる。『実践理性批判』で悪を剔出しようとして、純粋意志の対極にある恣意に悪を指摘する場合、意志が感性によって規定されることを悪とし、悪の根拠を感性に求めることになる。また、自由のないところに道徳的責任を求める矛盾を犯すことにもなる。シェリングは悪の根拠を感性に求める考え方を『自由論』で否定する(P. 371ff)。シェリングが否定するのはともかくも、カント自身もこの点を反省し、『宗教論』で現実的人間を問題にする際、恣意の自由を検討することになる。

カントは、シェリングが『啓示の哲学』でも評価する (14-270, vgl., P. 388) 現実的人間の分析、例えば文明化された社会における人間同士の友情に潜む秘かな裏切りなどから悪の問題を取り上げ、恣意の自由を検討する。その際カントは現実の人間の悪しき行状という経験的事実に注目するが、この事実に悪の根拠を求めはしない。彼は事実の根底にある行為の主観的原理、すなわち「格律」に悪の根拠を求める。しかもカントは、『実践理性批判』の場合のように、感性が意志を規定すること、つまり感性に触発された動機を格律にする、というのとは異なり、『宗教論』では格律の中に採用された動機の順序、すなわち感性的動機を道徳法則に優先させている、という点に悪の根拠を求める。その上カントはこの様に動機を採用する自由、「自律の自由」とは異なる「他律の自由」を恣意に対して認める。

したがって、道徳法則を意識しながらも、自らの自由に基づいて、道徳法則に反する感性的動機を格律において優先することが、悪ということになる。『宗教論』でカントは、恣意の自由に基づいて、動機の順序を転倒させていることに悪の根拠を認め、恣意の自由にその責任を求めるのである。カントのこの様な考え方をシェリングは『自由論』で評価する（F. 388）。

カントはさらに『宗教論』で、「恣意の自由」が人間の本性であることを指摘し、人間の現実的存在様態そのものが悪であることを示す。つまり何か悪しき行為をするが故に、例えば殺人を犯したから悪人であるというのではなく、人間は本性上悪人であるというのである。そしてカントは人間における「根本悪」を開示する。言い換えれば、あらゆる人間は、人間の本性である「恣意の自由」故に、道徳的理念通りには生きていない、という現実の人間の悪しき道徳的存在様態を示すのである。その上でカントは、いつから人間は悪しき存在であるのか、という悪の根源を明らかにしようとする。その際彼は根源を「時間的根源」と「理性的根源」（R. 42）とに分ける。「時間上の原因」を求める時間的根源において悪の根源を追求すると、原因を遡及するだけで、責任根拠が曖昧になる。また格律を採用するという「英知的行為」を時間的なものにすることにもなる。そこでカントは悪の根源を、「結果の現存在に関する原因」を尋ねる理性的根源に求め、自由の使用全体に普遍的に関係する格律採用の主観的根拠の根源、つまり悪しき格律を採用した最初を明らかにしようとする。しかし彼は、「この理性的根源はわれわれには探究しえない。というのは根源そのものがわれわれの責任に帰せられねばならないから」（R. 46）と述べ、素質において善である人間がなぜ悪しき格律を採用したかわからないとする。悪の根源は理解できないにせよ、人間はその責任を負わねばならないし、悪を招き入れてしまった恣意を本性として持っている、とカントは言うのである。カントが『宗教論』で開示した悪は、(1)善の欠如ではなく、動機の転倒という意味で、善と積極的対立をなすもの、(2)人間が恣意の自由によ

り招き入れた偶然的なもの、(3)本性という意味で人類に普遍的に存在する生得的なものという特徴を持っている。これがカントの「悪」論のあらましである。

二

シェリングは人間を神との関係で規定した上で悪を論じる。カントもシェリングも共に人間を論じながら、両者はこの点において大きく異なる。シェリングは『哲学と宗教』で根源的理性が神であり、神は知的直観により人間の理性に直接的に与えられるものとする。しかも神は「一なるもの」であり、それぞれが全体である端的に観念的なものと端的に実在的なものとの絶対的同一と規定する。そしてこの神からの「堕落」に有限な存在者の存在根底を求める。というのは次の理由からである。

「原像」である端的に観念的なものは、自己を実在的なものにおいて客観化し、自己の全本質を「対像」である実在的なものへ移し入れる。そして全本質を持つ「第一の対像」を「生産する」(PR. 35)。全本質を持つ第一の対像は同様にして「第二の生産」を行い、「諸理念を生産する」(PR. 35)。生産された理念は「全本質と自立性」(PR. 39) を賦与されており、理念を継続的に生産することができる。こうした理念の生産は理念界で生じることであり、いうなれば神の中での出来事であって、神の自己客観化にほかならない。シェリングによれば、この様に理念の生産を行うものが「絶対的霊魂」である。ところが、絶対的霊魂が持つ原像と対像との関係、つまり対像は原像のうちにおいてのみ絶対者であるという「絶対的必然性」(PR. 40) を自らの自由によって否定し、「原像から分離する」(PR. 62) ものが生じる。それが「堕落した霊魂」である。原像から分離し「堕落した霊魂」はもはや観念的にして実在的な理念を生

産できず、有限な感性的事物を生産することになる（PR. 49）。この「堕落した霊魂」をうちに宿す生産されたものが有限な存在者である。それ故、有限者の存在根底が神からの堕落ということになるのである。

シェリングは神と有限な存在者との関係を堕落という「絶対的断絶」（PR. 41）に求める。しかし「堕落した霊魂」は自らの自由で「絶対的必然性」を否定し堕落したのであるから、「絶対的必然性」を再受容すれば、「絶対的霊魂」へ復帰しうる。それは、感性的事物である肉体の放棄によって可能となり、放棄することで感性界から理念界へ回帰する。回帰した状態をシェリングは「絶対的浄福であり、絶対的道徳性」（PR. 56）であるとする。この様な考え方において悪を指摘するとなると、感性的存在を纏うことが悪となる。すると、カントが『実践理性批判』で陥った、感性に悪を指摘する過ちを犯すとともに、「感性界そのものの解消」（PR. 63）を善きこととし、あらゆる感性的存在者、一般に道徳的存在とは考えられていない動植物すら、悪しき存在にする。シェリングは『哲学と宗教』で、『実践理性批判』的立場のカントとは異なって、感性的存在としての人間に自由を認めはしたが、この自由は多くの問題を抱えていた。この人間の自由を再考するのが『自由論』である。

シェリングは『自由論』でも神との関係ですべてを考察していく。しかし神に関する考え方に、『哲学と宗教』の場合との違いがでてくる。それは、神が理性というよりむしろ意志と捉えられるとともに、「生成するもの」と考えられるからである。『自由論』において意志とされる神をシェリングは先ず無差別としての無底と規定する。この無底は対立を離れ、対立に先立つものであり、対立の非存在である。この無底から直接、二元性が生じる。もちろんこの二元性は対立ではない。[10] 二元性が生じるのは、無差別故に、無底の中で同時に存在することも一つになることもできないものが愛によって結合され、「生命と愛［の働き］」とが存在し、人格的な実存（Existenz）が存在する」（F. 408）ようになるためである、とシェリングは言う。愛によって一つにされるものは、「実存する（existirt）限りでの存在

者」と「実存の根底である限りでの存在者」(F. 357)、あるいは「光の原理」と「暗闇の原理」である。従来の表現での、観念的なものと実在的なものである。これら実存するものと実存のための根底とが愛により結合されて、両者の絶対的同一が生じる。この同一が精神の絶対的同一である。この様に両者が絶対的に相互浸透した場合、それは絶対者の「人格性」(F. 364)を形作る。この精神の絶対的同一の上にはさらに、二つのものが無差別でも同一でもなく、あらゆるものに対して平等で何ものにもとらわれない統一が生じる。それが「一切のもののうちの一切」である愛としての無底である、とシェリングは言う(F. 408)。この様にシェリングは無差別としての無底から愛としての無底へ「生成するもの」として神を捉える。また神を生命ある人格的存在として把握する。神を生成するものと考えるシェリングは、有限者をこの生成のうちで捉えるとともに、悪を、神からどうして生じるのかという視点で論じることになる。

シェリングは有限者の生成を神そのものと神の根底とから考えていく。神の根底は「神のうちの自然」(F. 358)と呼ばれ、感性的存在を持つ有限者の根底とされる(F. 360)。この根底は、人間的に考えれば、神が自己自身を生もうとして感じる憧憬であり、悟性を含まぬ意志である。いうなれば、「意志の中の意志である」(F. 359)悟性への憧憬である。この憧憬の動きにより、神のうちで神の自己客観化が生じ、神の写像が生み出される。この写像は神そのものであり、悟性にほかならない。この写像において、神は創造すべき存在者の像を意識する。そしてこの写像は自己を生もうとする意欲と、つまり憧憬と結びつき、「自由に創造する全能な意志」(F. 361)となり、無規則であった自然のうちで写像に基づく形成作用を営む。その結果、悟性を持つ割合に応じた様々な有限者が創造されることになる。言い換えれば、光の原理が暗闇の原理からどれだけ解き放たれているかという程度に応じて、無機物、植物、動物、人間といった諸階層の有限者が生じる。これが自然の創造である。この創造において、光と暗闇の原理を一定の関係に

結び付けているものが霊魂である（F. 362）。ところが創造の目的である人間においては、順次解放されてきた暗闇の原理が光へと変容され、両原理を固定的に結合している霊魂とは異なるもの、すなわち両原理を統一し、その結びつきを自由に変更しうる精神が現れる。「精神は神のうちに存在するもの」（F. 364）であり、人間を人格的存在にすると共に超被造物たらしめる。しかし人間は超被造物になるといっても、神になるわけではない。というのは、人間においては、光と暗闇の原理とが絶対的に相互浸透した神の精神が生じるのではないからである。神の精神は、人間の精神とは違って、両原理が絶対的に相互浸透しあっているが故に、両者の統一を分離することは不可能である。人間の精神に存する両者の統一の分離可能性にシェリングは「悪の可能性」（F. 364）を見ようとする。すなわちシェリングは、暗闇の原理が光の原理に従属すべきであるという「神的関係」（F. 365）を自らの自由に基づいて分離・転倒することに、悪の根拠を求める。意志という点から言えば、「欲望、即ち盲目的意志」（F. 363）と呼ばれる人間の我意（暗闇の原理）と、普遍意志としての悟性（光の原理）との関係の転倒に悪の根拠を認めるのである（F. 363）。

シェリングは『哲学と宗教』で曖昧であった人間の自由の特徴を霊魂と精神との区別において明示する。それにともない、感性を悪しきものにする必要はなくなり、シェリングは、カントが『宗教論』で示した善と積極的対立をなす悪を評価し、彼なりの悪の根拠を開示できるのである。そして自然的存在とは異なる精神的存在としての人間を自由な人格的存在者として提示する。

シェリングによれば、自由な精神的存在としての人間は「善と悪とへ向かう自己運動の源泉を平等に自己のうちに持つ」（F. 374）存在であり、「未決定」の状態にある。つまり人間の精神はどちらの原理を優先させて統一するかの分岐点に立っている、と言うのである。しかし人間が悪であるのは「拒絶すべくもなく現実的である」（F. 373）。ということは、人間が自らの所行によって悪への道徳的決断をしたのである。未決定の状態にある人間が悪しき決断をす

るには「悪への促しや誘惑のための普遍的根拠」(F. 374) がなければならない。なぜなら、二つの等しい干し草の山の間で餓死したというビュリダンの驢馬の例をあげるまでもなく、未決定とはそういうことであるからである。シェリングは、この「悪への促し」がいかにして創造から現れてきたか、ということを「悪の現実性」として分析する(F. 373)。この分析は、自然の創造つまり神と神の根底とによる創造を、「愛の意志」と「根底の意志」とに捉え直すことによって行われる。この関係の分析から、愛が十全に現れるためには愛に背く根底の反作用が必要であるとする。そしてシェリングはこの反作用のうちに「悪の紛うかたなき前兆」(F. 376) を認める。さらにシェリングは、悪が本来的に現象する精神の誕生においても、根底の意志の刺激によって覚醒された「悪の精神、即ち光と暗闇との分裂の精神」(F. 377) を見て取る。つまり悪しき暗闇の原理を認める。それも純粋な愛である神が自己を啓示するのに必要であるためであると言う。この様に悪の現実性を分析することによって、シェリングは「悪への普遍的根拠」が創造から存在することを指摘する。そして人間は悪への自然的性癖を生得的に所有していることを開示する (F. 381)。

人間は悪への自然的性癖を誕生と同時に付着させているとしても、悪しき性癖を持つことと人間が悪をなすということとは別問題である。悪をなすのはあくまでも人間の自己決断であって、悪への性癖が創り出すものではない。人間の道徳的決断についてシェリングは、カントが『宗教論』で示した「英知的行為」という考え方を踏襲する。シェリングによれば、この決断は「時間の外あるいは上にある」(F. 383) 自由な行為であり、時間ではなく永遠に属する。しかもこの行為は、「永遠な行為として生に先行」し、「人間はこの行為を通して創造されたものの外に立ち、自由でそれ自身、永遠な原初である」(F. 386)。したがって、人間はこの原初的行為によって「自己を特定の形で捉えたのであり、……永遠からそうであるその様な人間として生まれた」(F. 387) ということになる。つまり現にここにいる人間は、行為に際して、完全な自由を持って行為するし、その道徳的責任は自らが負わねばならないのである。この原

初的行為によって招き入れられた悪が「根源的悪」(F. 388)である。またあらゆる人間は悪しき暗闇の原理を纏って生まれてくるが故に、この根源的悪は、カント的に言えば、誕生以来招致されたところの根本悪ということになる。この様にしてシェリングは、英知的にして自由な原初的行為に自由の根源的使用を認め、そこに悪の根源を指摘する。

しかしシェリングの述べる悪の根源は、カントが理解しえなかった悪の根源を明らかにはしなかった。というのは、カントが理解不可能とした、悪しき格律を採用するその論理的先行原因を、究明したものではないからである。つまり、シェリングは悪への促しの普遍的根拠を確かに示しはしたが、その反面人間のうちに「生命の閃光」(F. 391)としての光の存在を認め、そのどちらを優先させるかは、精神的存在としての人間の自由の根源的使用に委ねていたからである。この点でシェリングはカント以上に悪の根源を解明せず、カントの考えを踏襲している。とはいえ彼は彼なりに、カントとは別の角度から悪の根源を論じた。いうなれば彼は悪の存在論的探究をしたのである。それが、自然の創造における根底の反作用により我意が激発され、精神の誕生と同時に悪しき精神も誕生し、すべての人間は悪しき暗闇の原理に纏われつつ生まれてくるという「悪の現実性」の分析である。この分析によりシェリングは、悪がなぜこの世に存在するのか、また悪がいかにして神から生じるかを開示するのである。

悪の根源の問題はともかくも、『自由論』においてシェリングは、精神的存在としての現実的人間の道徳的存在様態が悪であり、人間には生得的に悪への性癖があることを示す。このような考えを『啓示の哲学』でシェリングがどの様に展開しているかを次に見ていくことにする。

三

シェリングは『啓示の哲学』でも神との関係において悪を論究する。彼は『啓示の哲学への序論』で、神の存在がア・ポステリオリに証明されうることを示し[11]、そのア・ポステリオリな論証を用い、『啓示の哲学』で絶対的プリウスとしての「絶対的精神」(239)の存在を明らかにする。さらに彼は絶対的精神に、精神とは異なる存在の可能性が現象しうることを指摘し、創造の可能性を示す。そして絶対的精神の作品であるポステリウスとしての世界を、プリウスとしての精神からア・プリオリに説明する。つまり絶対的精神による創造について語る。

シェリングによると、絶対的精神は「根底なしに存在する」(247)絶対的プリウスであり、その存在は「自己において存在する精神」、自己から離れ「自己に対して存在する精神」、自己自身に戻り自己自身を所有する「自己に留まり存在する精神」という始まり・中間・終極を示す三形態において捉えられる。しかし、この三形態は継起的な意味で存在するのではなく、それぞれが全体であり、魔術的に一気に定立される(259)。この場合の諸形態は精神の内在的規定であって、精神外部のものとは全く関係を持たない。この意味でこの精神は自由な絶対的精神と言える。この絶対的精神の中に、精神とは異なる存在の可能性が「精神の意志なしに自ずと歩み出る」(267)。この可能性が三形態に伝達され、絶対的精神に大きな変化をもたらす。それは、可能性の現象により、精神の諸形態における相互受容的な「全一的関係」が破棄され、諸形態が「未来的存在の三ポテンツ」(267)になり、各々が抵抗し互いを閉め出すものとして分離・緊張し、本来的意味での始まりから終極へ向かう運動が精神に与えられるからである。言い換えれば、諸形態が精神とは異なる存在のポテンツにされ、諸形態間の関係が変化する[12]。しかし別の面からみれば、諸形態の本性そのものが破棄されたのではなく中断されただけであるので(271)、三ポテンツは回復すべき精神の存在のポテンツとして本来のあり方に戻ろうとする。そして諸ポテンツの、自らを実現するその作用により、諸形態間の分離・緊張が継起的に解消され、存在すべきである存在が回復されるからである。この運動により、絶対的精神の存在は無媒

介的存在であったのが、抵抗により媒介された存在になる。この媒介された存在を受け入れるか否かは、絶対的精神の自由であり、この存在の可能性を受け入れればそれは或るものとして存在し、そうでなければそのままである。この意味で絶対的精神は神である。というのは、モーゼに神が自ら示した定義、「私を、私は私があるであろうものであるだろう、と名づけよ」(270)と一致するからである。すると、この運動は「根源的な神的存在が再び回復される…限りで神統記的と名づけられる過程」(277)である。しかもこの運動において、つまり緊張の解消の程度に応じて様々な「未来の像」(293)が産出される。神はこれらに「来るべき世界の全体の前触れを見て取る」(293)。すなわち神は創造すべきものの像を神の表象として持つ。このことで神は存在の主であることを意識する。というのは、神は神と異なる存在を自分の意志の対象にしうるし、この可能性を現実的に高揚するか否かは神の絶対的自由でもあるからである。この可能性が現実的になることを神が意志することで、現に目に見える存在が生じた、とシェリングは考える。

「未来の像」の現実化つまりこの世界の創造を、シェリングは「絶対的人格性としての神」(311)の三形態に対応する相対的人格性としての父・子・聖霊によって説明する。彼によると、「父としての神性、即ち父のポテンツが被造物の素材を与え、子としての神性がこの素材に被造物的形式をはめ込み、……聖霊としての神性は両者の共通の意志として……被造物を完成する」(341)。言い換えれば、彼は神の三人格性をそれぞれ別な働きをする意志とし、相互に補完しあって創造を進展させるものとする。しかしこれらの意志は「ある同一の絶対的人格性の意志」(342)であり、三神が存在するのではなく「一なる神」のみが存在するのは言うまでもない。またシェリングはポテンツを「存在の原理」(243)、「実在の根底」(293)として創造を説明する。それは、神の中でと同様に、過程を通してその分離・緊張を解消していく諸ポテンツが、その分離・緊張の解消の度合いに応じて、被造物の諸階層を創造するからである。つ

まり父のポテンツが子のポテンツをどれだけ受け入れるかによって様々な被造物が誕生し、未来の像が現実化するからである。これが素材の中へ形式をはめ込むことである。人間の場合は両ポテンツの全力を受け継ぎ、両ポテンツの緊張が解消されるとともに、両ポテンツから自由な被造物として創造される。本来作用しない聖霊のポテンツを含めて言うならば、人間は「全過程の意図が達成される、……究極的要素の生成したもの」(348)であり、三ポテンツから自由な存在者ということになる。しかも自由な存在としての人間は、「実体的なものとしてではなく、何か超実体的なものとして存在している」(348)「精神であり生命である」(357)。まさに「生成した神」と言える「最高の被造物」(348)が人間である。(13)

人間は創造の過程で生成した被造物であるにもかかわらず、三ポテンツを統一している限り、それらの主である。この点において人間は神と同じである。違いは、神は三ポテンツのプリウスであるが、人間はそのポステリウスであることである。諸ポテンツの統一を保持する限り人間は自由であるので、人間はポテンツのポステリウスであることを省みず、あたかも神であるかのように振る舞う。その結果、人間はポテンツを支配しようとしてポテンツに支配され、保持することを委ねられた統一を喪失する。それにともない、被造物にふさわしくない精神が意識において高揚することになる。というのは、人間の精神は、ポテンツ化された自己におけるものが過程を通して元の現実態としての自己におけるものに戻されたものであるが、戻ったものを再度人間が自らの自由によってポテンツ化するからである。このポテンツ化によって人間の意識の中に、自然の創造の過程に対応する第二の過程が生じることになる。それが「全人類に遍くいきわたっている同一の過程」(361)である神話の過程である。この過程を生ぜしめる事態をシェリングは「カタストロフィ」(361)あるいは聖書にちなんで「堕落」(14-54)と呼び、この出来事は「私達すべての中に生き続けているあの一人の人間」(352)、「根源的人間」(389)によってなされたものであるとする。

では一体なぜこの出来事が根源的人間によってなされたのであろうか。根源的人間は何ものかに誘われて堕落したのであろうか。それとも根源的人間自らの決断によるのであろうか。この点に関してシェリングがいかに考えていたかを、悪魔との係わりにおいてみることにする。

シェリングは悪魔を異教との関連で論じていくが、本論では人間の堕落と悪魔との係わりのみを検討する。彼によれば、悪魔（サタン）は「敵対者一般を意味するヘブライ語に由来」(14-243) する。定冠詞を伴ったそのヘブライ語 ham satan は特定の敵対者を意味し、ギリシア語では ho anticeimenos（反対者）と翻訳される。またその動詞形 satan もヘブライ語では引き留める、邪魔するという一般的な意味で用いられ、その名詞はギリシア語では diabollein（中傷すること、不和にすること）から作られた diabolos（中傷する者、悪魔）とも翻訳されている。この diabolos はギリシア語では抽象的に敵対者一般を意味し、『マカバイ記一』(1-36) で「イスラエルにとって邪悪な diabolos になった」と使われるが、それも邪魔するものという一般的意味で用いられているにすぎない。この悪魔という言葉に関して、旧約、新約の両聖書では「悪魔が創造され、創造された精神であるといわれている箇所はない」(14-244) と彼は言う。確かに悪魔は『ヘブライ人への手紙』(2-14) の中で死を掌る者とされ、またキリストが悪魔を「この世界の頭目」と呼んだり、パウロが「この世界の神」と呼ぶように、悪魔は聖書の中で被造的本性と全く一致しない者として示されている。しかし、かといって、シェリングは悪魔をマニ教の悪神のように、神に対立した「本性上悪しき原理」(14-245) とは考えない。彼は悪魔を「悪の卓越した起因者として、しかもその限りで神の敵と記されているとしても、……神の配剤そのものに属する者として、しかもその限りでは神によって承認された原理」(14-247) とみなしていく。こう考えることにおいて、『ヨブ記』の中の、神の前に神の子らとともに悪魔が歩みでて、ヨブを試すことを神に勧める話が理解される、とシェリングは言う。また彼は『ヨハネの黙示録』(12-9) を引き、悪魔を、キリス

トの敵すべてがキリストの足下におかれる時まで人間の罪を永続的に告発し続ける「神の道具」(14-250)であるとする。つまり彼は悪魔を神に認められた「誣告者」(14-249)、「自ら悪であることなしに、……隠れている悪を顕し白日の下に曝す力」(14-248)と考えるのである。さらに神の道具である悪魔をシェリングは、神が意志 Wille することなく神の不満 Unwille によって生じた原理であるとする(14-252, vgl., 13-372)。というのは、自己におけるものへと戻ったものを人間が自らの自由に基づいて再度ポテンツ化したものが、この原理にほかならないからである。ポテンツ化した原理は、人間の意識の中で、第二の必然的過程である神話の宗教を形成し、その神話の宗教、なかでもギリシアの秘儀により再々度自己におけるものへと戻される。神話の宗教によってポテンツの作用は止むが、ポテンツそのものは根絶されない。ポテンツそのものつまり悪魔を破棄するためにキリストが遣わされ、キリストが受肉し磔刑死する、とシェリングは考える[14](14-82)。もちろん神から離反したすべての存在が神に従属するのは「世界時間の終極」(14-62)であることはいうまでもない。この意味で、パウロが『エフェソの信徒への手紙』(6-12)で私達の戦いは血と肉に対するものではなく、暗闇の世界の支配者に対するものであると言うのが理解される。また神的意識を持つキリストを誘惑する歴史も同じく理解される。つまり人間が戦わねばならないものは、感性ではなく現実的権威としての世界の神すなわち「あの原理」であり、原理のみが神的意識を持つキリストに近づき得るからである(14-254)。シェリングは、この様な単なる被造物ではない、人間の中に遍在する原理としての悪魔を考える。では、この悪魔はいかにして人間を悪へと誘うのであろうか。

シェリングは創造の根底にある原理を再考することで、つまり自己におけるものの両義性から解答を与えようとする。それは以下のものである。「人間の意識の中で……諸制限を持つあの原理は現実的に被造物である。しかし人間自身が前思惟的(ウンフォアデンクリッヒ)な所行によってこの制限を再び破棄した」(14-257)。この原理は制限のうちにある限り被造物的で

あるが、制限が取り払われることにより、「あらゆる具体的存在に対立した制限のない原理として、再び純粋な精神」(14-257) になる。この意味で、悪魔は創造を前提する、制限から現れ出た「無制限な精神」(14-258) である。すると、悪魔は人間の堕落によって生じたことになり、悪魔が最初の人間の誘惑者であったとする聖書に反することになる。この事態をシェリングは、表現を厳密に規定することで解決する。それは悪魔の添え名ベリアルに示されている。ベリ（無い）・アル（価値）つまりベリアルとは秀でるものがないものであり、「その本性からして……非存在するものへ引き返すもの」(14-259) である。逆に言えば、悪魔は自己におけるもの即ち非存在から現れ出て存在した原理である。この原理を非存在するものとして説明することが「全創造の究極的意味」(14-259) である、とシェリングは言う。そうであるとしても、この原理には自己を高める可能性が常に残留する。それは、可能性が単なる可能性である限り、取り去りえないからである (14-259)。しかも「この可能性は……人間の意志なしには無であるもの……、人間の意志がそれへと向かう時に或ものである。しかしこの可能性は意志を誘惑するもの、引きつけるものであり、……意志そのものにおいて自由ではない偽りの、人間をまどわす魔術である」(14-259)。まさに「この原理は違反へと誘う原理である」(14-260)。このように人間を悪へ誘うものと、シェリングは悪魔を考える。誘惑の経過は聖書では楽園の中の蛇をとおして神話的に示されているが、その意味は『ヨハネの手紙一』(3-8) の「ho diabolos は初めから罪を犯している」ということで明らかにされる、とシェリングは言う。それは、悪魔が初めから罪を犯していたというのではなく、ギリシア語では犯していると現在形で記されているように、罪を犯すことしかできないことを示しているというのである。つまり悪魔は悪魔であるや否や罪を犯すのであり、予め罪を犯しているのではない。またギリシア語 harmartanein (罪を犯すこと) は一般的には的をはずすこと、中心からそれることを意味し、あの原理に関して、本来中心に留まるべきであるにもかかわらず、「本性に従って初めから再び活動的になる傾向性を持って

いるが故に、この原理は中心から外れる」(14-267) といえる。しかし、この原理は「人間の意志なしには」自らそうすることができないので、「人間［の心］を引きつけ」(14-267)、そうすることを「人間にせがまねばならない」(14-273)。つまりシェリングは、非存在すべきであるにもかかわらず存在するという本性の両義性故に、悪魔は最初の人間を悪へと誘い、「未決定なものを決定」(14-262) し、悪を白日の下に曝すとともに、「欺瞞と偽りの幻惑」(14-269) によって自ら存在することになる、と言うのである。

シェリングは、人間に由来する精神である悪魔が一度力を獲得すると、それは人類一般に関係することになると言う。最初の両親から生まれた人類は既にこの精神の影響の下にあることを、キリスト教は原罪ということでしらしめる。カント的に言うならば、人間本性の根本悪を個々の人間に指摘する。そして「私達すべての中に生き続けているあの一人の人間」(352) を明らかにする。キリスト教以前においては、悪魔は世界の頭目として人間を惑わすものと考えられていたが、キリスト教の時代には、悪魔はその役割を変更する。このことをシェリングは聖書の引用で証明し、そして悪魔は「人間生活を永続的に刺激」(14-270) し、「世界が眠り込んでしまう」(14-271) ことを妨げる原理であるとする。「これが悪魔の本来的な哲学的理念」(14-271) であり、この点において悪魔は「創造の……真理を提示するのに必要な原理」(14-274) でもある、とシェリングは言う。この様に語るシェリングが悪魔で考えていたことは、『自由論』において展開していた悪しき暗闇の原理と内容的には変わらない。つまり「悪魔」論は『自由論』の「悪の現実性」の分析と同じ視点で論じられており、悪がなぜこの世に存在するのか、神からいかにして悪が出てくるか、という問いに存在論的に解答したものとしか考えられない。その結果、悪魔による悪への誘いがあるとはいえ、悪はあくまで人間の自由の根源的使用に委ねられる。したがってカント的な意味での悪の理性的根源のさらなる探究がこの「悪魔」論でなされたとは言いがたい。しかしシェリングは『啓示の哲学』で、自由な精神的な存在とし

ての人間の道徳的存在様態が悪であることとその悪の存在論的探究を、『自由論』の場合より、精緻に、よりキリスト教的に提示した、ということはできる。以上からして、シェリングの述べる悪は、(1)神的関係の転倒という意味で、善と積極的に対立をなすもの、(2)人間の自由によって招来された偶然的なもの、(3)悪への性癖という意味で人類に普遍的に存在する生得的なものという特徴を持つ。これらの点はカントの考え方と類似しており、両者の差異はわずかなものである。しかしシェリングの「悪」論をシェリング独自のものにするのは、彼の悪の存在論的解明にある。というのは、シェリング自身、「私の哲学の原理は絶対者あるいは神と名づけられる」[15]と語るように、神との関係で人間を位置づけ、その上で悪を論じるシェリングにとって、その解明こそが彼の思想の根本的問題構成でもあるからである。

四

シェリングは現実的人間の存在様態が悪であることを示したが、その克服をいかに考えていたのであろうか。『哲学と宗教』では「堕落した霊魂」が自らの自由に基づいて絶対的必然性を受け入れ、感性的存在を捨象することでなされると考えていた。しかし実在性について反省を加え、「神のうちの自然」を感性的存在者の根底とするシェリングは、『自由論』では人間の感性的存在の捨象で悪の克服がなされるとは考えない。彼は、人間が自らの自由に基づいて「神的関係」の再構築に悪の克服を見る。言い換えれば、理性において与えられる根源知(F.415)、すなわち「私達のうちにおける明瞭な認識あるいは精神的な光そのものである神」(F.396)との関係の再構築に、光と暗闇の両原理の不和から和合への還帰を見るのである。それには「より良き本質の内面の声」(F.389)に従って決定的転換をし

なければならない。つまり人間は自らの我意を普遍意志としての悟性に従属させねばならない。しかしそれは、シェリングに言わせれば、カントのような「ひとりぎめの、あるいは自己規定から生じた道徳」(Fr. 392)をもってしては不可能である。あくまでも神の中に存在する精神に従うこと、つまり精神的な光に従って生きることでなければならない。これは非常に困難なことである。シェリング自身認めるように、神的悟性と欲望とを一致させることそれ自体矛盾であり困難なことであるからである(Fr. 381)。また神的関係は欲望を焼き滅ぼす火であり、欲望の連鎖の中で生活する現実的人間は、ますますこの関係から遠ざかって「偽りの生」(Fr. 366)を生きようとするからでもある。しかしシェリングはこの悪の克服は可能であるとする。彼は religio を語源的な意味で解釈し、神との関係の再構築に「精神的宗教」を指摘し、この宗教こそが悪の克服を支えるものとする。つまり「精神の中に神を認識し、崇拝する」(14-332)「自由な精神的宗教」(194)が克服を確信させるのである。『啓示の哲学』で言えば、その宗教が哲学的宗教[16]である。シェリングによれば、この「哲学的宗教は実存しない。しかし……実現すべきもの」[17]である。実現すべき哲学的宗教は、神話の宗教と啓示に基づく宗教を媒介するものとして存在する「理性認識とは直接的には同一でない、自由な哲学的認識の宗教」(192)である。言い換えれば、人類は根源的人間の堕落により神話の宗教という必然的で不自由な宗教を経験するが、この宗教からの解放を啓示に基づく宗教が行う。この解放により哲学的宗教が「初めて媒介され可能になる」(194)。したがって、これらの宗教を「学識と学識ある探究」(14-33)により「世界史的現象」(14-78)として理性的に解明し、「最高の学問を所有している人類の宗教」(14-328)として獲得される宗教が哲学的宗教ということになる。それ故、哲学的宗教は「いわゆる理性的宗教」ではなく、歴史的なるものを真に捉えることにより、人類が手にする「真の宗教」(14-7)である。人類はこの哲学的宗教を存在させることにより、神と人間との失われた根源的関係を回復することになる。そして人類は「世界時間の終極」に、つまり善と悪との闘争の世界であ

る「今の世」が終わるときに悪を克服するのである。

註

(1) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1971), S. 728 (B. 833).

(2) Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1967). 引用略号はp。

(3) Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1961). 『宗教論』と略する。引用略号はR。

(4) Schelling, F.W.J., *Philosophie und Religion* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976). 引用略号はPR。シェリングの著作の引用頁は息子編集の全集による。以下においても同様。

(5) Schelling, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1976), S. 334. 『自由論』と略す。引用略号はF。

(6) シェリングの思想区分については諸説があるが、本論では（一）同一哲学期としての前期（一八〇三年まで）、（二）移行期としての中期、（三）積極哲学期としての後期（一八〇九年以降）の三期説に従う。本論で用いるシェリングの著作は、『哲学と宗教』（一八〇四年）を除きすべて後期の作品である。

(7) Schelling, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983). 引用頁だけのものは『啓示の哲学』第十三巻を示す。第十四巻は（14-000）と表記する。

(8) Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1965), S. 10.

(9) カントの用法からすれば、恣意（Willkür）は意欲の実質によって規定され、意欲の形式によって規定されていない意志のことである。つまり「道徳性の原理」によって規定されずに「自愛の原理」によって規定されている意志のことである。カントはこれと同様な意味で「人間の意志」「感性によって触発された意志」などの言葉を使用している。本論で「恣意」を使用する際、これらの用法をも含める。というのは、人間の英知的存在と感性的存在との対比を考えているからである。恣意の詳しい分析やカントの「悪」論については、拙稿「カント宗教哲学の一考察―「道徳的宗教」をめぐって―」（『文化』第四十二巻第三・四号、昭和五十四年）を参照されたい。

(10) 無差別と同一との区別を持たない『哲学と宗教』の言葉で二元性について言えば、一なるものが理念的規定から見て、それぞれが全体である「観念的なもの」と「実在的なもの」とされるということである。

(11) Schelling, F.W.J., *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), XIII, S.130. 詳しい論証については、拙稿「後期シェリングにおける神の問題」(『文化紀要』第二十六号、昭和六十二年)を参照されたい。

(12) この点の詳細については、拙稿「理性と信仰—後期シェリング哲学における「哲学的宗教」をめぐって—」(楠正弘編、仮題『宗教現象の地平』岩田書院、近刊)を参照されたい。

(13) この創造の過程は『自由論』のものより精緻になってはいるものの基本的には変わりはない。時代区分に関しても、「一なるものがすべてである」父の時代、闘争の時代である子の時代(この時期は異教の時代とキリスト教の時代に細分される)、「すべてが一なるもの」である聖霊の時代に分けられるが、基本的には『自由論』と同じである。

(14) 神話とキリスト教に関しては、註(12)の拙稿を参照されたい。

(15) Schelling, F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), S.423.

(16) 哲学的宗教の詳しい分析については、註(12)の拙稿を参照されたい。

(17) Schelling, F.W.J., *Philosophie der Mythologie* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), XI, S.255.

なお、引用文内の〔 〕や傍点は筆者による補いである。

懺悔道から死の哲学へ

——田辺元の宗教哲学の発展に関する一考察——

保呂篤彦

〈論文要旨〉　田辺の宗教哲学は、いわゆる「懺悔」の体験直後の親鸞浄土教的な立場から、キリスト教への接近を示した時期を経て、最晩年には禅を最も高く評価する「死の哲学」の立場へと移行した。この第一段階から第二段階への移行の必然性は明らかであり、この両段階における絶対者による相対救済の構造は基本的に一致している故に、両者は「懺悔道」の立場として一括することができる。これに対して第三段階は前の二段階とは明確に区別される思想を展開している。すなわち「死の哲学」において田辺は、〈愛する他者の死〉がもつ重みを真剣に受けとめ、それを彼の新たな思索の中心に据えることにより、これまでとは異なり、〈他者に対する私の愛〉ではなく〈私に対する他者の愛〉を通してこそ〈自己の死復活〉が実現されうることを主張するようになった。しかもその他者が「死者」であり、私のうちでこの「死者」が復活するということが〈自己の死復活〉を媒介するという。本稿は、田辺のこのような主張の意味するところを解明し、それが「懺悔道」と比較していかなる発展を「死の哲学」にもたらしたかを検討するとともに、この発展が田辺宗教哲学の理解に新たにもたらす問題を最後に提示しようとするものである。

〈キーワード〉　絶対無即愛、懺悔、還相廻向、死者、実存協同

はじめに

田辺元は西田幾多郎と並んで近代日本を代表する哲学者であり、人間の社会的存在の理解のために提唱した「種の

論理」によって、「田辺哲学」と呼ばれる独自の哲学を展開することになった。第二次世界大戦における日本の敗色が濃厚になりつつあった時期、この「種の論理」に基づいて展開されていた彼の哲学は行き詰まりに陥っていたが、彼自身が「懺悔」と呼ぶ回心体験を契機として新しい境地が開かれることとなり、そこから次々と彼の宗教哲学的思想が紡ぎ出されることになったのである。

ところで、この宗教哲学的思想は段階的発展を遂げた。すなわち、それは「懺悔」の回心体験直後の『懺悔道としての哲学』（一九四六年）においては親鸞浄土教の念仏門を最も高く評価する立場をとっていたが、それに続く時期にはキリスト教に、そして最晩年には再度大乗仏教に、しかもその菩薩道の最も純粋な実現形態であると田辺自身が考える禅に接近したのである。

後述する通り、田辺が親鸞浄土教的な立場からキリスト教へと接近していった理由は比較的理解しやすいし、この移行に際して彼の哲学の基本的な論理構造が変化していない点もまた比較的見やすい。これに対して、禅を高く評価する最晩年の「死の哲学」への発展の意味は、それが一見他力救済教の立場から自力解脱教の立場への転回であるかのように思われることもあって、それほど明瞭ではない。そこで本稿は、この最初の二つの時期の田辺宗教哲学を「懺悔道としての哲学」あるいは「懺悔道」の立場として一括し、そこから最晩年の「死の哲学」への発展において、本当のところいったい何が変化したのかという点に考察の焦点を絞り、さらにその変化がもたらすと思われる問題を摘出しようとするものである。(1)

一　「懺悔道としての哲学」における絶対者による相対者救済の構造

上述の通り、「懺悔道としての哲学」は「懺悔」という田辺の回心体験から出発した。それでは、「懺悔」の体験とはいったいいかなるものであったのであろうか。まず「懺悔」という以上、言うまでもなくそれは、自己が過去に犯した罪に対する悔恨の意識やその原因となった自己の無力に対する慙愧という要素をさしあたりその必要条件として含んでいる。田辺の場合、戦時中経験した自分自身の哲学の無力の自覚こそが「懺悔」のこの側面であったと考えられる。しかしながら、この悔恨や無力の自覚が、過去に向けられた後悔に留まる限り、その後悔がいかに深刻なものであったとしても、それはまだ「懺悔」と呼ぶに値しない。「懺悔」がこのような単なる後悔と異なるのは、それが未来に向けての「自己の突破」(9,19)[2]であるという点においてである。しかし、このような「突破」はいかにして可能となるのであろうか。田辺によれば、それは、過去における自己の罪や無力の自覚に直面して、そのような自己の否定あるいは放棄を徹底することを通してである。田辺自身の場合には、自力によって哲学するという立場を絶対的に放棄することがそれである。しかしながら、このような徹底的な自己否定あるいは自己放棄は、自己を否定ないし放棄する自己が、自己として残っている限り可能ではない。「自己を立てて置いて懺悔を行ずるといふことは出来ぬ」(9,19)。「自力」による徹底的な自己否定などありえない。それゆえ、「懺悔」における徹底的な自己否定とは、自力ならざるもの、「超越的他力」によって導かれて生起するのでなければならない。自己がその罪と無力とを徹底的に認めるとき、こうした超越的他力が自己に働きかけ、徹底的自己否定へと導くのである。

ところが、このようにして徹底的自己否定へと導かれた自己は、それを介してこれまでとはまったく異なる自己のあり方を経験する。すなわち、これまで免れえなかった我性から解放され、「無執無着なる立場」(9,11)に立ち、絶対他力に従って行ぜしめられるままに行ずる「無作の作」(9,38)を行じる歓喜を経験する。そしてこれは、自己を徹底的な自己否定へと導いたのが先の超越的他力に他ならないがゆえに、この他力による自己の「転換復活」——また

自己否定の側面をも含めて「死復活」――として体験される。これを田辺は「絶対無即愛」、「大非即大悲」と表現する。田辺自身もまた、他力が彼を「転換的に向け変へ、従来と異なる新しき道に再出発せしめる」(9,4)という体験をしたと言う。

ところで、田辺は彼自身を転換復活させた超越的他力が親鸞浄土教における阿弥陀如来の本願力と同じものであるという確信を有していた。そこで、まず彼は親鸞の三願転入論を検討し、親鸞本来の教えが――現実の真宗教団がどうであれ――自力の倫理的努力を前提することなく一挙にすべてを他力に委ねるべきであると主張するものではなく、むしろ、自力の努力を尽くすことによって初めて他力が働き出しうるとするものであるということを論証する。つまり、他力随順とはいえ、自力の倫理的努力を往き尽くすということが、真に徹底的な自己否定へと至る唯一の道であり、それゆえそれを他力による救済の働きを受けるための絶対の必要条件であるとする点において、親鸞の教えと懺悔道の立場とが一致していることを明らかにする(9,183-196)。

そしてさらに、田辺は、親鸞の二種廻向論を懺悔道の観点から分析し、そこから学んで「懺悔道としての哲学」の内容を個人的な体験の分析の次元を越えて豊かにしようと試みる。廻向とは本来自分自身が積んだ功徳を振り向けて自他の解脱救済に資することをいう。しかし、親鸞のような徹底的な他力随順の立場では、人間が自力で功徳を積む可能性は完全に否定されている。それゆえ、廻向は絶対者の働きである他力についてしか語ることができない。つまり、廻向とは本来阿弥陀如来の廻向の働き以外のものではありえないわけである。それゆえ、人間は廻向する力が自らに欠けていることを率直に認め、他力の廻向を感謝しつつ信受し、ひたすらそれに随順するという仕方で絶対他力の救済の働きに参与することを願う以外にない。このように人間の側の廻向とは、他力を根源として派生的にのみ語られうるものである。ところで、この人間における廻向には、衆生自身が他力の働きを受けて救済を経験するという

側面と、この他力の働きに対する感謝報恩の念から他の衆生の救済のために自ら奉仕するという側面とが同時に含まれることになる。前者が「往相」、後者が「還相」と呼ばれる。自己の救済の経験という「往相」が存在しなければ、それに対する感謝報恩の念に発する「還相」も存在しえないが、「往相」の自己の救済の成立の確かさは「還相」である利他行なしには証しされない。それどころか自己否定の存在しないところに救済は存在せず、自己を他者のために捧げる行為なくして具体的な自己否定が成立しない以上、「還相」なしに「往相」もありえない。つまり、「往相即還相、還相即往相」(9, 201)、往還両面が交互的関係にあるわけである。なお、本来の意味での廻向である如来の廻向は、如来による衆生の救済のための働きを意味しているのであるから、往還二面のいずれかといえば「還相」であり、田辺はこれを「絶対還相」と名づける。これに対して人間、衆生の側の廻向における「還相」は、この「絶対還相」への奉仕ないし協力としての「相対還相」と位置づけられる。

ところで、上述の通り田辺は彼を「転換復活」させたこの超越的他力を「絶対無」として体験した。田辺によれば、絶対者は「絶対の有」ではなく、「絶対無」でなければならない。有はそれぞれ直接的な自己主張をもって存立するものであるから、他者との対立関係に陥り、相対性を免れないのに対して、無は否定性をその本質とするがゆえに、自己否定的に他者の存立を許すことができる。対立を絶する者としての絶対者はこのような性質をもたなければならない。もちろんそれは、相対者が有する制限(根本悪)に関しては、これを厳格に否定するという面をもつのでなければならないが、同時にそれは、そうした相対的存在者を死復活させ、その存立を肯定するのである。これが「絶対無即愛」と言われるゆえんである。しかしながら、絶対者は無である以上、相対存在に直接働きかけることはできない。それゆえ絶対者は相対存在を救済する場合にも、他の相対存在を媒介として用いなければならないのである(9, 31/41)。

このように見るならば、如来の衆生済度の動的構造と絶対無の超越的転換力の作用との間に田辺が見いだす対応関係は明らかであり、田辺が懺悔の回心体験において出会った絶対無の転換力を親鸞浄土教における如来の本願力と同一視した理由も理解できるであろう。すなわち如来は相対存在であるすべての衆生との対立を絶する絶対無であり、まさに無であるがゆえに、相対存在である衆生の至らなさ、根本悪を否定しながら、それを向け変え、その存立を許し、救済することができる。この働きが絶対還相と呼ばれた。しかも絶対無である如来は、相対存在である衆生相互間の利他行という相対還相を媒介とすることによってのみ、この働きを遂行しうる。相対存在である衆生の側から見るならば、往相廻向とは、如来の絶対無によって懺悔を行ぜしめられ、一方では否定されながら同時に肯定され、その存立を許されるという仕方で死復活させられる側面であり、還相廻向とはこれに対する感謝報恩の念から、絶対無なる如来の救済作用の媒介となって奉仕し、他の相対存在である人間の回心救済、死復活に力を尽くすという側面である。

今これを田辺自身の個人的体験に即して述べるならば、田辺はまず、根本においては絶対無たる如来の本願力の絶対還相によって、またより直接的には、すでに回心救済を経験した一人の先進相対たる親鸞の浄土教の教えという相対還相を通して、自己の回心救済を経験した(9,7/40)。これが田辺における往相である。そしてまた、このような回心救済を経験した者として、それに対する感謝報恩の念から他の相対存在の回心救済成立のため、絶対無の媒介となり、「懺悔道としての哲学」を唱道することを通じて懺悔を勧めるという働きが田辺の還相廻向なのである。(3)

このような二種廻向論を踏まえて、田辺はさらに「懺悔道としての哲学」を宗教的世界観に基づく社会哲学にまで展開する。つまり、歴史的世界が、絶対者の救済事業が相対存在たる人間を媒介にして実現される舞台であるとみなされ、絶対還相に協力する人間相互の働きである相対還相に基づいて形成される社会のあり方が問題にされる。『懺

悔道としての哲学』第八章「懺悔道の展望としての社会観」はもっぱらこの問題を論じ、絶対還相への協力者として互いに平等でありながら、先進が後進を教化指導するという意味で先後秩序のある「兄弟的」人間関係に基づく社会を理想像として打ち出している(9, 252-256)。そして、このような社会形成の実在的な基盤として「種」の概念を再把握することを通して、田辺は、従来田辺哲学の根幹をなしていた「種の論理」と新たに展開された「懺悔道としての哲学」との総合という課題へと導かれることになった。この課題に本格的に取り組んだのが『種の論理の弁証法』(一九四七年)であるが、この課題そのものの性質のため、「懺悔道としての哲学」は親鸞浄土教よりもキリスト教をいっそう高く評価する立場へと結局移行することになった。[4] そして、『実存と愛と実践』(一九四七年)および『キリスト教の辯證』(一九四八年)において、「愛の三一性」に関する理論が展開されるのであるが、ここにおいても「懺悔道」の弁証法的基本構造は変化していない。「愛の三一性」とは「神の愛」「神への愛」「隣人愛」の動的で不可分の統一を表現しているが、結局「神の愛」とは「絶対無」の「絶対還相」(人間の側では「往相」)に相当し、「神への愛」と「隣人愛」はこの「絶対還相」に対する感謝報恩としての「相対還相」に相当する。「神の愛」、絶対者による救済の業は、絶対者が無であるゆえに相対存在に直接働くことができず、すでに救済を経験した相対存在の「隣人愛」という「相対還相」を媒介としてのみ働きうる。また救済を経験した相対存在は絶対者の「神の愛」に対する感謝報恩、「神への愛」によってこれに応えるのであるが、やはり絶対者は無であるがゆえに、「神への愛」は他の相対存在の救済へと向かう「絶対還相」たる「神の愛」への参加協力としての「隣人愛」という「相対還相」においてのみ可能なのである(10, 107)。

ところで、「懺悔道」においても「死」が重要な問題であることは、以上の考察からも容易に窺われる。絶対者による相対救済である「死復活」には「往相」と「還相」の二面があった。それゆえ「死」も二面から見られている。

すなわち、一面においては、倫理的努力を極限まで尽くして挫折し、その結果絶対無即愛によって導かれる徹底的自己否定が自己の「死」であると同時に、他面、この死復活を行ぜしめた絶対無に対する感謝報恩の念に発する相対還相における他者のための自己犠牲もまた自己の「死」と考えられる。そして、往相即還相、還相即往相であるがゆえに、他者のための自己犠牲たるこの自己の「死」がまた自己の「復活」の条件でもある。(5) しかし、本稿の次節の議論との関係で言えば、懺悔道の立場では、「哲学の問題となるのは先づ自己の死でなければならぬ」(9, 155) と言われていることにとりわけ注目しておく必要がある。(6)

二 「死の哲学」における新たな展開

さて、絶対者と相対存在とのこのような相互関係をめぐる田辺の弁証法の構造そのものは、最晩年の「死の哲学」においても実は変化していない。(7) 周知の通り、田辺は「死の哲学」をハイデッガー哲学との対決において構想し、「生の存在学か死の弁証法か」(一九五八年擱筆) をハイデッガーの記念論文集に寄稿した。この論文において彼は、ハイデッガー哲学との対比において「死の哲学」を「弁証法的に無を行証しようとする」(13, 574) ものであると特徴づけ、「死の弁証法」を「おほよそ弁証法に立脚する以上は、最後の絶対的なるものを存在として無媒介の有に止めることは許されない」(13, 574) と理解しているのであるが、この立場は『懺悔道としての哲学』や『キリスト教の辯證』における絶対弁証法の構造をそのまま維持するものと言ってよい。「そもそも絶対は絶対無即愛といはるべきものであるとしても、絶対的なるものは本来相対存在を超越するからには、それが直接相対者と同一水平面上ではたらき、愛を恵むといふことはあり得ない。必ずそれには相対者が媒介として介入し、自らはたらきつつ、はたらかされるので

なければならぬ」(13, 170) という「メメント モリ」(一九五八年) における叙述も、田辺の思想の基本構造が「死の哲学」においてもなお維持されていることを同様に示している。

それでは「死の哲学」に至っていったい何が変化したのか。最晩年の哲学がことさら「死の哲学」と名づけられなければならなかった理由は何であろうか。おそらく、次のような叙述のうちに、これまでにはない「死の哲学」の特徴が最も明瞭に現われていると言えるであろう。

> 両者〔有と無〕の統一根柢は、両者を超えるところの絶対無即愛の絶対媒介でなければならぬ。それが具体的には死復活の自覚たるのである。自己の復活は他人の愛を通じて実現せられる。自己のかくあらんことを生前に希つて居た死者の、生者にとつてその死後にまで不断に新にせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行ぜしめるのである。(13, 574-575)

ここでもまた「絶対無即愛の絶対媒介」が語られており、「それが具体的には死復活の自覚」であるという点においても「懺悔道」の立場と変わるところがない。しかしながら、次の「自己の復活は他人の愛を通じて実現せられる」という言葉にはこれまでになかった新しい考え方が明らかに表われている。「懺悔道としての哲学」においては、「自己の死復活」は〈他者への愛〉として具体化される自己否定を通して証しされる、あるいは実現されると主張されてきた。それゆえ、この箇所でも「他人の愛」とは〈他者への愛〉を意味しているかのように思われるかもしれない。しかしながら、それに続く叙述はこのような解釈を全面的に拒否している。すなわち、次の文にはこれまでの文脈では現われることの決してなかった「死者」が登場し、「〔生者である〕自己のかくあらんことを生前に希つて居た死者の〔中略〕愛」が、その「死者に対する生者の愛」と対照的に語られており、前文の「他人の愛」が、「生者」たる「自己」に対して向けられたこの他者たる「死者」の愛に他ならないことがはっきりと示されている。[8] つまり、ここ

で田辺は、〈自己が他者を愛する〉ことではなく、まず〈他者が自己を愛する〉ということによって、「自己の復活」が初めて実現されうると主張しているのである。

今、「死」ということに注目するならば、田辺の視点が〈自己の死〉から〈他者の死〉へと移ったことは明らかである。しかも、〈死者の生者に対する愛〉と〈生者の死者に対する愛〉との交互関係が問題にされていることからも明らかなように、それは、単なる〈他者の死〉ではなく、まさに生前この自己を愛してくれた他者、生前この自己と深い人格的な交わりをもっていた身近で親しい他者の死に他ならない。[9] 上田閑照の指摘する通り、死が〈自己の死〉である限り、その死はまだ象徴化されている。[10] ところが、死は「死者」として田辺に現われることにより現事実になった。しかも、それが動かしがたい〈他者の死〉、〈親しい他者の死〉の現事実となることによって、「死の問題」が〈自己の死復活〉というだけではもちえない重い意味をもつに至ったと考えられる。[11] 『懺悔道としての哲学』において田辺は、「自己の外に起る事実として観察せられる」死は「単なる自然現象及至社会現象」(9, 155) にとどまり、哲学の問題にならないと述べているが、〈親しい他者の死〉は〈自己の死〉でないにもかかわらず、もはやこのような性質のものではありえない。そこで、本稿の課題は、この「死の問題」の重さが「死の哲学」にどのように影響し、どのように結実しているかを考察することにある。

それゆえ、まず (1) 〈自己の死復活〉が「他人の愛」によって実現されると言われていることの意味を検討しなければならない。しかしながら、この「他人」がまさに「死者」であると言われていることの意味も同時に検討する必要がある。つまり、(2) 〈自己の死復活〉が、とりわけ〈死者である他人の私に対する愛〉、換言すれば、〈私を愛してくれた他人の死〉を媒介として実現されると言われていることの意味をも検討しなければならない。しかも「死者」である「他人の愛」が「生者にとってその死後にまで不断に新にせられ」、「絶えずはたら」くことによって、生

者に死復活を行ぜしめると言われる以上、「死者」である「他者」は「生者」において「復活」しているのでなければならない。実際、「死者の存在の生者に於ける復活の自覚」(13, 576) においてこそ「生者」の「死復活」が自覚されると言われている。それゆえ、上で立てた第二の問は次のように表現し直すことも可能であろう。すなわち、(2)〈自己の死復活〉が〈他者の死復活〉を媒介にして実現されるとはいったいいかなる事態を意味しているのか、と。

これらの問に答えるためには、そうした事態の典型的な現われとして田辺が繰り返し言及している『碧巌集』第五十五則「道吾漸源一家弔慰」の公案とそれに対する田辺の解釈を見ておく必要があろう。

生死の問題に熱中する若年の僧漸源が、師僧道吾に随つて一檀家の不幸を弔慰したとき、棺を拍つて師に「生か死か」と問ふ、しかし師僧はただ「生ともいはじ死ともいはじ」と言ふのみであつた。けだし漸源の意、若し生ならば弔慰するに及ばず、また若し死ならば弔慰も通ずることなからんといふ二律背反に悩まされて、師道吾に問をかけたわけであらう。しかし師僧はこれに対し何れとも明確なる答を与へなかつた。そこで漸源更に帰院の途中再び道吾に問ひ、答へずんば打たんと迫つた。しかも道吾依然答を与へなかつたので、漸源遂に師を打つ。そののち道吾他界するに及び、漸源は兄弟子にあたる石霜に事のいきさつを語つたところ、石霜もまた不道不道(いはじいはじ)といふのみであつた。漸源ここに至つて始めて、生と死とが互いに両立せざるものとして区別せらるるに拘らず、それを矛盾律に従ひ、生か死かと判定する能はざるものなること、両者を不可分離の連関に於て自覚せる者に対してのみ、その問が意味を有するものなることを悟り、先師道吾が自分に答へなかつたのは、彼をしてこの理を自ら悟らしめるための慈悲であり、その慈悲いま現に彼にはたらく以上は、道吾はその死に拘らず彼に対して復活して彼の内に生きるものなることを自覚し、懺悔感謝の業に出でたといふのである。(13, 168; cf. 13, 573/582)

ここでは二つのことが並行して語られているように思われる。(1) まず、ここで漸源が道吾に答を激しく求めた生死の問題とは、その真理が普遍的でありながらもそれぞれ自己に固有な個別的真理であり、たとえば教説などを通して直接伝達しうるような性質のものではないということである。直接伝達することができないがゆえに、道吾は「いはじいはじ」と答を渋り、打たれてもなお、漸源の悟得のために語らなかった。そして、まさに師のこのような愛の行為、実行（打たれても語らないというような）を通してのみ、生死相即の真実は弟子に悟得されうるということである。田辺の言葉を見てみよう。

科学の一般理論は師につかないで独学することも可能であらう。しかし絶対に具体的個別的なる自覚の真実は、出会ひに依つて結ばれた生ける師弟の間で、実践的に行ぜられた所を師から学びつつ自ら悟ることに依つてのみ、伝へられるのである。生ける個別的人格の交通なくして、絶対的真実は学ぶことも悟ることもできない。従つて絶対無即愛も、生ける師の愛を通じて媒介実現せられるのである。(13, 170)

そこでは教説を俟たず実行が直接に実存協同を成立せしめるに依つて、学道即自悟、自悟即回施が、まさに「死を忘れるな」の知慧に人間を覚醒せしめる筈である。(13, 175)

しかしながら、このような師弟伝承はただ師の愛の行為、「実行」が絶対無の媒介たる相対還相となって可能になるというだけに留まらない。なぜなら、(2) まさにこの師が今や「死者」であることがまた、弟子の死復活を実現する媒介として重要であることが言われていたからである。換言すれば、(2') 他者である師の死復活の弟子における自覚こそが弟子の死復活の自覚の媒介になるというのが田辺の主張であったからである。上で見たように、漸源にとって先師道吾は「生ける個別的人格の交通」のある身近な親しい他者である。この先師の生前、漸源は転換解脱することはできなかったが、先師道吾の生前の行為が漸源に対する愛に発していたことが理解され、その道吾が漸源におお

いて復活して働いていることを漸源が自覚するまさにその自覚においてこそ、漸源自身の死復活が行じられるのである。その際漸源の死復活は、生と死との弁証法的関係、生死相即の真理の悟得と表裏一体になっているが、その生死相即をまさに道吾の死復活がまた同時に実証している。「死の弁証法」においては〈他者の死復活の自覚〉が〈自己の死復活の自覚〉と重なり合っているが、これこそが生死相即の真理を悟得する道を開くのである。これについても田辺自身の言葉を見ておこう。

> 生と死とは何れも自覚に属するが故に、之を自己に了知するには、何よりも先づ自らそれを不可分離の連関に於て経験しなければならぬ。決して、両者の外に立ち観想的にそれを眺めて「あれかこれか」と分別する立場で捉へられるものではない。(13, 582)

> 具体的には或個人の生死は、その個人に愛を懐く特定の主体に対してのみ、始めてその生死の分別と相即とが同時に成立するわけである。(13, 581)

それゆえ生死相即の真理を悟得しうるのは、ある他者である個人の「生死の分別と相即とが同時に成立する」ところの、「その個人に愛を懐く特定の主体」に他ならない。換言すれば、生死相即の真理を悟得する最大の契機となるのは、自分の愛する人の死の現実に他ならないと言えよう。つまり、その他者の自己における復活の自覚においてこそ、生死相即の真理が真に悟得され、〈自己の死復活〉が行ぜしめられるのである。

さて、今や「絶対無即愛」の「絶対還相」の媒介となるべき「相対還相」の、一人の後進相対の転換解脱、死復活に対する働きが、これまでとは違い具体的に論じられているのがわかるであろう。生死相即の真理は「教説」によって直接伝達されることは決してできない。それは「普遍的」真理でありながら同時に「個別的」真理であって、人はそれを自分自身で悟得する以外にない。しかし、同時にそれは、何らの媒介もなしに単に独力で悟得できるような性

質のものでもない。そこで禅の先師はまさにその「絶対無即愛」の媒介となって弟子の悟得を助けるのである。[12] しかも、その媒介となる方法は、生死相即の真理の性質上もはや単なる「教説」ではありえず、むしろ彼の弟子に対する日常における愛の行為の「実行」、さらにはその愛の「実行」を通して初めて可能になる弟子における彼自身の復活、すなわち「愛の交互的なる実存協同」[13] (13, 575) の形成以外にはない。死者となった師の愛は「死者の存在の生者に於ける復活の自覚において成立する感応道交」(13, 576) としての「生死を超ゆる実存協同」(ibid.) においてこそ弟子に死復活を行ぜしめるのである (13, 575)。

ところで、死者の愛を通して自己の死復活が実現されるというこの考え方は、たとえ強調されていなかったとしても、「懺悔道」のうちにすでに含まれていたものではないかという疑問が生じるかもしれない。なぜなら、「懺悔道」においても絶対無は無であるがゆえに相対存在の救済に直接働きかけることはできず、絶対還相は相対還相を通してのみ働きうるとされていたからである。実際、田辺の「懺悔道としての哲学」自体が後進相対の教化に向けた相対還相であり、一方田辺自身の死復活も親鸞の相対還相に基づくとされていた。そうであれば、原理上、すでに「死者」である親鸞の田辺に対する愛が根拠となって田辺の死復活が可能になったのであり、しかもその際、親鸞が田辺において復活して働いているという田辺の自覚において形成される「実存協同」において、田辺自身の死復活が共に行ぜしめられると言えるかのようである。しかし、実際にはそのように言うことはできない。すなわち、「懺悔道」において根本的に異なるのは、田辺に向けられた親鸞の還相廻向が、具体的な愛の行為の「実行」ではなく、彼の教え、しかも文字による学問的な「教説」として働いたということである。それはもちろん、田辺にとって親鸞が「生ける個別的人格の交通」のある親しい身近な他者でなかったからに他ならない。親鸞と田辺は「出会ひに依つて結ばれた生ける師弟」ではなかったし、それゆえ田辺は「実践的に行ぜられた所を師から学びつつ自ら悟る」という仕方で懺

悔に導かれたわけではない。もちろん、親鸞の教えは後進相対一般への愛に基づくと言えるであろうから、田辺もその愛を受けて死復活を行ぜしめられたと言うことはできよう。しかしながら、そのような関係からは「愛の交互的なる実存協同」は形成されない。そのような「実存協同」を生み出すのは、まず「教説」ではなく愛の行為の「実行」であって、こうした愛の「実行」は「出会ひに依つて結ばれた生ける師弟」の間においてのみ可能なのである。今や田辺はこのような「生ける個別的人格の交通」の重要性を強調するようになった。それは、田辺が〈愛する他者の死〉の重みを受けとめ、それを思索の中心に据えたことと表裏一体をなす事態である。これに対して「懺悔道」においては、親鸞と田辺との関係に限らず、後進相対に対する先進相対の還相教化は、もっぱら「思想」「神学」といった「教説」を通して行なわれるものと考えられた(9, 208)。それゆえ「懺悔道」においてはまだ〈他者の死復活の自覚〉の思想は現われることができなかったのである。

上述の通り、この相違は個々の後進相対の「死復活」に対する「相対還相」の関わりについての理解にも影響を及ぼしている。すなわち、「死の哲学」では、個々の後進相対の「死復活」に相対還相がいかなる仕方で働くかに考察が集中的に向けられ、その結果、「実存協同」の思想が導入されたのに対して、「懺悔道」においては個々の後進相対の「死復活」に対する「相対還相」の働きは考察の対象になっていない。「懺悔道」においては、自己の倫理的努力の挫折を通して徹底的自己否定へと導かれ、死復活させられると述べられているが、その際「相対還相」が後進相対に対していかなる働きをするのかは具体的には論じられない。「教説」が真理を直接伝えられないとすれば、それは後進相対の「死復活」に対していかに作用するのか。また相対還相が常に「教説」に依らざるをえないとすれば、それは少数の宗教的エリートにのみ可能なのであるから、田辺の意に反してそれは「聖道門」的な色彩を帯びることになるという問題も生じるであろう。(14) いずれにせよ「懺悔道」では、個々の後進相対の死復活における相対還相の働き

に対する問題意識が希薄である。それは、「懺悔道」における田辺の関心がもっぱら新たな社会哲学の形成に向けられており、還相廻向も、それを行じる先進相対が「個」対「個」として出会う具体的な後進相対の死復活との関係においてではなく、「種」を基盤として形成さるべき新しい社会との関係でもっぱら考察されたからであろう。後述する通り、この点も「死の哲学」においては変化しており、それがまた新しい問題を生んでもいるのである。

三　「死の哲学」と「種の論理」

以上で「懺悔道」から「死の哲学」への発展のポイントの少なくとも一つを一応検討した。絶対無即愛を弁証法的に行証しようとする基本的な立場に変化はないものの、〈親しい他者の死の事実〉の重みが「懺悔」に代わって田辺の思索の中心に置かれることになったために生じた変化も無視できない。その一つは上述の通り死復活に至る唯一の門としての倫理的自己の挫折という条件が「死の哲学」では後退している点であろう。そして、これが田辺の禅への評価を変える契機になったと思われる。それまで転換復活は鋭い倫理的挫折を契機としなければ可能でないと考えていた田辺が、生死の問題に悩みそこで自己矛盾に逢着し（これは必ずしも倫理的自己の挫折ではない）、そこで徹底的自己放棄を通して死復活を経験する可能性を今や認めるようになった。愛する他者の死の事実の重みが、生死の問題という衆生一般が逢着せざるをえない問題がもつ公案としての意味を再認識させたであろう。しかし、禅の公案が理性を自己矛盾に陥れる絶対批判としての意味をもつことは、「懺悔道」の時期においてもすでに高く評価されていた。それにもかかわらず、彼がなお禅に対して否定的な態度をとったのは、それが還相廻向への通路をもたぬからということであった。ところが、今問題になっている生死の問題は、単なる自己の生死ではなく、愛する他者の生死の

問題である。それゆえ、今や「死復活」も自己一人だけの事柄ではない。すなわち「自己の死復活」も交互的な愛の働きによって成立する「生死を超ゆる実存協同」においてのみ可能なのである。生死の真理は自ら悟得しなければならないとはいえ、それは絶対無即愛の絶対還相を媒介する相対還相の「実存協同」の行でもあり、そこから還相への道が開かれている。そうであればこそ、禅には還相廻向への通路がないと言ってこれを退ける理由がなくなるのである。(15)

さて、死復活を行ぜしめられるための絶対条件としての倫理的自己の挫折の重要性が「死の哲学」において後退しているがゆえに、「死の哲学」においてもなお「懺悔」という言葉が見られるにもかかわらず、その内容には変化があると考えざるをえない。愛する他者の現実の死によって鋭く突きつけられる生死の問題の苦悩のうちで生死相即の真実を悟得せしめられる際にも自己否定がなければならず、田辺はそれを相変わらず「懺悔」と呼ぶが、この「懺悔」は倫理的自己の挫折に基づく懺悔と同じではない。したがって、「自覚は必然に生の向上に徹底してその矛盾に直面し、それに対する緊張を通じて死復活を行ぜしめられる所に成立する」(13, 174)、「生と死の転換媒介が成立するためには、先づ生の徹底果遂が必要である」(13, 175) と田辺が述べているとしても、それが以前と同じように倫理的努力の挫折を死復活の必要条件として要求していると理解する必要はない。また田辺は「菩薩が仏性を具へるからには、それは必然に人間の至上存在にむかつて向上しなければならぬ」(13, 174) とも言っているが、「人間の至上存在にむかつて向上」しようとする努力はいわゆる倫理的努力には限定されないであろう。生死の問題に対する真摯な取り組み、あるいは親しい他者の死に打ちのめされ、人生の意味を徹底的に考え悩むことは、倫理的努力ではなくとも、「人間の至上存在にむかつて向上」しようとする努力には違いない。「菩薩は作仏行を通らずして無為に衆生済度から始めることはできない」(13, 175)、「人師たるものは先づ自ら師に学び作仏に勉めて自己の仏性を徹見し、しか

るのち菩薩行に出ることができる」(13, 175) と言われるが、「菩薩の作仏行」も「仏性を徹見」するための修行も、倫理的努力の範疇には収まらないはずである。

もう一つの重要な変化は、親しい他者の死の事実が思索の中心に置かれたことを契機として、相対還相に深い人格的な交わりの問題が進入してきたことである。上述の通り「懺悔道」の還相廻向論においては、「個」として出会われる後進相対との関係が問題にされることがなく、還相廻向はほとんど直ちに「種」を基盤とした社会建設の問題へと移行していた。これに対して「死の哲学」においては、還相廻向は交互的な愛によって可能になる「生死を超ゆる実存協同」においてのみ実現されるのであり、この「実存協同」の協同性の中に「社会的」あるいは「種的」ということでは尽くされないような、「個」が「個」として互いに出会う際の「我と汝」の関係が明確に現われている。[16] それゆえにこそ、先進相対の「相対還相」が後進相対の「死復活」にいかに関係するかという問題が、「懺悔道」の場合とは異なって具体的に論じられることができたのである。[17]

さて、ここで新たに生じる問題とは、このような思想の変化のうちで、田辺の「種の論理」がどのような意味をもちうるかということである。上述の通り、『キリスト教の辯證』は「懺悔道」と「種の論理」とのより積極的な総合を目指した著作であり、そこではキリスト教が浄土仏教よりも高く評価されたのであるが、それは、「浄土仏教に於ける如く、種的民族に固有なる律法を媒介とすることがなければ、倫理の通路を欠くが故に、罪悪の意識と懺悔とは、縦し存するも単に主観的なる反省に委ねられ、客観的なる威力をもって人間に挑むことはあり得ない」(10, 35-36) からに他ならない。ところが今、こうした転換のための媒介として倫理が不可欠の条件でなくなるならば、「種」の媒介を決定的に重視する「種の論理」はいかなる意味をもちうるであろうか。換言すれば、「死の哲学」と「種の論理」とはいかにして総合することが可能であろうか。また、「種」あるいは「社会」の問題に還元できない「個」対

「個」、「我と汝」の問題が主要なテーマとして登場してきた今、「種の論理」はこの問題といかに関係づけられるのであろうか。田辺は「死の哲学」に至っても相変わらず「種」の概念を「個」の概念と対比的に用いており、何らかの形で「種の論理」を「死の哲学」と総合しようという意図を有していたに違いない。そこで、この総合が果たして可能であるか、もしそうであれば、いかにしてかという問題が生じる。しかしながら、この問題は本稿が取扱いうる範囲を遥かに越えており、これを今後の課題の一つとせざるをえない。

注

(1) 次の研究も、上述の発展の三段階の前者二つを「懺悔道」の立場として、それを第三段階である「死の哲学」と対比するという同じ見方をとっている。辻村公一「解説 田辺哲学について」(辻村公一編『現代日本思想大系23 田辺元』筑摩書房、一九六五年)。上田閑照「田辺哲学と西田哲学」(武内義範、武藤一雄、辻村公一編『田辺元 思想と回想』筑摩書房、一九九一年)。

(2) 田辺元のテクストは筑摩書房版「田辺元全集」(全十五巻、一九六三―一九六四年)所収のものを使用する。引用箇所や参照箇所の指示はこの全集の巻数と頁数により行ない、割注として本文中に挿入する。引用に際しては旧字体を新字体に改めた。なお、引用文中に挿入した〔 〕内の補足および強調のための傍点は引用者によるものである。

(3) 懺悔の回心体験から出発した田辺の宗教哲学である「懺悔道としての哲学」においては、この哲学自体が同時に田辺自身の宗教的な「懺悔の行」であり、この懺悔が自力によっては遂行されず、むしろ「絶対他力」に行ぜしめられて行ずる「無作の作」だということが強調され、その結果、「懺悔道としての哲学」は、通常の「自力哲学」とは区別される「他力哲学」あるいは「哲学ならぬ哲学」であると主張される。ここに田辺宗教哲学における「宗教と哲学」という大きな問題が潜んでいることは、しばしば指摘されるところである。西谷啓治「西田哲学と田辺哲学」(『西谷啓治著作集第九巻』創文社、一九八七年)、二五一―二五三頁。上田前掲論文、二五三頁。中埜肇「解説」(中埜肇編『近代日本思想大系23 田辺元集』筑摩書房、一九七五年)、四四九頁。しかしながら、この問題を田辺自身の立場に基づいて論じ解決しようとした研究は本稿筆者の知る限りまだ提出されていない。

(4) 氷見潔がこの点を詳細に論じている。氷見潔『田辺哲学研究――宗教哲学の観点から――』北樹出版、一九九〇年)、一八五頁以下参照。

(5) この点を強調することによって、田辺の思想が「死の行」による「実存転換」といういわゆる「聖道門」的な異調になっていることを上田が指摘している。上田前掲論文、二六四頁参照。

(6) 上田は「死の哲学」の時期に至るまでの田辺の「死」の概念を詳細に検討し、それが結局のところ復活主体の「自己の死」を意味しているという結論を導いている。上田前掲論文、二六〇―二六四頁参照。

(7) 武内義範が「[田辺]先生の思想にとって最も根本的な宗教哲学の中心問題は実はあまり動いてはゐない」と述べているのも、この点を指摘していると思う。武内義範「解説」(『田辺元全集第九巻』筑摩書房、一九六三年)、五〇一頁。

(8) 上田前掲論文、二六四―二六六頁参照。

(9) 「死の哲学」の時期に先立って田辺はそのような親しい他者の死を経験した。夫人の死である。これが「死の哲学」の展開にとって重要な意味をもつ「死」の現事実との邂逅であったということは、次の研究が明確に認めている。辻村前掲論文、五三頁、上田前掲論文、二五五頁参照。これに対して氷見は、田辺哲学の発展をあくまでもその内的必然性から理解しなければならないという立場から、夫人の死が哲学に対してもった意味の過大評価を戒めている。氷見前掲書、二九八頁参照。そしてまた、それと軌を一にして、氷見は〈他者の死〉や〈他者の死復活〉の重視が「死の哲学」の展開に対して果した役割をほとんど論じていない。

(10) 上田前掲論文、二六三頁参照。

(11) 上田前掲論文、二六六頁参照。

(12) 田辺の禅への接近は、彼が絶対他力への随順の立場を離れ、いわゆる自力の立場に移行したことを意味するものではない。親しい他者の愛の行為と死こそが絶対無の媒介となることによって、はじめて自己の死復活が可能となるのであるから、それはあくまでも絶対他力への随順の立場に他ならない。氷見もまた田辺の宗教哲学を一貫して他力随順の立場として捉えている。氷見前掲書、一五頁、三三五頁参照。

(13) なお「実存協同」(あるいは「協同実存」)の概念は『キリスト教の辯證』にすでに現われており(例えば 10, 106-107)、「死の哲学」の「実存協同」がその延長線上にあることは確かである。ただし、『キリスト教の辯證』では、その「生死を超ゆる」という側面はまだ表われていない。

(14) 氷見前掲書、二九〇―二九一頁参照。

(15) 辻村は、「死の哲学」に至って、「死復活の実践」が「生死を越える実存協同」にまで拡充されることにより、死復活が単なる個のあり方の転換にとどまらず、個と個、個と種との間にまで拡大して考えられるようになったと指摘している。辻村前掲論文、五七頁参照。

(16) 上田前掲論文、二六七頁、二六八―二六九頁参照。

(17) 辻村は、「懺悔道」においては死復活への通路が倫理的自己の挫折に限定され、死復活が「懺悔の中にいわば局限されて」いたということと、それが「私の死復活に局限されてしまうこと」とを関連づけて論じている。辻村前掲論文、五一―五二頁参照。

他者の宗教体験の理解不可能性について

――L・ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判の観点から――

星川啓慈

〈論文要旨〉 宗教学は他者の宗教体験を研究対象にすることが多い。これまで、宗教現象学をはじめとして、さまざまな立場からそのための方法論が問題とされてきた。しかし、ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判を他者の宗教体験の理解という問題に応用してみると、宗教学にとって非常に由々しい問題が出てくる。すなわち、言語を媒介として他者の宗教体験そのものに迫ることは原理的に不可能である、ということになるのだ。なぜかと言えば、それは、「私的体験」の一種である宗教体験をかたる言葉は「私的言語」であり、宗教体験そのものとそれをかたる言葉とのあいだに対応関係があることが保証されないからである。そうだとすれば、言語を媒介として他者の宗教体験を理解するという宗教学の営為は、その存立基盤を保有できないことにならざるを得ない。

〈キーワード〉 宗教体験、解釈学、他者理解、ウィトゲンシュタイン、私的言語、言語ゲーム

一 問題の所在

昔から洋の東西をとわず、多数の宗教家や神秘家たちが、聖なるものと邂逅した体験、神と合一した体験、回心をした体験、霊にとりつかれた体験、分別を超越した体験などを重視してきた。(1) 一人の宗教学徒として、私自身も、道元やパスカルなど宗教的な資質に恵まれた人々によって書かれた体験談や、新宗教を信奉している人などさまざまな

宗教体験をもった人々が語る体験談を、できるだけ精確にその人の体験に即して理解してみたい、という思いにかられる。しかしその一方で、そうした思いがつのればつのるほど、それは不可能なのではないか、と感じざるにはいられない。

本稿では、こうした思いを背景にしながら「そもそも他者の宗教体験を理解することは可能なのだろうか」という宗教学の根本的な問題を、宗教体験が言語によって伝達される場合を中心にして考えてみたい。

体験の理解に重きをおく宗教学は、他者の内面で生起する現象を、それも言葉では表現しにくい内的・私的体験――極端な場合には「語りえない」「〜でないとしか言えない」「不立文字」などとされる体験――を、研究対象にする。それゆえ、自分が研究対象としている他者の宗教体験は理解しつくせないと感じたり、深遠で微妙な他者の宗教体験にどこまで肉薄できたか心許ないと不安になることもあるであろう。けれどもこの一方で、自分の理解がどこかで他者の宗教体験と通じ合っている、どこか本質的なところで触れ合っている、と信じている面もあるに違いない。そうでなければ、他者の宗教体験などを研究したりはしないだろう。

また、宗教は言語を越えるものだという主張が往々にしてなされるし、私自身そのことを認めるに吝かではない。しかし、言語なくして、宗教は成立しないのである。言語は宗教にとって必要欠くべからざるものである。言語がなければ、宗教体験をもつことも不可能である（なぜなら、本稿では論じる余裕がないけれども、言語が宗教体験の枠組みを提供するからである）。宗教体験とそれを表出する言語の関わりについては、リクールも「〈宗教的経験〔体験〕〉というものの特質がどんなものであれ、それが明瞭に表現されるのは、言語においてである」[2]と論じている。

ガダマーは、対話の原理について論じたところで、会話のなかで組み立てられていく意味の共通性と他者の他者性の不可侵性とがいかにして仲介されるか、また、言語性とは究極的に何なのか――つまり「架橋なのか障壁なのか」

――という問いを立てた。そして、次のように語った。

架橋であれば、それによってある人が他の人と意志を疎通し、他者性という流れを越えて同一性を構築していく。また、障壁ならば……われわれがおよそ自己を表出したり、内心を打ち明けたりすることの可能性を遮断する。(3)

本稿で問題にすることも、言語は他者の宗教体験の理解にとって「架橋なのか障壁なのか」という問題と深い関わりをもつ。つまり、「障壁」と言わないまでも、「架橋」が可能なのか否か、という問いが本稿での主題である。

他者の宗教体験を研究する宗教学者にとって、自分が直接聴いた体験談や体験が書き記されたテクストは、それをもたらした他者を理解するための資料・手段である。この場合、言葉によって表現された他者の体験と、聴き手ないし読み手としての自分との間に横たわる「疎隔」(distanciation, Verfremdung) の存在を前提としつつも、他者の体験に自己を投入したり、自己を同化させたりすることによって、他者の体験を理解する。このような図式ができあがる。けれども、ここで問題になることは、この疎隔が無限のものである可能性が常にあることだ。本稿は、この疎隔が原理的に無限大のものであること、別言すれば、この疎隔を埋める可能性はないことを、示そうとするものである。

二　解釈学的背景

ディルタイは『解釈学の成立』草案において、解釈学にかかわるいくつかの命題をたてた。そのうちの最初の三つは、以下のようなものである。

命題一　心的生の感覚的に与えられた表出から、心的生が認識されるにいたる過程を、理解（Verstehen）と名づける。

命題二　心的生の感覚的に把握しうる表出がどんなに多様であろうとも、心的生のその表出の理解は、いま述べた事情［心的生の感覚的に与えられた表出から心的生が認識されること］によってこの種の認識に与えられる、共通特徴をもっていなければならない。

命題三　文字にして固定された生の表出の技術的理解を、解釈（Auslegung, Interpretation）と名づける。[4]

さらに進んで、ディルタイは解釈学上の三つの難問を定式化したのだが、そのうちの最初のものが他者理解の客観性・普遍性にかかわるものである。彼いわく、

他者を把握する可能性は、まず第一に、もっとも深い認識論的問題の一つである。ある個人が、自分に感覚的に与えられた他者の個人的な生の表出を、どのようにして普遍妥当的な客観的理解へともたらすことができるのだろうか。[5]

この難問にたいする解決の糸口は、命題二でいう「共通特徴」とかかわってくる。すなわち、その難問の解決を可能にする条件は「他者のどんな個人的表出においてであれ、把握する側の生動性にも含まれていないようなものは、なんら現われえない」という点に存するのである。[6]換言すれば、「同一の機能と構成要素がすべての個人の内にある」ことに、他者理解の可能性の根拠がおかれるのである。そして、「われわれは、みずから体験された生を……他者の生のあらゆる種類の表現の内へ移し入れることによってのみ……他者を理解するのである」[7]と言われるように、他者を理解することは、自分の生を他者の生に移入することによって達成されるのである。

以上のディルタイのモデルを整理してみよう。言語化以前の他者の心的生がある——これが言語などによって表出

される――それを解釈して、自分の生を他者の生に移入することにより、他者の心的生を理解する。大体このようなプロセスが浮かび上がってくるであろう。そして、このプロセスを裏付けているものは、他者と私が共有する（さらに言えば歴史――ディルタイの場合は西洋の歴史――を貫く）精神生活における連関と共通性である。

いま整理したディルタイのモデルを、本稿での議論にひきつけて定式化してみれば、次のような三つの契機を考えることができよう。

（1）宗教体験をもった他者の心的生がある。

（2）これが、書かれたり話されたりすることによって、言語化される。

（3）この言語を媒介として他者の宗教体験を理解する、研究者の心的生がある。

多くの研究者はこのモデルを前提に研究を進めているであろう。

しかし、考えようによっては、これらの三つの契機の存在を等しく容認する必要はないという立場もあってよいし、また、これらのみで事足れりとするわけにはいかないという立場もあってもよい。具体的に言えば、構造主義的なアプローチは（1）と（3）の部分を切り捨て（2）の部分だけに考察を集中する。また、「文字言語はテクストをその著者の志向から自律させる」[8]「解釈するとはテキストのまえに展開する世界内存在というものを露呈させることである」[9]と論じるリクールは、（1）を重要視せず、（2）と（3）の関わり合いを問題にするであろう。さらに、（1）と（3）の関わり合いの問題領域を越え出て、それらの背後に存在しそれらを成立せしめているものに傾注するディルタイやガダマーたちの解釈学もあろう。

他者の理解に関連して、右で述べたような三つの契機をいかに捉えるかをめぐっては、例示したがごとく、さまざまな立場が想起される。

三　これまでの宗教体験の研究の問題点

「他者の宗教体験の理解」という主題に関連して、他者の宗教体験の理解可能性を正面から問題にする研究者も存在する。また、この問題に細心の注意をはらっている研究者もいる。

しかしその一方で、これを意識的に問題とせず、第一節で述べた思い込みに安住して、他者の宗教体験を研究している学者が多数いることも事実であろう。そのうえ、彼らは伝統的な二元論的なモデル――たとえこれを意識していなくとも――を念頭においているのだ。その伝統的な二元論的なモデルとは、二元的に宗教体験と言語とを峻別するうえに、一方の極に言語化される以前の他者の宗教体験をおき、他方の極に他者の宗教体験の理解をおく。そして、それらを媒介するものとして、宗教体験を言語化したもの（言語化された宗教体験内容）を措定している。ユング派の治療・研究に従事する人々、神秘家や教祖などの宗教者を研究する学者など、彼らはほとんどこうした二元論的なモデルを念頭において研究していると言えば、言い過ぎだろうか。すなわち、前述の三つの契機の言い換えにすぎないけれども、言語化される以前の宗教体験→その体験の言語化→語られた言葉を媒介とした他者の宗教体験の理解、という過程を前提とし、これにのっとって研究しているのである。

しかしそもそも、言語を媒介にして他者の宗教体験に迫ることには、しっかりとした根拠があるのだろうか。もしそれが確立される可能性が原理的にないとすれば、言語を媒介とする他者の宗教体験の研究は足下をすくわれることになろう。

本稿では、現在でも多くの研究者に共有されているこの二元論的モデルを徹底的に吟味し、それが成立しないので

はないかということを、ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判の知見を参考としながら、考察してみたい。論じる主題が宗教学にとって根本的なものなので、ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判について知識がない読者でも議論の展開を把握できるように、平明な記述を心がけるつもりである。

なお、本稿でいう他者の宗教体験の「理解」とは、他者の内面や意識のなかで生起した事柄をかなり精確に理解する、という意味での他者理解を念頭においている。また、理解対象となっている他者（研究対象）が信じている宗教を、その理解者（研究者）は信じていない場合を念頭においている（両者が同一の宗教を信じている場合については、第六節でふれる）。

四　ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判

ウィトゲンシュタインの後期の主著『哲学的探究』（以下『探究』）が一九五三年に公刊された翌年、早くもエアーとリースの間でなされた有名な論争「私的言語は存在するのか」[10]が活字となった。これ以来、ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判は、分析哲学者のあいだでさまざまに取り沙汰されてきている。今なお、この問題について論じた著者・論文が刊行され続けている。[11]

哲学者たちのあいだでも未だに論争の絶えないウィトゲンシュタインの私的言語批判だが、その大要を『探究』によりながら示しておこう。[12]

まず、「私的言語」とはいったい何なのか。

そのような「自分自身の私的・内的体験にかかわる」言語にふくまれている語は、それを話している者だけが

知りうるもの、つまり彼の直接的で私的な感覚、を指し示すべきである。それゆえ、他人はこの言語を理解することができない。(二四三節)

ある人がその語を「理解していると信じ」ある意味をそれに結びつけてはいるけれども、それが正しい意味ではない、という事態についての基準がある。……〔この場合〕人は主観的な理解について語ることができよう。そして、他人は誰も理解しないけれども、自分は「理解しているらしい」音声を、人は「私的言語」と呼ぶことができよう。(二六九節)

つぎに、こうした私的言語がどうして批判されなければならないのか、という議論に移りたい。ウィトゲンシュタインは「カブト虫」――これは私的・内的体験を象徴する――の例を用いて、私的言語がはらむ難点を指摘する。

さて、人はみな、私に自らについて「自分はただ自分自身についてのみ、痛みの何たるかを知っている」と語る。〔ここで〕人はみなある箱を持っており、その中にはわれわれが「カブト虫」と呼ぶあるものが入っている、としよう。〔そして〕誰も他人の箱のなかを覗くことはできず、しかも、みんな自分のカブト虫を見ることによってのみ、カブト虫の何たるかを知っているのだ、と言っている〔としよう〕。この場合、各人が自分の箱の中にそれぞれ違ったものを持っていることだって、可能ではないか。いやそれどころか、〔箱の中に入っていると言われる〕そのようなものが絶え間なく変化していることだって、想像できよう。しかしこの時、これらの人々の「カブト虫」という語が〔それにもかかわらず〕ある一つの仕方で使用されていたらどうであろう。その場合には、その〔語の〕使用は、たんにあるものにつけられた名称としての使用ではなかろう。箱の中に入っている〔と言われる〕そのようなものは、そもそも、言語ゲームの一部ではないのである。さらに〔「カブト虫」としてではなくたんに〕あるものとしてすら、言語ゲームの一部ではないのだ。なぜなら、その箱は空っぽでもありう

るのだから。いや、〔言語ゲームは〕箱の中に入っている〔と言われる〕そのようなものを飛び越えて、〔いわば〕「短縮される」こともできる。〔その場合には〕そのようなものは、たとえそれが何であろうと、〔言語ゲームからは〕消え失せてしまう。

すなわち、もし人が感覚の表現の文法を「対象と〔それにつけられた〕名称」というモデルにしたがって解釈すれば、その対象は〔言語ゲームとは〕無関係なものとして考察の視野から脱落するのである。(二九三節、傍線引用者)

ウィトゲンシュタインの私的言語批判が知られるようになるまでは、たとえば痛みという私的・内的体験があり、「痛み」という語はそれにつけられた名称であるという単純な対応モデルにのっとって考えられてきた。けれども、痛みという私的体験そのものは、たとえそれが存在しているとしても、「痛み」という語が使用される言語ゲームにおいて、これと無関係なものとして、脱落しているのである。

右で傍線を付した部分が語っているように、各人の私的体験がまったく異なっているとか、ある人の私的体験が時間の流れとともに大きく変化しているような場合であっても、同一の「痛い」という言葉が使用されうる。さらには、痛くなくとも「痛い」という言葉を使うこともできる。こうなれば、私的体験とそれを表現する言葉という従来の二元論的モデルは破綻をきたすことになる。

なぜ事情は右のようなのか。その理由は、私的言語にはその真偽や正しさの客観的・公共的な基準が存在しないからである。自分が体のある箇所に痛みを感じたら、その都度「E」という記号を日記なりカレンダーなりに書き込むとしよう。いわば、「記号と感覚との結合を自分の心に刻みつける」ことだ。しかし、これはウィトゲンシュタインによれば「このような過程が将来その結合を正しく私に思いださせる、ということでしかない」(二五八節)。この場合

には、実際のところ正しさの公共的基準などないのであり、「正しい」ということについて語ることができないのである。「〈内的な過程〉は外的な基準を必要とする」(五八〇節)とか「〔誰もが理解できる〕正当化とは、ある独立した所に訴えることのうちにある」(二六五節)と言われるように、外的・公共的な基準の欠如した正当化は正当化たりえないのだ。「規則にしたがっていると信じていること」と「〔現実に〕規則にしたがっていること」とは同一の事柄ではない(二〇二節参照)。私的言語がしたがっていると思われる規則はどこまでも私的なものでしかないのであり、言語が成立するための公共的な規則にしたがっているのではないのだ。このような意味において、私的言語は言語に似ていながらも、言語ではないのである。

以上がウィトゲンシュタインの私的言語批判の要点である。しかし、「言語ゲーム」をめぐる彼の議論を考慮すると、事情は複雑になる。たとえば、大庭は以下のように論じている。

> ヴィトゲンシュタインの言語行為論は……〈外化〉以前の「内的リアリティ」を要請する発想に抗して、むしろ「はじめに相互行為としてのコトバありき」という観点を突き出したのであります。換言すれば、いうところの「内的リアリティー」なるものは、実はむしろ、語り・聞き取るという、自他の間での相互行為によって構成され再構成されていく——この事実を、ヴィトゲンシュタィンは凝視しつづけたのであります。(13)

この議論の趣旨はよく理解できる。また、彼が述べているところが、伝統的な二元論モデルを批判するウィトゲンシュタインの言語ゲーム論でもある。しかしながら、次のことを強調しておきたい。すなわち、ウィトゲンシュタインの私的言語批判の眼目をこれまでとは異なる表現で述べれば、体験そのものの私秘性と体験を語る言葉の私秘性とは連結できないということになるが、彼は私的体験そのものの存在を否定したのでは決してないのだ。

われわれには自分の内的体験を語ろうとする本能・衝動・必要性などがある。けれども、私的体験を語る言葉は言

語として成立しないのである。それゆえ、大庭のような主張があることを知ったうえでも、「私的言語をふくんだ言語ゲームがプレイされたとしても、そこからは私的体験自体は抜け落ちている」と言わざるをえない。だとすれば、前出のウィトゲンシュタインの主張からも推察しうるように、私的体験の伝達不可能性と、他者の私的体験の理解不可能性という問題が浮かび上がってくるであろう。

ここで述べておくが、本稿が問題にしている、他者の宗教体験談を読んだり聴いたりすることには、表面的には、メッセージの流れる方向が一方的で相互的ではない場合が多い。しかし、これらも言語ゲームとみなすことができる。なぜなら、ウィトゲンシュタイン自身が「祈り」や「ペイシェンス」「トランプの一人遊び」などを言語ゲームやゲームの例としてあげているし、他者の宗教体験談を読んだり聴いたりすることは、書き手と読み手ないし話し手と聴き手の相互作用的な現象とも充分に解釈しうるからである。

五　私的言語としての宗教体験をかたる言葉

どのような人物の宗教体験談でもいいのだが、ジョナサン・エドワーズと鈴木大拙の宗教体験談をみてみよう。

エドワーズは、自分の回心の体験を、次のように記している。

神的な事物に対する私の感じが徐々に増して行って、だんだんと活気を加え、そして内心の甘美さも増してきた。万物がその容相を一変した。ほとんどあらゆるもののなかに、いわば神の栄光の静かな、甘い色合い、あるいは相が見られるようであった。神の崇高さ、神の知恵、神の純潔さと愛が、万物のなかに現われているように思われた。日にも月にも、星にも、雲のなかにも青空にも。草にも、花にも、樹にも。水のなかにも、すべての

自然のなかにも。それによって私の心はたいへん落ちつきをうるのが常であった。[14]

鈴木は、「大疑」――徹底的に疑いを尋究することを意味し、悟境にはいる直前に出現するとされる――について、以下のように語っている。

悟りに出るまでには、心の鏡というか、或は意識の野というか、それが徹底的に払拭されて、何ら雑念の塵がかからぬようにならねばならぬ。それからこの清浄の状態が、初めは意識して出たのであるが、一旦清浄の境界が出てくると、それが自分の力ではどうともできないような状態になる。その心持をたとえるというと、水晶の宮殿にいるようであって、いかにも透きとおって心持よく清々とした感じがする。[15]

エドワーズの「万物がその容相を一変した」や、鈴木の「水晶の宮殿にいるようであって、いかにも透きとおって心持よく清々とした感じがする」という記述は、事柄としてはウィトゲンシュタインの言う「私的体験」であり、それを言語化したものとしては彼が言う「私的言語」だと考えられよう。第四節で説明したようなものとして「私的言語」を考えることができるとすれば、宗教体験をかたる言葉も、一種の私的言語とみなすことができる。また、そうだとすれば、私的言語にたいするウィトゲンシュタインの批判が、そのまま宗教体験をかたる言葉にも妥当することになる。

しかし、宗教体験が彼のいう意味での「私的体験」なのか、宗教体験をかたる言葉が彼のいう意味での「私的言語」であるか否かについては、議論の余地があろう。

(1) ウィトゲンシュタインやほかの哲学者たちが私的言語について語るときに使用する具体例のほとんどは、歯の痛みなどの平凡な私的体験である。宗教学者から見れば、取るに足らない例ばかりである。宗教体験の独自性を強調する立場からは、宗教体験を語る言葉をウィトゲンシュタインが批判する私的言語に含めることを認められないか

もしれない。たとえば、ワッハが『諸宗教の比較研究』において、宗教体験をほかの体験と区別するために、以下の四つの基準を示したことは周知の事実である。(a)宗教体験は、あらゆるものを条件づけたり支えたりしている、究極的な実在として体験されるものにたいする応答・反応である。(b)宗教体験は、究極的な実在にたいする、統合された全人格存在の全体的応答・反応である。(c)宗教体験は、人間に可能な体験のなかで、もっとも強烈、もっとも包括的、もっとも衝撃的、もっとも深遠な体験である。(d)宗教体験は、動機づけと行動のもっとも強力な源泉であり、命令をもふくむ[16]。これ以外にも、宗教体験の独自性を挙げる視点は数おおくあるだろう。しかし、後述する理由により、いかなる宗教体験も私的体験とみなすことができる。

(2) 一口に「宗教体験をかたる言葉」とはいっても、多様なものがあろう。宗教(神秘)体験を語る言葉を、たとえば深澤の分類にしたがって、「存在記述」と「体験記述」に分けてみると、前者は体験外の対象(とりわけ超越的・超自然的存在)を直接に指示し述定する言語であり、後者は主観的体験を第一次的に指示し述定する言語である。さらに、明示的に体験記述が示される多くの場合には、それに対して存在記述をもふくんだ「体験解釈」とでも呼ぶべきものがさらに加えられる[17]。かりにこのような分類を考えるとしても、これら——とりわけ体験記述と体験解釈——も後述する理由により、「私的な宗教体験を語る言葉」として一括できよう。

(3) これまで個人的な宗教体験を中心に論をすすめてきたが、祭やミサなどのように、集団的・集合的な宗教体験もある。そこで、集団が集合的な宗教体験を創出するというような場合のことを如何に考えるのか、といった反論も予想しうる。けれども、集団で行われる宗教的行為の場合でも、その最中に個人に生起した体験がどのような体験であるのかは、個人の問題だと考えられる。だとすれば、集団的な宗教体験といえども、個人の私的な体験のレベルで問題にすることも可能であろう[18]。

宗教体験は「私的体験」か、宗教体験をかたる言葉は「私的言語」かをめぐって、これら以外の視点からの反論も考えることができる。しかし、私見では、いかなる宗教体験といえどもウィトゲンシュタインの言う「私的体験」であり、いかなる宗教体験談でも「私的言語」とみなしうる。なぜなら、それらはすべて第四節でみたウィトゲンシュタインの「私的体験」と「私的言語」の定義にかなうからである。すなわち、宗教体験は「それを話している者だけが知りうるもの、つまり彼の直接的で私的な感覚」であり、宗教体験談は「他人は誰も理解しないけれども、自分は〈理解しているらしい〉音声〔・文字・文章〕」と考えられるのだ。そうだとすれば、「他人はこの言語〔他者の宗教体験談〕を理解することができない」ということになる。

実は、ウィトゲンシュタインの著作を子細に読めば、宗教体験は私的体験であり、それを語る言葉は私的言語として把握できることを示唆する部分がある。それは、『断片』をしめくくる言葉である。

「神が他の人に語りかけるのをあなたは聞くことができない。ただ、あなたが神から語りかけられる場合にのみ〔あなたは神の言葉を聞くことができるのだ〕」――これは一つの文法的注釈である。[19]

神が人に語りかける言葉を聞くことは私的な体験であり、神が自分自身に語りかけてくる時には、その内容を理解できる。けれども、他人に語りかける時には、その人がその内容を私に説明したとしても、これは私的言語でなされた私的説明であって、神が他人に語りかけた内容の真偽やその体験の深遠なところは私には理解できない。右の引用文は、このような趣旨の論述であろう。

六　他者の宗教体験の理解不可能性について

もし宗教体験をかたる言葉が私的言語であるとすれば、先にも述べたように「他人はこの言語〔他者の宗教体験談〕を理解することができない」ということになる。

すでに引用したエドワーズと鈴木の体験談に即して議論をすすめよう。文化や時代が異なれば、他者の宗教体験の理解の困難さが度を増してくることは、言うまでもない。それゆえ、エドワーズの場合には翻訳可能性をめぐる問題を考慮しなければならない。けれども、二人の言葉には、難解な言葉は一つたりともない。そして、平易な言葉で書かれた彼らの体験談を読めば、わかったような気がしないでもない。しかしながら、日常の体験とは異質な、それを超越している他者の宗教体験の理解の成立根拠はあるのだろうか。

この問題を考えるにあたっては、まず、言語の社会性という事柄を考慮しなければならない。社会学でいわれる社会化の過程において、子供は周囲の者から、自分が生まれ落ちてきた文化の言語を教えられる。ウィトゲンシュタイン自身も大人が子供に言語を教えこむことを強調している。この第一次社会化は第二次社会化へと移るが、自分で学習するようになっても、母語を学ぶことは、非母語の学習と並行して、生涯にわたって継続される。ある言語文化で使用される言語は「客観的な」存在であり、それが内在化の過程を経て、個人の内部に埋めこまれるのだ。手術中の医者が「メス」と言えば、看護婦はメスを渡し、「鉗子」と言えば鉗子をわたすのも、この事情による。この例のように、コミュニケーションの成立が相互主観的に確認できる場合には問題がない。また、エドワーズや鈴木の言葉がなんとなくわかったような気になるのも、われわれがその語彙を習得しているからである。

しかし、エドワーズがわれわれにも馴染みぶかい言葉で表現している「万物がその容相を一変した」という体験、鈴木が「水晶の宮殿」という比喩表現をもちいて語っている内的状態を、第三者が把握できるのだろうか。二人が使用している語彙はわれわれもすべて知っている。けれども、これは彼らの体験をわれわれが理解できることの保証に

はなりはしない。その理由は、これまで何度も論じたように、エドワーズや鈴木の宗教体験は私的体験であり、彼らがかたっている言葉は私的言語だからである。

これまで、研究対象としての他者とそれを研究する者が同一の宗教を信じていない場合を念頭において、議論を展開してきた。この場合の理解不可能性にたいしては「それはあなたがその宗教を信じていないからだ」という反論が考えられる。けれども、これまでの議論は両者が同一の宗教を信じている時にも妥当する、と思われる。

宗教言語ゲームが宗教体験の成立根拠だと主張する島田は、以下のように論じている。

「はじめに内的・私的な宗教体験ありき」ではなく、宗教体験を報告しあえるような言語ゲームに織り込まれている限りにおいて、我々は「宗教体験」なるものを持つことができる。……特定の言語ゲームの中で初めて〈体験〉は〈体験〉としての意味を持つ。[20]

また、英語圏の宗教哲学の論客であるフィリップスは「インターナリズム」と「エクスターナリズム」という二つの立場を対置させている。[21] 前者は「いかなるものであれ、宗教的と呼ばれるものは、それ自体が真正であることを証明できる」という見解である。そして、宗教的信念体系の外部にある意味・価値・合理性をめぐる外在的基準は宗教的信念にとってイレリバントだとする。いわば、内在的理解を強調し、外在的理解を認めない立場である。これに対して、後者は「宗教的信念は知解性の普遍的基準の適用を受ける」という見解である。そして、いかなる言述や状況にも適用しうる意味・価値・合理性をめぐる基準を確立し、これを宗教にも適用する、という立場である。いわば、外在的理解が成立することを認める立場である。

島田の主張やフィリップスの「インターナリズム」という見解は、言ってみれば、信仰ないしは言語ゲームの一形態としての宗教言語ゲームという考え方をつよく前面に押し出す見解である。フィリップスのインターナリズムに少

し修正をくわえれば、「ある宗教的信念体系の内部に存在する意味・価値・合理性をめぐる基準はその宗教にのみレリバントであるが、その宗教を信奉するようになればその宗教で生じる言説がよく理解できる」となる。これを前出の反論に応用すれば、研究対象である人物が関与している宗教と同じ宗教を信奉することにより彼の体験を的確に理解できる、という結論になる。しかし、本当にそう言えるだろうか。

宗教体験は「語り・聞き取るという、自他の間での相互行為によって構成され再構成されていく」という大庭の主張と、「特定の言語ゲームの中で初めて〈体験〉は〈体験〉としての意味を持つ」という島田の主張とを、引用しておいた。然りである。しかしながら、宗教体験が「構成され再構成されていく」その場はどこかといえば、それは、本稿の文脈でいえば、書き手・話し手の内部と読み手・聴き手の内部とでしかないだろう。つまり、一方は他者にしか近づけない他者の私的領域であり、もう一方は理解者（自分）の私的領域である。どうしても前者が存在することになる。

ここで結論的見解を述べると、次のようになる。

他者の宗教体験は、それを表現していると考えられる言葉をとおして、理解可能であるように感じられるかもしれない。けれども、ウィトゲンシュタインの私的言語批判の視点から見れば、宗教体験それ自体とそれを表現していると考えられる言葉のあいだには、対応関係が成立しているとは言えないのである。そうだとすれば、彼の言語ゲーム論の射程を考慮に入れたとしても、他者の私的領域が存在しつづける限り、言語を媒介とする他者の宗教体験の理解可能性の根拠はないというべきであろう。

この観点から論じれば、他者の宗教体験を理解しようとする宗教学は、原理的に不可能な事柄を成し遂げようとしていることになる。ウィトゲンシュタインが「倫理学講和」[22]のなかで述べたことを振って言えば、以下のように言え

よう。

およそ他者の宗教体験をそれが語られた言葉を媒介として理解しようとする試みは、言語の限界に逆らって進むことである。これはまったく望みのないことである。しかし、それは研究者の精神に潜む傾向であり、私は個人的にはこの傾向に深く敬意をはらわざるをえない。

ほかの多数の宗教学者とおなじく、私自身も他者の宗教体験を理解することに非常に魅力を感じるし、書かれた言葉を媒介として他者の宗教体験に迫ろうとする試みをこれまで実際に幾度もおこなってきた。けれども、ウィトゲンシュタインの私的言語批判の観点からこうした学的営為を眺めなおしてみると、残念ながら、それは「まったく望みのないこと」であるとしか言えない。

七　結　語

本考察では、言語を媒介として他者の宗教体験を理解しようとする宗教学にたいして、極端に否定的な見解をしめすこととなった。伝統的な二元論の立場にたつかぎりは、そのような学の成立の可能性はないのである。にもかかわらず、この見解を知ったからといって、これまでの研究方法が変わるとは思わない。また、これまでの私の議論にたいして、次のような反論があろう。「厳密な意味での他者の宗教体験を理解することは、最終的に観察者である自分が他者自身にならなければならず、これは最初から不可能であり（直証命題）、議論する必要はない。」[23]

けれども、本稿での議論を深く認識するとしないとでは、天と地ほどの差があろう。結論的見解は陳腐なものでしかなかったかもしれない。しかし、他者の宗教体験を研究対象とする学者に、ここで論じた事態に直面していかなる

態度をとるのか、ここで述べた結論的見解をいかに打ち破るのか、をめぐって一考をうながすことになれば、本稿の目的は達成されたことになる。そして、言語にたよらざるを得ない他者の宗教体験の研究における由々しき事態を深く認識することが、そうした研究を志向する宗教学者の出発点[24]となろう。

言語をとおしての他者の宗教体験の理解という問題は、おそらく、「これ」といったそのための唯一無二の最上の方法論が将来において見つかる、という類のものではない。今後もさまざまな理論や視点が登場し、ますます複雑な様相を呈する問題であろう。しかし、本稿で論じたことは、いつも根本的な問題として、さまざまな局面でまた重要な局面で、浮かび上がってくると思われる。

註

(1) 近代化が進むとともに、「体験」こそ宗教の核心である、とみなされるようになった。西洋では宗教改革以後、日本では一八世紀ころから、こうした考え方が一般の人々の間にも浸透してくる。そして、一九世紀にはいってからの宗教学理論の多くが、体験主義的な宗教理解の性格を濃厚に示すようになる。こうした事柄については、たとえば島薗進「宗教思想と言葉――神話・体験から宗教的物語へ」(脇本平也ほか編『現代宗教学2――宗教思想と言葉』東京大学出版会、一九九二年、所収)一〇―一一頁を参照のこと。また、「体験」概念については、深澤英隆「〈体験〉と〈伝統〉――近年の神秘主義論争に寄せて」(脇本平也ほか編『現代宗教学1――宗教体験への接近』東京大学出版会、一九九二年、所収)一一五―一一七頁を参照のこと。

(2) P・リクール「哲学と宗教言語の特殊性」(久米博ほか訳『解釈の革新』白水社、一九八二年、所収)六四頁。

(3) H.-G. Gadamer, "Text und Interpretation" in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S. 336f. P・フォルジェ編、轡田収ほか訳『テクストと解釈』産業図書、一九九〇年、所収、四九頁。

(4) W. Dilthey, "Die Entstehung der Hermeneutik" in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, B.G. Teubner Verlagsgesellshaft, S. 332. O・ペゲラー編、瀬島豊ほか訳『解釈学の根本問題』晃洋書房、一九八四年、所収、一〇三頁。

(5) a.a.O, S. 333f. 同訳書、一〇五―一〇六頁。
(6) a.a.O, S. 334. 同訳書、一〇六頁。
(7) W. Dilthey, "Abgrenzung der Geisteswissenschaften" in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, B.G. Teubner Verlagsgesellshaft, S. 87. 前掲訳書、所収、一一四頁。
(8) P・リクール「疎隔の解釈学的機能」(前掲訳書、所収) 一八八頁。
(9) 同論文、一九二頁。
(10) A.J. Ayer and R. Rhees, "Can There Be a Private Language?" in: *Aristotelian Society Proceedings*, Supplementary Volume 28, 1954.
(11) エアーとリースの論争を始めとして、ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判についての重要な諸論文(一九八六年までのもの)は、以下に収められている。J.V. Canfield ed., *The Private Language Argument*, Garland Publishing, Inc., 1986.
(12) L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, 1958. 藤本隆志訳『ウィトゲンシュタイン全集・第八巻』大修館書店、一九七九年、所収。『哲学的探究』からの引用は、すべて第一部からのものであり、節番号を本文中に記す。
(13) 大庭健『はじめての分析哲学』産業図書、一九九〇年、一八二―一八三頁。
(14) W・ジェイムズ『宗教的経験の諸相(上)』枡田啓三郎訳、日本教文社、一九六二年、三七一頁。
(15) 鈴木大拙『禅問答と悟り』春秋社、一九九〇年、一四八頁。
(16) Cf. J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, 1958, pp. 30-36.
(17) 深澤、前掲論文、一三五―一三六頁、参照。
(18) ただし、諸個人の宗教体験の集合が集団の宗教体験を構成する、換言すれば、後者を前者に還元してしまうことができるか否かは、別問題である。
(19) L. Wittgenstein, *Zettel*, Basil Blackwell, 1967, §717. 黒田亘ほか訳『ウィトゲンシュタイン全集・第九巻』大修館書店、一九七七年、所収、三九四頁。
(20) 比較宗教思想研究会(一九九二年一一月)における私の発表にたいする島田勝巳の論評。

(21) Cf. D.Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press Ltd., 1986, p.xii, pp. 80-82.

(22) Cf. L. Wittgenstein, "A Lecture on Ethics" in: *The Philosophical Review*, vol. 74, no. 1, 1965, pp. 11f. 黒崎宏ほか訳『ウィトゲンシュタイン全集・第5巻』大修館書店、一九七九年、所収、三九四頁、参照。

(23) 比較宗教思想研究会（一九九二年一二月）における私の発表にたいする渡辺学の論評。

(24) この出発点からいかなる方向にむかって進むのかについては、多様な方向が考えられる。多くの宗教学者もそれを模索している。たとえば、深澤の前掲論文（一三二―一三九頁）にもそれが見られる。また、鶴岡賀雄はミシェル・ド・セルトーの研究を踏まえた興味深いアプローチを構想している。これについては、彼の「宗教学者は神秘家のテクストにいかに接近するか」（前掲『現代宗教学2』九三―一〇七頁）を参照のこと。私自身はと言えば、卑怯の誹りを免れないとしても、現時点では自分の今後の研究の方向を示すほど考察が煮詰まっていない。今後の課題としたい。

〔付記。本稿を執筆する直前に、「他者の宗教体験の理解可能性をめぐって――A・シュッツとL・ウィトゲンシュタインの知見を手掛かりとして」（『図書館情報大学研究報告』一二巻二号、一九九三年、所収）という、かなり長い論文を発表した。本稿では触れなかったシュッツの理論も組み込んでいるので、併読していただくと幸いである。〕

『宗教的経験の諸相』の「精神的判断」と「存在判断」

――ウィリアム・ジェイムズの宗教研究について――

吉永進一

〈論文要旨〉 ウィリアム・ジェイムズの思想全体には彼の生が反映していると言われるが、中でも宗教研究においては顕著である。しかも「戦う信仰」と呼ばれる、『信じる意志』に見られる意志的、道徳的な方向と、逆に『宗教経験の諸相』に見られる意志を放棄した「慰撫の信仰」の二つの宗教理解がジェイムズの中に併存していたと言われる。この二つは、そのまま『諸相』において、宗教者の社会的価値を問う「精神的判断」と宗教経験の発生を問題とする「存在判断」のそれぞれが対象とする問題へとつながっている。本論文では『諸相』における宗教理解の枠組みを、その大枠の部分で理解することを目的として、この二つの判断を指針としつつ、ジェイムズ思想（心理学とプラグマティズム）に即してその議論を追ってみた。『諸相』の結論においては心理学的な形式の「客観的真理」が提示され、それは一見医学的唯物論に近い形であるが、内実は開かれた宇宙観へとつながる良い意味で曖昧な、そして新しい経験を許容する世界観である。

〈キーワード〉 ウィリアム・ジェイムズ、『宗教経験の諸相』、存在判断

最初の哲学論集『信じる意志』（一八九七年）で有神論を扱い、晩年の『プラグマティズム』（一九〇七年）などの著作においても自身の宗教的な宇宙観が表明されるなど、ウィリアム・ジェイムズにとって宗教は重要な問題であった。中でも一九〇一年と二年にかけてエジンバラで行われたギフォード講座の講義録『宗教的経験の諸相』（以下『諸相』と略）は、題名通り宗教者の神秘的経験を扱い、彼の宗教的関心の方向が最も明らかに表された著作である。そ

こに引用された多彩な資料だけでも興味深い著作となっているが、とはいえ、あまりに多彩な資料群に埋もれてジェイムズ本人の主張が分かりにくくなっているとも言えるだろう。本論文では、『諸相』における宗教理解の基本的枠組みに沿って、ジェイムズの宗教論を追っていきたいが、まず第一節では、ジェイムズの伝記的事実を見た上で『諸相』と『信じる意志』との関係と二つの信仰の別について触れる。第二節、第三節では、彼の宗教論の個人的な性格について触れつつ、宗教研究の基本的枠組みを成す「精神的判断」と「存在判断」について論じていく。

一　二つの信仰

一八八三年、スウェーデンボルグやフーリエに影響を受けた特異な思想家であった父親ヘンリーが死んだ直後、妻に宛てた手紙で「私の友人たちは宗教をまったく捨ててしまっている。私は彼の息子として（ほかに理由がないとしても）友人たちに対し宗教本来の権利を認めさせなければなりません」[1]とジェイムズは書いている。ジェイムズの弟子R・B・ペリーはこれを『諸相』執筆の動機としているが、『諸相』にヘンリー・シニアの名前が現れるのは脚注の一箇所だけに過ぎない。ただし、非常に意味深い箇所、つまりフランスからの匿名の手紙と称して、自らの青年期の憂鬱体験を告白した箇所の脚注であり、しかも類似の憂鬱体験として父親の著作が挙げられているのである（父親は三三歳、息子は二八歳前後）[2]。すると、ジェイムズの手紙の「彼の息子として」という一句に表れているのは、思想を共有する者というよりは、「病める魂」の運命を共有する者としての覚悟ではないか。『諸相』中のジェイムズ本人のものと言われる有名なその一文では、「私」の心の中に突然精神病院の患者の姿が浮かび上がり「潜在的にあの姿は私だ」と感じた。彼にその時が来たように、私にも運命の時が来たら、私が何を持っていようと運命を免れることは

できないのだ。……この後私にとって宇宙は一変した。毎朝起きると鳩尾に恐怖を感じ、それまでも、その後も感じたことのないような生の不安感があった」（強調・原文）と述べられている。[3] ハワード・フェインシュタインは、その刺激的な伝記研究中で、ジェイムズが評価していた精神科医ヘンリー・モーズレーの「自分が発狂するかもしれないと恐れている人間に対し、どんな指導を与えるべきかと深く考察した場合、あまり役に立つ事は言えないということが分かる」という絶望的な言葉を挙げ、[4] 精神科医ジェイムズは当時の医学界の通説であった精神病遺伝説を強く意識していたと指摘している。体験の内容からしても、ジェイムズの憂鬱体験は医学的決定論に根を持ち、そこから懐疑と無力が始まったと考えて間違いないであろう。伝記的には、この憂鬱体験はルヌーヴィエの説を信じることによって快癒したと言われている。[5] 自由意志を信じるという自由意志を働かせることによって憂鬱と無力を克服したとされるが、そこで得られた決定論的宇宙への不満と意志的努力の価値という問題を哲学的に反省することで、ジェイムズの哲学的考究は始まったと言ってよいだろう。その最初の現れが、論文集『信じる意志』であった。

『信じる意志』の内容は進化論から心霊研究まで様々だが、十七年間の長きに渡って発表された論文を集めたものであることを考えると、問題意識――人間の主体的行動や判断を無価値なものとしてしまう一元論的決定論や、行動や決断を阻害する懐疑論への強い不満――の点では驚くほど一貫していると言えよう。すでに拙論[6]で触れたように、同書中の論文「反射活動と有神論」（一八八一年発表）では、行動の心理学的意味を論じることで有神論的世界観を弁護したが、ジェイムズの言う「有神論的世界」とは、キリスト教的伝統的な有神論のように超越的存在を問題としたものではなく、むしろ人間の信仰や祈りに応じてくれる可能性のある世界のことであった。信仰をその有用性から弁護した論文「信じる意志」（一八九六年発表）においても、宗教自体について論じたわけではない。

論文「信じる意志」では主題をめぐって幾重にもジェイムズの哲学的反省が加えられているが、それを取り除くと

論文の意図は明らかである。つまり「随意的に採用された信仰の正当性」[7]を、厳密な科学的な発想、とりわけ「いつどんな場合であっても、誰であれ不十分な証拠に基づいて信仰することは間違っている」[8]というクリフォードの唱えた懐疑論から守ることにある。「意志」という言葉には、ジェイムズ心理学では独特の意味合いが与えられていて、まったく同等の価値を持つために選択しかねる二つの選択肢を選ぶ場合の決断を指すのであり、言い換えると、選択という精神的作用以外に選択を決定する要素が一切無い場合の心の働きを指す。[9]「随意的に採用された」と言われるのは、信仰を持つか否かは知的には選択できない問題であるからである。[10]しかも知的に決定できない以上、その選択を決定するものは知性以外の部分、心情の部分によるのは当然である。こうした心理学的な前提にたって、一つはある事実に対する確信がその事実を生み出す助けになる場合があると述べて[11]、信仰という行為自体が宗教的仮説の立証をもたらす可能性を示唆し、第二には、宗教への懐疑にとどまることは結果として宗教的仮説が真理だった場合に真理を取り逃がす可能性があるとする[12]「パスカルの賭」に倣った議論によって懐疑論よりも信仰が優位になる可能性もあると論じた。

それでは、この「信じる意志」の議論は、果たして信仰弁護論として成功しているのだろうか。注意すべきは、有神論対無神論という世界観を主題にしているのではなくて、ここで対置された選択肢は、信仰という行動を取るか取らないかである。彼の論は積極的に信仰を勧めるものではなくて、有神論と無神論が知的根拠の上で完全な拮抗関係にある読者に対して、信仰という選択行動を取る権利を説いたに過ぎない。しかも、行動を伴わない懐疑よりも信仰という行動とその果実の方を重視すべきであるとは、ジェイムズ本人が憂鬱体験から得た教訓に過ぎない。その価値観を共有せず行動よりも真理の認識を重視するという読者にとっては、ジェイムズの回答は十分なものなのだろうか。この問題に対するジェイムズの回答は二つの方向に求められよう。一つは、そもそも「真理」に十分な根拠を与

えるのが可能か否か、「真理」という言葉で示される事柄の人間にとっての本当の意味は何かと問う、プラグマティズムの問題として展開されてゆく。そこでは、「客観的真理」という事柄もイデア的に先在するものではなく、人々がその命題を利用した際に有効である限りにおいて「真理」と見なされる。つまり、人の側の積極的な行為が無くては「真理」はありえないというわけであり、選択や検証といった行為が「真理」を「真理」たらしめるのに不可欠であるとされた。さらに今ひとつの方向は、宗教経験の研究である。知識人たちの懐疑論に覆われた社会を離れてみると、意志的な努力をするまでもなく、有神論の側に知的根拠を認める人間が存在する。そこではもはや信仰という選択を要しない場合もある。これは、言うまでもなく『諸相』において論じられることになるが、宗教を真理とする知的根拠という問題は『諸相』の知的考究をつらぬく一筋の流れである。つまり「信じる意志」では直接扱わなかった宗教自体の研究に着手し、宗教の客観的真理性を検証しようと試みたものが『諸相』であると言ってよいだろう（無論、この客観的真理とはプラグマティックな意味合いである）。

以上のように、『諸相』は「信じる意志」と断絶したものではなく、その論理的不足を補うという意味合いもある。しかし、それだけではなく『諸相』には、一つにはジェイムズ本人の当時の状況と、そしてもう一つは彼の根本的な二面性が暗い影を落としている。

伝記研究家ビョルクは、憂鬱体験を一過性のものとする通説に対し、ジェイムズの私信を研究して、憂鬱が生涯続いたものという説を唱えている。とりわけ『諸相』の執筆期間中、ジェイムズは一つの高揚体験に続く病的な無気力状態に取りつかれていた。一八九八年ギフォード講座への出講を決めた年、彼はマーシー山中で一夜を明かし自然と一体化するという体験を得た。「流れる月の光は魔法のようにあたりをいろいろな陰影で染め上げ、さながら私の胸中で自然神話の神々すべてが内的生命の道徳的神々と言いようもない会合を開いているようだった……それは今まで

の生涯中、最も幸福な一人の夜だった」と妻宛の手紙で述べている。その経験は「内的生命の非人間的な遠さと同時に強烈な訴求、永遠の新鮮さと悠久の彼方で朽ち果てた古さ」という「意味合い」を強烈に感じさせ、「エジンバラの講義の内容はこの経験にまで溯ることができるだろう」[13]とも予言している。ところが翌年再び同山に登った際は遭難しかけただけでなく、結局命取りとなる心臓病を患い、それから講座までの二年間は療養と発表原稿の執筆に費やされたのである。例えば、「本当に自分にはまったく体力が残っていない、昨日は一日中恐ろしいほどの脱力感に悩まされた」[14]などと妻に書き送っている。しかも療養生活中、思想面でも大きな刺激を受けた親友フレデリック・マイヤーズとの死別も経験している。[15]

あるいはペリーは、ジェイムズの宗教論の中に「戦いの信仰」と「慰撫の信仰」という二つの方向があることを指摘している。前者は一身を賭して信仰の道を選びとるという『信じる意志』で開陳された英雄的な立場であり、後者は「人間の弱さから湧き出し、避難場所と安全を求める信仰」[16]で、それは『諸相』で扱われていると指摘している。『信じる意志』の主張は、先に述べたように、人間の側の行為が宇宙に与える影響力と価値であり、同時期に執筆された『心理学原理』中では意志によって信念を形成する手段さえ論じられていたのに対し、『諸相』中では自助の努力もできない「病める魂」からの救済の可能性が論じられ、「回心」の章では意志放棄の重要性が説かれている。それはすでに述べた執筆にまつわる危機的な状況と無縁ではあるまい。

ただし、両者の視点は並行して存在していたものであることに注意しておきたい。一八八四年、父親の文章をまとめた本に長文の序をつけているが、すでにそこには、後になって『信じる意志』と『諸相』という形でまとめられる、「戦う信仰」と「慰撫の信仰」と、さらには狂気恐怖との関係がはっきり表されている。

「要するに、行動(action)の感じがあれば、私たちは「存在」(being)に対して耳を閉ざすのである。そしてこのよ

うな無感覚さが、普通の言葉使いでは「健全な精神性」(healthy-mindedness) として知られているものの統合的部分なのである……しかし健全な精神は生のすべてではない。これと対照的なものとしてこう呼んでもよいだろうが、病的な見解が絶対的道徳主義とは非常に異なった哲学を要求する。虚弱、無力な失敗、恐れなどで「まったく病んだ」者に向かって意志や努力を説くなど、もっとも恐ろしいことを説いているのである。そうした人間が求めるのは、まさにその無力の中で慰められること、受け身で弱々しい者である自分を宇宙が認め守ってくれることである。そう、私たちは皆潜在的にそうした病人だからである。私たちの内の最も正気で優れた者でさえ、狂人や囚人と同じ材料からできているのだ」[17]（強調・原文）。

以上のように、ジェイムズ思想の背景はこうした憂鬱体験と狂気遺伝説への恐怖にあり、意志的行動と救済への希望という一見、能動的、受動的と大きく異なる二つの方向も根底では、この不安への解決法という点で共通していると言えよう。『信じる意志』あるいは『諸相』の「健康な精神」における積極的な方向は、ビヨルクの言う通り、おそらくジェイムズにとっては二次的なものではなかったかと思われる。実際、彼が実際に何らかの宗教生活に入ることはなかったという事実からも、少なくとも彼にとっては有効な解決策ではなかったことは明らかである。ともあれ、思想の出所が何であれ、また彼の思想が個人的な苦悩への処方という意味合いも見受けられるとはいえ、哲学的な洗練を加えなければ思想として自立しないわけである。これら「二つの信仰」と呼ばれるものがジェイムズ思想の文脈ではどう現れたのだろうか。

まず、こうした二項関係は、『心理学原理』においては、「感覚」論における「直接知」(acquaintance) と「についての知識」(knowledge-about) と呼ばれる間接的知識との関係にも見られると言ってもよいだろう。論文「認知の機

能」（一八八四年発表）では次のように述べている。「私たちの想定する小さな感じ（直接知の事・訳者註）は、「何か」what を与える。そして最初の感じを覚えている他の感じが続いて起こると、「についての知識」つまり「判断」の主部や述部となるが、そうした「判断」はそれとほかの感じが知っているほかの「何か」たちとの関係を理解しているのである」[18]。直接知は言語に分節される以前の経験自体で、それ自身は言語化できないものであり、伝達できない知識である。しかしこれを欠いては知識の体系は存在しない。「についての知識」とはそうした直接の経験の関係性であり言語化されるものである。経験同士の関係を表すことはできるが、しかし、経験自体を言い表すことはできない。ギフォード講演の冒頭に元々用意していた原稿では、「生」と「言葉」という言葉を使っているが、両者の関係は「直接知」と「についての知識」の関係に等しいものである。

「生は私たちの言葉を拒んでいる。……私たちの言葉は、連鎖したり命題になったりして、互いによりかかるようにして集まり、隣同士支え合ってもらわなければならない。いかなる命題であっても、ほかの命題を後に従えて、ふくらませるか制限するかといった何らかの方法で、その命題が内包する欠陥や過剰によって過誤に陥らないようにしてもらわなければならない……生もある意味では、同じようにして自らの事実の上に倒れかかっている。というのも、先に起こった瞬間が後からの瞬間に取り込まれ、再解釈され、訂正されていくからである。しかし、生にはこれよりほかの何かがある。言語の思考には全く匹敵するものの無い何かである。生きる瞬間……には何ら横からの支えを必要としない絶対的なものがある」[19]

『諸相』の中ではこの二つの方向が、「健全な精神」と「病める魂」という題材にそのままの形で現れているだけでなく、『諸相』の枠組み全体を支える二つの解釈の立場の別という形で出ていると言えよう。ジェイムズは『諸相』の冒頭で二つの判断を導入し、「宗教的傾向とは何であるか」「その哲学的意義は何か」という問題は別個であると述

べている。前者が「存在判断」(existential judgment) と呼ばれるもので性質、発生過程、構成、起源、歴史を扱い、後者は「価値の命題」(proposition of value) と呼ばれ、重要性、意味、意義を扱うとされ「精神的判断」(spiritual judgment) とも呼ばれる。[20] さらに、これら二つの判断の別は、H・S・レビンソンの指摘によれば、ジェイムズの生物学的発想から出ているとも言われる。ジェイムズの存在判断と価値判断という概念の特徴は、「どちらも互いから直接には演繹できない」[21]という点にあるが、これは「偉人とその環境」(『信じる意志』所収) 中で述べられたダーウィニズムの立場にほかならない。ジェイムズの主張によれば、ダーウィンの面目は種の発生と種の適応を別個の問題として扱ったところにあり、スペンサー主義はこの両者を混同したところに問題がある。ここで「種の発生」を宗教の発生、「種の環境への適応」を宗教の社会的役割と読み替えれば、二種類の判断につながるわけである。「聖徳の価値」で触れるように、確かに環境／適応など生物学的概念による議論は『諸相』の特徴の一つである。

以上のように『諸相』における二つの判断は、ジェイムズの思想全体をつらぬく二つの流れに対応したものであるのだが、次にそれぞれについて見てゆくことにしたい。

二　価値の命題

先に触れた存在判断と精神的判断の別をジェイムズが導入した狙いは一つにキリスト教神学のドグマ主義から宗教の自由な研究を守り、医学的唯物論や実証主義などの宗教還元論から宗教の価値を守ることにあったと言えよう。キリスト教神学は超自然的経験から生じたから、医学的唯物論は異常な精神状態から生じたからという理由で、宗教的啓示の価値の有無を決めつけるが、これは起源の問題を短絡的に価値の問題に結び付けた間違いであるとジェイムズ

は指摘する。そうではなくて、存在判断、価値判断を別個に調べた上で総合的な判断を下すべきである、これが『諸相』の冒頭で読者に提示される議論の筋道であり、近代的な宗教学の立場と言えよう。

しかし問題は「価値」という言葉である。宗教経験の本人にとっての「価値」なのか、あるいは他人の目から見た価値なのか、絶対的な価値観を前提とするのか相対的な価値観を取るのか。ジェイムズの立場は、ここでも判然としない。ただし、「価値」という言葉を使う場合まず第一にくるものは「私たち」からの評価であるとは言えよう。「何よりも私たちの直接の感情に基づく判断」「私たちの道徳的必要、あるいは私たちが真理と見なす他の知識と彼らの経験との関係について断言できることに基づく判断」[22]である。この「私たち」とは「彼ら」＝宗教人に対して宗教外にある者であり、すると価値とは一般社会からの評価ということになる。

『諸相』の第十講に目を向けると、ここではキリスト教のメソジストなどの信仰復興運動の「回心」体験解釈を扱っている。回心を体験した者と体験しない者との間に、外部の者から見てそれと分かる印があるのかといえば、そのような超自然的印など無いとジェイムズは述べている。[23]リバイバリストは、信仰復興集会での回心に伴う異常心理体験を超自然的経験と解釈するが、医学的には自然的な原因と説明することも可能である。本当に回心を経験して〝生まれ変わった〟印は「永遠に忍耐深い心、自己愛の絶滅」にあるのだが、それはキリスト教の外の世界にも見いだしうるものなのである。[24]要するに、回心経験があったからといってその人を特別視するならば、起源と価値の二つの判断を混同した過ちを犯しているということになる。

聖者という一見非社会的な宗教人の価値を論じた第十四・十五講においては、ゴンザガの聖ルイなどのような社会的不適応の例が挙げられ、聖者に対して常識の立場から遠慮無い批判が浴びせかけられる。[25]「宗教の果実も、すべて人間的な産物と同じように、過剰になると腐敗しやすい。その判断は常識に任すべきである」[26]。しかし一方、聖者の

示す度外れた慈愛の社会的価値について論じた箇所で「聖者の慈愛が社会進化に果たす一般的機能は、決定的で本質的なものである。もし物事が上昇するのならば、誰かが第一歩を踏み出さなければならないし、そのリスクも負わなければならない。……無抵抗が成功した場合、敵を友に変える。そして慈愛はその敵を再生させる。こうした聖者の方法は既に述べたように創造的エネルギーである」[27]と称賛しているが、社会進化が「価値」の尺度となっているのは注目すべきであろう。

『諸相』中で繰り返し主張されるのは、宗教者という種に属する個体がすべて優れているわけではないという、健全な近代市民社会側からの発言である。しかし、原理的に言えば、その批評軸となっている「常識」とは、ジェイムズのものにほかならない。現代人の価値観を押し付けているのであって、宗教者自身の価値観ではない。そこで第十五講の結末においては、「行動が理想的か否かはまったく適応の問題である」と述べ、実際的な常識による判断を環境への適応という、進化論的な客観的基準に翻訳しようと試みている。すると当然ながら「非常に多くの環境と非常に多くの適応を見る見方があるのに、どうやって絶対的に成功を図ることができようか」という多元的価値観が出てくる。[28] しかしここでジェイムズは、聖者の徳は「世界の福祉に不可欠である」[29]と非常に肯定的な評価を与えている。基本的に相対的な枠組みの中で聖者の徳に優先権を与えられるのはなぜなのか。

聖パウロは生物学的な観点からは失敗だったが、より広い歴史という環境には適応したとジェイムズは述べている。生物学的な環境とは要するに個体の保存であり、その意味では殉教にあったパウロは環境に適応できなかったわけである。しかし直接的な環境からより広い「歴史的な」環境へと概念を広げると、パウロはキリスト教の殉教者として評価され「適応」しているわけである。しかしこの箇所で明記はしていないが、ジェイムズの言う「歴史環境」にはもっと流動的な意味が込められていると考えられる。

ジェイムズが想定した社会進化論の特徴は、偉大な個人は社会の産物ではなくて、偉大な個人が社会の原動力となりうるというものであり、社会全体が直線的な線を描いて進化するのではなくて、先駆けとなる英雄や天才――社会の「酵母」――が出て、それをほかの人間が追うという形で進むものである。社会進化も人間の行為である以上、次の時代がより良いものになる保証はどこにもない。ただし、全員が攻撃的な社会があったとしても内部闘争によって崩壊して消えたであろう。つまり自然淘汰の法則が働くわけである。逆に言えば、ある人間が社会をより同情と公正に満ちたもの、つまり善い方向に進化させ、その社会が歴史環境に適応して存続していくならば、結果として、その人間は歴史に名をとどめる。これが「歴史環境への適応」という言葉の示す内容である。「聖者の模範がこの世の正義を発酵させ、聖者の徳が人々の間に習慣としてより広まる方向に世界を導いていくものなら、彼らの直接の運命が悲惨なものだろうと、その生涯は成功である」[30]。生物学的に言えば個体の保存より種の保存に高い価値を認めるとしたわけである。もちろん歴史と人間の相互作用を認める以上、ジェイムズの想定する社会進化は単方向の進化ではありえないはずであり、現在聖者とされている人間も次の世では忘れさられる可能性もある。しかし、ジェイムズは『諸相』のこの箇所で、至福千年の完全な社会が到来することを空想し[31]、そのような社会において聖者は完全に適応した人間となるだろうと述べている。その歴史の結末から回顧的に歴史環境を振り返った場合、聖者たちは先駆者として高い評価を与えられるだろう。こうして、聖者の価値を環境適応説の原理で統合的に説明しているわけである。

しかしながら、ここから先のジェイムズの言葉は微妙である。もちろん聖者の徳を規範的に押し付けて、一元的な価値観を主張しているわけではないが、聖者の徳の価値を多くの価値観とまったく平等の位置に置いているわけではない。「見える形でこの世で成功するしないにかかわらず、できうれば聖者になろうではないか。しかし主の家にはたくさんの部屋があり、自分が判断した力量や、最も真実の使命や召命と思うものに最もよく適合するような種類の

宗教と、それに合った量の聖者性とを私たちはそれぞれが発見しなければならない」[32]。

以上のジェイムズの価値の判断の議論を振り返ってみると、いくつかのレベルから成る。まず第一は、外部者からの常識による否定的な判断があった。しかし、これは研究者（ジェイムズ）の主観的判断である。次には、外部社会が宗教者を受け入れるか否か、つまり環境へ適応するかどうかという生物学的な用語に翻訳された。さらに生物学的な次元を越えた宗教の価値を含めるために、進化＝歴史的な視点が導入され、聖者の慈愛という徳へ一定の価値評価がなされた。歴史環境は単なる回顧的な評価ではなく、現在から未来を視野に含み、その彼方には理想的な部分を持っている。社会という環境は聖者とは完全に別個なものではなく、社会の価値観自体が聖者によってもたらされる以上、聖者と社会の間には相互関係があり、そのために聖徳の中にも、原理的には絶対的ではないが、絶対に近い評価が与えられうるものがあるとされた。しかし歴史環境の未来は不確定なものである以上、実際には確固たる評価軸ではない。つまり聖者たちが勝利するかもしれないが、失敗するかもしれないのである。[33] ただ、現在までのところ多くの聖者は社会に対して有用であったという事実が聖者の徳を称揚する根拠として提出されているのだが、果たしてそれだけで聖者の徳が守るに足るものという根拠を与えてくれるものだろうか。

価値の問題では、一方で、社会への有効性に訴える形で宗教の価値を論じ、他方では主体的な道徳判断の問題を扱っているのだが、その理由は、先の引用文からも分かる通り、何故に部外者である研究者（そして読者）の「私たち」が聖者の社会的価値を論じるかと言えば、結局のところ、その道徳を自分の身に引き受けるか否かを判断するためだからである。しかし、読者の判断自体が聖徳に対する社会的環境を構成するわけであるから、ここで私たちは循環に陥らざるをえない。私たちがこれを選択すれば聖徳が勝利する可能性が増え、その結果、社会が理想に近づく可能性

が高まり、私たちの判断が正しかったと評価されるかもしれない、というわけである。再び「パスカルの賭」ではないだろうか。

ジェイムズ本人も認めている通り、観察者（つまり環境）の価値観も多元的なものである以上、原理的には相対的な価値以上のものは示しえない。それに対して「宗教」の側は絶対的な真理があると主張する。少なくとも、どれほど社会的価値が低くても、宗教を道徳ではなく宗教たらしめているのは、その絶対的真理と称する部分である。宗教の権利を弁護するには、その真理の当否を吟味し、宗教を宗教たらしめている部分を説得力ある形で提出しなければならない。

三　存在判断

先に宗教の価値という問題で、他者への価値と当人への価値があると指摘した。実際、宗教が普遍的に持つ価値とは何よりも宗教者自身にとっての真理性である。しかし、ジェイムズは宗教者が自らの経験に与える価値の重さは認めるものの、宗教者本人が真理として語る言葉には重きをおかない。

第十講でジェイムズは、リバイバリストへの辛辣な批判に続けて、回心者がどんな小人物であっても「つまらない人間が救われるということはつねに、大いなる救済であり、彼にとってはあらゆる事実の中で最も重大な事実である」[34]（強調・原文）ことを忘れてはならないと指摘している。そして回心経験の直接的な感情内容として、苦悩の消失と「すすんで存在しようという気持ち」「以前知らなかった真理を悟ったという気持ち」「世界の客観的変化」[35]を挙げている。[36]さらに「結論」においても、宗教経験の高揚感を宗教の最も基本的で生物学的な機能として挙げている。し

かし、この価値の感じの内容は、正確に表現しうるものではないとされる。ジェイムズは神秘経験について四点の特徴を挙げているが、中でも、言葉で言い表せないこと、しかし、かけがえのない認識を得たという感じの二点は重要である。これは既に触れた「直接知」に通じる性質である。「神秘的真理は恍惚を経験した個人にとっては存在するが、ほかの人にとっては存在しない。この点で、私が既に述べたように、概念から与えられる知識より感覚から与えられる知識（直接知に同じ・訳者注）に似ている」[37]。つまり神秘経験は宗教経験の内でも最も直接経験に近く、言語以前の状態を伝達しようとしているのであり「永遠に人と神との合一を説き続けるので、彼らの言葉は言語以前のもので、しかも古くなることはない」[38]。

言い換えると、経験内容が当人にとってはいかに権威のあるもののように思われようとも、その権威や価値の感じを言語化して他人に伝達できるものではない。つまり社会的な価値へと客観化できないという点が神秘主義の特徴である以上、「そこからは、その部外者に対して、その啓示を無批判に受け入れることを義務づけるような権威は出て来ない」[39]のである。もし神秘体験だからという、それだけの理由で価値や権威を認めるのなら、それは存在判断と価値判断を混同した過ちになってしまう。実際に宗教史を振り返ってみて、神秘主義が伝える真理が一致せず、様々な教義に味方するという事実がある以上、神秘経験と呼びならわされる経験がつねに絶対的な真理を伝えているわけではないとされる[40]。

ところで宗教学者ブラウドフット[41]は、ジェイムズの宗教論の問題点として、経験自体の内容と研究者による考察は重視されているが、経験者本人の経験への反省という部分が軽視されている点にあると指摘している。確かに、宗教経験の表現不能性が強調されるあまり、個々の神学は経験の由来を説明する原理としてはほとんど注意が払われていない。実際、ある経験が宗教経験となった場合、必ずその由来は何らかの宗教体系の中で説明されるはずであるが、

そうした宗教者自身が加える超自然的な説明は部外者には受け入れ難いものである。そのため生物学的心理学的な説明がなされる。それが存在判断である。

「最初に対象に対して知性が行うことは、それをほかの何かと一緒に分類することである」「第二に知性が行うことはその事物の起源となった原因を明らかにすることである」[42]。ジェイムズの宗教研究の基本は分類にある。宗教的感情も感情に分類される、宗教的喜びも喜びにほかならない。ただ、それが他の感情と区別される点は、対象の違いにある。宗教的な対象とかかわった時の感情が宗教的感情である。宗教とは「個人が孤独の中で、何であれ神的と見なしているものと自分が関係していると分かった場合においてのみ、感じ、行為し、経験する事」[43]と一応の定義が与えられるが、それが他の心理状態と区別される所以は、「神的なもの」という起源にある。しかし「神的なもの」とは、原理的に考えていくと、これは宇宙の根源的真理と人間が見なすものにほかならない。宇宙を唯物論的に見るかあるいは有神論的に見るかなどは、自分がどういう位置に置かれているかという実存的問題と密接に関係している。したがって宗教は、自分の人生や周囲の世界をどう判断するかという基本的な精神態度という意味合いで「人生に対する人間の全体的反応」[44]とも言われる。こうしてジェイムズの宗教論の範囲は、制度的歴史的な形式の宗教をまったく無視してしまうと同時に、万物を善と見る楽観的な世界観を持った「健全な精神」と呼ばれる宗教を視野に収める。その結果、宗教から道徳へと、人間の宇宙への反応は連続的に並んでいて「宗教」という言葉の範囲は曖昧なものになっている。しかしむしろ、それはジェイムズの意図したところである。なぜなら、現象を分類区別する基準は観察者の側の視点によって決まるのであり、ある現象を絶対的に他のものから区別する「本質」を認めていないからである。そうした前提の上で、ジェイムズは、より広い人間経験を覆う――悪の問題を取り扱い病める魂を救済する――という意味で、より完全な形の宗教として「回心」体験を伴う宗教に注目する。

ジェイムズの言う「回心」は、ごく単純な図式で描けば「それまで分裂していて、間違っていて劣等で不幸だと意識していた自己が、宗教的諸実在を確固とつかまえた結果、統合されて、正しく優れて幸福だと意識するようになる緩慢あるいは突然の過程」[45]である。ここでは意識に関する所説に絞って見ておこう。

まず問題となるのは、回心に伴う自己放棄である。回心には意志的で着実な変化が伴うものもあるが、最終的な局面では自己の意志以外のものが働きかけるように、大多数は自己の意志を放棄することが回心の最後の一押しとなる。スターバックの説では、回心への意志的努力をしている間に、潜在意識中に回心後の自己が組織されていく。意志の方は悪から逃れようと拘泥する余り、いつまでも努力の状態を抜けることはできないが、その意志の力を弱めると、潜在意識中の正しい自己が現れてくる、とされる。[46]この状態をジェイムズは「人格エネルギーの中心の移動」[47]と呼んだ。

ジェイムズの意識説は、『諸相』以前の時期、『心理学原理』（一八九〇年）の時点からすでに精神から実体的な性格を一切排除しようとした点で独特なものであった。例えば、私たちの「自己同一性」については、自己意識は瞬間瞬間で構成されるものであって、結果としての連続性はあるが、心には連続性をもたらす実体は必要無いとされた。ただし『諸相』の意識説は、それまでの説とは一つの大きな違いがある。従前の説では「消え行く思考」という意識野の核的部分の存在が仮定されていた。各瞬間に生まれてきては選択を行い、対象物を意識の場に組織する存在であり、それは同時に意志的努力の主体と措定されていた。この僅かに残った実体的部分が『諸相』では完全に消え去り、意識野内の関心対象自体が意識の場を構成するとされた。意識とは関心というスポットライトに照らされて、いろいろな観念が並んだ場で、そうした「意識の場」が瞬間瞬間で現れては消えていくのである。「私たちの心の場は次々に生じていき、それぞれが関心の中心を持ち、その回りに並ぶ対象には私たちはだんだん注意しなくなり、縁は

あまりにぼんやりとしているので限界を示すことができないのだ」[48]。この周辺の彼方に過去の記憶が全部蓄積されているが、意識の場が瞬間、瞬間に存在するものである以上、次の瞬間には過去の蓄積のいずれもが意識の場に侵入する可能性があるということになる。

さらに『諸相』では、マイヤーズのサブリミナル（閾下意識）説の全面的な採用という点もそれまでとは大きな違いと言えるだろう。『心理学原理』の時点では否定されていた無意識説が肯定されるようになっただけでなく、サブリミナルの部分では他の意識や超越的な世界ともつながっている可能性を認めるようになった[49]。

この潜在意識説が存在判断の内容と我々は考えていいだろう。結論の章でも再びこれを取り上げ、いずれの宗教も「より以上のもの」（more）との合一による不安感の解消という教義を持っていることを確認した上で、マイヤーズ説を採用してこう述べている。「宗教経験の中で私たちがつながっていると感じる「より以上のもの」は、あちら側では何であろうとこちら側では私たちの意識的生活の無意識の連続である」[50]。「あちら側では何であろうと」と書いているように、無意識層を経由して宗教経験がもたらされるにしても、無意識から発生すると限定しているわけではないことに注意されたい。起源を特定できないけれども人間の心以上の可能性も残されているわけである。しかも、超自然起源説を主張する神学と違って、一般に客観的真理と思われている科学との繋がりを失わないからである[51]。それゆえ、「意識的人格が、救済経験をもたらすより広大な自己と連続しているという事実」という起源説つまり存在判断が、「文字通りそして客観的に真理と思われる宗教的経験の実証的内容」とされるのである[52]。（強調・原文）

さて、「信じる意志」で不足していた宗教の知的根拠の部分は、果たして『諸相』の存在判断において解決をみたのだろうか。引用に見るようにジェイムズの言葉は、ここにおいても結局宗教自体や普通宗教現象に伴う超越的な存

在を弁護したものではない。「より広大な自己」が歴史的な「神」概念とどう関係するのか、それはジェイムズにとっては二義的な問題であって、重要なのは救済経験の有無なのである。

前出のプラウドフットの言葉にもあるように、ジェイムズの宗教研究の特徴は経験者本人の解釈を軽視している点にある。通常の宗教史学とは反対に、経験者本人から見た宗教世界を問題としたのではなく、彼の宗教研究は、救済を求めながらも自然科学の伝える真理からも離れられない観察者（ジェイムズ）から見た宗教世界を問題としたものであり、ある意味で非常にパーソナルなものであった。その意味で言えば、既に述べたような危機的状況にあったジェイムズにとって、自己が実は自己を越えたものに包まれているという結論は実存的必要があったものであるには違いない。

しかし、単に救済の可能性を立証するために大部の資料を集めたのではなかった。そこには、彼の「実在」観が関係している。「実在は彼には繰り返しとしてより、新しいものとして現れてきた。つねにウィリアムは新しい経験を探し求めた。彼は神秘主義に予期しない現象を期待した。最終的な解決よりも、霊的な多様性を期待したのである」[53]とビョルクは指摘している。『諸相』の読者が端的に多様性を実感するのは、そこに引かれた宗教者の言葉の数からだろう。

神秘主義が部外者（ジェイムズとその読者）に対して伝えている重要な教えは、一致しない教説にあるのでも、誰もが追体験できるわけではないその直接経験にあるのでもなく、その存在自体が示している人間観にある。つまり、神秘的状態が存在するということは、日常的意識が唯一であるという通常の意識観を打破して、ほかにも様々な意識状態が存在するという可能性を示唆するものである。「私たちの通常の覚醒意識、合理的意識とも呼ばれるものは、意識の一特殊形態にすぎなくて、この周囲にはまったく異なった潜在的な意識形態が非常に薄い幕で遮られてある」[54]。

人々は多様であるだけでなく、一人の個人においても多様な意識状態があり、そこから様々な知識がもたらされる。ということは、それらの知識に対し合理的意識や覚醒意識が知的根拠を与えなくても、それ自体に根拠があるということになる。

ジェイムズの宗教研究が宗教学者の間にエピゴーネンを生み出さなかった所以は、それがあまりに彼個人の生に密着した思索であったからだろう。しかし、それがいまだに読み継がれているというのは、逆にこうした相対主義のゆえではなかろうか。しかも、その相対主義が個人主義への徹底から生まれたというのは興味深い事と言えるだろう。

注

次の二冊のウィリアム・ジェイムズの著作については以下のように略記。

VRE: The Varieties of Religious Experiences (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

WTB: The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy (New York, Dover, 1956).

(1) Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James, briefer version* (Cambridge: Harvard University Press, 1948) p. 253.

(2) *VRE*, p. 135. Howard Feinstein, *Becoming William James* (Ithaca: Cornell University Press, 1984) pp. 68-74. John Owen King Ⅲ, *The Iron of Melancholy* (Middletown: Wesleyan University Press, 1983) p. 92.

(3) *VRE*, p. 134.

(4) Feinstein, *ibid.*, p. 311. なお Eugene Taylor, *William James on Exceptional Mental States* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1983) p. 132 によると遺伝決定説を唱えたベネディクト・モレルについてローウェル講演で講演したとある。

(5) Gerald Myers, *William James; His Life and Thought* (New Haven: Yale University Press, 1986) p. 456.

(6) 吉永進一「心理学と有神論」(『宗教哲学研究』第十号、京都宗教哲学会、一九九三年)。

(7) *WTB*, p. 2.

(8) *WTB*, p. 8.
(9) 吉永, 前掲論文, 七〇―七二頁参照。
(10) *WTB*, p. 11.
(11) *WTB*, p. 24.
(12) *WTB*, p. 26 ff.
(13) Daniel W. Bjork, *William James; The Center of His Vision* (New York: Columbia University Press, 1988) p. 230. Perry, *ibid.*, p. 364.
(14) Bjork, *ibid.*, p. 235.
(15) Myers, *ibid.*, p. 613.
(16) Perry, *ibid.*, p. 254. *VRE*, p. 174 参照。なおプラグマティズムと根本的経験論も, ちょうどこの区別に対応するが, ジェイムズ研究もそのいずれを重視するかで二方向に別れる。Ellen Kappy Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982) は前者の極端な例で根本経験論をほとんど無視しているが分析哲学の枠に収まらない部分を切り捨てる傾向がある。後者の例には Charlene H. Seigfried, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1990) がある。
(17) F.O. Matthiessen, *The James Family* (New York: Alfred A, Knopf) p. 186. *VRE*, p. 46. にも同内容の文。
(18) John J. McDermott ed., *The Writing of William James* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977) p. 141.
(19) Perry, *ibid.*, p. 258.
(20) *VRE*, p. 13.
(21) *VRE*, p. 13.
(22) *VRE*, p. 23.
(23) *VRE*, p. 194.
(24) *VRE*, p. 194.
(25) *VRE*, pp. 280-282.
(26) *VRE*, p. 272.
(27) *VRE*, pp. 285-286.
(28) *VRE*, p. 299.
(29) *VRE*, p. 299.
(30) *VRE*, p. 299.
(31) *VRE*, p. 298.
(32) *VRE*, p. 299.
(33) *VRE*, pp. 299-300.
(34) *VRE*, p. 195.
(35) *VRE*, p. 201.
(36) *VRE*, p. 398.
(37) *VRE*, pp. 321-322.
(38) *VRE*, p. 332.
(39) *VRE*, p. 335.
(40) *VRE*, p. 337.

(41) Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985) p. 164, p. 165, p. 169.

(42) *VRE*, p. 17. (43) *VRE*, p. 34. (44) *VRE*, p. 36.

(45) *VRE*, p. 157. (46) *VRE*, p. 172. (47) *VRE*, p. 188.

(48) *VRE*, p. 189.

(49) サブリミナルについては拙論「吉永進「ウィリアム・ジェイムズの心霊研究」(『宗教哲学研究』第七号、京都宗教哲学会、一九九〇年) 参照。無意識の否定は William James, *Principles of Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 1983) p. 165 ff. 参照。サブリミナルと多重人格については E. Taylor, *ibid.*, p. 91 を見よ。

(50) *VRE*, p. 403. (51) *VRE*, pp. 402-403. (52) *VRE*, p. 405.

(53) Bjork, *ibid.*, p. 244.

(54) *VRE*, pp. 307-308. *VRE*, p. 408. を参照せよ。

イエスと人の子

――メシア称号としての『人の子』の起源――

上村静

〈論文要旨〉 福音書において「人の子」は常にイエスを指すメシア称号としてイエスによって語られている。しかし、アラム語の「人の子」という表現は一般に「人間」を意味し、称号としては用いられない。福音書の「人の子」という表現はすべて二重の定冠詞を持っており、これはギリシャ語に翻訳した人がアラム語の「人の子」という表現を「あの人」の意味で理解したことを示す。また、福音書の人の子言葉の約半分はダニエル書の「人の子のような者」と関係しており、原始教団が高挙者イエスをそれと同一視したことは間違いない。本稿はこれら言語的宗教史的背景を踏まえて、原始教団が「人の子のような者」である高挙者を指し示して「あの人の子」と呼んだことを始まりとし、それがギリシャ語に馴染みのない表現に直訳されたところにメシア称号としての「人の子」の起源があるのではないかという仮説を提出するものである。

〈キーワード〉 人の子、メシア称号、史的イエス、真正性、原始教団、伝承史

序

新約聖書の中の四つの福音書において、イエスはしばしば「人の子」なる存在について語っている。それはイエスの口にのみ上っており、また現在の文脈では、常にイエスを指し示している。すなわち、福音書内では「人の子」は常にイエスを指すメシア称号[1]の一つとして用いられており、しかも常にイエス自身によって三人称で語られているの

である。この「人の子」は、地上で権威を持って活動するが、やがて受難する、しかし、復活し、将来審判者として再臨するだろう者として語られている。つまり、「人の子」について語る言葉（以下では「人の子言葉」と記す）はイエスの運命についてイエス自身が示す言葉なのである。このような「人の子」の運命は、原始教団によるイエス解釈と一致している。それゆえ、生前のイエス本人（以下では史的イエスと記す）が「人の子」について語ったのか否かという真正性の問題が起こる。この真正性の問題も、単に史的イエスが語ったか否かというだけでなく、語ったとすればそれはいかなる意味であったか、語らなかったとすれば原始教団においてどのようにして「人の子」称号が生じたのかが問われねばならない。というのは、「人の子」という言葉のアラム語（*bar 'nash/bar 'nasha*）ないしヘブライ語（*ben 'adam*）の表現は、もともと一般に「人間」を意味する日常語であり、それがメシアを意味するものとして当時知られていたかどうかということさえ議論の対象となっているからである。他方で、これはあまり議論されていないことだが、福音書では「人の子」に当たるギリシャ語は常に *ho hyuios tou anthrôpou* という用語に統一されており（ヨハ五の二七のみ例外）、異なる伝承系路を持つ四福音書におけるギリシャ語表記の統一は、福音書記者の編集というだけでは説明しきれないという問題がある。特に、*ho hyuios tou anthrôpou* という二重の定冠詞を持った表現はギリシャ語としては馴染みがないので[2]、真正性の問題とは別に、原始教団の伝承史の問題として考察されねばならない[3]。

従って本稿の課題は、キリスト教成立前後の時代のユダヤ教における「人の子」の意味と、メシア称号としての「人の子」の存否、真正性の問題を確認した上で、福音書における「人の子」の起源について一仮説を呈示することである。

一　ユダヤ教における「人の子」

旧約聖書正典内に「人の子」という表現は全部で百九回あり、その内九三回が『エゼキエル書』に現れる。そこでは預言者エゼキエルに対する神からの呼び掛けとして用いられており、神の栄光に対して弱く卑賤な存在としての「人間」が表現されている。[4] これ以外の一六箇所[5]も一般に「人間」「人」を意味し、メシア的な意味で用いられている例は一つもない。[6] この一六箇所の内、一三箇所がパラレリスムスとして用いられており、そこではすべて二番目が「人の子」と表現されているが、この事実は注目に値する。『クムラン文書』に「人の子」は三回出てくるが、[7] そこでも意味は「女から生まれた者」「土くれで造られた者」「人間」である。イエス時代のアラム語ではユダヤでもガリラヤでも「人の子」という表現は馴染みのもので、「その人」「ある人」「すべての人」を意味した。[8] この他、アラム語の「人の子」という表現が一人称の「私」の言い換えだったという説も提出されている。[9] ここでこの議論を詳論する暇はないが、若干の証例は確かに「人の子」を「私」の意味で用いていることから、[10] 一般の「人間」の意味に解せない場合には「私」の言い換えであったと考えることができる。[11] いずれにせよイスラエルの伝統内での「人の子」は圧倒的に「人間」の意味で用いられており、メシア称号としての証例は見出せない。しかしながら、新約聖書の「人の子」の起源として、その表象の類似性から旧約正典でありかつユダヤ教黙示文学に属する『ダニエル書』七章一三節、及びその表象を受け継ぐ『たとえの書』、『第四エズラ書』は考察しなければならない。

二　ユダヤ教黙示文学における「人の子」

A　『ダニエル書』七章

七章一節―一四節はダニエルの幻視を描いている。まず彼は四頭の大きな獣が海から現れるのを見るが（一節―八

節)、これは四つの帝国を象徴している。第四の非常に恐ろしい獣が殺された後(一一節)、天に第五の存在が現れ、それは獣ではなく、「人の子のような者」(一三節)であるという。この幻視には解釈が付加されており、「人の子のような者」は第五の帝国を治める「いと高き者の聖者ら」(一八節)とされている。この「人の子のような者」が天的存在、神性であることは一〇章一六節、一八節からも明らかであるが、これは、付加された解釈からも分かるように、集合的な支配のシンボルであり、それ自体は直接メシアや救世主にはなっていない[12]。ここで注意すべきことは、「人の子のような者」は、それ以前に支配している四頭の「獣」に対比して「人間」の姿をした者がその後の支配者になるという文脈に現れていることである。つまり、「人の子」という言葉自体は単に「人間」を意味し、それに「のような者」をつけることで、人間の姿をしているが人間ではない天的存在が表現されているのである。従ってここで「人の子」はメシア称号などではない[13]。但し、「人の子のような者」は天的存在であるからメシア的表象になる傾向があると言える。

B 『たとえの書』(『エチオピア語訳エノク書』三七章―七一章)[14]

『たとえの書』四六の一でエノクは、高齢の頭とともにいる「人間のような顔をした者」を見る。エノクはその「人の子」についてみ使いにたずね[15]、み使いはその「人の子」が義なる者[16]、審判者[17]、崇拝される者[18]、先在[19]、選ばれた者[20]、栄光の座に坐わる者[21]、油注がれた者[22]であることを示し、最後にエノク自身がその「人の子」であることを明らかにする[23]。

『たとえの書』を担った共同体は、『ダニエル書』の「人の子のような者」を集合的なものでなく、個人的なメシアとして解釈した。しかし『たとえの書』で用いられている「人の子」という表現がメシア称号であるとするには問題

がある。すなわち、四六の一の「人間」は天的存在の外観について述べているに過ぎず、その後一六回現れる「人の子」という表現の内、一三回が指示代名詞つき（ギリシャ語の定冠詞にあたる）、指示代名詞のない三回[24]も関係文を伴っている。エチオピア語ではメシアや選ばれた者は指示代名詞を持たず、それゆえエチオピア語訳の福音書では意識的に指示代名詞が付けられていない[25]。従って、エチオピア語に訳した人にとって「人の子」という言葉は単に「人」を意味しており、それに「その」「あの」といった指示代名詞を付けることによって、四六の一の「人間のような顔をした者」を指し示す指示語の役を果たすよう仕向けられているのである。つまり『たとえの書』の「人の子」は、正しくは「その人」「あの人」と訳されるべきものであって、メシア称号として用いられてはいない[26]。さらに、「人の子」と訳されている用語が一定でなく、少なくとも三種類の用語[27]が用いられていることも『たとえの書』の「人の子」が称号でないことを示している[28]。但し、『たとえの書』の担い手が『ダニエル書』の「人の子のような者」を個人的なメシアと解したこと、その役割を栄光の座について審きを行う者と解したことは、新約聖書の「人の子」を理解する上で注目に値する。

C 『第四エズラ書』一三章

第四エズラ一三の二でエズラは「人のようなもの」が海から上がってくる夢を見る。主がエズラに幻の解釈を告げて、その「人」が天的存在（三節）、先在（二六節）、救い主（二六節）、神の子（三二、三七、五二節）、審判者（三七、三八節）であることを示す。

『第四エズラ書』の担い手は、『たとえの書』の担い手と同様に、『ダニエル書』の「人の子のような者」を個人的なメシアと解している。但し、ヴルガタのラテン語訳には「人の子」という表現はなく「人」と言われており、これ

も『たとえの書』と同様に、指示代名詞か関係文が付いている。[29] つまり、『第四エズラ書』においても「人」は二節の「人のようなもの」を指す指示語として用いられているに過ぎず、メシア称号にはなっていない。さらに「人」と訳された全六回の用語の内、三回が *homo* 残りの三回が *vir* となっており、[30] これをギリシャ語に戻すと *anthrōpos* と *anēr* になる。[31] つまり、仮にヘブライ語原文が「人の子」という表現を用いていたとしても、ギリシャ語に訳した人にとってそれは称号ではなかったということになる。[32] 従って『第四エズラ書』の「人」は称号ではない。但し、ここでも『ダニエル書』の「人の子のような者」が個人的なメシア・審判者として理解されていることは注目する必要がある。

D まとめ

以上われわれは、キリスト教成立前後の時代のユダヤ教に「人の子」というメシア称号があったという証拠を一つも見出すことができなかった。「人の子」という表現は旧約でも黙示文学でも単に「人間」を意味するものであった。他方で、『ダニエル書』の「人の子のような者」は個人的なメシア、審判者として受容されていく傾向があったようである。これらの事実を踏まえて新約における「人の子」を見てみよう。

三 新約聖書における「人の子」

新約聖書において「人の子」という表現は、そのほとんどが福音書に現れ、それ以外ではルカの著作である使七の五六と、詩八の五（LXX）を引用したヘブ二の六、及びダニ七の一三のモチーフを借りた黙一の一三、一四の一四が

ある。但し、使七の五六を除く三箇所は定冠詞を伴わない表記を用いている。つまり、二重の定冠詞を伴った「人の子」という表現は福音書記者のみが用いているのである。以下では共観福音書伝承から真正性の問題と伝承史を考察する。[33]

A 真正性の問題

共観福音書に「人の子」という表現が現れるのは、並行箇所を一回に数えると、全部で三九回である。これら「人の子言葉」は、ブルトマン以来[34]、その内容から三つに分類されることが多い。それは「来臨の人の子」[35]「受難と復活の人の子」[36]「地上の人の子」[37]の三つである。これら三グループの真正性については学者間で大きく意見が割れている。三グループすべてを非真正と見做す者[38]、逆にすべてを真正と見做す者[39]、「来臨」のみ真正と見做す者[40](この場合イエスと「人の子」は別人と考えられている)、「地上」のみ真正と見做す者等[41]がいる。これら三つの「人の子言葉」のグループは互いに結びつくことなく、無関係に並存している。従って、それぞれのグループは個々に真正性を判断することが可能であり、複数のグループの真正性が確認された場合には、それから相互の関係が考察されることになろう。

a 「来臨の人の子」

このグループに属する言葉は、直接間接にダニ七の一三との関係が見られる。但し先に見たように、「人の子」という表現は一般に「人間」か時に「私」を意味することはあっても、メシア称号として用いられたという証拠はないので、史的イエスが『ダニエル書』の「人の子のような者」を指して直接「人の子」と言ったとは考えられない。もちろんここで一般の「人間」が考えられていることはあり得ないので、可能性としては「私」の意味で「人の子」と

いう表現を用いたか、あるいは史的イエスは「人の子のような者」という表現を用いたのだがそれが伝承される過程で「人の子」という表現に定着したか、の二つが考えられる。もっとも後者の場合は、その変化の過程が説明されねばならないが、それは難しい。[42] この二つの選択肢は、次のように言い換えることもできる。すなわちマコ八の三八並行Qルカ一二の八―九では、話者のイエスと「人の子」が区別されており、イエスが自分と「人の子」を同一視したのか、それとも第三者としての「人の子」について語ったのかが問われるので、イエスは「人の子のような者」である「私」[43]について語ったのか、第三者としての「人の子のような者」について語ったのか、という可能性があることになる。[44] いずれの場合にしても『ダニエル書』との関係は明白なので、真正性の問題は史的イエスの思想・使信の全体から、特にその中心と考えられている「神の国」について語る言葉との比較から考察される必要がある。

共観福音書内において、「神の国」と「人の子」という二つの概念は互いに結びつくことなく並行しており、両者が結びつけられている場合はすべて福音書記者の編集に帰せられる。[45] イエス時代に「神の国」という概念が、一般に黙示文学的終末論的事態を指し示していたことは明らかであるから、これと黙示的終末論的表象である「人の子のような者」とが未結合のまま同一人物によって語られ得たとは何としても考えにくい。しかも史的イエスの語る「神の国」は、黙示的表象とはほとんど無縁であり、むしろ黙示的終末論的神の国解釈を拒絶することさえある。[46] また「来臨の人の子」言葉には来臨の「突然性」を強調する伝承が見られるが、「神の国」は一度も「突然性」と結びつけられていない。「神の国」について語る言葉の真正性は否定し得ないし、「来臨の人の子」言葉はすべてイエスの再臨と高挙に関わっているのであるから、後者は原始教団の作と考えざるを得ない。[47] 従って、先に見た二つの可能性はどちらも妥当せず、「来臨の人の子」言葉はすべて非真正である。とすればマコ八の三八並行の「わたし」と「人の子」の区別は教団に由来することになる。この区別を二人の人物の区別でなく、一人の人物の二つの活動期間を区別するも

の、すなわち、地上のイエスの活動（わたし）と高挙の主の活動（人の子）とを対照させるものと解釈する研究者がいるが[48]、この場合、話者が誰か不明になる。もちろん福音書記者がこの伝承を手にした時点ではその意味で理解しただろう。しかしもし、元来、原始教団の預言者が一人称で語ったならば、「わたし」は地上のイエスではありえない[49]。とすればこの区別はやはり二人の人物、原始教団の預言者（わたし）と高挙の主（人の子）とを区別しているのである。すなわち、聖霊を受けて活動しているわたし（＝キリスト教の預言者）の仲間であることを公に表明するか（*homologein* ルカ八節）[50]、それを否定する（*arneisthai* ルカ九節）ないし恥じる（*epaischunesthai* マルコ）かが、高挙の主（＝人の子）による「最後の審判における基準」[51]とされているのである[52]。ここにはキリスト教迫害下での危機が表明されている。

なお「来臨の人の子」言葉は、厳密には間近な再臨に関するもの[53]と高挙に関するもの[54]と再臨遅延に関するもの[55]の三つに分けることができる。これらの内いずれが最も古いかは、一概には決められないが、「人の子」という表象がもともとダニ七の一三と関係していたことを考えると、間近な再臨の待望が最も古いと言えよう。すなわち、高挙者とダニ七章の「人の子のような者」の等置は、直ちに「人の子の高挙」というモチーフに結合したのではなく、最古の段階ではその再臨と結合していたと考えられる[56]。これに再臨遅延の意識が結びつくことで「人の子の高挙」というモチーフが加わり、最後に再臨遅延をはっきりと前提した伝承、特に再臨の突然性を強調する伝承が形成されていったと思われる。

b 「受難と復活の人の子」

このグループに属する言葉はマルコ伝承にのみ現れ、マタイとルカは基本的にマルコに従っている。マルコには九

回現れるが、いずれも事後預言と考えられることが多い。[57] 実際、八の三一の「することになっている」、九の一二、一四の二一の「書いてある」が示すように、イエスの死を定められた運命、聖書の預言成就とする見方は明らかに事後預言である。九の九はマルコの編集句であり、一〇の三三も受難・復活物語から再構成されたものであることは明らかである。[58] これに対して九の三一と一四の四一の「人の子は人々（の手）に引き渡される」という表現は真正であると主張する者もいる。[59] しかし、この「引き渡す／される」(*paradidonai/paradidosthai*) という動詞は、マルコで全二〇回の内、一四回がイエスの死と関係しており、その内一一回が能動態、さらにその内の七回がイスカリオテのユダと関係している。つまり、この「引き渡す」という動詞はもともと受難物語の中でイエスの死、特にユダの裏切りとの関係で用いられる術語であったと言える。この動詞が受動態で用いられることによって、イエスの死が単に人間によって為されたことなのではなく、神の計画の一部として解釈されているのである。従って同じ動詞が、洗礼者ヨハネの逮捕の時にも（一の一四）、弟子たちの迫害の描写においても（一三の九、一一）用いられている。それゆえ九の三一も一四の四一もイエスとイエスを取り巻く人々の運命を事後的に預言したものと言わざるを得ない。このことはマルコ伝承の担い手が「人の子」という表現を、神によって定められたイエスの運命と、その運命を身に受けて十字架を負ったイエスの生とを表す用語として選んだということを意味する。おそらく、マルコ伝承の担い手は伝承内にすでにメシア称号となった「人の子」というイエスの自称を見出し、それに受難のモチーフを刻み込むことで、イエスを栄光化する神学に対して独自の「十字架の神学」を打ち立てていったものと思われる。[60] 以上のことから考えると、イエスの生涯を「仕えること」とし、その死を多くの人の「身代金」とする一〇の四五もマルコ伝承の担い手によって創作されたものとすべきである。[61]

c 「地上の人の子」

このグループに属するものが明らかにメシアの意味で用いられている場合、それは非真正である。なぜならイエスはメシア称号としての「人の子」を知らず、また「人の子のような者」としての自己理解があったならば「来臨の人の子」言葉と何等かの関係があるはずであるが、先に見たように、それはイエスに帰らない。従って、「地上の人の子」言葉は、「人間」の意か「私」の意か、どちらにも解せないかを判断せねばならない。

マコ二の一〇は「人の子」と赦罪権能が結びついている唯一の箇所である。この言葉を復活節後の教会がメシア「人の子」たるイエスには赦罪権能があったと考えて創作したとは考え難い。[62] すでに高挙したイエスが生前にそのような権能を持っていたという伝承を作っても、その伝承には機能する場がないであろう。[63] とすればこの言葉は元来、一般に「人間」か「私」のどちらかであったということになる。罪の赦しに関するイエスの言葉は少なく、真正と思われるものは他にマコ三の二八だけである。そこでは「人の子ら」(＝人間)が犯す罪はすべて赦されると言う。ここでマルコ伝承が「人の子ら」と複数形に訳した言葉が、アラム語段階で単数形であったことはQ資料が誤訳してメシア称号と解していることからも分かる(ルカ一二の一〇／マタ一二の三二)。つまり、アラム語段階では「人の子＝人間の罪はすべて赦される」となっていたのである。[64] この認識を持ったイエスからすれば、「罪人」という考え方自体なじめないものだったであろう。当時、罪とは律法違反のことであるから、トーラーの解釈によって人が人を罪に定めていたことになる。人が人を罪に定めるならば、また人が人の罪を赦すことも当然なのである。この言葉はトーラー(神)の権威に基づくと称して人を罪に定める者を批判し、それは「天で」神が行うことだ、[65] 人が定めた罪に対しては「地上で」人が赦す権威を持っていると言っているのではなかろうか。もちろんこの言葉は一般命題としてすべての人に赦罪権能があると言っているのではなく、論争的文脈において批判として語られているのである。以上

のことから、ここで「人の子」はメシアでも「私」の言い換えでもなく、（神との対比における）「人間」が考えられていたと言える。

マコ二の二八もその真正性を否定する者が多い。[66] これに対し直前の二七節は多くの研究者がその真正性を認めている。とすると、二八節の真正性を否定する者はそれを後からの付加と考えていることになる。この論拠を支える議論の一つに、二七節の「人間」と二八節の「人の子」の背後に同一のアラム語があったはずであり、それが異なるギリシャ語に訳されるというのは考え難いというものがある。[67] しかしながら、両節の背後に同一のアラム語があったなどということはまったく証明されていない。むしろわれわれが先に見たように、「人の子」という言い回しの旧約における特徴の一つはパラレリスムスであった。[68] 従って、二七、二八節はもともと一連のものであったと考えるのが妥当である。とすれば両節は文字通りの意味に解するべきである。つまり「安息日は人間のゆえにある……。従って人の子（＝人間）は安息日の主（所有者）である。[69]」という意味である。マルコ伝承の担い手はこの伝承をギリシャ語に訳す際、二八節の「人の子」をメシア称号と解し、二重の定冠詞を持つ表現に合わせた。これによって元来人間一般に適用されていた言葉がメシア「人の子」に限定された。マタイとルカは二七節を削り二八節のみを採用することにより、さらに元来の言葉の持つラディカルさを和らげている。このことは両節が原始教団内で創作されたのでないことを示す。また同時代のユダヤ教から原始教団が受け継いだとも考え難い。従って、この言葉は史的イエスに遡ると言えよう。

Qマタ八の二〇／ルカ九の五八で、「人の子」が元来メシア的な意味で考えられていたとは思えないし、また一般の「人間」の意味にも解せない。従ってここでは明らかに「私」の言い換えで用いられている。この場合、「私のような人間」という類的な意味が含まれていたことは否定できまい。[70] おそらくここで「人の子」という言い回しが用い

られたのは、巣穴を持つ動物との対比のためであろう。この言葉が真正であるか否か、決定的なことは言えない。イエスが称号としての「人の子」を知らなかったように、最初期のキリスト教巡回霊能者[71]も知らなかったであろうし、イエスが「人の子」を「私」の言い換えとして用い得たように、巡回霊能者もそうし得た。巡回霊能者がこの言葉を家族の放棄をキリスト教徒に要求する言葉として担ったことは確かだろうが[72]、史的イエスが語ったとした場合、それがいかなる意味であったか判然としない。

Qマタ一一の一九／ルカ七の三四の「人の子」もメシアにも一般の「人間」にも解せないので「私」の言い換えであったろう。ここでも直前のヨハネとの対比において「人の子」という表現が用いられている。イエスとヨハネについての悪評は、おそらく史的状況に由来する。とすればこれはかなり古い伝承と言える。巡回霊能者が自分を「人の子＝私」としてこの伝承を創作したとは考え難いし、アラム語圏ですでに「人の子」称号が確立していたとも考えにくい。従ってこの言葉は史的イエスに遡ると考えるべきである。

Qルカ一二の一〇／マタ一二の三二は先に見たように誤訳である（マコ三の二八と比べよ）。しかしこのことは福音書のメシア「人の子」称号の成立について示唆してくれる。つまり、アラム語段階では「人の子」という単数形の言い回しはメシア称号として理解されることなく伝承されてきたということ、従って「人の子」というメシア称号はギリシャ語に訳された段階で初めて生じたということを示す。このことは「人の子」という称号が一度もイエスに対する信仰告白として用いられていないことと合致する。すなわち、アラム語圏の原始教団は「人の子」というメシア称号を知らず、イエスの言葉として「人の子」という言い回しが伝えられた時にもそれを一般の「人間」ないし時に「私」の言い換えとして理解し、そしてイエスが語ったのと同じ意味で自分たちの宣教の言葉にすることができたのである。

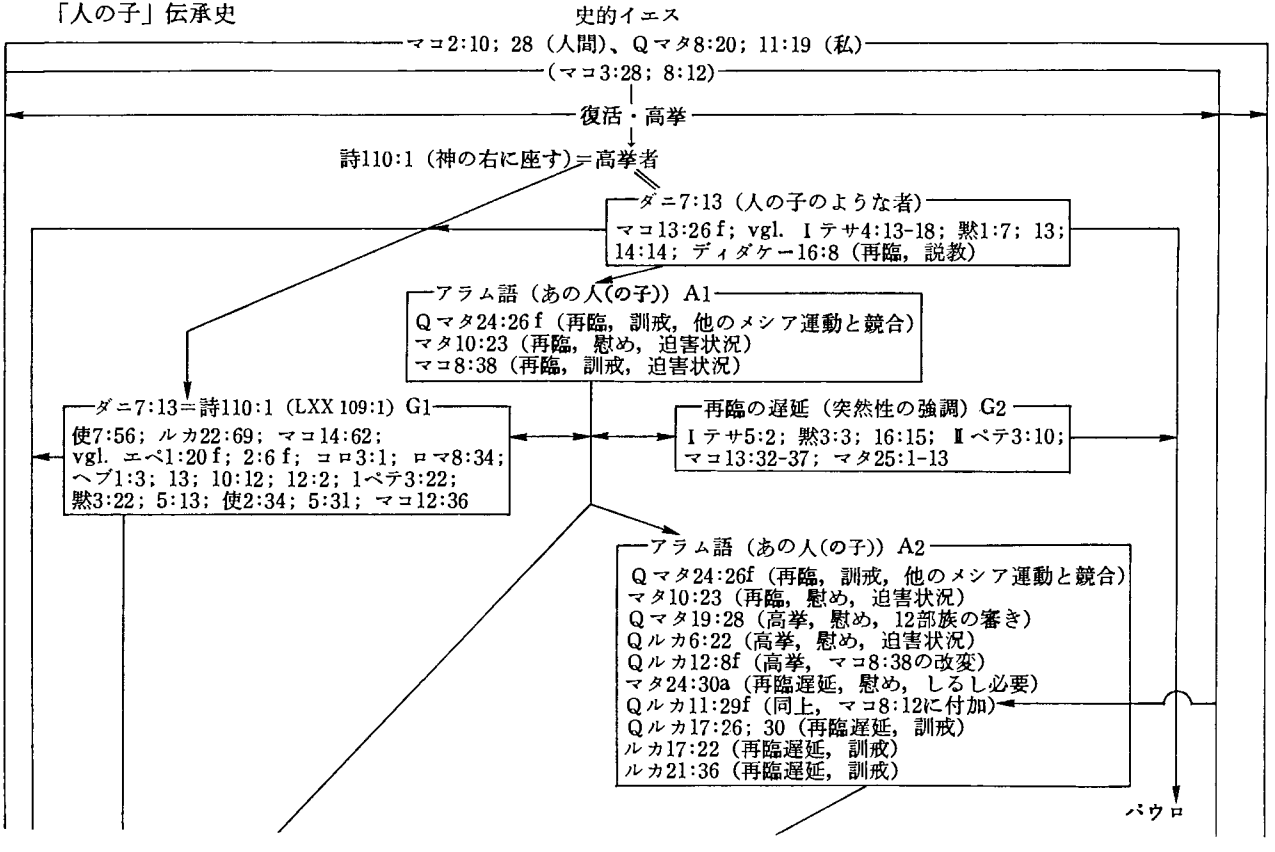
以上「人の子言葉」の三グループについて見てきたが、その真正性を確認し得るものは「地上の人の子」に属するものだけであり、そこでの意味は同時代のアラム・ヘブライ語と同じく一般の「人間」か「私」の言い換えであった。「受難と復活の人の子」に属するものはすでにメシア称号としての「人の子」が成立した後に創作されたものであった。しかし、「来臨の人の子」に属するものはおそらくアラム語段階ですでに生じていたであろう。とすると、そこでの意味は何であったか、どのようにして「人の子」はメシア称号になったのかが問われねばならない。

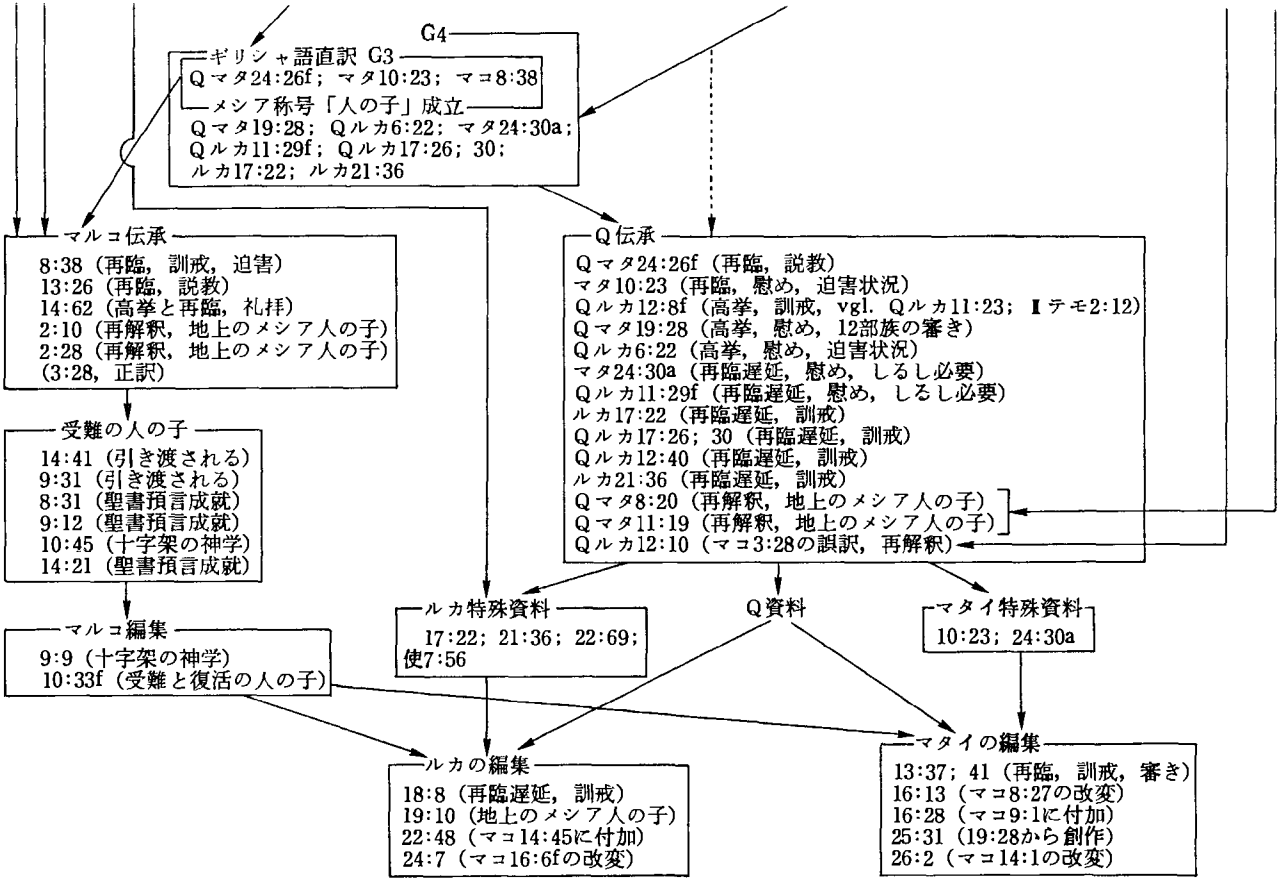
B 「人の子」伝承史（別図参照）

福音書における「人の子」は常に二重の定冠詞を伴った表現で統一されている。この表現はギリシャ語には馴染みがないので、アラム語ないしヘブライ語からの翻訳であることは間違いない。そして意図的に馴染みのない表現に訳すとは考えにくいので、それは直訳だったろう。アラム語の「人の子」という表現が「その人」「ある人」「すべての人」を意味したということは先に述べたが、二重の定冠詞のついたギリシャ語に訳されているということは、これを訳した人にとっては「その人」「あの人」という意味以外には解せなかったということを示している。[73] すなわち、高挙者を『ダニエル書』の「人の子のような者」と同定したアラム語圏の原始教団の一部の者たちが、高挙者を指し示して「あの人」の意味で「あの人の子」と言っていたのが「人の子」伝承の始まりであったと考えられる（マコ一三の二六―二七）[74]。ここで単に「人」でなく「人の子」という表現が選ばれたのは、『ダニエル書』の表現に合わせたからであろう。これは先に見た『たとえの書』や『第四エズラ書』と同じ用法である。この時「あの人」の間近な再臨が待望されていた[75]。この時期に属する伝承として、他のメシア運動との競合下で再臨について訓戒するQマタ二四の二六―二七、迫害状況を慰めるマタ一〇の二三、迫害状況下で訓戒するマコ八の三八が考えられる。伝承史における

この段階をA1としておこう。[76] おそらくこれらの伝承はアラム語教団（A2）とギリシャ語教団（G3）の二手に分かれて伝達された。[77] そして、再臨の遅延はやがて「人の子のような者」と高挙のモチーフ[78]を結合し、他方で再臨の突然性を強調する伝承を生む。この再臨遅延の意識は「人の子」伝承以外にも見られるので、[79] 先の二手に分かれた伝承の両方に影響を与えたであろう。「人の子の高挙」は使七の五六やマコ一四の六二をギリシャ語教団（G1）に伝え、アラム語教団（A2）ではQマタ一九の二八（あの人とともに座に着く）、Qルカ六の二二（あの人のために迫害される）が創作された。またここでマコ八の三八はQルカ一二の八―九の形に変形されただろう。[80] 再臨遅延はアラム語教団（A2）で新たな「人の子」伝承を作った。「人の子の徴」を約束するマタ二四の三〇a、マコ八の一二の伝承に「人の子のしるし」を付加したQルカ一一の二九―三〇、再臨の突然性を強調するQルカ一七の二六、三〇やルカ一七の二二、二一の三六[81]がそれである。一方、ギリシャ語圏（G2）では再臨の突然性と「人の子」は結合しなかった。おそらくそこでは対外への宣教がまだ活発であったため、「あの人」という外部の人には誰だか分からない表現は「主」や「キリスト」へと置き換えられた。[82] これに対しアラム語圏（A1、2）ではもっぱら教団内部で「あの人」という表現が用いられた。このことはテキストの現形においてさえも、「来臨の人の子」言葉のほとんどすべてが「弟子」に向かって語られていることからも伺える。[83] もちろん現在の文脈における聴衆は福音書記者の手によるものであるが、そのほとんどが教団内部の者に語られているという事実は、「来臨の人の子」伝承がもともと教団内での説教にしか生活の座がなかったことを示している。教団内部の人間であれば「あの人」と言われれば高挙者イエス以外の誰をも考えなかったであろう。

さてギリシャ語教団（G3）に伝えられたアラム語伝承（A1）は、ギリシャ語に直訳され二重の定冠詞を持つ表現になった。この二重の定冠詞を持つ「人の子」という馴染みのないギリシャ語表現はそこで（あるいは別のギリシャ


「人の子」伝承史
史的イエス
マコ2:10; 28（人間）、Qマタ8:20; 11:19（私）
（マコ3:28; 8:12）
復活・高挙
詩110:1（神の右に座す）＝高挙者
ダニ7:13（人の子のような者）
マコ13:26f; vgl. Ⅰテサ4:13-18; 黙1:7; 13; 14:14; ディダケー16:8（再臨，説教）
アラム語（あの人(の子)）A1
Qマタ24:26f（再臨，訓戒，他のメシア運動と競合）
マタ10:23（再臨，慰め，迫害状況）
マコ8:38（再臨，訓戒，迫害状況）
ダニ7:13＝詩110:1（LXX 109:1）G1
使7:56; ルカ22:69; マコ14:62;
vgl. エペ1:20f; 2:6f; コロ3:1; ロマ8:34;
ヘブ1:3; 13; 10:12; 12:2; 1ペテ3:22;
黙3:22; 5:13; 使2:34; 5:31; マコ12:36
再臨の遅延（突然性の強調）G2
Ⅰテサ5:2; 黙3:3; 16:15; Ⅱペテ3:10;
マコ13:32-37; マタ25:1-13
アラム語（あの人(の子)）A2
Qマタ24:26f（再臨，訓戒，他のメシア運動と競合）
マタ10:23（再臨，慰め，迫害状況）
Qマタ19:28（高挙，慰め，12部族の審き）
Qルカ6:22（高挙，慰め，迫害状況）
Qルカ12:8f（高挙，マコ8:38の改変）
マタ24:30a（再臨遅延，慰め，しるし必要）
Qルカ11:29f（同上，マコ8:12に付加）
Qルカ17:26; 30（再臨遅延，訓戒）
ルカ17:22（再臨遅延，訓戒）
ルカ21:36（再臨遅延，訓戒）
パウロ


G4
ギリシャ語直訳 G3
Qマタ24:26f；マタ10:23；マコ8:38
メシア称号「人の子」成立
Qマタ19:28；Qルカ6:22；マタ24:30a；
Qルカ11:29f；Qルカ17:26；30；
ルカ17:22；ルカ21:36
マルコ伝承
8:38（再臨，訓戒，迫害）
13:26（再臨，説教）
14:62（高挙と再臨，礼拝）
2:10（再解釈，地上のメシア人の子）
2:28（再解釈，地上のメシア人の子）
（3:28，正訳）
受難の人の子
14:41（引き渡される）
9:31（引き渡される）
8:31（聖書預言成就）
9:12（聖書預言成就）
10:45（十字架の神学）
14:21（聖書預言成就）
マルコ編集
9:9（十字架の神学）
10:33f（受難と復活の人の子）
Q伝承
Qマタ24:26f（再臨，説教）
マタ10:23（再臨，慰め，迫害状況）
Qルカ12:8f（高挙，訓戒，vgl. Qルカ11:23；Ⅰテモ2:12）
Qマタ19:28（高挙，慰め，12部族の審き）
Qルカ6:22（高挙，慰め，迫害状況）
マタ24:30a（再臨遅延，慰め，しるし必要）
Qルカ11:29f（再臨遅延，慰め，しるし必要）
ルカ17:22（再臨遅延，訓戒）
Qルカ17:26；30（再臨遅延，訓戒）
Qルカ12:40（再臨遅延，訓戒）
ルカ21:36（再臨遅延，訓戒）
Qマタ8:20（再解釈，地上のメシア人の子）
Qマタ11:19（再解釈，地上のメシア人の子）
Qルカ12:10（マコ3:28の誤訳，再解釈）
ルカ特殊資料
17:22；21:36；22:69；
使7:56
Q資料
マタイ特殊資料
10:23；24:30a
ルカの編集
18:8（再臨遅延，訓戒）
19:10（地上のメシア人の子）
22:48（マコ14:45に付加）
24:7（マコ16:6fの改変）
マタイの編集
13:37；41（再臨，訓戒，審き）
16:13（マコ8:27の改変）
16:28（マコ9:1に付加）
25:31（19:28から創作）
26:2（マコ14:1の改変）

語教団に伝達された時に)「メシア称号」として理解されたと思われる。[84] ここに福音書のメシア称号としての「人の子」の起源があろう。そしてこのギリシャ語の伝承(G3)はマルコ伝承へと伝えられ、そこでG1経由のマコ一三の二六―二七及び一四の六二と出会うことになる。しかし、G3伝承はマルコ伝承へと伝えられる過程で(ないしマルコ伝承の担い手によって)、マタ二四の二七、一〇の二三を失ったと思われる。[85]

マルコ伝承へとG3伝承が伝えられた後に、G3教団にはアラム語教団から新たな「人の子」伝承(A2)が伝えられた。[86] そこでA2伝承はすべて二重の定冠詞を持つ「人の子」という表記に統一して訳され、称号として理解され、再解釈された(G4)。G4伝承はQ伝承へと伝えられた。[87]

「人の子」をメシア称号と解したマルコ伝承の担い手は、もともとは「人間」の意味で語られていた二の一〇、二八の伝承をメシア「人の子」の意味で再解釈し、訳語を二重の定冠詞を持った表現に合わせた。また「人の子」をメシア称号として理解していたので三の二八の「人の子」伝承を正しくも「人の子ら」と「人間」の意味に訳した。こうして生前のイエスもメシア「人の子」と解され「地上の人の子」言葉が成立した。マルコ伝承の担い手は生前のイエスを単にメシア「人の子」と同定しただけでなく、自らの死を神の計画、聖書預言の成就として引き受け、それに従順に従ったイエスの生を描くために「受難と復活の人の子」伝承を作った。これらの伝承を受け取った福音書記者マルコはさらに九の九、一〇の三三―三四を自ら作り福音書を書き上げた。

Q伝承においても事情は同じであった。すなわち、マタ八の二〇並行やマタ一一の一九並行のようなもともとは「私」の言い換えで用いられていた「人の子」も称号として解せられ、「人の子」は生前のイエスをも指すようになった。それゆえマコ三の二八の伝承はルカ一二の一〇並行の形に誤訳され再解釈された。[88] Q伝承はやがてQ資料、マタイ特殊資料、ルカ特殊資料へとまとめられた。これらの資料とマルコ福音書をもとに福音書記者マタイとルカは、さ

らに「人の子」句を付け足しながら福音書を書いた。

以上が「人の子言葉」の伝承史であり、メシア称号としての「人の子」の起源についてのわれわれの仮説である。(89)

結　語

福音書記者が福音書という文学作品を書く時、受け取った「人の子」伝承を誰に語らせることができただろうか。「地上の人の子」についての言葉はすべて論争の言葉である。福音書記者はイエス以外の誰に論争させ得ただろうか。「人の子」(＝イエス)の受難と復活についてイエス以外の誰に預言させ得ただろうか。「人の子」の来臨についてイエス以外の誰に預言、教え、訓戒をさせ得ただろうか。イエスだけである。それゆえに「人の子言葉」はすべてイエスの口に置かれているのであり、福音書記者にはイエスの口以外に置くところがなかったのである(おそらく福音書以前の伝承段階でも同様だったろう)。そして「人の子言葉」がイエスの口にしかないということは、「人の子」という表現がもともとはメシア称号として知られていなかったこと、それゆえ「人の子」が信仰告白のために一度も用いられていないということを説明する。

われわれの「人の子言葉」に関する真正性の判断によれば、「地上の人の子」言葉のみが真正であり、その数は多くない。しかし、「人の子」というアラム語がもともと「人間」を意味していたことを考えれば、現在の福音書において「人」と訳されている言葉の内いくつかは、元来「人の子」という表現だった可能性がある(例えばマコ七の一五)(90)。それらはメシア称号として誤解される余地がなかったために正しくも「人」と訳されたのであろう。とすれば、史的イエスは「人間」の意味でしばしば「人の子」という表現を用いたと考えられる。そのときイエスは、一人の人

間として、人間の尊厳を傷つける者に対して、それを守るために、また神との対比において卑賤なそれゆえに相対的な人間存在を認識させるために、「人の子＝人間」について語ったのではなかろうか。

われわれは宗教史的問い、すなわちユダヤ教におけるメシア称号としての「人の子」の存否を問い、真正性を問い、最後に伝承史を問うことで福音書における「人の子」の起源を明らかにした。われわれの仮説は完全なものではないが、われわれが出発点において立てた問題、すなわち福音書における二重の定冠詞を持った「人の子」という表記の統一はいかにして説明され得るかという問題は、原始キリスト教における伝承史の問題として考察されねばならない問いの一つであったと言えよう。

註

聖書箇所の表記は『旧約・新約聖書大事典』教文館、一九八九年、一四―一六頁に準じて略号表記する。

(1) ここで「メシア称号」というとき、キリスト、神の子、ダビデの子等と並ぶもう一つの称号として、総称的な意味で用いている。「キリスト論的称号」と言い換えることも可能であるが、本稿は「人の子称号」の起源について扱い、キリスト教成立以前のユダヤ教も視野に入れる必要があるため、両者を包括できる「メシア称号」という表現を用いる。

(2) 七十人訳ギリシャ語聖書（以下 LXX と略記）における「人の子」には、定冠詞を伴った表現は一度もなく、また他のギリシャ語文献にもこのような表現は見られない。

(3) ここで問題としていることは、仮に史的イエスがメシアの意味で「人の子」について語ったとしても、史的イエスはアラム語を話していたはずなので、それが LXX にも日常語にも馴染みのないギリシャ語に統一して翻訳されているということは、伝承史的研究の対象として考察されねばならないということである。

(4) Colpe, C., Art, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, *ThWNT* VIII, S. 409f. 参照。

(5) 民二三の一九、ヨブ一六の二一、二五の六、三五の八、詩八の五、八〇の一八、一四六の三、イザ五一の一二、五六の二、エレ四九の一八、三三、五〇の四〇、五一の四三、ダニ八の一七、以上一四回が *ben-'adam*、詩一四四の三が *ben-'iysh*、ダニ七の一三が *bar-'enash*。なおダニ一〇の一六の LXX(*θ*) は「人の子」と訳しているが、マソラは複数形である。

(6) 詩八〇の一八は一般の「人間」でなく「イスラエルの民」を意味している。しかしメシアの意味はない。

(7) 1QS, 11 : 20; 1QH, 4 : 30; 10 : 28.

(8) Colpe, op. cit., S. 405f. 参照。

(9) この説を主張する者は、Meyer, A., *Jesu Muttersprache* (Freiburg, J.C.B. Mohr, 1896), S. 91-98; Verms, G., "The use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic", Appendix E, in: Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, Claren Press, 1967), pp. 310-328; idem, *Jesus the Jew* (Philadelphia, Fortress Press, 1973), pp. 160-191; Schwarz, G., *Jesus>der Menschensohn<* (Stuttgart, Kohlhammer, 1986), S. 71-85 などがいる。これと対する反論としては、Jeremias, J., *Neutestamentliche Theologie I* (Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus, 1973²), S. 245-263, 角田信三郎訳『イエスの宣教』新教出版社、一九七八年、四七二―五〇七頁、Fitzmyer, J. A., Rezension von Black, M., An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, *CBQ* 30, 1968, pp. 417-428 等がある。

(10) マソラとタルグム・ネオフィティとカイロゲニザのパレスチナタルグムの創四の一四を見ると、前二者が「私」となっているところが後者では「人の子」となっており、ここでは明らかに「人の子」が「私」の言い換えになっている。Schwarz, G., op. cit., S. 75-77 参照。

(11) Crossan, J.D., *The Historical Jesus* (New York, Harper San Francisco, 1991), pp. 241-243 も同意見。

(12) Colpe, C., op. cit., S. 422-425 参照。

(13) Verms, G., *Jesus the Jew*, pp. 169-172; Müller, Mogens, *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien* (Leiden, Brill, 1984), S. 14-27 も同意見。

(14) 『エノク書』はもともとエチオピア語訳でのみその全体が知られていたが、クムランからアラム語とヘブライ語の断片が発掘された。『エチオピア語訳エノク書』では「人の子」という表現は三七章から七一章にのみ現れ、この部分は『たとえの書』と呼ばれている。ところがクムランの『エノク書』はこの『たとえの書』の部分だけをまったく知らず、かわりに『巨人の書』と称するものを持っている。このため『たとえの書』はその著作年代が激しく議論されているが、いまだに未決の問いである。われわれはその年代については一般的見解に従って、前一世紀頃としておく。なおわれわれの関心は「人の子」にあるので、以下ではこの部分は『たとえの書』と呼ぶ。

(15) 四六の二。

(16) 四六の三、五三の六。
(17) 四六の四、六一の八、六九の二七。
(18) 四八の五、六二の九、六九の二六。
(19) 四八の三、六、六二の七。
(20) 四六の三、四八の六、四九の二、四、五一の三、五、五二の六、九、五三の六、五五の四、六一の五、八、六二の一。
(21) 六一の八、六二の二、五、六九の二七。
(22) 四八の一〇、五二の四。
(23) 七一の一四。
(24) 指示代名詞を伴わないのは、六二の七、六九の二七、七一の一四。なお、六〇の一〇にも「人の子」が現れるが、ここは異なる伝承に属しており文脈上明らかにノアを指しているのでここでは数に入れていない。もっともそこでも意味は単に「人間」である。
(25) Colpe, C., op. cit., S. 425f. 参照。
(26) 『たとえの書』の「人の子」をメシア称号と解する者はこの点を十分に検討していない。たとえば Caragounis, C.C., *The Son of Man. Vision and Interpretation* (WUNT 38, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1986), p. 106, n. 115.
(27) 「人の子」四六の二、三、四、四八の二、「男性の子」六二の五、六九の二九(二回)、七一の一四、「万物の母の子供の子」六二の七、九、一四、六三の一一、六九の二六、二七、七〇の一、七一の一七。
(28) Verms, G., *Jesus the Jew*, pp. 173-176; Müller, M., op. cit., S. 67-80 も同意見。
(29) 三、一二節、残りはすべて関係文が付いている。
(30) *homo*, 三、五、一二節、*vir*, 二五、三二、五一節。
(31) Müller, M., op. cit., S. 86f., A. 65 参照。
(32) 『第四エズラ書』は、原文がヘブライ語で、ヴルガタのラテン語訳はギリシャ語訳からの重訳と考えられている。
(33) 以下では『ヨハネ福音書』は考察の対象としない。『ヨハネ福音書』が何を資料としているのかいまだ定かではないが、『ヨハネ福音書』における「人の子」は明らかにキリスト論的称号としてのそれであり、伝承史的には最も後期に属すると思われるからである。

(34) Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1954³), S. 31.

(35) マコ八の三八、一三の二六、一四の六二、Qマタ一〇の四〇／ルカ一一の三〇、マタ二四の二七／ルカ一七の二四、マタ二四の三七／ルカ一七の二六、マタ二四の三九／ルカ一七の三〇、マタ二四の四四／ルカ一二の四〇、マタ一九の二八（／ルカ二二の二八—三〇）、ルカ六の二二（／マタ五の一一）、ルカ一二の八—九（／マタ一〇の三二—三三）、マタイのみ一〇の二三、一三の三七、四一、一六の二八、二四の三〇a、二五の三一、ルカのみ一七の二二、一八の八、二一の三六。カッコ内は「人の子」句のないもの。

(36) マコ八の三一、九の九、一二、三一、一〇の三三、四五、一四の二一（二回）、四一、マタイのみ二六の二、ルカのみ二三一の四八、二四の七。

(37) マコ一〇の一〇、二八、Qマタ八の二〇／ルカ九の五八、マタ一一の一九／ルカ七の三四、マタ一二の三二／ルカ一二の一〇、マタイのみ一六の一三、ルカのみ一九の一〇。

(38) Vielhauer, Ph., *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31, München, Chr. Kaiser, 1965), S. 55-91, 92-140; Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München, Chr. Kaiser, 1976), S. 151-156; Perrin, N., *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (Philadelphia, Fortress Press, 1974); Lohse, E., *Grundriß der neutestamentlichen Theologie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1974²)、小河陽訳『新約聖書神学概説』日本基督教団出版局、一九八二年、七六—八八頁。

(39) Stauffer, E., "Messiah oder Menschensohn?", *NovT* 1, 1956, S. 81-102; Bammel, E., "Erwägung zur Eschatologie Jesu", *Studia Evangelica* 3, 1964, S. 3-32; Marshall, I.H., "The Son of Man in Contemporary Debate", *EvQ* 42, 1970, pp. 67-87; Jeremias, J., op. cit., S. 245-263, 邦訳、四七一—五〇七頁、Caragounis, C.C., op. cit.; Schwarz, G., op. cit.; Kim, S., *The 'Son of Man' as the Son of God* (WUNT 30, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1983).

(40) Bultmann, R., op. cit., S. 26-34; Tödt, H.E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus, 1959); Higgins, A.J.B., *Jesus and the Son of Man* (London, Lutterworth, 1964); Jüngel, E., *Paulus und Jesus* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967³), S. 234-237; Braun, H., *Jesus Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Stuttgart, Kreuz, 1969)、川島貞雄訳『イエス—ナザレの人とその時代—』新教出版社、一九七〇年、六二—七三頁、Bornkamm, G., *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, Kohlhammer, 1961)、善野碩之助訳『ナザレのイエス』新教出版

社、一九六一年、一二六―一四〇頁。

(41) Schweizer, E., "Der Menschensohn", *ZNW* 50, 1959, S. 185-209; Verms, G., *Jesus the Jew*, pp. 160-191; Bowker, J., "The Son of Man", *JTS* 28, 1977, pp. 19-48; Casey, P.M., "The Son of Man Problem", *ZNW* 67, 1976, S. 147-154.

(42) もし元来ダニ七の一三の「人の子のような者」が言われていたとするならば、福音書の二重の定冠詞のついた表現への変化は考えにくい。というのは、二重の定冠詞を持った表現はLXXにも他のギリシャ語にもないので、もともとダニエル書の表現を用いていたものを後から分かりにくい表現に変えるというのは理解し難いからである。

(43) この場合、「私」を「私たち」、すなわち集合人格ととることも可能である。この解釈については、Manson, T.W., *The Teaching of Jesus* (Cambridge, Cambridge University Press, 1955²) 参照。

(44) 註(39)の学者は前者、註(40)の学者は後者を支持することになる。もっともどちらの研究者もメシア称号としての「人の子」の存在を疑っていない点で、われわれより事態を簡単に扱っている。

(45) マコ八の三八／九の一、ルカ一七の二二／二六、二一の二七／三一、マタ一〇の七／二三、一三の三七／四三、一五の三一／三四。

(46) ルカ一七の二〇―二一。史的イエスの神の国理解については、拙論「イエスにとっての《神の支配》―その『終末論的』解釈の再検討―」『聖書学論集28』日本聖書学研究所、一九九五年（予定）参照。

(47) Vielhauer, Ph., op. cit., S. 87f. 参照。

(48) Iber, G., *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohnes im NT* (Heidelberg, C. Winter, 1953), S. 55; Vielhauer, Ph., op. cit., S. 106f; Conzelmann, H., op. cit., S. 155f.

(49) Sato, M., *Q und Prophetie* (2WUNT 29, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988), S. 276 参照。

(50) *homologein* について、『ギリシア語新約聖書釈義事典Ⅱ』教文館、一九九四年、五八四頁参照。

(51) Käsemann, E., "Sätze heiligen Rechts in NT", *NTS* 1, 1955, S. 256f.

(52) このように自分（たち）に対する強い確信を抱いたキリスト教預言者の存在は、Qルカ一二の一〇並行、Qルカ一一の二三並行等にも確認される。

(53) マコ一三の二六―二七、八の三八、Qマタ二四の二七、マタ一〇の二三。

(54) マコ一四の六二a(＝ルカ二二の六九)、使七の五六、Qマタ一九の二八、Qルカ六の二二、一二の八―九。

(55) マタ二四の三〇a、Qルカ一一の三〇、一七の二六、三〇、ルカ二一の三六。

(56) もちろんイエスの高挙という表象は、高挙者と「人の子のような者」の等置よりも古い。ここで問題にしているのは、「人の子」という表現が原始教団内で生じた時にいかなるモチーフと結合して考えられていたかということである。というのは、「人の子」という表現は「来る」という言い回しとともに用いられる場合と、「神の右の座」のような天上における場所的表現とともに用いられる場合があり、前者は再臨に、後者は高挙に関係していると考えられるからである。「人の子が来る」という表現が『ダニエル書』と関係しているのに対し、高挙のモチーフはもともとは『ダニエル書』ではなく、詩一一〇の一と結合しており、これと「人の子」の結合にはいくらかの時間の経過が想定される。この「再臨する人の子」という表現に新たに「高挙する人の子」という表現が加わったからには、そこに何等かの理由があるはずであり、それは再臨の遅延以外には考え難い。事実、再臨遅延という危機に対する警告が後に「人の子」表象と結合している。但し、ダニ七章にも着座のモチーフは見られるので、「人の子の高挙」というモチーフに対する影響に関して、『ダニエル書』と『詩編』のどちらが元来のものであるか決定的なことは言えない。しかしながら、高挙者イエスと『詩編』との結びつけは、「人の子」伝承の成立よりも古いと思われるので、われわれは「人の子の高挙」には『詩編』の影響に優先権を与えておく。つまり、伝承史としてわれわれは、イエス＝高挙者＝ダニ七の一三＝再臨の人の子＝詩一一〇の一＝人の子の高挙、という流れを考える。逆に再臨のモチーフの方が遅いと考えるのは、ヒレミアス前掲書、四九一―四九三頁。

(57) 註(40)の研究者はそう考えている。

(58) ヒレミアス前掲書、五〇九―五一〇頁参照。

(59) ヒレミアス同上、五一四―五一一頁。Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I (Göttingen, Vandenhoeck & R., 1992), S. 120.

(60) マルコの「十字架の神学」については、大貫隆『マルコによる福音書 I』日本キリスト教団出版局、一九九三年参照。

(61) もちろん、一般的な意味でイエスが自分の死を予期していたとか、終末時に復活するとか考えていたという可能性はある。しかし、現在のテキストは完全にキリスト教団による解釈を示すものなので、そこから史的イエスの自己の運命に対する考えを引き出すことは不可能である。

(62) Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, Vandenhoeck & R., 1964⁶), S. 12-14. 加山

宏路訳『共観福音書伝承史I』新教出版社、一九八三年、二五―二七頁。

(63) もし教会が自分たちの赦罪権能を正当化したかったのであれば、すでに過去の人である「地上の」イエスの権威ではなく、現在する「天上の」イエスの権威について語ったであろう。

(64) この発言のラディカルさのゆえに、原始教団はかなり早い時期に二九節を付加している。

(65) マタ一三の二四c―三〇a参照。

(66) 註(38)(40)の研究者がそうである。

(67) 大貫前掲書、一五〇―一五三頁。

(68) Schwarz, G., op. cit., S.3, 160-165 参照。

(69) 安息日につけられた「もまた」(kai) はマルコが二の一〇との関連で読むよう読者に指示するために付加したものである。この点については大貫前掲書、一五一頁参照。

(70) Colpe, C., op. cit., S. 435.

(71) Theißen, G., *Soziologie der Jesusbewegung* (München, Chr. Kaiser, 1978)、荒井献・渡辺康麿訳『イエス運動の社会学』ヨルダン社、一九八一年参照。

(72) Qルカ一四の二六／マタ一〇の三七参照。さらにタイセン同上、三一―三四頁参照。

(73) Fiebig, P., *Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für „Mensch"* (Tübingen/Leipzig, 1901), S. 55f. 参照。

(74) Iテサ四の一三―一八、黙一の七、一三、一四の一四、ディダケー一六の八参照。

(75) 註(53)、(56)参照。

(76) 以下ではアラム語圏とギリシャ語圏の複数の伝承段階ないし教団を想定するので、A1、G1のように頭文字と番号で区別する。

(77) こう考えるのはマルコとQに同じ記事が異なる文言で伝承されていること(マコ八の三八、Qルカ一二の八―九)、マルコ伝承では「来臨の人の子」言葉が増加していないがQでは増加していることから、比較的早くにギリシャ語に訳された伝承系路とアラム語で「人の子」伝承を増やしていった系路の二つが考えられるからである。

(78) エペ一の二〇―二一、二の六―七、コロ三の一、ロマ八の三四、ヘブ一の三、一三、一〇の一二、一二の二、マコ一二の

三六、使二の三四、五の三一、Ⅰペテ三の二二、黙三の二一、五の一三。なお、「人の子」の再臨と高挙については註(56)を参照。

(79) Ⅰテサ五の二、黙三の三、一六の一五、Ⅱペテ三の一〇、マコ一三の三二―三七、マタ二五の一―一三。

(80) マルコでは「人の子が来るときに恥じる」が、Qでは「天使の前で否認する」。

(81) 「主の日」Ⅰコリ一の八、五の五、Ⅰコリ一の一四、Ⅰテサ五の二、Ⅱテサ二の二、「キリストの日」ピリ一の六、一〇、二の一六、「かの日」Ⅰコリ三の一三、Ⅰテサ五の四、ヘブ一〇の二五参照。さらにロマ二の一六、Ⅱペテ一の一九参照。

(82) それゆえ福音書と使徒行伝以外の新約文書には「人の子」という表現がないのである。

(83) このグループで弟子以外に語られているのは、マコ一四の六二とQルカ一一の三〇／マタ一二の四〇だけである。どちらも現在の文脈は福音書記者によるが、後者はもとはマコ八の一二であり、これは論争の言葉である。

(84) マルコもQも二重の定冠詞を持ったメシア称号としての「人の子」というギリシャ語表現を知っているので、両者は共通のギリシャ語伝承系路を通ったはずであり、それがG3である。マルコはA2伝承を知らないので、それがG3に伝えられる前にG3の「人の子」はすでにメシア称号としてマルコ伝承に伝えられたと考えなければならない。

(85) マコ一三の二一―二三とQマタ二四の二六―二七を比較せよ。またイスラエルへの宣教を指示するマタ一〇の二三が異邦人宣教の過程で失われるのは理解できることである。

(86) 註(84)参照。

(87) A2からQ伝承へアラム語のまま直接伝えられた伝承もあったかもしれない。

(88) 再解釈によってもともと「どんな罪も赦される」となっていた伝承は「イエスの生前にイエスに従わなかった者は赦される」という意味に改変された。

(89) 以上の説明は紙幅の都合上簡略にせざるを得なかったが、いずれ詳論する予定である。

(90) ペシッタ訳の福音書はここを「人の子」と訳している。その他の評例については、Schwarz, G., op. cit., S. 80f. 参照。

メソアメリカの暦体系の解釈

――「暦」の根源的・宗教的意味に関する考察――

笹尾典代

〈論文要旨〉 今日、われわれ現代人の多くにとって、暦（カレンダー）とはもはや、均質恒常な時間持続の単なる抽象的また恣意的な分割・標尺とも言うべき、本来のその宗教的意味が見失われたものとなりつつある。しかし、かってそれは人間がその生の手がかりを得るべく、自らがそこに開けているところの宇宙の原理・秩序・運命の解読であり、人間的生における本来最も原初的かつ宗教的な営みであった。そこで、「暦」を改めて宗教学的考察の中心に据えることの重要性を感じつつ、本稿は、先スペイン期メソアメリカの暦法体系を取り上げ、特に、その体系に独自性と統合性をもたせている二六〇日周期の人工暦の宗教的意味に着目しながら、メソアメリカにおいて暦が担っていた根源的・宗教的意味と機能を探る。メソアメリカの宗教体系において、神話は暦のシステムの中で、また暦のシステムは神話の中で初めて意味をもつ。その意味とは、天文現象の調和に個人と社会の運命と歴史までもが繋がれた全宇宙の存続の原理、すなわち、非時間（存在）／時間（生成）の極性的関係から生ずる「絶えざる生成」の原理である。

〈キーワード〉 メソアメリカ、暦、コスモロジー、ケツァルコアトル、神話

一　序

およそ「暦」（カレンダー）の創出は、人類文化のなかでも最も早く発生する人間的生の営みの一つである。[1] それ

は、人間がその生の手がかりを得るべく自らがそこに開かれているところの宇宙の秩序とリズムの解読であり、その中で人間は自らの生の根源的な意味と意味の中心を見いだしてきた。ジャック・アタリが古代社会における「暦」を「最初のコード」「最初の社会的道具」「最初の神話」「最初の聖なる書」、「神話全体の登録装置」と呼んだように[2]、暦の創出、制定は、本来まさしく人間の「聖なる」営みであった。古来、暦法の操作は王や神官たちに委ねられた秘儀であったし、また人類が生み出してきたあらゆる暦法というものの構成原理の普遍的特徴の一つは、それが暦算法の原点として、宗教的に意味づけられた基軸的時点（教祖の誕生や開宗を基とするキリスト紀元やヘジラ紀元、新しい王権君主の即位を基とする黄帝紀元や檀君紀元、など）を持つということにある[3]。それは、M・エリアーデが、世界の形成を可能にする「固定点」「中心軸」を決定する人間の原初的経験であるとした時空の「非均質性」の宗教的経験に基づくところの、人間の最も原初的な宗教的行為なのである[4]。

しかし、今日、われわれの現代社会は、暦をそうした人間的・宗教的生から疎外してきている。現代物理学や天文学をはじめとする近代諸科学の支配によって単なる数量の抽象的延長と化した時間空間に支えられたわれわれの日常生活において、暦は、もはやそうした均質恒常な時間持続の抽象的、また時に恣意的な分割・標尺にすぎないものであるかのように、本来のその宗教的根源的意味が見失われてきている。

そこで、本論文は、人類が生み出した暦の中で最も精緻で正確なものの一つとされている、マヤ・アステカを中心に先スペイン期「メソアメリカ」[5]で発展を遂げた暦を一例として取り上げ、その極めて巧緻な暦法の体系と、それを体系たらしめたメソアメリカの宗教的意味体系との連関を明らかにすることで、暦というものが本来、人間とその社会において担っているその原初的宗教的意味への考察の一歩としたい。

先スペイン期メソアメリカの暦法は、現在の考古学調査によって紀元前六〇〇年頃のものとされるサポテコの記念

碑に刻まれた二六〇日暦に関する記述が現存の最古の史的資料として残されていることからも、その先古典期（紀元前一二〇〇年～紀元前後）のオルメカ、サポテコ、マヤ文化圏で既に二六〇日暦の初期の基本体系が形成され、その後、古典期（～九〇〇年）のマヤ圏や中央高原のナワ文化圏で、太陽暦などをも組み込んだ複雑な暦法体系が、その緻密な天文学的観察とともに高度な発達を遂げ、後古典期（～一六世紀）に至って、テオティワカンそしてトルテカ文化を継承したアステカを中心にメソアメリカ文化圏一帯に広く広がったものとされている。このメソアメリカの暦法は、基本的には、一カ月が二〇日からなる一三カ月、すなわち計二六〇日を一年（マヤの用語でツォルキン、アステカではトナルポワリ）とする、気候や天体運行とは基本的には無関係で極めて人工的な祭祀暦と、一カ月が二〇日からなる一八カ月に暦外の五日（マヤの用語でいうハアブ）を加えて計三六五日を一年（トゥン）とする明らかに太陽暦の一種と考えられる暦、さらに五八四日の周期をもつ金星暦との複雑な組合せからなっている。この暦が、マヤやアステカ人たちにとって何であったのか、何を表し、いかなる意味を持っていたのかを考えるためには、実際これらの二六〇日周期の暦と三六五日周期の太陽暦さらに金星の周期が互いに関連しあって一つの体系を構成していることが理解されねばならない。そしてその体系において特に要ともいえる重要な計算尺の役割を果たしている、メソアメリカ独自の二六〇日周期という人工的だが極めて神聖なる暦のもつ意味が、本論文の主要な考察の対象となる。農事をはじめ日常の生活には三六五日の太陽暦で事足りるにもかかわらず、この二六〇日暦がメソアメリカの暦に単なる農事と天文の取り合せではない複雑な体系を与えるのである。本論文は、そこで、この人工的な二六〇日暦を土台として体系化されているメソアメリカの暦の意味を、その暦法の構成を分析しながら、考察してみたい。その意味の解釈に際しては、暦と不可分の関係にあってその起源を同じくするところのメソアメリカの神話や儀礼が重要なテキストとなる。本論文は特にその世界創成神話と、常にメソアメリカ、特にアステカの神話的世界における中心的主題の担い手

であり、暦の発明者ともされているケツァルコアトル神の関連神話を取り上げ、それらと暦との関わりを考察する。

二　メソアメリカの暦法体系

三種の暦が組み合わさって一つの体系をなすメソアメリカの暦法の仕組みを理解するためには、実際には歯車のように噛み合う七つの循環するサイクルの連動を想定することが適切であると思われる。まずいちばん小さいサイクルが、ちょうどわれわれの一週間に相当すると思われる一三日の周期であり、この歯車が第二のサイクルである二〇日（二〇キン）からなる一カ月（一ウィナル）の周期と噛み合って、第三の、二〇×一三、すなわち二六〇日サイクル（ツォルキン、トナルポワリ）の歯車を作る。第一の周期を構成する一三日にはそれぞれ点と棒と輪の組み合わせ（マヤ・サポテコ）、あるいは点だけ（ミシュテコ・アステカ）で示される数字の一から一三までがあてがわれるが、同時に、マヤではそうした日々の数字を前額にまわした紐で背中に担って前進する神々の横顔で表わされることもある（図1）。また第二のサイクルを構成する二〇日はそれぞれが自然界の事物や事象から取られた名前とそのヒエログリフをもつ。そして同じ番号と名前の組み合わせが繰り返されるのが二六〇日周期ということになる（表1）。この一から一三までの数字のサイクルと二〇種の自然界の象徴のサイクルが組み合わさってできる二六〇日のサイクルは、さらに、各月二〇日からなる一八カ月に「名前のない日」の五日（ハアブ）が加わった一年三六五日（一トゥン）の第四歯車と連動し、三六五日の一年の最初の日に同じ番号と名前の日が巡ってくる五二年という第五の周期を生み出す。メソアメリカの暦では一年の最初の日の名前でその年の名前を代表させるのであるが、ひと月が二〇日で、日の名前も二〇種類であるから、一八月は数字は異なるが常に同じ名前の日で始まり同じ名前の日で終わる。しかし余分な五

日が入ることで次の年の名前は前年の名前と五つずれることになり、結局、年の名前になるのは四種（マヤの場合、「トウモロコシ」「水」「ジャガー」「雨」、アステカの場合、「家」「ウサギ」「葦」「火打石」）だけで、年の名前は四年ごとに同じものが巡ってくるが、数字は少しずつずれ、数字も名前も同じものになるのは、一三×四、すなわち五二年ごとということになる。この五二年（三六五日×五二年＝一八、九八〇日）が「年の束」ないし「年の結び目」といわれるメソアメリカの「一世紀」である。そしてこの「年の結び目」は、後述するように、宇宙がその大きな一つのサイクルの終了と更新を迎える非常に重要な節目を意味した。

図　1

1カ月を構成する日の呼称		週日の番号			
マヤ	アステカ	第一カ月		第二カ月	
Imix（睡蓮・子宮）	Cipactli（ワニ）	1		8	
Ik（風）	Ehecatl（風）	2		9	
Akbal（闇）	Calli（家）	3		10	
Kan（トウモロコシ）	Cuetzpallin（トカゲ）	4		11	
Chicchan（美しいヘビ）	Coatl（ヘビ）	5		12	
Cimi（死）	Miquiztli（死）	6		13	
Manik（シカ）	Mazatl（シカ）	7	week1	1	
Lamat（金星）	Tochtli（ウサギ）	8		2	
Muluk（水）	Atl（水）	9		3	
Oc（イヌ）	Itzcuintli（イヌ）	10		4	
Chuen（サル）	Ozomatli（サル）	11		5	
Eb（雨？）	Malinalli（草）	12		6	
Ben（成長するトウモロコシ）	Acatl（葦）	13		7	week3
Ix（ジャガー）	Ocelotl（ジャガー）	1		8	
Men（ワシ）	Cuauhtli（ワシ）	2		9	
Cib（蠟燭→光）	Cozcacuauhtli(コンドル)	3		10	
Caban（地）	Ollin（動き）	4		11	
Edznab（火打石）	Tecpatl（火打石）	5		12	
Cauac（雨・嵐）	Quiahuitl（雨）	6	week2	13	
Ahau（支配者・神）	Xochitl（花）	7		1	week4

表 1

さらに、この五二年の周期は、個人の文字どおりの「一生」、すなわち人生の一周期をも意味する。ロペス＝アウスティンは、メソアメリカではかつて人々は、社会で公的に使われる名前、あだ名、そして暦名（生まれた日の、トナルポワリの上での一から一三までの数と二〇種類の記号を組み合わせた名称、「一―ワニ」など）の最低三通りの名前をもっていて、最も重要な暦名は通常秘密にされていたことを指摘している。[6] それは、暦名がその人のトナーリ（魂＝運命）をも意味し、しかも魂（運命）は名前を通して影響を受けやすいと考えられていたため、呪文の中でその名前を呼ばれたりしないためだという。そのトナーリは誕生の直後に行なわれる沐浴の儀式の際に、その日の太陽の神聖な力によって子供に植え付けられると考えられ、実際には親は自分の子供の最良の運命のために、その子供が生まれた日が属する一週間（一三日）のうちから誕生日（儀式の日）を選ぶことができたという。また、人間だけではなく、神々もその属性を表す名前の他に暦名を持っている。例えば、メソアメリカの神話群が彼を取り巻いて構成されているといっても過言ではない程にメソアメリカの宗教的世界において一際力強く異彩を放っている古来の主神ケツァルコアトル（ナワトル語、マヤではククルカン）は、その「鳥・蛇（大地）・水」という属性を表わすケツァルコアトル「羽毛をもった蛇」（〃ケツァル〃：「翡翠色の羽を持った鳥」＋〃コアトル〃：「蛇」∧〃コ〃（マヤ語）：「蛇」＋〃アトル〃：「水」）という名前の他に、その誕生日とされる「一―葦」という暦名がある（この「一―葦」は明けの明星の誕生の日ともされており、後述するように、ケツァルコアトルと金星との興味深い象徴的な関連が認められる）。ところで、こうした暦名は三六五日暦を考慮すると、五二年に一回しか巡ってこない。すなわち、同じ月、同じ日の誕生日は五二年に一回しか来ないわけで、通常は一人の人間の寿命から考えても、生まれてから人生に一度だけの誕生日を迎える。従ってこの五二年に一回という個人の誕生日は、メソアメリカ社会において非常に重要な日として祝われるが、感覚的には、日本の社会での還暦の年の誕生日が持つ意味と類似しており、五二年という周期は一人の人間

の人生の一サイクルの終了と第二の人生の更新を意味するのである。

メソアメリカの暦が一つの意味ある体系をなすのは、以上の五つのサイクルがさらにもう二つのサイクルに連動してのことである。その第六の周期が、ケツァルコアトルの象徴とされる金星の公転周期五八四日であり、以上六つの周期全てが結合してアステカ人が「偉大なる周期」とみなした三七、九六〇日のサイクルを生み出す。この第七の三七、九六〇日の周期とは、金星公転周期の六五周期分、二六〇日周期の一四六周期分、そして三六五日の年数の一〇四年分に相当し、全てのサイクルの最初の日に同じ番号と名称の日が巡ってくる周期である。そしてこれはちょうど五二年の「年の結び目」の二つ分に相当し、マヤ、アステカ人は五二年の「年の結び目」とともに、大宇宙において極めて重大な危機的事態、世界の破壊（とそれに伴う再創造）が起きる時と考えていた。

数少ない先スペイン期（紀元一二〇〇年頃）の資料の一つである「ドレスデン・コデックス」には、古典期マヤ人の独特の数の表記法による極めて精緻な金星周期表が記録されている。その金星周期表では、金星の出現と消滅が四つの間隔（すなわち金星が二三六日間明けの明星として昇り、九〇日間太陽の後方で姿を消し、その後再び二五〇日間宵の明星として姿を現わし、八日間太陽の前方にいて姿を消す）をもって表わされており、その日数の総和は五八四日となる。しかし金星の間隔の実際を示しているのは、金星が太陽の前方にいる八日のみであり、他の三つの間隔における誤差は、マヤ人が五八四日という金星周期を二六〇日の周期、および三六五日の周期を考慮して、それらの倍数が一致するように定めていたことの証拠である。(7) アンソニー・アヴィーニの考古天文学の調査は、こうした古代メソアメリカの人々による金星周期の観測の本来の主題が、実は金星が毎年最初に太陽とほぼ同時（日の出直前）に東の空に姿を見せる金星の伴日出を予測すること、そしてひいては太陽の天頂通過日を予測することにあったらしいことを示している。アヴィーニはモンテ・アルバンの遺跡調査で、金星観測に使用されたと思われる「建物J」の再上

部にある部屋の戸口の側柱が、年に二回太陽が正午に天頂を通過する時をみきわめる天頂観測管が組み込まれた「建物P」に真っすぐ向いており、その「建物P」を通過してさらにそのまま東の地平線に延長線を引いた地点がちょうど金星の伴日出が観測される地点であること、そして、その遺跡が建造された当時、モンテ・アルバンの位置する緯度では、毎年最初に金星の伴日出が観測される日は太陽が初めて天頂を通過する日と同じであったことを報告している。[8] 太陽とほぼ同時に、すなわち日の出直前に昇って朝日の眩しい光のなかにたちまち姿を隠す金星の姿は、それが太陽に呑み込まれ太陽になることであり、まさに金星であり太陽であるとされるケツァルコアトル神を顕わす。さらに、水平線下に沈み再び現われる、しかも明け方の東の空と夕方の西の空に二度出てくる金星の行路は、そのままケツァルコアトルが辿った生と死の遍歴の行路を示すと同時に、後述するように、ケツァルコアトルの神話、ひいてはメソアメリカの神話とコスモロジー全体に脈打つ両極性ないし二重性（双子）の主題に深く関連している。

メソアメリカの暦法は、以上の七つの循環する歯車全てが連動し合うことで初めて作動する一つの体系である。実際、この暦法体系は、現在われわれが使用しているグレゴリオ暦の計算よりもわずか一万分の二日不足しているにすぎない三、六五二、四二〇日という正確な一太陽年（グレゴリオ暦では三、六五二、四二五日）を紀元前六～七世紀にすでに算出しており、この一太陽年をはじきだすにあたっては、既に触れたように、毎年最初の金星伴日出の観測、金星周期が不可欠であったことと同時に、メソアメリカの暦に独特な二六〇日暦、すなわち十三、十八、二十、五十二、二六〇といった神聖なる数字、聖周期が常にメソアメリカの暦の体系を支える重要な計算尺として介入していたといってよい。それは、マヤ・アステカにおける天文観測所と見受けられる遺跡の位置が金星や太陽の周期だけでなく、いずれも二六〇日周期の宗教暦とも調和するように意図的に設定された祭儀センターであったことからも明らかである。[9] アイリーン・ニコルソンは、それらの聖なる数字による計算尺によって二六〇日の聖周期と太陽暦および金星朔

望周期というそれぞれ起点を異にする暦がうまく符合することのみならず、火星の周期が七八〇日、すなわち正確に三×二六〇であることや水星の周期が一一六日、すなわち約九×一三であることなども取り上げて、この計算尺によって惑星の周期がいかに目を見張る高度の正確さと精密さをもって計算することができたか、この計算尺の驚くべき有効性とそれを生み出したマヤ人の天文学的天才を強調している。そして、一三、二〇、五二、二六〇といった数字が「スペイン人到来以前の人々にとって神聖と考えられていたことは不思議とするにあたらない。」と述べる。[10] しかし、古代メソアメリカの人々にとって、それらの数字や周期が聖なる意味をもつのは、それらによって天体の運行が正確に計算できるというその能率性ゆえだけではない。

一三、二〇、五二といった数字、周期を構成要素とするこの二六〇日サイクルの歯車は、諸々の天体の運行周期の調和と一致を計るだけでなく、さらにそれらの天文現象の調和に地上の人間の運命と歴史をも組み込ませる役割をしているのである。このことに関しては、二六〇日という周期が、実は妊婦の懐胎期間を意味し、二六〇日暦が元来、産婆たちが子供の出産日とその子の運命を予測し、占うために使われたというその起源が重要な意味を持つ。そして前に触れたように、一人の人間の運命は、生まれた日（二六〇日の聖暦上の暦日）の太陽の神聖な力で決定され、その人生は、五二年という二六〇日暦と太陽暦とが連動して作り出す大きな歯車の一周期にみたてられるのである。従って、二六〇をはじめとするそれらの数字と周期は、人間とその社会の歴史と運命を定める大宇宙の原理を表わす聖なる数、周期であって、メソアメリカではそれ自体が神々、あるいは神々が運ぶものという神々の営為の象徴的顕現と考えられたのである。従って、メソアメリカの二六〇日暦の暦日の一日一日が全て数字と記号の組み合わせで表現されることは前述のとおりだが、そうした日々の名前と数字は、まさしく神々によって担われている大宇宙の原理の象徴であり、日々の循環の周期は神々の営為としての宇宙の法則・秩序を意味するのである。J・トンプソンは、「マ

ヤ人たちにとって、日は神の運搬者たちの手を経て悠久へと運ばれる荷であった。これらの運搬者はいろいろな時代を分けるのに用いられる数字であり荷はそんな彼らの背に負われ、額にかけた一本の紐によって支えられていた」[11]と語っている。

二六〇日の聖周期およびそれを構成する聖数は、天文と一人の人間の運命を繋げるのみならず、人間社会のあらゆる営みをもその宇宙全体の秩序とリズムに調和させる。従ってメソアメリカでは、農事も単に、季節の移り変りを示す三六五日の太陽暦に従うものではない。アルフレッド・ロペス・アウスティンは、マサテコ族の農民たちの農耕技術が常に神々との交流によって支えられているものであり、そのため農事暦と宗教暦が重なっていることを指摘している。

> 土地は生き物であり、母なる大地なのだ。……負わせた傷はしかるべき崇拝をして償わなければならない。畑はまるで人間のようだ。植物の女神、チュマーヘは植物の成長を促し、毎日授乳を欠かさない。……幼いチュマーヘは毎朝生まれ、昼間に成長し、夜には死ぬ。ところが暦が進むにつれてチュマーヘは老いていき、寄る年波には勝てず、人の手で耕作することを認める。六月二〇日を過ぎるとだれも種を播かない。チュマーヘはもう年老いて、縮んでしまうからだ。実際、神々との交流は農業の段取りをうまく付ける技術を補強するものなのだ。大地母神へのお返しはチャクホアの月（八月九日から二八日までの二〇日間）にしなければならなかった。……このように宗教暦の日付は農事暦の日付と重なっていて、死者の祭りが催されるのは雨期の終わる日だった。その日には雨期に種を播いたものを全て収穫し終わっていなければならなかった。[12]

三　メソアメリカの神話と暦

（一）「五つの太陽」の神話と暦

メソアメリカの聖なる暦は、従って、日々を運ぶ神々に伴って、その世界創成神話をはじめ様々なメソアメリカの起源神話と共にある。換言すると、メソアメリカの神話もまた常にその暦のシステムにおいて意味と秩序が与えられているということである。実際、メソアメリカの暦の特徴の一つは、それが単に現在の世界における歴史的時間に関する日、月、年の設定や年代記というだけではなく、神話的宇宙の秩序構成として神話に組み込まれていることである。すなわち、メソアメリカの暦は、現在の人間世界が、神話的世界における秩序と宇宙の大原理を引き継いで存続していることを示すものである。

古典期のマヤでは、すでに述べたような日（キン）や月（ウィナル）などの小さい周期を基本としながらも、より長い、悠久の歳月、莫大な周期を示すための、次のような二〇進法の数学的体系による、年代記のための計算が発達した。

二〇キン（日）＝一ウィナル（月）（二〇日）〈マヤ暦の一カ月〉
一八ウィナル＝一トゥン（年）（三六〇＋五日）〈マヤ暦の一年〉
二〇トゥン＝一カトゥン（七、二〇〇日）〈マヤ暦の二〇年〉
二〇カトゥン＝一バクトゥン（一四四、〇〇〇日）〈マヤ暦の四〇〇年〉
二〇バクトゥン＝一ピクトゥン（二、八八〇、〇〇〇日）〈マヤ暦の八、〇〇〇年〉

二〇ピクトゥン＝一カラブトゥン（五七、六〇〇、〇〇〇日）〈マヤ暦の一六〇、〇〇〇年〉
二〇カラブトゥン＝一キンチルトゥン（一、一五二、〇〇〇、〇〇〇日）〈マヤ暦の三、二〇〇、〇〇〇年〉
二〇キンチルトゥン＝一アハウトゥン（二三、〇四〇、〇〇〇、〇〇〇日）〈マヤ暦の六四、〇〇〇、〇〇〇年〉

こうした時の単位は古典期マヤ遺跡の記念碑などに記された日付の中に登場する。それらの日付は全て、われわれの太陽年で換算すると「紀元前三一一四年八月二日」となる日付をゼロ起点として表わされている。ところで、こうした年代記の記録は、その最古とされるものがマヤ地方南部の先古典期末に属する記念碑に見られ、その後の古典期においてマヤ低地一帯で普及したと考えられることから、S・G・モーリーが指摘するように、マヤ族が年代記を発明したと思われる時期より約三千年程も遡ってその年代記を開始させたことを意味する。モーリーは、「マヤの年代記は実際に起こった歴史的出来事が始めにあったというより、ある仮想の出来事で始まったと考える方が妥当」であり、「ことによると世界の創造というような想像上の出来事」や「彼らの神々が誕生した時代を想定し、その時点を起点にして計算したことさえ考えられる」[13]と述べている。

メソアメリカの世界創成神話は、仔細は個々の文化圏によってかなりの多様性があるものの、現今の人間の世界は何回かの天地創造と滅亡の後に生じたとする話に共通のパターンを見いだすことができる。この複数回の世界創造というモチーフは、中央メキシコの地域で「五つの太陽」の神話として最も高度な完成の域に達したと思われる。そこでは、「第五の太陽」の時代である現在の人間世界の時代に四つの太陽の神話的時代が先行したとされ、その各時代には、その時代を支配し、その時代の太陽の運び手である神の性質にちなんだ太陽の名前および暦上の名がつけられている。

史料によって太陽の順序などが異なるが、「太陽の石」と呼ばれるアステカの暦石（図2）に従うと、最初の時代

は、テスカトリポカ（「煙を吐く鏡」の意で夜の神）が支配する「ジャガーの太陽」（Nahui Ocelotl:「四のジャガー」）の時代で、樫の実を主食とする巨人たちが生きた時代である。この「ジャガーの太陽」は、テスカトリポカがケツァルコアトルに打ち負かされ水中に叩き落とされた後、夜行性の猛獣であるジャガーに変身し地上へ戻り、自分が作った巨人たちを食べ尽くしてしまった時（あるいは地震によってという解釈もある）に終わった。ジャガーは「地」の要素を象徴し、故にこの時代は「地」で象徴される。第二の時代は、ケツァルコアトルに支配された「風の太陽」（Nahui Ehecatl:「四の風」）の時代で、この時代の生き物はメスキート（マメ科の植物）を主食にしていた。しかし、テスカトリポカが復讐をはたした結果、ケツァルコアトルがハリケーンになって人間たちを連れ去ってしまった時に終わり、木の枝にしがみついてわずかに残った人間も皆サルになったという。従って、この時代は「大気・風」で象徴される。ケツァルコアトルを打ち負かしたテスカトリポカはすぐさま雨の神トラロクを太陽として祀り、第三の「（火の）雨の太陽」（Nahui Quiahuitl:「四の雨」）の時代を迎えた。この太陽の生き物はアシシントリ（水のトウモロコシといわれる小麦に似た水辺の植物）を食料にしていた。しかしこの時代も、ケツァルコアトルがテスカトリポカを再び打ち負かしたとき、トラロクに火の雨（溶岩）を降らさせた結果終わった。この時、蝶、イヌ、あるいは七面鳥になった者だけは助かったという。この太陽の時代の象徴は、故に、「火」である。第四の時代は、ケツァルコアトルが水の女神チャルチウトリクエを指名し、支配させた「水の太陽」（Nahui Atl:「四の水」）の時代であったが、チャルチウトリクエが激しく長い雨を降らせたため、大地が水中に没したばかりか空が墜ち、生き残った人々は魚になった。人々は地上ではシンココピ（トウモロコシの雑種）を食料にしていた。

こうして四つめの太陽が終わり、天空が墜ちてしまった後は、全く新しい創造が必要とされた。そこでまずケツァルコアトルとテスカトリポカは、自ら巨大な大樹となって天空を持ちあげた。こうして地は創られたが、その上に住

む者が誰もいなかったので、ケツァルコアトルはその双子の分身ショロトル（ナワトル語で「双子」また「双子のトウモロコシ」の意、神話学的には「明けの明星」を表わすとされる）と共に、冥界ミクトランに降りて行き、トリックを使って洪水で死んだ人間の骨を冥界の王ミクトランテクトリから取り戻すことに成功する。そしてその骨を天界に持ち帰り、トウモロコシのように臼で細かく挽き、そこに神々が自らの血を注ぐと、それが人間の肉と化し新しい人間が誕生した。しかし太陽がなかったので世界は未だ暗く、神々は第五の太陽を創ることを相談した。結局新しい太陽が世界に光明を与えるために、二人の神が火中に自らの身を投じるという偉大なる自発的供儀によって第五の太陽の時代（Nahui Ollin:「四の動き」）、すなわち現今の人間の世界が誕生することになった。そしてその後も太陽を常に動かしておくためには、絶えず生贄が必要となったのである。

以上のようなメソアメリカの創世神話においては、世界創造の過程そのものが、暦と関わりのある深い意味に包まれている。五つの太陽のそれぞれの時代に暦日の名前がつけられていることは既にみたとおりであるが、それぞれの時代にはその存続期間があり、その年数はいずれも五二年の倍数（『絵で見るメシーカ族の歴史』[14]に収められているアステカの神話によれば、「ジャガーの太陽」「風の太陽」がともに六七六〈五二×一三〉年、「（火）の雨の太陽」が三六四〈五二×七〉年、「水の太陽」が三一二〈五二×六〉年）になっており、現在の第五の「動きの太陽」も、いずれ五二年周期の最後の日に地震（「動き」は地震を表わす）のために滅びることになっている。そのため、メソアメリカでは五二年の周期を終える度に、家や町の全ての火がいったん消され、その後テノチティトランの山上で神官たちの手によって生贄の人間の心臓の上で新たな火を灯す儀式（toximmolpia：新火祭）が行なわれた。新たな火が無事に点けばそれから五二年間の世界存続は保障されると考えたのである。

アステカの暦石は、この創成神話におけるコスモロジーの意味体系と暦との関わりを幾何学的に表現している。暦

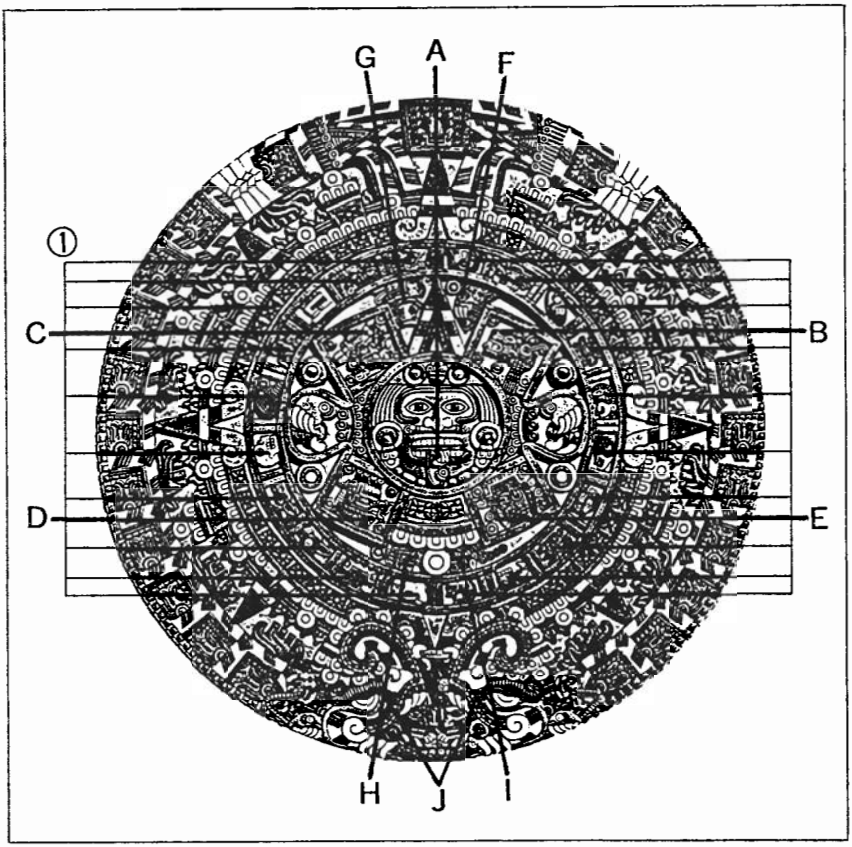


図　2

石の中央には、生贄の心臓を求めて「火打石の刀」である舌を出す太陽神の顔が刻まれており、第五の「四の動き」の太陽の時代、すなわち現在の世界を表わしている（図2－A）。この中心円から、現代に先行する四つの神話的時代を表わす4つの四角い絵文字が張りだしている。図2－BからEまで左回りに順番に「ジャガーの太陽」から「水の太陽」までを表わし、各時代は、それぞれ北、東、南、西という四方位（図2－F～I）と結び付けられている。古代人の宇宙観では常に空間は時間と切り離せない一体性をもった重要な宇宙の構成要素である。『ヴァティカン・ラテン絵文書三七三八号』に

よれば、世界は四本の宇宙の柱（マヤでは四つのバラム〈ジャガー、ないし高位の神官〉）で支えられており、それらには基本の四方位と四つの色が相当しており、しかも、それらの天を支える四柱は時間の流れる道でもあって、左回りのメカニズムで東から、北、南、西へと循環して流れることになっている。[15] 従って、メソアメリカの暦では、常に日の数と新年の運び手の日の呼称は、空間上のある決まった方向を有しており、図2—①が示す二六〇日暦の二〇の暦日もまた①から左回りにそれぞれの方位をもっていることを示している。このことは、時間の循環がそもそも天体の空間的位置の変化に関連づけられて認識されたことを考えれば当然のことである。現代では一般に「暦」というと、日、月、年、世紀という主に〈時間的秩序〉に係わる標尺を考えがちだが、メソアメリカの暦に限らず古代および未開社会の暦においては時間的秩序が、循環する天体の軌道、世界の中心（アクシス・ムンディ）、四方位というような空間的秩序と常に不可分な一体性をもって宇宙秩序の観念を形成していることがその特徴の一つといえよう。

（二）メソアメリカのコスモロジーにおける宇宙の原理と暦

アステカの暦石は、創成神話におけるコスモロジーと暦とについて、さらに重要なその構造的連関を示している。世界の四方位にそれぞれ位置付けられた、現在の太陽の時代に先行する四つの時代を支配する各要素（地・風・火・水）は、自らが内包する「創造と破壊」の対極的な力のうちのその破壊的な力によって自滅する。すなわち、万物を支え、万物を育む大地は、万物を呑み込んで滅びる。万物の生命の息吹であるはずの風（大気）は、万物を荒廃へと一掃してしまう。雨のように穏やかに降りそそぎ、万物を芽吹かせる生命の火、すなわち太陽の光は、焔の塊となって降り注ぐ。そして、万物がそこから生まれ、育まれる水は、洪水となって全てを無に帰してしまうのである。こうした創造と破壊の極性的な要素の対立によって各要素が代わる代わる入れ替わった後、五番めの現在の世界が、「四—

動き」の時代として、円の「中心」に据えられている。神話において、この時代は、闘争に明け暮れて時が過ぎていく時代ということになっているように、円の中心に位置する「動き」の時代とは、つまり、四大が融合し、あらゆる対極物が同時的産物として世界を充満し、それらの対極物がその対立、闘争によって結びつきながら、絶えざる生成を繰り返す動的な世界である。(闘争が対極物を結びつけ、闘争こそが万物を生み出す宇宙の原理と考えたヘラクレイトスの思想との類似は興味深い。)

ロペス＝アウスティンはこの第五番目の現在の世界の始まりにおける最初の起動力について『チマルポポカ絵文書』に収められている『太陽の伝説』に触れながら極めて興味深い指摘をしている。『太陽の伝説』には、「水の太陽」の時代が終わって、洪水が引くと、泥の中から出てきた魚をある一組の男女が焼いた話がでてくる。この世界の始まりに際して、天を支え、時間が流れだす道である四本の柱が立てられた後は、左回りのメカニズムで時間が始動するのを待つだけであるが、その時間の始動の起動力となったのが、ロペス＝アウスティンによれば、この「冷たい要素(死んだ魚)と熱い要素(火)の結合」という罪であり、しかも冷たい死んだものの下に熱い火を置くことによって時間の流れを困難にした(それが始動の火花をつくった)罪であったという。[16] メソアメリカの宇宙観においては、熱いもの／冷たいものという相互補完的な対極項をはじめとして、それと同義的な、例えば、天空(上)／地下(下)、男性／女性、光／陰、乾季／雨季、火／風、花／火討石、生／死、ワシ／ジャガー、かまど／水、昼／夜、降下／上昇、一三／九などの分類項による、宇宙全体および宇宙のあらゆる事物、事象を二つの対極的性質の組み合わせによって構成されているものとする思考様式が顕著であることはよく指摘されている。[17] すなわち、この場合、「下」の分類項に属する「冷たい」ものが「上」の分類項に属する「熱い」ものの「上」に置かれたことで、宇宙を構成する極性の原理に支障が起き、それが時代交替の始動の火花となったというわけである。この現在の時代の始まりの神話は、

すなわちこの時代の性格、この時代を支配する宇宙原理を象徴的に表わしているのであり、それは、万物の両極性がちょうど円の中心軸によって分けられながらも互いに結びついているような極性的緊張をはらむ統体としての世界であり、図2—Jは、向かい合う羽毛のある二匹の蛇の大きく開けた口から火の神と水の神が顔をのぞかせている図で、宇宙の極性を表わしている)、さらにその二つの極性的対立物がその「中心」において一つに結合することで創造的(そして破壊的)エネルギーがもたらされ絶えざる生成が繰り返される世界ということができる。

メソアメリカでは、古来、十字路を悪魔や病の拠点として極めて危険な場所と考えるが、それは二本の腕が交差する十字の「中心」が、上述の円の中心と同義であって、極性が結合して破壊的エネルギーが生じる所と考えられたからではないだろうか。先の「熱いもの／冷たいもの」という対極物の結合に関する考察の延長でロペス＝アウスティンは、ナワ語の "in ehecatl, in temoxtli" という「病気」の比喩表現が文字どおりには「風、降下」を意味すること、またマサテコ族が行なう「ウィンチャ」と呼ばれる新年の儀式の中で捧げられる祈禱に「光や風のせいで起こる病」という表現が使われることなどから、メソアメリカにおいて病というものが、「風」(「冷」「下」「上昇」と同義)／「降下」「光」(「熱」「上」と同義)という下からの冷たい要素と上からの熱い要素が出会って双方向性が生まれるところに起こるものと考えられていることを示している。[18] ところで、このような絶えざる生成を繰り返す現在の太陽の時代に最も原理的な極性的対立は、非時間(永遠)／時間(生成)であって、このことは、この時代が、先行する四つの世界を四方位に置く宇宙の象徴的な円環の中心に位置しつつ、その始まりにあたって建てられた四本の支柱から時間が流れだす世界であるからだ。非時間的なるものの中に時間性が割り込んだ、非時間と時間を同時にその対極にもつこの世界は、例えば、マヤの「日」あるいは「太陽」「時間」をあらわす「キン」のヒエログリフで象徴的に表わされている(図3)。それは「静止」の要因である四枚の花弁を持つ花と、「(流)動」の要因である太陽の矢(また

は尾）で描かれている。

さらに、ナワの神話群が伝えるオショモコとシパクトナルという人類最初の父母とされる一組の男女の神話的属性は、こうした非時間と時間が相補的な対極として内在するこの世界の原理を象徴的に物語る。オショモコとシパクトナルにまつわる話は雑多にあって一貫していないが、いずれにしてもこの二人は神とも人間ともとれる性質をもって登場している。この第五の太陽の始まる際に創造された最初の人間として描かれる一方で、天地が創られた神話時代にいた神々の一員で、最初の人間を創った神としても、登場する。しかし雑多で断片的な文献資料が一様に描きだすこの一組の男女の神話的属性は、暦、占い、呪術治療、そして人間の労働（機織り、農耕など）の生みの親ということであり、必ず二人には暦と占いが結びつけられており、暦の各「月」の守護神ともされている。（シパクトナリという名は、アステカ暦における第一番目の記号である「〈シパクトリ〉の記号」という意味であることもここでは興味深い。）図4—1、2は、それぞれ『ブルボン絵文書』、およびモレオス州コアトラン出土の彫石に描かれているオショモコとシパクトナリの姿である。図4—1の絵では、右手にもった日付の記号を左手のノミで指し示している神官姿の男とトウモロコシ粒で占いをしている女性の姿が見える。また

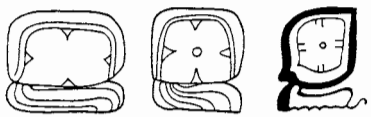


図 3

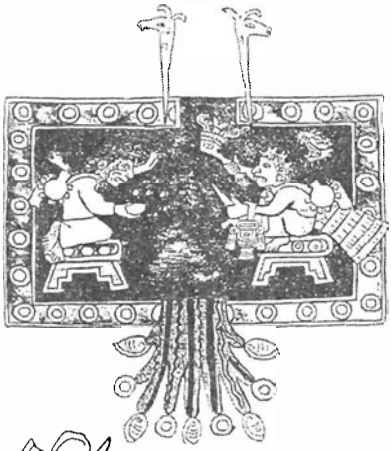


図 4-1

図 4-2

図4－2では、男が日付の記号を刻んでいる姿が描かれている。いずれの絵でも、興味深いのは、二人が皺だらけの老人として描かれていることであり、この二人の老男女が、世界の運命（暦）とともに時間と深い関係にあることがわかる。このことから、現在の人間の時代が始まる時、死んだ魚を火で焼いてしまったことで時間の始動力を生んだ一組の人間というのが、このオショモコとシパクトナリのことではないかと類推される。神としても人間としても登場するオショモコとシパクトナリは、すなわち、極性的対立物が結合されることで動きだしたこの世界が、時間と非時間の相補的対立で存続しているという原理を表わしているのであり、同時に、彼ら自身、二つの対極の交流を生起させる原理を表わすのであり、だからこそ、二人は宇宙の運命（トナーリ）を担う暦日の守護神であり、その運命を支配する占術の生みの親とされるのである。

（三）　ケツァルコアトルの暦

メソアメリカ神話の中で、一際重要な神的英雄がケツァルコアトル（ククルカン）である。彼は、メソアメリカ神話を支配する主題であり、世界のはじまりや世界の秩序と原理などを説明する神話において常に重要な役割を果たしている。そしてここで特記すべきことは、ケツァルコアトル神話の意味が、二六〇日の暦のシステムに具現されながら、メソアメリカのコスモロジーの中心的主題を語るということである。ゆえに二六〇日暦は別名「ケツァルコアトルの暦」とも呼ばれ、ケツァルコアトルを暦の発明者とする説もある。ケツァルコアトルの神話が担うメソアメリカのコスモロジーの最も中心的な主題とはやはり、非時間（永遠）／時間の（生成）の極性的対立を内包する世界の両義性である。

ケツァルコアトルはそもそも、対極的対立物（特に生と死）の創造的な戦いをその本質とする宇宙の母体であるコ

アトリクエ（「蛇のスカートをはいた女神」の意）から生まれたということになっている。ホスティーノ・フェルナンデスは、コアトリクエについて、「対極にある二者の戦いにおいて、生を与えるとともに死によって栄える宇宙の動的な力の化身であり、その戦いとは、極めて不可避で本質的な、戦いこそが究極的かつ根本的な意味であるというほどの戦いである」と述べている。[19] テノチティトラン出土の、現在メキシコ人類学博物館にある有名なコアトリクエ像は、まさにそうした宇宙万物の根源的原理をイメージ化したものであって、特に二つに分かれたその頭部は、「二元性の神」であるオメテオトルが支配する天頂の世界オメヨカン「二元性の場所」を表わし、そのオメヨカンにおいて唯一者（オメテオトル）は、オメテクトリ・オメシワトル（この二者一体の一対の神を、シパクトナリとオショモコと同一視する史料もある）という二元性の姿をもとる。

ところで、『ウィーン絵文書』の中には、このオメヨトルにいる二元性をそれぞれ半分ずつしか表わさない二者一体の神のもとで、裸の子供の姿をしたケツァルコアトルが、四つの神殿や様々な属性を表わす標章を与えられ、その後、地上に君臨するために天界と地上を結ぶ「一三段」の縄梯子を降りる姿を描いたものがある。この絵を、J・キャンベルは次のように解釈している。

> 天と地、永遠と時間が結合する場所、二者が唯一者となり、唯一者が二者となる場所、天頂において、ケツァルコアトルは、何の制約も受けない存在を象徴する裸の状態で座っている。……神々の間にあって、彼は、……神々の力を（神々の子である）自らの内に再結合することによって、実際に神々を超越し、神々に先行し、「二者であること」も「一者であること」も越え、想像も越え、思考も越え、「存在」「非存在」さらに「越える」という範疇さえも超越する者のイメージである。そして、君臨すれば時間と空間の制約によって必然的に生命に課せ

られる限界を、自ら進んで受け入れ、地上に顕現するための梯子を降りるケツァルコアトルは、この意味では、まさに逆説性であり、「人間の思考の及ばない者」の化身なのである。[20]

ケツァルコアトルは、まさに、彼自身が非時間的にして永遠なるもののエネルギーが時間性の中に割り込んだ「世界の臍の緒」[21]としての、神と人間の仲介者である英雄のアーケタイプであって、ここでは「絶えざる生成」、すなわち第五の太陽の時代の宇宙原理の象徴である。さらに、こうした「絶えざる生成」「両義性」の象徴としてのケツァルコアトルを描く重要な神話がある。神であり人間であるケツァルコアトルは、年老いたある日、大敵のテスカトリポカの鏡で、自らの醜い年老いた顔を見るはめになる。さらに、その後で、ついプルク酒を勧められ誘惑にのってしまった彼は、酔っ払ってしまったあげくに、そこで自らの妹と肉欲に溺れてしまう。酒の酔いから醒めた彼は、後悔と深い悲しみに打ちひしがれて、四日間石棺の中で懺悔をし、その後西の海へと向かい、そこで自らを火葬に付してしまう。そして肉体が燃え上がったとき、彼の心臓は肉体から離れ去り、そのまま西の地平線下の死者の国まで沈み、そこで四日間留まった後、東の天空に明けの明星となって現われたのである。八日間の消滅の後に再び出現するケツァルコアトルは、ここでまさに金星の出現周期を象徴的に表わすものである。

さて、こうしたケツァルコアトルが歩んだ一生の過程は、絵文書の中で、二六〇日の周期を構成する二〇日の標識の中に描かれている神々の姿によって象徴的に表わされている。すなわち、二六〇日周期の暦は、まさに「ケツァルコアトルの暦」と呼ばれるように、神であり人間であるケツァルコアトル、天界と人間世界、永遠と生成を結ぶ仲介者としての神的英雄ケツァルコアトルの神話が意味する非時間（永遠）／時間（生成）の結合、すなわち「絶えざる生成」のシステムを表わすシンボリズムなのである。そして、それは、前述したように、天体をはじめとするあら

ゆる自然現象と、人間の個人の人生、そしてその社会が繋がれた全宇宙の「絶えざる生成」のシステムと運命を担う神々の営為を表わすのである。

四　結　語

以上、本稿は、マヤ・アステカを中心に形成されたメソアメリカの暦の意味体系を、特にその体系において要ともいうべきメソアメリカ独自の二六〇日周期という人工的な聖周期のもつ意味を考察しながら、分析すると共に、メソアメリカの世界において暦の担っているその根源的・宗教的意味を、その神話との相補的な関連を明らかにしながら、考察してきた。

一三、二〇、五二といった数字、周期を構成要素とする二六〇日サイクルの歯車を基盤に太陽暦ならびに金星周期との調和がはかられているその暦は、諸々の天体の運行周期の調和と一致を計るだけでなく、それらの天文現象の調和に地上の人間の運命と歴史を含む大宇宙の原理・法則、すなわち非時間（永遠）／時間（生成）の対極性による「絶えざる生成」のシステムを表わすものであった。メソアメリカの暦は、いうならば、古代マヤ・アステカ人たちのその自らの生の手がかりを獲得するべき宇宙の原理と法則に対する必死の解読の軌跡であり、メソアメリカの天文学者たちにとって、一三、二〇、五二、二六〇という数字、周期は、全宇宙の原理が地上の数という言語に変換される神秘を宿した計算尺であり、それ故に極めて神聖なるものであったと思われる。

ところで、最後に付け加えておかねばならないことは、メソアメリカの暦が表わす、メソアメリカの人々のコスモロジーにおける「絶えざる生成」の世界という創造と破壊の循環的観念は、古代ギリシャの宇宙論を支配した大年

(Great Year) のカルディア説に代表されるような周期的宇宙説のそれとは少々異なるということである。M・エリアーデは、そうした周期的宇宙の循環的観念は、基本的に「周期的破局を常態とする意識、それが一つの意義を持ち、何よりもそれが決して最後のものではないとする確信に還元され得る」[22]楽天的な性格の思想であったことを強調する。しかしながら、マヤ、アステカ人たちにおける周期的宇宙についての観念は、実は、決して楽天的な思想ではなかった。それは、たとえ人間の現世界が絶えざる生成を繰り返すとしても、五つの太陽の神話に従えば、この世界が「最後の」の時代であるからだ。現世界に先行する四回の太陽の滅亡の反復は、マヤ、アステカ人たちの意識には、祖型的カテゴリーとして、世界の絶えざる生成を常に脅かすものであったと考えられる。この意味で、太陽を常に強化させるためのメソアメリカにおける生贄の儀式も、五二年の整数倍のいずれかの時に、太陽は衰弱し、二度と人間は火を灯すことができなくなるかもしれないというメソアメリカの人々の宇宙の歴史と運命への戦怖から理解されねばならない。そして、メソアメリカの人々が、これほどまでに暦に執着し、結果として、その驚くべき正確にして精緻な暦法体系を作り上げ得たのは、宇宙の運命の解読に対するそうした切実な思いに起因するのかもしれない。

メソアメリカの人間は、自らの、そして現世界の時間性を永遠性との相補的対極性の関係から経験し、把握していた。本論文では、紙数の関係で、メソアメリカの暦のみの考察で終始したが、このことは、メソアメリカの暦のみならず、人類の生み出したあらゆる暦がその根源的な構造において顕にしている。暦は、人間の生が時間性と永遠、生成と存在という極性的関係を経験することから生み出されるとも言えるかもしれない。すなわち、人類の暦の創出の原初的意味は、M・エリアーデが「実際、人間が自らの存在様式に気づくようになることと、世界の中での己れの〈現前〉を引き受けること、それが〈宗教経験〉を形づくるものなのである」[23]と述べたその意味で、まさに、時間性に生きる人間の自らの特殊なその存在様式の把握という「宗教経験」に基づく、宗教的なものなのである。

註

(1) アレクサンダー・マーシャックは、フランス中部クルーズ県のラ・マルシュ出土の後期旧石器時代マドレーヌ第四期（前一二〇〇〇年）の骨器をはじめとして、ヨーロッパやアフリカの先史時代遺跡で発見された壁画や骨器、石器の痕跡に月の周期運動や季節の運行をあらわした時間的な記銘を読み取り、原始的な暦や記数法が旧石器時代に遡るものであることを実証している。Marshack, Alexander, *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation* (New York, McGraw-Hill Book Company, 1972). "Upper Paleolithic Notation and Symbol: Sequential Microscopic Analysis of Magdalenian Engravings Document, Possible Cognitive Origins of Writing." in: *Science*, vol. 178, Number 4063, 1972.

(2) ジャック・アタリ、蔵持不三也訳『時間の歴史』原書房、一九八六年、三六頁。

(3) ポール・リクールは、『時間と物語Ⅲ：物語られる時間』の中で、歴史が時間の再形象化というその創造的能力を開示するために使用されるいくつかの思考手段として、世代連続の観念やそれに関連して同時代者、先行者、後続者といった三重の世界の観念、また古文書、史料、痕跡などと並べて暦法を取り上げ、それらが「生きられる時間」と「普遍的時間」との間の結合子となるその結合子の有意味性を「超越論的」観点から分析している。そこでリクールは、言語学者エミール・バンヴェニストの論文「言語と人間の経験」における見解を指針としながら、全ての暦法に共通する特徴が、「暦算法の零点を決定することから〈発してくる〉」、すなわち、新しい紀元を開くとみなされる創始的な出来事が基軸的時点を決定し、その時点からあらゆる出来事に前後や日付が付されるというのが暦算法の原点であることを指摘している。ポール・リクール、久米博訳『時間と物語Ⅲ：物語られる時間』新曜社、一九八七年、一八九―一九六頁。

(4) Eliade, Mircea, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion* (New York, Harper & Row, 1959), pp. 12-16, pp. 59-63.

(5) 「メソアメリカ」という語は、中央アメリカ先スペイン期先住民社会の研究の礎を築いたともいえるドイツ人民族学者ポール・キルチョフ（一九〇〇―一九七二）が、今日その「メソアメリカ」の名で知られる文化領域を構成していた諸民族の間に歴史的・文化的・宗教的一体性を認め、先スペイン期のそこに含まれる諸々の民族社会を包括的に一つの文化領域として研究することの有効性を示し、作り出した新語である。その後このメソアメリカ文化の一体性に関しては何度かの論争が起き、キルチョフがメソアメリカ文化領域という概念を定義する要素としたものは現在ではもはや受け入れられなくなって

きてはいるものの、メソアメリカ文化の一体性についての肯定論者はJ・トンプソン、アルフォンソ・カソ、リベラ・ドラード、エリック・トンプソン、アルフレッド・ロペス・アウスティンなどをはじめ数多く、その概念と名称は今日広く使用されている。実際、この文化領域は、絵文字、ピラミッド神殿、球技などのいくつかの特徴的な文化要素を共有しており、特に、主要な神々の体系、儀礼、象徴、基本的な神話、神々の体系をモデルとした聖職者などの社会的・政治的組織、医術の宗教的原理そして暦の体系などの類似を考えると、その基本的な宇宙観や宗教の一体性は否定しえない。

「メソアメリカ」と称される文化領域は、今日オルメカ、トトナコ、サポテコ、ミシュテコ、テオティワカン、トルテカ、ナワ（アステカが属す）、タラスコなどの名で知られる歴史的および地域的に個性的な諸々の文化圏を含むものである。歴史的には、特徴的文化要素が形成され始めたとされる先古典（形成）期（前一二〇〇年～紀元前後）、大都市文明を生んだ古典期（～九〇〇年頃）、軍事的傾向が強まる後古典期（～一六世紀前半）の時代区分があり、地域的には湾岸地方（オルメカ、トトナコ）、オアハカ地方（サポテコ、ミシュテコ）、中央高原（テオティワカン、トルテカ、アステカ）、マヤ地方、西部地方（タラスコ）、北部などの地方性が認められる。

(6) ロペス＝アウスティン・アルフレッド、篠原愛人他訳『月のうさぎ』文化科学高等研究院出版局、一九九三年、三九―四三頁。

(7) この金星出現の四つの間隔に関する誤差がマヤの天文学者の観測上の誤りに起因しているものでないことは、彼らが暦を完全に恒星の時間に合わせるために、金星暦の六一年の周期ごとに最後の年から四日を引き、五番めの周期の五七番目の年の終わりから八日を引くことで若干の修正を施していたことからも分かる。その誤差は、最終的に四八一年間に二時間足らずにすぎなかった。「ドレスデン・コデックス」（ドレスデン王立図書館所蔵）の金星周期表は、Thompson, J. Eric S., "A Comentary on the Dresden Codex, a Maya hyeroglyphic book", in *American Philosophical Society Memoirs*, 93 (Philadelphia, 1972) を参照。

(8) Aveni, F. Anthony, *Skywatchers of Ancient Mexico* (Texas, The Univ. of Texas Press, 1980), pp. 249-259.

(9) ホンジュラスのコパンの遺跡はそのもっとも良い例であろう。コパンにある二本の石碑を結ぶ線は、農業の季節の開始（雨期の予告）を知らせる太陽の特定の位置を示した天文学上の基線とされているが、そのコパンはちょうど太陽が天頂の南にいる日数が二六〇日になるような緯度のところに位置しているという。

(10) アイリーン・ニコルソン、松田幸雄訳『マヤ・アステカの神話』青土社、一九九二年、一〇六―一〇七頁。

(11) Thompson, J.E.S., *The Rise and Fall of Maya Civilization* (Norman, Univ. of Oklahoma Press, 1966), p. 24.

(12) ロベス＝アウステイン・アルフレッド 前掲書 六四―六六頁。

(13) Morley, S.G., *The Ancient Maya* (Rev. G. Brainerd, Stanford, Stanford University Press, 1961), p. 556.

(14) A.M. Garibay (ed.), "Historia de los mexicanos por sus pinturas" in: *Teogonia e hitoria de los mexicanos* (Mexico City, 1965), pp. 21-90.

(15) *Codice Vaticano Latino 3738* (Vaticanus A) (Rome, 1900).

(16) ロベス＝アウステイン・アルフレッド 前掲書 一六九―一七〇頁。

(17) メソアメリカの二元論的思考に関する研究は 数年前から急増しており その成果として数年前の国際アメリカニスタ学会での研究報告がまとめられ Van Zantwijk, de Riddery Braakhuis, *Mesoamerican dualism/Dualismo mesoamericano*, 1990 として出版されている。しかし 本論文では こうしたメソアメリカにおける二項対立の思考形式が 対立物が互いを締め出しあうか 滅ぼしあいながら止揚されるような「二元論」的思考形式ではなく ちょうど円における極性のように 相互補完的な極性的対立であることを強調したい。

(18) ロベス＝アウステイン・アルフレッド 前掲書 一七一頁。

(19) Justino Fernandez, *Coatlicue, estetica del arte indigena antiquo* (Mexico City, Centro de Estudios Filosoficos, 1959), p. 215.

(20) Campbell, Joseph, *The Mythic Image* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1974), p. 168.

(21) Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces* (New York, Meridian Books, 1956), pp. 45-46.

(22) Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1954), p. 88.

(23) Eliade, Mircea, *The Quest: History and Meaning in Religion* (The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1969), p. 9.

図1 ル・クレジオ・J.M.G. 望月芳郎訳『マヤ神話―チラム・バラムの予言―』新潮社 一九八一年 一七頁。

図2 ロベルト・フランデスによるアステカ暦石の現代の輪郭図。マリー・ルイゼ・フォン・フランツ 秋山さと子訳『時間―過ぎ去る時と円環する時』平凡社 一九八二年 八二頁。

図3 Marcus, Joyce, *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*

(Princeton Univ. Press, Princeton, 1992), p. 90.

図4—1 Codex Borbonicus, K. Nowotny (ed.), (Graz, Akad. Druck-u Verlag, 1974).

図4—2 ロペス＝アウスティン・アルフレッド、前掲書、111頁。

書評と紹介

土屋博著
『聖書のなかのマリア』

教文館　一九九二年一二月一日刊
B五判　二〇九頁　二三六六円

岡野治子

「伝承の根底と現代」というサブタイトルが付されているように、本書は、マリアが現代の女性存在にとっていかなる意味を持つのかという問題を、最新のフェミニズム及びフェミニスト神学の脈絡においてとらえ返しつつ、マリア伝承の源流、即ちルカ福音書の前物語に宗教学的解釈の（神学的ではない！）光を当てようという試みであり、同時にフェミニスト神学に対する率直な批判の書でもある。著者の研究業績から、また紙幅の比重から見ても、当然のことながら前物語の解釈の部分により大きなウエイトがかけられている。それにしても、男性研究者によるフェミニスト神学の領域への理性的な発言が少ない日本においては、本書はまことに貴重なものである。フェミニズムの問題あるいはその視点は、男性の問題でもある筈なのだが、女たちの「怒りの告発」がその運動の出発点にあったためか、性差が不可視である日本的心性のためか、とりわけ学究の場では男性によって敬遠されがちだからである。

全体は二部に構成されている。マリアに付随する諸問題及び（マリア問題再考）を構成し、著者の問題意識の統合整理が第一部、ルカ福音書の前物語に描写されるマリア像の丹念な解釈が、ほぼ三分の二を占める後半部（ルカ福音書・前物語に現れたマリア像）をしめくくる。時間と空間そして教義の違いを超えてマリア崇拝がしたたかに生き続けてきたその根底に、著者は、一種の人間学的動機を見出だしている。そして矛盾に満ちた教義で飾られたマリアと女性存在との共存にアンヴィヴァレントなスタンスをとるフェミニズムとその申し子、フェミニスト神学に目を向ける。そこにはマリアに対する多様な評価があるが、マリアを神学ならぬ人間学の枠内でとらえなおそうと試みるフェミニストたちに、著者の関心が重なる。根強いマリア崇拝が父権的文化と結び付くプロセスを検証することこそ、人間学的課題であると言い、マリアに冷淡なプロテスタンティズムも、それが正典に含まれているが故にマリア伝承を無視することはできない、と語るとき、著者はプロテスタントの伝統に一種の挑戦をしている。常にマリア論の争点になってきた母性と処女性という属性が、ルカの前物語に既に根拠を持つのか、またルカはイエス物語に先立ち、何故あえてマリアから語り始めたのか。こうした基本的なマリア問題の所在をあきらかにしながら、著者は、ルカの前物語を今日的歴史観や合理性で解釈してはならないことを自戒し、同時に、伝承の根源にはキリスト教の真実が潜んでいるという期待を素朴な幻想に過ぎないと

戒めている（これはとくにフェミニスト神学者たちに向けられている）。

次いで、後半部で考察されるルカの前物語解釈の成果を要約、先取りする形で、初期キリスト教においてマリア像が形成される過程及び形成のメカニズムが論じられる。時・空間を超えて展開したマリア崇拝の事実は、ルカ福音書に既に普遍主義（初期カトリシズム）が内在していたか否かという論争を呼んだが、著者は、ルカの中に、イスラエルという特殊性を普遍化するという志向性を認めつつも、普遍主義はなかったと断定している。後半に展開される福音書解釈とを合わせ読むとき、この見方は説得力を持つ。

第一部の締め括りは、マリア伝承こそフェミニスト神学なるものの可能性をはかるリトマス試験紙である。という認識から、再びフェミニズムの脈絡でマリア問題をとらえかえしている。日本のフェミニズムの諸潮流のなかで、マリア問題に最も深く関わる可能性のあるのは、青木やよいに代表されるエコロジカル・フェミニズムであると言う。「生み、育む」という特性の突出の故ばかりではなく、両者が、共に「民俗の心性」とでも呼び得る、「フェミニズムのはざまに息づく無言の現実にひそかに根を下ろしている」ところに、その推進力がある、と著者は見ているからである。更にエコロジカル・フェミニズムは、母性と処女性それぞれに単独の意味を持たせる理論を展開させることができたが、他方マリア崇拝そのものは、処女性に結び付いた母性の賛美という矛盾を内包しながら、フェミニスト神学のまえにたちはだかる、と言う。ここに、著者はフェミニスト神学の限界を見出だす。フェミニスト神学の担い手の主流は、総じてエコロジカル・フェミニズムに近い心性から出発しながら、マリア崇拝の重さと矛盾にたじろがざるを得ない。何故ならフェミニスト神学は、フェミニズムの波のなかでこのような評価不可能な事柄にあえて性急な判断を下そうとしながら、同時にキリスト教そのものを正当化しようとし、正当性の根拠を聖書に求めようとするからである、と言う。さらに、C・オシークに依拠しつつ、著者は、個々のフェミニスト神学者の聖書解釈に対するスタンスをいくつかの類型に分類し、それぞれの主張の特性を吟味するが、結局のところ「正典」をどう見るかという一点において、諸類型は相対化され、フェミニスト神学は二者択一を迫られると結論する。即ち聖書を正典として忠誠を貫くか、あるいは拒絶するかの二つの可能性しか残らないというのである。プロテスタンティズムが主張するように聖書全体を正典として受け入れねばならないとすれば、フェミニスト神学は自己否定せざるを得ない、何故ならその「聖書全体の枠組みが父権制的思考形態であることは疑いようがないからである」と語り、著者はフェミニスト神学が自らを袋小路に追いやった、と分析する。この視点から、フェミニスト神学は本質的に「護教的神学」たらざるを得ないと結論する。そしてこのような護教的なフェミニスト神学が、「一般のフェミニズムに対してキリスト教も結構よくやってきたのだと弁護するだけのものであるならば、マリアの問題にふれない方がよい」と

批判する。

この批判は論理上のある帰結として、フェミニスト神学の抱える矛盾の所在とその思想・志向性の不統一（フェミニストは目下のところこれを多元的豊かさと解しているが）を鋭く衝いてはいる。しかしここでは前提と結論の混同、さらにフェミニスト神学の本質に関する誤解があるように思われる。何故なら聖書がそのように手のつけようもないほど父権的なのか、これはすべての（終りは見えそうもないが）検証作業の終了後に下されるべき判断であって、フェミニストにとっても前提ではないからである。フェミニスト神学はまだその作業の端緒を開いたばかりと言うべきである。「神学」と名の付くすべての思想的潮流がそうであるように、フェミニスト神学もまた自己存在の根拠をそれぞれの宗教体験においている。確かに、その点で「神学」はすべて護教的性格を担っていると言える。フェミニスト神学は、性差別、民族差別、階級差別等を正当化してきた既成宗教の内在的暴力性を糾弾するものではあるが、他方で個々のフェミニスト神学者たちのフェミニストとしての自己意識には、同時に宗教が人間存在に深い意味を持っているという体験的認識が不可分に結びついている。出発点からある意味で矛盾を内在させつつ、フェミニスト神学は、内に向かっては、聖書の編集、解釈、受容、教会伝統の形成等等の全プロセスを歴史的・原典批判的方法で女性の視点から検証しなおしている。外（特にラディカル・フェミニズムやマルクス主義フェミニズム）に向かっては、意識的に宗教に裏打ちされたスピリチュアリティの価値を強調してきた。この意味で、彼女たちの姿勢は「護教的」ではなく、あえて言うなら「護宗教的」とでもいうべきであろう。その際にフェミニスト神学が依拠するのは、多少のニュアンスの違いはあっても、福音書で語られるイエス物語における開放性である。聖書解釈がフェミニスト神学の基礎にはなり得ない、と著者が結論づける理由はよくわからないが、現実には、それはフェミニスト神学の基礎的方法になっているし、その種の業績も文献リストに豊富に記載されている。フェミニスト神学者にとっても個的な宗教体験の原点は聖書だからである。例えばリューサーが構築した「マリア論」は、聖書解釈の成果を基礎として、マリアに着せかけられた神性の衣をはぎとり、人間マリアを再現し、多くのフェミニストにインパクトを与えている。「もしフェミニスト神学に何らかの意義があるとすれば、それはフェミニズム全体の見取り図の中で特定の地位を占めるものとならなければならない。つまりフェミニズムの流れに自らの視点から貢献するのでなければ、キリスト教外の世界における市民権は得られないのである」、と著者は批判している。これは、フェミニズムと宗教の統合の視点において後進的な日本の事情に限って言えば、まことに相応しいものと思われる。

第二部はルカ福音書の前物語の宗教学的解釈の展開に当てられ、マリア伝承に焦点を合わせながら注解ふうに講述されている。まず、イエス生誕物語とヨハネ生誕物語の対応性の指摘と

その解釈はユニークである。後者の物語では、ヨハネの父であるザカリアが主役であり、その讃歌はマクロからミクロの視点へ、それに対し、前者ではマリアが主役となり、その讃歌はミクロからマクロへの高まりのダイナミズムを示すと言う。身分の低い者が高められる、というマクロの世界への拡張のなかに、著者は一つのクライマックスを見、そしてルカの特徴を見ようとする。マリア伝承へのこだわりとそれを美化しようとする技巧的努力が特徴的なルカの前物語では、マリアの処女性は自覚的に示唆されてはいるが、排他的な価値観の高まりはないようであり、またマリアの母性もさほど意識されていない、と言う。ただし処女懐胎に関しては、ルカは「イエス生誕をより大きな奇跡として印象づける」ために、拘ったようではあるが、マリアを人間以上の存在に持ち上げる意図はなかった、と分析する。著者は最後に、「ルカが描こうとしているのは、ナイーブな感覚をもった人間マリアなのである」と結んでいる。

著者がルカ福音書から描出したこのナイーブなイエスの母マリアは、同時にフェミニスト神学の主流を支える神学者たちのマリア像に近似したものである。フェミニスト神学は、マリア問題に関する限り、マリアに表象されてきた女性性が男性(?)イエス・キリストに従属する関係存在にしか過ぎないという確認から出発し、それを現身の女性存在そのものとして実体化してきたキリスト教の父権的人間観をいかに是正するかにその主目的をおいている。宗教的な権威のもとで形成されたこのような父権的な人間像を問い直すためには、とりもなおさず聖書が様々な視点から新たに解釈されねばならないのである。この意味において、神学的救済論のコンテクストではなく、宗教学的、文芸批評的視点から、ルカ福音書の前物語を自由に読み解いた著者の労作は、フェミニスト神学にとっても大きな財産といえよう。

Yoshitsugu SAWAI

The Faith of Ascetics and Lay Smārtas: A Study of the Śaṅkaran Tradition of Śṛṅgeri

Sammlung De Nobili, Institute für Indologie der Universität Wien, Vienna, 1992, B4 199 pages, AS360

島岩

はじめに

インドの宗教の基本にある理想は輪廻からの解脱である。そして解脱に達するためには、基本的には世俗を捨てて出家の道を歩むことが必要とされる。だが出家の道は、在家信者の支えがなければ成り立たない。そして在家信者の多くが求めているものは、実際には解脱ではない。現実の世俗的な生活の中での苦しみの解決と幸福だ。この両者の関係の中で、仏教をも含むインドの宗教はさまざまな変容を遂げてきた。その結果できあがってきたのが、解脱という宗教的価値を頂点とするような形で、両者を二重構造のまま統合していくというやり方だ。たとえば、比丘に布施することで在家信者の積む徳が、一方では現世・来世の幸福に通じ、他方で最終的には来世で比丘に生まれかわって涅槃をめざすことにつながっていくという、上座仏教に見られる構図などはその代表的な例だろう。そしてこのような両者の関係は、インド系の宗教では程度の差はあれかなり一般的に認められるものである。

本書は、この出家（saṃnyāsin, 出家遊行者）と在家（gṛhastha, 在家家住者）の両者の信仰の関わりを、南インドのシュリンゲーリにある僧院を舞台に論じたものである。この僧院は、インド最大の哲学者と言われる出家遊行者シャンカラ（700-750 A.D.）の後継者たち（「世師」（Jagadguru）と呼ばれ彼らもまた出家遊行者である）が代々受け継いできたものである。現在の世師は三五代目にあたり、今でも彼がシャンカラの解脱への理想を体現している。一方、この僧院を中心にシャンカラを奉ずる人たち（そのほとんどは在家家住者である）は、ヒンドゥー教の一派であるスマールタ派を形成している。そして、彼ら在家信者にとっては、この僧院にまつられた女神シャーラダーに参拝して現世利益を授かることのほうが、むしろ重要であるように見える。では、この両者の一見して異なる信仰は、この同じ僧院の宗教的伝統の中で、どのように具体的に関わり合っているのだろうか。この点を明らかにするために、著者が用いた資料と方法は以下の三つである。(1)出家遊行者の解脱への理想に関しては、シャンカラの著作に基づいて文献的に明らかにする。(2)出家と在家の現在の信仰のあり方とその関わりに関しては、フィールド・ワークに基づく。(3)両者の時代的ギャップを埋める資料として、シャンカラの伝説的な伝記（*Śaṅkara-digvijaya*, 一八世紀のもの、以下SDVと略す。ここには現状の信仰のあり方にきわめて近い形のものが見いだされる）を

用いる。すなわち、インド学（インド哲学）の文献学的手法と文化人類学的なフィールド・ワークの手法とをともに用いながら、出家と在家の信仰の関わりを宗教学的に明らかにしていこうとするわけである。その意味では、この研究はきわめて意欲的で斬新なものだと言えるだろう。

内容紹介

本書は四部（序論、在家家住者の宗教的関与、出家遊行者の宗教的関与、結論）八章からなる。第一部「序論」では、(1) SDVが Vidyāraṇya（一四世紀）の作ではなく一八世紀のものであること、(2)出家遊行者の学問・修行の地であった僧院が、世師シャンカラ、願いを叶えてくれる女神シャーラダーへの巡礼地という側面も備えて、その性格を変えたのは、一二代目の Vidyāraṇya（前述と同一人物）のころからであることがまず明らかにされる（第一章）。そして次に、西欧の「信仰(faith)」に相当する概念として、スマールタ派の「信（śraddhā）」と「バクティ（帰依）」が取りあげられ、神へのバクティを本質的なものとは考えない出家遊行者の場合には、「世師と聖典の言葉への信」が「世師へのバクティ」(gurubhakti) や解脱のための瞑想（nididhyāsana）・ヨーガ修行へと通じること、他方、神へのバクティに専念する在家家住者の場合にも、そのバクティの背後には「女神と世師の世俗的祝福を授ける力への信」があることが明確にされている（第二章）。

次に第二部「在家家住者の宗教的関与」では、まず在家家住者の信仰のあり方が以下の四点にわたって論じられている（第三章）。すなわち、(1)ブラフマチャーリン（具体的には、スマールタ派への入門式を済ませたのち結婚して家住者となるまでの学生期のあいだに、この僧院でヴェーダの学習と日々の儀礼を行っている人たち）が、スマールタ派の伝統と慣習を次の世代へと受け継ぎ、ヴェーダ以来の永遠の法（sanātanadharma）を伝えていくという重要な役割を担っている点、(2)在家家住者は、出家遊行者とは異なり、朝夕の家庭祭火儀礼（agnihotra）、朝夕の太陽崇拝（saṃdhyāvandana）、六神（Āditya, Devī, Viṣṇu, Gaṇeśa, Śiva, Kumāra）への供養（pūjā）など数多くの儀礼を行っている点、(3)彼らは、シュリンゲーリのシャーラダー女神への巡礼をしばしば行うが、それは主に世俗的利益（無病息災と富などの世俗的繁栄の祈願）のためである点、(4)そのような利益をもたらすとされるシャーラダー女神信仰の中には、シャクティ信仰というタントラ的要素が含まれているが、それがここでは、シャンカラの思想（不二一元論）との調和が図られている点（すなわち、シャンカラはシヴァ神の化身であり、そのシヴァ神とシャーラダー女神との合一から、シャンカラの説く解脱への究極の知であるブラフマンの明知（brahmavidyā）が得られるとされる）である。

次にSDVでのシャンカラ像が浮き彫りにされる（第四章）。そこでは彼は、(1)シヴァ神の化身、(2)奇跡をおこす聖者（ただしそこには、ブラフマチャーリンのときには神へのバクティの力により、出家遊行者になったのちは自らのヨーガの力により

奇跡をおこすという違いが認められる)、(3)人々の心に安息をもたらし、その蓮華のごとき足が人々の崇拝の対象となり、解脱へと人々を導く聖者、として描かれているのである。そして、そのシャンカラ像をもとに、その像が現存の「世師シャンカラ」にたいして在家信者の抱いている像とほぼ一致することが指摘されている。それから、(4)この僧院で行われるシャンカラ生誕祭の様子に触れたのち、さらに、(5)初代のシャンカラの化身でありかつシヴァ神の化身である現存の「世師」にたいして、在家信者が日常生活上の諸問題への指針を求める背後には、全知者の初代シャンカラの化身としての世師への信仰が、一方、無病息災・世俗的繁栄を求める背後には、全能者シヴァ神の化身としての世師への信仰が、それぞれ認められることが論じられている。

次に第三部「出家遊行者の宗教的関与」は、出家遊行者像を、シャンカラの著作(第五章)、SDV(第六章)、現在のシュリンゲーリ(第七章)の順に論じていくという構成になっている。まず第五章では、(1)ブラフマンの知識のみが解脱に達する手段であり、果報への執着を離れて行われる儀礼行為(karma-yoga)やバクティは、その準備段階にすぎないとされていること(ただし、そのうち儀礼に関しては、知識とは対立するものとして否定的にとらえられることが多い)、(2)出家遊行者には、このような知識を得たのち世俗を捨てて出家した者(vidvat-saṃnyāsin, たとえばシャンカラ)と、それを得ようとして出家した者(vividiṣāsaṃnyāsin)の二通りがあるが、いずれにせよ離欲と世俗の放棄とブラフマンの知識への専念がその要件とされていること、(3)このような出家遊行者となって解脱に達する条件として、常・無常の識別、世俗への執着の放棄、心の平安・自己制御などの具備、解脱を求める気持ちなどの諸条件が挙げられているが、その中にバラモンであることが含まれているのは、シュリンゲーリの僧院の出家遊行者がバラモンのみである点と通じるところがあること、などが指摘されている。

次に第六章では、まず(1)伝説上の五つのエピソードを順に紹介していくことで、出家遊行者シャンカラ像の具体的姿を記述し、次に(2)出家遊行者の日常生活やその具体的外観(たとえば赤い着物あるいは葉を着物がわりとし、手に棒を持ち、体に灰を塗り付けている等)などを紹介している。そして、その中で著者が特に注目しているのが、母の反対を押し切って出家したシャンカラの母への思いを断ち切れない姿と、出家遊行者が儀軌に従って日々の儀礼を行うべきだとされている点とである。すなわちここに、解脱という出家遊行者の理想と家庭生活を行う在家家住者の現実とのギャップの表現と、そのギャップがSDV(一八世紀)にはすでに存在していた事実を見いだしているのである。

次に、シュリンゲーリの僧院に現存する出家遊行者に関して(第七章)は、まず(1)そこには出家遊行者がわずか三人しかいないこと、それほど出家遊行者の生活は厳しいものであること、従って世師は、世俗とくに家族とのつながりを捨て去る決心を十分すぎるほど確認したのちでなければ出家を許さないこ

と、世師が出家式を執り行うのは自分の後継者の場合だけであることなどが記述される。次に、(2)四人の世師の例をもとに、世師の後継者は、ブラフマチャーリンの中からすぐれた者を世師自らが選び、自ら出家式を執り行って出家名を命名し自ら教育していくことで、代々のシャンカラ師の伝統が途切れることなく受け継がれてきたことが述べられる。そののち、(3)僧院での出家遊行者の日常生活が記述される。そして、出家遊行者の修行の本筋は聖典（特にヴェーダーンタ）の学習と瞑想であり、供養（pūjā）などの儀礼行為（karma）やバクティは、在家信者の模範として行っているにすぎないと意識されていること、世師は、出家遊行者とスマールタ在家信者の模範として、その両者に通じる必要があることなどが指摘されている。そして最後に、(4)僧院の支配者として世俗的事柄にも対処せざるを得ない世師の姿に触れ、世俗的事柄から離れようとするヴェクトルとそれに関与せざるを得ないというヴェクトルとのバランスの中で、出家遊行者として生きる世師の姿を浮き彫りにしている。

最後に、以上の論考を踏まえた上で、第四部「結論」（第八章）では、出家遊行者と在家家住者の信仰のあり方と両者の関わりが、理想と現実との関わりという観点から、次のように論じられている。(0)出家遊行者にとっては、シャンカラと世師の教えに従って解脱へと向かうことが目的である。従って、彼らにとってシュリンゲーリは、僧院的生活と不二一元論哲学の学習の中心地である。だが一方、在家家住者にとっては、朝夕の太陽崇拝などの儀礼と神への供養と帰依（すなわち儀礼とバクティ）によって、世俗的な生活の中での幸福を得ることが目的である。従ってシュリンゲーリは、彼らにとってはシャーラダー女神への巡礼と崇拝・供養の中心地なのである。そしてシュリンゲーリは、この二つの道が出会う場なのである。(1)この二つの道のうち、知識（ブラフマンの明知）により解脱に達することこそが、シャンカラも説いているように、本来は出家遊行者と在家のスマールタの究極の目的のはずである。だが、バクティやヨーガなしに知識を直接得ることは、出家遊行者にとってさえ至難の技である。(a)そのためバクティも必要とされるわけだが、出家遊行者にとってのバクティには三つの側面が認められる。すなわち、儀礼と同じように在家家住者にたいする模範として示される神への象徴的バクティと、師への帰依という情緒的バクティと、姿あるブラフマンの瞑想（nididhyāsana）という知的バクティである。出家遊行者が知識に達するためには、世師と聖典の言葉への信（śraddhā）が、確かに基本的なものである。だが、師へのバクティは師への信と不可分であり、また瞑想はヨーガと不可分である。このように、現実の修行の中では、知識、信、バクティ、ヨーガを明確に区分することは不可能なのである。(b)一方、在家家住者にとっては、バクティが救済への基本的な道である。このバクティは、シャーラダー女神にたいするものにしろ、シャンカラの化身・シヴァの化身としての世師にたいするものにしろ、情緒的な性格のものであり、無病息災・世俗的繁栄を求めることを目的とし、しばしば

儀礼と不可分なものである。本来は解脱のためのものであるバクティが、ここでは世俗的繁栄のためのものになっているのである。(c)そして、このような出家遊行者の解脱への道と在家家住者の救済への道、さらには儀礼、バクティ、信、知識、ヨーガといったさまざまな解脱・救済への道が、一堂に会し統合されるところ、それがシュリンゲーリの僧院である。その統合の方向は解脱という一点へと向かっており、その具体的な統合の形の一つがタントラ的統合だ。儀礼、バクティ、知識、ヨーガ、すべてがシャーラダー女神へと収れんされる。すなわち、シャンカラの姿に化身して現れたシヴァ神とシャーラダー女神との合一から、解脱への究極の知ブラフマンの明知(brahmavidyā)が生ずるとされるのだ。このような意味では、信、師への帰依、瞑想、ヨーガを通して知識へと向かう出家遊行者も、朝夕の太陽崇拝、世師とシャーラダー女神へのバクティを通して救済を求める在家家住者も、最終的にはともに解脱への道を歩んでいることになる。だが解脱への道は遠く険しい。たいていの在家家住者が実際に求めるものは、無病息災・世俗的繁栄であり、出家遊行者でも生前解脱に達しているのは世師一人にすぎない。宗教的理想と現実のギャップはあくまで大きなものなのである。

コメント

最初にまず、一方では習得困難なサンスクリット語で書かれた原典を読み込みながら、他方では自らのフィールド・ワークとフィールド・ワークに基づく資料を用いつつ、それらに宗教学的考察を加えるという困難な仕事を、それも英文の著書として出版された著者の力量に、素直に頭を垂れて最大限の敬意を表したい。その上で、細かい点は別にして、最も疑問に思えた点について、若干のコメントを加えさせてもらうことにしたい。それは、出家と在家や理想と現実といった、著者が好んで用いている二元的な枠組みに関してである。

まず出家と在家という枠組みに関して言えば、その社会的あり方が目に見える形で明確に異なっており、従ってその信仰のあり方も明確に異なるということはよく理解できるのだが、この枠組みからは、著者自身も「知識により解脱に達することが、出家遊行者と学識ある在家家住者のスマールタの究極の目的である」と述べているような、学識ある在家家住者、たとえばパンディット(学僧)やプローヒタ(司祭)などの信仰のあり方が抜け落ちてしまうような気がするのである。すなわちそれは、インドのヒンドゥー的な宗教的伝統の中では、ヴェーダ以来の宗教的伝統に属しているか否かによって、「正統」と「異端」(仏教やジャイナ教など)が区別されるということや、また、聖なる言語サンスクリット語によって、神聖なヴェーダの宗教的伝統を、ほぼ独占的な形で継承してきたバラモン(その多くは在家家住者である)を中心とするブラフマニズムの伝統が、儀礼や法典の世界ばかりでなく、解脱の世界でもきわめて重要であったことを考えれば、このバラモンという伝統的な知識人たちが保持してきた知識の伝統からの距離のいかんは、信

仰のあり方を考える際に、出家と在家というメルクマールと並んで、一つのきわめて重要なメルクマールとなりうるのではないかと思われるにもかかわらず、その点について十分に触れられていないということにたいする疑問である。

次に、理想と現実という枠組みに関してであるが、インドの宗教における究極的な理想が、出家遊行者が求めるような輪廻からの解脱にあり、多くの在家者が求めているような現世利益が、その宗教的理想とはずれたものであるという点はその通りだと思う。だが、理想と現実という枠組みに依拠していると、現実にたいしてどうしても理想からはずれたものという否定的評価が下しがちになるという問題点を、逆に抱え込まざるを得なくなってくることになるのではないだろうか。中世インドのヒンドゥー教の流れを大きく見れば、シャンカラに代表されるようなウパニシャッド以来の主知主義的な解脱への道が、バクティとタントラの中にある意味では飲み込まれていったととらえることができるだろう。著者が指摘する Vidyāraṇya のころの僧院の性格の変容も、またシャーラダー女神を中心とする現在のバクティ的、タントラ的な僧院の状況も、こういった脈絡の中でとらえなおすことは十分に可能だろう。だがその際、理想と現実という枠組みを持ち込むと、現世利益的な要素を多分に含んだバクティ、タントラと解脱との関わりを、正当に評価しにくくなるのではないだろうか。それは恐らくは、出家遊行者の宗教的生活の具体像に比べて、在家家住者の宗教的生活の具体像が、本書を読んだ限りでは浮かびにくいという点とも関連するところがあるのだろうが、著者の解釈の視点が、出家遊行者、バラモン、サンスクリット文献という上からの視点により多く傾いており、フィールド・ワークを通した下からの独自の視点が十分には生かしきれていないという点と通ずるところがあるように思われる。その点は惜しまれるところである。

永見勇著

『象徴としての宗教』

創文社　一九九三年六月二〇日刊
A五判　二八〇頁　四一二〇円

棚次正和

本書に一貫して流れている問題意識の一つは、宗教研究における対象と主体との関係、即ち宗教現象と研究者との関係の根底に潜む認識論的問題を解明することであろう。著者の見解では、宗教現象は次の四つの様態に大別できる。第一は宗教体験の様態、第二は宗教体験を教義（神話）・儀礼・象徴といった言語媒体や行動表現を通して表現する様態、第三はそれらが構造的に人間の行為に影響を与える様態、そして第四は人間が社会のエトスとしての宗教現象に自覚的に関わって価値を創出していく様態である。一方、研究者の学問的態度については、神学から独立した経験科学として事実記述を目指す客観学的立場と宗教現象の意味理解を目指す解釈学的立場の二つが考えられるとしている。こうした対象と主体の関わりが成立する根源にまで遡って、その認識枠組みが持つ歴史的実存的基層を洗い出そうとする意図が、本書の至る所で読み取れるのである。

さて、本書は第一部「宗教現象への接近――その方法論」、第二部「エリアーデの宗教世界」、第三部「象徴世界と言語」という三部構成の形をとり、それぞれに長文の論文が二篇ずつ収録され、巻頭と末尾には序論と結語が付されている。本書の副題は「多元的現実と科学的世界像をめぐって」である。著者の説明によれば、本書の基本的目的は、宗教のイデオロギー性や社会構造としての宗教現象を明らかにすることではなく、宗教に対する前理解を括弧に入れて、いわば「宗教現象に関わっている人々の側に」立って、「人類が長い歴史の中で、文化や伝統の違いを越えて関心を示し続けた宗教の究極的対象、……（書評者、省略）……宗教学的用語で聖なるものとよばれるその対象に人間がどのように関わってきたかを議論すること」である。それは「宗教といわれる営みを価値意識との関わりで現象学、解釈学の視座から議論」することであるとも言われる。それでは、もう少し内容に立ち入って、議論の展開を辿ることにしよう。

第一部の第一論文「宗教現象と客観学」では、近代における宗教研究の歴史が回顧され、進化論の台頭と宗教研究に対するその影響が論じられる。主観的感情や信条を離れて世界の諸宗教を客観的に把握しようとする客観学の確立に向けての運動が、デュルケームとウェーバーの思想に焦点を絞って検討されるが、宗教現象を人間の主観性を超越した社会的事実として定立するデュルケームと、規範を離れた価値自由の立場から研究を進めたウェーバーの間には、客観性の理解に相違があることが指摘される。そうした客観学への関心から、議論は宗教研究の類型化の問題に及び、個人と社会、時間と空間という二つの

軸を中心に、四つの基本型に分類することが可能なことが論じられる。次に、著者は「いかなる宗教をどのような方法で」という認識論的方法論的問いを今一度根本的に問い直す必要があることに触れ、宗教現象と研究者の関係を巡って、記述の立場と意味理解の立場、つまり科学的研究方法と解釈学的現象学的方法が可能なこと、また科学的宗教理解が「観察者自身の歴史的文化的存在のありようを無視している」のに対し、解釈学的視座は正に「そうした認識論や現象の意味を徹底して追求するものである」ことが述べられる。

第一部第二論文「宗教の原初形態をめぐって」では、科学的視座と宗教的視座の根本的相違が改めて取り上げられ、地図作製者の地理学的区域の記述に対する考察を手掛かりにして、科学的営みが普遍的に認識された体系であるどころか、人間と世界との実存的な関わりを通して現れた歴史的産物であることが浮き彫りにされる。そして、宗教現象の理解は第一義的にはその現象の関与者の内的意味の把握であるという認識に立って、著者は聖の顕現を人間の集合行為の投影と見なすデュルケームの宗教理解と、或る種の神秘的体験がそこに関与すると見るオットーやエリアーデの宗教理解を子細に検討し、デュルケームの理解に対しては、彼が社会における宗教の機能と宗教それ自体の意味を混同し、人間と社会の弁証法的関係を無視したという批判を投げかける。また、オットーによる聖の不還元主義を評価しつつも、ヌミノーゼをアプリオリなカテゴリーとする新カント派的立場には、宗教現象の多様な形態が十分には顧慮されない嫌いがあることを指摘し、エリアーデ宗教学の特徴を「一方で宗教の現象的・哲学的原初形態を求めながら、他方でその現象が歴史的にどのような形で顕現しているかを象徴形態との関わりで明らかにしようとした点にある」として高い評価を与えている。

第二部第一論文「宗教現象の諸相」においては、エリアーデの経歴や彼の宗教史学の基本認識が彼の著書を引用しつつ詳細に紹介される。例えば、エリアーデが普遍性を一般に周辺文化と呼ばれる地域を通して理解し、反対にヨーロッパ近代文明を地域学的領域として位置付けたこと、世界のあらゆる場所に見出される宗教資料を収集し、それらを形態学的に分類しつつ宗教現象を記述することが宗教史学の第一義的仕事であるとしたこと、聖と俗という構造的枠組みから宗教の原初形態を捉え、その意味を現象学的解釈学的視座から明らかにしたこと、その試みは経験科学と哲学的神学的方法を学際的に統合した立場として位置付けられること、原初的宗教経験は常に或る特定の自然現象（空、太陽、月、大地、雨、木など）との関わりを通して生起すると考えたこと、また聖の顕現を空間と時間という二つの要因を通して説明したこと、儀礼や神話は宇宙と人間の根本的関わりを人々に伝えて社会や人間の様々な経験領域の意味を変化させること、等々である。そうしたエリアーデ宗教学の素描もさることながら、著者の最大の関心は、宗教現象と研究者の関わりに注がれているように見える。次の言葉はそのことを端的に示している。「明らかにエリアーデは儀礼や象徴形態

というレベルでのみ宗教現象を捉えるのではなく、その現象に対峙している人間の意識のありようとも関係付けながら宗教現象を理解している。これは形態学的理解に認識論的問題を取りこんだものである。……(書評者、省略)……こうした経験学と哲学の統合的営みはある意味でタブーであったが、エリアーデはそのタブーに挑戦し、宗教現象の意味を語っている。」こうした意識と対象の弁証法的関係の中で、多義的な象徴の意味開示も論究されるのである。勿論、著者はエリアーデ宗教学の全面的礼賛に止まらずに、予め決められた形態に従って宗教現象を還元する危険性や、形態学の構造的立場と歴史的立場との整合性というような方法論的問題に言及することも忘れない。それは構造と歴史の統合性、或いは規範と記述の統合性の問題である。

第二部第二論文「エリアーデ宗教史学の方法論」では、そうした方法論的問題が一層突っ込んだ形で論じられる。その一連の議論は、或る意味で本書の論述のピークをなすものとも言えよう。閉鎖系と呼ばれるシステムに従って現象を一義的に理解していく「還元主義をエリアーデは本当に越えているのか」と著者は執拗に問う。宗教現象の意味の理解ということが、改めて追求されるわけだ。ここでの論及は、「人間が聖なるものを知るのは、それがみずから顕れるからである」とするエリアーデのヒエロファニー解釈や、「第一の志向性の上に第二の志向性がうち建てられること」とするリクールの象徴理解に支えられている。要するに、著者は象徴の意味開示の源泉を、ユングのように人間の内的無意識に見ずに、エリアーデのように聖なる対象それ自体に求めるのだが、そこから更にディルタイとエリアーデの間にある解釈学的態度の相違を浮き彫りにしようと努める。ディルタイが観察者から対象への感情移入を力説して、対象の背後に人間の内的生の営みを読み取ったのに対し、エリアーデは聖の自己顕現を認めて、象徴から人間の営みを包み込んだ宇宙論的な神話的構造を読み取ったとする。著者は、宗教現象を神話的構造の中で理解することは、因果的枠組みの中で一義的理解を目指す通常の還元主義とは異なるという。こうして、著者は人間はまずもって宇宙に投げ出された存在、即ち「世界内存在」であり、その中で自己の認識的有り様を築き上げてきたという人間観を表明する。

エリアーデが歴史と構造を同義的に語ることに関して、著者はその歴史が時空世界の条件付けと解された広義の歴史であること、また構造理解がレヴィ・ストロースの決定論的構造主義と違って、現象学的解釈学的視座を構造主義より優位に置く構造主義的解釈学であることを指摘する。ここでも神話の構造〔対象〕は解釈〔主体〕によってその意味が明らかになるのか、或いは象徴〔対象〕は思考〔主体〕に対して優位性を持つのかという根本問題が提起されるが、議論の導きとなるのは、エリアーデの象徴理解の要点、即ちヒエロファニー(聖の顕現)、及び聖と俗の弁証法である。また、著者はエリアーデの儀礼理解について、ターナーのように人間の社会的共同体の中でのリミナルな非構造的段階を重視せず、神話と宇宙的営みとの関わ

りの中で儀礼を捉えたことに言及する。

第三部第一論文「世界を理解するということ」は、エリアーデの宗教理解の土台をなしている神話的世界像とその理解の妥当性の問題を、科学的世界像の場合と比較・対照しながら取り扱っている。神話的世界像に依存せずに救済の出来事の意味を顕わにしようとしたブルトマンの非神話化論について、著者はブルトマンは抽象的思考形態である近代科学の枠組みから神話を批判したが、近代の科学的世界観も歴史の流れで派生した一つの象徴的意味世界として理解すべきこと、また宇宙開闢の出来事を語る神話も「世界内存在の様態の一つの表現」であることを力説する。ここにおいて、神話か科学かという信憑性の問いは、「人間が言葉を媒介として世界を理解し、語るという行為そのものの問題へと変容して行く。」人間が世界を理解するという、この認識的営みの有り様を明らかにすることこそが課題なのだという。神話も科学も、人間と自然との関係性の中から認識的に表出された世界観であり、その認識能力は過程としての実在からの歴史的派生形態と考えられる。人間が運命的に遭遇した価値構造をその成長過程で内在化すると、その価値は人間の認識的枠組みの源として作用し、価値判断の基礎をなすようになる。こうして意識には様々な多元的なシステムが内在化している。このことは、人間が必然的に歴史的存在であることを意味するものだ。このような多元的現実と認識能力の形成過程を論じつつ、著者の視線は近代科学とその現象学的意味の方にも注がれ、仮説演繹法に根ざす実証的立場としての科学的営みに期待される知識の客観性も、或る特定のシステムを前提に成立する共通理解にすぎないことが露呈される。そして、科学のイデオロギー性やフラグメンテーションの問題が考察され、因果的関係性という本来的に自己閉鎖的システムである科学的世界像からは、人間の包括的有機的存在が説明し切れないことが述べられる。

第三部第二論文「宗教の意味世界」は、日常的意識の流れとその崩壊という視点から、いわば陰画的に宗教の意味世界を垣間見ようとする。日常世界に埋没する人間は、日常世界の究極的な意味を問うことはありえず、科学技術の利便性は日常世界の崩壊の可能性の気づきの機会を少なくしてしまった。従って、宗教的意味の顕現には、日常世界の挫折の経験が不可欠となる。著者の見解では、日常世界の意味喪失（貧困・病気・家庭の不和などが契機）を通して人間の有限性・歴史性の自覚が生じ、それが宗教的覚醒に繋がる。中でも死の現象は、日常世界の崩壊と人間の有限性を最もラディカルに且つ象徴的に示す故に、優れて宗教現象の中核をなしてきたという。こうした限界状況に遭遇することで、人間が日常世界の相対的意味を認識し、その世界を越えたものによって生かされているという目覚めに到達しうることが、フランクルの『夜と霧』から例証される。次いで、著者は、リクール解釈学を手掛かりに宗教言語の諸相を論究する。ここで発生するのは、日常的感覚では把握しがたい宗教体験を言語的に対象化するという逆説的事態だが、何よりも重視すべきは、思弁的に洗練された言語ではなく、原

初的宗教体験の意味表出としての告白の言語である。告白の言語は象徴とメタファーの言語であり、そこでは日常的な意味とその意味を越え出ようとするもう一つの意味との間に緊張関係が生じる。この告白の言語は更に神話や物語へと発展することになるが、著者の考察の眼差しは、宗教言語のイデオロギー化の問題にも及び、宗教間の対話の要請は、宗教が究極的には象徴形態として理解されて初めて実現できるものと判断している。

以上が本書の概要であるが、議論の起伏を忠実に辿ったものでないことは断るまでもない。本書の議論は決して枝葉の方向に走らず、該博な知識を駆使しつつ、基本的な認識枠組みをしっかりと保持して展開されている。それは著者の意図が明確である故だろう。また、本書は宗教学で重視されている研究者の学説の輪郭を紹介しながら、しかも上滑りすることなく、その内容に深く関わった議論を進めているので、少し立ち入ってそれらの学説を確認する際にも有益だろう。本書の論述を貫いている基本姿勢は、冒頭でも触れたが、対象と主体の関わりの歴史的実存的基層を認識論的視座から洗い出そうとする意図だろう。その際に同時に執拗に問われ続けた主題が、「構造と歴史」である。これは構造か歴史かという二者択一の問題ではない。既にエリアーデは、構造と歴史を統合するというタブーを犯して形態学の立場を表明したのである。ここで論究すべき問題は、構造が歴史であり、歴史が構造であるという「構造即歴史」が如何にして解釈者に顕わになるのか、またそのためには如何なる解釈学的努力が要求されるのかということである。その場合に忘れてならないことは、宗教の意味世界は解釈に先立って聖の自己開示として与えられること、また歴史から構造を読み取る解釈者自身が歴史的条件を担った存在であるという実存的事実である。聖の顕現をそれとして把握するためには、解釈者は従来の認識枠組みを括弧に入れるエポケーを実践することが要求される。それは解釈学的な「死と再生」を訓練することに他ならない。聖の顕現によって生じた新たな「世界内存在」の様態の開示は、解釈者の「世界内存在」の様態の変容と、いわば志向的関係を結んでいるのである。

正直に告白すれば、著者は根本的には宗教社会学的立場に依拠しながら、エリアーデ宗教学の用語を借りて、宗教の意味世界を探究したという印象を拭いきれない。書評者の誤読でなければ、本書の真価は、宗教の意味世界を認識論的視座から解明しようとした点にある。今後、著者に期待されることは、構造と歴史を統合する形態学の更なる方法論的究明と具体的な事例研究である。それは宗教を社会に還元する宗教社会学ではなく、聖と俗の弁証法の中で宗教の固有性を捉える宗教学（或いは社会宗教学？）の視点から宗教現象の意味を追求することになるはずである。その過程で人間の歴史的実存的有限性と共に、聖との根源的な関わりの中で保証された人間の構造的存在論的無限性も照射されよう。

最後に、素朴な疑問を呈しておきたい。第一は、宗教の意味世界の内実が必ずしも積極的に検討されていないことである。

確かに、それは究極的関心や宇宙との関わりなどの表現で示唆されてはいるが、宗教現象の中核をなす宗教体験それ自体に参入してその意味内容を追求しようとする姿勢は窺えない。宗教の意味世界は、日常世界や科学的世界との対照によって陰画的に照射されているにすぎず、むしろ著者の関心は認識形成過程の解明に向かっているように思われる。第二は、宗教体験（著者の言う第一様態）からその言語的身体的媒介の表現（第二様態）への移行の理解が静態的であるように見えることである。宗教体験は、或る意味で宗教の第二・第三・第四の様態とも直結しており、宗教現象は言語を絶する体験とその言語的身体的表現、或いは社会的内在的拘束力と自覚的な価値創造との運動性として捉えられる。従って、宗教言語に関する論述も同断であり、リクールの考察自体が、その透徹した洞察からの弁証法的思索の展開にも関わらず、静態的性格を含むことは否めない。祈り言などの宗教言語が有する根源性や自由性は、聖の自己顕現と言語の限界との狭間における動態として究明されねばなるまい。また、宗教言語はキリスト教や宇宙的宗教のみならず、他の諸宗教にも見出される以上、人間精神の普遍性の地平を見据えつつ、多様な世界の諸宗教を射程に入れた考察が望まれるだろう。

島薗進・鶴岡賀雄編

『宗教のことば』

――宗教思想研究の新しい地平――

大明堂　一九九三年二月五日刊
A五判　二四八頁　三〇九〇円

田島照久

本書は大きく三部構成をとっている。序論に続いて第一部「宗教言語への接近」、第二部「宗教体験の言語」、第三部「言語思想と宗教思想」と部立てされ、最後に編者のあとがきが置かれている。合計で十人の執筆者による論文集である。鶴岡賀雄氏の序論によれば、本書の姿勢は、各執筆者がそれぞれの専門とする対象を、共通する問題意識に根ざして扱う中で、言語が半ば必然的に自ずと問題になってくる、あるいは言語に注目することで新しい理解が可能になる、そのそれぞれの具体的場面で、「宗教のことば」という問題系の諸局面を、各自が各々のやり方で解明していく、というものである。

序論「言語がなぜ宗教研究の問題となるのか」と題された鶴岡論文では、「宗教にとっての言葉」と「宗教研究にとっての言葉」という二視点からそれぞれの問題提起が試みられているが、確かに「不立文字」「不可説」といった逆説的言語メッセージもふくめ、あるいは「揚眉瞬目」といったような身体動作

をも有意味的言語機能とみなしうるような宗教的現場をもふくめれば、「一切は言語である」という建立から、「文字は殺し霊は活かす」（Ⅱコリ三・六）という立場で表明される言語の掃蕩否定まで、問題領域の振幅は限りなく広いといわざるを得ないであろう。鵜岡氏は、「宗教にとっての言葉」を「神的『他者』としての宗教的真理がそこで語られるものとしての言葉」と捉え、「宗教研究にとっての言葉」を「『他者』である他人の信仰する宗教の真理がそこで語られるものとしての言葉」として、両者の「言葉」の内にある不透明さを、信者および研究者が真理に接近するための逆説的可能性として理解する。

第一部第一章「宗教言語に関する一考察」と題された棚次正和氏の論文では、「宗教言語」を「宗教」と「言語」の二つのアスペクトから極めて精緻に照らし出し論じている。棚次氏は宗教を日常から非日常へ出る社会脱出（脱世間）的脱自的方向と非日常から日常へ帰る社会復帰的自己回復方向との往復運動として捉え、日常と非日常の間を不断に往復して現実の拡大深化を図る「動的宗教」と日常と非日常の間の交通が社会的に固定されて特定の社会統合に終始する「静的宗教」との区別を挙げる。この区別に対応し、宗教言語にも動的宗教言語と静的宗教言語の区別を立て、動的宗教言語とは、人類の進化を先取りした神秘家と共鳴者の呼応の中で、愛の躍動に働き動かされた言語であり、その言葉は特定の言語体系が有する制約の下で民族や国家を超えた地平に出る逆説の表現であるため、意志の不通や沈黙を時に伴いながらも基本的には全人類に開かれていると語る。これに対して静的宗教言語は社会と個人の未分化の自己保存の活動に同化していて、人生の意味付けが妥当する範囲は、比較的小規模な閉じた社会に限られているとする。さらにこの動的宗教言語の消息を「言霊」思想の分析を通して跡づけを行っている。

第一部第二章「キリスト教言語ゲームの内と外」と題された星川啓慈氏の論文では、副題にあるように、ウィトゲンシュタイニアン・フィデイストの代表格とされるD・Z・フィリップスの『信念・変容・生活形式』をめぐった議論を手がかりにして、キリスト教信者と非信者にまつわる問題、すなわち宗教的言語ゲームの自律性・完結性と他律性・開放性をめぐる問題が論じられている。星川氏はフィリップスの呈示している「インターナリズム」と「エクスターナリズム」という二つの宗教理解のパターンを引き、インターナリズムとは宗教が一つの自律的で体系的な言語ゲームであるとする立場と理解し、この場合は、言語ゲームとしての宗教はそれ独自の閉じた体系を形成し、他の言語ゲームとは一線を画しているとする。エクスターナリズムとは、宗教が複数のバラバラの言語ゲームから成立しているとする立場であり、この場合は、宗教を形成している諸言語ゲームは宗教現象以外の人間の営みにおける言語ゲームと共通なものなので、宗教現象はさらに包括的な人間生活の中に位置づけられるとする。しかし実際には宗教現象はこの両者が混合したかたちで起っているとされる。そしてインターナリズムとエクスターナリズムという二つの立場をどう調停するかと

いう問題が極めて解決困難なものであることを「主の祈り」の例をひいて問題提起している。

第三章「宗教的雰囲気・感覚は言語化不可能か」では藤原聖子氏が宗教学の方法論的観点から、言語以前の体験と、言語によるその記述と、言語を超えた共感によるその理解、という宗教研究が前提としてきた思考枠組に対して、ウィトゲンシュタインの言語哲学を手がかりにして徹底的な批判を試みている。特に宗教的雰囲気の言語化不可能性について再検討が試みられている。藤原氏は近代的体験概念の諸特徴をオットーの理論をもとにまとめ、宗教体験を得た者が、言語化では伝えられないことを語り、これが宗教的人間と非宗教的人間を分かつ根拠とされていることを挙げる。これに対し、ある雰囲気を記述することは、特殊な目的のために特殊に言語を応用することであるというウィトゲンシュタインの言葉を引き、雰囲気が言語化されない理由を、言いえないとすること自体が言語ゲームのうちでの役割であると理解する。藤原氏は雰囲気的なものの果す役割についての説明を、個人の体験の中に求めず、言語と宗教の二律背反に陥らない新しい理解の可能性として、言語ゲーム理論を提唱する。

「何か」の説明として、特殊な感覚において受容される微妙な雰囲気・気分の形で現われる独特な「質」という観念を用いて

第二部宗教体験の言語に納められた第四章「宗教言語の『生誕』」で、深澤英隆氏は、今世紀初頭ドイツの内科医カール・アルブレヒトの言語実践を取り上げ、アルブレヒト自らが行なった沈潜状態における言語表現について詳細な報告と、特に体験と言語に関していくつかの根本的な問題指摘を行なっている。この資料は、神秘体験と言語との関係を、体験者自身の立場から記述・考察したものとして貴重な資料といえるが、アルプレヒトがそこで試みたのは、神秘体験をめぐる思想的・手記的資料を用いて、ミュスティシュな意識の現象性格を、緊密な概念構成により記述・分類・系統化することであったとされる。特に沈潜状態における言表は沈潜状態の深まりに応じてその形式や表象を変えていくとされ、テキストに則した具体的な説明がなされ、最後のミュスティシュな実践の完成を告げる言表までのプロセスが辿られている。沈潜言語は、アルプレヒトによれば日常意識における言語能力とは何らの関係もないとされるが、深澤氏はこの意味で沈潜言語は一見したところその現出と同様内容においても「媒介性の呪い」を嫌う近代宗教思想の待望する自存的・直接的な宗教言語の如きものと見れないでもないと語り、しかしながら同時にまたその洗練された語や形象の選択の仕方に歴史性を認めざるをえないという評価も下している。

第五章「宗教的物語としての体験談」と題された島薗進氏論文は、新宗教の宗教生活の中で物語が占める役割の重要性に注目して、霊友会系教団を対象に、回心物語としての「体験談」を手がかりにして、現代日本における宗教的物語の表出様態を捉えようと試みたものである。大衆的回心物語としての体験談には次の特徴があるとされる。この種の物語は共同の記憶にと

どめられることが少なく、範型的であるより情報的であり、信徒の信仰に直に役立つという意味で実践的である。体験談の回心物語は、当事者である一般信者自身が自らの問題を分節化し、問題克服の主体としての自己を人々の前に提示するという意味で能動的な宗教言語である。また生活上のつながりが乏しい人々の間に強い連帯感を作り出し、大衆の集団価値への同一化を促進するという意味で同調志向的・同調喚起的であるとされる。

第三部言語思想と宗教思想、第六章「規範と存在」では中田考氏がイブン・タイミーヤ神学の言語的基礎について論じている。一三、四世紀のイスラム神学者タイミーヤは「神学」つまりアッラーの唯一性を根本教義とするので「タウヒード（一）の学」と呼ばれるが、そのタウヒードを多くの神学者は、三種に分類し「アッラーは本体において部分を有さず唯一である」「アッラーは属性において同類を有さず唯一である」「アッラーは行為において協力者を有さず唯一である」とし、神学者の中心的主題はこの第三の行為におけるタウヒードであり、創造者がアッラー唯一者であることの証明を目ざしているとされる。タイミーヤは、この三分類に反対し「神」の語は「創造者」を意味せず「崇拝されるべき者」を意味し、「創造者」を意味する語は「主」であるとして、タウヒードを「主性におけるタウヒード」と「神性におけるタウヒード」に二分し、イスラームの使信の本質を「神性におけるタウヒード」つまりアッラー唯一者にのみ崇拝を帰すことと説く。そして「主性におけるタウヒード」はアラブ修辞学での「叙述文」の問題であり真偽判断が可能な問題であるのに対して、「神性におけるタウヒード」は「要求文」の問題としてわれわれの実践の問題とされるのである。中田氏はイブン・タイミーヤの世界観は「主体的世界観」と呼びうると語る。

第七章「ヴィーコ断章」で、佐々木亮氏は、さまざまな独創がちりばめられているが、引用の不正確、概念使用のあいまいさ、記述の錯綜等々により、もうろうとしたG・ヴィーコの思想を、ハイデッガーの中・後期の思索への通路をさぐりながら追っている。佐々木氏は、言語の起源を、天を生命ある実体とみなしそれをゼウスという詩的象徴人格（詩的記号）で語ったということから説明するヴィーコの手法を、神話物語生成の現場を再現し、神話（言語）の起源をいわば下から説明しているとして、ただしこうした事態があらゆる民族に共通であるという主張を貫くためには、摂理の光といった上からの枠組み設定を必要としたと語る。しかし言語の起源を単に神に帰したり、動物（人間の野蛮状態）に帰すことがヴィーコの意図ではなく、原理の両義性という観点から解釈しなければならないとし、「人間とは本来、精神と肉体と言葉とに他ならず、そして言語は精神と肉体との間にあるものである」というヴィーコの言葉を引き、言葉の変遷史は人間本性の変遷史であり、人間本性が変わる故に言葉は変遷すると理解する。

第八章「エーティンガー神智学における生のイデーと象徴の言葉」と題された論文で、進藤英樹氏は、「南方の魔者」とし

て有名な一八世紀ドイツのシュヴァーベン・ピエティズムの父祖の一人エーティンガーの書「王女アントニアのカバラー教導図」を中心にキリスト教カバラー思想について論じている。この書では聖書解釈の問題が重要な主題となっているが、進藤氏は聖書と自然とが極めてアナロジカルに捉えられている点にエーティンガーの独自性をみる。自然も聖書も神の生、神の霊身体性の象徴であり、この象徴の解読こそが、人間の再生にとって決定的な役割をになうとする。自然の根底にはその原像としてのムンドゥス・アルケトゥープスの根源イデーが潜んでいるとされるが、同じ原像―模像関係が聖書とその根底におかれている根源イデーにもあるとされる。聖書の言葉はエンブレム（内的なるものと必然的に結びついた外なるもの）として解読されねばならないが、この解読を可能にする能力を共通感覚と名づける。人間の魂の根底におかれた根源イデーを魂が感じるとき、共通感覚が生ずるとされる。この共通感覚において魂の根底にある根源イデーと聖書の言葉の根底にある根源イデーとが照応すると説かれる。堕罪後の人間はわずかに残った共通感覚を強化し浄化することによってのみ聖書の象徴解読も可能となる。エーティンガーは共通感覚を救うために言葉の改革の必要性を強調するが、進藤氏はエーティンガーが使う言葉もこの新しい言葉の試みに他ならないと理解する。

本書所録の最後の論文は第九章「カントの宗教的エートスについて」と題された木村勝彦氏の論文である。カントは感性を超えるものについては語りえないという理性の有限性を思惟の前面に立てるが、この理性批判が辿りついた第一の成果が、物それ自体は認識することはできないということであった。同様に、超感性的なものに関する知識を廃棄し、ただ自らの有限な立場に立つことによってのみ神を問題にし得るとカントは考える。木村氏によれば、カントが『宗教論』全体で意図したことは、啓示信仰という要素を排除した上で、キリスト教を真の宗教すなわち道徳的な教えの体系として捉え直すということであったとされる。理性批判とは人間の限界を画定するものであるが、最終的限界とは超感性的なものとの無限の深淵に直面して信仰に向かうとき示されるといえる。その意味で木村氏は批判哲学は必然的に宗教に至らざるをえなかった、批判哲学は宗教論をまってはじめて完成すると理解する。カントのあらゆる哲学的営為の根底に流れるかの調べを木村氏は宗教的エートスと呼びたいと語る。

以上十人の論文を読みとれた問題性に従がって紹介を試みたが、それぞれが多彩な問題領域でかなり思い切った知的冒険を試みているのでそれぞれのテンションに合わせながら読んでいくのは読者としてけっして楽な作業ではない。しかしながらそれぞれに懸けられた言語アラベスクの多様な論文群は、「あとがき」にあるように「日本の宗教思想研究の新しいエネルギーの渦」を感じさせるものであることはまちがいない。極めて刺激的な問題意識がここにはうごめいているからである。

石田慶和著

『日本の宗教哲学』

創文社　一九九三年八月二五日刊
A五判　三六〇頁　四九四四円

石井誠士

「日本人が、世界の文化に何らかの寄与をなしうるとすれば、それは精神文化の領域においてではないだろうか。今日の輝かしい物質文明の発展は、我々の目を宗教や思想の領域からそらせがちであるけれども、本当に文化の名に値するのは、やはり精神的な所産しかないように思われる。」

著者は、本書を、この言葉を以て始めている。

かつては「和魂洋才」などと言われ、第二次世界大戦後は、武器を捨て、物も乏しいわが国は、精神文化の面で世界に貢献していくべきだ、と主張されたこともある。だが、一世紀以上かけて推進してきた近代化即西洋化にともかく成功し、技術と経済の大国になった今では、そういう見方はむしろなされなくなっている。ヨーロッパ人の日本への関心も、主として技術や経済とそれらのバックの社会組織に向かう。物質文明の目覚ましい成果と大戦中の残虐性の印象が先だち、独創的な精神文化には、ほとんど目が向けられない。日本人自身も、知識人は、自らの思想的根源を批判的に探究することを絶えず避けてきた。それは、現在、わが国の思想研究の大勢が現象や文献の実証的研究に向かうことで事足れりとする態度にも現われていよう。

著者は、日本人が忘れてしまったように見える、世界の中での本来の課題を今一度確認し、警告を発しているように思われる。それは、技術や経済よりも、むしろ創造的な精神文化でこそ、日本人は、これからの世界に真に貢献すべきである、という強い確信を著者が抱いていることを意味しているであろう。

「日本の宗教哲学」――このタイトルには、著者のそういう気持ちが込められているのではなかろうか。精神文化の中核をなすものは宗教であるが、わが国において、仏教は、先人たちの真摯な求道と深い思索により、インドや中国とは違った固有の発展を遂げたし、キリスト教も、明治以降、単なる外来宗教としてではなく、自らの血肉として受け入れようとする努力を重ねてきた、と著者は見る。宗教哲学は、「そうした精神的な営みの跡付けをする」学問分野と見られているが、本書は、単に過去を振り返るだけに止まらず、むしろ過去を振り返ることによって未来を開く、という思想史の本来の課題と取り組もうとしている、と言い得る。

さて、本書は、西田幾多郎、波多野精一、田辺元、西谷啓治の四人の宗教哲学の思想的把握を中心としている。しかし、それに先だっては、植村正久、内村鑑三および清沢満之の三人の明治中期の思想家の先駆的な業績を論じているし、前半から後半への移行の一章は、東京大学の姉崎正治・宇野円空・岸本英夫の、宗教の実証的研究としての宗教学の成果の概観に当てて

いる。そして、最後の第七章で、全体の回顧と展望をしている。

「日本の宗教哲学」をテーマとした場合、問題になるのは、方法と研究対象である。まず研究対象については、本書では、世界の見地からしても独創的な四人の思想家が取り上げられている。いずれも、京都大学の哲学者であるが、波多野は、いわゆる「京都学派」に入らない。今日余り顧みられることがないとはいえ、キリスト教信仰と新カント派の哲学とから独自の宗教哲学を構築した波多野との対決がなされたことで、この書はタイトルによりふさわしいものになった、と言える。ただ、ここで扱われていない思想家の中で、少なくとも、鈴木大拙、久松真一、そして滝沢克己は、通常のアカデミズムや学派の枠を破る自由さを有するとはいえ、したがって、波多野とも、また西谷とも、ちょうど対極をなすような学風であるけれども、それだけラディカル且つ独創的に宗教の本質に切り込んでいるのであるから、「日本の宗教哲学」をテーマとするかぎりは、やはり避けて通るべきではないように思われる。

次に、方法に関してであるが、著者は、各々の思想家の宗教の理解の仕方と問題点とを、テキストに即して、可能な限り明瞭にするようにするという方法を取っている。宗教を論ずる場合、「宗教哲学」となっても、主観的に片寄った見方に陥りやすいから、この著者の思想史的姿勢は、適切である、と言える。

著者は、西田の宗教理解の特徴を、宗教を、「自己」の問題として、人間の宗教的要求から明らかにした点に見る。宗教的要求とは、「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の真生命を得んと欲するの要求」である。その要求を満たすには、「自己の変換、生命の革新」がなければならない。それがいわゆる「回心」である。

だが、著者は、西田の宗教の哲学的把握においては、自己の絶対的転換たる「回心」がいかなることかが十分に明らかにされていない、と見る。そのことは、悪や罪についても、さらに深く考察すべき問題が残されていることを意味しているが、それが田辺や西谷の宗教論において問題となった、と考えている。

西田は、宗教を根本にして哲学を考えているといっても、宗教哲学を課題にしたのではなかった。それに対し、波多野は、カント哲学に立ちながら、むしろそれを越えて、「宗教的体験の反省的自己理解、それの理論的回顧」としての宗教哲学を構築した。西田と波多野のこの違いは、どういう本質的意味をもっているのか。著者は、この書では、それには触れていない。

これに対して、田辺は、西田と対決しながら、相対と絶対の相互否定的な、弁証法的な絶対媒介に宗教の本質を見た。相対への絶対の関係は、ただ相対の相対に対する関係を媒介として成り立つ、と考えた。著者は、宗教と倫理との弁証法的統一と、往相即還相の循環的媒介関係の把握に、田辺の宗教理解の核心を見ている。

ところで、著者は、西谷の思惟の成果についての叙述に特に力を注ぎ、分量的にも、本書の三分の一を費やしている。西谷では、悪や罪とそれからの救済がいっそう精緻に論じられる。彼の場合も、宗教は自己の問題であるが、彼はそれを、実存の問題として、ニヒリズムと近代科学という、時代の根本問題と対決する仕方で、考え抜く。それゆえ、西谷にとって、宗教とは何かは、宗教はいかにあるべきかの問題でもある。この問題の解決が禅の立場であるが、その場合の禅は、禅宗ではなく、むしろ「宗教一般の立場を越えるもの」である。だから、西谷は、その立場から、あるべきキリスト教や浄土教をも追究する。この西谷の宗教哲学に、著者は、明治以降のわが国の宗教哲学の展開における一つの到達点を見ている。

さて、波多野は、「正しき宗教哲学」は、宗教の固有の内容と意味とを保有しつつしかも事実性において研究するのであり、それは、宗教的体験の内容の反省的自覚的展開でなければならない、と考えたのであるが、著者は、こうした、最も根源的な意味での体験の尊重は、波多野に限らず、日本の宗教哲学の特徴と捉える。「宗教を客観的な研究の対象としてではなく、あくまでも自己の主体的な関わりにおいて見ようとする」この態度こそ、「わが国における宗教哲学が当初よりめざした宗教理解の基本的方向であった」と言う。

この見方は正しい。しかし、問題は、ここにこそあるのではなかろうか。それは、ヨーロッパの宗教哲学で言えば、キェルケゴールの「主体性即真理」の立場に当たるからである。自己はいかなるものか。そして、回心はいかなることか。自己の否定性、つまり、ニヒリズムの本質は何か。著者は、西田の説明は、不十分である、と言う。それでは、それは、厳密にどう説明すべきか。

このことと関連して、宗教哲学、いわば、宗教を哲学する立場も問題である。日本人は、宗教哲学を、哲学の中核と見なし、宗教と哲学は相即する、と考えるけれども、ヨーロッパ人は、必ずしもそう考えない。だから、ヨーロッパの哲学者は「なぜ、哲学に宗教の思惟が入ってこなければならないのか」と問うてくるし、神学者は、「信仰にとって理性の思惟は無益だ」と説いてくる。「京都学派」は、ヨーロッパ人にとり「躓きの石」である。そうすると、あるいは、宗教哲学は、歴史的には、ヨーロッパ、特に、一九世紀以後のドイツで成立し、発展したのであるが、むしろ日本において、その徹底的な実現と充実の本来の場所を見出した、と言えるのかもしれない。

しかし、そもそも、どうして宗教と哲学は一つにならなければならないのか。それを可能にするのは、どういう立場か。それは、「煩悩を断ぜずして涅槃を得る」と言われるような、涅槃すなわち理と煩悩すなわち事と、あるいは道と平常心とが真に一枚になった立場、そこからすれば、宗教を欠いた哲学も、哲学を欠いた宗教も、等しく抽象的であるような立場であろう。それは、宗教を哲学すると同時に、哲学を宗教する立場であるだろう。そして、宗教と哲学がどこで一つになるかというと、それは、私たちの自己においてでなければならないけれど

も、そういう自己、自覚とはいかなるものか。

筆者には、この二点が、本書では、問われないまま、残されているように思われるが、どうであろうか。逆に言えば、もし著者が、これらを根本的に問い、真に本書冒頭の言葉が示すような世界の視野に立って事柄に向かった場合、「日本の宗教哲学」の叙述は大きく変わらなければならないのではないだろうか。

著者が本書の終章で触れているので敢えて私見を述べるが、今日の遺伝子操作や臓器移植など、最先端の生命技術で起こっている問題も、実は、この「宗教哲学」の立場の思惟と関係している。私たちの生命、生と死は、もともと対象化できぬもの、したがって、操作の彼岸である。身体も他者も環境もそうである。なぜなら、それは、自己であるから。しかも、自己は自己を対象化する。現代のバイオテクノロジーは、私たちの生命を、対象化して、操作しようとする。生命自体は対象化できないし、不生・不死とも言わねばならないが、個体の生死、その誕生や病気や死は、対象化されうるし、操作も可能である。病気の治療でもそうなのだが、今日の人口や食料、さらに環境の問題との新たな取り組みに現われているように、人間は、生命を技術によって操作せざるを得ないし、また、すべきでもある。本来操作できないものを操作する。生死を越えたものの生死に即して、生死を選択する。しかも、生命そのもの、生死そのものは技術的操作を越えている。どこまでも、その、越えた立場に立って、しかも、その都度、場合によっては、自然的生命の法則に反して、現実の生命体の在り方を決め、また、方法を選択していかなければならないところに、現代の「煩悩を断ぜずして涅槃を得る」がある。「生命への畏敬」ということでも、もはや、対象化された、維持・発展する個体の生命の尊重として考えることは許されなくなっている。自然観や身体観、さらに技術観の問題とも密接に関わってくるが、今日、生命倫理や環境倫理として、極めて具体的な、しかも深刻なかたちで現われてきている現代世界の問題は、原理的には、この書で究明されたような「日本の宗教哲学」を貫く思惟をさらに徹底して遂行するのでなければ、解決していけないのではあるまいか。

藤井正雄著

『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』

弘文堂　一九九三年二月二五日刊
A五判　六三六頁　九八〇〇円

櫻井徳太郎

家の創始者を祖先と仰ぎ、これを尊崇する儀礼を展開する民族や地域は、家制度が確立する限り、地球上いたるところでみられる。したがって必ずしも中国・韓国（朝鮮）などの儒教文化圏にみられる特殊現象とは言えず、まして日本の専売特許などとは到底称することはできない。それは文化・社会人類学、ことに宗教人類学の分析の結果、十分に証明されるところである。けれども中国・朝鮮・日本などの東アジアにおけるそれが、とくに注目されるのは、それだけ顕著な特色が見られるからであろう。欧米の学者がこぞってこれらの民族や地域の祖先祭祀に視点をあて、それと他地域との比較研究に傾倒するにいたった所以である。

こうした事情もあって内外の研究業績は汗牛充棟もただならぬくらいに多い。厖大なそれら文献の山をくぐり抜けて新境地に到達することは容易でない。その難事業にあえて挑戦された本書の著者に対し、まずもって衷心より敬意を表したいと思う。

宗教のジャンルは、巨視的に三つに分けられる。一つは成立宗教（組織宗教、制度宗教）。もう一つは、それと対称の民俗宗教。そして三つ目は、一と二とが各の間で互いに対流するか、或いは二つが接触交渉する分野、つまりシンクレティズムの領域である。このうち第一の成立宗教と、成立宗教間のシンクレティズムから生ずる祖先祭祀の追跡は、最もはやくから着手され、その結果、ほぼその実情が解明されてきた。一般に教義とか宗教結社が執行する宗教儀礼は悉く定型化されているので、その把握は必ずしも困難ではない。けれども、成立宗教の基底をなす基層社会の民俗宗教は、教義や教理の定立がなく儀礼の展開にも客観的な定律が明示されていない。地域や結社ごとの独自性が強く、濃いローカル色に彩られていて地域的バライティに富んでいる。かつ、その信仰機能を共同体内で完結しようとする意図が深いので内在的であり潜在的ですらある。これを顕在化して、その現象を説明するのは容易でない。したがって、この領域の解明がもっとも遅れていたのは無理からぬところであった。

この盲点に切つ先を向けたのは、いうまでもなく柳田国男であったが、宗教学者の著者もまた、いちじは柳田の民俗学に身をおきながら、日本人の祖先祭祀の儀礼分析に邁進された。その成果が導入されて、博士の学位論文ともなった本書が成立したのである。

しかしながら藤井氏の問題追究の志向や分析の手法が、柳田のそれと同じであるかと問えば、一概にそうとは言えないので

ある。多くの点で際立った相違がみられ、結論においても異ったところが見うけられる。それは本書を柳田のライフワーク『先祖の話』（一九四六年）と比較すれば明らかとなろう。たとえば、柳田は日本人の伝統的信仰が外来の仏教や儒教など、ときには教説神道によってさえも汚染されてしまったと考える。そのため本来の姿態――それを柳田は固有信仰と称する――を明らかにするためには、汚濁の要素を抜き去り、身につけた異教の外被を剝ぎ除かねばならない。その方法的論拠として重出立証法と周圏論とを創案し、その立場から民間信仰の原初形態を抽出しようとこころみた。

これに対し著者は、むしろ宗教社会学の視角から地域社会に点綴する宗教現象、とくに儀礼事象そのものを対象とし、丹念にその構造を分析しようとつとめた。その結果、「日本人の無意識下に沈潜する見えない宗教（民俗宗教―評者註―）」と成立宗教である仏教との習合的所産である仏教民俗の重要性を発見し、その解明に全力を投入することとなった（序章、参照）。柳田が仏教排除の立場を貫こうとしたのに対し、「日本仏教が日本文化の構築に大いに貢献し、現代日本人の血となり肉となっているという観点からして、日本仏教が最早や外来宗教ではなく、わが国の土着宗教の一つである」（六頁）との前提に立つ藤井氏の立論の姿勢は、全く対照的であると言える。その最も代表的な論旨が第四章第四節の「無縁仏」（四一五～二五頁）のなかで論述されている。

無縁仏とは、盆や正月の先祖の魂祭において、その祭祀の対象とならない亡者のことである。これには二種類があって、帰るべき家のない遊魂と祀る子孫のない孤魂とが挙げられる。この亡霊は慰撫の手段を十分に受けることがないため他界に安住できなくて、つまり往生を遂げえなくて、その怨恨を現世の個人、家、地域において晴らそうと意図する。そして事ごとに怪異な現象を惹き起こす。人びとはその祟りを恐れて、本仏の祖霊以上に手のこんだ供養儀礼を施し、その難を避けようとつとめる。そこで万霊の供養塔碑を建立したり、盆行事において祖霊慰撫の本施餓鬼棚とは別に、無縁霊の棚を設ける習俗が生れたのである。

こうして無縁の仏が発生し、しかも時代とともにその種類と数とが増大してきたのは、決して在来固有の姿を示すものではない。それは仏家の誘導、ことに寺檀関係の確立と家制度の固定化がもたらした後世の所産である。仏家が、死者霊を祖霊へと統合化しようとする本来の固有信仰を歪め、いたずらに個々霊の供養に力点をおいたために生じた偏向である。つまり在来の民間信仰では、死者は死霊・精霊の段階をへて、次第に清められ没個性化して、やがて三十三年を経過すると悉くが祖霊という集合体に融合し、神として祀られる存在だと見ている。そのように説いたのが、柳田の祖霊神学であった。

これに対し著者は、多くの民俗事例を挙示しながらソフトな抵抗をこころみている。たとえば盆の施餓鬼行事において、先祖代々の霊位を追善し、現前の一切の餓鬼が罪障を消滅し、苦を離れ、浄土に生まれ、見仏聞法して成仏を願う。そうした仏

教による死者供養の趣旨と、死霊慰撫の供養儀礼のなかに鋳込められた民間習俗との間に、多くの通底する事実を発見する。そして、両者の共通基盤を洗い出し、一方的に仏教的解釈に従う立場を批判するとともに、かたくなに日本固有に拘泥する民俗学の理解に反省を求めている。

かくしてアプローチの在り方としては結局、「インド古来の信仰、民族、仏教、儒教などの外来要素と日本古来からの信仰・習俗との複雑な習合態とみ」ることが重要である（四二三頁）、それは民俗事象のプロトタイプへの遡源に熱心なあまり、単絡的に「単純な外来要素の排除という単純な作業ではすまされるものではない」（同上）。習合という変化は単なる混合ではなく変容を伴うものだから、もはや旧前に還元しえない独自な文化として創成されたとみるべきであろう。双方の相互作用から生まれた、仏教でも在来信仰でもない第三の領域を措定し、そこに課題追究の視点をおかねばならない。これはまことに貴重な提言であり、著者が特定な宗派に身をおく仏教の専門学者であることを思うとき、その言の重さに一層耳を傾けざるをえない。

本書は、このような研究姿勢を堅持しながら、殆ど四半世紀におよぶ実地調査の資料にもとづいて構築された論稿の集大成である。その宏大な内容を限られた条件のなかで紹介することは容易でない。しかし評者の理解に沿うて述べるならば、宗教を比較人類学の立場から構造的に把握しようとする研究の視座を説く序論の第一章に則して、大きく三つの部門構成をとっていると、みる。

第一は、外来宗教の受容によって日本人の宗教生活がどのように変ったか、その変容事情を奄美・沖縄や本土の諸地域で検証した第二章。ここで著者は、外来の諸宗教が地域の基層信仰を排除することなく、相互に変容し受容されていく実態をトレースしている。第二は、日本の祖先祭祀と密着した仏教の儀礼構造を各宗の法要儀式に即して詳細に分析した第三章。そのなかで教義と民間の信仰習俗が巧妙に織りなされている事情を明示する。その発見に刺激されて、つづく第四章では、日本人の民俗宗教に顕著な信仰事実を抽出し、タタリ神・ヒト神とか葬墓制、血忌・死忌をめぐる斎忌観念など、もろもろの俗信を調査し観察した成果から、祖霊信仰や不浄観などが仏教の教義と深い関りのあることを指摘する。そして第五章では死霊供養の霊場として有名な四国弥谷寺の現況を詳しく紹介しながら、日本各地の葬送習俗や慰霊形態とを照合し、仏教と祖先祭祀とが矛盾なく融合安定していることを力説する。この二つの章は、著者がもっとも力説する第三部門を構成するとともに、祖先祭祀が仏教と民俗宗教の習合的産物であるとの結論を導いている。

柳田国男の衣鉢を受けた評者などは、日本宗教学会の学術大会や九学会連合の共同調査をはじめ、幾多の地域調査にご一緒して学恩を受けること多大であった。なかでも宗教学・社会学・人類学・民俗学等の広くて深い素養のもと常に普遍的視野から問題の処理にあたり、緻密な分析のうえ、見事な体系化をは

かり、次々と新説を唱道して学界に新風を送り届けた傑れた力量に感服してきた。しかもそれらは何れも、現実の社会で生起する具体的な宗教現象を直視し、その世界に跳びこんで実態をとことん調査追究した成果のもたらすものであった。この生きた生々しい宗教生活を資料としての立論であるから、その実証的説得力が人びとの琴線に触れ研究者の共鳴を得るにいたったものと思われる。本書には、著者のこうした長所が到るところに発揮されている。

著者はいうまでもなく宗門の出自をもち現に僧籍に身をおく宗教学者である。したがってその教理、教義や儀礼、寺檀関係の実相、檀信徒の信仰表出の実態等については該博な専門的知見をもつ。ところが、とかくそのことが表に立つと無意識のうちに宗門側へと関心が向き、つい護教的に陥ったり仏教起源説に惹かれてしまう。近来、宗門関係者の仏教民俗を説く研究者にまま見られる一般的風潮である。しかし本書の著者には全くその偏向はみられない。深淵な仏教教説に立って、その真意を忠実に披露したのちに、土着の民間信仰と融合した経緯に委曲を尽くしている。そして一方的な固有在来説に反省を加えている。これが強い説得力をもつ。したがって、この客観的で厳格な批判的態度から生れた祖先祭祀論は、二つの立場を完全に止揚しえた成果といえよう。

いっぱんに祖先祭祀の発生と展開のプロセスを展望するとき、その基盤となり背景となった死後他界観の成熟と〈家〉の成り立ちや家制度の変遷過程を無視することはできない。近来の高度経済成長による産業構造の変貌と急激な近代化の波及は、わが国の地域共同体に大きな変革をもとめたし、現行民法による核家族の創出は伝統的家制度を根底から換骨し奪胎しようとしている。この大変化が在来の祖先祭祀の様相を大きく変えつつあるのは自明のことである。われわれの当面する大問題である。そのことを視野に入れて、新見解を導くことが、本問題に関る研究者の緊急な課題であり、本書の著者の今後に与えられた命題となろう。そのためには、本書で取扱うことの薄かった歴史的展望を是非とも導入しなければならないと考える。幸にも、その構想は、すでに著者最近の論考のなかで芽生えている。さらにそれらの研鑽を集大成して、十分に彫琢した日本人における祖先観の全体像を明示して頂きたいと念願する。

蒲池勢至著

『真宗と民俗信仰』

吉川弘文館　一九九三年一一月一〇日刊
A五判　二六七頁　五八五〇円

真野俊和

「真宗」と「民俗信仰」と……。じつのところこの両者、学問としての民俗学にとっても、宗門としての真宗にとっても、少々やっかいな相手である。というのは、俗に「門徒もの知らず」などといい、真宗地帯は研究者がとりあげたくなる魅力的な民俗事象にとぼしいと、調査や研究のフィールドにしたがらない傾向が前者のがわに根強くあったし、他方、雑行の排除や神祇不拝の理念にたつ後者にとっては、民俗的な信仰への傾斜とはあるべき信仰の弱さのあらわれにほかならないと認識されたであろうからである。とはいえ近年、たがいに他を忌避しようとする意識にかすかな変化がみえはじめたらしいことも事実である。本書の序章で要領よく整理されたように、民俗学にたずさわる研究者たちのなかで真宗にとりくむものが、徐々にではあるが、あらわれてきている。いっぽう、民俗的な心情の日本宗教にはたしてきた意義を高く評価し、その視点から今日の真宗のありかたを論じた提言（大村英昭・金児暁嗣・佐々木正典『ポスト・モダンの親鸞』同朋舎、一九九〇年）が宗門の内部からあらわれて、おおきな反響をよんだことも記憶にあたらしい。もっとも総体としてみれば、こんな理解はまだほんの芽生えといった段階にすぎず、それぞれ相手に市民権をあたえたというにはあまりにとおい状況にあるといってよいだろう。

したがって本書の第一の特色は、水と油とでもいったらよいふたつの信仰を研究の俎上にならべたところにある。ということは本書を読むうえでの第一の関心が、ふたつの信仰がどのような事実とどのような論理で結びつけられたか、というところに置かれるといってよい。主としてこうした関心にそって本書を読んでいきたいが、まずは内容を順をおってまとめるところから議論をはじめよう。

序章「真宗と民俗―問題点と課題―」では、さきに述べたように研究史的な整理と、著者の視角の提示がおこなわれる。ここで著者は端的につぎのようにいう。

問題の所在はどこまでも「真宗と民俗」であって「真宗の民俗」ではない。（七ページ）

この表現は木場明志氏への反論からでてきたものである。すなわち木場氏が「ごく普遍的な真宗のあり方が、実は民俗的である」と、真宗地帯における宗教習俗をそのまま「真宗の民俗」と位置づけたのにたいし、著者は「ただ真宗を『民俗宗教の一つ』と規定したり、真宗の民俗否定的性格について考慮しなくなることはどうであろうか。真宗は日本で成立したものではあるが、その教義は仏道の体系の中に位置づけられるものであり、これまで民俗学が究明してきた日本人の民俗信仰とは基

本的に異なるものである。」（六ページ）と、あくまで民俗信仰とは真宗と別に存在するものであるとして、その民俗と真宗とがどのようにからみあうかというところに研究の目標をさだめようとしたものであった。この主張にたいして評者は若干の保留をしておきたい。その意図はまたあとで述べる。

つぎに本論はおおきく三章にわけられる。まず第一章「真宗と祖先崇拝」は、仏壇、葬送儀礼、墓制などの実態と歴史的展開をとおして、真宗の中核的な観念のひとつが、民俗社会における死者や先祖という観念とどのように接合してきたか、という問題を論じている。理論的には、著者が序章で主張したことともっともかかわりの深い性格をもった章といえるかもしれない。ここであつかわれる材料はおおきく二つある。一つは寺院や在家にまつられる位牌、本尊など、二つめは死者を埋葬するための墓である。

最初のテーマは、第一節「真宗の民俗性と反民俗性―位牌と御影にみる祖先崇拝観―」、第三節「真宗門徒の葬送儀礼―オソーブツ考―」、第四節「オソーブツと真宗仏壇の成立」で論じられる。

在家仏教信徒の家の仏壇にごく一般的にまつられる位牌は、阿弥陀如来による往生＝救済を第一義的に説く真宗にあっては、元来みとめられるはずのないものであった。にもかかわらず、じっさいには今日おおくの真宗の家庭の仏壇に位牌がまつられ、礼拝供養の対象となっている。著者はこの事実の背後に日本人の根強い祖霊信仰があるとし、大谷派の本廟に位牌にかわって安置される法名基に、「位牌の形式を模しながらも内容的には換骨奪胎しようとする真宗の立場と、名称はどうであれ依然として従来の位牌と同じ祖先の表象としていこうとする門徒の立場が未昇華のまま混在している」（一九ページ）と、まさに真宗と民俗との折衷的な心意をみてとろうとするのが、第一節のひとつの論点である。

第三節でとりあげられるオソーブツとは、真宗門徒のムラなどで葬式のときに手次寺から臨時に借りだされる阿弥陀如来の絵像のことである。一般には仏壇脇の床の間にかけられ、オソーブツが葬儀の中心であることを明確にしめす事例もすくなくないという。いわば引導仏であり、それゆえ真宗独自の習俗というわけではないが、真宗地帯に卓越的にみられるものにはちがいない。そこで著者は絵像の裏書などにあらわれる下付の事情に着目し、これらはかつて寺院が寺院としてみとめられる前に本山から下付された道場の本尊であると推測した。すなわち道場が寺院に昇格すると木仏が下付され、絵像は本尊としての役割を終える。そして葬式の際の引導のための本尊となった。それがオソーブツの起源ではないかというのである。

そうしてみるとここで注目すべきは、これら引導仏を中心とする死者儀礼が仏壇とは別の場所でおこなわれることである。真宗門徒にとって仏壇とは何なのか、また門徒にとって葬送とはどのような意味をもつ儀礼なのか、という問題が当然にうかびあがってくるであろう。それはまた第一節で論じられた位牌の問題ともかかわってくるはずである。

第四節ではその仏壇の成立を論ずる。そこでまず愛知県一宮市某寺院に伝えられた中世末～近世初頭の門徒宅の本尊書上帳の分析から、第一に一般門徒に絵像が下付されるのは十七世紀にはいってからであること、第二にそれは真宗の聖典である蓮如の御文や名号とセットと考えられる例がしばしばあること、等をあきらかにした。この時期は尾張地方の真宗道場が木仏本尊・寺号許可を得てつぎつぎに寺院化していく状況に符合する。またこれら門徒下付の本尊はかならずしもその家固有のものでなく、村落内における同行共有の本尊、いいかえれば持仏堂のそれであったろうと推測する。つまり近世初頭に一部の道場が寺院へと昇格するいっぽうで、門徒の家に持仏堂が成立していく。これらのことから著者は、その後者が家ごとの仏壇につながってくるものだと考えた。したがって右の書上帳にあらわれる仏壇（持仏堂）は、まだ先祖祭祀的性格をもっていない。ところが十七世紀も末ごろから工芸的な仏壇がつくられるようになってくると、意識や祭祀形態に変化があらわれてきて、今日のいわゆる家の仏壇が成立してくるのだという。

第二節「『無墓制』と真宗の墓制」は刺激的な論考である。従来から民俗学には両墓制を中心とした墓制研究のつみかさねがあり、近年では中世墓地の発掘をふまえた歴史学や考古学からの発言があいついでいるなかで、本節は一石を投じるものになった。

一般に無墓制とよばれる、墓をもたない風習の報告はかならずしもあたらしいものではない。だが両墓制の議論の場合とおなじように、そもそも「墓」とはいったいいかなるものであるのか、がここでもまずは問われなければならない。著者はそれを石塔と遺骨の処理という二つの指標でおさえようとする。つまりたんに参るべき墓＝石塔をもたない、というだけでなく、遺骨・遺体の大部分が放置されたときはじめて無墓制とよびうるというのである。さらに土葬の場合、「遺体を土中に埋めることはそれに先立つ葬送の儀式があったし、埋葬することで墓地が成立してきた」（四一ページ）のだから、厳密に無墓制を定義しようとすれば、土葬という要素も排除されなければならない。このような無墓制の成立過程を究明するにあたって著者が着目したのは、この風習に真宗が多数をしめるという事実である。著者の見解をかいつまんで整理すればおおむねつぎのようである。

まずなによりも重要なのは、墓にたいする真宗固有の位置づけである。中央・地方をとわず墓に石塔をたてる風習は、十七世紀後半ころから真宗においても一般的になってきたが、その意義については、位牌と同様に否定的であった。すくなくとも墓所への供花・読経をしたり、墓下に父母がいるかのように礼拝の対象とすることは、真宗の教理の根本に抵触するという見方が根強かった。このような石塔軽視の教理にのっとり、火葬したあと遺骨を放置したままで石塔を建立しないところもでてくる。そしてこれこそが「無墓制」ではないのかと、著者は主張する。つまりかつて遺骨を放置し、石塔を建立する習慣もない時代・地域の風習が真宗の石塔軽視の教理とあいまって伝承

されたのが、今日各地にみられる「無墓制」の民俗であろうとするのである。したがってかつて「無墓制」はけっして真宗に固有のものでなく、それゆえにまた真宗の墓制観は、石塔造立の習慣のなかった時代を今日にまで伝えている役割さえはたすことになったのだと、著者の議論は敷衍される。この最後の論点は序章で「真宗の民俗否定・排除ということの中には、新しい習俗を採用しなかったという一面も考えられる」（七ページ）という注目すべき主張の具体例として、検討にあたいする見解であろう。

さきを急ぐ。第二章「門徒の村と民俗」は二節にわかれ、岐阜県の山村（第一節「能郷の民俗と真宗門徒」）と愛知県の平野部のムラ（第二節「輪中の村と真宗門徒」）の真宗をめぐる諸民俗の実態とその考察である。前者のムラ、岐阜県根尾村能郷は、鎮守能郷白山神社に能・狂言を伝承することでよく知られている（後藤淑『中世的芸能の研究』一九五九年）。この芸能もかつてこの地で白山信仰を奉じた修験者によって演じられたもので、このようなムラの由来と今日四分の三ほどを占めている真宗門徒の信仰とがどのように折れ合いながら共存しているかが、最大の関心事であったと思われる。

また後者の愛知県八開村は木曽川や旧佐屋川の流域につくられた輪中の村である。村内の寺院は真宗大谷派が圧倒的多数をしめている。八開村を構成するムラ、すなわち各近世村がいつごろつくられたかさだかではないが、いずれ近世をそうさかのぼる時期ではないだろうから、寺院の成立はムラの開発とふかくかかわることになる。この地域の宗教状況を特徴づけるのは、非常に複雑な寺檀関係が錯綜することで、一般に一軒の家が二～四ヶ寺と関係をもつという。これは寺の檀家が広範囲にちらばっているためで、それを補完するためもあって、一定範囲のムラを担当範囲とするコーシタというシステムや、それとは別に男寺と女寺という慣習があったりするためだという。

近世以降の真宗の在地における構造や機能にかんする研究は、親鸞自身の思想的研究や中世後期の一向一揆にかんする研究のはなやかさのかげで、いちじるしく遅れてきた。それは要するに近世真宗そのものの評価の問題でもあるのだが、いまその点にたちいることはしない。ただたとえば尾張八開村にみられたような近世村落の開発の問題についてみれば、やはり真宗の卓越する越後信濃川下流域において、近世初頭の新田の開発にともなって真宗が教線をのばしてきたこと、その経過が低湿地帯の自然堤防上への分布に明瞭にみてとれるという事実（田子了祐「浄土真宗の伝播と近世村落の成立について」新潟仏教文化研究会編『なむの大地』考古堂、一九八八年）なども想起される。同様の傾向は関東方面でもしばしば指摘されることで、八開村の事例などもそうした歴史を背景にしての現象なのであろうか。

最後に第三章「近世尾張の真宗門徒と講」は一転して、名古屋御坊（東本願寺別院）をめぐる尾張門徒の活動を題材とする。文化二年（一八〇五）にはじまる名古屋御坊の拡張再建工事は、以来延々と年月をかさね、完成はじつに十八年後の文政

六年（一八二三）のことであった。したがって工事そのものは断続的であったが、この事業全体が尾張門徒にとってどれほどの規模をもった行事であったかが描かれる（第一節「名古屋御坊の再建と門徒」）。つぎに第二節「尾張門徒と講」では、かれら尾張門徒がどのような組織のもとで再建工事に結集したかが追求される。真宗門徒の活動が寺檀関係そのものよりも講を基盤におこなわれることが多いのは前章でもみたとおりだが、御坊再建にあたっても同様にいくつもの講が登場する。その講の構造も、手次寺付属の講といくつかの村々にまたがる広域講を両極にさまざまな形態があった。

これらの実態があきらかにしてくれることのひとつは、本願寺という教団が門徒を把握し、組織し、動員していくための戦略のありようである。それは名古屋御坊の再建という一時的な事業をこえて、近世本願寺教団のありかたそのものの解明であるといえよう。そしてふたつめには、都市史における寺院というものの位置である。寺院はたんに宗教的な施設としてだけでなく、各種イベントの場としてもしばしば利用されるが、名古屋御坊の再建事業とは、十八年もの歳月をかけた壮大な都市の祭にほかならなかったのである。

以上、内容を簡略にまとめてみた。本書をよむことは私自身の関心にとって有益このうえない体験であったが、それでもなお若干の視点の相違といったものを感じないではおられなかったのも事実である。簡単にそのあたりにふれておきたい。

著者の真宗研究への情熱をささえているものを推量するに、例の「門徒もの知らず」というものいいへの反発なのかもしれない。真宗社会にもみごとな「民俗」が存在することを証明してみたい、いやそれどころか庶民文化の古い姿を追求してきた民俗学に貢献しうる民俗を、真宗はどれほど豊かに伝えてきたことか。著者の怒りをおそれずにあえていいきってしまえば、ママッコあつかいされてきた真宗の名誉樹立、とでもいった欲求なのではないかと私は思うのである。一般に民俗学者が真宗という素材にたちむかうとき、二つの方向が考えられよう。一つはよくよく探してみれば真宗のなかにも民俗があるのだという立場、二つ目は真宗のありかたそのものを民俗としてとらえてみようとする立場である。つまり冒頭に述べた著者と木場氏に代表される方向である。どちらにもそれなりの理屈はあって、それ自体どちらが正しいか、という設問は無意味であろう。だから著者の思いはさておいても、その目のむけどころがともすれば「形態」にかたむきすぎはしないかというところが、私には気になってならない点である。たとえば真宗のなかにかろうじて伝えられてきた無墓制は、じつは中世庶民文化にまでさかのぼる古い民俗なのである、と結論するとき、その古い新しいのカテゴリーはあきらかに形態に属するものであった。しかし著者の議論が新旧の判別でおわってしまうならば、たとえばこんな疑問にはどう答えたらよいのだろうか。

さきにも要約したように中世後期から近世初頭にかけて石塔墓の造立が庶民のあいだにも普及してくる。それまでは遺骨・遺体はむしろ軽視される傾向にあり、ときにはそのまま放置さ

れることさえあった。そうした古来の観念が真宗の石塔軽視観に助長されて、今日の無墓制習俗として残った、のだとする。しかしいうまでもなく無墓制はきわめて限られた場所でのみほそぼそと行われている慣行にすぎない。いわゆる両墓制もふくめて今日の日本人のほとんどすべては石塔をきわめて重視し、またそこにおさまる遺骨・遺体の尊重観念にもただならぬものがある。そうした観念・感情がいかに強いかは、民族大移動とも諷される盆の里帰り風景、半世紀も昔の戦死者の遺骨収集、臓器移植や死後解剖（献体）などへの抵抗、などなどの事例にみられるとおりである。それではそうした観念・感情はいつどのようにしてつくりだされたのだろうか。著者の理論にしたがうなら真宗以外の宗派の関与によってその変化が生じたととれるが、それほど積極的に関与した宗派とはいったいどこだったというのだろうか。

わたしのこんな疑問はさておいて、肝心な問題は、無墓制を考えることが墓制の理解になにをつけくわえてくれるのか、真宗のどのようなすがたがあらたに見えてくるのか、といったことではないのか。形態の古い新しいだけに収束してしまうとしたなら、議論はずいぶんむなしいものになってしまう。

著者の形態論へのこだわりはべつのところ、たとえば仏壇の成立過程を論じるなかにもあらわれてくる。また著者の言をかりてみよう。

類型的には道場が発展して寺院が成立し、道場から寺院へ発展できなかったものが（収縮したものが）門徒の仏壇であるととらえることができる（一二四ページ）

このくだりは第一章第四節において、近世初頭に道場がつぎつぎと寺院化するいっぽうで、在家にたいしても本尊ほかの法宝物の下付が急激に増加しているという事実にたいする著者の解釈である。たしかに「類型」に着目してまとめるならば、みぎのようにのべることはまちがっていない。しかしこのように表現してしまうと、この時期に仏教界が直面していた、本末制と檀家制を軸にしたおおがかりな再編成という歴史状況はほとんど捨象されてしまう。仏壇の成立はこの状況のなかでどのような意味をもつのだろうか。そして著者のこうした歴史感覚の希薄さが、じつをいうと冒頭の「真宗と民俗」なのだという主張にいだく評者の一抹の抵抗感につながっていくのである。

序章で述べられた木場氏と著者の対立はたぶん紙の裏表である。いかなる宗教であれ、ある社会に位置を占めるためには、その社会の構造や文化総体との間になんらかの折れ合いをつけることは不可欠なのだから、そのことを宗教の社会化・実体化として肯定的にみるか、宗教の意図に反した変容・妥協とみるか、という点で両義的であろう。ただそのことが、社会のがわにあったものを「民俗」とよぶかよばないかというところまで矮小化されてしまうならば、ほとんど非生産的な神学論争の泥沼におちいるだけであることも承知しておかなければなるまい。そのうえでなお真宗のありかたそのもののなかに民俗をみいだそうとする視点は、宗教理論としても民俗理論としても、より積極的な意味を発見する出発点になるはずであろう。すく

なくとも宗教を形態に還元してしまったところからは、その可能性はみえてこない。私が本書にたいしていだくほとんど唯一の不満であるが、また著者の次作を待ち望むゆえんでもある。

阪本是丸著

『国家神道形成過程の研究』

岩波書店　一九九四年一月二八日刊
B六判　四六九頁　八〇五八円

島薗　進

近代日本の宗教や政治や思想を語る際、「国家神道」はもっとも頻繁に用いられるキイワードの一つといってよいだろう。しかし、その語が具体的に何を意味するのか、実はよくわからないままに用いられることが少なくない。説明に困ったとき、手軽く用いてお茶を濁す「魔法の杖」（宮地正人による、本書三八六ページ）のような便利な用語として多用されている。しかも、そこには日本の近代史、とりわけ近代宗教史についてのある固定的イメージがつきまとう。情緒的な反応を引き起こすこのような用語を、歴史的な事実をできるだけ正確に表現する概念へと鋳直す必要がある。そうすることによって、近代史、近代宗教史というわれわれの過去をあるがままに直視する目が育てられていくであろう。

二〇年に及ぶ著者の、まことにねばり強く丹念な国家神道研究（国家神道形成史研究）を支える信念は、以上のようなものであろう。国家神道の語が近代神道を批判する際の常套語になってきただけに、その語の担わされた意義は大きなものがあ

る。事実、国家神道という用語は戦後の神道の運命を左右した「神道指令」の中心概念でもあった。村上重良らによる戦後の国家神道研究は、「神道指令」的な国家神道概念を裏付け、軍国主義に帰結する近代日本の国家体制は、国家と制度的に結びついた神道（＝国家神道）によって支えられていたと見なしてきた。神道指令は次のように言う。

本指令ノ中ニテ意味スル国家神道ナル用語ハ日本政府ノ法令ニ拠ツテ宗派神道或ハ教派神道ト区別セラレタル神道ノ一派即チ国家神道乃至神社神道トシテ一般ニ知ラレタル非宗教的ナル国家祭祀トシテ類別セラレタル神道ノ一派ヲ指スモノデアル。（本書七ページより）

著者の国家神道研究は、ここに見られる国家神道概念の再検討を目指すものである。「非宗教的ナル国家祭祀」としての国家神道は、村上重良によれば宮中祭祀と神社神道の結合によって構成された儀礼と制度の体系である。そして、それを非宗教的な祭祀として、諸宗教の上に立つものと位置づけたのが、明治一五年の神官教導職の分離による「祭祀と宗教の分離」である。これによって「国家神道体制」が成立したとされる。近代日本国家は一貫して国家神道にテコ入れし、国民の国家への忠誠と献身を引き出す道具としたとされる。この枠組みは正しいだろうか、と著者は問う。

国家が全国の神社を国民秩序の基盤（の一つ）としようとしたのは事実である。そのために早くから全国の神社を、一つの制度的枠組みのもとに繰り込もうとした。社格制度を骨子とする明治四年の「神社改正」がその一応の成果である。「神社は国家の宗祀」という国家神道の根幹となるテーゼが記されたのもこの太政官布告においてであった。この明治四年の「神社改正」の成立過程の解明から、本書の叙述は始まる。このことからもわかるように、本書は国家（政府、議会）が神社をどのように制度的に位置づけようとしたのかを問う、という問題意識を根底においている。主に神社制度・神社行政から見た国家神道史（とりわけその形成史）といってよいだろう。

叙述は明治初年から第二次世界大戦末期にまで及ぶが、力点は著者が国家神道の成立を画すと見なす明治三九年までの時期にあり、量的にも本論の九割方はここまでの時期に当てられている。この年、官社への国庫供進金制度、府県社以下神社への神饌幣帛料供進金制度が導入された。これによって、神社神道への国家的な財政支持体制が初めて定まった。ただし、これには他宗教と神道とを別のカテゴリーのものとするという前提がなければならない。この「国家神道の成立の前提」ができあがったのが、明治一五年の神官教導職の分離である。著者は村上のようにこれを「国家神道の成立」と見るのではなく、安丸良夫に従って「日本型政教分離」の成立と見る。

明治四年の「神社改正」と明治五年の教部省成立、明治一五年の神官教導職の分離、明治三九年の神社供進金制度の成立といった転機をにらみつつ、著者の精細な分析は進んでいく。古い時期ほど叙述が分厚くなっているのは、「国家神道形成史」を明らかにするには、その原点となった維新後明治初期の動き

を理解することが重要だという考えによるものであろう。しかし、どの時期についても先行研究の検討を踏まえ、豊富な資料の読み込みに基づく創見提示がなされている。

著者の着眼のユニークな点のいくつかをあげよう。著者はその時々の神社政策の決定に関与するさまざまなアクターの思想や発想の違いに鋭く注意を払う。たとえば新しい国家体制に見合った全国的な神社体制を築こうとして、官幣社と国幣社の統一を目指す旧津和野藩の大国隆正派国学者、福羽美静ら神祇官・神祇省の立場と、律令制的な宮廷秩序の伝統を重んじる式部寮の立場の違いが「神社祭式」のあり方にどのような影響を及ぼしたかが論じられる。また、明治四年の氏子調べ規則の制定は、神道家にとっては神道国教化を目指したものと見えたとしても、立案の実務にあたった民部省の立場からは、民法成立までの出産証書確保の意義しかもっていなかったのではないか、と指摘される。

このようにさまざまなアクターの立場を見ることで明らかになってくるのは、国家神道やそれをめぐる制度体系は、神道イデオロギーで武装した権力者群が、明確な展望のもとに意図的に作りだしたものであるというよりも、その時々のさまざまなアクターの思惑の相互作用によって、紆余曲折の末にいちおうの形を得たものにすぎないということである。もっとも見通しのきく覚めた目で事態を捉えていたのは、井上毅のような日本的近代国家設計者であろうが、彼らの考えだした「日本型政教分離」の構図も落ちつきのよいものではなく、神道の待遇改善を求める議会の声に押されて、やがて変更を余儀なくされる。

近代国家に優遇され、ほしいままに影響力を行使しえたかのように見なされてきたが、その実、宗教活動を制限され、財政的にもけっして恵まれていなかったアクターこそ地域の神社とその神職である。これら地域神社や神職の場所から見たとき、近代の神道が華やかな道をたどったとはとうてい言えない、という認識が叙述の底を流れている。とりわけ、教部省時代（明治五―一〇年）に流れが固まっていく「神社の非宗教化」に、著者は近代神道の悲劇を見ようとする。近代化の趨勢と神道による国家秩序の形成という、支え合うとともに矛盾し合う二つの力の間で、神社神道（少なくとも多くの地方諸社）はもてあそばれ、引き裂かれていたという見方である。

日本の近代国家によって神社がひたすら優遇されたわけではない、という論点には確かに目を見開かせるものがある。外圧に耐えつつ国民統合を実現するという差し迫った目標にとって、近代的な組織や制度の整備確立とともに仏教界の意思は無視できないものであった。神社界の不遇と悲劇を、冷静な国家指導者の舵取りの結果とする捉え方もわかりやすい。一方、祭神論争に代表される神道界の分裂が「日本型政教分離」に貢献したことも強調されてはいないものの、見落とされてはいない。

今少し突っ込んで論じるとすれば、国家祭祀としての神道と「宗教」（個人の敬神の念や、安心立命に関する教えと実践の体系）としての神道という、神道が本来的に抱え持っていた二面

性が、近代国家の形成という巨大な変革プロジェクトの試練によって統合しきれなくなったということになろう。このことは明示的に論じられていないが、本書の全編によって示唆されている。ただ、このような大きな史観の説得力のなかで、「神道の悲劇」というトーンが占める位置はそう大きなものではない。明治末から昭和初期、とりわけ明治神宮創建以降の時代を重視すれば、「神社界の不遇」という論点はやや軽減されねばなるまい。真の「不遇」は戦後直ちにやってくるわけだが、その意義を考え直す視点が、本書にふんだんに含まれていることは言うまでもない。

熟練した歴史家である著者の入念な作業のおかげで、宗教制度をめぐる法令や意見陳述といった一見堅苦しそうな資料から、躍動する宗教史のドラマが現れ出す場面に、読者は立ち合うことになる。同じ著者の『明治維新と国学者』(大明堂、一九九三年)とともに、近代宗教制度史研究、神道史研究の画期的な成果として長く読みつがれる業績となるであろう。

書評者としては、著者への質問や要望を述べるという役割を果たさなければならないが、宗教制度史の知識が不足しており、個々の論点を論じようとしてもかえって馬脚を現すことになりそうである。そこで、「国家神道とは何か」という本題をめぐって、単刀直入に問いかけていくことで、責めをふさぐことにしたい。

「序説」において、著者は、「国家神道」をどう研究すべきかについて、まとまった議論を展開している。詳細は省くが、ほぼ以下のとおりである。国家神道研究には制度史や行政史によるアプローチと、思想的・イデオロギー的な面からのアプローチがあり、両者を総合しなければならない。しかし、さしあたり著者の立場は、これまで軽視されがちであった前者に力点を置くということである。思想やイデオロギーを論じる研究では、国家神道の概念が曖昧になることも、前者のアプローチに力点を置く一つの理由であるという(六―一一ページ)。

思想的・イデオロギー的な面からのアプローチと言われているものがどのようなものか、本論のなかでもいくらかの示唆はあるのだが(とくに第八章)、今一つその中味がわかりにくい。したがって、「思想的・イデオロギー的」な面をも含んだ「国家神道」の全体像がどんなものかもわかりにくくなっている。全体像を描く代わりに、著者は「神道指令」を手がかりにして、制度史・行政史的なレベルでの概念規定を出発点とする。この戦略はある程度、納得のいくものであるがそれが「国家神道」の全体像把握にどう影響しているか、はさらに問うてみたいところである。

先に見たように「神道指令」は「国家神道」について、やや形式的とも言える制度史的な概念規定を行っている。この規定では、「国家神道」(非宗教的国家祭祀)と「宗派神道」が並べあげられる。これらは、明治一〇年代の歴史の紆余曲折の中で輪郭が定まってきた概念であり、用語としては内務省神社局時代(明治三三年以降)に用いられるようになる(三〇五ページ)。だが、近代の神道とはこれらに尽きるものではないであろ

う。皇室崇敬や「敬神崇祖」は記紀神話等の神道的象徴世界と結びついており、それらは教育勅語や学校教育を通じて、軍隊と戦争を通じて、祝祭日を通して、また行幸や大嘗祭や大葬や皇族結婚式などの国家的ペイジェントを通じて、さらにはさまざまなメディアや大衆文化を通じても広められた。これらのうちのかなりの部分は、「宮廷神道」の拡張されたものであり、広い意味での神道に含まれるものである。これらをまとめて名指す用語は確定しておらず、しばしば「国家神道」の語によって呼ばれていると考えられる。

著者のいう国家神道の思想やイデオロギーとは、こうした象徴や儀礼や行動の体系も含むものであろう。安丸良夫に従って教育勅語が国家神道の重要な構成要素であると捉える（二八五ページ）のであれば、「天皇の聖別化」（山室信一の用語、同ページ）の全体像を国家神道、ないし国家神道を包む大きな装置として、捉えていかなければなるまい。確かにこのような不定形な現象群を捉えることは容易ではなく、議論が混乱する恐れもなきにしもあらずである。しかし、近代日本における神道の全体像を理解しようとするとき、これらの対象を除外してしまえば、神道の範囲をあまりに狭く限定することになるのではなかろうか。とすれば、「国家神道」の概念自体も、神道のこうした側面を少なくともいく分かは含み込んだ、広く多面的なものとする方がよいであろう。

研究の戦略として明確に対象を限定し、たとえば制度史行政史を通して国家神道のある側面を追求していくことは地味ではあるが、賢明な選択でもあろう。著者は国家神道の「思想・イデオロギー」面の研究に手が及びえなかったことの欠点に、自ら繰り返し言及しているが（「序説」「あとがき」）、問題を限定したからこそ、これだけ大きな成果が得られたのも確かである。しかし、この限定に際して、国家神道の概念までも狭く限ってしまっている箇所がないとはいえない。日本の国民国家の宗教的荘厳装置（アメリカの宗教社会学者が「日本の市民宗教」とよぶもの、Bellah and Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, 1980, Davis, *Japanese Religion and Society*, SUNY, 1992）の神道的部分として広く国家神道を捉えるとすれば、本書が解明している領域はどう名指せるだろうか。それは、国家神道の一翼をなすものとして日本の国民国家が動因しようとした、神社神道（およびそれに関連する周辺現象）をめぐる宗教制度史・行政史の研究ということになろう。

神社神道（とりわけそれをめぐる制度史・行政史）から見た国家神道史の分析とよぶことによって、近代日本宗教史研究という文脈での本書の位置づけが、いく分かはわかりやすくなるであろう。しかし、ここで仮に広い意味での国家神道とよんだものの研究は容易でなく、宗教学的宗教史的な観点からのこれまでの成果はあまりに乏しい。膨大な資料の森に分け入って、歴史的な人物や出来事の個性を豊かに描き出す力、一言で言えばすぐれた宗教史家としての眼力筆力を十二分に証した著者に、今後そうした方面への研究の拡張を期待することも、あながち見当はずれとは言えないと思う。

池田昭著

『天皇制と八瀬童子』

東方出版　一九九一年七月一五日刊
B五判　二四六頁　二八〇〇円

宮田　登

本書は、京都の洛北に位置する「八瀬童子」の里として知られる京都市左京区八瀬について、著者が永い年月をかけて行ってきた宗教社会学的なフィールドワークの成果である。筆者も若い頃、本書のベースの一つとなった「村落における権威信仰」(『日本宗教史講座』第三巻、三一書房)を読んで強い刺激を受けた一人であり、それは今もなお印象深い。一つのムラの中の秩序だった宗教組織の上に、人神の存在と死霊崇拝が、時代ごとに変化しながら表出し、明治以後の天皇制とそれが深く結びつく局面をこれほどはっきり示したフィールドの存在を他に知らない。

日本の民衆宗教の究明に永年とり組んできた著者が、こうした対象を見逃がすはずはないが、当然ながら日本の社会のもつ歴史的伝統にどっぷりとひたる必要があって執拗に主題に迫る著者自身の苦闘が本書には十分にうかがえる。全体は二篇六章から成るが、第一篇の方は前近代の八瀬の分析に、第二篇は、近代以後の天皇制との対応にあてられている。筆者自身、本書から学ぶところが多くあったが、ここでは以下三点ほど絞って感想を記しておきたい。第一は、八瀬童子を「鬼の子孫」と呼び慣わした伝承に対する著者の考えである。「鬼の子孫」という表現については、民俗学者も早くから注目してきたもので、いわゆる「鬼」が山人や先住民族、異民族のメタファーとして用いられるという一般論に発し、宗教的カリスマの存在がそこに認められている。著者は、これまでの諸説を整理した上で、村の伝承記録として知られる『八瀬記』に示された「鬼」という文字に注目した。つまり「鬼」ではなく「鬼」なのであり、これは「宗教的首長に対し恭順を表わし、浄めの意味ないしは機能をもつものであった。つまり、八瀬の鬼は、神ないしは仏に奉仕する二次的な神ないしは仏であった」(三一ページ)という理解から八瀬の人々がオニの子孫であることを誇りとしていたとする。それではこのオニとは何かというと、それはたとえば鬼やらいや魔除けという宗教的性格をもつ存在であり呪的カリスマの所有者である。「鬼」の文字で表現されるとすれば悪の権化でもあるが、「鬼」の字はそうではなく、「浄めの制吒迦童子」を意味するのだという。八瀬童子の社会的性格について、著者はこれまでの歴史学の成果を検討しながら、かれらの鵜輿丁・牛飼童などの雑役の機能を検討している。そして近代以前には、八瀬童子は延暦寺の寺院権力の被支配者として位置づけられながら、浄め＝護衛、恭順の役割を保持し、オニの子孫のイデオロギーをもつことになった、というのが著者の主張である。従来の所説を検討した上で呪的な機能と社会性を史料

にもとづいて立証しており、これは十分に納得できる学説といえる。

第二に、近世の八瀬の宗教的状況に顕著に表れている神殿（じんでん）の存在である。八瀬には宮座があり、中世の特権的株をもつ「だい家株」の家々がまずあり、それは「しゅくの座」と「おい座」に分かれている。著者によるこうした宮座の分析は興味深いものがある。とりわけ「だい家株」の家々から八瀬童子役が選ばれており、最長老から年齢にしたがって三六名いる。かれらは「上おとな」と「下おとな」に分類される。さらに一和尚（ばっしょう）、二和尚、三和尚と三つの段階にグループ分けすることができる。これは長老制の年齢原理にもとづいている。神殿や大人になるためには、宮仕株に入って宮仕をつとめ、その上の承仕をつとめて、やっと大人の仲間入りをする。これを「大人なり」と称し、その段階を経た者から神殿が選ばれる。つまり神殿の地位は村人の「大人なり」の通過儀礼を経てはじめて可能となるのである。宮仕・執行を終え、二つの座のうち下大人の九名の仲間に入り、それぞれの座から神殿が選ばれる。さらに上大人九名の仲間入りを行い、年齢順の最長老の一和尚、二和尚、三和尚（老分三人）が定められている。そうした特徴を知るには他地域の宮座との比較が必要である。ここでは長老制をとっており、一年神主＝神殿を含めた老分三人の関係の中に、八瀬の特徴が認められ得る。

神殿の機能の一つに八瀬の「綸旨の宮」のご神体を管理することがあげられている。綸旨の宮は、延暦寺との間で起こった境界改定の争論に際し、時の老中秋元但馬守喬知が有利に裁定してくれたという認識から秋元但馬守が村人によって死後祭神に祀られたもので、これが八瀬の守護霊として働いたことから、人を神に祀る民俗事例として考えられていた。全国的にも御霊→和霊という近世的宗教現象の一環に位置づけられる。秋元の御霊を鎮めたのは、老分衆の念仏講であるが、神殿はその際、死霊の鎮送儀礼を司祭するとともに、精神的には天皇家に保障された課役免除の特権を保持する権威が与えられている。つまり天皇の宗教的権威が、神殿によって間接的に体現されていると認識できることになる。こうした近世村落に確立した権威信仰が明治以後どのように変化するか興味が湧くだろう。著者はそのテーマを神道国教化の流れの中で吟味している。とりわけ皇室の御料からは解放されたが、皇族の駕輿丁を含めた雑役に奉仕する伝統が、そのまま引き継がれる。とくに明治以後の大喪の儀における輿丁奉仕という事実がクローズアップされた。著者の考証によると、明治以前に皇室の葬儀をした事例はなく、もっぱら行幸、行啓の供奉という「輿丁」の役であった。近世の段階、天皇家の葬儀は、泉涌寺で行われる仏教式であったのであり、神道式にした際、それまで携わっていた「天台宗系の隷属民」に代わって八瀬童子が起用されたというのが真相である。ここではじめて皇室の葬祭への関与という職能が付与されたわけであり、国家神道化の文脈と軌を一にしていることが分かる。そのことは、さらに八瀬に綸旨を最初に下付したという後醍醐天皇を祀るという情況をもつくり出した。著者の指

摘では、秋元但馬守と同様、後醍醐天皇の位碑がつくられ、老分衆により念仏供養が行われたのであり、そこに教員や小学生を内包させていた。いわば国家的祭祀が地方行政に巧みに結びついており、村落共同体の統合に役立っている。「権威信仰は近代天皇制の支配機構のもとで村落共同体を統合したと云える」（一三〇ページ）という稀有なデータとなっている。

第三に、著者は八瀬の共同体的規範が変容していく様相を大正・昭和と追跡し、とくに七〇年前後を契機として祭祀集団の構造に「大改革」が生じたことを客観的に報告しており、改めて日本の天皇制のもつ意味の検討を迫っていることである。八瀬の宮座の特権的な株をもつ「だい家株」に対し、「ぼて株」の対抗関係は、明治以後強まった。とくに昭和初年に入って、他町村よりの移住者も増加し、バス、電車の交通手段も導入された。駅と遊園地がつくられるに際し、「だい家株」が土地を手離す事態をたどり、共同的規範が崩壊しはじめる。「ぼて株」が政治的・経済的に「だい家株」にとって代わる動きもみられた。宗教的な権威の根源であった神殿は、従来「だい家株」に独占されるしきたりであったのが、昭和十年に改正事項が確認されており、神殿は村民全体に担われる方向となる。その結果「だい家株」の政治的・宗教的な権威を示す長老制は消滅した。注目される事実は、神殿が従前管理することになっていた綸旨が「八瀬童子会」に移管されたこと。つまり価値観の大きな転換があったことが第三者にもよく分かる。逆に「『だい家株』になりたくない」、「神殿を勤めた人は早死をする」（一六三ページ）といった噂さえ流れた。この傾向は、戦後の八瀬の分析結果にも示されてくる。戦後宮内庁は八瀬童子会に対して「古技保存」費として宮廷費から捻出して下付している。また秋元祭は京都府の無形文化財に指定された。皇室の雑役による免租という権利は消滅したが、無形文化財的な意義が付加価値として成立している。念仏講や赦免地踊、葵祭との関わり方にも、特色めいたものが表出しているかも知れないが、伝統的文化を保持しているふつうの村になった。著者によるアンケート調査によれば、「宗教的共同体の伝統を維持し、固守する人々は約四割」ということであり、マスコミによる国民意識調査などの結果にくらべると、ほぼ同様な数字といえる。七〇年前後に神殿は再度改革されている。これまで氏子総代―村長が年齢順に三名一組として選んでいたのが、六つの字から地域順にローテイションを組んで選ばれるシステムとなり、タブーも大幅に改められることになる。

著者による丹念な宗教社会学的分析は、ひとくちに「天皇制」と表現するあいまいさのもつ複雑な側面をあらわにしてくれている。とりわけ村内に伝えられた『八瀬記』『谷北文書』に即して、村人の深層心意を能うる限り忠実に再現させようとしており、これまでどちらかというと、遠くから八瀬の特異現象とみなしがちであった一般的解釈論を拒否している。「天皇制」は私たちにとってきわめて重い主題であり、八瀬の村民はその主題を好むと好まざるとに拘らず体現している存在だった。本書をひもとき、「天皇制」がムラ内で自律的に展開する神殿や

老分衆によって構造的にとらえられる部分が分かり、加えて国家という外在的な権力がそこにからみついたときに、神殿はたとえば綸旨などを通して王権に組み込まれていくというプロセスを知ることができた。ムラ人にとっての神殿と、ムラ人にとっての皇室という重層構造が秋元但馬守や後醍醐天皇の死霊という媒介項を通して顕在化しているのである。神化と死霊が神仏習合の宗教感情により複雑な様相を呈するに至ったことも推察できる。強いていうならば神殿を中心とする宮座祭祀と皇室祭祀の相矛盾する要素に対して、念仏信仰・死霊供養をもちこんだ仏教がどのように結びついたのか神と仏の関係を通して生ずる権威信仰の質を知りたいと思ったが、著者の用意周到な視点は恐らくとっくに了解済みで、次のステップへと確実に進んでいくと思われる。今後の益々のご健筆を祈り擱筆したい。

井門富二夫編

『占領と日本宗教』

未来社　一九九三年　八月一五日刊
A五判　六五〇頁　二二、三六〇円

村上興匡

本書は、一九八四年から八七年にかけて、編者を研究代表者として行われた共同研究「連合軍の日本占領と日本宗教に関する基本的研究」の成果であり、その研究目的は「実証的な資料収集、調査、分析に基づいて、アメリカ政府および占領軍による対日宗教政策の形成、実施、定着の過程と、それに伴う日本の諸宗教の対応、変化、また日本側の対応が対日宗教政策に及ぼした影響を明らかにしようと」することにあったという。

本書は大きく四部構成となっている。第一部から第三部に一二本の論文が、第四部には五本の回想録が載せられており、その前に編者による序論、後ろに資料篇がつけられる。「第一部　アメリカの占領とその影響」においては「占領期における日本宗教や伝統文化に関わる占領軍の対日政策の基本様式をあとづける」とともに、それを受けて「アメリカ的思考様式と日本文化の相互交渉の中から、どのような宗教に関する法律・法令が生じてきたか」が論じられる。続く「第二部　占領と日本宗教制度の変遷」においては、「戦前の宗教政策から戦後のそれへ

の、わが国サイドの宗教政策の変動」が「占領軍の施政方針と照合させながら記述」される。「第三部　占領と日本宗教」では「わが国の宗教集団の当時の姿勢」、すなわち「実質的には歴史上はじめて与えられた「信教の自由」にとまどいつつ、自らを再構成しようと努力し始める経過」に焦点をあてた論文がまとめられている。「第四部　回想　占領と日本宗教」には、「主として第一部・第二部に討議された研究内容を裏づける生の資料」として、当時の関係者の記録や証言が集められている。

本書は、複数の研究者の論文集であり、六五〇頁という大著でもあるので、幾つか論点を絞って考えてみたい。

1

第一部の最初の論文、中野毅「アメリカの対日宗教政策の形成」では、占領軍の対日宗教政策の三大原則である「信教の自由の確立」、「国家と宗教の分離、即ち厳格な政教分離制度の確立」、「軍国主義的ないし極端な国家主義的思想の除去」のうち「国家と宗教との分離」という政策は、連合国又は合衆国の占領政策文書に明記されておらず、「神道指令」以後になってから初めて現れていることに着目がなされる。

中野氏は、当時の国務省の対日占領政策の成立過程を丹念に追いながら、ルーズベルトやマッカーサーの対日政策の裏に、「専制政治、全体主義を伴う異教徒の文明」に対する「民主主義と自由主義を抱くキリスト教文明」との世界認識があったが、民間情報教育局（CIE）宗教課は少なくとも形式的には、全ての宗教に対して同一の態度をとろうとしたため、「神道指令」は占領軍の権力によるキリスト教の宣布を抑止する役割もはたしたとする。すなわち、キリスト教化政策と表裏をなしていた「文明論的理想主義」と、国家神道の中にも宗教的要素を認める国務省内の知日派の現実的方針を止揚する方策として、「国家と宗教一般との分離」政策が生み出されたとする。その上で、GHQによる宗教制度の改革は、日本の国家構造と国家の宗教的意味について大転換をもたらし、かつてないほどの規模と質で「信教の自由」が保障され、戦後の夥しい新宗教教団の展開に見られるような「解放された自由な宗教的文化的空間」を生み出したと述べている。

氏の論は、視点を合衆国の対日戦争・占領政策の形成に置きながら、それにとどまらずその宗教的又は文明論的性格について考察をくわえ、そのうえで占領政策からもたらされた日本の宗教状況の変化を一つの文化変容と捉えて、それに積極的な評価を与えたものと解することができる。

それに対して、阿部美哉氏の「占領軍による国家神道の解体と天皇の人間化」では、占領の目的は日本における「軍国主義」および「過激な国家主義の払拭」と自らの価値である民主主義の定着にあったとされ、それが「神道指令」や天皇の「人間宣言」が出される元の理念であったことが述べられる。その上で、本来政教分離は「軍国主義」を払拭するという目的を達成するために導入された規定であったのに、「軍国主義」の復活を防御する目的で、より厳格な形で日本国憲法に組み込まれた。政教分離の観念は、憲法の文面に明記されたことにより、日本

人の伝統的な体質である「書かれた法」を重視する姿勢に支えられ、しかも世界的な世俗化の潮流と相俟って、日本の「国体」の世俗化を決定的にしたと結論づけている。

阿部氏は、占領政策、および「厳格な政教分離の観念」は、基本的には本来勝者であるアメリカによる日本に対する構造改革であり、日本の「国体」の強制的な変更であったと見て、アメリカ流の考え方と日本伝統の考え方の衝突の中で、両者相互の文化理解と誤解のポイントを探ろうとしている。論文の中で、「完全な政教分離は行き過ぎであり、占領政策の継続存置が策されるとしても、キリスト教を除く我が国の宗教は日本の伝統特性と密着しているのであって、それとかけ離れたアメリカ流の考えで束縛し続けることは不可能である」とする、当時の宗務課長福田繁氏の占領政策についての総括が紹介されている。阿部論文の中にも、福田氏ほどではないにせよ、現状の「政教分離」制度への批判的な視点が見うけられる。

「宗教法と日本文化」の中で、洗建氏は「それぞれの社会、文化の中で、長い歴史を通して主要な地位を占めてきた宗教は、世俗的な社会思想や法思想に何らかの影響を及ぼさずにはいない」ことを指摘し、法規範の背景にある、それを生み出した文化の宗教的世界観の影響について言及する。そのうえで「外来の価値の受容に文化変容を伴うことは必然である」として、占領政策によってもたらされた「信教の自由」や「政教分離の原則」を安易に「日本化」することを戒める。意図せずして生じる日本的変容を伴うのは避けがたいとしても、外来の価値を変容させるばかりではなく、日本の伝統文化の変容をともなう形で、新しい「日本的信教の自由」の創案してゆくべきことを提唱している。

三者とも、占領政策とその固定化と考えられる戦後の宗教法人制度を外来の宗教文化の移入として捉え、それが日本の宗教状況に与えた影響について考察しているのは同じであるが、その認識と評価についてはそれぞれ異なっている。

2

阪本是丸「国家神道体制の成立と展開」では、占領前の明治末期から昭和一五年の神祇院創設に至るまで国家神道体制の展開を概観し、現代における国家神道の歴史的位置づけと神祇院創設の意義について考察される。

阪本氏は、明治三三年に国家神道と宗教神道が分離された神社局が設立されたが、それは神社の存在意義が積極的に認められたわけではなく、「敬神崇祖」観念は政治的なスローガンとして主張されただけだったと述べる。政府によって非宗教であるとされた神社は、その宗教的側面を極力抑えられ、限られた予算で神社の尊厳維持と氏子崇拝者への「敬神崇祖」観念の普及を要求され、それによって必然的に神社維持の困難および神職の経済的困難がもたらされた。昭和一五年には神祇院が設立されたが、実際行われたのは神官・神職の養成、教養、指導のみであったことが述べられる。

その上で阪本氏は、神社局および神祇院を中心とする制度としての国家神道は組織として敬神崇祖の普及・啓蒙を国民に行

うことはしていなかったし、できなかった。その一方で、一般国民に神社参拝が強制され、奨励されたが、それは不敬罪と治安維持法、宗教団体法の存在によって支えられていたのであり、国家神道はこれを傍観していただけであったと述べる。

阪本氏は、政府から強要された神社の非宗教化は一般の神社から宗教的活力を奪っただけであり、制度としての国家神道は形だけのもので無力であったと結論づけている。しかし、伊勢神宮や靖国・護国神社など国体思想と密接な関係を持っていた神社への視点をくわえるなら、結論はもう少し変わったものとなったのではないだろうか。占領政策において問題とされたのも、こうした特殊な神社であった。制度としての神社神道が無力だったとするならば、なにが国民を駆り立てていたのか、がこの論文では明らかにされていない。

続く古賀和則氏の「宗教制度の改編過程」では、文部省の宗教行政を中心に、占領下における日本宗教制度の改編過程がたどられる。

戦前・戦中の教化動員、保護助長、指導監督を柱とする日本の宗教行政の関係枠は、国家目的のために宗教を動員するという集団優先主義的なものであり、この関係枠は終戦後しばらくの間、戦時色を払拭し、悲局克服、世界平和と目標を差し替えつつも保持されていった。GHQ側はこの関係枠を否定し、一九四五年一〇月四日付け覚書「政治的、社会的および宗教的自由の制限撤去に関する件」（人権指令）が出される。宗務課は教学局から社会教育局に移され、まず指導監督、ついで教化動員の側面が遮断される。戦後の宗教界の混乱を前にして文部省宗務課が推進した戦災寺院、教会の復興の為の保護助長策や宗教団体の分派独立の混乱収拾の為の諸政策は、占領軍によって規定された信教の自由、政教分離の原則の元で、同課が継承してきた伝統的な理念を実現しようとするものであったが、これら施策により同課はCIEによって廃止命令を下されることとなる。この廃止命令に対する巻き返しの過程で宗教行政の所掌事務は、宗教法人関係法令の所管と調査統計、連絡事務に収斂していったことが詳述される。

また宗教団体法にかわる宗教法人令は公権力の権限を極小化したものであったが、一九四九年秋、宗教界側からの要求によって宗教法人法が立法されることとなり、文部省の原案がウッダードを窓口としてCIEに諮られ、ウッダードが宗教者に聞き取りを行い、それを参考に原案の修正を行う形で立法は進められた。文部省原案は、「公共の福祉に寄与する」ものとしての宗教法人を位置づけ、それに関する「宗教実務の実質的規定」を設けることで、宗教団体内の混乱も公共の福祉の問題に含み込む形で宗教法人への指導監督の要素を導入しようとするものであったが、最終案には公共の福祉の規定は設けられず、宗教団体が法的能力を獲得することのみが法律の目的となり、逆に公的機関が宗教に介入する理由として宗教法人法を用いることを妨げる解釈規定が付された。

このようにCIEは文部省原案から集団優先主義的な主張と公権力の関与を排除したが、宗教界の要望は大幅にとり入れた。

ウッダードはCIEの試みのうち失敗したものとして、文部省宗務課の廃止と宗教法人の民法法人化をあげているが、この二つはいずれも文部省宗務課ではなく日本宗教界の要望が決定的な要因になっている。また、ウッダードは宗教法人が中央集権的な官僚組織に従属するのは好ましくないとして、一律に都道府県知事を所轄庁とするよう提案したが、従来、文部大臣を所轄庁としていた宗教法人は、特権的と考えたその所轄関係に固執し、ウッダードを驚かしたという話が紹介されている。

古賀氏は最後に「宗教ないし宗教団体の社会的地位は公的に認められ、またなんらかの形で政府とかかわり合うことによって高まる」というウッダードの言葉を引いてはいるが、それについて自ら分析を行うことはしない。古賀氏は宗教制度の改編過程を、占領軍、日本政府および日本の宗教界の三者の相互作用として捉えているのだが、日本宗教界が果たした役割の実態については語っても、その行動の理由について語らないため、ややフラストレーションを感じさせる結論となっている。

阪本論文にせよ古賀論文にせよ、何か足りない印象を与えるのは、本来の関心は宗教（団体）の方にあり、問題設定の視角の中にもそれが入っているにも拘わらず、直接の議論の対象が「制度」に限定されていることによるものかもしれない。

3

第三部では当時の宗教団体として仏教、プロテスタント、カソリック、修験道教団、新宗教教団への占領政策の影響が論じられている。

竹村牧男「占領政策と仏教団体」では、宗教法人法から仏教寺院の組織として住職―総代制に代わって採用された責任役員―代表役員の制度に対する各宗派の対応が検討される。竹村氏は、宗教法人の運営の民主化を図るGHQの意向によって、キリスト教プロテスタントの教会運営（長老主義的）を範とするような組織のあり方がとり入れられたものと解釈している。

当時、宗教法人法下での法人となる為に新たな規則を作る必要があることから、包括する団体は規則のひな型を作成傘下の寺院に配布している。竹村氏は、このひな型から各宗派の宗教法人法への具体的な対応を検証する。各宗派とも伝統や宗団の現状を踏まえて責任役員制度への一定の対応が図られているが、従来の総代制をそのまま移行させるものは少なく、むしろ寺院間の諸関係を責任役員制度のなかに組み込もうとしたものが多い。責任役員とは別に総代を置くものがほとんどであるが、かえって総代の職務権限は従来より後退したものが多いと指摘する。そして、責任役員も総代も住職によって任命されるものが多く、宗教法人法が期待したと思われる法人の管理運営の民主化には必ずしも対応しておらず、むしろ責任役員制度を利用して、教師間の相互扶助と相互監視を同時に図られていると見る。宗務課が行った「宗教法人の法人活動実態調査」、「宗教法人の組織運営等に関する調査」の両実態調査を見ても、責任役員が同族関係によって占められている実態が明らかであるという。

竹村氏は、宗教団体法はもちろん、宗教法人令にしても、も

っぱら伝統のもとで形成された宗教団体のありようを良かれ悪しかれ十分考慮し、それに法律的表現を与えるという意味あいがあったが、宗教法人法は必ずしも伝統を尊重することなく、種々の新たな観点を制度化したものであると指摘する。その上で、やはり、国（公機関）としては、宗教団体の考え方や歴史的伝統、及び国の側の法制史等を十分考慮して、宗教団体の内容や活動を易々と変更させない配慮が必要であると述べる。

またJ・D・リード氏は、戦時中から一九五二年のGHQ廃止までの日本キリスト教団を取り上げ、教団出版物上の見解から、教団の姿勢がどう変化したのかについて検討をくわえる。氏によれば、戦中・終戦直後の教団は政府に対して主体性がなかったことは自明であるが、北米諸教会との協力のための新しい組織をつくり、対等の関係を結んだことから内部的な主体性が生まれ、占領末期には日本の再武装問題に対して反対意見を堂々と述べるまでになったという。戦時中の日本キリスト教団は止むを得ず日本政府の手先になっていたが、文化接触による法的状況の変化と神への忠実という教えによって、最終的には日本社会に根づき、誰の手先でもない存在になったと述べる。

また修験道については、修験系教派、宗派は宗教団体法の施行時に文部省側から宗派の合同を要請されたが、戦後信教の自由が保障されて束縛がなくなると分派・独立し、数多くの修験系教団が簇出した。宮家準氏は「占領下における修験の展開」の中で、その事実を丹念に跡づけている。当時の分派・独立は必ずしも信仰上の理由によるものばかりではなく、一種の宗教界の混乱として捉えられることもあったことはすでに述べたが、宮家氏はこれを教団の活性化として積極的に評価する。

島薗進「新宗教と敗戦・占領」では、修養団捧誠会という新宗教団体が、敗戦と占領によって生じた新しい状況にどう対応したかについて、特に会長であった予備役軍人の上野良亟と昭和二〇年から二七年にかけての当局者と教団とのやり取りに視点があわせられている。捧誠会は国家の宗教的統合ということに対して必ずしも否定的ではなく、信仰活動の中での天皇に対する崇拝は戦後かえって重んじられる傾向すらあったため、戦後数年間を含めて、しばしば政府当局者に危険視され、当局からの干渉を受けることがあった。捧誠会は敗戦後も従来の信仰形態をできるだけ維持しようとしたが、当局の意向を配慮して、その信仰形態や人事に自己規制を行うことがあった。その際、捧誠会は、無条件に受け入れるのでもなく、ある程度の変更をくわえるという方策をとった。

これは表面的な妥協というだけではなく、戦後の状況の展開による新しい世界像の変容を受け入れつつ信仰内容を組み立て直したという面があると、島薗氏は積極的に評価する。特に島薗氏は、上野会長の「低い心」という宗教的徳目、すなわち適応を求めながら純粋な誠意を失わないという姿勢に着目し、それは昭和前後三十年間、当局の干渉や抑圧、世間の無理解によって育てられたものであり、そして、捧誠会のこの間の経験は日本の新宗教の信教の自由への要求の基盤を示すものであるとの評価を与える。

いずれの論文も、占領政策によってもたらされた状況の中で、それぞれの宗教団体がいかに自律的な対応をしたのかを詳述することに力点が置かれている。これはこの本全体に言えることであるが、政策や制度に比べて宗教団体の組織や思想、行動に傾斜した研究となっており、最終的な関心が宗教もしくはその背後の文化にあることが明らかにうかがわれる。

この本に載せられている論文が、詳細に数多くの資料にあたった実証的な研究であることは勿論であるが、それぞれの論者の立っている立場、研究視角には統一がとられておらず、その結果、占領政策やその影響についての解釈は微妙に異なってきている。そのため、例えば、占領政策が日本の宗教にもたらした影響の要点が、「信教の自由」と「政教分離」にあることはわかっても、具体的にはっきりとした一つの像を結びにくい。

もっともそれは、逆にいえば、読み手に複眼的な視点を与えることとなり、全体としてより総合的な理解を促すというメリットをもっているということもできる。

会　報

○第五三回学術大会

日本宗教学会第五三回学術大会は、九月九日（金）～一一日（日）にかけて、立正大学において以下の日程で開催され五七五人の参加者、二八五人の研究発表があった。

九月九日（金）

学会賞選考委員会　一三時～一五時

『宗教研究』編集委員会　一五時三〇分～一七時

公開講演会　一四時～一七時

「仏教における法について」

東京大学名誉教授・日本学士院会員　平川　彰

「法華経の一乗思想―声聞成仏をめぐって―」

立正大学教授　勝呂信静

理事会　一七時三〇分～一九時三〇分

九月一〇日（土）

開会式　九時～九時二〇分

研究発表　九時二〇分～一二時

評議員会　一二時～一三時三〇分

研究発表　一三時三〇分～一六時一〇分

総会　一六時二〇分～一七時五〇分

懇親会　一八時～二〇時

九月一一日（日）

研究発表　九時～一二時

『宗教研究』編集委員会　一二時～一三時三〇分

研究発表　一三時三〇分～一六時三〇分

閉会式　一六時四〇分～一七時

○理事会

日　時　平成六年九月九日（金）一七時三〇分～

場　所　立正大学一号館第七会議室

出席者　青山玄、阿部美哉、洗建、荒木美智雄、安齋伸、家塚高志、井門富二夫、池田昭、石田慶和、上田賢治、上田閑照、岡田重精、金井新二、鎌田純一、河波昌、木村清孝、小山宙丸、佐々木宏幹、鈴木範久、鈴木康治、芹川博通、薗田坦、田賀龍彦、高崎直道、田中英三、田丸徳善、塚本啓祥、土屋博、中島秀夫、中村廣治郎、西村惠信、華園聰麿、藤井正雄、藤田富雄、藤本浄彦、平數令治、堀越知巳、松長有慶、松山康國、宮家準、宮田元、宮田登、山折哲雄、山形孝夫、脇本平也、渡辺宝陽、David REID

議　題

一、庶務報告

金井新二常務理事より、平成五年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

金井新二常務理事より、平成五年度の収支決算報告と平成六年度の予算案が提出され、承認された。（別記参照）

一、日本宗教学会学会賞について

阿部美哉選考委員長より、審査結果の報告がなされ、承認された。

一、新入会員について

別記六人が入会を承認された。

一、名誉会員について

本年度は窪徳忠、坂本弘、武藤一雄の三氏を名誉会員に推薦することが決定した。

一、『宗教研究』編集委員の交代について

従来編集委員であった島薗進、高橋渉の両氏に代わって、新たに市川裕、鈴木岩弓の両氏が編集委員となることが承認された。

一、IAHRの次期国際大会について

IAHR（国際宗教史学会）の次期国際大会の日程等について、同学会常任理事の荒木美智雄氏より説明があった。

IAHR第一七回メキシコ大会

日　時　一九九五年八月五日～一二日

場　所　メキシコ・シティー

詳しい案内と参加申込用紙をご希望の方は、日本宗教学会事務局までご連絡下さい。

一、次年度学術大会開催地について

沖縄県宜野湾市の沖縄国際大学で開催されることが提案された。

○学会賞選考委員会

日　時　平成六年九月九日（金）一三時～

場　所　立正大学二号館第五会議室

出席者　青山玄、阿部美哉、家塚高志、河波昌、木村清孝、星野英紀（書面参加・谷口茂）

議　題

一、今年度学会賞授賞者として推薦すべき業績の審査。

その結果、今年度は石井研士氏、及び中里巧氏の以下の業績を推薦することが決定した。各推薦理由は以下の通りである。

平成六年度学会賞選考委員会報告

一、石井研士氏（國學院大学文学部助教授）の研究業績について

審査対象『銀座の神々―都市に溶け込む宗教―』（新曜社、一九九四年三月刊）

本書は、明治期から現代に至る東京銀座地域の宗教の変遷と現状の調査報告である。そして、著者のフィールドワークは、宗教社会学において大きな課題となっている、近代化ないしは都市化が非宗教化ないし世俗化につながるという理論の再検討という、大きな問題関心によって支えられている。

本書は、まず、稲荷信仰や地蔵信仰など日本人の伝統的な民衆信仰の変遷を、詳細に跡付ける。伝統的な民衆信仰が、ひたすら衰退するのではなく、たとえば「銀座祭」など新しい銀座の活動の中で再生している、と報告する。ついで、都市化、世俗化がもっとも厳しい試練を与えたと思われている神社を取り上げ、居住人口の極端な減少と建造物の高層化の圧力が、神社の施設、神社のあり方、働き、あるいは役割の質的な変化をもたらし、社殿のあり方や神社を支える組織、祭祀活動などについて根本的な問題を提起したと論じる。さらに、本書は、外来宗教のキリスト教を取り上げ、銀座は、近隣の築地に外人居留地が設けられたため、明治初期にはキリスト教布教の拠点になり、教会ばかりでなく、学校、書店などの各種の関係施設が展開したこと、少ないながら今日まで生き残っているキリスト教の施設は、通勤者への対応、土地の有効利用など、地域の特性を生かしていることに、注目する。また、いくつもの企業が神々を祀っており、多くの場合、企業全体の一体感を強化するためというより、企業存続のシンボルとして祭祀を行っている、と報告する。

結論部分は、わが国の学者が、欧米の学者の理論の影響の下に、近代化、都市化は、すなわち非宗教化、世俗化だと考えてきたが、銀座の宗教は、社会の変化に対して柔軟に対応し、「都市に溶け込む」ように生き続けている、と観察する。銀座の諸事例は、都市化が、非宗教化、世俗化に直結しないことを示している、と主張する。

本書の魅力の第一は、近代都市を代表する銀座と伝統的な宗教との取り合わせである。著者の精力的で精緻な実態調査と文献渉猟は、この組み合わせを生き生きとしたドキュメンタリーに仕上げている。しかも、単なる銀座と宗教のモノグラフにとどまらず、都市化の中で生きる宗教という理論構築に挑戦している。

あえて難点を指摘するならば、もっぱら銀座を以て都市化地域を代表させてよいかどうか、を問わなければならない。さまざまな都市に宗教が根付いているという現象は、銀座に限られるものではない。都市化と非宗教化、近代化と世俗化という一般理論を論じる時に、地域特性の検討を省略して銀座の事例に限ることには、少なからず無理がある。

しかし、本書は、着眼点の新鮮さ、著者が傾注した調査研究の努力、そしてフィールドワークの成果を現代宗教社会学の問題関心に位置付けようとした意欲には、刮目すべきものがある。

二、中里巧（東洋大学文学部非常勤講師）の研究業績について

審査対象『キルケゴールとその思想風土―北欧ロマンティークと敬虔主義―』（創文社、一九九四年二月刊）

本書は、キルケゴール思想の原理を究明し、その原理を「呼称作用」（呼びかけ）として解明し、その独特の真理認識を明らかにしようとする試みである。著者の問題関心は、タイトルにもあるように、キルケゴールの思想をその根源である精神的風土から解明することにある。そのためデンマーク語に堪能な著者は、北欧精神史の基盤である北欧神話の考察から出発し、それがデンマークロマンティークとデンマーク敬虔主義に継承され、独特のかたちでキルケゴールの思想に結晶していることを跡づけている。

本書の構成を見ると、第一部は「自然有機体論」を特徴とするデンマークロマンティークと、「内的実践性」を特質とするデンマーク敬虔主義の論究である。これをうけて第二部のテーマは、これら両者がキルケゴールの思想の内部でどのように照応しているかを明らかにすることである。以上の作業によって、ロマンティーク的特徴としての自然有機体論は「予感」に還元され、敬虔主義的特質としての内的実践性は「祈り」に還元される。そして「予感」と「祈り」が「呼称作用」として統合されて原理化される。本書の第三の課題は、この「呼称作用」のもつ対話性による真理認識の解明である。

以上のように本書は、まことに明確な目的意識に基づく壮大な試みである。特徴的な鍵概念の設定と明快な論旨の展開に説得力を欠くところもあるが、日本におけるキルケゴール研究にとって貴重な貢献である。ドイツ哲学に照射された限りでの従来のキルケゴール理解の偏向が修正され始めた六〇年代以降、日本でもようやくキルケゴールを、彼が生まれて死んだデンマークから考える態度が自覚されるようになったが、本書はその研究史の批判的継承の流れにそった極めてすぐれた業績である。

最後に本書の特長として、方法論的周到さを挙げたい。著者は、従来のさまざまな方法の長短について綿密に批判し、自分が「概念史的研究方法」に依拠する理由を論証しているが、いかなる方法に依拠しようとも不可避的につきまとう種々の問題性についても深く認識している。これは、一般に思想研究に携わる者にとっての必要条件ではあるが、独特で難解なキルケゴール思想の解明のためには、とりわけ重要な事柄である。そしてそのことの自覚が、今後の著者の研究のさらなる成果を期待させている。

審査委員会は、両書が、此学の発展に貢献するであろう広がりと奥行きをもっていることを認め、石井、中里両氏の業績をともに、本年度日本宗教学会賞に推薦する。

○評議員会

日　時　平成六年九月一〇日（土）一二時～

場　所　立正大学一号館第七会議室

出席者　九一名

議　題

一、庶務報告（金井常務理事）
一、会計報告（金井常務理事）
一、日本宗教学会賞について（阿部美哉学会賞選考委員長）
一、名誉会員について
一、学会運営の変更について
学会運営の変更についての平成六年七月九日の理事会案（詳細は『宗教研究』第六八巻第二輯、二〇七頁を参照）が討議され、承認された。
一、ＩＡＨＲの次期国際大会について
一、次年度学術大会開催地について
次年度学術大会開催地を沖縄国際大学とすることが承認された。

○総　会

日　時　平成六年九月一〇日（土）一六時二〇分～
場　所　立正大学三号館三四一教室
出席者　大会参加会員数五二七名、定足数一七六名、出席者（委任状提出者を含む）二八一名、よって総会は成立した。

議　題

一、議長に三友健容氏を選出
一、庶務報告（金井常務理事）
一、会計報告（金井常務理事）
一、日本宗教学会賞授賞
阿部美哉学会賞選考委員長の説明の後、石井研士氏と中里巧氏の業績に対する第二九回日本宗教学会賞の授与が行われた。
一、名誉会員について
一、学会運営の変更について
学会運営の変更についての評議員会案が討議され、承認された。
一、ＩＡＨＲの次期国際大会について
一、次年度学術大会開催地の決定
次年度学術大会開催地を沖縄国際大学とすることが承認された。

○編集委員会

（一回目）

日　時　平成六年九月九日（金）一五時三〇分～
場　所　立正大学一号館第四会議室
出席者　石井研士、岩本一夫、宇都宮輝夫、島薗進、鈴木正崇、高橋渉、棚次正和、永井政之、林淳、藤田正勝、渡辺和子

（二回目）

日　時　平成六年九月一一日（日）一二時～
場　所　立正大学一号館第四会議室

出席者　石井研士、市川裕、岩本一夫、宇都宮輝夫、鈴木岩弓、鈴木正崇、棚次正和、林淳、藤田正勝、渡辺和子

議題

一、編集委員の交代

一、刊行報告

第六八巻第一輯（三〇〇号）

一、刊行予定報告

第六八巻第二輯（三〇一号）

一、編集方針

第六八巻第三輯（三〇二号）

第六九巻第一輯（三〇四号）特集号のテーマを「宗教と自然」に決定

一、今後の委員会運営について

査読結果および報告方法等について議論がなされた。

○新入会員（九月九日承認分）

Djumali　ALAM　東京大学大学院　〒一九〇　立川市錦町一―一五―二〇　アパートメント石原三〇一

岩井　昌悟　東洋大学大学院　〒三四三　越谷市南荻島三五二〇　ハイツ小田一―一〇一

上田　紀行　愛媛大学助教授　〒七九〇　松山市道後町一―五―五―六〇二

小沢　浩　富山大学教授　〒九三〇　富山市五福末広町二五五六―四―三―二〇二

高井　範子　大阪大学研究生　〒六五四―〇一　神戸市須磨区白川台五―七―五　ロイヤルコーポ八〇三

守尾　友江　明治学院大学大学院　〒一三六　江東区大島四―一―一―一二〇九

会員訃報

○日本宗教学会名誉会員、関西学院大学名誉教授、片山正直先生は、平成六年七月二六日逝去されました。享年九〇歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

堀越　知巳　早稲田大学教授
諸岡道比古　弘前大学助教授
保呂　篤彦　南山大学非常勤講師
星川　啓慈　図書館情報大学助教授
吉永　進一　佛教大学非常勤講師
上村　静　東京大学大学院
笹尾　典代　筑波大学研究員
岡野　治子　実践女子大学教授
島　岩　金沢大学助教授
棚次　正和　筑波大学助教授
田島　照久　早稲田大学教授
石井　誠士　兵庫県立看護大学教授
櫻井徳太郎　駒澤大学名誉教授
真野　俊和　上越教育大学教授
島薗　進　東京大学教授
宮田　登　神奈川大学教授
村上　興匡　文化庁宗務課専門職員

1993年度　日本宗教学会　決算報告

＜収入＞		＜支出＞	
会費	11,950,989	会誌直接刊行費	6,526,118
賛助会費	880,000	会誌発送費	750,641
会誌売上金	36,000	編集諸費	228,945
第52回大会参加費	1,327,980	第52回大会費用	2,200,000
岸本・諸戸・石津・堀		学会賞諸費	197,178
増谷・柳川　基金利子	170,165	選挙関係費	349,703
預金利子	134,902	会合費	382,268
出版助成金	350,000	通信連絡費	533,022
前年度繰越金	3,912,950	事務用品費	320,778
		印刷費	334,247
		本部費	4,252,573
		関係学会費	101,941
		国有財産借料	28,946
		次年度繰越金	2,556,626
計	18,762,986	計	18,762,986

1994年度　日本宗教学会　予算案

＜収入＞		＜支出＞	
会費	12,300,000	会誌直接刊行費	7,000,000
賛助会費	940,000	会誌発送費	800,000
会誌売上金	30,000	編集諸費	250,000
第53回大会参加費	1,581,000	第53回大会費用	2,200,000
岸本・諸戸・石津・堀		日本宗教学会賞賞金	200,000
増谷・柳川　基金利子	85,000	学会賞諸費	150,000
預金利子	60,000	会合費	400,000
出版助成金	420,000	通信連絡費	550,000
前年度繰越金	2,556,626	事務用品費	400,000
		印刷費	350,000
		本部費	4,200,000
		関係学会費	120,000
		国有財産借料	30,000
		名簿作成準備費	300,000
		予備費	1,022,626
計	17,972,626	計	17,972,626

The Primordial and Religious Meaning of the Mesoamerican Calendrical System

Michiyo SASAO

To most people today, a calendar is little more than a division of time. In earlier times, however, calendars expressed the religious worldview of a people, articulating such ideas as order, fate, and the governing principles of the universe. This paper attempts to elucidate the primordial and religious meanings and functions of calendars by analyzing the pre-Hispanic Mesoamerican calendrical system.

A unique 260-day (the approximate time of human gestation) calendar, called "Quetzalcoatle's calendar," played an especially important role in the cosmological mythology of Mesoamerican peoples, and thus is the focus of this paper. It embodied a complex interplay of dates and their significance, and symbolically intermingled disparate realms of experience with the symbolic value of numbers. This calendar's cycle was linked to those of natural bodies, such as the sun and Venus, and infused life and time with significance by linking symbols, rituals, and numbers with events and themes, including the myth of Quetzalcoatle in Mesoamerican cosmogony. From this calendrical system one can deduce the primordial principle and the fate of all that exists in the world and the entire cosmic universe. This primordial priciple is "cyclical regeneration" through the paradoxical union of opposites, which is embodied in the mythic archetype Quetzalcoatle.

Jesus and the Son of Man:

The Origin of the 'Son of Man' as a Messianic Title

Shizuka UEMURA

In the four Gospels, Jesus often speaks of the 'Son of Man,' which is always used as a messianic title. However, we have no evidence of the term's usage in Aramaic, where the generic use of the nouns 'man,' 'a man,' and 'the man' are found. All 'son of man' phrases in the Gospels have double definite articles ('The Son of the Man'), which indicates that the translator into the Greek understood the Aramaic 'son of man' to mean 'the man' or 'that man.' Nearly half of the 'son of man' sayings in the Gospels refer either directly or indirectly to the 'one like a son of man,' as in Daniel 7:13. Undoubtedly, the primitive church identified Jesus the Exalted in this way.

From this linguistic and religious-historical background we can formulate a hypothesis: The 'son of man' traditions began with the indication of 'that (son of) man' references (in Aramaic) to the Exalted being identified by the church as the Danielic figure. Because the literally translated phrase was unfamiliar to Greek-speaking Christians, it was understood as a messianic title. Based upon this shift of 'son of man' from its original meaning to the form of a title, the other 'son of man' sayings spoken by the historical Jesus were also reinterpreted, and new sayings were created.

Spiritual and Existential Judgment in *The Varieties of Religious Experience:*

On William James's Study of Religion

Shin'ichi YOSHINAGA

As Ralph Barton Perry points out in his work *The Thought and Character of William James*, there are two different kinds of faith expressed by William James; that is, fighting faith and comforting faith. The former stresses choice and action, and is of a sanguine temper. The latter seeks refuge and security, and is of a morbid soul. They existed side by side in James, but the comforting faith characterized his *The Varieties of Religious Experience*, in contrast to *The Will to Believe*, which defended the importance and possibility of active belief against scepticism. These two faiths are also reflected in the difference between two types of judgment, which constitute the framework of James's religious study in *The Varieties of Religious Experience*. One is that of spiritual judgment, which deals with the value of religion for society. The other is existential judgment, which examines where religious experience comes from. This paper discusses the relationship between the two faiths and the two types of judgment, and tries to explain how James carried out the task given by his father—that is, to intrepret religious experience correctly—in a personal and scientific way.

On the Impossibility of Understanding Other People's Religious Experiences:

From L. Wittgenstein's "Private Language" Argument

Keiji HOSHIKAWA

Scientists of religion quite often study the religious experience of others without giving critical consideration to the possibility of understanding the "other mind." This is a matter of great debate in contemporary philosophy (in both the analytical and phenomenological traditions).

Their studies tacitly rely on the two-dimensional model: others' religious experience and the language that explains it. Furthermore, they are made up of three parts; namely, others' inner life of religious experience, the language that expresses it, and the researcher's inner life that understands such experiences through the medium of language.

This paper, referring to L. Wittgenstein's "private language" argument, examines the possibility of precise understanding of other people's religious experience as expressed by language. Religious experience is "private" and the language to describe it is "private." We conclude that it is, in principle, impossible to understand precisely other people's religious experience by means of language, because that language is private and a link between experience and language cannot be guaranteed.

From Metanoetics to a Philosophy of Death:

The Development of Tanabe Hajime's Philosophy of Religion

Atsuhiko HORO

Immediately after his experience of "metanoia," Tanabe's philosophy of religion made a shift away from a standpoint dominated by the influence of Shinran and Pure Land thought and drew closer to Christianity for a time. In later years he shifted again, this time closer to a "philosophy of death," which held Zen in high esteem. The logic behind the first transition is apparent: Since both share the same pattern of relative others being saved through an Absolute Other, both can be subsumed under the standpoint of "metanoetics." In contrast, the third stage develops ideas clearly distinct from those before. In his "philosophy of death," Tanabe gave serious weight to the "death of a loved one" and made it a focal point for new reflections. This meant that, contrary to the position he had held previously, Tanabe came to see that it was not through "my love for another," but precisely through "the love of another for me" that the death and resurrection of the self is realized. In the case of an other who has passed away, the "resurrection of the dead in me" mediates "the death and resurrection of the self."

This essay begins with an explanation of these ideas and compares them to his earlier work in order to consider the nature and extent of the transition from metanoetics to the philosophy of death. It concludes by pointing out some new problems that arise in interpreting Tanabe's thought.

Über das Böse in der Spätphilosophie Schellings

Michihiko MOROOKA

In diesem kleinen Aufsatz wird unternommen, den Grund und den Ursprung des Bösen in der Spätphilosophie Schellings zu erklären.

Der Grund des Bösen besteht darin, das göttliche Verhältnis umzukehren oder den Eigenwillen über den Universalwillen zu erheben. Der Ursprung des Bösen ist die eigene Tat, durch die der Mensch jenen Umstruz macht. Diese eigene Tat ist ein aller in die Sinne fallenden Tat vorangehender Grund der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Akt der Freiheit ist. Nach Kant ist der Akt ein ursprünglicher Gebrauch der Willkür. Kant aber sagt, daß der Vernunftursprung dieser Verstimmung unserer Willkür uns unerforschlich bleibt. Dagegen analysiert Schelling den Ursprung des Bösen als die Wirklichkeit des Bösen. Und zwar ist zu erklären, wie das Böse aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. So kann Schelling den Vernunftursprung mehr als Kant nicht erforschen. Denn die Untersuchung Schellings ist nicht die des Vernunftursprungs. Um den Vernunftursprung des Bösen zu erforschen, müssen wir das Verhältnis des Bösen mit dem Teufel (Satan) studieren. Diese Untersuchug ist auch die Aufgabe des kleinen Aufsatzes.

Die Religionsethnologie in Gegenwart

Tomomi HORIKOSHI

Die Ethnologie ist die wissenschaftliche Disziplin zur Erforschung fremder Völker. Sie befindet sich heute in einer tiefgreifenden Umbruchsituation, die das Fach insofern auflöst, als bisherige Forschungstraditionen entweder überwunden oder sogar abgebrochen werden müssen, um einer veränderten Weltsituation gerecht zu werden. Mit der Entdeckung der fremden Völker wurde ihre Fremdheit mehr und mehr zur Bekanntheit. Nicht nur, weil ihre Fremdheit, je mehr sie entdeckt werden, umso geringer wurde, sondern auch, weil diese Fremdheit gegenüber den Entdeckern nicht aufrecht zu erhalten war. Die Entdeckten mußten sich anpassen und wurden so ihren Entdeckern immer ähnlicher. Mit dem Beginn der Wissenschaft von fremden Völkern setzte notwendigerweise bereits ihr Auflösungsprozeß ein.

Und auch ist die Religionsethnologie keine Ausnahme von diesen wissenschaftlichen Umständen. Gelingt es, die Forschungsinhalte durch eine kritische Aufnahme der globalen Veränderungen neu zu bestimmen, so wird die Alternative zu einer hinsichtlich der Gegenstände und Ziele neu definierten Religionsethnologie zur Voraussetzung für ihren Fortbestand. Ethnologen waren in die Zerstörung fremder Völker verstrickt. Heute ist der Religionsethnologe aus „der Erfahrung der Vielheit“ damit beschäftigt, der Vereinheitlichung der Welt entgegenzuarbeiten. In seinerVerunsicherung liegt seine Stärke. Gerade in der Methoden-und Themenvielfalt dieser Wissenschaft, verbunden mit einer die Würde des Menschen unbedingt achtenden und daher herrschaftsfreien Zielbestimmung, liegt die hervorragende Chance des Fachs.