

時間および空間感覚研究序論（3）

An Introduction to the Study of the Time Sense and Space Sense (3)

中別府 温和

本稿では、時間に関してこれまでに提示した仮説にもとづいて、時間感覚を具体的に取り出す視点と方法の考察を行うとともに、時間感覚抽出の一具体的方法を示した。

木村 敏の、*ante festum*（前夜祭的）意識、*intra festum*（祝祭の最中）意識、*post festum*（後の祭りの）意識というモデルは、時間感覚の分析という視点からも、重要な仮説的見解である。それぞれの時間意識は、木村によって、「未来先取的」、「瞬間的現在性」、「現在完了的」と表される存在構造のように分析的モデル化される。

この分析的時間意識モデルとの関連で重要なことは、これらの三つの時間感覚はどのような言語表現として外化されてくるのか、という問題である。ここに、表現 (*Ausdruck*) とその了解 (*Verstehen*) という視点が意義をもってくる。

宗教現象の解明との関連において、時間感覚を具体的に取り出す場面に、表現と了解という視点を導入するとき、神話 (*Mythe*) と終末的思考 (*Eschatologie*) が重要な分析の対象であると考えられる。この見解を、レヴィ＝ストロースによる神話の分析ならびにマックス・ウェーバーの預言者と終末論の分析を中心に吟味した。

前者については、語られることによって生きつづけている神話が、難産の女性が言い表すことができない状態を、あるいは他に言い表すことができない状態を、直接直ちに自身で言い表す (*s'exprimer immédiatement; pensable; acceptable*) ことができる状態に変容させる局面、つまり、現実的経験の再構成 (*restituer une expérience réelle*) によって神話が再び生きられる (*vivre, ou revivre*) 局面を問題とした。神話という言語表現への移行によって、難産の女性は激痛を受け入れ、またそれを變形し乗り越える。この事例は、語られることによって生きつづけている過去が現在化されて生きられている、または再び生きられていることを示している。

後者については、イスラエルの予言が、驚くべき激情のなかで行われたのは、預言者が将来に待望していることが迫真性をもっている (*Aktualität der Zukunftserwartungen*) からであったこと、また、この思考が現世への無関心 (*Weltindifferenz*) を引き起こし、そうした非現実的な側面 (*Unwirklichkeiten*) が、生存していた人々に現実の生活に堪えることを可能にするもの、つまり希望を与えたことを問題とした。この事例は、未来に待望されている終末的意識の高揚と緊張が現在化されて生きられていることを示している。

キーワード：時間感覚 表現 了解 神話 終末的思考 有意味写真

目次

- I はじめに一問題の所在—
 - II 表現 (Ausdruck) と了解 (Verstehen)
 - III 神話 (Mythe) と終末的思考 (Eschatologie)
 - IV 時間感覚抽出の一方法—メキシコ・ユカタン州マニ村の事例を中心に—
 - V おわりに
-

I はじめに一問題の所在—

時間および空間感覚については、これまでの考察によって、つぎのような仮説的見解を提示してきた*1。

宗教は二つの質的に異なる時間系列をそなえている。これらの時間系列は、お互いを前提として成立するのであるが、一方が他方に優位であると位置づけられている。

信仰の深い人の時間感覚は、祭儀を無限に繰り返すことによって、過去の深さの方向にも、未来の方向にも、その両方にかかわって長く延びている。しかも、その繰り返しは、二つの異質の時間系列を含んでいるので、宗教現象における時間幅は広い。

二つの異質の時間系列による繰り返しは、将来における自己実現と考えることができる。現在の自己や社会の在り方を否定して、それらを超えてなりたつものを実現しようとする営みである。

時間構造をとりだす場面では、環境との関係を反映した生態学的時間と社会構造における相互の関係を反映した構造的時間を取りだす必要がある。

本稿では、これらの内容をふまえて、さらに時間感覚を個人の断面で具体的にとりだすために必要な考察を試みるとともに、時間感覚抽出の一具体的方法を提示したい。

II 表現 (Ausdruck) と了解 (Verstehen)

—

アウグスティヌスは、すでに検討したように*2、時間をとらえる主体の視点から、『過去についての現在 (praesens de praeteritis)、現在についての現在 (praesens de praesentibus)、未来についての現在 (praesens de futuris)』という、時間の再現 (re=presentation) を重視した。そして、過去についての現在を『記憶 (memoria)』、現在についての現在を『直観 (contuitus 注目)』、未来についての現在を『期待 (expectatis 予期)』として位置づけた。

このように位置づけられた時間においては、過去が長いのではなくて、過去の記憶が長いのであり、未来が長いのではなくて、未来の期待が長いのである。「時間は魂 (animus) の中に存在

する。」時間はとらえられる対象というよりは、むしろ、とらえんとする主体であるといえる。

この立場をとるとき、とらえんとする主体の表現 (Ausdruck) とその解釈 (Verstehen) が意味をもつ。自分の内面、つまり魂、あるいは心にあることが外化 (externalize) された内容とその解釈である。言語および言語的表現は、とらえんとする主体がとらえんとする内容を外化する手段として社会に共有されている。

二

木村 敏は、精神病理学的思索にもとづいて、アンテ・フェストウム (ante festum 前夜祭的) 意識、イントラ・フェストウム (intra festum 祝祭の最中 あるいは in festum 祝祭への突入) 意識、ポスト・フェストウム (post festum 後の祭りの) 意識というモデルを構成し、時間と自己をめぐる問題を解明しようとする*3。

そこでは、時間は、「今の自分が、今までの自分や今からの自分に関して、自分自身とどのように関わり、自分自身をどのように見い出しているか」 (『時間と自己』 pp.108-109) という視座からとらえられる。時間をどのようにとらえるかは、「そのつどの自己が自己自身をどのように理解しているか」 (前掲書 p.109) によって異なってくるのである。

アンテ・フェストウム意識は、「過ぎ去った未知なる未来」「未知なるものとしての未来」「まだ来ていない未知なる未来」のように、未知性によって支配されている。ここでは、「自らの過去を回想するときには、かつて果たされなかった夢が夢としてまだ生き続けている。」 (前掲書 p.109) また、「しばしば数年、数十年の長期間にわたって時間が停止しているように見えることがある」 (前掲書 p.109) ここでの時間は、「宿命予感的・未来先取的・事前行動的な存在構造」 (『直接性の病理』 p.150) である。

イントラ・フェストウム意識は、「現在への密着ないしは永遠の現在の現前である。」 (『時間と自己』 p.159) 未知なる未来や既存性が支配するのではなく、「今、ここ」という現在が優位を占める。この時間感覚が支配的な場合、「過去・現在・未来の一貫した流れとしての一つの人生などというものは『見たくもない』」ものであり、「きのうだのきょうだのと、なんでそんな比較が必要なの？」 (『直接性の病理』 p.152) という思考が中心である。ここでは、その日その日、その一瞬その一瞬が大事なのであり、したがって、現在は意識の止揚をともなう「深さの次元」 (『時間と自己』 p.159) である。「いや、未来の永遠のじゃなくて、この地上の永遠の生ですよ。そういう瞬間がある。その瞬間まで行きつくと、突然時間が静止して、永遠になるのです。」 (前掲書 p.153) のように、「未来と過去を自己自身の中から生み出す源泉点」 (前掲書 p.159) である。その意味で、ここでの時間は、アンテ・フェストウム意識ともポスト・フェストウム意識とも異なり、それらとは同一の面に置くことのできない存在構造をとる。木村は、このことをふまえて、「瞬間的現在性」をイントラ・フェストウム意識の中心にすえた。 (『直接性の病理』 p.160) ポスト・フェストウム意識は、「既存性を存在の唯一の根拠にしている」時間感覚であ

る。(『時間と自己』 p.107) 今までにそうであったことが、「現在の奥深くに蓄積されている。」(前掲書 p.110) 未来は、「未知なる未来」ではなくて、「これまでのつつがない延長にほかならない。」(前掲書 p.110) 既知なる未来として位置づけられている。

ここでの時間は、「現在完了的・現状保存的・事後反省的な存在構造」である。(『直接性の病理』 p.150)

三

さて、アンテ・フェストウム意識、イントラ・フェストウム意識、ポスト・フェストウム意識というモデルを、精神病理学的な視座から検証することは、本稿の目的ではない。ここでは、木村の知見を、表現と解釈という視点から検討することを問題としていく。言い換えると、上述の三つの時間感覚はどのような言語表現として外化されてくるのか、という問題である。

木村は、ポスト・フェストウムの過去について、非常に興味深い見解を提示している。

それ(ポスト・フェストウムの過去)は決して過ぎ去って帰らぬものではなく、つねに現在の奥深くに蓄積されている。それは過去というよりは、つねに現在完了としてしか語れないものである。多くの外国語において、現在完了を表すのに、所有の助動詞が用いられるのは、決して偶然ではない。have doneといわれるのは、なされたという形で現在そのことが所有されているからであり、have beenとは、自己がすでにしかじかであったことが現在にまで影響を残しているからである。国語によって、また動詞の種類によって、所有の助動詞のかわりに存在の助動詞が完了型を表すのに用いられることはあっても、事態の本質に差異はない。いままでにそうであったことを、いま一種の蓄積として所有しているか、それをいまの自分の状態として存在しているかの見方の差異があるだけである^{*4}。

「そのつどの自己が自己自身をどのように理解しているか」によって時間が切り取られている局面を叙述している。言語表現は、とらえんとする主体がとらえんとする内容を外化したものである、と理解することもできる。

ここで、木村は、外国語において、have, haben, avoirのような「所有」を表す動詞が、同時に、have done, getan haben, avoir faitのように「完了」の助動詞であること、また、それらはhave to do, zutun haben, avoir à faireのように「負課」をも表していることを指摘している。これらの言語的側面とポスト・フェストウムの思考の連関を問題としているのである^{*5}。

このことは、木村が引用するピンスヴァンガーの精神病理学的知見によっても指摘されている。

(躁病者の言語においては) 会話や文書表現をいきいきしたものにするはずの動詞が減少して行き、残っている動詞もほとんど現在形のみで、過去形は僅かに残っているものの、未

来形はだんだん少なくなっていく。このことから如実に示されるように、患者はほとんど完全に現在に生きており、まだいくぶんかは過去にも生きているものの、未来へと向かって生きるということはなくなってしまう。事物や人が身近な手許に現在的に存在して、距たりというものが無い世界には、未来ももはやなく、すべては単なる〈いまここに〉という現在の中で演じられることになる*6。

「現在の精神のはたらき (intentio)」あるいは「心の向かい (tendere : distendere)」によって、時間がとらえられ、その内容が言語によって表現されているのである。その言語表現は、過去形および未来形減じつつ現在形に収斂していくという特徴を示している。

ここに、表現とその了解という分析視点の可能性を見出すことができる。

ところで、マックス・ウェーバーは、合理化 (Rationalisierung) を重要な一視点として宗教を分析する場面で、言語表現をも分析の対象とした*7。ウェーバーは、儒教の教育の特徴を文字志向 (schriftmäßige Charakter) ととらえ、その言語表現をピューリタンのそれとは対照的であるとしている。儒教においては、文字の宝庫 (Schriftzeichenschatz) が言語音綴 (Wortsilbenschatz) を上回るとともに、筆書 (Schreiben) と読書が詩作言語 (Dichtungssprache) よりも価値あるものとされた、という。したがって、科挙は書法、文体論、典籍への精通度を試験したのであった。こうした強度の典籍束縛 (Schriftgebundenheit) の結果、演説 (Reden) や口頭弁論 (Plädoyer) が未発達であり、自然科学、地理学、論理学の開発と展開は比較的弱かった、とウェーバーは分析する。(ss.408-417) 書法、文体論に精通し、儀礼的で敬虔な作法 (Anstand) にもとづく儒教的な表現は、「ことがらそれ自体を示す簡潔な、そして絶対に信頼すべきビジネスライクな意志伝達 (sachliche, knappe und absolut verlässliche geschäftliche Mitteilung) であって、『然り然り、否否、それ以上に出ることは悪から来る (Ja, ja, nein, nein, was darüber ist, das ist vom Uebel.)』」、とするピューリタンの合理的で節約した言語表現とは対照をなしている。(s.531)

また、文字文化 (Schriftkultur) の程度の高い儒教的表現は、「口から口へ (von Mund zu Mund)」と「記憶 (Gedächtnis)」を基本とするヒンドゥー教文化の言語表現とも異質である*8。ヒンドゥー教文化においては、口頭 (mündlich)、弁論 (Rede)、口碑 (mündliche Ueberlieferung)、朗吟 (Rezitation) が中心的な役割をはたしてきているので、言語表現は、短文、韻律、格言形式、重句、数の使用を使用して、記憶と複製 (Reproduktion) を容易にするように働いている。(ss.162-163) したがって、そこでは、とりわけ文法論 (Grammatik)、演劇論 (Dramaturgie)、音楽論 (Musikwissenschaft) が展開する、とウェーバーは指摘する。

野村は、言語と宗教という視点から、聴き取り調査の分析の場面で不完了過去 (präterito imperfecto) に着眼している*9。

メキシコのカトリシズムの基盤であるスペイン語が、完了過去 (préterito perfecto) 不完了過去 (préterito imperfecto) 大過去 (préterito pluscuamperfecto) 不定過去 (préterito indefinido) 直前過去 (préterito anterior de indicativo) のように、諸過去形を含みそなえていることを指摘し、カトリック的思考が過去志向性と調和しているのではないかと仮説立てる。

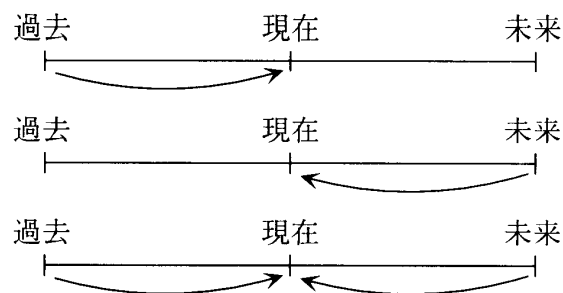
不完了過去の用法は、高橋正武によると、①過去における連続的な断続的な動作や状態、過去の習慣や繰り返しを行うことを述べる、②共時性の過去といわれ、一つの過去があり、その時点を含む過去の流れを継続的な感じで表現する、③説話的な叙事的な過去に用いられる、である。野村は、これらの用法に含まれる意味が、有意味図版への反応のなかに表現されてくるであろうという作業仮説に立って、大量の作文データの分析を進めている。

Ⅲ 神話 (Mythe) と終末的思考 (Eschatologie)

—

ここで、木村の見解にもとづいて、表現と了解の視座から時間感覚を具体的に取り出す方法を検討する前に、宮家 準の時間観に言及し、論述の展開を図りたい。

宮家は、時間観を5つに類型化しているが、ここでは、過去の現在化、未来の現在化、現在への収斂だけを取り上げる*10。



上記のモデルは、民俗宗教における時間観として提示されているが、これらは時間感覚を具体的に取り出す場面でも有効であろう。

宮家は、過去の現在化のモデルとの関連で、ミルチャ・エリアーデの始源回帰 (hierophany) を例示している。具体的には、祭における宇宙創造神話 (cosmogonic myth) の再現と、アノミー状態において始源のカオスを再現することによる再生 (rebirth) をはかろうとする動きである。これらを、「現在における俗なる時間の流れを揆無し、始源の神話的時間に回帰するもの」と宮家はとらえる*11。

宮家がエリアーデを引用しつつ指摘している時間の一側面、つまり、祖型 (archetypes) の反

復（repetition）によって、みずからを周期的に再生し、実在を実現していく側面は、レヴィ＝ストロースも問題としている*12。

二

難産から女性を解放するための手段および媒介として、シャマンが活用する神話を、レヴィ＝ストロースは、激痛の中で与えられている状況を表現可能なものにし、肉体が耐えることを拒む苦痛を精神が受け入れることができるものにする、ととらえている。現実の経験の再構成に神話が関与する、という側面を強調した見解である。

パナマ共和国のクナ（Cuna）族においては、難産は、悪霊が女性の魂（purba）をとらえるから起こるのであるから、シャマンの仕事は、守護霊（nuchu）の補助によって、超自然界へ旅をして、胎児を作る霊（muu）の住処に赴き、女性の魂を悪霊から奪い返すことである。その場で、シャマンは、神話を発する。したがって、神話の内容は、失われた女性の魂の搜索の過程でくりひろげられる障害物の破壊→猛獣の征服→胎児をつくる霊との戦いと征服→失われた女性の魂の発見と解放からなっている。（p.206）

さて、ここで重要なことは、レヴィ＝ストロースが指摘するように、それらの神話の個々の内容は、難産で横たわっている女性の身体部位や器官の状態と対応していることである。例えば、muuの道は女性の膣を、muuの住処は女性の子宮を、空想的猛獣は子宮界を象徴している。シャマンは、神話を発することによって、まず、激痛のために、一方では現実への注意力が弱まり、他方では感受性が高まっている女性に対して、「現在自身が置かれている状況を、きわめて正確かつ強烈にふたたび生きさせ、微細にわたるまで心の内で知覚させよう（à revivre de façon très précise et très intense une situation initiale, et à en apercevoir mentalement les moindres détails）」（p.213）とする。ここで、現実から神話へ、物理的宇宙から生理的宇宙へ、外界から内面へ移行させる（passer）のである。次に、シャマンの発する神話は、神話的主題（thèmes mythiques）と生理的主題（thèmes physiologiques）の間を次第に速く振動（oscillation）して、両者の属性の区別を不可能にする。次の段階は、神話という語られる言葉によって、女性が現実に経験している状態を、女性自身が把握できるようにすることである。そのために、子宮の中に入ることや子宮の中の激痛などが、神話の言葉をとおして語られる。言い換えると、それらがmuuや猛獣たちをとおして、擬人化（personnifiées）されて語られる。これを、レヴィ＝ストロースは、現実的経験の再構成（restituer une expérience réelle）という。こうして、女性は、身体内部でくりひろげられる激痛を、「意識的あるいは無意識的思考によって把握できる（une forme qui puisse être appréhendée par la pensée consciente ou inconsciente）」状態に引き込まれる。（pp.213-215）

神話を手段とするシャマンの治療は、レヴィ＝ストロースにしたがえば、当初は感情的な言葉（termes affectifs）で与えられていた状況を、考えることができるもの（pensable）にすると

もに、身体が耐えることができないような激痛を、精神にとっては受け入れることができるもの (acceptables) にすることである。このことが可能になるためには、当事者が神話を信じて疑わないことが前提として存在している。そこで、シャマンは、女性に言葉 (langage) を与えるのである。この言葉の中で、女性は自分が言い表すことができない状態 (états informulés) を、あるいは他に言い表すことができない状態 (autrement informulables) を、直接直ちに自身で言い表す (s'exprimer immédiatement) ことができる。上述の意味において、言語表現への移行 (passage à cette expression verbale) が実現することは、経験を引き起こすこと (provoquer une expérience) であり、女性によって生きられ、あるいは、再び生きられる神話を再構成する (reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre.) ことである。(pp.217-220)

言語表現によって、女性は神話を生き、そうすることによって、身体の置かれている状態を受け入れ、時にまたそれを變形し、難産に伴う激痛という現実を乗り越える。この事例は、語られることによって生きつづけている過去が、現在化されて生きられている、あるいは再び生きられていることを示している。

三

過去の現在化の視点は、野村暢清^{*13}、松本滋^{*14}が指摘するように、本居宣長の思考においても中心に位置している。

まことの道に志あらん人は、神代の次第をよくよく工夫して、何事もその跡を尋ねて、物の道理を知るべきなり。……世の中の道理はみな神代の趣に備われることをもえさとらず……かの唐戎は上古より人心なまさかしくて物事の旧きによることを尚ばず……。皇国は正直重厚なる風儀にて、何事もただ古き跡によりて軽々しく私智をもって改むることはせざりし……惣じて国の治まると乱るるとは、下の上を敬い畏ると、然らざるとにあることにて、……下たる者も、またつぎつぎにその上たる人を厚く敬い畏れて……」(『玉くしげ』)

本居宣長は、「凡て此ノ世ノ中の事は、春秋のゆきかはり、雨ふり風ふくたぐひ、又、国のうへ人のうへの、吉凶き万ノ事、みなことごとくに神の御所為なり、」(『直毘靈』 p.96) と考える。その御所為を支配する神には、「善もあり悪きもありて、所行もそれにしたがふ」ので、「尋常のことわり」でそれらを測ることはできない。(『直毘靈』 p.96)

そこで、世の人に望ましい考え方や行動の仕方は、「神の御心にうちまかせて」、次のように生きることである。

ことはりがましき心をまじへず、さかしだちたる教へをまうけず、只何事も神の御心にうちまかせて、よろずをまつりごち給ひ、又天の下の青人くさも只その大御心を心としてなび

きしたがひまつる。」（『石上私淑言卷三』 p.97）

「神の御心と神の御所為」を心とし、それらにうちまかせる生活態度は、宣長によると、あらゆる人間関係の基盤をも形成する。

上は位たかく、一国一郡をもしりて、多くの人をしたがへ、世の人とうやまはれ、万ゆたかにたのしくしてすぐし、下はうえず食ひ、さむからず着、やすく家る、これらみな、君のめぐみ、先祖のめぐみ、父母のめぐみなることはさるものにて、その本をたづぬれば、件の事どもよりはじめ、世にありとあるもろもろのこと、みな神のみたまにあらずといふことなし」（『玉かつま』一四 p.100）

本居宣長の思考においては、「物の道理」は、この世のすべてのことについて、過去の旧き「神代の次第」を手本として、それに対して「私智」を加えることなく、徹底して従うことである。過去の現在化という時間の側面が色濃くしみ出している。

四

未来の現在化のモデルとの関連では、宮家は、メシア思想（messiah）を一例としてあげている*¹⁵。この救済の視点も、マックス・ウェーバーが指摘するように*¹⁶、次のような終末的意識の高揚と緊張の中から派生してくることを含めると、時間感覚の具体的な取り出しのためには重要な位置をしめている。

主の言葉がわたしに臨んだ。「人の子よ、言いなさい。主なる神がイスラエルの地に向かってこう言われる（thus saith the Lord God unto the land of Israel）。終わり（end）が来る。地の四隅に終わりが来る（the end is come upon the four corners of the land）。今こそ終わりがお前の上に来る（Now is the end come upon thee）。わたしは怒り（anger）を送り、お前の行いに従って裁き（I will judge thee according to thy ways）、忌まわしいすべてのことをお前に酬いる（recompense）。わたしは、お前に慈しみの目を注がず、憐れみ（pity）をかけることもしない。お前の行いをわたしは酬いる（recompense）。お前の忌まわしいことはお前の中にとどまる。そのとき、お前たちはわたしが主であることを知るようになる（and ye shall know that I am the Lord）。主なる神はこう言われる。災いにつづく災いが来る（An evil, an only evil, behold, is come）。終わりが来る。終わりが来る。終わりの時がお前のために熟す。今や見よ、その時が来る（An end is come, the end is come: it watcheth for thee; behold, it is come.）」。（「エゼキエル書」第7章1節～6節：Ezekiel 7. 1-6）

イスラエルの預言者たちは、マックス・ウェーバーが指摘するように、現存する王や祭司の政策を批判して、災いの予言 (Unheilsdrohung) を投げつけた。したがって、かれらの救済の関心は現世に向けられていたのではあるが、「終わりが来る。」「その時が来る。」時に、「お前たちはわたしが主であることを知るようになる (and ye shall know that I am the Lord)。」「彼らはわたしが主であることを知るようになる (and they shall know that I am the Lord)。」「(エゼキエル書」第7章27節) のであるから、これから到来する終末に出現するものでもあった。

ところで、イスラエルの預言者たちは、「その日 (jener Tag)」「ヤハウエの日 (Tag Yahwes)」が到来すること、そして「その日」は、「災いは国民に (あるいは罪人に)、救済は残りの者に (Unheil für das Volk oder für die Sünder, Heil für den Rest)」(s.339) という予言を「驚くべき激情 (ungeheure Leidenschaft)」(s.340) のなかで行う。この激情は、予言者が将来に待望していることが追真性をもっている (Aktualität der Zukunftserwartungen) からであった。予言者が、災いか救済として、将来に待望していることは、「遠い未来に (weitere Zukunft)」ではなくて、「いつでも今にも突然入り込んでくる (jederzeit hereinbrechen)」(s.340) のである。この思考が、現世への無関心 (utopistische Weltindifferenz) を引き起こし、そうした非現実的な側面 (Unwirklichkeiten) が、生存していた人々に現実の生活に堪えることを可能にするもの、つまり希望 (Hoffnung) を与えたのである。(s.342)

ここでは、神話と終末という重要な宗教現象との関連で、時間感覚がとらえられてくる。つまり、神話の現在化と終末の現在化の視点から表現されてくる内容を収集し、時間感覚を具体的に取り出していく方法が検討されなければならない。この視点を取り入れて、時間感覚を個人の断面で取り出し、宗教現象の理解に近づいていく。個人の心を場とする時間をとりだすことは、個人の心の中に共有され分有されている時間のあり方を、過去、現在、未来の方面においてとらえることなのである。

IV 時間感覚抽出の一方法—メキシコ・ユカタン州マニ村の事例を中心に—

筆者は、すでに述べたように^{*17}、野村暢清、オスカー・ルイス、エリッヒ・フロムの分析方法の一部を採用して、有意味写真を使用して調査研究を試みてきている。時間感覚抽出との関連では、次に掲載したような有意味写真を使用して、メキシコ・ユカタン州の一カトリック村落マニ村の人々に聴き取り調査を行っている。この方法によって収集したデータの検討は別稿に譲り、本稿では、調査場面で使用している有意味写真の一部を提示し、それらが選択され用いられる背景をなしている仮説的見解を示したい。



写真1は、信仰の深い人の時間感覚は、祭儀を無限に繰り返すことによって、過去の深さの方向にも、未来の方向にも、その両方にかかわって長く延びている、という仮説にもとづいて用意した。

同一の絵をとらえる場合、どのような時間幅で人物を描写したり、物語りを構成するかを取り出すことを目的としている。そのために、人物は外見の対照的な高齢者にした。過去、現在、未

来が、表現内容のどこにどのように表出するか、を取り出す。

写真2は、宗教は二つの質的に異なる時間系列をそなえており、これらの時間系列は、お互いを前提として成立するのであるが、一方が他方に優位であると位置づけられている、という仮説にもとづいて用意した。

メキシコはユカタン州マニ村の人々の現実の生活場面で、祭壇という宗教的な場所がどのように位置づけられているか、また、祭壇に供え飾られた聖像がどのような意味をもっているのか、を取り出すことを目的としている。ここでも、写真1の場合と同様に、聖像その他が十分に供え飾られている祭壇とそうでない祭壇を一組にして提示している。

写真3も、写真2と同様の仮説にもとづいて用意した。

二つの質的に異なる時間がどのようにとらえられているのか、どちらがどこでどのように優位であるのか、を具体的に取り出すことを目的としている。神話の現在化、終末的思考の現在化、この世とあの世、永遠などの時間感覚がどこにどの程度表出しているのかを取り出すことも目的である。マニにおいては、マリア信仰と幼子イエスへの信仰が強いので、それらに関係する写真を選択して、一組とした。

写真2と3については、二つの異質の時間系列による繰り返しは、将来における自己実現と考えることができる、という仮説からも、反応内容の分析を試みる。現在の自己や社会の在り方を否定して、それらを超えてなりたつものを実現しようとする営みが、表現のどこにどの程度現れているかを取り出していく。

時間構造をとりだす場面では、環境との関係を反映した生態学的時間と社会構造における相互の関係を反映した構造的時間をとりだす必要があるが、これに関しては空間感覚と関連づけながら論述を進めたいので、稿を改めたい。

V おわりに

本稿では、時間に関してこれまでに提示した仮説にもとづいて、時間感覚を具体的に取り出す視点と方法の考察を行うとともに、時間感覚抽出の一具体的方法を示した。

木村 敏の、アンテ・フェストウム (ante festum 前夜祭的) 意識、イントラ・フェストウム (intra festum 祝祭の最中 あるいは in festum 祝祭への突入) 意識、ポスト・フェストウム (post festum 後の祭りの) 意識というモデルは、時間感覚の分析という視点からも、重要な仮説的見解である。木村は、「今の自分が、今までの自分や今からの自分に関して、自分自身とどのように関わり、自分自身をどのように見出ししているか」という視座から、時間と自己を問題としている。それぞれの時間意識は、「宿命予感的・未来先取的・事前行動的」、「瞬間的現在性・自然全体との合一感をともなう永遠の瞬間」、「現在完了的・現状保存的・事後反省的」と表される存在構造として分析的モデル化される。

時間および空間感覚研究序論（3）（中別府温和）

この分析的時間意識モデルとの関連で重要なことは、これらの三つの時間感覚はどのような言語表現として外化されてくるのか、という問題である。ここに、表現 (Ausdruck) とその了解 (Verstehen) という視点が意義をもってくる。

時間感覚を、宗教現象の解明との関連において具体的に取り出す場面に、表現と了解という視点を導入するとき、神話と終末的思考は重要な分析の対象であると考えられる。この見解の吟味を、レヴィ＝ストロースによる神話の分析、マックス・ウェーバーの預言者と終末論の分析を中心に行った。

前者については、語られることによって生きつづけている言葉 (langage) である神話が、自身が言い表すことができない状態 (états informulés) を、あるいは他に言い表すことができない状態 (autrement informulables) を、直接直ちに自身で言い表す (s'exprimer immédiatement; pensable; acceptable) ことができる状態に変容させる局面、つまり、現実的経験の再構成 (restituer une expérience) によって神話が生きられる (vivre, ou revivre) 局面を問題とした。

神話という言語表現によって、難産の女性は神話を生き、そうすることによって、身体の置かれている状態を受け入れ、またそれを變形し、難産に伴う激痛という現実を乗り越える。この事例は、語られることによって生きつづけている過去が、現在化されて生きられている、あるいは再び生きられていることを示している。

後者については、イスラエルの予言が、「驚くべき激情 (ungeheure Leidenschaft)」のなかで行われたのは、予言者が将来に待望していることが迫真性をもっている (Aktualität der Zukunftserwartungen) からであったことを示して、この思考が、現世への無関心 (utopistische Weltindifferenz) を引き起こし、そうした非現実的な側面 (Unwirklichkeiten) が、生存していた人々に現実の生活に堪えることを可能にするもの、つまり希望 (Hoffnung) を与えたことを問題とした。

この事例は、未来に待望されている終末的思考の高揚と緊張が、現在化されて生きられていることを示している。

今後の課題としては、時間感覚の分析との関連で、木村のいうイントラ・フェストゥーム的意識、過去および未来の現在への収斂という側面に重点をおいて考察が進められなければならない。

注

1) 拙論 2000 「時間および空間感覚研究序論（2）」

『宮崎公立大学人文学部紀要』第8巻 第1号 pp.221-240

2) Ibid., pp.223-224

3) 木村 敏の次の著作を参照。

1981 『自己・あいだ・時間』 弘文堂 pp.122-171

1982 『時間と自己』 中央公論社 pp.63-172

1992 『直接性の病理』 弘文堂 pp.144-159

これらの存在構造は、思考様式や行動様式に現れてくる。アンテ・フェストゥムの人は、「待つ」ことができない。未来に意図されたり、予想されることは、「即刻実現」されなければならないのである。この意識が過去に向かうと、「この世に生まれてきたこと」「この家の子であること」「子どものときに妹を押しつけて母に抱かれたかったのに、それをしなかったこと」のように、過ぎ去って帰らぬ遠い「過去における可能性実現の選択の失敗」を悔やみ、「人生全体の根本的な変更への願望」が込められてくる。(『自己・あいだ・時間』 pp.153-154)

これに対して、ポスト・フェストゥムの人は、物事は完了してしまっていて (have done)、その結果と集積として現在が確定している、と考える。「あってきた (have been)」ことが中心であり、過去を悔やむ場合は、「あってきた」ことからの逸脱を招いた個々の失策や打撃を悔やむ。未来は、したがって、「未知の可能性の地平」ではなく、「未来完了的に予定され、計算された事実の地平」である。(『自己・あいだ・時間』 pp.124-155) ポスト・フェストゥムの人は、「暦や時計など、共同体に共通の時間」に忠実であり、「自分よりも時間を大切にする」(『自己・あいだ・時間』 pp.155-156)。したがって、「秩序」を愛し、共同体のなかで「仕事」に几帳面に取り組み、「他人との衝突や摩擦を避けること」「他人に迷惑をかけないこと」を重要なこととして位置づける。そこで、そうした「秩序」や「他人のために尽くす」環境が変化する場合、たとえば、転勤、転居、死、停年、失業、隠居のような現実の生活における変化は、ポスト・フェストゥムの人にとって、自己の存在の基盤を揺り動かすような事柄となりうる。(『時間と自己』 pp.99-132)

イントラ・フェストゥムの人は、自分を脅かすような他者にも無警戒で、他者の未知性への恐怖感も希薄であるだけでなく、既存の秩序のなかでの役割にもとづく人間関係への志向も弱い。「現在眼の前にいる人との現在の瞬間における直接的な深い連帯感」が支配的である。「その日その日、皆と仲良くやっていたら最高」なのである。(『時間と自己』 pp.150-156) 現在に収斂すればするほど、時間の中で展開することはできない。したがって、そこで構成される文章は、「個々の思考分枝や意味分枝を省略したり、飛ばしたり」している。また、「合目的性、争い、労働、実績、目標設定、秩序、理性」などのような分別的な認識を軽視する。(『直接性の病理』 p.29)

4) 木村 敏 1982 op.cit., p.111

5) 木村 敏 1981 op.cit., p.133

6) 木村 敏 1982 op.cit., p.111

7) マックス・ウェーバーの次の著作を参照。

1920 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I J.C.B. Mohor Tübingen. ss.276-536

時間および空間感覚研究序論（3）（中別府温和）

- 木全徳雄訳 1971 『儒教と道教』 創文社 pp.201-213
大塚久雄・生松敬三訳 1972 『宗教社会学論選』 みすず書房 pp.199-202
- 8) マックス・ウェーバーの次の著作を参照。
1920 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. III J.C.B. Mohor Tübingen. ss.162-165
深沢 宏訳 1983 『ヒンドゥー教と仏教』 日貿出版社 pp.209-216
- 9) 野村暢清 1996 「カトリック村落トラホムルコの諸相」『比較文化研究』
久留米大学比較文化研究所紀要 第17輯 pp.1-43 を参照。
- 10) 宮家 準 1989 『宗教民俗学』 東大出版会 pp.93-94 を参照。
現在への収斂は、宮家によると、「過去と未来を現在に収斂させ、積極的に今を肯定し正統化する思想」（同書p.94）ととらえられている。その例として、神道の「中今」が示されている。
- 11) 宮家 準 1989 *ibid.*, p.93
- 12) レヴィ=ストロース 1958 *Anthropologie Structurale*. Plon. pp.205-226
荒川幾男他訳 1972 『構造人類学』 みすず書房 pp.205-227を参照。
- 13) 野村暢清 1988 『宗教と社会と文化』 九州大学出版会 pp.117-118
- 14) 松本 滋 1981 『本居宣長の思想と心理』 東京大学出版会 pp.85-102
- 15) 宮家 準 1989 *op.cit.*, p.93を参照。
- 16) マックス・ウェーバー 1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. III J.C.B. Mohor Tübingen. ss.336-350を参照。
- 17) 拙論 2001 「マヤユカテカの一カトリック村落マニにおける家族に関する一側面」
『西日本宗教学雑誌』 第23号 pp.39-51

引用参考文献

野村暢清

- 1988 『宗教と社会と文化』 九州大学出版会 pp.117-118
1996 「カトリック村落トラホムルコの諸相」
『比較文化研究』 久留米大学比較文化研究所紀要 第17輯 pp.1-43

松本 滋

- 1981 『本居宣長の思想と心理』 東京大学出版会 pp.85-102

日本聖書協会

- 1989 新共同訳 『聖書』 日本聖書協会 pp.1303-1305

King James Version

- The Holy Bible American Bible Society. New York p.742

木村 敏

1981 『自己・あいだ・時間』 弘文堂 pp.122-171

1982 『時間と自己』 中央公論社 pp.63-172

1992 『直接性の病理』 弘文堂 pp.144-159

宮家 準

1989 『宗教民俗学』 東大出版会 pp.93-94

Claude Lévi-Strauss

1958 Anthropologie Structurale. Plon. pp.205-226

荒川幾男他訳

1972 『構造人類学』 みすず書房 pp.205-227

Max Weber

1920 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I
J.C.B. Mohor Tübingen. ss.276-536

木全徳雄訳

1971 『儒教と道教』 創文社 pp.201-213

大塚久雄・生松敬三訳

1972 『宗教社会学論選』 みすず書房 pp.199-202

Max Weber

1920 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II
J.C.B. Mohor Tübingen. ss.401-442

深沢 宏訳

1983 『ヒンドゥー教と仏教』 日貿出版社 pp.209-216

1920 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. III
J.C.B. Mohor Tübingen. ss.162-165

内田芳明

1962 『古代ユダヤ教II』 みすず書房 pp.496-515

中別府温和

2001 「マヤユカテカの一カトリック村落マニにおける家族に関する一側面」
『西日本宗教学雑誌』 第23号 pp.39-51

2000 「時間および空間感覚研究序論（2）」
『宮崎公立大学人文学部紀要』 第8巻 第1号 pp.221-240