

ダビデの原像を求めて

バト・シエバ事件——大王ダビデ

神学者カール・バルトの言葉を話の手掛りとします。⁽¹⁾

「旧約聖書には、ダビデ王についてと同じくらい詳しく報告されている人間は、ほとんど一人もない。彼はユダヤ民族にとって、今日に至るまで、その歴史上もつとも聖なるもつとも尊敬に値する人物の一人として、認められている。私たちキリスト者たちも、たしかに子供のときから、正当にも、この特異な、しかしたしかに偉大な男に注意を向けさせられる。しかし、もし私たちが、ダビデに対して厳しい縮みあがるような弾劾を行なった悔い改めの説教者ナタン（サムエル記下12章）を彼の生涯からはずして考えたとすれば、正しいダビデ像を持つことはないであろう」。

ということとサムエル記下11—12章の伝承におけるダビデが格別に注目されます。

「彼は前代未聞の放縦な野蛮なことを行なった。彼はウリヤを欺して殺害させ、その妻バト・シエバを自分のも

のとしたのである（サムエル記下11章）。バト・シエバは男の子を産みます。そこで預言者ナタンの登場となります。「預言者ナタンが彼に遣わされた。そして彼はダビデに貧しい人から彼のただ一匹の小羊をとった富める人についてあの物語を語らねばならなかった。そしてダビデがそれを聞いて怒りの頂点に達し、そのような男は死に値すると言ったときに、彼に、『あなたがその人である！』（サムエル記下12章7節）という答えが与えられた。：『私は主に対して罪を犯しました！』（サムエル記下12章13節）というダビデの公然たる告白は、罪からの自由への、新しい生への道となることができた。そしてまたそのようになった」。

バト・シエバとの間にダビデが儲けた子は、神の摂理により、直ちに（七日目に）亡くなりますが、二人にはすぐにまた男の子が恵まれます。子供はソロモンと命名されます。後にダビデの王位を継ぐことになるソロモンです。

甚だ印象的な物語です。前半（11章）の姦淫と謀殺の物語も、後半（12章）の悔改めをめぐる物語も。

バルトに先立つこと千数百年前の言葉を引きます。「我らの僕ダーウド（ダビデ）のことを憶い起して見るがよい。あれはほんに岩乘な（信仰の）男、よく悔改める人間であった」⁽²⁾。コーランの一節です。更に千年ほど遡ります。「神よ、我を憐れみ給え：我は我が咎を知る、我が罪は常に我が前にあり」⁽³⁾云々という人口に膾炙した詩篇五十一篇は、その序詞によれば、バト・シエバ事件に際してのダビデの悔改め、罪の告白の歌です⁽⁵⁾。

しかし聖書のダビデは歴史のダビデではありません。聖書の記事は単純素朴な歴史記録ではないということですから。そもそも記事の成立ちが単純ではありません。

「ウリヤの妻はその夫が死んだことを聞き、その主を悼^むんだ。喪が明けて、ダビデは人を遣^わし彼女を彼の家に

納れた。かくて彼女は彼の妻となり、彼に男の子を産んだ」(11章26―27a⁽⁶⁾節)。この続きは、本来は「そして「彼女は」その名をソロモンと名づけた」であつたに相違ありません。12章24b⁽⁷⁾節です。「彼女は彼に男の子を産み、その名をソロモンと名づけた」。出産、そして(直ちに)命名です。

つまり「彼女は彼に男の子を産んだ」(11章27a⁽⁸⁾節)と「そしてその名をソロモンと名づけた」(12章24b⁽⁹⁾節)の間の(11章27b節によって導かれる)12章の叙述は全て後代の挿入ということですが。本来の物語への二次的(三次的、四次的…)な付加なのです。

伝承は拡大・改変され、ソロモンはダビデの恣な振舞の落し子ではなく、件の赤子の死の後に改めてダビデに授けられた息子ということになりました。良く出来た創作です(およそ三千年にわたってソロモンはダビデとバト・シェバの第二子と信じられてきました)。しかし意図的な歴史の偽造です。もとよりダビデの悔改めも空想の産物とされねばなりません。伝承の改編者による潤色であり、そこにダビデの歴史の実像を窺うことは出来ません。

しかし、このような後代の加筆部分は除くとして、物語の内容が全くの絵空事であるとは考えられません。大筋においては事実そのものでしょう。伝承の古層(即ち、11章の基底を成す物語)に描かれたダビデは、紛うかたなく、奔放不羈の専制君主です。したたかな圧倒的な何とも端倪すべからざる帝王です。そうではなかったと異議を唱える余地はないでしょう。

申し添えますが、もし所謂「ウリヤの手紙」(14―15節)を本当にダビデが書いたのであれば、ダビデは(その忠実な將軍ヨアブともども)文盲ではなかった、読み書きができたということになります。興味なくもないことでしょう。ヨアブの復命は(古代オリエントにおいて一般的なように、あるいはホメロスの世界でもそうであ

り、そして古代イスラエルにおいても通例の) 伝令による口頭申告ですが(18節。なお、19—22節は後代の付加、23—25節は更なる付加です)。更に興味深いのは、しかし、そもそも物語の大前提、つまり戦争を前線で指揮するのは將軍ヨアブであり、ダビデ王自身ではないことです。「すめらみことは戦ひに おほみづからは出でまさね」(与謝野晶子)です。ダビデはエルサレムに鎮座しています(11章1b節)。その王宮にです。⁽⁸⁾そこから号令します。もともとより時代の様相の写実には違ひありません。⁽⁹⁾そのような王国をダビデは築き上げたのでした。

軍の先頭に立って——若きダビデ

ダビデはエルサレムを都としました(まさにそれ故にエルサレムは、以来三千年、今日只今に至るまでの歴史に重きをなすことになりました)。エルサレムが「ダビデの町」となった次第についての報告に目を転じます。サムエル記下5章6—10^{*}節の短い段落です。本来の記録は、二次的(二次的…)な付加増殖を含む現行本文より更に短いのですが、ダビデは(他人任せではなく)自ら兵を率いてエルサレムを攻略し、ここに居をトして、町を整備し、そしていやましに栄えた、という内容です。

この段落はサムエル記上23章1—5^{*}節の記事に呼応します。⁽¹¹⁾ダビデがケイラなる町に打ち入り、大いに勝ちを収めたという記録にです。ケイラでの勝利は「ダビデとその従者たち」の活躍の初めであり、彼らの旅路の果てにエルサレム征服があったのです。

「ダビデとその従者たち」の結成の様子は、サムエル記上22章1—2^{*}節に申告されています。⁽¹²⁾「ダビデとその従者たち」とは、いわば一種のやくざ集団です。ダビデは溢れ者、無頼の徒(Outlaws)を組織して一党の首領となり、地域の紛争に際して依頼を受けては子分を率いて加勢に出掛けるなどして天下を横行し、やがて天下を手中に

したのです。

ダビデの先駆者たち

ダビデが擁した部隊（「ダビデとその従者たち」）は歴史に類を見ないというものでは決してありません。遙かなる先例としては（紀元前14世紀前半、後期青銅器時代の）アマルナ文書に見える「ハピルー」乃至「アピルー」が挙げられます。この「ハピルー」乃至「アピルー」（「ヘブライ人」）は、まさに共同体秩序から落ちこぼれた者たちの武装集団と解されます。その跳梁跋扈をエルサレム王アブディ・ヘパはしきりにこぼしています。そして、エフライムの山地の中心都市シケムからエズレル平原や南ガリラヤにまで勢力を伸ばしたラバヤなる者を抜き下ろし、「アピルー」の頭目としての振舞に非難を浴びせています。尤も、或る（シュワルダタなる者の）書簡において彼は「もう一人のラバヤ」と呼ばれているのですが。

より近接した時代のこととして何より目を引くのは士師記11―12章でしょう。⁽¹⁴⁾ エフタの事蹟です。⁽¹⁵⁾ エフタは、家族から別れ、出奔した先において浮浪の者たちを糾合して徒党を組み、辺りに往来して掠奪を事としますが、その武勇を見込まれ、請われて故郷に帰還し、隣接の民アンモン人を撃破します（11章1―11*節、29―33*節）。そしてエフタは東ヨルダンのギレアデの地に君臨したのです。その支配領域を守った戦いの記録が、12章1―6*節です。西ヨルダンのエフライムからの侵攻を斥けて戦いに圧勝したというものです。

ダビデは古代パレスティナにおける後期青銅器時代から鉄器時代開始期⁽¹⁶⁾にかけての遊俠列伝最後の大物と呼ばれるべきかもしれません。

「カヴァレリア・ルステイカーナ」

遊侠の徒ダビデについては、その面影を伝えて遺憾ない物語があります。サムエル記上25章⁽¹⁷⁾です。

ナバルという豪農がおりました。その妻アビガイルは才色兼備、しかるにナバルは頑迷固陋でした。さても羊の毛を刈る時期にダビデは手下の者（若い者⁽¹⁸⁾）を遣わしてナバルに贈物（みかじめ料）を求めます（王が税を徴収するように）。しかしナバルは拒絶します。

その際のナバルの言葉は「ミー・ダーウィード」です。機械的に直訳すれば「ダビデは誰ですか」ですが、「ダビデが何だ」つまり「ダビデとやらのおたんこなすめ、一体何様のつもりだ、何処の馬の骨だかわからない奴が何を言うか」という意味合いです。この言葉は、代えるべきを代えてみれば、都市シケムの王となった梟雄アビメレクに反旗を翻す際にガアル・ベン・エベドなる者が飛ばす檄にも見えます（士師記9章28*節）。

談判不調の報に接し、ダビデは殴り込みの号令を発します。「ダビデとその従者たち」はナバルの牧場を目指します。他方、ナバルの牧場の側でのこと、ナバルがダビデの申し入れを退けたことを知って、アビガイルは独断で、夫ナバルに計ることなく、しかるべき進物を調べてダビデのもとに急ぎます。道すがらダビデに出会い、丁重に詫びを入れます。ダビデはアビガイルに免じて襲撃を中止します。アビガイルが帰宅すると、ナバルは知らぬが私のノーテンキ、大宴会の真最中、大酔していました。

時節柄の祝宴です。羊の毛の刈り取りを喜ぶ酒盛りです。恒例の行事だったのでしょう。ダビデ王の息子アブサロムが長兄アムノンを招き寄せ、酔わせて殺害したのは同じ機会を捉えてのことでした（サムエル記下13章）。

ナバルは、宴の翌朝、酔いから醒めて事の次第を聞いて（即ち、危うくダビデの軍団の来襲を蒙るところであつ

たことを知って）魂消げ、硬直し、頓死してしまいます。⁽¹⁹⁾ダビデは未亡人となったアビガイルに求婚します。アビガイルは欣然として即座に申し出に従います。こうして「彼女はダビデの妻となった」という物語です。

もとより現行の本文は物語の原形そのままではありません。多くの加筆部分があります。例えば、40―41節は後代の追記であろうと思われる（40節は、39b節を敷衍しての導入句です。41節は、アビガイルのいわば淑徳を表現し、併せてダビデの偉大さを示唆します）。

38節は、37節に対して二次的であり、後代の付加に相違ありません。ナバルは、37節で既に死んでいます。ショック死です。38節は、しかし、ナバルの死はヤハウエの懲罰による死であったという解釈を打ち出したのです。⁽²⁰⁾37節の記述をナバルは未だ死に至らぬ危篤状態と見做し、その死を十日ばかり遅延させてです。そして「最後の審判」はヤハウエが下したと断じたのです。

後代の付加はまだあります。アビガイルは、ダビデを懸命に掻き口説いて、流血の沙汰に及ばぬようにと懇請します（24―31節）。この長大な弁論は物語本来のものではありません。続いてのダビデの応答は全て後代の付加です（32―35節）。ナバルの死を耳にしてのダビデの言葉もそうです（39節）。アビガイルと出会う前、ダビデが口にしてきた決意表明もです（21―22節）。

21―22節が後代の挿入であることは容易に納得されます。21―22節は、物語の流れを中断します。その出だしの文（「ウェダーウィード・アーマル」）の時制は（英文法の術語を援用すれば）過去完了ということになります。⁽²¹⁾「さて、ダビデは（先に）言っていた」云々。そのような語りの形式は（バビロンの捕囚以前の）古代イスラエル文学のものではありません。20節は、自然に滑らかに、23節に接続します。アビガイルが驢馬で道を進んでいると

「ダビデとその従者たち」がこちらに向かつて来るのにぶつかり（20節）、ダビデに会うやアビガイルは直ちに驢馬から降り（23節）、という具合です。

アビガイルの陳弁（24―34節）で物語の原形に属するのは、24 a節、27節だけでしよう。ダビデの足元に伏してアビガイルが申し述べる言葉は、敢えて意識すれば、「申しわけございませんでした。お詫びのしるしにこのささやかなものをどうぞ御嘉納下さい」というところでしょうか。話は、35節に続きます。これが本来の物語におけるダビデのアビガイルへの応答です。進物を受け取り、そして襲撃は中止する旨を約束します。ダビデの言葉は「安心して帰ってよいぞ。」⁽²²⁾よし、わかった。お前の顔を立てよう」です。拙訳です。突拍子もない誤訳でないかどうか、大方の批判を仰ぎたいと思います。

ナバルの訃報を聞いてのダビデの言葉（39節）が後代の付加であることについては論ずるに及ばずということになります。21―22節、32―34節、そして此処、三つのダビデの言葉は、明らかにひとつらなりです。もとよりアビガイルの大きいなる饒舌とともにです。

ダビデはナバルの一族郎党の誅滅を誓って息捲いた（21―22節）。しかしアビガイルの諫めに接して（24―31節）、直ちに我が非を認め、悔悛した（32―34節）。そして、自らの手を血に汚さず、恣な報復を控えたことに改めて感慨を久しくした（39節）。そういうことです。明確な一貫した筋立てです。物語本来のものではありません。二次的に持ち込まれた筋立てです。ヤハウェを前にしての人の振舞の問題です。二次的な（本来の物語にはない）要素です。

アビガイルの言葉の大幅な拡大拡充はサムエル記下7章を踏まえます。サムエル記下7章の記載によれば、預言

者ナタンはイスラエルの神ヤハウエの啓示を受け、それをダビデに取り次ぎます。ダビデに永遠の王朝を授けるといふヤハウエの約束です。「ヤハウエは汝（ダビデ）のために家（王家）を造る」（11節）、そして「汝の家と汝の王国は…永遠に永続すべし」（16節）というものです。かくもヤハウエに嘉される王朝創始者となるにふさわしいダビデの若き日の姿を提示すべく物語は増補改訂されたのです。「ヤハウエは必ずや我が君（ダビデ）のために永続する家を造られます」といふアビガイルの言葉（28節）は、サムエル記下7章11節、16節に依拠します。⁽²³⁾

ヤハウエに敬虔であり、ヤハウエの導きを信じ、ヤハウエを讃美するダビデは、原物語の叙述の対象ではありません。原物語には、そもそもヤハウエ（あるいは神）という語は全く現われないのですから。⁽²⁴⁾

本来の物語におけるダビデは、専ら自らの拳（力）を頼りに全く意の俛に振舞います。ダビデの実像に近いと思われまふ。物語では血は流れません。しかし物語はダビデが血気盛んにして流血の事態の惹起にも何ら憚りない人物であったことを示唆して余りありません。その通りだったに相違ありません。⁽²⁵⁾

「ダビデとその従者たち」の首領たるダビデは、強請の常習であったかもしれません。しかし何らかの契約の下に警護警備の役を担ったこともしばしばだったでしょう。荒野の用心棒です。何にせよ、自らの意思が貫徹できぬ際には、襲撃そして掠奪を辞さなかつた筈です。そうした日常における出来事の一つを物語は見事に活写したのです。

物語が虚構である筈はありません。ダビデの実際の生涯中の一挿話に違いありません。しかしこの出来事においてダビデは何を獲得したのでしょうか。美しい妻を。それはそうです。物語はそう語ります。しかしそれだけではありません。三千頭の羊です。山羊一千頭です。大地主であったナバルの地所、全財産です。この富はダビデの更

なる飛躍の経済的基盤になったと考えられます。

ペリシテの傘下で

ダビデは、その勢力を伸張し拡大するなかで、当時強盛を誇ったペリシテ人と結び、身を投じてペリシテの傭兵隊長を勤めました。サムエル記上27章の伝えるところです。南方から侵入しては掠奪を事とする遊牧民族に備えるのが、ダビデの任務（の一つ）であり、砂漠の強盗団を追って猛気英風沙傾に振う精悍なダビデの姿をサムエル記上30章の物語に見ることができます。ダビデが着々と確乎たる地歩を占めるに怠りなかったことは想像に難くありません。示唆的な記事が二つあります。「ダビデとその従者たち」が侵略掠奪によつて生きる日々を語るサムエル記上27章8節以下であり、⁽²⁶⁾侵略掠奪の御裾分け、人心の掌握を計つてのことに違いありませんが、戦利品の各地への贈与、大盤振舞（*don des*）⁽²⁷⁾に触れたサムエル記上30章26節以下です。

ユダの王となる

やがてダビデは（旧約聖書は黙して語らず、一片の記事もありませんが、恐らくはペリシテの宗主権の下に）⁽²⁸⁾故郷に錦を飾ります。ダビデはヘブロンに入り、そこでユダの王に推戴されます。サムエル記下2章1—4*節が伝える通りです。⁽²⁹⁾この記事は、明らかに、先に見たケイラの攻略（サムエル記上23章）やエルサレム征服（サムエル記下5章）の記録とひとつらなりです。王国の樹立は「ダビデとその従者たち」の事業の一環、その一つの到達点ということです。ダビデはその修行遍歴時代に一応の終止符を打ったと言えるかもしれません。ダビデの即位（ユダ王国の成立）は、旧約聖書の伝える通り、イスラエル王サウルの死の後のことでしょう。

ダビデとサウル

修行時代は「ダビデはサウルのもとに赴き、彼の前に立った（＝彼に仕えた）」ことに始まります（サムエル記上16章21a節）。サウルはイスラエル建国の英雄です（サムエル記上11章。そして強敵ベリシテと戦い、勝利を得ます（サムエル記上13―14章。しかし、遂に敗れ、自害して果てました（サムエル記上31章。「サウルの一生の間、ベリシテびとと激しい戦いがあつた」とはサウルの生涯の総括です（サムエル記上14章52a節⁽³⁰⁾。その間「サウルは力の強い人や勇気ある人を見るごとに、それを召しかかえた」のは、いかにも当然の成行きと言うべきでしょう（14章52b節）。そういう「ますらお」（イーシュ・ギツボール）乃至「勇者」（ベン・ハイル）と呼ばれる者の一人としてダビデはサウルのもとに一度は参じ、しかし、やがてサウルのもとを去って、「ダビデとその従者たち」の結成に至つたものと考えられます⁽³¹⁾。

サウルとダビデとの葛藤についての記述は現行の旧約聖書サムエル記上の本文中に膨大な量を占めます。殆んど主題を成す趣きがあります。そこから歴史的事実を抽出するには、言うまでもなく、慎重な手続きを要します。火のない所に煙は立たず、伝承の核として、実際に両者の間に終に修復すべからざる齟齬があつたであろうことには疑いの余地がないとしても⁽³²⁾。

サムエル記下1章のダビデをめぐる

ダビデのサウルに対する態度に関する叙述で全く後世の虚構にかかる一例を挙げます。サムエル記下1章です。サウルの死の知らせに接したダビデの反応についてです。

サウルの戦死の報がダビデのもとに届き、ダビデは衷心よりサウルを悼みます（1―4節、11節）。この記述は、

サムエル記下1章の最古層ですが、サムエル記上4章の物語を下敷きに成立したものです。曾て、祭司エリがイスラエル共同体の柱石であった時代、イスラエルはペリシテとの戦争に敗れ、その知らせを聞いたエリは、衝撃の余り、即死しました(サムエル記上4章)。この故事を踏まえ、同じ状況下に置かれたダビデの振舞が創作されたのです。ダビデのあるべき姿が描き出されたのです。ダビデはサウルの死をほくそ笑むようなことは決してなかつた、そうではなく、悲痛な思いで受け止めたというのです。かのサムエル記下7章を前提にしてのダビデ像です。

サムエル記下1章は、サムエル記上4章に依拠し、サムエル記上4章の現行本文は、サムエル記上1章27―36節を見据えて増補されたものであり、サムエル記上1章27―36節は、サムエル記下7章に基づきます⁽³³⁾。

サムエル記下1章にはダビデの挽歌なるものが収められています。17節以下(歌は19節以下)です。二次的な追録です。「サウルに対し、そしてその子ヨナタンに対し」(17b節)という前置きの句は「サウルとその子ヨナタンも死にました」(4bβ節)という記述を受けています。歌はもとよりダビデその人に遡りません。なお、この歌は一度に出来上がったものではありません⁽³⁴⁾。最も見易いのは、24節と26節であり、付加です。何にせよ、現行本文に見る長大な詩が捕囚以前のものである筈はありません。例えば、出エジプト記15章の「モーセとイスラエルの人々」が紅海の奇蹟に際して歌った歌や士師記5章の所謂「デボラの歌」が、その文脈の時代に由来するのではなく、(バビロンの捕囚以後の)遙か後代の作であるのと同様です⁽³⁵⁾。

5―10節は、三次的な挿入です。「サウルとその子ヨナタンが死んだことを如何にして汝は知ったか」(5b節)というダビデの問いは、先に同じく、「サウルとその子ヨナタンも死にました」(4bβ節)という記述を踏まえてのものです。この段落を創作して挿入した目的は、ダビデに先立つ王であったサウルの評価を仄めかすためです。断末

魔の苦しみに懊悩するサウルが口にする「私を殺してくれ」という言葉（9節）は、士師記9章54節の引用です。アビメレクの最期の言葉を用いたのです。シケムで王になったアビメレクも、初めてイスラエルの王になったサウルも、その最期は等しく無様なものであった。まさにそのことが象徴するように、彼らの王権は、果敢無い泡沫的な単なるエピソードに過ぎなかつたのであり、真の（そして永遠の）王国はダビデに始まるのである、という信念です。

（アビメレクの最期についての異なる解釈は、サムエル記上31章のサウルの死についての叙述の改訂に見えます。本来の記事は、1―3節、4b節です。4a節、5節は、明らかに士師記9章54節を踏まえる付加³⁶です。アビメレクの死は男らしい潔いものであったとの理解に則り、サウルの死も異教徒の凶々しい手から逃れようとしての英雄の自決であることが強調されます。旧約聖書には様々な視点が交錯しているのです。）

サムエル記下1章は更に幾つもの付加増殖過程を経て成立したものです。その諸層には歴史神学に深く思いを致し、峻厳に神の正義の剣を振り（13―15節、16節³⁷）、典礼の遵守に疎かでない（12節）ダビデが現われます。もとより興味深いものですが、歴史的には、言うまでもなく、全て虚像です。

ダビデの宗教性

実像について一言します。ユダの王となるまでのダビデの実像についてです。「ダビデとその従者たち」の活動をめぐる一連の叙述は、ダビデが占いをを用いたことをしばしば特記します。ケイラに打ち入るに際してもヘブロンに乗り込むに際してもです。砂漠にアマレク人を追う時もダビデは神託を請います。ダビデその人の宗教的態度がどのようなものであったかについての貴重な証言です。戦いの門出（その他、何らかの事を起こす場合）には神慮

を占うのが定法であり、事の吉凶を占うのが常であったのでしよう。もとより古代イスラエルに限られることではありません。⁽³⁸⁾ 古代イスラエルにおいてもまたそうであったということです。ダビデは術策として神託を利用したのかもしれない。人心の機微に乘じ、神の加護あることを顕示して、士気を鼓舞する手段としてです。しかしまた自ら神託を奉ずること厚かったのかもしれない。⁽³⁹⁾ 両方でしょう。

王の即位儀礼

王の即位儀礼が宗教的であったことは勿論です。「油を注ぐ」の一語に示される通りです（サムエル記下2章4a節、5章3節⁽⁴⁰⁾）。詳しい式次第は、ソロモンの即位に見ることができます（列王紀上1章⁽⁴¹⁾）。優れてエルサレムの儀礼に則ったソロモンの場合とは、細部においては、ヘブロンでのダビデの（二度の）即位式は相違するところがあったと想像されるにしても。⁽⁴²⁾

ヘブロンのだビデ

ダビデはユダ王として七年の歳月をヘブロンに過ごし、遂にはサウルの旧領をも手中に収めてイスラエル王を兼ね、エルサレムに遷都して更に三十三年の長きにわたって王座に在りました。⁽⁴³⁾ 王位はソロモンに継承されます。王位の継承に際し宮廷において相対立する二党派の暗闘を列王紀上1章（の原形）は実に劇的に描いています。一方の旗頭は預言者ナタン⁽⁴⁴⁾です。ソロモンの擁立を策動するナタンは次の如くに登場します。

時に、ナタンはソロモンの母バト・シェバに言った。「お聞き及びではありませんかな、ハギトの子アドニヤが王になりましたぞ、御主君ダビデは御承知ないのですがね。さて、そこです、一策をお授けいたしますれば、御自身のお命、且つは、御子息ソロモンのお命をお救い召されよ。さあ、ダビデ王のもとへ参られ、そうして申され

ませい。『王陛下におかれては、このはしためにお誓いになり、我が後には汝の子ソロモンが王たるべし、彼こそ我が玉座に就く者である』と仰せられたではありませんか。それなのに何故アドニヤが王になりましたやら』とです。『そして』御覧じろ、御面談中のそのさなか、私も駆けつけまして、お訴えの後押しをいたす寸法にございます』(列王紀上1章11―14節)。

これが(サムエル記下7章、12章で大活躍の)ナタンの歴史的素顔なのでしょう。生臭いのです。廷臣に限らず王もまた相応にそうだった筈です。しかしダビデの王としての四十年の詳細に立ち入ることは他日を期します。テクストを熟視して「祭司と預言者によってヤハウエの律法という接ぎ穂がなされている野の草を知る」べく努めたいと存じます(ヴェルハウゼン⁽⁴⁾)。歴史のダビデを求める作業は、聖書のダビデをよりよく理解することにも資するに違いありません。

「過去という井戸は深い。底なしの井戸と呼んでいいのではなからうか。…では、降りていこう。おびえないで! とどまることなく、底なしの井戸の底に下降しようなどとするのではない。まさか、けっしてそんなことではない。深くといっても、三千年以上の深さにはいかない。――底なしにくらべたら、三千年ぐらいがなんである。三千年前の人間は額に三番目の目がついてもおらず、角質の鱗で体が蔽われてもいなかった。飛翔するトカゲを相手にたたかっていたのでもなく、その人間たちは、私たちと同じような人間であった」(トーマス・マン『ヨセフとその兄弟』望月市恵・小塩節訳)。

三千年前の世界への遡及をいささか試みました。「今日のところは／ほんとはほんの素描のみ」といたします。

Was ich ergreife, das ist heut/ Fürwahr nur skizzenweise (Goethe, Faust I).

ありがとうございました。

注

- (1) 一九一三年一〇月五日、ザーフェンヴィルでの説教から (K. Barth, *Predigten* 1913 [Gesamtausgabe 8], Zürich 1976, 529ff.)。引用は『カール・バルト説教選集2』新教出版社、三四四頁以下に従う。Vgl. KD II/2, 414, 420-424; IV/2, 524-527。
ユイスマンス(出口裕弘訳)『大伽藍』を参考のために引く(二四七頁以下)。「あの人類の父祖たちの中に、ひとり、心底から眩惑される人物がいるのです。ほかならぬダビデなのですが、彼ほど、いつてみれば複雑怪奇な人間は少ないように思われます。仰ぎ見るような威厳を示すかと思うと、また非常な小人物とも見え、まったくどう考えてよいものやら。…ダビデを理解するには…ダビデの生きた時代及び環境から彼を切り離してしまわないことです。そうでないと、ダビデを現代の尺度で裁くことになる。…ルナンの徒輩の筆にかかると、まるで強盗の首領か海賊かと思えるこの男…予言者ナタンがダビデの殺人行為を責めたとき、ダビデは涙を流しつつ罪を認め、敢然として怖しい罰を受け入れたのです。…しかもダビデは、その痛悔詩篇(ミゼレレ)の中で、何という哀切な調子で許しを求めていることでしょう」。
- (2) 井筒俊彦訳、『コーラン』(下)、岩波文庫、四八頁。
- (3) この言葉は夏目漱石『三四郎』の中で美彌子が口にする事、周知の通り。
- (4) もとより詩篇の序詞は歴史的ではない。虚構である。「ダビデの詩篇」は、しばしば「神殿」に言及する(5: 8; 27: 4; 28: 2; 65: 5; 68: 30; 122: 1-9; 138: 2)。あるいは「バビロンの捕囚」を前提する。例えば、69章36節である。そして(他ならぬ)51章20-21節がそうである。ダビデその人の詩である筈がない。取り繕えぬ時代錯誤である。そのことを夙に実に鋭く指摘したのは、ヴィルヘルム・マーティン・レーベリヒト・デ・ヴェッテの『詩篇注解』である(一八一一年、一八三六年に第四版)。
- (5) 余談ながら、ユイスマンスの言う「哀切な調子」は、近代音楽においては、ハインリヒ・シュッツ(一七世紀)やヨハネス・ブラームス(一九世紀)の作品に聞くことができるだろう。
- (6) 私訳である。以下、断わりのない限り、同じ。
- (7) 11, 27aβ-12, 24bα (Wiederaufnahme J). Vgl. vor allem T. Veijola, *Salomo — der Erstgeborene Bathshebas*, 1979, jetzt in: *Ders., David, Helsinki-Göttingen 1990, dort 84-105.*
- (8) 「王宮」は直訳すれば「王の家」である。ここには「ヘーカール」という語は用いられていない。しかし参考までにハンムラ

ビ法典第六条の拙訳と私注を掲げる。

〔直訳〕もし／人が／神の財産を／及び／宮殿の「財産を」／盗んだ〔ならば〕／此の人は／殺される。／及び／盗品を彼の手から受け取った者は／殺される。

〔敷衍訳〕もし人が神「殿」あるいは宮廷の財産を盗んだならば、その人は死刑に処さるべし。また、盗品を受領した者も「同じく」死刑に処さるべし。

〔注〕「宮殿」(E: GAL) はシュメール語。E は「家」、GAL は「大」。即ち「大家」(大キナ家、更に言葉を補えば、町デ一番大キナ家・城内デ最大ノ家屋) が「宮殿」である。簡明素朴にして具体的な造語法と言えよう。数千年を隔てながら一語を以て当時の都市のありさまを彷彿たらしめる。アッカド語では、*etallim* という。ヘブライ語の「ヘーカール」に対応。なお、日本語の「おおやけ」なる語につき、大野晋「日本語の年輪」新潮文庫、一七五頁(その他、例えば、岩波古語辞典のその項)を参照のこと。曰く、「おお」は大、「やけ」は家という意味である。∴「おおやけ」とは大きい家である。それが御殿、天皇の住居を意味するようになり、そこに住む人、天皇を指すことになったのは、すでに奈良時代である。

(9) サムエル記下9章の記事も王の偉容と都の威容を示唆する。保護に似て実は監禁であろうが、ダビデはサウルの遺児をエルサレムに呼び寄せるのである(物語の出だしの原形は、2:33a: bag* 4節)。さてもそこには、宮崎市定『大唐帝国』(中公文庫)の筆法に基づいて言えば、ダビデの「自信と雅量」が確かにある。「新王朝に十分の自信がある」から「前王室に対して無益で残酷な屠殺が行なわれる」ことなく「軟禁」「幽閉」を以て済んだと言えるだろう。古代イスラエルにおいても王朝交代ごとに前王室の「男系の子孫は全員が皆殺しの目にあうのが普通の例」であった。列王紀に見る通りである。この点、ダビデの場合は趣きを異にする。

(10) 原型再構の試み(5:6aa: bag* 7a.9.10a)。機械的直訳。

〔ダビデ〕とその従者たちはエルサレムに向かった。「人は」ダビデに言った。「お前はここに入れない。盲人や足萎えでもお前を追っ払える」。しかしダビデはシオンの要害を取った。そしてダビデはその要害に住み、それをダビデの町と名づけた。そして「∴原文不確か、翻訳保留」建てた。かくてダビデは益々大をなした。

文学的にはおよそ取るに足らぬ骨組みだけの叙述のようだが、電光石火に所期の目的を達する圧倒的な力を印象づけるものとも言えよう。Veni, vide, vici である。

なお、平行記事が歴代志上11章4-9節にある。しかし歴代志の記述は(記述の対象、つまり捕囚以前の時代については)まず何の史料価値も有しない。そのことについては次の二著に完璧な論証がある。

W. M. L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, 1806/07.

J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1878.

(11) 原型再構の試み (23, Tabar, Zaba, 5a*)。機械的直訳。

人々がダビデに告げて言った。「見よ、ペリシテ人がケイラを攻めている」。そこでダビデはヤハウエに問うて言った。「向かうべきや。このペリシテ人を撃つべきや」。ヤハウエはダビデに言った。「向かえ。ペリシテ人を撃つべし」。そこでダビデはケイラに向かった。そしてペリシテ人と戦い、彼らの家畜を奪い取り、大いに彼らを撃った。

落書きめいた注釈を付すとすれば、kein schlechter Anfangserfolg「手始めの成功としては悪くない」である。5章6節と23章5節には、代えるべきを代えてみれば、ほぼ同じ文が見出されることに注目。

(12) サムエル記上22章2節を機械的に直訳すれば「彼(IIダビデ)のもとに集まった、苦境の人皆が、負債のある人皆が、苦き心の人(忿懣やる方なく鬱屈した者・不満分子)皆が。彼は彼らの首領になった。彼ともにおおよそ四百人があった」である。

士師記11章3b節を参照のこと。即ち「エフタのもとに薈集した、無頼の人々「ゴロツキ」が。彼らは彼とともに出動(して略奪行を事と)した」。

なお、士師記9章4b節は、恐らくは後代の付加ながら、次の通りである。「アビメレクはそれ(II銀七十シケル)で備った、無頼放縦の人々「ゴロツキ・ヤクザ」を。彼らは彼に従った」。

ついでにハンムラビ法典第三十三条について一言する。

(直訳) もし士官あるいは下士官が「逸れたる人々を獲得した」ならば、あるいは王の戦役のため「兵士あるいは兵卒の」代理たる雇い人を採用し、そして「戦場へ」導く「ならば」この士官あるいは下士官は「殺される」。

(敷衍訳) もし士官あるいは下士官が「逸れたる」たちを「私的に配下に」取り込んだならば、あるいは王事に際し「兵士・兵卒が出征を忌避して」代理「に立って替え玉」の雇い人を「阻礙せずに」採用して「己が指揮下に置き、以て変則部隊を」率いるならば、この士官あるいは下士官は死刑に処さるべし。

(注) 「逸れたる人々を獲得した」(拙訳) は難解。「逸れたる」は、「ちぎり取られた・引き抜かれた・引き離された」である。「注」から「引き離された」のか。有力な一説は「引き離されたこと」を夫役と考える。日常生活から引き離されて(王命で)土木工事などの勤勞奉仕に出ること、即ち、徭役と見做すのである。将校は(独断で)人々を強制労働に徴用するを得ず、あるいは、徭役に服務中の者には召集令状を発するを得ず、というのが趣意であるとする。わたくしの試案(敷衍訳参照)は、旧約聖書の上引箇所を念頭においてのことである。つまり、世の秩序から「引き離された」人々、即ち、逸れたるたちを掻き集めて私兵

- を勝手に養うべからず、破落戸^{てらふ}を擁して己が軍勢の形成に走るは以ての他、死刑である、というのが本条の一半の趣旨ではなからうかと想像するのである。
- (13) J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* (2 Bde), Leipzig 1915.
 アブディ・ヘバの書簡は、二八五―二九〇番(就中、二八九番を見よ)。ラバヤの書簡は、二五二―二五四番。シュワルダタの書簡(二八〇番)に「我々の町々を取りたりしラバヤは死せり。しかるに見よ、アブディ・ヘバはもう一人のラバヤなり。彼は我々の町々を取りおり」云々とある。
- (14) しかし士師記9章もまた大いに注目せざるべきこと、言うまでもない。前注参照。
- (15) エフタについての(士)資料は三つある。士師記11, 1a, 3, 4, 5b, 6, 11a*, 32a, 33a*, 12, 1a, 4ab, 1, 5, 6; 12, 7である。以上の士師記11章の記述は全て捕囚後の付加増殖(そのなかで、11, 29a, 32b, 33b)が第一次の編集句。その他は更に後代の所産である)。
- (16) 士師記4章参照。更にはサムエル記上17章の(かの!)ゴリアテの出で立ちを見よ。実は、4a, 6b―7節は後代の付加である。本来の叙述は、4a, α節から8節に続く。「ペリシテの陣営から一人の戦士が現われ、仁王立ちしてイスラエルの戦列に呼ばわつて言った」云々である。しかし兜も鏡も臙当も青銅の拵えて青銅の投げ槍を背負った巨人が手にする槍の穂先は鉄製であるという描写は、夙にアルブレヒト・アルトが指摘した通り、鉄器使用の開始期の時代状況を甚だ印象的に伝えるものである。Vgl. Alt, *KS II*, 10 Anm. 1.
- (17) Vgl. vor allem T. Veijola, *Die ewige Dynastie*, Helsinki 1975, 47-55.
 仄聞するに、カール・バルトと(その同僚)ヴァルター・パウムガルトナーは、ともにこの物語を大いに好んだ由。Vgl. Barth, *KD IV/2*, 481-487.
- (18) 敢えて申し添えるが、決して戯訳ではない。全くの直訳である。「ネアーリム」という。
- (19) 「彼の心(の臓)は…死に、彼は石になった」(37b節)。
- (20) 「神が撃つ」という表現は、ハンムラビ法典にも見出されるのではあるが、旧約聖書に古い用例はない。
- (21) 同様の例としてサムエル記上9章14―19節を引く。日本聖書協会訳(一九五五)に準拠する。本来の叙述は、14節から18節に続くのである。15―17節は後代の挿入である。
 こうして彼ら(サウルとその僕)は町に上っていった。そして町の中にはいろいろとした時、サムエルは高き所に上るため彼らのほうに向かって出てきた。さてサウルが来る一日前に、主はサムエルの耳に告げて言われた、「あすの今ごろ、あなたの所に、

ベニヤミンの地から、ひとりの人をつかわすであらう。あなたはその人に油を注いで、わたしの民イスラエルの君としなさい。彼はわたしの民をベリシテ人の手から救い出すであらう。わたしの民の叫びがわたしに届き、わたしがその悩みを顧みるからである。サムエルがサウルを見た時、主は言われた、「見よ、わたしの言ったのはこの人である。この人がわたしの民を治めるであらう」。サウルは、門の中でサムエルに近づいて言った、「先見者の家はどこですか。どうか教えてください」。サムエルはサウルに答えた、「わたしがその先見者です。…」

(22) 帰還命令などという福音書研究における術語を思い出すのは滑稽であらう。しかし拙訳「お前の顔を立てよう」の一句は、なおざりに提出しているのではない。

(23) 「ヤハウェは汝(ダビデ)のために家(王家)を造る」(II 7:11) + 「汝の家と汝の王国は…永遠に永続すべし」(III 7:16) ↓「ヤハウェは必ずや我が君(ダビデ)のために永続する家を造られます」(I 25:28)。

(24) 物語(但し、冒頭の2-3節と18節以下)を日本聖書協会訳(一九五五)に準拠して書き写す。

マオンに一人の人があつて、カルメルにその所有があり、非常に裕福で、羊三千頭と一千頭の山羊を持っていた。その人の名はナバル、その妻の名はアビガイルといった。アビガイルは賢くて美しかったが、その夫は強情で粗暴であつた。「…」

その時、アビガイルは急いでパン二百、葡萄酒の革袋二つ、調理した羊五頭、いり麦五セア、乾葡萄酒百房、乾いちじくのかたまり二百を取つて、驢馬に乗せ、若者たちに言った、「わたしの先に進みなさい。私はあなたがたの後について行きます」。しかし彼女は夫ナバルには告げなかつた。アビガイルが驢馬に乗つて山陰を下つてきた時、ダビデとその従者たちが彼女の方に向かつて降りてきたので、彼女はその人々に出会つた。さてダビデはさきにかう言つた。「私はこの人が荒野で持つてゐる物をみな守つて、その人に属する物を何一つなくならないようにしたが、それは全く無駄であつた。彼は私のした親切に悪を以て報いた。もし私が明日の朝までナバルに属する全ての者のうち一人の男でも残しておくならば、神が幾重にもダビデを罰して下さいように」。アビガイルはダビデを見て、急いで驢馬を降り、ダビデの前で地にひれ伏し、その足もとに伏して言つた、「我が君よ、この咎を私だけに負わせて下さい。しかしどうぞ、はしのためにあなたの耳に語ることを許し、はしための言葉をお聞き下さい。我が君よ、どうぞ、このよこしまな人ナバルのことを気にかけないで下さい。あの人はその名の通りです。名はナバルで愚か者です。あなたのはしのためである私は、我が君なるあなたがつかわされた若者たちを見なかつたのです。それ故今、我が君よ、主は生きておられる、またあなたは生きておられます。主は、あなたが来て血を流し、また手ずから、仇を報いるのを止められました。どうぞ今、あなたの敵、及び我が君に害を加えようとする者は、ナバルの如くなりませう。今あなたのかつかえめが、我が君に携えてきた贈り物を、我が君に従う若者たちに与えて下さい。どうぞ、はしのための咎を許して下さい。主は必ず

我が君のために確かな家を建てられるでしょう。我が君が主のいくさを戦い、また此の世に生きながらえる間、あなたのうちに悪いことが見出されないからです。たとい人が立つてあなたを追い、あなたの命を求めても、我が君の命は、生きている者の束に束ねられて、あなたの神、主のもとに守られるでしょう。しかし主はあなたの敵の命を石投げの中から投げないように投げ捨てられるでしょう。そして主があなたについて語られた全ての良いことを我が君に行ない、あなたをイスラエルの司（ナーギード）に任じられる時、あなたが故なく血を流し、また我が君がみずから仇を報いたということで、それがあなたのつまずきとなり、また我が君の心の責めとなることのないようにして下さい。主が我が君を良くせられる時、このはしためを思い出して下さい」。ダビデはアビガイルに言った、「今日、あなたをつかわして私を迎えさせられたイスラエルの神、主は誓むべきかな。あなたの知恵は誓むべきかな。また、あなたは誓むべきかな。あなたは今日、私が来て血を流し、手ずから仇を報いることを止めた。私がある害を害することを止められたイスラエルの神、主はまことに生き給う。もし、あなたが急いで私に会いに来なかつたらば、明日の朝までには、ナバルのところに、一人の男も残らなかつたであろう」。ダビデはアビガイルが携えてきた物をその手から受けて、彼女に言った。「あなたは無事に上つて、家に帰りなさい。私はあなたの声を聞きいれ、あなたの願いを許します」。

こうしてアビガイルはナバルのもとに来たが、ナバルは心に楽しみ、非常に酔っていたので、アビガイルは明るく朝まで事の大小を問わず、何をも彼に告げなかつた。朝になってナバルの酔いが醒めた時、その妻がこれらの事を告げると、彼の心はそのうちに死んで、彼は石のようになった。十日ばかりして主がナバルを撃たれたので彼は死んだ。

ダビデはナバルが死んだと聞いて言った。「ヤハウェは誓むべきかな。ヤハウェは私がナバルの手から受けた侮辱に報いて、僕が悪を行なわないようにされた。ヤハウェはナバルの悪行をそのこうべに報いられたのだ」。ダビデはアビガイルを妻に娶うと、人をつかわして彼女に申し込んだ。ダビデの僕たちはカルメルにいるアビガイルのところへ来て、彼女に言った、「ダビデはあなたを娶ろうと、我々をあなたのところへつかわされました」。アビガイルは地にひれ伏し拝して言った。「はしためは、我が君の僕たちの足を洗うつかえめです」。アビガイルは急いで立ち、驢馬に乗って五人の侍女たちを連れ、ダビデの使者たちに従って行き、ダビデの妻となった。

(25) 物語を読んでの個人的感想を記す。パーゼル大学の二人の学匠は目を刺くかもしれないが。ダビデについて。「あの方は自分が好意を持つ人間にとっては実に貴重なお人であるが、刃向かう者にとってはあの方ほど恐ろしい敵はない」(クセノボン『アナバシス』1:20)／松平千秋訳。「友人としてありがたいだけに、敵に回したら危険な人物」(メリメ『マテオ・ファルコヌ』杉捷夫訳)。アビガイルは如何なる女性であったか。「ためらいを知らない実際のな、決断的な分別の持主で」(トーマス・マン

「ワイマルのロツテ」望月市恵訳、楊貴妃を引き合いに出すのもあながち見当違いではないかもしれない。「肌態豊艶にして：性は馨く、頰く、善みに上の意を承け迎う」(司馬光『資治通鑑』。訓読は吉川幸次郎に従う)。ともかく、3節の賢さと33節の賢さは(無論、3↓33ながら)相異なることに注意すべきである。

(26) サムエル記下3章22―23節をも参照のこと。ダビデは、既に王であり、もはや矢表には立たず、腹心のヨアブを派遣しているのであるが。ヨアブの所業は(ダビデの意を承けての行動に違いなく)単なる物取り・強盗ではあるまい。支配領域拡大のための「キャンペイン」であろう。まつろわぬ者は侵す、侵した後は服属させて版図に編入したものと察せられる。

(27) マルセル・モース「贈与論」が想起される。あるいはホブズボーム『反抗の原初形態』『匪族の社会史』もまた。

(28) A. Kamphausen, "Philister und Hebräer zur Zeit Davids", ZAW 6 (1886) 43ff., vgl. Alt, KS II, 40 Ann. 2.

(29) 原型再構の試み(2章1節, 2aα節, 4a節)。機械的直訳。

この後、ダビデはヤハウェに問うて言った。「ユダの町々の一つに上るべきや」。ヤハウェは彼に言った。「上れ」。そこでダビデは言った。「何処に上るべきや」。言った。「ヘブロンへ」。さればダビデはそこに上った。さてもユダの人々が来て、そこでダビデに油を注いでユダの家の王とした。

(30) 列王紀上14章30節, 15章(6), 7, 16, 32節参照。同一の編集者の筆に由来するのである。

(31) サムエル記上22章に先立って、サムエル記上18章27節で「ダビデの従者たち」は早くも話題である。18章20―27節の挿話は、しかし、既存の物語(「ダビデ興隆史」)への後代における追補であり、その内容は全くの虚構であろう。サムエル記下3章12―16節参照(14―15aα節は、この挿話との調和を計っての後代の挿入である)。

(32) 今は立ち入らない。他日を期す。

(33) サムエル記上4章とサムエル記下1章を対観する。

²三目目となって、

ひとりの人が、

サウルのもとから来た、

その着物を裂き、頭に土をかぶって。

そしてダビデのもとにきて、地に伏して拝した。

³ダビデは彼に言った、「汝は何処より来るか」。

¹⁶その人はエリに言った、

彼はダビデに言った、

「わたしは戦場から来たものです。」

私は、今日、戦場から逃れたのです。」

彼は言った、

「わが子よ、様子はどうかであったか。」

「イスラエルの陣営から遁れたのです。」
ダビデは彼に言った、

「様子はどうかであったか。」

話しなさい。」

17使者は答えて言った、

「イスラエルはベリシテ人の前から逃げ、

そしてまた民には大打撃があり、

そしてまたあなたの二人の子

ホフニとピネハスも死にました。

そして神の箱は奪われました。」

彼は言った、

「民は戦いから逃げ、

そしてまた

サウルとその子ヨナタンも死にました。」

しかるにサムエル記上4章17節の原型は「…イスラエルはベリシテ人の前から逃げ、神の箱は奪われました」である。エリの最期(4章18節)に注意。「彼(使者)が神の箱のことを言ったとき、エリはその座から、あおむけに門のかたわらに落ち、首を折って死んだ」。つまり「神の箱」が奪われた衝撃で死ぬのである。息子はここでは話題でない。即ち、17節の息子云々は二次的なのである。つけたしである。話の焦点は、神の箱が奪われ、エリはそのショックで死んだということである。

サムエル記上4章17節の拡大版を再録すれば「…イスラエルはベリシテ人の前から逃げ、そしてまた民には大打撃があり、そしてまたあなたの二人の子ホフニとピネハスも死にました。そして神の箱は奪われました」。

ところでサムエル記下1章4節は、拡大版サムエル記上4章17節に平行である。しかも「サウルとその子ヨナタンも死にました」ということ(と、それに対する11節のダビデの反応)こそは、話の焦点である。「神の箱が奪われました」がサムエル記上4章の使者のメッセージの(殿「しんがり」に控えた)頂点であるように、「サウルとその子ヨナタンが死にました」はサムエル記下1章の使者のメッセージの(殿「しんがり」に控えた)頂点である。つけたしどころか、この一文がなければサムエル記下1章は成り立たない。即ち、サムエル記下1章はサムエル記上4章を下敷きにしているのであり、決してその逆ではない。

サムエル記上4章における「エリの子ホフニとピネハス」への始源的ならざる言及(つまり追記)は、サムエル記上1章34節に関連する。「汝の二人の息子、ホフニとピネハスの身に起ることが、汝にそのしるし」「エリ家の断絶消滅」となるであろう」云々。

サムエル記上1章27―36節は、サムエル記下7章に基づく。サムエル記上1章35節↑サムエル記下7章11、16節。それは、本文に目を晒せば明らか。されば、サムエル記下7章11、16節↓サムエル記上1章27―36節↓サムエル記上4章↓サムエル記下1章。

かかるに祭司典 (Priesterschrift) ↓サムエル記下7章 (↑エゼキエル書34章↑エレミヤ書23章)。Vgl. Ch. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes*, Göttingen 1985.

従つて我々はサムエル記下7章において (いわんやサムエル記下1章においてをや) ダビデその人の没後六百年を経た頃に描かれたダビデに出会うのである。

(34) 出典として、18節に「ヤシャルの書」(「正直詩集」という名が見える。この書はヨシヤア記10章13節でも話題である。列王紀上8章13節(七十人訳)に挙げられている書も同一のものであろう。ヨシヤア記10章12―13節、列王紀上8章12―13節(の内容)から按ずるに、サムエル記下1章21a節が長大な挽歌の核であったと思われる。

(35) デボラの歌の歴史的位置については、クリストフ・レヴィン教授の精緻を極めた論考が近々発表される筈である。仰天必至。

(36) 4a節、5節は、8―10節(1―3節、4b節への付加)よりも後の挿入である。6節は更に新しい。「武器を執る者」の登場する(その他の)箇所について言えば、サムエル記上16章21b―22節も、そしてサムエル記上14章6―12節も、それぞれの古伝に對する拡張記事である。後代の挿入である。

(37) 15節のダビデの振舞は、列王紀上2章のソロモンの振舞に似る。列王紀上2章(ソロモンの政敵肅清)は反ソロモンの立場から書かれたものとの見方が今日通説というに近い。例えばエルンスト・ヴルトヴァイン(ATTD)。権力の亡者にして冷酷残忍非情のソロモンを弾劾しているというのである。そうだろうか。ダビデ・ソロモンの王統が正統であることを前提すれば(サムエル記下7章!) それに衝突する者は悪の陣営に属することになり、これを除くのは正義の執行ということになるまいか。列王紀上2章はサムエル記下1章と成立の時期を(ほぼ)同じくするのではなからうか。しかし今は疑問にとどめておく。

(38) もう一度ハンムラビ法典を引く。第50欄(裏面第27欄) 91行―第51欄(裏面第28欄) 23行である。
(直訳) イシュタル(神)／戦闘と戦いの女王／我が武器を抜く者／我が善き守護女神／我が統治を愛する者は／怒れるその心も／大なるその怒りもて／彼の王権を呪うべし。／彼の吉を凶に転ずべし。／「削除」戦闘戦いの場で／彼の武器を打ち砕くべし。／混乱叛乱を彼に置くべし。／彼の戰士達を打ち倒すべし。／彼らの血を地に飲ますべし。／彼の軍隊の死体の山を／野に積み上げべし。／彼の軍隊に「も」同情を寄せ給うな。／この者「本人について」は、その敵に／彼を引き渡すべし、そして／彼の敵地へ縛つて／彼を連行すべし。

- (敷衍訳) イシュタルよ、戦闘と戦い「を司る女神、戦闘と戦い」の女主よ、我が武器を「私のために」抜き放ち給「い、我が武器を以て、私のために、私とともに戦い給」う方よ、我が善き守護女神よ、我が「世、我が」治政を愛で給う御方よ。「万が一にも出現するかもしれない我が不肖の末裔に対しては、どうか」その怒れる御心を以て、大いなるお怒りを以て、その者の王権を呪い給え。その者の「籤運は」吉を凶に転じ給え。「そして、その者が敵と合戦に及びました際には」戦闘戦いの場で、その者の武器を打ち砕き給え。「負けいくさの果て、陣立ての」混乱「将兵の」叛乱を惹起させ給え。「更には」戦士達「全員」を打ち倒し給え、「以て」彼らの血を地に飲ませ給え。旗下の軍隊の死体の山を野に積み上げ給え。「かくして、イシュタルよ」その軍隊にも御同情めさるな。「不義不肖の」本人については「生きて虜囚の辱めを受けるおたんこなすとして生け捕りの憂き目に会わせ」敵に引き渡し給え、そして敵地へと「手枷足枷首枷を掛けて」縛って、連行し給え。
- (注) 吉凶とは神の御託宣である。戦争(開始)の決定に際しては、神意を問ひ、吉凶を占ったのである。新アッシリアの王碑文には「我が主アッシュール(神)に鼓舞されて」(意訳)という定型句がある。その背景には神託を伺う儀礼が存した筈である。もう一つ。三国志である。魏書卷三十から。倭人在带方東南大海之中。依山島為国邑。：其俗举事行来。有所云為。輒灼骨而卜。以占吉凶。「倭人は带方郡の東南の大海の中におり、山がちな島の上にそれぞれの国邑を定めている。：その地の風習として、なにか事を起したり旅行をするなど、特別なことをするときには、必ず骨を焼いて卜し、吉凶を占う」(小南一郎訳)。
- (39) エルサレム遷都後には神託を請うことがない。あるいはその叙述を見ることがない。エルサレム入城以前と以後とは何か重大な変化があったものと覚しい。
- (40) ダビデのイスラエル王即位の叙述(5章1-4節)のうち、核を成すのは、5章3aα節、b節である。「イスラエルの全長老が王のもとへブロンに来てダビデに油を注いでイスラエルの王とした」。それだけである。その他は後代の付加。
- (41) 列王紀下9、11章をも参照のこと。
- (42) サムエル記上11章15節は、王の即位が宗教儀礼を不可欠としたことを端的に示す。
- (43) 列王紀上2章10節の申告である。なお、サムエル記下2章11節(及びサムエル記上27章7節)は、列王紀上2章10節と同じ記者の筆ではない。より後代の所産である。
- (44) いわばナタンの後輩、つまり、このような宮廷に伺候する「預言者」(ナービー)であったことが明らかなのは、ナホムであり、ハバククである。しかしアモツの子イザヤも恐らくはそうであったと覚しい。
- (45) J. Wellhausen, *Muhammed in Medina*, 1882, 5: "den Wäldling kennen zu lernen, auf den von Priestern und Propheten das Reis der Thora Jahve's gepfropft ist".

因みに言う。「古代イスラエルの予言者が律法のステロタイプ化を打破し、それに新たな生命を吹きこもうとする」云々と丸山眞男は書いた（『丸山眞男集』第七巻、三五七頁）。この記述は、穏やかに言えば、全くの出鱈目である。ヴェルハウゼンの『イスラエル史序説』に何はさておき先ず就くべきことは言わずもがな。瞳目の書を今一。Tolle lege: Christoph Levin. *Das Alte Testament*, München 2001.

(久留米大学教授)

メキシコ・トラホムルコの神話の構造とコンパドラスゴ

野村 暢 清

一 方法 (F. A. T. からの発展)

先ずここでの資料群としての写真第一群、第二群、第三群をかかげる。

第三群はここでは省略する。第一群は写真十枚で構成され、その半分はローマのシステイナ礼拝堂の天井画および壁画のミケランジェロの作品の部分、明確にカトリック的と言いうるものと他の異質的な非宗教的な写真をセツトにしたもの、この二枚づつの写真を一組として写真の解釈に各一つの方向性を与えようとするものである。ミケランジェロは一四七五年〜一五六四年の人である。

ここでは「アダムとイブの原罪と楽園追放」一五〇八年〜一五一〇年までと、「ノアの洪水」一五〇八年〜一五〇九年、この二つはともに「ヤヴィスト」であり、西暦紀元前八五〇年の思考であった。それが一五〇八年〜一五一〇の間にローマ法王の指導下でミケランジェロによって描かれたものである。そこでイブは、苦痛にゆがんだ表

情で描かれている。

次に彼らの時間構造の中で神話的時間が強く現実性をもって動いている姿に言及していく。この調査は有意味図形を使用した研究である。写真への反応の分析である。五部の写真、各二枚一セットの一枚は神話的場面、他は現実場面の写真である。それらへの反応を注視点測定装置をも使用して一六ミリフィルムに彼らの注視点の移動を記録しての分析である。一方に現実場面を他方に神話場面を持ってきて一組とし、まず両方について、それぞれどのような場面かについて言及させ、次にこの両者を関係づけさせたものである。現実場面との関係の中で、神話場面を捉えることによつて、神話的場面を彼らがどの様に捉えているか、また神話的場面と現実的場面との関係をどの様に捉えているかを明らかにして行こうとしている。彼らの思考、宗教的メンタリティーが神話的思考に囲まれて、その中に存しているものであることが明らかになってくる。宗教的メンタリティーを囲む外周として神話的なものは存在し、その神話的なものの基盤のうえにたつてはじめて宗教的思考が成立している。この神話的思考のもつ基盤としての意味、その文化の根底としての意味は重要であると考えている。写真は次の如き写真第一群写真1、2、3、4、5の五部である。

写真第一群写真1は「左は悪魔である。悪魔は非常に恐ろしいし、反対側右は悪い女の人のよう。悪魔は他の写真の三人の男達と、女の人は左のたたかれているものと、比較されうる」No.69、ここでは悪魔は現実に存するものとして彼らには捉えられている。

写真第一群写真2は「蛇である。林檎を食べたから追放されるアダムとイブ、過去である。吾々は聖書によつて知っている。それを記憶している。」No.69、この反応の中には、これが過去の現実的事実としてあつたこととして

捉えられている姿が見られる。吾々にとって神話的場面としてあるものが、彼らには神話的場面としてではなく、現実的歴史的事実場面として捉えられている姿が観察されうる。

写真第一群写真3は「花の色、花の姿が天国の一年の季節を示している。他は地獄、神よ、私はそこに行くことを望まない。吾々に来たる未来」№55、の如きであり、地獄は自分達にとっての明確な現実存在として捉えられている。

写真第一群写真4は「始めの過程、そして他の写真はよみがえりである。未来である。いつどこで人が死ぬかそれは分らない。人々が断末魔の最後の呼吸をして死んでいる」№55、この神話的場面も歴史的现实として捉えられている。よみがえりの事実未来にあり、またここには幼児としての人生の始めと死としての終りが捉えられている。始めと終りの時間の中の事実の捉え方である。

写真第一群写真5は「左は自然、非常に美しい。より重要である。現在であり、自然である。他の写真はノアの箱舟、神を信じない疑い深い人々の為の洪水である。これは世界の終りの洪水である。今、火の中で終わるといわれている。そのあと勝利がやって来るといわれている。これは過去である。」№58、ここではノアの事実は事実として捉えられ、火や水の中での終末も事実として捉えられている。このような五部の写真を使用して分析を進めて行く。

以上の様な写真への反応の分析の中から、吾々にとってより現実的な過去の場面、また現実の未来の場面として捉えられていることが明らかに、神話的場面は、彼等にとって全く現実的場面或は現実性の濃い場面として捉えられ、彼等の時間構造の中で、現実性をもつ過去の事実、未来の事実、現在の事実として、彼等の時間構造の中

に、位置をもち行動を規制している姿が取り出されていく。次に具体的に若干の資料を取り扱っていく。

イスラエルについて。(イスラエルの文化とキリスト教はある意味の強い連続体をなす。)

人が自然に生をイスラエルに得さえすればヤーヴェから無条件的に守られる。神ヤーヴェはノアの一族のみを洪水の神罰から逃したもうた。ヤーヴェは洪水の際、鳥や獣も絶えないようにこの舟に入れしめた、生物の種の保存のためである。このイスラエルの神は日本の神道の神と非常に類似している。それはイスラエルの神であり、ヘブル人の神である。神と民との間に必然的に特殊関係がある。カインとアベル、この二人は共に神に捧げ物を捧げた。牧者たるアベルは羊を、農夫たるカインは作物を捧げた。しかし神はカインとその供えものを顧みなかった。その供えものをしり退けた。牧畜の神である。

ここではヤヴィストの写真2と写真5を中心に考えてゆく。写真2はアダムとイブと蛇を含んだ写真であり、写真5は嵐の中で人々がノアの箱船に泳ぎ行くところである。この嵐は世界の水による終りを記述している。ところでこの世界の水による終りについては、メキシコトラホルコの女町長アンパロも水による終りはもう来ない、なぜならすでにこの時期に地球にきたからである。次は火による終りであると、彼女は言う。ここでアンパロがこのような発言をすることは興味深い。世界の終末は、水によるものが始めであり次が火である、と言われているので西暦紀元前八五〇年ヤヴィストの時代から考えると、二八五〇年以上となる。その間この考え方はキリスト者の心に存続しつづけてきたことになる。もちろんアンパロだけではなくて他の人々もこのことは知っている。私もアンパロが水による終末がもう来ないと言ったとき非常な驚きを感じた。この神話で述べられていることは、ずっと存続してきているのだ。そこで次にこの写真2と写真5について述べていく。

私たちが単なる神話と思っていることはメキシコ人には明確に存在した事実である。

トラホムルコの写真第一群写真2への反応の分析

「アダムとイブの時であり、生の始めの時、非常に過去のこと」、「天国から下って行く時のアダムとイブ、吾々はその子孫である」、「追放されるアダムとイブ、過去である。吾々は聖書によって知っている。」などの言及の中にデータNo.3の反応「吾々はカトリックであり、我らの主を信じ、アダムとイブを信じ、彼等が吾々の両親であったことを信じる。これが私たちの両親達が吾々に告げて来た信仰である」との言葉とともに、アダムとイブの事実が、過去の時間の中に、吾々の出発点としての位置をもち、吾々の時間構造や空間構造の思考を支配し、更に「吾々はアダムとイブの子孫である」という言葉の中には吾々の社会構造にもつながるものを含んでいる。

次に写真2への反応の若干の事例をかかげるまえにヤヴィストの蛇と女とアダムの関係について述べておく。

ヤヴィストの思考はトラホムルコの人々の今の思考とも様々な点で繋がっている。

当時のイスラエルの人にとってはイスラエル人が勝たねばならないと言うことは自明のことであった。イスラエルはどうあっても栄えねばならず、カナアンは滅びねばならぬからである。ヤーヴェとその民は、正しきもの、パロとエジプトは義しからざるものであった。ノアもアブラハムも恵まれし者として語られている。創世記の三の十四、十五に神ヤーヴェが蛇に申されるには、あんなことをしかしたから、野の生物の中でおまえが一番呪われている。腹で歩き、土を喰らうのさ、一生生きている間、おまえとあの女の末とはこれから先は仇同士だ。にらみ合いだ。おまえは頭を踏み潰され、おまえは踵に噛みつくだけさ。このように女と蛇とは友人であった。この蛇と女の末とは仇同士となった。蛇は蛇自体のみではなくて神の敵とみなされうる。イスラエルでは人祖はノアであり、

民祖はアブラハム、イサク、ヤコブである。この人たちとイブは比べうるものではない。メシアとして崇めるべき人間ではない、この三人の人々とは女の位置は低いものである、このノアや、アブラハムと彼女、イブは全く比較できないものであると言う、それは蛇と同様の性格をもち神に対するものである。このイブの位置づけをマリア崇拜の中のイブと比較していく。これと異なつてトラホムルコではイブはアダムとともに人祖の位置にある。イブと蛇とアダムの位置はキリスト教の中に入るとともに変わつてくる、マリア崇拜の部分も次には加えておく。マリアが蛇とともに神の敵であつたときから、アダムとイブは人間の父と母に変わつていつた。次にこのトラホムルコでのアダムとイブの記述に入る。

次に写真第一群写真2左への反応の事例を掲げる。

データ No 54 むづかしい。悪い状況である。(裸の事)

データ No 55 天国から出て下つていく時のアダムとイブである。そして吾々はその子孫であるといわれている。過去の時間の表現を与える。旧約聖書からである。

データ No 56 これはイブの時である。生の始めの時である。非常に過去のことであり、食物を集めることの容易さを示している。

データ No 58 アダムとイブである。彼等は天国を失わねばならなかつた。過去である。

データ No 59 世界の始め、アダムとイブと蛇、罪を犯した時、裸であることが、証明される。これは過去である。

データ No 60 パライソである。これは非常にいやである。(裸だから)しかし悪はなかつた。過去である。

データ No 61 過去。何も想像しない。

データ No 62 パライソ。

データ No 63 蛇がいる、罪。

データ No 64 アダムが追放される時の天国。

データ No 68 形が適当でない。(裸のこと)

データ No 69 蛇である。林檎を食べたから追放されるアダムとイブ。過去である。吾々は聖書によって知っている。それを記憶してい

る。

データ No 71 アダムとイブ。

データ No 72 アダムとイブ、悪は存していない。

データ No 73 適当でない、何か悪い、裸が悪い、これは誰かということもわからない。

現代はいろいろな人々が蛇を首に巻き付けたり、神木に藁蛇を巻き付けたり（出雲系諸地域）、龍を神としている。蛇にサタンの性格があるどうかについて数多くの論議がなされてきた。石橋智信博士はヤヴィストのときからサタン性はなかった。それは殆ど自然の蛇であったとしている。この蛇に女が友人として関係していた。それで女も蛇と同じく悪い性格とされたが、石橋氏はこの蛇を自然的蛇としている。西暦前五〇〇年初めゼカリア書に現れているが、蛇のサタン性は殆どない。

トラホムルコの資料は野村のフィールド・ワークである。

二 写真第一群写真2について

彼等にとって聖書は事実を述べるものとして捉えられており、「旧約聖書から」「聖書によって知っている」ということは事実であることを意味する。「吾々はアダムとイブの子孫である」「アダムとイブ、過去である」は過去における神話ではなくて、事実として捉えられている。「世界の始め、アダムとイブと蛇、罪を犯した時、裸であることが説明される。これは過去である。」これも事実としての姿を思考しているものである。この世界の始めが、時間構造を、空間構造をそして社会構造を規制している。このようにみて来ると神話的なものとしてのアダムとイブにかかわる客体的事象が、そしてこれは集合表象に影響を与えている姿が観察されうる。しかし時間構造とこの

神話との先後関係に関しては種々の問題があるが、集合表象としての宗教現象、その中の時間、空間の構造の間の太古におけるからみ合いは興味深い問題を含んでいる。宗教現象とアルケ・ティプスの問題ともかわわり、宗教現象と精神治療の問題ともかわわってくる。

ここトラホムルコでは裸は「悪い状態」「適当でない、何か悪い」「非常にいやである」「形が適当でない」とされており、非常に悪いこととされている。これは第一群写真1で性的なことをめぐって女の人が悪とされたのと同じつながりをもっているようである。男の人が働くこととアダムの事とのつながりは意識されているようである。No.59の左にある事務所での出来事とアダムの事について、アダムの絵の方が好きで、より重要であるとしていることも、この事象への関わりの大きさを示している。彼等にとつて現実事象であるこの神話的事象の上に彼等の宗教文化の立っている姿を指示するものである。ここでもイテソの場合を対比しておこう。イテソは理系大学である。

対比としてのイテソの事例（より豊かでより知的である）

データNo.1 すべてを好きでない、そして右側の写真の女の人は好きでない。アダムとイブ、そのようにみえる。しかしそのように思えない。

データNo.2 絵、美しい芸術である。絵の右の人々は好きでない。男の人達は女の人達と関係したくない。ミケランジェロのような画家のスタイルである。

データNo.3 聖書と少し関係がある。地上の楽園、アダムとイブ、しかしここには、それより以上の人々がいる。

データNo.4 ミケランジェロである。芸術的仕事である。神のもの、宗教的なものようである。彼等は愛しているようである。彼等は地上で愛しているのではない。キリストの移行である。私は好きである。リングを与えられた時である。これは人類の始めである。すべての始めである。

イテソの学生は非常に強いカトリックではあるが、富裕な家の子弟であり、よい自動車ももっており、学問的に

も工科系大学の学生である。非常に都市的であり、先に写真1についても述べたように客観的に写真場面を捉えている。絵であり、美しい芸術であり、ミケランジェロの仕事「ミケランジェロであり、芸術の仕事」としている。彼等にはこのアダムとイブは吾々の先祖であり、吾々はその子孫であるとの、具体的な事実としての血縁感覚は弱い。先の悪魔の感覚と同じように彼等も強いカトリックであり、これを「人類の始めであり、すべての始めである」とする感覚もみられるが、トラホムルコのように直接的血縁のつながりのような神話的なものとの直結の感覚はない。追放を通して男が働かねばならないとのつながりはここでも強くみられる処である。ここには貧しさや、貧困、貧民地域の思考がみられるが、プロテストメント牧師群の反応にみられたような、彼等を救おうとする感覚はない。トラホムルコの人達が直接的に神話的なものを現実的事象とし、その上に立つて思考し、行動しているとは異なつて、少し距離をおいて観察し、思考しているように思う。彼等にとつても神話的なものが男が働かねばならないということにかかわつて来ていることは事実であるがトラホムルコの人々のように直接に神話的なものの中で生きる方向は弱い。彼等にとつて裸は余り気になつてはいない。右側の男の働く写真に「好きである」「注意を惹かれる」との方向性ももつており、トラホムルコの人々がアダムとイブの事により重要性をみるのとは少し異なつた方向性をも示している。

トラホムルコの人々の写真第一群写真5への反応の事例

データNo.54 崩壊している。ノアのようにである。嵐の中のようにである。時間は過去である。

データNo.55 これは太古であった。生態学的にヘロデやダビデの時代と異なっている。これは太古の文明のない時代を現わしている。というのは人は動物のようである。これはキリスト教よりずっと以前であり、大洪水の中にある。

データNo.56 ノアの箱船、過去か未来を現わしている。終末を知らないから。

データNo 58 ノアの箱船、神を信じない疑い深い人々の為の洪水、これは世界の終わりの洪水である。今、火の中で終るといわれている。そのあと勝利がやって来るといわれている。これは過去である。

データNo 59 アルカ・デ・ノエ 世界が終るので箱船にのる。これは世界の終りである。主がノアに箱船にのるようについた時である。過去である。

データNo 60 ずっと前のようである。誰も吾々にアルカ・デ・ノエについて教えなかった。吾々がそれについて話し合っただけである。というのは私は学校で読むことを学ばなかった。本を一つも見なかった。カテキスモさえ見なかった。まだ今日あるような悪を持っていなかつた過去である。

データNo 61 時間は過去である。ノエについては多く聞いていない。

データNo 62 嵐である。その場所から救われようとしている。恐れがある。現在であるというのは、恐れを存している。

データNo 64 アルカ・デ・ノエである。(子供は現代といい) 夫人はアルガトリオといい平和の鳩の為にそこから去る。

データNo 68 家が沈んでいる。非常に悲しい。洪水がやって来た時、アルカ・デ・ノエについて聞いたことがある。非常に悲しい。沈みつつある。

データNo 69 あらゆる種類の丸太船をつくる為の家。木が非常に大切である。ノアの箱船である。彼の家族、近しいもの、各種の動物の各ペアーが救われる。外のもの神を信じなかつたから。

データNo 71 洪水を示している。アルカ・デ・ノエ世界の終末、過去。

データNo 72 大洪水がすぎさつた。本でアルカ・デ・ノエについて知っている。

データNo 73 大洪水。

イテソの大学生の写真第一群写真5への反応の事例

データNo 1 好きでない。私は色が好きでない。木の幹がない。そこにある人々は好きでない。閉じられている。雨が降っている。

データNo 2 希望なきこと、つかまりたい。救われたい。互いに助け合いたい、その為の形式を求めている。非常な危険、不安がある。非常に希望がない。ここではすべては静かさが無い。絶望、雨の時代。

データNo 4 樹のようなものがある。藤である。絵画のめずらしい絵である。水である。救いが取り扱われている。洪水は悪い。非常に古代の誰かの想像である。ある人がこれ考えた。これは非常に太古ではない。人々が着物を着ていないとしても、新しいものである。中期である。

「アルカ・デ・ノエ、世界が終るので箱船にのる、世界の終りである。主がノアの箱船に来るように言った時である。過去である。」「ノアの箱船、神を信じない疑い深い人々の為の洪水、これは世界の終りの洪水であった。今、火で終ると言われている。」このように終末の時或は太古とされている。トラホムルコの人々にとつて終末は近い。火で終ると言われているというのは二〇〇〇年の終末の日である。この写真第一群の写真は「キリストよりずっと以前であり、ヘロデやダビデの時代と異なっている。人は動物のよう」などと数多くの神話的事実が現実の歴史的事実として、時間の上に位置している姿が示されている。イテソの学生の場合にはトラホムルコの人々と異なつて終末の日の近さはないし、ただ太古のものとして示されている。「人間が地上に現れる前の時代」「非常に古代の誰かの想像である。」にみられる如くである。終末の思考は全くない。ここにもトラホムルコの人々が神話的なものの現実性の中に生きている姿が示されているものである。神話的なものが一つの現実の時間枠としてここでは存しているのである。神話的なものの基盤の上に立つ時間構造であり、その上に立つ思考の姿を示している。

以上に見て来たように、それぞれ神話的場面と普通場面を含む五部の写真へのトラホムルコの人々の反応を通じて、彼等の時間構造の中で神話的事実が、強い現実性、実在性をもつて一つの時間枠として存し、彼等の行動を支配し、神話的事実が宗教文化の基盤的なものとして働いている姿が取り出されるように思う。

トラホムルコでは悪魔や地獄が強い現実的実在性をもつ存在、空間として捉えられており、アダムやイブが現実の先祖、血縁的祖先として捉えられ、吾々はその子孫として信じられ、アダムやイブに強い現実性が附与され、神話的事実がすべての事象の基盤として、時間構造の根本的枠として存していることがみられる。天地の創造の肯定は科学的世界観とは全く異なつた時間構造、空間構造の基盤を設定する。写真第一群写真3への反応を通して、

地獄、天国の实在性が非常な明確さをもって捉えられており、空間構造や時間構造を根底から科学的な世界観と異なつたものに規定して行く。写真第一群写真4への反応にしても種と果実というような時間的縦のつながりへの強調、生と死、始めと終りというカトリック的事象の結合様式、因果統合の様式が観察されうる。写真第一群写真5への反応に関しても、ノアの箱船も時間枠に位置をもち、同時に終末にかかわることとして、彼等の世界の終末の思考と重なってくる。神話的諸事実は時間構造の中に明確な場所をもって彼等の思考を規制している。悪魔や地獄、天国、アダムとイブ、世界の始めと終り、ノアの箱船の時などが強い現実性をもつ事実として、トラホムルコの宗教的文化統合の中に存するのである。これらは集合表象としてあり、また彼等の死後にも、この人々のメンタリティの中に強い实在性をもって存すると考えられるのである。彼等の時間を規制している。この大学のロベス教授も地獄の存在を確認する。

三 トラホムルコの人々の写真第一群写真3への反応の事例

データNo.54 地獄のよう。悲しみ。

データNo.55 地獄、永遠の生、神よ、私はそこへ行くことを望まない、吾々に來たる未來。

データNo.56 地獄、罪と悪、未來。

データNo.59 地獄、ここに子供たちがいる。これもまた現在である。

データNo.60 終りであると信ずる、ここでは地獄といわれている、地獄といわれているものようである。天国と地獄、この人の行ないによつて行く、このことを神父が吾々に言つた。私はここに「行くことを好まない。

データNo.62 地獄。一つのコントラストである。というのは地獄は吾々が苦しむ処であり、グロリアは吾々が楽しむ処である。この二つの間に現在がある。というのはこれらを吾々は目の前に見ているから。

データ No 63 とても醜く、いやである。すべての吾々がこのように生きている。

データ No 64 地獄である。死者が地獄に行く時には、もうそこを出ることは出来ない。煉獄に行く時にはまだ希望がある。

データ No 68 地震のようである。地獄、悪魔、地獄、悲しみがある。

データ No 69 地獄である。花は罪によって目をそこなわれている。そして男達と比較される。罪によって罪に落ちている女達は罪を犯す前には花のようであった。

データ No 71 地獄である。焔の間にある。

データ No 72 地獄である。すべての悪い人々がそこに行く。非常にきびしい苦悩の状況である。奴隷のような状態である。

データ No 73 悪魔がいる。地獄である。一つの対比である。花は美しく、こちらは地獄である。

写真第一群写真3への反応は花の美しさと地獄とのコントラストとして捉えられている。ここで問題なのは、地獄への彼等の感覚である。地獄の実在性は明確な実在として彼等に捉えられている。この地獄の実在は彼等にとって余りにも明確な事実である。「地獄、死者が地獄に行く時にはもうそこを出ることは出来ない。煉獄に行く時にはまだ希望がある。」「地獄である、焔の間にある」「地獄である。すべての悪い人々がそこに行く。非常にきびしい苦悩の状況にある」「地獄、神よ私はそこに行くことを望まない吾々に来たる未来」などは教会の教理的なものと全く同じであるが、地獄への恐れとその実在性の感覚を示している。地獄の場合は余りにも明かな事実として反応されているが、これが人間行動に対しても規制力は彼等の場合極大である。この地獄への恐怖が非常に強く行動を規制している形を示しているようである。カトリシズムの中でこの恐れの原因は非常に中心的な因子として働いている。

次にイテソの場合をみておこう。

データ No 1 好きです。私を非常に強くうつつ。多くの火があり、多くの色がある。苦しめさいなまれている人間の思考。

データNo2 醜い、死者である。ダンテを思い出す、憎しみ、抑圧、のがれたいと思う願い、殴打、フラストレーション、叫び、恐れ、ひやかし、願い、狂気。

データNo3 邪悪がある。世界が終るような戦い。自然が破壊される。

データNo4 人々は頭の方から逆様に落ちていく様である。地獄の中である。苦しんでいる。非常にいやである。こらしめの場である。奇妙な押画は芸術作品である。これは現在である。この世界の中で進行している。すべての人々は何らかの様式で苦しんでいる。これは醜くいやな感じがする。他のものはよい感じ、しかし私は花は好きです。

イテソの学生も都市化し、個的であるが、よきカトリックである。右の写真に対して、地獄への思考がかかわっている点は、彼等の場合も同様である。この姿は写真第一群写真1への反応の場合に悪魔に言及する姿に關しても、写真第一群写真2の場合にアダムとイブに言及する場合も同様である。トラホムルコより強度において弱いが同一方向性をもっている。

写真第一群写真3への反応でも、イテソの学生の場合、トラホムルコの人々が直接的にその場面を現実的実在性を強くもって感じているのに対して、地獄の苦悩への感覚を客観的に捉えており、距離を置いて若干抽象的に捉えている。「ダンテを思い出す。」「芸術作品である」などがその客観的捉え方を示している。「逃れたいと思う」「殴打、フラストレーション、恐れ、地獄の中であり苦しんでいる。こらしめのよう」などは同じであるが、写真場面への感覚の直接性が異なっている。

トラホムルコの人々に具体的に天国、地獄の存在について聞くと、殆ど全ての人々が一言のもとにその存在を「確かにある」と肯定する。イテソの学生の場合も否定しはしないが、この肯定度は少し弱い。

イテソの学生で、この写真の左側をグロリア、天国とするものは事例の中にはない。「花はすすしげで、美しい

色をしている」「ここで自然が生き生きとしている」「額がある。甘さ、愛、やさしさ、ロマンティシズム」「私の好きな色は黒である。黄色と赤は好きである」このような左の写真への反応は地獄とのコントラストとしてグロリアや天国への反応と異なる。トラホムルコの人々にはコントラストをなして存している天国、地獄の現実性をもつ実在の感覚が強くなり、それがイテソの学生にないことが関係している。イテソの学生では地獄それ自身の反応も弱い。右の写真を「世界が終るような戦い」としているが、これは地獄ではない。トラホムルコの人々にとって天国と地獄はより明確な具体的現実であり、具体的空間である。この感覚にしたがって、この両者がグロリアと地獄のコントラストをなして具体的に把握されるのである。この反応の異なりは天国と地獄の具体的現実としての明確な実在感、現実的存在の異なりにもとづくと考えられるのである。吾々にとって神話的世界とされるものがトラホムルコの人々にとっては歴史的な現実として捉えられており、強烈に行動を決定しているのである。

トラホムルコの人々の写真第一群写真4右への反応の事例

データ No 54 死者達の世界。死者のよみがえりのようである。

データ No 55 よみがえりである。未来である、何時、何処で人が死ぬか。その時は分からない。人々が断末魔の最後の呼吸をして死んでいる。

データ No 56 死者。岸にいろものの子孫。

データ No 58 甦りである。未来である。生の終りである。

データ No 59 煉獄、死者、復活である。

データ No 60 死者である。額である。人が死んでいる。病気である。或はすでに死んだ人の霊である。吾々が過ぎねばならないものである。

データ No 61 地獄である。このすべての人々は非常に悪いそれでここにいる。過去である。

データ No 62 主が十字架につけられた時ここに死者がいる。復活、再生、未来。

データNo.64 地獄であり、煉獄である。左の子供達にとってリンボである。過去のことであり、未来のことである。すべての時間にかたつて存して来た。

データNo.68 形が適当でない。未来である。

データNo.69 これらの邪悪、残っている神が天に昇ることによって彼等は驚かされる。過去か未来である。

データNo.71 悪魔がこれを惹き起こしている。崩そうとしている。

データNo.72 過去である。復活について、私は知らない。

写真第一群写真4はトラホムルコの人々では生と死の対立として捉えられている。生けるものの世界と死者達の世界として、生の始めと生の終りとして捉えている。ここでも始めと終りという縦の時間線にふれる経過が捉えられている。「生けるものの世界、生、死者達の世界、死者のよみがえり」「始めの過程、よみがえりである。人々が断末魔の最後の呼吸をして死んでいる」「生と死、生の始め、生の終り」「子供達の生活、煉獄、死者、復活」「子供の喜び、死者である。人々が死んでいる。吾々が過ぎねばならないもの」「吾々が子供であった時、吾々が死のうとしている時」「子供達が遊んでいる、地獄である、すべての人々は非常に悪い。それでここにいる」「子供が生き始めている。悪魔がこれを惹き起こしている」「地獄であり、煉獄である。リンボである」「神が天に昇ることによつて驚かされる」。

ここにトラホムルコの人々が殆んどどの人も同じような形で写真第一群写真4を「生けるものの世界と死者の世界、生と死、始めと終り」として捉えている姿がみられるのである。これも「生と死、始めと終り」が彼等の時間の中心軸として存していることを示している。カトリック的思考の姿とカトリック的時間的思考の姿を示していると考えられる。興味深い事実である。イテソでの場合はどうであろうか。

両方で地獄の存在は多い。地獄はキリスト紀元マイナス三〇〇年以後に出てくる。

四 写真第一群写真6への反応の事例

データNo1 男の人が窓を開いて外を見ている。昼である。女の人が悲しんでいる。彼女の家の入口の近くである。多分この女の人悲しんでいる。というのはこの男の人が彼女とともにいないから。彼等は別れている。男の人は光に満ちた新しい日に窓を明けている。

データNo2 左側には窓がみられる。左腕を伸ばしている男の人がいる。彼は天の方に視線を向けているようです。右側には頭を下げ、悲しく泣いている心の現れを示している女の人がいる。手でもって立つのを支えている。無能を感じている人間存在が非常に屢々見られる。左側の人は非常に立派である。そして右の人は今心配している。

データNo3 窓の処にいる人を見る。彼の部屋から風景を見ている。考えていると想像する。顔の表情を見ることは出来ない。そしてこの写真は一人の女が開かれた扉の処で悲しんで泣いている。私の考える関係づけは、この女の人が多分泣いている。彼女はある決定をした。泣いている。彼は無限大をみながら非常に考えている。彼女は非常に悲しんでいる。

データNo4 よい男の人である。窓を開いた男の人の姿がある。彼は今日あったことについて考えている。まだ月がある。まだ夜であることを示している。ここには女の人がある。その父に叱られた。泣きながら自分の部屋に入ろうとしている。叱られたから彼女は自分が悪いに違いないと思っている。それで自分の衣裳部屋に行こうとしている。この男の人は良い人であり、私は好きだが、(他の実験の為に音、静力学、視覚の為に機械を使用しているのかもしれない。) 関係：この人はこの女の子の父である。彼はこの女の子が家に帰るのが大変遅かったと考えた。しかし窓を開いてみて今そう遅くないことを知り、女の子を叱ったことを悔いている。

データNo5 これは夕暮れにおける男の人、大きな窓を開いて外を見ている。彼の家の中である。これは女の人であり、少し身をかがめて、壁の処で自分を支えている。暗くなった時の男の人である。黒いシルエツトである。窓から外を見ている。この女の人、右手で顔をおおっている。左手で自分を支えている。関係：彼は考えているようである。或は何かを思い出している。彼の妻と彼がこの時に出会っている問題を考えている。黙想している。そして新しい空気を吸うために窓を開いている。一方彼女は部屋で泣きじゃくっている。

データNo6 窓がある。そこで多分男の人が何かを見ているか、何かを考えている。ここには泣いている女の人がある。男の人は何か

重要なことを考えているに違いない。彼女は何か苦しんでいることの為に泣いている。関係づけは：私はしばしば問題を持つ時に、そこで世界を異なった観点からみて、我々のケースを分析する。そしてより正しい意見を与えるような静かな場所を望む。そしてここにはその状況を解決したいと思っているそんな問題をもっている人がいる。

データNo.7 男の人である。通りのようである。空を見ている。空間について考えているように思う。彼自身について、彼の自由について幻想している。女の人が泣いている。扉の処で自分を支えることの出来ぬ程の悲嘆である。何か失ったフラストレーションである。関係づけ：このひとのように自由の喪失の為に我々はしばしば泣く。彼女は自分自身の中の自由を理解できない。

データNo.8 暗い部屋の中で窓を通して見ている男の人である。ここは光を入れているところである。起き上がって窓をあけ、光を入れている様である。窓が開かれて、もう光が入っている。

データNo.9 未来の方をみているように、窓を通してみている男の人である。これは女の人である。何か悪いことが起こったかのように非常にしよげている。全く反対のものであるようにみえる。男の人は満足して希望をもって上の方を見ている。そして女の人は下を見ている。一方は未来に非常な活気を見、喜びをもって未来を見、感じ、非常な喜びがあるかの如くに感じている。失敗を感じない人であるようである。こちらは何か起こったことか、もっているものが危ないことで泣いている。

データNo.10 女の人がドアにもたれて泣いているようである。何かを後悔している。何かに苦しんでいる。非常に痛ましい。他は男の人である。天を見上げていて。窓である。非常に遠い地域にいるようです。何かを考えている。或いは多分誰かを考えている。彼等は何かを共通に持っている。というのは彼は彼女の為の何かであり、彼女は彼の為の何かである。彼は彼女を考えており、彼女は彼の為に苦しんでいる。この男の人はよい心を持っている。よいことをしようとしている人のように見える。よい人である。

データNo.11 この女の人は若いのか年寄りかわからない。しかし言いいうことは、悲しんでいるのが見られ、扉から出ようとしている。彼女にとって非常に悲しい場所であるようである。原因がこの場所にあるのであれ、それが記憶によるのであれ、この場所に長時間いることを許さないやな場所である。ここから逃げ出ようとしている。これは多分三〇歳から三五歳の男子である。窓から無限なるものを、天に向かって空間を見ることを通して、みている。彼の行く先にある未来を見ながら、彼の生涯について、自然について考えているようである。彼は世界が如何に大きいかを考えている。彼は全てを見渡す為には非常に小さなものである。しかし彼は美しく生きていてと考えている。一方でこの女の人は非常に悲しんでいる。それに対してこの男の人は非常に喜びの中にある。外的な喜びの中にある。彼の行動の中ではなくて、彼の心の中に存している喜びである。

データNo.12 外の見える窓に男の人の影がみられる。外に何もみられない。こちらには泣いて額に手をあてている女の人のみられる。子供が死んだかも知れない。多分誰かの為に思いに沈んでいるか泣いている。なくなったのは夫か兄弟でありうる。

データNo 13 男の人が窓の側にいる。そして天の方を見ている。他の方は額に手をおいている若い人である。泣いている。彼は多分彼女のことを考えている。というのは彼等お互いに不快であるから。

データNo 14 右側の絵は部屋の外に居るように見える。女の人である。左手で扉の処で自分を支え、右手を目の上において顔を覆っている。両者の関係づけ：多分目をきれいにしている。そして自分を支えている姿は泣いているような印象を与える。左側の姿は男の人である。奥は暗い。その顔だけは清らかで、ゆるんだ身体をもった男の人である。彼の視線は空間を通して奥の方をみている印象を与える。窓を通して見ている。関係づけは多分両者の間にある関係がある。彼女はおしきげられた状態にある。彼の性質はよりよく、よりのしく、より静かである。

データNo 15 男の人である。男の人の影がある。夜、扉を開いている。他のものは女である。

データNo 16 左側の扉の処に起きあがっている人。一部は非常に暗く、ある部分は非常に明るい (*esta muy oscuro una parte muy clara en la parte*)。右側は悩んでいる人である。扉を開いている。二人の人は何かを考えているか何かを想像しているように思う。そして左側の彼の関わりは外に向かっていることが明らかであり、右側は悩んでいる。彼(男)は考えている。深思の行動をみる。

データNo 18 太陽の通過が見られる。それが差し込んで来ようとしているか暮れようとしている。この瞬間に太陽の明るさの中でみられるという方がよい。暗くなり始めている家の中で彼は窓越しに見ている。あるであろうことを考えている (*contemplando lo que sea*)。視線は太陽の方に向けられている。二階か三階にいる。木造の非常に美しい家の中、家の上の方の部分で、空気を入れる為に窓を開けている。太陽を見ている。考えている。窓を開いて空気を吸っている。部屋の内側、ここには悲しみで悩んでいる人がいる。泣いている。とても悲しい。母が旅に出ているのかも知れないし、非常な罪をもっているのかもしれない。

データNo 20 何かを切望している人である。何かよりよいことを求めて出発しようとしている。扉は二つの異なった意味をもっているようである。一つでは出発がみられ、他では女の人が全く悲しんでいる。何か部屋の中で起っているようである。一方他の写真では空は希望をもつものを表象している。よりよき未来に達する為の機会をみている。一方この女の人はその未来をみている。非常に大きな幻滅をもっている様である。

五 写真第二群写真7への反応の事例

データNo 1 座っている子供が考えている。彼の周囲の過ぎ行く者を、そこに誰かを見ている。過ぎ行く者について、説明を与え

ている誰かを見ている。また子供が一人で見ている。しかし、過ぎ行く者を知らない。ふたりの人は他の人々が見ることのできないなにかを見ている。

データNo 7 この女の子は家の入口の所にいる。非常に貧しい。靴をもっていない。その衣服は簡単なものである。写真には男の人がいる。大工のような仕事をしている。その父である。彼は、死んだ彼の妻、その子の母に逢おうとしていた。そしてこの子は、注意も用心ももっていない。

データNo 8 悪魔の顔をもっている。罪の中における魂のようである。子供が小屋の入口にいる。そして関係は単純に彼の生を終った人と、始まる生とである。この写真は非常に醜悪である。

データNo 9 墓地の中の老人は悪徳の無感覚の像を私に感じさせる。そしてこれは子供である。半ば心配して木の扉の中にいる。なにか彼にとつて今非常に重要なことを考えているようである。前に全生涯を見ている。そしてこの人は死者であるように見える、そしてこれは生である。これは終りであり、これは始めである。ここに死、悪、老人、がおり、ここに新しい者、若い者、始まっている者がある。

データNo 11 アメリカ西部の掘立小屋、裸足の子供である。古い家である。私は好きでない。しかし子供はそこで生活している。多分彼の家族は小人数が靴を買うために十分でない家族である。経済的實力のない家族、そして子供は何もすることなしにそこに居る、と言うのは何も遊ぶものを持たないから、それから学校にも行かないし食物も非常に不完全である。この写真は郷土の寺院の僧のようである。墓の十字架があるから、墓地の中である。そこに一人の墓掘り人がいる。そしてその顔は、非常に暗いものである。この人は彼の仕事を好んでいない。しかし、それを成しうる唯一の人である。そして何時の日か多分良い仕事に合い、そこを立ち退くであろうと考えている。この二つの地域は隣接したところである。非常に嫌な所、非常に恐ろしい所であるから二つは失望の場面であり、気の落ちこんでいる場面である。私はこのような十字架や墓を好まない。また私に友人や親戚の死を思い出させる嫌な場所である。私は好まない。非常に暗い雰囲気である。

このような暗い雰囲気に対して写真8は、もう少しよき方向に向かおうとしているものである。ここでも若干の事例を取り上げておく。

第二群写真8への反応を記述していく。

データNo 10 この写真は一人のインディオが教会の中において祈りを捧げている。他の側は私の友人達の家々である。教会の中でこの女

の人は神と語ろうとしている。彼女は頭にベールをしていて、そして尊敬の印として頭を覆っている。本を読んでいる。それは信心である。それは救いを乞うためのものである。例えば私が毎日ミサに行き、この書物を読むと言う信心を捧げるかわりに何かを願う。この女の人は問題をもっているに違いない。あるいは何かが始まると彼女を悩ませているに違いない。そのような時に我々は神を求め、そしてこの女の人の服装から、村の人であるようである。貧しい人々が生活している村か、通り、この通りには二階建てはない。壁が続いている。都市の都心部にあるようなものを欠いている。通りには光があり、一階建てであるようである。村の様である、というのは周囲を山で囲まれている小さな場所に全ての人がいるような村であるようである。通りには奥の方に何か面白い物がある。というのは全ての人がそこに集まっているような村であるようである。というのは全ての人がそこに集まっている。そして他の者は多分そこに向かっていて、この両者の関係は、この女の人はこの村のこの通りに属している人である。その衣服はこの地域に属している人である。そしてその衣服はその地域に典型的なものである。このような地域に住んでいる人々を、この人々である、と見分けることは容易である。

データNo.9 女の人が教会で祈っている、そしてここ通りでも祈っている。教会に導くあの聖堂であろうか、人々が教会に行こうとしている。

データNo.11 祈っている、教会の中である。トラホムルコの様である。子供の為に祈りに行くことが必要である。自分の為にも祈っている。

データNo.14 右側の絵は、一人の老女である。この老女は高齢の人ではない。教会の中にいる。カテドラルである。一階である。写真の奥の方にたたくさんの椅子がある。この他の人々も祈っている。彼女もまた祈っている。その左手に書物を持っている。祈りの本である。左の写真、この姿は非常に人の多い集落であり、社会的に低いクラスである。家々は日干しレンガでできており二つの丘がある。奥の方に電気のエネルギーを持っているようである。照明がある、舗装をもっている。歩道に関しては道は石畳のようである。奥の方は人々の集団がある。共通の何か目的で。

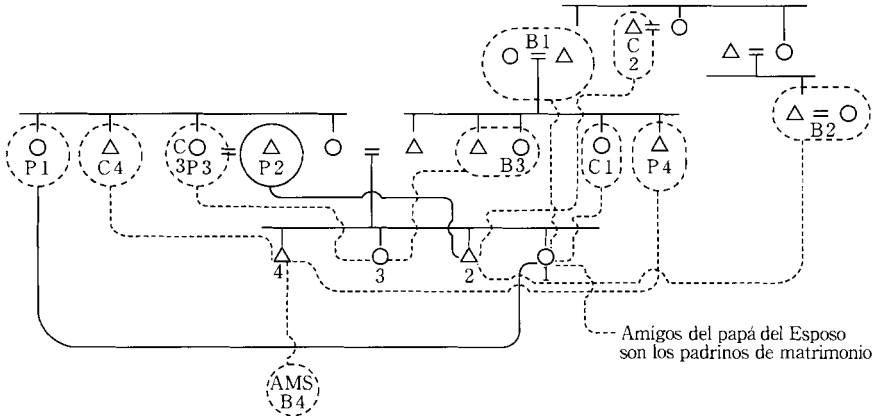
写真第一群ではアダムと女と蛇を、イブからマリアへの変化を、写真第二群では希望と地獄と神との交流を更にコンパドラスゴの姿を取り扱う。

コンパドラスゴ

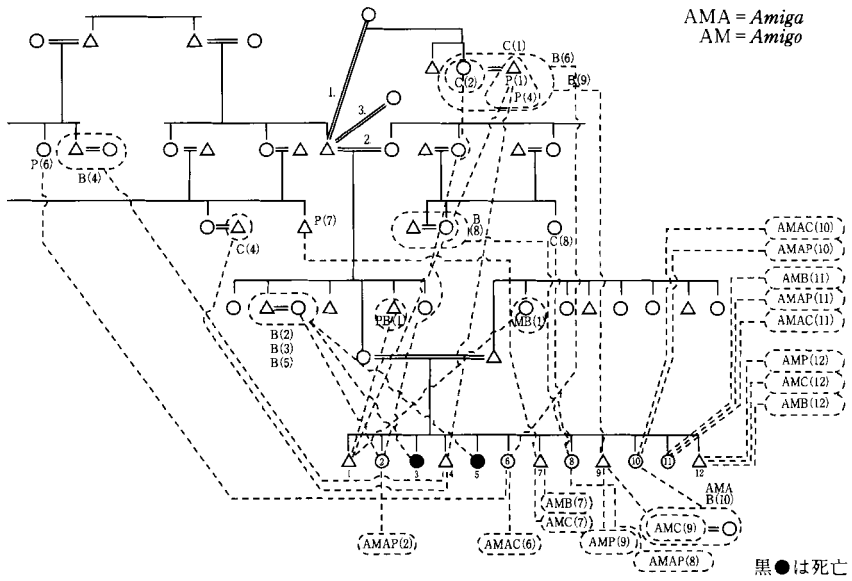
血縁的親族関係と同時に儀礼的親族関係もここでは極度に重要である。この儀礼的親コンパドレ、パドリーノ、マドリリーナが儀礼的な子供の家に留まっていたり、一緒に食事をしたりしているのによく出会う。一週間以上も居続けている。食事の場合の位置も非常に高いものである。他の人にはとても生意気な男がこのコンパドレには恐るべき丁重さをもって仕えている。人々はここでは普通数多くのパドリーノ、マドリリーナをもっている。洗礼の時のパドリーノ、マドリリーナはこの表でBの形で示されており、献身のパドリーノ、マドリリーナをCとし、プリーメラコムニオンのパドリーノ、マドリリーナをPとする。結婚のパドリーノ、マドリリーナも洗礼の次により重要である。このようなコンパドレの全体は儀礼的親族であり、死後の、天国での親族関係である。このB、P、Cはこの表の中に記入されている。この表で一番下に並んでいるのが子供であり、その子供達と親族の中でB、P、Cの関係でむすびついている親族がここにB、C、Pの記号をともなつて表出されている。子供達の上に父と母が△と○の形で表出されている。このコンパドレは父や母はなることが出来ず、親族の内ですぐ遠い血縁の人がなつていることは、この図表を見れば明確にわかる。祖父、祖母やその姉夫婦などがパドリーノ、マドリリーナになつていて姿がこの図表を見れば明らかにわかる。しかし、このコンパドレのシステムがあればメキシコ人は父母がいなくても十分に生活していけるのである。これが儀礼的親族関係である。

なお借金をすることが出来るのも、このコンパドレであり、彼は証文もとらないしお金を返す必要もない。

(九州大学名誉教授・久留米大学名誉教授)



野村暢清「トラホムルコのカトリシズムの社会構造に関する研究」
 『久留米大学比較文化研究所紀要』第10輯，1991年，6頁



野村暢清「トラホムルコのカトリシズムの社会構造に関する研究」
 『久留米大学比較文化研究所紀要』第10輯，1991年，7頁

第一群

写真 1



写真 2

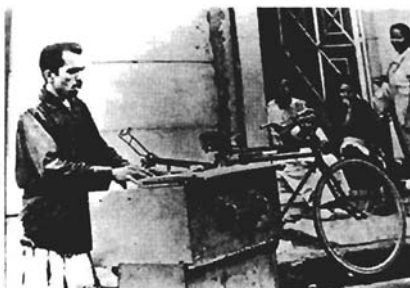


写真 3



写真 4



写真 5



第二群

写真 E



第二群

写真 1



写真 2



写真 3



写真4



写真5



写真6



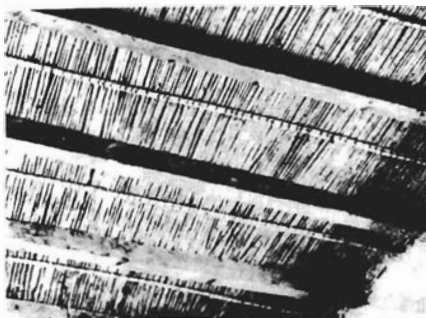
写真7



写真8



写真9



植民地韓国における比較宗教論

沈 善 瑛

今日、「宗教学」という学問の中で「コロンニアリズム」の問題を取り扱う場合、何が問題となるのか。過去三〇年、欧米では（ポスト）コロンニアリズムに関する議論が多くなされていく。しかし、日本帝国とその植民地の一つであった「朝鮮」に限って言えば、そのような問題意識でなされた研究はほとんどない。植民地期における「宗教」の問題を取り扱う場合、もっぱら、朝鮮総督府の宗教「政策」に関するものが焦点となってきた。しかし、問題なのは、宗教「政策」そのものではなく、その政策を正当なものとして自他に認識させ、「科学」という名でそれを支えていた「知識体系」としての「宗教言説」である。

日本の植民地「政策」およびそれを支えた帝国の諸「言説」は、ヨーロッパ（特にイギリスとフランス）の先例から多くのものを学びながらも、また、様々な面においてユニークであった、と言われている。「宗教」言説に限って言えば、西洋の植民地の他者に関する諸言説が、主として「差異の言説」に基づいたのに対し、日本の場合は「類似性（同一性）の言説」に彩られていたが、いずれにおいても、それぞれの植民地を支配す

る上で大きな影響力を持っていた。もっとも、「人種的」に明らかに異なった人々を植民地化した西洋の場合、その正当化が、「違うから優越な我々が劣等な貴方たちを導くのは当然だ」という論理に基づいていたとすれば、人種的な差異をつけがたい朝鮮を植民地化した日本の場合は、「もともと同じだから一緒にするのは当然だ」（この場合「支配」という事実は隠蔽されている）という論理に着目した。しかしどちらの場合においても、「宗教」はその「他者性」と「同一性」を保持する受託所となった。

植民地状況における「宗教言説」および「比較宗教」は、東西を問わず、「人種学」「人類の起源」「民族の起源」といったものへの探究と平行してなされた。「比較」は、大きく二つに分けることができる。一つは共時的・類型論的な比較で、もう一つは通時的・進化論的な比較である。この二つの比較類型は、前提を異にする二つの原理に基づいている。類型論的な比較で行われる類推（analogy）が、「同祖」（同じ祖先）を持たない、あるいは、少なくとも「同祖」が前提されていない二つの「種」の間の比較を指すとすれば、進化論的な比較の原理である相同（homology）は、「同祖」が前提されている二つの「種」の間の比較を指す。また、J・Z・スミスは、異文化接触の状況において比較に基づいて表れる言説を四つに分けている。それは、「彼ら」は「我々」と、(a)「似ている」、(b)「似ていない」、(c)「余りにも似ている」、(d)「我々は彼らとは違う」という四つである。ここで問題となるのは、(a)や(c)の場合であるが、そこで「類似性」を説明するために諸帝国の比較宗教論

者が挙げた説明とは、相同に基づくものであった。

このような比較宗教の行為とそれが生み出した「知識」は、植民地状況において非常に効果的であった。かかる状況は、日本の朝鮮植民地における比較宗教にもあてはまるが、そこには特殊な事情も指摘される。西洋の人種理論が「白人種」の優越性という前提に立っていたのに対し、帝国日本の知識人たちは、「民族」(ethnicity)という、より柔軟な概念に着目した。このことは、日本帝国の膨張期における「特異性の言説」が、基本的には西洋を意識したものであり、「類似性の言説」が植民地に向かつてのものであることを意味する。しかし、朝鮮植民地に向かつての「類似性の言説」は、当然ながら、帝国と植民地を同等にする言説ではなかった。「類似性の言説」の中には、「包摂」と「排除」の論理が同時に働いていた。ここで重要なのは、排除の論理が「類似性の言説」の外に別途にあるものではなく、「類似性の言説」の中に包含されていた、ということである。日本帝国が発した西洋に向けての「特異性の言説」であれ、植民地に向けての「類似性の言説」であれ、その受託所となったのは、日本自らが「非宗教」とした「神道」であった。

エリアーデとキタガワ

—— 宗教史の構造をめぐる ——

奥山倫明

ルーマニア出身のミルチャ・エリアーデ(一九〇七—八六)と日本出身の北川三夫(ジョセフ・ミツオ・キタガワ、一九一五—九二)が、シカゴ大学で出会うまでの経緯を振り返った上で、両者の学問における宗教史の構造をめぐる議論を振り返ってみる。

二人の出会い、先に渡米していた兄、大輔に続き、立教大学卒業後、一九四一年に神学研究、宣教活動を志して合衆国西海岸に渡ったキタガワは、戦時中の強制収容を経て、戦後は、イリノイ州に移りヴァツハのいたシカゴ大学で宗教学を修め、一年より同大学で教え始めた。一九四六年よりシカゴで教えていたヴァツハは、生前、エリアーデを招聘しようとしたが果たせず、五五年に翌年のハスケル講演を依頼したあと逝去、エリアーデは五六年に同講演を行ない、以後、シカゴでキタガワの同僚かつ友人として後半生の三〇年を過ごした。

エリアーデの宗教史論 エリアーデとキタガワの宗教史に関する論文、エリアーデ「宗教史における構造と変化」(原著一九六〇)、キタガワ「未開宗教、古典宗教、近代宗教——宗教史理解についての一観点」(原著初出一九六七)を振り返ってみる。

エリアーデの論文は、『宗教の表現の変化』と、『宗教の構造の変化』をともに扱っているが、後者としてとりわけ二点が重要である。まず、天空至高存在の宗教史からの消失と、それに代わるより活発な神々の出現。これは、至高存在自体の超越性による、人間生活との関連性の希薄さがその背景にあると見なされる。二点目は、それに代わって出現する新たな宗教のなかでも特に注目される、農耕の発見に伴う宗教的革新である。人類史上、農耕とともに、大地、植物、女性の『神秘的連帯性』が発見され、人間は生命と宇宙の聖性に参与する新たな態度を獲得すると捉えられている。

キタガワの宗教史論 キタガワが論文標題に掲げる三概念は、ヴァッハの「古典的」の概念にならない、類型論的・構造的、かつ歴史的同時であるという。未開宗教、古典宗教について、①神話と儀礼を中心とする未開宗教に対し、古典宗教では理性が解放され、神学、宇宙論に加え、人間論が展開される。②実在秩序を一元的に把握・維持する未開宗教に対し、古典宗教では実在する別の一領域が認識され、現世に対し否定的な態度が取られる。③未開宗教における神話と儀礼に加え、古典宗教では（ヴァッハの図式にならない）理論的、実践的、社会的な側面が体系化を進める、と特徴づけられる。次に古典宗教との対比の上で近代宗教について、①神学、宇宙論、人間論のうち特に人間論に関わる、人間の実存の意味へ関心が集中する。②現世外の領域の實在性が希薄化し、実存の意味は現世内で探求され、現世的救済論が重要となる。③古典宗教では現世的秩序を越える宇宙的秩序の維持が問題となっていたが、近代宗教におい

ては「自由」の探求が重視される、と特徴づけられる。

まとめ キタガワの三概念では、一元論的世界観から二元論的世界観へ、宇宙的秩序に依拠した人間の実存の意味づけから、それと独立した自由の探求へと、一方向的な傾向が指摘され、未開宗教は古典宗教の、古典宗教は近代宗教の前提となっている。エリアーデの言う農耕の宗教も文明史における農耕の発見の前後を画すものであり、いずれも宗教史の構造を抽出した概念と捉えられる。また農耕の宗教は、キタガワの概念と照らし合わせる時未開宗教の低位概念と位置づけられるだろう。なおエリアーデの言う、天空至高存在の消失（ひまな神）の主題は、至高存在の再発見と併せ宗教史において反復される過程と捉えられ（例、一神教革命）、歴史上の一時代に限定されるわけではない。これらの諸概念は、人類の宗教史を再考するための手がかりとなるはずで、特にロバート・N・ペラーの宗教進化論と対照することで、宗教史の構造として重要な論点を提示するだろうと考えられる。

一神教と多神教——Y・カウフマンの

ヴェルハウゼン批判について——

手島 勲 矢

十九世紀初頭、ベルリン大学に学ぶユダヤ人学生（J. Zunz, E. Gans, I. Jost）を中心に、自分たちの宗教文化を歴史的に相

対化するべく「ユダヤ学 (Wissenschaft des Judentums)」が發生するが、彼ら(特に Zunz)は、捕囚時代以前のイスラエル史に関して暗黙のうちにユダヤ学の領分から除外する姿勢を取った。

この除外の問題は、当時の政治的な問題の反映であると同時に、聖書批判が当時のユダヤ人にとって微妙な位置を占めていることの表れに他ならないが、その結果、十九世紀後半に發生する「宗教学 (Religionswissenschaft)」では、聖書の一神教に関して、見事に、J・ヴェルハウゼンの資料批判を基礎に發展する進化論的学説―それはプロテスタント神学的(「旧約から新約へ」)でもある―がそのまま踏襲されることとなった。

このキリスト教的な歴史認識に一石を投じたのが、エルサレム学派の創始者の一人と見なされる Y・カウフマンである。彼の立場は、徹底してヴェルハウゼンのイスラエル宗教史の対極に位置し、特に、Vatke からヴェルハウゼンが継承したと思われる「聖書の一神教は多神教的環境の中から社会的・歴史的・倫理的要因によって進化・成立した」という見方に対して、「多神教の環境にどれだけ物質的・外的要因を加えても聖書の一神教は誕生しない」と異議を唱えた。

一般に聖書学者がよく知るカウフマンの議論に、ヴェルハウゼンによるトロー資料の歴史的発展 J、E、D、P の順序を批判して「祭司資料(P)が歴史的には申命記資料(D)に先行する」という主張があるが、これも「預言の存在が律法に先んじるか」それとも「律法の存在が預言に先んじるか」という歴史的問題に直結した議論であり、それゆえに、究極的には「聖書

の普遍的な一神教を導入したのは古典的預言者である」というヴェルハウゼンのテーゼの根幹に関ってくるのである。

中でも「聖書は経験として多神教を認識していない」という彼の反論は、最も刺激的であろう。つまり、聖書が問題にしているイスラエルの民の不信は、偶像崇拜というフェティシズムであつて多神教への信仰ではないという。その根拠として、聖書が多神教について述べる記事を詳細に観察しても、その中に神話の具体的内容(神々の出自や役割)や、彼らの世界観に対する神学的なアポロジが見つかからないという点を指摘して、もし聖書時代のイスラエルが現実にも多神教を信仰し、その民衆を一神教に改宗させるといふのが預言者の使命であれば、このような多神教信仰についての認識不足はありえないと論じる。

カウフマンの批判は、若い日にカント哲学について学び博士論文を書いていた哲学専攻の学生であつたことも無関係ではない。その批判の根本には歴史科学の立場と自然科学の立場の間にある哲学的矛盾(リッケルト)への意識が認められる。すなわち、出来事の「一回性」における因果関係理解に存在根拠をもつ歴史科学と、時間の制限を越えて常に真理である因果関係を追求する自然科学は、哲学的に、その真理の意味においてお互いに矛盾している。従つて、聖書の一神教起源に関して進化論的モデルを無批判に受容する聖書学者は、歴史的「一回性」の出来事の問題(聖書の宗教史)を自然科学の「原因結果」議論(法則)で解決する矛盾を抱えることになる。カウフマンは考える。この哲学的批判が、彼の名著「イスラエルの信仰の歴史」(全八巻)の基底にある。

聖書の歴史的解釈における二つの哲学的（神学的）前提を教えるカウフマンとヴェルハウゼンの論争は、宗教を科学的に認識するとは何か、また「普遍的宗教」「民族的宗教」という分類の根拠は何かなど、宗教学の根本問題にも直結していく論争である。

「聖」概念をコンテキスト化する

竹 沢 尚 一 郎

近代ヨーロッパのコンテキストで、「聖」概念が燃え上がったのは二度ある。第一次世界大戦前後の一九一〇年代と、第二次世界大戦前後の一九三〇年代である。

フランスでは、市民社会の倫理的基盤を基礎づけに従事していたデュルケームがオーストラリア先住民の宗教にむかい、いささか非合理主義的な仕方ですべて『宗教生活の原初形態』を出版したのが一九一二年。オットーの『聖なるもの』が一九一七年である。一方、戦争の危機が日に日に重大になっていった一九三〇年代には、モースの薫陶を受けたカイヨワやレリス、パタイエらが、聖の社会学研究会を発足させ、そこからカイヨワの『人間と聖なるもの』やレリスの『日常生活の中の聖なるもの』などがあらわれた。一九四五五年のエリアーデの『宗教史概論』はこうした流れのなかで出てきたものであった。

フランス宗教学派において、聖はどうとらえられていた

か。宗教は聖と俗というふたつの異質な領域からなる。宗教を構成するのは聖ではなく、聖と俗の関係である。聖と俗は次元をおなじくする二つの特性ではなく、次元を異にする二特性である。歴史上の宗教は、このようにしてとらえられた聖を管理するための制度である。聖とは沸騰状態でもとえられた社会の自己意識であり、それは社会の再生産のために不可欠なものである。以上が、フランス社会学派が発展させた聖概念であった。

このように理解された聖とは、宗教の理解のための科学的概念という以上に、特定の社会的・歴史的コンテキストを背景に、それを超克することを目的とした一種の要請であり、それはつぎの三点からなっていた。現実世界に対する激しい危機意識と、それを超克することの希求（それは制度化された宗教が、この希求に対して無力であるとの理解とうらはらであった）。非合理的なもの、言語化されにくいものに対する強い関心。しばしばアルカイックなもの、フォークロリックなものを重視する姿勢としてあらわれてくる集合性への願望。

これに対し、このフランス社会学派の影響を強く受けながら執筆されたエリアーデの『宗教史概論』は、先の聖の定義をひきつぎながらも、そこに新しい視点をつけくわえることで、のちのエリアーデ宗教学を先取りしていた。聖なるものの歴史への出現は、つねに不完全なものでなされるという「聖の弁証法」（のちにはこれを聖の「偽装」ないし「隠蔽」とよぶ）。それゆえ聖の研究は、歴史のなかへのその不完全の現われを通じて、純粹形態を再構成することにあり（形態学）、そのために

特別な解釈学が求められる。この解釈学は、いくつかのシンボリズムないし「原型」研究のかたちをとる。ここから出発することでエリアーデは、聖の経験が人間にとって普遍的なものであり、歴史上のその不完全な現われを通じてその始原型を再構成することを課題とする。そのようにしてかれは、コンテキストを捨象してその原型研究にむかい、その神秘化、反証不可能化、他の諸科学との対話不可能性を結果したのであった。

エリアーデの一連の著作を特徴づけている聖の過大評価、アルカイックなもの・民衆的なものに対する激しい憧憬、死の希求、集合性へのノスタルジー、エリート主義、既存の宗教に対する批判的姿勢、ある種の宗教的フアナリズム、世界史において占めるべきルーマニアの特権的位置などは、ルーマニア時代にかれが深く関与したルーマニア・ファシスト運動と共通するものであり、それがかれの人生のなかに刻印した痕跡であった。そしてそうしたファシスト運動からのかれの隠退は、のちの現実的なものの拒否ないし軽視とパラレルの関係にあったのである。

以上のことから、二三の結論をひき出したい。まず、エリアーデに反して、聖概念をコンテキスト化することの必要性。それがいかなる内的・理論的な影響関係のなかで形成・発展されたかに、そしてそれはいかなる社会・歴史的コンテキストのなかで形成されたか、を考えることである。エリアーデについていえば、ルーマニア時代に形成された心情と固定観念をかれは終生引きずっていたのだから、それを考慮することなくかれを論ずることは不可能である。ここにおいても、かれの研究その

ものをコンテキスト化することは不可欠といえる。

教典と儀礼

土屋 博

現実の宗教集団は、すでにできあがった形態をそのまま維持し続けるわけではなく、歴史の中でダイナミックに変化しながら、将来へ向かって前向きに自らのアイデンティティを受けとりなおしていくと考えられるのであるが、その場面で教典の果たす役割は何であるのかという問いが、宗教学としての教典論にとっての根本的な問いになるであろう。教典が何らかの形で宗教集団のアイデンティティ形成の媒介となることには、疑問の余地はないとしても、教典のどのような要素が、どのような働きによってそれを可能にするのかは必ずしも明らかではない。

宗教集団の創唱者ならびにその周辺の人々の言葉と行為が教典を構成し、それが集団のアイデンティティを保証するという見方が不十分であることは、まず確認されなければならない。特定の人物の言行の記録は、教典形成の基本的要因であるとしても、そこに描かれた理想的人間像を模倣するというだけでは、偉人伝の域を出ないことになり、宗教集団本来の活動とはならない。教典が暗黙のうちにある集団的行為を前提とし、それを誘発するという意味で教典になるときに、はじめて教典が

宗教集団のアイデンティティ形成に関与しうるのではないであろうか。

教典の儀礼的性格は、これを朗誦したり、書き写したりする行為が諸宗教の中に広く見られることにも現れているが、何よりも宗教集団の中心的儀礼と教典とのかかわりを考察しておく必要がある。それを確立することによって、宗教集団は共同体的ヴィジョンを文字に書き記された形で手に入れ、持続可能な安定期に入る。そのための典型的実例として、初期キリスト教におけるいわゆる「主の晩餐」にかかわる伝承（コリントの信徒への手紙一、第一章一七―三四節）をとりあげてみることにする。

この伝承のうちで特に重要な部分は、いわゆる「制定語」（二二―二六節）である。これは、カトリック教会からプロテスタント諸教会にいたるまで、ほとんどこのままの形で聖餐の式文にとり入れられている。この背後には福音書のイエス伝承があるが、出来事自体の歴史的確定は必ずしも容易ではない。新約聖書学者たちはそれをめぐって議論を重ねてきたが、宗教学としては、それぞれの主張の動機を掘り起こし、問い自体をたてなおさなければならない。

初期キリスト教以来、伝承とその解釈に若干の混乱はあるが、それらは同じ動機に基づく手法の微妙なずれによって生じたものであり、結局、聖餐の起源を史的イエスと結びつけ、慣習の正当性を確立しようとする努力が、すべての議論の根底にあった。しかし実際の聖餐は、そのような努力の成否とは無関係に執り行われてきた。パウロが示唆するところによれば、儀

礼としての聖餐は、イデオロギー的な対立・抗争の中へ実践的に介入し、それを終末にいたるプロセスとして受け入れるための根拠となる。このように教典にとり入れられた諸伝承は、教典となったがゆえに、宗教集団の生活の中で、さまざまな形で儀礼的役割を与えられていく。儀礼の中で用いられて、はじめに教典は本来の教典になるのだと言えよう。

教典をめぐっては、長い間、そこで説かれていた教えの内容が注目されてきた。それはもちろん重要であるとしても、具体的宗教集団の日常的営みにおいては、教典のことばは断片化されつつ、儀礼の中で必須の要素として用いられ、然るべき体験を現実のものとする。宗教集団はその体験を共有することによって、結合を維持することができるのである。これは教典の神学というよりも、むしろ、行為を通して教典を体験することであろう。教典・ことば・儀礼・体験の相互関係を考えることは、宗教現象を人間の生の場面にそくしてとらえるためには、欠くことのできない視点になるのではないかと思われる。

合理的選択理論と新・世俗化論争

小池 靖

R・ステファン・ワナーが、“Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States” (1993) という論文を発表して、はや八年

になる。ワナーはこの論文の中で、特にアメリカの宗教社会学研究の世界で、現在「パラダイム・シフト」が起こりつつあると主張した。それは、近代世界の世俗化を自明視し、新しい宗教現象を逸脱的なものとならえがちであった従来のパラダイムから、多元的な社会ゆえに盛んな宗教の「マーケティング」を想定し、現代でも宗教がむしろ社会的動員や文化的革新の場となっていると考えるパラダイムへの移行である。このパラダイム・シフトを担う論者の中で、ラディカルに従来の宗教社会学を革新しようという動きが、スターク、フィンク、イアナコーニらによる「宗教の合理的選択理論」である。

宗教の合理的選択理論とは、経済学的な交換理論を宗教研究に応用したもので、人間行動は効用を最大化し、コストを最小化するとの考え方に基づいた理論的立場である。この枠組みでは、宗教もちやうど自由主義経済における商品とのアナロジーでとらえられ、マーケティングが規制されていれはいるほど宗教は衰退し、逆に、自由な市場で諸教団が信者獲得を巡って競争している状態のほうがむしろ宗教は活性化すると考える。それゆえ、アメリカは現在、史上始まって以来最高の教会出席率を誇っているのである。そして、合理的選択論者らは、モルモン教、エホバの証人など、世間と「ある程度の」緊張関係をもち、高い拡大率を誇る教団に着目している。

九〇年代、合理的選択論者らは、大胆にもヨーロッパの世俗化や世俗化論全般についても見直そうとしてきている。彼らの主張によれば、ヨーロッパの世俗化なるものも、相対的にキリスト教が「独占企業」的であったり、また多元的状况が（アメ

リカのように）実現しておらず、布教・勧誘にも熱心でなかったために起こった現象（人々の宗教への「需要」の低下というよりも、「供給」する側の問題）であるという。また、上記理論上の帰結から言っても、中世カトリックの「Age of Faith」は「神話」であると説明した。

宗教の合理的選択理論は、当然多くの論争を巻き起こした。特に、信仰が自ら選びとるものというよりは、生まれ落ちる環境で受け継がれるものであるところの、ヨーロッパの学者からは反発を受けることとなった。これまでの論争で明らかなのは、世俗化論ではアメリカのケースを十分に説明できず、しかし合理的選択理論ではヨーロッパのケースを十分に説明できない、ということである。明らかにヨーロッパほどには世俗化されていないし、アメリカよりは非宗教的な日本の宗教状況について、これらの論争から何が見えてくるのか。

合理的選択論者が「マーケティングの自由化」による「宗教の活性化」についての「外国」の例として引き合いに出すもののひとつに、日本の戦後の「神々のラッシュアワー」もある。また日本でも、創価学会、エホバの証人、そして大学等で学生相手に勧誘を広げている顕正会、親鸞会、キリスト教福音派系組織が、「布教する宗教」として現在でも目立っている。日本でも、合理的選択理論によって投げかけられた理論的問いをもとに、宗教事情の調査研究を再考し、議論を高めていくための機はじゅうぶんに熟しているように思われる。特に、ワナーの言う下位文化としての宗教集団の強さを、多元的な社会状況からとらえていくことが有効であろう。

マックス・ヴェーバーにおける世俗化概念

荒川 敏彦

宗教社会学の古典の一つとされるマックス・ヴェーバーの業績において、世俗化という概念はいかなる意義をもつであろうか。たしかに、ヴェーバーに言及した世俗化論は数多い。しかも、多くは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下『倫理』）など特定の論文を基に考察しがちであり、ヴェーバーの複数のテキストに即した検討は手薄であった。しかも『倫理』を基にした場合、その解釈の伝統的な視角であった近代化論的ヴェーバー像を前提にした解釈となったのは、研究史上の必然でもあっただろう。

他方、世俗化の錯綜した概念史をひもとき、ヴェーバーの世俗化概念を、価値判断とは距離をおいた分析的カテゴリーとして位置づける理解もしばしば見られる。世俗化概念がもつ両義性、すなわち非宗教的立場においても、その逆の宗教的立場においても、ともに積極的に用いられるという点を考えたとき、特定の価値判断とは距離をおいた分析概念としての用法は、あらためて見直されてよいだろう。

そこで具体的にヴェーバーのテキスト群を検討すると、当の概念がもつとも多く使用されている『経済と社会』の諸章では、『宗教社会学』よりもむしろ『法社会学』や『支配の社会学』においてより多くの世俗化概念が用いられていることに気

づく。ほかに用例が比較的多く見られるのは、『古代社会経済史』（『古代農業事情』）である。『倫理』も含め、『宗教社会学論集』（全三巻）所収の諸論文では、あまり用いられていないのである。こうした社会経済史への用例の偏りは、リュツベが指摘するように、ヴェーバーにおける世俗化概念が歴史学的分析概念であったことを裏付けるようにも思われる。

けれどもその一方で、宗教社会学の鍵概念たる世俗化が、まさに宗教社会学を主題とした章や論文のなかであり用いられていないのは、現代では意外なこととして映る。仮に、ヴェーバーの社会理論で考えても、宗教領域の固合法則性的一端として、世俗化を考察してもおかしくはないと考えられるからだ。しかしこの偏向には、ヴェーバーにおける世俗化概念の意義を把握するヒントがあるようにも思われる。それは、さしあたり次の二点である。

第一に、宗教領域と生活諸領域との関連づけの問題である。ヴェーバーは、世俗化を宗教領域の独占的テーマとするのではなく、広く歴史的・社会的考察を展開するなかで用いている。したがってここでは、世俗化概念は、単に価値判断から自由な分析概念というにとどまらず、歴史像の描出において宗教領域と生活諸領域を相互に媒介させるひとつの結節点としてあると言えよう。それは、世俗化を非宗教化としてでなく（それには宗教概念の考察も要する）、宗教性の社会のなかでの変容として把握する現代的可能性を開くものである。

第二に、まさにその歴史像に関する問題である。歴史プロセスを考えるとときに陥りやすいのは、不可逆的に、あるいは諸領

域が一体になって、特定の経路を辿ると考えてしまうことだろう。だがヴェーバーのテキストは、その逆の事例を豊富に提示しており、世俗化についても例外ではない。そして同時に、合理化および脱魔術化という、しばしば世俗化と重ねられて論じられる概念もまた、不可逆的・必然的過程とはされていないことを想起するのである。これらのプロセス概念は、多くの相違点を持ちつつも、かかる歴史への視線において共通していると言えるだろう。

「公／私」区分と世俗化

住家 正芳

近年、宗教の公的領域への関与が指摘されているが、それは、世俗化に対する反動・揺戻しではなく、世俗化を前提としたものであるとみなすべきである。

宗教が公的領域に関与するということのうちには、宗教が公的争点となる、宗教的なものの必要性が訴えられる、宗教（組織）が発言力を持つ、といったいくつかの事態が含まれている。宗教が公的争点となるのは、公的討論の場たる公共空間において宗教が論点として取り上げられるということであり、次に、宗教という制度領域にアイデンティティを持つ集団なり組織がその討論に参入するという事態が考えられるが、その前段階として、ある集団が発言力を持つ以前に、その集団の擁する

「知識」が「宗教的なもの」として「公」の討論の論題の一つに加えられるという事態が想定される。

このような宗教の公的領域・公共空間への関与には、二つの条件がある。第一に、「宗教」という制度領域が他の制度領域とは別個のものとして自律的に成立、つまり分化したものと認識されているということであり、第二に、自律的制度としての「宗教」に公的領域への参入資格が付与されるということである。

これらの条件を踏まえて宗教が参入する対象は、「公」そのものというよりは、「公／私」の境界設定のあり方を討議する場であり、このような討論の場・公共空間は、宗教についての討論をその先行形態としたとも言われる。宗教が議題とされるということは、宗教がある種の選択の対象となった（公的討論ならびに選択の対象として宗教が観念されるようになった）ということであり、このことから、公的討論の場である公共空間の出現は、宗教についての議論ひいては選択のための条件の成立を意味すると考えられる。そして、宗教が選択の対象となるという意味では、このような公共空間の成立をもって世俗化とみなすことができよう。

公的領域において宗教が一主体として活動するためには、宗教が他の制度から分化していることが要件となる。このことに関して、近代社会における宗教のあり方としての世俗化概念を社会分化の低位概念とする判断は正しい。だが、公的領域における宗教の活躍・活発さを前にして、世俗化過程の逆行現象であるとみなしてそれを理論上の世俗化概念に遡及させ、「世俗

化は一方的な過程ではない」という形で分化概念を修正することは正しくない。また、本来全体社会レベルであるはずの世俗化概念の適用対象を社会内の部分システムに狭めるべきでもない。

「公／私」区分について、公的な討論の場において「宗教」が取り上げられるようになったこと自体、世俗化というべき事柄であって、「公」から「私」へ「宗教」の割り当てられる領域が移行する、ないしはその逆であるといった事象ではなく、そのような議論を可能とする条件こそが世俗化なのである。「脱私事化」や「公的領域への宗教の関与」といった事象は世俗化という条件が可能とするものであって、世俗化と「脱私事化」・「公的領域への関与」とが両立するというのは、この限りにおいて正しい。

（本発表は、平成十三年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の援助による研究成果の一部である。）

イギリス宗教学と世俗化論

山中 弘

本稿の目的は、イギリス宗教学の一つの成果である世俗化論をめぐる八〇年あたりからイギリスの教会史の領域で台頭してきたリヴィジョンリストと呼ばれる研究者の動向とその意味をやや学説史風に紹介することにある。

さて、世俗化論は、これまでの宗教史的業績においても非常に有力なパラダイムであった。なかでも、ギルバート、カリ、ホースレーの「教会と教会に通う人々」は非常に大きな意味をもっている。それは、一八世紀以降の制度教会の全国的な会員数などを時系列的に図表化することを通じてその動向を数量的に表示し、諸教会の衰退傾向を明らかにしたからである。この著作によって宗教を計量化するという社会学的方法が歴史研究の領域の中にも積極的に導入されるとともに、衰退モデルの妥当性が有力視されたのである。しかし、こうした世俗化論に異議を唱える一群の教会史家たちが存在する。こうした立場は七〇年代の衰退モデルの圧倒的支配の内側に胚胎しながら、宗教学の領域における世俗化論争を積極的に吸収しながら、八〇年代以降、コックス、ブラウン、ギルなどによってその輪郭を整えてきた。彼らリヴィジョンリストたちは、制度的宗教の衰退傾向を一方的で継続的な過程とは考えず、当該社会の個別的な内部的要因からその原因を理解しようとする。彼らの目的は、世俗化過程の徹底した歴史的脈化と統計的数値の再吟味による世俗化論の想定する因果関係への批判と考えられるが、より本質的には近代化とセットになった宗教の衰退というテーゼの相対化であったといえよう。

しかし、彼らの業績を単に衰退モデルに対するイデオロギック的反発としてのみ総括するのは誤りだろう。むしろ、彼らの努力によって、後期ヴィクトリア期以降の宗教と社会に関する非常に豊かな個別的歴史研究が数多く蓄積されるとともに、こうした論争の中から、七〇年以降の主流となった数量的研究に代

わる新しい方法論が模索されるようになったのである。たとえば、コックスの「拡散したキリスト教」(diffused Christianity)という概念やウィリアムズの都市の労働者階級に息づく民衆宗教的キリスト教の存在の指摘は、正規の教会の外側に持続していた宗教性に注目したものであり、今日のイギリスの宗教状況を表現する際に使う「帰属なしの信仰」という理解の仕方に結びつくものといえよう。また、マックリードやブラウンは、外側から宗教の動向を数量化する方法によって発見できない一般の人々の宗教的リアリティを再構成する方法として、年輩の人々からの聞き取りや彼らの「語り」の分析を積極的に採用して、新しい宗教研究の方向を模索している。

しかし、ここで注意しなければならないのは、これらの反世俗化論的見解は、最終的に第二次大戦以降の制度宗教の衰退傾向を否定してはいないことである。つまり、彼らは、世俗化論のパラダイムを個別的な時空間において相対化できたとしても、マクロ的には制度教会の衰退傾向には同意せざるをえないのである。これは何を意味しているのだろうか。確かに、それはウィルソンたちの衰退モデルの妥当性を意味していると解釈できなくもない。しかし、筆者としては、両者が最終的に制度的キリスト教の衰退で一致していることは、彼らの対立が実は「事実」をめぐる争いではなく、宗教の命運をめぐる言説の差異であったことを示していると思つてゐる。歴史的領域における社会学者と教会史家たちの論争は、リヴィジョンニストたちが「事実」と「イデオロギー」とを区別してゐないのではなく、彼らの批判がそうした区別を支えているウィルソンたちの

実証主義的、啓蒙主義的なパースペクティブの妥当性の是非に向けられてゐるということをつつそう際だたせてゐるように思われるのである。

宗教学における比較の現在

——オリエンタリズム批判以降の政教関係論——

藤原聖子

「語る権利」を問題化するポストコロニアル批評は、広く文化の研究に影響を及ぼしたが、とりわけ比較宗教を含むあらゆる比較研究に対しては大きな挑戦となつた。複数の対象を操作する比較は、他者になり代わる語りに依拠せざるをえないと見えるためである。「諸宗教間の共通性と差異を発見する」というニュートラルなアプローチが架空のものでしかなく、比較の作業が力の行使を必然的に伴うならば、その力を、従属者に対する暴力ではなく、文化批判の力へと転換することが比較宗教研究に残された道であろう。そして、対象の歴史性のみならず、研究者の視点の歴史的限定性を意識化し、それを積極的に引き受け、比較研究を方向付けることが必要であろう。

M・ウェーバーの宗教社会学に見られるように、一世紀前には「合理主義」の問題が宗教比較の方向付けにおいて大きな意味を持つていたとすれば、今日それにあたるものは、ある種の政治的問題——「他者といかに共存するか」をめぐる問題——

ではないかと思われる。諸宗教と政治の関係については、既にかんりの研究の蓄積がある。しかし、問題は、その場合の「宗教」と「政治」は西洋的概念規定に従い切り取られていたこと、そして、その両者の関係は、もっぱらどちらが上かという力関係（対抗、統合、支配等）として描写されるのみだったことである（政教分離概念に比べ、その対極概念は不透明なままである）。これらの問題を検討しながら、（括弧付けの）〈宗教〉と〈政治〉は、また〈公〉と〈私〉は、諸宗教においてどのように関係付けられてきたのかを明らかにし、類型化を試みることが新たな課題である。そのために必要なのは、西洋以外の地域の（プロテスタント以外の）〈宗教〉に対する理解を改めることだけでなく、それとつぎ合わせつつ西洋の「宗教」理解にも新たな切り口を求めることであろう（西洋の事象ならば西洋の概念で分析すればよい、すなわち従来の理解でよい、ということではない）。

このような観点からは、ウェーバーの比較宗教社会学の起点となった、資本主義の精神の理念型、B・フランクリンのテキストを次のように読むことができる。フランクリンの「自伝」は、「二三の徳目」のエピソードに象徴される、プロテスタント的禁欲に由来する職業倫理を表すものとして解釈されてきた。しかし、この書のキーワードは、「勤勉」「節約」「正直」等の他にもう一つある。それは「公共」である。フランクリンが執拗に道徳的完成を目指したのは、自分一人の利益のためだけでなく、公共の福利のためであった。一見矛盾しそうな資本主義的営利追求と啓蒙主義的公共心が、道徳を媒介項とし

て独特な結合をなしていたことが、「自伝」から読みとれるのである。そして、興味深い点は、公共性の追求において、フランクリンが宗教的善行と道徳的善行を対置し、後者に価値を置く過程である。十七世紀のピューリタンにおいてはよい信者であることとよい市民であることは一致していたが、フランクリンにおいては分離している。これは、神政政治から政教分離への移行（世俗化）の一段階ではあるが、しかしその移行の原因は、従来指摘されてきたような、①宗教的信条中の非科学的・非合理的部分を除去することでキリスト教を道徳宗教化するものでも、②公共の場面で特定の宗教が力を持つことは危険であるからという理由で宗教が政治から分離されたというものでもない。宗教的行為は、公益という目的には役に立たないという理由で排除されたのである。この事例が比較研究に与える示唆は、宗教と公私の関係を見る場合、信条と行為のレベルを分けて考察すべきこと、あるいは政教関係を個人の行為論として分析する必要があることである。

救済内面主義と政教分離

金井新一

一七世紀のイギリスで政教分離の原則が確立していった時、それはある重大な宗教の側の変化と関係していたと考えられるが、そのことは、現代の政教分離問題を理解するために基本

的に重要であると思う。その変化とは終末論の没落と、それに代わる内的救済論の支配である。終末論の没落は自然科学の普及とも関係しているが、一七世紀当時にはむしろ政教分離原則の確立とともに終末論は排除されたのである。なぜなら、終末論は政教一致を志向するものだったからである。さらに宗教的非寛容や相克（迫害）と過激な終末論である千年王国論とは、密接に結びついていたからである。

終末論から救済論への転換はまずピューリタン革命の革命政権の中で生じた。オリバー・クロムウェルは革命の同志であった第五王国派を厳しく批判するにいたったが、その論理は、キリストの支配はわれわれの心の内の出来事であるとの、霊肉二元論にもとづく救済論であった。それにはたいして、第五王国派が以前のクロムウェルとも共有していた千年王国論は、キリストの支配を目に見える現世の秩序たらしめようとするものであった。このように、権力の座についた革命派指導者たちは急速に終末論をすてて内的救済論を前面に掲げるようになった。

こうした「終末論から救済論へ」の転換は、名譽革命期には動かしがたいものになって行った。「寛容書簡」によつて政教分離思想を確立したジョン・ロックは「何よりも政治の問題と宗教の問題を区別し、その両者の間に正しい境界線を設けることが必要である」と考えていたが、それは一六世紀以来度重なる宗教の相克、宗教弾圧をもちや繰り返してはならないためであった。そこから、ロックは、救済論支配（終末論没落）の時代にふさわしく、宗教を純粹に内的な問題（魂の救済）とし、ゆえに外的な為政者の権力はそれに介入してはならない、とし

た。「魂への配慮は為政者の感知する問題ではありません。なぜなら、為政者の権力はただ外的な力にのみ存するものだからです。しかし真の救済的宗教は心の内的な確信のうちであり、それなくしては何事も神に受け入れられることはできません」。しかし、これは当時の文脈で見るとクロムウェルらの終末論放棄、救済論への転換を受けたものであり、宗教（キリスト教）と救済論（魂の救済）を等置している（おそらくは、それ以降、現在まで、西欧型の政教分離を制度化した社会ではやはりその傾向があるであろう）。終末論を放棄したキリスト教、これが政教分離社会にふさわしいキリスト教であり、救済を心の中に限定し、救済の身体化・社会化・歴史化を断念したキリスト教、つまり「内面主義的」なキリスト教だけを、ロックは近代政教分離社会のパートナーとして認めるのである。これはかなり重大なことではないであろうか。

このような、終末論的すなわち政教一致的な宗教を排除する社会としての政教分離社会では、当然のことながら、終末論的宗教、政教一致を希求するような宗教は周辺へと押しやられ、追い詰められて行くことになる（やや性急ながら、オウム真理教の問題、また今度のイスラム原理主義のテロリズム、これらは、こうして追い詰められた終末論的宗教、政教一致の宗教の凶暴化した姿であるかもしれない）。しかし、終末論とともに排除されたものは、魂の救済とならんで宗教のもう一つの重要な希求・志向である救済の身体化や社会化であるとすれば、政教分離社会の抱える大きな構造的な問題がここにあると言えよう。

政教分離理論の動向

——比較社会・法の観点から——

井門 富二夫

近代の国民国家（文化的背景をせおうネーションと法的契約において統合されるステート）の、ステータス・シンボルともなる「政教分離」原則の、理論的背景あるいは解釈動向を追求するにも、様々な方法がある。

また、近代国家の法的解釈の動向を追うにせよ、今日では学問的常識となつてゐることであるが、各国なりの憲法成立状況、あるいはその法各条に反映する各社会なりの文化的制約もあつて、むしろ比較法的研究も、あるいみで裁判に「主観性」が可能なかぎり影響を及ぼさないための、手続上の常識として前提とされている。

本論では、発表の場の制約も考慮し、かつ又、相沢久、熊本信夫、そして最近の桐ヶ谷章・藤田尚則らの業績のあることも承知して、本邦の「政教分離」理論展開の基盤が、第一次憲法調査会などの展開した一九五〇・六〇年代に定まってくるその動向を追跡するとともに、直接的には、一九八五年の（靖国公）伴問題にからむ）官房長官発表「憲法二〇条三項の宗教活動に關して禁止されない国およびその機関による宗教的活動・行為が存在することは明らか」という文言に反映する、いわゆるノン・エスタブリシユメント（国は宗教の定義をしない——中立

性を守る）の原則違反に至る、理論展開の文化的歪曲性を追うことに、目的を制約したい。

第一次憲法調査会などの性格については、様々に議論されているが、一応、新憲法発足以来、裁判判令も少く法の運営の方向をさぐるべく調査会が結成されたこと、好意的に前提しておきたい。その間に、法二〇条や宗教法人法にいわれる「宗教」や「宗教団体」の常識的概念をさぐる意味で、学術団体に宗教の定義や宗教団体の組織状況などを調査する委嘱も行なわれた。当時、そうした調査の背景に、ジェーフアソン原則（一八〇二年のパプテスト宛書簡）すなわち「信教の自由」を *positive*（個人々の思考内容）とし、宗教団体の行為を *action*（社会的制度の基盤）にとらえて、政府などの規制は *action* に及ぶのみという政教分離に関する常識が語られ、後に憲法調査会議事録に、高柳委員長の「八九条に言う宗教とは後者のことである」という発言にも連つてゆく。

なお、調査会委員の構成に当初から、新憲法の非自主性（おしつけ憲法）を問題とする、いわゆる改憲派が多いという制約などもあつて、調査専門委員を通じ提示されるアメリカ憲法判令などについても、たとえば本来なら厳格主義的解釈の例になる *Everson* ケース（一九四七年）なども、そこに反映する公共機関の *Parents patriae*（児童・弱者、一般庶民への福祉を目的とする保護理念）が拡大解釈されることも多く、たとえば調査の経過で問題とされた遺族会や軍恩連など——その宗教団体への崇敬者会的二重性格を無視して——への援助も、厚生省所管の活動として、明確に境界づけられてゆく動向も生ま

れてきた。八九条関連で、本邦特有の所轄官庁区分による法解釈の展開がそれである。

なお、一九六二・六三年ともなると、専門委員などであった岸本英夫、鶴飼信成らの、『良心とその問題』一九二七)などを下敷とする解釈、すなわち「各国政教分離のあり方は国情により異なる」、「国家が宗教と全く無関係であることは實際上ありえない」などの、八九条を寛容に解釈する動向も展開してくる。

この頃ともなると、わが国憲法的一条から八条に至る象徴天皇制にかかわる拡大解釈も進み、皇族や政府関係者の私的あるいは社会儀礼的な宗教団体への訪問・参詣も公然となるが、憲法調査会が、「今後は増加してゆく裁判例」にまつのみという良識的結論を残して終結した頃に、アメリカでウォルツ・ケースなど(いわゆる目的・効果論のはじまり)が生じ、かつ、本邦で地鎮祭裁判が開始される。この裁判が「宗教でない宗教」(日本特有のCausality)という歪曲された概念の出發であった。

死をめぐる想念について

脇 平 也

死をめぐる想念の諸相を、人間観の三類型と時間観の四類型との組み合わせによって整理してみたい。

人間観は、身心観・世界観・実在観などと密接に絡み合いながら成立するが、それらを貫く中心概念の特徴にしたがって、①アニミズム系、②アニマティズム系、③ラティオナリズム系の三型に分類してみる。①は、人間の実体面を靈魂として捉え、精霊とか神とかを世界観や実在観の中心概念とする。これらの「霊」は、人格的個性を具え固有の名前を有つ。②は、作用面に着眼して、人間はもろろん、すべてを生きているものとして捉える。つまり人間観や世界観・実在観の中心概念を「命」に置く。霊に比して個性の希薄な無名の生命エネルギーの概念である。③は、世界や実在を貫く作用を理・法・道などとして捉え、人間観においてもこれらを受けとめる理性・知恵に重心を置く。総括して「理」を中心概念とする系統である。これら三系の類型は概念的に誇張された極限的な理念型であつて、実際の現象としてはこれら三系がさまざまな度合いで交錯複合して現れる。「霊」「命」「理」を頂点とする三角形に譬えれば、各頂点から拡がる磁場が交錯し、頂点からの距離の差に応じて濃淡さまざまな混合形態を現出する、と見るわけである。

時間観には、(a)円環、(b)分節、(c)線分、(d)点、の四類型を立ててみる。(a)は、いわば平面的に原点回帰する時間とか立体的螺旋的に循環する時間とか、円環化される型である。(b)は、時間の密度濃淡が弁別され、重大な「時」(秋)と常平生の「間」とが、たとえば聖と俗・ハレとケというふうに分節化する型である。多くの場合、その両者がペアーとなつてさらに反復する時間である。(c)は、始まりと長さと終わりを持ち、線分に譬え

られる時間である。(d)は、時々刻々、瞬間瞬間の点として表象される時間である。幾何学的にいえば、点とは位置のみを持って面積を持たぬとされるが、点として微分化された時間には計量される幅がない。ここでは時間は無化される、あるいは非時間が見れることになる。

以上人間観の三型と時間観の四型との組み合わせや交錯移行によって、死をめぐる想念の種々相をある程度整理して見ることができそうに思う。たとえば①と(a)との結び付きは、年中行事の儀礼や輪廻転生の信仰を生む。これに(b)が加わると、聖俗ペアーの時間が交替反復する通過儀礼となる。あるいは一周忌とか三回忌とかの年忌供養の儀礼となる。民俗儀礼の弔い上げに至ると、死者は個性を消失して「先祖様に祀り込まれるので、①は②へ移る。②が(a)と結べば、原点回帰としての個人の死は宇宙の大生命への帰一となる。これに(d)が加わって時間が無化されると、宇宙の総体を重々無尽縁起の生命体とみる密教的汎神論が成立する。①と(c)との結び付きは、創造神を説く宗教に典型的である。ここでは人間の死の起源神話が現れる。世界もまた破滅の時を持つが、宇宙神話の通例としてこの破滅は再創造の出発点となる。ここでは時間は(a)型となる。ユダヤ・キリスト教的伝統では、破滅というよりも終末といった方が相応しい。神による最後の審判が焦点だからである。人間は「神の似像」として造られるが、タブー違反で「死」に定められる。①と(c)の結合である。キリスト教は、イエスの死というただ一回限りの出来事に決定的な意義を見いだす。一回起的出来事に決定的意義を見るのは歴史的時間である。この時間観は(c)

とは異なってくる。(c)と(d)との中間、点線の時間でも比喩できそうな趣となる。歴史の一刻一刻を神の摂理が貫いている。一方、人間は「神の似像」を自己において実現すべき課題を負っている。この課題的人間観と点線の時間観とが結び付いて、創造と終末との現在化が起こる。人間は、現在の一刻一刻に神によって進められている創造と終末に参加しつつ生きるということになる。(以下省略)

岸本能武太における「宗教」と「近代」

山口 亜紀

明治二十年代後半は、日本宗教界の転換期であったといえる。井上哲次郎が「宗教と教育に就いて」を著して、キリスト教を「非国家主義」と攻撃したことを引金として起った宗教と教育の衝突論争、シカゴで開催された万国宗教大会への参加、そして宗教家懇談会の開催、および日英改正通商航海条約の調印より改正条約実施にむけて、キリスト教の「信教の自由」の保障と規制を定めることを目的とした宗教法案が浮上するなど、「宗教」に対する関心が高まっていった。そして日本の「宗教学」の体系化が試みられたのは実にその高まりの最中であつた。ここでは、近代の学としての「宗教学」が成立した経緯、その歴史的意義を解明する一環として、近代日本における宗教学研究の出発点にあたって活躍した岸本能武太の宗教学研究を

中心にとりあげる。その際、岸本に思想的影響を与えたとみられるユニテリアニズムとの関わりを検討することによって、近代宗教学の思想的基盤を明らかにしたい。

開国から明治維新を経て、日本の近代国家としての創出を担った明治の指導的知識人層の意識の基底はつねに、国内の事情にのみ関心が向けられていた封建的な藩閥体制を超えた国民国家形成という課題があった。当時の同時代的な世界史の動向に照らせば、欧米諸国においてはナショナリズムが台頭する状況にあり、開国した日本は植民地化への危機意識にさらされながら、独立した統一国家としての再生を差し迫った課題としていた。岸本能武太による比較宗教学研究もまた「宗教」なる側面からなされた「国民国家」としての日本のidentityの模索であったといえるだろう。注目すべきは、岸本の宗教学研究が、明治二〇年より日本において近代合理主義的展望のもとに宣教活動を行っていたユニテリアンとの親交のなかで展開しているということである。しかし、岸本が新教の一派であるユニテリアンであったことはこれまであまり注意されてこなかった。

日本に來日した米国ユニテリアン協会は一八二五年に結成され、ニューイングランドを中心に活動を進めていた。ユニテリアンは（正統派キリスト教の教義の中心である）三位一体論に反対して神の単一性を主張し、イエス・キリストの神性を否定する。また、歴史的に確立した権威をもっている個々の「教派」を超えた「運動」（超教派的キリスト教運動）であると表明し、理性と良心を重んじ、現世の利益を追求することを主張している。ユニテリアンはその根本教義として、「自由討究」

を掲げ、ときに仏教や神道の信徒をもまきこんで、宗派を超えた宗教学研究を促した。こうしたユニテリアンの活動に触発された日本の宗教界は、次第に「協調」という新たな関係へと歩み始めたのである。

岸本能武太が最初にユニテリアンの思想にふれたのは、同志社の神学科を卒業後（一八九〇年）ハーヴァード大学に留学していたときである。当時ハーヴァード大学はユニテリアニズムの本拠地の一つといわれており、彼はここで三年間神学を修めた後、Bachelor of Divinityの学位を得た。ユニテリアンとの親交の中で岸本は比較研究の思想、論理、そして進化論に基づいた「宗教発達の法則」を学んだのである。帰国後の岸本はそれに依拠しながら、日本の宗教状況の調査・比較研究を試み、日本の将来の宗教のありかたを模索したのである。岸本の意志は教派を超えて「各宗教共通の真理」を探求するというユニテリアンの根本教義に応じたものであった。このような試みは、一八九三年の万国宗教大会への参加などを契機とする「宗教」への関心が一般的に高まってきたことによつて、急速にその存在価値を高めていったのである。

日本の宗教学研究における儀礼理解

金子 奈央

「儀礼」という語は、近代化以降のプロテスタント的思考の

移入による影響からか、否定的に捉えられたり、嫌悪される事もある。この語を一般的日本語として、また日本宗教学研究に於て使用する場合、プロテスタント的内外二元論や、教理解釈等がからんで、「内」(思想・教理)の表現とされたり、「内」なる要素が宿っていないければ「形式」に墮ちる、「形骸化」するという捉え方がされる事もある。

一方、「修行」という語は「外↓内」という方向性、最終到達点として「内」が想定されるせいも、肯定的に用いられる事が多い。

また、この二つの語を巡っては、次のような指摘も可能である。即ち、一つの宗教現象について、それを「儀礼」という場合も「修行」という場合も存在する。さらに、一つの宗教現象について、「修道儀礼」など、「儀礼」と「修行」を結合した語を用いる事もある、等である。

「儀礼」「修行」はともに、定型的动作をその特徴として共通に持つと思われるが、二つの語の境界の在処、また「儀礼」という語の使用と「修行」という語の使用には如何なる差異があるのか等、これら二つの語の間には様々な問題点が存在するといえよう。

「儀礼」「修行」という語を、一般日本語や宗教伝統に則した語としてではなく、宗教現象を把握する分析概念用語として定義するのは宗教学の役割である。本来であれば、宗教学内の諸分野をも扱う必要があるが、本発表では、分析概念用語として「儀礼」「修行」とその関係性について、岸本英夫を中心として、宗教学において概論形成に寄与した三人の宗教学者に絞

って振り返る事とする。

姉崎正治は、「儀礼」を宗教意識の表現と定義しており、「修行」については「儀礼」という概念の範疇として考えたといえる。

宇野田空は、「畏敬」の態度を土台とした宗教的行動理解をし、「儀礼」については、「制律化された身心の宗教的行動」としている。「儀礼」と「修行」との関係については、「対向的行動(儀礼)」と「対自的行動(儀礼)」を指摘し、「儀礼」の下位概念として「修行」を位置付けている。

岸本英夫は、宗教儀礼を宗教的行為の一つとして、「組織的な、かつ定型化された宗教的行為」と定義し、集団性をその特徴の一つとして指摘した。「修行」については、定型性の指摘と類型化を行うとともに、「身体を通して心を鍛える営み」として定義した。さらに、宗教的行為の一つとして、「修行」を「儀礼」という概念から独立化させた。岸本が、欧米と日本の宗教事情の差異に鑑み、「修行」概念を独立化させた事については、一定の評価が与えられている。しかし、岸本が「修行」について扱う際の、個人性の強調や、宗教的本質を人間の心に求める態度、また岸本にとつての、近代的個人にとつてのあるべき宗教の姿や境地といったものが、宗教学上の分析概念語である筈の「修行」に読み込まれていると言えよう。

出発点や意図の異なりはあったとはいえ、宗教学の展開に於て、分析概念語としての「儀礼」や「修行」も、特定イメージを帯びた語としての「儀礼」・「修行」と重なり合う地点に収斂される面もあったと言えるのではないだろうか。

宗教的多元主義の構図とその批判

若林 裕

本発表は、ウィルフレッド・カントウエル・スミスの宗教理論と、そのジョン・ヒックの多元主義仮説への影響、更に、当該仮説の有する問題性への若干の言及としたい。

一 スミスの「世界神学」への示唆

スミスは宗教の歴史を「観察可能な現実態」と「直接的に観察不可能なもの」とに二分する。前者は宗教の慣習、行事、建造物、経典、人物像といった人間の社会的、歴史的現実の中で具体化されて来た可変的な累積伝統であり、後者はこれを支えてきた個々人に固有な内的宗教経験である。スミスは両者を一括りにして「宗教」とするのではなく、前者を「伝統」、後者を「信仰」として捉えるべきであると述べる。これを前提に「宗教的生」とは、一、累積されてきた伝統、二、それによってもたらされてきた特定の個別性、三、それが位置する環境、四、その伝統が指示する超越的実在という四つの事柄の相互作用による複合体 (complex) であり、その宗教伝統のダイナミズムへの信仰的参与とするのである。更にスミスは個々の宗教の歴史を個別的、独自のものとしては把握しない。即ち、「諸宗教史」としてではなく「宗教史」(A History of Religion in the Singular) として示し、夫々の宗教共同体は自存的、完結的なものではあり得ず「一つの宗教史」の文脈に於け

る構成要素 (strand) であり、夫々に相補的なものであると言う。「宗教」をこのように捉え直す時、個別宗教の唯一的排他性の主張は見直さねばならず、一宗教の生成、展開も他の諸宗教との連関に於て考察されねばならない訳である。従い、スミスの理論は必然的に多元主義的理念へと繋つて行くと言えよう。

二 ヒックの多元主義仮説

ヒックも諸宗教の歴史を、相互に対立的、不変的な固定的実体とはせずに、「生きた運動体」とする。即ち、ヒックが言う宗教も累積伝統による複合体であり、超越的実在への人間の様々な応答としての信仰表出の相互作用によるものなのである。ヒックは、この諸宗教に共通する人間存在変革を志向する「救済論的構造」を指摘する。彼は超越的実在を the Real と称し、形成されてきた宗教は、夫々の文化、風土、環境、言語等々の相違により、その the Real を異なった宗教経験として認知してきたとする。

その被経験的実在である the Real は、宗教により人格的、あるいは非人格的に経験されてきた。即ち、そこには個々人の絶対的な宗教経験を相対的に把握する視点が示されている。これを、より克明に敷衍するのが、彼がワイトゲンシュタインの「seeing as」から想を受けた「experiencing as」である。つまり人間の事柄認識は文化的条件に規定されたものであると言うのである。ここに於て、宗教経験とは極めて主観的なものになる。それはまた個々人の宗教性を「信仰」としたスミスの見解とも触れ合うと言えよう。

更に、ヒックは被経験的実在 (the Real) に対し、言表不可能な「実在そのもの」(the Real an sich) という「現象」と「本体」の図式をもって示すカント的認識区分を導入し(スミスがシンボルとしての神理解レベルを示したものと通底する)、現象としての「多」は本体としての「一」へと収斂される一元的構図としての多元主義仮説を提示する。

多元主義仮説の底流にキリスト教的エスノセントリズムへの自己批判という側面があることは評価できよう。しかしながら総体としての宗教の一元的理解という方向性は悪しき意味でのグローバリゼーションに取り込まれる危険をも内包するのではないか。また、そこには個別の宗教への批判的契機が欠落する点も見落とせない。多元主義仮説は飽く迄も自らがコミットする宗教への批判的視点を有する場合にのみ有意義性を持つのではないか。

〈出来事〉と〈記憶〉

—— 聖伝の解釈学的循環 ——

宮本 要太郎

聖伝において繰り返し語られる挿話がある。そのことは次のような一連の問いを投げかける。まず、この挿話(出来事)の意味は何か。ある挿話(出来事)が時代を超えて語り伝えられる(記憶される)のはなぜか。そもそも、このように聖者の出

来事を記憶する聖伝(という出来事)とは何なのか。出来事は、出来事として切り取られ、解釈され、再構成されることを通じて、初めて〈出来事〉となるのであって、解釈以前の出来事それ自体は「語りえぬもの」である。また、〈出来事〉についての記憶は、それが表象されると同時に、共有される記憶、すなわち〈記憶〉となる。換言すれば、過去の出来事は、それ自体としてではなく、事後的に獲得された「意味」を通じて記憶されるということである。

ここで重要なのは、〈出来事〉と〈記憶〉の間の循環関係である。聖伝は聖者(という出来事)を記憶するために叙述される(出来事の記憶化)。しかしいったん聖伝が書かれると、それは解釈という出来事を要求する(記憶の出来事化)。記憶された出来事(すなわち聖伝を構成する一連の挿話)と、出来事化された記憶(挿話の想起と、その意味の探求)とは、聖伝の解釈において相互に補足し合う関係にある。その関係を解釈学的循環としてとらえることで、冒頭の問いについて考えてみたい。全体と部分との解釈学的循環は、聖伝においては次の三つの次元においてとらえうる。

(1) 聖伝内部の解釈学的循環——テキスト理解の解釈学

ある聖者についての個々の挿話(部分)と、それらによって構成される、一つのまとまりをもった独立した聖伝(全体)との循環の次元が考えられる。それはある特定の聖伝内部に閉じられた循環であり、テキスト理解の問題と関わる。

(2) 聖伝の歴史性に関する解釈学的循環——歴史の解釈学

個々の独立した聖伝(部分)と、同じ聖者について書かれた聖

伝群の伝統（全体）との循環の次元を想定することができる。この次元において初めて、個々の聖伝の歴史的背景、およびそれらの聖伝が読まれるコンテクストの歴史性が問題になる。

(3)「聖伝」という解釈学的循環——解釈学としての宗教学

ある特定の聖者について書かれた聖伝の伝統（部分）と、世界中の聖伝（全体）との循環の次元として問いを立てることが可能である。

これら三つの次元は、それぞれ「出来事」と「記憶」のダイナミズムを内包している。

(1)テクスト理解の解釈学における出来事と記憶

テクスト内の解釈学的循環においては、個々の出来事についての断片的伝承、すなわち出来事の記憶が、時間軸にそって構成——「統合形象化」(configuration)——されることで、聖伝の叙述という出来事がなされ、さらにその聖伝が読まれることによつて、物語が共有される、すなわち、聖伝という「出来事」が、「記憶」へと展開する。

(2)歴史の解釈学における出来事と記憶

ある特定の聖者についての聖伝群における解釈学的循環においては、その聖者の聖伝を読むという行為は、「記憶」の「再形象化」(refiguration)という「出来事」であるが、それは常に新しいコンテクストにおいて「自属化」(appropriation)される。ここにおいて「出来事」は「記憶」にとりこまれ、さらに新たな聖伝の叙述という「出来事」を促す。

(3)解釈学としての宗教学における出来事と記憶

世界中の聖伝における解釈学的循環は、宗教学の方法論に関わ

る問題である。ここにおいて「出来事」は、特定の聖者伝に関わる一連の歴史的特殊性に対応し、「記憶」は、聖伝の構造的普遍性に対応して、宗教学それ自体の内なる解釈学的循環を促進する。

聖俗のはざま

——セルフヘルプの「スピリチュアリティ」——

葛西賢太

近年「スピリチュアリティ」の語が、宗教性について論じる文脈で称揚されている。「ニューエイジ」「精神世界」、新宗教運動などはもちろんのこと「Cafeteria Catholicism」や「教団内じぶん教」(西山茂)など、既成教団内部における自由な宗教性の探求をさすためにもこの語は有効である。この語は、制度や組織や教義など柔軟さを欠く要素を宗教から差し引いたものとして、あるいは、宗教の「本質」を切り出したものとして表象される。「スピリチュアリティ」の内容は多くの場合曖昧なままであるが、論じられる文脈を検討することで、この概念を考える助けとなるだろう。

第一にこの語は、批判の対象として「宗教」を対置しながらも、全否定でなくその重要な要素に言及し宗教性を評価している。第二に、「宗教」との差を強調することにより、「スピリチュアリティ」を標榜する者のアイデンティティ戦略に貢献して

いる。後者は「宗教」と対置して「スピリチュアリティ」を唱えることが、「形骸化した教団」や「宗教的権威者」に対置して自らを「弱者」「劣ったもの」「外部」と位置づけることによる異議申し立てのスタイルであることを示している。したがって「スピリチュアリティ」はほとんどあらゆる内容を含みうるし、明確に規定されていなくともよい。そこに見いだされる世俗的要素も、「宗教」に対置されたものとみることもできるし、同時に宗教性の評価を決める基準として世俗の諸問題に対する有効性が問われていることを反映しているとも考えられる。「弱さや不完全性を許容するスピリチュアリティ Spirituality of Imperfection」は Kurtz と Ketcham による造語 (1992) であるが、現代のスピリチュアリティをめぐるこのような状況を端的に表現している。

諸宗教要素の自由な取捨選択、既存の宗教的・政治的権威の批判、国境を越えて似たような現象が伝播または同時多発することなど、「スピリチュアリティ」の機能面での特徴は多くの論者が指摘している。これらは、近代化の過程を特徴づけるものでもあり、不可逆的な歴史的变化が表れたものといえる。一方思想面の特徴からは、これまで語られなかった／語られにくかった要素の揺り戻しといえる面もある。取捨選択を称揚する思想と併せて重要なのは、語りの「真正性 authenticity」の強調である。悪や苦難の問題、女性・障害者・同性愛者・高齢者等の声、個人的な霊性探求の可能性、精神に比べ軽んじられてきた身体をも含みこんだ全体性など、「真正性」の基準は（それがどれほど自己の内面を「正確に」反映しているかよりもむ

しろ！）、「語られなかったことを語る」ところにある。

報告で検討するセルフヘルプグループ Alcoholics Anonymous とは、一九三五年に米国で成立した団体で、アルコール依存症者が自らの飲酒による失敗やさまざまな感情的・情緒的問題について語り合う場である。宗教ではないと自己規定する AA だが、「自分で理解した神」「ハイヤー・パワー」を称揚するなどの思想内容からは、その宗教性を正しく汲み取り評価する必要があることがうかがわれる。

AA、そしてセルフヘルプにおける宗教性（「スピリチュアリティ」とは、self help という語の伝統的意味合い：独立独歩、自力等々：の再解釈によるものである。セルフヘルプの文脈において Self とは「私」単数ではなく we（私たち）複数）であり、独立独歩モデル的な「強さ」の限界を認識し、自らの「弱さ」について率直に語り共有することが目指されている。弱者・劣等者であることの受容は、聖なるものへのチャネルとしての積極的な意味もあるのだ。

エリクソンの宗教心理学再考

山中修吾

エリクソンによると、人間社会には、八段階から成るライフ・サイクルの各段階での精神的発達を促し、それを保護・増強していく社会的制度や伝統が存在しているが、その中でも宗

教は重要な位置を占めている。特に最初と最後の段階に属する基本的心理社会的態度と精神的能力は、歴史的に見ても、第一に宗教によって保護されてきた。また、青年期でのアイデンティティ確立の過程においても、宗教は一つの思想体系として青年のアイデンティティ確立をたすけ導く働きをし、「忠誠心」を一定の方向に向けることができる。

宗教心理発達の上から見ると、乳児期の「基本的信頼」という心理社会的態度は極めて重要な意味を持つ。それは後に発達するすべての心理社会的態度の基礎となるばかりでなく、特に成人の宗教信仰と深い関わりを持つ。エリクソンによると、宗教が生きた心理的力として機能している場合には、親の信仰が子供に「基本的信頼」という形で伝わる。そして、最初の段階で身につけた「基本的信頼」は後に「信仰」へと高められていく。さらにエリクソンは、赤ん坊と母との出会い交わりの中に普遍的な宗教的心情の源を見出している。

エリクソンの宗教観には明らかな変化が見られる。エリクソンにとつて、宗教は最初、それが人間の心の発達過程において果たす役割や機能の面からのみ捉えられた。しかし、エリクソンは次第に、人格発達には心理社会的次元を超えた実存的次元がその根底にあり、その実存的次元での発達を抜きにして心理社会的発達はいえないうことに気付いた。そしてエリクソンにとつて宗教とは、人間が抱える実存的な問いに深く関わるべきものであり、それを抜きにしては、人間の精神の発達をより深く理解し説明することはできないという考えにたどり着いた。エリクソンが関心を抱いたのは、宗教現象の起源や事実性では

なく、あくまでも人間の精神的発達という枠組みの中で、宗教性を人格発達に不可欠な基盤として捉えることであった。

その点と関連して重要なのが、エリクソンのいわゆる「私」という概念である。この概念は、その「私」という言葉を一人の人間が用いることを可能にしているものを意味している。つまり自分自身の中にありながら、ある意味では自分自身を越えて、自分自身を客観的に「内なる他者」として見ている、いわば大きな意識のようなものを表現している。エリクソンにとつて、「私」は極めて宗教的な性格のものである。

エリクソンは、人間発達におけるアイデンティティ形成の重要性を繰り返し語りながら、もう一方では、アイデンティティが含み持つ弊害や危険性にも気付いていた。しかしエリクソンは、そのようなジレンマを提示して終わるのではなく、それをなんとか「自己超越」の可能性と必要性を訴えることによつて打ち破ろうとする。その「自己超越」を実現するのに不可欠な要素が、人間の「私」を心理社会的次元を離れて超越的なものへと向かわせる宗教（宗教性）であると、エリクソンは見ている。そうであるなら、エリクソンにとつて重要なものは、その超越的なものが何であるのかとか、それが本当に存在するのではなく、その超越的なものとの関係を通して人間はいかに自分自身を越えていけるのかということなのであった。

このように、エリクソンの人間発達理論において、宗教（宗教性）は不可欠なものであるが、「アイデンティティ崩壊」「利己主義」「心の病」、あるいは「無宗教」などの言葉で特徴づけられる現代社会において、また民族や宗教の違いによる争いが

絶えない世界において、エリクソンの理論はどのような実際の価値を持つているのか。それをさらに今後の課題として追求したい。

時間の境界・境界の時間

笹尾典代

本発表は、今日の現代文明社会にとつて最大の難問のひとつである「時間はどう対処するか」という問題の問題性について、人間における時間形成・時間経験の文化を、〈個別文化〉という表層言語の地平ではなく、人類に普遍的な〈人間文化〉という深層の地平から理解する立場に立つ宗教学的な視点から問い直す試みの一端である。

これまで発表者は、主に古典期マヤ世界を中心とする古代中央アメリカ文化圏において独自の発達を遂げた「暦」の宗教学的・解釈学的研究を通じて、人類文化における暦の創出という営みの宗教学的意味をさぐるとともに、人間の根源的、アルカイックな時間空間経験の様式を問うべく探究を進めてきた。人類の文明という巨視的な視点から見ると、アメリカ大陸にかつて開花したその古代文明ほど、他文化圏との接触・交流から隔絶されたまま純粹に形成された文明は他に類をみないが、同時にまた、そうした文明が、長きにわたって隔てられていたもうひとつの文明と出会うことによって、ことごとく破壊され失わ

れたという歴史的事実もまた、人類の文明史上、他に類を見ない程に悲劇的な事実である。それは、アメリカ大陸の先住民たちが千年以上にわたって受け継いでいた、世界についてのその豊かな知識と思考、神話、信仰、魂の伝承と、世界内の人間存在におけるその調和と均衡の探究が、今日、近代西欧世界が見失ったものを補い統合し人類文化をある均衡へと到達せしめていたかもしれないからである。かつてフランスの詩人アントナン・アルトーは、征服前の中央アメリカのインディヘナを「根源的な人間」と呼び、そして「人間の新しい概念」なるものを求めてメキシコに移り住んだ。今日、そのように、現代文明が古代アメリカ文明の哲学的・宗教的テーマを再発見しようとするのは決して偶然やきまぐれではなく、それは、自らの暴力と、その結果による精神と存在の不均衡状態の中にいる現代人が、自ら破壊した文明の有していた人間存在の真の調和と均衡を今新たに再創造しなければならぬ危機に直面しているからである。

人間文化の時間論については、従来、〈近代文明社会の時間Ⅱ直線的、不可逆な過ぎざる時間〉と、〈未開社会の時間Ⅱ循環的、繰り返し回帰する時間〉とを対比させる社会的な比較論がすでに馴染み深い。確かに、現代の先進文明社会における、その極限までに均質化され量化されたその抽象的直線的時間持続としての時間というものは、一七世紀の実験科学の誕生、すなわち科学革命と、今世紀初頭の現代物理学の誕生、そして機械時計の普及といった出来事を経験する以前のいかなる社会にも見出せない、近代文明社会に極めて特殊な時間である

といえる。「時は金なり」という言葉は、そうした時間によって構造化される社会でしか通じない言葉であり、そこでは時間はいもうこれ以上余分を残すことのない切迫したものとして人間を常に追い立て、人間の諸活動は万事時計の針の進行に沿って営まれ、ここにおいて日常生活の時間支配は決定的な様相をおびる。ゆえに、現代社会では、こうした時間はどう対処するか、という問題が最大の課題となるゆえんである。しかし、本発表では、「未開」と「文明」という二項対立自体が不適切であるという指摘とともに、実際に、循環的・可逆的・直線的・不可逆的といった二つの性質による時間認識は未開であろうと文明社会であろうと、いかなる社会でも基本的に経験されるものであるという指摘に基づきながら、問題を、人間はそもそも何にどのように「時間」というものを発見してきたのか、その原初的な人間の世界経験における時間とはいかなるものか、ただ消費され流れ去る時間の連続性と、それを中断すべく持ち込まれる不連続性との「境界」の時間が象徴する人間のコスモロジカルな存在様式とはどのようなものか、といった人類普通の「時間の人間文化」の宗教的地平へと転化することによって、現代社会における時間の再生の問題を考察する。

オットーの世界宗教史論

澤井義次

ルドルフ・オットーは一九一二年に来日した折、講演を行った。そのときの講演テーマは「東洋と西洋の宗教の展開における平行性」(Parallelisms in the Development of Religion East and West)であった。今回の発表は、オットーがこの講演以後、展開していった世界宗教史に関する理論的枠組みの特徴について考察しようとするものである。

その当時のヨーロッパ世界には、すでに東洋の諸宗教に関する情報がかなり蓄積されていた。宗教心理学および宗教の比較研究すなわち「宗教学」は、オットーが活躍した当時、いまだ「新しくて不十分な学問」であったが、かれはその学的な意義をよく認識していた。オットーはよく知られているように、ルター派神学者であったが、キリスト教神学をはじめ、宗教哲学や宗教学にも幅広く関心をもつて、宗教研究を行なった。

オットーが行なった日本講演のなかで、かれが強調したのは、東洋と西洋の宗教がその展開においてパラレルをなしているということであった。この点を明らかにするために、かれが東洋の宗教として具体的に取り上げたのは仏教であった。一方、西洋の宗教として取り上げたのは、言うまでもなくキリスト教であった。仏教とキリスト教の比較研究をおして、東西の宗教における平行性すなわち類似性を明らかにしようとし

た。

まず、オットーは「東洋と西洋の宗教がほとんど全く独立しているという事実」を宗教研究の出発点とした。そのうえで、それらの宗教を比較検討すると、東洋と西洋の宗教がよく似ていると考えた。オットーによれば、類似している様相は、宗教用語では「啓示」とよばれたり、学問用語では「共通の宗教感情」とよばれたりする。「伏在する力の作用」に根ざしている。人類には、いわゆる「ヌミノーズの感情」という普遍的な心理作用、宗教意識が存在している。そうした意識に根ざした類似の宗教現象がかつて存在していたし、また、いまも存在しているという。

オットーの論考には、たしかに他宗教に対するキリスト教の優位性の主張がみられる。しかしながら、かれは世界における諸宗教の類似性を、ひとつの宗教すなわちキリスト教を尺度として把握することによって、他の宗教を理解しようとはしなかった。ある宗教現象を他の宗教現象からの伝播あるいは借用とみなすのではなく、それぞれの宗教現象を平行性においてとらえようとした。東洋と西洋の宗教の展開にみられるこうした「平行性」を、かれは「展開の平行線の法則」とよんだ。こうした理論的枠組みを構築した背景には、かれが異国への旅をとおし、諸宗教の具体的な現象に触れていたことがあるのかもしれない。ともあれ、オットーはみずからの理論を洗練させて、その後、独自の世界宗教史論を「宗教史における平行性と収斂性」(一九三二)という論文にまとめた。

オットーは言う。洋の東西を問わず、諸宗教の展開におい

て、「神学的な装置や仕組みの形態」が類似している。たとえば、地理的あるいは社会的なコンテクストが違っていたとしても、類似した宗教現象がみられる。こうした考えは、世界の宗教史を「有機体の進化」という生物学的な理論に照らして、かれが展開した宗教理論であった。ただし、オットーは諸宗教がそれぞれ固有の特徴を備えていることも認めていた。つまり、「歴史的に、『宗教』は諸宗教として現われ、これらの宗教はやはり特徴的な相違をもっている」と述べている。ところが、オットーは世界の宗教の展開を論じるとき、世界の諸宗教にみられる「普遍的な一般法則」を強調した。この点にあまり留意しすぎたために、諸宗教の歴史的特殊性を認識しながらも、オットーは世界の諸宗教の歴史的發展をじゅうぶんに捉えるだけの枠組みを提示することができなかったと言えるであろう。

信仰の基盤

加藤 智見

信仰のよって立つ基盤には、さまざまな要素がからまっていると考えられるが、それらの要素を解明していく作業の一環として、今回は「悪」と「信仰」の内的な関係の問題について、哲学者プロティノスとキリスト者アウグスティヌスを取り上げ、考えてみたい。

プロティノスは、『エンネアデス』で「善の本性の内に存す

るものと悪の本性の内に存するものはすべて相反する」と主張した。このような主張の裏には善と悪が相反するものとしてとらえられている。「要するにもし何か悪の実体があり得るとすればそれは悪の実体である。その実体はわれわれのロゴスが根源悪として悪自体として発見したものである」。善と悪は相互に相反するものであり、悪は善に対して実体として区別されるものとして考えられている。とすれば、肉と霊、善と悪を共に同時に一つのものとして身に具す人間自身の苦悩よりも、実体として善と悪を思考し、区別し、悪を捨て、肉を捨て、霊を浄化すれば悪から離れ得るという在り方が可能となる。知性界、理念の世界に関心が集約されることになる。「知性界にあるものは、不死なものであるからである」。このように善と悪を厳格に二分する発想は、結局人間を善人と悪人に区分し、悪人を救われたい存在とする。

これに対してアウグスティヌスは、『告白』の中で「私の魂は善と悪の二つの実体を説く説の中に入り込んで、落ち着くこともできず、多くの関係のないことを語ったのだった」と述べ、「われわれの心はあなたの中にやすらうまでは落ち着かなかった」と告白した。その理由は、「悪についてその起源をたずね求めていたが、それは実体ではない。それというのは、もし実体であるとすれば、悪も善いものであるということになつてしまうからだ」。このような態度をとらせる理由として、彼の心の根底には理念ではなく、人格としての神が存在していたのである。「あなたには悪はまったく存在しない。あなたにとって存在しないだけでなく、あなたが創造したもうたすべての

ものにも悪は存在しない」と彼が信じていたからである。すなわち彼の神との関係は、端的に理念を媒介にしたものではない。このような境地に至るとき、それは実体としての悪ではないから、悪たる人間は信仰によって神に救われる以外にはない。なぜなら「あなたはわれわれをあなたへ向かって造りたもうたゆえ」であり、したがって悪は「善の欠如以外の何もものもない」ことになる。それゆえに、罪と呼ばれるべきものも、知性界から離脱することではなく神から離れることであり、救いは知性界に上昇することではなく神と信仰によって堅く結びつくこととなる。「私の魂にとつて安らうところを、私はあなたの中以外には見出し得ないのである。私はばらばらになった自身を結び合わせ、あなたから少しも離れないようにしようと思う」。

このようなアウグスティヌスのプロティノスからの離脱の中に、信仰の重要な基盤の一つが存在すると思える。すなわち最も人を苦しめる悪とか罪が、実は救いを得る重要な根拠となっている点である。最も深い苦しみが最も確実な救いの原因に転換され、さらにこの転換を自覚することが最大の喜びになる、正にそのことが信仰を引き起こし湧き上がらせる根拠にもなる点である。

ちなみにルターは「神は人を義となしはじめたもうとき、まづ人を罪に定めたもう」と述べたが、罪あることが義とされる根拠となり、これに気づくことが深い喜びになると同時に信仰を引き起こす原因となるのである。

このような喜びの極みにおいては、信仰はもはや人間の行為

ではなく、アウグステイヌスが「この信仰はあなたが私に与えたもうたものであり、……私のうちに注ぎ込みたもうたもの」であると告白し、ルターが神からたまわるものと述べたようなものとなる。

今回は、以上の点を信仰の基盤に存在するであろう一要素として指摘しておきたい。

P・バーガーの宗教論とその射程

諸岡 了介

ここでは、アメリカの宗教社会学者ピーター・バーガーの、特に『聖なる天蓋』（一九六七年）を中心とした宗教論をもう一度見直してみたい。

バーガーは、われわれの住むこの現実世界を、人間の意味づけ作用からなる間主観的な構造物とみなしている。宗教は、人間の手を超えたものとしての意味を付与することにより、社会的現実の秩序の維持に寄与する（「コスモス化」）。社会的現実の意味秩序を脅かすものは不条理に思われる諸現象であり、従ってこうした諸現象に一定の意味づけ、すなわち説明（「神義論」）をなし、意味秩序の内に統合することが宗教の最重要の役割とみなされる。

バーガーにおいて、こうした秩序への挑戦の最たるものとして強調されているのは、死の存在である。死は一見理解しがた

く、現実世界の有限性を明るみに出す上、すべての人間に訪れるべき、したがって身に差し迫った問題であるからである。宗教の必然性は、こうした死の問題の重大性・不可避性に根差しているのである。

このように、バーガーの宗教論の根底をなしているのは、死の存在を大きな脅威であり、なんらかの意味づけを要する問題であるとする見方である。しかしこうした見方の一方では、死の存在自体を認識的に無化し、「無意味」なものとしてしまう態度もまたありうるということが指摘されるべきである。例えば、イエや国家などといった集団の存続に一義的な価値をみいだす態度や、神や世界原理といった超越的な実在への同一化を追求する神秘主義的な思想においては、この現実世界における人間個人の死は脅威とも、意味づけを必要とする問題ともみなされない。こうした特徴を示す宗教的態度・思想には未開宗教における儀礼から仏教における解脱にいたるまできわめて多様であるにも関わらず、バーガーがこれらをひとくくりに「非合理的」「マゾヒスティック」とのみ説明しているのは、それらの態度・思想が、死の存在の意味づけをなすべき脅威とみなす彼の宗教理論の枠組みの外にあるからだといえよう。

死の存在を問題なものとして捉える見方は、個人を超えたなんらかの実在に個人の死を還元し、無化することがないという点において、人間の生を個人的で主体的なものとして捉える見方を伴っている。また、現実世界と異なる領域に真の実在的領域を求め、現実世界における死の意味を無化することもないという点からは、経験的世界における事象を無視しえない所与のものとして

して重要視する見方を伴っている。これらはいずれも、パーガーの宗教論のパスベクティヴを規定する前提条件である。

以上の分析が明らかにすることは、パーガーの宗教論は、人間の生、人間の関心の多様な諸局面の内のある重要な一局面について、そしてその一局面についてのみ光をあてたものとして理解されるべきことである。したがってまた、彼の論じた世俗化も、ある一定の限られた局面においてのみ現れるといえる。宗教を含めた価値の多元化・相対化、「意味」や規範の喪失といった世俗化的現象と、宗教的コミットメントの強化としてのいわゆる「脱世俗化」的現象が同時に存在する今日の状況は、こうした観点から理解されよう。

他方、どんな人間も四六時中絶え間なく死の意味について思い悩んでいるわけではなく、またどんな宗教もその役割を世界の供給に限っているのではない以上、パーガーの論じたところの局面を孤立し、自己完結したものとして扱うことは不適切である。パーガーの理論の視角と根本的な洞察とを、人間の生の多面性の内から捉えなおすことが必要と考えられるのである。

明治期の比較神話学

——高山・姉崎・高木論争をめぐる——

平藤喜久子

日本神話の比較神話学的研究は、現在まで主にヨーロッパの比較神話学の影響を受けてなされてきた。そのような研究の嚆矢となったのは、明治三二年から三三年にかけて高山林次郎（樗牛）、姉崎正治、高木敏雄の間でかわされたスサノヲ論争であるといえる。本発表では、この論争の経緯を追いながら、その意義について考察する。

高山林次郎は、明治三二年、雑誌「中央公論」に「古事記神代巻の神話及歴史」を発表する。この論文は、古事記の神代巻について、前半部を神話、後半部を歴史的叙述ととらえ、スサノヲの神話がその中間に当たるとする。そしてこのスサノヲを、インド神話のインドラと比較し、両者の神格を「風の神」であるとした。その上でスサノヲとアマテラスの軋轢を描いた神話は、嵐によって太陽が隠れる「太陽神話」であると結論付けた。このようにスサノヲを自然現象をあらわす神ととらえ、神話を太陽を中心とする天体現象と考えていることからわかるように、高山の論の背景にはマックス・ミュラーの影響がある。

高山はこのスサノヲ論をもとに、日本神話はインド神話の影響を受けたものであるという仮説を立て、日本民族の系統論に

発展させた。

この高山説に対し、姉崎正治は同年「素戔嗚尊の神話伝説」を発表し、マックス・ミュラーら自然神話学派の研究法を批判しながら、スサノヲを風の神とする高山論について激しく反論をした。さらに姉崎は、ラングやタイラーなど人類学派の影響のもとに、日本神話を古代の祭儀や習俗、さらには他の地域の風習や神話などとも比較をし、スサノヲ神話には自然現象ではなく、祭儀や社会生活が反映しているとした。

この高山、姉崎論に触発され、スサノヲを風の神とする立場から「素尊嵐神論」を発表したのが高木敏雄である。高木は、神名を解釈し、それを自然現象と結びつけるというマックス・ミュラーの研究法を援用し、スサノヲを風の神とする高山論を補強した。それと同時に、スサノヲ神話が太陽神話であるというのは、神話の一つの側面を述べているのであり、姉崎の論とは矛盾せず両立し得るとした。

しかしこの高木説もミュラーを中心とする自然神話学の誤謬を受け継ぐものとして姉崎に批判されることになった。

論争は、翌年の姉崎の渡欧により中断されるが、高木はその後も「スサノヲ嵐神」論を主張しつづける。その中で高木は次第に、「スサノヲ嵐神」論を主張しつづける。その中で高木は次第に、ミュラーの研究法について否定的な考えを示すようになる。そしてついには言語疾病説を否定しつづ、自然現象を表現しているのは神話のごく一部に過ぎないとした。またミュラー流の神名解釈も放棄するが、それでもなおスサノヲは風の神と解釈できると述べた。この高木による視点の転換により、「スサノヲ嵐神」論はより広く認められるようになり、ついには姉

崎もこの論を受け入れることになった。

そもそもスサノヲ嵐神論は、マックス・ミュラーの研究法を日本神話に援用することによって導き出されたものであった。また姉崎と高木の論争は、人類学派と自然神話学派の対立という当時のヨーロッパにおける比較神話学の状況を反映したのもいえる。しかし論争の経緯を詳しく追っていくと、論争を通して日本神話の研究法のあり方について議論が重ねられた結果、スサノヲの神格解釈については、ミュラーとは異なった独自の自然神話学的解釈が行われるようになっていったことがわかる。このことから、スサノヲ論争は、日本の神話学が自然神話学の完全な凋落というヨーロッパの比較神話学の状況とは、異なった方向へと向かったことを示すものとして、日本神話の研究史の中で改めて捉えなおされる必要があるだろう。

フランス第三共和政期の「宗教」と「道徳」

手戸聖伸

近代における宗教概念を批判的に分析する研究が最近重ねられているが、これは宗教の定義から出発するのではなく、言説の範囲から宗教を定義的に抑えていく方法を示唆している。社会が言説を大きく規定していることを思えばまず政治権力や制度に注目することが重要である。フランスでは一八八〇年代、公立小学校でそれまでの宗教的な道徳に代わりライックな道徳

を教えるよう制度が確立するが、このライツクという概念は宗教と微妙な位置関係にあり、またライツクな道德じたいがそれで国民国家形成が図られたという観点において宗教的とも言えるような側面をもっている。

宗教概念の変遷にかんしてこの時期新しく生まれた重要な契機は、社会的な方向と心理学的な方向に大きく二極化して行くことである。R・スミスの「宗教とは超自然的な力に対する一個人の任意な関係ではなく、社会の律法と道德的秩序とを擁護する力に対する全成員の関係である」という定義と、W・ジエイムズの「私たちは宗教を、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ神的存在と考えられるものと自分がか関係していることを悟る場合にだけ生ずる感情、行為、経験であると解したい」という定義。この二極化は政治がみずから「公」の領域に位置づけつつ宗教を「私」の領域に追いやるのに対応している。第三共和政の緊急の課題は、普仏戦争の敗北とパリ・コミューンの崩壊からの回復にあつた。敗戦の原因に教育の立ち遅れが挙げられ、教育制度の整備が急務とされた。しかし教育権をめぐり共和派とカトリックが衝突、ライツクな道德はこの「二つのフランス」を一つにする精神的紐帯と考えられた。共和政府は、公的な領域はライシテでまとめあげ、宗教は私的な領域で信仰の自由を保障することを目論み、初等教育をライツクなものとする一方、組合法、結社法で市民の領域に自由な権利を与え、一九〇五年には政教分離法を成立させた。だが一八八〇年代はそこまでは行けなかつた。なぜか。

この時期公教育大臣を務めたJ・フェリーは実証主義的な態

度で宗教をとらえていた。実証主義の基礎にある、秩序と進歩、教育による人間の再生、政教分離の原則は彼の思想において大きな役割を果たした。フェリーは国民の統一を図るのに「われわれの先祖の道德」を重んじなければならぬと考えていたので、宗教的道德を軽視したり宗教を攻撃するのを差し控えた。当人は政教分離を望んでいたが、一八八〇年代はまだカトリックの影響力が根強く、強硬な推進はフランスの分裂を加速すると判断し、コンコルダ体制を維持しつつそれを利用する。教皇レオ一三世としてもフランスにおける反教権主義的な法案の成立を阻止する必要がある、コンコルダは双方の妥協点となつた。宗教と道德についてフェリーは、宗教は複数あるのに対して、フランス国民をまとめあげる道德はひとつと述べている。いまや道德は宗教から分離されライツクで公的なものと単数形で語られ、宗教は私的なものと考えられ複数形で語られる。ところでライツクな道德教育の実情は、初等教育のプログラムに「神への義務」が書き加えられるなど宗教色を残存させていた。G・コンペイレの教科書『道德および公民教育の基礎』では、神への義務や魂の不死が取り上げられている。ところで、フェリー法は初等教育を義務としていて、私立校や家庭教育でもよく、公立校でも木曜日を宗教曜日として休日にするなど、宗教教育に配慮してもいた。男女の性差も考慮に入れる必要があり女子にはカトリック教育に基づいた良妻賢母を期待する声が依然強かつた。地域差も無視できず、一八九〇年代の後半になつても公立学校がカトリックの教理問答を教え続けている地域も存在した。このように宗教的教育も根強く残存し

ており、教育のライシテが浸透していくのは極めて緩やかだったのである。

宗教間対話における教理の両義性

——リンドベックの議論を中心に——

山梨 有希子

プロテスタントの神学者、G・A・リンドベックの『教理の本質』は、教理上の対立からエキュメニズムが促進されない現状をうけて書かれた。そこでは、これまでの「教理」理解を一変させる「文化―言語型アプローチ」をもとにした宗教・および教理論が展開されている。リンドベックによれば、この「文化―言語型アプローチ」をとることによって、エキュメニズムが促進されるのみならず、宗教間対話さえもが可能となる。古代や中世のキリスト教にも造詣がふかく、かつまた現代の宗教学理論・神学理論にもふかい教養をもち、ワイトゲンシュタインの後期哲学に依拠した彼の理論の展開は、真摯に検討するに値する。しかしながら、彼の教理論および宗教学理論はエキュメニズムには有効かもしれないが宗教間対話には応用できないというのが、ここでの結論となる。

従来の宗教・教理論は、次の二つに大別できる。まず、教理を真理命題と考える「認知―命題的」教理論である。この立場にたつと、教理の対立は真理の対立となり、宗教間対話と言う

に及ばず、同じ神を信ずるキリスト教諸派でさえ対立をとくことは不可能となる。もう一つが、多くの神学者に支持される「経験―表出型」教理論である。ここでは、諸宗教の教理は根本的に「一」である体験をさまざまに表現したものとしてとらえられる。すなわち、エキュメニズムのみならず宗教間対話はいうまでもなく可能となる。しかし、この理論による限り、「至高の真理」なるものは存在しえない。しかもその、体験が先でそれをあとから言語が表現する、という構図には何らかの根拠があるのだろうか。昨今の哲学議論の流れをふまえ、リンドベックはまず「言語」ありき、と考える。「言語」が「体験」を生み出すのである。そして、そのような特性をもつ言語と「宗教」をなぞらえて考えようというのが、彼の宗教・教理理論である。ここでは、諸宗教は「リアリティを構成したり体験を表現したり生を秩序づけたりするため異なるイデオロム」ととらえられる。「キリスト教徒になる」とは「キリスト教の用語をつかって自己や世界を解釈したり体験したりするのに十分なまでに、イスラエルやイエスについての物語を我がものとする」というのである。

そしてそのパラダイムの中で、なにか「真理」でありながらそうでないかを決定する規則として働くのが「教理」となる。「教理」は真理主張を「統制」する。つまり、教理の本質は、その統制理論としての「規則」にあるのであり、「教理」自体が真理主張をすることはない。このように考えた場合、同じキリスト教の内部であれば、教理の違いは同じパラダイムで真理主張をする際の「規則」の違いとなり、「真理」上の対立はな

くなることになる。

たしかに、リンドベックの理論はエキュメニズムには有効であろう。しかし、一方で、彼がねらう宗教間対話にたいする貢献にもこの議論は有効といえるであろうか。宗教が異なるとは、パラダイムが異なるということである。するとそこではたらく「教理」も「規則」も根底から異なることになるだろう。

つまり、キリスト教のエキュメニズム運動のための理論を、そのまま延長して宗教間対話に応用することは、不可能なのである。根本的に「教理」や「規則」がことなる諸宗教間の対話について、彼の議論の射程ではカバーしきれない。リンドベックの限界もここにある。

「教理」を「統制理論」「規則」ととらえることにより、これまで宗教間対話論で問題となってきた「教理≡真理の対立」をいかに克服するか、という問題には道がひらけた。しかし根本的に異なる「規則」をもつ宗教間の対話の可能性については、今後さらなる議論の展開が必要となる。

ポスト・エリアーデ時代の比較宗教論

東馬場 郁生

本発表では、エリアーデ宗教学の中心的方法であった比較研究に焦点を絞って、現在の比較宗教の「ポスト・エリアーデ」的傾向を指摘するとともに、新しい比較宗教の動向とその問題

点を整理したい。

エリアーデの比較法は、あらゆる宗教経験の元にある「聖なるもの」の統一性と歴史的持続性を推論的根拠に、「類似」性の探求を正当化し可能にしていた。このようなエリアーデの比較法について頻繁になされる批判は、それが、個々の事例の相違点、通時的側面、さらには文化的コンテクストを十分配慮することのない普遍化を志向した比較論であることに向けられている。これらの批判に、直接的あるいは、間接的に同調・反発しながら、現在、宗教学では比較宗教学者によって新しい比較宗教のパラダイムの模索が続けられている。そして、彼らの大半が、意識的にエリアーデの比較法を批判し、自らの立場と峻別している。

ジョナサン・Z・スミスは「比較とは同一性に関するものではなく(中略)「差異」についての判断の問題である」(No take place, pp. 13-14)と述べて比較研究における「差異」の重要性を指摘し、さらに、比較する当事者(研究者)自身の認識の行為に顕れる役割——その創造性と想像力——を重視する。彼によれば、「類似」と「差異」は、所与のものではなく、比較する個人の側の知的操作である。

ウィリアム・ペイドンは、比較研究における「類似」と「相違」は相互に双方向(bilateral)関係にあるとする。「類似」によりもたらされる宗教的パターン(通文化的な構造)と、相違性を有する各事例の歴史的・文化的に文脈的された形態は、それぞれある事象の形成(form)と内容(content)を指し、それらはいずれかが一方方向に他方に資するのではない。また、

ペイドンの新比較法がいうところの「カテゴリー」は発見的性質 (heuristic) をもつ、開かれた (open-ended) 概念である。

バーバラ・ホルドリッジは、比較法が果たす役割とは宗教研究における我々のカテゴリーと方法を構築し批判することであると、特に、従来のカテゴリーや分類の方法に影響を与えている西洋プロテスタント的遺産を修正して我々の学術的言説を再形成することを主張する。それは、プロテスタント的モデルを前提にした比較法には政治性が伴い、他の宗教伝統を比較する際に暗黙の価値基準を適用するからだ。

現在の比較論者がエリアーデの批判や修正を試みる時、彼らはエリアーデの研究方法を近代的普遍主義の中に位置づけることが多いが、その批判・修正の過程で研究者が依拠し、背景として考慮する「ポストモダン」的視点と現在の比較宗教者の関係は実はかなり微妙な部分がある。なぜなら、同じポストモダンの思潮には、比較研究自体を否定する主張があるからだ。たとえば、特に脱構築的立場から発せられる比較不可能論はいうに及ばず、ポストコロニアリストの立場からは比較研究の政治性が指摘される。比較することは抽象化することであり、抽象とは征服と絶滅を旨とした政治的行為であって、通文化的比較は本質的にインペリアルスティックとなり、比較の対象が生み出される文化的母胎を抹消することにつながるというのだ。現代の比較宗教研究者は、一方でポストモダンの批判を取り入れてエリアーデなどの近代的比較法を修正しながら、このような、まさに彼らの足もとを浸食するような議論に対しては

比較研究を防御する必要があるのである。現代の比較宗教にとって、ポストモダンの視点は「問題の解決」をもたらずと同時に「新たな問題」も引き起こすのである。

比較研究の意義は決して否定されうるものではないであろう。しかし、その目的は時代によっても研究者によっても異なる。そして比較研究の目的にかかわるのは宗教学の方法ではなく、あくまでその前提となる理論でありイデオロギーである。ポスト・エリアーデ時代の比較宗教研究は、エリアーデの痕跡を比較研究から消しながら、そしてポストモダンの思潮と交渉しながらどのような理論的、イデオロギー的方向をみつめていくのであろうか。しばらく注目していきたい。

ダイモン崇拜の隆盛と衰退と変容

松村 一男

ダイモンという概念は、①神々と人間との中間の曖昧な領域の超自然存在、②善と悪の側面が交代で出現したり、同時に両面を示すなど両義的、③個性が弱く、集合的、という特徴をもつ。こうした特徴は多神教と融和的、協調的である。しかし一神教でも消滅せず、変容して存続しつづける。

古代ギリシア文学では、ダイモンは元来、神リテオスと同義で、テオスが神の個性性を、そしてダイモンが神的活動の側面を意味していた。ソクラテス、プラトンの時代になると、主と

して人間に好意的だが、悪しき場合もあるという半神存在、下位神格、神格化された英雄、守護霊という意味になった。ラテン語のゲニウスとほぼ同義である。

さらに時代が下ると、派生形ダイモニオンの方がよく用いられるようになり、別の用例が見られる。すなわち、肉体や精神に害をなし、心を誤った方向に導いて、人間を悪の道に引き込み、苦しめる悪霊という意味である。七十人訳聖書（前三世紀頃）、新約聖書、そしてキリスト教教父（イレナイオスやアンテオキアのイグナティウス）は、ダイモニオンを悪魔的性格を記述するのに、そしてあらゆる悪霊を指すのに用いた。またウルガータでも、ラテン語形ダエモンとダエモニウムが、偶像、異教の神々、人々に憑依する悪い穢れた霊の意味で用いられている。

現世を否定して、来世での幸福を希求する初期キリスト教の世界観は、現世での幸福を重視する古典古代の多神教とは異なっていた。そこにパラダイム、シフトが起こる。多神教システムは神々・ダイモン・人間のトリオで構成されるが、ダイモンは神々の世界と人間世界の中間存在、媒介者であり、両義的性格である（そうでなければ媒介は果たせない）。神的世界と人間界の境界を区切るというコスモス内でのその役割、位置づけは確固としていた。これは「現世的・世界的・水平的」な世界観と呼べるだろう。生の美感はどうした安定した世界秩序に対する信頼によって与えられた。

こうした世界観が失われると、世界に対する信頼も失われ、不安感が増す。疎外感、喪失感が蔓延する。世界は見知ら

ぬもの、敵対的と感じられる。こうした状態では水平的世界観は維持しがたくなるし、それぞれの構成要素に対する意味づけも変わる。中心と周縁、神々とダイモンという上下の対構造はコスモス自体とともに意味を失ない、神々テオスに代わってダイモンが現世の中心としての位置を占める新しいタイプの世界観が誕生する。

この新しい世界観では現世は悪しきもので、神は不在で、いるのは混沌と悪の存在としてのダイモンである。そこに救いはない。救いは高き所、ユートピアにある。それは地上を悪とし、天上に善を置く、来世的・彼岸的・垂直的な世界観である。この新しい世界観において、ダイモンは最早、両義的ではあり得ない。混沌であり悪だけである。なぜならダイモンの属する此岸世界そのものがそうだとされるからだ。ここにダイモンの変容した姿としての「デモン」が誕生する。

デモンとは、来世指向の宗教において、「現世を指向するそれ以前の多神教の衣をまとったままの、否定さるべき敵対者」というものが必要であり、そのためダイモンを変容させて生み出された概念であろう。来世指向、垂直的世界観の宗教を信じる人々が「デモン」と見なしたダイモンという存在なしには、現世指向、水平的世界観の宗教との対立、論争は燃え上らなかったろう。第一、それを始めることさえ不可能だったかも知れない。

脱会者の研究について

渡辺 学

宗教学において、回心の研究という場合、教祖研究や信者の信仰への目覚めなどが中心になってきた。他方で、脱会者は、伝統的に「背教者」の名のもとに無視されるか、否定的な扱いしかされてこなかった。しかしながら、社会的逸脱などの点から「カルト」と呼ばれるような新宗教の場合、参与観察やインタビューなどが困難であるし、また、できたとしても、それらによつて集められたデータの信頼性に疑問がある、などの問題が存在するため、データ化するか否かを別として、宗教学者は、実際には脱会者や元信者といわれる人々と接点をもつことが多かったと考えられる。そこで、脱会者の問題を改めて研究する必要性があるといえよう。

脱会者の研究という言葉は二重の意味で理解することができ。一つは、脱会者自身による自らの体験と当該団体に関する研究であり、もう一つは、研究者による脱会者に関する研究である。ここでは前者について考察することにした。

第一に、前者は、脱会者が自らが脱会した当該団体について参与観察と活動参加を踏まえて内省的な考察を交えて研究したものである。これには大きく分けて二つの立場がみられる。

一つは、ある種のノスタルジアを基調とした追想であり、参与体験と挫折としての脱会体験は、完全に否定されるものでは

なく、半ば肯定され半ば否定されるアンビヴァレントな思い出として語られる。例えば、ある宗教学者のヤマガシシ体験の追想が典型的であるし、オウム真理教の元信者の追想などもこれに近いものがある。ほとんどの場合、これらは自発的脱会者にみられる態度であると考えられる。

もう一つは、脱会者が当の団体に所属していたことを人生の汚点として振り返り、心理的操作によつて入会したのであつて、自発的に入会したのではなかったと確信し、また、当該団体によつて搾取されていたことに憤りを感じて、当該団体を告発するものである。例えば、統一教会の元信者であつたステイヴン・ハッサンや南哲史や山崎浩子の著作がその典型である。彼らは、拉致監禁に代表されるディプログラミングやいわゆる救出カウンセリングによつて「救出」された人々である。彼らの場合、当該団体とその個人的体験を全面的に否定する点が際立っている。彼らの場合、脱会後に構成された新たな解釈枠の中では入信過程そのものの妥当性が疑問視される。そこには教団によつて脱会者が心理操作（マインド・コントロール）されていたのだという大きな前提が存在する。

両者の最大の相違点は、前者が自発的入会を前提としているのに対して、後者が仕組まれた入信や詐欺的な会員募集を前提としていることである。前者の場合、脱会者は自らの一貫した人生の物語の中に当該団体での体験を積極的に位置づけることができる。そのため、このような脱会者は当該団体の成員と融和的な関係を持ち続けたり、新たに結んだりする可能性に開かれていいる。ところが、後者の場合には、当該団体は脱会者を心

理的に操作して搾取した悪質な組織であり、脱会者は当該団体の被害者としての自己理解をもつことになる。このような脱会者が当該団体のことを積極的に調べたり、それに働きかけたりするのは、当該団体を告発したり、損害賠償を求めたりする場合が考えられる。

自発的脱会者と強制的脱会者の予後の相違に関しては、ルイスとプロムリーの先行研究がある。彼らは、自発的であろうと強制的であろうと、脱会カウンセリングを受けることによって脱会者が有害な影響を受ける可能性について指摘しているのが注目に値する。他方で、自発的脱会者が抱く当該団体に対する両義的な態度の問題性も無視することはできない。

超越と日常性

小田 淑子

一 問題の所在

本論のテーマは従来の聖俗理論、制度化論および世俗化論に関連する。一般に聖俗分離における俗は聖とは異なる生き方のできる領域だが、決して非宗教的ではない。だが、現代の世俗社会は非宗教的領域と捉えられる。現代の宗教状況を考えるために、聖や超越と日常性の関係を類型的に検証し、その関係が現代でどう変容したのかを考えてみたい。

二 超越と日常性の類型論

啓示体験が顕著に示すように、聖や超越の原初の顕現は日常性を突き破る非日常的出来事である。その出来事の反復としての儀礼や宗教体験も何らかの程度非日常的である。この意味で聖や超越は日常性を相容れないが、宗教が存続する限り、宗教は日常性と関わり、宗教は制度化され、日常化する。

エリアーデが解明した古代宗教では、聖俗な時間空間的に分離され、聖との交流である儀礼は周期的に日常生活を中断して行われる。儀礼は聖の存在を実感させ、聖と人間の関係を教える。新年の豊穰祈願が日常生活の俗の秩序を支え可能にする。洪水がその秩序を破る場合、儀礼は人間の力だけで豊穣を実現できないことを予め教えているがゆえに、人はその危機を受容し対処できるのである。この周期的儀礼のもつ意味は世界宗教の礼拝や祝祭にも妥当する。

個人の主体的信仰や宗教体験を重視し、現世否定的な世界宗教の場合、聖俗関係は超越と歴史ないし内面的信仰や宗教体験と世俗生活の関係で示される。国家と分離した教会・教団を確立した宗教も信仰者の世俗生活と日常性に一定の意味を付与する。聖典や教義、儀礼が定められ、信仰者の日常性の中で超越者の存在感やイメージ、基本教義に基づく世界観や人間観が与えられ、共有される。主体的信仰や宗教体験による超越の真理の承認と伝承が重要だとしても、日常性に組み込まれた超越との接触はその信仰を養う基盤である。信仰への通路であることが制度化の一つの意味だろう。

イスラームは来世志向の個人の信仰を重視する宗教だが、教

会と国家の分離はない。人間を精神と身体の統合と洞察するゆえに、信仰者に儀礼規範、道徳規範、社会規範を含むシャリーアの遵守を要求する。規範への違反は罪であつて俗ではなく、シャリーアの及ぶ領域は聖であり、イスラームに俗はない。だが社会生活と比して一日五度の礼拝は日常生活を中断して神と向き合う時間にはより聖に近い性格をもつ。イスラームは最もたくみに超越を日常性に組み込んだ宗教である。

三 個人の内面的信仰と日常性

プロテスタンティズムは個人の内面の信仰を重視し、儀礼を軽視する。それは日常性の中で超越を実感させる機会の減少を意味する。現世内禁欲は個人にとって宗教的意味のある社会行為で、その意味は個人の信仰によつて付与される。それは超越を実感させ、信仰を養う儀礼行為とは異なる。プロテスタンティズムも教義を教え、最小限の儀礼を有し、宗教として存続する。だが、個人の内面に信仰を限定することが非宗教的な世俗主義をもたらしやすかつた理由はあるように思われる。

プロテスタンティズムが存立する社会はまったく非宗教的なのか、それともなおキリスト教社会なのかという問いは残されている。なおキリスト教社会であるとすれば、何がそれを可能にしているのか。同様な問いは現代の日本社会にも向けられねばならない。この問題は複数の宗教の共存を可能にする社会のあり方を考える際にも無視できないだろう。

ナショナリズム・グローバリゼーション・

宗教

阿部 美哉

一 ナショナリズム——世俗性と宗教性——

近代社会の最大の特徴は、世俗的な国民国家の成立であつた。マーク・K・ユルゲンスマイヤー (Mark K. Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, 1993. 阿部美哉訳『ナショナリズムの世俗性と宗教性』一九九五) は、近代世界は、世俗性、民族、言語、宗教の違いを超えるナショナリズムによつて結節された国民国家を単位として形成されてきたが、世俗的ナショナリズムは、すぐれて西欧ないしキリスト教固有の伝統に立つものであり、政教分離制度と個人主義に立脚するナショナリズムの普遍妥当性の主張そのものが、非西欧ないし非キリスト教の世界から新しい植民地主義だと批難されている、という。そして、中近東、中央アジア、南アジア、東欧諸国や旧ソビエト連邦の諸国など多くの地方で、宗教による世俗的ナショナリズムの道義的退廃の告発によつて、世俗的ナショナリズムと宗教的ナショナリズムの対決がますます加速していることに注目する。これら宗教的ナショナリストたちが提起する諸問題は、サミュエル・ハンティントンが「文明の衝突」と呼ぶ、世界政治の中心課題と重なる。

二 グローバリゼーション——「体性と再帰性」——

ローランド・ロバートソン (Roland Robertson, *Globalization*, 1992)、『阿部美哉訳「グローバリゼーション」(一九九七)』は、グローバリゼーションという用語によって、国を超えたとともに諸国の間で相互依存関係の程度をますます増大させる「一つの全体」としての世界の縮小を指している。ロバートソンは、全世界は、国民国家、個々の自我、国際関係、および人間という四つの基本的な要素の一枚組みにおいて、ますます縮小されてきている、と主張する。他方、ギデンズ (Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, 1990、松尾精文、小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か』(一九九三))は、グローバリゼーションは近代化の結果であるという命題を進め、さらに多くの人々が脱近代性と呼んできたものが、実は、根源的なもしくは再帰的な近代性としてとらえた方が、適切に理解できると主張した。

三 宗教——偏在性と超越性——

ピーター・バイヤー (Peter Beyer, *Religion and Globalization*, 1994)は、現代社会生活の特徴を理解するためには、分析の第一次の単位を、国民、国家、あるいは地域など下位単位ではなく、グローバルなシステムにすべきだと主張する。私化の主題は、世俗化論の論争の一部である。バイヤーは、如何にある下位システムが一つの全体としての社会に関係するかを「機能」として、如何にそれがその他の諸社会システム、ことに他の下位システムと関係するかを「働き」として、峻別する。近代的機能的な下位システムそれぞれの特徴的なコミュニケ

ーションは、同じく専門化の焦点である中心的な二分法をめぐって展開する。たとえば、科学の世界は真理と虚偽を扱い、経済の世界は所有と不所有を扱い、美術の世界は美と醜を取り扱う。宗教においてこれらに相当するのは、偏在と超越である。バイヤーによれば、近代世界における宗教は、基本的宗教的二元性に関する機能的二律背反が自由主義的あるいは保守的な方向のいずれで解決されるかに関わらず、人が宗教的「機能」を見るか、宗教的「働き」を見るかによって、私化された顔か、公的な顔かを取る。

世俗化論およびその一部をなす宗教の私化の理論は、これらをグローバリゼーションの枠組みの中で見直すことによって、新たな展望が開けるように思われる。