

第十七回学術大会発表要旨

山崎弁栄の宗教体験と「光明主義」運動

— 宗教学からの一考察 —

筑波大学大学院 鶴澤 潔

山崎弁栄は、一八五九年（安政六）から一九二〇年（大正九）までを生きた浄土宗僧である。彼についての先行研究は未だ少なく、管見で二十数点に止まる。文献資料の組織化や先行諸研究の参照といった作業はほとんど行われていない。ただし、浄土教学ないし仏教学からは、河波昌が最も重要な貢献をしている。（特に「浄土仏教の思想一四」講談社、一九九二年）。

こうした状況は、山崎が近代浄土宗の「二天異端」の一人と見なされていて、学術的研究が散発的であったこと、彼の「光明修養会」が新宗教研究の対象からも外されてきたということ、以上の二点から帰結していると考えられる。しかしながら、彼の宗教体験は宗教学にとって非常に興味深い題材であり、またその宗教活動も多くの創造性を示している。

山崎の生涯には、四つの画期をなす宗教体験がある。十二歳での見仏体験、二十三―二十六歳での一連の宗教体験とりわけ二十四歳筑波山上での「三昧発得」、四十二歳での棺中念仏三昧、そして臨終（六十二歳）である。このうち二十四歳の体験がしばしば注目されるが、宗教学的に見てより重要なものは四十二歳での宗教体験である。出家時と同様に棺桶の中で剃髪し、またその棺桶の中で厳しい念仏修行に励む

なかに、死と再生のシンボリズムが明白に表れている。

この、言わば第三期の宗教体験の後、山崎は以前の伝道の仕方を変えて独自の宗教的活動を展開する。彼にとっては、こうした宗教的営みそれ自体が如来の光に照らされての「聖業」だったのであり、それ自体が宗教体験であるというような地平が開けてきたのである。彼はこの「光明の生活」を弟子や信者達に勧めた。つまり「光明主義」運動である。

それでは、具体的にこの運動はどのようなものであり、どのように評価できるであろうか。まず、彼の宗教は新しい宇宙論を創造し提示したと言える。このことは、彼の教えの根本に据えられた、三身即一の仏身論と十二光体系とに明瞭に示されている。多くの宗教において危機的状況に天空神（隠れたる神）が呼び戻されるように、明治の激動の時代状況に応答するために、山崎は法身のレベルから宇宙論を基礎付け直し、また「光明歎徳章」を独自に解釈して宇宙の全体性をシンボライズしたのである。次に、宗教的総合としての意義が挙げられる。「超在一神の汎神教」「円具教」に明白である。特に前者では、一神教と汎神教とを総合しつつそれらを抜き越えた「光明主義」の構想がなされており特筆に値する。その他にも、死後の往生より現世からの救済を説く点、家の宗教よりも個人の信仰と実践をまず重視した点、キリスト教や西洋啓蒙思想などの新しい装い（ただしそれは単に外面だけでなく、山崎の宗教体験からして普遍主義的地平に開かれていた）をまもっていた点で、浄土宗の近代化が図られたことを指摘できる。山崎の「光明主義」は、浄土宗の宗教改革運動であると同時に、古い枠組みを突破する新しい宗教的創造でもあった。

新世界の悪魔の宗教学的的問題

筑波大学大学院 谷口 智子

悪魔という概念は新世界には存在しなかったが、十五世紀後半の新世界「発見」の後、布教と植民地支配を目的としてスペイン・ポルトガルから出かけていった征服者たちが、インディオの宗教（特に供儀）を悪魔崇拜と捉えた。野蛮で血みどろな人身供儀、それを中心とした宗教体系、そしてそれを要求する神々、それを行うインディオたちはすべて悪魔（崇拜者）とされた。その後新大陸で行われた偶像崇拜撲滅運動によってすべての神殿、聖なる場所、神々のアイコン、儀礼、神話などが破壊された。しかし、インディオにとって、本当の「悪」とは、聖なるものは死と生、破壊と創造を生み出す両義的な存在であり、神と人間との聖なる関係（養い、養われる関係）を壊すことであつた。それゆえ、彼らはヨーロッパ人が彼らに押しつけた悪魔と悪魔崇拜者と言うカテゴリーを使って、逆に、聖なるものと人間の関係（特に「供儀」にあらわれる）を壊す、ヨーロッパ人とその文明を「悪魔」と捉えたのである。

その文脈において、ここでは、今日のペルー、ボリビアの「悪魔」の問題を考察する。具体的な事例は以下の通りである。

- ①先祖の悪魔化（マチュ・ペルー・ボリビア）
- ②山の神の悪魔化（テイオ・ボリビア、チリ北部）
- ③聖職者の悪魔化（ナカック、ピシュタコ、カリシリ、リキチリ・ペルー・ボリビア）

結論からいえば、先住民インディオは、悪魔崇拜とみなされた西洋の論理を表面的には受け入れていたが、これらの宗教現象（「悪魔」の根底にはそれを打ち破るようなアンビバレントな宗教的生命が息づいている。先祖マチュや山の神テイオは、民衆の生活の守護者としての役割を担い、テイオや聖職者ナカックは供儀によって外部との仲介を果たす役割を担っている。これらが悪魔と見なされるのは、インディオによって期待されるその役割を全うすることが出来ないためである。

宗教学者チャールズ・ロングは次のように指摘している。「悪魔」の概念と意味をインディオは宣教師達に教えてもらったが、彼らは独自の仕方では悪魔を表現する。インディオの前に権威的にあられる力をインディオは悪魔の力と呼ぶ。これらの運動は、西洋自身の言語やカテゴリーを用いて、西洋自身を批判している。その意味で、抑圧されたものの宗教は、西洋の言語と批判的カテゴリーによって二度目に創造されたものなのだ。」

西洋人によって自らの宗教を悪魔崇拜として批判されたインディオが、西洋人がもたらしたこのカテゴリーを使って、聖なるものと均衡を破り混乱を巻き起こす、自己中心的な西洋人と西洋のシステムそのものを逆に批判する、また、周辺地域の周辺の問題から中心そのものの構造を問い直す、批判の批判としての民衆宗教がこの悪魔現象といえるのである。

心と機械

—ゲーデルの不完全性定理の哲学的インプリケーション—

筑波大学大学院 宇野 光範

「ゲーデルの不完全性定理は、人間機械論（心が機械として説明されるという主張）が誤っていることを示している。」 (G)

本発表では、この議論の妥当性を検討する。

Gを主張するためには、まず機械の概念が明確に定義づけられていなければならぬ。幸い、チャーチ、テューリングらによって、

1. 機械とは、テューリング機械である。

2. ある形式的体系が与えられると、それと同等なテューリング機械を構成できる。

ということが示された。テューリング機械とは数学的に明確な概念上の機械である。それは帰納的に定義され、アルゴリズムによって作動するもので、現在のコンピュータと基本的に同じである。

Gはつぎのような論法で主張される。

まず、心がある特定の機械であると仮定する。ここで、ゲーデルの定理と機械の定義から、いかなる機械が与えられても、心はそれが決定できないような命題の真理を知ることができる。したがって、心はいかなる機械とも異なる。これは仮定に反する。ゆえに心は機械ではない。

この議論は、強力な反論によって、二重苦にさらされている。

(P) 機械が決定できない命題が真であることを知ることができ

るのは、不完全性定理の条件である、体系の無矛盾性をあらかじめ知っているとときに限る。しかしその無矛盾性を示すことは不可能であろう。(パトナム)

(B) Pがクリアされても、ゲーデルの定理から帰結するのは、「人間が機械でないか、あるいは機械であるがそのプログラムを知ることができない」という選言文であって、前者だけが帰結するというのは誤りである。(ベナセラフ)

本発表では、これらの批判によって素朴な機械論批判は失敗に終わったとし、不完全性定理の哲学的帰結に関するゲーデル自身の考えに目を向ける。ゲーデルは、不完全性定理の哲学的帰結として、人間が機械に優っているか、人間にとって永遠に決定不可能な数学的問題が存在するか、どちらかであるという選言を掲げる。ゲーデルの論証は、先の二つの批判をうまく回避していることがわかる。

ゲーデルの選言の後者は、彼には数学的プラトニズムを導くものであり、一九五一年当時不完全性定理は、プラトニズムの理論武装に一役買うことになる。しかしやがて彼は、選言の後半を否定し、ヒルベルトの合理的楽観主義を支持するようになる。ここに、プラトニズムを論証する道は失われる。しかし、ゲーデルのプラトニズムは、より強固になっていく。彼はその立場の表明を論証から信仰告白という形に変えていくことになる。不完全性定理の哲学的含意に光を当てることで、ゲーデルの哲学の変化が見えてくるのである。

カントにおける現象

京都大学大学院 榊矢 桂一

現象は、物の「現れ」である。現れてくるものなしには、現象は現象であり得ない。言うなれば、現象は、認識主観における内在表象として、それ自身が「外」なるものであり、それと同時に、現象自身の外になお相関するものが考えられることによって現象であるという性格を有している。現れにおける实在性は、現れが非経験的な相関者に関係して現れるという、現れ自身の構造のうちに、非内在者の表象を含んでいる事において考えられる。現れの实在性は、「現れ」である限り、*Gemüth*を触発するものに関して、实在性である。そして、その意味において、現象は、真なる事実である。

N. K. スミスは、現象は *Gemüth* から「独立した存在 (existence)」を獲得する。現象は、主観的な表象を通して知られるが、直接主観的な表象と同一視されてはならない。現象は、純血の (*genuine*) 客観性を持つてゐる」 (*A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, N. K. Smith, (London 1918), p.83) と述べてゐる。このようなことは、確かに与えられた直後の対象である無規定な現象に対して言い得るものではない。しかしそれでもなお、そのような無規定な現象が、その一方で認識の対象とみなされうるのであり、認識の対象である限りにおいて、無規定な現象に相関する一様な「何か或るもの一般」を志向することが、「独立した存在を獲得する現象」に関わるのである。この事こそが、現象が非経験的な「外」を志向

するという事である。認識されるものは、与えられた対象であるから、認識の、無規定なものから規定されるものへと運動はこの時、与えられた我々の直接の対象の内部における運動である。認識という運動は、現象の内部において、現象の構造をたどるという運動にはかならない。無規定な現象が志向する实在性は、規定された対象における实在性に他ならないのである。現象が、非経験的な「外」を志向するという事は、経験的な認識におけるこの運動において、客観性をそれ自身の中で志向することへと転じるのでなければならぬ。この限り認識とは、感覚に対応するとみなされる一般的な者としての「何か或るもの一般」を現象自身において考えるということである。

現象は物自体ではなくて、表象である。そう定義付けられた時、現象の非経験的な「外」への志向性ということが生じるのである。表象とは、対象の表象である。「一切の表象は、表象であるからには、対象を所有する」 (S108) のである。現象が表象であり、しかも、現象は、通常、表象の対象として対象が考えられる位置に、自身の対象が置かれることを許さないがために、「外」への志向性は、規定されたものとしてのそれ自身への志向性へと転じるのでなければならぬ。現れということの本質的意義は、ここにこそあると考えられる。

ひとはいかにして虚偽を志、向しうるのか

—ニーチエにおける、認識と意欲の裂け目—

青森中央短期大学 鈴木 克成

ニーチエの全思想は虚偽Ⅱ仮象の肯定を巡るものである。「道德外の意味における真理と虚偽」以来、ニーチエは一貫して、生存の一切は不公正であり誤謬であるが、しかしその虚偽は必然であり、また必要でもあるということを説き続けた。従って、あらゆる価値を破壊し、その虚偽性を暴き出すニーチエの否定活動は、他方でまたその虚偽を肯定する側面をあわせもっており、自らが暴く虚偽をいかに肯定するかという課題と直面せざるを得なかったのだ。本発表はニーチエの虚偽概念の分析を通し、その消息を探る試みである。虚偽に対する膨大なニーチエの言及は、意識にのぼらない虚偽の無垢(Die Unschuld der Lüge)の必要と、虚偽意識(を伴った虚偽)の必要という、二つの主張に集約させることができる。この一見相反する主張は、精神の三様の変化に象徴される、ニーチエ思想のいわゆる三段階説を採用することによって、最もよく理解することができる。

第一の段階として、無垢な虚偽、疑いを知らない信念と情熱が、あらゆる生存の母胎として肯定される。しかし限界の自覚、否定の契機を欠いた素朴な虚偽は、続く第二の認識の段階によって、その無垢を喪失する。虚偽性と直面し、これを摘発する虚偽意識は、虚偽の有限性から人間を解放すると同時に、中期のニーチエにとって

は意欲成立の妨げとなり、ひいてはニヒリズムの嘔吐につながるものとして大きな問題ともなった。

ここに到りニーチエは「虚偽を虚偽と知りつつ肯定する」という難題と向き合うことになるのだが、レーヴィットやヤスパースに代表される、永劫回帰を世界と人間との二重性に於いて解釈する仕方
は「無意味な繰り返しを無意味と知りつつ肯定する」という、まさに先の難題と同じ構造で回帰思想を把握するものだと考えることができる。しかし本発表はこの解釈を取らない。ニーチエは意欲を世界との対立の上で理解しない。差異の回帰としての世界Ⅱ意志の発見こそが永劫回帰の本質であるという立場に立つ限り、ニーチエはこの難題がいわば無効になる地点を発見して乗り越えるからである。とりわけ『ツアラトウストラ』の「影」を巡る記述は、意欲が虚偽意識の存在「にも関わらず」成立することを現している。しかも意欲成立の妨げとなるどころか、むしろ虚偽意識こそが「真理を言い当てる」ものだとされる。虚偽Ⅱ悪の意識が飾い分けの機能を果たし、虚偽が虚偽のままにとどまるのか、それとも生にとつて切実な、それに従って生き抜くほかない「真理」に転化するかのメルクマールとなるからである。ここに第三の段階として「一瞬の嘘」を経て虚偽が真理に転化し、無垢が再獲得される可能性が語られる。こうして真の問題として浮上するのは、意欲と虚偽Ⅱ世界の分裂ではなく、「虚偽を把握しつつ、しかし同時に自らの理想を捨て去ることのできない完全なベシミズム」における意欲Ⅱ虚偽と認識の裂け目となる。成立した意欲と認識との調停や、悪の正当化、他者規定の問題など、今後論じられるべきテーマは多い。

ロムバッハ構造存在論における世界概念

筑波大学 竹村 喜一郎

1 「構造」の意味と世界概念

Heinrich Rombach が *Strukturontologie* (1971) において「構造 Struktur は最も一般的な意味で『世界』と呼ばれる」(S.107)と立言していることのうちには、世界を「あらゆる事物の総体」とする伝統的世界了解の転換が内包されている。抑々ロムバッハにおける構造は「自己を自己自身から形成し、自己の意味を自己自身のうちに有する創造 *Schöpfung*」(S.12)であって、独立した諸要素から成る全体の組み立てという通例の構造理解とは異なる。こうした構造概念が世界了解の転換から定立されていることは、ロムバッハが老子の道の概念に着目し、本質が個物に属するのではなく、諸々の物が本質に属することを指摘し、その本質を「中心に置かれた共同作用という零位点」(S.11)としての世界と規定し、更にはこの世界を構造と命名していることから明らかである(全体と契機という観点からする世界了解については、S.45参照)。

2 世界概念の哲学的意義

ロムバッハの構造存在論がハイデガーの基礎的存在論との対決を意識して構築されていることは、それが「存在」の閉鎖性を否定し(vgl. S.162)、「存在論的差異から存在論的同一性への歩み」(S.164)によって構想されていることから明らかである。世界了解

そのものに即した場合、論点を三つに限定すれば、(1)世界と自我との相即(vgl. S.114)、(2)世界構成における人間と他の事物との同等性(vgl. S.134)、(3)仕事を介した脱自の場としての世界(vgl. S.230)と、この場面でロムバッハはハイデガーよりも即事象的と言える(別の主題に関しては L. Dümpelmann / R. Hünkelmann: *Sein und Struktur. Eine Auseinandersetzung der Phänomenologen Heideggers und Rombachs. Plattenweiler 1991*を参照せよ)。

以上のロムバッハの世界了解の意義として(1)ヨーロッパの伝統的存在了解たる実体主義だけでなく、関係主義とも異なる存在了解としての「構造」が定立・展開されていること、(2)「自我性」は「われわれ性」とともに構成されるという相互主観性⇨共同主観性に対する新しい視角が呈示されていること(vgl. S.109)、(3)本来の還元が遂行される条件を「自然が自分の道を自分で切り開く可能性として捉えられる」(S.163)ことに求める現象学の構案が開示されていることを挙げる。

3 世界規定の問題性

しかし、ロムバッハの世界了解には、(1)「自我と世界との(存在論的)同一性」(S.335)が前提されることによって、論証抜きの子定調和が支配的であること、(2)「構造」は何よりも力動性と生成とによって『世界』から区別される」(S.312)という観点と構造と世界を同一とする提題とが併存していること、という二つの大きな問題点が存することも看過されえない。