

# 根本的經驗論と宗教

——ウィリアム・ジェイムズの宗教論——

村 野 宣 男

- 一、『プラグマティズム』の神
- 二、『宗教經驗の諸相』の神
- 三、『根本的經驗論』と『プラグマティズム』
- 四、純粹經驗とプラグマティックな神
- 五、根本的經驗論と宗教

ウィリアム・ジェイムズは矛盾する二つの視点から神と人間の關係を立てる。一方において神は、全知・全能なものではなく、神の世界の実現のために人間の助力を必要とする。ここでは、人間の意志的活動が要請される。しかし、他方において人間は、神の前に意志的主体を放棄することを要求され、自己放棄における神秘的宗教体験において人間は安らぎを得、新しい力を与えられるとされる。これら二つの視点は、ジェイムズの宗教論が展開されている『プラグマティズム』と『宗教經驗の諸相』の両書に見出されるが、『プラグマティズム』では前者の視点が強調され、『宗教經驗の諸相』では、後者が強調されている。このように全く異った二つの観点から立てられた神と人間との関

係を包括的に理解する新たな視点を見出すことが、ジェイムズの宗教論に課せられた問題である。本論では、この包括的視点を『根本的経験論』に求めようとした。ジェイムズの晩年に成立した『根本的経験論』は、あらゆる経験現象を包括する立場を目指しており、『プラグマティズム』も『宗教経験の諸相』もこの下に統一的に理解されると思われるからである。

—

『プラグマティズム』における神観念をみる前に、ジェイムズのプラグマティズムの理論を概観したい。ジェイムズは、プラグマティズムの方法に関して次のように述べている。「プラグマティズムの方法は、主としてこの方法なしには終ることのない形而上学的議論に終止符を打つことである。世界は一か多か、運命づけられているものか自由か、物質か精神か。このような概念は、いずれも世界に対してあるいは有効であり、あるいはそうでないかも知れぬ。かくして、このような概念に対する議論は尽きない。このような場合、プラグマティックな方法は、それぞれの概念の実際的効果を辿ることによって、概念を解釈しようとするのである。」<sup>(1)</sup> プラグマティズムは、観念の妥当性あるいは真理性を判定する方法であり、観念の真理性は、それがもたらす実際的効果によって決定される。すなわち、ある観念の真理性は、われわれを取巻く世界の問題を、いかによく処理し得るかによって判断されるのである。したがってプラグマティズムの方法は実証的であり、観念の検証化 (verification) が常に問題となってくる。ジェイムズは、「例えば、プラグマティズムは、常に個物にかかわる点で唯名論に同調し、実際の側面を強調する点で功利主義に、言葉上の解決や、無意味な疑問や、形而上学的抽象を避ける点で実証主義に同調する。」<sup>(2)</sup> としている。しかし、ジ

エイムズのいう功利主義は、単に世俗的功利主義ではなく、実証主義も論理実証主義的な意味に解されてはならない。ジェイムズは、「真理を決定するに際してプラグマティズムの唯一の検証方法は、何が最上にわれわれを導くか、何が生の各部分に適合するか、何が一切の経験の要求全体と結びつくかである。もし、神学的観念が以上の要求を充たすなら、とりわけ神の観念がそうであることが判明するなら、どうしてプラグマティズムは神の存在を否定することができようか。プラグマティズムは、プラグマティックにあのように成功をおさめた観念を「真でない」と取扱うような無意味なことではない。」<sup>(3)</sup>として、宗教的観念の意味を強調する。われわれを取巻く世界は、単に物理的外界ばかりでなく、内面的精神の諸相も含むのであり、ここから道徳的・宗教的領域もプラグマティズムの課題となる。又、ジェイムズのいう実証主義も、論理実証主義のように価値判断を捨象するものではなく、「實際的效果」という語が示しているように、観念がわれわれの生にもたらすところの価値的意味が問題となっている。プラグマティズムは、観念の真理性をわれわれの生を軸として論ずるのであるが、生は多面性をもち流動的で、一義的には規定されないとより、一つの観念の真理性が一義的に決定されないことになる。ここにプラグマティズムの真理観の特徴と困難性が存している。<sup>(4)</sup>

このようなプラグマティズムの方法によって、ジェイムズがどのような宗教的観念を真としているかをみたい。ジェイムズは、形而上学的神観念に対して一応の意味を認める。例えば、汎神論的ヴェーダ哲学の「絶対的な一者、そして私はその一者である。」<sup>(5)</sup>という観念についてジェイムズは、「たしかにここには情緒的に考えると高いプラグマティックな価値をもつ宗教が存する。それは、安心という点で完全な価値を与えるのである。」<sup>(6)</sup>とする。又、「『一つの生命、一つの真理、一つの愛、一つの原理、一つの善、一つの神』——私はこれをクリスチャン・サンエンスの小冊子より引用したのであるが……うたがいはなくこのような信仰告白は、プラグマティックにいて情緒的価値

を持つているのである。(7)と述べる。ジェイムズは、意志的活動に疲れ果て、挫折した人間にとって、これらの観念は精神的休暇(8)を与えることを認める。しかし、ジェイムズはこのような神観念に対して「これは有名な静寂主義と無関心主義の方法である。これに反論するものは、この方法を精神的阿片にたとえる。」(9)として、このような観念がわれわれの精神から生命を奪うことを強調するのである。ジェイムズが真なるものとして呈示するところの神は次のように語る。「私は、それが救済されることに関して不確である世界、すなわち、その世界の完成は単に条件付きである世界を作ろうと思う。その条件とは、それぞれの人がそれ自身のベストを尽すということである。」(10)『信ずる意志』では次のように述べられる。「最上にして最良の応答をもって神の創造の業に協同することが、神がわれわれに望んでいるものと思われる。神を臆げに思索し尽してしまうことではなく、又、神を理論的に解消してしまうことではなく、このように神の目的に協同することに、われわれの運命の真の意味が存するのである。」(11)このような全能でない神、人間の意志的助力を要求する神が、ジェイムズのプラグマティックな神なのである。

ジェイムズは、ヴェーダ哲学のような観念を「軟かい型の思考」(12)のものとして、病める魂はこのような観念を必要とするという。一方、人間と協同作業を行う神の観念は、「硬い型の思考」(13)による。ジェイムズにとっては、「軟い型の思考」は受け入れ難く、「世界はともかく全体的に救われている」という観念は、あまりにも甘く耐え難いものではあるまいか。(14)とする。世界にある程度の困難が存在する方が、われわれの活力を刺激するとジェイムズは考えており、次のように述べられる。「神自身は、簡単にいうと、われわれの信仰から力強さと神自身の存在の増大を獲得する。私自身としては、この世の汗と血の悲劇は、この考えを前提としない限り何を意味しているか理解することができない。もし、この生活が成功によって何もものが獲得される真の闘争でないなら、すぐ席を立て構わない素人劇にすぎないであろう。しかし、この生活は真の闘いのように思える。あたかも、われわれの理想と信仰をもって

救われる必要のある真に粗野なるものがこの宇宙に存在しているかのごとくである。…このように半分粗野で、半分救われている宇宙が、われわれの性質に適合しているのである。<sup>(15)</sup>又、信仰とは、不確かなことを引受けることであるとして、「これは、實際的なことを行う上において、勇氣とよぶものと同じ精神的特質である。そして活力のある人間には、危険が世俗的活動に刺激を与えるように、哲学的信条における種の不確かさを享受する非常に一般的傾向性があるであろう。」<sup>(16)</sup>と述べられる。プラグマティズムでは、人間の「生」に有効な觀念が真とされるが、その「生」の基調は、「硬い型の思考」に同調するものであり、ここからプラグマティックな觀念が成立するのである。

ジェイムズは以上のようにプラグマティックな神觀念を呈示するが、ジェイムズにとってこの神觀念は真となる可能性を持つものに過ぎないのであって、具体的經驗の中で検証されたものではない。ジェイムズはプラグマティックな神觀念を検証以前に真とすることは独断であるとして次のように述べる。「プラグマティズムは独断的な答えを避ける。何故ならわれわれは、どの宗教が長い目で見て最もよく働くかをまだ知らないからである。人間の種々の過剰信仰<sup>(17)</sup>あるいは信仰への冒険は、事実上、証拠をもたらすのに必要であるとされるのである。」<sup>(18)</sup>ジェイムズは、プラグマティックな神觀念を過剰信仰として世界にかかわらうとする。「プラグマティズム」では、神はあくまでも觀念として捉えられており、その神がわれわれにとって有効なる生きたものとなるかはいまだ知られていない。プラグマティックな神觀念は、たとえ検証の結果真となる可能性を持つものであっても、哲学的概念に過ぎないといえる。ジェイムズは『宗教經驗の諸相』において、宗教の生きた姿は觀念の中ではなく宗教的感情の中にあるとして次のように述べる。「私は、感情が宗教の淵源であり、哲学的・神学的図式は、原文を他の言葉に翻譯すると同じように二次的な産物であると信じている。」<sup>(19)</sup>ここに、プラグマティックな神觀念が、果して『宗教經驗の諸相』に述べられる宗教經驗と接合し得るかという問題が生ずる。『宗教經驗の諸相』における宗教經驗の分析をみることによってこの問題

を検討したい。

## 二

『宗教経験の諸相』では、具体的データに基づき、宗教経験の有様が詳細に分析されている。この分析における神と自我の関係をみると、神は人間の自我に対して常に優越するものとして現われ、人間は自我を放棄し、神に従うものであることが理解される。神は人間に慰めを与え、勇気づけ、エネルギーを与えるものであり、自己自身の完成のために人間の助力を必要とするものではない。人間は、常にその意志を神の前に放棄し、神に従うものである。

ジェイムズは、宗教経験を回心の結果における神秘的経験として捉えている。回心に至る過程においては、意志的努力が必要とされるが、回心そのものは、自己放棄 (self-surrender) <sup>(20)</sup> によって達成されるとして次のように述べられる。「最も随意的に形成された再生の種類においても、部分的な自己放棄の過程がさし挟まれている。そして、ほとんどの場合、意志が熱望されている完全な統合へと接近すべく最大の努力をしたときに、最後の段階は他の力に残されており、意志の助力なしに行わねばならないように思われる。いい換れば、自己放棄が不可欠なものになる。」<sup>(21)</sup> 自己放棄において達成された宗教経験そのものにおいて、自我の意志的活動は存在し得ない。回心の結果における神秘的状態の特徴としてジェイムズは、「高い力の支配」<sup>(22)</sup> と「受動性」<sup>(23)</sup> を挙げているが、自我は宗教的对象の下に支配され服従しているのである。この高い力の支配により人間は次のような恩恵を受ける。「その中心的なものは、悩みの消失であり、全ては究極的に良しとされる感覚、すなわち平安と調和である。そして、たとい外的な状態が同じであ

ろうとも、生きようとする意志である。<sup>(24)</sup>すなわち、人間は安らぎを与えられ生きる力を得る。

宗教的回心の結果獲得される禁欲主義、心の清らかさ、純潔、慈愛等は、一見、意志に関係するかのよう思われる。しかし、これ等の特徴は、神への服従の結果得られたものであり、主体的意志行為によるものではない。例えば禁欲主義については、「自己放棄は、自己犠牲に転ずるほど強くなることがある。自己放棄は肉欲の日常的禁欲的態度を凌駕するものとなり、聖人は、犠牲や禁欲に責極の喜びを見出すのである……<sup>(25)</sup>」といわれる。これらの特徴の全ては、いわゆる道徳的なものと区別されて自己放棄の下にある。すなわち、「この自己責任の放棄は、道徳的实践とは区別された特に宗教的实践における根本的行為である。」<sup>(27)</sup>とされる。神秘的經驗における神と人間との合一は、一見両者の区別が取除かれ、神が人間を支配する関係が成立していないようにみえる。ジェイムズは、「個人と絶対者との間の通常の障壁を乗り越えることは、神秘主義の偉大な業績である。神秘的状态においてわれわれは、絶対者と合一し、われわれと一体になっていることを知っている。これは永遠にして誇るべき神秘主義の伝統であり、風土とか信条の相異によって変更されないものである。」<sup>(28)</sup>としている。しかし、神秘主義における根本の特徴は、先に挙げた「受動性」であり、その前提に立つところの神との合一であることに注意せねばならない。

『プラグマティズム』は、『宗教經驗の諸相』の五年後（一九〇七年）に出版されており、『プラグマティズム』の神観念は具体的宗教經驗との関連において論ぜられているとも考えられる。『プラグマティズム』の中でジェイムズは、「私自身は神に対する証拠は、第一義的に内的人格の經驗の中に存すると信ずる。これらの經驗があなたを神と与えるならば神の名は少くとも精神的休暇を意味するのである。」<sup>(29)</sup>と述べる。又、「私が人間の宗教經驗に關しての書物を著したとあなた方に述べるならば、おそらく私は、プラグマティズムは無神論的な体系であるという告発から免かれるであろう。」<sup>(30)</sup>としている。人間の意志的助力を条件にして世界の完成を約束するプラグマティックな神は、約束と

いうことによつて人間に働きかけている。ジェイムズは、この神観念において宗教経験に基づく宗教的生き方と意志的・道徳的生き方の双方の調停を計ろうとしたとも考えられる。しかし、この調停は失敗に終り、事実上プラグマティックな神観念は道徳的色彩が濃いものとなっている。ジェイムズ自身この試みに疑念を懐いており、「私は、ここで公式にプラグマティストとして話すことはできない。しかし私がいえる全ては、私自身のプラグマティズムがこのような道徳的見解をとり、全体的な和解を放棄することに何等反対しないということである。」<sup>(21)</sup>と述べている。

『プラグマティズム』と『宗教経験の諸相』における神観念の矛盾を、宗教経験の中にこそ宗教の生きた姿があるとして、プラグマティックな神観念を単に観念的なものとして排斥することによつて解決すべきであらうか。ここで、これら両書の立場を包括する新たな視点を『根本的経験論』の中に求めてみたい。プラグマティズムは、その内容をみるとき、根本的経験論に同調するものと解釈することができる。宗教経験もその淵源は、純粹経験の中にあると考えられる。ジェイムズ自身は、根本的経験論の下に体系的な宗教論を展開していないが、ジェイムズの哲学と宗教論は、この視点の下に体系づけられるべく方向づけられているとみることができる。

### 三

『根本的経験論』は、ジェイムズの死後、一九一二年に出版されたものである。しかし、一八九〇年に著された『心理学原論』(The Principles of Psychology) にすでに根本的経験論の萌芽がみられ、この書は最近、現象的学視点から研究対象となっている。<sup>(22)</sup>『心理学原論』における方法の独自性は、あくまでも経験に忠実であることで、この観点から人間の精神現象の選択性および目的性が主張されている。しかし、『心理学原論』には、いまだ精神と物質、



主観と客観等の二元論を立てる古典的經驗論の残滓があり、論理的一貫性が見られない。ここにみられる經驗に忠実であろうとする方法を徹底的に推進したのが『根本的經驗論』である。ジェイムズは、根本的經驗論の原則として、「根本的であるためには、經驗論は、その構成要素に直接經驗されないものを認めてはならないと同時に、それから直接經驗されるものを除外してはならない。」<sup>(33)</sup>と述べる。この立場は徹底され、『心理学原論』において「まだ存在していた思考<sup>(34)</sup>と思考の担い手たる自我、思考と物的対象等が区別された二元論が消失している。このような主・客の区別は、意識的經驗において認められるにしても実体的な意味での区別ではないとして、意識的經驗の背後に存在する主・客未分の純粹經驗を立てる。主体と客体は、純粹經驗が自から意識的經驗の場に移行することによりはじめて生ずる機能的存在であって実体的なものではない。純粹經驗はここで、内的觀念的要因として考えられているものではなく、あくまで二元論の実体を超越した存在であることに注意せねばならない。」<sup>(35)</sup>

ジェイムズは、「純粹經驗は、生命の直接的流れに与えたところの名である。」<sup>(36)</sup>としているが、更に純粹經驗の性格を思考との関連の上に次のように規定している。この直接的生命が支障なく進行している場合、純粹經驗の状態はそのまま持続する。しかし、この直接的生命は、自己充足的ではなく、自己の意識化の過程を通して、自己を調整せねばならない。「もし純粹經驗が常に完全であるならば、その經驗の諸項を分離したり、言語化する必要は生じなかつたであろう。」<sup>(37)</sup>とされる。思考あるいは意識は、純粹經驗の危機的状况において喚起される機能的存在である。「物質的対象がそれによって作られる根源的素材に対比されるような思考の根源的素材は存在しない。經驗の中には、思考が演ずるところの機能があり、この役割のために、思考という質をもつ存在が喚起されるのである。この機能は認識である。」<sup>(38)</sup>思考は、状況を認識し、状況を処理する上に大きな役割をもつ。「經驗するもの自体を破壊させるところのなまの經驗の傾向は、生命に實際的關係をもっているなまの經驗における諸要素が、その連続性から分析され言語化さ

れ関連づけられる程度に応じて軽減されるのである。<sup>(39)</sup>といわれる。純粹經驗は、思考の段階でカテゴリー化され、思考は状況を認識する。認識に基づく行動の過程を経て、危機的状況が消失するに伴い、再び、意識されない經驗、すなわち純粹經驗の状態が取戻される。このように純粹經驗の性格と思考の役割が規定されているのである。

以上がジェイムズの『根本的經驗論』の概要であるが、反省的意識の前段階としての純粹經驗とは、具体的にはいかなるものと考えられているかを付言しておく。われわれに知られる經驗は全て意識的經驗であるとすれば、純粹經驗は形而上的なものと思われる。ジェイムズが具体的に純粹經驗に言及しているところによると次の通りである。「自分自身をこの論文を読むという行為の中に捉えてみよ。さて、この論文を読むということは純粹經驗であり、言い換れば、現象、データ、単なるそれ、(a mere that)あるいは事実の内容である。読むということが単に存在し、そこにある。そして、そこに何ものかの意識があるか、あるいは物理的性質があるかは、いまだ問われていない。その瞬間においては、それはそのどちらでもない。後になってわれわれは、それは双方のためにそこにあったということ(40)を判断するであろう。」「読むことが単に存在してそこにある」という直接的生命の流れが純粹經驗である。しかし、それを認識する段階に進めば、それはもはや純粹經驗ではなくなる。この意味で純粹經驗は意識の濛昧な状態に対比され次のようにいわれる。「単に生れたばかりの幼児、又は眠り、麻薬、病、打撲により半睡状態になっている人は、いまだ明確な何(what)になっていない、それ(than)という文字通りの意味での純粹經驗をもっていると想定される。<sup>(41)</sup>対象を知ると、いうことをカテゴリー化することに解せば、純粹經驗は形而上学的存在である。しかし、カテゴリー化をみだした生命の流れを直観することも知る、ことであるとすれば、純粹經驗は形而上的なものではない。ジェイムズは「直接的に知るということ、すなわち直観的に知るということは、心の内容と対象が同一であることを意味している。<sup>(42)</sup>」と述べており、純粹經驗はわれわれに知られる存在である。純粹經驗は、意識的認識の観点からは濛

味な状態とはいえ、直観にとつては確かな存在と思える。この生命の流れとしての純粹經驗はあらゆるものの根源でありこれより意識的經驗界の全てが生ずるのである。

ここで、プラグマティズムの理論が根本的經驗論に同調する関係にあることを指摘したい。プラグマティズムでは観念の眞理性が問われ、その眞理性は検証化によって決定される。しかし、その検証化は論理実証主義が意味するような価値判断を捨象したのではなく、観念がわれわれの生にとっていかに有効であるかを問う為のものである。観念の眞理性は、いわば観念化されていない生に照し合わされ、その観念がわれわれの生を如何に効果的に導くか、換言すれば、われわれの生にいかに調和するかによって決定される。ジェイムズは次のように述べる。「観念は、われわれを導いて行くものである。すなわち、観念はそれが生みだすところの行為あるいは別の観念を通じて、最初われわれが持っていた観念と一致関係にあるとわれわれが感ずる他の經驗の部分にわれわれを導いて行くのである——このような感覚はわれわれの能力の中に存在しているものである——。この連続性と移行性は、一点から一点へと、発展的で調和的で満足なものとしてわれわれにやってくるのである。この調和するところの導きが観念の検証を意味する。」<sup>(43)</sup>このように、プラグマティックな検証過程は主観的である。「信ずる意志」に収められている「合理性の情緒と」という論文においては、ある観念が世界との対応において理に適っている、つまり合理的 (rational) であるための基準として、「安らぎと平安、休息という感情」<sup>(44)</sup>という主観的徴候が挙げられている。プラグマティズムには、非概念的な生が基盤にあり、観念は生の進行を円滑にする機能的存在として理解することができる。観念は、ジェイムズの例によれば、森の中で道に迷ったような調和的生の破れ目に生ずるものであり、この観念の正当性はわれわれの生によって又、決定されるのである。

直接的生命の流れたる純粹經驗は、プラグマティズムにおける観念がそこから出てそこに還るところのわれわれの

生である。純粹經驗が自己充足的でないことは、われわれの生が自己充足的でないことを示している。純粹經驗が自己充足でないことより、機能的存在たる思考が喚起されるのであるが、これはプラグマティズムにおける觀念の発生と役割を説明するものである。『プラグマティズム』と『根本的經驗論』はこのように調和的に対応するのであり、相補的にみるにより双方をよりよく理解することができる。

#### 四

以上のように根本的經驗論とプラグマティズムの關係をみると、純粹經驗とプラグマティックな神との間に相應關係をたてることのできるのではあるまいか。プラグマティックな神は、「私は、それが救済されることに關して不確である世界、すなわち、その世界の完成は単に条件付きである世界を作ろうと思う。その条件とは、それぞれの人がそれ自身のベストを尽くすということである。」と語る神であつた。プラグマティックな神は、自己充足的ではなく人間の意志的助力を要請するものである。しかし、人間の意志的助力が存在する限り世界の完成を約束するということは、神が人間の活動を導くものであることを意味する。プラグマティックな神の非充足性は、純粹經驗の非充足性に対応し、神が人間活動を導く側面は、純粹經驗の展開相である自我活動が、同じく展開相である世界によって導かれることに対応するとするならば、純粹經驗はそれ自体神であると結論づけることができる。純粹經驗が自からを自我と世界に展開するように、神は、自からを人間の自我活動と世界へと展開するのである。プラグマティックな神は、觀念的なものではなく、純粹經驗そのものであり、神と人間と世界との關係は、純粹經驗としての神の展開相において成立するものと考えられる。

ジェイムズは、根本的經驗論を同一哲学的に解釈する考えを示しているが<sup>(46)</sup>この考え方に従うと、神と世界、神と人間とは、根本的には純粹經驗において同一であることになる。ここでジェイムズがこれらの同一性を表明しているところをみたい。例えば、『信ずる意志』でジェイムズは次のように述べる。「宇宙のより完全でより永遠なる部分は、われわれの宗教においては人格的形態をとってあらわれる。われわれが宗教的であるなら、宇宙はもはや単なるそれではなく汝である。そして、人格をもつもの同志の間で可能にかなる関係もここでは可能になる。」<sup>(46)</sup>ここでは、われわれの自我活動を導く世界が、人格的・神的なものとみられている。更に人間と神との関係をみると『宗教經驗の諸相』では次のように言われている。「個人は、自己の欠点に悩み、欠点を批判するとき、それだけ欠点を自覚的に超えている。そしてもし何かより高いものがあるなら、そのより高い何ものかと少くとも接触可能な状態にある。かくして、たとえそれが頼りない萌芽であつても、このような欠点に伴って自己のよりよい部分が存在する。……人間は、この高い部分が、同じ質をもつより大きなもの(a more)と同列であり連続的であることを意識する。このより大きなものは、人間の外側に存在する宇宙で活動しており、人間はその力と動的な接触をなすのであり、人間のより低い部分が粉々になった時、やつとのものでそれに頼り自己を救うのである。」<sup>(47)</sup>ここでは、人間の本質と神の同一視がはっきり表明されている。この考えに従えば、人間の活動は神の活動となるのであり、人間の神的活動について『プラグマティズム』では次のように述べられる。「われわれの活動的生活ばかりでなく、認識的生活においてもわれわれは創造的である。われわれは、實在の主語にも述語にも付加をなすのである。世界は、われわれの手による最後の仕上を待っている従順なものである。……だれもが、このような役割が思想家としてのわれわれの威厳と責任を高めることを否定しないであろう。われわれのあるものにとつては、このような考え方が心を鼓舞するものとなつていく。イタリアのプラグマティズムの指導者であるパピニは<sup>(48)</sup>、この考え方が人間の神のような創造的機能を開く見解に

狂喜している。<sup>(49)</sup>「このような同一哲学的解釈は、神の世界としての人間への働きかけ、あるいは人間の自我の内面への働きかけを示すと同時に、人間と神との同一性を表明している。同一であるものの諸項の間の関係は、あくまでも自己の自己自身に対する関係である。人間が自己の内面により、大きなものを見出す関係は、人間と神との関係であると同時に人間の自己自身に対する関係である。人間は包括的な神的世界の前にありそれによって導かれる関係をみて、世界は人間によって意味付与され創造されるものとしてある以上、世界の発展は人間の自我が如何に拡大されるかにかかっている。この人間の自我が単に現在の狭いものに限定されたものではなく、本質的には神と同列なる広いものであるならば、神的世界と自我の関係も、自我の自我自身の関係となる。自我の前にある世界の包括性は、自我の前にある自我の包括性に他ならない。このような根本的経験論の同一哲学的解釈は、神と人間の協同関係を立てるプラグマティックな神観の理解を更に深めるものといえる。

## 五

プラグマティズムの構造は、根本的経験論と同調するものであり、プラグマティックな神は純粹経験として理解される。しかし、プラグマティックな神観では、あくまでも人間の自我活動が要請されている。純粹経験としての神が、われわれを取巻く世界として語りかけわれわれを導くとしても、そこには自我の意志的活動が前提とされている。人間の自我が神と接続すると自覚される場合においても、自我と神は同列なのであり、神の前に放棄されているのではない。このような神を立てる宗教観は、人間の生が活動的である限り有効なものであるが、挫折した場合には、何等意味をもたなくなる。挫折した人間は、世界を単に困難な状況として経験し、神の前に自己を投げ出し、休

息と助力を求めるであろう。ここには、『宗教經驗の諸相』の神が要請されるのである。

『プラグマティズム』と『根本的經驗論』によると、純粹經驗はプラグマティックな神として理解されるが、純粹經驗は、『宗教經驗の諸相』の神をも包摂するものと考えることができのではあるまいか。何故ならば、全ての經驗的現象は純粹經驗より発しているものであり、神秘的宗教經驗も当然純粹經驗を根源とするものだからである。純粹經驗のプラグマティズム的展開様式は、純粹經驗の一つの様式に過ぎなく、全てではないと考えるのが妥当である。純粹經驗は、『宗教經驗の諸相』の神としても展開し得ると考えねばならない。したがって、ジェイムズが『根本的經驗論』の中で行った純粹經驗それ自体のプラグマティックな性格づけを考え直さねばならない。ジェイムズは、純粹經驗を「直接的生命の流れ」として、あらゆる意識的經驗の背後にある無規定なものとした。この見解は妥当なものを受けとられるにしても、純粹經驗を非充足的なものとして、その展開相における人間の意志的活動を俟つてはじめて充足されるところを考え、プラグマティックな思考法に偏したものといえる。神の前に自我を放棄する宗教經驗を考える時、純粹經驗のプラグマティックな規定性は妥当性を欠くのである。プラグマティックな展開は、純粹經驗の一つの展開様式に過ぎない。しかし、何故に『プラグマティズム』と『宗教經驗の諸相』における矛盾した二つの経験様式がそれ等の根源を純粹經驗の中に置くことができるのであろうか。生命の流れとしての純粹經驗は、論理を超えた次元にあるからである。純粹經驗は、プラグマティックな神という経路と、『宗教經驗の諸相』の神としての経路の二つの方向においてわれわれの経験界へ展開する。純粹經驗は、これら現象的經驗の背後に、これら現象界の論理を超えた次元にあるものとして存在するのである。ここでは又、純粹經驗を同一哲学的に解釈してはならない。もしこのように考えるならば、純粹經驗はプラグマティックな方向に性格づけられてしまうからである。現象界と純粹經驗との関係は、あらゆる論理を超えたものとせねばならない。したがって、純粹經驗においては、神・人間

・世界は根源的に同一であるとも、同一でないともいうことができない。

ジェイムズは、生命に有効であるものを全て取り入れる態度をとった。ジェイムズは、一方において宗教を倫理的な生活および自我の意志的活動と切り離すことができなかった。ここからプラグマティックな宗教観が生れ、この宗教観はこの意味で生命に有効であった。しかし他方、挫折した人間にとって宗教はさらに強く要請されるものであり、ここから『宗教経験の諸相』の神が立てられるのである。これら二つの神は、その性格を論理的に分析すれば、両立し得ないものである。しかし両者は、論理を超えたジェイムズの生の中には共存し得たのではあるまいか。ジェイムズは、これらの二つの神を立てながら、これらの神が立てられる根源である生命の流れたる純粹経験を見ていたのではないか。高木きよ子氏は、『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』の中で、「…ジェイムズの宗教思想をふりかえってみると、純粹経験による宗教の解釈、分析よりも、純粹経験の思想そのものが、すでに、宗教思想としてひとつの様相を呈しているように思われる。すなわち、ジェイムズ自身は宗教と考えなかった領域が、宗教として考えられるのではないか。」<sup>(50)</sup>と述べているが、純粹経験の思想そのものの中に、ジェイムズの宗教観が包括的に捉えられるのである。ジェイムズは、純粹経験に基づき、いわば哲学的宗教観を懐いていたと見ることができるといえる。

註

- (1) William James, *Pragmatism and four essays from The Meaning of Truth*, (New York: Meridian Books Inc., 1960), p. 42.
- (2) *Ibid.*, p. 47.
- (3) *Ibid.*, pp. 61-62.
- (4) 村野宣男「ウィリアム・ジェイムズの真理論」『立正女子大学短期大学部研究紀要』第一五集、一九七二、参照。
- (5) *Pragmatism*, p. 103.



- (9) Ibid., pp. 103-104.
- (7) Ibid., pp. 101-102.
- (8) Ibid., p. 58.
- (6) Ibid., p. 180.
- (10) Ibid., p. 187.
- (11) William James, *The Will To Believe*, and other essays on popular philosophy, (New York: Dover Publications, Inc., 1956), p. 141.
- (12) *Pragmatism*, p. 190.
- (13) Ibid., p. 190.
- (14) Ibid., p. 190.
- (15) *The Will To Believe*, p. 161.
- (16) Ibid., p. 96.
- (17) ショイトムズは特殊化された個人的信仰形態を過剰信仰 (over-belief) と呼ぶ。
- (18) *Pragmatism*, p. 193.
- (19) William James, *The Varieties of Religious Experience*, (London: Longmans, Green and Co., 1952) p. 422.
- (20) 『言と事』では信仰の必要条件としての意志が主題的を取り上げられている。
- (21) *The Varieties of Religious Experience*, p. 204.
- (22) Ibid., p. 238.
- (23) Ibid., p. 372.
- (24) Ibid., p. 242.
- (25) Ibid., pp. 268-269.
- (26) Ibid., p. 268.
- (27) Ibid., p. 333.
- (28) Ibid., p. 410.

- (33) *Pragmatism*, p. 78.
- (36) *Ibid.*, p. 192.
- (31) *Ibid.*, p. 190.
- (32) 例えは次のような著作が良いため。Bruce Wishire, *William James and Phenomenology*, (Bloomington: Indiana University Press, 1968) Richard Stevens, *James and Husserl*, (Hague: Martinus Nijhoff, 1974)。
- (33) William James, *Essays in Radical Empiricism and Pluralistic Universe*, (New York: Longmans, Green and Co., 1958), p. 42.
- (34) 思案 (thought) は「シホヤマス」に於いて「感覚を含めた意識的精神状態一般を意味する」。
- (35) R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, (Westport: Greenwood Press, Publishers, 1974), Vol II, LXXIV. 参照。ロバート・ペリーは「シホヤマス」について根源的な経験は「本質的として心的でありながら物理的であり得る女性のなかの向きと関係したものの『非決定的なものの』「テーマ」事実からなるものでもある。」と述べている。
- (36) *Essays in Radical Empiricism*, p. 93.
- (32) *Ibid.*, pp. 96-97.
- (38) *Ibid.*, pp. 3-4.
- (39) *Ibid.*, p. 96.
- (40) *Ibid.*, pp. 145-146.
- (41) *Ibid.*, pp. 93-94.
- (42) William James, *The Meaning of Truth*, (New York: Greenwood Press, Publishers, 1968), pp. 49-50.
- (43) *Pragmatism*, p. 134.
- (44) *The Will To Believe*, p. 63.
- (45) *Essays in Radical Empiricism*, p. 134, 197, 202.
- (46) *The Will To Believe*, p. 27.
- (47) *The Varieties of Religious Experience*, pp. 498-499.
- (48) Giovanni Papini (1881-1956) ヲタクシノノペンナミマニヤリスド。文芸批評家であり、「ニーチェ」「ブルグマン」「シホヤ

ズ、F・C・Sシラーの思想に沿った雑誌 *Leonardo* を一九〇三年に発刊。

(49) *Pragmatism*, p. 167.

(50) 高木きよ子『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』大明堂、昭和四六年、二四〇ページ。

# 平田篤胤と民衆基層信仰

井 上 順 孝

## 一 序

文政六（一八二三）年、数え年四十八歳の平田篤胤は、以前より念願としていた京都への旅へ出かけた。この時篤胤は、本居宣長の養子太平と、実子春庭をはじめ、何人かの宣長門人に会ったのであるが、彼らの間での篤胤に対する評価は、賞賛と非難排斥の全くの両様に分かれてしまった。この両派の意見は、『毀誉相半書』として後年まとめられることになるが、この出来事が端的に示すように、篤胤の人となり、あるいはその思想は、生存中から、人により評価が全く両極端に分かれてしまうことが避けられぬようなものを含んでいたと考えられるのである。

明治以降篤胤についての研究書・論文は、かなりの数に上るが、そこにおける評価の方向も決して収束に向ってはいるとは言い難い。これには、対象の側の要因の他に、研究方法においても問題点が存していたことが関係している。

一つは、篤胤像が鮮明となるためには欠かすことのできぬ篤胤の生活史についての資料蓄積の問題であった。しかしこの点については、渡辺金造著『平田篤胤研究』<sup>(2)</sup>が基本的資料を提出しており、また最近では、伊藤裕著『大壑平田篤胤伝』<sup>(3)</sup>が特に篤胤の幼年・少年時代に関する新たな資料を提示して、その人間像をより明確なものにしている。こうした積み重ねは研究の大前提であり、その成果を土台としての篤胤の思想研究でなければならぬ。もう一つ

は、研究者の置かれた歴史的状況というものが篤胤の思想を解釈していく際に多大な影響を与えたという事実である。戦前における篤胤研究が実りあるものをごく少数しか生まなかったのも、当時研究の視点が自由に据えられる状況でなかったことが大きく係っている。田原嗣郎氏が指摘するように、「平田学のなかに、皇国史觀風の自己の意見をよみこむものが大半をしめている。」<sup>(4)</sup>という事態も生じた。

篤胤に対する評価が多様性に富んでいるという背景にこれらの要因も少なからず関与していると思うが、基本的には、評価の多様性は研究者の側の視点の置き方の相違として捉えられねばならない。つまり、研究者が篤胤の行動や思想を素材として、そこにどのような問題を提起しようとしたのか、あるいはそこから何を言おうとしたのか、ということ自体が篤胤の評価にたとえ無意識的にしる決定的な作用を及ぼすのである。

平田篤胤は、その形容語として、国学者、神道思想家、復古神道家、あるいは国学的神秘主義者といった名辭を冠せられる。平田篤胤という固有名詞の前にこういった形容語を付するということは、一般的には、その研究者がどのような思想的あるいは宗教史的脈絡の中で篤胤を研究しようとしているかの指標を示すことになる。それと同時に、このことはまた、研究者がどのような形で篤胤に直面するかということの表示ともなりうる。篤胤を、近世に華々しく出現した思想家の一人と捉えるのか、神道思想の体系化を図った者と捉えるのか、国学上の異端として捉えるのか、あるいは、神秘的な宗教思想家として捉えるのかなどという問題は、問わず語りに研究者自身の宗教観を示すことにもなり得る。

篤胤の思想は、多くの先行思想の重層的、あるいは並存的雑居状況であると言ってさしつかえあるまい。その師と仰いだ宣長の説は勿論のこと、服部中庸等の宣長門人、和漢の儒学者などの説が自在に取り入れられている。そういう意味では、全く篤胤の独創になる思想というものは極めて少ないので、篤胤の思想を分断して行って、影響を与え

たと思われる先行思想に還元してゆけば玉葱の皮を次々にむいてしまった後のように何も残らなくなる恐れもある。

山田孝雄の研究以来、篤胤の学問は神家・玄家・医家・易家・曆家・儒家・仏家・兵家の所謂「八家の学」ということになっているが、その内容はというと、ほとんどがこれらの思想に対する篤胤の注釈から成り立っている。こういった事実を前にとすると、篤胤の思想が結局は単なる寄せあつめに過ぎないのではないかという疑問もわいてこようが、これだけの思想を包括しようとした所には篤胤が独自に持っていたある凝集力が作用していたとみるべきであろう。

篤胤の思想を宗教的次元で凝集させているものは何か、またそれはどういふ外的要因と絡ませて考えていくことが必要となってきたているのか、という問題意識がこの小論の出発点である。この問題は篤胤の著した多くの書で検討できるけれども、以下では仏教、儒教、俗神道への批判と、他界への関心とに注目して論を進めたい。そこには、篤胤の現実社会への生の関心が写し出されており、篤胤の宗教性の問題、篤胤と民衆基層信仰の関係を考察するに格好の材料が並んでいるからである。

## 二 排撃思想

数え年二十八歳の時、太宰春台の『弁道書』を論破すべく処女作『呵妄書』を著した篤胤は、三十代半ばになると、『古道大意』、『西籍慨論』、『出定笑語』、『俗神道大意』といった講釈を盛んに行なっている。この一連の大意ものの基本路線は、我が国には古くより固有の正しき神の道が存在していたのだということを説き明かすと共に、仏教、儒教、俗神道に対し時に強い批判を加えながらその大要を紹介せんとしたものである。いずれも門人達に講釈し

たものを記録するという形式をとったものであるから、表現としては口語調であり、辛辣な皮肉たっぶりの言い回しをしている所もあれば、かなりきわどい猥談を混じえた箇所もある。従って、一見猥雑な感がなきにしもあらずだが、その主張にはいくつかの共通のパターンを見出すことができる。また、篤胤をつき動かしていたものに近づくよすがにもなりそうである。そこで、篤胤が仏教、儒教、俗神道のこういった側面を特に攻撃対象とし、どのような批判を加えたか、という点をおさえておくことから始める。

篤胤の主張は、これら各書にかなりの部分が重複して示されているのであるが、ひとまず『出定笑語』において仏教排撃の理由を、また『西籍慨論』に儒教の、『俗神道大意』に俗神道排撃の理由をそれぞれ探るといふ作業をした後、これらを通じて明らかとなる篤胤の排撃思想の底に横たわるものに手を伸ばしてみたいと考える。

『出定笑語』（別名仏道大意）は、その題名からも容易に推察できるように富永仲基の『出定後語』に強い影響を受けて著されたものであり、篤胤自身、仲基の説を広く紹介しようとする意図があったことを同書の中でも明言している。さて、これは内容的には篤胤の仏教概説書とでも言うべきものであるが、各所に仏陀、仏説、僧侶等への批判の言葉が満ちている。主だったものをいくつか紹介すると、神は我々にとって先祖の如きものであるのにこれを仏の下役とするのはけしからぬ事である、釈迦が人々を教化した手段はその修行時代に会得した幻術あるいは手妻（手品）をつかっただけのことであって、これに惑わされてはならない、仏や菩薩とは人の心の投射であって実体のないものである、仏法の祟りと見えるのは実は禍神の働きである、等々である。

松永材は『平田篤胤の仏教観』の中で、篤胤の仏教排斥の理由について、篤胤が仏教の「無理ナル事」、「拗事」、「人情に相反スル」、「不人情ナル」という点を嫌ったとしている。篤胤の批判はこのような観点の他にも、仏説とさ

れるものが釈迦の言ったことや行動をそのまま伝えているとは考えられないとか、後代の教義が仏説によっていないとする、大乘非仏説的観点からのものもある。しかし、後者の問題についてはここでは割愛し、人情に合わぬとした点、それに仏教徒が我が国の神々を敬わぬのを非難した点について取り上げることにする。

さて、では人情に合わないとは、具体的にどういうことを指して言ったのか。『出定笑語』の中から、篤胤自身の言葉を二、三引用してみよう。

サテ右ノ通り釋迦ノハジメタル仏法ト云フモノハ、死生ヲハナレ、三界トイフヲ出テ、天地ノ外ノ者トナラフトスルコト故、君父ヲモステ、妻子ノ愛情ヲモ浄クハナレネバ得ラレヌトイフノ教デ、眞ノ人間ニハトシテ出来ヌコトデム。(8)

カノ法師ノ輩ハ、人ノ真ノ道ノ本ヲ失ヒ、其申スルコトテハ、死ンダル先ノコトノミ申シ汚ク穢ハシキ、人ノ死骸ナンドヲ、朝ヨヒニ取扱ヒ、人ノキラヒ棄タル物ナンドヲ拾ヒ著テ、人ノ餘物穢物ヲモラヒ食テ、……。(9)

サテ佛法ノ趣、釋迦ノ教ト云モノハ、此通り、人ノ眞ノ性ニ戻ッテキルコト故、其弟子ナリシ羅漢共デスラ、カノ阿難ヲ始メ、女犯ナドヲヤッタ者ガ大ブアル。人情ニ背イテキル証據ニハ、此間申シタル通り釈迦ノ死ンダト聞クト、直ニ其弟子ドモガ、コレカラハ、コノ方ヲ詞制スル人ガナクテ、氣ラクジャト云テ、賀ビアフタ程ノコト、夫故今ノ坊主ドモナドハ、女犯ヲヤラヌモノハ、トントアルマイ。(10)

篤胤の論旨は単純明解である。親を敬い、妻女をいつくしみ、富貴を請い願ひ、汚ないものよりはきれいな物を好むのが人のまことの本性であるのに、仏法は強いてこれをねじまげんとするもので、憎むべきものであると言いたいのである。ここに引用したような内容のことは他の箇所でも多々繰り返されている。そして仏法の戒律というものがいかに人情に背くものであるかを、特に僧侶の女犯の例が極めて多いと指摘することで証明しようとしている。自然の情に背くような戒律を定めても、所詮守られる筈がないというのが篤胤の考え方であった。



次に僧侶や仏教信仰者が日本古来の神々を崇敬しないことへの批判については、その根底にほぼ二つの理由を認めることができる。一つは、我が国の神々は「名も実もある」神々なのに、それを敬わず、妄説に惑わされるとは情けないということであり、もう一つは、神はいわば我々の祖先といつてもよい存在であるのに、他人の如き仏を敬うのはけしからぬことである、という論法である。第一の点は、釈迦が単なる神通力を有する人間に過ぎぬとか、菩薩などは実体のないものだとする説と表裏一体のものだが、我が国の神々は、抽象的存在ではなく、ちゃんと実体を備えているのだという信念を示している。第二の点については、『出定笑語附録』の中に面白いたとえがひかれている。

世ノ人ノ、佛ヲ有ガタキモノニ云ハ、コ、ラデム。夫ハ人モヨク云フ、ヂヤガ、天津日ノ光ヲバ、常ニナレテ居ルカラ、闇ノ夜ニ提灯ヲ借タホドニハ思ハズ、マタ子等ラガ、両親ノ慈愛ヲバ、何疋思ハズ、偶々ニ、餘所ノ人ニ、饅頭ノ一ツモ貰フト、夫ヲ殊ノ外ニ情シガツテ、アノラジサンハ、オマンヨクレタ、能イラヂザンダ、ト云テ、忘レヌヤウナモノデム。何ト偶々、饅頭ヲ一ツクレタ人ト、両親ノ慈愛スル處トハ、ドチラガ實ノ恵デ有マセウ。(11)

我が国の神々の慈しみは、いわば両親の我が子に対するものと同じであり、仏のありがたさは、他人がたまたま饅頭一つをくれた位のことになっている。

『西籍概論』は元来、『漢学大意』と名付けられていたらしいが、中国古代の国風をあげる儒者への対抗の書である。篤胤が儒学者に対して最も強く反発したのは、中国が「道」の行なわれた尊い国で、日本は儒教の伝来によって、ようやく教化されたとする彼らの思考法に対してである。こういった考え方に対する篤胤の反論をかいつまむと次のような論理展開となる。唐土で聖人とされる人も実際は決して聖人どころではなかった。唐土に儒学が発展したのはかの地が乱れていたからであり、正しく「大道廢れて仁義あり」のことば通りである。日本は聖人君子の教えが

なくとも自然に正しい道が備わっている国である。従って日本を東夷と呼んで卑しめ、唐土を中国、中華とあがめるなどもつてのほかである。そしてそもそも聖人の道などというのは、せいぜい三、四尺しか飛べない人間に一丈飛べと言ふようなもので、道理に合わないものというのである。

篤胤は、湯王や武王を天子と誉める人々に五種類あると言っている。一つは、初学の人で、人が誉めているから誉めている人。二つは、元来愚昧の人で、文辞にたぶらかされた人。三つは、その悪逆なることはほぼ知っているのだが、儒学を生業とするので、その害とならぬよう何食わぬ顔をしている人。四つは、負け惜しみによる人で、今まで折角習得したのを改めることはできないと押し通す人。五つは、湯・武王の所為を尤と思う人である。簡単にまとめられたこの分類にも彼がどのような側面から儒学者を批判していたかが伺える。なかでも湯・武王の所為を尤と思う人こそ湯・武王同意の人であつて強い批判の対象となつた。篤胤の解釈では、湯王や武王は実は弱肉強食の元祖であり、決して天子などと敬うべき人間ではなかつたのであるから、彼らを誉めるものは、彼らと同じような心を持つた人間であるということになる。篤胤得意の比喻によれば、こういつた人間は、

譬へバ盗賊ノ仲間ニテハ、盗人ノ悪キコヲ云モノ无ク、却テ大ナル盜セルモノヲバ、甚シク譽ルガ如ク、夫ヲ盗賊ノ仲間ニテ譽レバトテ、其外ノ者ドモガ、同ジヤウニ譽ル<sup>ト</sup>が何デ有<sup>ラウ</sup>。(12)

という批判的になる。

しかしながら、篤胤は中国の聖人すべてを非難してゐるのではない。とりわけ孔子に対しては好意的な評価を与えている。ただし、それは儒者達の解釈を通して表われる孔子像ではなく、あくまで篤胤の直接理解した孔子像なのである。では彼が好感を持って描いた孔子の側面とはどのようなものであつたか。

ツラツラ孔子ノ言行ヲ見レバ、其心モ行ヒモ尋常ノ人ニ何モカハル<sup>ト</sup>ナク、タゞ正シクヨキ人ト云マデノ<sup>ト</sup>デム。

ソレハマヅ第一ニ神ヲ畏レ敬ツテ、生タル人ニ仕ヘル如ク、少カノ物モ、初穂ハ、イツモワガ祖ノ靈ニソナヘ、マ  
タ十九歳ノトキニ妻ヲ迎ヘテ、白魚ト云ラ生セタルヲ見レバ、禮記ニ三十二シテ娶トイフ事ハアレドモ、二十マヘ  
二女ニ合ヒ、又ウマキ物モ随分ニ好ト見エテ、山梁ノ雌雉時哉々ト、キマスノ旨キサカリヲホメ、(中略)、マタ  
秘藏ノ弟子ノ顔淵ガ死ンダル時ハ、嗚呼天我ヲ亡ボセリ杯ト、ヨマイト云テ、禮記ニハ哭スレモ慟ゼストイフ定  
メダガ、ソノ哭ノ余リニ慟シテ正氣ヲ失ヒ、又ツヨク雷鳴リ、風ナドノ裂キ時モ、コノ方ト同ジトニコハガツタ  
見エ、色ヲ變ジテ恐シガリ、マタ主殺シノタグヒ、凡テ道ナラス事ヲ為ル者ガアルト、イカウ腹ヲ立テ、……  
神や祖靈を敬うことゝ若くして結婚し、うまい料理を好んだこと、弟子の死を深く嘆き悲しんだこと、道をはずれ  
たことをする者にはひどく怒ったことなどが、人間味あふれるものとして篤胤が孔子に共感を覚えた理由なのであ  
る。ついには、我が師と仰ぐ宣長に心も行ないも似た人であるとまで言っている。篤胤の儒者に対する一般的評価か  
らすれば、これは最大級の賛辞と見なすことができる。

篤胤が孔子の中に肯定的に見出した人間像と、儒者一般に対する批判を照らし合わせてみると『西籍慨論』の骨子  
は自ら明らかとなる。儒者の説く「聖人の教に依て禽獸に陥らず」といった考えに真向うから反旗を掲げ、聖人の教  
えが必要なことこそ社会の墮落の結果と主張するのは、換言すれば、一面で、人間のありのままの姿、生き方の賛美  
であり、他面で、我が国が古来より正しい道の備った国であることの確認である。ここにもやはり仏教批判の理由と  
同根のものを感じとることができる。幾多の例を挙げながら、儒者の考えに反論するという形式をとってはいるのだ  
が、結局篤胤は外国の聖人君子をもちこんで、もって尊しとする儒者の態度に論理以前の反感を抱いていたと言える。

次に、『俗神道大意』における論述に耳を傾けてみる。この書の中で篤胤は神道を大きく五種類に分けている。第

一は、真の神道で、高産靈神、神産靈神に始まり、代々の天皇に伝わる神の道である。神の道に随うとは、君と親を敬い、妻女をめぐむといった、儒者が言うところの五倫五常の道を生まれながらに具っているままに曲げずゆがめず行なうこととされる。第二は、神事で、神を祭り、神を禱り、また祓など神に仕えるわざを広くいう。第三は、天之神道で、いわば天然現象の神格化であり、これは支那起源のもので、易の発想法でもあるとされる。第四は、両部神道、第五が唯一神道である。

真の神道は、言うまでもなく篤胤の信奉する神道なのであるが、第二の神事、第三の天之神道もここでは特に批判の対象とはなっていない。ただこれらのみが神道の内容だと誤解されることを憂えているだけである。問題とされるのは、専ら両部及び唯一神道である。まず両部神道批判がまとまりよく示されている箇所を二、三拾ってみる。

カノ謂ユル両部神道ト云ハ、コノ金胎兩部ノ旨ヲ、神道ノ事實ニ習合シテ造リ立テ、神ハ佛ノ垂跡、佛ハ神ノ本地ヂャト云テ、世ヲ欺キ人ヲ誑カシタモノヂャ。

サテ其説ザマハ、神儒佛ノ三教ノ、勝ヲ取テ劣ヲ捨ルナド云テ有レドモ、コレハ放翁ノ玉ガツマニ、マツ三教ノ勝ヲ取ルトハイヘドモ、其説ルコトドモヲ見ルニ、タゞ儒ト佛トヲノミ取テ、神道ノ意ヲ取レルコトハ更ニナシ。

殊ニコノ兩部神道ト云者ハ、タゞ己ガ心ヲ主人トシ、神ト聖人トヲ奴僕トシテ、心ニ任セテ驅使ヒタル物ニシテ、神ノ御典ヲモ、佛ノ説ヲモ、儒ノ言ヲモ、己ガ心ノ如クニ、説ナシ難キ所ヲバ、ミナ方便ゾ假説ゾ表事ゾナド云ヒナシテ、一向ニ思フマ、ニ説タルハ、佛ノ道ニモ非ズ儒ノ道ニモアラズ、況テ神ノ道ニ非ザルコトハ更ニモ云ハズ、タゞ己ガ私ノ新バリ道ナルヲ……

これらの引用文で明らかかなように、両部神道にはおよそ神道らしきものがなく、ただ我が国に広めんがため神道の名を語ったとして非難されている。

篤胤の用語法に拠れば、俗神道は諸流あるけれども両部神道の外はみな唯一神道で、そこに含まれるのは吉田神道、吉川神道、垂加神道などである。これらに対する批判は教義的に細々とした点まで立ち入っている。例えば、我が国の神道は天照大御神が建て猿田彦の神が導いた道というのはけしからぬ牽強附会である、一人一人に固有の神がありそれは国常立命の分身であるというのは、仏説にあるような仏は固より我が体にあり己れはアマダ仏の分身だという考えから思いついたものである、五行の理を神々に配当して何某の神は火徳、土徳などというのは唐人の真似ごとである、といった具合である。要するに、神の解釈、教義の解釈、祓等の儀礼の作法などに仏教的あるいは儒教的考え方、行ない方が混入している点が逐一批判されている訳なのである。神道とは名ばかりで、実際は外国からの借物ではないかというのが俗神道批判の中核である。

以上三書に展開された篤胤の排撃思想の根底にあるものを探ってきたわけであるが、容易に理解できるように、仏教、儒教、俗神道とその対象は異なっても批判を行なうに至った動機はほとんど同根のものである。この三書が同じ年に講説されたものであることもこれを裏付ける。既に指摘した通り、これらへの批判の根には、日本を劣った国、教化の遅れた国と見ることへの強い反発も含まれている。以後ひたすら日本の他国に秀れて尊き国であることを強調する傾向が強まる。『霊の真柱』や『古史伝』等では、日本が他国とは質的に異なり最も尊いことがコスモロジイと結びついて説き明かされている。そして日本を尊いものとした思想は皇国思想・尊皇思想へと結実することにもなり、それが排外的思想家という篤胤の評価の一つの傾向を形成してきた原因にもなるのである。

けれども、この日本を尊しとしたことは別の問題をも孕んでいる。これには篤胤が我が国の神を抽象的なものではなく実体を有するものとして捉えていることが導入部となる。実体のある神々とは具体的に言えば、天御中主神・高産

霊神・神産霊神、伊邪那岐・伊邪那美といった記紀に出現する神々から、産土神、土地神、氏神あるいは、竈神、廁の神にまで至っているのである。篤胤の信仰する神々が俗信のものにまで及んだことから、村岡典嗣のように、「天神地祇はもとより、妖怪にいたるまで一切の萬物における神靈の存在を信じ、幽界といひ、再生といふ如き事實を信じて、すこぶる迷信の域にまで及んでゐたことは、傳記者の傳へるところである。」<sup>(17)</sup>という評も生じてくる。だが、このように身近な所に種々の神の存在を信仰していたからこそ神は名も実もあるという表現になったと考えねばなるまい。

篤胤における「神」の性格については、村岡典嗣等がキリスト教の影響について論じたことがあつて、<sup>(18)</sup>『霊の真柱』等における天御中主神の至上神的性格などが注目されたことがある。篤胤が「真の神道」の教理を整えようとした過程においては、主宰神を求める要請が働いていたとしても不思議ではない。それは、彼が師宣長の『古事記伝』を乗り越えんとして執筆した『古史伝』にもよく表われている。しかし、このいわば神学的要請に基づいて形成された神々の性格とは別の方向からも神々の性格は形造られていた。それは民間の神々の性格をそのまま吸収することである。篤胤の意識としては、名も実もあるという表現をとつたのは記紀に記載されている神々を主に念頭に置いていたのであるが、たとえこの三書を書いた時点では明確に意識されていなかったとしても、この直後から起草された『玉禰』を見れば、民間の神々の信仰が神の実体感の基盤の一つとなつていることが分かるのである。<sup>(19)</sup>

篤胤が民衆の基層信仰を吸収していたことは、「人情に合はぬ」信仰の否定の問題にも係わつてくる。仏教の戒律がとりわけ人情に反するとして斥けられるのも、君臣の関係、親子の情、夫婦の愛といった日常生活の秩序を損うものと感ぜられたからである。これは篤胤の現実肯定主義としても理解されている。よく引用される、

極楽よりは此の世が楽みだ、夫はまづ、暮の相応にゆく人は、美濃米を飯にたいて、鱸茶漬、初堅魚に、劍菱の酒

を呑み、煉羊羹でも給ながら、山吹の茶を呑んで、国分の煙草をくゆらして居らるゝ<sup>(20)</sup>

というくだりは、その典型とされる<sup>(21)</sup>。現実肯定はしかし、世界の問題から目をそむけるということの意味しない。この問題は次節で扱うとして、篤胤の現実肯定は、生まれながらの備わった自然の情を大切にするという大きな枠組の一つとして理解すべきと考える。儒教の五倫五常の道とて全面的に否定されるのではない。それが教化の手段として中国より伝わったところとすると同時に反発するのであって、自然に備わった道の中に五倫五常として具体化された項目も含まれている訳なのである。

従来、篤胤の思想はその神学的側面において論じられることが多かった。そしてそれは結局自己矛盾的、あるいは循環論法的誤謬に陥っているという批判が少なくない<sup>(22)</sup>。しかし、目をそういった思想を形成せしめた動因や土壤に転ずると、異なった視野が開けてくる。篤胤と民衆基層信仰とのつながりはもっと追究されるべき問題と考える。そこで、こういった関心を踏まえつつ、篤胤の他界観について考察を向けることにする。

### 三 他 界 観

篤胤の他界観を示すものとしては『霊の真柱』が代表的なものとされ、この書の理解が篤胤の他界観理解の鍵とされることが多い。確かにこの書にかけた彼の意気ごみは、その冒頭に述べた、

この築立る柱はも、古学する徒の大倭心の鎮なり<sup>(23)</sup>。

という表現、また、

古学する徒は、まづ主と大倭心を堅むべく、この固の堅在では、真道の知がたき由は、吾師翁の、山菅の根の丁寧

に、教悟しおかれつる。此は磐根の極み突出る、厳柱の、動まじき教なりけり。斯てその大倭心を、太高く固まく欲するには、その霊の行方の安定を、知ることなも先なりける。

という表現から充分窺い知ることが出来る。

しかし、この書の上巻は服部中庸の『三大考』をベースに著されたものであり、天・地・泉の成り立ち、及び神々の生成を解き明かすことに主眼の置かれた、いわば篤胤のコスモロジーを提示したものである。下巻になってようやく死後の魂の行方、在り方が論じられるが、そこに述べられた死後の魂の行方は必ずしも最初の意気ごみほどには明解なものとはなっていない。死後、魂とはここはこの国土にあることははっきりしているが、たやすくは定め難いとしたり、墓所にいるとしたり、自由に意志により定め得るとしたりしている。また、死者の霊魂と神との関係についても、あるものは神となるとも言っているが断定している訳ではない。従って津田左右吉の、「要するにこのこと（すべての死者の魂が神になるのか、生前に徳行のあった人のみが神になるのか・筆者）についての篤胤の思想は明かにわからぬ。篤胤自身にはっきりした考が無かったのである。」という見解は正鵠を射たものと言えよう。ただ、篤胤がここで伝えんとした意は、人は死んだらすべて汚れた黄泉の国へ行くのだという説、及び死んだら何も無くなるのだという説を否定することにあつたと考える。

『霊の真柱』の書かれた時期が愛妻織瀬の死の直後であつたため、宣長の説を非説としてまで死後の魂の行方を探らんとした動機を妻の死に対する嘆きに求めた研究者は少なくない。またこれを「神の御説を賜はり候」という神秘体験に求める説もある。キリスト教からの影響についても言及されたりする。これらが直接の動機と言いつけることはできぬにしても、妻の死、何らかの心的体験、キリスト教への接触が、死後の世界や魂の問題に深く思索を凝らす誘因となつたであろうことは首肯せざるを得ない。けれども、死後の魂の行方、死後の世界のあり様、死後の世界と現



世との関係といった事柄への篤胤の関心は決してこの書で唐突に出現したのではない。他界の存在への信仰は生涯を通じて持っていたと言えるし、靈魂がこの現世の人々の目に映じないとしても、確実に存在して種々の活動を行なっているという考えも極めて自然に培われたとすべきであろう。それ故、ここで問題としたいのは、他界観が体系的に思索されるようになった契機ではなく、他界についての思索をたえず推進していったものについてである。

『靈の真柱』は体系的コスモロジーの側面を持ち、かつ元來講釈でなく著述されたものであるから、そこに展開された思想の整合性、一貫性に目を向けがちになるのであるが、篤胤の他界への関心はもっと雑然とした多様な側面を有している。そういった側面がより明確になるのは、この書の約十年後、篤胤が四十代後半にさしかかって著した『古今妖魅考』、『仙境異聞』、『勝五郎再生記聞』などに於いてである。

これらを瞥見するだけで、篤胤の他界に対する旺盛な関心の拡がりや鬚髯としてくる。書いた動機はそれぞれ少しずつ異なるが、他界への関心という点では共通している。

『古今妖魅考』は、林羅山の『神社考』を出発点とし、妖魅とされるものの実体を説き明かさしたものであるが、今昔物語、日本靈異記、源平盛衰記、宇治拾遺物語、長明発心集などからの例をひきながら、天狗や龍、釈魔等々について筆を奮っている。その際引用した話自体が真実かどうかという点は吟味されず、魍魎魍魎の暗躍する世界が全くリアルなものと把握されている。時には魔道に堕ちたものの有り様を事細かく描写したりしている。

他界をリアルに捉えるという特性は、『仙境異聞』にも表われる。これは天狗に誘われて仙郷に至り、八年を経てこの世に帰還したという十五歳の少年寅吉の話で、篤胤自身が筆録したものである。寅吉に対し種々の問をなし仙境の様子を知ろうと懸命な篤胤の様子がよく表われている。

人の死後、魂はどこへ行くと山人に教わったか、女子の魂の行方はどうなるのか、神や山人が時々凡人にも見えるのはどういうわけか、師と行く時、大空を飛んでいったのかそれとも地を歩いていったのか、などという幽界の状況への関心を示すものか、除災のための呪術はどういうことを行っていたか、魚鳥の採集法はどうか、子無し婦人の懐妊法はどうか、痛風・痔の薬・血止め法は知らぬかといった類、更には、夜寝るか、夢を見るのか、酒は飲むのか、男色はあるのかといった、甚だ俗っぽい問まで発している。

このような内容のことを次々と大真面目に問うているのをみてみると、篤胤にとって現実世界と他界との区別は奈辺にあったのか判然としなくなってくる。他界を現実世界とは異なる、別の次元のことにように把握しているかと思うと、まるで隣の国の人の話を聞くような調子であったりする。だが、まさにこの点が篤胤の他界観の特徴である。現実界と他界はあくまで異質のものながら、現実界たる顕界とそれに対置される幽界は酷似した構造をもち、時には顕界からも幽界の観察が可能であり、幽界に雑居する諸々の霊、妖怪、仙人、神々は人間さながらの行動を示すのである。

再生の一事例を掲げた『勝五郎再生記聞』は、武州多摩郡の勝五郎という八歳の少年についての聞き書きである。

勝五郎が、自分は前生は程窪村久兵衛の息子藤蔵であったと言って周囲を驚かし、調べた所、その通りの事実があったので更に皆がびっくりした、という話を聞いての意見が展開されている。ここで篤胤は、再生という現象は、日本では本居神のわざであり、漢国ではいわゆる城隍神のわざであるうし、その他妖魔によってなされることも多いと言つて、再生現象を肯定している。再生は顕界——幽界——顕界の道筋をとることであり、その体験者はいかなれば幽界の見聞者である。顕界から幽界のありさまを窺うことは、おいそれとはできぬと考えていた篤胤にとって、それは貴重な情報源となるものであった。

このように、怪談、靈異記、俗信といったものを採録し、それらを実際に起った現象と考え、魑魅魍魎、靈魂、諸神等の所業に対し、時に綿密な時に自由奔放な解説を加えるという行為は、それだけ取り出して眺めると、奇人変人の類を予想せしめ、好意的評価をしても、好事家という表現にとどまる。しかし、これを『靈の真柱』、『古史伝』で展開されたようなコスモロジーと並べて考えると、そのもつ意義を多少とも浮かび上らせることができる。

神道の体系化という要請があったとすれば、他界の構造についての神学も理論的に整備・完成される必要があったであろう。「古学の徒」としての篤胤の意識がこの辺に働いていたとすれば、その基底部分に、カオス的狀況のままに他界への飽くことなき関心というものが存在したと考えたいのである。死後の世界、幽界、仙境、神代は互いに入り組み、混然一体となつて、篤胤の関心を投射している。

篤胤の解釈によると、そもそも顕界と幽界は、大国主神が顕界の支配権を皇美麻命に譲り、自らは幽界の支配主となつた時以来分れることになつたとされる。顕幽がまだ分れなかつた時は、鳥獸万物は幽界に属し、神に属していたので、神に物を言っていたが、顕幽が分れて以来、そういう現象を人間が観察することができぬようになったとされる。そして、顕幽の関係は、

抑、その冥府と云ふは、此顯国をおきて、別に一処あるにもあらず、直にこの顯国の内いづこにも有なれども、幽冥にして、現世とは隔り見えず。故もろこし人も、幽冥また冥府とは云へるなり。さて、その冥府よりは人のしわざのよく見ゆめるを、此は、古今の事実の上にて、明にしか知らるゝことなれば、今例を挙ていはずとも誰も知らなむ。▽顯世よりは、その幽冥を見ることあたはず。それを譬へば、燈火の籠を、白きと黒きとの紙もて、中間よりはり分ち、そを一問におきたらむが如く、その闇方よりは、明方のよく見ゆれど、明方よりは、闇方の見えぬを以て、此差別を曉り、はた幽冥の、畏きことをも曉ねかし。

と説明される。

頭幽の分界した経緯、両者の関係については、ほぼ右のような解釈で一貫しており、原理的側面は一応確立されていたという事ができる。しかしながら、実際の幽界のありさまについては知覚に限界があることを自覚していた。前にも触れたが、人の死後の魂の行方についての解釈はその良い例である。祖先を祀る心構えについて記した『玉釋』十之卷においても次のような表現が見られる。

すべて人の靈魂と云ものは。靈の眞柱にも申したる如く。千代常磐につくる事なく。消る事なく。墓所にもあれ。祭屋にもあれ其の祭る處に。きつと居る事で。夫はかの顯と幽とのへだてがある故に。此方よりは。其の形ちを見る事能はず。また先方より。親しくものを言ひかけると云ことも。ならぬ訣では有るなれども。時としては。形をも現じ。また誨し言などもいたす故に。こゝをとつくりと心得辨へて。必ともに其の常に形を見ぬ處より。消てなき物ぞ。など思はれず。<sup>(32)</sup>……

古伝をもとに幽界像を明確にしようとしたが所詮不可能である。しかし幽界への関心は汲めども尽きぬものがあつた。古伝を補うべくいろいろな資料を集めてきた。その集め方に原則はほとんどなかったと言つてよい。それ故、白壁に向かつて犬が激しく吠えていたでぎことについて、動物は人間よりも幽界に近い存在であるから、人間の目に見えぬ、ある幽界の存在をみつけて吠えたたのであろう、と真面目に解釈したりしたのである。<sup>(33)</sup>

篤胤のこういった態度への評価は肯否両様である。専ら「迷信的」という言葉で片付けることもあるいは可能かもしれない。しかしそう簡単に割り切れぬ面を含んでいる。折口信夫が「平田国学の伝統」という講演の中で、「先生（＝平田篤胤・筆者）といふ人は『俗神道大意』といふ本を書いてゐながら、天狗の蔭間みたやうな子供を捕まへて、一所懸命聽いて、それを疑つてゐない。事細かしく書いてゐる。篤胤先生の學問も疑はしくなるくらの疑はずに、一心

不亂に記録を作つてゐる。さういふ記録になると篤胤先生の文章がうまい。」と述べているのは興味深い指摘である。また、「日本の思想史における平田篤胤<sup>(35)</sup>」という論文の中で、相原亨氏は、折口のこの講演文に興味を覚えたことを述べた上で、篤胤と民俗学の係わりに触れ、篤胤が民間で信じられていたこと自体をその考察の対象にえらんだということに注目している。

このような篤胤の評価の仕方は比較的少数派に属すると言つて良い。『古史伝』に代表されるような神道思想の体系化という面が強調され勝ちであるからである。だが、体系化の試みを神学的側面において評価しようとしても限界は見えてきているようである。文献学は宣長の亜流といわざるを得ないし、方法的にも矛盾が多い。これは田原嗣郎氏が指摘する通りである。

これに比し、篤胤がけれん味なく描いた世界観と、その底に横たわる雑多な民衆の基層信仰との係わりに着眼する時、そこにはまだまだ説明すべき問題点が多く存すると言える。

#### 四 結

篤胤の思想の中にみられる呪術的思考法、現世肯定主義は応々、彼が宗教性の乏しい人間であると見なされる一因ともなった。例えば田原嗣郎氏は「平田学の宗教的性格、世界宗教 Weltreligion へ発展しようとするその志向に就いてはすべてのべたが、平田学の全体的な構成から考へるならば、その表現と規模にもかかわらず、現世的規範<sup>||</sup>「道」にもっともウェイトがかけられ、その規範の支柱が来世に求められたために平田学全体が宗教的色彩を帯びるのであって、実はその宗教的性格は案外に稀薄であり、『極楽よりは此の世が楽しみだ』<sup>(『伊吹』下)</sup>という彼の言葉は、

その一面を表現するものと私は考える<sup>(36)</sup>と述べている。

宗教的か否かは、定義の問題に帰せられる面もあるけれども、それ以上に、研究者の宗教観によって判断がなされる。篤胤の宗教性を全般的に論ずることはできないが、民衆基層信仰との係わりで見た場合、どういう視野を開くべきであろうか。

篤胤が典型的な宗教者、宗教的天才とは言えぬであろうことは確かである。啓示性、倫理性にも乏しい。しかし、民衆の中にあつた生きた感覚を捉える才能は豊かであつたと言える。ところで、篤胤が民衆の基層信仰を吸収していたという視点は、事実として、篤胤の信仰の中に民衆信仰の諸形態が混入しているということを示すものである。これに加えて、基層信仰というものの係りに幾分大胆な仮定を導いてみる。それは、宗教意識の萌芽状態においては、妖怪、靈魂、死と再生といった観念や、フロイト的用語法による快感原則の支配というものが中核にあるのではというものである。社会的次元において、基層信仰は歴史的宗教の発生の条件となりうる側面を有しているけれども、個人心理の次元でも、基層信仰が内包するようなものは、個人の意識が宗教的回心、高度の宗教的倫理性へと結実する母体になりうるものではないかと考えるのである<sup>(37)</sup>。

篤胤の場合、彼の作業に注目すると、折口がいみじくも指摘したように、「材料だけ集めておいて、其材料をば、篤胤先生は役に立てないでしまった。」<sup>(38)</sup>という面があるのだが、宗教意識の点から言うなら、無意識の領域から多くの「何ものか」を感じながら、そのものの意識化が充分でなかったということになる。しかし、この未分化な宗教意識の中においてこそ、宗教と非宗教との境界、あるいは宗教的なるものの萌芽を読みとっていかねばならぬと考えられる。そういった意味から、今後の篤胤研究は、彼の矛盾の諸側面——論理的矛盾、仏教、儒教等に対する評価に際しての矛盾、同一事象の解釈についての矛盾等——にむしろ注目し、その矛盾の中に息づいているものに光を当てること

とに力を注がねばならぬのではなからうか。

註

(1) 平田篤胤に関する明治以降の主たる研究書、論文の文献目録については、昭和四十八年九月の時点で知り得たもので作成したが、これは『国学院雑誌』七四―一一に収録されている。これ以後、管見にふれた研究書、論文は次の通りである。尚、『国学院雑誌』のこの号自体が平田篤胤特輯号であるので、篤胤に関して、総論・学問篇・宗教篇・歴史篇のセクションがもうけられて、多くの興味のある論文が寄せられている。

松本滋 「二つの生死観——宣長・篤胤に見る人間の生死への構え——」、『聖心女子大学論叢』四三、昭和四十九年六月。  
三木正太郎 「『気吹屋門人帳』小考——門人の年次別・国別分布を中心に——」、『皇学館大学紀要』一三、昭和五十年一月。

小林健三 『平田神道の研究』、古神道仙洗教本庁、昭和五十年十月。

芳賀登 「平田学と民衆宗教運動」『季刊現代宗教』一一五、NS出版会、昭和五十一年六月。

(2) 六甲書房、昭和十七年十二月。

(3) 錦正社、昭和四十八年七月。

(4) 田原嗣郎『平田篤胤』（人物叢書）、吉川弘文館、昭和三十八年、三頁。

(5) 『平田篤胤』、寶文館、昭和十五年十二月。

(6) 風間書房、昭和十九年一月。

(7) 同書、七四頁。

(8) 『平田篤胤全集』第九卷、内外書籍株式会社（以下『全集』と略）、昭和八年十二月。三三四頁。

(9) 同書、三八二～三頁。

(10) 同書、四〇九頁。

(11) 同書、四三五～六頁。

(12) 同書、七一頁。

(13) 同書、六一～二頁。

- (14) 『全集』第七卷、昭和六年八月。一一六頁。
- (15) 同書、一一七頁。
- (16) 同書、一一七頁。
- (17) 村岡典嗣、『宣長と篤胤』、創文社、昭和三十二年十二月。四七～八頁。ここで伝記者とは渡辺金造のことをさすが、渡辺自身は、篤胤のこういった態度を時代の産物として捉え、天保時代の武士の信仰は皆この程度であると評している。
- (18) 村岡典嗣、前掲書。
- (19) ここには拝むべき神々が挙げられているが、その中には次のような神々はいっている。龍田風神。當所鎮守神。家之神棚。祓処神等。塞神等。思虜神等。屋船神。御歳神等。竈神等。水屋神等。守<sub>レ</sub>廁神。先祖靈屋。
- (20) 『伊吹於呂志』、四七頁。
- (21) 田原嗣郎氏は、このような現実的人情の尊重が、人間観における宣長との大きな差としている。(前掲書、一三二頁)
- (22) 例えば田原嗣郎氏の次のような見解がある。  
「平田の古典学の方法においては、宣長学のもつ歴史意識が失われて、古代と経験的事実とが混同せられ、経験的事実の解釈が古典記載の神話に合わせて行なわれ、そこから得られた理論を他の神話の解釈に適用し、この種の理論による類推によって、実は古典に記載されていないことについても、それが実在したと拡張解釈し事実として認定するのである。」(前掲書、一六七頁)
- (23) 『靈の真柱』、『平田篤胤・伴信反・大國隆正』(日本思想大系) 一一二頁。
- (24) 同書、一二～三頁。
- (25) この書は寛政三(一七九一)年に書かれたもので、三大とは天・地・泉をさし、その生成について十図を示して説明したものである。
- (26) 篤胤も十個の図を用いているが、そのうち第一・二図は中庸のものと全く同じ、第三・四図はほんの一部のみ修正、第五図以下が若干修正されたもの、となっている。
- (27) 『津田左右吉全集』第九卷、岩波書店、昭和三十九年六月。二八八頁。
- (28) 例えば、田原嗣郎氏は、「この愛する妻を冥界へ送ることを一転機として、彼が幽冥界についての思索を一層凝らしたのではないかと推察することもあながち無理ではあるまい。」(前掲書一四七頁)と述べ、芳賀登氏も、「それと共に今一



つ考慮の中に入れるべきことに、篤胤の霊能真柱完成を早めたのは、糟糠の妻綾瀬（織瀬のまちがい筆者・）夫人のはげましと、その死がもたらした心傷が、霊界への道、魂の行方を考えさせるアクセントとなったのではあるまいか。」（平田篤胤の死後安心論『国学院雑誌』七四―一一所収、一五九頁）と指摘している。

(29) 安蘇谷正彦「篤胤と『死』の問題」、『国学院雑誌』七四―一一所収。

(30) 例えば、村岡典嗣（前掲書）七七―八〇頁。

(31) 『霊の真柱』（前掲書）一一九頁。

(32) 『玉櫛』十之巻、平田学会、明治四十五年二月、四〇一頁。

(33) 『玉櫛』四之巻、同、一五五―六頁。

(34) 『折口信夫全集』第二十巻、中央公論社（文庫版）、昭和五十一年八月、三三四頁。

(35) 『平田篤胤』（日本の名著）所収、七―九頁。

(36) 前掲書、二九三頁。

(37) このような着想は筆者独自のものではない。例えば、オットーが『聖なるもの』の中で、「戦慄すべき秘義」として述べたものや、ユンクの言う「アーキタイプ」といったものには、これと共通の発想法があるのであるのではないかと考えている。

(38) 前掲書、三四七頁。

## 唯識思想における否定

横 山 紘 一

### はじめに

仏教教理の真髄は無我 (anātman) 説である。「無我」をはなれては仏教は成立しない。大乘の般若経、およびそれに基づく中観派とは、無我の理論を「空」「無自性」という新たな概念によって肉付けし、生命的存在 (人 pudgala) のみならず事物的存在 (法 dharma) をも全面的に否定した。唯識瑜伽行派も、もちろん空・無我・無自性を主張し、従来の仏教の本道から一步も逸脱していない。ただ唯識思想は、あらゆる存在を識に還元し、「識」(vijñāna) あるいは「識」によって表象されたもの (vijñapti) のみの存在しか認めない。また『解深密経』に説かれているように非有非無の第三時中道教であるという。この立場は、外界の事物的存在 (法) を認める部派仏教 (その代表が説一切有部) や、あらゆる存在を否定する中観思想の立場と大きな隔りがある。したがって唯識思想の空・無我・無自性の論証には、従来の論証にみられない特徴があつてしかるべきである。本論文は唯識思想の空・無我・無自性を考察することによって、何がどのような論理のもとに否定されているかを解明しようとするものである。

唯識瑜伽行派全体に一貫する認識論と存在論は、一言でいえば次のように表現されるであらう。  
 「我われ凡夫が認識する事物は、認識する如くには存在しない」。  
 これをサンスクリットと記号とを用いて表現すれば、

と定型化される。このうち前半のAの部分は我われの認識作用 (grhīta, abhiviśīta vikalpyate) を表わし、後半の部分は認識されたものの非存在 (na sañvidyate, na vidyate, nāsti) を言う。そして全体で我われの認識が誤謬であることを指摘する。察するに、唯識瑜伽行派を形成した人びとは、自己の内的心理をあくことなく観察分析し、何が真実に存在するかを追い求めてきたと言えるであろう。その情熱が、三自性・三無自性という見事な理論体系を築き上げたのである。

では、彼らは自己の認識を反省することによって、何を否定し、何を肯定したのであるか。まずこの問題に関して唯識思想を最初にまとめたといわれる『解深密経』の所説を考察してみよう。

我われは、外界の事象あるいは内界の心的活動を認識する場合、それらをさまざまに「概念」(conception) によって把握する。例えば、木・草・石などの諸概念によって外界の自然を観察し、苦・楽・痛などの諸概念によって内界の心情を感受する。そしてそれらの諸概念はかならず、言語(ことば)によって表現され、その概念に相応する事物に名辞つまり名前を与える。つまり、我われの認識(概念的思考)は、常に概念およびその具体的表出である言語を媒介としてなされる。

ところで『解深密経』の作者は、このように認識に必然的につきまとう概念ないし言語を全面的に否定する。かの「勝義諦相品」第二の冒頭に「一切法は無二である」とまず事物の本質的なあり方を定義し、次いで無二(advaya)である理由を述べる。すなわち、一切法は仏教においては「有為」と「無為」とに二分類されるが、この一切法は「有為」でも「無為」でもないから無二である。なぜなら「有為」も「無為」も我われの分別(parikalpa)より生じた言語(vyavahārahilāpa)であり、それは畢竟、真実在ではない(apariniṣpanna)からであるという。では、存

在するもの(法)の本性(性)、つまり「法性」(dharma)とは何か、といえば、それは「離言法性」(anabhilāpya-dharma)である。つまり、存在の本性は概念や言語を超絶し、それによって表現不可能なものである。しかるに我われはその離言の法性を理解せず、有為・無為という概念に対応する事物が実在すると思いつまづ誤まっている。しかし事實は、ただ、有為・無為という想(sañjñā)つまり概念作用(conception)があるのみで、概念に相應する実在の事物は存在しない、という。

また離言法性は勝義(paramārtha 最高の対象・事物・真理)ともいわれ、勝義は、(1)聖者内自所証、(2)無相所行、(3)不可言説、(4)絶諸表示、(5)絶諸諍論、という五つの理由より「一切の尋思(tarka)の境を超過した相」であるという。

以上の考察によって我われは少なくとも次の結論を得た。

「概念や言語によっては存在の本質・本性、つまり存在そのものを把握することはできない」

この、いわば認識論的否定は、裏を返せば、「存在の本性、究極的存在は概念・言語をはなれて存在する」という、いわば存在論的肯定となる。後者については枚数の関係上、割愛することにして、本論文では、前者の問題のみをとりあげて考察を進めてみよう。

## 一 遍計所執自性の否定

### I 概念と事物との否定

英語の name に相当するサンスクリットは nāma (名)<sup>(5)</sup>であるが、この語は本来は事物を指示する「名前」を意

味する。ところで仏教は一般に概念的思考を強く否定する立場上、*nāma* に対する考察が深められ、部派仏教の説一切有部にいたって、*nāma* は名・句・文の名、つまり、何らの意味をもつ最小単位のことば(単語)を指すようになった。しかもそれは不相応行の一つであり、具体的に声によって表出される語(*vāc* 音声ことば)と区別される。つまり *nāma* とは、言葉に発せられる以前の概念(*conception*)とでも言うべきものである。これに対してこの概念が音声によって表現されたことばをサンスクリットは *vāc, abhīṣāpa, vyavahāra* などという。

ところで、説一切有部は、存在の諸要素(諸法)を実有であるとみる立場上、当然、「概念」(名)をも実在とみなした。この有部の概念实在論に強く反撥したのが、般若・中観思想である。例えば『八千頌般若』によれば、我われがことばによって概念的に把握するものは、「唯だ名字にすぎない」(*nāmadheyamātra*)<sup>(9)</sup>、しかもその名字さえもが非有(*avidyamānava*)<sup>(7)</sup>であり不生(*anabhinirvṛta*)<sup>(8)</sup>であるという。また竜樹の『大智度論』には「名字の不可得」<sup>(9)</sup>が力説されている。つまり、般若・中観は、「因縁生」を基本的理論根拠として、事物(法)と概念・言語(名・名字・語言)との二つの存在を共に強く否定する。

唯識瑜伽行派も基本的にはこの路線を踏襲する。しかし、「唯だ識のみが存在し、外界の境は存在しない」(唯識無境)という根本的立場より、概念や言語そのものの存在否定よりも、概念や言語によって把握される事物の存在否定に力が注がれている。この「概念や言語によって把握される事物」が、「三自性のなかの「遍計所執自性」(*parikalpita-svabhāva*)である。存在は人(*pudgala*)と法(*dharma*)とに二分される。小乗はこのうち人の存在を否定して人無我を説くのに対して、大乘は両者とも否定して人法二無我を主張する。人・法のうち、法とは、いわば生命的存在を除いた存在一般を指すが、唯識瑜伽行派は、この存在一般を *parikalpita-svabhāva* という一語で総称しようとする(「人と法」のかわりに、「人と遍計所執自性」と記す例が多い)<sup>(11)</sup>。そして、この遍計所執自性の存在を否定すること

によって、「法」つまり存在一般を否定しようとするのである。

ここで遍計所執自性（遍計所執相 *parikalpita-lakṣaṇa* ともいう）がどのような論理のもとで否定されているかを唯識諸論書の所説によって考察してみよう。

まず『解深密経』においては、遍計所執相は「真実有ること無く、無自性性である」(*yoṣṣ su ma grub cih' no bo nid med pa nid; apariniṣpannatvaṃ niḥsvabhāvatā*)<sup>(12)</sup>であると説かれている。つまり遍計所執相の否定は次の二つの語を用いて行われている。

- (1) *apariniṣpannatva*.
- (2) *niḥsvabhāvatā*.

『瑜伽論』卷第三十六に「言説された (*abhihiya*) ものは不成実 (*apariniṣpannatva*) であるから有 (*Bhava*) ではない<sup>(13)</sup>」と説かれているから、*apariniṣpannatva* とは存在的に不完全で、真実に存在しないことを表わす語のようであるが、<sup>(14)</sup> 具体的にはどのような意味であるかをもう少し検討してみよう。この語に対する直接の注釈は見当たらないが、今、円成実 (*pariṣpanna*) 自性の *pariṣpanna* に対する解釈から逆に *apariniṣpanna* の意味を推測してみよう。*pariṣpanna* に対して安慧は(1) *avikar* (不変異)と(2) *aviparyāsa* の二つの意味を付している<sup>(15)</sup>。つまり、存在的には変化生滅しないこと、認識的には誤謬のないこと、を意味する。また『成唯識論』卷第八および『同述記』卷第九本では(1)円満（体は遍にして処として無きこと無し）、(2)成就（体は常にして生滅に非ず）、(3)諸法の実性（体は非虚謬にして諸法の真理なり）という三面をもつから真如を円成実 (*pariṣpanna*) と名付けると解釈している<sup>(17)</sup>。このように *pariṣpanna* はいくつかの観点より解釈されているが、いずれにしても、それは、究極的真理つまり「真如」(*tathatā*) を形容する、あるいは指示する語であるから、この語は、存在的にも、かつ価値的にも、完全なるも

のを表わしていると考えられる。存在的に完全なるものは、存在の完全態、つまり真実の存在をいい、価値的に完全なるものは、価値の完全態、つまり真実の理、最高の善をいう。

以上の parinispanna の意味を遍計所執自性の aparinispanna に適用することが許されるならば、遍計所執自性とは、まさに円成実自性の正反対に位するもの、つまり存在的にも価値的にも「不完全なるもの」となる。我われは、一方の極に存在の完全態（円成実自性 || 真如）をたて、他方の極に存在の不完全態（遍計所執自性）を位置せしめる唯識の存在観を parinispanna と aparinispanna という対概念が用いられていることより伺い知ることができよう。

遍計所執自性の非存在性は(2)の無自性性すなわち、相無自性性 (lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā) の語によって統一的に表現される。ここで、諸論書の相無自性性説を検討し、遍計所執自性がさらにどのような論理のもとに否定されているかを考察してみよう。まず代表的な相無自性性説の定義を列記してみよう。

- (1) 云何諸法相無自性性。謂諸法遍計所執相。何以故。此由<sub>二</sub>假名安立<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>相。非<sub>レ</sub>由<sub>二</sub>相安立<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>相。是故説名<sub>二</sub>相無自性性<sub>一</sub>（『解深密經』卷第二）<sup>(18)</sup>。
- (2) 遍計所執自性定無<sub>二</sub>自相<sub>一</sub>。自相無故名<sub>二</sub>相無性<sub>一</sub>。相無性故名<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>無性<sub>一</sub>（『大乘阿毘達磨雜集論』卷第十二）<sup>(19)</sup>。
- (3) 相無自性謂遍計所執自性。由<sub>二</sub>此自性体相無<sub>一</sub>故（『顯揚聖教論』卷第十六）<sup>(20)</sup>。
- (4) 依<sub>二</sub>此初遍計所執<sub>一</sub>立<sub>二</sub>相無性<sub>一</sub>。由<sub>二</sub>此体相畢竟非<sub>レ</sub>有<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>空華<sub>一</sub>故（『成唯識論』卷第九）<sup>(21)</sup>。

右の四文より、遍計所執自性が相無自性であるという場合の「相の無」は、(1)「自相の無」と(2)「体相の無」との二様に表現されていることが判明した。ここで我われは自相とは何か、体相とは何かを明確にする前に、相についてもう少し詳しく検討してみよう。

相 (lakṣaṇa) とは標幟・殊勝・祥瑞<sup>(23)</sup>の意味、あるいは「現象となって具体的に我われに知覚される事物の形相」などと定義されるが、これは、いわば相の認識論的定義である。相が現象として顕われる機構を概念的に考察するとき、我われは次の二概念を設定する必要がある。

(1) 能相 (lakṣaṇa) …ある事物をして形相あらしめるその形相そのもの。

(2) 所相 (lakṣya) …その形相をもって具体的に現わされた現象。

例えば、生・住・異・滅の四相が能相であり、有為法が所相である。また、唯識的には、遍計所執・依他起・円成実の三相が能相であり、心・心所・色・不相応行・無為の五つが所相であるという説がある<sup>(25)</sup>。

今、相を能相と所相とに二分したが、しかし、現実の我われの認識においては、両者が一つに結合して、能相すなわち事物の形相が具体的に知覚されるのである。

ここで、遍計所執自性が相無自性であるという場合の相とは何か、という問題の考察に移ろう。我われは、ある事物を知覚して、それは何であるかと判断(分別)するが、その判断の仕方は、仏教的用語を用いて表現するならば、次の二つに大別される<sup>(26)</sup>。

(1) この事物は色である、(乃至) この事物は識である。この事物は眼である、(乃至) この事物は法である。

(2) この色は可意である、この色は不可意である、この色は有見である、この色は無見である、(乃至) この色は有為である、この色は無為である。(他の四蘊さらに十二処についても同様に判断される)。

この二つは、(1)これはAである、(2)このAはBである、という二判断にまとめられる。このうち(1)は、色(乃至)識、眼(乃至)意、色(乃至)法という、いわば存在の分類範疇の上位概念を用いて判断したものであり、(2)は可意・不可意(乃至)有為・無為という下位概念を用いて判断したものである。いずれにしても我われの認識は(特に仏



教でいう遍計 parikalpa, 妄分別 vikalpa は)

「AはBである」

という判断作用である。そしてこのBの述語の部分が、つまり遍計所執自性の相に相当する。前に相とは事物の形相であると述べたが、我われの具体的な認識内において相 (lakṣaṇa) を把えるとき、ある事物の相とは、ある事物表象に対して判断した結果与えられる言語表象を指すことになる。<sup>(27)</sup>つまり、遍計所執自性の相とは、必ず、概念ないし言語を帯びたものである。そしてこの点が遍計所執自性の相無自性を考える場合、最も重要なポイントとなる。

相無自性とは、前記したように自相が無いことである。自相 (svalakṣaṇa) とはある一つの事物それのみに限定される、それ自からの固有の形相をいう。<sup>(28)</sup>そしていかなる概念も言語もこの自相を表現することができないと見るのが唯識一般の立場である。したがって我われが、色・受・想など、あるいは有見・無見・有漏・無漏・有為・無為など、あるいは我・法・有・無・一・異・俱・不俱など、<sup>(30)</sup>という諸概念によって認識する事物の諸相はすべて、概念や言語によって比喩的に表現されたもの (anupreksīyatva)<sup>(31)</sup>であり、事物の自相そのものではない。したがってこの意味で、相無自性であるという。

概念・言語によって色付けられた相の否定は、同時に相によって表わされる事物の存在性の否定へとなる。換言すれば概念に対応する実在の否定である。しかるに我われは通常、概念や言語に対応する事物が実体として実在すると考える。この我われの誤まった認識を唯識論書は次のように表現する。<sup>(32)</sup>

- (1) 一切愚夫於諸相中一名言所縛故。当知如名如言於所詮事妄執自性。『瑜伽論』卷第七十三
- (2) 若由言說假立名字遍計諸法決定自性。『瑜伽論』卷第七十四。
- (3) 愚夫は遍計所執の色等を事物 (vastu) として分別する。『中辺分別論安慧釈』。

一般に、外界に実在すると考えられる事物をサンスクリットで *vastu*, *dravya* といい、それらに固有の存在性を *svabhāva* とする。この *svabhāva* (自性) という語は「自性とは自から存在すること」(*sva bhāvaḥ svabhāvaḥ*)<sup>(33)</sup>、「自性とは不作法 (*akritma*, *akitaka*) と名く。因縁を待って有るにはあらず」と定義されるように自性とは、ある存在 (法 *dharma*) に固有の「超時間的・超因果的存在性」<sup>(35)</sup> とも言うべきものである。ところで遍計所執自性は、そのような実体的実在 (*vastu*, *dravya*) ではなく、また固有の存在性 (*svabhāva*) をもつものではない、<sup>(36)</sup> といおうとするところに相無自性説の究極的な意図がある。つまり「相」の否定は同時に「自性」の否定であり、自性の否定は「体」すなわち事物そのものの存在的否定でもある。前に考察したように相無自性とは漢訳では「体相の無」と説明されている。この「体相」という訳語は、玄奘訳・真諦訳を問わず、各所に認められる。<sup>(37)</sup> ところでこの体相は *lakṣaṇa* の訳語であろうが、たんに相と訳さず体を付して体相と訳したところに注目すべきである。これは相の否定が単に相のみの否定にととまらず、事物そのもの (体) の否定までも意味することをこの一語の中に表わそうとしたのであろうか。<sup>(38)</sup>

いずれにしても相無自性は、

- (1) 認識的には「概念」を否定し、
  - (2) 存在的には「概念の対応する事物」を否定する、
- という二面性を見せていることが判明した。

## II 否定の論証

以上、遍計所執自性の無を、主として相無自性の側面から考察してきたが、この自性の無はたんに「相の無」とい

う論理のみで論証されているのではない。その他に、概念・言語（名・名言）と事物（事・義）との二者の関係を綿密に考察することによって、遍計所執された事物すなわち概念に対応する実在的事物の非存在を論証しようとする態度がある。

この傾向は、すでに『瑜伽論』にその緒端をみることができ。すなわち『瑜伽論』撰決択分中間所成慧地（巻第六十四）で、依他起自性と円成実自性において遍計所執自性が無である理由は「菩薩地に己に略して顯示した如くであり、また彼の決択中にまさに広く分別する<sup>(39)</sup>」と述べ、次いで三因縁によってその理由を略説している。本地分菩薩地における説示とは、色等想事（*rūpādi-samīhaka-vastu*）と色等仮説自性（*rūpādi-prajñapti-svabhāva*）と離言自性（*nirabhilāpya-svabhāva*）との三概念を用いた論証をいい、撰決択分菩薩地における説示とは、名・相・分別・真如・正智の五事、あるいは三無自性・三自性による論証を指すのであろう。今、ここでは、略説として列記された次の三因縁を手掛りとして、事物の存在がどのような理由のもとに否定されているかを考察してみよう。遍計所執自性が無である三つの因縁すなわち理由とは次の如くである。

- ① ある一つの事物に対して数多くのさまざまなる名前前で呼ぶことができるから（種種非<sub>レ</sub>一品類名言所<sub>ニ</sub>安立<sub>ニ</sub>故）。
- ② ある事物を指示する名前を離れて、その事物を認識することはありえないから（若離<sub>ニ</sub>名言<sub>ニ</sub>彼覺不<sub>レ</sub>生故）。
- ③ 名前は対象的事物に対して具体的に働くから（彼名言依<sub>レ</sub>義転故）。

『瑜伽論』に端を發した、このような認識論的反省は、無着に至って『頭揚聖教論』の中で次のような頌としてまとめられるにいたった。

「非五事所撰<sub>レ</sub> 此外更無<sub>レ</sub>有  
由<sub>ニ</sub>名<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>義<sub>ニ</sub>轉<sub>レ</sub> 二更互為<sub>レ</sub>客

「於<sub>レ</sub>名前無<sub>レ</sub>覚 多名及不定  
於<sub>二</sub>有義無義<sub>一</sub> 転非<sub>レ</sub>理義成<sup>(40)</sup>

ここで、この頌に対する世親の注釈および他の論書の所説を参照しながら、遍計所執自性否定の論理を展開させてみよう。

(i) 「遍計所執自性はなぜ無であるのか」

それは八五事に攝められない $\vee$ からであるという。遍計所執自性が五事に攝められないことはすでに『瑜伽論』巻第七十四に説かれているが無着はこれを遍計所執自性否定の統一的理由とみなしたのである。

(ii) 「では遍計所執自性は無であるのに、なぜ、それを遍計する執著が起るのか」

それは八名が義に於て転ずる $\vee$ からであるという。これは前記した『瑜伽論』所説の三因縁のうちの③に相当する。阿毘達磨仏教以来、一般に、名(nama)によって概念を、義(artha)によってその概念が指向する対象を表わし、名と義とおよび語との三者の関係において我われの認識構造を説明しようと試みた。<sup>(43)</sup> 唯識瑜伽行派も同様の用語を用いて我われの認識を考察したのであるが、その考察が我われの認識の真偽性ないし限界性に向けられたことに特徴がある。すなわち、我われはふつう、「ある対象(義)に対して概念を付与し、しかもその概念と対象とは一致し、かつその対象は実在する」と考えるが、概念と対象とは一致せず、対象は実在しないというのである。そしてそのような誤まった認識を起させる原動力を「言説熏習心」<sup>(44)</sup>「諸名言熏習之想所建立識」<sup>(45)</sup>「於長夜中串習言說熏修心」<sup>(46)</sup>に求める。つまり、長きにわたって概念や言説が我われの心に植えつけられ、我われは最早や概念なしには思考することができないのである。

(iii) 「では、なぜ概念と対象とが一致し対象が実在すると見る我われの認識は誤まっているのか」

それは∧名と義との二つは相互に客塵である∨からであるという。

この名と義の相互客塵性は、唯識独自の観法である四尋思のうちの名尋思・義尋思の中で成立した思想であろうが、それを最初に打ち出したのは弥勒作といわれる『大乘莊嚴經論頌』であり、無着はそれをそのまま『顯揚聖教論頌』および『撰大乘論』<sup>(48)</sup>の中で採用している。しかし、客塵(āgantuka)という概念を用いた、概念と対象との不一致の論証は既に『瑜伽論』本地分中菩薩地に認められる。すなわち、客法(āgantuka-dharma)に於て客想(āgantuka-sañjñā)が働き、さまざまの概念を設定するが、それら諸概念に対応する実体は存在しないという。では名と義(事)との相互客塵性(anyonyāgantukatva)とは具体的にはどういふことなのか。『顯揚聖教論』では「名は義に於て体に称うに非ざるが故に之を説いて客と為す。義も亦、名の如く無所有の故に之を説いて客と為す」、<sup>(50)</sup>『撰大乘論』世親釈では「(名と事とは相互に)彼の体に称うに非ざるが故に」、<sup>(51)</sup>同無性釈は「一類が声と義と相称して生じ互に繋属すると謂うが如くには非ず」<sup>(52)</sup>とそれぞれ注釈している。つまり、たとえば、∧机∨という名前と「机」という対象とは一定不変の結合関係(rag tu bhreḥ pa)にあるのではなく、両者は本質的に相異なり同一の体(bdag nīd-aṣman)ではないというのが、相互客塵性の根本的意味である。我われは∧机∨という概念によって「机」という対象を認識し、∧机∨という概念で表わされる「机」という事物が実在すると考える。しかし、それは誤りである、つまり、概念と対象とは全く次元を異にするものであり、ある一つ概念に、ある一つの実在的事物が対応するというのではないというのである。とにかく、この相互客塵性ということは、概念や言語の虚妄性を一語の中に鋭く指摘したものととして注目される。なお、『楞伽經』<sup>(53)</sup>では、名(nama)と相(nimitta)とは、相互に客塵性であるから名と相とは不可得であると見るのが正智であると説かれている。名と義との相互客塵性がここでは、五事中の名と相との関係として把握されているのである。

(iv) 「ではなぜ名と義とは相互に客塵であるのか」——それは次の三つの理由による。

①名の前には覚がないから。

②多名であるから。

③名は不定であるから。

(このうち前の二つの理由は、前記した『瑜伽論』の三因縁のうちの前二つにあたる。この三理由は『撰大乘論』の中でも、依他起自性が遍計所執自性と同一の体でない理由としてそのまま用いられている。)

三理由を順次検討してみよう。

①もしも名と義とが同一(同一相・一体)<sup>(55)</sup>であるならば、義を直観した時に既にその事物の何であるかを認知するはずである。ところが実際は、我われはある事物の名前を知ってはじめてその事物の何であるかを認知すること(bud-dhi覚)ができるから、名と義とは同一なるものではない。

②我われは一つの事物に対してさまざまな数多くの名前を与える。ところでもしも名と義とが同一であるならば、名が多数であることより義も多体となる、つまりある一つの事物に相異なる数多くの自体がある、という不合理に陥いる。したがって名と義とは同一ではない。

③逆に我われは、ある一つの名前でもって数多くの事物を指示する〔その例として go (牛) という一語によって vac (言)・dis (方)・bhū (地)・rasmi (光)・vajra (金剛)・pasu (獣)・aksi (眼)・svarga (天)・vari (水) の九個の事物を表わすことがあげられる〕。したがってもしも、名と義とが同一であるならば、相異なる多くの事物が同一の一つの自体をもつという不合理が生ずる。だから名と義とは同一ではない。

以上の三理由は、概念と事物とを同一とみなせば、現実の認識のあり方に矛盾する点を三面より指摘したものであ

る。そしてこれを概念(名)と事物(義)との相互客塵性の理論的根拠とするのである。

以上、『顕揚聖教論』の所説を中心に、遍計所執自性がどのような論理のもとで否定されているかを考察してきたが、この論理は、思想的にみるならば、『瑜伽論』所説の「非五事所攝」と、『大乘莊嚴經論頌』所説の「二更互為客」という二大両思想の上に成立していることが判る。そして内容的に見るならば、この論理は、事物实在の否定を余すことなく論じつくしているとまでは言えないにしても、少なくとも、概念や言語による認識が、現象そのものの本質をとらえることができないという仏教一般の立場を一つの論理体系としてまとめ上げられたものとして我われの注目に価するであろう。

## 二 無我と空性

以上、遍計所執自性の相無自性を中心に、唯識思想において否定されるべきものの何たるかを考察してきたが、唯識における否定は無自性としてだけ説かれるのではない。「空」も「無我」も重要な概念として考えられている。したがって、以下この両概念を中心に考察を進めてみよう。これに関して唯識諸経論全体にわたる考究が必要であるが、本論文では、枚数の関係上、考察の中心を『瑜伽論』の所説におく。ただしこの論は以後の唯識諸思想の源泉であるからである。

### (一) 無我

#### (i) 人無我

人無我 (*pudgala-nairātmya*) に関しては『瑜伽論』全体にわたって、特に従来の説と異なった唯識独自の解釈は

認められない。ただ巻第六（大正、三〇、三〇五中以下）において十六異論中の計我論（*ātmavāda*）を破するに、詳細な認識論的考察を行なっているが、これとても唯識独自の概念を用いてはいない。

今、『瑜伽論』における無我論述の定型的なタイプを列記してみると次の如くである。

(1) 法比量者謂以<sub>レ</sub>相隣相屬之法<sub>レ</sub>比<sub>レ</sub>余相隣相屬之法。如<sub>レ</sub>屬<sub>レ</sub>無常<sub>レ</sub>比<sub>レ</sub>知有<sub>レ</sub>苦。以<sub>レ</sub>屬<sub>レ</sub>苦故比<sub>レ</sub>空無我<sub>レ</sub>。（巻第十五、大正、三五八中）。

(2) 云何名為<sub>レ</sub>証成道理。謂一切蘊皆是無常・衆緣所生・苦・空・無我。由<sub>レ</sub>三量<sub>レ</sub>故如實觀察。（巻第二十五、大正、四一九中）。

(3) 如<sub>レ</sub>是唯有<sub>レ</sub>諸蘊可<sub>レ</sub>得。於<sub>レ</sub>諸蘊中<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>常恒堅住主宰。或説為<sub>レ</sub>我或説<sub>レ</sub>有情。（中略）由<sub>レ</sub>是諸行皆悉是空無<sub>レ</sub>有我故。如<sub>レ</sub>是名為<sub>レ</sub>由<sub>レ</sub>無所得行<sub>レ</sub>趣<sub>レ</sub>入空行<sub>レ</sub>。（巻第三十四、大正、四七四中）。

(4) 於<sub>レ</sub>諸法中<sub>レ</sub>補特伽羅無我性者謂非<sub>レ</sub>即<sub>レ</sub>有法<sub>レ</sub>是真實有<sub>レ</sub>補特伽羅<sub>レ</sub>。亦非<sub>レ</sub>離<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>別有<sub>レ</sub>真實補特宰羅<sub>レ</sub>。（巻第四十、大正、五四四下）。

まず注目すべきは、(1)(2)より判明することであるが、基本的には無我は、無常・苦・空・無我という、部派仏教以来説かれる苦諦の四行相の一つとして扱えられ、論理的には阿含以来の「無常↓苦↓無我」さらには「自在を得ず（*asvānta*）」「宰主を遠離してゐるから（*svāmī-virahita*）無我である」という論理を踏襲していることである。ただ、空と無我とを区別せず、「空無我」を一語にまとめて用いている点（大正、三五八下、四五四上中、六七二下など）さらに、無常・苦・空・無我の基本的論証根拠として諸行の「衆縁生性」（*pratyā-samutpannata*）を強調している点に般若・中観の影響を認めることができる。次に(3)(4)から判明するように、唯だ現象としての五蘊の存在のみを認め、五蘊に即した、あるいは五蘊を離れた実体的我を否定するが、これは既に部派仏教において論争しつくされた問



題である。ただ『瑜伽論』においては、skandha-mātra<sup>(59)</sup> (唯蘊)′ vastu-mātra<sup>(59)</sup> (唯事)′ saṅskāra-mātra<sup>(59)</sup> (唯行)′ dharma-mātra<sup>(59)</sup> (唯法) という概念によって、存在するものは唯だ因縁所生の法だけであると説くところに特徴がある。そして、唯蘊、唯行をいって、未だ唯識 (vijñapti-mātra) という用語が認められないところに、『瑜伽論』が初期唯識論書であり、かつ従来の小乗の説をもまとめものであることを如実に読みとることができる。

とにかく、『瑜伽論』においては、「五取蘊を執して、実体的 (dravyasattva) な我 (ātman) とみる見解を否定し、我という概念はその五取蘊の上に仮立したものの (prajñapti) にすぎない」(大正、三〇七中) という、従来の立場を一步もでていない。これには人無我は声聞・独覚にも共通な理であり、大乘独自のものではないという意識が働いていたのであろうか。ただ、直接には人無我とは無関係であるが、「末那識が阿頼耶識を縁じて我と為す」という唯識独自の思想の萌芽を『瑜伽論』に認めることができる<sup>(60)</sup>。唯識独特の人無我説は、この末那識の我執作用の中に追求すべきであらう。

## (ii) 法無我

本地分の五識身相応地から独覚地までにおける無我は、人無我の論述と論証が中心であり、法無我は卷第十三において、ただ一度、補特伽羅無我と並んで列記されているだけである。法無我は本地分の菩薩地にいたって考察の中心テーマとなる。まず卷第四十六 (大正、五四四下) にみられる法無我の定義を記す。

於三諸法中一法無我性者謂於三一切言說事中一切言說自性諸法都無所有 (tatredaṅ dharmā-nairātmyaṅ. yat sarveṣv abhijāpyeṣu vastuṣu sarvbāhijāpa-svabhāvo dharmo na sañvidyate.)

つまり、法無我とは「言說自性の法」が存在しないことであるという。ここで法(dharma)とは「言說自性の法」(abhijāpa-svabhāvo dharmā) とかわれるが、これはまた prajñapti-vāda-svabhāva (仮説自性)′ prajñapti-vādāt-

mako dharmāḥ (仮説性法) / abhīlāpyātmaḥ svabhāvaḥ (所言自性) などともいわれる。存在を人と法とに分類した場合、人以外の存在(法)を、このように、いわば「概念・言語で把握されたもの」と把握するところに菩薩地所説の特徴がある。ここに、存在を認識内の領域で捉えようとする唯識瑜伽行派の基本的立場を如実に読みとることができると。

次に「撰決択分」の考察に移ろう。「聞所成慧地」(大正、六五六下)に次のように説かれている。

若於依他起自性或円成実自性二所有遍計所執自性妄執。当知名増益辺。所以者何。此自性中彼自性有不応理故。そして、遍計所執自性の無は既に本地分中の菩薩地で略して顕示してあるという。この言明によって菩薩地の所説と比較してみると、次のような諸概念の対応がえられる。

色等といわれる法 (rūpādi-sañjñāka-dharma) …………… 依他起自性	}	色等という仮説自性 (rūpādi-prajñapti-vāda-svabhāva) …… 遍計所執自性
離言自性 (nirabhilāpya-svabhāva) …………… 円成実自性		

依他起自性と円成実自性における遍計所執自性の無は、すでに『解深密経』に説かれているが、右の『瑜伽論』聞所成慧地の一文は、菩薩地にみられる認識論的な存在否定を『解深密経』所説の、どちらかといえば存在論的な概念(三自性)を用いて表現しようとしたものである。そして次の「思所成慧地」において「法無我とは、世俗言名以外に遍計所執自性というものが存在するのではないこと」(大正、六六三上)と明言している。とにかく撰決択分の聞および思所成慧地にいたって法無我は三自性説と結びつき、法無我とは遍計所執自性の非存在であると把握される点にその思想的発展をみることができると。

ところが、撰決択分「菩薩地」にいたって相・名・分別・真如・正智の五事による新たな存在分類法が登場してく

る。そして遍計所執自性はこの五事のいずれにも撰せられないから非存在であるという論理のもとに法無我を説明する。すなわち法界に(1)差別相(常住相と寂靜)と(2)自相との二相あるうち、自相とは「相・名・分別・真如・正智所撰の一切法において遍計所執自性が存在しない法無我性」のことであるという(大正、七三八上)。ここにいたって、五事と三自性という唯識独自の二大思想と結合した法無我の定義を認めることができた。そして声聞は差別相のみによるが、菩薩は差別相・自相の二相によって法界に通達すると強調していることより、法無我を五事と三自性との両概念で把握するところに大乘の優越性を認めようとしたことが判明する。

(二)空・空性

(i)『瑜伽論』における空性説の概観

詳しい論述は省略して、『瑜伽論』における空・空性説の問題点を列記してみよう。

(1)全体にわたって「空」は、三三摩地(空・無願・無相)あるいは苦諦の四行相(無常・苦・空・無我)の一つとして考察されている(大正、三三七上以下。大正、七七四中など)。つまり、「空」とは観法の一つとして把握されている。この傾向は特に本地分菩薩地以前に強い。

(2)しかるに本地分菩薩地(大正、四八八下以下)にいたって、あらゆる存在を否定する悪取空者(*dur-grīhita śūnyatā*)を強く批難し、実無(*asadbhūta*)を増益せず、かつ実有(*bhūta*)を損滅しない、善取空者(*su-grīhita śūnyatā*)の空観(非有非無の空説)を宣揚する。

(3)空と無我とは並記されている場合もあるが、全体としては空と無我とは峻別されていない。

(4)全体を通覧すれば、①本地分独覺地までは基本的には従来の小乘的な空説に基づき、②本地分菩薩地は、「非有非無の空説」を独自の概念を用いて理論化し、③撰決択分以後は、声聞の空説と菩薩の空説との区別を明確にし(大

正、六七二中)かつ「遍計所執実我」「遍計所執言説自性」という唯識独自の用語を用いて空性を定義している(大正、七四三上)。

(5)しかし全体からみれば、本地分菩薩地にとかれる「非有非無の空説」以外には注目すべき空性説はない。しかし、如來所説の契経は空性と相応する(*sūnyatā-pratisaṅgyukta*)と強調しているように(大正、五五〇上、六七七中、六九〇上、七四二下)、決して空性(*sūnyatā*)という概念を軽視したわけではない。ただ空性が、無我・無自性という用語で代弁されているまでのことであろう。

右にあげた五点のうち、(2)の非有非無の空説は唯識思想全般にかかわる問題であるから、これについては項をわけ別々に論じてみよう。

(ii) 空における否定と肯定

唯識瑜伽行派が用いる空性の一般的叙述は『小空経』(*Cūḥasūññātasutta*)に由来する次の定義である。

*yad yatra na bhavati tat tena sūnyam iti yathābhūtaṃ samanuṣṭyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati*  
 (B) (A) (A) (B) (B) (B)  
*tat tad ihāsty iṭi yathābhūtaṃ prajāuati.*  
 (C)

この空の論理は『瑜伽論』をはじめとして、唯識論書の随所に認められ、この論理にそって空性は否定面と肯定面との二重性をもち、全体として非有非無であると説く。今、右の一文の内容を簡潔にするために記号を用いて表現してみると次のようになる。

① Aの中にBが存在しない時、AはBとして空(*sūnyā*)である。

② 一方、Aの中に残余するCなるもの、それは存在する(*sat*)。

つまり、Bは否定されるもの、Cは肯定されるもの、Aは否定と肯定とが成立する、換言すれば空性が成立する基

盤である。ところで唯識諸論書はこのA・B・Cの三つをさまざまな概念によって把えているから、それらを分類して表にまとめてみよう。

A	B	C
(1) 色等想事	色等仮説性法	色等仮説所依(離言自性)
(2) 蘊界処	我我所	我無性無我有性
(3) 諸行	衆生自性・法自性	二無我有実性
(4) 虚妄分別	所取・能取	二の無の有 <sup>64)</sup>
(依他起自性)	(遍計所執自性)	(円成実自性)

(1)は瑜伽論(大正、三〇、四八九上)、(2)は大乗阿毘達磨集論(大正、三一、六七五上)、(3)は顯揚聖教論(大正、三一、五五三中)、(4)は中辺分別論(M. V. B, p. 18, II. 4-6)

右の四書はそれぞれ相違する表現を用いているが、これは各論書のもつ特異性を如実に物語っている。

(1)の『瑜伽論』本地分菩薩地の所説には、現象(事  *vastu*)に対する概念付与(仮説 *prajñapti-vāda*)を否定し、現象の本質(離言自性 *nirabhilāpya-svabhāva*)に迫ろうとする初期唯識瑜伽行派の姿勢が認められる。

(2)、(3)は小乗、大乘いずれにも共通な用語を用いて表現している。とくに『大乗阿毘達磨集論』はその題名が示すごとく従来の小乗の阿毘達磨の方法で唯識思想を宣揚したものであると言われるが、そのことは、空性の定義に蘊界処・我我所・無我という小乗・大乘共通の一段的な概念が用いられていることから首肯できる。

(4)の『中辺分別論』の所説は、『大乗莊嚴經論』『法法性分別』など、いわゆる弥勒作といわれる論書に特有の虚妄分別(*abhūtaparikalpa*)・所取能取(*grāhya-grāhaka*)という概念を用いて表現されている。この二概念は「顯現」

(pratīhāsa, abhāsa, etc.) という概念とともに、以後の唯識理論を構成する重要な用語である。この意味で『中辺分別論』の空性説は、『解深密経』や『瑜伽論』のそれを乗り越えた、あるいは流れを異したものとして特記されるべきである。

右のごとく各論書はそれぞれ表現を異にするが、本質的にみれば、Aは依他起自性、Bは遍計所執自性、Cは円成実自性にそれぞれまとめられる。空性を三自性によって総括的に把えようとする姿勢はすでに『解深密経』の

「若くは依他起相及円成実相中。一切品類雑染清淨遍計所執相畢竟遠離性及於此中一切都無所得。如是名為於三大乘中二総空性相」と(大正、一六、七〇一中)。

という論述の中にもみることが出来る。

とにかく、唯識瑜伽行派に一貫して流れる基本的立場は、前にも述べたように、現象に対する概念的把握を否定して現象の本質に迫ろうとする態度である。そして存在的には、概念(遍計所執自性)を否定し本質(円成実自性)を肯定し、かつ、認識的には、概念の無と本質の有との二重性を包括する現象そのもの(依他起自性)をありのままに眺め、ひとつは無を有とみる見解(増益)、もうひとつは有を無とみる見解(損減)との二つの見解を離れた真実の智見を身につけること、つまり中道を行ずることを主張するのである。

本論文では、唯識思想において「否定さるべきもの」の何たるかを考察してきた。しかし否定がたんに否定だけに止まらず同時に肯定に通ずることを唯識思想は強調する。したがって我われは次に「肯定さるべきもの」は何かという問題の考察に歩を進めなければならないが、この問題の検討は他時に譲ることにする。

- (1) 「yathā... A..., tathā... B...」の代表例を列記してみる。
- ① na hi te Śariputra dharmās tathā samvidyante yathā balaprithagjana āsrutavato bhiniviṣṭāḥ. (*Aśṣasāhasrikā-prajñāpāramitā*, ed by Ś. Mitra, p. 15, ll. 1-2.)  
 (如諸愚夫異生所執「非一切法如是有」故。『大般若經』卷第五三八、大正七、七六五下)。
- ② tadyathā māyā na ca yathā khyāti tathā'stī. (*B. S. B.*, p. 266, ll. 17-18.)  
 paratantra-lakṣaṇam tathā nāsti yathā parikalpyate. (*M. V. B.*, p. 39, l. 11)
- ③ tathā ca na vidyate yathā pratibhāsate. (*ibid.*, p. 651, 23.)
- ④ bāhyo na vidyate hy artho yathā bālāi vikalpyate. (*Lankāvatārasūtra*, ed. by B. Nanjio, p. 285, l. 4.)
- ⑤ yathā hi nāmārthe pravartate tathā tathatva nāsti. (*M. V. T.*, p. 140, ll. 12-13.)
- ⑥ なお『大般若經』の①の一文は、安慧の『唯識三十頌釋』の中で、遍計所執自性の無の教証として引用されている(*Trisikā*, p. 39, ll. 18-19)。またこのような認識的反省は『大乘莊嚴經論』述求品第五〇頌(*M. S. A.*, p. 67, l. 17)では、四種の無自性(自然無・自体無・自性不堅住・如執取不有)の最後の無自性説(執取するが如くには有ではない)を構成する論理として用いられている。この四種の無自性説は『撰大乘論』(大正三、一四一上)や『大乘阿毘達磨集論』(大正三、一六八上)などにも認められ、世親と無性は、最後の無自性説を大乘独特のものともみなしている点に注目すべきである(大正三、三四六上。大正三、四〇八中)。
- (2) 『解深密經』卷第一(大正一六、六八八下)。
- (3) *Saṃdhiṃmoranā Sūtra*, ed. by E. Lamotte, p. 35, ll. 11-16. を参照のこと。なお *apariniṣpanna* に ついては註(2)(4)を参照のこと。
- (4) 『解深密經』卷第一(大正一六、六八九下—六九〇上)。
- (5) nama に ついては拙稿「仏教の言語観—名義を中心として—」(月報『三蔵』一〇七—一〇八)を参照のこと。
- (6) *Aśṣasāhasrikā-prajñāpāramitā*, ed. by Ś. Mitra, p. 25 l. 18, p. 200, l. 3., p. 349, 16. etc.
- (7) *ibid.*, p. 7. l. 18. 大正七、七六四上。大正八、五三七下。
- (8) *ibid.*, p. 25. l. 20.

- (9) 『大智度論』卷第四十二(大正、二五、三六五下)。
- (10) 遍計所執自性の同義語として遍計所執・和合所成・所増益相・虚妄所執・言説所顯・文字加行・唯有音声・無有体相があげられている(『瑜伽論』卷第八十一、大正、三〇、七五一上)。
- (11) 『解深密經』卷第五(大正、一六、七〇九上中)では世俗相に、補特伽羅と遍計所執自性と諸法作用事業との三種があるといふ、また『中辺分別論』安慧釈には「人(puṅgala)と遍計所執相の諸法との無」という表現がある(M. V. 7, p. 58, ll. 13-14)。
- (12) 『解深密經』卷第二(大正、一六、六九三中)。*Saṃdhiṃśāna Sūtra*, ed. by E. Lamotte, p. 62, ll. 32-33.
- (13) 『瑜伽論』卷第三十六(大正、三〇、四九〇下)。*B. S. B.*, p. 54, l. 21. なほ prāṇispāna を玄奘は「真実是有」と訳してゐる場合がある。「若法自相安住此法真実是有」(『瑜伽論』卷第六、大正、三〇、三〇四下。*Y. C. B.*, p. 125, ll. 4-5)。
- (14) 註(12)(13)に掲げた以外にも次のような記述がある。「遍計所執相は不成実(yoṣ su ma grūb, aparispāna)である」(『解深密經』卷第二、大正、一六、六九六中)。「一切言説所説の諸法の自性の義は皆、不成実(aparispatti, *B. S. B.*, p. 273, ll. 23-24.)である」(『瑜伽論』卷第四十五、大正、三〇、五四三上)。「遍計所執自性に由るが故に自性不成実の法無我性」(『瑜伽論』卷第七十九、大正、三〇、七三八七)。「事尋思とは、諸法の蘊界処の自相が不成実(aparispāna, *Abhidharma-samuccaya of Asaṅga*, ed. by P. Pradhan, p. 82, l. 2.)であると推求するをさう」(『大乘阿毘達磨集論』卷第六、大正、三一、六八七上)。
- (15) *M. V. 7*, p. 23, l. 8; p. 127, ll. 1-2. なほ『三性偈』第三偈では avikāra ではなくて ananyatva とさう語が用ゐられてゐる(*The Trisvabhāvanīdeśa of Vasubandhu*, ed. by S. Mukhopadhyaya, p. 1, l. 8)。
- (16) 『成唯識論』卷第八(大正、三一、四六中)、『同述記』卷第九本(大正、四三、五四五中)。
- (17) 『攝大乘論』では、無変異性・清淨所縁性・一切善法最勝性・最勝義の故に円成実と名付けるといふ(大正、三一、三九中)。
- (18) 『解深密經』卷第二(大正、一六、六九四七)。
- (19) 『大乘阿毘達磨雜論』卷第十二(大正、三一、七五二上)。
- (20) 『顯揚聖教論』卷第十六(大正、三一、五五七中)。



- (21) 『成唯識論』卷第九(大正、三一、四八上)。
- (22) 遍計所執自性の「体相」の無は註(20)(21)の二例以外にも次の個所に認められる。『三無性論』卷上(大正、三一、八六七中)、『大乘広百論釈論』卷第十(大正、三〇、二四八下)。
- (23) 『大毘婆沙論』卷第一百七十七(大正、二七、八八九上)。
- (24) *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by U. Wogihara, p. 174, l. 21.
- (25) *M. S. A.*, p. 64, l. 3. なお、『顯揚聖教論』卷第十七(大正、三一、五六四下)に、「事」を△所相√、「名」と「相應」とを△能相の具√、「取」を△能相の体√、「衆生」を△相者√とみる、興味を引く説が述べられている。
- (26) 『瑜伽論』卷第七十三(大正、三〇、七〇三中)。
- (27) いわゆる表象(*Vorstellung*)に近い概念としては *pratibhāsa* (影像) があげられるであろう。『瑜伽論』には *abhiāp-abhiāmskāra-pratibhāsa* (言説造作影像) という概念があるが(大正、三〇、五五九上)これは「言語の活動によって作り出された表象」とも言うべきか。
- (28) 「若法限<sub>レ</sub>自不通<sub>レ</sub>他分為<sub>二</sub>自相<sub>一</sub>」(『百法問答抄』卷第二、日本大藏經、法相宗章疏二、五八五頁、下)。
- (29) 「勝義の自相は不可言説性(*anabhiāpyatva*)である」(*M. V. T.*, p. 221, ll. 17-18)。「仮智<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>自相<sub>一</sub>。唯於<sub>二</sub>諸法<sub>一</sub>、共相<sub>一</sub>而<sub>レ</sub>轉」(『成唯識論』卷第二、大正、三一、七中)。
- (30) 『成唯識論』卷第八(大正、三一、四六下)。
- (31) *Tyīnśikā*, p. 41, l. 15.
- (32) 『瑜伽論』卷第七十三(大正、三〇、七〇四中)。
- (33) *Prasamphadā*, ed. by P. L. Vaidya, p. 115, l. 17.
- (34) 『大智度論』卷第二十(大正、二五、二〇七中)。
- (35) 「撰<sub>二</sub>自性<sub>一</sub>者不<sub>レ</sub>待<sub>二</sub>時<sub>一</sub>因<sub>レ</sub>而有<sub>二</sub>撰義<sub>一</sub>。是究竟撰。不<sub>レ</sub>待<sub>二</sub>時<sub>一</sub>者諸法無<sub>レ</sub>時不<sub>レ</sub>撰<sub>二</sub>自性<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>彼一切時不<sub>レ</sub>捨<sub>二</sub>自体<sub>一</sub>故。不<sub>レ</sub>待<sub>二</sub>因<sub>一</sub>者諸法無<sub>レ</sub>因而撰<sub>二</sub>自性<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>待<sub>二</sub>因<sub>一</sub>緣<sub>二</sub>而有<sub>二</sub>自体<sub>一</sub>故(『大毘婆沙論』卷第五十九、大正二七、三〇七上)。
- (36) 『瑜伽論』卷第七十四(大正、三〇、七〇六上)に「遍計所執無<sub>レ</sub>相無<sub>レ</sub>性」、また『成唯識論』卷第八(大正、三一、四六下)に「愚夫於<sub>レ</sub>此橫執<sub>二</sub>我法有<sub>レ</sub>無<sub>一</sub>異俱不<sub>レ</sub>俱等<sub>一</sub>如<sub>二</sub>空花等<sub>一</sub>性。相都無<sub>一</sub>。一切皆名<sub>二</sub>遍計所執<sub>一</sub>」とあり、「性」と「相」との両者が同時に否定されている。

- (37) 前註(20)(21)を参照。なお、『成唯識論了義灯』巻第三(大正、四三、七一七下)に、阿頼耶の三相を解釈するにあたり、相を「体相」「相状」「義相」の三種に分類するなかにも体相という語がでてくる。体相とは事物そのものの相、相状とは具体的を表われた相、義相とは、意味としての相、とでも言うべきであろうか。
- (38) 『撰大乘論』世親釈(大正、三一、三四一上)に「自相実無者実無」彼体」(rañ gi mshan nid med ces bya ba ni deñi lus med pa)とあり(北京版、112, p. 286, 3f, l. 5)。また『成唯識論』巻第九(大正、三一、四八上)にある遍計所執自性の体相の無を『同述記』巻第九末は、「体の無」と把えている(大正、四三、五五四下)。
- (39) 『瑜伽論』巻第六十四(大正、三〇、六五六下)。
- (40) 『顯揚聖教論』巻第十六(大正、三一、五五七中下)。
- (41) 『瑜伽論』巻第七十四(大正、三〇、七〇四下)。
- (42) 「名が義に於て転ずる」という原文は *nāmāthe pravaratate* とあろうか (cf. *M. V. T.*, p. 140, ll. 12-13)。
- (43) 「語依」名転名依「義転」(『大毘婆沙論』巻第十五、大正、二七、七四上)。「語発」名名能顯「義」(『俱舍論』巻第五、大正、二九、二九上)(*vāñhāmi pravaratate nāmārthan dyvayati, Abhidharmakośa*, ed. by P. Pradhan, p. 90, l.24.)。
- (44) 『解深密経』巻第二(大正、六九四下)。
- (45) 『瑜伽論』巻第七十四(大正、三〇、七〇八下)。
- (46) 『顯揚聖教論』巻第十六(大正、三一、五五七下)。
- (47) *M. S. A.*, p. 168, l. 18.
- (48) 『撰大乘論本』巻中(大正、三一、一四三下)。
- (49) 『瑜伽論』巻第五十(大正、三〇、五七二下)。 *B. S. B.*, p. 395, l. 12~.
- (50) 『顯揚聖教論』巻第十六(大正、三一、五五七下)。
- (51) 『撰大乘論釈』巻第六(大正、三一、三五三中)。チベット文は「*deñi bdag nid ma yin pa nid*」(北京版、112, p. 294, 5f, l. 5)。
- (52) 『撰大乘論釈』巻第六(大正、三一、四一七上)。チベット文は「*ji kar kha cig sgra dan doñ rtag tu hprel ba ni lhan cig skyes paljo shes bya ba la sogs par sans lta bu ni ma yin*」(北京版、113, p. 29, 2f, l. 5)。
- (53) *Lankāvatārasūtra*, ed. by B. Nanjio, p. 226, l. 5.

- (54) 『撰大乘論本』卷中(大正、三一、一四〇上)
- (55) 「同一相」という語は、『撰大乘論』の世親釈(大正、三一、三四三中)と無性釈(大正、三一、四〇六上)とにみられる。そのチヌット訳は *mishan hid g'ic pa hid* (北京版、112, p. 287, 5f, l. 6)。
- (56) 一ひの種声 (*go-sabdā*) が九義をさなえしうあつとをいう。『俱舍論』卷第五(大正、二九、二九中)を参照のこと。
- (57) 『瑜伽論』卷第二十(大正、三〇、四三二下)。*Śrāvakaśāhīni of Ācārya Asaṅga*, ed. by K. Shukla, p. 228, l. 7, p. 383, l. 2.; p. 498, l. 14.
- (58) *ibid.*, p. 143, ll. 1-2.
- (59) <*skandha-mātra*>… *Śrāvakaśāhīni*, p. 491, l. 2.; *B. S. B.*, p. 38, l. 13.  
< *vastu-mātra*>… *Śrāvakaśāhīni*, p. 210, l. 4.; *B. S. B.*, p. 41, l. 18, p. 45, l. 25., p. 48, l. 1, p. 109, l. 12., p. 395, l. 18.  
<*saṃskāra-mātra*>… *Śrāvakaśāhīni*, p. 210, l. 4.; *B. S. B.*, p. 190, l. 20.  
<*dharma-mātra*>… *Śrāvakaśāhīni*, p. 210, l. 4.; *B. S. B.*, p. 190, l. 18.
- (60) 『瑜伽論』卷第十六(大正、三〇、三六五上)′卷第五十一(大正、三〇、五八〇下—五八一上)。
- (61) *M. N.*, No. 121, Vol. III, pp. 104-109, 大正、一、七三七上。
- (62) *B. S. B.*, p. 47 ll. 17-19, *M. V. B.*, p. 18, ll. 4-6.
- (63) 『瑜伽論』卷第十二(大正、三〇、三三七下)′同卷第三十六(大正、三〇、四八八下—四八九上)′同卷第九十(大正、三〇、八一二中)、『大乘阿毘達磨集論』卷第三(大正、三一、六七五上)、『顯揚聖教論』卷第十五(大正、三一、五五三中)、『中辺分別論』世親釈 (*M. V. B.*, p. 18 ll. 4-6)′。なお『究竟一乘宝性論』にもある(中村瑞隆『梵漢对照究竟一乘宝性論研究』p. 149, ll. 12-14)。
- (64) 残余すもの (*avaśiṣṭa*) すなわちこととして、安慧は虚妄分別と空性との二つをあげているが、ここでも他論書との関係上、空性のみをとり、しかも空性の有の面(所取能取の無の有)のみを記した。

略号

*B. S. B.* *Bodhisattvaśāhīni*, ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1930.

*M. S. A.* *Mahāvāsanāsūtrālaṅkāra*, ed. by S. Lévi, Paris, 1907.

*M. V. B.* *Mahāvāsanāsūtrālaṅkāra*, ed. by G. Nagao, Tokyo, 1964.

*M. V. T. Madhyāntavibhāṅgāṭhā*, ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934.

*Y. C. B. Yogacārabhāṣī of Ācārya Asaṅga*, ed. by V. Bhattacharya, Calcutta, 1957,

# カール・バルトの聖書釈義における 歴史的-批判的方法

宇都宮 輝 夫

## 一 問題設定

カール・バルトの『ローマ書』<sup>(1)</sup>は、通常、キリスト教思想史の上で、近代から現代への転換点に位置づけられる。この転換が聖書の講解によってなされたということは、必然的に、そこには近代神学とは異質の聖書理解乃至解釈学が存在していたことを示唆する。実際、バルトは、自らの神学的開始が聖書へ向かうことであったと言っており、<sup>(2)</sup>思想史的に見ても、『ローマ書』が、解釈学や新約聖書研究の課題と方法について新たに考察し直すための決定的な機縁となったことは疑い得ない。<sup>(4)</sup>しかしながら、バルトによる問題提起は、一九二〇年代の反響の中では、至る所で歪められ誤解されるだけであったというのが実態であり、また、その情況が現在果して変化しているのかという強い疑問をも感じざるを得ない。

従って、小論の目的は、先ず彼の解釈学的プログラムを検討し、それを通じて、また、それとの関連において、『ローマ書』の解釈学的な問題提起の内実を解明することにある。さらに具体的にいえば、釈義において、歴史批評家と競合しうる程の乃至はそれ以上の歴史性、批判性をバルトが志向する場合、<sup>(3)</sup>「歴史的」、「批判的」という言葉で

何が意味されているのかを明らかにすることである。これは、バルトの解釈学と歴史的―批判的方法との関係を問うことにもなり、事実、小論と類似したテーマの研究は、多かれ少なかれ、この問題を扱っている。<sup>(6)</sup>さらに、この問題は、解釈学と人間の一般的思惟即ち哲学との関係をめぐる問いを内包しているので、バルトの「前理解」(Vorverständnis) に関しても、一つの帰結を抜き出すことになる。それによって、バルトの解釈学についての、従来の余りに図式的な理解が訂正されるであろう。

尚、筆者は、バルトの初期に表明されている解釈学は、後に『教会教義学』において展開されたものと、本質的には同一であると考える。<sup>(7)</sup>従って、文献的基礎付けのための資料は、凡ての年代を覆っている。

## 二 『ローマ書』に対する反響

『ローマ書』における積義的方法的新しさは、同時に、従来の方法に対する批判であり、その限り、逆に、『ローマ書』に対しても、当時多くの激しい反論がなされた。<sup>(8)</sup>諸批判の論点は著しく共通しているので、次のように整理することが出来る。

(1) 内容に対する批判。この種の批判によれば、バルトはパウロの思想を偽造しており、バルトがテキストの主題的内容とするものは、聖書記者の神学ではなく、積義者の神学であり、積義者がテキストの名によって語るといふ全くの読み込みがなされているのである。<sup>(9)</sup>従って、バルトにあっては、具体的テキストは押しつけられるか、高々、一つの標語としての性格を持っているにすぎず、歴史は事実上拒絶されていることになる。<sup>(10)</sup>

尚、ここで注意しておくべき事実は、多くの批判は皆一様に見えるが、シュラッターは、具体的にパウロのテキス

トに基づいてバルトを批判しており、バルト自身もこれを最も尊重したように思われる、ということである。<sup>(11)</sup>

(2) 方法に対する批判。これは、第一の批判と密接に関連し、当然それから予想されるのであるが、バルトは、歴史的-批判的方法を顧みず、それを否定する、という非難である。この批判は、バルト自身の再三に渡る反論にもかかわらず、現在に至るまで続けられている。<sup>(12)</sup>バルトの方法に対する当時の反響には、著しく類似した見方を認めることが出来る。例えば、シュラッターによれば、バルトは、神が釈義者に語りかけ、それ故人間は沈み去るといふ靈感思想 (Inspirationsgedanken) の下でローマ書を読んでいるのであり、<sup>(13)</sup>ユーリッヒャーによれば、バルトは、霊感家 (Pneumatiker) 乃至グノーシス主義者であった。<sup>(14)</sup>また、ハルナックによれば、バルトの福音認識の方法は、個人の主観的経験や体験に基づくもの、或いは、人間の心が照らされるといふ心の内的開示 (innere Aufgeschlossenheit) に基づくものであった。<sup>(15)</sup>従って、彼にとつて、バルトは、覚醒説教家 (Erweckungsprediger) であり、その方法は、グノーシスの神霊学 (gnostischer Okkultismus) なのである。<sup>(16)</sup>

ここでも、バルト自身はこれらの批判を全く許容しなかつたという事実が、留意されねばならない。

(3) ブルトマンの批判。バルトに対するブルトマンの批判は、上記の批判と軌を一にする点を含みつつも、それらとは異なる独自の論点も持っている。ここでは別個に扱われる必要がある。これは、(2)と同じく方法論に係わるものであるが、バルトの主張を踏まえつつ、しかも、それを論難するという点で、(2)と明白に相違する。即ち、ブルトマンは、解明されるべき文書に含まれる凡ての言葉と語群を主題的事実でもって測るといふバルトの方法をとりあげ、ローマ書の至る所で主題的事実が適切な表現を得ているといふことは考えられない前提であり、パウロも含めて、如何なる人間も、常に主題的事実からのみ語っている訳ではない、と主張するのである。<sup>(17)</sup>

『ローマ書』第三版序文から、バルトがこの批判を感謝しつつ注目したのを知ることが出来る。

(4) 支持と賛同。上述の諸批判とは逆に、バルトは、他方において、多くの支持と賛同をもって迎えられる。例えば、ブルンナーは、バルトを、時代遅れの考えに捕えられており、近代の批判的神学と歴史学に対する認識が充分でないという意味で、素朴と見做す者に対決しようとする。彼がそのための論拠とするのは、歴史的学問的思惟とその成果は相対的である、ということである。<sup>(18)</sup>そしてここから、彼は、史学的研究と知識は不必要であるという結論を引き出す。この点で、彼とゴーガルテンはほぼ一致している。<sup>(19)</sup>

バルト自身は、これらの支持を、直ちに受容しようとはしなかった。むしろ、彼の関心はそのような点にはないのであり、また、ある面では、それらは彼の見解と完全に対立するものなのである。

さて、上述の議論は、神学史的概観をしているのではない。小論第一章の問題設定は、これらの諸批判に対するバルトの具体的な答えの中で、解決を見出すからである。そして、この課題は、彼の解釈学的プログラムの理解を通して、成就するのである。

### 三 バルトの解釈学的プログラム

バルトの聖書釈義の方法論は、『教会教義学』第一巻第二分冊に詳しいが、彼はそこで、解釈の過程を、観察(Beobachtung)、追考(Nachdenken)、同化(Aneignung)の三段階として捉える。ここでも、この三段階に即して考察する訳であるが、『教会教義学』、『ローマ書』、『知解を求める信仰』<sup>(20)</sup>の三つを相互に照合、比較することによって、彼の解釈学はより一層鮮明となるであろう。



1 観 察

聖書が人間的記録であることは、バルトにとっても、自明である。従って、積義は、テキストに書かれ、言われていることの確定をもって始まる<sup>(21)</sup>。つまり、テキストの最も本当と思える言語的、文法的、論理的意味とその連関を確定するのである。次に、観察は、テキストが意図し、指示している事柄、テキストの中に反映している対象像、テキストが明らかに語っている主題的事実、テキストの中心像を模写し、把握する<sup>(22)</sup>。バルトには、聞くこと(Hören)、理解すること(Verstehen)、積義すること(Auslegen)という別の定式があるが、聞くこととは、テキストを通して啓示を認めることを意味する。バルトが聖書の主題的事実として実際に観察するものは、啓示、イエス・キリストである。また、聞くこととは、「テキストが指示し、意図している事柄がある程度まで認めること」なのであるから、それは明らかに観察の過程を指す<sup>(23)</sup>。その際、バルトによれば、対象像の模写と把握の仕方は、テキストそれ自体によって指示され、規定されねばならない<sup>(24)</sup>。

この過程には、一般的な既知の諸学が適用されねばならず、その限り、歴史的-批判的方法もあてはまることは明らかであろう。従って、この段階での積義は一般的解釈学の地平にあると言える。

2 追 考

バルトによれば、追考とは、観察によって得られた対象像、主題的事実に、自らの思惟をもってついて行き、それを理解し、同化(assimilieren)しようとする<sup>(25)</sup>ことである。とすれば、積義とは、我々が携えている何らかの思惟図式、いわば特定の哲学を通してテキストを読むことを意味する。従って、積義に際しては、哲学は不可避であるばかりでなく、正当であり必然的でもある<sup>(26)</sup>。バルトは、聖書積義に対する哲学の使用に際しての五つの制約を掲げている<sup>(27)</sup>が、後述の議論とも関係するので、それらをここで挙げておく。(1)我々が携える思惟図式、哲学は、聖書のそれと同

一ではない。(2)哲学は、試みであり、仮説という性格しか持ち得ない。(3)哲学が自立した興味乃至自己目的となつてはならない。(4)一つの哲学が、別の哲学に対して、原則的優位を占めることはない。(5)哲学は、テキストによって、またその中に示される対象像によって規定されねばならない。

さて、この追考の項の叙述においては、バルトは、主として、釈義における哲学について論じており、追考の具体的内実は必ずしもはっきりしない。しかし、この概念そのものは、『ローマ書』にもアンセルムス研究にも存在する。無論三者は各々独自の内容を展開しており、同定出来ないにせよ、相覆う点も少なくない。それ故、『教会教義学』を瞥見しつつ、これらの著作を手がかりとするならば、追考概念のより一層の解明が期待出来よう。

先ず、『ローマ書』を詳細に分析すると、追考は、理解 (Verstehen)、<sup>(28)</sup> 解明 (Erklären)、さらには批判 (Kritik) という概念と緊密に関連し、ほぼ同一の実質を有していることが分かる。それは、具体的には、テキストが提示している諸概念の内的緊張に出来る限り参与しつつ、テキストの語句を、テキストが語っている主題的事実に照らして解釈し、さらに、両者の関係を明らかにすることを意味する。

『教会教義学』においては、同じことが、<sup>(29)</sup> 一般的解釈学の原則として述べられているが、前述の理解することと釈義することは、この追考のプロセスを二分して見たものと考えられる。即ち、前者は、テキストを主題的事実から理解することであり、テキストの言葉が示し、意図している主題的事実の観念を手がかりに、言葉へと戻り、言葉そのものを研究することである。総ての表象と概念の意義は、それ自体のうちに存せず、主題的事実との関係において規定されているからである。そしてその研究の成果が後者であり、それは、言葉を主題的事実との関係において説明することなのである。<sup>(30)</sup>

『知解を求める信仰』においては、認識は、差し当たり、キリスト教宣教(聖書や教会の信条)を聞くこととし

て、論理的—文法的に表現された意味連関を知り、テキストの諸命題の内的必然性を確定することである<sup>(31)</sup>。しかし、ここでは、*intus legere* の概念が重要である。

バルトによれば、認識とは、読むこと、即ち、積義を意味する<sup>(32)</sup>。それは、テキストにおいて予め言われている事柄を深く読むこと、内へ立ち入って読むこと (*intus legere*)、つまり追考なのである。テキストのある命題の意味内容は、すぐ近くの、或いは離れている箇所と関連させられ、それらと比較対照されることによって明らかにされる<sup>(33)</sup>。このプロセスは、諸命題の「地下水脈における内的相互関係を明らかにして全体的秩序のもとにその深い意味をよみとること」、換言すれば、無関係乃至矛盾するかにみえた諸命題の「背後にある内的秩序を発見すること」である<sup>(34)</sup>。

従って、追考とは、テキストと主題的事実の弁証法を通して、「自分がその文書の筆者ではないという事実を殆ど忘れてしまい、私が私の名によって筆者に語らせ、私自身が筆者の名によって語りうる程に筆者をよく理解する」ことなのである。

最後に、積義の正しさは何によって確認されるかが問題となる。バルトにとって、人間学的重要性は、真理性の標識とはならない<sup>(36)</sup>。積義は、畢竟試みであり、仮説なのであって、その正しさは、テキストを一節一節精密に探究し考量する中で、不条理に陥らず、内的統一的連関のうちに位置づけられるか否かによって、実証されるのである<sup>(37)</sup>。バルトは、このような積義を、一般的解釈学の地平にあるものと考えているが、これを否定する根拠はないであろう。

### 3 同 化

『教会教義学』における同化の記述からは、それによって如何なる積義作業が示唆されているのか明らかにならない。従って、ここでも、この部分の分析を踏まえつつも、総合的な視座が要求される。

とりあえず、『教会教義学』によれば<sup>(38)</sup>、同化とは、テキストに語られている事柄を我々のものとすることである。

その際釈義者は、聖書記者、即ち啓示の証人と共に知る者となる。つまり同化とは、釈義者が、啓示の証人との同時性、同等性、間接的同一性を持つことを意味する。

バルトは、同化を、観察や追考に連なるものと見ているが、私見によれば、ここでは、それらと次元を異にするバルト神学のいわば超越的側面が浮かび上がっているのである。

というのは、あるテキストの理解（釈義）は、即自的にはその真理性批判ではあり得ないのに、同化においてはまさしくそれが問題だからである。「我々は自ら、聖書の言葉を通して我々に語られていることを考察する。しかも、それが我々自身の実存の規定となっているが故に、我々はそれを考察せねばならないのである。」「同化とは、啓示の証人達の証言を、自己の責任において、受け取ることである。」（傍点筆者）事柄は、単に認識論的であるばかりでなく、存在論的地平にも係わる。再びここで、アンセルムス研究が、解明の糸口を与えてくれるように思われる。

『知解を求める信仰』における、信仰（1）—認識—信仰（2）という認識論的プロセスのうち、認識に対応するものが、（観察を既に内包した形で）追考であるとするなら、同化に対応するものは、最後になお残っている信仰（2）ということになる。差し当たり、作業仮説として、両者を同じものとし、そのための文献的基礎付けを考えてみることにする。

第一に、信仰（2）は、宣教された言葉を神の言葉そのものとして認め、宣教された事柄を真理として肯定することである。<sup>(39)</sup>これは、真理性批判としての同化の性格と一致する。

第二に、認識と信仰（2）との間には、当然断絶が予想される。つまり、バルトは、前者を少なくとも原理的には人間の内在的可能性の内にあるものと見ているが、そのことは後者には全く妥当しない。<sup>(40)</sup>即ち、認識は、差し当たり知性の内にあり（*in intellectu, esse in intellectu*）従って、言葉が意味している現実が存在してはいないが、信仰（2）

は、それが現実において存在するのを知ること (intelligere esse in re) なのである。

『教会教義学』における同化の叙述は、明らかに以上のことと即応する。即ち、同化において、「聖書の意味 (sensus) が、その有用性 (usus) としても明らかとなる」のであり、そこまで進まない限り、観察は美的観察に過ぎず、追考は無意味な思弁に留まってしまふのである<sup>(41)</sup>。

第三に、信仰(2)においては、宣教の言葉は神の言葉として肯定され、esse in intellectu は esse in re となるのであるが、バルトによれば、この移行は、思惟の対象が現われ出ること (heraustreten, ex-sistere)<sup>(42)</sup> によって成就する。この思惟対象の対象性こそ、神学の最後の条件とされ、バルトは、アンセルムスの祈りの解釈の中でこれに言及している。この箇所を、『福音主義神学入門』と比較すると、問題が聖霊論と関連していることが分かる<sup>(43)</sup>。

同じことが、『教会教義学』に対しても妥当する。即ち、観察と追考においては、啓示の証言としての人間の言葉が問題であったが、同化においては、「聖書の言葉という形態において、神の言葉が我々に<sup>(44)</sup> 出会う」(傍点筆者)のである。人間の証言と神の言葉の間には断絶 (Mauer) があり、これは神の靈感 (Theopneustie) の奇跡によってのみ克服される<sup>(45)</sup>。端的に言うならば、聖書が神の言葉として認識されるということは、「聖霊の証言という教理が語る」内容なのである。バルトにとって、啓示は、キリスト論的側面 (啓示の客観的現実性・可能性) からすれば、人間への神の授与 (Zueignung) であり、聖霊論的側面 (啓示の主観的現実性・可能性) よりすれば、人間による神の同化 (Aneignung) である<sup>(47)</sup>。この主張は、次の言表と、言葉の上でも、内容の点でも対応すると考えられる。即ち、同化とは、「神の言葉の最も本来的で最も内的な授与という行為に直面して、人間が行なう活動である」<sup>(48)</sup>。

以上のことから、同化は、アンセルムス研究における信仰(2)と実質的に等しいものとして解釈出来ると思われる。従って、同化においては、追考段階までに得られた、積義による認識と異なる新たな認識が獲得されるのではなく、

その認識が、真理として肯定され、現実へと適用される（具体的には宣教される）のである。

同化に対する別な解釈は、種々のアポリアに陥るであろう。先ず、対象そのものによって新たな認識が直接伝達されるとするなら、それはまさしく霊的意義または靈感論そのものとなり、バルト自身がそれらを厳しく排除したという事実と撞着する。さらにその場合には、解釈学方法論（認識論と言ってもよい）は「二本立て」<sup>(80)</sup>とならざるを得ないが、バルトには、そのような事態は起こっていない。しかし、私見に対しても、一つの問いが立てられうるであろう。即ち、アンセルムス研究における認識（知解）も、『教会教義学』における追考も、単に内在的のみ考えられてはいないのではないかということである。これは、一つの事実を指摘すれば、解決する。つまり、意義は、最初から *credo ut intelligam*（知解するために信ずる）の立場によって貫徹されているということである。

さて、追考と同化の間には、バルトの啓示論が介在すると考えられるが、周知のように、マルクヴァルトは、ここに断絶を見ず、啓示論を、歴史的―批判的方法の延長線上でとらえようとする<sup>(81)</sup>。彼の論旨はそれなりに一貫しているが、やはりその見解には無理があるように思われる。むしろ、バルトにおいては、歴史的―批判的方法がここで必然的に終焉するのである。しかし、シュミッタルスのように、この点を、歴史的方法論と教義学的方法論の分岐点と特徴づけるのも正確ではない<sup>(82)</sup>。バルトにとって、ここには如何なる方法も存在せず、方法論は決して問題とはなり得ないからである<sup>(83)</sup>。確かに、分岐点がある。しかし、それは認識内容の分岐点ではない。「認識には、テキストが神の言葉として肯定され承認される、かの分岐点の前の認識と、その後の認識とがある。両者は、（テキストに即しているのであるから）テキストによって一致しているが、しかしやはり―とりわけ両者の存在論的構造の点で―異なる<sup>(84)</sup>」のである。バルトにおいて、両者の連関は、テキストを神の言葉と理解しうるという約束として与えられる<sup>(85)</sup>。それ故、追考は、その約束がかつて成就したという想起と、成就するであろうという期待においてのみ、同化を目指しうるの

である。<sup>(56)</sup>

ところで、追考の段階で、釈義による認識内容が尽きるならば、解釈学方法論を問題とする場合には、我々は自らの研究作業を、一応、観察と追考に限定することが出来る。そして実際、『ローマ書』の問題提起も、この二つの概念を巡って展開されているように思われる。

#### 四 「歴史的である」と「批判的である」と

##### 1 観察に即して

テキストに現われた対象像、事実像を模写し、把握するに際して、観察は、事実とそうでないもの、確実なものとはそうでないものを区別する。史実 (Historie)、口碑 (Sage)、神話 (Mythos) 等の区別も、これと関連する。この作業は、歴史的-批判的方法に基づくが、それが、テキストの内容を、非歴史的と見做す場合に、解釈学との対立が起こる。

トレルチによれば、歴史学の三原則は、批判、類比、相関関係である。類比の原則は、歴史に対して、「常に共通の同質性という一つの核を前提」<sup>(57)</sup>としており、特定の世界観に依存する。同様に、相関関係の原則も、「凡ての現象の相互作用」<sup>(58)</sup>という前提に立つ。これらの原則によって、超越性は、歴史学の対象外におかれ、歴史は、作用連関の統一体とされる。<sup>(59)</sup> テキストの言表の歴史性、真理性の判定は、特定の前提と限定を持った歴史概念、真理概念の下でなされるわけである。従って、バルトによれば、(1)歴史学は、自ら携えた可能、不可能に関する基準に則って、報告されている出来事を区別しつつ、テキストに接することになる。(2)近代の歴史主義においては、そのような自らの基

準に従って、聖書テキストを越えたところで、その背後にある人間の事象が再構成されたのである。この課題と方法が、歴史学において正当であることは、バルトにとっても自明である。しかし、それが解釈学的に正当かどうか、という点に、彼の疑問は向けられる。

先ず(1)に対して、彼は、先行的基準を持ってテキストに接することは、テキストの自己主張を阻止し、テキストを疎外する、と論難する。それ故、先行的基準に抗してテキストが自己を主張する場合には、釈義者は、前もって持っている歴史概念、真理概念を新たに規定し、拡張する用意がなければならぬ<sup>(60)</sup>。観察は、可能、不可能に関して予め判断せず、テキストが語っている事柄について、単純に知るということである<sup>(61)</sup>。バルトは、これを、歴史的認識と呼んでいる。

(2)に対しても、同様な議論が展開されている。即ち、人間的に実証しうる歴史を、テキストから引き出す場合には、それが本来語らんとする事柄から逸脱せざるを得ないと言うのである<sup>(62)</sup>。バルトにとって、テキストを離れて、その背後の出来事に歴史的真理問題をあてはめることは、聖書テキスト自体の問いと答えに関与する代りに、それとは異質な問いを押しつけることを意味する。むしろ、テキストそのものに注意が向けられねばならない。つまり、研究が対象とする「歴史的なもの」は、聖書テキストそれ自体とされるのである。「バルトは、歴史的に探求されるべきものに対する証言の優越性を、一貫して固持する」というヴェーバーの指摘は重要である。釈義の課題は、テキストの背後に遡ろうとすることではあり得ない、というバルトの命題は、この連関で理解されねばならない。アイヒホルツが言及しているように、この命題は、共観伝承が与えるものはケリユグマであって、歴史ではないという発見以上の意味を含んでいる。「換言すれば、バルトは、歴史家の苦境を考えているのではない<sup>(66)</sup>。」彼の意図は、むしろ、釈義を、テキスト自体が動いている地平へと呼び戻すことにある。彼の決定的な主張によれば、歴史的・批判的方法に



基づく聖書学が、その本性上、実際に探求せねばならない歴史、<sup>(66)</sup>眞理とは、聖書テキストそのものの眞の意味と連関である。従って、バルトは、これと異なつた歴史的事実問題をテキストに問う如何なる可能性も、<sup>(67)</sup>動機も、認めてはいない。

周知のように、この点を、テキストの「現実性の優位」(Vorrang der Wirklichkeit)という概念によって展開したのが、マルクヴァルトである。<sup>(68)</sup>彼によれば、バルトの解釈学の根本形式は、テキストの自己主張を、我々の理解にとって異質であつても、その極めて奇異な、耐え難い詳細のまままで保持するということである。<sup>(69)</sup>

以上のことから、一つの帰結が得られる。つまり、バルトの解釈学は、解釈学として一貫するために、厳密な意味での観察を貫徹しようとするのである。<sup>(70)</sup>それ故、釈義者の批判の可能性に対して、テキストの現実性の優位を主張することは、バルトにおいては、歴史的-批判的方法の拒否ではなく、むしろ、その徹底化である。<sup>(71)</sup>

このようなバルトの考え方に対して、一応の評価と問題提起を試みる事が可能であろう。第一に、彼が歴史的-批判的研究を拒絶するという非難は、事実に即していない。しかし、他方、彼が採択する歴史的-批判的研究の成果は、実際には、本文批評と言語学的作業に限定されており、テキストの言表を事実ではないとする判定は無視される——このやり方が解釈学的に正当であるか否かは別問題であるが——という点では、この非難は妥当する。第二に、テキストの優位という主張は、一九二〇年代における、歴史的-批判的方法に基づく解釈学のアンチテーゼとしては、優れた見識であつた。しかし、歴史学的に見るならば、テキストの優位という主張は、観察に基づく事実像を具体的現実と見做し、それ故、歴史的現実性のカテゴリーを——それが、非史実的(unhistorisch)と呼ばれようと、先史実的(Graehistorisch)と呼ばれようと——<sup>(72)</sup>不当に拡張することになる。確かに、歴史学には前提があり、その限り、制約もある。しかし、逆に、まさにそれによって、歴史学は、学的方法として成立しているとも言えるのであつ

て、そのようにカテゴリーを拡張するならば、方法的首尾一貫性を、歴史学自ら粉碎することになる。しかも、解釈学的に見ても、テキストの優位という主張が、聖書の逐語靈感説的な字義的積義を、新しい形態で復権させるに至る危険性を孕んでいることは、否定出来ないように思われる。<sup>(73)</sup>

## 2 追考に即して

観察において問題となるのが、歴史的批判的思惟であるとするなら、追考において重要なのは、歴史的批判的思惟であると言える。つまり、ここでの課題は、バルトの批判概念の解明である。

観察したものを追考する際には、前述のように、何らかの哲学の介入が必然的である。このことは、積義における前理解の問題と深く絡み合っている。従来、バルトの解釈学においては、ブルトマンの場合とは対照的に、前理解の要素は認められてこなかったし、現在でも、通常、そう考えられている。<sup>(74)</sup> アイヒホルツは、この把握を乗り越え、バルトとブルトマンの間の相違は、前理解の有無ではなく、それが積義において果す役割に関係している、と正しく指摘する。<sup>(75)</sup> この前理解、哲学の問題を突き詰めることによって、バルトの批判概念は明らかになる。

ブルトマンにとつてと同様、バルトにとつても、純粹に客観的な（観察や）追考はあり得ない。<sup>(76)</sup> それを、バルトは、『ローマ書』英語版への序文の中で、次のように表現している。「誰も、同時に読み込まずには、読み取れない。どんな講解者も、読み取る以上に読み込むという危険から安全ではない。私も、この危険から安全ではなかったし、今も同じである。」<sup>(77)</sup> 追考されたものは——観察されたものと結びつく可能性が全く欠けている訳ではないが——そのものとしては、テキストの中にはなく、観察されたものに基づいて憶測されたものである。<sup>(78)</sup> 約言すれば、追考されたものは、観察されるべきものと連続してはいるが、同一ではないということである。それ故、予め携えた哲学の標準に従って追考したことを、具体的なテキストによって、或いは、テキストの語句と主題的事実との弁証法を通じて訂

正し、さらに、その正しさを、前述した仕方（第三章の2）で実証して行くことが必要なのである。しかし、バルト自身言っているように、この実証は、相対性の域を出ない<sup>(79)</sup>。

ここから、重要な帰結が得られる。即ち、追考されたことは、総て、実験的にテキストに適用されたに過ぎず、仮説でしかあり得ないのである（哲学の制約第二テーゼ）。その限り、別の解釈の可能性に対して、閉鎖的であることは許されない。さらに、バルトにとって、積義が人間の追考の行為である限り、読み込むという危険は、本質的に除去不可能なのであり<sup>(80)</sup>、積義のための客観的な無謬の規範などというものは、立てられ得ないのである。厳密にとれば、どの一句も私の積義ですっかり割り切れてはいない、という『ローマ書』でのバルトの告白は<sup>(81)</sup>、このこととの連関で理解されねばならない。バルトには、厳密な意味での解釈学的方法はないのではないかと思われる。彼が自らの解釈学を神学的積義（theologische Exegese）と呼ぶ場合も、やはり同様であろう。むしろ、彼の積義「方法」は、専ら「熟考せよ」<sup>(82)</sup>なのである。『ピリピ書注解』の次の言表は、このことを裏付けている。「方法論に関する議論においては、解決を望むのは困難である」<sup>(83)</sup>。従って、彼の基本的関心は、解釈学方法論よりも、むしろ、テキストの具体的積義内容に向けられていると言える。解釈学に関する彼の論述が、ブルトマンと比較して、量的に極めて少ないという事実、或いは、彼の『ローマ書』を具体的にパウロのテキストに基づいて批判したシュラッターの反応を、バルトが尊重したという事実は、恐らく、この点に根拠を有するものと思われる。バルトにとっては、彼の講解に対する批判は、テキストの講解そのものからなされる場合にのみ、有意義だったのであろう。バルトが方法を措定しないのは、純粹に客観的にテキストをして語らしめる方法が存在し得ないと同時に、積義に使用される哲学は、普遍的必然性ではなく、その都度の特殊的必然性しか持ち得ない（哲学の制約第四テーゼ）ためである。彼が、予型論、アレゴリー、救済史的解釈等を用いつつも、それらの特定の図式にとらわれず、自由に積義していることは<sup>(84)</sup>、ここから説

明がつくであろう。

以上の考察から、バルトの批判概念が明らかになる。近代神学に対する彼の非難は、特定の思惟図式、哲学が——それが人間の倫理性であれ、敬虔、感情、内的生等であれ——規範化され、聖書に押しつけられ、それでもって聖書が測られたという点に向けられている。バルトにとっては、そのような特定の思惟図式こそ、具体的テキスト、テキストの主題的事実、テキストの中に反映している対象像に基づいて批判されねばならないのである（哲学の制約第五テーゼ）。それ故、批判の客体は、近代神学におけるように、聖書ではなく、追考において使用される我々の思惟図式、哲学であり、聖書テキストは、逆に、その主体であると言<sup>(85)</sup>える。

ところで、『ローマ書』の文脈に戻るならば、上述のものは別の批判概念に出会う。バルトが、「歴史的批判家は、もっと批判的でなければならないと思<sup>(86)</sup>う」と言ったのは、まさにこの文脈においてである。

バルトにとって、当時の歴史的——批判的研究は、聖書の語句を近代語に翻訳し、「そこに書かれていること」を確定するものであった。それは、自らの偶然的立場に規定された宗教的思索の範疇（倫理性、感情、体験等）に基づいて、テキストを散発的に評価し、それによって理解をなし終えたと考え<sup>(87)</sup>る。うまくあてはまらない箇所は、聖書記者の歴史的偶然的見解とみなされ、また、近代的意識にとっては躓きとなる時代史的残滓として、宗教史的平行現象と結びつけられたのである。そして、テキストの意味と不可解性の責任は、その筆者に転嫁されることになる。しかし、これこそ、バルトにとっては、「本来的な理解と解明」の断念に他ならない。むしろ、本来的な理解と解明、即ち追考こそ重要なのである。重複を避けるため、簡潔に述べるならば、個々の言葉の主題的事実との関連を探究し、その関連で個々の言葉を理解出来るかどうか、また、出来るとすればどの程度出来るかが、追考における文献研究の課題なのである。これは、ブルトマンの批判に対する反批判でもある。バルトにとっては、主題的事実に基づいて語

つていない箇所をテキストから分離するのは、結局、かつての方式への逆戻りを意味する。「単に歴史的偶然的で、ただ与えられているだけの諸概念が、出来るだけ残ら」ないようにすることが重要なのであり、それが出来ない場合、つまり理解と解明が出来ない場合には、バルトは、その原因を、テキストとその筆者にはなく、積義者自身に求めようとする。

このような追考作業の貫徹こそ、バルトが歴史的文書に対する「批判」(kritik)と呼んだものである。その意味では、バルトにとって、歴史的-批判的研究は、もっと批判的でなければならぬと思われたのであろう。

さて、最後に、「批判」はどのような地平でなされるのか、また、歴史的-批判的方法に対するバルトの非難は、どのような視点からなされているのか、確認されねばならない。シュミットは、バルトが「本来の理解と解明」(これは、厳密に言えば、「批判」乃至追考の結果であらうが、それと同じものと考えても差し支えない)と呼ぶものを、我々に接近可能な事態ではなく、神の語りかけ、神の言葉の出来事と考える<sup>(88)</sup>。従って、シュミットの解釈によれば、歴史的-批判的理解は、本来の理解へ変わることはあり得ない。そうであるとすれば、例えば彼が、歴史的的理解と本来の理解が相互に依存しており、テキストによって結合されていると主張しようとも、<sup>(89)</sup>解釈学方法論は、「二本立て」にならざるを得ないであろう。しかし、バルトによれば、「批判」は、神の言葉としての聖書の固有性に係わるのではなく、文献一般の積義に適用されねばならない<sup>(90)</sup>。それ故、「批判」は、一般的解釈学の地平にあると言える。とすれば、歴史的-批判的方法に対する『ローマ書』の問題提起は、その外側から、即ち、神の言葉と聖書の不可分の関連というような視点からなされたのではなく、まさしくその内側からなされたことになる<sup>(91)</sup>。

確かに、バルトは、歴史的-批判的研究と自らの積義は、全く異なった領域で行なわれると述べている<sup>(92)</sup>。しかし、彼は、主として歴史的関心を抱く積義と、主として神学的関心を抱く積義の分離を、不完全な状態と考えていた<sup>(92)</sup>。時

代に制約されているもの、従って歴史的偶然的で、我々の理解にとっては異質なものをテキストのうちに観察し、確定することは、歴史的・批判的分析の最終段階であり、それらを我々の理解の「前提」として受容することが、理解の第一段階なのである。<sup>(93)</sup> その際、テキストが意図し、指示している事柄に関する標識の発見が、歴史的・批判的研究における神学的積義の課題となる。バルトの意図においては、歴史的・批判的積義が徹底的に行なわれると、テキストによって予め与えられている事柄について追考する神学的積義となるのである。その意味で、歴史的積義は、神学的積義に、その端を接しなればならず、両者の間には、何の差異もないとするスメントの解釈は、<sup>(94)</sup> 妥当であると思われる。つまり、歴史的・批判的積義は、事実的には、神学的積義ではないが、バルトの意図では、原理的には、前者は後者になるべきなのである。バルトは、歴史的・批判的方法に対して閉鎖的ではないが、また、それを許容するというわけでもない。さらに、それを何らかの超越的視点から乗り越えたというわけでもない。むしろ、バルトは、それを歴史的・批判的に貫徹したのであり、その意味で、彼の解釈学的方法は、歴史的・批判的方法の徹底化なのである。

#### 註

- (1) K. Barth, *Der Römerbrief* (以下「*Röm*」と略記)、著者名を省く、6. Aufl. (München: Chr. Kaiser, 1933). 吉村善夫訳『ローマ書』(『カール・バルト著作集』第一四巻、新教出版社、昭和四五年)。小論は、特に『ローマ書』第一版から第六版までの序文を問題とするので、第一版(1919)と改訂第二版(1922)を区別していない。以下、使用されているテキストは、凡てこの第六版である。
- (2) 例えば、佐藤敏夫『近代の神学』新教出版社、昭和四六年、一一一ページ以下。

- (3) K. Barth, *Gesamtangabe V, Karl Barth-Edward Thurneysen Briefwechsel 1913-1921* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1973), S. 299f.

- (4) W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, 2. Aufl. (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1970), S. 476. N. Bakker, *In der Krisis der Offenbarung* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1974), S. 150.
- (5) K. Barth, *Gesamtausgabe V, Karl Barth-Edvard Thurneysen Briefwechsel 1921-1930* (1974), S. 85ff. *Röm. S. XII*. 中括弧は「104-105」。
- (6) G. Eichholz, "Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik," in *Antwort: Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth* (Zürich: EVZ-Verlag, 1956), S. 52. R. Smend, "Neukritische Schriftauslegung," in *Parrhesia: Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Barth* (Zürich: EVZ-Verlag, 1966), S. 217. F. Schmid, *Verhinderung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths* (München: Chr. Kaiser, 1964), S. 43. 問題意識の上で「小論の軌や」に於ける「その」の「他」は「W. Schmitzals, "Barth, Bultmann und wir." *Evangelische Kommentare*, 2, 1969. F. W. Marquardt, "Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie," in *Die kirchliche Dogmatik Registerband* (Zürich: EVZ-Verlag, 1970) がある。バルトの解釈学はそれ自体としての研究では「大崎節郎「カール・バルトの神学的釈義」(『東北学院大学論集・一般教育』五一号、昭和四三年)」「菅田吉『カール・バルト研究』教文館、昭和四三年)があり、教示される所多かつた。
- (7) R. Smend, op. cit., S. 217. トルンスタマール「その立場を述べよう」『ローマ書新解』[K. Barth, *Kurze Erklärung des Römerbrief*, 2. Aufl. (Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, 1972)] 25-27。後期バルトの解釈学の新たな発端を見ようとするバルトの見解は「説得力は乏しい」。N. Bakker, op. cit., S. 146, 149.
- (8) 当時の反響として「次のものが含まれている。W. G. Kümmel, op. cit., S. 466-476. W. Lindemann, *Karl Barth und die kritische Schriftauslegung* (Hamburg/Bergstedt: Herbert Reich Evang. Verlag, 1973), S. 23-25, 35-41. 大崎節郎「前掲論文」一三三-一三六。
- (9) A. Schlatter, "Karl Barths, Römerbrief," in *Anfänge der dialektischen Theologie Teil 1*, 3. Aufl. (ポツダム: Anfänge 2 略記), hg. v. J. Moltmann (München: Chr. Kaiser, 1974), S. 144. 「今やバルトは、彼自身の生と心の釈義者となる。」A. Jülicher, "Ein moderner Paulusausleger," in *Anfänge*, S. 97, 88. 『ローマ書』は「我々の時代を理解するためには多々のことを得るであらうが、『歴史的』シウロの理解のためには、殆ど何も新しいものを得ることのない」「実践的講解」である。
- (10) A. Schlatter, op. cit., S. 143. 「バルトは『ローマ書』は無時間的で、全く現代的な言葉である。人間的、歴史的

なものには皆沈んでしまつた。」S. 145. 「バルトがおつづけた『ローマ書』は、『ローマ書』であることをやめてしまつてゐる。」 R. Bultmann, "Karl Barths, Römerbrief in zweiter Auflage," in *Anfänge*, S. 140. 「バルトは『ローマ書』をパウロに暴力を加えてゐる。」「彼の『注解』は、『ローマ書』の個人的生とパウロの豊かさを暴力を加えてゐる。」「この批判は、『後にも』例へば次のような形で展開される。W. Wisner, "Ontologie und Hermeneutik bei Karl Barth," *ThLZ*, 91, 1966, S. 571. 「バルトは、『ローマ書』第二版で、彼の教義学的考察の中心問題となつた『時間と永遠の恒常的危機』を、今やパウロのローマ書のテーマでもあるとするが、その結果、意図されてゐた神学的主題解釈は、パウロの思想の豊かさにもかかわらず、不断にこのテーマを巡る教義学的眞想という単調さを帯びることとなる。」

- (11) A. Schlatter, op. cit., bes. S. 144.
- (12) 例へば、村上和男「キリスト教本質論に関する一考察(統)」(『明治学院大学キリスト教研究所紀要』九号、昭和五一年)、「ハネージ。彼によれば、『バルトの聖書解釈は歴史的批判的研究に対立する靈的理解という形をとつて展開される。』」シロミッタルスは「バルトの方法を「非歴史的」と呼ぶ。W. Schnithals, op. cit., S. 448, 450f.
- (13) A. Schlatter, op. cit., S. 143. 「バルトマンの『バルト』は『近代的な靈感説 (modernes Inspirationsdogma)』が潜在的にあらゆるものかゝり示唆してゐる。 R. Bultmann, op. cit., S. 141.
- (14) A. Jülicher, op. cit., S. 94f.
- (15) A. von Harnack, "Ein Briefwechsel zwischen K. Barth und A. von Harnack," in *Anfänge*, S. 323. 水垣洋訳「バルトとナックとの往復書簡」(『カール・バルト著作集』第一巻、昭和四五年)一九七ページ。
- (16) *Ibid.*, S. 333, 325. 水垣訳「二〇九、一九九ページ。成程、バルトは『この二つの表示を、直接バルトに向けては』いなく。しかし、彼がバルトをこれらのものと同じ線上に見つゝることは確かである。』
- (17) R. Bultmann, op. cit., S. 141f.
- (18) E. Bruner, "Der Römerbrief von Karl Barth," in *Anfänge*, S. 79. cf. R. Bultmann, "Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung," in *Glauben und Verstehen* I, 2. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1954), S. 4. 「バルトは、『ローマ書』に対するバルトマンの書評が刊行される以前に、それに対するバルトマンの評曲を伝へ聞かされた。しかし、バルトはそれに関心を寄せず、むしろ否定的であつた。 K. Barth, *Karl Barth-Edward Thurneysen Briefwechsel 1921-1930*, S. 62.



- (91) E. Brunner, op. cit., S. 86f. F. Gogarten, "Vom heiligen Egoismus des Christen," in *Anfänge*, S. 102.
- (92) K. Barth, *Fides quaerens intellectum: Anselmus Banaeus der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (以下 FQI ヲ註記シテ 精神史学ヲ稱ス), 2. Aufl. (Zürich: EVZ-Verlag, 1958).
- (12) Röm, S. XI. 卅七節。九一—一〇。K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (以下 KD ヲ註記シテ 精神史学ヲ稱ス) 1/2 (1938), S. 810f.
- (22) *KD* 1/2, S. 810f. 中心像 (Zentralfigur) ヲ註記シテ 神学ヲ稱ス。K. Barth, *Gesamttausgabe V, Karl Barth Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922-1966* (1971), S. 199.
- (23) *KD* 1/2, S. 514f.
- (24) *KD* 1/2, S. 813f. cf. R. Smend, op. cit., S. 230.
- (25) *KD* 1/2, S. 815f.
- (26) *KD* 1/2, S. 816f., 821, 824.
- (27) *KD* 1/2, S. 818ff.
- (28) *Röm*, S. X-XII. 卅七節。九一—一〇。
- (29) *KD* 1/2, S. 546.
- (30) *KD* 1/2, S. 514ff.
- (31) *FQI*, S. 24, 27.
- (32) *FQI*, S. 39ff.
- (33) *FQI*, S. 51.
- (34) 小川圭治『主体と超越』創文社、昭和五〇年。三七八—一〇。cf. *FQI*, S. 64, 67.
- (35) *Röm*, S. XII. 卅七節。一—一〇。
- (36) E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 2. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967), S. 72. 村上裕『われとほ道は考ス』
- (37) *Röm*, S. XIII. 卅七節。一—一〇。
- (38) *KD* 1/2, S. 825-830.

(38) *FQI*, S. 23f.

(40) *FQI*, S. 21-25, 57-68. 特に「五五ページには『多分信仰なしでも獲得されうる神の存在についての理解……神の存在の肯定への間の『橋渡し出来な』講』という注目すべき表現が見られる。」

(41) *KD I/2*, S. 825.

(42) *FQI*, S. 87.

(43) *FQI*, S. 35-38. K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, 1968), S. 131ff. 加藤清昭訳『福音主義神学入門』(『ローレンツ著作集』第一〇巻、昭和四八年)三三九ページ以下。

(44) *KD I/2*, S. 826.

(45) *KD I/2*, S. 562f.

(46) *KD I/2*, S. 597.

(47) *KD I/1*(1932), S. 497.

(48) *KD I/2*, S. 826.

(49) G. Eichholz, op. cit., S. 66f.

(50) *ibid.*, S. 64. F. Schmid, op. cit., S. 49.

(51) F. W. Marquardt, op. cit., S. 665.

(52) W. Schmithals, op. cit., S. 452.

(53) *KD I/1*, S. 190. cf. W. Wiesner, op. cit., S. 570.

(54) F. Schmid, op. cit., S. 131.

(55) *ibid.*, S. 54f. K. Barth, "Not und Verheißung der christlichen Verkündigung," *ZdZ*, 1, 1923, S. 19. 大宮簿記「キリストと教育教の危殆に約束」(『カーン・ホルト著作集』第一巻、昭和四五年)一五七ページ。

(56) *KD I/2*, S. 535f.

(57) E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften II* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913), S. 732.

(58) *ibid.*, S. 733.

(59) R. Bultmann, "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?" in *Glauben und Verstehen III* (1960), S. 144f.

- (60) *KD I/2*, S. 812f.
- (61) *KD I/2*, S. 813. *KD IV/2*, 2. Aufl. (1964), S. 167. 井上良雄訳『カール・バルト教会教義字・和解論』Ⅱ／1、新教出版社、昭和三十九年、二七〇ページ。
- (62) *KD I/2*, S. 546f. *KD IV/1*, 2. Aufl. (1960), S. 563.
- (63) O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, 6. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1967), S. 248. 土方昭訳『カール・バルト教会教義等概説』明光書房、昭和四五年、三八九ページ以下。但し、筆者と土方の読み方は異なる。
- (64) K. Barth, *Crede* (Zürich: EVZ-Verlag, 1948), S. 161. 桑田秀延訳『われ信す』角川書店、昭和十五年、二九一ページ以下。
- (65) G. Eichholz, op. cit., S. 61.
- (66) *KD I/2*, S. 548.
- (67) H. Diem, *Dogmatik: Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, 4. Aufl. (München: Chr. Kaiser, 1964), S. 88, cf. 87, 90.
- (68) 「バルトが言っているのは、『現実性の優位』という概念自体が、プロテスタントの神学から来ている。K. H. Miskotte, *Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik* (München: Chr. Kaiser, 1961), S. 39ff. この「プロテスタントの概念は『バルトキール』の指し示した『最も具体的なもの』(Concretissimum) に関連があり、彼らによって先験的に洞察された」と言えよう。H. U. von Baltasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 2. Aufl. (Köln: Jakob Heniger, 1962), S. 203ff., 244ff. 「バルトの思想はキリストの神聖と人間の徳とを結び、キリストの優位 (Vorrang des Textes) を最初と指し示した。著者の知る限り、プロテスタントの神学から来ている。G. Eichholz, op. cit., S. 54. F. Schmid, op. cit., S. 47.
- (69) F. W. Marquardt, op. cit., S. 660f.
- (70) *KD I/2*, S. 813.
- (71) F. W. Marquardt, op. cit., S. 664.
- (72) *KD III/1*, 3. Aufl. (1957), S. 84ff.
- (73) 確かに、バルトにおいて、テキストの優位、テキストに対する忠実さは、字面の固執ではない。しかし、彼は、両者がこのように切り結ぶのかという点についての標識を与えてはいない。

- (74) 例えは、小田垣雅也『解釈学的神学』創文社、昭和五〇年、一九九ページ以下。小田垣は、バルトの解釈学に対して、設問のない所に理解がありうるのか、と疑問を提起している。
- (75) G. Eichholz, *op. cit.*, S. 65. cf. F. Schmid, *op. cit.*, S. 50.
- (76) そもそも、最初から、バルトの釈義と神学とにおいては、実存的関心、さらに、政治的・社会的関心が、重要な役割を果していた。前者に関しては、次のものを参照せよ。寺園喜基『カール・バルトのキリスト論研究』創文社、昭和四九年、二〇二ページ以下。E. Thurneysen, "Die Anfänge," in *Antwort*, S. 831f. 後者は、同じく、*Röm*, S. XV, 411. 吉村訳、一四、五一ページ。F. W. Marquardt, *op. cit.*, S. 651. *id.*, *Theologie und Sozialismus*, 2. Aufl. (München: Chr. Kaiser, 1972), S. 95f.
- (77) K. Barth, "Vorwort zur englischen Ausgabe der Römerbriefauslegung," *ZdZ*, 10, 1932, S. 480.
- (78) *KD I/2*, S. 817.
- (79) *Röm*, S. XIV. 吉村訳、一三ページ。
- (80) 大崎節郎、前掲論文、二四ページ。
- (81) *Röm*, S. XV. 吉村訳、一五ページ。
- (82) K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, 4. Aufl. (Zürich: EVZ-Verlag, 1953), S. III. *id.*, *Credo*, S. 153. 桑田訳、二二ページ。
- (83) *id.*, *Erklärung des Philippibriefes*, 6. Aufl. (Zürich: EVZ-Verlag, 1947), Vorwort. この箇所は、通常、このようにならわは内在的な意味では解釈されていなく。例えは、シモンニッは、バルトにおいて、釈義を可能にする神の言葉は方法的で惹起され得ないという意味に解釈する。確かに、この解釈の可能性は否定出来ない。しかし、ここで神の言葉が問題であるならば、バルトは、方法的解決を期待するのは困難であると言わず、端的に、不可能であると言うであらう。cf. F. Schmid, *op. cit.*, S. 44, 50, 54.
- (84) 例えは、子型論でいって、マタイ二・三九以下の解釈 (*KD IV/1*, S. 295. 井上訳、一〇二、昭和四七年、二〇六ページ)、ルカ二書の解釈 (*KD IV/1*, S. 303f. 井上訳、一〇二、二一九ページ以下)、ルカ二五・一一―三二の解釈 (*KD IV/2*, S. 21ff. 井上訳、一〇一、三五―三六ページ以下)などを参照。特に、ルカ二五・一一―三二の解釈は、純粋なアレゴリーではないが、弟を地の民、または異邦人として、兄をイスラエルとして、対応をせよと解釈しており、寓喩的でもあらう。

- (55) *KD I/2*, S. 823.
- (56) *Röm*, S. XII. 中括弧内「一〇ページ」。
- (57) *Röm*, S. X-XV. 中括弧内「八一―一五ページ」。
- (58) F. Schmidt, *op. cit.*, S. 47.
- (59) *ibid.*, S. 57.
- (60) *Röm*, S. XV. 中括弧内「一五ページ」。
- (61) cf. W. G. Kümmel, *op. cit.*, S. 466. 大崎節郎「前掲論文」一九ページ。確かに、彼らの主張は、即自的には妥当する。しかし、バルトがその視点から歴史的批判的方法を相対化するの例えは、バルナックとの対論などにおいてであり、『ローマ書』(就中第二版への序文)をめぐってはなごり思われる。K. Barth, "Ein Briefwechsel zwischen K. Barth und A. von Harnack," S. 326, 328, 339. 中括弧内「二〇〇」「二〇三」「二二六ページ」。
- (62) K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, S. III.
- (63) F. W. Marquardt, "Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie," S. 669f. 「前提」概念は、バルトの思想の根本的特質であり、最初に着目したのは、バルトとゲルである。H. U. von Balthasar, *op. cit.*, S. 129f. 追考との関連で、バルトが、我々は追考を通じて、聖書証言の対象(イエス・キリスト)を、常に「非本来的にしか」「前提」出来ないと述べていることは、重要な点である。*KD I/2*, S. 535.
- (64) R. Smend, *op. cit.*, S. 224.

## 書評と紹介

鈴木秀夫著『超越者と風土』

大明堂、一九七六年、Ⅹ、一六八ページ

後藤 光一郎

著者は地理学、特に水河地形と動気候学の関連分野を研究し、日本およびエチオピアにおける調査結果と合わせて、数々の著書、論文を発表するとともに、本書の前段階をなす、風土論的試論を集めた『風土の構造』を公にしている。

あとがきにふれているように、「複数の専門分野にまたがっているため」「できるだけ平易な言葉を使」っているのだから、へん読み易い。しかも、多くを他の専門分野の著作に負いつつ、先史時代から現代まで、東洋と西洋にまたがる、時間的空間的全体像の素描を百七十頁ほどに集約するので、全体にわたる詳細な議論は望めない。したがって問題は、説明のために選びだされた比較的少数のテーゼが、これだけ汎汎な問題の説明に十分な組みあわせを構成しているか、であろう。著者の手法は、縮尺度の高い地図を作製するさい、縮尺度を高めるほど等高線の微細な褶を省略する帰納的方法ではなく、分布する山頂のレベルと相互の平面図的關係から、いきなり等高線を引いてみる演繹的手法といえる。後者をとった理由を、「かえって、全体

としては山体を、とくに成因的、したがって動的に理解することができると点に求めている。これは前者に習熟してはじめて可能な手法である。かつて航空写真測量が発達する以前、峻険な山奥で到達（すなわち実測）不可能なし至難な斜面の地形図作製に使われたといわれる手法を想わせる。一つの方法論的着想として興味深い。

ところで、等高線をひく前に与えられている幾つかの山頂、すなわち幾つかの基本的観点は以下のとおりである。自然現象に関して、(1)数百万年前のヒマラヤ造山運動とその風土的影響、(2)氷河期・間氷期の氷河の進退に伴う気候の乾湿交代、(3)ユーラシア大陸とアフリカ大陸の接点付近（北西インドから地中海東岸にかけての広い地域）からホモ・サピエンスの分散、(4)最後の氷河期ヴェルム終息後、前四〇〇〇年の前後二、三千年のあいだ、その後より年々均約2度気温が高温で湿潤だったヒブシサーマル（熱帯収束帯の赤道西風の北上に起因する）、(5)砂漠と森林。人文現象に関して、(6)超越者あるいは神——絶対者と絶対者、(7)ロゴスの論理とレンマの論理、(8)多神教→一神教の進化論的シエーマにしろ一神教→多神教→一神教のシエーマの用法（単一神教、拝一神教を含める）、(9)一神教の広義の用法（単一神教、拝一神教を含める）、(10)平行説にたいする伝播説の優位、(11)呪術→宗教の進化、呪術と宗教の共存、宗教→呪術の退化、があげられよう。そのほか氷河期に伴う大陸海岸線の変化とオーストラロイド、モンゴロイドの大陸間移動、チャー・マニズムの伝播、森林の細分（少数樹種→多数樹種、疎

「密」等、從屬的尺度がいくつもある。結局、自然と人文の最も基本的と思われる基準は乾燥・湿润と「ロゴスとレンマ」(山内得立)といえそうである。

ロゴスとレンマは、換言すれば、西洋と東洋の問題である。

西洋のロゴスの論理は肯定と否定から成り立ち、「Aであれば非Aでない」「二者択一」なのをたいし、東洋のレンマ(Jenma「受容されること、把握されること」)の論理は「直観的にかむ」ことで、肯定、否定、肯定・否定両者の肯定、両者の否定の四者から成り、「Aでもなく非Aでもなく、したがって、Aでもあり非Aでもある」ということを考える。西洋では「物と物、事と事は相対して」おり、相対的事物を絶したものは絶対者であるが、東洋では「事物はすべて相互相対して存在すると考える」。事物はそれ自体自立しえないので、空であり、こうした相対的空すべてを絶した絶対も「相対的なものと相待になるから空で、したがって空の空である」。前者から必然的に被造物の創造と終末、後者から万物の永遠流転が論理的帰結として導きだされ、前者が砂漠との関係で判断必要、後者が森林との関係で判断中止をもって説明される。砂漠における「水に至る道」の選択は生死を分けるもので、判断中止は死であり、森林においては「生命が満ちていて、道に迷うこと」によって、忽然と桃源境にいたる世界」だからである。前者の典型がイスラエルの宗教、キリスト教、イスラムであり、後者のそれがウパニシャッドの哲人達、ゴータマ・ブッダである。両者の絶対者、絶対者と呼ばれる「唯一の実体を超越者または神」と呼ぶ。

この超越者という点で著者自身に「より論理的なものを求める力が働いた」ようである。

こうした基本的視点から歴史的展開に目を移すとき、著者はまず進化的古生物学的に「ひと」の成立過程を追う(第一章)。ラーマ・ピテクスから自然環境との関係をとりあげる。第三紀中新生のヒマラヤ造山運動の結果対流圏に影響がおよび、南側の熱帯雨林は疎林ないしサバンナになり、サルの直立歩行を促し、東の熱帯雨林に移動したものは退化し、北西インドにいたものは水河時代の到来とともに家族単位から集団作業による食糧獲得に移り、これに必要な言葉の発達、分業等により「ひと」、ピテカントロプスが生じた。すなわち、「ひと」の進化を促したのは広義の三大陸結合部における乾燥化である。

埋葬の形で宗教の痕跡がはじめて認められるのは周知のとおりネアンデルタール人であるが、著者はその内面的体験を他人の死による自らの生の意識とする説を採る。三万年前のホモ・サピエンスの移動と人種の形成(第二章)のさい、自然環境から形質人類学的文化人類学的作用をうけ、地域的特徴をもつ人種の出現をあつづける。このようにある特定地域からの分散と系統樹的進化説を採用する。これは宗教、とくにシャーマニズムと一神教の伝播についても使用される観方で、シャーマニズムも後者と大体同じ区域から発生したとする(第五章参照)。水河時代人の思想(第三章)として、ト・テミズムの一つの説明である食用動物説(とくにクマについて)をネアンデルタール人に適用し、また、洞窟絵画をめぐる、呪術は、本能が

理性にうちかつ自己中心主義、「自分の力と願いを外に流出させる」もの、とする説を採用する。ヒブシサーマル期の到来は、草原を森林化し、草原の大型動物にかわつて小型動物を狩猟するため弓矢が案出され、それまでの人体の力だけに依存する道具、例えば投げ槍と違って、押し曲げられた木の物理的潜在力の利用が抽象的思考を可能にし、自己の霊肉分離の観念をもたらした、とする。

また、すでに山間部で始まっていた農業がこの時期に大河の流域平野に進出し大規模になり、多神教の時代を迎える（第四章）。

歴史時代の古代に入り（第五章）、ヒブシサーマルが終り、乾燥化が進行するとともに、エジプト、メソポタミアにおけるパンテオンの主神の唯一神化、元来インドから伝播したと思われるシャーマニズムの至上神「天空」との関連が考えられる中国の風雨を司る上帝神「天」の存続カナン（第六章）、の嵐神パアルの主神化、イスラエルの雷を伴う唯一神の出現をとりあげ、乾燥化と一神教化の傾向を結びつける。

ヒブシサーマル期末にインドに侵入した多神教徒アーリア人はヒンドスタン森林地帯に入った（第七章）が、リグ・ヴェーダにみえはじめるように、乾燥化の東漸とともに一神教化の傾向が現われる。これについて、著者はソロモンの海洋貿易がそのころ「インドの対岸のエチオピア」に達していた状況とも結びつけようとする。こうして、アタルヴァ・ヴェーダの太陽神、ブラフマーナの造物主が出現した。

しかし、他方森林では、ヴェーダの森林書にみられるように、瞑想により別の論理にもとづく絶対者の発見へ向う。

森林書が説く梵我一如のなかで、我についての判断中止（第八章）を説いたブッダの否定強化に乾燥化の影響をみる。

中国のばあい（第九章）ヒブシサーマル期といっても北上したのは赤道西風の分流で、大陸東端という位置のせいもあり、その影響はそれほど顕著でない。道家における、人間の判断中止の否定性は「天と徒とな」る肯定にいたる、という論理はインドのばあいと思想的に共通点が多く、天の人間内在を説く儒家の梵我一如的思想も結局道家と本質的差がないとされる。ブッダと儒家の行動面の肯定的活動性の根拠を乾燥におくが、ブッダの思想における否定性の強化のそれも乾燥におく、「一見矛盾」は彼自身の思想の特質ではなく、丁度湿乾移行の現場にいあわせたことに帰せられる（第八章参照）。

さらに、キリスト教における神の受肉としてのキリストと仏教における究極者としての如来の化身としてのブッダという教祖理解の展開（第十章）、および神、超越者の絶対性、絶対性（第十一章）の異同が論じられ、結局、キリスト教、大乘仏教、ヒンズー教が広義の一神教文化圏に包括される。

つづいて、イスラムにおける「砂漠の都市」的性格（第十二章）、仏教の東進（第十三章）過程で、まず中国におけるその受容は道家の肯定と否定の二つの（ディ）レンマに、両者の否定と肯定を加え、四つの（テトラ）レンマとしてレンマの論理を完成させる知的過程だったこと、中国仏教哲学における華嚴



思想の展開は中国の中緯度・乾湿二領域という風土の好条件に根ざす現実的思考の所産であること、そのうち中国人の森林的要素が禪宗を受け入れ、砂漠的要素が北西インドで成立した浄土思想を中心とする浄土宗を受け入れたこと、天国・浄土を乾燥地本来の概念とも天国↓浄土の影響関係とも両方の可能性を認めること、終末の救済の究極点としての天国と輪廻から涅槃への過程としての浄土という概念的差異にもかかわらず、人間の共通性が著しいこと、自然に恵まれ多数樹種林の日本では超越者の概念は外来のもので、仏教は民間の自然宗教と結合し真言密教が民衆のあいだに発展したのにたいし、浄土思想の徹底的他力化がロゴスの発展の頂点をなしたこと、すなわち日本の森林は森林一般の人間に対する中間性（主観的単純化と客観的複雑化）を複雑化に偏して作用させたこと、をあげ仏教の展開における風土論的問題を論じる。

これにたいし、キリスト教について（第十四章）、牧畜農業による森林破壊が進んだ地中海沿岸地域へキリスト教が急速に進出したこと、アルプス以北の少数樹種疎林は森林一般の中間性を単純化に偏して作用させ、神観はある程度絶対者的性格をおび、創造と終末の間の歴史における摂理でなく、ルター派では今おこなわれている摂理に注目したこと、英国聖公会が旧新両教派の中間の道を自任したのは森林的発想と、インド支配を通じて大乘仏教の中道思想が流入したためと考えられること、エチオピア、ゲルマン、ロシアのキリスト教とスペイン、モロッコのイスラムの聖者崇拜に森林との関係が認められること、

マルキシズムの直線的歴史観を一神教の一形態とみうること、生者は死に死者はよみがえり新しい歴史が始まるとするエチオピア教会の終末観と中国マルキシズムの「永久革命」の類似が直線的歴史観にたいする円環的歴史観の混入にあり東西両洋の中間、乾湿両地域の中間という位置から説明されること、韓国と日本のキリスト教の教勢の違いを乾湿、森林の疎密の差に帰すこと、日本の無教会主義は一面在家的な点極めて日本的であるにもかかわらず、他面砂漠的厳しさのゆえ広まらないが、地中海の多数樹種林的ローマ・カトリックが浸透していること、むしろ一神教的思想は無神論的素地のうえに「進歩」の概念の一般化等により広まりつつあること、等を論じる。

このように著者は自然科学と人文科学が接する地理学という有利な立場に立脚し、気候を中心とする風土論の上に比較宗教思想史の総括を試みている。この本のそうした性格を考慮したうえで、現在の宗教学宗教史学の立場から問題は多々ある。例えば、一神教、多神教という神の数による宗教の分類の一面性とか、エリアーデのシャーマニズムの概念に対する有力な批判とか、トーテミズムに関する構造主義的新解釈といった大きな問題をはじめ、「契約を結ぶ」と「ロバを殺す」の同義はイスラエルではなくマリ文書からの傍証といった小さい問題にいたる。とくに、宗教を歴史的に総括的に扱うなら、宗教思想が宗教研究の一分野をなすほど独自性があるだけに、未開社会の宗教と、自然、人文にたいするいみでの社会の欠落は大きい。しかし宗教学、宗教史学の側で考えなければならないのは、わ

れわれの立場からこうした問題をどう処理しようとするか、である。環境決定論をとるか、環境との相互作用の自覚をもつ人間の知性と感性に人間の独自性をとるか、環境との相互作用に宗教はいかに関わるか、等々。今日、宗教学宗教史学はこの本が扱っている問題を無視しえない方向へ進んでいる、と思うからである。

十年前、梅棹忠夫氏が歴史学の立場から人類の歴史全体に生態学を適用しようとして『文明の生態史観』をまとめた。そこに収録された最後の論文「比較宗教論への方法論的おぼえがき」で、宗教生態学の素描を試みた。彼は宗教の社会的文化的性格を認めたいやうで、人間の生理学的心理学的適応不適應という生態学的把握がより適切であるばあいがあることから、宗教生態学の内実が宗教の人類学的研究と同じであると観た。東洋と西洋の代表的聖地ベナレスとエルサレムを例にとり、それぞれ関連して相互に対応しておこった宗教の交代——東のパラモン教↓仏教↓ヒンズー教と西のユダヤ教↓キリスト教↓イスラム——から「段階対応の仮説」をひきだし、それを基準に一般化した層序学的方法を考えた。この時間的比較にたいし、空間的伝播、宗教の地域的変遷の対応——仏教は東へ、キリスト教は西へ——から「地域対応の仮説」をひきだす。

鈴木氏のばあい史的展開の大筋において梅棹氏の「段階・地域対応の仮説」に矛盾しないばかりか、結果的に共通点が多い。違ふのは説明原理である。梅棹氏が宗教現象の生態学的説明の妥当な例にひいた北方森林地帯のシャーマニズムの脳神経生理

学的心理学的把握にたいし、鈴木氏は考古学的宗教地理学的証拠からシャーマニズムのシベリア起源説を否定した上で風土論的説明を加える。オーストラロイドの遺跡は三万年前、ヴェルム氷河期末期までさかのぼる。オーストラリア原住民にはシャーマニズムがあるので、三万年前にもあった可能性が大とみる。他方シベリアのシャーマニズムの遺物は青銅器時代以前にさかのぼれない。そこでシャーマニズムの語源の推定からインド起源説をとる。シャーマニズムの宗教分布図によると、エリアードの言う意味での典型的シャーマニズムの南限はロシア人東進以前の農業北限に一致する。これを、「農業の伝播によって氷河期以前つづいていたシャーマニズムは衰亡したのだ」とする。鈴木氏の気候を重視する立場は地理学では早くからあった伝統で、気候環境決定論者ハンチントンの『文明と気候』（一九一五年）は有名である。彼が the geographical basis of history の解明をめざしていたことを考え合わせるなら、鈴木氏の学問的立場が何ほどなりと明確になってくるだろう。

米地実 『村落祭祀と国家統制』

御茶の水書房、昭和五二年、四八九ページ

宇野 正 人

本題に入る前に、島根県隠岐郡海士町豊田に鎮座する奈伎良なぎら

比売神社に関する資料を挙げてみる。

## 一、由 緒

当社へ延喜式ニ式内社トアリ当国神名帳ニ從一位柳井姫大明神ト之レ有リ明治二年ノ頃ヨリ奈伎良比売神社ト改称ス又明治五年十月村社ニ列セラル其縁起書等無シ然共土人ノ口碑ニ曰ク当村ノ産土ト云フ所ハ古昔奈伎良比売命ノ御誕生所ナリ是レ即チ此名アル所以ノ後字明屋(但当村)ト云フ浜へ御移リ坐シマシタリ(下略)。△『嶋前神社明細帳』明治三五年▽

柳井姫大明神

神主 和巻俊助

此村の産神也大社にて拜殿あり、(中略)此社ハ、式内ノ奈伎良比売ノ命ノ神社なりといへど国内神名帳ニハ別ニ奈伎良姫ノ大明神といふ社ありて此社よりも貴き趣に記したり、されどいづくにも、さるよしある社なし素より同じ御神にませば今此社ニ合せ奉りて二社とたて志かるべく侍らん。△『隠岐国神社秘録』昭和二八年▽『隠岐国神社秘録』は明治二年から三年にかけての隠岐島の神社調査及び同五年からの神社整理などの一件記録を収録したもの。

現在、豊田では「神像が奈伎良比売命で、地蔵さんがヤナヒメサンである。ヤナヒメサンは安産の神様です。」という伝承がある。

これらの資料を整理・分析するには、明治二年頃の神社に関する実情をまず知らなければならない。今回とりあげる米地実氏の『村落祭祀と国家統制』は、右のような問題にアプローチ

をつける数少ない著作のひとつといつてよからう。

本書は、「村落所在の神社の研究は宮座の研究、小祠の研究という方法をもって発展してきた。それらの多くは村落組織との関連において、また民俗信仰の本質究明の立場からの研究であったように思われる。(改行)村落所在の神社や社祠は明治以降に限ってみても、国家的統制の厳しい影響を受けていることは明らかである。当然、国家的統制は民族慣行としての祭祀をめぐる事柄にも影響を与えている。また祭祀組織も大きく変化せしめられている。したがって、村落組織それ自体の変遷にともなう祭祀組織の変化変遷の研究とともに、村落の祭祀組織を直接に外部から規制した国家による神社行政、政策をそれぞれその時期において検討することは必至であろう。」(五七一―五八頁)として、理論的・実証的に、特に明治期における村落所在の神社を中心にした祭祀組織の実情を捉えようとする試みである。目次を以下に掲げることにする。

第一章 村落祭祀の構造

第二章 講と守護神信仰

第三章 南真志野の祭祀

第四章 村落所在神社と国家統制

第五章 明治末期の神社政策

本書はそのアプローチによって、第一・二章は理論的研究、第三・四・五章は実証的研究とわかれている。さらに第三章は社会学的研究となり、それは第二章に繋り、また第四・五章は

歴史的研究となつてゐる。これら第二・三章と第四・五章とが組合わされ、第一章が成立りつゝの構成をとつてゐるようにならぬ。事実、本書の「あとがき」には、「本書に収められた各章や節となつた旧稿は今回改稿はしたが、それぞれ『法学研究』（慶応義塾大学法学研究会）、『社会と伝承』、『日本女子大学紀要・文学部』等に機会あるごとに発表させていたたいたのである。」（四八八―四八九頁）とあり、各々の章・節が独立してゐる観があり、読者の興味ある部分から読むことが可能になつてゐる。それ故に、個々の章において、どのような問題が提起され解決が図られてゐるかを、まず紹介することが必要になつてくる。そこで評者は、本書が前に述べたような構成をとつてゐるとみ、著者の意図に反し非礼になるかもしれないことを顧みず、まず第四章から出発し、第五章に入り、次に第三章から第二章に至り、第一章で終ることとする。

第四章は、「明治元年より明治一二年の神社明細帳様式整備に関する内務省達にといたる神社法規類を村落所在の神社に焦点を合せて検討する。」（一七六頁）ものであり、特に国家側の資料を中心に「社格」を「氏子札」に焦点を合せて論じてゐる。ここでのハイライトは通達する方・される方双方とも五里霧中の状況であり、ひどい混乱が各地で生じた事を資料を通じて論述してゐるところである。ちなみに、社格の問題で兵庫県何として、「一県社（改行）此儀県舎ニテ祭ル処ノ社ヲ指シ候哉」（一九五―一九六頁）という資料の一例をひいておく。

それはさておき、著者は社格は明治初期においてはただちに

神社の序列を示すものではなかつたと、まず指摘する。それは郷社の氏子場と戸籍区の範囲を合致させ、神社の把握と神社を媒介として国家による人民把握を意図としたという。しかし従来の寺請制度のような神社からの戸籍をからめることは断念し、神社のみの把握へと展開していく。そこで神社の行政区画ともいえる「一村一社」の単位をつくり、その下位に無格社を、その上位には郷社をおくことにより、諸々の神社を列格していったのである。それら神社は一度列格され神社明細帳に記載されるや、公認の神社としての性格を有することになった。それは自分達の神社が公認されたという喜びと共に、国家統制の中に組込まれるということも意味した。そのへんの事情を著者は、

「このことは伊勢神宮を頂点とする神社の階統構造に自分達の祭祀する神社が位置付けられたという意識にもつながるものであつた。したがつて、氏神鎮守を統合の表象としてきた人々は自分達の村や町が国家の構成部分として明確に位置付けられたようにも感じたのであろう。」（三〇六頁）とも「列格社である限りにおいて伊勢神宮を頂点とする神社の階統構造に公的に位置づけられており、その神社の氏子も伊勢神宮と表裏の関係として位置づけられた天皇に結びつけられた」（二一九頁）と位置づける。このことは必然的に社格に序列を生じさせてくることにもなる。また村落レベルに関する資料として、山梨県・岡山県をとりあげ、これらの資料の提示と共に、「神社の称呼法」も列格と同様の意味を有したことを析出してゐる。

さて、第五章は第四章の問題設定と同じであるが、対象の次

元を変えて論じている。それは時代的には明治末期と限定し、また神社列格のあとに当然くるであろう神社整理の問題に力点がおかれている。前半では国の行政レベルを中心に論じ、後半は県、特に長野県と県内村落との対応関係の中で論じられていく。次いで、中心課題である村落祭祀に直接関係あるものとして、長野県諏訪市湖南南真志野と東京都府中市（元多磨村）をとりあげて論じている。ここでの著者の意図は、「村落祭祀組織に及ぼした影響を検討することは同時に「神社整理」の内容をその関係する各役所間の通牒等についても検討しなければならぬ」（三九一頁）とあり、当時の国・県と村落の相互の政治的・行政的やりとりを資料を通じて克明に描きだしている。

特に、村落レベルの対応関係については、前提として国家側には定型化されたイデオロギーが存し、他方村落側においても村落の伝統的倫理に裏打ちされたものがあつたという枠組で、資料に則して話を進めている。この中で著者は従来の研究を積重ね、加えて自己の資料を推敲することによって、神社整理をおこなつたにもかかわらず少しも実態には変化を生じせしめなかつた局面もあつたことを指摘し、結局村落祭祀における神社整理とは何であつたかという問題を再提起している。

この南真志野は、第三章への繋ぎとなつている。すなわち、第三章においては第四・五章の文献資料を中心にした歴史的研究とは異なり、意図としては、「家の互助集団を検討すること、村落の変遷過程を検討するためにぜひとも必要」であり、「さらに家の互助集団と守護神の関係を考えるにも必要」（九

八頁）とあり、今回は講集団、特に山の神講に焦点を合せる。それは実態調査と文献資料を組合わせ、歴史的展開、経済的側面に力点をおき、山の神講の実態を描きだしている。

第三章における資料の提示・問題の提起は第二章に受けつけられる。すなわち、第三章を講集団の具体的記述とするならば、第二章は、それに立脚した抽象的記述とみることができ。それは講集団の問題としてのみならず、「講は信仰と分かち難いものである故に、まず村落の信仰組織の中に占める位置づけを試みる必要がある。すなわち氏神鎮守の祭祀組織、寺院の檀家組織、その他の諸信仰組織との関連において講の社会的意味をみていかねばならない」（六五―六六頁）という問題意識のもとに村落祭祀の問題がからめられて論じられている。まず全国における講の分布や従来の研究成果の検証からはじめ、結局は、「講が家の互助集団と結びつくのは、講の信仰が家の互助集団の守護神として迎え入れられたからであり、家が何かの神仏を迎え入れることと基本的には同じ意味を持つものと考えてよい。家を守るための組織や集団としての家の互助集団の守護神が、同時にまた家の守護神であることは当然である。こういう守護神が何故必要なかは家や家の互助集団や村が連関して全体社会の政治的、経済的、社会的条件に規制されているからである。」（八五頁）という結論を導きだしている。

以上の非常に丁寧な実証の上に第一章が成り立っている様に思える。前にも述べておいた著者のテーマに裏打ちされ、「新たな統一国家を支えた基層の民衆のもつ思考の枠組と日本の全体

社会を支えるそれとが強い連続性を持っていた、あるいは共通の基盤に立っていたということの解明」(四頁)という目的にそつて論が展開されている。村落社会をとらえる枠組としては有賀喜左衛門のものを使い、村落祭祀の構造の中核には八守護神信仰√が存しており、△氏神鎮守√を中心に種々の守護神が重層的に存在していることを強調している。それは村落において守護神信仰に裏打ちされた祭祀組織群とは具体的にはどのようなものか、また祭祀組織以外の社会組織とはどう対応しているか、次いでその歴史の変遷がどのようなものであるかをダイナミックに捉えようとしている。これが本書における結論であり、それは当初の問題をよりスバイラルに昇華させた問題提起でもある。

これで本書の全体に目をおしたことになる。何分大部の著作であり、非常に多くの問題が提示されているので、本書の紹介においては評者の好みがどうしてもでき、不偏不党とはいいたくないことになったことは承知してもらいたい。ここで少し私見を述べておくことにする。

全体をとおして、著者の着目した点は多くの研究者に重要であることを指摘されながらも、厩大な資料の前で当惑し断念された部分であり、ある学問分野においては、その必要性をも説かれなかった研究の部分であった。この研究の盲点に焦点を合せ、多大な資料によって論述されたことは、従来この分野での研究成果が少なかつたということに加えて、関係ある研究分野にとつて非常に重要な作品であると思われる。

であるが、難点が無いでもない。そして、このために本書全体が歯切れの悪さを残している感じがする。問題は二点ある。一点は本研究が祭祀の研究か、組織の研究か、祭祀・組織の研究か、が判断がつかないところにある。勿論、著者の問題の限定の仕方については承知している。しかし、それは祭祀組織の政治的・経済的側面をあまりに強調するために、またあるところでは慎重すぎ、あるところでは短絡すぎるために、外堀を埋めることに専念し本丸を攻めることを忘却しているような観がなきにしもあらずである。また二点目は、守護神信仰の問題である。統合の問題から展開されているのであるから当然の帰結であろう。しかし、その統合の内容もしくは意味について論じられていない。守護神の概念は村落を総体的に把握するには有効な手段である。であるが、その分析の手段が内容や意味を雄弁に語るものではない。当然、本書において語られるべきものが語られてないのは著者の慎重な態度と共に、まず問題の所在の明確化もしくは再確認に力点がおかれているからでもあろう。本書の第二集においては、しかるべき解決が図られてよりダイナミックな論述がでてくることを期待している。

なんとすれば、われわれはやつこのことで最近になって、伝統や民俗等々の内容や意味とはどのようなものであるかを、真面目に考えなくてはならないと本当に気づき始めた。本書は、それらへアプローチができる有効な武器となると思っているからである。

Charles Y. Glock and Robert N. Bellah,  
(ed.) *The New Religious Consciousness*.  
(University of California Press, Berkeley, 1976.)

森村 信子

1

アメリカの文化・社会・宗教・政治を震動させた六十年代後半の対抗文化<sup>カウンターカルチャー</sup>の爆発は、七十年代に入るや不思議と静まっていた。アメリカは、どの方向に進むかを見定めたく、若手の研究者たちが、社会学上相補な立場をとるベラー、グロック両教授を中心にチームを組み、七十年から約三年間、調査と討論を重ねた成果が、この『新しい宗教意識』と題する本となって出版された。この本に収録されている論文は、実の所、既に七十四年九月に、国際コロキウムの形式をとって発表されている。我が国においても、たまたま七十年に、故堀一郎教授を委員長として、「宗教と社会変動研究所日本委員会」が設立され、日本の新宗教を中心に調査が進められることになった。そこで、ハワイにセンターをもつ「宗教と社会変動研究所」の所長フィリップ氏と補佐ディーヴァー神父の尽力により、フォード基金を得て、東西の研究結果を紹介し合う機会が計画され、オックスフォード大学のウィルソン教授を始め数名の欧米の学者を招いて、国際コロキウムが開催された。本書の骨組は、その折に発表されたものと殆んど変らないが、各章に、編者による丁ね

いな前書きが新たに附されている。

本書の内容は、大別して初めの四章と次の三章に分けられよう。第一部は、サンフランシスコ<sup>サンフランシスコ</sup>、<sup>香港</sup>、<sup>台湾</sup>地域に見られる新しい宗教運動や既成宗教内の刷新運動の調査を主体とし、第二部は、それらの分析、解釈並びに論評である。第一章から順に紹介すれば、先ず、東洋特にヒンズー教の伝統に立つ三つの比較的小規模の新宗教運動をとり上げる。カリフォルニアにおいて、帰依者も、規模も大きい禅や創価学会は残念ながら調査されていない。第二章においては、新左翼と、ヒューマン・ポテンシャル・ムーブメントとしてまとめられる個人変革をねらう幾つかの人間関係のトレーニング、心理療法、生活改善の集団療法などを扱い、新しい類似宗教運動と題している。第三章では、キリスト教の伝統から派生したキリスト教世界解放前線(CWLF)、カトリック、ペンテコスタル運動、オカルトの伝統に立つサタン教会などについて述べる。ペンテコスタルが外部にエクメニカルに開かれ、内面的に聖霊の導きに開かれているに比し、サタン教会が、秘密結社の閉鎖性を保ち、人意的魔術修得を強調する点など対照的である。第四章において、キリスト教内の刷新の数例と、バークレイに学ぶユダア教徒のアイデンティティ調査を報告する。第二部といえる部分では、第五章で、諸運動の統計的整理と分析、解釈を行うが、ここで扱う宗教集団は、必ずしも前述の調査対称の集団と合致していない。第六章では、アメリカの十九世紀の宗教運動と対比させての対抗文化の歴史的位置づけをし、最後に結論としてベラー、グロック



両編者が、それぞれ現代並びに未来のアメリカを診断する。次に示唆に富むこれら二論文の概略を簡単に紹介しよう。

II

ペラーは、アメリカの現代の危機の原因を次のように分析する。即ち、アメリカの歴史は、聖書の伝統と、功利主義的個人主義の相剋の中に発展してきたが、後者は、宗教を私欲達成の合理化の為に手段化して勝利を占め、聖書の伝統は、かくして死に類したのである。六十年代のキリスト教の衰退と対抗文化の昇揚は、その帰結である。青年層が東洋思想を求めたのは、キリスト教が、二元論的で、彼らの探究に応え得なかったことにある。又キリスト教内で、散発的、個人的に問題意識の提起がなされても、中心からの指導性が欠如しているため、社会改革の推進力にはなり得なかったことなども、青年達を対抗文化へとかり立てる原因となった。

アメリカの将来を診断すれば、社会の発達と共に、従来のリベラルな伝統と、それに伴う功利主義的個人主義は、権威主義的ファンダメンタリズムの傾向と共に、容易に消失することはなからう。しかるに、意識革命は、無流血のうちに社会的、文化的構造を根底から変革していくことが予見され、その達成の爲には、新宗教運動の中で、柔軟性に富み、非閉鎖的なグループの貢献が見られるであろう。究極的実在の追求に深くかかわることにより、際限なき富と権力への欲望から解放され、より簡素な生活と、科学の非偶像化が実現することが可能となるのである。アメリカがこれを決断し、本来の聖書の伝統を再択し、

現代社会の需要に開かれてこの国に生氣を吹き込むに至った時、始めて、この国は、若い世代の信頼と希望を勝ち得るのである。これは、ユートピア的構想としか考えられないかもしれないが、この実現を見てこそ、二十一世紀の人間に生きがいを与えることが出来るのであると、ペラーは結論している。

次に、グロックの見解では、七十年代は、多様な対抗文化により、新しい認識に根ざした個人の意識革命を迫られつつも、六十年代よりの危機的状態から脱し切れずにいる。意識革命は、社会変革に先行し、この意識革命の遂行には、従来の世界観を根底からくつがえさなければならぬ。

調査を通して、現在かなり根強く残留していることが判明した二つの世界観は、共にキリスト教の伝統に基くものである。第一は、人は神の前に自らの行動の責任をとるべきであり、自らの運命の決定者であるとする信条である。これを押しすすめた時、隣人愛は、個人的成功の爲の倫理主義に変形してしまつた。第二は、神は主として人間の来世の運命の決定者であり、社会の矛盾や不正は来世において歪正されると見る世界観である。結局これらは、中世以来根本的には変化していない伝統的信仰であり、この神は、個人主義に根ざす現代の社会組織に挑戦する力は持ち合さず、むしろ支持することになる。

これらの伝統的世界観を徐々に崩壊させていく要因は、二十世紀初頭からの科学の発達に伴う世界観の抬頭であった。社会科学によれば、人の運命を規定するものは、もはや自分でも神でもなく、むしろ、遺伝的、心理的、社会的、人類的諸要素

の、人知で測れぬ相互作用によるものである。科学的世界観は、差別された人々や、裁判に対する考え方、態度を始め、教育制度、教会、産業、通商など社会全般に対する視点をも変えさせ、社会変革をうながし、従来の伝統的世界観とその生み出す価値観を動揺させしめたものの、肩代りは出来ないまま今日に至っている。

ベトナム戦争こそは、對抗文化發生の契機である。その担い手が、この戦争に最も個人的かわりをもたされた青年層であったことから、左翼的イデオロギー、東洋的神秘主義、オカルト、星占い、麻薬、超能力などのブームが膨張していったが、社会変革の動因となるには、なお質的、量的に貧しく、新しい世界観の形成を告げる鐘声とはなりえなかった。

科学的世界観は、人々に人生の意味を見出させ、新しい社会秩序の建設に役立つとは断言できない。そこで、この科学的世界観の不備の補充として對抗文化的新宗教や呪術の類が、なお横行するであろうが、多くの人は、相変わらず、人生の意味を空しく探索するであろう。七十年代のキャンパスの平穩、教会衰退の停止などを、外見からのみ判断して、六十年代以前に立ち戻ったと短絡する者は恐らくあるまい。新しい世界観の模索は、なお深刻に継続しているのである。

### Ⅲ

七十年代は、六十年代以前のアメリカとは明白に異質の新时代ポストの創造を前にした「混沌」にあるとでもいえようか。キリスト教諸教会は、若い世代のもつ生活形態、価値観、政治的ラデ

ィカリズムなどに対し、強い抵抗を示した。しかし後者は、まさに前者の思想的基盤に立つ管理社会制度と価値観、政治体制、非人間化した産業主義社会、謹厳そうな生活習慣の内的矛盾などに反撥したのである。伝統的キリスト教の変革への閉鎖性や批判は、若者が教会外に、或いは地下にもぐって新しい宗教組織を生み出し、発展させる誘因となったのである。

究極的実在の探索は、既成概念を崩しつつある。神は、もはやドグマから学びとる信仰の対象としての客体ではない。むしろ、個人の内面において、「生命」「エネルギー」「意識」として直接体験される実在として把握されるようになった。人は、神に自分の願いを聞き入れてもらう為に祈禱することよりも、冥想のうちに、神の言葉に耳を傾け心に受け入れることが強調されるようになった。人と人との連帯も、自然の努力のみで得られるものではなく、冥想のうちに「実在」との深い一体感をもち得てこそ望ましく実現するのである。第五章の統計によれば(二二一頁)、若者たちは、自分の内面をみつめる為に時間を設けることに価値を見出しており、冥想の実践を必要と考えていることが分る。

このような世界観は、聖書の伝統そのものの中に更に豊かにあることを思う時、究極なるものの探究は、「青い鳥」を探す子供に類似を見出すように思われる。これは若者のみならず、「非二元的伝統に弱い」とベラーが指摘するアメリカ・キリスト教会にとつても、しかりである。既に分枝的に過ぎるアメリカ・プロテスタント教会に、更に分派が加わり、社会を細分化

していくことは、個人主義的伝統から脱し切れないこの国の負うべき悲劇なのであろうか。対抗文化と伝統的文化の緊張関係を、より高い次元において解決していくことは不可能であらうか。両者が別方向に「青い鳥」を探した時、たまたま自らの聖書の伝説そのものの掘りさげにより、見出すことがあり得るのではなからうか。

対抗文化が高度の教育を受けた青年達によって推進されたことから、たとえ少数たりとも彼らの影響は強大であらうとウスノウ（第五章の著者）は見ている。一方、彼らは、社会的、心理的に不安定な、十或いは二十代の若者であるから、成長に伴う変化は否定できず、どの位留まるかも未知数である。なお、八十年代を間近に見る今日の青年達は、十年余り以前の者とは、もはや同一ではない。今後の青年達が、どの位対抗文化の軌跡をたどるかも疑問であるといえよう。

S. H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man.*

(London, Longman Group Ltd., 1975, xii + 161pp.)

鎌田 繁

著者ナスルはイランのテヘランで生れ、中等、高等教育をアメリカで受け、ハーバード大学で科学史の研究で学位を得、現在テヘラン大学の科学史及び哲学の教授の職にある。彼の著作のうちでは、『イスラームの哲学者たち』(岩波書店 昭和五〇

年)が既に邦訳されている。

著者によれば、本書『イスラームと現代人の状況』は、東洋及び西洋の現代人が直面している主要な問題を提出し、今日イスラームの知的、精神的伝統を研究する意味を論じ、そして現代人の陥っている状況を解決するためにイスラームの伝統的教説の適用法を述べることをねらいとしている。

本書は全四部、十一章から成る。第一部は「人間の今日の状況」と題し、二章に分れる。(第一章 大輪と車軸との間に立つ現在の西洋人)ルネサンスに始る自然との調和を失った科学技術の発展とともに、現代人は自己の存在の不変の本質、「中心」を形成している精神的地平を忘れ、今や末梢部分にのみ生きていく。即ち、西洋の現代人は、人間のあり方を車軸に喩えれば、中心の軸を離れ、大輪という外縁に移ってしまった。哲学が単なる論理分析、情報理論に化し、人文学も事物を量として扱う社会科学に墮している。近年の環境破壊の問題もそれに関連する。これらは人間の本質的次元への洞察を欠いた、末梢的、間接的、断片的な知識の収集、探求に満足する態度から生れたのである。(第二章 現在のムスリムのデイレンマ)現代ムスリムの置かれている状況と現代西洋人のそれとの最大の違いは、ムスリムはまだ「中心」の見える社会に住んでいるということである。宗教的儀礼が守られ、シャリーアが窮極的な法と考えられ、聖人、聖者が生きていく世界である。だがこのような超越的次元の生きている伝統的世界にも西欧化の波、モダニズムは激しく襲いかかっており、現代のムスリムは伝統と

モダニズムの相剋の中にある。これは教育、政治、社会、芸術あらゆる分野に現れている。「近代化」されたムスリムには西歐へのぬきがたい劣等感が存在する。そこで世俗主義及びモダニズムと、聖なるもの及び伝統的なものとの間に揺れるムスリムには、自己の存在を守るために、「中心」からのメッセージとその清新な解釈が必要なのである。

第二部は「比較研究法と西洋に於けるイスラムの知的遺産の研究」と題され二章から成る。(第三章 東洋と西洋の形而上学と哲学——意味ある比較研究であるための必要条件)「哲学」の語は西洋では啓示、神学、真の知的直観と結びついている一方で、また数学や物理学とも結びつけて考えられる。また真理の直接的経験に基礎を置く *supiential knowledge* である形而上学も哲学の一部とされる。このように哲学は幅広い意味をもつ。だが仏教、道教、インド教、イスラム等の東洋の知的伝統の中には西洋での *philosophy* に当る語はなく、ここでは常に精神的世界と知的直観の直接経験につながっている。それ故両者の比較に際してはその宗教的背景を参照し、両者の宗教的、形而上学的伝統の意味の構造とレベルに注意せねばならぬ。著者によれば少くとも知識は *intellectual, imaginative, rational, sensible* の四次元に区分され、*rational* な西洋の哲学と *intellectual* な東洋の智慧をそのまま比較するのは無意味だとするのである。この条件をわきまえた上での比較研究は西洋哲学を深い次元から批判する規準を与え、また西洋で忘れられている真理を思い起させるであろうと言う。

(第四章 イスラムの知的、精神的遺産の研究のための比較法の意義) この種の研究はムスリムに他の東洋文明を知らしめ西洋の知的伝統の真の性格を認識させるし、また近代化されたムスリムの西洋への劣等感と戦う武器ともなる。非ムスリムにはイスラムの哲学は西洋への思想の移向の一樣相に過ぎぬという考えを捨てさせ、イスラムの伝統の豊かさ、その真の構造を知らしめるのに役立つ。

第三部は「イスラムの伝統と現代人の現在の問題」と題され二章に分れる。(第五章 西洋人の精神的欲求とスーフィズムのメッセージ)「中心」から疎外された西洋人がそれを再び手に入れようという欲求を満す答はスーフィズムの中にある。スーフィズムはイスラムの伝統を最も内面的な普遍的な面で表現したものである。デカルト流二元論のため現代人は非物質的なものに精神 (*spirit*) と靈魂 (*Osycle*) があるのを知らず、非物質的即ち精神的と思ひ込み、「中心」を求める際に靈魂の持つ悪魔的な面に満足してしまう危険がある。スーフィズムは神の啓示に由来する伝統であり、それによれば単なる知的理解に終らず、人格の全統合が可能であるとする。

(第六章 イスラムに於ける瞑想と行動の調和) 瞑想と行動の分裂が現代人のひとつの問題であるが、イスラムは「結婚した修道士」の社会であり、神意を体現するシャリアを行動の規範として自己純化をなし、神をどこにでも見るような智慧、瞑想に達することを窮極目標としている。それ故瞑想と行動はイスラムでは一体化している。

第四部は「イスラムと現代世界との間に立つ現在のムスリム」と題され五章に分れる。

(第七章 今日の世界に於けるイスラム) モダニズムの拡散により、イスラム世界の同質性は部分的に破壊され、ムスリムは伝統との板ばさみに陥り、イスラム世界は分裂に直面した。だがモダニズムと戦うためのイスラム再発見の動きも出ている。

(第八章 現代アラブ世界に於けるイスラム) 及び(第九章 ペルシアに於けるイスラム、過去と現在) とでは、アラブ地域とペルシアとに於けるイスラムの状況を述べる。共通するのは、近代化の動きと伝統との衝突が多く分野で見られるが、いまだに社会に於ける伝統の力は大きく、近頃は西欧の知識を身につけた人々にも自己の伝統を見直す気運が高まっていることである。

(第十章 頹廢、逸脱と再生——現在のイスラムの文脈に於けるそれらの意味) 「近代化」したムスリムは頹廢(Garadenco)の語でモダニズム以前のイスラムの状態を指し、また本来その形容さるべき近代西洋文明を逸脱(deviation)と言わず、時流に乗った反イスラム的な理念の唱道をイスラムの再生(renaissance)と主張する。これは「客観的、超越的、不変のイスラムの原理」に対する無知に基く。真の再生の意味はイスラムの原理の再適用であり、頹廢は至高の規範からの脱落であるが、まだそれと関係する道を進んでいるもの、逸脱は完全にそれと離れてしまったものである。

(第十一章 西洋世界とそのイスラムへの挑戦) イスラムの仮面を被ったマルクス主義、ダーウイニズム、フロイトやユングの精神分析、カフカ、ドストエフスキー、ブルーストラの個人主義的主観主義の文学、実存主義等が挙げられる。これらは神から与えられた宗教(この場合はキリスト教)への反逆から生れたものである。イスラムを保持するため、意識的、知的な防禦がイスラムの伝統から行なわれ、また西洋への劣等感を捨て、伝統的遺産を用いて、徹底的な知的批判が現代世界とその欠点について遂行されねばならない。

以上のように本書の内容はまとめられるが著者は R. Guénon を引用し、近代ヨーロッパは「中心」をはずれた逸脱であり、もはやそれを恢復する力はヨーロッパ自身には見出せず、それを可能にするのは「中心」を未だに失わない伝統的な東洋の叢知、就中イスラムである、という徹底したポレミックスを行なっている。

ヨーロッパを中心とした近代文明が多くの弊害を生み出していることは認められ、イスラム等の東洋の伝統的な諸思想にはそれを匡正し得るものがあるということも認められよう。しかしながら、現代人の状況を解決する鍵は、伝統的なイスラムにまだ保存されている精神的地平の中にあると論ずる際の著者の議論は、余りに理念に走り過ぎていくように思える。イスラムの伝統的遺産のいかなる局面が、現代人のいかなる状況にどのように対応し、その問題を解決し得るのか、またイスラムの原

理をどのように現代に生かすのか、というもう少し具体的かつ積極的な議論の展開が望みたかった。例えば精神分析、精神療法のねらいはスーフィズムの中で既に達成されている (p. 59) と述べても、それをどのように適用するのかということまでは触れていない。或いはこれらのことは著者自身には自明のことなのかもしれないが、現代人の窮状を解決するという目標に対してただイスラムの財産目録を示すだけでは筆者としては物足りなさを覚える。本書は西洋の人々とともに「近代化」されたムスリムをも主な対象として書かれているため、イスラムの伝統的な学問、芸術、制度等、彼ら自身の遺産に目を向けることも一つのねらいであり、そのためか、イスラム礼讃となっても否定できない。

だがいかにイスラムの伝統が豊かであり、知的興味を惹起するものを内蔵しているかを示すには十分である。特に第二部では著者自身比較研究の意義を論じ、多くの未開拓の研究分野のあることを示唆している。その中でもイスラムと他の東洋の諸思想との比較研究については、日本の学者の大きいに活躍して当然な分野であり、筆者自身啓発される所が大きかった。

○編集委員会

日時 二月九日（水）午後五時半—八時半

場所 学生会館本郷分館五号室

出席者 上田賢治、加藤智見、芹川博通、田丸徳善、前田専学、松本皓一

議題

- 一、昭和五二年度編集について
- 一、印刷所変更について

執筆者紹介

村野 宣 男	文教大学女子短期大学部助教授
井上 順 孝	東京大学助手
横山 紘 一	立教大学専任講師
宇都宮 輝 夫	北海道大学助手
後藤 光 一郎	東京大学助教授
宇野 正 人	国学院大学日本文化研究所嘱託研究員
森村 信 子	聖心女子大学専任講師
鎌田 繁	東京大学大学院博士課程



## 会費改定のお知らせ

本年度の日本宗教学会総会（昭和五十一年一月一〇日）において、昭和五十二年度より左記のとおり会費を改定することが決定されましたので御諒承ください。

維持会員 六、〇〇〇円

普通会員 三、五〇〇円

準会員 三、〇〇〇円

## Radical Empiricism and Religion

Nobuo MURANO

We find two contradictory themes in William James' concept of God; in *Pragmatism* God needs help from man, while in *The Varieties of Religious Experience* man is required to surrender himself before God. These themes can be brought into synthesis in his radical empiricism. Radical empiricism implies that phenomenal experience is based upon pure experience, which itself is beyond distinction of subject and object. James seems to bestow pragmatistic characteristics on the developing phases of pure experience and are inclined to identify pragmatistic God with pure experience. However, James is mistaken on this point, for in *The Varieties of Religious Experience* pure experience can also be the original basis of mystical religious experience. Pure experience can develop itself into two different directions; one in the pragmatic way, the other in the transcendental way. We can thus assimilate the two contradictory themes.

## Atsutane HIRATA and Basic Folk Belief

Nobutaka INOUE

Atsutane Hirata (1776-1843) was a scholar of Japanese classics in the second half of the Tokugawa era. In his works, especially *Koshiden* and *Tamanomihashira*, he expressed his views on ancient Japanese history, classical Shinto and world mythology. Therefore, he is famous as a theologian who endeavored to systematize Shinto tradition and many scholars have given attention to this aspect of Hirata's thought. However, another aspect of Hirata is his awareness of various folk beliefs. These folk beliefs seemed to exhibit little sense, reason, or order, yet he unhesitatingly incorporated them into his writings. If we analyze the basic tone of his critical attitude against Buddhism, Confucianism and Zoku-Shinto (non-orthodox Shintoism, or Shintoism mixed with Buddhism or Confucianism, from Hirata's viewpoint), we recognize immediately that his ideas have a close connection with the actual daily life of the people of those days. Moreover, we easily recognize that he accepted various kinds of folk belief. He had a strong interest in the phenomena of reincarnation, existence of ghosts and spirits, and stories of the other world, as shown in *Senkyoibun*, *Katsugoro-Saiseikibun* and *Kokonyomiko*. Some scholars interpret this tendency of his as evidence that Hirata was not concerned with religious ethics or morals, but with more vulgar and profane areas of religion. However, such a view is superficial. Certainly his attitude concerning religious affairs can not be said to be very ethical or ascetic, nor has there been reported any remarkable experience of religious awakening. Nevertheless, we may regard his works as the projection of his latent religious consciousness. It is most probable that the themes in which Hirata showed a deep interest form an essential part of human religious phenomena.

## Negation in Vijñaptimātra Doctrine

Koitsu YOKOYAMA

*Anātman* is the essence of Buddhist doctrine. Mahāyāna insists on *śūnyatā* and *niḥsvabhāva* in addition to *anātman*. The Vijñaptimātravāda school, without deviating from this viewpoint in any way, has its own logic of negation; because it maintains that existence is really Mind itself, and that the multiplicity of external objects is nothing but ideas. Generally speaking, the Vijñaptimātravāda school, having closely investigated human cognition, denies the existence of the things which are grasped by our conception. In other words, it denies *parikalpitasvabhāva* (遍計所執自性). In the first section of this essay, I considered the logic by which the existence of *parikalpitasvabhāva* is denied, mainly from two angles—*lakṣaṇa-niḥsvabhāva* (相無自性) and *namārthānyonyāgantukatva* (名儀相互客塵性). In the second section I selected “*The Yogacārabhūmi* (瑜伽師地論) from among early Vijñaptimātra-school literature, and took a general approach to its *anātman* and *śūnyatā* doctrines.

## Die historisch-kritische Methode in der biblischen Exegese von Karl Barth

Teruo UTSUNOMIYA

Barth will in der biblischen Exegese historischer und kritischer sein als die historisch-kritischen Exegeten, was die hermeneutische Fragestellung in seinem, "Römerbrief" ist.

Die Exegese muß zunächst die Beobachtung sein, d.h. die schlichte Kenntnisnahme von dem, was im Text steht, ohne Vorentscheidungen hinsichtlich dessen, was möglich oder unmöglich sein könnte. Es kann für Barth nicht die Aufgabe der historisch-kritischen Forschung sein, hinter den Text zurückzugehen, sondern den wahren Sinn und Zusammenhang des biblischen Textes als solches zu ermitteln. Die Exegese soll also als strenge Beobachtung durchgesetzt werden, um als Hermeneutik konsequent zu sein.

Es gibt für ihn nicht jenes bestimmte hermeneutische Verfahren, das rein objektiv den Text auslegt und die allgemeine Notwendigkeit für die Exegese hat, ohne eine jeweilige besondere Notwendigkeit zu haben. Gerade unser in der Exegese gebrauchter bestimmter Denkschematismus muß also durch den Text und die Sache, von der er redet, kritisiert werden. Der Gegenstand der Kritik ist nicht der biblische Text, wie in der Theologie im 19. Jahrhundert, sondern unser Denkschematismus selbst. Der biblische Text wird dabei vielmehr das Subjekt dieser Kritik.

Es findet sich noch ein anderer Begriff der Kritik im "Römerbrief". Die historisch-kritischen Exegeten begnügten sich damals mit der Feststellung dessen, «was da steht», ohne weiter zu arbeiten. Aber die Exegese muß für Barth darin bestehen, alle Worte im Text im Hinblick auf die Sache, von der er redet, zu deuten und die Beziehung zwischen beiden aufzudecken. Diese Arbeit nennt er das *Κριτικόν* am Texte, auf das aber die historisch-kritischen Exegeten damals verzichteten. In diesem Sinne sagt er: «Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!»

Die historisch-kritische Exegese ist faktisch nicht die "theologische Exegese". (Er nennt seine eigene Exegese so.) Nach seiner eigentlichen Absicht soll aber die erstere Exegese, wenn prinzipiell durchgesetzt, die letztere werden. Insofern ist seine hermeneutische Methode die Radikalisierung der historisch-kritischen Methode.