

中国文化と南西諸島

窪 徳 忠

大へん大きな題を掲げたが、ここにいう中国文化とは、主に宗教とくに私が専門にしている道教や民俗宗教と、それらに深い関係をもつ習俗とを意味し、南西諸島とは、今日の県名でいえば、沖縄県と鹿児島県の奄美地方を含んだ地域の謂である。奄美地方は、十三世紀中葉から当時の琉球と関係があつたと伝えられている上に、遅くとも十六世紀後半から一六〇九年に薩摩藩の支配下に入るまでの約半世紀足らずの間は、琉球王国の一部となっていた。その後も、沖縄——いわゆる沖縄本島をさす。以下同じ——の中南部と北部のいわゆる山原地方とを往来していた山原船が、以前と同様、沖永良部島・徳之島・奄美大島に出入りしていた。従つて、琉球を通じて多くの中国の宗教文化や習俗が伝えられていたと思われるので、敢えて琉球と一括して考えることにしたのである。なお本日は、沖縄県を琉球、鹿児島県以北の本土地または内地と呼びならわされている地域をヤマトとよぶ。最初にお断りをして、御諒承をえたい。

道教は、学界でもまだその定義が纏っていないが、私は中国古代の民間のさまざまな信仰、とくにアニミスティ

ツクなそれを基盤とし、神仙思想を中心として、易、陰陽、五行、道家、緯書、医学など古代中国に発達した学問に、星占いや巫説（シヤマニズム）を加え、仏教の組織や体裁に倣って纏められた呪術的傾向のつよい宗教で、目的は不老長生を始めとする現世利益であり、開祖の名はわからないと考える。宗教学では開祖の明白な仏教やキリスト教などを創唱宗教、日本の神道のように開祖の不明なものを自然宗教とわける。道教は老子が説き出したなどともいわれているが、老子を開祖といただいたのは七世紀のことであって、実際の開祖はわからない。だから、道教は自然宗教といわなければならない。

道教はアニミズムが基盤なので、実にさまざまな神がいる上に、他の宗教や民間の崇拜対象まで取入れてしまう。たとえば、観音は慈航道人という神、地藏を酆都大帝という地獄の神としている。だから、一見なんの纏りもないように見られるが、一応大雑把ながら、元始天尊を最高神とし、玉清・上清・太清という三清、玉皇上帝、太乙救苦天尊、西王母以下の神の世界は、ゆるやかなヒエラルキーを形成している。そのうち、現在中国人のあいだで道教の最高神視され、俗に天公とよばれて人気の高いのが玉皇上帝（大帝）である。

1 天公炉
(台湾、新竹県竹東鎮)



台湾のほとんどの家では、家の入口か正庁の入口に、玉皇のシンボルとされている天公炉（写真1）とよぶ香炉を天井から吊下げて、朝晩線香をたてて拜んでいる。その習俗はシンガポールの華人のあいだにもみられる。

一六六三年に清から冊封使として琉球にきた張学礼の『中山紀略』には、那覇の東北三里に三清殿があり、その東に天妃廟があると記されている。

しかし、一六八三年にきた冊封使汪楫の『使琉球雜録』卷二には、『中山紀略』には三清殿があると記してあるけれども、現在そのような名称の建物はなく、そこは天尊廟とよばれ、殿内にも三清の像はないとみえているから、一時あつた三清像は少時にして取払われたのであろう。天尊とは、正しくは九天応元雷声普化天尊とよぶ雷神で、雷祖ともよばれ、一部の沖縄の人々がいまなお信仰している。その廟は、今日では孔子廟の一隅にある。天妃とは、航海安全を守る女神で、その廟は天尊廟の隣りに現存している。また、一七五六年の冊封副使周煌の『琉球国志略』卷七や、一七一九年の冊封副使徐葆光の『中山伝信録』卷四には「供玉皇」の一句があるから、一時は玉皇上帝像も伝来していたに相違ない。けれども、これまた信仰されなかったために、いつしか取払われてしまったらしい。現在ないことは勿論である。これらの神々の信仰が奄美にみられないことは、いうまでもない。仏教の僧に当るのが道教の道士だが、琉球には道士はいなかったから、これらの神々を祀っていたのは、恐らく僧侶だったであらう。明清時代には、中国は周辺諸国に半独立を認めて自治を許したが、その国王は中国皇帝から公認されない限り、正式の王とは称せなかった。これが冊封制度であり、その認証使が冊封使であつた。周辺諸国が中国に朝貢していたことはいうまでもないが、琉球では冊封使ののる船を冊封船、御冠船、朝貢使の乗船を進貢船、進貢使の帰国を迎えにいく船を接貢船とよんだ。これらの冊封や進貢は、実はそれらに名を借りた貿易であり、一回の人数は数百名にのぼり、滞在はそれぞれ数カ月に及んだ。従つて、これらの人々の往来によつて、中国の文化は当然琉球に流入したに相違ない。

皇帝自身の言動、その周辺に起つた事柄などを史官が記した『大明実録』によれば、明の太祖の洪武二五年（一三九二年）五月に、当時中山、山南、山北三国に分かれていた琉球で、最有力だった中山国王察度が、甥や地方の

豪族の子を、明の国子監、すなわち国立大学に入れて学ばせたとみえている。すでに十四世紀末から、明の国立大学に王族の子弟などを入学させているのだから、上流階級では中国の知識はかなり高い程度だったように思われる。遡って、『宋史』巻四九一流求国の条には、十二世紀の後半に泉州東方の流求国の酋豪が、数百人を率いて突然泉州の村々を襲って殺掠を肆にしたと記してあるから、ときには福建省に侵攻したこともあったらしい。そして、琉球各地から宋の青磁や元の白磁が出土するというから、按司とよばれた各地の豪族が、私的に大陸と貿易をしていたらしい。ごく最近北谷町公文館の玉木順彦君から、具志頭村で春秋戦国時代に現在の河北省東北部にあった燕国の貨幣の明刀銭が出土したと聞いた。明刀銭は、朝鮮半島南部やヤマトの瀬戸内海方面からも出土しているから、時代は不明ながら、琉球人たちはこれらの国の人々と競って、中国と交渉していたことと思われる。従って、琉中の関係はかなり以前に遡るように思われる。

ただし、正式な琉中両国の関係は、一三七二年正月、明の太祖が接待役（行人）の楊載を遣わして建国を告げ、入貢を促したのに応じて、中山国王察度が、楊載の帰国の際に弟の泰期たちを同行させて入貢し、大統暦その他を下賜されたのに始まる。のち、中山国に倣って山南、山北両王も入貢し始めたが、その以前から中山国王には明人が政治顧問としてついていた。一三九二年五月の実録によると、塞官と通訳とを兼ねている二人の明人が、進貢や両国の往來に努力しているから、かれらに職や冠帯を与えてほしい。そうすれば琉球の臣民たちが景仰して「番俗」を変えるであろうという察度の上奏に、太祖が応じたというから、ある時期、明人が中山王支配地の一地区の領主になっていたわけである。そのうちのひとりは一四一一年に帰国しているが、かれらの存在によっても恐らくかなり中国化が進んだことと推測される。

琉球側の伝えでは、一三九二年にいわゆる「三十六姓」が明の太祖から下賜されて琉球に移り住み、その住地を久米村、唐榮とよんだことになっているが、『明史』卷三二三の琉球列伝には、一三九六年に貢使の往来に都合がいのように、太祖が「閩中舟工三十六戸」を下賜したと記されている。けれども、実録には一言もふれていないから、高良倉吉、田名真之両君たちの説の通り、恐らく歴史的事実ではあるまい。諸家の家譜からも、そのように思われる。ただ、この前後のころには、以前から琉球とくに沖繩に移ってきていた福建人がかなりいて、一カ所にまとまって住んでいたことは、恐らく事実であろう。以上のような諸点を総合して、中国の民衆の文化、信仰や習俗が、十四、五世紀以降、琉球とくに沖繩の人々のあいだに知られ、しだいに琉球固有のそれと習合して行われるようになっていたように思われる。以下、私がこれまで各地で見聞したところを少々例示して、説明紹介したいと思う。なお、ごく最近、三十六姓を古く黄河の中・下流域に住んでいて、のち福建、広東地方に移住した客家だと主張する人があらわれたが、あまりに早計な説で、賛成できない。たとえば、客家は三山国王を信仰し、後述の土地神を大伯公というが、三十六姓にはそれらの信仰や呼称が認められないためである。

まず、琉球各地の土地神の信仰から説明したい。琉球では、トーチーケン、トーチーイク、トゥントウク、トコンなど地域によってさまざまによばれ、漢字では土帝君、土地君と書く土地神は、『球陽』巻九には、大嶺親方鄭弘良が一六九八年清の都北京に王命で赴いた際に、神像を持帰り、旧小祿村大嶺に祀ったのが最初だとみえている。しかし、人々が中国の土地神信仰を知ったのは、これよりかなり以前のことである。程順則が、自著の『指南広義』で、一六八一年に進貢使たちが、宿舎のあった福建省福州の柔遠駅に建立されている土地神祠で、土地神の誕生日である旧二月二日に供物を献げて祭祠を行なった際の祭文を掲げているためである。神の誕生日とその祭祀

方法とを承知している以上、その信仰内容は熟知していたに相違ない。恐らく、唐榮に移住していた中国人を中心に、かなり多くの琉球の人々が恐らく十五世紀ごろから、中国の土地神信仰の内容を承知し、なかにはその祭祀を始めていた人もいたのではないかと臆測される。

中国で現在、土地公、土地伯公、大伯公などと通称され、正式には福德正神という土地神は、その地区の陰陽両界の守り神という元来の機能を超えて、いかなることででも司り、それを上位の神を経て玉皇上帝に報告するとされている。だから人々は、病気を始め、なにか事が起ると、土地公の小祠に参つて祈願する。また、死人を冥界に案内する神ともされている。その地区関係のことに精通しているとされている点は、新しい村に着いて不明な点があると、すぐに孫悟空がその土地神を呼びだして質問する『西遊記』の記載によって明白である。また商人は毎月二日と十六日に土地神に商売繁昌を祈るが、そのために店内に土地公を祀る場合が多い。その祭祀を做牙というが、とくに旧一月か二月の二日の祀りを頭牙、旧十二月十六日を尾牙と称し、尾牙には以前は店員や得意先まで招待して盛大な宴を開いたが、昨今はすっかり簡略化された。大陸では、中絶しているらしい。

面白いのは、神姿はどこでも同一で、誕生日も旧二月二日とされながら、正体は地区毎に異なり、その地区に功績のあつた人とされていること、生前善行を積んだ人は死後土地公になると信ぜられていることである。台湾高雄市の私の知人は、そのことを私に告げて、一心に善行を積んでいた。また、現世の役人同様、功績や失政があると昇進、左遷され、さらに更迭、転任もあること、三年間身代わりを作らなかつた水死者は土地公になれること、死者生前の行状を調べるなどと信ぜられている。

土地祠は一般に小規模で、なかには一個の石だけのものもあり、祭日に赤布をかけ、人々が参るので漸くそれと

わかるものもある。「田頭田尾土地公」ともいわれているように、田の一隅に石を置いたものもある。それらを含めると、台湾では祠の総数は数千に上るのであろう。私の見た最大の土地廟は台湾屏東車城鎮の福安宮、シンガポールのクス島の大伯公廟などである。人々は、なにか願いのあるとき、旧二月二日、年末年始などに廟参するが、その際には必ず土地公金とよばれる金紙を焼く。琉球流に言えばウチカビである。一般に寺廟に参詣すると、必ずその神仏に適した金紙か銀紙を焼く習慣があるので、寺廟にはそれらをやく金炉、金亭とよばれる特別の炉が造られている。供物は、三牲（鶏、魚、豚肉）である。

神像は主に男神一体（写真2）だが、男女二体の場合もある。女神は、夫が人々を平等に富ませようといった折そんなことをすると娘の嫁入りの際に駕籠を担ぐ人がいなくなるというって反対したといわれ、欲張りで意地悪だとされて人気がない。琉球ではこれまで私の調べたところでは、四六廟あるが、最近屢々神像が盗まれ、残念である。奄美にはこの信仰はない。なお、同じ琉球でも、宮古、八重山方面でいうトートーテン（写真3）はその性格が違い、大地の神（チーヌカン）と考えられ、家や墓造り、井戸堀りなどの際に、供物を供え、願文を奏上して、工



2 土地神像
(香港、九竜筓湾、天后宮内)



3 土帝君像
(伊是名村諸見)

事の許可と安全を願う。私は沖縄でも同形式の願文を見かけたから、これが琉球固有の土地神信仰ではないかと考えている。

中国では、原始聚落の中心を表わす社が土地神の起源だと考えられているが、その実体については、石、塚、木、木を束ねたもの、叢などの諸説があつて、はっきりしていない。二、三世紀のころ、城壁に囲まれた町の守護神として、城隍神の信仰が起つた。それに続いて、城壁のない村などの小さな区域の守り神として土地神が案出された。そのために、土地神は城隍神の下位に属する同じ性格の神とされ、さらにその分身として死人や墓を守る后土神が考えられた。ただし、后土神と土地神とは、しばしば混同されている。七三二年に定められた『大唐開元礼』では、卷二九では后土を大地の神と説き、卷一三八以下の葬礼の部では、造墓、埋葬、改葬などの際に、墓域の保護を願う、守墓神とのべている。従つて、后土を守墓神とするようになったのは恐らく七世紀末以降のことであろうが、両者の混同される原因もまた『大唐開元礼』に求められるであろう。

『大唐開元礼』では、墓の予定地がきまるとトか筮で吉凶を占い、吉とすると、中央と四隅に標識をたてるとされているが、現在の福建省では中央に土地神を祀る。ついで、墓左に后土氏の神席を設け、礼拝後祝文を奏上して土地の使用と後難のないことを願う。現在、琉球で「墓左」（墓口に向かつて右）に守墓神がいるとして「ヒジャイ」とよび、墓参の際に先ずそこを拝むことと密接な関係があると考ええる。久米島具志川村の上江洲家小港墓・喜久里家の墓、多良間村平敷屋家の墓などには、「墓左」に凹みがつくつてある。

私が台湾の嘉義県水林郷で埋葬をみた際には、すでに后土の位置がきめられ、煉瓦を置いて表示されていた。しかし、説によれば、台湾・中国・シンガポールなどでは、后土の位置は死者の生年月日、干支、男女によつて左右



4 后土像

(台湾、台中市市営墓地)

が違ふ、水流によつてきめるなどと聞かされた。とにかく、今日では風水師によつて后土の位置がきめられる由である。銭大昕の「后土正名考」によると、墓側に后土のシンボルを設けるようになったのは、十八世紀後半以後だといふ。シンボルに刻む文字は、后土、竜神、福神、来竜、山霊などだが、昨今台湾では、各個の墓側に后土のシンボルを設けることを止め、墓地全体で大きな土地公像を造立する例がしだいにふえつつある。台中市(写真4)、台北県淡水鎮、嘉義県朴子鎮などは、その例である。なお、后土のシンボルは墓の左右双方に造立する場合があるが、伊是名島で清明祭などの折に墓口の左右を拝むことはそのことと無関係だろうか、考えてみたい。香港や東南アジアで、広東省出身の客家は墓の後方に后土のシンボルを造立するときいた。奄美には后土神信仰は見当らなかつたが、長崎市内では墓の左か右に「土神」と刻んだ石を造立する。

風水説では、夫婦の一方が死ぬと、陽は陰を、陰は陽を待つために、夫が死ねば妻を、妻が死ねば夫をよぶので、短期間に二回も葬式をだすおそれがあると称し、それを防ぐために瓦製の符様のものを入れると説き、台湾では今日なお現行している。これに似たものを沖繩や竹富島でみたが、平敷令治教授によると、久米島や西表島でも見られるといふ。私はこれを墓中符とよんでいるが、琉球では台湾と異なつて、現存の人の長生きや子孫繁昌を祈るために墓中に納めるようである。それは、中国と同様の文の他に、「真符千載後。石朽老人来」などの文章が符に加筆されているためである。なお、奄美ではこれまでのところ、墓中符について聞い

たことがない。

風水説関係のことがでたついでに、風水説について一言ふれておきたい。くわしくは、都築晶子龍谷大学教授、故牧尾良海大正大学学長などの論著によって承知して頂きたい。

地理、堪輿などという風水説は、中国古代の陰陽、五行、九星、八卦などの説に、二十八宿その他の学説を併せて考案され、人間生活を繁栄させることを目的とする、一種の地相学である。世界の中央に位置する崑崙山上に位置する竜神のところから地脈が各方面に流出しているが、それが竜脈である。竜脈は中国、朝鮮半島、ヤマト、琉球、台湾に及ぶが、各山々から流れて裾野にかかろうとするところに、生気の集まる地点がある。その地点が竜穴で、竜穴に家などの建物、墓、町などをつくと宜しい。その場所は、北に山を負い、その流れが東西に及び、南は開け、東から川が流れている。このような竜穴を探しあてるのが地理師、風水師、琉球でいうフンシーミーである。神棚の下の床面に接して、「土地竜神」、「五方五土竜神」などと刻んだ板がおいてあるのを、台湾や東南アジアの家で見かけるが、そこが竜穴に当る意味の表示である。私は、台湾の内政部長になった人は、その祖先の墓が吉相のためだとか、広東省梅州市では他人の墓の背後にうっかり墓を造ると、竜脈を切ったとして流血の惨事が起ることがあるなどと聞かされた。中国の人々が風水説を重視している好適例となろう。墓中符に「来竜」と記すのは、その場所に竜脈がきているとの意味を表している。そして吉方をみる道具が羅盤である。

琉球では、王府がわざわざ人を福建省に派遣して風水説を学ばせたほど、重視していた。現在の那覇市天妃町の大道は竜の身体に当るとして尊重されたが、村が栄えないと、フンシが悪いとして、フンシーミーに意見を聞いて移転した場合がかなり多い。また、東風平村の丘の上に造られた石造の獅子、いわゆるシーサー、墓の方向や位置、

屋根の斜面にのせる屋根獅子像、石敢当などは、すべてフンシーミーの指示に従って造るのが原則だった。なかには、屋敷の中に風水の神を祀っている家も少なくない。

琉球でイシガントウと呼び慣わされている石敢当は、十世紀ごろの中国の勇士の名だと信じている人々が大半だが、それは文章の誤読で、勇士の名は石敢である。『輿地紀勝』巻一三五によれば、中国最古の石敢当は、福建省莆田県の県知事が県内の官民の平安、県の発展、除災招福を祈る目的で造立されたものである。また、現存最古の石敢当は、十二世紀中葉に現福州市の一仏教信者が亡父母の天国への再生を願って造立したもので、福州市外の于山にある。それが、十四世紀ごろになると、直線的に進む邪気を避けるものとされるようになった。そのように指導したのは、恐らく風水師だったように推測される。以前は、無字の石をおく場合もあったが、獅子が強力なことから、石造の獅子を造立する場合もあったらしい。福建省の金門島では、石造の獅子の立像を置いて風砂を防ぐが、アモイでは獅子と結びついた石敢当がある。力の強い人などの説は、そんなこととも関係があるろう。琉球にも獅子と結びついた石敢当があるが、いまや石敢当ブームともいうべく、プラスチック製から既製品まで広く出廻っている。奄美には石当散、石散当などの誤刻や、九字を附刻した木製品もある。石敢当はヤマトにも広まり、各地にみられるが、裏日本には少ない。ただ、秋田や弘前にはみられ、最北端は函館である。なお、九字とは、中国の神仙説で説く悪鬼、悪霊を避ける呪術で、臨、兵以下九個の字を口で誦えつつ、右手の人差指と中指を手刀として、空中に縦四、横五の線を横縦横の順でかく。九字は、仏教や修験道に取り入れられてヤマトに伝ったが、琉球ではまだきいたことがない。

風水説関係の器材の一つに物差しがある。中国では陽用の文公尺と陰用の丁蘭尺があり、前者には財、病、離、

義、官、劫、害、本(吉)の八字が、後者は丁、害、旺、苦、義、官、死、興、失、財の十字が、それぞれ刻まれていて、計測の際には凶字をさけ吉字に当るようにする。前者は約四三センチ、後者は約三九センチで、すべてを計測するが、琉球では文公尺のみを容れてカラ尺、カラジョーとよび、多くは門の幅、墓口、仏壇の高さなどを計る。これはヤマトにもあり、カラ尺、唐尺とよぶから、カラ尺という称呼はヤマトからの伝来らしい。今日ではバンジョウガネの長い部分に刻まれている。奄美にはないといわれていたが、私は徳之島で見ることができた。大島、加計呂麻島には「八繩の法」が残っているが、唐尺と無関係ではなからう。

ところで、現在最もひろく琉球の人々のあいだで信ぜられているのは、ウミチムン、オハマ、ヒヌカン、ピナカン、ウカマガナシ、ヤーヌカム、ダヌカムその他、各地でさまざまによばれている火神の信仰であろう。中国には灶君爺、灶君公というカマドの神があり、正式には司命灶君、定福灶君とよばれている(写真5)。Fustel de Coulanges の“La Cité Antique”の第一篇第三章によれば、ギリシアやローマ、古代インドにも火や竈の神があり、家や家族を守り、他神と人間とを仲介する神として、人々から篤い信仰をうけていたというが、その点は中国でも大体

同様であった。

私は、火に対する畏怖や信仰に基づき、その火をたく場所としての竈への信仰に発展したと考えている。『論語』八佾篇に「与其媚於奥。寧媚於竈」という一句が記されているから、少なくとも孔子在世時代の前五世紀に、すでに竈が神性を持つていたことは明らかである。その結果、いわゆる竈神とい



5 竈神図
(台湾、屏東県東寧村)

う神が考案されたのであろう。なお、火はその後も火神として独立の性格を保ち、『玉匣記通書広集』巻下によれば南方火神として信仰され、誕生日とされている旧六月二十三日には、関係の廟に参る人々が多い。台湾台南市の法華寺には火徳真君としてその像が祀られ、その水を火難除け呪いに受ける習俗が現行されている。一方、竈神の名は張福德、張単などと伝えられ、誕生日は旧八月三日とされている。

二世紀に纏められた『淮南万畢術』には、竈神は古くから平素一家の人々の言動を看視し、その悪行を天神に告げる司過神の一種と記されているが、恐らく当時の人々の考えの反映に相違ない。下って、九世紀の『甫里先生文集』巻一八には、人間の善悪双方の言動を記録して天神に上奏したとあり、十七世紀中葉の『太上宝筏図説』には、竈神が善行を上奏した結果、その二子は科挙に及第し、夫婦は長生きをして孫の顔のみたという話が記されている。子が科挙に合格し、夫婦揃って長生きすることは、十九世紀以前の中国の人々にとっては、多大の幸福視されていた。竈神のこのような機能は、いまなお信ぜられているので、竈神に対する人々の信仰は依然として深い。数年前、山東省の一模範村で、文化大革命中にも、表の門を閉じて家内で秘かに竈神を祀っていたと聞かされたのは、その好適例となるろう。

『後漢書』卷六二の陰識伝には、祖父陰子方が前一世紀の前半に、旧十二月八日に朝炊事中に竈神が現われたので供物をして祀ったところ、大金持になり、子孫は繁栄したと記されているから、当時は十二月八日に祀ったらしい。二、三世紀には、一部で七夕に祀る家もあったが、一般には毎月晦日に祀ったと思われる。十世紀以降、江北では十二月二十三日、江南では十二月二十四日に天に上るといわれたので、それぞれその日に祀ったようだが、数年前福建省泉州で尋ねた家では、十二月二十三日晩方祀ったと告げたから、近年は江南でも二十四日と決まってい

るわけではないらしい。香港九竜の錦田村では、神は帳面を持って上天すると告げた人がいた。一部の琉球の人々の伝承と一致していて、興味がふかい。

下天日は、現在でも以前と同様、大晦日、元旦と考えるのが一般的ながら、台湾、福建、広東の多くの人々は旧一月四日という。なお、上天日を送神、下天日を接神とよぶが、台湾では上天日には電神が他の多くの神々とともに上天し、その翌日、玉皇もしくは玉皇の命を受けた神が、電神の報告の当否を確かめに下天するとも伝えている。なお、この他朝夕線香を供えて簡単に拝むことは、もちろんである。

供物は、古くは酒と豚肉ぐらいだったが、十世紀以後には豚頭、豆、魚、紙製の車馬となり、金紙を焼いた。前二世紀ごろまでは老婆が、その後とくに十世紀以後には主人が、悪いこともしたろうが、それは告げず、善いことのみを告げてほしいと願い、下天の際には幸福や利益を持ってきてくれて有難いとのべた。北京附近では「男不拝月。女不祀竈」というが、四川省成都では女性に加わり、前述の泉州の家では娘が祀っていたから、必ずしも祀る人は男性のみとは限らない。なお、清代には、神の絵像の唇に飴をぬり、竈に酒糟をぬったりして、悪事を告げさせないようにしたというが、現在ではしない。

悪事を天帝に報告されると困るので、竈前のタブーははなはだ多い。少々例をあげると、女性が竈をまたぎ、竈に腰をかけること、竈前で罵詈雑言をいい、吐鳴り、泣き、子供を叱ること、吟詠し、竈を叩き、竈上に汚れ物や刃物をおくこと、夫婦喧嘩、用便をし、裸になること、字紙や汚れた薪をたくことその他であるが、ほとんどが女性についてである。御利益は長生、繁栄、災難除け、金儲けなど各般に及んでいるから、昨今の電神は司過神から守り神に変容したようで、一家の主とさえいう人々もいる。従って、一般の家庭ばかりでなく、寺廟・ホテル・食



7 ヒヌカン
(北谷村吉原、某本家床の間)



6 定福灶君
(シンガポール、
コックピットホテル炊事場)

堂の炊事場でも祀るが、定福灶君、司命灶君と記した板か絵像が多く、神像はほとんどない(写真6)。なお、家庭では炊事場でなく、正庁に祀られている場合が多い。

琉球のウミチムンは三石を鼎型に置いた原初的竈から、オハマは釜または鼎から思いつかれた称呼だろうが、ヒヌカンという称呼から「火」の信仰が基盤になっていることが明白であろう。また、ダヌカムやヤーヌカムは「家の神」の意味だから、中国の「一家の主」と共通していて注目を惹く(写真7)。私はこれらの称呼から、琉球でも火の信仰から火をたく場所としての竈を神聖視して、竈神信仰が起つたと考える。そして、初期には鼎型において三石その物を神体とし、ヤマト式竈を作るようになると、その竈を神体としたのであろう。それは、現在でも、最大の竈を神体とみ、もしくは以前から竈後に香炉をおいたという伝承から確かめられる。ただし今日では、三石のシンボルか香炉を炊事場において神のよりしろとしている。なお、太陽や祖先崇拜から竈神信仰が起つたとみる説があるが、賛成しがたい。その説で説く東方聖地説のニライカナイは、中国の神仙思想、五行説を考慮に入れる必要があるのではないかと考えるが、いかがであろうか。また、従来神体の三石は海、野原、川から取る

といわれていたが、どこからでも取ってきていたのが実際である。

人々は、ヒヌカンの名、数、性別、誕生日などについてはほとんど無関心で、かりに神は三人とのべても、それは三石からの連想にすぎず、女性が祀るから竈神は女神と称する場合が大半である。けれども、与那国島で男神とする話を教えられたし、専門家によると同じ筋の話はかなり広い範囲に分布している由である。なお、久米島、石垣市や竹富島の一部では、三石のそれぞれに名があるといい、石垣市川平では旧家七戸に限って、その家の始祖名をヒヌカン名とする。その理由についてはいまに未解決である。『八重山島大阿母由来記』ではオタイカネを竈神名とする。

元来琉球では、ヒヌカンが上天するなどとはいわなかったはずであり、現に上天などはしないとのべた人々もいたけれども、大部分の人々は上天すると告げた。ことに宮古の池間島と城辺町保良とでは、台湾同様、十二月二十四日にすべての神が上天するとのべたが、保良ではカムカカリヤまで同様にいったので、琉球のカマド神信仰にはユタ的職能者が相当程度関与しているように思われる。現に多良間島では一部の人がユタの指導に従って信仰していた。その関係のためか否かは明白でないが、同島では以前は棟上げの際に、ファパスとよぶ縄梯子を作って垂木から竈の予定地に向けて下げ、頭梁が供物を供えて、「ヤヌカムガナシ、下りてきて下さい」と祈った。この話を聞いた帰途、偶然建築中の家の脇を通ったので大工に尋ねたが、知らなかったから、現行はされていない。しかし右の習俗から、多くの人々はヒヌカンはニライカナイにいるなどとは思わず、単に天上にいると考えているらしいことが推し測られる。

王国時代には、いまの市町村役場に当る蔵元や番所の敷地内には、ヒヌカン祠が置かれていた。宮古島の多良間



8 ヒヌカン
〔多良間村役場〕

国際大学南島文化研究所の調査報告書によつて承知して頂きたい。

奄美については文献資料が乏しい関係で、以前のことがよくわからないので、ここでは私の調査した範囲内でごく簡単に紹介したい。くわしいことは、恐縮ながら近く発表する報告書によつて承知して頂きたい。

神名は、与論島ではフィヌカンと琉球に類似し、沖永良部島はウワーマガナシで統一されているのに対して、徳之島はウカマガナシ、ヒノカミ、ジルンカミとわかれ、他島とくに喜界島では実に雑多で、同一集落内でさえ異称が多いが、ここでは瀬戸内町でヒニヤハムガナシ、ジリユンカミ、大島ではカマドンガミ、ユルイノカミ、喜界島ではシオンニヤラシ、トゥンガラシなどが比較的多いことを紹介するに止めておく。

神体は、古くは琉球同様の鼎型に置いた三石の竈そのもので、与論島ではペアンジヤナシとよぶ。ヤマト式竈に

村役場には、現在までその伝統が引継がれて、その炊事場の一角に香炉が置かれ(写真8)、年末年始には村長以下の人々が拝む。とくに元旦の礼拝は「ウイヌウダミ」とよばれている。この行事は、王国時代には時の王の誕生日と同一千支の年初の日に、王の健康幸福を願つたが、廃藩後は天皇のそれを元旦に、第二次大戦後は島民の健康豊作を祈るよう変つて、今日に及んでいる。また同村の中学では、ヤヌカムを用務員室に奉安してからは、生徒の怪我がなくなったという。他にはそのような類例をみないから、同村の人々は大へん信仰が深いといわなければならない。この他、同村には注目すべき関係の信仰、伝承、習俗があるが、時間の関係で、沖縄

なると、焚口の両側に火吹竹などで以前の形を刻したが、その名残りが徳之島や加計呂麻島に現存し、カマンツラなどとよぶ。徳之島伊仙町では神のよりしろとして置く三石をネンマンとよび、喜界島では長方形の紙を挟んだ竹の上部に米団子をつけて、よりしろとする。これらのよりしろは、居間と炊事場兼用のトイグラ内に作られたジル、ジリヨとよぶイロリ様の場所の一隅に安置する場合が多い。そこに竈があるためだが、ジルンカミとよぶのはそのためであろう。なお、ヒノカミなどの名称が示すように、琉球同様、奄美でも、火の神信仰が起源であろう。しかし、奄美ではその性格が琉球より一層強く、外出時に火事にならないように願う人が多い。なお、瀬戸内町の一部では祖先と同一視してウチガミサマとよぶ。

神名とその誕生日は、全然知らない。神数は、喜界島で三人という以外、やはり不明である。性別は、琉球同様の理由で女性とする。竈神の上天説については、加計呂麻島の佐知克で『大雑書』により、大島の笠利町と名音で『日柄吉凶控』によって、中国とはいささか異なる形式のそれを承知している二、三の例があった以外は、知らなかった。尤も、知名町田皆で一日三回上天するとのべた人がいたが、論拠は不明である。不審なことに、奄美地方を通じて共通する祭祀日がない。たとえば、与論島の一部では旧十二月二十四日、大島の宇検村名柄では旧九月庚午日というように、場所によって異なる。徳之島では、月待の際に祀る場合が多い。しかも、加計呂麻島以外は毎日拝むところが少ない。老婆か嫁が拝むのが原則ながら、ユタに任せ放しのところもある。結婚その他、家としての祝いにも拝まないが、加計呂麻島では主人夫婦が、他の二、三の島では主婦が、それぞれ死ぬと、よりしろか竈その物をこわして新造する。それにも拘らず、「一家の主」とは考えていない。御利益は、家内安全、子孫繁栄、魔除けだが、火の用心が普遍的である。ただ、タブーが琉球とほとんど同様なことは、他の諸点が以上紹介し

たようにならかなり相違しているのに対して、いかにも合点がいかない。

さて、先刻ふれたように那覇の天尊廟の隣には天妃宮がある。天妃とは、十世紀に福建省莆田県地方に起つた海上安全の守り神の媽祖に対して、モンゴル朝の世祖フビライが一二七八年に下賜した封号で、正式には天上聖母という。同地方には船乗りが多く、しかも海外に移住する人々もいたので、それらの人々のいく先々に媽祖の信仰が拡まつたが、船員たちは十五世紀ごろからその神像を船に乗せるようになった結果、ハワイから東南アジアにかけての地方に及んだ。けれども、琉球では、那覇に二字、久米島に一字の媽祖廟が造立されたにすぎず、宮古、八重山、さらには奄美にもその信仰が見あたらぬ。ところが、ヤマトでは、長崎市、平戸市、鹿児島県、大阪市、箱根、茨城県から下北半島の北端の大間町にまで、その寺廟が建立されている。いまの私には、その解釈がつかかぬている。台湾には五百以上の媽祖廟があり、人々のあつい信仰を集めている。

那覇の天尊廟内には、三国時代に活躍した関羽が陪祀されている。関羽は、清軍が明朝に対して挙兵した際に清軍を助けたというところから、清朝時代には忠義武勇の神として関聖帝君と名づけられ、全国的にその廟が建立されて、広くあつい信仰をうけたが、今日ではむしろ金儲けの神、寺院の守り神として人々の信仰を集めている。けれども琉球では、沖縄の一部で門中の神とされているのみで、宮古、八重山では、奄美地方同様信仰されていない。つぎに、簡単に中国的習俗にふれておこう。さきに紹介した石敢当同様、屋敷内に悪鬼、悪霊が入り込むのを防ぐのが影壁と門神である。一九四二年に始めて北京を訪れた際、ある家で大門を入ったところ、三方が囲まれている、突当りに頑丈な壁があり、正面は見えない。止むなく右手に造られている小門をくぐって入ったが、その壁が影壁である。一般的には、家の正面前の方に土製か石造の壁がおかれている。福建省では屏風というが、台湾で

は日本政府が撤去させたためにほとんどない。バリ島で玄関前に灌木を十本程植えてあるのをみた。屏風の訛ったのが琉球のヒンプン、ピンポンであろうが、なかには石造の立派なもの、瓦とコンクリートを交互に重ねた手の混んだ作りもあるが、板を数枚並べて打付けた簡単なものもある。人々は、外から見えぬためという場合が多いが、奄美でも同様という。なお、中国では寺廟の前に建てたものは照牆というのがふつうである。

前一世紀の中葉、武人成慶の姿を門扉に画いたのが門神の先縦で、六世紀中葉ごろからは神茶・鬘墨を、八世紀ごろからは他に秦叔宝・尉遲敬徳を、それぞれ画くようになり、今日に及んでいる。この他に、加冠・晋禄や晋爵・

簪花を画く場合もあり、前二者を武門神、後二者を文門神とよぶが、

前者は魔除け、後者は招福が目的である。門神は琉球では流行病や厄よけのために行われたが、いまでは奄美同様ほとんど見当らない。上

棟式に棟木に天官賜福紫微巒駕と墨書する習俗(写真9)は、現代中国では不明ながら、広東や台湾では以前は書いたと聞いた。天官が幸福を下だし、北極星が下天して家を守ってほしい旨の願文だが、琉球ではシビランカンとよんでいる。奄美でも現行されている。中国には文字は聖人が書いたとして、文字を記した紙を尊重し、踏んだり粗略には扱わない習俗があった。これを惜字紙といい、道に落ちていると拾い集めて、「惜字亭」、「字炉」などという特別の炉で焼いた。台湾の有志は、いまでも人を雇って字紙を集めている。琉球では、冊封使の



9 天官賜福紫微巒駕
(石垣市川平)



10 焚字炉
(沖縄、玉城村百名)

勸めに従って王府が命じて焚字炉を造った。その一つが完全な形で、玉城村百名に現存している（写真10）。奄美ではまだ見つけていない。以上、きわめて大雑把に南西諸島の中国的宗教文化と習俗とを、これまで私が承知した範囲内で紹介した。従来私は、これらの文化や習俗は、すべて中国から直接南西諸島に伝来したかのごとく考えて、そのようにのべてきた。けれども、昨九四年十月、江戸時代に徳之島を含むヤマトで広くかつ盛んに行われていた庚申信仰関係の文献資料を、石垣市立八重山博物館で見つけた。庚申信仰とは、庚申日ごとに徹夜をして長生きを願う、中国に発してヤマトに伝来して、ヤマト化した信仰習俗である。以前、この習俗が徳之島に行われていたことから推して、ヤマト經由で琉球に伝えられた他の中国的信仰や習俗もあるのではないかと考えるようになった。今後は、この方面からの考究も必要だと考える。また、一度伝来しながら中絶した信仰や習俗もある。前に紹介した三清・玉皇の信仰、および扶乩（フーチー）とよぶ信仰習俗はその一例だが、そのような面にも注意を払う必要がある。さらに、琉球に濃く、奄美に薄い信仰や習俗の存在は、薩摩藩が奄美の中国色を消滅させ、琉球で温存させた表われではないかと考えるが、いかがであろうか、御教示をえたい。時間の関係で急いだったのでおわかりにくかったと思うので、スライドによって話の不備だった点を補足させて頂きたい。

（東京大学名誉教授）

第一部会

宇宙創造神話の宗教学的解釈

平良 直

本発表においては、宇宙創造神話の祖型と神話との連関、儀礼との関連が宗教現象において具体的にどのようなように見られるのかを、沖繩の宗教的伝統において古代より神々との交流を可能ならしめる儀礼行為であった、神への唱えごと、あるいは神歌を取り上げ、宇宙創造神話の祖型がどのようにに連続し、どのような機能を果たしてきたのかを検討した。

沖繩の伝統的社会において神話の伝承に大きな役割を果たしてきたのは、一般に神歌と総称される祭式歌謡と、ノロなどによる神の託宣・宣り言であった。それらはたとえば、「むかしはじまり けさしはじまりあまみやはじまり しねりやはじまり」と冒頭で世の始まりを語ることから始められたり、神話的な神々の創造的な行為、原初的な世界が、対句、反復によって、さまざまな聖なる存在が歌い込まれることによつてなされる。

神歌はそうした宇宙開闢を語ると同時に、この世の人間のな生業などが連続的に謡い込まれて行く。神話的祖型は「謡う」という儀礼行為のなかで再現され反復されてきた。

神歌は神からの託宣と神への祈願という神と人のそれぞれの方向からの言葉であるという側面を持つ。このことから確認で

きることは、人が神となり神が人となるという儀礼的な在り方であり、聖なるものとの対流を可能ならしめるものとして神歌があるということである。神歌を歌うことによつて聖なるものが現れるという儀礼行為のなかに、神歌一般のもつ儀礼としての普遍的な機能を見いだすことができる。神に向けて発せられた言葉が、同時に神の言葉であるという二重の在り方は、謡うという行為のなかに融即する。謡うというひとつの行為に含まれる二重の在り方の一致は、象徴的に他の局面にも連続して行く。謡う主体は人間でありつつ、神であり、またその逆となる。謡い込まれる人間の事象は、俗なるものでありつつ聖なるものと連続するものとなり、一方で神々の聖なる行為がこの世界に示現することを意味する。ここに見いだされるのは、神歌を謡うという行為におけるリアリティーの変質である。このリアリティーの変質は、時間的認識においても起こることとなり、神話的時間は、この新たなリアリティーの獲得の中で開示されるといえる。神歌の儀礼における二重性は、謡う行為そのものに融合し、謡う主体に体现される。神歌を謡う神人やノロなどの、聖なる世界とこの世界との媒体性は、アマミキヨ・シネリキヨによる国造り神話の二神の役割とパラレルな関係にある。二神が神的存在であることと、人間の始祖であるという二重性、また天に国造りを乞い、天下つて自ら国造りを行うという側面である。神話的祖型は、この謡うという行為と、主体そのものの存在の在り方の二重性の中に象徴され、反復されてきたと見ることが出来る。

エリアーデは、儀礼におけるヒエロファニー的時間は連環を

有し、連続するものであるとし、儀礼によって、俗的時間の中に聖なる時間が挿入されることは、それだけを意味するのではなく、その聖なる時間は前後の儀礼の時間と連続するものであるとした。この連続体 (Continuum) としての聖なる時間を神歌の儀礼に即してみるならば、神歌は神話的な祖型を反復し、神話的時間への回帰の中で世界を新たに更新させ、儀礼的な象徴によって、世界を神的な世界と連続するものであることを開示しつつ、さらに人間的な事象、すなわち、歴史的な事象を神話的なリアリティーの中に取り込んでいく宗教的行為であったといえる。このことは叙事的な形態を取る神歌には極めて顕著に見られる特徴であり、沖繩の宗教的伝統において、歴史がどのようにに宗教的リアリティーの中に取り込まれ神話化されていったかを示していると言える。この歴史の神話化は王朝によって編まれた「おもろさうし」の歴史認識のなかにも一貫している特徴である。

古代暦にみる神話的時間認識と

神聖王権の「歴史」

笹尾典代

古来、暦（カレンダー）は、その精緻な天文学的観測や高度の数学的知識を伴った暦法の発達、体系化が、エジプト、バビロニア、中国、またマヤ、アステカなどの古代都市国家の誕生

と発展に符合するという事実が示唆するように、常に社会形成・維持と深い関連を持ち、特にその社会における祭式とその遵守という連鎖と一体であった。つまり、人類文化における暦の創出・制定は、その社会・民族が生きられる「世界」——すなわち、時間空間における聖俗の非均質性の背反が引き起こす緊張が人間の操作可能な範囲に調整され収められた、人間が生きられる秩序世界（コスモス）——の創建と存続を意味するものであり、暦はそうしたコスモスを構成する時間空間の構造化のコード、時間空間の秩序原理であると言える。

本発表では、そうした時間空間の構造化の秩序原理としての暦の根源的宗教的意味を最も顕著に表象する第一級の宗教学的資料と考えられる先スペイン期メソアメリカの暦体系を扱いながら、そこに見られる神話的な時間様式と特徴を探ると共に、その際に改めて問い直されねばならない問題として提出されてくる「歴史」の概念について一考察を加える。

古代メソアメリカの暦の研究は、主にマヤの神聖文字解読の研究と共に進められてきたが、その研究は極めて興味深い紆余曲折の歴史を辿ってきている。十九世紀半ば頃から始まったマヤ文字解読の研究は、長い間、マヤの絵文書や碑文を、「時間にとりつかれた」マヤ人による「時間の崇拜」の表現と見なしてきた。しかし一九六〇年以降タイアナ・プロスクリアコフのピエドラス・ネグラスの碑文に関する論文によって、その碑文の内容が王朝史を記した客観的歴史事実の記録であることが明らかにされたのを境に、マヤ文字解読の研究は、極端にその「歴史」の「hierarchy」にとりつかれ、碑文の内容は全て歴史的事実

として「文字どおり」に解釈される傾向が生まれてしまう。その結果、碑文上の歴史的記述の多くが偽られた歴史であることが明らかになるのにはばくらの時間を再び要することになる。こうしたマヤ研究史の軌跡は、そこで「古代メソアメリカにおいて暦とは何であったか」という問題と共に、「古代メソアメリカにおいて歴史とは何であったか」という二つの問題を改めて主題化するのである。

本発表では、この二つの問題を考察するにあたって、古代メソアメリカにおいて暦がいかに重要視されていたものであるかを紹介しながら、古代メソアメリカにおいて暦が担っていたその宗教的意味の源泉を探るべく、まず、先スペイン期メソアメリカの祈禱師たちの間で使用されていた二六〇日曆に基づいた「曆名」(トナリー)の存在に注目し、この世界のあらゆる存在物につけられた秘密の「曆名」と世界創世神話との関わりを考察する。そこから、古代メソアメリカにおいては神話的起源をもつものは全てその創造時の聖なるサイクルをもち、そのサイクルの聖なる起源をもつのであり、二六〇日曆のサイクルとは、すなわち、この世界創造時の神的靈力との交わりを保証する儀礼的時間のパターンを示すものであること、また、その曆の形式で表わされた神話的時間サイクルのパターンに預らないものは、いかなるものも実在を獲得しえないという古代メソアメリカにおける「アルカイック・オントロジー」が明らかにされる。さらに、曆における神話的な時間の様式を考察するにあたって、神話がその表現形式として「系譜」の形式をとることを指摘しつつ、古代メソアメリカにおける「歴史」が、まさしく世

界創世神話や神々の誕生神話、また都市の建設神話などを含む種族史的な神話における系族(ゲノス)の形式としての系譜であること、すなわち「神話的時間における歴史」であることを明らかにする。

光は東方から？

——ギリシア神話研究の学説史的再検討——

松村 一 男

従来、ギリシア(以下Gと略す)神話研究は主に①G独自の文化的産物としての理解と②印欧神話的要素の指摘、の二つの立場で行われ、オリエントとの比較はあまりなかった。②はG文化、G神話を印欧語族の伝統から理解しようとする。G語が印欧祖語の古形をよく残すため、神話においても同様と考えられたのである。G人の祖先が到来したとき、クレタ島を中心にミノア文明があり、また地中海交易により、Gはクレタ島ばかりか東方レヴァントの文化的影響を大きく受け、G神話は印欧語族の枠組みを失って、痕跡が認められるに過ぎない。従って、G神話は印欧神話研究の比較対象に含めるのが得策とする見方がある。しかしG神話とレヴァント神話の比較神話学はほとんど行われてこなかった。理由は線型文字BがG語だったからである。オリエントの高文明から物品は輸入されたかもしれないが、言語は不変であった、つまり物質文化でない精神文化にお

いて、Gは印欧語族の伝統に忠実であったと考えられたのである。そうした見方から、G神話における印欧神話要素の発見が試みられたのである。印欧比較神話学研究者の多くは言語学者でもあり、言語こそが文化を解説する鍵とする意識が強い。G語が古形を残すなら、神話もまた印欧的要素を残しているはずだというのである。確かにG神話における印欧的伝統の発見の試みは成果を上げた。しかし、それはG神話の本質理解とはいえない。真にバランスのとれた評価をするためには、G神話とレヴアント神話を比較して、その影響下に体系を構築していった過程を跡づける作業を最優先させるべきだった。しかし、事実はそうならなかった。理由は①、②というこれまでのG神話研究の傾向である。Gとオリエント双方を比較できる専門家は少ない。この事実は問題の根の深さを示している。G神話研究では①、②の傾向が相変わらず続いてきた。そして①、②の手法によって説明できない要素は、「土着的」「先ギリシア的」「地中海的」などのレッテルで重要性を抹殺され、曖昧化、無化されて、研究対象から除外された。これは一種の二十世紀アカデミア版のアーリア人神話、白人優位の信仰である。西洋文明の母体と長らく信じられ、主張されてきたG文化、G神話はセム系のオリエント文明の影響下に形成されたのではなく、その言語と同様に印欧語族の伝統に連なるという漠然とした信念や思い込みが研究の前提になっていたらしい。意識的かつ政治的打算によるアーリア人の優秀性の主張、その裏面としてのユダヤ人（セム語族）の劣等性、文化的停滞の主張は十八世紀以来ヨーロッパに根強く、最終的にはナチスドイツによるアーリア

人神話を生み出した。そうした意識的かつ政治的なアーリア人神話はもちろん現在のアカデミアには存在しない。しかし、無意識なものはどうだろう。G神話研究において、Gは周辺の高文明からの影響下にその独自性を形成したという建前と、レヴアント神話との体系的な比較がごく最近まで行われてこなかったという現実との間の乖離は、研究者が無意識的にセム系のウガリット神話との比較を避けていることを示すと思われる。アーリア対ユダヤという図式はヨーロッパの歴史学、宗教学や神話研究を含む広義の人文科学の見方を大きく支配してきたし、無意識のレヴエルでは現代までその傾向は続いているともいえる。こうした傾向への反省も近年見られる。Burkertはウガリットからの影響がG神話に与えたインパクトを跡づけようとしている。Bernalは研究姿勢への反省を明確に迫り、学問としてのパラダイム・シフトの必要性を宣言した。MorrisはBernalを受けて、G神話の枠組み全体がレヴアントの影響下に形成された可能性を示そうとしている。今後、G神話研究はオリエントわけでもウガリット神話を無視しては、科学の名に相応しい研究はむずかしくなった。ヘレニストは同時にオリエンタリストでもなければならぬのである。

神話論への一展望

— 前近代の神話観を手掛かりに —

白山 芳太郎

日本神話を今日に伝えた文献に『古事記』『日本書紀』がある。この両書の神話を記紀神話という。日本神話の中心をなすものである。日本人の社会観・自然観・宇宙観などの形成と深いつながりを持つ記紀神話について、哲学・歴史学・宗教学・心理学・倫理学・国文学・比較神話学・社会学・文化人類学・民俗学など、さまざまな領域から検討がなされてきた。それ以前に、わが国の前近代の思想家たち、北畠親房や新井白石・本居宣長などが、日本神話に対し深い関心を抱いていた。それらの人々の関心の抱き方を調べてみると、それぞれの時代なりに、世界的なスケールで日本神話をとらえようとしていた。

一例をあげると、北畠親房は、その著『神皇正統記』において、天地の始まりなどの日本神話について論じるに際し、インドにおける世の始まりの説、および、中国における天地の始まりの説と対比しつつ論じている。新井白石になると、アジアばかりでなく、西洋から入ってきたキリスト教の神話と比較するようになる。白石の『西洋紀聞』によると、キリスト教のデウスについて、日本神話のオオヒルメノムチ、即ちアマテラス大神や、仏教の大日如来と対比して論じている。また、天地創造に関する西洋の所説を紹介するに際しては、仏説に類似のもの

があり、それに基づいたものではないかと考察している。白石の説の当否はともかく、世界的なスケールで判断しようとしていた。日本のものを重んじる国学者・本居宣長においてすら、人々に漢籍を読めと薦めている（宣長著『うひ山ぶみ』）。そして、宣長の『古事記伝』を読んでもみると、漢籍に関する豊富な読書量を基礎に同書を執筆している、ということに気づく。このように、日本神話を世界的なスケールのなかでとらえようとしている、というのが、上記の思想家たちの見方である。

ところで、『古事記』『日本書紀』、さらには後述する『風土記』など、神話を記した文献の筆者たちは、それぞれの作品を科学的に書こうと思つて書いたわけではない。それなのに、文献実証主義の歴史学者たちの大半は、『古事記』『日本書紀』などを科学的に分析すれば間違いだらけだし、間違いだらけな本に書いてあることは歴史の事実とすることはできない、と批判してきた。しかし、後世のわれわれがそれらの本から読み取らなければならぬのは、単なる事実の断片ではなく、その背後に潜んでいる世相や、信仰、倫理観、宇宙観、社会観その他、当時の人々のものの考え方の総合体なのである。

たとえば、『常陸国風土記』によると、ある巨人が、大櫛の岡という丘の上にながら、手は五キロも離れた海のはまぐりを取つて食べ、その食べたあとの貝殻は積もつて丘となった。それがこの大櫛の岡である、と記している。そして、大櫛という地名は、大男が貝をほじくつた岡という意味で「おおくじり」の岡と名付けられた、と記し、現在ではなままつて「おおくし」の岡と呼んでいるとある。『常陸国風土記』所収の所伝をつつ

た頃の人々が、海岸から遠く離れた丘の上に、なぜ多くの貝殻が積もっているのだろうかと思議に思い、作ったつくり話ではあるが、当時の人々のものの考え方を知る上で貴重な材料だと思う。なぜならば、その実際の場所から、「大津貝塚」という考古遺跡が今日出土しているからである。そういう要素を読みとらず、科学的にいつてそれほど大きな巨人など実在するはずがないとして、この本を否定するというのであつてはならない、と考える。世界の新しい課題でもあるのが、神話研究である。科学的な物質文明を重んじる立場から脱皮し、物質文明と精神文明の調和をはからねばならない、と考えられはじめている。同時に、日本においても、『古事記』『日本書記』『風土記』などにみられる神話について、じっくり読み直されるべき時期にきている、といえるであろう。そのような指摘を、前近代の神話論のなかに読み取ることができるのではなからうか。

宗教的ヴィジョンと聖なる空間

海山宏之

本発表は、ウィリアム・クリスチャン・ジュニアの『晩期中世およびルネッサンスのスペインにおける顕現 (apparitions)』の記述を手がかりに、宗教的ヴィジョンと聖なる空間の問題について考察したものである。

著者のクリスチャンは、十五世紀から十六世紀初頭にかけて

の公的顕現（教会組織等により調査がとられ記録されたもの）の記述から、顕現の背後にある人々の生の状況とヴィジョンとの関わりを本書において解明しようとしている。著者は直接顕現の記録を考察する前に、当時の諸伝承・伝説の基本的パターンを分析しているが、そこには以下の重要な示唆が見られる。

①自然・野生対文化・社会という二項対立の構図。②聖像やヴィジョンによる聖なるもの（自然）と人間（社会）の間の取りつき、交換、および人間の秩序の外への聖なる空間の開示。③仲介者の文化・社会における周縁性。④マリアと大地・聖なる空間との結びつき、キリスト教以前の信仰との連続性。これらはほぼ顕現においても見られる特徴であり、顕現にも伝説と同様の目的が想定できる。つまりそれは人と自然の世界を取り持つ契約書であり、その目撃者は人々を神に、聖なる場所・時間に導く特権的な仲介者なのである。

顕現の記述は、それぞれ形式的に似通い、様々な伝説のヴァリエーションであり、巡回説教者等による影響がはつきり見てとれるものである。しかし同時にそれは、各々の生の状況を反映した必然的な宗教現象であり、再び真の人生として生き直されたものでもある。

そこから受け取れるヴィジョンと聖なる空間の問題に関するポイントとして、次の三つの側面が考えられる。一つ目はヴィジョンとシンボリズムの関わり。二つ目はヴィジョンの場所、メディアエーターの問題。そして最後は、共同体の危機的状況とヴィジョンの問題である。

まず、顕現の諸事例は二つのシンボリズムを示唆している。

一つはマリアの、つまり女性のシンボリズムである。これは宗教体験として受けとられるヴィジョンの、生まれ直し、世界観の変容・更新としての意味を明らかにする。もう一つは、顕現するサンザシの木・十字架、また顕現した場に建てられる聖堂等に見られる中心のシンボリズムである。これら「中心」では聖なるものとの交流が可能となり、新たな秩序が方向づけられる。そしてそれこそがヴィジョンが目撃された地を聖なる場所にし、力を持たせるものなのである。

次に、顕現の場はほとんどが「野生の」つまり秩序の外であることから、それが秩序の外での「中心」の形成、すなわち秩序の更新のための聖なるものとの接触であるという意味が受けとれる。著者の言う、自然と文化の取りつき、エネルギーの交換も、この意味において解釈されるのである。そしてそれゆえ、その仲介をなす者は、半ば飼い馴らされた野生の動物、文化と野生の双方の領域に暮らす牧夫、そして人間でありながら無垢・無力である少年・少女などの秩序の周縁に存在する者でなければならぬのだ。

最後に、著者の見出した顕現の背後の意味は共同体の危機的状況であった。ヴィジョンは、「罰か道徳的改革か」という二者択一を迫り、共同体に「危機の原因の説明と回避の見通しを与える」のである。つまりヴィジョンによって得られたのは、従前の世界観に対しては不条理で解決不能の絶対的な危機に際し、その危機をも包摂する新たな世界観・生きるということの意味の体系だったのだ。このような危機的状況の下、聖なる空間の開示、人々によるヴィジョンの意味の共有があり、巡礼な

どがはじめられるのである。

宗教体験における聖なるものの弁証法

——山崎弁栄を事例として——

鵜澤 潔

宗教体験においては、主体にとつての「体験」とそれを顕にする諸表現とが逆説的関係を孕んでいる。そしてこの逆説的關係が、宗教体験をする者の一生を通じて展開すると言える。このことを「宗教体験における聖なるものの弁証法」と呼び、幕末から大正半ばまでを生きた浄土宗僧、山崎弁栄を事例としてつ明らかにしたい。

宗教体験は先行する言語や諸表現、とりわけ宗教的言語や諸表現によって培われる側面を持ち、それらを用いてのみ宗教体験が顕になると同時に、それらによっては決して語り尽くすことができない領域を彼に啓示する。とりわけ大きな宗教体験は、それを体験するものにとつて、彼の人生全体をも決定的に変えさせてしまう程のインパクトを持つ。周知のように、J・ワッツは宗教体験についての四つの規準のなかで、それが人間の体験のうち最も強烈なものであり、究極的リアリティーとらえられるものに対しての、全存在をあげてのトータルな応答であるととした。また宗教体験が人を行動に駆りたてることも、ワッツは指摘している。それを体験する者は、この体験が本来的に

言語や諸表現によっては汲み尽くし得ないことをわかつている。しかしその体験を共同体のものとするために、彼はあえて自らの宗教体験を言語化したたり象徴を用いて表現するよう駆りたてられるのである。そして、語り得ない領域を残したもどかしさが、宗教者を新たな表現の獲得に向けさせ、今度はそれが新たな体験を語る言語や表現として準備される。この「弁証法」は主体にとっての体験とそれを顕にする表現との逆説的關係だけでなく、彼の一生にわたる両者の循環をも含意している。

さて、山崎弁栄は安政六年に千葉県に生まれ、大正九年までを生きた浄土宗僧であり、次の四つを語るテクストのうちに我々は彼の大きな宗教体験をみてとることができる。(一)十二歳の見仏体験。(二)二四歳で筑波山に登り、二ヶ月の苦行の後に三昧発得。およびその前後。(三)四二歳の時、自らの死が近いと主張し棺の中に入って三十日間の称名念仏三昧。(四)六二歳の臨終に関する弟子たちの報告。

この短い要旨の中では資料を引用したり、その制約に言及することはできない。だが初めの二つの宗教体験を見ても、先述の「弁証法」が明らかになっている。即ち、山崎の十二歳の体験は仏画を見たり自分で描いたりする中で準備され、見仏体験もそれに則って解釈される。しかしこの体験のもつ直接性こそは、山崎に仏の世界への深いあこがれを抱かせ、それを自ら「霊的实现」しようとの決意をもたせるのである。そして出家し学道に励んだのちに、文字上の知識を自らの実感として体験するために、彼は山に登った(のちの書簡に示されている)。そこで

の三昧の体験も、先行する教学の言葉や俗なる表現によりながら、しかし世界の中心・如来の法身と結合したという直接的な体験(山全体が我が體となつて仕舞ふて、ホントウに良い心地でした。)などを何とか顕にしようとする言葉となつて語られるのである。彼にとっては、自らの体験のリアリティーは言葉によつては汲み尽くし得ないものであり、故に弟子たちに軽々しく語る種類のものではなかつた。このもどかしさを持ちつつも、彼は自らの体験を共同体のものとするために布教活動を展開し、また同時に新しい学究に励むことで新しい宗教体験の言葉を獲得するのである(伝統に則つた伝道の開始と一切経の拝読)。

第三の宗教体験は山崎の人生全体を考えると最も意義あるものであり、ここには死と再生のシンボリズムが明瞭に現れている。彼自身の直接の言及は乏しいが、これ以後に展開された「光明主義」運動をも表現として考えれば、ここにも「弁証法」が跡づけられる。

晩年から臨終までの本人による再構成、および彼の死後の共同体での「伝記がつけられる過程」にも、本「弁証法」は拡張し得る。

初期聖俗論における体験と力の問題

藤原 聖子

一般理論としてたてられた聖俗論も、他の理論同様、特定の歴史的文化的コンテキストによつて規定されている。十九世紀末～二十世紀初に、R・オットー、W・ロバートソン・スミス、E・デュルケム等によつて、聖俗概念が急に多用されるようになった一因として、宗教現象に対する客観化・抽象化が進んだ結果、「類概念としての」「宗教」のみならず「宗教性」に関心が集まり、それが「聖」と表現されたということがまず考えられる。そしてこの「聖」の指標として、特に宗教「体験」と超自然的「力」(マナ、生命力)が選ばれたことに、今日に及ぶ特殊なコンテキスト——宗教学内部ばかりでなく、オカルトの流行等に示される、神秘性こそ宗教的というような一般の宗教観——が反映されているというのが筆者の仮説である。従来対比的に扱われてきたオットー系とデュルケム系の聖俗論は、体験と力の重視という共通項をもつ(この時期に発する宗教学の特徴としては、「意味」の問題への関心も大きなものだが、代表するM・ウェーバーは聖俗論を用いなかったことは示唆的である)。また、体験と力概念の内容についても、以下に挙げる三点のような独特なコンテキストがある程度共有されている。それは、啓蒙合理主義に対するロマン主義的反動というよりも、むしろ双方に通底する枠組みであり、論理的にも限界をもつ。

第一に、デュルケムもオットーも、(新カント派的)認識論的枠組みに立ち、宗教「体験」を主体が客体を知覚(志向)する／表象することとしてとらえている。この体験観は、普遍妥当的ではないだけでなく、論理的にも問題をほらむ。それは、宗教体験の同一性が、知覚される像ないしは知覚作用(感情)の、すなわち内面的実体の同一性に存する点である。この内面の同一性を、ヌミノーズ感情として万人に広げるか、集合表象として特定社会集団に限定するかという違いは、今日まで体験の普遍性・相対性論争として続いている。しかし、その対立以前に共有されている体験同定方法が、論理的に成り立たないことは、ウイトゲンシュタイン等から指摘されている。

第二に、デュルケムもオットーも、儀礼は宗教体験(集団的沸騰)に基づくとする。この点は、デュルケムについては、構造主義批判の立場からは構造に還元されぬ「暗がり」への注目として再評価も受けた。だが筆者は、デュルケムが儀礼を社会的行為の一環としてよりも体験としてとらえたのは、儀礼は功利的か表現的かという現在も消えぬジレンマを許すことになったとみる。すなわち、後の儀礼論では功利主義への対抗理論が、専ら儀礼を(科学技術・経済活動の対極としての)宗教体験のメタファーでとらえることにより形成されたので、儀礼行為を一切の目的志向性を欠くものとして規定することになり、これが表情に反するとの批判を受けた。筆者は、儀礼行為の目的・手段関係を読み替える行為論をもって、このジレンマは解決できると考えている。

第三に、聖俗論が思考法・分析概念であるだけでなく、聖な

る実体を前提しているという問題は、オットーだけでなくデュルケムにも当てはまる。聖と等置される、循環し伝染する聖なる「力」(「神・中心」)を指定するからである。力が充満する部分とそれ以外の部分に、世界を塗り分けるような世界観の下では、歴史的变化は量的なものとして表わされる。よって世俗化(聖俗の領域の移動)は起っていないとか、聖俗の二元論的構造は政教分離制をとる近代社会にしか妥当しないといった議論が絶えない。これに対して、「力」を聖と等置せず、電磁力のような実体とは異なるものと考えると(例えば記号論におけるように、力を差異を作り出す「二元論以前の」記号「浮遊するシニフィアン」とすると、世俗化を質的あるいは構造的変化としてとらえることが可能になる。

精霊論

関 一 敏

フィリピン・ビサヤ地方の一小島で語られる精霊譚の分析から、いくつかの大きな宗教研究の課題を抽出してみたい。具体的な事例・話例については別稿にゆずって、ここでは結論めいた語り口になる。

シキホール島の精霊はビサヤ語で「われわれのようでないものたち」とよばれる。日常の些事からケガ・病、村の大事である早魃にいたる様々な場面で、この存在は語りに登場する。そ

の特長を要約すると、①厄災とともに恩恵を与える存在でもある(物品の貸与と贈与)、②擬人的表象をもつ(生物の所有、空間の領有、家庭生活・人の姿・固有名詞など。その領分——洞窟・樹木・泉など——を侵すと厄災がみまう)、③とくに固有名詞をともなう精霊譚には楽しい語りとしての「昔」話性と、話者による時間的空間的改作という語りの「今」性が併存している、④精霊との交信は呪医の専門的技術によるか、当事者への夢の告げによる。

こうした特長の多くはフィリピンの他地域の、東南アジアの他地域の、さらにはより広い地域の他の精霊譚にも共有されている。精霊がある場面では妖精の性格をもつことも多くの地域で共通している。ヨーロッパのスピリッツやフェアリーはそれに対応する観念を世界中に見出しうる、とする見方(DRE, "animism", "Fairy" の項)にはその意味で根拠がある。ここで注意しておきたいのは、しかしながら、精霊が超自然的世界へと対象化される仕方には、さまざまな水準での地域文化的変差があるということである。精霊たちは他の類似の存在と、ともに表象されつつ、自然世界の住人との関係において対象化されているのであり、その局面においては、人と社会、自然と超自然、夢と現実をめぐめる概念が地域的変差をもつと同じようにさまざままでしかありえない。

精霊をめぐめる語りも、より広大な民間知識とよぶべきものの一領野に発している。その知識の世界にはさまざまな領野が分離と結合をくり返して、研究者の固定的概念を許さぬ特長がある。たとえば、島の呪医の病治しという行為には、経験的

知識と霊的な力という二つの支えがみられる。前者は学習可能な知識（病と薬草についての、科学的／非科学的な知識）であり、多少ともふつうの人々に共有されるが、後者は多く夢によって授かる特殊な力である。すべての呪医が両方をかねそなえているわけではなく、そのいずれか（もしくは両方）によって病治し（もしくは呪い）を行う。呪医に具現化される知識と力はふつうの島民の民間知識と連続していて、島のように孤立しているのではない。病治しと呪いという呪医の二つの活動は、カトリックの神や聖者たちをも時にまきこみながら、精霊・悪霊・魔物……などの超自然的存在群とのかかわりの中で、営まれており、それらの表象は人々の民間知識に埋めこまれている。

もし比較精霊論、あるいは比較アニミズム論という主題に可能性があるとすれば、それはこうした一連の民間知識（さらには民間技術）において個々の地域文化内に文脈化したうえの作業であるということのべて、ここではいくつかの問題系を提出しておきたい。(1)超自然的存在の分類と分布、(2)超自然的存在との回路、(3)超自然的存在をめぐる知識の社会的配分、(4)民間の語りの方と聞き書き手法の問題。いわゆるフォーク・カトリシズム研究もまた、(1)(2)(3)の民間知識の文脈においてその名辞と分類の方からなされる必要があるだろう。

O・F・ボルノにおける「被護性」

——宗教と教育との関わり——

雨 貝 行 磨

人間が、自己自身の危機と不安という実存的限界状況に気づいたとき、いかに人間の生に希望を抱くことができるか。ボルノはこれを人間の時間性においてではなく「空間性」に見いだす。そこに、人間として、その存在自身が「被護」されていることを示す。「被護」されていることは「希望」を生む。人間が自己の生に希望を抱くという教育学的な基礎は、同時にすでに明確に宗教的確信に支えられることである。

戦後、日本の教育改革において、教育基本法に特記されるように（公）教育において宗教教育は重視されている。すでに半世紀の展開において、各教科教育は優れた成果を生みだしているが、宗教教育は、ようやく道徳教育の中に、畏敬の念を育成すると示されるが、その具体的内容は示されていない。

戦後の教育改革を課題としたドイツ連邦共和国では、教育的基礎を、ヨーロッパの共通遺産であるキリスト教に明示して宗教教育を公教育の正課のうちに配し、教会との関係を形成して展開させ、一定の成果をおさめている。

日本において、戦後教育の改革において、宗教においてヨーロッパにみられるような共通の遺産をもつことはなかった。だが諸宗教の諸現実はある。それは人間存在の諸形成の基礎にあ

る宗教的現実を評価することである。教育基本法に特記される宗教的寛容とは、このような方法において生かされるであろう。

O・F・ボルノーは、その教育学的基礎を、精神的・文化的影響力の強い哲学から自律し、社会的・経済的に批判力のある社会科学から自律し、人間的基礎におこうとした。それは、人間的探究を、解釈学的方法を適正、かつ有効に用いることよって、キリスト教というヨーロッパ固有の宗派の宗教に限界づけなくて、より包括的、根源的な宗教的経験をみつめることに向けたといつてよい。

日本においては、公教育において宗教教育は重要な課題であり、宗教的寛容な態度を養うことを教育目標にしなければならぬといつても、現実には放置されつづけてきている。

このような教育の現実を考えると、一定の宗派的な確信、教義・教理を教示するのではなく、人間存在そのものを現象学的・解釈学的に考察することよって、人間存在が希望、信頼、愛、畏敬、忍耐そして感謝を抱くことができることを示すことができよう。これらは、人間存在そのものによる努力、企画によつて得られるものではなく、恩寵のかたちで、従つてだれによつても奪われることのできないさずかりものであり、この安らぎと健やかさこそ、聖なることに根源的に支持されていることである。これを「被護性」という。これこそ、優れて宗教的次元を開示しているといえよう。

ボルノーの、教育学的方法は、教育的現実において、宗教的現実を開示することを模索する者にとつてきわめて鋭い洞察を提示することであろう。

教育という営みは、人間の危機と不安とを最も正しく克服するという根源的課題、その意で宗教的次元を開示する課題をもつている。それゆえにこそ、ボルノーの教育学的方法論的提示に学ぶことは大きいといえよう。

救済と教育

米 沢 穂 積

基本的に、人間的な問題の解決は救済という意味を持ちうる。宗教的なものであれ、医療によるものであれ、その他世俗的なものであれ、解決の手段によつて救済の本質が変わるとする立場を今は取らない。根本的なのは、救済されたことの自覚である。これにのみ一切は関る。しかしなお、救済されたことの自覚の形成そして喪失に与るものについても、考えられねばならない。

救済は、それが人間的なものである限り、部分的、過程的なものにとどまる。救済される者との相関にある以上、救済そのものも人間的諸条件を負うことになる。人間に関しては、一般的に問題は尽きない。(但し、解脱者のごときものを想定するならば、問題成立の場そのものが撥無されたことになる。)もちろん、部分的な救済であつても、そのつど全体である、ということも考えられる。まさに、子供が欲しがつていた玩具を与えられた一瞬である。たまゆらのものとは言え、世界の救済

に近い。要は、視点の問題であるが、しかしそれが誰の視点かというところに問題はあつた。人間が時間的な存在である以上、救済もまた時間的である。簡単に言えば、効き目が切れる、というところもあつた。冷暖自知と同じくまさに己が知る、と言えるであろうか。「悟りの牢屋に繋がれていることを知らない」というケースならばどうか。本人はまだ効き目があると思つてゐる。効き目について本当のことを知つてゐる者にしかこの経緯は分らない。ここに吟味の必要が生まれる。しかし、それは同時に權威や制度的なものを析出させる契機ともなる。これらのことを教育と重ね合わせるかたちで考へてみたい。

救済も教育も、一個人の事業として存続するのは、極めて限定的な時間空間においてである。教団や学校は、法制度の下では法人となつて、この制約を克服しようとする。時空軸への事業の量的拡張は、規模の大小はあれ歴史とも文化とも呼ぶべきものであるが、根本のところにおいて当の一個人を代替しない。個人に對しうるものは個人のみであり、殊に救済および教育においてこのことは決定的な意味を持つ。

個が個を救う、人が人を教えるというとき、その場には何が起きてゐるのだろうか。われわれがそのことに関する証言に耳を傾けるならば、そこにあるのは、何に關して救われた、何を學び取つたという個々の事柄を既に溶融させて静まりかえつてゐる深い反応である。その反応を湛へてゐるもの、あるいはその反応が起きてゐる場を支へてゐるもの、それを指してわれわれはやはり「からだ」と呼ぶ他はないと思はれる。

からだそのものは、このような反応（初めに書いた表現で言えば「自覚」）の永続を保証するものではない。むしろその絶えざる変化を通して救済や教育というものの脆さをわれわれに正しく示し続けるべきである。

人と人との関りの中でわれわれが否応なく學び取つた種々の配慮、処世知とも言うべき善意や義務感、そのようなものによつて塗り込められようとしてゐるからだを救出し、その在りようにならぬ、からだとして注意深くあること、このことのみが權威から自由な、救いと學びの吟味を可能にすると思はれる。

〔林竹二編「授業による救い」——南葛飾高校で起つたこと〕
〔徑書房、一九九三年〕、竹内敏晴著『からだ・演劇・教育』
〔岩波新書、一九八九年〕を参照した。

救済宗教と現代社会

——世界の宗教復興運動の中の新新宗教——

島 薊 進

オウム真理教事件は異常な教祖が起こした、きわめて特殊な事件と見られないこともないが、同時に現代日本の精神状況の下で起こるべくして起こつたという見方もできる。オウム真理教は例外的存在であるとしても、オウム真理教を生み出す基盤は、宗教界に明瞭に存在したということである。

確かに市民社会のモラルをまっとうから否定し、数々の恐る

べき犯罪を犯そうとするような教団は他に見あたらない。しかし、一般社会との間に信頼関係を結ぶことを拒み、多数の部外者との間で長期にわたって敵対関係や関係断絶の姿勢をとり続ける教団は少なからず存在する。これらを私は「内閉的」な宗教教団とよんでいる。内閉的な宗教団体は、世俗的自由主義による社会秩序を維持しようとする一般社会に対して、根深い不信感をもっている。教団の内閉化は組織拡張のエゴの現れであると同時に、世俗的自由主義のモラル秩序への不信感の表明としても理解すべきであろう。

一方、教団が内閉化しているかどうかとは別に、教団が世俗的自由主義のモラルを正面から批判し、それを教義の重要な柱とする場合が増えてきている。たとえば統一教会は現代の若者の性のあり方を道徳的墮落として厳しく批判し、禁欲的な共同生活を送り、合同結婚式による「祝福」を受けることで、墮落を克服していくことを目指す。また、幸福の科学はマスコミが大衆の嫉妬心にこびつつ巨大な権力をふるっていることを批判し続けている。前者は無制限・無規律な欲望追求・快樂追求の自由に対する反対、後者は無制限・無規律な言論の自由・表現の自由に対する反対と言える。以上のように見てくると、いわゆる新新宗教を中心とした一部の宗教教団は、現代日本の世俗的自由主義体制に対して、教団の内閉化という形で挑戦したり、世俗的自由主義体制の言説を広めたりしながら、ゆさぶりをかけていると見ることができるといえる。

現代日本の宗教界のこうした動きは、世界の宗教復興勢力の動きと並行して生じているものと見ることができるといえる。十九世紀

以来、とりわけ冷戦体制以来の啓蒙的合理主義や世俗主義の方向性が停滞し、社会体制や公共領域における宗教伝統、とりわけ救済宗教伝統の関与の度合いが高まる方向へと振り子が転じたということである。

世界の他の諸地域と比べた場合、東アジアの宗教／政治関係の特徴は、文明や国民を統合する役割を果たすべき、明確な救済宗教が欠如しているということである。儒教や神儒習合の国家神道は、救済宗教でないために私的な個人の堅固な信仰を確保することができない。政治的な機能を失うと、個人の信仰として生き残ることができずに、断片的な文化伝統として拡散していつてしまうからである。現代の東アジアはこの意味で、特殊な不安を抱えた地域となる。すなわち、個々の国民や文明圏を統合する救済宗教が明確でないために、国民文化や文明を支える精神的基盤が不確かに感じられるということである。

オウム真理教や統一教会や幸福の科学のような強い政治的意志をもつ教団が台頭してきたことは、世界的な反世俗主義と救済宗教復興の流れに卒さず動きである。創価学会の場合は、民主主義に対する高い評価をもち、近代的な世俗的自由主義とのイデオロギー的な対立は顕著ではなかった。ところが、昨今の新新宗教は世俗的自由主義への正面からの批判をかかっている。これらはさしあたり大規模な運動にまで発展してはいない。しかし、国民統合を可能にするような精神的基盤の欠落感や国民の間にかかり広まっており、自己主張的日本宗教論の隆盛によつても知られる。そうした論調と新新宗教の連携もすでに始まっている。

近代日本における宗教と「国家」

井 栢 碧

一九四五年の〈敗戦〉は、私たちの〈社会〉を規定する政治体制に根底的な変革を迫った。この変革、天皇が臣民を統治するとした大日本帝国の解体と、主権は国民にあるとする日本国の成立は、「国家」と宗教との関係にも大きな変化をもたらさずにはおかなかった。

欧米諸国の植民地支配を免れるために、自律能力を有する〈近代国家〉として自己提示することを急務とした大日本帝国は、その欽定憲法において、臣民は「信教ノ自由ヲ有ス」と定めた。しかし、神社神道を非宗教ノ国家の祭祀として受容することを臣民ノ「日本人」たる要件としたこの「国家」は、思想・信仰としての宗教、また集団・組織としての「宗教」の真偽を認否する最高権限を有すると主張したのである。これに対して、日本国とその憲法は、「いかなる宗教団体も国から特権を受け、政治上の権力を行使してはならない」、また「国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」とし、「信じない自由」をも包摂する「信教の自由」を日本国の国民の基本的な権利として保障している。現在の日本国は、宗教団体が法律上の人格を獲得する回路を設けている。しかし、「国家」のいかなる機関も宗教に関する最高の審判装置を自称することはない。

宗教を対象とする日本の研究者にとっては周知のこのことから、つまり、〈敗戦〉を境とする宗教と「国家」との関係の変化を、諸宗教・教団は、どのように受けとめたのだろうか。管見の及ぶ範囲であるが、大規模を擁する教団のなかには、敗戦直後は「国体護持」のための「滅私奉公」の決意を述べたものを含め、ここ数年の間に、かつての「国家」との関わりにおいて己れの為した行為、なかんづく〈戦争〉に加担した責任〉について反省を公に表明した教団もある。

そうした〈反省〉や〈懺謝〉が、たとえ教団成員の総意を結集したものでないとしても、真摯、誠実な意思を欠く空虚、虚偽の言説であると断ずる根拠はない。しかし、それらの教団にしても、この社会の多くの人々と同じく、自らが「日本人」とされること、そして自称することに何らの疑問も抱かぬ人々からなっているであろう、現代世界の「国家」という枠組みを前提とした〈国際化〉や〈世界平和〉を唱えるなど、「国家」という体系を自明視しており、「国家」という組織・原理それ自体を、自らにとつての宗教的・思想的課題として設定しているとは思えないのである。

人間の生は、その成員の記憶・文化の共有に依拠し、成員と空間に関する境界をつくり出すための、精緻な〈排除／同化〉の〈暴力〉によって維持される他はない〈共同体〉を前提とする。近・現代の「国家」は、そうした共同体の可能態のひとつであつて、変更不能の〈宿命〉ではない。この「国家」が自明視されているということは、相対化もしくは対峙する必要や可能性に開かれたものとはみなされていないということである。

その自明視は、おそらく、近代において、この「国家」が、自己を「国家」として固定する過程で創造した無窮の過去、起源の時から自然発生的な同一性を有しているといった「日本文化」像・概念によって支えられており、しかも、敗戦前の時期から現代にいたるまで、この社会の諸宗教・教団、既成の仏教各宗派、新興の諸宗教・教団、それらは、大日本帝国のイデオロギーに適合した教義を提示したために弾圧を被ることのなかった教団はもとより、弾圧を被った教団も、「日本文化」創出の有力な担い手であり続けてきたと言えよう。このように把握するとき、私は、宗教を対象とする研究者、とりわけ「日本宗教の特質」を見出すことにつとめてきた研究者たちもまた、「国家」という幻想を支える「日本文化」を創出・再生産する機能を果たしてきたのではなかったかという問を立てねばならないだろう。

ヒンドゥー教の聖地と神話

西尾 秀 生

一 はじめに

聖地がどのように形成されたかを探るのは、インドにおいては資料に乏しいので、困難であるけれども、ドヴァーラカーについての『マハーバーラタ』の偈からクリシュナ神話と聖地の関係を考えてみよう。

二 『マハーバーラタ』の聖地巡礼

『マハーバーラタ』の第三巻「アーラーニヤカ品」の中に「テイルタ・ヤートラー(聖地巡礼)」という小品があり、これがインドの文献で聖地を列挙した最古のものである。この「テイルタ・ヤートラー」の第八〇章から第一五五章までが聖地巡礼について述べており、地名や川の名を挙げているのは、プラステイヤが説く第八〇章から第八三章までとダウミヤが説く第八五章から第八八章までである。プラステイヤは約二七〇の聖地を挙げ、ダウミヤは約六〇の聖地を挙げている。シェジュワルカルは、ダウミヤの説く聖地巡礼はプラステイヤのより小回りなので、より古いと解釈している(T. S. Shejwalkar, "The Mahabharata Data of Aryan Expansion in India", *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 5, pp. 201-219)。しかし地理学者のバルドウィジは反対の解釈をしている。彼の解釈ではプラステイヤのコースは大回りで、ダウミヤのコースは小回りに見えるが、これはダウミヤがプラステイヤが説いた聖地から重要な所だけを繰り返したのであり、しかもダウミヤの説の方が後から書かれたと見做している(S. H. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, p. 15)。そして聖地は沐浴場と不可分であり、必ず川岸、池、湖、海岸などにあつたが、川は流れを変えたり、池や湖は干上がつたりするので、『マハーバーラタ』で挙げられた聖地がどこにあつたか確認されているのは、約八〇程に過ぎない(S. H. Bhardwaj, pp. 45-55)。

三 クリシュナ神話と聖地

すでに述べたプラステイヤとダウミヤの両方の聖地の中にク

リシユナの聖地ドヴァーラカー（現在のドワラカ）が入っており、当時重要な聖地であったことが分かる。ところがもう一方のクリシユナの有名な聖地マトウラー、ヴリンダーヴァナ（この二つの聖地はヤムナー川の両側にあり、接近している）は「ティールタ・ヤートラー」には入っていない。その理由を「ティールタ・ヤートラー」のドヴァーラカーの記述から考察してみよう。そこには「古代の神であるマドウスーダナが実際にいる所に聖なるドヴァーラヴァティーがある。彼は実に永遠の法である。ヴェーダを知るバラモン達と最高我を知る者達は気高いクリシユナが永遠の法であると語る。」(MBh. 3. 86. 21-22)とあり、神であるクリシユナが実際に存在しているドヴァーラカー（ドヴァーラヴァティーともいう）が重要なのである。そしてドヴァーラカーが神聖な理由として、「なぜならゴウヴィンダは浄化具中の最高の浄化具であり、聖なるものの中で最も聖なるものであり、吉祥なるものの中で最も吉祥なものであるといわれる。」(MBh. 3. 86. 23)と述べられ、クリシユナ（ここではゴウヴィンダ）が最高の浄化具 (pavitra) であるから巡礼で訪れた者達を神が浄化することが明らかにされている。このような記述から、現に神が存在しているドヴァーラカーが人々を浄化する聖地であり、クリシユナ信者にとっては最も重要な所、世界の中心となるのである。

四 まとめ

クリシユナ神話で有名なマトウラーやヴリンダーヴァナは、クリシユナがドヴァーラカーに移住した後は聖性において劣ったと解釈できるかもしれない。しかしながら、マトウラーやヴ

リンダーヴァナが「ティールタ・ヤートラー」の時代にバーラクリシユナの神話がまだ十分に発達していなかった可能性の方が強い。またドヴァーラカーにピンダーラカという沐浴のための池があり (MBh. 3. 80. 82, 3. 86. 18)、そこでの沐浴の功德が説かれることから、クリシユナ神話が発達する以前からここが聖地であり、それがクリシユナ神話と結びついた可能性がある。

南インド・ヒンドゥー寺院をめぐる訴訟

(二八八一—一九二九)

田中雅一

1 今回の報告の目的は二つある。ひとつは、一八八〇年代から一九二〇年代までの判例を分析することで、当時なが主要な争点となっていたのかを明らかにすることである。もうひとつは、一八六三年に制定された宗教寄進法 (Religious Endowment Act, Act XX of 1863) の性格を明らかにすることである。

資料として利用する判例集は、*The Indian Law Reports Madras Series* である。また地域的には南インド全域を対象 (マドラス管区) としていたマドラス高等裁判所の判決に限定する。
2 東インド会社が一六三九年に後のマドラス・セントジョージ地区を取得してから一七九〇年ころまで、英国国民は貿易・商取引引きに専念していたが、その後支配が確立していくと伝

統的なヒンドゥー王の役割を担うことになる。すなわち、寺院に寄進された土地などにもつく信託財産（トラスト）が寄贈者の遺志に反して管理者の私的な目的に使用されているとか、寺院の管理が等閑にされているという訴えが各地から伝えられ、これに対処する必要があるというのである。また植民地政庁の方も寺院が経済的・政治的に重要であるということを確認していた。世論と植民地政庁の迷惑の一致から、一八一七年に寺院の財産管理を規定した最初の法 (Regulation VII of 1817) が制定される。その後、先に述べたように、一八六三年に新たな法の制定がなされる。この法律がなぜ改めて制定されなければならなかったのだろうか。その理由は植民地政庁と宗教との関係の変化に求められる。

すなわち、寺院管理に積極的に関わろうとするマドラスの植民地政庁の方針は一八三三年頃から英国本国で批判され、一八四〇年代になると不干渉を余儀なくされる。こうした不干渉政策は一八六三年の法律に結実することになるのである。そして地方名士からなる寺院委員会が各地に設置された。

3 ここで分析の対象として取り上げたのは一八八一年から一九二九年までの判決文四一件である。

争点を大きく分類すると次のようになる。

寺院管理人（および寺院委員会の委員を含む）の任命手続きの妥当性一〇件（二四・三％）、管理人の解任手続きの妥当性九件（二二・〇％）、管理人による信託財産の着服を含む職権濫用一四件（三四・一％）、管理人間の対立二件（四・九％）となり、職権濫用がもっとも大きな比重を占める。つぎに管理人の任命手

続き、解任手続きが重要な意味を持っていたことが理解される。解任理由は職権の濫用や着服であるわけだし、さらにその背後には管理人の間での対立が潜んでいると解釈できるはずだから、先に挙げた理由の多くは密接に関係しているということになる。

なお法律の技術的な問題は全部で六件（一四・六％）である。法律そのものが完全ではなく、異なる解釈の余地があった。たんに当事者間の問題ではなく、地方裁判所と高等裁判所との間でも解釈が異なっていたのである。

4 一八六三年の宗教寄進法は政府による寺院管理への積極的な関わりというよりもむしろ不干渉政策の結果であった。そのことは、政府が直接寺院管理に関わることはなく、紛争の当事者になることはほとんどなかったことから明らかである。この報告で取り扱った判決記録から政府は前面にでることなく、司法が寺院管理に関わる地方の有力者たちの権力闘争を調停するという図式が確立していたことが明らかである。

社会変動と宗教法

中 濃 教 篤

明治政府は、神仏基の三教を外形的に対等の立場におき、キリスト教を日本化する方向へむけながら、監督強化をはかるべく宗教法の成立をはかり、宗教法案を一八九九年第十四議会の

貴族院に提出した。これに対する仏教界の反対が強く、議会の審議は約二ヵ月におよび、ついに百対百二十一で否決となった。これが、日本で宗教法案なるものが議会で提出された最初である。その後、日露戦争、第一次世界大戦を経て、日本の資本主義は大きく前進し、中国侵略へとその魔手をのびはじめた。同時に労働、小作争議が頻発するという国内、国際情勢のなかで大正は昭和となる。この間、一九二六年、宗教を権力統制のもとにおく方法を研究する目的で、文部省内に宗教制度調査会なるものが設置された。これがのちの宗教団体法を作りあげる母体となった。その後田中内閣が出現し、さきの調査会などを利用することにより、神道を仏基両教の上に置く準備が進み、一九二九年に勅令第三四七号の「神社制度調査会官制」のもので「神社は宗教にあらず」論が確立されてくる。この年、第五六回帝国議会上に「宗教団体法案」が提出されたが、審議未了となる。一九三六年に二・二六事件が勃発、翌年「国民精神総動員」運動が始まると、政府は、思想統制とからみ宗教統制をネライとして、一九三九年に宗教団体法を成立させた。この法律と治安維持法が車の両輪となり、宗教弾圧の風が吹いた。一九四五年敗戦、日本国憲法が成立し、「信教の自由」「政教分離」原則が確立し、宗教団体法廃止、宗教法人令の施行となった。団体法と法人令の相違の主なる点は、設立認可が届出制となり、宗教行為などについての監督、調査が消滅したことにある。だが、この頃から「神々のラッシュ・アワー」となり、一九四九年代より霊友会の脱税など宗教団体の不正事件が続発する一方、レッド・パージによる労働運動への弾圧があいついだ。こ

うしたなかで一九五一年宗教法人法が国会で成立している。「ところで、法人令と法人法との相違は、「届出制」が「認証制」となり、「罰則規定」の強化、「宗教法人審議会」の新設などが柱といえる。その成立後、ビキニの水爆実験、新宗教の大教団やカルト的小宗団の反社会的問題が起ると一九五六年、当時の清瀬文相は、「審議会」に法人法の「改正」を諮問。一九五八年にまとめられた審議会の答申には、「宗教法人に対する調査及び報告の取扱いの明確化」や「包括宗教法人のうち都道府県知事を所轄とするものは、文部大臣所轄に改める」ことなどが含まれている。これは、今日問題となっている「改正」点に連動している。だが、この答申にもとづく「改正」は宗教界の強い反対で実現しなかった。とところで、この時の審議会で、もう一点重要な動きがあった。それは、その審議過程で、神社側委員から、伊勢神宮をめぐって、敗戦前の「神社非宗教論」につながるような改正論が出されたことである。これについて、キリスト教側委員の渡辺善太牧師が「これは神宮参拝を宗教活動、信仰問題の枠外におくもので、……神宮参拝を非宗教という理由で正当化されるおそれがある」と反対。そのため審議会は審議の対象から除外することを決定したということである。

それから約四十年を経た今日、オウム真理教による社会不安ともからんで、宗教法人法の「改正」問題が、さまざまな政治的思惑も含め、国会で重要議題となってきた。まさに宗教法の改正と社会変動とは密接不可分の関係にあるというのが歴史的現実といえる。

現代宗教における女性性

薄井篤子

本発表は、家族の変容と男女の関係性が現代宗教における女性たちの意識や活動の関連性を考察する。我々が「家族」として当然視していることが近代社会と共に形成されたことが次第に明らかになってきた。歴史社会学は「家族の存在は自然」という考えは近代社会に特有であることを指摘し、フェミニズムは家族の存在自体が女性にとって抑圧の装置であると批判すること、「家族は素晴らしいもの」という思いこみに疑問を呈した。これらの家族を相対化する視点は、近代家族の性格やそれを支える装置も明らかにした。その中で特に注目したいのは、愛情の強制による情緒的抑圧を代償に近代家族はその危うさを緩和するという点、その抑圧が女性により重くのしかかるメカニズムを持ち、そこから「女性は本来情緒的存在である」との神話作り出されたことである。この神話は「母性愛」を頂点にして家庭内での女性たちの感情ワーク（甘えさせる、グチをさいてあげる、ガマンする等）を支えた。

こうした近代家族が我が国で一般化するのには、一九六〇年代の高度経済成長であろう。愛情に基づく夫婦関係や親子関係が当然とされ、男Ⅱ仕事・女Ⅱ家庭の性別分業体制が固定化し、主婦層が確立した。この時期の新宗教は子育ての尊さや夫婦の和を中心に女性たちに感情ワーク教育を与え指導した。その中

で女性たちは他者（夫およびとくに子供）と親密な関係を築くことにエネルギーを注ぎ、それを通して自己開発を行っていた。やがてその営みは女性たちの交流で支えられ深められた。社会で女性たちのネットワークが盛んになる七〇年代以降、宗教においても女性たちの連帯も強まっていた。

しかし中流化が一段落した直後から、資本主義の構造転換も始まり、現代家族の変貌が始まった。近代主義（自由・平等）の女性への拡張からジェンダーの神話も（やや）弱体化し、家族責任負担への異議申し立ても以前は「罪」の意識を伴っていたのが主張されるようになった。

現代の家族状況は、男女間に新たな大きい感情の対立をあらわにした。女性たちは男性とではなく、女性同士での緊密な感情交流を実感していく。又、家庭の枠組の中で自己の生き方をとらえる方向に逆らっていく。こうした女性たちの意識は現代の新宗教でも同様に向かう。創価学会婦人部の「女性の連帯」の強調は、《母役割》の枠組で語られてはいるものの、「女性達の交流がリアリティを持って宗教活動の核になっていることを示している。一方GLAでのセミナーでの「女性の業」のとらえ方は、以前のような性別役割や人間関係の中で解消されない。《母性》は語られても、そこには軽やかさがある。自己の魂と宇宙の響き合いを重視するGLAでは、《世界》の中にいる私をその外側から眺めるような——いわば自分を「風景」として見出す——視点が強く、《妻》《主婦》《娘》という性別役割も絶対的の重みは持たえない。世界が不透明になるにつれて、自己と世界の関わりもばやける。そこで現実の《私》や《世界》をどう解

積するかという把握の仕方そのものが重要になるが、その様式の一つとして以前機能していた家庭関係や対人領域はもはや魅力を失っている。

社会で進展する家族の変容は多様化は当然ながら宗教の領域にも大きな変動をもたらす。家族および男女関係の多様化に対して宗教がどのように対応するか、現在は過渡期状況にあるため不明ではあるが、先の二例は多様化状況下の女性たちの意識を表現していると考えられよう。一方、こうした多様化に対する危機感や不安感によって、逆に男女関係を固定化したり、セクシャリティを衝動強迫的に強調する宗教運動が登場することも触れておかねばならない。現実社会の中での女性のストレスおよび男性のストレスからの逃避として宗教が再び感情ワークの指導を行なう可能性も考えられる。多様化するアイデンティティに宗教はどのような枠組や答えを提示するか、まだ不明な段階であるが、その対応も多様化していくことは予想される。

宗教学批判

大越愛子

宗教の神聖ならざる局面、その暴力性、差別性、金権性が明らかになるにつれて、そうした宗教の暗黒面を不問にふしてきた近代宗教学の政治性を問い直す必要が痛感される。

十九世紀に成立した近代宗教学は、近代化、世界化のプロセ

スの中で、世俗社会との共存を謀って、巧みな延命政策を敢行した普遍宗教の野望と表裏一体的に成立した。それは内向きには、啓蒙主義とロマン主義を両輪とした内面的宗教へと変貌し、外向きには植民地主義と一体化して、政治・経済的支配のみならず文化支配を企む世界宗教へと拡大化したのである。近代宗教学における規範的研究領域と科学的研究領域の二面性は、前記のような普遍宗教の二極化戦略と見事に対応している。

カント、シュライエルマツヘル、ヘーゲルと続く宗教哲学の生成は、欧米近代社会における宗教の公的領域からの撤退、私的領域への封印をあらわしている。そこでは宗教が内面的、哲学的であればあるほど、深遠であるとする視点が確立し、最も内面的な宗教としてのキリスト教の特権化が企てられた。高等宗教と未開宗教、文化宗教と自然宗教、超越的一神教と内在的多神教、個的宗教と共同体宗教などの二元論的分析軸が形成され、前者の優位の下に、後者の諸宗教は序列化された。宗教の内面性への集中は、その外的、社会的側面への無関心と結びつき、宗教の内包している暴力性、差別性、経済性の隠蔽に貢献したのである。(『宗教学批判』)

宗教の内面化とともに、宗教集団の閉域化は促進される。その結果神学は世界観としての意味を失って、内向的となり、排他性が際立ってくる。外部への敵意が信仰の強化につながるという悪循環が生じる。被害者意識化が進み、自分たちの集団のもつ暴力性、差別性に無自覚となる危険性をもつ。(『神学批判』)

客観的、実証的な事実を価値中立的に記述することをめざす科学的研究としての宗教学は、世界システム化に乗り出した欧

米資本主義の文化、政策の一環としての、土着宗教の理解、解明、利用のプロセスにおいて形成された。それらの諸宗教の記述において、欧米人によるオリエンタリズムやエキゾティズムが露呈されたことは否定しがたい。また彼らの恣意的な宗教体験や意味の解釈学のために、構造論や聖俗論などの諸理論が編み出された。エリアーデなどの宗教現象学者が登用したカオス・コスモスの二元論は、聖なる世界を特権化することで、宗教上の暴力や差別、破壊行為、金権活動を無害なものへと稀薄化することに貢献した。(『宗教現象学批判』)

宗教の社会的機能の解明を目的とする宗教社会学は、その当初から国民国家の政教分離の枠組みの下にあった。それゆえ宗教の政治的部分、公的部分を論じるときですら、世俗論理と異質な宗教的論理で解釈しようとし、その結果宗教のもつ権力性、政治性を隠蔽する役割を果たしたのである。それは社会組織としての宗教集団を対象とするとき、その問題点を最も露わにする。宗教御用達の解釈装置で宗教集団を扱う結果、当集団の護教的役割を演じさせられ、社会集団として必然的に内包する権力構造、差別化装置、排他的暴力性、非公開の経済活動などが不問にふされる傾向が生じるのである。(『宗教社会学批判』)

近代宗教学は、公私、内外、聖俗二元論、政教分離の近代宗教イデオロギーに基づいている。だが現実の生きた宗教は、こうした二元論的枠組みから絶えず逸脱し続けている。宗教学が伝統的なパラダイムに固執する限り、どのように価値中立を標榜しても、その政治性を問われることは否めない。

ジェンダーシンボリズムの比較考察

—— 神女と尼僧 ——

川橋 範子

欧米の宗教学では「ジェンダー」を宗教研究の主要な分析視点として用いることが定着している。この種の研究の多くは単に記述的なものではなく、宗教文化をフェミニズムの視点から再解釈し、再構築することを目指している。女性のスピリチュアリティーを伝統的な西洋中心主義、男性中心主義の枠組みから解放してゆくことによつて、非西洋の宗教や古代の女神信仰に自らのエンパワーメントの源を求めものも多い。他者の中に自らの理想像を見つける試みが絶えずオリエンタリズムやロマンティズムの危険を伴うことは当然である。しかし、少なくとも女性にとつてより抑圧的でなく差別的でないスピリチュアリティーの形とはどのようなものであるのかを探る糸口として、女性のスピリチュアリティーの比較研究は意味があるといえる。

宗教史の中には様々な女性と宗教の関わり方が存在する。女性或は女性性を中心的な役割を担う宗教もあれば、単にそれらが男性的なシンボリズムの周辺にしか存在しない宗教もある。ここでは非常に顕著な対比を成す沖縄の伝統宗教の女性神役(カミンチュ)と仏教の尼僧のジェンダーシンボリズムの比較考察を試みたい。前者は通常、女性支配型の宗教と考えられ、

後者は反対に女性忌避の度合いが強い宗教と看做されるからである。

概して現世否定主義と禁欲主義を中心に据えた宗教ほど女性にとつて抑圧的であるといわれる。いわゆる大伝統と称する宗教の殆どがこのような反女性的な宗教概念に支配されていると考えられている。この代表である仏教では、一言でいうと、現世と来世の対立が女性と男性の対立に置き換えられ、女性の身体そのものが肉欲や様々の執着に満ちた現世と同一視されている。それゆえ女性は男性の儀礼的清浄さを脅かす破壊的な存在と看做される傾向があるようだ。出家集団内の尼僧には独身性が課せられているのは言うまでもない。しかし生物学的な本質主義に規定された女性観に基づいて男僧は尼僧を現世に囚われた欲望の多い存在と看做している。故に尼僧の集団内での地位は男僧に従属している。

これに較べて沖繩の女性神役は女性蔑視的なコスモロジーとは無縁の世界で活動している。実際、ある文化の正式な宗教指導者が女性であるのは宗教史上まれなケースであると言えるであろう。沖繩の伝統宗教には現世肯定主義と対立する禁欲的な宗教概念が見当たらない。そのため女性の性を汚れたもの、コントロールするべきものというようなレトリックも発達しなかった。女性が男性の儀礼的清浄性を脅かすのではなく逆に男性が聖性に対して汚れを惹き起こす存在であるという考え方も存在する。また女性神役たちは一般に独身性を課せられず、生殖行為も自由であった。

沖繩の伝統宗教のように女性が自らの身体機能を否定されず

に宗教者として活動し、高い社会人格を認められるケースは珍しい。禁欲主義を伴った現世否定主義的な世界観は二元論的思考に基づき女性に否定的な属性を与える。この反フェミニスト的な精神的アイディアルが制度的男性中心主義によって補強されたとき、女性蔑視の度合いはさらに強まる。カミンチュと尼僧のジェンダー・ジレンマの比較考察は男性中心主義に支配されないスピリチュアリティーの創造にむけての一つの提案である。

カトリック修道女の国際比較

——日本、ドイツ、オーストラリア——

中村 恭子

以下は、一九九四年から一九九五年にわたって筆者が日本、ドイツ、オーストラリアの三国で行なった、カトリック修道女のアンケート調査と面接調査の結果に基づく報告である。その他の国においても、現在調査中である。このような広範囲に及ぶ国際比較は、カトリック教会が世界的に合一性を保つとともに、世界諸国の文化の多様性を包容しているので、宗教と文化の関わり合いを女性に焦点をおいて考察することを試みるためである。

日本のカトリック人口は総人口の〇・三五%であるが、オーストラリアでは英国教会につぐ二八%、ドイツではプロテスタン

トとほぼ同数で三七%である。修道女のカトリック人口に対する比率は、日本では一対六四、オーストラリアでは一対四五一、ドイツでは一対五四五である。概して、カトリック人口の総人口に対する比率が高ければ高いほど、修道女人口のカトリック人口に対する比率は低いし、修道女人口は男性聖職者人口の、日本は三二倍、他の二国はほぼ二倍である。これら三国の修道女の平均年齢は日本五七歳、ドイツ五六歳、オーストラリア五五歳で、どの国でも五、六十代が過半数を占め、高齢化の傾向が著しい。とくにオーストラリアにおいては、二十代の修道女の回答がないので、修道院の将来が危ぶまれる。日本の修道女のうち幼児洗礼者は一九%にすぎず、他は平均二〇歳で入信するので、修道女会に入会するのは大学卒業後の二六歳であるが、八四%が幼児洗礼者であるドイツの修道女は、ギムナジウム卒業後専門教育を受けて二四歳で入会し、九八%が幼児洗礼者のオーストラリアの修道女は高校卒業後入会した人が圧倒的に多く、入会後大学教育を受け、過半数が修士号を持つ高学歴者である。

修道女たちは最も重視される「祈り」において霊的交信の喜びを体験しているが、三国の間には「祈り」について明らかな差異が指摘される。即ち、「神への祈り」は二、三〇%と、ほぼ共通しているが、日本においては五三%が、ドイツにおいては二八%が、オーストラリアではほぼ二〇%が「イエスへの祈り」である。ドイツで目立つのは「聖母マリアへの祈り」が二二%を占めることで、一方、オーストラリアでは「守護聖人への祈り」がそれに匹敵する。オーストラリアの修道女はほとんどア

イルランドとイギリス系であるが、フェミニスト神学と先住民の宗教伝統の影響が認められ、両性具有神や女神や自然に宿る霊が崇められ、ヨーロッパとは異なったオーストラリア独自の信仰土壌を形成していると思われる。また、神秘体験についても、オーストラリアの修道女はためらわずにその体験を語り、六〇%が肯定する。日本では五三%が肯定するが、ドイツでは二六%に留まり、無回答が六三%という高率を示している。伝統を意識するドイツの修道女は「神秘的」という言葉を自己の宗教体験に用いることに躊躇や抵抗を感じていると思われる。

三国の修道女たちが一致するのは、キリストの復活と死後の世界への信仰である。また、修道女たちは一般に高学歴者で、生涯教育の実践者でもあり、伝統的に男性の領域とされてきた神学に勉学意欲を示している。社会問題一般への強い関心を抱くオーストラリアの修道女には、カトリック教会内の性別役割分担を否定する意見が多く、現在の教会の体制に批判的である。日独の修道女は今なお伝統を問わず気運には到っていない。修道女会が現代の若い女性たちを引き付けえない理由はここにあると考えられる。奉獻の志を抱く女性たちは従来の修道院制度とは異なる新たな宗教的生き方を模索しているのである。

楽園とメシアニズム

竹田 洋一郎

十九世紀後半から、西洋世界との接触を契機として、非西洋世界には多くのメシアニズムが展開した。「メシアニズム」という語自体はユダヤ教に由来するが、その救済論的構造を問題にする場合、ユダヤキリスト教以外の宗教伝統の中にも同様の観念が広く見られることがわかる。今日では救世主の到来と、しばしば原初の楽園の状態の回復を意味する宇宙の更新と救済の時の到来を期待する観念、もしくはそれに基づく運動を指す類型論的概念として用いられている。確かに西洋近代との接触を契機に非西洋世界に展開した多くの預言的運動はキリスト教やイスラム教メシアニズムの影響のもとに成立して来ているが、世界宗教のメシアニズムの伝播という概念のみではそのような運動の成立は充分には説明されない。それらは文化接触と文化剝奪の具体的状況の中で成立してきているのと同時に、ここではしばしばキリスト教等のメシアニズム以外の要素、その伝播以前から土着の伝統的宗教的要素がもっていた神話や儀礼の要素が取り上げられ再解釈されているのが確認されるのである。これらの運動は世界宗教のメシアニズムと、土着の伝統からの新たな総合であり、そのような周縁的状況における新たな宗教的創造として問題にされなければならない。ここではそれぞれ要素を同定するという作業と同時に、その宗教学的意味

をメシアニズム一般の構造から問題にするということがなされなければならない。

本発表では近現代の預言的・千年王国論的民衆運動におけるメシアニズムの中心的テーマを指摘したが、伝統的社会の神話には白人との接触以前から、文化英雄や至高存在、デウス・オティオス、そして死者といった神話的存在の帰還のテーマが、潜在的なメシアニズムの可能性として含まれていたと言える。

そしてそれらは、文化接触の後、その困難な状況に際して、積極的に再解釈されドラマタイズされて新たな宗教的創造がなされるのである。

いま一つの興味深いテーマは、来訪者、とりわけ白人が神あるいはメシアであるというテーマである。その接触の初期の段階では、オセアニアやアメリカ大陸を始め、多くの場所で、白人たちの存在とその到来は文化英雄、創造神あるいは死者たちとその帰還であると考えられた。それはメラネシアのカーゴ・カルトの中心的神話を生み出したし、インカではフランシスコ・ピサロの軍隊は創造神ピラコチャとその使者であるとみなされた。彼らがピラコチャ同様に髭をたくわえ肌の色が白かったからである。また、スペインによるメキシコ征服に王国の破壊をもたらすケツアルコアトル再来の伝説が重要な意味を持っていたことは良く知られている。まさに再来が予言された年に上陸したコルテスの軍隊は、アステカ人の自らの終焉についての不安と確信の中で待たれていたし、征服者はそれを利用した。この避け難い破壊の運命への確信は、マヤの宇宙観にも見られるものである。しかしマヤ、アステカの暦や、「火の消滅」の儀

礼から見て取れるのは、そこには同時に、一時的に破壊、カオスへの回帰の後にある世界の再生への期待があるということである。ケツアルコアトル再来の神話も、やはり世界の再生をもたらすメシアニズムとして生きられていたのではないだろうか。

白人たちが容易に神話的存在、メシアとして迎えられたということは、このような出会いにおける宗教的意味を示唆している。そのような「全くの他者」を扱いうる唯一可能なカテゴリ―は「神」や神話的存在である。それらはいずれも奇異で非日常的なもの、つまり「聖なるもの」と同一であり、その顕れはメシアニズムの契機として積極的に待ちうけられているのである。

信仰共同体における宗教的権威の問題

三ツ木 真弓

本発表では、「信仰共同体における宗教的権威の問題」と題して、従来の教団類型論では主題化しにくい原初的な信仰の共同性について考察を試みた。この問題を考える上で、無教会出身の独立伝道者手島郁郎による「キリストの幕屋」の運動は興味深い事例を提供してくれる。なぜなら「キリストの幕屋」は無教会の理念を媒介としつつ、ペンテコステ体験の強調に見られるように信仰の共同性を重視しているからである。

周知のようにターナーは構造的に劣位にある者が価値を担う存在として立ち現れる過程をコミュニタスと名付け、コミュニタスとは人びとがお互いに全的な人間として出会う境界のない自在な次元であることを示唆した。本発表で言う「信仰共同体」とは、歴史のうちに具現化したコミュニタスを指すと仮に定義しておく。ターナーはコミュニタスと構造の間には弁証法的関係があり、何らかの条件に恵まれると、構造は再び現在のコミュニタスのうちに溶けこんでゆくことを指摘している。以下、一九五〇年十一月の「第四回阿蘇聖書講筵会」において起こったとされる「幕屋ペンテコステ」の前後の過程を追うことを通して原初的な信仰の共同性の生成と宗教的権威の關係の問題の一端を考察した。

手島は一九四八年五月、阿蘇で召命を受け、自らが経営していた会社の元従業員だった若者や近所の学生などを集めて自宅が無教會的な集会を主催していた。病床に倒れた妻の為に祈るうちに、手島は若い頃もっていた癒しや異言の力を回復したと言われる。そのような状況の中、一九五〇年八月の「第三回阿蘇聖書講筵会」で劇的なリバイバル状況が起こったとされる。十八世紀から十九世紀にかけて欧米を中心に展開した信仰復興運動では、人間の罪とイエスによる贖罪を強調することによって感情的な昂揚を引き起こし、回心を促したと言われるが、このときのリバイバルでは手島の祈りが罪というよりは信徒たちの恩の感情を刺激した様子が記録から読みとれる。それ以降、青年達は人が変わったように熱心な信徒となり、中には癒しの力を発現する者なども現れたと言われる。手島は個別的に異言の

指導を始め、信徒たちは異言による祈りを習得した。同年十一月には「第四回阿蘇聖書講筵会」が開催された。この集会には無教会系の雑誌に出された広告などを見て、六十名の者が集まり、信徒行伝さながらのペンテコステ状況を体験したと言われる。

手島はキリスト教の教義や神学上の論争を無力で無意味なものとして否定し、復活のキリストを単純に信じるこそが信仰の精髓だと考えた。これは権威の源泉としてのイエスに回帰することであり、十字架のイエスという弱者の力を通して再びコミュニティスを実現することを意味すると思われる。

一九五一年頃には、伝道先の清瀬の結核療養所から手島を慕って熊本に移住する者が相つき、熊本市内で貧しいながらも互いにいたわりつつ共同生活を営んだと言われている。

その後も大量の回心者を続出し、「キリストの幕屋」の運動は日本のキリスト教には稀な急激な成長を見せた。しかし、晩年手島はカリスマ的伝道者中心の大集会による伝道よりも生活に密着した家庭集会中心の平信徒伝道に期待をかけたと言われる。実際に手島自身、東京のホールで数百名の会衆を集めて行なわれる大集会に運動の初期のような熱い愛の交わりを維持することに大変な困難を感じていたとされる。ここにはカリスマ的権威と信仰共同体の間の矛盾を含んだ緊張関係を窺うことができる。すなわち、コミュニティスは周縁に退いたカリスマによって成立するものでありながら、カリスマの吸引力が強大になりすぎると、しばしばコミュニティスにおいて実現されていた我—汝関係が変質してしまうのである。今後は他教団をも視野に

入れつつ、手島の運動にそくして考察を深めてゆきたいと考える。

現代民衆宗教における聖なる世界の再創造

——中南米の悪魔——

谷 口 智 子

本論では、現代民衆のひとつの宗教的創造である中南米の悪魔をめぐって、研究者の学問的態度を問題にしながら、これらの悪魔の意味を明らかにしたい。

従来の研究で、新大陸に悪魔という概念をもたらしたのは、カトリックの宣教師だといわれている。新大陸に上陸した宣教師達はインディオの宗教を悪魔的なものと見なしたが、その主な原因は神への人身供養であった。供儀は、ファン・パールによれば、生存のための糧を与えてくれる神に対し、感謝をもつて返礼をしなければならぬという原理に基づいており、今もインディオの宗教生活の根本をなしている。それは、ジュン・ナッシュの研究で紹介される鉱夫の言葉「我々は鉱山を食べ、鉱山は我々を食べる」という言葉にもあらわれている。

宣教師がインディオの宗教を悪魔としたのに対し、インディオは、聖なるものとの互酬関係を阻む西洋人と西洋文化を逆に悪魔と見なした。互酬性の崩壊は、共同体全体の危機をあらわすからである。ポリビアの鉱山の主ディオは、鉱夫に豊富な鉱

物を与える一方、充分な供儀を行わないと、「人々を食べてしまふ」と考えられ、畏れられている。テリオの悪魔性には、伝統的な山の神の恐ろしい側面と、白人やメステイソの姿で、インディオの前にあらわれるという植民地状況を反映した歴史的側面の両方が存在する。

ピシュタコ、カリシリ、ナカツクと呼ばれるアンデス高地のインディオに信じられている一連の脂肪を食う悪魔の伝説もまた、互酬性の崩壊を示す悪魔としてインディオに表象される。悪魔は夜、村のはずれや十字路、橋などの境界で一人で歩いているインディオを襲い、脂肪をとって殺す。吸血鬼は、黒い服を着たカトリック神父や、都会の資本家、研究者、技術者、外国人といったよそ者の姿をしており、インディオから奪った脂肪を都会に売る。

ナタン・ワシュテルは、自らがピシュタコ伝説の生成する現場に巻き込まれる経緯を描いている。村の異分子で市場で大儲けしていた男が、ピシュタコとして疑われ、村人に暴力と差別を受けた。男はワシュテルを頼り、よその地へ連れていってくれと頼む。男はワシュテルに何か神的力量があると考えていた。インディオにとって研究者自身もまた、両義的力量を持つ異人なのであり、共同体の秩序を乱さない限り、神的存在として受けとめられるが、秩序を乱すと悪魔的存在として排除されるのだ。ここでは、研究者自身の学問的態度、および彼のよって立つ文明そのものが逆照射され、問いただされている。

ピシュタコは、村の外と村の中の仲介者であると同時に、この両者の不平等な関係、互酬性の崩壊を示すものとしてあらわ

れる。村の外とは、スペイン語が話され、教育される場、モノと金が流通する市場経済、政治的中心である都市、国家であり、宗教に裏付けられた村落の倫理的、政治的、経済的秩序とはまるで異なり、共同体を脅かすカオスなのである。ピシュタコが脂肪（宗教的意味をもつ生命のエキス）を奪うということは、外部の力がインディオの宗教的、政治的、経済的行動における主体的な力、生命そのものを奪うことである。インディオはピシュタコリ外の世界の力の侵入により、自らの共同体の秩序を脅かされるが、同時にピシュタコを表象することで、共同体を守り、外の世界を批判する。

チャールズ・ロングは、「これらの運動は、西洋自身の言語やカテゴリーを用いて、西洋自身を批判しており、その意味で二度目に創造されたものだ」と指摘している。中南米の悪魔は、西洋人によって自らの宗教を悪魔として批判されたインディオが、西洋人がもたらしたこのカテゴリーを使って、互酬性の均衡を破り、混乱を巻き起こす西洋人と西洋のシステムを批判する、批判の批判としての民衆宗教といえる。

ポストコロニアリズムと民衆宗教

荒 木 美智雄

戦後、かつて植民地支配を受けていた世界各地の民族が国家として独立した。それらの国家には「世俗的救済」の民衆宗教

という意味があり、それまで世界の唯一の中心、モデルであった西洋に加えて、世界中に多くの中心が生まれたという意味をもっている。

しかし、その後、トゥルーマン大統領によって推し進められた「開発経済」政策は、それらの独立国を市場経済のシステムの中に組み込み、全世界をのみ込んでいく一元的な経済支配の中へ人類を追い込んで来ている。先進国の側の社会は、このシステムだけが人間の自由を保証するというイデオロギーによって、一切を、教育、リクリエーションから人間の臓器や生命そのものまで売り買いされるようになり、企業は人間の欲望を限りなく刺戟しかき立て生存競争の中で人間を消費に駆り立てている。「発展途上国」と位置付けられた社会では、文化や民族の生存をかけて、新たな秩序を求めるが、それは、しばしば、急激な変化の中で、絶えず突きつけられる混乱・カオスを創造に先立つカオスと把えることによって可能となる。

そのような宗教的創造の宗教学的意味は、コロンブスの大航海以来五百年の近代西洋の成立展開（その間に西洋の学問や文化の概念やカテゴリーが形成された）を批判的に問い、同時に世界にコロナリズムによって展開した西洋の支配の意味を宗教学的に問うことによって把握することが可能になるであろう。とりわけ、そのようなコロナリズムの批判においては、ジョセフ・キタガワが「人間の西洋的探求」と呼んだ近代西洋文化に限定されたすべてのアプローチャや「ヘーゲルの幽霊」と呼んだ西洋中心主義的視座のシリアスな批判剋服が重要になる。

近代性の理念と宗教概念

飯田 篤司

「内在主義」志向としての近代世界においては、理性の普遍性かつ自律性に依拠し、自己完結的な知の体系の確立が志向されていく。もはや伝統的権威などに依拠しえぬ啓蒙理性は、普遍的たらんとしてその根拠を自らの内に希求していく。そして自己に再帰的に関係して自己自身を形成していく回路が成立する場としての主観性・主体性が主題化され、そこに知の基底が見出されていく。そして「絶えざる反省の軌跡」としてのその歩みは、「進歩」として思念されていく。こうした理念の下、内在世界の彼岸としての「超越」を志向すること自体が一つの内在的操作と捉えられ、しかも非理性的として負の価値が置かれ、それゆえ宗教は原理的にその当初から疎外されていくこととなる。

しかしまた、宗教を積極的に基礎付けんとする場合においても、宗教概念は近代合理主義のヘゲモニーを前提とし形成されていった。理神論のように宗教を知性化・合理化による相即への志向においても、逆に合理主義を対称項として自己規定していくロマン主義においても、その宗教概念の近代地平内在性が見て取れよう。しかもその基底探究という水準においても、近代的論理機制に依拠されて遂行されていく。近代思想の主軸をなす合理論・経験論の両系譜において、宗教の存立基底はそれ

それ、理性や人間性、神秘体験などの体験性に求められ、内的主観性の領域を巡って展開される。これらは、内的理性や内的経験といった特権化された私秘の領域に確実性の基底を求められていくという論理機制において、近代性の地平の内に立つものと言えよう。

さらに同様の構制は、価値判断自体の捨象を理念的に掲げる近代学の言説においても、ある意味において見出されよう。すなわち記述学・個別科学という近代学の理念に基づき存立する宗教学においては、その対象は経験内在的地平へと希求され、一次的には「経験内在的对象」として思念される諸要因をめぐり展開されてきた。そのため、宗教の全体性が損なわれ矮小化されたとの批判をも受けることとなるが、しかし他方では、経験科学としての自己認識にも関わらず、その対象を自存視し「科学的神学」として機能したとの批判をも受けていく。こうした批判の根底にあるのは、近代知の自律の理念は普遍的たらんとしてその根拠を自己のうちに希求するという機制、及び、まさにそのため逆説的に「閉じた全体性」へと転化していく可能性をあわせもつことに由来することと思われる。このような認識上の限界概念をその本質であるかのような物象化的錯誤に陥いり普遍化していく危険性は、宗教学に限らず近代諸学が共通に有する問題構制ではあるが、特に究極的真理要求をその本質とする宗教をめぐる言説においては、その内在的自己撞着を回避する回路として無自覚のかつイデオロギー的色彩をおびた形において包摂されやすい危険がある。

以上のように、近代的な知の理念との相関において宗教概念

は形成されてきたが、近代世界の閉塞への認識に伴い、その知の構制自体に見直しが求められてはきている。しかしそれはまた、従来のような反転図式による宗教性の「回復」の唱導を許すものでもありえない。そもそもこうした反省自体も、近代性の理念に内在的になされているとの認識に立つ時、その「閉鎖性自体が開放性の条件」という矛盾する要請に立ちつつ、拭いたい物象化の陥穽を回避し、いかに絶えざる自己革新への路を開いていくかが課題とされよう。そしてその路は、「進歩」への信仰に代わって、プラグマティックな本質的な企投的性格の自覚の上になつて歩まれていくこととなる。

恫喝と救済

——宗教の言説構造——

門馬幸夫

従来、宗教の機能は、社会や文化に対して究極的な価値（規り所）や目的を提供して社会・文化の「統合的機能」を果たすものという理解がなされてきた。しかし今年のオウム真理教の事件に見るように、宗教は常に社会や文化における統合的機能を果たすものとは限らない。ある場合にはそれは非統合的機能や分裂的役割（逆機能）、破壊的機能をも果たすものとなる。社会学者のR・K・マートンは、その著『社会理論と社会構造』の中で宗教が社会統合に資するという見方に対し、それはデュ

ルケムの見方を文明社会に安易に応用し宗教の持つ社会における非統合的な結果を無視していると指摘した。同一社会内に異なった宗教が併存する場合、宗教信仰者が社会的価値を信じない場合、特定の宗教集団の価値が一般社会の持つ価値観と異なつた場合、それは宗教が「社会の統合に資する」といえるのであろうか、というのである。

マートンはまた、社会・文化における機能分析の持つ保守的イデオロギー性を指摘するとともに、機能分析において、「顕在的機能」と「潜在的機能」という点も指摘した。ある社会的機能は顕在的機能を果たし得るものでもあるが、それは往々にして意図せざる潜在的機能（逆機能）を果たすものともなり得るからである。このコンテクストは、「宗教における救済」という問題を考慮する場合に極めて有効な視点を提供すると見なされる。特にここで取り上げる仏教教理における救済の言説には、右のような内実が伺えるからである。たとえば歴史学者の横井清氏は「仏教そのものの考え方が本来的に人を救うべきだと主張してきたことは疑われないが、実際に仏教が仏教者に担われて広まる過程では困った役割を果たした」と指摘している（「中世身分制の研究状況と課題」『部落問題研究』七八）。指摘にある「困った役割」というのは仏教が果たした差別的役割であるが、これは宗教が果たした逆機能的側面であろう。仏教のある側面は、民衆の「救済」をうたいながら、その実は差別的機能を果たしてきた側面を持ったのである。のみならず、宗教・仏教を信仰させるための言説構造は、「恫喝」をその論理として保持している点も指摘でき得る。大乘仏教教典の『法華經』にはそう

した言説構造が顕在的、潜在的に存している。

『法華經』「安樂行品」には「チャンドラ」のようなカーズト外の人々、様々な部族民や特定の職業に携わる人々、女性といった存在には、仏教修行者が近づくべきではないとして、いわば「排除のリスト」を顕在的に述べている箇所が少なからず存在をしている。ここでの「チャンドラ」（旋陀羅）とは我が国では歴史的には被差別民とされてきた人々に比定されてきている。しかし、『法華經』における言説構造は、これのみにはとどまらない。卷二十八「普賢菩薩勸発品」に見られるように、その言説構造には、「恫喝」の論理構造が内包されていると見なされる箇所も少なくない。これら供養し賛嘆するものあらば今世において果報を得、この経を受持する者を見てその過悪を出さば、この人は現世に白癩の病を得ん」というような事例がそうであるが、この論理構造は、『法華經』を誹謗すると病を得、『法華經』を供養し賛嘆するならば果報を得る、という、「恫喝」と「救済」とのセット構造となつていると見なされる。

この「恫喝」と「救済」のセットは、「救済」ということに関し、「○○をせねば××となる、だから○○をしなさい」という論理構造を取っている。これは「救済のメタファ」と見なされるが、しかしこの救済のメタファは、そのため排除・差別的言説構造・論理構造を有することとなつたと見なされよう。『法華經』の論理は、その後、因果経や和讃等を通じて差別を拡大していく源泉ともなつていったと見なされるのである。

「宗教」概念の意味について

尾崎 誠

「宗教」は「宗旨」と一対をなす。即ち「宗旨」とは天真也。事理一体にして生仏未だ分れず。心念不二にして迷も無く悟も無し。色心是れ一にして修にも非ず証にも非ず。只だ見聞覚知を離れて是れ法界周遍せり……。宗教とは、章段建立也。……一代の説教より一文一句に至るまで皆是れ章段施説の姿也。機に随いて教を説く云々。」（『藏田抄』）と。宗教は言説による施説なので衆生の機根の差に応じて多くの教に分れる。他方、宗旨は言説を離れ、能所主客の対立を超越した仏果己心の内証だから無師独悟の域である。

その「宗」とは『法華女義』における「名・体・宗・用・教」の五重玄の一つで、「因果を以つて宗と為す」というように修行の意である。ここに宗教は行為と言語を本質とすることが見てとれる。他方、天真とは天真独朗の略で、止観を意味する。即ち、宗旨は観想の立場に立つ。観は永遠の、行は歴史の次元に立ち、近代の西田哲学と田辺哲学との相違にも対応しよう。

田辺は「無は行ぜられるものであつて観られるものではない」として、観に立つプロチノスや西田哲学を批判する。観の立場からは無は往相の目標としての有にすぎない。自ら無を行じない限り、無を証することはできない。芸術美的直観によつては現実に無を現成する還相行為に出ることができず、倫理的當為

の契機を無視し、宗教の実践的行信証を見失う。つまり、観想では汎神論的美的調和が支配的で人間の自由に根差す根源悪への自覚が乏しい。罪悪意識が稀薄で、懺悔の契機を欠く。仏教は「戒・定・慧」の三学を根本とするが、戒は懺悔に関わる。田辺は理観を超え出て、「懺悔道としての哲学」を確立したが、宗教の最終局面を見失つていない。しかもそれは「種の論理」と結合して、社会的政治的変革をも伴うが、決して宗教と政治との直接的な一致・無媒介的自己同一化ではなく、個の実存の主体的行為による否定媒介的弁証法的統一を原理とする。

田辺によれば、懺悔なくして無の行はありえず、懺悔は宗教的行為の基礎的普遍的契機であり、救済の絶対的必要条件である。懺悔なくして宗教的实践はないが、その具体的内容においては、社会的基体を媒介とする。即ち、政治的行為と宗教的行為とは基体即主体として実践の両側面を構成する。しかし、これは宗教が政治を直接的に規定することを意味しない。むしろ宗教の絶対無の実践によつて個の自由な主体性が確立され、個即類として、種の基体としての社会存在たる国家を媒介として人類的普遍性が達成される。国家は宗教的無の媒介としての有、方便存在としての否定的存在である限り、その種の限定を超えて、人類的普遍性を獲得し、ここに文化が成立する。国家は有即無なる転換の各瞬間的平衡以外にその存在を許されない。つまり、実践において不断に新たにされる革新内容としてのみ、相対即絶対の否定的媒介性を有する。

しかし他方、国家もその肯定的側面では法として普遍化され、その否定性の半面には、有としての自己同一性を要求し、基体

化される傾向にある。つまり、常に否定媒介性を失って、類の自己疎外として種の直接存在へと転落する可能性をもつ。だから国家にも根源悪があり、懺悔が必要なのである。

田辺はプラトンを継承発展して、絶対善は次善として絶対現実即理想として実践的媒介において成立し、国家の類の普遍化は個の政治的実践によって媒介されるとする。種は一面類の実現であると共に、他面類からの転落態でもある。この種の二重性によって国家も方便存在の否定性を失って、自己絶対化への錯誤を犯しうる。ここに個の神に対する懺悔は同時に国家革新の政治的実践を神に媒介する必要性がある。もし国家がこの媒介を無視してそれ自ら直接存在としての絶対化を強行するならば、絶対の無性への反抗の結果として世界の歴史審判に屈さねばならない。国家批判こそ、哲学宗教の道である。

語り得ぬものの論理分析

木村俊彦

「バガヴァド・ギーター」で、本地はヴィシヌ神である軍師クリシュナが、親族との争闘の歩武を進めるパードウ族の指導者アルジュナに進言する。勝・敗にこだわるな、と。勝負に執着しないことを作戦心理の要諦のように説きながら、それはいつしかヨーガの心学になって、平静心の境地を「平等視」と呼ぶようになる。これはさらに大乘仏教になって「平等観」と

なり、その知を「平等性智」と呼ぶようになった。

そして世間知を成所作智とか差別智とするのに対して、平等性智は悟りの智そのものとされる。その語の出自がヨーガで求められる心境であったから、このような展開は容易に理解できる。そして実践論における無執着という目標を獲得する知がこの平等性智であることも理解できる。ブッダは哲学的な二者択一を迫るトピックに、回答を拒否したと言う（村上真完「語り得ぬもの」）。世界が永遠か無常か。霊魂が在るか無いか、などに対して、無門慧海も、単に「無」ではないものを要求する。「わずかに有無に涉らば喪身失命」と、無門関第一則で言っている。

この様な矛盾対当の両概念は集合論的にはきれいな全論理空間を表わし、排中律を以っていずれかに帰するべき和集合である。一般にAと非Aで論理和ができる。それ以外の選択を許さない。ところがいわゆる東洋の論理は、Aと非Aを共に否定して良しとする「一切否定——これを「空」と称する——、Aが即非Aである」と見よ、という即非の論理の二途に分類できる。ブッダのいわゆる無記の態度は、当時は苦からの解脱に関係のない形而上的愚問を回避する態度であった。これは特定の下グマに執着することを戒めるエポケーである。平等性智とはその様な知である。

このエポケーは、無執着という実践からくる表現形式である。平等性智につながることは容易に理解できる。「空」とは、存在しないという存在論的形而上的な世界観を言ったものではない。拘泥すべきではない世界を比喩的に表現したものののだ。

「色即是空、空即是色」の対称律的テーゼは、空を無と解釈すれば、まさに無意味な論式になってしまう。ものは執られるべきではない、という実践の要諦を言明した所の、存在の在り方を表現したものだ。

空は不可言説とされる。それは言明形式をよほど工夫しなければ、単に無意味な命題、偽なる命題に陥いつてしまうからである。八千頌般若経では、「菩薩は悟りに志向する心におごらないというしかたで学ばなければなりません。なぜかというところ、心というものは心ではありません」（梶山訳十頁）と分りやすく説明している。この直後に、心は本来浄く輝いているのです」という自性清浄心のテーゼを言明する。ここではその命題は論題ではない。金剛般若経の「応無所住而生其心」はこのことを言っている。

ここにおいて、空なる心は（般若心経では、色のあと受・想・行・識の心作用についても空であることを言う）、その心にとらわれない心であると解説している。菩提心というものに執られない菩提心こそ真の菩提心である、と言っている。それが即非の論理である。文字通りの論理式での解明は、この書式では無理であり、また筆者の寄稿が『比較思想研究』第十九号などにあるので、ここでは省く。しかし本稿の報告は論理記号で論理式化したものを想定している。

今まで「空の論理」というものが本当に論理化されたことはなかった。その論理化には集合論を基調にするブール代数は使えない。中村元博士がその研究のバイオニアであるけれども、四句分別の俱有と俱非有が無意味になるとされたのは、その限

界が出たに過ぎない。ブラウエルの直観の論理学の、排中律を認めない論理学がその為に必要なのである。

宗教学と宗教哲学

小田 淑子

宗教学と宗教哲学は一般的に、特に日本において疎縁に留まっている。両者は互いの異質性や不備を指摘するか、ほとんど無関心かである。両者が互いの成果を取り入れる必要性について、本稿では宗教の現実形態の意義および、そこに含まれる宗教性の重要さを手がかりに考えてみたい。

両者の関係が疎縁になった一因は宗教自体の側にある。M・パイの用語を使えば、反省的（神学的）伝統をもつ宗教には、しばしばそれと相容れない非反省的伝統があるからである。後者は何らかの共同体において儀礼を繰返しつつ存続している現実形態であり、そこには往々にして土着の信仰が混交し重層的に共存している。神学は稀にはこの実態の一部を自らの伝統に組み込むが、通常はそれを批判し、否定しつつも、黙認している。

宗教学と宗教哲学の隔たりは単に宗教の側の二つの伝統のみ由来するのではなく、各々の学問がその成立過程で何を課題としてきたかにもよる。ここでは両者の成立過程の詳細には立入らず、単純化しすぎではあるが、宗教学哲学は啓蒙主義以来、

宗教の非反省的伝統を批判しつつ、理性の時代にふさわしい宗教のあり方を探求してきた。さらにプロテスタント神学の影響を強く受けて、個人の内面的信仰や体験を重視してきた。他方宗教学は、キリスト教以外の諸宗教の研究に向かい、宗教の多様な現象の解明を重視したが、神学からの独立を意識しすぎて、神学と競合する領域を扱うことさえ避けてきたきらいがある。

宗教が民族などの共同体において、もしくは新しい共同体を形成し、最小限でも儀礼を行つてゐることは否定できない事実であり、宗教学にとつては出発点である。だが宗教的真理は個人の体験や内面的信仰においてのみ把握され、伝達されると主張する宗教哲学はその現実形態を無視するか、むしろ低く評価してきた。たしかにそこで宗教的真理が解明されているが、個人的体験と内面的信仰のみで存続する宗教はない。共同体や儀礼は宗教の存続に不可欠である。とすれば、宗教的真理自体がその存立と伝達に現実形態を必要とする一面があるのではない。深澤氏が紹介している神秘主義の体験と伝統をめぐる論争も、体験か伝統かの二者択一ではなく、宗教的真理自体が両者を必要とし、おそらく伝達の様態が異なるため、相補的に把握する可能性があるように思われるが、これは宗教哲学の新たな課題となるのではないだろうか。

宗教哲学が共同体や儀礼の意味を把握すヒントはヘーゲルに求められるかもしれない。ヘーゲルの宗教学哲学はキェルケゴールに批判され、その批判は一面では正しい。だがヘーゲルが宗教を共同体（国家）との関係で考察し、祭儀を重視していたことをキェルケゴールは見落しているからである。

宗教学哲学は近現代における宗教の意義を理性と科学との関係では深く考察してきた。だが近代化は都市化とともに村落共同体を崩壊させ、この社会変容が近代以前の宗教の現実形態を壊し、現代人の伝統的宗教離れをもたらした問題には宗教学哲学はあまり言及しない。これも既述した宗教学哲学のあり方によるものだろう。

最後に、宗教の非反省的伝統が有する宗教性の重要さを日本の現状に照して指摘しておきたい。宗教学哲学が理性と対立させているのは宗教の反省的伝統に限られていて、非反省的伝統はまったく考慮に入れられてない。しかし例えば生命倫理の具体的な問題に対して、仏教の反省的伝統が提示する見解は必ずしも人々の感情や態度を説明しない。現代の日本で理性に最も強く抵抗しているのは非反省的伝統の宗教性だと思われる。この宗教性はエリアードが解明してきた宗教性と通じるものがある。宗教的哲学はその成立当初からこのような宗教性を批判してきたが、日本の現状を前にしてもそのままのまゝののだろうか。非反省的伝統の宗教性を把握し、反省的伝統との関係をも問い直す可能性は残されているように思われる。

宗教類型論について

吉津 宜英

一、問題の所在 今、こと改めて宗教類型論を問題にするのは、先ず第一にこれまでの類型論における仏教の位置づけの不明確さを感じるからである。また、第二には近時の新しい仏教運動までもを含めて、どうして日本の仏教は宗派性が強いのであろうかという問題意識を持っている。この点を釈尊の宗教の原点にまで遡って考えてみたいのであるが、その場合に仏教の中だけで考えるよりも、広く世界の諸宗教の中で仏教を位置づけながら論じて行く方が実り多いのではないかと考えたわけである。

二、これまでの類型論 (1) 一神教、多神教、単一神教、無神教 仏教は無神教ということになるが、積極的に内容を与えた規定とは言いがたい。(2) 原始宗教、古代宗教、民族宗教、世界宗教 仏教は世界宗教に入るが、どんな世界性を有するかという内容までは与えられていない。また、この類型論には進化論の是非の問題が付随する。(3) R・N・ペラの説 原始宗教、古代宗教、歴史宗教、近代宗教 現代宗教 歴史の文脈に考慮した新しい進化論的な宗教類型論と考えられる。

三、私の三類型論 (1) 垂直型の宗教 一神教。一神が真上から垂直的に人間に自らを啓示する。その中間に預言者もしくは仲保者が存在することもある。人間はただ祈るのみで、神に

向かつて何らかの操作の力を働かせることは出来ない。(2) 傾斜型の宗教 多神教、またはリーダー型の宗教。斜めに神々、崇拜対象、あるいは現実の教団のリーダーを仰ぎ見る。神々などからの働きかけがあると同時に、人間のサイドからも信仰対象を操作しようとすることもある。(3) 水平型の宗教 釈尊の宗教。一人一人の修行者と釈尊と呼ばれる人とは水平、対等である。法灯明(ダルマ)の前に一人一人の人間も対等であり、またダルマと一人一人の人間も水平、対等に、対峙する。

四、釈尊の宗教を水平型と見る根拠 (1) 阿含の『大般涅槃経』で釈尊がアーナンダに語る。「私は修行者の仲間を導くであろうとか、修行者の仲間は私を頼っているとかと考えたことはない。自らをたよりとし、法をたよりとして、修行して行くだけである」と。ここで釈尊は自分の立場がリーダー型の宗教ではないことを示す。(2) 『律藏』『大品』 修行者が釈尊自身を含めて六十一人となった時、釈尊はみんなに自分に従って来ないで、伝導の旅に出るように勧める。「私も解脱した。比丘たちよ、あなた方も解脱した。遊行せよ。人々の幸福のために。一つの道を二人で行くな」と。ここでも比丘一人一人の立場の重要性と、釈尊と比丘との対等性が示されている。

五、三類型の変容 (1) 垂直型の傾斜化 キリスト教において、神とイエスへの信仰の外に、マリヤ信仰や歴代の教父たちへの信仰が強まれば、多神教的な雰囲気を増す。(2) 傾斜型の垂直化 単一神教的な精神風土は後に一神教を生み出したとも言われることが、このパターンの一例となる。(3) 水平型の傾斜化 釈尊滅後の部派仏教のダルマ至上のあり方。中国仏教の

上意下達的な「教」への傾斜。日本仏教の宗派性の傾向。近時のリーダー型の新仏教のあり方。(4)傾斜型の水平化 部派仏教に向かつての初期大乘の「ダルマは空である」という主張。中国禅の「教外別伝」の立場。伝統を誇る顕密仏教に向かつての日本の親鸞の「弟子一人持たず候」という態度。

六、三類型論の意義と問題点 仏教の原点である釈尊の宗教を水平型として位置づけることが出来た。しかし、釈尊の宗教を水平型と規定することが新たな議論の対象となる。また、傾斜型の幅が広すぎて、宗教を類型化したことにならないという批判があろう。

第二部会

ソクラテスと魂の不死

浜崎 盛康

ソクラテスは、「魂の不死」についてどのように考えていたのだろうか。この問題についての解釈は大きく二つに分かれる。その一つは、ソクラテスは魂が不死であるかどうかは知り得ないと考えていたとするものであり、他方は魂の不死を信じていたとするものである。本発表の課題は、この問題について、『ソクラテスの弁明』を中心に、一つの解釈、ないし解釈の方向を提示することである。

『ソクラテスの弁明』では、まず 28c-29d で、死を恐れるのは知恵がないのにあると思つていふことになるとし、その理由として、「死を知っている者は、誰もいない」からであると述べられている。つまり、死について、明確に不可知論的な主張がなされている。しかし、40c では、死が善いものだとすることは大いに期待できると述べ、続けてその理由を以下のように論じている。魂は死によつて消滅し死後は存続しないか、反対に死後も存続し、あの世へ旅立つことになるかのどちらかであるが、そのどちらの場合でも死は善いものである。前者の場合、死は夢一つ見ない眠りのようなものであり、これはこれで善いものである。また、後者の場合、魂はハデスで、本物の裁判官に出

会い、過去の知者、賢者達に出会うことができるだろうが、そうであれば、彼らと知を吟味することができ、これは計り知れない幸福であるとソクラテスは言う。ここでは、死に対して大きな期待が持てるとする限り(同じく 41c) 死に対して肯定的であり、全体的には魂の不死に対しても肯定的なニュアンスが強いと言えよう。しかし、あくまで、両方の可能性を認めているという点に注目すれば、ソクラテスは魂の死後の存続については知らないとする立場だったということになる。また、『クリトン』にも目を向けてみると、ここでは国法がソクラテスに対して、脱獄しなければあの世に行つてから、あの世の治者達に身の潔白を明らかにすることができようが、もし脱獄すればあの世の法がお前を好意的に受け入れてはくれないだろうと述べている(54b-c)。ここでは死ねばあの世に行くということ、つまり、死後も魂が存続するということは当然のこととして、その上で、議論が展開されている。

そこであらためて、それぞれの場合にソクラテスがどのような言い方をしているかを見てみると、死について不可知論的な立場を表明する時には、ソクラテスは専ら死を「知らない」という言い方をしており(29a6-7, 29b5-6, 37b6-7)、死を善きものとする時には、そのように「期待」できるという言い方をしている(40c4-d, 41b-2c)。つまり、知っているかどうか、もっと強く言えば、最終的で確実な知を持っているかどうかという意味では、死を「知らない」のであるが、しかし、「期待する(希望を持つ、信じる)」という意味では、死を善きものであるとすることができたのである。ソクラテスは、死について「確実に

は知らないが、善い期待を持つことはできる」という状態にあったのだと言えよう。

ところで、このことは、ソクラテスが死や死後、魂の不滅に關してはいかなる論証もあり得ず、ただ信じるしかないと考えたことを示すだろうか。必ずしもそうではないように思われる。というのは、見てきたように、実際にソクラテスが死を善きものと期待するための議論を行っているからであり、また、もしそのような論証を否定するとこれは次に続くプラトンの魂の不死の論証の努力を否定することにもなるだろうからであり、これはこれで考えにくいように思われる。しかし、この問題はこのようにさらに、ソクラテスにおける知と無知、知と信というより一般的な問題と関連してくるものであり、「知らないが、期待できる」はより精確にはどのような知的状態であったのか、あらためて考察する必要があるように思われる。

プラトン『プロタゴラス』篇における ミュートスについて

和田 義 浩

プラトンの対話篇『プロタゴラス』において、プロタゴラスは人間による徳の分有の由来を説明するミュートスを披露している(三二〇C～三二二D)。本発表の目的は、このミュートスの分析を通じ、プロタゴラスの倫理的思想の特質を確認するこ

とである。

彼のミュートスについて注目すべき点は、本対話篇の主要な議論を構成している正義、敬虔、節制、知恵、勇氣という、ギリシアの主要な五つの徳目のうち、人間に分け与えられたとされるのは「節制」と「正義」に限られており、知恵、勇氣、敬虔については直接言及されていないということである。

初めに「敬虔」の不在について。純粹なミュートスの部分に続く説明箇所において、プロタゴラスははっきりと、正義、節制に敬虔を加え、この三つを一つにまとめて「それこそ人間の徳である」と述べているが、そうした箇所は少ない。またミュートス本体には、人間がポリスをなすための徳を分け与えられる以前に、すでに神々への崇拜を開始していたことを示す記事が見られる。この二つの点は、プロタゴラスが本来の意味における敬虔性に含意されるような宗教性を、ポリス市民の徳にとつて不可欠な、本質的要素とは見なしてはいなかったことを示唆している。

次に「勇氣」の不在について。プロタゴラスが勇氣を徳の一部として認めていたことは確かであるが、敬虔の場合とは異なり、「勇氣」という表現は、ミュートス本体はもちろん、彼の演説全体のどこにも(関連した反意語の表現の一例を除いて)見当たらない。また本篇後半でプロタゴラス自身、勇氣は他の四つの徳目と比較して一段劣つたものだと証言している。さらにミュートス本体に見られる「戦いの技術」(事実上「勇氣」の徳と等値と考えられる)は、あくまでも他の動物の襲撃をかむすためのものとしてとらえられているという点も看過できない。

端的に言つて、「戦いの技術」はそれ自体でポリスを成り立たしめる条件と考えられてはおらず、逆にポリスの成立こそが戦いの技術を機能させるための条件だとされているのである。

最後に「知恵」の不在について。用語法そのものについては微妙な問題があるが、結局このミュートスは「知恵」という徳目について全く触れていない。だが先の二つの徳目とは異なり、プロタゴラスは知恵こそが人間に備わる能力一般の中で最も重要なものであることを複数回に渡って明言している。以上の点はプロタゴラスにおける知恵の位置づけの特異性を明らかにしている。それは全ての市民が必ず分け持たねばならぬ徳という意味での、「ポリス的な徳」ではない。それはある一定の限られた人間に属するものであり、その限られた人間こそが「知恵あるもの」すなわち、ソフィストに他ならないのである。

プロタゴラスにとって「人間の徳」と「ポリスの成立」は互いに必要十分条件の関係にある。ポリスの内部で市民と市民の間に働き、その関係を保持する機能を果たす限りにおいて、徳は本来の徳たりえる。その意味でこのミュートスは、信仰を「神と人間」の間の関係として時間的に、また戦いを「獣と人間」の間の関係として空間的に、それぞれポリスの外に置く。かくして敬虔と勇気という徳目は主たる位置を与えられず、市民と市民を友好的に結びつける「正義」と「節制」が、本来の徳として専ら要請されることになる。そしてこのミュートスが「知恵」の存在を語ることによつて、プロタゴラスの見解は更に明確化される。「徳」は一種の知識であるが、しかしそれは「知る働きそのもの」ではなく、知識内容に過ぎない。「知恵」とはま

さに徳という知識内容を人間に対して有利に与えるという働きであり、その担い手は「知者」（ソフィスト）に限られる。ここにはソクラテスの批判の対象であった、「知識」と「知識内容」、「知者」と「一般市民」、そして個々の徳目の間の分離の根源が見いだされるのである。

プラトンと密儀

澤田隆幸

プラトンはイデアの観想という主題をしばしば密儀の用語を使って述べている。このことからプラトンとエレウシスの密儀との関係が指摘されているが、はたしてどうなのであろうか。

そこで、ここでは特に「美のイデア」の観想という観点からプラトンと密儀について考えていきたい。テキストは『饗宴』である。尚、その他「パイドロス」も無視できないが、紙幅の関係上、ここでは扱わない。

まず、密儀について、諸家の研究をたよりに説明しておく。密儀（秘儀）とは、秘密の宗教儀式のことだが、ギリシア語でいえば、ミュステリーオンである。そして密儀に参入することをミュエーシスという。ギリシアではエレウシスで行なわれた密儀が有名で、その儀式は、およそ三つの段階に分かれていたとされる。まず、予備的な儀式の小密儀、次は大密儀、そして最後が最高の奥儀が伝授されるエポプテア（直視参入、見神）

である。修行者が先の二つの段階をへて、この最後の段階にまで参入したとき、その人は至上の光景を見たと言われる。そして彼は死後の幸福、一種の不死を保証されたという。

次に『饗宴』である。ここで問題となるのは、ディオティマ教説である。そこでは、エロースによる不死性の追求の道が探究されているのだが、ここでいうエロースとは死すべきものの不死性への欲求である。では、いかにして死すべきものが不死性にあずかるというのか。ディオティマ教説の前半では、肉体的にも精神的にも子供「肉体の子及び芸術作品といった精神の子」を生み後世に残すことで、そして後半では、不死なる美のアイデアを観るということを通して、ある意味で不死にあずかるうとする道が考えられている。前半の子供を生むということなら、多くの人でも可能であろうが、後半の不死なる美のアイデアを観るということになると、誰にでも可能であるというわけにはいかない。この間のことをディオティマは次のように述べている。

「さてこれまでの「子供を生むという」愛の道は、ソクラテス、おそらくあなたでもその秘儀を受けられることができるでしょう。しかし、見神に窮まる最奥の秘儀「美のアイデアの観想」をあなたが受けることができるかどうか、私には何ともわかりません (209e-210a)。」訳は若波版プラトン全集 (一部改変)。

ディオティマのこの言葉から、エロースの道(愛の道)が密儀の用語でもって論じられていることがわかる。ここで用いられているミュエテーナイイとタ・テレア・カイ・エポプティイカは、それぞれ先に述べた密儀に参入することを意味するミュエ

ーシスとエポプティイアとに対応している。そのうち、特に後者に注目したい。エロースにおける美のアイデアの観想という主題が密儀における最高の段階であるエポプティイアと同じ意味をもった言葉(形容詞)で論じられているのである。

次に、ソクラテスには能力があるかどうか、わからないとされた美のアイデアの観想は、いかにして行なわれるのであろうか。ディオティマによると、人がまず肉体の美から出発して、その次には行為の美へと、さらに知識の美へと精進を重ねていくならば、突如として、美のアイデアを観ることができるといふらしいという。(210a-211c) そうすると、このエロースの修行の道程は、まさに先の密儀のそれと同様に、一段一段の漸次的な修行の道程となっているといえよう。

さらに、もし人が美のアイデアを観るといふ体験をもったとして、その人はどうなるのか。ディオティマによると、その人は神に愛される者となり、不死の者となりうるでしょうという。

(212a) そうすると、エロースの道のめざす最終の目的は、先の密儀のそれと同様に、不死性にあるということになる。

以上、多くの点で『饗宴』のエロースにおける美のアイデアの観想という教説が密儀との近似性をもっていることを見てきた。これだけでプラトンの観想の教説が密儀そのものとはいえないにしても、少なくともこの観想の教説の中に密儀に通じるような宗教的性格が存していることは確かであろう。そして、以上のような宗教的性格を視野に入れておかないと、例えば『饗宴』を手にし、先に引用した、あの場面 (209e-210a) にきたとき、現代に生きる我々としては、ただとまどうばかり

であろう。

十七世紀「理神論」前史の底流

——フランスにおける懐疑論の流行——

玉井 実

本論は十七世紀前期のフランス「自由思想」(libertinage)のうちから、「懐疑論」(scepticisme)の流行と、時を同じうして秘かに潜行せる「理神論」(deisme, deism)の動向について、それらの典型の実例を掲げ、その意義を究明するものである。

かかる研究の意図は、広義の理神論が近世の自由思想の所産であり、懐疑論もこれと同様に推測できるので、両者の脈絡を知る上で、イギリス理神論の研究には、フランス懐疑論の存在がその前史として必要であると考へ、また、当国における匿名の理神論の断片的書物にも是非注目してゆきたい。

そもそもこれらの自由思想がもたらされた原因は、近世初期という未だ完全な合理主義には至らぬ、過渡期の時代的性格に由来するのであるが、懐疑論は主に宗教改革期の夥しい人心の混乱から、ヘレニズム時代のそれを彷彿させるものがあつた。

本論ではR・H・ポプキンの著作、The History of Scepticism from Erasmus to Descartes (1960)より、その学的内容を述べてゆきたい。彼は古代の懐疑論よりアカデメイア派の定言主義のそれと、ピュロン派の「エポケー」(判断中止)による批判

をそれらの主要課題としていた。彼が後者をより重視したのは、セクストス・エンペイリコスの著作内容が近世の宗教改革後の懐疑論に大なる影響を与えたからに他ならなかつた。その影響とは彼の問答法が当時の神学上の論争、とりわけ、フランスでは反宗教改革派の立場を正当化する「信仰主義」(fideisme)を優位に導びくものであつた。それは旧来のスコラ神学やカルヴァン改革主義への挑戦であり、とりわけ、後者との軋轢が厳しかったが、ここに宗教改革後の変貌したカトリシズムと新しいピュロン主義との盟約が成つて、この問題の根源を支えていたのである。

先ずは、モンテーニュの場合、セクストスの懐疑が彼の有名な『随想録』の「R・スポンの弁明」のなかで、彼を「ク・セ・ジュ」(私は何を知るのか)へ導びいた。かような懐疑から彼は定言的な決定を下すカルヴァン主義に反して、カトリックの信仰基準に甘んじて、その権威や伝承を擁護したのである。

彼の弟子、シャロンは聖職者の立場から、『三つの真理』や『知恵論』で反カルヴァン主義に徹したが、神の無限と人間理性の不可知という一種の否定神学を求めた。それは聖書が本来理性では理解不能なので、やはりカトリックの権威と神の恩寵の有無が人間を有徳にするか否かであると、彼は述べている。

更に、博学な自由思想家として、ラ・モト・ル・ヴァイエもピュロン主義者である。彼は『懐疑主義哲学の懐疑は、諸学問において大いに役立つための序説』という著作で、定言主義者の高慢さと自信を覆すことの必要性和そのことが真のキリスト教に相応しいと考えていた。ここには彼の破壊的な懐疑論者と

しての特質が表現されている。

さてこのような「懐疑論」と並んで、十七世紀前期のフランスにおける「理神論」の動向について述べておきたい。それは当時の絶対王制とカトリック勢力に抑圧されていた。それ故に、時折、それらしき出版物が匿名で現れたが、その一つは『理神論者の四行詞』であった。R・ルノーブルの名著、Mercenne, ou la Science de Mécanisme (1943) では、メルセンヌ神父が当時の理神論を含んだ無神論には敵しい態度で臨んでいた。その詩文のうちに、理神論者たちは啓示宗教たるキリスト教の本質を無視して、原罪や地獄などの懲罰の神と、恩寵や救済の愛の神とに大なる落差と矛盾を感じていたが、その無神論的な内容はストア倫理学の道德の神を表示するものと、メルセンヌは非難していたのである。

ここに「懐疑論」の克服と「理神論」の顕在化は十七世紀のフランス思想界に動かぬ底流となった。前者はデカルトの「コギト」を通じて近代の合理性を、後者からはハーバート卿の理神論的な宗教論への推移について、今後の課題としてゆきたい。

啓蒙かイロニーか

——宗教学と批判的思考のモチーフ——

深澤 英隆

今日宗教学に寄せられている疑義のひとつに、宗教学の批判的機能への問いがある。この問いをごく単純な仕方ですて形式化するならば、「宗教学は宗教批判と両立しえないのか、あるいは批判的思考一般と無縁なのであろうか」といったものとなる。一見したところ単純なこの問いに答えることは、必ずしも容易ではない。なぜなら、この問いは、宗教学の生成の系譜学的な諸事情に深く関わっており、場合によっては透明な反省を拒むものだからである。宗教学は広義のクリティカルな思考と無縁なのではない。しかし歴史的な文脈のなかで、宗教、宗教学、近代の批判的思考は非常に屈折した結びつきをもっており、そうした歴史的事情が、今日の宗教学の地平になお作用し続けていることが、問題を複雑なものとしているのである。

ところが今日宗教学に欠けているものとして外部より指摘され、批判されているのは、外ならぬ近代的「啓蒙」的な意味での宗教批判の立場に外ならない。宗教学自身もまた、宗教への自己のコミットメントがもつ歴史性を忘却することにより、批判的思考をどのように自己に接続するべきか、考えあぐねている。いずれにせよ問題となるのは、単なるナイーブな宗教批判への全面的逆行でも、あるいは非合理主義的文化批判の継続に

よる宗教への批判的距離の喪失でもなく、反省性を高めた批判的思考の獲得ということであろう。

そのためのヒントになると思われるのが、近年の社会科学および哲学における「イロニー」の概念をめぐる論議である。ポスト近代論やポスト構造主義論のコンテクストにおいていかに批判的思考を確保してゆくかということは、宗教学に限らず、あらゆる領域で模索されている事柄である。そこでのリチャード・ブラウンの「弁証法的イロニー」の概念や、自他における「終極的ヴォキヤブラリー」(final vocabulary)に基づく「形而上学」をラディカルに解体するものとしての、R・ローティの「アイロニー」の理念は、何らかの固定的な实在を觀や真理觀を前提とし基準とする批判様式の終焉と、脱中心化し脱真理化した思想世界のなかでの新たな批判的思考スタイルの要請を告げている。

イロニーをめぐるこうした最近の議論は、宗教学と批判的思考との関わりという問題といかに関わってくるか。そもそも宗教自体が極めてイロニー的なものであることは、言うまでもない。日常的現実のアイロニカルで批判的な異化は、宗教の思想と修辞の手段の核心をなしている。しかし宗教は他面で形而上学的であり、固有の終極的ヴォキヤブラリーを固守する实在論に立っている。それでは宗教学はどうか。近代宗教学は、啓蒙的近代と実定宗教両者の終極的語彙をアイロニカルに相対化する営みとして出現したが、宗教学自身が、今度は一連の終極的ヴォキヤブラリーを産出し(例えば「宗教体験」「宗教的人間」「ヒエロファニー」、あるいは「宗教 (the Religion)」) 往々に

して形而上学と化した。その古典的典型として、自他のイロニーの解體と、イロニー的修辭学の高揚、そして「宗教的感情」という新たな終極的ヴォキヤブラリーの確保を體現したシユライエルマツハーを想起してもいいだろう。かくしてわれわれは、宗教学に対する形而上学批判を敢行する必要がある。問題はしかし、その場合の批判の視点である。

近代啓蒙主義の宗教批判は、言うまでもなく無効となったのではない。現実の宗教における抑圧的なものの批判は絶えず継続されねばならない。そして、宗教学がイロニーの果てに、逆説的に実定宗教に加担しうることを考えるならば、宗教学への啓蒙的批判と、啓蒙的学への転身の要求は、全く不当なわけではない。とはいえそうした啓蒙的な批判の実定的規程が、それ自身終極的ヴォキヤブラリーとして温存されるとするならば、それもやはり相対化される余地を残していると言わねばならない。結局のところ啓蒙とイロニーとは、共属すべきものであって、リジッドな選択肢をなすものではない。まさにこの点で、宗教学におけるイロニーの遺産は、自他に向けてのイロニーの更新においてなお救うことができるはずである。またそうした自己相対化と、イロニー的な批判的思考との接続においてこそ、宗教学は理論上の更新を果たすとともに、今日の世界における自由な自己形成のひとつのオプションともなりうるのである。

可能世界論とキリスト教

——A・プランティンガの宗教哲学——

星 川 啓 慈

A・プランティンガは、*God, Freedom, and Evil*（『神と自由と悪』勁草書房、一九九五年）において、「可能世界論」を駆使し、自分の議論・論証は、「有神論の合理的受容可能性を立証している」と結論する。この結論を導くいくつかの論証のうちの一つを、簡約化して、以下に示す。

〔集合A〕

- （1）神は存在する。
- （2）神は全知・全能・全善である。
- （3）悪が存在する。

これまで「集合Aには矛盾がふくまれている」と言われてきた。これを解消するためには、命題（4）「神は悪をふくむ世界を創造し、かつ、そうすることには十分な理由がある」が追加できればよい。そのためには、集合Bが無矛盾であることを示さなければならぬ。

〔集合B〕

- （2）神は全知・全能・全善である。
- （4）神は悪をふくむ世界を創造し、かつ、そうすることに

は十分な理由がある。

集合Bが無矛盾であることを示すためには、命題（5）「存在する悪はすべて道徳上の悪であり、かつ、道徳上の善はふくむが道徳上の悪はふくまない世界を創造することは神の力がおよぶ範囲内にはなかった」を追加できればよい。

（5）を受け入れ可能にするための条件は、次の二つを正当なものとする（論証省略）である。（a）存在するすべての悪は道徳上の悪であること（ないしはその可能性）。（b）たとえ全能の神であっても創造できない世界があること（ないしはその可能性）。

集合Bと（5）と（1）を合わせたものに、命題（6）「神は道徳上の善をふくんだ世界を創造した」をつけ加え、これを集合Cとする。

〔集合C〕

- （1）神は存在する。
 - （2）神は全知・全能・全善である。
 - （5）存在する悪はすべて道徳上の悪であり、かつ、道徳上の善はふくむが道徳上の悪はふくまない世界を創造することは神の力がおよぶ範囲内にはなかった。
 - （4）神は悪をふくむ世界を創造し、かつ、そうすることに十分な理由がある。〔（5）より〕
 - （6）神は道徳上の善をふくんだ世界を創造した。
- これまでの議論から、集合Cには矛盾がない。

(5)と(6)の連言は(3)を含意するがゆえに、集合Cは(3)を
含意する。そうすると、集合Aは矛盾をふくまないことになる。
それゆえ、「集合Aには矛盾がふくまれている」ことを論拠にし
てなされるキリスト教批判は成立しない。

八木誠一における「統合論」の検討

土井 洋

八木誠一における「統合論」は、八木の新約聖書を「正統
的」キリスト教神学から区別するものであり、同時に、仏教と
キリスト教との接点となる重要な概念と考えられる。

八木の著作の中で、「統合論」が用いられているものは、『キ
リスト教は信じるか』『仏教とキリスト教の接点』『自我の虚
構と宗教』『イエス・キリストの探求』の四冊と考えられる。

これらの書の中で、最も早く書かれたのが、一九七〇年の『キ
リスト教は信じるか』である。よって、本書における「統合
論」を中心に考えてみたい。

八木における「統合論」には、いくつかの使い分けがなされ
ており、ちなみに、「統合論」という語が筆者が用いる語である。
「統合」・「自由な人格（自己決定的でありすつかり他人のいう
ままにならない人格）」が、自由でありながら、他の人格とのか
かわりの中にあり、かかわりの中で自由であるあり方をいう。

「統合体」・「複数の互いに相異なる要素からなり、これらの要
素は相互否定的一面を持ちながら、他面ではこれらの要素は互
いに他を予想し合い、相互媒介的に成り立ち、しかも全体とし
てのひとつのまとまりをなすようなものである。」

「統合への規定」・「イエスの思想においては、人間を統合存在
へと定める定めが『神の支配』すなわち神の意志である。それ
は、人間を、精神と肉体の統合としての人格へ、また人格同志
を統合された共同体形成へと定める定めである。」

八木の考えによると、統合を成就せしめるものは、究極的に
は人格存在を統合へと定める場『神の支配』の働きそのもので
あって、人間の行為はこの働きの上に成り立ち、この働きを成
就する媒介である、という。

八木の「統合論」では、「イエス即神ではない。イエスも、聖
者も、人性と神性との関係は、あくまで非可逆的な、上下の相
互内在の関係である。だから聖書もイエスも、根柢の『しるし』、
『証し』であって、根柢そのものではない。人が神に従い、そ
の限りで人が神を世にあらわすという場合、こうして世にあら
われるが、『真実に神的存在でありつつ真実に人間的』なのである。
決して神をあらわす人間が神なのではない。」この考えは、八木
をして、「正統的キリスト教神学」から区別する視点であろうと
思われる。もう一点、八木が明確に述べていることは、「統合へ
の規定は『無』である。しかし無力な虚無ではない。それは審
き・生かす無である。宗教はニヒリズムを無の方向に徹底させ
超克したのと言える。宗教の立場は理想主義の超克であるば
かりでなく、さらにニヒリズムをその底に向かって超えるもの

なのである。」このように、「統合への規定」を「無」と表現したキリスト教神学者は、八木がはじめではないかと思う。

紙数の都合で十分な議論ができないのが残念であるが、今回はいくつかの疑問点を上げることにとどめたいと思う。

新約聖書における、「救い」や「愛」という言葉は、はたして「統合」とか「統合への成就」という語に言いかえることができるだろうか。イエスに出会った人間の状況がかくれてしまっているのではないか。

神とイエスとの関係が、上下の相互内在的であり非可逆的であるというが、新約聖書のイエスはそのようには描かれていないと思う。

八木は、処女受胎に始まる福音書の奇跡物語を否定的に受けとめているが、それは、「復活」についてはどうなのか。そのへんのところがあいまいに考えられる。

最後に、ヌミノーゼ心理を克服したキリスト教、とりわけイエスにおいてそれがなされた、という考えには同感である。

「キリスト教とヨーロッパ」と宗教対話

高田 信良

本発表はヨーロッパ論ではなく、宗教対話の際のキリスト教への関心からの考察である。

宗教対話、とりわけ、キリスト教と仏教との対話という関心

は、しばしば、東西の宗教の出会い（西洋ヨーロッパの宗教としてのキリスト教と、東洋の宗教としての仏教との邂逅）とパラフレイズされるが、その際の東西の宗教という理解は歴史的事情に即した広義のものである。キリスト教と仏教いずれの宗教も、本質的には特定の歴史的地域的な文化伝統に制約されないものであるが、実際の展開は歴史的条件と密接に関係している。その限りでは、西洋ヨーロッパとキリスト教、東洋と仏教を重ねた理解もかなりの程度において妥当する。それが「東西の宗教の出会い」と表現されるものである。ただ、「キリスト教とヨーロッパ（同じく、仏教と東洋〔アジア、中国、日本等々〕）」の関係は、「宗教と文化」関係の可能な一様態として、新たに対自化され直す必要があるだろう。

宗教対話という関心は、主にキリスト教世界における神学的課題として展開されてきたものである。キリスト教徒は、ユダヤ教やイスラム、あるいは、非宗教的世界観などとの対話にも、もちろん、積極的であるが、とりわけ、仏教との対話に関しては、極めて熱心である。キリスト教、仏教それぞれが主たる歴史的背景としてきた文化的伝統の差異が極めて大きく、宗教対話の関心が異文化対話の関心と重なり合うからでもある。ところが、キリスト教徒から熱い視線を向けられた（少なくとも日本社会の）仏教徒の多くは少なからず戸惑っているのが実状であろう。対話という事柄自体は好ましいものに違いないが、キリスト教徒が積極的に宗教対話を求める動機（時代状況に対する認識、信仰の自己理解へのあり方等）を仏教徒は必ずしも共有していないからである。それゆえ、宗教対話の議論は、一定

の相互理解が得られるところまでは進むけれども、議論がそれ以上にはなかなか展開しにくい、というのが実状であると思われる。

たとえば、親近性が着目されるキリスト教と仏教（特に、浄土門、なかでも親鸞の仏教理解）に関して、浄土仏教徒が阿弥陀仏において理解することがらは、キリスト教徒がキリストとして理解することがらに他ならない（ジョン・カブ）と指摘されるのが少なくない。また、仏教における涅槃・縁起・（大乘仏教の）空等の概念に関して、しばしば、「究極的実在 ultimate reality」という表現が用いられる。哲学的あるいは宗教学的な概念としての究極的実在を、キリスト教・仏教双方に妥当し得るものとして用いようとするものである。ところが、仏教徒は、そのような発想や議論の進め方に必ずしも同意しないことが少なくない。自らの宗教的関心を哲学的概念を媒介として理解し直そうとする発想に対してなじみにくいからであろう。

キリスト教と関わりの深いヨーロッパ概念も広狭の意味で整理されるべきだろう。宗教対話の際にキリスト教と重なり合わせて理解されることの多い西洋ヨーロッパという概念は、西欧中世近世のヨーロッパ・キリスト教社会をモデルにしたヨーロッパ概念よりも広義である。つまり、後者は、古代ローマ帝国の東西への分化に伴って東方教会・西方教会に分かれた西方キリスト教世界として展開していったヨーロッパであるが、前者はむしろ、宗教としてのキリスト教の展開していった世界そのものを意味するものであろう。それは、ギリシア的思想の諸概念を摂取しながらローマ帝国の宗教となっていたキリスト教

つまり古代教会をも含ませる広義のヨーロッパ概念と言えよう。宗教対話の場では狭義のヨーロッパ論そのものは必要ならうが、宗教としてのキリスト教における「宗教と文化」の課題としては「キリスト教とヨーロッパ」も再考されねばならぬであろう。

参考 拙論「ヨーロッパとキリスト教と——ヨーロッパ・キリスト教・近代（科学、宗教研究）を巡る一試論——」
〔龍谷紀要〕第十七巻第一号、一九九五年八月

人間と悪

——マルティン・ブーバーの視点——

大川 武雄

ブーバーは悪の原初的起源と根源的本質を問い、悪を構造的に解明しつつ人間の生における悪の真相を開示しようとしている。この悪の解明には、悪を内在と超越とに分ける従来の手法は意味をなさない。人間の悪の現実はこちら二つの側面が複雑に絡み合い、一つに結びついているからである。シェリングが神話の真理性に着目したように、ブーバーも神話伝説の研究から始めている。

一、悪の起源

人間の悪は二つに類別され、二つの段階として現われる。そしてそのいずれもがイスラエルの旧約聖書と古代ベルシャのア

ペスターに記された悪と符合する。悪の起源についてこの二つの文献は全く異なっている。アペスターでは善と悪は天地創造に際して最高神から生まれた二つの対立原理である。善と悪は創造以来、世界を二分する原理として君臨する。旧約聖書では悪は創造されず、非存在であり、悪は世界創造の後に人間を介して初めて世界に出現した。原初的に非存在、無であった悪が、どのようにして人間の世界に現われることになったのであろうか。アダムとイブが原罪を犯したのは、イブが蛇に巧みに誘われたためとされる。これは彼等がある種の「魔性のもの」(Dämonie)に取りつかれた結果であり、彼等が神に背いたのは積極的意志によるものではなかった。彼等は自ら決断して原罪を犯したのではなく、彼等の行為は「悪の中への滑り落ち」であり、プーバーは彼等の悪を「前段階の悪」(Vordase)として規定する。悪とは何であろうか。神は創造の秘儀において「対立性」(Gegensatzlichkeit)を溶け込ませた。光のない完全な闇がもはや闇とはいわれないように、光は闇を必要とする。光と闇の対立のように、神は人間にも対立性を与えたが、神はその存在を隠された。アダムとイブが知恵の樹の実を食べたことで得た知はこの「対立性」の認識であった。

人間が「神のようになつた」と記されているのは、人間が隠されていた「対立性」を認識する能力を得たことを意味する。しかし、人間は「神になつた」のではなく、その認識能力は原罪に対する罰として与えられたものであった。それは神の絶対的な力とは比較し得ない、制限されたものである。彼等は自分達が身に何一つまといのないのを見て、慌てて衣をつけたこ

とがそれを示している。彼等が衣を身につけようといふまいと、彼等の自然には関わりのないことである。彼等は神が善とした「然りの状況」(Nat-Jage)の裸体の姿を、人間の側から「否の状況」(Nur-Jage)へと変質させたこと、これが前段階の悪である。彼等は意志的に神に背いたのではなかった。カインの悪行は両親の落ち込んだ悪とは根本的に異なる。彼は神に聴従することを拒み、人間の歴史上初めて自己の意思によって神に逆らつた。彼は神の「然り」を「否」へと意図的に逆転した。それは「悪への踏み込み」であり「本質からの悪」である。人間の情熱と衝動の無方向性が悪の動力因となる。

二、根元悪としての悪の第二段階

古代ペルシャに伝承される原王イマの教奇な運命は人間の行き着く根源悪を象徴的に示している。彼は最高神アフラ・マズダーから世界の支配を引き受けるが、驕りに気を許して自分を賛美し神の座を僭称するにいたつた。最高神に処罰された彼は、悪魔の仲間へと落ち、悲惨な最期を遂げる。原王イマの行為は神に対する裏切りであった。彼は恵みによつて与られたものを自分で造りだしたと妄想する。真実と偽りとは二つの根本態度である。その対立において善と悪が現われる。彼は真実存在から虚偽存在へと身を投じた。悪の第一の段階では人間は被造物の座にとどまる。原王イマは自ら悪を選択し神と人間の座を逆転した。それは神の死を狙う人間の最大の悪である。プーバーはこの悪の質的飛躍を第二段階の悪、根本悪として規定している。人間は世界で自由な存在として、全存在者の中で唯一、自己の生を確証しなければならない存在である。プーバーは悪の

本質を開示することによって人間の進むべき道を照らし出している。それが人間の神への回帰に他ならない。

ニヒリズムと教育愛

——意味回復への教育——

右山 忠史

教育がその時代に有効適切なものであるためには、その時代の精神的状況を洞察し、その時代に特に顕著な病弊に対する対策に重点をおいたものでなくてはならないと思われる。ニヒリズムこそ近代のもっとも顕著な特色と考えられる。そしてニヒリズムというこの精神的状況を見落とした教育は、現代人に有効適切な指示を与えることはできないと考えられるのである。本研究発表の題目であるニヒリズムの実存的空虚の現象なのである。V・フランクルは次のようにいつている。

「現代の集団的なノイローゼであるところの実存的空虚は、ニヒリズムの私的、個人的な形ということができる。なぜならば、ニヒリズムは、存在は意味をもたないという主張と定義することができるから」

ニヒリズムは、生きることに意味はありえないことの主張、したがって、生きることの意味につながる一切の価値観の喪失、とりわけ、善悪の実感の喪失の告白である。

今日、多数の青少年が、意識のないし無意識的にニヒリズム

に陥っていることは、フランクルの調査によっても明らかにされている。したがって彼らの教育にあたる教師たちは、好むと好まざるとにかかわらず、彼らの陥っているニヒリズムに対決をせまられているのである。この、ニヒリズムに陥っている現代の状況を克服する道の探究が本研究発表の目的なのである。

ニヒリズム克服には何よりも愛が必要であると思われる。多くの教育思想家や多くの教師がすでに語っていることである。

しかし問題は、生徒を愛すべきであることを知っていることと、実際に生徒を愛することができることは別だという点にある。教師は自分の生徒を皆いつでも愛することができるわけではないであろう。時としては、生徒を憎悪することさえあるであろう。それゆえ、多くの教師が教育愛を口にする時、人はそこに偽善の匂いを嗅ぎつけるのである。どうしたら、ニヒリズムに陥った生徒を愛することができるようになるのか。この工夫と努力なしに、教育愛を口にしても、それは悪くすれば、自己欺瞞に陥ることになるだけであると思われる。したがって、教育方法論中で不可欠な部門は、愛の方法論でなくてはならないと考えられる。もち論、それは愛の技巧論ということではない。そうではなく、どのようにして愛することのできない生徒をも愛することができるようになるか、についての論ということである。

愛の対象は、かけがえない実存としてのひとりびとりの人であって、一般ではない。ところが、時として、生徒一般、児童一般という観念を愛して、個々の生徒を愛してはいないのではなからうか。観念（人類という観念、被教育者という観念）

を愛することはたやすい。しかし、ニヒリズムに陥った生徒を愛するということは、実は困難なことではなかるうか。しかし彼に同情することは可能であろう。もち論、ここでいう同情は、あわれな人だと優越心をもって見下すことではない。彼の苦悩に共感すること (Mitleiden) である。彼に同情を寄せ、彼を憎まないようになることは、できないことではない。愛さなければならぬと思うから、本当は愛してもいいのに、愛しているような擬態を示したり、愛しているかのように自分自身を欺いたりするのである。教師がニヒリズムに陥った生徒はもち論のことすべての生徒を愛さなければならぬ、というその愛は、苦悩に共感することではなくてはならないであろうと思われる。以上、ニヒリズムに陥った生徒を意味の回復に導くのものにもっとも大切なことは、生徒に対する愛・同情でなければならぬと思われる。

ニーチェにおける「宗教」について

竹村香織

ニーチェの激しいキリスト教批判はよく知られるところであり、著作の中で反宗教的と解され得る叙述が見うけられるのも事実である。しかしニーチェ後期思想の頂点をなす永劫回帰思想が、遺稿の中で「宗教の中の宗教」とも言われていることを考えるならば、ニーチェは宗教そのものを否定しているのでは

なく、むしろ宗教の本来的あり方を思惟し、宗教そのものを捉え直し、その上で自らの思想を「宗教の中の宗教」と呼んでいると考えるべきであろう。

本発表は、ニーチェの捉えた「宗教」がいかなるものであるのかを考察し、その上で永劫回帰思想に付された特異な宗教性の内実を迫ろうとするものである。そこでまず、宗教がその起源と特質とから、ディオニュソスのもの、発現であることを示し、そのようなものとして捉え直された宗教のありように即した形の宗教性を永劫回帰思想における「永遠性」の概念に見出し、これを提示したい。

ニーチェは宗教の起源を「異質なものとして人間を襲うところの極端な力の感情」の中に見ている。自己の人格が許容し得ないような圧倒的に強い感情が生じた時、人間はこれらの感情の原因として神(々)を造り出すのであり、このことから「宗教の本能」は「神造形の本能」と表現される。宗教の起源とみなされる「力の感情」が、人格という仮象の破壊・神の造形へと働くことから、ここにディオニュソスのものを見てとることが出来ると思われる。ディオニュソスのものとは、固定的なものを流動化させる働きであり、「創造と破壊へと駆り立てる」ものだからである。

宗教がディオニュソスのもの、発現であることは、ディオニュソスのもの、残忍性が宗教の一特質として挙げられることから裏づけられる。ニーチェは「すべての宗教はその最も深い根底において残忍性の体系である」と言い、苦悩を悦びとする「宗教的残忍性」というものを見直そうとしている。

それゆえ、ディオニュソスの発現としての宗教の本来的な姿は、絶えざる創造と破壊とが悦びであるような、生成に即したものでなければならぬのであり、持続するもの、不変的・恒常的に存在するものとは本質的に相容れない姿で捉えられていると考えられる。このようなニーチェの宗教理解を踏まえた上で、宗教において希求される〈永遠性〉が考察されねばならない。

宗教とはそもそも、自己の有限性・儂さを自覚する人間の、永遠性への憧れであると思われる。しかしキリスト教における彼岸への憧憬は、有限な此岸を超えた超時間的世界への憶懐であり、このように唯一の生成の世界の外に時間を超えた世界を構想し、そこへと憧れ出ようとする全ての宗教を、ニーチェは「ニヒリズム的宗教」として否定する。これらの宗教に見られる彼岸への憧憬は、〈永遠性〉への希求ではなく、超時間的〈恒常性〉への希求と言わねばならず、宗教はそのディオニュソス的本性ゆえに、このような恒常性の破壊へと働くのである。永劫回帰思想は、生成の世界に踏みとどまる者が獲得しうる唯一の永遠性を提示するものと考えられる。意識によって捉えることの不可能な永劫回帰の円環に、瞬間における決断によって関与する時、決断し得た者においては、移ろいゆく儂い生はその一瞬一瞬が永遠なものとして立ち現われるのであり、このような生はもはや彼岸への道として肯定されるのではなく、全き充実としてそのまま肯定され、愛されると言えるであろう。永遠性とは時間の長さではなく深みであり、そこにおいて生存は真に愛すべきものとなりうる。このような考え抜かれた永遠

性を提示する思想として、永劫回帰思想は「宗教の中の宗教」と言われうるのではないかと考える。

《人間学》としてのドイツ・イデアリスムス

掛川 富康

ヘブライズム侵入後、西洋思想史においては人間理性と神的存在との間に緊張が見られる様になる。近世におけるヘーゲル(Philo, PhilG)の立場を《テオロギア》と《オイコノミア》の主観的な同一化と性格づけるならば、この事態を歴史的に、また事柄の上からも、その発生形態からみることが必要である。その手がかりになるのは初期ルター派における三一論とキリスト論の関係である。

1 イエス・キリスト(リJC)の存在は三一論(テオロギア)とキリスト論(ここでは所謂両性論の意味で用いる)の関係から理解される必要がある。

2 三一論はキリストを基礎づけるという〈実体的統一 unio hypostatica〉の教説は、ヘログス・神の御子は固有な実体を持たない人性を、自らの統一性の中に受け取り、この受け取るロゴスと、受け取られる人性とは、一にして同一なる実体を持つことになり、この実体を離れてこの人性自身が自存することは決してない(Polans)ことを説く。

3 JCにおける人性と神性の統一(Vereinigung)を論ずる

〈両性の共在 *communio personarum*〉(＝両性論)は、神の側からの、先在するロゴスの、純粹可能態にある人性の摂取を意味する〈実体的統一〉に基礎づけられて初めて合法性を獲得できる。即ちキリスト論(両性論)は三一論に根拠を持つ。

4 ルター派は両性論を、その存在論的根拠である〈実体的統一〉から分離して論ずる傾向が強かった。このことはルター派のキリスト論が、その存在的根拠である三一論と十分な連関性に立ちながら根拠づけられることがなかったことを意味している。

5 さらに、〈実体的統一〉から切り放された両性論は、両性の合一の、出来事としての性格・歴史(*Geschichten* → *Geschichte*)を喪失した形で考察されていくことになる。そのような歴史喪失による両性論は結果として、本来所持していた・〈実体的統一〉に支えられた限りでの、神性による人性の歴史の同一化・歴史を、〈実体的統一〉から分離して見ることを生み出す。

6 この事態は、三一論とキリスト論の分離を意味する。キリスト論は脱歴史化された、二元論的・静態的・実体的・思惟の対象となる。神学の形而上学化の歴史の起源のひとつはここに見いだすことができる。

7 このようなキリスト論の〈実体的統一〉からの独立化は、両性論における人性、JCにおける人間の本性の〈神化〉という形でさらに積極的に遂行される。さらに〈属性の交流 *communicatio idiomatum*〉の教説の中で両性の歴史的统一がさらに非歴史化され、その結果JCの人性は神性とに分離されて、しかも神化されたものとして考察される。この点ルター派は東

方教会と事柄上親近性を持つていると指摘することができる。

8 さらにこの両性の歴史的统一の脱歴史化の帰結としての、JCの人性の神化の事態は、人間一般の人間の本性の領域にまで拡大され、人間の本性一般の神化という形で進行する。ドイツ・イデアリスムスはこのようにして〈神化された人間学〉という性格を帯び、その人間理性の神化の傾向はここに歴史的事柄の上での根拠を確保したと見ることができると。

9 このことは、近代・現代思想史の出発点をシュライエルマッハーの、ロマン主義による正統主義的硬直の打破に置くことの不充分さを示している。

10 同時に、フォイエルバッハの、〈神学の秘密は人間学である〉との宗教批判が、二重の脱歴史化、即ち〈実体的統一〉による〈両性の共在〉の根拠づけとしての歴史、JCにおける神性による人性の根拠づけとしての歴史、双方が脱歴史化された地平に成立した近代的立場からの判断であることを意味している。

ヘーゲルとエティンガー

—— 連関の可能性 ——

中 島 秀 憲

Sensus communis を手がかりに、イェナ期のヘーゲル特にシェリングと共同で『哲学批判雑誌』を刊行していた時期のヘー

ゲルが捉える信仰(Glauben)の内容を考察する。推測のレヴェルにとどまるが、この信仰の中にエティンガー的な信仰も含まれるのではないか、ということを主張したい。

『哲学批判雑誌』中のヘーゲルの主要な論文は、「序論」、「常識の哲学の受容の仕方」、「懐疑主義の哲学に対する関係」、「信仰と知」、「自然法」であるが、最初の四本を貫いているヘーゲルのテーマの一つは、常識の世界観の打破である。「序論」によれば、常識は最も粗野な概念を経験の内に持ち込み、精神を欠く反省を通じて不純にした直観を内的・外的経験や意識の事実(die Tatsachen des Bewußtseins)と称し、何かが意識の内であるいは意識をもって与えられるのだという出所不明の確信に基づいて、この意識の事実というタイトルの下に全ての物を取り集める。「常識……」中のクルークや「懐疑主義……」中のシュルツェは、「意識の事実が唯一絶対的な確実性であり、われわれはただ、この意識の事実に対して信念を持つ(Glauben)のみである」と主張する。彼らは、思惟と存在の同一を原理とする思弁哲学を嘲笑し、「では思惟に基づき日常的な事物を演繹せよ」とフイヒテやシェリングに迫る。また、彼らと同じく「信仰と知」中のヤコービも、意識の事実において既に総合はなされていると主張する。しかもヤコービにおいては意識の事実に対する信念が神的なものに関する信仰(Glauben)という色合いを持つに至る。彼の小説『ヴォルデマール』や『アルヴィル』中の登場人物は、有限性や悟性を逃れ、自らの主観性を否定し、憧憬において無限者との合一を得ようとする。ヤコービ的な常識は一般的な常識とは異なり反省的な常識である。一般的な常識

識は自らの確信の絶対性について無意識であるが、ヤコービ的な常識は自らの確信の絶対性を反省している。すなわち自らの見たり、聞いたりという感覚の確実性あるいは自らの主観性の絶対性を意識している。主観性を脱しているかの如き様を呈している「美しい魂」においても、「自分は主観性を滅却して永遠性を憧憬しているのだ」という意識は絶対化されているのである。

エティンガーはイギリスのシャフツベリーに大きな影響を受けている。シャフツベリーの common sense は常に二重の相對立する意味を背負っている。一つは good sense で、全ての感覚の中で最も非凡な(uncommon)なものであり、もう一つは、全ての人の心の中にあり、通常の状態で働く sense である。同じく、エティンガーの sensus communis も、神的な意味と日常的な意味の相對立するものを含む。まず神的な sensus communis の意味は以下の通りである。——アダムは神の似像であり、彼の内の諸々の神的生命の力は調和を得ていた。墮罪の後、諸々の力は分散し、力と力が争い、悪が生じ、生命は死すべきものとなった。しかし、神的な諸々の力の調和は完全に消滅したのではない。人間の魂の内奥に微かに残存している神的な力の調和、神の模像が sensus communis である。——だが、この sensus communis は日常性を越えているのではない。それは Weisheit auf der Gasse (市場の知恵)であり、見る目と聞く耳で捉えられる、日常生活における知恵である。

確かにクルークやシュルツェ、ヤコービ、エティンガーの常識の内容は各々独自のものであり、完全に共通であるのではない

い。しかし、それでもわれわれはある共通性を捉えることができる。それは、思弁的思考に対して、日常感覚を重視し、その感覚を通して得られた何かある絶対的なものを守ろうとする彼らの姿勢である。クルークやシュルツェ、ヤコービと同じく、エティンガーもその著作の多くの箇所、ライプニッツやヴォルフ、スピノザを批判しているのである。

ヘーゲル『宗教哲学』における宗教の概念

八 田 隆 司

ヘーゲルの宗教理解の特徴は、神を意識との関係において問題にするという点にある。近代以前の「神学」では神の實在が論ぜられるだけで、神を叙述する者の視点が考慮されていなかった。叙述する主観の立場と神との関係が論じられたときに「宗教哲学」が成り立つ。ここには実体を主観との関連において把握するという近代的思考が込められている。その際注意すべきことは、ヘーゲルは宗教を近代の主観主義で基礎づけるのではない。神は主観によって産出されるのではなく、主観に顕現することで、主観と関係しあう。神と主観とのこのような関係が「神の啓示」として語られる。

では神―主観はどのように関係するのか。神は無限であるため、感覚を超えた思惟だけで、主観は絶対者を捉えようとする。しかし思惟による神理解を直ちに宗教と呼ぶことはできない。

主観は単に思惟するだけでなく、同時に感覚的にも存在しているからである。神の主観への顕現とは、主観の思惟的側面だけでなく、感覚的側面にも、つまり主観の存在全体への展開をも含んでいる。その際注意することは、神は有限性を超えた無限的存在である以上、感覚的なものにとどまってはならないという点である。神は主観に現象することで、有限的に展開され、有限性の姿をとるが、同時にその有限性を否定し、神の無限性へと還帰する。ここにヘーゲルの「実定宗教」および「主観宗教」への批判がある。神の顕現が実体主義に基づいて解釈されたとき、それは実定宗教として批判される。神の啓示は「權威」として人間の外から与えられているからである。そのため神の啓示は奇跡によってその真理が証される。奇跡を感覚的に捉えることで啓示の信仰が成り立つことになる。しかし感覚内容は有限性にすぎない以上、感覚によって奇跡から啓示を読み取ることではできない。奇跡が啓示として現れるためには、同時に主観の純粋性である精神的なものも働くことで、奇跡は啓示として現れる。換言すれば、奇跡が啓示として現れるのは、主観の身体性である感覚とともに、主観の内なる神性が働かねばならない。奇跡が啓示として主観に現れる運動と、主観の内なる純粋性が精神として感覚に展開する運動とが呼応し合っている。他方、近代の主観宗教は神認識を放棄し、敬虔的態度によって神を感情で捉えようとする。主観による神認識は有限な主観的知にすぎないからである。しかしこの敬虔主義の主張は一方で主観認識の有限性の故に、神認識を放棄しながら、他方で無限な神を感じている。つまり「主観性の有限性の感情と同時に、

主観性の彼岸にある無限性の感情」が並存している。神を感じるためには、否定されるべき主観の有限性を必要としているにもかかわらず、敬虔主義はこの両者の媒介関係を見過している。そのため神の顕現は、形姿の有限性を必要としない感情として展開されるにすぎない。

絶対宗教においては主観宗教と実定宗教との媒介関係が意識されている。そこでは神は神の抽象性を否定し、形態化することで、神の存在を主観に啓示する。これに対し主観は自分の自然性を否定し、敬虔的に純化することで、その自分の精神性を外化する。人間も神も自分の直接性を否定し、本質性を外化する点では同じ働きをするが、それは神一人が同一の關係だからである。人間は否定されるべき直接的な自然性をもつのに対し、神は否定されるべき直接的な純粹性をもつ点において両者は区別されるが、両者の關係は同一の關係の中の關係項の區別にすぎない。神の人間への顕現を叙述する宗教は、神の抽象的純粹性である「神の国」から出発するとき、これを叙述する主観の存在全体が、叙述行為を通して神に照射される。絶対宗教では神の問題は人間の問題となり、「神の国」は「子の国」へ必然的に移行することになる。

後期シエリング哲学における

悪の克服について

諸岡道比古

本論は、悪の克服時期とされる「今の世」の終わる時とは一体どういう時か、を検討するものである。シエリングは『啓示の哲学』において、「今の世」の規定を永遠性と創造との關係から、具体的には『ヨハネによる福音書』冒頭部の説明から明らかにする。それによると、時代は、(1)創造以前の父の時代、(2)創造の時代である子の時代、(3)創造されたものが到達すべき聖靈の時代に区別され、子の時代が「今の世」とされる。本論で問題になるのは、子の時代から聖靈の時代への移行期である。

シエリングは、子の時代を異教の時代とキリスト教の時代とに細分する。異教の時代とは、「私達すべてのうちに内在する根源的人間」の墮落により、人間が神から離反し、しかも子であるキリストが先在のキリストとして、つまり異教の神として、「神の姿」において人間の意識のうちに存在する時代のことである。この先住のキリストが、自分を無にすることにより、神の姿を捨て受肉し、人間として現象するのがイエス・キリストである。この現象によりキリスト教の時代が始まる。そしてキリストは磔刑に処せられる屈辱に耐え、根源的人間の墮落によって招き入れられた「神罰」を引き受ける。換言すれば、人間

が引き起こした「神の不满 (Unwille)」を引き受け、人間によって与えられた神の外の、子の存在を解消する。このことにより救いの時代への移行が可能になる。

受肉によって、キリスト教の時代へと移行したからといって、救いが実現するわけではない。救いは「人間がキリストを身につける限り、キリストの方において……人間は神との再度の和解を見いだす」ことにある。つまり人間は子により父なる神と和解させられ、父からの離反を解消し、父のうちに連れ戻されることで救われるのである。この時点が「すべてが神である」聖霊の時代である。したがって、悪の克服に関して問題なのは、人間にもたらされた救いが「子の時代」にいかなる終極を導くかである。

シェリングはそれをキリストの復活で暗示しようとする。つまりキリストは磔刑死後二日間、目に見えなかつたが、三日後、目に見えるようになり、復活したとされることで示そうとする。それは以下の理由からである。一般に人間は「死後肉体と靈魂とに分離される」と考えられている。しかし人間が「全体的人間」としてではなく、人間のある部分のみが死後も存在すると考えることは人間の自然感情に反している。この感情に反しない考え方は、人間は死後現在の生とは別の生を生きたとすることである、とシェリングは言う。というのは、どの生においても現象するのはその人自身であるからである。それ故、死は分離ではなく、「人間であるものが保持される本質化」である。本質化されるということは、現世の生き方が非本質的であり、その次の生が本質的生ということになる。しかし非本質的生を生

きた人間は本質的生のみには満足しえず、非本質的生へ還帰したが。そこで「罰としての死を経験することを受け入れ、そのことを承認された後に」、非本質的生が回復され、人間は非本質的な本質的生を生きた。こう述べるシェリングはこれらの生を、(1)一面的な自然的生、(2)一面的な精神的生、(3)自然的なもの、(4)精神的なものへと高められた精神的な自然的生とする。これをキリストにあてはめると、先の復活になる。つまり磔刑死により自然的生を去り、精神的生へと至り、目に見えなくなるが、精神的生と自然的生との調和のとれた世界が現れ、復活して目に見えるようになる。しかしこれで聖霊の時代が出現したのではない。それは今の世に閃光として現象したにすぎない。聖霊の時代を招くには、人間がキリストにおいて死に、そして生きなければならぬ。この時こそ悪が克服され、精神的な自然的生を人類は享受できる、とシェリングは考えていたのである。

自然科学とメタ論理学

今 井 尚 生

トレルチの歴史哲学において提起されたメタ論理学は、事象論理学と形式的基礎論理学の総合として規定された。歴史という事象に即して考察するとき、一方で発展概念は、個性的な性格をもつものとされる。しかし他方で、歴史の意味解釈が成立

するとすれば、発展概念は何らかの普遍的な基準を含むべきである。それ故、事象論理学において規定される発展概念は、個と普遍という矛盾する契機を含むことが要求される。しかし形式的基礎論理学の矛盾律に従えば、そのような概念は不可能なものとなる。ここに歴史哲学における個と普遍という矛盾を克服する発展概念が成立する場として、トレルチはメタ論理学を考えた。彼はこのメタ論理学が歴史学に限定されないものと認識していたが、その他の領域においてこの問題を議論することはなかった。そこで以下、メタ論理学という考え方が自然科学——特に物理学——においても妥当することを示すと共に、それに對する一つの明確な解釈を与えるを試みる。

以下の議論は、光子に関するダブル・スリットの実験と呼ばれている、量子力学における一例である。物理学において事象に即すとは、観測や実験に基づくことを意味する。それによると「光は光子と呼ばれる一つの粒子、即ち不可分の一個体である」ことが判明した。これが事象論理的な光の規定である。この光子に関して次のような実験を行う。光源から一粒子ずつ放射された多数の光子は、スクリーンXに到達するが、その途中にはAとBの二つのスリットが開いていて、光子はこの二か所のみを通過できる。X上に光子が到達した位置を記録する。「実験一」光子がA、B何れを通ったかを観測する場合、A又はBの一方を通ったことが観測され、光子はX上にほぼ均一に分布した。「実験二」光子がA、B何れを通ったかを観測しない場合、X上の光の分布は干渉縞を成した。「実験三」光子がA、B何れを通ったかは観測せず、A又はBの片方を閉じておく場

合。どちらを閉じた場合も、光子はX上に均一に分布した。「命題」光子は粒子であるにも拘わらず、それがA、B何れを通ったかを観察しない場合には、光子はスリットA、Bの両方を通る。以下この命題を背理法を用いて証明する。「仮定」(光子は粒子であるから、形式的基礎論理学に従えば)それがA、B何れを通ったかを観察しない場合にも、A、B何れか一方を通ったと仮定する。「推論」以下、仮定及び実験一と三の結果をもとに、実験二の結果を論理的に推論する。(一)仮定より、実験二においてXに到達した光子は全て原理的に、Aを通ったものとBを通ったものとに分けられる。(二)Aを通った光子にとつては、その時Bが閉じていても同じだったはずであるから、実験三の結果よりAを通った光子の分布はX上に均一に分布するはずである。(三)Bを通った光子についても同様である。(四)これらを合わせたものが実験二の場合の結果になるから、光子は均一に分布するはずである。これは、実際の実験二の結果と矛盾する。従つて先の仮定は棄却され、命題が証明された。

ここで注意すべき点は、以上の議論が矛盾律一般を止揚するものではないということである。この例で問題にされるべきは、粒子という概念の内包である。粒子が不可分の一個体であるということと、それが観測されるときにはA、B二つのスリットを同時に通るといふ矛盾する事柄が、この場合実現している。従つて、「光子」はメタ論理的に再規定されるべき概念である。しかし一方で先の証明自体は、矛盾律を前提にした背理法による証明だったのである。以上のことからトレルチの思想をより明確化した形で解釈すれば、彼の主張するメタ論理学は、ある

概念の内包に関する矛盾律の止揚という所にその成立の場が与えられて然るべきものと解釈される。

モンテーニュにおける自然の概念

戸 島 貴代志

自らの「自然」に抗い己を虐げることが何よりの「徳」とし、果ては「不動心」*Impassibilité*の獲得に至ることをこの「徳」の極致と見るストア思想は、これに倣おうとするものに対して「も白ずと」「厳しく」「痛ましく」「悲壮な」顔つきを要求する。こうしたストア思想を思惟の鑑とすることでなく、永きに渡ってこれを自らの生活信条とし自ら実践さえしてきたモンテーニュ自身が、しかし晩年に至って「徳は楽しい陽気なものだ」という。この「陽気さ」を誰よりも体現している顔つき、それを彼はソクラテスのそれに見ていた。「静かで楽々と」、「軽やかで楽しそう」、これが最期に毒盃を仰いだ賢者の「顔つき」であったと、モンテーニュは自らの生涯を振り返って述懐している。

ストインズムにおける「死」の根本的徴表が「美しき死」「覚悟ある最期」「最後の審判」等であるとするならば、「エセー」の「顔つき」に語られる「死」は端的に「自然そのもの」である。その原因がベストであろうが風邪であろうが怪我であろうが老衰であろうが、土と共に在る百姓の死は思議を絶して単純であった。この「単純・自然さ」からするならば、ストイック

なそれは「複雑・不自然」きわまりないものとなる。この「単純・自然さ」と「複雑・不自然さ」は、それぞれを生きる者の相貌にも現れる。

医者が炎症を治すことが出来ないときこれを他のもつと危険の少ない部位に転位させるように、精神の病気についても我々は、「魂を、ときには他の興味ある事に、他の気掛かりな事に、他の心配事に、他の仕事に転じなければならぬ」。そして、静かで軽やかで楽しそうなソクラテスの「陽気さ」の失われた、厳しく痛ましく悲壮なストアの顔つきも、モンテーニュにとっては「病んだ」魂のもたらすそれ以外の何ものでもなかった。死に面してこれに煩わされる「魂の病気」を癒すには、かかる魂の関心を別の方向に逸らせなければならぬ。事実我々は、目も眩む断崖絶壁を渡る人に、よそを見るようにと勧めるだろう。まさしく断崖を覗くと「目が眩む」からである。かかる魂からは、我々は一刻も早くその関心事を奪い取ってしまわなければならない。しかも奪い取ったことそのことを当人に気付かぬよう、いわば「盗人」の如くに。

これに対して、「平生と交わりぬ顔で死と交わり、死と親しみ、死を弄ぶ」ことが出来るもの、それがモンテーニュにとつてのソクラテスだった。「ソクラテスはその魂を自然に、平凡に動かす。百姓の喋り方は彼のそれと同じである」。モンテーニュの眼に映るソクラテスは、「死や最大の難事に際しても人生の普通の歩み方でそれに対処する」、そういうソクラテスであった。それは、死への覚悟を教えるソクラテスというよりも、むしろ覚悟する必要のないことを教えるソクラテスであった。ソクラテス

にも百姓にも共通するのは、先の「単純・自然さ」と並行する、自分の死に面しての、当の死に対する或る独特な「無関心」である。モンテ・ニユが驚愕したのは、死に対する彼らの覚悟のよさではなく、むしろ覚悟すべきものなど何もないかの如く振る舞う、死に面しての彼らの「自然」さだった。「自然」が自分の咲かせた花に無関心なように、農夫の命は自身の終わりに無関心である。「自然」はただ働きその結果を振り返らないように、百姓の生命は自分を振り返って死を恐れたりはしなかった。我々は、日々の生を受け入れ、受け入れることによってこれを忘れ去っているように、そのように死をただ忘れ去ればよい。心臓の働きを忘れて生きている我々は、心臓が止まることを同じように忘れて生きている。現に生を忘れて「自然」に生きている我々は、等しく死を忘れて「自然」に死ねばよい。忘れるとは、忘れることを忘れることである。

環境エートスと宗教学

——「自然」理解をめぐって——

岡野 治 子

今日、産業社会のパラダイムを根底から揺さぶるものは、グローバルな規模に拡大した環境の危機である。この現実を前にして、近代以降の西欧社会では、効率と発展を追求する余り、人間と生態系との関係及び自己と他の人間同朋との関係を世界

の全体性として把えることを忘れ、社会を個々の部分に分断するシステムを構築することに専念してきた、という反省がなされている。更に、近代化のプロセスの中で、人間は一方で自我を肥大化させつつ、他方で自己アイデンティティを喪失し、自己の空虚さに茫然とする現実が展開している。地球規模での自然環境の危機は、人間の精神的危機そのものと不可分の関係にあるという認識が今や常識になりつつある。

近年、神学、宗教学者たちは、異文化及び隣接領域の研究者たちと情報交換、対話を推進し、自己反省を前提に、環境エートスの構築を進めている。その主な点は次の様に要約できよう。(1)聖書及び中世までのキリスト教伝統には「神において、又、神と共に、人間と自然は連帯、連動している」という認識が息づいていたことを再確認。しかし、ルネサンス以後(例・ピコ・デラ・ミランドラ)、人間はその尊厳において他の被造物と区別されるべきであるという人間中心主義にとつて替わられ、近代に向うプロセスで、この傾向に拍車がかかったという認識。

(2)神と人間、人間と自然、さらに人間同朋(差別意識の因)を分断する二元論を止揚し、二極論(Polaris)をもつて世界を構築し直すこと。即ち一つの極は、他の極なしには存在し得ないという相補的世界観の構築。

(3)異文化間の宗教相互の対話を推進し、グローバルな環境破壊に歯どめをかける思想の構築。その際に、南北問題に宗教あるいは宗教学がどの様に関わられるかという視点を盛りこむこと。

(4) エコロジー構想に、環境倫理（環境保護の必要性を理由付けしつづつ、方法的に反省し、教え、要請する）または環境エートス（人々の精神の宗教的基層、自然と生活に根差した慣習の再構築）のどちらが有効であるかという問い直し。エートスの支持者によれば、個々人が周りの世界によって「受容されている」、「愛されている」という宗教的体験を再び現在させることが、倫理規範によるよりも、人類と自然の共生の為には有効であると提唱。筆者自身、環境エートス構築は、グローバルな未来、そして、個々の文化的コンテクストの尊重という視点から、緊急的に必要であると考え、自己の宗教にエコロジカルなエートスを再発見するプロセスの中で、痛みをもった自己批判を先行させることが、前提条件ではないだろうか？

日本の宗教（神道、儒教、仏教）は、自然との一体感を創出しているという点で、類い稀な程エコロジーの思想を内在させている。しかし天台本覚論の「草木国土悉皆成仏」の思想、仏教思想にうら打ちされた「花鳥風月」も、ことごとく美的感性の中に収斂されてきた。日本独自の「人と人の間柄」という関係聖化の倫理学も、グローバルなエコロジーエートスの構想には、無力の様に思われる。キリスト教の持つ弁証的否定能力に学びつつ、日本の宗教学も環境倫理を構築する時機を迎えている。

後期西田哲学と二十世紀初頭の

経験科学のパラダイムシフト

森 本 聡

本年度の発表は、昨年引き続き後期西田哲学と、量子論などの新しい経験科学の立場のシフトの関わりについて考察してみたい。

最近になって、現役の自然科学者の中からも科学自体が今変わりつつあるとの指摘が多く為されるようになってきた。例えば或る新進気鋭の生物学者は、今科学は、自然を外から見るという「エキソ（外）」の立場から、自分も自然の中に入ったものとして自然を捉える「エンド（内）」の立場へと移行しつつあると言う。今回取り上げる量子論は、相対性理論と並んで、その経験科学のパラダイムシフトの最初のきっかけとなった物理学の一分野である。今回の発表は、(前回の発表が、行為的直観や歴史的身体論の考察に少し比重を置きすぎて、全体として少し難解になりすぎたので) 量子論の最も根本的な考え方とそれを西田はどのように理解したかを中心に考察する。

量子論の基本的立場は、量子論が対象とする系は、シュレディンガーの波動関数

$$i\hbar \frac{\partial \psi}{\partial t} = H\psi \left(= -\frac{\hbar^2}{2m} \frac{\partial^2}{\partial x^2} + U(x) \right) \psi$$

で表現される。そして、この体系に関する或る物理的な量を測

定しようとする、体系の状態に不連続的な急激な変化がもたらされる。(所謂波束の収縮)そして、量子力学の対象に関する実験によって得られる個々の実験結果を見ても、そこには、古典的な意味での因果律は見いだせないが、波動関数に含まれる ψ の絶対値の二乗が、粒子の存在確率を表す。即ち、量子論では、確率でしか未来を予測できないのである。

(1)ハイゼンベルグの不確定性の原理について

ハイゼンベルグの不確定性の原理とは、位置の不確定性と運動量の不確定性の積は、プランクの定数よりも小さくはならないという量子力学の基本原理である。この原理は、ハイゼンベルグのガンマ線顕微鏡の思考実験に典型的に見られるように、人間の観測するという行為が、観測の対象に制御不可能な攪乱を与えてしまうことを意味している。そして、このことは、観測者と観測の対象(自然)をはっきりと分けることが出来なくなったことを示唆している。古典物理学の考え方は、観測という行為が、観測の対象に影響を与えないと言うことが、古典的な立場での法則の客観性を保証するのであるが、量子論ではもはやそのことは、通用しないのである。このことを西田は、自己の歴史的身体の立場から当然であると見なしている。西田の言う歴史的世界は、一と多、一と個、環境と主体、客観と主観等が、お互いがお互いを限定しながら結びついている世界である。我々は歴史的世界の一部分であり、その世界の中で我々が行為するということは、歴史的世界が新たに自己自身を形作って行くことである。そのような世界の中で我々は、行為的自己として存在する。この行為するとは、必ず身体的に行為する

ことである。我々は、身体的に外に物を作る、物の世界を變ずる。そして、我々が物を作るという場合、必ず道具を使用する。物理的実験とは、歴史的身体的操作の一種であり、何らかの形で対象に働きかける能動的意味を持つているので、人間が測定することによって測定の対象に予測不可能な影響を与えてしまうのは、当然であるとされる。

(2)ボーアの相補性について

相補性とは、例えば、粒子と波というお互いに逆の性質をもつ概念や言明が、一つになって電子なら電子のリァリティーを表現するのが、相補性の基本的意味である。この相補性は、ハイゼンベルグの不確定性の原理を敷衍し、より一般化したものである。相補性とは、粒子と波などという対立し矛盾し合う二つの面を否定的に統一するような論理構造のことである。この相補性は、西田の絶対矛盾的自己同一と非常に近いものであると言えるであろう。

注

(1) また、時間とエネルギーの不確定性の積も同様の関係にある。

西田とブーバーにおける「人格」の意義

中山 一 萱

西田は、「人格」ということについて随所で触れていると思われるが、例えば『私と汝』という論文では、次のような一節がある。すなわち、「過去もなく未来もなく、到る所で今であり、到る所に時が始まる永遠の今の自己限定として世界が始まると云ふことができる。而してかかる限定が我々の人格的生命と考へられるものであり、我々の世界は人格的生命の自己限定から始まると考へることもできるであらう」と言われる。そしてかかる人格的限定の世界からして、「各人が各人の意識面を有つ」と考えられるが、かかる意識面を場所とする「環境的限定」の極限に於て、「個物が之を越えるといふ時、即ち個物が場所に対して自由となると考へる時、……無数の個物的限定といふものが考へられねばならぬ」と言うのである。

「個物が之を越えるといふ時」と西田は言うが、いかにして個物は、環境的限定の極限を越えて自由となり得るであろうか。そこには、個物的限定の立場が人格的に極限化される、ことによつて、どこまでも越えることの出来ない自己が逆限定的に限定されるという自己の被極限的自覚が考えられるのではないか。それは云わば、絶対に出離することのできない「宿業的身体」とも云うべき自己が法爾自然に越えられる世界があるということの「絶対他力」的自覚であるとも考えられるであろう。環境を

映すものが、全然受動的なる感官と考えられる場合でも、感官は単なる受動性ではなくして、宿業を胚胎する被極限的受動性であるというべきであろう。感覺的なるものから宿業が出てくるのではなくして、宿業から環境的なるもの場所的表現として感覺的なるものが被極限的に人格化せられるのである、と考へられるのである。

我々は、人格的存在としての自己を宿業的に内観する時、私は、西田の「環境的限定」の意味をどこまでも「思惟」ということに於いて考えることができると思う。「思惟」の根源は、デカルト的なコギトを越えて、我々の自己の思惟内在的被極限性に存するのである。我々は思惟自身の自己限定を頂点とする被極限的様態として、どこまでも思惟内在的であるところに、我々の真の人格的統一の世界というものが自覚されて来るのである。

私は、西田におけるかかる私見を交えての人格的意義というもの、ブーバーにおける「我と汝」の「関係 (Beziehung)」の世界として更に具体化することができるように思う。その場合、ブーバーでは注目すべき二つのことがある。即ち、「根源語 (Grundwort)」は単独語ではなくして「相関語 (Wortpaar)」であるということと、「経験の対象としての世界は、我―それ (Es) に属して、我―汝 (Du) には属していない」ということである。そして、汝を語るとき、人間は「関係」の中に立つ (Steht)、と彼は言う。彼は「関係」の世界として三つの「領域」を挙げるが、西田の立場から見れば、そこには「場所」の意味が存するように思う。それらの「領域」が、自然であれ、

人間であれ、精神的実在であれ、それらと共にあるのは「人格的生命」というものである。特に「精神的実在と共にある生」(das Leben mit den geistigen Wesenheiten)に至っては、「我々は汝という呼びかけを聴きとる (vernehmen) ことはないのに、しかもそう呼びかけられている (angerufen) のを感じ、そして応答するのだ」と彼は言う。

我々はただ、宿業を業報体とする自己に、「永遠の汝」との応答の出会いが、西田の「永遠の今の自己限定」として、「時の未来の限定」に於いて、歴史的に将来することを知らしめられるのである。我々の思惟内在的世界が、歴史的非合理性の被限的自覚として、真に人格的意義を有するのは、かかる立場においてである。

田辺哲学のパウロ論再考

——終末観と倫理をめぐって——

水見 潔

はじめに

田辺元は『キリスト教の弁証』において、イエス(キリスト)が主格的に信仰した内容と、初期のキリスト教徒がキリストを対格的に信仰した内容とを対比し、両者の関係を論じている。後者の立場を代表する者として、パウロがとりあげられている。両者の立場は、一つの事柄の「即自」と「対自」として、弁証

法的発展の連関において把握されるものとされ、その発展の主体的自覚こそが「キリスト教の弁証」である、とされるのである。

一 イエスの実存の把握

『キリスト教の弁証』では、「懺悔道としての哲学」において到達された絶対的転換の自覚から、実存の解明が試みられるが、その際、「種の論理」との連関が明確に意識されたところから、個の絶対的転換は、民族社会との密接な結びつきにおいて生起するものとして把握されることになる。そうした転換を現実にもたらした実例として、古代イスラエル・ユダヤの預言者たちがあげられ、イエスの実存は、預言者的実存の発展線上に捉えられるものとされる。要するに、イエスは、基本的には懺悔道的行の実践者であり、しかもそれを民族社会の中ですぐれて具体的な仕方で実践し、社会解放・改革の成果をもたらしたのである、というふうに考えられている。

二 パウロの実存の把握

基本的には、パウロは、イエス自身の主体的自覚内容をキリストという対象を介して把握し直し、イエスにおける潜在的要因を顕在化した、と解されている。したがって、パウロにおけるイエスとの一致面が積極的に評価されることになる。そして、この面を端的に表示するのが、パウロ独特の実存的自覚たる「キリストと共に死して甦る」である、とされている。田辺はそこに、自らの懺悔道的「死復活」の自覚の、高度に明確化・具体化された形態を見出そうとしている、といえる。

しかし、田辺によると、パウロにおいては、「キリストとの関

「係解釈の行き過ぎ」から、「キリスト神秘主義」が現われてきて、実存本来の行的、運動的な性格が失われそうになる傾向がある。それを端的に示しているのは、「キリストと共に」という表現が「私の内なるキリスト」を介して「キリストの内なる私(我々)」にとつて代わられる、という事態である。ただし、パウロにおいては、彼の終末観がキリスト神秘主義を抑制する働きをしたので、イエスとの一致面が保たれた。それにひきかえ、彼以後においては、その抑制作用も失われて、キリスト教の神秘主義への転落は止められなかった、という。

三 田辺のパウロ論の検討

「キリストと共に死して甦る」という表現に関係深いのは、『ローマ書』第六章である。その記述から当然、この表現が「洗礼」と不可分であることが理解されるべきであるのに、田辺はそのことに注意を払っていない。洗礼はイニシエーションにすぎないのであるから、それは本来直ちに「私の内なるキリスト」、「キリストの内なる私(我々)」という本格的な境地につながつてゆくべきものであろう。つまり、パウロの自覚においては、「と共に」と「内なる」とがことさらに分離され得るとは考えにくい。事実、『ガラテヤ書』2・20、『ローマ書』8・10、『コリント前書』15・22、『コリント後書』5・17、『ローマ書』12・5などにおいて、「内なる」と表現されるキリストと自己との相互浸透は、「共に死して甦る」経験に裏づけられた動的な境地である、ということが知られるのである。

また、終末観に関しては、『テサロニケ前書』以降、終末の接近についてのパウロの見解がどう変わったか、ということと、

そもそも終末と倫理との関係を彼がどう捉えていたのか、ということが、検討されねばなるまい。

覚と他者

土井道子

ヒト科の動物として生まれたヒトは、他人の援助と自己の自由意志によって、改めてもう一度人間にならねばならない。厳密に言えば狼少年は言葉も話せず人間とは言えない。では人間になるとはどういうことか。「個の確立」によって「自覚的存在」になることである。一般に動物は(ヒトも含めて)単に「種の一特殊」にすぎず、「かけがえのない実存的個」ではない。個になる為には「超越に触れねばならず、真の自覚は超越に触れること」によって、始めて可能となる。但しごく日常或は一般的には自覚とはただ「巨口が自己を知ることだ」と思われている。例えば「私は花を見ている」、「そのことを私は自分で知っている」というとき、前者は「花についての対象認識」、後者が「自意識——自覚」とされている。然しこれは単なる自意識であつて自覚ではない。むしろこの自意識が「打破」されたとき、はじめて自覚(より正確には覚)が、はじめて「現成」したのである。自覚は自意識の打破を離れて始めから存在するものではない。

自覚について深く思索した西田は真の自覚の定義として「自

覚とは、自己が、自己に於て、自己を知ることである」と言つた。自己に於てとは、すべて存在するものは何処か(何時かという時間的条件も入るが、以下一応省略)に存在する。「於てあるもの」と「於てある場所」は不可分なのである。但し直ちに生ずる疑問はこの三つの自己(仮りにA B Cと区別しよう)は、直ちに同一と言えるかということである。自覚に於て確かに「知るもの」も「知られるもの」も共に「自己」には違いない。然し乍ら「知ること」と「知られたもの」は次元が異なるのではないのか。フィヒテさえ、「知る働き」と「知られた結果生じた所産」を何とか自我に統一しようとして「事件(Tathandlung)」という概念を作つたが、それでもなお「自覚の以前に於て私は存在しなかつた」と言わざるを得なかつた。「自己に於て」のBは、人間の身体が場所に礙をおろし、観点を定めてはじめてその観点を中心とする時空的展望を開く。そしてその展望を観点へ集めて「今、此処」という「に於ての自己という場所」を成立させたのである。逆に言えば今、此処を拠点としてBの自己は無限の時空的世界へ広がっているのである。更にその世界の広がりは「その彼方」という絶対無を暗示する。Aの自己はこの絶対無である。「見るものなき見、映すものなき映し」として、B、更にCの中に滲透して、確固たる実在の如く見えていた自己を「現象、現象するものなき現象」と化す。Aはこれだけの働きをするのである。然し自意識は通常これらのことを「全く忘却」しているのみか、たとえB、Aがその片鱗をCに示しても、Cは直ちにCの次元へとA、Bを平面化し、Cに畳み込み、「主観と客観」という地平へならしてしまふ、これが自意識の

本性である。自意識にとつては「超越も亦超越」といふ、意識に外ならない。この自意識を打破して「真の自覚」を「現成」させるものが「他——意識にとつての他」である。

自意識は自己物化をすすめて身体に内在し、身体に閉じこめられた意識にとつては外界はそれ自身独立したものとなり、意識も頭脳の一部に取り込まれ、他なるもの、経験は不可能になる。他者の存在さえ如何にしてその他者が居ることを知り得るか説明できない。

自意識の自己を打破してB、AをCから解放し、C↓B↓Aという広がり回復するものこそ「他の力——神、自然、他者、死等」である。Cの完全な消失としての死こそは、Aの完全な現成として、個の完成であると言えよう。個は誕生以前の「存在の故郷」へ帰つたのである。より正確には「存在」の無の故郷、即ち「寂滅」という故郷である。かかるAは、今、此処の自己をも貫いて潜在していたのであり、C、BのAへの消滅こそが、人間の最後の完成なのであろう。

信仰における直観と言語

澤井義次

「超越的なるもの」は、人間の理性にとつては隠されたものであるが、それは、いわゆる本質直観をとおして直接所与的に体認される。「超越的なるもの」の直観は、信仰の核心をなしてお

り、その内容は、洋の東西を問わず、しばしば、言語的表現を超えたものであつて、言説することができないものであると言われる。それは、直接所与的に体験された内容が、本来的に、言語によつては表現することができない形而上的實在体験の世界であるということの意味している。しかしながら、いわゆる信仰の言語は、言語的表現を超えた本質直観の内容を言説している。言語を超えた次元において、言語を使つている。こうしたパラドクシカルな点が、信仰の言語がもつている本質的特徴のひとつである。ここでは、言説することのできない本質直観の内容を言説するという、いわゆる信仰の言語の構造について検討しようと思ふ。

信仰の言語がもつているパラドクシカルな本質的特徴は、その言語の構造に反映している。信仰の言語は、一方では、その意味がすでに社会慣習的に定着している語に依存している。われわれは、言語の意味が制度化された世界に生きているのである。ところが同時に、信仰の言語は、社会的あるいは慣習的に制度化されている語を使いながらも、いわゆる「超越的なるもの」の本質直観に根ざした独自の言語的意味分節によつて、社会慣習的に制度化されている語の固定的な意味に新たな意味を込めていく。そうすることによつて、既成の意味世界をすらし、新たな意味世界を創造しているのである。メルロ・ポンティの表現を援用すれば、それは、信仰の言語という「語の言葉」(parole parlante)が、既成の「語られた言葉」(parole parlée)を使いながらも、いまだ定式化されていない新たな意味世界を創造的に言説する、ということの意味している。

こうした信仰の言語は、言語構造論的には、有機的な重層的構造をなしている。信仰の言語は、実際には、日常経験的な意味領域において言説されているが、その意味が生成される場(トポス)は、深層意識的な意味領域、すなわち、井筒俊彦の表現を借りれば、「アラヤ識的『意味可能体』の深層」なのである。宗教体験あるいは存在の本質直観の内実を言語化する、いわゆる「語る言葉」のばあい、どうしても社会的あるいは慣習的に制度化されている語を使つて表現せざるをえないために、信仰の言語は、往々にして、日常慣習的な意味レベルだけに限定して把握されがちである。たとえば、宗教伝統における聖典の言葉、すなわち、原啓示あるいは原体験を語る言語は、それ自体、本質的に非向定的な深層の意味の領域を示している。しかし、信仰が人間存在の日常的经验において具体化されるかぎり、聖典の言葉も、日常慣習的な言語次元と不可分に結びついている。そのために、聖典の言葉が日常経験的あるいは論理的に解釈され言説されるにつれて、宗教体験あるいは本質直観の内実を語る信仰の言語であっても、その深層の意味の領域が切り捨てられて、表層のあるいは日常経験的な意味レベルにおいて、概念的に理解されることになってしまう。

しかしながら、その言語の深みには、いまだ言説されていない深層意識的な意味の領域、すなわち、いまだ語によつて向定的な意味をもたない潜在的意味のトポスが無限に拡がっている。この潜在的意味の領域において、「超越的なるもの」が直接所与的に本質直観される。そこでは、ふつうは気づかれないものの、日常経験的な意味世界には組み込まれていない浮動の意味

の塊が、絶え間なく生成されている。この意味の領域は、信仰の言語が成立するための基盤をなしているのである。

ベルクソン哲学における真理の概念

森田恭子

模写説や整合説に共通して前提されている事柄をベルクソンの用語で表現するなら「事象（レアリテ）の外に立つ」ことだといえる。事象の外に立つからこそ、事象を模写しえる。どこまでも事象の内に立ちつつ、当の事象について思考すること自体がこの事象の内部で生じる、それ自体事象の一部であるという構造は、かかる模写の立場には現れない。模写の立場においては、事象がその外から眺められると共に、この事象が外から映しとられる。しかしながら、こうして「事象とその模写」を真理概念の母体と考える当の主体自体、やはり「事象とその模写」というさらなる（あるいは、より全体的で高次の）「事象」の内にあることが気づかれてくる。すなわち、我々がその都度或る事象の内にいるということは、ある意味では当たり前のことであり、この当たり前のことを当の事象に則して思考することだが、ベルクソンの考察だということである。すなわち、事象の外からではなく、事象の内から事象を思考する、という態度である。言い換えるなら、「事象の外」なる領域は、まさしく事象レアリテとしては、始めから存在しない。この模写

の一種の派生である、事象と言表との合致という真理概念にも、事象と、事象についての言表という、事象をその外から眺めて始めて可能になる存在が容認されている。両者の「合致」を確認する主体が既にその内にいるその「事象」が、ここでもやはり見過ごされている。この意味での事象は、みずからについての言表をもみずからの内に含む事象であり、それは、事象を眼前に対象化する眼からはどこまでも身を隠す。また、整合説による真理概念においても、ある事象が整合的であるといわれるとき、ここには、事象全体がその外から眺められ、その一々が要素に解体され、その要素間の内的関係が問われる、という構造が前提されている。

「外から知る」知り方に対して、ものをその「内側から知る」、すなわち「直観」という知り方には、当のそのものとの気分的共感が必要である。この意味での共感は、実存哲学的な意味でのそれであるというより、むしろ、より生理学的な次元での身体的共振といった意味合いを持つ。ものがその内側から知られるとき、しかも或る共感・共振によってそうであるとき、ここには従来の「模写」や「対応」の成立する余地はない。

ベルクソンは「運動」の認識を例にあげて次のように述べる。「（直観によつて）運動は、外からではなく、つまり私のほうからではなく、内から、つまり運動において、そのままとらえられる」。運動は、直観によつて、運動のままで自分をとらえている。これは、端的に、事象（今の場合は運動という事象）が自分で自分を認識することだと表現できる。このような立場からするベルクソンの「事象」に定位すると、真理の概念は二つの

もの間の関係ではなくなる。すなわち、二つのもの間の対応や合致、および二つの（あるいは複数の）要素の間の整合といったものではなくなる。そのかわりに、或ることが自分自身にとつてあからさまとなつてゐるという事態が、真理概念を主導する基本的な事態になる。事象が事象自身をとらえてゐるとは、自分自身と一体となつてゐるということである。自分自身と一体となつてゐるとは、自分にとつて自分が透明になつてゐるということである。かかる意味で自分と一致した方方を彼は「単純」と表現し、単純なものは完全であると考へた。かかる単純性・完全性から考へるなら、二つのもの間の関係や要素間の関係を前提する従来の真理概念は、いわば初めから原理的に「一致」「合致」しえない状態を基礎にした「一致」や「合致」になる。

ベルクソンにおける努力と宗教

岩田文昭

宗教的救済の原理と個人の具体的行為との間には、ある種の緊張が生じうる。すなわち一方で、人間の努力に基づく行為に意味を認めるならば、それと関わる宗教的救済の意味が相対化され、救済の超越的働きが弱められる。逆に、宗教的原理の側に重点をおけば、現実世界へと向かう個人の努力の意味を積極的に認めることが困難となる。ベルクソンの努力論を宗教哲学

の観点からみると、この緊張に独自の光をあてることができる。ベルクソンの努力論のユニークさは、哲学における努力の問題を哲学として深めた上で、歴史上に実在する宗教を考察するに至つた点にある。そこでは「直観」を可能にする一つの能力、知性と本能はともに努力の一形態であるということが第一に注目される。このことから、個々の人間に哲学的直観が生まれる事態を、根源的な生命の力そのものとそれが付与した能力と呼応することだとベルクソンがみなしているといえる。この事態を宗教的救済の問題に即して捉えかえすならば、個々の人間の中に何らかの仕方でも宗教的救済に関与できる力が備わつてゐることを認めることになる。ただしベルクソンはその能力をきわめて限定している。生命の原理に立ち還ることのできるのは神祕家など例外的な人物にすぎず、一般の人はその例外者を介して生命の原理を感じるにすぎない。

しかし第二に、ベルクソンの思想の核心に触れるには、彼が努力を現実的次元と潜在的次元という二つの側面で見ていることを明らかにする必要がある。『創造的進化』での努力は、その多くの場合、努力の現実的次元に関連して論じられている。この次元では努力を本質とする生命は、物質とぶつかったり、あるいは物質の力を利用したりすることで創造的世界を切り開いていく。しかし現実的次元で、生命と物質という二つの異なつた傾向を区別するだけでは十分ではない。生命と物質からなる二元論を超えた地平が開かれねばならない。この地平は物質から切り離された生命の潜在的次元で開かれる。この次元での生命は無力ではない。そこには限りない「潜勢力」がある。現

実的次元で遅えられる努力の根底には、潜在的次元での力が存在しており、それが現実的な努力を可能にするのである。この根源的な地点を視野に入れることで、物質のもたらす障害や制限を生命が乗り越えることのできる理論的可能性が開かれる。

ベルクソンには努力への二つの視点があることを踏まえ、個人と生命の原理との緊張関係の新たな側面が浮かび上がる。この二つの視点には個人を個人たらしめる現実ということに關して、一見、相反する方向性がある。すなわち一方は個人の歴史的現実を解消しようとする方向にあり、他方はその現実を積極的に認めようとする方向にある。だがベルクソンの努力論のなよりの特徴は、潜在的次元と現実的次元の動的關係にある。努力の原理の根源に遡ることは、具体的な行為に実現してこそ十全な意味を持つ。しかもそれはたんに潜在的なものが見実化するという一方通行の關係ではない。なぜなら存在論的には潜在的次元が優位を占めていても、その意義が明らかにするのは、現実的次元の行為を介してだからである。

ベルクソンの努力論は、現実世界の神秘家の魂が宇宙の生命の原理へと自らを開くことで、同時にその具体的行為の掛け替えのなさを根拠づけている。またこの神秘家の存在を通して、一般の人間は生命の動的運動に参与すると事態を捉えている。これらの洞察は、もろもろの事実の分析に基づき、かつ壮大な形而上学的考察を背景にしているだけに、宗教経験を理解する上で重要な示唆を与えているように思われる。

シェーラーのフッサール理解について

宮崎 真 矢

シェーラーの現象学的方法は、その直観主義がはらむ独断性への疑義を必ずしも払拭しきれていないにしても、考察対象をその形相にまで純化するための一応の手続きを備えており、その点では一面的な独断論、神秘主義などの評は少なくともその認識手法に關しては当たらない。しかし彼の方法が宗教現象の分析に適合しているかを検討するためには、その認識論的前提をなす極度に客観主義的、實在主義的な世界観によって彼の現象学が導かれていた点を考え合わせねばならない。そこで本発表では、このあたりの事情を明らかにするための便法として、フッサールの現象学思想についてシェーラーがいかなる理解をしていたかを、ひとまず「人間における永遠なもの」の周辺の著述、特に一九二二年の論文「現代ドイツ哲学」とその「遺稿からの補遺」を中心に描写してみたい。

さてシェーラーは、今世紀初頭の現象学運動について次のように回顧している。すなわち現象学運動にとつての出発点はフッサールの『論理学研究』であり、それが示した唯名論的意味理論への反駁や範疇的直観の説は哲学の様々な諸分科に触発を与えた。しかしフッサールは触発を与えはしたが運動を指導したわけではなく、むしろこの時期の現象学運動は、「直観する意識という新しい技術」を共有しつつ個々の専門領域の現象研究

に従事した人々の協同作業として展開したのである。彼らにとって現象学は、一つの新しい哲学的態度、「直観する意識」という新しい技術」を意味していた。この技術を受け入れた人々の思想的動因は、存在や対象への定位を強く志向する事象の哲学の希求であったとシェーラーは考える。既成の学派の中で硬直し、直観や現実から疎遠になり、諸々の個別科学のための認識論や方法論を提供することのみに甘んじている哲学が、対象、存在、事象の方向へ自らを定位し直すことにより哲学固有の問題領域を回復しようとしている。このことが現象学運動を推進した原動力であった。それにとっては、人間に与えられている世界は混沌とした感覚印象の総体をなすのではなく、本質において秩序立てられた統一的な全体をなしている。たとえ人間に事実上与えられている世界は限定された部分的なものであるとしても、愛や信頼や献身をもって世界と相対すれば、世界は現実を支配しているアプリオリな本質構造を人間に開示してくれる。これがシェーラーの現象学を導いている世界観である。この場合現象学が還元的手法を施すということは、人間の認識態度を世界との本来的な直接の接触にまで還元するということであり、人間の世界像をこの本来的な接触において与えられる世界の所与性にまで還元することである。事象のアプリオリな本質を志向する哲学にとって還元はここまでで十分であり、さらにその所与性を可能にする絶対的意識の地平にまで還元を続行することなどシェーラーには思いもよらなかった。そのようなことは事象研究を阻害したカントの構成主義への後戻りであり、その点でフッサールの現象学の超越論的転回を彼はどうしても

拒絶せざるをえなかったのである。

右のような世界観は往々にして素朴实在論の名残と評され、彼の現象学的方法の難点として批判が集まる場所である。しかし哲学的議論の対象と方法との間に循環的構造があることを考えるならば、彼の宗教現象学の方法論の吟味はこうした世界観的前提を避けるわけにはゆかず、その点で現象学的方法の宗教への適合性の問いは宗教現象を扱おうる認識論・世界観についての問いに至らざるをえないだろう。

S・キルケゴールにおける

《譬え話》の機能について

平林孝裕

キルケゴールの著作を読むとき、われわれはその叙述に巧みに織り込まれた《譬え話》に出会う。キルケゴールは、その著作に文学とも哲学書とも宗教書ともいえる特異な形式を採用した。この著作の形式は「間接伝達」の問題として主題化されたが、従来の研究は、彼が書いた著作群の巨視的な構成を検討するにとどまり、キルケゴールが著作の個々の論述において採用した文学形式をほとんど論ずることがなかった。本発表は、キルケゴールの著作にみられる文学形式である《譬え話》の機能とその必然性の解明を意図する。

《譬え話》はその種類として、寓話・寓言・寓意を含んでいる。

寓話は、一連の物語として展開される点とその物語だけから隠された内容が知られるという点で寓言および寓意と区別される。寓話は物語の形式をもちながらもその筋とは異なった伝達内容をもつ文学形式である。キルケゴールの著作で用いられるのもこの寓話形式である。この寓話の特性についてレッシングは詳細に検討し、『寓話論』を著した。キルケゴールも『寓話論』の内容に自分の著作活動との関連を見出し、強い関心をもった。

レッシングは、寓話は道徳法則を教化することを目的として考える。道徳法則は一般的・可能的であり、そのままでは強烈な印象を与えにくい。そこでこれを直観的に認識させるために可能的なものを現実性の形式をもって説得的に描くのが寓話なのである。寓話はこの意味で説得のために可能性と現実性との中間に積極的に定位するレトリックである。この寓話の規定にキルケゴールはみずからの文学形式との関連を見出したと考えられる。

教化のための文学形式として寓話が有効である理由は、それに含まれる「滑稽さ」にある。寓話の主人公の姿を笑うとき、われわれは知らないうちに寓話作者の意図した伝達内容を正しいものと認めている。滑稽さは寓話において教化的な働きを担う。

滑稽なものをキルケゴールは「矛盾」であるという。「矛盾」とは論理的なそれではなく「可能性と現実性の不均衡関係」である。つまり寓話で描かれる現実性とその現実性に対して主人公が思い描く可能性とのズレである。寓話の読者は、あるべき可能性を思い描くことによって寓話に描かれる不均衡関係を発

見し、その滑稽さを笑うのである。

寓話では、あるべき可能性——キルケゴールは理念性と言いつつ換える——が描かれるのではなく、むしろ滑稽な主人公の姿によって否定的に表現される。理念性は読者が自らの力で発見するのでなければならぬ。寓話を読むときに読者が要求されるのは、こうした発見であり、その能力である。先述のように寓話は、理念性（可能性）と現実性の中間に積極的に定位する文学形式である。このとき寓話の読者が滑稽なものに笑うためには、理念性から現実性をみるのでなければならず、読者は理念性と現実性との中間に立つて理念性との正当な関係にあるのでなければならぬ。寓話を読んで正しく笑えることは、理念性との正当な関係を読者が選択する能力をもつ証左である。寓話とは読者がこのような能力をもつように仕組まれた伝達形式なのである。

寓話が単に道徳法則などを知識として伝達することを目的とするのであれば、それは効果的ではあっても、知識にほどこされた文彩にすぎない。しかしながら思想が能力として伝達されねばならない場合は、寓話にある読者の自発的な発見の手續きは有効であるのみならず不可欠である。ここにキルケゴールが寓話という『警え話』形式を採用した必然性があると考えられる。さらに彼が「実験」と称した叙述形式も規模の拡大された『警え話』であるとも考えられるが、この問題の解明は今後の課題としておきたい。

A・ショーペンハワーにおける

「不死性」の問題

高橋 陽 一 郎

ショーペンハワー哲学における「不死性（われわれの本質が不壊であること）」の思想は、主著「意志と表象としての世界」正篇（一八一八年、以下「正篇」とのみ略す）に素朴な形で表わされたあと、徐々に展開され、最終的には、主著続篇（一八四四年）の第四章「死および、死とわれわれの本質の不壊性との関係について」にその成熟した姿をあらわす。「正篇」を完成させた後のショーペンハワーにおける「不死性」の思想の更なる展開を考えるに際しては、まず次のことに注目する必要がある。ひとつは、「正篇」後において「自己意識における意志の知性に対する優位」という思想が真に確立したこと、もうひとつは、そうした「確立」に伴って、不死性の条件となる「意志の自存性（*Assein*）」を個体性の地平で意識させる契機がよりはっきり提示されたこと、この二つである。「正篇」以降の草稿の中でショーペンハワーが中世スコラ哲学者たちの「神の自存性」を「意志の無根拠性」と読み替えているように、ショーペンハワー哲学における「自存性」は、決して従来の（超越的あるいは世界原因的）実体概念ではなく、むしろカントの超越論的立場に立った上での「自己」からの存在、より正確には「自己」から外へ歩み出ること（*Her-aus-sich-treten*）」である。この

自存性は、個体性においては、「人間はあらゆる認識に先立っておのれ自身の作品である」という表現で説明される。そしてこのことは、自存する意志が行為の帰責の場として倫理学の基礎になることを示すだけでなく、個体の死滅後も意志がその存在の仕方（自存）を全うすることから不死性の条件をも提示することになる。

ところで、前掲章で行われる「不死性」の証明には様々な方法がみられる。勿論、証明はいずれも内在的立場から行われるが、そこには次のような区別が可能であろうと思われる。証明の第一のタイプは、思弁的、抽象的認識にもとづくもの。（a）形相的側面、即ち現象内における、イデアの像としての種や類の存続から、われわれの本質が不壊であることを導く。（b）質料的側面、即ち物質の永続や自然力（生命力）の現象中での温存から、われわれの本質の不壊性を導く。第二のタイプは、人間がほかならぬ自己自身の不壊性を内的な確信から覚知する。この確信は、概念的には「存在するものは必然的に存在する」という表現をとるが、これは、無限の時間の経過にもかかわらず、自己が今現に在り、その現存を廃棄されることはなかったという事実から、自己存在が偶然ではなく、何等かの根源的必然性にもとづくことを白覚することから出てくる。ここで注意すべきは、この第二のタイプで、これをショーペンハワーが「唯一、経験に基づく与件の領域内にとどまる証明」として、各人にこの内的確信の可能性を認めている点である。この主張は、不死性に対する意識の契機を個体性の内で与えられた「自存性」の概念と不可分の関係にあるとみてよい。

不死性に関するショーペンハウアーの以上のような理解からは、前掲章のタイトルから予想されるペシミスティックな傾向よりも、むしろ実存哲学的ともいえる思想傾向が顕著である。不死性に関する証明のうち、前記の第一のタイプに属する証明群もそれぞれに問題を含むが、本発表では、「自存性」との関係から第二のタイプの証明を重視し、通常ショーペンハウアーにおいて強調されるペシミズムとは異なった思想の断面を示唆したい。

ヴァイトゲンシュタインにおける

ショーペンハウアー哲学の影響

白木悦生

今回の発表の趣旨は、ヴァイトゲンシュタインの前期の思想の主著である『論理哲学論考』（一九一八）におけるショーペンハウアー哲学の影響を、『論考』を書くに当たって書かれた『草稿』（一九一四～一六）をもとに検討することを目的とする。

ヴァイトゲンシュタインは、十六歳の時にショーペンハウアーの主著『意志と表象としての世界』を読み、非常に大きな感銘を受けたと伝えられており、彼の最初の哲学は、ショーペンハウアー的な認識論的観念論であったと、自ら語っている。しかし、ハッカーの指摘によると、「ショーペンハウアーのインパクトは、経験の形而上学についての彼の思想、神秘的なものにつ

いての彼の有名な観念を形造らせることになったにもかかわらず、哲学についての彼の基本的考え方に影響を与えることはなかった」とされる。

これに対して、むしろ『論考』の主要テーマに関して、少なくともショーペンハウアー哲学の影響があったのではないか、というのが本発表のもう一つのテーマである。

ヴァイトゲンシュタインが『論考』において解決したと考えたものは、「語り得るもの」と「語り得ぬもの」の区別を見極めることであった、と言われている。彼は、「言語の限界」を「世界の限界」とし、それを示すことが、目的であった。これに対して、『論考』において彼の独我論が重要な位置を占める。この独我論が、ショーペンハウアーの影響のもとにどのように導き出されたのかを見ていくことが、『論考』を理解する一つの手がかりとなると思われる。

ヴァイトゲンシュタインに対するショーペンハウアーの影響は、『草稿』に最も顕著であり、そこで出てくるヴァイトゲンシュタインの比喩は、ショーペンハウアーのそれと同一である。

ショーペンハウアー的な先験的主観は、表象としての世界を限定付ける。ヴァイトゲンシュタインの形而上学的主体は、「世界の限界」である。ショーペンハウアーは自我を「意識の中の一つの暗点」になぞらえ、それは「網膜上ではまさに視神経の導入点が盲目であり、……目はいつさえいを見るが、おのれのみは見えないのに似ている」と述べている。

これと同じ比喩をヴァイトゲンシュタインは一九一三年九月の『論理に関するノート』の中に、ショーペンハウアーの名もな

く、自我についてはつきりと言及もせずに出てくる。

ショーペンハウアーの意志論の影響のもとに書かれてあると思われる「自我」に関する記述は一九一六年八月五日の『草稿』に現われている。

「表象する主体はおそらく空虚な妄想であろう。しかし意志する主体は存在する。」

ウィトゲンシュタインの言う形而上学的主体の観念がショーペンハウアーの影響のもとで理解されうるものであることがわかる。

それに続いて一九一六年十月二十日の『草稿』では、明らかにショーペンハウアーの表現から引用されたと思われる表現が見いだされる。

「私の表象は世界であるように私の意志は世界意志である。」

このように、独我論へと導く、認識論的・形而上学的方法がショーペンハウアー哲学からの受容であると理解されるであろう。

さて最後にまともにかえて、次の指摘をするにとどめる。ウィトゲンシュタインの『草稿』には一つの契機が見いだされる。一九一六年六月四日に初めて経験した激戦で、彼は自己の存在の根底を揺るがすような経験をし、世界と自己との関係について悟るところがあったのではないかと推測される。すなわち『草稿』では、それまで主題であったクールの論理や言語が姿を消し、代わって、ショーペンハウアー的テーマ——人生、世界、意志、倫理——が主題になってくるのである。したがって『論考』の主題も、「論理的」「言語的」なものから、「倫理的」

「人生論的」なものへと、そして「世界全体」を問題にする「形而上学的」なものへと、変化していく。その変化後に多大な影響を与えた一人としてショーペンハウアーがいたのではないかと、思われるのである。したがって、「論考」における主題を理解するためには、ショーペンハウアーとの影響関係を検討することが重要な鍵となるのではないかと思われるのである。

T・H・ハクスリの“Agnosticism”

酒井 サヤカ

我々が日常比較的気軽に使用している「不可知論」という言葉をより深く理解するために、十九世紀後半に“Agnosticism”という言葉を発表したThomas Henry Huxley (1825-95) 本人にとって、この言葉が一体何であったのかを検討する。

インマヌエル・カント (1724-1804) は、「無制約者」としての「物自体」が少なくとも「思惟可能」であると主張し、宗教的な「信仰」にその存立の余地を与えるために人間の理性の限界を確定したのだと自任したが故に、しばしば不可知論者であったとされる。さらに、時代が前後するがデイヴィッド・ヒューム (1711-76) も、自らの立場を mitigated skepticism なのだと自称したが、不可知論者であったと見做し得る。

一八九四年から翌九五年にかけてロンドン・マクミランから出版されたT・H・ハクスリ選集 (COLLECTED ESSAYS

BY T. H. HUXLEY. 以下 CE と略記) 全九巻本の中から、本テーマに多少とも関わりがあると思われる論文を拾い、ハクスリの語る agnosticism ないし agnostics とは何だったのかを考察する。ハクスリは言う。

「学問の発展において、エポック・メイキングであり、厳密な学問の体系の真実の建設者であるところの人々はまた、実り豊かな学的方法を我々にもたらすところの人々でもある。しかしながらこのような人間は、そのような学的方法を、あまりにも遠くはまだ押し進めてしまいがちである。この場合、後に続く我々としては、彼の学的業績を、その適切な価値にまで縮小させ、その学問全体の中で、その業績にふさわしい位置をあてがわなければならないのである。聖書批評学者たちは、その批評の過程を押し進めすぎてしまい、誤謬を根絶やしにしようとして、かえって真理 truth までも投棄してしまった。(CE. 5. p. 360f.)」

ハクスリが agnostics と呼んだ人々は、ドイツの先進的の神学者たちの影響を受けて、色々賢しらの理屈をこねていたアングリカンの神学者たちであった。結局ハクスリが、色々読み、思い悩んだ末に到達した答えは、どうも自分は自由思想家：free-thinker であるのだ、というものであった。(CE. 5. p. 237f.) 第一の難問は、諸文献に基づいて、史実としてのナザレのイエスを確定しようとする営みであり、人間にとつては達成不能な作業であると思われた。(cf. CE. 5. p. 229f. et al.) 第二の難問は、キリスト教会内で一体に「奇跡」と呼ばれているところの、古今の伝承の史実性であった。この事でアングリカンの

agnostics は、恐るべき大問題に直面した。アングリカンは、ローマ・カトリック教会を異端と断ずるためには、後期教父時代から現代に至るまでのカトリック教会のあらゆる奇跡が虚偽だった事を立証せざるを得なくなった。そしてこれもまた人の能力を超えている作業であるとハクスリには思われ、ただただ判断中止 (suspension of judgment) しか道は無いと思われた。(cf. CE. 5. p. 310f.) ついにハクスリは、自由主義的結社「形而上学協会：the Metaphysical Society」に参加し、自分の立場を何か然るべく名乗ることになった時、熟慮の末全く新しい言葉を造りだして自分は agnostic なのだと言ったのだと言うのである。(CE. 5. p. 239.)

この言葉は、「初期キリスト教内のグノーシス派に対抗する」といった含みも持っていた (CE. 5. p. 239) 事もあって、きわめて短い間に、諸分野の学術用語として、人口に膾炙するに至ったのである。

「ダーウインの番犬」を自任した医師・生物学者ハクスリは、彼らが「不信心者：infide」と呼ばれる事に随所で激しく抗議している。彼は言う。「もしある人が諸文献のナザレのイエスに、親友を見、希望の源泉を見、倫理的理想を見るならば、その人はその信仰のうちに生きて良いのだ。それを禁じる事は誰にも出来ない。」(CE. 5. p. 244f.) と。



位を
シ

で、ハ
を指摘
電点ま

台定
者と
イズ

7

11

12

一形
なも

13

体験を
る。
あつた

14

15

16

特殊な
心の
神学的

部会
の
に
あ
る。
人
間
を
中

の
主
要
な
解
説
な
り
が
存
在
す
る
が、
例

命
と
こ
の
る。

シ
ト

。 。 。 。 。

を
題
に
し
て

。

。

。

。

。

性
と
形
の
区
別

形
式
で
は
四
つ

上
へ
張
る
に
徴
し
し
旨

。

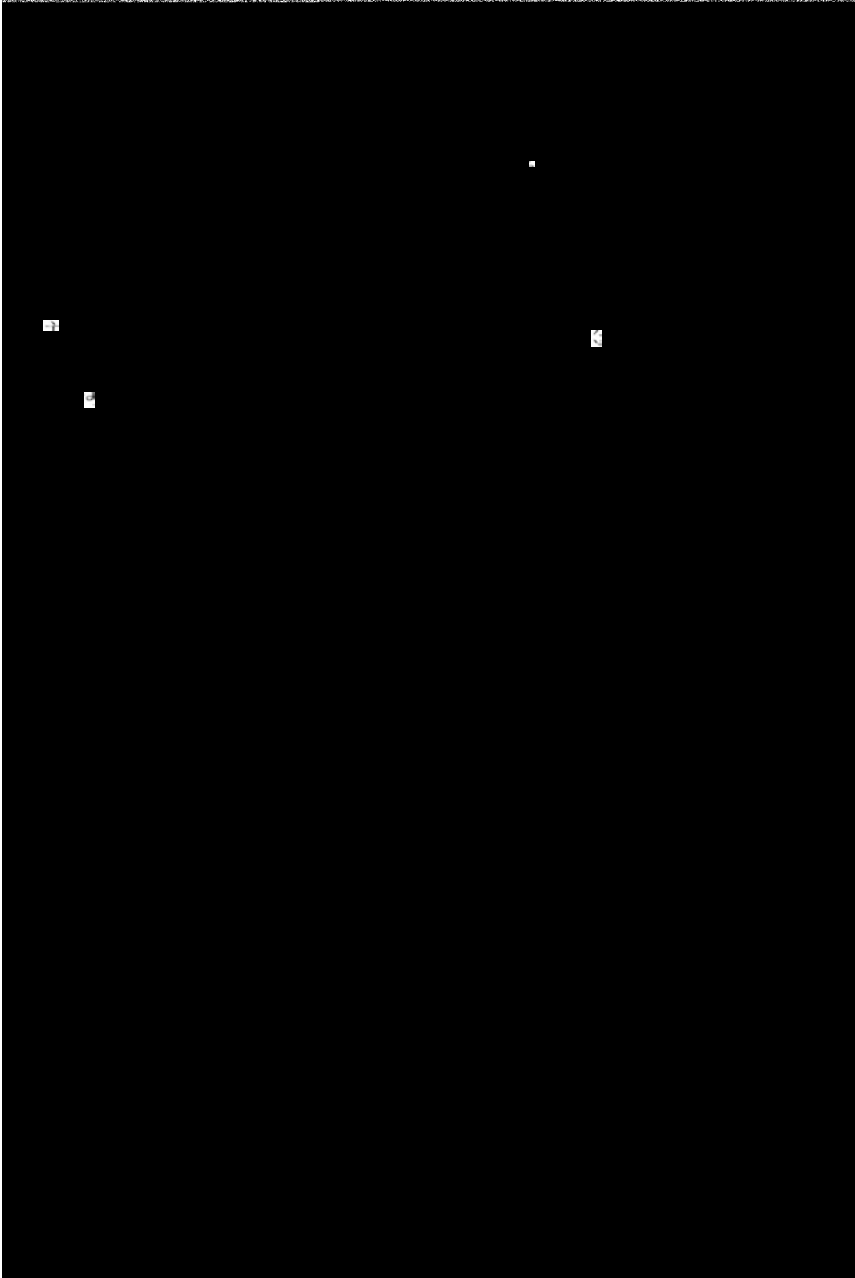
。

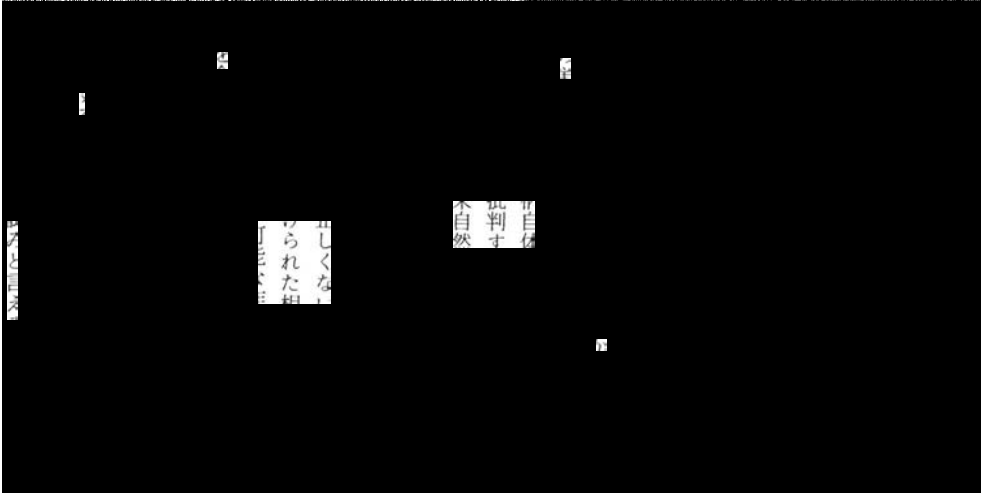
が
多
く
重
ん
じ
る
存
在
が
徴

。

。

叙
述
最
も
に
め
る
に
か
い



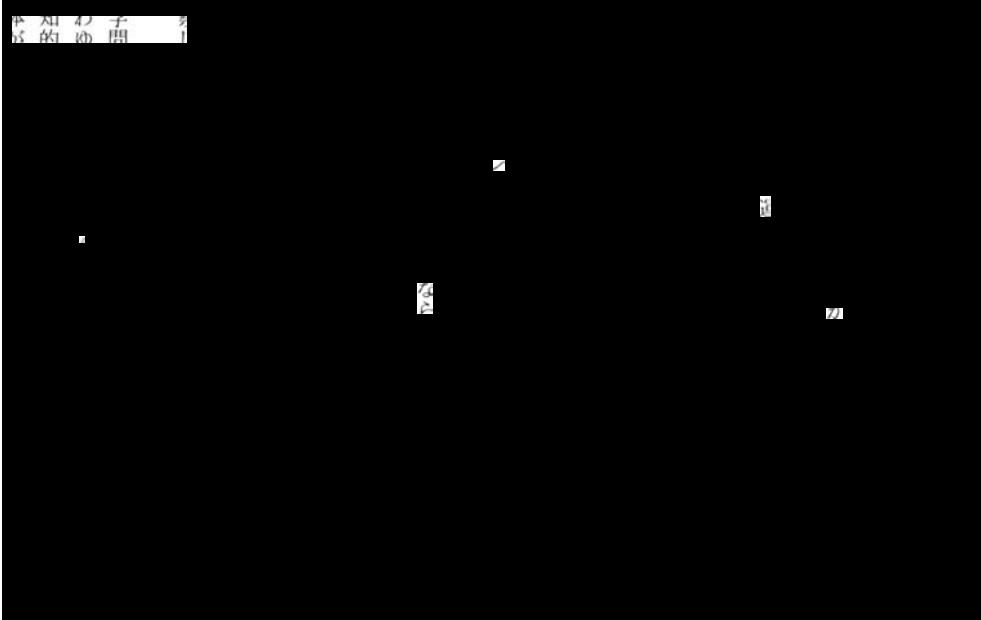


山しくな

山しくな
ひられた相

山しくな
ひられた相

山しくな
ひられた相



山しくな
ひられた相

存在の根拠の問いを空

な

ものなの

な

あるもの
動知の
的知の
と解知

かエけ

ベルと

な

右論語を
る知と信
う把握す

が存在す
い。ある

と

部でもな

もに思な
示する象徴

な

も持た
ルて

る存在に

な

性か
して目

もの
ざれ、
るの

いう意味
神である
ような次

な

成たこい著スるカ



造を

「えんま
いして
カが造

るとされるか
ばされる。

がで
らし
る象

悪的な神と
なるとい

る。
とし
カと

造

のわ
非の
る次元へと
的な聖な

MAX

るとい

争が
同

なつ
まじ
こ

は派の

2

2

2

2

.



する。

不ないとユダヤ教

ることのイ

のインジ
ンジー
だ不完

のるが
も。明

ら以下のことか
根をもっている

が反省され
。例えば、

の「
ハミス
教の紹
る。

の「イ
る。

ジプトの法
ているりべ

を宗
、こ
く宗

ア

ア

ア

ア

家的な

米

助きは
奴徒た

概念

多

のよ
と呼び
よま

体的に
典が全
が「規

れらの一
が、救

る。

踐する

慈愛

と

。限り
。具体

「美
和さ

が「
況の
「信仰
属す
ある

いる。
とさ

の命令とし
物合もある。
畏とし、そ

「
「
「

スリ 往

り と る
夫 つ 〇

か
む

及 ば
頭 成

〇

の 信 べ
ら く
ら 人

〇

結 び 込 む 一 外 的

大

〇

出 て 注
を 感

に め る

〇

全 体 の 一 外 的 秩

言 印 准 言 に 発 する

の 過 程
を 人 間 的

〇

一 救 済 の 結 果 と し て の 一 生 活 形

〇

が 主 張 さ

〇

大 機
を 志

一 契 機 を
み 込 み 得

一 救 済 過 程 目 の 一 契 機 を

一 範 疇 の 拮 抗

一 外 的 秩 序 に 相

諸 々
た す 役
決 定 的
の づ く ま

〇

〇

える際

念は、その秩序

2

る結

わらず
中途半

2

形作られ
する再生
とけるが

れが
が実
ことな
大

7

4

2

外し章

殊な聖餐
は、ま

ては、一五四
人の三重

くさ
じ

識と結

2

の責

2

な

2

しつとして批判される

な次元に
く第四三
ら、最後

将来の書

でも 聖書の解釈な

く信仰を扱
て文章の用

ういったジ
な明寺との

る救

謂とともに 教
の侵害とその迫

「その」に対する
彼の黙示録

の種極的な

その

教会と世俗
は、真に

又

社会
ンユタイン
り救ま

消極的な
テスト

るで新離

その場
その移

か、ハ、の模

取終 教会 主題 ステ 評議

的なる 主イ 活へ

新た は神の なた

ルテンシ

の教会と

行 いう行 取關の

行でぬ

議の け 実と屍物 前の冬鳥が

る。た、末

谷長大能

白 使 教会

夫の

そ

でぬ 形態

の性知に求して長行り兼遜が求めらしる。

公

よ、は、の、入会

ぎ、

の

それとは、少 教会は、

りさ、 教会

だらう、



発る、史ヲ

り上げた
があつた

ンアメリカの宗教

期はでンる致
タはメア際

のロ
を

フ教会策が
スムを導入

後半の
力を削ぐ

トリシ
常に重
ズムの

が

ント宣教会が複数

のト
ヒ

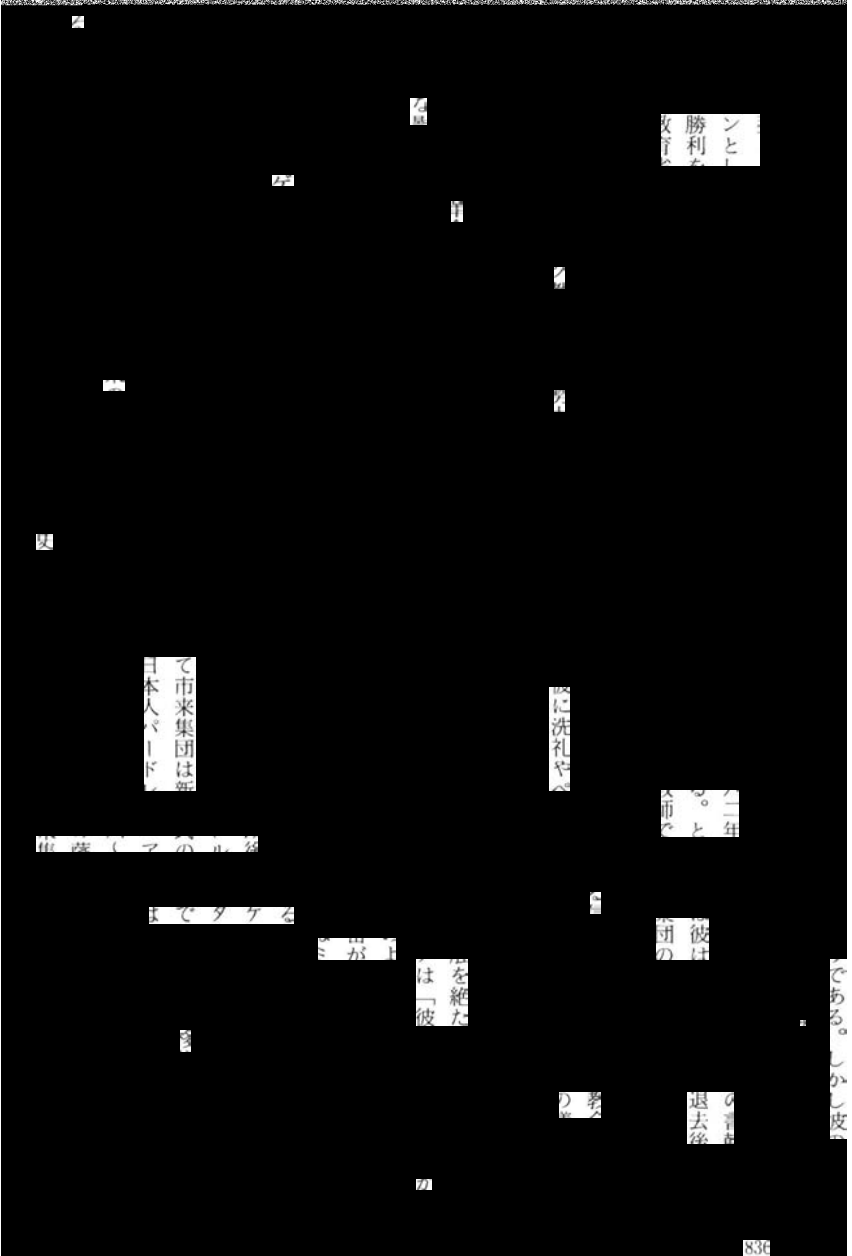
形成さ
来の社

な

から
プ

会

ノ



ンと
勝利
文

て市来集団は
日本人バード

に洗礼や

二
年
と
前

位 薩 () の 此 終

ま で タ ケ

が

を絶た
は「彼

彼
の
団

り

退去後

である。しかし皮

の領

するに
われる
るの

、ザビエルが
ゲルをこれに

俗に
かるが

さ大在

呼ば
て
。。
従

洗礼、教理

の

の

の

の

告
の
ク
レ
の
厳
格
ま

授け
（洗
礼）
に
ま
つ
わ
る
タ
て
あ
る
ま
か
で
も
終
油
、
人
の
礼
と
は
い
て
承
さ
し
五

か
で
も

事を行
を清
浄に

が真
剣に
神を
入を
こら
して
生

の

行り、あげ
普る

文

入切に
を制限
クシに

る点である
一三二が月上

父叔母な

行 八日御
行 八日御

できるだ
ない、あ

あはも
は七つ
また担

父以婦 由月るそ

授け
をお
する

なうオン
役の
な

が 違 が

論文を

実

大母

なびま
いた幾
くいて
よく

止置者側
し、それと
ある記録

た後

世
師
水
後

池藩の多く
料をも尊

水将
あると

のい言同は来本投禄

即座の

なが
を評
述に

ンの嫌疑
多くは、

異
はよ

相
知
も引
た。
少な

後
にな

王を

正で破目

福井藩
松平忠直
十八日

を挙げるに留

浅うい話書て。百い

家

記録や、事実を伝えるために命を惜しまなかった宣教師たちの報告書に、遥かに高い信憑性があると思われること。

ゾロアスター教徒パーシーの救いについて

中別府 温和

ゾロアスター教の二元論は善／悪・生／非生・正義／虚偽・光／闇の対立複合で成立するが、この対立複合に清浄／不浄も包含される。善・生・正義・光・清浄はアフラ・マズダーに、悪・非生・虚偽・闇・不浄はアンラ・マインユに属する。これらの教義的側面がゾロアスター教徒パーシーの現実の生活場面でどのように展開しているかを取り出す作業を進めてきている。

ここでは、清浄と不浄に関して論述する。パーシーにおいては、現実の生活において、儀礼的に不浄と闘い、あるいは儀礼的に不浄を減退させて、清浄であることは、救いの確かさを獲得する手段と考えられているからである。

儀礼的清浄を表現していく行為は、宇宙論的断面、社会構造の断面、心理的断面で展開している。また、儀礼的清浄は、不浄を忌避する消極的な仕方と、不浄を減退させる積極的な仕方とに区別される。ここでは宇宙論的断面に限定して考察を試みたい。

ゾロアスター教徒パーシーの宇宙論的断面の不浄は、アフ

ラ・マズダーの創造である天空・水・大地・植物・動物・人間・火の不完全、病気、破壊、死として表れる。この不浄は、牛の尿を飲むことで外面的にも (patow) 内面的にも (nirang) 減退させられ、それらの悪影響をもたらすものと戦うことで克服される。

不浄のカテゴリの一部は生体から離れたもので構成されている。息、咳、くしゃみ、唾は不浄である。血、抜歯、月経中の女性もこのカテゴリに入る。この程度の不浄を被った者は、地上に描かれた儀礼的な線 (as) で囲まれ、牛の尿を飲み、牛の尿で九回、砂で九回、水で九回、最後に水で三回洗浄される。この三〇回洗浄 (g. se) は、流産した婦人、死体運搬人、不幸不振の続く者にも適用される。

不浄のカテゴリは死によっても生起し、その場合、不浄の度合いは強まる。髪、爪、死体から得られた骨 (tra) 乾いた死体はこのカテゴリに属する。人間は生の段階ではアフラ・マズダーに属しているので、死に至らせるためにはアンラ・マインユの側からのより強度の悪・破壊が必要であるから、人間の死は極度に不浄である。したがって、これらの死 (nast) によって引き起こされた不浄と、これらの死との接触によって引き起された不浄には九夜の洗浄 (barasnoh no swa) で対抗する。ここには不浄の伝染性の思考と、反復的儀礼による不浄の減退の思考が存在している。

宇宙論的断面の不浄に関する思考は生物の分類にまで敷衍されている。不浄な生物はフラストラ (xrastra) と称されて、それらとの接触は忌避され、また、それらを殺すことは善であ

る。殺害自体はアンラ・マインユの行為であるが、フラフストラの殺害は罪に問われない。フラフストラには蛇、蠍、蜥蜴、蝨、鼠、蟻、蝗、蛙、亀、蠅、蛆等が含まれる。

不浄とその不浄を弱め排除する儀礼複合は、ゾロアスター教徒にとつては太古的な因子であるが、パーシーに救いに関する新しい思考と行為の展開をもたらした。人間は誕生以前から不浄である、という思考である。子宮も母乳も母の血も不浄に不浄の危険に曝されている。したがって九夜の洗浄は全てのパーシーに不可欠である。不浄を被った子宮や母乳や母の血で汚染された「骨を洗浄する」ことが一生に最低一度必要である。

パーシーは事物(サーフ/パーク/パーウ)、場所(カシャ/パーウィ)、人間(大クープ/小クープ)、動物(牛/犬)に関して、清浄のカテゴリと程度の差異を保持している。

古代東地中海都市国家の儀礼と王権

高井啓介

後期青銅器時代(BC1600-1100)にシリア北部地中海岸のウガリト(現在のラス・シャムラ)において繁栄した王政の都市国家において王家の祖先を巻き込んだ興味深い王権儀礼が存在した。都市の宗教を証言する二大資料群の中で、神話テキストよりはむしろ儀礼テキストが神殿祭儀、王権儀礼を含む形で歴史的主権と直接的に関係する。王の葬送儀礼もその一

つとして存在するが、そこにおいては「祖先」が神的レベルで現実化してくるという特徴を持つ。

「祖先」はここでは神格化された祖先の多様性を包括する概念である。ウガリトには「祖先」の神的レベルに差異ないしは段階が存在する。まず第一に注目されるべきはイルイブ(父神・*ihb*)であつて、それはパンテオン・リストの頂点に位置し、神々の領域における祖先である。神々の祖先という概念はフルリやメソポタミア等においてもその証拠が指摘されている。この範疇においてウガリト王がイルイブに犠牲を捧げる多くの儀礼テキストが存在する。このようにウガリトパンテオンのトップに高度に抽象化された神格が位置づけられるのは興味深い傾向である。しかし、今回注目したいのはパンテオン・レベルすなわち神々の祖先神に加えて、同時に人間の領域においても祖先的神格として理解すべき存在があることを資料は指示している。この存在に対する理解を導くテキストがウガリト王家の系図であつて、それは歴史的王権を系図化したものであると同時に、個々の王の固有名詞の前にイル(*il*)という神称号を背負っている点に注目すべきである。その称号はここではウガリトの意味におけるパンテオン神ではないけれども、人間とは異なるレベルに位置し人間に対して影響力を及ぼし得ると考えられる存在である。系図はここにおいてまさに神学的意図を持つのであつて、その座としての祖先儀礼を考える時に、それは人間の領域における主権者たる王の父を「祖先」として集合的に位置づけ始める役割を果たしていると言える。人間の領域におけるこのような「祖先」のイル性を語る時に必然的に結び付けら

れるであろう王の、その更なる祖先が登場し王権と関係づけられるテキストとして、冒頭に述べた葬送儀礼が位置づけられるのである。

王家の葬送儀礼はニクマド三世の死をうけた王安ムラビの時代（一二二五年頃）に歴史的には位置づけられる。これは先述の系図の歴史的時代と重なる。儀礼の冒頭において「祖先」が呼び出されるが、その祖先は系図にも現れ明確な歴史性を持つ王家の祖先マルク（*mark*）であると同時に、儀礼の時点では既に伝説化しつつあった王家の祖先のラピウマ（*thym*）なのである。ラピウマのインボケーションは旧王から新王への王位の平和的移行を確認保障する目的を持つことによって、この儀礼が王の権威のなんらかの側面と関わる王権儀礼としてその「祖先」との連関を無視し得ないのである。さらに複数のラピウマのうちデイダヌ（*Idun*）とその名を呼ばれる祖先があつて、この名はアムル人にその起源を持つが故にアムル的影響を受けた他の国家における祖先儀礼との宗教史的な関連性も示唆されるのである。

このようにしてウガリト王権の関与する儀礼においては日常性・一回性の時間を問わず「祖先」への関心及び「祖先」自体の組織化が相対的に強まっていることを総合的に指摘できる。特に王権更新という時間性の中で王が「祖先」的の神格と接近するという現実には王の権威の有り方の説明に何らか示唆的である。すなわち王の権威と「祖先」の儀礼空間における関係性には、神話世界に反映された王と神々との現実とは既に異なる説明付けの一端が示されていると考えられる。前二千年紀初頭を

境として王権において祖先への関心が全オリエント的に高まったことは既に指摘されている。この点においてもウガリトのデイダヌという「祖先」は、アムル的影響のめぐる議論の中でより広範な比較に道を開くであろう。

古代ローマの宗教について

小堀馨子

「アウグストゥスの宗教復興」とは、帝政ローマを樹立した初代皇帝アウグストゥスによる、伝統的宗教の復興である。それは内乱期に廃れてしまった祭儀や神殿をアウグストゥスがその統治時代を通じて復興し、また新たな祭儀を導入したという歴史上の事象、即ち彼の統治時代の宗教政策を指す。しかしそれは単なる古来の祭儀・思想の復活ではなかった。ヘレニズム期ローマに東方から流入した諸宗教の特徴は、「運命」からの個人的救済であつた。この信仰の形態をローマ人が受容した時、それがどのようにローマ的な形で現れたか、そしてそれが「アウグストゥスの宗教復興」の中で果たした役割について、特に新たに導入された祭儀の一つであるアポロ・マルス神崇拜に焦点を当てて考察を行う。

ところで、ヘレニズム期の宗教は、個人を「運命」の手から救済する」と謳っている点で、それまでのポリスの諸宗教と異なっている。しかしそれはヘレニズム専制君主の下では、救済

の対象が個人から集団へと移行して、国家共同体の頂点にいる王個人の救済即ちその共同体の救済」という思想、即ち集団の長が帰依する守護神の力はその集団全体に及ぶという論理になった。ヘレニズム期ローマに入ると、ローマの「有力者個人の救済」という宗教思想となる。彼らはヘレニズム世界を支配していた、気まぐれな「運命」女神が全てを決定する、という運命史観に対して、その運命の支配からの解脱という形で救済を求めた。この際、ローマの旧来の神々にも救済神として新たな性格が付加されて行く。

アウグストゥスはアポロとマルスとに壮大な神殿を奉獻し、厚く崇敬した。アポロはヘレニズム世界では多機能を有し、權威ある神であるが、アウグストゥス以前のローマにおいては、専ら治癒神としての面だけが強調されて来た。しかし、アウグストゥス時代になると、ローマにおけるアポロ神に、元来ギリシャ本土での伝統であった平和の神、法や正義、学藝を司る文明の神、太陽神としての要素が付加されるようになり、アポロはアウグストゥスの打ち立てた新しい秩序を守護する神とみなされた。またローマ人は、ヘレニズム世界の共通文学であったホメロスの叙事詩の中のトロイア伝説に自らを関連づけて行くことによって、ヘレニズム世界における自らの位置付けを確立していたが、このトロイア伝説の中でアポロは、トロイアに好意的であり、尚更ローマ人に親しまれた。

一方マルスはローマ古来の神であるが、市内には神殿を持たず、戦場神かつ農耕神であった。しかしアウグストゥスは戦争神としてのマルスの中に、不正に対して復讐を加える神、即ち

秩序を正す神という性格を読み込み、またイタリアの農業振興の目的で、農業神としてのマルスを重要視した。トロイア伝説ではマルスもまた、トロイアの味方であった。

さて、平和・法・正義・学藝・文明というアポロに付与された「文」的性格に新たな世界の秩序を守護するものとして、戦争・力・不正に対する復讐というマルスに付与された「武」的性格は穢れ乱れた古い世界の秩序を回復するものとして考えられる。そしてこの二神が並んで崇拜されたということは、ここに旧世界から新世界への転換点に立っていることを意識しているアウグストゥスの姿勢が窺えるのではないだろうか。

さらに、アウグストゥスがこの二神に対して上記のような抽象的原理に進化し得るような性格を与えたからこそ、それがギリシャ哲学の有する抽象的な諸々の概念とも近くなり、また後に太陽神的性格を有するミトラ教やバアル神の導入を許す契機になり得たのだと考えたい。つまり、アポロ神やマルス神から個性或いは人格性を削り落としてしまったときに残る抽象的屬性、それをローマに導入したのは、まさにこのアウグストゥスであり、その点において彼の行った「宗教復興」の意義は大きいと考えられる。

「イエスの祈り」の起源について

久松 英二

本発表の課題は、十四世紀の静寂主義以来、「正教の心臓」と呼ばれ、東方正教会の信仰生活に最も浸透している「イエスの祈り」の起源を明らかにさせることである。この伝統的祈りは「主イエス・キリスト、神の子、われを憐れみたまえ」という短い定句からなり、これを幾度も繰り返し唱えることによつて、心におけるイエスの現存を保とうとする信心業の一種である。

「イエスの祈り」の起源を探るといふことは、以下の点を明らかにさせることを意味する。まず第一に、この祈りは端的に主イエスのみ名を唱える祈りであり、仏の名号を唱える「称名」に類似するものである。主ないし神の称名は、神名に関する聖書思想にその源泉を有している。この点をまず確認したい。次に、この祈りは幾度も復唱することで、想念に邪魔されずに、心における主の現存を維持することを目的とするが、それは「神の想起」という東方靈性に特徴的な伝統概念およびそれと関連して成立した「絶えざる祈り」という実践が背後に控えていることを示したい。第三に、この祈りの形式的要素に注目して、カトリックの「射禱」に匹敵するようなその短い唱句からなる祈りがいかなる伝統のうちに成立したかを見てみたい。

旧約・新約を通じて、神の名を呼び求めることは神臨在を生

起させ、その臨在のもとに彼を崇め、彼への信仰を表明し、かつ彼に救いの希望を託すことを意味した。名を呼ぶことで、呼ばれた者の臨在が生起すること、およびその名の持つ救いの効果が発揮されるという思想は「イエスの祈り」の誕生の遠因であるが、この思想から「イエスの祈り」成立への媒介となつたのが東方教会初期の修道靈性が生んだ「神の想起」という概念およびその具体化としての「絶えざる祈り」という実践である。

「イエスの祈り」が目指す心における主の不断の現存という目的は、こうした記憶ないし回想の靈性を背景にして成立したものである。「神の想起」とは絶えず神を心の中で記憶しておくことであり、それによつて修道生活の究極目的である観想的境地に至ることをもくろむ。そして、神のあるいはイエスの想起を維持するために、東方の修道者たちは古くからいわゆる「絶えざる祈り」と呼ばれるものを実践していた。そして、まさにこの伝統のうちに「イエスの祈り」の「不断性」の根柢が存しているのである。「絶えざる祈り」はエジプトの砂漠の修道世界に成立した修行方法で、聖書の言葉、師父たちの残した格言、ないし自作のモットーを間断なく朗唱または暗唱する、発声的要素を含んだ「黙想」を母体としたもので、これを労働中や他の諸活動の際にも途切れることなく実践していたのである。絶えず祈るということを彼らはそう理解していたのである。最後に、この祈りの成句の起源は「絶えざる祈り」の伝統の中から生まれ、カトリックでは「射禱」、東方では「モノロギア」と呼ばれる「短い祈り」、すなわち、ごく僅少な言葉からなる祈りの普及と関わりを持つことを指摘したい。このモノロギアには「救い

を求め祈り」と「憐れみを求める祈り」の二つのタイプがあり、前者は「救ってください」「助けてください」あるいは「守ってください」という句が主たる構成要素であり、後者は己の罪人性を告白して「憐れみたまえ」ないし「赦したまえ」と唱える祈りである。「イエスの祈り」の後半部から明らかになように、この祈りは「憐れみを求める祈り」の一つに数えられる。また、前半部のイエスの名を呼ぶ成句は、単独に「イエス」という語を避ける聖書以来の伝統に則ったものである。「イエスの祈り」はこうしたモノロギアの一つとして生まれ、やがてこの成句が唯一のモノロギアとしての特権的な地位を得るようになったのである。

聖書の贖罪精神と受容の一考察

——新英語訳聖書の翻訳を中心として——

木原 範 恭

「人間はみな自尊心を持っている」ということを前提として、尾山令仁牧師は、その著『聖書翻訳の歴史と現代訳』（暁新書の中で、裏切る者への言葉として、次の如く述べている。(一〇四頁)

「人間はみな自尊心を持っており、衆人環視の中で、自分の罪や偽善を責められて、悔い改めるでしょうか。しかし、独り神の御前に出るとき、自分の醜い姿に気付かされ、いやおう

なしに悔い改めないわけにはいかないのです。」

米軍基地沖繩の那覇市にある国際通りの『じんじん』という居酒屋の便所のかべに、次の三つのメッセージが、紙に書かれて、はらわれている。

「人の心の痛みわかる人こそ、ほんとうの人間である。」

「たった一言が、人の心を傷つけ、たった一言が人の心をうるおす。」

「夫婦とは一生の修業の相手、師になったり弟子になったり。」

この最初の二つのメッセージは、イエス・キリストとその弟子イスカリオテのユダとの短い対話が記されているマタイ伝第二十六章二十五節の中で、見事に描かれている。しかし、新英語訳聖書(NEB)は、英国の伝統的な英語訳聖書とは、少しニュアンスが違い、エレサレム訳聖書に似ている。即ち、Then Judas spoke, the one who was to betray him: Rabi, Can you mean me? Jesus replied, The words are yours. (そして、彼を裏切ろうとしていた者、ユダが言った。「先生、まさか、私のことを言われているのではないのでしょうか?」イエスは答えられた。「それらの言葉はあなたのものだ。」) 訳

しかし、デリッチ訳のヒブル語訳聖書などは、ギリシヤ語訳聖書の *Sur ephas* 「あなたは言った」に従って、「あなたは言った」と訳されている。尾山の説明を援用してみよう。

「主がここで仰せられていることは、直訳すれば、『あなたは言っている』です。これら、何を意味しているのでしょうか。この言葉は、ユダにだけ分って、ほかの弟子たちに分らない言

い方で、主が彼に悔い改めを促している言葉なのです。」

N E B 訳は、筆者の人類言語学の実態調査では、沖縄県のことを美島（チユラシマ）とよんでいる市場で商売しているおばあちゃん達には、説明しても分らない。しかし、「あなたが言った」という原語に従った訳は、説明すれば分る。そして、こういうことを、自分でやったユダには、ピンと分ったのではあるまいか。彼女たちは、「ウンジユ（あなた）イミソーチャン（言つた）」かと、笑いながら、うなづく。

イエスが、十字架上で叫ばれた言葉も、原語通りなら、よく判るといふ。

「かわく」は、「カキークトン」。「おわつた」は、「ウアタン」。そして、はじめは、「ハジミテ」。「私はある」は、「ワアンネ・クマンカイウイ」。N E B 訳でも、原語通りの訳なら、「石が叫ぶ」は、「イチユ・ネンダヤ」と、説明すれば、判る。「わたしは愛している」は、「心が思っている」で、「ウム・トイビ」とかで、ユダの場合は、「心が思っていない」ということになるのであろうか。尾山の説明によれば、ユダが、厚顔無恥も、自分ではないかと主張しているその言葉のかけで、懸命に自分を糊塗しようとしている姿を、イエスは鋭く突いておられ、「今、（あなたは）自分で、言っているではないか」といったニュアンスを込めて、イエスは言われているのだ。「いや、あなただ」とか、「いや、そうだ」とか、「そのとおりだ」では、主の言わんとしておられることが、全く消えてしまうのだと。そこためか、The Revised English Bible（一九八九年）でさえ、π（それ）が、つけ加えられたのが、新しいだけで、英語訳聖書の伝

統に従ったものになっている。

マルコ福音書三章二八―二九節に

関する一考察

江川 憲

マルコ福音書三章二八―二九節におけるイエスの聖霊に関する言葉は従来、伝承史的にあるいは編集史的に数多くの研究が成されてきた。その結果、この言葉がイエス自身に由来するか否かという論点を初め、現在のテキストの成立過程に関する様々な学説が提出され、一致点を見出せない現状である。この研究は、そのような状況の中で、更に新たな仮説を立てようとするものではなく、現在あるがままのマルコ福音書というテキスト（マルコ一、一一六、八）の中の一部としてのマルコ福音書三章二八―二九節を通して、著者マルコが読者に何を伝えようとしているのか、またそれによって著者がどのような新たな振る舞いを読者に期待しているのかという観点に絞って吟味してゆきたい。そのためには先ずマルコ福音書の全体構成の分析から始めなければならないが、紙面が限られているので、ここでは、その三部構成の第一部（マルコ一、二四―八、二二）の構成の分析に限りたい。

A. イエスの一般的な活動の叙述 1 一、一四―一五

2 三、七―一二

B. 弟子達の召命ないし派遣

C. イエスに対する様々な意見

E. 様々な人々の敵意と無理解

(A, B, Eはエドワード・シュヴァイツァーに基づく。)

この構成分析によれば、マルコ三、二八―二九が含まれている三、二〇―三五のひとまとまりはイエスに対するいろいろな人々の様々な見方、意見が述べられている部分であることが解る。実際「聖霊を冒瀆する者」(三、二九)とは、現在のマルコのコンテクストでは、イエスのことを「汚れた霊に取りつかれている」と言う人々のこと(三、三〇)であり、そしてそれは、具体的に言えば、イエスのことを「ベルゼブルに取りつかれている」とか「悪霊の頭の力で悪霊を追い出している」と言っていたエルサレムからの律法学者たち(三、二二)であり、また、サンドウイッチ・メソッドによって彼等と同じような者だとされているイエスの身内の者たち――イエスは気が変になつていると言われているのを聞いて彼を取り押さえに来た(三、二二)――のことである。そして、この者たちとは大貫隆氏が指摘し

3 六、六b

1 一、一六―二〇

2 三、一三―一九

3 六、七―一三

1 一、二一―二八

2 三、二〇―三五

3 六、一四―二九

1 三、一―六

2 六、一―六a

3 八、一四―二一

ているように(マルコによる福音書、二〇二頁)、マルコ一、一〇、一二―一三と三、二七との関連から、「イエスが働いている聖霊を汚す者であり、現に出来事となつてゐる救いを拒む者である。他のどんなこともゆるされるにしても、この拒絶だけは致命的なのだ。」ということにならう。大貫氏が正確に見極めているように、致命的なのはこの神による救済の業の拒絶である。人間が自由意志を持つ存在として神によつて造られたものであるかぎり、神による罪の赦しと救いをも拒むことができるのである。「聖霊を冒瀆する」とはそういう意味である。神が聖霊を冒瀆する者を永遠に赦さず、永遠に罪の責めを負わせようと欲するのではなく、そのひとが神の側からの罪の赦しと救い、即ち聖霊の働きを拒絶するのである。そして、これが、マルコ三、二八―二九で述べられていることの意味内容であるとする、何がそれらの人をして拒絶させるのかということはずすに明らかであろう。即ち、イエスのことを「気が変になつてゐる」とか「ベルゼブルに取りつかれ、悪霊の頭の力で悪霊を追い出している」と言つて、偏見・先入見でもつてイエスを(そして隣人を)決めつけることがそうさせるのである。そしてこのことはマルコ福音書におけるイエスに対する無理解のテーマと密接に関連してくるのであるが、これについての研究発表はまた別の機会に譲りたい。

社会の聖性をめぐる聖書の二類型

市川 裕

イスラエル宗教は民族全体を神聖視する民族宗教であり、選民思想もこの意味で捉えるというのが一般的理解であるが、選民思想に個人の意志による契約締結が伴うとすれば、それは民族全体の無条件の聖性賦与とは一致しない。ここには聖性に関する対立した観念がありながら、それが区別されずに混同されているのではないか。そこで本稿では、モーセ五書に社会の聖性に関する二つの対立する類型があることを指摘し、その観念を近現代の宗教思想の分析に応用できないかを検討する。

聖性観念をめぐると対立についての聖書の記述は、エジプト脱出後に起こった事件の中に描かれている。民数記は一四章から一六章にかけて以下のように展開する。約束の地への侵入を前にしたイスラエルの民は、偵察隊の報告に恐れをなして戦闘を忌避し神の命に背くのであるが、その後事件の流れは遮られて、供儀についての規定と「衣服の房飾り」に関する掟が定められて、その直後に、モーセと同じレビ族のコラが仲間を伴ってモーセの指導権に反逆した事件が起こる。Y・レイボヴィッツは、内容的には無関係の房飾りの規定とコラの反逆の間には、「聖なるもの」という鍵概念を通して深い関係があることを指摘した。房飾りの掟の言葉は「神のすべての掟を行うことよって、神に属する聖なる者となりなさい」と語る。これに対し、コラ

の言い分は「共同体全体、彼ら全員が聖なる者であって、神がその中にいる」とする。前者において人間は何の既得権もなく、聖性は使命であり、戒律を通して神の似姿に近づくものと定められた。これに対し後者では、聖性は既成事実と化し、人間はそのまま神の似姿となり、義務も責任も努力も不要とされた。ゆえにレイボヴィッツは、前者を真の信仰、後者を偶像崇拜として対立させる。

反逆の物語の結末は、コラがその一族もろともに生きたまま奈落へ落ち、共謀者は聖所の火で焼かれて死んだ。しかし現実には、偶像崇拜はなくなることなく、ユダヤ史を貫いて現れる。それゆえ、神学的に説明すれば、ユダヤ教はこの房飾りの掟を朝夕二回のユダヤ教の信仰告白であるシェマの祈りで唱え続け、また房飾りをつけた衣服を実際に身につけて戒めとしたということになる。しかし、「民族全体が聖性を帯びる」という観念は、ユダヤ教においてのみ、ましてや古代にのみ生じた事柄では決してない。

ある聖性の観念が偶像崇拜か否かという問いかけは、一神教以外の宗教伝統に直ちに適用しにくいものであるが、同様の規準は仏教における正道と邪道、論語における克己復礼の思惟と本来同質のもの、即ち、人間のもつ先入見 *preconception* と人間の本来的傾向 *propensity* の克服の問題である。今日、これら正統神学の影響力が低下したからといって、近現代において、モーセ五書が提起する聖性の二類型の問題が失われたわけではない。むしろ、I・バーリンの指摘する通り、近代のroman主義が民族の本来的聖性の観念に与えた絶対的な価値は、現代社

会の政治と宗教に計り知れない影響を及ぼしてきた。

今日の宗教学が価値相対的で実証主義的であろうとする場合、古来、世界宗教の創始者を取り組んだ根源的問題に対して我々はどうか対応すべきか。R・オットーは超越的存在に対する個人の側の独特の感情としてヌミノーズを析出するが、国家が地上の絶対者となったときにその国民が感ずる畏怖と魅惑の感情をアブラハムのそれと質的に区別できるのか、もしそれが出来ないならば、どこに違いが求められるかを問うべきである。また、E・デュルケームが社会の集合表象として聖性を捉えるとき、W・ヴントの民族心理学に触発されたとすれば、それはヘルダーの民族精神に淵源しようが、人間社会の根源的な「偶像崇拜」の仕組みを実証的に示したという点にこそ功績があったと言えるのではないか。

教典とファンダメンタリズム

土屋 博

宗教学で用いられる概念は、最初は特定の歴史的宗教現象に關して語られた言葉が、次第に一般化されて、他の歴史的宗教現象に対してもあてはめられるようになるという経過をたどって成立する。したがってそれは、確実な定義に基づいて現実に適応されるものではなく、むしろその意味内容はたえず現実に照らし合わされ、仮説的に作り上げられていくことになる。「フ

アンダメンタリズム」という概念も、まさにそのような意味で、最近新たに宗教学的概念となりつつあるもののひとつである。

ファンダメンタリズムに宗教的概念としての市民権を獲得させる試みは、The American Academy of Arts and Sciences が企画した The Fundamentalism Project によって代表される。その成果は Martin E. Marty と R. Scott Appleby によって五巻の報告書にまとめられ、一九九一年以降出版されつつある。宗教学的概念としてのファンダメンタリズムが有効性を発揮するためには、最初にこの言葉を生み出した歴史的宗教現象とのつながりを失わず、しかも今日では諸宗教を横断する形で見出されるようになった現象、そしてこの言葉でなければうまく表現できない現象を、まずこの時点でできるだけ明確な形で反省的に把握しなければならない。

ファンダメンタリズムという呼称は、一九二〇年頃からアメリカ合衆国を中心にプロテスタント教会内部で生じたある種の動向をさして、やや否定的ニュアンスをこめつつ漠然と用いられるようになったものであり、当時はこれをキリスト教以外の宗教にあてはめるなどということは考えられていなかった。厳密な概念規定はなかったが、最初期のファンダメンタリズムは、文字どおり the fundamentals (根本的なもの) を固く保持するという点で明らかな特徴を有している。この根本的なものは聖書にかかわっており、ファンダメンタリストは聖書の無謬性の主張によつて、近代の歴史的・批判的方法に基づく聖書解釈と対決しようとした。ここで重要なことは、その聖書解釈の内

容ではない。ファンダメンタリストは自らの宗教的伝統を守るために、聖書の權威の「内実」よりもむしろ「形式」を用いている。彼らにとっての究極的よりどころは、誤りなき靈感の言葉である聖書というこの客観的な「もの」であった。

ファンダメンタリズムの核心は、教典に対するこのようなかかり方にあつたと考えられるが、問題は、ファンダメンタリズム概念の一般化の中で、これが依然として核心であり続けるかどうかということである。従来注目されてきたいくつかの類似した運動の実態を見ると、もし人が「文字に書き記された教典」というイメージを固執するならば、こうした特徴は必ずしもファンダメンタリズム的な運動を認定するための決め手とはならないかもしれない。しかし近年「教典」のイメージも再検討され始めた。例えば Miriam Levering (ed.), *Rethinking Scripture*, 1989 によれば、教典は、広義のテキストに対する人間のかかりのダイナミックスという次元でとらえなおされる。その場合には、文字に書き記された教典の位置にそれにかわるものを置いてみることも可能なのである。

ファンダメンタリズムは、既成宗教集団が過去から伝えられてきたある「もの」を誇張し、それに反動的に立ちかえることによつて、世俗的に対抗しようとする運動である。しかしこれは、世俗主義の対極にある定型化された伝統主義ではなく、もつと動的にとらえられなければならない。近代化・世俗化が急速に進んでいくと、どうしてもさまざまな面で現実ギャップが生じてくる。ファンダメンタリズム運動は、そのギャップをうめようとする宗教集団内部でのゆりもどしであり、組織化さ

れた闘いである。それはアナクロニスティックな外見をそなえてはいるが、実は本質的に調停的な性格をもつた運動なのではないかと思われる。

秘跡的現実

——そのカトリック的理解——

中野正勝

ここでは、特に教会論・聖霊論に焦点を当てて取り扱いたい。今まで、教会が秘跡であることの理解が、キリスト論の側面からなされ、聖霊論からのアプローチが余り見られなかった。それは、教会がキリストの神秘体であるとのパウロの手紙や、ギリシャ哲学からの存在論的な神学理解の傾向、またカルケドン公会議以来の、キリストにおける神性と人性の「位格的結合」に基づく秘跡理解にも強く影響されていたからで、そこから、秘跡理解、教会理解に歪みが生じている。むしろ教会とその秘跡は、聖霊論的、三一神論的、出来事的、シンボリックに理解する必要がある。また秘跡は、「ある存在者の他の存在者における本質構成的自己実現」であるという現実象徴としての定義も、いわゆる「本質」を問うのではなく、他者における自己実現が、構成上「本来的」「根本的」であると解すべきである。

秘跡の根柢としての三一神・現実象徴としての秘跡は、象徴としての秘跡と秘跡化され象徴化される内容がある。それは、

神の奥義が人間に象徴として示されるという現実象徴であつて、神から人間への暗示あるいは派遣を意味している。ところで、ガラタ書四の四と六に同じ「遣わす」という語を用いて、子と子の霊である聖霊という二つの派遣が、そして第二ヴァチカン公会議宣教教令(No. 2)でも、「教会は、父なる神の計画による子の派遣と聖霊の派遣とにその起源をもっている」と述べられている。第一の派遣は、父のことばであり生き写しである子の、人間イエスにおける託者(受肉)の現実象徴、「原秘跡」であつて、復活と昇天において実現する客観的救いである。第二の派遣は、父と子との関わり、すなわち父の霊、子の霊であつて、両者の絆、「一」である聖霊の教会における現実象徴である。聖霊の派遣は、子の霊の派遣であるから、第一の派遣において完遂された客観的救い(過ぎ越し)の実りとしての内実化、主体化、現実化であつて、当然復活と昇天の後の派遣である。聖霊の派遣によって成立する教会はそれゆえ、聖霊の現実象徴であり、「神の恵みの原秘跡」である。

聖霊の秘跡である教会…実りの内実化としての教会は、第一の派遣を抜きにした聖霊一元論を警戒しながらも、従来の子のキリスト一元論を回避する必要がある。後者は、「既に」完遂された救いであるから、それに生きる教会および秘跡は、静止的、存在論的、思弁的、賜物的、完璧主義的、権威的、制度的、画的、法律的、規範的、裁判的に理解される。それに対して聖霊の秘跡である教会は、既に実現した救いの実りを範型としながらも、完全な秘跡化が「未だ」実現していない、内実化への道中にある終末的な「旅する教会」であり、不完全を許容しながら

らに、回心(刷新)と聖化を旨し、動的であつて、人格的、出来事的、歴史的、救済的、聖書的である。更に、聖霊の特性である「愛」を実現すべく、独自性を促進する多様性でありながらに、交わり(コムニオ)と、全き「一」を旨す。教会は、聖霊によつて結ばれ、おん子キリストに向けられ、全被造物とともに父である神の国へ召されている「交わりの秘跡」である。それは、個人、社会、世界を内面から刷新し、聖化し、「神化」する「新しい創造」である。

教会の秘跡としての聖体…キリスト一元論的な意味での単なるキリストの体ではなく、十字架上の奉獻におけるおん父との愛の現実化としての「一」(つまり聖霊を最高に顕現する、キリストの奉獻の現実象徴である。これは、神であり人間であるキリストの本来の姿であり、キリストは教会の頭である。

人間存在の秘跡的現実…聖霊の内にある人間それぞれの独自の心が、その体において秘跡化される「霊的体」において人間の救いがあり、神化の多様性における一つの神秘体が実現する。

アウグスティヌスにおける

「創造」についての一考察

菊地 伸 二

アウグスティヌスにおける「創造」の問題において「無からの創造」の教えは、多くのキリスト教思想家同様にその中心的

な場所に位置づけられ、特にこの世界、すなわち被造的存在のあり方や創造主と被造物の間にある違いを明確にする上で重要な役割を演じている。ところで『知恵の書』十一章十八節には「あなたは世界を無形質料から造った」という言葉があり、これは彼の「創造」の問題を特に「無からの創造」という観点から考察する上で大きく関わっている。では「無から創造した」ということと「無形質料から造った」ということはどのように関係しているのか。また『知恵の書』のこの箇所はどのように解釈されているのか。

「無からの創造」を重要視するアウグスティヌスの背景にはマニ教が関係している。すなわちマニ教は善悪二元論的な世界観を説き、神が造らなかつたものが存在することを主張するが、これはすべての本性を造つた神の全能性を否定することにつながり容認されるものではない。つまりこの教えはマニ教に対して神の全能性を擁護する意味を有している。

他方、無から造られた被造物は可変的であり神が形相を与えることによって存在するが、その際そこから造りだすところの場がいわば無形質料であり、かくして神は無形質料から造つたと言われるのである。

ところで「あなたは世界を無形質料から造つた」という言葉は、全著作で計九回引用され、その回数は決して多くないが著作活動の広域にわたっている。また引用に関して、多くの場合それがマニ教を反駁する中で用いられることは容易に推測されることであるが、それと並んで注目すべきことはその大半が、『創世記』二章一節と二節との関連で使われていることであり、

それによれば『創世記』冒頭で造られた世界は、今日見られる世界とは異なり、まだ神によって形相を受けていない状態、正しく無形質料を示しているということである。

また無形質料から造られた世界については凡そ次のように解釈される。

(1) マニ教との関連で用いられる時にはそれは原則的に物體的被造物を意味する

(2) 初期の著作においてはその名の下に物體的被造物が念頭に置かれている

(3) 『告白録』では最初に造られた天と地を各々靈的被造物、物體的被造物と解し、靈的被造物の無形性を容認しつつも、それは地、物體的被造物を意味する

(4) 『創世記注解』では物體的、靈的被造物を含めた全体が世界の名の下に理解され、しかもそれが神の言葉によって造られたことに力点が置かれる

以上のことを整理すると次の通りである。もともと「無からの創造」の教えはマニ教が否定することになった神の全能性を擁護することに力点が置かれていたので、その限りで『知恵の書』の解釈に際しても念頭にあつたのは物體的被造物であつたが、アウグスティヌス自身の靈的被造物、つまり人間の魂の、特に救済の問題への関心が強まるにつれ、この聖句の世界という言葉の下に次第に靈的被造物が考えられるようになったと考えられる。

靈的被造物にとつてその無形性とは何か。またそれが形相を受けるとはどういうことか。またそれにとつて本当に存在す

るとは如何なることか。こうした問の中で、靈的被造物、つまり人間の魂は、神の言葉によって形相づけられなければ真の意味では存在せず、無から造られたこれらのものは再び無に帰してしまふのであると捉えるにいたったのも、まさしく彼の「創造」の問題の深まりと見なすことができるだろう。

トマス・アクイナスにおける

神の名について

酒井紀幸

神について語ることが、もっぱら、われわれの言語活動およびその所産であるところの命名活動と一つであることは言うまでもない。絶えざる差異化への宿命を負っているこの言語活動を通じて人間は、なにもゆえに神について語りうるのであり、また語らねばならないのか、この問への道を歩むことは、言葉によって紡ぎ出される人間的認識の世界の本性とその特性を叙述することに他ならないといえよう。

ところで、トマス・アクイナスは、周知のように『神学大全』第一部の第十三問において、この問題について論じていた。そして、その際の最も根源的な問いかけとは、「神はわれわれによって名づけられることができるのか (Utrum Deus sit nominabilis a nobis)」であったといえる。そしてそこでの議論の核心は、次の点に存していたといえる。すなわち、「あるもの

がわれわれによって知性において認識されるに依じて、それはまたわれわれによって名づけられることになる (Secundum i'gitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari)」という点である。なにものが知性において認識されるということは、また名づけられるということでもある。しかしながら神とは、この世界のうちにあるわれわれ被造物、すなわち内世界的存在者にとっては、常に超越的な「根源 (principium)」として、われわれにとっての外部としてあるのであつて、われわれのうちの自らの根拠としては決して捉えられることのないものである。自らの存在根拠を自らのうちに持つことのない被造物が、自らの他者としての根拠を自らのうちに「あるがままに (secundum quod est)」見いだすことは、不可能であるということである。それゆえにこそ神は、「その本質によって (per suam essentiam)」あるがままに見られる (videri) ことはなく、そうではなくて「被造物を出発点として (ex creaturis)」認識される (cognosci) のみである。

内世界的意味連関の完全なる外部性、それが神であり、他方われわれの認識 (cognitio) は、知性による概念形成 (conceptio intellectus) であり、その出発点はあくまでも差異性を前提とするこの世界、すなわち被造物なのである。われわれの認識は、この世界との関わりの中で、絶えず差異化を繰り返すことを宿命づけられているといえる。

そもそも言葉 (vox) とは、「もの (res)」を表示し (significare) ようとして、ないしはものをものとして意味づけようとして用いられる。この意味において言語活動とは、この世界の存在者

を存在者として意味づける営為であるということができよう。とするならば、この世界の外部性は、あくまでもこの意味連関の形成過程の外部性でもあるということになる。認識のプロセスの展開は、名づけのそれでもあり、それは同時に内世界的意味連関の形成とそこにおける意味付けの展開でもある。しかしながらそもそも名称が付与され、その名称を担うところの「もの」とは、われわれの意味連関の形成と意味づけの営為を担うために絶えず立ち現れてくる意味生成の「場」でもある。

ところで次ぎの表現には、注目すべきである。「われわれによって知解されているもの (quod a nobis intelligitur)」——この表現のうちに含まれている事柄は、何よりもまず、意味が意味として現れることが可能となる「了解」の先在性である。差異化的世界の意味が理解されるのは、まさにこの了解があつてこそである。われわれは、この世界性を逃れることも、越え出ることもできない。われわれに唯一可能なのは、この世界の意味の解明から意味が意味として現れる場、すなわちわれわれの「予め」の「了解」を解明することであり、同時にこの世界全体の意味のシステムを支える「何者」かをこの「了解」の解明によって突き止めることなのである。

絶えず差異化されるところの「超越的な同一者」は、常に「闇」としてわれわれの認識からは逃れ出してしまう。われわれの知の本質は、超越的な同一者にあるのか、はたまた絶えざる差異化を宿命づけられた超越にあるのか、この問をこそ今一度問うてみなければならぬのである。

合一の「人称」

——十字架のヨハネによる

神秘的合一論の一極点——

鶴岡賀雄

十六世紀スペインの神秘家十字架のヨハネは『霊の讃歌 (Cantico Espiritual)』において、所謂「婚姻の神秘主義」の枠組みに拠って彼の神秘的合一理解の極限的かたちを語っている。そこでは雅歌のイメージに倣い、「花嫁 (esposa)」と「花婿 (esposo)」の間に関係するヨハネ自作の恋の歌が、魂と神との関係を歌うものとして掲げられ、その詩句を逐一自解するかたちで、恋の成就としての「魂の神との合一 (unión del alma con Dios)」までの歩みが語られる。が、そこに到るまでの魂の道行き、即ち合一へと向かう魂のあり方の変容の過程は、ヨハネ自身が用いる「求愛—婚約—婚姻」、或いは「浄化—照明—合一」といった伝統的神秘階梯説、及びそれに付随する様々な神学的・心理学的叙述にもまして、魂が発する言葉の人称の変化という文法的事実において最も雄弁に示されているかに思われる。つまり、魂は当初は不在の恋人(神)に向けて「どこにお隠れになったのですか、恋する方よ (¿Adonde te escondiste, Amado?)」(第一歌)と、親称の二人称単数形で呼びかける言葉を発し続ける。しかるに第十三歌に到って、初めて神から直接に「おかえり、鳩よ (¡Vuelvete, paloma!)」と逆に呼びかけ

られるという或る現前のモメント(ヨハネの自解ではここで「靈的婚約」が成就する)を得るや、以後魂は、神と魂とのふたりを指す「私たち」という二人称複数形代名詞、およびそれを主語とする動詞を(「私たちのために、狐どもを捕まえて下さい(Casados las raposas)」、「松かさ玉を(いっしょに)作りましょう、(hacemos una pifa)」(第十六歌)等)、自らの自由な言葉として発するようになるのである。

かくて、合一の成就とは、魂が「神とふたり」の一人称複数(むしろ双数)形の言葉を発語しようようになることと解される。この、いわば神との「ふたり性」は、「婚姻の神秘主義」の枠組みに拠るいま一つの著作『愛の生ける炎(Llama de Amor Viva)』のクライマックス部分にも見て取ることが出来る。例えばその第四章では、「あなた(「恋人」神)は私の胸で(胸に抱かれて)目覚めたまう(Recuerdas en mi seno)」という、これも自作の恋愛抒情詩の一行が合一の一極致を示すイメージとして解説されるのだが、そこでは「目覚める(recordar)」というスペイン語が自動詞にも他動詞にもなるという文法的多義性を意図的に活用して、①この目覚めは「神が魂の胸で目覚めること」であると同時に、「神が魂を目覚ますこと」でもあり、かくて「魂が神に目覚めること」でもあること、②かくてこの目覚めによって魂と神が「共に目覚めている(cambos estan recuertos)」状態になること、③そしてこの「神の目覚めにして魂の目覚め」である「ふたりの目覚め」としての合一においては、「目覚める／目覚ます」という動詞を挟んで、主語と目的語が、つまり主客が自由に交換されてよいことが、最終的に示唆

されてくる。

こうした文法的性格を以て把握された「魂の神との合一」は、従って、新プラトン主義の通俗的理解にしばしば見られる「一者」への吸収や融一とは無縁である。魂は全一者に同化するのではなく、他者なる神と真の意味で「ふたり」になるのだから。従ってまた、魂が真の意味での「我」となることか「我あり」を発語することかでもない。つまり「魂ひとり」で成立する事柄ではない。魂は合一においては「我等(ふたり)」になるのである。また、これも通俗的表現に言う「主客未分」の境地に入ることもない。合一とは魂と神とが、或る(仲介する第三項としての)動詞——「目覚める／目覚ます」、より根本的には「(自らを)与える(entregarse)」および「愛する(amar)」という動詞——を挟み、或いは介して、自由に「主客の互換」をなし得ることとされる。

一人称複数、つまり「私」の複数形は、厳密には矛盾を含むとも考えられる(Sartre, Benveniste, Jankélévitch, etc.)が、しかしこれを、神と共に魂がもはや何のためらいもない言葉として発語する事態が、神秘的合一である。そしてこうした事態は、例えば「もはや我生くるにあらず、キリスト我において生くるなり」(Gal. 2, 20)等の銘句において、キリスト教の発端から夙に語られていたものでもあった。

ル・フォールにおける「言葉」

八木 博

ル・フォールは、太古の人々が直感的に察知していたと同じように、言葉には、霊が宿っているものと信じて疑わなかった。作品そのものの中に、言葉がはらんでいる「言葉」が息衝いていて、言葉の命そのものである知恵に溢れている。ル・フォールの文学は「奉獻の文学」と言われるが、作者自身が「音楽が祈りであると同じように、文学も又、祈りである」と言っていることから頷ける。ドイツ語の Wort の語源は feierlich sprechen (式辞を述べる) ことに由来する。古来、人々は、神に祈りを捧げる祝詞という形で、言葉をお口に、様々な機会に、祝言を述べ伝えてきた。漢字「祝」は、祭壇で祝詞を納める器を手に捧げもつて、礼拝する人の姿を象つていて、「言葉」の起りを、神からの授かり物として、受けとめている。言葉は、「言」と言われ、「言問う」などのように、複合語として用いられ、その際、「事問う」のようにも書いて、二つの意味に記されて、全く同一のものとして用いられていた。そして又、言葉が内包している威力ゆえに、「言」が「行」ともなって現われる時、真に言葉が生きている。ル・フォールは、作品の中では、様々な手法を用いて、言葉の神秘さを表現しているが、特に大事な点は、登場人物たちの名前であり、物語は、名前とその人物の一体化の過程であるとも言える程、重要な役割を示している。「ヴェロ

ニカの白布―第一部―ローマの泉」に登場する主人公ヴェロニカが「鏡ちゃん」と呼ばれていることには、重大な意味が込められている。鏡の特性は「映る」ことであり、ドイツ語の Spiegel はラテン語 speculare (見る) 、英語の mirror は俗ラテン語 mirare (見る) を語源とし、「映る」ものがあるからこそ、「それを「見る」のであり、「見る」という言葉の背後に鏡の「映る」という特性が窺える。漢字「鑑」の語源は、皿の上に目が覗き込んでいる姿を象つていて、天が天上から地上を見守つていることを意味し、「映る」働きが大きな意味を持つてることが分かる。日本語の「かがみ」は「影見」や「影真見」が語源と言われていて、「映る」作用と関わっている。鏡に関するそれぞれの言葉の語源を探ってみると、見る対象である鏡に映る姿が前提となつて、鏡の持つ「映る」という機能に着目していたことが分かる。鏡の映像を見る行為は、自己認識の行為そのものであり、鏡が神秘性、宗教性を帯び、無心の状態であれば、鏡同様に、すべてのものを映し出せるという境地は、主人公ヴェロニカの内面への道そのものと重なっている。鏡が持つているもう一つの特性は「光る」ことであり、日本語「かがみ」の語源は、一説には、「赫々見」に由来し、光るという鏡の特性への着目が窺える。漢字「光」は火をひざまづいて捧げ持つひとの姿を象つていて、太古、光るといふ特性に対して、人々が如何に不思議な気持ちを抱いて、崇拜の対象として大事にしたかが分かる。日本語の語源では「ひかがる(日赫)」に由来し、ここにも「光る」こととの深い関わりが窺える。聖書の中では、創世記第一章三節以下のように、光は啓示そのものを表し、黙示録

第二十一章二十三節のように、救済史の終わりの新たな創造において重要な物として記されている。鏡の特性である「光る」ということについて、太古の人々が直感的に察知していた神秘的なものに通じるものが、主人公の少女ヴェロニカの中には脈打っている。主人公の少女ヴェロニカに見られるように、ル・フオール作品では、言葉と関連して、特に登場人物の名前や綽名が重要な要素を成していて、言葉が名前や綽名という形で、その当の人物をしっかりと守り、育んでくれている。どの作品においても、物語の展開の内に、その人物が名前や綽名と見事に一体化していく過程が描かれていて、その背後に、作者の言葉への洞察の深さが窺える。

マクマスター大学成立時の

カナダ・バプテスト教会の政教関係観

高嶋 祐一郎

ビクトリア朝カナダ・オンタリオ州の「教会と国家」研究の一環として、今回は大学連合が実現に向けて大きく進展した一八八七年に独立の大学として勅許を受けたカナダ・バプテスト教会立のマクマスター大学 (McMaster University) をめぐる動きから、バプテストの政教関係観と、政府側の意図を考察した。

カナダ・バプテスト教会の公式見解では、「宗教教育」を、連

合大学では十分に行うことが出来ないため認可を求めたという。連合の中心となる University College が当時の感覚からすれば宗教教育軽視の傾向があっただけに、活発な宣教で教勢を伸ばしてきたバプテストとしては、容易に連合しがたい気持ちもなすける。しかし、一八八七年二月の実際の「勅許」を求める州政府との会議では、「宗教教育の重視」は重要な論点とはなっていない。むしろ万一大学連合が不首尾に終わった場合、勅許があれば独立の大学としてやっていけることを主な理由としていた。

これに対して、州政府側はこの時点では、「とにかく連合に参加して欲しい」の一点張りだったが、三月の州議会には突然方針を変更して「マクマスター大学法案」を出している。これには、創立者の William McMaster が驚いている。なぜこのような方針の急展開があったのか。州議会の議事録を読んでも、マクマスター大学法案に対しては、基本財産の充足しか問題にならず、比較的スムーズに法案が成立している。ここで見ておきたいのは、同時並行で、大学連合法案とカトリック学校の宗教教育認可の問題が議論されていたことである。つまり、議員の関心は、連合大学の有力な対抗馬となりうると考えられた国教会やカトリック大学への対策に移っており、バプテストは弱小として事実上無視されていたのであった。このように「連合」か「消滅」が必然と思われた大学が、現在カナダを代表する大学の一つとなっているところに、歴史の皮肉を感じることも出来るよう。

カトリック教会の教書にみる「開発」の問題

小林 紀 由

一 研究の意図と今回の発表の位置づけ

この研究は、現代世界におけるカトリック教会の思想的動きを現代世界の社会変動の中に位置づけ理解しようとする試みの一部である。現代カトリック教会の思想的動きを、教会の「社会教説」の流れと、いわゆる「解放の神学」の動きに的をしぼり研究を進める意図である。今回の発表においては教会の「社会教説」にみる「開発」に対する考え方をさぐり、特に南北の著しい貧富の格差が「不道徳」であるとされる根拠について論じる。

二 教会の社会教説と開発

教会の社会教説は一九六〇年代の一連の教書から南北の経済格差とそれに基づく貧困、また「開発」の問題にふれ始める。背景には、非同盟国会議（一九六一年）等の第三世界の結集の動きや、国連開発の十年計画の開始（一九六一年）など、世界の開発問題への意識の高まりがあると考えられる。

教会の社会教説は「回勅」として公にされる場合が多いが、そこにもられる社会分析や個々の政策的提言などは、「誤りのないもの」として宣言されるものとも、不変のものとも考えられていない。各文書はその時代の特殊な社会状況に光をあてることを第一に意図しており、その意味ではそれぞれに独立性が強

いが、同時に先行する諸文書の影響を受けており、一貫した面も多い。とりわけ、現代世界に対するその認識は比較的共通し、教会の社会教説を構成する諸文書の共通の基盤となっている。現代世界を「経済活動の自由」を最優先する思想により作られた世界と見、そこから世界の諸問題が生じているとの認識はおそらく最も共通する認識であろう。

今日、教会の社会教説諸文書は、おおむね次の三点において共通し、これらの点において南北の経済格差がもたらす道徳的悪を論じているように思われる。今回の発表では、この三点が教会の社会教説の歴史のどの時点で現れ、あるいは変化してきたかを論じたい。三点とは、a・財の普遍性、b・構造的罪、c・過剰開発である。

三 三つの特徴

a・財の普遍性。レオ十三世の回勅『レールム・ノヴァルム』（一八九一年）は「財の私有権」を自然権のひとつとして強調し、この点において社会主義を激しく批難する一方、富むものの義務としての慈善に訴える姿勢を取っている。これに対し、『現代世界憲章』（一九六五年）以後の記述は、私有そのものは否定しないものの、財が本来すべての人のためのものとしての性格をもっていることを強調する。

b・構造的罪。「構造的罪」なる概念は『ソリチトゥード・レイ・ソチアリス』（一九七四年、ヨハネ・パウロ二世）に登場する。物欲や支配欲といった個人個人の罪が集積したものととして社会構造として成立したメカニズムを指して使われている。

c・過剰開発。『ソリチトゥード・レイ・ソチアリス』（一九

七四年)から見られるが、『チェンテジムス・アヌス』(一九九一年)においてとりわけ先進資本主義諸国に見られる「人間疎外」として強調されている。

四 今後の課題

カトリック教会は「人間の尊厳」と「人権」の思想を中心的主張としながら開発の問題を論じている。この「人権」およびその裏づけとされる「人間の尊厳」がどのような経緯で現代カトリック教会の社会教説の中心となるに至ったのか、この研究を今後の課題としたい。

ルルド巡礼の現在

——「ルルド癌患者希望の会」同行調査を中心に——

寺戸淳子

奇跡的治癒で名高いルルドへの巡礼は、「傷病者の巡礼」であるといわれている。多くの傷病者がオスピタリテ Hospitallité というボランティア組織(傷病者の募集、資金援助、巡礼期間中の世話全般にあたる)に支援されて巡礼に訪れ、聖地には医療センター(奇跡的に病が癒えたと申告してきた人物の旧病状、回復の事実の有無等を調査する機関)が存在する。また最近では傷病者が中心となって組織した巡礼も見られる。これらの活動は、他の奇跡的治癒のおこる聖地とルルドの間に一線を画するものである。本論考ではそれらの特質を考察していく。

医療センターの目的と活動は、治癒の科学的調査、および、治癒例を資料として収集することにある。それは医学という科学の徹底と考えられる。そもそも「奇跡的治癒」は病院の外でおこる奇蹟と規定できるもので、そのままでは特殊な個別事例として除外され、医学情報として役立てるべく情報の母集団に吸収されないまま終わってしまう。それを記録しようとする執念は、きわめて科学的な、個別の出来事をカテゴリーへ編成しようとする意欲の現れと見なすことができる。そしてそこから漏れるものが奇蹟として宗教の手に委ねられるのである。これは、科学が分類整理が不可能な一回性、個別の事象である「奇蹟」を自分の領域で扱えないことを示している。またセンターの仕事は、「病院」の拡張としてとらえられる。

ボランティア組織は、十九世紀に盛んに行われた教会の社会事業、上流階級の慈善事業の一環である信心会として始まる。二十世紀に入ってカトリック・アクションの影響を受け、今は参加者の幅も広がった。現在の組織の活動は、病院から患者を連れ出すために病院を相手に交渉することから始まることが多い。傷病者にとっては、病院を出るとは専門家の手を放れることを意味する。また、かくかくしかじかの人に会って、こういう話をして、助けてもらった、助けてあげた、というボランティアの体験は、個別な一回性の出来事として残り、他の習慣的、職業的あるいは専門的な行為の中に吸収されて見分けがつかなくなってしまうことがない。病院の中で症例の一つにグループ分けされていた患者たちは、専門家集団の手を放れボランティアと個人的に交流するとき、一人の傷病者になる。このような

集まりの中では、専門家である医者が疎外感を味わうことがあ
る。この側面には「医学」ではなく「医療」という言葉が当て
られるだろう。

傷病者によって組織される巡礼の一つ、ルルド癌患者希望の
会のプログラムの中心は、カトリックの祭儀への参加と参加者
の対話である。医療従事者、聖職者、患者と家族が、意見の交
換、体験談の披露、真情の吐露と、形態も様々な多くの話し合
いの機会をもつ。そこでは病や死の意味づけ、解釈のかわりに、
死に行く人との最期の時間が体験談として語られる。「家族」と
いう言葉がよく使われ、「一人でいること」は極力避けられ、亡
くなった会員に言及することを忘れない。また「治ること」よ
り「奇蹟」についてよく聞かれたが、それは素晴らしいこと、
驚くべきことを表すためにたびたび健常者によって用いられて
いた。治ることは、調査者のために「初めは治る希望を持って
来た人も、帰る時には『そんなことは考えなくなった』と言
うようになる」という形で口にされるくらいである。これは治る
期待の抑圧というより、約束事として一時考えないようにして
いるようで、体験談は「治ること」を離れ、個人的な痛みや幸
せを繰り返して行く。病院の内側でばらばらだった人々
が病院を出て集まり、そこで個人的な痛みと幸せの落ち着き場
所を見出し出しているかのようなのである。

病の世界との関係のこの三つの形は現在のルルドに共存して
いる。

メキシコ・トラホムルコの

カトリシズムの研究

野村 暢 清

二つの問題に言及する。一つはデュルケムの分有に関する問
題、第二は時間構造についてである。

分有に関しては、カトリック村落の中心地域の最小社会集団
である夫婦の宗教の非等質性に関する研究である。先ず
SOFIA と FAUST 夫妻の姿をみる。次に SOFIA の神秘体験
を見、他の夫婦としての AMPARO 夫妻を見た。

この場合、夫婦に、同じ写真を提示して、それを夫婦がそれ
ぞれ解釈し、その解釈の宗教度を各発言毎に評定する。その場
合発言第一回目、第二回目など毎に宗教度評定を行う。最後に
評価を全体的に比較する。カトリック度に関し SOFIA は
FAUST よりも遥かに高い。

本研究は三群の写真を使用する。第一群はカラーの五枚、第
二群は黒白の九枚、第三群はトラホムルコ内の諸地域の写真十
枚への反応である。先ずこの反応は第三群の「教会と学校」同
じく第三群の「教会と畑」に関する価値づけからかかわって
いく。SOFIA と FAUST は SOFIA の四番目の発言、FAUST
の四番目の発言である。SOFIA は「すべて」すべてのキリスト者
は神にこのような信仰をもたねばならない。神の家(教会)は
出来るだけ美しく造らねばならない。というのはすべての吾々

がそこに馳せつけねばならないから。それは神の力のある処であり……」これは SOFIA の四度目の発言であり、^{++強}として充分である。これに対し FAUST は神父への批判であり、反論である。このようにして、この二人の写真への発言は $S_2S_2S_2$ が^{++強}であり、 $S_2S_2S_2$ が⁺、 F_2F_2 が⁺、 F_2F_2 が⁰或は⁺⁺である。SOFIA の宗教度が遙かに高いことがみられる。

第二の「教会と畑」の反応でも $S_2S_2S_2S_2S_2$ で^{++強}、 F_2F_2 が⁺、 $S_2F_2F_2F_2$ が⁺、 F_2 のみが⁰か⁺⁺である。このでも SOFIA は強い宗教度を示している。次に SOFIA の神秘体験をみる。彼女の手術の時である。「彼女は話すことも、目を開くことも、動くことも出来なかった。しかしすべてを聞いていた。私はもう動けなかった。外の世界を見始めていた。他の世界を見始めていた。私は死の痛みを感じていた。頻死の状態にあった。私は精神錯乱の中で白い、白い、白い光りがひかり始めた。頭をなぐられたように感じた。私の全身に体温の上昇があった。すべてよくなった。私は帰って来た。私はあなたに「つかえること」を約束します。神との結合、生きている神が存在し、神が生きていることを私は見た。ジェイムスが神秘体験としてあげたものである。神の実在感、存在感、神との結合の体験は強く彼女の信仰をささえるものであった。」これらを社会的分有として理解することは無理である。

次に、時間構造と言語構造の問題に入る。この場合も写真への反応を使用している。ここでは、第一群及び第三群を取り上げた。その写真への反応をテープでとり、それを記述に変えた。

その記述にした一頁分約百五十語を対象として、PRETERITO 過去を捉えていった。

PRETERITO PERFECTO, PRETERITO IMPERFECTO, PRETERITO INDEFINIDO, PRETERITO PLUSQUAM PERFECTO, PRETERITO ANTERIOR, また、それぞれの接続法の種々の過去形を含んでおり、過去に重心をもつ文化である。更に線過去の多さが一つの特徴をもっている文化である。吾々にとって神話であるものが事実である文化である。例えば アダムとエバのことは全くの現実的事実であり、最も重要な歴史的現実であり、アダムとエバは吾々の祖先であり、吾々に同じ血が流れていると確信している文化である。ノアの箱船のことも歴史的現実であると確信されている文化であり、これを否定するようなものはキリスト者ではないとする。