

第三部会

東方正教会の死者の儀礼

尾田泰彦

パニヒダはギリシア語の *πανηγυρις* に由来する語で「夜を徹する儀式」か、通常は「儀式のために徹夜すること」を表す。

東方正教会では、パニヒダは「死者のための聖務」を表す。しかも、現在では、パニヒダは「死者のための聖務」の意味だけになってしまっている。八世紀以前ではパニヒダは、「死者のための聖務」ではなく「夜を徹する儀式」であった。現在、東方正教会が主日前晩に行う徹夜禱（大晩課式、早課、一時課）がそれに充るのだろう。元来、時課の聖務は修道院生活の形態であるが、東方正教会の儀礼はこれから撰取されたものが多し。修道生活において、東方正教会は、たびたび「夜を徹する儀式」を行うが、信者サイドでそれを体験するのは、「聖大土曜日」から「バスハ」にかけての徹夜と「誕生祭（クリスマス）」ぐらいであろう。

パニヒダは「葬儀のパニヒダ」と「一般パニヒダ」に分けられ、聖書朗読と詩編唱和、賛歌及び解罪の祝文と糖飯祝別の構成要素となる。一般にパニヒダは葬儀パニヒダの簡略したもので、たびたび死者のために執行されるものである。

パニヒダは、教会で月毎に死者の記憶式として行なう場合（公的）と死者個人のために司祭に依頼して行なう（私的）場合がある。パニヒダを公的、私的に行なう場合には、ある程度の時間的規定がある。典礼曆（教会曆）の上では、「戒肉のスポタ（四旬節第一週目の金曜日の夜から土曜日の昼間まで）」と「聖神降臨・聖三者祭のスポタ（ペンテコステの前の金曜の夜から土曜日の昼間まで）」の二回の日は教会で行なわれるパニヒダは対象を世界の総ての死者としている。この両日は、光明週間を以てして対称の日数とり、古来より「夜を徹する儀式」が行なわれていたと思われる。この両日に「死者の記憶」を行う習慣は一五世紀に至って起ったと推測されるものである。さらに後世は、洗者イオアン斬首祭や聖デミトリイの日の前のスポタにもパニヒダが行なわれるようになったのである。

個人のためのパニヒダは、その人の死後、三日目（葬儀パニヒダ）九日目、四〇日目に執行される。これらの日数は東方正教会の来世観に基づき、さらに象徴的な意味が付加されたもので聖マカリウスの伝承によるものとされている。

パニヒダは常に教会堂において行なわれるのではなく、在宅や墓地で行なわれることがある。バスハの後の光明週間の次の週は聖トマ週と呼ばれるが、その週の月曜日から火曜日には、墓地でパニヒダが行なわれることがある。墓前に糖飯と紅卵を供え、司祭によってパニヒダが行なわれ、その後、遺族（子孫）は供物を墓前で共食し、場合によっては大宴会となる。

教会の教義レベルでは死者は記憶の対象とはなるが、パニヒ

ダを信者サイドでは理解しやすい形式すなわち、民間信仰に近い形で受容し、教義上は否定されるべき祖先崇拜が存在することとは、東方正教会の広がり方が、民間信仰を受容し、場合によっては吸収されていったのではないかと推測し得るのである。

十字架とマリアーカトリックにおける母性

寺戸 淳子

神の母マリアは処女性というカトリック的価値を表しつつ、そこには豊饒性とは異なる独特の母性が想定されているといわれる。この「産む力」に還元されない母性はマリアのいかなる姿・側面に表象されているのだろうか。今回は、ここ一〇〇年の間にマリアについての神学的言説があげた三つの大きな成果、無原罪・被昇天の教義を宣言した文書と、第二バチカン公会議で展開された総括的マリア論が述べられている教会憲章、以上の三文書を素材に、その中から浮かび上がるマリア像に託された母性概念を読み解くことを試みる。

三文書が描くマリア像には、聖処女・聖母の二面が認められる。受胎告知の場面に代表されるキリストの母としてのマリアがあくまで処女の徳を本質とした聖処女であるのに対し、新たに信者の母としてのマリアが聖母として考察の前景にできている。文書はこの信者の母マリアを、十字架の場面に結びつけて語っている。十字架とマリアの関わりは、次の二点にまと

められる。

第一に、十字架の下で剣に胸を差し貫かれるマリアの姿を、死に対する勝利を表象するモチーフとして用いている。新約における救いの物語は罪と死の贖いを語るが、マリアはその二つともにあずかっていた者と考えられ、罪をあがなわれた無原罪の姿は創世記三、一五に想を得た「蛇を踏み敷く女」の姿に表象されている。これに対応する死に対する勝利の表象として、イエスによる贖いの成就の場面である十字架に倣い、十字架の下で剣に胸を差し貫かれる姿が選ばれているのである。

第二に、マリアは十字架の贖いにも主体的に参加していると解釈する。人類の超自然的生命を回復するため、イエスの十字架上のいけにえに母の心をもって同意するという独特な方法で贖いのわざに協力したために、マリアは恩恵の世界における信者の母であると、第二バチカン公会議は結論づけている。

そのいわんとするところは、十字架という生命回復・死の勝利の場面でイエスと同じく犠牲を払ったマリアが、それ故に死に勝利しかつ信者の母となるということである。受肉ではなく十字架がマリアの母性と関係づけられるということは、産むことではなく犠牲を払うことが母性の源泉とされたことを意味する。生命を贖えることが死に対する勝利といいかえられ、マリアという女性象徴において産むことではなく犠牲と結びついている。これは、母性というものが豊饒性ではなく、新たに「犠牲性」という価値を付与されその下にとらえられるに至った経緯を示唆するものと思われる。

他方、神学の言語的表現を離れても、マリアは十字架と深く関わっている。イエスにおいては、十字架上の血と水が救済を成就し新しい生命をこの世にもたらしていた。生命の源としての神の血と水は、ここでは胸部から流れる。しかしマリアもまた、二つの表象で自らの血と水を十字架に関わらせている。一つは剣に差し貫かれた心臓、聖母の御心であり、もう一つはビエタの流す涙である。これらを母の愛・悲嘆という普遍的感情の表現といて終わらせず、贖いの血・水をなぞったものと考えてみれば、そこにマリアが、豊饒をもたらす母胎の血とは異なる、心臓から流れる犠牲の血と関係した母という姿を現わす。

いずれにせよ新しい母性は、十字架の犠牲をモチーフにしていくようである。

マリアの年にあたっての教皇回勅と

フェミニニスト神学

岡野 治子

ローマ、カトリック教会は、一九八七年の聖霊降臨の日から翌年のマリアの被昇天の日までを「マリアの年」と定め、回勅「救い主の母」を公布した。その意図はキリスト降誕二〇〇〇年に先行するこの二〇世紀末を、待降節、「マリアの時」として記念しようというものである。フェミニズムの擡頭が人間像

に微妙な影響を与えつつある世紀末に公布されたこのマリア論には、フェミニズムの視野からみても、新しい展開がみられる。

(1) ヨハネ・パウロ二世のマリア論の特徴

- (1) マリアの信仰がマリア論の軸となっている
- (2) マリア論を歴史神学論的に展開している
- (3) マリアの霊的次元の母性を強調している
- (4) マリアの信仰生活が教会の歴史に先行する、という理解がある
- (5) マリアの霊的母性と使徒職の母性的性格を浮き彫りにしている。

(II) フェミニニスト神学のマリア論

E・モルトマン・ヴンデルもE・シユスラー・フィオレンザも共に解放のシンボルとしてはマリアに積極的意味を見ない。M・デイリーに至っては、マリア論を徹底的に批判し、否定している。代表的マリア論には、R・R・リューサーの「マリア。教会における女性像」(和訳一九八三年)とクリスタ・ムラーツクの「マリア、キリスト教の秘められた女神」(ドイツ語一九八五)がある。両者は共通して、神としての能動的男性像と被造物としての受身的な女性像を修正しようとしている。ただし、神の自己犠牲により解放された人類を表わす教会は、リューサーによると、イエズスの母マリアであってはならない

という。マグダラのマリアに較べ、ただ温和しく模範的な女に過ぎないマリアに教会を代表させることは、女性の存在理由が、「母親になることだけ」という古い女性論を復活させるかもしれないと危惧するからだ。しかし、リューサーのマリアは、回勅が描き出す強いマリアによって超えられる可能性がある。ここではマリアの強い信仰は、「望みのない時に、望みを抱いて多くの民族の父」となったアブラハムの信仰に較べられ（四章）シメオンが告知した様に、マリアが暗闇と苦渋に満ちた信仰の旅路を歩んだことが述べられている（一六章）。クリスタ・ムーラックは、逆に、マリアこそ、本来の神の姿の啓示であるとして、古代の母系的宗教を基にしたユートピアの世界を構築している。E・ゴスマンは、古代の女神崇拜は、女性解放に何の役割も果たさなかった、と批判し、むしろ必要なのは、男・女両要素の釣り合いのとれた神のイメージである、と提唱する。その際のモデルは、ノリッジのジュリアナやビンゲンのヒルデガルトの様な女性神学者達が捉えた神の女性的な面である。

(Ⅲ) マリア論の現代的意義

回勅三七章に述べられるマリアは、人間的強さと、母としての創造的な働きを示している。元々ラテン・アメリカの解放神学の思想には、マリアの役割は見逃せない。マグニフィカトで唱えられる様に、マリアは、義とされる卑しい者や、貧しい者と連帯するからだ。しかし、女性に対しては、アリアはアンビヴァレントな存在に留まっている。一方で、女性が社会から種

種の制約を受けている現実とは対象的に、マリアは恩恵の世界で全く自由に行動する存在である。他方で、マリアの中に例外として認められている特性のせいで、女性というものが、本来否定的なものなのだ、ということが、図らずも浮き彫りになってくるからだ。アンビヴァレントな性格を担うマリア論と女性とが、どの様に一致させられるか、その為にどの様なマリア像の構想が可能になるのか、がフェミニスト達の今後の課題であろう。

A・ジャドソン『ビルマ語訳聖書』

におけるパーリ仏教の影響

——『マルコによる福音書』第一章——

平 木 光 二

ビルマ語訳聖書のテキスト

バプテスト派宣教師 A・ジャドソン (Adoniram Judson, 1788—1850) がラングーン上陸を果たしたのは一八一三年の年であり、本年一九八八年十二月、Burma Baptist Convention の主催により百七十五年記念式典が開催される予定である。ジャドソンがビルマ語訳新約聖書を出版したのは上陸二十年目の一八三三年のことであり、ついで一八四〇年旧約聖書を出版し、ここに世界最初の完全なビルマ語訳聖書が世に現われたのである。さてジャドソンにとって聖書翻訳とは如何なる意味をもつ

ていたのか。一八一六年『Articles of Agreement』と題する声明を出し「我々の目的はビルマ王国にイエス・キリストの宗教をもたらすことであり、その効果的手段として、聖書の翻訳、印刷、頒布、福音の伝道、児童の教育であるとみなす見解を一同支持する」と宣言しているが、ここに聖書翻訳を福音の伝道の有力な手段と見なすかれの認識を明瞭に看取し得る。

つぎにジャドソンの翻訳になるビルマ語訳聖書の刊本を示しておく。(略記号は筆者による)

- (一) 『The New Testament』, Maulmein, 1832. [J 32版]
 (二) 『The Holy Bible』, 2nd. ed., Maulmai, 1840. [40版]

(三) 『The New Testament of Our Lord and Savior Jesus Christ』 And edited by E. A. Stevens. 2nd. ed., Rangoon, 1885. [J85版]

(四) 『The Holy Bible』, Rangoon, 1954. [BF版]
 右はジャドソン版であるが、この二本は近年ビルマ人により翻訳、出版されたビルマ語訳聖書である。

(一) 『マヤマンカワン マヤマヤ マヤマヤ』
 Rangoon, 1986. [A版]

(二) 『マヤマンカワン マヤマヤ』 Rangoon, 1985. [A版]

聖書翻訳とマヤマヤ

ジャドソンはビルマ語研究と共に、マヤマヤ語辞書を作成するなどのマヤマヤ語学の研究を組織的にならなっていたが、聖書のビ

ルマ語訳に何故マヤマヤ語が必要なのか。一八一六年一月一日の日誌にこう記している。「宗教(仏教のこと)とその聖典がこれらの言語に多大の影響を及ぼしており、また神学用語はマヤマヤ語に由来している」と。すなわち慧眼によりビルマ人の神観念の稀薄性とビルマ語における神学用語の欠如をいち早く洞察していたが故に、マヤマヤ語学の研究へと向かったものと解されるのである。

本稿では『マルコ』第一章に限定し、外国人であるジャドソンのみならず、現代ビルマ人も聖書翻訳にあたり、マヤマヤ語ないしマヤマヤ語に由来するビルマ語等の仏教用語を導入している事実の確認を行なうべく表1を用意した。ただし紙数の制約により、如何なる仏教用語が用いられているのかの一覧を示すことと、キリスト教の教義が異文化の現地語に翻訳される際に生じる、所謂 'terma question' 等を含む問題に關しては、別に論文を用意する予定である。

表1 『マルコ』第1章に用いられた仏教用語

dessert	A : Kantāra
evangel	J 32 : 音訳語 + ターターナー, J 40 : 85, BF : 音訳語 + タター
Lord	J 32 : 40 ; 85 ; BF : B : タウヤンヤナー
God	J 32 : 40 ; 85 ; BF : A ; B : パヤナータキン
ditty	A : karuṇā
pray	B : pathana

priest J 32 ; 40 ; 85 ; BF ; B ; yañja (Skt) cf. yañña (Pali)

prophet J 32 ; 40 ; 85 ; BF : anāgati

Sabbath J 32 ; 40 ; 85 ; BF ; B : uposatha

sacrifice J 32 ; 40 ; 85 ; BF ; B : pūjāsakkāra, A : pūjā

Satan A : Māra

Son of God J 32 ; 40 ; 85 ; BF ; B ; A : パヤータキソタード

B : タラヤンヤタード

Spirit J 32 ; 40 ; 85 ; BF ; A ; B : viññāna

Teach (ing) J 32 ; 40 ; 85 ; BF : ovāda, A : タヤナー

注 J 32などの略記号については本文参照のこと。またローマ字表記はペーリ語、カナ表記はビルマ語であることを示す。

本記 American Baptist Foreign Mission Society Rev. Ray-

mond W. Beaver 氏 著 Burma Baptist Convention の

Rev. M. Zau Yaw 氏 著 現代ビルマ語訳聖書の領布を致す

したことを記し、岡氏に深く感謝致します。

聖書の贖罪精神とキリストの本質

——新英語訳聖書の翻訳を中心として——

木原 範 恭

ジョン・C・ライルは、その著『ヨハネ福音書注解』の中で、キリストの神性について、五つの特質をあげ、次の如く述

べている。

「ヨハネ福音書の冒頭の五つの節は、私たちの主イエス・キリストの神性についての比類のない荘嚴な論述である。記者ヨハネが「ヨハネ」について語る時、それは疑いもなくイエス・キリストを指している。」

藤原藤男氏はその著『聖書の和訳と文体論』の中で、キリストの神格は、原典の中にハッキリと示されているとの立場にたち新改訳の優秀性を例にあげ次のように述べている。

問題の使徒行伝二十章二十八節が「神は自身の血をもつて買はれた神の教会」と、原典にありて訳出されている。「神に血があるか」など、新アリウス論者は目をまわして「神は神が「独り子の神」(ヨハネ・1)、「神のヨハネの受肉した(ヨハネ・14) イエス・キリストには、肉も血もあるのだ。」

NEB (新英訳) は、

He Won for himself by his own blood

(神は御自身のため御自身の血によって勝利された)

しかしNEBは、キリストの血については、出来るだけ直接的な表現はをけている。

NEBローマ・25を見なす、

For God designed him to be the means of expiating sin

by his sacrificial death, effective through faith (「線筆写」)。

(なせなら神は信仰による効果的な犠牲の死によって彼を罪を償う手だてとなるように定められた)

NIIV (New International Version) は、

God presented him as a sacrifice of atonement, through faith in his blood. (神は彼を彼の血の信仰を通して贖罪の犠牲として与えられた)

藤原氏は、これらの訳では、原語に盛られた福音的意味がだいたいなしであると、協会訳聖書を例にあげて次のように反論する。

ルカ 25 のヒラステリオンは、「なだめ」「なだめの供物であるのに、協会訳は、これを RSV にまねて「あがないの供物」としていたが、これでは、この原語に盛られた福音的意味はだいたいなしである。新改訳では「なだめの供物」と訳され、本来のすがたをとりもどしている。

しかし NEB も Iヨハネ 5・20 では、キリストの神格を原典に従って次のように訳している。

We know that the Son of God has come and given us understanding to Son Jesus Christ. This is true God, this is eternal life.

(われわれは神の子が来られ、われわれに御子イエス・キリストの理解を与えられた。これは本当の神であり、これは永遠の生命です。)

しかし NEB は神の力、永遠の力、つまりキリストの神性を示すカギの言葉を、次に「示す如く、少し意味を弱めて聖なる力に近い感じの divine (神聖な) 力と訳出している。

NEB 訳は II ペテロ 1・3 では、彼の聖なる力となって、日本語協会訳とほぼ同じような訳になっている。

His divine Power has bestowed on us everything makes for life and true religion.

(彼の神聖なる力は生命と本当の宗教に役立つあらゆるものを人に授けた)

NIIV も神聖なる力と訳している。

His divine power has given us everything We need for life and Goodness through our knowledge of him who Called us by his own glory and Goodness.

(彼の神聖なる力は、彼御自身の栄光と善によって、われわれを召して下さった彼をわれわれが知ることによってわれわれが求める生命と善をすべてお与下さった)

II ペテロ 1・3 の文語訳は「キリストの神たる能力」となっているが、協会口語訳では、「主イエスの神聖な力」と訳されている。藤原氏はこれに対し、次のように反論しているが、筆者も同氏の意見に対し、共鳴している。

「セイアスは、セオース (神) から来た語であるから、「神聖」などと訳すべきではなく、したがってセイアス、ドウナムオース」は「神たる力」であるから、新改訳がこれを「神としての力」と訳しているのはよい。」

新約聖書研究と知識社会学

土屋 博

聖書研究、特に新約聖書研究は、人文科学の諸方法の実験場になっていくかの如き感があるが、大局的に見れば、これらの方法は、歴史的・批判的方法とそれに対し差異を作り出そうとする方法とに分けることができるのではないかと思われる。今のところ、歴史的・批判的方法にかわりうるものはないが、結果的にそれを補完することになるのか、それとも差異をとどめ続けるのかは重要な分かれ目になるであろう。ここでは、いわゆる知識社会学の考え方を新約聖書研究に適用する可能性を問ひ、さらに、それが可能であるとすれば、新しい方向を開くにあたってどの程度有効であるのかも明らかにしたい。

さて、知識社会学の考え方を新約聖書研究へ導入する試みは、キー(H.C. Kee)によって代表されると見て差し支えないであろう。彼は、社会科学からいくつかの分析モデルを借用し、初期キリスト教研究に新しい視点を見出そうとするが、なかんずくシュッツ(A. Schütz)・ルックマン(Th. Luckmann)・バーガー(R. Berger)などからとり入れた理論で構想全体の基調を決定している。それは、一言で言えば、「生活世界」すなわち、その社会に生きるものにとって自明の前提であるがゆえに、文献資料の中にあえて語り出されない事柄に注目する考

え方である。文書テキストを読むものは、行間に暗黙のうちに存在するこの生活世界の意味の網の目を念頭におかなければならないのである。

このような生活世界概念はどこから由来するのであろうか。また、キーの理解は果たして妥当であらうか、彼が生活世界を論ずるにあたって引用するのは、ルックマンによってまとめられたシュッツの遺稿の英訳であるから、一応この概念はフッサール(E. Husserl)にまでさかのぼるものと見なしてよいであろう。そこで、フッサール以降の生活世界概念をたどってみると、確かに連続性はあるが、同時に一種の変化が認められる。特にそれが導き出される母体となった現象学そのものが次第に背景へ退き、生活世界概念だけが一人歩きを始めたように見える。バーガーも現象学に言及しないわけではないが、それはもはや彼の理論の中心ではなく、生活世界概念は彼にいたって著しく歴史的・相対的性格を帯びてくる。バーガーによれば、かつては比較的まとまりをもったものとして存続していた生活世界が、近代社会の進展につれて複数化するのである。さらにキーは、すでに古代の場面においても、生活世界の複数性を強調しつつ議論を進めている。

それでは、キーの試みは、新約聖書研究にどのような新しい認識をもたらすのであろうか。生活世界を想定することは、文字に書き記されたテキストの歴史的性格を相対化することを意味する。ここでは、生活世界のレベルでの歴史意識はふまえられていたが、文書テキストは、その著者の歴史的状況だけから

解釈されるべきものとは考えられていない。生活世界の思想は、元来、科学の客観性に問いを投げかけるものであった。その動機は、キーにおいても無意識のうちに継承されており、史実の客観性もしくはケーリユグマの客観性に対するひそかな疑いとして存在しているのではないかと思われる。ただし彼はこれを十分に自覚しておらず、自らの手法を漠然と歴史学的なものと考えている。キーは、「宗教史的方法」の終焉を宣言し、「社会史的方法」を提唱するが、その意味は必ずしも明確ではない。少なくとも彼の考えている歴史学的なものは、文献学的なものと同様ではないであろう、例えば文学社会学もその視野に入っているとされるが、タイゼン (G. Theizen) の手法とキーの手法との間には、歴史的文献を中心におくかどうかで、微妙な相違があるように思われる。

ともかく知識社会学の考え方は、生活世界概念を媒介として文書テキストを著者から切り離し、教団を含む社会全体との連関の中へおきかえることができる限りでは、歴史的・批判的方法に対して、教典研究のもう一つの可能性を示唆するものと言えるのではないだろうか。

ヨハネの黙示録における手紙の問題

— プロローグからエピローグへ —

朝井 かおる

「チックはささやかな創世記であり、タックは微力な黙示録である。」これは文学批評家F、カーモードの表現であるが、はじめに、という言葉ではじまりマラナタで終わる聖書は、歴史のモデルとも我々自身の生のアナロジーとも思われる。我はチックとタックの間の過渡の時を生きながら、生を有意味な持続と感ずるために、終わりがはじまりに調和していることを求める。黙示録は世の終末を描いているといわれるが、自らの死をも予兆としてしか捉えることのできない我々のそのような営為は、文学的フィクションへの希求と無関係ではないだろう。ではその黙示じたいはどのように語りおこされた閉じられているのだろうか。はじまりの部分と終わりの部分は、その全体とどのような関係にあるのだろうか。

ヨハネの黙示録は手紙の枠組をもつといわれながらも、その手紙としての特徴については等閑視される傾向にあった。しかしそのような構想をもつことは、ジャンルの拡がりの中で捉えかえすならば、わけてもテキストの受容にかんして、この文書の重要な特質として検討に値するのではないか。具体的に手紙としての特徴を示すのは1:4-5aと22:21の定式的表現、

2-13章のアジアの七教会へのいわゆる〈手紙〉である。この文書が手紙枠をもつことを理由に黙示文学としての性格が疑問視される場合があるが、J・J・コリンズによれば黙示文学は次のように定義される。即ちこのジャンルでは〈超越〉がキーワードであり、時間的・空間的に超越的なリアリティを描いていること、また啓示が他界的存在からこの世の受け手に媒介されるという形でのナラティブの枠組をもっていることに共通性がある。ヨハネの黙示録ではこのナラティブの枠組に手紙の形式が直接関与していると考えられる。したがって手紙形式の使用をもってジャンルからの逸脱とするのはあたらないし、同時にそれをごく表面的な、目的や伝達の様態にかんすることに限定する意見を支持することもできない。

定義にあるようにこのジャンルのテクストは超越的な、したがって我々の属する現実と一線を画するような幻を、ナラティブとしての一定の設定つまり虚構によって語る。幻は虚構を通してしか生命を保ちえないのだから、読者はテクスト内の世界の出来事ととにかく字義通りに、しかもリニアに読む必要がある。一方メタ読みの水準ではある程度全体の構造を念頭において部分を位置づけることが可能である。まったく表層的にテクスト内の言語関係のみを指標に、さらにD・ヘルホルムのテクスト言語学的分析を手掛りに検討した結果、次のことがいえる。2-13章の〈手紙〉は11:6からはじまる幻のシークエンスに含まれており、ナラティブはそこで途絶しない。またこの部分は冒頭と末尾の定式的表現と呼応し合って、文書全体が手

紙として受取られるように機能する。ヨハネの黙示録では幻視体験を伝えるという本来の目的にそって書かれた全体の構成に不可欠なものとして手紙の要素が精緻に織り合わされているのである。

入れ子のように幻を語るナラティブを包含する手紙のナラティブは、プロローグからエピローグまでを統合する役割を果たすだけでなく、その際には一種の落差を生じさせる。冒頭から周到に語りおこして幻へとスムーズに移行する手紙の動機は、結びの部分ではかなり弱まっているかに見える。しかし手紙として語りはじめられたアポカリプスは長い他界の旅を経てここでようやくループをなすのである。テクストを読みおえてしまえば、終末の出来事は誰にとっても相変らず予兆でしかない。だがヨハネの黙示録が開いたままではなく急激に終熄するときのこの落差は、この世・現実のリアリティと他界のリアリティを瞬時にして交錯させる仕掛けの所在を示しているのではないだろうか。伸び拡がろうとする超越的世界を内に閉じ込めることによって完結した手紙は、それじたいが他界との媒介者となった幻への通路をひらき、読者の自由な出入りが可能な装置として今も委ねられているといえよう。

ポール・リクールのテクスト理論と

ヨハネ福音書解釈

佐々木 啓

ポール・リクールの現在までの思索の中には、「テクスト理論」と呼ぶことのできる一連の考求がある。その理論において中心を占める概念の一つは「疎隔」(distanciation aliénante, なしは distanciation)である。

「疎隔」とは、リクールがH・G・ガダマーの『真理と方法』から取りだし、その「疎隔か帰属」かという二者択一を廃し、自らの「テクスト理論」に積極的に援用しようとする概念である。「疎隔」の具体的内容は、テクストが、その著者の意図・その心理学的状況や社会的条件・その最初の受け手から自律するということである。この概念は、彼の一九七五年の論文「解釈学の課題」や「疎隔の解釈学的機能」においてはつきりと現われてくるが、それ以前の彼の論文「プルトマンのための序文」(1968)、「テクストとは何か」(1970)、「言述における出来事と意味」(1971)などにもこの概念に相当する考え方が述べられている。したがって、この「疎隔」の概念は、彼の「テクスト理論」の要となるだけでなく、この時期の彼の思索の基底を流れている。

とりわけ、ここで強調しておきたいのは、リクール自身一九

七五年の論文「現象学と解釈学」の中で、テクストの「疎隔」による自律はその「生活の座」からテクストを解放すると書いているように、この概念は、様式史的研究はもちろん、従来の歴史的・批判的研究、及び「文学社会学」的研究などその延長線上にある研究に対する批判的視点を含むものだ、ということである。

このような基本的考えに立つリクールの「テクスト理論」が提唱するテクストへの第一の方法的アプローチは、その「構造」による「説明」、あるいはその「構造分析」である。彼は、C・レヴィ・ストロースの「神話素」やB・ヤ・プロップ、R・バルト、A・J・グレマスの「物語の構造分析」などの考えに依拠した「構造分析」を考えているように見える。

しかし問題は、このような分析方法と従来なされてきた聖書研究・解釈との間にある亀裂である。そのような亀裂が生じる理由は、結局次のような点にあると考えられる。つまり、前記のようないわゆる「構造主義的分析」は還元論的であり、いわば神話の一般論に行き着いてしまう可能性があること、またこのような分析の単位は、プロットにせよシークエンスにせよ大きなものであり、テクストの微小な部分に至るまでその通時的分析を洗練させてきた従来の歴史的・批判的研究との間に連絡が成り立ちがたいことである。

そこで、リクールの「テクスト理論」における「構造分析」の基本的視点を生かすためには特別な配慮が必要である。その際、やはりリクール自身が提唱する「テクスト世界」という概

念が手助けとなる。リクォーリによれば、「疎隔」によって自律したテキストは、出来事としての「言述」が持つ「公然たる (ostensive) 指示 (reference)」の機能を失い、テキストにおける「指示」の機能は変質する。周知のように、「言述」における「公然たる指示」の機能は、人称代名詞や時間・空間を表わす副詞などによってなされる。

つまり、リクォールの「テキスト理論」に即した「構造分析」は、彼自身の提唱するそれとは違って、上記のような「公然たる指示」のテキストにおける変質に注目し、彼のいう「テキスト世界」が現出してくる過程を可能な限り客観的に記述することではないか。それは必然的に、人称代名詞や時間・空間を表わす副詞といったテキストの小さな要素、つまり語のレヴェルに目を向けることになる。

このような観点からヨハネ福音書テキストを見た場合、そういった要素に特色があることは、まず数量的にははっきりしている。したがってそれらがどのように用いられているか、換言すればその統^{システム}・辞構造を分析することが次に肝要なこととなる。

このような個々の分析を積み重ねることによって、従来なされてきたヨハネ福音に対する歴史的・批判的（及びその延長線上にある）研究の諸成果との批判的対話が可能となるであろう。

輝く夜

— 十字架の聖ヨハネにおける「暗夜」 —

澤田愛子

十字架の聖ヨハネ (San Juan de la Cruz, 1542—1591) の十六世紀のスペインの貧しい一修道士が、現代人の心を惹き付けてやまないのは何故であろうか。カルメル改革運動の中心人物はあまりにも有名な神秘家にて詩人でもあった。神に恋い焦がれ、辛苦を舐め尽くした生涯は、まさに「わたしの後に従ってきた人は、自分を棄て、自分の十字架を負って従ってきなさい。」(マルコ8の34)との御言葉の生き写しでもあったであろう。彼の深くきらめく詩の数々が、トレドの牢獄の恐るべき闇の中から生まれたものであることを知った時、魂の底から揺り動かされるような感動を筆者は覚えた。極限状態にある人間から、何故にあのような崇高な愛の響きが生まれ出るのだろうか。焼き尽くす神の愛、そしてそれに捕えられた人間には、置かれた状況が如何に暗黒、非情なものであれ、一切は関係がないのだ。むしろ負わされる苦悩の大きき故に、一層愛の炎は燃え上ってゆく。

彼の思想の中核をなす「暗夜」(Noche oscura)の概念は、この牢獄体験で固められていったに違いない。彼は獄中にて、かの有名な「暗き夜」の歌を創作するのであるが、後にこの詩

を解説した二大著作（『カルメル山登攀』*Subida del monte Carmelo*）、『暗夜』*Noche Oscura*）こそ、神との一致に向かう霊の歩み全貌を明らかにしてくれる。それは山登りに例えられる暗き道である。神との一致の頂きに到達する為には、どれほどの努力と恩寵の助けが必要であらうか。その道は苦しく険しい過程である。けれども霊魂は至福の頂きを目ざして進み出てゆくのである。

今少し具体的にこの暗き歩みをみてみよう。神に至る歩みのうち、魂の能動的な働きをヨハネは、『登攀』の中で扱ひ、恩寵の受動的な働きを『暗夜』において扱っているが、どちらも夜の過程として描写されている。前者においては本性を空虚とすることによって、夜なのであり、後者においては、神の光の強烈さ故に夜となるのである。この登攀の歩みはまず感覺面の浄化より始まり、次に精神面へと移行する。今このそれぞれを能動的浄化と受動的浄化に分けて簡潔に考えてみよう。能動的浄化とは、一言で述べれば全と無（*todo y nada*）の道であり、全なる御方に達する為には、全なる御方ではない一切を捨てねばならないというもので、何か東洋における禅の修行を思い起こさせる響きがある。即ち感覺においては、感覺から生じるあらゆる欲求（*apetitos*）を捨て去ることであり（感覺の能動的夜 *Noche activa del sentido*）、精神においては、その諸能力（知性・記憶・意志）を空っぽにして（精神の能動的夜 *Noche activa del espíritu*）、ただ信・望・愛の対神徳のみによって支えられることを意味する。精神の夜は一層厳しく暗く、ヨハネは

当時流行していた超自然的現象に対しても極めて厳格な態度をとっている。一方こうした人間の働きを支え、その不足分を補うものとして、恩寵による神からの直接の働きかけ（受動的浄化）があるが、その働きが強くなるほど、即ち光が強度になるほど、精神の夜は深まってゆく。靈的生活の熱心者を襲う無味乾燥他のつらい体験を通して霊魂の傲慢を徹底的に打ち砕かれた神は（感覺の受動的夜 *Noche pasiva del sentido*）、その後静穏な中間期を経て、特別に召された霊魂のみを、御自分との一致に導くべく最後にして最大の訓練に会わせ給う。これは戦慄すべき夜であり、ここで霊魂は粉碎され、死と地獄の苦しみを味わうことになる。ヨハネは語る。（精神の受動的夜 *Noche pasiva del espíritu*）静穏期に味わったすべての喜びや平和は消え、神の事柄は今や苦痛となり、何も考えることのできないまま「暗黒に包まれた注賦的観想」*(contemplación infusa y oscura)*の中に置かれる。今や頂上近くに登りつめた霊魂は、神的光のあまりにも強烈さの故にこの真暗を経験するのであるが、やがて内的苦痛は愛の焦燥の苦痛へと変わり、神的な愛容を受けた霊魂は、静かな曙の朝を迎えるに至るのである。即ち魂と神との靈的婚姻の朝を。

以上の過程は、非常に特殊な歩みであろうか。確かにヨハネはカルメルの修道者に向けてこれを書いてはいるが、しかしその底流にある絶対への希求は、時代と人間の枠を越え、我々人類の上に普遍的な光を放つものではなからうか。特に現代、物質と人間中心主義の狭間にあって、多くの魂は愛に飢え神秘に

飢え渴く。そんな時牢獄の深い闇夜に愛を歌った聖者のこだまは、「ほとほしり流れる水の泉」(la fonte que mana y corre) のように、多くの魂の渴きを癒やす生命の泉となることである。

十字架の聖ヨハネにおける

「受動的暗夜」について

鶴岡賀雄

十字架の聖ヨハネ (San Juan de la Cruz, 1542—91) は、神との一致にまで到る魂の浄化の過程を「暗夜 noche oscura」というイメージ語のもとに捉え、『カルメル山登攀』と『暗夜』と題される二つの書(共に未完。両者は一つの書を為すと見ることのできる)で詳論している。自作の詩(これも「暗夜」と通称される)の同じ箇所への自註という形式をとる典書の関係は微妙なものがあるが、ヨハネ自身は、『登攀』が能動的の *noche activa* を、『暗夜』が同じく受動的の *pasiva* を扱うとし、後者の方が魂の浄化の段階(＝神秘階梯)としてはより後、より高次に位置するとしている。但し、能動的夜が完了して、次に受動的夜に入るといった截然たる時期的区別がある訳ではなく、両者は同じ一つの「暗夜」の視点の違いといった面も常に有している。小稿では、ヨハネがその神秘階梯説の最基本的な区分の原理の一つとして、能動と受動という哲学・自然学

的概念をとりたてて用い、後者をより上位においたことの意味を問うてみたい。

ヨハネは魂の「受動性」という概念を特に主題的に論じてはいるが、前掲両書の随所の記述から、大きく次の三つ、ないし三段階の「受動性」把握を抽出しようと思われる。

①第一は、この語の最も字義的或は自然的な把握で、様々な神秘体験が受動的に、*pasivamente* 魂に生起する、といった場面で解される受動性である。ここではその体験の生起が魂の意志に全く依存せず、従ってその起因者は神自身とされる。魂の受動は即ち神の能動なのである(後のカトリック神秘神学で言う「注賦的観想 contemplation infusa」)。しかしこの神の側からの能動を十全に受容し受動しうるためには、魂の側の能動性の徹底的否定が必要である。『登攀』が纏説する能動的暗夜とは専らこの自己否定の行為に他ならない。が、『登攀』はその否定の途の果てに、*魂の本体* と呼ばれる真の神受容し神との一致の場が洗われ出し現われ出てきたところで中断する。『暗夜』が扱う受動的夜は、この『登攀』末尾と重なりつつこれを引きつぐものと言え、この点では受動的夜は能動的夜を完成するものと解される(両者の関係は、為されつつあること *haciendose* [現在分詞]と既に為されたこと *yahicho* [過去分詞]との関係とも言われる)。従ってこの意味での「受動性」は魂の側の全き無為性 *ociosidad* としても語られ、この側面を強調すれば所謂静寂主義的論調となる。

②だが、魂の「本体」での神の受態が、一致の欲びとして感

受されるためには、魂の受態性 || 情態性 *pasiones* 自体の浄化・変容もまた必要である。『暗夜』はおそらく魂の浄化のこの場面を主に論ぜんとしたのだが、ここでは魂の「受動性」は専ら、苦しみ *pena*, *pasión* すなわち受苦 *padecer* [受ける] (→ *hacer* [為す]) として把握される。ヨハネの神秘教説の一特徴たる暗夜の苦しみの凄じさが迫力を以て記述されるのもこの文脈である (勿論ここにはキリストの御受難の意義が反響している)。この受苦を引き起すのは、上記能動の夜での徹底的否定の結果たる一種の「無」であるが、これは単に一切の能動的把握対象の無のことに留まるものではない。この無の中ではただ魂自身の真の姿が覆いようのない醜さで露わになり、そして更にこの無そのものが魂を「包囲し」、襲い来る *embestir*「何かとして或る意味で実体化されて把握されてくる。この「暗い観想 *contemplación oscura*」と言われる事態を、魂はその本体 || 最内奥で受・苦するのである。

③しかるに、『暗夜』が中断する末尾近くになると、この苦しみの暗夜自体が次第に「発熱」して来、愛の焰の炎上へと転ずるといふ事態が語られる (火に炙られた木材が、一旦炭化して黒煙を吐いた上で、突如発火するという有名な比喩が用いられる)。この魂の本体での愛の炎上 *inflamación* が、魂の「受動性」の最後の把握である。これは「愛の情熱 *pasión de amor*」[情熱的愛 *amor pasivo*] 等と言われる愛の受動性である。ここに於て魂は、愛する、という能動に再び転ずるのだが、但しこの愛は、「恋愛」が一般にそうであるように、完全な自発的能

動であるよりも、愛せしめられるといった受動的能動である。神への愛 *amor de Dios* は根底的には神からの愛 *Amor de Dios* なのである。かくして、魂の能動 (スル) は『登攀』の自己否定 (シナイ) を介して『暗夜』の完全な受動 (サレル) に到り、ここから再び受動的能動としての愛の炎上 (サセラレル) へと変容する、これは魂 (の行為) と神 (の行為) との一致 || 合一に他ならない——以上が能動・受動という概念を軸に捉えたヨハネの説く神秘階梯の構制である。

ヨハネが「受動性」なる語で捉えんとした事態は、上の如き多様な把握に展開しうる、人間の魂の或る根本的なあり方であったと思われる。

アンセルムスにおける

Simplicitas について

矢内義顕

純一性 *simplicitas* という概念が修道院神学を理解する上で欠くべからざるものであることは、修道院文化研究に画期的業績を残した J・ルクレルクの指摘するところである。そして、このことは、十一世紀最大の神学者アンセルムスを理解する場合にもあてはまる。

アンセルムスにおける純一性を考える場合、三つの場を設定しなければならない。一つは神の純一性、もう一つは人間の純

一性、そして、神を探究することそれ自体の純一性である。しかし、アンセルムスは、純一性についてまとまった作品を残しているわけではないので、個々の作品に当たり、そこからかれの純一性がいかなる意味をもっているのかを探っていかなければならない。

ここでは、かれの最初の作品『モノロギオン』によって、神の純一性について考えてみたい。

さて、純一性とは、本性的に不可分であること、合成されたものではないことを意味する。スコラ学では、合成を身体などにみられる形而下の合成 *compositio physica* と、質料と形相や存在と本質などの形而上学的合成 *compositio metaphysica* に区別し、神においてはこのどちらの合成もあり得ないと考へる。アンセルムスも『モノロギオン』一七章で、最高の本性（神）におけるこうした合成を除外しようとする。すなわち、この最高の本性には、正義、知恵等の諸々の書が帰せられるが、それらはこの本性を構成する要素であるのか、それとも、それら一つの書であるが、その名称が異なるだけなのかという問いが出される。しかし、およそ合成されたものは、その構成要素の存在を前提しなければならぬ。したがって、それ自体で *per se* 存在するのではなく、他によって *per aliud* 存在することになる。これはそれ自体で存在する最高の本性（一―四章参照）にはあり得ないことである。それゆえ、この本性において諸々の善は一つの善に他ならない。これは何を意味するのか。

最高の本性が正義と呼ばれようが、知恵と呼ばれようが、こ

の本性においてこれらは、部分ではなく、一つである以上、この本性が何であるか *quid sit* を示し、この本性と全く同一のものに他ならない。それゆえ、この本性は常に自己同一性を保っており、いかなる変化もこうむらないことになる。アンセルムスが本章で最高の本性の純一性と言う場合、それが部分から合成されたものではないこと、完全な自己同一性を保っていること、それゆえ不変であること *incommutabile* の三つを意味している（三五、四三章も参照）。

そして四一章にはつぎのような一節がある。「もし慎重に注視するならば、それ（神）のみが純一に、完全に、絶対的に存在し、他のすべて（被造物）はほとんど存在せず、かろうじて存在するにすぎないことが分る」。神と被造物の存在についてのアンセルムスの考えを端的に示している。いかなる時間的変化もこうむらず、非存在から存在へと移り、再び非存在へと転落していくことのない不可変の存在を、アンセルムスは「純一に、完全に、絶対的に存在する」と言い切っている。

ところで、『プロスロギオン』二―四章のいわゆる神の存在論的証明について一連のすぐれた研究を残した A・ストルツは、本書の二章のタイトル「神が真に存在すること」に注目し、「ここで「真に存在すること *vere esse*」とは、出エジプト記三章一四節の神名を神の不変的存在を意味すると解釈してきた新プラトン主義的・アウクスティヌスの思考の伝説の中で理解されるべきであるとした。この神の独特な存在の仕方をアンセルムスは「存在しないとは考えられないほど、真に存在す

る」(四章)と理解したのびある(A. Stolz, "verre esse" im Praslogion des hl. Anselm Scholastik 9, 1934)。この背後に『キノロギオン』における simplicitas についての思索があることは言うまでもない。

アンセルムスの「人間の救済に

関する瞑想」の贖罪論

古田 暁

グスターフ・アウレンは『勝利者キリスト』(教文館、一九八二)で、「アンセルムスはキリストの贖いの業を徹頭徹尾神自身の業として扱っているか」(p. 101)とアンセルムス批判の要点を述べている。その場合彼は『クール・デウス・ホモ』のみを論じ、『人間の救済に関する瞑想』には全く触れていない。この作品は前書を土台として書かれ、教説的に矛盾するところは全くない。しかし前書がキリスト者のみならず、非キリスト者をも読者対象とした護教論であるのに対し、後書はキリスト者のみを対象とした瞑想の書で、自ら強調点の相異がある。又タイムルが示すように、前書は神の受肉を、後書は人間の救済を主題とする。そこで彼の贖罪思想を知るには後書は不可欠な作品(三位一体論における Monologion と Prosligion のように)としなければならぬ。このことは本書の課題が著者自身明記しているように ubi et quae sibi virtus tuae salvationis

(84, 6)「すなわちアウレンの批判する「救いは誰れに由来するか」であれば、尚の事その検討は必要である。

本書は瞑想形態をとるが、credo ut intelligam 実践の典型と呼べる作品である。信仰の提示する課題の論理的究明を通じて、罪にある人間の救われ難い悲劇的状况を先ず鋭く暴く。その一連の推論を彼は ratio aperta exigit (87, 79)「明白な道理の要求するところという。これが quid tibi erat (89, 150)である。続いて直ちに彼は subvenit bonitas dei (87, 84)「その善さから神は介入し、御子の受肉が行われたとする。これが quid tibi factum sit (89, 150)である。これは信仰告白であって、そこに論理の位相から実在の世界への飛躍はない。人間の状況を理性は信仰についての推論で明らかにするが、それに対する神の対応は信仰のみにより知るからである。むしろ信仰の intelligentias が道理の要求を通じ顕われるのである。

アンセルムスは瞑想の後半を通じ、何が明らかとなったかを説明するが、それは救済が神のイニシヤティヴのみにより可能だったということである。

そもそも瞑想の始まりで「救いの力はどこにあるか」と自問し、「キリストの力」(84, 15—16)にあると答えた。では「どのような力がそのような(十字架で顕われた)弱さのうちに秘められているのか」(84, 19—20)「なぜ無限の力を隠す必要があったのかと問い、理由は悪魔にはなく(「古典説」の否定)、「自ら決められた秩序に従って事が成就することを望まれた」(85, 39—40)からであると、神のイニシヤティヴで救いの業

がなされたことを前半で既に明言している。「神の意志、その善意によってのみそれは行われた」(86, 62—63)と。

他者から何物かを奪った者はそれを返すと同時に、悔悛の念を示さねばならないが、人は罪により、「神の光榮を奪ってまで被造的善を選んだ」(87, 80—81)のだから、全被造物以上のもを自ら(86, 76—87, 77)返さねばならない。そこで神の子は受肉し、その人間性が自らのもので神に負わないものを神に捧げ、他の人間性を救った(87, 99—101)。

アンセルムスはこの強調する、それらは「必然性によらず、自由意志のみで」(87, 103—88, 105)なされたが、「この自由な善意も父が彼に与えた」(88, 114—115)と。「私はその全てを貴方に負う」(91, 189—190)「いや、私の存在以上のものを貴方に負う」(91, 194—196)。アンセルムスは瞑想でキリストの *imitatio* (89, 147)を語すが、アンソール説とは違ふ、*das quærere, da invenire* (91, 203—204)。求めることも、見出すことも全て恩寵である。「従うことを期待すると同時に、約束を成就させる」(91, 189—190)のも神である。「クルル・デウス・ホモ」1, 10, 66, 24—26で著者自身が否定しているように、神は血に濁く神ではなく、創造におけるように救済においても、人に自ら近づき、人のために受肉、受難し、人に神を求めるように内的に又サクラメントを通して働きかける神であることを瞑想は語っている。

ルターとキェルケゴールにおける

「神の前に」概念の理解

早乙女 禮子

一、キリスト教思想の視点から、Luther と Kierkegaard の思惟に一つの共通項を抽出し得るとすれば、「神の前に」概念を挙げなければならないだろう。因みに、一般倫理が、我々人間が社会における他者関係をいかに生きるべきかという規範を意味するのに対し、キリスト教倫理は、「神の前に」、かつキリストと共にこの世におけるキリスト者の存在と行為(実存)規範を意味している。従って、この「神の前に」概念こそ、Luther と Kierkegaard の思惟において、最も本質的な概念と考えられる。本稿では Luther と Kierkegaard の「信仰」概念とキリスト教的内面性の関係において、特に「神の前に」概念の「前」に「*coram* (vor), *für*」の意味を考えてみたい。

二、Luther の場合、「神の前に」はラテン語では *coram Deo*, ドイツ語では *vor Gott* と表記する。*coram* には「(面)つ」の面前で、「に現前して」の用法がある。公的、私的の区別があるが、特に階級の別なしという視点から、「神の前に」、人々の前に、「ある人の前に」といった動作の場所的、静的表現がみられ、動作の方向的、動的表現は看取され得ない。*coram* はドイツ語では *vor* を表わし、元来 *vor* と *für* は同語源に属する。

そして vor には für の「のために」にとつて」等の用法が内包されている。特に vor は三・四格支配の前置詞であり、三格では静止、動作の場所、四格では動作の方向を表わす。更に für は vor の四格の用法と重なり、vor と für の契機をもつ自由意志的な「のために」といった用法ももつ。この vor と für の混用は十八世紀頃まで続き、今日でもその名残を留めているとされる。

次に Kierkegaard の場合、デンマーク語の for も、ドイツ語の vor, für とほぼ相似的な用法があるが、微妙な差異がみられる。例えば Schritt vor/für Schritt, Tag für/vor Tag といった用法は、連続、進行を表わす。この vor と für は相互浸透している。デンマーク語の for にも、Schritt für Schritt という用法はあるが、ドイツ語のように代替可能ではない。換言すれば、デンマーク語の for には、vor, für の用法が表裏一体になっていることを示している。この vor/für, for の用法がごみごみも Luther と Kierkegaard の「神の前に」概念の差異を示唆しているように思われる。

三、Luther の場合、彼の「信仰と愛」の思惟により、「神の前に」即「この世の前に（人々の前に）」の意味である。即ち信仰（自由）は神関係では純粹受動であり、他者（人間）関係では純粹な愛（行為）として働くと解する。従つて「神の前に」は二義の意味をもち、「キリスト教的自由」への重要な契機となっている。Kierkegaard の場合、信仰の飛躍によって自己存在を選択すること、即ち「神の前に」即「自己の前に」の

意味である。信仰とは神の行為であり、聖霊の働きを示す。それがキリスト教的（絶対的）選択を促す。それが究極的な選択の自由、必然と自由の究極的一致、最も本質的な自由（神の自由即自己の自由）を結果する。

四、Luther の場合、キリスト教的内面性（逆説的内面性）とは「神の前に」立ち、自己が自己の外に出ると同時に最も深く自己の内へ帰ることである。そして信仰とは神の前における我（自己）の無の告白である。この無の自覚と罪の自覚は深く内面的に結合し、信仰告白を促す。Luther にとつて「信仰義認」は自己に死に、信仰によつてのみ生きるといふ逆説である。Kierkegaard の場合、神の前に立つということとは自己が自己の外に出ること、そしてそのことによつて最も深く内面に帰ること、この逆説的真理がキリスト教の実存、神の前の実存である。特に Kierkegaard の場合、Luther に欠落しているキリストとの同時性の思惟により、キリストの模倣を強調する。

五、結論として前置詞 vor/für, for は、Luther と Kierkegaard の「神の前に」概念の解釈に、少なからぬ示唆を与えていると指摘することができるように思われるのである。

キェルケゴールにおける

殉教者理念の展開

西倉直樹

キェルケゴールは『二つの倫理的・宗教的小論』（一八四九）において、絵ての者がキリスト者とされる既存のキリスト教界における殉教の可能性を追求する。そこにおいて彼は、真理に關して他の人々との間に絶対的差異を持つ者に殉教の権利を認めるが、人間としての人間と人間、キリスト者とキリスト者との間にはこのような絶対的差異を認めない（神の前ではいかなる人間も罪人であり非真理であるがゆえに）。そしてキェルケゴールはこの絶対的差異を神の側から基礎づけようとし、キリスト教という絶対的真理を有するキリスト者とそれを有しない異教徒との間に、また神から神的権能を授与された使徒ないし聖職者とそれを授与されていない者との間に絶対的差異を認める。そしてキリスト教界においては、神的権能をもって教説を宣べ伝える聖職者のみに殉教の権利が認められることになる。

これに対して『キリスト教への修練』（一八五〇）においては、教説を実存的に表現する者、すなわち地上でのキリストの生涯を模範とし、それを模倣する者が、このような殉教者として考えられている。しかしこのような者は神的権能を有する者ではなく、しかもあくまで罪人として極めて不完全な形で真理

に關係するにすぎないのであり、『小論』での見解に従うなら殉教の権利を有してはいない。しかし『修練』においてキェルケゴールは、キリスト教界が自分ではそれと知らずにキリスト教を廃棄してしまつたと断じ、キリストを模倣する眞のキリスト者とそれをなさない名目上のキリスト者との間に無限の差異が存するのである。他方キェルケゴールはこれに対応する形で、キリスト教界における聖職者がキリストの模倣というキリスト教的な要求を宣べ伝えないことを指摘し、キリスト教界においては神的権能が用いられることがないと述べる。しかしこれは、聖職者が神的権能を用いないということであつて、聖職者に神的権能がないということではない。従つて、聖職者の殉教の権利は、『修練』においてもなお認められていると考えられる。

以上のように『小論』『修練』においては、神的権能をもつて教説を宣べ伝えることによる殉教者と、教説を実存的に表現することによる殉教者という、キリスト教界における二つの殉教者理念が見出される。ただし前者に關しては、およそ人間たる者が神的権能による他の人々との絶対的差異を十全に表現しうるのかという問題が、また後者に關しては逆に、実存的表現が他の人々との絶対的差異を保証しうるのかという問題が存する。この二つの理念は、キェルケゴールの最晩の著作『瞬間』（一八五五）においても保持されるが、そこではこの理念の下で激しい聖職者批判、キリスト者批判がなされ、この理念を正しく実現することがおよそ人間には不可能であることが暗示さ

れる。そしてこの理念との隔たりを謙虚に容認し、そのような形で正しく恩寵へと逃れ行くことを人々に求めるべく、この理念に人々の注意を喚起するという課題を引き受ける第三の殉教者理念とも言うべきもの、すなわちキェルケゴール自身の活動の理念が、そして提示される。

キェルケゴールは、自らの提示する二つの理念に照らして、自らが神的権能を有さぬばかりかキリスト者でもないとする。彼はソクラテスにならない、自らをキリスト者と呼ばないことによって、他の人々が更にキリスト者ではないことを願わにし、それによって人々の憤慨をひき起こし、ソクラテスが処刑されたように自らもその生を犠牲にする覚悟を持つ。そして自らの生を犠牲にすることで、彼の提示する理念に人々の注意を喚起しようとするのである（勿論彼は自らを真のキリスト者とする訳ではないがゆえに、仮に彼がうち殺されたとしてもそれは勝義の殉教とはならないが、ともかく彼はそのような形で真理に仕えることができる和思考する）。そして以上のような形で先の二つの殉教者理念は初めてその所を得、十全に作用することができると思えらる。

バルトにおける Extra Calvinisticum をめぐって

佐々木 徹

『教会と文化』において、カール・バルトは、和解者なる神が墮落した人類に対し、教会を通して行動する(367)事に則して、教会と文化の関係を「神学的な内的視野」(365, 368)より考察せんとする。『教会と文化』においては、このような神の行動に則して、Extra Calvinisticumの教説がとりあげられることになると思われる。バルトは、「この教説を引き合いに出しつつ以下の事を主張する(374)。

- 1、言葉の国 (das Reich des Wortes)、「キリストの国は、受肉によって初めて始まるのではなく、又受肉によって制限されてもいない。
- 2、神的ロゴスは、ナザレのイエスにおいて全く人間であるにもかかわらず天と地を満たす。
- 3、教会に固有の、教会にとって見えざる真理は、その見える現実の彼岸においても真理である。

そしてバルトは、「自然の王国 (regnum naturae) におけるキリストの統治、即ち墮罪と和解の対立の上方なるロゴスの国」を「罪人らのもとのロゴスの国の不可欠の前提」(375)としている。

『キリスト教教義学草案』では改革派神学に伝統的なこの教説 (Extra Calvinisticum) (362—364) を、バルトは神的行為としての受肉の出来事、もしくは受肉の動的現実を表現するために用いる (364)。その際バルトは子なる神 (言葉) の神性を強調しつつ (364) 人間性を取らんとする神的ロコスを表示するために *λογος σαρκος* という術語を、人間性を取ったロコスを表示するために *λογος εωαγγελος* という術語を用いる (361, 363—364)。そしてバルトは「*λογος εωαγγελος* による唯一の完全な啓示があるのみである」としながらも *λογος σαρκος* を「墮罪によっても破壊されていない創造の言葉としての機能によって、受肉した者による……唯一の完全な啓示の必然的な前提」であるとす (363—364)。

墮罪と和解の対立の上方なるロコスの国を罪人らのもとでのロコスの国の前提とする点において、*αβηβη* *λογος σαρκος* を受肉した者による唯一の完全な啓示の前提とする点において、自然神学的な思惟を可能とするような傾斜を見ることと、*αβηβη* と思われる (*λογος σαρκος* に *αβηβη* は Willis, D., Calvin's Catholic Christology に描寫がある)。なやな *αβηβη* は創造と和解の前提として思惟する道を聞く可能性を引き入れることになるからである。

なぜこのような問題性が生じるのかということについて考察を試みたい。『キリスト教教義学草案』において、バルトは「教義学が神の言葉を支配するのではなく、神の言葉が教義学を支配すべきである」(573) と述べ、教義学的思惟が弁証法的で

あるとする (577)。それは問と答え、Rede u Gegenrede の運動において認識を遂行する思惟である (577, 579)。この思惟がとぎれることはなく、この思惟においては、問と答えの運動から引き去られるような最後の言葉 (letztes Wort) は原則的にはないのである (579)。このような思惟をもってバルトは受肉の出来事をとらえんとするのである。しかしながらバルトは、和解者の人格における神と人間、即ちイエス・キリストを、それによって教義学全体が弁証法的になるところの原事例 (Urbeispiel) とし (580)、「我々が人間である」という事を「弁証法的な神学というもっぱらなる可能性」にとつての「根拠」と呼ぶ (583)。こうして、弁証法的に思惟する人間の在り方が受肉の出来事に投射され、弁証法的な思惟においては原則的に語られない最後の言葉が語られることになったと思われる。即ち、人間の言葉が、人間の「実存の弁証法の上方」(253) たる啓示の地位を奪取することになったと考えられるのである。

本要旨中の数字は Barth, K., Die Kirche und die Kultur, in: Die Theologie und die Kirche 44-45 Barth, K., Gesamtausgabe II/14, Die christliche Dogmatik im Entwurf I, Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927 の頁数を示す。

神の死と復活

小川 圭 治

この一〇年来、本学会の研究報告では、ほぼ一貫して「神論」、とくに現代における神概念の転換の問題をとり上げてきた。その内容は、多少手を加えて発表してきた。

神概念を扱うに当って、次のような基本線の上で考えてきた。まず神の問題は、人間における超越の問題であるとの認識から出発する。したがって、人間において何らかの超越への希求、人間の現状に対する何らかの不满、批判、否定、さらに人間が置かれた状況からの脱出の願望、そういったものがある限り、そこにはその超越への願いの対象として、広義の神が存在すると考える。このような神概念を整理するために、一応試論的に、五類型を設定して見た。人間の尊崇の対象となるものすべてを含むA型、その中で形態を持つものとしてB型、その中で人格として現われてくるものすべてを含むC型、その中で何らかの形で最高主宰神を独一神として設定するD型、超越者でありながら人間の歴史的世界に到来し、死・復活によって自己を啓示するE型である。それぞれの一面的排他性に反撥して、抽象的、内在的方向への溯行現象としてB'、C'、D'型が現われる。このAからEへの展開の背後には、絶対的超越性が神概念の必須条件であり、それが全くない場合は、神または超越者と

いう必要はなく、物または人間とすればよいとの考え方があ
る。従って五類型はAからEへの必然的傾斜をもつと考える。

この傾斜、または展開の方向は、真の絶対が真に絶対となる
動向と考えられるが、その実現によって相対者の自己絶対化が
根本的、現実的に克服されて、相対が真に相対となる。絶対的
超越性を否定、抹殺するだけでは、多元的ミニ絶対の自己絶対
化、エゴイズムは克服できない(多元論、相対主義批判)。

しかし他方、ただひたすら超越するだけの一面的排他性の
神、しかもただその絶対性に安住しているだけの神は、真の絶
対的超越者ではない。人間を絶対的に超越する神は、人間にと
っては、人間の側からは知ること、とらえることも、語るこ
ともできない神となる。しかしこのような一面的排他性の超越
は、相対者とは全く断絶した、無関係な外へと超出してしま
い、相対者に対する超越ということの意味そのものも喪失され
てしまう。しかし宗教学または神学、教学は、知りえず、語り
えない神または超越者について知り、語らねばならないという
ディレンマに到達する。このディレンマを突破し、克服して、
神について語ることを可能にするのは、神の側から一方的に人
間に語りかける神との出会いである(「神認識の限界」)。人間
に内在する意識または意識下の超越体験としてではない。その
ような形で、人間の側から、下から構築された超越は、結局一
つの相対にとどまり、一種の内在的現象(幻影)であって、真
の絶対的超越ではありえない。それとは逆に、神または超越者
の側から、一方的に人間の歴史の世界に到来する神または超越

者、すなわち、その到来によって人間に直接的・現実的に神の言葉を語る者のみが、真の絶対的超越性を提示しうる。

しかし人間の歴史の中に現実到来する神は、人間となる神ではなければならぬ(受肉)。受肉によって、「我、汝と共にあり」と語りかける神でなければならぬ。しかし受肉して人間となった神は、人間の最終的運命、不可避の条件としての死を死ぬ神でなければならぬ。「神の死」は、多面的な意義を持つ出来事である。たんなる絶対的超越者の死、抹殺である場合もある。「偉大なるバーンは死せり」との声が告げたように、神々の死、多神論の終焉をも意味する。さらに抽象化、内在化、相對化によって觀念となった神の死でもある(思弁的聖金曜日)。その場合には歴史的聖金曜日として神の復活へと転換する可能性をも含んでいる。

カール・バルトは『教会教義学』の「和解論」において、このような神の死と復活の構造を論じている。バルトは、イエス・キリストにおける神の和解の業を、カルヴァンにならって大祭司、王、予言者の三職として示したのち、和解によって救済された人間の現実(罪、和解、教会、キリスト者の現実)の叙述に至る三つの過渡的考察において、「父の判決」(神の復活)、「御子の訓令」(神の死)、「聖霊の約束」(神の復活)を論じている。

オリゲネスにおける「苦難の僕」理解

——『ケルソス駁論』と

『ヨハネによる福音書注解』から——

久山道彦

(1) 「苦難の僕」(イザヤ書四二・一—四、四九・一—六、五〇・四—九、五一・一—三—五三・一二)の解釈は、メシアに関わる問題としてキリスト教とユダヤ教が共通の地盤にたった論争点の一つであり、イエス自身が自分をメシアであると自覚していたかどうかというイエスのメシア意識の問題を論ずる際にも取り上げられる。オリゲネスの主要著作である『ケルソス駁論』と『ヨハネによる福音書注解』に見られる「苦難の僕」の箇処に関する論述をから、彼の理解の端緒を探ってみよう。

(2) オリゲネスは、『ケルソス駁論』の第一巻の五四において、ケルソスがキリストの死を無駄な死、惨めな敗北の死として非難したことに対し、イザヤ書五二・一—三—五三・八の「苦難の僕」を典拠として、十字架の上のキリストの死こそ人々の罪の贖いのための死であると主張し、新約聖書に書かれているイエス・キリストこそ旧約聖書に預言されている異邦人にまで及ぶ救済をもたらす救い主であることを教えようとしている。ユダヤ教からの批判を念頭におき、旧約聖書内での解釈の枠組みに基づいて、「僕」を全体概念として、即ちユダヤ人全体につ

いての叙述だとする解釈の非合理性を指摘し、個別的な「僕」個人の人格 (*Personen*) に着目すべきであるとす。また第一巻の三一では、キリストの死は、ギリシアの記録にあるような特定の共同体のためにというような限定されたものではなく、より普遍的な贖罪死であったという。このように、ケルソスがユダヤ教を援用してキリスト教批判を行うのに対し、オリゲネスも双方に対して弁明を行うのである。つまり、ユダヤ教の「苦難の僕」理解に対する批判と、それに依拠するギリシア知識人のキリストの十字架上の死についての誤解を解き、積極的にこの「苦難の僕」をギリシア人達に理解させようともしているのである。オリゲネスがギリシア人に対する「苦難の僕」の説明において、「自発的な」(*ekdu, exvolutas*) を強調し、キリストの業の根拠をその意志においている点と、ユダヤ教の解釈に対して加えた反駁同様、「全人類」におよぶ救済に言及している点に注意すべきである。

(3) 『ヨハネによる福音書注解』においては、第一巻にイザヤ書四九・一六への言及が集中している。ここでは、『ケルソス駁論』とは違い、新約聖書における旧約聖書解釈との関連において「キリスト」がイザヤ書の「苦難の僕」と同一であることを積極的に結びつける解釈が度々行われている。第一巻一三三―一三六の「選ばれた矢」、「神の僕」、「諸国民の光」、一四四の「ヤコブ」、「イスラエル」、一五八―一五九「光」、二二八―二三三の「刃」、「僕」、二二六〇と二六七の「ヤコブ」、「光」、「イスラエル」等である。オリゲネスは、新約聖書中の神の子

キリストについてそれに相応しい名称が旧約聖書中に既にあるという考えにたつが、彼の解釈は単に名称に留まらない。語と語の対応はもちろんであるが、イエス自身の言行に遡及しつつ、新約聖書内のイエス理解を踏まえたりえでの、メシア預言の普遍化を意図した解釈なのである。

(4) オリゲネスの「苦難の僕」理解は、ユダヤ教の民族主義的メシア理解から全世界のメシアとしてのキリストという新約聖書のメシア理解を媒介とした、メシア預言解釈の普遍化であり、ヘレニズム世界の人々に対し「贖いの死」を理解させるための類比的説明ともなった。しかし、それはイエス・キリストの贖罪死の固有性の主張でもあった(『ヨハネによる福音書注解』第二八卷一六〇―一六七)。また、オリゲネスが旧約聖書中の「苦難の僕」と新約聖書中のテクストとの関連に言及する仕方に、イエスのメシアとしての使命の自覚を、イエスの自発性のうちに、オリゲネスが理解している点(『ヨハネによる福音書注解』第一巻二三〇―二三三)に注意する必要がある。

オリゲネス『原理論』における聖書

解釈学の原理としての《霊》と《探求》

水垣 渉

1、オリゲネスの『原理論』第四巻は、聖書アクストの具体的解釈とその方法のみならず、解釈の原理をも考察している聖

書解釈の原理論、すなわち十全な意味での聖書解釈学を展開している。そこでキー・ワードの役割を演じているのが《聖霊》(to pneuma (hagion))と《探求》(zelen)である。

2、オリゲネスは聖書の靈感から出発する。靈感とは聖書に関する聖霊の主体性ということにはかならない。オリゲネスは聖霊が主体としてはたらく仕方をさまざまあげているが、それらのはたらくの根元にある聖霊の《意図》(skopos)として重要なのは次の二つである。第一は、人々に神の秘義を認識させるため、真理に仕える預言者や使徒を《照明する》(photizein)ことである。第二は、聖書の読者のうち十分な探求能力をもたないものに対して、神的事柄を聖書の記事のうちに《隠す》(krypsin, apokrypsin)ことである。この説明に関して注目されることは、オリゲネスが靈感のかわる領域を聖書の読者の理解や解釈まで広げていること、また聖霊が照明するとも隠すという相反するようなはたらきをもっていること、である。

《隠す》のは、聖霊が聖書の記事のなかに《つまぎ》(skandala)を置いて、読者を困難に直面させ、それによって神にふさわしい意味を探求させるためにはかならない。聖書における聖霊の意図は、読者を「より探求的なもの」(zetetikoteros)にしようとするところにある。聖霊は聖書を探求し解釈する運動を促し、持続させる力であり根拠である。

3、聖霊がこのような原理であるとすれば、聖書を探求するものも主体として立てられることになる。

ここでオリゲネスは、探求の語を一面では宗教的信仰的探求の意味で用いるとともに、他面では旧約的・ラビ的伝統における *dash*に通じる探求 \equiv 解釈の意味でも用いている。理解、解釈、探求は同じ事柄である。それゆえ、聖書解釈学は解釈の技術的方法論に終始しえない。それは究極的な神の知恵の探求として *ultimate concern* に根差している。

Ⅳ三、一四には、このような意味での解釈学の本質が述べられている。聖書探求は「神の深みまで究める」聖霊によって遂行されるとオリゲネスは述べたのちに、その探求が神の知恵の完全な認識には達しえず、神の秘義の前で「絶望し驚愕する」とかはいう。いかに理解力を照明された人といえども探求を完了することは不可能である。しかしオリゲネスは「ビリビ人への手紙」三、一三によって、不断に前にあるものを求めて止むことがない探求を聖霊が促していると主張するのである。

4、オリゲネスの解釈学は、聖霊とそれによって照明された探求者という二つの主体の関係においてなされる無限の探求・解釈を本質としている。これによって聖書のあらゆる解釈の未完結性と将来への開放性が基礎づけられる。伝統や教会、さらにはもろもろの学問的方法による制約を解釈が突破して、神的事実の前で途絶せしめられつつ、かつ聖霊によって前進せしめられるという、探求としての解釈のダイナミズムが、オリゲネスの解釈学の特徴として『原理論』第四巻から読み取られる。

そしてこの解釈学の最奥の根拠は、神の深みを究めるといふ聖霊そのものの探求的性格にあると、オリゲネスは暗示している。

宗教における闇の理解

—フレデギヌスの聖書解釈—

山崎 裕子

アルクインの弟子で、彼の死後その職を継ぎ、トゥールのサン・マルタン修院長の職を務めたフレデギヌス (Fredegisus, ?—834) は、学問上の発展が余り見られなかったカロリン朝の時代にあつて、後の世に名を知られている数少ない人物の一人と言えよう。

彼は『書簡『無と闇について』*De nihilo et tenebris (Mentalia Germaniae Historica, Epistolarum tomus W, Karolini aevi I, pp. 552—5)*』の中で、闇が実在しないこと並びに闇が実在するのが不可能であることに反論し、闇は実在すると主張する。その典拠として挙げるのは、『創世記』第一章第二節「闇が深淵の面にあつた」*Et tenebrae erant super faciem abissi*』という一節である。彼は、「あつた」*erant* という述語を重んじ、「闇が実在しなかつたのであるならば、どのような論理によつて、『あつた』と言われるのか」と問いかける。例えば、「人がいる」*homo est* と言う時、私たちは人を肯定しており、「人がいない」*homo non est* と言う時、人を否定することに よつてそのものを取り去っている、と彼は考えるのである。この論理をすすめると、闇を語ることは、闇が実在すると語るこ

とになる。フレデギヌスは、存在を表わす繫辞すなわちコプラとしての肯定を、そのまま実在に結びつけていると見なすことができよう。

彼は更に、『創世記』第一章第四節から第五節で、神が光と闇を分けて、光を昼と呼び闇を夜と呼んだことに注目する。昼という名辞が何かを意味するならば、夜という名辞も何かを意味する筈だと考えるのである。その根拠は、創造者が自ら創つたものに名辞 (*nomen*) を与えたのは、各々のものが、その名辞 (*nomen*) で呼ばれることによつて認識されるためであつた、というものである。この考え方を支えるのは、第一に、創造者は語い (*vocabulum*) なしには何ものも形づくらなかつたということ、第二に、創造者は、或るものが実在することを定めることなくしては、そのものに対応する語いを与えることはなかつた、ということである。すなわち彼は、言葉には、それに対応する実在がある、と考えている。

フレデギヌスが事柄を説明するにあつて聖書の一節をこのように典拠とするのは、或る問題に反論するには、理性 (*ratio*) と神の権威を引用すれば、容易に論駁することができる、と見なしているからにはかならない。

では、フレデギヌスは、実在する闇をどのように捉えていたのであろうか。福音書の堅固さ (*evangelica firmitas*) からも探究すべきであるとして、彼は、『マタイによる福音書』第六章第二十三節を引用する——「もしあなたの中にある光が闇であれば、その暗さはどれ程だらうか」*Si lumen, quod in te est,*

tenebrae sint, ipsae tenebrae quante erunt? 「その暗さはどれ程だろうか」という文面から、主語における量 (quantitas) が指摘されていると彼は解釈する。量は物体に掃せられるのであるからして、フレデギススは、闇は実在するのみならず物質的・物的なものである、とも考えている。

八一六年にリヨンの大司教となったアゴバルドゥス (Agobardus Lugdunensis) は、フレデギススが聖書を字義的に取り扱ったことを批判した (MGH, Epistolatum tomus V, Karolini aevi III, pp. 210—211)。しかし、それは言い換えれば、フレデギススの聖書解釈にはカロリング朝の時代背景が色濃く反映されており、それが彼の聖書解釈上の特徴である、ということでもある。フレデギススは、カロリング朝の時代に属する人である限りにおいて、その限界を超え出ることができなかった。私たちは、当時の時代背景を、カール大帝の或る手紙の中に垣間見ることが出来る (cf. MGH, Epistolatum tomus V, Karolini aevi II, p. 552: 1—20)。マレコリーによってではなく、言葉のありのままに理解したい」とカール大帝は述べる。

フレデギススの聖書解釈は、カロリング朝の時代の要請に答えたものであった。しかしながら、それに加えて、否定概念について積極的に取り組んだという点において、フレデギススは聖書解釈の範囲にとどまらない意義をもたらしたと言えるであらう。

キリスト教神学における

「ミュトスとロゴス」の問題

掛川 富康

1. 哲学史やキリスト教史など、一般に思想史の理解とそれの構成の背後には、意識的にせよ無意識的にせよ、何らかの価値判断が前提されざるを得ない。特に、ギリシア宗教史とキリスト教史の理解と構成 (叙述) において従来支配的であった解釈学的図式は「ミュトスとロゴス」のシェーマである。このシェーマにおいて前提されるのは、「ミュトス」の表象世界による実在把握から「ロゴス」による実在把握への展開を、積極的なもの、進歩としてとらえる思想である。そのような立場からのギリシア思想史に関する著作は W・ネストレの『ミュトスからロゴスへ』(一九四〇)を嚆矢とし、以後主にギリシア思想史家・古典学者 (B. Snell, J. Barnes, A. W. Adkins 等) の間で支持された。初期キリスト教史を啓示とギリシア的バイディアとの歴史的融合ととらえ、その前史を叙述した W・イエーガの『バイディア』三卷 (一九三四—) もこれにもれないと考えられる。このような主要な傾向に、E・R・ドゥズは『ギリシア人と非理性』(一九五一)において批判を加え、ギリシア思想史における非理性的なものの一貫した支配力を実証した (cf. W. F. Otto, H. Franke)。

2、宗教学史派から出発した新約学者R・ブルトマンは一九四六年に発表した論文『新約聖書と神話論』において古代的世象像によって記述された新約聖書の非神話化(Entmythologisierung)を提唱したが、これは上記「ミュトスと(から)ロコス(へ)」の解釈学的図式をキリスト教神学の内部で図つたものである。その際注目すべきは、ロコスによる实在把握の可能性への信頼が、近代の歴史主義と結合した結果生まれた所謂史的・批判的方法の適用である。しかしこれによって抽出されたケリュグマの言語表現そのものの論理化は主題化されていない。

3、ブルトマンの非神話化の動機・意図を受け入れながらも、本質的な面で修正を加え、宗教言語の解明を図っているのは、哲学者P・リクールである。リクールは、ブルトマンによる神話(Mythos)と神話論(Mythologie)の二分に対応させ、非神話化(Demythisation)を、非神秘化(Demystification)と非神話論化(Demythologisation)に区分する。前者はロコスによるミュトスの破棄を目指し、後者はミュトスに内在する象徴のもつ根原的实在体験を視野に入れ、この实在体験の有する力を回復させ理性的なレベルで顕在化させることを目指す。リクール自身は後者を志向し、これを解釈学の課題としている。

4、ブルトマンによるその『ロマ書』(一九二二)への讃辞にもかかわらず、K・バルトはブルトマンの非神話化に対して懐疑的・批判的であった。バルトによるブルトマン批判は、その

『イエス』評価、キリスト論と人間論との関係(『教会教義学』第四卷「和解論」)などからも可能であるが、「ミュトスとロコス」の図式を広義の解釈学的図式とした場合、バルトの『教会教義学』において前提されている言語(Sprache)理解・言語表現の特質に注目することができる。しかし「神の言葉(Wort Gottes)の神学」と自己規定するバルト神学は、「神の言葉」を解釈学の規準としているため、自己の言語理解を顕在化させていない。これは、バルトの解釈学が〈Jesus ist Christus〉というひとつの言述を規準に構成され、〈cogito〉(Descartes)や〈Ich denke〉(Kant)が成立する次元と不可分の、人間の言語(Sprache)を解釈学の規準として顕在化させていないことを意味する。いづれにしても「ミュトスとロコス」の図式は、『教会教義学』の言語表現の特質を、存在論のレベルで明確化しようとする時、有効な解釈学的規準となるか否か、様々な角度から検討することができる。

シーア・イスラムにおける

イマーム論の転変(要旨)

鎌田 繁

共同体の現実の指導者として君臨すべきであるというイマーム観は現実にシーア派イマームが置かれていた境遇とは余りにかけ離れている。厳しい監視下に置かれたイマームは初代アリ

ーから教えて十一代目ハサン・アスカリー (d. 260/873—4) の死後、その姿を隠した。十二代イマームは四人の代理人を通してのみ信者と接する約七十年(小幽隠)を経て三二九/九四一年から完全に信者との交流を断つたのである。その時以来、この大幽隠の状態が千年以上現代に至るまで続いているとされる。この史的展開のなかでイマーム論はその時の歴史的状況、思想的状況のなかで様々な形で表象され表現された。

十二イマーム派の思想史をコルバン (H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 54—57) は四期に分ける。(1)最初期から大幽隠 (329/940) に至る時期、(2)モンゴル侵入期(十三世紀後半)まで、(3)「サファヴィー朝ルネサンス」期(十七世紀前半頃)まで、(4)現代に至る時期。第一期の大幽隠の始まるまでの時期は、イマーム論はハディースを内容に依じて並べることで表現された。第二期になるとクルアーン、ハディースの聖典の権威を引くと同時に、論理的な推論によってイマームの必要性を論じようとするものが現われる。これはムタジラ派との接触が大きな要因であると考えられる。第三期はこの合理主義的傾向が持続するとともに神秘主義の要素が流入してくる。第四期はこの様々な流れがより高い度合いで統合される。

ここでは第三期の特徴である神秘主義的要素がイマーム論にどのように浸透しているかを考えたい。十四世紀後半のハイダル・アーモリーはハディースの伝える十二代イマームのマヘダイーとしての再臨を肉面的な精神性への転換と解釈した (*Da'mi' al-astar*, ed. H. Corbin, p. 102)。時期的には第四期に属

し神秘主義的な傾向をもつ思想家の一人にファイド・カーシャニー Mufsin Fayd al-Kashani (d. 1091/1680—82) がいる。彼は宗教に関する殆どの分野に著作を残し、聖典の字義通りの解釈を主張するアッバール派の学者であり、その教義学の著作 *Im al-yaqin fi usul al-din* (Qumm, 1400 A.H.) のなかでイマーム論に言及している。本書はかなりの個所が先行著作家からの引用で成るが、その議論のなかに現れている神秘主義的な要素は、(1)預言者と聖者の優劣の比較の議論、(2)完全人間の議論である。(1)については、彼は神秘家の主張をそのまま再現している。すなわち、最終的には使徒 (rasul)、預言者 (nabi)、イマームの方が優れているとするが、これらの内面である聖者性 (wajih al-wajih) はそのどれよりも高貴な面であるとし、「どんなものの内面もその外面よりも高貴であり重要である。なぜなら外面は内面を必要とするが、内面は外面を必要とせず、また内面は神 (haqq) により近いからである」(p. 266)と理由づける。(2)については、世界のヒエラルヒーの頂点に立ち、あらゆる存在者の究極的目標となっている者がおり、それなくしては世界は存続することができないようなもの、それが完全人間 (al-insan al-kamil) であり、シーア・イマームであるとする (pp. 378—383)。

このようにカーシャニーのイマーム論にはその時代の神秘主義の浸透が見られ、これは当時の思想的状況の漠然とした反映と見ることができよう。そして、その背景として、幽隠の長期化、イマームの名代であると自認するサファヴィー朝政権

の成立、この二つによるマハディーの再臨待望感の稀薄化がそのひとつの要因として指摘できるのではなからうか。

アブドゥル・ジャッパールの人間論

塩尻 和子

ムウタジラ派後期の学者であるアブドゥル・ジャッパールも同派の伝統に従って原子論的存在論の立場を取っている。同派の原子論とは、あらゆる存在物は基体となる原子と、その特性を決定する偶有の集合体であるというものであるが、アブドゥル・ジャッパールは人間も他の諸存在と同様に原子を偶有の集合体であるとする立場を取っている。

ここでは肉体と、非肉体的なものとしての靈魂という二元論が否定される。靈魂はそれのみが、人間の本質的な要素ではなく、生命とともにあって人間を形成する偶有の一つであると考えられている。つまり人間は何よりも生命という偶有によって生きるものであり、身体的構造・肉体的諸器官とともに、人間の精神活動としての靈魂が必然的であり、それらの統一体として理解される。

このような人間という統一体にはそれを生かす原子の集合体の最小単位が想定される。「生きているものには、その構造において特別の形式が不可欠であり、人間が生きているものとなることを可能とする、あるいは生命が存続する、あるいは現世

の生あるものであるということを可能とする最小単位においては、この（現世の）生命がなくとも（来世において）変化はなし」(al. Mughni fi Abwab al-Tawhid wa-l-'Adl, XI, p. 473) 人間は原子の集合体の最小単位を核 (qa'll al-ai'za) とする複数の原子の結合体である。それは他の動物から区別される特別の構造を持ち、知識や意志という理性の働きを可能とする靈魂という偶有、運動や行為などの肉体的活動を可能とする生命という偶有の基体となるということができよう。従って人間は人間という存在を成立させる原子の集合体の最小単位を核とする統一体である。この人間としてのアイデンティティーを表わす核は神によって創造され、人間の死に際しても消滅せず、来世での復活の核となる、いわば存続する人間の核であると考えられる。

このような人間存在は何よりもまず神の被造物であり、物体として有限な存在である。しかし同時に、神から義務を賦課される倫理的主体としての終末論的な存在でもある。有限な物体として現世に存在する人間は、来世において復活し、永遠の報償をうける存在でもあるというコーランの教えの中では存続的な存在でもあり、ということができる。

このような復活論はまさに人間が原子と偶有の統一体であるという立場を具体的に展開する場でもある。しかし、ここでは復活するものは「消滅の後に生起する際には、新しい形に復活する」(前掲書, p. 473) と規定されている。復活する人間において彼のアイデンティティーを表わす核は現世でも不変であ

つても、それに内在する偶有は変化することを示している。復活の際には現世の偶有は存続しないからである。従って靈魂もここでは偶有とされるために、現世と同一の靈魂が復活することはない。これが復活における人間の「新しい形」という意味であり、いわば第二の創造を示唆していると言えよう。従って現世から来世へは原子の集合体の最小単位という連続性と新しい形という断絶があるということができよう。

このような人間論はムウタジラ派としてはユニークな立場であると思われる。そこでは、人間は神に対しては下僕として、いわば泥に属する存在であり、神の命令に従い、神からの義務を負う義務能力者として倫理的主体でもある。その意味において、その生命も靈魂も統一体を構成する構造の一部であり、かつ道具として統合されるものということが出来る。

P・テイリッヒと神の問題（発表要旨）

声 名 定 道

1 はじめに… 神の問題は、テイリッヒの思想全体を貫く根本問題であり、その解明はテイリッヒの思想全体の理解にとって不可欠である。本研究ではテイリッヒにおいて神の問題がいかなるコンテクストのなかに置かれ、またこのコンテクストが神観念にどのように反映しているのか、という視点からテイリッヒにおける神の問題を分析したい。

2 思想展開と神の問題… テイリッヒの思想展開に沿って神の問題を概観しよう。(最初期)…この時期のテイリッヒの思想的課題は、ドイツ・イデアリスムス(自律的一元論)を止揚する神律的哲学、神律的で目的論的一元論を構築する試みである。この場合、神と世界は素朴な自然的、実体的一元性においてではなく、二元論的批判をへて、歴史の目標として歴史において実現されるべき目的論的統一性において関係づけられる。世界と関わる神は、絶対的かつ人格的、つまり絶対的人格性であって、それはイエスの人格において実現される。(二〇年代前半)…意味の形而上学によって最初期には逆説や神律の用語で示されるに止まっていた事柄をより綿密に説明することが可能になった。意味の形而上学では、宗教とは意味内実である無制約的なものに向かう精神の志向性であり、また文化とは意味形式に向かう精神の志向性であって、両者の意味行為と意味現実の全体的連関を形成する内実と形式として統一的に理解される。この精神の志向性に対応するのが、神と世界である。ここから、神を世界から切り離して、問題にすることは不可能になる。(二〇年代の後半)…この時期には、自己の存在の意味を問う存在としての人間存在の分析(存在論的人間学)から宗教的問いが理解されるようになる。また意味の形而上学における内実と形式の関係は、存在と存在の彼方との関係、存在の意味の問いとそれに対する答えとの関係になる。しかしここでは神は超越性―具体的顕現という二重性において捉えられている。

3 存在論と神の両極性…『組織神学』では「相関の方法」

に従い、神の問題も、神の問いを必然的に要求する人間存在の分析からスタートし、続いて神に関する経験の現象学的分析へと進む。〈神〉は人間の有限性自体に含まれる問いに対する答え、人間が究極的に関心をよせるところのものに対する名称である。究極的関心は究極性と具体性の内的緊張において成立しており、それは神観念自体の内的緊張とならざるを得ない。続いてティリッヒは、存在論的分析から明らかになる、自己の存在の意味と存在の力への問いへと、神観念の現象学的分析を結び付けていく。こうして、神の存在は存在自体である、という命題が提示される。存在自体とは、存在するものを存在させる存在の根底、存在の力を意味する。神は他の存在者と並んだ、一つの最高存在ではなく、一切の存在するものを超越する。しかしこの超越性は、具体性との緊張に立った、具体性へと到来し現実化する超越性である。神は、象徴的具體性においてのみ、神は活ける人格的神として経験され、人間の具体的関心たりうる。また超越性と具体性の両極性における神の世界との関係は、世界への肯定と否定という二重性を持つ。神が宗教と文化というコンテクストで、本質的に世界に関わるものであるならば、神は単なる超越性の極にも、具体性の極にも還元されない。これらの両極を緊張において自らのうちに統一するものと理解されねばならない。

4 必ずびー存在論と人格主義……存在論的思想は非人格的で、聖書の宗教とはまったく対立するように思われる。しかしティリッヒは、様々な対立にも拘らず、存在論と人格主義は

必ずしも矛盾しない、一人の人格としての神は、一切の存在の根底である存在自体としての神と矛盾しない、と考える。ティリッヒの神論には多くの問題点が存在するが、存在論によって、宗教経験と神観念における、超越性と具体性の二重性を正しいバランスで維持しようとしたティリッヒの試みは正當に評価されるべきであろう。

ティリッヒ『組織神学』(2)

——呼応の方法について——

日下部 哲夫

神学は、本質的には、「神論」である。すなわち、「より広い意味の言葉で捉えるならば、神についてのロゴス、または、神についての推理」である。しかし、神学には、科学と哲学と根本的に違う問題がある。すなわち、科学と哲学とが扱う対象が、〈この世に在るもの〉であり得るにしても、神学の対象は、本質的に、〈神〉、〈この世に在らざるもの〉、すなわち、〈この世に在るもの〉と並列的に取り扱うことのできない対象である。《神》が絶対的な存在であり、〈この世に在るもの〉が有限な存在者であるのならば、〈この世に在るもの〉としての言葉は、有限なものでしかない。したがって、《この世に在らざるもの》に対すれば、科学であろうが、哲学であろうが、たとえ神学であろうがすべて、その表現する言葉はどこまでも有限な

ものであり、そのゆえに、有限なものしか表現していないことになる。したがって、ティリッヒに言わせれば、「宗教と神学」には、「逆説的叙述」(The paradoxical statements in religion and theology)がある、ということになる。すなわち、少なくとも、キリスト教教会は、幾世代にわたって、教会に属するものだけが共有している、ある《神》が、すなわち、その神による永遠の真理が、在る、ということを通じてきた。この真理は、キリスト教会以外の人々には、真理ではないのであるから、「特殊な」真理である。この真理は、教会に属している人々には明らかであるはずである。しかし、実際には、美的、科学的、倫理的、実践的な、様々な表現領域に依っているのである。

「キリスト教のメッセージは、人間の実存に潜在する諸々の問いに対する応答を用意している。これらの応答は、そこにキリスト教に基づいている啓示の出来事に含まれており、諸資料から、媒介を通じて、規範の下に、組織神学によって受け取られている。」すなわち、資料とは、聖書と教会史と、宗教史・文化史のことであり、経験は媒介と考えられ、規範とは「救世主としてのイエスの中の新しい存在」である。

ティリッヒは、「呼応の方法」の使用の仕方について、以下のように語っている。組織神学は、「そこから実存的な問いが起る人間の状況の分析をするし、それは、キリスト教のメッセージで使用されている象徴がこれらの問いに対する応答であることを論証する。」すなわち、弁証的観点をもつ、というこ

とになる。

恍惚的理性とは、究極的関心によって把握される理性である。すなわち、理性が信仰の内容を把握するのではなく、信仰の内容が理性を把握するのである。「問題は、人間の形式的理性が彼の恍惚的理性と完全に調和状態にあるのならば、人間が、完全な神律の内に、すなわち、十分な神の国の内に住んでいるならば、そのときのみ、解決されるであろう。」

ティリッヒは、「経験」の意味、「組織神学の合理的特性」を決定する原理、「呼応」(correlation)の用法について、「三通りの説明をしている。その三分法はそれぞれ、同様の観点で説明されているように思われる。多少異なった表現ではあるが、(1)存在論的(ontological)、意味論的(semantic)、対応(correspondence)の意味で、(2)学的な(scientific)、論理的(logical)、論理の意味で、(3)神秘的(mystical)、方法的(methodological)、事実的な(factual)意味での用語法がある」とする。すなわち、意味的存在論的前提(logos)と、意味構造の自立性を認めたらうえて、認識的主張の首尾一貫性を保証する方法論的合理性、言は換えれば、体系的形式の機能を前提する。キリスト教のメッセージに含まれる象徴の意味は、究極的関心に衝迫される恍惚的理性によって受け取られ、形式的理性によって考えられるのである。この実存論的解釈が、ティリッヒの組織神学の背骨であると考えられる。

テイリッヒの神学的循環と相関論

大島 末男

テイリッヒにおいては哲学と神学は両極性を形成し、一方なくして他方もないが、この両極性をテイリッヒは次のように確立する。すなわちシェリングが精神と自然の対立を、自然の中に精神的なものをみ、精神の中に自然的なものをみることによって解決するように、テイリッヒは福音的神学はその時代の哲学的概念をもちいねば成立せず、他方弁証学的神学もその実体・規範である宣教を失えば、神学ではなくなると語る。シェリングによると哲学と神学は形式的差異性と実質的同一性の関係にあり、両者は神秘的ア・プリオリによって統合される。この神秘的ア・プリオリはスコラが存在そのもの、スピノザの普遍的実体、ジェイムスの主観と客観を越えたもの、シェリングの精神(霊)と自然の同一性、ヘーゲルの絶対精神によって象徴される。

神学的循環と哲学的循環は、それぞれ内核と外核の関係にある同心円を形成する。神学は神秘的ア・プリオリにキリスト教の基準を加えるので、宗教哲学は一般的・抽象的であるが、神学は特殊的・具体的である。しかし神学はキリスト教的特殊性をもつにも拘らず、キリストの福音の普遍的妥当性を主張するので、この同心円は一種の円環に還元され、哲学と神学は相互

に渗透し合う。そして両者は、信仰の中に文化の要素をみ、文化の中に信仰の要素をみることによって統合される。反面、神学者といえども、信仰していると同時に病いを抱くので、神学的循環の内と外に在ることになり、神学者も哲学者と同様に神学と哲学の間を往復する。

さらに哲学と神学は存在の問いを異った視座から問う。第一に、哲学は存在の構造そのものを論ずるのに対して、神学は我にとつての存在の意味を論ずる。第二に、哲学者にとつて存在の本質構造を発見するための特別な場所はなく、純粹理性だけがその立つべき場所である。他方、神学者の知識の源泉は「受肉したロゴス」「新しい存在」であり、このキリストの啓示を受容する媒体は脱自理性である。しかし哲学と神学の差異性(分離)は、両者の同一性(収斂)によって均衡を保たれる。なぜなら哲学者の実存的状況と究極の関心がその哲学的ヴィジョンを形成するからであり、その最好例がヘーゲルである。ヘーゲル哲学はその根をキリスト教にもっており、ヘーゲルは隠れた神学者である。

テイリッヒが哲学を神学の中に取り込んだことは、バルトが倫理学を神学の中に取り入れたこととの比論により、よりよく理解されるが、これはシェリングの神秘主義と罪意識の相関論の問題でもある。倫理学の場合、人間は神の規範を履行しようとしても達成できず、神の恵みを待望するので、罪人と恵みの神の間に相関論が成立する。同様に罪の下にある理性も完全に機能するためには、神の恵みを必要とする。

神学的循環の核心は究極の関心と新しい存在であるが、前者は存在そのものと人間との神秘的合一であり、人間の本質の中にその根をもつ。他方キリストの出来事は歴史の中に与えられ、罪人の救いは神からくる。しかし人間の自己疎外を克服する「新しい存在」を受容する機能は脱自理性性であり、これは究極の関心事によって捉えられた理性性でもある。それゆえ神秘主義（哲学）と新しい存在（神学）は脱自によって再び相關される。

この枠組みの中で、神学とは形式的理性性が脱自理性性と完全に調和するとき成立する。したがってティリッヒの存在の本質構造は、深淵とパラドックスが自己を表現する形式である。つまり個と参与（プラトンの神秘主義）、力動性と形式（シェリングにおける愛による怒りの克服）、自由と運命（後期シェリングとハイデガーにおける神・存在の恵み）は、深淵、脱自、パラドックスを表現する形式であり、神学と哲学の相關の形式でもある。

パンネンベルクの社会倫理への一提言

——秩序から変革へ——

浅見 洋

一九六八年の論文『歴史的事実とキリスト教倫理』で、パンネンベルグは自己の倫理学的な作業の方向を次のように規定し

ている。「秩序の神学に代わって、キリスト教倫理は変革の倫理たるべきである。」

パンネンベルグが克服の対象とする「秩序の倫理」(Ethischer Ordnung)とは、神によって措定された人間生活の秩序——創造の秩序——を社会倫理の基礎となす立場である。現代キリスト教倫理においてこうした立場を取るのには、改革派のE・ブルナーを含めてW・エラート、P・アルトハウスなど、主にルター派の神学者たちである。しかしこうした立場では、(1)歴史的に生成する現実的な共同体を把握しきれず、(2)罪の問題が不透明になりがちである。そうした秩序の神学の難点はその内容変更や名称変更によつては克服し得ない。なぜなら不変的な秩序の思想それ自体が、元来ヘブライ的思想にとつて異質なものであり、キリスト教のヘレニズム化に起源をもつからである。

ギリシア的思想は「原像(Urbind)——模像(Abbild)」の図式に規定され、不変的な宇宙秩序の概念を持ち、全ての現存するものの起源である神々是不変で、超越的な存在として表象されている。しかしパンネンベルクにとつて「聖書の神は常に新しいもの、予見されないものの自由で、創造的な起源であり」、イスラエルは現実を永遠なる原型のシルエットとしてではなく、常に新しいこと、偶然性に満ち溢れたもの、すなわち歴史として理解したのである。

秩序の神学と並ぶ現代倫理学の有力な立場は、キリスト論からの基礎付けである。そこでは倫理的諸問題は神の言葉である

イエス・キリストから「信仰の類比」によって考察され、歴史という水平線が倫理学的視野から消失している。イエス・キリストの人間存在から人間存在一般を説明せんとする類比推理 (Analogieschluss) は、秩序の神学同様ギリシア的な「原像—模像」の図式によって規定されているのである。つまりバルトの神学は、その内容よりも、まず神学構造自体に問題をもっているのである。

秩序の倫理やキリスト論的倫理の根本的な問題はヘレニズム化にある。それに対してパンネンベルクによって真に聖書的な倫理として語られる「変革の倫理」は、次のように性格規定される。「変革の倫理は人間とその社会状況を過程として考える。この倫理はその過程を實際上あるものからそれがあり得るものであり、かつその規定に従ってあるものへの途上 (auf einem Wege) とみなす。」変革の倫理では既存の存在は全て、その本質規定に従った完成の途上にあり、変革の対象として倫理学的視野の中に入ってくるのであり、何物も人間関係の不変な秩序とはみなし得ない。こうした倫理的な視点には二つの神学的、人間的背景が存在する。一つは「歴史としての啓示 (Offenbarung als Geschichte)」であり、今一つは「世界開放性 (Weltoffenheit)」をその本質とする人間理解である。

ヘブライ的な歴史把握に基づけば、被造物全体は究極的完成を目指しつつある暫定的存在として捉えられ、神は未来から到来する自由な創造者として解される。つまりパンネンベルクにとって倫理を成立させる究極的な地平は未来的なものとして到

来するこの神であり、共同体のモデルとしての神の国である。それまでのキリスト教倫理学がその基礎においてギリシア的思想惟の影響にある、というパンネンベルクの指摘は注目に値する。しかし彼の終末論的な基礎付け自体の妥当性は、その背景である啓示理解と哲学的人間学の検討を待たねばならない。

ホワイトヘッドに於る有限と無限

山本和人

ホワイトヘッドの形而上学体系の中で、有限—無限という語は必ずしも固有の術語としての位置づけを得ておらず、寧ろ議論を展開する上での形容語句として用いられているように思える。有限—無限という伝統的な形而上学の課題から見れば、彼の神と世界の理論にその課題の継承を見出すこともできようが、此処では彼の形而上学の形成に於る有限—無限の果たす役割を深ってみる。何故なら、彼にとつての無限とは何よりもまず、我々の経験が完全に理解し尽くすことができないという事実の内に現れるからである。

無限は「有限ではない」と定義される。同時に、無限は単に否定的に規定されるだけでなく、無限なる神や世界の無限性等それ自体積極的なものと看做されてきた。ホワイトヘッドに於ても、一方で否定的規定としての有限—無限と、他方対称的な二元論としての有限—無限というふたつの観点が見られる。

経験のもっている無限性は、形而上学の中では個体に対する全体の無限性に定式化される。注意しなければならないのは、此処で云う全体は、彼が最終的解釈として神と世界を論じる時を除いて、決して自明のものとして与えられたものではなく、個体を超えて括がるものとして消極的に考えられていることである。経験の無限性そのものは我々に自明のものとして与えられているが、それを無限と看做すのは有限な理解が捉えきれない限りに於てである。

同時に、ホワイトヘッドには強い二元論的傾向がある。彼の形而上学は様々な二元論の集積によつて成り立っていると云つてもよい程である。但し、彼の二元論に特徴的なのは、二元の各々が自立的存在と主張されているのではなく、互いに補い合うものとして、若しくは「反対者の一致」として語られていることである。これは、経験が無限であり、それを完全には記述することができないという彼の考え方に由来している。反対者という概念を完全な記述不可能の経験に適用することによつて、経験の一面を分析することが試みられている。二元論の軸がひとつだけでなく多数用いられるのもこの為であり、それは却つて経験を二元論的に説明しようとする立場に対する批判であり、経験のもつ多様性の主張である。有限—無限もこのような二元論のひとつと認めることができ、従つて「有限者の中の無限者の内在」が説かれることになる。

以上のように、ホワイトヘッドにとつての有限—無限には、ふたつの観点が認められるが、更に注意すべきことに、彼の有

限—無限は決して固定的に用いられていないことがある。つまり、有限は個体に無限は全体に還元されているのではなく、様々な観点から有限と無限を取り出すことによつて、単なる経験の分析以上の経験の一般的記述が目指されている。これを、彼の形而上学の中心的概念である過程と非整合性との関連が述べられている議論に窺つてみる。

非整合性は、矛盾する命題の意味が共存することはないと定義されるが、彼は非整合性が有限概念の基礎であり、同時に経験の具体相を表していると考ええる。我々は抽象することによつて、非整合性を整合化することができるが、「過程」もまたその時間的要因によつて矛盾者の葛藤を解消する。彼は此処に「有限者の中の無限者の内在」を見るが、それ自体抽象的概念としての「過程」に於る「内在」である。それは無限な経験に対する有限な概念の可能的把握の試みに過ぎないが、無限の内在を通して経験の無限性を仮説的に捉えようとしたところに、彼の有限—無限の野心的な企図があると云えよう。

節四部会

己事究明と全託

櫻木 茂

- 1 宗教の原点：宗教は三つのことを教える。
1' God (Buddha) is 神(仏)在り、ということ。
- 2' You are God. 人間は神の子であり、神である、ということ。
- 3' Methods. それを知るための方法論。

これが宗教の原点である。その他は枝葉にすぎない。

- 1 人間の原点・宗教の最後の一句：人間は神の子であり、神である。

VEDANTA には、有名な 'You are THAT' (Chandogya Upanishad, 6.10.3.) '仏教には「我即大日」(空海『卍字義』、「汝元来仏也」(巖溪道隆)、「衆生本来仏なり」(白隠『坐禅和讃』)、キリスト教にはパウロの「汝らが神の寺であって、神の御霊は汝らの中に住んでいるのだ」(コリント前書、第三章一六節)という宣言がある。

それでは、神の子であり、神そのものでさえる人間が、なぜかくも怒り、憎み、嫉み、苦しむのであろうか。

- 三 無明・原罪：唯一の障害はエゴ・「私」であり、これを

無明・原罪という。

人類最大の誤解は、一人称、「私」についての誤解である。人が「私」と言うとき、「私」とはこの肉体・想念であると思っている。原罪というのは、この肉体・想念を「私」と思うこと、「私」意識のことで、ヴェダーンタ、仏教ではこれを無明という。鈴木大拙「意識下に潜伏してゐるものは、何れも無始劫来の我意識の周囲を固めている諸種の本能である。この正体は、キリスト教で云ふ原罪であり、仏教で云ふ無明の業である。」(鈴木大拙全集第二十二巻、「宗教入門」、二八頁、岩波、昭和四五)古今の覚者たちは、この無明・原罪・「私」が人間のすべての苦しみの根源であって、人間は神であるという人間の原点を知るための唯一の障害であると教えている。したがって、本当の「私」を知ること、逆に言えば、エゴを消滅することが、宗教の核心・急所である。それゆえ、全宗教はいかにして「私」を消滅させるかということを教える。このエゴを殺す、「私」を消滅させる方法が、大別して二つある。己事究明と全託である。

(四) 己事究明と全託

宗教は人間の原点、人間・私と神の関係を教える。したがって、宗教には人間・「私」からはいはる己事究明の道と、「神」からはいはる全託の道の二通りの道がある。己事究明・「私」の道は、「私」という想い、あるいは無とか空とかいいう一念を抱いて、一念未生以前、父母未生以前、「私」以前に帰る道で、シヤカ、禅、現代ではインドのラマナ・マハリシがその代表的な

ものである。全託・「神」の道は、死ぬも生きるもすべてを神・仏に任せて「私」を消滅する捨身の道で、イエスの「み心のまに」(マタイ伝、第六章一〇節)といふのが全託のすべてである。キリスト教、法然・親鸞の南無阿弥陀仏、現代では五井昌久先生(一九一六—一九八〇)の「消えてゆく姿と世界平和の祈り」の教えがその代表的なものである。デカルトの有名な宣言「I think, therefore I am」つまり「考える私」から出発した近代ヨーロッパ哲学は、専ら「神」の道を取るキリスト教に対して、知識階級が提示した人間・「私」の道の未完なるもので、今世紀ヤスパース、ハイデッガーに至って「非思量底」に到達している。やがてこの道は禅やラマナ・マハリシに到って完成するであろう。己事究明と全託、いずれの道を取るかは各自の縁と適性によるもので、急所は、神あるいは一念を抱いて、「私」意識を破壊すること、「私」以前に帰ること。これが全方法論の核心である。

キリスト信仰と禅とのある共通性

名木田 薫

キリストと私とは区別して語られる(Gal 2:19f)が、大切なのはそういう区別をする当体である。これが真の主体でありパウロという一個の存在である。「キリスト我」ともよぶべきもので、キリスト顕現が開示した人間の新しい可能性で、キリ

ストをも肉にある自己をも対象化して語りうる、自己本来のあり方の実現である。「母の胎内にある時から私を聖別し」(Mt 1:12)との言葉は彼が最初からいわば神の側に属す者として生まれさせられたことを示す。こういう場合、神への信仰の開けと自己の生の場の開けとは同生である。自己の自由は唯単に「他」なる神から与えられているとはもはや言いえない。元来そういう自由に至るべく定められているのである。又彼が自己の仕事を誇っている(Rom 15:17)ことは、彼が人間に對待する絶対的な神を恐れ不安におのく如き信じを方をしていないことを示す。義人にして同時に罪人ということに固執するなら誇ることなど考え難い。主が主となりパウロがパウロとなり世界が世界になるといふ場の開示にあつては、人と神とが二元對待することは根源的にはありえない。キリスト信仰でも禅でも自我の死という点は共通だが、前者は即事的にはそういう点を通つた後のこと、或いは同時のこととも言えよう。自己安心のためではない。古い自己の死の後、人格的に新たに生かされることの内のみキリスト信仰の意義はある。禅の世界は非人格的、キリスト信仰の世界は人格的。人の人格如何では非人格的世界は却つて人が無我になるのを妨げる。ここには人格の相違がある。「泣く者は泣かない者のように」(Kor 7:26f)とは、喜怒哀楽に染まぬ不染着の境地と共通だが、そういう無の主体が即神の救済史のインストルメントになっているのである。自己自身の復活に囚われたりすると大義のための奉仕の障害となる。無我が要求される。パウロが再臨や復活を考えてい

てもそれは馳求の心からではない。自己史と救済史との一体から由来している。神律、キリスト律ということと自律とは一枚である。神もキリストも死んで初めてパウロはパウロとなりキリストはキリストになっている。

私と汝は私と汝でない故にこそ真に私と汝であると言えるところがある。両者に共通の絶対的無差別性の大切さが言われている。キリスト信仰もギリシャ人もユダヤ人も男も女もないと言う (Gal 3:28)。人の側での種々の差別相が一切無化されてしまうほどに人はむなしくならねばならぬ。ここで初めて「自分の」十字架を負うるのである。「大随却火」の話によると、這箇も万物と共に壊滅し去るとされる。キリストが信じられれば自己の復活など問題ではない。自己に徹し切れていないとそういうところが残るのである。既に復活はしているのである。パウロも「肉による同胞のためならキリストから離されてもいとわない」(Rom 9:3)と言う。救済史と一体に生きていけばもはや何の要求もない。自己本来の実存が全的に実現されているからである。こういう信仰と「他に随い去る」との内に共通性を見うる。又無が消え、自己と十方世界との相互転換が可能となり、ここより更に自覚的自己は世界超脱において自己と世界は一にして二であるとされる。これをキリスト信仰に引きあてると、「ことごとく、あなたがたのものである」(Ikor 3:22)にあたる。キリストがわたしのうちに生きておられる (Gal 2:20) ことにより、キリストと自己、自己と世界は共に一にして二である。更に色即是空としての空、絶対の一

が旧約聖書の「わたしは有って有る者」(Exod 3:14) に似ているとされる。一切の色の根底としての空と全被造物の創造者たる神とは確かに対応している。神への信仰の開示と自己の実存の開始とが一つとなりうる可能性をここに見うる。但し、そういう神が実存的な意味での無からの創造と同時的に告白されることが不可欠の要件であることは言うまでもないことである。

折口信夫の呪術論

——その研究史的意義——

津城寛文

折口信夫の呪術論とは、彼自身の用語では「古代(信仰)研究」の表題のもとに展開されたものの一角を指す。そしてそこには、当然幾つかのキー・タームがある。それらは、一方では(1) 折口に先行する既成の術語——量的にはこれが一番多い——であるが、他方には(2) 彼が初めて提出した用語もあり、また他方には(3) 必ずしも彼の提唱によるものではないものの彼が独特の重い意味付けをなして術語としたもの、というように、大まかにいって三種が区別されるように思う。

思いつくままにあげると、(1) に属するものとしては、マナ、トーテム、ライフ・インデキス、アニミズム等、(2) に属するものとしては、「まれびと」、「貴種類離譚」等、(3) に

属するものとしては、「鎮魂(ちんこん、たまふり、たましづめ、たまむすび)」「常世(とこよ)」「天皇靈」「翁」「みこともち」等がある。

これら三相のキー・タムを玉にして貫く糸は、言うまでもなく「たま・たましひ」への関心である。ところで、こうして多数のタムを羅列するだけでは折口の呪術研究の骨格が見えてこない。そこで、靈魂への関心から逆に設問して、靈魂問題と最も密接に連動する語は何かという、それは「鎮魂」ということになる。「神道とは何か」と折口が問う時、彼は、半ば物質的な靈魂の移動・増減・授受を信仰の核とする古代的神道を問題にしているわけであるが、そういう意味の問いに関連して折口は、何度か「鎮魂といふことがわからなければ神道がわからない」と言い切っている。結論めいたことを言ってしまうと、折口信夫の古代研究の核心は、タマ信仰(すなわち靈魂信仰)と、それに基づくタマフリ・タマシヅメ・タマムスビ呪術(すなわち鎮魂呪術)の解明にあった、ということになる。

折口の呪術論——もっと正確に限定して言えば「鎮魂」呪術論——については、既に各所でその祖述・整理・分析を行っている、ここではその研究史的意義を問うてみたい。つまり、さきの三つの区別でいえば、(1)に属する主に外来の術語を折口がどう受容しあるいは変容したかと設問し、また(3)に属する語が「折口名彙」となった後とその前とで、どれほどの隔たりを呈するか、と設問するわけである。

折口の呪術論の基盤にあるのは、やはり何よりも、身体内外

の非物質的流動体が不安定に運動する、というような実感であろう(それがどの程度の実感であったか——文字通り実感したのか思考実験的に追体験する程度だったのか——は今も問われない)。これは、原始信仰の多少の共感的研究者なら、始と共有している実感のように思われる。古代人・原始人は、そこから靈魂觀念を発達させた。折口の呪術論に特徴的なことは、そうした靈魂觀念とそれに基づく信念・実践の体系を、「鎮魂」というまったく新たな術語に近い語のもとに一括しようとした点にある。術語の問題にすぎない、と言の捨てようと思えばそれも言ってしまうが、新たな術語によって原始宗教・古代信仰を体系づけるといえるのは、そう容易なわざではない。間々みられることであるらしいが、舶来(とは限らずとも、どこからの借用)の学説・術語を自分の研究分野にかなり直接的に応用するという追試めいた方法とは、折口の呪術研究は作業の次元を異にしている。折口はどこかで、フレイザーと同じ材料からまったく別の体系を立てることができる、というような意味の発言をしている。その自負は、「鎮魂」の語を中心とする三種のキー・タムが、時として強引とさえ感じられるほどに駆使されて形成された所説をみるとき、かなりの威圧感をもって迫ってくるのである。

稲垣足穂の宇宙論『弥勒』について

椿 實

稲垣足穂(1900—1977)の『弥勒』という小説は、第一部、墓畔の館が昭和十五年十一月「新潮」に発表され、二十一年八月、第一部、真鍮の砲弾を付して小山書店から出版せられた。一万五千部刷って三分の一が断裁された(タルホーコスモロジー)。「自分の著書が一万も出たのは、あとにも先にも無いことである。と足穂が言っているように、この難解なる小説を読み通した人は十人とはいないだろうと思う。「この未来の宇宙の出来事が間違いないと起るといふこと、進化としてはその概念の性質上、一つの終局を有たなければならぬ」(コユル博士)といふことを裏付けるために、昭和二十二年(1947)四十七歳の足穂は「宇宙論入門」(新英社)を出している。それによると、弥勒の浄土、五十六億七千万年後の兜率天 *Tristita* は、間違いないと起る。エントロピー増大の方向が時間として判断され、宇宙の根本は無意識者で(ハルトマン *Philosophie des Unbewussten*)、時空を超越した真実にして虚ならざる大涅槃 *Mahapari nirvana* を完成する。これが弥勒の救光土で、地球物理学的に宇宙塵を一億年から三十億年の年齢とみ、最古の地球は三十億年前に出来たのであるから、地球の年齢は、太陽もあわせて、その三倍以上にはならぬ。あらゆる物体が原子にま

で解体されてしまう熱死はこれに当たるといふ。こういう宇宙論に立って、「ここにおいて江美留は悟った。婆羅門の子、その名は阿逸多、今から五十六億七千万年の後、竜華樹下において成道して、先の釈迦牟尼の説法に漏れた衆生を済度すべき使命を托された者は、まさにこの自分でなければならぬ。」と、裸体に古カーテンを巻きつけた足穂は夢にみる。つまり「俺は弥勒だ」というのがこの小説のテーマである。

足穂は大正八年(1919)関西学院を卒業し、飛行学校を志したが大正十年、佐藤春夫の推挙により、モダニズム作家として「チョコレット」「星を造る人」婦人公論(1922)、「黄漢奇聞」「星を売る店」中央公論(1923)を発表し、芥川の言うように文壇からは「きわめて冷淡な」あつかいをうけたが星の如き光芒を放っていた。三島由紀夫をして、「日本で唯一の天才」と言わしめている。足穂に言わせると、三島には垂直性がない、つまり、意識は連続していて仏教的垂直的時間論がないということであるが、三島文学には大きな影響を与えている。三島が自決直前に書いた天人五衰の終章における無の自覚などは足穂の宇宙観によるものと考えられる。

「稲垣足穂。日本で唯一の天才。わたくし天才といへば、稲垣と岡本かの子しか思い浮かばない。今まで一番立派な、一番な作品は『弥勒』だと思ふ。あすこに出てゐる『悟り』悟達の思想はドイツだったらフェヒネルの影響からもきているんだろ(クナーベンリーベ)。

このフェヒネルの法則で知られる精神物理学者は人間の意識

がその死後にも存続するという論文を書いている由であるが、フロイトも無意識ということを行っている。般若心経の玄奘訳にも「無意識」とあるからこゝらが出典であろう。

生物学的・生理学的に言えば人類が五十六億年以上も今のままで存在することは不可能であるが、タルホ・コスモロジはタルホ・コスモゴニーと考えてみると、このような角度で小説を書いた者は世界文学史に皆無である。日本の近代文学は足穂を新感覺派の叢書の中に入れていたが、足穂は権光の機械とはまったく異なる。ヴィタ、アキニカリスであり、己れを無と観じて、周囲の自然に神を見ようとすると傳統的日本人の思考とも絶縁している。

足穂の文学は宇宙の無意識を展開したもので、単なる佐藤春夫的幻想文学や新感覺派的なイマージュではない。タルホ独自の宗教文学と言えよう。

寺田福寿の勅語衍義書をめぐって

三宅守常

明治中期の仏教国益論の承譜をさぐる史料として仏教系勅語衍義書（十数点）があるが、護法即護国意識の延長とはいっても論調は決して一律ではない。そこで順次検討し、第一（特定宗派の伝統的宗乗の立場）、第二（通仏教的立場）、第三（仏教的色彩がない立場）の三類型に分けてきた。そして次が寺田福

寿の順になり、これを検討して所屬類型を判断し、ついで従来検討してきた中より各人の経歴上から思想史的な一つの仮説を提示したい。

寺田は嘉永三年越前の生れ、明治六年東京へ出て大教院に入り、その後徳島慶応義塾を経て叡山で修行し渥美契縁に仏学を学び、東京で仏教演説会を開き、十五年駒込の大谷派真浄寺に入寺、のち貴婦人法話会・真宗法話会・真宗教導会・仏教青年会等の社会教化に尽力し、二十七年四十二歳で入寂する。著述も九点程あるが大半は演説説教の類である。斯様な経歴から先天的事業家として仏教演説や諸会の創始などの点で評価されている。

寺田の衍義書は『教育勅語説教』（明治二十八年）、本文二二一頁で遺著となる。この中で仏教と勅語の關係を説く部分の要旨を挙げると、井上哲次郎の説く家族国家觀を踏まへ、「孝」の徳目では『心地観経』所説の四思説中の父母の恩を挙げ、『父母恩重経』『父母恩難報経』の名も掲げている。そして『梵網経』巻下の「爾時釈迦牟尼仏。初坐菩提樹下。成無上覚初結。菩薩波羅提木叉。孝順父母師僧三宝。孝順至道之法。名為戒」とある「戒の体は孝順心」を根拠に仏教と日常道德の一致を主張する。ついで「国憲国法」の箇所では「人法土」という仏教の思想を現実の天子・憲法・国土に配して尊重すべき、としているが、この点は仏教的根拠は希薄である。このように寺田の衍義書を全体的に概観すると、『梵網経』を根拠とする点以外はさして特徴ある解釈とは言へないのである。そこで視

点を広げ他の著述からこの問題を考察してみよう。

『阿弥陀經通俗講義』(同二十七年)には先の「人法土一」について記述があり、「三合して一を成し一全くして三を開く。今弥陀法主と極楽浄土と極楽の衆生とは三千六千世界宇宙万有の上について右の例の如き關係に於て無量壽無量光なるなり」と述べて、人を阿弥陀如来・法を南無阿弥陀仏なる法・土を極楽浄土に配し、「皇祖」の概念を十劫久遠、久遠実成の阿弥陀仏と団体であるとしている。斯様な解釈は勅語の徳目を超へた仏教と国家形態の關係という仏教国益論の立場を明示したものである。また『真宗教導會説法話集 第一』(同二十七年)では真俗二諦にふれ、蓮如の『御文』にみる王法為本・仁義為先の消息を引用して「信心を決定して心を浄土に遊ばせて日暮の出来る道德者となれば、世間通途の人道位は造作なく守られる」と述べ、現世で人間の五倫五常の道を守るといふ正定聚不退の人となれば未来は必ず極楽往生が可能であると説いている。

以上、寺田衍義書およびその周辺の検討を通して仏教と勅語の關係をみると、「孝」における四恩説や戒、そして「人法土一」のごとく通仏教的立場ではあるが、その根底には自派教義の真俗二諦論が大前提になっていること言うまでもない。よって寺田の衍義書は、全体的にみて特定宗派の伝統的宗乘の立場という第一類型に属すると思われる。

さて、従来七人の勅語衍義著述者を見てきたが、純粹に僧職に在った人は、井上・加藤を除いて五人、そのうち赤松と太田は明治初年、外国留学と幼少という点で除けば多田賢住・東陽

四月・寺田福寿の三人となる。そして多田は明治初年教導職で大教院に關係し「三条教則」關係の著述があり、東陽も同様の著述があり、寺田も大教院に入った経歴を持つ。よって維新当初、大教宣布を受けた大教院や「三条教則」と約二十年後の「教育勅語」は宗教思想史的にみると国民教化の面で脈絡相通じ裏面で連結している、という仮説を従来全く指摘がないので中間報告的にここで提示しておきたい。

矢吹慶輝の宗教教育論

家塚 高志

矢吹慶輝博士の宗教学・仏教学における業績はよく知られているが、その宗教教育論については、あまり注目されてはいない。しかし昭和一〇年の宗教教育協議会における熱心な発言やその頃書かれたいくつかの論文を見ても、彼が宗教教育に大変強い関心を持っていたことは間違いない。宗教教育協議会では矢吹の宗教的情操論を土台にして、議論を展開している。今回は昨年の学会ではその内容に迄立ち入らなかつた矢吹の宗教的情操を中心とする宗教教育論について考察する。

矢吹は学校教育においては、一宗一派に偏らない宗教的情操の教育が行なわれるべきであるとしている。彼は宗教的情操の特色として、一、真実に聖く活る 二、人生の拡大とその永遠の信念 三、帰依 四、主善 五、超人との共同 六、静観

七、感恩、の七つをあげ、これらはお互いに有機的に関わりあっているが、その中で要の役割をするのが、超人との人格関係であるといっている。彼は宗教学概論の中で「宗教は人間以上の力を信じ認めること、即ち超人の信仰がその根底となっている」と述べているように、超人という概念を非常に重視している。そして更に宗教的情操の内容として、驚き、畏敬、希望、尊崇、帰依、満足、慈悲、仁愛即ち人道心、愉悦(法悦)、平和、歡喜等をあげ、これらは憧憬感(最高価値へのあこがれ)、帰依感(実在へ頼る)、安定感(安心立命)の三つの感情に要約できるとしている。

当時宗教的情操の問題は、宗教学では宇野円空、上野隆誠、西沢頼広、竹園賢了等によってシャンド、マクドゥガルの心理学的的情操論をよりどころとし、ライトの所論を踏まえて論じられているが、一般的には、宗教的感情のうち高等なるもの(岩波哲学小辞典)というような、ごく曖昧な使われ方をしていたようである。教育関係でも、宗教的情操の涵養という場合は、特定の宗教に偏らない広い意味の宗教心というほどの意味で使われていることが多い。矢吹の宗教的情操論もこの常識的な立場を無視せず、宗教的情操の内容的な特色を列挙して実践の場に役立たせようとしたものである。しかしこのように宗教的情操を内容の面から説明するということは、宗教的情操の例をあげるにとどまることになってしまう。宗教的情操はパーソナリティと同様にきわめて多様なものであり、一人一人の宗教的情操はそれぞれ異なっている。したがって、ある特定の感情等

をあげて、これだけが宗教的情操のすべてであると断定することは難しいと思われる。矢吹は宗教的情操を概念的に定義づけることは考えていなかったようである。

私は宗教的情操を、究極的絶対的な価値を志向する心の構えで、思考と感情とが複合したものであると定義してみた。矢吹が特色としてあげている七項目についてみると、人間の生き方において究極的なものを求める、即ち究極的絶対的な価値を志向する心の構えをもつということと、それに伴う思考と感情を指していると考えることができ、私の宗教的情操の定義と合致する。矢吹の述べた宗教的情操の特色と内容は、宗教的情操の代表的な例をあげたものと考えれば妥当であると思う。矢吹にとって、宗教教育の問題はあくまでも実践の問題であったのである。

矢吹の宗教教育論の一つの特徴は、特定宗教を離れた宗教的情操の教育の可能性と必要性を強調することにあった。これについては当ても活発な議論が行なわれており、現在に至るまでなお大きな問題として残っているのであるが、この点において私は矢吹の主張に全面的に共感するものである。

矢吹の宗教教育論には教育勅語や国体との関係等、様々な時代的制約があるが、それを除外すれば現在でも十分に生命を持ち得るもので、彼のように優れた宗教学者が、実践的な宗教教育にも大きな情熱を持っていたということに注目すべきであると思う。

養鷗徹定の排耶論

— 仏基の討論 (3) —

芹川博通

養鷗徹定(一八一四—九二)は幕末から明治期の日本仏教界を代表する浄土宗の僧である。かれの事蹟や活動を区分すると、次の三時期をみる事ができる。

- (一) 古経蒐集を中心とする考証学的研究とその活動の時期
 - (二) 排耶論を中心とした破邪顕正の活動の時期
 - (三) 浄土宗管長・知恩院住職就任後の宗教活動の時期
- この第二の時期に徹定が著わした排耶書や護法書(それに内外の排耶書の覆刻と編纂、他の排耶書へおくった序文——ここでは略す)に、次のものがある。
- ① 『統輿学編』一卷、一八六六年。
 - ② 『祈禱弁』一卷、一八六八年。
 - ③ 『釈教正謬初破』二巻、一八六八年。
 - ④ 『笑耶論』一卷、一八六九年。
 - ⑤ 『弁道書目提要』一卷、一八六九年。
 - ⑥ 『清規十条』一八六九年。
 - ⑦ 『釈教正謬再破』一卷、一八七〇年。
 - ⑧ 『仏法不可斥論付十二問答』一八七〇年。

⑨ 『同盟清規』一八七〇年。
なお、徹定は排耶書を執筆する時には、きままって、杞憂道人を名乗っている。

二

徹定と攘夷論・排耶論との結び付きの一つは、かれが士族出身であり、幕末の内外的変動の時期に、神儒仏に通じた自覚ある仏教者がたどった一つの典型的なあり方と生き方が、そうさせたと考えることができよう。

徹定がなぜ攘夷論や排耶論をとなえたかと問えば、その理由は大別して三つほどに示される。

- ① 耶蘇教の渡来は国禁に反するため。
 - ② 西洋の学(学問・科学)が東洋の学や慣習を否定するたため。
 - ③ 耶蘇教の各種の弊害のため——たとえば、「人心を浸淫し、風俗を擾乱するの滔天の謂は、將に復た今日に見られ、謂う所の大經大法はこれが為に否塞され、遂に三教の毒魔と為れるは、尙に耶蘇一教に在り。」(『關邪管見録』の「序」)
- また、徹定の排耶論のよって立つ基本的な思想は、たとえば、『關邪管見録』(一八六〇年)の「序」の冒頭にみられるように、「夫れ三教の並び行わるるは皇国の常典にして、万世は増減すべからざるの大憲なり。近古に泊い、外夷ありて自ら天主教と称する者、闌りに都鄙に入りて暗に王化を傷め、妄りに左道を挾って遇民を煽惑せり。」といい、神儒仏の三教のおこ

なわれるのが皇国のならわしであって、これからも増減することとができないのが我国のおきてである、とするのである。

三

徹定の排耶論の特色を具体的に究めるのには、次の三点からみていくのが適切である。

一つは、徹定の『釈教正謬』批判にみられる排耶論であり、その特色は以下のごとくである。

- ① エドキンズの排仏論の多くが、宋儒や中国の先達の仏教批判を附会したものであることが述べられている。
 - ② 排耶論に際して、経や論によって証明するするという方法が用いられている。
 - ③ エドキンズの仏教批判が仏教教義を理解した上での排仏論であったため、徹定の排耶論が、全体的に、仏教の護法論が中心で、キリスト教の教義批判に及んでいない。
 - ④ 『初破』と『再破』は徹定の排耶書として最大のものである。
- 二つには、婦正痴士の『夢醒真論』を批判した『笑耶論』は次のような特色をもっている。
- ① 国法と教法の関連づけにおいて、神儒仏の祭政一致の立場からの批判であり、排耶論である。
 - ② 原罪、天地創造神、処女懐姪、三位一体論、十誠などのキリスト教の根本教義にかかわることがら批判されている。
 - ③ 先祖供養の廃止というキリスト教の主張に対し、神儒仏

三教の立場より、「今日生育ノ恩ヲ報ズル所以ナリ」という報恩の觀念で破斥している。

三つに、その他の排耶書にみられる徹定の排耶論の特色をみることができが、平井金三の『偽教耶蘇新約全書彈駁』(一八八三年)の「序」に、「邪徒は磔刑の十字架像を礼拝し、以て聖人と為し、以て真神と為す。烏んぞ人にして磔刑罪人を恭敬するの理あらんや。」で、この報告のむすびとする。

平安時代初期における宗教と死

藤原正己

平安時代初期という時代は、奈良時代より続く律令制社会の転換点となった時代であった。律令制とは、政治・経済・流通・法律・宗教・文化などを、一元的な国家機構の内に統合し、秩序化していこうとするシステムである。そして、儒教思想がその思想的背景を構成し、すべての人間と物質、さらに神仏さえも、それに従って分節化され、身分制的な序列の関係として組織されていく。律令制下において人間は、天皇を頂点とする一元的な身分秩序の下に編成され、さまざまな物資の生産や富、文化、神仏の力の作用に至るまで、この秩序に従って循環することとなる。平安時代初期は、停滞しつつあった律令制を、新しく台頭してきた新興勢力の力と富を活用することによって、再生しようとした時代であった。桓武天皇以降の各種の政治改

革や遷都は、儒教思想をより鮮明にイデオロギー化することによって達成された。そして、律令官人層には公正と精勤が要請されたが、それは宗教的側面にも適用され、仏教あるいは僧尼への規制強化と国家への奉仕が強調がされる。神祇信仰に関しても従来の氏族守護神の性格からの脱却と、国家的祭祀への統合が企図されることとなる。それらの宗教的改革は、従来、国家より相対的に独立し富と力を蓄積しつつあった仏教と神々を、儒教的な一元的支配の論理と秩序の下に再構成し、ある程度の保護と規制を加えることにより国家との共存関係を維持していくこうとするものである。これらの改革は一定の成功を収め、平安時代初期は相対的に豊かで社会的にも文化的にも活期に満ちた時代であったといつてよい。

大同四年（八〇九）に即位した嵯峨天皇は、平安時代初期の富と文化とを一身に体現した天皇、どちらかといえば風流天子といつてもよい相貌をもって歴史の舞台に登場してきた。彼は、弘仁三年（八一二）正月の勅で、「国を経て、家を治むるは、文より善きはなく、身を立て、名を揚ぐるは、学より尚きはなし」という、いわゆる文章経国を標榜し、さらに弘仁九年三月には服装や儀礼を唐風に改める。日本の歴史上最も中国文化への傾斜を強めた嵯峨天皇は、承和九年（八四二）七月、「無位無号にして山水に詣でて逍遙し、無事無為にして琴書を翫び、以て澹泊せんと思欲す」と、老荘思想への傾斜を表白し、また「漢魏二文は是吾師なり」と述べて、中国儒教の優等生であった二人の天子にならって薄葬を遺詔して世を去った。

人間の死は普遍的に個的なものである。しかし同時に死は、社会的かつ歴史的なものでもある。嵯峨天皇は、あたかも自己の生と死を自然との対話の中で発見し、自然との調和の中で消し去ろうとするかのように見える。薄葬は、無所有という逆説的ではあるが、もっとも豊かな生の一部として、死を位置付けたものである。儒教的な死は、死後、来世といったような、もしかするととてつもなく重要な何もかを獲得することもない代わりに、何もかも失うことはない。現実の嵯峨天皇の生は、その遺詔の言葉とは裏腹に、文章経国という名のもとでの、平安京の郊外での文人貴族との華やかな詩作の宴、入唐僧との玄学的な詩文の交換、広大な別業の造営などといった、都市へ天皇へと一時的に集中された富と権力と人材を費消し尽す生であったといわざるをえない。だがそれは、律令制国家の再建とそのイデオロギーの支柱としての儒教思想を純化しようとするほどの、史書に描かれる中国の理想的天子へと自らを同化し、それを演じていく以外にはなかった天皇と都市貴族の姿であったといつてよい。嵯峨天皇や承和七年五月、散骨を遺詔した淳和天皇、そしてそれ以降の、主としてこの二人の天子の子孫達によって継承されていった薄葬は、律令制の再建、その維持強化という社会的要請の中で、あくまで個的ではかありえない死と、しかも常に社会的であり続ける死、そして、たった一度限りしか演じることのできない死の、余りに選択の余地の少ない自己表現であったのである。

「源氏物語」にみられる神秘感

高木 きよ子

「ものあはれ」に伴う宗教意識の一つとして、今回は『源氏物語』にみられる「ゆゆし」という表現を通して考察する。

「ゆゆし」という表現にはいく通りかの意味があるが、その中で、(1)忌みはばかられる、恐れ多くてはばかられる、(2)それら恐ろしい、(3)忌わしい、不吉だ、の三つが宗教意識に関わりをもっている。この三つの心的表現について『源氏物語』にどう扱われているかを検討してみる。

まず、(1)の忌み憚かられる、恐れ多いについては、対象が超自然的・超人間的であり、そのはかりしれない力に対して畏敬の情を感じ、それゆえにその存在の前にわが身が憚られるというところであるが、その対象に宗教的価値を感じることによって生じる情である。『源氏物語』の中でこのような宗教的情緒を取り扱っている箇所は数多くみられるが、とくに「須磨」から「明石」の巻にかけての自然描写にあらわれている。その対象は神であり、神への畏敬が「ものすごし」「恐ろし」という表現として使われている。この人間以上の不可思議な存在は、神秘性をもっていると考えられていたことをあらわしている。

この畏怖の情は、(2)のそれ恐ろしいという意味に通じるものをもっているが、(1)の場合が直接的な感情表現であるのに対

し、(2)はそれ恐ろしいの「そら」という接頭語の分だけ間接的である。つまり何となく恐ろしい感じがするというところで、この場合対象となるものが超人間的な聖なる存在であるというより、存在そのものは人間であり、その人間が人間でありながらこれを超えるほどのすぐれた資質を持っていると考えられる場合にみられる。『源氏物語』の中では、光源氏のすぐれたまばゆいほどの姿が、例えば「一日の源氏の御夕影ゆゆしう思されを御誦経などところどころにせさす」と……(紅葉賀)とあるように、美の極地として描かれ、その美しさのあまり神に魅入られてしまいうなそら恐ろしさを抱かしているのである。

この他にも「若菜下」や、「薄雲」に光源氏の容姿についても見られる。

(3)の不吉である、縁起でもない、いまわしい、という否定的感情は「ゆゆし」の表現としては『源氏物語』の中にもっとも多くみられるものである。それらは、とくに作中の人物の将来に対する不吉な予想としてとらえられており、例えば主人公光源氏の「ゆゆしきまで思ひきこえ給ふ」(若菜巻)という表現は、光源氏の生い立ちからこれまでの生き方が、あまりにも整い過ぎていたために、長く生きられぬのではないかと、という将来への不安感として周囲の者を恐れさすというのである。また「横笛巻」では、薫について同じように「うたとゆゆしき御ことにも」、「月日にそへてこの者のうつくしうゆゆしきまで生ひまさりたまふに……」(同上)と将来に対する不吉な予想がなされている。このような「ゆゆしきこと」は、匂宮につい

てもみられる、ということ、『源氏物語』の中の主役である光源氏、その子薫、そして薫とともに「宇治十帖」の中心人物の匂宮（光源氏の孫）という物語中の主役的存在は、作者によって「ゆゆしき」未来を背負った人物として描かれているのである。

このことは、「ゆゆし」と感じさせる人物が、いずれも人並外れてすぐれた才能と美しさを具えており、それは、その人物を人間以上の何ものかの存在に近づける形で描かれている。それは神の存在を想定させる人間像であり、宗教性をもった存在に昇華させることによって、世俗を超えた、見えざる要素、いわゆる神秘性を具えさせているのである。この神秘性は『源氏物語』の中の、自然に向けられたものと並んで、人間を対象とした神秘性である。

『日本霊異記』にみられる

「風流」について

奈良 弘元

『日本霊異記』上巻第二三話は「女人、風声の行を好み、仙草を食ひて、現身に天に飛ぶ縁」と題する説話であり、表題に「風声」の語を用いて「ミサヲ」と読ませている。本文中にも「風声」一回、「風流」三回、「気調」一回という具合で用いられ、ともに「ミサヲ」と読ませている。『今昔物語集』にも

『霊異記』に基づいて構成されたと思われる、ほぼ同一内容の説話が載っているが、『今昔』のほうは「風流」で統一されている。

この風流を好む女性は、その風流の事が、神仙に感応して、春の野に出て野草を摘みとって食べたところ、はからずも仙人の能力を得ることのできる草を食することになり、ついに天に飛びたつことになった、という。

春の野に出て野草を摘む、といったところから、この説話の原型は予祝説話であり、やがて、神仙思想の影響を受けて、予祝説話が神仙譚へと改変され、さらに、倫理性が加わって、飛天（昇天）の原因として、風流が強調され、景戒が説話集として『霊異記』を編纂する際に、それが仏教思想で包みこることで、現在みるような内容になった、というのが大方の見解のようである。

景戒は、なぜ、仏教思想をもって、この説話を包みこんだのであろうか。説話の末尾に『精進女問経』を引用して「俗家に居住し、心を端しくして庭を掃へば、五功德を得」と経にあるのは、風流を好んだが故に、天に飛び立つにいたった、という、この女性のことをいっているのだ、と結んでいる。

この『精進女問経』は『諸経要集』に引用されている『無垢清浄女問経』の孫引であろうと考えられるが、そこには「地を掃けば五功德を得。一には自心清浄となり、他の人、見て淨心を生ず。二には他に愛せらる。三には天心歡喜す。四には端正の業を集む。五には命終して善道の天中に生ず」とある。ここ

でいう「地を掃けば」の意味は必ずしも明瞭でないが、『毘奈耶雜事』には、より詳細に述べられており、地とは祇陀林、すなわち、祇園のことである。積尊が、祇園の汚れているのを見かねて、自ら箒を手にして園内を掃きはじめたところ、舍利弗以下の弟子たちも清掃に加わった、という。清掃の終わったあとで、積尊は、祇園内の清掃によって得られる福德について、弟史たちに語ったのがそのはじめである。ここでは「五功德」ではなく「五勝利」といつているが、その内容は、五功德とほぼ同様である。

『靈異記』にみられる「風流」ある女性は、七人の子供をかかえていて、極貧の状態にあり、食物も着物もなく、頼れる人もいない。そのため、毎日野に出て野草を搗んで飢えをしのぎ、藤蔓を採っては、その繊維で着物を織って寒さをしのぐ有様であった。しかも、毎日沐浴して身を潔めることを忘れず、また、家に居る時には、家の清掃に心を配った、という。また、野山で摘んだ野草を調理して食する時には、子供達と一緒に、姿勢を正し、笑みを絶やさず、やさしい言葉をかけながら、感謝の念をもって食事をするのが常であったという。それは、天上界からやって来た客人のように崇高な存在に思われた、という。

この女性こそ、清浄な心を持ち、他の人にも清浄心を起こさせ、他の人びとから敬愛され、天上界の神々からも歓喜の情をもって迎えられ、ますますって端正な行爲が積み重ねられ、そして、やがて天上界へと生まれ変わるにふさわしい、五つの功

徳を身につけた女性であった、と景戒には受けとめられたのであろう。

それに引替え、景戒自身は「俗家に居て、妻子を畜へ養ふ物無く、菜食無く塩無く、衣無く薪無し。毎に万の物無くして、思ひ愁へて、我が心安くあら不」(下巻三八話)と述懐せざるを得ない、煩惱に纏われた生活であった。

芭蕉の宗教的体験に対する一考察

安藤 真

芭蕉(一六四四—一六九四)の俳諧には何度かの転機が存在するが、その背景になみならぬ宗教的体験が推察される。

芭蕉は延宝三年五月(一六七五)、東下した西山宗因を深川の大徳院に迎え、その句会に連座している。これは一人前の俳諧師として認められたことであるが、その時代の句には次のようなものがある。

天鈿や 京江戸かけて 千代の春

延宝三年頃 三十二歳

猫の妻 へつるのくずれより かよひけり

延宝五年以前

あら何ともなや きのふは過て

ふくと汁 延宝五年

このかるくはなやかでたくみな言い回しに若い芭蕉のきらび

やかな才能を感じることができるところが彼は延宝八年冬、突然深川の草庵に隠栖してしま

う。

枯枝に 鳥のとまりたるや 秋の暮

延宝八年 三十七歳

この一句は当時のものであるが、それまでの外面的表面的文学的作風から、それら一切を否定して内面的本質的宗教的世界に足を踏み入れた契機をうかがうことができる。己一人でこの道を窮めようとする孤独感と緊張感を感得することができよう。

芭蕉は当時深川の「臨川庵」に仏頂を訪門し、しきりに坐禅していることが記録されている。仏頂とは、常陸の鹿島根本寺二十一世住職河南仏頂和尚である。

「仏頂和尚も世上愚人に日々声をからされ候」

『奴誰』宛書翰

「当国雲巖寺のおくに仏頂和尚山居跡あり」

『奥の細道』

「ふもとに根本寺のさきの和尚、いまは世をのがれて……」

『鹿島詣』

この記述から師弟の綿密な関係がしのばれる。其角は『芭蕉翁終焉記』で「元来根本寺仏頂和尚に嗣事してひとり開禪の法師といはれ」と記している。そして芭蕉臨終後の遺物に仏頂和尚より授けられた如意と袈裟が記録されている。

仏頂は臨済宗の僧であるのでその機鋒は峻烈で指導も酷烈で

あったと思われる。

仏頂「俳諧の如き、辯語怪詞に何の益ありや」

芭蕉「俳諧は只今日の事、目前の事にて候」

仏頂「善哉善哉、俳諧もかかる深意あるものにこそ」

『芭蕉句選年考』

芭蕉の俳諧とは、今日の事それもこの目前の事であり宗教的次元にまで高められた「純粹体験」の産物と言えようか。

その芭蕉の喝破に対し、仏頂は「善哉善哉」と首肯している。

古池や 蛙飛びむ 水の音

『春の日』貞享三年 四十三歳

以上の経過を考察するとこの一句は、その水の音によって、自己の芸術と宗教的体験に対して揺るぎない確信を得た告白ともとれようか。

閑さや 岩にしみいる 蟬の声

『奥の細道』元禄二年 四十六歳

この句に対して様々な議論があるようであるが、それまでの俳諧活動の展開と彼の求道の過程をみる時、かしましい蟬時雨の中で、しみじみとした静寂を感得していると理解すべきであろうか。

「この蟬は騒がしい、油蟬ではなく、細く澄んだ声のニイニイ蟬。蟬の声が澄み徹ってあにりの岩にしみ徹ってゆくような感じである」

岩波古典文学体系『芭蕉句集』

この解釈は皮相的であり、これでは捨身の彼の「風雅」は理解できない。

この一句を素直に点検すれば、岩にしみこむ程なきわめく蟬時雨のただ中で芭蕉は「静かだ」と歌っている。

外界に物音がしないから静かなのではなく、真の静寂は内にあり。この一句はそのことを自覚した芭蕉の無邪気で正直な表白であり、また彼の主体性の確立の端的でもあろうか。

五七五の短詩を古典にまで高めた芭蕉の俳諧には徹底した宗教的体験の契機があつたように思われる。

靈 性

——日本的知の創造性の根底にあるもの——

浮 田 雄 一

鈴木大拙は精神と靈性とを分けて、精神には物質と対峙した二元性がある、精神は主観と客観、自己と他物との対立の前提があるという。むしろ、二元的思想のないところには精神はないのであり、ここに精神という概念の特異さがある。またこの精神は、意志・理想・倫理性等の多様な意味を含んでいるが、最大の特徴は二元性にある。そして大拙は、この精神の二元性を一元にするものとして「靈性」を考えている。大拙は靈性という言葉に精神とか心とかいう言葉では包みきれないあるものを含ませようと考えるのである。すなわち、二元的対立の存在する世界では闘争・矛盾の止揚されることはないものであり、そのような世界には人間の生きる究極の真理はない。大拙は、精

神と物質との奥にある何かを求める。それは、二元対立を包んでしかもこの二つのものがそのまま一つであり、同時に、一つであつてそのまま二つであるようなものでなければならぬ。大拙はこれを「靈性」という。

靈性をもう一つ別の面から見ると、大拙は心を知性と靈性の二面性として捉えることができるという。例えば、我々が、花を見て赤いといい、水を見て冷たいと感ずるのは、我々の感性の働きである。また、赤い花を見て美しいといい、冷たい水を見てすがすがしいというのは、人間の情性の働きである。このようにして感性の世界は価値づけられるのであるが、さらに、赤く美しい花を欲しいと思ひ、すがすがしい水を好ましいとして、人はその対象を単に価値づけるだけでなく「手に収めよう」とする。これは意欲である。このように、人間の精神活動を感性・情性・意欲の働きとして分けて捉える働きは知性である。靈性とは、このような四つの心的働きだけでは説明できない働きにつけた名称である。靈性の働きには、感情と情性の上に働く知的直観と、意欲の上に働く意的直観とがある。

また大拙は「靈性の奥の院は大地の座にある」という。つまり、宗教的生命である靈性は大地を離れては在りえないのである。大地とは一義的には、一問が働きかけることによって農作物を得る大地であるが、人間はこの大地に対して努力し、親しみ、安心を得ることによって、大地の限りなき愛、その包容性、母性に触れることができる。これを「大地を通す」という。大地は人間の力に応じてこれを助けるが、人間の力に誠が

なければ大地は決して協力しない。誠が深ければ深いだけ大地はこれを助けてくれる。従って、人間は自らの誠を大地の助けの如何によって計ることが出来るわけである。「大地の助け」は慈悲といわれる。この慈悲に抱かれて大地から生まれるものが個体である。このように大拙は、慈悲に抱かれる一人一人の存在と大地性とを誠において結びつけて捉えているのである。

このような誠において実現し直観される大地性は、鎌倉時代、親鸞において始めて成就したものである。親鸞は「念仏のまこと」を見、触れることによつて靈性の中にまで入り得た最初の人物である。親鸞の言葉「ひとえに親鸞一人がためなり」「地獄へ行くも一人、浄土へまいるもわれ一人」の中に大地の具体性がある。

個体の母胎である大地は、しかし罪悪深重、煩惱熾盛の矛盾を含んだ場である。大地に生きている限りこの矛盾はさけることができない、罪業の繫縛を離れることができない。すなわち、大地には、生命の慈母としての大悲の抱擁と共に、地獄必定、すなわち生死が一緒になっているのである。親鸞は罪業からの解脱を説くのではなく、弥陀の大悲にまかせざることを説く、ここに弥陀である絶対者と親鸞一人との関係の体認がある。靈性の直観がある。

初期西田哲学における絶対意志の概念

小坂 国 継

『自覚に於る直観と反省』において「絶対意志」の概念が前面に現れてくるのは、その最終の部分、とくに第三九節以降においてである。無論、それ以前にも「意志」という言葉は頻繁に用いられてはいるが、しかし、そこではそれは、『善の研究』においてと同様、純粹経験ないし意識表象に内在する原理、あるいはその根本性質と考えられるにとどまっていた。しかるに、第三九節以降になると、西田の思想に一種の転回が見られ、もはや意志は単なる純粹経験や意識表象の根本性質としてではなく、その究極的な統一的原理すなわち根本的実在と考えられるようになってくる。すなわち、それは、思惟にとつては「測知し難き無限」であり、「思惟の極限」であるとともに、思惟作用を成立させる根源である。そしてこの点は、『西田自身』が、『自覚に於る直観と反省』の序で、『三九』に至って余は遂に是迄の議論を精算した。知り得べきもの、知り得べからざるものを甄別して、唯超認識的なる意志の立場に依つてのみ経験を繰り返し得ると考えた」と述べ、また第四〇節においても、「多くの紆余曲折の後、余は終に前節の終に於て、知識以上の或物に到達した……余は之まですべての実在を自覚的体系として考へて来たが、自覚的体系の背後は絶対的自由の意志で

なければならぬ」と述べているとおりである。

西田が自覚的体系の背後に絶対自由意志の存在を想定するに至ったのは、直接的には、経験の諸体系を純粹思惟と同じ自覚的体系から導きだすことの困難さからきているが、しかし同時にまた、自覚が或るア・プリオリの立場から各々の世界を統一したものであるとすれば、その究極において、すべての自覚体系を統一する根源的實在がなければならぬという理由によっている。それは思惟的反省を超越するとともに、思惟的反省を成立させる根拠であって、いわば「自覚の自覚」であり、「ア・プリオリのア・プリオリ」である。そして、かような根源的實在を西田は「絶対意志」と呼ぶのである。したがって、この意味では、意志は「思惟体系の統一の極限」であり、また「種々なる作用の成立の根元」である。そして種々の世界はこのような絶対意志の自覚的体系として位置づけられる。すなわち西田によれば、絶対意志の否定の方向に純粹思惟や自然科学の対象界が成立し、その肯定の方向に歴史的・道徳的・人格の世界が成立する。さらに、絶対意志の直接の対象界、絶対意志の否定即肯定の世界が芸術と宗教の世界であって、ここでは一切のもの象徴であり、自由な人格である。

このような種々の世界の分類は後期西田哲学に一貫した主要テーマの一つとなるが、ここで注意すべきは、物理的世界から歴史的世界へと接近するにつれて、われわれは具体的世界に近づくのであり、後者は前者の目的となるということである。したがって、この意味では、絶対意志そのものの世界はあらゆる

ものの「究極目的」であることになる。そして西田によれば、このもつとも具体的な絶対意志の世界こそ「直接経験」の世界であって、一般に具体的と考えられている感覚的世界は、反って抽象的で間接的な世界にはかならないのである。

周知のように、『善の研究』の時期においては、感覚や知覚は最も具体的な直接経験と考えられていた。したがって、ここにわれわれは西田における「直接経験」の觀念の転回を見いだす。それは同時に、実存の觀念の転回でもある。すなわち、西田において、実在の觀念は「純粹経験」から「自覚」を経て、さらにその根底にある「絶対意志」に移っていった。それは「個別者」↓「一般者」↓「一般者の一般者」への実在觀の転回である。そしてこの「一般者の一般者」がさらに「於てある場所」において見られるとき、われわれは後期西田哲学の入口に立っている。

絶対自由意志は最も直接的にして具体的な真實在であり、「絶対的な創造」であって、そこから種々の世界が生みだされる。西田は「自覚に於る直觀と反省」の末尾において、不完全ながら一種の「意志の形而上学」を展開している。そしてこの傾向は『意識の問題』や『芸術と道徳』においてさらに顕著になっている。すなわち意志は「実在界の極限」であり、その「具体的根元」であって、現実の世界は「絶対意志が自己自身を展開していく無限の過程」であると考えられるようになってくる。そして、前述したように、かような純粹作用としての意志が、さらに自己のなかに自己を映し、自己において自己を直觀

するものと考えられるとき、換言すれば、意志が「働くもの」から「見るもの」になるとき、「場所」の立場が成立する。それは、主意主義から直観主義への転回である。

西田哲学における自覚と絶対自由の意志

岡 廣 二

西田幾多郎全集第一巻『自覚に於ける直観と反省』は、当時の哲学界の課題とみられた「価値と存在」「意味と事実」との綜合統一を企図したものであった。その際、西田が立脚した場が所謂自覚、或いは自覚的体系の立場であって、自覚の発展、自覚の自己展開によってすべての実在が形成される、と解したのである。

自覚の自覚たる所以は自己が自己を反省するところにある。かく反省することによって物が認識され、知識が獲得される。それ故凡ゆる実在は自覚の自己実現態、自覚の自己形成態といつてよい。すべての実在は自覚の生成過程に還元される。自覚の連続的發展の個々のあり方が一々の実在を構成し、よつて以て客観的知識が構築される。

しかるに、第三十九節以降、絶対自由の意志の立場が説かれるに至った。自覚の立場の奥底・その背後に絶対自由の意志の場が構想されたのである。

問題はこれが何を意味するのだからである。自覚の立場からの実

在理解は絶対自由の意志からのそれへと深められていったこと、これが何を示唆するのか、である。

卒直に言つて、それは認識の立場の限界を示すものであり、自覚の立場の制限を意味する。事実、西田は三十九節の終りに至つて「知識以上の或物に到達した。余はカント学徒と共に知識の限界なるものを認めざるを得ない」と告白している。

では、自覚のいかなる点が一つの制限となり、一つの欠如となるであらうか。

言うまでもなく、自覚の立場は反省の立場であり、認識の立場である。反省を介し、知的対象化してはじめて、即ち自覚によつてはじめて認識が成立し、知識が形成される。自覚的体系がいかに拡大されようと、それは反省後の知的世界・抽象的観念の世界でしかない。ここでは対象化される以前の、知識化される以前の世界が看過されている。認識がそこから成立してくる根源、知識がそこから形成されてくる淵源が不問に付されている。絶対自由の意志の立場が構想されたのは正にこの地点においてである。かくて絶対自由の意志の立場とは、認識以前の直接経験の世界であり、「まだ何らの立場といふ如きものを取らざる以前の世界」、「すべての立場といふ如きものを除去した」真に直接なる世界の謂に外ならない。

ところで、この絶対自由の意志の立場は認識そのものを成立せしめる場であり、認識作用其者の立場であるがゆえに、それ自体は決して反省されることはなく、知的対象化されることもない。絶対に反省されず、対象化されないこと、そのことが逆

に背後から反省を産み、認識を形成せしめる。それ故、反省の場に立つ自覚的体系を以てしては具体的実在の全体を把握することができない。

西田が従来認識論にあきたらないのは正にこの故である。

即ちこう批判する——現代の哲学に於て認識以前の實在とも言ふべきものは、或は純粹持続の如く不断の進行と考へられ、或は質料の如きものと考へられ、或は理念の如きものと考へられて居る。「併し此等の考は何れも既に相對の世界に墮している、知識對象の世界に屬している、真に直接なる知識以前の絶対とは云はれない」。

繰り返して云えば、自覚の立場は知的反省の立場である。それ故、この立場で物を捉へても相對の世界になつてしまふ。例えば「知る我」として我の主体を主張しても、「知る我」という言葉に表わされ、かく表現されたということは、既に自覚による反省を介し知的相對化を受けている。結局、自覚の立場においては絶対の主体といつても、常に客体化されてしまふのである。これが自覚の立場から絶対自由意志の立場への飛躍を促す事由である。

カクレキリシタンにおける性のタブー

宮崎賢太郎

長崎県下の平戸、生月地方、外海地方、五島地方には今日に

至るまでカクレキリシタンと呼ばれる人々がその信仰を受け継いでいる。キリシタンの潜伏の時代からすると、約二五〇年を経過したその信仰形態、宗教意識は、大きな変化を遂げているといわざるをえない。殊に戦後、そして高度成長期以後の変化は著しく、宗教に対していかに社会構造、民衆の意識の変化が大きな影響を及ぼすものであるかが窺える。

カクレキリシタンの調査を行なつていて感じさせられることのひとつは、彼らの日常生活、信仰生活が様々なタブーによって取り巻かれていくということである。これらのタブーの考察はカクレキリシタン理解の一つの鍵になるのではないかと思われる。

カクレキリシタンにおけるタブーには、神に関するタブー、聖水のタブー、秘密に関するタブー、性のタブー、役職のタブー、飲食のタブー、服装のタブー、言葉のタブー、数のタブー、労働のタブー、時間・時期のタブー、空間のタブーなどが見られる。

これらの中から特に性についてのタブーを取り出してみると、一定期間の性的な交わりを避けること、および、性差すなわち月経を持つ女性をケガレた存在として、徹底的に神聖なるものからとうさげること極まる。これは神と接触する時には、人も物もすべて清らかな状態を保たなければならず、絶対に不浄を避けねばならないという觀念による。

性的な交わりを避けるということは、カトリックの世界では犠牲を捧げるといふ意味で禁欲と呼ばれるが、そこにはケガレ

を避けるという意識はない。しかるにカクレキリシタンの間において、犠牲という観念は極めて稀薄である。これは特に生月において強く見られることであるが、罪の意識が乏しく、キリスト教において重要な贖罪観が欠落ないしは忘却されている。

長い迫害の時代を経て教理の伝承が困難となり、次第に禁欲の本来の意味が志却され、その行動様式が日本の民俗宗教に特徴的なケガレ観と結びつけて解釈されるようになったものと思われる。

また女性をケガレた存在としてみる観念はキリスト教には無いと言つてよく、殊に月経を不浄とすることは無い。たしかにキリスト教の中において、女性の地位が高い、あるいは男性と同等であるとは言いがたいが、少なくとも不浄な存在とみなされることはない。

カクレキリシタンにおいては、女性は徹底的にケガレた存在とされ、神を祀る場所に近づくこと、神の像を見ること、ましてやそれに触れることは厳しく禁じられ、オラシヨ(祈り)を学ぶことすら禁じられている。

現在のカクレキリシタンは祖先崇拜、シンクレティズム、現世利益、儀礼中心主義といった日本人の宗教観の特徴をすべて典型的な形で兼ね備えた、極めて日本的な民間信仰のひとつと見るべきであると考えている。カクレキリシタンにおけるタブーを見ることによって、それがいかにキリスト教的要素を欠落させ、日本的に変容しているか窺い知ることが出来る。

タブーが多く見られるのは、洗礼、葬式、家払い、悲しみ節、そして今回は触れなかつた神に関わるものである。タブーとされるものが多ければ多いほど、それだけ神聖なるものとして取り扱われているということを付け加えておきたい。

内村鑑三の「信仰」と清沢満之の「信仰」

加藤 智 見

宗教にはさまざまな「信仰」の形態が考えられる。その中でも信仰に全関心を集約する形態については前回まで親鸞の「唯信」とM・ルターの「信仰のみ」(Solus fide)の形態をとりあげ考えてきた。そこで今回はこの両者に直接間接影響を受けた近代の宗教者内村鑑三と清沢満之を問題にし、両者の近代的自我の回心の過程を追究しながら、信仰に全関心を集中する形態についてさらに考えてみたい。

まずこの「近代的自我」ということについてであるが、その前に二人の時代との関わりについて触れておきたい。内村は一八六一年、清沢は同六三年、共に儒教的な武士の家庭に生まれ育つが、やがて両者はそれぞれ欧米人のもとで外国語を学び、新時代の学制の中で欧米の農学や哲学を研究し、その過程でクラークやフェノロサに大きな影響を受け、実証的・合理的方法を身につけていく。また両者とも一時は第一高等学校で教鞭をとり、近代的な学問を認められていた。さらに二人はそれぞれ

外国に依存するキリスト教団、伝統的な東本願寺教団に対して激しく批判し、また当時の新しい知識人に大きな影響を与える。このような諸点については厳密な裏づけが必要ではあるが、今問題にした点は、このように両者が欧米の新しい学問・思想を吸収し、形成した自我すなわち近代的自我を、彼らのいう「実験」を通し、どのように信仰というものに結びつけていったのか、それはどんな信仰であったかという点である。

「祖国の神々以外の神に忠節を誓うことはできない」(How I Became a Christian. 内村鑑三全集^三、p. 14)と考えていた内村は、一八七七年「多少私の良心に反したものだ」(Ibid. p. 15)が、「イエスを信する者の誓約」に署名し、翌年受洗する。それ以後「私自身を注意深い観察の対象とし」(Ibid. p. 17)、欧米の合理主義を身につけながら、近代的な自我を「実験」していく。そして「遅々として漸進的な経過を経」(Ibid. p. 15)て、八六年回心を体験する。同年三月八日の日記に「神の子が十字架に釘づけられたもうたことの中にこそ、今日まで私の心を苦しめてきたすべての難問の解決があったのだ」(Ibid. p. 117)と告白している。一年程前の養護院つとめの頃、「私の肉を服従させ、靈的な清浄に達し得るように鍛練して、天国を嗣ぎたいと考えた」ことを「利己的 (egoistic) だった」と自省し、これこそが「罪 (sin) である」(Ibid. p. 95)として、ルターのヘルフルトの体験に自ら比較している。

次に清沢は、主として欧米の宗教哲学の影響を受け、宗教、仏教、真宗の教えを再解釈し、たとえば「宗教は有限無限の調

和也」(清沢満之全集二巻二二〇頁)、「無限真如と有限方法」(同二七頁)、「南無者有限也、阿弥陀仏者無限也、故南無阿弥陀仏者有限無限之一致也」(三巻四一八頁)とする。そして「若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄てて、道理を取るべきなり」(二巻五頁)というように、近代的理性に合致しないものを切り捨てて、徹底した自己の「実験」による禁欲生活を実行し、結核と闘う。そして「明治廿七八年の養痾に、人生に関する思想を一変し、略ほ自力の迷情を翻転し得たり」(七巻四七五頁)というように、回心の体験に至る。それは近代的な自我を可能な限り拡張し、その限界を実験して、そこに阿弥陀仏の心を追体験していく新しい態度であった。「仏心を我に得て居る以上は、仏心が無限であるから、私共も亦た完全なる無限の自由」(六巻八〇頁)であるとす。

さて以上の考察から導出し得る点に限って考えた場合、両者はまず近代的合理性によって形成された自我を徹底して拡張し尽くし、その自我の中に内村は利己心・我欲を罪と自覚し十字架のイエスによって回心し、清沢は有限な自我の限界を知って無限の仏心によって回心した。その背景は相違するが、合理的な省察から人格的な回心に至るといふ点に信仰を中心にする形態の類似性が予測される。

ウエスレーのキリスト論…大祭司キリスト

野村 誠

今回はウエスレーの大祭司キリスト論について考察する。ウエスレーは、大祭司キリストの役割を、罪の為に神に近づくことのできない人間をとりなし、神と人間との関係を回復させる事と考えている(『新約聖書註解』マタイ1:16)。この大祭司キリストは、「御自身のいけにえをたずさえ」、「ただ一度、神の御座の前に入って」(同、ヘブル4:14)、罪のあがないの犠牲を完成されたのである(同、2:10, 4:14)。永遠の大祭司キリストは、神殿としての世界から、人類を代表して罪を負い、自らを犠牲の供え物として神に献げ、罪のあがないとなられた(Petrical Works 3:207)。しかし、この贖罪の業は、神の行為であり(Work 4:428)、三位一体なる神の行為(ヘブル9:14註)である。

この大祭司キリスト論を、ウエスレーは、「過越の小羊」が、同時に「永遠の大祭司」であるという逆説的メタファーを用いて展開する。「神の過越の小羊」(H.L.S. 35:2)によって、「我我はエジプトから出た」(Ibid, 51:2)のであり、贖われたのである。そして、この「過越の小羊」は、「我らの贖いの小羊」(Ibid, 74:1)であり、イエス・キリストである。

汝は、永遠に屠られし小羊、

汝の祭司職は、今も同じ、

汝の歳月を、神はけっして損わない。(H.L.S. 5:2)

重要なことは、イエス・キリストは、「永遠に屠られし羊」であるが、同時にその小羊は、天における永遠の大祭司であり、今なお我々のため神にとりなしをして下さっていることである。

さらに、ウエスレーの大祭司のキリスト、そして犠牲の教義は、旧約聖書からの概念が豊かに用いられ、反映されている。

ウエスレーは、キリストの祭司性を、モーセ、アロン、メルキゼデクにたどり(ヘブル3:1註、他)、犠牲の教義は、旧約の思想から予型的に解釈され、反映されている(O.E. Borgen, John Wesley on the Sacraments, p. 247)。

この大祭司キリストに、我々はキリストの体なる教会を通じてつながり、頭なるキリストにより聖別される。そして、教会は、頭なるキリストの犠牲と一つと見なされ、父なる神の前に受け入れられ、神の恵みと祝福に与かるのである(1ヨハネ5:11註)。

また、大祭司キリストの働きは、天上の神の右において、我我罪人のために今も続いている(ヘブル4:14註)。ウエスレーは、「最も完全な者も、自身の実際上の罪のためにもキリストの功を、絶えず必要とする」(山口徳夫訳『キリスト者の完全』一〇六頁)と主張している。さらに彼は次のように述べる。

最上の人物は、自分たちの祭司とし、あがないとし、御父の弁護者としてのキリストを必要とする。(同)

最上の人も、大祭司キリストのあがないを絶えず必要とし、聖霊の助けを必要としている。

ウェスレーのキリスト論では、大祭司キリストが中心で、預言者、王なるキリストは、そこから出ている(『著作集』4:373)。デシュナーによれば、ウェスレーは、三職、祭司、預言者、王を分けてはいるが、それらは祭司において統一されると指摘する(J. Deschner, Wesley's Christology, p. 78)。それは、大祭司キリストによって、現在の義認だけでなく、終末の義認もなされるからであり、預言者、王の職務も大祭司キリストの業との関わりから理解される(Ibid, pp. 184-6)からである。

ウィリアム・ローにおける

‘Nature’の問題

門 脇 由紀子

一八世紀の神秘思想家であるウィリアム・ローの思想ではこの世紀のキー・ワードと言える ‘Nature’ (自然、本性) が重要な役割を果たしている。この言葉はローでは「本性」、「外的自然」、「人間の本性」さらにローがヤコブ・ペーメから学んだ

「永遠の自然」などの意味で使われており、しかも複数の意味にまたがって用いられることも多い。

ローの宇宙創成論はペーメのそれを踏襲したものであるが、まず、神が自らの愛の霊の顕れとして自然を創ったとされる。これが永遠の自然である。永遠の自然は不可視・不可知の自然であつて、専ら神の無限の愛を「形」、フィギュアで表わすべきもの、したがって神の愛の霊と結びついていなければならぬものであつた。ところが天使ルシファーは己れの本性に与えられた、神の意志と結ばれ、これと一つであるべき意志を神から背かせ、永遠の自然をこの己れの意志に従わせようとする。このためルシファーの本性と永遠の自然の両方から神の愛の霊が失われてしまい、両者はルシファーの罪によってともに転落してしまふ。自然は混沌と化し、この混沌から神は現在ある物質的、外的自然を創った。この後人間が創られるが、人間は外的自然にその欲を向け、神の意志に背いたため、やはり転落してしまふ。

このローの宇宙創成論に登場した三つの ‘Nature’ —— 「永遠の自然」、それが転落してできた「外的自然」、「人間の本性」の間にはどのような関係があるのか。永遠の自然と外的自然の違いは自然そのものの違いではなく、そこに神の愛の霊が宿っているか否かの違いにすぎない。また自然は被造物に先立って存在し、被造物は己れの在りようのすべてを自然から受け取る、とローは言う。それゆえ被造物の本性、人間の本性はこれに先立つ自然のとおりである。この三つの ‘Nature’ は、した

がって、基本的には同じものとなる。ここから人間の本性を救いうるものは外的な自然をも救いうる。すなわち、その物質性から解放できるものでなければならぬ、という考え方が生じる。

ローにとって「Nature」は本来神の頭れであり、神以外のあらゆるものの根拠なのであるから、当然ローの救済論は「Nature」を非常に重視したものとなる。ローは悪を「Nature」が神の愛の霊と切り離され、それ単独で活動するときに生まれるものと考えている。この「Nature」は神の全能をもってしても変えることはできない。人間が救われるためにはすべきことは、この不可変の本性の働きに関する己れ自身の状態を変えることである。これは「自然に死ぬ」あるいは「本性を克服する」と言われる。しかしこれは本性の力によっては成し遂げられない。そこで超自然的介入が必要となるが、一方で被造物の救済は本性の力に従った仕方になされなければならない、とローは言う。本性の力を通じては克服しえない本性を本性の力に従った仕方でも克服するというのは明らかかな矛盾と思われるが、この矛盾を解決するのがキリストである。キリストの受難の奇跡は神の介入によってなされたけれども、ローにとって、受難の奇跡の本質はキリストが自我、すなわち本性を拒絶し、己れは全的に神に委ねたことである。これは無論本性の力の行使ではないが、同時に人間に意志の自由があるかぎり絶対不可能ではありえないことなのである。キリストを信ずるとは忍耐、柔和さ、謙虚、神への委ねを求める心の状態であり、ひたすらこれ

を求めることによって人間は救われるのである。

このように「Nature」を重視するところにローの一八世紀人らしさがよく表われている。とはいえ、ローの「Nature」はまず本来的に神の頭れなのであり、したがって基本的に霊的なものであるということ忘れてはならない。

ロックと「神の存在」

酒 井 サヤカ

イギリス経験論に見られる宗教思想の研究というテーマに沿って、ロック (John Locke, 1632—1704) においては、「神の存在」というテーマはいったいどのように取り扱われたのかという問題につき、中間報告を行なう。

まず、念のため、本学会大会等で既に述べてきたことであるが、ヒュームとバークリの「神」観の相違点についてふれる。まず、ヒュームの思想は全体として、懐疑論であるというよりも、むしろ不可知論となつていくということが出来ると、筆者は考える。つまり彼は、それ自体としての「神」の存在の可能性を問題としたわけではなく、「神」について考察を行なう全課程において、我々はまさに「人間の本性 human nature」というものの制約のただなかにいるのであり、そこからただの一步も踏みだしてはいない故に、最も誠実に想定された「神」の観念といえども、そのものとしての「神」とはほど遠い単な

る人型神なのではないかという批判を、まぬがれ得ないと説くのである。

これに対して、バークリの哲学の全体的な性格は、思弁的・合理的自然神学であったと見ることが出来る。つまり、バークリの哲学の体系は、論理的に「神」の存在を要求しており、またもしこの「神」をバークリの哲学から取り去ってしまうと、彼の哲学の全体系が崩壊してしまふように筆者には見える。

さて、これらに対し、ロックは次のように言う。

「我々は、我々自身の存在についての知識を直観 Intuition によつて獲得し、神の存在についての知識は論証 Demonstration によつて獲得し、そしてその他の様々なもの Things の存在についての知識は知覚作用 Sensation によつて獲得する (An Essay concerning Human Understanding, IV—IX.)」

さて、これに続く彼の論述を要約する。

① 人間、ないし自我 self の存在についての知識は最高度に確実である。

② ところで、非実在物 Non-entity は、いかなる実在物 real Being をも生じておせることが出来ないので、ともかくなものか、永遠の昔から from Eternity 存在したのでなければならぬ。

③ この、永遠の元のもの eternal Source は、あらゆるものの持つ力 Power の原因でもある。故にこのものは、あらゆる力の起源 Original なのであって、最も力ある the most Powerful のことである。

④ 自我 self と同様な多数の有限な知的存在が、世界には実際に存在するから、それらの原因も存在せねばならない。しかるに、万物の原因であるところの永遠の存在は、これら多数の、あらゆる知的存在の原因でもあらねばならず、それ故それはまた同時に最も知的な the most Knowing 存在でもあらねばならない。

⑤ それ故、永遠で、最も力あるもので、最も知的な万物の原因が必然的に存在せねばならず、また自然界に見出される秩序と調和から見て、このものは多数ではなく、ただ一つの存在であらねばならない。かくて、「一つの永遠なる心 an eternal Mind」が存在することを我々は知るのであり、これが「神 GOD」について我々が保有する最も確実な知識 knowledge である (ibid. IV—X)。

ここで特徴的なことは、デカルト的な思惟実体を思わせる「自我 self」の残留と、「神の存在」それ自体を直接的に論ぜず、問題をこのテーマに関する人間の知識の確実さの検討に絞り込むという態度である。デカルト的自我はロックの生きた時代背景を思わせるが、後者のような態度は直ちに、人間の理知の批判者としてのヒュームへ、そしてカントへと結統して行く路線であったとも言えよう。

ともかく、ロックの宗教思想の研究という、現在の筆者にとりあまりにも巨大なテーマにつき、あくまで中間報告として、二三この時点における所感を申し述べた。

総合の質について —

谷 寿美

一九世紀末葉ロシアに活躍した宗教哲学者ウラジミール・ソロヴィヨフの青年期の思想に見られる総合性は、西欧合理主義の弁証法的総合とは質を違え、多分に直截に肯定的性格の強い総合である。ソロヴィヨフ自身の弁証法をポジティブな弁証法と名付け、既存の弁証法とは一線を画するものとしているが、実際、それは一方が他方によって限定され否定された上に順次より高度な次元がなり立っていく能動的な総合原理というよりも、あれもこれも対立する複数のものを同時に一なる全体において受容し、調和的に肯定内包するような総合原理である。ソロヴィヨフ自身の言葉でいえば、多数の要素が「互いに内的に自由にその本来の使命の特質に従って結び付き、互いにその内的な連帯性のために支え合い補い合う」ような総合、あるいは、「それぞれの存在が他の全てによって限定されるのではなく、他の全てによって補われる」ような「ポジティブな関係」による総合が目指されているのである。そのような「ポジティブな関係」による総合は、特に存在論上の諸観点の相補的關係性において見いだされる。その一例を簡単にみるならば、ソロヴィヨフはまず基本的には相対的現象的な存在である

Girne と絶対的本源的な実在たる cyhee を区別して、後者の前者に対する超越性を明言する二元論的な立場に立っている。しかるに、その主張の他の個所では現象的な存在世界と永遠の本源的な世界とは切り離されることなく流出論的一元的に連続したものとみなされている。のみならず、又別の個所ではよりラディカルに両界が即座に一なるものとして語られており、要するに、時間的相対的な現象界と永遠の絶対的本体界を二元的に区別しつつも同時に切り離さずに一元的に捉えようとする複数の観点が等格に成立しているのである。このように二元論的観点と一元論的な諸々の観点が共存している事態は、外側からあれかこれか二者択一的に分析する視点によっては、矛盾あるいは折衷説と判断されざるを得ない。事実、その主張は E・トルベツコイらに代表される少なからぬ論者によってその概念境界のあいまいさに伴う矛盾点が指摘され批判されてきた。しかしながら、ソロヴィヨフの思想を根底的に理解しようとするならば、むしろそれを見る視点の転換が必要である。二者択一的な能動的な判断を捨てて、その思想の全体、多元的な観点が共存しているさまを虚心に眺めるならば、ソロヴィヨフのその諸々の観点の共存が実は矛盾でもなく折衷説でもなく、生きた相補的關係にある共存であるという質が見えてくる。つまり、その思想中にあつては、現象世界と本源的世界の二元論と一元論、あるいは有神論的観点と汎神論的な諸観点は排斥し合うことなく、互いに互いを前提として相補的に成功しているのである。一つの判断基準から他を弁別し範疇づけるのではな

く、彼のその総合にあっては、この観点からもあの観点からも見ることが可能であり、見られる本体(全一)はその観点の移行に従って様々な様相を披き出して来る、とはいへ、その一つの全体を見る諸々の観点は決してせめぎ合うことなく、排他性というものがそこにはいささか見られぬという点が重要である。ソロヴィヨフの総合の質は、つまりは、そのように、一個の有機体の中でそれぞれの器官が共に等格の意義をもって補い合うように、一が他のために又他が一のためにあって相補的に支え合い生かし合う有機的総合であると見なし得るのである。

多様性の統一、多元的なものの調和的一致が求められるこれからの世界にあって、世界観の多様性を生きた相補性において肯定したソロヴィヨフの有機的な総合の質は、一つの傾聴に値する示唆を与えてくれるように思われる。

ブーバーにおける「孤独」について

谷口 龍男

ブーバーは人間存在のアプリオリなあり方を関係、すなわち、我―汝の関係としての共存在としてとらえ、人間存在にかかる基本的なあり方に基づいて、出会い、関係、間、汝、永遠の汝、等の概念を基本概念として、みずからの関係の思想を展開していく。ところで問題は孤独であるが、ブーバーの関係の思想において孤独はいかなる位置を占め、また彼は孤独をどの

ようにとらえているのであるか。

上述の人間存在のアプリオリなあり方としての我―汝の関係は、私の自覚以前の自然的結びつきとしての我―汝の関係を意味し、ブーバーが「はじめに関係がある」と言うのは、この意味においてである。しかし、その自然的結びつきが破れて、したがって自己意識を有するに至った人間は、先ずは大抵の場合、我―汝の関係、すなわち、自覚的精神的結びつきとしての我―汝の関係においてあるのではなく、私の分離によつてはじめて可能になり、成立する我―その関係のうちに生存している。しかし、人間は時として、我と対象他者(それ)との間には真の結合がなく、そのよそよそしさ、疎隔に気付いて慄然として、不安におののくことがある。そしてその疎隔に気付くときを生ずるのが孤独の意識である。ブーバーは我―汝の關係としての共存在を前提として、そこから孤独をとらえる。もとより、人間存在のアプリオリなあり方を我―汝の關係としての共存在としてとらえるブーバーは、我―その關係においても生得的な汝は顯在的ではないが、潜在的に隠れた仕方で見存していると言う。しかしたとえ潜在的に現存しているにせよ、我―その關係においては、人間は顯在的な仕方で見存している。だから、汝との共存在を欠いたところの、我―その關係において我と他者との疎隔に気付くとき、人間は、みずからの孤独を自覚するに至るのである。共存在を欠くと言ったのは、もともと共存在であったものが現にそれとなくなくなってしまい、しかも共存在をいまだ回復していない、という意味で言

ったのである。それゆえ、共存の欠如とは、あったものとしてのアプリアリな共存（自然的結合関係）と実現される共存（自覚的精神的關係）との関係において言われている。我―その関係のうちには以上のような意味での共存の欠如があり、その意味で、孤独とは共存の欠如態と言うことができよう。だがこの孤独の自覚のうちこそ、出会いへの、そしてまた、実現される我―汝の関係への切なる願望が存している。プーバーは孤独を消極的否定的にとらえているのではなく、共存への関係において積極的肯定的にとらえている。したがって、孤独は方向としては、我―その関係から離れて我―汝の關係（自覚的精神的關係）へ向かってという方向においてある。もちろん、孤独は我―汝の關係においても生ずるであろう。とりわけて、汝との關係が失われ、汝が再びそれになってしまふ場合である。だがそのとき人間の精神は決してそれになることのない永遠の汝に向けられ、神の語りかけに気付き、その語りかけを聴きとることができるようになる。この神の語りかけによって人間はその全存在をゆさぶられ、その都度立ち上がり、神の御前で我―汝の關係の続行への決意を新たにし、それへの希望を持つことができるようになる。ここに見られる孤独も、我―汝の關係が失われる場合に生じ、しかもその孤独は神關係の方向においてとらえられ、地上的な汝との關係の回復が指されている。地上的な汝との關係は永遠の汝との關係によって真に根拠づけられ生かされるのである。しかし孤独が共存の欠如態として見られる限り、たとえその共存が確固不動

な關係ではないにせよ、少なくとも共存が実現されたその時、更には、共存が続く限り、共存においては孤独は止揚されるであろう。それは共存を人間存在のアプリアリなあり方として、そこから出発するプーバーには当然の帰結である。プーバーにおいて孤独は自然的結合關係であれ、精神的結合關係であれ、共存との關係において問題にされているのである。

ミトラス教密儀における
軍事的要素の意味

小川 英雄

二、三世紀のローマ軍兵士の中には、辺境地帯に駐留している間に、ミトラス教徒になる者がかなりあった。又、この宗派の信者は二、三の例外を除いて、男性からのみ成っていた。ミトラス神の神性を表わす称号のうちで最も広く用いられていたものは、「敗れざる太陽」(Sol Invictus)であり、これは軍人好みの表現であるかのようにである。図像によれば、この神は弓と短剣によって武装し、神聖な狩猟をこととしてしている。又、この神の出現前には、この世はゼウスと巨人族の闘争の場であった。

他方、ミトラス教徒の七位階のうち、下から三つ目は「兵士」(miles)と称された。ローマ市サンタ・プリスカ教会地下

のミトラス神殿出土の讃歌には、「より整然と隊伍を組んで進む」という詩句の他、困難に耐えるべきことを求めたストア的理想が称揚されている。

これ等の諸要素は、ミトラス教が何か男性的、軍事的性格を持った宗教であることを示しているように思われる。フランツ・キュモン以来、ミトラス教を軍人の宗教と規定し、その背景としてミトラス神の故郷イランのゾロアスター教二元論倫理の存続が考えられてきた。もし、この宗教がイラン伝来の二元論を骨子としていれば、それは敵(悪)と闘うローマ軍兵士にとって精神的支柱を提供したのであろうし、上述の諸要素はその線に沿って理解されよう。

しかし、近年に到って、キュモンの「マズダ教のローマ的形態」説については、マズダ教とミトラス教の質的差異や、中間地帯(ローマ帝国東方属州)での史料不足を無視している、という批判があり、ミトラス教の背後にイラン的二元論を設定することは困難となった。又、イラニズムを強調することは、ローマ帝政期の軍人の信仰としては、対ササン朝政策上問題があるのではないかと思われる。なぜなら、敵国の国教と同一の原理に立つ宗派の布教が許されるとは考えられないからである。

このように見ると、上述の軍事的要素の解釈は別に考えられるのではないか。この点で強調されるべきは、キュモン以来認められているミトラス教の中心観念は、凶像から看取される通り、牛屠りによる精神的解放と物質的繁栄の招来であったという点である。ミトラス神が天より下された聖牛を追跡し、抑

えつけ、殺害すると、牛の体からはこの世の豊饒の種子がほとばしり出る。この凶像の多さ、神殿内におけるその位置から、このようなタイプの豊饒観がミトラス教徒の最大関心事であったことは明らかである。これは、軍事的諸要素とは一見矛盾しているが、後者を次のように理解すれば、より整合的であるといえよう。

ミトラス教には、表面上の軍事的要素と並んで、隠された女性的要素、即ち地母神崇拜の痕跡がある。その第一は、各地のミトラス神殿から出土するアフロディテ、アテナ、アルテミス、ヘカテ、ケルト系母神、テルスとパレスなどの神々の像や名前であり、これ等はこのような雑多な形で、ミトラス教徒の豊饒思想に継承された古代オリエント地母神の神性(戦闘と母性)を表わしているのであろう。第二に、ミトラス教徒の位階の一つ「花嫁」を中心とする儀式は、フィルミクス・マテルヌスが引用する讃歌の暗示するように、新年における聖婚の儀式に由来し、若神ミトラスの誕生を祝福するためのものであった。メソポタミアのシュメール都市に発した新年祭と聖婚の儀式は、ローマ時代になっても、バルミラやエデッサのような東方属州都市になお存続していた。

要するに、軍事的要素はこのような地母神の戦神的性格に由来するものであり、ゾロアスター教二元論による説明よりも、この方が牛屠りの凶像に対してより整合的であると思われる。

紀元一世紀ユダヤ独立運動史における

アグリッパ一世の役割

新井 佑造

アグリッパ一世は A.D. 41—44 にその広さにおいて祖父ヘロデ大王をこえる王国を統治した。このわずか四年足らずの短い統治期間はその後ローマとの全面的衝突（第一次ユダヤ戦争）にいたるまでのパレスチナ・ユダヤ人とローマ人の関係の漸進的・累積的悪化の年代的出発点となったが、アグリッパ一世の統治そのもののなかに A.D. 66 の蜂起の指導理念を生み出す要因を秘めていた。

アグリッパ一世の王国成立にはローマが決定的役割を果たした。彼は幼少の頃からローマで養育・教育されたが、ヨセフスによれば皇帝ティベリウスの長男のドルルスと一緒に育てられたというから、ローマの最上流階層の世界で暮らしていたことになる。とくに三代の皇帝（ティベリウス、ガイオス・カリグラ、クラウディウス）との深い関わりの中で、そのなかでもカリグラ、クラウディウスとの深い友情と信頼関係より、生まれ故郷のユダヤを含めた広大な所領を手に入れた。しかも皇帝とそのような関係に裏づけられた彼の王国はローマを宗主国としながらほぼ独立国に近かった。このような王国存在そのものが民にそしてその後のパレスチナ・ユダヤ人の歴史に多大の影

響を及ぼした。アグリッパ一世はダビデ的機能を果たしたのである。

アグリッパ一世がユダヤ人の王として信頼と敬愛をもって迎えられたにはいくつかの要因があった。第一に A.D. 39—40 のガイウス・カリグラ帝によるエルサレム神殿の神聖冒瀆の企てを死を覚悟しての説得で未然に防いだのがアグリッパであった。皇帝の計画が実行に移されたなら恐らくローマ人との全面的衝突は避けられなかったといわれる危機的状况を回避させ、神殿の神聖さを維持させたアグリッパは民にとつては「救世主」的存在であった。王が死の直前にカイサレアの劇場で「神」とまで呼ばれて歓迎されたのは決して一部の熱狂者からだけではなかった。第二に自然の要害エルサレムの唯一の弱点個所であった北側に強固な城壁を建設しようとしたのはガイウスの事件で知ったローマ人とユダヤ人の衝突の不可避性に基づいた備えの行為であった。第三に正統的ユダヤ教の擁護のため、ユダヤ教の基盤であった律法をないがしろにした「分派」への締めつけ強化であった。原始キリスト教会の最高指導者のゼベダイの子ヤコブの処刑とペテロの捕縛である。ヤコブの処刑はユダヤ人をよるこぼした、と使徒行伝は伝える。これも将来のローマとの関係の憂慮からである。

これらの親ユダヤ政策のほかに何よりも民をアグリッパに近づけたのはローマへの直接納税の中止であった。

このようなアグリッパ王国がガイウス事件で知った異教徒支配に対する危機意識の記憶がまだ生々しかったときに成立した

ので、ユダヤ人はユダヤ人を主権者とするのが最善であるとする彼らの理想的体制概念を甦らせたのは明白である。このことはA.D.6にガリラヤ人ユダがユダヤの属州化に反対して蜂起した時に提唱されたテーゼの再確認でもあった。

しかし王の死によって王国は再びローマの属州となり、王がもたらしたユダヤ的シャロームに基づいた自由も再び非現実的世界の「夢」となった。一度「夢」を経験した民がその「夢」を再実現するにはガリラヤ人ユダのテーゼの実行しかななく、イスラエルの神ヤハウェの主権回復に武器を手にした積極的集団的行動へと移行するのはごく自然の道であった。

アグリッパの親ユダヤ政策はユダヤ人には喜ばしいものであったが、ギリシア系住民に（王の死後彼らが見せたように）王に対して、さらにはユダヤ人に対して反感と憎悪の念を引き起こし、ギリシア系住民とユダヤ人の間の衝突を頻発させ、赴任した総督たちの失政と彼ら（ギリシア系が多かった）の前者住民への支持とが事態をますます混乱悪化させ、破局へ向けて走らせていった。

ギリシア壺絵における

ディオニュッソス神の正面性

松村 一 男

ディオニュッソスについてはさまざまな特徴を挙げることがで

きる。演劇の神、仮面の神、酒の神、主として女たちに聖なる狂気と陶酔の踊りをもたらす神、陽根行列で人々が乱痴氣騒ぎに興ずる祭の神、死者を迎える陰気な祭の神、等々。こうした多様性がいかなる核を持っているのかを、主として壺絵の図像分析から考察してみたい。ただ、あらかじめ断わっておかねばならないが、壺絵の多くは前六世紀から五世紀にかけてアテナイで製作されており、ここで述べる仮説は厳密にはその当時のアテナイ人のディオニュッソス観ということにしかならない。これを出発点として、より史料の少ないほかの時代、地域についての考察を今後進めていきたいと考えている。

まず取り上げたいのが、前五七〇年頃にアテナイで製作された黒絵様式のクラテール「フランソワの壺」である。壺の胴の一番上の部分に描かれているのは、テティスとペーレウスの婚姻に招かれた神々の行列だが、その中央でアムポラを担ぎ、顔をこちらに向けているのがディオニュッソスである。この壺の他の像でも分かるように、壺絵では顔は側面から描かれることが圧倒的に多く、このディオニュッソスの顔の正面性は、この神の持つ性格の多様性・複雑さとなんらかの関係があると推測される。そしてもし関係があるとすれば、重要なのは神の視線ではないかと思われる。なお、この壺は、図像としてのディオニュッソスが描かれた最初のものと言われている。このことは、ディオニュッソスという神がギリシア世界にとって真に問題となりだすのがこの時期からであることを示唆しているのかも知れない。また、この壺にはディオニュッソスの他にもう一人正面から

の顔で描かれている。それはムーサイの一人でディオニュッスの後方をシュリンクス、いわゆるパン・フルートを吹きながら歩む叙情詩の女神カリオペである。ディオニュッスの眷族であるサテュロスたちやマイナスたちの場合にもそうした正面からの顔の例があることからして、カリオペがここで正面からの顔で描かれているのは、婚姻の陽気な行列で彼女がディオニュッスの世界に（一時的にかも知れないが）属しているためであると考えられる。

ではなぜディオニュッスやその圈内に属する存在が正面からの顔で多く（その視線で見ると右に変えるゴルゴン（メドゥーサー）とは異なり、必ずしもつねに正面の顔ではない）描かれるのだろうか。その点は次のように考えたい。ディオニュッスに特徴的である酒も音楽も踊りも理性を超越し、感覚に直接働きかけるものである。その時、通常の社会秩序では潜在化している心の内面は解放され、その姿を現わす。壺絵で一般的である側面の顔とは、秩序であり意識であろう。そしてそれからの解放、何者にも束縛されない自由さ、すべての境界を取り払う力の象徴がディオニュッスでありその世界での正面からの顔なのではないだろうか。ゴルゴンの顔の正面性とその視線もやはり解放であろうが、その解放とはこの世のすべてからの解放である死にはかならず、ディオニュッスの世界の秩序・意識からの解放・自由とは異なっている。ディオニュッスの神像は手足のない、木の棒に衣と神の仮面が掛けられただけの、必要に応じて祭儀の場に設けられる *ad hoc* なものであった（少なくとも

も当初は）。彼は秩序や意識の維持を目的とせず、酒と音楽と踊りとともに立ち現われ、彼を信じる者に解放と喜びを与え、そして来訪と同様に自由に立ち去る無意識のような神なのではないだろうか。

前六世紀以降盛んになり、ギリシアが世界史にその名を留める理由となったのは、哲学を始めとする世界のロゴス化、精神的・知的大変革、いわゆるギリシアの奇蹟であった。ディオニュッスの（正面からの顔での）図像の出現、そしてロゴス化の牙城アテナイでディオニュッスの祭で仮面を着けての悲劇の上演が始まったがそれと軌を一にしていることは、偶然とは思えない。世界の秩序の明確化、意識化が同時にロゴス化し得ないものの存在とその必要性を感じさせたからこそ、視線によって解放へといざなうディオニュッスの正面からの顔の図像が生まれたのであろう。

ソクラテスに頭われた、ダイモーンの声

保坂 幸博

ダイモーンという神靈は古代ギリシャに遍く知られた存在であった。ホメロス、ヘシオドスを始めとする多くの文献にその語を見出すことができる。ただ残念なことに、それらはいずれも断片的な記述にすぎず、あまつさえ時として相互に矛盾するものを言っているようにも見えるため（ホメロス『オデュッ

セイア』V—369, X—64とヘシオドス『仕事と日々』121—123は正反対の存在を言うが如きである、それらを総合してそこから一つのあり方を把握するのは極めて困難な作業である。しかしながら幸いなことに、他ならぬプラトンの諸著作の中に、ソクラテスとの関連を離れてダイモーンが比較的多く登場し、それによると、(一)ダイモーンはオリュムポス神等の高級神より一段低い神霊の如きものである。(二)当時のギリシヤ人にとって、神々はあまりに高い所に存在するものであって、自分個人に対してそうした神の力が及ぶということは考えにくかったと思われる。このため人間との交渉の場合に無数のダイモーンが意識された。(三)ダイモーンは人間にとりついて、普通考えられる以上のことを人間になさしめる。

右の(一)の特徴からプラトンは神々の格付けを行う。またダイモーンは神々の子孫であるとも言う。古代ギリシヤの歴史観では伝説的な王や英雄も神々の子孫であるから、神々の子孫という場合には神々と人間存在とが伝説上明確に区別されていない。プラトンにとって最上等の英雄の人間とは哲学者に他ならぬ故、哲学者が死ぬとダイモンのな取り扱いを受けるべきだという考えも述べている。また右の(二)の特徴からプラトンは、生まれて死に行くまでの人間の守護者としてダイモーンを挙げることが多い。従つてまたそれは人間の『運命』でもあり(プラトンのこの点は古い時代のダイモーン理解に通ずると思われる)、人間各人に分け与えられている人間の内なる最も神的な

もの故、各人の『魂』とも解される(プラトンのこの点はプラトン以後の時代に通じると思われる)。

右の(三)の特徴は、『クラテュロス編』86—90においてソクラテスが自身の行つたすばらしい言論を「神にとりつかれて神的なる知恵 *divine science* で満たされているのだ」と語つたことに通じる。そこで形容詞ダイモニオスは「超人的であること」に「摩訶不思議なこと」を表わすために用いられ、予言や秘儀、まじない、魔法等がいずれもダイモーンのな技とよばれる(『国家』509c)。

このように見てくると、ソクラテスの「自分にはよくダイモーン的なものが頭われた」という発言を目にする時、それは一種の宗教的な召命体験ではなかつたであろうかとの印象を我々が受けるのは無理からぬものがあるであろう。ただしその印象には少なからず難点が伴なう。その(一)、ソクラテスはダイモーン的なものが自分の活動全体の端緒であつたとは述べていない。むしろあの裁判の席上述べたのは「アポロン神殿の神託」ということであつた。(二)ダイモーンはなにかの行動を勧めず、もつぱら禁止するのみであつた。しかしまた(三)の点は、裁判の告発者達がダイモニオンをもじつたダイモニアを告訴状の中に入れていたため、ソクラテスは裁判ではそれを前面に出すことができなかつたという事情がある。(四)の点は、当時の混乱の社会情勢では禁止無為という図式を簡単にはあてはめられないというソクラテスの活動全体の特色に関わる。そこで、これらの難点は一概にダイモーンに召命体験論を否定するものではない。

もし召命体験とはよべぬにしても、クセノフォーンの証言からも知られる如く、鳥点いや人語占い、前兆や犠牲に神意を問うことといった、当時のギリシャの一般的宗教慣行に近いものとして理解することは常に可能である。その場合「扱はれていゝ」という意識を伴わない現象であるということになる。

帝政期ストア派と自殺

兼利 琢也

セネカの著作において死と自殺は、最も多く論じられる主題であり、きわめてしばしば死は自由と等置され、自殺はそこへ到る行為として称えられる。本発表は、この主題をとりあげ、初期からローマ期ストア派の自殺についての正統的な教説と比較対照することによって、セネカの立場の位置を確定し、あわせてその独自の特徴に光を当てる試みのひとつである。

自殺についての初期ストア派の扱いは思いの外少なく、ディオゲネス・ラエルティオス、プルタルコス、ならびにキケロの伝えるものからわずかに再構成されるにすぎない（アルニム編『初期ストア派断片集』第三卷七五七―七六八、以下断片番号のみ記す）。それによれば、自殺は「理に適った離脱」(ἐπιλογὴ εὐλογητὴ)と呼ばれ（七六八）、具体的には「激しい苦痛や治癒不能の病気に冒された場合」ならびに「祖国あるいは友人のため」になされる（七五七他）。また、キケロおよびプルタルコ

スの伝えるクリュシッポスより後代（後二世記以後）の資料では、人生を宴会にたとえる比喩を用いて、五種類の終わり方、自殺の場合をあげており、先の個人的・社会的理由の他に、僭主等によって悪しき行為を強制された場合と摂理を受け取った場合とがつけ加わる。

キケロ『善悪の究極について』第三卷六〇―六一節、SVF Ⅲ七六三）、プルタルコスの資料では、自殺は適合行為（義務）の一例としてのみ論じられる。それは善悪（徳・悪徳）の関わりがない、生物としての人間の自然の領域に属し、生における自然的・反自然的要素相互間の計測によって、健全な人間性が選取すべき対象のひとつでしかない。もちろん自然的要素は、本質的（自然的）に社会的生物としての人間に関する以上、個体的理由よりも公共的理由が優先されるとはいえ、やはり善悪すなわち行為者の内的・心的性状とは関わりをもたないという基本的枠組のなかでのみ論じられる。

しかし中期ストア派以降、適合行為は準道徳的行為として論じられ、適合行為の恒常的選択により形成される道徳的前進者の性格（persona, prosopon）の一貫性に重点が置かれるようになった結果、自殺は、行為者が健全な理性をもち、道徳的である時には、反適合的行為を忌避し、自己の性格の一貫性を確保するための道徳的行為とみなされうることになる。先の僭主に よる強制の場合がこれにあたると考えられる。

さてセネカは非常にしばしば自殺を自由への道として称えてはいるものの、文脈を追って理解すれば、以上の初期ローマ

期ストア派自殺論の原則に一致していると考えられる。

セネカが自殺を勧めるように論じるのは、個人的生存の極度の困難（『ルキリウス宛書簡』17・9、30・2、58・33—36、98・15）の場合（初期ストア派の原則のひとつ）もあるが、これさえ、家族友人に奉仕しうるばあいは避けるべきものとされる（同78・2、98・15—16、104・3—4）。じっさいセネカ（とその読者）の心を最も大きく占めているのは、政治的失敗や皇帝の恣意による拷問がもたらす苦痛（と、自白がもたらす家族友人の被害）である（同14・4、26・10、70・15）。したがって以上の場合では初期ストア派の許容論のなかにあることは明らかである。

カトーの自殺への賛美（同13・4、24・6—8他多数）は、死の恐怖の克服の議論で最もよくとりあげられる主題であり、修辭学の伝統のひとつでもある。しかしそれはカトーのストア学徒としての剛直潔癖な性格の一貫性が滅びゆく共和政、「自由」の象徴として、そしていかなる外的なものにも屈しない、あるべき道徳的性格の勝利として輝く場となっている。賢者の理想に肉薄したここにおいてのみ、人間はソクラテスとも同じく、摂理の合図に従いつつ、理性的に死を迎えうる。そしてセネカ自身の死も（タキトウス『年代記』第一五卷六一—六四）、劇的にすぎるとはいえ、自己の教えを裏切るものではなかった。

したがって、セネカの自殺についての教説は、原則的に正統ストア派のそれに即してはいるものの、中期ストア派の性格論・義務論の受容、ならびに当時の政治情況下での勧告書の性

格のため、自殺に他のストア派にはない劇的色彩を与えることになったと言えよう。