

ISSN 2434-3617

北大宗教学年報

創刊号

北海道大学宗教学インド哲学講座

2018年

目次

『北大宗教学年報』刊行にあたって	i
【論文】	
初期エリアーデにおける「宗教現象学」と「宗教史学」の受容をめぐる問題（奥山史亮） ...	1
【研究ノート】	
デュルケームのプラグマティズム理解（堀雅彦）	17
「伝統医学」の受容基盤をめぐって（森口眞衣）	26
【報告】	
オリゲネスの『ヨハネ福音書注解』とヨハネ福音書研究（佐々木啓）	36
J. V. アンドレーエ『クリスティアノポリス』にみる宗教と教育（シュルーター智子）	47
【研究発表要旨】	
宗教改革 400 周年記念再考（小柳敦史）	52
2017 年度活動報告	54
執筆者紹介	55
投稿規定	55

『北大宗教学年報』刊行にあたって

この度、オンラインジャーナル『北大宗教学年報』を刊行することとなった。刊行に際しては多くの方々のご尽力を賜った。ここに感謝の意を表したい。本当にありがとうございました。

編集作業に携わった者のひとりとして、刊行の背景等、簡単に説明をしておくこととする。これまで、北大宗教学インド哲学講座で宗教学を学ぶ者たちを中心に研究会が開催されてきた（北大宗教学研究会）。参加者は、教員、院生、OB.OG.、その他関係者で、年に数回、研究発表を行ってきた。発表した内容が活字化されることもあったが、とりわけ院生の発表の多くはその場限りのものとなってしまっている。そこで、院生・ポスドクら、若手に研究発表に基づいた文章執筆の機会を与えることを最大の目的として、オンラインジャーナルを刊行することとした。その目的を鑑み、論文だけでなく、研究ノート、報告、発表要旨など、多様な発表形態を設けている。北大宗教学研究会での発表を元にして、どんな長さであれ、文章にまとめることができる場になればよいと考えている。また、院生・ポスドクだけでなく、研究会の発表者で執筆を希望する者には幅広くその機会を与えられるような場となることを目指していきたい。

なお、北大宗教学研究会は宗教学インド哲学講座（主に宗教学）が主催する学内研究会であり、その研究成果を HUSCUP で学内誌として登録する、という一連の流れの中に本誌は位置づけられており、それゆえタイトルを『北大宗教学年報』としたが、将来的にどうすべきか議論の余地があるだろう。また、今回は、執筆者の中で早々に原稿を提出した者が中心となって作業に当たった。その体制についてもあらためて検討する必要があるだろう。

さまざまな課題を抱えてはいるが、道内で初めて「宗教学」をタイトルに冠するジャーナルが刊行されることをまずは喜びたい。そして、本誌刊行を足がかりとして、道内における宗教研究が活性化していくことを切に望む次第である。

編集者代表

宮嶋俊一

【論文】

初期エリアーデにおける

「宗教現象学」と「宗教史学」の受容をめぐる問題

奥山 史亮

1. はじめに：背景と目的

「宗教現象学」と呼ばれる学問領域は、20世紀初期から中期にかけて一世を風靡し、その後急速に衰退したと言われる。しかし宗教現象学の始まりをどこに見るか、代表的論者は誰か、衰退した原因は何かといった問題をめぐっては、現代の宗教学において広範に共有された意見は見られない¹。わが国における近年の解説を幾つか記すと以下の通りである。

『宗教学辞典』（東京大学出版会、1973年）において「宗教現象学」の項目を執筆した武内義範によれば、宗教現象学は「年少の学問」であるゆえ、「学問としてまだ固まっていないところが多く、方法や研究領域についても、学者によって見解が異なる」ものであり、直接的にはシャントピー・ド・ラ・ソーセイにはじまる²。そして、レヴィ・ブルジュール、オットー、ハイラー、メンシング、ゼーデルブロムなどは、かならずしも宗教現象学者を自称したわけではないがその方法論を採用し、近年ではレーウ、ブレイカー、ペッタッツォーニ、ワッハ、エリアーデ、ヴィデングレンらがさまざまな見地から理論を整理し展開に関わってきたという。武内はワッハの方法論に関する分類を踏まえながら、宗教現象学は規範的（normative）な神学や宗教哲学と異なり、記述的（descriptive）領域にとどまりながら、「宗教経験のさまざまな表現の形式を体系的に比較研究」し、その特質や構造、意味の類型論（typology, Typenlehre）と理解（understanding, Verstehen）を媒介とした解釈学（hermeneutics, Hermeneutik）を基礎として有するという。さらに、レーウが宗教現象の意味連関や構造を宗教現象以外のものに還元することなく把握する必要性を説いている一方で、ペッタッツォーニは「すべての宗教現象（phenomena）は歴史的に発生したもの（genomena）」であり、宗教現象学は宗教史学の与える資料を媒介にしなければならず、二つの学問の関係は相補的でなければならないと説いていることにも着目している。武内の見解によれば、エリアーデもペッタッツォーニに賛同し、宗教史学と宗教現象学を統合する形態学（morphology）の構築を目指しているという。

『宗教学事典』（丸善出版、2010年）で「宗教現象学」の項目を執筆した澤井義次は、シャントピー・ド・ラ・ソーセイにおける宗教現象学の構想を、レーウおよびブレーカーがフッサール現象学、ディルタイの解釈学からの影響のもとで展開してきたと述べている³。また、ワッハ、ペッタッツォーニ、エリアーデらが宗教現象学の先駆であるオットーの『聖なるもの』を継承および批評し、その方法論を構築してきたという。澤井によれば、宗教現象学は宗教史データの横断的、共時的な理解によって宗教の意味と構造を把握しようとし、さらにその意味と構造を他のものに還元できない「独自のもの」とみなす傾向が強く、宗教現象を歴史的、社会的な脈絡から切り離して抽象化する危険をはらんでいる。このような傾向は、J.Z. スミスら宗教研究の実証性を重視する宗教学者たちによって、「隠れた神学性」を内包するものとして批判されるようになった。

田丸徳善は「宗教現象学」について、「その名称さえも、個々の学者によってかなりルースに用いられている傾き」があり、確固とした独立的な学科であるのか方法論であるのか定かではなく、「一つの立場あるいは流れとして捉えておくのが、最も適切」であると前提した上で、シャントピー・ド・ラ・ソーセイからレーウ、ブレーカーに継承されるその展開史をまとめている⁴。それは「宗教の事実——多くは宗教体験という形での——を社会的・心理的等々の諸要因から派生する二次的現象として説明し去ろうとする、当時の一部の合理主義的な宗教理論への反動としておこったこと、そしてそれが、多かれ少なかれ『宗教はそれ自体からのみ理解されうる』とのシュライエルマッハーの原則に由来するものである」と説明し、この学的潮流には自称すると否とに拘わらず、オットー、ワッハ、メンシング、レーウ、エリアーデらが属すると述べている⁵。その一方で田丸は、エリアーデやペッタッツォーニが、レーウに代表される宗教現象学の非歴史的な体系化に対する批判を提起し、宗教学が宗教現象学と宗教史学の二分科へ分裂する危険を警告したことも指摘している⁶。

脇本平也は、マックス・ミュラーによって創始された比較宗教学の流れをくむものとして宗教現象学を認識し、「比較によってもろもろの宗教現象を類型化し、これらの類型を基礎として、宗教現象の構造を解明し、宗教の意味の理解を目指す学問」と捉え、その代表的研究者としてエリアーデの名前を挙げている⁷。

このようにわが国における近年の解説を概観するだけにとどめても、宗教現象学の特質の把握が論者によって相違しており、とりわけオットーやハイラー、ミュラーの位置づけが大きく異なることが明らかである。しかしいずれの論者も、宗教現象学は体系的、共時的であるゆえに宗教史学と相補的な関係にあると認識しており、両学派の統合を試みた研究者としてエリアーデの名前を挙げている点は共通している。エリアーデは、レーウやオットーが構想した「宗教現象学」を継承し、そこに「宗教史学」の方法論を組み入れることによっ

て宗教を普遍的現象として対象化できる理論の構築を試みた、20世紀を代表する宗教現象学者であるというのが一般的な認識であるといえよう⁸。

しかし既述のように、宗教現象学の特質や展開史に関する認識は論者によって異っており、同じことがエリアーデに対しても想定される。すなわち、エリアーデが認識していた「宗教現象学」、それと相補的關係にあると捉えていた「宗教史学」は、現代宗教学においてわれわれが抱く認識とはまったく異質であった可能性が考えられる。そのため本稿では、宗教現象学のあらたな定義を試みるのではなく、エリアーデが「宗教現象学」と「宗教史学」を受容し、両学派を統合する必要性を考えるに至った歴史的コンテクストを整理し、エリアーデ宗教学の構築過程を明らかにしたい。そうすることにより、20世紀初期における宗教学という学問の展開過程の一端を解明することが本稿の目的である。

II. エリアーデにおける「宗教史学」の受容

エリアーデはブカレスト大学文学哲学科に在学中であった1920年代にその学的基盤を構築した。当時、西欧諸国にくらべ学問的に未整理の状況にあったルーマニアに宗教学という新たな学問領域を導入することを構想したエリアーデは、最新の宗教研究としてジェームズ・フレイザー、ラッフアエーレ・ペッタッツォーニ、ヴィットリオ・マッキオロらの著作の翻訳紹介を試みるようになり、とりわけイタリア宗教史学の中心人物であったペッタッツォーニからは宗教史学の方法論を受容すべく努めた⁹。両者の方法論上の異同については他の機会¹⁰に分析したため、本稿ではふたりの往復書簡（M. Eliade, R. Pettazzoni, *Correspondance 1926-1959*, ed. Natale Spineto, Les Edition Du Cerf, 1994）を資料として用いながらその関係性の変遷を概観するにとどめる。

1. ペッタッツォーニとエリアーデの往復書簡

エリアーデとペッタッツォーニは、1926年からペッタッツォーニの没年である1959年まで118通の書簡を交わし、深い交友をもった。現存している最初の書簡は、正確な日付が記されていないが、1926年1月から2月にかけてエリアーデがペッタッツォーニ宛てに送ったものである。この書簡には、ペッタッツォーニの代表的著作である『秘儀——宗教史学論集』の書評を執筆したので受け取ってほしいということ、『秘儀』に加えて『ツアラトウストラの宗教——イラン宗教史』『古代ギリシアの宗教』を読解したこと、『神——神教の形成と展開』と『サルデーニャの原始宗教』はルーマニアでは入手が困難であるので、送ってもらえないかという依頼が記されていた。

1926年2月半ばから同年5月のあいだに書かれたエリアーデのペッタッツォーニ宛書簡

は、郵送してもらった『サルデーニャの原始宗教』についての感謝を伝えているほか、1924年に刊行されたペッタッツォーニの著作『宗教史学の展開と性格』の書評と翻訳を作成執筆中であることを報告している。さらに、エリアーデはこの時期に『神——神教の形成と展開』を翻訳し、その脚注において、ペッタッツォーニはヨーロッパで最高の宗教史学者であり、彼の著作はルーマニアでも広く受け入れられるにちがいないと記している。これらの資料からは、当時のエリアーデがペッタッツォーニの宗教史学を受容し、ルーマニア国内に紹介するために尽力していたことが読み取れる。

1938年2月15日付のペッタッツォーニ宛書簡は、宗教学雑誌『ザルモクシス』を創刊する計画について報告している。『ザルモクシス』は、ルーマニア初の宗教学雑誌であり、エリアーデが1938年にブカレスト大学において創刊し、ペッタッツォーニやアーナンダ・クマーラスワミー、エルネスト・ブオナイウティらの協力を得ながら編集を務めた。本書簡においてエリアーデは、ペッタッツォーニの論文を本誌第一巻に掲載する許可を求めている。その後もエリアーデは、『ザルモクシス』の編集方針をペッタッツォーニに幾度も相談しながら、ペッタッツォーニの著作を翻訳したり、その書評を執筆したりする作業を進めていた。

戦後にエリアーデがフランスに亡命してからも両者の交友は続いた。1947年3月12日付のペッタッツォーニ宛書簡は、『祖型と反復』と題する書物（後の『永遠回帰の神話』）を執筆中であることを伝えている。また、「時間」の問題に関するペッタッツォーニの研究を同書において参照したいことが述べられている。同年5月19日付のペッタッツォーニ宛書簡は、『祖型と反復』の第3章を書き終え、脱稿したことを報告している（しかしエリアーデは、その後、第4章を執筆することを決心し、当初の計画を拡大することになる。『永遠回帰の神話』が最終的に完成するのは、1948年11月である）。さらに本書簡は、ペッタッツォーニ、カルロ・フォルミーキおよびジュゼッペ・トゥッチが共同編集していた雑誌『宗教史研究および資料（*Studia materiali di storia delle religioni*）』の献本に対する感謝を伝えると同時に、本誌に掲載された最高存在に関するペッタッツォーニの研究論文を『宗教史学序説』（『宗教学概論（*Traité d'histoire des religions*）』）で参照する許可を求めている。同年6月13日付のペッタッツォーニ宛書簡は、『宗教史学序説』の前半部は完成しており、1949年には刊行できそうであること、『祖型と反復』の出版社を探していることを伝えている。1948年1月7日付のペッタッツォーニ宛書簡は、ペッタッツォーニ『秘儀』をフランス語に翻訳する計画について詳細に報告している。エリアーデがペッタッツォーニの著作を継続的に読解し、フランスにおいても広く紹介し、普及させようとしていたことが読み取れる。

2. 『宗教学概論』の評価をめぐる問題

両者の関係性に変化がみられるようになったのは、1949年の『宗教学概論』刊行以後のことである。周知のように『宗教学概論』は未完の遺作となった『世界宗教史』と並ぶエリアーデの代表的著作であり、後者が歴史的地平において宗教現象の特質を把握することに力点を置いたのに対し、前者は時代や地域を横断する分析を目的にした。そのことは同書の結論における以下の文言に顕著に示されている。「本書において、われわれは宗教現象というものを、歴史的展望において研究することを避け、宗教現象それ自体を、つまりヒエロファニーとして扱うようにしてきた。それだからこそ、たとえば水のヒエロファニーの構造を解明するのに、われわれはあえてキリスト教の洗礼と並べて、オセアニアやアメリカや古代ギリシア＝オリエントの神話、儀礼を提示し、それらを相互に隔てているもの、つまり歴史を一切捨象してきたのである」¹¹。ここでは、時代地域の差異を超えて存在する宗教の形式が想定されており、いわゆる「歴史」はそれを分断し、差別化するものとして理解されている。同書は「祖型 archetypes」「聖なるもの sacré」といった概念を用いながらこのような時代地域横断的な分析を展開しているのである。

宗教史学者であるペッタッツォーニは、当然のことながら、歴史の外に措定される「祖型」を認めず、同書に対する批判を提示した。1949年2月4日付のエリアーデ宛書簡は、『宗教学概論』の献本に対する礼状であり、その刊行を称えているが、同書は宗教現象を学的に対象化できておらず、宗教史学的研究とは見なせないことを伝えている。その後もペッタッツォーニは、「祖型」「聖なるもの」といった普遍的な概念によって宗教現象を論じるのではなく、宗教を歴史的生成物として分析することの必要性をエリアーデに訴えている。

それに対してエリアーデは1949年3月8日付の書簡において、ペッタッツォーニからの指摘に理解を示しながらもつぎのように彼に応答した。「わたしは実際のところ先生〔ペッタッツォーニ〕の御意見に完全に同意いたします。祖型であっても歴史を有しており、結局のところそれらも歴史であるのです〔中略〕。宗教現象そのもの（これは決して歴史の外を意味しているわけではありません！）を論じた〔『宗教学概論』〕第1巻においてわたしが強調したかったのは、以下のことだけです。すなわち儀礼とは、オーストラリアやマダガスカルの儀礼になる以前には……儀礼なのです！そして、それはそのようなものとして考察する必要があるのです。儀礼の「イデア」、どこにも存在しないような本質を抽出したいのではなく、宗教的である——とわれわれが合意している——その独特の内容に最初に注目したいのです。宗教現象が歴史的生成物であることに同意すると言いながらも、エリアーデは歴史によって差異化される以前の「宗教現象そのもの」の解明を目指しており、ふたりの議論は噛み合っていないと考えられる。

エリアーデはペッタッツォーニを自らの師として敬愛し、方法論上のモデルとしてその著作を生涯にわたって参照し続けた。しかし、宗教現象を歴史的生成物とみなすペッタッツォーニに対して、エリアーデは彼が研究の対象にしなかったこと、すなわち宗教現象の超歴史的性質、歴史を越えようとする宗教的人間の特性を研究の対象にするようになり、「祖型」「聖なるもの」といった概念を多用するに至った。上記引用文（脚注11）に示されていた、「歴史を一切捨象」し、「宗教現象それ自体」を対象にする方法論を「宗教現象学」と呼ぶことが可能ならば、『宗教学概論』はエリアーデが宗教現象学者として自らの方向性を定め、ペッタッツォーニから自立することを宣言した著作といえよう。では、エリアーデはいかなる学的状況において宗教現象学的志向を抱くに至ったのであろうか。

III. エリアーデにおける「宗教現象学」の受容

1920年代のエリアーデはペッタッツォーニの研究を受容しようと努める一方で、イタリアにおいてオルフェウス教・神秘主義研究者として知られていたヴィットリオ・マッキオロの研究成果に強い関心を示し、自身のモデルとしている。マッキオロの学的特徴については後に概観するが、宗教の普遍的性質を措定し、それを歴史的要因などに還元することなく抽出しようとする方法論をとるものであり、宗教の歴史性を重視する宗教史学派とは対立する特徴を有する。エリアーデはこのマッキオロの方法論を受容することにより、1920年代というかなり早い時期から、宗教現象の超歴史的性質を対象化し、その非還元的性質を把握する必要性を自覚するようになっていた可能性が想定される。

1. レーウの「宗教現象学」との関係

宗教現象学の代表的著作であるファン・デル・レーウ『宗教現象学 (*Phänomenologie der Religion*)』が刊行されたのは1933年であり¹²、既述のようにエリアーデはこのレーウの構想を継承し体系化したと一般には認識されている。実際にエリアーデは後年の著作において、レーウをきわめて高く評価している。1950年のエラノス会議において、エリアーデはレーウを追悼し、以下のように述べている。

「宗教史学」という表現の力点は、史学ではなく、宗教の方に置くべきです。なぜならば、歴史学はさまざまなかたちで描かれ得ますが――技術の歴史から人間思想の歴史に至るまで――、宗教へのアプローチにはたったひとつの手段しかないからです。すなわち、宗教的事実のみに関心を向けることです。なにかの歴史を描くより先に、宗教そのものを、それ自体においてしっかりと把握することが重要なのです。ファン・デル・レーウ教授の御研究が

重要性を有するもの、まさしくこのような面においてであると言えます。教授はまさしく宗教現象学のために尽力なさってきたのであり、教授の数多くの優れた刊行物は、教養ある人々の間に宗教史一般に対する関心を再び呼び起こしてきました」¹³。

ここでは、「宗教そのものを、それ自体においてしっかりと把握する」という『宗教学概論』でも示されていた方法論の先達として、レーウの研究が位置付けられていると考えられる。レーウ『芸術と聖なるもの』に寄せた序文においても、エリアーデは芸術および宗教の神学的意義を現象学的に説いたレーウの斬新性を高く評価している¹⁴。

しかしエリアーデがレーウの主要著作をはじめて読んだのは1939年のことであり、これはレーウ『宗教現象学』第一版の刊行の6年後であることを考えるとかなり遅いと言える¹⁵。ペッタッツォーニはレーウの方法論を自らとは相いれないものと認識しながらも常に関心を抱き、同書の刊行年に書評も執筆している。それに対してエリアーデは、ペッタッツォーニとの交友を通じてレーウに関する情報を十分に得ていたにもかかわらずその著作を1939年まで未読の状態であったのであるから、当時のエリアーデにとってレーウの宗教現象学は最優先で受容すべき対象ではなかった可能性が想定される。言い換えれば、宗教の非還元性を重視するエリアーデの「宗教現象学」的な傾向は、レーウとは異質な潮流が流れ込み形成されたものであることが考えられる。本稿ではその可能性の一つとして、マッキオロの学説に関するエリアーデの解釈を整理し、それが後年のエリアーデ宗教学の基盤となったことを明らかにする。

2. マッキオロに関するエリアーデの書評論文

マッキオロとエリアーデの交友に関しては既に他の機会¹⁶に分析したので本稿では概観するにとどめるが、マッキオロは神秘主義とオルフェウス教の研究者として活躍し、ナポリの古代博物館館長を務めた人物である。1880年にトリエステで生まれ、ボローニャ大学で芸術学や考古学を中心に学んだ。大学卒業後は、考古学の研究を継続するなかでオルフェウス教と神秘主義の研究に従事するようになり、その成果をまとめた代表的著作『ザグレウス：オルフェウス教研究（*Zagreus: Studi Sull'orfismo*, 1920）』を刊行した。そのほか『体験としての宗教に関する一般理論（*Teoria generale della religion come esperienza*, 1922）』など多数の刊行著作がある。エリアーデは1925年にブカレスト大学に入学する前後からマッキオロの著作を読み始め、1926年1月に直接マッキオロ宛に書簡を出して以降、往復書簡による深い交友をもつようになった。

1926年5月付のマッキオロ宛書簡は、宗教と神秘主義の起源に関心をもっており、マッ

キオロの研究はこの主題におけるきわめて重要な先行研究であること、そしてペッタツツォーニヤフレイザーとともにマッキオロをルーマニアに広く紹介するために主著『ザグレウス』の翻訳に取り組んでいるほか、書評論文を執筆する予定であることを伝えている。この書簡に記されている通り、エリアーデは1920年代後半の時期にマッキオロに関する書評論文を数多く発表した。主要な論文だけに限っても以下のものがある¹⁷。

- ① “Misterele orifice la Pompei” *Orizontul*, 27 mai 1926.
- ② “Misterele și inițierea orientală” *Adevărul literar și artistic*, 18 iulie 1926.
- ③ “Zagreus și păcatul originar” *Adevărul literar și artistic*, 5 august 1926.
- ④ “Dionysos-Zagreus” *Adevărul literar și artistic*, 1 august 1926.
- ⑤ “Misticismul orfic al lui Heraclit” *Adevărul literar și artistic*, 23 inauarie 1927.
- ⑥ “Dionysos-Christ” *Orizontul*, 3 februarie 1927.
- ⑦ “Orfeu și inițierea orfică—Misterele nu erau reprezentatii scenografice—” *Adevărul literar și artistic*, 26 septembrie 1928.

⑧ “Revue Critique. Les religions des mystères dans les publications récentes” *Logos*, 1928.

いずれもマッキオロの著作、ほとんどは『ザグレウス』に関する書評という体裁をとっており、これらを分析すればエリアーデの関心のあり方を明らかにできる。本稿ではとりわけエリアーデの見解が明確にまとまっている②③⑦⑧に限ってその内容を概観したい。

②「秘儀と東洋的イニシエーション（“Misterele și inițierea orientală”）」は、オシリス、アッティス、ディオニュソスなど死と再生を繰り返す神格をめぐる儀礼に関するマッキオロの分析を紹介している。それによれば、神秘主義の根本とは参入者が神格と合一する神秘体験であり、イニシエーションの参入者は人間としての人格を失い、いわば人間として死んで、神として復活する。このイニシエーションの内実は少数の人間のあいだでのみ伝承されてきたため把握することは困難であるが、古今東西の宗教体験や儀礼を比較すればその内容を再構成することが可能であると述べられ、宗教研究における比較の重要性が指摘されている。

③「ザグレウスと原罪（“Zagreus și păcatul originar”）」は、参入者が神と合一し復活する体験をマッキオロが主観的体験 *experienta subiectiva* という概念に依りながら分析していることを紹介している。イニシエーションにおける主観的体験とは、合理的学知では表現できない独自の性質を有するものであり、マッキオロは、ポンペイの秘儀荘における壁画 *Villa dei Misteri* はディオニュソスと参入者の合一を表していると解釈し、その分析により主観的体験の特徴が把握できると考えた。この論文では具体的な分析内容が示されているわけではないが、イニシエーション参入者は神との合一を現実の体験として認識するというマ

マッキオロの見解を強調している。マッキオロによれば、イニシエーションは、外見的には神話を演出する舞台であり、そこに登場する神格も人間が演じているに過ぎないが、参入者の主観的体験においては、それは現実の出来事であり、参入者は現実として神と合一し、神そのものになるのである。このような参入者にとっての神秘体験の意味の把握が、神秘主義研究における最重要の課題であると結論している。

神との合一体験が、参入者の意識にとってスペクタクルではなく現実として認識されるというマッキオロの主張は、⑦「オルフェウスとオルフェウス教的イニシエーション——秘儀は舞台的演出ではなかった——（“Orfeu și inițierea orfică—Misterele nu erau reprezentații scenografice—”）」においても示されている。オルフェウス教の根本は神と合一するエクスタシー体験であり、それは日常的体験の感覚とは全く異質であり、合理的見地から把握することは困難であるが、他宗教と比較することで明らかにできる部分がある。マッキオロが比較対象として選んだのは、19世紀のアメリカ大陸において流行したゴースト・ダンスであり、オルフェウス教もゴースト・ダンスも呪術的な力を持った予言者およびシャーマンが死者の世界と現世を往来するという思想を核心として有することを指摘しているという。

⑧「批評——近年の刊行物における秘儀的宗教——（“Revue Critique. Les religions des mystères dans les publications récentes”）」は、秘儀的宗教に関する当時の刊行物を整理した書評論文であり、ニコラ・トゥルキ『古代世界における秘儀哲学的宗教（*Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, 1923）』、ペッタッツォーニ『秘儀——宗教史学論集（*I. Misteri, Saggio di una teoria storico-religiosa*, 1924）』、R. アイスラー『古代キリスト教におけるオルフェウス-ディオニュソスの秘儀思想（*Orphish-Dionysische Msyteriengedanken in der Christlichen Antile*, 1925）』などを取り上げているが、もっとも多くの頁を割いて評価しているのはマッキオロの主著『ザグレウス』である。エリアーデはこの稿の冒頭において、秘儀的宗教の体験は歴史や哲学、考古学的事実としてのみ解釈できるものではなく、個人の内面に由来するものであり、その特性を把握するために宗教学は独自の方法論を構築すべきであると主張している。そしてマッキオロは、秘儀的宗教を歴史や社会、合理的哲学に結びつけることなく分析しており、そのイニシエーションの内実に最も迫っていると高く評価している。この論文においても、秘儀の体験はオルフェウス教の信徒にとってはスペクタクルではなく、現実的な体験として認識されることがあらためて指摘され、以下のように述べられている。「 sacramentの筋書きは、演出的表現ではなく、中世キリスト教におけるような秘儀でもなく、典礼的伝説を主観的および効果的に現実のものとした体験であると『ザグレウス』の著者〔マッキオロ〕は考えた。秘儀参加者は、見物者ではなく行為者なのである」¹⁸。『ザグレウス』の具体的内容としては、既述のオルフェウス教とゴースト・ダン

スの比較分析のほか、ヘラクレイトスの哲学がオルフェウス教の秘儀に基づいていること、パウロはオルフェウス教から強い影響を受けており、パウロを介してオルフェウス教の教義はキリスト教に取り入れられているというマッキオロの学説が紹介されている¹⁹。

3. マッキオロの受容とエリアーデ宗教学の構築

いずれもマッキオロをルーマニアに紹介するための書評論文であり、具体的な分析を詳細に記した専門論文ではないが、以上を概観する限り、エリアーデが賛同するマッキオロの論点は次の2点にまとめられる。

(A) イニシエーション参加者は、神との合一をスペクタクルではなく、現実的な体験として認識する。研究者は、神秘体験を歴史的要因、社会的要因として分析するのではなく、現実的な事柄として捉えたうえで、その意味の把握に努めるべきである。

(B) 宗教史学 *Histoire des Religions* は、上記の課題に取り組む学問領域である。

この2点は、1920年代の時点では未だ体系的かたちをとってはいないが、のちにエリアーデ宗教学の根本的主張として展開される萌芽であると考えられる。

(A) に関して、参加者にとって神との合一体験が現実的出来事であり、イニシエーションにおいて参加者は神を演じるのではなく、神そのものになっているという主張は、戦後にエリアーデが展開した儀礼論とかなりの程度重なるものである。すなわち、儀礼は神話をスペクタクルとして演じているのではなく、現実として再現しており、参加者は聖なる時空間を生きる神そのものになっているという、エリアーデ宗教学の主張である。『宗教学概論』では以下のように述べられている。

「儀礼はすべて、いま、この瞬間に行なわれるという性質をもっている。その儀礼によって出来事が記念され、繰り返される際の時間は現在化され、たとえその時間がどれほど遠い過去と考えられたとしても、それはいわば「再-現在 re-présenté」されるのである。キリストの受難と死と復活とは、聖週（復活節前の週）の祭式によって記念されるだけでなく、それらはそのとき、信徒の目の前で起こるのである。真のキリスト教徒は、自分がこうした超歴史的出来事の同時代にいると感じなければならない。テオファニー的時間は、繰り返されることによって、信徒にとって現在となるのである」²⁰。

儀礼の参加者は、演出としてではなく現実として、宇宙開闢以前の神話的時間に回帰し、神そのものとなって宇宙をあらためて創造する。聖性が枯渇した宇宙は、こうして新たに創造されることによって聖なる活力を回復する。これはエリアーデが一貫して提示し続けた根

本的な主張である。

(B) に関して、神との合一体験はイニシエーション参入者にとって現実として認識されるものであり、その体験の意味構造を歴史や社会的要因との連関におくことなく把握する必要があるというのは、宗教者のヒエロファー体験を歴史や社会に還元せずに把握するというエリアーデ宗教学の根本的主張へと展開される。以下はエリアーデの非還元的な姿勢を表す文言としてしばしば引用される『宗教学概論』の一節である。

「宗教現象が宗教現象として現れるのは、それ固有の様態において把握される時、つまり、宗教という尺度で研究される条件においてのみである。宗教現象を、生理学、心理学、社会学、経済学、言語学、芸術などによってとりかこもうとするのは、それ自体に背くことである。それはまさに宗教現象にある唯一独自のもの、他に還元できないもの、つまり聖性を逃してしまうことである」²¹。

マッキオロとの学的連関を踏まえると、このようなエリアーデの非還元的主張は、レーウというよりはマッキオロの研究とのつながりが強く見て取れるものであり、それを後年まで保持した可能性が考えられる。

以上の分析は、エリアーデ宗教学のすべてがマッキオロから方法論的基礎の着想を得たものであると主張することが目的ではなく、1928年12月にインドに向かう直前までエリアーデはマッキオロの神秘主義研究の受容をこのように積極的に進めていたということを確認することにある²²。既述のように、エリアーデにおける「宗教現象学」はレーウを継承したものと一般に考えられているが、レーウの学説に触れる以前にマッキオロに学ぶことによって、エリアーデは宗教現象の超歴史的、非還元的性質を解明する重要性を認識するようになった。たしかに後年のエリアーデがレーウから多くの言葉を借りたことは事実であるが、彼が宗教現象学的な用語によって表現した問題意識そのものは、マッキオロとの思想的連関において生成したものと考えられる。

IV. 「宗教史学」と「宗教現象学」の統合

エリアーデは「宗教史学」と「宗教現象学」という相容れないふたつの方法論をペッタッツォーニとマッキオロというイタリア人研究者との交遊の中で受容したのであり、両学派を自身の研究のうちで相補的に配置して統合する必要性を早くから感じていたと考えられる。1961年にジョセフ・キタガワ、チャールズ・ロングらとたちあげた『宗教学 (*History of Religions*)』の創刊号に掲載された「宗教史学と新しいヒューマニズム」において、エリ

アーデはペッタッツォーニの言葉²³を引用しながら、両学派を統合する必要性をつぎのように訴えている。

「ここ数年来、多くの学者が「宗教現象学」と「宗教史学」の二者択一を超越することの必要性和、この二つの知的操作が共ども適用され得るようなもっと大きな展望に到達する必要性を感じてきている。今日では、学者たちの努力は、宗教学の統合的な考え方に向かって己れを方向付けているようにみえる。たしかにこのふたつの接近方法は幾分互いに異なった哲学的資質に照応している。だからといって、「本質」と「構造」を理解しようとしている者と、もっぱら宗教の「歴史」に関心をもつ者とのあいだの緊張関係がいつの日か完全に消え去ってしまうなどと考えるのはいささか素朴に過ぎる。そうではなくこの緊張関係こそ創造の源なのだ。その関係のおかげで、宗教学は独断論と沈滞を免れるだろう」²⁴。

たしかに『宗教学概論』の評価をめぐりエリアーデとペッタッツォーニは意見を違えたが、エリアーデは後年までペッタッツォーニからの指摘を意識し続け、それを自らの方法論の内に取り込もうと模索し続けたといえる。ペッタッツォーニの言葉に従って、宗教現象学と宗教史学を統合する方向性を模索することが、宗教学という学問の新たな展開につながるはずだとエリアーデは強く信じたのである。それゆえに未完の遺作となった『世界宗教史』では、歴史を人間の精神的活動および宗教思想の展開する場として捉え、歴史的コンテキストにそくしながら宗教現象を叙述することをあらためて試みたのだと考えられる。

エリアーデの支援を受けながら研究したヨアン・ペトル・クリアーヌは、『ミルチャ・エリアーデ（*Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi, 1978）』の補遺「ミルチャ・エリアーデとイタリア（*Mircea Eliade și Italia*）」において、ウーゴ・ピアンキの言葉を借りながら、「宗教史学」と「宗教現象学」を統合しようとするエリアーデの試みについてつぎのように述べている²⁵。エリアーデの方法論は祖型をはじめとする超歴史的概念を前提とする宗教現象学であり、宗教史学と相いれない。しかし宗教史学派には、宗教現象学的方法論を拒絶すると同時に受け入れたいという両価的な姿勢がつねにみられる。すなわち、イタリア宗教史学派は宗教現象学派との差異を強調することにより、自分たちの方法論的特徴を明確化してきたのであり、レーウやオットー、エリアーデといった宗教現象学者たちの研究を体験することは、宗教史学派にとって不可欠である。宗教現象学は宗教史学派にとっての「他者」であり、宗教現象学と接触し、ときに衝突することは宗教史学が独自の学問として展開するために必要であったと言える。このようなピアンキおよびクリアーヌの見解に従うなら、エリアーデはイタリア宗教史学派にとっての他者を意識的に演じることによって、宗教学の展

開に寄与しようとしたと考えられる。

V. 結論と課題

以上、エリアーデ宗教学における「宗教史学」と「宗教現象学」が、ペッタッツォーニおよびマッキオロの方法論を受容することにより構築された可能性について検討した。とりわけ「宗教現象学」については、従来はレーウの方法論を継承したものと考えられてきたが、マッキオロの神秘主義研究との連関もまた見逃してはならない。エリアーデが「宗教現象学」という言葉によって表現しようとした対象を、今日のそれよりも広い歴史的コンテクストを参照しながら再考することは、エリアーデ宗教学だけでなく、宗教現象学および宗教史学、そして現在に至るまでの宗教学そのものの学的系譜を見直すことに繋がるだろう。

なお、本稿では直接の分析対象にしていないが、「宗教現象学」の系譜を考える上では、オットーとエリアーデの思想的連関も重要なものとなる。エリアーデは、ブカレスト大学在学時に受講したナエ・イオネスクの「宗教哲学講義」において初めてオットーについて深く触れる機会を得た。イオネスクはシュライエルマッハーやディルタイからの影響を強く受けた宗教哲学者であり、オットーについて独自の解釈を示しながら当講義で取り上げた。エリアーデはそのイオネスクの解釈のもとでオットーを受容した可能性がある。ディルタイ、オットー、イオネスク、エリアーデの思想的連関を整理しながらルーマニアにおける「宗教現象学」の構築過程を分析することは今後の課題になる。

さらに、エリアーデが宗教現象学に大きく接近していった場所としては、エラノス会議にも注目すべきである。オットー、レーウ、ハイラーなどの宗教現象学者たちが深く関わったエラノス会議において、エリアーデは宗教史学を批判し、「祖型」の研究に方向性を定めるようになっていった。エラノス会議が宗教現象学の展開において果たした役割についてもさらなる研究の進展が望まれる。

謝辞

本研究は基盤研究 B「宗教現象学の歴史的変遷と地域性に関する包括的研究」（研究代表者：藤原聖子）の助成により実施された。

¹ 基盤研究 B「宗教現象学の歴史的変遷と地域性に関する包括的研究」（研究代表者：藤原聖

子)は、「宗教現象学」がどのような研究者たちの主導によって、いかなる方向性のもとで展開してきたのかを、地域的差異に着目しながら明らかにしようとしている。本稿は当研究の助成により実施されたものである。

² 武内義範「宗教現象学」『宗教学辞典』（小口偉一、堀一郎監修）、東京大学出版会、1973年。

³ 澤井義次「宗教現象学」『宗教学事典』（星野英紀、池上良正、氣多雅子、島菌進、鶴岡賀雄編集）、丸善出版、2010年。

⁴ 田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、1987年、78-83頁。

⁵ 同書、86頁。

⁶ 同書、82頁。

⁷ 脇本平也『宗教学入門』講談社学術文庫、1997年、26頁。

⁸ 石田慶和、藺田担編集『宗教学を学ぶ人のために』（世界思想社、1989年）においても、エリアーデはオットー、レーウと並ぶ「宗教現象学者」として解説されている。

⁹ ペッタッツォーニとエリアーデの学的連関に関するわが国の研究には、江川純一『イタリア宗教史学の誕生——ペッタッツォーニの宗教思想とその歴史的背景』（勁草書房、2015年）がある。ペッタッツォーニとイタリア宗教史学派の考察に関して、本稿は江川の研究に負っている。

¹⁰ Mircea Eliade, «La Mythologie primitive», *Critique*, No. 27, 1948, p. 708-717 の拙訳および解題（『nyx（ニュクス）』第5号、堀之内出版、2018年、162-177頁）を参照。さらに日本宗教学会第75回学術大会におけるパネル企画「現代宗教学におけるエリアーデ研究の展望」『宗教研究』第90巻別冊、第75回学術大会紀要特集、2017年、28-35頁も参照。

¹¹ 『宗教学概論』第3巻、久米博訳、せりか書房、1994（1974）年、194頁。 *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949, p. 455-456.

¹² ファン・デル・レーウ『宗教学現象学入門（*Einführung in die Phänomenologie der Religion*）』は1925年に刊行されている。

¹³ 「心理学と宗教史学——「中心」のシンボリズムについて（“Psychologie et Histoire des Religions — A propos du Symbolisme du “Centre” —）」『エラノス年報（*Eranos Jahrbuch*）』1950年、19号、247-282頁。

¹⁴ ファン・デル・レーウ『芸術と聖なるもの』小倉重夫訳、せりか書房、1980年におけるエリアーデの序文を参照。

¹⁵ エリアーデは1939年に英訳本 *Religion in Essence and Manifestation* を入手し、はじめてレーウを読んだことが1939年5月14日付のレーウ宛書簡から確認される。

¹⁶ 奥山史亮「マッキオロとエリアーデの往復書簡における「宇宙的キリスト教」の問題」『宗教と倫理』第17号、宗教倫理学会、2017年、29-43頁。

¹⁷ ①～⑦は Mircea Eliade, *Arta de a Muri, Ediție îngrijită, selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache*, Editura Moldova, Iași, 1993 に収録されている。⑧は Mircea Eliade, *Virilitate și asceză, Scrieri de Tinerețe, 1928*, Îngrijirea ediției, note și indice de Mircea Handoca, Humanitas, București, 2008 に収録されている。

¹⁸ Mircea Eliade, *Virilitate și asceză, Scrieri de Tinerețe, 1928*, p. 342.

¹⁹ エリアーデの中編小説「ディオニスの宮にて（*În curte la Dionis*, 1968）」はオルフェウス神話をモチーフにした作品であり、登場人物たちがヘラクレスの言葉の意味を議論する場面がある。これはヘラクレスの哲学をオルフェウス教に結びつけるマッキオロの学説を踏まえた描写である可能性が想定される。

²⁰ 『宗教学概論』第3巻、94頁、*Traité d'histoire des religions*, 1948, p. 388

²¹ 『宗教学概論』第1巻、久米博訳、せりか書房、19頁、*Traité d'histoire des religions*, p.11. 引用者が一部改訳した。

²² エリアーデのヨーガ研究については本稿の分析対象にしないが、マッキオロとの学的連関を踏まえながら、エリアーデがヨーガの分析で用いた概念を再検討する必要がある。マッキオロはデ・マルティーノに次のように伝えていた。「エリアーデによれば、ヨーガに関する彼の本〔*Yoga: Essai sur les origines. De la mystique Indienne*, 1936〕は精神的意味において、私の著書『ザグレウス』から生まれたそうです」（マッキオロの1939年4月1日付デ・マルティーノ宛書簡）。ここからは、エリアーデが「神秘主義」「秘儀」などマッキオロ『ザグレウス』の分析概念を用いながらヨーガ研究を実施した可能性が想定される。

²³ 「偉大な宗教史家ラッファエーレ・ペッタッツォーニは、彼の晩年の著作のひとつで、同じような結論に到達した。「現象学（Phenomenology）と歴史は互いに補足し合う。現象学は民族学、文献学、その他の学問なしにはどうにもならない。現象学は他方で歴史的な学問に、それらが捉えることのできないあの宗教的なるものの意味を与える。この視点からすれば、宗教現象学とは歴史の宗教的理解（Verständiss）である。それは宗教的次元における歴史である。宗教現象学と宗教史はふたつの学問ではなく、宗教の総合的な学問のふたつの相補的な相なのである。その限りで宗教学は、その独自の固有な主題によって与えられるきわめて輪郭のはっきりした性格を有するのである（“The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development” in *History of Religions*, p.66）」『宗教の歴史と意味』前田耕作訳、せりか書房、1992（1973）年、30頁。 *The Quest: History and Meaning in Religion*, The

University of Chicago Press, Chicago and London, 1969, p. 9.

²⁴ 『宗教の歴史と意味』 25 頁。 *The Quest: History and Meaning in Religion*, 1969, p. 8.

²⁵ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ediția a III-a revăzută și adăugită, Polirom, Iași, 2004, pp. 151-158 を参照。

【研究ノート】

デュルケームのプラグマティズム理解

堀 雅彦

はじめに¹

本稿の主な考察対象は、エミール・デュルケーム（仏 1858-1917）が 1913 年（『宗教生活の基本形態』刊行の翌年）から 1914 年にかけて行った二十回の講義である²。「プラグマティズムと社会学」と題するこの講義（以下、「プラグマティズム講義」と略記する）の原稿はすでに失われており、そのことをマルセル・モース（仏 1872-1950）が 1922 年の『社会学年報』で大いに惜んでいる³。その後、残された少数の覚え書きと、受講していた二人の学生のノートをもとにアルマン・キュヴィリエ（仏 1887-1973）らの手でその内容が再構成され、1955 年によく公刊にたどりついている（邦訳 1960 年、英訳 1983 年）。

再構成された講義録は、デュルケームによる引用箇所をすべてを丹念に（一部誤りもあるが）特定するなど、編者らの苦労がにじむものとなっている。しかしながら、この書物に対する関心は一般に低い。哲学の領域でこれに注目する論者は（プラグマティズム研究の領域を含めて）ほぼ皆無と言え、他方、社会学の領域でこれに注目する論者も（デュルケーム研究者を含めて）少数にとどまる。英訳版の講義録の編者ジョン・オールコックは、この講義が社会学者から「無視」（neglect）されていると表現しているが⁴、管見ながら日本の状況も同様（あるいはそれ以上に顕著）と見える。労作ではあれ論旨そのものに関わる決定的な誤訳を含む邦訳書がいまだ修正されずにいることも、この講義に対する関心の薄さを反映していよう。

このように総じて軽視されてきたこの講義だが、ここに社会学者デュルケームの哲学思想、少なくともその一端が、プラグマティズムとの対峙を通してかなり詳細に示されていることは確かである。また、ここでのデュルケームの中心的な批判対象であり、私自身の目下の研究対象でもあるジェイムズとデュルケームの思想の間には、単なる対立にとどまらない両義的な関係があると思われる⁵。そうした問題への考察の手がかりを掴むためにも、まずはこの講義の趣旨を本稿においてあたらしく明瞭にしておきたい。

1) プラグマティズム講義の意味

デュルケーム自身は、この講義の意味をどのように捉えていたのだろうか。「国民的な観

点から」見た場合、デカルト哲学や「合理主義」の伝統を本質とする「フランス精神」l'esprit français を守ることがこの講義を行う目的だと彼は述べている⁶。ここには当然ながら、アメリカ生まれの哲学としてのプラグマティズムとの文化的な闘争の意志が示されている。しかしながら一方において、この講義でデュルケームが同国人である哲学者ベルクソンをも批判対象としていることは見逃せない。清水強志氏の指摘によれば、当時のフランス知識界は「デュルケームを中心とするソルボンヌの精神とベルクソンを中心とするコレージュ・ド・フランスの対立状況」にあった⁷。そのベルクソンが、当時プラグマティズムを代表する存在であったジェームズと極めて親しい関係にあったことは、よく知られるとおりである。また、「現代の最も偉大なる合理主義者」⁸とデュルケームが賞賛するシャルル・ルヌーヴィエ（仏 1815-1903）や、ベルクソンとデュルケームの共通の師であったエミール・ブートルー（仏 1845-1921）までが、ジェームズの思想に賛意を示していたことを、このときデュルケームが意識しなかったはずはない。

その意味では、ここでデュルケームがフランス精神を危機に晒していると見ていたのは外来哲学としてのプラグマティズムだけではなく、当時フランスの内部にさえ拡散しつつあった広義のプラグマティズムであり、彼自身の言葉によれば「プラグマティズム運動」le mouvement pragmatiste だったと言えよう。

広義のプラグマティズムの拡大を、デュルケームは「理性に対する襲撃」と評し、われわれは「武器を携えて」それと闘わねばならないとさえ述べている⁹。

この闘いは、すでに述べた「国民的な観点」から見れば、合理主義を基礎とするフランス精神を守るための闘いであり、「哲学的な観点」から見れば、全般的に合理主義の傾向に沿ってきた哲学の伝統そのものを守るための闘いだデュルケームはいう。実際、その議論内容は高度に哲学的なものである。論敵であるプラグマティストやベルクソンの著作を丹念に読み込んでいることは一見して明らかであり、プラトン、スピノザ、ライプニッツ、ヒューム、カント、ニーチェといった哲学者への言及にも唐突なところがない。前出のモースが、失われたこの講義の原稿について「デュルケームの哲学上の仕事の総仕上げ」にあたるものだったと評しているのも頷ける。

「社会学者」デュルケームの仕事としてはあまりに哲学的とも言えるこの講義が、編者キュヴィリエが言うとおりに、『宗教生活』、特にその結論の最終節（第四節）の続編と位置づける一面を持っている点にも注目したい。これは単に社会学者の哲学趣味を満たすための長いあとがきのようなものではなく、『宗教生活』における議論の根本をなす認識枠組みを、より哲学的、かつ論争的な仕方でも再提示したものと言えそうである。

2) プラグマティズムの真理論

プラグマティズムが特に興味深いのは真理論の側面だとデュルケームは言い¹⁰、その観点からジェイムズの『プラグマティズム』（仏訳1910年）と、その続編にあたる『真理の意味』（仏訳1913年）に注目している¹¹。

ここで目を引くのは、一般にジェイムズの真理論の要と見られている部分、すなわち、真理を有用性の観点から再規定した部分よりもむしろ、ジェイムズが従来 of 真理論を支配してきた独断論を退けた部分に、デュルケームがいつそう強い関心を示している点である。従来 of 真理論を支配してきたのは、真なる観念とは外的な実在を忠実に模写したものだというドグマだとジェイムズは言う。プラトン以来の合理論（観念論）の伝統においても、それと対置される経験論においても、このドグマは保持されているとジェイムズは言う。つまり精神的な実在であれ、感覚的な実在であれ、観念の外部にある実在との一致を真理と解する点で、合理論と経験論は暗黙にして共通の前提に立つのである。

この前提ないしドグマをジェイムズは模写説（copy-theory）と呼んでおり、これに対する批判は、『プラグマティズム』以上に、『真理の意味』において集中的になされている。哲学史上の意義としては、有用性に基づく真理論以上にラディカルな問題提起であり、それは現代のネオ・プラグマティズム（とりわけリチャード・ローティの哲学¹²）にも継承されている。デュルケームがこの時点でここに着眼しえたのは驚くべきことである。

デュルケームの理解では、こうして実在を模写する要請から解き放たれた思考を、ジェイムズらプラグマティストはもっぱら行為・実践上の「有用性」の要請に結びなおしているが、これは「論理的功利主義」と呼ぶべきものにすぎない。この点に対する彼の見方は（後に見るように）極めて厳しい。

3) 実在の「創造」という視点

しかし、一方においてデュルケームは、模写説を退けたジェイムズが、思考と実在を単に切り離すのではなく、両者の関係を新たな仕方で捉えなおしていることにも注目している。

「大部分の理論家が思考を、事物を映し出す鏡として表象しているのに反して、プラグマティストたちは思考が事物に加わり、一体化すると考えている」¹³。

ジェイムズに代表されるプラグマティストのこのような考え方を、デュルケーム自身がどう評価しているのかは、曖昧な部分もある¹⁴。しかしながら、全体的な論調は以下のとおりである。

- 1) 模写説の放棄というプラグマティズムのラディカルな姿勢には、少なくとも全面的には賛同していない。
- 2) 真理を実践的な「有用性」に依存するものと見る真理観には、極めて否定的である。
- 3) 思考が実在への付加をなすという見解は受け入れている。

思考の「付加」的側面への関心は、講義の回数が進むにつれ、「プラグマティストによれば、実在はわれわれの作品である」¹⁵といった、よりラディカルな表現をとるようになる。すなわち、思考が実在に「付加」をなす、ということとどまらず、思考が実在を「作り出す」という表現（ジェイムズよりはシラーに特徴的なもの）が頻繁に引用されるのである。

終盤の講義においては、デュルケームは以下を自らの立場として述べている。

「結局のところ、実在を創造するのは思考である」¹⁶。

この一文のみを見ると、プラグマティズムの見解を率直に受け入れたかの印象を受けるが、そうではない。デュルケームによれば、ここでの「思考」を、プラグマティズムは個人に属するものと見ている。これに対し、デュルケームは実在を創造する力は個人ではなく集団の思考に帰せられねばならないと主張するのである。つまり思考による実在の創造というプラグマティズムの大胆な立論を、デュルケームは社会学的観点から批判的に捉えなおしつつ、自家薬籠中のものとするのである。

ただし、すでに見たようにデュルケームは少なくとも全面的には模写説を放棄していない。そのことは思考と実在についての上のような見方と矛盾するのではないか。この点について、彼は概略、次のように考えている。

思考ないし観念が真と見なされるのは、それが実在と一致しているときではなく、実在と一致していると信じられるときである。そのような信念へと人々を方向づけるのは、彼によればその表象が人々を社会的に結びつける力であり、つまり「より高い実在」としての社会をつくる力そのものである。「観念は実在に一致するが故にではなく、その創造的力の故に真なのである」¹⁷。彼が科学的真理と並ぶ「神話的真理」の根強さを論じるのは、この理路においてである。

デュルケームによれば、このような真理の社会的性格を踏まえるならば、真理が個人にとって「強制的」な権威を持つことが容易に理解される¹⁸。真理はかつての合理主義者（観念論者）が考えたように「英知界や神的悟性の領域」に存する永遠なるものではない。それは

（プラグマティストも認めるように）あくまでも人間的なことがらであり、歴史的に可変的なものにとどまる。しかしながら真理は、プラグマティストが考えるように個人的なことがらではない（つまり human だが personal ではない）。個人の意識をはるかに越えた社会的なことがらであり、従わざるをえない権威をもって個人の前に立ち現れるのである。

4) 思考と実践の一体性

デュルケームは「道徳的理想が行動にとっての規範であるように、真理は思考にとっての規範である」という言葉でこの講義を締め括っている¹⁹。『宗教生活』にも通底するカントの思弁理性（理論理性）と実践理性の一体性に対する彼の強いこだわりを、ここにも見ることができる。

『宗教生活』の彼はこう述べている。

「一方の科学と、他方の道徳ならびに宗教とのあいだには、多くの場合認められてきたような二律背反のたぐいは存在していない。それどころか、人間のこれらの異なる活動様式は、実際には唯一の同じ源泉に由来しているのである〔傍点付加〕。これはカントがよく理解していたことであり、そしてこのことが、彼が思弁理性と実践理性とを、同じ能力の二つの異なる側面と見なした理由なのである」²⁰。

ここでいう「唯一の同じ源泉」とは、カントにとっては普遍的なものへの志向であった。デュルケームもまた、カント主義者として、それを是認している。しかし、タルコット・パーソンズは彼自身にとって二度目のデュルケーム論²¹において、「聖のカテゴリー」こそが、デュルケームにとって認知と道徳のカテゴリーを結び合わせる総合ないし母体（matrix）だった、との認識を示している。つまり思考と実践の規範をメタレベルにおいて、あるいは基層において媒介するものが聖なるものとしての社会的実在だったということである。なお、ここでの思考と実践の対置は、belief と practice（信念と儀礼）の対置と緩やかに対応しよう。

もちろん、プラグマティストもまた、思考と実践の一体性を重視する。しかしながらデュルケームがいかにも受け入れることができなかつたのは、ジェイムズらが思考を直接に実践に従属するものとした（と、少なくともデュルケームには思えた）点であろう。そこには、両者を上位あるいは基層において結ぶものがない。真なるものを善なるものの一種と捉え、なおかつその基準を「有用性」や個々人の「満足」に求めることで、プラグマティズムは思考と実践の双方（とりわけ前者）を規範なき恣意性にゆだねてしまったとデュルケーム

ムは言う²²。

「それ〔プラグマティズム〕を本質的に特徴づけているものは、厳格なる知性の訓練そのものに対する苛立ちである。それは行為よりも思考を「解放」することをはるかに強く熱望する。プラグマティズムの野心は、ジェイムズの言うように「真理を柔らかくする」ことなのである」²³。

ここで注目すべきは、この講義が、当時デュルケームの学生でもあった息子アンドレを含め、若い学生たちのために企てられたものだったということである。当時のフランスにおけるプラグマティスト、とりわけジェイムズの著作の広がりには目覚しいものがあった²⁴。その多くが講演録・講義録であり、学問的訓練の不十分な学生にも読みやすいものであったことも、デュルケームに「理性への襲撃」とまで言わせる要因だったかもしれない。

5) プラグマティズムの「誤謬」

「プラグマティストたちの誤謬は、知識の独自の特性を否定し、その結果として思考の、ひいては意識の独自な特性をも否定したこと」だとデュルケームは言う²⁵。意識の独自な特性とは、「意識なしには存在しないであろうような存在者を構成すること」である。すでに見たとおり、人間の思考はその集約的な形態において社会という高次の実在を創造すると彼は述べている。社会の創造はまた、それを構成する個々人の創造でもある。意識なしには存在しないであろう存在者とは、社会のことであると同時に、社会的存在としての自己であろう。

もっとも、「思考を存在に結びつけ、思考を生活に結びつける」プラグマティズムの基本的な発想は、社会学にも不可欠のものだとデュルケームは言う。しかしながら、その場合の「存在」と「生活」は、彼にとっていずれも個人的なものと社会的なものとの二元性と相互浸透（あるいは合一）を本質とするものであり、この発想は『宗教生活』の根幹をなすものでもある。他方、プラグマティズムを代表するジェイムズは『諸相』において、顕在化した意識と潜在意識の二元性と相互浸透（あるいは合一）を鮮烈に論じたわけだが、デュルケームにしてみればそれはなお、個人を超えた真理や理想の由来を説明するものたりえない、ということになるだろう。

この点に関してデュルケームと好対照をなすのは、前述のエミール・ブートルーである。デュルケーム（およびベルクソン）のかつての師であったブートルーは、ジェイムズと長年にわたる交友を結び、『諸相』の仏訳が刊行される際には進んで序文を寄せている。さらに、

ジェイムズの没した翌 1911 年にはジェイムズの人生と哲学を論じた単著を書いている²⁶。その序文に、次のような一節がある。

「ジェイムズは哲学の根が生活にあることを教えてくれた。集団的、非人格的な生活ではなく、個人の具体的な生活にこそ、哲学の根があることを教えてくれた。そのような生活のみが、真に存在する生活なのだ」²⁷。

結び

結局のところ、ジェイムズに連なる哲学者（そこには狭義のプラグマティスト、さらにはアメリカの哲学者のみならず、ブートルーやベルクソンといった人々も含まれる）とデュルケームの間には、「真に存在する生活（あるいは「生」）」をめぐる越えがたい対立があると言えよう。おそらくジェイムズならばそれを哲学的「気質」の違いと受け止め、その差異を彼の多元的宇宙の中へと包み込むであろう。他方、デュルケームはそれをも拒むにちがいない。これもまた気質の違いと言えなくもない。

しかしながら今、そのような哲学の心理学的相対化をもって結論とすることに、さしたる意味はあるまい。すでに功成り名遂げた晩年に至ってもなお、自らと根を異にする哲学と対峙し、あるいは格闘し続けたデュルケームの思想の全体像は、いまだ見えない。私自身はデュルケーム研究の世界の外側に立つ者だが、彼の学問の哲学的な背景は十分な関心を集めていない印象を受ける。特に「私は哲学から出発して、そこに戻ろうとしている」²⁸と語ったという晩年の思想については、さらなる考察が求められるものと思う。

¹ 本稿は、科学研究費補助金（基盤研究（C））「宗教学の生成とその展開に関する総合的研究」（研究代表者・江川純一）の助成による共同研究の成果の一部であり、日本宗教学会第 76 回学術大会（2017 年）パネル「デュルケーム宗教学思想の可能性—没後 100 年によせて」

（代表：山崎亮）での堀の発表「デュルケームとアメリカ哲学—その距離と接点」の原稿に加筆修正したものである。なお、この発表の要旨は『宗教学研究』第 91 巻別冊に掲載されている。パネルでのディスカッションは筆者にさらなる考察の必要を痛感させるものだったが、その課題は本稿の段階でもいまだ十分には果たされていない。

² Emile Durkheim, Pragmatisme et sociologie (PS) : Cours inédit prononcé à La Sorbonne en

1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d' étudiants, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1955. (エミール・デュルケム遺稿、アルマン・キュヴィリエ編『プラグマティズム二〇講』福鎌達夫訳、1960年。Pragmatism and sociology, Cambridge University Press, 1983.) 以下、引用にあたっては邦訳と英訳を参照しつつ、最終的には仏語原文に沿うように訳出した。

³ PS, p.7-8, 邦訳 8～10 頁。

⁴ 'Editorial introduction to the English translation', Pragmatism and sociology, xxiii.

⁵ 山崎亮氏はデュルケムの『宗教生活の基本形態』におけるジェイムズの『宗教的経験の諸相』への言及に注目し、宗教経験をめぐる両者の見解に、一定の「類似性ないしは親近性」があった可能性を指摘している（山崎亮『デュルケム宗教学思想の研究』未来社、2001年、序章および第五章）。私が両者の関係を再考すべき必要性を知り、プラグマティズム講義への関心を抱くようになったのは、この山崎氏の指摘によってである。

⁶ PS, p.p.28, 邦訳 2 頁。彼は 1902 年から翌年にかけて行われた道德教育に関する講義でも「わが国の国民精神」に触れ、「一般にフランス人は、意識するとしないうに関わらず、ある程度デカルト哲学の信奉者」だと述べている（『道德教育論』講談社学術文庫、409 頁）。

⁷ 清水強志『デュルケムの認識論』、恒星社厚生閣、2007 年、153 頁。

⁸ PS, p.53, 邦訳 67 頁。

⁹ PS,p.11, 邦訳 1 頁。

¹⁰ PS, p.6, 邦訳 25 頁、英訳 p.11.

¹¹ 英訳版プラグマティズム講義の編者ジョン・オールコックは、とりわけこの二冊を読んだことが、プラグマティズムへのデュルケムの関心を強く方向づけていると見ている。

Pragmatism and sociology, xxv.

¹² 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書、1993 年。

¹³ PS, p.93, 邦訳 88 頁。

¹⁴ そのような曖昧さが残る一因は、この講義が受講者のノートによる再構成であることの限界にある。再構成された講義の叙述を読む限り、上の論点に関してはデュルケムはプラグマティズムに賛意を示しているように見えるが、前述のパネリスト山崎氏より、それは彼の他の著作における姿勢と整合しないのではないかと、との指摘を受けた。本稿を一つの手掛かりとしつつも、さらに広く彼の著作との関係を慎重に検討したい。

¹⁵ PS, p.119, 邦訳 118 頁。

¹⁶ PS, p.174, 邦訳 184 頁。

¹⁷ PS, p.173, 邦訳 182 頁。

¹⁸ PS, p.197, 邦訳 211 頁。

¹⁹ *ibid.*

²⁰ 『宗教生活』下巻、441 頁。

²¹ 一度目は 1937 年の『社会的行為の構造』において、二度目は 1978 年の『行為理論と人間の条件 第三部』の「デュルケームの宗教論再訪」においてである。上記の該当箇所は Talcott Parsons, Action theory and the human condition PARTIII, 1978, p.215. 邦訳は富永健一他訳『宗教の社会学』勁草書房、85 頁。

²² このようなデュルケームのプラグマティズム理解にはいくつかの誤解が含まれると私は考えるが、ここでは問題としない。

²³ PS, p.137, 邦訳 140 頁。

²⁴ ジェイムズの代表的著作の仏訳の刊行年は、下記のとおりである（括弧内は原書の刊行年）。多くが原書の刊行からさほど年数を隔てずに仏訳されていることがわかる。なお、デュルケームはこの講義の中で以下のすべてを引用している。

1898 『信じる意志』（1897）

1906 『宗教的経験の諸相』（1901-2）

1909 『心理学（簡略版）』（1892）

1910 『多元的宇宙』（1909）

1911 『プラグマティズム』（1907）

1913 『真理の意味』（1909）

²⁵ PS, p.170, 邦訳 178 頁。

²⁶ Émile Marie Boutroux, trans. by Archibald & Barbara Henderson, William James, Longman, Green, co., 1912.

²⁷ *ibid.*, vi.

²⁸ 山崎亮「訳者解説」『宗教生活』下巻、461 頁。1911 年 9 月のジョルジュ・タヴィ宛の書簡の一節とのこと。

【研究ノート】

「伝統医学」の受容基盤をめぐって

森口 眞衣

1. 「曖昧さ」という特徴

現代世界では「伝統医学」と呼称される様々な実践が展開しており、日本においては漢方や鍼灸を中心とした、いわゆる東洋医学がその筆頭として提示されることも多い。しかし、我々自身が日常の場面でしばしば経験するのは、その位置づけが非常に曖昧だということである。「伝統医学」は臨床の場において医療者から提供された治療法のひとつとみなされることもあれば、それ以外の場で資格を所持しない非医療者によって実践される非医学的なものとみなされたりすることもある。

そこで、仮に日本における「伝統医学」の代表的な存在といえる漢方と鍼灸を対象に、「医学」としての位置づけをめぐって以下のように問いを重ねてみよう。すると、問答の数が増えて情報が得られるほど、むしろその枠組みは曖昧で不明瞭なものになっていくことがわかる。

（問）「伝統医学」は医師によって提供されないものをさすのか？

（答）そうでもない。鍼灸は医師によっても医師以外の医療者（はり師、きゅう師）によっても提供されている。漢方薬は医師により処方されるが、市販薬として購入することも可能である。

（問）「伝統医学」とは「医学」ではないのか？

（答）そうでもない。日本では医師資格の条件である医師国家試験の出題範囲に漢方は含まれていないが、実際の臨床では自ら漢方を修得した医師が保険診療の範囲でエキス剤を処方している¹。そのため学習内容としての「医学」ではないが、実践対象としては「医学」といえる。

（問）「伝統医学」は非科学的か？

（答）そうでもない。最近の臨床医学では、いわゆる西洋医学だけではなく漢方や鍼灸に関しても EBM（evidence-based medicine）としての科学的根拠が数多く提示されている。

（問）漢方と鍼灸は日本の「伝統医学」か？

（答）そうでもない。日本の漢方や鍼灸は源流である中国医学から多くの影響を受けており、

現在の中国で「中医学」として展開する漢方や鍼灸の理論や技術には日本と類似あるいは共通の部分もみられる。

このように「伝統医学」は概念として明確な形態をもつものとは言いがたい²。「伝統医学」は結局のところ、我々が普段「医学」とみなしているものと同じものなのか別のものなのか、そしてその伝統はどこに由来するのか、いずれも非常に曖昧な状態にある。この背景には、「伝統医学」という概念が複数の文脈において重層的に展開し、複雑な過程を経て形成された可能性が示唆される。

本稿では「伝統医学」概念の受容基盤となった文脈として「近代」「健康」「代替」という流れを追うことで、現状分析としての考察を提示したい。

II. 「近代」の境界

そもそも我々が「医学」について考えようとするとき、まず念頭に浮かぶのは医療機関で公的な制度として日常的に実施されている形態であろう。そこには「人が病をもち、その病を治す」という基本的な構図があり、しばしば「医療」という名称も与えられ、medicine という語に対して「医学」と「医療」双方の解釈が存在するに至っている³。「医学」「医療」は文脈あるいは重点のおきどころによって使い分けられることも多く、medicine という共通あるいは類似する場面と枠組みについて、それぞれ異なる角度から説明しようとする概念として機能する。いずれにしても人類にとっては時代や地域、民族を問わず歴史的には常に必要とされ、存在し続けてきた営みのことである。

19世紀以降の「医学」「医療」は産業革命による技術革新を受けて急速に発達した。当時最先端の自然科学、すなわち近代科学において提示された多くの優れた研究成果を応用し、「近代」という新たな枠組みを得て「近代医学」「近代医療」と呼称されるようになったのである⁴。近代科学の研究成果は人体と病に関するさまざまな事象を解明し、またそれにより以前は対処できなかった病に対して大きな効果をもたらす治療法が次々と開発され実践可能になったことで、科学的な専門性を強めたという点がその最も大きな特徴である。「医学」「医療」が「近代医学」「近代医療」へと発達したことは非常に劇的な進歩であり変化といえるが、科学はその応用の先にさらなる病の解明や治療の発展をも予想させた。こうして「医学」「医療」は人類にとって大きな希望を抱かせる存在として「近代医学」「近代医療」と位置づけられたものと考えられる。この場合「近代」の語は「科学的」という意味と非常に近い関係にあるといえよう。

しかしその後「近代医学」「近代医療」は決して万能ではなく、病を完全に克服するわけではないことが指摘されるようになり、さらに期待とは裏腹の側面を露呈するような事態

もしばしば起きるようになった。たとえば、人体を細胞レベルまでマイクロ化して分析的に取り組む姿勢からは、病のみが切り離されて研究や治療の対象となり、それをもつ人間全体や相互の関係については見落としがち傾向が生まれたことは一般社会でもしばしば話題になっている。あるいは、国家制度化したことによって社会には広く浸透したが、同時に強制力や権威的性格も強まり、医療費負担や薬剤の副作用、医師の倫理観欠如といった、病そのものによらない新たな苦しみや不信感を患者に与えることにもつながった。その意味で「近代医学」「近代医療」はむしろ、それ以前の「医学」「医療」とは異なる新たな問題を生み出したともいえよう。つまり「近代医学」「近代医療」は、視点を科学に絞り深めたことがまず長所として期待を高め、後に短所として患者という人間ではなく病という現象のみを対象とする傾向につながり落胆を生むような変化をもたらしたと考えられる。

この落胆をいわば反省として、20世紀半ばごろからは「近代医学」「近代医療」の限界を見据え、それまでの急激な発展に対する方向性を見直しという動きが活発化した。科学的な特色を強めた「医学」「医療」に対して展開した様々なアプローチでは、「近代医学」「近代医療」の限界を乗り越えるため、その枠組みを広げることが必要という問題提起がなされるようになった⁵。そして「伝統医学」は拡大した枠組みの中に含められ、「近代医学」「近代医療」の限界を乗り越える役割を果たすことが期待される存在のひとつとなっている。

ここで注目しておきたいのは「近代医学」「近代医療」に対して、それ以前あるいはそれ以外の「医学」「医療」とは別の形で切り離された価値づけがなされたことである。「近代医学」「近代医療」の限界という指摘は、あくまでもその近代化に対するものであって、「医学」「医療」そのものに対してではない。そして科学的な「近代医学」「近代医療」に限界が指摘されたということは、むしろそれ以外の「医学」「医療」が乗り越えるはずという期待が高まったことを示すものといえよう。

「伝統医学」の受容基盤のひとつとして、ここでは「近代医学」「近代医療」および「近代医学以外の医学」「近代医療以外の医療」の両者を想定する必要がある。少なくとも「伝統」という語には長い歴史を通じて培われ伝えられてきたというニュアンスが込められるため、たとえば日本の漢方や鍼灸をはじめ長い歴史をもつものが多い「伝統医学」を、わずか200年程度の時間的区分のうちに発達した「近代医学」「近代医療」の枠内に置くことには確かに違和感があるだろう。すると「伝統医学」の概念は「近代」以前の「医学」「医療」を包含する「近代医学以外の医学」「近代医療以外の医療」の枠内に置かれることになる。ただし、上述したように「近代医学」「近代医療」の限界という指摘は、それ以外の「医学」「医療」が、いわば行き詰まった「近代医学」「近代医療」の抱える問題を打破してくれるのではないかという可能性を期待している。したがって「伝統医学」には、「近代医学以外

の医学」「近代医療以外の医療」という一方のみに属するのではなく、「近代医学」「近代医療」とそれ以外の「医学」「医療」とを架橋する機能を果たすことも求められ、その境界に位置づけられることになるだろう。

Ⅲ. 「健康」の境界

「近代」の名を冠する医の概念枠として成立した「近代医学」「近代医療」は、科学的視点の導入によって個々人の病を治癒するための術を大きく増加させている。しかし、その背景となる病の発生そのものを考えるためには、人間集団としての社会に視点を移す必要があった。これを受けて発展したのは、疫学⁶などを主体とする公衆衛生学⁷の領域である。病の発生に対する「予防」という取り組みの基盤ともいえる公衆衛生学は、社会的な医療制度を駆使することによって病の発生を制御することにその特性を発揮した。「近代医学」「近代医療」が制度としての地位を確固たるものにする過程において、同じく19世紀以降の近代科学による研究成果を受けて飛躍的に発達した公衆衛生学は大きな役割を果たしている。その成果から、人々の栄養・生活・労働・教育などの環境をめぐる社会的な状況が病の発生に大きな影響を与えているという事実も明らかにされた。

また公衆衛生学の発達、病の制御だけでなく、個人あるいは集団における「健康」の実現を「医学」「医療」の新たな目的として提示することも可能にしている。この場合の「健康」については、1948年に設立された世界保健機構（World Health Organization：WHO）憲章における「身体的・精神的・社会的に完全に良好な状態であって、単に病気あるいは虚弱でないことではない（Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity）」という定義が有名であろう⁸。ただし、この「健康」の概念は、それまで「近代医学」「近代医療」発展において主目的とされてきた病の克服とは大きく異なるところに設定されている。病はたしかに「健康」を阻害する要因のひとつにはなりうるが、病を治癒すること自体は「健康」の実現そのものではなく、さらに別の何かが必要とされている。つまり「健康」へ注目したことによって、「近代医学」「近代医療」の万能性に対する過剰な期待を抑制する効果をもたらされたといえよう。

その結果、公衆衛生学に支えられた「健康」についての研究が進み、それまで主軸であった「近代医学」「近代医療」の実施がむしろ「健康」を阻害し、病の発生につながっているのではないかという可能性が指摘されるようになった⁹。「健康」の概念は「医学」「医療」の対象であり続けてきた病そのものの概念をも変化させ、社会自身に病の位置づけに対して再考を促したのである。ただし、そのためには病に直接的な形で関わっている「近代医学」「近代医療」とは異なる、新たな視点でのアプローチが必要となった。

20世紀半ばから人文科学研究で「医学」「医療」を対象とする医療人類学や医療社会学などの領域が発展したのは、こうした状況を受けての動きと考えられる。これらの領域では「近代医学」「近代医療」に対する一種のアンチテーゼとして、その枠の外にある概念を用いた相対化が進められた。すなわち「近代医学」「近代医療」の成立以前から存在してきた「医学」「医療」に関する概念との比較、「近代医学」「近代医療」の中で構築されてきた病や「健康」に関わる事象の再検討などである¹⁰。

こうした「健康」概念への注目は、かつて「医学」「医療」が「近代医学」「近代医療」へと発達した際に、その枠を絞り狭める過程で除外されてきたはずの知識や技術への再評価という形で結実する。WHOは1978年に現在のカザフスタン共和国で「プライマリ・ヘルス・ケアに関する国際会議」をユニセフと共催し、アルマ・アタ宣言（Declaration of Alma-Ata）によって「すべての人に健康を（Health for all）」という目標の達成を提起した。これをもとに「近代医学」「近代医療」のほかにも「健康」を達成する可能性をもつ知識や技術に関する情報を幅広く収集するプログラムが開始され、5年後の1983年にはTraditional Medicineに対する調査結果が提示されている¹¹。ここにはかつて「近代医学」「近代医療」が世界で制度的に採用されていく過程において、一線を画す存在として除外されていた、世界各地のいわゆる民族医療¹²とされるもの、すなわち「伝統医学」としての理論や実践の体系が数多く含まれていた。WHOの活動により、これら「伝統医学」が「近代医学」「近代医療」の行き詰まりを乗り越え、「医学」「医療」の新たな可能性を拓くものとして公的な評価を得たことになる。

したがって、19世紀以降に「近代医学」「近代医療」として発展を遂げた「医学」「医療」は、科学化という枠組みを中心としたことでいったんその範囲を縮小したのち、20世紀後半に注目された「健康」の概念により、科学化のみではない方向へも範囲を拡大することに成功したことになる。この「健康」を契機とする「近代医学」「近代医療」のブレイクスルーには、「伝統医学」が何らかの役割を果たした可能性が想定される。

IV. 「代替」の境界

「健康」への注目は、一種のパラダイムシフト¹³として「近代医学」「近代医療」の方向性に大きな影響を及ぼした。これを受けて生まれた新たな動きが「代替医療（alternative medicine）」の急激な隆盛である。ただし、この新たな「医学」「医療」の可能性を拓くものとして注目された「代替医療」はその後現在に至って、「近代医学」「近代医療」発達の原動力であった「科学」との関係のなかで、当初の期待とは異なる変容もみられる状況となっている。

20世紀後半には、いわゆる「ニューエイジ (New Age)」運動の影響から、「近代医学」「近代医療」の視野の狭さを見直し、病を部分や要素から還元的にとらえるのではなく全人的にとらえるべきであるとする「ホリスティック (holistic)」の概念に注目が集まった¹⁴。人間の病は身体的な対応のみによって克服されるのではなく、精神面における治癒を複合するものであるという考え方もまた「医学」「医療」の枠組みを拡大するものであり、同時に起きていた「健康」への注目と類似した動きを想定させる。公衆衛生学に後押しされた「健康」の概念が「医学」「医療」の対象としての病を再考させたのと同じように、「ホリスティック」という概念は「医学」「医療」の手段としての治療の位置づけを社会に再考させたといえよう。

この「ホリスティック」概念の提示を受けて、「近代医学」「近代医療」では認められていない様々な実践法を「代替医療」の実践技法として「医学」「医療」の中に導入しようとする動きが起こった¹⁵。その中には19世紀に開発されたアメリカのカイロプラクティックやドイツのホメオパシーといった「近代医学」「近代医療」とは異なる療法実践のほか、鍼灸や漢方に加えアーユルヴェーダなど一部の「伝統医学」、さらに「医学」とも異なる多くの実践なども含まれていた¹⁶。こうして「代替医療」の概念枠が本来「医学」や「伝統医学」と直接関わりのなかった様々な技法をも取り込み、治療法として発信されたことにより、そこから還元された「伝統医学」の枠組みは拡散した可能性が想定される。また、本来「医学」と接点のない要素が技法として混入し治療法化したことは、結果的に「ホリスティック」および「代替医療」における「医学」「医療」としての位置づけを曖昧化させてしまった可能性もあるだろう。

「代替医療」の動きはアメリカを中心に世界へ広がったとされている。当時は「代替医療」利用に対する国民の関心が非常に高く、1990年代には文字通り「近代医学」「近代医療」を代替あるいは補完する可能性を検証するため、多くの予算を割いて「アメリカ国立補完代替医療センター (NCCAM)¹⁷」での科学的な研究が進められた。しかし、その臨床試験からは期待していたほどの成果が提示されず、研究の目的は代替から補完、すなわち病の治療や予防ではなく症状を管理することに方針が転換されて、センター名も2014年に「国立補完統合衛生センター (National Center for Complementary and Integrative Health : NCCAH)¹⁸」に変更されている。またアメリカにおける「ホリスティック」概念は「健康」の概念にも影響を及ぼし、1998年には先述のWHO憲章における「健康」の定義に対して「ホリスティック」概念に関わる2語の追加語句が提案されたが、最終的には審議対象とならず採択に至らなかった¹⁹。

このように、「代替医療」における目まぐるしい動態を追っていくと、「伝統医学」はまず

「健康」の概念により「近代医学」「近代医療」に革命的な変化を起こす可能性を期待されたのち、「代替医療」の領域と接点をもって「ホリスティック」という位置づけがなされたことにより、いわば「近代医学」「現代医学」に対抗しうる存在と期待された結果、科学性の担保を競うことになってむしろ正面から「近代医学」「近代医療」と向き合わざるを得なくなったという経緯がうかがえる。現在も「伝統医学」に EBM としての成果を提示する試みは多方面で続けられているが、「伝統医学」が「近代医学」「近代医療」に対抗しうるという構図は「代替医療」に由来するものと考えられ、引き続きその影響を受ける形で展開している状況が想定されよう。

現在の「伝統医学」は、20 世紀終盤の受容文脈である「代替医療」領域の影響を大きく受けた位置づけが継続されている可能性が高い。ただし、「代替医療」もまた「近代医学」「近代医療」と同じく、あるいはそれ以上に急激な発展を見せる領域であるため、ここにも再び限界が指摘される可能性がある。むしろ「伝統医学」は本来、病の克服とは異なる目的で設定された「健康」概念への注目を契機に再評価がなされたという経緯を踏まえながら、今後の動きを注視する必要があるだろう。「伝統医学」の位置づけに関しては、現在の「近代医学」「近代医療」および「代替医療」との関係視野に入れつつ、その将来的な方向性を検討する研究が求められてくるものと思われる。

【文献・参照】

- 厚生労働省 [2014] 『『統合医療』情報発信サイト』『『統合医療』に係る情報発信等推進事業』
<http://www.ejim.ncgg.go.jp/public/index.html> [2018-04-30]
- Haskins, Charles Homer [1971] *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press (Revised edition of [1927]) (別宮貞徳・朝倉文市 (訳) [2017] 『十二世紀のルネサンス ヨーロッパの目覚め』 講談社)
- 今津嘉宏・金成俊・小田口浩ほか [2012] 「80 大学医学部における漢方教育の現状」『日本東洋医学誌』 63 : 2, 121-130
- 森口眞衣 [2018] 「日本における『東洋医学』の概念枠について」『日本医療大学紀要』 4, 45-58
- 日本東洋医学会 <http://www.jsom.or.jp/medical/index.html> [2018-04-30]
- 日本補完・代替医療学会 <http://www.jcam-net.jp/> [2018-04-30]
- 日本統合医療学会 <http://imj.or.jp/> [2018-04-30]
- NIH [2014] NIH complementary and integrative health agency gets new name,
<https://www.nih.gov/news-events/news-releases/nih-complementary-integrative-health->

agency-gets-new-name [2018-04-30]

日本 WHO 協会 <http://www.japan-who.or.jp/commodity/kenko.html> [2018-04-30]

島菌進 [2003] 『〈癒す知〉の系譜：科学と宗教のはざま』 吉川弘文館

進藤雄三/黒田浩一郎（編） [1999] 『医療社会学を学ぶ人のために』 世界思想社

上馬場和夫 [2004] 「伝統医学の可能性：最も古いものに最も新しいものがある」 『日本補完代替医療学会誌』 1：1, 63-76

WHO [1983] Traditional Medicine and Health Care Coverage; A reader for health administrators and practitioners（津谷喜一郎（訳） [1995] 『世界伝統医学大全』 平凡社）

¹ 2001 年以降は文部科学省の医学教育モデル・コア・カリキュラムのガイドラインに漢方の項目が追加されており、教育としての展開が開始されている。今津/金/小田口ほか [2012]。

² 日本において漢方と鍼灸はしばしば「東洋医学」と総称されているが、両者の文脈における「東洋医学」の概念は一致しない。さらに現在では両者とは異なる「東洋医学」概念の存在も確認されている。日本東洋医学会 [2018-04-30]、森口 [2018]。

³ 「医学」および「医療」の概念について、『広辞苑』など一般的な日本語の辞書では、前者では病を対象とした学問的側面、後者では病者を対象とした活動的側面に注目して説明がなされている。また英語では前者を medical science、後者を medical care として両者を区別する表現も用いられている。ただし両者の使用状況をみると、公的制度として実施される臨床医学の文脈では「医学」を学問、「医療」を実践と位置づけるものの、両者を並列する例も多い。なお後述する医療人類学や医療社会学など人文科学領域では「医学」を「医療」の構成要素のひとつと位置づけ両者を区分して取り扱っている。また「伝統医学」と「伝統医療」の区分を明確にせず用いられることもある。このように現状ではそもそも「医学」「医療」の区分自体が統一されていないため、両者に関する本質的な定義をめぐり議論を展開する必要があるだろう。ただし本稿はこの問題を主旨としないため、両者の区分が不明瞭であることを前提としたうえで便宜上「医学」「医療」を併記する形で取り扱うことにする。

⁴ ただし「近代医学」「近代医療」という場合の「近代」は、いわゆる「近世－近代－現代」という歴史的な時代区分とは異なっている。一般に唯物史観などではヨーロッパにおける資本主義の登場を基準に 18 世紀から 19 世紀にかけての時期が「近代」と設定されることも多いが、ここでいう「近代」とは「近代科学」との関係が深く、特に「医学」における科学的視点につ

いてはルネサンス期以前までさかのぼることもある。Haskins [1971]。

⁵ このアプローチには、後述する医療人類学や医療倫理学など本来「医学」「医療」とは別の領域とされてきたところからの関心だけではなく、「補完・代替医療」「統合医療」と総称される領域で、「近代医学」「近代医療」に何らかの別の知識または技術体系を接続させようという試みも含まれる。

⁶ 疫学の成立はイギリスのコレラ発生時におけるジョン・スノウ（John Snow, 1813-1858）の調査研究とされ、「ブロード・ストリート事件（Broad Street cholera outbreak）」として知られている。また日本では高木兼寛（1849-1920）による日本海軍の脚気撲滅対策が有名である。いずれも原因となるコレラ菌やビタミン B1 の発見前に研究と取り組みがなされ、病の発生を低下させることに成功した。

⁷ 「公衆衛生」という概念自体は古代ローマなど古くから存在するが、17世紀の顕微鏡開発を受けて微生物学が発達した19世紀以後に研究が進展し、概念が整備されている。

⁸ 日本 WHO 協会 [2018-04-30]。

⁹ 古くから知られてきた「医学」「医療」における知識や技術の未熟によって治療者が患者を害する事態は、新たな知識や技術の発見によって解決されることも多く、この点について「近代医学」「近代医療」はむしろ解決につながる成果も多く提示している。しかしイリイチ（Ivan Illich, 1926-2002）はこれを「臨床的医源病」という狭義のものにすぎず、「近代医学」「近代医療」による対象者の拡大によって、それを取り巻く社会や文化もまた「医源病」の発生につながっているという考えを提示した。進藤/黒田 [1999]。

¹⁰ 進藤/黒田 [1999]。

¹¹ WHO [1983]。

¹² 日本の漢方と鍼灸と関連するものとしての中国伝統医学、インドのアーユルヴェーダ、ギリシアを起源としてアラビア文化圏で発展したユナニ医学、アフリカやラテンアメリカに多く見られるシャーマニズムと関連した呪術医などがその代表的なものである。WHO [1983]。

¹³ この場合の「パラダイム」は、クーン（Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996）の科学哲学におけるパラダイム概念の理論による。なおパラダイム概念も本稿で扱う「伝統医学」の位置づけに影響を与えた可能性が想定されるが、この点については稿を改めたい。

¹⁴ 島薮 [2003]。

¹⁵ 島薮によると1970年代の日本ではアメリカの影響下で「癒す知」への関心が高まったという。ここでいう「癒す知」とは、「からだや心が痛みや苦しみから解き放たれ、より健やかで本来の豊かな可能性を発揮できる状態へと回復するための知」であり、同時に「正統的な近代医学では実現できなかったものを目指す」ものである。これらはいずれも「代替医療」の概念

に通じるものといえよう。島菌 [2003]。

¹⁶ たとえば、太極拳や合気道といった武道実践のほか、禅やヨーガ、超越瞑想（Transcendental Meditation：TM）といった宗教的实践などである。上馬場 [2004]。ただし、この中には「医学」ではないものの「伝統」は保持するという技法もあり、さらに曖昧化が進んだものと想定される。

¹⁷ アメリカではまず 1992 年に国立衛生研究所（National Institute of Health：NIH）に代替医療局（Office of Alternative Medicine：OAM）が設置されたが、その後 1998 年に国立補完代替医療センター（National Center for Complementary and Alternative Medicine：NCCAM）に格上げされる形となっている。NIH [2014]。

¹⁸ 日本では「補完・代替医療」および「統合医療」がそれぞれ領域名として存在し、双方の名称を冠する学会も設立されている。また厚生労働省では現在「統合医療」の名称で情報を発信している。日本補完・代替医療学会 [2018-04-30]、日本統合医療学会 [2018-04-30]、厚生労働省 [2014]。

¹⁹ 提案されたのは dynamic と spiritual の 2 語である（Health is a dynamic state of complete physical, mental, spiritual and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.）が、現行定義で適切に機能しているという理由が提示されている。日本 WHO 協会 [2018-04-30]。

【報告】

オリゲネスの『ヨハネ福音書注解』とヨハネ福音書研究*

佐々木 啓

新約聖書のヨハネ福音書のプロローグ(1章1~18節)には、いくつもの本文批評(textual criticism)上の問題がある。その中でも、20世紀の後半に学会を賑わせたのは、1章3節から4節にかけての、句読法上の異読をめぐる議論である。

具体的には、(1章3節) … ὁ γέγονεν. (4節) ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν と3節の最後にピリオドを置くか、. ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν と、その前の ὁ γέγονεν という節の前にピリオドを置くかという判断に関するものである。新約研究上の基本テキストである、いわゆるネストレ=アラント版が、第25版までは、前者の読みだったのに対して、1979年の26版以降では後者の読みへと転換したことで話題になったものである。

部外者にとっては、あまりに細かすぎて、直ちにピンとこないような問題であるかもしれないが、後で述べるように、釈義とからんでも、いろいろと議論されるべき異読なのである。ここでは、そういった釈義上の問題そのものには立ち入らないが¹、日本語への翻訳上の違いだけを示すなら次のようになる。

… ὁ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν と3節と4節の切れ目にピリオドをうって、現行の節の切れ目を文の切れ目とした場合は、ὁ γέγονεν が、それより前の3節の文 καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἔν の主語 οὐδὲ ἔν にかかる関係節となり、新共同訳聖書のように、「成ったもので、^{ことば}言によらずに成ったものは何一つなかった」といった訳が可能になる。

それに対して、. ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν と ὁ γέγονεν の前にピリオドをうつなら、この関係節を ἐν αὐτῷ と繋げることになり、岩波(小林)訳²のように「彼(ロゴス)において生じたことは、命であり、…」(あるいは、この関係節を ἐν αὐτῷ の αὐτῷ が受けて「生じたもの(それ)において、(ロゴスは)命であった」³)といった訳が可能になる。

新約聖書全文書について個人で翻訳と注釈を完成させるという偉業を成し遂げた田川建三が最近出版した『ヨハネ福音書 訳と註』⁴においても、この箇所の異読をめぐるかなりの語数を費やして論じられている。結論からいうと、田川もネストレ=アラント版26版以降(並びに岩波=小林訳)と同じく、. ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν と、文の切

れ目を $\delta \gamma \acute{\epsilon} \gamma \omicron \nu \epsilon \nu$ の前に置く読みを採用しているのだが、そのさい、いつものように田川独特の調子で、この異読をめぐる既存の議論が次のように批判されている。

「ただしエルサレム聖書は註で、四世紀までは、我々のように文を区切って読む読み方が写本上はつきり確認できる (solidement attesté)、などと書いているが(岩波訳はその註を下手に写している。他人の註を右から左に借りてくる前に、まず自分の眼で事実を確かめなさいな)、まさかね。その時代の写本は単語の分かち書きはせず、文を切らずにずらずらと書いていたのだから、どこで文を切るつもりだったかは、普通はわからない。例えば、p⁶⁶ はここは切れ目なしにずらずら書いている。他方 κ (四世紀だぞ)はところどころ気の向いたところに文の区切りを示す小さな黒点を入れているが、ここは後世の節の区切りと同じ位置に入れている(ただしこの黒点は第三修正者が入れたものだと言われている。つまりずっと後世の加筆)等々。ここは古代の写本の存在もしない区切りを根拠にしたりするのでなく、文そのものの自然な流れとして我々のように訳すべきものである」⁵ (傍点は佐々木による)。

この記述で、田川の言い様は間違いではないとしても、もう少し丁寧に論じる必要があるように思われる。なぜなら、岩波訳はともかくとして、エルサレム聖書の判断は、以下で述べるオリゲネス (ca. 185 - ca. 254) などの教父の聖書引用を根拠にした判断であるとも考えられるからである⁶。

つまり、オリゲネスは、ギリシャ語で残っている彼の『ヨハネ福音書注解』⁷において、ヨハネの当該章句を何度も引用しており、その際の読みは、いずれも “ $\delta \gamma \acute{\epsilon} \gamma \omicron \nu \epsilon \nu \acute{\epsilon} \nu \alpha \acute{\upsilon} \tau \omega \zeta \omega \eta \eta \nu$ ” としか読めないのである。これは、オリゲネスが引用しているこの箇所のヨハネ福音書のテキストが、上述の議論でいうと、ピリオドを $\delta \gamma \acute{\epsilon} \gamma \omicron \nu \epsilon \nu$ の前に置き $\acute{\epsilon} \nu \alpha \acute{\upsilon} \tau \omega$ と繋げて読むネストレ=アラント 27 版以降のよみ、日本語では、岩波訳(そして田川訳)の読み方である、ということである。

したがって、エルサレム聖書の「はつきり確認できる (solidement attesté)」という表現は、田川が批判しているようなことではなく、今述べたようなオリゲネスの読み方などによる判断であるかと思われる⁸。パピルスなどに関しては、確かに田川が書いている通りであろうが、こういったオリゲネスの引用などを勘案するならば、岩波(小林)訳の注釈もあながち誤りというわけでもない⁹。

ここまでの議論は、新約本文批評上の細かい議論であるが、議論の大枠や重要性は理解で

きると思われる。まず、新約本文の確定には写本だけでなく、教父などによる引用が重要だということである。これは何を今更なのであって、新約本文批評においてはその重要性は夙に指摘されてきたことであり、それなりの研究もなされてきた¹⁰。そして、コンピュータの登場によって、さらに膨大なテキストの網羅的な研究も容易になった。

ヨハネ福音書ギリシャ語テキストとオリゲネスのテキストの関係については、1992年に出版された、Bart Ehrman らの *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*¹¹ が、その種の研究として代表的なものである。先程来論じてきた $\delta \gamma \acute{\epsilon} \gamma \omicron \nu \epsilon \nu \acute{\epsilon} \nu \alpha \acute{\upsilon} \tau \omega \zeta \omega \eta \eta \nu$ と続けて読むオリゲネスの読みについても、本書のおかげで、その引用が、かなり分量のあるオリゲネスの『ヨハネ福音書注解』のギリシャ語原典において、合計、逐語的な引用としては6～7回、暗示的なものを含めるとそれ以上、あることが容易に確認できる¹²。

それならば、田川が言うように句読点が曖昧なパピルスなどよりも執筆年代が古いと考えられる(通説によれば231年以前に執筆が始められた)¹³オリゲネスの『ヨハネ福音書注解』の引用の読み方で決まり、と言えるのではないか。

あるいは、オリゲネスはいわゆる「アレクサンドリア型」本文に該当するとされているのだから¹⁴、p^{66.75} やκなどの代表的なアレクサンドリア型の読みが、この点で曖昧だとしても、むしろオリゲネスに即して、これらの読みも、 $\delta \gamma \acute{\epsilon} \gamma \omicron \nu \epsilon \nu \acute{\epsilon} \nu \alpha \acute{\upsilon} \tau \omega \zeta \omega \eta \eta \nu$ とピリオドを前に置く読みなのだ、と判断すべきではないのか？

しかし、ことはそれほど単純ではない。なぜなら、Ehrman らが前述の本の序文で述べているように、オリゲネスの『ヨハネ福音書注解』自体のギリシャ語原典の執筆や伝承過程が問題となるからである。それは、オリゲネスの注解が口述筆記であることなどとも関係するが、そもそもオリゲネスのギリシャ語原典自体の長い伝承過程において、むしろ、成立した後の新約聖書に、オリゲネスのテキストに引用されている新約聖書の文言を、調和させるような試みがなされはしなかったか、といった疑問も残る¹⁵。ここでもわれわれはまた、伝承の渦の中に巻き込まれることになる。

そしてすでに、オリゲネス自身がそういった福音書テキストの伝承問題にかかわっていることが、彼の『ヨハネ福音書注解』の中にも見てとれる。

$\acute{\alpha} \nu \tau \iota \gamma \rho \alpha \phi \omicron \nu$ というのが、今日の本文批評でいうところの「写本」を表わすギリシャ語であるが、本稿で取り上げた1章4節について、オリゲネスは、この箇所の $\acute{\alpha} \nu \tau \iota \gamma \rho \alpha \phi \omicron \nu$ について興味深い言及をしている。

オリゲネスは『ヨハネ福音書注解』第2巻、(13)、132で次のように述べている。

τινὰ μέντοι γε τῶν ἀντιγράφων ἔχει, καὶ τάχα οὐκ ἀπιθάνως· ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωήἐστιν.

「しかしながら、おそらく信頼できないわけではないが（むしろかなり納得できるものであるが）、『彼・それ（ロゴス）において生じたものは生命である（『であった』と過去形でない）』という写本がある」¹⁶

ここには、現代の本文批評の観点からしても問題がある。つまり、なぜ、先ほど言及したように、アレクサンドリア型であるはずのオリゲネスがアレクサンドリア型の読み（たとえばκ）¹⁷を他の「写本」、要するに「異読」としているのか、といったことである¹⁸。

ただし、本稿の目的は、こういった細かい議論に批判や意見を提出することではない。私自身の関心はもっと大きな、新約聖書の成立過程といった問題、あるいは、そもそも新約聖書学という学問そのものの問題性にある。

私が問いたいのは、いまわれわれの手もとにあるようなヨハネ福音書は、いったいいつそのような姿になったのか、あるいは、別の言い方をすれば、どのような段階でヨハネ福音書がヨハネ福音書になったと言えるのか、ということである。そのような問いは、従来の「歴史的＝批判的」といわれる聖書研究においても問われてきたのではないかと、言われそうだが、私の問題意識は、それとは少し異なると考えている。

その問題意識とは、従来の「歴史的＝批判的」と呼ばれる聖書研究は、ドイツ流のものであれ合衆国流のものであれ、いわばプロテスタント的、聖書正典中心主義的イデオロギーが強く、知らず知らずのうちに、現にある聖書正典、この場合はわれわれの手もとにある「ヨハネ福音書」を前提として議論を展開してしまっているのではないかと、という疑念である。逆に、フランスなどのカトリック圏では、やはりそのイデオロギー的傾向によって、よかれあしかれ、教父らによる「伝承」をもまた重視するのである。それゆえカトリックの研究者の業績であるエルサレム聖書では、前述のような記述になっているのではないかと？

また、別の例をあげれば、カトリックの聖書学者である M. -É. Boismard と A. Lamouille の *Un Évangile pré-johannique*¹⁹では、オリゲネスより若干後の時代の教父であるヨハネス・クリュソストモス（344/349 - 407）の説教（homélie）のテキストを分析して、彼の扱っている「前ヨハネ（pré-johannique）福音書」には、「初めに ^{ことば}言があった」で有名な、いわゆる「プロローグ」（1:1-5, 9-18）が欠けていると分析している²⁰。

以上述べてきたような、研究者というか、いずれにせよ読み手の側の傾向といった問題は、

究極的には、今日のわれわれ自身がつイデオロギー的背景如何、という解釈学的に根本的な問いに突き当たるだろう²¹。

いったい、われわれが今日読むような新約聖書のテキストはいつ成立したのか、という問いは、実はますます錯綜した領域に踏み込まざるをえない、と言えるだろう。例えば、ごくわずかなパピルス断片が存在することによって、今日あるようなヨハネ福音書テキスト全体がすでに成立していたなどと考えるのは、早計なのではないだろうか²²。

* 本稿は、2017年9月16日に東京大学で開催された日本宗教学会第76回学術大会において行なった口頭発表の原稿に、加筆修正したものである。同趣旨のレジメが日本宗教学会編『宗教研究』第91巻別冊、216頁に掲載されている。

聖書

Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
オリゲネスのテキスト

Origène, *Commentaire sur S. Jean*, Tome 1 (Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc), Paris, CERF, 1966 (Sources chrétiennes, N° 120).

Origenes, *Johanneskommentar Buch I-V* (Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Hans Georg Thümmel), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

¹ この箇所に関する釈義的な問題については、たとえば、田川建三訳著『新約聖書 訳と註 5 ヨハネ福音書』（以下『ヨハネ福音書』）作品社、2013年、90頁参照。当該箇所と釈義上の問題との関連についての簡潔な解説は、Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament* (Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994²), p. 167f.を参照。

² 小林稔訳「ヨハネによる福音書」『ヨハネ文書』（新約聖書Ⅲ）岩波書店、1995年、3頁。

³ たとえば、Bultmann の読み方であり、釈義上の問題と密接に絡めて論じられている（Rudolf

Bultmann, *Das Evengelium des Johannes* [Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978 (1941)], S. 22f.)。

⁴ 田川『ヨハネ福音書』。

⁵ 田川『ヨハネ福音書』90頁。田川自身の日本語訳は、「それにおいて生じたものは、生命であった」であり、『『ロゴスにおいて生じたものは、生命として生きた』と言っているだけのことである」(同頁)としている。

⁶ 「彼(オリゲネス)は、ギリシャ語で新約聖書を広範に引用した最初の著作家であり、しかも、テキストの言葉そのものに極力注意を払いながらそれを行なった」のである(Bart D. Ehrman, Gordon D. Fee, and Michael W. Holmes, *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen* [Atlanta, Scholars Press, 1992], p. 11)。さらに、エイレナイオス(ca. 130 - 202)などもこの読み方のようなのである(『異端反駁』I. 8. 5)。

⁷ オリゲネス『ヨハネ福音書注解』の残存するギリシャ語原典テキストは、全32巻中、第1、2、6(結末が欠落)、10(冒頭が欠落)、13、19、20、28、32巻である。

⁸ ただし、エルサレム聖書の注釈の記述を、私自身は「事実を自分の眼で確かめ」られていない。田川が書いているような注釈を手もとのエルサレム聖書に見出せない。おそらく、分冊段階のエルサレム聖書の「ヨハネ福音書」への注釈ではないかと思われるが、未確認。

⁹ 田川が言及している「エルサレム聖書」の「註」の箇所を、残念ながら私は確認できないのだが、「エルサレム聖書」の発行もとである l'École biblique de Jérusalem の代表的研究者 M.-E. Boismard や A. Lamouille による *L'Évangile de Jean* (Synopse des quatre Évangiles en Français) (Les Éditions du Cerf, 1977), p. 71 には、以下のような記述がある。

「古代の写本にはコンマやピリオドが打たれていないので、〔写本を校合するという〕厳密な意味での本文批判とはならないが、3節と4節の間の区切り方の問題をまず検討しなければならない。一つの区切り方(Aとする)は、『生じたもの(ho gegonen [= ὁ γέγονεν])』の前にピリオドをおく。そうすると、翻訳は次のようになる:『すべてのものは彼(ロゴス)によって生じた。そして彼なしにはなにものも生じなかった。彼のうちに生じたものは命であった…。』もう一つの区切り方(Bとする)は、『生じたもの(ho gegonen)』の後にピリオドをおく。翻訳は次のようになる:『すべてのものは彼によって生じた。そして、生じたもの(の)なかのなにものも彼なしには生じなかった。彼のうちには命(ギリシャ語では冠詞なし)があった…。』決め手となる議論は、Aの区切り方を優位に立たせる(K. Aland)。〔写本による〕外証の視点からは、次のようなことが言える。3節と4節の間で句読点を打っているもっとも古いギリシャ語写本は、Aの区切り方である(C〔エフライム写本; AD 5〕 D〔ベザ写本; AD 5/6〕 L〔レギウス写本 AD 8])。Bの区切り方は、6~7世紀の写本からしか見られない。もっとも古い翻訳写本は、〔古いギリシャ語写本と〕同様に、Aの区切り方である(古ラテン語写本〔AD 4~〕 シリ

ア語クレトニア写本〔AD 5 [2/3] コプト語サヒド方言〔AD 3~〕〕。2世紀のグノーシス主義の著述者たちはみな、Aの区切り方である。教父たちでは、Bの区切り方は4世紀以降にしかあらわれない；このBの区切り方は、マケドニオス派やアリウス派〔いずれも、4世紀以降〕との論争において生じたもので、二次的な性格をもつことは明らかである。したがって、上述の確かな知見によって、Aの区切り方だけが4世紀の中頃まで知られていた唯一の読みである、とすることができる〕（〔 〕内は佐々木による補い、　部は、同じく佐々木による強調）。

ところで、岩波（小林）の注釈は以下の通りである。

「つまり『彼において起こったことは命であった』。ただし、『生じたものは彼のうちにあって命であった』とも読める。また文法的には『生じたもののうちにあってことばは命であった』も可〔これらは上記引用におけるAの区切り方による翻訳〕。新共同訳の『成ったもので、言によらずに成ったものは何一つなかった。言のうちに命があった』〔上記引用におけるBの区切り方〕は四世期末以降の伝統的な読み方に従ったもの。ここでは定本〔Nestle-Aland 27版〕に従い、それ以前の句点〔同Aの区切り方〕を採る〕（〔 〕内は佐々木による補い、　部は、同じく佐々木による強調）。

つまり、多少ややこしいが、岩波（小林）訳における当該箇所注の波線部は、M. -E. Boismardらによる *L'Évangile de Jean* の波線部に触れられているような「事実」を踏まえた記述であると考えられる。田川は「写本」のことを縷々述べているが、そもそも岩波（小林）の注は、「写本」について論じていない。さらに、田川は、「エルサレム聖書は註で、四世紀までは、我々のように文を区切って読む読み方が写本上はつきり確認できる(solidement attesté)、などと書いている」と記しているが、このエルサレム聖書の当該注を、私はなぜか見つけ出せない。また、上述のことからしても、「岩波訳はその註を下手に写して」、「他人の註を右から左に借りて」きているとは思えない。「まず自分の眼で事実を確かめ」ようとする、むしろ「事実」はこのようになるのだが、いずれにしても、田川の批判は多少性急な観を否めない。

「定本」と岩波（小林）の読みは、「古代の写本の存在もしない区切りを根拠にしたりするのではなく」、むしろ、教父たちなどに存在している区切り方—これもまた「写本」によるわけだが—を根拠に決定されているのである。

ちなみに、田川が自らの読み（結局のところ、「定本」、及びそれによる岩波=小林の読みとも同じ読み）の根拠としている「文そのものの自然な流れ」について、Boismard et A. Lamouille, *L'Évangile de Jean* では、以下のように分かりやすく説明されている。長くなるが、参考までに私訳を附す（本稿の注5も参照）。

「—〔テキストの分析による〕内証によるなら、Aの区切り方が正しいとする主な議論は、『命』という語の前に冠詞がないことである（1）。『生じたもの (ho gegonen)』という表現を除く

と、『…彼のなかにあったのは命〔冠詞なし〕であった〔彼のなかには「命」があった〕、そして、命〔冠詞あり〕は人々の光であった』となる。もし、『生じたもの (ho gegonen)』という表現を3節に結びつけようとする（Bの区切り方）、4節の最初の節の『命』は必然的に主語となり、4節の次の節の『命』という語には冠詞があるのに、〔前者の〕同じ語に冠詞がないという〔テクストの〕事実が説明できなくなる。逆に、Aの区切り方をとるなら、『生じたもの(ho gegonen)』という表現が主語となり、『命』は述語である〔から、冠詞がないのは説明がつく〕；あるいは、ヨハネ福音書では、この箇所のように、述語にあたる実詞は、『…である/がある』という動詞の前に置かれ、確定されているものでも定冠詞をとらない。したがって、Aの区切り方だけが、4節の最初の節の『命』に冠詞が附されていないことを正当に説明できるのである。－同様に、Aの区切り方だけが、3節冒頭からの対照法的な対句による並行表現を維持している。ギリシャ語を文字通りに翻訳すると次のようになる：『すべてのものが彼によって生じた。そして彼なしにはなにもものも生じなかった』。この二つの節は、『彼によって〔δι' αὐ τοῦ〕 /彼なしに〔χωρὶς αὐ τοῦ〕』と『すべて〔πάντα〕 /何一つ…ない〔οὐ δεῖ εἶναι〕』という二つの対立によって構成されている。この後者の対立は、この『すべて〔πάντα〕 /何もない〔οὐ δεῖ εἶναι〕』という二つの語句が最初と最後におかれていることによって、いっそう際立っている；もし、『何一つ生じなかった〔οὐ δεῖ εἶναι〕』に相当するギリシャ語のあとに〔Bの区切り方のように〕『生じたもの (ho gegonen [= εἰς γέγονεν])』という表現を付け加えるなら、上記のような二つの対立表現はかなり弱められてしまうだろう。－さらに、Aの区切り方だけが、1節から4-5節までのように、それぞれの節の最初の語がそれに先立つ節の最後の語を再びとりあげる、という鎖状の節の連鎖を守っているの；〔Bの区切り方のように〕『生じたもの (ho gegonen)』という語句を3節の最後につけるなら、同じ動詞を〔一つの節のなかで〕2回用いていることになるが、〔Aの区切り方のように〕4節の最初に結びつけるなら、3節の終わりと4節の冒頭は〔『生じる』という意味の〕 ginesthai [γι,vesqai] (『何一つ生じなかった〔εἰς γέγονεν οὐ δεῖ εἶναι〕－生じたもの〔εἰς γέγονεν〕』) という動詞によって〔上記のような鎖状に〕結びつけられる。－最後に、クムラン〔死海写本〕のテキストは、Aの区切り方を支持する。そこでは、神がすべてを創造したという考えが、(ヨハネ福音書1章3節のように) 肯定的な形式と否定的な形式で表現されているが、否定的な表現は、ただ一つの動詞を用いることによって表現されている〔からである〕。そのテキストを文字通り引用すると次のようになる：『そして神の知恵によってすべてが存在し、そしてすべてのものを神は彼の思惟によって強固にし、そして彼なしにはなにもものも生じなかった』(1QS〔宗規要覧〕11:11; cf. 11:17-18; 1QH〔感謝の詩篇〕5:1-2)。

というわけで、ヨハネ福音書テキストの〔神学思想上の〕解釈にとっては厄介であるが、われわれはAの区切り方を採用するのである。

¹⁰ Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford University Press, 1969), pp. 86-92. 橋本滋男訳『新約聖書の本文研究』聖文舎、99～105頁。当の田川建三自身も、「もしも彼らがその〔聖書の〕引用を逐語的に正確になしていると仮定すれば、その引用箇所については、聖書の写本そのものと同等の、場合によってはそれ以上の、価値があることになる。教父の多くは、もちろん、主な大文字写本よりも前の時代に著作していたのであるから」（田川建三『書物としての新約聖書』勁草書房、1997年、381頁。〔 〕内は佐々木による補い）、あるいは、「こちら〔教父たち〕の正文批判もかなり微妙なものがあるが、それらの問題に十分に注意を払えば、教父の証言は非常に貴重な資料である」（同、382頁）など書いている。前注9も参照。本稿における議論においては、オリゲネスのテキストの「正文批判」についても十分配慮したつもりである。

¹¹ 注6で言及した Bart D. Ehrman et. al., *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*.

¹² *ibid.*, pp. 45f. 具体的なそれらの箇所は、オリゲネス『ヨハネ福音書注解』第1巻、(19)、112；(32)、223、第2巻、(16)、112；(16)、114；(18)、128；(21)、137；(24)、155などである。ちなみに、オリゲネスによるこの箇所のパラフレーズ的な引用の仕方によれば、「ロゴスのうちに生じたものは命であった」と読んでいるらしいことが推測できる。『ヨハネ福音書注解』第2巻、(24)、155では、次のようにパラフレーズされているからである；«ὁ γέ γουε, γὰ ρ φησιν, ἐ ν αὐ τῷ » — δηλονό τι τῷ προειρημέ νῳ λό γῳ — «ζῶη ἦ ν». この読みがもたらす釈義上の問題については、たとえば、注1、3参照。

¹³ オリゲネス『ヨハネ福音書注解』の執筆年代については、小高毅訳『ヨハネによる福音注解』創文舎、1984年、による「解説」（同訳6～8頁）に詳しいが、いずれにせよ、当該の基本情報は、エウセビオス『教会史』第6巻による。

¹⁴ Metzger, *op. cit.*, p. 15*などを参照。

¹⁵ Ehrman, *op. cit.*, p. 17, n. 35などを参照。この問題は、それ自体でオリゲネス研究の重要なトピックであるだろう。

¹⁶ しかし、この箇所でオリゲネスが論じていることは、異読の是非そのものではない。オリゲネスにおける異読の問題については、Bruce M. Metzger, “Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament manuscripts,” in J. Neville Birdsall and Robert W. Thomson (eds.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey* (Freiburg, New York: Herder, 1963), pp.78-95などの研究があるが、未見である。オリゲネスの新約聖書引用の問題について扱った基本文献は、Ehrman et. Al., *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*, p. 13, n. 30に詳しい。

¹⁷ 注7参照。

¹⁸ 田川は、ヨハネ福音書の本文批評上の問題について若干立ち入って論じており、「今後もっと丁寧の研究される必要がある」（田川『ヨハネ福音書』772~776頁、特に774頁）とも記している。諸写本やパピルス間の錯綜した関係は田川が書いているが、Ehrmanらは、田川が当然視している「カイサリア型」本文の存在すらも疑っているようである（Ehrman, et al., *op. cit.*, p. 29, n. 23）。Ehrmanらが予告している前掲 *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen* の第2巻、オリゲネスによって復元できるヨハネ福音書テキストに関するさらに立ち入った本文批評上の分析が未だに出版されていないのは、この問題の複雑さを示しているのかもしれない。Ehrman, *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*, pp. 10-15 など、さらに、B. D. Ehrman, “Heracleon, Origen, and the Text of the Fourth Gospel,” *Vigiliae Christianae* 47 (1993), pp. 105-118 も参照。

¹⁹ M. -É. Boismard et A. Lamouille, *Un Évangile pré-johannique*, Vol. 1: Jean 1.1-2.12, Tome 2 (Paris, Librairie Lecoffre, 1993), p. 209f.

²⁰ *Un Évangile pré-johannique*, p.209. もっとも、プロローグがある程度ヨハネ福音書本文から独立した存在であることは、従来の歴史的＝批判的研究の「文献批判（literary criticism）」の枠内でもさんざん議論されてきたことである。しかし、前ヨハネ（*pré-johannique*）福音書が実際に存在したとするならば、文献批判的に厳密な立場は、プロローグを省いて注解すべきではないか？たとえば、ブルトマンがヨハネ福音書 7:53-8:11、有名な「姦淫の女」の箇所について注解しなかったように。仮にヨハネ福音書「プロローグ」が（*pré*であれなんであれ）「本来」のヨハネ福音書にはなかったとするならば、ヨハネ福音書の他の箇所の解釈問題のみならず、キリスト教の歴史的理解そのものもかなり変わってしまうだろう。そうすべきではないという線引きはいったい何によるのだろうか？

²¹ そのような問題は、オリゲネスの『ヨハネ福音書注解』の和訳を含む各国語訳についてもみられるように思う。これについては、まだ十分なことは言えないが、たとえば、注15で触れた箇所のオリゲネスの翻訳についても、邦訳（小高訳『ヨハネによる福音注解』131~132頁）のようでは、微妙に論点がずれてしまうように思われるのだが、そういった問題については別の機会に譲らざるをえない。

²² 現在のところ新約文書すべてのパピルスの中でもっとも古いとされる（125年頃とも言われる）p⁵²（Manchester University の John Rylands University Library にある Grenfell Papyrus 457）に関連して、新約聖書本文批評の世界的権威 B. Metzger のように、「もしこの小さな断片が前世紀〔19世紀〕の中葉に知られていたなら、かのすぐれたテュービンゲン大学の教授、フェルディナンド・クリスチャン・バウル（Ferdinand Christian Baur）に影響を受けた新約聖書批評の学派が、第四福音書〔ヨハネ福音書〕の成立は一六〇年以降であると論じることもしなかったであ

ろう」などと、皮肉っぽく言い切ってしまうことは可能なのだろうか。このパピルスは、「大ききさわずか六・五センチに七センチほどであり、内容も第四福音書の数節を含むのみ（一八・三〇 - 三三、三七 - 三八）」に過ぎないからである（Metzger, *The Text of the New Testament*, pp. 38-39. 橋本訳『新約聖書の本文研究』、38～39頁）。

【報告】

J. V. アンドレーエ『クリスティアノポリス』にみる

宗教と教育

シュルーター智子

はじめに

ヨハン・ヴァレンティン・アンドレーエ (Johann Valentin Andreae 1586~1654) の『クリスティアノポリスに関する記述』¹ (1619年) は、トマス・モアの『ユートピア』(1516年) の約100年後、カンパネッラの『太陽の都』(1602年執筆) に影響を受けて執筆されたユートピア小説である。日本においてはあまり知られていない²が、一般的には、モアとカンパネッラに並ぶユートピア小説の古典として位置づけられている。

本報告では、『クリスティアノポリス』に描かれた宗教と教育の内容を紹介し、今後の分析に向けて、いくつかの論点を提示したい。

1. 概要

アンドレーエは、おそらく、『クリスティアノポリス』よりも、『化学の結婚』³の著者としてよく知られていると思われる。あるいはこの小説のインパクトが、著者の印象を凌駕しているかもしれない。『化学の結婚』は1616年に出版された、薔薇十字友愛団の(架空の)始祖「クリスチャン・ローゼンクロイツ」を主人公とする小説だが、その出版から3年後の1619年、アンドレーエは同じく一人称の語り手による小説『クリスティアノポリス』を発表している。

『クリスティアノポリス』は、100章ちょうどで構成されており、前後に読者への挨拶「ごきげんよう、キリスト者の読者諸君！(Salve, Lector Christiane)」とエピローグ(クリスティアノポリスからの旅立ちと再訪の誘い)が添えられている。その物語は、難破した主人公がある島に漂着する場面から始まる。主人公は、親切な住人にその島の都「クリスティアノポリス」に案内され、異邦人に対する試験を受けた後に、従者と共に都を見て回ることを許される。自分が知る世界と比較しながら、主人公は、幾何学的に整備された都のさまざまな場所を訪れ、その素晴らしさに感嘆しながら産業や統治体制をつぶさに観察し、描写していく。なかでも主人公が感銘を受けるのが、クリスティアノポリスの宗教と教育である。

2. 「宗教について」(第 28 章⁴⁾)

クリスティアノポリスの産業と政治体制について見聞した主人公の「私」は、ここは異端的な狂信の街ではないかと疑いかけたところで、石板に金文字で刻まれた信仰告白を見つける。

1. 私たちは、最善で最も知恵のある、最大かつ永遠なる三位一体の神、世界を無から創造し、保ち、動かし、操る父を心から信じます。[…]
2. 私たちは、イエス・キリスト、神とマリアの息子を心から信じます。[…]
3. 私たちは、イエス・キリストによって、霊が新たになり、罪が担われ、私たちの肉の兄弟が彼と共に彼においてあり、アダムの墮落により失われた誇りが回復することを信じます。
4. 私たちは、キリストの生と受難と死によって、神の義が十分になされ、神の寛大さが報われたことを信じます。[…]
5. 私たちは、地獄の帝国と死の賜物が打ち砕かれ、神の庇護のもと、復活の勝利において安心が再び与えられることを信じます。
6. 私たちは、神の右で、その教会において全能かつ偏在するキリストが、言葉において霊的に、肉と血において現実に、近づき、保護し、活力をあたえ、終わりなく永遠に支配することを信じます。
7. 私たちは、[…] キリストの最後の審判を信じます。
8. 私たちは、聖霊を心から信じます […]
9. 私たちは、聖なる普遍的な教会を信じます。[…]
10. 私たちは、言葉のわざによる罪の許しを信じ、それに感謝し従う義務があることを信じます。
11. 私たちは、不信の徒が恐れる自然な死を心の限り歓迎し、それゆえ自然な生を心の限り忌み嫌うと、信徒たちが認める人すべての蘇りを信じます。
12. 私たちは、永遠の生を信じます。[…]⁵

この信仰告白の他にも、主人公は「道德に関する掟が刻み込まれた石板」を見つける(第 29 章)。これら二つの石板の内容を知った主人公は、「ここにいるのはキリストの民であって、その宗教は使徒のそれと一致し、その倫理政治体制は神の掟と一致する」と、確信するのである。

3. 教育について（第51～54章⁶）

その後主人公は、クリスティアノポリスの学校を見学していく。

それから私は〔訳者注：建物の〕上に連れて行かれた。そこには、信じられないほど広々とした、目立って美しい学校があり、8つの講堂にわかれていた。ここでは、若者という国のもっとも価値ある財産が、神と自然と理性と福祉のために、適切な教育を受けていた。なにしろ、一人ひとりが子どもたちを社会の有為なメンバーとなるように教育する義務があるのだから、共にそれに取り組み、教育と授業のために最良の手段を見つけ、それを応用しない理由があるだろうか？この目的のために非常に重要なものが、市民の考えによると、このきわめて優雅な場所なのである。⁷

この学校で教える教師は、「社会の底辺の出身者ではなく、その有能さで国において大いに尊敬されている、政府の最中枢に出入りすることも頻繁な、選りすぐりの市民」である。子どもたちは、男女問わず6歳で親元を離れて寮に入る。その寮においては、「食事は美味かつ健康的であるよう細心の注意が払われ、ベッドは清潔で、寝室や衣服、外見もみな同様」である⁸。

クリスティアノポリスの学校では、男子と女子がそれぞれ教育を受けている。

男の子は午前中に学び、女の子は午後に学ぶ。女の子には、男性に劣らぬ教育を受けた女性が授業を行なう。性質からして学びに劣るわけではない<女>性が、どこかでは教育から排除されているのは、理解できないことである。残りの時間は、機械仕事と女性の手仕事に充てられる。誰もが気質と好みに合った仕事を割り当てられる。⁹

他の場所でも同様であるが、主人公は、クリスティアノポリスの学校制度の素晴らしさを賞賛しながらも、自分にとって既知の社会に対する批判もまた怠らない。

<クリスティアノポリスの>市民が子どもの教育にあらゆる点で誠実であるのに対して、世間ではあらゆる点でいいかげんである。その学校にいる子どもたちがどれほど不潔で、どれほど汚らわしい食事や寝室にいて、教師がどれほど非人間的か、私がこれ以上述べる必要もないだろう。なぜなら、経験してきたひとは皆、それを声高に罵っており、しかも生涯にわたってその身に傷を残しているからである。¹⁰

展望

以上、『クリスティアノポリス』における宗教の描写の一例として信仰告白を、また教育に関する描写の一例として学校の様子を紹介した。しかし本報告で紹介したのは、『クリスティアノポリス』における宗教と教育に関する内容のごく一部にすぎない。上に挙げた学校制度に関する紹介に続いて、各講堂での教育内容に関する詳細な説明があり、「教育」の中で扱われる「宗教」の具体的な内容もそこで明らかになるほか、宗教制度に関する説明についても数章が割かれている。したがって、それらの内容と上記「信仰告白」とを照らし合わせて、アンドレーエのユートピアにおける宗教がどのような形態をとり、それが同時代の宗教思想といかなる関係にあるのかを見ていくことが必要になるだろう。

またアンドレーエは、テュービンゲン大学での師や友人との交際をはじめとして、多くの同時代人と交流をもった。たとえば、近代教育学の父として知られるコメニウス (Johann Amos Comenius 1592~1670年) は、主著『大教授学』(1657年)の冒頭で、教授学の先駆者として「まっさきに名前をあげ」るべき人物としてアンドレーエの名前を挙げ、「珠玉の諸著作の中で、教会や国家の病気ばかりでなく、学校の病気も見事にあばき出し、いろいろな箇所での治療法を示し」た¹¹ことに最上級の賛辞を寄せている。こうした出会いは、近代初期における宗教と教育の新たな潮流を生み出す一つの契機となったに違いない。現代においては、薔薇十字文書にせよ『クリスティアノポリス』にせよ、宗教史や思想史といった特定の学問分野における、限定的な関心の対象として分析されることが多い。しかし今後の研究では、アンドレーエとその周辺の人々との思想的・宗教的影響関係をより広く考慮に入れながら、当時の文脈を掬い上げることで、総体としての学問的営為を問い直す端緒を見出していきたい。

¹ Johann Valentin Andreae. *Gesammelte Schriften, Bd. 14*. Bearbeitet von Frank Böhling und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2018.

² ただし以下の論文がある。副島美由紀「J.V.アンドレーエの『クリスティアノポリス』—薔薇十字・敬虔主義・啓蒙主義を繋ぐユートピア」小樽商科大学人文研究第109号、17-48頁、2005年。

³ Johann Valentin Andreae. *Gesammelte Schriften, Bd. 3*. Bearbeitet von Roland Edighoffer. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2010, S. 255-417. ヨーハン・V・アンドレーエ

『化学の結婚』種村季弘訳、紀伊國屋書店、1993年。

⁴ *ibid.*, S.186-193.

⁵ *ibid.*, S.187-193.

⁶ *ibid.*, S.254-263.

⁷ *ibid.*, S.254f.

⁸ *ibid.*, S.256-259.

⁹ *ibid.*, S.262f.

¹⁰ *ibid.*, S.260f.

¹¹ コメニユウス『大教授学1』鈴木秀勇訳、明治図書出版、1962年、23頁。

【研究発表要旨】

宗教改革 400 周年記念再考

小柳 敦史

ルター像は時代状況や思想家の関心を反映してきた。とりわけ、宗教改革から 100 年ごとの節目には、集中的にルターについての言説が生み出されてきた。本発表では、1917 年の宗教改革 400 周年がどのように祝われ、そこでルターはどのように語られたのかを明らかにすることで、当時のキリスト教思想の状況について理解を深めたい。

1917 年は第一次世界大戦の開戦から 4 年目を迎え、ドイツ社会の疲弊が深まっている時期であった。それゆえ、宗教改革 400 周年を盛大に、それも国際的な祝祭として祝うことは不可能であった。そういうわけで、ハイライトとなるような祝賀祭は行われなかった 1917 年であるが、その代わりに宗教改革やルターに関する著作物が大量に刊行された。このような、大学人を中心として生み出されたルター言説において支配的だったのが、戦意高揚のための「ドイツ的ルター」の像であった。しかしながら、ナショナリスティックなルター像を提示する主流派に同調しない立場も存在した。宗教改革 400 周年記念は、ルターをドイツ性の観点から理解する、当時のルター派教会の公式見解に対する批判的な態度決定を促したのである。この意味で、宗教改革 400 周年記念は神学的リベラリズムの試金石となった。ただし、「ドイツ的ルター」への反対が、戦争への反対を意味するわけではなかったということも指摘しておきたい。ラーデは 1917 年の時点で明確に戦争の終結を訴えていたが、トレルチには戦争の継続を容認するような発言も確認できる。さらに、ホルはラーデやトレルチから距離をとり、戦争の継続を支持する側に立っていた。

「ドイツ的ルター」の称揚に反対する神学者たちが注目したのは、ルターの宗教性であった。その関心は、当時のドイツの宗教状況に対する問題意識に根ざしている。「ドイツ的ルター」という見方に反対する神学者の一人であったトレルチは、「教会外の宗教（die außerkirchliche Religion）」に注目する必要性を説く。「教会外の宗教」は近代ドイツ社会の宗教問題の解決ではなく、問題そのものであったが、それは現状のキリスト教会よりも重大な問題であった。宗教改革 400 周年記念はそのことをはっきりと認識させる契機となった。

宗教改革 400 周年のドイツにおいて「教会外の宗教」の重要性が高まっていたのなら、「教会外の宗教」が宗教改革 400 周年をどのように迎えたのかは注目に値する。そこで、編集者ディーデリヒスの下で「教会外の宗教」を求める運動を展開していた雑誌『タート』

（*Die Tat*）を見てみたい。『タート』に集まった、あるいはディーデリヒスによって集められた著述家たちの宗教的立場や関心は様々であり、そこに統一的なルター理解や宗教改革評価を見出すことは難しい。それでも基本的な方向性としては、（1）教会批判者としてのルター理解、（2）ルターにおける生の宗教性の発見の重要性、（3）（時にゲルマン性と結びつく）知識人宗教としての新たな宗教運動の必要性、といった内容を取り出すことができる。保守的ルター派の称揚する「ドイツ的ルター」に対してルターの内面的な宗教性に注目するという、『タート』の寄稿者たちに認められる発想は、リベラルな神学者たちと共通するものであった。

この時期にディーデリヒスからラーデへと送られた手紙を読むと、彼らは共通の問題に取り組んでいるとお互いに認識していたことが伺える。帝国と一体化したドイツ・プロテスタントイズムによって定式化されたルター像への批判は、保守的ルター派に対して距離をとるプロテスタント神学者たちの内部だけではなく、「教会外の宗教」とも共有されていたのである。宗教改革 400 周年記念は、ルターをドイツの英雄として祭り上げる言説を大量に生み出した裏側で、プロテスタントイズムと「教会外の宗教」を接近させるという側面も持っていたのである。

2017 年度活動報告

<p>第 1 回研究会 日時: 2017 年 5 月 27 日(土) 14:00-17:00 14:00-15:20 発表者: 高橋優子「エサルハドン王位継承誓約文書と申命記」 コメンテーター: 奥山史亮 15:40-17:00 コマシン・ステファニー・ミドリ「アジア太平洋のクエーカー」 コメンテーター: ラフェイ・ミシェル</p>
<p>第 2 回研究会 日時: 2017 年 10 月 21 日(土) 14:00-17:10 14:00-15:30 堀雅彦「後期デュルケームの思想とプラグマティズム運動 — その距離と接点」 15:40-17:10 佐々木啓「近年のヨハネ福音書研究と私のヨハネ福音書研究」</p>
<p>第 3 回研究会 日時: 2017 年 11 月 4 日(土) 14:00-17:10 14:00-15:30 奥山史亮「エリアーデの神秘主義概念の構築——マッキオロとの関連——」 15:40-17:10 森口眞衣「日本の医療臨床における「伝統医学」の受容と展開に対する一考察」</p>
<p>第 4 回研究会 日時: 2018 年 1 月 20 日(土) 14:00-17:10 14:00-15:30 宮嶋俊一「ポスト宗教概念批判の宗教学—宗教現象学を中心として—」 15:40-17:10 小柳敦史「宗教改革 400 周年記念再考」</p>
<p>第 5 回研究会 日時: 2018 年 2 月 17 日(土) 14:00-17:10 14:00-15:30 長島徹「マックス・ウェーバーにおける資本主義の精神」 15:40-17:10 シュルーター智子「J. V. アンドレーエ『クリスティアノポリス』にみる宗教と教育」</p>

執筆者紹介

奥山 史亮	北海道科学大学全学共通教育部 講師
堀 雅彦	札幌学院大学他 非常勤講師
森口 真衣	日本医療大学看護学科 准教授
シュルーター智子	北海道大学高等教育推進機構 特任助教
佐々木 啓	北海道大学文学研究科 教授
小柳 敦史	北海学園大学人文学部 准教授

『北海道大学宗教学年報』投稿規定

1. 投稿者は北海道大学宗教学研究会にて研究発表を行った者とする。
2. 内容は未発表の学術論文、研究ノート、研究報告、研究会発表要旨、その他である。
3. 研究発表要旨は 1,600 字未満（400 字詰め原稿用紙換算 [以下同] で 4 枚以内）、報告は 1600 字から 4000 字（4～10 枚）、研究ノートは 4,000 字から 12,000 字（10 枚～30 枚）程度、論文は 12,000 字程度から 20,000 字程度（30 枚～50 枚）とする。
4. 提出原稿は、デジタルデータであること。
5. 締め切りは毎年 4 月末日厳守。

『北大宗教学年報』創刊号

発行日 2018年（平成30年）8月31日

編集者 佐々木啓、シュルーター智子、堀雅彦、宮嶋俊一

発行者 北海道大学宗教学インド哲学講座

〒060-0810 札幌市北区北10条西7丁目 北海道大学文学研究科 宮嶋俊一研究室

TEL: 011-706-4052 E-mail: miyajima@let.hokudai.ac.jp

URL: <https://www.let.hokudai.ac.jp/research/philosophy/1-3religious-indian/>

ISSN 2434-3617