

無常或いは無限性ということ

——ヘーゲルの観た「ゴルゴダのハムレット」——

門 脇 健

△論文要旨▽ ヘーゲルは『精神現象学』の最後で「絶対的ガイストのゴルゴダ」に立つ。しかし、それは全ての終りではなく、新たな始まりなのである。そこには、「絶対的ガイストの無限性が沸き立つ」からだ。そのヘーゲルの姿は、「自己はモノである」という判断を無限判断として把握したヘーゲルの観たハムレットの姿と重なる。ハムレットは、シェリングやガルの如くかの判断を表象として捉えず、判断に於ける自己とモノの区別を「内的区別」として捉えたのだ。このようなハムレットと同じく、ヘーゲルは絶対的ガイストのゴルゴダ（宗教）に於いて表象されている真理を「無限性を意識して」概念の次元に於いて捉えるのである。無限性とは、「純粋な自己運動という絶対的動」であり、「生命の単純な本質、世界の魂」である。そこには常に無が働いているのである。従って、ヘーゲルは表象を否定すると同時に自己を概念の次元へと止揚して新たな世界へ躍り込むのである。

△キーワード▽ ヘーゲル、ハムレット、ゴルゴダ、無限性、無限判断、頭蓋論、観察する意識、理性の本能、シェリング、ガル、「外なるものは内なるものの表現である」

はじめに

『精神現象学』の最終章「絶対知」を閉じんとする時、ヘーゲルは「絶対的ガイストのゴルゴダ」(564)に立つ。頭蓋骨の散乱するこの荒涼とした場所(ゴルゴダ)に於いて、ヘーゲルは、様々のガイストがたゞの頭蓋骨となり、それらのガイストの活動が結局は無に帰してしまうのを観たのであろうか。つまり、歴史の終局・全ての終わりを観たのであろうか。しかし、ヘーゲルはこのゴルゴダに何かが新たに動き出すのを観た。この始まりを、ヘーゲルはシラーの「友情」という詩の一節を借りながら、次のように表現する。

絶対的ガイストに向かつて

その無限性が泡立ってくるのは

これらのガイストたちの国という盃からだけなのだ。(564)

この謎めいた詩句で、ヘーゲルは『精神現象学』に終止符を打つ。そこにひろがるのは、ガイストたちの頭蓋骨の散らばる絶対的ガイストのゴルゴダから、その絶対的ガイストの無限性が泡立ってくるという妖しげな風景である。この風景のうちにヘーゲルは一体何を観たのであろうか。そこでは一体何が始まっているのだろうか。このように問う時、次の事実に注目すべきであらう。この「ガイストたちの国」にも、ヘーゲルと同様に「ゴルゴダ」に立つた人物がいたことである。ハムレットである。

この「ガイストたちの国」には、実に様々のガイストたちが登場してきた。名前を直接に挙げられた人物も相当数にのぼる。しかし、架空の人物で名前を直接に挙げられた人物は二人しかいない。ソフォクレスの悲劇の主人公

アンティゴネーとシェイクスピアの悲劇の主人公ハムレットである。アンティゴネーが、ヘーゲルの思想形成に大きな何らかの、影響を与えたという事は否定できぬ事実であろう。しかし、『アンティゴネー』という悲劇に於いて展開される現実を肯定することのない世界観は、現実世界とガイストの和解に達するヘーゲルの世界観とは異なる事も否定できぬ事実である。むしろ、私には、ヘーゲルのこのどこかしら楽天的な世界観は『ハムレット』の悲劇世界により多くの共通点を持っているように思われる。⁽¹⁾しかし、このような私の見解を括弧に入れるとしても、ヘーゲルがこの『精神現象学』に於いてアンティゴネーと共にハムレットの名前を直接に挙げていることは、十分に考慮されてしかるべきであろう。しかも、直接に名前を挙げられているのが「ヨリックの頭蓋骨を手にしたハムレット」(SM)であってみれば、つまり「ゴルゴダに佇むハムレット」であってみれば、なおさらであろう。『精神現象学』の最後でゴルゴダに立つヘーゲルと、このゴルゴダに佇むハムレットの間には、何らかの連関が考えられてしかるべきだからである。さらには、このようにハムレットが指された箇所⁽²⁾に於いても、「無限性」が問題とされているのである。この論稿では、「ゴルゴダ」と「無限性」という二つの観点からヘーゲルとハムレットの関係を論じて行きたい。そして、先に挙げた妖しげな風景の正体を明らかにして行きたい。

一 ゴルゴダのハムレット

『精神現象学』が発表された一八〇七年前後のドイツ語圏に於けるシェイクスピアの位置は、現在の私達が考えるよりもずっと重い。当時、既に少くとも二種類の翻訳全集が出版されていたし、ドイツ人をして「我々のシェイクスピア」とまで言わしめたA・W・シュレーゲルの全集も刊行中であつた。ヘーゲル自身も幼い頃からシェイク

スピアを愛読しており、青年時代の草稿に『ロミオとジュリエット』や『マクベス』に関する言及が見える。そして、『精神現象学』に於いて初めて『ハムレット』に言及することになるのだが、おそらくそれ以前にも『ハムレット』はヘーゲルの思想に何らかの影響を与えていたと思われる。何故ならば、ゲーテの『若きヴェルテルの悩み』や『ウィルヘルム・マイスターの修業時代』という『ハムレット』から多大のインスピレーションを得て書かれた作品がドイツの思想界に大きな影響を与えていたし、またその『マイスター』に展開されたゲーテのハムレット観を認めるか否かが「美しき魂」を課題とするヘーゲルやロマン派の人々にしては大きな問題となっていたからである。そのような状況の中で、先に挙げた『ゴルゴダのハムレット』の場面は当時の読書人たちをとりわけ魅了していたようだ。

ともあれ、この『ゴルゴダのハムレット』とはどのような場面なのかを見ておこう。

『ハムレット』の最終幕である第五幕第一場で、ハムレットと親友ホレーショは墓場にさしかかる。ここでは、墓掘り人夫が墓穴から頭蓋骨を無造作に次々と放り出している。そして、ハムレットの王宮の道化師であったヨリックの頭蓋骨が出てきた時、ハムレットは言う。

ハムレット　ちよつと見せてくれ。「髑髏を手にとり」ああ、可哀そうなヨリック！おれはこの男を知っているんだ、ホレーショ——洒落の種の尽きたことのない、すばらしく頓智にたけた奴だった。何度もおれを背負ってくれたのだが、こうなってみると、それを考えるだけでもぞつとする！胸がむかむかしてくる。……おれが何度となく啜吻した唇がここにあったのだ。お前の皮肉はどこへ行ってしまった？例の道化踊りは、歌は、満座の人をどつとわき立たせた、あの当意即妙の洒落はどこへ行った？（中略）さあご婦人方の部屋へ行ってこい。白粉をインチもお塗りになったところで、結局はこんなお顔になるのですよって、そう言って笑わしてこ

い。……おい、ホレーショ、教えてくれないか。

ホレーショ 何でございましょう、殿下？

ハムレット アレキサンダー大王も土の中ではこんなふうになったと君は思うかね？（中略）人間は死後どんな卑しい物に使われるかわからんのだな、ホレーショ！アレキサンダー大王の尊い遺骸が酒樽の栓にされることだって想像できないことはないからな。

ホレーショ それはちとご想像が過ぎないでしょうか、そうまでお考えにならなくても。

ハムレット いや、けっしてそうではない。ごくおだやかに考えて、自然に起る結果を想像していても、結局そこへ行くよ。いいか——アレキサンダーが死ぬ、アレキサンダーが土に埋められる、アレキサンダーは塵にかえる、塵は土だ、土から粘土を造る、そらアレキサンダーが変化してできたその粘土でビール樽の栓を造らんともかぎらないではないか？

皇帝シーザー死して土と化さば／もって孔をふさぎ、風を庶ぎる。ああ、思いきや／かつて一世を畏怖せしめたるかの土塊の／壁をつくりい厳冬の風を防がんとは！⁽³⁾

まるで『平家物語』の「祇園精舎の鐘の音、諸行無常の響あり。袈羅双樹の花の色、盛者必衰のことわりをあらわす。おごれる人も久しからず、唯春の夜の夢のごとし。たけき者も遂にほろびぬ、偏に風の前の塵に同じ。」のような無常観が漂う場面である。『ハムレット』にこのような無常感を読み取り、その無常観を通奏低音としていると思われる文学作品に『夜警』がある。この作品は、一八〇四年にポナヴェントゥーラなるベン・ネームを持つ謎の人物によって発表されている。発表当時はシェリングではないかと憶測されていたようだ。⁽³⁾ともあれ、その『夜警』の最後の部分を見ておこう。作者は、ハムレットやアレキサンダー、カエサルの名を挙げた後、次のように述

べる。

おお、何たることか——貴方も仮面に過ぎないのか、そして俺を欺くのか？——俺には最早貴方の姿は見えない、父よ——貴方は何処にいるのですか？触れるや否や悉く崩れ落ちて灰に化してしまおうとは。そして地上に辛うじて残っているのは、一握りの塵だけなのだ。そして二、三匹の肥え太った蛆虫が、こっそり脱け出して行く。あたかも尤もらしい弔辞読み野郎が、葬式の饗応を食べ過ぎて脱け出すように。俺はこの一握りの父の塵を風の中へ撒き散らそう。すると残るのは——虚無だ！

彼方の墓の上になおも佇む姿は見霊者、掻き抱いているのは虚無！

そして納骨堂の反響は最後に叫ぶ——虚無！⁽⁴⁾

作中にハムレットとオフィーリアの往復書簡を含むこの物語は、この「虚無(Nichts)！」の叫びによって閉じられる。この叫びには、なるほどシェリング的な響きが聴き取れる。つまり、ヘーゲルが『精神現象学』の序文で盛んに攻撃するシェリング、全てを「空しき深淵」(20)へと投げ込むシェリングの姿が浮かんでくるのである。「ロマンのニヒリズムの代表作」と言われるこの作品をヘーゲルが『精神現象学』の執筆以前に読んでいたかどうかは定かではない。しかし、当時、ヘーゲルの真近に「ゴルゴダのハムレット」から「虚無」つまり無常を感じ取る思潮があったことは否定できない。ヘーゲル自身もその流れのうちにいたのかも知れない。しかし、一八〇七年に発表された『精神現象学』に於いて、ヘーゲルはこのようなシェリング的思想とはつきりと一線を画することになったのである。ヘーゲルは「ゴルゴダのハムレット」に何を観て、その「一線」を跳び超えたのであろうか。

二 頭蓋論

先に引用した『ハムレット』の「ゴルゴダの場」は、普通に読めば、やはり人生の無常を感じる箇所であろう。ところが、ヘーゲルはそのようなハムレットを骨相学者ガル (Franz Joseph Gall, 1758～1828) に見立てているのである。ガルについて、現代の脳科学者は次のような評価を下している。

十八世紀から十九世紀の初めにかけて、脳の肉眼解剖はすでに完璧の域に近づいていた。このころガルは、脳のなかにはいろいろの精神作用、たとえば理性、情意、本能、気質などに対する中枢があり、その各部の發育の強弱に従って頭蓋骨に高まりや凹みができるので、頭の形から人の性質・素質を知ることができると唱えた。彼の骨相学は今日から見ればあまり意味のないものであるが、大脳に機能局在を考えたことは画期的なことであった。⁽⁵⁾

ガルの解剖学的技術の水準は当時としてはきわめて高く、同時代に解剖学者でもあったゲーテも高く評価している。⁽⁶⁾ またその実証主義的態度はオーギュスト・コントに大きな影響を与えていた。⁽⁷⁾ しかし、彼のあまりに独断的な学説は当時でもどこかいかさまめいたものと見られていたらしく、ヘーゲルもイェナ時代のアフォリスメンでガルを揶揄している。⁽⁸⁾ ところが、ヘーゲルはガルのこの骨相学を『精神現象学』に於いて「頭蓋論」として真正面から取り挙げる。このことは、当時としては異例のことであったのであろう。ヘーゲルは、この頭蓋論を検討し終えて、次のように述べる。「自意識的理性の素朴な本能は、頭蓋論つまり理性の別の観察する本能を、よく検討もしないで投げ捨てる (傍点は引用者による)。」⁽⁹⁾ しかし、頭蓋論を十分に検討し終えたヘーゲルの眼には、「自意識的理

性」も「頭蓋論」も同じ「本能」に動かされていると見えていた。しかし、頭蓋論を「よく検討しないで投げ捨てる」という態度は、ガルを揶揄していたヘーゲルの態度にもうかがわれる態度であった。何故ヘーゲルは、『精神現象学』執筆以前のガルへの皮肉な態度を改め、ガルの骨相学を頭蓋論として『精神現象学』で詳細に検討しなければならなかったのか。そして、何故その場にハムレットを登場させねばならなかったのか。これらの疑問を解決すべく、まず骨相学を投げ捨てる理性にも骨相学そのものにも共に働いている「理性の本能」を明らかにして行こう。

二—一 理性の本能

「理性の本能」とはどのような働きなのであろうか。それをよく検討するために、その本能によって動かされている「観察する意識」を見て行こう。

この観察する意識について、ヘーゲルは次のように述べる。

「意識は観察する」とは、理性が自らを存在している対象として、つまり感覚的に現存している現実的な様態として、見出し持とうとすることである。この観察する意識は、なるほど「自分自身ではなく、逆にモノとして、モノの本質を経験して行こう」と思っており、またそのように言明する。(しかし)この意識がこのように思いそして言うのは、この意識は理性ではあるけれども、この意識にとっては理性は未だそのものとして対象となっていないからである。(186)

観察する意識は、あくまでもモノそのものの本質を見究めようと思っている。故に、できる限りモノそのものに即

して観察しようとする。しかし、モノを観察しそこにその本質を見出そうとする行為は、この意識自身が思っているほど単純な行為ではない。モノの世界は無尺藏であり、その全体に観察を行き渡らせるのは実際問題として不可能なのである。従って、観察する意識は、観察を可能にするような前提から出発せねばならない。それは、「人為的な体系は自然の体系そのものに合致し、またこの体系のみを表現しているはずである」(188)という前提である。これは、ヘーゲルが「理性」と呼ぶものの一側面である。ヘーゲルによれば、理性とは「全ての實在である」という確信 (die Gewißheit, alle Realität zu sein) (176) 或いは「現実には理性的である」という確信 (die Gewißheit, daß die Gegenwart vernünftig ist) (183) であり、この確信が自然へと向かう時、先に示したような観察を可能にする前提となるのである。つまり、このような確信に基づいてモノに向かい、そしてモノの内にこの確信を確認して行こうとする行為が観察なのである。故に、観察するとは「理性が自らを存在している対象として、つまり感覚的に、現存している、現実的な様態として、見出し持とうとすることである。」従って、観察するとは、きわめて即物的実証的な態度に見えるけれども、実際にはきわめて観念的な態度なのである。

このような観念的態度をその根本で支えているのが「理性の本能」である。それは、対象世界つまりモノの世界を自分自身の世界として観て行こうとする衝動のようなものである。そして、観察する意識はこの本能に導かれてモノを観察するのであるが、当の意識自身はこの本能を意識していない。それ故にこそ本能と呼ばれる訳だが、しかし、この本能は、観察する意識自身が「モノ」としてのモノの本質を経験して行こう」と言う時、この意識の言明のうち既に看取できるのである。即ち、観察する意識は、「モノの本質を経験して行こう」と言うそこに於いて、既にモノ、そのものを見てはいないのである。むしろ、モノをその本質の表現として観ているのである。このようなモノの観察の仕方を支える思想を、ヘーゲルは「外なるものは内なるものの表現である (Das Äußere ist der Ausd-

rick des Innern) (199) と定式化する。

さて、この「外なるものは内なるものの表現である」という思想は、シェリングの観念的な自然哲学を導く公式でもあった。シェリングは『学問論』(二八〇三)に於いて自然哲学について次のように述べている。「主観・客観化の永遠の法則によって、自然全体に於ける外なるものは、内なるものの表現であり、かつ象徴であって、内なるものと同様に法則的に変化するのであるから、(……)有機体の記述的構成を導き得るのは、外的形成の形式以外に何があろうか(傍点は引用者)。(10)このように、シェリングは単なるモノではなく「外的形成の形式」を「外なるもの」としてその背後に「内なるもの」或いは同じ箇所で述べられる「唯一の原像」を求め自然に対して最初から観念的態度で臨む。しかし、ここに於いても観察する意識の「モノの本質を経験して行こう」という基本態度は崩れていない。何故ならば、単純な観察する意識も観念的なシェリングの自然哲学も「外なるもの」の背後にその本質Ⅱ「内なるもの」が存在する、と思ひ込んでいるのであるから。従って、シェリングも、「外なるもの」を観察し「内なるもの」を見い出そうとする行為が、実は理性が自分自身を見い出そうとする試みであることには気付かないのである。ところが、シェリング自身は「内なるもの」は知的直観によってのみ把握されると考えるから、どこまでもモノの感覺的外面にこだわり人間の精神活動そのものさえも顔や骨に観て行こうとする人相学や骨相学を「よく検討しないで投げ捨てる」のであった。ガルを揶揄していた頃のヘーゲルも、おそらくこのシェリング的な立場で自然に向き合っていたのであろう。しかし、シェリングの自然哲学も観察する意識の一形態であり、そこには共通の「理性の本能」が働くと考えたヘーゲルは、シェリング的自然哲学の立場からガルの骨相学を単純に否定することの不可能に気づいた。むしろ、一見すると何処か妖しげな骨相学こそ観察する意識とシェリングの自然哲学を貫く本質が顕わになると考え、ヘーゲルはこれに「十分な検討」を加えるのであった。それは、異様なま

で十分な検討である。当時から既に似而非学問と見做されていた骨相学にヘーゲルは異様な情熱を傾け検討を加えるのである。そして、そこに突然ハムレットの名を挙げるのである。ヘーゲルは一体何が言いたいのだろうか。

二—2 頭蓋論

だからと言って、ヘーゲルは骨相学を〈学〉として認めるのではない。ヘーゲルにとっても骨相学は〈学〉の名に値いしないただの頭蓋論に過ぎず、この頭蓋論の検討に向けられた彼の異様な情熱は頭蓋論の非学問性を暴き出すためのものであった。それは同時にシェリング的思想の非学問性をも暴き出そうという情熱でもあった。ともあれ、ヘーゲルの頭蓋論に対する十分な検討を見ておこう。

頭蓋論は、頭蓋骨の形状から人間の性格を判断しようとする。ヘーゲルの問題にしている例から挙げれば「頭蓋骨のある部分にコブのある者は殺人者である」というものである。つまり、頭蓋骨上のコブはその持ち主である人間の本質を語るのである。ヘーゲルは述べる。「個人は、その直接的な・固定された、純粹にそこに在る現実性(頭蓋骨)に於いて、その本質を言明するのである。」(283) こゝに於いては、脳と頭蓋骨の間の因果関係の決定が問題となつてゐるのではない。脳のある部分の発達に頭蓋骨のある部分の発達を促がす、というような因果関係は一方的なものであり、逆に頭蓋骨の形状の変化が因となつて脳の発達に果をもたらず、という事なども考えられる以上因果関係は特定できないからである。むしろ、頭蓋骨はこのような因果関係からは全く独立したものとして考えられている。つまり、頭蓋骨の形状に対して人間主体は何らの作為を加えることができないから、頭蓋骨は人間主体からは全く独立しており、それ故にこそ人間主体の外なるものとして人間主体の本質を語り得るのである。こゝで

私達は「ヨリックの頭蓋骨を手にしたハムレット」のセリフを思い出さざるを得ない。「さあご婦人方の部屋へ行ってこい、白粉を一寸チもお塗りになったところで、結局はこんなお顔になるのですよって、そう言って笑わしてこい。」つまり、「人間の現実性と現存在はその頭蓋骨である」(232) ということになるのである。こうして観察する意識は頭蓋論に於いて、「内なるもの」を読み取るのに何の憶測も加えずにすむ完全な「外なるもの」を手に入れたのである。

おまよそ以上のように頭蓋論を規定したヘーゲルは、次にこの頭蓋論を批判して行く。そして、こゝでヘーゲルはハムレットの名を直接に挙げるのである。

確かに、ヨリックの頭蓋骨を手にしたハムレットの如くに、人は頭蓋骨を手にしてさえあれこれと思いをめぐらすことはできるであろう。しかし、頭蓋骨それ自体は(そのような思いとは)何の関係もない独立したモノであつて、頭蓋骨に於いて直接に見られ思われるのは頭蓋骨以外のものではないのである。(244)

頭蓋骨は、人間の精神活動を表現する手のような器官や表情のような記号ではなく、端的にモノそのものであつてそれ以外の何ものも表現していないではないか、とヘーゲルはガルやハムレットを批判するのである。するとガルは反論するかも知れぬ。頭蓋骨そのものは感覚器官ではないから、かえつて脳に存在する感情野を直接に示しているのだと。しかし、感情は複合的なものであるから頭蓋骨上の一つの特徴から一つの感情を特定することはできぬ、とヘーゲルは批判する。

従つて、頭蓋骨の形状と人間の精神活動の間には何らの対応関係もないことになる。しかし、「それでもなおこのような関係が成立するはずだと言うのならば、そこに必然的に残っているのは、この両者をあたかも対応しているが如く規定する没概念的で、勝手な予定調和である。何故ならば、両者のうちの一方は没精神的な現実性・単なる

モノであるはずなのだから。」(235) 単なるモノに人間の精神活動を読み取るのは全く勝手な (Frei) 行為だ、とヘーゲルはガルやハムレットを批判する。そして、この勝手さを「海辺の砂」⁽¹⁾に対応すると言われるユダヤ人のうちに見い出す。つまり、自分をどの砂粒に対応するかを決定するのは全く恣意的な行為でしかないのである。あるいはもっと皮肉に「市が立つと必ず雨が降る」とか「洗濯すると必ず雨だ」とか嘆く小売商人や主婦に譬えてガルやハムレットを批判する。つまり「雨に対して(市とか洗濯などの)状況が何の関係もないのと同様に、ガイストのこの規定は頭蓋骨の規定されたこの存在に対して何の関係もないのである。」(240) それでも確かに何らかの関係があり得るといふ可能性は残る。しかし、そのような可能性を認めれば、「風が吹けば桶屋が儲かる」⁽²⁾の如く、何にもある関係を見て取ることができるだろう。(私達はここで「アレキサンダー大王の尊い遺骸が酒樽の栓にされることだって想像」⁽³⁾してしまふハムレットを思い出そう。)

このようにして、ヘーゲルは頭蓋論を十分に検討しながら窮地に追い込む。すると頭蓋論は、窮鼠猫をかむが如く最後の反論に出る。否、むしろヘーゲルの狙いは最後の反論を引き出すことであつたのだ。

ヘーゲルは頭蓋論を問い詰める。「頭蓋骨のこの部分にコブがある者は殺人者であると言うけれども、コブがあつても実際には殺人者でない人もいるではないか」と。すると頭蓋論は「本来的な素質は備わっているが、それを開花させる為の条件が整っていないだけなのだ」と言い、訳を始めるのである。この言い訳を支える思想を、ヘーゲルは次のように展開して見せる。「ガイストの存在は、少くとも、動かないかつ動かすことのできないようなものとしては決して把握されてはならない。人間は自由なのである。故に以下のことが容認される。根源的存在は素質にすぎないのであつて、人間はその素質を超えて多くを為し得るし、(素質が)展開されるためには多くの条件を必要とするのだ。つまり、ガイストの根源的存在は(存在であると)同様に、存在としては現存在 (existenz) しない

ものとして言明されるべきなのだ。」(247)このようにして、頭蓋論は、頭蓋骨の特徴が人間の現実と対応しない時これを「根源的存在」⇨「素質」として自分の立場を確保しようとする。人間がどんな行為をしようとも人間の本質は頭蓋骨上に表現されている「根源的存在」に在るのだ、という訳である。こゝに於いて「理性の本能」が突出する。何とか世界を己れの世界としようとすると「観察する意識」を貫く本能が、こゝに来て頭わになるのである。世界が己れの思う (meinend) 通りに把握できる時も、また世界が己れの思う通りに現われない時には「根源的存在」を立てて己れの世界を確保するのである。結局、この観察する意識を貫いてきたのは、ヘーゲルから見れば、全てを「根源」・「唯一の源像」へと投げ込むシェリングの態度に他ならない。或いは、ボナヴェントゥーラなる人物が観た全てを「虚無」へと投げ込むハムレットの態度に他ならない。何故ならこの「虚無」も世界の根源に存在しているからである。

しかし、このように頭蓋論を「よく検討」したヘーゲルは、この頭蓋論を否定し「投げ捨てる」のではない。むしろ彼は、観察する意識はこの頭蓋論にたどり着いてはじめてユダヤ人の如くに「救いの門口」(250)に立ったのだと言う。しかも、その「救い」は外から与えられるのではなく、「必然的」(250)であると言う。その必然性とは如何なるものであろうか。その必然性を今一度頭蓋論のうちを探ってみよう。そして、何故ヘーゲルがこゝでハムレットの名を挙げたのか、またどのようにしてヘーゲルがシェリング的思想を跳び越えたのかを明らかにして行こう。

三 無限判断

さて、先の頭蓋論に「根源的存在」を持ち出すことを可能にしたのは、「人間は自由である」という思想であった。この思想についてヘーゲルは次のように述べる。

このような言い訳をする時、この（頭蓋論の）思い（Meinen）の前に浮遊しているのは、「そもそも存在そのものは、ガイストの真実ではない」という真の思想であり、この真の思想は先の言い訳を抹殺する。（346）

ガイストは存在として把握されてはならない。生きている人間は頭蓋骨のような死んだ存在として把握されてはならない。もし、そのような仕方人間が把握されたらどうなるか？ヘーゲルは次のようなユーモラスな例で示す。「……もし或る人間に向って、『お前の骨がしかじかのものであるが故に、お前（の内心）はしかじかのものである』と言われるとすれば、これは『俺はお前の骨をもってお前の現実と見なす』ということのみを意味しているにすぎない。」この時、こう判断された方は、「かかる判断をくだす奴の脳天を打ち割り、もって骨が人間にとって決して自体（ansich）ではなく、まして況んや人間の真実態ではないことを、こ奴の知恵と同じく手にとるようになりやすく証明することとならざるをえぬであろう。」⁽¹³⁾ (346) このようにして生きた人間を死んだ存在のうちへと把握しようとした頭蓋論は、生きた人間の反逆に出会う。生きた人間は、頭蓋論の措定した「根源的存在」を跳び越える。しかし、この反逆はひとり頭蓋論Ⅱガルにのみ向けられているのではない。世界を己れの世界として感覺的存在や観念上の存在に把握しようとする観察する意識やシェリングの自然哲学、そしてヨリッタの頭蓋骨に人生の無常を読み取る「ゴルゴダのハムレット」に対しても向けられているのである。しかし、彼らは一体誰れに反逆さ

れているのか分らない。彼らが根源的存在に人間の本質を確保できたのは、何よりも人間が自由であったからだ。ところが今その根源的存在に固執しようとした時、その前提である人間の自由の反逆に会いするのである。この矛盾が頭蓋論という似而非学問に於いて今一挙に噴出したのであった。そして、ヘーゲルはこの矛盾そのものに注目し先へ進む必然性を見出し出て行く。

この時、ガイストが頭蓋骨で表象されているからといって、モノとして言明されているなどと人は思っていないのは確かである。(中略)しかし「ガイストが存在する」ということは、「ガイストはモノである」ということに他ならないのである。それ故、ガイストに就いて存在そのもの或いはモノの存在が述語となる時、これに関する真の表現は「ガイストは骨のようなものである」となる。従って、ガイストに関して「ガイストが存在する」という真の表現が見い出されたということは、きわめて重要なことだと見做されねばならない。普通ガイストについて「ガイストが存在する」「存在を持つ」「モノである」「個別的な現実性である」と言われる時、人が見たり手に持ったり突いたりできるようなモノが思わ (meinen) れている訳ではない。しかし、言明されているのはそのようなモノなのである。従って、真に言われているのは「ガイストの存在は骨である」と表現されていることなのである。(252)

何故「ガイストの存在が骨である」という表現の発見が「きわめて重要なこと」なのであるうか。それは、この判断が「そもそも存在そのものは、ガイストの真実ではない」という「真の思想」を思い (Meinen) として含むからである。つまり、この判断は真の思想の現実態なのである。しかし、思いはそのまゝ言葉にはならない。思いを語ろとする時、人はある種のもどかしさを感じる。ヘーゲルはそこに「神的本性」が働くと言う。「神的本性」とは「思いを一挙に逆転し何か別のものにして、思いが言葉となるのを阻む」(88) 働きである。さらにヘーゲルは、

あるものを反対のものへと逆転する働きを「無限性」と名付ける。ヘーゲルはこの無限性について「無限性とは、何らかの仕方では存在と規定されたものがむしろこの規定の反対であるような、純粹な自己運動という絶対的動」(26)と説明する。故に非存在の存在への逆転を含むこの判断をヘーゲルは無限判断と名付ける。この判断は「自らを止揚する」(253)判断、つまり自らのうちに逆転を含む判断である。何故なら、「ガイストの存在が骨である」と判断された時、既にこの判断は「ガイストは骨でない」という否定を含んでいるからである。故に、この判断は「この判断の無限性を意識して」(254)把握されねばならない。もしそうされないならば、その判断は「馬鹿馬鹿しい表象 (alberne Vorstellung)」(254)になってしまおうとヘーゲルは言う。つまり、この判断が未だ思っていないかない「真の思想」から切り離されてしまつて、判断する主体の前に (von) 存在として立て (stellen) られる時、それは無意味な表象に墮してしまふ。故に「真の思想」が逆逆してくるのである。しかし、それは「真の思想」の自分自身への逆逆なのである。ここに絶対的な矛盾が成立する。ヘーゲルはこの矛盾をどのように解決するのか。ここでもし「真の思想」の逆逆のみを認めてしまえば、そこでは「真の思想」も実体的存在と化しその逆逆は悪無限に続くであらう。

ヘーゲルはこの矛盾に向き合う。「矛盾が思惟されねばならない。」(124) (私達はここでハムレットの To be or not to be—that is the question. というセリフを思い出すべきだ。)そして、それは先の判断に於ける表象性の克服によって遂行される。では、その表象性の克服はどのように遂行されるのであるか。ヘーゲルは無限判断を「自己はモノである」と定式化する。つまり、ガイストを「自己」と言い換える訳であるが、今問題となるのは、この判断が自己とモノという正反対のものを直接に結びつけているということである。この時、「この判断の無限性を意識して」把握することがこの判断の表象性を克服することである。それは、自己とモノの対立を固定的な対立と把握せず、

むしろ「純粋な自己運動という絶対的動」として把握することである。つまり、自己が否定されてモノとなり、モノが否定されて自己となるといふ運動としてこの判断を判断する自己が引き受けるということである。これは、この自己とモノという区別を「区別ではない区別」(25)、つまり概念に於ける「内的区別」(26)として把握することである。従って、意識は概念の次元でモノを把握しそれを否定的なモノと観ると同時に自己を否定して外化してモノと為しそのモノを自己と観るといふ二重の運動のうちへと躍り込むのである。こゝに否定を媒介とした新たな運動の地平が切り拓かれるのであった。このように、「かの無限判断というモメントは、直接性が媒介へと、つまり否定性へと移行するモメントなのである。」(253)

かくして「ガイストの存在は骨である」「自己はモノである」という判断を表象の次元ではなく、無限性を意識することにより概念の次元で無限判断として把え直すことによって、意識は「救いの門口」からその内へと入って行くのである。そして、先の二重の運動(矛盾)を引き受けて行く中でその「救い」に出会うのである。

「真の思想」の自己矛盾を矛盾として引き受けること——このことによってヘーゲルはシュリング的思想と一線を画した。そして、そのことが、ヘーゲルが *be or not to be* という矛盾を自ら生き抜いたハムレットを高く評価する理由であろう。ハムレットは、ガルの如く「自己はモノである」という判断を表象の次元で把えたのではない。ヘーゲルにとり、ハムレットは自己とモノの区別を内的区別として把握できる人物であった。そのことは、ヘーゲルが理性の無限性について述べる箇所とハムレットの知の在り方について述べる箇所とを較べてみれば明らかである。ヘーゲルは、「観察する理性」の章を閉じるに当り次のように述べる。「本質的概念である理性は直接に自分自身とその反対へと分裂するが、この分裂はまさにそれ故に直接に止揚されている。」(254)これに対し、ヘーゲルはハムレットの知を次のように特徴付ける。ハムレットはガイストの現象を疑う。この時、「知る意識(ハム

レット)は、自分自身の確信と対象的實在の対立のうちに自分を置く。(514)しかし、この対象的實在(現象として存在しているガイスト)は「ハムレットの内的予感の客観的形式」⁽¹⁴⁾なのである。従ってこの対立は直接に止揚される対立、つまり「区別でない区別」、「内的な区別」なのである。それ故「自己はモノである」という判断は、無限判断としてハムレットを新たな次元へと導くのである。実際『ハムレット』の劇は「ゴルゴダの場」で終わるのではない。ゴルゴダに於てオフィリアの死に直面したハムレットは突然の悲しみに襲われる。ハムレット自身の中の生き、人間の反逆に出会うのである。無に帰すべき人間の死を悲しんで何になる。無常の理りを確認すれば足りることだ。しかし、悲しみは悲しみだ。ハムレットは、ボナヴェントゥーラが観たハムレットの如く、死を彼岸に置きそこへ全てを投げ入れるのではない。死という絶対的否定を内化して生きるのだ。つまり矛盾を生き抜くのだ。故に、それ以降ハムレットは世界を否定的に観て自分の眼差しの下に統割すると同時に行動することによって自己を否定しモノと為し世界のうちへと躍り込んで行くのである。ここでは無は実体として存在するのではない。無は自己とモノとを媒介するものとして作用し、彼を行為の世界、即ち劇的世界へと導くのである。

四 無常或いは無限性ということ

従ってヘーゲルは「ゴルゴダのハムレット」に所謂無常(常なるものは無い・盛者必衰の理り)を観たのではない。むしろ、常に或るものが規定されて存在すると同時にその反対へと逆転しているという無を媒介とした無限性という運動、つまり常なる無を観たのである。

では、『精神現象学』の最後でゴルゴダに立つヘーゲルと「ゴルゴダのハムレット」とは如何なる関係にあるの

であろうか。

『精神現象学』の最終章「絶対知」でヘーゲルが課題としているのは、「意識の対象の克服」(546)である。つまり、宗教的真実に纏いつく表象性の克服という課題である。これは先の無限判断の場合と同じである。たゞこの「絶対知」に於いては表象性の克服が「単に我々に対してつまり自体的にばかりでなく、意識自身に対して (nicht nur für uns oder an sich, sondern für es (= Bewußtsein) selbst)」(549) 成就されねばならない。先の無限判断のゴルゴダに於いてガルの意識(観察する意識)は、その判断の表象性を克服することはできなかった。「無限性を意識して」その判断を把握し新たな地平へと躍り込んで行くハムレットの意識をそこに親たのは「我々」であった。しかし、こゝではその表象性の克服が意識とこの意識を今まで眺めてきた「我々」に同時に成就するのである。つまり、この「絶対知」に於いては表象性の克服という課題は意識の課題であると同時に「我々」自身の課題となっているのである。故に、ヘーゲルはこの「絶対知」でも再び無限判断を取り挙げ、先の二重の運動が意識によって如何に展開されたかを「回想 (die Er-Innerung)」(564) し、表象性の克服を「我々」自身のもととするのである。この二重の運動の展開、つまり「無限判断」が「無限性を意識して」把握されることが、矛盾を矛盾として生じることが如何に為されたかを、ヘーゲルは「美しき魂」に於ける「和解」の過程に辿る。そこに於いて「美しき魂」は、自分の確信に従って行動することによって自己をモノ(存在)とし、同時に行動する自己(モノ)を視野のうちに収め判断を下す自己となり、モノと自己に分裂する。しかし、こうして成立する対立は互い相手を否定することによって成立する対立であるから、実は「区別でない区別」「内的区別」なのである。従って、各々の対立項が各々自身を否定しそれを告白し合うことによって、そこに「和解」が「Er」(474) という「絶対的ガイスト」(476)として成立したのであった。この「和解」の運動のイメージを、ヘーゲルが『ハムレット』の「ゴルゴダの

場（五幕第一場）の次の最終場に於けるハムレットとレアチーズの「和解」から得ていることは明らかである。⁽¹⁵⁾ そして、『ハムレット』に於いては、今度は観客自身がゴルゴダへと葬送されるハムレットの遺骸と向き合う訳だが、『精神現象学』では、先に成立した絶対的ガイストが「宗教」の章に於いて表象とされ「ガイストはモノである」という判断が成立し、「我々」自身がヘーゲルと共に絶対的ガイストのゴルゴダに立つのである。

さて、「ガイストはモノである」という判断を表象の次元で把握すること、つまりガイストを神として彼岸に存在するモノとして把握することは「ガイストの存在は骨である」と言うのと同じくらい馬鹿馬鹿しい事なのである。宗教に頭わになった真実はいくまでも「無限性を意識して」概念の次元で把握されねばならない。故に、ヘーゲルはこの「絶対知」に於いて再び「無限判断」を「我々」自身の課題とするのである。そして「我々」は回想する。丁度『ハムレット』の観客がゴルゴダへと葬送されるハムレットを眺めながら矛盾を生き抜いたこの男の生を回想するように――。この回想により「我々」の前に立て、(vorstellen)られた宗教的真実は自己の外化(モノ化)したものである。他ならず、対象(真実)と「我々」の自己の対立は「内的区別」に他ならぬことが明らかに、対象との区別が内化(die Einmuerung)されるのである。この時、モノ化したガイストから、つまり絶対的ガイストのゴルゴダから「我々」の内へと「無限性が泡立ってくる。」このようにしてガイストに自己の形式が与えられ「絶対知」が成立する。その時、この絶対知から見れば、この「絶対知」へと至る意識の経験は、この無限性という否定の力に導かれてきたものに他ならない。「この単純な無限性、つまり絶対的概念は、生命の単純な本質・世界の魂・普遍的な血と呼ばれるべきものである。」(25)そして、この意識の経験は同時に歴史でもあった。

この二つが一緒になり概念把握された歴史となつて、絶対的ガイストの思い出とゴルゴダを形成する。それは絶対的ガイストの玉座の現実の姿であり真実の姿であり確実な姿である。この玉座が無かつたとしたら、絶対的

ガイストも生命の無い孤独な者にすぎぬ。

絶対的ガイストに向かつて

その無限性が泡立ってくるのは

これらのガイストたちの国という盃からだけなのだ。(564)

ヘーゲルは、意識の経験である歴史を絶対的ガイストのゴルゴダ、つまり宗教に於いて回想する。そこでは「ガイストはモノ(表象)である。」しかし、このモノとしてのガイスト、ゴルゴダに散らばる頭蓋骨が無かったら、誰れもガイストには気付かぬのである。歴史が見えないのである。だがしかし、歴史はこゝに虚無へと閉じるのではない。「ガイストはモノである」という判断を今度は「我々」自身が「無限性を意識して」把握する。そこでは常に無が動く。泡立つ無限性の中で、〈我々〉は「ゴルゴダのハムレット」のごとく、矛盾に向き合うべく新たな地平と躍り込むのだ。目を鼻の如く真ん丸くして歴史に意識の経験の劇を観ていた〈我々〉は、歴史の舞台に夜の闇がおおう時、新たな歴史の舞台へと飛び立つのだ。それは無限判断つまり *spekulative* な命題の分裂と同一の運動の「リズム」(51) に合わせて踊ることである。

ここにバラがある、ここで踊れ。⁽¹⁶⁾

ヘーゲルがこう書く時、「五月のバラ(四幕第五場)」と讀えられたオフィーリアの死の悲しみを内に秘め矛盾を生き抜いていったハムレットの姿が、彼の脳裡をかすめたとしても、何ら不思議ではないと思う。

註

※本文中、引用文の後に()が付けられている場合、()内の数字はG. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, sechste Aufl., 1952, のページ数を示す。

- (1) ヘーゲルと『ハムレット』の関係に関しては以下の拙稿を参照していただければ幸いである。「劇としての『精神現象学』——ヘーゲルの見た『ハムレット』——」(京都哲学会編『哲学研究五五四号』所収、創文社、昭和六十二年)、「和解——ヘーゲルと『ハムレット』——」(京都宗教学会編『宗教学研究四号』所収、北樹出版、昭和六十二年)
- (2) W・シユイクスピア『ハムレット』、『三神勲訳』、『シユェイクスピア全集6』、筑摩書房、昭和四十九年、二九一ページ。
- (3) ホナヴェントゥーラ『夜警』、平井正訳(現代思潮社、昭和四十二年)の訳者による解説参照。
- (4) Bonaventura, *Nachtachen*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1964, S. 143. 尚、訳は前掲の平井正氏のものによった。
- (5) 伊藤正男『脳の設計図』、中央公論社、昭和五十五年、十二ページ。
- (6) Vgl. *Johann Wolfgang von Goethe Werke Hamburger Ausgabe*, Bd. 10, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1982, S. 474.
- (7) 川喜田愛郎『近代医学の史的基盤・上』、岩波書店、昭和五二年、五六八ページ参照。
- (8) G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S. 566.
- (9) ガルを揶揄するヘーゲルの文章が書かれた年代は確定できないが、文の調子・内容から『精神現象学』執筆以前と考えるのが妥当であらう。
- (10) F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, S. 136.
- (11) 旧約聖書創世紀二二の十七、「わたし(神)は大いにあなた(アブラハム)を祝福し、大いにあなたの子孫をふやして、天の星のように、浜への砂のようにする。」
- (12) ヘーゲル自身が挙げている例は、「驢馬に乗っていた蟹に牝牛が初めに愛撫せられて疾走し出して……となった」(247—訳は金子武蔵氏のものによる)だが、日本語で言えは恐らく「風が吹けば……」に当るものであろう。
- (13) 訳は金子武蔵氏のものによる。ヘーゲル全集4『精神の現象学・上巻』、岩波書店、昭和四十六年、三四二ページ。
- (14) G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 13, S. 300.
- (15) 前掲拙稿「和解」参照。
- (16) G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, S. 26.

ヨハネ福音書における *ὁτι* の問題

佐々木 啓

〈論文要旨〉 本稿の目的は、ヨハネ福音書テキストの *ὁτι* という小さな語について分析を行ない、それをなんらかのかたちでこのテキストの解釈に応用しようとするものである。その際用いられる方法は、従来の歴史的・批判的方法ではなく、いわゆる新約聖書の「文学批評」などと呼ばれるものである。換言すれば、通時的に対する共時的探求方法である。なかんづく、本稿では、P・リクールのテキスト理論に依拠してその方法が用いられる。例えば、R・ブルトマンによる *„Was“* と *„Daß“* の区別のような神学的問題にも、このような分析は示唆を与えるであろう。

ヨハネ・テキストでは *ὁτι* という語が多数かつ多様に用いられている。そこには、従来の文法的説明、ないしはセミテイズムといった歴史的説明を越えたテキストの問題がある。さらに、R・ブルトマンや R・T・フォルトナなどによる従来の資料仮説ではこの問題を処理しきれず、テキストにおける *ὁτι* の使用の特徴はむしろそれらに対する反証となる。

以上の分析を踏まえた上で、この *ὁτι* という語がヨハネ・テキストの解釈に与える影響を考えてみると、それは他の文体的特徴（繫辞・人称代名詞など）と複合し、テキストの使信の形成に深く関わっている。さらにそれは、ヨハネ・テキストの言語の創造的働きにも密接に結びついているだろう。

〈キーワード〉 *ὁτι*・リクール・テキスト(理論)・ブルトマン・*„Was“* と *„Daß“*・文学批評・フォルトナ・資料仮説

序 方法と問題の所在

本稿の目的は、ヨハネ福音書における「*λογος*」という語の使用状況をめぐって分析を行ない、さらに、それによって得られた結論をこの福音書の解釈に何らかのかたちで応用することである。

その際用いられる方法は、従来多くの研究者たちによってこの福音書の研究に用いられた歴史的・批判的方法とは異なっている。あるいはそれは、最近様々なかたちでなされている新約聖書の「文学批評」⁽¹⁾などと呼ばれるものの中に位置づけられるかもしれない。しかしながら、この方法は多様であり確立されたものとはいえない。そこでまず最初に、本稿で用いられる方法の特徴を鮮明にしておかなければならない。

何よりも、本稿で用いられる方法は一貫して共時的なものである⁽²⁾。換言すれば、それは、あくまで福音書の言語空間の分析に固執することによって、いわゆる歴史的、あるいは社会学的⁽³⁾、さらには神学的結論を徹底的に遅延させるものである。この方法の理論的・哲学的背景は、P・リクールの解釈学、なかんずく彼のテキスト理論の中にある。紙幅の都合上ここではその結論を引くことしかできないが、それは例えば次のような彼の言明である。

「テキストの意味が〔それを〕読むことのできる者にはだれにでも開かれるとすると、知られざる読者に向かつてそれを開くのは、意味の全時間性である。そして、読解の歴史性が、この〔テキストに〕特有な全時間性の相対物である。テキストがその著者と彼の状況から脱した瞬間以降、それはまたその最初の聴衆からも脱してしまふ。こうしてテキストは、それ自体のために新しい読者を手にいれることができるのである」⁽⁴⁾

われわれはまず、ヨハネ福音書もこのようなテキストとして認めることから始めなければならぬのではないか

と考⁽⁵⁾える。

しかし問題は、リクールのこのような提言の妥当性である。彼のテキスト理論の問題点は、既にいろいろと指摘されている。⁽⁶⁾特に、このテキスト理論を具体的なテキスト——とりわけ聖書テキスト——の分析・解釈に適用した場合、それがどれほど有効であるかに関しては、まさに今後検証されなければならない課題である。例えば、彼のテキスト理論の実際的手続きにとつて不可欠な、彼が言うところの「構造分析」とは具体的にどのようなものでありうるのか、ということについても、再検討の余地が残るであらう。⁽⁷⁾

そこで本稿の探求は、二つの側面を持つことになる。一つは、前記のようなリクールのテキスト理論をとりあえず受け入れて、それを具体的なテキスト——本稿の場合はヨハネ・テキスト——の解釈に適用しようという応用的側面である。他方、その際、R・ブルトマンに対してリクール自身が呈示した疑問に答えていくという仕方⁽⁸⁾で、この理論の有効性を検証して行きたい、というのが第二の側面である。⁽⁸⁾

ところで、その疑問とは、ブルトマンの “Was” と “Das” の神学的区別に対して述べたリクールの次のような記述である。

「絶対他者・超越者・彼岸のような表現、さらに、行為・言葉・出来事などの表現の意味に対する問いそのものは、(「ブルトマンにあつては」)避けられている。ブルトマンが神話の言語に関しては非常な懷疑を示しているにもかかわらず、これら信仰の言語に関して、(それらに対する解明)の要請をほとんど表明しないのは、むしろ際立ったことである。言語が〈客観化する〉のをやめた以上、言語が世界の〈表象〉・世界化する〈表象〉を免れた以上、この “Das” ——この出会いの出来事——の意味に関しては、全ての探求が余計なもののように見える。だがそれは、 “Was” ——一般的言表・客観化する表象——の後で〔はじめて〕生じるのである。⁽⁹⁾」

リクルのこの疑問そのものも、哲学的に既に抽象化されてしまっている。しかしわれわれの関心は、ブルトマンの神学的解釈に対してリクルが提出したこのような疑問を有意義なものと見做し、リクル自身は行なっていないが、リクル自身の方法的目論見に即すると思われる一定の解決をそれに与えようとするのである。⁽¹⁰⁾つまり、一つには、テキストのいわゆる「共時的分析」が、ブルトマンによるこのようなテキストの神学的解釈に対してだけでなく積極的説明を加えうるかを考えてみたいのである。同時にそれは、ブルトマンの解釈も含めて、従来テキストの歴史的・批判的研究を標榜しつつもいつのまにかそれを越えて思弁的に論じられてきたこの問題に対して、本稿で展開するような新しい視点からテキストを分析することによって、テキストの言語世界と神学的思弁との間の架橋を試みようとするものである。⁽¹¹⁾

つまり、本稿での分析は、「資料」、「教団伝承」、「編集者」などのテキストにおける通時的諸層を切り分けることを主眼とはしない。したがって、そのような分析によるテキストの「生活の座」の推定や、あるいはそこから何か歴史的結論を引き出そうともしない。専らテキストの言語を問題とすることによって、その新たな解釈の可能性を探求しようとするのが本稿の方法である。しかし、それはまた、単なるテキストの文法の問題に還元されるわけでもない。なぜなら、この方法は、まさにテキストに対する読み手の能動的参与の可能性を記述しようとする試みからである。⁽¹⁴⁾以上が本稿における方法の概略である。

さて次に、このような方法に基づいて⁽¹²⁾について論じる必然性を明示しなければならない。われわれはまず数量的事実から始めることができる。なるほど⁽¹³⁾という語は新約諸文書ではありふれた語である。⁽¹⁵⁾しかしながら、この語の各文書における使用状況には相対的な特徴がみられる。例えば福音書をみると、この語の使用の絶対

数は、マタイ一四〇、マルコ一〇一、ルカ一七四、ヨハネ二七一であり、したがって、ヨハネが非常に多いということが出来るのである。⁽¹⁶⁾ しかも、この事実がそれぞれの著者の「文学的水準」といった皮相な問題などには還元できないことを、本稿は示すであらう。⁽¹⁷⁾

さらに、この *ὅτι* という語の使用は、テクストの様々なレヴェルにおいて問題を孕んでいる。以下ではそれを、主に文法と資料批判のレヴェルに関して論じる。ただし、両者の問題が本来は相互に錯綜していることに注意しなければならぬ。従来の研究は、文法を文法として独立して扱うのに馴れており、あるいは、歴史的・批判的方法に従って「資料」、「教団伝承」、「編集者」、そして「生活の座」などの分析を急ぐあまりに、この小さな語のテクスト内で持つ意味作用を見落としているのではないかと思われる。このような問題意識から出発しつつ、本稿では、ヨハネ・テクストの使信の伝達にあたってこの *ὅτι* という語が重要な働きをなしており、テクストのいわばある種の深層構造を形成していることをも論証したい。

I 文 法

まず始めに、ヨハネ福音書テクストにおける *ὅτι* 使用の文法的側面について分析してみよう。この語の文法上の使用法は、大きく分けて三つに分類することができる。⁽¹⁸⁾

まず第一は、接続詞としての基本的用法に属するものである。さらに、その中の下位区分として以下のようなものがある。a、先行する指示代名詞の後にくる（対格をともなった）補足的（*epexegetical*）不定法の替わりとしての

b. 心的・感覚的知覚を表わす動詞、そのような知覚の伝達を表わす動詞、心の動きを表わす動詞、あるいは言われたことの内容を示すための動詞などの後にくる *est*。c. *est* *est* *est* などの省略的用法。d. 二、三の特別な用法。

a に関しては、パウアーによると、これはまったくヨハネ文書に独特な表現である。(17)

b の用法は、新約ギリシア語においては一般的なものである。(20) しかし例えば、*hōraios est* などのような組み合わせは古典ギリシア語においては非常にまれとされるが、ヨハネのテキストでは一三回と多用されている。(22)

ヨハネのテキストでは *hōraios* という動詞そのものが他の福音書に比べて多用されていることを考えると、これを余り強調することはできないかもしれない。しかしながら、従来 *hōraios est* *trais* などがヨハネ・テキストの文体的特徴とされてきたことを考え合わせると、*hōraios est* をもまたヨハネ・テキストの文体と考えることは十分であるであろう。その他、*tanōntes*, *horōn*, *decepetes*, *improprietates* などの動詞についても、ヨハネ・テキストでは *est* 節と結びついた構文が顕著である。(23)

節と結びついた構文が顕著である。(23) いうまでもなく、これらの動詞 (*horōn* を除く) は、ヨハネ・テキストにとって積義上重要なものであり、それだけに *est* との結びつきには注意が必要であろう。(26)

c に関しては、この表現がヨハネ・テキストで多用されていることは事実である。(27)

d に関しては若干の問題がある。(28) この中には、いわゆる consecutive (連続的な) *est* が分類され、ヨハネ二・一八、三・七、四・二二、七・二三、三五、一四・二二などがそれにあたるとする。(29)

この用法には、翻訳に際して曖昧さが付き纏い、ヘブル語の *ki* との関係なども考えられる。(30)

第二は、いわゆる *est* *recitativum* (引用の *est*) である。すなわち、この場合 *est* は直接話法を導入する引用符の

役目を果しているにすぎない。この用法は、古典ギリシア語にも見られ、新約ギリシア語においては普通の用法であると思われる。⁽³¹⁾しかし、ヨハネ・テキストにおけるその数は他に比べて多い。⁽³²⁾また、マルコにおけるこの用法はどちらかといえば硬直したものであり、⁽³³⁾マタイやルカではその数はヨハネ・テキストより少ない。⁽³⁴⁾そしてこの用法もまた、ヘブル語やアラム語との関係を推測させるのである。⁽³⁵⁾

第三に、理由を表わす $\epsilon\omicron\tau\iota$ がある。これは一般的な用法であり、特別の説明を要しない。ただし、ヨハネ・テキストにおけるこの用法の数の多さははっきりしている。⁽³⁶⁾さらに付け加えると、理由を表わす $\epsilon\omicron\tau\iota$ 節の前置は構文としては例外的であり、しかもヨハネ・テキストに多い。⁽³⁷⁾

ところがここでわれわれが注目しなければならないのは、この理由の $\epsilon\omicron\tau\iota$ を使用している場合の本文批評のレヴェルにおける揺らぎである。その具体例をあげてみよう。

まず、ヨハネ五・三九に、 $\epsilon\omicron\tau\iota$ $\epsilon\gamma\omega\varsigma$ と関係代名詞になっているパピルス断片がある。⁽³⁸⁾また、八・四五、九・一七などには、一般的には理由の $\epsilon\omicron\tau\iota$ と考えられるものを関係代名詞として翻訳しているラテン語訳がある。⁽³⁹⁾さらに逆に、八・五三には関係代名詞の $\epsilon\omicron\tau\iota$ を $\epsilon\gamma\omega\varsigma$ と読み替えるパピルスや写本がある。⁽⁴⁰⁾以上の例は、アラム語の關係代名詞 p. の翻訳としての $\epsilon\omicron\tau\iota$ の可能性を示唆する。⁽⁴¹⁾次に、一一・四一には、理由の $\epsilon\omicron\tau\iota$ を $\epsilon\gamma\omega\varsigma$ と読む同じくアラム語の時を示す p. の翻訳を予想させるような写本がある。⁽⁴²⁾さらには逆に、一一・一七には、 $\epsilon\gamma\omega\varsigma$ を $\epsilon\omicron\tau\iota$ と読む異読がある。⁽⁴³⁾

これらの例は、従来はテキストの資料問題というかたちで、福音書「記者」の誤訳や解釈として歴史的・批判的に考察された。⁽⁴⁴⁾しかし、各写本やパピルスの評価を必要とするとしても、われわれの関心は、専ら、このように異

なる翻訳や解釈の可能性ないしは揺らぎのようなものを伴う⁵⁰という語の使用が、テキストを読むにあたってわれわれ読み手にどのような機能的影響を与えるであろうかということである。

さて、以上の文法的分析によって得られた結論を整理しておこう。まず第一に、そもそも本稿の出発点であったヨハネ福音書テキストにおける⁵¹という語の使用数の多さは、文法的観点からする限り、様々な方向において確認された。さらに、⁵² recitatum や理由を表わす⁵³の本文批評レヴェルにおける揺らぎからわかるように、直ちに一般化してしまうのは危険ではあるが、⁵⁴ヨハネ・テキストでは、この語の使用の拡大ないしはある種の汎用がなされているのではないか。⁵⁵例えば、次にあげるようないくつかの特徴的で困難な読みは、そのことを例証しているのではないだろうか。

八・四五 *ἐρῶ δε ὅτι τῆν ἀκρίβειαν λέγω...*

この箇所については、⁵⁶を強調する構文と見做す読み方が多くなされてきたが、他に類例がないだけに、その読み方はやはり困難であろう。⁵⁷

一一・五六 *ἔδοξε δὲ αὐτῷ εἰπεῖν τοῖς μαθηταῖς ἐπισημασάμενος αὐτοῖς ὅτι*⁵⁸

一四・二二 *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω μετὰ ὑμῶν πρεσβυτέρους λέγοντας ὑμῖν ὅτι*

これらの例は、もしかすると⁵⁹consecutiv ὅτι⁶⁰と考へることができるともかもしれない。⁶¹しかし疑問文との組み合わせは特殊である。⁶²

六・二二六 $\kappa\eta\rho\acute{\epsilon}\tau\epsilon\ \mu\epsilon\ \sigma\upsilon\chi\ \delta\tau\epsilon\ \epsilon\iota\delta\epsilon\tau\epsilon\ \sigma\eta\mu\acute{\iota}\alpha\tau\alpha,\ \delta\lambda\lambda\prime\ \delta\tau\epsilon\ \epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\eta\tau\epsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \lambda\theta\rho\omega\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\chi\theta\rho\alpha\delta\theta\eta\tau\epsilon.$

一一・六 $\epsilon\acute{\iota}\pi\omega\ \delta\epsilon\ \tau\omega\delta\rho\omega\ \sigma\upsilon\chi\ \delta\tau\epsilon\ \kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\ \tau\omega\upsilon\ \kappa\tau\omega\iota\kappa\omega\upsilon\ \epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\ \alpha\delta\rho\omega,\ \alpha\lambda\lambda\prime\ \delta\tau\epsilon\ \kappa\lambda\acute{\epsilon}\tau\tau\eta\varsigma\ \eta\upsilon\ \kappa\alpha\iota.$

従来認められてきたように $\sigma\upsilon\chi\ \delta\tau\epsilon\dots\ \delta\lambda\lambda\prime\ \delta\tau\epsilon$ のみならず、 $\sigma\upsilon\chi\ \delta\tau\epsilon$ そのものもヨハネ・テキストの特徴であり、 $\delta\tau\epsilon$ 使用のある種の拡張といえるだろう。

一四・二 $\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \mu\eta,\ \epsilon\acute{\iota}\pi\omega\ \alpha\upsilon\ \delta\iota\mu\omega\ \delta\tau\epsilon\ \kappa\omicron\pi\omicron\epsilon\iota\omicron\mu\alpha\iota\ \epsilon\tau\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\alpha\iota\ \tau\omicron\tau\omega\upsilon\ \delta\iota\mu\omega.$

この一節では、 $\delta\tau\epsilon$ の意味や文法的機能を文脈から確定するのが困難であり、したがって $\delta\tau\epsilon$ 使用上のある種の曖昧さも残っている。⁽⁵²⁾

II 資料批判

この章では、ヨハネ・テキストにおける $\delta\tau\epsilon$ 使用に関して、従来資料批判的観点からなされてきた研究とのかかわりについて分析を試みる。

まず始めに、ブルトマンの資料仮説と $\delta\tau\epsilon$ との関係について見てみよう。もちろん、今日、ブルトマンの資料仮説の全てに同意が得られているわけではないし、むしろそれに対する批判も多い。⁽⁵³⁾ しかしながらブルトマンの注解書より後の研究は、反対するにせよ賛成するにせよ彼の仮説から出発していると言っても過言ではない。⁽⁵⁴⁾ したがって、ブルトマンの仮説から検討することは妥当であると考えられる。

ブルトマンは、ヨハネ・テキストに、「⁽⁵⁵⁾「しるし資料」(offiziel-Quelle)」、「啓示説話」(Offenbarungsreden)」、「受難・復活節物語」(Passions und Ostergeschichte)の三つの主要な文書資料を想定している。⁽⁵⁶⁾ 本稿のテーマである *εἰς* に關して言うと、例えば理由を表わす *εἰς* の多くのものや、consecutive *εἰς* の一部などは、「福音書記者」による付加などとして説明されている。⁽⁵⁹⁾ また、*δια τοῦτο... εἰς* や *καὶ ὅτι οὗτο* ⁽⁶¹⁾ という表現は、ヨハネの「記者」に特徴的な文體として、資料分析の際のメルク・マールとな⁽⁶²⁾っている。

ところが、後者の二つはともかく、前二者はヨハネの「記者」にだけ限定される排他的用法ではなく、ブルトマンの言う「資料」の方にも含まれるのである。

それらの例をいくつかあげてみよう。

例えば、ブルトマンは、一文の終わりにあ⁽⁶³⁾って (am Schluss) 動機づける (motivierend) *εἰς* を「記者」の文体的特徴としているが、実際にはこの特徴は「しるし資料」や「啓示説話」にも見られる。ブルトマン自身によ⁽⁶⁴⁾って、七・一などは「しるし資料」に入れられているし、七・二九、八・一四、一六などは、「啓示説話」に属するものと⁽⁶⁵⁾なれている。consecutive *εἰς* に關しても、三・七が「啓示説話」のものであり、四・二一についてもそれが「伝承断片」(Traditionsstück) である可能性をブルトマンは否定していない。⁽⁶⁷⁾

さらに *δια τοῦτο... εἰς* に關しては、これをそもそも「記者」の文体的特徴として特別視できるかどうかという問題がある。⁽⁶⁸⁾ 五・一六、一八、一二・三九などの *τοῦτο* を *εἰς* と結び付けない読み方も、英語圏では従来なされてきている。⁽⁶⁹⁾ そのような読みの根拠の一つとも考えられることであるが、「それゆえに」という意味での *δια τοῦτο* はヨハネ・テキストでは非常に多用されている。⁽⁷⁰⁾ むしろ、こちらこそテキストの文体的特徴と考えるべきではないのか。そうすると、*δια τοῦτο... εἰς* を「記者」の文体的特徴と見做すことは困難となるだろう。

また、*καὶ ὄρετα ὄρε* に関して、ブルトマンは、一二・五〇ではそれを「記者」の文体として排除しているが、⁽⁷¹⁾五・三二では留保付きながらそれを「啓示説話」の中に保存している。⁽⁷²⁾

「啓示説話」には、その他、*ἰατρικῶν… ὄρε* (七・七)⁽⁷³⁾ や、留保付きではあるが *ῥαββίνου ὄρε* (一五・一八)⁽⁷⁴⁾ なども含まれている。また、八・五四の *ὄρε recitativum* も、前述の八・四五の困難な読みも、ブルトマンによれば「啓示説話」のものである。⁽⁷⁵⁾

これらを勘案してみると、「啓示説話」とヨハネ・テキストの間には、*ὄρε* 使用上の類似性が存在するということになる。換言すれば、ブルトマンの資料仮説によってヨハネ・テキストの *ὄρε* 使用の特徴を截然と通時的に切り分けるのは、困難なのではないだろうか。⁽⁷⁶⁾

「受難・復活節物語」資料の部分に関しては、事情が少し違っている。*ὄρε* を使用している節は、ブルトマンによつてほとんど「福音書記者」ないし「編集者」に帰せられている。⁽⁷⁷⁾ しかし、ブルトマン自身記しているように、この部分(一八・二〇章)では彼の言う「記者」の文体的特徴すらはつきりしておらず、したがってテキストを通時的に切り分ける際の根拠もしばしば曖昧なままである。例えば、一八・三七の *ὄρε recitativum* も「記者」によるものであるかどうかの決め手はない。⁽⁷⁸⁾ 二〇・一三の *ὄρε recitativum* は「資料」のものと考えられている。⁽⁸⁰⁾ ブルトマンは、一八章以前の資料批判的分析に倣つて、*ὄρε* 節を「記者」の文体としているようであるが、前述のように、それを専ら「記者」によるものとすることはできないのである。

注意しなければならないのは、このような事実を *ὄρε* という語の一般性を理由として説明し尽くすわけにはいかない、ということである。なぜなら、ルカとQを比較してみると判ることだが、両者の間には *ὄρε* 使用に関して明らかな違いがあるからである。すなわち、Qにはルカやヨハネ・テキストに見られるような *ὄρε* 使用の特徴は皆無

といつてよく、Qに比べてルカのほうでは、 δ_{22} 使用ははるかに拡大されているのである。⁽⁸¹⁾この事実から類推する
かぎり、「資料」にも現在のテキスト全体にも同じような δ_{22} 使用の特徴がみられるヨハネ福音書は奇妙である。⁽⁸²⁾

以上の考察から、従来の方法による資料批判的観点に忠実に従うと、 δ_{22} 使用に関しては矛盾した結論が生じて
しまうと言える。つまり、本来違いが生じるべき現在のヨハネ福音書の δ_{22} 使用とその「資料」の δ_{22} 使用との間
に、相違がみられないということである。本稿の関心に即して言い換えれば、ヨハネ・テキストの δ_{22} 使用を同時
的に説明するのは困難なのではないかということである。

事柄をさらに鮮明にするために、ブルトマンの「しるし資料」路線を引き継いで「しるしの福音書」を再構成し
たR・T・フォルトナの仮説を見てみよう。⁽⁸³⁾

興味深いことに、フォルトナの再構成した「しるしの福音書」にも、やはりヨハネ・テキスト全体の縮図といっ
てもよいほど、 δ_{22} 使用の特徴が現われているのである。

まず、ヨハネ・テキストに独特な動詞、*deaflew* (四・一九)や*ofda* (四・二五)などとの組み合わせによる δ_{22} 使
用はもちろんのこと、われわれがテキストの文体的特徴と考える*perrewed* δ_{22} (二〇・三二)すら、この「資料」に
現われてきている。その他、ヨハネ・テキストに多いとされる理由を表わす δ_{22} 節の前置(二・五〇)も見られる。
やむを得ず*consecutive* δ_{22} (二・一八)が、そして何よりも、Qには全く見られない δ_{22} *recitativum*に相当するもの
(二・二〇、二〇・一八)が、この「しるしの福音書」には存在しているのである。すなわち、Qとルカとの間に存
在するような「資料」と現在の福音書との間での δ_{22} 使用の違いは、フォルトナの言う「資料」、すなわち「しる
しの福音書」とヨハネ・テキストの間には存在しないのである。

もちろん言うまでもなく、その際、Qと「しるしの福音書」との形態の違いを考慮しなければならぬ。フォ

トナの主張するように「しるしの福音書」が「福音書」に近いものであるならば、それは、文体の面でも内容の面でも「語録」であるQとは当然違ってくるからである。⁽⁸⁵⁾ *ὅτι* 使用に関する両者の違い——一方には「資料」特有の用法があり他方にはないという違い——はそのことによるのだと説明することも可能かもしれない。⁽⁸⁶⁾

しかしそうだとするならば、「しるしの福音書」の *ὅτι* 使用の特徴は、この「資料の記者」によるものではないかという考え方も成り立ち、*ὅτι* 使用に関して通時的に説明するためには、さらにもう一段階適及する探求が必要となる。別の見方をすると、そもそも文体的特徴をもその分析上のメルクマールとしているこのような資料批判の方法は、文体を一つの通時的層に限定する作業を同時に行なっているわけであり、循環をまぬがれることができない。⁽⁸⁷⁾ 本稿の探求を促したものは、このような作業にかかりきっているうちに、一つのまとまりをもったものとしてのテキストにおける *ὅτι* 使用の特徴の持つ意味作用を、見失ってしまうのではないか、という疑問であった。

もちろん、*ὅτι* という小さな語一つでフォルトナの資料仮説を覆してしまうことは出来ない。⁽⁸⁸⁾ しかし、本稿で示してきたような *ὅτι* 使用の特徴は、ブルトマンからフォルトナへと続く通時的な資料批判的方法に対する反証となる。この方法によって資料仮説を提出する者は、ヨハネ・テキスト全般における *ὅτι* 使用の特徴についても整合的説明を行なわなければならないだろう。⁽⁸⁹⁾

結論 あるいは一つの解釈の試み

I、IIの分析の結果を踏まえて、この小さな *ὅτι* という語がヨハネ・テキストの解釈に与える影響について考えてみたい。

まず第一に、Iで見たように、*Was*の使用がこのテキストでは数量的にも質的にも拡大されていることが確認された。*Was*の意味や文法的機能は多様であり、それらが個々の場合において決定されるべきことは当然である。だがしかし、それらがどのような意味や働きを持つとも、すべての*Was*使用に共通な特色が存在する。それはつまり、*Was*によって導入されるのは、一つ（ないしは複数）の文なのだというものである。例えば、だれかが何かを「知る」(*wissen*)にせよ、何かを「言う」(*sagen*)にせよ、何かを「信じる」(*glauben*)にせよ、そして何かの理由や結果を示すにせよ、それらが*Was*と共に使用されるならば、この「何か」は一つの単語によって表現されるようなある「もの」ではなく、文の形式によってしか表現されえないある「……ということ」にならざるをえないのである。

われわれはこの問題をここでは、「序」で予告しておいたように、ブルトマンによって強調される「Was」と「Das」の対比という問題にことよせて考えてみたい。⁽⁹⁰⁾この問題は、前述のとおり抽象的・神学的に議論されるのが常である。しかしながら、いま一度テキストに遡って考えてみると、この問題は、本稿で分析したような*Was*使用の特徴にも関連があるのではないだろうか。

例えば、ブルトマンは次のように書いている。

「ヨハネの表現手段となった言葉づかいをもたらしたグノーシス神話では、啓示は『……ということ』(Das)以外の何ものにも存しない、すなわち啓示者が来臨して去った、下ってきて再び上げられたという命題(Satz)以外の何ものにも存しない、というだけでもと十分なのである。⁽⁹²⁾」

けれども、「啓示者が来臨して去った、下ってきて再び上げられたという命題(Satz)」がヨハネ・テキストに直接記述されているわけではない。存在するのはただ、ブルトマンが「Was」という曖昧な言葉で⁽⁹³⁾考えているような

様々な文 (*Satz*) が、ヨハネ・テキストでは *δρα* (*Dab*) の中に擲めとられている、という事実だけである。ブルトマンの言う「啓示の味のない『・・・ということ』 (*Dab*)」が浮かび上がるのは、「ヨハネが、この「ブルトマンが再構成したグノーシス」神話から宇宙論的前提をはぎ取っており、救済者と救済される者との《本性》についても、また魂の運命についても語っていない」⁽⁹⁴⁾からではなく、逆説的な言い方になるが、むしろ、これらのものとも関わりを持つ多彩な “*Was*” を駆使した文、すなわち *δρα* (*Dab*) 節が過剰であることによるのではないか。「知る」にせよ、「証言する」にせよ、「信じる」にせよ、その内容に関してこのテキストから読者が注意を要請されるのは、「もの」ではなく「・・・とどうごと」(*δρα*, *Dab*)なのである。

ブルトマンが “*Was*” と “*Dab*” の対立という神学的・抽象的問題にただちに移行してしまうのに対して、われわれの方法は、*δρα* のようなテキストの瑣末な要素に固執することによって、この問題をとらえ返そうとするのである。ブルトマンの提案するそのような問題こそ、他ならぬヨハネ・テキストにおける *δρα* 使用の特徴に由来するのではないだろうか。ここでまさに、テキストの解釈に関わるブルトマンとわれわれとの間の方法上の差異が現われてくる。

例えば、ブルトマンは、多様な意味を持つ *δρα* 節の多くを暗黙のうちにはヨハネ福音書の「記者」の手に帰すことよって、「記者」が「資料」の考えを鏝なおしたという自らのヨハネ福音書解釈を跡づけようとしているのではないか。⁽⁹⁵⁾つまり、*δρα* という語をも自らの解釈図式に合わせて理解しようとしているのではないか。言い換えれば、彼の解釈図式にとっては、テキストのあらゆる文体的特徴は、各々の通時的層に配分されなければならないことになる。*δρα* すらその例外ではない。しかしながら、実際にはそれが困難であることを、本稿は示してきた。

結局、ブルトマンのような方法でテキストの *δρα* 使用の特徴を通時的各層に配分してしまっただけでは、テキスト全体

の解釈における *Was* の役割を説明し切れないのではないか。われわれの見方からすれば、*Was* と *Dag* の対立は、テキストの具体的な文体的特徴のうちにもその根を持つと考えられるのであるが、ブルトマンの方法では、テキストの分析と解釈との間に間隙を生じさせてしまうことが避けられないのではないか。⁽⁹⁶⁾

われわれの方法は、この *Was* の働きに関して、さらに進んで探求を試みることを要請する。もちろん、全ての *Was* 節がテキストのメッセージの核心に関わっているわけではないし、*Dag* が常に *Dag* と逐語的に対応するわけではない。

しかし、われわれが最後に強調したいのは、ヨハネ・テキストの *Dag* 節内に挿入された文が持つ特色である。それらには、ヨハネ・テキストのメッセージを形成する重要な単語（例えば、*Was* 一・九、一〇、*Was* 二二・五〇、*Was* 一三・一など）や、重要な表現（例えば、*Was* *et*... 一〇・七など）が多く現われてきている。何よりも注目すべきことは、その中には、繫辞（*Was* の諸変化形）を伴った文が頻出しているということである。⁽⁹⁷⁾ すなわち、「・・・は・・・である」という形の最も単純な文体が頻出するのである。それらは、ヨハネ・テキストの *Was* 使用例中のほぼ四分の一に達している。⁽⁹⁸⁾ しかし、ヨハネ・テキストにおいては、単純な外観しか持たない繫辞を使用したそれらの言明が、実はテキストの使信の形成上非常に重要な位置を占めていることは言うまでもない。⁽⁹⁹⁾ したがって、われわれは、次の課題として、ヨハネ・テキストにおける *Was* 使用の特色と他の文体的特徴との複合性に注目して行かなければならないだろう。⁽¹⁰⁰⁾

終わりに、このような個々の文体的特徴の探求が、ヨハネ・テキストの新たな解釈に向けてどのような見通しを持ったものであるのかを明らかにしておきたい。

ヨハネ・テキストの言語はいわゆる「境界言語」⁽¹⁰⁾であるが、まさにそれゆえに、「その担い手たちによって事柄の了解のために使われることができるし、使われるべきである」というだけでは十分でない。解釈学的にはむしろ、「事柄の了解」はまさに「ヨハネの言語」から生じてきているのである。ヨハネ・テキストの最初の読み手を含めたわれわれ解釈者に対して⁽¹¹⁾、このテキストが創造的に働きかけてくるのは、その独特の言語表現や生成過程によってであろう。この点から、概念史や資料批判を中心に据えた従来の歴史的・批判的研究方法では等閑に付されがちな、前述の繫辞や人称代名詞などの文法的には一見瑣末な要素にこだわる必要が生じる。文や思想を構成するのは、語彙だけではなく統辞の働きも不可欠のものとして含まれる⁽¹²⁾。そして統辞に関わってくるこれらの要素が、とりわけテキストの語る主体との関係や現実世界への指示という点で、重要な働きをなしていることを、現代言語学理論は明らかにしてきた⁽¹³⁾。今後は、本稿で用いられたような方法をさらに発展させ、これらの現代言語学理論の成果を参照しつつヨハネ・テキストの分析を進め、そのテキストの言語が、歴史的・社会的に一次的なものとして限定されずに、常にわれわれ読み手に創造的に働きかけてくるものであることを明らかにして行きたい。

注

(1) このような方法に関する著作としては、次のようなものがある。W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1970)。土屋博訳『新約聖書と文学批評』ヨルダン社、一九八二年。とりわけ訳者あとがきを参照。

(2) 「共時的」といふ語については、次の著作などを参照。D. Patte, *What is Structural Criticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1976)。山内一郎・神田健次訳『構造主義的聖書釈義とは何か』ヨルダン社、一九八四年。したがって、本稿における方法は、いわゆる構造主義的研究の延長線上にあるとも言えよう。その他、構造主義的研究の動向をまとめた著書として、次のものが参考になる。D. Greenwood, *Structuralism and the Biblical Text* (Berlin, New York: Ams-

terdam : Mouton Publishers, 1985).

- (3) いわゆる「生活の座」などの確定を旨とする様式的方法は、社会学的なものである。R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1962?), S. 5. 加山宏路訳『共観福音書伝承史』・I (『フルトマン著作集』・1) 新教出版社 一九八三年 一一頁。さらに、福音書研究に最近用いられている「文学社会学」的方法もまた社会学的なものである。荒井献「方法としての文学社会学」、『歴史と社会』・第二号、リッポポー、一九八三年、三九三〜四二五頁。
- (4) P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981), p. 192. など、私見では、この発言は、Ricoeur のテクスト理論の基礎と尖鋭や否や。T. Onuki, „Zur Literaturoziologischen Analyse des Johannesevangeliums — Auf dem Wege zur Methodenintegration —“, *Annual of the Japanese Biblical Institute*, Ⅲ (Tokyo : Yamamoto Syoten, 1983) に於いて、大貫は、Ricoeur の解釈学をも取り込んで行くかたぎで、ヨハネの解釈を提唱している。しかし、まさにこのような「テクスト」としてヨハネを考えることはしていない。つまり、大貫の解釈では、このテクストは、「ヨハネの共同体」という「最初の聴衆」から解放されることはないのである。このように、Ricoeur の最も重要な発言を等閑に付して、彼の解釈学を他の様々な方法と共に統合してしまおう、その理論の持つ尖鋭性を弱めることになるのではないか。本稿では、他の方法との競合を意識しながらも、敢えて Ricoeur のテクスト理論を充実させた。前述のような大貫の方法は、以下の著作でも明らかである。T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen »Dualismus« (Neukirchener Verlag, 1984). 大貫隆『世の光とヨハネ』(福音書のヨハネ・キリスト④)、『ヨハネによる福音書』講談社、一九八四年。
- (5) このような考え方については、次の論文などを参照。土屋博「教典論の新しい可能性」、『宗教研究』・二五八号、日本宗教学会編、一九八三年、九五〜一一四頁。
- (6) 例えば、P. Gisel は、Ricoeur のテクスト理論に体系的なことを指摘している。P. Gisel, «Paul Ricoeur [une introduction à l'œuvre de P. Ricoeur et une évaluation par un théologien]», *Études théologiques et religieuses* 49, No. 1, 1974, pp. 31〜50. さらに、W. G. Jeanron は、「テクストの指示」を問題としながら、Ricoeur のテクスト理論を批判的に検証している。W. G. Jeanron, *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens* (Tübingen:

J. C. B. Mohr, 1986).

- (7) したがって、本稿では、Ricoeur が考えているものとは違う独自の「構造分析」を行なうことになる。Ricoeur の言う「構造分析」は、なかんずく彼のテクスト理論に関する詳細な批判的検討は、「P・リタールのテクスト理論とそのヨハネ福音書解釈への応用の可能性」(仮題)として稿を改めて論じたい。そこでは、1、Ri. Ⅲ のテクスト理論が持つ聖書研究に対する射程の確定、2、Ricoeur のテクスト理論——とりわけその「構造分析」——の批判的検討、3、Ricoeur のテクスト理論のヨハネ・テクスト解釈に対する具体的・方法的応用の可能性の提出、以上の三点が論じられるであろう。
- (8) 本文に引用した Ricoeur の言明は、何か論証によって真偽を決する類いのものではないと思われる。テーゼとしては、それ自体、単純で明快なものである。したがって、このような立場に立脚した方法は是非を判断する手立ては、それをテクストの分析に応用したとき、従来の方法による分析に比べてどれだけ発見的・説得的なことが言えるかどうかにかかっている。
- (9) P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), p. 387.
- (10) “Was” と “Dab” の区別そのものは、本稿では有効なものと考えられている。問題は、テクストの言語の分析に即してこの区別を論じることをしてしないで、神学的・抽象的議論の展開される場合が多い、ということである。そのような傾向を示す最近の論文としては、例えば次のようなものがある。C. K. Barrett, “Jesus and the Word”, *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung* (Hg. von Bernd Jaspert) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984), S. 81~91. また、邦語論文には次のようなものがある。名木田薫 “R・ブルトマンにとつてのイエスの意義に関して”、『基督教学研究』第九号、京都大学基督教学會編、一九八六年、三二一~五四頁。
- (11) したがって、“Was” と “Dab” のこの区別そのものを否定する立場があるとすれば、それに対しては、本稿の探求はまさにテクスト内的分析によつて、この区別の解釈学的有効性を示すことになるであらう。
- (12) 本稿の論及が、この小さな *ὅτι* という語のいわゆる「生活の座」に関して何かを示唆することはありうる。この点については、本稿の注の 36 も参照。
- (13) W. H. Kelber は、「様式史的研究の関心事、本来言語であつて、歴史ではなから」と言つて居る。W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), p. 18.

- (19) ヨハネ三・一九、一六・一九他。なお、本稿の論及の射程にはとりあえずヨハネの手紙群や黙示録は含まれていない。
- (20) 注の15と同一箇所を参照。
- (21) H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980¹¹), 2018.
- (22) 四・二一・八・二四、九・一八、一一・二七、四二・一三・一九、一四・一〇、一一・一六、二七、三〇、一七・八、二一、二〇・三一。ちなみに、他の福音書における *παρεῶν ὄρα* の使用例は、マタイ一、マルコ二、ルカ一である。
- (23) 各福音書における *παρεῶν* の使用回数、次のとおりである。マタイ一、マルコ一四、ルカ九、ヨハネ九八。
- (24) E. Ruckstuhl, *Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums*, *Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), S. 204. 上の表現の他の福音書における使用例は、マタイ一、マルコ二それぞれ一回のみである。
- (25) 各々の動詞と *ὄρα* とが結びついている回数は次のとおりである。() 内は、その動詞の各福音書における使用数である。*ῥαβιάσκω*: マタイ五 (一〇)、マルコ五 (二二)、ルカ四 (二八)、ヨハネ二四 (五七)。*δοκέω*: マタイ二 (一〇)、マルコ一 (一)、ルカ四 (一〇)、ヨハネ六 (八)。*θεωπέω*: マタイ〇 (一一)、マルコ〇 (七)、ルカ〇 (七)、ヨハネ三 (一四)。*μαρτυρέω*: マタイ一 (一)、マルコ〇 (〇)、ルカ〇 (一)、ヨハネ六 (三三)、*ὁρᾶ*: マタイ九 (二四)、マルコ三 (一一)、ルカ六 (三五)、ヨハネ二九 (八四)。
- (26) 前注で、ヨハネと他の福音書テクストにおけるそれぞれの動詞の使用数を比べてみても、そのことは明らかである。
- (27) まず、*ὁς κέρω ὄρα* の意味ないしは繫辞の省略と考えられる強意の *ὁς ὄρα* は、六・四六、七・二二にあるが、他の福音書にはなご。F. Blass/A. Debrunner, *op. cit.*, § 480, 6. J. H. Moulton, *op. cit.*, III, pp. 303f. なお、この表現では、パウロの文体との類似が認められる。だが、はたしてそれらが同じものなのかどうかについては、詳細な検討が必要であらう。いずれにせよこのことによっても、*ὄρα* 使用の問題はギリシア語の熟達度には還元し切れないことが傍証されよう。次に、二・一八、八・二二、九・一七、一一・四七、一六・九一、一一などを Bauer はルカ四・四一などとともに分類してゐるが (W. Bauer, *op. cit.*, 1167) これらはむしろ、本文で次に述べられる consecutive *ὄρα* と同じ考案とすべきかも知れない。J. H. Moulton, *op. cit.*, III, p. 318. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978²⁰), S. 88, Anm. 1.
- (28) Bauer は、この中に *ὄρα* + acc. inf. 及び *ὄς ὄρα* と同じ表現を分類している。前者は行伝における例外的用法であり (F.

Blass/A. Debrunner, *op. cit.*, § 397, 13.) 後者は専ら *ḥ* の用法である (*ibid.*, § 396.)。

(29) *ו* の用法は *ל* カにも見られる。

(30) J.H. Moulton, *op. cit.*, III, 318. F. Blass/A. Debrunner, *op. cit.*, § 456, 2. 旧約ヘブ来語の *ki* の解釈についての最近の論文では次のようなものがある。Anneli Aejmelæus, "Function and Interpretation of *ki* in Biblical Hebrew", *JBL*, Vol. 105, No. 2, 1986, pp. 193~209. Aejmelæus はこの論文の結論で「最早語をえなくなつた言語に於いて多様な機能を持つていた小辞のそれら様々な機能を解釈するには、その言語の話し手や書き手の心の中にかつてあつたものになんとかして接近するしかないのだ」ということを心に留めておかなければならない」と書いている。この論文における Aejmelæus の関心は、どちらかといえば「話し手や書き手」としての *ki* の機能である。しかしながら、ある種の曖昧さを払拭することのできなないこのような語(例えば *ḥ*) に対する本稿におけるわれわれの関心は、われわれ自身をも含めた「読み手」としてのその働きである。

(31) J.H. Moulton, *op. cit.*, III, pp. 325f. F. Blass/A. Debrunner, *op. cit.*, § 470.

(32) ただちに *ḥ* の確認があるものは、一・二〇、三三、三四、五〇、三・一一、四・一七、三九、四二など合計二四である。

(33) 「彼〔マルコ〕の法則は、二つの引用符の並列を避けるべく、引用の *legō* の後にはそれ〔引用の *ḥ*〕を用いないこととしているように見える。彼の考えでは、両者は同じ機能、すなわち引用符の機能を果しているからである。実際それらが一緒に出てくる一一回程の場合には、*legō* は引用ではない。その場合本動詞は、話すという意味を持たない。それが引用に見えるとき(すなわち、答える、称える、叫ぶ、偽証するなどの動詞を伴うとき)には、*ḥ* をのぞく異説がいつもあり、この異説は正しいであろう——われわれが差し出がましきマルコ自身の法則を作り出しているのだから——(そうであろう)」。J.H. Moulton, *op. cit.*, Vol. II (Style), p. 29. もちろん、*ḥ* の使用には *ḥ* が様々な動詞に結び付くことは、本文で示したとおりである。

(34) F. Blass/A. Debrunner, *op. cit.*, § 470. 筆者が数えたところでは、その数はマタイが一、ルカが一八である。特に共観福音書テキストの場合には、*ḥ* によって導入される節が直接話法なのか間接話法なのか即座に判断できない例も多い。ちなみに、それらの例は、マタイ三三、マルコ三三、ルカ三八、ヨハネ三五。この数は興味深い。*ḥ* の使用に関しては、様々な特徴がヨハネ・テキストに集中しているにもかかわらず、この例に限って、その程度が共観福音書テク

- ストよりも少ないのである。つまり前記の数量的事実在即していうと、逆にヨハネ・テクストでは、*δεν* 節によって導入される文を直接話法と判断させるマルクマール（例えば人称代名詞など）が顕著である、ということになる。
- (35) J.H. Moulton, *op. cit.*, III, pp. 325f. F. Blass/A. Debrunner, *op. cit.*, § 470.
- (36) その数は、七八である。ちなみに、他の福音書における使用数は、マタイ四一、マルコ二一、ルカ六六である。ところで、この用法こそ伝承との関係を推測させるものである。共観福音書でこの用法が顕著に集中しているのは、マタイ第五章とルカ第六章、すなわちいわゆる「至福の説教」、及びマタイ第三章とルカ第一章、すなわち「律法学者およびパリサイ人についての禍いの言葉」の部分である。これらの形式化した言葉は、教会の中でなんらかの「生活の座」を持つていたと考えられるであろう。（R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 114f., 118 u. 132~138. 加山訳、一八七~一八二、一九二~一九四、二二五~二二三頁）。このように、小さな言語的要素でしかない *δεν* からも、その伝承史的背景を探ることが出来る。同様に、ヨハネ・テクストにおけるこの理由を表わす *δεν* の多用も、ヨハネの「共同体」におけるなんらかの「生活の座」を反映しているかもしれない。しかし、本稿における探求の関心はそれではない。
- (37) J.H. Moulton, *op. cit.*, III, p. 345.
- (38) Egerton ² ヴェルス II。
- (39) M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (London: Oxford University Press, 1971²), p. 74.
- (40) Bodmer ² ヴェルス¹ Beza 写本など。
- (41) M. Black, *op. cit.*, pp. 72f.
- (42) Beza 写本など。
- (43) Bodmer ² ヴェルス¹ Beza 写本など。
- (44) M. Black, *op. cit.*, pp. 72f., 79 and 92. *φειδισαφ*、*νιλεφ* のママト語説には異論がある。R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, S. 244, Anm. 3 u. S. 254, Anm. 5.
- (45) *φειδισαφ*、*νιλεφ*、*νιλεφ* の個々の章句における *δεν* の意味の確定作業は可能である。しかし、本稿で問題として扱っているのは、それらの字面の意味そのものではない。
- (46) *δεν* の多様な使用ということは、ルカに関してもしいえるかもしれない。*δεν* 節は、様々な動詞と結び付き（一〇・二一〇

- his' 四〇' 一三・一四' 二〇・三七など) 既存の範疇に分類し難いものもある(二二・一七' 一六・八b' 二三・二一' 三二)。これらは子細に検討される必要があるだろう。しかし、ヨハネ・テクストの用法に比べた場合、これらの用法は一段と確立されたものという印象を与える(例えば、四・三三六' 八・二五や二二・一七' 一六・三)。
- (47) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 174, Anm. 1 u. S. 244, Anm. 3 など、十分な説明にならざると思える。
- (48) punctuation は、一五 Nestle-Aland 二六版に従ったが、(以下の引用も同様)「これによると *ὅτι* で始まる疑問文の読みは *καὶ καὶ* 困難である。
- (49) 例え、Bauer は、一四・二三を consecutive *ὅτι* に分類して、W. Bauer, *op. cit.*, 1168.
- (50) *ὅτι* の疑問文との組み合わせの例は、ルカ二二・一七' 一六・三などであるが、これは *τε ποῦνα, ὅτι...* である。
- (51) *ὅτι ὅτι* は、マテ六・四六' マ・二二などであるが、共観福音書ではない。
- (52) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 464, Anm. 3. あるいは R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 3. Teil (Freiburg · Basel · Wien: Herder, 1981), S. 66.
- (53) R. Schnackenburg, *op. cit.*, 1. Teil, S. 54 u. 59. などを参照。
- (54) *καὶ ὅτι* W. Wilkens, R.E. Brown, B. Lindars などのところでは段階説であるが、紙幅の都合上とられたは言及できない。あるいは複雑な段階説はあまり支持されなくなつた。J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes I* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 4/1) (Würzburg: Echter Verlag, 1985?), S. 34 などを参照。
- (55) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 78.
- (56) *ibid.*, S. 4, Anm. 5 u. S. 93.
- (57) *ibid.*, S. 489 u. 491.
- (58) Bultmann は他の文書資料を考へて、*ibid.*, S. 3f. などを。
- (59) *ibid.*, S. 313, Anm. 2.
- (60) 五・一六' 一八・八・四七' 一〇・一七' 二二・一八' 三九' 一五・一九。 *ibid.*, S. 63, Anm. 6, S. 177, S. 292, Anm. 1 u. S. 346, Anm. 4.
- (61) 五・三三' 一一・三三' 一一・五〇' *ibid.*, S. 263, Anm. 4.
- (62) などは「啓示説話」資料では *ὅτι recitativum* は現われなくなつてゐるが、この資料の特徴はいわば一人称的

- 発言であり、むしろ前提として、始めから間接的発言は排除されるであろう。
- (63) 三・一八、五・三八、八・二〇、一〇・二三 *ibid.*, S. 318, Anm. 5.
- (64) *ibid.*, S. 217.
- (65) *ibid.*, S. 210, Anm. 3.
- (66) *ibid.*, S. 93.
- (67) *ibid.*, S. 139, Anm. 1.
- (68) E. Schweizer 著 Ruckstuhl 訳 の表現をテクニストの文体的特徴とは考えている。Bultmann 以外では、例えは Nicol なじみか自説の補強のためと、すなわち、物語 (narrative) 部分に現われることの少ない例としてこの *δρα* *τοῦτο...* *δρα* を加えている。W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel* (Leiden: E. J. Brill, 1972), p. 23.
- (69) 例えは、欽定訳などがそうである。
- (70) その数は一五である。
- (71) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 263, Anm. 4.
- (72) *ibid.*, S. 198.
- (73) *ibid.*, S. 220.
- (74) *ibid.*, S. 422.
- (75) *ibid.*, S. 226, Anm. 1 u. S. 245.
- (76) ただし、「啓示講話」資料の存在については、多くの研究者の支持が得られてくるとは言い難い。この点に関しては、注の53で扱った著作の箇所や、次の注解書などを参照。E. Haenchen, *Das Johannesevangelium* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1980, S. 102).
- (77) 一・四、七、一〇、二〇、二二、二八、二〇・一四、一五、一八、二九、などが「記者」のものであり、一八・九、一九・三五、二〇・九などが「編集者」によるものである。
- (78) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 491, Anm. 9.
- (79) *ibid.*, S. 506ff.
- (80) *ibid.*, S. 492.

(81) Qでは、*κῆρυξ δε δὲ*のような定形的表現を除くと、*δε* 使用に関して、*ヨハネ*やルカのテクストのような特徴がみられない。これらのQの定形的表現は、一人称の導入定式であり、*δε* recitativum による直接話法の導入とは異なっている。ルカには他に、*ἐπεὶ… δε* (四・一二)や *κῆρυξ δε* (七・四)などの言い回しもあるが、その際、*δε* が直接話法か間接話法かの決め手がなく、例えば、Schulz はこれらの節をルカの手に帰している。S. Schulz, *Die Synchquelle der Evangelisten* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972), S. 181 u. 237 などを参照。ルカの *δε* 使用の拡大については、本稿の注46を参照。

(200) 50

(82) この点に関して、*ヨハネ*第二章が重要な示唆を与える。*δε* 使用の特徴をあげるまでもなく、*ヨハネ*第二章と第一二〇章との間の文体(文字)的差異、換言すれば共時的差異は明瞭であり、異論の余地はない。この点に関して、例えば、次の著作を参照。C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (London: SPCK, 1982^o), pp. 576f. など、第二章の *δε* 使用は、固定したものと見える(例えば、二一・一五、一六・一七の…*δε* φιλία σε)。つまり、*ヨハネ*第二章は、*δε* 使用に関して第一二〇章と明らかな相違を示す。これらの事実が、*ヨハネ*第一二〇章に対する資料批判的接近への警告となるだろう。つまり、これらの事実が示すことは、共時的に明瞭に異なる文書間では *δε* 使用に関して相違が存在するはずだ、という点である。言い換えれば、通時的分析によって、*ヨハネ*第一二〇章にいくつかの「資料」を想定するものは、*ヨハネ*第一二〇章と第二章との間にあるような *δε* 使用の差異が第一二〇章の中には見出せなかつた事実を、どのように説明することができるのだろうか。

(83) R. T. Fortna, *The Gospel of Signs, A reconstruction of the narrative source underlying the fourth gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

(84) 一・二〇の動詞は *διηκολόγησεν* 一〇・一八の動詞は *διηκόων* であるが、法 (mood)、人称が変化しないことからしてこれらの節は直接話法と見える。

(85) R. T. Fortna, *op. cit.*, p. 221.

(86) しかし、Qがたとえ「語録」という文学形態であるとしても、そのことが *δε* 使用の特徴をまったく排除するとはいえない。むしろ、Fortna 自身が「このしる福音書」と *ヨハネ*福音書の関係をQとマタイやルカ福音書の関係とペテロに考えてくる (R. T. Fortna, *op. cit.*, pp. 221f.)。あるいはむしろ、Qは「啓示説話」に近いといえるかも知れない。しかし、「啓示説話」の *δε* 使用の特徴は、本文で述べたとおりである。そしてそれはQには見られない。

- (87) E. Ruckstuhl, "Johannine Language and Style. The Question of Their Unity", *L'Évangile de Jean* (Leuven: Leuven University Press, 1987), pp. 125-147.
- (88) Fortna の仮説に対する全体的批判には、例えば次のようなものがある。三上章「ヨハネ福音書の資料分析の問題」 Robert T. Fortna の場合「『途上』・8、以文社、一九七七年、一三二～一四二頁。
- (89) Fortna が「ヨハネ福音書「記者」による「資料」の「模倣」ということを言う (R. T. Fortna, *op. cit.*, pp. 213f.)。しかし、「これを容認すれば、「模倣」を制限する客観的基準がない以上、資料批判的方法は、自らの方法の基盤を危うくすることになるであろう。あるいは逆に、全てとはいわないまでも多くの *ὁτι* 節を「記者」が挿入したとする通時的説明も、理論的には想定せられる。だが、Bultmann も Fortna も、自分たちの再構成する「資料」部分の *ὁτι* に関して、そのように考えてはいない。そもそもそのように考えた場合、「しるし資料」は、それ自体の再構成のきっかけであり神学的宣言でもある重要な言説 (二〇・三〇以下) を失ってしまうし、「啓示説話」も、形式的・内容的観点からして当然それ自体のものである多くの言説を欠いてしまうことになるであろう。つまり、ヨハネ・テキストの *ὁτι* 節が「記者」による後の付加だという説明も、従来の資料仮説とは両立し難いのである。
- (90) R. Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, *Exegetica* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1967), S. 103. 杉原助訳「最近解明されたマントウ教・マニ教資料とヨハネ福音書」、『聖書学論文集』・I (『ノルトマン著作集』・7) 新教出版社、一九八二年、一八二頁。
- (91) 本稿の注の10を参照。
- (92) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980*), S. 419. 川端純四郎訳『新約聖書神学』・II (『ノルトマン著作集』・4) 新教出版社、一九八〇年、三二八頁。ただし、引用文は邦訳と同じではない。
- (93) Bultmann が „Was“ という曖昧な語で何を考えていたかという点には、いろいろと問題があるであろう。拙稿「ヨハネ福音書における繋辞の機能とその思想——第八章一二節～五九節をめぐって——」、『基督教学』・第二二号、北海道基督教学会編、一九八六年、一～二九頁。特に、二～三頁。
- (94) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 419. 川端純四郎訳、三二八頁。今日、Bultmann の再構成したグノーシス神話はそもそもも有効とは考えられていない (例えば、荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七二年、三一九～三三三頁など)。したがって、„Was“ と „Dass“ という Bultmann の考え方をなお生かそうとするならば、思弁を始める前

に、テクストに即した新たな基礎づけが必要であろう。

- (95) 例えは、¹「光と闇」、²「真と偽」、あるいは出自についての「三元論」的箇所に関しては、一・一・九、八・三三、三四、一五・一九などの *ört* 節が、「記者」に帰せられる。R. Bultmann, *op. cit.*, S. 369~372. Ders. *Das Evangelium des Johannes*, S. 304, Ann. 1, S. 335ff. u. S. 422, Ann. 3.
- (96) このような点で関しては、「序」で引用した Ricoeur の Bultmann 批判を参照。
- (97) Moulton は、¹ ヨンネ・テクストでは *ört* 節中に「それ(繫辞)がずっと多く挿入されている」と書いている。² Moulton, *op. cit.*, III, p. 309.
- (98) 七・一一には、同一表現 (*al' jêw êkerou... a'lior de êkerou*) であるのに、³ 繫辞使用文 (*ayados totta*) の方は、⁴ *ört* に ⁵ *ört* で導入されているような例もある。
- (99) 例えは、¹ *erw êlê...* という定形表現が従来積義の上で重要視されてきたことは、言うまでもない。前掲拙論参照。
- (100) ヨンネ・テクストの文体的特徴の複合性に関しては、¹ E. Schweizer 以来言われてきたことである。E. Schweizer, *op. cit.*, S. 102. 例えは、² *ört* や繫辞と複合する文体的特徴としては、³ 人称代名詞の多用などが考えられるであろう。
- (101) T. Onuki, *op. cit.*, S. 27.
- (102) *ibid.*
- (103) 本稿の方法において最も重要な点の一つは、「最初の読み手」と「われわれ解釈者」をテクストに対して同等の権利を持つものとして扱うことである。注 4 も参照。
- (104) 社会的関心が大きいが、H.C. Kee は、¹ 初期キリスト教社会の探求には言語の「統辞」の分析も重要であることを指摘している。H.C. Kee, *Miracle in the Early Christian World, A Study in Sociohistorical Method* (New Haven and London: Yale University Press, 1983), p. 56.
- (105) 例えは、¹ E. Benvenist, 《La nature des pronoms》 et 《De la subjectivité dans le langage》, *Problèmes de linguistique générale* 1 (Paris: Gallimard, 1966), pp. 251~257, 258~266. 岸本通夫監訳「代名詞の性質」『ことばの文化』主編 本性 2 (1972)、『一般言語学の諸問題』みすず書房、一九八三年、二三四~二四一、二四二~二五二頁。

燃燈仏・仏影窟・ミスラ教

定 方 晟

△論文要旨▽ 燃燈仏は過去仏の一つであるが、過去七仏のように仏教史の初めから仏典に現れる伝統的な過去仏とは性格を異にする。燃燈仏は前世の釈迦牟尼仏に成仏の予言をおこなったとされ、その場所もナガラハラー（現在のアフガニスタンのジュラバードの近郊）であると特定されている。この町は聖地となり、燃燈仏予言伝説を表す彫刻が周辺の土地から多数出土している。私の考えでは、ナガラハラーでなんらかの強力な神が信仰されていたために、仏教僧たちはここでの布教を容易にするために、この神が仏教を認可したという考えを土着民に吹込もうとした。燃燈仏はそのために考えだされた、この神の仏教版である。神そのものはミスラであった可能性がある。

ナガラハラー近傍にあった仏影窟は洞窟の奥壁に仏の姿が現れることで中国人僧侶のあいだで有名であった。玄奘の体験によると、真つ暗な洞窟の奥にときどき光が現れたが、すぐに消え、最後に長時間光がさして、ついにかれは仏影を目にすることができた。私の考えでは、この仏影窟は一種のミスラ神殿であり、洞窟の天井に穿ったいくつかの穴から太陽の直射光線が洞窟内に射し込み、仏の画像を照らしたのである。

△キーワード▽ 燃燈仏、仏影窟、ミスラエウム、ディーパンカラ、ナガラハラー、ハツダ

私はかつて燃燈仏の觀念の起源をもとめて、燃燈仏をディオニソスやヘラクレスやシヴァやクリシュナと比較したことがある。⁽¹⁾最近わたしはミスラに関するいくつかの論文を読み、ミスラを視野に入れなかったことの不備に気がついた。いまふたたび燃燈仏の起源を論じるのは、前論文のこの欠を補うためである。⁽²⁾

数ある仏のなかで歴史上実在したことが確かなのはシャカムニだけであり、他は信仰上の仏である。その信仰上の仏のなかで特異な存在が燃燈仏である。過去七仏であるが、過去七仏よりは遅く（アッシューカ王以後）經典に登揚する。ジャータカの文脈中に現れるが、ナガラハラー（現アフガニスタンのジュララバード近郊）という実在の町に結びつき、アフガニスタンやガンダーラから多出する浮彫りの「主神」になっている。わたしは燃燈仏とナガラハラーの結びつきは偶然ではないと思うので、ナガラハラーの宗教事情を三段階に分けて考察してみよう。

（一） 前四世紀後半。ディオニュソス

西暦前三二七年末ごろアレクサンドロス大王の軍隊がニュサに近づいたときのことをアリアノスは次のように記している。

「ア大王がニュサ (Νύσα) の町を攻めようとしたとき、町の酋長であるアクピス (Akuphis) が町の助命を乞いにやってきた。アクピスはいった。『われわれの町ニュサはディオニュソスが建設したものである。ディオニュソスはインド遠征を記念して、この町をかれの乳母ニュサに因んでニュサと名づけ、町の近くの山を父ゼウスの腿 (Gk. mētos) を記念してメーロス (Mēros) と名づけた (ディオニュソスは一時ゼウスの腿に匿われた。) デイオニュソスが町の建設者である証拠には、インドの他の地にはみられない葦がここだけ生えている。』大王はそれを聞いてメーロス山にのぼり、実際に葦と月桂樹が茂っているのを見た。マケドニア兵たちは狂喜して花輪を頭につけ、ディオニュソス讃歌をうたい、ディオニュソスの数々の名を唱えた。大王はディオニュソスに犠牲をささげ、兵たちは歓声をあげて走りまわった。」 (Arrianos, Anab. V. 1)

このニユサがナガラハーラであることはプトレマイオス(二世紀)の「ナガラハディオニュンポリス」(Geog. III, 1, 43)とこの記事によつて知られる。マツリンドルにゆれば Dionysopolis はナガラハラーの別名 Udyāna-pura のギリシヤ語訳である。⁽⁶⁾

またパラパミスス (Parapanisus) 山中にプロメテウスもしくはそれに似た神の聖跡が存在した。「パラパミスス」はヒンズークシユ山脈をさすが、ニユサ付近の山を含めてそう呼んだ可能性はあろう。アリアノスは記している。「マケドニア兵たちはパラパミス山中で一つの洞窟を見た。そして土地の伝説を聞いて、これはプロメテウスが鎖につながれていた洞窟であり、驚がきて、かれの肝を食べていたが、ヘラクレスがきて驚を殺し、かれを鎖から解放した」という話を広めた。」(Arrianos, Anab. V, 3)

ストラボはこれらの伝説の信憑性を疑っている。「ヘラクレスとディオニュソスの伝説をメガステネースと他の何人かは真実と考える。エラトステネースや他の多くの作家は信用しない。アレクサンドロスがインダス河畔の岩場の城塞アオルノスを一度で攻め落としたとき、彼を称賛する人々は、ヘラクレスは三度これを攻撃して三度とも撃退された、といった。……これらの話がアレクサンドロスに取りいろいろとする人々の作り話であることは明らかである。」(Strabo, Geog. XV, 1, 9)

しかし、すべてが作り話ということはないだろう。ナガラハーラで何等かの神が信仰されていたことは疑いないだろう。そして、その神がたとえギリシヤの神ディオニュソスではないにしても、それに似た神であったことは十分考えられる。アクピスが自国の神とディオニュソスの同一を心から信じていたのか、あるいはギリシヤ軍の攻撃を回避するためにギリシヤ人を欺いたのかはわからない

この神はインドラまたはシヴァであろう。手がかりは引用文にメーロスという言葉が現れることである。周知の

ようにメール(Mail)という山が仏教神話ではインドラの住処として、ヒンズー聖典『マハーバーラタ』ではシヴァの住処として存在する。「ゼウスの腿にいたディオニュッス」とは「メール山に住むインドラ(またはシヴァ)」に外ならないだろう。Nagaraharaという名も「シヴァ(Shiva)の町」を意味する可能性がある。⁽⁴⁾

ディオニュッスは葡萄酒と関係をもつが、葡萄酒に対応するものはインドではソーマ、イランではハウマである。ソーマと葡萄酒はかなり性質が違うようであるが、神の飲料として共通性がある。インドラとソーマについて辻直四郎氏は述べている。

「リグ・ヴェーダ詩人のもっとも好んで讚美し、インドラを得意の絶頂においたのは、蛇形の悪魔ヴリトラを退治して、待望の水と光明とを人間界に放出する功業である。神酒ソーマに英気を養い、彼の特徴たる武器ヴァジュラ(金剛杵・電撃)を投擲して、悪竜ヴリトラを粉碎するとき、彼は神界の帝王、アリアン人の保護神として、万人の尊敬を一身に集める。このほかインドラが退治する悪魔は、牛群(光明)を洞窟内に隠蔽するヴァラを始めとして多数にのぼるが、ヴリトラ退治はその代表的なもので、このゆえに彼は『ヴリトラの殺戮者』の名を得ている。ヴリトラは元来『障碍物』を意味し、ダーヌの子としてダーナヴァと呼ばれ、蛇形をとるからアヒ(蛇)ともいわれる。ただしヴリトラの殺戮は一回の出来事ではなく、反覆して行なわれるから、周期的現象に基礎をもつに相違ない。ヴリトラの占有する水も、本来天上の水を指し、これを解放することは、宇宙の秩序を回復する意味をもつ。インドラ神話の背後には、しばしば大宇宙の創造・維持に関する意義がひそんでいる。」(辻『インド文明の曙』pp. 47~48)

「ソーマはおそらく山地に生える灌木の一種で、その茎から芳香のある黄褐色の液が搾られ、神に捧げられた。インド・アリアン人がインドの西北部に定住した後、早くから実物を入手することが困難となったらしく、余儀な

く代用品で満足せざるをえなかった。……ほぼ以上のような経過で調製されたソーマ液は、一種の興奮飲料で、飲む者に陶然たる快感を催させ、その精神を高揚させた。ソーマはしばしばマドゥ（蜜・蜜液）、またはアムリタ（強壯・不死を与える飲料、甘露）と呼ばれ、神々に愛用され、人間は供物の残余を飲んで長寿を願った。ことにインドラとの関係は深く、インドラがウリトラ等の悪魔を退治するに当っては、ソーマを通飲して英気を養った。」（同上、pp. 65~67）

ディオニュソスを連想させる神としてイランのミスラ神をあげることができよう。「ミスラ祭 (mithrakana) においては莊重な犠牲式が行なわれた。王は神聖なダンスに参加し、ミスラを讃えて酔い潰れた。この儀式に関するクテシアス（西曆三九〇頃）のこの報告は他の資料によっても傍証される。この儀式はミフルの月のミフルの日、すなわち冬の始る十月二日に行なわれた」(M.J. Vermaeren, *Mithras, the Secret God*, London, 1963, pp. 21~22)。結局、「ディオニュソス」はインドラシヴァ（ヒミスラ）であった可能性が大きい。

(二) 一、二世紀ころ。オエシヨとミイロ

クシャーナ時代に信仰された神を知るには、同時代の王たちが発行した神像いり硬貨が手がかりになる。出土数から判断すると、オエシヨとミイロが二大神格であったようにみえる。オエシヨ神はウエマ・カドピセス（西曆一世紀後半）の硬貨では牛を背にして立つだけであるが、カニシカやフヴィシカの硬貨ではギリシャ系の文字でオエシヨ（oeshio）の名が付記される。オエシヨはシヴァ神の別名ウヴィシヤ（uvisya, skt. ugrēśa or umēśa）の訛音であろう。私はこれをイーシャー（śai）の訛音と想定したことがあるが、訂正したい。オエシヨのオ音を説明するには、

ウヴェイシヤのほうがよい。

オエシヨの流行とは对象的にインドラの名を記す硬貨がない。リグ・ヴェーダではインドラは金剛杵 (vaira) を手にする神として喧伝されている。硬貨のシヴァ神は電撃 (vaira) をもっている。したがって、インドラ神は消滅したのではなく、シヴァ神として生れ変わったのだと考えることができる。かれは仏教神話では金剛手になった。

ミイロはギリシヤ神話のヘリオスと同じように太陽神として表現される。ヒンヅー教のヴィシヌ (遍きもの) や仏教のアミターバ (無限の光) はこの太陽神と無関係ではないだろう。「ミイロ」(Miro) は語源的にリグ・ヴェーダのミトラ、アヴェスタのミスラに相当し、ミスラの方言形と考えられる。弥勒 (中国上古音 *mir-lai*) の名がミイロに由来するということ⁽¹⁷⁾を私は論じたことがある。

ミスラ信仰は前二世紀にバルティアに存在したことが、ミスラダテス (「ミスラから授かった子」の意) の名をもつバルティア王の存在によって窺われるが、イラン民族のインド進出にともなう⁽¹⁸⁾、この信仰がインドに広がったであろう。ローマ世界では二世紀ころミスラダテスの名をもつミスラ教徒が輩出した。⁽¹⁹⁾ (前二世紀のインドのシユンガ朝のプシヤミトラの場合は「ミトラ」は合成語の後分であり、「友」を意味する。) シヴァとミスラの信仰はナガラハラーにも定着したのであろう。そして、私は、燃燈仏はミスラが変身したもの、と考えたいのである。

では、燃燈仏とはどんな仏であらうか。⁽²⁰⁾ 燃燈仏について記す経典は多い。「Divyāvadāna」, “Mahāvastu” 『阿闍世王経』、『般舟三昧経』(三巻本)、『増一阿含』、『四分律』、『仏本行集経』、『修行本起経』、『過去現在因果経』、『六度集経』等々。⁽²¹⁾ “Mahāvastu” の記事を要約してみよう。(E. Senart, *Le Mahāvastu*, Tome I, Paris, 1882, pp. 193~248. J. J. Jones (tr.), *The Mahāvastu*, Vol. I, 1949, pp. 152~203)

無数劫の昔にアルチャマッタ (Arcimat) という聖王がいた。その都はディーパヴァティー (Dipavati) 妃はスディ

パー (Sutpa) といった。ディーパンカラ菩薩はトシタ天から下界を見おろし、アルチマットとスディーパーを父母として生れることを決め、白象の姿でスディーパーの胎に入った。占相師は生れる子は大王か仏になるだろうと予言した。菩薩は蓮華園で母の右脇から生れた。如来は心の形で生れるから、母体に傷や苦痛をもたらさない⁽¹⁰⁾。善逝・灯明保持者 (Ukkadhara) が生れるや地上は光に包まれた (Jones, op. cit. p. 173)。菩薩は七歩あゆんで「これが私の最後の生である」と宣べた。バラモンたちは王に「菩薩の誕生時に光が現れたから、菩薩をディーパンカラ (燃燈) と名付けるように」と勧めた。 (p. 182)

菩薩は成長し、女たちの醜い寝姿をみて出家した。四禅を順次に経過して、世界の幸せのために悟りを開いた。そして、父王と人民の幸せのために八万の僧を従えてディーパヴァティー城にやってきた。都城はかれを迎えるために荘厳された。そのとき、バラモンの若い修行者メーガがヒマラヤから都城に下りてきた。かれは通りかかった娘プラクリティ (Prakriti) から、荘厳がディーパンカラのためであることを聞いた。彼女は水瓶と七つの蓮華をもっていたが、メーガは彼女を妻にする約束で五つの蓮華を売ってもらった。仏の行列が近づき、仏の雄姿がみえる⁽¹¹⁾と、かれは「私も仏になろう」と誓願 (Pranidhana) して、仏に向って蓮華を投げた。蓮華は仏の頭の周りをウェールのように覆った。プラクリティも二つの蓮華を投げた。メーガは水瓶を傍らにおき、(仏のために) 自分の鹿皮の衣を地上に広げ、仏の足下に身を投げ、自分の髪で仏の足裏を拭った (sampari-marijanto)。そして、「私もこの仏のようになろう。みずから悟り、他人を悟らせよう。世界の幸せのために仏になろう」と思った。仏はメーガの心を知り、「そなたは無数劫の後にシャカムニ (Sakyamuni) という名の仏になるだろう」と予言した (Vyākaraṇīya)。メーガはそれを聞くと空中をタララ樹の高さに飛上がり、衣を片方の肩にかけ、合掌して仏を礼拝した。

メーガは修行仲間のメーガダッタに仏の存在を知らせたが、メーガダッタはこれを無視し、さらには五逆罪を犯

して、地獄に落ちた。メーガがシャカムニ仏になった間に、メーガダッタは怪魚ティミティミンギラになって生れた。そして、船を呑もうとしたが、一船員が南無仏 (namo buddhasya) と唱えたので、畏怖して、呑むのをやめた。その後、ダルマルチという少年として生れ、シャカムニ仏に親近した。仏とかれは「しばらく」「しばらく」と接吻を交わした。それを聞いて訝ったひとたちに、仏は事の次第と称名の力とを説いてやった。(要約終り)

燃燈仏伝説でまず注意すべきことは燃燈仏の出自に光が関係していることである。父の名が「輝きをもつもの」(Arimat)、母の名が「美しい光」(Sudipa)、都の名が「光をもつもの」(Dipavati) である。かれ自身も「誕生時に光が現れたから、ディーパンカラ (dipankara) [明りを (dipam) 造るもの (kara)] と名付けられた。」この名にふさわしい神をクシャーナ時代の硬貨の図案から選ぶとすれば、ミイロであろう、ミイロは頭から光を放つ姿で表わされているからである。ヘリオスもそうであるが、ある学者によれば、ミイロとヘリオスは二つの神ではなく、クシャーナ語とギリシャ語で呼ばれる一つの神である。燃燈仏は浮彫りでは肩から火を出し(ときに足から水を出し)ている。火と光は通じるから、これもディーパンカラとミイロの強い関係を示すだろう。

燃燈仏の観念はいつ出現したか。この名が現れる最初期の文献は後漢月氏三蔵支婁迦讖訳の『阿闍世王経』と三卷本『般舟三昧経』であろう。『阿闍世王経』に次のようにある。「過去・無央数・阿僧祇劫に提想竭という仏がいて、シャカムニに、かれが阿耨多羅三耶三善心を獲得して仏になることを予言した。シャカムニは髪を地面に敷き、恒薩阿竭 (tatagata) (如来 = 提想竭) に(その上を) 歩かせた。(仏は) また、かれが阿僧祇劫を経て、釈迦文 (= シヤカムニ) という名の仏になるだろうと、予言した。」(大正一五、p. 405a)

支婁迦讖訳『般舟三昧経』には一巻本と三巻本があるが、後者には前者にない章(品)が加わり、前者が八品から成るのに対し、後者は十六品から成る。後者の第九品(大正一三、p. 313)に提和竭羅という名が現れ、第十品(9

915c) に提和竭羅および定光仏という名が現れる。第九品には支婁迦讖の特征的訳語である佉薩阿竭(薩「han」の発音はイラン的)が現れるので、三巻本はかれの訳本であると考えてよいだろう。かれが訳経をおこなったのは光和平年間(一七八一―一九〇)である(『出三藏記集』巻一三)から、燃燈仏の出現は遅くとも二世紀後半である。

支婁迦讖訳の二經典が燃燈仏に言及するしかたは簡単で、燃燈仏の伝説がすでに知られている状況を前提しているようにみえる。とすれば、燃燈仏の伝説が成立したのは遅くとも二世紀前半か。

燃燈仏伝説が造られた動機はこう考えられる。ミスラ信仰の盛んな土地に仏教が進出した。仏教僧は民衆が抵抗なく仏教に改宗しうるようにミスラがシャカムニの宗教を認可したと感じさせるようなムード作りを試みた。ミスラが王に位を授ける図(たとえばコマゲネの浮彫り)がこのアイデアに影響を与えていると考えられることも可能だろう。『マハーヴァスツ』の燃燈仏伝説はミスラには言及せず、しかも燃燈仏についてはシャカムニに対する以上に称賛の言葉を費やしている。このような伝説は教義的にはミスラ信仰と摩擦することなく、心理的には民衆を満足のうちに仏教に導くのに役だっただろう。

(三) 四百年頃。仏影窟

西暦四百年頃から、中国人求法僧のインド旅行記や、漢訳經典に、ナガラハラの仏影窟の記事が現れる。法顯は中インドへ直行せず、ナガラハラに立寄った。東晋の慧遠は廬山に龕室を造り仏影を模写させた(『高僧伝』第六)。中国僧をこれほど魅了した仏影窟とはいったい何だろうか。經典には次のようにある。

『大智度論』第九（大正九、pp. 126b~126c）

（仏は）月氏国の西に行き、女羅利を降した。仏は彼女らの石窟に一泊した。そこにはいまも仏の影が残っている。なかへ入ると見えないが、穴から出て遠くから見れば光相が見える。

『仏説観仏三昧海経』（大正一五、pp. 678b~681c）（要約）

ナガラハハラ（那乾訶羅）国の古仙山にチャンバカ樹の林があり、（その）毒龍の池の傍らに青蓮華の泉があった。（その）北に羅利の洞窟があった。（洞窟は）阿那斯山の岩山の南麓に穿（原文「中」）たれていた。洞窟には五匹の羅利が住み、龍の女になって毒龍と交際していた。龍と羅利は乱暴を働き、人々を苦しめた。仏が弟子と虚空を渡ってきて、激戦ののちに龍たちを帰化させた。

仏は羅利石窟に入って坐った。龍たちは四大弟子（摩訶迦葉・摩訶迦梅延・目連・舍利弗）と阿難のために五つの石窟をつくった。龍王は仏がかれを見捨てないよう懇願した。仏は窟に千五百年留ろうといって窟中に坐り、上半身から水を、下半身から火を出し、十八変を示し、身を踊らせて石のなかに入った。仏の姿は鏡のなかにあるかのようには鮮やかに浮かびあがった。龍たちは池を出ずにつねに仏を見ることができた。結加趺坐した仏の姿は遠くからは見え、近づくとも見えなくなった。神々は影像を供養し、影像は説法をおこなった。石窟は高さ一丈八尺、深さ二十四歩あるとして観想すべきである。

仏影窟の記事は、經典においてよりも、旅行者（名をへ）中に示す）の体験記において一層具体的になる。

〈法蹟〉那竭城の南、半由延のところに石室がある。山の側面(原文「搏」)に西南に向って開いている。仏はこのなかに自分の影を残した。十歩ほど離れてそれを見ると、仏の姿そのままである。形姿は金色に映え、輝いている。少し近づくと、影は次第に薄くなり、ぼんやりしてしまふ。諸国の王たちが画家を派遣して模写させようとしたが、誰にも模写することができなかった。この国のひとたちは「千仏はみなここに影を残すだろう」と語り伝えている。『法蹟伝』大正五一、859a)

〈道栄〉ゴーパー窟(原文「瞿羅羅鹿」)に行つて仏影を見た。石窟に入つて十五歩いくと、四面が戸に(囲まれた)場所に入る。遠くから眺めると、様々な図柄が鮮明に見える。近づくと、ぼんやりして見えなくなる。手でさするとただの石壁であるが、すこしずつ後ずさりすると、図柄がみえてくる。お顔は立派で、世にも稀なほどである。『洛陽伽藍記』大正五一、1021c~1022a)

〈玄奘(一)〉城の西南、二十里余の小さな岩山に伽藍がある。堂は高く、階を重ね、石を積んで作つてある。庭も建物も静かで、僧侶が一人もいない。中に高さ二百尺あまりの卒堵波がある。アッシュカ王が建てたものである。伽藍の西南に深く刻まれた深い谷川がある。瀑布は水を飛ばし、切り立った崖が壁のように立っている。東の崖の岩壁に大きな洞窟がある。瞿波羅龍のすみかである。入口はせまく、中は暗い。岩石から水がしみだし、岩道で流れている。仏の影像があつて、むかしは実物のように鮮明で、相好をそなえ、厳然と生きているようにみえた。近ごろでは、だれも見るといふことがなくなり、たとえ見ても、ぼんやり見るだけである。ま心をつくして祈願して靈感を得るひとは、しばらくは明瞭に見ることができなが、長くは続かない。

むかし如来が在世していたとき、この龍は牛飼いの男として王に乳酪を献上し（てい）たが、献上の仕方を遅え、王から咎めを受けた。かれは遺恨を抱き、金銭で花を買ひ、「予言の卒堵波」に供養し、「悪龍になって国を滅ぼし、王を殺す」ことを祈願して岩壁に向つて身を投じて死に、この洞窟に住みつき、大龍王となった。そして、穴を出て前世の悪願を成就させようとした。如来はかれの心を察し、人民が龍の危害に会うのを哀れんで、神通力でインドからやってきた。龍は如来を目にして悪心が消え、不殺生戒を受け、正法の守護を誓ひ、如来に「如来がいつでもこの洞窟に留ること、弟子たちが常にかれの供養を受けること」を懇請した。

如来は「私はこれから涅槃に入るから、そなたに（私の）影像を残してあげよう。また五人の羅漢に常にそなたの供養を受けさせよう。正法が消滅しても、そのことは変らないだろう。そなたが悪心を起こして怒り狂うときは、かならず私の影像をみなさい（そこに宿る）慈善の力によって、そなたの毒心が消えるであろう。この賢劫中にやってくる仏たちもみなそなたを哀れんで、影像を残すであろう。」（『大唐西域記』大正五一、879c~879a）

〈玄奘（二）〉またこのように聞いた。燈光城の西南、二十里余にゴーパーラ龍王が住む窟がある。むかし如来がこの龍を降して、（かれの）ために留めてやった影像がいまなおある、と。法師（玄奘）は礼拝に行うとしたが、道は険しく、盜賊が多く、この二、三年、大したことも見られないので、出かけるひとは稀であった。法師が礼拝に行こうとしたとき、カピシ以来の付人は、帰心に駆られて、寄道をいやがり、思い止まることを勧めた。法師は「如来の真身の影像は億劫にも会いがたい。ここまで来ながらどうして礼拝に行かずいられよう。おまえたちは先に発ってくれ。私は行ってくるから」といって、ひとりで燈光城へ向つた。

ある伽藍に寄り、道を尋ね、案内を頼んだが、引受け手がいなかった。一少年が「（私の）寺莊はその近くで

す。一緒に寺莊に帰りましょう」といったので、かれと寺莊に赴き、そこに宿泊した。窟を知る老人を見つけ、出発したが、数里いくと、五人の盗賊が刃物をふりかざして迫ってきた。法師は帽子をぬぎ、僧服を現してみせた。

盗賊たちは「法師はどこへ行くのか」と尋ねた。「仏影を拝みに」と答えると、盗賊は「ここに盗賊がいることをあなたは聞かなかったか」と尋ねた。「盗賊は人間です。仏を拝みに行くときに、たとえ道に猛獣が満ちていようと、怖れはしません。ましてあなたがたは人間です。」盗賊たちは発心し、法師に従って礼拝に向った。

窟は山隘の東側の崖にあった。門は西に向って開いていた。覗くと真つ暗でなにも見えなかった。老人がいった。「法師よ、早速お入りください。東の（奥）壁に（手が）さわったら、五十歩ばかり後ずさりして、正東を見てください。影像はそこに現れます。」法師は入って、足を頼りに五十歩ばかり進むと、東の壁に触れたので、後ずさりして立ち、ま心こめて礼拝した。百回以上礼拝したが、なにも現れなかった。自らの煩惱の大きさを傷み、嘆き悲しんだ。なおもま心こめて礼拝し、『勝鬘』等の經典や讚仏の偈頌を唱え、讚仏することに礼拝すること百回あまり、東の壁をみると鉢くらいの大きさの光が現れ、すぐに消えた。感激して、さらに礼拝を続けるとたらい（原文「鑿」）くらいの大きさの光があらわれ、また消えた。いよいよ感激して、世尊の影像を見ないうちは絶対にそこを離れないことを誓った。

さらに二百回あまり礼拝を続けると、窟にひとときわ大きな光がさし、壁に如来の影像がありありと映った。もやが晴れて、とつぜん金山が現れる感じであった。すぐれた姿が神々しく輝いていた。ふり仰ぎ、こ踊りし、（喜びを）表しうる言葉もないほどであった。仏の身体と袈裟は赤黄色であり、ひざから上の姿かたちはきわめて明瞭であった。蓮華座から下はやや不明瞭であった。⁽¹³⁾ひざの左右と（仏の）背後には菩薩や聖僧たちの影像が並んでいた。以上の光景を見終えると、遠く入口の外にいる六人に、焼香のための火を持参するように命じた。火が運ばれて

きたときには、仏影がまたすっと消えた。あわてて火を消させて、ふたたび祈ると、また現れた。六人のうち五人は目撃することができたが、一人はついに見る事ができなかった。このようにして、半時間ばかり、ありありと影像が見えた。感謝の讃歌を唱え、花と香を供えた。それが終ると、光が消えた。そこでその場を辞した。送ってきたバラモン（＝老人？）も喜び、奇跡だと感嘆し、「法師のま心と祈願の力が大きくなければ、こんなことは起らないでしょう」といった。

窟の入口の外にも多くの聖跡があったが、それらについては別の書物（大唐西域記）に記してある。みんなそろって（寺莊に）帰った。五人の盜賊は武器を捨てて、戒律を受けて立ち去った。『大唐大慈恩寺三藏法師伝』大正五〇、229c～230a)

さて、仏影窟はミスラエウム（ミスラ神殿）の仏教版ではないかと私は考える。ミスラエウムは洞窟や地下にくられ、そのために *spelaeum* (洞窟) とか *crypta* (穴蔵) とか呼ばれる。蒲鉾型 (*cauité*) をし、奥壁はしばしば軽石でかこまれ⁽¹³⁾。そこにミスラ像が浮彫りや絵で示され、像の前に祭壇がもうけられる。ミスラエウムの構造と宗教的意味をいくつかの論文によって概観してみよう。

ポリュフィリオス (A.D. 233～306) によれば、ゾロアスターはペルシャの近くの中のある自然の洞窟を花で飾り、泉水の設備を施し、ミスラの栄光に捧げた最初のひととされる (Henri Lavagne, *Importance de la Grotte dans le Mithraïsme en Occident*, Etudes Mithraïques, E.J. Brill, 1978, p. 271, note 2)。

キリスト教の著述家たち (テルトリアヌス、マタテルヌス) はミスラ神殿の暗さを強調し、光の儀式を暗闇で行なう矛盾を冷笑した (*Ibid.*, pp. 271～272)。イタリヤで発見されているミスラエウムは大部分が地下にある。岩の

なかに穿たれたもの、自然の洞窟を転用したもの、地下あるいは半地下の人工建造物を転用したもの、である (Ibid., p. 273). ミスラエウムはしばしば入口から主堂にかけて直角に曲っているようであるが、これは主堂への光を遮断するためであろう。

レンツは、ミスラエウムで行なわれる光のショーについて論じている (W. Lentz, *Some Peculiarities not hitherto fully understood of 'Roman' Mihrab Sanctuaries and Representations*, *Mihrab Studies*, Manchester University Press, 1976). 光の演出については二つの場合が考えられる。(一) ミスラエウム深部に入口から特定時の太陽光線を導くこと。(二) 天井に穴を穿って外光をミスラエウム中に導くこと。

(一) についてはレンツは *Vernaseren* の調査書の記述にもとづき、ミスラエウムの入口の方向を調べたが、結局、入口の位置は不定であり、予想されたようには東や西に定まっていなかった。⁽¹⁴⁾

レンツはそこで (二) に重点をおいて研究を進める。Ostia のミスラエウムの場合、天井に穴があり、そこから射し込む光が直下のミスラ像の頭を照すようになっていた (p. 366)。San Clemente のバシリカの地下にあるミスラエウムには天井に十一の穴がある。レンツは *Vernaseren* の次の文を引用している。「穴はどれも狭いモザイクの帯で囲まれている。長方形の四つの穴は通風あるいは採光のための穴らしく、円形の七つの穴は七つの天体との関連で解釈できよう」 (p. 366)。

San Clemente のミスラエウムは、シリカの地下にあるから、ミスラエウムに入る光は人工の光かと思われるが、キュモンは上の建物の天井にもミスラエウムの穴に対応する穴があった可能性を考えたい (p. 366)。レンツは採光穴をもつ自然洞のミスラエウムの例としてルーマニアの *Tirgusor* の洞窟をあげている (p. 367)。

光を受ける側の物体にも演出効果を高める工夫がなされたらしい。たとえば、像に金泥 (III) を施すことである。

レンツはその例として、ローマ出土「Frankfurt Liebig House (plate 13b) 所蔵のミストラ図をあげている。これはスタッコ製で、ミストラと二人の燈明保持者 (Cantes, Cautpates) を表すが、ミストラの顔と髪と手に金泥のあとが残っている (p. 368)。

パレスティナのカネサレア・マリタイマのミストラエウムは倉庫を転用したものらしいが、天井に四角い穴 (50cm × 40cm) があり、これも太陽光線を導くためのものらしい。Robert J. Bull, *The Mithraeum at Caesarea Maritima, Etudes Mithraïques*, E. J. Brill, 1978, p. 79 & Planche I, Fig. 1.

仏教側の資料とミストラ研究者の論文を比較すると、仏影窟とミストラエウムのあいだに構造上の著しい類似があることに驚かされる。レンツの論文を参考にすると、玄奘の仏影窟体験記はつぎのように解説できると思われる。かが訪れた窟院は西に入口をもっていた。細長い窟院は多少カーブを描き、そのため中は真っ暗であった。奥壁には仏と菩薩たちが描かれていたが、暗くて見えなかった。ところが、窟院の天井にいくつかの穴が穿たれていた。窟院の奥室の上部にあたる岩の層は割合薄くて、穴は岩層を山の表面まで貫いていた。だから、この穴を通して外から光が射しこみさえすれば、像は見えたと。

さて、光が射し込んだり、射し込まなかったりするのには、なぜか。まず考えられるのは、穴に蓋があつて、だれかが密かに蓋を開閉することである。案内の老人がだれかと示し合せたかもしれない。

しかし、つぎの考えがより妥当であろう。穴は細く長かった。この穴を通して射し込む光の量はふだんは無視しうるほどである。しかし、太陽の位置によっては、太陽光線の進行方向が穴の軸と平行になり、数秒間、直射日光が窟院の深部にとどくことがある。もしこれらの穴が、太陽の進路にしたがい様々な角度で、しかもすべて仏の像に向くような角度で穿たれていたら、たとえ蓋がなく、操作者がいなくても、煌めく光が何度か像を照らしたすにち

がない。

これには天候、時間、季節が関係する。雨天、曇天、夜間はだめである。窟院の天井の外側が西の方向にあるならば——窟院が谷の東壁にあるというから、この可能性が大きい——午前はだめである。季節による太陽光線の照射角度の変化も関係する。ミスラエウムの場合には、夏至、冬至、春分、秋分、あるいは日昇、日没が重要な時間とされたらしいので、仏影窟の場合にも、いくつかの穴の角度はそのような時間との関連で決められていたかもしれない。

玄奘は「ちかごろは仏影を見ることが稀になった」とのべている。このことは次のように考えられる。仏教が衰微して、窟院の管理者がいなくなり、穴が雨や土砂によって塞がりはじめた、と。

しかし、ミスラ教は一般にローマ世界の宗教現象とされる。ミスラ教の特徴は、礼拝の対象が牡牛を殺すミスラ神であること、天文現象に深く関わること、暗室を神殿とすること、死と時間の神に対する信仰を伴うこと、密儀が重視されること、などである。ミスラ教の初期研究者キュモン以来、ミスラ教はイランの宗教に由来すると考えられてきたが、最近では、主神の名（ミスラ）以外にイラン的要素を見出すことが難しいこと、ローマ世界の外でミスラエウムが発見されていないこと、などを理由に、ミスラ教をローマ世界独自の宗教とみなすべきだという主張が増えつつある⁽¹⁵⁾。

ミスラ教がローマ世界に出現した時期については、プルタルコス（西暦一世紀）がポンペイウスの海賊退治（BC）に関連して述べた記事がよく引用される。「また彼ら（ヒキリアア海賊）はオリュンポス（小アジアのリュキア地方の小邑）で異国風の犠牲式をとり行ない、さまざまな密教の祭祀をも行なったが、なかんずくミスラ教は、彼らが最初に輸入したもので、今の世にまで伝えられている」（吉村忠典訳。Cf. 村川堅太郎編『プルタルコス』世界古

典文学全集23、筑摩書房、1966、p. 383)。さらに歴史家アッピアノス(西暦二世紀)は、海賊たちはミトリダテス・エウパトルの落伍兵たちからその密儀を学んだ、と述べている(Vermaseren, *op. cit.*, p. 27)。

ネロはミストラ教に関つた最初のローマ皇帝である。アルメニア王ティリダテス一世はネロをミストラに擬して崇め、自らの宝冠をネロの頭上に置いたという。プリニウスによれば、ティリダテスはネロをマギの聖餐によって入門させたのである (*Ibid.*, p. 24)。

ローマ世界の外辺部の例として、コマゲネ王安ティオコス一世(83~34 B.C.)やその父ミトリダテスのニムルド・ダグの墓石碑がある。そこには、ゼウスIIアフラマズダ、ヘルメス、アポロIIヘリオス、ヘラクレスIIヴェレスラグナの名とともにミストラの名があげられている。ただし、密儀を窺わせる言葉はない (*Ibid.*, p. 29)。

ミストラ教は二、三世紀に全盛期を迎えた。この時期に造られたミストラエウムの教はおびただしい。四世紀にはいと、皇帝コンスタンティヌスがキリスト教を公認し、キリスト教が優勢になった。皇帝ユリアヌスはキリスト教に反対し、ミストラ教徒であることを公言したが (*Ibid.*, p. 189)、結局、ミストラ教はキリスト教に敗れて消滅した。

仏影窟はローマ世界のミストラ教と関係があるだろうか。冒頭で論じたように、ナガラハハラにプロメテウスの洞窟の伝説があつた。これがミストラエウムであつたかどうかは分らない。仏影窟の名が文献に知られるのが四世紀頃であることを考えると、ローマ世界のミストラエウムの構想がナガラハハラに伝わった可能性は考えられる。ナガラハラの近くのハッダでは四世紀頃、ローマ風仏教美術が栄えた。『観仏三昧海経』の「毒竜の池」あるいは「青蓮華の泉」を表わしたとみられるハッダの彫像はミストラ図の構成に通じるものを持ち、他の彫像は純西洋風の金剛手(むしろヘラクレス)を含み、ローマの工人の到来そのものをすら考えさせる。「近寄れば見えず、遠ざかれば見える仏影」について吉川逸治氏は、それはギリシャ・ローマの絵画上の一技法、すなわち古代印象主義によって描

かれた絵の効果を示している、という。(岡氏「古代古典美術と東洋の仏教美術」オリエンツ、5~1, 1962)。

燃燈仏と仏影窟はたがいに独立した伝承を形成している。しかし、そこに同じミスラ教の影響を見ることはできないだろうか。ミスラ教とインドの宗教の関連を思わせるものは他にもある。ミスラ図の蛇 (Sarpa) と仏教の瞿波羅竜⁽¹⁶⁾。ミスラ図の二人の灯明保持者と『マハーヴァスツ』の仏の形容語「灯明保持者」。牡牛を殺すミスラと水牛悪魔を殺すマールガー (Mahāsūramardini)。時間と死の観念と時輪マントラ。ブトレマイオス (Ⅱ, 1, 74) の *Brahmāni Magoi* と EI, vol. Ⅱ, p. 333 の *viprā* (or *dajia*) *maga*。インドの宗教の解明にはミスラ教の研究が重要であることが感ぜられる。

注

- (一) 拙論「燃燈仏の起源とナガラントラ」『印度学仏教学研究』19~1, 1970, pp. 93~98. 拙論「ナガラントラとクマの仏教」『東海大学文学部紀要』15, 1971, pp. 200~183. [参考論文] 赤沼智善「燃燈仏の研究」『仏教研究』6~3, 1925, pp. 317~340. 田賀龍彦「燃燈仏教記とくつじ」『金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集』平泉寺書店、1966, pp. 89~107. A.C. Soper, *Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture* Ⅲ, Artibus Asiae, vol. 13, 1950. S. Beal, *The Legend of Dipāṅkara Buddha, tr. from the Chinese*, JRAS, n.s., vol. Ⅱ, 1873, pp. 377~95.
- (二) 上の書にクマ・マヘンダヴィヒ Mitra (マヘン) マサハスタヴィヒ Mithra (マスト) マローの宗教の研究者とくつじ Mithra[si] (マート) の表記がある。本論ではマストとくつじとす。
- (三) J. W. McCrindle, *The Invasion of India by Alexander the Great*, 1896 (Repr. 1969), p. 338. ほか「くつじとくつじ」*Jalalabad* 中野の田村 Ajūna の著述がある。(Masson). Adinapur (Babur).
- (四) P. Banerjee, *A Śiva Icon from Pandjikent*, Artibus Asiae, vol. 31, 1969, p. 79.
- (五) Colonel Holdich の著述は、マローとクマの両地では葡萄窟の栽培が栄えたと述べている (McCrindle, op. cit., p. xxxi).

- (6) 拙論「シイロと弥勒」『東海大学文学部紀要』35, 1981, p. 51. 『仏教・インド思想辞典』春秋社, 1987, p. 379b.
- (7) 拙論「シイロと弥勒」『東海大学文学部紀要』35, 1981, p. 45. 『仏教・インド思想辞典』春秋社, 1987, p. 446b.
- (8) R. Schmitz, *Die Theophoren Eigennamen mit Altiranisch * Miθra*, *Evdes Mithraques*, E. J. Brill, 1978, pp. 395~455.
- (9) この仏のインド名はデーバンカラ (Dhānikara) である。デーバンカラの訳語に定光、錠光、燈光、燃燈、光明、普光、提提竭、などがある。この中で「定光」という訳語は一見奇異にみえる。しかし、『諸橋大漢和辞典』で「定」錠、「燈」を調べると、定光＝燈光であることが確認される。
定「釈文」定、本作錠。
錠「集韻」錠、錠也。
錠「正字通」錠、亦作燈。
- (10) 「心の形」"manomaya" は Lokottaravādin 説 (Jones, *op. cit.*, p. 174, note 1).
- (11) 『四分律』によれば、弥勒 (ニメーガ) が髪を地面に延べた目的は、仏に泥土の上をちかか歩かせないことであった。『阿闍世王経』の「我以髮布地。令恒薩阿竭而踏之」(大正一五, p. 405a) も同じであろう。しかし、シヨトラク出土カール博物館所蔵の浮彫りでは、デーバンカラの右足だけがメーガの髪の上であり、メーガは仏に足裏を拭かせようとしているようにみえる。これは『マハーヴァスツ』の説に合致しよう。この図については、次下を参照。水野清一他『アフガニスタン古代美術』日本経済新聞社、一九六四年、図5、図98。宮治昭・モタメディ遙子編『シルクロード博物館』(世界の博物館一九) 講談社、一九七九年、図197。モタメディ遙子「アフガニスタン出土の燃燈仏本生譚の諸遺例」『仏教芸術』一一七号、一九七八年、pp. 20~40。
- (12) 松本栄一氏は人の手の届く範囲の絵が人の手で触られて摩滅したと考える。同氏「仏影窟考」『国華』六二〇号、一九四二年、p. 197a.
- (13) 「岩から生れるツツメ」(deus rupe natus, cf. petra genetica) を表わすが、リグ・ヴェーダにも同じ観念(「岩中の太陽」svār yād āsman) があつて、F. B. J. Kuiper, *The Bliss of Asa*, II, vol. III, 1964~65, p. 110. 火山現象あるいは火打石に關係するか。
- (14) 私は宇治の平等院の鳳凰堂の丸窓を想起する。池を隔てた小御所や立木は朝日を遮るかもしれない。しかし、堂内の光

- (15) に浮んだ阿弥陀仏の顔を小御所から拝するのミスラエウムの発想といえるだろう。
牡牛を殺すミ斯拉の図(なそり、蛇、大も描かれている)は牡牛座が西に沈むときの夜の星空を表わしている。春分の頃にはそれがちょうど日昇時なので、これは冬の死、太陽の勝利を表わす(S. Insler, *A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif*, in *Hommages à Marten J. Vermaseren*, Vol. II. EPRO, Tome 68, 1978.)° “*メトスナリオン* ひかり” ミ斯拉教はキリシタ・ローマの産物である(M.P. Speidel, *Mithras-Orion, Greek Hero and Roman Army God*, EPRO, Tome 81, E.J. Brill, 1980.)°
- (16) 龍の名 Gopāla と川の名 Kabul (Kubāh) は関係があるだろうか。

近代における人間の問題

——悪魔的なものをめぐる一考察——

山本邦子

△論文要旨▽ 我々は深みの次元の喪失といわれる状況の中にある。深みの次元は、神的なもの次元であると同時に悪魔的なものの次元でもある。我々のこの状況はいうまでもなく現代に始まったわけではなく、近代という大きな時代の中で考察されねばならない。しかも人間の理性の自立化という近代の含む根本の意味を考えれば、これは人間そのものが含む立場が全的に現前している世俗化ということと不可分である。したがってこれが単に西洋に特有の問題たりえないことは当然である。

近代は、このように垂直線の次元を忘失し水平的次元にのみ生きる自己疎外のあり方が普遍現象化しているが故に悪魔の様相を呈している。そしてその根源には人間の無限の自己内閉鎖性という悪魔的なものが存在しているのである。これが自覚にのぼり、突破されない限り、無限の開けの次元は開けてこない。この自己内閉鎖性の極限における極度の緊張は悪魔的なものを特徴づけるものである。人間が自己であるところに必然的に付きまとうこの悪魔的なものの突破の底に開ける無限の開けの次元においてはじめて、近代的人間理性の自立化がもつ意味が真に明らかになると思われるのである。

△キーワード▽ 深みの次元、悪魔的なもの、ティリッヒ、ドストエフスキー、キェルケゴール、西谷啓治、自己内閉鎖性、近代、世俗化

はじめに

パウル・ティリッヒによって、「西洋の人間の現在の状況における決定的な要素は、深みの次元の喪失である」⁽¹⁾と述べられ、深みの次元の喪失が現代を特徴づける問題として様々に論議されているのは周知の通りである。また西谷啓治によってなされた「超越の次元の忘失」⁽²⁾という表現も、同様の状況把握を表していると思われる。しかしまた別のところでティリッヒは、「ヨーロッパの危険は水平的具体化の欠けている点であり、アメリカの危険は垂直線の深みの欠けている点である」⁽³⁾と述べている。これらの言葉から次の二つのことがいえるのではないだろうか。その一つは、アメリカの危険がヨーロッパをもつつみ込む勢いをもっているということ、いや更には全世界的な拡がりさえ示しているということである。そしてもう一つは、水平的具体化と垂直線の深みという二つの次元が共に要求されており、そのいずれを欠いても危険な状況に陥らざるをえないということである。しかももう一步を進めるなら、両次元は総合的に要求されているが、その最後の深みの次元があくまで前者の水平的次元の根底として前提されているのでなければならないと思われる。それ故にこそ、深みの次元の喪失は一層深刻な事態といわねばならない。

深みの次元の喪失は、たとえばキェルケゴールが鋭く批判した彼と同時代のキリスト教界の特徴と相通じている。彼がそれをまさしく「水平化」⁽⁴⁾と称したのも同様の視点に立ってのことといえる。彼は単独者の情熱的なあり方に對して、「個人個人の否定的な相互関係の否定的統一」⁽⁵⁾のあり方を水平化現象としてとらえたのである。

しかし、ティリッヒの時代とキェルケゴールの時代では時間的な隔たりがあるのみならず、各々の時代把握の含

む意味の差異が大きいことはいうまでもない。冒頭に抜粋した西谷の言葉は、次のような文脈の中で用いられている。「世俗主義の立場の本質には、超越の次元の忘失が含まれる」と述べられ、これは近世から現代にかけての特徴としてとらえられている。すなわち、ティリッヒが現在の西洋人の問題状況としてとらえた事態は、更に広く近代人の問題状況として考えられねばならない事柄にはかならない。後述のドストエフスキも、キェルケゴール同様一九世紀の人でありながら、その問題状況を鋭く自覚していた一人といえよう。

ティリッヒは、深みの次元を「宗教的次元」⁽⁶⁾ともいいかえるが、この場合の宗教は、「人間にとって自分の生の意味と存在一般の意味が問題である限り、宗教は人間の本質」⁽⁷⁾といわれているような宗教である。すなわち「宗教とは、最大のしかも最も根本的な言葉の意味においての究極的関心事」⁽⁸⁾であり、それは「世界のもつ深み」⁽⁹⁾とひとつの「我々の魂の深み」⁽¹⁰⁾の問題にはかならない。この深みの喪失の問題を「悪魔的なもの」を手掛かりとして考察するのがこの小論の目的である。

一 ティリッヒにおける悪魔的なもの

深みの次元は、諸物のこの世的連繫という表面にとどまっている限りは開かれてこない。深みは、その背後を見通した時に開かれる諸物の存在の根底である。しかし、それが汲み尽くされるものである場合には、それは合理的に指示することができ、思惟が帰りつきうるものにはかならないことを意味する。したがって深みが深みであるために、深みは「諸物の存在の根底であると同時に諸物の深淵」でなければならぬ。すなわち深みは汲み尽くされないのでなければならない。しかもこの存在の無尽蔵性が能動的なものとして「存在の生産的、内的無限性」⁽¹¹⁾で

ある場合にのみ、我々の存在関係のいずれもが、有限的であるにもかかわらず、存在の無尽蔵性に関与するものへ方向づけをもつことになり、充実性、存在性、意味性を獲得しうるのである。

「存在の形態と存在の無尽蔵性とは互いに関係がある。本質の深みそのものとしてのそれらの統一は神的なものであり、実存におけるそれらの分離、諸物における「深淵」の相対的に自立的な発現は悪魔的なものである」⁽¹²⁾といわれるように、ティリッヒによると悪魔的なものは存在論的概念であり、倫理的な欠陥とは無関係のものである。ただしここで重要なのは、悪魔的なものは神的なものとの対立概念ではあるが、サタンのものと混同されてはならないということである。サタンのものとは、「深淵の絶対的に自立的な発現」⁽¹³⁾であって、深淵が形態を破壊するところでは形態は全く否定されているのであるから、存在しえないのである。すなわち創造がなく破壊のみであるサタンのものは考えられたものにすぎず、いわば悪魔的なものの中の否定的、破壊の原理だけを抽出したものである。これに対して、悪魔的なものは形態創造と形態破壊との緊張の中に基礎づけられているのであり、この点が重要な指標である。ティリッヒは、原始民族やアジア人の神像、美術工芸品、舞踊仮面といったものの中に「現実の深み」⁽¹⁴⁾が表現されていることに気づき、それらを通して現実の深みが、我々の意識からは消え失せたが意識下の諸層から我々の現存在を規定しつづけていることに注目したのであるが、そこに彼が見たものは、西洋の意識が近づきたいとする当の原因たる悪魔的なもの特有の緊張であった。「人類の芸術は、積極的に反形態的なもの、すなわち悪魔的なものの事実を我々に明らかにする」⁽¹⁵⁾というところに、彼にとって悪魔的なものが注目されるにいたった一つの動機があったのである。形態を創造するのみならず、それを破壊するものが悪魔的なものであり、悪魔的なものを根本的に特徴づけているこの緊張は、近代的な西洋の合理的意識にとってまさに異質なものといえるのである。

悪魔的なものが、サタン的なもののように考えられたものではなく、悪魔的なものとして存在と形態にいたりうるのは、創造の残滓を自らのうちに保っているからであり、それ故に人格的に、あるいは社会的に、悪魔的なものは自らを現わすのである。悪魔的なものの生じる可能性は次のことに基づく。すなわち「聖なるものは常に無制約的に担うものであると同時に無制約的に要求するものであり、深みであると同時に形式であり、深淵であると同時に根底なのであり、被造物においてははその両者がばらばらになりうるということに基づく。すなわち、被造物が神的な深みの無尽蔵性を自らの内に巻き込み、個として自分だけでそれを所持しようと欲し、そのために創造的な潜在力が破壊的になることに基づく⁽¹⁶⁾」のである。聖なるものによって担われている被造物が、自分自身たろうとして聖なるものの要求に反対するにいたる。いいかえれば、被造物が自分自身たろうとして本質の深みの無尽蔵性を自分の内に実現しようとする意志、衝動に、悪魔的なものの可能性が生じることである。本質の深みにおいて深淵と形態とは統一されており、そこには創造のみがあるが、それに対して深淵が身を起こして形態を破壊するところに悪魔的なものが生じるのである。このことは、後期シェリングによってなされた悪の可能性に関する考察との類似点をもっている。シェリングは『人間の自由の本質』において精神としての神と神における自然とを区別し、精神としての神が光と闇、両原理の不可分なる統一であるのに対して、神におけるこの解け難い統一が人間においてには裂かれ得るところに、悪への自由の可能性を見ている。根源的な神的意志に対して人間の意志が自己を中心とすることによって悪が生じるのであるが、このように悪を選び取る人間の行為の深底に神における自然に由来する牽引力をシェリングは見取ったのである。

したがってティリッヒにおいて、神的なものと悪魔的なものとが究極的三元論として両立しえないことはいうまでもない。聖なるものによって担われたものが自分自身たろうとするとともに悪魔的なものが生じるのであるから、

それは「聖なる反神的なもの」⁽¹⁷⁾といわれる。悪魔的なものは先述のように存在論的概念であり、存在するものすべの存在の構造に帰因するが故に強力であり、また普遍的でもある。しかるに「端的に闘われなければならない、現実的な矛盾」⁽¹⁸⁾なのである。悪魔的なものが永遠に克服されているのは、本質の深みにおいてのみである。

このような悪魔的なものは、精神的な人格性の中では憑依状態 (Besessenheit) として現われる。憑依は「人格的なものの分裂」⁽¹⁹⁾であり、責任をとりうる人格の中心への攻撃にほかならない。また悪魔的なものは社会的に見られた場合に一層明らかになるのであるが、この場合にもそれは憑依状態として現われる。社会的に悪魔的なものは、「混沌の中ではなく、最高の、最も象徴能力のある一つの時代の形式の中に」⁽²⁰⁾現われるのであって、「包括的な社会的統一を通じての人格的なものの破壊」⁽²¹⁾が問題なのである。現代の顔ともいふべき悪魔的なものとして、資本主義とナシヨナリズムをティリッヒは挙げてゐる。憑依状態の対立概念は、恩寵に恵まれた状態 (Begründetheit) である。悪魔的なものは善の欠如といった倫理的欠陥ではなく、存在の構造に帰因するが故に恩寵によってのみ克服されうるといふことである。恩寵に恵まれた状態も深淵の発現にほかならないが、新しい創造だからである。

ティリッヒにとって、悪魔的なものに注目することは、歴史の意味解明に不可欠なこととみなされる。「宗教の歴史は、……悪魔的なものに対する不断の闘いである」⁽²²⁾と考えられる視点すなわち救済史の視点であるが、そこには「悪魔的なものがあらゆる歴史的創造の要素であるという事実」⁽²³⁾への認識があり、悪魔的なものが宗教史の前提とみなされているのである。したがって、彼の歴史哲学においては、「その中で存在の究極的な意味が、思惟と行為のあらゆる有限的形式を貫いて輝き通しているような文化」を意味する「神律」⁽²⁴⁾と、「満ちた時」を意味する「カイロス」⁽²⁵⁾と、そしてこの「悪魔的なもの」⁽²⁶⁾とが、主要な三概念を形成しているのである。

悪魔的なものに対する内宗教的闘いに対立するのは世俗化であり、世俗化が悪魔的なものを克服するために用い

る武器は「合理的形式」⁽²⁷⁾である。理性中心の思惟は二次元的な思惟として、「上方と下方へ向かう第三の次元、すなわち神的—悪魔的、形式突破的、恩寵を与えつつ没落する次元」⁽²⁸⁾を欠いている。たしかに世俗性が純粹な合理的形式を実現している間は非悪魔化も実現されているといえるだろうが、この純粹合理性はあくまで世俗的なものの努力目標にすぎない故に、世俗化が追求される只中で、たとえば原罪に関するペーメの思想が非悪魔化を疑問視し、カントが根本悪を認めざるをえなかったことは著しく特徴的な出来事といわねばならない。しかし一般的にいつて「世俗性の中で神的なものは悪魔的なものの深みなしに存在し、また悪魔的なものは神的なものの明るさなしに存在する」⁽²⁹⁾が故に、神的なものゝ悪魔的なものとの戦いは、世俗性の中では直接的には見えない。すなわち、このことが深みの喪失を意味しており、近代の世俗的状况にほかならないのである。悪魔的な人格的、社会的憑依状態が顯著に現われているにもかかわらず、それが見えていない状況といつてよいだろう。

二 ドストエフスキの主人公の問題

ドストエフスキは『地下室の手記』の短い前置きの中で、「私はつい最近の時代に特徴的であったタイプの一つ」⁽³⁰⁾をいわば「一世代の代表者」⁽³¹⁾として書きたい、と述べている。このように彼の作品には同時代の深刻な状況の自覚とともに、彼自身の魂の問題が含まれている。「……私はこの時代の子、不信と懷疑の子であり、おそらく（それを確かに知っているのですが）死ぬまでそうでありつづけるでしょう。……この信仰に対する渴望……また実際に真理がキリストの外にあったとしても、私はむしろ真理よりもキリストとともにあることを選ぶでしょう」⁽³²⁾という自覚が作品として結晶するのである。それは「進歩とヨーロッパ文明の洗礼を受けた人間、当節流行の言葉でい

えば、『大地と国民的根原をふり捨てた人間』⁽³³⁾という自覚にほかならず、近代ロシア人の、ロシア人としての存在の基盤がゆるがされている危機的状況の認識である。

『悪霊』におけるスタヴローギンの問題は『地下室の手記』の主人公の問題同様、自己意識にあるとわかっていいだろう。彼はチホン僧正に見せた告白の中で、「こんなことを書くのは、この感情がまだかつて私を全的に征服しつづいたことがなく、常に意識が全きままに残っていたことを、みなに知ってもらいたいためである（しかし、すべてが意識のうえにこそ成り立っていたのだ）。……私はその気になれば常に自分の主人であった」と記している⁽³⁴⁾。この感情といわれているのは、「極度に不名誉な、並はずれて屈辱的で卑劣で、とくに滑稽な立場に立たされるたび、きまっていたいつも、度はずれな怒りと同時に信じられないほどの快感をかきたてられてきた」というこの快感を指す⁽³⁵⁾。これは、屈辱的な立場に立たされたことを殊更強く意識して、われとわが身を責めさいなんだ結果生じる感情である。このような徹底した自己意識によって自分の主人たりうることは、彼が他者に対して自分を閉ざし、自分自身との関係に没頭していることを意味している。その結果生じる彼の底知れない孤独の姿は、母親のワルワラ夫人をしてさえも、「自分でもこうと口に出して言いあらわせないような、何か漠とした、神秘めかしたもの」⁽³⁶⁾によって恐れさせ、常に「内心の不安」⁽³⁷⁾を感じさせるのである。このような自己意識において明らかになっているのは、「生きていくのが気が狂いそうなほど退屈」⁽³⁸⁾だという徹底的な退屈である。そこでは生の意味を見出せない自分自身の姿が見えている。彼は自己意識の底にある深淵の存在に気づきながらも意識的に無関心の中へと自分自身を追い込んでいたのである。その結果彼のいかなる行為も肯定的なものたりえず、無目的な自己運動の空転とならざるをえない。それも他者をも巻き込むことによって他者との関係を破壊するにいたるのである。このことは、先の引用文からも明らかのように、快感をうみ出すものになるのは、社会に対する挑戦といった異常な行動となって現

われるということでもわかる。

マトリョーシャ事件もそのような退屈の只中で起こった。しかもその事件とともに、数日後の出来事が彼自身の世界の極限を暗示するような決定的な意味をもつにいたるのである。この出来事は、それから数年を経て、彼が「私の部屋の戸口に立って私に向かって顎をしゃくりながら、小さな拳を振りあげていたあのときと同じように、げっそりと痩せこけ、熱をもったように目を輝かせているマトリョーシャ」の姿を目の前に見るといふ形で甦える。たしかに甦えるのは直接的にはこの姿であるが、その出来事の後、更に納屋に入る彼女の姿を見届けた後に展開された彼の意識の冷徹きわまりない計算も、この姿と不可分に甦えているにちがいない。赤い蜘蛛は、これらの一連の事柄全体を象徴するものであろう。

マトリョーシャのそのような姿こそ、彼の強い意志の統御によって振り払えるにもかかわらず、彼にとって「呼び出さずにはいられない」⁽⁴⁰⁾耐えられない唯一の姿となるのである。彼の徹底した意識をもってしてもそれを快感に転じることはできない。彼の意識と意志に破れが生じたのである。というのは「自分はすでに自分だけではなかったから、「堪らないこと」がかれの存在を破りつつける」⁽⁴¹⁾が故にである。マトリョーシャの姿は、「神さまを殺してしまった」⁽⁴²⁾と「おのれひとり責めるしかなかった、まだ分別も固まっていない孤立無援の存在のみじめな絶望」⁽⁴³⁾の姿である。無垢な少女が自殺によって神殺しの責任をとろうとする姿である。

彼は出来事の直後に「私は善悪の別を知りもしないし、感じてもない男である……」と「痛切に自分を定義」⁽⁴⁴⁾しており、また「ぼくは自分で自分を赦したい。これがぼくの最大の目的、目的のすべて」⁽⁴⁵⁾だとチホンに告白している。たしかに自分自身の主人である彼が善悪の区別に無関心であるのは当然であらう。尺度は自分におかれているのであるから。それにもかかわらず自分で自分を赦すためにチホンへの告白を思い立ったことは、彼が自分で自

分を赦せず、善悪の区別に無関心たりえないことを意味している。後に彼が遺書の中で引用するダーリヤの兄による「自身の大地とのつながりを失った者は、自身の神をも失う、つまり自身の目的のすべてを失う」という言葉のもつ意味は、マトリョーシャの姿において彼に切実に実感されていると思われる。いいかえれば、彼女の、神に対する純粹無垢な姿を通して彼はロシアの大地に、神に出会っていると見えるであろう。そこで善悪の区別は鮮明に自覚されているはずであり、また彼の内部には絶望は存在しえないと遺書の中で述べているにもかかわらず、すでに自分が自分だけではないことにおいて自分の絶望そのものの姿が明らかになっているはずである。しかし、彼は最後まで「ヨーロッパ的な教養を完璧に身につけながら、正しいロシア語をついに学ぶことなく終ったロシア貴族の子弟」⁽⁴⁷⁾として、善悪の区別も絶望も認めようとはしない。この葛藤の中で彼の自己意識は、その根底なる深淵の前にし質的転換を迫られる極限のところまで最高度に緊張しているといえよう。

このようにスタヴローギンは、無邪気な少女をしてその神を殺させることにより、自分の存在の破れを明白に自覚させられるにいたるのだが、『カラマゾフの兄弟』のイワンは、「神を認め」⁽⁴⁸⁾はするが、小さき者の苦悩がこの世にあるが故に、「神の創った世界なるものを認めない」⁽⁴⁹⁾のである。このような考え方の方向に、彼の叙事詩「大審問官」は成立している。ティリツヒは、「我々の時代にとって最も印象的で、聖なる悪魔的な力の究極的な深みを把握している象徴はドストエフスキーが見、キリストに対立させた「大審問官」である」⁽⁵⁰⁾と述べている。「お前とあのときお前に問いを發した悪魔と、一体どちらが正しかったか」というキリストに対する大審問官の問いは、イワン自身の疑問にほかならない。一五世紀前にキリストが人間にもたらした自由と愛に関する疑問である。「自分を愛する以上に人間を愛した」⁽⁵²⁾キリストは当時人々に「あなた方を自由にしてあげたい」⁽⁵³⁾としきりにいつていたが、大審問官たちはその仕事をひきうけ、「奇蹟と神秘と權威の上に」⁽⁵⁴⁾成就したのである。自由という人類にと

って重荷にすぎないものを軽減してやり、羊の群れとして服従させたときにはじめて人類は自由になれるのであり、それが人類を愛することなのだ」と大審問官は主張する。

イワンは、スメルジャコフとの三度目の対面から戻って来た自分の部屋で、彼の分身である悪魔と対峙する。「人間たちは苦しんでいるよ、しかし……その代り、とにかく生きていないか、幻想の中でじゃなく、現実(56)に生きているんだ」と悪魔はいう。そして何ごとかが起こるためには「否定する」⁽⁵⁶⁾ 役を仰せつけられている。自分が必要とされているという。すなわち悪魔の存在が世界に必要なというのなら、その責任は世界を創った神に問われねばならないのであり、更にその延長線上の最極端に成立する大審問官の支配する世界に關しても同様のことがいえる。いうまでもなく否定する役を担う悪魔がなす究極的否定は、神を否定することである。神を否定する悪魔が必要とされるような世界を神が創ったことにより、神の責任において神の存在そのものが否定されるにいたる。そこでイワンのいう、この世では「すべてが許される」⁽⁵⁷⁾ ということになる。これは「どんな罪も、われわれの許しを得てなされたのなら償われる」⁽⁵⁸⁾ という大審問官の言葉につながっている。

イワンの、すべては許される立場においては、善悪の区別はスタヴローギンに見られた以上に徹底的になくなるのは当然である。スタヴローギンも遺書の中で、「私の内部から流れ出たものは、何らのおおらかさも、何らの力ももたない単なる否定のみでしかなかった」⁽⁵⁹⁾ とやはり自らの否定性についてふれているが、イワンの否定性はより徹底しているのである。

しかし悪魔という自分自身の幻覚がイワンに見え出すことにおいて、自分が自分に耐えられなくなり、彼の存在は破れはじめているといえよう。否定する役を担う悪魔としての自分自身の姿に直面することによって、実は神と対面しているにちがいない。彼の内面的葛藤が頂点に達するのは、自分がその意志を自分自身の支配下におさめて

いるつもりのスメルジャコフにより、自分が否定されてしまうことよってである。そのスメルジャコフは、『だれにも罪を着せぬため、自己の意志によつてすすんで生命を絶つ』⁽⁶⁰⁾という遺書を残して自殺してしまふ。イワンの存在はますます破れ、否定に徹しきれなくなり、神を徹底的に否定しようとするほど、神の存在が彼に迫つてくる。「大審問官」の結末における、キリストを否定する大審問官に対するキリストの無言の接吻は、自分を否定する者をも赦すキリストの愛を象徴するものと考えられる。それ故に大審問官は、翌日火あぶりにするはずのキリストを放さずにはいられないのである。

スタヴローギン、イワン共々近代的知性の代表者である。彼らの問題は自己意識、自己意志の問題であり、神と世界に対して自己の内に閉鎖し、孤独な謎の人物として現われる。しかも彼らの自己の内に閉鎖した世界が著しく重要な意味をおびる場面で、その閉鎖的世界が「部屋」という形態において象徴的に表されているように思える。スタヴローギンにとって唯一の耐えられない姿となつたのは、マトリョーシャが彼の部屋の戸口に立つて、彼に向かつて小さな拳を振り上げる姿であつた。彼女の小さな拳は力一杯彼の世界を震撼させるのである。またイワンは、スメルジャコフとの三度目の対面から帰り自分の部屋に踏み込んだとたん、「ふいに何か氷のようなものが心に触れた」⁽⁶¹⁾。そこは彼の自己の内面という、外とは全く別の世界である。彼とその分身である悪魔とが対峙しているその部屋から悪魔が退散するのは、アリョーシャが部屋のドアをノックした時なのである。更に、大審問官は牢獄のキリストのもとへ一人きりで訪れ、最後に彼は戸口に歩みより、「『町の暗い広場』」⁽⁶²⁾へとキリストを放したのである。終始無言のキリストに接吻された時、彼は身ぶるいせずにはいられなかつた。このようにこれらの部屋は、大地と神を象徴するようなその部屋の外なるものによつてのみ、その閉鎖性が動揺させられている。大地を失つた部屋は土台を欠いた部屋のごとく、崩壊する以外にないであらう。しかし、土台を欠いた部屋をさえつつみ込んでし

まう大地の愛の大きさ、深さを象徴しているのが、キリストの接吻にほかならないのではないだろうか。これらの閉鎖した部屋は、その崩壊の危機に際して、大地に、神に出会っているのである。

三 キェルケゴールにおける悪魔的なもの

『不安の概念』においてキェルケゴールは、善に対する不安を「悪魔的なもの」と名づけている。彼が「悪魔的なもの」は我々の時代ほど蔓延したことはおそらく一度もなかった⁽⁶³⁾と、悪魔的なものを同時代を特徴づける傾向として見ている点に注意しなければならない。

彼において不安は自由の可能性を意味する。不安は、真の精神的自由の実現たる真の現実性にいたらない限り止揚されない。人間とはこのような真の自由の実現を目標とすべき実存である。なぜなら、人間は心身という極端な対立項の総合であるからである。その総合は「精神により支えられている」⁽⁶⁴⁾が故に、心身の単に直接的な総合においてではなく、総合としての自己の自覚性においてはじめて課題は達成されるのである。自由の問題はこのような課題性とひとつのところで考えられており、不安は原初的にはこの課題性への予感である。無に對する不安の内にくずおれて質的飛躍によって罪が措定されるや、すなわち墮罪において、不安は止揚されてしまったかのように見える。しかし罪意識において明らかになるのは、予感されていた課題性の自覚とともに、それを実現しえないことの自覚である。したがって、罪が措定されたことによって不安は止揚されるわけではなく、「善においてのみ、状態と移行との統一」⁽⁶⁵⁾があるのであり、それこそ課題性の実現を意味する。そこにいたらぬ限り状態それぞれには可能性があり、不安はなくなるならない。いやむしろ罪が前提された後に、更に罪が措定されようとする場合における不

安こそ、最も厳密な意味での主観的不安といわねばならない。悪魔的なものは、この厳密な意味における主観的不安の緊張した極限に位置づけられている。なぜなら、徹底的な罪の自覚は救済へと導かれ真の精神的自由にいたりうるであらうが、悪魔的なものはそのぎりぎりのところで罪の自覚を中止して自己の内に閉じこもってしまう姿であるから。

先述した心身の綜合が真に立体的な構造をもち、立体的な課題性を担いうるには、その關係がそれ自身に關係するという自己關係の底に、全關係を指定したものに關係するという神關係が含まれていなければならぬ。『死に至る病』において、この綜合の關係性が深められ、絶望は自己關係と神關係との間の齟齬と規定されるにいたるが、『不安の概念』では神關係は表面には出ていない。それにもかかわらず、原罪、罪、悪といった問題をめぐる分析を通して、自己關係の底に神關係が浮き出しているのはいうまでもないことであり、悪魔的なものの考察においてそれは頂点に達しているといえる。自己關係が神關係と不可分の關係にあることは、まさにこの悪魔的なものにおいて端的に示されている。善に対する不安としての悪魔的なものに言及せざるをえなかったところに、『不安の概念』から『死に至る病』にいたらざるをえなかった道が開かれたといっても過言ではない。『死に至る病』において綜合の關係性の自覚は一層深化、尖鋭化され、それと同時に不安が絶望へと深化、尖鋭化されるにいたったのである。そこでは「悪魔的な絶望は、絶望して自己自身であらうと欲する、という絶望のうちで最もその度を強めた形態のもの」⁽⁶⁶⁾すなわち「反抗」⁽⁶⁷⁾といわれる。この形態のものは、自己が自己自身を自ら指定したのではなく、自己が自己自身に關係すると同時に全關係を指定したものに關係することによってのみ可能であるが故に、自己が他者に依存していることのほかならぬ証しである。これこそ絶望の一形態というよりもむしろ「あらゆる絶望が結局はこの絶望に分解され還元される」⁽⁶⁸⁾ような根本的な形態といわねばならない。

絶望の度合いと自己意識の度合いとは比例的であつて、「絶望の度は自己意識に比例して強まる。そして自己の度は、自己をはかる尺度に應じて強まり、神が尺度となる場合には無限に強められる」⁽⁶⁹⁾のであり、「罪というのは、神の前で絶望して自己自身であらうと欲しないことか、あるいは神の前で絶望して自己自身たろうと欲することかである」⁽⁷⁰⁾この後者が悪魔的な絶望にはかならないが、ここで前章におけるドストエフスキーの主人公たちについて言及したい。スタウローギンにおける最大の問題は自己意識の問題であつた。『地下室の手記』においても、自ら自己意識の泥沼にはまりこみ、居直っている「ぼく」が主人公である。「諸君、あまりに意識しすぎるのは病氣である」⁽⁷¹⁾「たんに意識の過剰ばかりでなく、およそいっさいの意識は病氣なのである」⁽⁷²⁾というのが主人公の深く確信するところである。彼のこの主張は、キェルケゴールが絶望を「死に至る病」と解し、絶望を普遍的なものとする見方に通じている。自己意識の問題がキェルケゴール、ドストエフスキー両者にとつて重要であると同時に、その自己をはかる尺度が問題にされているのである。地下室の住人はついに叫ばずにはいられなくなる。「えい、ここまできて、まだ嘘をつこうというのか！嘘というのは、一番よいのは決して地下室ではなくて、ぼくが渴望していながら決して見出せない何か別のものだということを、一二が四ほどにはっきり知っているからだ！地下室なんぞ糞くらえ！」⁽⁷³⁾これはまさに作者自身の叫び声であり、主人公が求めているのは、「信仰に対する渴望」と先にいわれたものであらう。ロシア人としての大地と神への渴望であり、この渴望の自覚において、自己をはかる尺度は神におかれているのではないか。スタウローギンの「神を信じないで、悪霊だけを信じるのができませんかね？」⁽⁷⁴⁾という問いかけに、チホンは「それどころか、完全な無神論でさえ、世俗的な無関心よりはましです」⁽⁷⁵⁾と答える。その理由は、「完全な無神論者は、完全な信仰に至る最後の階段に立って」⁽⁷⁶⁾いるからである。キェルケゴールにおいても同じく絶望についての無知は、意識という規定のもとにみられた絶望の中でも最低度のものとみなさ

れており、チホンの答えにおける信仰の弁証法はキェルケゴールにも見られる。完全な無神論ということでは神の完全な否定が意味されるには、神との死闘が前提されているからである。

悪魔的なものは『不安の概念』において、美学的・形而上学的、倫理的、医学的見地から考察されており、その広範囲にわたることが知られる。なぜなら、人間は精神によって支えられた心身の綜合であるからである。同じくこの点から、自由は肉体的・心理的に、また精神的に喪失されるのだが、キェルケゴールによって我々の時代ほどはびこったことがなかったといわれる悪魔的なものも、「尤も最近は特に精神的な領域に現われる」と但し書きがつけられているのである。自由が精神的に喪失される傾向にあるという点が近代の特徴といえるだろう。

悪魔的なものにおいて、「自由は非自由として措定されている」⁽⁷⁸⁾。非自由はいうまでもなく自由の否定であるが、単なる否定ではない。もし単なる否定にすぎないなら、悪魔的なものは善に対する不安とはいえなくなる。不安はあくまで自由の可能性であり、非自由も自由の現象といわねばならない。悪魔的なものの第一の特徴は自己内閉鎖性であり、これは自己が自己の内に自己自身を閉じこめることを意味している。しかしこれも一切の関係性が切断されるということではない。関係性の完全な切断は窒息にはかならず、精神的な死を意味するであろう。また自己内閉鎖性そのものが誤りというのではなく、むしろソクラテスの皮肉の場合は、開示性に向かって人々に対して自己を閉鎖することであり、そこでは開示性が目的であるのに対して、悪魔的なもの場合には、自己内閉鎖性自体を自己目的としてそれに固執するというような、自ら誤りを欲する意志なのである。

自己内閉鎖性を欲している非自由が自ら頼むになろうとしないのは当然である。一切の関係性を切断することを欲するところで、微妙に関係性をもらす点に、悪魔的なものが限界に現われるものとして位置づけられる理由がある。「外にある自由」⁽⁷⁹⁾に触れられ、不安に駆られてそれに対して自己の内に閉じこもろうとして、逆にそれとの関

係性を露呈してしまふ。このことが起こるのは、非自由の底に潜む自由が外にある自由に呼応することによってである。したがって、そこで外にある自由すなわち「善」に対する不安におののく悪魔的なものとしての正体が、自らの非自由を欲する意志に反してもれてしまうことはいうまでもないことである。

言葉の面から見るなら、悪魔的なものは閉鎖することにおいて、言葉に含まれている「交わり」⁽⁸⁰⁾を拒否している沈黙するものであり、それ故に「本質的に黙劇的」⁽⁸¹⁾といわれ、その話術は「独白」⁽⁸²⁾である。ハイデッガーが、「ただ真正な仕方では話すことに於てのみ本来的に黙ることが可能である。〈それ故〉黙し得るためには、現有は何か言うべきことをもっていなければならず、すなわち、自己自身の本来的にして豊かな開示性を駆使しなければならぬ」⁽⁸³⁾と述べているごとく、真正な意味での沈黙は開示性、交わりを前提することによってのみ成立するのであり、悪魔的なものの沈黙はこの対極にある。それ故に交わりを拒否してどこまでも自分が自分自身を相手に話をするだけの堂々巡りという、誤った話し方すなわち独白がその話術なのである。「いと高き神の子イエスよ、あなたはわたしとなんのかかわりがあるのです」(マルコ第五章第七節)と、汚れた壺に憑かれた人が叫んだように、外から善に触れられると、不安の表明の中で自分の姿をさらけ出すのである。

閉鎖的なものは一見連続性をもっているように見えるが、その連続性は独楽のめまいにたとえられている。すなわち「その尖端に立ってたえず回っている独楽」⁽⁸⁴⁾のもっているであろうめまいである。「今ここにあるかと思えば次の瞬間には姿を消し、更にまたそのままそっくりそこにある」⁽⁸⁵⁾という見せかけの連続性は突然的のものといわれ、悪魔的なものの第二の特徴をなす。非自由の、不安に取り憑かれていた様子はまさにこのようなものであり、それが先述のように意志に反して顕わになる際の仕方は突然的なものである。連続性からの、つまり「先行するものと後続するものからの完全な抽象」⁽⁸⁶⁾にほかならない。同様に、罪の中に閉鎖しつづけることは無内容にして退屈なこと

である。この点が悪魔的なものの第三の特徴であり、三千年間腰をおろして黙考する悪魔の姿に象徴される。この三千年という途方もない長い時間は「悪の恐るべき空虚と無内容」⁽⁸⁷⁾を表し、反響が返ることすら不可能な徹底的空虚さから退屈は生起しているのである。このように第二、第三の特徴は、悪魔的なものの時間的特徴といえるものであり、真の意味での永遠を、同じく「永遠のアトム」⁽⁸⁸⁾としての瞬間を喪失した姿が、限界に現われる悪魔的なもののこの時間的特徴において、最も尖鋭化された形で明らかにしているのである。ここでは時間と永遠とは果てしなく隔たっている。悪魔的なものは時間と永遠とが切れ合う瞬間においてのみ止揚されるのであり、その瞬間が時の充実を意味すると同時に生の意味の充実を表すことはいうまでもない。

おわりに

冒頭にその言葉を引用した西谷は、科学や科学的哲学とその実証主義、あるいは実証主義と表裏する進歩の理想主義の基礎に、「人間理性における知性と意志の自己化であり、その理性の「世俗化」⁽⁸⁹⁾であるものを見ている。この「勝義における「世俗化」⁽⁹⁰⁾の立場は、「時」のうちには存在し生起するものの「もと」を、ただ「時」のうちには求め」⁽⁹¹⁾、「時」というものが、現在の根柢に開かれる無限な開けを俟って初めて成り立つといふことを自覚しない」⁽⁹²⁾立場である。「人間理性の自立化といふことの根柢に存在それ自身の自主化の衝動ともいふべきものが潜み、更にその衝動の最も深い根柢に「自己―意志」⁽⁹³⁾が働いている。このような世俗主義の立場は「近代的にはデモニーニッシュ」⁽⁹⁴⁾ (das Dämonische) といはれる」と彼は述べている。なぜならそれは、「古いキリスト教神学では、神の全能の座を僭しようとして悪魔の誘ひに陥った人間精神のあり方」⁽⁹⁵⁾だからである。

世俗主義の立場には「果てしなき方向を含んだ衝動性」すなわち「無限衝動」が現われる。これはティリッヒのいう水平的次元における衝動に通じている。ティリッヒは「単なる無制限の運動」あるいは「前方へと向かう衝動」という。「前方へ」という表現は方向性を指すように見えるが、「しかもそれは通常ぐるぐる回っているだけ」といわれるように、「いつまでもつづく反復という循環運動」を意味するのであり、それはいわば空間化された時間を表し、方向づけをもたない時間にほかならない。この空間による支配から脱したところに、時間は新しいものへの方向づけをもつ創造的なものとなり、歴史の中に決定的な初めと終わりが生じうるのである。「永遠のものへの氣遣い」は、絶え間ない衝動の中で立ち止まる「今ここ」においてのみ生じ、ここに垂直線的な深みの次元が開かれる。「神の意志による始めと終りをもたなくなった「時」が、世俗化における「世界」の「時」と西谷によってもいわれ、ここでは人間の営みの一々が「散乱し、各々が自己目的的」なってしまうのである。

このように西谷においては、先の引用では「近代的な」、また別の箇所では「近世に現れて現代に及んでいる」といわれる勝義の世俗化の立場が考えられているのであるが、それが西洋を前提して見られていることはいうまでもない。しかし全世界的にこの傾向にあることも明白な事実である。無限衝動の根底に働く「自己―意志」は「無限自己中心性、或は無限な自己―内―閉鎖性」を意味し、これがキェルケゴールにおける悪魔的なものの主要な特徴であることは既述の通りである。ドストエフスキーの主人公たちの見せる深い孤独の姿も同様である。近代的な知性を代表する主人公たちの問題は自己意識、自己意志の問題であり、自己は自己自身と真摯にはなく、閉鎖的に関係するあり方にとどまろうとする。神がなければ何をしてもいいというところで、世界で人間が中心となり愛と自由が破壊され、究極的には大審問官の支配する世界という方向につながる。ティリッヒにおいて、悪魔的なものは個人の人格的なレベルの問題であるとともに、社会的なレベルの問題でもあるとされた。社会的なレベルに

おいても、個人の人格の破壊が問題なのはいうまでもないが、キェルケゴールが水平化現象としてとらえたものも、公衆の中での個人の平均的あり方であることに注意しなければならない。

西谷によって、東洋では無始無終の時と無限衝動を含む立場として「業」の立場があるといわれる。しかもその立場でも存在の本質が意志的なものとして考えられており、その結果世俗化と業という二つの立場は類似的に見える。しかし両者を分ける根本的な差異は、それらの立場が自らの立場を自覚しているか否かにかかっている。すなわち、世俗化の立場が自らの立場を自覚していないのに対して、業の立場はそれを自覚しているのである。前述のようにティリッヒにおいても、「世俗性の徴候は合理的なものである」⁽¹⁰⁸⁾から、その中では神的なものとの悪魔的なものとの戦いは直接的には見えないといわれていた。しかし「世俗性の中にも絶えず神的なものとの悪魔的なもの、形式実現と創造的深淵の結合がある」⁽¹⁰⁹⁾のである。ただし、悪魔的なものが見えるようになるかどうかは、「その発現の強さと象徴の力にかかっており、また時代もしくは個人の観照的精神の受容能力にかかっている」⁽¹¹⁰⁾といえるわけで、世俗化の立場が自らの立場を自覚していないのも当然のことといわざるをえない。なぜなら世俗化が自らの立場を自覚し、それを悪魔的なものとみなすところでは、世俗化の立場は突破され始めているのであり、そこでは深みの次元は回復され始めているといえるであろうから。したがって、キェルケゴールやドストエフスキーは、近代における深みの次元の喪失を最も深く感じとることによって、その次元の回復を最も強く欲し、しかも悪魔的なものの克服を最も強く願った人々である。スタヴローギンやイワンが、近代人としての自己意識の極限においていかに安んじえなかったか、その限界状況を見て取ることができる。

業の立場は、自らの立場を自覚することにおいて、「崩れ初め」⁽¹¹¹⁾ているといわれる。そのことを通して、業の立場は「いはば近世的な世俗化における世界内存在が、既に無限の相のもとでの反省を経て現れている」⁽¹¹²⁾というよう

な意味をもちうるべきである。総合的存在である人間の自己が究極的に問われるところでは、悪魔的なものは必然的に問題になる。それにもかかわらず近代においては深みの次元が喪失されているために、人格的にも社会的にも悪魔的なものが自覚にのほらない。しかし深みの次元においては無限の自己内閉鎖性が極度の緊張状態にあり、そのような自己中心性を自覚し突破したところではじめて無限の開けが開けるであろう。そこにいたって、自己と他なる一切のものが真になりなるのであり、垂直線の次元と水平面的次元との総合が実現される。しかしそれは水晶宮のごとき平板な理想的世界ではなく、そこでは悪魔的なものとの闘いが常に自覚的に闘われていることが前提されていない。ここでこそ近代を特徴づける人間的理性の自立化の意味が真の答えを見出し、時間の充実が実現されるにちがいない。

注

- (1) Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, Band 5, Stuttgart, 1964, S. 43.
- (2) 西谷啓治『宗教とは何か』創文社、昭和四八年、二五五ページ。
- (3) P. Tillich, *Theology of Culture*, New York, 1959, p. 168.
- (4) Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, Bind 14, 3. Udgave, Copenhagen, 1982, S. 77.
- (5) *ibid.*, S. 78.
- (6) P. Tillich, G.W., Bd. 5, S. 44.
- (7) *ebenda.*
- (8) P. Tillich, *Theology of Culture*, pp. 7~8.
- (9) P. Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit*, Stuttgart, 1952, S. 65.
- (10) P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Band 6, Stuttgart, 1963, S. 46.
- (11) *ibid.*, S. 47.

- (2) ebenda.
 (3) ebenda.
 (4) *ibid.*, S. 43.
 (5) *ibid.*, S. 44.
 (9) P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Band 8, Stuttgart, 1970, S. 286.
 (17) ebenda.
 (18) *ibid.*, S. 287.
 (19) P. Tillich, G. W., Bd. 6, S. 49.
 (20) *ibid.*, S. 52.
 (21) ebenda.
 (22) P. Tillich, G. W., Bd. 8, S. 289.
 (23) P. Tillich, G. W., Bd. 6, S. 55.
 (24) P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago, 1948, p. xvi.
 (25) *ibid.*, p. xix.
 (26) ebenda.
 (27) P. Tillich, G. W., Bd. 6, S. 62.
 (28) *ibid.*, S. 62~63.
 (29) *ibid.*, S. 64.
 (30) Fjodor M. Dostojevskij, *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*, übers. von E. K. Rahsin, München, 1985, S. 5.
 江川卓訳『地下室の手記』新潮社、昭和六一年、五ページ。以下、ドストエフスキエの作品からの引用は各和訳者の訳を拠つて。
 (31) ebenda. 同右。
 (32) ドストエフスキエが一八五四年三月始めたオムスクから N. D. Fonvisin 夫人宛に出した手紙からの引用である。F. M. Dostojevski Briefe, übers. von A. Eliassberg, München, 1914, S. 61~62.

- (33) F. M. Dostojewskij, op. cit., S. 19. 前掲書、一三三ページ。
- (34) F. M. Dostojewskij, Die Dämonen, übers. von M. Kegel, München, 1977, S. 497~8. 江川卓訳『悪霊(Ⅱ)』新潮社、昭和四八年、五五二ページ。
- (35) *ibid.*, S. 496. 同右、五五〇—五五一ページ。
- (36) *ibid.*, S. 55. 『悪霊(Ⅱ)』、六五ページ。
- (37) *ibid.*, S. 53. 同右、六四ページ。
- (38) *ibid.*, S. 507. 『悪霊(Ⅱ)』、五六七ページ。
- (39) *ibid.*, S. 510. 同右、五七二ページ。
- (40) *ebenda.* 同右、五七三ページ。
- (41) 森有正『ドストエフスキ―覚書』筑摩書房、昭和六〇年、六六六ページ。
- (42) F. M. Dostojewskij, op. cit., S. 502. 前掲書、五六二ページ。
- (43) *ibid.*, S. 510. 同右、五七二ページ。
- (44) *ibid.*, S. 506. 同右、五六六ページ。
- (45) *ibid.*, S. 517. 同右、五八五ページ。
- (46) *ibid.*, S. 807. 同右、五二五ページ。
- (47) *ibid.*, S. 805. 同右、五二二—五二三ページ。
- (48) F. M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasow, übers. von H. Ruoff und R. Hoffmann, München, 1978, S. 317. 原卓世訳『カラマゾフの兄弟(Ⅱ)』新潮社、昭和六二年、四五二ページ。
- (49) *ebenda.* 同右。
- (50) P. Tillich, op. cit., S. 44.
- (51) F. M. Dostojewskij, op. cit., S. 340. 前掲書、四八五ページ。
- (52) *ibid.*, S. 345. 同右、四九二ページ。
- (53) *ibid.*, S. 338. 同右、四八三ページ。
- (54) *ibid.*, S. 346. 同右、四九四ページ。

- (55) *ibid.*, S. 851. 『カラマツーンの兄弟』、二五八ページ。この引用からの数行に関しては、『ドストエフスキーの哲学』(弘文堂編集部編、昭和二五年)から示唆を受けた。
- (56) *ibid.*, S. 850. 同右、二五七ページ。
- (57) *ibid.*, S. 114. 『カラマツーンの兄弟』、一五三ページ。
- (58) *ibid.*, S. 350. 同右、四九八ページ。
- (59) F. M. Dostojevskij, Die Dämonen, S. 807. 『悪魔』、五二五ページ。
- (60) F. M. Dostojevskij, Die Brüder Karamasow, S. 944. 『カラマツーンの兄弟』、三八三ページ。
- (61) *ibid.*, S. 840. 同右、一四四ページ。
- (62) *ibid.*, S. 354. 『カラマツーンの兄弟』、四〇五ページ。
- (63) S. Kierkegaard, Samlede Værker, Bind 6, S. 218.
- (64) *ibid.*, S. 142.
- (65) *ibid.*, S. 198.
- (66) S. Kierkegaard, Samlede Værker, Bind 15, S. 127.
- (67) *ibid.*, S. 121.
- (68) *ibid.*, S. 74.
- (69) *ibid.*, S. 134.
- (70) *ibid.*, S. 135.
- (71) F. M. Dostojevskij, Aufzeichnungen aus dem Untergrund, S. 9. 『地下窟の日記』、一〇ページ。
- (72) *ibid.*, S. 10. 同右、一一ページ。
- (73) *ibid.*, S. 45. 同右、五五ページ。
- (74) F. M. Dostojevskij, Die Dämonen, S. 491. 『悪魔』、五四一ページ。
- (75) *ebenda.* 同右、五四二ページ。
- (76) *ebenda.* 同右。
- (77) S. Kierkegaard, S. V., Bd. 6, S. 218.

- (78) *ibid.*, S. 206.
- (79) *ibid.*, S. 207.
- (80) *ebenda.*
- (81) *ibid.*, S. 215.
- (82) *ibid.*, S. 211.
- (83) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972, S. 165. 辻村公一訳『有と時』河出書房、昭和四十二年、一九七〇年。
- (84) S. Kierkegaard, *op. cit.*, S. 212.
- (85) *ebenda.*
- (86) *ibid.*, S. 214.
- (87) *ibid.*, S. 215.
- (88) *ibid.*, S. 176.
- (89) 西谷啓治、前掲書、二四八ページ。
- (90) 同右、二四九ページ。
- (91) 同右。
- (92) 同右。
- (93) 同右、二五八ページ。
- (94) 同右。
- (95) 同右。
- (96) 同右。
- (97) 同右、二五九ページ。
- (98) P. Tillich, *G. W.*, Bd. 5, S. 45.
- (99) *ebenda.*
- (100) P. Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit*, S. 63.

- (101) P. Tillich, G. W., Bd. 6, S. 141.
- (102) P. Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit, S. 46.
- (103) *ibid.*, S. 45.
- (104) 西谷啓治『前掲書』二五九ページ。
- (105) 同右。
- (106) 同右『二七〇ページ』。
- (107) 同右『二七二ページ』。
- (108) P. Tillich, G. W., Bd. 6, S. 64.
- (109) *ebenda.*
- (110) P. Tillich, G. W., Bd. 8, S. 288.
- (111) 西谷啓治『前掲書』二七〇ページ。
- (112) 同右。

書評と紹介

宗教社会学研究会編

『教祖とその周辺』

雄山閣 一九八七年一月二〇日刊
A5判 一五三頁 二、八〇〇円

大村 英 昭

(→)

私たちの宗門では「ご開山」という言い方をしますが、より一般的には「お大師さん」とも呼ばれる各宗派の開創者たち、かねて私は、キリスト教圏では、同様の教祖崇拜があるのかどうか、よく言われる聖者崇拜とはどこがどう違うのかなど、専門の方々へ一度お尋ねしたいと思ってきた。四国巡礼などに具体化した大師信仰となると、あるいはカトリック圏の聖者崇拜ともある程度は比定できるように思う。が、浄土真宗における「ご開山」への崇敬はこれとは違っているし、そう言えば、キリスト教でも新教各派になると、開創者の名はあっても、どうもわれわれの開山信仰にあたるものは見当らないように思われる。ひとを神に祀ることを峻拒する点ではキリスト教とも違わないはずの浄土真宗にあってなお、親鸞の「ご影」は、(各本山で見る限り)阿弥陀如来以上の待遇をうけて鎮座まします。

あるいは、新教各派のドグマというより、家元制的な組織原理をもたないが故に、開山信仰に当るものが現に醸成されずにいたのか、あるいは、研究者の思い込みの故に、そういうものの発掘が妨げられてきただけなのか……。いやそれなら、第一部第一章で島蘭進も言うように、「人を神に祀る習俗」のない国々にあっても、かえって一九世紀以降にそれに近い現象が目立つようになるのはどうしてなのか。いずれにせよ興味深いこの種の設問に、本書は、はじめてこたえの手がかりを与えてくれたという意味で大いに評価したい一冊である。もちろん、十分に解答してもらったとは言わない。一般に思われる以上に、この種の設問の根は深く、またその裾野ははるか遠くにまで及んでいくからである。こたえを出すのではなく、「本書は、具体的事実にもとづき、ささやかながら新しい視角を提示しよう」とした試みなのである。

(←)

もちろん宗教社会学研究会のメンバーが「教祖」という概念に関心を深めるようになったのは、日本の新宗教の教祖を研究することに「よって」である。「日本の新宗教をよく理解するためには教祖とよばれる人々を研究するだけでなく、教祖という概念に反省的な考察を加える必要があった」とまえば、きにある。「教祖」とよぶのはいくらかためらわれる「人物——メソディズムのウエズレー・大日本仏教済世軍の真田増丸・伊勢神道の度会行忠など——が取りあげられたのも、そもそも「教祖」とは何か」、あるいは現象としての「教祖」をあらためて問う、とい

う幅広い関心があったからであらう。

まず第一部「教祖の理論的考察」には、島蘭進と勝又正直の論稿があつて、各々、本書全体の下敷きにもなった理論視角が手際よく整理されている。ともにM・ウェーバーのカルスマ論を批判的に検討しているが、第二章の勝又は、さらにウェーバー社会学に踏みこんで、そこでの予言者・呪術師・教祖の関連などを、イエス論をまじえて簡潔に整理してみせる。一方、第一章の島蘭は、本書の理論枠組をあらかじめ提示する意図もあつて、はじめに教祖概念を検討し、併せて、カルスマ論や千年王国論など、「宗教的指導者崇拜」と「崇拜される指導者」をめぐつてなされた従来の諸研究を概説する。続いて「教祖形成の二つの過程」を、(a)原教祖の形成過程および(b)教祖の客観化ないし「教祖化」の過程とに分けて論じたあと、最後にカルスマ衰退論を批判しつつ、「大衆宗教」ないし民衆宗教運動との関わりで、現代社会に特有の人物崇拜 (personality cult) 現象にも説きおよんでいる。

第二部以降が、いよいよ各論というわけだが、とくに第二部と第三部の区分は明快である。第二部の三篇は、教祖自身が自らをそうと自覚ないし自己規定していくプロセスを扱い、これに対する第三部の三篇は、むしろ追従者たちが、新しい教団アイデンティティを模索しながら、教祖をそうと看做していくか否かを、各々に問うているからである。

(三)

ケース・スタディに入った第二部は、一章で磯岡哲也が円応

教の深田千代子を、二章で沼田健哉がG・L・Aの高橋信次を、三章で山中弘がメソディズムのウェスレーを各々取りあげている。ここで問われるカルスマ性は、追従者たちが付与する社会的カルスマではなく、むしろ教祖的人物における、心的事実としてのそれである。使命への目覚めなど一種の回心体験が検証されている。磯岡の言い方で、「一度死んで再び生まれ変わった自己の受容」、このことがウェスレーの場合には、「自己のイニシヤティブ」の否定が「神のイニシヤティブ」の確信へと展開していったと述べられる。

とりわけ「病める精神」にこだわるからか、これまでの回心論はしばしば自己否定の局面のみを強調するきらいがあつたが、ここでは自己カルスマ化を併せ検証することで、自己肯定の局面にウェイトが移った点に注目したい。かりに自己否定抜きにせよ、己れの言動がもつ社会的影響力に目覚めることは、責任主体の形成という意味で、まぎれもない回心体験だと私には思えるからだ。例えば、「はなから職業的宗教家だった」蓮如には、従つて親鸞におけるような回心はなかつたという風に言われる。だが四十年代半ばまで不遇だった蓮如にとって、堅田から吉崎に至るはじめての体験は、この男が己れの社会的影響力に驚怖する体の、立派な回心だったと私は思っている。

続く第三部は、まさに社会的カルスマの形成過程を問う、同じく力作三篇である。ただし二章、川村邦光の「教祖のドラマトルギー」はケース・スタディではなく、カルスマの創唱者の死を契機にして、その継承問題がどう展開していくかを、得

意のシャーマニズムドラマ論ともからめて検討した論作である。対して一章は渡辺雅子が妙智会のケースを、第三章は藤井健志が仏教済世軍のケースを、それぞれ祖上にのせたものである。

妙智会は戦後盟友会から分派独立した教団だが、会主宮本ミツを中心にして、先に死去していた宮本孝平をやがて「大恩師」と祀りあげていくプロセスが、そのまま分派教団の正当性を確保していく過程ともなっている。宮本ミツ自身の死去にもなうカリスマ継承の問題にも目配りした興味深い論稿である。第三章は、いわばコントロール・ケースのようなもので、教祖にならなかつた真田増丸をとりあげ、かえって「教祖化」の条件を裏側から考えてみるというのである。「羊頭狗肉」の感なきにもあらずなのだが、真宗教団の内的ダイナミズムに触れえた限りで、読み方によっては面白い論稿だろう。

四

さて残るのは第Ⅳ部である。一章は、笠井正弘の「蒙古来襲期における仏教系新宗教運動とその教祖達——叡尊・忍性・日蓮・一遍——」、二章は白山秀太郎の「中世の宗教運動とその創始者——特に伊勢神道発生に留意して——」、三章は林淳の「専修念仏宗における指導者像の変容——『選択集』製作を通してみた——」となっている。各部につけられている「解説」によると、この第Ⅳ部のねらいは、これまでの祖師研究が多くは思想研究で占められていたので、ここでは、「教祖概念をあえて鎌倉時代の宗教運動にもちこみ、これまで周辺のな問題と考え

られてきた事柄を正面からとりあげることを用意している」となる。

もつとも、各章には本書の意図をはみ出す主張があつて、一章では「新仏教／旧仏教」という常識的区分への批判が目立ち、二章では伊勢神道成立の諸要因が、三章では『選択集』の製作事情が、それぞれのメイン・テーマになっている。だから、教祖化なり神話化なりといった本書全体のテーマについては、つきたりの印象を免れない。例えば、この時期「新宗派」の分派独立が目立つとして、近代における「新宗教」の分派独立とはどう比較されるのか。あるいは外庄に対する民族主義の胎動が背景にあるとして、同じく近代日本の新宗教成立事情とはどう比較されるのか。こういう目がないと、折角第Ⅳ部に組込まれた意味がわからなくなる。

最初に言った評者の設問からみて、ここには例えば、①伝統教団における開山信仰の成立、②キリスト教圏における聖者崇拜の実態、③最近のテレビ・チャリティと個人崇拜、といったケース・スタディがあれば良かったと思う。最後に付けられた「文献解題」が、よく厳選され、かつ国際比較なり時代比較なりの広い視野をもって解説されているだけに、とりわけ第Ⅳ部に関してには構成上の工夫がほしかったところである。あるいは、第Ⅳ部に限らず、テーマによっては、研究会メンバーでない人たちへの、いわばオープン・スペースないし「外注」を考えられてもいいのではないか……。第一部の理論枠組にくらべて、ケース・スタディ担当者の幅なり広がりなりに問題を感じ

るだけ、次回以降の一工夫に期待して筆をおきたい。全体テーマを別にすれば、第Ⅳ部も含めて各論稿に大いに学ばせてもらったことを付言して。

Jacques Wardenburg: Religionen und Religion

—Systematische Einführung in die Religionswissenschaft—

277 Seiten, Sammlung Göschen 2228,
Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1986.

華 園 聰 磨

本書の書名は、ヘルリン大学の一九〇五年の冬学期に全学部
の学生および一般聴講者等を対象として、プフライデラー
(Otto Pfleiderer) が行なった講演並びにその出版物の題名
„Religion und Religionen“を想起させる。周知のように、一
九一〇年になってようやくこの大学にドイツにおける最初の宗
教学講座が設置され、この講演者並びにデンマークの Edvard
Lehmann が最初の教壇に立ったが、講演の内容は宗教の本質
論と世界の諸宗教の概説を兼ねたもので、基本的な構想は
Hegel 並びに Chantepie de la Saussaye に負うところが大きか
った。ここで書評するヒトレヒト大学のワールデンブルクの上
掲の本も、同じくベルリンにおける講義をもとにして上梓され

たものである (S. 111)。本書の著者は、プフライデラーのもの
と酷似する自らの書名について特に記すところはないが、宗教学
の学説史と文献に造詣が深い人であるだけに、こうした歴史
的事実を全く考慮しなかったと想像することは難しい。勿論、題
名の類似は内容のそれとは全く結びつかない。およそ八十年に
及ぶ時の隔たりは、宗教学の学問的状況を完全に一変させてし
まったと言つてよい。プフライデラーは、宗教のアプリオリな
本質定義の可能性を信じ、且つ世界の個別宗教をそれぞれ全体
として把握することが出来るという確信に立っていた。このよ
うな見解は、一九七〇年代に極めて生産的に展開された宗教学
の方法論に関する論議によって徹底的に疑問視され批判される
までは、特にドイツの学界並びにその影響下にある研究者の間
で支配的なものであった。これに対してワールデンブルクは、
まさしくこの方法論論議に積極的に参加し、それを通じて宗教
学の学問的意義と権利を問い、また自らの宗教学を確立しよう
としてきた研究者であり、この論議の成果であると共にその推
進力でもあった Mouton 出版社の Religion and Reason シリー
ズの 3 と 4 に取められた „Classical Approaches to the Study
of Religion“は、彼の貴重な業績として夙に高い評価を得てい
る。現在、宗教学の概論もしくは入門書の執筆者として求め得
る最適任者の一人に数えることに躊躇する人はおそらくない
であらう。

「序論」において予め提示された本書の意図は、「宗教」を無
数の形式のもとに与えられている「人間現象」として研究する

ことにあり、そのために要請される方法は「完全な理性の使用」を弁明するもの、従って「多元的な視野に立つ宗教研究」である(S.9)。言い換えれば、著者は宗教を多面性を持つ現象として扱い、複数のアプローチに委ねられることを妥当とみる。これは、一方では宗教学の神学化を防止すると共に、他方では宗教の還元主義を回避することを狙うものである(S.11)。最近のヨーロッパの宗教学界の論争における中心問題がこの二点に集中している事情を考え合わせると、十分に理解し得る方向決定である。勿論、現象の無限の多面性に方法のそれを一致させることは不可能である。そこで著者は「宗教研究の主要な方向」、即ち学説史の上で有力な観点をなし、且つ重要な貢献を果たしてきた四つの立場ないし分野を立てて、宗教学の体系の基礎と見做すのである。それは歴史、比較、社会的・心理的連関および解釈にそれぞれ基づく研究である(S.9-10)。このうち著者が研究の趨勢に鑑みて最も重要視するのは後の二つの方法であり(S.12)、とりわけ最後の「解釈学的研究」は、著者自らが提唱する「the new style phenomenology of religion」の方法をなすものでもある。

本書の論述はこの四つのアプローチを中心にした五つの部分から構成されている。著者はまず、「I、宗教と宗教研究」において、宗教学者は「宗教とは何か」という問いに答えなければならぬが、その答えは二つのレベルにおいて可能であるばかりか、それを峻別しなければならぬ、という見解を示している。即ち、一つは経験のレベルであり、これは「宗教」とい

う語の日常的な用法のうちに含まれる諸契機に基づいて宗教を定義することであり、もう一つは、宗教学の本来の問題としての「宗教」の定義である。いずれの定義に關しても著者が注意するのは、「宗教的なもの」そのものの概念を得ることではなくして、一定の宗教的現象や宗教的機能を把握するための概念的枠組みを設定することである(S.17)。経験的なレベルにおける宗教現象は常に一定の人もしくは集団にとつての意義および意味賦与作用としてのみ現出する、というのが著者の一貫した立場であり(S.10, 30, 202ff)。ここから解釈学が方法として要請されるのであるが、この立場からすれば、従来の宗教の定義には、経験的なレベルと学問的なレベルとの混同、経験的レベルにおける経験の相対性の等閑視が指摘されるであろう。シュライエルマッヘルやオットーの宗教の定義はこの代表例と見做されてよく、この傾向はハイラーにさえも見出される。ワールデンブルクはこれらの学者に対しては概して批判的である(S.53-4)。

経験的なレベルにおいて宗教の本質的な特徴として取り出されるのは、(1)宗教的に解された實在、(2)宗教的に解された経験および(3)宗教的に解された規範である。(1)は非日常的事實在もしくは日常的事實在の別の側面であり、西洋的二分法で「自然」と「超自然」という対立の一項を構成してきたものである。この實在の働きは幸福ないし救済と結びつけられることがある。(2)は「一定の人物の身体的・宇宙的、エクスタシーや靈感を含んだ、もしくは神秘主義的な経験等のスペクトラム的全範圍」

で、これが(1)の「非日常的表在」と結びつくときに「宗教体験」と呼ばれる。(3)宗教には、宇宙、社会および個人の行動を規制する、絶対的に定立された規範や規則がある。それはその正当化のために非日常的審判に訴え、神的由来を附会し、「浄・不浄」や「聖・俗」といった対概念を伴う。著者によれば、これらの目印により一定の社会もしくは文化の、経験的に研究され得る一定の宗教的なアスペクトがかなり正確に確認されるといふ(S. 18)。

学問的レベルないし研究のレベルにおいては、宗教的な意義を持つ事象を示す「宗教的事態」(religiöser Tathbestand)およびより抽象度の高い「宗教」の概念が立てられる。著者は「意義を帯びた、もしくは意味賦与の働きを持つ事態」を現象(Phänomen od. Erscheinung)と呼び(S. 30)、「宗教的」とは「一定の人物に対して差して迫って来ると共に、無制約的な、⁶⁶絶対的な⁶⁷妥当性を有する意義」を指すとする(ibid.)。この概念の定立により、従来諸宗教を歴史的所与事実として前提し、それに属する現象を宗教現象として典型化する立場は変更を迫られる。むしろここでは、宗教的事態から出発して諸宗教の存在並びに独自性および意義を追求する方向を辿ることが求められ、著者によれば、これが「学問的に責任を持ち得る道である」といふ(S. 31)。従って、宗教は常に一定の人ないし集団に対する意義としてのみ現出する。「一定の集団」とこの集団に対して、妥当する宗教的事態との結合は、本質的に有意味な連関であり、ここからこの集団にとって一つの宗教が構成されるのである。」

(S. 32)、強調は著者のもの)。このような視点は、いわゆる狭義における特殊宗教文化の域外においても宗教的事態の研究が可能であることを示唆し、それは宗教の人間学的把握へと視野の拡大を意図するものである(ibid.)。

同じ研究レベルにおいて、著者は諸宗教を「方向づけの体系」(Orientierungssystem)として捉え直す。即ち、「思考し行為する人間がその助けを借りて生活および世界の中で方向をとるための」体系の一つとして宗教を見る。ただし、宗教による方向づけは「意味賦与の働きを持ち、一定の彼岸的な、無制約的に、そのみか絶対的にさえ妥当する関係点」との、「救いの伝達」を媒介とした関わりにおいてなされる(S. 34)。このような抽象的な「宗教」の概念により、一方では宗教の非宗教的機能化が、他方では、たとえばイデオロギーや特定の生活様式といった非宗教の宗教的機能化が観察の中に取り入れることが可能となる(S. 35)。以上のような「宗教」の概念規定をめぐる論議は、ヘアード (Robert Baird) やスミス (W. Cantwell Smith) 等によって提起されたラディカルな問題意識に促されたものと見ることが出来るのみならず、従来宗教学的研究が宗教否定の方向を忌避してきたことへの反省を踏まえて、いわゆる「宗教批判」をも問題圏に取り込む地平を開こうとするものと言ふことが出来るであろう(S. 35H)。宗教学の歴史の中で各種の宗教批判および弁証法神学がこの学問の自律の達成に外在的な、しかし大きな影響を及ぼしたと見るのは傾聴すべき見解である(S. 35)。

「Ⅰ、歴史的研究」、「Ⅱ、比較研究」および「Ⅲ、連関のもとでの宗教の研究」の各部分は宗教研究の個別的アプローチを論じたものであるが、それぞれ従来からの研究成果の批判的吟味と最近の研究動向の記述が主な内容をなしている。歴史的研究においては、人類の宗教の単線的・一方向的な発展という構成的歴史の構想が崩壊した後、「歴史的文脈」において諸宗教の形成や展開を追求することに重点が移され、最近の研究は、多くの宗教運動や宗教的分裂もしくは異端者の運動の根底にある社会・政治的条件を注目するようになっていると言われる(S. 86)。特に十九および二十世紀における、無文字文化並びに有文字文化のいずれの宗教にも見られた大きな変化の外在的および内在的原因への言及のほかに、宗教批判という形をとった伝統批判が、たとえば女性や俗人の解放のプロセスを意味したり、第三世界においては宗教が自己のアイデンティティの確立に貢献するようになったことにも触れており、ここでも既に社会的連関のもとでの宗教の考察が比重を高めている事実が指摘されている(S. 90)。さらに、国際化の潮流は、従来の排他的ヨーロッパ社会の中に多元的な宗教的配置を用意し(S. 98)、また新しい宗教の創唱に関してはシンクレティズムが顕著であるといった、将来の問題を示唆する見解も述べられている(S. 98)。また、従来からの宗教史の研究の多くが西洋の視点に偏向していたという反省(S. 106)は、我々にも或る種の決意を促さずにはおかないであろう。

比較研究に関しては、「比較の方法は、有用であるにも拘ら

ず、一つの方法でしかない」(S. 116)という著者の見解が、一般的なものもしくは普遍的なものとの発見に少なからず貢献してきたこの方法の困難さの端的な指摘になっている。著者によれば、歴史学と民族誌からは、歴史的状况や文化的枠組みから切り離されて行われる宗教的事態の比較はその正確な意義と包括的な機能を奪うことになる」と批判され、とすれば比較宗教学は民族中心主義と護教論に依拠して、他の宗教世界のイメージを歪める危険を常に内蔵してきた(S. 118)。従って、方法の上でコントロールし得る比較にのみ限定されるべきである。言い換えれば、十分な観察記録と叙述が用意されている場合にのみ有効な比較が可能である。従って、「古典的宗教現象学」が試みたような、全球規模にわたる宗教現象の分類を目的とする比較研究は方法的に無理であり、実際、その中には統一的な宗教ないし宗教的なものの「顕現」として宗教現象を「解釈する」ことによって神学化したものもあった(S. 126)。要するに、著者によれば、比較は対象とされる宗教間の地域や系統の親近性、基盤の同一性(たとえば、農耕社会)が確立されている場合、もしくは主題を限定して行われる場合、あるいは神話や儀礼の構造論を構築するための理論的な比較の場合等においては有効である。しかし、比較に際しては豊富な記録材料の他に、それを読みこなす研究者の言語能力も前提されなければならないであろう。

宗教を連関 (Kontext) に置いて理解する第三のアプローチは、直接には社会科学の観点と方法によるものである。これ

は、ややもすると宗教を独自の領域として孤立させようとする傾向の強かった「古典的宗教学」からは疎外されてきたものであった(S.146)。このアプローチの基本的な着眼は「宗教的事態と非宗教的事態との関係や連関を問うと共に、個々の特殊な宗教および非宗教的事態に無関係に存在する規則もしくは法則を問題にする」(S.158)ことであり、もつと判り易く言えば、「人間が与えられた社会や文化の中で何を宗教的現実とみなしたか、に目を向けると共に、それぞれの社会の全体的連関のもとでこれを研究する」ことである(S.159)。ここで具体的に取り上げられているのは、民族学と文化人類学、社会学と宗教社会学、心理学と宗教心理学の研究成果であるが、主として「宗教集団」論および「無文字民族の宗教」であり、社会学と文化人類学の諸問題が中心に置かれている。宗教集団論では宗教集団の同一性を保つ「伝統」と「イニシエーション」、それに集団の強化を図るための「祝祭」が論じられ、次いで宗教集団内部における個人の役割が男女並びにホモ・レリギオオース(シャーマン、預言者、神秘主義者、靈知者、祭司、グル、禁欲主義者)のそれぞれについて論じられている。

最後の「V、解釈学的研究」は著者の最も重要視するアプローチである。これは前述したように、宗教的事態はすべてそれに関わる一定の人ないし集団による解釈を示すという命題から要請されるものであるが、それはまた、そうした「宗教的事態」に内在する一定の意味内容さえも明らかにし得るような一種の「解釈」をも意図し、その手続きを追求するものでもある

(S.202-3)。即ち、信仰者の解釈の理解の理論としての研究者の学問的解釈学の確立を目指すものである。著者はこうした解釈学的研究を宗教的事態の解釈と諸宗教のそれに分けて論じている。前者に関しては、解釈作業の根本規則として、解釈としての解釈の自覚的認識、宗教的事態と社会的諸要求との相関の把握、宗教的意味の枠組みとしての伝統の理解等の七つの項目を立てた後で、象徴、神話、神秘主義、聖典および倫理の解釈を諸家の理論を引いて例示している。この論議において注目されるのは、宗教的事態の解釈が伝統に規定されたものに限られず、集団や個人の志向や精神的・社会的および物質的関心の相違のもとで様々な「読まれ」且つ利用されること、つまり、宗教的事態の働きの動態を強調していることである(S.211)。もう一つの諸宗教の解釈学的研究と名づけられるものは、「宗教」の概念の解釈学的精密化の作業であり、客観的に絶対視された記号体系としての明示的宗教と主観的に絶対化する機能としての暗示的宗教とを区別して、前者によって一定の社会・文化のもとでの方向づけの体系としての諸宗教を指し示し、後者によって、それ自体として宗教ではないが、宗教的機能をもつ現象——社会政治体制やイデオロギー等——あるいは従来の規範的性格を持つ宗教概念からは排除される現象——たとえば占い等——をも研究の範囲に取り入れようとする。「生きた宗教」を理解し、表現するためには宗教の概念の再検討が必要だ、というのが著者の結論である(S.250)。それと同時に、あらゆる宗教の解釈には解釈者の主観的志向が作用しているとし

て、これを明らかにする現象学的アプローチも提唱されている (S. 241E)。この解釈学的論議は主体の志向作用と信仰の多元化との関連に連なるもので筆者の強い関心を惹いた部分であるが、志向作用の具体的な分析と作用間の相互関係の考察は見出されない。

以上本書の内容の概略を紹介したが、扱われている問題圏と観点および方法が広範囲にわたっているために、与えられた紙幅では批評の余裕がなくなってしまった。著者はⅡとⅢの研究方向に対しては多くの批判的な見解を示し、殆ど批判らしい批判を抑制しているⅣとⅤにおける叙述と著しい対照をなしており、初めに記した著者自身に関心の比重の差がここにも現れている。しかし前者の研究方向には、周知のように、神学や人文・社会科学の観点とは異なる立場からの、言わば「宗教学」的な立場からの「歴史」の把握や「諸宗教」および「宗教」の理解への努力があったが、この点に関して、著者の重要視する研究方向においては、諸宗教や宗教的事態が社会学や人類学および心理学の成果との関連のもとでいかに扱われるのか、それらが単なる社会的・政治的過程——たとえば伝統批判や解放運動の表出形態として——や心理的過程に還元されてしまうのか、といった重要な問題に触れていないのは残念である。また、Ⅴの解釈学的研究に関しては何よりも具体的な資料に基づく研究成果が望まれるが、この点に関しては著者の他の論文ともども別個の批評の対象にすべきであらう。

二五〇頁ほどの本文に主としてドイツ語圏を中心とした八十

人をこえる研究者の研究成果が盛り込まれているために、個々の論述には簡略に過ぎるとの印象を免れないものもあるが、何よりもこうした研究分野の拡がりを目の当たりにして、適切なチャートを提供してくれた著者に感謝しなければならぬであらう。なお、誤植と思われる箇所 (S. 48, Z. 11, S. 124, Z. 34, S. 235, Z. 12, S. 253, Z. 14) があるが、理解を妨げるものではない。

(1) Research on Meaning in Religion, in "Religion, Culture and Methodology", ed. by Th. P. van Baaren and H. J. W. Drijvers, 1973 Mouton, pp. 109-136.

The Category of 'Faith' in a 'New Style' Phenomenology of Religion, in "Proceedings of the 13th International Congress of the I.A.H.R.", 1975 E. J. Brill, Leiden, pp. 305-315.

会報

○選挙管理委員会

日時：昭和六三年六月二十五日（土） 午後一時半

場所：神田学士会館三〇一号室

出席者：井門富二夫、石田慶和、江島恵教、金井新一、桜井秀雄、島蘭進、竹中信常、田丸徳善、宮家準、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。

有権者数 一九九名

投票者数 八九名（投票率四四・七二％）

投票総数 二六七票

有効投票 二六二票

白票 一〇票

無効票 五票

有効投票の内訳は次の通りである。

田丸徳善 五四票

藤田富雄 三八票

井門富二夫 二二票

上田閑照 二一票（次点）

以下略

この結果、井門富二夫、藤田富雄、田丸徳善（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。一四七四名が有権者として認められた。

○常務理事会

日時：昭和六三年六月二十五日（土） 午後二時半

場所：神田学士会館三〇一号室

出席者：井門富二夫、石田慶和、江島恵教、金井新一、桜井秀雄、島蘭進、竹中信常、田丸徳善、宮家準、脇本平也

議題

一、宗教学会役員選挙制度の改正について

常務理事会案として左記の案が採択された。

会長任期：従来の二年を三年二期まで（重任なし、再任は一度限り）とする。

他の役員の任期：従来の二年を三年、重任は何度でも可とする。

施行時期：昭和六四年度評議員選挙及び昭和六五年度会長選挙より

旧制度での会長任期との関係：旧制度での三期は新制度での二期に、旧制度での二期は、新制度での一期にそれぞれ換算する（但し旧制度での一期在任は新制度で

の任期には換算されないこととする。

一、九学会連合の今後のあり方について日本民族学会よりあらためて九学会連合の現状と今後のあり方について各学会で検討することが要請された。これに関し宗教学会としては、九学会連合の現状の厳しさを認めつつも、連合の解散ということに関しては、メリットとデメリットを慎重に考え合わせつつ今しばらく静観するとの立場に立つことが、再確認された。

一、昭和六四年度科学研究費補助金の審査委員候補者の推薦について

これまで第一次審査委員をされていた宮田登氏の任期終了にともない、蘭田坦、宮家準の二氏を推薦した。

○『宗教研究』編集委員会

日時：昭和六三年七月六日（水） 午後六時

場所：学士会館本部分館

出席者：井上順孝、島園 進、高橋 渉、田島照久、鶴岡賀

雄、星野英紀

議題：一、『宗教研究』第六二巻第二輯（二七七号）同第

三輯（二七八号）編集方針

一、『宗教研究』第六三巻第一輯（二八〇号）編集

方針

○学会賞委員会

日時：昭和六三年七月三〇日（土） 午後一時半

場所：学士会館 本郷分館

出席者：荒木美智雄、石田慶和、中村廣治郎、松長有慶、松

本皓一、山形孝夫

議題：

一、互選により石田慶和氏を審査委員長に決定した。

一、審査分担の決定。

○新入会員（七月一二日承認分）

朝日 則安 国学院大学 357-02 飯能市南一五六

磯前 順一 東京大学大学院 310 水戸市堀町二二六-三二

伊藤 博道 仏教大学大学院 603 京都市北区紫竹西野山町三

四

及川 宏幸 駒沢大学大学院 154 世田谷区弦巻三-三四木

ノ下方

大森 恵子 明德商業高等学校教諭 604 京都市中京区壬生賀

陽御所町三-三 ドルミ四条大宮七〇五号

岡田 正彦 大正大学・大学院 114 北区滝野川六-七七七

森山方

尾田 竜良 国学院大学大学院 181 三鷹市牟礼五-八一六

神田 秀雄 天理大学おやさと研究所講師 639-11 大和郡山

市柏木町一四二タウニイ中嶋二〇二

工藤 英勝 曹洞宗教化研究所研究員 194 町田市鶴間四-三

一三一-二〇一

黒住 真 東京理科大学講師 180 武蔵野市吉祥寺北町二一

八一二

佐藤 昌史 曹洞宗教化研修所研究員 154 世田谷区駒沢三一

八一五 小池方

清水 昭雄 工学院大学非常勤講師 165 中野区若宮二一三六

一五 若宮ハイム二一

鈴木 満男 山口大学教授 753 山口市吉敷二六二六一一六

金剛寺口

曾野 鈴子 筑波大学大学院 305 つくば市春日四一八一三

コーポ大勝B二〇三

高木 宏夫 東洋大学教授 112 文京区大塚二一四一八一六〇

六

高橋 千佳子 九州大学大学院 812 福岡市東区原田一一一九

一三三三三〇二

竹内 良英 愛知学院大学大学院 478 知多市日長字会ヶ前七

八

竹中 義実 曹洞宗教化研修所研究員 154 世田谷区桜新町二

一二六一一〇 桜花苑二〇五

田中 哲也 九州大学助手 813 福岡市東区御島崎一一一〇一

三〇四

徳田 喜代司 大正大学大学院 213 川崎市宮前区有馬二八八

四一六 三上利夫方

鳥羽 重宏 国学院大学大学院 168 杉並区永福三一四八一

二 日神パレス永福町三二二

中沢 敦夫 一橋大学大学院 185 国分寺市西恋ヶ窪一一二一

九 北沢荘七号

日暮 雅夫 早稲田大学大学院 175 板橋区赤塚六一三三一九

名雲方一〇二

平井 康大 東京大学大学院 248 鎌倉市腰越一五八八一三〇

福士 慈稔 立正大学大学院 183 府中市白糸台一一三一〇

堀内 みどり 天理大学おやさと研究所 632 天理市勾田町一

七〇

前田 繁樹 早稲田大学助手 160 新宿区高田馬場二一九一五

古賀マンション四〇一

松井 大英 大正大学大学院 108 港区白金四一〇一一二

白金武蔵野コーポラス五〇七

松山 宏樹 大正大学大学院 176 練馬区旭丘一一六四一一四

建真ビル三〇二号

三宅 善信 金光教泉尾教会教師 551 大阪市大正区三軒家西

三一八一二一

八木 博 山梨大学助教授 400 甲府市西田町五一四三一二

横手 征彦 日本基督教団南甲府教会牧師 400 甲府市中央三

一九一一一六〇三

執筆者紹介（執筆順）

門脇健	福井工業高等専門学校講師
佐々木啓	北海道大学助手
定方晨	東海大学教授
山本邦子	同志社大学非常勤講師
大村英昭	大阪大学教授
華園聡磨	東北大学助教授

Das Problem der Menschen in der Neuzeit

—Eine Betrachtung über das Dämonische—

Kuniko YAMAMOTO

ABSTRACT: Wir leben in der Situation, die Tillich den Verlust der Dimension der Tiefe nannte. Die Dimension ist die des Göttlichen und zugleich die des Dämonischen. Diese unsere Situation hat nicht erst in unserer Zeit angefangen, und so muß sie im größeren Rahmen der Neuzeit betrachtet werden. Wenn wir an das Grundproblem der Neuzeit, d. h. an das Problem der Selbständigkeit der menschlichen Vernunft denken, sehen wir, daß die Neuzeit in enger Beziehung zu der Säkularisierung steht. Denn in der Säkularisierung offenbart sich die menschliche Lage als Ganzes. Deshalb kann unsere Situation nicht nur den westlichen Menschen eigentümlich sein.

Die Neuzeit hat den dämonischen Anschein, weil da die Selbstentfremdung allgemein ist. Dieses Phänomen hat seine Wurzel in der unendlichen menschlichen Verslossenheit. Die äußerste Spannung der Verslossenheit ist das Merkmal für das Dämonische. Erst wenn wir die Grenzsituation durchbrechen, öffnet sich in uns die unendliche offene Weite. Das passiert nur, wenn wir uns der Situation bewußt sind. In der unendlichen offenen Weite wird es erst klar, was für eine Bedeutung die Selbständigkeit der menschlichen Vernunft in der Neuzeit hat.

The Buddha Dīpaṅkara, the Cave of Buddha's Image and Mithraeum

Akira SADAKATA

ABSTRACT: This article discusses the possible influence of Mithraism (Iranian as well as Roman) on the Buddhist ideas of the Buddha Dīpaṅkara (燃燈仏) and of the Cave of Buddha's Image (仏影窟).

The Buddha Dīpaṅkara is one of the Past Buddhas (過去仏). It is remarkable that he is not included in the Past Seven Buddhas (過去七仏) and is known only in later scriptures. According to legend, he foretold the Buddha Śākyamuni's enlightenment, and this prediction happened in Nagarahāra, now lost ancient city, situated near Jelalabad in Afghanistan. Many sculptural representations of this legend have been found in Afghanistan and Gandhāra. I think this legend may have been invented around the beginning of the Christian era by the Buddhist monks who wanted to make the propagation of Buddhism easy in the city where some mighty god was worshipped, by saying that this god sanctioned the Buddha's religion. This god, renamed Dīpaṅkara, is probably Mithra.

As for the Cave of Buddha's Image, it is said that the Buddha's Image was seen on the wall in the dark cave, but not always. I think this cave was a sort of Mithraeum, which was, in some cases, according to Lentz, a kind of planetarium and led sunlight from outside into the dark crypta through the holes picked in the ceiling, and by so doing lighted up the divine image.

Le problème de $\delta\tau\iota$ dans l'Évangile de Jean

Kei SASAKI

ABSTRACT: Le sujet de cet essai est une analyse du petit mot grec $\delta\tau\iota$ dans le texte de l'Évangile de Jean, et une application de sa conclusion à l'exégèse. La méthode employée alors n'est pas historico-critique, mais «critique littéraire», comme on dit, du Nouveau Testament. Autrement dit, c'est la méthode synchronique contre la diachronique. Particulièrement, elle est ici dépendante de la théorie du texte que pense P. Ricoeur. Cette analyse participerait au problème théologique, par exemple, celui de "Was" et "Daß" selon R. Bultmann.

Dans le Jean-texte, le mot $\delta\tau\iota$ est employé fréquemment et diversement. C'est là la question du texte, qui dépasse la solution grammaticale habituelle et la explication historique comme le sémitisme. En outre, cette question ne peut pas être répondue par la sources-hypothèse de R. Bultmann ou R.T. Fortna etc., elle est plutôt une réfutation de cette hypothèse.

Avec l'analyse exposée ci-dessus, en considérant l'influence du mot $\delta\tau\iota$ sur l'exégèse du Jean-texte, on trouve que ce mot a une relation profonde avec la construction du texte, compliquée par les autres traits stylistiques (des copules, des pronoms personnels). Cela concerne peut-être le jeu créatif du Jean-texte.

DIE UNENDLICHKEIT

—Hamlet auf der Schädelstätte: Hegelsche Interpretation darüber—

Ken KADOWAKI

ABSTRACT: Am Ende der *Phänomenologie des Geistes* ist Hegel vor “der Schädelstätte des absoluten Geistes” gekommen. Aber dies ist doch keine letzte Stufe, sondern ein neuer Anfang “des Sichselbstbewegens”. Denn “ihm (ebenso dem absoluten Geist wie dem Hegel) schäumt seine Unendlichkeit”. Hier gewinnt Hegel denselben Gesichtspunkt wie Hamlet auf der Schädelstätte, der *nach Hegel* das Urteil (das Selbst sei das Ding) schließlich als “das unendliche Urteil” *begreift*. Hamlet nimmt jenes Urteil nicht als *die Vorstellung* wie bei Schelling und Gall an, *begreift* den Unterschied zwischen Selbst und Ding als “den inneren Unterschied”. Nicht nur dieser Hamlet, sondern auch Hegel *begreift* mit dem Bewußtsein der Unendlichkeit die Wahrheit, die an *der Schädelstätte des absoluten Geistes* (Religion) *vorge stellt* wird. Die Unendlichkeit ist “die absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens”, “das einfache Wesen des Lebens und die Selle der Welt”. Darin bewegt sich immer «das Nichts». Hegel vernicht also die Vorstellung und zugleich *hebt* sich in den Begriff, die neue Welt, *auf*.