

## 罪について-ときには思想史的に-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学政治経済研究所 公開日: 2010-03-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大井, 正 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/8370">http://hdl.handle.net/10291/8370</a>

# 罪について

——ときには思想的に——

大井 正

書き出しとして

『キリスト教の本質』（一八四一年）における罪の問題に関するフォイエルバッハの見解から叙述を始めるのは、罪に対するわたしの関心の始まりを再現するものではないが、この問題の要点を強調するにはひとまず都合が良いであろう。

わたしが『ヘーゲル学派とキリスト教』のなかで指摘したように、フォイエルバッハにおいては、キリスト教における贖罪の意義が軽視されている。「神学の秘密は人間学である」という有名な合言葉に見るように、神学すなわちキリスト教の内容は人間・人類に起こった事柄の説明であると、フォイエルバッハが述べるとき、その人間・人類の事柄とは主に人間の悲惨さ、不幸を指していた。そして、フォイエルバッハにとつては、キリスト教だけでなく宗教はどれもこれも人間

の空想的な幸福願望の表現であった。マルクスの『ヘーゲル法哲学批判 序説』（一八四四年）は、フォイエルバッハのこの思想を素直に受け継いで述べているので、ここでも人間における罪の問題はとくに現われていない。宗教は民衆の阿片であるという命題には、民衆における自分の罪を糊塗する意識とか、罪に麻痺している感覚とかという意味は含まれてはいない。それは、民衆が自分の経済的苦に慣れ溺れるということを意味している。「宗教の批判は：悩みの谷の批判である」というときにも、その悩みは、罪の悩みではなく、物質生活上の悩みである。また、せいぜい政治的苦難である。

フォイエルバッハは、人間の罪というとき、それを人間の悟性の事柄として、罪と義との対立において扱っている。彼にはこれは、おそらく罪についての伝統的な取り扱いとみえた。しかし、フォイエルバッハの場合、神は人間とは情感的に交わるところに神の本性がある、と説くのが彼の主張である。この点からみて、罪の領域で神が人間に対して共感するとすれば、どういうことになるか。フォイエルバッハは、そもそも罪感情を悦楽を求めるさいの感情とみているが、それならば、悦楽に酔い痴れるのが神の本性であるということになる。しかし、罪について神が人間に共感するのは、罪に対する人間の苦悩という点にあるはずである。この点で神が人間と共同に苦悩するはずである。ところが、罪に苦悩するというのは、人間が自分の罪を自覚して、それからの脱却をはかっているときの心情である。つまり、それは悔い改めとか回心とかといわれる心情である。これは罪のままの状態というより、すでに罪からの救いの状態である。救いへの過程における苦悩、もはやこれは、罪ではない。

「神学の秘密は人間学である」というフォイエルバッハの思想には、このように、神学から罪の問題が漏れる可能性が生まれる。これは、フォイエルバッハのキリスト教に対する誤解というよりも、人間学に土台をすえてそこからキリスト

教を解釈するという、もうひとつのキリスト教観であろう。この傾向は、ドイツ古典哲学には脈々として流れてきた新しい傾向である。これについては、あとで詳しく説明をする機会があるだろう。ここに関連ある事柄としてキールケゴールを持ち出してみよう。

今日では、キールケゴールの罪概念は思想史研究にひとつの有力な意味をもつにいたっている。『死にいたる病』（一八四九年）のなかでキールケゴールは、「絶望は罪である」という思想を述べている。フォイエルバッハやマルクスと同時代のものとして、これも面白い思想であるから、それを少し吟味してみよう。

絶望すなわち Verzweiflung の字義を分析すれば、それは二つに折れることである。キールケゴールはまた、絶望 (Verzweiflung) を Missverhältnis すなわち均衡を失うこと、アンバランスともいう。Verhältnis とは、持続的な態度をとること、均衡、関係である。

これだけをまえ置きにして、さてキールケゴールをみると彼は、人間は精神 (Geist) である、という命題からこの問題を解きおこしている。そして、精神とは、自己 Selbst であると続ける。

この自己を、キールケゴールは、自己自身 (Selbst) に関係するさいの関係 (Verhältnis) である、という。これは、言い換えると、「関係が自己自身に関係している」という関係においてある自己こそが、自己なのである、というのである。つづめていうと、「関係が自己自身に関係している」が自己 (Selbst) である、というのである。だいがややこしいが次を見ると少しはわかるう。

無限と有限との総合、時間と空間との総合、自由と必然性との総合、この総合はそれぞれ関係であるが、そのうえにあ

る関係によってそういうそれぞれ関係が成り立つ、いや、その関係が以上のもろもろの総合としての関係を成り立たせる。そういう関係が自己であるところの関係である。

もし読者が理解してくれるならば、ヘーゲルにおける弁証法の図式そのもの、すなわち正・反・合という図式は、そういう関係であるといえる。ヘーゲルにおいては、正・反・合の図式は、それが発動することによって、まず自然が生誕し、自然が弁証法的に動き始めるところの方法である。そして、精神へと続く。

実はこういう自己は、神である。精神とは本来神であるが、キールケゴールが、人間を精神である、というのは、人間をまず神の子とみるからである。キールケゴールと神学とのこの関係は見失われてはならない。

この関係が壊れる、バランスを失う (Missverhältnis)、これが絶望 (Verzweiflung) である。神的关系の破滅である。しかし、人間は、神的存在でも関係のなかでは、置かれた存在、受身的な存在である。したがって、絶望は人間の側に現れた状態 (関係) である。それは、自己としてはその関係において分裂した自己である。

キールケゴールによれば、人間としての自己が、神の前において、神を思想のなかに持ちながら、絶望していること、神を思想のなかに置きながら神との関係が壊れていること、そういう状態 (関係) は罪である。つまり、関係、神的关系、神と人間との関係、その関係が壊れる、バランスを失う、こういう状態 (関係) における人間の側面、それがいうところの罪である。

神を「思想のなかに置く」とは、思想のなかにのみ神をみることに、いわば思考における深淵を隔てて神をみることである。この神概念は、ヘーゲルの理念としての神とかかわりがあるだろう。

キールケゴールはまた、絶望を死への病気であるという。病気が苦しみであるとすれば、ここには罪と苦とが同時に現われている。しかし、それが明瞭に苦といわれなくて罪といわれており、しかも、ここにもドイツ古典哲学の人間主義による罪論が見られること、それがキールケゴールの罪概念の思想的な境域である。この罪概念が仏教のそれとどれだけ似ているか、これが興味をひく。

## 第一章 ケガレ

罪について

わたしが罪を意識するようになったのは、罪の思想に意識的に関心を抱いてきたのは、とくに少年時代にキリスト教の書物を読むようになってからであった。この時代に読んだキリスト教の文献がいまでも鮮やかに記憶をつくっているが、これには罪の問題が多く含まれている。それで、いまわたしが罪をテーマとしている場合でも、これまでみたようにフォイエルバッハやキールケゴールに展開の前座をたのむのも当然といえよう。

しかし、これから追究する罪の問題は、キリスト教の領域だけに限られてよいわけではもちろんない。

### 古い罪

罪という場合、まず日本語のツミという言葉をいちおう辿ってみることが問題を鮮明にするには必要であろう。

本居宣長の古事記伝では「ツツム」は凶事を表に顕すまいと隠すこと、また「ツツシム」は凶事がないようにつとめる

ことであり、ツミは、この語からだとされている。ツミとは凶事そのものことらしい。また、執中抄にはツミを神が嫌うからつむべきこと、悪事、汚れ、禍い、病を指す、とある。

以上は語彙だけのことであるが、祝詞には古代の罪思想を体系的に構成している箇所がある。それによると、

天津罪

- 一 あはなち
- 二 みぞうめ
- 三 ひはなち
- 四 しきまき
- 五 くしざし
- 六 いけはぎ
- 七 さか
- はぎ
- 八 くそへ

国津罪

- 一 いきはだち
  - 二 しにはだち
  - 三 しろびと
  - 四 こくみ
  - 五 おのが母犯せる罪
  - 六 おのが子犯せる罪
  - 七 母と子と犯せる罪
  - 八 子と母と犯せる罪
  - 九 けもの犯せる罪
  - 十 はうむしのわざわい
  - 十一 たかつかみの罪
  - 十二 たかつとりのわざわい
  - 十三 けものたおし
  - 十四 まじものする罪
- とある。

ここには、罪の種類が挙げられているが、罪の古語の曖昧さが目立ち、罪の報いである罰を意味するような事柄、また、自然災害なども罪のなかに教えられている。この解釈にはひと苦勞するだろう。しかし、いろいろの罪を天津罪と国津罪とに分類することなどは、わたしにはとくに興味をひく。この分類にはのちにもっと目を注ごうと思うが、とりあえずいえば、これは *sin* と *crime*、*Sünde* と *Rechtverletzung*、すなわち宗教的罪と法律的犯罪の区別を暗示している。

これらの罪をひとまとめにしてその意味を求めるために、この罪の相関概念、罪に対抗する手段をしめす言葉を尋ねて

みることから始めよう。それは「はらえ」という言葉で、代表的に言い表すことができよう。祝詞の罪の源であると思われるもの、すなわち古事記の仲哀記にもすでに、罪と「おおはらえ」との対立がでていた。「はらう」とは、祝詞ではとくに掃除という意味で使われている。それは「払い」という物理的な行為である。「はらい」はさらに、追放という人事、また金銭の「支払い」の意味をももっていた。宗教の場面での供儀にもその表現をみることができる。そして、罪とその払拭である供儀との相関となっている。

祝詞の「はらえ」が掃除という物理的な行為として実行されていることは、罪についての当時の思想をみるのにヒントを与えるであろう。

ここでの罪がなぜハラワレなければならないか？ それは掃除という行為と連環するのだが、罪はつまりキタナイから、ケガレているからである。

キタナイとケガレとがどう違うか、それをとりあえずいえば、掃除にすぐ繋がるのはキタナイである。掃く、拭うは、ケガレよりもキタナイにより直接に繋がる。それにしても、キタナイやケガレはともに皮膚感覚であるが、キタナイがより感覚的である。もちろんそれは、皮膚感覚としては負の感触である。聴覚にはやかましい、視覚にはみにくい、臭覚にはくさい、味覚にはまずい、それらは負の感覚としてである。

次田潤『祝詞新講』（昭和八年 一九三三年）は、「みそぎ」と「はらえ」を区別して説明している。ミソギは身体のカゲレを水などで洗い流すこと、ハラエはケガレの着いた衣服や持ち物を捨てて、ケガレから逃れること、これが語源であるという。ハラエは、ミソギに比較して間接的な除去作用であり、それにはもともと金品をふくめて賠償の意味をもつ

であった。このかぎりであれば、キタナイにはミソギがふさわしい。以上の祝詞にある天津罪や国津罪のハラエ、つまりオオハラエの場合には、財物はもちろん人間までもと思わせるような供儀であった。

また、類語に「きよめ」という言葉もある。

ケガレには、穢という漢字が充てられてきた。これが儒教の影響を示すものか、道教のか、また仏教のか。仏教の影響がとくに大きいに違いない。

ところが、ケガレも穢も、罪だけの述語ではない。古くから罪のほか、死の、産の、血のケガレまた穢という言葉があった。しかし、このうち死に対する穢という評価の本源的古さがもっとも強調されている。

叙述の順序としては適當とは言えまいが、ここで一言いい添えよう。罪と穢とを区別して論じている場合をよくみかけると、わたしは、ケガレや穢は罪の、したがって死、産、血、病の形容詞として、あるいは、罪その他が主語ならケガレ、穢を述語としてとり扱うのが適當である、と考える。あとで詳しく検討するだろう。

罪という語にはすでに人間的・社会的評価が含まれている。これを除けば、死といい、さらに産、血、病といいどれもとりあえず、人間的・生理的性質に対する確認に過ぎない。ケガレは、それらの性質に対する負の評価としての形容詞である。この形容詞の示す評価は、その人間を好ましくない人間としての印である。これはまた、この時代の典型的な人間観を示しているといえよう。人間を皮膚感覚によって評価したということである。また、死、産、血、病と並んで罪がケガレ属のなかに入れられたのは、どうしてか。これは、罪にも生理的な根源性があるということであろうか。そうだとすれば、かえって当時の罪概念の深刻さの証拠となる。

## タブー

ここで視角を変えて、

メアリ・ダグラス『汚穢と禁忌』（塚本利明訳 M. Douglas, Purity and Danger, 1967）からケガレにあたるらしい英語単語をいくつか拾おう。

impurity (きたなじみと pure きわりのものなじみ)

uncleanness (よじれづじやうじや clean きよらかな)

pollution (よじやうじや pollute よじや)

defilement (よじやうじや defile よじや)

dirt (不潔物 dirty よじれた)

filth (汚物 filthy 不潔な)

以上カッコのなかには、研究社の New English-Japanese Dictionary, 1965 にある日本語訳の最初の訳語をのせておいた。これで見ると、prune, clean はそれ自体の性質を表している。もの自体の純度をである。pollute, defile にはそれ自体以外からの攪乱の気味がみえる。dirty や filthy は、ものから人間が受けたさいに生まれる感覚における負の効果を持っているように思われる。つまり、それ自体 pure な水でも、甘い牛乳でも他人に不意にひっかけられたさいの嫌な感覚、そんな意味である。

こうしてみると、対抗手段として「はらえ」を必要とするケガレ、穢は、ものそのもの自体における瑕、落ち度、欠陥であり、そしてその悪影響が予想される、そういう要因である。

そして、上述の諸語に表現されるあの穢の影響を防ぐためにとられた手段として、ダグラスはタブー (taboo) をあげるといわれる。「はらえ」は一種のタブー行為である。そして、「はらえ」の心理的内容は、日本語では「いみ」(忌、齋)のタブー、穢を防ぎ穢を削るタブーを、ポリネシア語の宗教的概念をまず尋ねる。

まさにダグラスがケガレにあたる英語単語を impurity, uncleanness, pollution, defilement, dirt, filth などあげたが、これに相関し対抗するのに使われている英語単語をみると、次のようになっている。

purity

cleanness

sacredness (sacred 神聖な)

sanctity (神々しう)

holiness (holiness 神の)

これで見ると、以上の諸語からは感覚的な意味の要素がぬけているのははっきりする。すでに宗教的な対処の態度がみえる。しかし、このとき用いられるものには一般に、水が諸民族で圧倒的に多く、さらに火、煙、香、血などが数えられる。また日本の「おおはらえ」のように帚を連想させるもの、拭うように布を想像させる場合がある。

この行為の物理的・感覚的な性質を、以上の神聖な、神々しい、神のという性質に転換したのが実はタブー行為ではないのか。タブーは、こんにち宗教的用語では、禁忌と訳されており、日常的、俗的なものに対する忌避、少なくともそれから距離を保つことである。日常的、俗的の基礎には物理的、感覚的なものがあるのは当然である。これに対して、タブーは、聖化の基礎的行為である。ここではタブーは、日常的、俗的な平面からの離脱に働いている。

タブーというこの基礎的行為のうえに、幸福や繁栄を希求する宗教的・聖的な内容が構築される。

低文明の共同社会では、自然からの脅威が超自然への畏怖に翻訳されて生活に入ってくる。あとで見るとインドネシアの農民は、頻繁な農耕儀礼を行いながら願望を積極的に達成することを試みる一方、ケガレという観念的な被害を防御するために、より消極的な策、すなわちある種のタブーを用意し、さらに沈黙のタブーをも構える。この沈黙のタブーが無や空のインド的観念とどう関係するのか、この興味はのちにとっておこう。

いわずもがなのことも知れないが、タブーによって忌避される事柄は日常的なことすべてではない。タブーはこれらすべてをケガレとするのではない。いまの場合、死、罪、産、血、病である。また、タブーにおける「はらえ」の手段には、水、火、煙、香、血が用いられたが、タブーののちに望まれる、仰がれるもの、つまり目的もまた特殊である。これがひとつの留意事項である。もうひとつは、ケガレとタブーとは、因果関係をはっきりもっているということである。すなわち、ケガレであるからタブーを要求するということ。以上も留意しておこう。

タブーを呪術とみて、これを宗教とは区別する見方がある。しかし、わたしはこの見方をとらない。宗教を儀礼主義からとらえるならば、儀礼はすべて呪術である。儀礼は、神に対する人間からの要求のために行われる行為である。共同体

の繁栄、農耕の豊饒、船舶の安全などがその主要な側面をなしているが、この儀礼全体の入り口にタブー行為がある。タブーがどんなに頻繁に行われようと、儀礼としてみれば、その主要な側面ではない。しかし、このタブーを除いては、すなわち呪術を除いては宗教は成り立たない。

### 沈黙の日々

これからもしばしば利用するであろうが、わたしに『未開思维と原始宗教——インドネシアにおける——』（一九七八年）という著書がある。この本の内容はほとんど、一九四四年までに書かれた。要するに戦時中の所産である。そのなかに、セレベス島のバダ地方の農耕儀礼を描いたかなり長いまとまった叙述が収録されている。いまこれを利用しよう。ここには、タブー現象の豊富な事例がみられる。

わたしが参考にしたオランダ語文献が一九三〇年頃の刊行物であるから、これを念頭にいれて、バダ地方のトラジャ族の当時の農耕儀礼を想像してもらいたい。農耕儀礼は、もちろん宗教行事とみなされよう。

この地方は稲米耕作を、また水田耕作を主要な方法としてもっていた。しかし、焼畑耕作すなわち火田耕作が残っている。これら二つの栽培方法にちなんで文化衝突があらわれ、そこにタブー現象がみられる。これが注目すべき第一である。

火田と水田とを隣り合わせに設置してはならない。

火田の米を水田耕作のさいに持参してはならない。

水田耕作の先導者は火田産の米を食べてはいけない。火田の作物が長く伸びてから彼は火田に行つてはいけない。

水田を耕作する作業中に火田の産物である玉蜀黍を食べてはならない。火田米と水田米とを同じ米櫃にいれ交せてはならない。これら二つの米を同じ鍋で炊いてはならない。

以上のタブー現象はかなり、習俗に傾いていると思われるが、食物タブーは祭儀中のものもいれてトラジャ族にはこのほかたくさんみられる。食物タブーつまり食禁は、どこの民族でももっともよく現れるタブーであろうと思われる。ユダヤ民族の場合はレビ記(一一章)や申命記(一四章)にふんだんに書かれている。食禁のうち通俗的に知られているのは、イスラム教の豚食のタブーであろう。これは政治事象にもなるのである。

話をトラジャ族にもどして、上述の二種の農耕作業にからむ儀礼におけるタブー現象についてさらに考察してみる。しかし、繁雑をさけて水田耕作に関する儀礼に関するものだけに絞ろう。

この地方では、この二つの様式の農耕作業はほとんど同時に行われ、しかも三、四カ月で終わる。だから、農耕の作業がつぎつぎにやってくるだけでなく、それに必要な儀礼が頻繁に行われるから、住民は多忙であったであろう。しかし、農耕儀礼におけるタブー現象の位置と機能を知るには、すべての過程を調べる必要はなからう。水田耕作をみるとまず、作業事始めに行われるホムボといわれる「はらえ」の儀式が重要である。これは、罪を肩代わりすることによって果たされ、そのさい椰子の繊維でつくった五体の人形が形代(かたしろ)にされる。ここでの罪とは日本古代にみたあの「おはらえ」の罪に似たものだろうか。この儀式は、僧侶が主宰する。いろいろの供物が供えられるが、南京玉をつないだ紐の供物が特徴的である。これは豊饒のシンボルである。この儀礼では健康と豊作が祈願の主部をなす。

さてこの日が終わると四日ないし七日をタブーの日として「死の村」を装い、悪霊の来襲を避けなければならない。ホモムボ自体がタブーの意味を多くもっているが、実はあの人形には罪のケガレに積極的に対抗する手段という意味がある。そしてホモムボ祭りでは、なんといつても豊饒祈願が主要な要素である。しかし、それに続く四日ないし七日のタブー期間には人々はひたすら消極的な態度で禍いをやり過ごす。この期間はホモムボのあとに付属するのに必要な日々である。

つまり、どの場合であれ、その外部からの悪影響を避けるには、タブーには二つの手段があるわけだ。ひとつはいつものように、人形を形代にしてそれを避ける方法、もうひとつは、タブー期間にみるように、まったくなにもすることなくじっとしていて、その悪影響をやり過ごす方法、これら二つである。「ない」という規定しかない後者がタブーの本来かも知れない。

我が国の奈良時代の「おおはらえ」に用いられた祿人といわれた人形や、平安時代のアガモノという人形も、ホモムボの椰子製の五体の人形と同じ働きの呪物であるが、明らかに罪ケガレに対する対抗手段の物的要素である。

もうひとつ水牛祭の方をみよう。

この地方では水牛が水田耕作に使われている。牛は重要な生産手段である。水牛祭には、二日をおかける。前の日は、シャーマン僧が主宰して、水の霊、森の霊などが招待される。そして、天と地に対して、虫害からの防衛、病氣の予防、水牛の増殖、米作の豊饒が祈願される。

翌日には数組の男女よりなる行列が主要な構成となり、そして、この行列がつくる呪輪 (magic circle) には水牛の生

命力をまもる祈願がこめられている。また、この呪輪にもタブーの意味がありそうだ。

この祭がすむと、このさいにも四日ないし七日のタブー期間にはいる。仕事始めのホモムボ儀礼と同じ過ごし方をする。これが終わって水牛祭が明ける。

長い沈黙の日々が続いた。

## 空

## 罪について

インドネシアの農耕儀礼のしまいに四日ないし七日にわたる沈黙の日々があったが、これを記録者は、タブー期間と呼んで、タブーの完全な全面的な実行であるとみなした。そして、この完全な全面的なタブーにわたしは、インド的思想の空観念を連想的に、比喩的に連係させた。つまり、空観念とは、このようなタブー行為の観念的内容となつていとみなした。この思い付きを捨てきれずに調べることにする。

タブーは、ポリネシア語としては、「巻貝を吹く、太鼓をたたく」、また「印をつける」という意味をもつとされているが、この語が宗教学の用語となつてからは、根底的には切り離し、隔離を意味するようになった。そして、これには二つの場合がある。そのひとつは、外から来るなんらかの加害を避けるために、予防するために行われる場合であり、そのさいに内面的に確保されるのは、日常的な安全の境地である。もうひとつは、日常的・俗的なものから逃れて非日常的・聖的な境地を確保するために行われる場合である。まえの場合、排除が主要な目的であり、あとの場合は新しい境地の獲得が目的である。日常生活を軸にすると、前者は、その維持・確保が、後者は、日常性からの離脱がそれぞれ目的となる。

ダグラスは、先にみたように、タブーに主に abomination の意味を持たせている。日本の宗教学でも禁忌という用語でこれをとらえている。つまり、右の二つの場合のうちのとくに前者である。しかし、ここでタブーをあらためて問題にする意味は、あの沈黙の期間の沈黙は、排除でかたづく内容をもつだけではないからである。この沈黙は、たんなる日常性とは異なる特殊の生活様式であると思われる。とりあえずいえば、禁忌のイミは、古くは斎のよみでもあり、斎と忌とは、互いに代わりあい、また一緒に使われた。しかし、これら二つのうち、忌にはとくに拒否、否定の意味が強く、斎は、否定、制限の意味をもちながらやや肯定の側面を強めて用いられた。もちろんともに心理的・宗教的な意味である。すなわち、斎忌がこれである。

タブーを斎忌で説明することができるとすれば、事柄が都合がよい。これからの問題解明の予測が容易になるからである。イミをこのように二面的にとらえるとしても、それらはひとつの祭祀体系の二側面を作っているのが普通であり、互いに積極面と消極面をなしている。

概念の説明はこれぐらいにして、タブーの問題について進むとしよう。佐藤俊夫『習俗』は、タブーについて書いた本では日本では優れた書物であると評価されている。わたしもこの本の注目すべき箇所を見付けた。それは日本の祭祀についての記述である。それによると、

祭祀のための場所、すなわち祭場が設定される。

一 神を招く、神が寄る木をたてる。シメ(標)をめぐらす。それによって、祭場を周囲から非日常的な場所として隔絶する。

- 二 人々の非日常的な戒慎の生活が始まる。これをモノイミという。そのためには、忌小屋が作られて、そこでオコモリ（イコモリ忌籠）がなされる。ここでは禊齋が行われるが、それをミソギ（禊）、ハライ（祓）、コリ（垢離）などと呼ぶ。これら二つは、場所と人間とを日常性から引き離すことである。つまり、タブーの第一の意味を多くもつ。
- 三 神が迎えられ、人間の祈り、すなわち希望が訴えられる。祭祀を企てた人間の主目的であり、祭りの主要行事である。
- 四 祈りの後には神と人間との共食（ナオライ 直会）が行われて、主要行事が締めくくられる。
- 五 おいでくださった神が送りかえされる。
- 六 この後もしばらくの期間人々は戒慎（タブー）の生活を続ける。
- 七 これが終わって日常生活に戻る。

（六一頁）

以上の諸行事のうち、インドネシアの農耕儀礼の場合の沈黙の期間にあたるものは、六であるように思われる。そうだとすると、インドの空観念がこれらの行事とどのように関係するかを問題にしなければならない。

わたしがタブーとしての沈黙から、いわば飛躍的に思いついたものは、インドの空の観念、終局的には仏教の空の観念であった。インドネシアの農耕儀礼からインドの哲学思想へいたる過程は、常識的にはまったくの途絶にはかならないであろう。ヒンズー教史を辿ることができれば幸であるが、あとはわずかにタブーという一般概念である。

そこで日本においてこのタブーに関する用語である齋とか忌とかの観念を探して連絡路をつくらうと試みた。だがこれらの観念は、主に神道用語であり、仏教にもそれに類する禪定という明白な思想があるのに、神道と仏教との間に思想史を結ぶ研究がないとかで、ここでも概念史としては飛躍をやるしか方法がなかった。この原因は、宗教諸派のセクト的孤

立によるのではないだろうか。また、インド思想に關しても仏教の空思想が形成されてくる過程を研究した資料は、それに詳しい人に尋ねても簡単に現れるものではない。インド仏教の研究者も仏教思想の、いわば内的解説や分析に力を注いでいるという始末であるようだ。わたしの場合でももちろん思想的解明というものではない。仏教の教義の概念的分析によってこの場を糊塗するに過ぎない。

そこで人間の生活態度でインドに特殊なものとして苦行を、わたしは見付ける。日本で行われている苦行もこの形態の変形が多い。苦行は、日常生活からの隔離、離脱を前提とするが、これは、日本の祭りの場合の二の項目にあたる。それは、忌小屋を作り、そこでイミコモリをやり、そして禊齋することである。インドにおける苦行は、もっと発達した複雑な形態をとっている。たとえばジャイナ教の場合では、断食、節制、托鉢、簡素な食事、特定の坐法、静かな隠棲など六種の様式をとる。これを外的苦行という。次に内的苦行として、懺悔、方正、奉仕、勉勵、瞑想、常軌の身体状態からの離脱、以上六つがあげられる。外的苦行には、タブーの要素がはっきり認められる。さらに、内的苦行には、これまでタブーの積極面として注目してきた特徴がみられる。しかし、そうみるのはタブー問題という点では過剰であるかも知れない。しかし、それも外的苦行を基礎としてはじめ、積みあげられた六つの内的苦行である。これらの六つの内的苦行のうちで要の苦行は、瞑想であるといわれる。瞑想は禪那、禪定、禪などといわれる。それは、ある精神状態を作り、それを維持するための体位である。このかぎりでは、それは肉体的・身体的な行に属する。つまり、尋常でない窮屈な体型である。苦行である。であるから、タブーにあたる。

仏教においては、禪定は基本的な体型、むしろ態度である。この態度をとるのは、日常生活から身をひいて、その身を

苦の環境に移すという、いわば逃避を意味する苦行ではなく、人間生活の日常をすでに苦の生活として前提して、あえてその環境のなかに住するところの苦行である。つまり、仏教は、人間生活の正常性すなわち日常的状态をはじめから苦と観じているのである。厭世主義である。(金倉円照『印度古代精神史』)

禅定は、苦の環境に適應する生活態度であった。いうまでもなく、禅定は、苦行であるが、ジャイナ教の場合のように二段の苦行の二番目の苦行なのではなくて、最初から中心的な苦行であった。

空は、この禅定という生活態度において生まれた観念である。

『般若心経』によって空の説明を見よう。

哲学用語を使って一言でいうと、それは実体がないことである。実体がないとは、それだから物質的現象であることである。一般命題はこのようにいわれる。しかし、現象としてはまだ「ある」のである。

これを主観においてみると、

感覚、その表象、意志、知、すなわち識別し判断する能力にも実体がない、とされている。

さらに客観としては、

生じた

滅した

汚れた

汚れを離れた

減る  
増す

これらすべてが「ない」。こういう現象ですら「ない」。そういうことである。  
さらに詳しく尋ねると、

目

耳

鼻

舌

身体

心

が「ない」。また、

形

声

香

味

も「ない」。だから、

触れられる対象

心の対象

が「ない」。

目の領域から意識の領域まですべてが「ない」。

こうなると、

迷うこと、また迷わなくなることが「ない」。

老いも死も、老いと死とがなくなること「ない」。

苦しみも、苦しみの原因も、苦しみを制することも、苦しみを制する道も「ない」。

知ることも、得ることも「ない」。

以上は、空状態に関しては説明でも、もちろん証明でもなく、叙述に過ぎない。しかし、この空状態には心があること、空を観じることがいわれ、それが真実の最高の知恵であるとされる。この知恵に到達したのが悟りである。（『空』仏教思想 六、七〇～七三頁）

## 大 破

タブーには、日本古代の「おおはらえ」のもっている宗教的要因がきれいに納まっている。古事記の仲哀記に、一〇の

罪を「おおはらえ」する記事がみえるが、この罪の種類は、のちの祝詞の大祓の先駆をなすものである。このさいの「おおはらえ」は武内宿祢の主宰によって、仲哀天皇のモガリの宮すなわち死骸安置処で行われた。仲哀天皇の死穢に対するものである。そのときモガリの宮に神の声が聞こえ、応神天皇の生誕を武内宿祢に告げた。この「おおはらえ」は、応神天皇という大王の出現に特別な関係がありそうだが、ここでは深く問うまい。

「おおはらえ」が古代において歴史に定着するのは、大宝令（七〇一年）以来といわれる。年の六月と一二月のつごもりに行われるようになった。しかし、日本書記にはそれ以前に天武朝に二度の注目すべき「おおはらえ」が記録されているので、まずそれについて述べよう。天武朝の五年（六七六年）と一〇年である。天武朝の五年に「おおはらえ」が行われたが、早魃、凶作、彗星の出現がこの贖罪祭を誘ったものだろう。この祭りには、馬、布、鹿皮、鏝、刀、鎌、矢、稻、麻などがハラエツモノとして供えられ。そして、釈放、減刑などの大量の恩赦が行われた。一〇年は外交的に忙しい年であった。地震も起こっている。この年の「おおはらえ」では、国々の国造が一人の奴婢をハラエツモノとした、と記されている。「おおはらえ」はもちろん贖罪祭の行事であるが、そのハラエツモノすなわち供え物に奴婢が差し出され、これが五年の祭の場合と同じように農具や武器に類する供え物、つまり労働の具であり、またそれに付随するある人間に過ぎなかったのか、それとも、当時すでにあつた禄人、すなわち祭主のケガレを移されてその形代となる人形と同じ宗教的役割をもったものかどうかは分からない。祓われなければならない罪の本人は、まさしく天武天皇および宮廷の人々であつた。祝詞の「おおはらえ」の文面にみるように、国中で身分のもっとも地位の高い、そして権力のもっとも強い人間に罪があつたと見なされたことが、ここではとくに重要な事柄である。

大宝令以後も、中央国家の支配層、また地方官の贖罪祭は、天災、地震、疫病流行、頓事などの非日常的な出来事の発  
生に因み、また、おおきみすなわち天皇即位後の大嘗祭に際しとり行われ、さらに、上述のような年中の定例行事として  
も生活にリズムを与えることにもなった。「おおはらえ」が社会的にも国家的にも生活に定着したのである。

いまみたように、この際の罪の主体は、国家そのもの、天皇制国家そのものである。そして、この国家的行事としての  
挙行はほぼ平安末期まで続いた。また、ケガレと「はらえ」、この物理的相関関係、単純な構図は、この時代の世界観的  
な表象の特徴を考察するさいに良い視点を与えらると思ふ。

こんにち仏事として行われている煩惱消滅のための年末の除夜の鐘は、この「おおはらえ」の行事の仏教版であろう。  
そうだとすると大宝令で定着した「おおはらえ」に由来するであろう。この行事で重要なことは、古い年の死去、清算で  
ある。そして、新しい年への期待である。

仲哀記にみた応神天皇の生誕への期待、天皇即位にからむ大嘗祭、天災地震へのおそらく人間の側からの反省と新生活  
への待望、これらの場合に共通する心理的構造に対して儀式として「おおはらえ」が適用された。

吉野裕子『大嘗祭の構造新論』（東アジアの古代文化 四二号、一九八五年）が天皇即位についてひとつの解釈を施し  
ている。この論文は、大嘗祭を二つの儀式にはっきり区別して、その前座にあたる部分を「ミソギ」という。そして、  
「ミソギ」は本来蛇の脱皮である、論者はこう唱える。すなわち、脱皮によって蛇が更生する、その意義が「ミソギ」の  
儀式にこめられていると。

「おおはらえ」は、もとより国家的な行事である。これに比べて、インドネシア・トラジャ族のホムムボは農耕儀礼で

ある。そこでは、水田耕作の耕地整備にさいしてホムムボ祭が行われる。また、火田耕作でも罪の清めが最もしばしば行われるのは、火田の整地の前後である。つまり整地は、水田・火田ともに最も労力を必要とする作業で、しかも農耕としては初期の作業であり、このさいに贖罪が必要とされる。日本古代の「おおはらえ」とこの農耕作業の罪の「はらえ」を比べると、贖罪の清算と新生活への出発ではあい似た点がある。

次に中世における穢あるいはケガレの思想を考察するのであるが、実はわたしには、中世とはどんな時代なのか正確には解らない。そうすればもとより古代でもある。とりあえず平安朝時代以後にこの中世を設定しよう。

文字面をあてにして池見澄隆『中世の精神世界』という書物に頼ることにする。この書物には、この時代にケガレていると見られた人間群が挙げられている。まず非農耕者、いわば基本的な生産者でない者。もちろん貴族や武士の支配層はこれから除かれる。ケガレているものではさらに、非農耕者に近い者である漂泊する人々、さらに山岳に生きる人々。病人。不具者など。しかし、不具には戦いによることもあるのだから、特定には吟味が要るだろう。また、死骸を取り扱う人々も職能的にまとめてケガレたものとみなされた。

すでに祝詞の「おおはらえ」にでている二二の罪過のなかにも、白人やコクミなどの身体障害者が挙げられていた。以上の人間群のケガレのほかに、地域的・地方的ケガレがあるはずである。しかし、これは本来はケガレた人間達の居住地であるという意味から来ている。

また、人間群の集団としてみると、階層的なものとしてインドの不可触賤民（しゅどら）などがあるが、これは特別に取り扱う必要があるだろう。日本では、穢多非人といわれた住民群がこれに似ていようか。

わたくしが見た資料では、住民の階層としては、古代においてはケガレは中世におけるほどには問題にされない。すなわち、古代においてはケガレは、人間の場面に持ちだされても、特定の住民群の本性としては問題にされない。あるとしても、それは天武天皇の「おおはらえ」のときのハラエツモノとしての奴婢ぐらいなものであった。しかし、この奴婢の場合でもケガレは本人にあるのではない。かれらはカタシロ（代理）としてのカッコづきの罪人である。ところが、いまあげた中世の住民群の場合になると、それは人格的な生涯的なケガレがでてくる。

古代と中世とのこの差は、問いのせいなのか対象のせいなのか。わたくしは対象自体がそうだったのだと思う。中世には穢、ケガレについての社会層の分化が明瞭に成立したのであろう。

このさい目につくものに、言葉もしくは文字の使い方の問題がある。

汚れやきたないを穢という漢字に代えたのは、おそらく仏教によってであらう。その仏教についてみると、穢は平凡人の住む娑婆のことで、それは浄土に対する、とある。浄土の字に気をつけよう。

仏教には類語に、

濁。ふつう五濁と使う。

漏。身体からもれるもの。

毒。三毒と使う。

塵。この語は第一義は対象ということ。そして、六塵とは心を汚すものの意味。

浄土は好んで使われた言葉であらう。浄土は浄土宗の浄土であり、この語そのものが中世には愛好される要因をもって

いる。

ケガレすなわち穢は、中世になると不浄という言葉で表現されてきた。不浄は、浄土とコントラストする語としての不浄である。むしろ浄土を打ち消す意味での不浄である。言葉、表現としては、ここに問題があつて、不浄は穢(けがれ)のたんなる同意語ではない。事態の穢は、その行方は浄になる可能性だつてある。穢が浄(きよらか)にひとりでに変わることがある。これに比べ不浄は、浄に対する反対の意味が強く、基本的には浄には戻らない。だから、不浄は、来世にでも行かなければそれを払うことができない。この世では不浄は、払われずに、浄に対してどこまでも対応を続ける。言葉の意味はそうである。それで、不浄という言葉があてはまる社会は、浄い人間とそれと対立する人間が同時にそこに現われうる社会である。不浄から浄への再転に必要な次元が現われた社会である。古代と中世とはこれだけの段差をもつていただろうか。

罪 について

ここに穢思想の変化と新しい人格の生誕との対応をみる。

### 穢觀念の理論的締めくくり

以上のところでわたしは、穢の觀念に表現されるケガレの感覺性や、この觀念の身体的起源について述べた。また、日本の場合にはケガレや穢の思想的あり方もしくは構造が中世に変化を受けた模様であることも、少々感じられた。さらに次に、この感性的領域から出発して、悪についてもっとはっきり思想的に深まっている領域、すなわち悪の倫理的・道德的領域にまで高まらなければならぬ理論的機會がいまやつてきている、と感ぜられる。

幸いに、この理論的境域に適當な学説を解いた優れた著書を発見することができた。

Ricoeur, P., *Finitude et Culpabilité. II La Symbolique du Mal*. 1960.

筆者は、パリ大学の教授である。その掲げる方法論は、構造主義であるが、用いられている、その方法論に必ずしも同調しないわたしにも、その材料と論理の運びには優れたものがある、と感じられる。また、その思弁性に悩みがあるが、彼の提供するものは、わたしが当面している理論的境域にはほとんど借用の価値をもっている。

概括して述べると、叙述は

- 罪 について
- (1) 穢 *souillure, deflement, der Makel*
  - (2) 罪 *Peché, sin, die Sünde*
  - (3) 罪過 *culpabilité, guilt, die Schuld*

の三段階となっている。英訳、独訳の訳者の名は記さない。

当然穢からはじめることになる。

穢は、日常的感觉でいえばキタナイである。それはわたしの説明では皮膚感覚であって、皮膚がなかに恐怖を覚えることである。皮膚に与えられた恐怖。しかし、皮膚に覚えた感觉的效果であるから、これは主観的で不安定である。生理的には皮膚をなら損ねることがないのに、心理的に被害の恐怖に曝される思いがすることがある。これはイデオロギーの卵ともいえよう。ともかく大變主観的な感性である。リクルールの場合は、これを着物などを汚すと説明して、皮膚感覚

より広くみる。

ともかくリクールでは、穢は、外部から感染してくる汚れ風に（汚れであるという具合に）理解されている。ここに穢と汚れとの似た言葉がでてくるが、穢は汚れをもとに、それを原体験として作られた観念であり、汚れは穢よりも生な、生理的に受けた印象であるとのことである。こういう観念Ⅱ印象のつながりにおいて最もはじめの観念Ⅱ印象に、リクールは、「アルカイックな」という形容詞を用いる。アルカイックは、ギリシャ語のアルキ、すなわち、第一の、大きい、初めの、などである。リクールは、穢、罪、罪過にすべてこの「アルカイックな」観念、歴史的な原体験を求める。しかし、これは、悪の観念を日常生活から考察するための当然の視角であるので、象徴としての穢、罪、罪過は、終局には日常性に根をおくという見解となる。日常的感觉は不安定きわまるものでも、主客あわせてみれば現実的事実である。

リクールは、悪を現代哲学の現象学的に考察するつもりで、この名論文を書いたのであるが、しかし、現実的事実を根におくというのは、言葉を代えていえばそれを実体とすることである。すなわち、ここでは悪が現象として取り出だされる。実体と現象。これはなんら現象学ではない。すでにリクールは、この論文作品に「悪の象徴論」と名をつけているが、それは、悪という観念がなんらかの基本的事実を象徴すること、を言明していることになる。つまり「アルカイックな」という概念は、リクールが前提とした現象学的不可知論を無駄にしている。また、穢、罪、罪過の連鎖を「悪の形態論」と呼んでどうしていけないのか。本質と形態。これはなんら現象学ではない。

先にもうひとつ言い訳を述べておくがよいと思われることは、悪という言葉である。穢、罪、罪過に共通に悪という言葉が使われている。穢を十分に説明もしないのに、この使用法は早まったやり方である。範疇の移行としては十全ではな

いが、とりあえずリクールの叙述に従おう。

悪のひとつとされる穢は、そのものとしてははっきりした表象をもたない。それは、なにか不安のなかにあつて、しかもそのものとしては、反省のなかに浮かびでてくる輪郭のある觀念・表象にはなっていない。この不安は恐怖にまでたかまる。

とりあえず、悪、むしろ倫理的悪と不幸とは区別がないとされる。しかし、リクールは、この觀念のこの様子をあまり説明もなしに反省的に二つの序列に分ける。

(1) 行為のなかに現れる悪 (mal-faire) の倫理的な *ethique* 序列

(2) 状態のなかに現れる悪 (mal-*être*) の宇宙・生物学的な *cosmo-biologique* 序列

この二つの序列のうちで、(2)すなわち、宇宙・生物学的が根本的であることになるはずである。リクールはこれに宇宙などという大袈裟な言葉さえいれているが、それは人間の一般的な自然発生的な命運である。したがって、このさいの倫理的な「悪」とは、きわだって倫理的ということになる。

宇宙・生物学的な根本的な「わるい」、悪を数えると、

苦しみ、つまり人間生活における不運、不幸

病氣、すなわち人間の肉体的な患

死、すなわち生物からの脱落

失敗、つまりしくじり

この「状態のなかに現れた悪」は、もちろん倫理的な悪ではない。状態的な悪と倫理的な悪を、本来的には宇宙・生物学的な序列において区別するのはなぜであったのか。この序列、この段階では一般に区別を問題にするのは早すぎるのであるが、リクールは倫理的な問題にせかされているようだ。そして、罰が苦しみ、病気、死、失敗という宇宙・生物学的な状態の「悪」として現れるとか、また、これらの四つの「悪」を穢の印に変えるとかと説明する。この段階で罰などというはっきり倫理的な事態がでてくるのは、問題の展開の急ぎすぎというほかない。いまは穢の形成を考察することが第一の課題であったはずである。

苦しみ、病気、死、失敗など、ここで人間の宇宙・生物学的といわれる状態が穢(souillure)として扱われなければならないのか。これが本来の課題である。穢を説明するこの箇所としてもうひとつリクールに不思議を感じるのは、性的禁止という高度に倫理的・社会的な領域が提出されてきていることである。性的禁止などという問題は、多様な分析を要求される領域であるが、これは、リクールが倫理的関心にきわめて強く気を寄せているからではなからうか。

この倫理という秩序をもう少し追ってみよう。リクールは、倫理的と物理的とを際立って二元的に扱っている。これまでは、倫理的と宇宙・生物学的とやや平行的に扱われてきた。それでも上述のようにいき過ぎであった。いまさらに、苦しみの悪と「過ち」の悪の対立について語られるが、過ち(faute)は、もともとたんなる欠陥という、不完全性を指す言葉にすぎない。この問題場面においては、過ちをとくに倫理的にだけに使うのは不当である。「悪」としてはまた、不幸の悪と倫理の悪とを対比したりして、馴じみ深く使っている、そのことがかえって不当な二元論、あるいは倫理的な突出を思わせる。

この場面でリクールが見損ねた、しかも、遣らなければならなかったことは、作業的、労働的行為についてであった。ここが「苦しみ」の発生地であり、「失敗」の故郷である。先にリクールの宇宙生物学の序列と倫理的序列との並立をみた。この序列を締めくくっていると、「苦しみ」こそが宇宙生物学的といわれる領域の中心であるといえる。

### 穢観念の核心

以上が穢の世界であり、また、当面の世界のなかの構図である。それをもう一度おさらいしながら、穢の特徴を抜き出してみよう。

そのときまた、リクールの二元論的偏向を糺しながらやってみる。リクールには穢を、客観的には外からの感染、主観的にはこれに対する恐れという捉え方がみられる。これは、もとフレイザーの感染呪術からの影響にかかわりを持つと思えるが、二元論に陥っているようである。

本人が知らないうちに、外から感染する、外からやってくる、外から襲う、この感じ方のなかにすでに恐れという心理があるのではないか。不安がそういう心理であり、知らないうちに襲われるというのが不安という心理であり、恐れがその心理の強化である。リクールが外からの感染を物理的などとよんでいるが、それは心理主体における感覚内容そのままではなく、それに対する研究者であるリクールの科学的な説明用語であろう。「外からの感染」とは、間違いなく穢の心理における現象である。

リクールは、穢の世界をそれ自身からはつかまえることのできない世界、きわめて不安定な世界である、といい、この

叙述に手こずっている。さらに、どんな概念でも、その概念の次元内で取り扱うならば、トートロジ的な不安定さ、模索は免れない。穢という感性的事実はすぐれてそういうものであろう。しかし、その穢についてリクールは、穢にあたる原の観念として、たとえばケガレた布などを推定している。それを「アルカイックな」原体験として見ている。しかしこのとき、穢と「アルカイックな」原体験とは、同じ序列の観念的事実ではないこと、つまり同一主体の体験ではないこと、これに気を付けなければならない。要するに、穢はまさしくその穢を、穢の世界におけるある体験（表象）を、受けていることであるのに対し、つまり「トートロジ的」表象にはかならないのに対し、「アルカイックな」の体験は、その観察者が傍から、外から想定した「穢」の体験（表象）である。だから、ここには二つの別主体がある。それを主観的、客観的などで区別することは不十分である。

しかし、穢を取り除くことについて、リクールが行った処置は適確である。穢の取り除きを、リクールは、やはり穢の表象次元において行う。すなわちリクールは、儀礼においてその可能性を見ている。穢を取り除く場合の沐浴について、それは自然的な洗い流しではなくて、象徴的な洗い流しであることが強調されている。これまでややもすると、リクールは、象徴をむしろ「アルカイックな」体験を基にして説明することで欠点をさらけだしてきた。リクールが引いている例ではないけれども、ガンジス河の沐浴の場合、水源の清流においても、下流の濁流においても等しく清浄効果を認めることができるのは、この河水そのものの象徴性にある。しかし、象徴の意味は、説明には簡単ではない。リクールも、穢を汚れという自然的事実の象徴として説明しようとするが、「汚れのような」などという愚にもつかないことで過ごしている。わたしはここには、ふたつの世界、ふたつの人物がいて、穢がそのなかで働き作用し、そして効果を表すフィールド

である人物と、穢をなにかの象徴として見る、観察する人物とは異なる人稱であるとこれまで唱えてきた。

儀礼としての沐浴と自然的出来事としての洗浄とが比べられている。リクールは、儀礼としての象徴としての沐浴は自然的な洗浄に対して、部分的で代理的で省略的な意味しかないサインにはかならないとする。しかしこれは、現象学的な象徴論ではなく、伝統的な論理学のそれにすぎない。

そして、次のことはたいへん重要な見解である。穢が言葉を生むということである。そして、穢がその苦悩を言葉をもって伝えてくるのである。穢の苦悩とはなにか。まえに穢の宇宙—生物学的序列の中心を「苦しみ」においてみてきたが、それは声である。しかし、「苦しみ」はそれだけでは沈黙である。苦しみ、受け身、耐え、ここにはまだ伝達能力はない。リクールは、言葉にはじめてその能力をみる。そして、穢が人間の宇宙に入り込むという。この宇宙とは、生物学的宇宙の最高という序列であろうか。だが、言葉はまだ *parole* である。それでよいであろう。悲鳴、訴え、祈り。歓喜、誘い。いずれにせよ、伝達と応答の機能をはっきりもった音声。リクールはこれを倫理への切り口にするのである。

リクールは、このとき清浄と不浄とが対比的に現れるという。不浄が穢の現体験としての汚れではなく、穢の世界に現れた新しい対比に属する表象であると解釈しよう。これは沈黙の穢のなかに分離と情動がうまれたことを意味する。対比や情動はしだいに穢を浄化に導いて行く。沈黙から多弁へ、闇から明へであり、倫理への道を拓く。

リクールとは別に、もうひとつの分野をしめしてみる。トートロジーすなわち同義反復といわれる命題は、あるいは意義、意味がないとされる。しかし、コブラつまり繫辞は、主語と述語をつなぐ、また最初の述語となる。これは主語とは違う辞である。とすると、この命題は同義反復ではない。異物の同一であり、対立の統一である。トートロジーといわれ

る命題は、こういう意向の表現である。

トートロジーに含まれる意味の動向は、穢における言葉 (parole) の働きに似ている。parole は穢の混沌を清浄・純一に導く。

## 悪と罪

わたしを引きつけるリクールのこの著作は、「悪のシンボリズム」と名付けられている。そして、穢、罪、罪過という三段階の変化経路にわたっている。リクールは、人間の個人的行動について、そのマイナス面を悪として評価しているのである。悪という評価概念がでてきたのには、人間を人間らしく見るのは、それを個人において見るといふ世界観によるのであろうか。わたし自身のテーマ概念は、悪ではなく罪である。悪と罪とは厳しく区別される必要があるのかどうか。

実はわたしは、この研究を志して以来つねにこの厳しい区別を意識しているのである。わたしはまず、神と対決することを必要とするのである。神が観念にすぎないとしても、その観念を戦いの相手に、わたしは選んでいる。このさい自分も傷つく可能性があることを覚悟している。観念を相手にして。このテーマ概念がどれだけ現実的であるかは、自分の判断ではなくなっている。ネクラの戦いかも知れない。

しかし、死の直前、老化の果てにやっとこの仕事にはいった。多忙だった、健康上の不意な事故にもあった。いや、相手を軽視した。

穢に次ぐ罪と罪過はあとの章で取り扱うことにする。