

# デュルケム宗教社会学の形成過程

——デュルケムに対するW・R・スミスの影響——

宇都宮 輝夫

〔論文要旨〕デュルケムの宗教社会学は、確かにきわめて独創的な学説ではあるが、彼が独力で生み出したものではなく、先行する諸学説との批判的対決の中から生まれてきた。ここではそのうち、W・R・スミスからの影響関係を取り上げる。彼が与えた影響は、宗教の社会的機能と方法論の二側面に分けることができるが、本稿では前者のみを論ずる。これは六つの学説に細分される。一、供犠の本質を社会統合儀礼と見る。二、社会を神の実体と考える。三、聖物の有する聖性は世論の權威が転移したものである。四、スミスは清浄と汚穢という聖の両義性を指摘したが、これを受けてデュルケムはそれをノモスの社会とカオスの社会の投影と解釈した。五、儀礼の周期性は、時とともに弛緩してゆく社会統合を再強化するという、社会生活のリズムに起因する。六、スミスにとつてもデュルケムにとつても、社会的結合は一時的な功利的結合と価値規範に基づく永続的な結合との二種に分けられ、両人は共に、これを呪術と宗教を区分する標識とした。

〔キーワード〕デュルケム、W・R・スミス、供犠、トードミズム、社会統合

## 一 課題と目的

宗教学ではさまざまな学説が提起されてきたものの、古典としての評価を得るにいたっているものはさほど多くはない。そのような数少ない学説の一つが、デュルケムの宗教論である。しかしどれほど独創的に見える学説も、先行するさまざまな学説の批判的検討から練り上げられてきたものであり、デュルケムの学説もその例外ではな

い。彼の場合で言えば、最も強烈な影響を与えたのはW・ロバートソン・スマスであった。本稿の課題は、デュルケムが自らの宗教論を形成する過程でスマスからどのような影響を受けたのかを明らかにすることにある。

さて、こうした課題追求の意義ないし目的を述べておきたい。第一に、当然のことながら、直接的には二人の間の学説史的関係が明らかとなる。しかも、後述するように、デュルケム自身がスマスを革命的と評し、従来の自分をすべて見直さざるを得なくなった啓示であったと述べているのであるから、もしこの言葉通りであれば、デュルケムの宗教理論として知られてきたものは、ことによればスマスの理論として位置づけ直されなければならない。その場合には、スマスの意義の新発見につながり、おそらく彼は最初の宗教社会学者と評されてよい。たとえそこまでは至らないとしても、現在では学説史の中に埋もれ、ほとんど顧みられないスマスの思想の意義を、デュルケムへの影響という観点から明らかにし、彼を埋没からすくい上げることは可能となる。

しかし、これは最終的な目的ではない。最大の目標はデュルケム理解そのものにおかれている。『宗教生活の原初形態』（以下『原初形態』と略記）の理解にしても、実は決してたやすいことではない。この書を先人見なしに読めば、人類的・社会的な認識理論の書と読める。特に序論と結論の内容と構成からしても、また『思考と宗教的実践の原初形態』という書名が元来考えられていたことからしても、この読み方は自然である<sup>(1)</sup>。さらに本書は、当然、宗教の純然たる一般理論として読めるし、副題での限定を考慮すれば、オーストラリアのトーテミズム研究として読める。トーテミズム研究として読むとしても、主要な関心が宗教史的・民族誌的であるのか、それとも「分類の若干の未開形態について」<sup>(2)</sup>に見られるように知識社会学かという問題が残る。宗教の一般理論として読むとしても、理解は解釈にほかならず、われわれは往々にして現代宗教学のさまざまな問題関心に導かれて彼を

読むので、何らかの偏向が生じることは否めない。こうした中で、デュルケムがスミスから受け取り、啓示と呼ばれた決定的知見の内容が明確になれば、デュルケム自身が理解するところの彼の宗教論の中心点、したがって著者自身が呈示する解釈の拠点を手にすることになる。そしてそれを新たな視点として読めば、当然、デュルケムの宗教論の主要な議論を改めて見直さざるを得ず、そこに内容上の新発見も期待できよう。

さて、デュルケムに対するスミスの決定的な影響はしばしば周知の事実として語られるが、これが知られるようになった経緯は、多少正確にたどられる必要がある。

一九〇七年、カトリックの哲学雑誌『新スコラ学評論』に、シモン・ドゥブルワージュがデュルケムの道德科学と社会实在論に対する批判的論文を掲載した。<sup>(3)</sup>そこではデュルケム社会学の批判のみならず、彼にとつて黙過できない次のような非難が展開されていた。すなわち、デュルケムの論文はドイツの学者からの借り物にすぎず、デュルケムはそのことを巧妙に隠している。特に、デュルケムはヴントの道德理論を単に受け売りしているだけで、しかもそれを何ら認めることなく使用している。こうした非難に対してデュルケムは、二度にわたりこの雑誌の編集者に手紙を書き、<sup>(4)</sup>誌上での論戦が開始された。一〇月二〇日付の最初の手紙でデュルケムは、ヴントらドイツ人の著作をフランスの学界に紹介したのは自分であり、一八八七年に公刊した諸論文ではむしろ過大に評価してさいいた、と論駁している。そして一月八日付の第二の手紙の中では、デュルケムは相手の誤りを枚挙しながら、最後の五点目で半ば唐突にスミスからの絶大な影響を認めている。

「五、三四三頁の注一では、宗教が道德や法の觀念の母胎であるという考えを、私がヴントの中に見出したかのように書かれています。私がヴントを読んだのは一八八七年でしたが、一八九五年になってはじめて、私は宗教

が社会生活で果たしている重要な役割について明瞭に理解するようになったのです。まさにこの年に、私は宗教の研究に社会的に接近する方法を初めて発見しました。それは私にとって、啓示でありました。一八九五年の講義によって、私の思想の発展に一本の境界線が画されました。そのため、それ以前の私の研究はすべて、新しく獲得した見方と調和するよう、新たに見直されなければなりませんでした。この八年前に読んだヴントの『倫理学』は、この方向転換と何の関係もありません。それはもつぱら、私がまさに着手した宗教史研究の結果であり、特にロバートソン・スミスとその学派の研究を読んだ結果なのです」。

この自己証言は、その六年後に再度確認されることになる。一九一一年、ドゥプルワージュが『倫理学と社会学の対立』<sup>(6)</sup>を著し、社会を諸個人の単なる総体としてではなく、独特の实在として見るデュルケムの社会实在論がヴァーグナー、シュモラー、シェフレらに由来するドイツの借り物であるという議論を繰り返した。デュルケムは一九一三年の『社会学年報』第一二巻に、これに対する書評を執筆する。ここでもデュルケムは、シュモラーとヴァーグナーの「いささか曖昧で力強さに欠ける」思想よりも、コントから根本的な影響を受けたこと、全体は部分の総和ではないという社会实在論はドイツからの輸入品ではなく、ルヌヴィエに由来することを述べた後、またしても文脈を無視するように、続けてこう語っている。「宗教現象の研究がわれわれの研究の中でどれほど支配的・圧倒的な地位を占めているかは、人も知るとおりである。しかるに宗教学は本質的にイギリスとアメリカのものであって、ドイツのものでは決してない。われわれがロバートソン・スミスに、そして英米の民族誌学者の仕事に負っているものをすべて否定するのは、肝心なところを一貫して端折る形でわれわれの思想の『生成』を語るも同然である」。

こうして、デュルケムの宗教研究における知的回心を述べた一九〇七年の手紙（と一九一三年の書評）は、彼の思想的影響関係と発展を知る上での決定的な証拠箇所となった。しかし、ここにはいくつかの奇妙な点がある。

まず、デュルケムはスミスとの出会いを「啓示」と呼ぶにもかかわらず、その具体的詳細を語らず、彼の初期の著作には、それほどの影響を受けた痕跡はほとんど見受けられない。一八九七年の『自殺論』には、人身御供<sup>8</sup>人間の供犠の議論があるにもかかわらず、スミスの名は見えず、驚くべきことに一八九九年の「宗教現象の定義」でもそうである。彼の名が挙げられるのは、ようやく一九〇二年の「トーテミスム」においてであり、一九〇三年「社会学と社会諸科学」、一九〇四年「社会諸科学と哲学とに対する社会学の関係について」、一九〇七年「宗教生活の起源についての講義」（と例の論争書簡）、一九〇九年「道徳に関する講義」などにも見られるが、不思議といずれもかなり些末な言及である。『原初形態』にしても、事情を知った上で意識的に読まない限り、スミスが決定的な意義を帯びているとはとても思えないであろう。したがって、ドゥブルワージュとの論争という偶然的事情がなかったならば、秘密として埋もれたままになっていたであろう。

次に、デュルケムは自己の思想形成におけるヴントをはじめとするドイツの研究者の意義を奇妙なほど過小に評価している。これは、一〇月二〇日付の第一論争書簡で言及されている一八八七年の論文「ドイツにおける道徳の実証的科学」、あるいは一九〇二年の「フランス社会学におけるドイツの影響についてのノート」に見られるドイツの高い評価と鮮明な対照をなすし、『社会学年報』の書評で取り上げられる文献も、フランスのものよりドイツのもののほうがはるかに多い。<sup>10</sup>これと対照的に、フランス、イギリス、アメリカの思想伝統が高く評価される。もちろんそこには、事実を反することは何もない。一月八日付の第二書簡の三つ目の論点にあるとおり、社会実在

論はコント、スペンサー、エスピナス（そしてルヌヴィエ）に由来するし、社会学が固有の説明原理を持つというのも、高等師範学校時代のプトウロに教えられたものである。宗教論も含めて、社会学的思考の実に多くの点で、サン・シモンとコントの影響は絶大である。それでも不思議なのはドイツとの対照であり、なかならずそれ以前にも以後にもさほど特筆されることもない英米の人類学者・宗教学者の高い評価である。

こうした事態のゆえに、うがった見方も出てくる。一九〇二年の「フランス社会学におけるドイツの影響についてのノート」では、デュルケムはドイツに多くのものを負っていると述べる事ができたが、その五年後にはフランスの世論は完全に反ドイツに変わってしまった。ドゥブルワージュの非難は、一つにはカトリシズムの立場に、もう一つは反ドイツの感情に根ざしていたようである。社会学の偽装のもとにドイツの宣伝をやっているなどという言葉がそれを示している。キペンベルクは、デュルケムの奇妙にも思える態度には政治的顧慮も一定の役割を果たしていた、と考える。フランスとドイツとの高まりつつあった緊張のために、ヴントらとの精神的親和性が危険なものになっていたのである。<sup>11</sup>

こうしたことから、デュルケムがスミスによつて教えられたことを些末なことに限定する傾向も生じてくる。あるいは、些末ではないにしても、スミスをプラトンの『メノン』におけるソクラテスに重ね合わせて、スミスはデュルケムが既に持っていた諸観念を明確化する方向で影響を与えたにすぎないと考えることもできよう。<sup>12</sup> 影響というものは、原理的には畢竟そのようなものでしかないのかもしれない。

しかし、自らの思想形成に対するドイツやフランスの影響に関して正確な自己証言をなしていることを考えれば、スミスに対する告白もやはり事実在即したものと受け取るべきであろう。以下ではそれを逐一検証してみた

い。

## 二 方法的原則

スミスを読んだ結果として、デュルケムの思想はどのような点で決定的に変わったのか。この「回心体験」にはほとんど資料的裏づけがないため、その内容は推測するほかなく、スミスの中のどの要素がデュルケムにとって啓示的重要性を持ったのか、確かなことは誰にも言えない。このような中で提起されたさまざまな仮説は、一見もつともらしく見えるものの、根拠ない手法という点で問題を孕んでいる。それらは大抵、スミスの中でデュルケムを連想させるテーゼを、あるいは逆にデュルケムの中にスミスを想起させるテーゼを思いつくままに挙げてみると、恣意的な手法によっているからである。こうした影響関係の確認では、おおざっぱな印象論に終始しやう。

スミスからの影響を見定めるためには、さまざまな要素の絡み合いを解きほぐして行かざるを得ず、そのためには一定の原理的方針が必要である。総じて言えば、デュルケムに対するスミスの影響は、デュルケムとスミスの共通項から元来のデュルケムの主張を引き去り、そこからその他の諸影響を取り除いた残りとして得られる。したがって影響関係を確認するためには、以下の諸点を原則とし、留意すべきであろう。

一、『原初形態』をはじめとして、デュルケムの著作の中でスミスに言及されている箇所すべてに当たり、それらに影響の可能性のあるものとして内容の上から分類する。

二、名前の言及はともかくとして、両者に共通する主張で、デュルケムが強調しているような点は、影響点として

考慮する。

三、言うまでもなく、影響点として従来の研究史の中で指摘されてきたことは、すべて吟味の対象とする。<sup>(13)</sup>  
四、その際に、デュルケムが影響を受けた点として例の手紙の中でことさら挙げている点、すなわち宗教の社会的機能と社会学的宗教研究の方法論には特別に留意する。

五、一八九五年以前にもデュルケムは宗教に強い関心を寄せ、積極的に発言していた。この中で既に展開されているものは、除外しなければならない。

六、ただし、デュルケムが例えば一八九三年の『分業論』において抽象的一般命題として述べていることは、実は多くが基本的には『原初形態』へと通じており、これをデュルケムの元来の思想と位置づけるならば、ラツキョウの皮を剥くがごとく、スミスからの影響と言えるものはほとんどなくなってしまふ。したがって、一八九五年以前に一般的命題として元々あつても、具体的内容を伴つた特殊宗教史的命題としてはいまだ展開されていないか  
つたものは、いま述べた原則五の除外例から除外しなければならない。

七、デュルケムの思想形成に影響を与えたものは、スミス一人に限られない。彼自身の告白によつても、また内容的に見ても、ヴントやドイツ歴史学派、サンシモン、コント、フステル・ド・クラランジュその他のフランスの伝統は絶えず念頭に置かなければならない。特にフステルはスミスとデュルケムの双方に影響を与え、共通点を多分に含むだけに、注意を要する。<sup>(14)</sup>

八、デュルケムがスミスの名を挙げていない場合でも、モースがスミスから受け取つた決定的知見として挙げているものは、重要な傍証となる。ただし、デュルケムとモースの思想は基本的には重なり合うものの、かなりの相

違も存するので、両者の異なる点は十分考慮しなければならない。

以上のような基本原則を立てた上で実際の作業を進めるならば、影響は原則四に従い、二つの側面に分けることができよう。社会的機能に関する内容上の影響と方法上の影響である。実は、影響や共通項はデュルケム宗教社会学のほぼ全般にわたっている。限られた紙幅の中ですべてを論ずるのは不可能であり、ここでは機能理解にかかわる影響のうち主たる一点を確認するにとどめ、残りのものと方法上の影響に関しては、別の機会に改めて論じた<sup>(15)</sup>。

### 三 宗教の社会的機能

『原初形態』でデュルケムが展開する宗教の最も重要な社会的機能は、宗教の社会統合機能であり、スミスから受けた影響も、多くの研究者が指摘するように、この点が最も大きかったことは間違いない。ただしスミスは、宗教の統合機能を一般的な形で展開したわけではなく、供儀Ⅱ共食のコミュニケーションというテーマで提示した。この供儀論がデュルケムに与えたインパクトを検討したい。

#### 供儀

第一に確認すべき点は、『セム族の宗教』における供儀論の位置である。全十一講のうち、後半の六講が供儀を論じており、しかもその大半の研究者を引きつけたのも、彼の供儀論である。したがって彼の議論の主要な部分がここにあるとひとまずは考えてよい。デュルケムがスミスに論及するのも、主として供儀に関連してである。

『原初形態』ではスミスに対する十数回の言及があるが、この点では最大級の賛辞がスミスに送られている。それ

によれば、スミスの供犠説は「天才的な見地」を含んでおり、伝統的学説に「革命をもたらし」、「宗教学に最も豊かな影響を及ぼした」(FE 127, 480 上二六一、下一八五)<sup>(16)</sup>。彼は民族誌的知識を欠いていたにもかかわらず、「天才の直観」(FE 485 下一九〇)をもって供犠の意味を予感していた。

それでは、スミスの斬新さはどこにあったのか。まず、スミスの供犠説の確認をしておく。彼は、供犠食の社会性を飲食に関する古代の慣習と観念から説き起こす。それによれば、飲食をともにする人々は、相互に友情と義務の絆をもって結合されるのであり、したがって古代宗教の機能は供犠食のうちに凝縮されている。共通の神がその食卓に招く者はすべて兄弟であり、食事と礼拝という共同の行為は、共同体の成員と神との絆を固めると同時に、共通の信仰を抱く同朋間の絆をも固めるのである(LRS 247f 後六八)<sup>(17)</sup>。共通の神、共通の信仰、それが成員間の結合をもたらす。「礼拝の公的行動、そこでは、共同社会のすべての成員が集い、神の食卓において食べかつ飲み、そして神と彼らとはともに一つであるという感覚を更新する」(LRS 249 後六九以下)。「セム族の動物供犠の主要観念は、神に捧げられる貢ぎ物のそれではなくして、共食の行動のそれであり、神と人が神聖な生贄の肉と血をもとに摂取することによって結合するといふのである」(LRS 209 後二二)。こういった見解を読むとき、そこにデュルケムとの連続性があることは見まがうべくもない。

食物の絆、共食の絆に関するこうした議論から考えるならば、人々の間で分け合って食べたものなら、いかなる種類の食事でも供犠の饗宴を構成しうるはずである。しかし、セム族では、穀物の供犠はすべて神の取り分となり、礼拝者の饗宴には用いられず、犠牲が屠殺される場合にのみ供犠饗宴は行われる。それゆえ供犠の中でも、とりわけトーテム供犠が問題とされたわけである。スミスに従えば、神とトーテムと氏族には、同一の生命・同一の

血が流れており、氏族員は聖なる生贄の肉に与ることによって、神と結合し、また相互に兄弟として結合するのである。

こうしたスミスの論点は、基本的にはそのままデュルケムに引き継がれているが、しかし受容の仕方は、キペルルクの言うように決して無条件<sup>(18)</sup>というわけではなく、むしろデュルケムはスミスの所説を「一面的」(FE 127 上 一六二)であるとし、「いくらかの留保が必要」(FE 下 一八六)であるという。実際スミスの学説は、仔細に検討すると(のちに見るように)実に多様な点にわたって採り入れられているが、最も鋭い対決が見られるのが『原初形態』第三編第二章、すなわちこのトートテム供犠の問題である。批判点を見てみると、まず、人々の交流と結合という供犠の食事の効力は、食事を共にするという事実のみに起因するのではなく、なかならず食物の聖性に由来することが指摘される。これは比較的些細とも言いうる批判であるが、これに続いて、供犠の起源は共食のコミュニケーションであったというスミスの学説の根幹に批判が加えられる。デュルケムの考えでは、供犠は一側面としては共食のコミュニケーションでもあるが、同時に本来的に贈与・放棄・贖罪・奉献などでもあつて、それらはのちの発展形態などではなかった。このようなデュルケムの見解は、ユベールとモースの詳細で重要な研究に多くを負い、彼らにほぼ従っている<sup>(19)</sup>。

ところがデュルケムは、最も重要な二つの点でこの二人に従っていない。第一は、共食のコミュニケーションを供犠の本質的要素とした点である。ユベールとモースにとつて、それは供犠の一要素であろうとも、供犠の必要条件でも十分条件でもなかった。これに対してデュルケムは、先に述べたような留保を持ちつつも、「本質的に供犠を構成しているものは、その語が通常表明している放棄の行為ではなく、何にもまして共食コミュニケーションの行為である」

(FE 481 下 一八六)と主張する。

第二は、供犠とトーテムイズムとの関係である。両者を結びつけたスミスに対しては、当初から批判が寄せられていた。そもそも、共食コミュニティとしてのトーテム供犠を例示すべくスミスが依拠したニルスの証言(LRS 263f: 後一〇三以下)は、史料的価値のない伝説に類する。そしてユベールとモースが供犠とトーテムイズムを結びつけるスミスに強い批判を加えていたにもかかわらず、さらにまた、トーテム信仰と共食コミュニティとの間に何ら必然的な結びつきがないということが実証された後になってもなお、デュルケムは両者の結びつきに固執し、インティチュマをその実証例として主張し続けた(『原初形態』第二編第二章)。確かにそれは一つの実例ではありうるかもしれないが、モースらが問題としたのは、トーテム秘蹟の事例がアルンタ族にしか確認されず、普遍性を欠き、したがってそれがトーテムイズムに本質的であるというには疑問が残ることであった。<sup>(20)</sup> 当時のデュルケムの立場は、大半の同時代人に、しかも最も厚い信頼を寄せうる二人の協働者にもあらがうかなり極端なものであった。それだけにこの点におけるデュルケムのスミスへの同調は、異様に目立つ。換言すれば、なかば学問世界全体に抗しているのであるから、スミス以外の影響は考えられない。おそらくそれは、神との一体化を通じて成員相互が一体となるというスミスとの共通の洞察がデュルケム宗教論にとつては不可譲の要石の位置にあり、そしてアプリオリに構想されたその見通しを裏づけるべく、デュルケムが一つの宗教的事例を欲したためだと思われる。<sup>(21)</sup> デュルケムにとつて社会統合の儀礼という見方が譲れぬ一線であったのは、それが彼の宗教論の中核であるに留まらず、まさに社会とは価値共同体・信念共同体であるという彼の社会理論上の決定的立場と表裏一体だったからであろう。

宗教の社会統合機能については、デュルケムは既にごく初期から論じており、『分業論』にも明瞭に見られる。

しかしそれは一般的思弁の域を出ない。統合機能を論じたスミスの供犠論がデュルケムにとって大きな啓示であったことは、九五年以前におけるデュルケムの宗教論にはこのような具体的議論がほとんど見られないことからしても、十分な蓋然性がある。

## 神Ⅱ社会というテーゼ

エヴァンスリプリーチャードは、デュルケムがスミスから受け継いだ四つの観念の一つとして、神は神格化された氏族自体であるという観念を挙げる<sup>(2)</sup>。スミスの考えでは、神と人間は神聖な生贄の肉と血をともに摂取することによって結合するといえ、神と人間は共食者として結合するにすぎない。また、スミスにおいて供犠動物は神人両性具有の性質を持っており、したがって神および礼拝者たちと親縁関係にある。これら三者には同じ生命が共有されている。スミスが語っているのはここまでであり、神とは共同体の神格化であるという直接的テーゼが語られているわけではない。しかし、ここからは当然、神Ⅱ供犠動物Ⅱ共同体という図式が読みとれる。この点を少し詳しく見よう。

スミスは、生贄の皮の役割に注目する(LRS 40, 44-47 後三三五、三四〇-三四四)。(ア)生贄の皮は、神の偶像にまとわされる。この使用法から、生贄が神そのものを表すことがわかる。(イ)また、皮は礼拝者にもまとわされる。これが示すのは、礼拝者は神聖な力を分与され、神聖性のうちに封じ込められること、礼拝者は生贄の親族であること、である。ここでは、生贄の生命と礼拝者の生命が同一視される。この二つの点を総合すれば、神と礼拝者団体の等置が自ずと出てくるはずである。トートテム記号はトートテム神と氏族の双方を表示するがゆえに、トートテム神は共同体そのものであるというデュルケムの図式までは、まさにほんの一步である。

神Ⅱ社会という図式は、神聖性と社会性との重なり合いである。スミスは神聖な場所や事物が公共的性格を有する点に着眼し、神聖と公共の重なり合いを指摘する(LRS 137f. 前一八五以下)。ここから彼が到達したのが、神聖なものとは社会的なものであるという知見であった。これに対してデュルケムは、真に社会的なものは必然的に聖性を帯びるといふ確信を一貫していだいていた。重なり合いの方向が異なろうとも、おそらくデュルケムは、自らの社会学的確信をスミスの宗教学的知見によつて強化することになつたのであろう。スミスがデュルケムほど明示的には述べておらず、また彼のように社会理論との関連を意識しつつ論じているわけではないとしても、神と社会との関係の理解という点では、両者は基本的には、あるいは論理的内包としては、同一線上にある。

### 神聖性の源泉

この点でのデュルケムに対するスミスの親近性は、スミスがセム族における父性の権威に関して述べていることを同時に勘案するならば、一層明確になつてくる。

スミスによれば、セム族においては、権威とはもっぱら世論の圧力を後ろ盾とする力であり、したがつて世論の圧力をその本質ないし源泉とする。例えば「セム族が父に対して払う尊敬は、彼が親族に対して払う尊敬であつて、それが単一の代表的人物に集中されたものにほかならない。そして父の権威は、親族の権威の単なる一つの特殊な表現にすぎず、それは全親族がそれを支持し裏打ちする程度においてのみ権威たるのである」(LRS 60f. 前八六)。ここでスミスは、セム族の親族関係を論じているのではなく、セム族における神の父性を論じているのである。したがつてここでの「父」は、「父としての神」として読まれなければならない。とすれば、神に対する尊崇は、親族共同体に対する尊崇であり、父なる神は、共同体の表現ないし具現であることになる。

同様の主張を、デュルケムはスミスを読む以前から提示していた。既に一八八七年のボルドー大学における「開講の辞」で、道徳的義務が持つ権威の源泉が「共通の観念と感情」のうちにあることが示唆されている。<sup>(23)</sup> 九三年の『分業論』ではこれがもつと明確に、「何がしかの強い確信が一個の人間共同体によつて分かち持たれている場合、この確信は不可避免的に宗教的特質を帯びる」と言われる。<sup>(24)</sup> 九五年以降にも、「社会全体によつて共有されている観念は、そこにおける同意からある権威を引き出し、この権威がそれらの観念を神聖化する」とか、超越性とは、ある程度の強度に達した集合的感情が対象に付与する特性である、といった主張が随所で繰り返される。<sup>(25)</sup> これは『原初形態』でも展開され、世論は権威の源泉であり、世論が与える道徳的力能と聖物のもつ力能とは根元的に同じ起源のものであり、同じ要素で作られていると主張される (FE, 298, 305 上三七六、三七八)。

スミスであれデュルケムであれ、神が共同体の自己人格化である以上、宗教的神聖の源泉が世論に求められることは、論理的必然なのである。

これと緊密に関連するのが、聖の感染力・伝播性という『原初形態』中の重要な一議論である。デュルケムは、この宗教史的事実を論じたものとして、スミス、フレイザー、ジュヴォンズらの名をあげる。いずれも、彼が自ら影響を受けたというイギリス人類学派である。実際、この点でもスミスからの影響を指摘する研究者は多い。しかし従来の研究では、スミスらが指摘する聖の伝播性という宗教史的事実がなにゆえにデュルケムにとつて重要であったのかということは、まったく論じられていない。聖の伝播性は、神聖性の源泉が社会であるがゆえに、重要になってくるのである。

スミスにとつてと同様、デュルケムにとつても、神聖は一致した世論に起源がある。換言すれば、「宗教力とは、

具象化された集合力である」(FE 461 下一六〇)。したがって聖性は、聖物に内在する属性ではなく、共同体という外部存在によって付与された性質であり、何が聖物に選ばれるかは、偶然でしかない。このように、聖という宗教力が宿るべき固有な場所を持たないならば、それは流動的・感染的たらざるを得ない。

このように、聖の伝播性は、宗教力を社会的に説明していく上で、必ず論じておかなければならない事実だったわけである。

### 聖の両義性

聖の特質に関しては、スミスとデュルケムとの間にいまひとつ重要な接点がある。それは聖の両義性に関する議論である。スミスによれば、タブーとされ、俗と対立する聖には清浄と汚穢、吉と凶という二種類があり、しかもそれらは転換・転移が可能である。ジョーンズは、この議論に対するデュルケムの言及はついでになされたにすぎないとして、立ち入った説明はしていない<sup>(26)</sup>。しかし、デュルケム自身はこの議論を「スミスが宗教学になした偉大な貢献の一つ」(FE 584 下三〇九、傍点引用者)であると称賛している。「供犠の本質と機能についての試論」の中でモースもやはりこの点のスミスを称賛しており、スミスの影響を示す傍証となろう。問題は、なにゆえにこの議論が重要であるのか、である。

デュルケムは、一方でスミスを称賛しながら、他方彼がこの事実を主張するだけで明確な説明をしていないと批判する。デュルケムにとっては、双方の聖をその背後にあると考えられる社会的現実によって説明することが重要であった。彼によれば、清浄としての聖は、価値共同体として確認・強化される方向から見られた社会であり、逆に汚穢としての聖は、価値共同体としてのエネルギーを奪われつつ、アノミックな解体へと向かう方向から眺めら

れた社会である。共同の価値によって融合したコミュニオンとアトム化したアノミーの社会という、サン・シモンとコントから受け継ぎ、また大革命以後の混乱と急速な近代化の中で求心力を失っていたフランス社会を目の当たりにして自らも痛感せざるを得なかった二つの極限的な社会像、それが絶えず社会理論上の究極問題として念頭にあつたからこそ、聖の両義性はデュルクムにとつて重要なテーマだったのである。

ところで、ここでのデュルクムの議論は、含蓄としては宗教学にとつて斬新な展望を示している。宮島喬が主張するように、デュルクムにおいては、規範的秩序Ⅱノモスとアノミクな状況という社会理論上の二項対立が、パーガーやエリアーデの言う聖とカオスとの二項対立とパラレルになっているところがある。宮島はこれをさらに聖と俗の二元論とも重ねるのであるが、聖の両義性をも考慮に入れるならば、俗がそのままカオスないしアノミーと重なるのではなく、両義の聖はどちらもあくまでも俗と対立しつつ、かつ相互にも対立するのであって、聖俗の二項対立が聖Ⅱ吉聖とカオスⅡ凶聖の二項対立といわばT字形に交錯する姿が浮かび上がってくるのである。

### 儀礼の周期性

宗教による社会統合の議論においては、結合の弛緩した共同体が儀礼によって再び凝集するという、儀礼の周期性が重要な位置を占める。そしてこれはスミスにおいてもデュルクムにおいても強調的に語られているにもかかわらず、研究史の中ではほとんど触れられていない。筆者の知る限りでは、九五年以前のデュルクムはこれについて語っていないがゆえに、スミスの影響と考えるのが妥当であろう。

スミスによれば、共同体の成員は周期的に会合し、共食に参加することによって、神と礼拝者との共同の生命を養い、それを強化しようとする。それでは供儀のこの周期性は何に基づいているのか。のちの初穂の奉納などを見

ると、一見それは農耕生活のリズムに起因するかのように見える。しかし、それは遊牧民や狩猟民にも見られる。スミスの理解では、宗教的共同体の結合は、時とともに消耗し、それゆえ時々それを更新し補強しなければならぬ。周期性はここに起因するのである (LRS 299, 387, 388f. 後一七六、三〇五、三〇八頁以下)。

周期性がデュルケムにとって重要な論点であったことに對しては、種々の裏づけが可能である。まず、主としてそれが論じられるのは、『原初形態』第二編第七章の集団沸騰を論じた三節とインティチウマを論じた第三編第二章、なかならずその五節である。論じられている箇所の重要性が周期性の議論の重要性を十分に物語っている。しかも後の箇所では、スミスの学説を検討した直後から周期性の起源が論じられるという構成になっている。『原初形態』のダイジェスト版ないしエスキモー社会版とも言いうるモースの『エスキモー社会』は、凝集と拡散という周期性こそが主テーマだとも言えるほどである。こうした事情を勘案するならば、この点をスミスの影響だと考えないほうがむしろ不自然であろう。

### 呪術と宗教

スミスは「血の絆・血の契約」という見出しのもとで人間相互の宗教的結合を論じている(第九講)。それによれば、ここに言う「契約とは、元来あれやこれやの個々の目的に對する特定の取り決めではなく、親族員がそのために恒常的に團結する一切の事柄に對する忠誠と終生の友誼の絆である」。このような絆、ないし「兄弟関係は、サクラ(神聖、礼拝)の交わりなくしてはあり得ない」。ここで注目すべきは、ここでの血の絆がある特定の目的のための一時的結合ではなく、持続的・恒常的結合であること、そして後者には単に社会的側面のみならず、宗教的側面もあることである。言うまでもなくこれは、功利的なものは一時的であり、持続的である精神的宗教的なもの

のとは対立するというデュルケム的な二項対立へと論理的にはつながっている。そして本来の社会的結合として、後者が強調されるのである。

価値規範による内面的結合だけを真の永続する社会的紐帯と見る傾向は、当初からデュルケムに一貫している。宗教論との関連で重要なのは、功利的と規範的、あるいは個人的と社会的という二項対立が呪術と宗教のそれとパラレルになっていることである。

スミスに従えば、セム社会では、人々が神に乞い求めるものは地上的物質的生活の祝福であったが、しかしそれは個人的ではなく、社会的なものであった。人々は、純粹に私的個人的な事柄に関しては、公認の宗教の元にはなく、呪術に赴くのが普通であった。これは宗教の外側にあった。これに対して、祝福・支援を求めめるために神に接近するのは、個人ではなく社会であった。そしてそれらの祝福・支援も、個人に対するものではなく、社会に対するものであった (ARS 251f. 後六五―六七)。これはデュルケムにおける功利主義・理想主義、経済・対宗教という二項対立と重なり合う。この図式自体は当初からのものであるとしても、ここにさらに呪術・対宗教という二項対立を重ねるのは、スミスに接する以前には見受けられない。

ピカリングは、デュルケムがスミスの説に従って宗教と呪術とを区別したのは明らかであるという。確かに「啓示」のすぐあとで書かれ、一八九九年に出版された宗教現象の定義に関する論文の中で、デュルケムはおそらくはじめて宗教と呪術の区別を明示している。のちの『原初形態』の基礎となる宗教に関する講義を一九〇六―七年にした時までには、宗教と呪術の対立に関する見方は固まっていた。『原初形態』における宗教の定義では、教会という社会性を持ち出しているが、言うまでもなくこれによってはじめに呪術が排除可能となるのである。デュルケ

ムは『原初形態』のある脚注で、ことさらスミスの名を挙げ、個人的なものが社会的なものと対立するように、呪術と宗教が対立することを示したのが彼であつたと明記している(463 上八八)。

以上では、スミスがデュルケムに明らかに影響を与えたと考えられる点、その蓋然性が高いと判断できる点、可能性を否定できない点、影響関係はないものの著しく共通する点をいけば虱潰しに検討してきた。その過程で浮き彫りになってきたのは、デュルケムが宗教をそのあらゆる側面にわたつてことごとく社会的実在の表現として考察しようとしていたという事実である。あるときデュルケムは、スミスは(トールテム)信仰の文字を越えて、信仰が依つている深い原理に達しようと努めた、と評している(FE 127 上二六一)。スミスは宗教現象の背後にある社会的なものを抽出しようとしたわけである。これこそデュルケムの目指していた方向の先駆であつた。ただし、デュルケムはそれをいわば極限にまで徹底して押し進めたのである。

#### 四 社会還元論と宗教の多様性

本稿では、デュルケムがスミスから受けた「啓示」のうち、宗教の社会的機能、特に社会統合機能にかかわるものに限定して考察を進めてきた。影響の個々の内容は別として、その全体を通じて浮かび上がってきたのは、今述べたように、一切の宗教現象が社会的現実との関連でのみ説明されるという、デュルケムの宗教研究における社会中心主義ないし社会一元主義ともいうべき性格である。『原初形態』で扱われる主テーマを順を追つて見ても、トールテム信仰、宗教力ないし聖観念、忘我的儀礼、集団沸騰、象徴の機能と本質、靈魂観念、禁欲の意味、インティチウマほかの種々の儀礼、喪、さらには思考の基礎となる範疇でさえもが一貫して社会的原因と社会的目的から説

明される。このようにしてデュルケムは、自らのアプローチが宗教現象のいかに広範なあり方を説明しうるものであるかを示そうとした。

こうした議論は一方において、その視角の一貫性や宗教のいくつかの側面に対する鋭く透徹した洞察のゆえに深い感銘を与えつつも、他方では当然、社会を宗教の規定因にして指示実体とする一面的な単一原因論であるという批判を広く呼ぶところとなった。例えばスタナーによれば、デュルケムの議論は一切合切を呑み込んでしまう「偏執的社会中心主義」<sup>(29)</sup>なのである。

ただし、デュルケム宗教社会学のこうしたあり方を社会学者の偏頗なる専横と見るならば、それは偏見となろう。一八八六年にデュルケムは、社会学の自己限定<sup>II</sup>禁欲について語っている。当時草創期にあつた社会学はアイデンティティの不分明な「学」と見られていたが、この状況に対してデュルケムは、社会学の対象と課題を明確に限定しようとする。確かに、社会学の立場に立つのでなければ、社会の外部で発展した宗教感情を考えることもでき、それを対象とした心理学的研究も十分成り立つし、また宗教とは神に対する信仰、理想主義の要求、無限への憧憬、心悩ます漠たる不安等々であるとも見ることができ<sup>(30)</sup>る。彼によれば、宗教はきわめて複雑な現象であり、いかなる大著といえどもすべての特性を全面的に研究するなど能うところではない。学問の各分野はそれぞれに最もふさわしい観点を選ぶ権利があるのであって、彼はただ自らに最もふさわしい一観点を選んだにすぎない。したがって社会学が宗教を問題とする場合には、社会的現象である限りでの宗教の社会的機能を解明することに専念しなければならぬ。また、対象も目的も方法も社会学とは当然異なる宗教学は、決して社会学に還元されることのない独立した学問分野である。「社会学と宗教史」「宗教学」は別の学問であり、そうあり続けなければならない<sup>(31)</sup>。

以上のような社会学的自己限定が、ある会合での質疑応答の中によく現れている<sup>(22)</sup>。質問は、デュルケムが常に宗教を集合意識としてのみ捉えていることに向けられ、そこに宗教意識の全要素を認めることなどできるのか、というものであった。質問者によれば、エレミアやイエスのような偉大な宗教改革者の意識は、時代の集合的な宗教意識にあらがうものであった。これに対するデュルケムの答えをそのまま紹介しておく。「偉大な宗教者とその役割という問題は、確かに重要です。わたくしが行った研究は、この問題を考慮していませんでした。これまで体系的に研究されることのなかったか、複雑な問題については、わたくしは仮説を立てる必要を覚えませんでした」。

このような自己の宗教研究の相対性・限定性を認識するためには、当然、宗教研究全体の、また宗教現象自体の奥深さと幅広さとの認識を要する。それをデュルケムに痛感させたものこそ、スミスをはじめとする「イギリス人類学派」であった。稿を閉じるに当たり、多くの資料的裏づけのうち、最も象徴的なものを挙げておく。一九一三年にデュルケムはフレイザー『トーテムイズムと族外婚』と自著『原初形態』に関してモースとともに自ら書評の筆を執り、その中でスミスとフレイザーについて、彼らこそは宗教的事実がきわめて錯綜したものであることを認識させた点で、他の誰にもまして貢献大であったと評している<sup>(23)</sup>。自らの宗教研究が決定的なところで宗教学者としてのスミスに、そして英米の民族誌学者の仕事に負っているという一九一三年の自己証言は、決して誇張でもなければ、政治的配慮に基づく発言でもなかったのである。

注

(1) E. Durkheim, *Textes 2*, Les éditions du minuit, (出版年不記載) p. 467.

- (2) Durkheim & M. Mauss, "De quelques formes primitives de classification", (1901-2) in : Durkheim, *Journal sociologique*, PUF, 1969, pp. 395-461. 小関藤一郎訳『分類の未開形態』法大出版局 一九九〇年に所収。
- (3) S. Deplouge, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Alcan, (1911) 1912に再録。その第四・五章に当たる。
- (4) Durkheim, *Textes* 1, 1975, pp. 401-405に再録。
- (5) *ibid.*, p. 404. 一八九五年の講義とは 一八九四一五年にホルダー大学で行った宗教についての講義を指す。
- (6) Deplouge, *op. cit.*
- (7) Durkheim, *Textes* 1, p. 405f.
- (8) "De la définition des phénomènes religieux", (1899) in : *id.*, *Journal sociologique*, pp. 140-165. 小関藤一郎訳『デュルケム宗教社会学論集』行路社 一九八三年に所収。本稿では扱えないが、デュルケムはスミスの影響下に自らの宗教定義を構成した。
- (9) "Sur le totémisme", (1902) in : *ibid.*, pp. 315-352. 小関藤一郎訳『分類の未開形態』に所収。"Sociologie et sciences sociales", (1903) in : *Textes* 1, pp. 121-159. "De la relation de la sociologie avec les sciences sociales et la philosophie", (1904) in : *Textes* 1, pp. 166-169. "Cours sur les origines de la vie religieuse", (1907) in : *Textes* 2, pp. 65-122. 小関藤一郎訳『デュルケム宗教社会学論集』に所収。"Leçons sur la morale", (1909) in : *Textes* 2, pp. 292-312.
- (10) "La science positive de la morale en Allemagne", (1887) in : *Textes* 1, pp. 267-343. 小関藤一郎訳『デュルケムドイソ論集』行路社 一九九三年に所収。"Note sur l'influence allemande dans la sociologie française", (1902) in : *ibid.*, p. 400. 『社会学年報』において書評対象となったものの国別比較については、夏刈による詳細な調査がある。夏刈康男『社会学者の誕生』恒星社厚生閣 一九九六年。
- (11) H. G. Kippenberg, "Émile Durkheim", in : A. Michaels (hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, Verlag C. H. Beck, 1997, S. 107f. 実際「第一次大戦中に、あるフランス元老院議員は、トインソンのスピーチについて議論する中で、デュルケムを下いソ国防省のソルボンヌ使節であると呼んだ。E. A. Tiryakian, "Émile Durkheim", in : T. Bottomore & R. Nisbet (ed.), *A History of Sociological Analysis*, Basic Books, 1978, p. 233. チャリヤキン著「高沢淳夫訳『デュルケムの社会学』アカデミア出版会 一九八六年、一四六頁。
- (12) 同様に、デュルケムが民族誌的に依拠したスペンサーとギレンラにしても、デュルケムはその分析の結果として結論に達したのではなく、結局は当初から持っていた理論的見通しをそれらによって裏つけていったにすぎない、という見方も当然出てく

20. H. Morphy, "Spencer and Gillen in Durkheim", in: N. F. Allen et al. (ed.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, 1998, pp. 13-28 などの問題に論及している。

- (13) 本稿と同じテーマを扱った諸研究のうち、教えられるところの多かった特筆に値するものをここに挙げておく。T. Beidelman, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, The Univ. of Chicago Press, 1974; W. Johnstone (ed.), *William Robertson Smith: Essays in Reassessment*, Sheffield Academic Press, 1995; S. Lukes, *Emile Durkheim*, Stanford Univ. Press, 1985; W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, Routledge, 1984. 内藤莞爾『フランス社会学断章』一九八五年、『フランス社会学史研究』一九八八年、『デュルケムの社会学』一九九三年(いずれも恒星社厚生館)。夏刈、前掲書。

スミスの何を読んだのかについて、デュルケムは何も述べていない。内容から判断すれば、間違いなく一八八九年刊行の『セム族の宗教』である。右記の諸研究に従えば、デュルケムが読んだのは一八九四年の第二版である。

- (14) R. A. Segal, *Religion and the Social Sciences*, Scholars Press, 1989, p. 104f. には、フェステルとスミスの共通点が七点、相違点が八点にわたって、フェステルとデュルケムの共通点が九点、相違点が一〇点にわたって指摘されている。

- (15) ただし、それを項目としてここに挙げておく。まず機能理解に関して言えば、一、宗教を社会現象として見るという出発点そのものが重要である。スミスのこの見方は、それまでのミュラー、タイラー、フレイザー、スペンサーらの提起していた主知主義的かつ心理主義的宗教論を乗り越えるための突破口となり得た。従来の見方は、宗教を結局は誤れる現実理解と位置づける限り、宗教＝錯識・幻想論へと陥る。ただしこの見方は、影響というより、デュルケムが強い共感を抱いた点というに留まる。
- 二、宗教を社会現象と見ることは、宗教があらゆる社会制度を胚芽の形で含む母胎であったという見方につながる。この見方は多くの研究者によって影響点として主張されてきたが、これは明確に否定されなければならない。三、宗教の社会規制機能。なかなかなく、宗教的禁令と刑罰との社会的類同性に関するスミスの主張と、宗教と刑法はともに集合意識の中心に位置するという『分業論』の中心的議論とのパラレル。『分業論』において決定的意味を持つ抑止法と復元法との二項対立も、既にスミスの中にその萌芽がみられる。方法にかかわるものとしては、以下の点が考察されねばならない。一、聖俗二分法による宗教の定義。二、研究対象として宗教の原初形態を選び、それをトーテミズムであると考えたこと。三、宗教現象の総体を信念と儀礼に二分し、教義を重視する当時のプロテスタント的風潮に抗して、儀礼を重視したこと。ただし儀礼と信念との関係については、デュルケムの思想はスミスよりはるかに深められており、単に儀礼を信念よりも重く見たというのではない。四、コントロールされた実験が法則の実証に十分であるように、闇雲に事例を収集するのではなく、限定されたケース・スタディこそ望ましいと考え

- たこと。デュルケムにとって、これはフレイザーとスミスとの対比に相当する。五、実証科学としての宗教社会学を確立する上で、スミスは事例による経験的実証の実例を与えた。宗教に関するデュルケムの後年の見方は、粗野ではあるが既に九五年以前にあった。これをいかに肉づけするかという課題がデュルケムの前にあったのである。
- (16) FEはDurkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, (1912) 1979の略号であり、その後の数字は同書の頁数を示す。上・下とその後の数字は、同書の古野清人訳『宗教生活の原初形態』上・下巻、岩波書店、一九七六年とその頁数を表す。この書に限らず、引用文献に邦訳がある場合にはそれを尊重したが、必要に応じて私訳を施した。
- (17) LRSはW. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Routledge, (1894) 1997の略号であり、その後の数字は同書の頁数を示す。前・後とその後の数字は、同書の永橋卓介訳『セム族の宗教』前・後編、岩波書店、一九四一・一九四三年とその頁数を表す。
- (18) Kippenberg, op. cit., S. 108.
- (19) H. Hubert & Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", (1899); "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux" (1906), in: Mauss, *Œuvres I, Les éditions de minuit*, 1968, pp. 193-307, 3-39. 「供儀の本質と機能について」の試論。「若干の宗教現象分析への序論」。小関藤一郎訳『供儀』法大出版局、一九八五年に所収。
- (20) Hubert & Mauss, "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", in: *ibid.*, p. 6. 小関訳『供儀』一九七頁。R. A. Jones, "Robertson Smith, Durkheim, and Sacrifice", in: P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim: Critical Assessments*, vol. 3, Routledge, p. 392.
- (21) Lukes, op. cit., p. 214がこれに近(こ)ことを示唆している。ショーンズに従えば、この結果として『原初形態』は思弁的理論と民族的データの奇妙な混合になった。Jones, op. cit., p. 394参照。なお、最近ではデュルケムに影響を与えた人物として、スミスと並んでインゴ字者のシルヴァン・レヴィが注目される。供儀論に関しても、彼の大きな影響が指摘されている。Pickering, "Introduction"; I. Strenski, "Durkheim's Bourgeois Theory of Sacrifice", *in: Allen et al. (ed.), op. cit.*に所収。
- (22) E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, 1965, p. 56. 佐々木宏幹ほか訳『宗教人類学の基礎理論』世界書院、一九六七年、七九頁。
- (23) Durkheim, "Cours de science sociale", (1887-8) in: *La science social et l'action*, PUF, 1987, p. 101f. 「社会科学講義」佐々木交賢ほか訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣、一九八八年、八一頁。
- (24) id., *De la division du travail social*, PUF, (1893) 1978, p. 143. 田原音和訳『社会分業論』青木書店、一九七一年、一六四頁。

- (25) id., *Le suicide*, PUF, (1897) 1983, p. 158, 380. 宮島喬訳『自殺論』中央公論社、一九八〇年、九八、三〇九頁。「全国民がこの目的を追求するようになる」と、この目的は全員一致の同意によって一種の道徳的權威を持つようになり、宗教的性格を帯びるようになる」。個人ないし個人主義という近代の理想が崇拜対象になるのも、デュルケムによればこのためである。id., "L'individualisme et les intellectuels", in : *La science sociale et l'action*, p. 270f. 「個人主義と知識人」小関訳『デュルケム宗教社会学論集』四五頁。
- (26) Jones, op. cit., p. 378.
- (27) 宮島喬「デュルケム社会学論における宗教の位置」『思想』六七九号、岩波書店、一九八一年、二八頁以下。
- (28) Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, p. 64.
- (29) W. E. H. Stanner, "Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion", in : Pickering (ed.), *Durkheim on Religion*, Routledge, 1975, p. 300.
- (30) Durkheim, "Les études de science sociale", in : *La science sociale et l'action*, p. 195. 「社会科学の諸研究」佐々木訳『社会科学と行動』一五二頁。
- (31) ibid., p. 192. 同論文、一五〇頁。
- (32) Lukes, op. cit., p. 519f.
- (33) Durkheim, *Journal sociologique*, (1913), p. 704.

## カントの自由論

——二つの自由概念と自由の根拠を巡って——

脇坂真弥

〔論文要旨〕 自由の問題に関するカントの論述は時期によってさまざまであるが、そこには一貫して二つの自由概念が存在するように思われる。その一つは知性的な決定根拠の下で、そのような根拠の存在を通じて認識される人間の意志自由である。これに対して、このような意志自由の可能性の制約として想定される絶対的に無制約な働きとしての自由概念が存在する。これら二つの自由は、繰り返しさまざまな形でカントのテキストの中に現れる。特に後者の自由は、神の絶対的に無制約な働きに由来するものであり、後の『宗教論』において、人間の自由な所行の決定根拠が人間の内のどこにも存在しないという自由の根拠の謎をもたらす。小論はまず、このような二つの自由概念をカントの思想の変遷の内にたどり、各時期の自由概念をこの二つの自由の関係に基づいて関連づけることを目的とする。さらに、後者の自由の無制約性とその必然的帰結としてもたらす自由の根拠の不可解さについて、少しく考察を加えてみたい。

〔キーワード〕 決定根拠、知性の動因、超越論的自由、実践的自由、叡智的所行

## 序

カントはその哲学の中で、さまざまな方向から自由の問題について論じている。示されている自由概念も時期によって異なる。これに関しては、すでに多くの優れた先行研究があり、ここでは多様な自由概念の関係が詳細に、広範囲にわたって論じられている。<sup>(1)</sup>しかし、もちろんこれらの多様な自由概念を、カント哲学の変遷全体の中で首

尾一貫して論じることは非常に困難である。そこには大きく二つの難題が含まれていると思われる。一つは『純粋理性批判』における超越論的自由と実践的自由の関係である。また一つは『実践理性批判』で見出された道徳法則に従いうる自由と、『単なる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略）において新たに取り上げられた道徳法則に背き悪の根拠となりうるような自由（叡智的所行）との関係である。<sup>(3)</sup> これら二つの問題の各々における自由概念の関係はもちろんのこと、二つの問題を横断するような自由概念の解釈についても決して明らかではない。小論において、私はこれらの自由の問題を一貫して考察するために、以下に述べるような二つの自由概念から成る解釈の枠組を提示してみたい。その枠組から見れば、上述の超越論的自由と叡智的所行とを同じ一つの自由概念として捉えることが可能になると思われる。さらにそこから、『実践理性批判』で見出された自由概念を覆しかねないような叡智的所行という概念を、カントがなぜ『宗教論』において取り上げなければならなかったかが理解されるだろう。

さて、その二つの自由の概念の内、一方は知性的な決定根拠の下に生じる人間の意志自由であり、この決定根拠の存在を通じて私たちが経験的に意識しうるような自由の働きである。他方、もう一つの自由概念とは、この意志自由の可能性の制約として想定される絶対的に無制約な働きとしての自由である。二つの自由概念の原型は、大学講師資格獲得のために書かれた一七五五年の『形而上学的認識の第一原理の新しい解明』（以下『新解明』と略）の内に見出すことができる。<sup>(4)</sup> 小論はこのような二つの自由の関係を、『新解明』から一七八一年の『純粋理性批判』、さらに一七九三年の『宗教論』へとたどり、それぞれのテキストにおける自由の問題を一貫した枠組において捉えることを目的とする。<sup>(5)</sup> さらに、そこから帰結する自由の根拠の不可解さが示唆するものについて、最

後に考察を加えてみたい。

## 一 『新解明』における自由概念

『新解明』において人間の自由の問題が論じられているのは、第二章「決定根拠律、通常充足根拠律と呼ばれているものについて」である。カントはこの第二章で、決定根拠律を主張する立場に立ち、決定根拠の均衡中立を主張する無差別の自由を退けて、決定根拠律と人間の自由とは矛盾しないと結論する。

以下、その叙述に沿いつつ、『新解明』時点での自由に関するカントの見解の大筋を明らかにしてみる（第一節）。次いでこの『新解明』での自由概念が含むいくつかの問題点を、後の『純粹理性批判』における自由概念との関係から指摘してみよう（第二節）。

### 1 決定根拠律と自由

決定根拠律を主張する立場から、カントがまず明らかにしているのは次の点である。「ものの絶対的措置以外に、反対を斥けるなにも存在しないのなら、そのものは自己自らによって存在し、したがって絶対必然的に存在するのである。しかしそれが偶然的に存在すると考えられるなら、それを他のようでなくそのように決定し、その存在の反対を先行的に斥けるようななか他のものが存在しなければならない」（I 398）。

この引用の前半で述べられているのは、神の存在にはかならない。カントは神を、いかなる先行決定根拠もなく絶対必然的に存在するものとしている（vgl. I 395）。神はあらゆる存在の根拠の連鎖の源であると同時に、自らの存

在の根拠をどこかに（己自身の内にさえ）問う必要は全くない。神の存在については、「そのものは存在する。この文章だけでそのものは語られ尽くされる」（U394）。したがって、神の存在にはいかなる根拠も必要ではなく、神のみが決定根拠律をまねがれている。

これに対して、引用の後半で述べられているのは、神以外の一切の被造物の存在であろう。「もし先行決定根拠が存在しないなら、偶然的なもの決して十分に決定されえない、したがってそれは存在者でもありえない」（U395）とカントは主張する。先行決定根拠とは「決定されるべきものがおこりうるためにあらかじめ措定されるべき根拠」（U393）である。被造物が存在するためには、その存在に先立って存在をそのように決定した根拠が、常にその存在の支えとして必要である。被造物の存在はこのような決定根拠律によって完全に決定されている。

しかし、決定根拠律が以上のように被造物の存在を完全に決定するものであるならば、その強力な必然性は人間の自由の意識とまったく矛盾する。さらに、この決定根拠の連鎖は余す所なくこの世のあらゆる出来事を網羅し、その連鎖は究極的に神に帰着するのであるから、この世の悪に関しても神がその生みの親であるということになるだろう。そうであるとすれば、カントが擁護する決定根拠律は人間の自由を困難にするばかりではなく、悪の責任を神に帰すものではないのか。無差別の自由を擁護する者たちは、まさにこのような決定根拠律にまつわる難点を回避するために、「確固とした帰結を生み出す根拠の連鎖から遠ざかれ。そして人間は自由な行為においてはどちらの側へも中立の態度をとるということを認めよ」（U396）と主張したのである。

しかし、カントはあくまで決定根拠律を擁護し、無差別の自由を退ける。だが、そうであるからといって人間の自由が破棄され、悪の問題が神に帰責されるということにはならない。カントによれば、決定根拠律が人間の自由

とそれに伴う帰責の問題を破壊することはありえない。その主張の成否はさておき、『新解明』における自由概念が現れるのはこの箇所である。カントはここで、決定根拠律そのものの強力な必然性は保持したまま、「存在が何によって決定されているか」(A88)に着目することによって人間の自由を確保しようとする。つまり、決定根拠の性質が人間の自由を保証するための鍵となるのである。以下、決定根拠の性質を鍵とするこのような自由の概念について明らかにしてみよう。

決定根拠の性質を論じるにあたって、カントはまず世界創造における神の働きの性格に触れる。神の働きはその働きの反対が決して生じえないという意味で絶対的に必然であるが、しかし同時に「自由」でなければならぬ。なぜなら「神の働きは神の無限の知性に基づく」(A88)のであり、「この知性が意志を導く」(A89)からである。知性に基づいた神の働きが、ここで絶対的に必然にしてかつ自由な働きとして性格づけられている。

さて、人間の「自由」はこのような神の働きの性格と平行に考察される。すなわち、人間の自由な行為も、神の働きと同様に必然にして自由という性格を持つ。それは、人間の自由な行為の決定根拠が、神の場合と同様に「意志に与えられた知性の動因」(A90)だからである。この「知性の動因」が人間の意志の決定根拠である限り、自由は決して失われることはない。人間の行為は根拠の連鎖によって確実に決定されていることに変わりはないが、しかしその決定根拠が知性の動因である限り、その行為は人間にとって自発的なものとなる。したがってカントは、神の働きの場合と平行に、決定根拠の性質が知性的であることが人間の自由を保証すると主張する。以上のことから、『新解明』時点での人間の自由の概念は、「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」であると言うことができるだろう。

## 2 自由概念の問題点

さて、しかし以上のようなカントの論旨には混乱があるように思われる。それは、人間の自由を確保するために最も重要であった「存在が何によって決定されているか」という脈絡において、カントが神の働きを持ち出す点にある。これは決定根拠律を巡る最初のカントの叙述と明らかに矛盾している。なぜならば、最初の主張では、神の存在はいかなる根拠によっても決定されないはずだったからだ。そこでは、神はいかなる先行決定根拠もなく絶対必然的に存在するものとして定義されていた。神は決定根拠律を完全にまぬがれた唯一の存在であり、その外にも内にも全く先行決定根拠を持たない。それゆえ、神の存在は何によっても決定されない。神の働きが絶対に必然であると言われるのも、その働きが何かによって決定されているからではない。そうではなく、逆にその働きがいかなる根拠もなく端的に生じるからにほかならない。その働きの絶対的必然性は、決定根拠によって生じるのではなく、「そのものの存在の措置から生じた」(396)のである。

したがって、たとえそれが神の内なる「無限の知性」であったとしても、神よりも先行する根拠があるということは最初の主張と矛盾している。それゆえ、知性に基づくがゆえに神の働きは自由だ、という主張にも混乱がある。神においては知性が意志(働き)を決定するのではなく、意志はいかなる先行決定根拠も持たずに絶対的に無制約に働くのではないか。そして、このように決定根拠律から自由に「何故なしに働く」という点にのみ、必然性と自由が一致する場所が、すなわち神の絶対的自発性が垣間見られるのではないか。

カントの論旨の混乱の原因は、一つには『新解明』においてはまだ、本来の神の無制約な働きに匹敵するような宇宙論的な意味での自由と、決定根拠を持つ人間の意志自由とが、概念として分離されないままになっている点に

あると思われる。カントが『新解明』で扱った「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」は、後の『純粹理性批判』における「実践的自由」、すなわち「理性によってのみ表象される動因により決定されうる」(B880)と特徴づけられる自由の概念につながっている<sup>(6)</sup>。他方、神の存在に関して今推察したような絶対的に無制約な自由概念は、同じく『純粹理性批判』のなかで「超越論的自由」の概念となって結実するのではないか。

しかし、序でも述べたように、『純粹理性批判』におけるこの二つの自由概念の関係は決して明らかではない。しかもカントは、この超越論的自由の概念こそが、意志の自由の問題を考える上での難しさの中心にあると述べている<sup>(7)</sup>。そこで次に、『純粹理性批判』に現れるこの二つの自由の概念について考察してみよう。

## 二 『純粹理性批判』における自由概念

本章ではまず、『純粹理性批判』における超越論的自由と実践的自由の両概念をそれぞれ考察する(第一節・第二節)。次いでこの両概念の関係についてのカントの叙述から、カントが人間の自由の問題の本質を超越論的自由の概念によって取り出そうとしていたことを確認する(第三節)。その上で、このようなカントの試みが、『新解明』での自由論との比較においてどのような問題をはらんでいるかを明らかにしてみたい(第四節)。

### 1 超越論的自由

超越論的自由は、カントが『純粹理性批判』弁証論の第三アンチノミーで示した自由の概念である。カントはこの第三アンチノミーの定立において、世界の現象を説明するためには自然法則に従う原因性よりほかになお自由に

よる原因性を想定することが必要である (vgl. B 472) と主張する。ここに想定されている自由が超越論的自由であるが、それはさらに次のように明確に定義されている。「その原因性によってあるものが生じるが、しかしその原因性の原因がさらに別の先行する原因により、必然的な法則に従って決定されてはいないような原因性」(B 474)、すなわち「自然法則に従って進行する諸現象の系列を自ら始めるといふ、諸原因の絶対的自発性」(B 474)である。ここでまず、この定義に関連してさまざまに述べられている超越論的自由の性格を整理しておこう。

第一に、この自由は、現象を統べる自然法則と並んで示されてはいるが、この法則と同じレベルにあるものではない。それどころか、自然法則に従って進行する世界の現象の系列に対して、その系列そのものを開始する原理、つまり現象の生起の根本的な根拠となる原理として定義されている。超越論的自由が「ある状態を自ら始める能力」(B 561)であるとはこのような意味であり、それゆえにまたこの自由は、世界の現象の起源に根本的に関わる自由として「宇宙論的意味における自由」(B 561)とも呼ばれているのである。

第二に、超越論的自由は現象を生ぜしめる根拠でありながら、それ自身は現象の時間上の因果系列の内にはない。超越論的自由による現象の系列の開始は「時間に関してではなく原因性に関して」(B 565) 見たときの開始であって、確かにその自由の働きの結果は現象として現れるが、しかし原因たる自由の働き自体は現象の系列の外にある。それゆえ、超越論的自由は現象の「現象ならざる根拠」(B 565)であり、現象の「睿智的原因」(B 565)と呼ばれている。

第三に、現象の根拠であるこのような超越論的自由それ自体には、いかなる先行する根拠もありえない。さらに遡って自らに先行する原因を必要とするのは、現象における因果系列の中の原因である。これに対して、そのよう

な現象の系列の内には自由の働きは、それに先行してその働きを制約するような原因も必要としない。この働きはそれのみで絶対的であり、まさに「無制約な原因性」(B416)にほかならない。それゆえにこの自由は「絶対的自発性」と呼ばれるのであって、「まったく自ら始める」というこの無制約性こそが、超越論的自由の最も大きな特徴である。

さて、以上に整理した超越論的自由の性格は、『新解明』における、いかなる先行決定根拠も持たない神の存在措置の性格を引き継いでいる。神の存在の絶対的措置もまた、「すべての出来事の究極的根拠」(B399)でありつつ、それ自身は決定根拠律をまぬがれた完全に無制約な働きだった。このような神の存在の絶対的措置において推察される一種の自由(いかなる先行決定根拠も持たない本来の意味での神の絶対的自由)が、『純粹理性批判』では「世界の起源を理解できるようにする」(B416)ために必要である超越論的自由の概念となつて姿を現しているのではないか。それゆえ、超越論的自由はあくまでも「理念」でしかなく、人間の経験(現象界)に対していかなる具体的な関わりも持たない。この理念は経験的要素を含まず、この理念の対象が経験の内に与えられることもない(Vgl. B361)。ただ、現象界におけるその結果から、そのような理念が原因として遠く想定されることが不可能で(Vgl. B572)。というよりは、むしろ逆に経験に対していかなる具体的な関わりも持たないからこそ、このように純粹な超越論的理念を想定することが許されたのである。しかし、本来はこのような宇宙論的理念である超越論的自由が、『純粹理性批判』ではさらに人間の選択意志における実践的自由と関わって意味を持つことになる。そこで次に、その実践的自由について考察してみたい。

## 2 実践的自由

実践的自由は人間の選択意志における自由の概念である。『純粹理性批判』において、この概念はまず弁証論で、さらに方法論の「純粹理性のカノン」で取り上げられ、定義されている。それぞれの箇所、カントは実践的自由をそれだけで単独に取り上げているわけではなく、最終的には常に超越論的自由との関係でこれを論じる。この両者の関係については後で見るとして、ここではまず実践的自由の概念の定義を明らかにしよう。

カントはまず弁証論で、実践的自由を「選択意志が感性の衝動による強制から独立していること」(B302)と述べている。この概念はさらに、感性的でありながらかつ自由な選択意志の働きとして、すなわち人間の選択意志における「感性的衝動の強制から独立に、自ら自己を決定する能力」(B302)として説明される。

弁証論でのこのような定義はカノンにおいてさらに詳しく繰り返し返され、「自ら自己を決定する」と言われたとき、その選択意志の決定が何によって行われるかが次のように明確になる——「感性的衝動から独立で、したがって理性によってのみ表象される動因によって決定されうる選択意志は、自由な選択意志 (*arbitrium liberum*) と呼ばれる」(B303)。このカノンでの叙述からすると、実践的自由とは選択意志が「理性によって表象される動因によって決定されうる」という事態である。選択意志の決定根拠が「理性」によって与えられていることが、ここで明らかになる。もちろん選択意志と別に理性があるわけではなく、弁証論で述べられていたように、この自由は他のものには拠らない自己決定の能力である。しかし、そこにはやはり決定根拠が必要であり、その根拠は理性に由来している。このような自由の性格は、『新解明』で述べられた「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」に等しい。『新解明』においてカントが示した自由概念は、『純粹理性批判』ではこのように実践的自由という形で引き

継がれているのである。

さて、以上のように定義された実践的自由の概念に関して、カントはもう一つ超越論的自由とは異なった重要な特徴を加えている。それは実践的自由が「経験によって証明されうる」(B88c)ということである。これについてカントはさらに次のように述べている、「私たちは実践的自由を、経験によって、自然原因からの自由として認識する、すなわち意志決定における理性の原因性として認識する」(B88c)。しかし「理性の原因性が経験によって認識される」とは、いったいどのような事態なのだろうか。

この引用の前後のカントの叙述からすると、理性の原因性が経験によって認識されるとは、理性が与えるさまざまな実践的法則、すなわちさまざまなレベルでの当為が、人間に意識されることにほかならない。カントはこの前後で、人間が理性を用いて「何が善くて有益か」(B88c)を比較考量する事実を一つの経験として引き合いに出し、その経験を根拠に理性の原因性を証明しようとしている。理性によるこのような比較考量の経験は、人間の内に「AよりもBの方がよい、AよりもBであるべきだ」というような一種の当為の意識となつて現れる。もちろん、このような当為という形で理性が人間に与える法則はさまざまである。何らかの目的を感官の側が与え、その感官の目的の達成のために理性が種々の手段を比較考量し、法則を示している場合、そこで意識される当為は「実用的法則」(B88d)である。他方純粹理性そのものが目的を与えている場合、その当為は「道徳法則」(B88d)と呼ばれる。しかし、いずれの場合にせよ、それは理性が何らかの形で働いた証しである「べし」という当為の意識であることに変わりない、とカントは考えているようである。これと同じことが弁証論では次のように述べられている——「理性が表現する当為 (das Sollen) は、「感性的に」制約された意欲に対して基準と目的を、いやそれどこ

るか禁止と威信を対置する。たとえ単なる感性の対象（快適なもの）であるにせよ、あるいはまた純粹理性の対象（善いもの）であるにせよ、「対象の如何に関わらず」理性は経験的に与えられている根拠には屈せず、現象において現れるような諸事物の秩序には従わない。むしろ理性は完全に自発的に、理念にしたがって独自の秩序を作り出す」（B560）。このように、たとえいかなる対象に関してであれ、そこに何らかの形で理性が関与している限りは、理性はその対象を巡って「自然の秩序とはまったく別の規則と秩序」（B561）を形成し、その秩序が「べし」という当為の形をとって人間の内に意識されるのである。このようなさまざまな当為の意識の経験が、自然とは違う原因性の源泉（理性）が働いていることを人間に知らせる。この理性の原因性を、カントは「実践的自由」と呼んだのだった。それゆえ、「実践的自由は経験によって証明されうる」とは、経験の内に現れる当為の意識が自由を証明する、という意味にほかならない。

### 3 超越論的自由と実践的自由の関係

さて、しかし以上のように実践的自由が経験によって証明されうるのであれば、「人間は自由であるか」という問題はすでに解決されたのであって、これ以上この問題について考察する必要はないのではないか。先に想定された超越論的自由の意味はいったどこにあるのか。そもそも超越論的自由という非常に思弁的な問題について考察することに意味があったのか。ここで重要となるのが超越論的自由と実践的自由との関係である。この両者の関係に関するカントの叙述は、やはり弁証論とカノンの二箇所に見られる。そこで、まず弁証論で述べられている両者の関係から考察してみよう。

カントはまず、超越論的理念としての超越論的自由の概念と人間の選択意志における実践的自由の概念についてそれぞれ詳しく述べつつ、この両者の関係について次のように強く読者の注意を促す、「きわめて注意すべきであるのは、自由のこの超越論的理念に自由の実践的概念が基づいており、自由の可能性に関する問題を古くから取り巻いている諸困難の本質的契機となっているのは自由における超越論的理念である、ということだ」(B 361)。少し先では同じことがまた次のように言われている、「感性界におけるあらゆる原因性がもし自然のみであるとすれば……」[それは超越論的自由を廃棄するに等しく、その結果]「超越論的自由の廃棄が同時にあらゆる実践的自由を根絶やしにしてしまうだろう」(B 362)。しかし、超越論的自由の廃棄がなぜ実践的自由の根絶につながるのか。それは実践的自由が超越論的自由の存在を前提として成立する自由だからだ。実践的自由は、私たちの選択意志の内にある一つの原因性が、すなわち超越論的自由が存在することを前提としてしているのである (vgl. B 362)。

次いでカノンでは、弁証論で述べられた両概念の関係がさらに詳しく説明されている。実践的自由が超越論的自由の存在を前提とせねばならないのはなぜか。「人間は自由であるか」という問いが、実践的自由の「経験による証明」に安堵して答えを見出だすことができないのはなぜか。それは実践的自由の働きに関して次のような疑念が生じるからにはかならない。「理性がそれによって法則を指令するこれらの働き「実践的自由」において、理性自身再びほかの影響によって決定されてはいないか、また感性的衝動に関して自由と呼ばれるところのもの「実践的自由」が、より高次でより遠い作用原因に関しては再び自然である可能性はないか」(B 371)。

もちろんカントによれば、このような疑念は「思弁的」であって、実践や行為が問題である場合には度外視してもかまわない。しかしその一方で、カント自身が繰り返し言うように、自由意志の可能性をめぐる最大の難問は古

来このような疑念から生じている。人間の自由の可能性は、私たちが経験によって「持っている」と信じている自由が単に錯覚に過ぎないのではないかという批判にどう答えるかという点にかかっているのである。たとえば、スピノザは『エチカ』の中で次のように批判している。「幼児は自由に乳を欲求すると信じ、怒った小児は自由に復讐を欲すると信じ、臆病者は自由に逃亡すると信ずる。……精神の自由な決意によって話したり、黙っていたり、その他いろいろなことをなすと信ずる者は、目をあけながら夢を見ているのである」<sup>(9)</sup>。スピノザによれば、このような者たちが自分を自由だと信じているのは、「彼らがただ彼らの行動は意識するが、彼らをそれへと決定する諸原因はこれを知らない」<sup>(10)</sup>からに過ぎないのである。

このような批判に答えるためには、経験的に知られる実践的自由について、もはやそれ以上先行する原因を持たないようなその絶対的な始まりを、人間の意志の内に前提する必要がある。このような絶対的な始源がなくては、実践的自由の経験自体がスピノザの言う「夢」に過ぎなくなる。人間の自由を最終的に保証するこの絶対的な始源こそが超越論的自由の概念であるが、この種の絶対性はもはや経験によって保証されることはありえない。それゆえ、超越論的自由は常に「一つの課題に止まる」(B83)。しかし、逆に経験によって保証されないからこそその想定可能性は否定されず、どこまでも課題として残ることができるのである。つまりカントは、古くから意志の自由の問題として、すなわち実践的自由の問題として論じられてきた人間の自由の問題の本質を、明らかに超越論的自由の想定の可能性として取り出し、その上でこの想定を不可能と断じる必要はないと示したのである。人間の自由の可能性を確保するためには、このような手続きが不可欠であった。

さて、以上のように人間の自由の問題の本質を超越論的自由として捉え、その想定の可能性をどこまでも残そう

とするカントの論述は、超越論的自由が『新解明』でのいかなる決定根拠にも制約されない神の存在指定に比較されることを考えると、非常に興味深い意味を帯びることになる。そこで次にこの問題について考察してみたい。

#### 4 人間的自由の問題の核心

先に行なった考察では、『新解明』における「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」は『純粹理性批判』の実践的自由の概念に現れ、他方『新解明』で神の存在指定として述べられていた働きは超越論的自由の概念に現れていた。しかし、『純粹理性批判』におけるこの二つの自由概念はそれぞれ独立に成立するものではなく、実践的自由は超越論的自由の概念を前提としている。超越論的自由は（それが存在するならば）、その働きを人間の意志の中でのみ事実として示すのであり、それが人間の実践的自由の本質的部分を形作ることになるのである。それゆえに、人間的自由の可能性を問うことは、究極的には超越論的自由の想定の可能性を問うことにほかならなかった。このような想定は、自由が再び自然に解消されることを防ぎ、人間が自然から絶対的に自由であることを確保するために不可欠である。神の存在の絶対的指定に比較されるような働きが人間の中に想定されるならば、人間の自然からの自由は完全に保証されるからである。

しかし、このように人間の内に神と比較されるような無制約な働きを想定することは、なるほど自然からの完全な独立を保証しはするが、その一方で自由を巡るもう一つの問題をより尖鋭化する。その問題とは、すでに『新解明』で決定根拠律と自由の関係を巡って触れられていた悪の問題である。この問題は、『新解明』では「悪は神に由来するのか」という形で問われていたが、『純粹理性批判』で超越論的自由の概念を人間の自由へ導入したこと

により、人間の内にある悪への自由の問題に姿を変えることになる。このような問題は『純粹理性批判』ではまだ表に現れてはいない。しかし、すでに超越論的自由の概念の想定の内に含まれており、後に『宗教論』に至って顕在化すると思われる。以下にその問題の内容を確認してみよう。

本来いかなる先行決定根拠も持たない完全に無制約な原因性である超越論的自由は、まさに神の存在指定の場合と同様に、「意志に与えられた知性の動因」すら自らの決定根拠としない自由でなければならぬだろう。知性の動因はこの自由が働いた結果生じる一つの帰結であつて、決してこの自由の働きに先行する決定根拠ではない。

他方、『新解明』で述べられていた「知性の動因」に関しては、カントは『実践理性批判』に至つてこれをはつきりと「道徳法則」として限定する。しかもカントは、この道徳法則を通じて自由の問題が解決されると述べている。ここではまず理性が与える意志の決定根拠が純粹な道徳法則として明らかにされ、次いでこの事実を通じて、道徳法則を意志の決定根拠とする自由が示されるのである。しかし、その結果、『実践理性批判』における自由の性格は常に「善を為しうる自由」としてのみ現れることになるだろう。

ところが、上に考察したようないかなる先行決定根拠も持たない超越論的自由の働きからすると、超越論的自由は理性から生じる意志の決定根拠である道徳法則によつても制約されることはなく、むしろ逆に道徳法則をも自由に操りうる働きではないのか。それゆえ、このような自由は「悪をも為しうる可能性をはらんだ自由」でありうる。超越論的自由の本来の働きは、人間における悪への自由を含むものとして、『実践理性批判』において確立されたはずの自由概念に再び問題を投げ掛けずにはいないだろう。

さて、このような無制約な自由の働きが悪と関わりながら明瞭に問題として取り上げられるのは、後の『宗教

論』第一篇（「人間の本性の内に善の原理とならんで悪の原理が内在することについて、すなわち人間の本性の内なる根本悪について」）においてである。そのタイトルにある通り、ここではまさに悪の問題が主題となる。そこで最後に『宗教論』における人間の自由の問題を論じてみたい。

### 三 『宗教論』における自由概念

本章ではまず、『実践理性批判』との比較から『宗教論』での自由概念の考察を位置づけ、『宗教論』において二つの異なった自由概念が見られることを明らかにする（第一節）。次に、先に『純粹理性批判』で考察した実践的自由と超越論的自由の関係が、『宗教論』でのこの二つの自由概念の關係に再び現れていることを確認してみよう（第二節）。

#### 1 「悪の根拠」となる自由の働き

カントは『実践理性批判』において、「理性の事実」(A33)である道徳法則の意識を通じて自由に客観的実在性を与える。その経緯は次の叙述の内に端的に示されている、「彼はあることを為すべきであると自覚しているが故にこそそれを為しうると判断し、そうして自分自身の内に自由を認識する。もし道徳法則がなければ、この自由は彼には知られないままだったろう」(A30)。人間は個々の行為において何を為すべきかを知っている。さまざまな外的条件や彼自身の物理的能力がそれを為すことを拒んだとしても、「為すべし」という声があること自体を否定することは不可能である。この「為すべし」という道徳法則の意識は、この声に従う可能性があることを（それが

いかにわずかな可能性であつても）人間に知らせる。ここに知らされた可能性、すなわち道徳法則の意識に従つて自らの意志を決定することができるというその可能性こそが、『実践理性批判』における自由の概念であつた。それゆえ、道徳法則を自らの決定根拠となしうるような意志の性質をカントは自由と呼んだのである（*ibid.* V 281f.）。

さて、以上のような『実践理性批判』における自由概念は、道徳法則に従つて意志を決定しうる自由として、どこまでも「善を為しうる」という人間の可能性のみを示している。したがつて、反法則的行為を何らかの自由に帰すような視点は、『実践理性批判』の自由概念にはない。これに対して、『宗教論』で問題にされているのは反法則的行為の根拠の問題であり、人間における悪の根拠である。すなわち「善い格率を採用するかそれとも悪い（法則に反した）格率を採用するか（我々には究めがたい）最初の根拠」(VI 21) が探究されねばならない。そのような根拠は「客観的な道徳法則の下での）人間の自由の使用一般の主體的根拠」(VI 21)であり、「感官に生じる『経験的な』あらゆる所行に先行する」(VI 21)。しかし、カントによれば、人間が自由を用いるためのこの最初の根拠自身が再びまた「自由の働きてなければならぬ」(VI 21)。

カントはここで、明らかに自由を二つの種類に分けて論じている。その二つの自由とは、道徳法則の下で用いられる自由と、そのような自由を可能にする最初の根拠としての根源的自由である。道徳法則の下での前者の自由使用は、これまでの考察に照らすならば、何らかの決定根拠の下で現れる自由、つまり『純粹理性批判』での実践的自由や『実践理性批判』での自由概念に通じている。他方、後者の自由は前者の自由に対して根拠であり、その絶対的な始源となつてゐる。次に述べるように、『宗教論』ではこの後者の自由が「自由な選択意志の動機に関してその道徳的秩序を転倒する」(VI 30) 働きとして、つまり本来の道徳的秩序を知りつつもこれに背くという、反法

則的行為の根拠となる自由として問題にされるのである。

## 2 『宗教論』における二つの自由

さらにこの二つの自由の関係を考察してみよう。カントによれば、前者の自由の働きは「経験の内に与えられたあらゆる自由の使用」(VI 22)であるが、他方後者の自由の働きは「経験の内に与えられうるような事実 (Factum) では決してありえない」(VI 22)。二つの自由の働きは共に人間の所行 (Tat) として現れるが、前者の自由な所行が可感的・経験的な「現象的事実 (factum phaenomenon)」(VI 31)であるのに対して、後者の自由な所行はあらゆる経験的所行に先立っている。さらに、両者は「始源的罪 (peccatum originarium)」(VI 31)と「派生的罪 (peccatum derivativum)」(VI 31)とも言い換えられている。この表現から推測すると、経験の内には決して見出だされないような最初の始源的自由の働きを叡智的原因として、経験の内なる自由の働きが派生すると考えられる。このような始源的自由はもはや「何かある先行状態から導き出されることはありえない」(VI 36) 根源的な原因、すなわち本来の意味における「最初の原因」である。カントはこれを「叡智的所行」(VI 31)と名づけている。

さて、悪の根拠として本来問題であるのはこのような叡智的所行、つまり始源的罪である最初の自由の働きにほかならない。カントはこの叡智的所行を、「人間が動機を自らの格率の内へ採用する際に、動機の道徳的秩序を転倒する」(VI 36) 働きとして説明している。人間は意志の決定に際して、外から与えられる感性的動機と内から生じる理性的動機 (道徳法則) とに面し、根源的な自由の使用 (叡智的所行) を行なって両者の従属関係を決定する

のである。このような従属関係の決定において動機を転倒するというのが、悪の根拠たる叡智的所行の姿である。しかも、このとき道德法則はもはやこのような根源的自由を行使する意志の決定的動因ではありえず、逆にこの自由によって上下を決定される項の一つに過ぎなくなっている。道德法則を自らの内に意識しつつもこれに背くというこの所行のラディカルな性格は、「根本悪 (ein radikales Böse)」(VI 32) という命名にも現れている。ここでの叡智的所行としての自由の働きは、道德法則を意志の決定根拠と為しうる自由とは明らかに異なる性格を持っているのである。

以上に考察した『宗教論』での経験的な自由使用の所行と叡智的所行との関係は、『純粹理性批判』での実践的自由と超越論的自由の関係を彷彿とさせる。カントは、『宗教論』での悪の根拠を探究する手続きについて、現実の意識的な悪い行為からその行為の格率へ、さらにそこからあらゆる格率の最初の根拠(叡智的所行)へと「ア・プリオリに推論されなければならない」(VI 20)と述べているが、このような推論の形も、経験的に知られうる実践的自由からその可能性の制約となる超越論的自由へと『純粹理性批判』での想定の手続きに等しい。以上のことからして、『宗教論』では、超越論的自由と実践的自由の関係の問題が明らかに再燃しており、しかもそれが悪の根拠を巡る問題として現れていると考えられる。

加えて、『純粹理性批判』で人間の意志自由の困難の核心とされた超越論的自由の問題は、『宗教論』での叡智的所行に至ってその困難の本質を露呈している。なぜならカントはそこで、悪の根拠たるこの叡智的所行を感性にも理性にも基づけることができない、と言わざるをえなくなっているからである(vgl. VI 34f.)。人間の所行でありながら、人間の内のいかなる能力にも——もはや「知性」にさえも——基づけることができないこの自由は、いかな

る決定根拠も見出だせない無根拠な働きであり、その限りカントの自由論の中で謎として残る。しかし、その一方でそれは超越論的自由の本来の絶対的無制約性から必然的に生じる帰結である。超越論的自由の無制約性は、叡智的所行の決定根拠が人間の内のどこにも存在しないという事態の中に端的に現れているのである。

## 結論

以上、『新解明』から『純粹理性批判』、『宗教論』へと展開されるさまざまな自由概念について、二つの自由の関係を機軸にした解釈を試みた。最終的にそこから見出だされたのは、超越論的自由の無制約性の必然的帰結として現れる自由の根拠の不可解さであった。この超越論的自由の無制約性は、いかなる先行決定根拠もなく無制約に働く神の絶対的自発性から由来しており、最終的に叡智的所行としてその自由の根拠の不可解さを露にしたのであった。このことはさまざまな疑問を生じさせる。何よりもそれは、『新解明』でカントが揶揄した無差別の自由が陥るとまさに同じ事態にカント自身が陥っていることを示唆している。無差別の自由は決定根拠を欠いている。カントによればそれは「君を引きつける根拠〔知性的動因〕が君を決定しない」(1402) という奇妙な事態にほかならない。そして知性的動因という決定根拠を認めぬ結果、無差別の自由を主張する立場は必然的に次のような難問に追い込まれ自滅する、とカントは『新解明』で揶揄していた。「私は私の意に反して私を奪い去る運命の力を呪いはしない。ただ私は私の逸脱を悪の側へと導くあのえたいの知れぬものを憎悪するのである。私は恥ずかしさでいつばいである！ 容易に反対の側に傾斜することができたにもかかわらず、悪の側へと導いたあのいまわしい欲求はいったいどこからきたのであろうか？」(1402)。

この問いは『宗教論』から振り返ってみると非常に意味深いものを含んでいる。『新解明』では、カントは知性的動因を意志の決定根拠と認めることにより、無差別の自由をまぬがれこの問いから逃れうるとした。しかし、その同じ問いに、カントは最終的に答えることができるであろうか。なぜなら、この問いはまさに『宗教論』の問いであり、しかもその「えたいの知れぬもの」がどこからきたのかを、カント自身が「分からない」と言わざるをえなくなっているからである。あらゆる決定根拠を退ける無差別の自由を繰り返し否定し、人間の自由を常に何らかの決定根拠を持つ自由として追究したカントの考察の帰結であるだけに、これは大きな意味を持っている。この帰結はいったい何を示唆しているのか。

人間の意志自由の問題の核心は、超越論的自由として世界の起源の問題に関わり、さらには神の絶対的存在措置として世界の創造における神の自由に通じていた。それゆえ、二つの自由の関係は、常に人間と世界、さらには人間と神との関わりを示唆している。その一方で、超越論的自由の持つ無制約性は、最終的には人間の中で悪という性格を帯びた叡智の所行として現れていた。したがって、このような叡智の所行こそが、神が人間に許したまさに最初の自由であるということになる。人間におけるこのような自由として現れている神の自由とは何か。人間が神から離れる自由を許す神の自由とはいかなる事態か。カントの自由論の究極に現れる自由の根拠の不可解さは、カント自身の意図を越えて、再びこのような神と人間との関わりを垣間見させる。カント哲学の内部から発せられた人間の自由の根拠を巡る問いは、人間の主体的意志決定という事態の最深部において、人間という存在の出自の謎についての解明を要請するように、筆者には思われる。

注

カントのテキストからの引用はアカデミー版に従った。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし『純粹理性批判』からの引用は一七八七年の第二版に従い、頁数の前に(B)と記した。また、テキストにおける強調はすべてこれを省略した。引用文中の強調は、本稿での文脈に応じて引用者が行なったものであり、「」は引用者による補足である。なお『新解明』からの引用については、一部を除いて理想社『カント全集』第二巻(山下正男訳)を用いた。それぞれのテキストのアカデミー版における巻数は次の通りである。

I : *Principium primum cognitivis metaphysicae nova dilucidatio*

V : *Kritik der praktischen Vernunft*

VI : *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

- (1) 自由の問題を一貫して論じた最近のものとしては、新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会、一九九三年。しかし同書の中では『宗教論』での自由の問題はほとんど論じられていない。
- (2) 超越論的自由と実践的自由の関係については新田孝彦の前掲書第四章及び第五章、また河村克俊「無制約な決意性としての超越論的自由」(カント研究会、平田俊博・渋谷治美編『現代カント研究 第三巻 実践哲学とその射程』晃洋書房、一九九二年) 一一二七頁から教えられた。
- (3) 『実践理性批判』と『宗教論』の自由概念の比較検討については、拙稿「カントにおける意志の自由と自然の問題——道徳論から宗教論へ」(京都宗教学会編『宗教哲学研究』第十二号、一九九五年) 八三—九五頁で詳しく論じた。
- (4) もちろん『新解明』において、はつきりとこの二つの自由概念が提示されているわけではなく、示されているのは決定根拠を持つ自由のみである。しかし、後で触れるように、『新解明』における神の存在指定のなかに、すでにもう一つの無制約な自由に通じるような働きが見取れるのではないかと筆者は考える。
- (5) 今回ほとんど触れなかった『実践理性批判』における自由の問題は、小論での主題である二つの自由の関係にとつて究明すべき最大の課題である。カントはそこで、超越論的自由の問題が解決されたと述べているからである。しかし小論では、二つの自由の関係が明白に現れているテキストのみを扱い、『実践理性批判』での自由概念を考察する余裕がなかった。一つには、今回の論の目的が、解決されたはずの超越論的自由の問題が『宗教論』において再び現れていることを示し、超越論的自由と叡智的所行を同じ自由の概念として捉えることであつたからである。『純粹理性批判』における実践的自由と超越論的自由の関係にか

ントが『実践理性批判』の中でどのような解決を与えようとしているかに関する考察は別稿に譲りたい。

(6) 『新解明』から『純粹理性批判』への自由概念のつながりについては、前掲の河村論文から非常に示唆を受けた。

(7) Vgl. B. 476, B. 561.

(8) ここではまだ Solten という語が、後の『実践理性批判』での当為のような、純粹に定言的な意味で用いられてはいない。それゆえ「実践的自由」に関しても、たとえば幸福に関わる部分で「自由な行動」(B. 828) という言い方がされている。これは『実践理性批判』ではありえない用法である。しかしその一方で、『実践理性批判』での純粹な当為の導出が、経験的要素の「分離」や「捨象」によって行われていることを考えると、『純粹理性批判』における「さまざまな当為」と『実践理性批判』での「純粹な当為」との関係は非常に興味深いものになると思われる。

(9) スピノザ 『エチカ』 第二部 定理 35 注解 (岩波文庫 スピノザ 『エチカ』 畠中尚志訳)。

(10) 同上 第三部 定理 2 備考。『エチカ』からの同様の指摘が、新田孝彦の前掲書一五七頁にもある。

(11) 道徳法則と自由とが互いに証示し合うことは、『実践理性批判』では他にも、「自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である」(V. 4) と表現されている。しかし、この表現は『新解明』での認識根拠と存在根拠の説明からすると、容易ではない問題を含んでいる。カントは『新解明』で、「木星の衛星の食が光の連続的伝播の認識根拠である」という事態について、食がなければ光の運動の認識は困難になるが、しかし食があらうとなかろうと光の運動の存在そのものには一切関係ない、と説明している (vgl. I 392)。これに照らすと、道徳法則が自由の認識根拠であるという事態は次のような意味になる——道徳法則がなければ自由の認識は困難になるが、しかし道徳法則があらうがなかろうが自由の存在には一切関係なく、道徳法則がなくても自由は存在するだろう。

このような自由概念は、道徳法則に従って自らの意志を決定する自由ではありえない。もちろん、このような自由も認識においては決して道徳法則の意識に先行せず、道徳法則を通じてしか知られることはない。しかし、その存在そのものは道徳法則に依拠しておらず、むしろ道徳法則の方がその自由なしには存在しえないような自由である。したがって、この自由はすでに『宗教論』での観智的所行に通じるような性格を持っている。そうであるとすれば、ここで問題であるのは道徳法則を無化しかねないような権限 (観智的所行) が、道徳法則を通じてのみ理解されるという逆説であろう。この問題に関しても、『実践理性批判』の内容をさらに検討する必要がある。

# ヴィヴェーカーナンダのラージャ・ヨーガ (Raja-Yoga) 論

甲 田 烈

△論文要旨△ 本稿では、ヴィヴェーカーナンダの著作である『ラージャ・ヨーガ』の内容を検討しながら、そのラージャ・ヨーガ論の特質について考察していくのを課題としている。ヴィヴェーカーナンダのラージャ・ヨーガ論が、従来のインドにおける部分である。その方法は集中による自己の心の観察であり、集中の深度によってヨーガ八支はさらに次の四段階に区分される。(1)禁戒・勸戒・坐法。(2)ブラーナの統制。(3)感覚の統制と心の集中。(4)瞑想と超意識。こうした区分を通して、ヴィヴェーカーナンダはそれが西洋近代の経験諸科学に伍する科学的方法であることを繰り返し強調するのである。

△キーワード△ ヴィヴェーカーナンダ、ラージャ・ヨーガ、ブラーナ、集中の科学

## 一 はじめに

スヴァーミー・ヴィヴェーカーナンダ (Svami Vivekānanda, 1863-1902) は、自らの基本的立場を、ヴェーダーンタ哲学 (Vedānta philosophy) であると述べているのであるが、その思想の表現方法としては、ヴェーダーンタ学派の根本聖典への注釈という手段を用いずに、かなり自由に自己の見解を吐露していると思われる。その主要講演集である『カルマ・ヨーガ』(KARMA-YOGA)、『バクティ・ヨーガ』(BHAKTI-YOGA) 及び『シュニ

ヤーナ・ヨーガ』(JNANA-YOGA) においては、いくつかのテーマが設定されており、経典はそれへの参照という形式でのみ引用されているのである。

そうした中であって、ヴィヴェーカーナンダが経典への注釈という形式で、自己の見解を述べているのが、パタンジャリ (Patanjali) の『ヨーガ・スートラ』(Yogasūtra) についてのものしかないという事実は、注目されるべきであろう。本稿で取り上げる『ラージャ・ヨーガ』(RAJA-YOGA) は、一八九五年にニューヨークで行われた講演筆記に、ヴィヴェーカーナンダ自身が手を加えたものであり、本人の纏まった著作としては唯一のものである。<sup>(2)</sup> この著作は二部から構成されており、第一部はラージャ・ヨーガ (Rāja-Yoga) の概説であり、第二部は『ヨーガ・スートラ』の英訳と解説である。<sup>(3)</sup>

さて、ヴィヴェーカーナンダの思想体系については、一般的にはカルマ、バクティ、ジュニヤーナ、ラージャの四種類のヨーガを説いたとされ、『バガヴァッド・ギーター』(Bhagavad-gītā) におけるヨーガの区分が、その思想基盤であると述べられている事が多い。<sup>(4)</sup> しかしそうになると、『ギーター』に説かれていないラージャ・ヨーガが、何故ヨーガの分類に入ってくるのかの説明できない事になるであろう。『ラージャ・ヨーガ』に関する従来の研究によれば、ラージャ・ヨーガという言葉については、『ギーター』に現われないので、ヴィヴェーカーナンダが自己のヨーガ論に付加したと考えることができ、インド哲学におけるラージャ・ヨーガ論の展開に比しても、その見解には独自の偏向があるという事は、金倉円照によって指摘されているが、その具体的内容については論及されていない。<sup>(5)</sup> また、玉城康四郎はヴィヴェーカーナンダのラージャ・ヨーガ論の特徴を、「科学と宗教と哲学の一体」<sup>(6)</sup> であると述べているが、ラージャ・ヨーガ論のインドにおける先行形態については述べられていないので、それが

どのような意義を持つものなのかという点が不明確になっている。

では、ヴィヴェーカーナンダのラージャ・ヨーガ論は、それまでのインド哲学におけるラージャ・ヨーガ論とはどのような点で異なっており、また、それはヨーガ論の一展開としてみた場合に、いかなる意義を有するのであるか。本稿では、先に述べた『ラージャ・ヨーガ』の内容を検討することから、以上の問題について考えていくことにする。

結論を先に言えば、ヴィヴェーカーナンダ以前のラージャ・ヨーガ論が、『ヨーガ・スートラ』のヨーガを意味していると同時に、ハタ・ヨーガ (Hatha-Yoga) の完成された形態として理解されており、その内容が、個我 (jivatman) と最高我 (paramatman) との結合として、ヴェーダーンタ的に解釈されているのに対して、ヴィヴェーカーナンダのラージャ・ヨーガ論は、ラージャ・ヨーガと『ヨーガ・スートラ』のヨーガを同一視するという点は継承しながらも、その内容については、彼の本来の立場であるヴェーダーンタ哲学の用語を使用して解釈するのを避けており、ラージャ・ヨーガがプラーナ (Prāna) の統制を伴った集中 (concentration) の科学 (science) である事を強調しているのである。

さて、ヴィヴェーカーナンダ以前のインド哲学において、ラージャ・ヨーガはどのようなものであると考えられていたのだろうか。以下においては、この問題の検討から論述を展開していくことにしよう。

## 二 インド哲学におけるラージャ・ヨーガ論

インド哲学におけるラージャ・ヨーガ論の展開については、資料の年代の確定が困難であるため、歴史的な考察

をすることはできない<sup>(7)</sup>。したがって、ここでは、ヨーガ・ウパニシャッドに分類されている文献と、ハタ・ヨーガ系統の論書のみを検討することにする。遠藤康によれば、『ヨーガ・スートラ』におけるヨーガ八支の体系をラージャ・ヨーガと同一視する記述が表われるのは、ヴィシュニヤーナ・ピクシユ (Viṣṇānāhikṣu, 十六世紀後半) による『ヨーガ・サーラ・サングラハ』 (Yogasārasaṅgraha) と、ナーラーヤナ・ティールタ (Nārāyaṇa-tīrtha) による『ヨーガ・シッターンタ・チャンドリカー』 (Yogasiddhāntacandrikā) である<sup>(8)</sup>とされる。『ヨーガ・スートラ』成立以降の作品であるとされている『ヨーガタットヴァ・ウパニシャッド』 (Yogataṭha-Upaniśad) の大本<sup>(9)</sup>においては、ラージャ・ヨーガについて次のような記述が見られる。

「ブラフマンよ、ヨーガは実に、振る舞いによって多くの種類に分類される。マントラ・ヨーガ (mantra-yoga) とラヤ (laya) とハタ (hatha) とがラージャ・ヨーガ (rajayoga) に属する<sup>(10)</sup>。」

ここでは、ヨーガがマントラ (mantra) 、ラヤ (laya) 、ハタ (hatha) 、ラージャ (raja) の四種類に区分できる事が明確に述べられている。しかも、ラージャ・ヨーガはそれ以外の三種類のヨーガを包摂するという位置に置かれている。『ヨーガタットヴァ・ウパニシャッド』の説明は、この順序で行われており、ラージャ・ヨーガに関する教説は、ハタ・ヨーガの後に展開されている。

「その後にはラージャ・ヨーガが生じる。それ「ラージャ・ヨーガ以前の行法を修めた後」でなければ、ほとんど生じる事がない。そして、ラージャ・ヨーガによって、ヨーガ行者の行為 (Kriyā) が完成する時に、識別「による」離欲 (vivekavairāgya) がヨーガ行者に生じるのは確実である。ヴィシュヌという名の偉大なるヨーガ行者 (viṣṇurama mahāyogi) は、偉大なる存在であり、偉大なる苦行者であり、彼は最上の人間

(puruṣa-uttara) として、真実の道に、灯火のように現われる。」(129-130)<sup>(11)</sup>

ここで説かれているように、ハタ・ヨーガの行法を修した後に、ラージャ・ヨーガが生じるのであるが、その内容は、識別による離欲 (vivekavairāgya) である。しかし、それ以上のラージャ・ヨーガに関する定義は、『ヨーガタトトヴァ・ウパニシャッド』には説かれておらず、それ以外のヨーガを説くウパニシャッドの説明も明確ではない。<sup>(12)</sup> ヨーガを説くウパニシャッドにおいては、『バガヴァッド・ギーター』に説かれるそれとは異なるヨーガの分類法が存在し、ラージャ・ヨーガはその最上のものでして位置づけられている事のみが確認できると言ってもよろう。

したがって、ラージャ・ヨーガという言葉の明確な概念規定を求めるためには、ウパニシャッド以外の文献に頼らざるをえない。『ハタ・ヨーガ・プラデーピーカー』(Hathayogapradīpikā) と『ゲーランダ・サンヒター』(Cherandasamhitā) がそれを行っていると考えられるので、以下、前者におけるラージャ・ヨーガ論から検討していこう。『ハタ・ヨーガ・プラデーピーカー』では、第一章からラージャ・ヨーガの重要性が示唆され、第二章において、ハタ・ヨーガからラージャ・ヨーガへの移行が語られる。

「ハタ・ヨーガの知識 (hathayogavidyā) を最初に示したシヴァ神 (ādinātha) に帰依いたします。実に、ハタ・ヨーガはラージャ・ヨーガに登ろうとする者にとって階段のようなものである。」<sup>(13)</sup>

「ラージャが無くてはハタが成功せず、ハタが無くてはラージャが成功しない。それ故に、成功するまでは、この一対の行を正しく行わなければならない。」<sup>(14)</sup>

「クンバカにおける息を止めた状態で、心を無所依とせよ。(kriyācītaṃ nirāśrayaṃ) このようなヨーガ

よって、ラージャ・ヨーガの段階に達することができる。」(2, 77)<sup>(15)</sup>

ラージャ・ヨーガが、ハタ・ヨーガの後に位置している点では、『ヨーガタットヴァ・ウパニシャッド』の定義と同一であるが、「ラージャが無くてはハタが成功せず、ハタが無ければラージャが成功しない。」という言葉によって、このヨーガの最終段階に属する二種類の修行法の連続性が強調されている点特徴的であると考えられる。では、ラージャ・ヨーガによって到達する境地とは、具体的にはどのようなものなのであろうか。第四章が、その説明に費やされているので、それを詳しく検討しておこう。

「ラージャ・ヨーガとしての三昧、ウツマニー、マノーマニー、不死性、ラヤ、真実の存在、空と不空、最高の段階、無心、不二、無所依、生前に解脱した者 (jivanmukta)、本来の第四位 (sahaja turya) 等というのは全て同義語である。」(4, 3-4)<sup>(16)</sup>

まず、ラージャ・ヨーガが三昧 (samadhi) であると定義され、それが様々な言葉で表現される事が述べられる。このことは、『ヨーガ・スートラ』に説かれるヨーガ八支の最後の段階が三昧であるとされている事から、注目しておいてよいであろう。三昧と同義語とされている諸概念は、仏教的な色彩をもつものから、ヴェーダーンタ的な要素のそれまで、多岐に亘っている。しかし、第四章では、三昧の定義に注意が向けられている。

「塩が水に溶け込んで一体となるように、そのようにアートマンと意 (manas) が一体になった状態を三昧と呼ぶ。」(4, 5)<sup>(17)</sup>

「気 (prāna) が弱まり、意の働きが消え去った平等の状態 (samnatasatvam) が三昧と呼ばれる。」<sup>(18)</sup>  
(4, 6)

「個我 (jivatman) と最高我 (paramatman) が等しくなり、さらにその両者が合一した状態、したがって全ての欲望 (sarvasankalpa) が消え去った状態が三昧と呼ばれる。」(4.7)<sup>(19)</sup>

三昧とはどのような状態であるかについて、第四章の冒頭で集約的に述べられている。それによると、三昧とはアートマンと意 (manas) が一体となり、その事によってプラーナ (prana) と意の働きが消えた状態を意味するとされる。これは、『ヨーガ・スートラ』におけるヨーガの定義が、心作用の抑制 (cittavrttinirodha) であった事を想起させる。<sup>(20)</sup>しかし、それが個我 (jivatman) と最高我 (paramatman) との合一として語られる部分は、普遍と個との合一として語られている事から、ヴェーダーンタ哲学の影響と考えられる。さらに、異なる二つのものの一体化なのであるから、塩が水に溶けるという比喩が用いられたのであろう。では、三昧によって何が得られるのであろうか。その付随的効果に関する説明が、第四章の後半に展開されており、その見地から、再度ラージャ・ヨーガとそれ以外のヨーガとの関係が述べられるのである。

「心とそれが一つになるのがラージャ・ヨーガと呼ばれる。世界の創造者と破壊者として、ヨーガ行者は最高主宰神 (isvara) のようになる。」(4.76)<sup>(21)</sup>

「解脱があろうと無かろうと、そこには不断の楽しみがある。ラーヤ (laya) から生じるこの楽しみは、ラージャ・ヨーガからも生じる。」(4.77)<sup>(22)</sup>

「ハタとラーヤの方法は、全てラージャ・ヨーガの完成のためにある。ラージャ・ヨーガに熟達した人間は、時間 (kala) を克服している。」(4.102)<sup>(23)</sup>

このように、ラージャ・ヨーガの段階に達したヨーガ行者は、最高主宰神 (isvara) のようになるのであるが、

それは、彼の内部に樂しみが生じた事を意味する。そして、その樂しみはラヤ・ヨーガ (Laya yoga) というラージャ・ヨーガよりも低位に位置づけられているヨーガから生じるものと同質である。しかし、ラヤ・ヨーガとハタ・ヨーガは、ラージャ・ヨーガを完成するための方法であるとされている。

さて、これまで『ハタ・ヨーガ・プラディーピカー』におけるラージャ・ヨーガの内容を検討してきたが、それは、ヨーガを説くウパニシャッドのそれよりも明確であると言えるであろう。それを一言で言えば、ラージャ・ヨーガとはヨーガの最高段階であり、個我と最高我との合一という境地を意味するという事である。

ここで注意すべきことは、ハタ・ヨーガを説く文献は、『ギター』のものとは異なるヨーガの分類法を持ち、ラージャ・ヨーガは『ヨーガ・ストトラ』に説かれる最高の境地を示す言葉である（三昧）として定義されながらも、その内容が普遍と個との合一として語られている事から、ヴェーダーンタ哲学の影響を示していると考えられる事である。したがって、ラージャ・ヨーガとヴェーダーンタ哲学とは無縁ではないと言えるであろう。この事は、『ハタ・ヨーガ・プラディーピカー』のみではなく、それ以外のハタ・ヨーガ系の文献にも示されている。ここでは、『ゲーランダ・サンヒター』について、その事実を確認しておこう。この文献においては、ヨーガの分類が、これまで述べてきたものとは異なる点が特徴である。

「三昧には四種類がある。瞑想 (dhyana)、音 (nada)、情感の歡喜 (rasananda)、消滅 (laya) である。これらはそれぞれ、幸福を与える (sambhavi)、空中飛行 (khecari)、雌蜂 (bhramarī)、子宮の印契 (yoni-mudra) によって成就される。第五にはバクティ・ヨーガ (bhaktiyoga) があり、第六に意の喪失 (mano-murcca) がある。この第六がラージャ・ヨーガである。以上のように、それぞれを確認せよ。」(7, 56)<sup>(24)</sup>

「さて、ラージャ・ヨーガである。意の喪失という行をして、意をアートマンに結合せよ。そうすれば、最高我との結合によって三昧が生じる。」(7, 16)<sup>(25)</sup>

「さて、三昧のヨーガ (samadhyoga) の終結である。チャングダよ、以上で解脱の原因である三昧を説き終わった。ラージャ・ヨーガの三昧は、唯一のアートマンについての修行であり、ウンマニーと自然な安定 (unmanica sahajavastha) も全てアートマンと心 (citta) の結合を言い表している。」(7, 17)<sup>(26)</sup>

『ゲーランド・サンヒター』におけるヨーガの分類は、ここに見られるように、『ハタ・ヨーガ・プラディーピカ』のものよりも細かく六項目となっており、その内容も、ラージャ・ヨーガが最後の項目となっている事以外は共通性がない。

しかし、ラージャ・ヨーガの境地を三昧と呼び、それをアートマンと最高我との結合と解釈する部分は共通する特徴であろう。

さて、これまでインド哲学におけるラージャ・ヨーガ論の様相について検討してきたが、インドの他の多くの宗教文献がそうであるように、明確な歴史的考察は困難であり、ラージャ・ヨーガを『ヨーガ・スートラ』のヨーガと同一視する傾向が、十六世紀後半に確認できるというこのみである。しかし、ラージャ・ヨーガに関する理解について、次の四点を指摘できるであろう。

- ① 『ヨーガタットヴァ・ウパニシャッド』に代表されるラージャ・ヨーガ論においては、ラージャ・ヨーガが四種類のヨーガの最高段階に位置するとされ、その内容は識別による離欲 (vivekavairagya) であると説かれる。

② 『ハタ・ヨーガ・プラディーピカー』におけるラージャ・ヨーガは、三昧 (samadhi) と同一視されるという点では、『ヨーガ・スートラ』における最高の境地と対応関係を示しているが、その内容としては、個我 (jivatman) と最高我 (paramatman) との合一という、ヴェーダーンタ哲学的な解釈がなされている。

③ 『ゲーランダ・サンヒター』におけるラージャ・ヨーガは、六段階に区分されるヨーガの諸段階の中では最高段階であり、それはアートマンと最高我との結合という、ヴェーダーンタ哲学的な境地である。

④ ①から③までの共通点としては、ラージャ・ヨーガが諸々のヨーガの最高段階を意味するという事であり、相違点としては、②と③がラージャ・ヨーガを三昧と同一視し、その境地の説明が、ヴェーダーンタ哲学的傾向を帯びているのに対し、①にはそれが見られない事である。

さて、このような諸傾向をもつインド哲学における伝統的なラージャ・ヨーガの解釈に対して、ヴィヴェーカーナンダの解釈はどのような特徴を有するのであるか。『ラージャ・ヨーガ』の内容を考察する前に、まず、そのヨーガの理論全体におけるラージャ・ヨーガの位置から検討しておこう。

### 三 ヴィヴェーカーナンダのラージャ・ヨーガ論

ヴィヴェーカーナンダは、彼の説くヨーガの体系の中で、ラージャ・ヨーガをどのように位置づけていたのだろうか。

それを考える手がかりは、『ラージャ・ヨーガ』においては示されていないが、『バクティ・ヨーガ』に次のように説かれている。

「知識 (Jnana) と愛 (Bhakti) の間には実は、人々が時々想像するような大きな差異はない。話を進めていくうちに、それらは同じ一点に集まるのだ、という事が理解されるであろう。ラージャ・ヨーガの場合も同様であり、これも結局は同じ目標に導くのである。」<sup>(27)</sup>

「この人生で完全に調和の取れた人格を形成するという事は、我々の全てにできることではない。それでも我々は、これら三つ——知識、愛、およびヨーガ——が調和をもつて融合しているタイプの人格が最も高貴なものであるという事は知っている。鳥が飛ぶためには三つのもの、——二枚の翼と、方向を定める舵の役を果たす尾——が必要である。ジュニヤーナ (知識) は一翼であり、バクティ (愛) はもう一つの翼であり、そしてヨーガはバランスを保つ尾である。」<sup>(28)</sup>

ここに見られるように、ジュニヤーナ・ヨーガとバクティ・ヨーガは相互に矛盾するものではなく、同一の目標を志向するものであり、ラージャ・ヨーガもまた、これら二つのヨーガと同じ機能を果たすものである。ヴィヴェーカーナンダはこうした事態を、飛んでいる一羽の鳥という、有機的な比喻を用いて説明している。この比喻では、カルマ・ヨーガの機能が明確ではないが、ラージャ・ヨーガは鳥の尾として、全体のバランスを保つ重要な位置にあるものとされているのである。

『ラージャ・ヨーガ』においては、このように重要な位置を持つラージャ・ヨーガの内容が、『ヨーガ・スートラ』のヨーガ八支に準拠して説明されている。本稿の冒頭で述べたように、この著作は二部から構成されており、ヴィヴェーカーナンダは第一部においてヨーガ八支をさらに四段階に区分し、それを各章に割り当てている。<sup>(29)</sup> その構成は、(1)第二章の禁戒・勸戒・座法、(2)第三章から第五章のプラナーの統制、(3)第六章の感覚の統制と心

の集中、(4)第七章の瞑想と超意識、であり、ラージャ・ヨーガの全体的特徴を論じた序論、第八章である『クルマ・プラナー』(Karmapradīka)の記述を元にしたラージャ・ヨーガの概要が加わっている。第二部の『ヨーガ・スートラ』の英訳と解説は、テキストに基づいて四章に区分されているが、実際に講演された時は、第一部の内容と同時進行であり、テキストに基づいたその補足という性格が強いと考えられる。<sup>(30)</sup>したがって、以下の論述では第一部の内容を中心に検討していく事になるであろう。

さて、ヴィヴェーカーナンダは、ラージャ・ヨーガの全体的特徴についてどのように考えていたのであるうか。最初にこの点から検討し、ヨーガ八支についての議論を追っていく事にしよう。ヴィヴェーカーナンダは、ラージャ・ヨーガの方法論的基礎づけという観点から説明を開始している。

「我々の全ての知識は経験 (experience) を基礎としている。我々は何を推論による知識と呼ぶのであろうか。我々がより少ない知識から、より一般的な知識に到達し、または一般的なものから、特殊なものへと向かう場合、それは経験を基礎としている。何を正確な科学 (science) と呼ぶのであろうか。人々は容易に事実 (truth) を探し出す。何故なら、それはあらゆる人間の特定の経験に訴えるからである。」<sup>(31)</sup>

ヴィヴェーカーナンダによれば、科学 (science) における経験 (experience) の質が問題とされている。正確な科学的知識とは、特殊から一般へと向かう帰納法と、一般から特殊へと向かう演繹法の組み合わせによって得られるものであり、特に前者の場合は、ある特定の経験の集積であると考えることができるであろう。ヴィヴェーカーナンダは宗教 (religion) について、それが経験のみを基礎とするものではない事を認めているが、それと同時に、宗教を可能にするものは諸々の知覚 (perceptions) なのである。ヨーガの科学 (the science of Yoga) とは、

どのようにしたら、そうした諸々の知覚を獲得できるのかを教えるものなのである。<sup>(32)</sup>

「ラージャ・ヨーガの科学は、実践と科学的作業によって考えだされた、この事実への到達の方法を、人類の前に提示する事を試みる。最初には、どのような科学でもそれ自身の調査方法を選択するに違いない。もしあなたがたが天文学者になりたいのであれば、すわったままで「天文学、天文学！」と叫ぶだけではなれない。化学についても同様である。確実な方法は理解することであるに違いない。あなたがたは実験室へ行き、異なる物質を取り上げ、それを混合し、化合し、実験(experiment)するに違いない。そして、化学の知識が得られるであろう。……どのような科学でも方法を持っているのである。」<sup>(33)</sup>

ラージャ・ヨーガは科学として、天文学や化学といった他の経験諸科学と同様に、特定の方法を持っているとヴィヴェーカーナンダは述べている。知識の獲得は、特定の経験の集積である一般化の使用であるが、その特定の経験は観察(observation)であるとも言えるであろう。天文学や化学は人間の外的世界についての知識を獲得するために、外界を観察するのであるが、内なる人間の本性(internal nature of man)についての知識を獲得しようとすれば、人間の内面を観察するしかない。<sup>(34)</sup> 自然界は粗大な表現(gross manifestation)と微細な表現(subtle manifestation)から成り立っているが、感覚器官によって容易に認識可能である前者は、後者の結果に過ぎない。<sup>(35)</sup> ラージャ・ヨーガが内なる世界の観察へと向かうのは、微細な表現に対する知覚を獲得するためなのである。<sup>(35)</sup> では、ヴィヴェーカーナンダの説く観察とは、どのような性格を持っているのかという事が問題になるであろうが、これまでのヴィヴェーカーナンダの論述から考えれば、その観察方法は外的世界を探究する通常の経験諸科学に伍する方法である以上は、一定の秩序を保ったものである必要があるであろう。また、それは宗教としての資格も併

せ持つものでなければならぬと考えられる。

「ラージャ・ヨーガの科学は最初に、内なる諸状態 (internal states) を観察することの意味を我々に与えるように計画する。心 (mind) 自身がその道具である。注意 (attention) の力は、適切に導かれる時には、直接内なる世界の方へと心を分析させるであろうし、我々の真実を照らし出すのである。心の力は光線のように消失する。それらが集中 (concentration) され、照明された時、それが我々の唯一つの知識の意味なのである。」<sup>(36)</sup>

「外界の事物への集中は容易であり、心は普通外へ向かう。だが、宗教、心理学、哲学の場合は主体と対象が一体である。対象は内なる世界の心であり、心自身が対象であり、そして心による心の研究が必要なのである。」<sup>(37)</sup>

ラージャ・ヨーガの科学は、科学の基礎条件である観察を、人間の内面に向けるように要請する。ここでは、研究对象である心が、研究の主体であるその同じ心によつて研究されなければならない。それは散乱している光線のような心を、集中 (concentration) を内容とする観察によつて秩序化する作用であろう。こうした基礎条件の下に、研究の主体とその対象において、一定の関係が成立するのである。では、観察する主体としての心は、どのような方法で集中による観察を遂行していくのであろうか。その遂行過程こそが、ヨーガ八支として形式化されているのであろうと考えられる。ヴィヴェーカーナンダの説く順序に即して、その内容を検討していこう。第一段階としての禁戒・勸戒・坐法については、ヨーガ八支の概要を示す文脈において、簡単に次のように説明されている。

「最初はヤマ (Yama) — 不殺生、正直、不盗、禁欲、そして、あらゆる品物を受け取らないこと (non-receiving of gifts) である。次はニヤマ (Niyama) — 清潔、簡素、勉学、神への自己帰依である。」<sup>(38)</sup>

「次のアーサナ (Āsana)、坐法という段階は、肉体的、精神的な技法の系列であり、毎日行ずることで高次の諸状態 (higher states) に到達する。」<sup>(39)</sup>

禁戒・勸戒・坐法の説明は簡潔であるが、禁戒と勸戒は文字どおり道徳的な訓練であり、坐法における集中の状態へ到達するための下準備であるという性格が強いためである。この第一段階に対して、第二段階であるプラナーナ (prāṇa) の統制についての説明は詳細である。そしてこの段階では、ラージャ・ヨーガの世界観と目的が一層明確化されているのである。

「プラナーナーヤマ (Prāṇāyama) の意味は、プラナーナの統制 (control) である。インドの哲学者たちによれば、宇宙全体は二種類の原料によって構成されている。その一つを彼等はアーカーシャ (Akāśa) と呼ぶ。それは臨在 (Omnipresent) であり、完全に浸透する存在である。あらゆるものの形態は、このアーカーシャから展開された結合の結果である。」<sup>(40)</sup>

「この宇宙において、何の力によってアーカーシャは制作されているのであろうか？ プラナーナの力によってである。アーカーシャが無限であり、この宇宙の臨在する質料であるように、プラナーナは無限であり、この宇宙の力を表現している臨在なのである。創造と破壊のサイクルにおいて、あらゆるものがプラナーナになり、宇宙の中の全ての力はプラナーナの中に分解する。次のサイクルにおいては、このプラナーナからあらゆるもの、我々がエネルギーや力と呼んでいるものが展開される。……プラナーナは身体行動、神経の流れ、思考力として

表現されている。……知識とプラナーナの統制が、実はプラナーナヤマの意味なのである。」<sup>(41)</sup>

第二段階の説明の冒頭で、ラージャ・ヨーガの方法を支える世界観が明示されている。それによると、宇宙全体は臨在 (Omnipresent) であるアーカーシャ (Akasa) と、それに力を与えて、具体的なものとして表現させているプラナーナ (prana) という二種類の原料によって形成されている。前者は全てのものに浸透する存在ではあるが、それ自体としては現象世界を形成する力を持たず、プラナーナの力が加えられる事によって、人間の身体行動や思考力を形成するのである。この見地に立てば、ラージャ・ヨーガを実践する人間の肉体と精神自身がプラナーナの表現であるということになり、そこから、プラナーナを統制 (control) する事の必要性も説明できるのである。何故なら、プラナーナを統制する事が、他ならぬ自己自身の統制と直結する事になるであろうからである。ヴィヴェーカーナンダの一見遠大に見えるプラナーナの説明は、それをこのように原理的に理解すれば、必然性を有すると考える事ができるであろう。

「彼がプラナーナを統制できたならば、彼自身の心、そして一切の心と存在を統制できている事になるのである。彼はプラナーナの統制によって、彼の身体と一切の身体、および存在を統制できたのである。何故ならば、プラナーナは力の普遍化された表現だからである。」<sup>(42)</sup>

このように、プラナーナの統制を実践する事は、実践者自身の肉体と心の統制につながる事は勿論であるが、それを通して、現象世界における一切の身体と心の統制が可能になる。それがプラナーナの微細な表現を把握する事の内容であり、この段階からが、実質的なラージャ・ヨーガの修行となるのである。ヴィヴェーカーナンダはこうした認識に立つて、プラナーナの統制の重要性を繰り返し述べている。プラナーナの統制の段階は彼にとって第一義的には

身体の科学 (physical science) の意味を持つ。宇宙にプラーナが遍満しており、それだけが様々なレベルで自己を表現しているという原理を理解するだけでは、プラーナの統制は充分ではない。それは自己の身体と心において確認されなければならないのである。身体の統制から心の統制へと向かうのがその順序であるが、第二義的には、ラージャ・ヨーガの全体的性格に直結していくような、心の表現としてのプラーナを集中によって統制していくという側面を持つのである。<sup>(43)</sup>

だが、プラーナの統制において主題になるのは、やはり第一義的側面なのであるから、プラーナによって形成されている肉体の機構を、その統制によって理解していく必要がある。ヴィヴェーカーナンダのこれに関する説明は、『ヨーガ・スートラ』の体系に忠実であるとは言えないであろう。何故ならば、ハタ・ヨーガの体系から借用した概念によって説明がなされているからである。<sup>(44)</sup> おそらく、『ヨーガ・スートラ』には抽象的にしか示されていない身体についての説明を、具象的に説明するために、ハタ・ヨーガの諸観念が使われたのであろう。第三段階の感覚の統制と心の集中の説明に入ると、第一部の結論である『クルマ・プラーナ』の説明の借用と、プラーナの統制を再説する時以外は、こうした態度が見られなくなるからである。

「次の段階はプラティヤーハラー (Pratyahara) と呼ばれる。これは何であろうか？ 我々はどのように知覚が起こるかを知っている。最初に外部の感覚器官 (external instrument)、それから脳の中心を通じて肉体的内的器官 (internal organs)、すなわち心が働く。これらは、それらの外的対象との接触に伴って起こり、我々はそれを知覚するのである。<sup>(45)</sup>」

ヴィヴェーカーナンダは、感覚の統制を問題にする場合に、まずここで示されているように知覚のプロセスから

説明を始めている。知覚が、外的対象と結合して反応する心と感覚器官の様態を表わしているのだとすれば、この両者は常に外的対象に振り回されている奴隷であるという事になるであろう。したがって、感覚の統制とは、心が感覚器官に結合するのを避けるといふ作業になる。そうして、心の集中へと向かう感覚の統制が可能になる。それは感覚の奴隷から自由になる事であり、心と外的対象との関係を自分で統制することであると考えられる。

「あなたがたが数年間プラティヤヤーハラを实践した後、次の段階は心を確実な中心に保持するダーラナー (Dharana) である。……ダーラナーの時は、チッタ (Citta)、あるいは心の質料 (mind-stuff) は、確実な場所限定された範囲を持つのである。」<sup>(46)</sup>

ここで感覚の統制が長い時間を要し、それを経過しなければダーラナー (Dharana) の段階に移行できない事が明言される。感覚の統制と心の統制は機能的には一体であり、それが遂行される過程において、心を集中することが可能になっていくのである。ヴィヴェーカーナンダは心の質料 (mind-stuff) としてのチッタ (Citta) が、確実な地点に重心を据えることを説きながら、『ヨーガ・スートラ』におけるヨーガの定義について示唆しているであろう。『ヨーガ・スートラ』の内容を見ると、感覚の統制以降の三項目は、一纏まりのものとして把握されており、ヴィヴェーカーナンダ自身もその事を承知している。<sup>(47)</sup> だが、ヴィヴェーカーナンダの説明は、瞑想と超意識を第四段階のものとして説明しているのである。その原因を考えると、この二つの段階が、共に意識の超越に関するからであろうと思われる。

第四段階では、集中の訓練の深化によって意識を超えることが課題となる。意識の下に無意識が働いているように、その上には超意識 (superconscious) の状態が存在しており、それは理性を超えている。人間の持つ全ての知

識は、実はこの状態から人間に向かつてもたらされるものであるとヴィヴェーカーナンダは言う。<sup>(49)</sup> それは理性的な探究を通して、理性それ自身を克服する最終的な過程である。したがって、ラージャ・ヨーガの目標であるプラナーの微細な表現に対する知覚の獲得も、心自体がその高次な状態になる事によって獲得されるという事になるであろう。

「全てのヨーガの諸段階は、我々を科学的に超意識の状態、もしくは Samadhi に導く筈である。科学的方法による超意識状態の秩序の探究、それはラージャ・ヨーガの諸段階において必要であることを、私は教えてきた。プラティヤーハラとダーラナーの後に、ディヤーナ (Dhyana)、すなわち瞑想が訪れる。心が確実に内的、および外的に固定され、それが連続した時、完全な水流として流れる力が、中心から導かれてやって来る、この状態がディヤーナと呼ばれる。ディヤーナの力が知覚の外的対象を拒絶するほどに強烈になる事ができ、ただ内的部分にのみ継続して瞑想し続けた時、それはサマーディと呼ばれる状態を意味する。」<sup>(50)</sup>

次第に強さを増す水流に例えられる瞑想から超意識へのプロセスにおいて、理性を超えた知識が開示されるのであるが、それはあくまで科学的方法による探究の結果なのであるとヴィヴェーカーナンダは主張している。ラージャ・ヨーガの八支を統括する根本的な理念が、科学である事がここでも強調されており、ラージャ・ヨーガの全体的特徴に関する冒頭の論述に直結しているのである。

#### 四 結論

さて、筆者はこれまでヴィヴェーカーナンダの『ラージャ・ヨーガ』の内容を検討しながら、そのラージャ・ヨ

ーガ (Rāja-Yoga) 論を考察してきたのであるが、ヴィヴェーカーナンダの見解は、それ以前のインドにおけるラージャ・ヨーガ論に対して、どのような点を継承し、どのような点で特異性を有するのであるか。それについて簡単に考察する事で、本稿の結論としよう。

まず、インド哲学における伝統的解釈を継承した側面を簡単に言えば、『ヨーガ・スートラ』のヨーガ八支をラージャ・ヨーガとして把握している事であろう。ラージャ・ヨーガをハタ・ヨーガの完成形態として見なすという伝統思想の他の側面に関しては、それをプラーナの統制と同義と見なす事によって、ラージャ・ヨーガの体系に包摂してしまつたと考えられる。

他方、ヴィヴェーカーナンダの教説の伝統思想に対する最も特徴的な側面は、ラージャ・ヨーガの科学 (science) としての性格の強調と、ヨーガ八支の四段階への区分である。前者については、人間の知識が全て経験 (experience) に基づくという事から導き出された見解である。他の経験諸科学が、それ自身の研究対象に関する知識を獲得するためには、ある一定の条件下で、ある特定の経験に基づく知識を集積するのであり、それが実験 (experiment) なのであるが、ラージャ・ヨーガの場合、研究対象が研究の主体である心それ自身であり、その機構の解明から、宇宙におけるプラーナ (prāṇa) の微細な表現に関する知覚を獲得する事が目的であるから、その研究手段は心自身によるその内的観察となり、その内容は集中 (concentration) という事になる。

したがって、ヨーガ八支の四段階への区分は、集中の段階に対応していると言えるであろう。第一段階としての禁戒・勸戒・坐法においては、集中への下準備として身体が整えられ、第二段階としてのプラーナの統制においては、現象世界の全ての存在の形相因であるプラーナに対する原理的把握と、それに対する身体による確認であり、

第三段階としての感覚の統制と心の集中は、知覚の性質に対する心の集中による理解である。そして、最後の段階である瞑想と超意識は、集中の深化による超意識への漸進的移行である。そして、超意識の段階において理性は超越され、人間の全ての知識の根源が開示されるのである。

さて、ヴィヴェーカーナンダは以上のように、ラージャ・ヨーガの科学性を強調するのであるが、科学 (science) という言葉の定義は、『ラージャ・ヨーガ』においては不明確なままである。しかし、ヨーガが科学であるという発想は、現代インドのヨーガを唱導する思想家の一部や、ヨーガを研究対象とする心理学者の間にも見られる観念であり、その意味においては、決して無視する事はできないのである。さらに、こうした思想は宗教と科学の統合という思想を導く要因ともなっている。したがって、今後の課題は、ヴィヴェーカーナンダの科学観を検討しながら、ヴェーダーンタ哲学とその関わりについてどのように考えていたかを探っていく、その問題を通して、宗教と科学の関係について考察していく事であろう。その考察を通じて、現代における宗教と科学の接点についての諸考察に寄与することが可能になるのではないだろうか。

注

- (1) この問題については、拙稿「Philosophy」と「Yoga」—JNANA-YOGAを中心として—(『東洋大学大学院紀要』三十三集、一九九七年)、二一〇—二二三頁を参照。
- (2) *The Complete Works of Swami Vivekananda, Mayavati Memorial Edition*, (Calcutta, Advaita-ashrama, 19ed, 1992), p. 122. 以下、CW. 1, p. 122.
- (3) 第一部はCW. 1, pp. 125-194. 第二部はCW. 1, pp. 195-313 ぶあぞ。
- (4) このような説明の例としては、玉城康四郎『近代インド思想の形成』東京大学出版会、一九六五年、九六頁を挙げる事ができ

- (5) 金倉田照『Yogatattva-Upanisad』(『印仏研』十五卷一号、一九六六年)、一一頁。
- (6) 玉城前掲書、三二二頁。
- (7) 遠藤康「最高のヨーガーヨーガ文獻における Raja Yoga について」(『印仏研』四十五卷二号、一九九五年)、九一頁。
- (8) 同九一頁。
- (9) 大本の性格については、金倉前掲論文、二二―二三頁を参照。
- (10) *The Yoga Upanisad's*, ed. by A. Mahadeva Shastri (Madras, 1983), p. 367. なお、*Yogatattva-Upanisad* の和訳としては、金倉田照「ヨーガ・タツマウマ・ウパニシャッドの和訳」(『鈴木学術財団研究年報』三号、一九六七年)、一七―二七頁がある。
- (11) Mahadeva Shastri 前掲書、p. 385.
- (12) 金倉前掲論文、一四頁と遠藤前掲論文、九三頁を参照。
- (13) *Hahayogaprāṭhikā, the Sacred Books of the Hindus*, 15, tr. by Panchan Sinha (AMS Press, 1973), p. 1. なお、*Hahayogaprāṭhikā* の和訳については、佐保田鶴治『ヨーガ根本教典』平河出版社、一九七三年、一七一―二八五頁がある。
- (14) Panchan Sinha 前掲書、p. 27.
- (15) *ibid.*, p. 27.
- (16) *ibid.*, p. 47.
- (17) *ibid.*, p. 47.
- (18) *ibid.*, p. 47.
- (19) *ibid.*, p. 47.
- (20) 岸本英夫『宗教神秘主義』大明堂、一九五八年、二八七頁。
- (21) Panchan Sinha 前掲書、p. 58. なお、佐保田訳の二七五頁以下では、これ以降の番号が一つずつ後にずれている。
- (22) Panchan Sinha 前掲書、p. 58.
- (23) *ibid.*, p. 61.
- (24) *Gherandasamhita, The Sacred Books of the Hindus*, 15-2, tr. by M. B. D. Vasu (Madras, 1914), p. 56. なお、*Gherandasamhita* の和訳としては、佐保田鶴治『続ヨーガ根本教典』平河出版社、一九七八年、二六一―四二頁がある。
- (25) Vasu 前掲書、p. 58.

- (26) *ibid.*, p. 58.
- (27) CW, 3, p. 32.
- (28) *ibid.*, p. 33.
- (29) 王城前掲書『二十七頁だ、これら二つへの指摘がある。』
- (30) Marie Rouis burke, *Swami Vivekananda in the West New Discoveries, The World Teacher* (Calcutta, Advaita-ashrama), P. 583 の図表を参照。
- (31) CW, 1, p. 125.
- (32) *ibid.*, p. 127.
- (33) *ibid.*, p. 128.
- (34) *ibid.*, p. 129.
- (35) *ibid.*, p. 122.
- (36) *ibid.*, p. 129.
- (37) *ibid.*, p. 131.
- (38) *ibid.*, p. 137.
- (39) *ibid.*, p. 137.
- (40) *ibid.*, p. 147.
- (41) *ibid.*, pp. 147-148.
- (42) *ibid.*, p. 149.
- (43) *ibid.*, p. 159.
- (44) *ibid.*, pp. 160-169.
- (45) *ibid.*, p. 171.
- (46) *ibid.*, p. 175.
- (47) 岸本前掲諸書『三〇五頁。』
- (48) CW, 1, p. 185.
- (49) *ibid.*, p. 180.

(50) *ibid.*, p. 187.

(51) Ken Wilber, *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm* (Boston, Shambhala, 1983), 吉福伸逸・ブラフッタ・菅靖彦・田中光彦訳『眼には眼を―三つの眼による知の様式と対象領域の地平―』青土社、一九八七年、一一一頁参照。

# 新宗教教団の形成と地域社会との葛藤

—— 天地正教を事例に ——

櫻井義秀

〈論文要旨〉 新宗教教団研究では主に教祖や教団指導者に主導された内生的な教団形成を扱ってきたが、本稿では信者集団を形成・維持するための人的資源・資金・組織運営の技術等が外部から導入された外生的な教団形成の側面に着目することで、従来の教祖論、教団形成論を革新したい。その際、一九八八年に認証された北海道帯広市に本部を持つ宗教法人天地正教を事例とする。結論として、十勝地方の一民俗的宗教集団の主催者であった川瀬カヨは、晩年に統一教会と遭遇する中で、自身の霊能者・シャーマンとしての修行と人生経験を上回るより包含的な宗教観、新たな霊威の源泉を得た。そして、一九八七年に設立された霊石愛好会を再編した天地正教の教祖として、文鮮明を現代の下生した弥勒とするメシア信仰を説くことになった。しかし、教えと教団組織を革新し、全国組織になった天地正教は、教団施設建設をめぐる十勝清水町住民と対立し、地域社会から拒絶されるに至った。

〈キーワード〉 天地正教、統一教会、霊石愛好会、教団形成、地域社会との葛藤

## 一 問題の所在

本稿では、一九八八年に認証された北海道帯広市に本部を持つ宗教法人天地正教を事例に、地域の一霊能者が全国的規模で活動する新教団組織を形成した過程を分析することで、従来の教祖論、教団形成論を再考したい。現代新宗教の事例から、近世民衆宗教論に共通した「生き神」教祖論とは異なる教祖形成の可能性を示そうと思う。<sup>(1)</sup>

日本の新宗教では教祖がシャーマンの性格を持つものが多い。しかし、教祖として一派を起こすことなく拝み屋で終始するシャーマンの方が圧倒的である。シャーマンの宗教的力能は顧客により相応の対価によって購入される一時的なものであり、相互に了解された地域文化の儀礼空間を越えることはない。それに対して、教祖は宗教伝統を革新した教えや儀礼の救済財を提供することによって信者集団を形成し、信者との人格的關係を通じて宗教的靈威を組織的に及ぼす。

シャーマンが教祖になる条件は何か。教祖の自己認識や信者集団内部で呪的カリスマがいかにして教祖的カリスマに変わるのかが教祖形成論の課題として問われてきた。川村は天理教の中山みき、大本の出口なお、天照皇大神宮教の北村サヨを例に、籠もりや巡りといった遊行的空間において、これら教祖達が世間から与えられた狂人の汚名を再解釈し、自己の聖痕としていく自己ステイグマ化―自己神化の過程を見た。<sup>(2)</sup> これほどの個性を打ち出さない教祖でも信者集団による教祖の神格化を自画像として受容していく教祖形成や、帰依者が教えを受容する過程で指導者を教祖として受け入れることも例証されている。<sup>(4)</sup> いずれにせよ、教祖は信者集団との相互作用を通じて自己の資質をカリスマとして開花させ、次いでカリスマを維持する教義・組織構造を得て教祖になる。本事例では教祖のライフコースを分析することで第一の呪的カリスマの形成・変容の問題を扱い、教団と外部集団との関係を通して第二の教祖的カリスマの形成・定着の課題を考察することにした。

島菌は教祖形成の過程を、①指導者崇拜の集団が存続する過程で、指導者―信者の情緒的關係が先ず成立し、②これを理念や信仰形態として宗教伝統の形式に制度化する認知的枠組みの形成が続く、と二段階に分けている。しかし、カリスマや教えが教祖の死後、教団によって編成される事例が少なくない点を強調すれば、原教祖の誕生の

過程を必ずしも①から②の順で生じると考える必要はなく、②の教団組織の目標・規律により方向付けられた信者が活動の中で①の情緒的關係、信仰・崇拜を獲得することもあるのではないか。これは教団形成後、新規参入信者の内面で生じる心理過程でもあるが、教祖が認知的枠組み（教え）により信奉者を誘引したり、信者集団形成に先行した教団組織形成後に信奉者を勧誘するような場合には②の過程が①に先行することもありうる。天地正教はまさに教祖的カリスマを②から①の順序で形成しようとした宗教集団であり、このような試みが可能であるかどうかを検討する。<sup>(5)</sup>

シャーマンが教祖として顧客を信者に変えるためには、自己の靈威を宗教伝統の中で權威付ける教えと、教えの受容をすすめる教団組織を形成しなければならない。その際、教祖や教団指導者がどの程度自前で教義・組織を構築したのか、また外部資源を導入したのかを、教団形成の内生／外生的発展として問題にしたい。但し、内生／外生の軸は、教義・教団組織のイノベーションの方法だけを問題にしており、外部集団との関係でどちらが主体であるのかという判断は留保する。もともと、教祖、教団指導者自身は外部から宗教的知識、教団組織運営の技術等を導入して利用しただけという認識を持っていても、資源の移動には提供者との間に権力関係が発生しており、主体の問題はその限りで論議可能かもしれない。ともあれ、このような視点を導入することで、教祖的カリスマの獨創性を宗教的言説から切断し、民俗宗教や他教団からの思想的影響關係を明らかにしたり、教団の盛衰を外部の拮抗する社会集団間の關係において理解していくことが可能になる。従来、宗教集団が資源動員力に勝るものが弱いものを併呑したり、逆に弱小集団が生き残り戦略として資源導入（傘下に入る）に踏みきるような局面は、教団形成論の対象とされることが少なかった。<sup>(6)</sup> 宗教集団間の葛藤は既成対新興、国家宗教対民衆宗教という軸だけではな

い。本稿では外生的教団形成の事例提示により、内生的発展として記述されてきた新宗教の教祖・教団形成論を拡張したい。

さて、天地正教に関する先行研究としては、トーマス・パースの一九九四年の論考がある。論点は、①天地正教教主川瀬カヨは、世界基督教統一神霊協会（以下統一教会）の信者同様、文鮮明を救世主、霊界の支配者として信奉しており、救世主信仰としての弥勒信仰を教えの中心に据える。②統一教会は教団資金獲得のマシーンとして、日本向けに仏教的粉飾教団を組織し、日本にあった癒しの技法を開発した。天地正教は、統一教会一般信者の地域復帰・民族復帰の方針の一環として存在している、というものである。<sup>7)</sup>この研究自体は、天地正教の初めての調査研究であり、東京の例会にて参与観察も行っている。しかし、天地正教として教団再編された前後に分析の時期が限定され、教祖川瀬カヨが地域の一霊能者として自己形成を果たし、天運教という信奉者集団を形成するまでの前史が扱われていない。本研究では天運教時代と天地正教確立後の教祖伝と旧信者への聞き取りから、呪的カリスマの確立・変容を扱うことが可能になった。天運教と天地正教の教義・教団の差異を比較することで、資源の移動を伴った教団再編の実態をより明確化したい。また、当然のことながらパースは一九九二年（調査時点）以後の教団活動を扱う位置にいない。ここでは、教団施設建設問題をめぐって天地正教が地域社会と葛藤を起こした事件、同教団が韓国との関係を含めた文化・政治的スタンス、統一教会との関係をより鮮明にしてきたイベントの分析を通じて、天地正教が教団アイデンティティをどのように変容させていったのかをあとづけたい。

## 二 呪的カリスマの形成と初期信奉者集団

一九一一年五月三〇日、川瀬カヨは、北海道河東郡南中士幌において、山岡金松、ナヲの次女として生まれた。祖父、山岡金松は岐阜より武儀団体として入植し、大正二年より雜貨商を営み成功する。後に、カヨは晩成社を起こして十勝の開拓に貢献した依田勉三を勞い墓參を続けたところ、彼と靈通したとする。いわば、開拓村落市街地の商家に生を受けた恵まれた環境であった。一九二四年、カヨは、南中士幌尋常小学校を卒業したが、父の商店が倒産し、女学校進学の夢を断たれる。中士幌高等小学校に進学し、卒業後士幌で旅館業に手を染めた両親の手伝いをする。一九三〇年、一八歳で関西の開業医の次男、薬剤師に嫁ぐ。男子を出産するが、夫の遊び癖と旧家の封建的家風に堪えきれず、子供を残して自ら北海道に帰る。実家に戻ってから、一九三四年に国鉄職員と再婚する。三年後、夫は二歳の息子を連れて東京へ出稼ぎに行く。その後、旅館で働くよう言われていたので働きながら待ったが、夫からの連絡はなかった。旅館の主人に問いただすと、夫はカヨをかたに前借していたことが分かる。翌年、造材業を営む川瀬栄作と結婚する。それぞれ再婚であった。一男三女に恵まれる。<sup>(8)</sup> 家業は繁栄し、一時人夫三百人を使う程になった。経済的にも、家庭的にも恵まれた時期である。

三三歳で、結核、肋膜炎を病む。神仏の加護を願って各地の神社仏閣を参拝し、この頃から靈動と手かざしによる病氣直しの力が現れる。長女に手かざしを試みたところ、卒倒する。夫に叱られ、病氣直しはその後ひかえる。その後帯広に移り、世界救世教、立正佼成会、生長の家等の宗教団体を遍歴した。一九五六年、四四歳の時買ひ物の最中に、真言密教の行者の老婆と宗教談義を行う。突然気合いをかけられ、放心状態になる。帰宅後、家に塩をま

き、四〇日間食事も殆どとらず、靈界との感応状態が続く。夫に苦勞の四〇年を語り尽くしてようやく落ちつく。それから、「お告げ」が下りはじめ、夫や家族に神の使いとしてカヨを用いることを告げ、その了承を求めた。同年、十一月二日「天運教の教祖たれ」と啓示が下る（この箇所は最初の伝記にはない。「啓示」は二冊目の記述表現、以下同様）。カヨは靈界との交流に明け暮れ、靈感が強くなると、夫が睡眠薬を飲ませたり、カヨが坊さんに法華經をせがんだり、家族の手に余る状態になった。親族會議の結果、精神病院へ送られる。その道筋、万歳を叫ぶ。カヨは病院で神仏や靈界の話周囲の患者に聞かせ、同室の患者を信者としてひきつれ年の暮れに退院した。一九五七年、退院後、河東郡首更町の鈴蘭公園八十八カ所と十勝川河畔の滝の不動明王に百日参拝を行う。帯広市内で二人の靈能者から指導を受けて修行する。三月四日から二二日にかけて、「おさしず」が下る。百日参拝の終わり頃から、次女宣子に靈通が起きる。彼女は二ヶ月に一度、十日間程学校に行かず、夜は鈴蘭公園に出かけ、カヨと祭壇の作り方等を語るなど奇行が三年近く続いた。この間、糠平八十八カ所であった天理教の教会長の息子が信者になり、カヨは天理教を学び、また、元大本の信者からは大本の教えを学んだ。

一九六〇年、日高山脈の靈峰劍山に劍を奉納して、神道修成派教師の指導を受ける。伊勢神宮、富士山、高野山、靖国神社、身延山、金比羅等各地の神社仏閣の参拝を行う。また、水行の命令が月に数度あり、劍山麓の手洗(9)い川他で荒行を続けるうちに、次第に病氣直し等を求める信奉者が集まり始め、彼等が「富士会」を結成した。しかし、夫が事業に失敗したため、間借りの貧しい生活に逆戻りする。この時期、カヨの家族は困窮し、カヨは神憑りになって家族、親族から疎まれるという精神的剝奪感と、はぶりの良い生活からの零落を同時に味わうことになる。この間、夫の労働収入とカヨの祈禱や占いへの謝礼で生活する。カヨは何回目かの劍山登山で感応し、山中の

木片を八大龍王として祭壇に安置し、馬頭観音、弘法大師と共に祭壇に祀った。一九六六年、新居へ越して二週目に夫が死去した。その後、カヨは「川瀬さん」と呼ばれ、帯広の名士とも親交を持つ霊能者として身を立てていくことになった。

カヨがシャーマンの霊能者になる経緯は、日本における新宗教の女性教祖に典型的な、苦難の半生と更年期の神憑り体験、教団の遍歴による宗教観、儀礼の確立、修行による霊威の強化であった。彼女の生家、及び彼女自身が前半生で経験した経済的没落は、北海道においては第一次世界大戦後の恐慌による農村部の疲弊、高度成長期の産業構造再編による第一次産業、石炭産業の低迷を反映したものである。彼女は中山みきや出口ナヲのような社会的零落、資本主義成立期における民衆の窮乏化といった経験を共有している。しかし、青年期に不幸な結婚を二度経験し、子供を残してきた家族経験は異なる。元信者は、カヨは男女の婚姻外の関係に対しては殊の外厳しい態度をとったと語る。カヨの人生経験の根底には常人が経験し得ない家族形成の労苦があり、民俗宗教レベルの因縁論では最終的に自己の経験を消化しきれずに、晩年に新たな宗教的世界観を求めたのではないかと推測される。実際、カヨは同時代の女性達のように家族的存在として自己を受容し、表出することができずに、カミとの関わりで自己を確立することを迫られたのである。三〇代の病気を契機に病氣直しの宗教集団に接近し、呪術的な癒しを自分でも試すようになっていくが、こうしたカヨの行動は家族、とりわけ夫の理解するところではなかった。四四歳で神懸かりしながら、夫に自分の心境を訴えて鬱積したものを吐き出し、精神的なバランスを取らざるを得なかった。いったん、神懸かり体験により夫、親族の拘束を断ち切り、自由な行動を得ると、その後は修行を通じて自分のアイデンティティを確立していくようになる。こうして呪的カリスマを形成したのであるが、民衆宗教の教祖達によ

うに信奉者集団を教団に組織することはなかった。組織形成に関しては、信者に飯降伊蔵や上田喜三郎に相当する傑出した人物を得なかったこともあろうが、中山みきや出口ナオのように自己神化していく力を欠いていたとも言える。これは北海道に生き神の民俗宗教的土壌がなかったこととはあまり関係がない。

カヨの祭神は馬頭観音と八大龍王、弘法大師であり、地域の霊能者の祭神としてはごくありふれたものだった。カヨが初期に教えをこうた師匠格の霊能者、高王山南玉輝霊山苑大自然霊光院妙真の祭神にほぼ等しい。しかし、北海道土着の新宗教である八大龍王大自然愛信教団の祭神も馬頭観音と八大龍王であるが、岩見沢を本部に道央地区に根を張っている。また、教えに相当する「おさしず」として、神憑りの状態で近くのが書き取った神示には、カヨの人生解釈、神仏への帰依から得た救いが素朴な形で表されている。<sup>10</sup>これを、同じ北海道土着の新宗教教団、天照教の教祖が神からのお知らせとして筆記した文書（現在分割しておみくじとして使用）と比べれば、宗教的構想力の差を認めざるを得ない。カヨは既成の宗教本「神道大祓」「観音経」等も使用していたが、体系立てた教義、儀礼等はなかった。カヨのさとしは、神仏への信心、人として真つ当な道を説く通俗道徳に落ちついた。これがまた、宗教には関わりたくないがカヨの霊威を頼りにする人々を惹きつける要因であった。教祖的カリスマ形成への諸条件を欠いたまま、力のある霊能者としてカヨは老境に入っていたのである。

### 三 天地正教の教団形成と統一教会・霊石愛好会

一九七三年、一信者が帯広に壺を持ってきたS氏を連れてきてから、カヨと信奉者集団に転機が訪れた。カヨは自宅に悪臭がただよったために、邪気払いをしようとした矢先であり、直感的にこの壺を魔除けに使おうとした。

代金は満期になった保険を当てる。その後も、保険の積み立てや、旅行の積み立て金が下りるなどして、壺ができたと評伝は語る。一九七六年、夢の中で慈悲観音により「神前にあるもの、すべてを昇天させよ。川瀬カヨも随分と修行を積んだので、祭壇を作り替えて、新しい信仰に目覚めよ。」との啓示が下り、剣山上で龍神を燃し、昇天儀式を行った。霊界からの啓示に従い、壺を中心に据えた新しい祭壇を作った。そして、各信者に「聖石の壺」をお供えさせ、「四世代供養」の救いの功德を説いた。この時点でカヨは初期の教え、儀礼を捨て、教義・儀礼を革新する時期に入ったとされる。しかし、この壺こそ統一教会が靈感商法として批判される経済活動により頒布していた高麗大理石壺である。<sup>⑪</sup>カヨは初期の靈感商法に出会い、積極的に関わるようになった。<sup>⑫</sup>しかしながら、カヨを将来への不安、家族問題、病気等をつかれた悪徳商法の被害者と見るのは妥当ではないだろう。この時期は霊能者として名声を得、経済的にも一応の安定を得ていた。靈感商法のレトリックに落ちたというよりも、カヨ自身が壺や壺売りの口上（家系図、先祖の崇り・供養、霊界の知らせ等）、その後の統一原理による説明に魅力を感じ、自身の宗教を包含するものとして受け取ったのであろう。ここでは、カヨ自身の子も同時期に統一教会と関わりを持ったこと、彼女固有の家族問題等も含めて、統一教会へのコミットを理解していく必要がある。<sup>⑬</sup>

一九七九年、弥勒浄土の招来を祈念しつつ、聖人の御霊を祭る聖人式を執り行う。一九八一年、多宝塔が祭壇に安立される。一九八三年三月二七日、帯広で二二〇名の信徒と共に「川瀬先生に感謝する信徒の集い」が開催され、富士会会長に三女、静江（現在の天地正教教母）が「神の天啓」で決まったと報告された。カヨは自身が築いた天運教を再構築することに情熱をかけたが、この間、元信者が多数離脱した。その理由は、霊能者としての「川瀬先生」の力が失われたからではなく、「信者に壺の購入を勧める、例祭の後、統一教会の講演に出席を勧める、

韓国へのツアーを勧める、教団の経営に外部者が介入してきた等<sup>(14)</sup>の事情があつたからである。一九八七年三月六日、天運教創立三〇周年記念祝賀会が開催され、信者代表が「天運教をさらに大きく全国へ発展させていきたい」と力説した。一〇月一日の役員会で宗教法人の申請が決定され、一月二六日に北海道知事より認証を受け、直ちに登記する。元旦に「汝ら、名を天地正教と改め、天地にはばだけ」との啓示により、名称の変更届を出す。一九八八年一月、宗教法人天地正教に名称変更する。

こうして、カヨは天地正教の教祖になつたが、天地正教は設立一年にして全国に二七支部・道場を持つ全国規模の教団に成長する<sup>(15)</sup>。これは霊石愛好会という団体が一九八八年に天地正教支部・道場に名称を変更したためである。霊石愛好会は、靈感商品の販売業者たちが「自粛宣言」（統一教会の事業部門であるハッピー・ワールド社が、通産省や国民生活センターに「誤解を招く商品の販売を禁止する旨を関連業者に徹底させる」という文書を提出したこと）を出してから組織された宗教団体であり、活動としては「霊石に感謝する集い」を各地で開催し、内部の道場で壺・多宝塔等の頒布を行う。但し、購入代金として多額の金を受け取るのではなく、献金の形にしている。この団体は、一九八七年八月に全国各地で設立されたものであるが、これに先立つ同年六月に全国靈感商法被害対策弁護士連合会が組織され、統一教会の活動実態を調査して行政・市民に認知を促すほか、被害者救済のためのネットワーク作り、損害賠償請求の裁判を支援するなど多角的な活動を展開し始めていた。カヨは同団体の出版物『霊石の恵み』に霊能者として序文を寄せ、価値は霊界から来るもので、心眼で悟らなければいけない<sup>(16)</sup>、それは与えられたものだから金銭のあるなし、値段にかかわらず受けなければならぬと説いている。天運教は天地正教設立以前に霊石愛好会と関わりを持っていたことが伺えるが、天地正教側は霊石愛好会会長が正式に文書で関係がな

いことを言明しているとしてこれを否定している。しかし、天地正教は、天運教時代には帯広に本部を持つ十勝管内の一宗教団体に過ぎなかった。それが、わずか一年で、宗教法人化、名称変更、全国規模の教団になったのは、内生的発展ではありえない。天運教には霊石愛好会から教団組織を運営するための資産と人員が提供され、特に教義・儀礼面に関しては一九七六年より統一教会から知的資源が導入されていた。但し、教団再編のメカニズムを立証するに十分な内部資料を得てない現段階では、天運教と天地正教の教団組織面の落差から教団再編のからくりを推測するのみである。しかし、以下で概観する天地正教の教義・儀礼、信者の出自に資源の在処は明らかである。

天地正教の祭壇は、カヨが天の啓示に基づいて一九八〇年代初期に作られ、三殿四聖を祀り、天によって祝別された壇であるとされる。天は大宇宙の根元者であり、①慈愛の心情をもつ人格の神、②男女、陰陽の中和的存在、父母なる神、③創造の神、④法則の神である。三殿とは祭壇の段数であり、天の基本教、天地界の縦軸（上中下、過去・現在・未来等）である。四聖とは祭祀の対象物であり、天地界の横軸（東西南北等）であり、具体的には①弥勒慈尊像、救世主の象徴、②釈迦塔と③多宝塔である。釈迦塔は男性、多宝塔は女性を象徴し、人格完成した聖なる人間、理想の夫婦とされる。④聖石は天的人格を完成させた天の心情を体得した人間の象徴である<sup>17)</sup>。これら祭壇上にある祭祀対象物の中には靈感商法で問題になっている物品と酷似しているものがある。祭祀対象は救世主としての弥勒信仰であるが、一九九五年の親尊影奉齋之儀<sup>18)</sup>、及び一九九六年の第二回弥勒祭りにおいて、二代目教母が弥勒は文鮮明夫妻であると宣言した。カヨの言葉を辿ると、弥勒とは①神様の心情と慈愛を抱かれた真実の親であられるお方、②家庭浄土を自ら完成し、御身をもって人々を家庭浄土に導いて下さるお方、③不幸の原因となつ

ている根本的悪因縁を清算してくれるお方、④世界平和の道を切り開き、弥勒浄土を実現される当来仏であり、再臨主でもある。<sup>(19)</sup>

しかしながら、カヨ自身が現在の教義である弥勒信仰を創出したとは考えにくい。それが神示であるにせよ、通俗道徳を教えとし、民俗宗教レベルの儀礼、カヨの靈感でもっていた天運教が、天地正教となつて突然、世直しを志向するメシア思想としての弥勒信仰を打ち出す教義上の連関が見られない。先述した靈石愛好会の刊行物からは弥勒信仰の記事が随所に見られ、この段階から弥勒信仰が用意されていたものと推定されるが、カヨ自身にも受容の契機があつたと思われる。カヨが神憑りになつたきっかけは、真言密教の行者との問答の最中であり、修行の手始めは鈴蘭公園八十八カ所巡りである。しかも、祭神に弘法大師をいただいていた。弘法大師の奇跡信仰、入定から弥勒としての下生信仰の内容が、部分的にでもカヨの知識にあつたのではないか。<sup>(20)</sup>それが、統一教会の明瞭なビジョン化（原理講論のメシア信仰、韓国ツアーによる弥勒信仰遺跡巡り等）によつて、カヨ自身が持つていた一切の救済・解決願望と親和的に結びついたと思われる。もちろん、カヨの弥勒信仰は民俗宗教の域にあり、千年王国運動や急進的セクト集団が持つ強烈な終末思想やメシア信仰とは性質を異にするものであり、その意味では、統一教会の宗教的世界観に包摂されたことは間違いない。<sup>(21)</sup>

カヨが天地正教の教主になつてから、集会の講話は「おさとし」として編集されているが、そこには十分こなしきれしていない弥勒信仰の硬い語りと、彼女自身が霊能者生活で体得した豊富なアドバンス例が奇妙に混在している。<sup>(22)</sup>しかし、二代目教母の講話になると後者がなくなり、こなれた（編集された）弥勒信仰、教団の新しいビジョンの語りになる。<sup>(23)</sup>教団の公式発表では、カヨが一九九二年高野山奥の院に参拝した折り、弘法大師から下生した弥

勅は文鮮明夫妻であるという神示があったとされる<sup>(24)</sup>。ところが、弥勒セミナーなるものが教団設立後ほどなく開催され、そこで信者が弥勒とは誰であるかを証されたという<sup>(25)</sup>。教主よりも先に弥勒の本体を教団幹部及び修練生が知っているとは、どのような教団組織なのであろうか。教主自身による文鮮明師が弥勒であるとの発表は教主の死亡一ヶ月前である。文鮮明夫妻の写真を本部祭壇に掲げたのは、教主の亡くなった次の年であり、統一教会と関わり深い人物が教団責任者として表舞台に出てきたのも、教主の死の前後である。カヨは教主としての六年間を過ごし、一九九四年二月四日八二歳で亡くなる<sup>(26)</sup>。教団形成はカヨの手を放れたところで進められた。

このようにして教団の発展を遂げた天地正教は、その出自を「救国・救世運動の輪を広げる」というスローガンの中で明確に示している。韓国殉難者慰霊供養祭の開催を通して、日本国家としての自己批判、侵略国家としての罪意識を持つとする意志が読める。このような意識は天地正教立教当時から濃厚で、少なくとも天運教時代には皆無であった。また、韓国の文化伝統を積極的に取り込む姿勢の一環として、花郎団の創設がある。この組織は「青年たちが正心行として、毎日、家庭を訪問し、その家庭の平安と幸福のために読経することを通し、正心を養う心を実践している。」<sup>(27)</sup>とされるが、元来、花郎は新羅の文化として記録されている若者たちの集会である。その特徴を挙げれば、「①花郎集会は歌舞遊戯を行う青年の社交クラブふうのものであったこと、②花郎は神霊と交融する呪術的儀礼を行ったこと、③この集会は国家有事の際には、国難に赴く青年戦士団であったこと、④そこはまた青年にとって、国家的社会的教育を受けるところであった。」そして、「弥勒尊は花郎の徒の一種の守護神であった」のであり、「ここに見える弥勒尊は、経文の功德によるのではなく、経文一つ知らない花郎の徒の行う郷歌に応じて、所期の奇瑞を現す神性であり、そこに行われている行事と観念は、仏教的であるより固有のシャーマニズ

ム的なものであった。」朝鮮半島のシャーマニズムは韓国産の新宗教にかなり影をおとしているが、天地正教にもその傾向を見てとれる。天地報恩太鼓の創設を、「この太鼓と踊りは孝の精神を形に表したものであり、正しい親子関係、正しい夫婦の在り方ということが表されている」と天地正教は説明するが、花郎団が存在した時代、太鼓の音は神霊を招くものであり、その呪具であったとの指摘がある。<sup>(28)</sup>

表1 年間祭祀（一九九五年現在）

1月5日	敬天祭	神様、弥勒様に守護を祈念し、新しい年の計画を報告する。
2月11日	国運隆盛祈願祭	歴代天皇の遺徳を顕彰し、聖人・義人の恩徳に感謝。
2月27日	上聖人祭	釈尊、イエス・キリスト、孔子、マホメット四上聖人の協力援護のもと、弥勒浄土の実現を祈念。
春分の日	彼岸供養祭	先祖供養。
4月8日	釈尊祭	
5月第三日曜	弥勒祭	二大イベントの一つ。弥勒の郷にて、弥勒浄土の雛形を示す。
6月25日	南北平和統一祈願祭	朝鮮動乱勃発の日。朝鮮の南北分断に対する日本の過去の悪因縁を清算する。
7月13 - 16日 或いは8月13 - 16日 日の内の一日	お盆供養祭	
8月15日	国運祈願・戦没者慰霊供養祭	英霊に感謝。日本・アジア・世界の平和を祈願。
秋分の日	彼岸供養祭	
10月8日	大感謝祭	大自然の恩恵、天の父母なる神様の恩恵に感謝。
10月第二日曜	浄火祈願祭	二大イベントの一つ。弥勒の郷にて、全国から集めた正心護摩木を焚く。救国救霊の炎の祭典。
11月12日	創立記念祭	天運教立教の日。

表2 月例祭祀（一九九五年現在）

4日	孝の日	両親や親族、先祖に孝養を尽くす。
8日	感謝祭	道場にて例会。
21日	敬徳祭	道場にて、聖人や地域発展の貢献者の御霊を祀る祭祀。

現在の天地正教は年間祭祀（表1）、月例

祭祀等（表2）の整備が進み、新規信者は教団の教義、儀礼等を系統立てて修得できる体制が整っている。しかしながら、現段階にお

いて信者層の教団理解は驚くほど多様である。つまり、若干の天運教からの残留信者を除けば、大半の信者が天地正教立教前後から加入した新しい信者であり、その中に少なからぬ統一教会からの移籍組がいる。東京都のS道場の女性は「統一教会から天地正教へ移ってきた。……人間は原罪をもつて生まれている。アダムとエバ以来の原罪を清めなければ、人間は悪の道へと走るのだ。清めるためには合同結婚式において永遠の愛を誓うしかない。」と語り、同じ道場の女性は「天地正教に入ってから四年目。……実は統一教会だと知った時驚いた。その教えの素晴らしさに納得してからは、ついはいこうと思った。教母様が啓示をうけて、弥勒様こそ文先生だとわかり、教団（天地正教）を捧げた。普通はできることではないし、すごいことだ。」と話す。大阪出身の女性の場合は、「天地正教は統一教会側に参加を勧められて通いだし、北海道での行事は、何度も行くように言われて今まで渋っていたのだが、今回ようやく参加した。……昨年は韓国に行き『女性の集い』に参加し、文鮮明先生のセミナーを受けた。」こうした青年層以外に、弥勒祭や浄火祈願祭等のイベントに動員される中高年以上の人々は先祖供養、現世利益のおかけを目的、或いは結果として来る信者が多い。大阪の壮年男性は「私は天地正教の会員。先祖供養のために入会した。それ程熱心に信仰してはならず、今回、初めて北海道での行事に参加した。」と言うが、夫の病気を契機に入信した帯広の女性は「韓国に行つて、文先生を見た。外見は普通のおじさんだが、心のとても大きな人と感じ

た。とてもうれしかった。これが、文先生の写っている写真だ。いつも一枚は肌身離さず持っている。一また、三〇代の男性は「入信して十年。五年前に弥勒が文鮮明先生であるという発表があり、新しい信仰にみんなの気持ちがぐっと集まった。」と語る。<sup>(29)</sup>

このような信者の教団認識から、天地正教の崇拜対象が文鮮明であり、教主は下生した弥勒（再臨したメシア）の証人として位置づけられ、その限りで尊敬されていることが伺える。教団が提供する救済、教えの源泉は教主ではなく、文鮮明に由来する。「統一教会の教えは難解で一般向けではない。天地正教は仏教的であるから、年配の人に受け入れられやすい」という信者の語りに、統一教会の活動戦略と、天地正教の教団アイデンティティを見るのは不当であろうか。その年輩者も現世利益を生み出す信仰と儀礼を教団公定の教えから受け取り、教主―指導者―一般信者ラインに及ぶ靈威や人間関係にはそれほど依存していないのである。<sup>(30)</sup>

#### 四 地域社会と教団の葛藤

一九八八年から八九年にかけて、天地正教は十勝清水町御影地区森林組合の仲介により、剣山神社下の山林七三万ヘクタール余を取得して、「弥勒の郷」建設計画を進めた。御影地区は帯広市から西へ車で一時間ほど走った日高山脈の支稜にある剣山の麓であり、この一帯は行者の修行場である。剣山の登山口には剣山神社があり、その下にカヨが一九六〇年前後に行をしたとされる高王山南玉輝霊山苑大自然霊光院がある。弥勒の郷はさらにその下にあり、十勝清水町から剣山登山口が上がってくる道路沿いの最終農家から、霊光院までの間の広大な雑木林を占有している。一九九〇年から九四年には、敷地内に道路、浄火祈願祭斎場（観客席付き野球場規模）、駐車場等の建

設が完了する。この間、町、北海道共に林地開発許可申請、特定開発行為許可申請を認めている。一九八八年より毎年浄火祈願祭がここで行われ、数千人の信者が十勝地区の旅館・ホテルに宿泊していた。天地正教はここに道場建設を計画したのである。

一九九五年、町議会で議員から、オウム真理教事件に絡めて、統一教会との関連が噂される不審な宗教団体の本山建設を座視するにはいかないうの発言があり、町と天地正教との間で事前協議の進達を論議している最中に、建設反対の町民の会が結成され、メディアを巻き込んで、住民運動に発展していった。結果としては、町議会で住民の会の陳情を採択、事前協議は頓挫し、申請が北海道庁に上がっていない状態が続いている。<sup>31</sup>

天地正教反対運動には仕掛人がいた。漠然とした宗教への恐怖感を住民運動に発展させたS議員の手腕、とりわけ、メディアの利用、情報収集能力が光る。同議員はかねてから霊感商法の問題に関心を持っており、赤旗にて統一教会と霊感商法、天地正教との関係が特集記事で取り上げられていたために、この教団を注意してみていた。しかし、天地正教の土地の取得、造成、施設の建設は全て合法的なものであり、年に一、二回の行事の際は多少賑やかなるが、弥勒の郷は市街地から遠く離れており、住民の迷惑その他の具体的な問題はなかった。しいて挙げれば、浄火祈願祭の一ヶ月ほど前から青年の信者四〇名近くが弥勒の郷にプレハブ宿舎を建て、そこを拠点に祭典の準備を始め、その一環として十勝清水町の市街地で訪問形式の募金活動をしていて、住民から気味が悪いと苦情が来る程度のもので、募金の強要はなかった。

しかし、一九九五年はオウム真理教事件によって日本社会が震撼させられた年でもあり、上記の議員をはじめとして、町民には熊本の波野村や山梨県の上九一色村が即座にイメージされ、「この町をえたいの知れない宗教団体

の本山にするな」と、まずは感情的なレベルで、天地正教反対の運動が生じたのである。同議員が述べる反対の主旨は、「地域住民の生活圏を行政が守らなければならない」というものであった。天地正教の道場建設がどの程度地域住民の生活を脅かすかは実のところ未知数であるが、同議員は「統一教会関係の信者がマインド・コントロールされる場所になること」を懸念した。オウム真理教事件後の社会的雰囲気としては、宗教は気味悪い、関わりたくないが本音であった。それが十勝清水町全世帯の三分の二をこえる六千名近くの陳情要請署名を集めたのである。住民は天地正教がどのような宗教団体であるかを同議員や天地正教を考える町民の会のパンフレットで知ったわけであるが、同会の運動は住民に対して天地正教への警戒心、拒絶的態度を醸成するに十分であったと言える。

町議会の陳情採択に関する審議の過程で、ある議員から「十分な証拠がないのに、メディア情報や将来の危険性といった蓋然性だけで特定の教団の法的手続きに則った活動を認めないという行政の在り方はいかがなものか」という見解が表明された。これは信教や結社の自由という憲法が保証した基本的人権の問題に踏み込んだ意見であり、天地正教とオウム真理教を同列に扱うことに疑問を投げかけたものであった。実際、十勝清水町内では刑事事件に相当するような反社会的活動はなかった<sup>(32)</sup>のである。教団側の主張としては、「道庁から出された宿泊施設建設の開発申請の要件である地域住民との話し合いに、断固応じる気がないと主張する住民の会こそ問題がある」というものであった。実際、信教の自由、教団の反社会的行為の有無が正面から議論の遡上にあがれば、地域住民側にとっても面倒な問題になったであろう。十勝清水町としても、従来浄火祈願祭に町長が出席していた経緯もあり、地域に突然宗教問題が降ってわいたというような態度は天地正教側にとれず、対応に苦慮していたところであった。

しかし、事態は意外なほど簡単な決着を見ることになった。天地正教側の対応のまずさである。住民の会が天地正教側に申し入れていたのは、統一教会との関係を明らかにせよということであった。これに対して、天地正教M代表は自身が統一教会に幹部として籍を置いたのは事実であるが、その後同教団を離れ、現在天地正教に帰依していると語り、天地正教は教団として統一教会と関係がないと何度も明言したのである。しかし、陳情審査特別委員会において、同年二月発行された天地新報「親尊影奉斎の儀」の記事が出され、教団が文鮮明夫妻の写真を祭壇に飾り、下生した弥勒として奉ることを明記し、教団として信者に知らしめていたことが明らかにされた。天地正教は住民の会のみならず、十勝清水町議会に対してもウソを言っていたということになり、信用を失墜させた。その後天地正教は町に町民の会との話し合いの仲介を依頼したが、町民の会の同教団に対する不信の念は強く、話し合いに応じなかった。十勝清水町が陳情を採択したため、天地正教が道にあげた開発申請は宙に浮いてしまった。

このようなあつけない結末は、住民の会の望むところであった。つまり、天地正教に対して徹底的に反対し、十勝清水町から出て行けというスローガンにすれば、波野村同様、正式に土地を取得した教団に対して相応の立ち退き料を払う必要が出てくる。また、天地正教に対して土地の売却、斡旋を行った地元関係者を地域の中で追いつめることになる。ここまでは誰も望んでいないし、望んでも資金的めどはたたなかつたであろう。従って、従来通り年に二回の祭典時のみ弥勒の郷を使用させて、天地正教信者の居住だけを阻止することができれば、今回の住民運動は十分な成果をあげたと言えるのである。

表3 天地正教と十勝清水町の対応（一九九五年）

6月12日	<p>十勝清水町第五回定例議会でS議員が天地正教の事業計画について一般質問。「特定開発行為許可標識に、弥勒の郷本堂工事、本山建設の調整池と記載。天地正教は、旭山に本山を建設しようとしているのか。天地正教は統一教会の別働隊であるという見解があるが、町はこの点を認識しているのか。上九一色村での開発行為に対する行政対応の不十分さを反省材料として生かしたい。」</p>
8月11日	<p>天地正教、寄宿舎建設の特定開発行為変更に関わる事前協議書を町に提出。</p>
8月31日	<p>清水町は、町民の中に寄宿舎建設を不安視する声があり、次回の定例町議会でも一般質問が予想されるので、事前協議書の進達をすぐにできない旨、天地正教に通達。</p>
9月26日	<p>清水町、天地正教帯広道場を訪問、「町民の不安視する声があるので、寄宿舎建設を中止して欲しい旨一町長の意向として連絡。同日、天地正教を考える町民の会結成。後日、本山建設中止を求める要請書を町長に提出。</p>
10月9日	<p>北海道議会予算委員会で、O議員が宗教法人天地正教への認証の経緯、同法人と靈感商法の関連への調査等の内容について質問。</p>
10月10日	<p>天地正教を考える会、建設反対署名運動を開始。</p>
10月19日	<p>天地正教のM代表が「天地正教は統一教会のグミール団体ではない」という趣旨の手紙を、町民の会会長に渡す。</p>
10月27―29日	<p>天地正教が、清水・御影の市街地ほぼ全戸と農村部の一部にチラシを投函。「当教団は靈感商法とは一切関係がない。統一教会の変身教団でもない。町民の会は当教団の宗教を誤解している。」</p>
11月1日	<p>天地正教、清水町長に町民の会との話し合いの仲介を依頼する旨の文書を出す。</p>
11月2日	<p>清水町文化センターで天地正教を考える町民集会を開催。総計六八〇名参加。町長が建設中止を教団に求めていく旨表明する。</p>
11月4日	<p>天地正教を考える町民の会が、清水町議会に建設中止を求める陳情書を提出。</p>
11月15日	<p>北海道議会決算特別委員会第二分科会で、道林部部長が、「今後、天地正教から新たに林地開発行為変更等の許可申請が提出された場合には、地元の意向が反映されるよう適切に対処したい」旨答弁される。</p>
11月	<p>陳情審査特別委員会が数度、開催され、陳情を提出した天地正教を考える会以外に、参考人として天地正教M代表を呼んで、事情を聴く。同代表、11月28日に天地正教と統一教会の関係に言及し、自身も統一教会にいたことを認める。</p>
12月10日	<p>清水町議会、陳情を採択。</p>

## 六 結論

川瀬カヨの天運教は、統一教会・霊石愛好会との関わり合いの上で天地正教を設立した。彼女の地域霊能者としての修行と人生経験を上回るより強力な宗教体験、ないしは教え（包含的な宗教観、新たな霊威の源泉の発見）との遭遇によって、彼女は信仰の形態を変えたのである。八大龍王と馬頭観音の民俗宗教の次元から、仏教的体裁の洗練された宗教体系を選択した。弥勒・救世主信仰という現在の信仰は、従来の弘法大師信仰を発展させたものであったが、外部教団からの強力な働きかけの中で体系化されたことは事実であり、彼女の死後、教義形成の主体が明瞭に示されるに至った。川瀬ファンサークルとしての信者組織は、統一教会・霊石愛好会からの資源導入（教義・組織・運営方法・資本等）によって、天地正教という全国組織に再編された。西山の分類を援用すれば、現時点において、内棲型（統一教会とは異なる教義・組織体制・信者層を含む）と提携型（統一教会の活動目的、活動自体との協力体制）の形態を示しているが、宗教法人化以降、教団組織形成の主体は外部教団であった。

本事例が教団論に投げ返した課題は外生的教団形成の可能性である。天地正教の場合は統一教会が展開する活動戦略の一環とみなすことが可能なために、純粹な教団形成として宗教学的に議論することが難しいかもしれない。しかし、現代の宗教動態を考察するには、極端な事例であっても、宗教集団が教団内外で用いる暴力的行為や、宗教を偽装する営利集団さえも視野に収める必要がある。本稿は資源動員論的視座からコロナアルな教団形成の事例を扱い、教団組織形成の条件を探った。しかしまた、本事例は結果的に教祖的カリスマの生成が教団形成の中心の問題であることも明らかにした。天地正教という教団は教祖的カリスマという求心力なしに教義・儀礼・信者組織

の大方に外部資源を導入することで形成されたが、このような宗教集団は最終的に教祖的カリスマを形成できない。カヨ自身の宗教経験とパーソナルな信奉者との関係から生み出された呪的カリスマは、教主という組織的地位に由来する権威を得ても教祖的カリスマに変容しなかった。教祖自身が教えを生み出す宗教的構想力と信者との人格的關係を形成する歴史を欠き、信者集団も統一教会の教え、教え主を崇拜したからである。

一九九六年に下生した弥勒が統一教会の創始者文鮮明であることを明言した以上、統一教会の韓国民族主義が天地正教に濃厚になったとしても不思議ではない。しかし、統一教会との関係を社会的に認めることが、今後、天地正教の教団運営、布教にどのような影響を与えるのか、教団幹部としても分からないわけではなかった。同年に二代目教母が二回の公的行事で弥勒の証を行なったのは、宿泊施設も含めた本山建設の継続が無理であることが分かったために、敢えて教団の姿勢を地域住民に隠したまま弥勒の郷建設を推進する必要がなくなることが大きい。その後、帯広市に取得した住宅用地に浄土宗徳雲寺、また弥勒の里隣接地に韓国の圓佛教の宗教法人名で研修施設を建設しようとしたが、これもまた日本共産党地区委員会が帯広市に建設断念を申し入れたことと住民の反対運動のために、一九九七年二月一〇日建築確認申請の取りやめを上記法人の〇住職が申し出ることになった。天地正教は十勝管内の地域からは四面楚歌の状態が続いている。川瀬カヨの開いた天運教は地域の宗教組織であったが、全国組織に再編される中で地域の宗教であることをやめたのである。その結果が、この度の地域住民による拒絶であった。そして、同年五月一八日の弥勒祭にて、既婚夫婦一五八九組が喜びの家庭祝福大祭典を統一教会の朴普熙夫妻の司式で行った。

註

- (1) 島蘭進「生神思想論―新宗教による民俗・宗教の止揚について―」宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣出版、一九八八年、三八―五〇頁。小沢浩「生き神の思想史」岩波書店、一九八八年。桂島宣弘「幕末民衆思想の研究―幕末国学と民衆思想―」文理閣、一九九二年、一五二―一六〇頁。
- (2) 川村邦光「ステイグマとカリスマの弁証法―教祖誕生をめぐる一試論―」『宗教研究』二五三三号、一九八二年、七五―八九頁。
- (3) 磯岡哲也「自己受容化とカリスマの成熟―円応教祖深田千代子の場合―」宗教社会学研究会編『教祖とその周辺』雄山閣出版、一九八七年、五四―六六頁。
- (4) 渡辺雅子「新宗教教団における教祖の誕生過程―浜松市の自成会の事例に見る巫者から教祖への展開の諸相―」『宗教研究』二五四号、一九八二年、九三―一〇七頁。
- (5) 島蘭進「教祖と宗教的指導者崇拜の研究課題」宗教社会学研究会編『教祖とその周辺』雄山閣出版、一九八七年、一三―二七頁。
- (6) 西山茂「新宗教の特徴と類型」東洋大学白山社会学会編『日本社会論の再検討』未来社、一九九五年、一六一―一六四頁。
- (7) Thomas H. Pearce, "Tenchi Seikyo: A Messianic Buddhist Cult," *Japanese Journal of Religious Studies*, 1994, 21/4, pp. 407-424.
- (8) 教祖の経歴は教団刊行物に準じており、戸籍上のもではない。また、教祖及び教祖の家族に関して、公刊されていない情報には言及しないことにした。荒谷静江「霊能者 川瀬カヨを語る」昭和本rinto株式会社、一九八三年（天運教時代）。教主の歩み編纂委員会「曠野は白く燃えて―天地正教教主川瀬カヨの歩み―」正心社、一九九〇年（天地正教時代）。
- (9) 教団発行の伝記では会員数一五〇人とされているが、元信者からの聞き取りによれば、これほどの信者はなかったという。教団の内と外を分ける信者の成員権は明確なものではなく、固定的な顧客の会といったものであった。
- (10) 日時、おさしずの文言の抜粋。三月四日朝「今日の日よ 思い出深き今日 皆一同打ちそろい 心の底より 嬉しく楽しく 共に喜び お祝いたしましょう」三月四日夜「嬉しや 嬉しや 嬉しや 嬉しや 嬉しや 嬉しや 嬉しや この楽しみ何処まで続く 風の糸」三月六日夜「信仰の道は尊いものよ やれ嬉しや 有り難たや やれこわや」三月六日夜「天運教 天理教 南無大師遍照金剛 南無妙法蓮華経と 願う心は皆一つ 救い下さる心も皆一つ ああ有り難たや 有り難や」三月七日夜「雪降り 雨降り 一人とほとと 修行の身 これも世の為 人の為」三月九日朝「小鳥が二、三羽 飛んでいく 大空目指して 飛んでいく」三月九日昼「大師の功績 大きい今なお あちらこちらにも」以下省略。教主の歩み編纂委員会「曠野は白く

燃えて―天地正教教主川瀬カヨの歩み―』正心社、一九九〇年、九二―一〇五頁。

(11) 櫻井義秀「消費者被害―靈感商法を中心に―」『北星学園女子短期大学紀要二七号』一九九一年、五三―九一頁。

(12) 統一教会発行の『中和新聞』一九七八年二月一五日付において、川瀬カヨ（北海道第二地区）は個人伝道優秀者、全国二位として表彰されている。

(13) 統一教会には家族的問題を入信の動機とするものが少なくない。統一原理の核心に理想的家族論がある。世界平和統一家庭連合が推進する「まことの家庭運動」、J-CARDの「純潔主義運動」に、より韓国の民族的伝統が明らかになっている。本稿では文鮮明『原理講論』統一教会発行、を初めとする統一教会の各種出版物を参照しているが、その都度明記はしない。

(14) 天地正教になる前にやめた元天運教信者の聞き取りによる。同信者宅には大理石壺三体があり、数十万円でそれぞれ購入している。

(15) 全国靈感商法対策弁護士連合会が一九八八年一〇月に北海道庁学事課に申し入れた「天地正教一の調査要請資料参照。一九九六年時点では本山、事務所を含めて一四二カ所に道場を持つ。

(16) 霊石愛好会編『霊石の恵み』一九八七年五月刊行、非売品。

(17) 祝別、心情、中和的存在、基本数、天的等は原理用語。弥勒慈尊を誠の御父母様に代えれば統一教会の祈禱文になる。宗教法  
人天地正教「中級円和講」正心社、一九八八年、三八―四三頁。宗教学人天地正教「上級円和講―天地心情生命論―」正心社、一九九〇年、六八―七四頁。

(18) 統一教会教祖文鮮明夫妻の写真を公式に教団の祭壇に掲げた儀式。カヨは、「天地正教においては、象徴本尊である弥勒像を奉安し、そのうえに形象本尊である親尊影を掲げて、実体本尊である真の父母なる弥勒様に侍っていく。」と語ったとされる。天地正教「弥勒信仰概説と霊妙慈経解説」正心社、一九九六年、八四頁。

(19) 天地正教、前掲書、七七―八一頁。

(20) 宮田登「ミロク信仰の研究」未来社、一九七〇年。三章「ダイシ信仰とミロク」参照。

(21) 和歌森太郎「近世弥勒信仰の一面―宮田登編『弥勒信仰』雄山閣、一九八四年、七二―七六頁。

(22) 川瀬カヨ「心みがき」正心社、一九九四年。先祖祭祀、親孝行、家庭円和の通俗道徳を分かりやすく説き、神様、弥勒様、ご先祖様がほぼ同格で祭祀対象になっている。

(23) 天地正教『おさとし』正心社、一九九六年、一三五―一四〇頁。一九九六年度弥勒祭、浄火祈願祭の講話を参照。

(24) 天地正教『天地新報』正心社、一九九二年六月号、一九九四年一月号、一九九五年三月号。

- (25) 筆者が天地正教の現信者、天地正教道場責任者から聞き取った。
- (26) カヨの死後刊行された三冊目の評伝では、弘法大師から下生した弥勒Ⅱ文鮮明を証するための人生であったことがテキスト化されており、弘法大師の霊的教示が呪的カリスマを得る修業時代からあったことが記述されている。また、刊行前年に教母が弥勒Ⅱ文鮮明を公にしたことから、カヨが一九六四年統一教会の二日間研修、一九七四年マジソンスクウェアガーデン大会（ニューヨーク）、一九七五年希望の日フェスティバル（東京）、一九七六年五〇万人大会（ワシントン）に参加したことが書かれている。壮婦として復帰されたとしても、祭壇を変えた一九七六年以後であろう。荒谷静江「弥勒の救いが始まった」キャンパス・シネマ、一九九七年、六九、八二、一二七―一三二頁。
- (27) 天地正教側の引用は、「天地新報」一九九六年四月号、荒谷静江「就位継承三周年を迎えて」。
- (28) 三品彰英「花郎制度の本質とその機能」宮田登編、前掲書、二七六、二八三、二九二―二九三、二九五頁。
- (29) 一九九六年中行事での聞き取りによる。詳細は、櫻井義秀編「現代宗教への視角をめぐって―新宗教教団の形成と地域社会変動―」平成七、八年度科学研究費報告書、三九―四三頁。
- (30) 日常的儀礼は朝夕の勤め、正心瞑想等があるが、月例会・年中行事のイベント参加、教義のテキスト学習が天地正教一般信者の主たる活動である。御利益は具体的な儀礼や教母・道場長の霊力によるのではなく、信仰の結果として受け取られる。メッセーじによる信仰内容の伝達、信者の受容、その後の教団諸活動への動員が、教えの体制である。
- (31) 本稿のデータは、教団刊行物、住民の会刊行物、住民の会へのインタビュ、町議会議事録、その他の文書資料、関係者へのインタビュから得ており、文中では出所をその都度明記することはしないし、個人名は出さない。
- (32) 一九八八年東京地裁が、天地正教へ献金を強要されたとする被害女性の損害賠償のために、帯広市本部の土地の仮差し押さえを認める判決を出す等、道外では様々な民事事件の当事者であった。この件で被害対策弁護士及び道議から北海道庁に調査の要請があり、道庁は天地正教に文書で調査への回答を求めたが、これでは問題に該当する点がなかったとしている。霊石愛好会による霊感商法被害を除いて、道内では天地正教関連の被害はなかった。

付記

本稿は平成七、八年度科学研究費基盤研究C「新宗教教団の形成過程と地域社会変動」の成果である。後藤一也記者、山口広弁護士を始め多くの方々の協力を得た。査読の先生方には貴重な助言を頂戴した。記して感謝すると共に、文責は櫻井のみにあることを明記しておきたい。

## 展 望

国際宗教学会 (IAHR) ヨーロッパ地区  
学術大会、国際委員会、並びに執行委員会  
報告

荒 木 美 智 雄

一九九八年五月二二日から二五日までの四日間、ドイツの近代化された美しい中世の都市ヒルデスハイムで国際宗教学会 (The International Association for History of Religions) ヨーロッパ地区学術大会 (Regional Conference) が開催され、それにあわせて、同執行委員会 (Executive Committee) 並びに国際委員会 (International Committee) が開催された。日本からの出席者は、日本宗教学会を代表して國學院大學の阿部美哉教授と北海道大学の土屋博教授と、それに執行委員会の委員である筆者が加わったの三名であった。筆者が執行委員会委員であることから、日本は国際委員会において三名の代表を送ることができ、三票の投票権を持った。

### 一 ヨーロッパ地区学術大会について

ヨーロッパ地区学術大会がこの時期にヒルデスハイムにおいて開催されるという企画は、二〇〇〇年にそのすぐ隣の町ハノーバー市とその周辺都市において開催される予定の万国博覧会

のテーマ「人間・自然・技術」を宗教と宗教学の立場から受け止め、万国博覧会に寄与しようという意図に基づいていた。宗教は過去においても、そして現在もこのような問題設定に関わって人間の行動にインパクトを持ってきている。しかし、当初の計画では、「人間・自然・技術」というテーマは、環境論的・技術論的であり得ても宗教の視点が大きく欠落しており、その欠陥を補うという意味があつたからである。また、この会議と並んで、企画されたものに、「ヨーロッパ宗教学会」の創設に向けての会議という注目すべき問題があつた。この学会には少なくとも全てのヨーロッパの学会の代表が出席することが計画されていた。ヨーロッパ諸国の代表の参加は多く見られたものの、アジア諸国からの参加は、経済危機の影響もあり、日本の代表だけであり、中南米からはメキシコだけ、アフリカは南アフリカの代表とナイジェリアの代表に留まった。このことに関わっても、このところ国際宗教学会を西洋中心主義的な方向に突き動かしている西洋の宗教学会の傾向についてヨーロッパやアメリカの宗教学会の展開に問題がある。

会場を市庁舎に設け、市長招待のレセプションで始められた地区学術大会は、地元ドイツの学会の代表であり、国際宗教学会副会長であるハノーバー大学教授ペーター・アンテスの采配によって進められた。会場を巻き込んで議論を活発にするために、オープニング・アドレスの公開講演以外は、すべて、パネルを組んで全ての講演もその中で行われることが企画された。公開講演にも、パネルのテーマからしても、全体的に大きくヨ

ヨーロッパの宗教の問題と宗教学の立場を再考察する企画に傾いていると感じられたのは筆者だけではなく、ヨーロッパの代表にもそれを鋭く取り上げる人々がいた。

(1) 公開講演・二三日午後七時から始められた公開講演は、スペイン宗教学会(Spanish Association for History of Religions)の会長であるライモン・パニッカー教授が講演者であり、その講題は、「ヨーロッパにおける宗教学と「人間・自然・技術」に対するその重要性」であった。インドの宗教に造詣が深いパニッカー教授は、「人間・自然・技術」というテーマが、宗教的伝統から自立しようとする近代西洋文明の基本的な方向や志向性を示しているが、そのような方向性の基礎には、ユダヤ・キリスト教の伝統とヨーロッパ近代の文化があり、それによってヨーロッパの啓蒙主義も成立してきたということを描き、さらに、「宗教・人間・自然・技術の相互関連」の中から生まれてくる象徴的な力を明らかにすることの重要性を説いた。そうすることによって、国際宗教学会は、万国博覧会を迎えるヨーロッパ社会に対して重要な貢献をなすであろうと結んだ。

(2) 二三日午前九時から始まったパネルは、まず始めに、「ヨーロッパにおける過去の東洋宗教」と題して、ミッシェル・デブラン(カナダ)の司会で、フィリップ・ボルジョー(スイス)、ジュリア・スファメニ・ガスパロ(イタリア)、ミッシェル・メラン(フランス)がパネリストとして立った。このパネルでは、パネリストたちは、まず、世界の概念並びにヨーロッパの人間の概念にとつての宗教の重要性を議論し、自然

と技術に関わってその帰結がどのようなものであったか、また今現在どのようなものであるかを問うように、あらかじめ求められている。

(3) 引き続き、一時からのパネルは、「ヨーロッパのキリスト教——輸入され、輸出された宗教」と題して組み立てられ、ロザリン・ハケット(U.S.A)の司会で、ヘイッキ・レスデン(フィンランド)、フリオ・トゥレボル(スペイン)、アイナー・トマセン(ノルウェー)がパネリストとして立った。このパネルの目指すところは、中東に起源を持つ一つの宗教が、非ヨーロッパ世界においてヨーロッパとキリスト教とが全く同一視されるまでに、ヨーロッパの宗教になり、自然に関して近代技術の諸々の帰結に責任があるとされるようになったのは、どの様にして起こったのかを説明することを要求されていた。

(4) さらに、午後三時からのパネルでは、「多文化主義と宗教の認知」と題して、ハンス・キツペンバーク(ドイツ)が司会し、マーティン・パウマン(ドイツ)、ゲリー・ター・ハー(オランダ)、ジヨロトウル・ゴンザレス(メキシコ)、ヘルン・ヘルヴ(フィンランド)がパネリストとなった。このパネルは、人間・自然・技術の新しい理解のために宗教的多元主義がいかに重要であるかを議論することを目標とされていた。

(5) そして、二三日最後のパネルは、「宗教と政治」と題して、司会をアルミン・ギアツ(デンマーク)が務め、パネリストとしてエリオ・マスフレレル・カン(メキシコ)、ジャコブ・オルポナ(U.S.A)、アデルカディール・タヨブ(南アフリカ)が立った。

二四日は午前中市内の博物館見学が用意され、その間、国際委員会と執行委員会が行われ、執行委員会の中に、「ヨーロッパ宗教学会」が開かれた。これら執行委員会、国際委員会などについては後で報告するとして、引き続きパネルの報告をすることにしてしよう。

(6) 二四日午後六時から、「ヨーロッパのイスラム教」と題して、司会をペーター・アンテス(ドイツ)、パネリストにモントゥエラート・アブマルハム(スペイン)、ゲルディエン・ヨルケン・ウォップ(ドイツ)、ジャック・ワールデンバーグ(スイス)が立った。このパネルは、自然と技術に関わって、現代イスラム教のヨーロッパにおける存在の重要性を議論することを目標にしていた。

(7) また、六時からの公開パネルは、「宗教と民族主義」と題して組まれ、司会をマイケル・パイ(ドイツ)が務め、パネリストとしてブレティスラフ・ホリナ(チェコ共和国)、ゲアリー・リース(USA)、アネット・ウィルケ(スイス・ドイツ)が立った。このパネルの目指すところはヨーロッパの国民・国家の展開にとつての宗教の役割を強調し、人間・自然・技術に関しての相互影響に含まれる危険性と可能性を浮かび上げさせることであった。

(8) 最終日二五日午前九時からのパネルは、「宗教の多元主義と教育」と題して組織され、南アフリカのティライ・ナイドが司会を務める予定であったが、欠席のため、急遽ペーター・アンテスがその穴を埋めて、パネリストはペーター・ブリーダー(スウェーデン)、ブルクハルト・グラディゴウ(ドイツ)、

ペギー・モルガン(イギリス)が務めた。このパネルの目指すところは、人間・自然・技術の明い未来に関わって、あらゆる側面において建設的な努力がなされること、そしてそのために信念や宗教の違いにとらわれずに、あらゆる人々のために教育を振興していくことが必要であることを明らかにしようというものであった。

(9) そして午前一一時からの、最後のパネルは、「宗教と哲学」と題して、司会者にドナルド・ウィーブ(カナダ)、パネリストとして荒木美智雄(日本)、ブライアン・ボツキング(イギリス)、ゲブハルト・レーア(ドイツ)が組まれていた。このパネルの目指すところは、諸宗教・諸哲学に見いだされる相異なる真理要求を議論し、それらの真理概念が人間・自然・技術の理解にとつてどのような意味を持つかを問うというものであった。

ヨーロッパ地区大会のテーマがヨーロッパの問題を中心に組み立てられていることは、冒頭の公開講演やパネルの全体を見れば、一目瞭然である。そういうこととして見れば、よく企画されており、学ぶことも多い。しかし、それよりも、さらに一層クリティカルな問題は、各パネルの目標として地区大会の企画者たちがパネリストたちに要求した問いであり課題である。ヨーロッパの社会がこのグローバルバライズされボーダーレス化された世界の中で占める位置についての反省があまりにも不足しているということである。それは、ヨーロッパを含めて現代世界各地の人々の多様で、しかも深刻な苦悩や宗教的問題を直視してもいいない。それは、これらパネルの問題の立て方が非

ヨーロッパの視点を欠き、非ヨーロッパの人々には、しばしばもはや説得力を持ち得ない問いになっていったということに現れていた。冒頭の公開講演でパニツカー教授がその、ヨーロッパの過去の栄光を懐古するような、ヨーロッパ中心主義的な講題を与えられたにも関わらず、それをよりグローバルなボーダーレスな積極的な意味の関連性に導くことで克服し貢献しようとしたにも関わらず、それを受けて展開するべき各パネルに与えられていた問いや課題がやはり前もってヨーロッパ近代の地平から立てられていた。国際宗教学会の国際委員会に集まった優れた学者たちは、そのような問いの枠組みとまず格闘しなければならなかった。

筆者が関わったパネルにおいても、人間・自然・技術というテーマに関わつての議論であるのに、諸宗教諸哲学の真理概念から問いを立て、あたかも真理概念が問題の理解を助けるかのような古い、倒錯した議論の設定であった。筆者は、パネルの冒頭で予めことわつて、「人間・自然・技術」に関わつて現代世界全体に広がっている危機的状況や苦悩をふまえて、すべてが関わり合っている事柄として現代宗教の問題があること、とりわけ筆者の当面の研究からすれば、阻害され生存の危機の淵に追いやられた世界中の民衆の宗教体験から、真理概念とそれら概念を立てる場所そのものをクリティカルに捉え直すべき時が来ているのではないかと提言した。この学会に関する限り、国際宗教学会の重要な部分が今もおお、そして新たに、西洋近代の通俗的文化概念や啓蒙主義の枠組みにとらわれているという、それ自体危機的な状況が見られた。

## 二 国際委員会と執行委員会について

国際宗教学会の執行委員会は毎年のように世界各地で行われている地区大会にあわせて開催され、国際宗教学会の諸問題を議論していく、いわば「常務理事会」である。それに対して、国際委員会は、五年毎の国際宗教学会世界大会にあわせて行われるもの（そこでは、会長その他の執行委員会の役員を選挙を含む重要課題が決定される）と五年毎の世界大会の期間中に開催されるもの（そこでは、世界大会の開催地やその他の重要課題が審議され決議される）の二つ、つまり、五年間に二回開催される。国際宗教学会の議会とも言うべき、最も重要な委員会の一つである。国際宗教学会を構成する世界各地の宗教学会はそれぞれ二名の代表を送ることができ、執行委員会の構成員を抱えている国は三名の代表を送ることができる。つまり、国際委員会に、今、日本は三名の代表を参加させることができる。

日本宗教学会は、世界でもっとも歴史の古いもっとも大きな学会として評価され、その功績も認められて歴代の執行委員会に日本の代表が選挙によって選ばれて名を連ねることができている。しかし、この一〇年で世界各地に多くの宗教学会が生まれており、執行委員会の今後の構成は必ずしも容易でない。今回の国際委員会の準備をするために、執行委員会は二二日の午後に行われ、二四日の午前九時から開催された国際委員会の終了後に、残りのビジネスを処理するための会合が再度もたれた。今回の国際委員会は、一九九五年のメキシコの大会と、二〇〇〇年に予定されている南アフリカの世界大会という、二

つの世界大会の中間に行われるもので、その最大の課題は次期の大会の開催地を決定することである。候補地、南アフリカのダーバンは、メキシコの大会の「総会」(General Assembly)において、突然会長のパイ氏から発表され、今回の国際委員会において正式に承認決議する予定になっていた。この件については、執行部の中でも、メキシコの大会から今日までに、議論が繰り返され、その国に宗教学会が存在せず(つまり受け入れ学会がない)、交通も不便で、その上に治安が好ましくない

(たとえば、日本の外務省の発表ではずっと訪れることが望ましくない国として指定されている)ということなどで、いろいろの意味で前例がない大会の開催の仕方である。そのため、各方面から幾度も疑義が提出されてきた。この度の執行委員会並びに国際委員会においてその場所が適当であるかどうかについて疑問が再度提出されたが、大筋において執行部中央で当地の関係筋の学者や執行委員会において折衝根回しが完了しておりこの候補地に関して代替の動議が出されることもなく次回の開催地は決議された。執行部の中心メンバーたちが南アフリカを幾度か訪れ、ダーバンのコンベンション・センターその他の政府機関と交渉して取り決めがなされ、ヒルデスハイムの国際委員会までに根回しが進んでいたのでむしろ決議というより、追認の決議となったのである。パイ会長は、当該大会は、国際宗教学会が、受け入れ学会なしに単独で主催する最初の大会であり、アフリカ大陸の最初の大会としてユニークな大会になると述べた。また、南アフリカの治安が悪いという点については、南アフリカの担当者からコンベンション・センターの周囲は厳重に

警備し参加者一人一人に護衛官をつけるということまで説明された。そしてハケット副書記長から「従って、何も問題は無い」と、断言された。しかし、そのような断言が、逆に、そのようにしてまで、南アフリカに持つていくということの意味について、国際委員会の中にさらに大きな懸念を生み出したということも付け加えておかねばならない。

たとえば、そのように遠い、交通の不便な、しかも安全性を欠く場所で開催することによって、貧しい国の研究者や若手研究者の参加を困難にし、大会が宗教学よりむしろ政治の場になる可能性、他の場所では合意が得られない政策を取りまとめてしまう政治的意図があるのではないかという心配、世界全体の宗教の、宗教学の問題を開かれて議論するのではなく、地方の問題だけを、しかも政治的に議論する場にされてしまう危険性、などである。

もう一つ議論を呼んだ問題は、オーストラリアの宗教学会が国際宗教学会に会費を滞納していることを理由に、執行委員会と国際委員会はその会員権を剝奪しようというものであった。オーストラリアの代表が不在の場所でそのような決議をするとは穏当でないと思われ、執行委員会ではもう少し様子を見てコミュニケーションをしっかりと立ててからの決議が妥当であるとの意見も出されたが、結局、国際委員会では、強引に二〇〇〇年の南アフリカの大会の国際委員会の前日までに未納であるならば、除名するという決議をしてしまった。

国際宗教学会の構成員の問題としては、今回、さらに、ヨーロッパ(とりわけ、ベルギー、ルクセンブルグ、フランス、イ

タリア)を中心に既に存在している国際的な本格的な宗教学の学会、「ホモ・レリギオース」の国際宗教学会加盟を承認するか、どうかを取り上げられ、国際委員会は、この学会を一関連学会」とし、投票や決議に関しては、ベルギー、ルクセンブルグの宗教学会として代表権を持つことを承認した。この学会の場合、既に国の枠を超えて有機的な学会活動を行っているので、「国際的」という場合、むしろ、国家の枠組みが邪魔になるような、そのような興味深い問題も明らかになつたと考えられる。ボーダーレスになつたとき、国際的という言葉は、逆に国家の枠で人間を縛っていくことにもなるということである。

その反対に、この数年、国際宗教学会の執行部中央が、熱心に東欧やアフリカ、アジア、南米など発展途上国を中心に、宗教学会が存在していなかつた国に少数の仲間内の研究者を手がかりに強引に会議や大会を持つていったことの意図は何であるか。それによつて沢山の国際宗教学会の会員を生み出してきている。そう言えば、聞こえは良く、貢献は大きいということになるが、学問を巻き込んだ、非常に政治的な運動が心配されている。

執行委員会の中央は、しかし、もう一方で、国際委員会の場でハケット副書記長が述べたように、インドネシアを次の地区大会の候補地として考え交際中であるという。そして、最近のギアツ書記長の電子通信によれば、その地区大会に向けて、除名の対象として審議したオーストラリアと、それに加えて中国を協力させようというプランを進めているという。ヒルデスハイムの国際委員会は、ちょうどスハルト大統領の失脚の直後で

あつたので、その後、インドネシアの国内の情勢がどうなつたか、そのような受け入れ態勢がインドネシアで可能であるかどうか、今まだ分からないが、日本の代表は、そのような動きがある度に、メキシコ大会以来の負い目を感じながら、近ぢか、可能であれば、二〇〇〇年か二〇〇一年頃に地区大会を開催できるように努力すると述べてきている。

南アフリカは最近までイギリスの植民地であつたこと、インドネシアはオランダの植民地であつたことを思い起こせば、宗教学も宗教学会も成立していない国に強引に会議や大会を持つていくことの意図は何であるか。思い起こせば、一九九四年に執行部中央は、チェコのブルノで一九九五年のメキシコ大会の準備の執行委員会をやり、メキシコで大会を行つたが、そのどちらも宗教学会が存在せず宗教学も成立していないところであつた。そこにいる神学者や社会科学者たち、とりわけ執行部の意図に沿い、執行部の考えと連携しようとする人々を集めて、無理に学会を組織してきている。それは、各地の文化の、表面的に近代化している部分、近代化西洋化を志向している人々との連携であつて、各地の宗教の伝統に深く根ざした、西洋化近代化されていない部分を汲み上げての学問運動になり得ていない。この一連の動きには、執行部中央が無神経に植民地主義的な覇権主義的政治で国際宗教学会を植民地主義的な西洋中心主義で組織しようとしているとの批判が出てきて当然である。今、新たな展開によつて、世界中の宗教の伝統や文化のルートが、それぞれの意味世界から理解され国際的な学問の場に表現され代表されなければならないときに、世界の危機を克服する

ための貢献を期待される最も重要な学問が、そのような政治的な一方的なパワー・ゲームの場所にされてはならないと考えるが、どうであろうか。

さし当たり、近지가開催される予定の、「地区大会」と認められた国際会議は一九九九年八月九日から一三日までチェコのブルノで「冷戦時代の宗教研究——東西の思想的神学的束縛——というテーマで開催されるものである。この大会が行われる場所は、前回メキシコ大会の一年前に地区大会が開催されたところであり、そこで執行委員会が開催されメキシコの大会の内容がおおよそ計画決定されたばかりでなく、現執行部の役員選挙のための推薦委員が推挙されたその同じ場所である。その選挙には、推薦委員会の役員候補者推挙の審議のプロセスで公正でない力が加わってしまった。そのことについてメキシコ大会時の執行委員会と国際委員会において筆者が強く抗議したことは、既に日本宗教学会の総会で報告した。今回も、そのブルノで、同様に執行委員会の開催が計画されているのである。

また、これは括弧付けの通知にすぎないし、まだ地区大会の指定を受けていない学術大会の情報であるが、筆者の手に元には、その後スペインの宗教学会から、二〇〇〇年の二月にカナリア諸島で「先年王国論・恐怖と宗教」というテーマで国際学会を催すという通知が届いており、申し込みの締め切りは一九九八年一〇月末であるという。

最後に、国際委員会とは別に国際委員会と同じ場所で開催された、「ヨーロッパ宗教学会」(仮称)の会議である。国際宗教

学会があり、各国の宗教学会があり、その上に、今なぜ「ヨーロッパ宗教学会」かという声がヨーロッパの宗教学の担い手たちの方からも聞こえてきているが、ドイツを中心にして、その様な学会が誕生しようとしている。ただでさえ強いヨーロッパの力がいよいよ強くなってしまうのではないか。それは、ヨーロッパ中心主義に導くのではないかという声が聞かれるところである。そして、ここでも、宗教学会の名称が問題になり、ローマで問題になり、メキシコシティで投票して、圧倒的多数で否決されたAcademic Study という名称をヨーロッパで実現しようという運動が進められている。ここでも、宗教学を宗教学プロバターの学問として立てるか、宗教に関わるアカデミックな学問すべてを含むか、宗教学として神学的・アイデオロジカルな学問をすべて除くものとして立てるか、名称からHistoryologyを落とす必要は全然あり得ない、等々、さまざまな議論を呼んでいると言われている。ヴァン・デ・レウやヨアヒム・ワツハやペッタツォーニが支持した学問の名称Religionswissenschaftの英訳としての「History of Religions」は、そのような政治的な力の葛藤のなかにある。ここでも、現執行部の中心メンバーたちの力が影響しているということを付け加えておこう。

このようなヨーロッパの動きは、当然のことながら、既に成立しているラテン・アメリカ宗教学会、アフリカ宗教学会に続いて組織されるもう一つの国際的な宗教学会という以上に、ヨーロッパの力を不動のものにしよう、それによって世界の宗教研究のヘゲモニーを回復し、指導・操作しようとする意図、植

民地主義的覇権主義的な政治的パワー・ゲームの場所にしてしまふ意図が読み取られるというところであろう。アジアの代表としての日本宗教学会は今アジアもしくは環太平洋の宗教学会の展開を強力に提唱する役割を担うべき歴史的段階にきているということなのかもしれない。そこでは、しかし、アジアもしくは環太平洋、そして世界の全ての宗教が深い敬意を持って理解され、真摯に、学問的に探求されることを第一の目的とし、そのために達成されるべき学問的批判や対話を重視するものでなければならぬということはいままでもないであろう。

いづれにしても、国際宗教学会の行方を、注意深く見守りながら、西洋化したけれども西洋の一部分ではない日本の、その学問的共同体である日本宗教学会の世界の中で方向を見誤らないように努力しつつ国際宗教学会にも宗教学の展開にも意義深い国際化を実現しなければならないと考えられる。これからの、日本宗教学会の世界における役割はいよいよ重要である。

なお、国際委員会では、また、執行委員会の会計担当のドナルド・ウィーブ委員から健康上の都合で役職から降りたいとの申し出があり、その申し出は認められ、そのポストの残任期間にアメリカのゲアリー・リース教授が推薦され、その場で認められた。

さらに、国際委員会は、雑誌『ヌーメン』の編集委員会（その構成員は執行委員会委員全員に加えて二人の専任の編集者、合計一四名からなる）の内、これまで専任編集委員であったハンス・キッペンバーク（ドイツ）とトーマス・ロウソン（USA）の任期が来たので、そのポストにアイナー・トマセン（ノ

ルウェー）とミッシェル・デブラン（カナダ）を選んだ。また、ブックレビューの担当者のポストを設け（トゥルクにおける執行委員会でこのポストを正式に設けることが決定した）、そのポストにドイツのブリジット・ルヘッシ教授が推薦された。

## 書評と紹介

上田閑照著

### 『宗教への思索』

創文社 一九九七年一月三〇日刊

A5判 三二九頁 五五〇〇円

同著

### 『ことばの実存 禅と文学』

筑摩書房 一九九七年一月二〇日刊

四六判 二七四頁 三〇〇〇円

田丸徳善

宗教哲学ならびに東西の宗教思想にかかわる分野で、長年にわたって積み重ねられてきた上田氏のすぐれた仕事については、この欄でもすでに何回か紹介されてきた。例えば昨年の本誌三二二号では、いわゆる「京都学派」の創始者であり、また上田氏の学的な探求の背景ともなっている西田幾多郎の生涯と思想とを扱った二冊の本が論評されている。昨年末にほとんど相前後して刊行され、ここで取りあげることになった二書も、過去二〇年ほどのあいだ折りにふれて書かれた文章を収録した

ものであり、さまざまなテーマによせて展開されてきた同氏の思索の跡をしめしている。「宗教への思索」(以下Aと記す)は論文風、『ことばの実存』(同じくB)は半ばエッセイ風であって、そのスタイルがいくらか異なっているだけでなく、それぞれの内容もかなり多様である。だが、よく見るとそれらは一つの中心的な問題につながっており、違った角度からそれに照明をあてようとしていることがわかるであろう。それは「宗教とは何か」という問いにほかならない。

ここに集められた論考は、発表の時期からすれば比較的最近のものが多い。しかしそれは、必ずしも最近になって着想されたということではなく、長らく考えてきたことが形をとったというまでである。長らくとは半世紀以上も前の学生時代からのことをさしており、したがってこの両書は、ある意味で上田氏の学問的な生涯の要約といってもよいような性格をもっている。両書に付せられた「顯的な「あとがき」(A317-327、B257-273)が、その間の経緯についてやや詳しく語っており、それによって問題意識の成立、アプローチの特徴、基本概念の由来などをよく見とることができる。氏の学風はすでにひろく知られているとはいえず、これら論考がものされた動機やその内容を理解するために必要かつ有効と思われるので、まず自身による解説を参照しながら二、三のことを指摘しておこう。

上田氏の経歴は、京都大学で当時の宗教学講座の主任であった西谷啓治(一九〇一—一九〇)につき、宗教学哲学を専攻することからスタートした。カント、ヘーゲルから始めて、関心はやがてハイデッガーからマイスター・エックハルトにも向けられ

るようになったが、これについては西谷からの影響が大きかったように見える。それと平行して、「内的な促しのようなもの」から禅の道に入ったことで、次第に「宗教とは何か」「哲学とは何か」という問いが大きな問いになったのだという。このように、京都大学という場でその学問的な歩みを始めたことに加えて、さらに二つの出来事が今日にいたる氏の経歴の上で決定的ともいえる意味をもっていた。一つはドイツのマールブルク大学に留学し、主としてエックハルト研究に没頭したことであり、もう一つは帰国後、約一〇年にわたり京都大学で教育人間学を担当したことである。留学の経験は、外国語でものを言いたまた書かなければならないという状況にせまられ、「ことば」とその表わす事柄とを注意ぶかく分節するという訓練をつうじて、ものを「書く」ときのスタイルを作りあげた。そして、「人間学」を標榜する職場にあつたことで、さまざまな事象を人間の事として見るという視点が確立したのである。

たしかに上田氏の文章には、「ことば」についての独特のこだわりを示すものが少なくない。もともと思想や哲学といったものは主として言語をつうじて表現されるのであり、それとの取り組みもまたテキストの解釈という手法にたよらざるをえないのだから、これは当然だとも言えよう。□はまさにそれを主題としているが、そうした「ことば」への根本的な関心は四本の糸がない合わさって生まれたという。いま述べたドイツ語での講義や著作の経験と禅の修行のほか、さらに主に日本の文学作品の鑑賞と、特定の状況で言われた決定的な言葉との出会いとである。禅（とりわけ臨済禅）は、坐っているときは話すこ

とを許さず、反対に参禅の場では何かを言わなければならないという、二重の要請をつきつける。それは、真に沈黙しうる者のみが言いえ、また真に言いうる者のみが沈黙しうるということを体得させるためなのである。氏はこの要請を「根本的に人間に言葉が与えられているという原事実」(B30) からくるとみなしているが、最後にあげられる「決定的な言葉との出会い」の経験も、それを別の仕方で証するものであろう。文学作品、とくに詩歌の鑑賞は、研究のためではなくむしろ気分転換をはかる生活の習慣だという。しかし、たといそうではあつても、言葉の芸術であるこれら作品に親しむことで、言葉についての鋭敏な感性が育まれたことは明らかだと思われる。

要するに、氏の関心の焦点は「宗教とは何か」ということの把握に向けられているが、論究の過程でそれをつねに「人間の事柄」として捉えかえし、さらにまた「ことば」を通路として問題に接近するというところに、その際だった特徴がみられると言つてよいであろう。言語への注視というこの方法は、一部分、現代の思想界にひろくみられる「言語論的転回」の流れとも平行している。ただし、それはさまざまな言表(命題)を構文論、意味論などの視点からこまかく検討していく通常の「言語分析」と同じではない。というのは、ここでは「ことば」は単なる道具ではなく、先にあげた禅の例などでも明らかかなように、それが表わす「事」やそれを発する人間の存在と不可分なものだからである。この点で、むしろハイデッガーがその「現存在分析」で好んで用いる言語の分析にちかい。こうしたハイデッガーとの親近性は、例えば「人間」「空間」「対話」

といった表記の仕方にもその一端をしめしているのである。

\* \* \*

両書の背景やその全般的な特徴などについてふれたので、つぎにそれらの内容についてごく手短かに紹介してみよう。Ⅴには計八篇の論考が三部にわけて収められている。すなわち、

I 「宗教とは何か」には、同名の論文と「自己の現象学」「場所と自覚」、II 「絶対無の宗教哲学」には、「逆対応と平常底」

「死の哲学」と絶対無「禅と世界」、そしてIII 「神秘主義から非神秘主義へ」には「マイスター・エックハルトと禅仏教」

「エックハルトのドイツ語説教」である。他方、Ⅵはとくに分類を設けていないが、全体の理論的な基礎をふくむ「経験とことば」「場所―見えない二重性」を中央に配して、冒頭には講演で比較的読みやすい「ことばと禅」ほか三篇をおき、後半

には言葉が言われるさまざまな場面を、連句や俳句や小説などの文学ジャンルの実例によって分析した六篇を収めるという構成をとっている。とりわけこの後半の部分では、言われる言葉

と言う実存との運動が問題とされ、種田山頭火（一八八二—一九四〇）、尾崎放哉（一八八五—一九二六）および夏目漱石などの近代作家について、事ごまかな検討がなされている。

よく見れば分かるように、これらの論考はこれまで上田氏が扱ってこられた問題領域ないし主題の殆どすべてをカバーしている。Ⅱ部の「絶対無の宗教哲学」は西田幾多郎、田辺

元、西谷啓治など、氏の学問の基盤ともいえるべき「京都学派」の人びとの思想を、いわば内側から解説したものであり、Ⅲ部

は西欧中世の神秘主義の代表者の一人エックハルトについて、

東洋的な精神との異同をさぐったものである。これらの考察では、すでに述べたように東洋的なものとしての仏教、とりわけ禅との関連が絶えず問題とされ、またその言語の質が検討される。そして、それらの考察を踏まえて、とくにⅤⅠ部の三篇とⅥの中央の二篇において、「二重世界内存在」「自己ならざる自己」をキーワードとする氏の独自の宗教理論が構想されるのである。

一、ⅤⅡ部に集められた三篇は、京都学派の思想的・学問的な営みを「絶対無」という「根本語」をめぐって展開された巨大な運動として捉え、その全体像をしめすとともに、その個々の局面やそれら相互の関わりを解きあかしている。まず

「逆対応と平常底」は、初期の『善の研究』（一九一—）から最後の「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五）にいたる西田の思索をたどり、実体的な把握をぬけきれない西洋の思考を

超えるものとして「絶対無の場所」が定式化された経緯を述べる。西田についてはすでに多くの研究があり、氏自らも別の著

書において扱ったことではあるが、その世界を熟知した上で共感をもってなされた簡潔な叙述は、あまり予備知識をもたない

読者にとっても有益であろう。つぎの「死の哲学」の論文は、西田のつよい影響下にありながら、とくにその後半生において

批判に転じた田辺の思索の推移を跡づけ、いわば側面から「絶対無」という語のもつ含蓄を明らかにする。すなわち、田辺は

西田の「絶対無」を何か与えられた実体的な絶対者のごとくに解し（その当否は別として）、あくまでも動的な実践を重視する立場からこれに反対したのであった。しかし上田氏は、その

田辺の論調がふたたび微妙に変化したことに注目して、この対立が両者のあいだの思考の質の違いによるものであったことを認め、あわせて「絶対無」の概念が実践性と場所性という二つの契機を含むものであるとの見方をしめしている (A159ff.)。筆者の知る限り、これは従来なかった新しい指摘であり、問題の理解をすすめるのに役立つことは疑いない。

つぎの「禅と世界」は、上記の二人を含めた京都学派の営みの全体を、現代世界の思想的な状況のなかに位置づけようとしたユニークな試みである。今みたように、「絶対無」の概念の形成やそれをめぐる解釈の対立においても、西洋的な哲学と東洋の精神伝統とが複雑な形でかかわっていたことは明らかである。いわゆる京都学派を、そうした出会いを遂行した一つの運動体とみなすならば、その個々の代表者たちをそれぞれの担った役割によって区別し、その業績を評価することも可能になるであろう。この場合、問題となる東洋の伝統とは端的に仏教、とりわけ禅であることから、具体的な経験ないし修行としての禅、その禅についての当事者の理解、当事者たちが自らの世界についてもった理解、そしてこれら三つの交差のなかで形成された思想という四つの視点が設定できる。禅修行、禅理解、世界理解、思想という四局面であるが、それを人に即しているならば禅者、禅思想家、哲学者ということになる (A172-4, cf. B5ff.)。上田氏はこの区別を用いて、久松真一を主として禅者、鈴木大拙を禅思想家、西田を哲学者 I、そして西谷啓治を哲学者 II として性格づけ、それぞれの特徴を描きだしている。西田と西谷とのあいだには、三〇年という世代差およびそれに

対応する歴史的な境位の違いがある。例えば西谷では、西田の論じなかった「ニヒリズム」が中心的な問題となり、「絶対無」に代わって「空」が根本概念として浮かびあがってくるのである。

二、エックハルトのいわゆる「哲学的神秘主義」については、わが国でも早くから関心がもたれていた。西田自身がそうした動きに先鞭をつけた一人であって、それは僚友の鈴木大拙をはじめ多くの人びとによって受けつがれ、西谷の「神と絶対無」(一九四八) ほかの成果が生みだされた。これらわが国でのエックハルト研究、とりわけ京都学派系の人びとによるその特色は、哲学的な問題意識に加えて、つねに東西の思想比較という視点を中心に据えられ、その角度からの説明がなされてきたところにあるといつてよからう。上田氏もまたその流れに属しており、この分野でこれまでに重要な貢献をされてきた (上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』一九八二、ならびにそれについての拙稿書評『宗教研究』二五四号を参照)。Ⅲ部をなす二篇もその線にそった論考であり、エックハルトの思想をめぐるさまざまな解釈の状況をよく踏まえながら、それを歴史的にはまったく関連のない禅と対比することで、両者の親近性と異調性とを明らかにしている。

その場合、エックハルトについては聖書の「マリアとマルタ」の物語を積したドイツ語説教およびその図が、禅についてはいわゆる「十牛図」が材料とされ、いくつもの興味ふかい指摘がなされている (A25ff.)。例えば、両者に共通している「無」の概念をとつてみると、エックハルトでは、被造物の無

および神の無という二つの文脈のどちらにおいても、それは実  
 体論的な範疇と別のものではないが、他方の禪においては、そ  
 れは「空性と縁起」という「関係」に置き換えられうる。この  
 ような思弁の面での違いにも拘らず、エックハルトのいわゆる  
 「突破モチーフ」にみられる魂の実存的な動性は、禪を特徴  
 づけている動的な精神にきわめて親近的といえる。氏がエック  
 ハルトの立場を神秘主義の「身心脱落」であり、いわば「非神  
 秘主義」ともいうべき新しい境地をしめすもの(A231)だと  
 みるのは、この表現の当否は別として、傾聴にあたたいするであ  
 る。

三、さきにも述べたように、以上の諸篇はいずれも氏がすで  
 に早くから、別個にまとまった形で取りあげてきた問題領域に  
 属している。もう一つの重要な主題である禪も、ここでは独立  
 の部分こそなきないが、他の主題と組みあわされることで、実  
 は考察のライトモチーフとなっている。これらと比べると、  
 Bの後半に収められた文学論は、ごく最近になってはじめて公  
 けにされた新しい種類の仕事である。もともと、近代の状況の  
 もとでの宗教的な生の可能性という問題意識に貫かれている限  
 りでは、やはり全体の主題につながっているのではあるが。

「山頭火と放哉」は、日本文学の伝統のなかで重要なジャン  
 ルをなす短詩、とくに俳句の分野で起こった変容に着目し、そ  
 れと仏教とがどのような関わりをなしていたかを論じている。  
 この二人はともに、当時の最高の教育を受けながらもやがて社  
 会から脱落し、破綻と放浪のうちに日を過ごしつつ自由律俳句  
 の道にすすみ、しかも同じように仏門に入るといふ人生を送っ

た。文学への精進と仏教への帰依という点で、彼らには明らか  
 に共通の師である萩原井泉水の影響が認められる。しかし、師  
 の場合とはちがって、彼らの句は葛藤を断ちきつたような境地  
 を表わすよりは、むしろ葛藤そのものを詩化したものである  
 (B174f)。上田氏によれば、この二人は仏教者でありまた仏  
 教者ではなかった。つまり、彼らは何よりも詩人だったのであ  
 り、仏教は二義的に過ぎなかった。しかも、これは彼らだけの  
 ことではなく、現実に住しえずまた宗教にも一途になれない  
 現代人のあり様を象徴しているのだという(B174f183)。

Bの最後におかれた夏目漱石論は五〇頁をこえる力作である  
 が、同じように日本の近代知識人と仏教との関わりの一つの局  
 面を、漱石に即して分析している。その際、仏教がそもそも  
 の最初からとくに敏感であった「我」の問題にかかわるものとし  
 て、最晩年に掲げられた「則天去私」のモットーの解釈が焦点  
 となる。死の一カ月前まに語りだされたこの謎めいた句は、こ  
 れまでも多くの論議を呼んできたが、必ずしもまだ決着が  
 ついたとは言い切れない。上田氏はその複雑な含意を、①生き  
 方・実存的な関心を表わすもの、②作家としての「書く態度」  
 に関する方法的な規範ひいては作品の質をいうもの、③芸術  
 理論の基本的な範疇という三つに分けたのち(B196-7, 200,  
 223f, 236)、主に「道草」「明暗」という最後期の作品を手が  
 かりにそれを解きほぐしていく。小宮豊隆など直弟子の世代  
 は、この語を漱石がたどりついた悟達の境地を言ったものと受  
 けとめ、それが作品に具体化したものとみた。江藤 淳はこの  
 見方を「漱石神話」と呼んで真つ向から批判する。上田氏はこ

れらおよび他の研究者たちの見解を慎重に検討したのち、「則天去私」は作品の書き方として会得されるとともに、また生き方の理想として掲げられたのだという独自の解釈をしめし、晩年における禅僧との交流やのこされた漢詩をその傍証として引用している。最近、漱石漢詩が見なおされる傾向とも呼応して、その人と作品の解釈に一石を投じたものといえるであろう。

\*

\*

これまでにみた諸篇はみな、それぞれの主題分野において貴重な示唆を含むものではあるが、宗教学ないし宗教哲学という立場からのもつとも興味をひくのは、何と云ってもA―I部「宗教とは何か」の三篇およびBの中央に配された二篇などで展開された宗教理論（そう云ってよいならば）であろう。そこで最後に、筆者の理解する範囲でその由来、性格、射程、問題点などについて、多少のコメントを交えながら述べてみたい。

一、この理論の基本的な性格は、歴史上の諸宗教にもとづいてその「何か」をさぐるのではなく、「そもそも人間存在の内から宗教と言われるあり方が成立してくる所以を、われわれが人間として『生きていく』そのところで探求」しようとするところにある（A5, cf. 30, 65, B 37, 89, 266-7）。*マキ*に見たように、それが「人間学」と規定されるのもこの意味なのである。この人間のあり方は、終始一貫して「二重世界内存在」および「自己ならざる自己」として捉えられており、この二つはいわば上田氏の「根本語」とみてよいかも知れない。前者の表現がハイデッガーを踏まえながら微妙な、しかし重要な修正を加えたも

のであることは、改めて指摘するまでもあるまい。およそ人間は「包括的な意味空間」としての「世界」のなかに置かれており、その世界は一定の「地平」をもって経験の可能性を制約する。しかし、地平には必ずじかには見ることでできないその「彼方」がある。つまり、人間は世界のなかにありつつ、同時にその世界を超えつつ見えない「地平の彼方」のなかにあるのであり、否定を含んだその二重性によって経験に「深みの次元」が開かれるのである。この見えない「彼方」は、ふたたびハイデッガーにならって「開け」または仏教的に「虚空」とも呼ばれるが、そのことの強調が西田の「場所的論理」とくに「無の場所」の思想を受けたものであることも一目瞭然のはずである。そして、そうしたわれわれの存在の仕方をしめすが、「自己ならざる自己」というもう一つの定式にほかならない。

理論の骨格はほぼ以上によって明らかと思われるが、さらにそれを敷衍あるいは補足するいくつかの二次的な概念がある。いま見たように、「世界」とは実際には言葉をつうじて構成された文化の空間であり、また歴史的かつ社会的な場をさすのであるが、人間も生物である限り、他の生命体と同じように「環境」のなかで生きていくことは明白である。このように、「二重世界内存在」はその世界の側でさらに環境と（狭義での）世界とに、また主体である人間については「生命」と（人間的）「生」とに分節される。また世界がそこに於いてある「限らない開け」に対応して、「いのち」が指定される（A12ff., 16）。この「生命―生―いのち」「環境―世界―開け」という図式は、

現代的な問題意識と用語とを取り入れた一つの階層理論とみなすことができるが、それが西欧の思想史において長い伝統をもち、近代以降でもキルケゴール、ヤスパースなどの例がしめすように、かなり有効な思考モデルであるのはたしかである。ともあれ、問題はこの理論の枠内で宗教がどのように規定されるのかであろう。それを簡潔にしめす箇所を引用すれば、「人間とその『於てある』場所との全連関をなすこのような全動態が宗教という事象にほかならない……世界に『於てあり』つつ、同時に、世界が『於てある』限りなき開けに『於てある』ということ、そのような主体として『自己ならざる自己』ということ、……一言で言えば『死して生きる』こと、これに尽きると言えるであろう。」(A 30, cf. 29)

二、この引用もよくしめしているように、ここに述べられた宗教の理解は、実は古来いろいろな宗教においてその精髓として説かれてきたことを反省の言語に置き換えたものともいえる。筆者はそれを「宗教理論」といったが、より正確にはむしろ「メタ理論」と呼ぶべきであろう。というのは、それは通常の仕方で経験される所与に対応し、それを解釈ないし説明するものとしての理論であるよりは、そうした低い次元での理論の前提をなし、それを支えるより包括的な現実把握をさすからである。それはまた「宗教とは何か」についての一つの「ヴィジョン」だと言ってもよい。一般にそのようなものとしてのメタ理論については、その当否を論ずることは難しい。なぜならば、それはきわめて抽象度が高いために、簡単には「検証」も「反証」もできないからである。ふつう「哲学」と呼ばれる知

的な操作はみなそうしたものであり、上田氏による宗教への思索もまさにそのような営みであった。それは著者の実行的な「投企」の表現として、取り敢えずそのままに受けとめるほかないものなのである。

とはいえ、それは「メタ理論」についての検討がまったく不可能ないし無意味だということではなからう。筆者はかねてから、学的な操作における理論はその対象適合性ならびにそれ自体での論理的整合性という二つの基準に照らして判定されるべきだと考えてきたが、これはメタ理論の場合でも基本的に当てはまるはずである。すなわち、一方では、それが個別的かつ具體的な事象にかかわる、より狭い範囲または低い次元での理論を十分に包摂しうるかどうか、また他方では、それ自体として矛盾を含まないかどうかについてよく吟味してみなければならぬ。そして、このような角度からすると、上田氏の透徹した思索にもなお未解決の部分がないとは言いつてもよいように思う(このことは、西田をはじめ、氏の学問の背景をなしている京都学派の思想全般についても、多かれ少なかれ言いうるであろう)。その理由はつぎのごとくである。

三、まず第一の基準についていえば、さきにも見たように、氏の宗教への思索がめざしたのはいわば人間性における宗教の成立根拠の解明であった。そしてそのために、歴史にみられる諸宗教の事実を傍らにおいて、われわれをも含めた人間が「ここで生きている」という、その存在構造の分析が手がかりとされた。それが多くの重要な洞察をもたらしたことは疑いの余地がない。しかし、こうした認識目標の設定そのものが実は容易

には解決できないアポリアを伴うことも明らかである。それは西田のいう「心霊上の事実」としての宗教に焦点をあてようとする。たしかにそれは厳然たる「事実」ではあるけれども、その事実性は決して歴史的な諸宗教がしめす事実性と同じレベルのものではない。ここから、この互いに次元の異なった「事実」をどのように媒介するのかがという問題が避けがたいことになる。言い換えれば、「二重世界内存在」の自覚としての宗教の理念と、歴史にみられるもろもろの宗教現象との関連をどのように説明するかが問われてくるのである。

この点について、多少のヒントを与えるかとも思われるのは「信仰／神学」と「神秘主義」との区別である。この二つはしばしば「宗教成立の原態の分化」として言及され(A271-2, 73ff., B37, 85-7)、また時としてそれぞれ仏教とキリスト教、さらには禅と念仏にも比せられている(A113-121)。言うまでもなく、これはハイラーらしい採用されてきた普遍宗教の類型論にもとづいている。一般原理のレベルと個々の具体的な事例とのあいだをつなぐものとして類型論が有効であるのは、ひるく認められてきたとおりである。しかし、それが現象研究の唯一の方法だとはいえない。例えば、宗教の具体的な形はこの二つに尽きるのであろうか。必ずしもこれらと同じではない祭儀宗教、あるいは民俗宗教のような現象はどのように位置づけられるのか。さらに、現代のいわゆる「世俗化」のような宗教の変動はどのように理解されるべきか。——これらの疑問は、上記のメタ理論がそのままでは現象の記述と説明に結びつけにくいことをしめすものにほかならない。

四、具体的な宗教現象の説明への適用をめぐる右の問題に加えて、さらにこの理論にはもう一つの整合性基準にかかわる特有の問題が含まれている。上田氏自らが「二重世界の「一重化」(A27ff., B107f., cf. B16-20, 111)と名づける事態がそれであり、それはさらに「(二重性の)両義性」「倒錯」などとも呼ばれる。繰り返してみても、この「二重世界内存在」というのは人間のありのままの姿をさす概念であるが、それはまた「本来的」なあり様をも意味している。しかし、「彼方」をも組み入れることで成りたつ二重性という契機は、もともとその「彼方」が「見えない」ものであるがために見落されがちであり、あるいは宗教的な象徴におけるように見える形に「受肉」すること、却って欠落してしまうことが多い。つまり、本来は二重のままに自覚されるべきものが、実際にはしばしば「一重化し」「類落」しているのである。あるいは、人間は本来は宗教的であるはずにも拘らず、現実には非宗教的だといわざるをえない。そしてこれは「人間存在としてはほとんど不可避の歪み」によるものとされる。

ここで問題は、この本来的な人間のあり方と類落との関係をどう理解するかである。言い換えれば、人間の本来的なあり方の記述としての「二重世界内存在」から、実際に起こりがちな一重化を整合的に把握できるのかどうかである。明敏な読者にとって、この問いが古来たえず主題とされながら、完全には解決されていない難問(いわゆる「神義論」)に属することを洞察するのは容易であろう。上田氏もこの問題への答えを与えているとはみなしがたい。ただ、もしその考察への手がかりらし

きものを求めるとすれば、多分、「開け」とその対極である「自閉」との区別がそれであろうか。叙述のなかでは「開け」はつねに本来的なあり方をさし、これに対して「自閉」こそが歪みの原因とされている。すなわち、「開け」は明らかにプラスに評価されており、「自閉」はその逆である。ここで想起されるのは、同じように「開かれたもの／閉じられたもの」の対比をキイワードとしながら、この二つをある意味では等根源的とみるベルクソンの宗教理解であろう。ただし彼も、普遍宗教についてはそのもつ「開かれた」面を強調する傾向がないわけではない。このことを考え合わせると仏教、とりわけ禅の伝統を踏まえた上田氏のメタ理論において「開け」が重要な意味をもつということも、けだし当然だといえるかも知れない。

\*

\*

以上、筆者の関心の赴くままに二、三のコメントをつけ加えてみた。これらの書は「私の二〇年を報告するリポート」とされているが、実際にはさらに長い思索の過程を背負い、宗教という中心主題をめぐる豊かなヴァリエーションを繰りひろげている。とりわけ「二重世界内存在」という根本語に集約されるその宗教理論は、仏教およびそれを背景にした京都学派の伝統と西欧近代の思考モチーフとを総合しようとする独特な試みであり、その含む問題性にも拘らず、同様のわれわれに多くの示唆を与えるものと思われる。

棚次正和著

## 『宗教の根源』

——祈りの人間論序説——

世界思想社 一九九八年二月二〇日刊

四六判 三四〇頁 二五〇〇円

鶴岡 賀雄

「あとがき」によれば、著者はこの書物を「祈りの現象学」と名付けたかったという。現象学の語義に拘泥しないいいなら、その方がふさわしかったようにも思われる。副題に「祈り」の語は示されているが、本書は何よりも、祈りということを中心据えた、著者の宗教現象学であり、宗教哲学である。

ただし、本書はいわゆる「宗教言語」論の枠組みに止まるものではない。「宗教の言語」という現象を宗教学の一研究領域として切り取ってきて、それについて論ずるといふ一種の部分学ではない。「宗教とは何か」という全体の問い、根源の問いが、「人間とは言葉を語る存在である」との規定に触発されて新たに考えられたところに本書が成立している。この意味では、「宗教の根源」という現タイトルも、決してそぐわないものではない。

\* \* \*

ホモ・ロクエンス (homo loquens) ——言葉を語る存在としての人間——という人間の定義は、最古のものの一つである

とともに、最も有効なものの一つであろう。一方、ホモ・レリギオース (homo religiosus) —— 宗教をもつ存在としての人間 —— という、おそらくエリアードによって広められた定義は、宗教学の成立を支えているとも言えよう仮設である。この二つの人間理解の交わるところに本書の問題領域は定位している。すなわち、本書で用いられている語ではないが「ホモ・オランズ (homo orans)」—— 宗教行為として言葉を語る (すなわち祈る) 存在たる人間 —— という人間の定義が、本書を通じて提出されていると言える。「祈りは特殊な人間の特殊な宗教行為であるのではなく、人間の存在構造一般が祈りを不可欠なものとする」(四九頁)、と著者は言う。著者が「祈り」ということで最終的に考えようとしているのは、このようなレベルの事柄である。

が、これは本書の特長の一つと言えようが、こうした「宗教の根源」としての祈りを論ずるために本書がとる手順はきわめて周到である。宗教学・宗教学の研究書として律儀なほどに正統的に構成されている。まず、本書が依るべき方法を巡る検討が入念になされ (第I部 祈りへの接近…1~3章)、ついでさまざまな祈りの事例研究が行われ (第II部 祈りの現象)…4章)、それらを踏まえて一種の祈りの構造論ないし類型論が試みられる (第III部 祈りの構造…5~6章)。そうした長い準備の上に立って、宗教の根源としての祈りを巡る濃密な宗教学的思想が展開される (第IV部 祈りの言語)…7章) という次第である。とりわけ最終章たる第7章の第5節「顕現と宣言の分立以前—— 言霊の地平」、およびこれを補い

つつ新たに展開する付論「祈りの言語行為論」が、本書の発端から目指されていた高みをなすが、この頂点における緊迫した言葉が説得的に語られうるためには、考察の地歩を固め裾野を広げる作業として、それまでの各章もまた不可欠であったことが了解されるのである。(ちなみに第I部から第IV部に向けて、分量的にも順次通減する体裁となっている。)

\* \* \*

以上のごとく本書の基本的性格と構成を見定めた上で、以下は、常套に従い、本書の叙述順序に沿った内容紹介を試みる。

第1章「祈りの一般的研究」は、「祈り」およびそれに相当する諸外国語の語義の検討から始まる。しかるに、言わば定跡化されたこの作業において早くも、著者は或る本質的な問題に逢着する。すなわち、あくまで「祈りの一般研究」—— すべての「宗教の根源」としての祈りの研究 —— を目指す本書が、研究対象たる諸宗教の祈りが有する無限とも見える多様性と、そのそれぞれがもつ歴史的被限定性とに對してどう関わるべきか、また研究主体たる著者もまた被っている研究視点の限定性を自覚しつつ、哲学的考察が目指す普遍性としての根源性をどう確保するか、といった問題である。もとよりこれは、祈りの研究に限って問われる事柄ではなく、宗教学ないし宗教学哲学につねに纏わりつく根本問題である。が、著者はこの難問を曖昧に回避しようとはせず、自らの展望をこう述べている。「この企画を単なる試行錯誤から救出するものは、…：無数の特殊がそこに於いてある普遍の場への眼差しを獲得することにある。祈りの一般研究が普遍主義や相対主義を超出できるとすれば、

それは特殊な祈りの諸現象をその固有性において把握しつつ、それらの現象がそこに於いて成立する普遍的な磁場に対して目覚めるときである。祈りの一般研究は、祈りという特殊な宗教現象の探求を通して、実は祈る人間自身が有する普遍的靈性の探求となるのである。」(二六頁)

このように研究の根本志向を確定した上で、著者は祈りに関する研究史を一瞥する。古典たるハイラーの『祈り』を出発点に、「アメリカ・インディアン」の研究者サム・ギル(エリアーデ編『宗教百科全書』の項目)によるハイラー批判、とりわけハイラーの「個人の祈り」と「祈りの言葉ないしテキスト」への偏向に対する批判を取り入れて、「集団の祈り」と「祈りの行為」のモメントをも本書の視野に入れようとする。さらにこれらに加えて、「自己の祈り」と「無我の祈り」、「有の祈り」と「無の祈り」という「垂直次元の対立」を導入することで、「人格神を前提とした「狭義の祈り」とそれを必ずしも前提しない「瞑想」(禪定)の双方を包み込むような「広義の祈り」概念が現実の祈りの多様性に即して鑄造しなおされるだろう」(四九頁)、と著者は予想する。祈りという行為においては、どうしても祈る「相手」が、つまり神なり超越者なりの人格的対象性が不可欠なのではないかと、従来唱えられてきた考え方に、こうして著者は敢えて挑戦するのである。

「祈り」の語のもとに著者が捉えようとする宗教現象の領域はこのように広大であり、かつその視線が目指すものは遙かである。その遙かな「祈り」の概念に著者なりの内実が与えられるのは、上述のごとく最終章においてであるが、そこに到るま

でに、本書は長い迂回路を経ることとなる。

第2章「方法論的省察」は、第1章で予測的に提示された著者の研究視点を、宗教学の方法論史を辿ることで基礎付けようとするものである。具体的には、宗教現象学と解釈学の諸理論を巡る通史となっており、フツサル、ファン・デル・レーウ、デイルタイ、ワツハ、エリアーデ、リクールが順次論じられる。(この章では言及されないが、他にジェイムズ、オットー、シエラー、テイリツヒ、西田、マルセル、D・トレイシーといった人々が、著者の思索を養い導く典拠としてしばしば参照、論及される。)そこでの論述自体はやや教科書的だが、随所に著者独自の知見がちりばめられてもいる。こうして学史の展開を迎るなかで、著者自身の研究方法論が、とくにエリアーデの「創造的解釈学」とリクールの「現実性と理念性の弁証法」(九五頁)の合流する地点に定められることとなる。

第3章「宗教現象学の射程」は、ほぼ同じ問題系を、ワツハからヴァールデンブルグに到る人々の所説を論題に検討し直したものとと言える。前章同様、学史の現代的展開状況を踏まえて、著者自身の研究視点・研究態度が表明されるのだが、議論は総じて抽象度が高く難解である。著者の結論的見解を引用すれば、本書の実践しようとする宗教現象学的研究においては「人間の実存がもつ普遍的構造性とその実存の存在論的根拠との双方が同時に問われざるをえないような学問的境界」(一三〇頁)が開かれなければならない、それはまた他者理解としての解釈学的契機を組み込むことで、「疎遠な他者理解」が含む距離の認識によって切り開かれる意味の発見」ともなり、それは

結局、「宗教」「現象の自己顕現」の根源的創造性によつて実存と存在の距離を癒す意味の「創造」なのだ（一三四頁。傍点は著者。以下同様）、ということになる。

しかし著者は、こうした抽象的な言葉をそれ自体のために語るのではない。それが具体的にどういうことなのかは、次章以下で血肉化される、むしろ逆に、次章以下で展開される議論の方法論的身分規定が、この二つの章でなされていると言うべきかもしれない。実際に続く第4章「祈りの種々相」では、著者はスタイルを一転して、宗教史上の対象を題材とした五つの個別研究を実践する。東方キリスト教会の「イエスの祈り」、一遍の称名念仏、ネイティヴアメリカン・ホピ族の神話・儀礼・世界観、黒住宗忠の「御日拜」、バハイ信教における祈り、である。この五つの事例が特に選ばれた根拠は定かでない、論述の質も、一種の紹介から、専門的知識に基づいて著者独自の理解を提出するものまで、精粗一様とは言えないが、著者が「祈り」ということで捉えようとする宗教現象の広表と深度を伺い知ることができると。つまり著者はここで、それぞれに特殊な「祈りの種々相」の生きた現場を見据えつつ、そこでの祈りの出来事を、先の引用で言う「それらの特殊がそこに於いて成立する普遍的な場所」にまでもたらして理解しようとするのである。なればこそ、例えば一遍を論じた節では、「……また一遍の踊り念仏には、民衆の足下から沸々と湧き出する念仏、つまりこの衆生界がそのまま法界となる「大地の念仏」（語録九七）でもあった。踊り念仏は、一方で天空（他界）への脱目的な飛翔、他方で大地の根源（法界）への落着、という相反する両極

の磁場の中で発生した念仏の動態の一断面なのである」（二六三頁）といった高揚した文章が記されることとなる。

第5章「ホモ・レリギオースとホモ・ロクエーンズ」から、祈りを巡る本来の宗教哲学的議論が展開され始める。まず、「人間の本来の宗教性」の場としての「宗教経験」全体を覆うものとして「広義の祈り」の概念が提出される。そこで目指されるのは、ハイラー流の神秘主義と預言者宗教の対立を越え、個人の祈りと集団の儀礼との区別も越え、「人格的超越者に自己が対向する祈り」である「有の祈り」と「自我意識を消滅させる方向に導く祈り（瞑想、禪定）である「無の祈り」の対比も、また言葉を伴い言葉に向かう「随言的（cata-phatic）祈り」と言葉を伴わず言葉を越えゆく「離言的（apophatic）祈り」の対比をも越えた、文字通り「宗教の根源」の場における祈り概念の構築である。ここでは祈りは、「神と人間の生きた交わり」とも言い換えられ、かつ「神なき人なき祈りの、生死を超えた、交わりの消えた境界」（二三〇頁）をも含むものとして構想されている。しかも、そうしたさまざまな祈りの方向性は、ついには「一つの祈り言」に帰趨し、凝縮されるのだとも言われる。

第6章「祈りの類型」では、少し視点を変えて、第4章で検討された諸事例を念頭に、根源的には一つである祈りにいくつかの類型が想定される。すなわち、祈りの「言語主体である自己」、「対象たる超越者」、「祈りの言語」、「言語外現実としての世界」、の四項目が祈りの基本構成要素として設定され、この四者が正四面体の四頂点に配当されて、その力点の置かれ方に

従って「自己宇宙論」「超越者宇宙論」「言語宇宙論」「世界宇宙論」の四類型が区分されるのである。

第7章「聖の「顕現」と神の言の「宣言」」は、冒頭に述べたように、本書の頂点である。第4節までで、リクルールの論文に発する、聖の「顕現 (manifestation)」と神の言の「宣言 (proclamation)」の対比——これ自体は、ハイラー以来の神秘主義と預言の対比、ひいては体験と言葉の対比の変奏と言える——を、ほぼ肯定的に辿りつつ、しかしリクルールがこの両者の分立・対比以後の地平から両者の「弁証法」を説くのに対して、著者は第5節に到って、「顕現と宣言の分立以前」としての「言霊の地平」を宣揚することとなるのである。

「言霊」といった、日本古来の、あるいは「古神道」的な思想ないし発想に著者自身が深く養われていることは、本書の随所に伺われる。しかしこれは、何か特定の宗教伝統の強引な普遍化なのではない。「ホモ・ロケーンズ」たる人間の日常的言語行為、一般のあり方を、まずはヤコブソンの言語機能論に即して「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」という定式で把握した上で、その人間が同時に「ホモ・レリギオース」でもあるとの観点から、その言語行為が「非日常的」すなわち宗教的な根源性を現した姿を想定し、それをしも「言霊」と名づけるのである。そして日常の言語行為において「言語(言)」と「言語外現実(事・物)」と、「言語主体(霊・語る我と語られる汝)」とはつきり区別されるが、しかるに「言霊の地平」においては、これらはある意味で「融合」するのだと著者は言う。つまり言霊とは「言||事||霊」で

あって、それらの分立以前の根源的リアリティである。であれば言霊は、ある意味で「宇宙創造性」さえもつ。言霊としての言葉は「既成の観念や事物に対する符号であることをやめ、その自明な実践的対応関係を突き破って、言葉が世界分節の原理を回復する」からである。しかも、言霊としての「言葉の発生と世界における物事の出来は、同時に、その言葉と出来事の現前に出会う人間の我性を照破し、本来の霊性を発現せしめずにはおかない。……言霊の働きによって、言語と言語外現実と言語主体という三項の奥行きが同時に共鳴し合いつつ、言||事||霊という三項が融合した事態が現出するのである」(二七九—二八〇頁)。こうした「言霊としての」祈りとともに、従来

の見慣れた「物」(実体性)は「もの(霊)」の奥行きを顕わにし、「事」(関係性)は澱んだ事実の底が破れて新鮮な「こと(異)」成りの様相を呈する。「物」の指示は「もの(霊)」の顕現に取って代わられ、「事」の述定は「こと(異)」成りである。だが、その不思議は、不可解ゆえの不気味さや密儀の仰々しい秘密ではなく、当たり前の出来事が、祈りのつど、途方もなく深い奥行きを露呈する体験である。」(二九二頁)

この言霊が「聖なる言葉の顕現」として現象するかたちが、祈り、とりわけ「定型の祈り」である。こう捉えられた祈りは、しかし、もはや神仏への願ひ事といった(準日常の)レベルを超えている。「祈りは、……すでに祈られていることに對する応答である。それゆえに、祈りの主体は、祈る人のほうにあるのではない。反対に、向こう側から聖なる言葉が祈る人に

自己顕現するというのが、祈りの真相に近い」と言われる(二八二頁)。さらには、オースティンの言語行為論を祈りに適用した文脈(付論「祈りの言語行為論」)では、「祈ることは、一方で「くであれ」と祈願する行為を遂行すると同時に、他方で「くである」ことを成就する行為をも遂行している」(二八八頁)とも断ぜられる。なぜなら、「祈る人の自覚とは無関係に、祈りとともに「くである」は端的に現成する。むしろ「くであれ」と祈りつつ、その祈りが同時に過不足なく「くである」の成就となる」(二八九頁)、「御国の来たらんことを」や「南無阿弥陀仏」や「世界人類が平和でありますように」の祈りは、その事態を期待する心情の表出というより、そのつど、指示と述定の日常的な意味世界を突き抜けて、「御国の到来」や「阿弥陀仏への帰命」や「世界平和」の端的な実現である(二九二頁)と言えるレベル、境位の事柄として、祈りは捉えられているのである。かつて詩人鷲巢繁男が、祈りを「偶然を必然に転ずる呪」と規定していたことが評者には思い起こされる(『詩の榮譽』)。

かくして、上記のヤコブソンの「日常言語の定式は、「祈り言」においては、「我が、汝に、何も(霊かについて、何ごと(異)かを祈る」という定式に妥容する」(二九二頁)。そこでは、「主體的意志によつて祈り始める以前に、すでにわれわれは祈られている。そこでは自我意識は何か大きな磁場に包まれて生きていることを実感し、はっと「我」に返るとともに、向かい合うものはことごとく「汝」の真相を帯びてくる。そして宇宙万象の交響を感得し、我が汝に現存するとともに、汝も

我に現存する。「汝」から切り離された「我」は、存在論的な貧血に罹るほかはない。祈りは相互主體的現存を呼び起こす手段でありつつ、その現存という目的の端的な実現である」(二九〇頁)。「人間は日常言語に附着した日常的な自我想念を祈りの中で祈りを通して滅却しつつ、またその祈りの中で祈りを通して日常の場へと自己を顕現する。こうして、魂と世界における発見と創造は、一つの祈りの風光の中に融け合う。そこに繰り広げられるのは、懐かしい魂の原風景であると同時に、不斷に更新される乾坤一擲の宇宙創世である」(二九三頁)

敢えて要約を避けて長く引用した、このような「祈りの風光の描写」(二九二頁)を前に、読者はどのような印象を持つのだろうか。宗教史上の様々な祈りの現象の記述ないし解釈として積み上げられた帰納というよりも、著者の宗教思想ないし宗教経験に発する一種の断定が上から下されているような思いを抱くかもしれない。方法論的に入念に築き上げられてきたかに見える本書も、四部構成の有機的結合が不十分で、結局は著者の形而上学的・宗教的世界観の吐露に終わった、と感ずる者もいるかもしれない。評者にもそうした印象が皆無なわけではない。方法論的に言えば、リクールの配慮にも拘らず著者が敢えて「顕言と宣言の分立以前」の地平に立つ、と決断した時に何が生じたのが問いたくなる。しかしそれでも、著者自身が自ら親しい経験として、何らかこうした「祈りの風光」に見入り、味わい、生きているところから本書が記されていることは、すべての読者が同意することだろう。著者自らこのことは認めている。

だからと言って、これが著者の祈りの経験の直接的表出などでないことは、すでに十分に明らかだろう。そこには、上に紹介したようにいくつかの確固たる祈りの形而上学的構造が抽出されていた。祈ることが、祈る主体にとっては「すでに祈られている」という一種の受動であること、それは同時に「瞑想」でもあること、世界と自己との根源への回帰であると同時に、常に新たな世界創造でもあること、主体にとっては世界の根底的変貌であり自己の新生でもあること、祈願が同時に実現であること、等々。そして「宗教の根源」としての祈りがこのような事態であることに、評者自身は何ら異を唱える気持ちにならない。そのようであるに違いない、と予感する。そこで著者に望むらくは、宗教学・宗教哲学の方法的困難を引き受けつつ、もつと詳しく、この「宗教の根源」のありさまを分析し語ってもらいたい。例えば、祈る人間と祈られる（と通常思われる）神仏との「交錯」「交差」（二八九頁、他）ということのより詳細な内実が知りたい。祈願内容が「いまだくでない」レベルと「すでにくである」レベルとの関係をより精密に語ってもらいたい。また、祈りが、「（聖なるものの）顕現」とどう異なるのか、つまり祈りが言語であることの意義をより詳しく知りたいたい。さらには、本書では未だ主題化されていないが、なぜ祈りが、特定の定型の「祈り言」になるのか、祈りの言葉がどこからわれわれに与えられてくるのか、は当然問われるべきことになろう。こうした問題がきわめて困難な課題であることは承知している。しかし著者は、本書によってかかる問題系、問いの「境位」にしっかりと踏み込んでいるし、そこで「風光」を

見つめている。もう、後退はできないと思う。さらに追求、探求していただきたい。

藤田正勝編

『日本近代思想を学ぶ人のために』

世界思想社 一九九七年七月三〇日刊  
四六判 三〇七・二六頁 二三〇〇円

花岡 永子

本書は、編者の藤田正勝氏の言葉によれば、先ず、日本の哲学・思想に関心を持つ人々のために、その概要を叙述するという目的を持っている。また、本書には、次のような願いが込められている。即ち、地球規模での環境破壊とか生命・遺伝子の操作等の例において明らかであるように、我々人間がコントロールし得る範囲内での利用という曖昧な期待を許さない科学技術の中で、我々はそのような歴史理解や世界観を持つべきであり、また、どのような思想を手係りにその世界観を構築することができると、読者の一人ひとりが主体的に問うようになる為の拠りどころとなるという願いが込められている。

編者の藤田氏による前書きによれば、西谷啓治著『宗教とは何か』のドイツ語訳に対する書評のなかで、H・ロムバツハ

は、「日本の文化と伝統とは、ヨーロッパの科学技術文明に対して立ち、その唯一性・普遍性に疑いをさしはさむ、唯一の自立した文化であり伝統である。……技術世界を迂回するのではなく、それを貫く歴史解釈は、日本的―仏教的伝統からのみ提示されるであろう」と述べているという。これと同類の事柄を、評者である筆者も幾度か、京大での学生時代に恩師である西谷啓治博士から伺った。

さて、科学技術文明に対して立ち向かうのみならず、これをも自らの内に包み込み得る思想や歴史解釈は、唯一かどうかはさておき、日本的―仏教的伝統において可能なのである。本書に取り上げられている、近代日本を代表する思想家十六人において、右に述べた本書の目的、即ち、各々の思想の概要と、本書の願いにおける問題点、即ち、科学技術文明を貫く歴史解釈をその思想の内に露わにしているかどうかを、また露わにしている場合には如何に露わにしているかを、以下において簡単にしておく。

さて、本書は三グループからなり、それぞれ、「西洋思想との出会い」、「西洋思想との対決」そして「東洋の思惟」と題されている。

先ず、第一グループ「西洋思想との出会い」の、北野裕通氏による第一論文「『哲学』との出会い―西周一」では、西洋哲学の最初の紹介者であり、また多くの哲学用語の翻訳者である西の歴史解釈や世界理解が転換する契機は、二六歳の時に脱藩して蘭学を学び始めることになったが、これは彼の旺盛な判断力によることが指摘されている。また、荻生徂徠を読んで、官

学である朱子学に疑問を持つに至った西の思想的関心は、東洋を越えて西洋に向けられ、精神文化面でも西洋には東洋よりも優れたものが存することを認めたという点で、「西は佐久間象山の『東洋道徳、西洋芸（技術）』的発想も越えていた」ことが示されている。一八六二年から約二年半、西は幕府派遣のオランダへの留學生となるが、彼はそこで、A・コントの実存主義的立場の影響をうける。この留学後の西による「百一新論」（一八七四年公刊）に「哲学」という訳語が初めて見られるわけであるが、しかしこの書や、次の著書である『百学連環』において哲学を、諸学を統一するもの、つまり諸学の学と定義する時に、まだそこには技術世界を貫く日本独特の歴史解釈は見られない。

小泉仰氏による第二論文「西洋文明の選択―福沢諭吉―」では、福沢の西洋文明の選択論が以下の三点に要約されている。即ち、第一点は、福沢が基本的に日本の伝統の良い基礎的部分の上に、西洋文明の良い部分を接合して行くという彼の選択の視点であるという。その場合、「良い」とは、日本の独立にあって有益かつ有効であることを意味する。第二点は、十九世紀の日本に貢献する功利性という彼の選択の論理であるという。第三点は、文明選択に当たって、十九世紀世界における日本に適合するという視点と、この視点に立った福沢という主体が事物を選択して行く時節と場所と人間という三次元が力動的に重なる最適合点が求められた事であるという。

以上のような福沢による西洋文明の選択の理解の中に露わにされている歴史理解や世界観は、執筆者によれば、日本文明を

全面的に否定して西洋文明全体をそっくり導入するというのではなく、日本文明の良き基礎的部分に西洋文明の良い部分を接ぎ木するという意味での「有より有に變形」(四〇頁)して、日本独自の文明を作り上げるといふ、いわば準備段階のものであったことが語られる。

藤田正勝氏による第三論文「日本古より今に至る迄哲学無し—中江兆民—」では、フランスの政治思想を紹介することによって自由民権運動に新たな理論的基礎を提供した兆民の自然権思想や功利主義思想の影響から、フランスの、就中ルソーの社会契約の思想や人民主権論の影響を受けることへ転換する事はルソーの急進主義的な思想をそのまま日本に移植しようとしたのではなく、与えられた状況の中で最大限可能な理想の実現を図ろうとしたまでであった。この事実は、兆民が「西洋の思想と東洋の思想を貫く普遍的なものの存在を確信していた」(五三頁)からであると執筆者は語る。兆民のこの態度に、四周の「異なった文化・伝統のなかで成立したものをそれぞれ自体として理解」する態度からの転換が示されている。自らの立場を「無神無靈魂」と表している唯物論の立場をとる兆民は、実証主義の立場を退け、唯心論を否定し、唯物論の立場から独自の認識論を展開するが、そこには、人間の認識の歴史性や社会性が見られないという。

関根清三氏による第四論文「二つのJのために—内村鑑三—」では、Japan (日本)のJと Jesus (イエス)のJという二つのJへの愛に生き抜こうとした内村の姿が描き出されている。日清戦争の勃発時には主戦論に与したが、その勝利を契機

として非戦論に傾き、日露戦争に際しては初めて絶対非戦主義を唱えた。が、開戦後やこの戦争の勝利の報にはそれと矛盾した言動が見られる内村に、アメリカに私費留学中にキリスト教への回心があり、「我」の、心躍る喜びの笑いが描き出されている。ここに至って日本近代思想は、それまでの日本における神道や仏教とは全く異質な宗教思想との、就中キリスト教との初めての公の出会いを経験していることが理解されるのである。ここでの歴史理解は、キリスト教の歴史理解に従っているということが出来る。

第一グループの最後の、平山洋氏による論文「批評主義の実践—大西祝—」では、一九〇〇年に三六歳で他界するが、一八七八年に同志社の校長である新島襄から受洗し、その後東京帝国大学哲学科の学生時代に学恩を受けた外山正一とブッセ(Ludwig Bussé)とを介してのカントとM・アーノルドとの哲学の影響による、大西祝の批評主義が論ぜられる。一八九六年、原田助の『六合雑誌』に発表された大西祝の論文「社会主義の必要」には、「社会の不平等のために苦しめらるゝ幾多不幸の人々に平等の楽地を与ふる是れ宗教の本務にあらざるや」(九五頁)と社会主義の実践における、仏教とかキリスト教という特定の宗教ではなくして、宗教そのものの役割が示されていることが語られている。

第二グループの「西洋思想との対決」の、藤田正勝氏による第一論文「純粹経験・場所・絶対弁証法—西田幾多郎—」では、西田における西洋思想との本格的な対決が論ぜられている。西田哲学の核をなす純粹経験・場所・絶対弁証法は、西歐

の伝統的な形而上学、つまり、ハイデッガーの言葉を借りれば、有「神」論 (Onto-theologie) としての形而上学との対決の中で生まれてきた、がその際に西田に大きな影響を与えたものとして、E・マツハ、W・ジェイムスの思想やヘーゲルの弁証法が挙げられている。「場所」の成立には、新カント学派の認識論に対する西田の批判やアリストテレスの基体の概念にヒントを得ての主語と述語との包摂関係が大きな役割を果たしていることも指摘されている。

しかし、精神と自然 (物質) とは同一の実在を見る見方の相違によって生じる区別であり、この区別以前の次元 (開け) においての心身一如にして、精神と自然との相即性における経験が「純粹経験」である。が、このような経験を可能にする次元 (開け) が絶対無の「場所」であり、このような純粹経験とこれによって成立する自己の自覚とこれを可能ならしめる絶対無の場所とこの場所の世界としての世界による自覚との相即性を可能ならしめるものとしての絶対弁証法とは、欧米のあらゆる思想の底なき底まで突破することによって開かれ、露わにされてきた——無論、大乗仏教を根幹としながらではあるが——西田によって独自に切り開かれてきた思想である。西田の場所的弁証法においては、個物 (個人) と環境 (社会) との相互限定によって成り立つ「社会的・歴史的世界」はヘーゲルやマルクスの影響の下に「弁証法的過程」と呼ばれる (一〇九頁)。が、この「弁証法的過程」は、西田の場所の思想を放棄するものではないことが執筆者によって強調されている。というのも、西田は弁証法的過程を連続的な発展としてではなく、「絶対無の

自己限定」から、つまり個物と環境の相互的な絶対の自己否定と相互限定から理解しているからであるという。

西田独自の、そして日本独自の場所的論理が、欧米のそれまでの思想や哲学において露わにされ得なかつた「自己」についての深い思索によって成り立っていることが示されている。

安藤崇氏による、第二グループ第二論文「時と永遠への思索——波多野精一——」では、新カント学派の強い影響下に理性的自我から出発した波多野が、実存主義や生の哲学からの批判的摂取によって独自の思想体系を展開し、自然的生の次元に人間存在の根幹をおくに至る。が、この自然的存在の立場と決別し、波多野の宗教哲学は理想主義へ、更に神秘主義に、そして最後のには人格主義へと至ることが語られている。また、波多野の三部作の最後の『時と永遠』では、自然、文化、愛の三段階が、時間性のあり方として、自然的時間性、文化的時間性、そして永遠の三段階として現れ、これにそれぞれ、自然的生、文化的生、宗教的生という三つの生のあり方が対応していることが示されている。キリスト教を基礎としている波多野においては、西欧のキリスト教に基づいた学問としての宗教哲学に比肩しうる高度の宗教哲学の探求が見られることが語られている。ここには、キリスト教的な歴史理解が基本となっていることが明らかである。

細谷昌志氏による第二のグループの第三論文「行為的自覚の哲学——田辺元——」では、田辺哲学の、西田哲学と並んでの、日本人が初めて切り開いた獨創性が強調される。そして、田辺においては絶対無は、私たちの生きている現実の行為において自

覚され、実存の根底に逢着されるものでなければならぬことが論ぜられる。田辺哲学は、社会存在の論理（あるいは国家論）としての種の論理から始まり、これを自己否定して「懺悔道」に転じ、「死復活」、「無即愛」を説いて、最後に「死の哲学」に至るが、懺悔以後の宗教哲学的思惟においても、親鸞の浄土真宗からキリスト教の福音へ、そしてそれから禅へと立場を変えて行ったことが、田辺という誠実なる哲学者が「時代と共に生きること」から生じる悲劇性において見られている。そこには、神の到来の「未だ」と「既に」の間である終末論的中間時において、自己の行為で「無即愛」を行証する他ない田辺哲学の特徴が浮き彫りにされている。ここには終末論的歴史観が露わにされている。

谷口静浩氏による第二グループの第四論文「『実存』の哲学——九鬼周造——」では、九鬼が一九二一年に東京帝国大学大学院を退学後、約八年に及ぶヨーロッパ留学の期間中に、ハイデッガーの『形而上学とは何か』の成立と彼がハイデッガーの講義を聞いた時期とが一致することが挙げられて、九鬼に対するハイデッガーの『形而上学とは何か』という西欧の形而上学批判の書の強い影響が主張されている。その結果、九鬼の哲学は、形而上学の根底へ帰り行くと同時にその超克を目指し、真の形而上学を模索している哲学と見なされている。以上のことから、九鬼に見られる歴史性は、ハイデッガーの語る「有の歴史」(Seinsschichte)と理解できるのである。

高橋雅人氏による第二グループの第五論文「超越をめぐる——和辻哲郎——」では、近代の個人主義的倫理学を批判して、人

間を個別性と世間性の二重構造として捉え、前者よりも後者を重視する和辻の倫理体系が示されている。和辻のこの体系においては、世間性は社会性、全体性あるいは間柄とも呼ばれ、間柄はなれて個人はなく、個人を離れて間柄はない。この意味において、個人も全体者もそれ自体としては存在せず、空である。しかし、そこで強調される個に対する全の優位の思想は、個人が人倫的組織に服従することとして行われるので、個人は間柄における成員としてのみ捉えられ、個の全に対する絶対的独立性のないことが大きな問題であることが指摘されている。また、和辻で明らかとなる歴史性は、人間存在の時間性の具体化したものと理解され得るであろう。

服部健二氏による第二グループの第六論文「人間の歴史的生——三木清——」では、人間と存在との動的相関関係から歴史的生を解釈するという自らの哲学的問題を展開する為だけに当時のヨーロッパの最新の思想を吸収し解釈していく、若くして獄死した三木の哲学的歩みが描かれている。歴史を歴史とする原始歴史への三木の問いは、歴史の基礎経験への問いとして展開され、パトスとロゴスの統一の問題として自覚され、この問いが事実上彼自らによって生き抜かれたことがその特徴として述べられている。三木には東洋独特の歴史理解が既に露わになっている。

第三の「東洋の思惟」のグループについては、紙面の都合上、残念ながら極く簡単にしか見れないが、木下長宏氏による第一論文「英語でアジアと日本の運命を考えた思想家——岡倉天心——」では、日本美術の近代化に携わる岡倉の仕事が跡付けら

れている。アジアとの深い繋がりを生かしながら日本の近代化を実現するという天心の思想は、今日も私たちによって改めて問い直されなければならない課題に留まっていると語られる。ここでは、アジアの中の日本のあり方という意味での歴史性が問題となっていると理解される。

安富信哉氏による第三グループの第二論文「仏教的伝統の回復―清沢満之―」では、現在の大谷大学の前身である真宗大学の初代学長でもあった清沢の「教師は既成の知識や概念をもって生徒に接するのではなく、文字どおり無一物のところから対等に接し、生徒の能力を開発する」(二三七頁)という教育精神によって、「独尊子」と呼ばれた宗教的人格が養成されたことが語られている。そして、四一歳という若さで他界したにも拘わらず、欧化思想や物質思想に流れた時代に精神性は宗教性であることを訴えた点で同時代に大きな影響があったことが強調されている。また、彼の思索の中に見られる歴史性は、次の鈴木、久松、西谷においてと同様、永遠なるものに満たされた時、あるいは永遠のアトムとしての瞬間を要とした歴史性を中心としている。これは、先の西田幾多郎における歴史性と同様に、本書評の冒頭で述べたロムバツハの言う、科学技術文明をも貫く歴史解釈と理解されるのである。

佐藤幸治氏による第三グループの第三論文「靈性と即非―鈴木大拙―」では、鎌倉時代に日本的靈性に目覚めた日本は、更に近代において宗教的靈性を世界に向けて語り行く使命を担うとする大拙が、「即非の論理」を樹立したことを論じている。

石井誠士氏による第三グループの第四論文「ポストモダン

ト―久松真一―」では、久松の覚の哲学と宗教とがカントやニーチェやキェルケゴール等々との出会いや取り組みや比較の下に鮮やかに論じられている。そして、久松が、哲学と宗教、知ることと生きることとの高次の統一を実践したことが強調されている。久松は、ポストモダンを数珠を比喩にして説明し、一と多とが一体不二である世界であると言う。

堀尾孟氏による第三グループの最後の論文「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克―西谷啓治―」では、西谷が既に若くして味わった人生への絶望から更にニヒリズムを潜り抜けて、空を生き続け、そこで樹立した空の哲学が、西谷の強靱な哲学的思索と息の長い禅の行を介していることが語られている。

以上、三つのグループからなる十六篇の論文において、各々の哲学、思想の概要と歴史理解を見てきた。そこには、江戸時代末期から明治時代初期にかけて、日本の心(乃至は日本の靈性)と中国の儒教や老荘の思想との、あるいは西洋哲学やキリスト教との、あるいはマルクス主義や仏教との、出会いや対決や葛藤が、更には妥協や和解や融合が激しく繰り返されている。そして、そこには、本書で論じられている個々の哲学者や思想家がそれを意図しているか否かには拘わりなく、それぞれの哲学・思想のみならず、現代の科学技術文明をも貫く歴史理解もまた、自ずから然る、「開かれた哲学・思想」へと、そして「開かれた歴史理解」へと開かれつつあるように理解され得る。つまり、ある限られたグループにのみ妥当するような哲学や宗教、あるいは歴史理解へと閉じられて行く方向にはなく、正にその逆に万人に共通で、しかも万人に生きられる哲

学、思想、歴史理解へと開かれて行っていると理解され得る。そののみならず、そこには、人間の自我の解明から、人間性の解明へ、そしてそこから自己の究明への流れも読み取られ得るのである。つまり、西洋ではデカルトで確立された人間の個の合理的自我やカントで樹立された人間の自律的人格の尊厳性に次いで、神の絶対性故にこれ迄は浮き彫りにされ得なかつた、全体的（神、仏等の超越の次元）と同一の重みを持つ人間の、他の何物によつても替えられることのない自己の根源的あり方が、空や絶対の無限の開けを、天上天下唯我独尊の自己が生きるというあり方によつて明らかにされてきていると理解され得るのである。

あらゆる哲学や思想や宗教の激流の中で、日本近代思想が、自ずから然る方向へと、即ち、科学技術文明をも貫き得る歴史解釈とそれに生き抜く自己とが現成しつつ露わとなつて行く途上にあり、しかもそれが、——様々の紆余曲折を経るとしても——全体的には現代も尚しかるべき方向へと進み続けていることを、本書は示してくれているのである。

最後に、ここで示された東洋思想が、さらなる発展、展開を経て、全世界に通用するものとなり、世界の人人々に親しまれ、思想として妥当するのみならず、生きられるものとなることを、筆者は衷心より願うものである。

上田閑照・堀尾孟編

『禪と現代世界』

禪文化研究所 一九九七年一月一七日日刊

A5判 五八三頁 九〇〇〇円

氣多雅子

本書は、一九八八年刊行の『禪と哲学』に続いて、禪文化研究所（花園大学内）の哲学研究班の十五年にわたる研究活動の成果として編集されたものである。編集後記によれば、一九八八年からの研究活動は、西田幾多郎、鈴木大拙、久松真一、西谷啓治という四人の思想家を対象として、以下の活動方針に従ってなされたと言う。

(一) 近代日本を場として起こった「禪」と西洋思想との本格的な交渉の実態を研究することによって、「禪」に対して有する近代世界の、また同時に、近代世界に対して有する「禪」の意義を明らかにする。

(二) 研究対象となる四人の思想家は、従来、個々には研究対象とされてきているが、彼らの共通地盤である「禪」を中心に、一定の方針に添い且つ一括して、各々の立場およびその思想の特質が明らかにされることはなかった。今回の活動は「禪と現代世界」という統一テーマのもとに、一応、三年間の研究期間を設けてこの点を明らかにし、その

研究成果は一書に纏めて刊行する。

この方針に基づいて、本書は、各思想家について「禅歴」「禅観」「現代世界の理解」「思想」という四つの視点から論究するという整った構成になっており、綿密な討議の上に成立した書であることがうかがえる。本書の目次を紹介しておく。

序にかえて

総説 禅と世界

第一章 西田幾多郎  
——西田・大拙・久松・西谷に即して——  
上田閑照

第一節「禅歴」西田幾多郎の禅歴  
松田高志  
第二節「禅観」西田の禅論  
村本詔司

第三節「現代世界の理解」  
西田は現代世界をどう理解したか  
北野裕通

第四節「思想」経験・生命・禅  
——西田哲学への一視点——  
山田邦男

第二章 鈴木大拙  
第一節「禅歴」鈴木大拙の禅経験とその思索  
小林圓照

第二節「禅観」大拙は禅をどう見たか  
西村恵信  
第三節「現代世界の理解」大拙と時代・社会  
桐田清秀

第四節「思想」鈴木大拙における思想  
堀尾 孟  
第三章 久松真一

第一節「禅歴」久松真一——禅歴を巡って——  
米田俊秀  
第二節「禅観」久松真一の禅と「人間」  
美濃部仁

第三節「現代世界の理解」無神論としての現代

——久松真一の現代理解——  
今泉元司  
第四節「思想」「覚の哲学」の諸問題  
——久松真一の思想——  
大橋良介

第四章 西谷啓治

第一節「禅歴」西谷啓治の禅歴  
小林 恭  
第二節「禅観」西谷啓治の禅理解  
秋富克哉

第三節「現代世界の理解」  
西谷啓治における「世界」理解  
——切断と反復——  
森 哲郎

第四節「思想」「中」の立場の探究  
——西谷の宗教哲学——  
松丸壽雄

付章 禅とキリスト教  
——西田・大拙・久松・西谷の場合——  
川村永子

論文によっては物足りない内容のものがあるものの、総じて目配りの行き届いた力作であると言つてよからう。物足りない内容と感じさせるものも、例えば「第一章 第二節 西田の禅論」のように、考察の材料そのものが欠けていることに原因があると考えられる。そのような論文も、全体の構成の中で欠かすわけにはゆかない。この書の意義は、やはり研究方針にあるように、四人の思想家を「禅」を中心に、一定の方針に添い且つ一括して考察しているところにある。

その意味では、本書の評価に関して際だって重要なのは「総説 禅と世界——西田・大拙・久松・西谷に即して——」（上田閑照）である。紙数の関係で、「総説」に焦点を絞つて紹介、考

察してみたい。ここでは、次のように語られる。

禅と西洋世界との実存的・世界内的な出会いにおける対決・対話は、スケールの長い歴史の深層において行われる大きなドラマとして幾世代にもわたって続けられるものである。この禅と西洋世界とのぶつかり合いは、「二人（いちにん）」というところで担われるものであり、そこに組織なき一つの運動体が生まれてくる。禅と西洋世界とのぶつかり合いの第一ラウンドにおけるそのような運動体を、西田、大拙、久松、西谷の四者の間に見ることが出来る。禅と西洋世界とのぶつかり合いにおいて、禅の伝統に立脚した側で世界を禅に受け入れつつ禅を世界へという課題の遂行には、それを担う「人（にん）」に即して見れば、禅者、禅思想家、哲学者がなければならないという事態であると見て、大拙は禅思想家、西田は哲学者Ⅰ、久松は禅者、西谷は哲学者Ⅱと規定してみたい。

先ず西田幾多郎の場合を見ると、運動体の構造とその意義を見うるような「禅と哲学」の原初の出会いにおける基本モデルが彼から読み取れる。即ち、西田の哲学としての哲学の立場にこめられている連関を掘り起こして、A（「純粹経験」）―B（「純粹経験が唯一の実在である」）―C（「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」）の三つのレベルに立体化してみると、それはA覚―B（自覚）―C（高次の反省の営みとしての世界理解Ⅱ自己理解の境域）連関という西田・大拙・久松・西谷の四者をそれぞれ位置づけて一組にまとめる基本モデルになる。Cは従来の禅の知らない世界であり、Bと

Cの間には異質の断絶があるが、この断絶は参禅者が同時に哲学者であった西田によって始めて越えられた。また、Cからの方向におけるBとAとの間の深い断絶を飛躍的退歩によって越えてAにまで届いたのは、哲学者にして同時に参禅者であった西田においてである。

四人ともにそれぞれAに触れてA―B―Cの全連関を生きているという大前提の上で、位置づけの区別を端的に際立てると、久松が代表するのはAレベル、大拙が代表するのはBレベル、西田と西谷が代表するのはCレベルと見ることが出来る。

禅思想家大拙はA―B∴Cという仕方、A―Bの上下往復運動をしながらBを現場としてBで語る、Cを視野に入れながらBで語る。大拙の独自性は、禅意識の独特不可欠の意義をはつきり禅の自覚にもたらしたことである。この禅意識は特に「無分別の分別」と言われるが、それは直接の禅意識ではなく、禅体験―禅意識がどのような構造と意義をもっているかという反省を含んだ立場であって、これが大拙の言う「禅思想」の立場である。A―Bの運動をBに立ってBを現場としてCに向かつて語るという禅思想の働きは、禅の内に未展開にこめられていたものを西洋世界に向けて分節し出すことである。

そして、禅者久松の働きの決め手はAにある。AからBに出ながら、そのBを否定することによってAの現動の実証になる。Cをその自己理解の場所とする現代世界を踏まえながら、Cを否定することによって、現代世界におけるAの実証となる。例えば、久松は念仏に対してもキリスト教の神信仰に対し

ても留保のない否定を行ずるが、その場合、久松にとって第一義の問題は、他宗教や異文化の伝統的理解ではない。面と向かう相手を「それでいいのか」とどこまでも否定によって裸にしていて、相手自身がぎりぎりのところで自分の最後の決着に至ることを求めているのである。ここに久松の本領がある。

哲学者Ⅰの西田、Ⅱの西谷は、ともにA：B：C全運動をCに畳み込んでCを思索の現場とする。哲学者Ⅰ、Ⅱのいう複数は、Cの現場において、Cを自己理解とする歴史的世界のエポックの変動にに応じている。西洋哲学史の結末的動向は「無へ」の方向をとってきたのであるが、その西洋哲学と、東洋の伝統における元来「無から」という発源方向をとる思索と、「無」をめぐるいわば背中合わせに触れ合うことになった。

その触れ合いが「最後の問いと原初の答え」という連関を形成し得る極限状態が世界に現れ、まさにそこに西谷が位置している。意義だけからすれば、西田についても同じように言えることであるが、その意義が世界においてリアルイズされる事態にまで世界が進んだところに西谷が世界内存在する。

以上の「総説」による西田、大拙、久松、西谷の四者の位置づけが、本書の他の個別研究を鮮明に主導している。この位置づけはそれだけ深く考え抜かれたものであり、それによって、西田、大拙、久松、西谷という近代日本の一連の巨人たちの活動のもつ意義が世界精神的規模で明らかに打ち出されたと評価される。四者の活動が、禅においてまた、哲学ないし思想世界において、いかに伝統的禅とは異なった新しい展開を為すも

のであったか、本書において、これまでになく系統的に組織だつて提示されたと言つてよい。

そのような研究が共同研究という形で行われたことは、さらに興味深い。思想（哲学）ないし思想史（哲学史）の分野で、明確な主張をもつた個人的な研究が共同研究という形態をとつて成功することは、極めて稀だからである。

だが、四者における禅のあり方、世界への関わり方が見晴らしのつくものとなつたからこそ、それらが内包する問題点もはつきりと語り得るように思う。というよりむしろ、本書の視点には、四者が内包する問題を増幅する仕方でも示し出すものだと言うべきであらう。

まず第一に、この四者の運動体の構図は、人間の経験のあり方そのものに禅的なものがあり（参照一〇〇頁）、禅は人間の根源的究極的経験を開示する行動と存在の形態であるという考え方を基礎にしていることに気づかれる。この経験において、現実を現実として成り立たしめるものが顕わにされると言うわけである。大拙は「宗教の極致これ禅」という言い方で、その考え方を表立って主張している（二八三頁）。つまり、不立文字を真面目とする禅は、特定の言語表現を媒介とする仏教やキリスト教の立場を突き抜けたところに位置づけられる。西田において「坐禅という仕方こそへと開かれる限りない開け、達磨の言う〈廓然無聖〉、あるいは十方空などなど」が「哲学のなかへ（場所）」という原範疇に翻訳された」（一六頁）ということが起こり得たのも、禅が一つの特定宗教としてではなく、人間の経験の根源への遡源を可能にする普遍的事象として捉え

られていたからだと言える。そして上田論文において、西田哲学のA—B—C連関と四者理解の基本モデルのA—B—C連関とが直ちに重なるのは、このA—B—C連関が人間の経験の可能的対象そのものとして捉えられているからであろう。

だが、禅のこのような捉え方は、哲学を普遍的立場、諸宗教を特殊の立場と見なし、特殊の立場は普遍的立場へと乗り越えられねばならないとする西洋近代哲学の特定の視座に規定されているのではなからうか。東洋の禅は、西洋哲学の歴史的文化的限定性を顕わにし西洋哲学が哲学であるという普遍性の僭称を告発する役割をむしろ為すべきであったのに、禅が哲学へと関係するいちばんの足下を西洋哲学の先入見に譲り渡すという結果になっているのではないか。

「坐禅という仕方でそこへと開かれる限りない開け」はやはり禅の歴史的伝統を背景とした特殊性として禅的であり、浄土教の信心において開かれる境位がキリスト教の信仰と違うどこまでも浄土教的なものであると同様な意味でそうである。

（その特殊性固有性は、禅の境地や浄土教の信心の境位やキリスト教信仰の精華たる精神性などに互いに共通するものがあるということ、何ら矛盾しない。）禅が不立文字であることは、宗教の特殊性から脱却させる契機ではなく、まさに禅に宗教として独自の性格をもたらしている契機であるように思われる。

特定の宗教が指し示し開き出す究極的境位の内包する普遍性と、哲学において追究される経験の普遍的構造の普遍性とは、混同されるべきではない。もし、禅に他の諸宗教より際立つた世界性が存するとするならば（それは確かに認め得るであら

う）、それは前者の普遍性を開き出す禅の開き出し方が異質の文化・社会へと伝播しやすい性格をもっているという以上のことではない。

もつとも西田幾多郎がその著作において決して禅を主體的に論じたことはなく、「自分の哲学を禅と結びつけられることに極力用心深かった」（一九一頁）のを見ると、このような事態は西田に或る程度意識されていたように思われる。また上田論文でも、Cから始まってBを越えてAに遡源する運動ではBとAの間の断絶を飛躍によって越えなければならぬ、Aから始まってBを越えてCに出る運動でもCとAの間の断絶を飛躍によって越えなければならぬ、とされる。禅経験の普遍性の思いなしは、哲学的見解としては、この断絶と飛躍の事象把握のなかで濾過されているようにも思われる。

だが、西田、大拙、久松、西谷の世界との関わりが、いずれも答に立つてなされていることを考え合わせるならば、上記の批判はやはり有効ではなからうか。そして、答に立つて世界へと関わるということが、四人のあり方の第二の問題点として指摘される。

上田論文では、「答のある立場に立っている」ということは久松に関して言われていることであるが（三二一頁）、それは西田、大拙、西谷にも基本的に妥当する。答に立つということとは、そもそも「Aに触れてA—B—Cの全連関を生きている」ということから帰結するからである。それだけにまた、「Aを現場とする久松」においては、四人のあり方の問題性が凝縮して現れる。つまり、久松は「世界の問題を自己の問題」として

いう形をとつても、答のある立場に立っている限り、自分が引き受けた問題の問題性をあらかじめ骨抜きにしている」(三一頁)。そして、西田、大拙、西谷においても、「現代世界の理解」に関して多かれ少なかれ同種の物足りなさがある。「思索の境位を現代という歴史的現実の直中に見出していた」(五一―八頁)西谷ですら、「空の立場」という答に確実に立って語っている。

答に立ち得ることは禅の強さであるが、答にしか立てないことは禅の弱さである。現代世界の問題を問うことは、自己が大疑問となるというのとはまるで別種の問いのあり方である。それは、問いが無限に混迷を積み重ねてゆくような様相のなかで問いの集中化的エネルギーを果てしなくすり減らしてゆくような問い方を課するのであり、そこでは、答を得ることへの絶望が、それ自身はじめて転回をもたらすことはあり得ないということによって、絶えず累乗化されてゆく。西田、大拙、久松、西谷が、類稀な境地を実証しつつ、現代世界の事柄の把握に関して問題を残すということは、不可避であるのかもしれない。

もつとも以上のような問題点は、西田、大拙、久松、西谷が、残した課題ではない。彼らは、現代世界の問題に捉え込まれてゆく我々、そしてそのような問題の問い方に占拠されてしまふ我々に対して、徹底的に否を言う。その否によって根底から否まれるか、その否に対峙して同じ徹底性でその否への否を語るか、我々はそのどちらかに追い込まれるのである。

そのようなところまで我々を連れてゆくことは、この書が西田、大拙、久松、西谷の仕事がそれが読者に働き出すま

で突き詰めたということである。本書が、現代世界における禅の意義を探究しようとする者にとって、必読の書であることはまちがいない。

土井健司著

『神認識とエペクタシス』

創文社 一九九八年二月一〇日刊

A 5 判 四〇六頁 六二〇〇円

芦名定道

キリスト教思想研究にとって古代教会とその思想は特別の位置を占めている。現在ののような制度や思想（神学）をもったキリスト教が明確な形をとつたのは、二世紀から五世紀にかけての聖書の正典化と正統教義の形成の時代、すなわち古代キリスト教においてであった。それゆえ近年の世界的な教父研究の活況は当然のことと言える。しかし、少数の例外は別にして、日本のこれまでの教父研究は海外の研究の紹介にとどまっていたように思われる。その中で、今回取り上げる土井健司氏の『神認識とエペクタシス』は古代キリスト教思想の中でも中心的一人に数えられるニュッサのグレゴリオスを本格的に論じた研究としておそらく我が国最初のものであり、その水準も現在の世

界的レベルの研究に比べて遜色のないものと言えよう。

本書の内容に入る前に、その特徴を二点指摘しておきたい。まず、本書は著者自身が述べているように、京都大学に提出された著者の博士論文に加筆、訂正を加えたものであり、グレゴリオスについての専門研究書であることが意図されている。それは、主要な先行研究の批判的総括に立って、原典テキストに基づいたキーワードの徹底した分析を行いその実証的証拠にしたがって考察を展開する、という本書のスタイルに現れている。読者は注などに引用された原文(特に第四章)によって、著者の議論を検証することができるであろう。このように、本書はグレゴリオスについての啓蒙的著作ではない。しかし他方、本書が狭い意味でのグレゴリオスの思想内容の解明を超えてキリスト教思想全般に通じる問題提起を行っている点にも注目する必要がある。読者はそれぞれの専門研究との密接なつながりを随所に確認することができるであろう。

以下、「補遺 パレーシア:自由に語ること」と英文概要は書評の範囲に含まず、また訳語や言葉遣いなどの細かな問題点よりも、本書の中心的主張に焦点を合わせて書評を行うことにしたい。これは書評者の能力上の制約というだけでなく、それが本書にふさわしいと考えるからである。

まず、本書の構成を確認しておこう。本書は、グレゴリオスの神認識に関する神秘主義か否かという従来の問題設定を批判的に論駁しつつ「グレゴリオスの神認識はエペクタシスの神認識である」ことの論証を目的としている。その意味で第五章「エペクタシス」こそが論述全体の中心となる。しかし、著者

は先行研究(ディカンブ)が立てた低い神認識から高い神認識という順序をあえて踏襲し、それによって「従来の研究を考慮し、それらとの対決」(三二―三三頁)を試みている。これが、「働きからの神認識」(第二章)、「鏡における神認識」(第三章)、「暗闇における神認識」(第四章)という本書の構成順序に他ならない。従って、議論はテキスト自体の厳密な読解によって先行研究と対決しつつ、第五章および結論へと収斂することになる。

次に各章の内容を簡単に概観してみよう。

「序論」では、本書のテーマ、問題設定、そして方法論が示される。その前提となるのが一九世紀以降の研究史の批判的考察である。それによって、これまでの先行研究を規定していた議論の枠組みが神秘主義であること(ダニエルはグレゴリオスの神認識が神秘主義であると主張し、ミュレンベルクは神秘主義であることを否定する)、そしてグレゴリオスの神認識には低次から高次への諸段階が区別されてきたこと(ディカンブは「働きからの神認識」「鏡における神認識」「暗闇における神認識」「天上における神認識」「エペクタシス」の諸段階を、ダニエルは光、雲、暗闇の三段階を論じている)、またバルタザール、ダニエル、ミュレンベルクらの研究によってもエペクタシス概念と神認識との関係は解明されていないことが、確認される。著者はこうした研究史の概観に立って、グレゴリオスの神認識がエペクタシスの神認識であることの論証を試みるのである。

「第一章 グレゴリオス以前の神認識」では、グレゴリオス

の神認識の問題を論じるに先立って、その前史となるグレゴリオス以前のギリシャ哲学（プラトン、アリストテレス、フィロン、プロティノス）とキリスト教（新約聖書、オリゲネス、エウノミオス）の神認識が概観される。なお、この章の議論は後にギリシャ的神認識とキリスト教信仰との相違および関係が論じられる際の前提となるべきものであるが、その点は必ずしも明確にされていない。

第二章 働きからの神認識」では、グレゴリオスの神認識論で「神の働きから神を知る」というギリシャ的な自然神学を肯定すると通常解されるテキストが検討される。著者は「グレゴリオス自身がこの神認識をギリシャ哲学的でもあると認めている」と、つまりグレゴリオスのテキストにはギリシャ的な自然神学と連続する神認識の記述があると述べつつも、「知恵」キリストという図式」に基づいてギリシャ的神認識を「被造物からキリストを知るという神認識」へと改鑄していることのようにグレゴリオスの独自性を求める。つまり、グレゴリオスのテキストで「働きからの神認識」の例と解されるものは、ギリシャ的好奇心に基づく神探求の肯定としてではなく、キリスト教信仰（エペクタシスの探求）への転換点として理解されねばならないのである。

第三章 鏡における神認識」では、グレゴリオスのテキストにおける「鏡」の用法の厳密な分析に基づいて、従来の諸説の乗り越えが試みられる。その結果明らかにされるのは、グレゴリオスでは「鏡」の用法は何らかの伝統に依拠したものであること、従ってアタナシオスのような神認識の表現のための

「鏡」の術語化はグレゴリオスには認められない（鏡におけるように神を見る」とは言わない。「鏡」は「神の似像」のある観点を説明する比喩の一つである）、むしろグレゴリオスはアタナシオスの用法を故意に避けている、という点である。その論拠は、グレゴリオス本来の神認識であるエペクタシス（神への魂の動的運動）を表現するのに、「鏡像の静止性」はふさわしくないという判断である。『至福論』のテキストは「鏡における神認識」のテキストとしてではなく、マタイ伝五章八節（「清らかさ」「神認識」「至福」の結びつき。清らかになつた自己・心を通して神を見る。神を映し出す自己）の解釈として読まれるべきであると結論される。神の似像とはエペクタシスの運動の中で「魂の中に刻まれていくもの」なのである（一六頁）。

第四章 暗闇における神認識」は、「暗闇」概念の用法の分析から議論が始められる。その結論は、モーセの「暗闇」で問題となるのは理性的把握に対する神の不可把握性（無限制性↓超知性主義）と信仰による把握（キリストとの出会い）、つまりギリシャ的認識からキリスト教信仰への転換である、ということである。暗闇は理性的把握からキリストとの出会いへの移行の分岐点であり、それゆえ信仰によって開かれるキリスト教的神認識の対象は「哲学者の神」ではなく、キリストであるときれる。このように、本章においても、「暗闇における神認識」はエペクタシスの神認識を指示しているという第二、三章から一貫した解釈が展開されている。注目すべきは、暗闇のテキストで問われるのが「ギリシャ的探求の後の「信」である。働き

からの神認識において重なっていったものが、ここでは階層的に並んでいる(二二三頁)と「神秘体験の有無は問題ではない。むしろ神秘体験によって「頂点」に至ったと考えるならば、かえってそれは障害になるであろう。グレゴリオスにとつて重要なことは不断の前進、即ちエペクタシスである」(二二四頁)という二つの議論であろう。前者については後に論じることにして、ここでは後者の「エクスタシーからエペクタシスへ」という指摘が、著者がこれまでの先行研究に対して開いた新たなグレゴリオス理解の核心点の一つであることを強調しておきたい。なお、著者が神秘主義一般についてどのように考えているかについては、二三九〜二四六頁の補遺を参照いただきたい。

「第五章 エペクタシス」のテーマは、「グレゴリオスの神認識論全体を解く「鍵」であるエペクタシス論自体である。まずエペクタシスに関して確認されるのは、「永続する前進」「不断の前進」(四八頁の注五五も参照)という表現に現れているような、運動をそれ自体として有意味で価値あるものとする思想である。完全な生とは到達された状態ではなく動態自体であり、この不断の前進は被造的存在固有の無限性(可変性)時間拡張性、神の無限性とは区別される時間における超越)である」と著者は解釈する。グレゴリオスの引用する聖書の箇所でのエペクタシスの神認識にとつて重要なのは、出エジプト記の三、二〇、三三章の一連のモーセと神との出会いのテキストとピリピ書三章一三節である。いずれにおいても大切なのは、エペクタシスが単なる神認識としてではなく、「神に従う」「後を追う」というキリスト教的生あるいは人間存在の在り方として

捉えられている点である。モーセは神を直接見ること(顔と顔を合わせて)を願望するが、その望みはかなえられず、モーセは神の「背中」を見、神の後に従うことを許される。この「顔」から「背中」への転換は、誤った願望から真の神認識への転換であり、著者はこれを他者認識をモデルとした「関係としての知」と呼ぶ。他者を知るとは知り尽くすことではなく(知の未完結性)、他者との正しい人格的關係に生きることである。ここに再度、「ギリシヤ的認識からのキリスト教的認識への転換」が確認される。このような関係としての知(エペクタシスの前進)において、キリスト者は「神の友」として神への無限の歩み(↓神へ向かう動的運動としての「神の似像性」)を続けるのである。

「結論」においては、これまでの議論がもう一度圧縮された形で示される。グレゴリオスの神認識論はエペクタシスの神認識でありギリシヤ的探求方法(好奇心、理性的認識)の超克におけるキリスト教的探求に他ならないこと(顔から背中への転換)、グレゴリオスの言うエクスタシスとはいわゆる神秘経験の事柄ではなくエペクタシスとして解釈されるべきこと、そしてエペクタシスの神認識は「他者認識をモデルとした認識論」として展開されるべきこと、これらが本書の中心的主張であることが確認できるであろう。

次に内容的な論評に移りたい。しかし、紙面の制約もあり、扱っているのは著者の中心的主張に関連した事柄に限られる点を「ご了解いただきたい」。

① 研究史の分析について。著者は一九世紀以降の欧米の研究に限定して研究史の概観を行っているが、東方神学の伝統におけるグレゴリオス解釈、例えばウラジミール・ロースキイなどのグレゴリオス論は本書の立場との関わりでどのように評価できるのか、あるいは現代の組織神学において議論の典拠として引用される際のグレゴリオス理解（パネンベルクやモルトマンなど）は研究史の中にどのように位置づけうるのかなどについて気になるのは書評者一人ではないだろう。研究史の概観に明確な範囲の限定があるべきなのは当然としても、一九世紀以降の欧米の教父研究以外の文脈にも一定のめくばりを行うことは無理な注文であろうか。著者の今後に期待したい。次に構成について。「エペクタシス論については第五章で扱うことになるが、論述の必要から次のことは指摘しておきたい」（二五八頁）とあるように、第五章での議論が先取りされることよって論述が進められている箇所が散見される。これはその当該箇所の意味を取りにくくすると共に（二五八頁後半など）、場合によっては本書の議論全体が循環論法に陥っているとの疑念を生じうる。

② エペクタシスあるいは超越性について。著者は神の無限性・超越性（↓神の本性は把握不可能）に対して、人間の水平方向の超越（≡非完結性、開放性）をグレゴリオスの人間論としてクローズアップしている。それは神へと向かう上昇的な魂の運動であり、エペクタシスの思想はこの魂の運動・動態自体に価値を認める思想であった。著者も指摘するようにこの運動自体の有意味性という議論は近代人にはわかりやすい考えであ

り、キリスト教的勤勉さをよく表現していると言えるかもしれない。その上で、「ではそもそもエペクタシスの前進の中心あるいは質はどのようなものであろうか」と問いたい。とくに気になるのは、「安息」との関係である。たとえ神秘経験であったとしても到達された状態にとどまることなく不断に神に向かつて前進する魂の運動にとつて、創造の完成としての安息はどんな関わりをもつのであろうか。それは終末の事柄であつて信仰者の現存在には無縁のものなのであろうか。グレゴリオスは「創造の七日目」についてどんな解釈を行っているのであろうか。このように考えると、すでに本書において示されているように、研究は神認識から人間論や存在論を通して神論あるいは創造論へと進められざるを得ないことになる。現代の組織神学でグレゴリオスが評価されるのはこの点においてであり、それは東方神学の伝統においても同様のようと思われる。

③ ギリシャの理性的神認識からキリスト教信仰（神と的人格の関係）への転換、ギリシャ的探求（好奇心）の否定・転換、あるいはギリシャ思想のキリスト教化という主張は、ハルナツクの有名な命題（キリスト教信仰のギリシャ化）の一面性をグレゴリオスについての実証的研究によつて論駁するという意味を持つている。ハルナツクの命題はそれが提出されて以来同世代あるいは次世代の研究者（トレルチ、テイリツヒらを含めて）によつて様々な批判がなされてきたものであり、著者の議論はきわめて明解である。しかし、「この暗闇のテキストにおいては、明らかに「信」の領域が問題になる。それはギリシャ的探求の後の「信」である。働きからの神認識において重なつ

ていたものが、ここでは階層的に並んでいる(二二三頁)という主張については疑問も少なくない。グレゴリオスはキリスト教信仰の階層的前段階という以外にギリシャ思想固有の意味を認めていないのか。あるいは、ギリシャ的探求はキリスト教信仰に至る不可欠の前段階ということになるのか。ここでの神認識の議論は確かにギリシャ的教養を自らのものとした神学者たちの事柄であっても、大衆としてのキリスト者の信仰とどのように関係するのか。ギリシャ的探求の後に次の階層として位置する神認識の神とは、確かに哲学者の神ではないとしても、神学者の神となるのではないか。おそらく、ギリシャ的探求からキリスト教信仰への転換の意義を明確化するには、著者が「過度のギリシャ的なものからキリスト教を守る」というグレゴリオスが置かれた歴史的状况について述べている問題(二八七頁)をもっと積極的に展開することが必要になるのではないだろうか。

④ギリシャ的探求からキリスト教信仰への転換という問題連関で論じられた「知恵 $\rightarrow$ キリスト $\rightarrow$ 被造物からキリストを知る神認識」の議論は最近の新約学(イエス論)との関わりで興味深い。旧約聖書の知恵思想から知恵の教師イエスを経て教父に至る思想展開の中にグレゴリオスのこの議論を位置づけたらどうなるのであろうか。

⑤グレゴリオスはモーセやパウロについては神秘経験を認めているが、グレゴリオス自身には神秘経験がない、さらにはグレゴリオスは神秘経験を重視しない、という議論は、本書の基本的主張であり、それをどのように論証できるかが本書の価値

を左右するといっても過言ではない。それだけにこの問題をめぐる著者の論考は緻密であり細部まで行き届いたものとなっている。従来のグレゴリオス研究が「神秘主義か否か」の枠組みに縛られており、そこにエペクタシス論を正当に理解できない原因があるという議論は説得力があり、またキリスト教信仰にとつて重要なのは神秘的合一といった狭義の神秘経験の有無ではなく不断の前進であるという見解はキリスト教信仰の核心をついていると言えよう。しかし、これでキリスト教信仰と神秘主義の関係(グレゴリオスの神認識についても)は議論し尽くされたのであろうか。例えば、「言葉の最も広い意味での神秘主義とは、宗教経験の直接性、内面性、現在性への衝動に他ならない(トレルチ)としたとき、信仰が神秘主義かという問題設定はあまりにも限界が多すぎるように思われる。グレゴリオスの神認識に関して神秘主義的要素を積極的に評価することはまったく不可能なのであろうか。

⑥グレゴリオスにおいては「鏡における神認識」というものは存在せず、むしろ「アタナシオスの用法を故意に避けている」、鏡は神の似像についての一つの比喩であるという著者の議論は、先行研究を乗り越えるものとしてグレゴリオス研究にとつてかなり重要な指摘であるように思われる。しかし、同時にその論拠がもつばら「鏡像の静止性」がエペクタシスの動態にふさわしくないという点に求められるのであるとするならば、この議論はまだ十分な説得力を獲得するに至っていないと言わなければならないだろうか。ここでの「鏡」が金属鏡であるとしても、鏡像が静止的であると言いきることは原理的に可能で

あろうか。テキスト自体からもっと直接的な論拠を示すことが必要であろう。

⑦他者認識モデルをめぐる一連の議論（顔から背中への転換、キリストに従う、人格的関係性と知識との関わりなど）は、現代キリスト教思想の主要テーマの一つであり、きわめて興味深い。しかし、聖書の伝統に立って「顔」「他者」の問題を西洋の存在論的思惟の批判として展開するレヴィナスの議論を著者はどう考えるのであろうか。「顔」一つをとっても考えるべき問題は多くあるように思われる。

最近の日本の教父研究においては将来の研究をリードできる若手の研究者が育ちつつあり、本書の著者もその一人である。冒頭でも述べたように教父研究はキリスト教思想研究の重要な基盤であり、著者には本書を起点にしていつそう充実した教父研究を進めることが期待されるであろう。

田川建三著

『書物としての新約聖書』

勁草書房 一九九七年一月二十五日刊

A5判 七四五頁 八〇〇〇円

伊藤利行

『書物としての新約聖書』と題されるこの書は、新約聖書に関する基本的な問いに答えようとする入門書である。入門書ということでは、お茶を濁したようなものを想像するのが残念ながらとかくのことであるが、本書はそのような内容のものではなく、入門書こそ後々のための最も重要な出発点と考える田川が、新約学に関する長年の研鑽を背景に、最も土台となり信頼できると考えられる認識を提供しようとするものである。この書き方は、専門家も素人も材料が十分に整えられてさえたなら、次の問題は判断するだけであり、この点で読者をばかにしたような不十分な内容のものを入門書として提供するのとは間違っているという、田川の賢明な考え方がうかがえる。

田川は、まず《序》において、このような新約聖書に関する基本的な疑問に簡潔に答える書物が無いことに触れ、そのようなものを書くとしたと述べている。読者対象として田川が考えているのは、日本語で読書をし新約聖書について正確に知りたいと思っている人であり、その中には非キリスト教徒から新

約聖書を長年勉強しつつも田川と同様な思いを抱きつづけてきた専門家までが含まれる。この書が取り扱うのは、新約聖書に関する基本的な問い、従来は新約聖書概論序説として扱われてきたことで、具体的には次の四つの主題を取り上げている。①新約聖書聖典化の問題、②新約聖書の言語の問題、③新約聖書の写本、④新約聖書の翻訳である。以下、田川の記述を簡単にたどりながらみてゆこう。

第一章では、新約聖書聖典化の問題が扱われている。ここでの基礎として田川が用いているのは、Hans Freiherr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968 と約二〇〇ページの大作 Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2Pde., Erlangen, 1888-92 (復刻本 Georg Olms, Hildesheim 1975) である。聖典化問題に関して、この両書を基礎とするのは、学問的に良識ある人の常識といえる。新約聖書は、最初から一冊の書物ではなかった。それは、個々の文書が書かれてから三百年以上もの歳月をかけて出来上がったのである。それ以前においてキリスト教にとっては新約聖書なる存在はなかった。それでは、新約聖書正典は、一体どのようにしてできたかといえば、マルキオンのような異端の側で正典の考え方が出てきたことに刺激されて正統派教会も定めたというのが大筋である。田川はこれに関連した事柄を簡潔に説明している。

次に第二章において、田川は新約聖書の言語について取り上げている。新約聖書の各文書は、最初からギリシア(田川流に言えばギリシヤ)語で書かれている。この事実は何を意味する

のか。この点について一つの章を新約聖書概論序説のような性質の本に設けているのはあまり見かけない。田川は、まずローマ帝国のパレスチナ支配の言語としてのギリシア語の状況、また地中海世界に住む各民族はそれぞれ自分の言語を話していたことを説明した後に、初期キリスト教はギリシア語を用いて伝道をおこない、大都市を中心にして広がっていった都市の宗教という性質をもっているとしている。その後、新約聖書のギリシア語について述べた後、新約聖書の各文書の言語的特徴について触れている。

第三章においては、新約聖書の写本についての基本的な知識を整理している。まず写本の種類(大文字写本、パピルス、小文字写本、古代の翻訳、教父の引用、聖句集)について述べた後、これらの素材から正しい本来の文章を確定しようとする正文批判について言及し、その学問の結果として入手できるギリシア語新約聖書印刷公刊本について紹介している。さらに、正文批判の結果、重要であると認知されている主な大文字写本を紹介した後、多くの写本の研究から浮かび上がってくるいくつかの本文の「型」について述べ、最後に正文批判の実例を挙げ、この章を閉じる。この章の主題に関しては、まともな学者が書けばほぼ同じようなものとなるので、詳しく述べる必要も無いが、田川らしい特徴が出ている部分がいくつかあるので、少々触れておく。

第一点は、パピルス写本に言及した際に、マルコ福音書の最古の写本かという説のあるクムラン文書<sup>5)</sup>について論じている。田川によれば、ヴァチカンの聖書学者ホセ・オカラハン

が、このわずかな断片を研究してマルコ福音書の写本（遅くとも後五〇年頃）との考えを発表したが、学会はほぼ完全にこの説を無視した。この背景にはキリスト教界の心理が働いている。しかも副次的には学問の世界での差別意識も働いているというものである。オカラハン説自体について筆者は十分に検討してはいないが、田川の論旨は当を得ていると思う。また、残念ながら、実際田川が語るような類の差別意識が世の中にあることは否めないであろう。

第二点は、第一点と関連するが、最近のスキヤダラスな性格の死海写本に関する出版物への批判である。この種の根も葉もないゲームや空想遊びのようなものが読まれる日本の現状を何とさえよいか。現代日本人の貧困を嘆かざるをえない。田川がスキヤダラス本というのは、クムラン第四洞穴の諸文書・断片の刊行が遅れたのはカトリック教会の陰謀であったなどということを主張しているものである。クムラン文書研究の中心的役割を果たしているエコール・ビブリック（田川によればエルサレム聖書学院）にかつて学んだ者として（といつても私の研究対象はクムラン文書ではないが）一言述べておくと、クムラン文書の研究は、想像を絶するほどの根気と知識を必要とするもので、その公刊に時間がかかったとしても何ら不思議ではない。発見の当初から今にいたるまで、一定の刊本が発行された後も、誤読はないかと判読作業は繰り返されている。それ程に、断片から歴史を再構成しようとするには慎重な努力を必要とするのである。該博な知識と深い洞察力をもつてゆつたりとした精神で時を測るのでなければ、おおよそ歴史に関わる学問

というものは、牽強付会に終わってしまうものである。残念なことに、誠実に研究すれば、簡単に結論が出せないこのような事実に対して三面記事を書くようなレベルの世界から騒ぎを起さされ、第一点のオカラハン説に関する議論も本来の意味を変質させられるというばかばかさが生じてしまう。このようなものの存在は、本当に禍である。

第三点は、ギリシア語新約聖書印刷本についてである。現在の標準的な印刷本は、ネストレの二十六版（あるいは一九九三年の二十七版）Kurt Aland et al. (eds.), *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1979と聖書協会連盟版の第三版（あるいは一九九三年の第四版）Kurt Aland et al. (eds.), *The Greek New Testament*, United Bible Societies 1975である。現在では「両印刷本の本文は同一で、アパラトゥスの部分が異なるようになっていたが、ネストレ版は細かな異説を伝統的な洗練された記号を用いて示し、聖書協会連盟版は特に重要な箇所についてのみ確からしさをAからDまでの記号で表示した上で異説を細かに表示するという方式を採っている。筆者の批判の目的は、後者に向けられている。これを田川は「植民地支配のギリシヤ語テキスト」と呼ぶ。宣教師の聖書翻訳上の必要からネストレ版よりも簡単に権威ある印刷本を聖書協会が創出することとなり、この版ができたという理由からそう呼んでいるのである。大部分は筆者の批判のとおりであるが、少し事情を補足しておいたほうが良いと思う。これは、聖書協会連盟版の序文には書かれていないことだが、アメリカ聖書協会の Eugene A. Nida

が、B. M. Metzger の記念論文集 E. J. Epp and G. D. Fee (eds.), *New Testament Textual Criticism*, Oxford, Clarendon Press, 1981 の中に *The New Testament Greek in the Third World* (pp. 375-380) という一文を寄せて、裏話のようなことを書いている。それによれば、権威ある新約聖書本文の必要の背景には、今なお *Textus Receptus* を尊重する超保守主義者の存在があり、このような環境の中で、プロテスタントの翻訳者にとってもカトリックの翻訳者にも受け入れられる本文を考えたとき、ネストレ方式の学術的刊行本の比較方式により多かれ少なかれ機械的に(そんなに簡単ではないのが実際だが)出来上がった本文では受け入れがたいと考えたようである。考え方は無茶苦茶であるが、時間的に大文字写本やパピルスよりも後の *Textus Receptus* を尊重するという論理的に理解に苦しむ超保守派の考え方と高度に学術的な本文批評の流れの間を指摘したものだといえる。どんなにひどくても *Textus Receptus* には逆戻りはしていかないのである。その点では、幾分評価しておかねばならないだろう。聖書協会連盟版の本文批評の確かさ表示と説明書 (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 3rd ed., London / New York, United Bible Societies, 1971) については、田川も長所として評価している点は同感である。今日では、専門家でもネストレ版に頼りながらも聖書協会連盟版も使用しているのが実状であろう。

最後に第四章で新約聖書の翻訳について語っている。といっても主な内容は日本語訳、英語訳に若干の独仏語訳についてで

ある。翻訳は何をどのように訳すかという現象である。これ以前の三つの章での議論は「何を」についての議論であった。ここではいよいよそれを「どのように」という後半の議論が展開される。翻訳というものはいくら努力しても原文以上ではありえないという意味において常に問題をはらむものである。問題とすべきことはいくらでもある。田川自身、批判するのは容易だが自分でやるとなると大変だと何度か述べてもいる。この部分は最初の原稿からかなり削られたようだが、かなりの分量の問題を検討したのだと推測される。翻訳には誤訳かどうかという問題とともに読む人の好みという問題もあるので、これまでの章と違って田川の結論に賛同しない人も多いと思う。これはやむをえないであろう。

さて、この圧縮された記述の最初に田川は、現在の日本の聖書翻訳は世界的な水準であり、聖書を原語以外の西洋語訳で読もうとすることへの戒めを述べた上で、聖書翻訳ということに關する一般的な問題について論じている。その中で宗教改革以来の聖書の普及に關して述べた後、聖書協会が世界的な役割を演じている事実、すなわち、宗教改革は聖書のキリスト教における価値を大いに高めたが、それを今日のようなベストセラライ化にもたらしたのは聖書協会の働きであつたとしている。ただし、この聖書協会の働きは超教派的であらざるを得ないために、翻訳文に註や註解なしで普及させようとしてきた。これは教会の礼拝で用いるという問題とも絡んでいる。しかし、古代の文書である聖書は註や註解をつけて世に出すべきであるというのが田川の主張である。次に、古代ラテン語訳について簡

単に触れた後、近代ドイツ語訳のなかでルター訳・ルター訳の現代版・チューリッヒ聖書について触れている。その後でフランス語訳として、十六世紀のオリヴェタン訳・ジュネーヴ聖書から始まって、現在よく普及しているルイ・スゴンの訳、そしてエルサレム聖書とTOB（フランス語共同訳）について述べている。特に著者の主張に沿う脚注の豊かな最後の二つのものについては詳しく説明している。

これに続いてかなり長い英語聖書に関する記述となる。英語聖書というとかく欽定訳聖書のことを持ち出されるが、これはヘブライ語・ギリシア語から初めて全体を英訳したティンダル訳に始まり以後何度も繰り返されている改定の歴史の一頁に過ぎないということを詳しく説明している。欽定訳以後では、前世紀末の改定訳(RV)で、約三世紀の沈黙を破って改定作業が再開された形になる。RVは、アメリカ版としてのASVをへて、やがて古今の翻訳聖書の最高水準を行く改定標準訳(RSV一九五一年NCC公認一九五二年出版)を生み出した。これが刺激となってイギリスで悪名高いNEB(一九七〇年)が生まれた。この悪しき翻訳方法の流れに属するのが前述のNidaのDynamic Equivalence(動的等価)理論にしたがってアメリカ聖書協会が出したTEV(一九七六年)である。従来の Formal Equivalence(形式等価)に対して唱えたNidaのこの理論は後に日本語訳にも影響を与えて、短命な共同訳を生み出した。この二つの翻訳に対する田川のみならず一般となっている批判の要点は、伝統的な翻訳習慣や正確さ(直訳になるべく近い語彙)からはずれて自由に本文の趣旨を伝え

てみようとするような翻訳文は翻訳の名に値しないということである。その他、良い例としてカトリックの英語聖書の例や、最近の改定の特徴としての女性差別表現の問題などについても取り上げている。

翻訳の話の最後に日本語訳を扱っている。日本語訳の中心は聖書協会訳である。日本ではほとんどこれしかない。明治以来、聖書協会は五種類の翻訳を生み出しているが、それらは各時代に平行して存在した英語訳に影響されていると考えられるのが大きな特徴である。明治訳はAVを、大正訳はRVを、口語訳はRSVを手本としているといえる。このあたり色々例をあげながら比較解説しているのでよく分かる。日本語聖書の歴史の第二幕は、カトリックの翻訳からやってきた。第二ヴァチカン会議以来、プロテスタントとカトリックの共同で聖書を発行するという作業が世界中で始まっていた。日本で共同訳の作業が始まる以前、カトリックではバルバロ訳やフランシスコ会訳が既に存在していた。フランシスコ会訳はエルサレム聖書に習って詳しい註や解説をつけた良質な翻訳となっている。これに対して一九七八年に完成した日本の共同訳は、例のNidaのつまらない理論に毒されて、ひどい訳文となり、新約聖書のみで終わった失敗であった。そこで仕方なく、新共同訳という形でやり直すこととなった。新共同訳は、正文批判では口語訳よりも優れているが、翻訳の定本にしているのが *The Greek New Testament* なので部分的には口語訳のほうが優れていることもある。この当たり例を交えながらわかりやすく説明している。現在読むとしたら協会訳ではこれと口語訳という

のが田川の評価である。ただし、どちらかといえば、口語訳のほうにやや軍配が上がるということである。この後、個人訳などのその他の日本語訳について短く述べて終わっている。

筆者が読んだのは第一版第六刷であるが、誤植は少ないと思われる。例えば一五七頁二行目の「一五六頁」は一四三頁が正しい。その他、二八五頁にみられるようにドイツ語のウムラウトやフランス語のアクサンの間違いなどが若干ある程度である。用語の取り扱い方についても、自他の用法を区別しながら一貫している。各章の内容は、それぞれ一書をもって著しうる内容であり、参考文献としてあげられているものをみれば、それが最大限どの程度の規模のものかも分かる。入門者が関心のある事柄に関して何か読みたいと思った場合に、ただ多くの文献が列挙されているだけならば、どれを読めば良いのか判断に苦しむところである。しかし、本書のように一人の著者が限られた分量においてではあるが、一貫した姿勢で問題の全貌に関して鳥瞰図を与えてくれる場合には、質量の点でうまくバランスが取れているといえる。もちろん、分量の關係で削除されたと思われる事柄もあり、そのあたりで物足りなさを感じないわけでもない。しかし、本書は入門書であるので、その意味では成功しているといえよう。もともと講座で語ったテーブをおこしたもののからこの本は出発しているので、話が若干前後したりという部分がある。しかし、またそれだけに、聞かせる表現であったものが読ませる表現にもなっている。本書の成功の幾分かはその辺にもあろう。ただし、著者もその点を考慮して索引も作成して、簡単な参考書としても使用できるように考えてい

る。

このように入門書としてはすぐれた書物であるが、お粗末と思われる点も無いわけではない。最後に若干その点について述べておく。それは、ほんのわずかなことであるが、日本語で読書をする人を対象にした入門書と自らいっておきながら、日本語訳があるものに関して無視して済ますことが何度か見受けられる点である。入門書であるという性質から考えれば、あまり流布されていない専門家ぐらしか読まない歴史資料の翻訳に関しては、それでもかまわないかもしれないが、量において出回っていると自ら認めるものに関しては、悪いと判断することや批判している傾向などに関して例をあげておくべきだろう。しかし、それがなされていない。専門書ではなく入門書である本書の読者の中には、そのような翻訳に関して知りたいと思う人も当然いるわけだから、それを例証も無くバツサリではない。特に、最後に出てくる新改訳聖書に関する部分は典型である。断っておくが、私は新改訳聖書が優れているといっているのではない。しかし、これまで何度も教義主義的な体質を批判がましく述べておきながら、これこれの立場の人たちが必要とするのだからという理由で済ますのはお粗末というほか無い。聖書の本文があつて翻訳があるのだから、自らの主義主張を宣言して終わりではなく、この部分がおかしいとか改竄しているとか指摘するべきである。例証すれば済む程度のことなのに、どうしてそれをしないのだろうか。できないのだろうか。あるいは、ともに読んでもいいのだろうか。このような田川の扱い方に関して、心情的な推測はつくが、学者としては論理的に

対処していただきたい。

田川による次の一連の仕事として本書の中に何度か言及されているのが、新約聖書概論の執筆、新約聖書の翻訳、註解書の執筆である。それぞれ大変な仕事であるので、すべてが実現されるか疑問であるが、幾分かは具体化されるであろうから、この書の中で不十分と各読者が考えたことは、その際に補われるものと期待したい。