儀礼論再考

――行為の遡及的再編とその様式――

飯嶋秀治

〈論文要旨〉本論文の目的は、儀礼論の現状を踏まえた上で、儀礼における象徴と身体の関わりを再考することである。このため、第一に、現在の儀礼論の前提となった、儀礼の「象徴論」の問題とは、「象徴意味論」の問題であったことを確認する。そして次に、「象徴」の枠組みを継承しつつも、意味論の限界を乗り越える試みとして「象徴作用論」を位置づけ、「象徴」の枠組みを外した試みとして「言語行為論」を位置づけ、それらを総合する試みとして「実践知論」を位置づけ、各論を位置づける中でそれぞれの有効性と問題点を検討する。こうして次に、この三つの論に共通して欠けていた問題点を、儀礼における「規約的行為の身体性」として指摘する。この新たな課題に対して、現在の環境心理学、臨床心理学のデータを根拠として、その「身体性」の次元でどのような体験が生じ得るのかを理論的に考察する。

〈キーワード〉象徴作用、言語行為、実践知、イメージ体験

一　序

儀礼が、宗教研究にとって、重要な位置を占めていることは言うまでもあるまい。にも拘わらず、儀礼研究が、象徴論以降、一種の展望を欠いているのだとすれば、その問題点を確認することで、フィールドへと再帰するような展望を描くことは、無駄ではあるまい。

現在、人類学の儀礼論では、儀礼を共時的な象徴体系として論じる方法を批判して、儀礼研究と歴史研究を総合

する必要性が言われている。[1] しかしこうした研究においては、いささか排他的に先行研究批判をしてきた余り、それ以前の儀礼論の位置づけに展望を欠き、先行研究を包括的に統合した上で生産的に活かせているとは言い難い。

そこで本稿では、現在の儀礼論の前提となっている、儀礼の象徴論以降の問題点を確認し、その後我々自身の論拠を述べることで、より包括的な儀礼論を構想する第一歩にしたいと思う。このため、我々はまず、儀礼の象徴論の問題とは何であり、その批判はいかなるものであったのか、そのことの確認から始めよう。

二　儀礼の象徴意味論以降の諸展開

儀礼研究に「象徴」という語彙を持ち込む議論は、枚挙に暇ない。だが、そうした中でも近年儀礼研究を主導してきた象徴論とは、儀礼を象徴の体系（ターナー）として、あるいはコミュニケーションの手段（リーチ）として、あるいは解釈されるテクスト（ギアーツ）として、その「意味」を読み解こうとする、儀礼の「象徴意味論」であった。こうした研究の特徴は、基本的には儀礼の構成要素を、実効性と別問題として設定し、それを「象徴」と呼び、そこで「象徴」の「意味」を探ることを研究課題とするところにあった。しかしいずれの立場に依るにせよ、「意味」という言葉の濫用が、儀礼論の表層の活況の下で、後の深刻な不信の的となる。例えば、ギアーツは「文化は、象徴に表現される意味のパターンで、……象徴的な形式に表現され伝承される概念の体系を表している」としながら「もちろん、『意味』『象徴』『概念』などの言葉は、説明をしつこく求められるだろう。しかし、そこにこそ、掘り下げ、深化し、拡張することが行われるのである」[2]と述べ、それ以上の規定を回避した。その結果、「象徴意味論」では、インフォーマントの釈義を中心として、儀礼を壮大な「意味」の体系として仕立て上げ、

そうした「意味」が儀礼の本質であるかのように論じたのだが、そこで問題となるのは、彼らが「意味」という言葉の有用性に甘んじて、儀礼の諸側面を、全て「意味」という言葉で論じたところにあった。

しかし、このことは儀礼論に次の展開を示唆することにもなる。すなわち「意味」という言葉の限定化である。[3] そこで共通したのは、象徴の「意味」と呼ばれた現象を、インフォーマントの釈義に限定し、その上で、圧倒的に多くのフィールドで、象徴の「意味」を語れる者などいない、という事実を確認する作業であり、こうして、それぞれが「象徴意味論」とは別の新たな領域を開き、語彙を探し、論じる、という課題を背負い込むことになった。以下で、我々は儀礼の象徴作用論・言語行為論・実践知論を順次検討するが、これらはいずれも「象徴意味論」の批判と相対化を試みたところから始まる。

1 儀礼の象徴作用論

こうした文脈において採られた一つの研究方針が、象徴が五官に働きかける可触面の「作用」を重視した「象徴作用論」である。例えば竹沢は、ターナーに依り、象徴を「儀礼の分子ないし最小単位」であり「儀礼を構成する要素としては、他に登場人物や規則があるが、これは象徴の範疇にはいれない」[4]と設定し、象徴論の先行研究を、一、先の「象徴意味論」、二、またニーダムやダグラスらの象徴二元性、メタファーとメトニミー、分類とアノマリー等の「象徴関係論」、三、そしてレヴィ＝ストロースやターナーの「象徴作用論」という三つに分類した。その上で象徴作用論の立場から次のように主張する。「私たちが提案したことは、象徴の作用を三つの段階に分けて考えることであった。象徴が人間の神経-生理的次元に及ぼす直接的効果、象徴の規則づけられた使用によるこの効

果の定型化、そしてそれへの意味づけと価値づけによる社会的経験の創出という三つの段階である」[5]。彼はこれこそ言語の通常の使用によっては実現できない象徴の特性であり、「そうした象徴の総体としての儀礼は、人間の身体および意識の奥底に位置する情動、衝動、イメージ、意欲、記憶などの、形式をもたず、制御しにくい要素に、ある種の形式を与え、一定の方向に導くために人間が作り上げた装置と考えることができる」という[6]。

この研究により明確化されたのは、次の領域である。一、「象徴作用」領域の析出により、象徴の五官による感覚特性が、神経-生理的な根拠を持った研究課題として浮上させられた。二、象徴作用の定型化という重要な段階として、「規則づけられた使用」が指摘された。そこから三、定型化した作用の意味づけにより、象徴に意味が附属するように現象しても、それは象徴の力にとっては副次的なものにすぎないと位置づけられた。

実際、その後の幾つかの研究は、こうした象徴作用の研究を支持するものである。一度その参照枠組みを、他分野にまで広げるなら、神経-生理への作用という資料は、さらに膨大なものになる。例えば視覚特性に関して言えば、そこで喚起される感情がいかなる感情なのかは措くとしても、色彩の感情喚起効果は、心理学では実験的に確かめられた事実であり、今や古典的なテーマである[7]。そして、こうした色彩が、儀礼において出て来やすいパターンとして、大橋等は、原色の使用・強い色彩のコントラストの使用、金属色の使用・反射素材の使用、人工的な照明、をあげており[8]、造形面の領域では、誇張された造形・仮装・仮面等の威嚇パターンが「トランス誘導効果の高さによって尊重され」るのではないかと考察している[9]。また、聴覚特性に関しても、騒音環境下での誤謬行動といった研究は環境心理学では馴染みのテーマになっており、BGMのテンポが歩行速度に及ぼす作用や購買行動との関連さえ報告している程である[10]。こうした音の作用についても、やはり大橋等は、一六ビート・高周波・非定常的

持続音・低周波衝撃音、といった儀礼出現パターンを指摘しており[11]、ことに高周波成分に関しては、いわゆる可聴域を超えたところでの感性効果が実験的に実証されているのみならず、この成分がα波を増大させること、その際に生命活動の中枢である脳幹や、ホルモン分泌を司る視床の血流量が増加していること等を報告している[12]。

しかしこうした象徴作用の研究では次のような問題が残る。一、象徴作用の現場での確証性。現在のところ大橋等の研究が最も精度の高い接近法であろうが、それでさえ儀礼を実際に行っている現場で調べることは到底不可能であろう。それにも拘わらず、彼らの研究では、かなり機械論的に象徴作用を想定しているため、外部から知見を押しつけているような印象をもたらす。二、象徴の規則づけられた使用。この研究では、象徴作用の「定型化」という文脈から、この段階が重要であるにも拘わらず、この段階の現象を充分に展開し、一般化するまでに至っていない。このため、象徴の感覚特性的な変化があるのにも拘わらず、儀礼の規約には何ら関わりがないという事例が反証のように提示されてしまうのである[13]。

こうした問題をいかに考えるのかについては、我々自身の考えを述べるところまでひとまず措く。ここでは、彼らの研究が、象徴の神経-生理への作用について、かなり客観的な支持データを提示していること、にも拘わらず、現場での確証性・作用を定型化する段階の考察といった課題があったことを確認しておこう。

2　儀礼の言語行為論

「象徴意味論」を相対化しつつ、また別の研究方針を採ったのが、儀礼における「規則」性の側面を重視した「言語行為論」である[14]。この研究の範型となったサールは、言語行為がある種の規則に従ったものであるとし、そ

の規則を「統制的規則／構成的規則」に分け、次のように規定する。「統制的規則は、エティケットに関する規則がその規則とは独立に成立している個人間の関係を統制するという例に見られるように、既存の行動形態をそれに先行して、またそれとは独立にそれを統制」し、その際規則の記述は「Xをせよ」という形式をとる。これに対して、「構成的規則は、たんに統制するだけでなく、新たな行動形態を創造（create）したり、定義したり」し、この際には、規則の記述が「XをYとみなす」という形式をもつ。するとこの領域においては、行為群X（X1, X2, X3…）を目的行為Yとみなすという形式で行為の規則が構成されているので、例えばフットボールなら「タッチダウンによる得点が六点であるのはいかにして可能であるか」といった規則の根拠を問う設問を棄却しうる。なぜならここでは「『XをYとみなす』という形式をもつ規則を引用して答えるという以外の方法はない」からである。[15]

この研究により、明確化されたのは次のような領域である。一、当該の儀礼が構成的規則としてとらえられるのなら、その細則に「それはいかにして可能か（なぜか）」と問うこともまた擬似問題として棄却し得る。実際、儀礼の当事者の意識に現前している規則群は聞けても、なぜそうなのか、という根拠は聞き難いのである。二、ただし当事者においては「XをYとみなす」という構成的規則性が、自明な事実であったとしても、研究者にとっては、この規則間の関係が設問領域として浮上した。そこで三、象徴の意味に関しては「岩や樹木と同様に、儀礼行為にも意味は伴っているかも知れないが、儀礼は意味を要求しているわけでもなければ、意味のために存在しているのでもない」[16]と捉え返されることになった。

その後の幾つかの研究が、こうした言語行為論の研究を支持する形で研究を展開してきた。例えば、タンバイアーは、構成的規則に当てはまるものとして、タレンシの首長の就任式、ンデンブの割礼儀式、ロダガーの葬式等を

挙げ、これらは確かに儀礼を遂行することそれ自体が、その目的を果たす効力をもつことを認める。けれども他方で治病儀礼、カチンにおける稲の耕作手順、トロブリアンド諸島におけるカヌー制作の儀礼等は実践的な技術的活動と絡み合っており、こうした儀礼はむしろ統制的規則に当てはまるものとして位置づけた[17]。また浜本は、構成的規則を独自に展開させ、ドゥルマの「死を投げ棄てる」儀礼を採り上げて、目的そのものが隠喩によってしか捉えらないような儀礼においては、その細則に従うことを通じて初めて当の目的行為を遂行しうるという構成的規則性があるとし、その構成性こそが一切の異議を受け付けないまま日常の自明な秩序を再生産すると論じた[18]。

しかし、この研究では、次のような問題が残る。一、分類の有効性。元来、サールの統制的／構成的という区分は、その規則に根拠が問える／問えないに対応していたのだが、先の引用からも分かるように、この分類自体が排他的に設定し難かった。このため、両概念をどう位置づけるのかは各研究者の課題となったのだが、もし両者を併用すると、どこから線引きが出来るのか、またそのように分類してどのような展望が開かれるのかが問われざるを得ない。こうした問題もあってか、儀礼の言語行為論は構成的規則論に傾くことになる。二、構成的規則論の限界。儀礼における細則群には、彼ら自身の意識に現前する細則もある一方で、そこには既に身体化されてしまった暗黙の細則まであり、後者においては、それが自明化している儀礼の当事者からは聞き出せない[19]。しかもそこで彼らは規則の構成性を前提としてその根拠の探求を止めてしまうので、儀礼は細則に従う身体の諸側面を削減され、まるで簡潔な命題群のようにしてとり扱われてしまうのである。

こうした問題をいかに乗り越えるのかについては今しばらく措く。ここでは、彼らの研究が、儀礼の当事者の意識を表現するには、儀礼を規則群として捉えた方が適していたこと、にも拘わらず分類の有効性・構成的規則論の

身体性の不在、といった課題があったことを確認しておこう。

3　儀礼の実践知論

「象徴意味論」を相対化するもう一つの研究方針が、儀礼の「実践論」である。この研究の範型となったブルデューは、儀礼がハビトゥスとして身体化された実践であることを強調する。ここで彼が言うハビトゥスとは、歴史的社会的な条件下で構成される「持続性をもち移調が可能な心的諸傾向システム」であり、それは思考・知覚・行為の図式として身体化され、構成されたその場で効力を発揮するものである。[20] こうした位相にある儀礼実践において、その図式は部分的に統合され、部分的に作動するため、儀礼はそれなりの論理性を示す一方で、ある儀礼と別の儀礼とを比べれば、その論理は常に一貫しているわけでなく、全体として見れば不確定な要素も多分に含むことになる。[21]

この研究が明確にしたのは次の領域である。一、ハビトゥス概念を導入したことにより、儀礼の行為が、何よりも身体化された実践知の領域として捉えられた。二、ハビトゥスは、歴史的社会的な条件下で構成され、またそうした場で効果を発揮するため、そうした環境と身体との関連性こそが、実践を説明できる領域として課題に上った。三、そうした身体化しているがゆえに無反省な実践の流れが、研究者の質問等で動揺させられた時、その場で反省的合理化をされて象徴の意味が語られるのだ、と位置づけられた。

幾つかの研究がこうした実践知論の研究を支持する形で進んでいるが、本稿の関心から議論を福島に限って論じよう。彼は、ブルデューの行き着いた地点から、問題を原理的に展開させ、「儀礼に於いて用いられる諸要素は、

その使用の反復性、そして背景的民俗知識との密接な関係上、象徴的知識を喚起する、高いポテンシャリティを持っている[22]」と仮定し、「儀礼とはそれゆえこうした高い喚起ポテンシャルを持つ傾向がある種々の要素（言語、行為、物品）を、ある目的の為に時間軸にそって構成したものである」と主張した[23]。

しかしこの研究では、次のような問題を残す。一、研究展望の不在。まず、喚起ポテンシャルということから採りあげよう。ブルデューでは、研究者からの質問が、儀礼的実践への反省的合理化を引き起こすものと注解される程度であったのだが、福島では次のように徹底する。「儀礼の構成は、あたかも疑似意味論的な構成をもつように見える。……しかしここで注意すべきは、それぞれの要素がもっているのは、あくまでポテンシャルであって、実際の知識ではない……しかも喚起ポテンシャルは、その性質上、ある特定知識を正確に喚起出来るという保証はない。それもあくまで傾向としてに過ぎず、その喚起の度合いによっても実現されるレベルは大いに異なるのである。……少なくとも普通の儀礼の執行者にとって、儀礼は慣習行為として、解釈自体はむしろ抑制され、それゆえ公的な喚起力はゼロに近くなる。少なくともその作用は無意識のレベルで止まる事になる[24]」。ここでは、当事者の釈義は全く当てにできず、かといってポテンシャルに止まる要素で構成された儀礼自体の何をいかに研究するのか、その展望がない。二、規約的行為の身体性。では他方、「形式的行動」（ある目的を果たす為に決められた行為）を採ることで、全体として当事者は何を果たしているのかというと、別稿では次のように主張する。「儀礼とは、いわば認知・身体的システムを総動員して、人間を取り巻く爆発的な複雑性の拡大を制限する装置であり、不確定性に対してあるパターン化された行動を強制的にとることによって、それを削減しようとする文化的なシステムである[25]」。しかし、こうなると我々にはやや受け容れがたい主張である。もし複雑性を削減するだけならば、儀

礼の中身の細則群は、質的にも量的にも、どうでもよいことになるであろう。そうであれば、それこそ座禅のように動かないことが至上であろう。だが儀礼はその内部にも諸々の細則を孕む、もう一つの複雑性であり、そこを看過して儀礼研究が成立するものであろうか。

ここでは、以上の研究が、儀礼が実践の問題に他ならないとして、環境の中に埋め込まれたハビトゥスにまで儀礼の研究領域を開いたこと[26]にも拘わらず、そこに研究展望の不在・規約的行為の身体性、といった新たな課題を生んだことを確認しておこう。

三　行為の遡及と体験の様式

以上で、儀礼論の現状が、儀礼の象徴意味論への批判から生じてきていること、そこで象徴作用論・言語行為論・実践知論の課題が、いずれも象徴意味論をインフォーマントの釈義に限定しつつ、それとは別の有意な領域を開き、語彙を探し、論じてきたことを見渡すことができたであろう。当然の事ながら、そのいずれの方法も、儀礼と象徴のある側面に対して有効圏と臨界点をもっている。我々の目論見とは、こうした諸問題をもって排他的に批判することでもなければ、その方法のどれかを選ぶという事でもなく、いかに有効な展望を創るか、ということにある。こうした立場に立って、儀礼論の現状を振り返るなら、今後の課題も明瞭になるであろう。

1　行為の遡及

この課題とは、象徴作用論では、象徴の規則づけられた使用による効果の定型化と言われた段階であり、言語行

為論では、規則的行為群X（X1, X2, X3…）を目的行為Yとみなすと言われた規則的行為群の一部（運用規則）であり、実践知論では、喚起ポテンシャルを持つ要素としか扱われなかった細則に従う行動の領域である。[27] この領域は、確かに儀礼の最も否定しがたい特徴であるのにも拘わらず、方法的限定から、人類学ではその効果は充分に考察されてこなかった。[28] この「規約行為の身体性の領域」を知るには、こうした効果が既に知られている領域から、その原理を抽出することが必要となるのだが、近年、こうした領域について、次のような心理学の成果があり、こうしたデータをもってこの新たな課題をある程度乗り越えることが可能となる。

環境心理学と発達心理学の南と澤田は、親密な関係にあった五人組が、大学卒業後の移行過程において、どのようにこの時期を乗り越えていったのかを、危機移行の事例研究として報告している。[29] そこでは、四月中旬から六月にかけて、「なぜか調子が悪」くなり、ふと気がつくと三月以前の友人達と一緒にいたときの情景が「ふと頭に浮かんできて」しまうという一種の白昼夢状態に浸り、自分ではそれを「コントロールできない」状態にあったことが報告されている。こうした、主体的に解決しうる問題を越えて、生の存立を支える関係が動揺する不確定な状況は、儀礼が発動する状況と酷似しているが、注目すべきはその際に彼らが何をしたのか、ということである。「調子が悪いこの時期に、しきりに卒業旅行や卒業式の『写真を整理していた』。アルバムは四月初旬に購入していたが、このころ『ふと、たまっているから整理でもしてみようか』というぐらいの気持ちで始めた。それが、やり始めると『妙に凝ってしまって、授業そっちのけ［この人物は大学院に進学している］で』二、三週間かけて念入りに整理した」。[30] 何もこうした事例は写真の整理のみではあるまい。ノートを付けること、[31] 記念品や本の整理をすること、[32] 部屋の模様替えをすること等々、[33] そうした行為が当人の意識には焦点的に現前しないが、研究者から見て有

効な「象徴行為」となっている事例は、枚挙に暇がない。

こうした事例で注目すべきは、不確定状況を通過する上で効果的であったのが、単に個々の物に触れるといったことではなしに、身体を用いて外界を具体的かつ直接的に操作していることである。儀礼における規約的行為の内に、こうした効果を想定することは不可能ではあるまい。実際、身体を一定の規約に従わせた場合に、そうした諸効果が発揮されることについては、近年実験心理学的な知見が開かれつつある。そこでは、被験者には明示せず「注意」「自信」「落胆」「拒絶」「緊張」「基準」の姿勢をとってもらうことにより、普段そうした姿勢をとる状況の情動が喚起されることや[34]、座位で身体を動かす部位を「上半身」「下半身」とに分け、それぞれ「縦」「横」に動かした場合により報告されるイメージの語りの語彙に集約性が見られること[35]、指で筆跡をなぞる「空書」行為によって記憶が引き出されること[36]等が挙げられている。

我々が「規約的行為の身体性」と言う領域では、こうした事態が生じ得るのであり、そこでは、我々が普段生活している認知→(記憶・イメージ・情動)→行為という一方向的なベクトルをあたかも遡るかのように、具体的・直接的な外界への操作行為が当事者の内的世界へ接触し、そこに回路を開き、それを編成する効果が認められるのである。と言うよりも、そうした遡及的編成効果を産出するために、儀礼には一定の規約が設けられているのであって、このために儀礼はその内にもう一つの複雑性(規約的行為群)をもつことになるのではあるまいか。だとすれば、こうした規約は単に作用の定型化や無根拠性、あるいは喚起ポテンシャルと言うよりも、その規約によりどのような構成効果が生じ得ているのか、フィールド毎に身体技法を調査しその現実性を検討しなければなるまい。

それでは、個々の規約的行為の身体性にこうした効果があり得るとして、こうした細則群の中に入ることで、儀

礼は全体として何を果たし得ているのであろうか。

2　体験様式の変化

ここでの課題は、上述したような個々の規約的行為の中で象徴を用いる、儀礼という装置そのものの固有性である。この課題を考える上で示唆的なのは、先の研究において、彼らが一様に規約的行為の「イメージの喚起性」を指摘している点である[37]。特に臨床心理学の立場から、精神医学・臨床心理学・精神療法学等で各学派毎に適用されていた各種の療法の「共通の治癒原理」を探ろうとしている田嶌は、我々が儀礼の原理を考察する上でも非常に興味深い報告をしている。

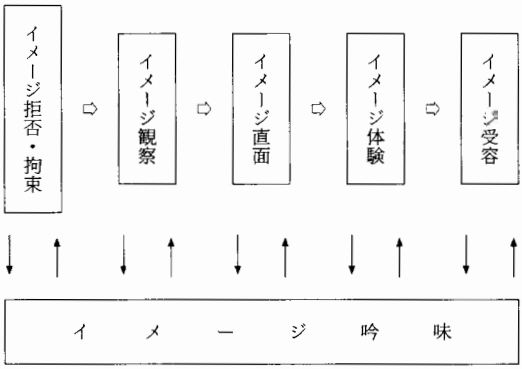
まず彼は、上述した各種の療法を検討し、各派が分岐しているのはイメージやシンボルの「解釈」の次元であり、各学派が実践している「技法」の次元では、いずれも「イメージ」を活用する点で共通していると指摘する。各派の技法の詳細な解説は措くが、実に次のような多様な学派が「解釈」の次元で交わらないのである（図1参照[38]）。

こうした状況を逆に考えて、彼は患者（クライアント）が弛緩状態であるイメージを体験する、ということが重要なのではないかと焦点を絞った。彼によれば、そこでは、自分の内界に注意を向けること自体に拒否的である「イメージ拒否・拘束」から、イメージを傍観者的にただ眺めている「イメージ観察」、イメージに没入し始めなんらかの感情が体験され始める「イメージ直面」、イメージの自律的な動きに身をまかせる「イメージ体験」、最後にイメージやそれにまつわる感情をゆったりと受け止められるようになる「イメージ受容」へと進むのだという（図2参照[39]）。そこ

図1　イメージの心理療法的利用のスペクトラム（Singer, J. L., 1974 より引用）

左　派		中　　道			右　派
左	右	左	中	右	
1. エスリン型のイメージ・ゲーム 2. 薬物療法的イメージ・ゲーム 3. 神秘的またはオカルト的空想体験	1. ヒューマニスティック・グループ・アプローチ 2. ゲシュタルト・マラソン 3. T グループのイメージ・ゲーム 4. 超越的瞑想療法または禅瞑想療法	1. 心理劇（モレノ） 2. ゲシュタルト・セラピイ 3. サイコシンセシス（心理統合）（アサジョーリ） 4. 心理想像療法（ショー） 5. 交流分析（バーン） 6. 論理情動療法（エリス）	1. 感情療法（アイザード） 2. ネオ・フロイディアン・グループ（フロム、メイ、タウバー、グリーン） 3. ヨーロッパの誘導イメージ学派（デズワーユ、フレティニとヴィレル、ロイナーリゴー） 4. フォーカシング（ジョンドリン）	1. 情動的イメージ（ラザラス） 2. 能動的想像（ユング） 3. アドラー派の初期記憶利用	1. 催眠 2. 古典的精神分析 3. 自然浮上的除覆法（レイハー） 4. 行動変容アプローチ a. 系統的脱感作（ウォルピー） b. 内潜条件づけ（コーテラ） c. インプロージブ法 5. 象徴的モデリング（バンデューラ）

図2　イメージの体験様式の変化（田嶌，1989）



で重要なのは次の事である。一、成功したイメージ療法の過程では、「イメージ観察」から「イメージ体験」へと「イメージの体験様式」が変化しており、「イメージ体験」では「イメージ場面を受容し、いわばイメージとそれを浮かべ眺めている自分との間に、体験的距離がほとんどなくなっている状態で、からだをまきこんだ五感に開かれた全体的体験」をし、「本人にとっては、それはイメージ中の体験というよりもほとんど現実の体験であり、ある意味では現実以上の体験である」という。[40] 二、この変化がうまく進めば、当人の「洞察」「気づき」などなくとも治癒してしまうことが少なくない。[41] ではそこで何が生じるのかについて、次のように述べる。「いずれの立場や技法によるにせよ、……患者の内的イメージを活性化させ、かつそれに対して受容的・探索的構えをとりつづけることで生起するイメージ体験様式の変化が、共通の治癒原理であると考えられる……ややドライな表現をすれば、それがいわばなんらかの『精神身体的レベルでの体験の(再)処理過程』に他ならないからだと考えられる」。[42]

イメージの変化が及ぼす諸効果としては、実験心理学的に生理喚起的効果、[43] 感情・情動喚起的効果[44]等が知られているので、おそらくはこうした諸効果が、焦点はそのイメージそのものにあたっているが故に、洞察さえなく全体従属的に(再)処理過程を進行させるのであろう。しかしそうした諸効果を引き起こすためにも重要なのは、あくまで体験様式の変化なのである。では、どのような条件が、そうした体験様式の変化を促すのかと言えば「ある程度の安定した心的構えさえとれれば、先に述べた体験様式の変化や、それに基づくさまざまな特徴的現象は十分に生じるものである」という。[45]

こうしたイメージ体験の治癒原理の報告は我々にとっても極めて啓発的である。もちろんそこには現代社会の複雑性を反映して、イメージの個人的可変性と象徴の社会的規約性という相違はあるものの、いずれも一、当事者の

直面する問題を前提として「イメージ」と「象徴」とがその問題を媒介する位相にたち現れており、二、そうした問題媒介的な構成要素が時に生理的にまで至る効果を発揮するためには、体験様式の変化が重要なのであり、三、体験様式が変化するなら、当事者がそれと気づかず、洞察もなく、意識的な喚起のないままに編成効果をもたらし得る、という点まで一致する。しかも、心理療法においては個人が身体行為と分離して自生させなければならなかった「イメージ」も儀礼の場合には、馴化した身体行為と共有された民俗知識とに密接に結びついた「象徴」として既に共有され易い条件が整っている。おそらく儀礼の象徴は、こうした前提に基づいて、直接には当事者のイメージに作用するのであるが、そこで規約的行為とは、そうした作用へと体験様式を変化させ、内界をより直接的に編成させるのである。

すると「イメージ体験」で「イメージの自律的な動きに身をまかせる」と捉えられた現象が、全体として見られた儀礼の規約的性格に別の可能性を投げかけることになるのではあるまいか。すなわち儀礼とは、生の存立に関わる不確定な状況を前にした際に、環境に馴化していたハビチュアルな身体が、抗しがたい不確定性に主体性を擦り潰されることなしに、儀礼という装置の中に入り込む／取り込むことで、その規約的な拘束性に身を任せるのであり、そこでは外界に対する主体性を保持しながら、事態への体験様式の変化をさせて、事態を乗り越えてしまうのである。だとすれば全体としての儀礼とは、動揺する世界との関係に対して、事態そのものではなく、事態への存在の仕方を変えることで、不確定性に抗する生を持続させる技法なのでなかったか。(46)

四　結論

本稿で述べた我々の展望を確認しよう。宗教研究における儀礼論も、新たな問題領域が形成されることで[47]、これまでとは別の意味を付与され、良くて「伝統的儀礼論」・悪ければ「旧態依然とした儀礼論」とした語りでなされるであろう。それゆえ、我々は今一度、儀礼の象徴論を再考・更新しなければならないのであった。

そこで、儀礼の象徴作用論・言語行為論・実践知論の各論は、それまでの儀礼の象徴意味論を乗り越えようとする試みとして、一定の貢献をしてきたが、それぞれ原理的・状況的な限界もまたあった。儀礼が発動され易い状況では、主体的に解決しうる問題が生じているのではなしに、生の存立を支える関係が動揺することが多いが、そこで我々が確認したのは次の事実である。

一、儀礼が一旦発動し出すなら、当事者の意識に現前するのは（言語行為論がそこに注目したような）、個々の「規則」である。二、だが意識の焦点は規則にありつつも、身体経験のうちで感知しているのは（象徴作用論がそこに注目したような）、ハビチュアルな身体の全体性である。三、そこで儀礼内の個々の細則群には、具体的・直接的な規約的行為により、内界を遡及的に編成する効果があった。四、そうした全体としての儀礼は、体験様式を変化させて、不確定性を主体的被拘束性により乗り越える装置なのであり、そこでは事態そのものを変えるのではなく、事態への関係を変えることが行われているのである。

我々の考察から、先行研究に対して、少なくとも次の論点を投げ返し得るであろう。一、儀礼の象徴作用は、規約的行為により、固有の効果を発揮し得ているのであり、そこで行われているのは機械的に作用する象徴の定型化

ではなく、内界の遡及的編成である。二、根拠への問いを棄却された規約的行為群は、外界の象徴を具体的・直接的に操作することで、内界を編成する根拠があり得るのであるから、そこで喚起された諸効果が現前した意識の語りと結びついている可能性を検討すべきである。三、細則群に従うことを通じて全体として果たされるのは、不確定性への体験様式の変化である。そこでは編成効果のある装置の中に入ってゆくことにより、不確定性へと主体的に入ってゆき、被拘束的に乗り越えるのであり、こうした一切は全体従属的（subsidiary）に進行するのであるから、こうした可能性の下でフィールド毎の現象的身体技法を調査しなければ、儀礼自体の研究をしたことにはならないのである。[48] こうして、以上の議論により、これまで三つの先行研究の共通課題であった儀礼の「規約的行為の身体性」の内実が明らかになった。

しかし、読者はここまできて、我々の想定している儀礼の状況が、余りにも特殊な状況を想定しているように想われるかもしれない。特に、一定の規約的行為群により内界の編成をせねばならぬ程の動揺とは、例えば危機儀礼のような状況には顕著だとしても、儀礼全般に言えるのであろうか。しかし、これこそまさに我々の問題の出発点であり、我々は儀礼の象徴意味論が、儀礼の行為を「意味」解釈に還元してしまうところに問題の端を発していたのであった。それゆえ我々は、儀礼がその最大の力を発揮する形態として危機儀礼を措定し、そしてそこから、儀礼全般にも同様の知見が得られるかどうかをフィールドで確認して行く手順としたいのである。儀礼論は常に一般化への意志を持ちつつも、同時にフィールドへの再帰的妥当性がなくてはならない。我々は、以上の展望を述べた責務として、次にはフィールドへ出てゆかなくてはなるまい。

注

(1) 例えば、Bell, Catherine, *Ritual : Perspectives and Dimensions* (Oxford U. P., 1997) ; Asad, Talal, "Toward a Genealogy of the Concept of Ritual" in : *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (The John Hopkins U. P., 1993), pp. 55-79 ; Kelly, John D. & Martha Kaplan, "History, Structure, and Ritual" in : *Annual Review of Anthropology*, 1990, pp. 119-150 参照。

(2) Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures : Selected Essays* (Basic Books, 1973). 吉田禎吾他訳『文化の解釈学Ⅰ』岩波書店、一九八七年、一四八頁。ターナーにおいても同様である。Turner, Victor W., *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure* (Chicago, Aldine Publishing Company, 1969). 冨倉光雄訳『儀礼の過程』新思索社、一九七六年、一五頁。

(3) 例えばスペルベルは早くから「意味」を言い替えを前提として初めて言えるものと限定し、象徴表現の問題をそこから分かった (Sperber, Dan, *Le Symbolisme en général* (Hermann, 1979). 菅野盾樹訳『象徴表現とは何か――一般象徴表現論の試み』紀伊国屋書店、一九七九年)。また別の論拠から、竹沢尚一郎 (『象徴と権力――儀礼の一般理論』勁草書房、一九八七年、二〇―三一頁) 及び浜本満 (「記号の有意味性：ソシュール言語学における意味の観念――象徴性の一般理論へむけての試論」『福岡大学人文論叢』第二一巻一号、一九八九年、一―三三頁) も、結果的には同様の立場に立っている。

(4) 竹沢、前出、一七頁。

(5) 同、七四頁。

(6) 同、七五頁。

(7) 佐々木めぐみ「感情と認知のかかわり――色と感情語の研究から」(箱田裕司編『認知科学のフロンティアⅢ』サイエンス社、一九九二年)、三八―七〇頁。

(8) 大橋力・河合徳江「バリ島のガムランにおける快楽発生のメカニズム」『民族藝術』八号、一九九〇年、一〇六―一〇九頁。

(9) 大橋力「獅子とバロン――アジアのトランス誘導性動物仮面に関する人間生物学的研究」『季刊　自然と文化』一五号、一九八六年、五五頁。

(10) 中島義明「バックグラウンドミュージックと食行動」『いま実験心理学は』誠信書房、一九九二年、一六二―一六三頁。

(11) 大橋・河合、前出、一〇四―一一二頁。

(12) Nisina et al., "On High-frequency Components of Sounds Produced by Musical Instruments of Various Cultures : Intercultural Study on Non-cognitive Structure in the Sound of Musical and Environment (1)." 『日本音響学会講演論文集』

一九九五年、六三八頁。血流量についてはポジトロン断層法（PET）で測定したもの。また彼らの研究では、聴者のみならず演者の視聴覚や脳波も考察している（大橋力「新しい調和の発見のために」（大橋力編『人間と社会環境』日本放送協会、一九八九年）、一五八頁）。なお管見では竹沢以降、象徴の嗅覚・味覚・触覚研究で見るべき人類学的研究は余りない。

(13) 浜本満「妻を引き抜く方法――規約的必然としての『呪術的』因果関係」『民族学研究』第六二巻三号、一九九七年、三六九頁参照。

(14) この研究は、発語行為論を提唱したオースティンの人類学への導入から生じている。そこでオースティンの発語行為が、弟子のサールにより解釈を加えられて展開したため、いずれを典拠としたのかにより若干の強調点の違いを孕むが、現在潮流としてはサール的な問題設定の方が主流なので、ここではそちらの研究を念頭に置く。

(15) Searle, John R., *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge U. P., 1969). 坂本百大・土屋俊訳『言語行為――言語哲学への試論』勁草書房、一九八六年、五八―六〇頁、参照。

(16) Staal, Frits, "The Sound of Ritual : Parts IV-V" in : *Numen* 33, No.2 (1968), p. 218 from Bell, *op. cit.*, p. 71.

(17) Tambiah, Stanley J., "A Performative Approach to Ritual" in : *Proceedings of the British Academy 1979* 65, 1981. pp. 113-169.

(18) 浜本満「死を投げ棄てる方法――儀礼における日常性の再構築」（田辺繁治編『人類学的認識の冒険――イデオロギーとプラクティス』同文館、一九八九年）、三三三―三五六頁。なお彼のサイトも参照した（http://dzua.misc.hit-u.ac.jp/~hamamoto/）。

(19) この論点は、福島真人「儀礼とその釈義――形式的行動と解釈の生成」（橋本裕之編『課題としての民俗芸能研究』ひつじ書房、一九九三年）、一二八―一三一頁、に依る。特に第一の問題点は、サールの場合、構成的規則が統制的規則に埋め込まれるように想定されていたのだが、浜本においては構成的規則が強調された結果、儀礼が「恣意」性を再強調される結果となった。但し浜本が儀礼の固有性を、あえてこうした事例で考察する可能性は理解し得る。効果がありそうなものも、なさそうなものも共に「儀礼」と見なされるのならば、「儀礼」が現象する本質を探求するにはこうした事例の方が好都合であると想定しているのであろう。我々の考察方針とは異なるものの、これはこれで一つの儀礼論の可能性であろう。

(20) Bourdieu, Pierre, *Le Sense pratique* (Les Editions de Minuit, 1980). 今村仁司他訳『実践感覚1』みすず書房、一九八八年、八三頁。

(21) ブルデューの儀礼論の具体的な展開は、Bourdieu, ibid. 今村仁司他訳『実践感覚2』みすず書房、一九九〇年、第三章。な

お彼の象徴権力論や、その展開であるベルやアサッド等の研究は、「儀礼の社会学」及び「儀礼の歴史学」もしくは「〈儀礼〉の表象学」として本稿の次の課題になる予定である。

(22) 福島、前出、一三三―一三四頁。
(23) 同、一三五頁。
(24) 同、一三五頁。
(25) 福島真人「もう一つの『瞑想』、あるいは都市という経験の読解格子――タイのサンティ・アソーク（新仏教運動）について」（田辺繁治編『実践宗教の人類学――上座部仏教の世界』京都大学学術出版会、一九九三年）、三八四頁。
(26) 福島らは、儀礼それ自体ではなく、むしろ儀礼化する身体に関心を払っている。福島真人「序文――身体を社会的に構築する」（福島真人編『身体の構築学――社会的学習過程としての身体技法』ひつじ書房、一九九五年）、一―六六頁、参照。
(27) 言語行為論について「一部」と限るのは、先にも述べたように言語行為論の細則では「規則」づくめにすることで、ターナーが「象徴」「登場人物」とした領域も全て含んでしまい得るためである。我々がここで彼らの立場を象徴の具体的な運用細則と限定する所以である。この点は、原理だけを論じがちな実践知論の「種々の要素」にも同じことが言えるため、ここでは「細則に従う身体の領域」と限定した。
(28) この領域は、これまで身体技法として文化人類学内の一テーマとなっていたが、モースの指摘（Mauss, Marcel. *Sociologie et Anthropologie* (P. U. F., 1968). 有地亨・山口俊夫訳『社会学と人類学II』弘文堂、一九七六年、一二一―一五六頁）以来、宗教学から生理学まで、多様な成果があるので、別稿に譲る。
(29) 南博文・澤田英三「記念の作業――危機的移行過程における象徴的行為の働き」『広島大学教育学部紀要　第一部（心理学）』第四〇号、一九九一年、一三九―一四八頁。
(30) 同上、一四二頁。
(31) 布施豊正『心の危機と民族文化療法』中央公論社、一九九二年、一八一―一九二頁。
(32) 南・澤田、前出、一四四頁。
(33) Bridges, William, *Transition* (Addison-Wesley, 1980). 倉光修・小林哲郎訳『トランジション――人生の転機』創元社、一九九四年、一五三―一五五頁、一六八―一六九頁。
(34) 鈴木晶夫「姿勢に関する基礎的研究――その行動とイメージとの検討」『早稲田心理学年報』第一八巻、一九八六年、二七―三六頁。春木豊「動作と動作イメージ」（成瀬悟策編『健康とスポーツの臨床動作法』現代のエスプリ別冊、至文堂、一九九二

年)、一六二―一七一頁。

(35) 藤城有美子・門前進「身体の動きがイメージに与える影響――語彙分類によるイメージ内容分析の観点から」『催眠学研究』第四一巻一・二号、一九九六年、二五―三三頁。

(36) 佐々木正人『からだ・認識の原点』東京大学出版会、一九八七年、九二―一一三頁。また、「からだの記憶」『言語』第一九巻一二号、一九九〇年、三二―三九頁。

(37) 個々の呼称は異なっているが、成瀬は動作図式が作動しない一因をイメージ「空白の部分」と呼んでおり(成瀬悟策「動作とイメージ」『月刊 ライフサイエンス』一九―七、生命科学振興会、一九九二年、三一―三五頁)、春木は動作と意識の間に「動作イメージ」を想定(前出、一六八―一七一頁)、田嶌は「ボディ・イメージ」を想定している(田嶌誠一「心身相関とイメージ」(福島章編『イメージと心の癒し』金剛出版、一九九九年)、一三―三四頁)。

(38) 田嶌誠一『イメージ体験の心理学』講談社、一九九二年。図は六五頁。

(39) 同、図は一〇二頁。解説は九八―一一九頁。

(40) 同、一〇五頁。傍点は引用者に依る。

(41) このことは、近年評価されるミルトン・エリクソン等のパラレルコミュニケーションでも同様の指摘がなされており、当人が意識せずとも身体がかなり可塑的に動き、外界の情報を結びつけることが指摘できる(O'hanlon, William H., *Taproots: Understanding Principles of Milton Erickson's Therapy and Hypnosis* (W. W. Norton & Company, Inc. 1987). 森俊夫・菊池安希子訳『ミルトン・エリクソン入門』金剛出版、一九九五年参照)。

(42) 田嶌、前出、一九九二年、一一九頁。

(43) 田嶌誠一「イメージの体験様式」(翔門会編『現代心理学への提言』九州大学出版会、一九八九年)、三六二―三七八頁。

(44) 益谷真他「情動イメージの鮮明性と主観的感情評価」『日本心理学会第五〇回大会発表論文集』一九八六年、三〇二頁。津川秀夫「イメージの変化が感情体験に及ぼす影響」『日本教育心理学会第三六回総会発表論文集』一九九四年、五一八頁、参照。

(45) 田嶌、前出、一九九二年、一一五頁。

(46) 田嶌誠一「『イメージ内容』と『イメージの体験様式』――『悩む内容』と『悩み方』」(家族画研究会編『イメージと臨床』臨床描画研究V、金剛出版、一九九〇年)、七〇―八七頁。

(47) 注(21)を参照。

(48) この結論部の「焦点的」「全体従属的」等の術語はM・ポランニーのそれに従っているが、特にそのことを説明せずとも了解

できるように記したつもりである。Polanyi, Michael, "The Structure of Consciousness" in: *Knowing and Being* (The University of Chicago Press, 1969). pp. 211-224 参照。実際、このことを取り違えると、極端な象徴作用論のように機械的に反応する身体を想定してしまったり、極端な言語行為論のように当事者の行為を支援する資格しかないような「格言（maxim）」を儀礼の全体性として扱ってしまうことになろう。

＊なお、英文要旨作成にあたっては、長谷千代子氏にお世話になりました。

キリスト教受容の現代的課題

――死者儀礼、とくに墓地を中心に――

川又俊則

〈論文要旨〉　本稿は、キリスト教受容研究で詳しく検討されなかった死者儀礼、とくに教会墓地の問題を扱う。教会墓地の多くは一九七〇年代以降に完成しており、従来の研究では議論されなかった課題である。分析に先立ち、森岡清美や武田清子の受容類型を批判的に検討した。そして、教会・信徒の先祖祭祀への対応を「拒否・容認・変換」に三分した。多くの教会では、儀礼にキリスト教的意味づけを見出す「変換」の対応をとる。だが、信徒たちは、自らの状況次第で先祖祭祀を「容認」してしまうこともあり、「拒否」の対応をとる教会は孤立している現況も見出された。また、墓地を各家族の宗教施設と考える信徒の場合、無宗教霊園などにイエ墓を保持する傾向もあった。「イエの宗教化」も「クリスチャンホーム化」も推進されない点を鑑みると、現代日本のキリスト教は、「個人の信仰」として定着しており、墓の継承のみならず、信仰の継承が大きな課題であることが判明した。

〈キーワード〉　キリスト教受容、死者儀礼、教会墓地、拒否・容認・変換、信仰の継承

一　問題の所在

現代日本において、キリスト教系学校は私学全体の二割を占めている。(1)だが、そこへ通学するのはキリスト教信徒だけではない。むしろ、信徒ではない生徒や教師が多数を占めている。(2)また近年、非信徒たちによる「キリスト教式」結婚式も盛んに行われている。とはいえそれらの人々の多くは、式を契機に入信するわけではない。これら

のことは、日本社会で「キリスト教」が表面的に受容されている証左と言えるだろう。そこで想起されるのは、「キリスト教信仰が、一つの思想として受けとめられているために、信仰がまったく個人的いや私的なものとなっている」という指摘である。[3] そして、教会指導者たちは「全人口の一%にも満たない信者数……」と言い続けている。

だが、一%程度の信者数にもかかわらず、キリスト教に関する研究は少なくない。神学ばかりではなく、思想史や社会学的立場からの実証研究など、私たちは多くの成果をすでに手にしている。[4]

本稿は、日本社会におけるキリスト教受容の問題を、改めて考察する目的で執筆された。本稿の構成は以下の通りである。まず、代表的なキリスト教受容研究として、森岡清美の四類型と武田清子の五類型を詳しく見る。次にそれらを応用して、教会指導者や信徒による死者儀礼の対応を三つに類型化して論じる。最後に、死者儀礼の問題を検討する中で導出された信仰の継承に言及する。なお、本稿では死者儀礼を、狭義の意味では宗教の別なく行われる死者関連の儀礼として用い、広義の意味ではその儀礼に墓地などの施設を含めて記述する。また、死者がその子孫たちと死後も関わりを持ち続けるという観念に基づいて行われる儀礼を先祖祭祀と呼ぶことにしよう。

それでは、これまでのキリスト教受容研究を簡潔にまとめておこう。

明治期以降、プロテスタント・キリスト教を受容した初期信徒には、旧士族や豪農などが多かったとしばしば指摘されている。[5] またその後も、東京をはじめとする都市に多くの教会が建設された。農村への定着は、第二次大戦後もずっと、各教派ともに伝道の課題だった。[6] だが、キリスト教が定着した農村もあったし、第二次大戦後には、集団改宗がみられる農村も出現した。その実態を把握しようとして、社会学者や人類学者たちは各地で現地調査を

行った。[7] その結果、先祖祭祀の影響力の大きさや、農村で教会が存続するためには、キリスト教が「イエの宗教」として定着する必要があることなどの知見が得られた。これらは主に一九五〇年代から七〇年代までの研究成果である。その後も実証研究はさまざまな教派に対して進められたが、[8] キリスト教受容への関心は、この時期ほど高まってはいない。

筆者は、これら先行研究が、キリスト教受容について語り尽くしているとは思えない。例えば、教会墓地やキリスト教葬儀に関してはあまり議論されなかった。多くのプロテスタント・キリスト教会が教会墓地を建設し、各教派が葬儀の指針や具体的方法を刊行物として出版するのは、七〇年代半ば以降のことである。[9] また、後述するように、カトリック教会においても、第二バチカン公会議（一九六二―五年）の他宗教との対話路線を受け、八五年に著した小冊子で、先祖祭祀への具体的な対応策を示した。つまり、死者儀礼の問題は、先行研究者たちの調査以降に大きな変化がみられたのである。

そこで本稿は、キリスト教受容の中でも死者儀礼に絞って考察を進めていく。[10]

まず議論を進める前に、キリスト教における死や葬儀の基本的立場を簡潔にまとめておこう。キリスト教において、死とは、神の下に迎えられ永遠の命をあずかる希望の出来事である。葬儀は死者を供養するためではなく、あくまでも神への礼拝として行われる。人間にとって肉体の死は地上での生涯が終わっただけに過ぎない。したがって、日本で実修されている先祖祭祀は、死者の供養であろうと、死者の霊による祟りを防ぐためであろうと、キリスト教の立場からは全く受け入れられるものではない。新しい命への復活がキリスト教信仰の中心である以上、信徒たちは物体としての遺体に執着はしない。だが、だからといって教会は死者を粗末に扱ってきたわけではない。

死者を記念すること自体は、以前からさまざまな形で行われている。

なお、本稿で事例を挙げる際、諸教派を網羅して議論する紙幅の余裕がないため、カトリック教会と、プロテスタント諸教派でもっとも信徒数の多い日本基督教団が中心となる。

それでは次節で代表的先行研究を検討しよう。

二　受容の類型に関する先行研究

1　森岡の四類型

宗教社会学の立場によるキリスト教受容研究として、今なお参照されるのは森岡清美と西山茂の研究である。[11] そこでこれらの研究を整理し、その要諦を示そう。

森岡はメソジスト教会と組合教会（ともに現日本基督教団）、西山は日本聖公会、いずれも伝統的教派に属する教会を事例に、キリスト教の伝播・浸透・定着過程について歴史的に概観し、現況を詳細に調査した。そして、農村、すなわち伝統的社会において外来の新しい信念体系がどのように受け入れられていくかを考察した。その際、森岡は文化変容（＝アカルチュレーション acculturation）の視点を導入した。文化変容とは、外来内在双方の異なった文化を有する集団が、直接的な接触を経て、互いに（あるいは一方が）変化することを指している。すなわち、外来宗教であるキリスト教と農村の伝統的宗教習俗が、それぞれどのように変化するかを観察するために用いられた概念である。

三つのモノグラフを著した森岡は、受容・定着の問題を個人的レベル・集団的レベル・制度的レベルという三段

階に分けた。[12] そして、土着化は、外来宗教が制度的レベルの定着に達した段階で用いることを提案した。さらに、外来宗教と他の社会体系との関係（拒否・容認）という軸と外来宗教の変容の程度（変形・変質）という軸の二つをクロスさせ、土着化を「孤立（拒否・変形）」「狭義の土着化（容認・変形）」「秘事化（拒否・変質）」「埋没（容認・変質）」という四つに類型化したのである。[13]

西山は、この変形と変質の差異を、宗教の帰属単位と神観念の変容で説明している。宗教の帰属単位が個人から集団（イエ）単位へ変容することを変形、唯一的・普遍主義的神観念から雑居的・個別主義的神観念へ変容することを変質と呼ぶのである。森岡の変形・変質概念をより具体的に説明したと言えよう。千葉県のある農村で質問紙調査を実施した西山は、過半数の信徒が仏壇や仏壇代替物を保持し、さらに四分の一の信徒が神仏に加護を祈願するような気持ちでそこへ向かうことから、キリスト教信徒たちにも祖先信仰の影響が著しいと指摘した。そして、信徒たちの信仰が、イエ単位の受容という変形のみならず、神観念まで変容する変質の状態にあることを検証したのである。[14]

森岡の土着化に関する四類型は、後に続く研究者の調査でも重要な概念として採用され、その有効性が確認された。[15] だが、日本人が組織した「土着型キリスト教」のような新しい教派を対象としたマーク・マリンズの研究にはこの類型は適さなかった。[16] この四類型は、森岡や西山の対象のように、伝統的教派を扱う場合に適切な類型だったのである。さらに、本稿で扱う死者儀礼のような特定の現象の分析において、宗教と社会との関係・宗教の変容という二つの大きな枠組を組み合わせ、そのまま当てはめるのは適切とは言えまい。一つの枠組のみで考察した方が明解であろう。そこで筆者は、宗教と社会の「関係」に注目し、「拒否」と「容認」という概念を採用する。事例

としては、個々の教会や信徒にも言及するため、次項で個人の受容類型を検討しよう。

2　武田の五類型

武田は「埋没・孤立・対決・接木（土着）・背教」という五類型を、著名なキリスト教信徒を例に挙げて説明し、個人の受容概念として提出した[17]。この五類型は、三〇年を経た今でも、教会指導者がしばしば言及する信徒類型である[18]。

それでは、この五類型を素描しよう。

「埋没」は、キリスト教の神と日本の神を同一と見なすタイプで、仏教的キリスト教、神道的キリスト教などを唱えた者を指している。征露論を唱えた本多庸一のように日本国家へ忠誠を示すことに努めた人々が該当する。「孤立」は、神学研究に重きを置き、西洋の礼拝形式をそのまま受け入れ、日本的なものの考え方・生活態度を捨てようとするタイプである。教会中心の礼拝と交わりに生きようとする彼らは、政治的・経済的・社会的領域に接触しないようにしている。昭和五年頃、社会問題に関心を持って検挙された信徒の青年たちに関わろうとせず、超越的神学の研究に熱中した教会指導者などが該当する。武田は「埋没」「孤立」の両者を、外来宗教の土着化としては挫折だと見ており、この「誤り」を防ぐ試みとして、次の二つの類型を挙げている。

「対決」は、それまで抱いていた信仰形態と相対立し矛盾する要素を選び、真正面から対決するタイプである。内村鑑三や植村正久などが例示されている。「接木（土着）」は、それまでの信仰形態から、積極的可能性を潜在させた要素を選択し、キリスト教の真理を受肉しようとするタイプで、賀川豊彦の他、内村はこれにも含めている。

もう一つの類型の「背教」は、今まで信じてきた特定の信仰を捨てるタイプである。ただし武田は、ある程度接触を持っただけで離れる「卒業クリスチャン」と呼ばれる人々はこれに含めていない。一度入信したものの、その後、キリスト教を棄てる場合だけが該当するのである。

武田はこの五類型のうち、「対決」と「接木」を土着化の中心と考えている。だが、それぞれ「孤立」「埋没」へ向かう可能性を持つ。さらに、「背教」へ転ずる者もいる。

内村のように、それぞれの信仰歴の中で該当する類型が異なる場合もあるだろう。すべての人が熱心な信仰者のまま生涯を終えるわけではない。ある信仰を持った人が、やがてその信仰から離れ、その後、再び信仰に熱心になることもあり得る。[19] そこで筆者は、この五類型を絶対的なものと見るのではなく、この類型から、次の三つの基準を析出した。それは、日本社会の文化的要素に関する「受け入れない・そのまま受け入れる・対決しつつそれを乗り越えようとする」という対応である。これらの語彙に、森岡の用語を援用して「拒否・容認・変換」を当てはめる。[20] 次節ではこの概念を検討しよう。

三　死者儀礼に関する三類型

死者儀礼の問題は、森岡の言を借りれば、制度的レベルの問題ということになるだろう。

日本にプロテスタンティズムが渡来した幕末の頃は、すでに寺檀制度が定着しており、仏教寺院が死者儀礼に深く関わっていた。したがって、キリスト教会が独自に墓地を新設することは難しく、葬儀自体も神官・僧侶以外はできないという状況の中、死者儀礼に対して、教会は積極的に関与することが困難だったのである。[21]

一方で、先祖祭祀を研究する社会学者やその他の研究者たちの事例報告によれば、現代日本では、イエの継承を第一義とした従来の先祖祭祀が実施されつつも、とくに近親者への追慕に基づく死者祭祀とも呼ぶべき儀礼が広く行われてきているという[22]。独自の墓地を建設する教会も増え、葬儀のあり方が各教派・教会で議論されるようになるのは、一九七〇年代以降であり、先祖祭祀の変容が指摘された時期と重なっている[23]。

先祖祭祀に対して、教会側は「受け入れないか、受け入れるか」といういずれかを選択する。受け入れない場合は「拒否」ということになる。「受け入れる」場合は、その方法をそのまま受け入れる場合の「容認」と、キリスト教的な意味づけを確認して（あるいはキリスト教的意味を持たせる儀礼に変えて）受け入れる場合の「変換」に分けられる。

それでは三つの特徴を見ていこう。

1　拒否

「拒否」は、キリスト教の儀礼だけを守り、先祖祭祀として行われるさまざまな儀礼を拒む対応である。幕末以降、プロテスタント・キリスト教を受容した信徒や、その後、家族の中で最初に信徒となった者の多くは、先祖に対する宗教的行為全般を「偶像崇拝」と見なし、結果的に、仏壇や位牌の投棄・焼却という行動をとった。これが「拒否」の典型的な対応である。

現在、「拒否」の姿勢を明確に示している教派として、美濃ミッションが挙げられる[24]。

この教派は、一九一八年、米国人宣教師によって岐阜県大垣市に創設された。第二次大戦で一時中断するが、戦

後すぐ復興し、大垣市と三重県四日市市など四教会、教師八名、信徒一四四名が所属している。五五年には独自の墓地を建設しており、すでに信徒が一〇六名埋葬されている（人数はいずれも九八年末現在）。

続いて、この教団で発行している小冊子の一部を紹介しよう。[25] まず基本姿勢として、「葬式の一切の行事の目的は唯一つ、死者の霊を拝み慰めることである」ことから、「献花・焼香・遺骸におじぎ・写真におじぎ・弔辞・弔電・通夜・香典」などの死者儀礼に関わる行為は「死者の霊に」行うことだと記されている。そして、これらすべての行事を「悪鬼礼拝」と規定している。続いて、葬式の式次第が示され、さらに、その他の注意事項として、葬後の儀礼である「記念会」も悪鬼礼拝であり、「墓参り」もすべきでないと記述されている。死は肉体が滅びることだが、魂は天にあるからというのがその理由である。

この小冊子が刊行されてから三〇年以上経っている。だが、筆者が九八年三月に現地調査した際も、小冊子の記述は教会の基本方針であることが、牧師や信徒たちとの面接で確認された。牧師は小冊子のやり方以外の葬儀方法を、すべて「妥協」として戒めている。したがって、キリスト教式の葬儀をよく知らないような葬儀社を利用せず、熟知している牧師と信徒が中心になって、葬儀・埋葬を行っているという。

しかし、他教派はこれに追随していない。その意味で孤立しているとも言える。

美濃ミッション以外にも、日本の伝統的宗教習俗を拒否する教派はある。例えば、イエス之御霊教会では回忌・年忌を否定するばかりではなく、偶像崇拝として位牌の焼却を命じている。[26] 他にも「拒否」を強調している教派の事例は幾つも報告されている。[27]

2　容認

「容認」は、先祖祭祀を宗教儀礼ではなく単なる習俗としてとらえ、そのまま実施する対応である。次節で述べる「変換」との違いは、その儀礼にどのような意味づけを行っているかという点に表れる。つまり、形式上、従来の先祖祭祀のままでも、そこにキリスト教としての意味づけを示して実施している場合は「変換」、そのようなことなく実施している場合を「容認」と見なすのである。

一六世紀半ばに初めてカトリシズムが伝えられた頃、宣教師たちは先祖祭祀に対決的だったが、すぐに死者儀礼への配慮を見せるようになった。そして、一一月を死者の月と定め、死者のためのミサを行うようになった[28]。それから四世紀を経て開催された第二バチカン公会議以降、カトリック教会は、他宗教を容認する「対決から対話へ」という姿勢を打ち出し、エキュメニカル運動を展開している[29]。

日本のカトリック教会でもこれに沿った態度を示している。具体的には、「キリストの復活信仰に根ざした死者との関わりについて、より明瞭な問題解決を述べ」る、実践の手引きとして小冊子を著した[30]。この小冊子は、日常生活で、諸宗教との関わりや、死者についての対処に悩む信徒に対し、心配や不安を軽くするために刊行されたと述べられている。具体的な事項に関する問答の部分を見ると、仏式の法事は親戚のつき合い上行ってもよいことや、仏壇への供物も問題ないとされており、きわめて寛容的態度が示されている。この背景には、「日本人の死者に対する儀礼の多くは、祖先に対する愛と尊敬から生まれた」ものと見なす、カトリック教会の姿勢がある[31]。だが、プロテスタント教会の指導者は、この対応を「妥協」だとして批判した[32]。

多くのプロテスタント教会では、先祖祭祀すべてをそのまま「容認」してはいない。だが、信徒一人一人に詳し

く聞いてみると、各人が生活している地域社会で実修される先祖祭祀を、宗教的意味を深く考えずそのまま受け入れていたという者もいる。具体的には、仏壇に供物を供え、盆・彼岸に檀家として僧侶に読経してもらい「先祖のために行う」と述べる信徒がいた。

だが、「異教的要素の混入をおそれ、偶像崇拝をさけようとし」た教会指導者たちは、「日本の葬祭の心情と習俗をひとくくり」に「すべて偶像崇拝であるときめつけ」る傾向にあった。その結果、先祖祭祀に対して「多くの『べからず』を語」るに止まった歴史的背景を忘れてはならない。[33] これは結局、キリスト教信仰を貫いた死者儀礼のあり方を、教会指導者が信徒に明示してこなかったということである。それゆえ、信徒たちの中には、焼香し死者を拝むことを問題だと思わない者も出現するのである。[34]

3 変換

「変換」は、先祖祭祀を形式上そのまま踏襲したり、それに準じた方法で行ったりするが、その中にキリスト教としての意味づけを見出したり、儀礼に再解釈を付す対応である。

この立場の代表的人物として、日本基督教団の牧師岩村信二（二〇〇〇年三月隠退）が挙げられる。彼は自らの著書で述べている通り、死者儀礼に関してキリスト教的意味づけを信徒たちに示し続けてきた。[35] 日本基督教団所属の教会指導者で、彼の影響を受けている者は、筆者が調査した人々の中に何人もいた。

美濃ミッションが厳しく批判した記念会を実施している教会は多い。その場合、教会指導者は、牧会上の配慮という点を強調し、「死者への主の恵みを感謝し、懐かしみ、遺族を励まし、自らの死を覚え、やがて主に在って再

会を望む」という意味を持つと説明することが多い。[36] そして、一一月第一日曜日に逝去（召天）者記念礼拝や墓前礼拝などを行う教会もある。また、マリンズの調査した「土着型キリスト教」の各派には、聖書を再解釈して、死者の死後における救いを提示しているところもある。[37]

これらの試みに対して、「前夜式はお通夜であり、記念会は年回供養にほかならず」、「いかに死とその儀礼がもつ神学的意義が説かれようとも、民俗の儀礼の場にとりこまれることなく、死と葬送の儀礼は成立しえない」と述べる者もいる。[38] だがこれは、当該社会への定着において、形式を無視することはできないという主張だとも読みとれる。その際「変換」の対応をとる教会側は、民俗の儀礼の場において、キリスト教の意味づけをどのように示すのかが問われることになる。筆者が調査してきた教派・教会・信徒の多くは「変換」型対応をとっていた。そこで次節では、具体的に教会墓地の状況を考察しよう。[39]

四　教会墓地への「変換」型対応

墓地は設置場所や形態などさまざまな観点で分類できるが、本稿では次のように定めることにした。すなわち、一人もしくは数名の具体的個性ある死者が埋蔵される「個別墓」、いわゆる「先祖代々」が埋蔵される「イエ墓」、そして、教会やその他の集団の成員たちが埋蔵される「共同墓」の三つである。[40]

まず、キリスト教独自の霊園について述べておきたい。東北や関東には、複数の教会や単独の教会によって造成されたキリスト教霊園が、数カ所運営されている。一般の公営・民営の霊園ではなく、キリスト教専用の霊園があるということは、キリスト教による独自の死者儀礼を、地域社会へ提示することになるだろう。千葉県にはバプテ

スト系教会が運営する霊園がある。この霊園には、一教会もしくは複数の教会による共同墓と、信徒一人もしくは家族の数人が埋蔵されている個別墓が並んでいる。この霊園を利用する教会は首都圏全域に及び、教派も多岐にわたっている。一九七七年に第一霊園が建設され、二〇〇〇年まで五度も増設された。二〇〇〇年三月時点で約二〇〇〇基の墓石が建立されていたが、個別墓と共同墓の比率は一一対九であった。筆者の観察によれば、毎年イースターには、個別に墓参に来る者もいるし、十以上の教会では墓前礼拝を行っていた。キリスト教霊園はこれ以外に、筆者が観察した範囲内でも、青森県や岩手県、神奈川県で造成されている。

さて、福島県のカトリック教会で、市営霊園二カ所に教会墓地を保持しているところがある。この教会墓地はほとんどがイエ墓であり、それ以外には、宣教師や修道女たちの個別墓がある。この教会では、毎年一一月第一日曜日に墓前礼拝を行っている。イエ墓は百以上あるが、筆者の観察した一九九八年の礼拝参加者は十数名に過ぎなかった。不参加の信徒によれば、近親者の逝去日付近の日曜日に墓参しているそうである。

筆者は調査した教会指導者たちに、教会墓地をなぜ建設するのかたずねた。すると、その回答は二つに集約できた。一つは、キリスト教会という信仰共同体の証、あるいはキリスト教信仰の証として必要だとするもの、もう一つは、信徒の実際的な要請への応答として必要だとするものである。信徒たちにも同じ質問をしたが、同じような答えであり、前者の回答が多かった。だが、実際にはすべての信徒がこれを利用するわけではない。墓地は各家族の宗教施設であると見なす信徒たちの中には、非信徒の子供たちが墓参しやすいようにと、自宅から近い公営霊園にイエ墓を新設する者も少なくないのである。筆者の調査してきた地方都市や農村の信徒たちには、「先祖を子孫が祀る」という旧来の先祖祭祀観が残っているのであった。さらに、教会墓地は自分で墓地を持てない人たちのた

めに、いわゆる「無縁墓地」的な存在として必要だと述べる信徒たちもいた。

結局、多くの信徒たちは個人の事情を優先して教会墓地を利用し（あるいは利用せず）、死者儀礼を行っている。墓地の対応と信仰の真摯さが相関するとまでは言えないが、右記のような信徒の言動からは、キリスト教的意味づけを持った死者儀礼を行おうという姿勢は見られない。

教会墓地は、教会堂のように教会設立当初から必要な施設というわけではない。そのほとんどが、教会堂建築後に建設されている。したがって、多くの教会で教会墓地の準備が徐々に整いつつある今後は、キリスト教信仰に基づく死者儀礼のあり方を、教会指導者が信徒へどのように示し、信徒がこれにどう呼応し実践していくかが問われていくのだろう。

教会墓地という制度的レベルの議論をしてきたが、その際、墓の継承という問題が浮き彫りになってきた。先述したように、子供が非信徒であることから、教会墓地ではなく無宗教霊園にイエ墓を設ける信徒たちは、信仰の継承についてはどのように考えているのだろうか。次節では、この問題を掘り下げて議論しよう。

五　信仰の継承

従来のキリスト教受容研究によれば、伝統的習俗が強く影響力を持つ地方において、一人でキリスト教信仰を守ることは大変困難だとされた。だが筆者は、九〇年代の東京都、地方都市、農村で調査を行ったところ、東京のみならず、地方都市や農村でも、家族の中で一人だけの信徒は少なくないことが判明した。第二次大戦後、「信教の自由」が広く社会に浸透している状況を鑑みると、現代日本において、家族で一人だけの信徒でも、その信仰を守

ることは可能だと思われる。

もちろん、信徒たちは、キリスト教信仰が親から子へ継承されることを、望ましいと思っている。しかし、個人の信仰告白が基本である以上、強制すべきものではないとも認識している。キリスト教は日本社会においてずっとマイノリティだった。この状況の中で、信徒たちは、自らの信仰を他宗教の人々に妨げられたくないと思うと同時に、他人の信仰を（反社会的だと思わない限り）否定しない態度をとるのである。それは、「仏教徒だった故人が大切にしていた仏壇は、自分も大事にしなければならない」という信徒の語りに代表されるだろう。

キリスト教のイエ墓を新設する信徒は、決して多くない。それは、次世代の子供たちがキリスト教信仰を持つかどうか分からないと思っているからである。つまり、キリスト教の「イエの宗教化」を望まないのである。[41] このことは、かつて農村の調査において、キリスト教が「イエの宗教化」して定着していた事例報告からすれば、奇妙に思えるかもしれない。だが、「イエの宗教化」を変形と考えるならば、現代日本では、変形されずにキリスト教が定着していると見なせるのではないだろうか。

しかし、現代の信徒が信仰に真摯であるとは即断できない。なぜならば、「イエの宗教化」ばかりではなく、個人の信仰を重視する「クリスチャンホーム化」も積極的に推進されていないからである。その事例として、牧師とその妻ですら、自らの子供について、キリスト教信仰を持つかどうかは「祈る」だけと述べる者が少なくないことを指摘しておきたい。[42]

このように、信仰の継承に対して信徒が積極的でないのは、伝統的なプロテスタント・キリスト教に限らない。[43]「容認」の例として挙げたカトリック教会は、筆者のこれまでの観察によれば、教会墓地にイエ墓を建設している

ところが多かった。教会行事の墓前礼拝より、近親者の逝去日を重視する信徒の行動からは、（カトリック教会ばかりではなく、親や祖父母がすでに信徒だった二代目、三代目の）信徒の中には、信仰が形骸化している可能性も否定できない。

「拒否」の事例で紹介した美濃ミッションは、クリスチャンホームの信徒が全体の過半を占めている。教会内部もまとまっていて、信徒たちはトラクト配布などの活動を熱心に行っていた。だが、筆者の観察する限りにおいて、信徒数の拡大には結びついていない。もちろん、信徒数だけが教会活動の成果をはかるものではない。さまざまな形で、信徒・非信徒へキリスト教信仰を伝えることは可能である。この教派の指導者は常々、「神に忠実であることを優先し、信徒数増加によって信仰の程度を下げたくない」と述べている。まさに「拒否」を貫く教会なのである。そしてこのような対応は、決して日本のキリスト教界において主流ではない。

「変換」を試みる多くの教会では、クリスチャンホームの形成が必ずしも達成されてはいなかった。キリスト教的意味づけを重視した死者儀礼を行い、クリスチャンホームが多い教会でさえ、その信徒たちは仏教寺院や無宗教霊園にイエ墓を保持しているのである。死者儀礼の諸問題と個人の信仰を分けて考える信徒が多い日本のキリスト教は、現時点では少なくとも「ゆりかごから墓場まで」の宗教とは言えないだろう。

ここまでの議論によって、墓を媒介としたイエの宗教としても継承されず、クリスチャンホームという形でも継承されない日本のキリスト教は、結局、「個人の信仰」として定着していることが、改めて明らかになったのである。

日本の教派・教会・信徒たちは先祖祭祀に対し「拒否・容認・変換」という三つの対応を示してきた。一方、先

述したように、日本全体ですでに、近親者の追慕としての死者祭祀が広く行われている。にもかかわらず、教会指導者には、旧来の先祖祭祀だけを拒否するだけに止まっている者も依然としている。[44] こうした状況の中で、教会指導者や信徒たちは、墓の継承ばかりでなく信仰の継承をも議論するに至らなかったのだろう。

だが、伝統的教派で信仰が継承されなくても、キリスト教全体の信徒数が大きく減少しないのは、家族で初めて洗礼を受ける信徒、すなわち初代信徒が増加しているからだと考えられる。そこで、筆者は伝統的教派の動向を観察し続けるとともに、信徒数が近年も増加している福音派や聖霊派を、今後、注目していきたい。[45]

六　おわりに

代表的なキリスト教受容研究の検討、そこではあまり議論されなかった死者儀礼に関する筆者独自の三類型の提示、そして墓の継承から信仰の継承へと考察を進めてきた。この議論の過程で導き出された信仰の継承の問題は、個々のキリスト教会ばかりではなく、筆者にとっても今後の大きな課題である。

最後に、前節までの議論を次のように要約して、本稿を閉じることにする。

（一）日本の先祖祭祀に対して、キリスト教会や信徒は「拒否・容認・変換」という三つの対応のいずれかをとる。「拒否」は日本社会に広く受け入れられず、孤立しているように見えることもある。多くの指導者は「変換」型対応で、キリスト教的意味づけということを心がけてさまざまな試みを行う。だが、信徒の中には宗教的背景などを考慮せず、従来の儀礼をすべて「容認」してしまう者もいる。

（二）信徒は教会が墓地を保持することは、キリスト教信仰の証という観点から賛成する。だが、墓地自体を各家

族で保持・継承すべきと見なしている者も多い。そこで、実際には自ら墓地を用意できない者のため存在すると認識している。

（三）多くのキリスト教会において、信仰の継承は必ずしも促進されていなかったと言えよう。自らの信仰と死者儀礼を分けて考える信徒は、「イエの宗教化」を望まない一方で、無宗教霊園にイエ墓を建設している。さらに、「クリスチャンホーム化」も進まず、日本のキリスト教は、「個人の信仰」に止まって定着しているということが判明した。結局、墓の継承はもとより、信仰の継承が、現代日本のキリスト教受容において大きな課題なのである。

註

（1）井上順孝「近代日本の宗教と教育」（國學院大學日本文化研究所編『宗教と教育』弘文堂、一九九七年）、一四―二〇頁。

（2）カトリック系小・中・高等学校における信徒の割合は、生徒・学生が五％未満（一九九三年）、専任教職員が約三二％（一九八九年）に過ぎない（北川直利『ミッション・スクールとは何か』岩田書院、二〇〇〇年、一七―一八頁）。

（3）古屋安雄・大木英夫『日本の神学』（ヨルダン社、一九八九年）、二一八頁。

（4）筆者は「宗教と社会」学会の「日本社会とキリスト教」プロジェクトの一員である。二〇〇〇年三月二七日には孝本貢明治大学教授とともに「『日本社会とキリスト教』に関する社会学的研究のサーベイ」という題目で口頭発表した。その際、一九五〇年代から二〇〇〇年までに刊行された論文・単行本を孝本とともに精査し、百本ほどの文献目録をまとめた。今後さらに検討し直し、公表していきたい。

（5）明治初期は、「旧武士層出身の士族信徒」のうち、「社会的分解の過程にあってなんらかの地位を確保しえたもの」、明治一〇年頃からの十数年は、豪農など「日本農村における中上層を形成するもの」が中心的役割を果たしたという（工藤栄一『日本キリスト教社会経済史研究』新教出版社、一九八〇年、六五頁）。また、井門富二夫は、昭和八年や二七年の統計資料を用いて、信徒が東京など大都市に多く分布し、高学歴でいわゆる知識層に多いことを示した（井門富二夫「我国プロテスタントに於ける信徒構造の変遷」『宗教研究』一三九号、一九五四年、一―三五頁）。

(6) 日本の代表的な七つの教派における教会・信徒の分布を比較し、農村伝道の具体策を検討した佐藤裕一訳著『農村伝道プログラム』(キリスト新聞社、一九六二年)を参照。

(7) プロテスタント教会の代表的研究は、森岡清美編著『地方小都市におけるキリスト教会の形成』(日本基督教団宣教研究所、一九五九年)や、西山茂「日本村落における基督教の定着と変容」(『社会学評論』一〇一号、一九七五年)、五三―七三頁、大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』(吉川弘文館、一九七九年)等を参照。カトリック教会の集団改宗を扱った研究としては、鈴木範久『日本のカトリック村』(宗教学研究会、一九七四年)、安齋伸『南島におけるキリスト教の受容』(第一書房、一九八四年)などを参照。

(8) 池上良正『悪霊と聖霊の舞台』(どうぶつ社、一九九一年)や、宮崎賢太郎『カクレキリシタンの信仰世界』(東京大学出版会、一九九六年)などの緻密な実証研究は、九〇年代に提出されている。

(9) 日本基督教団信仰職制委員会編『死と葬儀』(日本基督教団出版局、一九七四年)など。

(10) 「キリスト教の死者儀礼」に関する筆者の研究は、以下のように展開している。

まず、一九九二年から二年間、東京都大田区の教会で仏壇や寺院墓地などを持つ信徒たちへ質問紙調査などを行った(川又俊則「死者儀礼におけるキリスト教的意味づけ」『常民文化』一七号、一九九四年、一―二五頁)。その後、一九九四年から九八年にかけて、東北地方の日本基督教団所属教会で現地調査を行った。そして、東北各県の教会墓地の実態を考察し(同「キリスト者の先祖祭祀への対応」『常民文化』一八号、一九九五年、二三―四三頁)、福島市の教会を対象に事例研究を著した(同「教会墓地にみるキリスト教受容の問題」『年報社会学論集』一一号、一九九八年、一九二―二〇二頁)。さらに、教会墓地の建設場所に関する問題点を考察した(同「キリスト教会の日本社会への適応」『国立歴史民俗博物館研究報告』九一集、二〇〇一年、印刷中)。筆者は現在も、関西・沖縄などで、教会墓地調査を断続的に実施している。

(11) 森岡清美「日本農村における基督教の受容」(明治史料研究連絡会編『近代思想の形成』御茶の水書房、一九五九年)、一九三―二四〇頁、同編著、前掲書、同「日本農村における基督教の土着化」(『社会科学論集』一二集、一九六五年)、一―八二頁。および、西山茂、前掲論文。

(12) 森岡清美「『外来宗教の土着化』をめぐる概念的整理」(『史潮』一〇九号、一九七二年)、五二―五七頁。

(13) 森岡清美、前掲論文、一九七二年。第二次大戦後の「キリスト教ブーム」が過ぎ去った六〇年代、教会指導者は盛んに土着化を論じた。だが、言葉の意味を巡る議論や、民族・国家のレベルに敷衍した議論が中心だった。伊藤恭治・相沢良一『福音は土着できるか』(日本基督教団中央農村教化研究所、一九六三年)などを参照。また、土着化に関して、桜井徳太郎と森岡・武田

の差異が論争となった（この総括として、長谷部八朗「『土着化』概念とその課題」『宗教学論集』一〇号、一九八〇年、六三―七四頁を参照）。

(14) 西山茂、前掲論文。

(15) 磯岡哲也『宗教的信念体系の伝播と変容』（学文社、一九九九年）。

(16) Mullins, Mark R., *Christianity Made in Japan : A Study of Indigenous Movements*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998.

(17) 武田清子『土着と背教』（新教出版社、一九六七年）。

(18) 例えば、小川圭治「日本のキリスト教受容をめぐって」（『季刊日本思想史』二二号、一九八四年）、七八―九三頁。

(19) 筆者は、信仰の濃淡を「信仰グラデーション」として記述することを提案している（川又俊則「信者とその周辺」大谷栄一・川又俊則・菊池裕生編著『構築される信念』ハーベスト社、二〇〇〇年、一一―三二頁）。

(20) この三類型は、末松隆太郎の「全面対決・容認＝妥協・選択対決」（末松隆太郎「日本における祖先崇拝と福音」『福音主義神学』二一号、一九九〇年、二二―四二頁）、勝本正實「拒否・孤立、妥協・埋没、対決・克服」（勝本正實『日本の宗教行事にどう対応するか』いのちのことば社、一九九〇年）とほぼ同義である。だが、筆者は、より端的な語句として、本文に掲げた三つを提案したい。

(21) 奥村直彦「近江ミッション『共同納骨塔事件』」（『キリスト教社会問題研究』三五号、一九八七年）、一〇四―一四四頁は、教会が独自の納骨堂を持とうとしたときに、寺院が激しく反発した昭和初期の事例を紹介している。その他、註(5)の先行研究も参照。

(22) 孝本貢「社会学における先祖祭祀研究の現在」『国立歴史民俗博物館研究報告』（四一集、一九九二年）、二三―三一頁などを参照。

(23) 一九七〇年代以降に教会墓地が多く建設された理由はどのようなものがあるだろうか。仮説的にしか述べられないが、筆者は自らの調査経験に基づいて、次の二つを挙げておく。一つは、墓地供給の増加である。六〇年代以降、民営霊園が大規模霊園を東京・大阪など大都市圏に造成し、地方でも市営霊園が造成され、教会はそれ以前より墓地を取得しやすくなったのである。もう一つは、第二次大戦後、三〇年ほど経ち、教会堂再建などの重要な問題が解決したことである。

(24) この教派の歴史は、美濃ミッション『伊勢神宮参拝拒否事件（再版）』（美濃ミッション、一九九二年）が詳しい。それによれば、この教派は一九三三年、所属していた小学生三人が伊勢神宮参拝を拒否したために、迫害を受けた経験を持っている。

(25) 美濃ミッション『日本における真のキリスト教葬式の手引き』(美濃ミッション、一九六四年)。

(26) 安齋伸「イエス之御霊教会」(五来重他編『講座日本の民俗宗教』五、弘文堂、一九八〇年)、二六八―二七九頁、同、前掲書を参照。だが一方では「先祖の身代わり洗礼」を行うなど、遺族への配慮も見られる(Mullins, op. cit., p. 150)。

(27) 日本アライアンス教団の牧師が、寺院の住職と協議して檀家を断らせたという報告もある(いのちのことば社出版部編『レポート地方伝道』いのちのことば社、一九九〇年)。

(28) 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』(日本基督教団出版局、一九七一年)、三七頁。

(29) キリスト教神学の中で、他宗教を解釈する次の三つの概念は重要である。すなわち、他宗教を認めない排他主義、他宗教にも救いはあるがそれはキリストによる購いの結果だとする包括主義、他宗教をすべて同等の存在と認める多元主義の三つである。田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子『神々の和解』(春秋社、二〇〇〇年)は、この概念を簡潔かつ丁寧に解説している。また、カトリック教会では同化・土着化などの語彙にかわって、宗教(キリスト教)の文化内開花(=インカルチュレーション inculturation)を提唱している。広義の意味は、接触する文化の一方あるいは双方の変化を指す。この「文化内開花」については、ヤン・スィンゲドー「カトリックの諸宗教対話政策の展開と背景」(中央学術研究所編『宗教間の協調と葛藤』佼成出版社、一九八九年)、五一―六七頁、同「キリスト教と日本の宗教文化の出会い」(脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学』四、東京大学出版会、一九九二年)、五九―八一頁を参照。

(30) 日本カトリック諸宗教委員会編『祖先と死者についてのカトリック信者の手引』(カトリック中央協議会、一九八五年)、一三頁。

(31) 日本カトリック諸宗教委員会編、前掲書、一〇頁。

(32) ヤン・スィンゲドー、前掲論文、一九九二年を参照。

(33) 幸日出男「キリスト教と『祖先崇拝』の問題」(『出会い』八(二)、一九八五年)、五二―五六頁。

(34) 近年では各地にキリスト教式葬儀を専門に扱う葬儀社もある。その業者の発言として、木下勇「葬儀業者としての実務の立場から」(日本ルーテル神学大学教職神学セミナー編『現代葬儀事情』キリスト教視聴覚センター、一九九四年)、二四四―二五七頁を参照。

(35) 岩村信二『三代目のキリスト教』(新教出版社、一九九〇年)、森岡清美・岩村信二『教会教育による教会形成』(新教出版社、一九九五年)。また、日本の文化に根ざす教会を「文脈化」教会と主張している福田充男『文脈化教会の形成』(ハーベスト・タイム・ミニストリーズ、一九九三年)も参照されたい。

(36) 新島襄の記念会は、明治二七年に同志社主催で行われた（萩原俊彦「新島襄の墓碑と同志社人」『キリスト教社会問題研究』三七号、一九八九年、一二一頁）。また、「弟子たちが主イエスを懐かしく思い出し、語り合う」ものと同じという意味で、「単なる世間話に終わらず、終始亡くなった方の思い出を語り合う。食事を終わったときに記念会を終わる」という提案もある（岩村信二、前掲書、五四―五五頁）。

(37) Mullins, op. cit., pp. 129-155.

(38) 大濱徹也「キリスト教会にみる死者供養」（『真理と創造』二七・二八号、一九八七年）、六〇―六二頁。

(39) 先祖祭祀の拠点の一つである仏壇に関する調査を二つ挙げておく。まず、デヴィッド・リードの質問紙調査である（デヴィッド・リード「日本のキリスト教信者の祖先関係」『神学』五一号、一九八九年、九五―一一九頁）。リードは「日本人の宗教文化に関する意識調査」を行い、信徒（二五％が仏壇保持）と非信徒（四三％が仏壇保持）の宗教意識の差異は、「家庭内の仏壇の有無」が関連していると結論づけた。次に、磯岡哲也の民俗調査である（磯岡哲也、前掲書）。磯岡は日本聖公会の二つの教会の信徒を中心に調査を行い、神棚などが減少しても仏壇は保持されることや、「先祖のまつり（または記念）は大切」だとの意識を持つ信徒が多いことを指摘した。筆者も、逝去者の写真や十字架を置く場所を信徒が重視することを指摘したことがある（川又俊則、前掲論文、一九九四年）。また、待井扶美子はカトリック教会、日本基督教団、日本聖公会などの伝統的教派における葬儀式文の変遷を検討した（待井扶美子「日本のキリスト教会における死者への対応」『宗教と社会』六号、二〇〇〇年、六一―七三頁）。

(40) 川又俊則、前掲論文、一九九八年において、筆者は教会墓地を「分譲墓・共同墓・納骨堂」に区分した。本稿では、レフリーの先生の助言をいただいて、教会以外の墓を考慮したため、「個別墓・イエ墓・共同墓」という三区分で議論する。個別墓とイエ墓が「分譲墓」に相当する。

(41) 本稿では、夫婦それぞれが信仰を告白した信徒の場合「クリスチャンホーム」と見なしている。そして、「クリスチャンホーム化」は、信徒たる親が子供たちに信仰告白を促すように伝道すること、「イエの宗教化」は子供の信仰を考慮せず、信徒たる親がキリスト教をそのイエの代々の宗教と見なすことに区分しておく。

(42) 筆者は〈牧師夫人〉のライフヒストリー調査を進めている。これまでの調査では、子供がキリスト教信仰を持つことを、強制せず、「祈る」だけだったと述べる者も少なくなかった。ただし、同時に、家庭礼拝などを子供が小さい頃からずっと行っていたとも語っている。また、子供たちの中学・高校生時代に日曜礼拝出席をめぐって葛藤があったという者も多かった。このライフヒストリーの詳細は、稿を改めて報告する。すでに筆者は、〈牧師夫人〉に関して、彼女たち自身が行ったアンケート調査を

分析したことがある（川又俊則「〈牧師夫人〉が抱える諸問題に関する一考察」『立教女学院短期大学紀要』三一号、二〇〇〇年、五七―七四頁）。

(43) 信仰の継承に関して、新宗教研究では幾つもの成果がある。杉山幸子「外来宗教と民俗宗教のダイナミクス」（『宗教研究』三二一号、一九九七年）、四〇一―四二六頁、猪瀬優理「宗教集団における『ジェンダー』の再生産」（『現代社会学研究』一三号、二〇〇〇年）、六一―七九頁などを参照。

(44) 川又俊則、前掲論文、一九九五年ではこの問題を詳細に検討した。

(45) これまで福音派に関する実証的な研究はあまり見られなかった。近年のものとして、中村敏『日本における福音派の歴史』（いのちのことば社、二〇〇〇年）が挙げられる。聖霊派に関しては、例えば、池上良正「近代日本の初期キリスト教聖霊派における神癒の信仰」（『文化』一九号、二〇〇〇年）、二一―五一頁がある。

「同伴者」ルター

――初期ハイデガーにおける哲学形成とキリスト教の生の経験――

竹之内裕文

〈論文要旨〉　よく知られているように、いわゆる後期ハイデガーのユダヤ・キリスト教的な伝統に対する評価は、決して肯定的なものとはいえない。むしろ後期ハイデガーは、ギリシャ哲学、殊にフォアソクラティカーとの対話に傾倒していく。さらに『存在と時間』とその成立期（マールブルク時代）の講義録も、古代哲学における存在問題の反復を基調としている。

古代哲学に関するハイデガーの主題的な論究は、初期フライブルク時代のアリストテレス解釈に遡る。そしてこのアリストテレス解釈のモチーフと手がかりは、それに先行するルター解釈から獲得されている。このアスペクトに光を当てるとき、ハイデガー哲学とキリスト教思想との関係は、後年のそれとは異なった相貌を示す。本稿は、アリストテレス解釈に至るまでの初期ハイデガーの哲学形成を、そのルター解釈を指標にして読み解く試みである。ルターのスコラ批判ならびにパウロ解釈に触発されるかたちで、初期ハイデガーは、「解体」や「時間性」といった独自な哲学的概念を彫琢していく。

〈キーワード〉　初期ハイデガー、ルター、パウロ書簡、解体、事実性

一　問題の所在――初期フライブルク講義におけるルター研究の位置――

本稿は、初期ハイデガーにおける哲学形成をそのルター解釈を指標にして読み解こうとする試みである。とはいえこのような主題設定は、あまり馴染みのないものであろうと思われる。というのも初期ハイデガーによるキリスト教の生の経験についての解釈、さらには初期フライブルク期におけるハイデガーの哲学形成にとって核心的な問

題として、そのルター解釈に焦点が絞られることは、従来の研究にあって稀であったからである。そこで本稿は冒頭にまず、ハイデガー自身の自己言及も含めた伝記的な報告・回想をとり挙げ、これを手がかりとして初期フライブルク講義に占めるルターの位置を見定めることにしたい。この準備的な論及によって、本稿の論点が浮き彫りにされることになろう。

ハイデガーの初期フライブルク講義は、一九一五／一六年冬学期に始まり、マールブルクに転出する直前の二三年夏学期まで続く。この最後の学期に初めてハイデガーに親炙したガダマーは、その時期にハイデガーが本格的に取り組んでいたアリストテレス解釈に触れ、そこから受けた強い衝撃について報告している。併せてガダマーは、当時のハイデガーが「キリスト教的な意識についての適切な解釈」を「探求するまだ全くの途上にあった」と回想している。[1] これに正確に対応するハイデガー自身の自己言及は、同学期の『存在論（事実性の解釈学）』講義――この講義には、初期フライブルク時代に主題化した諸課題を反復するという基調が顕著である[2]――のうちに認められる。講義の冒頭にハイデガーは、「事実性の解釈学」における「探求の同伴者」としてルターの名を挙げ、「探求の模範」としては、「ルターの嫌悪したアリストテレス」を挙げているのである。[3]

よく知られているように、哲学部に転部し哲学研究の道に足を踏み入れる以前のハイデガーは、二年の間（〇九―一一年）カトリック系神学部に在籍していた。そして後年の自己言及によれば、ハイデガーはこの神学生時代からすでに、「聖書の言葉と神学的―思弁的な思考との間の関係をめぐる問いに駆り立てられていた」（GA12, 91）。すなわち若き日のハイデガーは、「神学的―思弁的な思考」に抗して聖書の言葉を生き生きとしたものとして読み解こうとし、その試行錯誤の果てに、ディルタイならびにシュライエルマッハーの「解釈学」に接近する（92）。そ

して解釈学の方法論を導入することによって、当時のカトリック神学における主潮であった新スコラ主義を改訂するという課題に行き着く。この課題との取り組みが、ハイデガーにおける哲学の道の端緒となる。

以上の動向は、初期フライブルク講義にも深い影を落としている。というのも講義における当初の課題は、「新スコラ主義の新たな形態を展開するという構想」、つまり「フッサール現象学、新カント主義、ヘーゲル、ドイツロマン主義、ディルタイ」に見られる近代の哲学的諸概念を援用して「中世のスコラ主義ならびに神秘主義を復興すること」にあったからである。[4] しかし、この新スコラ主義的な立脚点は、一七年夏のF・シュライエルマッハー研究――「神学的思考と道徳的思考の体系性に反対する」宗教論第二講話との取り組み――を契機にして動揺し始め、初期ハイデガーの思索は新たな局面に突入する。[5] そして一九年初頭の書簡においてハイデガーは、「自身の原理的な立場の変更」、すなわち「カトリシズムの体系」との訣別を宣言するに至る。[6] しかもそこでは、この立場の変更が彼自身の模索する「哲学的立場」――つまり「歴史的な認識の理論」を射程に入れながら「内的人間の規定」に取り組むという「宗教現象学研究」のプラン――によって招来された旨が強調されている。この「宗教現象学研究」の主たる対象こそルターなのである。

ヤスパースの報告によれば、二〇年春頃のハイデガーはルター研究に打ち込んでいた。[7] 二〇年前後のこの精力的なルター研究は、初期フライブルク講義のなかでも一つの転回点と見なしうる。実際ハイデガーは『存在と時間』において、同著の前史として「一九一九／二〇年冬学期講義以来」の「事実性の解釈学」を挙げているからである。[8] 初期フライブルク時代の他の諸講義と比較した場合、当該の『現象学の根本問題』講義の特徴として浮かび上がってくるのは、「解体 Destruktion」という用語の最初の使用、ならびに「自己世界 Selbstwelt」の主題的な分

析である。すなわち、一方でハイデガーは、この講義の最後――ヤスパースの報告する時期に正確に符合する――に、「はじめて解体という術語を使用している」[9]。他方でハイデガーは、「事実的な生と生活世界との重心を自己世界と内的な経験の世界とのうちに置くという注目すべき範例、もっとも深遠な歴史的範例として」、キリスト教の生の経験を挙げている（GA58, 61）。同講義に認められるこの二つの特徴は、この講義と期を同じくするルター研究の成果として位置づけられるべきであろう。というのもハイデガーは、上掲の「宗教現象学研究」によって、ルターにおける「破壊 destruere」の概念とパウロ解釈とを自家薬籠中のものにしたと考えられるからである。

ハイデガーはまず、スコラ神学とアリストテレス哲学とに対するルターの熾烈な批判を介して、「解体」という生の経験への接近方法を体得する。これによって、原始キリスト教に見られる「内的な経験と新しい生の立場」（61）が「キリスト教への古代（ギリシャ）の学の侵入によって歪められ埋め隠された」（205）という哲学史的な展望が獲得される（これについては第二節で論じる）。この展望のもとにハイデガーは、ルターを導き手としてパウロ書簡へと遡行する。パウロ書簡の解釈においては、原始キリスト教の生の経験から「時間性」を初めとする諸概念が抽出されるに至る（この動向については第三節で検討する）。このように初期ハイデガーは、ルター研究を契機にして獲得された新たな諸概念と哲学史的な展望とによって、事実的な生の解釈学における新たな局面を打開したと考えられるわけである。[10]

二　初期ハイデガーのルター解釈――信仰者の生への眼差しとスコラ神学の「解体」――

上述の方針に即して、まず初期ハイデガーのルター解釈をとり挙げよう。その際の主たる関心事は、ハイデガー

における「解体」という方法論の体得にある。とはいってもハイデガーは、ルターに関して断片的な言及こそすれ、まとまった解釈を提示していない。この困難に対処するために本稿は、その都度補足として必要と判断される限りで、ルターの思想そのものの解釈にも足を踏み入れることになる。

さて上述の通り、一九年前後のハイデガーにとって「問題のあるもの、受け入れがたいものになった」のは、カトリシズムの「体系」であった。つまりフェッターの言を借りれば、「ハイデガーにおける生き生きとした信仰の根本経験が、彼の出会った教会や神学の硬直した体系と抵触するに至った」[11]のである。

「信仰の根本経験」を言葉にもたらすという課題に直面したハイデガーは、「現象学的批判」(GA56/7, 126)という「現象学的研究の根源的な方法」(125)から出発する。既成の「体系」に対する「現象学的批判」は、当の体系の「真の動機づけを積極的に聞き出すこと」、「批判されるべき命題をその由来へと向けて理解すること」に収斂する(126)。なぜなら、「根源的な動機づけに立ち返ることなしには、真の歴史的な理解もないし、また、およそ体系それ自体が学的に可能であるわけでもない」(ibid.)からである。当該の体系のうちに潜む「動機づけ」ないしは「由来」へと遡及する方途は、「問題設定の誤りを矯正するために真の問題領域を指示するというやり方」に他ならない。このような視座からハイデガーは、生という事象を真の問題領域として堅持し、キリスト教信仰を適切に解釈するための手がかりを、信仰を生きる生(Leben des Glaubens)という事象から汲み取ることになる。

「教会や神学の硬直した体系」は、「信仰の根本経験」を言葉にもたらす適切な方法の欠如ゆえに招来されたものである。不適切な方法を導入し援用することによって「繰り返し弛緩させられてきたスコラ学に対して、今やルターの反撃が宗教的、神学的に展開される」(GA61, 7)。この「反撃」をハイデガーは、「偉大な革命」(61)とよぶ。

初期ハイデガーに手がかりを与えたのは、信仰を生きる生への眼差しからスコラの体系に攻撃を加える「ルター神学の新しい動機」(1)である。ただし、この比類のない高い評価は、スコラ的体系の「動機づけ」を徹底的に問い質す「初期ルターの洞察」(GA60, 282)に限定される。つまりハイデガーの認定によれば、ルター以後のルター神学の継承という局面にあっては、ルターの協力者である「メランヒトンによって特定の仕方で解釈されたアリストテレス的な動機」が再び侵入し、初期ルター神学に固有な動機が覆い隠されていく。そしてこのようにして「プロテスタント的スコラ学が整備されるに至る」[12](GA61, 7)。しかも当のルター自身においてさえ、初期の動機は堅持されえず、「後年のルターは、伝統の重荷の犠牲になってしまい、(彼においてさえ)プロテスタント的スコラ学の導入が始まる」(GA60, 282)のである。

この認定に対応するかたちで、ルターに関する初期ハイデガーの言及は、『ローマ書講義』や「ハイデルベルク討論」といった初期の著作に限定されている。そしてよく知られているように、初期ルターの「神学綱領」[13]とも呼ばれる「ハイデルベルク討論」(一五一八年)は、先行するパウロ講義(一五一五―一五一七年)の結実であった。このことから判然とするのは、ハイデガーが初期ルターにおけるスコラ学批判の立脚点をその聖書解釈、とりわけパウロ文書の解釈のうちに見定めているということである[14]。その中でもハイデガーは、ローマ書一章二〇節の解釈を焦点とする「ハイデルベルク討論」の第一九、二一、二二テーゼを重視し、これらのテーゼを二一年夏学期の『アウグスティヌスと新プラトン主義』講義において直接引用している。

ローマ書の当該箇所では、「神の不可視的なもの、すなわち永遠の力と神性とは、世界の創造以来、被造物において理解されうることが認められている」と述べられている。そしてこの「パウロの一節は、教父〈哲学〉全般に

とって、すなわち、ギリシャ哲学に定位してキリスト教の教義を形成するという方針にとって基底的な」(GA60, 281) 役割を果たしてきた。しかし、これに対してハイデガーは、こうした指針とそれを前提にした解釈のうちには「パウロのこの一節についての誤解が潜んでいる」と批判する。そして「ルターこそ初めてこの一節を本来的に理解した」ことを強調し、「ルターが原始キリスト教の新しい理解を開拓した」と評する (281f.)。

ハイデガーが「教父哲学全般」のうちに指摘する右の傾向を、ルター自身は、スコラ神学の支配的潮流として把握し、これを「栄光の神学 Theologia gloriae」(I, 362) と命名していた。[15]「栄光の神学」は、ローマ書の一節を典拠にして、神の「不可視的なもの」を「力、神性、知恵、義、善」(I, 361) のうちに認め、「神を栄光と尊厳において認識」(I, 362) しようとする。ルターもなるほど、イザヤ書四五章一五節や出エジプト記三三章二三節を引き合いに出しながら、ユダヤ・キリスト教における「隠れた神 Deus absconditus」の伝統を支持する (ibid.)。しかし、それと同時にルターは、コリント前書一章の「神の愚かさと弱さ」、「神は知者の知恵を滅ぼし……」、「宣教の愚かさ」といった言葉によって顕著なかたちで表明されている「十字架の神学」というパウロの立場を明示する。そしてここを立脚点として、不可視的である神、すなわち「隠れた神」が「十字架の謙遜と恥辱において認識 (cognoscere)」されること、「受苦を通して認識されるのを欲する」ことを主張するのである (ibid.)。

かくしてルターのスコラ批判は、「『被造物を通して知解された』神の『不可視的なもの』を『見る conspicere』人は神学者と呼ばれるに値しない」(I, 361) という第一九テーゼの主張に結実する。ここでルターは、第一に、神の不可視的なものを概念的に認識しようとする姿勢を問題にしている。それにくわえて第一九テーゼは、「栄光の神学者」の生に着目することによって、神学体系の構築の背後に潜む動機づけを明るみに出すという射程をもつ。

すなわちルターは、神の「苦難と十字架」に目を向ける「十字架の神学者」として、「苦難」のうちに信仰者の「最大の宝」を見出す（1, 613）。これに対して、神の「苦難と十字架」を忌避する「栄光の神学者」は、自身の生の苦難を「災禍」、神からの「刑罰」と前提したうえで、「最悪にして最も憎悪すべきものである罰の赦免」のうちに「キリストの宝」を認める（1, 614）。ルターはここに、「栄光の神学」の動機づけとして、信仰者の生に必然的な苦難を回避しようとする傾向、生において自己の「安寧 securitas」（1, 353）を求める傾向を看破するのである。

この第一九テーゼの主旨をハイデガーは、「神学の対象の先行的所与（Vorgabe）は、形而上学的な世界考察の道においては獲得されない」（GA60, 282）という主張に集約させる。すでにハイデガーが「スコラ盛期」における「宗教的生活世界」と「学的意識」との乖離現象を指摘していたことを踏まえれば（GA56/7, 18）、「神学の対象の先行的所与」には、学的・理論的態度の源泉である宗教的生活世界、すなわち信仰者の生における「実践的」かつ「根源的な領域」（GA60, 96）が対応していることは明白である。スコラ神学の学的意識のうちに、ハイデガーはルターとともに、「私が私から離れて事象へと態度（Einstellung）をとる」（GA63, 48）という生の「自己疎外」（15）を看取するのである。この自己疎外は、自身の生を「把握される対象」（GA63, 15）として捉える態度と表裏一体をなしている。そしてこの姿勢は、「客体」一般、さらには神を概念的な認識の対象として定立する態度と相互補完的な関係にある。スコラ神学者の生の傾向についてのルターの洞察を一つの端緒として、さらに次節に述べる自身のパウロ解釈を決定的な動因として、ハイデガーはこの「常に客観的なものの方へと滑り落ちていこうとする頽落的な傾向」（GA60, 64）を、学的態度のみならず日常的な生それ自身のうちにも読みとっていくことになる。

「神学の対象の先行的所与」という表現には、神学という営みの現場である生への眼差しと同時に、神学の「対

象」そのものへの問いがすでに含意されている。つまりハイデガーは、ローマ書の一節を権威的な典拠として「キリスト教教義学の体系組織にギリシャ的な土台を据え、その再建を図る」(GA60, 281)というスコラ学の試みそのものに対して、神学の対象性の規定という根源的な問いを突きつけ、その概念的な基盤に疑義を呈するのである。そしてこの問いは、「スコラ神学が立脚する基底(Grundlage)を取り除くこと」、「別のより良い基底を提示すること」に定位した、スコラ批判における「ルター(自身)の目標」を共有・継承している。[16]

ルターの「十字架の神学」は、「十字架の謙遜と恥辱において認識」される神、「受苦を通して認識されることを欲する」「隠れた神」を神学の対象としている。つまりルターの主要な関心は、本来「安寧」とは無縁な信仰者の生の意味に向けられており、ルターはそれを「具体的で歴史的な『十字架のロゴス』[17]」のうちに求めるのである。これに応じて神学の対象も、ルターにあっては自身の生の意味について憂慮する生、信仰者の生それ自身のうちに開被される歴史的な次元への眼差しから改めて規定し直されることになる。実際にルターは、『ローマ書講義』――ハイデガーは二一／二二年冬学期講義の草稿において同著の序文を引用している(GA61, 182)――において、パウロの立場を次のようなものとして解釈している。すなわち、「カイロスにおける今 tou nun kairou」を「来たるべき将来の栄光」から捉え返すパウロの視点(八章一八節)、「目に見える希望」(同二四節)ではなく目に見えない希望を「待ち望む」(同二五節)パウロ自身の立場、そこには「我々の視線」を「事物の現前」への「直観と観照」から取り戻し「将来」へと向けさせる新しい「哲学」が読みとられるのだ(LVI, 371-2)と。

ルターは、パウロ解釈を通して、信仰者の生そのものに胚胎するような時間――将来の希望への待望と過去の出来事(十字架)の想起という歴史的な伸張の中で改めて引き受けられる今――への洞察を獲得する。そして生の歴

史的・時間的な動態への洞察に基づいて、「栄光の神学」の基底が「事物の現前」ならびにその「直観と観照」を中核とするギリシャ的な存在論のうちに潜むことを暴き出す。すなわち「栄光の神学者」は、「十字架につけられた隠された神を使徒とともに認識する」ことでは飽き足らず、「神の栄光に満ちた顕現」を「見ること」を求める(I, 614)。その際彼らは、神の「不可視的なものが可視的な事物から知られる」こと、その神が「至るところで万物において現前している」ことを前提している。そしてそれによって同時に、この存在論の根幹をなす「神が最高善である」という規定を「アリストテレスから」受け入れているのである(ibid.)。信仰者の生への眼差しから「栄光の神学者」の傾向を暴き出すという初期ルターの課題は、「事物の現前」に目を奪われ専らその現前(parousia)においてのみ「事物の本質」を思弁するアリストテレス哲学、同哲学における人間の生ならびに最高存在者の存在論的な規定との対決へと帰着するのである(LVI, 371-2)。

ハイデガーは、初期ルターの究極的な課題を次の二点に集約する。すなわち第一に、「存在と時間との連関を思惟した最初の哲学者であるパウロ」の提示する「着手点」を「徹底化」することによって信仰者の生に見られる時間的動態に切り込むこと[18](この問題については次節で論じる)。第二に、パウロの着手点の徹底化によって獲得される新たな諸概念と生への接近方法とに定位して、アリストテレス哲学の「破壊 destruere」(I, 362, 363)[19]に着手することである(この動向については第四節で展望する)。しかしこの二つの課題は、ハイデガーの見る限り、プロテスタント的教理体系の整備へと関心を移していく「後年のルター」においては堅持されなかった。ハイデガーは、初期ルターによって発見されながらも本格的に取り組まれることなく放置されたこの二つの課題を継承するという道を歩みだす。

さて、一九年の戦時緊急学期講義におけるハイデガーの出発点は、既成の体系に潜む動機を切開する「現象学的批判」という方法論にあった。しかし今やハイデガーは、生それ自身のうちに胎動する歴史的な次元への眼差しを獲得するとともに、当の生がギリシャ哲学にまで遡源する概念史的な連鎖のうちに巻き込まれているという事態に開眼する。この洞察に基づいてハイデガーは、第一に、「哲学研究が〈歴史的なhistorisch〉認識であり」、「哲学研究にとって自身の歴史との解体的な対決がたんなる付属物ではない」という考えを堅持するに至る（DJ6, 249）。第二に、これ以降のハイデガーは、「ルターの神学的初期を目標として受け取り」ながら、「現象学的な解体という課題に片をつけるために（アリストテレス）研究」（252）に接近していく。つまり解体が、「現在がそれ自身の根本的な動態において自らに出会う自己的（本来的）な方法」（249）として、体得されたのである。「解体の具体的な遂行から発現する批判は、我々が一般に伝統のうちに立っている事実（Tatsache）にではなく、むしろその様態（Wie）に向けられる」（249f.）という言明には、フッサール現象学に準拠した「現象学的批判」からハイデガーに独自な「解体」への方法論的な転位についての自己言及といった響きがある。[20] かくして一九／二〇年冬学期講義以降のハイデガーにあっては、「解体」が「現象学的批判」にとって代わることになる。

三　「歴史的なもの」の解釈と「事実性」の二義性

――日常的な生における頽落傾向の「解体」を通して――

前節で述べたようにハイデガーは、初期ルターの苛烈なスコラ批判に触発されるかたちで、西欧の神学、哲学、諸学全般のうちに古代の学的理念からの影響を認めるようになる。そこに見出されるのは、「常に客観的なものの

方へと滑り落ちていこうとする頽落的な傾向」(GA60, 64) である。このような潮流の最大の問題点は、ルターがそのパウロ解釈において提示した着眼点、すなわち、生それ自身のうちに孕まれた歴史的・時間的な動態への眼差しを覆い隠すという点に見届けられている。たとえば「《歴史的 historisch》ということを《時間のうちで生成するもの》として規定する」(64)「近年の（歴史学的・歴史哲学的）研究」(173) の潮流からは、「歴史的現実性を客体存在として措定する」(48) ことによって非歴史化しようとする傾向、それによって自身の歴史的な生を引き受ける不安から己れを解放しようとする動機が読みとられる。

さらにこの「歴史に対する自己保身の傾向」(53) は、学的な意識という生の特殊な様態にのみならず、日常的な生の在り方そのものにも認められていく。日常的な生におけるこうした傾向を解体するという仕方でハイデガーは、「保身を求める者、不安に駆り立てられる者」(49) という生の在り方が、「意味をもつものとしての生」(53) という、より原初的な在り方に由来することを示そうとする。本節の課題は、『宗教現象学入門』講義において提示された宗教的・歴史的な生への接近方法を、日常的な生にとっての「歴史的なもの das Historische」の意味という観点から考察することにある。

ハイデガーはまず、テサロニケ前書四章後半から五章冒頭にわたるパウロの言説に注目する。なぜなら、そこには日常的な生の傾向が端的に証示されていると考えるからである。当該の箇所でパウロは、テサロニケの信徒たちから受けた質問に回答している。テサロニケの信徒たちは、現今の世界の終末時にイエスが再臨するという信仰のもと、そのパルーシア（現臨）の具体的な様相と到来の時期をパウロに尋ねるからである。ハイデガーはまず、テサロニケの信徒たちにあってパルーシアの「〝なに〟と〝いつ〟とだけが、つまり客観的な規定だけが憂慮される」

(105) ことに注意を喚起する。この場合パルーシアという現象は、たんにそれが何であるか、(ゆえに、いつ起こるか) という観点から問題にされている。ここで問われているのは、パルーシアという「現象において経験される〈なに Was〉」、パルーシアの「内容意味 Gehaltsinn」である (63)。そしてここにハイデガーは、「事実的な生に固有な契機」、すなわち「事実的な生の経験が内容 (の探索) に全力を傾ける」ことを指摘する (12)。それに対して、経験の「いかに (Wie) は高々、内容のうちにともに混入してくる」にとどまる。「経験の様態に関して、事実的な生の経験は無関心 (Indifferenz) を示す」(ibid.) のである。

ここには、「事実性」という語に刻印された二重の意義の一つが提示されている。すなわち、すでにスコラ学者の学的意識のうちに認定されていた客観的なものへの傾倒が、日常的な生のうちにも指摘される。したがってこの傾斜はもはや、たんに学的意識に限定されたものではない。むしろ生にとって内容意味への固執が回避しがたいものである限り、自己から客観的なものへの転落は、生に付き纏う事実的な傾向と呼ばれざるをえない——この転落傾向は「耽落 Ruinanz」(GA61, 131ff.) として術語化されるようになる。

この傾向に抗してハイデガーは、生の経験と事象との間の「関係 Bezug」、すなわち「現象が経験される〈いかに Wie〉」(GA60, 63) に目を向ける。たとえば「赤、色、感性的性質」といった「類—種の序列」を最低種 (ここでは赤) からより高次の類へと上昇していく「類的普遍化 Generalisierung」に対して、「対象が与えられているという側面」に注目して「対象を把捉されたもの (das Erfaßte) として規定する」「形式化 Formalisierung」という方法論が検討される (58, 61)。「ある特定の事象領域に結びつけられている」類的普遍化の「序列が事象内容的 (sachhaltig) に規定される」のに対して (58)、形式化という方法に定位すれば、「《対象一般》の意味 (Sinn)

は、理論的な態度における関係の関わり合う先（Worauf）」として記述できるようになる（61）。しかし、「対象の事象内容についての固定的な規定を回避する」この「形式的な規定は、内容的には十分に無差別的（indifferent）である」としても、すでに特定の前提に立脚している（58, 63）。それは、「関係意味が根源的に理論的な意味であるという想定」に他ならない（64）。伝統的な「哲学を全面的に支配してきた」、「対象的なものについての形式的な規定」は、この暗黙の前提に立脚することによって、生の経験における「遂行的な契機（das Vollzugmäßige）を隠蔽している」（63）。言いかえれば、「理論的な《反省》や《内的知覚》等」によっては遡及不可能な、「私が私自身を経験する」という「事実的な生」の在り方、つまり「考察者における（生の）遂行」が捨象されている（13）。ここでハイデガーが問題にしているのは、事象に関係する自己に対してさらに関係するという、生の自己的な遂行である。

自己が自己に「生き生きと関与させられて在る、憂慮させられて在る（Bekümmertsein）」（GA59, 173）という生のこの在り方を、ハイデガーは「事実的」と呼ぶ。「事実的」とは第一義的には、認識論的な問題設定においては「その背後に遡及することのできない[21]」ような生の動態、「我々がそれを存在する生」（GA58, 29）の在り方を指示するのである。ここで提示されているのは、別の表現をすれば、「生の経験を現に活動的に（aktuell）遂行している自己、己れ自身を経験している自己こそ原現実性（Urwirklichkeit）である」（GA59, 173）という洞察である。そして「一切の現実性」は、生のこの原現実的な在り方、すなわち「自己の憂慮を通して、その根源的な意味を手に入れる」（GA59, 173）。ここで帰結されている「根源的な意味」を、ハイデガーは「遂行意味」とよぶ。このように遂行意味は、関係意味の「究極的な源泉」（GA58, 261）として位置づけられている。そしてこの遂行意味を我が

ものにしていく生の動態こそ、本節の冒頭で触れた「意味をもつものとしての生」(GA60, 53) の在り方に他ならない。

客観的なものへの転落という、先に指摘した生の事実的な頽落傾向も、ここで提示された第一義的な事実性から根拠づけられるはずである。実際、「憂慮させられて在る」という生の事実的な在り方は、生を不安に駆り立てる。「不安に駆り立てられる者」はさしあたって大抵、「自己保身（安寧）を求め」(49) ざるをえない。自己保身のもっとも典型的かつ狡猾な方法は、不安の源泉である「憂慮そのものを客体へと」(51) 仕立ててしまうことである。このような次第で、生には「認識態度的に（einstellungsmäßig）頽落する事実的な傾向」(ibid.) が付き纏う。先に見た「歴史に対する自己保身の傾向」(53) も、この事実的な頽落傾向の一形態だったのである。

さらにハイデガーは、「《歴史的なもの das Historische》という概念によって《事実的》という概念が了解可能となる」(9) と述べる。事実性の二義的な意義への見通しを得た我々は、このハイデガーの言明を二義的に解釈することを迫られる。我々は一方で、歴史的なものについての客観的な規定が生の事実的な頽落傾向に由来することを概観した。しかし他方で、「特定の認識論的な前提によっては解釈され」(ibid.) えない歴史的なものの意義、すなわち生の遂行が孕む歴史的な動性は、いまだ遡上に載せられていないままである。そしてこの後者の意味での「歴史的なもの」は、テサロニケ前書の解釈を通して概念化されていくのである。

先に我々は、テサロニケ前書の四章後半から五章冒頭の言説に言及した。ここでは同箇所を、テサロニケの信徒に対するパウロの回答に焦点を絞ってとり挙げることにしよう。パルーシアの具体的な様相と到来の時期を知ることを切望するテサロニケの信徒たちに対して、パウロは次のように書き送る (98f.)。すなわち、パルーシアが到来

するその「いつ（chronos）と時（kairos）について、あなた方は私たちから（何か）書き送ってもらう必要はない」（五章一節）と。ここでハイデガーは、パウロが「これこれの時期に主は再来する」、ないしは「再来のいつについて私は知らない」と言わないこと、むしろ「主の日が夜の盗人のようにして到来することについてあなた方は正確に知っている」（同二節）と語ることに注意を促す（102f.）。「このような回答の仕方」のうちにハイデガーは、「問いの決定がテサロニケの信徒たち自身の生に懸かっている」ことへの示唆、言いかえれば、問う者をしてその者自身の生の遂行へと差し戻す宣教の手法を読み取る（103）。パウロのこの伝達手法は、パルーシアに関する内容的なものを客観的に確定することをあえて回避し、内容意味を形式化している。この形式化によってパルーシアの意味は、被伝達者であるテサロニケの信徒たち自身における生の遂行を俟って初めて開披されるもの（遂行意味）として告示されている。ハイデガーはここに、遂行意味の「形式的告示 formale Anzeige」を読みとる[22]。

パウロはクロノスについて沈黙する。なぜならパウロの回答の意図は、テサロニケの信徒たちに、彼らを上掲の問いへと駆り立てた隠れた動機、つまり客観的な尺度を立てて自己保身を図ろうとする傾向を自覚させることにあったからである。だからこそパウロは、「平和と安全（Sicherheit）」とを喧伝する「暗闇の中にいる」者たちと、「素面」で「覚醒したwach」「光の子たち」という、生の二様態を区別するのである（103）。「自己自身についての知の明るさ」をもつ「光の子たち」は、「〃いつ〃」への問いが私の態度へと差し返される」べきこと、つまり「パルーシアが私の生においていかにあるか」という問いが「生の遂行それ自身へと差し戻される」という事態に「覚醒した」者たちである（104）。このように、本来的な「キリスト教的宗教性が生きる時間性（Zeitlichkeit）」は、「時間の客観的概念」を借入することによっては適切に捉えられない。むしろ、自身の生を遂行するという生の運

動に即して解釈されるべきである。この観点からハイデガーは、カイロスを「時間性」ないしは「瞬間」として捉えるのである（102, 150）。だとすれば、カイロスについても、他者に教示を求めるという所作は本末転倒ということになろう。まさに問いの決定は、問う者自身の生に懸かっているからである。

パウロにあってカイロスは、「事実的な生自身の遂行連関から獲得可能となる」（92）時間として語り出されている。しかもパウロは、「イエス・キリスト、十字架、復活」といった「歴史的なもの」（132）についての「言葉（logos）を受け入れ（dechesthai）」（94）、この信仰に基づいてメシアの再来、すなわち「パルーシアにおける希望」（140）を待望する。ただし「待望する（anamenein）ということは（同時に）、キリスト者の生に帰属する絶対的な苦難（thlipsis）[23]」を意味する。それゆえにパウロはテサロニケの信徒に対して、「キリスト教的な生にはいかなる安寧もない」（105）ことを示し、この苦難から逃避することのないよう励ます。むしろ、彼らがキリスト者に「なったこと Gewordensein」を「今の存在（遂行）」として新たに引き受け直すこと、それによって「将来へと憂慮しつつ入りこむこと」を呼びかけるのである（94, 128）。このように、パウロにあって「事実的な生自身の遂行連関」（92）は、「歴史が我々に出会い、我々が歴史を存在する」という「遂行史的な状況」（171）に結節している。そしてそこから「事実的な生の時間が獲得されて」いる（92）。「生の時間」ないしは「時間性」は、生の遂行史的な状況を中核とする歴史的な拡がりのうちで概念化されているのである。そして生の遂行意味は、この歴史的な次元への定位に応じて新たに捉え直され、「時熟意味 Zeitigungssinn」と命名される。時熟意味とは「我々にとっての歴史の意味」であり、このような意味への眼差しによって、「歴史的なものそれ自体の客観性」といった問題設定が「消滅する」（125）。かくして、ルターがパウロのうちに発見した時間、すなわち、信仰者の生そのもの

に胚胎するような時間がここに、事実的な生（歴史的な自己存在）の時間性として概念化されたわけである。

四　結語

以上のように初期ハイデガーは、ルター解釈を通じて、解体という事実的な生の経験への接近方法を我がものにする。それとともにハイデガーは、初期ルターによって提起されながらも具体的な着手をみなかった二つの課題を堅持していく。その一つは、ルターがパウロのうちに看取した「哲学」、より具体的にいえば信仰者の生に孕まれている時間的・歴史的な動態への眼差しを概念的に彫琢することであった。またハイデガーの継承したいま一つの課題とは、スコラ神学ならびにそれ以降の哲学的・学的展開に対して基底的に作用し続けているアリストテレス哲学を解体するというものであった。

前者の問題については前節で論究し、パウロ「哲学」の概念的な彫琢が時間性ならびに時熟意味に結実するのを概観した。そしてこの最後の局面でハイデガーは、「歴史が我々に出会い、我々が歴史を存在する」という遂行史的な状況、数年後の術語を用いれば、存在の「歴史性 Geschichtlichkeit」という問題領域に足を踏み入れた。この術語には、これまでの考察から明らかなように、二重の事実性――事実的な生の時間的・歴史的な動態、ならびに伝統的な概念の連鎖に生が事実的に巻き込まれている事態（被投性 Geworfenheit）――が刻印されている。パウロ解釈以降のハイデガーは、原始キリスト教的な生の経験を後者の意味での事実性への眼差しから解体するという課題に着手していく。

ハイデガーは、原始キリスト教の成立にあたってヘレニズム文化からの影響が不可欠の要件であったこと、新約

聖書におけるギリシャ語の諸概念が七十人訳聖書を介して古典ギリシャ語にまで遡源することを念頭に置きながら、「原始キリスト教的な生の連関」が生についての「ギリシャ的な解釈と概念組織（Begrifflichkeit）」を枠組みにして成立しているという概念史的な事態を指摘する（GA61, 6）。たとえばパウロ書簡からは、「偶像 eidola」（テサロニケ前書一章九節）、「現臨 parousia」（テサロニケ前書四章一五節）といった概念が挙げられる（GA60, 97, 102）。この両概念はともに、古典ギリシャから七十人訳聖書を経て原始キリスト教に導入された概念であり、その限りでこの概念群からは、対象性についてのギリシャ的な理解を払拭することができない[24]。だからこそハイデガーは、古典ギリシャにまで遡及する「概念的な諸連関の解明の徹底的な遂行」を通して「神の対象性の意味を規定するという課題」を堅持するのである（GA60, 97）。ハイデガーはルターとともに、ギリシャ的な概念整備の集大成をアリストテレス哲学のうちに認定する。そして原始キリスト教からアリストテレス哲学への「解体的な遡行 abbauender Rückgang」（DJ6, 249）を遂行していく。このようにして後者の問題が主題化されることになる。

アリストテレス哲学への解体的な遡及というこの局面にあって、ハイデガー哲学におけるルターとパウロの位置づけは、次のような意味で両義的なものとなる。一方で、原始キリスト教からアリストテレス哲学への解体的な遡行は、ルターとパウロが堅持する「十字架の神学」という立場から一線を画していく歩みである。なぜなら、解体という方法論を貫徹するハイデガーは、「問うということそれ自体に、すなわち（自明の前提とされている概念から）問題性（を暴き出す）という遂行に、まさに自己的に（eigentlich）立脚する」（GA61, 197）ことによって、神の対象性についての意味規定を問いとして掲げるからである。しかし他方でハイデガーは、初期ルターの問題意識を忠実に継承することによって、アリストテレス批判の拠点を獲得している。

『宗教現象学入門』講義の翌学期にハイデガーは、『アウグスティヌスと新プラトン主義』と題する講義を行う。アウグスティヌスとのこの取り組みの成果として、前掲の「関係」と「憂慮」が対概念として新たな仕方で捉え直される。すなわち、まず「関係」が「気遣い Sorge, cura」として新たに術語化され、「憂慮」は、「実存を気遣われるべきものとして把捉すること」、ないしは「実存を気遣うこと」として定式化されていく（DJG. 243）。この図式に即していえば、アリストテレス哲学のうちにハイデガーは、事実的な生の気遣いという在り方への卓越した洞察を認める。しかし同時にハイデガーは、アリストテレスにあって「哲学の意味」が「原理（archē）や原因（aition）についての気遣い」に一面的に定位して規定されていることを批判する（263）。観照を中核とするアリストテレス哲学に対するこの批判は、事実的な生における遂行意味を形式的に告示するという哲学の理念、ルターがパウロのうちに読みとった新しい「哲学」のモチーフに基づいて展開されている。だからこそハイデガーは、アリストテレス哲学の解体における「探求の目標」として、「ルターの神学的初期」を挙げるのである（252）。

かくしてハイデガーは、従来のアリストテレス解釈には「事実性という哲学的な根本問題」への眼差しが「完全に欠落している」（250）という認定のもと、「アリストテレス哲学の自己的（本来的）な動機源泉」（253）へと解体的に接近していく。この動向の詳細については、稿を改めて論じることにしたい。

注

（1） H.-G. Gadamer, "Heideggers ›theologische‹ Jugendschrift," in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6, 1989, S. 228.

（2） Vgl. C. F. Gethmann, "Philosophie als Vollzug und Begriff," in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 4, 1986-87, S. 31.

（3） Vgl. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 63, S. 5. なお、クロスターマン版のハイデガー全集からの引用にあたっては以下、

GA に巻数と頁数の付記をもって略記する。また、「ナトルプ報告」と通称される草稿『アリストテレスの現象学的解釈――解釈学的状況の提示――』(in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6, 1989, S. 235-269) から引用する場合は、DJ6 に頁数を付記する。ただし、同一の巻からの引用が続く場合には頁数だけを示す。

(4) J. v. Buren, "Martin Heidegger, Martin Luther," in *Reading Heidegger from the start*, ed. by Th. Kisiel and J. v. Buren (State University of New York Press, 1994), p. 160.

(5) H. Otto, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Reihe Campus, Bd. 1095, 1992, S. 101, 112f. Dazu vgl. auch GA56/7, S. 134, 163.

(6) Otto, ibid., S. 106f. ここでの「カトリシズムの体系 System des Katholizismus」という表現は、二〇世紀初頭の思想状況ならびにハイデガー自身の来歴に鑑みて、「新トマス主義という意味での神学」を示唆するものと考えられる。Dazu vgl. H. Vetter, "Grundbewegung des faktischen Lebens und Theoria. Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur 'theologischen Jugendschrift'," in: *Heidegger und Mittelalter*, hrg. v. H. Vetter, Peter Lang Verl., 1997, S. 82.

(7) K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, R. Piper Verl., München, 1977, S. 92f.

(8) Vgl. GA2, S. 97, Anm. 1. なおC・F・ゲートマンは、この「一九一九／二〇年冬学期講義以来」というハイデガーの自己言及をいかに解釈するかという問題を提起をしている。だが、この件に関してゲートマン自身が提示する解釈は、初期ハイデガーのルター研究とそこから獲得された洞察に着目する本稿の立場から見れば、曖昧かつ不十分な解釈であるといわざるをえない。Vgl. Gethmann, op. cit.

(9) Buren, op. cit., p. 172.

(10) その一つの指標として、ハイデガーにおけるディルタイ解釈の変位を挙げておきたい。初期フライブルク時代のハイデガーは、「ディルタイの仕事を我がものにする」(GA2, 525) という課題の渦中にある。しかしルター研究後のハイデガーは、自らの立場の確立に応じて、ディルタイの立脚点に対する批判を明確にしていく。たとえば二〇年夏学期講義の終結部においては、「ディルタイ哲学の解体」(GA59, 163) が主題化されている。そしてこれ以降のハイデガーにあっては総じて、「教父哲学とルター」が「本来的な解釈学における決定的な時期」という認定を受けることになる (vgl. GA63, 14)。なお初期ハイデガーにおける哲学形成とディルタイ解釈との連関については、拙稿「初期ハイデガーにおける存在論への転回――中期ディルタイとの関係を顧みつつ」(『倫理学年報』第四十九集、日本倫理学会編、二〇〇〇年、一七九―一九三頁) を参照されたい。

(11) Vetter, op. cit.

(12) 「プロテスタント的スコラ学」の定義をハイデガーは明示していない。それでも、この表現によって正統主義的な教理の体系化・客観化が指示されているのは、ほぼ確実だと思われる。カトリック教会の体系や宗教改革運動の他の諸潮流に対抗するかたちで整備された正統主義的な教理体系――その端緒がメランヒトンの『ロキ・コンムネス』（一五二一年）である――を、ハイデガーは「プロテスタント的スコラ学」と呼ぶ。中世のスコラ学とプロテスタント正統主義的な教理体系の構築とに通底する姿勢として、ハイデガーは、キリスト教的生（範例としては原始キリスト教徒における生）の動機とは異質な動機をもつ哲学（たとえばアリストテレス哲学）に由来する諸概念の借用を指摘するのである。動機を異にする哲学から教理体系の概念的基盤を流用することによって、信仰者の生への眼差しは曇らされ、伝統との対決というモチーフは後退する。この観点からハイデガーは、彼と同時代のプロテスタント神学に対しても、「その都度の哲学的な主潮流に本質的に依存的である」（GA60, 22）ことを、「借りもののカテゴリー、自身の固有な存在領野にそぐわないカテゴリーにおいて語っていること」（DJ6, 263）を批判する。

(13) L. Grane, *Modus loquendi theologus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, übersetzt v. E. Grötzinger, Leiden, 1975, S. 146.

(14) デンマークの研究者L・グレーンも、同様の解釈を提示している。すなわち、初期ルターにおける「スコラ学との対決」はさしあたって、「抽象的、教義学的な言明（の対抗的な提示）としてではなく、聖書解釈として」遂行されたこと、初期ルターの神学的な独自性は「スコラ神学と対立するそのパウロ解釈」にこそ認められることを主張する（ibid., S. 149）。

(15) 引用は、ワイマール版（*D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe*）に依った。引用の後のローマ数字は巻数、アラビア数字は頁数を示す。またルターの原文の訳出にあたっては、ハイデガーの独訳、J・v・ビューレンによる英訳、ならびに清水哲郎「背後を見る意志――ルターのアリストテレス－スコラ倫理学批判」（『途上』七号、思想とキリスト教研究会、一九七六年）における訳を参考にした。

(16) Grane, op. cit., S. 149.

(17) Buren, op. cit., p. 167. なお「十字架のロゴス」という語は、コリント前書一章一八節から引用されている。

(18) Buren, op. cit., p. 168.

(19) ルターは、スコラ神学批判の要となる幾つかの箇所――たとえば「ハイデルベルク討論」の第二〇・二一・二四テーゼ――で、「破壊するdestruere」（1, 362, 363）という語を使用している。主な用例を提示すれば、「知者の知恵（sapiens）」ないしは人間の「わざopera」が「十字架crux」と「苦難passio」によって「無nihilium」へと「破壊」される、といった具合である。「破壊」という言葉は、これまでの論述からもすでに明らかなように、コリント前書一章における「十字架の神学」のコン

テクストに忠実に語り出されている。すなわちパウロ自身が一九節において、神が「知者の知恵を滅ぼす」ことに言及している。そしてルターによるこの一節の訳出が、「破壊」という語を導入する端緒となるわけである。

(20) ハイデガーが明確なフッサール批判を展開するのは、もう少し後（たとえば一九二五年のカッセル講演）のことであるが、「ハイデガーをしてフッサールから離反せしめた」最大の動因は、フッサール現象学における歴史への眼差しの欠如であった。Vgl. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* III, Tübingen, 1987, S. 298, auch Frithjof Rodi, "Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit," in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 4, S. 171f.

(21) Gadamer, ibid., S. 422.

(22) 「形式的告示」は、事実的な生のその都度の経験において開示される遂行意味を際立たせるという理念のもと、「諸概念に意図的に変動性をもたせ、（事実的な生の経験に即した）現象学的考察そのものの進展のなかで概念規定を確実なものにしていく」(GA60, 82) 方法である。「形式的告示」の詳細については、上掲の拙稿（一八六―九頁）を参照されたい。Vgl. auch Th. Kisiel, "Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers," in: *Heidegger—neu gelesen*, hrg. v. M. Happel, Könighausen & Neumann GmbH, 1997.

(23) Kisiel, ibid., S. 34. なおテサロニケ前書三章三節も併せて参照されたい。

(24) 周知の通り後年のハイデガーは、ギリシャ的な存在の経験に「現成 Anwesen」という動詞を対応させる。そして当該の箇所では、パルーシアに "Anwesenheit" という訳語があてられている。

初期―中世キリスト教美術におけるイエスの譬え図像に関する一考察

細田あや子

〈論文要旨〉 福音書にあるイエスの語った譬えの図像化について、聖書テキストの図像化という観点から、初期キリスト教美術の成立時にみられる象徴、記号あるいはアレゴリー的表現と、聖書に基づくテーマの図像の接点について考察する。図像の表現形態と表現方法について、具体的に図像例にあたり、単一場面の図と連続説話表現の図があること、また、テキストに忠実な図像とテキストからそれた図像があることを指摘する。テキストからそれた図像の場合は、テキストの解釈によって寓意的に、道徳的に、あるいは救済史的にテーマ化されていることが読み取れる。イエスの譬えは、彼の教説としてイエスの伝記エピソードに関連するが、語られた内容そのものは、独立した隠喩、物語であり、その内容の図像化については、神学的な解釈に影響されることも多い。本稿では、物語論、受容美学、あるいは記号論を援用して図像を読み解く可能性を示唆する。

〈キーワード〉 テキストとイメージ、譬え、隠喩、記号、形象的言語

一 はじめに

キリスト教図像の中の例えばイエスの生涯についての図像（受胎告知、イエスの降誕や洗礼、十字架磔刑、復活などの図）はきわめて多く、その研究は進んでいるのに対し、イエスの語った譬え話の図像に関しては、最近になっていくつかの研究があるものの、[1] まだ明らかにされていない部分が多い。その理由として、そもそも現在の我々に残されている作品例そのものが比較的少ないということが挙げられる。[2] また、譬えという比喩的、抽象的なテキ

ストを視覚化することについては、文字テキストと画像という二つのメディアによる伝達と受容の相違という点からも、複雑な問題を呈している。

本稿では、キリスト教美術の成立時に見られる象徴、記号あるいはアレゴリー（寓意）的表現と、その後形成されていく福音書中のイエス伝の中で彼が語った譬え話の図像表現との二つのカテゴリーに注意を払いつつ、聖書テキストの図像化という点を念頭に考察を進める。まずはじめに福音書におけるイエスの譬えの記事を踏まえ(二)、それらのうち図像化されているものの一覧を作品例とともに挙げる(三)。そしてこれらの中から二つの譬え話を選んでその図例を分析し、譬え図像の特徴を明らかにすることを試みる(四)。譬え図像一覧を付したこの小論を、今後各作品例に基づく図像解釈、あるいは図像の果たす機能やその主題が選択される理由などを考察するための前段階としたい。

二　福音書におけるイエスの譬えの位置

様々なジャンルにおいて、イエスの譬えというテキストがどのように美術作品として視覚化されるのかを考察する前提として、まず聖書テキストそのものに注意を向ける必要がある。

福音書に述べられているイエスの生涯は、マリアへの受胎告知、イエスの誕生などに始まり、彼がエルサレムへ進み十字架につけられる受難物語、そして復活で終わるのだが、イエスはエルサレムへの途上、病人の治癒などの奇跡を行い、また言葉では教えを宣べ伝えた。イエスの譬え話は、様々な人々を相手にして語られた教説に含まれる。

聖書学においてそれらはその内容と形式により、「比喩的表現（Bildwort）」「譬え／譬え話／譬え物語（Gleichnis/ Parabel/ Gleichnisrede/ Gleichniserzählung）」「例話物語（Beispielerzählung）」といった概念の下に区別される。[3] しかしながらこの概念定義に関しては、研究上長く議論されていて分類の判断基準も様々で、その違いが明確でない場合も多い。他方図像を扱う美術史の分野では、聖書学上の厳密な区分に立ち入ることはせず、譬えや譬え物語などを同義語とみなしている。[4] 本稿では、広い意味で譬え話、例話、寓話、格言などを含めてそれらの視覚化、すなわちイエスが口にした言葉に含意されている隠喩、寓意あるいは道徳的教訓が、図像によってどのように伝えられまた受け取られるのか、ということに着眼点をおきたい。

三　イエスの譬え図像一覧

共観福音書の中のイエスの譬えが図像化されているものを、マタイ、マルコ、ルカの福音書の順に並べ、作品例を一つ付した一覧を次に掲げる。福音書には約四〇の譬えが記されているが、[5] 譬え図像は三八個確認した。しかしJ・エレミアスの挙げた四一個全てが図像化されているのではなく、複数の図像学事典類から数え上げ、その作品例にあたって調べた結果の一覧であり、そこにはエレミアスの挙げていない記事の図像化の例もある。比喩的表現あるいは形象的言語といわれるものの図像も、いくつかは入れた（ヨハネ福音書にみられる形象的表現は含めなかった）。[6] 三共観福音書の中ではマルコの記事が一番古く、聖書学的にはそれを基準とすべきだが、図像学的には典礼で用いられることも多い福音書や福音書抄本の挿絵という観点から、そのまま聖書に配置されている順にした。[7]

作品例は初期キリスト教時代―中世までの作品から、なるべく古いものを選んだ。が、中期ビザンティン美術の

パリとフィレンツェの二つの『四福音書』(Paris, BN gr. 74; Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23. 一一世紀)には、マタイ、マルコ、ルカ、ヨハネの順に並行する記事も繰り返し図像化するなどして譬え図像が数多く収められていて、結局はこれらの写本に現れる図像例が中心となった。[8] 時代的にその前後のものを選び、なかでもオットー朝とザリエル朝の写本挿絵は主題的、表現的に特徴があるので加えた。写本以外の作品例で埋葬美術――カタコンベや石棺――を除いたものは、中世においてはあまり図像化されなかった例と言える。文献に分散している譬えをまとめ、マタイ、マルコ、ルカと整理したものは、私見によればこれまでにまだない。

◎ 最も頻繁に図像化される譬え[9]
○ 比較的よく図像化される譬え
△ わずかに図像化される譬え

作品が所蔵されている図書館等の略号

Firenze, Bib. Laur.: Biblioteca Medicea Laurenziana　　München, BSB: Bayerische Staatsbibliothek
Nürnberg, GNM: Germanisches Nationalmuseum　　Paris, BN: Bibliothèque Nationale de France

マタイ福音書

空の鳥たち（マタ6・26、ルカ12・24）写本挿絵　Paris, BN gr. 74, fol. 136v
目の中の丸太（マタ7・3―5、ルカ6・41―42）フレスコ　G. Vasari, Napoli Monteoliveto, Sagristia vecchia, ca. 1544-
狭き門と広き門（マタ7・13―14、ルカ13・24）絵画　L. Lotto, Washington, National Gallery, 1505
良い木と悪い木（マタ7・17―20、ルカ6・43―44）彫刻　Amiens, 大聖堂、西側ファサード中央扉わき、1235-1240[10]
△家と土台（マタ7・24―27、ルカ6・47―49）写本挿絵　Hortus deliciarum, fol. 120v, 1175-1191

新しい酒は新しい革袋に（マタ9・17、マコ2・22、ルカ5・37―38）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 17r
○種蒔き（マタ13・1―9、マコ4・1―9、ルカ8・4―8）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 25v, 68v
△毒麦（マタ13・24―30）写本挿絵　Paris, BN, gr. 74, fol. 26v
△芥子種（マタ13・31―32、マコ4・30―32、ルカ13・18―19）写本挿絵　Paris, BN, gr. 74, fol. 71r, 139r
パン種（マタ13・33、ルカ13・20―21）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 27r, 136v
隠された宝（マタ13・44）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 28r
高価な真珠（マタ13・45―46）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 28r
魚とりの網（マタ13・47―48）ステンドグラス　Canterbury, 大聖堂（early 13th century 破壊されて存在せず）[11]
自分の倉から新しいものと古いものを取り出す一家の主人（マタ13・52）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 28v
盲人の道案内（マタ15・14、ルカ6・39）絵画　P. Bruegel the Elder, Napoli, Museo Nazionale di capodimonte, 1568
◎迷える羊／失われた羊／よき羊飼い（マタ18・12―14、ルカ15・4―7）フレスコ〔カタコンベ〕Roma, S. Callisto, SS. Pietro e Marcellino, ca. 220
○無慈悲な僕（マタ18・23―35）写本挿絵　München, BSB, Clm 23338, fol. 158v, 1000-1020[12]
○葡萄園の労働者たち（マタ20・1―16）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 40v
二人の兄弟（マタ21・28―31）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 43v
○悪しき農夫たち（マタ21・33―44、マコ12・1―11、ルカ20・9―18）写本挿絵　Nürnberg, GNM, Codex Aureus Epternacensis, fol. 77r, ca. 1031
○婚宴の礼服を着ていない者（マタ22・1―14）写本挿絵　München, BSB, Clm 23338, fol. 154v, 1000-1020
忠実な僕と不実な僕（マタ24・45―51、ルカ12・42―46）写本挿絵　Paris, BN, gr. 74, fol. 49r
◎五人の賢い乙女と五人の愚かな乙女（マタ25・1―13）フレスコ〔カタコンベ〕Roma, Cyriaca, 4th century
△タラントン貨／ムナ貨（マタ25・14―30、ルカ19・12―27）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 149v
○羊と山羊（マタ25・31―33、〔最後の審判〕、マタ25・31―46）彫刻〔石棺〕New York, Metropolitan Museum, ca. 300[13]

マルコ福音書

成長する種（マコ4・26―29）写本挿絵　Paris, BN, gr. 74, fol. 70r
門番／目を覚ましていなさい（マコ13・33―37）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 90v

ルカ福音書

◎よきサマリア人（ルカ10・25―37）写本挿絵　Rossano, Museo del Arcivescovado, Rossano-Codex, fol. 7v, 6th century

○愚かな金持ち（ルカ12・16―21）写本挿絵　Paris, BN, gr. 74, fol. 136r

○実のならないいちじくの木[14]（ルカ13・6―9）写本挿絵　Cambridge, Corpus Christi College, Augustinus-Codex (MS. 286), fol. 129v, 6th century[15]

○盛大な宴会（ルカ14・16―24）写本挿絵　Nürnberg, GNM, Codex Aureus Epternacensis, fol. 77v, ca. 1031

△失われたドラクメ貨（ルカ15・8―10）写本挿絵　Paris, BN, gr. 74, fol. 142v

◎失われた息子／放蕩息子（ルカ15・11―32）写本挿絵　Paris, BN, gr. 923, fol. 391v

△不実な管理人（ルカ16・1―8）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 143r

◎金持ちとラザロ（ルカ16・19―31）写本挿絵　Aachen, Domschatz, Evangeliar Kaiser Ottos III. fol. 164v, ca. 996

不正な裁判官（ルカ18・2―8）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 146v

○ファリサイ人と徴税人（ルカ18・9―14）モザイク　Ravenna, S' Apollinare nuovo, 6th century

いちじくの木（ルカ21・29―30）写本挿絵　Firenze, Bib. Laur., Laur. VI. 23, fol. 155v

四　テキストから図像への転換――譬えテキストの視覚化について――

上記の図像一覧は、作品例が一つでも確認されるものを挙げたが、ある図像について、それが譬えの図像か、記号または比喩的表現か、あるいはエンブレムか、という判断の基準は、研究者の間でも一定してはおらず、今回の一覧にも加えるか否か決定するのに困難な場合もあった。その理由の一つとして、キリスト教美術成立時の図像主題に関し、三世紀に、記号、象徴、アレゴリーといったものが図像として現れ、それと並んで聖書に基づくテーマも描写されるようになるのだが[16]、それら記号、象徴とイエスの譬えの区別が明確でない場合がいくつかあるということが挙げられる。例えば、カタコンベや石棺によく見られる羊を肩に担う人物の図は、聖書記事の図像化ではな

く、キリスト教以前の文化にすでにあったモティーフである。この図は、非人格的な状態、すなわち平和、幸福というイメージを含意する牧歌的で幸福な田園風景の「暗号（Chiffre）」であるとみなされる。[17] 埋葬美術においては、死後そのような牧歌的な天国へ入りたいという死者の救済の希望を象徴するのである。[18]

この一方で、聖書テキストから図像へという観点で注目すべきが、すでに聖書の中に述べられているいくつかの比喩的表現や形象的表現・イメージ言語は、視覚化を喚起させるような特徴を備えているということである。イエスが（とくにヨハネ福音書の中で）自らを規定する表現の「わたしは……である」――「わたしは世の光である」（ヨハ8・12）「わたしが命のパンである」（ヨハ6・35）「わたしはまことの葡萄の木」（ヨハ15・1）など――が、一種のイメージ言語といえようが、福音書からの主題が図像化される際、これらが連動しあってある別のものを指し示す動因となる場合がある。例えば「わたしはよき羊飼いである」（ヨハ10・11、10・14）という言述が、「迷える羊／失われた羊」の譬え（マタ18・12―14、ルカ15・4―7）と関連し、すでに異教文化にあった肩に羊を担いだ羊飼いの図像が、（よき）羊飼い＝イエスと解されていく動因となっていく。これは、漁夫、あるいは魚、海豚、葡萄、鳥など漁労、農耕、牧畜に関する非キリスト教図像が、聖書記事とあわせてキリスト教的に解釈しなおされることにも関連する。キリスト教美術の成立に関し、二―三世紀の画像禁止（出エジ20・4―5参照）の風潮の中でも、視覚芸術が成立する方向は聖書そのものの中に萌芽としてあったと言えるのである。[19]

譬え図像を初期キリスト教時代から中世まで概観すると、譬えのテキストの中で、図像化されやすいものとされにくいものがあることが明らかになる。初期キリスト教時代のカタコンベにすでに描かれ、のちの時代においても様々なジャンルにおいて見られるのは、「五人の賢い乙女と五人の愚かな乙女」[20]。ロマネスク彫刻には「金持ちとラ

ザロ」がよく造形化されている。またゴシック時代には、E・マールも指摘しているように、頻繁に図像化されたいくつかの譬え物語が目につく。[21] それは「乙女たち」、「よきサマリア人」[22]、「放蕩息子」[23]、「金持ちとラザロ」[24]の四つであり、その救済史的、あるいはタイポロジカルな意味が強調されている。

以下において「五人の賢い乙女と五人の愚かな乙女」（マタ25・1―13）と「葡萄園の労働者たち」（マタ20・1―16）の譬え図像を選び、テキストから図像への転換という問題設定の下、表現形態と表現方法について考察してみたい。

この二つの譬えは、どちらも神の国（天の国）についての物語である（マタ25・1、マタ20・1）。前者では、花婿が到来する日（キリスト再臨の日）に備えてともし火のために油を準備していた賢い乙女たちは、婚礼の部屋（＝神の国）に入ることができるが、油を持ってこなかった愚かな乙女たちの前に戸は閉じられてしまい、彼女たちはそこに入ることが許されない。後者の譬えは、葡萄園での労働者を雇おうとして一日に五回出かけていった農場主が、夕方になって、朝から一日中長く働いた者にも、ほんの一時間働いた者にも、全ての労働者に対して賃金をみな平等に支払った話であり、寛大で気前のよい主人（＝神）が強調されている。終末時の神の国においては、一日中働いた者（最初の者、マタ20・16）と短時間働いた者（最後の者、マタ20・16）の序列が逆転するということが含意されている。

『ロッサーノ福音書』（六世紀、シリアあるいはパレスティナで制作）のページ[25]の上部三分の一の、譬え図像の画面では（図1）、ちょうど真ん中に花婿が立ち、彼をはさむようにして二つに分けられた乙女たちのグループが描かれている。花婿はともし火を持った賢き乙女たちとともにすでに婚礼の部屋へと入っている。婚礼用の着物で頭から全て真っ白に着飾って身支度した賢い乙女たちの方は、みな油の入った器を持って松明に大きく火をつけ、画面の右

側の方へ神の国に選ばれた者として進んでいる。この乙女たちの背景には色鮮やかな実をつけた木々が植えられ、右側の岩からは四筋の河が流れ出ていて（創2・10―14）、そこはすでに天国として描かれている。花婿は閉じられた戸口の方を振り返り、外に閉め出された愚かな乙女たちに対して右手を挙げ「入ることはできない」という身振りをしている。この左側の愚かな乙女たちの三本の松明にはかすかに火が灯っているが、彼女たちはまだ青やベージュ、赤、黒など色とりどりの衣服を着たままで、婚礼の準備に間に合わなかった。五人づつ分けられた乙女たちが、扉を境に対比されて描かれている。(26)

図1「五人の賢い乙女と五人の愚かな乙女」の譬え
『ロッサーノ福音書』ロッサーノ，大司教館美術館，fol. 2v

彫刻作品の例として、マグデブルクのドームのいわゆる「天国の扉口」には、愚かな乙女たちと賢き乙女たちの像（一二四五年頃）が左右に分けられて立っている（図2）。愚かな乙女の方は神の国に入ることができず、目を閉じ額を抑え嘆き悲しんでいる。右手に持った器はからっぽである。それに対し油を準備し天国へと選ばれし乙女の方は、口元に笑みを浮かべている。これら乙女たちの表情にはその心理的状態までが見事に映し出されている。ここに花婿は登場していない。しかしながら入口という場所から、そこを通って聖堂の中へ入れば、花婿であるキリストに迎え入れられるということが了解される。さらに、乙女たちが位置している左右という構図にも重要な意味が込められている。伝統的に左右関係には価値がおかれていて、ドームの入口において、マタイの聖書記事で述べられている婚礼の部屋へと入る扉口の左側が否定的な場、右が肯定的な場とみなされ[27]、左に愚かな乙女たち、右に賢き乙女たちが五人づつ立っている。

図2「五人の賢い乙女と五人の愚かな乙女」の譬え
マグデブルク大聖堂，北扉口

「葡萄園の労働者たち」の図像は、主に写本挿絵に多い。最も詳しく描かれているのは、現在ニュルンベ

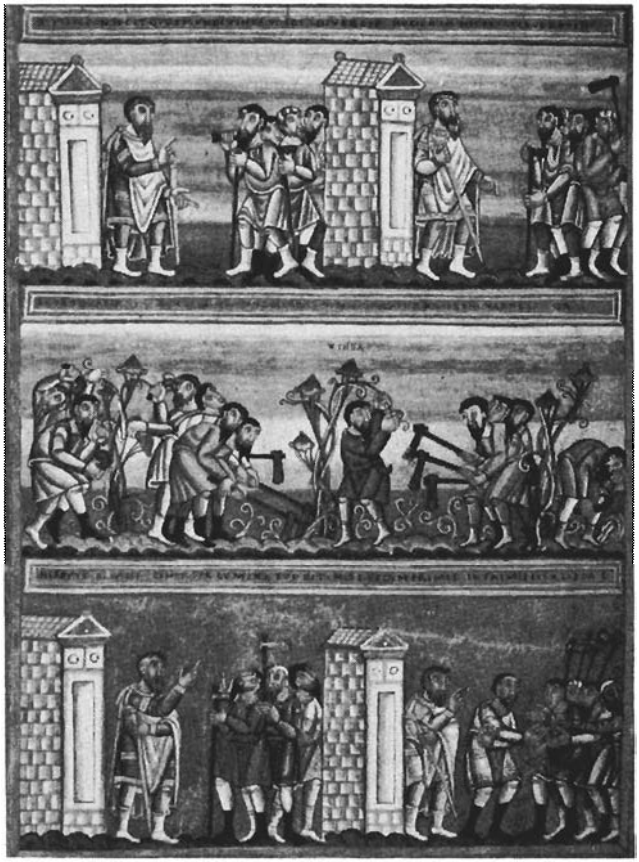


図3「葡萄園の労働者たち」の譬え 『エヒテルナハ黄金写本』
ニュルンベルク，ゲルマン国立博物館（Hs. 156142）fol. 76v

ルクにある『エヒテルナハ黄金写本』[28]（一〇三一年頃）であろう（図3）。一番上の段には、葡萄園の主人が労働者を雇う場面が二回繰り返されていて、主人と労働者の対話が描かれている。中の段は、葡萄園での労働の場面である。葡萄の蔓を切ったり鍬で地面を耕したりしている。右端の一人は、暑さのためか、水で足を冷やしている。下の段は、支払いの場面が二度描かれている。最初に雇われた人たちが、すぐ上の労働の場面を指さし、（こんなに働いたのだから）もっと多くもらえるはずだろうと農園主に抗議している様子である。そのとなりの場面では、管理人が一デナリオンづつ労働者に手渡している。右端に見えるのは、おそらく憤りのため赤面の一番長く働いた者であろう（マタ20・10―12）。葡萄園の労働について、実際は聖書に記述はない。しかしこの写本では詳しく様々な労働

が描かれている。

同じくエヒテルナハ派のブリュッセルの『福音書抄本』[29]（一一世紀中葉）では、雇いの場面と支払いの場面がそれぞれ一ページづつ描かれていて、その間の労働の場面はない。コンスタンティノープルで制作されたパリの『四福音書』[30]（一一世紀）には、雇いの場面と労働の場面だけで、支払いは描かれていない。場面数が少ないため、これらには生き生きとした物語性はニュルンベルクの写本より欠如している。

以上ここに挙げた二つの譬え図像の比較により、まず第一に表現形態に二種あることがわかる。これらの譬えの図像化の過程では、聖書テキスト全てが図像となるのではなく、その中のいくつかのモティーフが視覚化されることが多いが、一つのモティーフでその譬えが表されている場合と、複数のモティーフが結び合わされて表現されている場合が見られる。すなわち、物語構図において単一場面がそれだけで完結しているイコン的表現と、連続説話表現の二つの形態がある。ある瞬間、静止の場面が描かれているのか、あるいは連続的な物語の描写か、という点が表現形態の違いを示す。

「五人の賢い乙女と五人の愚かな乙女」の図像は、譬え物語の結末が単一場面で描かれているのに対し、「葡萄園の労働者たち」は連続した説話表現となっており、これら二つの図像は対照的に図像化されている。そして、「乙女たち」の譬えでは、説話表現でなくても、乙女たちの二つのグループが対立的に表現されていれば、あるいは全ての登場人物が描出されずに一方の乙女たちだけでも、主題を確定することができる。それぞれの顔の表情、持ち物（ともし火、ランプ、油の器）、着ている物、しぐさや身振り、さらには天国（楽園）にあるとされる果実の木や四つの河といった小道具的モティーフなどで、賢き乙女か愚かな乙女か、が判別できるからである。だが、後者

の「葡萄園の労働者たち」では、テキストにおいてこの譬えは五回の雇いの契約、最後の支払い、一番長く働いた者の不満・訴えと農場主の答えなどのモティーフが重なりあっていて、二項対立のような明白な構成とはいえない。したがって、それが視覚化された場合、話の展開にそって場面の数が多く出来事が連続して詳しく描かれる方が、その物語絵画を理解しやすい。しかしながら、テキストにあった本来の意味、神の国における序列の逆転というメタファー（隠喩）の内容はインパクトを失い、形象的モティーフにより物語を巧みに叙述することの方に力点が置かれている。

このような特徴を分析すると、単一場面の図は、記号のように、何かを指し示す連想の働きを持ち、連続説話表現では、多場面で同じ登場人物が複数現れるなどして筋の展開を物語る作用があることが読み取れる。[31]

第二に表現方法について。出典となるテキストとその視覚化とを比較してみると、テキストどおりのモティーフと、テキストからそれたモティーフが、図像となって現れている場合がある。例えばテキストからそれたものとして、「葡萄園」の譬えでは、労働のモティーフ、水で足を冷やすモティーフなどがあるが、これらは説話図像をより詳しく描写するための一方法である。このように物語の叙述を詳しく展開するためのモティーフもあるが、譬え話テキストの視覚化の過程において見られる表現方法に関しては、大きく分けて、それが聖書テキストに忠実に絵画化されているか（テキストにそった図像化）、それとも――別な解釈が入って――文字どおりではない図像になっているか（テキストからそれた図像化・アレゴリカルな描写）、という二通りがある。

『ロッサーノ福音書』には、「乙女たち」のほかに「よきサマリア人」[32]（ルカ10・25―37）の譬えも図像化されている。この写本の二つの譬え図像で注目すべきが、譬え話の語り手であるはずのイエスが、譬え図像の中に主人公と

して登場していることである。つまり、前者の話の中では花婿として（図1）、後者では強盗に襲われた人を介護するサマリア人として、十字架の印の入ったニンブスを持ったキリストが描かれている。これが、テキストからそれたアレゴリカルな描写の顕著な例である。福音書テキストの図像化という観点で大事なのは、譬え話はイエスによって語られたものであるから、語られた譬えそれ自体は、イエスについての伝記エピソードとは無関係な独立した内容であるということである。ところが図像によっては、典拠となるテキストからそれた視覚化がなされているものがあり、その中でもひときわ目を引くのが、イエスが譬え図像の中で主人公として描かれることである。

他方しかしながら、譬え話そのものの中にイエスが登場してくることは、あるいは逆説的に、イエスの語った比喩的テキストからそれてかえって直接的なイメージの伝達になっている、とも言えるのではないだろうか。強盗として現れた敵に身ぐるみはぎとられたみじめな人間を、救済者であるキリストが助け保護する、また、終末の日に到来する最後の審判者はキリストである、といったイエスの言葉を受け取ったその後のキリスト教の解釈が、図像となってキリスト論的にテーマ化されているのである。

テキストどおりではなくアレゴリカルな要素を持つ図像は、教父たちの聖書解釈や典礼の影響によって現れることが多い。とくに、オリゲネスが打ち立てその後神学者たちによって展開された聖書の意味を解釈する際の段階という枠組みが、その基盤にある。これは、中世を通してさらに複雑に体系化されてゆき、テキストの文字的意味、寓意的意味、道徳的意味、天上的（霊的）意味を段階的に解釈していくというものであるが、この聖書釈義の伝統が図像化にも大きく反映することになり、タイポロジカルあるいは救済史的図像の神学的根拠となる。(33)

最後に、ある作品における譬えの主題選択の理由に一言触れておきたい。図像の主題としてよく好まれるものと

そうでないものの違いは、まず譬え話そのものの内容によるであろう。視覚化されやすいのは、救済の意味や道徳的意味が明確である場合、内容の筋が簡明で、例えば善と悪、肯定・否定といった二項対立が明らかな場合、あるいはまた物語として筋の展開がわかりやすい場合であり、抽象的なテキストは視覚化されにくい。解釈のレベルからみても、神学的に無理なく釈義されるものが選ばれる。すでに述べたように「五人の賢い乙女と五人の愚かな乙女」はよく図像化される例だが、それは終末の表象という連関の中で、キリスト再臨の日に備えよ、という明確なメッセージを持ち、一つのモティーフだけでも理解できるからである。「葡萄園の労働者たち」の方は、他の譬え図像と並んでイエス伝の教説の一部として福音書写本などに装飾挿絵として選択されることが多い。

五　まとめ

以上の考察から、テキストの内容が図像化される過程においては、言述表現の仕方、内容の訴え方の方法にいくつか新しい可能性が生じることが明らかとなった。登場人物の表情、視線や動作にその人物の意志を含意させたり、あるいは色や構図、左右の位置関係などによって、ときには肯定・否定の意味を込めることができる（コードによる読解）。「乙女たち」と同様、「羊と山羊」[34]（マタ25・31―33）や「金持ちとラザロ」（ルカ16・19―31）のテキストでも、最後の審判によって祝福される者と呪われる者とが分けられる、生前の行為・境遇によって死後行きつく場所が決定される、ということが述べられており、その図像は単一場面であっても理解しやすい。

このような図像の読解は、典拠となるテキストの性格に起因する場合がある。イエスの譬えは、象徴・記号の要素も含むものである。つまり、直接的でなく、比喩的・隠喩的な言葉を使ってある事柄を述べる。ゆえに、テキス

トとしての譬えの中に、別の次元のもの――例えば神の国――を指し示す働きを読み取ることができるのだが、その図像化にあたっては、表現形態において二通りあることを確認したように、象徴的あるいはアレゴリカルな意味を持った記号として図示され別のものを示す記号の役割が前面に出ているものと、物語として筋の展開を視覚的に詳しく描写したものとがあることがわかる。そして前者の場合には、図像に存在するさらなる表象を連想させる働きが、画像の読み取りにも作用するのである。[35]

さらにまた、典拠となるテキストに忠実か否かという観点から、表現方法にも歴史的、神学的解釈が入り込むことがおおいにありうることも指摘された。言い換えるならば、画像表現も聖書テキストの解釈史、受容史の一つの産物なのである。

本稿では、文字テキストから画像・イメージへ、という方向で見てきたが、その結果、譬え、象徴、アレゴリーなどの図像の場合、画像からテキストへ、という逆の方向の可能性も浮き上がってきた。描かれたコードは多種多様でも、例えば最後の審判、終末の救済への希いというメッセージに帰結する場合がそうであろう。他方、多場面で連続的な展開、あるいは異時同図法の表現などでは個々のコードを多彩にすることにより、テキストに潜在していた意味が弱められる場合があることも、上で見た通りである。神の国についての二つの譬えが画像になると、イメージの記号的働きの差により、その意味内容に違いが出てくることが読み取れた。この、テキストとイメージの双方からの向きと大きさ――ベクトル――の力関係により、「言説的な（discursive）絵画」[36]あるいは「形象的な（figural）絵画」という説明がより理解できる。テキストとイメージに関しては、これまで様々なアプローチから研究がなされているが、[37]以上の考察で見たように、図像の根拠となるテキストそのものが形象的であるようなもの

があり、聖書テキストの図像化の過程を分析する際、文字と図像というメディアの二分だけでは説明しきれない事象があることも指摘される。今後は、メディアの違いを顧慮しつつも、それぞれの特徴が互いに働き合う仕組みや、それによって開かれる事柄の受容、解釈の可能性を考察すべきではないかと思われる。

略号

LCI　Lexikon der christlichen Ikonographie
RBK　Reallexikon zur byzantinischen Kunst

注

（1）T. Michels, *Parabeln Christi. Zwölf farbige Bilder aus frühmittelalterlichen Handschriften*, Hamburg, Friedrich Wittig, 1959；W. Schlink, "Gleichnisse Jesu in der Kunst des Mittelalters", in: *Vestigia Bibliae. Litteratura Laicorum. Beiträge zur christlichen Kunst*, 2, 1980, 11–34；W. Kemp, *Sermo corporeus. Die Erzählung der mittelalterlichen Glasfenster*, München, Schirmer/Mosel, 1987；U. Wolf, *Die Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus in der mittelalterlichen Buchmalerei*, München, Scaneg, 1989；R. Körkel-Hinkfoth, *Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen* (*Mt 25, 1-13*) *in der bildenden Kunst und im geistlichen Schauspiel*, Frankfurt am Main u. a., Peter Lang, 1994.

（2）RBK 2 (1971), 842, s. v. Gleichnisse Christi (K. Wessel).

（3）ここでは以下の研究を挙げておく。A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (Nachdruck der Ausg. Tübingen 1910)；R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1995, 10. Aufl.（加山宏路訳『共観福音書伝承史Ⅰ、Ⅱ』新教出版社、一九八三、一九八七年）、J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1984, 10. Aufl.（善野碩之助訳『イエスの譬え』新教出版社、一九六九年）、W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1990（廣石望訳『イエスのたとえ物語』日本基督教団出版局、一九九三年）。ドイツ語の訳語に関しても一定ではない。

（4）したがって、誤解や過大解釈もままある。例えば「寡婦の献金」（マコ12・41―44、ルカ21・1―4）は本来は譬えではない

が、教訓的教えとして譬えに含める美術研究者もいる。例えばLCI 2 (1970), 155, s. v. Gleichnisse Jesu (Redaktion); RBK 2 (1971), 854, s. v. Gleichnisse Christi (K. Wessel); J. Engemann, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, 26.

(5) Jeremias, op. cit. (n. 3) 242-243; S. L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, Berkeley, University of California Press, 1987, 5-6. だが聖書学で譬えに関する分類は一定しておらず、この数もおおよその目安である。

(6) この一覧の作成には以下の文献を参照した。各書の最後の数字は、そこに列挙されている譬え図像の数を示す。*The Index of Christian Art*, Princeton University, Department of Art and Archaeology (30)（ユトレヒトにあるコピーを利用した）; W. Lehmann, *Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen*, Berlin, E. Ebering, 1916, 86-107 (20); W. Molsdorf, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, Graz, Akd. Druck und Verlag, 1968 (Leipzig, 1926), 52, 90-109 (17); K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Freiburg, Herder, 1928, 395-402 (8); L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, II/2, Paris, Presses universitaires de France, 1957, 330-359 (20); LCI 2 (1970), 156-162, s. v. Gleichnisse Jesu (31); RBK 2 (1971), 839-867, s. v. Gleichnisse Christi (19); *Das Malerhandbuch des Malermönchs Dionysios vom Athos*, Übersetzung von G. Schäfer, München, Slavisches Institut, 1983, 102-113 (40)（上田恒夫・寺田英次郎・中澤敦夫・木戸雅子訳『東方教会の絵画指南書ディオニシオスのエルミニア』金沢美術工芸大学美術工芸研究所、一九九九年、二二一―二六二頁）。ギリシアの画僧によってアトス山で編集されたこのビザンティン美術の絵画指南書（一七三〇年代前半）にはヨハネの「わたしはまことの葡萄の木」などの形象語や象徴的表現、アレゴリーも譬え図像に入れてある。

LCIでは、ここで三一個としたよりももう少し多くの譬えのタイトルを挙げているが、私見によれば譬え図像でないものもあり適宜訂正した。例えば"Tor, Tür"には出典記事を挙げておらず不明で、実際には「狭き門と広き門」（マタ7・13―14、ルカ13・24）を指すと考えられるが、これは別項にある。"Schilfrohr"（葦、マタ11・7、ルカ7・24）も譬えではない。また別々に挙げている「羊と山羊」と「最後の審判」は一つとみなした。同様のことは、The Princeton Index of Christian Artの項目にも言える。"Talents"と"Ten Pounds"は並行する記事なので一つとみなした（「タラントン貨／ムナ貨」〔マタ25・14―30、ルカ19・12―27〕）。RBKの項目でも、二つ除外し（「寡婦の献金」、「心を入れ替えて子供のようにならなければ」〔マタ18・3〕）、「よき羊飼い」（ヨハ10・11―18）は「迷える羊」と一緒にした。

(7) なお並行する譬えは、初出の際に示し、繰り返して挙げることはしなかった。しかし、「婚宴の礼服を着ていない者」（マタ22・1―14）と「盛大な宴会」（ルカ14・16―24）は、別々の譬え図像として挙げた。伝承史的には並行する記事であり、研究

者の間でもこれらは同じ譬えの図像とみなされる場合がある。だが、とりわけオットー朝とザリエル朝の写本挿絵を見る限りその違いは明らかで、それぞれ図像学的には別々の伝承によると考えられるので、区別できるようにした。

(8) H. Omont, *Evangiles avec peintures byzantines du XIe siècle*, Paris, Imprimerie Berthaud Frères, 1908; T. Velmans, *Le Tétraévangile de la Laurentienne. Florence, Laur. VI. 23*, Paris, Klincksieck 1971.

(9) 図像化の頻度については、おおまかなものであり、時代により、また地域により異なる（ビザンティン美術にはそれ特有の図像学的特徴もある）。

(10) R. Green/ M. Evans/ C. Bischoff/ M. Curschmann, *Herrad of Hohenburg. Hortus diliciarum*, London/ Leiden, 1979.

(11) M. H. Caviness, *The Windows of Christ Church Cathedral Canterbury*, London, 1981, 125.

(12) A. S. Korteweg, "Das Evangelistar Clm 23338 und seine Stellung innerhalb der Reichenauer 'Schulhandschriften'", in: K. Bierbrauer u. a. (Hrsg.), *Studien zur mittelalterlichen Kunst 800-1250. Festschrift für F. Mütherich zum 70. Geburtstag*, München, Prestel, 1985, 125-144.

(13) このパリの『四福音書』の挿絵は、「種蒔き」の譬えの図像ともみなせる。

(14) いちじくの木のエピソードについては、研究者の間で誤解が見られる。譬えとしては、ルカの「実のならないいちじくの木」と「いちじくの木」で、マタイとマルコにある「いちじくの木への呪い」（マタ21・18―22、マコ11・12―14、11・20―26）はイエスの譬えではなく、懲罰奇跡である。

(15) F. Wormald, *The Miniatures in the Gospels of St. Augustine*, Cambridge, 1954.

(16) J. Engemann, "Biblische Themen im Bereich der frühchristlichen Kunst", in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, Münster, Aschendorff, 1996, 543-556, esp. 543; ders., *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, 7.

(17) N. Himmelmann, *Über Hirten-Genre in der antiken Kunst*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1980, 138-142; P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München, C. H. Beck, 1995, 268-269.

(18) 同様のことは、瓢箪の葉陰に横たわって休んでいるヨナの図にも言える。これは、聖書の記事に対応するのではなく、異教神話にある眠るエンデュミオンからの連想で、牧歌的な平和で至福の状態を示すものである。

(19) B. Brenk (Hrsg.), *Spätantike und frühes Christentum*, Berlin, Propyläen, 1985, 16-18; B. Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1966, 28-36.

(20) W. Lehmann, op. cit. (n. 6) ; H. Heyne, *Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen,* Leipzig, H. Haessel, 1922 ; R. Körkel-Hinkfoth, op. cit. (n. 1).

(21) E. Mâle, *Die Gotik* (= *L'art religieux du XIIIe siècle en France*), Stuttgart/ Zürich, Belser, 1994, 189.

(22) O. Schrammen, *Die Parabel vom barmherzigen Samariter. Die Darstellungen und ihr Verhältnis zur theologischen Auslegung von den Anfängen bis zum Hochmittelalter,* Diss. Münster, 1953 ; A. Hosoda, *Darstellungen der Parabel vom barmherzigen Samariter,* Diss. Heidelberg, 1999.

(23) W. Witwitzky, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn in der bildenden Kunst bis Rembrandt,* Diss. Heidelberg, 1930 ; E. Vetter, *Der Verlorene Sohn,* Düsseldorf, L. Schwann, 1955 ; W. Kemp, op. cit. (n. 1).

(24) U. Wolf, op. cit. (n. 1).

(25) Rossano, Museo del Arcivescovado, fol. 2v.

(26) この写本のレイアウトは、大部分のページにおいて、上部には福音書記事からの主題が、下三分の二は旧約の預言者や王が言葉とともに描かれている。これら旧約のテキストと新約の図像は救済史的に密接に関連しあい、図像解釈の重要な点となるが、本稿の目的からはそれるので立ち入らない。

(27) 左右の位置関係と価値関係については、LCI 4 (1972), 511-515 s. v. Rechts und Links (E. Dinkler-v. Schubert) ; 中森義宗・衛藤駿・永井信一『増補美術における右と左』中央大学出版部、一九九二年。

(28) Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Codex Aureus Epternacensis (Hs. 156142), fol. 76v.

(29) Brussels, Bibliothèque Royale, Ms. 9428, fol. 26v-27r. G. Knoll, *Das Evangelistar Kaiser Heinrichs III. Kommentarband,* Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert, 1993, Abb. 31, S. 315.

(30) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Cod. gr. 74, fol. 39v. H. Omont, op. cit. (n. 8) Abb. 33.

(31) 物語論の観点からいうと、物語のストーリー（あるいはファーブラ）が抽出されれば、単一場面のイコン的表現になり、プロット（あるいはシュジェート）が多様であるほど連続説話表現になる、と思われる。J. Culler, "Fabula and Sjuzhet in the Analysis of Narrative. Some American Discussions", in : *Poetics Today,* vol. 1, no. 3, 1980, 27-37 ; 加藤哲弘「イメージとテキスト：物語絵画と解釈の問題」(『西洋美術研究』一号、一九九九年)、一四一一五四頁（関連文献が紹介されている）。

(32) fol. 7v. K. Weitzmann, *Spätantike und frühchristliche Buchmalerei,* München, Prestel, 1977, Taf. 32.

(33) オリゲネス自身はまだ四段階のシェーマを作ってはおらず、聖書の文字的・歴史的意味、道徳的意味、霊的意味を理解する段

階に分けている。Lexikon für Theologie und Kirche 9 (1964), 491, s. v. Schriftsinne (J. Schildenberger).

(34) この譬えに現れている形象的言語は、旧約のエゼキエル書（34・17―22）に基づく。Brenk, *Tradition und Neuerung*, op. cit. (n. 19) 37. 黙示文学などをはじめとして、旧・新約あわせて視覚的なイメージを呼び起こすこのような言語がある。

(35) これは記号論の三項図式、事物―概念―記号と重なることは明らかであろう。比喩的表現や譬えが記号化または図像化されることにより、表象する事物（＝記号）の観念が表象される事物（＝記号対象）の観念を喚起するということは、宗教的図像を論じる際、とくに有効な鍵を与える。図像、とくに説話表現の物語絵画と（狭い意味での）記号表現とを一緒にすることには慎重でなくてはならないが、とくに宗教美術の機能を論じる際、記号論から示唆されることは大きい。また記号論と並び、さらに譬え話図像を物語論、受容美学などの方法を援用して読み解く可能性もある（例えば W. Kemp, op. cit. (n. 1) 参照）。画家と受け手、物語の語り手と受け手の問題、あるいはすでに本文で指摘した語り手の登場の図、「神の国」表現モティーフの分析などにより、イエス伝エピソードとは異なる譬え図像の特徴がより明らかになるであろう。

(36) N. Bryson, *Word and Image. French Painting of the Ancien Régime*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 1-28（佐藤康宏訳「言葉とイメージ、第一章、言説、形象」『美術史論叢』一六号、一九九九年、七九―一〇三頁）。さらに田中正之「美術史を読む、ノーマン・ブライソン」（『美術手帖』七一八号、一九九六年）、一二六―一四六頁。ブライソンが定義づけた、イメージにおける「言説的な」面と「形象的な」面との度合いにより、イメージの多様性が特徴づけられる。

(37) 例えば『西洋美術研究』一号、一九九九年の「イメージとテキスト」特集号参照。

図版出典

図1 P. Sevrugian, *Der Rossano-Codex und die Sinope-Fragmente. Miniaturen und Theologie*, Worms, Werner, 1990, Abb. 8

図2 O. von Simson (Hrsg.) *Das Mittelalter II*, Berlin, Propyläen, 1990, Abb. 219a, 219b

図3 R. Kahsnitz/ U. Mende/ E. Rücker, *Das Goldene Evangelienbuch von Echternach*, Frankfurt am Main, Insel, 1982, Taf. 26

信仰と先行理解

――R・ブルトマンにおける神学と哲学の関係について――

松本直樹

〈論文要旨〉　よく知られているように、神学者R・ブルトマンはキリスト教信仰の解釈に哲学者M・ハイデガーの「実存哲学」を援用したために、当時の神学界に激しい論争を巻き起こした。ブルトマンによれば、信仰以前の自然的な人間といえども信仰についての先行理解をもっており、哲学がそのような人間の自己理解を叙述するものであるかぎり、神学の営みに哲学の諸概念を導入することは正当なのである。小論の目的は、このようなブルトマンの主張を検討しながら、彼の思想における神学と哲学の関わりあいを明瞭にすることである。先行理解という現象は、ハイデガーによって「ありうる」こととして解明された人間存在（実存）の内にその成り立ちの基礎をもっている。ここから、先行理解という現象が実存可能性としての信仰の新しさや独自性を損なうものではなく、かえって神学と哲学が互いに根本的に対立しながら協同することを可能にするものであることが示される。

〈キーワード〉　ブルトマンとハイデガー、神学と哲学、可能性、先行理解

はじめに

「神学と哲学」という問題を考えるとき、R・ブルトマンとM・ハイデガーという、神学者と哲学者として正面から対峙しながら互いに多くを学びあった二人の思想家の関わりは、主題としてはもはや過去の事柄に属するとはいえ、今なお考察のための恰好の事例を提供してくれると言ってよいであろう。

二人はともにマールブルク大学にあった一九二三年から二八年までの間に、共同で「ヨハネ福音書」を読み、ルターの演習を行うなど、多くの思想上の交渉をもった。[1] ブルトマンの最初の神学論文集『信仰と理解　第一巻』（一九三三年）は、「マールブルクでともにした時を感謝しつつ記念して」ハイデガーに捧げられている。とくにその第七論文「ヨハネ福音書の終末論」（一九二八年）は人間存在（実存）についての明白にハイデガー的な諸概念を念頭において書かれており、後に非神話化、または実存論的解釈として注目される聖書釈義の方向をすでに明瞭に打ち出している。他方、ハイデガーにとっても、このブルトマンとの出会いはきわめて重要な意味をもつことになった。というのも、この出会いはハイデガー自身の実存についての諸思想を、とりわけ人間存在の時間性についての所見を「一挙に現勢化する直接の機縁になった」[2]からである。

もちろん、両者のこのような協力関係が、後に多くの疑惑や批判を呼び起こしたことは事実である。ブルトマンは、ハイデガーが『存在と時間』（一九二七年）で提供するような人間存在についての実存論的諸概念を援用することで、聖書が伝えるキリスト教的な信仰経験を適切に解釈することが可能であると考えた。だが、そのような考え方は――ブルトマン自身も指摘しているように（295）――啓示に全ての基礎をおくプロテスタント神学の原則を無視して、神学の領域に啓示以前の自然的な人間理解を持ち込む新手の「自然神学」ではないだろうか。

このような疑惑は、ブルトマンがさらに信仰についての「先行理解（Vorverständnis）」という考え方を強調するに及んで、よりいっそう先鋭にならざるをえなかった。「キリスト教の宣教が人間に出会って理解されうるという事実から、人間がこの宣教について何らかの先行理解をもっていることが明らかになる」（*ibid.*）。よく知られているように、この主張は理解現象一般についての解釈学の原理を応用したものであるが、これが哲学の成果を神学

に（そのような先行理解を啓示以前に展開したものとして）持ち込むことを許容するように見える反面、とりわけ信仰のような真に新しい出来事を古い自然的な人間理解の枠組みに押し込むことで歪めてしまうように思われたのである。

これから私は、ブルトマンとハイデガーという二人の思想家の関わりの内に、彼らが考えるところの神学と哲学がどのように出会い、どのように別れていったかを考察し、両者が根本的に対立するかぎりでのみ協同しうることを示したいと思う。ただし、考察の範囲は、両者がその思想を形成する上で互いに最も深く影響を及ぼしあったと思われるごく初期の段階、つまり彼らがマールブルクで「ともにした時」の前後に限られる。

すでに述べたように、議論の中心は信仰についての「先行理解」という考え方にある。それ故、小論では、この考え方の基礎になっているブルトマンの実存論的な人間理解の枠組みを明らかにすることから始めたい（一）。その上で、その人間理解の枠組みがハイデガーのそれと基本的には同じものであることを示しながら、その中でキリスト教信仰がどのようなものとして解釈されているか、それとともに信仰についての先行理解といったことがどのような形で可能であると考えられているかを、順を追って検討していくことにしよう（二、三）。

一　先行理解とは何か

そもそもブルトマンが主張する「先行理解」とは何だろうか。

それはまず第一に、解釈学の原理として、聖書をも含む様々なテキストの内容を理解し、解釈するために欠くことのできない前提である。読者である私は、テキストが語る事柄について何らかの先行理解をもつ場合にのみ、そ

の事柄を適切に理解し、解釈することができるのである。

このテキスト理解についての所見は、そのまま理解現象一般にまで拡張される。「理解がなされるためには、その前提として、理解する側とされる側とがはじめから関係しあっている生の連関〔脈絡〕が必要である」(296)。このような生の連関の中で、私は理解されるべき事柄に対して、その事柄につながる理解をあらかじめもって臨むのである。

だが、このような考え方を認めるかぎり、私たちが本当の意味で未知のもの・新しいものに出会うということはありえなくなってしまうのではないか。とりわけ信仰のような、啓示によってのみ知られるべき事柄について、どうして先行理解といったことが考えられるだろうか。そのようなことを認めるなら、信仰はその真の新しさにおいては理解されずに、古い理解の枠組みに押し込まれてしまうのではないだろうか。

このような疑問に対しては、さしあたりまず、一般に未知のもの・新しいものといえども、古い理解から独立に、何の前提もなく出会われることはありえない、ということを強調しておかなくてはならない。「未知のもの・新しいものは、私の生の連関の中で出会われ、この連関から未知のものとして問いかけられる」(*ibid.*)。つまり、あるものが未知であり新しいということ、またどのような点でそうなのかということ自体が、先行する生の連関を参照して初めて理解されるのである。

もちろん、新しいものの出現によって旧来の理解が破壊され、排斥されてしまうことはある。「だが、それでも新しいものは古いものから理解される。新しいものが古いものの否定であってさえそうなのである」(*ibid.*)。生の連関は理解によって構成される意味的なコンテキストであるから、生の連関における新旧の理解の交替は、自然の

連関において昼夜の交替が生じるように単純な置き換えとして生じるわけではない（*ibid.*）。生の連関においては、新しいものは「古い理解に否定という形で対応する」（*ibid.*）。この否定を介しての対応関係（連続性）が古いものの側から見られた場合に、それが先行理解と呼ばれるのである。新しいものが信仰であっても、同じことが言われうる。「信仰において、旧来の理解を全て斥け、とりかえてしまうような理解が与えられるとしても、まさにその旧来の理解が先行理解を含む」（*ibid.*）のである。

たとえば、ブルトマンはキリスト教以外の、最高存在としての神を問い求めるタイプの宗教を例にとって、次のように述べている。「もちろん、この最高存在は信仰が語る神ではない。とはいえ、もしかすると、このような表象の内にはキリスト教信仰の神を志向するような知が認められると言ってもよいのではないか。答はイエスでもあるし、ノーでもある。ノーであるというのは、信仰においては、まさに自然的人間の志向が破壊されてしまうからである。だが、信仰においては、かつて求められたものが恐れられ、避けられたものが求められるとすれば、答はイエスでもあることになる」（300）。ここでブルトマンは、啓示においては古い理解と新しい理解があからさまに対立するにも関わらず――というより、まさにそのように互いに否定的な対立関係に入りうるが故にこそ連続するさまを記述している。この連続性が先行理解なのである。

結局、先行理解とは何を、どのように先行的に理解することなのか。

ブルトマンによれば、一般に理解は「理解する側とされる側とがはじめから関係しあっている生の連関」において生じるが故に、理解する者自身の自己理解という性格をもっている。「何かを理解するということは、自己、つまり理解する者との関わりにおいてそのものを理解することであり、そのような関わりとともに、あるいは関わり

において自己を理解することである」(295f.)。より厳密に言えば、この理解する側とされる側との関わりは不断に更新されていくものであるから、私はそこで私自身のそのつどの「可能性」を理解することになる。「テキストにおいては、〔中略〕私自身の諸可能性が私に対して開示される」(127)。また、「新しい生の状況は、いつでも〔中略〕私に、私を新しく理解する可能性を与える」(128)のである。

この理解一般についての所見から、先行理解もまた自己理解、つまり私自身の可能性の理解という性格をもつことが示される。「テキストがそのつど私の実存理解の可能性を開示してくれるのは、私が私の可能性についての先行的な知(Vorwissen)をもっているからである」(126)。このような知は必ずしも明瞭に意識されるとはかぎらないし、何らかの理由で隠蔽され、忘却されてしまうことさえある(128)。だが、それでも「私たちは——あからさまにであれ、暗黙の内にであれ——自分たちの可能性について知っている。というのも、私たちの生には、自分が何であるかを知るということが含まれているからである」(126)。

もっとも、このような事態を観念論的に、つまり「私は原理的には私の実存に属するあらゆる事柄を知っており、ただきっかけさえあれば、理性の内に潜在的に与えられているそのような知を顕在化させることができる」(*ibid.*)といったふうに解釈してはならない。というのも、それでは理解一般はたんなる想起(anamnesis)になってしまい、新しいものとの出会いといったことは、結局は考えられなくなってしまうからである(*ibid.*)。

むしろ、常識が教えるように、私はまさに新しく理解されるべき可能性を知らないのである。それ故、ブルトマンによれば、先行理解は本質的に「知らないという仕方で知っていること(ein nichtwissendes Wissen)」(128, 311)であり、「問という性格を帯びた形で知っていること(ein Wissen im Charakter der Frage)」(128)である。

「というのも、現存在〔としての人間〕は、決して自己自身を完結した形で知ることがなく、いつでも未完結であるが故に、つねに新たに、別の仕方で自己自身を知るからである」(*ibid.*)。この自己知の、ひいてはそのつどそのような自己知において成り立つ私自身のあり方の未完結性、または開放性が「可能性」と言われるのだとしたらどうだろうか。

実際、ブルトマンは、「人間の〈ある〉(Sein)は〈ありうる〉(Sein-Können)である」(118)から、「人間はそのつど自分のための何かではなく、自らの可能性としての自己自身を選ぶのである」(*ibid.*)と言っている。私が可能性を「もつ」のではなく(139)、私自身が可能性であり(*ibid.*)、したがって私のその時々のあり方そのものが、そのつどそのようにありえている特定のあり方として可能的なのである。仮に、そのように私のあり方が可能性であり、その意味で不断に別でもありうるものでなかったとしたら、自らのあり方をそのつど(別のあり方を否定しながら)理解するということ自体が無意味になってしまう。私が何か新しいものに出会い、その出会いにおいて私自身を新しく理解する、つまり新しい私に「なる」といったことも、私自身のそのようなあり方(「ありうる」こと)を前提としてのみ、有意味に語られうるだろう(156)。

それ故、私が私自身の「可能性」について「あらかじめ知っている」と言う場合、その眼目はむしろ「私のあり方の未完結性そのものを知っている」という点にある。しかも、そのように自らのあり方を別のあり方へと開放された可能的なものとして捉えるとき、私はその別のあり方をはじめから具体的に知っている必要はない。たとえば、私が何ごとかについて問を発するとき、私は私が現にあるあり方を問題的(fraglich)なものとして、つまり仮初めの可能的なものとして意識しているが、それでも答を、つまり現にあるのとは別のあり方を知っているわけ

ではない。もちろん、答について何らかの予想や期待をもつことはあるが、多くの場合、答は「予期せぬ」形でやってきて、そのような依然として古い理解の範囲内にある予想や期待を覆し、否定してしまうものなのである。

だが、それでは、古い理解と新しい理解の間には基本的には何の連続性もなく、したがって先行理解という考え方自体がナンセンスであるということになってしまわないだろうか。もちろん、そんなことはない。新しい理解が「予期せぬ」形で生じうるためには、古い理解はその時々の自己理解の一可能性として、自らと対立関係に入りうる別の諸可能性へと、ただしそのような諸可能性を総じて排除し予期しないという仕方で、あらかじめ開放されているのでなくてはならない。そのような排除において初めて、そこから新しい理解が私の期待を覆しながら生じてきうるような特定の視野が、むしろ「死角」が開かれてくる。この死角のネガティヴな広がりこそが連続性を形成するのであり、新しい理解においては「かつて求められたものが恐れられ、避けられたものが求められる」と語ることを正当化するのである。[3]

こうして、先行理解が理解しているのは、その核心においては、「否定を介して新しい可能性へと開放されていること」それ自体であることが明らかになる。この知は、新旧の理解の間に、いわば切断としての連続性をもたらすのである。このことは、人間がつねに未完結であり、その「ある」はいつでも「ありうる」であるという事実に実存論的な基礎をもつ。

そこで次節では、先行理解についてはしばらく措き、このような実存論的な枠組みにおいて、ブルトマンがキリスト教信仰をどのようなものとして考えているかを検討してみよう。

二　実存と信仰

ブルトマンが信仰について、実存論的な枠組みの中でどのように考えているかを見るためには、主として彼自身の「ヨハネ福音書」解釈を、具体的には『信仰と理解　第一巻』の第七論文「ヨハネ福音書の終末論」を参照するのが便利である。というのも、すでに序論でもふれたように、ブルトマンはマールブルク時代のハイデガーとともに「ヨハネ福音書」の読書会を行っており、「ヨハネ福音書の終末論」には、その共同作業の痕跡が色濃く残されているからである。

ブルトマンは、ヨハネがもはや将来的に期待されるコスミックな大事件としての「終末」や「来臨」のイメージを描かず、むしろ終末を「今すでに成就しつつある出来事」(134)として、しかも今ここにあるこの私にとって決定的な意味をもつ出来事として実存論的に再解釈していることを示そうとする。たとえば、ヨハネが描くイエスは、「死んだ人たちが神の子の声を聞く時がくる。すでにきている。聞く人は生きるであろう」(ヨハネ五・二五)[4]と語る。この宣言は、啓示者の言葉が今ここで出会われ、この言葉に聞き従うか否か、それと同時に「生きるか死ぬか、天国か地獄か」(145)という二者択一が生じることを告げている。そこには明らかに切断(krisis)があり、今や私は「あれかこれか」の極端な危機(Krisis)の内に立つ(139)。というのも、「この世の生は、啓示に対する信仰なしには、今後、地獄となる」(145)からである。

このような生死の切断は、まさに「新しいもの」と「古いもの」との切断である。「人間には、今や自分がつねにすでにそれであったもの(『肉』または死)によって決定されるか、それであるべきもの(『霊』または生)によ

って決定されるか、いずれかの可能性しかない」(169)。生きるか死ぬかの決断は、いわば右か左かではなく、後ろか前か、つまりこれまでの、ヨハネが「世」と呼ぶ背神的なあり方[5]に固執するか、あるいは世を離れ、啓示されたこれからのあり方に参与するかという形をとる(139)。それ故、啓示の言葉との出会いにおいては、切断された将来と過去とが独特の仕方で結びついてくる。この結びつきの結合点、啓示の言葉が聞かれる「機の今」(144)、つまり転機としての現在を、ブルトマンはとくに「瞬間」(*ibid.*)と呼ぶ[6]。

それ故、啓示による切断には、本質的に、私のこれまでのあり方をたんに切り捨てるのではなく、むしろこれからのあり方との対比においてあからさまに暴露するという性格が属している。切断による危機といっても、何か劇的な、カタストロフィックな事件が生じるわけではない。「危機はただ、すでにあったものを暴露するだけである」(139)。だが、何を暴露するのか。これまでのあり方、つまり世であること、しかもそのように世であることが「つねに自ら摑んだ自分自身の可能性であり、したがって決して自然状態ではなく、堕落(Verfallensein)である」(138)ということを、である。

要するに、世は啓示によって現にあるあり方以外のあり方を突きつけられるまで、自らのあり方を克服され「うる」一可能性として捉える視線を欠いている。「世による把握は、人間がそのつど自ら可能性であること、人間の〈ある〉が〈ありうる〉であること、人間がそのつど決断へと呼び起こされており、そのようにして賭の内に置かれていることを忘却している」(139)。世は信仰が求める新生(ヨハネ三・三、七)に対して、「どうしてそんなことがありえましょうか」(ヨハネ三・九)と問いたずねることをつねとする(137)。つまり、「ありうる」ことを切り落とし、古いものに固執して将来への道を閉ざすのである(139f.)。世は自らを固定された事物のように取り扱う。「そ

れ故、世はいつでもすでに過ぎ去ったものである。〔中略〕世は死の内にある」(140)。

世についてのこのようなブルトマンの解釈は、ハイデガーが『存在と時間』で示した「非本来的実存」、または「堕落（Verfall）」[7]についての実存論的解釈に著しく接近している。ハイデガーにおいても、堕落の本質は根本的には「ありうる」ことの忘却である。人は自らを事物のように、「手許にあって配慮すべきもの、管理し勘定すべきもの」(SZ, 289) として取り扱う。その結果、たとえば「良心」のような実存現象をも、たんに特定の内容をもった諸行為を咎めたり勧めたりするもの、何をなし、あるいはなさなかったかという観点から「『価値の実現』や規範の充足」(*ibid.*, 293) を求めるものとしてのみ受け取ってしまう。こうして、「現存在は一種の『会計』のようなものになり、負債をきちんと返しさえすれば、自己は無関係な傍観者のように、こうした体験の経過の『傍ら』に立つことができるようになる」(*ibid.*) のである。

このようなハイデガーの説明が、行いや「わざ」によって自らを正当化する、いわゆる「パリサイ主義」を念頭においてなされていることは明らかである (*ibid.*, 291, 293)。人が行為の「傍ら」に立つとき、啓示の言葉も良心の呼び声も、もはやその人の自己そのものには届かない。このような人は、呼びかけに応えて自らの古いあり方を捨て、新しい自己へと踏み込むための心構えを欠いている。つまり、「ありうる」ことを忘却し、現にあるがままの自己自身に固執して、呼びかけが命じるところに対して、いわば頑になっているのである。

また、ブルトマンとハイデガーは、堕落のあり方とは対照的に、「ありうる」ことへと復帰することを人間本来のあり方と見なすという点でも同じ立場を共有している。ブルトマンにとって、真実の生は「自己自身を可能性として取り戻すこと、再び〈ありうる〉という仕方であること、再び将来を手にすること」(140) の内にある。この

あり方が、堕落の場合と同じように、ハイデガーが『存在と時間』で示した「本来的実存」、または「先駆的決意性（die vorlaufende Entschlossenheit）」に相当する位置を占めることは言うまでもない。

もっとも、ブルトマンとハイデガーは、ここで全く同じことを同じような仕方で語ろうとしているわけではない。たとえば、啓示の事実を前提としないハイデガーは、世の堕落したあり方をブルトマンのように罪であるとは決して言わない。「このように、世であることを特別な意味で罪として認めることは、啓示の事実があって初めてなされることである」（138）。また、ブルトマンにおいては、当然ながら、啓示の言葉に服従することが真実の生を、つまり本来的に「ありうる」ことを可能にする。というのも、「神の要求は私たちを現にあるがままの私たち自身から、つまり私たちの過去から引き離して将来の方へと差し向ける」（223）からである。それに対して、よく知られているように、ハイデガーにおいては、（啓示の言葉ではなく）良心の呼び声が人間本来の「ありうる」ことへと呼び起こす（SZ, 267-301, *passim*）。

さらに言えば、この良心の呼び声は、本質的に不安の情調を帯びている（*ibid.*, 295f.）。というのも、そもそも「ありうる」ことの根底には、人間が自分自身の死の面前に投げ出されているという事実があるからである。このこと、つまり人間存在が「死に臨む存在（Sein zum Tode）」であることが、人間の「ある」を全体的に「ありうる」にする。死においては「現存在の可能性性格が最も鮮明に露わになる」（*ibid.*, 248f.）。それ故、現存在が呼び声に応えて「再び〈ありうる〉という仕方であること」は、現存在が自らの死に自覚的に直面することを含意する。このあり方が先駆的決意性である（*ibid.*, 305-310）。こうして、ブルトマンが神について語る地点に、ハイデガーにおいては死が立っている。この相違を哲学者の側から単純に言えば、要するに「哲学者は信仰しない」（BZ, 6）と

いうことである。

もっとも、この相違を「神か死か」、あるいは「啓示の言葉か良心の呼び声か」といった形式的な二者択一に還元してしまうことは適切ではない。仮にそのように考えるなら、呼び起こすものは違っても、呼び起こす先は全く同じということになってしまうだろう。このような考え方は多くの難点を含むが、何よりもまず、ブルトマン自身の見解に反するという理由で斥けられるべきである。

「信仰が〔中略〕瞬間の中で神の要求を聞くことであるなら、不信仰はそのような瞬間の要求に対する不服従である。不信仰も、歴史的に実存する現存在の自己理解であるからには、瞬間を知っている。その瞬間を否認するか、私物化してしまうことが不服従である。瞬間を否認するのは、人間がそのつどの今において、素朴なエゴイズムや世界観的な自己正当化によって自己に固執する場合である。瞬間を私物化するのは、人間が死への心構えをもって現（Da）を引き受け、瞬間を、現存在が理解しつつ自己自身を構成するような根源的瞬間として理解する場合である」(304)。

ここでブルトマンは、「素朴なエゴイズムや世界観的な自己正当化によって自己に固執する」こと、つまり単純に世であることだけが不信仰であるのではなく、「人間が死への心構えをもって現を引き受ける」こと、つまりハイデガー的な意味での本来的実存（先駆的決意性）もまた不信仰であると述べている。それ故、先駆的決意性は内実的にも、信仰から明確に区別されているわけである。実際、この区別を曖昧にするなら、ハイデガー的な意味での本来性の記述が、啓示を欠くにも関わらず、そのまま信仰の記述でもあるということになってしまい、神学と哲学の相違は、本質的には、少なくとも信仰の記述に関するかぎりは解消されてしまうだろう。

だが、そうであるならば、ブルトマンとハイデガーの思想の間に見出される、あの厳密なまでの対応関係をどのように考えればよいのだろうか。そもそも、神学と哲学とは互いにどのように関係しあうのか。この問題は、今や不信仰と見なされるに至った「哲学的実存」(ibid.)が、信仰についての先行理解をどのようにもつかという問題でもある。次節では、この点について検討してみよう。

三　神学と哲学

神学と哲学は互いにどのように関わるのか。このような問が問われるのは、神学（ここではプロテスタント神学）が啓示によらない自然神学の試みを排斥する一方で、「哲学と神学はある種の言明において明らかに一致しており、神学のある種の言明は哲学においてあらかじめ形成されているように思われる」(308)からである。このことは、少なくともブルトマンについては、すでに前節において十分に示された。ブルトマンは信仰について、明白に「ハイデガー的」に、または「実存哲学的」に語っている。このような語り方を、ブルトマン自身はどのように正当化するのだろうか。

すでに確認したように、ブルトマンは、哲学が示す現存在の本来性を明確に不信仰と見なしている。それ故、ある意味では、「哲学は神学が不信仰と見なす現象をしっかりと見ている」(309f.)わけである――もちろん、哲学にとっては、その現象は不信仰でも罪でもなく、「現存在が自己を構成する根源的自由」(310)であるのだが。とはいえ、信仰についてはどうなのか。哲学が現存在の、先駆的決意性に対立する別の本来性といったものを見ていないことは明らかではないか。そうであるとすれば、あらゆる哲学的な諸概念が現存在の自己理解を組織的に展開した

ものであるかぎり、そのような諸概念が信仰の記述に関与することはありえないと考える方が、はるかに自然ではないだろうか。

このような論点を、哲学という学問の「中立性」を理解しないものとして簡単に片づけてしまってはならない。というのも、ここでは、そもそも哲学が「中立的」であるとは何を意味するかということ自体が問題になっているからである。

哲学が信仰について「知らない」ということははっきりしている。とはいえ、このことから、ただちに両者の間にどのような連続性も想定できないと結論するのは早計である。哲学的実存と信仰的実存は、いずれも現存在の自己理解の可能性であるかぎり、二つの事物が互いに切り離されるように単純に切断されているわけではない。その意味では、むしろ「哲学は信仰について知っている。まさに哲学が現存在の自由を知ることによってそうなる。というのも、自由を知ることによって、哲学はこの自由に本質的に属する不確実さ（Fraglichkeit）を知るからである。哲学は、現存在が自己を引き受ける自由な決意を知ると同時に、この決意を斥けるという、もう一つの別の可能性についても知るのである」（*ibid.*）。

このようなことがありうるのは、本来性への決意がそれ自体、人間の一つのあり方としてどこまでも「不確実さ」を、つまり「もう一つの別の」あり方へと開放された可能的な性格を帯びているからである。決意において自由に自己を引き受けることは、死の面前にあってその脅威にさらされながら、いわばこの脅威に対抗するという仕方で遂行されざるをえない。それ故、人間は自己を摑みとることにおいて、逆にそのような「自己を――この世的に理解すれば無に向かって――放棄する」（258）という「もう一つの別の可能性」を知っている。というのも、そ

うでなくては、理解一般の構造からして、自己を「摑みとる」ということ自体が自覚的に遂行されえなくなってしまうからである。ブルトマンによれば、この徹底的な自己放棄こそ信仰と呼ばれるあり方である。というのも、このような自己放棄において初めて、呼びかけに対する頑さが完全に克服されるからである。

それ故、信仰はハイデガー的な意味での人間存在の本来性とは区別されるが、同時にその現実化のためには、この同じ本来性を、つまり自らの死に自覚的に直面する先駆的決意性を必要とする。というのも、啓示の言葉を受け入れて信仰的なあり方へと転じ「うる」ためには、人間は自らのあり方が根本的に可能的であること、そのあり方を端的に否定する別の可能性へとあらかじめ開放されていることを十分に理解していなくてはならないからである[8]。このような、自らのあり方の可能的性格についての理解の内に、哲学的実存の信仰についての先行理解が含まれている。

もっとも、それは哲学が自ら積極的に信仰について知りうるということではない。むしろ、哲学的実存の自己理解は、神学の仕事に組み込まれ、信仰の立場から解釈されて初めて、信仰についての先行理解として機能しうるようになるのである（311）。すでに指摘したように、自らのあり方の可能的性格を自覚するためには、現にあるあり方とは別のあり方を具体的に知っていることは必ずしも要求されない。このことは、哲学的実存と信仰的実存とが切断的に連続するこの場面では、とりわけ本来的に妥当する。そもそも、「この世的に理解すれば無」である以上、人は信仰によらずにそこへと向かって自己を放棄することはできない。というのも、それは哲学にとっては、一切を無に返すという「失われた無意味な可能性[9]」（310）であり、本来、まさに「何ものをも望みえないところ（ローマ四・一八）」（GV3, 28）でしかないからである。

啓示を欠いた実存は、この無との出会いの瞬間を、自分の存在をあるがままにはっきりと摑みなおすための機縁としてのみ受け取ってしまう。これが、先にブルトマンによって「瞬間の私物化」と言われていた事態である。「不信仰な現存在は、不断に問を答として解釈する誘惑に負けてしまう」(304)。それ故、哲学的な意味での本来的実存は、神学的には、消極的にも積極的にも躓きの場として解釈されなくてはならない。「消極的に」というのは、ハイデガー的な意味での本来性はあくまで自然的人間の本来性であり、したがってどこまでも信仰の場ではないからである。また、「積極的に」というのは、ここにおいて初めて、自然的人間は啓示の言葉に本来的に躓くことができるからである。

以上の考察から、神学と哲学の関係について以下の三つの事柄が言えるようになる。

まず第一に、哲学は自らが示したあり方が人間にとって唯一可能なあり方であると考えざるをえず、その成果を信仰的な実存にも当てはまる「中立的」なものとして主張せざるをえない。というのも、信仰は哲学にとっては「失われた無意味な可能性」であり、人間本来の、つまりその否定が元来（たんなる堕落でなければ）死を意味する他はないようなあり方に端的に対立するが故に、いわば慮外の「死角」に位置する可能性として、人間存在の内部に実質的な何ごとかとして現象しうるものとは見なされえないからである。それ故、哲学にとっては「このような、自らの自由において自己を構成する現存在しか存在しないのであるから、存在論的分析によって示される現存在の形式的な諸構造は『中立的』である。つまりあらゆる現存在に当てはまる」(312)。

第二に、このことは信仰自身の自己理解にもよく合致する。というのも、信仰においては、信仰者が新しい人間であること、義と認められた者であることは現存在の内にそれとして示されうるような事柄ではなく、彼岸の、ま

たは神のもとでの出来事として、それ自体が信じられるべき事柄に属するからである（24, 311）。哲学者にとっても同様に、信仰者にとっても「信仰は〔中略〕決して現存在の現象ではない」（311）。それ故、信仰者も、この地上においては依然として一個の罪人である。つまり、「信仰者もまた現存在の内にあり、新しい現存在の構造を与えられているわけではない」（*ibid.*）のである。

したがって第三に、神学もまた、このような信仰自身の自己理解に対応して、信仰について語るためにはいつでも人間存在についての哲学的な諸概念を援用しうるのみならず、そうせざるをえない。その際、神学的な考察は――信仰がつねに不信仰の克服としてのみ成り立つことと類比的に――自然的な人間理解との不断の対決においてのみ展開されうる（*ibid.*）。この「のみ」は、神学にとってはあくまで原理的な制約として理解されなくてはならない。信仰以前の実存とその自己理解を信仰の立場から、信仰についての先行理解として解釈することが（プロテスタント的な立場から唯一可能な）自然神学であるとするなら、自然神学は明らかに神学そのものの本質的な構成要素であり（311f.）、「神学一般の意味と可能性」（312）の制約に属するものと考えられざるをえないのである。

それ故、人間はキリスト教の使信を理解するために、世俗のものとは異なった「超自然的」な、「聖なる」認識様式を経由するわけではない。というのも、使信を理解する者、信仰する者は、あくまで地上の罪人であって天使ではないからである。「研究者としての釈義者が〔聖書の言葉を〕聞く行為は世俗のものであり、聖なるものは書き記された言葉だけである」（133）。むしろ、人間のそのような、どこまでも世俗的な理解の営みの内に聖なる言葉が宿り「うる」ということこそ、神学が不断に指し示さなくてはならない信仰の逆説なのである。

こうして、神学は哲学的な分析の成果を援用することにより、不信仰の運動へと自ら積極的に身を投じる（312）。

「信仰から生じる不信仰の運動として、神学はⅠコリント七・二九―三一に示された『～しない人のように』(hos mē) というあり方に従う」[10] (*ibid.*)。というのも、「この世の有様は過ぎ去るから」(Ⅰコリント七・三一) であり、しかもなお、地上における罪人としてのキリスト者にとっては「自分がどのようになるかはまだ示されていない」(Ⅰヨハネ三・二) からである。パウロは、このようなキリスト者の生のあり方を単純に「希望」と呼んでいる (ローマ八・一八―二五)。それは答が「予期せぬ」形でやってくることを信じ、問を問として持ち堪えながら待ち望むことである。ブルトマンが考えるところの神学の営みは、この信仰の希望としてのあり方にそのまま重ね合わせて理解しうるように思われる。

以上の考察は、神学と哲学が、先行理解において互いに根本的に対立するかぎりでのみ協同しうるということを示している。というのも、両者の関係が信仰そのもののあり方の内に――より正確に言えば、「失われた無意味な可能性」としての信仰が人間存在において現実となるあり方そのものの内に――その根を下ろしているが故にこそ、神学が哲学の「中立性」を侵したり、逆に哲学の内に解消されたりすることなしに、哲学的な諸概念を自らの言葉として用いうるようになるからである。

おわりに

小論では、ブルトマンの「先行理解」という考え方を批判的に吟味することから出発して、神学と哲学のありうべき関係の形を探ってきた。

先行理解は、しばしば誤解されるように、信仰のような新しい出来事を古い理解の枠組みに押し込んで歪めてし

まうものではなく、人間があらかじめ自分自身のあり方の可能的性格を理解していることによって、つねに新しいあり方へと転じ「うる」態勢にあるという事態を意味している。このような考え方は、全体としてきわめてハイデガー的な人間理解の枠組みに基づいており、とりわけ、この可能的性格を忘却の状態から回復することを人間本来のあり方と見なすという点で、ブルトマンとハイデガーは著しい見解の一致を示すのである。

もっとも、ハイデガー的な意味での人間本来のあり方が、ただちに信仰と同一視されるわけではない。むしろ哲学的な実存は、その本来性において、自らをさらに「もう一つの別の可能性」へと転じ「うる」ような可能的なものとして理解する。この自らの可能的性格についての自己理解は、哲学にとってはどこまでも「失われた無意味な可能性」についての理解でしかないが、信仰の立場から解釈されることによって、新たに信仰についての、信仰の可能性を示すべき先行理解として機能することになる。この理解は、切断を含んだ信仰の新しさを破壊することなく、かえって神学と哲学とが互いに対立しながら協同することを可能にするだろう。

このような協同関係は、神学にとっては、ときには不要とされうるような偶然的なものではなく、「罪人にして義人（simul peccator, simul iustus）」という逆説の具体的な遂行として必要不可欠なものである。[11] このことは、信仰について語るということが総じてどのような性格をもたなくてはならないかを様々な観点から示唆している。たとえば、ブルトマンは「ヨハネ福音書」における「喜び（khara）」の概念（ヨハネ一五・一一）について、次のように述べている。

「約束されているのは『喜び』であるが、この喜びはイエスの喜びであって、世はそれを知らない。では、どのような喜びであろうか。人はそれを知らないが、明らかにそれについての先行理解を、また問をもっている。そう

でなければ、そもそも人がこの〔喜びについて記された〕文を理解することもないだろう。それが楽しい、満ち足りた状態を言うものでないことは明らかである。というのも、そのようなものなら世も知っているからである。だが、世の喜びは、すでに世を超えた喜びの可能性を内に含んでいなくてはならない」(128)。

この「可能性」が、世に希望があり、かつ神学がこの「喜び」という言葉を自らの言葉として使用しうるための前提である。「喜び」は、たとえそれが世の自己理解を反映した世の言葉でしかないとしても、この自己理解そのものがつねに「もう一つの別の可能性」へと開かれているかぎり、神学的な営みの中で「世を超えた喜び」を指し示すための言葉になりうる。むしろ、神学的な言説は、この種の「慣習的な言葉」(307)や「哲学によって作り出され、あるいは完成されるカテゴリー」(308)を取り入れながら、そこに含まれる自然的な人間理解とのたえざる対決を通してのみ、そのつど自らを限定していく他はない。このような営みがそのつど有意味に決着しうるかどうかは、そのつど将来的にのみ決定されるべき事柄であろう。このとき、神学の言葉はそれ自体、その意味するところに関してきわめて開放的、かつ重層的な広がりを内包することになるだろう。[12]

もちろん、このような予想は実際の神学の営みに即して具体的に検証されなくてはならない。この課題に取り組むことは、ここでは今後の事柄として別の機会に委ねられる。

文献と略号・その他

Bultmann, Rudolf.

① … *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Erster Band, 5. Auflage, Tübingen, 1964.

② B "Bultmann replies to his critics", in: *Kerygma and Myth - A theological Debate*, ed. by Hans W. Bartsch, trans. by

Reginald H. Fuller, New York, 1961, pp. 191-211.

③ GV3 *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Dritter Band, 2. Auflage, Tübingen, 1962.

Heidegger, Martin.

④ BZ *Der Begriff der Zeit - Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*, Tübingen, 1989.

⑤ SZ *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen, 1993.

⑥ Wm *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main, 1976.

1 文献①については略号は用いず、引用箇所、または参照箇所の頁付だけを示した。

2 聖書以外の文献からの引用は全て拙訳によるが、既訳を参照して訳語や言い回しをそのまま採用させていただいた場合も多い。また、原文における強調は全て省略した。

注

（1）熊澤義宣『増補改訂　ブルトマン』第五版　日本基督教団出版局、一九八七年、四四―四五頁。

（2）辻村公一『ハイデッガー論攷』第二刷　創文社、一九八六年、二二九頁（表記は現代風に改めた。以下同じ）。ただし、辻村はこの見解はあくまで種々の状況証拠に基づく「推測」であると断っている。

（3）この「視野」、または「死角」についての議論は、「驚き」の可能性の制約についてのハイデガーの議論を下敷きにしている。Cf. SZ, 355.

（4）以下、聖書からの引用には、①ブルトマンの独訳から重訳したもの　②『聖書　新共同訳』（日本聖書協会、一九八八年）に従ったもの　③新共同訳に従いながらも、地の文との関係で意味を損ねない程度に字句を修正したものがある。

（5）この「世（kosmos, Welt）」という言葉は、「ヨハネ福音書」においては、人間のあり方そのものを意味しているとブルトマンは言う。「『世』――それはまず第一に人間である」（135）。ハイデガーによれば、「〔ヨハネの〕世は神から離れた人間的現存在の根本形態を、つまり人間存在の性格そのものを表している」（Wm, 144）。

（6）ブルトマンとハイデガーの「瞬間」概念については、すでに辻村公一が詳細な比較を行っている。辻村、前掲書、二三六―二四〇頁を参照。なお、辻村はハイデガーにおける瞬間について、「それは吾々の言葉で言えば『機』というようなことであろう」（辻村、前掲書、二〇五頁）と述べている。

（7）ハイデガーはこの術語から宗教的、とくにキリスト教的な意味あいを意図的に排除しており（SZ, 179f.）、したがって日本語

では、この術語を「堕落」ではなく「頽落」と訳すのが一般的である。ここでは、いちいち訳し分けるわずらわしさを避けるため、あえて「堕落」と訳しておくことにする。

(8) ブルトマンは、ある所で「実際、信仰はこの不安を辞さない心構えと同じものである。というのも、信仰は、神が私たちに出会うのはまさにここ、人間の期待が無になってしまうここをおいては他にないことを知っているからである」(B. 205)と述べている。ここでも、ブルトマンはたんにそのような「不安を辞さない心構え」(死への先駆的決意性)が神の到来を迎えるために不可欠な場所であると主張しているだけで、この場所をただちに信仰と同一視しているわけではない。

(9) この「失われた無意味な可能性(eine verlorene, sinnlose Möglichkeit)」という言い方を、ブルトマンは次のように説明している。「『失われた』というのは、現存在がある原歴史(Urgeschichte)において自己を構成しつつこの自由の内に立ち、この自由においてのみ自らの本来性を獲得しうるものだからである。『無意味な』というのは、哲学にとって有意味なものの全てが、まさに意味を与える現存在によって、この現存在の自由そのものにおいて構成されるからである」(310)。

ブルトマンが言わんとするところは明瞭である。すなわち、自然的な現存在は、「現存在が自己を構成する根源的自由」という「原歴史」(原出来事)からやってきた者として、すでにこの出来事を通して定められた本来性とは別の本来性といったものを有意味に想定しうる可能性を断たれている。「人間は自らの自由を確立する現存在の原運動(Urbewegung)を反復しながら、この運動を現存在が自らの本来性を獲得する唯一の運動であると理解している」(304)。というのも、この自己構成の自由は現存在が死という自らの無の脅威に対抗しつつ自己自身を摑みとることにおいてのみ成り立つが故に、この自由を放棄することは現存在がたんに無いということを意味する他はないからである。それ故、哲学にとっては、信仰が指し示す可能性は、もはやどこにも通じていない「失われた無意味な」道であるに過ぎない。

(10) この「~しない人のように」が、ブルトマンにとってきわめて重要な意味をもつことはよく知られている。ちなみに、ブルトマンの葬儀(一九七六年)においては、この同じ箇所(Ⅰコリント七・二九―三一)がいくらか省略された上で読み上げられたそうである(熊澤、前掲書、四二四頁)。

(11) 神学と哲学の「協同関係」を云々するからには、ここで神学に対する哲学の意義のみならず、哲学に対する神学の意義にも言及することが要求されるかもしれない。とはいえ、小論の趣旨に即して考えるかぎり、そのような問題設定そのものがきわめて神学的なものであるように思われる。むしろ哲学は――信仰が哲学にとって「失われた無意味な可能性」であるかぎり――そのような意義については何ら関知するところがないということにおいてこそ自らの中立性を保持するのではないだろうか。いずれにせよ、この点について論じることは小論の課題の範囲を越えている。

(12) ハイデガーは同じことを次のように述べている。「信仰をめぐる神学的な実存概念は、その全てがある特異な実存の移り行き（Existenzübergang）に言及するものである。この移り行きにおいては、キリスト者となる以前の実存とキリスト者の実存とが独自の仕方で一つになっている。この移り行きの性格の故に、神学的な諸概念に特有の多次元的な広がり（Mehrdimensionalität）が生じてくる」（Wm, 63）。もちろん、ここで「移り行き」と言われているのは、あの否定としての切断を含んだ連続性のことに他ならない。

文化と霊性

――現代カトリック教会宣教論の分水嶺――

寺尾寿芳

〈論文要旨〉 第二ヴァティカン公会議以降、伝統的な拡大主義の実効性に疑問を抱き始めたカトリック教会は、新しいアジア宣教論を求めてアジア特別シノドスを近年開催した。そこに現れた文化をめぐる統制志向の教皇庁と対決的な日本司教団との対蹠的な姿勢を描写したうえで、とくに後者に見られる文化内在的で多重的アイデンティティを受けとめて展開される新しい霊性観を探究する。ことに宗教対話の現場で指導的な地位を占めてきたライモン・パニカルの観想に根ざした実践の先駆性を一瞥し、さらに既成の教会組織論を離れて新霊性運動（文化）に目を配り、実存の輻輳する不安に懊悩する人間を受け入れ、癒しゆく「ゆるやかな共同性」を考察する。この発想を受容した霊性は、剛体的な主体構築を目指すのではなく、むしろ各人が自らの悲しみに徹するようやさしく導く。無名性へと主体を溶け込ませた状況において、福音の真髄が伝わりゆくのであり、教義ではなく経験に立脚し、諸宗教対話にも開かれた宣教観に多大な示唆を与えるこの霊性を「無名の霊性」と呼ぶことができるのである。

〈キーワード〉 アジア特別シノドス、統制と対決、多重的アイデンティティ、ゆるやかな共同性、無名の霊性

はじめに

キリスト教は原初期教会より宣教をみずからの本質規定として不変の使命とみなしてきた。ことに神との垂直的なつながりを想起させる「キリストの代理者」と呼ばれる教皇を戴くカトリック教会は、諸教会との水平的関係ではローマの首位権を敷衍させてその指導的立場を自認し、世界宣教に邁進してきた。この自己理解は今世紀半ばの

第二ヴァティカン公会議によって変革と刷新を遂げ、再生したカトリック教会は今もその余韻の中にある。しかし公会議が生み出した輝かしい総論は、その後の各論模索の段階で種々の難問に遭遇している。本稿では従来神学的なテーマであったカトリック教会の日本宣教を考察の対象としつつも、その伝統的な普遍的真理観に対して最も異質かつ本質的な問題提起をなす「文化」をめぐる教会内部の対応を概観分析することで、宗教対話の現場における新しい発想としての「霊性」概念の可能性を探っていく。

一　文化をめぐる相克

1　ローマ教皇庁の統制的姿勢

第二ヴァティカン公会議が開拓した「変革する教会」(ecclesia semper reformanda) は公会議終了後に高揚感が逓減していくなかで、現在では教皇庁の厳格な引き締め政策のなか反動期にあるといってよい。[1] 開封された「パンドラの匣」から押し寄せる荒波を前に教皇庁は現状維持に精一杯である。ことに近年教皇庁は、西欧的発想でもあるゆえに統御に自信を示した解放の神学やフェミニスト神学とは違い、非西欧的ではるかに理解が困難な根本的異質性を過剰に恐れるあまり、とくにアジア的宗教伝統からの影響を逸脱として批判する傾向をみせている。その顕著な事例としてアジア特別シノドス (Synodus Episcoporum Coetus Specialis pro Asia) を取り上げてみたい。

シノドスは「共に歩む」という意味のギリシア語 synodeuō に発しており、「世界代表司教会議」と訳される。大規模な公会議を頻繁に開催するのは事実上困難であるため、その機能を代替して開催されるもので、諸問題研究における教皇の諮問機関的な存在である。紀元二〇〇〇年の大聖年を迎えるにあたり現教皇ヨハネ・パウロ二世は

四大陸別の特別シノドスを召集し、アジア特別シノドス本会議は一九九八年四月一九日から五月一四日にかけて約二六〇人の参加を得て開かれた。[2]

一九九六年九月にアジア特別シノドス事務局が英文と仏文で発表した『提題解説』(*Lineamenta*)によってシノドスは本格的に開始された。実質的に作成を担当したのは教皇が任命した準備委員会である。[3]この文書には伝統的な宣教観、アジアとの対比でいえば西欧中心的な発想が全篇にわたって色濃くみてとれる。

たとえばアジア的人間理解から疎遠だとされてきた原罪観や贖罪観に関しては宣教という実践的テーマにもかかわらず、まったく旧来通りのキリスト論を踏襲しており、他方アジアからの控えめな異議申し立ての事実すら言及されていない(LN: 19, 22)。またアジアの人々がキリスト教から贈られる恵みとしての霊の充満を享受できる点はふれられているが、その際受け手が見せる態度への関心はまるでない(LN: 21)。つまり福音は西欧からアジアへただ一方的に浸透するかのようであり、異質な発想を迎え入れようとするアジア側における歓待の徳性などは忘却されている。アジアの人間が福音を知るに至るか否かも、かれらが非キリスト者であるにもかかわらず、本人の「落ち度」(fault)の有無によるとされるが、これも誠実な対話の相手に差し向ける判断基準としては穏当なものではない(LN: 25)。ここにも西欧で発展した罪の観念が強く作用していることが推定される。

また直接ローマが監督しえない諸々の試行に対する警戒心も強い。「霊的ないし社会的な無気力がキリストの人物性を示す際に伴う自己満足や慢心を除去するのに有用だとしても、社会的、政治的、文化的なアジェンダに基づいて福音を書き直すことは信仰に対して不正をはたらくことになる」(LN: 23)という一節は、いかなる意図であれ福音を許可なく解釈する作業を許容しないといった不信感を想起させる態度の表明であり、解釈の結果ではなく

動機すら危険視するものであろう。ここにはアジアの社会性と密接な解放の神学や豊穣な文化的想像力への忌避が感じ取られる。さらに「すべてのキリスト論は使徒たちの信仰、使徒期の教会、新約の証言に照合されねばならず」、結局それ以外の視点は「偏狭ないしは部分的」なものと判定される可能性を自動的に割り当てられるのである（LN：23）。

教会史における他者を認識した自己反省はこの文書に欠けている。たとえアジアにおけるキリスト教会のエキュメニズムに関しては「誠実な良心によって糾明し、過去の過失に対する有責性を認める」（LN：28）ことができるとされても、そこに結実するキリスト教世界が全体としてアジアでの宣教史おいて反省すべき視野は開かれず、「アジアの人々がイエス・キリストの御顔を仰ぎ見ることの障害となった分裂を悔い改める」（LN：conclusion）にすぎないのである。反面、「アジアの人間は論理や教えや権威に動じず、証しや聖性に心を動かされる」（LN：33）といったいささか図式的な理解でアジアを賞賛する場合もある。現にアジア人自身もそのように考えている。[4] しかし人類全般にこの傾向は見出しうるし、アジア人の宗教観のなかに反証を見出すことも容易である。提題という当文書の性格を考慮すれば図式的な対比は不可避としても、そのアジア像は往々にして西欧の陰画である。

総じてこの文書において教会は他者から学ばない姿勢を貫いている。対話は現実には存在せず、主体としてのカトリック教会と客体としての他宗教という構図が明瞭であり、アジア像は確固たる断定形式で叙述される。そこでは信仰の根源に関わる対決抜きにただ抽象的に「教会は諸民族の宗教的文化的な富を享受する」（LN：33）とされるだけであって、基本的に「神の御言葉をアジアの多様な現状に適応（application）できる」（LN：introduction）栄光の日を待望する域を出ていないといえよう。

2　日本司教団の対決的姿勢

このような『提題解説』に対して日本のカトリック教会は強く反発した。それは従来ローマ以上にローマ的だと揶揄されてきた従順な姿勢とは対照的なものである。

顧みるに、かつての日本の教会が見せた宣教観はアジアならぬローマに過度に忠実であった。第二ヴァティカン公会議後の一九七四年に開催されたシノドス「現代世界における福音宣教」を受けて、ほぼ二年後に日本カトリック司教協議会宣教司牧委員会が発表した「日本における宣教について」を一瞥すれば、精神主義的かつ勝利主義的な色彩に塗りつぶされていることが容易に判明する。[5] そこでは土着文化の独自性は脱落し、フランシスコ・ザビエルなどの固有名詞を隠して英訳すれば、だれも日本の司教が起草したものとは気づかないだろう。

しかし今回のアジア特別シノドスで日本の司教はそれとは大いに異なった態度を示した。『提題解説』をうけて作成された「『提題解説』に対する日本の教会の公式回答」は下からの意見を十分に汲み上げた結果、日本教会の総意を体現しているといってよい。[6] それは明確な態度表明で、たとえば『提題解説』の末尾に付せられていた全十四問の質問、いわば教皇庁版自己評価シートを「西欧キリスト教会の枠の中で作成されている」ものであり、「本店が支店を勤務評価するためのもの」とみなして、回答を拒否している（KK：序）。また教皇庁の認識とは異なり、「アジア各国の相違はあまりに根元的なもの」であり、「自分たち進行方向と集まりの霊的必要性にしたがって議事を進行すべきである」と述べるとともに、「宗教的文化圏（イスラム文化圏、ヒンズー文化圏、小乗（ママ）仏教文化圏、大乗仏教文化圏、儒教思想文化圏など）に基づくグループ分け」を要望している（KK：1）。ことに最後の点は、宗教の文化的基底性と多元性を容認することにつながり、ローマ教皇庁がさまざまなイベントを通じて対外的に推

進してきた諸宗教対話の思考枠をキリスト教内部の対話に反映させようとしたものとして重要な意義をもつものである。宣教論としては、『提題解説』を貫徹する伝統的な識別志向を批判し、東アジアの「やさしく包み込む」特徴の重視を主張するが、その背景には「『提題解説』の基礎となっている神学は、西欧のキリスト教世界で育まれてきた神学であり、キリスト者でない者の目から見ればあまりにも独善的で内向きである」という根本的懐疑がある（KK：I）。そしてこの文書はローマへの反発を貫きながら、「『中央集権』ではなく『協働性』に基づく関係を築き上げるシステム」（KK：IV）を目指すために、地方教会のいっそうの自立を教皇庁に要請して終わっている。

日本の教会の批判的な姿勢は、アジア諸国の司教団が穏健な意見を述べたのに対して突出したものといえる。[7] 予想通り日本司教団の見解はシノドスの討議案である『討議要綱』（*Instrumentum laboris*）からは基本的に排除された。

『提題解説』と同じくアジア特別シノドス事務局が編集し、一九九八年二月に発表した当文書はアジア諸国の司教団の答申を受けて、『提題解説』よりも対話に開かれた姿勢を垣間見せている。アジアの偉大な諸宗教は「実際にアジアの大多数の人々が神のもとへ向かう道であり、また神がかれらのもとへ向かう道である」として双方向性を認め、「人間の経験と信仰の次元において多くのことが諸宗教を信ずる人々の深い宗教性から学びとることができる」と表明している。さらに「対話は信仰の仕組みに関する討論よりも多くのものを含む」のであり、また、アジアの偉大な価値である調和は「創造力と力動性に満ちた関係性」であり、「完璧な均整」を求めて相互に補完し合う出来事なのである（II：32）。

『討議要綱』はさらに踏み込んで、日常生活上での経験を重視する。対話において自ずと発せられる質問は「あ

なたは何を信じているのか」ではなく、「どんな霊的な体験を経てきたか」であるというのだ（IL：47）。この「生活における対話」は「各々の信仰における最も高度な理想は他者の真っ只中で生きられる」（IL：49）。それはもちろんゲットーではなく、相互豊潤化をもたらす濃密な交流に基づいている。

しかしながら、他宗教の只中でもキリストが唯一の救い主であることはつねに確認されねばならないとされており（IL：38）、「キリスト教はアジアの諸文化に挑戦し、それらを浄化する義務がある」と言われている（IL：50）。そこには文化の個別的心情面への緻密な配慮は見られない。また全般を通じて信仰形態の西洋的特殊性や世界宣教にまつわる史実上の反省も見出せない。結局教皇庁が統御するキリスト教像は『討議要綱』において『提題解説』に比べ幾分か忍耐強くなったが、日本の司教団が提出した根本的疑義を見事にはぐらかしたものなのである。

対抗するかのように日本の司教団はシノドス本会議で、一人あたりわずか八分、しかも外国語での発表だったが再度批判的な見解を表明する[8]。そこでは全面的にアジアの文化性へ特別の配慮がなされるよう訴えられている。その口調は厳しいもので、たとえば押川壽夫（那覇教区司教）[9]は「わたしたちがアジアの独自性の中でキリストに出会おうとして、暗中模索しているときに、使徒座が西洋的方法論でアジアのこたえを要求するたびに、不賢明でおまけに非人間的な圧力が地方教会のすべての上に覆い被さってくる」とともに、宣教現場で「教える日本人自身が百パーセント西洋のメンタリティーでは理解できないまま、おそらく半分しか分かっていない状態で、司牧・宣教の担い手になっている」（AH：26-27）と述べている。島本要（長崎教区大司教）も「発想と種々の試みを行う行動の幅広い自由が地方教会に与えられなければなりません」（AH：31）と主張する。

しかし何よりも注目すべきは「霊性」の覚醒である。霊性は個人や社会の深層を暗示するいわば未決概念である

ため、伝統的に手垢にまみれた既決概念である「文化」にまとわりつく被拘束性から自由である。野村純一（名古屋教区司教）は「霊性に基づかない福音宣教は、キリスト者に重荷を負わせ、キリスト信者でない人たちをつまずかせる」（AH：19）と語り、押川も「国際化の時代を迎えるときこそ、各国の独自性、とくに霊性、その風土に培われた人間の内奥で息づいているもの」（AH：25）に注目すべきだと言う。その要点は池長潤（大阪教区大司教）の「本当の福音化の難しさは文化の違いというよりも、もっとその奥にある『人の心の違い』といったものに大きな原因がある」（AH：15）という発言に集約できるだろう。理性を超えた「魂の型」とでもいえる発想がここに生起する。

もちろんこのような最も統御から遠い発想を教皇庁が容認するはずがなく、一九九九年十一月にニューデリーで発表されたシノドス最終回答といえる使徒的勧告『アジアの教会』（*Ecclesia in Asia*）からは排除されている。教皇は霊性という概念を用いず、端的にキリスト教的な聖霊を語る。しかも教皇が重視した聖霊の機能は、解釈において「唯一の救い主であるイエスの真理を脅かす危険」を回避させる監督機能と「真理の種をまき続けている聖霊の多種多様な活動」という生産的な宣教機能のみであり（EA：15）、教会の自己理解を超える深層領域への発見機能はまったく認知されない。また霊性の覚醒に展開する諸宗教対話はタブーなき無目的たりえず、「福音化を進める教会の使命の一部、諸国の民に宣教する使命の一表現」（EA：31）に矮小化されている。諸文書でアジアの教会が重視するとされた典礼の独自性に対しても「今まで以上に典礼秘跡省と連絡を取って働く必要」（EA：22）を強調する。しかしその政策は「司教団が認可した典礼やカテケジスなどの日本語翻訳文についてまで、教皇庁から許可を受けなければならない」（KK：IV）という拘束的なものなのだ。

総じて教皇庁は聖霊のような最も柔軟で神秘性に富む発想には警戒心が強い。たしかに過去の異端には聖霊主義的な傾向が強く、また現在でも聖霊神学はキリスト論のような明確な体系を持たず、いわば誰もが参画できる分野を形成している。ゆえにアジア的な霊性への警戒はことに強い。この聖霊神学構築の過程に予想される統御困難な諸問題を避けるべく、当文書においても「イエス・キリストの完全な真理」のもと「信仰の全体性を傷つけることは許されません」(EA: 23) と述べた後、やがて対外債務や環境といった安全な話題へと移行し、最後は殉教者とマリアの崇敬により読者の忠誠心に訴えかけて終わる。そこに諸文化に根ざした多様な霊性が入り込む余地はない。(10)

3 対立を超える次元

文化への姿勢をめぐる上記のような相克は、多元化が実質的に進展している現在の宗教現象を背景にして、攻める地方教会と守る中央教会という対比を一見提示する。しかし実情は、権威基盤としての教皇庁は依然堅固であり、日本司教団がみせた批判的姿勢も少数派に留まっている。結果、双方ともに試行錯誤する輻輳した事態を読み取ることができる。

第一に、教皇庁への反発は、理念的な対立というよりも情念的な性格が強い。上記で取り上げた教皇庁諸文書には基本的に他者が不在である。かつて西欧を世界そのものと同一視できた時代の心情の残響もあり、西洋の特殊性に普遍性における特権的地位を容認する姿勢は、アジア人キリスト者の多重的アイデンティティを感受する余地を持たない。これが非西欧人の苛立ちを自覚無自覚の相違はあれ、帰結する。また内部文書がそのまま公文書として公表されることは、非キリスト教文化圏では結果的に、言説内的 (constative) な整合性のみを関心とするものが

自らの言遂行的（performative）な責任性を自覚しないまま君臨する事態をもたらし、自己中心的な印象を与えてしまう。この事態は情報のグローバル化が進展するにつれて深刻化し、それがさらに現場の司牧者の苛立ちをつのらせる。[11]

また教皇庁文書の行間に焦燥と期待を垣間見ることもできる。文中基調をなすキリスト教がアジアの民から待望されているという包括主義的な「無名のキリスト者」に通じる「確信」の表明（特にEA：23）には、今度こそ植民地主義的な「服従」ではなく、平和な「歓迎」を受けたいという、抑圧された精神的外傷の治癒を願う期待が潜んでいよう。

第二に、教皇庁、日本司教団の双方に見られる神学の不在である。福音の文化内開花を目指す「インカルチュレーション」論は現代神学の主要なテーマであり、かなりの成果が認められる。しかしながら教皇庁側はせいぜい包括主義までの神学しか知らず、その水準はたしかに「現代の西欧神学のレベルから見ても、満足すべきものとは思われない」（KK：1）。他方日本司教団も文化への開放性を謳う一方で、日本という宗教間対話の一最前線にあるにもかかわらず、そこでのめざましい諸成果に言及しない。

とはいえ、後者には生活の座が見据えられており、時間をかけた変容の余地がある。元来宣教は四世紀頃まで自覚されていたように、行為や表現に含まれた非キリスト教的意味を時間をかけてキリスト教的意味へと置換していく姿勢を保持していた。[12] さらに司教団はみずからの文化志向に秘められたエートス性をさらに凝視すれば、そこに信仰と文化の多元的ロイヤルティに懊悩する秘められた「悲しみ」を自覚できるであろう。それは決して敗北主義ではなく「たましいの柔軟性」ともいうべきものであり、霊性の根源を想起させるものである。対話を推進してき

た神学や宗教哲学のなかにはこの悲しみを受容展開できるものも登場しているので、協働が望まれる。[13]

第三に、宗教間対話以上に宗教内対話は輻輳した事情を孕む事実である。とくに宗教内対話は外部からは観察しえない次元であるだけに、予断を許さない事態がそこに発生しうる。宗教間対話は宗教内対話と不可分であるゆえに、直線的な展開は多様な見解が自由意に表明されるかぎり基本的に望みえず、また一つの成功事例や失敗事例で対話全体を判断することも拙速といえよう。対話に原則は必要だが、対話を理論的に合目的化することは事実上不可能といえるのだ。

第四に、象徴交換による非言語的対話の可能性が想起される。アジア的な文化形態が儀礼等の言葉によらない交わりを重視することから、一見対話がないところや、学問的水準から判断して高度に思われない交流においても、想像力に満ちた象徴次元で言語以上の意図や無意識的感性の交歓が成立している可能性が否定できないのである。[14] 諸宗教の単なる合同儀礼に見える諸々のイベントもここに意義を見出すことができよう。また、シノドスやその影響を受けた諸活動も象徴的宗教内対話として機能していることは十分考えられる。その意味でたとえシノドスが図式的な対立を確認するに終わったとみえても、新たな展開を予覚させる種は蒔かれていると推定するのが賢明であろう。

二　霊性をめぐる模索

1　霊性の概要

「霊性」概念は多義的であり、諸領域で重要な地位を占めている。[15] しかし伝統的諸教団に同定される「宗教」性

を軸に類別してみると、親宗教（教団）的な霊性と反宗教（教団）的な霊性を見出せるだろう。前者の霊性は伝統宗教内部の観想的次元に顕著であり教義の真髄を表現すると主張されることが多く、後者の霊性はニューエイジの諸活動に典型的で、既成宗教の教義や制度への反発と同時にその宗教性を換骨代胎し継承すると自認する傾向をみせる。両者は基本的に独自の展開をみせているが、ともに超越性・超越者との関係を始原に見出せる点で共通するとも言える。

まず親宗教（教団）的な霊性から文化の相克を超える流れを一瞥したい。

カトリックとの関係で言えば、霊性（spiritualitas）という概念は長らく霊肉二元論を連想させてきたが、現在では概ね非形而上学的な信仰のあり方を指す。百瀬文晃の「霊性とは、一人ひとりのキリスト者がどのようにイエス・キリストの福音を受容し、その信仰の生き方をどのように具体的に実践するか、その具体的な信仰の営み方、信仰の実現様式だ」という定義が最も簡明なものである。[16] 百瀬はさらに霊性にまつわる相反する両極端の諸類型を排し、その中庸を実現するイエスを霊性の模範とするが、そこでの重点はキリスト論的な一貫した体系ではなく、我々各人のイエスとの代替不能で多様な関わりにあり、それを百瀬はカール・ラーナーに倣い「実存的キリスト論」と呼んでいる。[17] これは霊性においてイエスがキリストに先行する可能性を秘めるがゆえに「実存的イエス論」と訂正する方が妥当だろう。「人生の師」イエスというアジア的な理解に通底する発想である。[18]

2　ライモン・パニカルの先駆性

シノドスでの錯綜した対立に向けて、理論や実践の深層を視野に入れた霊性がみせる柔軟な発想を導入するにあ

たり注目すべき思想家として、ライモン・パニカルは最優先されるべきである。

パニカルは、神は「神とは何ものか？」という問いそのものだと語り、神を信じるか否かという信―不信の二元論的発想を脱している（IH：x）。教皇庁文書に顕著に見られた結局は他者なき自我肥大ともいえる柔和な包括主義の次元は超克されている。神を語るかぎり個人にせよ教会にせよ、既成の自己理解を離れ、神の似姿として自己の根底と他者理解の共生場へと向う目がここに開かれるのである（IH：22）。またインド人らしく神秘は信仰よりも深く、ドグマは所詮仮説に留まると言う（IH：6）。そこには自己変革を先験的に予想しない対話などはやありえない。なによりもパニカルにとって教会は組織（organization）ではなく有機体（organism）なのである（IH：35）。さらに後述するように、言葉の源泉は沈黙であり、非有たる沈黙は有の否定ではなく未有ともいうべきで（IH：45）、ゆえに言葉は沈黙から見てつねにいわば一歩遅れた存在である。この遅れは微妙な揺らぎを言葉に与えるが、それに教皇庁は無自覚である。対照的に「神は曖昧さを愛する」（IH：43）のである。筆者の考えでは、この「遅れ」や「曖昧さ」に見出される自己否定性を親宗教（教団）的霊性と反宗教（教団）的霊性とは、後述のごとく互いに共有しており、ここに前者は後者に学んで変容していく可能性が開かれるのである。

さてパニカルは宗教対話において指導的な役割を果たすとともに、生活次元の重要性を明確に認識している神学者である。かれが重視する観想とはリアリティの経験であり、聖と汚聖とが相即する次元を指している（IH：5-6）。また、ともすれば観想に伴うエリート主義を批判しつつ、さらには罪の問題に言及する（IH：22）。個人主義的な原罪よりも、世界各地の悲惨な戦争を無自覚のまま結果的に支持する現代人の日常に潜む、個人の意思を超えた罪悪に注目している（IH：23-24）。観想とは、意思で統御抑圧できない事態を認識し悲しみうる「実存的な触れ合い」

をもたらす「存在論的現象」にほかならないのだ（IH：27）。さらにはカルマのもと人間は統合と共につねに偶然性（contingency）にさらされることで、実存的深みを獲得するとされるのである（IH：28-31）。

パニカルはまた宗教間対話とは別に宗教内対話を自覚している。かれにとりシャンカラとラーマーヌジャの差異、トマス・アクィナスとスコトゥスの相違は宗教対話の名に値する距離とされるのだ[19]。またかれは多言語に通暁したすぐれた宗教学者であるとともに、エキュメニカルな動向に詳しいカトリック司祭であり、さらに自身がスペイン（カタロニア）＝キリスト教とインド＝ヒンドゥー教という宗教的文化的に多重的アイデンティティを生きる世界人であって、宗教間対話と宗教内対話を体現する象徴的人物といえよう。

くわえて観想の重視は沈黙への深い理解へ導く。言葉は用具ではなく沈黙の変容であり、さらには沈黙そのものが語るとさえ主張される。沈黙は言語に先行し、ゆえに言葉なき対話はありうるのであり、そこでは解明と秘匿が表裏一体である（IH：41-44）。諸々の深淵を前に言葉を場を喪失した対話者同士も、その間に満ちた沈黙がつねに対話を持続させていることが期待できるのである。この事態に教皇庁文書は気づく余地がなく、日本司教団はいまだ無自覚である。

パニカルにとって沈黙も言葉も実体化された孤独なモナドではなく、部分的でありながらも全体性を反映している極性（polarities）としてある。沈黙はいつの日にか生み出される言葉を身ごもっており、言葉は生命の源泉である沈黙で満たされている。両者は分離できず、相互に含み合っているのだ（IH：50-51）。

沈黙を挟んで対峙する対話者同士は弁証法的（dialectical）に止揚されることはなく、あくまで対話的（dialogical）な水平関係に立っている（IH：46）。その背景にはいわば無知の知というべき最低限の自覚すら許さ

れない生活次元で苦闘する「心貧しい者」への暖かい視線がある（HH：38-39）。人は自己を弁証法的に高みへと引き上げることを断念して、相互に交わりながらともにこの世を生きていく。理性と連合した普遍的救済に憧憬を抱きつつも、沈黙をもって文化の低みに住みつづける。この沈黙と言葉の原関係を自覚する態度こそ、霊性つまり「理論的表明や実践的展開に先行する一組の基本的態度」であり、親宗教（教団）性と反宗教（教団）性を架橋するものといえよう。[20]

3　新霊性運動（文化）との接合

パニカルの思想に意外な方面から接近してくるのが、島薗進が「新霊性運動（文化）」と名づけたニューエイジ的な一部の指向である。[21] これは本来、既成宗教への不信感に発する反宗教（教団）的な霊性といえる。しかしこの文化現象は、島薗がダニエル・ベルの「文化」観を要約した「あらゆる集団が直面する核心的な問題――死の迎え方、悲劇的出来事の意味、人間としての責務、愛とは何かなど――に対する、人間の反応様式を組織化したもの」[22]という実存的問題に根ざしているかぎり、日本司教団の見解に垣間見られ、パニカルの思想に明瞭である霊性と問題提起を共有する。そこで、ベルが示唆するいわば限界状況での新しい展望を示すとともに、伝統宗教に顕著な硬直した集団性とも対蹠的な「ゆるやかな共同体」に光を当ててみたい。ここに読み取れるのは、親宗教（教団）的霊性と反宗教（教団）的霊性との類比性にとどまらず、世俗社会のなかで前者がその想像力を回復し現代人のニーズに相応するために、後者がその有力なモデルたりうる事態である。

葛西賢太は更生活動（Recovery Movements）の嚆矢となったアメリカの断酒自助会（アルコホリクス・アノニマス）をテーマに「教団的な

『宗教性』とまったく非―教団的な『霊性』との中間形態」の精神性を探究している。[23] 著者によれば、断酒自助会にはカリスマと平信徒という対比は成立せず、むしろ相互に波長が合う仲間関係が支配的だという。そこでは一方的に受け入れられてきた者がやがて新加入者に対し経験を共有する者として受容する者になっていく。その親密な関係性は「ゆるやかな共同性」と命名されるが、その特徴はわれわれの自己は他者を含んで構成されており、自己の内部にある他者の表象が現実味を有し、他者との関係の記憶とも相俟ってわれわれの行動を決めていくことに見出される。また自己の安定は単一の核による統合でなく、多中心的な凝集によるのであり、成員は視点を自他の間で移行させることで自己は所属する小集団とゆるやかに照応し合う。さらに無数の照応感覚が重合することによって世界規模の連なりへと展開するのである。[24]

この「ゆるやかな共同性」は先述したパニカルの沈黙に基づく通交に相応している。強固な規範なき一種の曖昧さこそが共同性を成立させるのである。この発想は最終的に洗礼によって特定かつ過分に自家撞着的な価値観への統合を目指す伝統的宣教観とはたしかに対照的であるが他方、多重的アイデンティティに悩む日本司教団へは従順か反抗かという二分法を回避する自省と成熟の機会を提供しうる。ゆえに教皇庁側としても理解に時間を要する「時の徴し」として受容する可能性を認めうるものといえよう。

しかしこの共同性が提起する最も重要な視点は、実存を一大契機としつつもそれを脱する方向を示すことにある。既成権威への自己同化を通じて肥大した自我をいったん離れて実存の深みを体験することは、文化内在的なエートスを受動的に自覚しインカルチュレーションを達成するには不可欠の過程だが、指導者や同伴者を欠けばときに実存の不安に負けてニヒリズムに陥ったり、あるいは普遍世界への反動から激情した特殊民族的な排他主義が突

発する危険性もある。ところが「ゆるやかな共同性」は反復する視点の移行によって「あなたはわたしである」さらには「かれはわたしである」という万人照応的な事態を予覚する。その際の「わたし」は元来実存の悩みを背負う者であるゆえに、縁起的に関連した「わたし」の遍在は剛体的な大我を想像させるわけではない。しかも「わたし」は「あなた」でもあり、「かれ」でもあるのだ。つまり輻輳する眼差しのなか、多様な位相が同時に現出しうる状況こそが重要なのである。沈黙から言葉が生み出されてくる契機は、ここに主体から状況へと移行するのだ。

その例証はすでに葛西の論考に見出せる。依存症回復者の多くが、spiritual な体験には「霊あるいは何らかの霊的なもの spirit or something spiritual の顕現は必須ではない」と語る。神や聖霊を「spiritual な状況」とみなすべき事実に注目しなくてはならないのである。[25] まさに霊性を葛西の言うように「何らかの超越的存在を遠方に・抽象的に・曖昧に想定しつつも、直接そのような存在の臨在・顕現を認識するというよりは、むしろその力が遠隔操作的にきわめて人間的な領域に及ぶとみてとる感覚」と形容してよいといえよう。[26] ところが宣教論に当てはめてみればこの感覚は、神の救済意志は神を知らない者にも無条件に及んでいるという教会側の伝統的な形式に吸収されてしまう。まさにここに教皇庁は一律的な宣教観を正当づけてきたことを忘れるわけにはいかない。むしろ必要なのは、福音とは確固たる主体が完全なる根拠として「伝える」ものではなく、揺らぎを内包する状況そのものによって「伝わる」ものである点を闡明することである。そこでは伝えられる他宗教も同じ状況を共有するものとして、伝えようとする教会と同等の地位を保証されるのである。ここに対等な立場での対話なしでは福音宣教などありえないことを教会は自覚するに至るであろう。

4　無名の霊性

手掛かりは前出の断酒自助会の原題が「匿名アルコール依存症患者協会」(Alcoholics Anonymous)という点にある。世俗的な次元で肯定的な主体性を剝奪された匿名性つまり無名性こそが、謙虚にして寛容な自発的伝達力の源泉となる。「悲しみの共同体」とでもいうべき、名もなき苦悩者の過去に向けた共感と支援の交換こそが霊性の実相である。[27]

無名性はカトリック神学においても「無名のキリスト者」(anonyme Christen)として重要なテーマだった。キリスト教以外の宗教の信仰者はいまだ福音を知らないが、神の救済意志に含まれる未生のキリスト者とする、カール・ラーナーの包括主義的な主張である。[28]しかし筆者のいう無名性は自らの単一なる信仰対象に自己同化しきれない多重的アイデンティティに苦悶する事態を指す。つまり教皇庁が「有名のキリスト者」だとすると、日本司教団の思想は筆者のいう「無名のキリスト者」に相当する。後者は前者と異なり多様な位相と変容を許し、その統御を志向しない。無名性が多様なイメージをむしろ促進する。つまり無名性はパニカルが主張する沈黙であり、霊性的視圏を開く歓迎すべき自己否定を表している。

宗教間対話においても無名性は根源にある。たとえばキリスト教と仏教との対話において無名のキリスト者は他の誰よりも同じく無名の仏教者との対話へと潜在的に促されている。そこで交わされる沈黙の言葉は簒奪されてきたがゆえに言語的、象徴的、政治的歴史において多層であり、解釈する者に単純な二分法への依存を許さず、中間性に踏みとどまることを謙虚に要求する。[29]同時に有名性に立つ者には、被傷的(vulnerable)な無名性への配慮が望まれるのである。[30]こうした状況を「半宗教(教団)的な霊性」と呼べよう。

この無名の霊性は一見弱体であって、カトリック宣教論としても日本司教団の主張は結果として斥けられた。たしかにこの霊性は伝統からの検証に直面しない反面、部分的な相似を過大評価したり、不合理で瑣末な感傷主義に陥る危険性を免れない。しかし、文化的感性への開放とともに無名性の特徴である「ゆるやかな共同性」は、教団からの統制の枠を超え、情報ネットワークを活用しつつ多種多彩な人間を魅了し共振させることを通じておのずと自閉性を脱して拡張し、経験科学的な反省の場を成就しうることも忘れることができない。その反省の成果を無名のキリスト者が有名のキリスト者へと提供することで、伝統教団本体は自己変容への道を緩やかに歩み出すことができるのである。

おわりに

いまや諸宗教の対話に大胆な「冒険」は避けられない。この事態は宗教内対話においても妥当するだろう。アジア特別シノドスという事象ひとつ挙げても、外観は一見統制されたカトリック教会内部の冒険を垣間見ることができるだろう。この冒険が世界最大の教団の痛みを伴った自己改革に結びつくか、単なる一過性のイベントで終わるか。文化の深層に見出される多重性に配慮する柔軟な「無名の霊性」こそ、宣教論の分水嶺であるといってよい。それはエキュメニズムや諸宗教対話に対して否定的な見解を打ち出し、聖公会やルター派諸教会などから反発を受けた教皇庁教理省宣言『ドミヌス・イエスス』(*Dominus Iesus*)が発表された現在、この巨大な教団の動向を無視できない宗教間対話の領域においても、今後ますます注目されてよい危急の宗教学的テーマたりえよう。(31)

略号

LN : *Lineamenta* (Synod of Bishops Special Assembly for Asia)(ローマ教皇庁公式HP' URL : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_01081996_asia-lineam_en.html , issued on : 1996/09/03, downloaded on : 2000/08/18).

KK :「『提題解説』に対する日本の教会の公式回答」(カトリック中央協議会公式HP' URL : http://www02.so-net.ne.jp/~catholic/Doc/RESPONSE.htm , issued on : 1997/07/23. downloaded on : 1999/98/04)°

IL : *Instrumentum laboris* (Synod of Bishops Special Assembly for Asia)(ローマ教皇庁公式HP' URL : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20021998_asia-instrlabor_en.html , issued on : 1998/02/13, downloaded on : 2000/08/18).

EA : *Ecclesia in Asia* (Synod of Bishops Special Assembly for Asia)(ローマ教皇庁公式HP' URL : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia_en.html , issued on : 1999/11/06, downloaded on : 2000/08/18)' (邦語訳/小田武彦訳『アジアにおける教会(教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告)』カトリック中央協議会' 二〇〇〇年)°

AH : カトリック中央協議会福音宣教研究室翻訳・編集『アジア特別シノドス報告』カトリック中央協議会' 一九九八年°

IH : Raimon Panikkar, *Invisible Harmony : Essays on Contemplation and Responsibility* (Mineapolis, Fortress Press, 1995).

註

(1) Heinrich Fries, *Suffering from the Church : Renewal or Restoration ?* (Collegeville, The Liturgical Press, 1995), pp. 30-47.

(2) 中国大陸と北朝鮮の司教は招かれたが欠席した°

(3)『提題解説』は序文で' この準備委員会のメンバーの大半がアジアの司教たちだというが' 現教皇がとる引き締め政策に反発する人物は慎重に避けられていると考えるのが' 妥当である(LN : preface)°その他の重大な問題としては' シノドス事務局が諮問を求める手紙を各方面に送った際' 男子修道会総長会には送付されたものの' 女子修道会には送付されなかったことが挙げられる°カトリック教会では現在' 女性司祭の叙階をめぐって微妙な対立が密かに進行しており' 一種のタブーとなっている°女性差別の問題は教会をめぐる社会的文化的諸問題を全般的に規定する聞き分けにくい通奏低音として機能しているのであ

る。

（4）アジア司教協議会連盟『紀元二〇〇〇年に向かうアジアの教会――アジア司教協議会連盟第五回・第六回総会最終声明』カトリック中央協議会、一九九八年、四七頁。

（5）『社会に福音を（福音宣教推進全国会議資料）』カトリック中央協議会、一九八六年、二四―四〇頁。

（6）一九九七年六月に開催された定例司教総会では、神学校や修道会、教区司祭団や地区信徒評議会などから寄せられた三二五通のアンケート回答を審議したうえで公式回答を作成している。

（7）韓国の司教団が出した答申は教皇庁から見て安心できる優等生的なものである。そこにはたしかに学ぶ姿勢が見て取れるが、それは教皇庁が容認する対話の域を出るものではない。日本司教団以外で注目に値するのはインドの司教団の回答である。インドでは宗教間対話や文化交流は理念の問題ではなく、きわめて深刻な現実問題である。インド司教団は痛みを避けるために対話と相互の学びは現在進行中の後戻りできない契機とする。他方、アジアでの対話は教皇庁が示唆するような理解の問題ではなく、むしろ神秘的出来事であり、そもそも信仰は関係的なものだと断言している。日本の司教団のように理念的に突出せずとも、ただ現実を叙述するだけで対案になる強みが見出せよう。両国司教団の公式回答（ともに一九九七年）はＵＣＡＮ（Union of Catholic Asian News）のＨＰで読むことができる。URL: http://www.ucanews.com/~ucasian/LR-ko.html, http://www.ucanews.com/~ucasian/LR-indi.html, downloaded on: 2000/08/18.

（8）ほぼ二百人が発表したが、使用言語は大半が英語で、中近東やインドシナの旧フランス領からの参加者がフランス語、イタリア語は約一〇名、ドイツ語とロシア語が一名ずつで、教会の伝統的な公式用語であるラテン語は日本の島本要大司教一名のみだった。濱尾文郎「アジア特別シノドスに参加して」（藤沢カトリック教会ＨＰ、URL: http://plaza10.mbn.or.jp/~fujisawa_church/katsudo/asiasynod.htm, n.d., downloaded on: 1999/09/10）。

（9）本稿での役職・職階はすべて当時のものである。

（10）神秘性を弱めた教会は、信仰と理性という二分法的発想で人間および文化を理解していくことになる。そこではいったんは自由を保障され「自らの起源であるとともに奉仕の対象でもある哲学的考究の優越性」さえも結局、「誰しもがよくみられるように無意識に所有していると感じている暗黙の哲学（implicit philosophy）」に統合され、さらに神学に受容されていくことで、キリスト教的思考の完全性は保証される。文化の深層に根ざす「霊性」のような扱い難い発想が正当に排除される余地をここに見出せよう。「暗黙の哲学」に関しては次の文献を参照せよ。John Paul II, *Fides et Ratio*（ローマ教皇庁公式ＨＰ、URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, is-

sued on: 1999/03/24, downloaded on: 2000/08/25), 4.

(11) 「提題解説」、「討議要綱」、「『提題解説』に対する日本の教会の公式回答」といった従来なら非公開か閲覧困難な内部文書も、現在では教皇庁やカトリック中央協議会の公式ホームページで堂々と公開されていることが、この事実を端的に物語っている。

(12) Gerald A. Arbuckle, *Earthing the Gospel: An Inculturation Handbook for the Pastoral Worker* (Maryknoll, Orbis Books, 1990), p. 10. および、Heinrich Fries, *Fundamental Theology* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996), pp. 186-190.

(13) たとえば、嘉指信雄「『悲』の行方――哲学と日本社会」(『創文』四〇四号、一九九八年)を参照せよ。

(14) アーバックルは、象徴は記号以上のものであり、記号は記号化された対象を指示するだけだが、象徴はそのダイナミズムで対象を再現すると語る。Arbuckle, *Earthing the Gospel*, p. 29.

(15) たとえば、神学(霊性神学)、新宗教(新霊性運動)、宗教思想(日本的霊性)、健康・福祉(スピリチュアル・ケア、WHO憲章改正案)などが挙げられる。

(16) 百瀬文晃「神学と霊性」(百瀬文晃、佐々木勤編『キリスト教の神学と霊性――今日どのように信仰を生きるか』サンパウロ、一九九九年)、二四八頁。

(17) 百瀬「神学と霊性」、二六一―二七九頁。

(18) シノドスでのアジアの司教たちに共感を寄せる組織神学者ジャック・デュピュイは、神性と人性の困難にまみれたキリスト論に先立つイエス論(Jesuology)の展開を主張している。Jacques Dupuis, "Jesus with an Asian Face" (SEDOS [Service of Documentation and Study] のHP、URL: http://www.sedos.org/english/dupuis_1.htm, issued in: 1999/08-09, downloaded on: 2000/08/31).

(19) Raimundo Panikkar, "Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge," in: *Religious Pluralism*, ed. by Leroy S. Rouner (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984), p. 110.

(20) レイムンド・パニカー「ヨルダン河、ティベル河、ガンジス河――キリスト教的自覚の三つのカイロス的契機」(ジョン・ヒック、ポール・ニッター編、八木誠一、樋口恵訳『キリスト教の絶対性を超えて――宗教的多元主義の神学』春秋社、一九九三年)、一八二頁。

(21) 島薗進『精神世界のゆくえ――現代世界と新霊性運動』東京堂出版、一九九六年。

(22) 島薗『精神世界のゆくえ』、三五二頁。

(23) 葛西賢太「Spirituality of Recovery — Recovery Movements とその展開」(『宗教と社会』、六号、二〇〇〇年)、一五一頁。
(24) 葛西賢太「『精神世界』を支持する〈ゆるやかな共同性〉」(『宗教と社会』四号、一九九八年)、一四二—一四三頁。
(25) 葛西「Spirituality of Recovery — Recovery Movements とその展開」、一五四頁。
(26) 葛西「Spirituality of Recovery — Recovery Movements とその展開」、一五五頁。
(27) 「悲しみの共同体」という概念は、吉福伸逸によるものである。鎌田東二、島薗進、島田裕巳、吉福伸逸、松澤正博、岡野守也『宗教・霊性・意識の未来』春秋社、一九九三年、五三頁他。
(28) 既成の神学術語としての「無名のキリスト者」については、以下を参照せよ。Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, IV (Einsiedeln/Zürich/Köln, Benzinger Verlag, 1965), S. 545-554. カール・ラーナー著、田淵文男、裏辻洋二訳「知られざるキリスト者」(『神学ダイジェスト』五号、一九六七年)、一〇—一七頁。
(29) David Carrasco, "America's Americas: The Brown Millenium, Three Archés, and the Ecumenopolis," in: *Bulletin of Nanzan Institute for Religion and Culture*, vol. 24, 2000, p. 44. ダビッド・カラスコ著、近藤光博訳「複数のアメリカ——褐色の千年期・三つの根元形・エキュメノポリス」(『南山宗教文化研究所　研究所報』一〇号、二〇〇〇年)、四一頁。
(30) Margaret R. Miles, "Response to Professors Takezawa and Tsuchiya," in: *Bulletin of Nanzan Institute for Religion and Culture*, vol. 24, 2000, p. 35. マーガレット・R・マイルズ著、渡邊学訳「竹沢、土屋両教授に対するレスポンス」(『南山宗教文化研究所　研究所報』一〇号、二〇〇〇年)、三二頁。
(31) *Dominus Iesus* (ローマ教皇庁公式HP、URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html, issued on: 2000/08/06, downloaded on: 2000/10/04), 17, 22.

書評と紹介

宗教間対話を成立させる「場」をめぐって

――南山宗教文化研究所編『キリスト教は仏教から何を学べるか』と『宗教と宗教の〈あいだ〉』の出版によせて――

星川啓慈

南山宗教文化研究所編
『キリスト教は仏教から何を学べるか』
法藏館　一九九九年三月三一日刊
四六判　v＋三一二頁　三八〇〇円

南山宗教文化研究所編
『宗教と宗教の〈あいだ〉』
風媒社　二〇〇〇年三月二四日刊
A5判　四〇〇頁　三八〇〇円

二冊の紹介

J・V・ブラフトは、南山宗教文化研究所（宗文研）の設立当時を次のようにふり返っている。「一九七五（昭和五〇）年前後には、少なくともキリスト教側では、〈今こそ諸宗教の出会い、宗教間対話の時代が来た〉という感が強かったのであった。宗教文化研究所は、こうして諸宗教の研究と諸宗教との対話を目的として誕生し、今日まで発展してきたのである」（②―6）[1]と。「宗教文化研究所の刊行物一覧」（②―391-393）等をみると、宗教文化研究所が日本国内外においてどれほどアクティブに活動してきたかが分かる。そして、二冊の書物は、出版時期と包括的内容から判断して、四半世紀にわたる宗教文化研究所の研究成果の総決算といえるかもしれない。

まず、『キリスト教は仏教から何を学べるか』は、一九九七年三月二四日から二六日にかけて開催された「第十回南山宗教文化研究所シンポジウム」の記録である。内外の一三名の著名な学者が名をつらねている。つぎに、『宗教と宗教の〈あいだ〉』は、南山大学創立五〇周年と南山宗教文化研究所創立二五周年を記念する意味をもった論文集である。若い研究者をふくんだ二一名が執筆している。二冊の書物がいかにして形をなしたかは、それぞれが詳しく紹介しているので、興味のある読者はそちらを参照していただきたい。

二冊あわせて総勢三四名の論文およびシンポジウムでの発表・議論を手短にコメントするだけで、いや、それらのタイトルを紹介するだけで、かなりの紙幅を要する。そのような余裕はとてもないので、本稿では「宗教間対話が成立する〈場〉」というテーマを設定しつつ、二冊に収められた論考を参照しながら、宗教間対話の核心的問題について議論を展開したい。すなわち、一言でいえば「宗教の特殊性と普遍性」という問題についてである。

宗教間対話の歴史

宗教には「閉じよう」とするいわば内部志向（特殊性志向）

的な側面と、自らを「開放しよう」とするいわば外部志向（普遍性志向）的な側面とがある。これら二つのベクトルをいかにうまく調停していくかは、宗教がかかえる重要な課題の一つであろう（ただし、両者は対立関係にあるようで、必ずしもそうではない）。「聖なるコスモス」としての宗教は、その本性からして、完全に開放的であることは不可能である。だが、完結性をあまりにも重視しすぎると、諸宗教のあいだの交流や、その結果としての変容など、歴史のなかで現実に生起してきた事実を説明できない。

キリスト教の歴史をふりかえってみると、およそ二世紀以降、二つの流れが存在してきた。一つは、諸宗教との連続性を強調する流れである。たとえば、「弁証家」と呼ばれるユスティヌスやオリゲネスたちは、キリスト教と他の教えとのあいだに共通するものを想定し、そこから両者を連続しながら段階をなすものとして捉えた。こうした見方にたいして、他の教えとの断絶や対立を強調し、それによりキリスト教の独自性を確保しようとする流れもあった。三世紀の教父であるキプリアヌスによる有名な「教会の外に救いなし」という言葉が、この流れを端的に表現している。図式的にいうならば、前者は外部志向型で宗教間対話の推進につよくむすびつくであろうし、後者は内部志向型で他宗教にたいして排他的になるだろう。この二つの流れをいかに調和させるかが、宗教間対話にとっても最も重要な課題の一つである。以下の論考もすべてこの点にかかわってくる。また、現代のキリスト教がさかんに強調している宗教間対話の核心は、「キリスト教の立場にたちながら、他の諸宗教ならびにそれとの関係をどのように理解するか」に尽きる。(2)

右のような二つの大きな流れがキリスト教にはあるのだが、一九六二年から六五年にかけて開かれた第二ヴァティカン公会議は、宗教間対話を推進するという決定的な方向性をあたえた。つまり、それまでキリスト教の流れを全体としてみれば、ほとんど省みられることなどなかった「他宗教」に、真理の要素があることを公にみとめたのである。『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』には、次のようにある。

> カトリック教会は、これらの諸宗教〔ヒンドゥー教・仏教・イスラーム・ユダヤ教〕のなかに見いだされる真実で尊いものを何も排除しない。これらの諸宗教の行動と生活の様式、戒律と教義を、まじめな尊敬の念をもって考察する。それらは、教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす真理の光線を示すこともまれではない。(3)

この第二ヴァティカン公会議は、宗教間対話を考えるうえで画期的なものなので、ここで少し立ち入って見ておきたい。よく言われるように、この公会議は「現代世界の諸宗教やその他の各種思想に対しても、これまでのカトリック教会の伝統的姿勢を改め、もっと温かい理解をもってそれらの宗教活動・文化活動との共存・協働の道を模索した公会議であった」（②—279）とされる。しかしながら、青山玄は「六〇年代の半ばから七〇年代後半にかけて世界的に盛り上がったさまざまな新しい動きは、その後もいろいろと形を変えて継続してはいるが、次第に

鎮静化してその内部に複雑な陰りを感じさせるようになったのは、なぜであろうか」（②—293）と問題提起をし、そのカトリック教会側の原因をさぐる。それは、一言でいえば、教会内の進歩派勢力のかなりの者たちが「それまでの伝統を軽視して廃棄したり、公会議の共存共栄の精神を無視して、一方的に新しく認可ないし容認されたものだけを教会内に広めようと努めたりした」ことにある（②—293）。メタフォリカルな表現をつかえば、「若手の改革派は、まだ発酵中の新しい酒を次々と古い弱っている教会の革袋に注ぎ込み、その革袋のところどころを破ってしまった」（②—295）ということになる。たとえば、グレゴリオ聖歌を教会から追放したり、ラテン語の典礼書や祭器具類を廃棄処分にしたりしたのだ。こうしたやり方では、「公会議によって示された諸宗教・諸文化の共存協働という教会現代化の理想」が達成されないであろう。そこで、青山は「古い革袋と新しい革袋とを共存させ、それぞれの長所を十全に発揮させて短所を補足させ合うのが、教会現代化の一つのモデルではなかろうか」（②—298）という見解を述べている。

また、さきの『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』は、それまでのカトリック教会の態度を「対決」から「対話・協力」へ変えた点で、画期的なものとされているのだが、これにも疑問がないわけではない。J・スィンゲドーは「三〇数年経た今、とくに実際に宗教間対話に携わっている宗教者の多くは、自分の生の体験を参考にしてその文書を読み返してみると、当時の教会の考え方の限界にますます気づくことになる」（②—355）、「他宗教に対する開かれた態度がいかに取りにくく、ただちに解決できそうもない難問をどれほど含んでいるかがよくわかる」（②—354）という。たとえば、次のような難問である。この宣言には、教会が他宗教の中に「すべての人を照らす真理の光線」を見いだしている旨が書かれている。けれども、他宗教に真理の光線が見いだされると判断する権限は、誰がもっているのか。その判断のさい、何を基準にするのか。その判断は、他宗教とキリスト教とに共通する部分だけを評価して異質なものには否定的判断をくだすことにならないか、などといった疑問がもちあがるのである。そこで、スィンゲドーは「宗教間対話においては、差異性を差異性として、しかもこの差異性を、互いをより豊かにするための要因として、つまり補充的な性格を持っているものとして認める」べきであると論じている（②—355）。

宗教間対話にかかわるいくつかのポイント

ブラフトは「諸宗教対話の時代の一つの特徴は、〈一宗教内の問題〉——ただ一つの宗教のみに関わる問い——は、もはや存在しなくなったところにある。一つの宗教において問題になっているもののほとんどは、他のいくつか（またはすべて）の宗教にとっても問題である」（①—4）と述べている。そして、宗教間対話をおこなうにあたっては、「自分の宗教や霊性のために、他宗教から学ぼうとして、その宗教の優れたところを自分自身の宗教の中でも活かそうとするような精神をもって、初めて深いレベルで他宗教を理解することができる」（①—3）とも語っている。その通りであろう。評者も「個々の宗教の信

者は異質な宗教を知ることで、みずからの宗教を新たな観点から見直すことができること。そしてこれは、みずからの宗教をさらに深く理解し、それをますます豊饒なものにすることに繋がること」が宗教間対話の大きなメリットだと考える。(4)

宗教間対話に参加する者は、なんらかの形で宗教的な感情や体験をわかちあい、そのことによってなんらかの「共同の意識」をもたなければならない、と考えられるが、宗教間対話はさまざまなレベルや形態でおこなわれている。「宗教間対話」という術語の外延は多様なのである。たとえば、諸宗教の信者が一同に会して世界の平和を祈ること、カトリックの信者と仏教の信者とが一緒に坐禅をすることなども、宗教間対話の一形態だといえよう。しかしながら、宗教間対話の場合には、やはり言語が重要な機能をはたすことになる。たとえ、宗教の奥義は言語では表現できないことがほとんどの宗教で強調されているとしても、である。

宗教は、言語的側面および言語外的側面の二つをもつ。言いかえれば、宗教は、言語外的な「体験」としての真理と、その言語的な表現にかかわる真理という二種類の真理にかかわっているのだ。(5) たとえばG・メンシングは『宗教における寛容と真理』(6)において、この二つを「ヌミノーゼ的な実在」としての真理と、「判断の正しさ」としての真理とに分けている。対話に参加する者は、言語化されたレベルで対話をおこなうわけだが、言語外的なものをも背負って対話に臨んでいることは、言うまでもない。これら二つの事柄の双方を視野にいれなければならない。これが宗教間対話を、よくいえば深みのあるものにしているし、悪くいえば困難なものにしているのではないだろうか。

そして、対話は、参加する者のあいだに、彼らを包むような一つの共通な意味空間がつくりだされる時に成立するが、この意味空間は最初からア・プリオリに「そこにある」というよりは、むしろ対話の過程で創出されるものと考えるべきであろう。(7) つまり、宗教間対話を成立させる共通の基盤があって初めて宗教間対話が可能になるというのではなく、対話をしながら共通の基盤を構成していく、ということである。J・W・ハイジックの言葉でいうと、「対話の場においては、相互的理解も相互的誤解も石に刻まれた碑文のように固定的なものではない。むしろ対話は一つのプロセスの中の現象であって、理解と誤解の両方から刺激を受けつつ、続ければ続けるほど双方の宗教にとって相互的転換の役に立つもの」(①—iv)なのである。

宗教間対話の虚妄性と課題

ここで翻って考えてみれば、宗教間対話についてのさまざまな疑問もわいてくる。宗教間対話は必要なのか。それはいかなる意味において可能なのか。第二ヴァティカン公会議以降、活発な宗教間対話が実際におこなわれてきたか。中東におけるユダヤ教とイスラームのあいだに対話は成立するか。宗教間対話を推進しようとするキリスト教に限っても、その内部で対話の重要性についてどれほど多くの信者が認識しているのか。これらはほんの少しの例だが、宗教間対話にたいしてはさまざまな疑問や反対意見が提出されてきた。ブラフトも「少なくとも表

に現われる現象からは、二五年前〔一九七五年頃〕に夢見たほどには〔宗教間〕対話は展開しなかったと正直に認めざるを得ない」(②—7)と告白している。

ところで、ブラフトやハイジックが言及しかつ批判している論文に、山折哲雄の「〈宗教的対話〉の虚妄性」[4]がある。このなかで、山折は「宗教的対話(=宗教間対話)」を批判している。この論文はきわめて貴重な示唆を与えてくれるので、以下ではその内容を、本稿とのかかわりのもとでまとめておきたい。

(1)西田哲学の本質。西田幾多郎は、西欧哲学の伝統とは異なる「無」とか「場所」などのテーマをめぐって哲学的思索を展開したのだが、「西田はその〈無〉の論理や〈場所〉の哲学を明らかにしようとするとき、徹頭徹尾、西洋哲学の知的伝統に依拠してそうしようとした。西洋哲学の概念と方法をいわば自己流に換骨奪胎したのである」。なぜなら、「西田哲学の本質もまた、伝統仏教の世界を西欧哲学によって再解釈しようとするところにあった」からである。すなわち、西田は「西欧哲学に通ずる論理と概念構成を駆使しつつ、非西欧的な仏教哲学の世界を仮構しよう」としたのだ。こうした指摘は、「近代日本における宗教的対話はこの西田哲学の登場とともにはじまり、その後のこの国における宗教的対話の流れもまた、今日に至るまでその路線をはずれるものではなかった」というさらなる指摘につながる。

(2)西田哲学の二つの特徴。西田哲学には、細部を捨象していえば「仏教の一神教化という性格」と「仏教における体験を普遍化し抽象化しようとする志向性」という二つの特徴がみとめられる。そして、禅仏教の体験がきわめてソフィスティケイトされた言語の回路によってすくいあげられているのだが、「西田は禅仏教の言説のみを抽象化しただけではない。その体験の全体像まで普遍化しようとした」。さらに、西田哲学の二つの特徴、すなわち「仏教の一神教的解釈」と「仏教の体験世界の抽象化と普遍化」という特徴が、近代日本における宗教的対話の方法的特質であった。つまり、これが「キリスト教と仏教のあいだでしばしば行なわれることになる宗教的対話の、いわば仏教側における原型的パターン」だったのである。

(3)一神教的宗教間対話。日本でおこなわれてきた宗教間対話は「一神教的な自信を深めるキリスト教が、前近代的遺習を気に病む仏教側にたいして攻撃的なコミュニケーションを仕掛けてきた鮮やかな試み」である。言いかえれば、宗教間対話は「一神教的なキリスト教が多神教的な性格を内包する仏教に〈対話〉という名の宣教を押しつけるパターン」とみなすことができるのだ。そして、日本における宗教間対話なる「思想的コミュニケーションのあり方」は、いろんな形で「方法的な一神教」に根ざすものであった。そこで、「方法としての一神教」と「方法としての多神教」という区別が持ちだされる。その「方法としての一神教」はこれまでの日本の宗教間対話が拠って立つ原理であるのに対して、「方法としての多神教」は「宗教的共存」をみちびきだす価値尺度である。

(4)諸宗教の「棲み分け」。日本には「宗教的共存」ともいうべき世界があったことを論拠にしながら、宗教間対話のかわり

に、諸宗教の「棲み分け」が提案される。宗教間対話の論争には「攻撃性」が見られるが、攻撃性をもたらす対話に代えて「それ自体として共存の道をゆく宗教と宗教の棲み分け性」が強調されるのだ。この場合、それぞれの宗教（もしくは信仰）は自己をとりたてて主張することがない。そもそも主張する必要がない。というのは、「この宗教的共存の世界に生きる信仰の多くは多神教的な原理や価値にもとづいて、多元的な信仰のなかに生きてきた」からである。

こうした山折の論調（とりわけ(3)と(4)）には、当然のことながら、南山宗教文化研究所の研究者からは反論が出る。彼の主張にたいする、ハイジックとプラフトの応答は次のようなものである。プラフト――(1)現代の世界においては、山折が主張する対話がまったくないような諸宗教の共存は、不可能である。(2)現代世界のニーズに効果的に応えるために必要な諸宗教の協力が、対話によって初めて可能になる。(3)対話において出会う宗教は、互いに挑発し合うことによって、それぞれが自らの文化的な限定性・拘束性を突破する可能性を与えられる。(4)対話こそが宗教と宗教との間の、普遍的愛の要求に応じるような、一種の親交（communion）への唯一の道である（②―18-19）。ハイジック――山折は「キリスト教は唯一神信仰なので排他主義や宗教間の葛藤を亢進させる傾向があり、ゆえに唯一神信仰をもたない東洋の宗教にとって本性的である包含的・調和的な性格に合わない」と論じている。しかし、ことさらに対照性を強調するこの見解は「キリスト教と日本の土着宗教との比較として当初から歪んだイメージに立脚しており、伝統を開かれたものへと変革しようと試みるキリスト者から見れば、無用の誤解を招くもの」（②―374-375）にほかならない。ひっきょう、「自ら信じる宗教の道を他の宗教の道から区別する特徴を見通した上で、その背後にある普遍的な人間性を見出し、さらにその普遍的な観点から自らの信仰を眺め返して、その特殊性に秘められた未踏査の可能性を再発見することこそ対話の名に値するのである」（②―377）。

ここで注目して欲しいのは、プラフトの「それぞれが自らの文化的な限定性・拘束性を突破する可能性」「対話こそが宗教と宗教との間の、普遍的愛の要求に応じるような、一種の親交への唯一の道」という表現、ハイジックの「普遍的な人間性を見出し、さらにその普遍的な観点から自らの信仰を眺め返して、その特殊性に秘められた未踏査の可能性を再発見することこそ対話の名に値するのである」という表現である。おそらく、これは山折の立場から見ると、「方法としての一神教」だということになるであろう。なぜなら、両者とも、諸宗教の特徴や独自性を強調しつつも、最終的に「一」を求めているように解釈しうるからだ。

もちろん、プラフトとハイジックの立場はまったく同一であるとは言えないだろうが、評者が彼らの言葉に注目したのは、そこに山折が批判する当のものが伺えることにくわえて、宗教間対話のもっとも重要な問題の一つはここにあると思うからである。さきには、「宗教には〈閉じよう〉とするいわば内部志向（特殊性志向）的な側面と、自らを〈開放しよう〉とするいわば外部志向（普遍性志向）的な側面とがある。これら二つのベクトルをいかにうまく調停していくかは、宗教（および宗教

間対話）がかかえる重要な課題の一つであろう」と述べた。すこし強引かもしれないけれど、二人の表現でいえば、内部志向的な側面とは「自らの文化的な限定性・拘束性」「自ら信じる宗教の道を他の宗教の道から区別する特徴」「特殊性」であり、外部志向的な側面とは「宗教と宗教との間の、普遍的愛の要求に応じるような、一種の親交」「普遍的な人間性」である。諸宗教の内部志向性（特殊性）と外部志向性（普遍性）という、一見では相矛盾すると思われる二つの側面をいかにうまく調和させるか。くどいようだが、これが、宗教間対話のもっとも重要な課題の一つであり、過去から延々と議論されてきた難問の一つである。

この難問について考察するにあたって、小田垣雅也の「キリスト教と仏教――対話はどこで可能か」（①所収）という恰好の論文がある。以下では、この論文を中心にして考察を展開したい。

宗教間対話を成立させる「場」をめぐって

小田垣の論文を検討するにあたって、キルケゴールの「宗教性A」と「宗教性B」との区別から着想をえた、武藤一雄の「宗教性A(?)」についての理解が必須である。というのは、小田垣はこの議論を踏まえているからだ。保呂篤彦の「〈宗教多元主義〉を越えて新しい宗教哲学へ」（②所収）が、武藤の「宗教性A(?)」を要領よく要約している。以下では、この論考（②―250-251）を手がかりに、武藤の「宗教性A(?)」についてみてみよう。

武藤は、キルケゴールの宗教性Aから宗教性Bへの飛躍の説明に注意を向け、宗教性Bの徹底的排他性を通過した上での普遍性としての「宗教性A(?)」について語る。彼によれば、宗教性Bにおいて宗教性Aは消え去るのではなく、かえって、ある意味では「徹底化され激成される」。つまり、宗教性Bへの飛躍によって、宗教性Aは「A」のままでありながら（つまり「普遍性」の立場でありながら）、自らを越え包む（たんなる「普遍性」の立場ではない）「宗教性A(?)」として受け取り直されることになる。しかし、「普遍的」でも「特殊的」でもないものはないから、「宗教性A(?)」は「〈無い〉ことにおいて〈有る〉」ような普遍性である。これは特殊と普遍という「絶対矛盾的自己同一」であり、武藤はここで西田の「場所的論理」を踏まえている。武藤によれば、ここにおいてこそ、真の宗教哲学・「神学的宗教哲学」の場が開かれることになる。そして、彼は、特殊への徹底を通して到達される「〈無い〉ことにおいて〈有る〉」ようなこの普遍性（「宗教性A(?)」）こそが、「キリスト教と実定的諸宗教とが、真に我―汝関係において邂逅しうるような場」「諸宗教間の我―汝関係に類比的な実存的交わりの場」「キリスト教が、キリスト教以外の諸宗教のそれぞれと、我―汝関係において真摯に対話しうるような場所」であるとし、まさに「そこにおいて新しい宗教哲学が成立しうる」と主張している。[9]

また、そのような新しい展開において、キリスト教は東洋的な無の宗教との出会いを経験し、すくなくとも、それとの関係に入らざるをえない。このことは「キリスト教神学が、自己の

神学圏内に安住するのではなく、どこまでも自己内在的になるとともに、脱自的に自らを超越して、宗教哲学的にならざるをえない」ということでもある。そしてさらに、「一つの宗教と他の宗教（仏教とキリスト教）との間の相互理解とまたそれによる自己理解の深化ということが、宗教哲学の新しい可能性の現実化に資するところがきわめて大」であり、キリスト教と仏教が「このような対話的関係をもつということを不可欠の契機として、神学または教学ならざる宗教哲学の可能性は、単なる可能性の域を脱してその現実化を志向することができる」とされる。

武藤の考えでは、具体的で特殊な信仰への徹底を通して、対話の場が開かれるのだ。特殊への徹底を通過しない普遍（たんなる宗教性A）によって対話の基礎があらかじめ提供されているのではない。また、宗教の普遍性の研究である宗教哲学も、「哲学的宗教哲学」（宗教性Aの立場）ではありえず、対話を通して実現されるはずの「神学的宗教哲学」（「宗教性A（？）」）の立場に立つのでなければならない。このような「神学的宗教哲学」は信仰の特殊性・絶対性・排他性を犠牲にすることなく普遍性に開かれているのである。以上の武藤の議論を踏まえたうえで、小田垣の論文に目を転じよう。

まず指摘すべき小田垣の基本的な見解は「〈何を学べるか〉という学問的水準ではキリスト教と仏教の対話は成り立たないし、したがって、基本的な意味で〈学ぶ〉ことはできない」（①—56）というショッキングなものである。その理由は、「この二つの宗教の類似性とか並行現象を指摘し、その上での相互批判、相互承認は、信とか悟りそのものにとっては意味がない。それは信や悟りが本性、概念を超えていて、したがって比較とか相互に学ぶという水準では扱いえない事柄」だからである。では「学びあう」ことは不可能なのかというと、決してそうではない。「学びあうという作業が無用であることをお互いが承認する地平でこそ、宗教は相互に学びうる」（①—56）、「自分の立場に徹することによってこそ、自分の立場を超えることができる」（①—256）のだ。このような考え方を補足する文章を引用しておく。「キリスト教と仏教という宗教の間には相違もあるし類似もある。また人間が人間として、文化を超えた根本的なものを求めるかぎり、両教の間に一致があることはむしろ当然である。だから互いに学び、学ばれることは重要である。しかし信仰そのものは、これらの人為的営為が基本的に意味を失い、その意味では人間の思惟や文化、学問が否定されるところに生まれる。それはキリストに対する信と不信の同時的なものである。文字にも、宗教にも載らぬものである。それは〈文字は殺し、霊は生かす〉〈不立文字、教外別伝〉と言われている通りである。キリスト教が仏教から何を学ぶかということが問題であるとしたら、それはこういう水準でのことだろう」（①—60）。H・ヴァルデンフェルスがコメントしているように、小田垣にとっては「直接相手の宗教に取り組んで学ぶという次元、客観的な比較研究の次元における対話よりも、〈すべてを含めた下への飛躍〉という次元における対話、すなわち実存的な次元における対話の方がより重要」なのだ（①—83）。

では、いったい宗教間対話が成り立つ「場」をどこに求めた

らよいのだろうか。それは武藤のいう「聖霊の遍満する場所」である。小田垣は、武藤のいう「宗教性A(?)」とは「宗教性Bの徹底的排除を通過した上での普遍性」(①—63)だとする。つまり、武藤の本意は「キリスト教という特殊性へのコミットメントを離れると、聖霊の遍満する場所はただちに観念になる」というところにあるのだ。けれども、小田垣が論じるところでは、「聖霊の遍満する場所そのものには、キリスト教という単一の宗教の宗教的必然性をこえている次元もある。その次元では、それはキリスト教の内部ではない。聖霊の遍満する場所は、キリスト教に内在的でありながら、それを超越している。キリスト教と仏教の対話は、そこで可能なのである」(①—66)。

くり返して注意をうながしておきたい点は、この「場所」はたんに特殊を超えた普遍ではない、という点である。小田垣は「この二重性[10]の場所では、それぞれの信仰の排他的絶対性、武藤の言い方によれば宗教性Bは、厳密に維持されている」(①—77)ことを確認しておきたい、という。排他的絶対性や宗教性Bは「その〈二重性の〉場所でこそ普遍性に対抗した特殊性、言い換えれば普遍性に依存した特殊性を脱した、本来の特殊性でありうる」(①—77)。「人為的区別を超えた〈自然〉の場所では、特殊性・排他性は純粋に特殊性・排他性であり、それだからこそ普遍的でもある」(①—77-78)。小田垣にとって、信仰とはそういうものだろう。彼によれば、キリスト教と仏教の比較とか学問の水準に止まっているかぎり、対話はないのであった。対話がありうるのは、「対話の必要がそれぞれの場合で止むとき」「宗教性Bに徹するとき」である(①—78)。

小田垣は以上のような議論を展開しているのだが、ここで疑問が生じる。それは、「聖霊の遍満する場所」をいかに捉えられるのか、である。言いかえれば、宗教間対話の参加者(とりわけキリスト教以外の宗教の信者)はいかにして対話が成立する「場」を手中におさめることができるのか、である。小田垣の述べるところでは、「この場所は決して概念化され、思想化されるような場所ではない」(①—77)。それが思想化されたとき、それには人為的加工が加えられたということであり、それは「聖霊の遍満する場所」ではなくて、単なる認識の対象になっている。また、この場所は「キリスト教と仏教がそれぞれの宗教的概念を超えたところで通底している、などということでもない。その場合には、それは単に人間の認識が届かない現実というだけで、なお概念的、対象的思考である」(①—77)。

こうした疑問をも踏まえたうえで、ヴァルデンフェルスのコメントに目を向けてみたい(傍点引用者)。

(1)具体性について。小田垣にとっては、宗教性Bへの道は本来、キリスト教と仏教、両宗教を越えて、これらをともに自らの内に含むような(あるいはそれらを超越するような)一つの宗教性Bへと通じている。しかし、彼は、キリスト教と仏教に関する具体的な問題は扱わないまま放置している。それゆえ、彼の議論では具体的な宗教がどうでもよくなる、という印象を拭えない(①—85)。

(2)「即非」の論理について。小田垣は「聖霊の遍満する場所そのものには、キリスト教という単一の宗教の宗教的必然性を

こえている次元もある。その次元では、それはキリスト教の内部ではない。キリスト教と仏教の対話は、そこで可能なのだ」と論じているが、キリスト教の内部では（もはや）ない次元においてのみ、仏教とキリスト教の対話がどうして可能なのか（①—88-89）。

(3)「異性」(Fremdheit)。多くの日本の知識人と同じように、小田垣もすべての宗教の基礎に「一」があると決めてかかっている（①—86）。すべての区別を越えた根源的な「一」の場において行なわれる対話への招きには、キリスト者と仏教者とが互いに相手をそれぞれ独自性をもつ他者として認め、真剣に受け止めることがもはやできなくなるという危険があるのではないか。そのような対話への招きは、欺瞞でしかないのではないか（①—90）。

このようなヴァルデンフェルスのコメントに対して、小田垣がどのように回答するのか、興味のわくところである。しかしながら、両者の論争はなかなか終焉をみられないのではないだろうか。なぜか。それは、小田垣が論じ、ヴァルデンフェルスが疑義を呈している事柄が、きわめて解決困難だからである。つまり、彼らは「特殊と普遍」「宗教の内部志向性と外部志向性」という延々と議論されている難問に直面しているからだ。ここでさらに、ごく手短に、小田垣に対するヴァルデンフェルスのコメントを検討してみよう。傍点を付した部分に共通するのは、彼が一貫して「特殊性」を追究している、ということである。少なくとも右で引用したかぎりにおいては、彼のスタンスは明確である。これに対して、小田垣は「二重性」という術語をもちいながら、「特殊」でありつつも「普遍」なるもの、「一」なるものをあくまでも希求しているように見える。これでは、論争は並行線をたどるしかないだろう。

結びにかえて

評者にとって興味ぶかいのは、「特殊と普遍をいかにうまく調和させるか」という難題[12]への取り組みが、『キリスト教は仏教から何を学べるか』『宗教と宗教の〈あいだ〉』の諸論考に多種多様なかたちで見出されることである。この難題を解くことはきわめて難しい。しかしながら、こうした議論が「宗教間対話の〈場〉の構築にむけて」積み重ねられることが、今の時点ではなによりも大切なのだと考える。

「宗教間対話」の「対話」(dialogue)とは、そもそも二つのロゴスが互いに意見を交えながら、それらが弁証法的に統一され、唯一の真理に到達するための手段である。つまり、対話は最初からなんらかの問題の解決・最終的な一致・普遍的なものなどを求めることを意図しているのである。けれども、宗教の場合にはこれはほとんど不可能ではないか、という思いにかられることもある。むしろ、R・ローティも論じているように[13]、行き着く先はみえなくても、「語りかけ」「話し合い」(conversation)を自覚をもって積極的に継続することが、宗教間対話に現在たずさわっている人びとがなすべきことであろう。『キリスト教は仏教から何を学べるか』と『宗教と宗教の〈あいだ〉』はその貴重な記録の集積である。

註

（1）①は『キリスト教は仏教から何を学べるか』を、②は『宗教と宗教の〈あいだ〉』をしめす。また、ハイフンのあとの数字は頁数をしめす。なお、引用にあたっては、語尾など、ごく一部を訂正・削除した部分がある。しかし、「超える／越える」など用字については、著者のものを尊重している。

（2）田丸徳善「諸宗教の対立・共存と宗教研究の役割」（田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子『神々の和解――二一世紀の宗教間対話』春秋社、二〇〇〇年）、一九六―二〇二頁、参照。

（3）南山大学監修『公会議公文書全集Ⅶ』中央出版社、一九六七年、三五五頁。

（4）前掲『神々の和解』一七九―一八〇頁、参照。

（5）この問題に関連して、八木誠一「直接経験の言語化について」（①所収）が興味ぶかい議論を展開している。

（6）G・メンシング（田中元訳）『宗教における寛容と真理』理想社、一九五一年、一四七―一六七頁、参照。

（7）田丸、前掲論文、二〇二―二一一頁、参照。

（8）山折哲雄「〈宗教的対話〉の虚妄性――〈宗教的共存〉との対比において」（南山宗教文化研究所編『宗教と文化――諸宗教の対話』人文書院、一九九四年）、八三―九六頁、参照。

（9）武藤一雄「信仰の神と哲学者の神」（『神学的・宗教哲学的論集Ⅰ』創文社、一九八〇年）、三七―六六頁、参照。

（10）「二重性」の問題は重要だが、本稿では、これについて詳しく触れる余裕はない。一言だけ述べおくと、「二重性」という表現にも、特殊と普遍をめぐる問題が反映されている。

（11）R・ローティ（野家啓一監訳）『哲学と自然の鏡』産業図書、一九九三年、参照。

（12）本稿では、特殊と普遍の問題に終始して触れることができなかったが、普遍にかかわる重要な問題として、普遍なり「一」なるものが、宗教間対話の前提・出発点なのか、それとも対話の目標・到達点なのか、という問題もある。

付記

評者は「宗教間対話における〈場〉の問題」に興味をいだいているが、この問題に対して言語哲学的にアプローチをできないかと考えている（拙著『言語ゲームとしての宗教』（勁草書房、一九九七年）、二二〇―二三八頁、参照）。それは、八木誠一の「直接経験の言語化について」（①所収）などに見られるものとは、まったく異なるものである。ただし、正直なところ、なかなか問題解決の糸口をつかめない。その理由の一端を、本稿の執筆からつかむことができた。また、とり上げた二冊から非常におおくのものを学ばせていただいた。心から感謝したい。

松村一男著『神話学講義』

角川書店　一九九九年三月三〇日刊
四六判　二七二頁　二八〇〇円

堀江宗正

マックス・ミュラー以来、宗教学にとって神話研究は大きな柱をなしてきた。しかしながら、個別の神話研究に関する著書は色々とあるものの、神話学の学説史を鳥瞰するような本は、さほど多くない。評者は神話学に関しては素人であるが、宗教理論の動向全般についてはいささか関心を持っているので、今回、気鋭の神話学者による神話学「講義」を読んだことは、大変勉強になった。神話学プロパーの者なら本書の学説史記述の仕方の妥当性について述べるべきであろうが、評者は門外漢の一読者として、本書の内容をやや忠実に要約し、そのうえで、最近の理論的動向をふまえて若干のコメントを付け足したいと思う。まずは本書の内容要約をしておこう。

まえがき

ここで著者は、「神話」の仮説的定義をおこなっている。(一)神話は物語である。(二)集団や社会によって「真実」を語っているものとして容認されている（個人的幻想との違い）。(三)作者は重要ではない（詩や小説との違い）、(四)年代が不明（太古から不変の真実）。ところで、「神話」の定義は研究者によって千差万別である。たとえばエリアーデは、神話とは本質的にすべて起源神話であると考える。それに対して、キャンベルなどは英雄神話を重視するだろう。ストレンスキーは「神話」というカテゴリー自体が実体のない幻想であるとする。しかし、神話が矛盾をはらむものだからといって、幻想として切り捨てることに著者は賛成しない。ここで著者がおこなっている定義は、いわば内包というよりは外延にかかわる極めて形式的な定義であり、対象を限定するためのものにとどまっている。

第一章　神話学説史の試み

著者は、パラダイムという観点から近代神話学説史を構想する。十九世紀型神話学のパラダイムは、進化論あるいは歴史主義であり、二十世紀型神話学のパラダイムは構造主義あるいは反歴史主義である。これは、言語学における歴史から構造へというパラダイム転換と軌を一にする。十九世紀型神話学の代表者としてはミュラー、フレイザーがとりあげられ、二十世紀型の代表者としてはレヴィ＝ストロース、エリアーデ、キャンベルがとりあげられる。デュメジルは移行形態として特徴づけられている。

十九世紀型神話学は、進化論と歴史学をパラダイムとして形成され、神話を人類進化の特定の時代の産物、過去の遺産と考えた。これに対して、二十世紀型神話学は普遍的な心のメカニズム、無意識をパラダイムとし、神話を人類に普遍的な無意識

的な心の働きの産物と考えた。このようなパラダイム・シフトをもたらした要因は、「世俗化」の開始と西洋絶対優位説への懐疑であった、というのが著者の見方である。

第二章　十九世紀型神話学と比較言語学

神話学の学説史にはいる前に、初期の神話学が依拠していた比較言語学の性格が押さえられる。比較言語学とは、複数の言語を比較し、歴史的に同一の系統と考えられる「語族」を設定し、可能な範囲で古型（祖語）を再建しようとするアプローチのことである。その端緒となったのは、インド＝ヨーロッパ語族の発見であった。比較言語学は、もちろん客観的な学問としてスタートしたのだが、セム的な近東よりもさらに東に位置するインドにヨーロッパ人の故郷を見つけたい、という願望にとらわれてもいた。比較言語学が、既存の優劣観や差別観を正当化したいという願望から免れがたかったという事実が、比較神話研究の来歴として押さえられる。

第三章　マックス・ミュラーと比較神話学の誕生

ミュラー（1823-1900）は、比較神話学・比較宗教学の祖として名高い。彼は、比較言語学の手法と進化論の前提から、インド＝ヨーロッパ語族の神話の比較、神名の比較を通して、最古の神話を再建しようとした。その際に基礎となったのは、インドのヴェーダ神話であった。そこに天体運動や気象現象を思わせる表現が多かったことから、神話の起源は天上の自然現象への原始人類の驚きにあるとする「自然神話」的解釈が提唱される。ミュラーによると、原始の人類の言語は抽象的概念の表現を欠いていたので、天体現象から受ける大きな驚きを表現するのに人格的表現を用いざるを得なかったが、後になるとそうした用法が誤解され、人間的な神々の物語として神話が誕生した。ヴェーダ神話は本来の形に近いので自然現象の側面を強く残しているがギリシア神話ではそれは消え去り、より人間的な殺害や強姦といった表現になった。神話は「言語の疾病」によって生じたのであり、ノミナ（名前）がヌミナ（神聖存在）になったのである。しかし、世界各地の考古学的発掘によって、インド＝ヨーロッパ語族が最古の人類集団でないことが明らかになり、後続のさまざまな研究者から批判を受けるようになる。

第四章　フレイザーと『金枝篇』

フレイザー（1854-1941）も十九世紀型の神話学の研究者であり、呪術・宗教・科学の三段階からなる進化論を前提としていた。フレイザーは古代イタリアの王殺しの風習に注目し、これを感染呪術・共感呪術の理論を用いて説明した。それによると、王が活力にあふれているならば、その力は自然にも及び、自然は活性化され、その結果豊饒がもたらされるとされていたという。逆に王の力の衰退は自然の衰退につながるので、新しい活力に満ちた人物が前王を殺害して新しい王になるという「王殺し」の風習がおこなわれたとする。こうした過程が進化の一段階として普遍的に存在したことを証明するために、フレイザーは、「死んで甦る神々」の神話、植物神・樹木神の神話に着目した。フレイザーは人類学の先駆けでもあり、世界各地の諸民族の信仰・風習を比較したわけだが、それでも彼が最終的に目指していたのは「アーリア人の原始宗教」の解明だっ

た。

第五章　デュメジルと「新比較神話学」

デュメジル（1898-1986）は、十九世紀型神話学と二十世紀型神話学の分水嶺として位置づけられる。前期デュメジルは、インド＝ヨーロッパ語族に独自の神話テーマ、すなわち複数のテーマ連続をなし、複雑で独自であるようなテーマ（伝承圏と呼ばれる）の発見を目指す。これは、神名は変容し続けるがテーマはとどまるという考えにもとづいており、ミュラー流の神名の語源学からの決別を意味する。具体的には不死の神話をめぐる伝承圏をインド、北欧、ギリシア、イラン、ラテン、スラヴ、ケルトに及ぶ「アンブロシア伝承圏」として確定した。しかし、このような作業の過程には、語源の対応への依拠が、なお伴っていた。中期デュメジルは、神名の比較分析ではなく、神々の分業体制・ネットワークを社会人類学的に分析する手法をとる。彼は、祭司・戦士・牧畜農耕者の三機能体系が、インド＝ヨーロッパ語族の社会階層と対応していることを明らかにした。後期には、個別領域と個別テーマの完成を目指すとともに、世界観としての「イデオロギー」概念を提唱し、神話も儀礼も社会階層も世界観の表明だとした。

デュメジルの神話学は、いっけん歴史学的だが、理念的な三機能体系という「超―歴史」的な構造を特定しようとするものである。社会にとっての神話に着目し、言語と神話は社会関係を反映するとした。関係性・システムの重視は、構造主義の考えと軌を一にするだろう。デュメジルにおいては、普遍性への志向は弱まり、研究は個別文化的で、具体的対象はインド＝ヨーロッパ語族に限定されている。進化論図式への信奉も見られない。

以上に見たデュメジルの仕事は、著者によれば、二十世紀型神話学の要素を含むものだと考えられる。二十世紀型神話学とは、無意識の発見を受け、神話も無意識の産物であり、進化の特定の段階に限定されない人類普遍の心的パターンの現れであり、合理的に説明できるものだと考える。このような二十世紀型神話学が前面に出てくるのは、次に見るレヴィ＝ストロースにおいてである。

第六章　レヴィ＝ストロースと「神話の構造」

第七章　レヴィ＝ストロースと「神話論」

レヴィ＝ストロース（1908-）は、構造言語学から影響を受け、神話の部分相互の関連性、体系、意識されない構造を明らかにしようとした。まず、オイディプス神話を具体的対象とし、複数の神話素に分け、相互の関係性を考察し、対立・矛盾するような二項を明確化した。それを通じて、神話の目的は、矛盾を解くための論理的モデルの提供にあるとした。やがて、レヴィ＝ストロースは、神話内だけでなく神話間の対立・矛盾をも問題とするようになる。そうして、神話という現象の一般的法則の発見を目指そうとした（普遍主義的な志向性）。南米神話群の比較からはじめ、比較の対象を北米神話に広げ、論理的な親縁性を発見した。そして、遠く離れた地域の神話の一致あるいは対照性は、偶然の産物でも歴史的な伝播の結果でもなく、知性が無意識的に、二項対立を特徴とする神話の構造を用いて、世界を秩序あるものとして理解しようとした結果である

とした。このような理知的な無意識の働きの普遍性を認めるのが、レヴィ＝ストロースの特徴である。それは、自然に存在する事物を分類して体系化・構造化することによって世界を理解するような思考形態であり、「神話的思考」と呼ばれる。それと対比されるのは、歴史によって自らのあり方を説明する歴史的思考である。「歴史中心社会」と「神話中心社会」を対比させ、後者を好意的に評価する態度は、エリアーデやキャンベルとも共通するもので、著者によれば二十世紀型神話学の特徴とされる。

第八章　エリアーデと「歴史の恐怖」

エリアーデ（1907-86）は、神話とは、いっけん起源神話に見えないものであっても、すべて起源神話であるという独自の神話概念を前面に押し出す。エリアーデによれば、神話は俗なるものの存在を基礎づけるモデルである。俗なる現実世界が歴史的であるのに対して、聖なる次元に属する神話は非歴史的で無時間的である。神話は、始原の完全な状態を再現する。そのような神話に依拠することによって、古代社会の人々は、祖型と一致して生きようとする。歴史に価値を与えることを拒絶し、それによって、災難や不運や苦悩が生起するような俗なる歴史的時間を生き抜き、「歴史の恐怖」を克服することができるようになる。それに対して、ヘブライ人は、歴史を神の意志の示現と見て、その意志にしたがって生きるならば、結果として終末において救済されるという信仰を持ち、それによって不幸や苦悩を耐え忍ぶ道を選択した。この選択がキリスト教に引き継がれ、近代社会の歴史主義を生み出された。こうして、宗教的な古代社会と非宗教的な近代社会の対照が描かれる。近代人は神話を持たないがゆえに歴史の恐怖に苦しむ。このように近代における「歴史の恐怖」を強調する背景には、ルーマニア人として生まれ、数々の戦争を経験し、大戦後は亡命を余儀なくされたエリアーデの来歴があると、著者は指摘する。なお、エリアーデは無文字社会も歴史社会も含む世界中の神話を研究対象とし、レヴィ＝ストロースと同様、普遍主義的な志向性を持っていた。

第九章　キャンベルと「神話の力」

キャンベル（1904-87）は、ユング心理学の影響を受け、神話は個人の魂の成長の物語であると考え、超人的な個人が活躍する英雄神話を中心に研究を進めた。英雄とは、普遍的妥当性を持った人間の規範的ありようを戦い取るのに成功した人物である。このような英雄を主人公とするような「原質神話」が、文化や時代ごとに異なる容貌で立ち現れる。また、キャンベルによれば、現代人は、生きているという経験から遠ざかっているが、生きている実感を持ち、今生きているという経験の意味を知るためには神話を読めばいいとする。彼にとって神話とは、世俗化した社会において、宗教に代わるものとして、個人の精神生活のよりどころとなるものである。キャンベルは、彼と同世代のディズニーが昔話を再構成したのと同様に、神話から、不健全なものを取り除き、最後に善が勝利し、英雄が偉業を成し遂げるという、分かりやすくて健全で正義を教えるような神話を再構成した。それは個性を抹消してアメリカンドリームというアメリカ流の普遍に作り替える文化帝国主義である

と、著者の論調は厳しい。

おわりに

ここで、再び、十九世紀型から二十世紀型への転換が確認される。進化論から普遍主義へという移行によって、十九世紀において最高の到達点とされていた西洋近代は、二十世紀のパラダイムにおいては、問題を抱えたものとして批判されるようになる。しかしながら、西洋近代の賛美から批判へというモチーフが顕著になっても、二項対立そのものは捨てられない。構造／歴史、野生の思考／科学的思考、神話／歴史、東洋／西洋などである。西洋近代を批判しながら世界各地の神話に目を向け、そこから普遍的なものをとりだしてくるという神話研究のスタイルは、進歩主義的な西洋絶対視の裏返しに過ぎない。

若干のコメント——儀礼と神話の関係性について

タイトルからも分かるように、本書の原形は、大学での神話学説史の講義にある。したがって代表的研究者の学説の羅列的紹介になるのは致し方がないところである。だが、その紹介の仕方に、著者独自の視点が折り込まれていることは、言うまでもない。これまでの要約でも分かる通り、第一に十九世紀から二十世紀へのパラダイム転換、第二に神話解釈の政治性が大きな論点となっている。また、上の要約にはないが、本文中ところどころに、儀礼と神話の関係についての各研究者の見解が挿入されているのが気になる。これについての著者の系統だった説明はない。おそらく編集の都合上カットされたのではないだろうか。この儀礼と神話の関係性という論点を、著者第三の視角としてあげておきたい。

そこで、著者が儀礼と神話の関係性について各章で言っていることを、評者なりに再構成しておきたい。ミュラーは、儀礼とのつながりを軽視して、神話を天上の自然現象の説明と考えていた。それに対して、フレイザーは、神話は呪術的儀式の説明であり、神話と儀礼は慣習に由来すると考えた。ここには、ロバートソン・スミスの「神話儀礼説」の影響が見られる。以後、とりわけ人類学の分野では、儀礼は神話に劣らない重要な研究対象と考えられるようになってゆくであろう。デュメジルも、神話と儀礼を同等に評価していた。エリアーデも、儀礼はすべて神話の再現であると考え、神話と儀礼の区別に重きを置かず、神話と儀礼を同等に評価していた。それに対して、レヴィ＝ストロースは、神話より儀礼を重視する人類学の立場に対して、儀礼のなかにも暗黙的神話があることを指摘し、そのうえで、厳密な意味での儀礼を、言葉、動作、品物の取り扱いという三つの活動からなり、細分化と反復を組み合わせて一つの世界を再現する試みに限定する。そして、儀礼は、神話の知性による世界の秩序化が不可能であることから来る不安を打ち消し、連続性の感覚をもたらすものであるとした。また、キャンベルは、現代社会に生きる個人が神話を「読む」ことに関心があったためか、儀礼については関心がない。

著者のいう「進化論から普遍的構造論へ」というパラダイム・シフトを念頭に置くと、十九世紀型神話学では、儀礼は神話よりも劣るもの、下位のものとされるか、神話に先行するものと考えられていた、とまとめられる。神話なき無文字社会の

人類学的研究では、儀礼は神話と同等の重要性を付与されるだろう。それに対して、二十世紀型では、神話は人類の普遍的精神構造に根差しているものとしてとらえ返されるので、時間的前後は問題ではなく、神話のほうが儀礼よりも普遍的だと考えられる。このように理解された神話は個別の神話を超えた一般概念としての〈神話〉である。それゆえ、儀礼は、エリアーデのように〈神話〉の再現であるとされたり、レヴィ＝ストロースのように、〈神話〉の補足と考えられたり、キャンベルのように、力の源泉としての〈神話〉への注目に比して、等閑視されたりする。

以上は著者の断片的記述を評者が再構成したものであり、著者の意図を適確にとらえていないかもしれない。いったい、著者はなにゆえに神話と儀礼の関係性についての記述をあちこちにちりばめたのか。その意図は謎である。著者第二の論点である神話解釈の政治性に引きつけてみよう。「おわりに」にあったように、西洋近代の賛美から批判へという移行があっても二項対立は変わっておらず、西洋近代を相対化するための参照点として神話が持ち出される。このことと先の儀礼と神話の関係性とを合わせて考えるならば、「西洋近代―神話―儀礼―〈神話〉」という図式が立てられる。進化論的前提では、神話は西洋近代より未発達のものとしておとしめられ、普遍主義的前提では、〈神話〉は西洋近代よりも根源的であるがゆえに高められる。結局、儀礼を中心とするような宗教性は人類学の対象として切り離され、〈神話〉を投影された他者のみが称揚される。したがって、神話研究におけるパラダイム転換の政治的含意が自己と他者の二項対立の単なる反転に過ぎず、この二項対立そのものを見直すことが今後の二十一世紀型神話学の課題であるとするならば、儀礼と神話と〈神話〉の関係性を改めて問い直すことは、これからの著者の仕事の展開のなかでも大きなウェイトを占めうると予想される。

また、神話学が言語理論に依拠していたという著者の指摘を想起してみよう。本書で登場した二十世紀型の神話学者たちが依拠している言語理論は、構造言語学であり、またユングの深層心理学的な象徴理論である。詳細は省くが二十世紀後半の構造主義以後の思想の流れでは、スタティックな構造として言語をとらえるような見方が退潮し、言語の行為的次元、行為の言語的側面に光が当てられている。古いところから見てゆくとウィトゲンシュタインの言語ゲーム論、オースティンやサールの言語行為論、ハーバーマスのコミュニケーション行為論、フーコーの権力論とディスクール概念などがある。いずれも言語と行為、構造と主体の二分法を前提としないような理論装置を用意している。

このような理論的蓄積は、神話と儀礼の関係性の問い直しを迫るものである。タラル・アサドは儀礼研究におけるテクスト解釈のアナロジーの適用を批判し、フーコーに依拠しつつ、儀礼における行為の規律と権力関係に注意を向ける。ウォルター・J・オングのオラリティとリテラシーの研究は、理論的にはなお声と文字の二分法を前提としているものの、声の文化における神話の語りの様式と儀礼との親近性を明らかにするものである。

宗教研究以外の分野に目を向ければ、言語と行為を横断しようとする理論的関心は、イデオロギー批判的な研究の再賦活を導いている。たとえばカルチュラル・スタディーズやポストコロニアリズムなどに代表されるものである。神話研究の政治性について著者が考えざるをえなくなったことの背景にも、このような趨勢があるだろう。本書に取りあげられているのはどれもいわばグランド・セオリーであるが、ポスト「グランド・セオリー」の実証的研究は、やがてイデオロギー批判的な研究に活路を見いだすようになるかもしれない。対象の丹念な検討から潜在的権力効果を暴き出すような方向性である。もはや理論などはなくなり、かつて理論であると思われていたのも、実は単なる特定のパースペクティヴに過ぎなかったことが暴露される。異質なパースペクティヴをその独自性において際立たせ、闘わせ、他のパースペクティヴと媒介することが、宗教研究者の仕事になるかもしれない。進化論的枠組と歴史言語学を特徴とする十九世紀型神話学、普遍主義的構造を前提とする二十世紀型神話学の次にくるのは、文化の多元主義とイデオロギー批判を基調とするポストコロニアルの「神話―儀礼」空間研究ということになるかもしれない。それが望ましいか望ましくないかはともかく、そのような状況のなかで、神話学はどのような展開ないし脱皮を遂げてゆくのか。それは、今後の著者の仕事から読み取ることにしよう。

同志社大学人文科学研究所編

『来日アメリカ宣教師
――アメリカン・ボード宣教師書簡の研究
一八六九～一八九〇――』

同志社大学人文科学研究所研究叢書33
現代史料出版　一九九九年三月三一日刊
A5判　四三七＋四三頁　三八〇〇円

星野靖二

本書はアメリカン・ボード（以下ボード）から日本に派遣された宣教師の事例研究であり、書簡資料を中心としてその活動の諸相を描き出すものである。副題にある一八六九～一八九〇という時代の限定は、ボード派遣の最初の宣教師D・C・グリーンの来日から、ナショナリズムとの相克が生じてくるまでとして設定されている。

序章「総合化するアメリカン・ボードの伝道事業――日本進出期の教派協力、教育、出版活動を対照して」（吉田亮）によると、異文化との接触や交流は一方的な変化を押しつけるものではなく、背後にある力関係に関わらずお互いに相手とそして自分の変化を引き起こすものである。本書は宣教師を「ひとつの宗教的背景をもって、異文化の中へその背景の根源を全く移植しようとする」ものとし、その意味で「文化間接触の最前線で活動する文化的エージェント」として捉えており、その分析

によって異文化との間に生じる相互変容の過程を考察することができるとする。

また本書に所収された論考は宣教師とボード幹事との間の往復書簡を基本資料として使用するが、宣教師の組織する日本ミッションが決議した案件はボードの運営委員会で承認されなくてはならず、書簡には単なる活動報告や事務連絡に加えて双方の主張とそのせめぎ合いが表れることになる。このような性格と前述の異文化の接触という視点を合わせて考えるときに、「宣教師文書は「異文化」間接触と変容のプロセスを同時進行で受け取れるレアな資料」と述べられることになる。このようにまず序章で、異文化間接触の事例として宣教師の研究を行うという姿勢が明らかにされるが、それがどのように論じられているかについては各論考の内容を見た上で述べることとする。

さて序章でこのような問題意識と各論の前提としてボードと日本ミッションの関係が概観され、以下事例研究が宣教・伝道活動（1〜3章）、文書・出版活動（4〜5章＋関連論文）、教育活動（6〜12章＋関連論文）の三つに大きく分けられて収められている。以下関連論文二本と1章から12章までの全十四本の論考を順に概観していく。

1章「アメリカン・ボードの日本伝道と教会の形成」（茂義樹）は、各論に入る前にボードの日本宣教の姿勢を概観するものであり、茂氏はボードの自給に対する姿勢によって五期に分けて論じている。まず第一期を宣教師主導型の時期とし、一八六九年のグリーン来日以降の神戸・大阪・京都伝道について触れている。続いて第二期を日本人主導型の日本伝道が試みられた時期とし、一八七七年に澤山保羅を牧師として浪花公会が設立されたことを転機として述べ、また一八七八年に日本人主導の伝道会社が設立されたことに触れている。これに対して第三期を自給路線が後退する時期とし、伝道地拡大によって費用負担が増加し、ボードからの資金援助を受け入れたことを述べる。尚、大阪教区では澤山指導の下例外的に自給路線が採られたことにも触れている。そして第四期を組織形成期とし、一八八五年に関東・東北を対象とする東部伝道局が設立され、一八八六年に日本組合基督教会が成立したことを述べる。最後の第五期を伝道会社と日本組合基督教会がボード資金の受け入れを返上して自給独立を達成する時期とするが、これは一八九六年に実現される。

2章「アメリカン・ボード北日本ミッション――日本ミッションとの協調と確執」（本井康博）は一八九〇年代初頭に至るまで日本ミッションと独立したミッションとして存在していた北日本ミッションについての論考である。北日本ミッションは新潟ステーションのみを持つ特殊なミッションであって、エディンバラ医療伝道会の医療宣教師であるパームが一八七五年から行っていた越後伝道の事業をボードが一八八四年に引き継いだという背景を持っている。この北日本ミッションが日本ミッションと分離して設立されたことについて、ボード本部との意志疎通がうまくいかなかったという側面と、直接の資金源となった「オーティス遺産」をミッションの建設という枠でしか使用できなかったという側面を指摘する。このようなミッションの分離は変則的な「妥協」で解決を図られたが、とりわけ自給

政策を巡って衝突を生じるようになり、一八九一年八月に日本ミッションに統合されるに至ったという。

3章「ウーマンズ・ボードと日本伝道」（坂本清音）はボードと協力して活躍したウーマンズ・ボードを具体的に取り上げ、アメリカ本国において日本伝道を支え、また日本側の需要に連動して運動を拡大させていった婦人団体について論考を行っている。南北戦争中からの海外伝道を援助する女性運動が盛り上がる中、折しも就任したボード幹事N・G・クラークの理解もあって、一八六八年にウーマンズ・ボードが設立される。ウーマンズ・ボードはボードが認可した婦人宣教師に対して派遣・支援を行い、機関誌『女性のための生命と光』を通じて支援組織を造るための実践的な知識を広め、また若年層に宣教精神を説いていた。日本伝道との関連では教育活動と宣教活動を便宜的に区分し、教育活動としては大阪・京都・神戸にそれぞれ特色を持つ寄宿学校を設立したこと、宣教活動としては、『女性のための生命と光』を引用しながら状況に応じて様々な試みが実際の現場で為されていたことを、日本人のバイブル・ウーマンの存在に触れた上で述べている。

4章「新約聖書翻訳事業とアメリカン・ボード」（茂義樹）はボード、特にグリーンが、共同事業として行われた聖書翻訳の中でどのような働きをしたのかについての論考である。一八七二年の第一回プロテスタント宣教師会議で聖書翻訳事業が共同で行われることが決議され、これは一八八〇年に翻訳を完了するが、それを行った新約聖書翻訳委員会の中でグリーンはS・R・ブラウンとJ・C・ヘップバーンと共に設立当初からの中心メンバーであった。グリーンは翻訳だけでなく印刷、出版、販売を担当し、また漢字にルビを振るのもグリーンの意見によるものであるという。同事業については従来ヘップバーンの功績に焦点が当てられがちであったが、茂氏は翻訳だけでなく事業運営の点からもグリーンが果たした役割の大きさを示している。

5章「オルチン書簡　音楽（教育）・讃美歌関連記事とその後の彼の功績について」（手代木俊一）は日本における教会音楽に大きく貢献したジョージ・オルチンについての論考である。手代木氏はオルチンの功績として㈠讃美歌集の統一と歌唱の分野での貢献、㈡コレクションをオルチン文庫として神戸女学院図書館に寄贈、㈢"Hymnology in Japan"（「日本における讃美歌」）を著して日本の讃美歌史とその特性を考察、㈣日本で初めて本格的オルガン教本を著述、の四点を指摘している。具体的なオルチンの書簡の分析からは、まずオルチン自身が音楽に積極的に関心を持っていたことを読みとることができ、また音楽教師の派遣をめぐってボードとの間に複雑な交渉が行われていたことを見ることができる。最後に「日本における讃美歌」に触れてオルチンの日本音楽に対する分析を考察している。尚、オルチンの「日本における讃美歌」は手代木氏の『讃美歌・聖歌と日本の近代』に翻訳されて収録されている。

関連論文「ラーネッド書簡に見る新約聖書の初期注解書」（塩野和夫）はD・W・ラーネッドが一八八〇年代から取り組んで一八九二年に完成させた新約聖書の注解書についての論考であり、特に書簡と照らし合わせた上でラーネッドといわゆる

「新神学」との関係が取り扱われる。まずラーネッドの注解書の特色としては、新約聖書の翻訳が一八八〇年に完成されたという状況を受け、教会活動の現場に向けて書かれていたということがある。読者として神学生や現場の牧師が想定されており、端的にはラーネッド自身による同志社での講義にテキストとして使用されていた。また注解書に見られるラーネッド自身の見解はしばしば柔軟で合理的なものである一方で、「新神学」に対しては強い否定が書簡において表明されているが、このような態度の背景としてこれも書簡に述べられているように当時の日本の諸教会が「新神学」に関心を寄せていたという状況が指摘されている。

6章「デイヴィスの書簡に見る同志社英学校」（森永長壹郎）は同志社英学校と深い関係を持つジェローム・ディーン・デイヴィスの宣教地でキリスト教の教育を行うトレーニング・スクールについての考え方の変化と一貫性を書簡を中心に考察するものである。まず自給論から援助論に考え方を変えたことが指摘されている。デイヴィスはもともと自給論者であったが、やがて日本人学生が自給では勉強と伝道を両立することができないと考えるようになっていった。しかしボードも日本人学生も援助を望んでおらず、そこに相克があった。またトレーニング・スクールで神学と共に科学を教えざるをえない状況について「悲しい必要性」だと述べており、神学教育を実現するために妥協していることが述べられている。最後にこのような科学観と関連して、デイヴィスはジェーンズに科学を教授させることによって宗教と科学のバランスをとることができると考えており、構想中のトレーニング・スクールに必要な人材として考えていたことについて触れている。

7章「京都ステーションとしての同志社――日本ミッションのトレーニング・スクール」（本井康博）は初期の同志社英学校についての日本ミッションの視角からの論考である。初期の同志社においてミッションは学校運営における不可欠のパートナーであり、従来同志社がミッション・スクールとは性格を異にする学校として成立したと考えられてきたのに対して、ミッションの立場からすれば同志社は実質的にはミッション・スクールであった。このように法的には新島の学校でありながら、同時にミッションによる支援と運営が行われるという「両頭政治」が初期の同志社の特徴であり、それは日本人理事の名目的人事やミッションが経営権を握っていたことなどに表れている。このように一八八八年にミッションから独立した学校となる以前の同志社は、全面的にミッションが支援するわけでもなく、また日本人のみによって運営されるわけでもない、ミッション・スクールの「変種」として存在していたとする。

8章「宣教師ケイディー夫妻を巡る評価」（宮井敏）は、神戸英和女学校（当時）の二代目校長として特に教育面の整備に能力を発揮したV・A・クラークソンと、同志社で英語教育に功があったC・M・ケイディーの宣教師夫妻を事例として取り上げ、彼らと他の宣教師たち、そしてボードと宣教師との関係を考察するものである。ケイディー夫妻は日本で結婚するが、夫妻の住居や金銭的支援について、夫妻の金銭感覚の問題もあってボードとの間にしばしばやり取りがあったという。またミ

スターが単身一時帰米する申請をした際に、幼い子供と周囲と必ずしもうまくやっているわけではなかったミセスを残していく事に対して京都の同僚の宣教師たちから反対の声があがった。結局夫妻共に帰米した後、同志社側が英語の看板教授であるミスターの復帰を望み、また夫妻もそれを望んでいたにもかかわらず、同僚達の厳しい評価もあって再来日することはなかったという。

9章「同志社女学校初代婦人宣教師A・J・スタークウェザーの苦闘」（坂本清音）はスタークウェザーの視点から同志社女学校をめぐる異文化摩擦を論じている。まず同志社女学校が私塾から正式に認可された女学校になるためには日本人である新島を経営者としなくてはならず、ボードは同志社女学校をスタークウェザーの女学校として考えるのに対して、日本人側は新島の女学校として考えるという二重性があった。また同僚となる婦人宣教師が少なく、地理的に近い同志社英学校からは援助と共に干渉を受けるようになり、そして新島襄の妻八重と姑山本佐久との関係も、彼女たちが期待していたほどに貢献してくれないという思いもあって悪化していく。このような中でスタークウェザーはこの二人が女生徒達に悪い影響を与え、寄宿生活が本来目的とするキリスト教的な生活の教育を阻害しているとボードに向けて書きつづっている。これは単なる個人的対立を越えて根本的な学校運営の問題につながるものであり、最終的に明治十八年事件として顕在化するとしている。

10章「京都看病婦学校と宣教看護婦リンダ・リチャーズ」（小野尚香）は、京都看病婦学校の成立の過程を概観した上で、そこで教育を行ったリチャーズの活動を論じている。京都看病婦学校は看護技術の教育と隣人愛の実践、キリスト教伝道を目的として新島と宣教医ベリーによって一八八六年に創立された。折しも一九世紀後半のアメリカにおいて、女性の専門職としての看護婦がキリスト教の隣人愛と結びついて確立されつつあり、その様な中で正規の看護教育を受けた先駆的な看護婦であったリチャーズは派遣看護婦に応募してボードから京都に派遣されることになる。リチャーズは一八八六年から一八九〇年まで同校で教育に従事するが、来日当初の期待、必ずしも順調ではなかった看護婦育成事業に対する不満、看護教育から直接伝道への心の傾き、そして帰米直前の日本人生徒が看護教育を単に技術の習得であると考えていることへの強い失望、といった心理的変遷が書簡を用いて描き出されている。

11章「E・M・ブラウン校長のカレッジ構想」（佐伯裕加恵）は、神戸英和女学校の第三代校長ブラウンが、どのように同校のカレッジ化を進め、女子高等教育機関たる神戸女学院として成立させたのかについての論考である。既に神戸英和女学校第二代校長クラークソン（8章参照）が中等教育機関としての整備を行って高等教育への道筋を開いていたが、ブラウンは一八八二年の着任以来、土地・建築物の整備から課程・教授科目の改訂に至るまで一連の基盤の整備を行う。これはマウント・ホリヨークやウエルズレーといったアメリカのリベラルアーツ・カレッジをモデルとするものであり、このカレッジ化の方向性は他の宣教師達や日本人キリスト教徒からも賛意を得ていた。これに対してボードはより慎重な態度をとっていたが、日本か

らの要請もあって承認することになり、一八九〇年の日本ミッションの年次総会で正式にカレッジ化の方向性が承認され、最終的に一八九四年に神戸女学院（Kobe College）として正式にカレッジを名乗ることとなる。

12章「日本ミッション伝道方針と讃美歌に関する活動」（安田寛）は、歌唱指導・オルガン奏楽指導といった讃美歌教育をめぐる婦人宣教師たちとボード本部のやり取りを取り上げ、伝道における讃美歌教育の位置づけがどのように考えられていたかを考察するものである。まず日本ミッションによる讃美歌関連の活動を日本語讃美歌集の編纂と讃美歌教育の二つに大別し、前者はミッションによって比較的計画的に行われたのに対し、後者は婦人宣教師たちが日本で活動するうちに、とりわけ学校・教育活動との関連で必要となっていったという背景を指摘する。婦人宣教師たちはオルガンの必要や、音楽を教授する人材の必要をボードに書き送り、それに対してボードは正規の予算外であるオルガンの確保に苦慮していること、音楽だけでなく伝道もできる人材の確保が難しいことを述べている。現場の婦人宣教師にとって讃美歌教育はミッションスクールの運営に直結する問題であり、そこから逆に讃美歌教育を強く求める日本人生徒の姿が照らし出されることになる。尚、文部省の唱歌教育の成立と讃美歌教育の関わりについても言及されている。

関連論文「アニー・ライオン・ハウと宣教師による幼稚園」（ロベルタ・ウォロンズ／石井紀子訳）は、日本の幼稚園制度の推移から西欧出自の教育機関の日本化の過程を見るものであり、またそこでハウがどのような対応をしていたのかを論じている。ハウは一八八七年に来日するが、ハウの解釈では従来の日本の幼稚園は日本的な道徳的教育と身体的訓練にフレーベルの系統的なレッスンや遊戯を結びつけたものであった。それに対してハウは一八八九年に頌栄幼稚園と保母伝習所を開設して厳密にフレーベル的な幼稚園教育を行い、これは日本人に好意的に受け入れられた。しかしキリスト教主義教育が国家主義にそぐわないとして抑圧される中で、直接の規制こそ逃れたもののキリスト教幼稚園も変質を余儀なくさせられる。このような逆風の中で、ハウはまずキリスト教幼稚園側の宗派による分裂を解消しようし、また日本系幼稚園との間の仲立ちを試みていく。このような貢献によってハウはそのキリスト教との関係を切り離されたところで評価を受け、一九四一年に藍綬褒章を受けるに至ったという。

紙幅の問題もあって各論文の大筋を概観するにとどまったが、本書についてまず指摘しなくてはならないことは、資料として使用されている宣教師書簡自体に史料としての価値と面白さがあるということである。例えば現場の宣教師とボードとの間の意見の食い違い、日本にいる宣教師同士の見解の相違といった、多様なぶつかり合いと変容の過程を、引用されている書簡から鮮明に見て取ることができる。これは「ボード」と「日本ミッション」または「宣教師」と「日本人」という一見分かりやすい図式の背後に多様かつ錯綜した関係性があったこと、そしてそれを拾い上げることのできる資料が現在でも利用可能な形で存在しているということを示している。

そもそも異文化交渉の研究は、明解な図式を最初から適用するのではなく個別事例における複雑な関係性を解きほぐすことから始められるべきであり、その意味で本書の各論文の取り組みは建設的なものだといえよう。このように本書の強みとする個別事例の研究に対して、分析理論の整備や時代思潮・社会背景と接合させる試みが弱いという指摘があるかもしれない。しかし序章で述べられるように、本書はまず手書き書簡の解読・分析という困難な作業から踏み出された最初の一歩である。何人かの論者が述べているようにこれは更なる研究へとつながっていくものであり、またつなげられるべきである。巻末に詳細な文献リストと年表が収められているのも、後学へのバトンとして解したい。

鈴木正崇編

『講座　人間と環境10
大地と神々の共生――自然環境と宗教――』

昭和堂　一九九九年一〇月二五日刊
A5変型判　二五七＋ⅳ頁　五五〇〇円

菌田　稔

本書は、京大大学院人間・環境学研究科で文化人類学を担当する福井勝義教授が代表して企画編集した講座『人間と環境』全12巻の第10巻として、本学会員の鈴木正崇・慶大教授が責任編集をされた一連の共同執筆と討論記録からなる労作である。編集の鈴木をはじめ主に文化人類学や民俗学を専攻する第一線の九人もの研究者が参加して各章を分担執筆する共著の構成だが、それぞれ現地調査を重ねている世界各地のローカルな土着宗教を事例にして構想を検討し合いつつ共通のテーマをとりあげるという綿密な編集作業がよく活かされて首尾一貫した内容となっている。

同講座全体を企画した趣旨によると、環境とは自然と文化の相互関係であって、今日の当面する環境問題は、人類が育んできた文化が自然のリズムから遊離してしまったところに起因するとみる立場から、広く世界の土着文化が自然とどう関わり合ってきたかについて森林、農耕、景観、医療、食物、育児、交際、死後、宗教、音楽などさまざまなテーマで人類学的フィー

ルドワークの成果を糾合し、あらためてわれわれ自身の環境に関わる生き方を問いなおすという狙いだとのことである。まことに時宜を得て意欲的な企画であり、評者もぜひ全巻を閲読したいが、今回は本書のみ精読して書評の責を果たしたい。

まず本書の構成を紹介すると、序章「大地から神へ」を鈴木正崇が担当して本書全体の主題を解説したあと本論を三部に分け、第Ⅰ部を「環境の哲学」、第Ⅱ部を「聖地の現在」、第Ⅲ部を「生業と世界観」として計八章を各執筆者が分担し、巻末には「自然との語らい」と題した総合討論を掲載して本書のまとめとしている。

鈴木の解説によれば、第Ⅰ部では自然環境をどのように概念化するか、観念体系に組み入れてきたかが問われる。1章「感応する大地」では身体と地形と生命力を一体化した中国古来の風水思想、2章「物語世界と自然環境」では自然環境を文化的に解釈して生成される物語世界、3章「環境観と神観念」では日本の民俗神について日常生活から神観念への昇華が論じられ、モノとカミと神の動態が考察されている。第Ⅱ部ではローカルで小さな聖地が現在どのような変化のなかにあるかが問われる。4章「豊饒の死者」では南インドのカーヴ（荒森）、5章「儀礼がつくる環境世界」ではバリ島の伝統慣習と環境保全、6章「祠と水と人」では中国雲南省の山間少数民族のシンボリズムと環境観がそれぞれ論考され、森や河川、山と海などを核にした聖地とその世界観が開発や政治に巻き込まれていく諸相に言及する。第Ⅲ部では生業の違いが宗教にどのような差異や多様性を生み出すかという観点から、7章「生きている山、死んだ山」で高度差利用の牧畜と農業を営むアンデスと8章「トナカイと生きる」でトナカイ遊牧民が生きる極北の激しい環境とがとりあげられ、そこにアニミズムの復権や文化ナショナリズムへの接合、シャーマニズムの現代的読み替えなどが指摘されるなかで、二一世紀に向けての人間の生き方を考えさせるものとなっている。さらに鈴木の言を引用すれば、「論考はそれぞれに個性的であるが、地域と主題を越えた共通性がある。それは語りかけてくる自然という立場に立って、人間のあり方を問う視点を維持することである」（本書二六頁）という。

この「語りかけてくる自然」というキイワードが、本書をつらぬく視座といってよい。鈴木は、先の引用に続けて序章の論考を次の文章で結んでいる。

自然環境という概念には、人間の自然へのはたらきかけという西欧的な暗黙の前提が内蔵され、批判的にみていく必要がある。「じねん」という日本的な自然のとらえ方への注目は、こうした見方を転換する方向性を模索する試みであった。そして、宗教という概念もまた、自然のとらえ方をつうじて再考する必要性が生まれてくる。こうした課程を介して、物事を二元的に見て対象化し、硬直した思考に傾きがちな人間の傲慢さを矯正する発想を掘り起こしてみたいと考える（本書二六―二七頁）。

この文章が、鈴木の展開する序章での批判的論考の結論であり、本書の企画に籠められた提言でもある。そこで、以下この批判と提言を評価しつつ、蛇足ながらいささか評者の思うところを付言しておきたい。

本書が「自然環境と宗教」というテーマを主に文化人類学の立場からとりあげていることからほぼ察しがつくことだが、その特色は、『大地と神々の共生』という書名が端的に示すように、グローバルな成立宗教の教義や倫理から自然や環境にどう取り組むかを大上段に論じるのではなく、なによりも大地に根ざすローカルな土着文化が所与の自然環境と共生するさまざまな仕組みを明らかにして、そこに宗教以前の宗教ともいうべきコスモロジーとシンボリズムをもって病める現代文明のパラダイム変換をもたらす契機を見出だそうとするところにある。

ところで、こうした企画と論法は、学界と宗教界とを問わず現代の環境問題に対処すべき宗教文化の可能性を検討する場合に、近ごろほぼ等しく看られる動向である。

評者の狭い知見のなかで二、三紹介してみると、たとえば去る一九九二年に開催されたリオ・サミット国連環境会議に同時開催されたNGOのグローバル・フォーラムでは、ダライ・ラマやカマラ神父など仏教、キリスト教、イスラム教、ユダヤ教の高僧や神学者に交じってブラジル先住民の呪術師が会議に同席して精霊との霊的交流を語るという場面があって、未開文明のアニミズム世界に先進文明の宗教者たちが耳を傾けるという画期的な情景に立ち合ったことがある。またそれ以来、何度か出席した国際的な環境問題に関する諸宗教会議やハーヴァード大学世界宗教センター主催の「世界観とエコロジー」研究会議などでも、ヒンズー教、ジャイナ教、仏教、道教、儒教、神道などの非西欧的宗教と同格、あるいはそれ以上に世界各地の先住民宗教の自然環境への関わり方が注目され評価される動向を看ることができる。そしてまた当然のことながら、そうしたローカルな先住民宗教の学術的研究は、ほぼ現地調査の参与観察を積み重ねた人類学者たちの研究成果にほかならないからこそ、本書のような企画とその内容も、こうした近来の動向によく呼応した業績のひとつに加えることができよう。

だが、他の類書と同じように本書を通読して、やはり一抹の不安を禁じ得ないものがある。それは、編集の鈴木がいう「語りかけてくる自然」という繊細でナイーヴなカミ観念が現代の獰猛で圧倒的な科学技術文明の席巻にどこまで耐え得るか、果たしてその怒濤の波をしなやかに受け流して、したたかに大地との共生を守りぬくことができるのか、という実践的な不安である。その点については、各章がとりあげた事例のローカルなアニミズム文化に都市化や市場経済化が忍び寄り、あるいはそれが大伝統の布教にさらされて変質する実態にも言及があるように、そのしたたかな耐久力が果たして最後の勝利を勝ちとるのかという不安なのである。しかもその勝利には、今後ますます文明のグローバル化が進むなかで、やはり世界の大伝統に属する諸宗教じたいが「大地との共生」をめざす徹底したパラダイム変換を果たすことも不可欠であろう。いずれにせよ、世界の教団宗教がまず互いに排他的な自己絶対化を戒め合って、多元主義的な共存と相互理解という成熟した寛容の態度を持することが大前提である。そのことを可能にするには、たとえばキリスト教神学での大胆な発想としてデイヴィッド・L・ミラーが一九八一年に公刊した『新多神教論』（邦訳名『甦る神々』一九九一年）のなかで喝破するように「宗教とは、物語によっ

て心を捕らえられることを意味し」（邦訳八七頁）、しかも「多神論は、ある種の一神論を包含し」（同五四頁）「一神論的神学は、基盤においては常に多神論的であった」（同一四四頁）と論究することも必要なのである。

終わりに、本書の巻末に執筆者を中心にした総合討論「自然との語らい」がその副題を「ローカルとユニバーサルのはざま」としているのに関連した私見を加えてみたい。

執筆者たちが各章で縷々語っているローカルな自然との巧まざる共生が押し寄せる文明化の下でもしたたかに保続されるには、やはりその担い手の住民たちがその価値を自覚してそれを彼らの自負に同一化することが肝要であろう。つまりローカルな大地との共生をローカルな言語体系や物語世界とともに住民たちのアイデンティティを保証する宿命的な〈文化〉とみなし、これに対して外部から否応なく押し寄せるグローバル化の諸相を生活技術上の単なる〈文明〉ととらえることができるとすれば、今後ますます地域間の情報交換や交流が高まるという〈文明のグローバル化〉を逆手にとった〈文化の国際化ないしインター・ローカル化〉が進むなかで、却って個性ゆたかな地方文化として貴重な大地との共生という伝統が生き長らえるのではあるまいか。

かくいう評者もまた地方中山間地の住民として、土地の風土と一体の文化をいかに継承するかに腐心する一人でもあるので、本書に痛く啓発された次第である。

氣多雅子著
『ニヒリズムの思索』

創文社　一九九九年一二月五日刊
A5判　二四一＋二一頁　五五〇〇円

鶴岡賀雄

本書は『宗教経験の哲学――浄土教世界の解明』（創文社、一九九二年）に続く、著者二冊目の単著である。京都大学に提出された博士論文が基になっているという。二冊目の著書であるにも関わらず、この書は前著より「ある意味で一歩退いたところ」に立つものだという（「あとがき」二三八頁）。どういう意味でだろうか。前著が目指し、また優れたかたちで達成したことは、浄土教の宗教世界を、「宗教哲学」という現代の知のかたちにおいて思考し、語り直し、つまり「解明」しようとすることだった、とおおよそは言えよう。しかるに本書は、そうした営為の更に手前にある問題に、著者がそれとして直面し取り組まなければならない、との自覚を新たに得たところから考えられ、著されているという。「現代のニヒリズム」の問題がそれである。（これは、前著においても常に言及されていた問題である。）

「ニヒリズムの思索」という一見曖昧な表題が、この問題意識をすでに示唆している。この言い方には、本書がニヒリズム

というものについての思索であるとともに、ニヒリズムが思索する思索である、との含意が感じられる。つまり、著者が浄土教等の宗教――これはもちろんニヒリズムの出現以前のもの――について思索する、その思索自体が既に深くニヒリズムに浸透されているのだ、との自覚が本書の思索を貫いていて、かくて本書に展開される思索は、ニヒリズムが思索する思索なのである。また、そうした思索としてのみ、ニヒリズムは本来的に思索されうる、と著者は考えている。

このことはしかし、本書の著者がいわゆるニヒリストであることを、すなわちニヒリズムという一種の世界観に安住ないし諦住する人であることを意味するものではない。あるいは、ニヒリズムこそが正しい世界認識の必当然の帰結であると覚悟するわけではない。本書におけるニヒリズムの思索は、ニヒリズムを何らか〝悪しき〟事柄、厭うべき事態とうけとりつつも、「我々」はそれを「超克」したり「克服」したりすることが出来ない、との根本的立場ないし主張からつむぎ出されている。「出来ない」ことのこの自認、この一種の無能の告白と自覚に発する思索は、しかし、自らの無能を自覚しても、そこで停止することが出来ない。これはそうしたタイプの無能の自覚である。そのとき思索は、無能であること自体への執拗な反省を含むこととなる。ここに、著者の強靱な「ニヒリズムの思索」が展開する。この一見奇妙な自覚と思索は、しかしおそらくは、著者が自覚的に受け継がんとする浄土教の思考法の、現代の知的・社会的状況下における捉え直しでもある。「凡夫の自覚」の現代版とも言えよう。そして、法然や親鸞の浄土教思想が、当時のいわゆる聖道門との対比、対決の中で構築され深化されていったのと類比的に、現代の著者は、ニーチェ、西谷啓治、ハイデッガーらを主たる対決の対象として思索する。彼らの思想が、やはりニヒリズムという問題設定から出発しつつ、それぞれのやり方で、これを超克なり脱却すること、したことを標榜するからである。著者は、そのニヒリズム超克の可能性自体を否定するのではない。ただ、その仕方での超克は「我々」にはできないとの自覚、ないしそう判断する地点にあくまで留まる。（このときの「我々」の指示対象が、著者自身なのか、著述上の形式主語なのか、現代人全般を指すのか、本書中でときに曖昧になるようにも思うが。）こうして、いわゆる京都学派の思想伝統のただ中でその伝統を正面から受け止め、ある意味で引き継ぎ、また担いつつ、かつ一面では浄土教的思想の現代的可能性を模索するものとして、著者の思索は練り上げられていく。

こうしたスタンスは本書を本質的に難解なものにしているが、しかしこの「思索の境位」の提出こそが、根本的な意味で本書のテーゼであろう。構成上も、この「境位」の深刻さとある意味での不可避性が、さまざま角度から照射され、明確化されるべく組み立てられている。そこで以下では、この本書特有の「境位」に焦点を合わせて、構成に沿いながら、おおまかな内容紹介を試みたい。ただし予め述べておくが、本章で論究され検討される題材は、諸種の仏典から近現代の哲学者――カント、キェルケゴール、ニーチェ、マルセル、西谷、ハイデッガー、ガダマー、等々――に及び、かつその論じ方、読み方は、

著者の問題設定に即して、それぞれの哲学者の思想の核心に踏み込んで言わば渡り合うものであって、彼らの思想の「研究」ではない。（それ故にまた、各経典や思想家に対する、いささか断定的に響く著者の理解については、異論の出る余地もあろう。）そうしたことが可能なほどに、著者はこれらの哲学者を読み込んでいる。対して評者は、論及される素材についてごく浅薄な知識しかもたず、本書の入念な議論を正当に評価することは到底できない。以下は、与えられた機会を奇貨として著者の思索の高みと深みとを望み見るべく、非力を省みずに本書の内容に立ち入ろうとした、一応の報告メモの如きものである。この評者の「無能の告白」は本書評の大前提である。

第一部は、「ニヒリズムの思索の境位に向けて」と題され、本書がニヒリズムを問う問いの「境位」が提示される。第一章「ニヒリズムの問い方」では、ニーチェを受けつつ、ニヒリズムが西洋の歴史の必然であって、この歴史の流れがとりわけ二十世紀になってニヒリズムを進行させている、との根本主張が提出される。ここで「進行」とは、単に程度の問題ではなく、質の上の、あるいは構造上の新たな段階の発生を意味する。これを著者は「進行したニヒリズム」とよび、その内実が本書全体を通じて様々に闡明されていくこととなる。第二章「西谷啓治の空の立場」は、ニヒリズムを自らの哲学形成の出発点に据えた西谷啓治が主題的に論じられる。ニーチェ同様、「ニヒリズムの超克」を目指し、また哲学的にこれを達成したとされる西谷の「空の立場」に、著者はしかし、ニーチェの「超人」思想に対するのと同様の言葉――単なる批判ではない――を投げつける。「ニヒリズムを超克するということは、実はニヒリズムを追い越してしまって、そうすることでニヒリズムに勝利の凱歌を挙げて、その凱歌をはるかな高山の頂で一人楽しむ孤高の超人となることに他ならない。〔中略〕だが、我々の前には、彼らによって追い越されたニヒリズムがあり、彼らによって置き去りにされた現実の人間達がいて、また追い越されたニヒリズムの中にいる我々自身が、最初から既に置き去りにされた人間達であることを知らされる。そして、追い越されたニヒリズムは、それ自身を広く深く進展させることによって、置いてきぼりにされたことに復讐する。ニヒリズムの超克は、その進行を阻止するものではなかったのである。しかも超克されるべきものという相をもつニヒリズムは、超克されることにおいて、決着のついた問題としてそれ以降忘れ去られる。進行と忘却が手を携えて、我々のニヒリズムを静かに密かに重くする。」（七一八頁。傍点原文。以下同様。）この一節は、著者がニヒリズムを問題にするときの視点を典型的に語っている。この立場、境位にある者を著者は、卑下する如くに「惰弱な思索者」（七四頁）等と呼ぶが、しかしこれが著者の、あるいは本書の提出する強烈な自己主張であり、問題提起なのである。それは「如何なる人間の能力に関わるものでもなく、むしろ一つの人間存在の境位を指し示すものである。」（七五頁）

そこで著者は次に、ハイデッガーに向かう（第三章「ハイデッガーの始源への遡行」）。ハイデッガーはニヒリズムを、とりわけ歴史性に於いて、いわゆる「存在歴史的」に思索したから

であり、ニヒリズムの超歴史的超克ではなく、「ニヒリズムという窮境の衝迫に付き従い、その窮境が我々をどこかへと置き移すのを忠実に待つこと」（九頁）を自らの為すべきこととしたからである。著者はこの態度に共感するが、しかしハイデッガーがその到来を待つ「別の始源」の内容が、ギリシア的伝統にたつ西欧人のそれであるが故に、著者はこれをそのまま受け取ることはできない。そこで著者は、第二部「始源的な思索に向けて」において、自らにより近しい伝統としての仏教に目を向ける。この伝統を遡ることで、「我々」が「問い索める」べき別の始源の可能性を探ろうとするのである（但しこれは「西洋に代わる東洋（日本）」といった発想に乗るものではない）。具体的には、第二部第一章、第二章において、大乗経典――歴史学的には釈尊の直説ではありえないにもかかわらず仏説として形成された――の制作論、テクスト論が、キリスト教の聖典論やガダマーの解釈学と対比しつつ検討される。詳しい紹介は出来ないが、第二部第一章「大乗経典制作と解釈学」では、大乗経典の言葉がその言葉自体の否定を求める言葉であり、「自己否定によって成就する運動」（八五頁）であること、そして仏教経典は予め解釈の次元を組み込んだものであるため、原典とその解釈は必ずしも分離されず、新たな原典（経典）を産出するという仕方での解釈が可能であり、これが「仏説」としての大乗経典を生んだ、とのテーゼが提出されている。また第二章「伝統を創出する視点」では、大乗経典の制作者たちが自らと釈尊の境位を同一視でき、釈尊もまた自らの教えを無始以来存続する「古道」と同定している事態を「伝統の創出」という言葉で主題化する。そして、そうしたことが可能であった根拠として、そこで見出される宗教的真理が「私」の個人性とは無縁の普遍性をもっていること、「私」という自己を捨てたところでこそ把握される宗教の普遍的真理はつねに「我々」が見出すものであることを指摘する。「真理に於いて「私」は「我々」となる」（一一五頁）のである。しかしこのいずれのことがらも、現代の「進行したニヒリズム」の中では、もはや不可能ではないか、と著者は言う。自らの理解を釈尊のそれと同一視すること、自らの理解を一挙に普遍的真理とみなすことは、現代では「倨傲」でしかないからである。かくて進行したニヒリズムの中で成立可能な「我々」は、「真理を把握する「我々」ではなく、真理を憧憬する「我々」である」（一二七頁）。この言い方はネガティヴなニュアンスだけを持つものではない。それは「究極的真理把握のできない愚者の共同体」（一二九頁）ではあるが、まさにそこに「愚者の伝統を創出する可能性が存する。真理把握において（我々を）古人と同定するのではなく、真理把握の不可能性の覚知において古人と同定する道が、そこに残されている。」（同所。（　）内は評者。以下同様。）

続く第三章「死後の他界の観念」では、この観念が、物理的空間における意味ではない「方向」として思考可能ではないか、との見解が示される。そしてこの「方向」は、第二章の「我々」とともに、「自己の内にあって自己ならざるもの」であり、「同時に、まさしくこれこそ「自己」である」（一五五頁）。かくて、続く第三部「自己の思索に向けて」では、「自己」の始源が問い索められるべき手順となる。

第三部第一章「近代の自己の変容」では、西欧近代のいわゆる「近代的自己」の存立状況、そしてそれが「ニヒリズムの進行」にともなって解体されていく事情が、キェルケゴール、フロイト、ハイデッガー、リクールらの所論を検討しつつ辿られる。これは、著者の言うニヒリズムの進行の過程に他ならず、その行き着いた先が、世界のリアリティの、つまりは世界の「深み」の完全な喪失であるとされる。そこでは、「世界は、無機的宇宙における神の不在〔パスカルの察知した科学的世界像の帰結〕と、内面的自己における神の隠れ〔キェルケゴールの内面性における神希求の帰着点〕という、二重の神喪失を背負わざるを得ない」（一八四頁）。そうした世界は、そこで絶対他者に出会えるほどに「充分深いのか」（一九三頁）、と著者は否定的に問う。この事態が、第二章「世界像とリアリティ」では、リアリティという語を軸に更に論究される。この章に限らず、著者の論述の含意や論理を評者がどれだけ的確に捉え得ているかはなはだ心許ないのだが、そしてその行論の緻密をここに紹介し得ないのは誠に遺憾なのだが、敢えて整理すればこういうことであろうか。著者に拠れば、近代の歴史の進展はニヒリズムの進行の歴史であって、そこでは、ニヒリズムを「脱する」べく提出された試みが次々と失効していく。世界からも内面からも「神」が不在になったからには、そこに「神の不在のリアリティ」が「強烈に浮かび上がってくる」（二〇三頁）。しかしこの神の不在のリアリティを「持ちこたえる」こと、この「持ちこたえ」は、「それ自身の中に自らを果てしなく折り畳んでいくという悪無限的構造」のものであるゆえ、容易なことではない。そこでこの不在の神は一種の宗教経験において出会われることが期待されるかもしれない。しかし近年の科学技術、それに基づく「世界像」は、「ヴァーチャル・リアリティ」なる事態を出現させた。その結果、感性的リアリティの延長線上に想定されるあらゆる経験的リアリティは、ニヒリズムを克服する力を喪失する。「現実が仮構され得るということは、いわば現実性そのものに孔を穿つ。」「自己と世界の全体をそこに凝縮するような全存在のリアリティが成立せんとするとき、その孔から漏れ出るものが最後の時点でその凝縮を妨げる。自己と世界の全体がそこに凝縮されない限り、その全体を一挙にはじけさせる力を存在のリアリティはもつことができない。」「神の不在」ということを介していわば神のリアリティを引き継いだ「存在」のリアリティは、「ここに至って〔中略〕存在と不在の葛藤から跳び出してしまい、「現実」はそこに無を担わせ続ける営みとは無縁のものとなってしまった〔中略〕。」どんなすばらしい体験のリアリティも、人生の充実も、「人間の自己充実、自己実現の営み」でしかないのであって、この地平を超えるもの――著者は宗教をそうしたものと考えている――ではなくなる。かくていまや、どのようなものであれ「リアリティ」ということでニヒリズムを超克することはできなくなった。「これが、ニヒリズムの新しい段階、我々超克から置き去りにされた者たちのニヒリズムである」。「ニヒリズムが「超克されるべきもの」ではないということは、進展したニヒリズムにおいて、かような仕方で判然と示される。そうして、世界は浅くなる。」（以上、二〇九―二一一頁）この章の言葉は、本書

中で最も激しいものがある。

では、この窮境に出口はないのか。著者はここで、「世界の深さはどうやって開示され得るか」を問う。「この開示は深さの回復として憧憬されるものであり、そこには我々の始源的なものへの願いが含まれている。」かくて我々は、世界の深さを自己の方から開発することは出来ないが、「世界の深さが世界の方から回復されるのを待ち」、「深さの開示を受け取ることだけ」（二一一頁）はできると著者は考えるようである。そうした「深さを受け取り得る「自己」」のありさまを、著者はついに終章「布施と供犠」に到って示唆する。この章はある意味で本書の核心であり、本書のなす冒険である。

思索の素材は、再び仏教の伝統から、「ヴェッサンタラ太子本生譚」における、太子とその妻マッディーのなす「布施」の行為が着目される。この仏教的行為の最深の構造が、「贈与」――これは、与えられる相手に何らかの負い目を負わせざるを得ず、従って「（お）返し」を常に要請する。著者はモースからキェルケゴール、レヴィナス、デリダにまで言及して、これが、ユダヤ・キリスト教世界の神・人、人・人関係を思考を支配している、と主張する――との対比・対質の下に語り出される。そこから、「布施する自己」という主体のかたちが、（狂的な）「凡夫の聖性」として宣揚される。論点をまとめると、まず布施は、そこで利益を得るのが受施者と授施者（善行の果報として）の双方であるから、いかなる互酬性ももたない。「仏陀の知恵の獲得」という仏教の目的は、布施という行為自体の中に、「全き宗教性を開き出させる」（二二六頁）。しかし授施者は、自らの行為によって自らが益を得るという、また自分が他者の不幸と引き替えに――ヴェッサンタラの布施は自分の妻子を布施するという狂的なまでに過激なものだった――この自利を求める者であるという「負い目」を、常に担い続ける。しかし布施は元来、所有ということの全否定であるから、どこまで行っても完結せず、且つこの布施に伴う負い目は、原理的にはあらゆる他者に対するものである。かくて布施する自己は、布施によって自分が不幸にした（あらゆる）他者に端的に向き合い続ける自己たらざるをえず、内面性として孤立した主体ではない。つまり「自己性」は布施によっては超克されず、むしろつねに負い目を負いつづける新たな自己が成立する。しかるに、この狂的布施行為は、自らが布施物となることを「あなたの意のままです」と言って受け入れた妻マッディーの態度によって「聖化」される。彼女が自らの苦しみを厭わず夫の布施をむしろ励ます共同布施者となることで、「受け身であった彼女の苦悩は、ここで彼女を毅然として苦悩する主体として立ち上がらせる。」「このマッディーの輝きを受けて初めて、ヴェッサンタラが輝く。この順序は逆ではない。」（二三四―二三五頁）ここに於て、布施する主体は、原理的には、夫婦と、同じく布施される子供達と、またヴェッサンタラの国民も含めた「我々」となる。もちろん布施は、仏陀の行為ではないから、「完全なる智慧の位相に跳躍しない」「迷いの行為」である。しかしそれは、本質的に共同行為であるから、布施する「私」は「我々」に先行されている。そうした「私」は、「究極的なところに至り得ないものとして己れ」であるが、しかし「いわ

ば互いに背を押し合いながら他者と共におずおずと立ち出る「私」、しかし一つの新しい聖なる「私」」（二三七頁）である。そしてこうした共同行為である布施はまた、前述の狂的な無際限性ももつから、超人的個人の超越をめざす宗教よりも現実社会に対して危険であり、つまり有効な変革力となる可能性さえある。著者は布施を、このような射程をもつものとして論じてゆく。ここには、多くの重要な指摘と発見が満ちているだろう。この方向の思索がさらに十全に展開されることを期待する。

紙数がないので、本書の主張に共感し納得しつつもなお感じた違和感ないし疑問を二、三、未整理のまま最後に並べておきたい。「真理を〔把握ではなく〕憧憬する我々」において、真理はある仕方で現成している、と考えてもよいか。布施論に即して言えば、布施の成立には、仏法（の真理）への或る種の信が先行していると思われるが、この信の存立に「進行したニヒリズム」はいかに関与するのか。総じて著者はニヒリズムを、超克不能であるにしても、依然として「超克」したい何かとして、少なくとも「超克」との関わりにおいて論じていると思われるが、そうでないニヒリズム理解もあり得るのではないか。また、著者は「超克不能」者たる我々にとってのニヒリズムを、「歴史的に進行した」それとして捉えているが、しかし本書で剔抉されるニヒリズム「進行」の内実は、いわゆる歴史年表的時間の進行とは、事柄上、本質上、別次元のことであろう。「超克」の可能、不可能の差異は、例えば西暦千九百年と二千年の精神状況、時代状況の差異とは、無関係ではないにせよ、同一ではないと思われる。いわゆる末法史観における歴史は、年表上の歴史ではないはずだから。この二つの差異が、しかし本書では重なって語られているために、著者の論はしばしばポレミックな印象を与えるものになっているのではないか。またニヒリズムの「進行」理解が依然として、近代的進歩・進展史観（またその裏返しとしての頽落史観）の影を曳くものとなってしまってはいないだろうか。

中村博武著

『宣教と受容
――明治期キリスト教の基礎的研究――』

思文閣出版　二〇〇〇年二月二〇日刊
A5判　x＋四三三＋一五三頁　一二〇〇〇円

青山　玄

著者は、本文の前に、註も入れると一〇頁に達する序文を置いて、研究意図と論文の構成について詳述しており、それだけでよく纏まった新刊紹介になっている。その序文の初めには、研究意図と関連して、著者の注目に値する新しい観点が論述されており、本書全体の結論は既にここに顕れていると思われる程重要な記述が多い。そこでまず、この序文の初めの部分の紹介に多くの紙面を割き、その上で本書の内容を少し平易な形で紹介し、多少の書評を加えてみたい。

著者は、「本研究の意図は、明治期日本へのキリスト教宣教と受容をめぐる諸問題を、異文化接触・交流の一事例として、日本と西洋の相互方向から実証的に検討することにある」と書き、この検討の目的として次の二つをあげている。

1「日本側から見れば、その近代化の意味を問い直すこと」

2「キリスト教宣教の問題をより広い比較文化史的視角」から検討し、「西洋と東アジアの両文明の接触と相互認識の過程としても考察するよう努め」ること

続いて著者は、「サミュエル・ハンチントンは『文明の衝突』において、冷戦後の世界では」非西洋世界で「西洋文明の普遍主義に対する懐疑と反発が強まるとともに、民族主義と宗教への回帰が進み、文化的アイデンティティが重要性を増し、これが現代の地域紛争の原因を形成していると分析する」と述べ、日本の近代化の背後にひそむ同様の問題を検討する意味でも、「西洋文明の基盤を構成しているキリスト教の宣教と受容をめぐる諸問題を吟味することは、なお今日的意義を持つと思われる」（i頁）と書いている。

著者はさらに、「エドワード・サイードは『オリエンタリズム』において、西洋のオリエント（中東世界）に対する思考様式、言説を分析し、そこに西洋のオリエントへの支配様式が抜きがたく浸透しているという。そして、オリエントに関するあらゆる陳述を一貫して支配しているオリエンタリズムという思考様式は、オリエントの個々人の現実を捨象した虚像だと批判する。すなわち、西洋の規準でオリエントから一方的に抽出した非合理性、停滞性、劣等性（堕落している）、幼稚性、異常性等を特質とした言説の知的系譜が一貫した範型を持ち、その言説世界が支配―従属関係を内蔵したものとして再生産される仕組みを問題とする。ただ、この構造はオリエンタリズムに限らず、二項対立的把握にともないがちな陥穽であろう。例えば、男女を二項対立的に把握し、ステロタイプ化された男女像を強調すれば、男女の社会的関係が、肝心な人間としての普遍性や個々人の生のリアリティよりも、その虚像に呪縛される構造と類似する」（i―ii頁）と述べている。

以上の記述から、著者がどういう観点から明治期日本におけるキリスト教の宣教と受容にまつわる諸問題を扱おうとしているかが、ほぼ明らかになったであろう。著者はこの後、明治期の日本に目を転じて、次のように述べている。

明治期の英字新聞や欧米の宣教師の書簡には「日本人は不誠実で信頼できず、その精神には野蛮さがのこる」との日本人評が頻発する。この言説にはサイードの指摘する「西洋の文明、非西洋の野蛮」という二項対立的固定観念が認められる。しかし一方で、日本で長期間活動した宣教師や英字新聞編集者にも上述の指摘が少なくないことを思うと、この言説の本質的根拠は、彼我の物質文明の進度の格差ではなく、自我のありかたや行動様式の構造的違いに求められるのではなかろうか。(ii頁)

引用文にある英字新聞や欧米の宣教師の書簡は、カトリックのフランス人宣教師のものを考慮外においていると思われるが、著者はカトリックの宣教師についても、「ゲルマン社会をキリスト教の世界観で再編し、原罪に基づく個人の罪意識を喚起して、個人を単位とする西洋社会の枠組みとなっていったとされる」告解の手引書などを手段とし、「キリスト教信仰の光のもとでの無際限な自己吟味と告白を通して、西洋的自我」を形成させようとしていた点などを批判している。そして「神を前にした厳格な自己吟味はプロテスタントではさらに徹底化した。そのため西洋人の目には、日本人は迷信的世界に住み、真の神を知らず、倫理の内在化がなされていないと映ったのである」とも述べている。明治期の日本宣教の一性格をこのようにまとめた上で、著者は次ぎのように述べている。

いうまでもなく、罪意識を媒介とした自我の確立、すなわち宗教倫理に照らして自己吟味し、人格神との内面的関係に基づいて自我を形成する道筋は日本では認められない。日本には集団を越えた価値や権威が希薄で、所属集団における「人と人との間柄」が個我意識に優越する傾向が強い。しかるに、わが国が明治以降摂取した西洋の制度は、この自我を前提としている。それにもかかわらず、日本では間柄に基づく人間関係が優越するため、自我の一貫性を保持しようとすれば葛藤状態に陥り、他方では個人の責任所在の曖昧化等の弊害をまぬがれない。(iii頁)

著者は序文の中程に、明治期に導入されたキリスト教用語には在華宣教師の著作から借用された語彙も多いが、西洋語の歴史的重層性を抜きにした翻訳語には、意味内容にずれが生じたり、恣意的使用に堕する危険が大きいことを指摘し、この問題は、日本人のキリスト教受容においてはより尖鋭にあらわれると述べている。そして

例えば、西洋キリスト教の基本概念――「神の愛」「罪」「罪の贖い」などの翻訳語――を理解しようとするとき、それが日本人の生活体験をともなわず、空疎な概念の操作に終わっているとの疑念が強い。(iv頁)

これらの疑問に加えて、日本人の宗教的メンタリティーも、キリスト教の教義とは本質的に相容れないところがある。心情の純化や体験に宗教的価値を置く日本人には、キリスト教の、聖典に基づく精緻な教理や神と人との契約概

念は、作為的なものと感得されがちであり、了解し難い。（vi頁）

などと述べている。いずれも注目に値する鋭い指摘である。著者は続いて、論文の構成についても述べているが、次にそれと重複しないようにして、本書の内容を略述してみよう。

まず、目次は次のようになっている。

序

第一篇　明治初期キリスト教教典の成立史

第一章　『聖教初学要理』と『聖教日課』の成立史と典拠

第二章　『彌撒拝禮式』の典拠

第三章　阿部眞造著『告解式』の典拠と編集意図

補論　阿部眞造著『コンチリサン之大意譯』の典拠

第四章　明治初期プロテスタントの新約聖書翻訳経緯
——横浜翻訳委員会訳『新約聖書馬太傳』の成立と奥野昌綱の改訂草稿を中心にして——

第二篇　キリスト教の宣教と受容の根本問題

第一章　浦上四番崩れにおける宣教師の論理と信徒の信仰構造

第二章　浦上四番崩れに対する外国人居留地の反応
——英字新聞とCMS宣教師の見解を中心に——

第三章　天津教案に対する外国人居留地の反応

第四章　内村鑑三『萬朝報英文欄』と英字新聞とのキリスト教論争——萬朝報英文欄時代における内村鑑三のキリスト教理解の視点——

資料篇

資料Ⅰ　パジェス版『コリャード懺悔録』へのフランス語書き入れ

資料Ⅱ　神原文庫所蔵、奥野昌綱手沢本『馬太傳福音書』の改訂書き入れ草稿

資料Ⅲ　長崎関係CMS資料：解説とエンソー書簡の翻刻

資料・参考文献目録

索引（人名／書名・書簡／事項）

あとがき

本文の各章は、最初に「はじめに」、「先攻研究」、「研究の目的」などという小見出しがあり、最後に「むすび」、「結論」などの小見出しをつけたまとめの文と豊富な註が続いていることが多いので、それぞれが一つの独立した論文になっていると言ってよい。著者も「あとがき」に、本書に収録した論文の初出について、『キリスト教史学』、『宗教研究』、『内村鑑三研究』などの誌名をあげて説明し、初出の論文を「いずれも大幅に書き改めた」（あとがき3頁）と述べている。

プティジャン版と呼ばれる明治初期刊行のカトリック教義書数点のうち、第一篇の第一章と第二章では三点を選んで、潜伏キリシタンの伝統的用語をかなりの程度継承しつつ、これからの日本でのカトリック用語の創出に苦慮した、プティジャン版成立経緯について詳細に論述しているが、急速な近代化の流れの中で過渡的存在と化し、埋もれていったプティジャン版についてのこれ程綿密な研究は高い評価に値する。横浜のムニクウが漢文教義書を直訳したような『聖教要理問答』（一八六五年

横浜刊）を長崎の復活信徒たちに与えるなら、彼らは先祖伝来のキリシタン用語との異質性に戸惑い、宣教師から離反する恐れもあると心配したプティジャンが、唐通事附書役の経歴を持ち、漢籍に通じ日本語にも習熟していた阿部眞造を協力者にして発行したプティジャン版については、既に大正・昭和期にも様々の断片的研究がなされているが、著者はそれら数多くの先行研究を参照した上で、漢籍書についてもキリシタンの伝統についても、一層幅を広げ歴史を遡って総合的に典拠の研究をなしている。通読してふと目について小さなことだが、一九七〇年代以降の多くのキリシタン関係書には「オラショ」となっている表記を、著者はいつも「オラシヨ」と表記している。評者が故田北耕也氏から聞いた所では、姉崎正治博士は、ポルトガル語の発音に近い「オラシヨ」にすべきだと教えておられたそうだが、著者も同様の配慮から、一般の流れに抗して表記を変えたのだと思われる。その細かい心づかいに感謝したい。

続く第三章とその補論では、阿部眞造の著書二点の典拠並びに編集意図などについて詳細に扱っているが、周知のように、プティジャン司教の秘書兼伝道士として重く用いられていた阿部は、一八七二年二月に棄教して、太政官弁事に今後は神道国教政策に奉仕したい由の建白書を提出し、教部省により教導職に採用された人物である。ここにとり上げている二点は、棄教したその年に教部省に提出したもので、典拠からみれば著者もいうように「正確にはプティジャン版ではないが」、「プティジャン版に類するもの」と称してよいであろう。著者はこの二点がいずれも罪の意識に関係していることから、阿部の棄教にも関係が深いのではないかと思ったようで、阿部謹也著『西洋中世の罪と罰』から引用しながら、阿部眞造の編集意図を論じようとしているが、読者を納得させる程のものにはなっていない。キリスト教の罪意識は心と関係していて、理性で説明できるような合理的なものではないからでもあろう。阿部謹也氏の「罪の意識を媒介にしてヨーロッパにおいては個人と共同体の間に一線がひかれ、個人は社会と結合され、云々」（一二四頁の引用）などの言葉その他にも疑問が多い。

評者はカトリック司祭として、一九六〇年代の西欧留学中にイタリア、スイス、ドイツのカトリック教会でも数年間働き、日曜日毎に数多くの告解を聴いて来たが、罪を頻繁に告白する信徒は、告白しない信徒よりも共同体意識が強いのを体験しており、評者自身も数十年間罪の告白を頻繁になしていて、共同体意識は他の人々に劣るとは少しも感じていないからである。問題はもっと違う次元にあるのではなかろうか。声なき一般民衆の現場に降り立って生活してみないと、信仰問題については分からないことも多いことを、心に銘記して欲しい。

第一篇第四章は、明治初期プロテスタントの横浜翻訳委員会内部の様々な動きを綿密に検討して、当時の『馬太傳』『約翰傳』が「優雅な和語」になっている功績を日本人訳者の優れた努力に帰して来た従来の見解を覆し、それは漢訳聖書の漢語と欽定訳聖書をヘボン編『和英語林集成』で訳出したヘボン・ブラウン訳の和語とを、機械的に結合させた結果であることを立証するなど、注目に値する研究を幾つか集めている。

明治初期のカトリックとプロテスタントの日本語教典成立史

の解明を中心とした第一篇に対して、第二篇では、浦上四番崩れ（一八六七―七三）におけるフランス人宣教師の論理と浦上信徒の信仰構造、またそれに対する在日プロテスタントを中心とする外国人居留地の反応、西洋人二〇人を惨殺した天津教案（一八七〇）に対する中国の外国人居留地の反応、及び内村鑑三のキリスト教理解を素材として、当時のキリスト教宣教と受容をめぐる諸問題を考察している。紙幅に制約があるため、数多くの史料文献を駆使しながら論述している各種の注目に値する考察はここで紹介できないが、総じてまだ多くの西洋人が自分たちの文化をキリスト教的として自負し、アジア諸国の文化を自分たちの尺度で批判したり、キリスト教化しようとしていた明治期の宣教と受容の問題を、これまでのどの研究よりも幅広く総合的に、しかも手堅く論及している、高い評価に値する著作であると言ってよい。本文で用いた新出資料を翻刻し、解説を付した資料篇も貴重な労作であり、邦文・欧文・漢籍に分けて紹介している数多の一次資料、並びに邦文・欧文の参考文献も、この分野の研究者には真に嬉しい資料文献一覧である。

しかしながら、その論及に問題がない訳ではなく、そこにはまだ扱われていない問題もあることを二つほど指摘して置きたい。例えば、アジアにおけるカトリック布教は、十八世紀中葉に教皇が宣教師たちの典礼論争を厳禁し、それまでイエズス会員が中国で儒学者風の服装で宣教し、儒教風の聖堂でミサを捧げていたようなことは、すべてキリスト教の異教化として退けられ、一七四二年に中国向けに、一七四四年にインド向けに発せられた教皇の大勅書が第一次世界大戦直後に廃止されるまでは、十九世紀に来日した宣教師たちもこの規定の順守を神に誓ってアジアに出発していた。したがって、十七世紀の迫害時代に広まった偽装の伝統を一層発展させ大切にしていたキリシタンたちに、プティジャンらがそれらを焼き捨てるよう命じたのは当然であったし、先祖以来の秘蔵の遺物や伝統を捨て切れずに、なお多くのキリシタンが隠れのまま留まったのも、理解してあげなければならない。日本の他地方ではこのような問題はなかったが、そこでも第一ヴァチカン公会議の精神に従って、一八九三年に新たな西洋化が義務づけられた時には、様々の悲劇が発生している。この西洋化は間もなく二十世紀初頭に緩和されたが、著者は、西欧カトリック教会の動きと日本宣教とのこのような関係については、全く扱っておらず、そういう隠れた問題の存在には、まだ気づいていないように見受けられる。

もう一点を指摘するなら、著者がここで主として扱っているのは、言わば宗教文化の次元における宣教と受容の問題であって、真のキリスト教信仰の次元における宣教と受容の問題ではないということである。文明史学者トインビーの観点とも共通しているような次元で、宣教と受容の問題を論じても、人間の生み出す文明文化の内情は恐ろしいほど多面的で、歴史の流れと共に絶えず変化するものであり、いつまでかかっても安定した合理的結論に到達ではないのではなかろうか。キリストが全世界に広めようとした神の国信仰は、そのような次元のものではなかった。パスカルのように異常な神体験の恵みには浴さなくても、心のうちに日々神の働きを生き生きと痛感し、感謝のうちに神の恵みに生かされて生きている敬虔なキリスト者たち

と生活を共にしてみれば、キリスト教信仰は合理的なものではなく、人間理性では説明不可能のように見える神秘な火のようなものであることが、次第に分かるに至るであろう。その火の色は、文明文化の違いやその人の素質性格の違いによって、恐ろしく多様であるが、それは宣教活動にとってそれ程問題ではない。青い火、赤い火であっても点火することができ、点火されたものが黄色い炎を発して燃え上がっても構わないからである。要は、その火が神の働きによって真に燃えていることだけである。火の色の違いに躓くのは、不干ハビアンや阿部眞造のような理知的知識人だけではなく、地縁・血縁共同体や宗教団体組織のこの世的伝統にこだわり過ぎる民衆とその指導者たちも同様である。著者は、第二篇の中にそのような具体例を幾つもあげているが、近代のカトリック布教史にも、同様の具体例は枚挙に暇がない程多い。しかし、それらの各種共同体や団体組織の伝統が大きく軟化し変貌しつつある現代には、このグローバル化時代にまで視野を広げて、キリスト教信仰の宣教と受容について考究する研究が必要なのではなかろうか。

十九世紀後半の日本におけるキリスト教宣教にまつわる諸問題についての、本書のような広範な研究に深謝すると共に、中堅若手研究者たちの尚一層の新たな研究に期待したい。

上枝美典著

『「神」という謎――宗教哲学入門――』

世界思想社　二〇〇〇年四月二〇日刊
四六判　二五八頁　二〇〇〇円

飯田篤司

本書は「現代英米における宗教哲学」の紹介を企図したものである。「分析哲学」の名で知られるアングロ・サクソン哲学の個性は宗教哲学の領野にも反映され、中世神学やドイツ観念論哲学などの影響が色濃い大陸の宗教哲学とは一線を画した言説を形成している。論理学的、数学的な明晰さの下に「連帯」を求める英米圏の理念は、ともすればテクストの「真の声」を聞くことができる「選ばれし者」以外には閉ざされているという、従来の宗教哲学のイメージとは著しい対照をなしている。もちろん、信仰のすべてが論理によって判定されるとするわけではないが、それに対しては「崇高さ」や「深さ」において物足りなく思われる向きもあろう。しかし、信仰は「個々人の自由な選択」で、いわば私的な「趣味」の領域に属するものとの言説に慣れた現代人には、その語りは新鮮なリアリティーをもって響こう。

ただし「現代」「英米」というその表題にも関わらず、それはすぐれて「西洋」世界における「歴史」の総体を色濃く反映

するものであり、必然的にその議論はキリスト教的有神論の伝統を受け継ぐ膨大な神学的知識が要されることとなる。しかしながら、大陸系と英米系とに二分され、相互に共約不能な語彙を展開させてきた今日の哲学界では、両者の越境は容易なこととは言えまい。伝統的な神学的立場からは、高度に専門化した分析語彙を駆使する英米圏の議論はなじみが薄い。また、科学哲学との印象も強い英米圏哲学の環境の中でも、伝統的なキリスト教神学の問題設定を反映する宗教哲学は、ある意味、独特な位置を占めている。外部の者に畏怖の念を抱かせるような専門的精緻さを求めるその議論は、ともすれば神学の「新たなる装い」に堕する危険もあることも否定できまい。特に日本では、こうした相異なる両伝統共に通ずる機会は限られており、これまで十分な紹介がなされてきたとは言えない。その希少な可能性を具現化せしめている点において、本書はこの分野における貴重な入門書となっている。

本書で扱われる諸議論は、キリスト教神学という学問伝統を受け継ぐものゆえ、確かに煩瑣の極みという印象がある。しかも現代英米圏の哲学のイメージからは、温かみに欠ける論理式の羅列が想起され、これまた門外漢にとってはとっつきやすいとは言えまい。そもそもそれが、いかなる形で宗教と関わるのかを想像すること自体が容易ではないのが現状であろう。こうした課題に際して著者は、確かな中世神学の知識をもって、英米圏における最新の動向をもふまえつつ、その核を描いていく。また、欧米の宗教哲学では不可分であるキリスト教的背景に疎い日本人読者に配慮しつつ、有神論・無神論のどちらか一方に偏ることなく、両者のバランスをもった紹介がなされていく。論理的命題形式によって伝統的諸議論を整理していくその筆致は明快であり、専門的知識を前提としなくても抵抗感なく読むことができよう工夫されている。形式的にも本書は大学の教養科目のテキストとしても意図されており、各章の終わりには「復習問題」と「発展問題」が付されていることからも、著者の細やかな配慮がうかがわれよう。

内容構成としては、第一部「宗教的議論の意味」、第二部「悪の問題」、第三部「神の存在証明」、第四部「信仰と理性」の四部となっており、さらに各部が数章から成っている。まず第一部「宗教的議論の意味」では、自然科学的論理や心理学による宗教批判が俎上にあげられる。第1章では、科学主義の典型として論理実証主義が取り上げられる。有意味であることの基準を検証可能性に求める検証原理の問題を指摘しつつ、結局のところ、それは現実のとらえ方に関する一つの「提案」以上のものではないと、その「身分」は結論される。本章での議論は今日では常識に属するものであり、今なお仮想敵として持ち出される論理実証主義には多少の同情をもおぼえてしまう。

第2章では主にフロイトの宗教論に即して進められる。ここで検討されるのは、「宗教とは、結局、人間の心が作り出したもの」であって、それゆえ「宗教について考えることには意味がない」という「宗教の心理学的解釈」である。著者はこうした宗教の心理的機能への還元に、「信念の原因」と「信念の正当性」との混同を見て取る。すなわち、原因の説明はその正当化とは本質的に異質であって、ある信念が生じる原因を説明す

ることと、その信念が真か偽かを証明することとは異なる。ゆえに心理学的解釈は「事実」問題に関しては中立的であり、「宗教は慰めとなりうる」ということと、「宗教は慰めに過ぎない」ということとは峻別されねばならないとされる。「宗教の問題は、科学的でないからといって、意味がないことにはならない。また、宗教は、単に心の問題ではない」。こうした著者の言葉は、確かに論理的には疑いえまい。ただ、それは「単に心の問題ではない」としても、心の問題でもあることにはかわりなく、これは先の章においておぼえた欠落感、すなわち、単なる科学主義の限界の認識にとどまらぬ、宗教というものの「積極的な存在意義」への問いとも、ある意味では共通しよう。ある意味、ここでは、真摯な論理的な可能性の議論をも超えた領域が、その影を垣間見せているようにも思われる。

第二部「悪の問題」では、「神の存在を主張する人にとって、この世の悪の存在をどう説明するか」という伝統的な話題が扱われる。まず第3章では「悪の問題」の論理構造、すなわち「神が存在する」と「悪が存在する」とは論理的に矛盾するか否かが検討される。その結論は、「必要悪」に見られるような「悪」の意味という問題にまでさかのぼり、両者の矛盾を論理的に示すことは困難であるとされる。ただし、こうした「論理的解釈の挫折」は、さらなる問い、すなわち悪の存在が、「神が存在しない」という信念を正当化する合理的な理由でありうるかという問いへと発展していくともされる。こうして第4章「自由意志による弁護」では、これまで欠落していた、宗教を「積極的」に擁護していく論拠が問われていく。この問題は従来、弁神論（神義論）として展開されてきた問題、すなわち、なぜ、この世にこれほどの悪が必要なのか、という問いと不可分である。著者は、有神論・無神論両者の議論を論理的に検討していくが、しかしその結論では、この問題は論理的考察の射程を超える基礎的信念の在り方の問題へと逢着していくともされる。

続く第5章「自由と責任」では、こうした伝統的な悪の問題が、プランティンガの可能世界論をはじめとする現代英米の宗教哲学者によっていかに展開されてきているかが、特に全知や全能の論理的意味を軸に紹介される。ただその結論においては、やはり、単に個々人の意識というレベルではなく、「その個人が属する環境一般」にまで視野を広げていかざるをえないという認識へと到達していくこととなる。これはまた、宗教哲学という営為からあふれる射程を暗示しているようにも解されよう。

第三部では、代表的な「神の存在証明」に関する議論が取り扱われる。スコラ哲学に付随する様々なイメージを想起させずにはいない神の存在証明という主題は、ここでは論理命題として整理され、新鮮なリアリティーをもって語られていく。まず第6章で扱われる宇宙論的論証とは、「この世界全体を支える何か大きなものが存在する」という感覚に依るもので、「無限」という概念や「因果系列の果てにある第一原因」といった伝統的議論が検討されていく。著者が達する結論とは、こうした議論は「それ以上遡行が不可能な第一原因」が人格的存在であることを示すものではありえず、それゆえ宇宙論的証明は西洋的

有神論で言うところの「神の存在証明」ではありえないとされる。

続く第7章では、自然界に見られる整合性、合理性の中に神の計画や目的を見ていく「目的論的論証」が主題とされる。特に進化論が俎上にあげられ、進化論は必ずしも目的論的論証と対立するものではなく、むしろそれを支えるものとしても位置づけられるとする。

そして第8章では、かの「それ以上に大きいものがないもの」としての神という言葉をめぐる「存在論的証明」が論じられる。現代なお、こうした試みがなされていること自体にさえ驚かれる人もいるであろう。しかしながら、この問題にまつわる現代的展開を読み進めていくうちに、論理的可能性をめぐる議論としては、ある意味、もっとも相応しいものとも思えてくる。

ただ、この部全般において語られる神の存在証明というプロジェクト自体、筆者の筆致が平易かつ明快であるだけに、読み手には戸惑いが隠せない。著者自身が述べるように、こうした西洋的有神論の営為は、「知解を求める信仰」という、「信念は少なくとも正当化されるべきであり、最終的には知識にむかうべきだろう」という前提にそもそも基づくものである。さらに言うまでもなく、「信念はそもそも正当化を必要とするものなのか？」という問いもまた有効である。「神」のイメージ自体がなかなか焦点を結ぶことのない現代において、こうした形式において「神」について語る行間からは、逆説的に、そうした諸前提への違和感が際立ってくるようにも思われる。

第四部「信仰と理性」は、第9章「信仰の倫理」と第10章「合理性の行方」の二章から成っている。ここでは「証拠がないことを信じてもよいのか？」という、信仰というものの本質に関わる問いが扱われることとなる。第9章では「不十分な証拠に基づいて何かを信じることは間違っている」とするクリフォードと、かの有名なパスカルの賭けとが対比される。共に「信仰に際して、理性的でなければならない」としつつも、「理性的」であるとは「十分な証拠に基づいて判断する」ことだとするクリフォードに対して、パスカルは、行動の結果に対する冷静な判断をもって理性的であるとする。こうした対照を通じて、「理性的である」ということも必ずしも一義的ではないことが示される。

最終章では、さらに「理性的」であることの必要性にまで遡り、ウィリアム・ジェイムズによるクリフォード批判が紹介される。周知のようにジェイムズは、「信仰するかしないかは、人生における本物の選択である。そして、本物の選択が理性的に決定できないときには、感情に基づいてその選択を行うべきである」として、「信じる」ことにおける感情という要因の意義に光を当てていく。しかし著者は、何が「本物の問題」とするかは個々人によって異なり、ジェイムズの反論も普遍化しえないことをもあわせて指摘する。

この章で述べられている議論は、合理性や基礎付けという知のアイデンティティにも関わる問題であり、今日、様々な領域で多様に論じられている。こうした課題に際して著者が探っていく途は、新たなる合理性の規準を求める「改革派認識論」の方途であった。それは「ある信念が正当化されるのは、その信

念が、信頼できる認知プロセスが正しく働いた結果生じている場合に限る」という信頼性理論に依拠するものである。その見地からは、信念を正当化する条件は認識者本人の直感だけでは不十分として、古典的な基礎付け主義は斥けられるが、基礎付けという理念自体は保持される。そしてこの新たな合理性の基準から見るとき、「神が存在する」ことに根拠がなくとも、そう信じること自体は合理的であるとする。

本書の結びにおいて、以上の問いはつまるところ、「人間に本当に神を感じる能力が備わっているかどうか」という問題に収斂するとされる。「神を感じる能力」と、その他の「感覚能力」「推論応力」との間には、明らかに大きな違いが存在することを認めつつも、著者自身は「この違いの正体を明らかにすることで、認識能力が正しく働くという信頼性理論の中心部分を、より洗練させていくことができるのではないか」と結んでいる。しかし、この問いは「正しい認識」「確実な基盤」を求めるというプロジェクト自体にも再考を迫るものであり、単に「宗教哲学」にとどまらぬ視点をも求めていこう。

著者は「基礎付け」をめぐる多様な立場の存在を示唆しつつも、「反基礎付け主義」など、この背後に存する問題に主題的には触れない。これは入門書としての「制限」であるというよりも、むしろ宗教哲学一般に見られる傾向であるとも思われる。現在英米の哲学界においては周知のように、知の確実性を巡る問題は哲学という営みの自己措定への問いとも不可分であり、それゆえ今日では一大問題構成となっている。にもかかわらず、従来、狭義の宗教哲学という学問領域においては、この問いがあまりに看過されてきたのではとの疑念もつきまとう。ともすれば、「科学の不確実性＝宗教の復権」といったような安易な図式で語られるきらいもあった。基礎付け主義を巡る議論は、「宗教」哲学との限定を受けた分野においてもやはり、自己の言説のアイデンティティに関わるだけに、避けては通れぬものであると思われる。もちろん、英米における哲学の「主流」に附随することが必ずしも不可欠とは言えまい。しかし、ともすれば「論点先取」的で独善的との懐疑の眼差しを受けやすい宗教哲学にとって、こうした問い掛けを捨象することは少なくとも「得策」ではないように思われる。

今日、「哲学」と「宗教」のどちらの言葉にも、ともに「高尚さ」と「あやしさ」、「近づきがたさ」と一体となった「いかがわしさ」という二重のイメージがつきまとう。どちらともに「啓示的」な絶対性や正しさを掲げるという共通点が挙げられようが、現今の形勢を鑑みるに、そうしたものに向けられる不信感、「そもそも一体なんの役に立つのか？」という、それなりに深刻な問いかけに対して正面から対峙していくことは不可欠であろう。特に、この二つの言葉が組み合わされた「宗教哲学」は、その極みに位置するものとも思われる。確かに、知識に裏打ちされ、配慮の行き届いた本書の筆致は、「英米圏における宗教の哲学を一般の読者に向けて紹介していく」という著者の意図を実現していよう。しかしながらスコラ哲学を想起させる、献身的とも形容できようその学問的熱意と緻密さはまた、「こうした問いはいかなる意味を有するのか？」という問いを喚起する点においても、その姿を重ねていくのも事実であ

ろう。現在の学問をめぐる環境においては、ある意味、自己自身に対する反省の眼差しさえも要件とされており、特に意識的・無意識的を問わず、有神論的伝統が紛れ込んでいるのでは、との疑念が外部から挟まれる宗教哲学にとって、自己充足的な枠内に充足することは、その説得力、存在意義を確たるものにしていくためにも望ましいことではあるまい。宗教哲学という営為自体の可能性と限界とを踏まえた議論が要されるゆえんである。

著者は安易な「隠れ神学」に陥らぬよう賛否両論を扱い、さらに各章の終わりには、考察射程の輪郭もしくは限界さえも誠実にも描いている。しかし、そこには宗教哲学という営み自体の「足元」、すなわち、「この言説はいかなる位置にあり、いかなる意味を有するのか?」という最も基本的といえる問題に対して十分な議論が尽くされているとは思われない。本書に紹介されている原理問題はどれも、知的好奇心を呼び起こすに十分たるものではある。そして、「原理」を超える「事実」問題は、狭義の宗教哲学の射程を超えるものと言ってしまえばそれだけかもしれない。しかし、宗教哲学という営み自体を分析対象とし、自己をかたどる枠組み自体を見つめていく視線こそが、今後の宗教哲学の発展のために求められよう。確かに「入門」と付されている本書に、こうした役割を期待することは筋違いとも言えよう。それに、これは宗教哲学というプロジェクトが全体として抱える問題であり、著者だけにその責を負わせることはできまい。しかし、ある科学史家の言葉を借りれば、「外部への接点」をなしつつも「ジャーゴンの再生産への軌道」とも評される「入門書」にこそ望まれよう矜持とも思われる。各章の最後に付されている「発展問題」において、それまでの問い方自体が問い直されていたならば、著者はいかに答えてくれたのであろうか。「神とは?」「宗教とは?」「宗教哲学とは?」といった、もっとも「基本的」な問いかけへに対して、果して著者はいかなる方向に我々を誘ってくれたのであろうか、興味がもたれる。

田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子著

『神々の和解――二一世紀の宗教間対話――』

春秋社　二〇〇〇年六月二〇日刊
四六判　二二九＋vii頁　二五〇〇円

間瀬啓允

「宗教寛容と多元主義」が目下の私の関心事であるが、本書はこれに十分応えてくれる好著である。また「宗教間の寛容と対話」は、宗教者同士が争いをやめて平和な世界を実現するために働くべきだという趣旨から焦眉の問題となっているが、本書はこの問題にも十分答えてくれる好著である。

本書のあとがきには、「(1)過去の宗教の歴史と現代世界の情勢を踏まえたうえで、(2)宗教間対話がもっとも活発におこなわれている現代のキリスト教神学の動向をおさえ、(3)真理や寛容

をめぐる問題について論じ、(4)「自己変革型の宗教間対話」というモデルを提示した……それゆえ、本書は宗教間対話について知り、また学びたいという人々に対してかなりの意義をもっていると信じている」と記されているが、文字どおりにそうである。

宗教間対話はさまざまな事柄に貢献できる。

(1)平和や難民の救済という人類共通の課題に対して、諸宗教が一致して協力することにより、成果をあげることができる。

(2)諸宗教はこれまで人間のものの見方や考え方に大きな影響を与えてきたが、ある宗教の信者は異質な宗教を知ることで、自らの宗教を新たな観点から見直すことができる。これは自分の宗教をさらに深く理解し、ますますそれを豊饒にすることに繋がる。

(3)他宗教との対話をとおして、自分の宗教を時代にあったものに生まれ変わらせることもできる。宗教には自らの手で自らを刷新していくエネルギーが必要である。

(4)多種多様な宗教が対話に参加することで、人類はこれまでとは異なった、時代にふさわしい新たな「宗教」を生み出すことになるかもしれない。

本書がもっとも重要視しているのは、なかでも特に(2)である(五頁)。

宗教間対話は、溶けて流れて一つになることではない。他宗教と出会い、対話することによって自己理解を深め、自己を「よりましな自己」へと変革していくことである。それでは、このような狙いを真摯に受けとめる宗教とはどのようなものか。本書はそれを、次のように明示的にいう。「宗教とは、(1)人生に究極的な意味づけをする、(2)秩序だった意味の体系(コスモス)であり、(3)人間がいかに生きるべきかを示す解釈的ヴィジョンである」(一五頁)。

本書のプロローグ――なぜ、いま「宗教間対話」なのか、において、「宗教」の理解を以上のように明記し、さらに若干の補足説明を加えたうえで、主たる議論を、次のように展開している。

第1章　宗教の衝突
　1　イスラム教の復興
　2　宗教は戦争の原因か
　3　宗教と暴力
第2章　宗教と寛容
　1　「寛容」という概念
　2　イスラム教にみる寛容と不寛容
　3　キリスト教にみる寛容と不寛容
　4　寛容理論の構築にむけて
第3章　宗教間対話の歴史
　1　宗教間対話とは何か
　2　キリスト教の「対話」の歴史
　3　宣教の時代
　4　宣教形態の変化
　5　キリスト教と西欧文明
　6　「対話」の時代へ

第4章　宗教多元主義
　1　排他主義
　2　K・ラーナーの包括主義
　3　J・ヒックの宗教多元主義
第5章　宗教多元主義の検討
　1　「対話理論」としての多元主義
　2　多元主義的「理解」の諸問題
　3　多元主義の諸宗教「理解」
　4　究極的実在
　5　他宗教「理解」の構造
第6章　二一世紀の宗教間対話
　1　宗教の真理
　2　真理と対話
　3　宗教間対話のための共通の地盤
　4　「自己変革型」の宗教間対話
エピローグ
あとがき

各章に展開される議論に沿いつつ、そこにただされるべき疑義をいくつか提示したい。

プロローグで明示されているように、宗教が「秩序だった意味の体系（コスモス）」であるならば、宗教間の対立や闘争は「聖なる秩序」「聖なるコスモス」同士の衝突として捉えられる。ある宗教が別の宗教を自分の意味世界のなかに抱摂できなければ、これを「無秩序」なものとみなして排斥する。時として宗教の衝突によって人命が奪われるのはこの理由による。また、その衝突は宗教間対話の成立を妨げる要因の一つでもある。これを回避するためには、他宗教に対して「寛容」であることが不可欠となる（四五頁）。

本書では、メンシング著『宗教における寛容と真理』の議論に依拠しつつ、「内容的に寛容」かつ「対外的にも寛容」である場合を宗教間対話の成り立つ場合として、イスラム教とキリスト教を検証していく。そして、次に（ここが重要なのであるが）寛容理論の構築にむけて、その理論の基盤を問う――どうしたら他宗教に対して寛容になれるか。これに答えて、「寛容であることの基盤を、人間の真理認識能力の限界の自覚に求めたい」（八六頁）としているのは、卓見である。

真理に対して真摯な態度をとる者は、自らの真理を絶対視することなく、他者の真理の主張にも虚心に耳を傾ける。ここに宗教間対話の要請が生じてくる。その対話は（不寛容な）信仰告白ではなく、（寛容な）真理探究であるべきだ、との強い示唆がある。しかし、ここにいう「真理」とは何のことか判然としない。この「対話」は「必ずしもひとつの真理に達するためにおこなわれるのではない」（九七頁）というが、ひとつの真理（究極なるもの）に向かう途上にあるという信念があるからこそ、その途上のものとして、自らの真理を絶対視しないということがいえるのではないのか。

宗教の真理は、確かに特定の宗教内における事柄に尽きるものではない。それ（宗教の真理）は、むしろ「宗教間対話のなかで育まれ、ほかの宗教との対話を通じてさらに深められる」

（一六一頁）。だが、しかし、そこで「育まれ、深められる」真理の実体は何なのか、やはり判然としない。

ヒックの宗教多元主義は（ここが重要なのであるが）、宗教を「宗教的に」理解するための解釈理論である。その解釈によれば、宗教の真理の実体は明確に「実在者」であり、総じて宗教とは、その「実在者に対する人間の応答」である。実在者はさまざまに異なる宗教伝統のなかで、さまざまに異なる仕方で作用する。したがって、その作用に応ずる人間の応答もさまざまに異なる。そこで宗教多元主義とは、「偉大な世界宗教はどれも〈実在者〉なり、〈究極者〉なりに対するさまざまな覚知と観念、またそれに応じたさまざまな応答の仕方を具体化し、加えて、その各々の伝統内において〈自我中心から実在中心への人間存在の変革〉が明確に生じつつあるとみなす見解のことである」と明言されるのだ（一二八―一二九頁）。こうした解釈理論を、実は、本書は「対話理論」として新たに捉えなおそうとしている。ここに本書のオリジナルな視点と論点がある。

この視点から、本書は、ヒックの多元主義的宗教「理解」に三つの「大きな誤り」「難点」があると断じ（一四〇―一四一頁）、次にこれらを克服する試みが大胆に（荒削りに）おこなわれる。それが第5章の3、4、5（さきの目次紹介部分を参照されたい）に当てられた果敢な議論である。

しかし、（と私は重大な疑義を提示したい）本当にヒックの多元主義的宗教理解は「大きな誤りを犯している」「難点がある」と断じることができるだろうか。ヒックの宗教理解は、本当に、本書でいわれているように、第一に、唯一の「究極的実在」のもと、諸宗教を同質化し、個別性を失わせているだろうか。第二に、その「唯一の究極的実在」の存在を不可欠だといっているのだろうか。第三に、その「究極的実在という客観的な視点から他宗教を見て」いるのだろうか。答えは、いずれも明確に「否」である（ちなみに、ヒック『宗教がつくる虹』2章、3章を参照されたい）。

最終章では、それまでの考察をふまえて、「自己変革型の宗教間対話」あるいは、より積極的には「自己変革型の宗教多元主義」という宗教理解のための理論モデルが提唱される。このモデルの特徴は(1)どの宗教も自ら育んできた伝統を大切にし、(2)他宗教に対して開かれた態度をとり、(3)自分の宗教が重要な事柄を把握していると信じつつも、それが最上だとは断言できないことを受け入れる、という点である。確かに、自己の伝統だけを学んでいたのでは得ることのできない諸点がここには描出されている。自己の伝統の包括性と適切性とは、他の伝統の洞察を取り入れることによってはじめて拡大される。そうした見解は、出会いと対話によって生み出される。そして、この過程でおきる自己変革はつねに自己同一性を保ったうえでの変革でなくてはならないだろう。以上が「自己変革型の宗教間対話／宗教多元主義」の概要であり、それをめぐる議論はすこぶる啓発的である。ただし、諸宗教の共生（ともいき）のために、この議論が有力な方途となるかどうかは、今後に残された課題である。

武内義範著（石田慶和・薗田坦・長谷正當・藤田正勝・氣多雅子編集）

『武内義範著作集』

全5巻　法藏館　一九九九年一一月一五日刊　A5判
第一巻三九二頁、第二巻三八四頁、第三巻三四四頁
第四巻三八八頁、第五巻四九六頁　セット定価五九〇〇〇円

華園聰麿

一　はじめに

本書は、京都大学および愛知学院大学において長年にわたり宗教哲学の研究に従事し、多大の業績をあげている京都大学名誉教授武内義範氏の既発表の単行本並びに論文および随想を集めたものであり、卑近な言い方をすれば、ひとまず武内宗教哲学の集大成と呼んで差し支えないものである。全五巻からなる本著作集は、著者の薫陶を受けた前記五名の編集委員が各巻の編集および後記（並びに第五巻の著者略歴と主要著作目録）を担当するという体裁を採り、各巻には後述のような標題を付していて、それが著者の研究分野を端的に示すよすがとなっている。全巻の冒頭に掲げられている編集委員の「刊行の辞」は、著者が「宗教哲学、宗教現象学、浄土教、原始仏教などの研究分野において未踏の領域へ思索をすすめ、新しい知見を切り拓いて来られた」とその業績を称揚し、次いで著者の専門的な問題領域およびその研究の姿勢並びに思索の特徴に言及し、最後に「混迷せる現代において、（略）新たな思想の起点となる」ことを本書の刊行の意義としている。

右のように本著作集を著者の宗教哲学の集大成と見なすとすれば、この書評もまた何らかの統一的な視点を構えて、そこから系統的にあるいは体系的に個別の研究成果を評価し、最後にその全体像を描くことが要請されるであろう。因みに、第五巻の末尾に付された「主要著作目録」は、著者の研究の編年史と言うべきものであるが、これによればその研究は、一本の糸の延長に集約されるような類のものではなく、幾筋もの糸が絡み合い、最初の糸が最新の糸と結びつく、といった様相を呈していることが分かる。要するに、一見あまり関係がないと見られるような複数の問題圏が、著者の独自の問題意識によって組み合わされ、独創的な解釈によって一つの根本問題へと手繰り寄せられているのである。このことが、著者の宗教哲学を体系的・組織的に理解することを不可避とするように思われるのであるが、この書評ではこれに正面から取り組むことはできない。ここではそのことを念頭に置きながら、各巻ごとに内容を紹介し、筆者が関心を喚られた点を摘記して務めを果たすことにしたい。

二　各巻の主題と考察

本著作集第一巻（長谷正當担当）には「教行信証の哲学」という標題がつけられている。これはおそらく著者の名前を一躍高からしめるとともに、長い間名著の名をほしいままにしてきた、言わば出世作の書名に拠るものであろう。本巻には、これ

を初めとして、八篇の論文が収められている。

『教行信証の哲学』の改訂版を出版するにあたり、著者は自らの二十五年の歳月を振り返って、「私は信仰の上でも思想上の問題でも、（略）劇的な転換というものを少しも経験しなかった」と述懐し、カナ遣いを改め、多少の加筆をし、補注を付け足すだけで、旧著を「若い時代の肖像」として残すことにしたと述べている（三頁）。しかし著者は続けて、『教行信証』の哲学的研究は私の生涯の課題となるであろう、とも言い、来し方行く末を思いながら、著者は本書の意義と価値を改めて噛みしめている。

「序」によれば、この本は、親鸞の『教行信証』をアウグスチヌスの三位一体論にも比肩すべき宗教哲学の書として激賞した、著者が「わが師」と仰ぐ田邊元に勧められて始めた研究の成果である。宗学的環境の中で理解してきた信仰の書を、哲学という新しい光のもとで照らし直そうとする試みは、著者にとって「躊躇逡巡」を余儀なくさせるものであったが、読み進むうちに、「私は私なりに、この書の奥から呼びかけてくるある声を聴くことができた」（五頁）という。この「声」が何であり、いかなることを呼びかけたのか、を明らかにすることが、たぶん著者が取り組んできた宗教哲学の根本問題を究明することになるであろう。

同じ「序」には研究動機に関する、短いながらも、見過ごすことのできない叙述がある。「日本（宗教）精神史の一つの最高峰であるこの『教行信証』を、東西両思想の綜合を意図する日本哲学の現段階から、その重大な使命と固く結びつけられた仕方で、解明していくことを意味する」（同）という文がそれである。学問以外の世界との関連を度外視し、哲学ないし思想研究の分野に限って見る場合、このような動機は、例えば九鬼周造や和辻哲郎等の研究にも認められるものであり、筆者に身近な例で言えば、石津照璽の『天台実相論の研究』（一九四七年）にも当てはまるものである。そして石津宗教哲学がこれを基点もしくは枠組として欧米の哲学や実証学を吸収し、独自の体系を構築していったように、武内宗教哲学も『教行信証』の研究を発条として飛躍し、欧米の哲学や神学の根本範疇を批判的に検討しながら、自らの宗教理解の中枢の概念とすることができたのである。

本書の目的は、『教行信証』を「かつて何人も到達しなかったであろうもっとも深遠な宗教的自覚に対して、周到な透徹する論理的省察を行なっている」（八頁）書物と見なし、そこに見られる親鸞の「信楽の論理」を、彼の信仰生活に即しつつ、その生成過程において理解することにある（同）。この論理の解明を試みる著者の考察の枠組は、親鸞の信仰生活の具体的な展開・深化を示す、いわゆる「三願転入」を記す『教行信証』の「顕浄土方便化身土巻」に着目して、それと同書の他の巻との関係を明らかにすることに置き、その理論的な裏づけをヘーゲルの『精神現象学』と『論理学』との関係に求めている（九頁）。即ちヘーゲルにおいて前者が後者の前段階ないし予備学とされたのと同じように、『教行信証』においても方便化身土は浄土真実へ到達するための方便とされている。しかし著者によれば、この関係はそれで尽きるのではなく、「両者はまた表

裏相即し相互に映じ合って初めて深い意義を発露することができる」（同）とし、そのことを化身土巻の構造からのみならず、親鸞が「方便と真実とを結合する時に用いた深遠でしかも簡潔な『今』の概念からも」（同）理解することができるとする。ここで注目されている「今」の概念は、実は単に『教行信証』の研究における鍵概念であるにとどまらず、著者の終生にわたる研究、とりわけ宗教的実存が自らを成就する場ないし「開け」としての「現在」に関する時間論的考察のもっとも重要な概念の一つともなったものなのである。

右のような枠組と見通しのもとに始められた『教行信証』の研究は、本書では主として三願転入を中心として進められている。著者によれば、その思想的契機は親鸞の「罪障」の自覚であり、それは「自己を仏の無限性へ嵩めることを拒むものとしては、自己の有限性として自覚される。しかしこの自覚はまた暗い無限の罪の深淵へと自己を沈淪させていく」（二三頁）。

親鸞によって体験されたこの罪障の自覚も、正像末史観によって触発され、深刻化されてはいるが、「有限者の苦悩の底に、その根拠として無明を教えた原始仏教」（二四頁）に淵源する。著者が親鸞の思想を原始仏教に関連させるのは、罪の自覚における根拠と根拠づけられるものとの特殊的関係に注目するからである。即ちそれは罪の根拠の克服をも示すと捉えるのである。著者によれば、「罪障の自覚は（略）、一切の罪の根拠である根源悪の深淵へ（無底の深淵へ）、墜落し続けること」（三三頁）であり、しかも「選択する自由をもつ意志に対しては、深淵に墜ちることは可能性の一つである」（同）にもかかわらず、「可能性として開かれた深淵は必然的な牽引の力としてたちまちに現実性となる」（同）という絶望的状況に導いていく。しかしこのような「絶望的な罪の自覚を通じてのみ救済が可能となる」（三四頁）ことを親鸞は「浄邦縁熟」と捉え、「罪障おもしとなげかざれ」と呼びかけたと著者は捉えるのである。ここにすでに原始仏教研究のための一つの問題が予示されている。

親鸞の思想に影響を与えた正像末史観から著者が読み取るもう一つの重要な点は、人間の側の「現在から未来へ」の道が、仏の側からの「未来から現在へ」将来する道と道交感応するところに救済が成立するという浄土教的救済観である。著者はそれを「未来から将来するもの、廻向するものとしての教に、時機において罪障を自覚した現（存）在が、全存在を賭けて遭遇し、自己をこの教に委託し尽すところに」（三五頁）救済が成就する、と理解する。この浄土教的救済観はやがて著者による「行為的直観」の哲学的解明において、「将来する現在」という概念のもとに再考されることになる。

右にまとめた第一章に続く第二章は、三願転入に関する伝統的な宗学的理解を批判的に検討して、その難点を指摘し、それを克服するための道筋を提示する。著者は、ヘーゲルが精神の自覚的展開を直接性から歴史性へのそれと見たことと結びつけて、親鸞の宗教的精神においてもこの三願転入が、「正像末の歴史の世界において、現（存）在が、自己の中にこの歴史を繰り返し想起し内化するところに成立する」（三五頁、圏点省略）と見る。この解釈により著者は、親鸞の宗教的精神がヘーゲル的な意味での精神の普遍性の段階に到達したと評価し、その宗

教を「歴史的超越的宗教の段階」（一三頁）と呼び、それに至る道程として「倫理的観想的宗教」と「内在的宗教」の二段階を置き、この三段階に第十九願、第二十願および第十八願を充当するのである。ただし第十九願と第二十願の解釈において、著者は宗教的実存の自覚的深化の考察に重点を移し、さらに第二十願から第十八願への転入を一方向的なものとは見ずに、第十八願への帰入が再び第二十願の体験を反省せしめ、自力への執着を懺悔せしめる反転往復の運動として捉え、その上で「信楽の論理」の考察を、ヘーゲル論理学の新しい解釈に委ねる形で構想している（補注(3)による）。

第三章は第十九願の本格的な解明に充てられている。著者の意図は、この願の「修諸功徳」を定散二善とする親鸞の解釈を踏まえて、それが「至心発願」に裏づけられて初めて宗教的意味を獲得するとの見方に立ち、臨終来迎を願うこの発願の根底に「死への不安」を読み取ることにある。その際に臨終の善悪を往生極楽の成否に結びつけなかった親鸞においては、「不往生への不安」よりも、無常感として実感された「死への不安」が思索の動機であり、それが至心・発願・欲生の三心の独特の理解を生み出した、と著者は見る。まことに独創的な解釈であり、とりわけ「無常感は『強健有力の時』に死を先駆するところに成立する」（五六頁）という実存的認識は重要である。著者はそこに「生」の「硬い弾みある問いの力」（同）を見るとともに、この問いが人生の老病死苦に促された釈尊の問いとなったのみならず、ハイデッガーの名をあげて現代の哲学にも反復されているという。親鸞の実際の信仰において「不往生への不安」が全く生じなかったかどうかは、改めて問題にされてよいと思われるが、むしろここでは著者の実存的理解がその宗教哲学の脊梁をなしていく点に注目しておきたい。

第十九願を巡る論議として著者は、宗学の争点の一つをなしてきた「顕彰隠密」の解釈を取り上げる。『観無量寿経』に説かれた観想および至誠心・深心・廻向発願心の三心を巡る煩瑣な議論の背後にあるのは、宗教的真理の顕現ないし了解と伝達の問題であり、著者はこの考察を「宗教的精神の現象学」（六三頁）と名づけている。詳細な論述を通して著者は、観想と道徳の立場がいかにして宗教的自覚に到達するか、つまり第二十願へと転入するのか、を明らかにしている。

第四章「第二十願の解明」は、「罪障の自覚」、「念仏申さんと思ひ立つ心」および「信不具足（第十八願への転入）」の三節からなる。見られる通り、これらの節は宗教的主体のあり方を問題にしたものである。著者はそれを「宗教的決断」として捉え、三願転入をその深化、もっと言えば「宗教化」と見なそうとしている。まず第十九願からは「死の不安と罪の自覚」、「罪の自覚と良心」および「罪の自覚と懺悔」というあり方を導き出し、「宗教的決断とは、それによって初めて罪障の自覚が罪障の懺悔となるごとき決断である」（九三頁、圏点省略）と結論づける。これを足場として起こる本来の宗教的決断を著者は親鸞の言葉「念仏申さんと思ひ立つ心」によって表し、その契機として「遭遇」、「決断」および「他力」をあげる。注目すべきは「遭遇」の考察において、衆生の無明の無限性と阿弥陀仏の真如の無限性との間に呼応関係を見ようとしていること

である。ここでも著者はその呼応の場として「現在」を念頭に置いているのである（一〇四頁）。このことはさらに「決断」の考察においても扱われ（一〇五頁以下）、宗教的実存が決断において関わるのが「将来」であると同時に、「真の意義の超越者」もまた「時間的性格」をもち、「将来」であるという形でその呼応関係が捉えられており、著者にとって時間論が不可避となっていく。さらにこれは即得往生と必得往生の相即関係として「他力」の本義を明らかにすることにもなる、と著者は考えている（一一七頁）。ただし他力は本願力として阿弥陀仏の救済の論理と相関するところから、著者はその考察、即ち第十八願の考察を他日に譲っており、ここでは両往生の境位を宗教的実存の立場から、過去の迷いを断ち切りながら、未だ証を得ていない一生補処の弥勒菩薩の境位と見るにとどまっている。

著者によれば、第二十願によって明らかにされた宗教的決断とは、「宗教的実存が名号との邂逅遭遇において、この実存の全存在を名号に帰投し、委託すること」（一二一頁）である。この決断がいかなる結果となるか、を考察したのが第三節であり、「執持名号」、「信心乱失」および「第二十願の三心」を扱っている。第一は念仏の相続の問題であり、第二は信心を獲得したという踊躍歓喜が、実は信心獲得に一歩、しかし無限に及ばないという絶望の問題であり、第三は第二十願の至心・廻向・欲生の三心が自力的であり、しかしその十分なる自覚をもつ宗教的精神はすでに第十八願に転入しているという阿弥陀仏の側から開かれる「信楽の論理」の問題である。

本著作集のこの他の諸論文はいずれも、右の『教行信証の哲学』から展開した問題を扱うか、それを補足する目的で書かれている。「教行信証における教の概念」は、「宗教的精神の最高の立場、宗教的意識の最後の真実態である第十八願の精神とは、そもそもいかなるものであろうか」（一四五頁）という問いの追究であり、「教行信証の論理」の解明でもある。この問いの妥当性に関して著者はまず、「信仰の論理」と「愚者の自覚」とは対立しないことを弁明する。仏教における愚者とは「戒定慧の三学における、人間の全体的な有限性」を自覚した人を言い、それは一つの「知」の立場であるとする。この知は実存範疇を求めるものであり、原始仏教における苦諦や集諦もその類のものと著者は考える（一五〇頁）。このようにして著者はまず「実存の論理」ということを主張し、ヘーゲルの論理学のうちにその契機を見出し、キェルケゴールにその範型を求め、そうして『教行信証』もまたこの論理に貫かれているとするのである。ここで再び三願転入が取り上げられるのであるが、その枠組は、ヘーゲル論理学の推論式を借りて、西洋哲学史を反省し、三願転入にまで至る中国・日本仏教の展開ともども「綜合」しようという著者の遠大な計画にある。ただしこの論文では、試験的に空・仮・中の三諦の考察が試みられたにとどまり、計画そのものも本著作集では果たされていない。

「教行信証の論理――序論」は、『教行信証』を「哲学の核心の問題に触れるもの」（二一九頁）と判断して、その研究の視点並びに問題および方法を述べたものであり、宗学・神学と哲学・実存哲学との関連を中心的に論じている。

「教行信証私釈」は、同志の会で各自が『教行信証』によって得たものを持ち寄り、「批判と否定と止揚」（二三三頁）を通じて心の通い合いを図ろうとした成果である。著者は「総序」の私釈のために、キェルケゴールの反復の概念や超越者と相対者との遭遇の諸相の比喩的表現および妙好人の慈悲心を引き合いに出している。

「真宗教化の問題」は、著者の故郷の一老農夫との出会いと妙好人にも比すべきその信仰を想起しつつ、激変する時代における「真宗の大地性」（二五六頁）の再生を論じている。著者の主張は、「真宗の教義の本質は、法の高さが、現実の機の広さを摂取し、普遍と個別とが、機法一体となりうる具体的普遍の立場にある」（二五九頁）という信仰の論理と、「絶対者よりの廻向的な論理を愛の論理として、廻向的な倫理を自然法爾の立場として、自覚せしめられて自覚する」（二五八頁）という救済の論理に集約されるであろう。

「行信の諸問題」は、親鸞思想および真宗学の根本問題に関する著者の見解を述べたものである。著者は論述の端緒を「大行」の解釈に置き、それをまず「全存在をあげての行為」（二六八頁）と規定し、宗教的決断とその持続と反復と理解する。次いで『教行信証』の「無礙光如来のみなを称するなり」という周知の定義に触れた後に、「諸仏称名・諸仏咨嗟」（第十七願）の行とする親鸞の解釈に着目し、これを親鸞の「如来の家」と結びつけて、「如来との生の共同」（二八二頁）こそが「大行」の実践であるとする。著者が念仏を「コーラスと宇宙音」と頷解するまではあと一歩である。

次の論文「教行信証における信の構造」は、まさしく第十七願の考察を通じて右のことを一層具体的に展開している。著者が追究する信仰の世界は「将来する浄土」（三一一頁）であり、それは「一如より来生する如来という意味で等流してくるような現在」（三一〇頁）において現成する。これも哲学的時間論に繋がっていく。

「教行信証における信の問題」は、以上のような論議を真宗の教義の要点を示す形で要約したものと理解できる。

最後の「親鸞思想の根本問題」は最新の論文であるが、ここでは唯仏与仏の世界を彷彿とさせる「コーラスと宇宙音」が明確に主題化されていることと、「如実修行相応」（「我一心」）を行信論の根幹に据えていることに注意しておきたい。著者の親鸞理解の体系的全体像を理解する最良の論文と言ってよく、本巻を締め括るのにまことにふさわしいと言うべきである。

第二巻「親鸞の思想と生涯」（石田慶和担当）には、「親鸞と現代」を初め、八篇の論文が収められている。

「親鸞と現代」は、「人格と人格との関係を失っていく現代文明の世俗化の問題と、それに対決しようとする西欧の実存哲学や神学と、親鸞の思想との関係を論じた」（四頁）と著者は執筆の動機を語っている。著者は第一章で親鸞の生涯を概説し、第二章でその主著『教行信証』の現代的意義を西洋の現代思想との対比において浮き彫りにする。焦点は世俗化が進むことによって、宗教や宗教的信仰の存立基盤が激しく蝕まれていくことへの憂慮とその克服への努力である。神、超越、彼岸などに関する現代の神学や哲学の思索を省みながら、著者は宗教的実

存を梃にして、自然と歴史にも新しい意味を与えるような「将来する浄土」を目指しつつ、親鸞について語っている。

行信論を取り上げた第三章は、「人間が自己自身を考えるということは（略）、無限に自己自身を深めていく自同（identity）ということであり」、その「根底には、その根源にいわば垂直的にそれを切っているような超越性の次元がある。（略）超越の問題は、上の方向から下の方向へ、下への方向から廻向へと、人間の悲惨と神の栄光の逆対応としての自己同一性へと開かれてくる、ということである」（六八頁）という基本的な解釈枠に基づいて、『教行信証』の行巻を読解していく。第四章は仏教一般の罪業論に充られ、苦観と業報観および輪廻観が考察される。本著作集第三巻に収められた諸論文において詳細に考究された結果が、現代批判の文脈の中で新たな意義を与えられている。第五章「親鸞の罪業観」は、『歎異抄』や親鸞の書簡を手がかりにして親鸞と唯円の理解の相違を述べ、親鸞は「罪において開明される、自己と世界とを包む根源的時間性」（一〇五頁）を問題にしたという。次に親鸞および唯円の「踊躍歓喜の心」について、両者ともその体験を得ながら、同時にそれが「をろそか」であることに絶望し、信仰の「孤独と寂寥」をも共有しているとする（一一〇頁）。

第六章「将来する浄土」は、浄土の超越性と現実性に関する著者の思想を表すもので、ハイデッガーの「ツークンフト」の概念に示唆を得て、「歴史的伝統の中で自分自身が汝としての善き人に出会って、（略）信仰の命を相続してくるという関係を――これを後向きに考えたら、歴史的伝承の関係であるものを、未来の方に、時間的に前向きの方向に考えると、それが将来する浄土ということであると考えたい」（一一八頁）と提案している。

最後の第七章「親鸞と正像末史観」は、親鸞の実存的歴史観を「教―行―証と教―時―機とが総合せられ、一体となる立場」（一三三頁）と捉えるとともに、「証大涅槃の将来の正覚と他力廻向の信楽の現在との間」に如来の往還二廻向に媒介された「自然」の領域があり、これによって信と証も媒介される、とし（一二六頁）、「将来する自然」という興味ある概念を提示している。最後に「獅子身中の虫」および「二河白道」を取り上げて、親鸞が善鸞事件と教団の内紛を契機に、「世界のうちに、世界とともにある自己の深底にわだかまるもう一つの自己のデモーニッシュな自己誘惑」（一四三頁）と闘い、自らを「智慧の念仏」へと赴かしめたと想定する。正像末史観の現代的意義について、著者は「正像末の過去から現在への否定的下降線と対立し、絶えず正像末の三時を貫いて、将来から現在へと流れるもう一つの救済史の時間流を認めねばならない。その方にこそ汝の由来があるのではないだろうか」（一五〇頁）と述べて全篇を締め括っている。

「他力への歴程　序説――三願転入の発足――」という論文は、叡山時代の親鸞に思いを馳せて、「堂僧」の実態に迫ろうとしたもので、実際にはこの「序説」で終わっている。

「『教行信証』と『歎異抄』」は、「苛責なく真実を求めた人」（一七二頁）として親鸞を理解する立場から、「浄土真実」および「三願転入」および『教行信証』の教巻と行巻について述

べている。『歎異抄』の第二条をパスカルの賭けの論理と対比した『教行信証の哲学』の理解が一段と深まったと著者が自認していることも興味深い（一八二頁）。

「宗教的決断の自覚構造――念仏申さんと思ひたつ心」は、「無義の義」を堂僧時代の親鸞を「春雷」のごとくに震撼せしめた法然の、最初の出会いにおける一声ではなかったか、という大胆な仮説に始まり、改めてパスカルの賭けを引き合いに出しながら、宗教的決断の実存分析と業の実存論的分析を進めている。

「往相と還相」は道の往還という身近な現象を、宗教現象へと意味転換して、「如来」、「古仏の道」の意味を求め、人と人との通心のあり方にまで説き及んでいる。

次の「私と汝・『行巻』をめぐって」も往相と還相を論じたもので、ここでは「出遇いということを可能にする場を開く」（二三五頁）ものとして考察している。もとより「如来の方から開かれた往還」（二三六頁）である。この場面における絶対と相対との関係を、著者が西田幾多郎や田邊元とは違って、「将来する永遠」として考えたいとしている点が注目される（二四一頁）。後半は名号論であり、とりわけ名号の超越性と象徴性を論じた部分が、宗教学から見ると興味深い。次の論文「親鸞の如来観と神の人格性」は、比較宗教の試みで、中心はやはり絶対と相対との関係にあり、法身としての阿弥陀仏と名号との関係を、キリスト教の「神の言」および三位一体論と突き合わせて考察している。

「若い親鸞」は、親鸞が法然に遭遇して、浄土真宗に帰依するまでの人生を詳細に辿ったもので、哲学者の著者が歴史文献をどのように読みこなすか、という観点からも一読に値する。中でも比叡山の常行三昧堂における堂僧の生活並びに親鸞の運命を決定した六角堂での夢告の状況を、自ら日野の法界寺に赴いて追体験していること（三一〇頁）、親鸞の夢想記を取り上げて、正治二年十二月晦日に無動寺大乗院で見た夢告を、慈円との関係から捉え、慈円の思想や芸術、とりわけ正像末史観が親鸞に影響を及ぼし、それがまた親鸞が法然を訪れた際に重要な意義をもつに至ったという独自の見解を提示していること（三三一、三四五頁）、が注意されてよいであろう。

最後の「親鸞聖人の晩年の思想――往生の問題を中心として」は、京都大学における著者の親鸞研究を取り巻く学問的環境を先師の業績を中心に述べ、さらに現代における親鸞研究の意義を西欧の哲学の動向と関連させて論じ、最後に二河白道の解釈に晩年の親鸞を見ようとしている。

第三巻「原始仏教研究」（氣多雅子担当）には「仏陀の出道」を初め、十一篇の論文が収められている。ここで展開されているテーマは、釈迦の出家の意義の理解、縁起思想の宗教哲学的研究および禅定に着目した原始仏教の実践の考察、に要約することができる。

「仏陀の出道」は、「原始仏教の教理を理解しようとする人は、まずこの仏陀の問題を自らの問題としなければならない」（四頁）という要請をもって開始される。「この問題」とは仏陀の苦悩のことである。しかしこの要請は単に仏伝の理解にのみに限られてはいない。著者の原始仏教の研究は、徹頭徹尾、

「宗教的実存」を鍵概念として遂行されている。もっと言えば、宗教的実存の自己理解の試みが、他のどれにもまして本巻において際立っている。

「原始仏教の教理」を著者はまず五蘊・六入に見る。「原始仏教は全存在を指示するのに、それを五蘊とか六入とかと定義する」（一六頁）。こうして初めて、崩れ落ちる椿の花を見て無常を感じるのは、私が無常だからである、という時間的有限性の次元が切り開かれる。それと同時に無常苦が単なる心理的苦痛を越えて、「実存的形而上学的苦悩に質的に変化し、存在論的に深まりつつ普遍化する」（二〇頁）。この深まりと普遍化を追究するのが著者のもっとも根本的な関心となっている。さらにそこには、「現代の実存哲学の主体性を、絶対無の深みにまで掘り下げていく一つの穿道を見出す」（二一頁）契機となり、わが国の絶対無の哲学が「無常感の顕わにするような無の諸相と力用を十分に考慮していない」（二二頁）間隙を埋める可能性も期待されている。差し当り、考察の対象とされているのは、仏陀の味・患・離の精神である。

次の「釈迦」で著者は「私の見た仏陀を思い切って第一人称で語らせてみた」（四二頁）と述べて、「胸中の仏陀」を描こうとしている。未完に終わっているのがいかにも惜しまれる。

「求道時代の仏陀」も未完の論文であるが、仏伝研究に関する著者の方法論を知るには好個のものであろう。著者によれば「胸中の仏陀」に迫ることは、取りも直さず、宗教的真理に迫ることであり、それは「仏陀の問いを問い直し」（五二頁）ていくこと、言い換えれば、文献的研究が「宗教的真理を（略）自己理解によって顕わにしようとする宗教的実存論的考察といつも媒介せられねばならない」（八〇頁）ということである。そのことを確認するために、著者は内外の学者による原始経典研究を批判的に検討している。

本巻の主要な部分を占めるのは縁起思想の研究である。「縁起説におけるその思索の根本動機」の冒頭で著者は、さまざまな縁起説に共通する事実として、縁起支の最初の項が老死であることを指摘し、研究者はそこに「人生の何処から何処へを問うときの驚きに満ちた感動の響き」（八九頁）を感じなければならないとする。それは原始経典を論理の立場で研究しようとしてきた従来の研究者に対する疑問と批判に他ならない。仏陀が縁起思想として提示したものを、「はげしい真理への実存的パトス」から発せられた宗教的問いに対する答えとして捉え直そうとするのが著者の研究動機をなしている（九二頁）。本論文では老死―生―有という縁起支のみが扱われるが、この考察を通じてすでに、「この展開には限界況位において虚無に触れた存在の、かえってそれによって自己の位勢を嵩めた、新しい生の自己理解が示されている」（九五頁）こと、言い換えれば、「縁起説とはまさしくこの問いを問いきわめて、それを答えに翻す道である」（同）こと、三度言い直せば、根拠を問い尽くし、究極の根拠に帰することにより、かえってそれを否定的に克服し、宗教的実存を転成せしめること、つまり根拠と根拠の翻りの関係を究明すること、が縁起の研究の眼目となることが予示されている。

「縁起説における相依性の問題」という論文が右の点を考察

している。著者はまず従来の解釈を取り上げ、そのうち宇井伯寿と和辻哲郎のそれを批判する。要するに前者は、「縁起説とは人間の苦悩がいかにして生ずるかを客観的に説明するものとして理解していた」（一〇三頁、圏点省略）だけで、「宗教的自覚の表現として主体的に把えることができなかった」（同）とする。これに対して和辻は、「縁起を時間的生起の問題としてではなく、あくまでも論理的な条件・帰結の関係として見直していこうとする」（一〇五頁）と著者は見なし、十二支縁起説においては実際に言われるような相依相関性が成立していないことを指摘する（一〇七頁）。著者の見解はこれら二説を綜合する形で提示される。即ち「それは一義的な条件付けであるとともに、また同時に相互的な依存関係でもある」（一一〇頁）とするのである。その根拠を著者は、十二支あるいは十支の縁起において、識と名色との関係だけが相互縁の形をとっていて、他の縁起支は一義的な条件付けになっている点をあげて、それが本来の形だと判断している（同）。これを示す経典の中で著者がもっとも重要視し、しばしば引き合いに出すのが『蘆束経』である。そこには、識と名色に喩えられた「二つの蘆束の相依って立つという蘆束の存在成立の根拠が、そのままそれの崩落の根拠でもある」（一一一頁）ということが語られている、と著者は読み取る。ここから、それが四諦説の核心に触れるのみならず、さらには識と名色との、一見認識論まがいの関係並びに古来難問とされてきた無明と行との関係の真の解明をも促していく、という著者の鋭い洞察が導かれるのである。

右の釈迦の出道の意義および縁起思想の研究に対する著者の問題意識と研究視点を要約したと見られる「仏陀の祈り」という短文を挟んで、次の「縁起思想」の論文が先の縁起解釈を一層組織的な形で、引き継いでいる。著者はまず縁起思想が仏教史全体に関わる根本思想であることを確認した上で、仏教の将来性を問題にする視点から、仏陀の思想を常識的な道徳論的解釈から解放して、世界宗教の教祖のそれとして時代を越える妥当性をもつものと見なし、後代の宗教思想家の実存的な問いに答え続けてきたことを強調する（一五二頁）。このような意図と観点から縁起思想を考察するために、著者は和辻批判を通じて現代の西欧哲学に目を向け、フッサールやハイデッガーの哲学との問題連関を辿り、とくに後者の最晩年の思索に縁起説との親近性を認めようとしている（一六三頁）。

問題の本格的な考察を念頭において書かれたと思われる「縁起説の実存的解明への序奏」（第三章）は、その展開部とコーダを十分には見なかったようである。この論文はそれまでしばしば触れてきた仏陀の出道譚のうちのいわゆる三宮殿の栄華を手がかりに、そこに記されている「老法・病法・死法」が生理現象としての老病死ではなく、若さと無病と健康のただ中にあった仏陀の「法」の直観であることを指摘する（一九五頁）。著者によれば、このような直観は無常感のうちでなされたもので、同じ直観は六官とその対象との関係に関する認識論的省察（六入説）にも見られるという（一九七頁）。そこにはヨーガの体験からくるインド的な感覚の捉え方があって、原始仏教ではそれが感官の防御とか正念正智の立場をなし、あたかもカンバスに描く手と一体になって独特の働きをする画家の目付きの

ようなものだ、と著者は言う（一九八頁）。そしてフラウヴァルナーの所説によって、その働きを禅定およびその究極の境位である解脱へと結びつけようとする試みが、著者を次の論文「原始仏教における禅定の問題」へと導くのである。

この論文は原始仏教の実践の問題を、主として『沙門果経』を中心に考察したものであるが、その着眼はフラウヴァルナーの研究に負うところが大きいように思われる。著者はまず宇井伯寿にならって、そこに「八聖道には見られないいっそう具体的な、いわば宗教的経験のディテールにわたった叙述を見出すことができる」（二一一頁）という特徴を認め、それを先の感官の防御と正智正念およびこれを準備として初めて可能になる四禅定について述べている。著者が「禅定の内面の構造」として捉える「超越の構造」は、離の歓喜（初禅）から内なる楽（二禅）へ、そして歓喜の捨の悦楽（三禅）から捨念清浄（四禅）への展開・深化である（二三六頁以下）。これらの感官の防御や正智正念に関する著者の関心が、筆者には、著者の宗教哲学の哲学的根本問題の一つと目される「行為的直観」へと連結しているように思えてならないのである。

「仏教とニヒリズム――原始仏教の受と想の概念をめぐって――」は、仏教の諸法無我の立場が現代ニヒリズムの問題とどのように関連するのか、というユニークな発想のもとで、われわれの日常的な概念的把握に潜む虚構性と無常性といったものを鋭く刳り出したものである。

「原始仏教における禅定と慈悲」において著者は、おそらく先の四禅説と四無量心との関係を取り上げる予定であったと思われるが、未完に終わっている。

最後の二篇の論文「仏教の心の平和」と「仏陀の沈黙」はともに外国語で発表されたもので、本巻の編集担当者による翻訳である。著者の仏教観が比較的平易に語られている。

著者の原始仏教の研究、とくに縁起思想の研究における問題意識や方法を改めて考えてみると、周知の和辻哲郎と木村泰賢との熾烈な論争を思い起こさざるを得ない。著者は論理主義と心理主義を実存主義へと止揚したと言えるのではなかろうか。

第四巻「宗教哲学・宗教現象学」（薗田坦担当）には、「宗教哲学」、「生と死」、「道徳と宗教」、「実存哲学と仏教」、「宗教的作用の四類型」、「行為的直観をめぐって」、「清貧」、「回心」、「罪業」、「教祖の宗教と教団の宗教」、「神」、「愛について」および「永遠・救済・宗教現象学」の十三篇が収められている。著者が定位する宗教哲学の学問論的考察と言うべきものが「宗教哲学」および「宗教的作用の四類型」である。前者は宗教哲学の体系化の試みであり、その骨格を宗教的作用の類型論に置き、全体像を描いている。後者はその詳論として着手されたが、残念なことにどちらも完成を見ていない。宗教的作用を非日常的事件と日常的生、宗教的不安、世界超越の作用および祈り、に分類して、これらの関係を「内・外・否定・肯定」という運動枠のもとで、宗教的実存および超越者のそれぞれの運動として捉えようとする。

本巻の中で、著者の『教行信証』の研究において提示された「将来する浄土」という概念および原始仏教の研究において注目された味・患・離並びに老法・病法・死法および四禅定の考

察と密接に関連するのが「行為的直観をめぐって」という本巻でもっとも長編の論文である。このような主題に取り組む意図について著者が、「原始キリスト教徒が語っている眼中の鱗が落ちるという見方」が「成立するような見るの有り方を、私は勝手に行為的直観の一課題と考え」、これを「実存的な精神現象学の重要な中心の一課題と呼びたいと思う」（一〇八頁）と述べるとともに、その「行為的直観」が、西田幾多郎および高山岩男のそれとは違うことを主張している点にまず注目しておきたい（一〇九頁）。とりわけ高山がそれを「無の場所」と見るのに対して、著者は「無の場所」に包まれる歴史的地平の時間のうちに見ようとする。ここから主としてベルクソンおよびフッサールに寄せて、哲学的時間論が批判的に吟味され、それらが、結局のところ、過去から未来への一方向的な系列でしか見ていないとの結論が導かれ、「将来から現在へ、現在から過去へという、逆の時流の純熟を考えてみたい」（一三〇頁）という著者の研究方向が切り開かれていくのである。ここには「現在の開け」（一三七頁）ということが言われ、それが「将来する現在に支えられている」（同）という、一種の「場所」論も芽生えていて、限りなく興味を唆られるのであるが、この極めて重要な論文についてこれ以上扱えないのはまことに残念である。

ここでは触れることのできなかった諸論文もそれぞれに著者の強靱な思索に貫かれているとともに、その懐の深さをも余すところなく示している。

最後の第五巻「日本の哲学と仏教・随想」（藤田正勝担当）は、喜寿を迎えられた時の武内義範氏の写真を巻頭に載せ、西田哲学、田邊哲学、日本の哲学、日本の仏教に関する著者の見解並びに著者が出会った内外の人々の思い出や論評、学会見聞記、現代批判および断想など四十篇を収め、巻末には著者の略歴と著作目録を付している。それぞれの文は著者の鋭い洞察眼と慈愛に満ちた温かい眼差しによって綴られており、その人となりをうかがい知ることができる。しかし注意して読むと、著者の炯眼が意外なところで光っていたことも知られる。例えば、「現代までの百年間に生存した真宗学者のうちで、もっとも神学（宗学）的に思索力を有していた」（第二巻、三六頁）と著者が評価する曽我量深が用いた「本能」という術語に、著者は行為的直観に通じるものを見ているのである（三七〇頁）。

三　おわりに

「東西にわたる広い学識に裏付けられ、大きなスケールをもって展開された」（「刊行の辞」）著者長年の研究成果に対して、この書評は著しく均衡を欠いたものとなったが、それはひとえに筆者の狭い関心と浅い知識および低い理解力のせいであり、著者はもとより大方の御海容を願うほかはない。

哲学と神学（宗学）、学問と信仰が激しく交差する竿頭で、その綜合・止揚に果敢に取り組んだのが著者の宗教哲学であると筆者は考えている。残された問題はむしろわれわれに対する著者からの励ましの宿題であるかもしれない。或る感慨を抱きつつ、一首を添えて稿を閉じることにする。

若き日に父の書架にて出遭ひたる　名著の書評今老いて書く

会　報

○第五九回学術大会

日本宗教学会第五九回学術大会は、九月一三日(水)～一五日(金)にかけて、駒澤大学において以下の日程で開催され、五四〇人の参加者、二七二人の研究発表があった。

・九月一三日(水)

学会賞選考委員会　一二時～一四時
各種委員会　一二時～一四時
開会式　一四時～一四時二〇分
公開講演会　一四時二〇分～一六時三〇分
「功徳の宅配便(廻施)と醇熟(廻向)
——仏教の二つの宗教レヴェルをめぐって」
駒澤大学名誉教授　奈良　康明
「生活仏教の諸相——宗教人類学的視点から」
駒澤大学教授　佐々木宏幹
理事会　一七時三〇分～一九時三〇分

・九月一四日(木)

研究発表・特別部会　九時～一二時
評議員会　一二時～一三時三〇分
研究発表・特別部会　一三時三〇分～一六時三〇分
会員総会　一六時四〇分～一七時四〇分
懇親会　一八時～二〇時

・九月一五日(金)

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～一六時五〇分
閉会式

○日本宗教学会賞選考委員会

日　時　二〇〇〇年九月一三日(水)一二時～一四時
場　所　駒澤大学　大学会館三—三会議室
出席者　井上順孝、宇都宮輝夫、小田淑子、川﨑信定、田島照久、(書面参加)古賀和則

議　事

一、今年度学会賞受賞者として推薦すべき業績の審査
その結果、今年度は何燕生著『道元と中国禅思想』を推薦することが決定した。推薦理由は以下の通りである。

二〇〇〇年度学会賞選考委員会報告

何燕生氏(郡山女子大学短期大学部助教授)の研究業績について

審査対象『道元と中国禅思想』(法藏館、二〇〇〇年一月刊)
本研究において、著者何燕生氏は道元の入宋経験を重視し、「道元の禅思想に対する正確な理解もしくは正当な評価は、中国の禅文献に基づいて道元の禅思想を中国のそれで照射し、正確な歴史的視座や思想の脈絡の中において考察する時にのみ可能であり、その独自性がはじめて見出される」との立場に立って、道元が中国禅思想を実際にどのように受容し、展開したの

かを文献と思想の両面から検証し、道元の思想構造を分析する。従来の道元研究は一方において仏教学的・宗学的な教義研究および道元著作の文献学的研究として進められ、他方では日本思想史および哲学思想的な観点から多くの研究がなされてきた。本研究は中国禅思想との比較を重視して、歴史的研究と思想的研究との統合による道元の思想構造の解明を試みている。神学（宗学）的研究の枠を越えて、文献に基づく実証的比較によって思想を解明する点に、宗教学的研究の萌芽を見ることができる。この著者の着眼は意欲的かつ斬新であり、新しい研究の方向を示唆するものであり、高く評価される。

本研究は二部構成で、第一部「道元の人と著作」は三章からなり、道元の思想研究の基礎作業として先行研究を手がかりに道元の伝記上の諸問題を論じ、史料の信憑性に不明な点があることを指摘している。道元自身の執筆著作と弟子の筆録・編集による著作の双方を検討し、道元の思想解明にとって文献面での問題点を指摘する。第二部「道元における中国禅思想の理解」は七章からなる本書の中核である。第一・二章では道元の師である天童如浄の生涯と著作を論じている。第三章では道元と如浄の修証思想の異同を論じ、その一例として如浄の「心塵脱落」と道元の「身心脱落」を文献面で比較検討する。第四章では道元による宏智正覚の引用例を検証し、第五章は道元の仏性論を曹渓恵能などの思想と比較しつつ、その特徴を解明する。第六章「道元における心常相滅論批判」と第七章「道元における三教一致説批判」では、著者は道元の批判が叡山の天台教学に対するより、中国・日本の禅僧の「杜撰のともがら」に向けられていると指摘する。いずれも旧説を修正し、新しい研究の可能性を示唆するものである。

全体として、問題の設定、論理の運びが明確で展開が分かりやすく、各章の構成もよく配慮されている。しかし、歴史的かつ思想的な統合的研究という意図が本研究において充分に達成されたとは言えない。特に道元文献の解明において、先行研究が丹念に跡付けられているが、著者の独自な知見を論証するには至っていない。新しい視点からの思想研究とはいえ、仏性論や修証思想などの重要な思想を取り上げながら、その理解において諸概念の内的連関が必ずしも明らかになっていない。この点、今後の著者の地道で堅実な研究と精進に期待する。

以上、本研究が仏教思想の宗教学的解明を目指している意義を高く評価し、今後の著者の課題点を指摘した上で、本選考委員会は本研究を二〇〇〇年度の日本宗教学会賞にふさわしい業績として推薦するものである。

○国際委員会

日　時　二〇〇〇年九月一三日(水)一二時～一四時

場　所　駒澤大学　大学会館三―一会議室

出席者　阿部美哉、荒木美智雄(長)、木村武史、澤井義次、島薗進、月本昭男、土屋博、中野毅、中村廣治郎、渡辺学

議　事

一、荒木委員長からの南ア・ダーバン市における第一八回国際宗教学会学術大会の執行委員会、国際委員会、総会などの決

定事項についての報告を受けて、国際委員会では、国際宗教学会の執行部に一〇月中に第一九回大会の開催の時期と場所について大枠をきめて報告する必要があることから、理事会によって早急に第一九回国際宗教学会学術大会（世界大会）のインフラを準備する小委員会を立ち上げて、予備的な取り組みをすすめるよう要請することが決定された。その構成員は、宮家準会長、月本昭男、金井新二、阿部美哉、荒木美智雄とすることが承認された。

一、さらに、第一九回大会は、日本に最初の宗教学の講座が開設されて一〇〇年（東京大学）、日本宗教学会の創立七五周年という記念すべき年であり、第一九回大会を東京に招聘することによって、日本宗教学会の年次大会と国際宗教学会大会とを合わせて同時に開催することが再確認された。

一、ダーバン大会の国際委員会において、荒木美智雄氏の二期にわたる任期は終了し、代わって月本昭男氏が執行委員会新委員に当選したのを受けて、これからの執行部との交渉窓口を月本氏にお願いすることが承認された。

一、二〇〇二年日本で開催予定の国際宗教社会学会の地区大会について、島薗委員から報告があり、この学会が、私的な学会であるけれども、従来からの密接な関係からしても、積極的に支援して行くことが承認された。

一、アメリカ宗教学会の代表の日本宗教学会南山大会への招聘に対する答礼としてのアメリカ宗教学会への日本代表のパネルの予定について渡辺委員から提案がなされ、再検討することとなった。また、渡辺委員が参加した八月末の国連の宗教者会議のための小委員会についての報告がなされた。

○データベース委員会

日　時　二〇〇〇年九月一三日(水)一二時～一三時三〇分
場　所　駒澤大学　大学会館三一二会議室
出席者　池澤優、石井研士、中村生雄、前田毅、間瀬啓允（長）

議　事

一、委員会の名称変更

当初の『宗教研究・総目録』のデータベース化のみならず、さらに学会のホームページ立ち上げに関する内容を含むようになったため、委員会の名称を「情報化委員会」と改める。

一、委員会の構成メンバー

一部委員の交代にともない、委員会の構成メンバーを次のように改める。

間瀬啓允(長)、池澤優、石井研士（以上継続）
中村生雄、前田毅（新任）

一、委員会の作業目的、計画、および作業経過

①作業目的

・『宗教研究』のデータベースの作成
・ホームページに関する提言と立ち上げ

②作業計画

・合計一二〇〇〇データを最新号から過去へ遡り、毎年約三〇〇〇データを入力し、本年（二〇〇〇年）から四カ年計画とする。

・来年（二〇〇一年）四月に向けて、ホームページの立ち上げを計画立案する。

③作業経過

・本年度作業計画分の約三〇〇〇データ（全体の四分の一相当）は計画通り進行中である。

・それにともない、来春四月以降、入力完成部分（『宗教研究』二八四号から三二六号まで）のデータベース公開提供が可能となる（FD／CDを送料実費で希望者に頒布できる）。

一、ホームページの立ち上げ

・当初は学会紹介と『宗教研究』のデータベース公開を内容とする。

・プロバイダーを学術情報センターとする。

・ホームページの基本枠組みの作成を業者に委託、さらに英文への翻訳作業も必要であるため、当初必要経費予算を一〇〇万円と見積もる。

・立ち上げに関する「提言」を作成するため、年が明けてから委員会を開催する。

・ホームページ立ち上げ後、メインテナンスやサポートが必要となるため、拡大委員会を構成する。構成メンバーはホームページの作業に詳しい若手会員を起用する。

○庶務委員会

日　時　二〇〇〇年九月一三日(水)一四時～一六時

場　所　駒澤大学　大学会館三―二会議室

出席者　宇都宮輝夫、金井新二(長)、鈴木岩弓、鈴木正崇、関一敏、田島照久、棚次正和、藤田正勝、宮家準

議　事

一、現状報告および検討

・今大会のプログラム作成にあたって鈴木(正)、棚次両委員が協力したことについて報告があった。

・今大会から会計報告は田島委員が行うことを確認した。

・著作権協会との契約に基づき、『宗教研究』に論文等のコピーについての要望を掲載することについては、さらに検討することとなった。

・夏のIAHRダーバン大会につき金井委員長から報告があった。

二、将来的プランの検討

・二〇〇五年のIAHR東京大会に関して、事務員を増員する必要、会員からの募金や賛助会員を拡充すべきことなどについて話し合った。また学会七五周年の記念出版物について検討した。

・学会のホームページについては、庶務委員会の報告等を宇都宮、藤田両委員が担当することとなった。

・『宗教研究』の英文化等に関して、編集委員会との連絡は鈴木(岩)、関両委員が担当することとなった。

○理事会

日　時　二〇〇〇年九月一三日(金)一七時三〇分～一九時三〇分

場　所　駒澤大学　深沢校舎大ホール

出席者　阿部美哉、新井昭廣、洗建、荒木美智雄、池上良正、市川裕、井上順孝、宇都宮輝夫、大村英昭、岡亮二、小田淑子、加藤智見、金井新二、川﨑信定、木村清孝、坂井信生、櫻井治男、佐々木宏幹、島岩、島薗進、鈴木岩弓、鈴木範久、鈴木正崇、関一敏、芹川博通、薗田坦、薗田稔、高田信良、田島照久、田丸徳善、塚本啓祥、月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中村生雄、中村廣治郎、西村惠信、西山茂、橋本武人、花岡永子、華園聰麿、藤田正勝、間瀬啓允、宮家準、山形孝夫、渡邊寶陽、（久留米大学）大久保雅行、野村暢清

議　事

一、庶務報告

金井常務理事より一九九九年度の庶務報告がなされ、承認された。（別記参照）

一、会計報告

田島常務理事より一九九九年度の収支決算報告と二〇〇〇年度の予算案が提出され、承認された。（別記参照）

一、日本宗教学会賞について

小田選考委員長より審査結果の報告があり、報告通り決定した。

一、新入会員について

別記一六人の入会が承認された。

一、名誉会員について

本年度は松野純孝、岡田重精、伊原照蓮の三氏を名誉会員にすることが決定した。

一、賛助会員について

曹洞宗総合研究センターの入会が承認された。

一、次年度学術大会について

福岡県久留米市の久留米大学において、二〇〇一年九月中旬に開催の予定であることが同大学の野村暢清評議員より報告された。

一、『宗教研究』編集委員の交代・追加について

任期終了の市川裕、鈴木岩弓両氏に代わって小池淳一氏、松村一男氏に委員を委嘱したこと、また英文関係として新たにポール・スワンソン氏に委員を委嘱したことが宮家会長より報告され、承認された。

一、データベース委員会の委員の交代・名称変更等について

新たに中村生雄氏、前田毅氏に委員を委嘱したことが宮家会長より報告され、承認された。続いて間瀬委員長より委員会の名称を「情報化委員会」に変更したこと、今後の作業計画等について、同日行われた委員会の議事が報告された。

一、ＩＡＨＲについて

荒木常務理事より二〇〇五年大会の日本開催が正式に決まったこと、執行委員会の日本代表委員として月本理事が選ばれたことが報告された。なお大会開催に向けて、同日行われた国際委員会の提案を協議し、日本における宗教学講座開設一〇〇年（東京大学）と日本宗教学会設立七五年を記念して、ＩＡＨＲ二〇〇五年大会と日本宗教学会学術大会を開催すること、大会の時期と場所を早急にＩＡＨＲ執行部に提案し、

交渉を開始する必要から、国際委員会インフラ関係小委員会（阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、月本昭男、宮家準会長の五氏）を発足すること、常設の国際委員会とは別に大会実行委員会を立ち上げることが決まった。

一、ＳＩＳＲについて

島薗常務理事より二〇〇二年に國學院大学を会場として地域大会を行うこと、二〇〇一年八月二〇日～二四日にメキシコのトルカで第二六回大会を行うことが報告された。（第二六回大会のパンフレットをご希望の方は、国際委員にお問い合わせ下さい。）

一、アメリカ宗教学会への日本代表のパネルの予定について、渡辺国際委員の提案を国際委員会で検討していくこと、また八月末の国連の宗教者会議のための小委員会について渡辺委員より報告があったことが荒木常務理事から報告された。

一、日本学術会議宗教学研連について

宮家会長より研連の活動と現状についての説明があった。本学会からのメンバーは島薗進、月本昭男、土屋博、宮家準の四氏、シンポジウムの開催、国際会議への派遣等を行っている。

一、日本学術会議哲学研連について

金井哲研連委員より一二月一二日(火)に行われる哲学研連主催のシンポジウムのテーマ、ならびに本学会から大正大学の星川啓慈氏に講演を依頼したことが報告された。（別記参照）

○評議員会

日　時　二〇〇〇年九月一四日(木)一二時～一三時三〇分

場　所　駒澤大学　一号館四〇一教室

出席者　九二名

議　事

一、庶務報告

一、会計報告

一、日本宗教学会賞について

一、名誉会員について

一、賛助会員について

一、次年度学術大会について

一、編集委員の交代・追加について

一、データベース委員会の名称変更・委員の交代・作業計画等について

一、ＩＡＨＲについて

一、ＳＩＳＲについて

一、アメリカ宗教学会への日本代表のパネルの予定について

一、日本学術会議宗教学研連について

一、日本学術会議哲学研連について

○総会

日　時　二〇〇〇年九月一四日(木)一六時四〇分～一七時四〇分

場　所　駒澤大学　記念講堂

出席者　大会参加会員数四八九名、定足数一六三名、出席者

数（委任状提出者を含む）二八七名、よって総会は成立した。

議　事

一、開会
一、議長に田中良昭評議員を選出
一、庶務報告
一、会計報告
一、日本宗教学会賞について
一、次年度学術大会について
一、名誉会員について
一、賛助会員について
一、編集委員の交代・追加について
一、データベース委員会の名称変更・委員の交代・作業計画等について
一、ＩＡＨＲについて
一、ＳＩＳＲについて
一、アメリカ宗教学会への日本代表のパネルの予定について
一、日本学術会議宗教学研連について
一、日本学術会議哲学研連について
一、閉会

○『宗教研究』編集委員会

日　時　二〇〇〇年九月一五日（金）一二時～一三時三〇分
場　所　駒澤大学　大学会館三―二会議室
出席者　芦名定道、市川裕、薄井篤子、氣多雅子、小池淳一、阪本是丸、鈴木岩弓、ポール・スワンソン、関一敏、深澤英隆、星川啓慈、松村一男、宮家準

議　事

一、編集方針
・編集主任の交代。
・三二六号（一二月刊行予定）以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。
・書評を英語で載せる件は編集委員会に一任されたので、手始めに外国語の本の書評を日本語を母語としない会員に依頼する場合から英語の書評を掲載する方向で国際化に対応していくことにした。なお、宮家会長より英文のジャーナルを発行する方向で考えているとの話があり、小冊子とするか、英文の特別号とするか等について、検討していくことになった。
・査読中の論文の著作権保護について、今後予想される問題を協議し、現状の査読方針を確認した。

○国際委員会インフラ関係小委員会

日　時　二〇〇〇年九月二四日（日）一六時～一八時
場　所　パレスホテル　ロビー
出席者　阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、月本昭男、宮家準

議　事

一、常務理事会に提案するＩＡＨＲ二〇〇五年大会の開催時期と場所などについて議論した。

○常務理事会

日　時　二〇〇〇年一〇月一四日(土)一六時三〇分～一八時三〇分

場　所　國學院大学　常磐松三号館　神道第一研究室

出席者　荒木美智雄、金井新二、佐々木宏幹、田島照久、田丸徳善、中村廣治郎、宮家準、(IAHR理事)月本昭男

議　事

一、IAHR二〇〇五年大会の時期と場所について

以下をIAHR事務局に提案することを決めた。

時期　二〇〇五年三月二四日(木)～三〇日(水)

場所　東京のホテルを考える

また国際会議の実施形態、実行委員会などについても協議した。これらについては来年四月の常務理事会であらためて議論し、四月の理事会で決定することになった。

一、二〇〇一年評議員選考委員選挙の日程について

三月二一日(水)　普通会員に投票資格(会費納入状況)についての通知発送

四月一一日(水)　維持会員に投票資格(会費納入状況)についての通知発送

六月一五日(金)　有権者資格締切

六月二二日(金)　有権者資格認定

七月二三日(月)　投票用紙発送

八月一五日(水)　投票受付締切

八月一八日(土)　選挙管理委員会(開票)

九月　一日(土)　第一回評議員選考委員会

九月一四日(金)　第二回評議員選考委員会

一、選挙管理委員長選出

互選により、島薗進氏を選出した。

○日本学術会議哲学研究連絡委員会主催のシンポジウムが下記の日程で開催された。

日　時　二〇〇〇年一二月一二日(火)一三時～一七時

場　所　日本学術会議　大会議室

テーマ　「自己と他者」

演者と演題

「他者と時間――レヴィナスの思考によせて」

熊野純彦(東京大学助教授)

「物語的自己同一性について」

北村清彦(北海道大学教授)

「自己と他者――現代社会における人間関係」

水野和久(関西福祉科学大学教授)

「宗教間対話において自己と他者が出会う「場」――鈴木大拙の「一真実の世界」を手がかりとして」

星川啓慈(大正大学教授)

「己と人」　中嶋隆藏(東北大学教授)

「インド思想における自己の探求と他者問題」

今西順吉(国際仏教学大学院大学教授)

○一九九九年度庶務報告

一　事業

①学術大会

第五八回学術大会は一九九九年九月一七日より一九日の三日間、南山大学において開催された。詳細は『宗教研究』三二二号に掲載。

②日本宗教学会賞は該当なしと決定した。

二　会合

総会（一回）、常務理事会（三回）、理事会（三回）、評議員会（一回）、選挙管理委員会（二回）、学会賞選考委員会（一回）、『宗教研究』編集委員会（三回）、庶務委員会（一回）、国際委員会（一回）、データベース委員会（一回）、委員長会議（一回）、計一九回の会合が開かれた。詳細は『宗教研究』三二〇号、三二二号に掲載。

三　会誌発行状況

『宗教研究』三二〇号〜三二三号が刊行され、論文一一本、書評二五本、第五八回学術大会国際シンポジウム八本、個人研究発表・パネルディスカッション三一五本、既刊宗教研究総目次・索引が掲載された。

○新入会員（九月一三日承認分）

伊藤　良久　曹洞宗総合研究センター研究員　〒一五七―〇〇七六　世田谷区岡本三―一九―一〇　岡本グランドハイツ三〇三

金子　宗元　曹洞宗総合研究センター研究員　〒一五八―〇〇九四　世田谷区玉川一―五―一七

神﨑　寿弘　佛教大学大学院　〒五七七―〇〇六一　東大阪市森河内西一―三四―二六

桐野　好覚　曹洞宗総合研究センター研究員　〒三三六―〇〇二七　浦和市沼影一―一〇―一―一二〇八

小師　順子　駒澤大学大学院　〒二四三―〇四三一　海老名市上今泉六―五九―九

下室　覚道　曹洞宗総合研究センター研究員　〒二九二―〇〇三三　木更津市犬成三四八

玉木奈々子　宗教情報センター研究員　〒一九〇―〇〇一二　立川市曙町一―八―八―二〇三

西海　賢二　東京家政学院大学助教授　〒二五四―〇〇一六　平塚市東八幡二―八―二〇

原田　哲了　龍谷大学大学院　〒六〇七―八一四二　京都市山科区東野中井ノ上町六―七一　ラピスヤン東野二〇一

晴山　俊英　曹洞宗総合研究センター主事　〒二一四―〇〇二二　川崎市多摩区堰三―一七―三―二〇三

日野　慶之　龍谷大学大学院　〒六一二―八四〇三　京都市伏見区深草ヲカヤ町二九　シャルネ深草四〇一

平子　泰弘　駒澤大学大学院　〒三七九―〇一〇四　安中市下秋間一

深尾　憲靖　カリフォルニア州立大学ロングビーチ校大学院　〒五二七―〇〇〇六　八日市市建部日吉町六六六

松田　陽志　曹洞宗総合研究センター研究員　〒一五四―〇〇

○三　世田谷区野沢四―一〇―一七―二〇五
宮地　清彦　曹洞宗総合研究センター研究員　〒一五四―〇〇〇四　世田谷区太子堂二―三〇―五　マンション30　一〇二号室
山口　信枝　久留米大学比較文化研究所研究員　〒八一四―〇一一四　福岡市城南区金山団地一三―三〇二

会員訃報

・日本宗教学会名誉会員、広島大学名誉教授、池田末利先生は二〇〇〇年一一月九日逝去されました。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）

飯嶋　秀治　九州大学大学院
川又　俊則　立教女学院短期大学非常勤講師
竹之内裕文　日本学術振興会特別研究員
細田あや子　新潟大学助手
松本　直樹　大阪外国語大学非常勤講師
寺尾　寿芳　和歌山信愛女子短期大学助教授
星川　啓慈　大正大学教授
堀江　宗正　聖心女子大学非常勤講師
星野　靖二　東京大学大学院
薗田　稔　京都大学名誉教授
鶴岡　賀雄　東京大学助教授
青山　玄　南山大学名誉教授
飯田　篤司　工学院大学非常勤講師
間瀬　啓允　慶應義塾大学教授
華園　聰麿　放送大学客員教授

1999年度　日本宗教学会　決算報告

＜収入＞		＜支出＞	
会費	16,765,760	会誌直接刊行費	7,764,858
賛助会費	840,000	会誌発送費	1,146,135
会誌売上金	38,200	編集諸費	316,242
第58回大会参加費	1,829,260	第58回大会費用	2,200,000
出版助成金	340,000	日本宗教学会賞賞金	0
岸本・諸戸・石津・堀・増谷		学会賞諸費	108,700
柳川・玉城　基金利子	21,209	選挙関係費	374,414
預金利子	1,916	会合費	504,664
著作権使用料	65,000	通信連絡費	710,951
前年度繰越金	1,849,531	事務用品費	443,298
		印刷費	412,902
		本部費	4,530,855
		関係学会費	119,150
		事務所費	1,464,993
		総目録号作成準備費	304,572
		次年度繰越金	1,349,142
計	21,750,876	計	21,750,876

2000年度　日本宗教学会　予算案

＜収入＞		＜支出＞	
会費	16,800,000	会誌直接刊行費	6,500,000
賛助会費	840,000	会誌発送費	1,000,000
会誌売上金	30,000	編集諸費	350,000
第59回大会参加費	1,431,000	第59回大会費用	2,200,000
出版助成金	900,000	日本宗教学会賞賞金	200,000
岸本・諸戸・石津・堀・増谷		学会賞諸費	150,000
柳川・玉城　基金利子	10,000	会合費	700,000
預金利子	1,000	通信連絡費	650,000
著作権使用料	50,000	事務用品費	700,000
前年度繰越金	1,349,142	印刷費	450,000
		本部費	4,500,000
		関係学会費	150,000
		事務所費	1,500,000
		将来計画費	2,000,000
		予備費	361,142
計	21,411,142	計	21,411,142

Culture and Spirituality : Dividing Lines in Contemporary Catholic Missiology

TERAO Kazuyoshi

The contemporary Catholic Church has been suspicious of the traditional expanding policy regarding missions since the Vatican II Council instituted a radical reconstruction. The Pope has recently summoned a Special Assembly for Asia of the Synod of Bishops to seek a new missiology for Asia. First, I will describe the contrasting positions between the Holy See and Japanese bishops, that is, control versus resistance. In particular, I will pursue a new vision of spirituality accepting the multiple identities found among the opinions of Japanese bishops. I will pay special attention to Raimon Panikkar who has long played an important role in interreligious dialogue. Additionally, "gentile communion," which accepts any anguished person with an existential uneasiness and heals them, will be surveyed from a perspective of New Spiritual Movement (Culture). Spirituality following from such a perspective does not seek a rigid subjectivity but rather leads us gently to see and taste our own sufferings. Under the circumstance of assimilating subjects to anonymity, the quintessence of the Gospel can then spread naturally throughout the world. I wish to call such a spirituality, which suggests much for a new unclosed missiology, the "spirituality of anonymity."

Glauben und Vorverständnis — vom Zusammenhang der Theologie und Philosophie im Denken R. Bultmanns —

MATSUMOTO Naoki

R. Bultmann hat in die Interpretation vom christlichen Glauben die „Existenzialphilosophie“ M. Heideggers eingeführt, was aber in der damaligen theologischen Welt heftige Disputationen hervorgerufen hat. Bultmann behauptet, eine solche Einführung sei möglich, denn auch der vorgläubige, natürliche Mensch habe das Vorverständnis vom Glauben und die existenzialphilosophischen Begriffe stellen das Selbstverständnis eines solchen Menschen dar. Ich versuche in diesem Aufsatz, die Rechtmäßigkeit einer solchen Behauptung zu untersuchen und zu zeigen, wie es um den Zusammenhang der Theologie und Philosophie im Denken Bultmanns steht.

Das Phänomen Vorverständnis gründet sich auf dem von Heidegger als Seinkönnen aufgeklärten menschlichen Sein, der Existenz. Daß ich ein Vorverständnis von etwas habe, besagt, daß ich das Möglichsein meiner selbst verstehe, in dem ich erst ins neue Sein zu ihm eintreten kann. Hieraus ist es zu erklären, daß und wie das Phänomen Vorverständnis die gegensätzliche Gemeinschaft von Theologie und Philosophie ermöglicht, ohne die Neuheit und Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens als Existenzmöglichkeit aufzulösen.

Darstellungen der Parabeln Jesu in der spätantik-frühchristlichen und mittelalterlichen Kunst

HOSODA Ayako

In der kunsthistorischen Literatur ist noch wenig über die Ikonographie von Gleichnissen bzw. Parabeldarstellungen geschrieben worden. Ein Grund dafür ist sicherlich die Tatsache, daß sich bloß relativ wenige Gleichnisdarstellungen erhalten haben. Nur wenige Artikel in den Standardlexika behandeln das Thema in allgemeiner Form, und es gibt immer noch keine umfassende Arbeit zu Gleichnisillustrationen. Vor dem Hintergrund dieses Forschungsstandes versucht die vorliegende Arbeit, anhand traditioneller sowie moderner Methoden die Gleichnisdarstellungen von Jesus zu analysieren. Dabei sollen die Ikonographie und die Bedeutung der Parabeldarstellungen in bezug auf das Verhältnis zwischen Text und Bild betrachtet werden.

Anhand der bildlichen Wiedergabe der „Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen" sowie der „Parabel von den Arbeitern im Weinberg" sollen die Fragen beantwortet werden, wie ein biblischer Text in visuelle Medien umgesetzt wurde, und welche Möglichkeiten der Interpretation sich aus diesem Übertragungsprozeß ergeben. Dabei sollen sowohl die Darstellungsform als auch die Art und Weise der Erzählung berücksichtigt werden.

Indem die narrativen Elemente und die Erzählstruktur der Bilder betrachtet und systematisch auf Abweichungen vom Bibeltext hin untersucht werden, können aus den Unterschieden zwischen den Medien Wort und Bild zusätzliche Erkenntnisse gewonnen werden.

Weiterhin gibt eine Liste, die außerdem auch die in der Fachliteratur zu findenden Parabeldarstellungen beinhaltet, einen Überblick über die wichtigsten erhaltenen Darstellungen.

Luther als „Begleiter im Suchen" — Zur Bedeutung der christlichen Lebenserfahrungen für die philosophischen Entwicklungen im frühen Heidegger —

TAKENOUCHI Hirobumi

In der Vorlesung vom Sommersemester 1923 fasst Heidegger seine Freiburger Vorlesungen vom 1919/20 bis 1923 zusammen. Dabei benennt er einerseits den „jungen Luther" als „Begleiter im Suchen" und andererseits Aristoteles als das „Vorbild", „den jener haßte".

In diesem Aufsatz geht es darum, philosophische Ausarbeitungen Heideggers in seiner frühen Freiburger Zeit unter dem Aspekte der Rezeption der christlichen Lebenserfahrungen zu erörtern. Dafür finden wir einen Anhalt in der heideggerischen Auslegung von Luther. Denn der frühe Heidegger selbst interpretiert die christliche Lebenserfahrungen unter Anführung des jungen Luthers.

Heidegger wird aufmerksam auf die Einsichten in das Leben des Glaubens, die den jungen Luther selbst zur radikalen Kritik an der Scholastik und deren Grundlage, aristotelischer Philosophie, getrieben haben. Einerseits nimmt Heidegger den Begriff „destruere" bei Luther auf und begibt sich an die „Destruktion" der aristotelischen Philosophie, indem er diesen Terminus zum methodologischen Hauptbegriff der „Hermeneutik der Faktizität" entwickelt, die die heideggerische Philosophie in früher Freiburger Zeit im Ganzen charakterisiert. Andererseits unter Einflüssen Luthers wird er zur Auslegung des paulinischen Briefes geführt. Vor allem durch die Interpretation vom ersten Brief an die Thessalonicher erlangt Heidegger seinen philosophischen Begriff „Zeitlichkeit".

Durch die Vollziehung dieser beiden Aufgaben, die der frühe Heidegger von Luther übernahm, wurde die „Hermeneutik der Faktizität" ins Leben gerufen.

Some Problems of the Acceptance of Christianity in Japan

KAWAMATA Toshinori

Is Christianity accepted by Japanese society? In this paper, this question is considered and analyzed in terms of Christian cemeteries and funerals. In previous studies on Japanese Christianity, these points have so far not been discussed.

The attitudes of Christians toward funerals are classified into three types: Denial, Approval, and Transformation. Denial is the attitude which denies ancestor veneration and allows only the Christian style of cemetery and funeral. Approval is the attitude which carries out ancestor veneration as is. Transformation is the attitude which applies Christian meaning to ancestor veneration or changes its style in some ways.

Many churches assume the attitude of transformation, but there are some Christians who assume the attitude of approval. There is some demand for church cemeteries and funerals, but many tend to have their own family tomb. This occurs because they think of the tomb of the family separately from their personal faith.

Furthermore, it is found that "the succession of the faith," which has rarely been discussed among Christians or researchers, is an important problem to be examined.

Rethinking Ritual Theory : On Retroactive Formation and its Mode

IIJIMA Shūji

The aim of this article is to reconsider the symbol-body relationship in ritual based on recent theories of ritual.

Taking up three theories of symbol for investigation at first, we discover problems stemming mainly from the idea that the symbol contains its own meaning. The three theories are : a) symbolic effect theory which attempts to overcome the limitation of symbol-meaning theory, although it remains within that theoretical frame ; b) speech act theory which attempts to get rid of the frame ; and, c) practice theory which attempts to integrate the two theories above and go beyond them at the same time. In this consideration, we clarify the validity and limitations of each theory.

The concept of rule is examined as a focal point, recognized as significant but not thoroughly examined within the three theories. This argument will lead to our own claim that it is necessary to rethink the concept of rule in ritual action in connection with the bodily dimension on the grounds of the experimental, environmental and clinical psychology of today.