

一神教の「シェキナ」と古代日本の「依り代」 における「痛み」への考察

藤 本 武

新潟青陵大学福祉心理学科

(英) The Studies of “Itami=The Suffering” in the “Schekhinah” of the Monotheism and in the “Yorishiro” of the Ancient Japan

(独) Die Betrachtungen über die Vorstellung “Itami=Leiden” im “Schekhinah” vom Monotheismus und im “Yorishiro” vom Japanischen Altertum

Takeshi Fujimoto

NIIGATA SEIRYO UNIVERSITY
DEPARTMENT OF SOCIAL WELFARE AND PSYCHOLOGY

Abstract (Resumee)

On the I part of this studies are mentioned the transition of the interpretations about the symbol “Schekhinah” of monotheism, then according to the ontological interpretation Heidegger's about being and the ontological and differential interpretation Deleuz's about itself, the explanation about the “Immanence of Spirits”. It is studied, the symbol “Schekhinah” is not “immanence of God”, but “immanence of Spirits”. Next, it is explained, Spirits in the “Schekhinah” are suffered with kenosis of sacredness, this suffering of Spirits suffers always together with the sufferings of desperate peoples, on the wandering to the Captivity, even into the valley of the death. and the symbol “Schekhinah” was realistic and actual institution “Suffering-community” between “Schekhinah and its people”. On the II part of this studies, at first, described, the constructions of the symbol “Yorishiro” and the “immanence of gods-spirits” in the symbol “Yorishiro” are similar to the constructions of the “Schekhinah” of the monotheism, then the “Itami=Suffering” of the ancient Japanese in the “Yorishiro”. This “Itami=Suffering” may be understood as phenomenon or syndrome of the humanbeing, which could be cleared and swept, against to as the nature of the humanbeing on the case of the “Schekhinah”. The “Yorishiro-Community” as the salvation of humanbeing must preserve strictly its divinity, because the “Yorishiro” realizes the absolution of “Itami” from humanbeing with being infinity of divinity, is considered as cross-cultural comparison. At last, the aim of this studies is one trail not to build the absolutism, but the individualities of religions, in order to keep the religious pluralism and to promote the religious cultural dialogos among the different religions.

Key words

The Itami (Suffering, Leiden) The “Schekhinah” of Monotheism (Das “Schekhinah” vom Monotheismus) The “Yorishiro” of the Ancient Japan (Das “Yorishiro” vom Japanischen Altertum)

要 旨

この論文の第一部では、一神教の「シェキナ」における「霊の内在」解釈の変遷を述べ、次にハイデッガーの存在と存在者についての存在論的解釈とドゥルーズの存在論的差異論の視点に立って、「霊の内在」を解釈し、「シェキナ」が「神の内在」ではなく「霊の内在」であることを明らかにする。更に「シェキナ」が、霊が自己の神性を無化し、民の「痛み」に共苦し、同行する思想を持つ霊と民との制度的現実的「痛み共同体」であったことを、説明する。第二部では、古代日本の「依り代」における「神霊の内在」と「依り代」の構造とが一神教の「シェキナ」に極めて類似していることを解明し、「依り代」から考察される古代日本人の「痛み」理解について論及する。一神教の「痛み」が人間の根源であるとするのに対して、古代日本の「痛み」は人間の現象であるとされていることにより、人間への救済である「依り代」共同体は聖性を維持し、聖性の無限大化によって「痛み」の除去を達成しようとすることを、比較文化論的に考察する。最後に、諸宗教の絶対性ではなく、諸宗教の独自性を確立し、宗教的多元主義と諸宗教間の対話のための試みの一端であればという願いがこの論文の目的である。

キーワード

痛み、「シェキナ」(一神教の)「依り代」(古代日本の)

A 一神教の「シェキナ = 神の内在」 における痛み

I 「シェキナ（神の内在）」解釈の変遷

1 「シェキナ」の宗教的聖域的解釈

1-1 一神教の宗教的聖域的解釈

自然を宗教的聖域（へ miqdash 英 Sanctuary）としての「シェキナ」と解釈することが有史以前よりおこなわれていた。聖なる場所の意味をもつヘブル語ミクダス（miqdash）は、神殿、その前身神の幕屋、及び、それらの内部の特に神聖な場所をさしているが、契約の箱が設定されるより以前の古代においては、各地方にその地方の神々を祀る場所があり、それらの聖地には霊が宿るとされた。聖地に宿る霊は聖霊と呼ばれ、この聖霊の存在こそが聖霊の宿る場所を聖域となさしめる根拠であった。聖域は、神の霊が内在するとする巨石・巨木という事物が存在する場所であったり、神々の霊が宿るとした自然が存在する場所であったり、神の顕現にヤコブが接したベテルのような場所（創世記28：18 - 22）であったりした。北王国のダンには大きな泉があった。この泉は神の霊の内在する所、「シェキナ」とされ、この泉を含めてその周辺が、ユダヤ教成立以前の土着の人々にとり、神聖視された聖域であった。（列王上12：29、士師記18：30）

ギルガルとベエルシバには神の霊の内在をその創設根拠をもつ宗教的聖域（アモス5：5）があったし、シロには神もしくは神の霊との出会いをその根拠にもつ半永久的の神殿が存在していた（サム上1：3^{注1}）。アブラハムが築いたとされる祭壇のあるシケム（創世12：6,7^{注2}）や、ダビデが逃亡中、身を寄せたとされるノブ（サム上21 - 22章）等は、イスラエルが侵入する以前はカナンのバール宗教の聖地であって、元来、カナンの神の霊が宿る場所であった^{注3}。

一神教であるイスラエル人がそこに侵入してきて、このカナンの地の聖なる場所を彼らの神の宿る場所とした。しかし、後代になり、ヨシア王の宗教改革により、全ての地方の聖所を廃棄して、宗教的聖域をエルサレムの中

央神殿に一元化した、と考えられる^{注4}。

1-2 一神教の宗教祭儀的解釈

神の契約の箱（Die Lade Jahwes）と神の幕屋（Das Zelt Jahwes^{注5}）は原初期の一神教において民族の基盤となった最も重要な「シェキナ」である。神が民と契約を結んだという歴史的事実の場所について、ヤハウエ資料によると、シナイ山であるとされている（出19：20、23；34：2,4）。祭司法典もシナイ山説である（出16：1、24：16,31；18,34；29、32；レビ7：38,25；1）。しかし、エロヒム資料はホレブ山説を採用している（出3：1,33；6）。申命記もこのホレブ山説をとっている（申5：2,9；8,18；16）。契約の箱に納められた神と民の契約の基礎である十戒は神の言葉であり、そのゆえに、契約の箱には、神が留まる場所とされた。契約の箱は神の内在の場所である。契約の箱の上部に大天使ケルビムが対座して、神の臨在を示した（出25：10 - 22）。この箱の行く場所に神の顕現があるとされ、契約の箱は出エジプトの旅にも、カナンでの戦いの折にも随行された。したがって、契約の箱が一神教最初期の「シェキナ」であった、と言える。この契約の箱は後代に、ソロモンの神殿に設置されるが、神殿の契約の箱は、長さ約1m、深さ、幅約67cmの長方形で黄金で覆われていたと、伝承されている。

次にこの契約の箱と密接に係わる幕屋（へ“ohel mskan ギ Skrne 英 Tabernacle）は、神がそこに住み、そこで人と会い、そこで律法を教え、そのところを啓示する場所とされた天幕である。神の住所、会見の幕屋、と呼ばれていた。その造り方はモーセに由来すとされている（出エジプト記33：7 - 10,25 - 31章）。至聖所と呼ばれる最奥の場所に契約の箱が安置され、その前の聖所に香壇や金の燭台が備えられ、庭には祭壇が設定された。行進の際は、行列の中央に、停止の際は、四方を囲まれた中央に位置した。つまり、幕屋は民の中央に位置した。この幕屋も神の内在する場所であり、天の幕屋である。一神教の神は「幕屋」で「休息」を見出す^{注7}。

後代になると契約の箱と神の幕屋は、神殿（へ hekal ギ Naos 英 Temple）という「シェ

キナ」へと変遷する。イスラエル人がカナン地への定着当初、契約の箱は、前述のカナン人の神の霊が内在する場所であったシロ、ノブ、ギベオン等の聖所へと移動、その後、ペリシテ人の地へと略奪されたが、イスラエル王国の王ソロモンが首都エルサレムの北側、現在「神殿の丘(ハラム・アッシャーリーフ)」と呼ばれる「モリヤの丘」に建造した神殿にイスラエルの民はこれを移動させた。このように、契約の箱は幕屋から神殿へと安置されると、シロ、ノブ、ギベオンなどの各地の聖なる場所も神の居住場所として併立するということになり、この時代は、これらの聖なる場所は、「神」が内在する場所ではなく、「神の霊」が内在する場所と解釈されることになった。神殿が建設されると、(列王記上8章)シオンの丘(=モリヤの丘)もシェキナとされ、そこは、聖なる神殿に宿る神の霊の「居住」の意味とされた。神の諸霊は、これらの多様なシェキナに「休息」した。^{注8)}

2 シェキナのユダヤ神秘主義的解釈

2-1 ラビ的「シェキナ」解釈

「シェキナshekhinah」のヘブル語原義は元来「住むこと」、「留まること」を意味しているが、そこから転じて、「聖なるもの」が民の間に「住むこと」、「留まること」という祭儀用語として使用されてきた。エジプト脱出後のイスラエル人の荒野放浪の時代には、移動可能な「契約」の箱がシェキナとされた。契約の箱は神の「幕屋」に安置され、この「幕屋」は人々の中にある神の居住を意味した。更には、放浪期間中、一本の火柱が夜間「幕屋」の上空を舞い、日中は煙の柱が一本、「幕屋」とともにたなびいていたとされ、これらの雲はユダヤ人により「シェキナ」と呼ばれ、「ヤハウエ=主」の存在を象徴するものとされた。『タルムード』編纂時却下されたユダヤ初期の書『幕屋の書』によると、この「シェキナ」について、「すると雲は会衆がなかにいる天幕をおおい、『主』の栄光が『幕屋』に満ちた。そして、その雲は、荒野にあって四十年間イスラエル人の役に立った栄光の雲のひとつであった。栄光の雲のひとつは彼らの右手に、ひとつは左手に、ひとつは前

方に、今ひとつ背後にあった。そして、頭上の雲と、彼らの中央に漂う雲(及び、天幕内にある「シェキナ」の雲)それから、前方にたなびく雲の柱とは、前方の高地を低くし、前方の低地を高くし、毒蛇と蠍を殺し、棘と茨を焼き払い、彼らを正しく導いた^{注9)}と記されている。ここにおいて、時空世界に存在する自然存在である雲が「シェキナ」であり、「シェキナ」である雲を媒体として「神の存在」が人々に啓示されている。この「シェキナ」は「神が宿る場所」である。ここからも、荒野放浪時代には、少なくとも、「契約の箱」と「幕屋」と幕屋とともにある「雲」の三つが、「シェキナ(神の居住)」とされていることになるが、その雲にいたっては、右手の雲、左手の雲、前方の雲、後方の雲、頭上の雲、中央の雲、天幕内の雲、前方にたなびく雲の柱と、8つを数える「シェキナ」が存在したとされている。

ユダヤ教、特にラビ文書において、「シェキナ」は「神の臨在」を表現する述語として使用された。ラビ的解釈によれば、現実の時空世界の何処にも、神の山シナイ山、選民イスラエル、神意をおこなう個人にも「シェキナ」が存在すると解釈されていた。^{注10)}

2-2 宗教学者エリアーデの「シェキナ」解釈

宗教学者ミルチア・エリアーデはその著『世界宗教史』の「中世のカバラー」項で、^{注11)}ゲルシヨム・シヨール^{注12)}ムのカバラー文書『セーフエル・ハ・ゾーハル=光輝の書』解説に基づいて、「神の顕現」に関連して、『ゾーハル』やカバリストたちが、エーン・ソーフと呼ぶ「無限者」である「隠れた神は宇宙にあまねく活動している神でもあるのだから、神は自らの本姓(自然)のなんらかの側面を表出、代表するさまざまな属性を顕現させてもいる。カバリストによれば、神のこうした根本属性は10あり、それらは同時に、神の生命がそれらを買いて巡り流れる10のレベルとなっている。この10のセフィロートの名称は、神の顕現のさまざまな様態を反映している」と紹介している。神の顕現は、神の根本属性である神の「知恵」(ホクマー)、「知性」(ピーナー)、「愛」ないし「憐れみ」(ヘセド)

等に応じて10の段階があり、それらの段階に従って、この現実の時空世界において神の霊がさまざまな在り方で内在するとしている。更に、この紹介文の「注」でエリアーデは、カバラー文書『ゾーハル』において、神の根本属性の10番目である神の「王威」(マルクート)は「イスラエルの共同体の神秘的元型(アーケタイプ)として、またはシエキナ(神の遍在)として記述されている。」と指摘している。^{注13)}このように、カバラー文書『ゾーハル』に従って、エリアーデは、神の属性である「王威」は神の顕現を表すひとつの様態でとされているが、この場合、神の属性とは、神がみずからの本性(自然)をある形態で示すことであることから、その示された属性とは、神から表出されたものであって、神そのものではなく、むしろ神の霊と見なされることによって、時空世界における神の霊の臨在、神の霊の内在を示すものと、論述している、と考えられる。

2-3 カバラー学者ショーレムのユダヤ神秘主義的解釈

シェキナが神の内在ではなく、神の霊の内在と見られていたことは、カバリストが神とシェキナとの合一を主張することにも、示されている。カバラー文書『ゾーハル』によれば、初めに神とシェキナは合一であったが、つまりシェキナは神の内在を意味し、神とシェキナは同一という聖婚状態にあったが、アダムの罪によって、この聖婚状態が破壊され、その結果、神とシェキナの乖離である「シェキナの流諦」が発生した。その神とシェキナが再び合一するのは救済の業によってである。^{注14)}と主張されていることから、シェキナは「シェキナの流諦」状態にあるとする表象はシェキナには神の属性である神の霊が内在をするという前提を含んでいることが明らかである。

ショーレムは「私の頭は重い、私の腕は重い」というラビ文学の言葉を引用して、人間の苦痛に対面して、共苦する「シェキナ」の神秘的経験を伝えている。ショーレムは共苦する神という表象によって、原初永遠の神と

聖婚状態として一体であった「シェキナ」が、永遠の神から秘儀的に乖離して、「流諦」することを指している。「流諦」とは「シェキナ」に内在する神の霊が自己の聖性を放棄することによって、自己の苦難を自覚し、この自覚によって、民の苦難への共苦を可能にする流浪を意味し、この流浪の過程によって、民と神の霊とが一体化する。この流諦の過程を終えた「シェキナ」は再び永遠の神へと帰郷する、という秘儀的な思想をショーレムは展開している。

3 三位一体論的解釈

一神教の聖典の一つである旧約聖書において、一神教の神ヤハウエの御霊は多義に使用されていても、キリスト教の三位一体論における第三位格である「聖霊」に関する叙述は極めてすくなく、聖なる霊という表象が出現するのは詩篇51章13節とイザヤ書63章10節以下のように歴史的に後期であり、その「聖霊」という表象は主なる神ヤハウエからでる「御霊」であって、三位一体論の主なる神ヤハウエと子なる神イエス・キリストから出る「聖霊」ではない、と解釈される。一神教時代の初期ラビ文学においても、「聖霊」は、この三位一体論的解釈の「聖霊」としてではなく、「聖所の霊」(Geist des Heiligtums)の意味で使用されていた。^{注16)}この「聖所の霊」という表象は、三位一体論的解釈が示す一神教の唯一神自身の現在を意味するのではなく、歴史において特別な時空である場所と自然の中に「神の霊」が降下し内在することを意味する、と考えられる。その意味するところは歴史に具体化した多様な「シェキナ」の存在である。多様なとは、「神の霊」の多様性と「シェキナ=神の霊の内在」の多様性であり、「神の霊」には歴史以前の神話的時代のエジプトのイシス・オシリス神の霊、カナン地方のパール神の霊、イスラエルの一神教の神ヤハウエの霊などが含まれ、人間存在と自然存在へのそれらの霊の内在である「シェキナ」の存在様式もさまざまであった。一神教であれ、自然宗教であれ、このような場合の「聖所の霊」は、神そのものを表示するのではなく、神の顕現の媒体ならびに聖別された職務への機能を

意味していた。^{注17)}

この「聖所 = (シェキナ)」に宿る諸霊である「聖霊」を、後の時代に唯一神の顕現として「神の現在の出来事」と、またキリスト教神学者によって、「三位一体の神の現在」と解釈されたことは、「シェキナ」についてのイスラエルの「聖霊」の用語法とは関連がなく、この解釈は、かえって、宇宙の、ならびに地上の、特定の時空とその歴史において全ての被造物に神が降下し内在するとする「シェキナ」の存在を事実描写していることを示唆していると言えよう。聖所の霊は、霊が聖所に宿ることにより、その特定の時空の場所・人物を「シェキナ」とするものである。その霊はカナン・パール神の霊、イスラエルのヤッハヴェ神の霊、エジプト・オシリス神の霊などなどと多様であった。様々な霊が豊かな多様性をもっていることが明確である。

4 ラビ文学研究者ローゼンツヴァイクのヘーゲルの解釈

「シェキナ」は神の属性ではなく、神の臨在であるとされるが、この神の臨在とはいかなるものであるかを、「シェキナ」の独自性を明確にするために、考えてみたい。一般的に「シェキナ」は特別な場所や時間における神の臨在である、あるいは地上の限定されたある時空または特定のある人間の所に神が降下し居住するという表象であるとされている。この場合の神とは、当然一神教が主張する唯一神そのものとは区別されているが、神として同一であっても、有限の時空に内在することにより、唯一神の永遠性とは異質であることから、後期のラビやカバラ学者は神の位格、神の仲介的存在、または神からの「発出」と解釈している。この「シェキナ」における神を「神の自己区別」としたフランツ・ローゼンツヴァイクのヘーゲルの解釈をドイツの組織神学者J.モルトマンは支持する理由として、「この表現はシェキナの苦難の歴史を超える神の主権を保持しているからである」として^{注19)}

このローゼンツヴァイクの「神の自己区別」^{注20)}という「シェキナ」における神解釈を三位一

体論に根拠を持つヘーゲルの弁証法的解釈とすれば、神の内部に神自身が子としての正なる神と聖霊としての反なる神を区別して、その正なる神と反なる神が止揚して神として合一するという解釈である。この解釈は三位一体論を前提とすることにより、三位一体論以前の「シェキナ」解釈には有効性をもたないことは明らかである。しかし、モルトマンが支持するように、神と神の霊という二位格に限定された存在の構造についての解釈であれば、神がその内部に神そのものと神の霊とを区別することによって二つの存在の在り方を可能とし、神そのものはその永遠性を確保し、一方神の霊は「シェキナ」に内在することによって限定され具体化され、モルトマンが理由にあげた「神の主権の確保」には成功している、といえる。従って、ローゼンツヴァイクとモルトマンの論述においては「シェキナ」という存在の在り方の解釈ではなく、「シェキナ」への神の主権に関する整合性が関心となっていると言えよう。そうではあっても「シェキナ」の存在論的視野に立てば、この「神の自己区分」というヘーゲルの解釈は、シェキナにおける神は神そのものではなく、神ではあるものの、聖霊をさしている、と言える。この「神の自己区分」というヘーゲルの解釈は、三位一体論的解釈に陥る危険はあるものの、エジプトのオシリス神、カナンのパール神の「シェキナ」における神と神の霊の構造にも適応可能であり、これらの神々の「シェキナ」における神の内在は、神々ではなく、神々の霊である、と考えられる。このことより「シェキナ」とは、神の内在ではなく、神の霊の内在または神々の霊の内在、つまり諸霊の内在であるといえる。この霊が一神教の唯一神そのものであるのか、それとも唯一神から自己区別された聖霊であるのか、あるいは神話時代の土着の神々そのものであるのか、土着の神々から流出した諸霊であるのか、によって「シェキナ」への解釈は多様性をもつことになる。

この神によって自己区分された神の霊を内在する「シェキナ」は苦難の道歩くことになるが、この「放浪の旅」をフランツ・ローゼンツヴァイクは一種のオデッセイと解釈し

ている。^{注21)}つまり、「シェキナ」はギリシャ神話のオデッセイと類似して、存在の存在である神から自己を区別して具象の時空世界へと流転し、世界内存在として放浪し、存在の存在である神へと凱旋する、とするのである。「シェキナ」の神への帰郷による神とのこの一体化は、イスラエルの祈る民によって、達成される、としている。つまり神の霊の「シェキナ」は、祈る人の祈りによって、崇高な神へと凱旋することになる。この神と「シェキナ」の一体化に関して、ローゼンツヴァイクは「ユダヤ人は、神の一体化を告白することを、神を一つにすること [Gott einigen] と呼ぶ。この一体化は、一体となる [wird] ことによって一体であり [ist]、一体への生成であるからである。この生成 {すなわち一体となること} が人間の魂と手にゆだねられている」と述べて、^{注22)}苦難する民の祈りが、「シェキナ」の重要な構成因子であることを指摘している。

5 神学者モルトマンの「シェキナ」解釈

上記に引用したドイツの神学者モルトマンはその著作『いのちの御霊 総体的聖霊論』の中で神の御霊と「シェキナ = 神の内存在」の関係にふれて、シェキナ論を展開して、1、「シェキナ」の霊は位格における神の現臨であり、神御自身の臨在であり、霊は神の属性以上のもの、神の被造物に対する賜物以上である。2「シェキナ」の表象は、神の感性を示している。霊は内在し、共苦する。さすらい苦しむ被造物における居住と内住において、霊は神との合一を憧憬する。3「シェキナ」の表象は、^{注23)}霊の神性放棄を指示している。「シェキナ」において神は無傷であることを放棄し、愛を意志するから苦しむことができる。霊の神の受苦 (Theolopathie) は決して擬人観ではなく、^{注24)}霊の被造物における内住によって可能とされる、と総括して、さらに神の霊が自分たちと共苦するという自覚は、民の絶望的な苦しみの中での慰めであった、とモルトマンは述べている。^{注25)}

モルトマンはローゼンツヴァイクの「神の自己区分」というシェキナ解釈に依拠して、

「シェキナの放浪の旅」と「神との合一」という表象を「被造物」と「私たち自身」へと拡大解釈して、神は被造物を肯定し、愛によってすべての被造物に共感し、内住する。愛が神を神自身から分離した神を被造物へと移動させる。生命力としてこの神の永遠の霊は「全ての事物において」存在する。自己区別と愛に基づく自己放棄により、すべての被造物において神の霊は現在である。神の霊自身が被造物の内的秘儀である。被造物は神の愛から離反することで、被造物は悲惨に陥っている。人間に関していえば、神の愛からの離脱が人間の悲惨の全ての始まりである。他方神に関しては、個人を「原距離と関係」(Urdistanz und Beziehung) と定義した、すなわち個人であることは関係の中にあることで、「主観性」でさえ、孤立して理解されるのではなく、相互主観性と理解したマルティン・ブーバーの「神の自己離脱」(Entselbstung Gottes) によって、被造物に内在する神の「シェキナ」は、神自身から離脱し、自身は苦難を受けるが、苦難を受けた人々を、見捨てることはないとし、これを現代に拡大解釈して、「シェキナ」は犠牲者たちにおいて苦しみ、犯罪者たちにおいて苦痛を受ける。「シェキナ」は罪人たちと共に見知らぬ地へ放浪の旅をする。「シェキナ」は私たちを見捨てない。「シェキナ」は私たちと同伴する。私たちは霊の「喪失」の中に、^{注26)}「シェキナ」の痛みを感じる、と理解されている。このモルトマンの理解は「シェキナ」の独自性を示すものとして評価される。

6 「シェキナ」の存在論的差異的解釈

「シェキナ」に内在する神の霊と神との関係に関して、以下のように解釈される。神内部における神自身と神の霊の在り方は、普遍的存在である神自身と現実的存在である神の霊との神内部における差異とみることができ。フランスの哲学者ジル・ドゥールズはその著『差異と反復』^{注27)}において、ハイデッガーにおける差異哲学との関連で、ハイデッガーの「非 (Nicht) = でない」は存在における否定的なものを指し示しているのではなく、差異としての存在を指し示している、それは存在

と存在者のあいだの差異である。その差異は「～のあいだに」あるのではなく、「襞」つまり「二つの側面からなる折り目Zwiefalt」である。差異は存在の構成要因であり、「非隠蔽性」と「隠蔽性」の二重の運動において、存在が存在者を構成する様式の構成要素である。存在は差異という異化させるもの、つまり存在論的差異において存在者から異なるもの、であるとするハイデッガーの存在論的差異を受けて、ジル・ドゥールズは差異の表象、つまり差異の再現前化を企て、それ自身 (esthétique エステティック) が、他へ還元できない二つの領域に分裂し、一方は、現実的 (レエル) なものに関して感性論 (エステティック) 的に体験可能な経験的なものであり、他方は、現実的なものの現実性 (レアリテ) をそれが反映する限りにおいて取り込むような理論的なものである。つまりそれ自身が感覚的経験的なものと理論的現実的なものに差異の再現前化がなされるのである。しかしながら、現実的な経験の諸条件で規定されると、事態は一変して、二つの意味は混じりあうことになる。なぜなら同一性は、構成要素的なひとつひとつの表象 再現前化においても、無限な表象 = 再現前化そのもの全体においても、等しく保持されているからである、としている。

ひるがえって、この差異の再現前化である「シェキナ」においては、神自身の差異は、一方において神の霊という感性的経験的なものがあり、他方で、神という現実的理論的なものがある、と考えられる。神は限りなく無限小の「無」へ近くなり、時空的存在である神の霊は無限大の「有」へ限りなく傾いている状況であるとみられる。つまり神の内部における「傾き」である。この傾きが再現前化した「シェキナ」において、神は自己の根拠である超越的側面を無化し、この自己の否定によって、この世と係わる限定的側面である神の霊を「シェキナ」に内在させる、と考えられる。神の霊が、世界内存在である「シェキナ」に内在し、霊が聖性の無化という痛みの体験によって、民の痛みと共苦し、世界内存在でありつづけるが、民の祈りによって、霊は聖性の有化をはかり、神それ自身におけ

る差異化を回復する、と解釈される。従って、「シェキナ」に内在する神の霊を、神の属性または神からの発出、自己離脱、または自己区別という従来の「シェキナ」についての思弁的解釈は、霊であるものを、神の内在于として把握することになり、時空に限定された現実存在であった「シェキナ」への実存的理解を成立させなくしてしまうおそれがある。

一神教においてこの霊は全ての被造物に内在する、すべての悲惨な全ての被造物に内在するとされている。全被造物は神に創造されたことによって、受動的な存在でありながらも、主体的存在に生きようとする実存を悲惨と解釈する故に、全ての被造物は悲惨であり、この被造物に霊が内在すると、している。神の霊の全ての被造物への内在という「シェキナ」が、世界内存在の時空的現象としてある特定の事物、建造物、場所、及び人間に限定されて具象化されている。歴史的には、神の契約の箱、神の幕屋、諸宗教の聖所、聖なる泉、聖なる場所、更に、エルサレムの神殿、捕囚後は「シェキナ」と特定化されてはいるが、その背後に全被造物への霊の内在于は常に保持されている。

被造物への霊の内在于を「シェキナ」と表象したのは一神教のラビ文学においてはであるが、単にラビ文学のみならず、一神教全体に見られる表象であることは既に記述してきた。さらに、一括して所謂自然宗教と呼ばれる諸宗教においてもその神話時代、古代、さらには現代にいたるまで、世界内存在である人間及び自然への霊の内在于は認められている。それは一神教における霊の内在于である「シェキナ」と本質において全く同一である。ただし、全被造物は本性的に悲惨であるとする、一神教の被造物理解と所謂自然宗教における自然及び人間の理解とにおける相違が、「シェキナ」解釈の相違となる。つまり人間と自然の悲惨をどのように把握するかが「シェキナ」の問題である。一神教は悲惨からの人間の救済を「シェキナ」に託した。自然宗教の場合全く一神教と同一の「シェキナ」構造を構築しながらも、「シェキナ」自身が、必ずしも悲惨からの人間の救済だけに限定して

いず、聖性の保持、つまり霊の権威の保持をも優先させたことにより、「シェキナ」の性格が「あいまい」になっている。

II 苦痛共同体「シェキナ」

1 「シェキナ」に内在する神の霊の「神性無化」と民の痛みへの共苦

これらの多様な「シェキナ」の設定とその維持にはある種の共通点がみられる。それは、「シェキナ」が人間の悲慘を前提としていることである。人間は被造物として悲慘であり、旧約聖書を始め、一神教の諸文献は多くの場合悲慘な人間を民として描写している。故に時空世界に神の霊が降下し内在する「シェキナ」は苦難の民によって要請されていることになる。人間の悲慘が、つまり民の苦難が、存在する場所に「シェキナ」は出現する。イスラエルの民が苦難の中にあるとき、イスラエルの「シェキナ」はエルサレムのシオンの丘に出現した。エルサレムとエルサレムの神殿が破壊され、一部の民がバビロンへと捕囚されるという苦難のとき、その苦難の民の旅路にイスラエルの「シェキナ」は同行した。このように「シェキナ」が多様性を有するのは、被造物である人間の悲慘が、つまり、被造物である民の悲慘が、多様だからである。「シェキナ」は苦難の中で祈る人々の共同体の中に臨在し、神殿、会堂、悲慘な人々、病いの人々、死に瀕する人々の所に現臨し、民の苦しみを受容する。そこから、「シェキナ」は「イスラエルの苦しみの同行者」と言われる。^{注28)}

一神教の「シェキナ」には、ラビ文学、ユダヤ神秘主義、カバラ学者ショーレムが認めているように霊が共苦するという思想が見られる。神の霊の内在である「シェキナ」が共苦するという思想は、「彼らすべての悩みのとき、主も悩む」(イザヤ書63・9)と表現されている所謂「苦難の僕」にも明らかである。この表現は、イスラエルの唯一神ヤハウエはイスラエルの「主」であると同時に「僕」であり、この「僕」が苦難を受けるとイスラエルの民によって体験され、「苦難の僕」が「シェキナ」と同一視されていることを示し

ている。^{注29)}

[苦難の僕]においても、絶対神ヤハウエはその神自身の内部において「主」から「霊」へと傾き、差異化し、差異化した霊がある特定の時空に限定された人物または自然に内在したのが「苦難の僕」である。ヤハウエは存在としての存在は「主」であり、同時にヤハウエの霊は存在として「僕」の在り方をとる、とされている。神の霊が「主」ではなく「僕」であるには、神の霊は自己の神性のある特定の時空に限定された人物または自然に神性を賦与しなければならない。霊は自己の神性を民に賦与することによって、民を救うからである。しかしこの霊の霊性の賦与は、霊にとって霊の無化を意味する。霊の自己無化は根源的であり必然的である。自己無化は痛みという根源的経験を霊にもたらす。この痛み経験によって、霊は民の痛みと共に共苦するのである。霊の側のこの優先的痛み経験を存在根拠とする「シェキナ」という存在の神秘に直面した民の側もまた霊の根源的痛みと共に共苦することを可能にする、という相互作用が発生することが可能となる。

霊と民との共苦の相互経験が、痛み経験を持つ「ヤハウエの霊」と痛み経験をもつ「イスラエルの民」に二つではなく、ひとつの身体、ひとつの魂であるという一体感を、イスラエルの民に経験させることになる。その経験が、「イスラエルの民」の屈辱を、「ヤハウエの霊」の屈辱、「イスラエルの民」の捕囚を「ヤハウエの霊」の捕囚、「イスラエルの民」の痛みを、「ヤハウエの霊」の痛み、「イスラエルの民」の苦難を「ヤハウエの霊」の苦難、とする。「ヤハウエの霊」を内在する「シェキナ」は、「ヤハウエの霊」と同一視され、旧約聖書詩篇91・15の「わたしは彼(=民)の悩みのときに、共にいる」との表現に示されているように、この「シェキナ」が自己無化の痛みによって、民の悩みの時に、民と共に共苦し、民と一体となる、とされる。

紀元前6世紀イスラエルがイスラエルの土地を離れてバビロンへと捕囚(紀元前597年降)されると、共苦思想に新しい同行思想が付加された。同行思想は、「ヤハウエの霊」である「シェキナ」はイスラエルの民が捕囚へ

の放浪をする際に、民の放浪が例え「死の影の谷」(詩篇23・4)を歩む放浪であっても、常に民と共に同行する、という思想である。

「シェキナ」は「イスラエルの苦難の同行者」と呼ばれるようになる。ミドラッシュは「たたえあれ、聖なるお方は、イスラエルの子らに言った。『汝らが私のすみかを離れたとき、汝らと共に帰郷するために私もすみかを離れた』」と述べている。^{注20)}

2 痛み共同体「シェキナ」の形成

霊の内在である一神教の「シェキナ」は民の痛みと霊の痛みとの痛みを媒介とした神の霊と痛みの民との痛み共同体であると解釈される。その特徴は、1 霊の宿る「シェキナ」が共苦するという思想で、バビロン捕囚後は同行思想が付加された。この霊の共苦は、「イスラエルの民の苦しみに同行する者」である「シェキナ」は絶望的な痛みにあえぐ民の慰めであった。2 「シェキナ」という苦難共同体は擬人法的思想ではなく、世界内存在として時空に制度化されていた。この場合、苦難共同体を構成する民の側を、イスラエルの民の例にとれば、イスラエルの民とは、第一のグループは、聖所の祭司、裁き司、聖所の医師などのレビ族の集団であり、かれらは因果応報的論理による治療に「シェキナ」の霊による秘儀的「癒し」をおこなった。第二のグループは惨めな人々である。これらの人々は第一のグループの人々によって因果応報的「施し」を受け、加えて、「シェキナ」の霊による「悲惨」への秘儀的慰めをえた。第三のグループは病める人々、痛みにある人々である。彼らは第一のグループの人々によって因果応報的論理による治療・介護を受け、「シェキナ」の霊による秘儀的「癒し」を受けた。このように、イスラエルに限定していえば、「シェキナ」は神の側からは共苦する霊と民の側からは痛みを呻吟するこれらの三つのグループとで制度的に構成されていた。

3 痛みへの「シェキナ」的秘儀

「シェキナ」が民と苦しみを共にすることで、人の苦難そのもの除去を「シェキナ」の

秘儀的「癒し」が意味するような記述は必ずしも見出しえない。そのような痛みの除去は因果応報的論理によってかなり高度に民によって、つまり人間によって達成されているが、それは霊の「癒し」ではない。しかし霊は一切の苦難や痛みを無化するとある。「シェキナ」はいかなる秘儀を用いたのだろうか。これに対してバビロン捕囚以降に書かれたヨブ記^{注31)}が参考になる。ヨブ記は明らかに「シェキナ」の思想をその背景にもっているからである。その根拠は終章においてヤハウェの神がヨブに語るのは、神が語る場合すべて、嵐の中からヨブに語るとある。(ヨブ記38・1, 40・4)。この場合、嵐が「シェキナ」であり、ヤハウェの神とはヤハウェの霊であることを意味する。ヨブは全財産を失い、妻を残して全ての家族を失い、自身も皮膚ガンとも見られる病に犯され、死を望む絶望的で不条理な痛みのただ中で神を求めたのだが、「シェキナ」の霊はヨブの苦悩に一切に触れず、神の全能と全被造物への愛のみを語っている。つまりお前にも神の全能と神の愛が注がれていることを、述べている。ヨブの彼自身には神の全能と愛が賦与されていない、自己の実存における絶望的苦難がその証明であるという訴えに対する霊の答えが、これであり、これこそが霊の「シェキナ」の秘儀である。フォイエルバッハが痛みこそ人間の本质であるとして、痛みの除去は人間の除去であるとしているように、痛みは除去するものではなく、無化するものである。霊の「シェキナ」の秘儀は、因果応報的論理が実践する 痛みの原因である「もの」を除去させるのではなく、人間の「もの」への視座を劇的に反転させる所にあるのである。ヨブのように財産も、家族も、健康も、命も、生きがいも、全て失って、自分には何も「無い」、無であると信じこんでいる人間に、何も「無い」のではなく、何かが「有る」のだという「気づき」を促すのが、「シェキナ」の秘儀である。何故「シェキナ」でしかそれがなされないのかは、他の人間や世間との比較では、自己の悲惨が人間の有限性に由来することが認識できず、失った有限の事物のみを嘆くだけになり、自己の内面に有限の多くの事物が存在することに気

付かないからである。このことをヨブに関していえば、財産が「無い」と嘆くことから、身体という財産が「有る」ことへ、家族が「無い」のではなく、妻が「在る」ことへと、病いに犯されて全身の皮膚が「無い」のではなく、活発に動く口と脳が「在る」ことへ、ガンで「死」しか「無い」のではなく、今生きている「生」が「在る」ことへの「気づき」を促すものである。

「シェキナ」の霊はこの秘儀を民と共有するため、自己の聖性を「無化」し、この「無化」の痛み体験によって、民の自己喪失体験を理解する。この自己の「無化」への霊と民との共有体験が、霊への民の祈りとなり、民の祈りは、霊の側においては、再び自己の聖性の「有化」を促し、民の側においては、自己の有化体験への「気づき」を促す。これが一神教の制度的な「シェキナ」の秘儀である。

B 古代日本の「依り代」における痛み

I 自然を生かす「依り代」

1 「ヨリマシ」と「ヨリシロ」

時空に限定された特定の間、人物、または場所への神の霊の内在を認めているのは一神教に限定されるものではなく、むしろ自然宗教にこそ多数認められる現象である。古代日本では「ヨリマシ」と「ヨリシロ」という表象が存在する。この両者は神霊の依り憑くものという意味で使用される。これは「シェキナ」が神の霊の内在を意味すると同様に神霊の内在を意味する。神の霊が多様であるように、神霊も多様であるが、神の霊と神霊は同一ではなく、霊という現象的存在であることで通底する。この「ヨリシロ」「ヨリマシ」を日本民族宗教辞典は「依り代」の項で、「童児・童女など人間に依り憑く場合をヨリマシというのに対して、御幣・樹木・石などがヨリシロとして例示される。代(シロ)とは苗代(ナワシロ)・社(ヤシロ)のシロが一定の空間・場所などを示す意と関係しよう」と述べ、更に「ヨリマシ」は平安末期の『袖中抄』(文治年間)に「物つきをよりまし」とあるが、「ヨリシロ」は、折口信夫が1915

年「髯籠の話」を発表した際、ヲギシロ(招代)・シメノヤマ(標山)という表象と共に造語したとしている。その場合、ヨリシロとは神の霊が降臨するための目印の意で、ヲギシロとは神の霊を迎える人間の側からのそれを指す意とし、古代自然宗教のいう空漠散漫とした神霊を一箇所に集中させるために設けられた特定の自然に神霊が依り憑くものと、折口信夫が説明したことを述べている。^{注33)}

しかしながら、自然石や樹木や森などの自然に神霊が宿ることを「依り代」と表象すれば、「シェキナ」という用語が「神の霊の内在」として用いられたのはラビ文学においてはあがあるが、一神教の地域においては、「シェキナ」という表象がすでに遙か神話時代に遡って現象的に存在したように、日本においては、この「ヨリシロ」という用語が大正時代の造語ではあっても、「ヨリシロ」という表象が、巨大な自然石や巨木を「神霊の内在」とした石器時代まで、遅くとも縄文初期まで、遙かに遡って現象的に存在していたことを疑うことはできない、であろう。

神霊の憑依(リョウイ)としての「ヨリシロ」と「ヨリマシ」の「ヨリ=依り」は世界内存在の限定されたある事物・人物・場所・建造物・自然における「霊の内在」または「霊の居住」を示している。現象的には上記のごとく、日本においては、海・湾・半島・島・岩礁・巨岩・奇岩・岸壁・懸崖・自然石・埋もれ石・山岳・山・山頂・山麓・山陰・山腹・丘陵・洞窟・洞穴・森・巨木・老木・樹木・榊・巨柱・御柱・御心柱・御幣・泉・井戸・湖・清流・溪流・河・川・川の湾曲部・場(トボス)^{注34)}・湿地・平地・台地・盆地・山地・傾斜地・遺跡・開かれた地・美しい景観地・不気味な地・蛇・熊・狐・獣・鳥・人物・景観・文化・風土・建造物・仮庵・宮・神殿・神社・ある特定の空間・時間などなどのあらゆる自然・人間・人工的事物の特定な「シロモノ」に神霊が依り憑いている、つまり、特定の「シロモノ」に「霊が住まっている」という体験が人々によって経験されたことが、石器時代から縄文時代をへて古代にいたるまで歴史的に検証されている。特定の「シロモノ」の歴史的変遷の基調は、

有史以前時代は自然が主であり、その自然は山岳から岩石をへて森へ、そこからトボスとしての場空間へ移行し、^{注38)}歴史時代を迎えると徐々に人工的な建造物およびその建造者である人間がそれに加わり、徐々にそれらが主流となっていく過程が伺える。

「シロモノ」が多様であるごとく、神霊も多様である。神そのものが「八百万神」であり、多元的存在であり、その神は個々の単独的存在として多元的存在である。この「八百万神」と神霊とは「シェキナ」の差異的解釈に用いた差異概念によって解釈することができる。「八百万神」とその神霊とは神自身における「傾き」であるといえる。「シロモノ」に依り憑く神霊は神そのものの内部において、「八百万神」を無限小の「無」へと傾き、神霊を無限大の「有」へと傾かせた存在の在り方であると、と考えられる。しかし「シェキナ」の場合と異なり、この神霊は神性または聖性を喪失することはない。この神霊は大気中に普遍的に存在し、風のように漂うとされている。と同時に、自然の事物のなかに宿っている、ともされている。この点でも、神の霊は全宇宙を支配し、全ての被造物に内在するという一神教の「シェキナ」の神の霊と、同様に古代日本の神霊は同一である。その相違点は、神話時代の「シェキナ」ではなく、イスラエルの一神教の「シェキナ」において神そのものが一神的存在と解釈されていて、古代日本の「シロモノ」に依り憑く神霊の神そのものが多元的存在と解釈されている点であるに過ぎない。神そのものが多元的存在であることから、神霊の「依り憑く」様式・方法も多元的重層的であり、空間的に時間的に多様に限定されているが、「依り憑き」と神霊のこのようないかなる多様性重層性にもかかわらず、「依り憑く」ことが神霊の「シロモノ」への内在または居住の現象と認められるであろう。

2 祭儀対象としての「依り代」

自然であれ、人間であれ、人工的建造物であれ、「シロモノ」に神霊が内在することで「シロモノ」は神聖化され、信仰の対象とされている。縄文前期では、奇岩・巨岩・埋も

れ石・三角石などの自然石が、縄文中期から古代にかけては、山・森・樹木・柱が「シロモノ」として神聖化され、古代には特定の樹木が「神木（ヒモロギ）」とされ、手に持てる「シロモノ」として榊（サカキ）があった。大和の三輪山は邪馬台国の時代から大和朝廷の時代の「シロモノ」であり、それらは三輪山山頂及び山中には岩群（イワムロ）があり、岩座でもあり、それらは全て「シロモノ」として信仰され、後にその山麓にある最古の大神神社（ミワジンジャ）が信仰の対象とされ、今日も三輪山を底辺とし、大神神社の鳥居を頂点とする三角地帯は聖域とされていて、その聖域に不浄なものの侵入が禁止されている。^{注39)}奈良の三笠山は大和朝廷の「シロモノ」として信仰の対象であったが、藤原氏によって「三笠山」の霊性が「春日神社」へと移動させられ、藤原一族にとり「春日神社」が「シロモノ」として祭儀の対象となった。当然「三笠山」の樹木が「春日神社」の中心に神樹として安置されている。島全体が聖域であるのは、瀬戸内に浮かぶ大三島である。ここの中心は現在の祭神は大山積神であるが、縄文時代には島全体を覆っていた榊の森であったし、現在も辛うじてのこっている齡令三千年とも言われる大榊であった。^{注40)}延喜年間に成立した『古今集』の採物（トリモノ）の項には「神垣の御室の山の榊葉は神のみ前に茂り垂被にけり」と歌われていて、10世紀初頭の延喜年間には、すでに「御室の山」も「榊葉」も神霊の宿る「シロモノ」として人々によって既に長い間信仰されていた事実を示している。

古社にはそれぞれ「神木」として信仰する「依り代」がある。石上、稻荷、三輪の各神社が杉を神杉(カンスギ)と祀る、龍田神社は楓を風神の霊木とする。伊勢、熱田、日吉、住吉、天神の各神社の神木は松、熊野神社は「なぎ」の木が「依り代」である。比較的新しい櫃原神宮は「櫃カシ」の木で、これを「巖櫃イツカシ」と呼ぶのは、古代の「ヒモロギ」に由来するとされている。諏訪神社は御柱、この御柱を7年に一回八ヶ岳の森から今日も運んでくる。京都の山鉾も「依り代」である。

「霊代タマシロ」という表象がある。『日本書紀』垂仁（スイニン）朝の条に、宮中から奉還した天照大神を、皇女倭姫命（ヤマトヒメノミコト）が磯城（イキ）の巖櫃の本（モト）に祀るとあるが、霊代とは神社に祭る神体のことを意味し、これも霊の内在である祭儀的「シロモノ」である。護符守礼の類も全て祭儀的「シロモノ」であり、神霊の内在する「依り代」であった。更に、「寄り神」という祭儀的用語がある。これは霊の由来を示すもので、海から寄り来る神の霊、例えば風神のように、または山から降り来る神の霊、例えば山の神のような、霊の内在である「依り代」を意味している。これらはいずれも自然を「依り代」として信仰されていて、神は海から渡来する、山から降臨するという古代人の信仰に基づくものである。それらの諸例の一つが、浦島伝説であり、この伝説は日本の各地に伝えられていて、特に古社の存在する地域によく認められる伝説である。

2 伊勢神宮の事例

伊勢神宮の祭神は天照大神であり女性の太陽神である。つまり太陽という自然が神そのものであり、天照大神は神の霊である。これを民の側から理解すれば、天照大神が神そのものであり、太陽という自然は神の霊が宿る「依り代」とであるとされる。この伊勢地方には元々、風を「依り代」としていた荒ぶる神・風神が存在していたが、大和朝廷によって、伊勢地方の森と樹木がご神体、つまり「依り代」とされ、さらに、この「依り代」に天照大神の霊が内在するとされた。この「依り代」解釈が伊勢神宮の基礎となった。いずれも自然への崇拝であることは継続していて、霊の由来が変化したにすぎなく、自然の内部に神霊が宿るという思想、あるいは自然という「依り代」が神霊の通路であるとする思想がそこに認められる。これは自然に依存せざるをえない古代人の自然への感謝とその自然を大切にするという古代人の姿勢を示しているのであろう。

本来2万ha以上の自然が神域とされ、現在減少して7700haの自然が聖域として持続されてきた。三つの山と清流五十鈴川を含んでい

る。このモニュメントは五世紀起源説と天武天皇の八世紀起源説と他にも諸説があるが、八世紀説に説得力があり、それを認めると、千二百年以上の歴史を持つ聖域が形成され、今日も守られていることになる。聖域（神域）とは神霊の依り憑く場所（トパス）を意味していて、空間的広がりを持つ特定の場所を「依り代」とするものである。伊勢神宮の場合、最初の聖域は五十鈴川流域であったとされている。そこが中核となり、聖域が後に拡大されたと考えられる。この五十鈴川流域で斎宮である天皇の身代、つまり皇女（最初トヨスキイリヒメ、次にヤマトヒメ）が聖所を潔斎し、「マツリゴト」をした。天皇の身代として、穢れや病いや悪霊からの、袂注41)と褌注41)をした。これが伊勢神宮の起源とされる。

II 日本古来の「依り代」における痛み

1 「依り代」の祭儀的解釈における痛み理解

一神教の霊の内在である「シェキナ」と全く同一の構造である日本古来の「依り代」が縄文時代から邪馬台国の時代、大和朝廷時代を経て、現代へと連続と継続し、保持してきた日本宗教文化の中心に位置してきたことを示してきたが、注42)それではこの「依り代」は人々の如何なる祈願に答えて設立されてきたのだろうか。この問いに対して、伊勢神宮の項で述べた如く、斎宮である皇女の「マツリゴト」が答えている。「マツリゴト」とはその由来として「神マツリ」であり、「依り代」の祭儀的解釈において、「マツリゴト」とは、第一義的には、神を神として祀り、神に仕えることである。「依り代」の霊の神性の保持を意味していた。注43)古代の記述にみられる「カミマツリゴト」を立てる場合、それは、特定の「場所」、次に簡易な「祭壇」、更に「仮庵」から「祠」へ、そして「宮」へと推移する「依り代」を建てて神を祀ることを意味していた。注44)第二義的には、褌と袂という宗教儀式の執行を意味していた。褌とは、「依り代」である水に内在する神霊によって、伊勢神宮の場合「依り代」である五十鈴川の水に内在する神霊によって、心身の罪や穢れを洗い清

めることであり、人間がまとっている穢れの浄化の所作である。神事の場合、物忌みの状態から積極的に身心を聖化する手段の一つであるけれども、また異常な忌の状態から正常な日常への立ち返りという一種の再生儀式ともとられている。中国では『後漢書』礼儀誌に「東方の流水に浴して<宿垢>を去った」と述べられている。『魏志倭人伝』には「倭人は十余日の服喪の後に遺族が<沐浴>する」と伝えている。神道では、禊祓の起源を記紀神話のイザナギの黄泉返（ヨミガエリ）神話に由来するとしている。妻イザナミを黄泉の国に訪ねた後、身に憑いた死の穢悪を清めるため、日向の川水で水浴し、それによってイザナギがアマテラス、ツクヨミ、スサノオの三神を生んだとする神話である。これらの資料からも、禊祓が有史以前の日本ですでに「依り代」の重要な秘儀として存在していたことが推察される。^{注45)} 祓は「解除」とも書き、古代では「ハラヒ」または「ハラヘ」と言った。これも宗教的な儀式であり「依り代」の神霊によって、罪や穢れを除き身心を清める方法の一つである。「ハラヒ」と「ハラヘ」の相違は、前者が自分自身で祓い、他方は他人に祓わせるの違いである。禊が禊という行為に相応しい自然の液体であるものを「依り代」としたように、祓は祓うという行為に相応しい自然の固体であるものを「依り代」とした。紙や麻や榊などの樹木の葉や泥などが穢れという塵や垢や埃や悪や痛みを振り払う清めの「依り代」として使用されている。この祓えも、神道では記紀の神話に起源があるとしていて、そこから元々神への冒流行為を償い、神意をなだめる儀礼だとされてきた。スサノオがアマテラスに行なった悪行の償いとして、財物を課し、髯を切り、手足の爪を抜いて追放した神話から、罪を償い、罪を解除する儀礼に発展したとしている。^{注46)} しかしながら、水に靈性が内在するという思想や樹木にまたは樹木の葉にあるいは泥に特別な神聖性を認める思想は世界的に非常に古い。有史以前から世界の各地で認められる思想である。^{注47)} このように齋宮の「マツリゴト」を考察すると、第一義的とされる「依り代」の神霊を神として祀るという儀式よりも、第二義的

である人々の身心に付着している痛みや穢れや罪を洗い清め、振り祓うものであるとする禊祓の思想に基づく禊祓の宗教儀式の方が、祭儀的には第二義的に位置付けられているが、現象的には発生的にも歴史的にも根源的にも明らかに優先するものと考えられる。

祭儀的「依り代」は苦悩や苦難や不安や心配や痛みや病いや忌や死を人間の身心に付着した罪や垢や穢悪や悪行の結果とした。罪や垢や穢悪や悪行という身心の現象は、人間の現実との経験的狀態であって、人間の根底に及ぶ経験とは見られていず、丁度人間を含めて全ての自然が生まれながらに所有している生命が衰退し枯渇し、植物が枯れ死したような存在の現象的在り方である、としている。人間のこのような在り方を古代人は「ケガレ」と表象している。それを「気枯れ」とも表現した。「気」とは中国の道教及び陰陽道の影響が見られる言葉で、この言葉自体「中国」との交流なしにはありえない時代の用語だろうが、「気」とは「生命」の意と考えられ、「枯れる」とは「死滅」または「無化」を意味する、と理解される。「気枯れ」とは「生命の無化」現象とも、「魂の無化」的様態ともとれる。このような「身心の現象」は人間にとって重大な「痛み」であり、絶望的な「痛み」である。この「痛み」の除去は必然であり、人間の願望である。祭儀的「依り代」に内在する神霊が維持している神性にすぎることにより、人間の「痛み」を発生させる「気枯れ=穢れ」を人間の身心から除去する神性の祭儀的秘儀が人間の身心を聖化し、本来の人間の身心を再生できる、と古代人は解釈した。「ケガレ」の除去は、「依り代」に内在する神霊の秘儀的作用を促がす人々のその除去への祈願とによって達成される、としている。そうであれば、如何なる場合にも「依り代」の神性は永遠に堅持されねばならないことから、「カミマツリゴト」という祭儀的第一義が発生した、と考えられる。総括すれば、原初状況において、人間は「痛み」の存在であるという前提があり、この痛みの根源である「気枯れ=穢れ」症状を除去するために、「依り代」という思想が設定された。

この「依り代」の思想から二次的に、除去の秘儀をおこなう「依り代」の神性性の祭儀的再現によってその神聖性が制度的に保持されるという第一義的意義が派生したと、考えられる。従って、祭儀的「依り代」において、人間の「痛み」が宗教祭儀の中心に位置する「依り代」の根源に位置している、と言えるであろう。言い換えると、祭儀的「依り代」は人間の「痛み」によって設定されたと、言えるであろう。

2 古代人の「依り代」における痛み理解

祭儀的「依り代」において、人間の痛みの源泉である「ケガレ」を人間の身心から除去すれば、本来の人間の身心へと再生できるとする思想は、自然＝「依り代」思想なしにはありえない。石や森や場所などなどの自然を「依り代」とする思想がすでに日本では縄文前期または1万年前にも認められることは既述した。このような自然は「依り代」という思想の現前化の過程が約一万年もあって、初めて祭儀的「依り代」が設定されたといえる。

ここでは、これらの原初的過程を含めて、「依り代」を契機として古代人の痛みの意義づけを考察することにする。最初に、「痛み」の根源である「ケガレ」については、「ケガレ」とは身体の表面である皮膚や衣服に付着した埃や垢のように、また人間の身心に依り憑いた悪霊やアニマのように、洗い流せる、払い落とせるものとされている。神への冒流行為、悪行、悪霊、動物や植物のアニマ、罪行などの「ケガレ」は、人間の身心の表層内層を問わず、人間の身心に付着したもの、または憑依したもの、であることから、人間のある時期のある場合の現象または症状にすぎないので、荒い流す、払い落とすことができると、されている。この「ケガレ」観は極めて現実的経験的解釈であり、人間の実存の幾多の具体的状況を現象的に感性的知によって観察し熟慮した長い過程の結果生み出された古代人の経験知である、と言えよう。第二に「痛み」について考察すると、「痛み」とはこの「ケガレ」から派生するものであり、「ケガレ」が人間の痛みの根源であり、同時にこの「痛み」が「ケガレ」を新たに再生すると

いう理解も古代人の経験知である。それ自体内部の二つのものは再現前化においては、二者の意味がしばしば混同される、というのはそれ自体においては同一であるからだとジル・ドゥルーズが述べている如く、^{注48)}古代人において「ケガレ」と「痛み」は、発生的には異義であるが、現象的には同義である。古代人の苦悩、不安、苦難、生、老、病、死、挫折、絶望、これらの「痛み」は「ケガレ」という現実に直面した際の自己についての感性的経験的現実理解である。この「痛み」についての現実理解は、人間の根源において「痛み」なのではなく、時空存在である人間に特定のある時空に限定された現象または様態または症状であり、医学的処置によって患部が除去され病気が治癒するように、その現象や症状の根源である「ケガレ」を解除すれば、「痛み」は無化する、と見られている。この点では、一神教の「シェキナ」が単なる思想ではなく現実の制度であり、「シェキナ」苦痛共同体に医師が属していように、古代日本の「依り代」の思想は思弁的現実解釈ではなく、経験的医学的解釈であり、「依り代」共同体に医師が所属していたことは、当然である、といえる。

第三に、古代人に「ケガレ」への仏教的解釈が導入されると、「ケガレ」の意義が変化することになる。それは「痛み」への解釈へも影響をあたえる。仏教は生・老・病・死こそ人間の本性と考える思想であることから、「ケガレ＝気枯れ」を人間の身心の限定された現象とはせず、「ケガレ＝気枯れ」は人間の本性であり、人間そのものである、とする。「ケガレ」が人間そのものであれば、「ケガレ」の除去は不可能であり、敢えて「ケガレ」を除去することは、人間そのものを除去することになる。「ケガレ」を「穢れ」と表象するのは、仏教的解釈であり、この不浄の意の「穢ケガレ・エ・アイ」は、古代人にとって、憐憫の意と、こころを痛める意の「哀アイ」に、さらに悲しむ意・心に「痛み」を感じて嘆く意・衆生の苦しみを除こうとする仏の哀れみの心の意である「悲」へと関連するものとなった。これは古代人が自己の「穢れ」である不浄を自己の本性と自覚し、その「穢れ」

を除去できないことに心痛を感じ、詠嘆する、諦める「痛み」についての古代人の情緒的詠嘆的解釈が示されている。広辞苑は「痛」の項に、「1 身体が痛み（または傷ついて）いたむ。2 心に苦しみを覚える。悼む、心痛、沈痛、悲痛 3 はなはだしく、痛切、痛快」と記しているが、古代人は「痛み」を身体の痛みで自覚し、心に痛切な苦しみを覚え、詠嘆している。この「痛み」理解は、「依り代」への古代人の理解に影響を与えている。「痛み」人間固有のものであれば、「依り代」を限定されたものとするのではなく、「依り代」における靈性を限定されたものとせず、永続的「依り代」の設定、つまり「依り代」の神靈を権威化、絶対化とすることによって、それに対応することとした。これが「日本書紀」「古事記」の役割であったとも考えられる。

結 び

この論文の纏めとして、一神教の「シェキナ」と日本古来の「依り代」とを、比較文化論的の考察すると、両者は、発生的に、人間の悲惨、痛みからの要請によることから極めて古い歴史を持ち、その源泉は約一万年は優に遡れると考えられることから、「シェキナ」も「依り代」もその設定の目的が「痛み」である人間の救済であったことを確認するのは、我々の痛みの解釈にとって最も重要な点であろう。さらに構造的に「シェキナ」も「依り代」も、それぞれのトポスの特性は認められるものの、原初状況では石、森、泉、場所、洞窟、風、大地、天空、太陽、動物などの自然によって構成されていたこと、これらの自然が、次第に人工的な建造物である石器、土器、埴輪、土偶、紙、羊皮紙、絹織物、麻織物、箱、仮庵、宮、神殿へと変遷してきたこと、それも東西に遠く離れているにもかかわらず、同時代的にその変遷の過程がなされていること。一神教の「シェキナ」苦難共同体が具体的な制度として設定されてきたように、「依り代」共同体とも言うべき神道の宗教共同体が制度として設定されてきたこと、「シェキナ」も「依り代」も靈の内在于ること、神と神の靈、八百万神と神靈の構

造が全く同一であること、つまり、唯一神、三神、多神を問わず、神と神の靈とは存在論的差異であり、[シェキナ]も「依り代」も神々の靈の内在于ること、これらの点で全く「シェキナ」と「ヨリシロ」は同一であると、解釈できる。

しかし、相違点をも指摘しなければならない。それはこれまで指摘してきたことで明らかのように、第一に、「痛み」についての解釈の相違である。一神教の「シェキナ」は「痛み」を人間の実存であり、人間の悲惨は被造物の悲惨であり、人間はこの悲惨から逃れることはできない。「痛み」こそ人間の本性である、それは例え人間の死後であっても「痛み」が人間の本性であることは変わらない、という理解である。これに対して、「依り代」は「痛み」を人間の身心の現実に現定された現象または症状であり、「痛み」の状態と「痛みでない」状態があるとして、「痛み」は人間の身心に他から附着したのまたは依り憑くものと理解されている。この「痛み」理解の相違から、この人間の痛みから人間の救済を目指す「シェキナ」と「依り代」の第二の相違点が発生する。「シェキナ」は人間の「痛み」が人間の本性であることから、「痛み」の除去ではなく、「シェキナ」に内在する靈が自己の神性を徹底的に「無化」し、自己の喪失から発生する徹底的で根源的な「痛み」を体験することによって、民の根源的な「痛み」を共苦する。この共苦を契機として、神性を「無化」した神の靈は民の絶望的「痛み」に同行する、この靈が民の「痛み」に「同行」することも、靈の神性の「無化」の徹底的過程であるが、この靈の「無化」を契機に、「シェキナ」は民の「痛み」の除去でなく、人間の「無」への視座を「有」への視座へと反転させることによって、「痛み」を超克させ、人間を救済する。一方、「依り代」は、「痛み」が人間の本性ではなく、人間の現象であることから、「痛み」の症状を、「依り代」に内在する神靈によって秘儀的に除去することができる、とする。そうであれば「依り代」の神靈がその神聖性を喪失することは許されないことであり、その神靈の神聖性は絶対的に維持されることが望ましい。こ

の神聖性の絶対化は「痛み」の除去を祈願する人間の側の絶対的帰依によって達成される。この点が「シェキナ」と「依り代」の決定的な相違点である。しかし相違点の強調ではなく、これはそれぞれの文化が持つ固有性であって、同一点である多元的宗教理解を損なうものではないことを、強調したい。

この論文は2003年10月1日新潟青陵・BSN共催公開講座「人を生かす、自然を生かす一神教の「シェキナ」と日本古来の「依り代」における痛み」との講座題で発表したものを、改めて論文として全く新しく書き直したものである。

参考文献及び脚注

注1) シロ(ヘ shiloh, silo 英 Shiloh) 初期イスラエルの重要な聖所のあった町。ベテルからシケムに通じる道の東側に位置した。カナンに侵入したヨシユアによって最初の幕屋が建設された(ヨシ18:1)。士師時代から、サムエルの時代まで、契約の箱が設置されていた。

注2) シケム(ヘ sekim 英 Shechem) 一神教の歴史で重要な町の一つ(創12:6,33:18,35:4,ヨシ24:32,士9章)。エフライムの山地にあり(ヨシ20:7)、ゲリジム山とエバル山との間の谷に位置し(ヨシ8:33)。今日のナブラスの東方郊外の廃丘テル・バラタと同一視される。ヨシユアの時代にイスラエル全支族が集結し、契約更新の祭儀を行なった(ヨシ8:30-、申27:11-)。「逃れの町」のひとつでもある(ヨシ20:7)。王朝時代初期には政治上の中心地であった(王上12:1-25)。北王国の滅亡後も存続した(エレ41:5)。

注3) カナン(ヘ kanaan ギ Chanaan 英 Cannan) パレスチナ地方の古代の名称。原語は「低地、平地」の意。カナンはヨルダン川西部の全地域を指した。カナン人はセム族に属し、紀元前3,000年期中頃、アラビヤから移住、都市国家を形成、カナン文化を築き、バール宗教を持っていた。その宗教は農耕生活と深く結びついた自然宗教であったことから、特定の自然の中に神々の諸霊を認め、靈魂が内在する、としている。

注4) ヨシヤ(ヘ yosiyahu 英 Josiah) ソロモンより16代後の南王国ユダの王(位 紀元前640-609)。列王紀下2-24章と歴代志下34,35章に業績記載。その宗教改革は紀元前621年で申命記的改革と呼ばれている。

注5) 神の契約の箱および神の幕屋に関しては、以下の諸書を参照。

- M. Dibelius, Die Lade Jahwes (1906);
E. Sellin, Das Zelt Jahwes, Festschrift für R. Kittel (1913), S.168ff;
R. Hartmann, Zelt und Lade, ZAW 1917/18 S.209ff;
v. Rad, Zelt und Lade, Neue kirchl. Zeitschr. 1931, S. 476ff. (Ges. Studien, S. 109ff.);
J. Morgenstern, The ark, the efod and the tent, HUCA, 1942/43.

注6) 至聖所(ヘ kodes hak kodasim, mikdas hakkodes ギ Hagia hagion 英 Holy of holies)

幕屋または神殿の聖なる場所から更に区切られ

た場所。ここに契約の箱が安置された。その仕切りは二重の垂れ幕であり、年に一度の購いの日に、大祭司がこの幕を通して至聖所に入り贖罪を執行した。(出26:33、レビ16:33)

注7) B. Janowaki. 「私はあなたのまっただ中に住みたい」。 Struktur und Genesse der exilischen Schechina - Theologie, in JBTh.2, Neukirchen-Vluyn 1987,165-193

注8) ヘブル語の神殿を意味する「hekal (ヘカル)」の原義は「家」または「宮殿」を意味した。元来礼拝をする場所を意味するのではなく、神が居留する家の意味である。従って、一神教の「神殿」は内容的に「シェキナ」と同義語である。エルサレム神殿は歴史的には、3回建造され、2回破壊された。最初の第一神殿は、ソロモン王が、ツロの王ヒラムの助力で、紀元前958年起工、7年半を経て完成し、契約の箱を安置した至聖所、聖所、内庭、回廊より構成されていた。紀元前587年バビロンの王ネブカドネザルに破壊された。第二神殿は、バビロン捕囚帰還後、ゼルバベルの指導により紀元前515年再建された。第三回のヘロデ神殿は、ローマ帝国がユダヤの王に任命したヘロデ大王により、大改修がなされ、紀元前20年頃着工。神殿は拡張され、当時の歴史家が、「誰も見たことも聞いたこともない、絶美の建物」と賞賛する広大で華麗な建造物であったと伝えられるが、紀元後70年ローマ帝国軍によって破壊された。現在「嘆きの壁」あるいは「西の壁」と呼ばれる遺跡はヘロデ王の神殿を囲む壁の一部である。

注9) マンリー・P・ホール著大沼忠弘・山田耕士・古村正和訳『カバラと薔薇十字軍』(象徴哲学大系III)人文書院 1981年 136頁『幕屋の書』より。

注10) 山折哲雄監修 世界宗教大辞典 平凡社 1991年 777頁

注11) ミルチア・エリアーデ著鶴岡賀雄訳『世界宗教史』III 筑摩書房 1991年 203頁

注12) ゲルハルト・ショーレム (Gerhard Gershom Scholem 1897- 1982) はドイツのカバラ学者、この項は以下を参照。

G Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism pp. 212-213

邦訳 ゲルショム・ショーレム著山下肇他訳『ユダヤ教神秘主義』法政大学 出版局

注13) エリアーデ著前掲書『世界宗教史』III 362頁

注14) Scholem. Ibid., p232を引用。およびミルチア・

エリアーデ著『世界宗教史』III 204頁をも参照。

注15) G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt, 1973, 146

注16) P. Schafer, Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur, München 1972

注17) A. M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechina in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969, 455ff. 「シェキナと聖霊」

注18) Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg 1971, II. Buch 3, 1922ff

注19) J. モルトマン著蓮見和男・沖野政弘訳 いのちの御霊 総体的聖霊論 J.モルトマン組織神学叢書 第4巻 新教出版社 1994年 81頁

注20) ローゼンツヴァイックは、この「神の自己区分」という概念をヘーゲルから引き継いだことから、キリスト教的三位一体論への同意はこの概念に結びつかない、とモルトマンは解釈している。モルトマン著 前掲書 いのちの御霊 脚注 II-31 467頁

注21) Fr. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg, 1971, II. Buch 3, 192ff. および次も参照

H. Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen, 1963; ders.: Der Gottesbegriff nach Auschwitz, in: O. Hofius. (Hg.), Reflexionen finsterner Zeit, Tübingen 1984, 61-86.

このことに関して、モルトマンは但し書きして「ヨナスは「神性の冒険と時代のオデッセウス」についての夢を、アウシュヴィッツの神経験よりも、むしろ現代の進化の世界観に関係づける。」と述べている。モルトマン著 前掲書 いのちの御霊 脚注 II - 29 467頁

注22) Fr. Rosenzweig, Stern, 194.

注23) Dabney, Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes

注24) モルトマン著 前掲書『いのちの御霊』85頁

注25) J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 256ff.

邦訳モルトマン著喜田川他訳『十字架につけられた神』新教出版社 367頁以下

注26) モルトマン著「前掲書」83頁

注27) 差異概念に関してはフランス哲学者ジル・ドゥルーズの「それ自身における差異」が参考になる。ジル・ドゥルーズ著財津理訳 差異と反復 河出出版社 1992年 111 - 113頁

注28) P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968, 89.

注29) P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung, 23ff

注30) Wiesel, Der Mitleidende, in: R. Walter(Hg.), Die hundert Namen Gottes, Freiburg 1985, 70ff.

注31) ヨブ記が書かれたのは紀元前四紀頃と推定されるが、伝承の時代があり、内容的にエジプト、オリエントの神話時代に遡る資料が含まれていて、ラビのシェキナ解釈のみならず、神話時代の所謂自然宗教で一括されてしまう「シェキナ」解釈をも認められる。「嵐」という自然をヤハウエ(主)の「シェキナ」と見なすのもその一例と解釈できる。

注32) 佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修 日本民俗宗教辞典 東京堂出版 1998年 582頁

注33) 前掲書 日本民俗宗教辞典 582頁

注34) 島、火山、泉、巨岩、森、楠などの「シロモノ」については、岡谷公二著 南の精神誌 新潮社 2000年を参照

注35) 樹木、柱については、萩原秀三郎著 神樹・東アジアの柱立て・小学館 2001年を参照。

注36) トポスについては、イーファー・トゥアン著 小野有五・阿部一訳 トポフィア セリカ書房 1992年を参照。

注37) 文化・風土に関しては、楠正弘著 文化としての日本学 創文社 1993年を参照されたい。

注38) 古代・三輪山の自然と信仰に関して、大神神社監修 日本文化のなかの自然と信仰・三輪山からのメッセージ・三輪山文化叢書 I 三輪山文化研究会 2002年を参照。

注39) 山和敬著 大神神社 学生社 1971年

三輪山文化研究会編 神奈備 大神 三輪明神 東方出版 1997年

森好夫編 大三輪 創刊100号記念特集号 三輪明神大神神社 2000年

藤田勝重著 山の辺の道 三輪明神大神神社 1989年 3頁以下

注40) 大山島詣で 大山祇神社社務所 2000年

注41) 伊勢神宮に関しては、拙著 痛みの人間学 247~276頁 青山社 2002年を参照

注42) 創立1000年を迎える春日神社は年間1000を超える古来の祭儀を忠実に再現している。1000年前の文化を毎年忠実に再現している場所は日本においては、政治の分野、社会生活、芸術の分野、学問の分野、どの分野においても、日進月歩では

あるが、これらの宗教的施設以外には全く認められない。一旦人々によって宗教的存在に寄進された文化・芸術・祭儀文化は現在まで忠実に再生されている。ちなみに一神教の「シェキナ」文化は少なくとも4000年は保持されている。これは大神神社も伊勢神宮も全く同様に古来の祭儀を忠実に再生しているのである。

注43) 林一馬著 伊勢神宮・大嘗宮建築史論 中央公論美術出版 2001年 235 - 240頁

注44) 林一馬著 前掲書 178 - 189頁

注45) 山折哲雄監修 前掲書 世界宗教大事典 185頁

注46) 佐々木宏幹他監修 前掲書日本民俗宗教辞典 468頁

注47) フレイザー著 永橋卓介訳 金枝篇 岩波書店 1951年

注48) ジル・ドゥールズ著 前掲書 396頁