

第4章 「絶対と相対の関係」としての人間と超越の問題

宗教学研究において表立って検討されることはないが、きわめて重要な隠れた問題がある。「人間の自己理解」の問題である。「人間とは何か」という根本問題が必ずしも探究されることなく、既存の人間理解を暗黙の前提にして宗教学研究が遂行されている。「人間の自己理解」は、暗黙の前提として自明視されているがゆえに、それが孕んでいる問題性も通常は隠れたままである。宗教学研究は一般に人間理解と表裏一体の関係にあるから、たいいてい、その既存の人間観に立脚して宗教学研究が行なわれ、そこから様々な宗教観が記述され分析されることになる。この多様な宗教観相互の相違は深刻に見えるが、しかし問題の本当の深刻さは、むしろ自明視された人間観の方にあるのではないか。

本論で試みたいことは、暗黙裡に受け容れられた既存の人間観それ自体の妥当性を問うことであり、新たな（ある意味で古い）人間理解のモデルを提示することである。人間観の刷新によって、従来の宗教観や超越の問題は、大きな変容を遂げることが予想される。

1 有限な人間像―人間は死すべきもの―

まず、従来の一般的な人間観について、その基本的な輪郭線を素描しておきたい。人間観に関して最も人口に膾炙された表現は、「人間は死すべきもの」というものだろう。死すべき人間は、不死なる神・仏と対極に位置づけられている。人間は一人の例外もなく、いつか必ず死を迎える。これは否定しえない事実である。人間の本質規定に影のように付き纏うのは、この死すべきもの、つまり死の不可避性ということである。死の不可避性は、人間が被っている有限性を最も端的に示す表徴であり、死に対する恐怖や苦しみは、古今東西を問わず、普遍的に認められる現象であると言えるだろう。

この死の不可避性を中核にして、人間の有限性を示す様々な特性が付け加えられる。たとえば、時間的に制約された歴史的存在であり、空間的に制約された身体的存在であり、^{ジンカン}人間的に制約された特殊な人間関係（家族から国家・民族・宗教に至るまで）を切り結んでいる。こうした時間・空間・人間（つまり、因果的な人間関係）という実存の基本条件の中で、人間は不可抗力的に制約を被っているのである¹。その他にも、言語媒介的な認識の限界、知覚の遠近法的制約、記憶力の制約、行為の因果的制約、潜在能力の未開発（眠れる遺伝子）など、いくらでも追加できるだろう。このような有限性を示す様々な表徴が集約された表現が、「人間は死すべきもの」なのである。

この「人間は死すべきもの」という認識に特段に異を唱えたいわけではない。そうではなく、有限な人間像に縛られて身動きが取れなくなった人間理解を改めて問い直したいのである。「有限」の対概念は「無限」であるが、以下では説明の便宜上、「絶対」「相

対」という用語を使うことにしたい。「無限・有限」と「絶対・相対」とでは、微妙に意味が異なる。「無限(the infinite)」が「有限(the finite)」を否定する表現であるのに対して、「絶対(the absolute)」は「相対(the relative)」を超絶する表現である。否定的表現が論理的な同一平面上でのある事態と別の事態との対立を連想させるのに対して、超絶的表現はむしろ当該平面それ自体からの超越を示す意味合いが強い。それゆえ、ここでは、「絶対・相対」という用語の方が好都合であると考えられるのである。

2 「絶対と相対の関係」としての人間

1. 絶対と相対

相対とは、他の相対と対立するものである。それは他の諸々の相対との対立関係において、自らの位置を見出す。ある相対は他の相対と異なることよって初めて、自分自身の意味や価値が明確に定まるのである。相対は、相対同士で相互規定し合っている。たとえば、時間・空間・因果関係などの諸条件によって制約を受けた存在者は、相対的である。人間の実存は、「ここでいま生きている」という基本的な特性は共通するものの、具体的な時空間や人間関係などは相互に異なっている。時空間や因果関係の制約を受けながら、一人として同じ条件の人間はいない。また、この現象界そのものが生起と消滅を繰り返す相対的性格を有しており、人間の実存も永続せずに、いずれ死を迎えることになる。

他方、絶対とは、そのような相対を絶するものを指す。絶するというこの意味は、時空間や因果関係が支配する相対界を超えているということである。この表現の裏には、それ自体で存在する（つまり独立自存する）実在が含意されている。相対界が生起し消滅する世界であるのに対して、絶対界は生ずることもなく滅することもない世界、つまり不生不滅の世界である。こうした絶対的なもの（不死なるもの）に対する直観の喪失が、おそらく近現代人のあらゆる不信や迷妄の根っこにあるのではないかと推察される。

ところで、絶対と相対の間には、次元の相違とも言うべき懸隔・断絶が横たわっている。この懸隔を渡ることは、通常は不可能である。言い換えれば、絶対が相対となることもなければ、また逆に相対が絶対となることもない。一般に、「超越者と人間」の関係は、「絶対と相対」の関係と見なされることが多い。つまり、人間と超越者の間には質的断絶があつて、人間が超越者になることも、逆に超越者が人間になることも、原理上は不可能とされているのである。それゆえ、絶対が相対になる現象一神テオシスの受肉、仏・菩薩の下生・権現など一は奇跡と仰がれ、相対が絶対になる試み一神化・即身仏など一は水泡に帰する他はないと見られる。さしあたり、絶対と相対に関しては、以上のように理解することができるだろう。さて、問題は、その「絶対と相対」の関係をいかに捉えるかである。

2. 「絶対と相対の関係」

「絶対と相対」の関係が問題となる場合、その関係に外から関わるか、内から関わるかが決定的に重要となるだろう。「絶対と相対」の関係に外から関わる場合、自分は絶対でもなく、相対でもないものとして、両者の関係に巻き込まれることなく、両者の関係を捉えることができる。たとえば、親と子の関係を外から捉えるとき、親でも子でもありうる可能性を持ちながら、そのいずれでもないものの如くに、両者の関係を考察することが可能である。ところが、「絶対と相対」の関係に内から関わるという場合、自己は絶対でありながら、同時に相対でもあるものとして、その関係に関わるということである。それは「自己即絶対」と「自己即相対」が同時に成立するものとして、「絶対即相対」の関係が自覚されるということ、換言すれば、「絶対と相対の関係」が自己内関係となるということに他ならない。

その「絶対と相対の関係」において、依然として絶対は絶対のままであり、相対は相対のままである。また、絶対と相対の間に質的断絶が介入することも変わりはない。ただ、人間存在を「絶対と相対の関係」と捉えることによって、絶対と相対は相互外在的に関わり合うものではなく、両者間に内的な交流や透入が生まれるのである。

「絶対と相対の関係」に内から関係するとは、自己が絶対であることと、自己が相対であることが同時に成立するものとして、即ち絶対も相対も共に自己であるものとして、その「絶対即相対」の関係が自己内関係となるということに他ならない。この「絶対と相対の関係」は、二つの方向に分節することが可能だろう。一方には「絶対の、相対に対する関係」があり、他方には「相対の、絶対に対する関係」がある。この逆方向の二重の関係が同時に成立し、しかもそれが自己内関係となる。つまり、「絶対即相対」の関係に内的に関係しているのが、人間存在というものである。このような人間理解は、相対の側に限局された従来の有限な人間像とは決定的な違いをもたらすはずである。

人間は有限な存在、つまり相対的な存在であると一般には了解されてきたが、ここに一つの疑念が生じるのを禁じえない。相対的存在は、なぜ自己が相対的存在であると理解できるのだろうか。相対を相対として捉えることが可能なのは、そこに相対を超えたもの（つまり絶対）の光が存在するからではあるまいか。言い換えれば、相対には相対自身が原理的には不明なのではないか。しかし、相対的存在が現に自己の有限な相対性を認識しているかの如くに見えるのは、その時点でじつは自己の相対性を幾分か抜け出ているのであり、その抜け出た分だけ自己超越しているからではないか。絶対には相対が分かるが、相対には絶対が分からない。絶対が絶対であると分かるのは、ただ絶対のみである。仏教の脈絡では「唯仏与仏」である。これは古今東西を問わず、太古より伝承されてきた箴言的叡智と云うべきものに違いない。

従来の説明では、相対が相対であることが絶対の光の下で分かるという場合、相対の自己認識は、絶対者の光や眼差しに支えられてこそであると解されてきた。しかし、人間を相対の側に限局する縛りを取り外すならば、どのような認識上の変容が生れるだろうか。

そこに現出するのは、「絶対と相対の関係」を自己自身の存在振幅とするような人間存在であろう。人間は絶対だけの存在でもないし、相対だけの存在でもない。「絶対と相対の関係」が人間存在なのである。しかし、それはいかにも奇妙ではないか。自己が絶対でありつつ、同時に相対であるという「絶対即相対」の関係が成立するとは、いったいいかなることだろうか。

「絶対即相対」の関係が成立するということは、敷衍すれば、不生不滅の絶対（実在）と生滅する相対（現象）とが「即」によって結ばれているということである。この事態は、論理的な説明の埒外にあると言わねばならない。それゆえに、不可思議と呼ばれてきた。この不可思議は、「反対の一致」、「大宇宙と小宇宙の照応」などと婉曲的に暗示されることもあるが、論理的に説明されるよりも、原事実として直観されてきたものである。人間や宇宙の存在構造が説明の域を超えているのは、人間や宇宙の存在構造が現に被っている、まさにその制約の下でこそ、論証的思考が成立しえているためである。現象界の事象を時空因果的に説き明かそうとする論証的思考は、現象界を超えた実在界については原理的に適用不可能である。人類発生や宇宙創造という根本問題については、論理(logos)よりも、むしろ神話(mythos)の方が、語るのに相応しいのである。

人間は絶対（不死なるもの）でありつつ、同時に相対（死すべきもの）でもあるということ、これはたしかに論理的思考では説明できない自己矛盾的な事態である。しかし、この逆説的事態は、太古の昔より直観されていたことなのである。たとえば、存在と生成、実在と現象、永遠と歴史、本質と実存などの関係として、様々なバリエーションで捉えられてきたものである。両者の関係は、本来は宗教や哲学が究明すべき根本課題であるが、人間の自己理解が相対（有限）の側に限局されることが常態と化して以来、事柄の真相や人間の存在構造全体が見失われてしまったのではないかと思われる。「絶対と相対の関係」に内的に關係すること、それは自分が絶対でありつつ、同時に相対でもあることによつて、自己が二重化することを意味している。それゆえ、考察の視野に入れるべきは、その二重化した自己が有する存在振幅の全体である。「絶対と相対の関係」に内的に關係することは、以下で言及する「見る自己の自乗化」の事態と深く関わるものと推察される。

3. 「二重自己」と「役者と役柄」の譬え

「絶対と相対の関係」として人間存在を捉えることが、ストンと腑に落ちないとすれば、それはもっぱら既存の有限な人間像に捕えられているためであろう。有限な人間像は、かくも強固にわれわれの思考を束縛している。では、こうした人間理解をめぐる固着した現状を打開する手がかりは、どこに見出されるだろうか。手がかりの一つは、「二重自己」の観察に求めることができるように思う²⁾。

自己が自己自身を捉える「自己理解」を「自己が自己に於いて自己を見る（知る）」という自覚のモデルで考えてみると、自己意識とは、意識の働きが意識自身を志向対象とし

つつ、そのこと自体が志向作用の中に折り込まれた、つまり屈折・反射した事態であると考えられる。そこでは、意識は意識自身を対象とするだけでなく、その自己自身に屈折した対象化の働きを見ている一種の意識が存在すると思われる。つまり、自己を見る自己（すなわち自己意識）を見ている自己がある、と直覚されるのである。「自己が自己を見る」ことにおいて、その「見る自己」と「見られる自己」が構成する主客関係に、さらに「見る自己を見て、いる自己」が重なり合って、自己を見るところというところが、いわば自乗化されるような事態が生じているのではないかと察せられる。これをかりに「二重自己」と呼んでおこう。この事態は理論的な要請から仮説されたのではなく、折りや瞑想などの実践や修行の中で体験的に直覚されてきたものである。自覚のモデルでは、「自己が自己を見る」ことが「自己に於いて」成立するが、自乗化された主客関係が現出する場合は、その「自己に於いて」であると考えられる。二重自己は、じつはさまざまな宗教伝統の中で、大我と小我、真我と個我、本体の自己と現象する自己、元神と識神などの用語で認識されてきたものであるが、理論的な説明を試みるよりも、比喻に訴える方が賢明かもしれない。ここで訴えたいのは、「役者と役柄」の譬えである³⁾。

二重自己の一方を「自我」と呼び、その内奥にあるもう一方を「真我」と呼ぶことにしよう。役者は特定の舞台で特定の役柄を演ずるが、可能な限りその役柄に成り切るのが望ましい。役柄を演ずる稽古を重ねるうちに、ついには役者と役柄はびたつと一枚になる。とはいえ、役者と役柄の間には分裂が差し挟まれており、役者としてはドラマの筋書きは頭に入っているが、役柄の立場からはドラマの展開はまったく予見不可能である。この「役者と役柄」の関係から、「自我と真我」の関係を類推することができるように思う。自己を見ることにおいて自己が自乗化されているとは、自己を見る自己の内奥にもう一つ別の次元の眼が隠れているということである。役柄（仮面）の眼は、役者の眼と一つに重なり合っている。役者がある舞台で役柄Aを演じた後に、別の舞台で役柄Bを演じるとい場合、その役者は役柄Aの記憶を幾分か残しつつ、新たな役柄Bを演じるはずである。時の経過とともに、役柄Aの記憶も徐々に薄れてこようが、それでもその生涯の経験のエッセンスは役者に吸収されており、役柄Bの演技に有形無形の影響を与えていると考えられる。役柄Aと役柄Bとでは、舞台設定（時代や場所や人間関係）は全く異なっているが、少なくとも同一の役者が演じる以上は、二つの役柄の間には単なる偶然を超えて何らかの連絡がある。というよりも、役者自身が自己決定して役柄を選んだのである。こうした「役者と役柄」の譬えから、「真我と自我」の関係が類推できるように思うのである。

3 変容する人間観―「超越」の問題を手掛りにして―

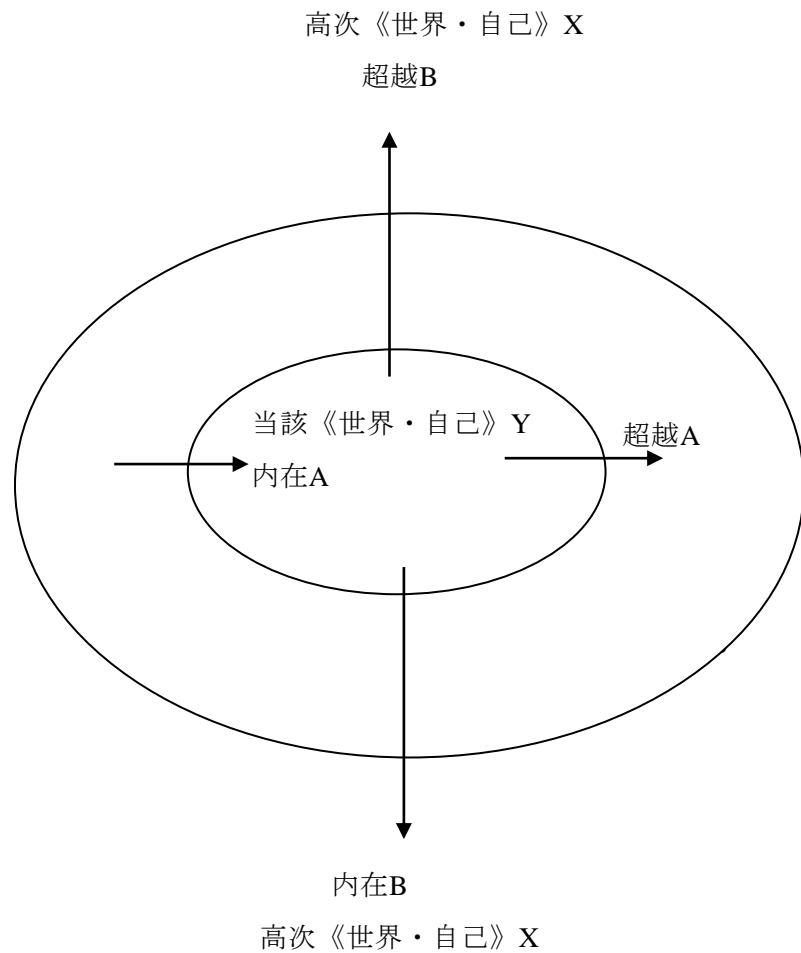
1. 超越と内在

以上のように、人間存在を「絶対と相対の関係」と見るとき、人間観に関して従来の問題領域の中で最も顕著な変貌を遂げるのは、「超越」の問題ではないかと思う⁴。超越の語源 [transcendence = trans + scendere] は「超えて上登る」ことであるから、そこには一方に超越するものがあり、他方に超越せられるものがある。また、超越には、超越している状態と超越する運動があることを考慮すれば、少なくとも世界超越と自己超越という二種類の超越の存在が想定されうる。世界超越では、当該世界を超越している高次世界があり、また超越せられる当該世界がある。自己超越では、超越する高次の主体があり、また超越せられる当該自己がある。たとえば、神が宇宙や時を超越していると言う場合、超越している神の方が超越せられている宇宙や時よりも高次元にあると考えられる。

ところで、超越において、世界と自己はどのような関係を切り結ぶだろうか。世界と自己の関係は、一方で「世界とそこに於いてある自己」との関係であるとともに、他方で「自己とそこから開かれる世界」との関係であると見られる。つまり、両者の関係は「世界に於ける自己」と「自己から開かれる世界」という二重の関係の総体と見ることができるのである。「世界に於ける自己」では、自己にとって世界は必ずしも自由にはならない不随意的な対象・障害物の集合体であると同時に、その世界の内にしか住めないという意味では不可欠の生命的磁場、むしろ実存の条件である。他方、「自己から開かれる世界」では、自己を起点にして世界が開かれ、自己が世界を展開する原動力となる。それゆえ、自己の意志や思念次第で世界は自在にその様相を変貌させる。このように見るとき、超越の問題は、世界超越の中に自己超越が含まれるとともに、自己超越の中に世界超越が含まれるという二重の包摂関係として捉えることができるだろう。一方で世界超越はその世界に於いてある自己の超越を含むと同時に、他方で自己超越はその自己から開かれる世界の超越を含んでいると見られるのである。

「超越」の意味は多様であり、その対概念としての「内在(immanence)」の意味も多様である。「超越」を感覚的経験の対象(現象)となりえないものを指す認識論的(つまり、カント的)な意味で捉えると、「内在」は感覚的経験の限界内にあるものを指す。この場合、超越と内在は互いに対立し合う。しかし、「超越」を現象する世界や自己を包摂してそれらの存在根拠となる存在論的な意味で捉えると、「超越」は現象する世界や自己を内に含んで現象せしめるもの、つまり内在因となる。その場合、超越と内在はともに、現象よりも高次の存在根拠や存在原因である。「内在」にも、認識論的な意味(感覚的経験の限界内)と存在論的な意味(現象に内在する根拠・原因)があることに注意せねばならない。認識論的な意味では、当該世界・当該自己と同次元の内在であるのに対して、存在論的な意味では、当該世界・当該自己よりも高次元への内在である。

かりに同次元における超越・内在をそれぞれ超越A・内在Aと呼び、高次元への超越・内在をそれぞれ超越B・内在Bと呼ぶことにしよう。同次元における超越Aは、超越の語法としては一種の誤用である。同次元での内から外への超出は、むしろ外在・外出



【図1 超越と内在】

と呼ぶのが相応しい。また、同次元における相対的な外から内への転移を意味する内在Aも同様に誤用であろう。それゆえ、当該次元からより高次元への超脱や突破を指すのは、超越Bと内在Bである。この場合、高次元とは、当該次元を超越的に、あるいは内在超越的に包摂するという意味である。超越と内在に関してここで論究したいのは、この超越Bと内在Bの方である。超越であれ、内在であれ、そこには超越するものと超越せられるもの、あるいは内在するものと内在せられるものという二つの異なった次元が関わっている。当該世界・当該自己をYとし、高次世界・高次自己をXとするならば、超越と内在に関して以下のような関係が成り立つと考えられる。

XはYを超越する。(XはYを包摂する。)

XはYに内在する。(XはYに内在的に超越しつつYの根底をなす。)

超越を「外への超越」と呼びうるならば、内在は「内への超越」と呼んでよい。あるいは、「高みへの超越」に対して、「深みへの超越」を立ててもよい。両者の方向性の相違は、鋭い対照をなすかに見えるが、この方向性の相違は、当該世界や当該自己を基軸にすることに起因するものであって、高次元への超脱という点では軌を一にしている。この超越・内在には、当該自己の死、言い換えれば、自己否定の契機が本質的に含まれている。

断るまでもないが、超越・内在は超越・内在の経験として成立するものである。それらは、従来の経験がよりいっそう包括的な生命的磁場に包み込まれていることを再認識する経験である。あるいは、よりいっそう内奥の根源的な生命の核心に貫かれていることを再認識する経験である。とはいえ、超越・内在の経験において、従来の経験が完全に捨離されるのではない。よりいっそう大きくて深い生命的磁場との関わりの中で、本来の居場所を見出すのである。超越・内在せられる当該次元と超越・内在する高次元との間に有機的な連携が生まれる、と言ってもよい。超越・内在せられる当該次元が、超越・内在する高次元との関係の自覚・再認の中で捉え返されるのである。(図1 参照)

ところで、超越の問題を論じる際に、無視しえない原理的な論点がいくつかある。たとえば、①超越する主体は誰(何)か、②超越される対象は誰(何)か、③超越する方向・次元はどこか、などである。これらの論点を多少なりとも明確にすることで、超越という事態に関するわれわれの認識の結像をより鮮明なものにしておきたいと思う。

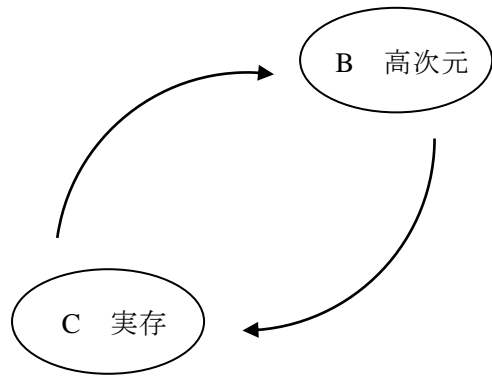
まず、②超越される対象は誰(何)かということについて尋ねてみよう。それは「誰(何)を超越するのか」という問いの裏返しであるが、「自我」や「我執」という答えになるだろう。この自我や我執を超越することの具体相は、自我や我執を放下・捨離するという形を取る。つまり、超越の対象とは、放下や捨離の対象なのである。この場合、超越されるべき自我や我執は、執着など一部の心的な有り様や身体由来の欲望というよりも、その身心全体に及ぶと解されるのが普通である。それゆえ、「我執の身心を捨て」などと言われる。ところが、この「我執の身心」は、実体は虚妄なものであるから、虚妄なものを実在視してそれに執着や愛惜を感じるということが生じているのである。

つぎに、③超越する方向・次元、つまり「どこへ超越するのか」という問いがある。これは「超越する運動」に関わる問いであるが、運動体が空間内を運動するというよりも、運動体それ自身が運動であることを考慮すれば、「超越する主体」に関わる問いでもある。この超越する運動は、超越する主体と不可分であるのみならず、そこへと超越する方位やその超越的な次元とも結びつくはずである。

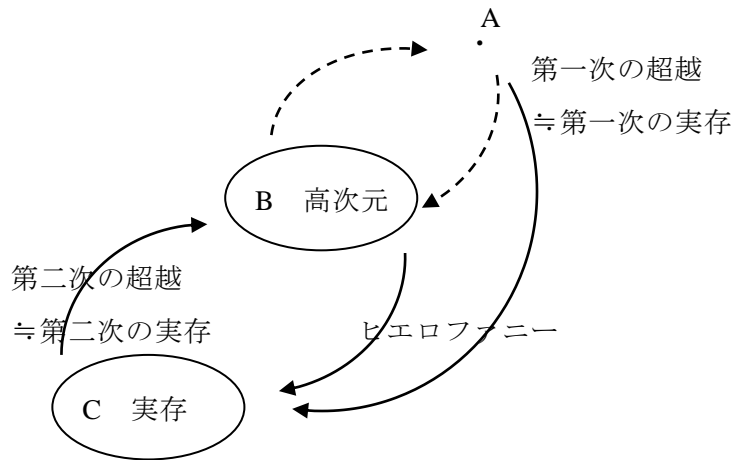
そして、①超越する主体は誰(何)かということ、じつはこの問いこそが、最も厄介で慎重な検討を要するものである。超越される対象が自我や我執であるならば、超越する主体は、断じて自我ではありえない。自我は超越する主体ではなく、逆に超越によって踏み越えられるべき当体である。自我は超越の主体にはなりえぬがゆえに、「低下愚縛の凡夫」「常没の凡夫」などと称されてきたのである。この超越する主体は、自我や我執を放下・捨離する主体と重なり合うものと推察されるが、さしあたり「自我を超えているもの」と言えるはずである。自我を超えているものが自我を超越しつつ、自我を包摂するのである。しかし、これは実に奇妙な事態であると言わねばならない。本来、自我を超越しているものが、なぜ改めて自我を超越せねばならないのか。ここに「実在と現象」、あるいは「存在と生成」をめぐるアポリアが凝縮されている。

「超越の運動、即ち「自我を超えているもの」と「自我」とが関係する運動は、一見すると、自我が自分自身を超えてゆく運動と思われる。しかし、じつは自我を超えているものが自我の内へと開かれてゆく、逆方向から言えば、自我が自我を超えているものと解き放たれてゆく、そういう運動と表裏一体なのである。超越の真の主体は、自我を超えているもののみである。超越において、真の主体が仮象としての現象世界の中に降り立つ、否むしろ現象世界として降り立つ。そして、無数無量の現象世界の人間や物事と交わりながら、それ自身が行為の因果的連鎖の内に巻き込まれた仮象の自我との関係を切り結ぶのである。こうして、「自我を超えているもの」と「自我」との間における不可思議な相即運動として、超越は成立しているのである。

「実存と超越に関して上述して来たことを整理する意味で、ここで図解に訴えつつ、両者の関係を概観しておきたい。図2は、Cの実存の次元からBの高次元へ超越する事態を表している。Cが超越・捨離される対象であり、Bの次元が超越の向かう方向・高次元である。また、Bの次元からCの次元へと降下して開かれる運動も、それに即応して同時に生じている。実存の脱自的な否定運動は、実存へと脱落・落着する肯定運動と表裏をなすものと見られるのである。超越の事態とは、このようなCの次元からBの次元へ、またBの次元からCの次元へという逆方向の二重の運動として捉えることができるだろう。つまり、実存を起点にして生じた超越の事態は、Cの次元とBの次元の間を往復運動する事態と言えるのである。



【図2 実存と超越】



【図3 実存と超越と存在】

ところで、前章第3節でも論究した「超越とヒエロファニー」の関係を想起していただきたい。ここでは、宇宙論的な規模で、超越とヒエロファニーの問題が取り扱われている。敷衍すれば、Bの次元やCの次元という現象世界のみならず、それが生まれる以前の未顕現の次元（不生不滅の存在）をも考察の視野に入れていたのである。その未顕現の次元をAの次元と呼ぶならば、それら三重の次元を貫く事態として、実存や超越を捉える視点が開かれてくるだろう。超越は「（実存を）超えて（高次元へと）登ること」として、とりあえず「実存の外に出る」ことという意味と重ね合わせて理解することができが、しかし前章でも触れたように、じつは超越者による世界超越（＝世界創造）という「原超越」が存在論的には先行しているのであり、それを「第一次の超越」と呼ぶならば、実存に関しても、「原実存」とも言うべき「第一次の実存」を想定することができよう。それは「存在の外に出る」こととして「第一次の超越」とほぼ同義となるはずである。つまり、一般に言うところの「実存」や「超越」は、存在論的にはその原実存や原超越の後に起きる「第二次の実存」や「第二次の超越」を指していると解されるのである。

「ここでいま生きている」という実存それ自体の内に、すでに脱自の契機が孕まれている。というよりも、その語源が示唆するところに従えば、実存（外に立つこと）は脱自（外に立つこと）と同じ脱構造の契機を内蔵しているのである。実存の外に立つことは、実存を制約する時間・空間・人間じんかんという根本条件の外に立つことと理解できるが、しかし現実的にはそれは実現不可能であるから、実存は自らを制約する根本条件の外に立つとする傾向として理解すべきであろう。時間や空間や人間関係の限定を超えること、これが超越である。その「実存の外に出る」超越は、それとは逆方向の運動である「存在の外に出る」働きによって根底で支えられている。こうして、ここには一方で実存の外に出ながら、他方で実存に返ってくるという不可思議な相即運動がある。実存と超越の関係は、従来は実存を起点に語られることが多かったが、上述したように、宇宙論的な規模における還帰と展開という逆方向の二重運動でもあったわけである（図3 参照）。

さて、本論の冒頭で、人間観の刷新によって「超越」の問題が最も顕著な変貌を遂げると言った。次に、その「超越」の問題を宗教の具体的な人間観に即して捉え直してみたいと思う。取り上げるのは、仏教の「無我説」、キリスト教の「キリスト論」、神道の「一霊四魂説」である。いずれも、各宗教の人間観がポジとして、あるいはネガとして浮き彫りになるような根本教説である。

2. 仏教の「無我説」

無我(anātman, anatman)とは「我」(ātman)に対する否定を表し、「我が無い」と「我ではない」(非我)との両方の解釈がなされ⁵⁾ている。最初期の韻文經典である『スッタニパータ』では、無我は「我執の否定ないし超越」を意味しており、無我の実践により涅

槃に達するとされていた。また、初期散文經典では、この現象世界の物事は「私のもの」でも、「私」でも、「私のアートマン」でもないがゆえに、それらを統括した「諸法無我」という術語が普遍化した。部派仏教、とりわけ説一切有部では、法の本質的実体（自性 svabhava）を認める「人無我、法有」という折衷説が生まれたが、大乘仏教（特に竜樹）は法有を否定して無自性を説き、一切を縁起（すなわち相互依存）の関係性の中で捉える空觀を提唱した。こうして、無我説は、初期の「非我」という原義から、大乘仏教以降の無自性（無実体）という「無我」の意味へと力点を移したのである。

無我説を非我（アートマンに非ず）と無我（アートマンは無い）のいずれの主張と見なすか、それが決定的に重要な解釈の分岐点となる。もし「無我」の意味に解すれば、一切は無我だと認識する自我自身も、またその認識判断も、無自性として相互依存の関係性の内に巻き込まれることは免れない。無我であると認識する自我自身も無我、その認識判断も無我である以上、一切が相互依存の関係性の中に無自性的に解消されてしまうのである。こうした認識と存在の境位では、「超越」の契機などどうてい想定不可能であろう。それゆえ、ここで検討すべきは、初期仏教が唱えていた「非我」の方でなければならぬ。現象界の一切の物事は、アートマン（真我）ではない。とりわけ、この肉体はアートマンと見なしてはいけない。これが非我の意味である。この非我説は、必ずしもアートマンの否定を導出しない。アートマンの存在に関する形而上学的な問い一たとえば、「人は死後、存在するか否か」を尋ねた尊者マールンキヤープッタの問い一に釈尊が沈黙したのは、その問いを発した思考癖のある弟子に対する無言の対応であったと察せられる。

では、非我としての無我説において、「超越」の契機はどこに見出されるだろうか。現象界の一切の物事（肉体や自我意識も）はアートマンでないと観じることは、それらに対する執着や我執を放下・捨離することと表裏をなしている。無我という空觀の認識は、執着や我執を捨て去る実践や行法に連動しているのである。この無我の実践は、現象界が存続する限り、どこまでも続くものであろうから、その実体の否定運動が向かう極点が「無我」の名で呼ばれていると考えてもよからう。また、諸法無我の空觀の深まりの中で執着や我執を捨て去ることは、それに応じた存在構造（人体）の変容をもたらさずである。認識状態と存在状態は、相互に不可分だからである。それゆえ、仏教の「超越」問題は、無我（空觀）という、認識と実践の両面に関わる無窮の実体否定運動の課題と結びつくものと思われる。

ところで、その無我の認識において、諸法無我と観じているのは、いったい誰だろうか。それが現象界の中にあるものでないことは明らかである。というのも、現象界の物事が諸法無我である以上、無我自身が諸法無我と観じる主体であることは原理上ありえないからである。一方、主体を立てずに、ただ無我と観じることが生じるだけだ、という弁明もありえよう。しかし、はたして、観じる主体なしに、無我と観じることが現れるだろうか。

「これは無我だ」という判断、むしろ本質直觀が現れているのである。アートマンの問題は、じつはこの無我の認識的徹底を通していよいよ鮮明となる。現象界の一切の事物が非

我だとすれば、アトマンを現象界に探しても無駄である。アトマンは現象界を超えている。無我の認識、つまり現象界を超越的に捉える認識（空観）は、その認識の究極の主体を問うときに、アトマンの働きを自覚せざるをえないのである。否むしろ、空観の根源的主体（目撃者）こそがアトマンに他ならず、アトマンの自覚からこの現象界が捉え直されるというのが空観の真義ではないか。色即是空は、こうして空即是色へと反転しつつ、その反転がさらなる空観の徹底を喚起して、次第に深められていくのである。

無我は実体を否定する認識とその実践であると同時に、他方において、行為の表象と行為の遂行との間の乖離が埋められた状態と見ることができるといえる。それは無我、無心、あるいは自然法爾などと呼ばれている、自我が介入しない境界である。このように、無我には実体否定の「認識」の運動と、表象と遂行が中和された「行為」の状態という二面がある。そのことは、現象界を超越する無窮の実体否定の認識面と、アトマンが自覚的に現象界で展開する行為面という不可分な両面に、「無我説」が関わっているということである。超越は、現象界の事物に対する執着を捨てること、それらを超越することであると同時に、アトマンの自覚において現象界の事物を捉え直すことである。超越には前者の契機が強く前面に出るが、後者の契機もそれと一体となって隠れた仕方で働いているのである。さもなければ、仏教は単なる厭世思想に墮するであろうし、この人生の積極的な意義も見出し難いであろう。現象界は「諸法無我」「諸行無常」として、なお「涅槃寂靜」の境位から新たに現象界が受け止め直されるということがあるはずである。仏教の三法印は、生滅する現象界を超越して捨離するのみならず、その捨離の徹底を通して、逆に現象界を生きる場と捉え直すことを示唆していると解されるのである。涅槃寂靜は止滅の契機のみならず、蘇生（真空妙有）の契機をも含んでいるはずである。現象を空じつつ、現象に囚われずに、そこにかりに身を置いて仏性を開くのである。

「絶対と相対の関係」としての人間存在は、無我説の背後に隠れたアトマンを視野に入れるならば、アトマン（真我）と自我という二重自己の観点から捉え直すことができるのである。現象としての自我は、文字どおり仮面的人格 (*jiva, personality*) であり、それとびったり一体になりつつ、真我 (*anman, individuality*) が本質的に隠れている。この二重自己の観点から、無我や縁起や輪廻などの思想を捉え直すとき、仏教は新たな生命を得て甦ることが予想されるのである。

3. キリスト教の「キリスト論」

キリスト教はイエスをキリスト（救世主）と見る宗教であり、イエス・キリストが人間の救済に不可欠であると考えている。イエス・キリストは、神であると同時に人間であるという、神と人間の両性を有する存在である。ナザレのイエスは歴史上の人物であり、キリストは宇宙や人間を創造した超越神の第二ペルソナ（位格）である。つまり、イエス・キリストという呼称の内に、すでに神と人間の両性が集約されているのである。カルケド

ンの第4回公会議（四五一年）では、イエス・キリストが神性と人性を完全に「混ざらず、変わらず、分かれず、離れない」仕方であらうと主張していることが確認された。

このように、子なる神にして人の子であるイエス・キリストこそが、絶対者（神）と相對者（人間）との間を仲保しうるのである。超越神は実体は一つであるが、三つのペルソナを持つ存在と見なされている。父なる神、子なるキリスト、聖霊という三つのペルソナに分かれながら、なお実体は一体であるという主張が、三位一体論(Trinity)である。三位一体論は、どこまでも神の自己内関係であるが、その第二ペルソナであるキリストが、人間イエスとしてこの世に出現したというのである。他方、人間は本質的に有限な存在であって、この世に生を享けた時点で既に原罪（神から離反する因子）を宿した罪人であるとされる。したがって、そのような人間が罪から救済されるとすれば、神にして人間であるイエス・キリストを仲介する他はないとされるのである。

ところで、既存の人間観が刷新されるとすれば、この教説はいかなる変容を被り、またいかなる再解釈がなされるだろうか。人間を「絶対と相對の関係」と捉え直すことによって、既存の人間観は根本的な修正を迫られるはずである。というのも、人間がいわゆる「人間」であることに止まらず、「神」の側面をも持つことになるからである。人間が人間であると同時に神であるということ、これは従来のキリスト教では、イエス・キリストの出現によつてのみ成就された奇跡であったが、その奇跡の存在構造を、じつは人間存在自身が宿しているということになる。イエス・キリストとは、人間イエスと子なる神キリストとの複合的存在であった。しかし、まさにその同じ存在構造を人間自身が有していることになるのである。その意味で、イエス・キリストは、人間の存在構造全体の範型を示したものと受け取られるであろう。三位一体論の「子なるキリスト」を人間の存在構造の「霊」と等号で結ぶとき、キリストは、神の自己内関係ではなく、むしろ人間の範型へと転じるといってもよい。

イエスが「わたしは道であり、真理であり、命である。だれでもわたしによらないでは父のみもとに行くことはできない」（ヨハネ14・6）と言われたのは、神に至る通路をイエスが占有することではなく、人間の自己内にある通路（内なるキリスト意識）を述べたものと考えられる。「神の国は、実にあなたがたのただ中にある」（ルカ7・21）と言われるとき、それは神が人間の内にあることを意味している。その人間の内なる神が人間自身の存在構造の本質をなすというとき、「人間」概念はその本質に神を含むまでに拡張・深化するのである。そのとき、キリストは、人間の内なる超越の光源と解されるだろう。

人間観を刷新して人間の存在構造をよりいっそう拡張した視野の中で捉えるとき、神の自己内関係としての三位一体論(Trinity)と人間の存在構造としての人性三分説(trichotomy)は、根源的に照応し合うことになるだろう。神の三位一体論は、人間の三分説と類比的である。神なる「父・子・聖霊」という三位一体の一端である「子なるキリスト」は、人間なる「霊・魂・体」という三分説の核心をなす「霊」と融合して、神の三項関係が人間の三項関係と重なり合うであろう。霊性（神性）の自覚が、キリスト教文化圏で、しばしば

魂の内なる神の子の誕生⁷、すなわちキリスト意識の誕生と称されてきた所以である。この脈絡では、キリストは、ナザレのイエスのみが享受する神的な本質ではなく、およそ人間存在一般が有する内的な本質となる。これは人間が靈性を本有するか否かという問題と根底で繋がっている。

人間における靈の本有問題は、靈と訳された *ruh*, *pneuma*, *spiritus* が有する意味を解明することで明らかになると思われる。聖書に現れる靈の意味は多義的だが、(1)風、(2)息、(3)内的生命、(4)根源的な生命原理という四つの意味に整理することができる⁸。(1)は人間の外にある物質的様態、(2)は人間の内なる生理的運動、(3)は人間存在を貫く生命力、(4)は人間を超越する神からの賦与と解されている。靈の本有とは、(4)を人間が本具することを認めるということである。靈の座が、いわば超越から内在に移るのである。超越神が内在神となるのだ。より正確に言えば、自我を超越する神は、自我に内在する神でもあるが、既存の有限な人間観の縛りを外すとき、「人間の内なる神」をいかに捉えるかという問題が新たに生じるはずである。ここでも、例の箴言的な叡智一絶対が分かるのは絶対のみである一が想起されるに違いない。人間に神が分かるとすれば、それはもはや人間ではないのである。靈の本有問題は、こうして実質的には人間の神性問題と同じことになる。

では、以上のように理解するとき、「超越」の問題はキリスト教においてどのように変容するだろうか。神は宇宙と人間を創造した超越神であるから、本来、超越は神に關してのみ妥当する事柄であるが、人間においても脱自のような超越的経験が生じることも起こりうる。これが通常的理解である。しかし、超越に關して言及されていた事柄は、すべて人間が本有する靈性に関しても原則的には妥当しなければならない。イエス・キリストを仲保することで初めて人間が救われるというとき、そのキリスト性は、神と人間の媒介よりも、人間の内なる神（靈性）と人間（心身統合態）の媒介となる。

じつは、この靈の本有を象徴するものが、「神の像と似姿」に他ならない。神の像 (*tzelen*, *imago Dei*) と似姿 (*demut*, *similitudo Dei*) とは、もともと交換可能な概念であって、大差がなかったと言われているが、古代のキリスト教教父には両者の区別は重要であったたとえば、アレキサンドリアのクレメンスは、人間の最高目的は「自らの像 (*eikon*) にかたどって人間を造った神に（似ること (*homiosis*)）」⁹。だと考えた。「神の像」が神の子（ロゴス）としての可能態・本来性を示しているとすれば、「神の似姿」はそれが実現されるべき現実態・到達目標である。いずれにせよ、「神の像と似姿」の内に、人間の被造性と神への対向性が集約されていると解されてきたのである。しかしながら、「神の像と似姿」によって暗示されているのは、むしろ人間の自我に内在超越的に刻印されている靈性（神性）ではなかったのだろうか。ただ、それは人間の自我の次元には存在せず、自我から仰ぐ限りは、人間の被造性や神への対向性を示すかのように見えるのである。

この靈の本有問題は、聖書が語る人間創造とも深く関わっていることだろう。人間創造に関する記述は、二通りある。創世記第1章第26節の「神の像と似姿」一神はまた言われた、「われわれのかたちに、われわれにかたどって人を造り、これに海の魚と、空の鳥

と、家畜と、地のすべての獣と、地のすべてのこのうものを治めさせよう」。神と自分のかたちに人を創造された。一と創世記第2章第7節の「土の塵に命の息」一主なる神は土のちりて人を造り、命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きた者となった。一である。「神の像と似姿」は靈的、人間の創造に関わり、「土の塵に命の息」はそれとは存在論的な位相を異にする身心統合態としての生きた人間の創造に関わっていると解される。この二重の人間創造に人間の存在構造全体（靈魂体、あるいは靈心身）が示唆されていると同時に、「神の像と似姿」に靈を本有する人間の秘義が託されているように思うのである。人間観の更新・刷新をキリスト教徒が遂行しうるとすれば、それは「神の像と似姿」が人間による靈の本有として解釈し直されるときに違いない。こうして、「超越」問題は、何よりも内なる靈性（神性）を再発見し、それを再認する内在超越的な経験へと姿を変えることになると思われるのである。

4. 神道の「一靈四魂説」

神道は祭り中心の宗教であるから、その思想の本質は言挙げを避ける仕方では伝承されてきたが、本田親徳（一八二二―一八八九年）のように、神道思想を明確に表明する神道家がいなかったわけではない。本田が提唱した靈学は、皇学の教理と鎮魂法帰神術という実践の両輪から成っている。ここでは、本田の「一靈四魂」説を手掛りにして超越の問題を考えてみたい。

「一靈四魂」の一靈とは直靈なほひであり、四魂とは荒魂あらのたま・和魂にやまたま・幸魂さいたま・奇魂くしまたまである。直靈は「各魂の至精至微の名」¹⁰、四魂を統率制御するものとして、人間存在の核心を成すものである。その直靈が、経たていととして荒魂・和魂に、緯たていととして幸魂・奇魂の四魂に分かれて働く。四魂の働きは、荒魂・和魂・幸魂・奇魂の順に、勇（意志）、親（親和）、愛（愛育）、智（覚智）であるとされる。因みに、靈魂のことを「たましひ」という。

「たま」は四魂、「ひ」は直靈、「し」は「堅く締むる意」であると解されている。この「一靈四魂」の働きを現象界に現実具現化させる質料と運動力が、「三元八力」と呼ばれている。三元とは剛体〔固体〕・柔体〔液体〕・流体〔気体〕という物質的状態の粗密を指し、八力とは現象界で働く八種類の力学的作用の総称で、動力・静力、凝力・解力、引力・弛力、分力・合力を指している。つまり、「一靈四魂三元八力」は、人間の重層的な存在構造全体と作用因を総称する表現なのである。

人間の発生・誕生に関しては、神話的に天之御中主神あまのみなかつまが高皇産靈神たかみむすびのかみ（さきはえ、分裂増加の働きを主宰）と神皇産靈神かみむすびのかみ（まつろひ、中心帰一の働きを主宰）の二神に分かれ、その両産靈の靈力を天津神と国津神を通して頂くと説かれている。人間の靈魂は天津神から国津神に付託して賜う処であり¹¹、天津神（幽り世を司る天神、特に天照大神）は「四魂一靈を以て心を造り而して之を活物に賦」¹²し、国津神（顕し世を司る地祇、特に大国主神）は「三元八力を以て体を造り、而して之を万物に与」¹³う、と言われる。国津

神である大国主神は国魂神に分身分霊し、それはさらに産土神うぶすながみに分身分霊する。こうして、**「靈（神）と力（運動力）と体（物体）の三大が揃って、「靈と力と相応じて現体を生ずる」¹⁴のである。**

要するに、一靈四魂（幽り・無形の天津神系）と三元八力（顕し・有形の国津神系）の両界に跨がった存在、それが人間なのである。より正確には、「人間」よりも「人」というべきである。人間とは人の住む世界・世間を元来指すのに対して、人とは靈ひが現象界の端に止とまった存在を指すからである。この人（靈止）の原義に、存在論的な降臨が暗示されている。それゆえ、神道における認識（教理）も実践（法術）も全ては、靈ひを本有することの存在論的感覚を回復し、その自覚を深めることへ収斂する。そこで何よりも重視されるのが、靈ひを現象界に顕し出すこと、すなわち「直靈の開顕」である。そのための実践には「鎮魂」の修行が第一とされる。鎮魂は、「靈魂の運動活動」¹⁵に関わるもので、靈魂がその本源である神靈に感合することであり、それによって心身が祓い浄められて神界に通じることになる。祭りであれ、日常生活であれ、「まこと」は実現されるべき理想的な有り様、具体的には言葉と行為・出来事が一致した状態を指している。自然のバイオリズムと人間のバイオリズムが共振する祭りの時空において、神と人の関係や幽顕両界の関係（幽りを顕す関係）が非日常的な鮮明さで顕し出されるのである。本田親徳が再建を図ったのは、形を以て形に対する顕齋うつしはひではなく、靈を以て靈に対する（神像宮社無く而して真神を祈る）幽齋かくりいはひであった¹⁶。その幽齋の中核をなすのが、鎮魂帰神である。鎮魂の修行を基礎にして帰神（自感法や他感法などによる神懸り）が行なわれる。

存在構造に関する限り、神と人はその大半が重なり合うと見られる。神が幽り世で働く靈力であるのに対して、人は靈（神）が現象界を貫いてその末端（顕し世）で止まった存在である。つまり、人は神の末として、人の存在論的系譜を遡るならば、明らかに神と繋がっている。顕幽両界に跨がる「人」には、幽りの「神」が内在しているのである。それゆえ、人間の存在構造には、天地初発以来の宇宙万象の歴史が畳み込まれているといっても過言ではない。

さて、こうした一靈四魂説からは、「超越」はどのように見えるだろうか。一見すると、超越の契機は見出し難い。人間は本来神であり、神の子（末）であるからである。しかし、子細に見れば、超越の契機は、とりわけ祭りの過程に窺うことができる。神社祭祀の場合、祭りの前段行事として参列者は罪穢れを禊ぎ・祓い除ける「修祓」を受け、祭主（神主）は祭りの隠れた本体ともいうべき「籠もり（物忌み）」の過程で変身を行なう。日常生活の中で積もった罪穢れによって、神と人の本来の関係が次第に覆い隠されるためである。その罪穢れを天地自然のリズムに合わせて周期的に禊ぎ祓い、新たな生命力によって賦活するための行事が、歳時儀礼（年中行事）や通過儀礼（冠婚葬祭）である¹⁷。精進齋斎を通して、罪穢れは根の国底の国へと禊ぎ祓い遣られる。それは原罪のように人間存在の根底を侵蝕するほど深刻なものではない。この罪穢れの相対的な軽さは、人の絶対的な靈の本有と鋭い対照をなしている。祭りの頂点において神人一体、神人交歓が成立する根拠

も、人が霊を本来有することに求められるだろう。祭りの時空において、自己の本源や出自を想起し、神と人の垂直的な繋がりと人の水平的な繋がりを改めて自覚し、顕幽両界の関係を再認・調整するのである。いずれにせよ、祭りを執行する際に、称揚される有り様は、「まこと」であり、それは、文字どおり、言葉と出来事が一致する認識原理（真言）であるとともに、言葉と行為が一致する行為規範（誠）である。神と人を繋ぎ、人と人を繋ぐ要となるものこそ、「まこと」に他ならない。この「まこと」の実現に宇宙の運行と人間の使命が全てかかっていると云ってもよい。

上述した「絶対と相対の関係」は、神道思想的には「一霊四魂三元八力」として表現されていると解される。絶対には「一霊」が対応し、相対には「四魂三元八力」が対応している。人（霊止）とは、原義どおり絶対が相対に止まったものであるから、まさに「絶対と相対の関係」それ自身の全振幅を内蔵している。こうした人間の存在構造そのものの中に、超越の契機は組み込まれていると言えるのである。絶対と相対を分かち断絶を、自身の存在構造が包み込んでいるわけである。人生周期の転換点や生活の節目ごとに、超越の契機が顕在化し、相対の側から見れば、「死と再生」が実現されることになる。こうして、祭りの時空において、神と人と自然という三者の生命的連関は、供物（まことの象徴）を介して非日常的な鮮明さで顕し出されるのである。

☆

☆

以上、仏教の「無我説」、キリスト教の「キリスト論」、神道の「一霊四魂説」に観取できる人間観を、主に「超越」の観点から捉え直すことを試みた。三者を比較するために、簡単な表を掲げておきたい。

これら三者の教説に観取できる人間観―無我、有限な人間、霊止―は、一見すると、相互に全く異なるかのように思われるだろう。しかしながら、「人性三分説」の立場から改めて見直すと、三者の人間観相互の相違は、われわれが想定しているほど鋭い対立や陰影を刻み付けるものではないことが分かるはずである。宗教学の人間観の相違は、人間の本質的な存在構造、すなわち霊魂体（あるいは霊心身）の三重の分節を認めるときに、解消されるに違いない。そのとき初めて、多様な宗教観や多様な人間観を統一的に把握する地平が切り開かれることになる。従来の人間観や宗教観は、個々人の自覚の内から自ずと見直しと修正の動きを受けることになるだろう。たぶん期待されているのは、われわれ自身を括弧に入れたままで世界や他者の変容を求めることではなく、われわれ自身が「自己理解」の変容を現実遂行することなのである。

	絶対と相対の関係	超越の問題
仏教	無我と自我の関係	無我・空観の認識と実践 → [真我の覚醒]
キリスト教	神と人間の関係	超越神への信仰 → [靈性の再認]
神道	神（靈）と人（靈止）の関係	本有する神性の自覚 → [直靈の開顕]

【図4. 宗教における絶対と相対の関係、超越の問題】

1 棚次正和『祈りの人間学—いきいきと生きる—』（世界思想社、二〇〇九年）、三三—三八頁。
 2 棚次正和「祈りの光学と変容する自己理解」『トランスパーソナル心理学／精神医学』（日本トランスパーソナル心理学／精神医学会編、二〇〇九年）、九—一六頁。

3 前掲論文、一四—一六頁。棚次正和『祈りの人間学』、一二—一三七頁。

4 棚次正和「超越とヒーロファニー」、池上良正・小田淑子・島藪進・末木文美士・関一敏・鶴岡賀雄編『岩波講座 宗教 2 宗教への視座』（岩波書店、二〇〇四年）、二五—五

- 頁。
- 5 中村 元・福永光司ほか編『岩波 仏教辞典』（岩波書店、一九八九年）、九八二頁。
- 6 中村 元編『自我と無我』（平楽寺書店、一九六三年）、一一―一四二頁。
- 7 上田閑照『人類の知的遺産 21 マイスター・エックハルト』（講談社、一九八三年）、三八五―三八九頁。
- 8 James Hastings(ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 11, T. & T. CLARK, 1920, pp. 784-785. ちなみに、ヘブライ語聖書には^{raah}は三七八回登場し、(1)の意味で一三一回、(2)の意味で三九回、(3)の意味で七四回、(4)の意味で一三四回出てくる。
- 9 金子晴勇『ヨーロッパの人間像』（知泉書館、二〇〇二年）、五七一―六一頁。
- 10 鈴木重道編『本田親徳全集』（八幡書店「山雅房」、一九八三―一九七六）年）、六三頁。
- 11 鈴木重道『本田親徳研究』（八幡書店「山雅房」、二〇〇〇―一九七七）年）、六六頁。
- 12 鈴木重道編『本田親徳全集』、三六頁。
- 13 鈴木重道編『本田親徳全集』、三六頁。
- 14 鈴木重道編『本田親徳全集』、四六頁。
- 15 鈴木重道編『本田親徳全集』、三七二頁。
- 16 鈴木重道編『本田親徳全集』、三九頁。
- 17 棚次正和「神道への接近―祭りを通路として―」、山口恵昭・西尾秀生編『宗教の哲学的理解』（昭和堂、一九九二年）、一八〇―二一七頁。