

# 宗教、文化及び共同体

アルフレッド・ルップ

茨木 竹 二(訳)

## 一、一般的前置き

歴史的発展における宗教、文化及び共同体のつながりについては、既によく知られているところであり、私はここで事例を二つだけ挙げることにする。<sup>(1)</sup>

〈自然〔未開〕民族(Naturvölker)〉

これに関して私は、とりわけアフリカの状況を考えた。〔そこには〕さしあたり以後の発展と比較すると、宗教、文化及び共同体の共同作用という点で、少くとも相対的な均衡がみられる。この共同作用は、新しい宗教や

新たな文化連関の侵入によって、あるいはまた双方の同時的な侵入によって、様々に妨げられたり、それどころか破棄されたりする。その結果は様々であり、宗教、文化及び共同体の新たな共同作用が調整されることもあれば、しかしまたその共同作用の新しい混淆形態、いわゆる融合形象が現われることもありうる。またその際には、個人的実存に対するその作用を重視すると、その新しい形態は「欠損形態 defekte Formen」と見做されなければならぬ、ということも起りうるのである。その殊に好ましくない場合には、騒乱状態、つまり宗教、文

化及び共同体の共同作用の完全な解消につながることもさへもありうる。

〈欠損宗教としてのイデオロギー Ideologie als defekte Religion〉

これに関して私は、マルキシズムを例として考えるが、その個々のバリエーションについては、この際大して問題ではない。マルキシズムの「勢力」範囲では、宗教、文化及び共同体の共同作用の伝統的形態が阻害され、

としてより適確に特徴づけられると同程度に、また文化が以前に比べて「欠損した」(defekt)として形成されることも認識されなければならない。それは一つの目的的文化であり、共同体の新たな形態に適合したものである。移行段階ではその目的文化が宗教、文化及び共同体の従来の共同作用を克服する変革的手段を提供することになる。したがって、その非イデオロギー的諸情況に比べると、人間の包括的な自己実現の意味としては、包括的で根本的な文化概念が何ら構成されないことになる。

ギーによって、とって替わられている。しかもこのイデオロギーは、宗教にとって本質構成的な諸要素を含んでいるのである。このことは、その理論に関するもまたその実際にしても妥当なのであり、いずれにせよイデオロギーは、前述した宗教の機能に影響を及ぼす。同様に共同体も、当面存続している形態ではもはや維持されなくなり、階級なきプロレタリア共同体に変換される。実際ににおいては階級なき社会は殆んど実現されないが、しかしいずれの場合でも理論的には、どうしても首尾一貫性が要求される。正しくイデオロギーが宗教の欠損形態

しかしながら、いずれにせよ以下の事柄が明瞭となる。「つまり」宗教、文化及び共同体の共同作用は、人間と共同体の歴史的発展の位相を分析し、そして批判的に評定することに対して、一つの重要な役割を持ち合せているのである。こうした三つの所与による共同作用の変容と歴史の変動とは、相互に緊密に結びついているのである。

## 二、宗教研究の専門的観点とその課題

本稿のテーマについては、様々な専門的観察方法が可

能である。「すなわち」宗教には、本来の意味での宗教研究が該当する。また文化の問題についても、別の分野が開けてくるのであり、それには文化の様々な現象形態を探究する一連の専門学科が該当する。「さらに」共同体の問題についても、たとえば社会学、民族学及び心理学等の様々な専門学科が適用される。

我々の考察は宗教研究の視点に従うものであり、そのことは同時に宗教、文化及び共同体の共同作用「の問題」が、宗教の視点から問われることを意味している。またそれとともに、この研究では本題に即した方法が適用されなければならない、とも言えるのであり、こうした方法とは、宗教研究のそれである。「しかし」残念なことに、こうした自明な事柄は、繰返し指摘されなければならない。これについては、今日まで宗教研究の分野において、多くの混乱と非科学的態度が幅を利かしている。「ことが指摘されなければならない」。他の諸学科の方法や問題設定が、再三無反省のまま直接に宗教研究の分野に転用されているのである。およそ前世紀末から今世紀初頭にかけて「たとえばE・B・タイラーやJ・G

ある。

### 三、概念規定

〈宗教〉という概念は、こうした諸連関では上位概念であり、人間に関して「超越的規範」(transzendente Norm)の何たるか、がそれによって言い表わされる。それと同時に必然的に明らかかなことは、宗教が常に少くとも三つの所与からなる統一体として具体化する、ということである。「すなわちそれらは」(一)超越的規範、(二)人間であり、(三)三番目の所与は、宗教の動態を人間の個人的実存において実現させるものである。この第三の所与は、一つの儀礼、つまりとりわけ生存における通常でない出来事であることである。宗教の超越的規範は、特に以下の二つの徴表によって特徴づけられる。(一)「超越性」(Transzendenz)に関して宗教は、人間の直接的な識見を越えるものであり、(二)「規範となるもの」(Normatives)の意味で宗教は、全体的な人間の行為にとって、つまり全体的な個人的実存にとって、決定的な中樞となるのである。

・フレイザー等の)人類学者や民族学者、並びに哲学者達が呈示した幾分空想的な体系については、既に周知のところである。こうした以前の課題の他に、「宗教という」主題に即さない一面性や誤謬にもとづいた新たな問題が、さらに加わってきている。その例として私は、レヴィストロースの提唱による構造主義、さらに「機能主義」(Funktionalismus)の趣向、最後に社会科学との同一化による研究という主題に即さない行き方を挙げようと思う。ここに列挙したいいくつかの取扱ひ方法は、さらにその多くがイデオロギー的な視点とも結びついていて、主題から外れそして一面化した問題設定は、特にアングロ・アメリカの領域で好まれていく。

宗教研究の課題は、こうしたあらゆる錯誤に左右されることなく認識されなければならない。宗教研究の対象は宗教であり、したがって宗教研究の方法と問題設定とは、この対象にだけ定位することが可能とされる。特に留意しなければならないことは、その対象たる宗教が、人間とそれに結びついたあらゆる連関で、それほど中心ではないにしても、一つの重大な役割を演ずること

〈文化〉という概念は、人間の個人的実存の可能性、及びその具体的な自己表現としての環境形成を言い表している。この意味での文化は、「以下の」三つの環境領域、つまり「自然的環境」(naturnatue Umwelt)、「人的環境」(personhafte Umwelt)そして既述したように、「文化的環境」(kulturelle Umwelt)のすべてを貫いている。人間の文化的活動にとって基盤となるのは、とりわけ自然的環境であるが、人的環境もまた人間の文化創造に取り込まれるのであり、「それも」たとえば人間が共同体システムを創出し、その存続のために配慮する「ことによつて行われる」。

〈共同体〉という概念は、実際において個体と共同体との連関を指している。ここで私は、特に個体を消去する程の、共同体の過度の強調について、以下の所見を付け加えておきたい。(一)共同体は誕生の日いらい人間の個体としての発展が行われる人的環境である。(二)人間学的な基本的所与は、個人的実存にとって本質構成的であり、その基本的所与は個体の部分であるとともに、その個体を通じてのみ共同体に作用を及ぼす。(三)共

団体は諸個体によって表出される。(四)十分に発達を遂げた個人としての人間が、共同体なしで生存しうることは、原則的に考えられる。

さらにこの所見には、宗教研究の見地から以下のことを補足しておきたい。<sup>(2)</sup>

(一) 個体が担う責務と活動は、宗教集団においても共同体をより強く力説することによって破棄されはしない。(二) 危機的状況は、個体において人格化される。「すなわち」(a) その情況、あるいはその本質構成的部分が、人格的な超越的実体として現われる。(b) 個性としての個人は、原因と見做されたり、また贖罪の可能性として適用されたりする。(c) 超越的規範は、個体の個人的実体「人格」によって表出される。(d) 宗教と個々の宗教集団の歴史にとつては、個体と共同体の關係が一つの重要な動因である。

#### 四、個人的総体性の要素としての

##### 宗教、文化及び共同体

ここで私は、〈個人的総体性 (Personale Totalität)〉を

能であろう。とはいえこうした人間学的な基本的所与を記述するために、私は以下のような若干の要項を添えたと思う。(一) 身体的所与 (二) 心的所与 (三) 場所及び時間とのつながり、つまり (一) の具体化 (四) 環境とのつながり、(一) と (三) を参照。(五) 「基礎的共同体」(elementare Gemeinschaft) とのつながり。これについては (四) を参照。次の段落では、この点が立ち戻って詳しく問われることになる。(六) 可能性及び必然性としての個人的実存、並びにこの個人的実存の過程的構造。

したがって人間学的な基本的所与は、個人的実存が総じて可能であることの前提をなすが、しかしまた同時にその基本的所与によって、この実存がどのように可能となるか、ということも確定されるのである。宗教、文化及び共同体は、我々に常に具体的で多様な形態において理解されるが、それらは人間学的な基本的所与とともに、可能性としてさしあたり未発展の形式において先に与えられていたものの具体的実現である。この意味で我々は、宗教、文化及び共同体の連関の様々な現象を、個人

次のように理解する。「すなわち」それは、個人の絶対的な全体性にとつて、つまりその総体性における個人にとつて本質構成的な所与の全体である。<sup>(3)</sup> 個人をその総体性において本質的に構成する、すべての所与の全体性について、確認しておかなければならないことは、宗教、文化及び共同体がこうした所与の単なる一部分にすぎない、ということである。これらの中で宗教は、超越的規範の形成態として最も重大な所与であり、それは個人的実存の可能性と実現に対して、一般に質的な点で規定〔条件〕となる。

〔では〕どの所与が、「個人の総体性」(Totalität der Person) を本質的に構成するのか。私見によればその絶対的に完全な一覧表を作成することなど、可能ではないであろう。個人的総体性のあらゆる所与は、「人間学的な基本的所与」(anthropologische Grundgegebenheiten) に根付いているのである。かの諸現象が多様に具体化することは、人間学的な基本的所与において、つまり集約的で始原的な形式において現に示されている。また人間学的な基本的所与を完全に列挙することも、おそらく不可

的実存の実現と形成の様々な可能性と見る必要がある。個人的総体性は、人間学的な基本的所与からその具体的で個〔体〕別のな実現にまで拡大してゆくが、私が今しがた定式化したように、またそのような実現は、宗教、文化及び共同体の様々な具体的現象でもある。したがって宗教、文化及び共同体は、個人的総体性の諸部分なのであって「この点を」明らかにするために、ここでさらに幾分か補遺を行わなければならない。なるほど個人的総体性の構成要素を列挙することは可能である。しかし自ずと明らかかなように常に個人的総体性は、列挙された構成要素の単なる合計以上のものである。個人的総体性は、常に事実に個人的実存をも包括するし、それ故また個人的総体性は、この個人的実存が過程を経ながら実現されることにおいてのみ認められることになる。もしこうした事実が意図的に無視されるならば、それは構成要素の単なる統計的な列挙を繰返すことになり、それは量的次元に終始することになるであろう。しかし個人的総体性を質的に正確さをもって考察するのは、その実質に即して解釈する以外に、可能ではないであろう。

したがって以下では、歴史的な情況と分析、つまり諸々の過程〔ないし歴史〕的所与が取扱われなければならない。

### 五、基礎的共同体から個人的騒乱へ

——人間存在の歴史的変動と危機

この考察の初めに私は、「基礎的共同体」(elementare Gemeinschaft)〔の内容を〕規定しようと思う。それは最小限の共同体であり、誕生の瞬間いらい人間の成長にとって必要不可欠な共同体である。また当然この共同体には、父祖も属しているわけである。「そこで」基礎的共同体は、二重の使命を果さなければならぬ。すなわち(一)物質的な生活維持、及び(二)人間の人格性の発展である。特に(二)に関して言うならば、この共同体において超越的規範とその文化の伝統及び実践が媒介されるのである。したがって基礎的共同体は、宗教と文化を内包するが故に、同時にそれ自身が個人にとって理念的な、一つの自己実現〔ないし自己形成〕の連関でもある。

また同時に超個体的な連関への適応でもある。

理念的な連関が、より大規模な歴史的諸連関の超個体的枠内で観察されると、そこではその変動が明瞭になる。二つの発展局面、すなわち「自然民族」(naturvolkisch)の状況と諸々の高度文化のそれとは、どのように並存しているであろうか。以下の論究に対しておよそ定位の可能性を得るために、私は古い形式の理念的連関については自然民族を顧慮して、そして新しい形式の理念的連関については高度文化を顧慮して述べたいと思う。「まず」古い形式の理念的連関は、たとえばアフリカにおける祖先崇拜として例証される。(一)宗教、文化及び共同体は、ここではそれ自体においてまとまった一つの単位である。それらは一つの理念的連関を形成するが、それはそれらが個人としての自己実現にとって、機能的に有為だからである。(二)その宗教は共同体全体にとつて、異論なく「妥当なもの」と認められている。それは、祖霊の数を制限しないことによる、個体の自由を格別許容するし、歌の原句を自由に変えたり、実践を特定のバリエーションに変える可能性を認容する。祖先祭祀と

〈個人としての自己実現連関(Personaler Selbstverwirklichungsgesamtheit)〉は、個人の個体史の経過の中で基礎的共同体に限定されているのではない。その連関は、しだいにある一つの拡大された共同体や文化諸連関へ、そして宗教的体系を越えて拡大された展望へと伸張してゆく。この連関の拡大は、それ自身が個体における個人としての自己実現の部分なのである。ところで「その場合」そのような連関が、個人としての自己実現に適しているか否かが問題である。適している場合、その連関は一つの「理念的」(ideale)連関と呼ばれるべきである。しかし「理念的」(ideale)という概念は、特定の、理念的ないし最良の連関など、察するところ絶対的な確信をもっては構成されないと考えられるだけに、相対的に理解されるべきである。また理念的な連関は、現実には決して存在しないであろう。「そこで」私は、今から理念的連関についてのみ要約して述べることにしよう。

理念的連関は、個体の個別的な領域を踏み越える所与〔要素〕を、常に内包している。この理念的連関は個体の自己実現のために必要不可欠であるので、自己実現は降霊ないし憑依は、基本的にあらゆる場所で催されてもかまわないが、ともかくその場所は、共同体の範囲内に位置していなければならない。(三)その共同体は、一つの祭政一致のそれである。(四)その文化は、宗教と共同体に対して一つの堅固で構造的な連関に立脚し、そこで承継がれてきた伝統が保持される。

「理念的」(ideal)連関という標記は、様々な宗教史的所与を根拠に、その要件にしたがって裏書きされることを、補足しておかなくてはならない。これについて我々は、宗教、文化及び共同体の「理念的」(ideal)と感じられる連関への転回に、再三行き当るのである。たとえばホメーニ師のイスラム教に対する復古的措置、ズールー族の古い信仰に対する Shenbe〔アフリカにおける新しい宗教形態〕、教祖時代のモルモン教徒における共同体の宗教的及び政治的まとめ、ドイツにおける再洗礼派、それにそうした理念的連関が同様に立案されている多くの宗教の終末論的モデル〔等が、その例である〕。最後にそのような理念的連関は、少し前まで依然としてチベットの現存していた。

## 六、古い形式の理念的連関の変動と瓦解

理念的連関の瓦解の原因には、内部的性質のものとして外部的なそれとがあるが、(内部的諸原因 (interne Ursachen)) は、大抵「外部的諸原因に比べて結果に及ぼす」影響の度が少い。これに関しては、宗教的な運営と政治的なそれとの間の葛藤が問題となることがある。「さらに」卓越した個々人とそれにつながる諸集団間の対抗に関わることもあれば、また内部の宗教的手立て、たとえば雨乞い、豊穡、治癒等に対するそのの、効果をもたらしえないことが問題となることもある。しかし通常これらは、すべて瓦解に至らないのであり、「そうなるには」おそろくさらに外的な刺激を必要とするであろう。むしろ理念的連関が失効する内部的原因の決定的なものは、「集中化過程」(Zentralisierungsprozess) であって、それについては後述しようと思う。

〈外部的諸原因 (externe Ursachen)〉は、ここで挙げた三つの所与、つまり宗教、文化及び共同体のすべてに作用しうる。ある外来宗教が、従来のそれを駆逐すること

が考えられるが、大抵それには、ある新たな文化理解の浸透が結びついている。したがって以前の理念的連関、つまり古い形式のそれは、このようにして大抵破壊されるのである。また外来文化も、古い形式の理念的連関の破壊に対しては、単独にその責任を負うことがあり、この場合には通常、従来の宗教理解も崩壊する。従来の宗教と文化が共に崩壊することによって、また従来の共同体も、通常は同時に瓦解してゆくのである。

## 七、集中化過程と理念的連関の新たな形式

集中化過程は、あらゆる性質の歴史的変動に決定的に関与している。その過程は、人間学的な基本的所与に根をおろしていることによって、人間活動に内在しているし、「さらに」個体や個人の自己実現にとって一つの媒体でもある。人間は具体的なものの展望し切れない多様性に出会うことによって、この多様性を展望可能なものに縮減することを余儀なくされるのであり、そのために諸々のシステムとモデルが立案される。物象の展望し切れない多様性は、透視可能性に移され、その透視可能性

は、統御可能性を実行に移すのである。したがって我々は、ある抽象的な事象と関わりを持つわけであるが、またその事象はある特定数の排列されたモデルに基づく無限の多様性の集中化としても理解されうるものである。こうした考究によって明瞭になることは、集中化過程が内的必然性によって遂行される、ということである。古い理念的連関の例で示すことが可能のように、集中化過程は両義的であり、同時に肯定的及び否定的な、両方の効果を持っている。

「肯定的効果」(Positiver Effekt)の本質は、古い形式の理念的連関の所与が集約されるところにあり、その集中化は、結果的に宗教、共同体そしてまた文化領域のより大なる勢力発展に至るのである。個々の所与の集約化は変動効果を持つが、また肯定的と思われることは、少しも真空や混沌が生じることなく、むしろ再び理念的連関の新たな形式が生れてくることである。少くともこのことは、通常の事例である。集中化過程の「否定的効果」(Negativer Effekt)の本質は、宗教に関しては殊に以下の諸点にある。(一)宗教的形成の自発性と、宗教的領域

における個人としての自己実現の個〔体〕別性が制限される〔こと〕。(二)共同体を展望する可能性と同時に、また共同体におけるそれぞれの個体の集約的相互交渉もしだいに失われてゆき、その量が問題になる〔こと〕。(三)その直接性が失われることによって、また超越的規範の実現に対する統制的配慮もしだに行われなくなるとともに、超越的規範の無効性ないし權威喪失が問題になる。「さらに」個体の責任感<sup>(1)</sup>は失われ、そして超越的規範はその形態とモデルの様式において、個体の個人的実存の諸問題を無視するのである。

ここで私は、理念的連関の新たな形式を二つの暗示的な事例だけで提示してみたい。この連関の新たな形式も、徹頭徹尾理念的と呼ぶことが可能であるが、それはそれが、一般に個人としての自己実現を可能にするからである。その古い形式から新しい形式への発展経過は、宗教史的資料によって証明することが可能である。アズテカ民族では Huitzilopochtli〔始源的には祖靈〕が、種族神に転化していることが既に知られている<sup>(2)</sup>し、また古代エジプトのオシリス Osiris〔死の神〕も類似した

発展を辿っている。これらは比較的継続的なケースであり、たとえばアフリカにおける短期間の変容については、同様なことが言えない。ただ明らかかなことは、後者の場合不安定な諸形式が新しく生じていることである。なぜなら始めから種々の抗争が発生し、そのまま持続しているからである。

理念的連関の新しい諸形式にとって、その一つの例はイスラム教であろう。集中化とは、以下のように記されるべきである。「つまり」一体の神、一人の究極的な予言者、一つの聖典、一つの聖なる中心的な祭礼地、政治的及び宗教的な意味での一つの共同体、一つの文化的まとまり、それも倫理的、精神的な、そして習俗や慣習にしたがったもの、排他要求と布教要求を伴う一つの普遍的宗教〔等である〕。古い形式の理念的連関によって、一方では継続性が維持されるが、それには同時に以前の所与の集約化が結びついている。「すなわち」実際において存続するアラブ人の統一性が、政治的及び宗教的綱領になるのである、その文化連関は宗教的諸関係によって性格づけられるのである。他方ではやはり宗教に対す

## 八、対抗過程と個人的騒乱

集中化の過程は、際限なく直線的に進展可能であるだけではない。それにはまた対抗過程が、立ち塞がるのである。集中化の過程は、その種の葛藤、それどころか諸諸の個人的騒乱においてさえ瓦解することがありうる。こうしたあらゆる不安定な場合は、以下のような同等の基本問題にかかわってくる。「つまり」集中化の過程によって、人間学的な基本的所与に合致しない所与が生じているのである。〈対抗過程〉は、人間学的な基本的所与において、とりわけ人間が人格を具有するという事実に根拠をもつのであり、私は以下に対抗過程の例を若干挙げようと思う。

(一) 〈人格性の問題〉個人としての存在は、単に可能性として所与であるにすぎないため、引き続き実現されなければならない。これについては、個体の自由と自発性に対する適当な活動の余地が必要とされる。もしその個人存在に対する可能性が実現されない場合には、個人的実存がそこなわれるわけである。そのよう

る非継続性が認められるわけで、ここでは古い宗教形式が、下等で不当な段階であるとして拒否される。いずれにせよここでもまた新しい宗教形式は、古いそれとの関係において集中化されるのである。キリスト教において我々は、古い宗教形式、つまりユダヤ教を伴った継続性に行き当るのであるが、既にユダヤ教は一つの集中化された宗教形式であった。とは言うものの、それは民族的境界に対する限定を伴うものであるが、キリスト教の場合では、民族的境界を越えた集中化の過程が引き出されるわけである。その排他的な要求と世界的な妥当性要求は高揚し、その集中化は一神教と、一つの聖典だけが妥当するということにより、資料で明示される。その共同体は、時折宗教的及び政治的なそれとして、とりわけ民族「国家」的境界において存立した。その絶対的な理念は、なおかつ終末論的モデルに保持されている。「さらに」その文化は、いよいよ宗教的集中化過程の中に、とりわけ芸術、文学、哲学の領域に引き込まれるのである。

な情況からは、集中化の過程にも立ち向いうる対抗力の生成が可能であり、この問題は個性の問題と緊密に結びついている。

(二) 集中化の過程における〈量の問題〉が、個人に即応した共同体、つまり理想的な量を得ようと努める対抗過程を惹起する。そこで大規模な共同体の包括的な全体においては、より小規模の宗教共同体や経済的および利益社会的な共同体、それにまたより小規模な政治的特殊形態が成立する。我々はその例を至る所で目にするのであるが、とりわけアメリカ、日本そして革命時のロシア等において「それが顕著である」。

(三) 〈直接性の問題〉は、既に述べたような作用を有するが、これを前提とする対抗過程は、とりわけ一般に妥当する超越的規範の無補充性に対応している。またここでは既述のように、顧慮されていない欲求を充足するために、さらには相応した超越的規範を通じて個人的実存を徹底するために、新たな基礎づけが行われることになるのである。対抗過程は、また他の超越的で標準となる諸原則につながるものが考えられる。

その場合には、欠損宗教形態としてのイデオロギーが、殊に問題となる。イデオロギーは、本来的に一神教的段階を越えて集中化された宗教形態であり、それ故集中化過程の精神的環境に、十分相当するのである。

(四) 〈個性の問題〉についても、既に前述したとおりであるが、個体の自発性および唯一性の喪失の他に、そして個体と共同体の葛藤の他にここでは以下のこと、さらに注意されなければならない。「つまり」基礎的、共同体の構成要素は、就中婚姻法や性的慣行によって久しく危険に晒されているが、それとともに人間の発達過程も、また然りである。これに関して生物学者は、「子宮外妊娠」(extruterines Fröhen)を、また深層心理学者は、C・G・ユンクの言うところの「個体化過程」(Individuationsprozess)を想起するのである。こうした欠陥によって對抗過程は、直接個人的騒乱にまで醸成されるわけである。<sup>(8)</sup>

(五) 〈合理化の問題〉は、総合的な定位の欠如に帰着する。何故ならば、超越的規範の必然性が、その過程において絶えず超越している個人的実存にとって誤認さ

れるからであり、ここに諸々のイデオロギーの温床がある。イデオロギーは無神論を自認するが、しかし実際は欠損した宗教形態なのであり、そこにそのとてつもなく大きな危険が横たわっている。イデオロギーは、完全無欠な宗教のもつ機能を自らも当然に有するという主張を掲げるが、しかし自らは、完全無欠な宗教の為すことを為しうるわけではない。「つまり」イデオロギーは、個人的実存を完全に実現させることは出来ず、その標準的原理が欠損しているため、次第に定位の欠如に立ち至るのである。ユンク「心理学」を基調とする深層心理学は、こうした問題について似かよった見方をしている。これについては、古態型<sup>(9)</sup>に関するユンクの様々な議論を参照されたい。

〈個人的騒乱〉は、個人の一つの混沌状態である。これには総合的な定位欠如が結びついているため、こうした状態は非常に危険である。前述した對抗過程が、機能的に有為な超越的規範のシステムによって捉えられる場合、そうした騒乱が生じてくる。「そこで」私は、様々な諸原因の中からこの一つだけを取り出そうと思う。先

に「私は」、展望しえない諸システムに対する物象の無限な多様性の排列について述べたが、それによってその物象は、処置や統制が可能となるし、「さらに」これらの可能性は、容易に際限なく拡大されることが考えられる。そのような発展が助長されるのは、理念的連関の不安定性や標準となる宗教形態の権威喪失、したがって集中化の過程の否定的な諸結果によるのであって、こうした背景において責任感<sup>(10)</sup>は消え、そして無責任性<sup>(11)</sup>になる。「そして」最終的には、もはや定位を見出すことなく、あらゆる現行秩序に背くところの個人的騒乱に至るのである。「たとえば」テロリストは、そうした経歴のしほしば認められることが特徴である。理念的連関の高度な集中化の、ともかくも不安定な位相は、低下しあるいは欠落している責任感の諸行為を通じてさらに弱体化され、そして個人的騒乱の発展が促進されるのである。

〔すなわち〕

(一) 欠損或いは欠落している責任感<sup>(12)</sup>は、単に直接的な現在に対するだけの展望を開くにすぎないし、将来の結果に対しては、何ら責任感がない。そのようにし

て、それ以上の発展において人間の個人的実存に對立する諸過程が、ためらいなく開始されるのである。

(二) 欠損或いは欠落している責任感に相応する生の形式は、集中化の過程を通じて生じたものである。個体的な個人には、制度の捉ええない匿名性がとって代り、個人及び個体としての行動力、決定そして適性には、大衆の無資格な票決メカニズムがとって代るのであり、その結果が、個人的実存と共同体の瓦解の進展である。そこにあるのは、反個人的な活動が起りうる周辺領域であり、またそこでは共同体を基本的に自己実現と自己表現のために必要とする病的な超越的個人も出現しうるのである。たとえばK・マルクスと労働者階級は、こうした状況において観られるし、彼の「超自我」(Über-Ich)は、労働者階級を通じて自己実現と自己表現に到達するのである。

(三) 既に記述した意味では、不安定性と個人的騒乱に對して周辺領域を醸成する所与は沢山あるが、「それらに関して」私はここで文化についてのみ論じようと思う。文化は人間の環境の一部であり、したがってそ



の毀損や破壊は、また人間の人格的実存〔の毀損や破壊〕にも該当するのであり、ある共同体の文化を侵す者は、その共同体のバックボーンを侵すことになる。文化についてその他の意味では、破壊的に作用する様な活動と発展があるが、またそれについての詳細はあとがきで挙げた特殊研究論文にゆずらなくてはならないし、ここでは任意の論点を二三取り上げることに留めたい。

(a) 文化は、行政行為の総計として政治的にしばしば曲解され、それによって文化が質的に、つまりその本質がとらえ損われる。

(b) あらゆる文化の基盤としての精神的成層がおろそかにされたり、あるいは物質的・技術的な企図によって抑圧される。

(c) 経済的操作の目的のために文化が輸出可能になり、既存の諸文化の上にかぶせられる。結果から見るとこのことは、集中化された世界における新種の植民地化である。その例は至る所で散見されるが、たとえば戦後の〔西〕ドイツに対するアメリカの影響

〔がその好例である〕。またいわゆる発展〔途上国〕援助の問題も、こうした関連において批判的に検討されるべきである。

(d) 質的価値の一般的な減退が、マスメディアの〔資〕質的に不十分な代表者に、彼等の教育水準と確信の意味で共同体を操作することを許容している。〔そこには〕「国家の教育有資格者」(Erziehungsberechtigter der Nation)とも称すべき新身分が出現しているのであり、彼等は文化形成を強意的に手中に収め、そして効果的な方法で質的価値の一般的な減退に寄与するわけである。

(四) 責任感の問題とは関係なく集中化の過程は、責任自覚者さえその帰結を見通せない過程を引き起す可能性をもたらず。また集中化の過程は、批判的人間には見抜くことの出来ない状況をもたらし、その結果、責任の自覚者すら、引き起された過程の帰結を常に見通せるとはかぎらないのである。さらに集中化の過程はこうした点において、個人的実存の即応した実現に向けられる傾向を發展させるのである。

〈日本語訳へのあとがき〉

この標題の講演は、一九八三年四月二日「ドイツ社会学研究会」第八回例会(於東京家政大学)及び、同二一日「〔西〕ドイツ—東アジア〈宗教・人類学・文化〉研究連合のシンポジウム」(韓国・大邱、於啓明大学)において行われたものである。本稿は、「規範と騒乱 Norm und Turbulenz」と題する特殊研究の予備研究〔としてその一部をなすものであり、『人類学・宗教史研究』 Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 一八巻に公刊される予定である。したがって本論は、十全なものとはなりえなかったし、また関連する資料もここでは呈示することができなかった。〔その〕敷衍と資料の呈示とは、今述べた出版予定の特殊研究論文で行うつもりである。

この論述で問題とするのは、現代の状況の批判的分析に対する宗教史的端緒であり、これに関しては人類学的及び深層心理学的観点(10)が、格別に重要である。その深層心理学的観点は、C・G・ユンクの思索に近似するもの

である。ここでは厳密に事象に関わる科学的研究が、様な方向から類似した成果を産み出している、という注目すべき現象が生ずる。C・G・ユンクは医療心理学を手始めに、心理学の体系的な関連に到達したのであるが、その関連は必然的に、宗教をも包含している。私の宗教研究は、とりわけフィールドワークに拠るものであり、私は必然的に心理学の領域を顧慮することとなった。その際私には、自身で久しく同意不可能と見做してきたユンクの多くの思索が、自らの調査結果に基づいて明白なものとなった。宗教研究の深層心理学的見地は、またS・フロイトとも取組まなければならないであろう。

一九八三年六月二八日

アルフッド・ルップ

註

(1) これについては他の関連著 A. Rupp, Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte Band 2, 1974, S. 175—186, を参照。  
(2) 以下の諸点に対する資料としては、エジプトとイスラ



- (3) 個人の総体性 personale Totalität の概念について 著者 A. Rupp, Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, Band 2, 1974, S. 178 f. 参照。
- (4) 東洋の「例え」 A. Rupp, Enstase, Ahnengeist und Medizinmann, in: Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Band 7, 1980.
- (5) A. Rupp, Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, 1974, S. 187f.
- (6) 1974年回教者会 Isfahan, 2, 1983, S. 79 f.
- (7) 著者 W. Krickeberg, Die Religionen der Kulturvölker Mesamerikas, Stuttgart 1961, S. 36, S. 42 f. 参照。著者 W. Krickeberg, A. Rupp, Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, Band 3, 1978, S. 45. 参照。
- (8) A. Rupp, Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte, Band 2, 1974, S. 203—211. 参照。

(9) 深層心理学の問題については、著者による以下の二つの講演「宗教研究と深層心理学」(第一三回「ドイツ宗教史学会」会議、一九八二年七月三日、於「メンモスター」)。

師。一九七二年以来ザール大学哲学部教授。

依然として神学の支配的な(西)ドイツ宗教学界を疑問として、周辺のベルギー、オランダ、ルクセンブルクの諸学者とともに、非神学的宗教学の発展を目的とした「(西)ドイツ宗教史学会」(Deutsche Studiengesellschaft für Religionsgeschichte)を設立。また同時に姉妹団体として「文化人類学・宗教史研究団体」(Forschungsgruppe für Anthropologie und Religionsgeschichte)をも組織し、現在両団体の会長を務めながら、学会誌としての『文化人類学・宗教史年報』(Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte)を編集。最近韓国、台湾の諸学者との研究交換・共同にも意欲的である。一九八一年三月に初来日、上智、京都大学で講演。本講演は再来日に際して行われたものである。

本稿の論述は、前提が多いばかりか抽象度が高いため、形式論理的な様相さえ呈するほどであり、その明瞭な理解には少なからず困難がともなっている。概ねそれは、ゲレーンによって代表されるように、ドイツの文化人類学が、英・米系のそれと異って、哲学的伝統に立脚していることによるものと思われる。かと言って本論は経験的手法を軽視しているわけではない。むしろ逆にルップ教授は、最近でも殆んど毎年アフリカにおけるフィールドワークを欠かさないし、本考究は教授のそうした永年の研究成果に基づいている。

論旨については、まず宗教研究におけるイデオロギー批判が印象深い。教授がプロイセン出身であり東・西ドイツの分

大学)並に「の・ノイマン・C・G・フンク」及びその宗教研究への寄与。(一九八三年四月八日、於淡河大学(台湾)を参照された)。これらの講演資料に基づく論文が、「人類学・宗教史年報 Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte」に収録された。

- (10) 宗教研究におけるこの研究分野については、著者 A. Rupp, Religion, Phänomen und Geschichte, in: Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte Band 1, 1978, S. 170—175. 参照。

〔訳者(佐々木)〕

A・ルップ教授は、一九三〇年ホメルン地方(一九四五年以来ホーランド領)のルンメルスブルクに生まれ、ビーレンホルト神学大学、チュービンゲン大学及びバグチンゲン大学で神学、宗教史、エジプト学、文化人類学、民族学を専攻。その間A・ゲレーンに師事したことがある。一九五九年、学位論文「文化人類学及び神学的視点における人間の起源と規定」(Ursprung und Bestimmung des Menschen in anthropologischer und theologischer Sicht)一九六九年、教授資格論文「消滅と残存—エジプト及び旧約聖書における個人理解についての宗教史学的研究」(Vergehen und Bleiben. Religionsgeschichtliche Studien zum Personverständnis in Ägypten und in Alten Testament)で私議

裂を体験したこと、並びにフィールドワークを推し進めるアフリカの政治的情况に直面していること等が、教授の直接的なマルキシズム批判に反映しているものと推量される。しかしそれが強烈な印象を与えるだけに、本論自体が逆にイデオロギー批判に晒されたいともかぎらない。また行論は、題目が示すとおり、宗教—文化—共同体をトータルに捉えながら、しかも宗教研究に固有な視点を保持しようとする論旨で貫かれている。そうした理論的枠組は、往々にして大仰で雑駁な印象を与えがちであるが、ここではそれが論理的な一貫性で補われているといえよう。

現今の宗教研究では、経験的・実証的手法の導入が既に一般化している。しかしそれにもなって、研究者が対象に沈潜するあまり理論的整備や体系づけ、更には殊更緊張を孕むこの分野における主題性の脈絡が忘れられがちな嫌疑がないわけではない。そのために宗教研究がこうして特殊・専門化することは、言わば好奇心に基づく積末主義に陥らないともかぎらないであろう。そうした現状に対して本論は、その思想性に基づくトータルでかつ固有な視点をもって、一つの重要な問題提起をなしているものと見做される。

なお訳出にあたっては、時により文脈にしたがって適当な接続詞や内容を補った。また Shembe(五—ヘーミ)と Hlatizipochoti(五—ヒツピージ)については、邦語表記に自信がないため、そのまま転記した。

(いばらぎ たけじ・東京家政大学助教授)