

## ハイデガーとヘルダーリン

——生き生きとした関係と命運

佐々木 亮

ハイデガーにとって、ヘルダーリンが重き位置を占めていることはいまさら言うまでもないことである。ハイデガーはヘルダーリンを「詩人の中の詩人」と称し、更には「将来を指し示す詩人」とも言う。そうした呼び方にハイデガーのヘルダーリンへの想いが籠められてはいるが、そのみではその内実はなかなか伝わりにくい。ヘルダーリンはハイデガーの内にてどれほど血肉と化しているのかを探求してはじめて、こうした評句の由来がたどられるのである。

詩人は聖なるものを命名し、思索者は有を言う。このように対にして言われる時、それぞれが詩作的に思索し、思索的に詩作する事柄こそが注視されねばならない。ハイデガーによると、それは同一なるものと考えられている。それをハイデガーは、「人間の本質は、生き生きとした関係と命運へと、即ち生へと用いられている。」<sup>[1]</sup>という風に把握している。このように用いられていることにおいて、また両者を用いる当のものについて、ヘルダーリンと自分とが共通であるとハイデガーは考えている。夜の時代に、ことを守り抜くことこそが両者の使命である。

この「ヘルダーリンの地と天」という講演において、ヘルダーリンをある種の暴力でもって文献学的知見から解放し、ハイデガーは自己の思惟へ引き寄せている観もある。しかしそれは、「自己自身を偽装する四和合 Geviert の性起

Freignis としての集・立 Ge-stell から、無限の關係の中心を思惟しつつ經驗することへと転調すること<sup>(2)</sup>を試みるためになされたのである。この転調こそが、ハイデガーの思惟の道の岐路である。ここで經驗されることこそ、この小論の主題とせんとするものである。ここでの經驗は、無の内でも有を經驗せんとすることであり、別言すれば、大いなる原初の非解明性に直面せんとすることである。言いえぬものを言わんとする。

ヘルダーリンの悲劇論を手がかりにして、ハイデガーの形而上学の耐忍 *Verwindung* の事態を考察したい。ヘルダーリンの詩芸がひたすら神への勤行であった如き在り様が、果してハイデガーの有の思惟においても窺えるかどうかを、いささかなりとも考察してみたい。

### (一) ヘルダーリンの悲劇論を巡って

ギリシャの芸術を専心研究しながら自らの芸術にゆるぎない法則を確立せんとしていたヘルダーリンは、シュッツへの手紙の断片<sup>(3)</sup>にて、自分の服すべき諸法則は、自分の心から書かれたものであるほどに純一でびったりしたものだから、それらの法則に従うのは自分にとってそれほど難しいものではないと言明するまでに熟していた。彼の詩芸はひたすら晴れやかな神への勤行であった。しかしその晴れやかさ、最高の喜びを直接歌うわけにはいかず、悲しみを通して、その喜びを言うしかない、という洞察がヘルダーリンの晴れやかな神への勤行としての詩芸のびったりとした作法となつて結実してきたとも言えるであろう。彼が、自分の詩芸には、ただ神々と人々とを互により接近させることのみが許されていると言う時、このことは察せられる。そうしたつましき作法以外は、神的なるものに対してふさわしくないと彼は考へる。

古代人にとっては、最高に靈的なものは、同時に最高に性格的なものでなければならなかった。かくして神的なものを彼らは人間的な仕方で叙述するのだが、しかしまったく人間的尺度そのままということ回避したのは当然のことであった。さもないと、こうした神への勤行は、人々を神々にし、神々を人々にしてしまい、不純な偶像崇拜を犯すことになるからである。このような古代人のたしなみを、ヘルダーリンはわがものとしつつ、彼なりの謙虚なる作法にて、神々と人々との互いの接近、出会いを歌う。そして同じ事を悲劇は対立をとおして示す。同じこのシュエツへの書簡断片によって、悲劇の進行を示すと次のようになる。

(1) 神と人とは一つであるように見える。

(2) そこに人間のすべての謙虚さと傲慢さとをひきおこす運命が現われる。

(3) 最後に、一方では天上的なものの尊崇と人間の分け前としての純なる心とを後に残す。

この箇所を、シャープデヴァルトは次のように解釈する。<sup>(4)</sup>これはヘルダーリンの友人たち、即ちヘーゲル、シェリングとともに、チュービンゲン時代にすでにわがものとしていた彼の自然・神学の根本要素に基づいて理解されねばならない。En kai ha<sup>o</sup> という標語で統一的に示されるヘラクレイトス理解が彼らの間での神、自然思想の根幹であった。自然でもある、すべてを包括する神は、その深き触れえぬ根底においては一にして全なのだが、それは時の内では分離し、分裂して、食い違いの相で出現する故にどうして自己自身と一致するのかが理解しがたいものとなる。それを「逆に向き合った調和」として観取することが目指される。「自然を（また包括的な神をも）世界生成以来特色づけているものは、この意味で、統一のうちでの二分化、統一的な分裂 *concordia discors* である。だからすべての神の現出は、自然現出と同様に、両極の自己分離と自己合一として、両極間の交互作用、交換として、ついにはそれらの相互取替、そして完全な相互合併にまで至り、とうとう反対の一致 *coincidentia oppositorum* として、

弁証法的過程のうちで成就する。この反対の一致のもとでは、単純な、そのうえ二重の、対立させられたものの対立から再び合一と親密性が生じるのである。<sup>(5)</sup>」

シャーデヴァルトはヘルダーリンの言葉が弁証法的であることを指摘する。確かにホムブルク時代の哲学的断片などは全く弁証法的と言いうるけれど、ここで言われている弁証法的過程の動性がヘルダーリンにとってどのようなかを熟慮することが重要であろう。弁証法的過程と言われることの只中での経験こそが注目されねばならない。そこに、ある意味で弁証法を克服しうる思惟が生育するのではなからうか。

「悲劇的なるものの描出は主として次のことに基づく。つまり、神と人とが結合する。即ち無際限に自然の威力と人間の最内奥とが怒りにおいて一体となるという途方もないことが、その無際限な一体化が無際限な分離によって浄められることにより自覚されることに。」<sup>(6)</sup>一方で、エムペドクレス的な非組織的なもの *das Aorgische* への突出により神と人との合一がなる。他方、時である神は、人の、神との区別を忘れ、それを無視し、あたかも神であるかの如き振舞いを挫く。(人間の傲慢を挫くことはギリシャでは、同時に神々の嫉妬でもある) 両者の結合が截然と分離されること(英雄の死)により、かえって両者のかかわりが浄化され、神々と人々とは和解するのである。べとつたかわりか解消される。しかし神々はその本分の場へ、人々も自己固有の所へと戻ることになる。純粹に区別される。このことが定言的、祖國的翻転 *Kategorische, vaterländische Umkehr* と言われることの勝義の内実である。ここから死ぬことのできない詩人(キローン)の盲目の歩み(さすらい)が始まる。それは明るすぎる赤熱の火からしりぞき、冷涼なるものに守られつつ、その明るみへと導かれ行く歩みと言える。

このような悲劇の進行は弁証法的方式を想起せしめる。しかしこの弁証法的過程は悲劇的人間の実存の歩み<sup>(7)</sup>である。分離した後、一体性の回復に至るまでの時期、いわば夜の時期のこの悲劇的人間、乃至詩人の在り様こそ重要で

ある。ある意味でいつまでもいやされることなき乖離としての深淵体験こそが、悲劇という形式での創作の原動力であつたとも考えられる。悲劇の現出でもって始まる劇こそこの際のテーマと言いうる。

有無を言わせぬ時(神)の転回は運命として、この親密なかかわりのうちに参入している悲劇的人間を襲う。その瞬間に両者の不実がおこる。「人間はわれを忘れ、神をも忘れ、そして聖なる仕方、あたかも反逆者の如く、自分の方向を全的に翻転する。」<sup>(8)</sup>このことは神が不実となり、「定言的に翻転」<sup>(9)</sup>するからである。ここに決定的な離別が生起する。この事態は必然的で、免れることができず、ただ従うことしかできない。しかし、この純粹な分離による淨化は、いわば消えつつ成ることである。

神々と出会い、神々に嫉妬されるまでに愛された悲劇的英雄は、その場から追放され、神々を見失い、ひとりぼっちとなる。(死、盲目の状態)しかし、そのことはかえって、和め、弱められた光のもとで、叙述の透徹をはかることが許され、強いられたとも言いうる。いわゆる「夜の歌」と題された詩篇では、神々を見失い、盲目を悩みつつ、しかも天上的なるものの頌歌を歌い継がんとする。この二重性を耐えている。悲しみのうちで大いなる喜びを歌い祝ぐ。

ソンデイは「悲劇の意義」というヘルダーリンの短いテキストに注解して次のように言う。「悲劇的な英雄の没落のうちで、即ち、徴しがゼロとなる時に、同時に自然が勝利者として、その最も強き贈与のうちで自己を提示する。まさに根源的なものが立ち現われる。」<sup>(10)</sup>自然はそのまま、その強き贈与のうちで現出(根源的なもの生起)するわけにはいかなくて、この英雄の死、つまり徴しそのものとしての彼が、意義なきもの、働きなきものとなるという媒介をへて、つまり弱さのうちで現出する。ヘルダーリンにとって悲劇とは、自然が適切な仕方では現出するようにと、人間が自然に提供するささげ物という意味を持っている。ヘルダーリンにとって、自然と芸術との暴力的な対立の息

子であるエムベドクレスは、彼が身体化する、即ち感性的に提示する自然と芸術との和解の故に、没落しなくてはならない。「さもなくば、普遍的なものとは個別的なもののうちにて失なわれ、かくして、……一つの世の生命はある個人のうちにてくびれ死んでしまうから。」<sup>(11)</sup>

このようなエムベドクレス的な悲劇的英雄の定めは、ヘルダーリンの友、ヘーゲルの「英雄」と「理性の狡智」という彼の歴史哲学のライトモチーフと通い合う。しかし、ヘルダーリンの悲劇的英雄は、「自らふさわしい時に、つまり自らがその時代の主となり、あるいは自力とたわごとと屈辱のうちへ沈む前に、自由なものとして、愛しつつ、神々に身をささげさせよ。」<sup>(12)</sup>と言う。つまり自由死を望む。「いまやもはや王の時代ではない。」<sup>(13)</sup>と言う。ここには、まさに死すべきものが神々しき自然の啓示に与るといふことのみで、その容器は即座に壊されるべきであるという洞察がある。それは神々しきものが人間の業とならないためである。ヘーゲルの「英雄」は時代の精神として、一時代を主宰する。彼は一時代を画して没落する。そのことは唐突な時の転回とも言いうるし、同時に現実世界の弁証法的運動の必然とも考えられる。

この両者は同じ領域に立っていると私には思われるが、微妙な差異もあるように思われる。ハイデガーは、この両者の関係をヘラクレイトスとのかかわりから次のように言っている。「ヘーゲルは後を見やって、鏡をしめ、ヘルダーリンは前を眺めて、鏡をあげる。」<sup>(14)</sup>この両者のかかわりが、ハイデガーの形而上学の耐忍という事態に微妙に影を落していると思われる。

ヘルダーリンの悲劇論は、彼の創作の目標である、自然と芸術との抗争と和解を如実に示している。「自然と芸術とは、純粋な生においてただ調和的に対立している。」<sup>(15)</sup>あるいは「自然は異質な、しかし調和している芸術と一つになつてはじめて神的となる。」<sup>(16)</sup>と言われる。ところでここで言われる自然と芸術とはヘルダーリンにとつてどのようなこ

とを意味しているのか。それを示唆するオーデ「自然と芸術、あるいはサトゥルヌスとユピテル」<sup>(17)</sup>を瞥見してみよう。

サトゥルヌスとはギリシヤ神話ではクロノスで、ユピテルはもちろんゼウスである。神話によると、クロノス（時の神）はゼウスの父であり、しかも彼に追放されたとされる。ヘルダーリンにとってサトゥルヌスは黄金時代の神であり、掟も発しないし、死すべき者たちに命名されることもない神である。サトゥルヌスは地下世界へ突き落され、かわってユピテルがオリュムポスの神々のもとの秩序を樹立し、この世の支配者となる。ユピテルは天高く、真昼に支配し、彼の法は栄え渡る。

ここにサトゥルヌスとユピテルとはそれぞれ自然と芸術とに対応する。それは古き神と新しき神との対応でもある。しかしヘルダーリンによると、芸術の根底に、黄金時代とされるサトゥルヌスの平和（神々しき自然と言えよう）がある。即ちユピテルの根源はサトゥルヌスであることが経験される時、はじめてユピテルの秩序の世界、その秩序の樹立の営みが知られる。同時に聖なる薄明が包蔵しているものが告げ知らされもする。詩人は、このような根源的经验を、即ち自然と芸術、サトゥルヌスとユピテルとがまさに唐突な時の転回により分離する以前の渾沌の経験を、生き生きとしたものとして、しかしまどろみのうちに感じる。そしてユピテルがなした如く、詩人はこの根源的自然を、これへの奇異なまでの熱狂（聖なるパトス）に抗して、沈着に説明（叙述の透徹性）しなくてはならない。この連関のもとで、詩人はこのオーデの最終連において、クロニオン（即ちユピテル）——我々と同じく時の息子である賢明な師——の営みを認取し、学ぶのである。

このオーデの示していることは、自然を根源とし、そこから生育する芸術、つまり非組織的なもの、聖なる渾沌から、組織的なもの、秩序の世界が生い立ってきたのだということである。このユピテルの営為の由来、来歴と、その

不滅の支配の御わざの名声のうちに心楽しく安らっている様とを対比する時、はじめてユピテルの営為の中間存在性が浮彫にされる。詩人は、ユピテルを師として、このような営みを反復する。この詩人の位階は、悲劇的英雄としての「エムベドクレス」の位階である。

ヘルダーリンの悲劇論、否、彼の詩作全般にわたって核心をなす定言的、祖國的翻転についてのハイデガーの所説は端的に次のように言われる。「ヘルダーリンは変転はしたが、転向はしなかった。彼はいつも差し向けられていた固有なるものをのみ、その変転のうちにはじめて発見したのだ。」<sup>(18)</sup>この言明は、ハイデガーの転回についてのいろいろな議論に対して自ら否定して述べた言葉と同じものである。<sup>(19)</sup>

このハイデガーの所説によると、いわゆる西歐的転向 *abendländische Wendung* と言われた事態は否定される。この事柄はハイデガーにおいてどのように考えられているのか。

バイスナーによって発見された「パンとブドウ酒」の最終連の草案（「精神と生命を吹き込む者」と名づけられている）についてのハイデガーの解釈に、彼の考えが如実に示されている。その要点を以下略述する。

精神は、根源を知る意志<sup>(20)</sup>と考えられる。しかし、故郷は精神を消耗させる故に、精神は原初において家舎に居ない。つまり源泉のもとには居ない。このことは、「自己固有なるものの自由な使用は最も難しい」<sup>(21)</sup>故に、異質なるものへの船出が必要である、というヘルダーリンの根本洞察である。それ故に、精神は植民地を、勇敢なる忘却を愛するのである。しかし、この植民地（娘の国）を通して、隠された仕方でも母の国を愛しているのである。この愛により生ずる勇敢なる忘却は、我々を忘却するかのものを忘れないのである。この勇敢なる忘却は、将来において自己固有なるものを体得するために、異郷的なるものを経験せんとするのである。この異郷とは、その固有性を天からの火として特色づけられるギリシャである。そこでは、精神はその火により焼死せんばかりとなる。それに反して、われわ

れの花の温和さ、われわれの森の樹陰の冷涼さが、その疲労困憊の者を喜ばせる。そのような火を経験することで、自己固有の叙述の透徹性、冷靜さの何たるかをかえって体得することになるのである。ふさわしきことを探し求め、遠くまで出かけ、そこでより経験を積んで帰還することこそが留まることであると言われる。そしてこのような留まることを歌いつつ建立することが詩人の使命である。このような経験を積んで帰った者は、天上的なる火を回想する *Andenken* するのである。その意味で、かの異郷で経験した天からの火は詩人のうちでいつも現在している本現したものである。これが、自己固有の叙述の透徹性により建立されなければならない。そのようにして聖なるものの現成は詩歌として成立する。

「詩的にあらかじめ言われた聖なるものは、神々の輝出の時・空のみを開く。そして歴史的人間のこの地での住いの眞の場所を指示する。」<sup>(22)</sup> このようにこの地での住いの眞の場所に居ることこそ、ハイデガーは脱・存 *Ek-sistenz* の境位と考えた。そしてそこで、まさに有自身の回帰としての新たな到来に対向する思惟に転じるのである。それは詩人により清められた、かの神々の輝出の時・空を回思することと同次元である。この回思という思惟は、「無際限な分離による浄化」にかなう思惟である。ここでは二重性が一つにされていると言える。しかし常に二重の否定にさらされてもいる。

精神は始めにおいて、開けのうちにすでに開け立っている。だから、始めにおいて、精神の故郷は、知る意志としての精神に対して向かって来る。しかし故郷は根源である故に、自己を隠す仕方ですべて近づいて来るのである。だから故郷を直接に把握せんとすることはできない。故郷はそのような直接に把握せんとする意志からは身を引くのである。しかし根源としての故郷は直接には把握できないという知（畏怖の念）でもって、あえていわば迂路（勇敢なる忘却）をたどり、経験を積んで帰還した時、故郷の隠された相（宝）が徐々に見え出されていく。この構図は、まさし

く、ハイデガーの有の思惟の歩む道と同じである。これは、ハイデガーのヘルダーリン解釈である故に、ヘルダーリンの詩想そのものとは言えぬかもしれないが、<sup>(23)</sup> 少くともこのようなヘルダーリンは、ハイデガーにとって、彼の思惟の道の先駆者と思われた。

ヘルダーリンの帰郷はハイデガーの形而上学の本質領域への還帰と重ねられる。そのいわば無の場にて、ヘルダーリンが聖なるものに対するが如く、そこに豁然と開いている深淵にそれぞれ向かい合って眺め入るのである。そうしてはじめて、秘密にとどまっていたものが、そのベールを脱ぎ始める。滾々と湧き出る泉からくみ取る如くに、ことばの秘密を受取る故に。

アレマンが分析する如く、ヘルダーリンの翻転とハイデガーの転回とは事柄として重なり合う。翻転が豁然と開く《間》は、転回が拓く有の開けと近親性を持っている。<sup>(24)</sup> 更に言えば、精神的であるとともに現世的であらねばならぬという詩人の二重性は、関心 *Sorge* の構造に、しかも盲目的の詩人の二重性は、ハイデガーの実存の二重性、即ち「無の座の保持者」であり同時に「有の牧者」であるという事と酷似している。

なによりもハイデガーがヘルダーリンにひきつけられるのは、聖なる夜、あるいは中間時を耐え抜くことで、より高らかに天上的なるものを崇敬せんとするヘルダーリンの詩人的生そのものである。そのことをハイデガーは形而上学の耐忍により有そのものを問うという自己の思索家的生と同質のものと看做している。その一点に収斂する仕方で、他は重なり合っている。

中間領域にて中間性、二重性を耐忍することは、人間がこの地にて詩的に住むことを促す。この住むことから、あらゆる「文化」は生育するし、その源泉としての名づけえぬ自然の自然性にも触れうるのである。「文化」がそこ

から戦い取る仕方ではかわる自然をアナーキーとしての自然（ティターネン…掟に齒向かうもの）とし、それと區別して愛としての自然（サトゥルヌス…掟なく、すべてを甘受するもの）をシュタイガーは考えている。<sup>(26)</sup>後者は、ハイデガーの思惟のうちでは四和合としての世界と言えよう。そこにおいて、有自身の本質現成の遠き到来が達せられる。徐々に有自身は自己を展くのである。それはいままで知られずに、しかし身近にあった愛としての自然の開展である。このことは隠されていた有の開けの現出である。それに対向する思惟が育たねばならない。ハイデガーはこの純粹な有の命運のもとに立ち、生き生きとした関係のうちで、有の原初の相に直面する。ここでは思惟はもはや成果を競うものではない。ヘルダーリンが「祖國的に歌う」<sup>(27)</sup>と言った時と同じく、この思惟には功績は伴わない。

## (二) ハイデガーの形而上学の耐忍を巡って

ハイデガーの形而上学の耐忍を考察する前に、それに呼応すると思われるヘルダーリン解釈を一瞥しておきたい。「祖國的なるもの」とは国土が最高神としての父へとかかわることを意味する。つまり生を与える「関係」を意味する。人間は「命運」Geschickを持つ故にそのうちに立出で立つ。同様に「國家的なるもの」は原初として留まるものを規定する生誕の地を意味する。<sup>(28)</sup>このように解釈しておいて、ハイデガーは「ライン」の第四連の句を引用する。（ここでは生誕と新しく生まれたものを照した光とが歌われている。）この句においては、ヘルダーリンは「祖國的翻転」とか「國家的なるもの」とかを度外視している、ヘルダーリンが「祖國的翻転」というタイトルのもとで考え抜いた彼の行路のその段階を、彼がそれを耐え抜いた故に、とうとうのりこえた、とハイデガーは言う。このような解釈は文献学者が理解するものと異なっている。「Geschick」という語の理解に端的に相違が窺える。<sup>(29)</sup>とにかくハイデ

ガーは、この語の意味するものは、人間が左右できるものではないと解している。つまりヘルダーリンの悲劇論で言われた神々の定言的翻転に比せられるものと解している。それはとりもなおさず時の仮借なき、唐突なる転回であるが、その翻転は認識できるものでもない。ただ盲目的に従う以外ないものであった。かくして運命は定まる。このような運命を定めるものとしてのこの *Geschnik* に人間が聞き従う仕方、この *Geschnik* を持つ故に、人間は生き生きとした関係のうち立つのである。つまり「人間本質は生き生きとした関係と運命へと用いられている。」というのがハイデガーの解釈である。この解釈では、いわゆる「西欧的転向」は克服されている。ハイデガーはこの箇所での *Geschnik* という語に人間のわざという面を認めない。自然と芸術との抗争と和解という方式でまとめられている関係が、ハイデガーのこのような解釈によると、ヘルダーリンのうちで変転していることになる。むしろ深化されたと言ふべきか。自由なる精神として、自己の外に何物をも認めないという在り方（つまり自己のみに出会い、自己のみを意志する）の克服の一步が進められたと言ってもよいであろう。ここでのハイデガーのヘルダーリン理解は、彼のいわゆる「転回」の事態に深く根をおろしている。形而上学の耐忍という事態は、この箇所で行われた、ヘルダーリンの「祖國的翻転」というタイトルのもとで考え抜かれた段階の耐忍という事態に対応している。

ハイデガーにとって形而上学の克服という事態は、決して踏み越えるという仕方では成就しないものであった。<sup>(30)</sup>それ故に、耐え抜き、耐忍という表現を用いるのである。このことは、ヘルダーリンがヴィンケルマン流の古典主義を克服するにあたって、「古典主義から背を向けることなく、それを克服する」<sup>(31)</sup>のと同じである。肝心なことは、形而上学の本質領域において、そこにとどまり、有の本質現成の命運に呼応することである。

ここでは形而上学を贈り与えたものの到来と脱去とを同時に思惟する視圈が拓ける。このような思惟はもはや形而上学的な表象作用ではありえない。このような思惟を回想的な思惟とハイデガーは言う。従来の思惟は知らんとする

意欲に駆り立てられ、いわば豊かな欠乏の内を迷い歩かざるをえなかった。しかしそのことはかえって一時期を画する思惟の誠実さであったが、この新たな思惟はどのようなものであるか。どのように従来の思惟と異なるのか。ハイデガーはもはや成果を持たない思惟だと言う。一体このことは何を言わんとするのか。このことについては後に触れたい。「有るものがある」という驚くべき事実を巡って、ハイデガーの思惟の道は、有への道、無への道、仮象への道という三つの道を踏み歩んだと言えよう。その在り様を手短かにたどってみよう。

「有るものうちへと自己を顕わにして、有は脱去する<sup>(32)</sup>。」という一文に如実に示されている事柄こそ熟慮されねばならない。これは、「有るものがある」という根本的事実を有の忘却という根本的経験から叙述したものである。「有るもの有のうちで、無の無化が生起する。」<sup>(34)</sup>という叙述と同じ事柄が別の方向から述べられたものである。有るもののかかわりからすれば、有は無としか言われぬ。無の無化と言われる際の無とは、このような意味での無である。先の一文は、逆に有自身の移行的な動性により、有るものへと自己の本質を移し入れることが述べられている。この二つの叙述の方向性の逆転は、有自身の動性（脱去と到来）による。しかし共に、「有るものがある」という非隠蔽性のもとで同時に隠蔽性が生起していることを示している。この故に、「何故そもそも有るものがあるのであって、むしろ無があるのではないのか」という問いが、形而上学の根本の問いとなるのである。形而上学はこのような脈絡のうちで、非隠蔽性をのみ、しかも有るものと有との差別を忘れ、有るものに執する仕方である。有るもののみ捕えた。形而上学は、この根本経験を半面的に固定化した。それ故当然のことながら有を忘却した。

有の脱去（勝義の有の忘却）に直面せんとするためには、形而上学的な表象作用により固定化された有るもの有の真相へと還帰する退歩の道が拓かれねばならない。還帰した形而上学の本質領域は、もはや形而上学的なものではない。そこでは有と無とは共属している。そのような場である。「有が無化する——有自身として。」<sup>(35)</sup>と言われる事態に

対向するのであるが、そうした有自身の無の相、脱去の相を追いかけて行く無の道は歩まれえない道である。そうだとすれば、無を無として持ちこたえねばならない。そうする時、かつて有るものうちへと自己を顕わにした有を経験するという局面の拓けへと連がりうる。

有るものうちに隠され秘蔵されている有の相を見出すことは、現代を支配している有の命運としての集立をそのものとして耐え、そのうちで有の回帰、有の忘却の転回という恵みを受け取ることである。私はこうしたハイデガーの思惟を、ヘルダーリンの正気における晩年の詩作、即ち聖らかに強いられつつ聖らかに醒めてなす讃歌の歌う「祝祭」(神々と人々との集い、和解)の日への予感、待望と同じものであらうと考える。ハイデガーの「いつの日にか」<sup>(36)</sup>という語句が、この有の回帰の予感、待望を示していると私には思える。もちろん逆はまだ来ないという深い嘆息でもあらう。このことは有の命運の回帰性を理論的に示すことのできない次元での回帰の待望である。この回帰は論証されるものではなく、待たれるものである。思惟が有の命運に呼応することができるとするには、有自身が命運的に、エポハールに回帰しなくてはならない。時の地平に自己を展かねばならない。かくして歴史のとならねばならない。

『有と時』において、現有という在り方をしていあるもの(即ち人間的現有)においては、この現有の有において、この有自身にかかわる、という構図が描かれ、この方向に沿って現有の実存論的分析がなされた。現有の有(関心)の実存性、つまり「自己に先立ちてあること」という在り方において、即ち自己の本来的真理の場にて、有自身と原初的にかかわるとい構図が描かれている。ところでフマニスムス書簡では、『有と時』の第一部第三章で全体が翻転する、しかし思惟はこの転回を十分に言うことができなかつたと言われる。しかし「この転回は『有と時』の立脚点の変換ではなく、この転回のうちで、企てられた思惟は『有と時』がそこから経験した、しかも有の忘却とい

う根本経験により経験した次元の在所へはじめて達するのである。<sup>(37)</sup>」

現有の実存論的分析が、そこから受取り、そこへと帰着せんとした地点を巡って、一つの弧線が描かれる。つまり関心は、その構造連関において実存性とともに事実性、類落性とを等しく荷うものである故に、この地へとたわむ。正確に言うと、現有は「世界ⅡのうちⅡある」のであり、しかもたえず類落的である。しかし同時に現有の有は、有の忘却という根本経験をなす次元の在所に達しているのもある。もしこの地へとカーブしなくて、その拓かれた場にとどまることができぬなら、有の忘却という根本経験をそのものとして思惟する道が拓かれることになる。しかしそのためにはまず忘却の転回がなされねばならない。この事態はまず人間的現有の転回の如くに見える。

かつてヘルダーリンの悲劇論において素描された如くに、神々の定言的翻転（このことを私は有の脱去の動性に比して考えている）に必然的に追隨する仕方で人間のこの地への弧線が描かれた。この二つの弧線は一つのものとして考えられねばならない。それは双曲線を形成している。一瞬、より接近した軌道は互いに遠ざかり行く。しかしその遠ざかりはまた近接へと向かいうる。この近接のために互いが転じなければならぬ。（ヘルダーリンにおける双曲線のイメージは重要な意味を持つ。根本において神と人との間のかかわりにおいて生ずる事態を示すものと考えられる。それ故、「総合の企てはあらゆる双曲線のうちの双曲線<sup>(38)</sup>」と呼ぶのである。ここにはいやしがたい分離がある。しかし区別されていることは良きことである。このことがヘルダーリンの探しあてたふさわしき作法なのである。）

この双曲線のイメージはハイデガーの思惟の道ではどのようなであろうか。

フマニフムス書簡でハイデガーが述べている如く、『有と時』の第一部第三章「時と有」において全体が翻転する様は、少くとも形而上学の言葉にては不可説であった。同じく不可説の事態に臨んで、ヘルダーリンは悲劇と詩作品とでもって、その消息を伝え継がんとした。ハイデガーは同じ事柄を有の問いの道にて問い続けた。そして有の忘却

という根本経験の原初の相に還る。そこでは有は忘却とともに自らの本質真理を贈り与える。有自身は自らを遣わす。それに従って命運的に変転する。このような有の命運に従うことは人間本質にとっては必然的なことである。それ故「本質的思惟は有の性起である。」<sup>(39)</sup>と言われる。人間の思惟が有の本質現成に手をかすことで、有は歴史として現成する。しかしそうした歴史としての有の現成は迷い *Irre* なしには拓かれない。ここでは原初的な仕方での歴史の生起、正確に言えば、原一歴史の様相が述べられている。

現代はどのような有の命運のもとにあるとハイデガーは考えているかをたどってみよう。「集立の本質は自己に集中した立てることである。これは忘れとともに自己固有の本質真理を置き残す。この置き残し *Nachstellen* は用象 *Bestand* として現前するものを立用することへと展開し、用象のうちで自己を組織し、用象として支配する仕方であり、自己を偽装する。」<sup>(40)</sup>ここに有の命運の現代での展開相が述べられている。ハイデガーはこのことを危険の現成として理解している。これを克服するためには、この置き残しを「忘れを伴っての置き残し」として持ちこたえることが肝要となる。この時思惟は、脱去した有がそのような仕方であるものうちに隠された本質を贈り与えていることの経験（これは逆の経験として、慣れ親しんだ有るもの世界のすべり落ちとして、不安のうちでなされる）を契機として、有自身の宿りが問われるという道をたどる。即ち、我々がこの世界を用立作用にて支配統御せんと駆り立てられることなく、この世界をその本然性において経験せんとする時、「忘却の転回とともに有の守り *Wahrnis* が性起する。即ち世界が性起する。」<sup>(41)</sup>ここに危険（集立）の転回の唐突なる性起が言われる。

ハイデガーは西洋形而上学の歴史を解釈学的に解体することにより、それを有の忘却の歴史であり、ニヒリズムの歴史であると断言するに至る。ハイデガーは有の根源を、有の原初の原初性を問う。その時、有が無とともに自ら歴史として顕わとなる。つまりそのように時の地平で性起することを経験する。そこでは決して有を有として立てるこ

とはできない。有自身が無化し、その故にかえって有るものが際立たせられるという消息こそが、有の原初的根本的経験のそれである。そうであるとすれば、我々人間はその場へと参入した超越を一つのカーブ (Rückstieg)<sup>(42)</sup>でもって、有るものに執する頽落性へと展開するの、はたまた、脱去する有自身をどこまでも追いかけ無の道を行くのか。

まさに人間が超越的脱自により拓く真のあり場所にとどまり住む時、この正反対の方向は、じっと耐え抜かれることとなる。この時、「有の忘却が有の真理へと転回するという恵み」<sup>(43)</sup>が現成する。この転回は危険としての、「忘却を伴って置き残す」という有の一方の動性の転回 (即ち救うものの現成) である。ここに有自身の「離心軌道」というようなもの (ハイデガーの言い回しでは、秘密の星辰運行としての有の Konstellation)<sup>(44)</sup> が考えられている。このような軌道と対になる人間本質の「離心軌道」も考えられよう。それは一たびこの本質領域にて、有の秘密に直面しながら、その顕れと隠れとの同時を、隠れを忘れ、顕れにのみ執して自己理解<sup>(45)</sup>をなし、有の理解をなして、有るものの世界を企投、建立する道をたどる。そしてそのような形而上学の道を退歩する時、有が自らの本質を拒否する仕方、自らの真理を忘却へとさらし置いた事態が直視される。「忘却を伴って置き残す」ことがことさらに注視される時忘却そのものが回帰してくる。このことは脱・存の境位での経験である。ここで、有るものをそのものとして問う形而上学が見返られ、有そのものを見やり、問うことが思惟に課せられる。脱・存はあらゆる本質の二義性 (有の空虚なる相と豊穰なる相)<sup>(46)</sup> の只中に居る。そして「生き生きとした関係と命運」へと用いられるのである。

人間本質が真のあり場所に住むことにより、すべての本質は二義性を帯びて見えてくる。もちろん人間本質も二義性、二重性を免れないのだが、その本質が有の隠された相に対向するためには、いわば転依<sup>(47)</sup>がなされねばならない。それはひたすら、現代の有の命運である集立から、その隠された相 (性起) へと転調するためである。

「ただ人間が有の牧者として、有の真理を待つ時にのみ、彼は有の命運の一つの到来を期待することができる。ただし単なる知識欲へと頹落することなしにであるが。」<sup>(48)</sup>ここにまさしく「功績は多けれど、しかし人間はこの地に詩的に住む」<sup>(49)</sup>というヘルダーリンの一句のものはや哲学的とは言えない思索的表現がなされている。このような位階での思惟は成果を競うものではなく、無垢なる行いと言えるであろう。

このように、有の根源相へと向かうために、思惟は表象的思惟から回思的思惟へと変る。ことばも変る。つまり人間が自己を、有るものへと発見的にかかわっていることとして語るあり方から、ことばが語る、そのことばの語りと呼応することで人間が発語しようというあり方に変る。更に、人間は「意味付与の源泉」としての基体から、有の開けに対して開けている脱・存へと変る。そのように変転して、有の開けのうちに居る時、有の到来が恵まれる。この謎に満ちた有の到来・脱去を問うことこそ、「思惟の敬虔さ」<sup>(50)</sup>と言われる。この思惟は、命運を持つ故に、生き生きとした関係のうちにある。それは脱底としての有の現成のうちにある。ここでは「思惟は、その言うことにおいて、ただ有の言われぬ語をのみことばへともたらす。」<sup>(51)</sup>「有は、自己を開きつつことばへと来る。有は常にことばへの途中にある。」<sup>(52)</sup>この有の語りかけに思惟は呼応するのである。ここには非完結の相がある。これは「ヘルダーリンは前を眺めて鏡をあげる」とハイデガーが言った事態であろう。たしかに有のことばへと来ることは途中性を免がれないだろうが、しかし脱底からの出現そのものはある意味で全的なものである。それを損わずに言うことは難しい。撞着語法にてもかなわず、わずかに同語反復が許されている。それは最も無垢な思惟と言われよう。それとも最も愚かしい思惟と言われるのだろうか？ ハイデガーの有に献げられた思惟の究極的な位相をこのことが示していると私は思われる。

ハイデガーの有の問いの道をたどることで、自ら、神の問いが浮び上ってくる。ペゲラーが指摘する如く、<sup>(53)</sup>ハイデ

ガーの有の問いは、その原初においてはやくも神の問いに連なったものであつたであらう。しかしハイデガーは、有神と同一視してはいない。ここにも決定的差別がある。とはいえども、神は性起を一つの場として現成するのであり、その限りで有という神 *Gott des Seins* である。

神々すらも命運に属す。そうしてはじめて、神があるということが経験されうる。その神を前にして、歌い踊り供儀もさざげられうる。「……哲学の神、即ち自己原因としての神を放棄しなくてはならない神・無き思惟はひよっとすると神々しき神に、より近いかもしれない。」<sup>(54)</sup>「この神無き思惟と言われるものこそ、形而上学の耐忍の位階の思惟である。このもとで、神のほんのちよっとの立寄りが恵まれる。有と有るものとの *Austrag* により入り来たつた神（有・神・論の神）を放棄し、逃れ隠された相の神性を想い致す思惟には、やがて回帰し到来せんとする神性を待望することが許される。このことは脱・存の境位においての有の経験と同じ構造である。

性起の場において神が経験されうる。それ故「神が生きているか、死んでいるかは宗教心によって決せられない。」<sup>(55)</sup>「神が神であるかどうかは有の *Konstellation* により、しかもその内部において性起する。」<sup>(56)</sup>と言われる。

*Es gibt Sein, Es gibt Zeit* と言われる如くに、*Es gibt einen Gott* とも言いえよう。しかしこのように言つたところで、この贈与する *Es* について何かを言つたことにはならない。しかし遣わされたものの有ることをそのものとして受容することで展かれてくるかかわりの無限性の中心に想いをひそめることで、おぼろげながらもこの *Es* を思惟しうる。そのような非解明性を保持しつつも、どこまでも贈与されたものを十全に解明することが課せられていると言えよう。このことは感謝が思惟であり、思惟が感謝であるような位階において成就する。そこで思惟は有のトポロギーとなる。これは有と人間本質とが適合するその場を究明することである。そのトポスは一つのたよりでもある。そのたよりは秘密なるものの開頭であるとともに隠蔽でもある。そのように有自身が動くから。人間

が純粹に結晶化することにより、有の一つの証しとなる。有はそこに宿り、そして立ち去る。

最終的にハイデガーが向かい合った根拠を絶した深淵からの發現に対して、それを受容することは、——このことはことばとのかかわりであるが——実は誠に単純なこと、純一無雜なことの故に、かえってことばを拒絶するかの如きものである。おのが胸のうちのみならず、たかまきりについていかぬことばに対して、ホルダーリンが抱いたもどかしさもまた真実であろう。彼の心の内に響くことばが、ことばとなるためにはどれほどの熟練を要することだろう！しかしどれほどの手練の技をもつてしても、こまやかな関係のなりげないことばへの定まりにとどかぬとしたら——「ことばが来りて、ことばとなる。」このことは誠に至難の事のように思われる。また實にたやすい事のようにでもある。これは余りにこまやかな生き生きとした関係である。これは古来より宗教の事柄でなかつたらうか？

注

- (1) Martin Heidegger, "Hölderlins Erde und Himmel," Hölderlin-Jahrbuch 1958/60 S. 39.
- (2) M. Heidegger, *ibid.*, S. 17.
- (3) Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke, Kleine Stuttgarter Ausgabe* (Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1962) 卷下 HSW への註記下段。Bd VI, S. 409 f.
- (4) Wolfgang Schadewaldt, "Hölderlins Übersetzung des Sophokles" in *Über Hölderlin*, (Frankfurt a. M., Insel Verlag, 1970) S. 249.
- (5) W. Schadewaldt, *ibid.*, S. 249 f.
- (6) HSW Bd. V, S. 219 f.
- (7) W. Schadewaldt, "Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin" Hölderlin-Jahrbuch 1952, S. 1-16.

シャーデヴァルトはこの論文において、この離心軌道を、人間の自己陶冶の道のシンボルとして理解している(四頁)。  
この軌道は二つの力(遠心力と重力)によって駆られていると述べる。それ故に必然的に弧線を描くこととなる。ここでは

自然と芸術という二つの極が考えられる。(HSW Bd III S. 169 参照されたい) この離心運動を悲劇的運動と解してゐる。(一五頁) さらなみに、ハイデガーは有るものを有るのうさびで経験することを悲劇的であると考へてゐる。(Vgl. Hw. S. 330)

- (8) HSW, Bd V, S. 220.
  - (9) a. a. O.
  - (10) Peter Szondi, Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, edition suhrkamp 379 (Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1970) S. 171.
  - (11) HSW Bd. IV, S. 163.
  - (12) HSW Bd. IV, S. 78.
  - (13) HSW Bd. IV, S. 66.
  - (14) M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, dritte Aufl., (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966) S. 96. 以下 EIM と略記する。
- なおハイデガーは『同一性と差異性』の序において、同一性の命題は前方を見やり、後方を見返る、と言つてゐる。この記述とこの序の叙述とは響を合つてゐる。
- (15) HSW Bd. IV, S. 158.
  - (16) a. a. O.
  - (17) HSW Bd. II, S. 38 f.
  - (18) M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, dritte Aufl., (Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1963) 以下 E. H. と略記する。S. 86. 注
  - (19) W. J. Richardson 宛の書簡 'Philosophisches Jahrbuch 72, München 1964/65' に所収、特に四〇〇頁。
  - (20) この知る意志は単なる知識欲(類落相)とはされていない。そうではなくて、根源は直接知りえないという、知でもって、自らを有の開けに対して開いていることとハイデガーは言う。「意志は、命運への帰属に対して知りつつ覚悟することである。」E. H. S. 82. と言われる。更に覚悟性 Entschlossenheit も単なる人間のなす自由なる行為ではなくて、有と非有と仮象とが決・定する場に拓け立つこととハイデガーは言う。その故に Entschlossenheit と表記される。この二

面の顔がもつた私には思われる。実存はその根本相になつて迷ひのうまひである。

- (21) HSW. Bd VI. S. 456.
- (22) M. Heidegger, E. H. S. 108.
- (23) P. Szondi, *ibid.*, S. 110. 注を参照せよ。
- (24) Beda Allemann, Hölderlin und Heidegger (Zürich, Freiburg i. B. Atlantis Verlag 1954) S. 149.
- (25) HSW Bd II S. 164. 詩人の二重性なくホルダーリンの詩作の基調をなしている事柄である。この「唯一者」の初稿の結尾に若干の端的を示された。
- (26) Emil Staiger, Meisterwerke deutscher Sprache, (München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1973) S. 26.
- (27) HSW. Bd VI. S. 464.
- (28) M. Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, S. 22 注
- (29) P. Szondi, *ibid.*, S. 118. シンボルはこの語を芸術家の技術と解してゐる。ホルダーリンの関係のうまひ互ひに「いつたなごつた」を註のうまひを示すものではない。
- (30) M. Heidegger, Zur Seinsfrage, dritte Aufl., (Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann 1967) S. 7f. シンデガーは「シガー」の線を「シエツ」に対して「キエツ」その線のうまひと「キエツ」それを注視することを説く。もつたこの線とは「ヒリスム」状況を言う。
- (31) P. Szondi, *ibid.*, S. 110.
- (32) M. Heidegger, EHM, S. 86.
- (33) M. Heidegger, Holzwege, vierte Aufl., (Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1963) S. 310. Hw と略記する
- (34) M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, Zehnte Aufl., (Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1969) S. 35. シエツ WIM と略記する。
- (35) M. Heidegger, Über den Humanismus. (Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1949) S. 44. シエツ Hum. と略記する。
- (36) 柿原篤弥、「根拠設定「いつた」の日に」、「ハイデガー理解の途上で」実存主義六九号昭和四十九年七月二一―八四頁、特に七八頁、八一頁を参照せよ。

- (37) M. Heidegger, *Hunn S. 17.*
- (38) B. Allemann, *ibid.*, S. 146 ff. ヴーゲルやシュリンクの哲学的総合に対して、それは余りに性急に純有へと還りすぎるという批判的意味合いをこめて、この双曲線という語が用いられている。ヘルダーリンの祖國的翻転には、観念論的な意味での総合の持つより高次の平面の獲得を欠くとフレイマンは言う。
- (39) M. Heidegger, *WIM*, S. 47.
- (40) M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre, zweite Aufl.*, (Pfullingen Verlag Günter Neske, 1962) S. 37. ドイツ語
- (41) M. Heidegger, *T. K. S. 42.*
- (42) Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, (Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1963) S. 175. この Rückstieg を主観性の自己自身への Rückstieg とイザヤラーは解している。ヘルデガーは人間の超越を Überstieg と Rückstieg とから動性のまへび考をいふ。 (Vgl. *Zur Seinfrage S. 18*). この Rückstieg の耐忍こそが、形而上学の耐忍である。
- (43) M. Heidegger, *T. K. S. 42.*
- (44) M. Heidegger, *T. K. S. 38.*
- (45) M. Heidegger, *Hw. S. 311.* 「人間の自己理解は、有の開けの自己隠蔽に呼応する」と言われる。
- (46) M. Heidegger, *Nietzsche II. dritte Aufl.*, (Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1961) S. 246 ff.
- (47) 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店一九七八所収。「転換の論理」一三七一—二六五頁。依他起性を場として、遍計所執性から円成実性への転換が、転捨、転得である様は、詩人のことを巡っての経験についてのハイデガーの解釈（特にゲオルゲの詩を巡っての解釈）に酷似していると私には思える。それはハイデガーの脱・存の境位での経験であらうと私は思う。私はこの唯識の三性説により、ハイデガーの思惟の構造への示唆を受けた。しかしこのことはあくまでアナロジーであり、カンナが言った如く、説明のための方便であり、厳密な論証ではない。
- (48) M. Heidegger, *T. K. S. 41.*
- (49) *HSW. Bd II. S. 372.*
- (50) M. Heidegger, *T. K. S. 36.*
- (51) M. Heidegger, *Hunn, S. 45.*

- (32) a. a. O.
- (33) O. Pöggeler, *ibid.*, S. 266. 真理と世界との接合構造を問う思惟にとっては神の問いは必然であると言えらる。
- (34) M. Heidegger, *Identität und Differenz*, vierte Aufl., (Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1957) S. 65.
- (35) M. Heidegger, T. K. S. 46.
- (36) a. a. O.

(なお、本稿での引用に際しては『ヘルダーリン全集』河出書房新社を参照させていただいた。)

## 《仏教における「神学」》の可能性を巡る一試論

高 田 信 良

- 一、仏教における「神学」という概念について
  - 二、仏教的世界にとって出会われているもの——Ontotheologie
  - 三、仏教的世界にとっての「存在としての神」
- エ.ピ.ローグ

所謂世俗化現象の進んだ時代における宗教の復権への手懸りとして「宗教の出会い」の問題をとりあげる気運が昂まっている。又、広く「文化の比較」や「思想の比較」が急務の課題として論じられもする。仏教に関して、それを広く「思想」として自由な立場から考察する視点も確立されつつあるが、そのような自由な《仏教思想》を更に現代における経験を媒介した新たな「神学（教学）」にまで昂めるといふ視点は未だ十分には把えられていないといえるのではなからうか。特に、キリスト教神学の世界において意欲的に求められている「異質なるもの」を自らの真理契機として取り込みながら自らを「神学化」していこうとするような試み、即ち、「宗教の出会い」という状況の下で本来「宣教」の対象となるべき「異質なるもの」さえをも自らの真理契機としていこうとするような大胆な試みは未だなされていないようである。《仏教思想》が現代において要請される「神学」にまでどのような過程を経て形成さ

れるのであろうか、小論は仏教的伝統が「出会って」いるものについての一考察を通してそのような課題の周辺を少しばかり巡ってみようとするものである。

## 一 《仏教における「神学」》という概念について

神学という概念は普通キリスト教神学の意味で用いられるものであるから、《仏教における神学》という概念の用い方は直接には全く無意味なものであろう。が、しかし、神学というものを本来宗教的真理の学的表現であり、信仰の論理的体系化の営みであるというように一般名詞として理解するならば、キリスト教のみならずおおよそ如何なる宗教も本来有しているはずのものであり、又、持たねばならないものであるといえよう。勿論、一般名詞としての神学はどのような宗教も自らの教理体系の表現としてそれなりの仕方で行っているのではあるが、神学という概念の下では単にそのような一般的な教理体系の論理的表現としてあるものだけではないもの、神「学」とでも言われるべきある《学性》が理解されているともいえるのではなからうか。キリスト教の歴史に目を向けてみても、厳密な意味での「神学」が確立されるのは、すなわち、それまでは「聖なる教え」であったものが、この「聖なる教え」は如何なる意味で「学」であるのかという問題意識の下に「神学」が形成されるのは十三世紀のスコラ学の時代であったように、そこでは伝統的な「聖なる教え」の体系とそれの「学」としての表現である「神学」とはすぐには同じものではないということが見られているといえよう。そして、この「神学」の《学性》こそが神学というものについて広く論じられる時に大きな問題性を孕んでいるものと予感させるものに他ならないといえよう。すなわち、このような「聖なる教え」の体系とそれの「学」としての表現である「神学」というものの区別が試みられんとする時には、信仰の

実践的立場からも《学》を論じる理論的立場からも極めて鋭い批判が向けられるのであり、それは、宗教の本来の姿である信仰というものは優れて実践的にのみ顕らかとなるのであって、論理的、学的に表現されるものではないという極めてことごとくかなった側面からの批判である。それは、だから、信仰の《学》的表現を求める試みが極めて苦しい議論を強いられることになる所以でもあろう。それ故、「神学」における《学性》を考えようとする際には、それは近代におけるような科学的《学性》ではなく、スコラ学におけるモットーが「知解を求める信仰」 *fides quaerens intellectum* であったように「神学」の《学性》はあくまでも信仰に立つ時の、自らが依って立っているところの信仰の根拠(ラチオ)に内在している論理的体系性のことに他ならないといわれなければならないであろう。又、あるいは、本来実践において優れて真理性をもつものをなぜ敢えて「論理化」しなければならないのか、又、本来それは不可能ではないのかという厳しい反論に絶えずさらされながらも、「理性」の持つ優れた思弁性は信仰ということとがらに不可分離的に関わっているものであり、「論理」の根源性は「信仰」ということとがらにも即したものに他ならないということが目撃される時に「神学」が可能になるのであるといわれねばならないものであろう。そして、そのような意味での「神学」は如何なる宗教においても、単に自らの教義の整合的論理的表現としての神学を超えて、「信仰」「理性」ということとがらに対する自らの直観的表現を異なる宗教的伝統に対しても、又、哲学的伝統に対しても互いに理解可能な仕方での表現にもたらずべきであるという課題として与えられているのではないだろうか。

扱て、そのような意味での「神学」は仏教において、又、仏教的伝統にとってどのようなあり方をするのであろうか。《仏教における「神学」》とは、「神学」が *fides quaerens intellectum* を原則とするものであるとすれば、「仏の教え」が「仏の教え」として顕らかとなる根拠を完全に開示する営みということになるが、それは一体どのようなものでありうるのであろうか。ところで、仏教における信仰の論理体系の表現は従来から宗学あるいは教学等

と呼ばれるものが存しており、壮大な体系を形成している。それ故、それを敢えて「神学」と呼ばなければならぬ必然性があるのだろうか、とはすぐに換起される疑問であらう。勿論、単なる名称としては、又、本来的にも宗学あるいは教学ということではあるが、まず、問題となるのは、そのような名称で呼ばれてきたところの営みにはある種の閉塞性、伝統的に用いられてきた諸概念が△新しい▽時代の現実認識に十分には媒介しきれていないもどかしさともいわれるようなものが感じとられていることであらう。丁度、キリスト教あるいは哲学における中世スコラ学が近代において甘受しなければならなかった非難の対象になったような一種の煩瑣性、閉塞性がかもし出されていることを多くの人々が感じとっていることも事実である。そこで感じとられている閉塞性は、簡単にいえば、壮大な教義の論理体系が、現代の我々にとって一定程度自明なものとなっているところの近代的な自由の自己意識によって媒介されるような通路が見い出されていないことに由来しているのではなからうか。又、それは、仏教における宗教性表現の姿勢が所謂悟性論理を排し、宗教的実践の立場からの表現に向いており、又、キリスト教において現われるような所謂宗教と哲学の緊張関係をむしろ解消し、両者を止揚、融合化するような傾向を有しているところに、所謂△哲学から神学へ▽あるいは△哲学ではなく神学を▽といった緊張した「神学化」というものが鋭くは要請されない為、あるいは不必要な為であるのかもしれない。そのような事情は「宣教」の宗教、「啓示」の宗教とは異なる「覚」の宗教の独自性の発現といわれるべきものであるのかもしれないが、しかし、たとえそうではあっても、その独特の論理が常に新たな状況に媒介されながら教義として再確認されるような意味での「神学化」は不可避なのではなからうか。あるいは、伝統的な教義体系の論理が新たな言葉によって表現し直されていくような柔軟さは常に求められねばならないのではなからうか。

現在、仏教が自由な決断の場において自覚的に選択され得る一つの「思想」「哲学」として受け取められるという

ことは多く見出し出さる。たとえば、親鸞や道元等が自由な個の立場における宗教的実存の共存者として、又、《一人の人間として》深い共感を得られる人物として受け取られるということは極めて多くの例によって明らかではある。しかし、ことさらそのような限定がなされた上で広く《哲学的に》《仏教思想》として解釈することが求められるということは所謂伝統的数学の論理体系、表現型態への間接的な拒絶反応であるといわれなければならないであろう。確かにある個人にとっては伝統的論理体系が現在においても時代に制約されることのない真の「数学」として現に存在し得ているとしても、他の人々にとっては充実なあり方で真の「数学」とはなり得ていないと感じ取られるところ、拒絶反応が認められる所以があるのではないだろうか。

伝統的数学が現代の状況に媒介されることを通して現代の我々にとって「仏の教え」として顕われ得るような論理体系となって初めて「数学」の名に値するものとなり得るのであろう。伝統的数学はそれを荷い続けている人々にとっては「真の教え」に違いなからうが、それはいわば「私にとって」の「真の教え」の理を明らかにするものにとどまっているといわれねばならず、それは現代のすべての人々にとって、即ち、「我々にとって」の「真の教え」にまで昂められねばならない課題を要請されているのではなからうか。仏教は単に《哲学的に》解釈されるべき自由な仏教思想であるというだけでは十分ではなく、それが更に現代における「神学（数学）」となり得るような自由な「神学化」を経験しなければならないのではなからうか。その意味で《仏教における「神学」》の要請は極めて緊急のものといえるのではないだろうか。又、現代の哲学的状況において《学性》への懸念を抱くような議論、あるいはそれへの信頼によって営まれている議論をも媒介すべきであるという意味でも《仏教における「神学」》の可能性が追求されなくてはならないのではないだろうか。

ところで、「神学」の可能性の探求においてキリスト教神学の歴史には学べきことが多いといえよう。<sup>(1)</sup>キリスト

教神学の歴史において厳密な意味における「神学」すなわち、単に「聖なる教え」としての信仰の現実の伝統にとどまらず、自らの信仰の内在的論理を「学」として顕らかにせんとする営みが積極的になされたのは所謂中世スコラ学においてであった。そこでのモットーは「知解を求める信仰」 *fides quaerens intellectum* であつたのだが、この言葉はスコラ学の父と称されるカンタベリーのアンセルムスに由来している。それは彼が神の存在についての明確な原理的表現を求める歩みの原則的な姿勢として表わされたものであり、信仰する理性 *glaubende Vernunft* が自ら<sup>(2)</sup>の依つて立つている根拠の内在的論理を顕らかにせんとする際の原則の表現である。

「神学」という概念は信仰の現実に加えて「学」という理念があつて初めて主題となり得ようが、当時のキリスト教神学者達が出会わねばならなかつた「学」の理念はアリストテレス哲学に由来しているといわれる。単に「聖なる教え」にとどまらずに、そこから更に「神学」が問われたのは、信仰を教える「聖なる教え」がアリストテレス的な意味での学（エピステーメ）、すなわち、「自明の原理にもとづきその上に構築された、必然的に妥当する知識の体系としての学」<sup>(3)</sup>たり得るかが問われたからである。スコラ学の代表者であるトマス・アクィナスを見れば、その神学大全第一問第二項において学を「知性の自然本性的な光のもとに知られる原理」から出発するものと「上位の学」のもとに知られる原理」から出発するものとに分け「聖なる教え」をこの第二の意味での学と規定する。「上位の学」 *scientia superiora* すなわち天上の知である「神と至福者たちの知」 *scientia Dei et beatorum* が啓示によつて伝えられ、それを人々が信仰において受け取るのであるが、それが原理となる学なのである。トマスは、又、その直前の項で、「自然理性の光のもとに知られるもの」を対象とする哲学的諸学問の一部門としてのテオロギアと「啓示の光のもとに知られるもの」を対象とする「聖なる教え」としてのテオロギアを異なるものとして分けているが、それが後に所謂自然神学、啓示神学と呼ばれるようになるものの基本的な区別である。

本来、「学」としての「神学」を形成するモチーフは信仰の弁証であろう。信仰の事実の眞実性が既に信じている人にも、又、未だ信じていない人にも等しく妥当するものであることを共通の言葉で表わすこと、弁証することであろう。それは、ちょうど、アンセルムスが「何故神は人となり給うたか」Cur deus homo において「あたかもキリストに關して何事も全く生じなかつたかの如く、キリストを問題の外におき *remoto Christo* 必然的理性でもって如何なる人間もキリストによることなくしては救われることは不可能である所以を証明<sup>(4)</sup>」ようとし、次に、「あたかもキリストについては何事も知られていないかの如く、しかも明白な理性と眞理とによつて人間の本性は、全き人間が、すなわち、肉体においても靈においてもいつかは不滅なる至福を享け楽しむことができるようにという、そういう目的で造られたものであること、又、人間についてその造られた目的が実現せられなければならないが、しかし、それは神が人となり給うたことによるのでなければ不可能であるということ、かつ、我々がキリストについて信じているすべてのことが必然的に実現せられなければならないということ、等しく証明し」ようとしているのであるが、そのような問題意識が「神学」形成の原動力といえよう。そのような信仰の弁証という「神学」のモチーフは《上からの神学》すなわち信仰に固有の眞理をそのものとして啓示的に教理として表現せんとする営みと、《下からの神学》すなわち信仰に固有の概念を用いずに哲学的に表現せんとする営みとが相まって満たされるものであろう。ちょうど、トマスによつて整理されたように啓示神学と哲学的神学（自然神学）とが相共働することによつて信仰の眞理性が充実なあり方で弁証されよう。

「神学」にはそのように二つの方向が考えられよう。そのうち自然神学とは本来啓示神学との峻別の中で現われてくる「自然理性の光のもとに知られるもの」を対象とする哲学的神学であり、それはアリストテレスが第一哲学をテオロギアと名づけたものに源をもつようなものである。それは、又、しかし、キリスト教的な意味を離れたより広い

意味にとつて、ある宗教においてそれが有している独自の概念によらずにその宗教の信仰内容を表現せんとするよう  
な存在論的な弁証の営みとして理解することもできるであろう。近代において「単なる理性の限界内における宗教」  
(カント) や「自然的宗教」(ヒューム) 等の議論がなされたが、それらの背後に「神学」的モチーフを見い出そう  
とすることは哲学が広い意味における自然神学と捉えられることに他ならない。又、現代においてしばしば論じられ  
ているような「宗教の出会い」の場においても、そこでは実定的な宗教の固有の神学の中から自由な開かれた立場、  
自らの信仰とは異なる信仰内容、異なる宗教性を自己の真理契機とするような立場が志向されているという点で自然  
神学が求められているといえるであろう。哲学が何らの実定的な信仰内容をも前提にしない最も広い意味における自  
然神学であるといえるのに対し、「宗教の出会い」の議論は実定的な信仰に立ちながら異なる信仰、宗教性を真理契  
機とするような自然神学であるといえることができる。

他方、▲上からの神学▼の可能性は現代において「神学」を大胆に構築し直さんとしたカール・バルトにその一つ  
の例が見い出されよう。彼は「神学」の原点ともいえるべき *fides quaerens intellectum* に立ち帰るところから出発  
する<sup>(5)</sup>。彼は「神学」の必然性をアンセルムスがプロスロギオンの第一章で述べているところの、又、アウグスチヌス  
の伝統でもあるところの有名な「知らんが為に信ず」 *credo ut intelligam* の中に見い出す。「信じる為に理解する  
ことを求めるのでは決してなく、知解せんが為に私は信じる」 *Negue enim quaero ut credam, sed credo ut in-*  
*telligam*<sup>(6)</sup> ということは、信仰というものが根拠を理解して初めて信じることができるといふようなあり方をしてい  
るものではなく、「信じているものを知解しようとしなければそれは怠慢であるように思われる」<sup>(7)</sup> ように、信仰の中  
にある限り、自らが信じていることがらをよりよく理解したいと望む姿こそ本来のあり方であり、そこに「神学」の  
可能性があるということの意味しているといえるであろう。信じるが故に自己理解したい。そしてその自己理解は更

に悦びにまで昂まるのである。自己理解 *quære intellectum* は信仰そのものに内在的なものであるとバルトは理解する。信じるが故に必然的に自己理解へと進むのである。「神学」の目的は決して人間を信仰へと導き、信仰への疑惑から解放することではなく、信仰の悦びを表現することである。しかしながら、悦びの表現はアンセルムスにおいては神に対する尽きることのない讃歌を抒すことではなく、極めて醒めたあり方でラチオを頭らかにすることである。

ところで、現代における「神学」の可能性が求められる時に直接出会われねばならないものは、まず何よりも近代的《学性》であろう。スコラ学におけるアリストテレス的「学」の解釈に対する特に自然学の分野における批判から頭らかとなってきたところの近代的《(科)学性》は宗教の世界における人間理解、世界理解、存在理解に対して極めて重大な問題を投げかけてきたのである。「神学」の可能性そのものに決定的な疑問符をつきつけてきたのである。まして、直接的にはそのような思惟とは無縁であったともいえる仏教的世界にとっては、それは対処するすべを容易には見い出せないような仕方で見られてきているといえよう。

## 二 仏教的世界にとって出会われているもの——Ontotheologie

扱て、《仏教における「神学」》の要請とは、仏教における固有の宗教的経験の表現である経典とその解釈の歴史の伝統的権威としての教学が現代における経験と相互に媒介されなければならないということであろう。それは、伝統的教学にとって現代における「神学」としての自己変革が要請されているということであると同時に、現代における経験の根底に潜む存在理解が「神学」的次元にまで昂められねばならないということであろう。ところで、要請と

してはそのように一言で表現されようが、そのような要請が現実に叙述され、実現され得るかとなれば、それは余りに困難なものであり、とりあえずは単なる課題のままとどまり続けざるを得ないものではないだろうか。というのは、まず第一に、仏教の余りにも多様な歴史的展開の総体があり、第二に、そのような仏教の歴史そのものが現代における経験として、全く異質なものに会合しているという状況があるからである。しかしながら、いつ、如何なる時代においても伝統的なものは新しい経験に媒介されなければならないものであり、又、事実なされてきたのであるが、そのような努力においてのみ文化の創造的営みがあるということからすれば、困難ではあっても、現代における「神学」としての「教学」は求められ続けなければならないであろう。そこで要求される努力は、まず仏教の根源的直観の表現である伝統的概念を現代において我々が経験している言葉で吟味し直していくことであろう。四諦八正道、三法印として挙げられるような積尊によって直観、洞察された真理表現から、その後長い歴史において絶えず新たに解釈し直されてきた諸概念に至るまでを現代における我々の言葉によって追思索、追体験していかなければならないであろう。そして、他方、現代における経験を反省、吟味していくことにより、現代における存在理解が伝統的概念に内在されている経験へと媒介されていかなければならないことであろう。小論は、しかしながら、主として後者の課題を巡って如何なるものに仏教的世界が「出会い」経験していかなければならないか、如何なる状況において自らを「神学化」していかなければならないのかということについての極めて限られた考察である。

「宗教の出会い」の問題がしばしば論じられるが、仏教的世界にとって「出会う」れているものは単に宗教としてのキリスト教であるだけではなく、ヨーロッパ・キリスト教社会としての「キリスト教」が出会われているのである、更にはその本質としての「存在としての神」*Ontotheologie* が出会われているのではないだろうか。単に「存在」だけでもなく、又、「神」だけでもなく、両者が不可分離のものとしての「存在としての神」が仏教的世界にと

ってはおもつとも異質なるものとして出会われているのではないだろうか。というのは、「存在」を問う存在論としては、又、「神」を問う△「神論」▽というようなものは何らかの同質のものが仏教の歴史の中にも見い出されるかもしれないが、「存在としての神」を問うようなものは同質のあり方としては見い出されないであろうからである。あるいは、型態上も内容上も同質のものが見い出されるとしても、それは歴史的に果たした役割を考慮に入れればヨーロッパ・キリスト教社会における「存在としての神」と同等の権利は認められないであろうから、やはり、「存在としての神」は仏教的世界にとって「異質なるもの」あるいは「未経験のもの」といえるのではないだろうか。

ところで、この「存在としての神」という表現はただちに所謂ヨーロッパにおける哲学と神学の歴史を想起させる。ギリシャ哲学とユダヤ・キリスト教ヘブライズム、中世の神学と哲学、そして近代の形而上学等が総合的に論じられるようなマクロ的な歴史観を想起させる。西洋の哲学、神学の中で絶えず問われているものは「存在（有るもの）」と「神」である。通常「存在」として問われるものはギリシャ哲学の流れの下にある「存在」であり、「神」として問われているものはキリスト教信仰の内に現われる「神」である。「存在」として求められているものはどこまでもギリシャ的な根源的存在経験であり、「神」として求められているものはどこまでもユダヤ、イスラエルの「神」であり、聖書の「神」である。そして、特に近代においてはそれらは基本的に別々の場で問われており、両者を同一の場で論じる事は様々な観点から拒まれている。哲学と神学とを安易に連続して語ることは時代錯誤的である程両者の間には深い溝ができてしまっていることはしばしば証言されている。<sup>8</sup>「哲学者の神」と「信仰者の神」は峻別されているのである。

「存在（そのもの）」としての神は周知の如く、ギリシャ的な「有るもの（オン）」更には「コスモス」としての「有るもの」とヘブライ的な万物の創造主であるところの意志としての「神」とが「出会った」ところに現われてき

たものである。「ヨーロッパ」がギリシヤの要素とヘブライ的要素とから成立しているといわれ、ギリシヤの要素が「存在」(「有るもの」「オン」)であり、ヘブライ的要素が意志としての超越的な「神」だとすると、狭義の「ヨーロッパ」はそれら両要素を併せもつところの「存在としての神」をその本質とするということがいえる。

ところで、「存在」をギリシヤに、「神」をヘブライに自明の如く帰することに對して注意を促す議論がある。<sup>(9)</sup>ヘブライの「神」もギリシヤ的な意味とは異なるが、根源的な「存在」経験の表現であり、固有の「存在論」だと主張である。それによれば、ギリシヤ的な存在論、オントロギアに對して、ヘブライ的な存在論はハヤトロギアといわれる。ヘブライの「神」は出エジプト記3・14にあるように「われはありであるものなり」である。その意味で「神」経験は固有の根源的「存在」経験であるということが言われるのである。

このヘブライに固有の「存在」経験とギリシヤに固有の「存在」経験との上に「存在としての神」が成立していると言われるのであり、この「存在としての神」はE・シルソンが中世思想の中で現われてきた「キリスト教哲学」の本質的要素と看做すものであるが、それは仏教的世界にとって極めて異質なものである。周知の如く、釈尊は所謂形而上学に對して積極的に否定も肯定もなかったように、仏教の歴史には常に勝れて宗教的实践へ関心の優位が存する。仏教にとっての最大関心事はどこまでも眼の前に存する現実の「苦」からの解放である。西洋の哲学の所謂認識論、存在論に相当するような議論においても、それは常に宗教的实践との脈絡の中においてであり、決して「有るもの」「有ること」「存在そのもの」を問う関心からでないことは常に指摘されることである。仏教における人格神である報身仏は(又、法身仏も)決して絶対的な超越神でもなく、存在するものの創造者でもない。ペルソナや意志が認められる場合でも、それはあくまで現実の苦の世界にある衆生との関係においてであり、決して存在するものの「根拠」あるいは根拠としての「存在」を問うような仕方では論じられないのである。その点から見

ても「存在としての神」は仏教的世界にとって極めて異質なものである。

「中世思想を、その生誕の状態において、すなわち、ユダヤ・キリスト教的なつぎ穂がギリシャ的伝統に差し込まれるまさにその時点において明らかにする」<sup>(10)</sup>ことを試みるシルソンは「唯一神のみが存在し、この神は存在であるというのが、すべてのキリスト教哲学の礎石である」という。彼は中世思想がその独自の姿、すなわち、「キリスト教哲学」として自らを顕らかにするその時に「存在としての神」がまさにそのようなものとして明確な姿をとって理解されていると考えるのである。モーセが神の何たるかを問うた時に神がモーセに語りかけているところの出エジプト記3・14「われは存在するものである。神は言う。イスラエルの子らにこう告げなさい。存在するものがわたしをあなたたちのところへおつかわしになったと」<sup>(11)</sup>に基づいた形而上学の成立を見ているのである。出エジプト記の叙述自体は形而上学ではなくても、「キリスト教哲学」が依存するようになる原理がそこで確立されているとシルソンは考える。そこにおいて「神のふざわしい名は存在であるということ……この存在という名は神の本質そのものをあらわすということが決定的に理解されたのである。さて、存在という語が神の本質をあらわし、それがその本質をあらわすのはただ神のみであるということは、神において本質が存在と同一であり、その本質と存在とが同一であるのはただ神のみであるということにほかならない。」

このような「神においては本質と存在が同一である」という理解、「存在そのもの」としての「神」理解は「無尽蔵の形而上学的豊饒性の原理」として確立されたものであるが、それは、又、所謂存在論的神証明の議論、*Onto-theologie* が成立する為の三つの条件とD・ヘンリックが指摘するものがすべて整った時代の表現でもある<sup>(12)</sup>。その三つとは、ヘンリックに従えば、(1)厳密な意味における *Prinzip* 原理の概念。ギリシャ人における「神的なもの」やアリストテレスにおける神である世界の第一動者からは区別されるところの、現実存在 *Dasein* なしには考えられ

ない至高者 *das Höchste* は、根源的に無条件者 *das Unbedingte* としてあるものであり、他の何かの為ではなく、それ自身として存在するもの *Sein selbst* として理解されなくてはならない。(2)存在論的差異性。本質存在 *Wasein* と現実存在 *Dasein* との区別、それは存在論的証明によって止揚されるものなのであるが、まさにそれの止揚である存在論的証明が可能となるように前提されていなければならないのである。(3)純粋な形相の概念。本質存在が現実存在にとって形相としてあらねばならない。つまり、世界の中に現実存在するものはその純粋な形相としての本質をもち、それを根拠として存在しているのである。被造物としての世界のすべての存在、すなわち、創造主である無限者としての神とは異なる有限存在は、自らの本質とは同一性を有していない。無条件者であり、存在そのものである神においてのみ本質と存在とは等しいのである。「神」は自らを根拠として存在するところの「存在そのもの」なのであるから、当然「神は存在する」のである。存在論的に神の存在が証明される所以である。

「無条件者」としての「存在そのもの」という「絶対者」の思想が初めて見出し出されるのは、ギリシャ思想、ユダヤ思想そしてグノーシス思想によって規定されていた古代末の哲学においてであり、三つの条件が初めて満たされたのはアウグスチヌスの哲学においてであった。ただ、アウグスチヌスにおいては明確な表現にまでは至らず、このような *Ontotheologie* がはつきりした形で表現されるようになったのは十一世紀のアンセルムスにおいてであったとヘンリッヒは指摘している。

そして、この「存在としての神」は、アンセルムスをその初期の代表者とするスコラ学以降、「神」理解の形而上学においていわば自明のものとなる。「存在としての神」の形而上学、*Ontotheologie* はスコラ学における錯綜した展開の後、近代において、「信仰者の神」と「哲学者の神」とが袂を分かつというあり方での一方の極として、又、同時に、近代科学が成立してくるところの基盤となる形而上学としてその姿を現わす。そこでの *Ontotheologie*

の積極的表現はデカルトやスピノザ、ライブニッツ、ヘーゲル等々において見られるが、それらの近代形而上学における「神」理解も基本的にスコラ学以来の形而上学の深い流れの下にあるということがいわれねばならないであろう。ただ、ヘンリッヒが「近代形而上学における Ontotheologie」というように、限定的な扱いをし、又、W・シュルツも「近代形而上学における神」という主題の下にニコラウス・クザーヌスから論じ始めているように、スコラ学から近代形而上学における「存在としての神」をその全体的な見通しの下で整理し、論じることは将来における哲学史の研究の成果を待たなければならぬであろうが、仏教的世界が根源的に「出会って」いるもの、現代において経験しつつあるものはそのような「存在としての神」に規定されて成立してきたところの「近代」であるといえるのではないだろうか。

### 三 仏教的世界にとっての「存在としての神」

「存在としての神」が勝れて関心事となっているのは主としてヨーロッパ中世思想と近代形而上学においてであるが、それは単に《ヨーロッパ的世界の出来事》であるとして、仏教的世界にとっては本質的に無縁なものであると無関心であり続けることは許されないのであろう。何故なら、我々は既に「近代的自我」を一定程度共有し、《仏教は宗教であるか、それとも哲学であるか》という問の場で語り得るものを持っているといえよう。しかし、そのような問の成立する場そのものが本来《ヨーロッパ的なるもの》であるからして、その間に答えつつもその問の成立してくる場の経験自体が問われているといわれねばならないであろう。又、本来自らの内から産み出してきたものではない《近代的(科)学性》に一定程度規定されているという経験こそが《異質なるもの》に「出会って」いるものとして

確認されなければならないであろう。それ故そのような「他者」を契機とした新たな地平において自らの本来性を顕らかにする課題を負っているといわれねばならないのである。他者に会おうということはそれまでの自己理解が△  
面的であった▽ということが暴露されているということでもあり、その他者を契機とすることにおいてのみ△  
自己▽を顕らかならしめることができるということであろう。勿論、そのようなことは「出会い」の相方の当事者に  
ついて妥当することであるが。

キリスト教と仏教が対照的に考察される場合、しばしば、「無」の宗教としての仏教に対してキリスト教は「有」  
の宗教であり、「人格神」を立てる宗教であるといわれる。そして、仏教は△有と無とを超えた中道▽が本来的なあ  
り方で、それはアリストテレス的な矛盾律を△超えた▽ものと看做される。又、ヨーロッパの歴史におけるニヒリズ  
ムが語られて久しいが、そのニヒリズムの「無」に関して、仏教的観点から、尚有的な傾向を脱し切れていない、  
「無」に徹し切れていない等のような直観的評価が下される。そのような場合において、直接ネガティヴなものとも  
做されているものは、所謂「存在としての神」に結びつくものに他ならないであろう。「神」はどこまでも「有るも  
の」「存在」として理解されており、たとえ否定神学的な意味で「無」としての「神」が語られている場合でも、そ  
れは「無」として「有る」ところの「神」として理解されているのである。それは、仏教的観点からは、まだ（有で  
はないところの）無と区別されている「有」であり、有と無との対立の中にあるような有であるとしてネガティヴに  
評価されるのである。

「存在としての神」Ontotheologie は仏教的論理、又、固有の△「存在」論▽ともっとも馴染まないもののように  
ある。原始仏教における「縁起」観は大乗仏教において論理的に深化され、豊かな形で展開されているのであるが、  
それは所謂存在論と認識論とが宗教的実践への関心の優位の下で両者を分けることのできない固有の仕方と総合（あ

るいは融合)されているものといえる。それは、恐らく、前述のヘンリッヒの言葉を借りれば、本質存在 *Wasssein* と現実存在 *Dasssein* との存在論的差異性と同質のものが目撃されているながらも、本質存在が実体的に認められることなく、あるいは、それへの関心が全く払われないような仕方では現実存在のみが現象として目撃されているところにそのような論理が成立するのであろう。現実存在のみがあつて背後は単的に「(絶対)無」といわれる所以であらう。又、「原理」や「形相」の概念が積極的に認められないから、現実存在の背後の「無」が決して「無そのもの」として捉えられないのであろう。ましてや、その「無」は「根拠」としての「無そのもの」とは捉えられないのであろう。存在論的差異性の認められない素朴実在論に陥いることもなく、又、常に宗教的実践への関心に貫かれている故、「法性法身」「真如」は自らを根拠として存在するような「無そのもの」として見られないのであろう。そのような *Ontotheologie* の論理が成立する余地は全く認められないということができよう。

一方、「存在としての神」は仏教的世界にとつてもっとも遠いものであつても、いわば「存在としての神」以前の「存在」経験、又、「神」経験も固有の根源的「存在」経験であるという意味での「根源」体験という場において、仏教的「存在」経験とギリシャ的「存在」経験、又、ヘブライ的「神」「存在」経験との根源的同質性を見い出さうとする試みは可能であるかもしれない。その場合には、「存在としての神」がそれとして頭らかとなる以前の原体験が求められるのであり、西洋の「中世」や「近代」を遙かに遡上するような視点が設定される。そして、一種の神秘的な《根源体験》を媒介とした根源的同質性が見い出されようとするのである。

しかしながら、そのような根源的「存在」経験の探求を軸とした「宗教の出会い」の議論は、確かに豊かな可能性を秘めているものではあろうが、一種の神秘主義的関心に傾斜する余りに、「ヨーロッパ」の「存在としての神」の持つ重みの意味を問う事から遠ざかってしまうのではないだろうか。現在において直接仏教的世界に他者として出会わ

れているのは「ヨーロッパ」の「存在としての神」なのであって、その源としてのギリシャ的なものやヘブライ的なものではないであろう。勿論、それら根源的要素も尋ねられねばならないであろうし、又、所謂ギリシャ的なものとヘブライ的なものの「出会い」としての「ヘレニズム的なもの」も現代における「宗教の出会い」の問題に対して重要な意味を持っているのではあるが、仏教の世界にとってのギリシャ的なもの、又、ヘブライ的なものの意味は直接的な両者の「出会い」としての「ヘレニズム的なもの」の持つそれとは異なり、あくまでも両者が媒介、止揚されたものとしての「存在としての神」を通してそれらは出会われているのではないだろうか。

仏教的世界にとって宗教的実践的関心からは切り離されたような仕方での狭義の形而上学あるいは存在論は直接的関心事にはなり得ず、あるいはネガティブなものと看做されるとしても、「存在としての神」が「神」理解の一つの可能性であるという意味においてはそれは広義の「宗教の出会い」の問題として問われるべきであろうし、又、「存在としての神」の形而上学の展開の中から「近代科学」が成立して来たのであり、それによって現代が優勢的に規定されているという意味においても切実な主題であろう。特に近代科学と仏教は科学と宗教という問題設定とは別に、直接「存在としての神」との「出会い」として考察されなければならないのではないだろうか。超越的実体を本来の関心事としない仏教は、(人間)理性にとつての現象を扱おうとする近代科学と正面から矛盾するものでないことが指摘されたりもするが、それは決して科学に適しているということではなく、直接的には矛盾もせず、又、関係し合うようなこともないような一種のねじれの位置関係の如き関係であろう。その意味では、近代科学と仏教的世界観との関係は、近代科学の基体ともいえるべき「存在としての神」との関係、それとの「出会い」という観点から論じ尽されることを待っている将来の課題といえるであろう。

エピローグ

《仏教における「神学」》の可能性を巡って考えられなければならないのは、どこにおいて、どのような意味においての「神学化」が求められているかであろう。「この世は苦しみである」というのは釈尊以来の基本的直観であり、その「苦しみ」「迷い」から救われる道が仏教の教えに他ならないのであるが、果して《(科)学性》が極めて重要な問となっているようなこの(近)現代における「苦しみ」とは一体どのようなものであろうか。現代の如き《(普遍的な科)学性》の支配的な世界理解、存在理解の場においては《もはや祈れない》という証言が聞かれる。それは、現代において宗教的真理がその真性のあり方においては顕現しにくくなっているということの素直な表現であろう。そして、それは仏教的表現からすれば、現実もはや「苦しみ」ではないということになろう。少くとも現実が「苦」として捉えられにくくなってしまっているということであろう。又、それは、単に宗教的真理一般に対する疑問符としてだけではなく、実践的観点からの直観が同時に存在に對する理論的な直観でもあるという仏教の基本的直観にとつてはより重大な疑問符の表現といえるのではなからうか。現代における宗教的真理の理解は勝れて実践的にのみ、即ち、所謂理論理性による存在理解とは切り離された仕方で理解されるのであるが、そのこと自体が仏教の基本的直観とは極めて異質なものであり、その点だけでも大きな問題である上に、そこにおける所謂世俗化現象が宗教一般の問題と化しているからである。

しかしながら、そのような状況こそが仏教に固有の宗教的な意味での「苦」として捉え直されなければならないのではないだろうか。そのような状況の下で「覚醒」を本質とする仏教が本来の宗教性を現代における「覚」として現

実化していく為には、現代における人間理解、存在理解、世界理解の根底が仏教の固有の意味での「苦」として、しかも、新たな仕方では、自らを表現するような「神学化」の過程が不可避となってくるのではないだろうか。そのような所に現代における新たな仏教における「神学」が要請されているといえるのではないだろうか。<sup>(13)</sup>そして、そのような課題の前には、現代において支配的な(科)学性(科)の由来そのもの(科)にまで目を向けながら、しかも、それに自ら(科)異質なるものとして「出会って」いるということが注目されなければならないのではないだろうか。「宗教の出会い」の問題は異なる世界解釈、存在理解との出会いという問題と切り離せないものとして現われているということが論じられなければならないのではなからうか。

注

- (1) W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Erste Auflage, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1973.
- (2) Anselm von Canterbury, *Prosligion, Prooemium F. Frommann Verlag* 1962.
- (3) 以下「アトニス・マンニヤナス」(中央公論社「世界の名著」1970) p. 85 f.
- (4) 以下 Anselm von Canterbury, *Cur deus homo. Praefacio* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1970)
- (5) 以下 K. Barth, *Fides quaerens intellectum* Evangelischer Verlag A. G. Zollikon 1958.
- (6) Anselm von Canterbury, *Prosligion I*
- (7) Anselm von Canterbury, *Cur deus homo I*
- (8) W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Fünfte Auflage. 1974. Verlag Günther Neske Pfullingen 1957
- (9) 有賀鐵太郎「キリスト教思想における存在論の問題」創文社1969. p. 177 f.
- (10) E. Gilson, *l'esprit de la philosophie médiévale*, Préface (Librairie philosophique J. Vrin Paris 1969)
- (11) 以下 *ibid.* p. 50 f. (筑摩叢書服部英次郎訳「トーマス」)
- (12) 以下 D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1967.) p. 263 f.

(13)

ちなみに小論の意味での「神学化」遂行のモデルとして西谷啓治「般若と理性」(玉城康四郎編仏教の比較思想論的研究、東京大学出版会 1979. p. 237)が挙げられよう。それは(西洋的)理性と(仏教的)般若(の知)との徹底した「出会い」の中での自由な哲学的思索の結晶であることにとどまらずに、更に現代における「神学」の展開されるべき方向の一つを極めて豊かに指し示しているといえよう。

## 近世における理性と信仰の概念を巡って

——ロックとトールランドの自由思想の認識より——

玉井 実

### 序 論

古来より聖書解釈の主眼点の一つは「啓示する神への信仰」と「啓示される人間知性」とが、その合理的認識を巡り、常に宗教哲学上の問題を提起して来た。かような視点から本稿は近世イギリスの宗教理念より、J・ロック (J. Locke 1632—1704) と J・トールランド (J. Toland 1670—1722) における「自然理性 (natural reason)」と啓示＝信仰 (revelation＝faith) の二概念を機軸として宗教哲学上の角度より先ずは彼らのキリスト教解釈に内在する認識方法論の推移を基本的に明示し、前者からは両概念の融合による福音書の「倫理的」変質への過程について述べ、後者からは啓示概念の非神秘化による理神論 (deism) への傾倒について多角的に説明してゆく。かような主眼点より本稿は啓示宗教 (キリスト教) そのものの解明というよりは、その認識論上の方法論、及び特質に重点をおき、更にはロックとトールランド両者の思想的関連にも、理神論的観点より一つの問題提起として両者の相違を中心に究明してみよう。

先づ最初に両者の宗教思想の形成課程における必要かつ特質すべき事柄とその推移について、彼らの本題に対する志向、及び思想上の相互関係などから明らかにしておきたい。

ロックの宗教理念について、ここではその前提として彼の主著作『人間知性論 An Essay, concerning Human Understanding 1690 初版<sup>(1)</sup>』における、彼の道徳論との関係から本課題の推移を考えてみよう。その理由として彼の宗教上の著作活動は、彼個人のクリスティアンとしてのあり方及び若時の宗教寛容論上の小冊子<sup>(2)</sup>などは別として、彼の晩年に公表されていたこと、そして更に本質的には彼の道徳論が、彼の生涯にわたり自然法と経験論との現実的な葛藤のうちに、真の結実をみないまま遂には理性認識を超えて聖書の啓示認識にそれを委ねる結果となった。かような事実からしてもロックは『知性論』公表の一つの目的を道徳の原理と啓示宗教（ユダヤ・キリスト教）との知的解明を試みるためであつた<sup>(4)</sup>とも言われている。

かような見地からロックの道徳論は宗教論より先行したが、その間の事情を考慮しつつ彼の宗教理念の必然的な表現を取出してゆこう。ロックにとって道徳の問題は、先づその論証方法から言及されているが、彼はそれを合理的、非経験的な知識と、感覚経験に基づく知識と區別したが、前者については初期の著作『自然法論 Essays on the Law of Nature, 1676 第七論文四』で人間本性の主知主義の立場から「永久不変の道徳規則 aeterna morum regula<sup>(5)</sup>」を考えていた。一方後者からは人間の感性的欲求、即ち自己の利益と幸福の追求で、いわゆる「快楽 pleasure<sup>(6)</sup>」の主義であるが、これらの二つの立場の相違は本質的な対立関係を常に生じ、いわば人間本性の二重化を意味している。

かくしてロックの道德論の課題はかような二重性の矛盾をいかに対処するか懸案となったが、先づは自然法の道德律から快樂主義に対する道德上の善悪を判定している。それは人間の行動基準を示す神法といわれる。

「神法 the divine law」とは神が「自然の光 the light of nature」によって、或いは「啓示の声 the voice of revelation」によって、人々に広めたにせよ、人々の行動を律したものである。……神は来世の無限に重く持続する「報い」と罰 rewards and punishments」によって神が指示する行動を強制する「力能 force」を持つ。……この法が道德上の公正の唯一の試金石 the only true touchstone」である。(7)

このように神法の自然法の道德は快樂主義に対してその善悪を来世への賞罰、或いは精神の救済を考慮しており、神法の道德上の義務を提唱しているが、現実の經驗的事実は快樂主義に潜む悪しき本能が否み難いもので、満足な道德原理には達成されなかった。

かくしてロックはこの問題に極めて難渋していたが、理性認識による道德確立の意欲と共に、神の啓示、即ち信仰理念との関連からも久しくその適合を考慮していたと思われる。『知性論』や、時折りの『書簡』などからその片鱗は窺がえるが、晩年の友人モリスノクスが彼に道德論の著作公表を薦めたにも拘らず「……『道德律 morality』は「論証から demonstratively」それを明らかに出来そうだが、私がそれをやるかどうかは別の問題である」と言った慎重な応答ぶりからも、道德律の論証とは別に実在的真理としての神の啓示は人間知性の内在性を超えたものとしてロックは考える。この意味からしても人間理性の弱さ故に、それを補うのが信仰であり、道德と宗教とは分離できないものであった。それ故に理性の自然法道德の不備によってここに聖書の道德原理として神の啓示を直接に受入れ平明な宗教的同意をロックは考慮するに至った。モリスノクスにまた次のような書簡を送っている。(11)

「福音書の中には完全な倫理学 ethics」の体系が含まれており、理性は人間の義務をそれ自体のうちによりも、啓

示のうちにもっと明晰かつ容易に発見しうるから、理性はその探求の義務を免がれてもよい。」

このようにロックは福音書の中に自然法を含む完全な道徳性を見出し、晩年の宗教上の著作『聖書に述べられたキリスト教の合理性 The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scripture, 1695』に他ならない。ここにロックにおける宗教思想の形成に存する課題の一端をここに披瀝しておきたい。

一方トーランドの思想形成について、ここではロックとの相互関係、思想上の特質、方法論などの側面よりその概略を述べておこう。

ロックの書「キリスト教の合理性」が現われた翌年に、それとよく類似した標題の『キリスト教は神秘にあらず Christianity not Mysterious 1696(全タイトルは後出する)』という匿名の小著作が突如として現れた。彼の友人、モリヌークスのロック宛書簡によれば、例のトーランドを指示して「一人の卒直な自由思想家 a frank free-thinker」と呼び、本著の出現について注目して報じている。然るにこの自由思想家の理神論（ないしはユニタリアン）的著作は当時の宗教界に非常な波紋を与える結果となった。<sup>(14)</sup> トーランドが敢えて教会当局に極めてラディカルな見解を執るに至った背景には、彼自身のアイルランドにおける幼少年期より受けた宗教上の因襲や桎梏に対して嫌悪し、<sup>(15)</sup> その赤裸々な心情の表現であるが、本著の『序文』でそれを彼自ら出版した動機についておよそ次のように語っている。宗教に限らず人がその時代の先駆的な真理を公言する場合に、その時々<sup>(16)</sup>の頑迷な権威者から抑圧や妙書を甘受するものと述べて、

「……かような嫌悪なる動機にも拘らず、私（トーランド）はこの論文（Discourse）を敢えて公表しなかった。

そしてその事によって私の能う限り、一方の狭く偏屈な「信条 Tenets」と、いま一方の最も不敬虔な「格率 Maxims」を正したいと心に決めていた」<sup>(16)</sup>

このように本著作に対する執念が感じられる。彼の非常に辛辣な見解は歴史上の法王や教父、宗教会議などの矛盾す

る権威、教団などの独善性から、確実な信条法規や教義を決定することは、不可能であると考え<sup>(17)</sup>、それ故にかような既成神学とは別に彼独自のキリスト教批判を試みる意図が湧いていた。

時あたかもロック『知性論』が出版されるに及び、トーランドに絶大な影響を与えたことは、その認識方法、即ち神の観念を含む一切の生得観念の否定による経験的知性の優位から、彼は更にそれを徹底させてキリスト教の啓示内容の全域にわたり、理性論上の解明ないしは吟味の対象とし、その神秘的要素を悉く払拭するに至った。その結果として聖書一般のうちからイエス・キリストの真正な福音の記述<sup>(18)</sup>以外を鋭利な理性による批判の対象となし、極度に宗教的な虚色を廃したのである。

かくて既成のキリスト教への痛烈な批判に満ち溢れ、当局側を強く刺激したことは言うまでもない<sup>(19)</sup>。その急進的な本著作の標題の全タイトルに以上述べた内容が如実に表現されている。

『キリスト教は神秘にあらず、或いは福音書には理性に反するものは何もなく、それ以外のものもないということ、そしてどんなキリスト教の教義も神秘と呼ばれるものはありえないことを証明する一論文。』

Christianity not Mysterious: or a TREATISE shewing, That there is nothing in the GOSPEL contrary to REASON Nor ABOVE it. And that no Christian Doctrine can be properly call'd A MYSTERY.  
London, Printed in the Year 1696』

以上の表現から本著作の概観がほとん明らかになる。

ここではロックの『知性論』及び『キリスト教の合理性』を中心にして、宗教論の根底となる理性と啓示と信仰及び神の概念の相互関係を述べ、その方法論より「倫理化された」キリスト教の確立へと言及することにしよう。先づロックの宗教論を構成するのにその基本的な認識主題として、第一には神の存在の保証、次には二概念の相互関係である。理性は啓示の真偽を判定し、啓示は理性の同意によって合理的な啓示宗教（キリスト教）の信仰に至るプロセスをここでは主題としている。

以上の立脚点よりロックは神の認識問題は『知性論』における最も基本的な理念であり伝統の神学、及びデカルトの「生得観念説 in nate idea-theory」の否定<sup>(20)</sup>により、彼特有の経験論⇨推論の新方式からは、知性の対象とする原因結果の最終に至る「宇宙論的証明」<sup>(21)</sup>として次のように述べている。

「……もし「ある実在のもの some real being」があつて、「非存在 non-entity」はどんな実在のものも生じない」と、我々が知れば、永遠からあるものが存在していたと明白に論証される。<sup>(22)</sup>……」

その理由は一時的な存在のものは始めをもっており、始めをもったものは何か別のものから生じたからである、というところが必然的に証明されるのと同時に、啓示の創造神に対するロック自身の敬虔な信仰をも表明しつつ、福音書の「ペテロ第二書、一―三」の一部分を引用して次のように述べている。

「……神は人々に（聖ペテロの言う如く）「生命と信心とにかゝるすべてのものを」<sup>(23)</sup>即ち生活の便宜と価値を知るのに必要なすべてを与え、安楽に現世を送れる備えと、来世のよきいのちとなる方法が解るようになしてくれ……」<sup>(23)</sup>

このようにロックの『知性論』では常に理性と信仰の両概念とが混然一体となっているが、更にその本質的な関係を論じてゆこう。

ロックはこの課題を『知性論』の四巻を中心にして論証しており、「理性 reason」に対する「啓示＝信仰 revelation-faith」の融合の可能性を強調している。ここでは神の存在の認識に「直接の啓示 immediate revelation」の概念を提起し、それは理性の推論によらず神そのものによる証明であり、これに対する同意は信仰といわれる。ここにロックは理性と信仰を各々の領域があることを確認して、「信仰」と「啓示」の概念を次のように語っている。

「信仰は……理性の演繹によって作られるのではなく、ある特定の「通知の仕方 way of communication」によって、神から来るものとし、それを提示する人を信じて、ある命題に同意することである。人々にこの真理を現わす方法を我々は「啓示」と呼ぶ<sup>(27)</sup>」

それと同時にその啓示の信憑性に対しては、「それが神の啓示であるか否かは、理性がそれを判断しなければならぬ<sup>(28)</sup>」と述べており、ここで啓示の真偽が問われるのは、それがしばしば「狂信 enthusiasm」と混同されるので、神の真正な啓示との区別から理性の吟味を必要とするためである。ここで彼は「狂信を」を「理性なしに啓示を立てようとするもの<sup>(27)</sup>」と解しているが、その事実は異教及び啓示宗教のうちで反理性、迷信の教義や行為を意味し、彼はそれらを強く否定している。

ここに彼は神に由来する「真正の啓示」を再度区分して、信仰を「直接の啓示 immediate revelation」とし、理性を「自然の啓示 natural revelation」と規定して更に語っている<sup>(28)</sup>。この区分は神の具体的な啓示表現であって、一つには自然理性の普遍的な方法であることは言うまでもないが、更に神は我々をして同意せしめる「何らかの印し some signs」を啓示していた。然るにそれらを認識できる者は神の啓示を受けた特定の聖者だけに限られていたが、

それらは彼らを確信させるに足る「外的な印し outward signs」を有していた。<sup>(29)</sup>更に彼は、

「……信奉された真理が書かれた「神の言葉 the word of God」のうちに啓示と一致する場合、或いは、「その行為 the action」が正しい理性、ないしは「聖なる書 the holy writ」の命令に一致する場合は、それを神のものとして認めても……よからう」<sup>(30)</sup>

と述べて、ここに「神の啓示」は「聖書」と「理性」そして予言者の「奇跡」がロックにとつて、彼の宗教論における主要な概念となるに至った。

かような観点から、ここでは「理性」と「聖書（新約のイエスを中心に）」とを主軸とする彼の宗教上の著作『キリスト教の合理性 The Reasonableness of Christianity, 1695』<sup>(31)</sup>から、彼特有の信仰と倫理の認識論上の課題を考えてゆこう。ロックのキリスト教解釈の前提としてここに彼が敢えて『知性論』で神の啓示を「自然理性」と「信仰」の概念を区別した点に注目したい。そのことは彼の宗教論を性格付ける点で非常に重要に思われる。その理由として彼が長年にわたる道徳と宗教の合理的融合の意図が指示されており、前者からは自然法道徳を、後者からは啓示宗教が指定されていることから、『キリスト教の合理性』における「合理性 the Reasonableness」とは「道理に叶う道徳性」を意味し、そこに本来の啓示宗教（キリスト教）との融合を企画しているものといえよう。このような背景を考えて、本著より次の二点を論証の課題におき、まずは「イエス信仰」のもつ意義と、次には「イエスの律法道徳」との関連から『知性論』以来の二概念を再度考慮しつゝ論を進めてゆきたい。

然るにロックは以上の問題に先立って、「原罪論」を伝統的教義とは別の角度から論じていることは極めて重要である。その意義は当然の事としてキリスト教人間観の主要概念である「救済 redemption」の基本理念として彼の主張を述べるに至った。<sup>(32)</sup>その主眼点は新約のロマ書五―十二などの「アダム之死 death of Adam」の解釈を巡り、既

成神学と彼の解釈との相違にあると思われる。前者が伝統教義上の原罪そのものであるのに反して、彼はアダムの自然の死と解しており、そこにアダムは我々と同じ一人の有限なる人間として「墮罪 transgression」、神への不服従の罪により、「死すべきもの mortal」となった<sup>(33)</sup>。ここにロックの原罪理念は二つの局面に区別している。一つには伝統教義としての原罪を否定していること、即ち「誰しも自らの「所業 work」によらなければ罰せられない」と言っているのにも拘らず、一方ではアダムだけの墮罪の罪は認め、彼の可死性は我々万民の可死性、即ち自然の死を意味し、有限な存在者となったのである<sup>(35)</sup>。以上はロックの原罪理念の概略的位置付けであるが、本課題はロックの宗教論上の影響からみてピューリタン思想（カルビン主義の教義）との関係から論述すべきだが、本稿の中心課題との兼合いからして別の機会に譲りたい。

かくしてロックによれば、福音書の主要な理念は「コリント第一書、十八―二十二」よりアダムの死がキリストによって全人が蘇えること、この深淵な啓示の内容はイエスのメシア化による全人類の救済を意味するものである。かような宗教的視点より本著に眼を点ずると、新約聖書においてイエス自身が大きく転換するのは、彼の直接宣教した生前と、死後に復活して使徒の布教時代との相違を意味し、それについてロックは次の如く語っている。

「……かくて我々が理解することは、イエスが死ぬまでは、たゞ「天国の福音 the Gospel of Kingdom」、即ち天国は近づいたことしか教えていかなかった。彼ら弟子たちがイエスの「復活 Resurrection」の後に「聖霊 the Holy Ghost」を受けると否や、彼らは布教の表現を変えて、至る所で……「イエスはメシアである Jesus is Messiah」来るべき王であることを明白な言葉で宣言した<sup>(36)</sup>。」

この叙述の中にロックのイエス論の大方の骨子が表現されていると思われる。生前のイエスは当時の歴史的事情から、自らメシアであるという言明を慎重にしなげばならなかった。一方彼の死後は、予言の成就により、弟子たち

によって「神の子 the Son of God」＝「メシア Messiah」（ギリシヤ語の Χριστος）として信仰の絶対的存在にまで高めたのである。ロックは更に福音書が使徒たちによって記述された理由として、「ナザレのイエスこそが救世主である」（ヨハネ、十四―一、同八）という最も簡明な信仰に人々を導入するためである」と述べているが、<sup>(37)</sup>それには種々な意味が考えられる。その理由は福音書の目的がユダヤ民族以外の人々にも「義 righteousness」なる自覚をもたせ、民族の普遍化を図ること、旧約時代より律法道德の戒律を遵守できない一般の不完全な人々を対象としたことが挙げられる。それ故にロックの解釈では「信仰の法 the law of faith」はイエス自身の宣教や実践活動、彼の奇跡の業、彼自身らの「メシア」としての告白などに無類の信仰を寄せ、そこからイエスへの信仰を深め、もし人が永遠の生命を得たいならば、それを唯一の信仰箇条にすべきであると、<sup>(38)</sup>彼は考えていた。

このようなラディカルな信仰箇条の簡素化は「行いの法 the law of work」にも摘要されている。「行い＝業 work」が義となる基準は、それがイエスの啓示した「道德と服従との明白で直接的な規則」<sup>(39)</sup>をいうのであるが、それは旧約のモーセの律法道德を引き継いだ部分と更には律法を持たない異邦人（具体的にはギリシヤ人）の自然法道德も含まれていた。ここにモーセの律法道德と自然法道德は時空を超越した永遠の正義の法として異教徒万民にも妥当する「普遍的倫理」の確立への視点が開示されたものであり、その自明的な表現の最も顕著なるものは、イエスの「普遍的黄金律 the general golden rule」（マタイ、七―一二）において具現化している。<sup>(40)</sup>かくしてロックは福音書の本質を完全な倫理学の体系として考察したことは、イエスが啓示した先述の道德と「行いの法」が一致するといふことを前提としている。

「……このような道德律をイエス・キリストは我々に新約聖書の中で与えてくれたが……それは啓示によるものだった。我々は……彼から理性を導入するのに適した十分な規則を得ている。……」<sup>(41)</sup>

という叙述は啓示の道德と自然法道德の一致をここに掲げている。

更にロックは『知性論』の方法理念を再々摘要して、啓示と理性論の関係を、そのまゝ「信仰の法」と「行いの法」の間にも融合を企画している。彼はそれを「ロマ書、三―三一」の内容に合流させて次のように言う。「行いの法」は「信仰の法」によって破棄されるのではなく、逆にそれによって確立される、と判断した。その問題は、イエスのメシア化が「奇跡という明確な証拠」<sup>(43)</sup>から彼を神格化したのである。このような信仰の概念は神の代理者を媒介とする神の啓示であるが、それは理性の「同意 assent」に一致すべきものである。それ故にイエスへの信仰とイエスの道德的律法との一致により完全な倫理学の確立を到達したものと見えよう。

こゝにナザレ人イエスが啓示した道德的律法と「行いの法」がイエス信仰と「信仰の法」との融合を通して、ロックは理性と信仰の一致を目指した『知性論』の方法理念を更に表現している。

「こゝに道德は一つの確実な基準をもつことになり、その基準は啓示が保証していて、理性が否定したり、疑がったりするものでなく、啓示も理性も、その基準が偉大な立法者たる神から来ることを証明している。<sup>(44)</sup>かくしてロックのキリスト教思想は、イエスへの義なる信仰とイエスの啓示された道德的律法とが融合化されて「倫理化された」キリスト教となりえたのである。

### 三 章

こゝではトーランドの著作『キリスト教は神秘にあらず』より、最初に彼の理性論より認識方法について述べることにしよう。彼の宗教理念はかゝる認識方法の合理的必然論から、神の絶対的存在を最終の拠点としていることは言

うまでもない。問題点は「啓示」と「神秘性」の真偽に関する理性認識（第一部の理性論）のあり方が神の權威に關わることである。トールランドにとって「共通觀念」の内に存在不能な啓示や神秘の實在は神の否定を意味し、それは彼にとって論外の事柄であった。かくして彼の理性認識は二律背反、或いは逆説的な論理に依存する結果となり、こゝに啓示、神秘の概念は聖書の權威を意味し、新約のイエス・キリストがその中心となっている。

本書の第一部「理性について」<sup>(45)</sup>の中でトールランドは理性の一般的性格を論じ、理性があらゆる知性を支える唯一の根源であると考えて、<sup>(46)</sup>全知識における概念間の理性認識の方法をロックの認識論の基本原理より導入した。<sup>(47)</sup>そこから宗教の如き特殊な概念に至るまで、その方法原理を摘要できると考えた。先づ最初に、知識を知覚と理知（ないしは精神）との關係につき次のように述べている。「要するに我々の「知識 Knowledge はすべて……我々の「觀念 Ideas」が「一致するか、しないか Agreement or Disagreement」と「知覚 Perception」以外の何ものでもない……」<sup>(48)</sup>更にこの知覚が、直接に可能な場合と不可能な場合で、それを内感的に同意する我々の「理知（ないしは精神）Mind」にも、直接的な「明証のもの Evidence（公理や格率など）」と、直接的には明証でないものに區別し、後者からは媒介の概念や事物の個有性を通して複合的な知識を構成するものであった。

さてここにトールランドはかような複合的な知識の認識方法を、理知の同意に基づいているが、それは「確信 Persuasion, Persuasion」を主体とする認識手段と考えられ、<sup>(49)</sup>明証性とも同類の關係である。一方「伝達 Information」の概念からは諸感覺の「經驗 Experience」及び「權威 Authority」が該当するが、<sup>(50)</sup>「權威」からは、宗教上の「啓示」及び道德上の「人間性」などが該当する。このようなトールランドの理性論からは最も根源の「知覚・理知」の關係からは「同意・明証」の論理が該当し、それらは最も基本的な諸概念を統率する。更に「確信・伝達」もまたそれらの協働作用により複合概念の正しい認識を促進し、全知識にも当てはまると、彼は考えていたようである。

然るにトーランドは以上の立場より「確信」の明証性や同意による判断や決定の実際上の適用に当っては極めて辛辣である。それは単なる知識論の枠を超えて、理性そのものが有する合理的な内容それ自体に主題が移り、その鋭利な論証によって徹底的な批判を行っている。その具体的な例をここに挙げるならば、神は我々が非本質的な事に消極的な場合には、むしろ我々を自重させるように見守っているが、と彼は言及し更に続ける。「……神は一方で我々が明らかにそうと分かる「命題 proposition」に同意しないと、我々の能力を使うだけ使わしてから事の道理を見極め、それをよく悟るように、身構えているのだ。<sup>(51)</sup>……」

このように彼の理性論の内容は厳しく、それが「確信」の具体的表現の一部分と理解されうる。神と理性による厳格な表現のスタイルはトーランドの理性論では著しい特質をなすといえよう。

本書の第二部「福音の教理は理性に反していないこと」<sup>(52)</sup>において、トーランドは福音書の啓示概念、及び教理内容を常に理性の批判的態度から臨んでいる。その一端から述べることにしよう。

「私が主張したい最初のことは、もしも新約聖書のいかなる「教理 doctrine」といえども、それが理性に反しているならば、それについて正当な理念の方法は存在しない」<sup>(53)</sup>

と、語っている。然るに彼にとって福音書の教義、即ち啓示内容と理性認識とは相互に矛盾すべきではなかった。然るにここで啓示の概念についてトーランドの見解を正してみると、啓示そのものが非常に異なるので、その「本性 Nature」と「権威 Authority」を決定することは決して些細な問題ではなかった。<sup>(54)</sup>かくしてその真偽について彼は自然理性による真理の基準として「共通観念 Common Notion」に妥当させており、それは明晰かつ判明な理念であらねばならない。<sup>(55)</sup>その具体例として、野蠻人に福音を唱く場合に彼らの理解力や関心が異なるので、先づは我々の共通観念の一致が必要であること。また別例として現世での数学の4を天国では5という場合には、やはりそれが

異なっているので問題にならない。と述べ、また来世の事を教説する神学などもこのような立場と変らないから、信ずるに足るものか、など反証を挙げているが、再び啓示の真偽を提出している。<sup>(56)</sup>

「……その理由は、これ（共通観念）は理性によるものであるから、我々は神そのものの存在の確実性に達する如く、そのように我々は他の方法では「神の啓示 the Revelation of God」に見分けられないので、神についての我々の個有観念との一致によって見分けられるのだ。そのことは我々の有する共通観念との一致においてである。<sup>(57)</sup>以上が彼の啓示の真偽に関する叙述である。然るにかような見解からは、果して啓示そのものが理性の共通観念に安易な認識を以って適合できるのだろうか。

ここにトーランドは啓示の「権威」と「本性」について彼特有の解釈をしている。その権威は、一部「理性について」における「伝達 Information」の手段として、<sup>(58)</sup>その解釈をそのまま移行しているが、彼はそれを高度な権威として認めている。何故ならば、それは真理そのものを明示できるからであり、その真理とは虚偽が不可能なものだからである。けれども啓示はしばしば理性を黙視させ、滅亡させる程の力を有するかのようであり、<sup>(59)</sup>啓示の権威及び本性は極めて不安定で気まぐれな性格を有するものといえよう。

さてここで啓示と神との種々な関係について語る必要がある。その理由として真正な神の啓示は真理であり、それは当然理性に叶うことは啓示の権威であって、虚偽や啓示というものは本来的には不可能であり、もし仮りに存在するならば「神秘 Mystery」といわれる。それは神と理性にとって不合理な概念である故に、啓示はその変質によって少なくとも理性の「可能性 Possibility」の限界内にあらねばならない。<sup>(60)</sup>トーランドはこの可能性を力説して、「私は可能性と言うのである。その理由は万能の神、それ自身でさえも、それ以上のことは為し得ないのだから……」<sup>(61)</sup>という表現から考えて、もし理性の権限を認めなければ、真正なる啓示すらも、人々の欺瞞や因襲から我々を救助でき

なかった。それ故に啓示されるいかなるものも理性的な可能性であらねばならない。こゝに彼は神聖なる啓示を、その大きな確実性によって著しく卓越したものと見なすに至った。かくしてトーランドはたとえ福音書の中に存する啓示といえども、その真偽を理性の基準、即ち共通観念の妥当性を必要とし、神の真理を求めているのである。

第三部「福音書の中には神秘的なものではなく理性を超える何ものもない」<sup>(62)</sup>においては、次の事項を中心に論述することにした。先づは「神秘 *Mystery*」の概念に対する徹底した合理的解明である。然るにその解明の真意は逆説であり、神の絶対性が新約の啓示、予言となり、イエスの出現が決定付けられる。トーランドにとって神秘とは本来的な意味で理性の対象とはなりえず、感知不能な「無 *nothing*」という不合理な概念に帰するが、<sup>(63)</sup>それは、全能の神の「力能 *Force*」を認めない事となり決定的な矛盾となる。そこで彼は神秘という概念の不合理と共に、人間理性の有限という事実から、神の諸属性の「名目的本質 *the Nominal Essence*」を理解するに止まり、神の「實在的本質 *the Real Essence*」は理解不可能である。<sup>(64)</sup>それ故にこのような神秘性を全き無の概念に放置しておくことは、全能の神にふさわしくない。<sup>(65)</sup>

このような論理構造を、彼は新約聖書の啓示に当てはめて、その神秘の問題を追求している。神秘性はこのような二律背反の如き解釈を巡って、その逆説的な意味から開示されるのは、彼のキリスト教に対する、次のような見解から察することが出来る。

「これからの神聖な記録の数々より、私が探求する真理に、他のあらゆる考察するものよりも、言い尽せない程に熱中しなければ、私はキリスト教には何ら神秘的なものがないということ、決して主張すべきではないだろう」<sup>(66)</sup>と、彼のキリスト教への並々ならぬ関心が表明され、同時に彼の聖書解釈が宗教上の合理的解明を意図し、そこに啓示上の聖なる予言などに、その真憑性を見出している。彼は新約聖書の神の啓示を神秘と考えていたが、それは新約

のイエスの到来以前のものであるとした。そこでその神秘の啓示を『コリント第一書、二一七、八』では次の如くである。

「……神の知恵 the Wisdom of God は神秘のうちに隠されている。そしてそれを神は我々の栄光のために、世の始まりぬ前からあらかじめ定めたのだから、そして世の支配者のうち誰も知らないからであると、我々は語つてゐる。」<sup>(67)</sup>

このような聖書の引用からトールランドの考えでは、この神秘の存在は差當つて旧約時代からの種々の予言や奇跡の出来事が、新約時代に至つても一般には理解できなかった。イエスの弟子たちには時折啓示されたが、その教義の深淵は容易に明示されなかった。更に異教徒には未来への「配慮 Dispensation」であり、ユダヤ人には殆んど開示されなかった。<sup>(68)</sup> かくして神秘とは、およそ新約の啓示以前の不可解な秘事であり、曖昧な譬話や不明な奇跡などで充滿していたが、イエスの出現と共にそれらが健全なる理性から十分理解が出来るようになった。その最も深淵な神秘の啓示を新約聖書の記述で例示するならば、イエス・キリストだけが真正のメシアとして承認されたこと、(ルカ、十一二一―四、ヨハネ、十二―四四―五十) から、旧約の啓示が今やイエスの業と言葉によつて往時の權威を喪失したと(コリント第二書、二二―十二) などが挙げられ、更に『ロマ書、十六―二五、六』より述べるならば

「世界が始まつて以来、不可解なまゝだった神秘という啓示によれば、イエス・キリストの「教説 Teaching」は今では明示されており、そして永遠の神の「命令 Commandment」に従つて信仰に服従するものとして、全異邦人に知れ渡つた」<sup>(69)</sup>

この証言から世界の始まりと共に隠れていた神秘の帳りが、イエスの出現によつて開示され、キリスト教は真なる啓示と理性の対象となるに至つた。

かくしてトーランドのキリスト教解釈は、啓示や神秘の如き不確定、不合理な概念が等質な理性認識による真偽の対象となるとき、神の絶対性が崩壊する危機を孕み、かゝる矛盾を解消すべく超自然の記述、聖書の真正なる啓示を全面的に信頼すべき必然性が生じて来た。然るにその真正な啓示は旧約から新約への転機としてイエスのメシア性が絶対の存在としてロックと同様に考えているが、トーランドの場合にもかようなパラドクスの論理の転換が存在していた。<sup>(9)</sup>けれども彼はかかる啓示や神秘の不合理な部分を新約以前の不可解なものと想定して、イエスの啓示のみを合理性の原点とするに至り、福音書には何らの神秘もなく、理性以上のもないという彼本来の主張に徹し切ったものといえよう。

トーランドにはこのように理性と啓示信仰の二領域を結ぶ適当な概念に乏しく、いわば等質な理性論で信仰の領域をも合理化している解釈方法には問題があり、変則的な論理方法の一端が大いに窺えるのである。

#### 四 章

ここでは啓示宗教（キリスト教）の「啓示」の特殊な現象としての「奇跡 miracle」について述べよう。この概念は認識論的には啓示＝理性論における両概念の融合或いは結合を考える場合に大きな意義を有している。その具体的表現はイエス或いはモーセの奇跡の業として啓示宗教の解釈の論理付けにも影響を及ぼし、理神論や合理論からは認識論上の論難が生じており、ロックとトーランドの場合も両者に見解の相違がみられる。

先づロックの場合から考察してゆこう。第二章で「神の啓示」は「直接の啓示 immediate revelation」と「自然の啓示 natural revelation」（即ち自然理性のうち直覚 intuition を指す）の両概念のうちから、「直接の啓示」は神

の「外的印し outward signs」として奇跡の現象をもたらすが、それは信仰の対象となる。<sup>(71)</sup> 一方自然理性も同様に神の所与ではあるが、その能力は有限であるので神の啓示を直接知るにはそれへの信仰が必要であり、改めて奇跡の本質を述べている。ロックは小論文『奇跡論 A Discourse of the Miracles, 1704』や『知性論』四巻などで「奇跡」の本質の概括的な定義付けをしている。「……因果の確立された方法における自現の力を超えているもの」或いは「超自然の出来事で自然の経過を変える能力を超えているもの」とある。<sup>(72)</sup> かくして真正なる奇跡は啓示の具現化された「力能 force」であり、この外的現象は感覚、内省の段階を超えて直観知、ないしは「直覚 intuition」により我々を同意せしめるものである。<sup>(73)</sup> かような力能の内的確信こそ神自身の代理者にのみ、それを啓示したものである。かくして真正な奇跡とは、聖書の權威に叶い、同時に理性認識によって、その真憑性を明示したもので、この二つを充すならば偽りの奇跡は、その力能において真正のそれには及ばない。それ故にキリスト教（ユダヤ教の一部も含む）と異教との相違はこゝに明確であり、前者のみが神聖で道理に叶う奇跡を有し、異教にはそれが無い。それは単に多神、寓話、秘儀などに満ち、ロックにとっては不合理なものであった。<sup>(74)</sup>

それ故に神の奇跡とは唯一の啓示宗教における神の仲介者、旧約のモーセと新約のイエス（広義には彼の弟子たち）以外にはなく、彼らこそ神の啓示を伝達する可能な能力を備えていた。彼らの神聖な奇跡はそれらを目撃した一般民衆の心に異常な力を感じさせ、その聖書における諸事実を通して、<sup>(75)</sup> 圧倒的な印象を与えると共に、彼ら民衆に神聖なる啓示宗教、即ち普遍的な道徳上の感化を及ぼした。これらの普遍道徳こそ、全き自然法に合致するものである。<sup>(76)</sup> このように神の啓示、奇跡の影響力は万民に至上のもので、それを凌駕する力能は他に存在しない。これらの奇跡は神の「名譽 honour」、「善 goodness」は啓示の「証 evidence」として神自身の代理の使者、即ち旧約のモーセと新約のイエスを遣わした。

かくしてこれらの奇跡の偉業の影響は歴史上の事実として、著作『寛容に関する第三書簡第十章、宗教問題における力の必要について』<sup>(77)</sup>によればキリスト教の公認以前と以後における奇跡問題からJ・プロウスト(J. Proast)<sup>(82)</sup>との論争のうちに語られている。キリスト教の公認と共に国家権力との結び付きから生ずる影響についてプロウストは、奇跡の強制力と国家の強制権力とを同質の力能と考えたのに反して、ロックは国家権力を「外的 outwardly」なる強制力とみなし、啓示Ⅱ信仰の領域においては心の「外的 inwardly」なる強制力と考えるので両者は全く相違しているものである。こゝに公認後のキリスト教においても同様に信仰上の問題として奇跡の存在を是認し、イエス時代と同様の見解に立っている。かくして神聖な奇跡は、時空の制約を受けず不変である。

このようにロックの「奇跡論」はそれを仲立ちとして特有な意義を表現している。彼はそれを単に信仰の対象とするに留めず、それを契機にして自然法に叶う心の内に普遍的な道徳律を教示した。この力能こそ、元より異質な両概念を融合する、いわば媒介の概念として極めてユニークな表現であると考えられる。

トーランドの場合では、原著の「序文」における彼のキリスト教への態度表明からも、奇跡の現象にはその真偽を巡って厳しく表現されている。従ってイエス・キリストの存在を除いては、ほど一貫してキリスト教の教義一般を知り得る可能な範囲に限定する試みとみられる。それ故に彼は多数の奇跡のうちから、真正な奇跡とはイエスのメシヤとしての到来そのもの(ヨハネ四—二六、サマリアの女への告白)とイエス自身による神の啓示の特別な証し(四福音書の復活の記述など)として、その終局的意義を見出している。こゝにイエス以外のいかなる権威も、その神秘、曖昧な信仰理念に対しては冷哲な理性批判の対象としていた。このようなラディカルな思考態度から、奇跡の真憑性を十分吟味しておよそ次のようにそれを定義している。

「奇跡 miracle」とは、その時にあらゆる人間の「力能 force」にまさり、そして「自然の法 natural law」がそ

これらの普通の作用によって遂行されない何らかの行為である。<sup>(87)</sup>そしてそれは非理性的な部分もあるが自然法則や人間知性と矛盾する「神秘」とか「無 nothing」に代る概念でなく、それ自体「知的 intelligible」で「可能的 possible」な概念であると彼は確信していた。<sup>(88)</sup>従って彼は奇跡一般のうちから合理的なものと、不合理なものとの質的な区別をしている。非理性的な奇跡の諸現象は、迷信や寓話に満ちて自然そのもののムアニズムや、無知なる偶像崇拜などであり、それらは無秩序な虚構から成っているので何らの明証性もなく擬似の目的しか有さず、真なる宗教上の志向性もない。更にキリスト教の伝統教義では彼が離教したカトリックの秘義のうち「化体 transubstantiation」などには嫌悪感を抱いていた。<sup>(89)</sup>

彼が真なる啓示の奇跡として唯一の理性的信仰となりえたのはイエス・キリストのそののみであった。このような認識の根拠は彼本来の不合理な概念への拒否と同時にトーランド自身の内的確信によることから、例えば彼が幼年時代から教育された既成の教義や教団の影響から脱して、真正な福音書そのものへ、即ちイエス自身の直接の奇跡から彼は信仰の本質を見出し出している。

「我々は「聖書 Scripture」と「理性 Reason」からいかなる奇跡といえども何らかの特別に重要な結果なくしては創造されていないことを学んでいる。そしてその結果とは、それらの人々（福音を流布する弟子たち）のために奇跡が生じたのだが、彼らによってかゝる奇跡だと指示されたのか、或いはその「業 Work」をするその人（メシアであるイエス自身）によって意図され、宣言されているのか、そのいずれかである。」<sup>(90)</sup>

このように真正なる奇跡の到来が、イエスと弟子たちの演ずる奇跡に対して極めて辛辣な評価を与えている。彼らが福音の伝導の傍ら、病人や不具者を癒した記述（ルカ、一二―三二など）に関するトーランドの解釈によれば、彼らの奇跡と思われる言葉や行為は、偶像崇拜者たちに福音を説くための有利な方便に過ぎず、かような寓意的な表現

と解釈している。

「また新約聖書の中で問われた奇跡（イエス以外の）は、いかなるものも真正には存在していない。その理由はそれを創造した人々（弟子たち）の権威を強化するために、また福音の教義に注目し或いは同様の理性的な諸結果に役立つものだけが真に存在しているにすぎない。」<sup>(83)</sup>

これらの叙述からも明確なように、トーランドが聖書に対してこのような見解を表明したことは当時として極めてラディカルというべきであろう。

こゝにロックとトーランドの奇跡の解釈に関する見解は非常に異っており、前者が奇跡を啓示し理性論の重要な媒介の概念としているのに反して、後者は奇跡の問題はイエスのみに限り、他をすべて不合理な概念として除外している。従って前者では聖書における奇跡現象を歴史上の影響力と認識するのに、後者は純粋な理性認識による聖書批判の立場からで、両者の相違が歴然と表現されているといえよう。かくしてロックとトーランドの認識上の角度の相違については、次章において理神論との関係から再度考察してみたいと思う。

## 五 章

終りに臨みこれまで述べてきた種々の理念対象から、こゝではロックとトーランドの啓示宗教の解釈の上で、「理神論 Deism」の概念と関係づけて若干の問題提起をしておきたい。

十七世紀末を迎えて、イギリスの宗教界は次第に既成神学の外皮を除去して、自由思想的なキリスト教の変像が生じて来た。その影響は「宗教寛容令 the Toleration Act 1689」を契機に非国教徒のセクトの布教や小冊子の出現な

どがようやく黙認され、かくして両者の宗教上の著作も、匿名ながら公表できる時期を迎えたのである。その世紀の九〇年代に「理神論」の論争がやかに盛上りを呈したが―その他ユニタリアン、ソツィニ派<sup>(84)</sup>などの自由な諸派もある―時あたかもトーランドの著作「キリスト教は神秘にあらず」に対する激しい非難と応答が、理神論の論争を本格的な規模でスタートさせた時点といわれている。<sup>(85)</sup>

然るに理神論はこの当時まだ学問的な用語、定義、内容など真に定着しておらず、同類の用語として「無神論 atheism」「自由主義 liberalism」「自然主義 naturalism」「合理主義 rationalism」など多彩で広範な意味を与えていた<sup>(86)</sup>のであるが、その最も特質的な点は、ロックやトーランドの事例で述べた如く、非合理的な観念に対する理性の同質的な侵透性と厳格な批判を主旨として、既成神学の教義や、信仰箇条に対する疎遠、或いは否定的見解をしばしば表明していた。

さてかような理神論の一般的な傾向との方法上、思想上の見地から、そこに類似した実例としてロックとトーランドの場合を想定し、両者の比較をしながら、かような観点よりその一端を論じてみたいと思う。両者に共通している思考方法上の観点は常に「理性 reason」の種々なる局面においてなされており、そのうちから両者が共通して理論的な傾向を有する学的対象として、彼らの宗教論における認識論上の方法理念にこの問題の核心部分が存在していると考えられよう。かような方法的立場から両者の宗教理念を再び追想するならば、彼らが宗教に対して理性の役割を増大させており、ロックは彼の常套手段とする啓示⇨理性論より両概念の融合化を図り、その意味での啓示宗教を考えた。一方トーランドは常に理性の等質性を宗教的对象にまで拡大することによって、宗教の秘義性を暴露する結果となった。こゝにトーランドの「福音書には理性に反するものは何も存在したい」という顕わな表現が生じてくるが、ロックの場合にも啓示⇨理性論のうちに、理性を「我々の最後の審判者」として考えた理神論発想が存在してい

る。こゝにロックとトールランドは合理主義を次第に敷衍化しつゝキリスト教の変像をもたらしているという指摘の意見も<sup>(87)</sup>当然考えられることである。

然るにこゝで両者の理神論的発想の具体的な所在について更に言及すれば、ロックの場合には彼の宗教論の認識過程における啓示＝理性論のうちに見出されるといえよう。『知性論』四卷十六章「同意の程度について」のうちで「神の啓示したことは何事であれ確実に真理であり、それについては何ら疑いをいれる余地はない。これが本来の信仰の対象である。だがそれが神の啓示であるか否かは理性がそれを判断しなければならぬ<sup>(88)</sup>」と述べているのは、「自然的啓示」とまでいわれる「理性」と「直接的啓示」＝本来の「啓示」との認識論上の関係が微妙となり、こゝにロックのかゝる見解は理神論的特質がよく表示されている。

一方トールランドの場合には、先述の標題からも明白なように、本著の全体像が異常な理神論的な印象を受けるが、更にその顕著な表現をこゝに提出するならば『序文』の中で次のような一端からそれが感じられる。

「真正なる宗教とは必然的に「道理に叶い、reasonable」そして「知的である intelligible」べきだ、と第一に証明する。次にそれらの必須の条件がキリスト教の内に見出されている。と私は指示するものだ……第三にキリスト教徒の宗教 the Christian Religion」は「このような方法から形成されてはいないが、「天 Heaven」から神聖なものとして啓示<sup>(89)</sup>されていた。」

これらの実例を基本として、更に両者の理性論的立場より彼らの見解を比較検討することにしよう。

ロックの場合先程の主張を更に拡大してゆくと、啓示の真偽の判定権がまさに人間の理性に賦与されるとき、真正なる啓示として理性の同意を得た「信仰」の確実性と、一方は理性なしの啓示として宗教的狂信として峻別される。このようにロックの言では「啓示は明らかな明証性に反しては認められない<sup>(90)</sup>」とする彼の立場からして理神論に近い

路線が感じられるが、彼の啓示＝理性論では、信仰の立場は別に用意されているのである。ロックは神的啓示を、「我々の理性を超えるもの」として存在する事を率直に認めており、今度は逆にかゝる神的啓示という信仰の対象を理性の方から同意しており、認識の主体と客体の関係が転換しているといえよう。かような論理の転換はロックにとって彼本来の「啓示＝理性論」の、いわば二重真理性と関連付けられると同時に、理性を超えた神の啓示に、それが同意しうる根拠を彼は「信仰上の問題」として承認していたが、その信仰の領域を如何に論理付けるかが、彼の大きな課題であった。何故ならばロックのこの二概念の関係は、トランドの如くに「等質的な homogenous」理性による啓示一般の従属的な包摂関係を意味せず、信仰の理念が時に応じて理性以上に意義ある存在として、生起していることは、これらの異質な二領域を巡って認識方法論上の微妙な関係を有するものといえよう。

こゝに再びロックの問題は啓示の優位による理性との認識可能性を巡って困難なことになった。超自然たる啓示を人間の有限なる理性認識によって、直接的に啓示の真偽判断をどこまで下せるかという理性に対する疑問である。彼はこゝで神的啓示に対する理性の同意という、彼本来の啓示＝理性論から次のように考える。「ある命題が神に由来することを、我々は確信せしめて、理性の誤ることのない「若干の印し」即ち「啓示の創造者を確信させる」「外的な印し outward signs」<sup>(16)</sup>として、自然の因果を超えた優越的な現象としての「奇跡 miracle」の概念を、彼はこゝに導入した。かくしてロックの「奇跡」の概念は、四章で論述した如く、トランドの理神論的な奇跡解釈とはその概念の存在目的や内容とも著しく異なり、いわば彼の「知性論」及び「宗教論（キリスト教解釈）」との媒介の役割として、重要な意味をもつものにと考えてよからう。

一方トランドの場合には、先述の理性認識による合理論が断然優位に立ち、理性による啓示の従属を一方的に規定してゆく立場である。初めの「真正な宗教」という大前提には当然キリスト教も内包されており、その絶対的条件

が「合理的 reasonable」でかつ「知性的 intelligible」といふことから、「標題」の如き「神秘にあらず not Mystericus」とが同じ意味になるものといえよう。トーランドのキリスト教論で最も不可解に思えるのは、第三の表現である。一貫してキリスト教の神秘性を否定し、等質的な理性論を振り翳してきた彼ですらも、「キリスト教は天から啓示されていた」と述べており、聖書における啓示の權威を是認している事は、信仰の次元における彼の認識論上の根拠をよく把握する必要がある。

この点は第三章の終局部分で論述してあるので、こゝではトーランドの理神論的な思考方法より彼の宗教的思索の一端を明示しておきたい。彼の理神論的性格は二つの論理的立場から考えられる。一つには彼の等質的な合理論では、それは全ての知識や概念に共通觀念の一致を強く主張したことから理解できるのである。

今一つは、キリスト教における啓示概念の認識の問題からであり、トーランド特有の極めて奇妙な強引な性格を帯びている。三章からも明らかのように、それは元来実在の本質を理解できない人間理性の有限性の故に、その結果から惹起してくる神の權威喪失を回避するところに、一種の逆説とも思える論理の必然的傾向が生じたものといえよう。従って信仰の領域における啓示の神的權威は、聖書（新約のイエスが中心）の証言から彼の合理的認識の適合を求めている。その見地からして彼は新約のイエスのみが神聖なる啓示の所有主であり、旧約の啓示や子言、及びイエス以後の既成のキリスト教全般に対みては常に批判的見解を有していた。その理由として先述の第三の証言にみるように、それらは彼の合理的見地からは別のものであり、真なる啓示はイエスのメシア性、奇跡、及び業だけに集約されるのである。こゝに奇跡の解釈はロツクのそれに比べてトーランドの場合はイエスのみに限る理由が強調され、四章の彼の奇跡解釈の如くイエスや弟子たちでさえも彼らの仕業を真なる奇跡と認定しなかつた事からも明白である。

さてかような論理上の推移からトーランドの主眼点を更に考慮すると、彼は信仰の領域においても奇妙な合理的な発想によって貫徹されている。かような思考方法は彼特有なものであろうが、一種の二律背反の様相を呈示しており、理性と信仰の二領域の構造論理の相違を無視している。<sup>(92)</sup>それは宗教的命題と科学的命題を同じ次元から論じるかの如きものであり、一般的に論理の矛盾であると考えられよう。かくして彼の極めてエクセントリックな論理の展開は、信仰と理性の二領域の存在を終局的には一元化する試みとも見られ、「キリスト教には何ら神秘は存在しない」という標題の精神を遵守する結果となった。

一方ロックの場合には、以上の二領域の各々の独自性を保持して、倫理と啓示宗教（キリスト教）の両立を図ることが、彼の本来の課題であるのと比較するとき、トーランドでは聖書（就中キリスト教）の批判的な態度から合理的、更には「理神論的」傾向が顕著である。両者のキリスト教に対する思考論理上の観点の相違があるものといえよう。

#### 注

(1) ロックの著作はすべて *The Works of John Locke in 10 volumes edited in 1823* による『人間性論 *A Essay concerning Human Understanding* (以後は *Essay* と約す) は初版は1690年(匿名)で以後五版まで改訂されている。なお本稿は1963年 Reprinted by Scientia Verlag Dalen 版を用いた。

(2) J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy, 1954, op. cit.*, p. 10 ロックはキリスト教徒であつて、理神論や合理論の徒でないことを述べている。

(3) 一六六〇年の王制復古の頃に書かれた小論文『行政者は非本質的事柄の使用を合法的に命令し決定しうるか』: *Whether the Civil magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship?*』(『ロンドン』*ロンドン・シミュウスの『宗教的礼拝における非本質的事柄に関する大問題 The Great Question Concerning*

- ing Things Indifferent in Religious Worship 1660』への反論として出版した。この頃の、ロッキはむしろホッブズの主権論に近く、行政者は非本質的事柄にも絶対権の行使を主張して、バグショウと意見が相違している。その後彼は次第に國家と教会の分離を主張して一六六七年に体系的な『宗教的寛容に関する小論 An Essay concerning Toleration』では神権説を批判し、他宗派の共存を唱えて社会契約説を考えている。更に一六八九年の『宗教的寛容に関する書簡 Epistola de Tolerationia (A Letter on Toleration)』では更に民主主義の主張が拡大している。彼の宗教論を語る場合に寛容論の立場からも必要であるが、本論の主題とも勘案して別の機会に取上げたい。
- (4) J. Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and his its Historical Relations*, cit p.5. ロックが知性論で道徳と宗教に合理的方法を考察したのは、ナンブリッジ・ブラトニスト達と同じ方法から彼も同調して、その機会を得たという。
- (5) *Essay on the Law of Nature*, edited by W. von Leiden, Latin Text p.198 (English Translation p.199) sed fixa et aeterna morum regula, quam dicat ipsa ratio, adeoque humanae naturae principijs infocum haeret, .....を指しつゝさす。
- (6) *Essay*, vol 2-21-41
- (7) *ibid.*, vol 2-28-7 ロックは他に「市民法」と「公衆と世論の法」を挙げている。
- (8) W. Molyneux, ロックの晩年の友人ダンリンや「哲学協会 the philosophical society」を創立した。
- (9) *Works* 9, p. 294 Mr. Locke to Mr Molyneux, Sept, 20, 1662. M. Cranston, John Locke, A biography, cit p.360
- (10) *Essay*, vol. 4-3-29 自然法で理解できなう「我々の知さなう法」と彼は述べつゝさす。
- (11) *Works* 9, p. 377 Mr. Locke to Mr Molyneux, March 30, 1696
- (12) *Works* 9, Mr. Molyneux to Mr. Locke, April 6, 1697
- (13) 上記呼び名は G. Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus*, 1841, S. 456-7 では W コリンズの著作『Discourse of Free-thinking, 1713』の理神論の内容から、彼自身が「自由思想家」といわれたが、彼はその名称の本派として a Sect call'd Free-thinkers のリーダーとなった。トーランドの場合はその先駆といえよう。彼らの持前は一途な合理主義者として思われていた。理神論とも非常に類似しているが、前者の方がものゝ原則の適応が広義であり、思考の自由が後者より拘束を受けない、といわれている。
- (14) 十七世紀末の「三位一体」に関する論争が宗教界では旺盛であり、本著の影響はロックが蒙わり、ウエスター主教、ステ

イリંગ・ブフリートとの論争（ロッキの認識論が生得観念の否定より神学の基礎（三位一体に関わる）を動揺させるという事から、ロッキの弁明）など、トーランド自身もダブリンのトリニティー・カレッジのフェローであったP・ブラウンによる論難などがある。

(15) 『ギリーナへの手紙 Letters to Serena 1704』の第一書簡「偏見の起源と力づつ the Origin and Force of Prejudices, p. 7」の中で彼は青少年期の公教育や宗教教育の辛辣な批判で充満しており啓蒙的見解に溢れている。

(16) Christianity not Mysterious, 1696, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 (not Mysterious と訳す) Preface VII

(17) *ibid.*, Proface XXIII-XXV

(18) *ibid.*, Preface XXVIII

(19) *ibid.*, Einleitung S. 20-21; Lecke's Works 9, p. 428 Mr. Molyneux to Mr. Locke July 20, 1697 の書簡によると「生国アイルランドの国会はトーランドの「キリスト教は神秘ならず」を焚書処分決定し、彼も逮捕の危険を避けて逃亡した。その後彼は弁明の機会を得て、国教会に敬神の念を表明して弁明の小冊子『Vindicius Libertus, 1702』で教義と祭式に従うことを当局に上申したが却下された。

(20) 周知の如く、デカルトの著作『省察録 Meditations』の第三部から「生得観念」を主体とする神の存在証明をいうが、この部分でJohn W. Yolton の『John Locke and the Way of Idea, 1968』p. 39 以下で「十七世紀の素朴生得論は信仰と道徳の基本とされてきた事に関して、彼の『Essay, 1-3-15』などから理神論の先駆けとなったLord Herbert of Cherburyを批判しており、更に彼の論争相手となった Bishop W. Stealingfleet も素朴生得論者であり、ロッキは彼を意識していた。

(21) ロッキの場合、初期の『自然法論』以来からの「自然の光 *lumen naturale*」における「感官表象 *sense perception*」が『知性論』では「直覚 *intuition*」に発展し、理性の推論との協働によって「我々の経験的事物の究極因を追究した。周知の如く先述したデカルトの生得観念からは本体論的証明を根拠にしている。

(22) *Essay*, 4-10-3

(23) *ibid.*, 1-1-5「生命と信心とにかゝるすべてのものを」の原文はギリシヤ語新約聖書「マテオ第二書一―三より」*παντα ταυτα κατ' ενοβειαν* と訳され、また一六二一年の「The Authorized Version 欽定訳聖書」では *all things that pertain unto life and godliness* と訳される。

- (24) *ibid.*, 4-16-14
- (25) *ibid.*, 4-18-2
- (26) *ibid.*, 4-18-10
- (27) *ibid.*, 4-19-3
- (28) *ibid.*, 4-19-4
- (29) *ibid.*, 4-19-15
- (30) *ibid.*, 4-19-16
- (31) 全タイトルは The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scripture, 1695 ロックは本著を既成神学の教義や説明の一切用いずに自分の考えだけで読んだことを、本著の「序文 Preface (Works 7)」で記している。彼の自由思想家としての一面が感じられる。
- (32) The Reasonableness, p. 4 ロックは本著の最初の部分で、新約聖書から先づ明白なことは「救済の教義 the doctrine of redemption」従って福音書の教理が「アダムの墮罪 the fall of Adam」という仮定に基づいている」と述べて、聖書的人間観の基点に立ってはいないが、伝統の「原罪 the original sin」には否定的見解である。
- (33) *ibid.*, p. 7
- (34) *ibid.*, p. 8
- (35) ロックの原罪解釈では、既成観念の中心部分（アダムの子孫への「罪 sin」の伝達）を否定しただけである。ロックの解釈では自然死をする「有限なる mortal」人間と「罪ある sinful」人間との問題は、合理論と教義学の立場の相違といえるのである。
- (36) The Reasonableness, p. 93
- (37) *ibid.*, p. 18
- (38) *ibid.*, p. 17 ロックが信仰簡条を唯一つ、イエスのメシア性のみにも簡素化した事は、彼の「広教主義 latitudinarianism」の視点より各諸宗派の宗教寛容に対する実践上の問題があった。それ故に各派共通の統一した信条により無駄な論争を避けて和解し合うためであった。彼の先駆者チャリングワース (W. Chillingworth イギリス国教会の牧師) の『プロテスタントの宗教は救済への安全なる道である。The Religion of Protestant a safe Way to Salvation, 1638』の信仰簡条の問題と非常に



- (65) *ibid.*, p. 37
- (66) *ibid.*, p. 39
- (67) *ibid.*, p. 39
- (68) *ibid.*, p. 67
- (69) *ibid.*, p. 78
- (70) *ibid.*, p. 83-87
- (71) *ibid.*, p. 88 「*ソウゴ* 彼は神の「本性 Nature」を「無限の善良、愛、知識、力能や知恵 Infinite Goodness, Love, Knowledge, Power and Wisdom」が共有している」と指摘している。
- (72) *ibid.*, p. 90
- (73) *ibid.*, p. 92
- (74) *ibid.*, p. 97-8
- (75) *ibid.*, p. 98
- (76) L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. 1 p. 91 彼はターランドの論理方法の逆説や「律背反的な性格を指摘している」。
- (77) *Essay 4-19-15*
- (78) *Works of Locke 9, Discourse of miracles p. 254*
- (79) *Essay 4-3-3 or 4-2-1*
- (80) *The Reasonableness p. 125-135*
- (81) 主として、イエスの奇跡の御業、メシヤとしての開示、告白、イエス自身の復活などの記述を考慮している。
- (82) *The Reasonableness, p. 137-147*
- (83) *Works 6, A Third Letter Concerning Toleration of the Necessity of Force, in Matter of Religion p. 435* 「*ト*」
- (84) オックスフォードの僧職者、ロケットと寛容論で論争する。
- (85) *Christianity not Mysterious, p. 150*
- (86) *ibid.*, p. 150

- (18) *ibid.*, p. 155
- (28) *ibid.*, p. 152
- (38) *ibid.*, p. 153
- (84) キリストの神性、三位一体、人間の原罪の否定した強度の合理主義神学の派。十六世紀イタリアの L・ソツィニ、F・ソツィニの二人が元祖で、近代ユニタリアン主義の先駆けであったが激しい弾圧を受けた。
- (58) この語は L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* vol. 1, p. 85, G, CRAIG, From Puritanism to the Age of Reason, p. 137 などがある。
- (98) G Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus* 1841, S. 453 を参照した。
- (78) L. Stephen. *ibid.*, vol. 1, p. 94より参照。
- (88) *Essay*, 4-19-10
- (88) Christianity not Mysterious, Preface XXVII~VIII
- (96) *Essay*, 4-18-5
- (61) *ibid.*, 4-19-14~15
- (26) L. Stephen. *ibid.*, vol.1, cit. p. 91 その二律背反の例として「……宗教的教説が神秘だというのは科学的命題も同様に神秘だといふことである。それ故に彼は宗教も科学も同様に神秘でない、という言い方を好んだ訳である。」

## 原始心性について

安 元 正 也

### 序

レヴィ・ブルジュルは、前世紀末から今世紀にかけてのイギリス人類学派と同じ問題状況にいた。それは、おびただしく蓄積された民族誌的報告に見られる諸事実の類似である。彼は、タイラーやフレーザーとは異なつて、「考察されてゐる社会の集合表象が我々と同じ高等な心的機能から生まれてゐるのか、あるいは我々のものとは異なつてゐて、ある程度、決定を要する一つの心性に關係づけられるべきなのかどうか」という選択肢に真正面から取組んだ。彼は事実の中に説明を求めた。未開社会の集合表象の間の顕著な類似性に強い印象を受けたが故に、彼は原始心性を文明心性に対立させた。しかし彼は原始心性が非合理的であるとは一度も主張したことはない。むしろ、そのカテゴリーや推論が、それ自身の妥当性を持つこと、ヨーロッパの文化の中で伝統的に築き上げられた諸觀念によつては説明しえない思考様式があることを強調した。彼は、個々の信念を社会的文化的文脈の中で吟味するよりも、諸信念あるいは諸命題相互の關係、論理的結合關係に分析を集中した。このような比較方法によつて、彼は原始心性の特異な様相をきわだたせたのである。

今日でも、未開社会の人々の思考様式を論ずる場合、研究者達は肯定的にか否定的にか、彼に言及せざるをえない。しかし、レヴィ・ブルビュルをどう評価するのかにとどまらず、さらに、呪術・宗教的信念の性格をどう解釈するかという問題にまで発展して議論が続けられているのである。

ここでは、レヴィ・ブルビュルの学説史的<sup>(2)</sup>位置づけを行おうとするのではない。彼の主張を軸として、「原始心性」の問題としての意味を再確認したい<sup>(2)</sup>と思う。

—

[1]

レヴィ・ブルビュルは、原始心性に関する初期の著作においても、未開社会であれ文明社会であれ、すべて人間心性の構造が同一であることを前提としている。しかし、集合表象としての制度、習俗、思考様式は、当然にも社会的に条件づけられ、したがって「異なった社会類型には異なった心性が対応する」<sup>(3)</sup>はずである。この場合の異なりが問題なのである。そして彼は、原始心性は神秘的であると同時に前論理的であると主張したのである。

それは、自分たちの回りの現象の背後に見えざるものの力の存在や作用を感知し、また「矛盾」を取りたてて避けようとするのではなく、だからといって矛盾を悦ぶのでもない心的態度である。彼はこのような態度を、「分有の法則」(loi de participation)によって説明する。それは次のように定式化される。

「原始心性の集合表象においては、物、生物、現象は、我々に理解し難い仕方、それ自身であると同時に、それ自身以外のものでありうる。同様に理解し難い仕方、それらは自らを止めることなく、他に感ぜしめる、

神秘的な力、効果、性質、作用を発し、受ける。<sup>(4)</sup>

ここで述べられた表象あるいは概念の結合様式を、彼は「前論理的」と規定する。たとえば有名な事例に、「ポロロ族は、自分たちは金剛インコであると誇っている」<sup>(5)</sup>という命題がある。このような「それ自身であると同時に、それ自身以外のものでありうる」という表現において、何が主張されているのか、あるいはこれを「分有」によって指示するとすれば、その分有は状況をどのように説明することになるのか、それが問われなければならない。

さて、この命題が意味するのは、ポロロ人が死後、金剛インコになるとか、金剛インコを变身したポロロ人として扱わねばならぬとか、さらに彼と金剛インコとの間に親縁関係がある、ということではない。レヴィ・ブリューは「本質上の同一性」(identité essentielle) によって、これら二つが結びつけられていると解釈する。この場合の「……である」は、主語と述語とを結ぶ繫辞以上のものである。ポロロ人は、そのトータムである金剛インコの本質を神秘的に分有している、その本質に関わっているということなのである。

また、メキシコのウィチョール族にあっては、鹿は神聖な植物であるヒクリであり、ヒクリは玉蜀黍であり、玉蜀黍は鹿であり、羽毛である。神話によれば、玉蜀黍は、かつて鹿であった。社祠に玉蜀黍の束を奉納するのと同じ仕方でも供えられる。定まった時期に行われる鹿狩り、それにヒクリの採集は、ともに同じ儀式を伴い、さらに玉蜀黍の収穫を左右する。また羽毛は健康と生命と幸福とをもたらすものである。特に鹿の毛は、鷲の羽毛と同じく特殊の効力を持つ。鹿、ヒクリ、玉蜀黍、羽毛が、互に他を象徴するものでなく、いわば同一視されているとするレヴィ・ブリューは、それを「分有による同一視」(identités de participation)、「分有の法則の下での同一視」(identité sous la loi de participation)と記述する。これらのものが共通な神秘的な作用をもたらさうという信念によっ

て、つまり「この部族にとって極めて重要な神秘的力がこれらのものに共通に存在するということ、あるいはむしろ、これらの存在を循環するということを指導原理とする分類」<sup>(6)</sup>によって、同じカテゴリーに入り、同一視が可能になるのであろう。

さらにレヴィ・ブルジュルは、特にスペンサーとギレンによるトーテミズムの多数の事例に触れている。一つの社会集団あるいは個人と、そのトーテム動植物との間に感じられる連帯感あるいは親縁関係を、「分有の法則」によって説明するのである。

たとえば、アルンタ族にあつては各個人は神話時代の祖先、あるいは神話時代の一動物の部分精霊の直接の化身である。各人は自らのトーテムと同じものでもある。各個人、そのトーテム集団、そのトーテム動植物種との間には「一種の共存感」(une sorte de symbiose)があり、いわばそれは、体験された分有である。「彼は、その名のる動物または植物種の本質を神秘的に分有している」<sup>(7)</sup>。それ故、インティチュウマなどの祭儀は、論理的な考え方の枠と相容れない分有によって構成されているが、それは、それらの本質との「同体感」(communion)を維持、更新することを目的とするのである。

レヴィ・ブルジュルは、デュルケムとモースが注目した原初的分类、トーテミズムにおける分類に対しても、我々のものとはまったく異なる心的習慣が、諸々の存在を特に神秘的分有によって近接させ、結合するからだと説明する。では、実際、デュルケムはどう説明したのだろうか。

デュルケムによれば、オーストラリア人にとって事物それ自体、宇宙を満たしている一切の事物が部族の部分形成している。事物は部族の構成要素であり、人間と同じくその正規のメンバーである。たとえばクイーンズランドの

ポトマッキー部族は、ユンガルーとウータルーという名の二つの胞族を含み、あらゆる事物はこの二つの胞族に分割されている。そして各胞族に属する人間が一定数のクラン（氏族）に分けられているのと同じように、各事物もその胞族を構成するクランの間に分類されている。このような事例に拠ったデュルケムは、これら事物の分類は、その枠組として部族、胞族、クランなどの社会構成の枠組をモデルとして取ったと推測したのである。

すなわち、事物をあらゆる側かこちら側に分けるのは、親和の感情や排除の感情によつてゐる。類似したイメージは引き合い、対立したイメージははじき合う。この事物の対立を強調したのは、胞族間の葛藤と敵対という社会的対立である、とデュルケムは言う。しかしここで、人間と事物の両者が共に、上位と下位の関係にある階梯組織の中に位置づけられていることに注意しなければならない。いくつかの事物に対して類似しているという感情を持つことはあつても、そこから直ちに「類」(genre) という外的枠組は構成されるものではない。そこにおいて類として役立つのは胞族、「種」(espèce) として役立つのはクランである、とデュルケムは主張する。

ところで、ポトマッキー部族の人々は、「鱈はユンガルー胞族であり、カンガルーはウータルー胞族である。太陽はユンガルーであり、月はウータルーである、等々」と信じてゐる。一定の社会集団と、それに分類されている事物との「……である」と、いう同一視が、ここにある。さらにトーテムが、クランの人々とクランに分類されている事物とを結びつけ、その連帶的体系を形成する原理となつてゐる。同じクランに属してゐるすべてのものは、そのトーテム的存在（動植物等）の単なる様相にすぎない。たとえば、鴉クランに属するものは、鴉の何ものかを自分の中に持つが故に「鴉と同じもの」として考えられてゐる。すべては、トーテム的存在の本性を分有するという意味で、同じ肉から成立つてゐるのである。しかもすべてのものは、トーテムの親密な協力者、友人である。非常に近い、親密な関係にあるという感情によつて、事物が同一視されるのである。要約すると、デュルケムの主張はこういうこと

であろう。<sup>(8)</sup>

さてデュルケムの「同一視」にも、レヴィイブルユルに似た、本性の分有という要素がある。トーテミズムにおける自然と人間との結びつきは、このような「分有」概念によって説明できるのかもしれない。<sup>(9)</sup>しかし、デュルケムの場合、原始心性と科学的思考の連続性を強調することに力点があった。それ故、その同一性は単に神秘的な共感によってではなく、類と種との関係、類型概念によって捉えられていることに注目しなければならない。類種関係において「AはBである」を考えれば、下位概念は主語の、上位概念は述語の位置に来る。すなわち、AはBと同じもの、あるいはAはBに属する、AはBに包まれるということであり、AとBは必ずしも逆転可能ではない。AがBの象徴であると言う時と同じである。もつともデュルケムも、ここまで言い切っていない。ともあれデュルケムは、レヴィイブルユルとは違って、論理的操作の萌芽を、そこに認めたのである。

## 〔2〕

ここまで問題にしてきたのは、奇妙な同一視の事例である。レヴィイブルユルは、その同一視を原始心性における矛盾への無関心として捉えたのである。このことをめぐる要点を明確にしておきたい。

今、「それ自身であると同時に、それ自身以外のものでありうる」を、「AはAであると同時にBである」という形に再定式化する。これが「同一律」を犯す矛盾と考えられたことは間違いない。ところが、右の再定式化は「AはBである」と同値である。確かに同一律は「AはAである」という形に定式化されているが、これは、ある概念がある意味で取り上げるならば、同一の議論の過程では少なくともその意味を変えてはならないということである。「AはBである」と言うてはならないのではない。「矛盾律」にも、いろいろな読み方があるが、要するに「AはBでもあ

り非Bでもある、ということとはできない」とか「Aは非Aではない」というものである。さらに「矛盾」は現在では名辞間の関係ではなく、命題相互の関係について言うのが普通である。だから「AはBである」が、レヴィ・ブルジョアによって問題とされるのは、その「……である」という同一視が我々には理解し難い時なのである。

もちろん、彼が「前論理的」と言う時、上の形の命題だけが指摘されるのではない。命題間の関係に言及される場合もある。南米、グラン・チャコのレングァ族の事例である。原住民が夢の中で見たことによって宣教師グルブ師に弁償を要求したものである。<sup>(10)</sup>

その原住民は一五〇マイル離れた所から、夜中にグルブ師がカボチャを盗んだので弁償しろ、とやって来たのである。グルブ師は、その夜はこちらにいたので盗んだはずはないと答える。その男も現身のグルブ師が盗んだのではないことを認める。しかし夢の中のグルブ師は、彼の魂そのものであって、グルブ師が盗んだことには違いはないと、主張し続けるのである。

レヴィ・ブルジョアは、夢を現実的なものとして受け取る考え方に関心を持つ。またそこに「論理的不一致」(incompatibilité logique)を見る。原住民は「グルブ師が場所Aにいる」と「彼は同じ日に一五〇マイル離れた場所Bにいる」という二つの事柄が両立し難いことを認めても、夢で見たことの方に信を置く。このことが、未開人が我々と同じ論理的要求を持っていないこと、つまり前論理的であることの証とされたのである。

晩年の『手帖』の中でこの事例を再び取り上げたレヴィ・ブルジョアは「厳密な意味において、未開人が認め、我々が馬鹿げたものとして拒否するたくさんの方柄や命題は、正しくは矛盾ではない。それらは我々の精神には承服できない。原始心性はそれらを受け入れる」と、もう「矛盾」とは言わない。「場所Aにいる」の矛盾命題は「場所Aにいない」であるからであろう。場所Aにいないことと、場所Bにいないことは、普通、物理的に不可能であろうとも、論

理的な矛盾ではない。彼自身、決して矛盾ではなく、真として受け入れ難い、物理的不可能性、非両立性であると言  
い直しているのである。

しかし「分有」によって、いかにして未開人が非常に奇妙な、特殊な信念を受け入れるかを説明しようとするのが、彼の一貫した態度であった。彼によれば、分有は「我々の思考に課せられた可能性についての論理的な、または物理的な条件からは独立している」<sup>(12)</sup>のであり、現象の因果的連関の外側にあり、伝統によって課せられた信念であり、感じられるものなのである。したがって、初期には原始心性と文明心性とは論理的観点から区別されたのであるが、もはや論理的解釈は、分有になじまない、それは論理のレベルで考察するべきではない、と主張されるに至るのである。彼は『手帖』の中で、「分有」のいろいろな形式を分析しているが、AはBである、という形の同一視に関しては、大まかに言えば、AとBとの間の本質の共有と模倣とを取り出している。結局、AとBとの間の象徴化作用、シンボリズムを問題とすに至ったようである。

とは言え、「AはBを象徴する」ということは、データに則せば、それほど単純なことではない。彼は「シンボルは、それが表わすところの、まさにその存在か、あるいは対象そのものであると何らかの仕方で感じられるのである。そして『表わすこと』は、ここでは『実際に存在させる』という文字通りの意味を持っている……」<sup>(13)</sup>と鋭く指摘する。まさにこのことがスーダンのヌーア族においても報告されている。エヴァンス・プリチャードは言う、「鱈と精霊はまったく異なっており、無関係の観念であるけれども、それにもかかわらず、その鱈があるリネージにとつて、彼らの神との特別の関係のシンボルである時、その関係の文脈において、シンボルとそれが象徴するものとは混同される。」<sup>(14)</sup>すなわち、シンボルが、ある対象の表現あるいはシンボルとみなされないので、その二つが等しく見られるような思考様式は確かに報告されうるといふことなのであろう。

[3]

さて、現代の研究者が「AはBである」といった同一視にどのような解釈を加えているか、簡単に見ておきたい。今、触れたばかりの、ヌーア族での「双子は鳥である」という命題は、すでに古典的とさえ言える事例である。これについてピーティーは、「非西欧民族の信念を西欧の言語に翻訳する時、その言葉はしばしば非合理的であるだけでなく、無意味で自己矛盾的であるように思われる。……しかしそれは双子と鳥という二つの概念の間の類比的な、あるいは詩的な同一性についての言明である」と注釈する。エヴァンス・プリチャード自身、「詩的暗喩」(poetic metaphor)として取扱うべきだと述べている。<sup>(15)</sup><sup>(16)</sup>

しかしリーンハートによれば、未開民族の言語を翻訳する場合、文字通りの言葉と比喩的な言葉とを区別することができず、それらの中間にあるとしか言えないこともあるという。彼が聞いた、「ある人々はライオンである」がそうである。ある人々はライオンに変身し、またライオンは人間の形でも存在する。要するに、彼らは、あらゆる人間をあらゆるライオンから区別しないだけのことであり、動物の性質と人間の性質とが、同じ生物に共存することもありうると考えているようだ、とリーンハートは述べる。<sup>(17)</sup> ディンカ族の神話の中で人間の形をしたコブラと関連して、再びこれについて、「彼らは、外観は変わるが、本性は同じままであると考えている。外観が人間である人はそれ故、彼の本性においてある種の動物であるかもしれない」とも述べる。<sup>(18)</sup> その二つが共通に持つ属性のうち、いずれが基本的なものであるか、彼の二つの主張の間には、すでに強調点の異なりが見られるのである。

ヌーア族の「双子は鳥である」という命題に帰る。

エヴァンス・プリチャードは言う、「すべてのヌーアは、すべての鳥に対し親愛の情を抱いている。そして鳥を害しない。それらが……精霊のシンボルであり、神に愛されているからである。もっとも、この事に関しては、双子は鳥でありそれ故すべての双子は鳥を尊敬するという信念に、ヌーアは影響されているであろうが」<sup>(19)</sup>。

双子は空あるいは上の人 (ran nihal) として、また神の子 (gat kwoth) として語られ、また鳥であるとも言われている。鳥は空にあることから神の子として分類され、双子はその異常な誕生の故に神の子なのである。

ところでヌーア族は「双子は鳥のようだと語っているのではなく、鳥だと言っている」<sup>(20)</sup>のだが、それを文字通りに理解してはならない。ヌーアは双子が口吻、羽毛等を持っていると言っているのではない。日常的な関係において双子を鳥として語るのでもなければ、彼らがあたかも鳥であるかのように彼らに対して振舞うのでもない。一定の文脈においてその等置がなされるのである。異なる理由によってではあるが、双子と鳥は共に、精霊あるいは神に関わっている。この故に、双子が精霊あるいは神に対して持っている特別の関係を表現するのに、鳥がふさわしいシンボルとなる。神に対して双子と鳥は類似した関係を持つのである。したがって、「双子は鳥である」という命題は、双子、鳥、神、の間の三対の関係を表現している。このように、エヴァンス・プリチャードは説明するのである。

レイモンド・ファースは、この事例を特に、なぜヌーア族が、あるいは双子が鳥を食べないのかという点に関して詳細に批判的に吟味している。その事柄に関してエヴァンス・プリチャードが最初に負った行政官ジャクソンの報告に別の読み方があるからである。

しかし実際にファースが、たとえば単純化すると「あるクランはヤム芋であり、別のクランはタロ芋である」といったポリネシアのティコピアにおける鳥、野菜、それに特定の社会集団の間の同一視を分析する時、エヴァンス・プ

リチャードの問題の取扱ひ方に多くを負っていると見えよう。

特に注目すべきは、「AはBである」といった同一視の言語的表現がティコピアにおいてはいくつか存在することである。精霊と諸対象の間の関係について言うと、一、ある一つの種類の関係、二、指示するもの、三、具現、四、支配関係、といった具合である。これらの場合、必ずしも精霊が同一視される対象の中に内在していると考えられるわけではない。鳥も野菜も直接に特定の社会集団と関連することによって相互に関連している。つまり、特定の社会集団と儀礼的地位関係を持つ特定の精霊のシンボルあるいは具体化として、鳥と野菜とが同一視される、とファースは説明するのである。ヌーアにおいては、双子と鳥との神秘的関係は、いわば普遍的神が媒介しているのであるが、ティコピアは、特定の精霊なのである。おそらく社会人類学者は、その相違をそれぞれの社会構造に関連させて説明するであろう。もちろんファースもその一人である。<sup>(21)</sup>

以上、「AはBである」という形の命題に対するいくつかの解釈を見てきた。AとBとの結びつきがたとえどのように奇異に見えようと、それ自体は矛盾ではない。それが暗喩として解釈される場合はもちろん、ファースの言うように「……である」という表現が単なる繋辞以上のものであれば、なお事情は複雑である。とは言え、どのような根拠で、AはBであるというような主張が成立しているのかを問うことは意味あることである。それぞれの文化の価値体系が、当然にも問題にさるべきであらうからである。したがって、その同一視を可能にした仮定、前提をそれぞれの文化の中で探る時、「分有」と述べるだけではほとんど説明にならないであろう。しかし、ビーティーのように、レヴィ・ブルブルは、今や時代遅れであるけれども「原始的思考の詩的な、類比的な性格を強調したことでは正しかった<sup>(22)</sup>」と言うのは、矮小化であろう。もともとレヴィ・ブルブルの概念は、それぞれの未開文化の個性ではなく、科

学的思考と対比される思考様式一般の、基本的局面を抽出するためのものであったからである。

## 二

ビーティイは、いわゆる呪術宗教的信念に関わる命題が、真であるか偽であるか、テスト可能な命題として語ることは不適當であると言う。その象徴的要素、表現的要素を分析することを勧めている<sup>(23)</sup>。しかしそのような信念が「言明」として叙述機能を持つことは否定できないであろう。呪術宗教的信念の叙述ないし説明機能を重視し、それらが自然と社会における因果的連関を説明する一つの理論体系を構成するというのが、ロビン・ホートンの立場である。ビーティイとホートンとは同じアフリカニストだとはいえ、問題関心が異なる。前者が行為の方法としての儀礼に関心を持つのに対し、後者は、思考の方法としての原始世界観の分析に集中する。しかもそれを構造とヒエラルヒーを持った体系として提示する。それは科学のモデルに似た理論的説明モデルなのである。彼は原始世界観、あるいは思考の様式としての原始心性を、前科学的段階にあるものと位置づけるわけではない。「前論理的」ではなく、理論を構築しようとする儀礼人として未開人を描くのである<sup>(24)</sup>。このようなアプローチに対応して、科学的命題のテスト可能性との関わりにおいて、呪術宗教的信念の論理的性格を論ずる研究者たちが登場してくるのである。

レヴィ・ブルジュルは、原始心性から「前論理的」という特徴を棄て、未開人の矛盾に対する無関心を否定したが、真正面から、その問題の論理的分析の可能性を論じた研究者にデヴィッド・クーパー<sup>(25)</sup>がいる。彼は「矛盾」の例として、ヌーアとアザンデ族の事例を吟味しているが、ここではアザンデだけに触れる。

エヴァンスロプリチャードによれば「もしある男がウィッチ（妖術者）だとわかったなら、彼のクラン全体が、まさにその事実によってウィッチであることは明らかであるように思われる。ザンデのクランは男系を通して相互に生物学的に関連した人々の集団だからである。……しかし彼らはその結論を受けいれない。」<sup>(26)</sup>

これが問題状況である。ある男がウィッチとして疑われると、その男の死後、検屍がなされ、腸が検査される。検査が肯定的ならば、つまり妖質が見出されると、やはりウィッチであったということになる。このことによって、彼が属したクランのすべての人もウィッチということになるはずである。しかし実際はそうはならない。また検屍によって妖質が見出されないならば、彼のクランのすべての人もウィッチであるはずはないが、これもそうは考えられない。これをクーパーは、次のように定式化する。

(1) ウィッチのあらゆる生物学的親族はウィッチである。

A

(2) もし(1)であるならば、すべてのザンデ人は(皆、つながっている)でウィッチである。

もしAならばB

(3) (死後の腸の検査によって)すべてのザンデ人がウィッチというのではない。

Bでない

確かに「A」そして「AならばB」は前件肯定式によって「B」を含蓄する。またテストによってBでないという結論が出た以上、つまり「AならばB」そして「Bでない」は、後件否定式によって、「Aでない」、Aは偽とならなければならぬ。しかしAはクーパーによれば「偽として拒否されていないにもかかわらず、真ともみなされていない……不確定という真理値を割り当てられている、原理上テスト不可能な命題」<sup>(27)</sup>なのである。

なるほど、「Aそして、AならばB、ならばBでない」「 $A \cdot (A \cup B) \sim \cup B$ 」が、妥当な論証として成立する場合は一般的な論理学の中にはない。しかし、真、偽の他に第三の真理値「不確定」を導入する三値論理学においては、成立し

うる。それはもちろん伝統的論理学でいう同一律、矛盾律、排中律を否定するものではない。ただそれらが常に真なものではなく不確定な場合も存すること、また矛盾も必ずしも偽ではないことを含んでいる。量子力学的現象に与えられたライヘンバッハの解釈、ならび彼にの三値論理学についての説明は省略する。<sup>(28)</sup>

こうしてクーパーは、テストが不可能で検証できない所では、不確定という真理値が採用されていると考えられると主張する。そこに矛盾への無関心があるからである。もし「AそしてAでない」という矛盾を、真として受けいれもせず、偽としても拒否しないならば、それは本当に「矛盾に対する無関心」と言えるだろう。

しかし、以上の彼の議論の中には弱点がある。A「ウィッチのあらゆる生物学的親族はウィッチである」を、原理上テスト不可能だと彼は見なして、「検証と反証とが原理上除外される」とする。<sup>(29)</sup>しかしAは全称命題であるから検証不可能だが、かえってそれ故、原理上、反証可能である。Aの矛盾命題「あるウィッチの生物学的親族はウィッチではない」が見出される可能性はある。実際、「Aでない」は、検屍によって検証可能であり、ザンデ人によって真とみなされているとしてもよい。サルモン女史が批判するように、綿密な吟味に基づけば、Aはザンデ人に偽としてみなされているようである。<sup>(30)</sup>ザンデ人は、すでに知られている「ウィッチの近い父方血族のみをウィッチとみなしている」<sup>(31)</sup>ことから、妖質は非常に近い血族にしか遺伝しないと考えられる。サルモンが指摘するように、妖質はウィッチであることの必要条件ではあるが十分条件ではないのであろう。

クーパーの議論は性急であるので、それだけに多く批判を呼ぶのだが、ともかく彼の見解は重要な含みを持つ。彼は「呪術宗教的思考において様々の命題が未聞人によってテスト不可能だと取扱われている」と言う。<sup>(32)</sup>彼の言う「不確定」である。この場合、不確定な命題を信ずるとは、どういうことであろうか。

彼は述べる。命題Xを信ずるとは、必ずしもXが真だと思ふという意味とは限らない。信頼する、支持する、気が

おけない等の場合もある。「信する」の翻訳は一義的に可能なものではない、というのである。<sup>(33)</sup>ここに至れば、矛盾に対する論理的分析の可能性をめぐる問題は、信念それ自体の性格をめぐる問題となる。これはロドニー・エーダムが追求する問題でもある。<sup>(34)</sup>

ところで不確定についてであるが、サルモンはそれを「決して検証されたり反証されたりしないであろうこと」と規定する。これは呪術宗教信念、言明に真理値が割り当てられないことを意味するのではない。もしそうならば、論理的整合性の問題を考えることはできない。実際、宗教的体系は内的整合性を一つの要件とみなすのである。しかしそこでの「真」は「経験的テストを通ること」と同じではない。ある言明が暗喩的だと言われても、それは真でも偽でもないというのではない。事実上の真ではないが暗喩的に真でありうる。さらにある神秘的宗教的な思考様式は、整合性への要求をあらさまに「拒否」するが、それは「真の意味」を見出すためであり、また拒否するためには、拒否される論理規則の明白理解がなければならない。矛盾への関心の欠如、あるいは無関心ではなく、その関心の「拒否」である。サルモンはこう主張する。これをもっと整理した形でサウスワルドは提出する。<sup>(35)</sup>

宗教的教義は実際、通常は反証不可能、経験的に不確定なのである。その真は、事実的なものでなく、象徴的に真なのである。また諸教義は信者にとつて疑うことのできないという意味で公理的である。さらに「象徴的真理は、またそれらを真として考えることは、すぐれて集団的なものである」と、<sup>(36)</sup>と、宗教的教義を四つの局面から考察する。

これは次のレヴィーブルリユルの言葉に関連するであろう。「我々は経験と信念との整然とした定義を持っているが、それは混同が不可能であると思われるほど強くそれらの間を区別するものである」<sup>(37)</sup>し、「我々の社会において定義されるような経験の概念を持たない多くの社会にとって、この区別は無価値である」<sup>(38)</sup>つまり、<sup>(39)</sup>「我々の社会において定義されるような経験の概念を持たない多くの社会にとって、この区別は無価値である」。

徹的に真と考える、この兩者を「信ずる」という言葉が表現するのだとしたら、レヴィ・ブルジュルのいう原始心性における経験と信念との関連の問題に、新たな照準を与えるであろう。

### 三

レヴィ・ブルジュルの「分有」は、どのようにして未開人が非常に特殊な命題を受けられるのか、我々の経験とは異なる神秘的経験をするのか、説明しようとするものであった。彼によれば「分有」は現象の因果的連関の外にあり、さらにこれは伝統的信念であって、思惟されるというよりもむしろ、感じられるものであった。そして前論理的という様相よりも、その感情的要素を強調する時、「超自然的なものの感情的カテゴリー」(catégorie affective du surnaturel)という概念が提出されたのである。<sup>(40)</sup>ここで「原始心性」の問題点を総括するために、その概念をめぐる彼の議論を吟味するのは無益ではなからう。

さて、「超自然的なものの感情的カテゴリー」において、そのカテゴリーとは、神々、精霊、死霊など超自然的なもの、見えざるものについての表象を統一的に認識するための原理、すなわち表象の統一原理のことである。もちろんこの概念は、発達心理学等という「感情的認識」と同じものではない。知覚、表象、思考が未開人において一般的に未分化で複合的であるという議論を、もう彼はしない。少なくとも彼にとつて、見えざるものの表象は、それらの間にどのような構造もヒエラルヒーもないという意味で、輪郭が曖昧で不明確なのである。しかし反って、この不明確という性格が、それらが惹き起こす感情、多くは恐怖を強める。要するに、これは、人間が超自然的なものの力

に直面した時に取る心的態度を要約するための概念であったのである。

この文脈で問題にしうるのは、「原始心性においては、いかにしてという疑問は、問題になっている原因が神秘的経験の世界に属す時には提出されない<sup>(4)</sup>」という彼の表現である。彼によれば、神秘的経験あるいは作用が問題である時、原始心性はこの経験あるいは作用に含まれる現象の因果的連鎖に無関心なのである。

もちろん、未開人にとつても、普通の経験の世界は常に規則性を示している。彼らの技術の分野ではこれが重要視される。たとえ技術的行為の前に、呪術が行われることがあつても、現象の因果的連鎖、規則性が無視されることはない。しかし、何か常ならざる、思いがけない、異常なものごとに出合つた時、より具体的には不幸とか災難に直面した時、あの「感情的カテゴリー」が働き、未開人は因果関係に無関心になる……と、このように彼は議論を進めるのである。この場合、その無関心は文字通りの無関心なのではない。二次的原因の無視と彼が述べるものである。たとえば、不幸・災難を偶然の結果としてではなく、あくまでも説明し尽そうとする心的態度である。原始心性は、異常なるものが問題である時、因果性の法則あるいは原因・結果という必然的な規則性、つまり二次的原因とその結果の連鎖にはまったく関心を示さない。見えざる力は自然における現象の継起、連続に干渉し、その規則的な運行を妨害しうるからである。この見えざる力の現われ、超自然的なもの徴しが、彼の言う第一次原因である。したがつて異常なる現象を説明するために、むしろこの第一次原因を確定しようとする、これが因果関係に対する無関心に他ならない。

まさに集合表象は様々の人間の欲求に答えるものであり、なじみのない、異常なものを処理するための一般化された戦略として位置づけられるものであろう。また集合表象は、個人的思考よりもより原始的な形で、つまり儀礼的文

脈において制度的な形式を取って再浮上するものかもしれない。<sup>(43)</sup>ところが、ホートンによればこれは理論的説明モデルとなりうるものであった。理論的モデルとしての伝統的宗教的理論は実際に「事象を予測し、統制するというその関心において常識を補っている」<sup>(44)</sup>ということになる。レヴィ・ブルジュルの「感情的カテゴリー」とホートンの「モデル」では強調される局面が大いに異なるが、いずれも経験的思考、常識的思考では説明のつかぬものを処理する点では同じである。ここで言う因果性に対する無関心なるものは、日常的文脈とは異なる、新たな問題状況に対する制度的な適応の様式に他ならないということであろう。

レヴィ・ブルジュルの事例ではないが、未開人の因果性把握の格好の事例がある。それはインドネシア、トラジャ族、ケニャ族の首狩に関するものである。そこでの民族誌家クロイトの見解をニーダムは厳しく批判する。その概要を一言で述べるならば、首狩が共同体に繁栄をもたらすという信仰に対し、クロイトは人間の頭に宿る霊質、一種の生命エネルギーという媒介項を入れて説明しているが、自分が調査した限りでは、少なくともトラジャ族、ケニャ族では霊質という観念にはまったく触れずに、首狩を原因、繁栄の結果として捉えているということなのである。<sup>(45)</sup>

ニーダムは、研究者たちが物理学のイデオムを用いて説明したのだと言う。レヴィ・ブルジュルも、我々が我々の哲学的イデオム、科学的イデオムを使用して未開人の思考様式を説明することを戒めている。<sup>(46)</sup>しかし異質な思考様式を理解可能なものにするためには、その文脈に沿って吟味するのは当然のこととして、結局は研究者の方で分析モデルを呈示しなければならないのである。

しかし、ここに至れば当然、レヴィ・ブルジュル自身の因果性把握の様式が問われねばならないであろう。

もしレヴィ・ブルジュルが、科学というものは先行する諸原因とそれに継起する結果というように直線的に因果性を捉えているのだと考えていたとしたら、それは正確な言い方ではない。ポパー風に言えば、ある事象は普遍法則との関連においてのみ、他の事象の原因あるいは結果として考えられるからである。彼の場合、超自然的ものの徴しが、第一次原因であった。したがって言い換えると、超自然的ものをめぐる信念が、普遍法則、あるいは「仮説的必然」の仮説に相当するものである。二次的原因の連鎖は、それ故、初期条件を含めた条件群なのである。因果関係に対する無関心というのは、この条件群に対する配慮がないということであろう。条件群に無関心ということが、始めから具体的場面で仮説をテストすることを拒否することにつながるであろう。ちなみに、ニーダムが批判したクロイトの霊質、つまり原因と結果との媒介項は、このような説明原理、普遍法則の中に含まれるものである。

## 結語

不十分ではあるが、原始心性における同一視を中心にして問題点を整理してきた。また前章で、レヴィ・ブルジュルの「超自然的ものの感情的カテゴリー」から、彼の因果性把握までを簡単に吟味したのは、彼の批判を試るためではなかった。どのように感情的要素を強調しようと、一度、因果性、原因などの言葉を使う以上、すでに一定の偏りを以って、問題とする現象の解釈に当たっていることを示すためであった。

またニーダムは、答え手が正当なものとして認めない言葉、概念を用いて研究を押し進めることは、役に立たないというよりも悪いことだと断言する。人類学としてあるべき一つの方法かもしれないが、結局のところビーティーの

言うように「彼らのカテゴリーがいやしくも理解可能なものならば、それらは我々のものによって理解されねばならない」<sup>(47)</sup>ことは確かであろう。しかしその時、もし我々が意識してか、しないでか、説明モデルを我々の知的活動の他の分野から借りて問題の事象に当り、もっともらしい説明に一応、成功したとしても、そのこと自体は決して方法を正当化するものではない。必ずしもリアルなものを我々が把握したことを意味しない。我々がなしうる方法の正当化のための最低の準備は、吟味する我々の方の、分析のためのカテゴリーや思考様式も同時に客観化、対象化することであろう。「比較認識論を創始した」<sup>(48)</sup>レヴィ・ブルジュルの偉大さは、この点を明確に把握していたことにある。彼の説明は必ずしも成功しなかったかもしれないが、「原始心性」なる概念を呈示したことは、異なる思考様式を問題として選択すると同時に、我々の常識的思考、宗教的思考そして科学的思考をも反省、考察せざるを得ない状況の中に自らを置いたことを宣言したものである。もし我々がレヴィ・ブルジュルの跡を追おうとするのなら、原始心性のみならず、それを分析する科学的思考をも相対化して捉えることが要求される。しかしそれは、人間の思考の持つ可能性を問い続けることなのである。

注

- (1) Lévy-Bruhl, L. 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan. p. 7 山田吉彦訳『未開社会の思维』上 岩波書店 一九四八年 二二頁。
- (2) すでに「原始心性」(『宗教学辞典』東大出版会 一八八〜九頁)において、一応の整理は行なった。論述における重複を避けるよう心がけたつもりである。
- (3) Lévy-Bruhl, L. 1910. *op. cit.*, p. 19 同訳書 三三三頁。
- (4) *Ibid.* p. 77 同訳書 九五頁。
- (5) *Ibid.* p. 77 同訳書 九五頁。

- (6) Ibid. p. 139 同訳書 一五九頁。
- (7) Ibid. p. 94 同訳書 一一一頁。
- (8) Durkheim, E. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan. pp. 200-222. 古野清人訳『宗教生活の原初形態』上 岩波書店 一九七五年 一五三〜一八一頁。
- (9) 古野清人 『原始宗教の構造と機能』有隣堂出版 一九七二年 二四一〜二頁。
- (10) Lévy-Bruhl, L. 1922. *La mentalité primitive*. Paris: Alcan. pp. 106-7.
- (11) do. 1949. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 9.
- (12) Ibid. p. 140.
- (13) do. 1938. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Alcan. p. 205.
- (14) Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer religion*. London: Oxford Univ. Press. p. 133. *ヌーン族に於ける* 他の一視の事例に對して、精神分析的アプローチも含め、様々の検討が行われている。たよるに Beidelman, T. O. 1966. *The ox and Nuer sacrifice: some Freudian hypotheses*. *Man* (N. S.) vol. 1. pp. 453-67; Hayley, A. 1968. *Symbolic equations: the ox and the cucumber*. *Man* (N. S.,) vol. 3. pp. 262-71; Gourlay, K. A. 1972. *The ox and identification*. *Man* (N. S.) vol. 7, pp. 244-54.
- (15) Beattie, 1964. *Other cultures: aims, methods and achievements in social anthropology*. London: Cohen & West p. 68 蒲生正男・村武精一訳『社会人類学』社会思想社 一九六八年 九二〜三頁。
- (16) Evans-Pritchard, E. E. op. cit. p. 90.
- (17) Lienhardt, G. 1954. *Modes of thought*. In: *The institutions of primitive society*. Evans-Pritchard, E. E. et al., pp. 97-8. 吉田徳吾訳『人類学入門』弘文堂 一九七〇年 一六六〜九頁。
- (18) Lienhardt, G. 1961. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press. p. 117.
- (19) Evans-Pritchard, E. E. 1956. op. cit., p. 80.
- (20) Ibid., p. 131.
- (21) Firth, R. 1966. *Twins, birds and vegetables: problems of identification in primitive religious thought*. *Man* (N. S.), vol. 1. pp. 1-17.

- (22) Beattie, J. op. cit., p. 68. 回説書二三頁。
- (23) ヴーネーのこのコメントに關する一種の発言は、リヒマンズの変化が見られる。次の主張は最も穩かな部類に屬する。「信念が真として、また説明的なものを受け取られることは、まったく可能である」と同時に暗喩的に解釈されるのも、また可能である。……それらが説明をするところでは、現代科学の仮説と比較できる経験的なテスト可能な仮説を通じて説明するのではなく、象徴的な、魔的な、あるいはまた表現の体系を通じて説明するのだ、このように強調するところには、關が「了」だ。」Beattie, J. 1970. On understanding ritual. In *Rationality* (ed.) Wilson, B. R. Evanston and New York: Harper & Row Publishers. p. 257.
- (24) Horton, R. 1961. Destiny and the unconscious in West Africa. *Africa*, vol. 13, pp. 110-16; do., 1962. The Kalahari world-view: an outline and interpretation. *Africa*, vol. 32, pp. 197-220; do., 1964. Ritual man in Africa, *Africa*, vol. 34, pp. 85-104; do., 1968. Neo-Tylorism: sound sense or sinister prejudice? *Man*, vol. 3, pp. 625-34; do., 1970. African traditional thought and western science. In *Rationality*. pp. 129-71.
- (25) Cooper, D. E. 1975. Alternative logic in 'primitive thought'. *Man* (N. S.). vol. 10, pp. 238-56.
- (26) Evens-Pritchard, E. E. 1937. Witchcraft, oracles, and magic among the Azande. London: Oxford Univ. Press. p. 24.
- (27) Cooper, D. E. op. cit., p. 245.
- (28) Reichenbach, H. 1965. Philosophic foundations of quantum mechanics. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- (29) Cooper, D. E. op. cit., p. 243.
- (30) Salmon, Merrill H. 1978. Do Azande and Nuer use a non-standard logic. *Man* (N. S.), vol. 13, p. 452.
- (31) Evans-Pritchard, E. E. 1937. op. cit., p. 24.
- (32) Cooper, D. E. op. cit., p. 251.
- (33) *Ibid.*, p. 252.
- (34) Needham, R. 1972. *Belief, language, and experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- (35) Salmon, M. H. op. cit., p. 448.

- (8) Southwold, M. 1979. Religious belief. *Man* (N. S.), vol. 14, pp. 628-44.
- (9) Ibid., p. 642.
- (10) Lévy-Bruhl, L. 1949. op. cit., p. 161.
- (11) Ibid., p. 162.
- (12) Lévy-Bruhl, L. 1938. Le surnaturel et le naturel dans la mentalité primitive, Paris: Alcan.
- (13) Lévy-Bruhl, L. 1949. op. cit., p. 26.
- (14) Hallpike, C. R. 1976. Is there a primitive mentality?. *Man* (N. S.), vol. 11, p. 267.
- (15) Haylay, A. 1968. op. cit., p. 270.
- (16) Horton, R. 1968. op. cit., p. 627.
- (17) Needham, R. 1976. Skulls and causality. *Man* (N. S.) vol. 11, pp. 71-88.
- (18) Lévy-Bruhl, L. 1949. op. cit., pp. 82-3.
- (19) Beattie, J. 1970. op. cit., p. 254.
- (20) Needham, R. 1972. op. cit., p. 176.

## 書評と紹介

### Carlo Caldarola, CHRISTIANITY : THE JAPANESE WAY.

E. J. Brill. Leiden. 1979

鈴木 範 久

無教会主義キリスト教の研究については、最近、国外においても若干のものが目にとまるようになってきた。しかし、その宗教社会学的な研究となると、国内も含めて皆無に近いといつてよかつたように思われる。本書は、その点だけからみても、無教会主義キリスト教に対する最初の宗教社会学的な研究書である。

著者は、イタリアのナポリ出身で一九二八年生れ。カルフォルニア大学（バークレイ）に学び、同大学で一九七一年に『The Mukyokai Movement in Japan: Western Christianity and Japanese Cultural Identity.』なる論文を提出することにより学位をえている。指導教授はメララー（Robert N. Bellah）であり、またカナダのブリテイッシュ・コロンビア大学のハウズ教授（John Howes）からも多大の助言を仰いでいる。メララーは周知のように日本の宗教にも造詣の深い宗教社会学者であ

り、ハウズは外国人学者としては内村鑑三研究の第一人者である。無教会主義キリスト教の宗教社会学的研究を志す著者にとって、まさにこの上ない二人の指導者をえたといつてよいであろう。著者は現在、カナダのアルバータ大学の社会学の助教授をしている。右の論文の調査研究のために、一九六八年、一九七一年、一九七五年と度々来日しているが、今（一九八〇年七月）また筑波大学の客員教授として来日中である。

カリフォルニア大学に提出された学位論文は、実は、一九七八年に日本語に翻訳されて『内村鑑三と無教会』の題名で出版（新教出版社）されている。英文で書かれた原論文の印刷に先だち、翻訳の方が出版されたわけで、例外的なことである。英語版の方は、若干の訂正や追加がなされ、一年遅れの一九七九年にオランダのブリル社から、社会学および人類学のモノグラフ第一五集として刊行された。英語版と日本語訳本とを比較して明らかに相違しているのは、前者に『The Makuya Christianity』（神の幕屋）の一章が加えられていることである。

無教会主義キリスト教の歴史のあるいは思想的な研究ならともかく、その宗教社会学的な研究は、対象の名からして無教会主義キリスト教のために、きわめて困難である。今日、その集会や出席者数をはじめとする実態は、もっとも把握しがたい宗教集団に教えられる。著者は、それにしては、主要な無教会主義キリスト教に属する集会和指導者とをよくおさえ、インタビューやアンケートなどによって、可能なかぎり、その意識や実態を明らかにしようとしている。

インタビューやアンケートという点、またも量的な表面的研究を連想しがちであるが、著者の方法の特徴は、従来の欧米の宗教学の定石でもあったところの、教会と結合した制度的な面による研究に懐疑的である点である。教会への出席率や献金の額で宗教性をとらえる方法が、無教会主義キリスト教の研究にあたっては、著者はまったく妥当しないと断言している。それが、ただ無教会主義キリスト教を対象としているためばかりでなく、日本の宗教全体の研究にも適用されるとみれば、著者の結論にも通ずる方法的立場である。つまり、この「理解 (Verstehen)」を中心とするところになってしまっても、研究対象となる宗教や文化の性格によって、欧米的な意味での「客観的であること」につき反省をなしているところは一読にあたいする。

無教会主義キリスト教を、キリスト教の日本における自発的な土着化とみることに、日本文化的な特徴をも探らんとしている。それに関しては、「霊的」日本と「物質主義的」西洋キリスト教のこの二つの語られている第三章の終りから第四章、第六章までが興味深い。「誠」を重んずる態度、無教会主義キリスト教の集会におけるいわゆる「先生」についての見方に、それは表れている。

第七章に加えられた「神の幕屋」は同じ無教会主義キリスト教に含まれるものの、より大衆的な社会層に受容され、癒しなどの奇跡を行なって、一般的な無教会主義キリスト教が、知識階層の宗教という性格が濃厚であるのに比して、反対にいちじ

るしくエモーション的な傾向を有する特異な集団である。日本の民俗宗教と同一の基盤にたつキリスト教とみなされる。だが、それにもかかわらず神の幕屋が、無教会主義キリスト教を名づけることをはじめ多くの点において、欧米の類似の聖霊降臨 (ペンテコスタル) 的なキリスト教からは相違のあるのを見出している。すなわち「物質主義的」でなく「霊的」な性格である。

英語版において「神の幕屋」の加えられたことは、本書の大部分を占める一般的な無教会主義キリスト教の叙述と齟齬をもち、本邦のキリスト教受容における「神道」的基盤を語るうえで有効であったとみたい。ただ著者が「神道」をきわめて広義に解して、このことはベラーなどの見方にも通じていることだが、それを必ずしも「神道」と呼ぶ必要があるのかということ、改めて考えてほしいである。それにしても著者は、末尾に付されている参考文献からみても、文字通り多くの日本語のものを渉猟している。現在来日中のテーマは、直接宗教と関係のない社会学的な研究であるように聞いているが、いっそう日本の宗教についての研究を展開させて、斯学に寄与と刺戟の与えられることを期待している。

松長有慶著

『密教經典成立史論』

法藏館 一九八〇年一月刊

A5版 三三三頁 六五〇〇円

津 田 真 一

現代のインド学仏教学の諸分野の間であって、密教学の置かれた状況は、一言で云って特異である。

伝統的密教学としての真言教学は、それが提唱する即身成仏という宗教理想がそれまでの仏教の論理によって捉えることのできない特殊なものであり、そして部外者には何い知ることのできぬ神秘体験の境地であるとされること、そして何よりも、その開祖弘法大師空海の強烈な個性と、その超絶的な思想性・論理性に裏付けされた強固な教学によって護られている、という一般的認識によって、外部からの批判から保護され続けてきたのであり、その間、真言宗徒は空海の人間の卓越性をその教説の真理性の根拠とすることによって、ついにその宗教理想や教説を自らの実存の上に問うことなく、或は個々の教説に関して空海の真意を問うことすらなく今日に至ったのである。明治期に至り、ヨーロッパ流の近代文献学の手法の移入により、仏教学の各分野はその面目を一新したが、ひとり密教学は、依然として外部からの批判を免れ、内にあっては近代的な学の名に価する程度の批判性を自らの上に蓄積するまでに至らなかつ

たのである。そして、殊に近年、「密教ブーム」という言葉で呼ばれることもある奇異な現象があらわれるに従って、事態は更に悪い方向に動きはじめたのである。すなわち、市場が突如として出現したとき、密教学はそこに於て自己を規律すべき批判性を有していなかったのであるが、外部からの批判から保護され、内に自己を規律する論理を欠くことによって完全な恣意を許された密教学は必然的に無際限の墮落の途を歩みはじめたのである。本書『密教經典成立史論』の著者松長有慶博士は、筆者の見るところ、既成の学者としては上述の如き密教学の現状に迎合しないごく少数のうちの一入であり、筆者はその着実な学風に対し一貫して信頼と尊敬を保ち続けてきたのである。著者にはすでに『密教の歴史』（平楽寺書店、一九六九年）や『密教の相承者——その行動と思想』（評論社、昭和四八年）の好著があり学問的に充分信頼すべきものであるが、いずれも一般的読者を対象とするものであった。それに対し本書は「九州大学文学部に提出した学位請求論文が骨子となっている」（同書はしがき）ものであり、その点で筆者はいやしくも学の名に価する最初の本格的密教研究書の誕生を予期しつつ本書を手にとったのである。

本書は序及び本論四章、そして詳細な索引よりなり、著者の「二十余年」（同はしがき）に亘る密教研究の成果のうち、「とくに經典と儀軌の成立問題に関する研究を中心に構成」（同はしがき）されている。個々の論文の発表年次や雑誌名が附記されておらず、また、「骨子」（前出）の部分に対し、どの部分が

加附されたのかも不明であるが、以下に各章の内容をごく簡単に紹介することにしよう。

序「インド密教研究の現状とその研究方法」、第一節「インド密教の研究領域」に於て著者は密教という語の語源を初期の漢訳經典の中に探索し、ついで「外国人が密教という言葉をどのように用い、理解しているかを探」（一七頁）るため、「タントリズム」という語の意味を論じ、結論的に「正覚を最終の目標とする仏教の中でタントリズムに基盤をもつ秘教的、儀礼的、呪術的、象徴的な性格を鮮明にもつものを、以下に密教として取り扱う」（二〇頁）、と概念規定を述べる。ついで純密と雑密、真言乗と真言道、金剛乗等の術語の用例に関して論じ、密教研究の資料やチベットに於けるタントラ文献の分類法に関して概説する。次いで日本（第二節）及び「外国」（第三節）におけるインド密教の研究史と現状を概観し、第四節「インド密教研究の方法」に於て、「密教經典の幅は広く、「それは人間の聖と俗の生活全般を網羅している」ものであるから、それに対して「種々な面から総合的な把握」、「多角的研究」が必要であると指摘する。「密教經典は、個々の宗教体験にかかわる問題を取り扱うのが本筋であるから、人文科学」等の「外側からのアプローチによっては、究め尽し得ない点を少なからずもって」おり、「文献の操作のみによっては」「密教の本質に完全には迫りえない」として、方法的困難性を指摘する。

第一章「古代インド文化と密教」、第一節「包摂と純化」に於て、著者は密教の素材を「非常に古くからインドに存在する

民族文化の底流」であるタントリズムの中に見出す。その素材が仏教によって包摂され純化される過程に於て、それら修法や儀礼の目的が現世利益から成仏へと変化し、さらに「高度に洗練された仏教思想が、可視的、即物的に表現され」、「仏教思想の観法化・儀軌化」の現象へと移行すると云う。第二節「タントリズムにおける悪の肯定」に於ては、タントリズムの非社会性・非倫理性の原因を「それが絶対との神秘的な交流を目ざす瑜伽を基本とする点」に求める。著者はさらに、この悪の肯定が「盲目的なものではない」ことを性の肯定、殺の肯定、三毒の肯定という視点から詳しく検討し、タントリズムの反倫理性が、その本来の意義について注意深く検討されねばならない点を指摘する。

第二章「密教經典の形成過程、第一節「陀羅尼の機能」に於て、本来その起源と機能を異にする真言 (mantra) と呪 (vidya) と陀羅尼 (dharani) が時の経過とともにその差異を漸次解消し、その目的も除災から成仏への変化してゆく過程が詳しく論じられる。第二節「密教儀礼の形成」に於ては、仏像の製作、結果作壇法、護摩、灌頂等の密教的儀礼の発展の過程が描かれ、両部曼荼羅の形成の過程が論じられる。

第三章「組織的な密教經典の成立」、第一節「インド中期密教の流れ」に於て、まず我国で真言密教の核とされるインド中期密教を、初期密教と比較し、その相違点を修法目的、修法の組織化、大乘思想との関連、曼荼羅、教主の五点から論じる。「中期密教經典においては、中観、唯識、如来藏といった

大乘仏教の基本的な教説が、密教儀礼とか観法の中に積極的に取り入れられている。筆者はそれを大乘思想の儀軌化と呼ぶ。この「大乘思想の儀軌化」という語は著者の密教の本質に関する認識の枢要の部分形成している。次いで第二、第三、第四節に於て著者はいよいよ『大日経』、『真実撰経』及び『理趣経』成立問題を論ずる。著者は「まえがき」に於て「ここでは『大日経』『金剛頂経』『理趣経』など、日本密教にも指くの影響を与えた経典を取り上げ、成立年代、成立地をはじめ、経典成立に関する従来の定説に批判を加え、独自の結論を導き出した。これらの経典成立について新しい見解はつぎの様な基本的な認識の転換に基づいて生みだされたものである。まず真言宗の伝統説による固定観念を一応破棄したことである。(中略)第二に密教経典の多くは一時的に完成したものではないということである」と、この経典成立論にかける意気込みを述べているが、事実、この箇処に於て著者はあらゆる資料を精査し、細心堅実に徹底した考証を展開する。かかる著者の姿勢は、第四章「タントラ聖典の成立」に於て『秘密集会タントラ』の成立を論ずる段に於ても持続せられ、この著者が得意とする領域に於て多数の根本資料を縦横に分析して、何人の追従をも許さぬ独自の境地を拓き、本書の学術的価値を不動のものとすることに成功している。

筆者は批判的な密教学を目指す最初の本格的学術書としての本書の誕生を心から慶賀するものである。もちろん細部にわたるなら、いくつかの事実誤認や訂正すべき点を発見することは

可能である。しかし本書の価値はその様な瑕瑾の有無を超越して広く承認されるべきであらう。

最後にかかる先駆的業績が受ける榮譽と背中合わせに、それが必然的に負わねばならぬ租税とでもいふべき alternative の指摘を通じて、筆者は書評者としての最少限度の義務をはたしたいと考える。但し、それはあくまで筆者の個人的感想であり、それが本書の価値を何ら減少させるものではないことはあらためて云うまでもない。

筆者が冒頭に述べた如き密教学の現状からするなら、研究者の急務は密教学の中に自己を規律し得る論理、すなわち批判性を確立することにある。即身成仏という超論理的宗教理想に対して、それがどうしたら可能であるかと云うなら、それは密教の本質を思想的に把握する以外にないであらう。思想的に把握された密教の論理、それはあくまで研究者各自の思考法を色濃く反映した仮説に過ぎない。しかし、その仮説としての密教の本質に関する認識 (understanding) を提示することこそが研究者の第一の役目であらう。著者も、もちろん最終的にはかかる思想的把握を意図するものであらう。しかし、経典成立論と、次なる思想的認識への努力はモザイク的に接続するものでないこともまた事実であり、もし本書に不満足な点がありとするなら、筆者はまずそれを本書の各所にすでに露呈されている著者の思想的認識の全体像に見出さねばならぬと考えるのである。

本書の基幹をなす経典成立論の部分に於て、著者は一貫して

各経典の段階的發展の過程の発掘に意を注ぐ。そして、この努力は必然的に思想的認識を鈍麻させる方向に働くのである。

事実、経典の多くは各自の發展の過程をふんで現在の形態に至ったものであろう。この局面に注目する著者の意図はそのかぎりで評価し得る。しかし、その経典の本質的部分は或る一人の宗教者の、その当時の常識から飛躍した論理性或は思想的認識にもとづいて一般に対して啓示されるのであり、一般的常識人はその後から彼の飛躍した論理ないし認識を常識によって緩和しつつ、その啓示を増広するという事態は考えうるし、文献学的思考の努力を、各経典の本質的部分、さらには、本質的文脈の発掘に集注し、かかる宗教的天才の論理性が指示する密教の本質へと迫ろうとする学問態度はあってもよいであろう。

著者の上述の如き根本的発想は、個々の事実の解釈の上にも必然的に影響を及ぼす。一例をあげるなら、著者は、本書一九三頁以下に於て、金剛智訳の『略出念誦経』を『金剛頂経』の十万頌広本から略出したものであるという従来の説を、金剛智訳『略出念誦経』の内容が、不空本の一部分をしかカヴァーできぬ点をあげて反駁し、「金剛智訳の原典があまり整備されたものでないことは」「五相成身觀の前に説かれる阿婆頰娜伽三摩地についても明らかである。すなわち『略出念誦経』と不空訳の『金剛頂蓮華部心念誦儀軌』の当該箇所が、いずれも『大日経』の住心品の色彩を濃厚に残しているのに対し、不空訳の三卷本においては、『大日経』的傾向を完全に払拭してしまっている。金剛智の四卷本の原典は、不空訳の三卷本よりも

もっと原始的なものであったらうと思われる」と述べているが筆者がさきにも述べた発想からするなら、この結論は逆になるのである。

『金剛頂経』の本質的部分を成立させた天才は、自らが提唱しようとする密教の論理が『大日経』住心品の大乘の原則と両立し得ないことを明瞭に認識し、その難行主義を「驚覚」の簡処で決然と否定している。また、それに後続する五相成身觀に於ては、svacittapratyavekṣānasamādāna（自心を各々に觀察する三昧）とか cittaprativedha（自心の本不生際に通達する）という語によって、『大日経』の大乘の教理が予想されている。そして『金剛頂経』作者の意図が、その大乘の難行を pratistidha（その効力が本性上成立している）mantra（真言）を以て代行する点にあることを認識するとき、それをもし著者の用語に従って「大乘思想の儀軌化」と云うなら、その言葉は、密教が大乘に新しい生命を吹込み得たことをも、また大乘の「思想の主體的把握」（二二三頁）がなされたことをも意味するものではなく、反対に大乘仏教の原則が意識的に拒否されたことを意味するのである。かかる観点をらするなら「大乘思想の儀軌化」という言葉が、密教の本質に關しては何事も語っていないことに気がつくのである。話をもとにもどすなら、金剛智訳『略出念誦経』の作者も、不空訳『金剛頂蓮華部心念誦儀軌』の作者も、いずれも慧眼を以て不空訳三卷本の本質的文脈が『大日経』を自らの提唱せんとする密教の立場とは対極的なものとして、即ち否定の対象として認識していることを見

抜いていたのであり、且つ『大日経』ひいては大乗仏教の原則を真向から否定せんとするその過激な論理性に対する緩和策として『大日経』的、大乗的教説を自らのテキストに挿入したのであると考えることができるのである。また金剛智訳を素直に見るなら、それが不空訳三巻本の内容を充分に理解した上で、本質的な部分を保存し、実習に便利な様に配列し直したものであるとの印象が得られるのであり、内容の広略の機械的対比からその前後関係を決定することは簡単にはできないことがわかるのである。

密教の本質に関する思想的認識により、それを密教の論理としてとり出し得たなら、次に研究者のなすべきことは、それをインド的精神性という構造の中に還元し、その位置を決定することが批判性を確保する第二の手段である。すでに述べた通り『金剛頂経』の体系が成立する根拠は、一にかかって真言(manttra)の効力がその本性上成立している(Prakṛisiddha)という点に存する。これは、密教の論理を「古代宗教」としての「タントリズム」などというところのない概念ではなく、プラーフマナ祭式神秘主義の論理に比定すべきことを示している。著者は「除災から成仏へ」という項目の下に、真言ではなく、陀羅尼の読誦に連関させて「除災から成仏への修法目的の変化は『大日経』とか『金剛頂経』においてとくにいちじるしい」(一〇二頁)と述べているが、著者のかかる認識は看過することの出来ない重大な問題を含む。

思想的認識の全体像に関してもいくつかが問題がある。著

者は方便・父タントラである『秘密集会タントラ』を安易に「仏教タントラの代表と目される」とし(四頁)、それとは対象的に「ヘーヴァジュラ」をはじめとする般若・母タントラを軽視するが、密教史を通観するなら、般若・母系タントラこそは『金剛頂経』の示す純粹なる密教の論理を正当に継承するものであり、『密教集会』は、一つの逸脱または試行錯誤の段階と評価さるべき理由は充分存在する。また、この視点からするなら、本質的に般若經典である『理趣経』には重要性を見出し得ない。また、著者は「後期密教における『大日経』の地位の低下」(一八三頁)に言及するが、これも思想的認識の上からは重大な問題をはらんでいる。そして、何よりも、『大日経』と『金剛頂経』の対蹠的、両立不可能な関係を認識することが、密教の思想的認識の出発点となるのであるが、この点に関して、著者の認識は筆者のそれとは相容れない。これはひいては密教を大乗仏教と両立不可能な、二者択一的な関係に於てとらえる筆者の立場の全面的拒否へとつながるであろう。それはそれでよいが、筆者は著者の「最近の内外の研究成果は、タントラ仏教を大乗仏教展開の必然的な帰結と認める方向に向っている」(二八八頁)という言明に接するとき、せめて「内外の研究成果」を脚註に示す親切心を著者に期待したのである。

その他、密教の起源に関して、筆者は著者の提示する「タントリズムという古代インド文化に共通する基盤」という概念に根本的な疑問を呈するものである。仏教タントラと同時代のヒンズー側に、それと同種類の「何々タントラ」という文献が存

在していた証拠が筆者には見出せないのである。

「タントリズム」という西欧学者の発明になる便利な説明原理に盲従するとき著者はついに『秘密集会タントラ』第一分の十三尊曼荼羅に関し、「五仏、五明妃 (Sakti)、四念怒」と云う不注意を犯すに至る。著者自身が『秘密集会』のサンスクリット校訂本を出版しているのであり、そこに於て「明妃」対応する語はヒンズータントラの用語である *Sakti* ではなく、*agri-amahisi* (最上后妃) なのである。

すでに紙幅を大幅に超過した。思いつくままに著者にとつては責任外とも云える批判を羅列したが、筆者は、依然として著者のみが、これらの問題点を更に高い立場から包摂した。密教の本質に関する高度の認識を、近い将来に於て我々後学のものに提示し得る人であることを信じて疑わないのである。

○選挙管理委員会

日時 昭和五五年六月二〇日（金）五時半

場所 学士会館分館九号室

出席者 後藤光一郎、桜井秀雄、田丸徳善、仁戸田六三郎、

藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議題

一、昭和五五年度日本宗教学会会長選挙

第一次投票有権者資格認定

一五〇名を有資格とした。なお、慣例により投票用紙発送日までに五四年度会費の納入のあった者については有資格者として認めることとした。

尚、委員会終了後、常務理事会に切りかえられ、一九八三年に日本で開催予定の国際東洋学会議に関する話し合いがなされた。日本学術会議より、この会議の推進準備委員会に各学会より委員を推薦してほしい旨の依頼があり、日本宗教学会としては後藤光一郎氏を推すことと了承された。

○宗教研究編集委員会

日時 昭和五五年七月一九日（土）六時

場所 本郷三丁目いろは館

出席者 洗建 金井新一 芹川博通 土屋博 保坂幸博

議題

一、事務報告及第二四七号内容の検討

一、第三九回学術大会について

○選挙管理委員会

日時 昭和五五年七月二六日（土）一時半

場所 学士会館分館一号室

出席者 安津素彦、石田慶和、大島清、後藤光一郎、桜井秀

雄、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、柳川啓一、脇本平也

議題

一、会長選挙第一次投票開票

開票結果は次の通りであった。

有権者 一五二名

投票者数 八六名（投票率五六・六〇）

投票総数 二五八票

有効投票 二四八票

白票 四票

無効票 六票

柳川啓一 六三票

小口偉一 三二票

中川秀恭 二〇票

楠 正弘 一六票（次点）

以下略

この結果、小口偉一氏、中川秀恭氏、柳川啓一氏（五十音順）の三氏を第二次投票の候補者とする事が決定した。

一、会長選挙第二次投票有権者資格認定

一、三六一名が有権者と認められた。

選挙管理委員会終了後、日本宗教学会五十周年記念事業委員会に切りかえられ、記念講演会の講演者について論議がなされ、五人程度とすることが決議された。

その他、会員の死亡通知を知り得た限りで会報に出してはどうかという案が出された。

○常務理事会

日 時 昭和五五年九月六日（土）一時半

場 所 湯島会館三〇二号

出席者 石田慶和、大島清、小口偉一、後藤光一郎、桜井秀雄、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、野村暢清、仁戸田六三郎、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議 題

一、名誉会員の件

本年度は西谷啓治氏を名誉会員として理事会で推薦する予定である旨のことが報告され、了承された。

一、脇本平也氏より、八月一七〜二一日、カナダのウィニペグで開かれたIAHRの会議についての報告がなされた。

また同行した田丸徳善氏より補足説明があった。

①委員会改選の件

会 長 シンメル氏（ボン大学・ハーバード大学）  
副会長 北川三夫氏（シカゴ大学）  
ビアンキ氏（ローマ大学）

事務局長 ベルブロウスキー（ブライ大学）

会 計 ファン・リエル

なお理事五人のうちに田丸徳善氏が選ばれた。

②新規加盟国について  
オーストラリア、ベルギー、ナイジェリア、スイスの新規加盟が認められた。

③次期開催国について  
オーストラリアと決定した。

④分担金増額について

会員一人当り年一ドルという要望が出されたが応じきれない面もあるので、回答保留とした。

一、五十周年記念事業について

①記念誌刊行の進展具合について報告がなされた。

②記念講演会には、石田慶和氏、上田賢治氏、小川圭治氏、山折哲雄氏が講演を了承された旨の報告があった。もう一人は交渉中である。

③募金状況についての報告があった。

○理事会

日 時 昭和五五年九月六日（土）二時半

場 所 湯島会館三〇二号室

出席者 井門富二夫、石田慶和、植田重雄、雲藤義道、小川

圭治、大島清、小口偉一、窪徳忠、小池長之、後藤  
光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜井徳太郎、桜井秀  
雄、高崎直道、田島信之、田中英三、竹中信常、田  
丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、野村暢清、橋本  
芳契、藤田富雄、宮家準、柳川啓一、脇本平也

### 議題

一、新入会員について

別記一九名を新たに学会員として承認した。

一、第三九回学術大会発表者認定について

八部会二六六名についての発表が承認された。

一、五十周年記念事業について

準備の進行状況について説明がなされた。

一、IAHRの会議報告

脇本平也、田丸徳善の両氏から報告がなされた。

一、プログラム作成について、本年からは字数制限のみ設  
け、サブタイトルは認める方針を進めることが了承され  
た。

一、大会当日、大会のあり方についての会員の意見を求め  
るアンケート調査を行なうことが了承された。

### ○新入会員紹介（九月六日承認）

浅見 洋 石川県河北郡津幡町字横浜イの一五四の一 国

立石川工業高等専門学校専任講師

池山 賢二 清水市入江三丁目六一三〇 大谷大・大学院

Thomas Innoss 渋谷区渋谷東二一二二三 ベトヘルム

宣教会 上智大・文学部教授東洋宗教(砂)所長

呉 成煥 文京区本郷四一九一三 中外日報社 代田昌

男方 韓国 SEOUL・東国大学校大学院教授

笠井 恵二 八幡市八幡吉野垣内五一一五一六 京都産業

大・専任講師

柏原 信行 滋賀県東浅井郡湖北町今西 大谷大・特別研究

員

菅野 啓淳 台東区谷中四一一八 浄延院住職、立正大・

谷中学寮寮監

工藤 道由 世田谷区駒沢四二四一一〇 駒沢大・大学院

倉内 利美 茨城県新治郡桜村天久保二一一一 筑波大学

追越学生宿舍一三号楼二〇四号室 筑波大・大

学院

園家 栄照 黒部市生地三六七一一 金沢大・助教

竹内 堅文 名古屋市中区西里町二二三九 愛知学院大・

大学院

田端 哲哉 四日市市東阿倉川四五五 大谷大・非常勤講師

茅原 正 杉並区下井草三一〇一八 駒沢大・非常勤講

師

林 伊佐雄 埼玉県入間郡三芳町大字上富一〇〇三 国学院

大・大学院

弘末 雅士 品川区戸越四一一一〇 青木荘三号 東京大

・大学院

星川 啓慈 茨城県新治郡桜村王久保二一―一 筑波大学

追越学生宿舍 一九一五〇五 筑波大・大学院

宮 敏子 仙台市東七番丁一七三 菊地アパート二〇三

東北大・大学院

吉田 千史 川崎市多摩区生田七一三六一三 駒沢大・大学

院

日野 紹運 関市金屋町二 南山宗教文化研究所研究員

○日本学術会議会員選挙の件

会員各位もご承知の如く、日本学術会議会員選挙が今秋（期日 昭和五年一月）行なわれますが、本会員で左記のかがたが候補者となっておりますので、お知らせ致します。

全国区

池田末利

中村瑞隆

○訂 正

本誌第二四二号（四頁）および第二四三号（一一九頁）の青龍宗二氏研究報告題名「道元禅師の発想」は「道元禅師の発心思想」の誤りです。お詫びして訂正いたします。

執筆者紹介（執筆順）

佐々木 亮 大阪外語大学非常勤講師

高田 信 愛知大学非常勤講師

玉井 実 東京工芸大学講師

安元 正也 有明工専助教授

鈴木 範久 立教大学教授

津田 真一 東方学院講師

## On the Primitive Mentality

Masaya YASUMOTO

Lévy-Bruhl had contrasted eminently the primitive mentality with the civilized one, and depicted the characteristics of the former by the concept of the 'law of participation' which was formulated:

"In primitive collective representations things could be, in a mystical fashion incomprehensible to us, both themselves and something other than themselves."

The important points were that the primitive mentality is mystic and prelogical. The characteristic of 'pre-logical', emphasized in his earlier works, was given up in his last years and he came to think that the principal aspect of the primitive mentality is the mystic, affective element such as 'affective category of the supernatural'.

In my essay, I will discuss, limiting the theme to two points, how the modern investigators, especially the social anthropologists have developed the problems that Lévy-Bruhl presented.

1. Some interpretations of the cases of 'identification' which they have offered and which are related to the characteristic of 'pre-logical' among the primitives.
2. Some arguments on the character of the magico-religious beliefs. It is often reported that the primitives believe the propositions which are not corroborated empirically. In this case, the problem is: what situations the term 'believe' represents. Some investigators, applying the logical-analysis to the primitive mentality, say that these propositions are indeterminate, neither true nor false empirically.

Finally, I will deal slightly with the matter of justification of the method in the area of the 'primitive mentality'.

On the Concept of Reason and Faith in Modern Age  
—from the Recognition of Liberal Interpretation of the Scripture  
in LOCKE and TOLAND—

Minoru TAMAI

On the religious thought of J. Locke and J. Toland in the modern England, I intend to study some religious-philosophical aspects on *the two domains of reason and faith*. These tasks were chiefly based on the recognition of human intellect and their liberal interpretation of Christianity. As a matter of fact, there is a remarkable difference in the way of thought between them, so in the first place, I try to prove the individual contention and characteristics.

First, as to Locke, I give an outline of his regular epistemological method of *reason-faith-theory* in his main book, *An Essay concerning Human Understanding* (1690). And with a mediate concept of *miracle*, I will still more describe his final establishment of the very connection between a general ethics and a revealed religion, namely, *The Reasonableness of Christianity* (1695).

Next, in regard to *Christianity not Mysterious* (1996) by Toland, I lay stress on proving the contradiction of his homogeneous rationalism and the process of his recognition, believing true revelations of the Holy Scripture. Toland here regarded only the New Testament (the advent of Jesus) as a true Religion

As a final course, I attempt to make a comparative trial of Locke's and Toland's thoughts in relation to *deism*, which had suddenly risen into power. The ground of the problem will be decided how to recognise the two domains (reason and faith). Locke had a mediate concept of miracle, which connected with the both domains, while Toland had no concept like Locke's one, he unified the both sides from his eccentric reason. Thus the end of this problem will be due to the difference of their standpoints.

## Ueber die Möglichkeit der “Theologie des Buddhismus”

Shinryō TAKADA

Der Begriff “Theologie” wird nicht so eindeutig gebraucht. Darunter kann im allgemeinen verstanden werden, was mit Gottes- oder Glaubenslehren einer Religion angeht. In der Geschichte der christlichen Theologie ist aber nicht nur in dieser allgemeinen Bedeutung, sondern auch “Theologie als Wissenschaft” verstanden worden. Diese Thematisierung des Glaubenslehren zur “Wissenschaft” Systematisierens ist immer in der Geschichte der Begegnung mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit der philosophischen Vernunft gearbeitet worden. Dabei hat sich der Grundsatz der Theologie als Wissenschaft in der *fides quaerens intellectum* gefunden.

Diese Thematisierung der Theologie als Wissenschaft hat nun die Schwierigkeit angestoßt, nachdem die Wissenschaftlichkeit in der Neuzeit von der (Natur-) Wissenschaft her angesprochen worden ist. Und unsere Zeit des 20. Jahrhunderts ist die der Begegnung der verschiedenen Religionen, sogar der Kulturen. Dem Buddhismus, einer der Religionen, würde es auch postuliert, seine eigene Ursprünglichkeit auf der kommunikativen Weise in dieser wissenschaftlichen Zeit nicht nur philosophisch, sondern auch “theologisch” darzustellen, wie christliche Theologen versuchen, in dieser wissenschaftlichen und pluralistischen Zeit ihre eigene evangelische Ursprünglichkeit zu theologisieren.

“Alles ist Qual” ist die buddhistische ursprüngliche Anschauung. Und der Weg der Befreiung von den Qualen ist seine Lehre. Wie kann denn eigentlich die buddhistische “Qual” in der modernen wissenschaftlichen Zeit ausgelegt werden? Man könnte sagen, daß die buddhistische Anschauung der Untrennbarkeit der Theorie und Praxis mit der neuzeitlichen Wissenschaftlichkeit eigentlich fremd sei, indem darin hauptsächlich angeschaut wird, daß die Religiosität “subjektiv, praktisch”, von der theoretischen Anschauung der Welt, des Seins streng getrennt, verstanden werden solle.

Wenn die “Theologisierung” der buddhistischen ehren in der wissen-

schaftlichen Zeit erneuert versucht würde, müßte diese Fremdheit zuerst thematisiert werden. Und die Herkunft der neuzeitlichen Wissenschaftlichkeit sollte hauptsächlich in der Entwicklung der europäischen "ontotheologischen" Geschichte der Metaphysik ausgelegt werden. Die Schwierigkeit und darum die Möglichkeit der "Theologie des Buddhismus" könnte in dieser Fremdheit stehen.

Heidegger und Hölderlin  
—Lebendiges Verhältnis und Geschick—

Akira SASAKI

In dieser Abhandlung wird Heideggers "Verwindung der Metaphysik" auf Grund der Hölderlins Tragik betrachtet. Heideggers Interpretation, daß Menschenwesen in das "lebendige Verhältnis und Geschick" gebraucht ist, indem es die "kategorische, vaterlandische Umkehr" verwunden hat, bringt die "Verwindung der Metaphysik" ans Licht.

Hier handelt es sich um die "Kehre,,. Jetzt geht es um die Kehre der Vergessenheit des Seins in seine Wahrheit. Dieser Kehre entsprechend, muß Menschenwesen verwandeln, um in dem Wesen der Technik (Gestell), das über uns heute waltet, das verborgene Wesen (Ereignis) zu finden. In der Ortschaft seines Wesens wohnend, kann der Mensch der Ankunft des Seins entgegen. Als Hirt des Seins wartet er auf die Gunst der Ankunft des Seins. Fragen können heißt Warten können. Dies ist die Frömmigkeit des Denkens. Dieses Denken lebt in der Zwischenzeit. Es steht Zweiheit oder Zweigestalt aus.

Heideggers Denken ist, durch drei Wege hindurchgehend, die Hingegenheit an das Sein selbst, wie Hölderlins Dichtkunst ein heiterer Gottesdienst ist. Aber es bleibt offen, ob Sein im Sinne Heideggers mit Gott identisch sei. Das in der Rede "Es gibt Sein", "Es gibt Zeit" gesagte "Es" bleibt immer noch unbestimmt.