

神学と人間学と宗教教育

—— デカルトと「ルーダンの悪魔つき」(1634)から、フロイトの宗教批判まで —— (1)

吉 澤 昇

第一章 神か、人間か

1. 旧東ドイツ地域のギムナジウムにおける神学と人間学

研究室紀要第33号所収の小論でも言及したが、ベルリンの壁崩壊後に、旧東ドイツで基本法〈憲法〉第七条第三項に基づいて制度化された公立学校での宗派的宗教教育は、当初から現場での具体化が疑問視されていた。40年にわたる旧東独の無神論教育の岩盤に、西ドイツの教会税体制に保護された宗派的宗教教育を、そのまま移植できるのか、まず担当教師が存在しないことが問題であった。ブランデンブルク州は、新旧両教会や保守政党との軋轢をかかえながらも、独自の「生活形成・倫理・宗教 (LER)」の授業を試行した。20年後の今日から見ると、それは壁崩壊後に初代文相となったマリアンネ・ビルトラウ女史の炯眼の賜物である¹⁾。メクレンブルク・フォアポンメルン州は、当初宗派的宗教教育をそのまま実施していた。しかし、州政権の交代に伴い、宗派的宗教教育を望まない生徒が学ぶ教科として、「哲学」を1996年5月15日の学校教育法で導入した。現在三分の二以上の生徒が宗教科の授業を拒否して「哲学」を学んでいる。

2006年9月にグライフスヴァルト大学で研究滞在了した。このハンザ同盟都市にある主要なギムナジウム二校で、「哲学」の授業を見学した。DDR(東ドイツ)時代の典型的な建物にあるアレキサンダー・フォン・フンボルト・ギムナジウムは理系のエリート校である。授業は朝7時45分始業の一時限から、13年生(18歳~19歳)19人が参加していた。この二時限続きの授業のテーマは「Monismus oder Dualismus 一元論か二元論か」。記録写真を見ると、メモを取る生徒はいないが仮眠している姿はある、難解なテーマだった。教材は三種で、ルクレチウスによるエピクロス哲学とデカルトの『人体論 Traité de l'homme』の人間頭蓋解剖図²⁾、それに現代ドイツ

(バンベルク大学)の心理学者Dietrich Dörnerの「Seelenwagen 人工的魂つきロボット artificial souls: motivated emotional robots」の図解付き理論。古代、近代、現代にわたってテーマを概観するのが教師の狙いであった。しかし古代と現代との対比というよりも、初歩的な説明に授業は終始した。デカルトの『人体論』には、説明が一言もなかった。担当教師Löser氏は、授業冒頭で「20年前、東ドイツでは唯物論が一般的に教えられていた」と語り始めた。彼自身が少年・青年時代20年余り、無神論的唯物主義の社会で育ったことを伝えていたが、近代唯物論については、汎神論者スピノザに触れただけで終わった。

このギムナジウムでは、午後に基本法では必修と規定されている宗教科の授業も見学した。第9学年生〈14歳~15歳〉25人の授業で、キリストが生きた時代のユダヤ社会の勢力(ファリサイ派、サドカイ派、大司祭派など)とイエズスの関係が説明された。次の10年生19人の授業は、同じくSchuld氏が担当したが、仏教の瞑想(Meditation der Geistesruhe)がテーマとされ、生徒たちは瞑想するよう命じられた。旧東ドイツでは東洋の宗教に教師が興味を持つ傾向があり、2002年にポツダム市のギムナジウムでLERの授業を見たときには、東京大学の西(義之?)教授から、神道を学んでいるという女性教師の授業も見学した。フンボルト・ギムナジウムには、宗教科担当の教職養成を神学部で受けた教師はいない。Schuld氏は本来、歴史担当の教師である。自然科学重視、IT教育の充実を独自性とするフンボルト校では、宗教や哲学の授業が、生徒の生活や要望との接点を欠いたまま、ただ設置されている印象が強い。校長Burmeister氏は、ブランデンブルク州のLERをイデオロギー教育だと酷評し、理系ギムナジウムに哲学は重要だと語っていた。たしかにポツダムのEspangrundギムナジウムでは、2002年当時、ボンから来た校長Pushmann氏が、LERと政治教育との結

びつきを強調していた。(また宗教と哲学の関係だけでなく、政治教育を含めた三者の関係も重要だが小論ではテーマとできない)³⁾。

グライフスヴァルト市にある文科系ギムナジウムでエリート校とされるLudwig Jahnギムナジウムは、市の中心部に残る19世紀末の建物にある。哲学を担当するギュンター氏はハンブルクに生まれ、北米メリーランド州の大学で哲学を学んでいる。旧東独各州で、西独から統一後に移住した教師と、旧体制下で育ち教職についていた人との間で、教育意識や教育実践を隔てる壁は厚い。10時から11時20分までの連続授業に、11年と12年生〈16歳から18歳〉合同で28人が参加。ギュンター氏は授業で、アーノルト・ゲーレンが哲学的人間学で用いた基本概念を説明した。用いた教材は、『人間Der Mensch〈原書P.37,38, 訳36,37頁〉』と『人間学の探求Anthropologische Forschung (原書P.71,f, 訳182頁後4行~184頁1行まで)』。日本でも、後者が1970年に公刊され、前者を含む名著三部作も、1980年代に訳されている。日本で高校の倫理などに用いられたか不明だが、「人格性の概念は制度の概念との密接な関連のもとでのみ考えられる」などの主張は、高校生の日常生活に結びつけて説明されないと、学習は進行しない。Schuler Duden. Die Philosophieという500頁ほどの辞典を見る生徒もいたが、10人いた男子のうち発言したのは一人だけで、主な討論は女生徒間でなされた。授業が、配布された三つのテキスト理解をまず目標としているのか、ゲーレンの基本概念から人間学全体の理解にまで至ろうとしているのか、生徒にも把握できなかったようだ。疑問や反論は生徒から全く提出されなかった。ギュンター氏は、いわゆる「ゲーレン——ハーバーマス論争」には言及せず、両者を批判したレペニースにも触れなかった。ただ「本能に取って代わる制度が…《最高度の指導体系Führungssystem》」と主張されたことで、この日の授業は終わった⁴⁾。いずれにしても、1968年以前の制度論で、今日の生徒は日常生活に結びついたイメージを得られたか疑問である。

メクレンブルク・フォアポンメルン州のアビトゥア(ギムナジウム卒業——大学入学——資格試験)で、哲学は倫理、哲学的エッセイ、人間学の三領域から出題される。宗派的宗教科では、当然ながら、カトリック教会と福音主義教会とで、出題が異なる。2006年度の福音主義教会の試験問題を、グライフス

ヴァルト大学、神学部の実践神学担当のローゼンシュトック教授から入手できた。それは古典的テーマと現代社会のキリスト教の二領域から出題されている。この州では、ロストックとグライフスヴァルト両大学の神学部の実践神学praktische Theologie講座が、州全体の宗教教育を指導している。2006年度のアビトゥアで、古典的テーマの問題は「神義論Theodizee」であった。二つある出典の一つは、マイスター・エックハルト(1260頃~1327)の『神の慰めの書』の抜粋(邦訳、講談社学術文庫N.690版では、117頁後6行から118頁1行、138頁後3行~139頁3行、152頁後1行~154頁後5行)が引用され、大意のレジюмеがまず求められている。アビトゥアは、執筆時間4時間の論文解答による試験で、中世の修道院生活を偲ばせるKrausurarbeitという形式を今日も保持している。エックハルトはその形式に沿うが、神義論という課題も、また中世末期のドイツ語も、社会主義政権末期に生まれた受験生に、どのように受け止められたのか。本当に、卒業年度の生徒の三分の一が受験しているとして、個々人の考えを表現できているのだろうか。

デカルトの二元論を克服したと自負する1920年代以降の哲学的人間学が、学習テーマとなっていたヤーン校の教室には、エンゲルスの『猿が人間に成るに当たっての労働の役割Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affens』を図解した大パネルが掲示されていた。写真を見ると、4段階に区分された人間進化の過程が説明されている。西ベルリンやチュービンゲンなどの西側だけでなく、ポツダムやブランデンブルク市など旧東ドイツ地域でも、このようなパネルは教室になかった。猿とエックハルトとロボット……。

ロストック大学が編集しているRostocker Philosophische Manuskripteの第5号(1998年)によると、州政府に近い神学者や哲学者が、二大キリスト教教会の宗教教育と哲学教育との三者を統合した授業Fächerübergreifender Unterrichtを組織化するよう提案している。少なくとも、宗教科と哲学とが対立しないで、教師と一緒に合同授業をする理想的な形式までは求めないが、同一テーマを同じ週に授業する案を期待している。しかし2006年の段階で、宗教科と哲学と両者を重複して学ぶ生徒は1校に一人いるか否かという現場の実態であった。同一のテーマを両者が課題とすれば、現場はますます混

乱するだろう。当時の現場からは、学校だけでなく町全体が、ただ現世的で日常的、底流としてDDR(旧東ドイツ)の唯物論的で自然史的な人間理解に、回帰している印象を受けた⁵⁾。

2. 教育研究と人間学

私が授業研究を学んだのは、宮坂哲文教授の演習であった。農家に宿泊し、南信濃(飯田周辺)の学校で、授業を参観した。宮坂さんの主著は『禅における人間形成』で、私が育った修道院生活の中核である念誦にも先生は関心を示されていた。1970年前後には齊藤喜博の「授業研究会」にも参加していた。こうしたことから、フランスのリセや、ドイツ各地の学校で、授業を見学してきた。学術論文や教科書だけからは見えないナマの現実を、垣間見られるからである。例えば、イデオロギー教育だと批判する人がいるLERについても、2002年には、ブランデンブルク市のフォン・サルダーン・ギムナジウムで、『星の王子様』を教材にしたLERの授業に参加でき、その時には、生徒とも質疑応答ができた。それについては、精神分析の人間学的意味に関し、ドレーヴェルマンを考察するときに検討したい⁶⁾。

ブランデンブルク州の「生活形成・・・」に私が関心を持ったのも、宮坂さんの遺訓故である。

いずれにしても、ベルリンの壁崩壊後の旧東ドイツの諸学校の授業からは、社会と文化における対立と混乱が印象付けられる。「一元論か二元論か」という授業など、社会生活の具体的テーマ、例えば、誕生く洗礼を受けるか受けないか?、成人く堅信礼? 世俗的成人式か)、結婚く教会で?)・・・と結びつけて問えば、日常的に何を選択するかに生徒は当惑する。神か、人か・・・。あの世か、この世か。

日本でも、人間学が教育研究で重視された時代がある。1960年前後に、東京大学本郷でCassiererの『人間』が、教育学演習のテキストに用いられ、『象徴形式の哲学第一巻』の「序論 問題の提起」も、原書から紹介された。ポルトマンやユクスキュルの主著が、日本の教育学研究でも参照されていた。大阪大学人間科学部が、教育研究と人間学・人間科学の接点となる教育と研究を先導していた。その中心であった森昭教授は、『教育人間学』(1961年)の大著で、第三章「人間生成の生物・心理的基底」を130頁にわたって論述している。しかし生物としての人間を考察する経験科学に基礎付けられた教育人間学

は、1980年代に日本の教育研究の舞台から、姿を消している。白水社から『講座 現代の人間学<全7巻>』が刊行された直後であり、なぜ1982年刊の岩波教育小辞典や1988年の『教育学第一歩』が、教育人間学を無視した構成で編まれたのだろう。1970年代後半からの精神分析や、現象学・解釈学への関心に伴う言語への関心が集中するなど、1920年代の哲学的人間学の視野を越える研究へ、教育の基礎研究が移っていた。また本来、19世紀の歴史主義に対立して、自然に依拠しようとした哲学的人間学に対して⁷⁾、エリクソンやイリッチのように、新たに人間を歴史において理解する主張が前景に躍り出た時期であった。転機は森昭教授の「原点なく方向なき時代の自己決定への教育」(1970)から、遺稿「彼方に想いを馳せるもの」「所与の中に彼方を探るもの」(1976)という、未完に終わった展望にある。『人間形成原論』は、遺稿を含んで、シェーラー、プレスナーから、ランゲフェルト、エリクソンに至る人間学が、考察の手がかりになっている。「自己決定」の、いわば近代の原点であるデカルト的主意主義と、山の彼方へ生命を架橋していく、「生命鼓橋の作り渡しとしての生涯成就・自己成全」という、新しい歴史主義からなっている。

森昭教授は「《彼岸への愛》または《彼岸からの愛》」に感応することを、何故か厳しく拒否された」と伝えられる⁸⁾。「山の彼方」への想いを人間形成の目的とされたが、現世の彼方であって、彼岸ではない。このことは、遺稿中の「田中耕太郎の教育目的論批判」と「田中氏に対する弁神論」(Theodizee神義論)を読めば明白である。キリスト教的な「究極的教育目的が天下りに設定され、・・・経験的世界と超越的な世界が、最初から切断されている」田中氏の教育理論には、森教授は承服できなかった。しかし、弁神論という意外なキリスト教神学の用語を、死を目前にして森昭教授が敢えて口にするまで、日本の教師の教育実践とキリスト教教育との距離感に、森教授は、こだわっていたと思う。日本の教師の実践に認められた「この経験的世界の苦闘は、田中氏の意味する<超越的世界>とは違った意味の<超越的世界>に接触し、その世界を予感しているのではないか」と、病没する二週間前に言い残している⁹⁾。この言葉は、大文字の他者<神>ではなく、複数の小文字の他者たち<隣人たち les autres>の内に、人間的経験の鍵があることを、森教授は言い残しているの

ではないか。

3. パネンベルクの『神学的人間学』（1983年）

Pannenberg, Wolfhart; Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropolog. Theorie

森昭教授の没後、教育人間学は、急速に日本の教育研究から姿を消した。より正確に表現すれば、人生における彼方と、彼岸（来世）との、対立軸を包括した教育人間学の忘却である。それに対し、神学的人間学は日本でも意外に広く読まれている。後述する理由から、カトリックの立場に基づく著述が多い。イエズス会のデュモリンの『全き人間』や、ハンス・ヘルヴェク編の『偉大なる人間』などが、かつて驚異的に版を重ねていた。イエズス会士には、17世紀のシュランをはじめ、人間理解に貢献した修道士がいる。現代でも、日本にも読者がいるティヤール・ド・シャルダン、ド・セルトー、カール・ラーナーなどが人間学へ寄与している。日本では著名ではないが、マルク・オレーゾン、A・ゴダンのような精神分析学者もイエズス会士であり、1960年代からフランスで注目された精神分析とキリスト教との接近現象の中心にいた¹⁰⁾。ドイツでも、大学生向け教科書Philosophische Anthropologie (1982)の著者Gerd Haeffnerや、構造主義と哲学的人間学との連関に詳しいギュンター・Schwyもイエズス会士である。上智大学に人間学会があり、Studies in Philosophical Anthropologyを公刊してきた。そこには日常生活の経験に根ざした論文も含まれていた。しかし、文学部にあった研究室が、2009年度から神学部に移され、機関誌が継続するのかわ不明である。学問的な根拠は、公にされていない。解体されたという声も聞える。17世紀にシュラン神父の主要著作が、修道会指導部の判断で印刷されず、以後数世紀間、草稿のままであったように、神学と人間学とは微妙な仲である。もっとも、デュモリン著『全き人間』が明示するように、「恩寵は自然を破壊せず、自然を完成する」故に、「自然に即しての人間を考察する」伝統が、カトリックの人間学を支えている。それに対し、福音主義教会はルター、カルヴァンの人間観により、人間学に対して厳しい枠組みを保持してきた。人間の自由について宗教改革運動は、「一般的に人間の自律の限界を知って・・・それに対して神律

的自由のもつ意義を対置させた」といわれる。ルターの『奴隷意志論』に代表される神学的決定論（「神かサタンかに乗っ取られ、あやつられている荷役獣、iumentumとされる人間のイメージ」¹¹⁾）と、『創世記』第三章以下、つまり墮罪以後の人間を強調した神学的似像性Imago Dei（神の似姿としての人間）の説に、福音主義の人間学は基づいている。

奴隷意志論や怒りの神としてのDeus absconditusは、現代では強調されていない。自由意志論に代わる良心論が、パネンベルクの『人間学』でも一目瞭然だが、福音主義の人間学と教育論の主軸となっている。神学的似像性Gottebenbildlichkeitは、多様に解釈されてきた。三位一体論とのアナロジーで、人間の共生Mitmenschlichkeitや、神と人との共にある関係とする解釈や、それに対して身体性とは異なる、罪の法則の下にある肉体と神の関係にこだわる解釈など。ヘルダーの人間学に依拠して、パネンベルクは「神の創造意志が、人間の諸々の自然的性向と現存在の制約すべての中で・・・《効力のある》創造行為として現れてくる」ように、人間性が人生において実現していく、と人間の自己超越のイメージを強調しており、解釈が対立している¹²⁾。パネンベルクは、『人間学』の序論で、伝統的な教派教義学での人間論が、「人間の神学的似像性と人間の罪という二つの中心テーマの周りを巡っている」という。彼は伝統的な教義学的人間学が何を指すか、ここで明示していない。しかし、「それは人間学的研究成果ではなく、聖書の言葉に基づいて展開されており、人間について語る時に、神の実在を前提とすることで、人間学的研究成果に立って、共通に論ずる可能性を放棄している」と批判している¹³⁾。歴史的事例を挙げれば、ルソーの『エミール』を断罪し、禁書処分にした1762年のパリ大学神学部の『Censure検閲による焚書処分』7章58項目による決定があげられる。これは、聖書の啓示を擁護する文書であって、人間形成に関する「共通に検討可能な人間存在の諸現象」の経験的考察ではない。

パネンベルクは自らの著書を《基礎神学的人間学》と呼び、「教義学的に与えられた諸前提から論証するのではなく、人間生物学、心理学、文化人類学、社会学によって研究される人間存在の諸現象と取り組む。それは、これらの諸学科を、そこに含まれる宗教的で神学的に妥当な意味に基づいて参照しようとする」と展望を語っている¹⁴⁾。この展望は1962年に公

刊したWas ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie第一講でゲーレンが哲学的人間学の中心概念とした「世界開放性 Weltoffenheit」に「神への率直さ Gottoffenheit」をパネンベルクが対応させたことにそっている。さらに1972年の論文「人間学と神の問題」で、彼が要約した人間学の次のテーマに対応している。近代において、特にヘーゲル以降に提起されてきたテーマは、「人間の経験の有限な内容を越えて、一切の有限なもの人間それ自身とを担っている無限な現実へと高揚するという宗教的な主題が、本質的かつ決定的に人間存在の一部をなしているか」を、人間学的諸学科領野の成果によって確認すること¹⁵⁾。

1972年の論文で、パネンベルクは、「人間学に、神の現実性に関する証明を期待してはならない・・・一般的な神学的人間学には、人間存在の宗教的な次元を明示するという以上のことを期待できない」と限界づけている。デカルト以前のアリストテレス・トマス主義的世界や、ルネサンス的汎神論の宇宙に存在していたような、「自然認識から神認識へと通ずる直接的な道などもはや存在せず・・・神の問いは、人間の自己理解、しかも人間が具体的に自分の自由を見出す多様な歴史の経過の中での経験の歴史性から」答えが求められるという(訳8.30頁)。1983年の『人間学』序論は、この1962年と1972年に提示された展望にそう内容だが、この著作全体からは、多くの疑問が生ずる。「全編<第一部 自然における人間と人間の自然 第二部 社会的存在としての人間 第三部 共同の生活>の叙述全体を貫いているアイデンティティ<同一性>という主題設定」と述べているが、この主題を通じて「人間存在の宗教的次元の明示」に成功しているのか疑わしい。

またこのテーマの考察が、第三章、中心性と罪、第六章、同一性と非同一性に顕著なように、プレスナーなどが哲学的人間学で指摘した、人間における「中心性と脱中心性の調和の破綻Bruch」によって生ずる同一性の崩壊現象、つまり肉欲、不安、疎外、罪責、絶望、死などの否定的テーマを強調して、人間学を構成している¹⁶⁾。これはヨーロッパの美術館を席卷している磔刑像図の圧倒的な量が教えるように、キリスト教が救済宗教であることや、パネンベルクが弁証法神学に対する反対命題に拘泥したためだろう。弁証法神学は人間において「神的似像性は罪によって喪失したという宗教改革の命題に遡り」、

ヘルダーやシュライアーマハーが主張した「普遍的な精神過程の発展の目標」である神的似像の積極的理解を否定したという。人間自然における破綻 Bruchに着目するのは、フロイトや精神分析学派の人間学との対比では、重要である。しかし『人間学』第二章「世界開放性と神的似像性」で、ヘルダーを高く評価しているのだから、「将来の完成と神の摂理」とが、非同一性や調和の破綻のような、罪(というルターがこだわった?)を、どのように克服し、「喪失した」といわれる神的似像性をどのように回復し展開するかを、むしろ人間学の主要なテーマとすべきである。パネンベルクの『人間学』が公刊された翌年1984年に、私は4ヶ月、ミュンヘン大学に学んだ。ジンガー教授の平和教育のゼミには、教室二つを使用するほど、学生が熱心に参加していた。パネンベルクも、平和や環境、南北問題、老人問題などを人間学のテーマに出来たはずなのだが。

現代ドイツの福音主義神学の主要な宗教教育学者でも、神的似像として人間を説明する点で、明確に立場が対立している。ニプコウ、シュヴァイツァーのチュービンゲン大学系の学者は、この概念を放棄するか、過去の遺産に限定している。ニプコウは、ゲッチンゲン大学のペーター・ビールとの共著で、この概念は宗教教育学で、ペルソナ関係のシンボルとしても、すでに用いられないことを明示している。「宗教教育学は、単に教会内だけではなく、世俗の教育学も同意ができる人間形成の考え方へ到達すべきだ」。ビールは、経験的方法を否定してはいないが、ゲッチンゲン大学での彼の後継者であるロートガンゲル教授は、神学の中核としての宗教教育学にこだわっている¹⁷⁾。

日本でも、吉岡良昌教授が、1991年6月に学位を得た博論「キリスト教教育の哲学的研究——信仰に基づく人間形成をめぐる——」(国際基督教大学)で、第一部第3, 4, 5各章で神的似像性概念も扱っている。しかし、第二部ではコメニウスの「自然の啓示」、ペスタロッチの「合自然の教育」を、第三部で、日常生活経験に留意して、個人の成長発達をエリクソンによりつつ、信仰の変容を論じている。それは、積木のように複合的であるが、統合されていない、キリスト教教育の現状を表現している。パネンベルクの『人間学』も、神的似像性理論を温存しつつ、哲学的人間学にならって、人間諸科学に基づいて、人間の宗教的次元を探索している¹⁸⁾。

第二章 心理的革命期としての17世紀

1. デカルトの人間学

パネンベルクは彼の『人間学』で、哲学的人間学を大幅に摂取しているが、デカルトを丹念に考察していない。しかし、ドイツの哲学的人間学は、デカルトが自然学と形而上学によって確立した物心分離の二元論や、その精神（靈魂）概念を否定することから出発している。マックス・シェーラーは『宇宙における人間の地位』（1928年）を（フランケ版第6節、白水社版86～102頁）、プレスナーは『有機体の諸段階と人間』（1928年）第2章を、デカルトの二元論批判に当てている¹⁹。精神という概念を用いず、プレスナーは脱中心性、ゲーレンは世界開放性という用語を手がかりに、人間の理解を探求した。ゲーレンは1942年に「哲学的人間学は〈二元論〉への萌芽を含まず・・・二元論を免れている」と雑誌Geist der Zeit第19号に寄せた論文「一つの人間像」で明言している²⁰。パネンベルクは『人間学』第一部、1～2章で、プレスナーやゲーレンに従って、精神の概念を避けているが、結論部で、精神の概念を、「人間にのみ与えられているとされる不滅の靈魂」というキリスト教的、形而上学的伝統に結んで位置づけ直している²¹。「歴史と精神・霊」という主題の下、「聖書伝承の言葉とキリスト教の教理形成の関連」に従っている。パネンベルクの名著への疑問の一つは、この第9章第3節という結論部での聖書への回帰である。そこでは、冒頭で宣言された「人間を対象とする諸学問で発見された諸現象」を、アイデンティティという主題の下に神学的に解釈し統合するという構想が、実現されているとはいえない²²。また最終部分「歴史と精神・霊」の、次のような考察には疑問を持つ。「最終的に精神の概念を受け入れ、人間学に対してそれが持つ意味を検討する」ため、「研究の最後に、二つの実態（res extensaとres cogitans）の教理を持つ、デカルト哲学の人間学的二元論に戻って検討したい」²³。本来は冒頭ですませておくべき考察であるし、さらに『人間学』ではデカルトの身心結合論を含む、身体論は全く無視されている。マリタンのTrois Réformateurs（岩下壯一訳『近代思想の先駆者』）と同じく、デカルトの二元論で精神のみを論ずるのは、マリタンに従えば、デカルトを天使と見なすことであり、身体は悪魔の支配に委ねている印象を受ける。

パネンベルクは、人間学に着手した理由を「神学の基礎付けが、人間理解に依拠する方向へと移行してきた」とか、「近代の哲学は神を世界からでなく、人間から考えるようになった」と明かしている²⁴。このような人間学研究の端緒Anfangを、17世紀に即して考察すれば、人間学研究で、日常生活のテーマ、身体論、情念論、健康などを、当初から含みえたことが明らかになる。

デカルトが思索を始めた時代をルシアン・フェーブは「心理的革命期1590～1620年」と名づけている²⁵。ジルソンに逆らってデカルトの人間学研究を大成したRodisは、30歳の頃の著作で、次のようにデカルトの生きた時代を描いている。「文化が咲き誇ったルネサンスでは、自然全体に新しい活力が巡り、その奔流に人々は踊らされた。突如として拡大した宇宙を眼前にして、宇宙を征服せんとする野望に人々は惑い、ひたすら宇宙にかかずらっていた。ところが同じ頃に生じた宗教改革が、人々を引き裂き、内面性に否応なしに引きこもるよう促した。どのようにして人は、宇宙（自然）と神との間にあって、バランスをとり折り合いをつけていけようか。中世神学の時代は過ぎ去り、宇宙論への嵐のような幻惑が吹き去っていく最中、人には次のような課題が突きつけられていた。魂についての、経験的なもしくは合理的な学問を通じて、自分自身に帰っていくという課題。自我の自立性を、突如として人は突きつけられた。教会、スコラ学、社会、すべてその統一は揺らいでいた。かわって、プロテスタントでは良心の検証、モンテーニュでは良心の主張、さらに新ストア主義の再興普及が、時代のモードになっていた（Geneviève Rodis; Le problème de l'inconscient et le cartésianisme, 1950, p4）。若いロディス女史の描写は詩的である。「宇宙論への嵐のような幻惑」に関しては、コワレの『閉じた世界から無限宇宙へ』や、A.ファントリ『ガリレオ——コペルニクス説のために、教会のために』を参照されたい²⁶。

マリタンの誤解の原因とも言えるが、デカルトの物心分離の二元論は、デカルトの生涯における思索の順路をたどれば、物心二元論としてまず自然学で確認され、「身体の問題は、いわば後からやってきた」（滝浦静雄『言語と身体』27頁）といわれる。それ故、谷川多佳子教授のように、心身合一の理論は、『形而上学』第6篇（1641年）以降、「晩年の裏理論」とも表現される²⁷。しかし表と裏というより、デカルトの

二元論を「身心結合的局面をも併せ持つ二重重心構造の二元論」というイメージで理解するのがより妥当である²⁸⁾。

形而上学に先行したデカルトの自然学については近藤洋逸著『デカルトの自然像』(1959年)や、近年の小林道夫著『デカルトの自然哲学』(1996)から学べる。アリストテレス・トマス主義的な理論によると、実体形相とされる魂とか、隠れた不可思議な質で、物体の存在や変化運動が説明されていた²⁹⁾。デカルトはこうした説明に1618年ごろから疑問を持ち、自然学研究の中で物心二元論を主張するに至る。『デカルトの自然像』では、オランダの科学者バークマンとの交友が機縁とされている。『方法序説』(1637年)に至る時期では、ドイツ領域を流れるドナウ川の畔にある古都ウルム近郊で、「炉部屋での夢」を体験したことも(1619年晩秋)、デカルトの思索を特徴付ける出来事とされる。どのように物理・数学的方法に依拠した時期から、宇宙論の物理学や機械論生物学へ展開したのか、そこからどのように形而上学的物心二元論に達したかは、小論のテーマではない。『形而上学小論』(1629年)の位置づけなど、山田弘明著『デカルトの根本問題』(2009年)は、『デカルトの自然像』(1959年)より深めた考察を提供している。しかし、この点にも小論では関与しない。ただ「実践学よりも自然学が先行した」という物心——身心問題については、次の点に留意する必要がある。

デカルトの自然学が批判対象としたアリストテレス・プトレマイオス以来のスコラの宇宙観は、単に天体の理論ではなかった。それはキリスト教の教義と結びつき、特に天国と地獄による賞罰のイメージで、現世の生活を規制していた。コペルニクスの『天球の回転De Revolutionibus』(1519~1539年に執筆されていたが、出版はコペルニクスの没年1543年であり、ヴェサリウスの執筆した『人体の構造について』も刊行されたこの年まで公刊されなかった)を、ローマ教皇庁だけでなく、改革派のルター、メランヒトン、そしてカルヴァンも否認した。彼らは、「聖書には絶対に誤りがないと信じていて、コペルニクスの太陽中心説は、この聖書の無誤謬性にしたたかな打撃を与える」として反対した³⁰⁾。その時代のキリスト教的宇宙像が、神の意志の支配を表し、またそこで説かれていた天球層という宇宙での階梯が、被造物の完成の順序を教示していると信じられていたためである。現世における人間の行為を規定してい

た天国と地獄のイメージも、この天球層の教えと結びついていた。そのことは、ロバート・ヒューズの『西欧絵画に見る天国と地獄』(1968年)³¹⁾の図解にも明示されている。このような当時の新旧キリスト教世界に共通した価値のヒエラルキーが、新しい天文学や解剖学などの自然学の展開で崩壊した時期に、デカルトは生きていた。またこの時代には、宗教戦争が続き、魔女裁判が各地で犠牲者をもたらししていた。デカルト自身でも「悪しき霊」のテーマは、その解決が、炉部屋での思索から『形而上学的省察』第2篇まで持ち越されている³²⁾。「悪魔や天使を天上のヒエラルキー内に位置づけていた宇宙観が崩壊すると、人間世界に悪魔や天使が入り込んでくる。逆に人間が天使や悪魔になりきってしまうことも生じる。境界が曖昧になっていた」。このように当時の絵画でも一般庶民の幻想が描かれている³³⁾。悪魔にまつわる人間観での二極化現象が生じている。教会や庶民は、人間の身体corpsを悪魔の住まうchair肉とみなし、生きながら焼き殺した。他方では機械論的生理学の知見から、医者は治療の対象として身体を扱い始めていた。このことは、ルーダンの事件(1634年)や各地での魔女裁判でも認められる。セルトー神父が『ルーダンの悪魔つき』で明らかにしたように、医学に関わった人すべてが、ヒステリーなどの病気を悪魔の仕業とは見なさないで、治療の対象としたわけではない。解剖学、生理学などの自然学と、ヒューマニズムとの接点が、自覚されているか否かで、いわゆるpossession憑依にかかわる態度も異なってくる。ここから、自然学と人間学との自覚された接点の有無が、核心的テーマとなる。

生命論は、自然学と人間学との接点だが、デカルトに対し厳しい理解が目立つ。ハンス・ヨナスは『有機体と自由——哲学的生命論への手がかり』に収められた論文で、デカルトが「人間を宇宙において他のすべての存在から離別させる架橋不可能な裂け目として、〈精神〉を位置づけた」と書いている(『生命の哲学』訳381頁)。ドイツや戦前の日本には、実験的意識哲学や超越論的主観性の哲学としてデカルトを解する人が多く、デカルトの人間学などテーマとならなかった。このテーマを表題とした論文に、ジルソンの「トマス主義的人間学とデカルト主義人間学」がある³⁴⁾。ただジルソンは、物心分離と身心結合のデカルトにおける「二重構造の二元性論」³⁵⁾をパラドックスと呼び、デカルトの自然学と人間学との

接点を否認している。「自然領域の全性質、全形相が抹消された。性質の根源的な否認は、つまり物的なものとの知〈精神〉的なものとの間にあるアナロジーの根本的な否定である。アナロジーはスコラ学では、世界から神へと至る主導的な方途であった。この伝統的な方途はデカルトの前に閉ざされた」(P.253)。パネンベルクはこのジルソン流の認識から次のように悟った。「自然からは最早、神に至るいかなる確実な道も通じていない。それ故、神を信ずるに関わる真理の証明は、すべて人間をどう理解するか、すなわち人間学に、重責が負わされている」(『神の思想と人間の自由』)。ジルソンはトマス主義人間学に帰った。だが、ロティスはジルソンに逆らって『無意識の問題とデカルト主義』それに『L'individualité selon Descartes』(1950)を執筆した。後者では、感覚対象の事物表象に表される差異の現実的な源や、人間個々人、具体的には良識は平等であるとされるが、知性は不平等であるとされる個体、自由と個性などがテーマとされている。スコラ学で、anthropomorphisme擬人観によって神、天使、悪魔を始め物体を不当に心理的表象で差異付けしていたのに対し、デカルトは心理的表象で物体個々の差異をつけない。しかし生ける身心複合体である人間は、どう個性を持つか。これが問題である。人間の良く判断して決定する意志が、どのように偶発事を克服して、自由を実現するのか。このような後年の『情念論』第三部で説かれた「高邁générosité」に通ずる自由の個性が、この博士論文『デカルトによる個性』の結論部分で語られている。しかし、ロティスは、この結論付けの後で、付け足しのようにamitiéに言及している。「デカルトの道を歩む賢者は、人には避けがたい不完全さよりも、どのような人も、少なくとも潜在的に保持している善意に、心を傾ける。友愛のおかげで、人は精神を肝要だとしつつも、現存する最古のデカルトの手紙(ベークマン宛、1619年1月24日付)が既に表明しているように、その人間の全体に愛着を持つ」(P.241)。恋心の表現で、『デカルトによる個性』は閉じられている。

結婚してRodis-Lewisを名乗ったロティスは、『La morale de Descartesデカルト道徳論』(1957年)でも、デカルトは個々人の自由がモラル全体を統括すると主張した、と理解している。しかし、人間の自由を基礎付ける形而上学について論じる第2章に続く第3章で、「身心結合と情念の統御」をテーマとし、

『方法序説』第五部と第六部が、1643年以降の人間学へ発展していることを論証している。『方法序説』第五部と第六部は、若き日のデカルトの野心作『宇宙論』と『人間論』とを要約した内容であり、『宇宙論』と『人間論』全体は、デカルトの死後1664年に発表されるまで未刊のままであった。第五部末(岩波、谷川訳では78頁)では、身心結合を、感情と欲求の特性から説明し、第六部では健康を人間にとって、この世で享受する最上の善と見なし、健康の保持という観点から、精神と身体器官の結びつきを論じている。つまり、若き日の自然学研究を、晩年の『情念論』や王女エリザベートとの往復書簡で展開された「身体も大切に作る人間学」に繋げて、『デカルトの道徳論』は私たちに語っている。

2. ルーダンの悪魔つき(1634年)とジャン・ジョゼフ・シュラン神父(1600 - 1665)のスピリチュアルケア

平成の世になっても、日本の札幌で、神父が修道士に、修道院で殺害された(1997年3月7日)。キリスト教が、身体や生命を、人間学でどのように位置づけているのかが、今も問われる。最近も長崎大司教区で、188人の殉教者列福式など、信仰に身体と生命を捧げる人生を称揚している。聖者、福者、尊者などと、死者に序列付けする伝統も含め、殉教を崇めるのは子どもにとって教育的ではない。

長崎県五島福江島の堂崎天主堂に、明治10年ごろフランス人宣教師が製作させた、「善人の最期、悪人の最期、最後の審判」の掛け軸が展示されている。人物は日本風に描かれているが、神、天使や悪魔は伝統的で、フランス人宣教師の要望に沿ったと推測される。悪魔は黒人として表現されている。暁星でも、フランス製の掛け軸を用いて公教要理を学んでいた。カインとアベルなど、今もイメージが焼き付けられている。こうしたフランスの19世紀に一般的であった宗教教育の教材は、戦争で多く焼失したし、残存していても、パリでもラサール会本部などは、閲覧を認めてくれない(1997年3月)。悪魔について、1970年代の『カトリック要理』でも、「神に不忠実だった天使は、悪魔と呼ばれ、種々の誘惑によって人の救いを脅かします」と記述している。

フランス第三共和制下で、公教育や医療など多分野で世俗化政策が実施された。悪魔のテーマは、教育と医療とに共通するテーマである。1880年代後半

に、ブルヌヴィル・コレクションとして、ルーダンの悪魔つき事件のヒロインJeanne des Angesの自叙伝や、魔女やpossession憑依の原資料が公刊された。17世紀に、ルーヴィエ、ジュネーヴ、モンスで発生した悪魔つき裁判の記録、アンリ・ボゲの『魔女論』(1602年)、ジャン・ボダンの『De la démonomanie悪魔学』(1580年)とそれを批判したオランダの医師ヤン・ヴィーアの『悪魔の欺瞞』などの、解説つき復刊である。このコレクションの編者 Désiré Magloire Bourneville (1840-1909) は、フロイトもパリで学んだ精神科医シャルコーの弟子である。彼の医学書は東大医学部にも所蔵されているが、彼が第三共和制で、病院の世俗化を推進したことは、あまり知られていない。ブルヌヴィルについては、今日ジャクリーヌ・ラルエット教授が研究を公表しているが³⁶⁾、この悪魔に関するコレクション全体についての研究があるのかは未詳である。セルトーは『ルーダンの憑依』で、このコレクションのJeanne des Angesの自叙伝を利用しているが、自身で手書き草稿との検証もしている。ブルヌヴィルはこのコレクションをBibliothèque diabolique悪魔文庫と名づけているが、影響がどのような知識層にまで及んだかが問題である。第七巻がBoguetのDiscours des Sorciers、第八巻がJean Bodinの『悪魔学』である。後者については、佐々木毅元東大総長の『主権、抵抗権、寛容』(1973年)に叙述がある。『悪魔学』で、人間の意志をボダンが「無方向的自発性を最大の特質」と見なしており、そのような人間観に立つ政治理論で、アナキーを克服する主権が論理構成されたという(同書72~75, 86~88頁)。日本の高校生も主権といえれば知っているボダンだが、彼は人間の魂を「理性を体現する天体と共通性を持ち、天体に根拠を有すると共にそこに回帰する存在として」記述している(佐々木、前掲書76頁)。ボダンのこのように「呪術的な心象や象徴で混雑している思惟の混沌から・・・人間としての意識を清め、そのもつれを解こう」としたのがデカルトであった(アンリ・ルフェーブル『デカルト』(1947、訳84~85頁、原書P.103~105)。

森有正が渡仏直前に書き上げた『デカルト研究』(1950年)で、このルフェーブルのデカルト理解を高く評価している。ルフェーブルは当時の多くの研究者と同じく、物心二元論としてデカルトを位置づけたが、デカルトが自然学と思惟する自我に依拠した

ため、ボダンの『悪魔学』のような伝統から脱出していることを、ルフェーブルは特徴付けている。森有正も、デカルトの炉部屋での夢を出発点とするデカルトの思索に関し、ルフェーブルの視点を高く評価している(森、前掲書、145~151頁)。

ルフェーブルも森有正も、ロティスレーヴィスのように『デカルトの人間学』とまでは言わない。しかしルフェーブルは、デカルトの『情念論』を、デカルトの「仕事の到達点であり完成」と見なしている(原書P.258、訳220頁)。ルフェーブルは次のように書いている。「情念(すなわち感動、感情)は、情念のうちに汚れや罪しか見えないストア派やキリスト教の伝統的な智恵により、排除されてきた・・・『情念論』によって始めて人間存在は全体として考察され・・・大切な部分が闇に葬られたり、悪魔や<悪>に委ねられたりしない・・・たとい情念の争いを発見しても、それを内的な争いとして——善と悪、神とサタン間のこととしてではなく——人間存在のうちで規定する。情念の多様性のうちに、人間の統一性が明らかになる」(ルフェーブル、原書P.259~269、訳220~228頁)。悪魔学から人間学へのWende大転換である³⁷⁾。

デカルトが「ルーダンの悪魔つき」事件を知っていたかは不明である。彼は1628年からオランダに隠棲していた。その間フランスの内情はメルセンヌなどの友人が知らせている。メルセンヌのペレク宛て書簡(1635年7月1日付け)が、ルーダンの事件を記している³⁸⁾。デカルトが『方法序説』公刊前に、この事件を知悉していたことも考えられる。

セルトーが多くの第一次資料から構成したLa possession de Loudun (1970) は、2008年に邦訳された。この事件については、岩波新書『魔女狩り』(1970年)でも、グランディエ神父の悪魔との契約書(84~87頁)で知られていた。1967年に邦訳が出ているミシュレの『魔女』(1862年)第二部では、「魔女ではなく、妖術の呪縛にかかった女」の例として語られている(訳98~121頁)。シュランや修道女ジャンヌ・デ・ザンジュにミシュレは言及していない。一般に、日本では、ポーランドのカヴァレロヴィッチ監督による映画『尼僧ヨアンナ』の画面が、このルーダンの事件をイメージさせるものとして受け取られている。修道女たちの舞踊は画面で美しく、セルトーの『ルーダンの憑依』で濃厚に描かれている登場人物の屈折した性格は、画面からは記憶に残さ

れていない。岩波文庫版『尼層ヨアンナ』の訳者解説には、シュランと修道女との関係を、「現代の精神医学や心理学が用いるある種の臨床治療にも似ている」(272頁)と述べている。しかし、セルトーが描く、シュラン神父とヒロインである修道女ジャンヌ・テ・ザンジュの関係は、転移——逆転移を含むフロイトの治療関係の様相を、必ずしも示していないのではないか。フランス国王も一族に持つ名家に育ったジャンヌが、何を病んでいたのか、シュランも、セルトーも、単なるメランコリーとは解していない。この点はフロイトが「17世紀のある悪魔神経症」(1922)でテーマとした、1677年の画家ハイツマンのメランコリックなうつ状態の病歴とは相違する³⁹⁾。

デカルトに対して王女エリザベトは、「私はあなたが私の精神にとって最良のお医者様であると思っています」と書いている。デカルトは、王女エリザベトやスウェーデン女王クリスティーナとの交わりのなかで、生理学的知見から心理学的経験世界へと変換が可能になったといえる。森有正によれば、物心二元論を超える「経験の人生」である⁴⁰⁾。森昭教授の遺稿に従えば、経験の彼方への、つまり人間的情念から「無の境地générosité」への超越である。

修道女ジャンヌとの交流を通じて、シュラン神父の神学的知見は、何に変換したのか。そこで臨床心理学が誕生したのか。牧会カウンセリングpastoral care and counselingやスピリチュアルケアの始まりがそこに認められるのか。

『ルーダンの憑依』に引用されているシュランの手紙には、セレブな女ジャンヌに対して感ずる厭わしさが臭う。愛しさだけが匂うのではない⁴¹⁾。引用されていない書簡や、ジャンヌの自叙伝を読まねば、この二人の臨床関係の実態を把握できないが、セルトーがこの『ルーダンの憑依』や『歴史のエクリチュール』(1975)第二部第3章「思考可能なものの転倒」で述べているところから推察すると、臨床的ケアを併呑してしまう、時代の権力と制度の悪魔的性格が指摘されている。映画『ダ・ヴィンチ・コード』(2006年)でも、その構成の骨組みになっている、個々人の信仰を覆滅する教会や絶対王政の国家理性は、マキャヴェッリの『君主論』とボダンの主権論で、17世紀の嵐を引き起こしていた。ボダンの『悪魔学』は、権力の理論として生きながらえた。

セルトーも『歴史のエクリチュール』で指摘しているが、教会と国家によって制度的教育として、17

世紀に確立していくのが、教理問答(カテキズム)による宗教教育である(訳149~152頁)。「教会の教育十字軍」(151頁)とセルトーは嘲う。シュランのGuide spirituel pour la perfection『完徳のための霊的案内』⁴²⁾は、絶対的なるものの探求において、常に人間的なものに行き当たっていたシュランの書である。セルトーは「受肉した神の富をもたらすのは他者たちである」と、この書の内容を解説している⁴³⁾。「神の神秘は貧者たちの間にしか、言葉を持たない」。カテキズムによる教会の教育十字軍、それに対する内的体験を語る霊的案内、この二者の、国家理性の権力の下での対決については、稿をあらためる⁴⁴⁾。

注

第一章

- 1) 「生活形成・倫理・宗教 Lebensgestaltung-Ethik-Religion」(略称LER)については、吉澤昇「社会的価値の転換と価値の教育——旧東ドイツ地域の教育改革——」『思想』1993年8月号所収を参照されたい。
- 2) この図解については、Thomas Steele HallによるTreatise of Manに詳しい。French Text with translation and Commentary (1972)、英文P.77、仏文P.65
- 3) 東ドイツ時代から「生活形成」教育を提唱したバスター教授は2006年にギュストロウで会った際、W.エングラーの『東ドイツの人々』(未来社2010年3月刊)を、現状理解の一助になると勧めていた。ただしエングラーの生活圏はポツダムであって、ポーランドに近接して生活する人の意識とは相違が大きい。
- 4) Wolf Lepenies/Helmut Nolte; Kritik der Anthropologie (1971) 小竹訳『人間学批判』(1994) PP. 83~113、「人間学と社会批判」
- 5) グライフスヴァルト(人口6万人)のDom St. Nikolaiのギュルトラー牧師によると、1990年から2005年までの16年間で、受洗者は251人。年平均15.7人しかいない。都内、杉並の高円寺には一年で84人も授洗したカリスマ神父がいるというが。晴佐久昌英『あなたにも話したい』(2006)。
- 6) Eugen Drewermann; Das Eigentliche ist unsichtbar, der Kleine Prinz tiefen psychologisch gedeutet (Herder). 彼は現在ドイツとフランスで最も注目すべき神学者であるが、日本では全く話題にされてない。Bernard Lauret; Eugen Drewermann, Théologien

- de l'angoisse; in: Esprit, 1993年8—9月号所収や2003年に国民教育相であった哲学者リュック・フェリーの『神に代わる人間』(菊池他訳)45~65頁など参照されたい。
- 7) Udo Marquard; Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (1973), S.122~144.
- 8) 仲原晶子『亡き森先生を想う』『森昭著作集』月報3(1978年)所収。
- 9) 森昭著作集第六卷『人間形成原論』(1977)233~241頁。なお大文字の他者(神)と複数の小文字の他者については、Une herméneutique de l'autre .in; François Dosse: Paul Ricoeur et Michel de Certeau (2007)P.55 ~65。宮本久雄『他者の魅し』とそれに対する岩田靖夫教授の批判的書評(創文510号2008年7月号)。宮本教授自身、弁解している(53頁)が、正しい論述が望まれる。今日のテーマとしての弁神論Theodizeeと多元主義的倫理については、村上淳一『仮想の近代』(1992)143~175頁。
- 10) イヴォン・ブレス「宗教的イデオロギーとしての精神分析」『思想』1985年5月号所収。Jeannine Verdés Lerooux; Le travail social (1978) p.51 ~135などが参考になる。
- 11) 金子晴勇『近代自由思想の源流—16世紀自由意志学説の研究』(1987年)353頁。
- 12) 『人間学』第一部第2章、原書S.40~76、佐々木訳49~86頁。今日の教育現場に直接関係する議論としては、Peter Biehl:Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Problem der Bildung (1991)、これはNipkowとの共著Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive (2003)に採録されている。
- 13) Pannenberg, op.cit.S.20~21.訳21~22頁
- 14) Ibid; S.21, 訳22頁
- 15) Pannenberg, Was ist der Mensch?, S.5~13
近藤訳「人間とは何か」(1975)(現代キリスト教思想叢書第13巻所収345~359頁。同『神の思想と人間の自由』訳19頁。
- 16) 佐々木訳は、Pannenbergの用語Gebrochenheit(S.77以下)とブレスナーの用語Bruch(S.79)〈原典はPlessner; Die Stufen des Organischen und der Mensch 1965, S.292など、およびLachen und Weinen (1950)「笑うことと泣くこと」およびAthropologie der Sinne『感覚の人間学』(1970)〉を「破れ」と訳している。森田孝教授が「感覚の人間学」の訳で、「身体と肉体とが破れている」と訳したことに従っているのだろうが、適訳か不明。Pannenbergが、Gebrochenheit und Verkehrung der menschlichen Identität(原書S.77以下)と題して、Bruchと罪とを結び付けている点に疑問を持つ。ただし、小論ではテーマとしない。
- 17) 注12にあげたBiehlとNipkowの共著(2003)S.106~107. 120. 2004年夏にゲッチンゲン大学福音主義神学部で、ロートガンゲル教授は学部に無神論の教授が一人いると述べていた。なお未見だが、書評誌によると、次の著書がある。Martin Rothgangel, Edgar Thaidismann(Hrsg); Religionspädagogik als Mitte der Theologie?(2005)
- 18) ドイツでも、授業現場から宗教教育を再検討する理論は少ない。ブラウンシュヴァイク工科大学のファイゲ教授のような宗教社会学者が、現場教師の面接調査をしている。しかし授業研究の成果は全く伝えられてこない。
- 第2章
- 19) ブレスナーについて、日本では『ドイツロマン主義とナチズム』のみが知られている。新曜社の『人間学命題集』では、人名索引にも掲載されていない。簡単な紹介は、茅野良男『哲学的人間学』(1969)塙新書27にある。
- 20) この論文「ひとつの人間像」は、亀井他訳『人間学の探求』135頁以下に収録されている。
- 21) Pannenberg原書S.505、訳603頁以下。ただし佐々木訳は第9章第3節で、Geistを霊と訳したり、精神と訳したりで、イメージが混乱する。
- 22) Pannenberg; Ibid. Vorwort S.8、訳4頁
- 23) Ibid; S.506、訳664頁
- 24) Ibid. Einleitung: Theologie und Anthropologie S.11、訳11頁
- 25) Lucien Febvre; Aspects méconnus d'un renouveau religieux en France entre 1590 et 1620 in: Annales ESC.vol. 13(1958), P.639-650. なおロベール・マンドルーによる『フランス文化史II』(前川他訳)65頁も参照されたい。
- 26) コイレ(野沢協訳)『コスモスの崩壊』(1974)、ファントリ(須藤訳)『ガリレオ』(2010年)。
- 27) 谷川多佳子『デカルト研究—理性の境界と周縁』(1995年)179頁。なお赤木昭三による書評「合理と非合理のあいだ」『思想』869号も参照されたい。多くの疑問が提出されている。
- 28) G.ロディス・レヴィス「デカルト哲学における〈人間〉の観念」『思想』1979年2月号所収に付された所雄章教授の解題76頁。なお、所雄章『デカルト』II(1971)

- 294~306頁。
- 29) 桂寿一『デカルト哲学研究』(1944) 第3章「旧思想の克服」43~53頁
- 30) ヤン・アダムチェフスキ(小町他訳)『ニコラウス・コペルニクス—その人と時代』(1973) 180~209頁。
- 31) Robert Hughes; Heaven and Hell in Western Art (1968) 山下訳(1997年) 117~123頁
- 32) 炉部屋での第一の夢に出てくる悪霊については、「ばら十字会」という神秘主義秘密結社との関係があるとされる。『省察』での悪霊については、Henri Gouhier; Descartes, 1937、(中村他訳『人間デカルト』1981年) 第4章を参照されたい。
- 33) ド・セルトー(矢橋訳)『ルーダンの憑依』(2008年) 8~15頁。ジョン・グランヴィル『サドカイ教徒の勝利』の表紙絵(1691年)についての、『ルーダンの憑依』(みすず版)に付されている説明文から。『浜林正夫『魔女の社会史』(1978年)は、イギリスについて社会科学的な分析も紹介している。
- 34) この論文は、Gilson; Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien (1930) に収められている (P.245~255)。
- 35) ジルソンは単純に『省察』の形而上学を、バラドックスという。前掲P.245。なお所雄章教授だけでなく、G. Rodis-LewisもL'anthropologie cartésienneで、この表現「二重重心的な構造をもつ2元性論dualisme」を用いているとされるが、(山田弘明『デカルト哲学の根本問題』2009年325頁)、図書館蔵書紛失のため確認できなかった。
- 36) Jacqueline Lalouette, La laïcisation des hopitaux. in: Jean Birnbaum et F. Viguier (dir.), La laïcité. Une question au présent. (2006) P.141~159
- 37) ド・セルトー(矢橋訳) 前掲書330~332頁に所収されているシュラン神父の手紙「内なる2つの魂」が、ルフェーブルのデカルト評論と対照して興味深い資料である。浜林教授によると、『ロビンソン・クルーソー』で有名なDaniel Defoeは、The political history of the devil, (1726) で、デカルトの『情念論』の前段階といえるパッション論を述べている(浜林、前掲書95~99頁)。
- 38) 矢橋訳前掲書332頁。
- 39) S. Freud; Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. 1922. 池田訳「17世紀のある悪魔神経症」『フロイト著作集』第11巻所収(1984年)。セルトー『歴史のエクリチュール』(1996年) 326~352頁
- 40) 森有正は、ジャン・ヴァールの教示だとして、デカルトのの体系に、思考、物体、経験の三つを挙げている。経験とは、「身心相即体である人間の、そういう存在としての生得の条件への反省」だという。森有正『砂漠に向かって』(1970年) 255頁。『デカルト=エリザベト往復書簡』(山田弘明訳)講談社学術文庫No.1519も参照されたい。
- 41) 矢橋訳前掲書第14章「ジャンヌ・デ・ザンジュの凱旋」340~359頁を参照されたい。特に「変身」と「狡知」についての記述に表現されている、セルトーのシュランへの同情、ジャンヌの生き方に対する疑いに留意されたい。
- 42) セルトーは、シュランのこの数世紀にわたり草稿のままに差し止められていた『霊的案内』を、1963年に、教会の許可を得て公刊にこぎつけた。
- 43) セルトーによる解説 (P.7~61) 中の表現P.16。
- 44) ヨーロッパの近代教育史を研究する上での難問である。リュシアン・フェーブル『フランス・ルネサンスの文明—人間と社会の基本像』(原典は1925年、二宮敬訳は1981年) 第4章「聖なるものの追求」で、宗教改革運動以前には、宗教教育が存在しなかったと述べている。フェーブルのいう心理的革命、デカルト(それにホップズ)の人間学、そして近代教育の成立、この三者の関係を研究し、ヨーロッパでの人間形成論を理解していくことが望まれる。

後記

ミシェル・ド・セルトーの表記については、『歴史のエクリチュール』の訳者佐藤和生教授の訳者あとがきに従い、本論文でも単純にセルトーとした。シュラン神父も、法服貴族の出身であったので、本来はJean de Setirinと名乗った。なお、セルトーは、シュラン研究Expérience et langage, la science mystique du Père Surinを予告していたが、未完成に終わったようだ。残念である。