

象徴の意味と象徴の作用

——ある宗教象徴論の試み——

序

竹 沢 尚 一 郎

近年の宗教の研究においても、いぢるしい傾向のひとつは、象徴にたいする関心にあるといふことができる。じつさい、宗教人類学をはじめとして、宗教現象学、宗教社会学、宗教心理学、そして宗教の解釈学など、よそあらゆる宗教の研究領域において、この象徴への関心がひとつの大きな潮流になっているのである。

しかしながら、こうした事實は、はたして宗教現象を理解するために象徴概念が有効であることを証拠だてているものなのだろうか。それともそれは、構造言語学やフロイトらの深層心理学の成果を宗教研究の分野にうつしたにすぎないのだろうか。

ところで、ある種概念が分析のために有効な道具であるためには、明確に定義され、明確な方法にしたがっていることが必要である。ところがこの象徴のばあいには、十分に定義されたことはほとんどないし、しかもそれが分析概念として要請されているのか、それとも宗教的実践を構成する要素もしくはものとしてとらえられているのか、あるいはそれじしんがすでにひとつの宗教的な実在としてかんがえられているのかということさえ明白ではない。⁽¹⁾つま

りわれわれの目のまえにあるのは、方法上のみならず認識上の混乱なのである。

そうであれば、ここでわれわれに必要なことは、この象徴につきまとうあいまいさを払拭し、その混乱をしずめることだろう。つまり、宗教をめぐるさまざまな研究領域において、この語がどのような内容をもってもちいられており、どのような方法にしたがい、どのような課題にこたえるものとして要請されているのか、そしてその限界性はどこにあるのかということをおきらかにすることだろう。⁽³⁾

われわれはこうしたことをこの研究でおこなうつもりである。そのためにまず必要なのは宗教象徴の定義であるだろうが、ここではこみいった議論になるのをひとまず避けるため、できるだけ一般的なかつ単純な形でしめすことにしたい。象徴主義的な儀礼研究の第一人者であり、レヴィ・ストロースとともに人類学の分野に象徴にたいする関心をもたらしたひとりであるV・ターナーによれば、象徴とは儀礼の構成分子 *molecule* あるいは基本単位 *basic unit* とされるが、これは儀礼象徴の定義としてはもつとも無難なものであるように思われる。とはいっても、一般に宗教象徴というばあいには、儀礼だけでなく、神話や口承文芸・聖典などの構成要素もそれに含めるのがふつうである。ところがこの後者のケースでは、レヴィ・ストロースをはじめとする構造主義的な神話や民話の解釈が近年いちじるしい発展をみせているため、これは稿をあらためて別の箇所で論じることが適切であるように思われる。そのためわれわれはここでは象徴を儀礼をはじめとする、呪術、祈願、託占といったさまざまな宗教行為の構成要素としてあつかっていくつもりである。それは具体的には、これらの行為のなかでもちいられる道具や存在、呪文、定式化された所作等をさすのである。

しかしながら、このような定義だけでは象徴による宗教の研究をすべて整理することはできない。そこにはさまざまな問題意識や、あいことなる方法があるのだからである。そこでわれわれとしては、研究関心のありかたにしたが

って、いくつかのレベルを設定することにしたい。このレベルはわれわれによれば三つある。①象徴とその内容あるいはその〈意味〉にかかわるレベル（象徴 *symbole* の問題）②象徴のあいだにいかなる関係があるかにかかわるレベル（象徴関係 *symbolisme* の問題）③象徴が全体としてどのような目的でもちいられ、どのような作用をはたし、どのような効果をもたらしているかにかかわるレベル（象徴作用 *symbolisation* の問題）。この三つのレベルのうち、ここでは紙面のつごうもあって、①と③のレベル、つまり象徴の内容と象徴の作用の問題だけがあつかわれる予定である。⁽⁶⁾

I 象徴の内容あるいは象徴の〈意味〉

a. 象徴の多価性

ここでとりあげるのは、象徴の内容あるいは意味をめぐる諸研究である。ここでの問いは要約すればつぎのことになる。儀礼や他の宗教行為の構成分子としての象徴は、なんらかの意味作用をもっているのだろうか。もしそうであるとすれば、そこには象徴に固有な意味作用の法則があり、象徴によってのみあらわされるようななにか特別な意味が存在しているのだろうか。

こうした問題をかながえていくにあたって、われわれの導きの糸となってくれるのはターナーの研究にほかならない。かれによれば儀礼象徴の第一の特長は、多くの行為や事物がひとつの象徴のうちに凝縮 *condensation* してあらわされるという点にあり、これによって象徴はことなる意味を連結すること *unification of disparate significata* ができる。つまり儀礼の象徴はひとつで多くの意味をもつ *polysemous* のである。⁽⁷⁾ たとえばかれによれば〈白さの

象徴はつぎのものをあらわすという。力強さ、健康、純潔、幸運、首長の権威、先祖の霊とうまくいくこと、生命、生殖能力、狩人の力、与えることと食べること、記憶していること、笑うこと、多いこと、隠されているものをあきらかにすること、成熟すること、洗うこと⁽⁸⁾。これが白さの象徴の肯定的な面であり、それはそのほかに、血うみ、破壊的な光、狩人をおびやかすムクラの霊といった否定的なものもあらわすのである⁽⁹⁾。

このような象徴の多義的な性格については、象徴の意味に関心をよせる研究者のほとんどが同意している。マルセル・モース、グリオール、バルトといった宗教人類学者をはじめとして、フロイトやユングなどの深層心理学者、さらに宗教現象学や解釈学の領域でもおなじ見解をもっている研究者が多い。たとえばフロイトは夢の要素（＝象徴）についてつぎのようにかたっている。

「夢のこれらの要素は、非常に多くの夢思想（＝夢の内容）が関係しうる交叉点を表現している。夢判断に関していえば、これらの要素は多義的である。どうしても解釈がつくのである。」⁽¹¹⁾

あるいはエリアーデによれば、

「宗教的シンボリズムの本質的特長は、その多価性にある。つまり、直接的体験のうえではその関係があきらかではない多くの意味をどうじにあらわす能力にある。」⁽¹²⁾

そのほかに、ベラー、リクール、ユングなどもおなじ見解であり、ここからわれわれは象徴の意味にかんする第一の特長として多義性を指定することができる。

これにたいして逆の立場にたつのがレヴィ・ストロースである。かれにとって「象徴はそれが象徴するものよりいっそう現実的であり、意味するもの *signifiant* は意味されるもの *signifié* にさきだし、それを限定する」⁽¹⁴⁾とされるのであるが、そのことをふまえたうえでかれはこうのべている。

「人間はそのはじめから意味するものの全体を自由にもちいることができたのであるが、それのある意味されるものに割りあてることには困難をおぼえていた。この意味するものと意味されるものとのあいだには、神の理性だけが解決することのできる不適合が存在しており、その帰結は、意味されるものにたいする意味するものの過剰 *une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés* (とらうんたひある)。(15)」

理解しにくい一節であるかもしれないが、これをわれわれの問題意識にあわせていえば、象徴とその意味とのあいだには多対一の関係があるということである。(16) これはすでにのべた、いわゆる象徴の多義性とは逆の立場の主張であるが、興味ぶかいことには、さきに象徴の多義性のところでとりあげた研究者の多くがこの立場を支持している。たとえばターナーは、さきの白さの象徴の多義性についてふれる直前の箇所、その儀礼が、白いマメ、白い粘土、光、白い木、白い発酵酒、塩、白い食事、白い月の光、白い雌鶏といった白さの象徴の集積にほかならないことをのべていた。(17) この点にかんしてはグリオール、フロイトもおなじ意見であり、象徴の内容にかんする第二の特長として、象徴とその意味とのあいだの多対一の関係をかながえることは十分に可能なのである。

以上の二点を総合すれば、つぎのように定式化されるだろう。それは深層心理学者ロズラートのことばである。

「象徴を意味するものと意味されるものとの関係のなかにおくなら、象徴とは多価的なものである。……この多価的な関係というのはあらゆる可能な形態をとる。つまり多対一あるいは差異から同一へという関係であり (*univoque*)、一対多の関係であり (*co-univoque*)、一対一の関係であり (*bi-univoque*)、そしてこれらのことなる方向性が象徴の領域ではどうじにあらわれるのである。……このことの結果は、象徴的なもの *le symbolique* とは「なにか」を説明するものでもなければ、あらわすものでもないということだ。(19)」

われわれは少しばかり先にすすみすぎたのではないだろうか。象徴が「なにかを説明するものでもなければ、あらわ

すものでもない」かどうかは、まだたしかめられていないのだからである。しかしこれまでのところからあきらかになったことは、象徴がどうやら、記号（≡語）と∧意味∨との一対一対応を信条としている言語とはことなつた、独自の法則にしたがつたものであるらしいということである。そうであればわれわれは、この象徴の独自性を理解するためにも、すでに十分にすすめられている言語とその記号にかんする研究を簡単にふりかえつて、これと象徴との差異を明確にしておくことが必要だろう。

b. 言語と象徴

言語の理解に飛躍的な発展をもたらし、「言語学こそは科学の名にあたいする唯一の社会の科学である」⁽²⁰⁾といわれるまでにその対象と方法とを厳密にしたのは、ソシュールにはじまる構造言語学である。ソシュールは、まず、それまでひとつの実在としてとらえられていた語を分解して、これが記号表現 *signifiant* (あるいは聴覚像 *image acoustique*) と記号内容 *signifié* (あるいは概念 *concept*) とからなっていることを示したが、これはまさに革命的な洞察であった。しかしながら、かれの功績はそれだけにとどまるものではない。構造主義的といわれるかれの方法の獨創性は、むしろこのあとにはじまるのであつて、かれによれば、この記号表現と記号内容の關係と本性について注意すべき点が二点あるという。第一の点は、記号を構成している二つの要素、つまり記号表現と記号内容のあいだにはいかなる必然性もなく、両者はまったく恣意的な *arbitraire* 關係でむすびあわされているにすぎないということである。ひとえば、概念としての∧馬∨が「ウマ」と発音されなくてはならない必然性は全然なく、英語や仏語ではこれが「ホース」、「シュヴァル」と発音されているように、両者の關係はそれぞれの言語によって恣意的に決められているにすぎない。

第二の点は、この記号表現と記号内容とはともに、それだけでみたときには他の項との示差的な différentiel な特性しかもたない消極的な項にすぎないが、両者がむすび合わされるとはじめて積極的な価値 valeur をもつようになるということである。たとえば馬という語の記号表現は「ウ・マ」という音であるが、これはそのままでは他の音との違いを示しているだけで、意味作用も表現作用ももっていない。おなじように、その記号内容としての「馬」も、現実のある馬や馬の集合によって規定されているわけではなく、豚や牛、羊、人間といった他の項との差異性によってのみ規定されているのである。⁽²²⁾

ところが、こうした示差性がいの特徴をもたない「消極的な」記号表現と記号内容とがむすびつけられると、これは語としての積極的な価値をもつようになり、現実の馬に対応させられるようになる。⁽²³⁾ こうなると言語は、語をもってあらゆる存在に対応させることができるようになるのである。いかなる言語においてもその表現部、つまりその音的側面の単位としての音素 phonème (あ、い、う、え、おの音、K、Sの音など) は数十ずつしかないことが示されているが、言語は右のように示差性と恣意性とを固有な特性とすることによって、はじめて数十の音素をもってあらゆる存在をおおいつくすことができるようになったのである。

以上が言語とその記号に特有な性質であり、これを整理すればつぎのようになる。一、言語記号(≡語)は次元のことなる二つの要素、記号表現と記号内容とからなっている。二、記号表現と記号内容のあいだの絆はまったく恣意的なものであって、いかなる必然性もない。三、記号表現と記号内容とはともに示差性がいの特徴をもっていないので、いずれも独立して存在することはできない。四、それゆえ、記号表現と記号内容とは一対一でむすびつけられることによってはじめて存在することができる。以上の性質にくわえて、言語は以下のような二次的な特長 *secondarité* をもっていることがたしかめられている。⁽²⁵⁾ 五、どのような語や文についても言語によって語ることができ

(これが説明という作業にはかならない)。六、文脈に應じて、語をあらたな、個人的なもちい方をすることができる。この六つの項目についてひとつずつ象徴と比較していけば、われわれは象徴についてより深い理解をえることができるだろう。一、象徴とそれが象徴するもの(以下象徴されるものとよぶ)とは、たとえば黒い煙が火事を示し、あるいは黒い雨雲を示すというぐあいに、かならずしも次元を異にしたものではない。二、象徴と象徴されるものとのあいだには、つねに黒煙—火事、黒煙—雨雲というぐあいに、ソシユールがいうところの「自然な絆」、つまり動機づけ motivation の関係があり、これはけっして恣意的なものではない。三、象徴は山車や爆竹のように、象徴されるものとは無関係にそのものにおいて存在することができる。四、象徴と象徴されるものとの関係は、多くのばあい一対一ではなく、一対多、多対一の関係である。さらに、五、象徴をもって象徴について語ることはできない(象徴は説明することができないということである)。六、象徴の使用は慣習によってさだめられており、これを新しく、個人的に使用することは不可能である。

象徴のこのような性格はなにを示しているのだろうか。何人かの言語学者や人類学者の言によれば、象徴とは言語や語とはまったく本性を異にしたものであり、しばしばおこなわれているように、言語をモデルにして象徴をかんがえることはできないということである。換言すれば、象徴は意味あるいは概念を運搬するには不適當であり、ましてや説明や解釈という作用をおこなうことはまったくできないのであって、かりに象徴がなにかを意味しているようにみえるとしても、それはつねに言語によっておぎなわれていなくてはならないのである。そのうえ、概念や意味を運搬し、説明をおこなうのに適した言語が存在しているのに、なぜ象徴がこれまたおなじ目的でつかわれなくてはならないのかという疑問もある。⁽²⁸⁾

c. 象徴と実在

われわれは象徴と言語とを対照させることによって、両者の類似性よりむしろその相異性を確認するにいたつたのである。このことをみとめるならば、われわれのとるべき道は二つに一つであるだろう。一つは、象徴は、言語がそうであるようになにかを意味したり表現したりするためのものではなく、その特性は別のところにあるとすることであり、これがわれわれの立場である。もう一つは、象徴が言語と大きくことなるのは、言語にはあらわすことのできないある種の存在にむすびついているためであるとする⁽⁹⁾ことであり、これが、これまで宗教象徴に関心をよせてきた研究者の多くがとっている立場であることはあらためていうまでもない。

ところで、これらの研究者たちは象徴のもつ表現作用を無条件にみとめ、その結果かれらの関心は、この象徴によってあらわされているものを定義することだけにむけられてきた。それは「究極の現実」réalité ultime (エリアーデ)、「聖なるコスモス」[sacred cosmos (ルックマン)、「総体」totalité (リクール)、「原型」Archetypus (ヘンツ)、「コムニタス」communitas (ターナー)とさまざまに名づけられてきたが、⁽¹⁰⁾いずれもオットーの絶対他者としての「ミノーゼ」の概念のように、言語よりいっそう深いところに位置しているがゆえに、言語の一般的な使用によっては表現されることができず、ただ象徴によってのみ人間のもとにたえられる、ある種の実在としてとらえられてきたのである。これらの主張のうちにある諸前提は、われわれによればつぎのように要約することができる。一、〈聖や実在〉などよばれるこのものは、言語より一層深いところに位置しているので、概念としてとらえることはできない。二、十分には言語化されないにもかかわらずそれが存在していることがたしかめられるのは、象徴によってこれが人間のもとにたえられているからである。三、象徴は、この〈実在〉あるいは〈聖〉に達する深さをもっているため、つねに言語の明晰さにたいしてあいまいなものとしてとどまる。四、この実在は、象徴とは無関係に、すでに存在しているもの

ある。というのも、それは象徴によって生み出されるものではなく、象徴によってあらわされるものだからである。しかしながら、こうした前提は、はたして宗教の研究に必要なものなのだろうか。むしろそれは、宗教の前提というべきものではないだろうか。

さて、宗教の研究にとって重要なことは、この \wedge 聖 \vee ないし \wedge 実在 \vee とよばれるものがいかなる属性をもち、日常性もしくは \wedge 俗 \vee といかなる関係にあるのかということをおきらかにすることにほかならない。そしてそのために象徴概念が有効であるとすれば、それはこの \wedge 実在 \vee が、なぜ、そしていかなる経路をたどって、象徴とともに人間のもとにあらわれてくるかということを説明することによって、この \wedge 実在 \vee の理解を進めることができるのでなくてはならない。ところがすでにみたように、象徴は他を説明することができるものではなかったし、しかも右の諸前提においても、象徴は実在に侵入されているがゆえにつねにあいまいさを残しているというぐあいに、象徴がこの実在を説明するのではなく、逆にこの \wedge 実在 \vee によって説明されなくてはならないものとされている。それゆえ、われわれが右の諸前提をうけ入れているかぎり、われわれは象徴をつうじて \wedge 実在 \vee のあらたな理解をえることはできず、逆に実在についてあらかじめ了解したものを、象徴のうちに再認することしかできないのである。

そうであれば、われわれは、象徴がこの実在をあらわしているという前提をすてるべきではないだろうか。象徴がこの実在となんらかの関係をむすんでいるとすれば、そして象徴こそはこの \wedge 実在 \vee を説明していくための鍵にほかならないとすれば、それはこの実在が象徴によって表現されているからではなく、この \wedge 実在 \vee とよばれるものは、象徴がある種の構造をもつてもちいられるときに、はじめて人間のもとに生みだされるある種の体験のことにほかならないからではないだろうか。

このような観点からなされた研究は、たしかに数多くあるわけではない。しかしながら皆無というわけでもないの

である。たとえば、ベラーはつぎのように書いている。

「実在はたんに与えられるものではなく、構成されるものである。……実在の理解とは、つねに主観と客観とをふくんだ動的な過程である。……象徴とはかくされた実在をあらわすものではなく、かくされたものと、あらわにされたものとをむすびつける生きた絆である。」⁽³⁰⁾

残念なことに、ベラーのことばはかれ独得の形而上的志向によってあいまいにされているが、その方向性を徹底したものが柳川啓一によって明確に示されている。

「まつりの中に出てまいります全てを、(あるものを言いあらわすための他のものという意味での)象徴のいろんな組み合わせというふうなものだけで見てしまいますと、もう一つ感覚としてのまつりというふうな面が、これがいわば切りすて(られ)ることになります。……おまつりが単なる馬鹿騒ぎではなくて一つの宗教的な活動であるとともに、その中で、人が、何か自分たちが生まれかわったと言いますか、あるいは非常に新しいものに触れたという、そういう感じが起こるところがあるはずであります。そうすると、ここでそういうふうな一つの意識体験というふうなもの、これが感覚からおこってくる……その中で自分たちが変わったというふうな、そういうのが(まつりの)感覚から起こってくるということがあります。」⁽³¹⁾

つまり、まつりにおいて達成される一つの宗教経験を、象徴の表現作用という観点からではなく、それが感覚にあたる刺戟という観点から再構成することはできないかということである。

柳川啓一のこの視点が重要であるのは、それがまさに、かれがそれまでに論じてきたまつりと宗教儀礼の機能論や構造論をのりこえるべく提出されたものだからである。⁽³²⁾ われわれはつぎの章でこうした方向性において論議をすすめしていくつもりであるが、そこではわれわれは象徴のもつ感覚特性に注意をかたむけ、まつりと儀礼の核心にある実在

の体験を、象徴のもつこうした特性によって、人間のもとに構成されるある種の体験としてとらえていくだろう。

II 象徴の作用

a. 象徴の感覚特性

象徴をさまざまな角度から検討してみることによって、われわれは象徴にとって真に重要であり、また特有であるものは、一般にかんがえられているようなその表現作用ではなく、人間の五官を刺激するその感覚特性にあるのではないかという認識をもつにいたった。しかしながら象徴をこのようなものとして理解することは、一見したところ、問題の解明にはなく、むしろその混乱にみちびいているように思われる。というのも、このような認識にたつなら、われわれはただちにつきのような問いに直面させられるからである。象徴が、宗教儀礼のなかで経験されることが確実である△實在▽や△聖▽をあらわすためのものではないとすれば、それはどのようにしてこの△實在▽あるいは△聖▽を実現しているのだろうか。象徴がもつばら人間の感覚にむかっているといっても、その総体としての儀礼は、人間の認識や理性の次元にもかわらないではないのではないだろうか。そのとき、儀礼において、認識と感覚、いいかえれば言語と象徴とは、どのような関係にあるのだろうか。これらの問いについて、われわれは以下に具体的な象徴や儀礼の例をあげていきながら、答えをだすようつとめることにしよう。

最初にとりあげるのは、幻覚性のある植物をもちいる南米のトウカノ・インディアンの儀礼の例である。年に数回、とりわけ他の集団と合同したときにおこなわれるこの儀礼は男たちだけの祭であり、これに参加して幻覚をもつことよって、人びとは「絶対知の領域への鍵³³⁾」を手にいれることができると思われている。さて、この儀礼はさ

さまざまな規則と象徴とからなっているため、男たちがこの儀礼に加わろうと思えば、あらかじめ食事の制限や性交の禁止などにしたがっていることが必要である。そのうえで、儀礼がはじまってからも、幻覚性のある植物をせんじた液体をのむ順番や、その間隔、回数などにもこまかい規定があり、さらにそのあいまいな歌や踊り、何種類もの楽器をもちいたり、闇のなかでたいまつを点灯させたりすること、そしてアルコールの飲みかたや会話のしかたなどにも、厳格な規則と方向性が存在しているのである。

このような煩瑣な手順をふまえることによって、参加者は以下のような経験をもつようになる。まず参加者をおそうのは直接的な身体感覚であり、目まい、身震い、風や飛翔の感覚などをかればあじわうのであるが、これは銀河へ上昇することと解釈されている。この段階をすぎると、かれの目のまえには、丸や三角、斜線などの図象的なイメージがいくつも浮かぶようになる。これは光視とよばれる、目をつむってまぶたのうえから眼球をおすと目の前にうかんでみえる図象と同一のものであることがたしかめられている。さらにそれにつづいて、形のはっきりしないさまざまなイメージが目の前を走るようになる。この個人的で理解しにくいイメージは、一つひとつシャーマンや長老に尋ねることによって同定されていくのであり、その多くが神話上の出来事に同一視されるのである。

この儀礼がわれわれに興味深いのは、ここには幻覚性のある植物の感覚もしくは身体への作用、この植物をはじめとして、楽器、踊り、歌、たいまつと光といった、いく種類もの象徴を使用するための諸規則、そしてこれらの象徴によってひきおこされる経験への意味づけという、三つの質のことなる過程が並存していることが顕著にみてとれるからである。この三つの過程は、この儀礼にかぎらずおそらくあらゆる儀礼において並存しているものなのであって、それゆえ、たとえ現実にはそれが複雑にからみあって存在しているとしても、認識上はそれをわけてかんがえていくことができるし、またそうすることが儀礼のより深い理解のためには必要なのである。

この三つの過程を一つずつ整理していけばつぎのようになる。まず最初に、幻覚性のある植物をはじめとする象徴の身体への影響があり、これは中立的なものであって、いかなる意味や価値ももっていないにちがいない。ところがこの経験は無定形なものではなく、象徴の使用にあたってさまざまな規則をうけることによって、限定され、方向性をあたえられている。そしてそのうえで、この限定された経験が、一つひとつ解釈されることによって意味を付与されていくのである。ところでこのさいこの過程は、われわれの定義した意味での象徴の問題からはずれてしまうので、ここでは簡単にしかとりあげない⁽³⁴⁾。われわれがここで問題にしていくのは、人間の感覚を刺戟する象徴が、そのことをつうじて人間にどのような力をおよぼしているかということであり、そして、儀礼のなかには、象徴を使用するためのいかなる法則が存在しており、またその法則をもって象徴を使用することによって、人間は自己のうちに何を実現しているかということである。

こうした問題をかんがえていくうえでもっとも啓発的であるのは、匂いをめぐるダン・スペルベルの秀逸な研究である。かれによれば匂いとはつぎのような性質をもっているという。人間は匂いを区別することができるが、それを分類することはできない。ある匂いは、他の匂いと示差的な関係によって決定されているのではなく、花の匂い、タバコやコーヒーの香りというように、匂いのもとなる物質によって決定され、名づけられている。ある一つの匂いを想起しようと思ってもできないが、すでに知覚したことのある匂いをそれと認めることはできる。しかも匂いは記憶のなかで特別な位置を占めており、一度かいだことのある匂いを何年もあとに思い出すこともあるし、またその匂いにむすびつけられた状況や感情を、なまなましく再現することもできる。スペルベルはこのはたらきを喚起力 *pouvoir d'évocation* とよんでいるが、以上のような匂いの諸性質、つまりその非示差的な性格や、直接想起することの不可能性、そしてその並はずれた喚起力の強さなどはまさに象徴の特長であり、ここから匂いがきわだった象

徴性をもっていることが示されるといふのである。⁽³⁵⁾

匂い、色、音の感覚特性が、これほどの象徴性をもっていることはたしかにまれである。ところが色や音においても、一般にかんがえられているような認識の道具としてだけではなく、身体に直接はたらきかけ、日常的な意識の流れを中断させるはたらきがあることがすでに示されている。いわゆる未開社会の色の分類についてはこれまで多くの研究があるが、なかでもレヴィ・ストロースは色の対立に主要な価値をみとめ、たとえば赤と白というような色の対立や、あるいは色あり／色なしといった対立が、しばしば社会的な意味作用をはたしていると主張した。⁽³⁶⁾ これにたいしてターナーは、かれの調査したンデンプ社会の基本的な三原色である白／赤／黒の対立の背後には、人間の生理、心理的な経験がひそんでいるとした。すなわち、白⇨精液もしくは乳、赤⇨血、黒⇨死体といった連想であり、その結果これらの色は、強烈な感情や衝動をかきたてる力をもつとどうじに、人間生活の基本的な認識のセットとして機能することができるというのである。⁽³⁷⁾

色の対立が社会的な意味をあらわしているのかどうか、あるいは色の組み合わせが人間の基本的な認識のセットとして機能しているのかどうかはさておくとしても、色の認識において重要な色が色どうしの対照であることを否定することはできないだろうし、じっさい色の分類上の基本セットには世界的な普遍性が存在していることがすでにしめされている。⁽³⁸⁾ ところがその一方では、色にはターナーが主張しているように、強烈な感情や衝動をかきたてる力があることもまた事実なのである。色はフォービズムの画家たちが好んで口にするように、認識というより力というべき性格をもっており、「色は人間のエネルギーの直接的で強烈な、なまの表現である」といわれることができる。⁽³⁹⁾ 色のもつエネルギーとしての側面は、とりわけアフリカの儀礼等において強調されており、そこでは体を塗りわけ、あざやかな衣掌を身にまとい、色とりどりの仮面をかぶった男たちが、強烈な光のもとで乱舞する。このような色彩の

濫は、そして日本のまつり等においても、山車やまつりの装束などに強調される色彩の過剰は、なにかを認識させるためというより、むしろ力として作用するためのものではないだろうか。

おなじことは音についてもいえるだろう。たしかに音は、一方において、音どうしの示差的な関係からなるシステムを二つもっている。言語と音楽とがそれであり、前者はもちろん後者においてもその「意味」がしばしば問題にされる⁽⁴⁰⁾。しかしその一方で、大鼓の音のように音の強弱やリズムだけが問題であることもあり、このばあいには、「音そのものは中立的なもの」であって、いかなる意味作用ももたず、たんに日常性を停止するためのしるし⁽⁴¹⁾ *marker* としてのみ機能しているのである。世界各地で観察されている、日蝕のときにできるだけ大きな音をたててこの事態を修復しようとする儀礼や、ヨーロッパの各地にかつてみられた、再婚の婦人の結婚式がおこなわれる日に、若者たちがいっせいに騒音をたてるシャリバリの儀礼などは、この範疇にいれるべきものである。⁽⁴²⁾

われわれは、儀礼象徴の身体への作用についてかんがえるために、幻覚作用、匂い、色、音をとりあげてきた。これらはいずれも宗教儀礼においてもちいられる象徴の特性であり、理性や意味の層をへることなく、直接人間の身体や感性の次元にはたらきかけることができるものである。しかもこれらは、日常的な意識の流れを停止させる力や、非言語的な体験をひきおこす力、そして並はずれた喚起力の強さなど、これまで宗教儀礼の特長とされてきた作用をもっていることがたしかめられたのである。

宗教儀礼でもちいられる象徴は以上のものだけでなく、そのほかにも、たとえば視覚にうったえるものとしての形象や、味覚にうったえるごちそうや飲み物、触覚としての体をむち打ったり傷痕をつけたりすること、さらに競争、踊り、行進、断食、アルコールの効果といった、人間の運動感覚や内臓感覚にかかわるものなど多くの種類がある。

一口でいって、儀礼とくに祝祭とは、このような人間の五官ないし六官を刺激する象徴の、質量ともに過剰な使用と

して定義することができる⁽⁴³⁾。ここで象徴の量的な過剰というのは、祝祭においては、視覚、聴覚、嗅覚などの刺激をもたらず象徴が最大限に活用されるということであり、質的な過剰というのは、そこでは人間の五官もしくは六官が同時に刺激をうけるということである。もし、儀礼のなかで実現される聖もしくは「実在」の経験が、オットーのいうように、戦慄させるとどうじに魅了する、絶対他者の「実在」としてのヌミノーゼを基底におくものであるとするなら、このヌミノーゼとは、象徴のこのような使用によって実現される種の経験のことではないだろうか。というのも、「絶対他者」とは、これが言語化されない経験であることを示しているのだから、戦慄するとどうじに魅了する」とは、以上のような特性をもつ象徴の、質量ともに過剰な使用によってのみひきおこされるものであると思われるからである。

もとよりこのような見解は、われわれの独創ではない。すでにデュルケームは、祝祭において達成される集団的な沸騰状態 *Etat d'effervescence* に「聖」の起源をみとめ、これを基盤としてかれの聖俗論を展開していたし、ほかにもターナーのコミュニティとストラクチャーや、バタイユの消尽と生産の二元論などはおなじ発想を根底にふくんでいるのだからである。⁽⁴⁴⁾ところがこれらの論議は、かならずしもこの「聖」と「俗」の、あるいはコミュニティとストラクチャーの関係性に十分な注意をはらってこなかった。一方から他方への移行は、たんに時間的、空間的な継起として処理されることが多かったものであり、これらの主張に不十分な点があるとすればまさにその点にあったのである。そうであれば、われわれはここで両者の関係をより明確なかたちでしめすことができなくてはならないだろうし、またそれをおこなうためには、われわれはたんに儀礼と象徴を問題にするのではなく、一つの社会でおこなわれているあらゆる儀礼とその象徴を考察することが必要だろう。というのも、問題はこの「聖」と「俗」との総体的な関係だからである。

b. 儀礼と祝祭

われわれは別の箇所、西アフリカのドゴン社会の例をあげながらそうした試みをおこなっており、ここではそれを詳説するだけの余裕もないので、その結果だけをのべることにしたい。⁽⁴⁵⁾われわれによれば、儀礼は大きくわけて二つのタイプに分類される。先行儀礼と遡向儀礼であり、前者は、健康、成人、妊娠、豊作、雨などの好ましい出来事が生じるように、それに先立っておこなわれるものであり、後者は、病気や死、ひでり、不作などの好ましくない事態が発生したときに、それを修復するべくおこなわれる儀礼である。

このとき、これらの儀礼においてもちいられる象徴は、一般にその儀礼の目的によって決定されている。前者の先行儀礼のばあい、たとえば雨乞いの儀礼においては黒い雲がくるように黒煙がたかれ、婚約と結婚の儀礼では、女が妊娠するように胎児に同一視されるなまずが食べさせられ、種まきの儀礼では、ひえが豊作になるようにこれが祭壇のうえから雨あられとふらされる。さらに成人式である割礼の儀礼においては、少年の頭の俊敏さをいのって頭の形をした祭壇がつくられたり、かれの健康をいのって、そのまつ毛やまゆ毛、血などで祭壇がつくられたりする。このように、儀礼の象徴はその目的とのあいだで、類似性と接続性の、あるいはメタフォーとメトニミーの法則にしたがって活用されている。⁽⁴⁶⁾こうしてこれらの儀礼は、その目的である好ましい出来事をあらかじめ儀礼のなかで象徴的に現出させることによって、めざす結果を先取りしているのであり、それをつうじて、未来の行為にむかう人びとの心を組織し、健康や妊娠、出産、雨、豊作などの出来事がかならず実現するはずであるという確信と安心を参加者にあたえているのである。しかもこの先取りの儀礼は、以上にのべたものだけでなく、子供の成長、家族と親族の平和、家畜の繁殖、旅行、商取り引き、戦争といった、あらゆる重要な企てに先立っておこなわれているのだから、この先行儀礼がめざしているのは、たんにある好ましい出来事が生じることではなく、好ましいことばかりがつづいて生じる、

いわば理想の世界を実現することにほかならないのである。

ところがそうはいっても、現実には好ましい出来事ばかりがづくわけではない。たとえ人びとが儀礼をへることによって、それがつづいて生じるはずであるという確信を手に入れたとしても、そのかれらを、病気や疫病、ひでりや死、不作、不妊などの好ましくない出来事がいつかはおそわないではないのである。このような出来事が発生したときに、それを修復するためにおこなわれるのが遡向儀礼であり、これは、たとえば禁止を破ったためにその出来事が生じたとか、あるいは先祖をないがしろにした罰だとかいうぐあいとその原因を説明することによって、好ましい出来事だけがつづいて生じるはずであるという先行儀礼の原則をうたがわせないですませている。そのうえでそれは、供饗、いぶし煙、樂器、薬草などの象徴をもちいることによって、ふたたび好ましい状態を回復させようとしているのである。

以上のものが、われわれが儀礼の体系とよぶ儀礼の構成原理である。それでは、この儀礼の体系は人間にたいしてなにをおこなっているのかといえば、それは一口でいって、人間の条件を超越した理想の世界を現出させることである。人間存在はつねに不確定性にみちており、豊作や健康、長命や子孫繁栄をのぞみながら、その願望はかならずしもいつもかなえられるわけではない。それどころかかれは、たえず病気や死、ひでり、不作、不妊などの好ましくない出来事におびやかされながら、かれの生をいとまもなくはならないのである。これにたいして、儀礼の体系が私たちづくっている世界は、安心と確実さの世界であり、好ましい出来事だけがつづいて生じ、たとえ好ましくない出来事が生じたとしても、それがただちに修復される世界である。つまり安定としての世界であり、願望そのものとしての世界である。人間はたえずこの理想にむけて生きていくのであるが、この理想の世界は、たんに現実のあなたに願望されているのではなくて、ときには体験され、生きられることができる。それが、象徴を過剰にもちいる儀礼、

いかえれば祝祭の空間なのである。

祝祭の空間がもっているこのような性格は、このドゴンの社会でも顕著にみとることができる。ここでは二種の祝祭が重要であり、そのうちの一つは先にもふれた種まきの儀礼である。この儀礼では、まずひえが豊かにみのるように祭壇のうえからひえの穂が雨あられとふらされ、そのうえで、このまつりの期間中は「訪問と贈りもの日」といわれるように、人びとはたがい友人や親戚のもとをおとずれ、贈りものと会話を交換しあう。村の長は人びとに一頭の牛をおくり、これが供儀にふされて分割され、これに各自の家でもおこなわれる供儀がつづく。こうして大量の食事と大量のビール、そして豊かな会話と親密さにみたされるこの儀礼では、たんにひえの豊作が祈願されるだけでなく、あたかも理想のときがすでに実現されたかのようにふるまわれるのである。

もう一つの儀礼は、六〇年に一度おこなわれるシギのまつりである。これは人間の社会にことばと死が出現したことを記念しておこなわれる儀礼であり、最初の死者をあらわす大仮面がきざまれ、この仮面の責任者たちは「シギのことば」といわれることばでたがいに会話する。ところが一見死をうけいれているようにみえるこの儀礼は、じつは逆に死をあざむき、死すべき運命を超越するためのものである。「たしかにわれわれは、シギのことばを、つまり死のことばをもっている……しかしわれわれは、どうじに生のことばをあたえられた。さあみんなそれを口にしよう」と老人はくり返し叫ぶのであり、生まれかわりをあらわすために、胎児の衣掌を身につけ、頭をきれいにそった男たちは、それにこたえて死を追放する道具をふりまわしながら踊りつづけるのである。

こうしてこの象徴を過剰にもちいる二つの儀礼は、そして一般にいわゆる祝祭の空間は、人間の条件を二重にこえるための機会となっている。つまりそれは、不確定性としての人間の世界から、安定と理想としての儀礼の世界に移行することであり、そして日常の個人の世界から、象徴的作用に身をゆだねて、集合性の世界へと超越していくこと

である。人びとはこの至福の時間をより充実したものにするために、ぬかりなく準備をするだろう。そして至福のよろこびをより強いものにするために、象徴の開発につとめるだろう。しかしながら、そうすることは人間の社会を逸脱と放縦にゆだねることではなく、むしろこの至福のときにむけて人間の労働と社会を組織していくことにつながっている。

人間の営為はすべて未来への投企としてあり、もし人間に未来への確信をあたえてくれる儀礼の体系が存在していなかったなら、人びとはあえてこのような営為をおこなうことがなかったかもしれない。ところが儀礼は、不確定性としての現実にはたつきかけるべきかということをおしえているのであり、それによって人間から不安をとりのぞき、精神的な保証をあたえている。その意味でこの儀礼と象徴は、言語では組織することのできない人間の感性や衝動を組織するという役割をはたしているものではないだろうか。

結 論

われわれは第一章において、これまで宗教象徴に関心をもってなされた研究の多くが、その内容あるいは意味だけを問題にしていたこと、ところがそうした立場からの研究は、象徴と宗教の理解には得るところが少なく、むしろ多くのばあい弊害となっていたことを示しておいた。つぎに第二章では、宗教象徴において重要なのは表現作用ではなくその感覺特性であり、そのようなものとしての象徴が、どのような構成をもって儀礼をかたちづくっているか、そしてその儀礼は、人間にたいしていかなる作用をおよぼしているかを問題にしていかななくてはならないとかんがえにみちびかれた。このような問いにたいしてわれわれが用意した象徴と儀礼の概念は、おそらくまだ不十分なもの

でしかないだろう。しかしながら、このような方向性を徹底することによってこそ儀礼と象徴のより深い理解がえられることを、われわれは確信しているのである。

注

- (1) 『講座宗教学 4、秘められた意味』(藤田高雄編、東京大学出版会、一九七七)は、宗教△象徴▽を研究するための理論的枠組みを提供する目的でなされている点できわめて重要なものであるが、われわれの観点からすれば、これはその副題が示めているように、△象徴▽を△意味▽の側にひきつけすぎたきらいがある。
- (2) △象徴▽を△実在▽としてとらえる立場は、たとえばエリフアードにみられる。かれによって△象徴▽とは聖の顕現 *hiérophanie* とはかならず、存在論的価値 *valor existentielle* をもつものだからである。Eliade M., 1953, *Traité d'histoire des religions*, (Paris, Payot), p. 381 et sq. これにたいして、宗教人類学においては、一般に△象徴▽は△もの▽あるいは対象としてとらえられてくる。一方、レヴィ・ストロースやニードムが△象徴論▽ *symbolisme* なる語をもち、象徴体系 *système symbolique* や象徴分類 *symbolic classification* についてかたるとおぼたは、△象徴▽は分析概念として要請されるものである。Levi-Strauss C., 1950/1973, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, (Paris, P.U.F.), p. xix; Needham R., 1967/1973, "Right and Left in Nyoro Symbolic Classification", Needham R. ed. *Right and Left*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, pp. 299—341).
- (3) △象徴▽がすでに一つの△実在▽であるとする立場はわれわれの関心の外にある。というのも、それは検証不可能な一〇の要請にすぎず、われわれとしてはこれを批判するよりも検討することのほうがよいのだからである。
- (4) Turner V., 1969. *The Ritual Process*, (London, Routledge & Kegan Paul), p. 14; Turner V., 1970, "Introduction", *Forms of Symbolic Action*, (American Ethnological Society, pp. 3—25), p. 8.
- (5) Lévi-Strauss C., 1964, 1966, 1968, 1971, *Mythologiques, I-IV*, (Paris, Plon); Detienne M., 1972, *Les Jardins d'Adonis*, (Paris, Gallimard); Detienne M., 1977, *Dionysos mis à mort*, (Paris, Gallimard), など参照しよう。
- (6) この点ばかりあげながら象徴の關係にかんする研究について一言のべておくのが必要だろう。このレベルの研究は、Needham からの象徴的三分論、Jakobson のメタフォアとメトニミーにかんする論議に刺激された諸研究、そして Mary Douglas のアノマリー論をふくんでいる。これらはいずれも一九六〇年代に登場してきたものであり、それいらいはなほなく論議

- なされてきたものである。しかしながら、その趨勢が一段落ついた現在、われわれはようやくこれらの研究の有効性と限界性とを正しく指摘することができるようになったのではないだろうか。これらの研究がわれわれに理解させたことは、ある条件のもとで、なぜある象徴がもちいられて他の象徴はもちいられないかというこの理由であって、これによってわれわれは象徴の使用における偶然性がある程度とりのぞくことができるようになった。ところがこれらの研究は、象徴の使用そのものにかんする基本的な問題、つまり、象徴がいかなる目的をもってもちいられており、それはどのような作用をはたし、人間にたいしてどのようなかわりをもっているかという問題については全然ふれていない。こうした問題は、われわれの分類にしたがえば、第三のレベル、つまり象徴作用の問題にはかならないが、このレベルの研究はこれまでほとんどおこなわれてこなかった。これにたいして、われわれがこの論文の後半でとりくみたいと思っているのは、まさにこの問題なのである。
- (7) Turner V., 1967, *The Forest of Symbols*, (Ithaca, Cornell U.P.), pp. 28—45; Turner V., 1970, pp. 8—14.
- (8) Turner V., 1962/1975, "Chihamba: The White Spirit", *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, (Ithaca, Cornell U.P.), p. 169.
- (9) *ibid*, p. 192.
- (10) Mauss M., 1950/1973, "Essai sur le don", *Sociologie et anthropologie*, (Paris, P.U.F., pp. 143—279), pp. 221—227; Griaule M., 1952, "Réflexion sur des symboles soudanais", (*Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIII, pp. 8—30; Barth F., 1975, *Ritual & Knowledge among the Bakhtman of the New Guinea*, (Oslo, Universitetsforlaget), pp. 157—161, 189—190.
- (11) フロイト、一九六七『夢判断』(高橋義孝訳、人文書院)二三六頁。語句の一部を仏訳版によって変えてある。
- (12) Eliade M., 1962/1981, *Méphisotophéles et l'androgyne*, (Paris, Gallimard), p. 304. 同様に、ヘリマード『イメージとシンボル』(前田耕作訳、せりか書房) 20頁。
- (13) Bellah R.N., 1970, *Beyond Belief*, New York, Harper & Row, pp. 243, 253; Ricoeur P., 1965, *De l'Interprétation: essai sur Freud*, (Paris, Seuil), pp. 16—28; ユング、1981『ユングの象徴論』(野村美紀子訳、思索社) 185—6頁。
- (14) Lévi-Strauss C., p. xxxii. われわれはやむを得ず *signifiant* と「意味するもの」、*signifié* と「意味されるもの」の語をあてたが、正確に言えばこれは正しい訳し方ではない。とじうのも、*signifiant/signifié* なる語を案出したのはソシュールであるが、かれはこれを *signification* (意味) からではなく、*signe* (記号) からとったのだから、それぞれ「能記」「所記」あるいは「記号表現」「記号内容」の訳をあたるべきものだからである。しかしこゝしたのでは意味がとうじないため、あ

をいつのやうに記出して来たか。cf. Saussure F. de, 1972, *Cours de linguistique générale*, (nouvelle édition, Paris, Payot), pp. 99—100. 以上の事實は、レヴィ・ストロースの誤解ないし曲解をあらわすものにほかならない。ところでこの「誤解」は、のちに記号学の発展を準備することになった。これにたいしてわれわれの立場は、現在の記号学の趨勢にたいしてかならずしも肯定的なものではない。

(51) Lévi-Strauss C., 1950/1973, p. xlix, 強調筆者。

(19) 象徴とその「意味」とのあいだの多対一の関係というのはなじみにくい概念であるかもしれないので、いくつかの例をあげてみることにしよう。ある種の儀礼、とくに祝祭やカーニヴァルにおいてはさまざまの象徴がもちいられるが、そのなかには花火や香のやうに「意味」がほとんどないものや、音楽や踊りのやうに「意味」がきわめてあいまいなもの、そして山車や饗宴のやうに「想定される」意味「にたいして象徴が不適合なまことに過剰なものがある」ということである。

(17) Turner V., 1962/1975, p. 168.

(81) Griaule M., 1952, p. 22; フロベール「一九六〇年」一三三―一三四。

(61) Rosolato G., 1964/1979, *Essais sur le symbolique*, (Paris, Gallimard), pp. 112—114; cf. Babcock B., 1978, "Too Many, Too Few: Ritual Modes of Signification", *Semiotica*, n. 23 : 3/4, pp. 291—302.

(62) Lévi-Strauss C., 1958/1974, *Anthropologie structurale*, (Paris, Plon), p. 37.

(12) フレ・サユース F. de, 1972, pp. 97—169, 174。

(22) そのことば「た」とを日本語の「牛」という語と正確に対応する語がフランス語には存在せず、性別や去勢の有無でいろいろ分類された「boeuf, taureau, vache, veau」などの語が存在するたゞであるという事実を「た」でつづめられた。

(23) Benveniste E., 1966, *Problème de linguistique générale, I*, (Paris, Gallimard.), p. 44.

(42) 著者「た」と「牛」 Jakobson R., 1963, *Six leçons sur le son et le sens*, (Paris, Ed. de Minuit), p. 47 sq.; Martinet A., 1970/1980, *Éléments de linguistique générale*, (Paris, Armand Colin), pp. 13—15.

(25) Ducrot O. et Todorov T., 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, (Paris, Seuil), p. 137.

(26) Saussure F. de, 1972, p. 101.

(27) Todorov T., 1978, *Symbolisme et interprétation*, (Paris, Seuil), pp. 15—16; Sperber D., 1974, *Le Symbolisme en général*, (Paris, Hermann), pp. 13—62; Bloch M., 1974, "Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation", *European Journal of Sociology*, v. 25, pp. 55—81.

- (28) パンヴェンストによれば、言語、文字、音楽等をはじめとする諸記号体系は、それぞれこととなった機能を与えられており、そこには「付して重複しないという法則」があるという。Benveniste E., 1974/1980, *Problème de linguistique générale, II*, (Paris, Gallimard), pp. 51—53.
- (29) Eliade M., 1962/1981, pp. 296—297; ルックマン、一九七六『見えないう宗教』(赤池憲昭、ヤン・スヨンゲド一訳、ヨルダン社) 九二頁。リクテール、一九八〇『悪の神話』(二戸とおる、佐々木陽太郎、竹沢尚一郎訳、溪声社) 一八一—二四頁。モンタ、一九八一、一八五—六頁、六四頁。Turner V., 1969, pp. 128—129.
- (30) Bellah R.N., 1970, p. 242.
- (31) 柳川啓一、一九七六『まじりの感覚』(『宗教研究』二二二六号、一一—三〇頁) 二四—二八頁。この文章は、口述されたものがそのまま活字にされたという性格をもって、筆者の責任で二・三の語句をおぎなした。
- (32) かれのまじりの機能論と構造論は、それぞれ、柳川啓一、一九七二、「親和と対抗の祭」(『思想』五八二号)、一七五—一七六頁、同、一九七二、「祭の神学と祭の科学」(『思想』五六九号)、一四八—一五〇頁に提出されている。
- (33) Reichel-Dolmatoff G., 1975, *The Shaman and the Jaguar*, (Philadelphia, Temple U.P.), p. 103. 以下の儀礼の記述は同書一五七頁以下に於ける。
- (34) われわれはこの問題について別の箇所でも論じている。竹沢尚一郎、一九八三、「日常のなかの権力—マルク・オジエ試論」(『社会史研究』三号、日本エディタースタール出版社) に発表予定。
- (35) Sperber D., 1974, pp. 127—131; 444 Gell A., 1977, “Magic, Perfum, Dream……”, *Symbols and Sentiments*, (ed. by I. Lewis, London, Academic Press, pp. 25—38.)。句がきわだつた象徴性を帯びてくることは、近年の神経心理学の発展によつてもたしかめられている。それによれば、嗅覚、幻覚、イメージ、記憶、情動などの機能は、人間の脳の中の大脳辺縁系といわれる部分にむすびついているのであるが、これらはまさに象徴のもつとも得意とする活動領域ではないだろうか。G. ブラウン、一九七九『認知言語の神経心理学』(原一雄訳、新曜社) : Lamsdella J.T., 1980, “Neuro Functional Foundations of Symbolic Communication”, *Symbol as Sense*, ed. by M.L. Forster & S.H. Brandes, (New York, Academic Press, pp. 147—174).
- (36) Lévi-Strauss C., 1962, *La Pensée sauvage*, (Paris, Plon).
- (37) Turner V., 1967, pp. 59—92.
- (38) Berlin B. & Kay P., 1969, *Basic Color Terms*, (Berkeley, Univ. of California Press).

- (38) Allen S., 1979, "L'impossible distance", *Revue d'Esthétique*, (Paris, 10/18, pp. 272—296).
- (39) Eades J.S., 1982, "Dimensions of Meaning: Western Music and the Anthropological Study of Symbolism", *Religious Organization and Religious Experience*, ed. by J. Davis, (London, Academic Press, ASA n. 21).
- (41) Needham R., 1967, "Percussin and Transition", *Man*, vol. XI—4, pp. 606—614.
- (42) Lévi-Strauss C., 1964, *Mythologiques*, I—*Le Cru et le cuit*, (Paris, Plon), pp. 292—295; ナナン・ムルゲヤック
ムルゲヤック、一九八二年「ブルジョワの言説と民衆の慣習」(『マナル論文集』「魔女とシャリバン」新評論社)。
- (43) 柳川啓一、一九七六、二二頁。
- (44) Durkheim E., 1912/1979, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, (Paris, P.U.F.), pp. 313, 603; Turner
V., 1969, pp. 94—130; Turner V., 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors*, (Ithaca, Cornell U.P.), pp. 23—59; Battaille
G., 1973, *Théorie de la religion*, (Paris, Gallimard).
- (45) 竹沢尚一郎「儀礼の構造—先取りと後づけの体系」(準備中)。以下の内容のよりへわしつ記述と出典等どしつてはこの論
文を参照のこと。
- (46) ここからあきらかなように、象徴はなにかをあらわすためにもちいられているのではなく、なにかをあらわすがゆえに
もちいられているのである。それゆえ象徴の目的は、われわれがすでに考察したように、表現とは別のところにあるのである。
- (47) Dieterlen G., 1971, "Les cérémonies soixantaines du Sigui chez les Dogon", *Africa*, vol. XLI—1, pp. 1—11.

自由と美、あるいは生

——フランクフルト期ヘーゲルの思想展開——

藤 田 正 勝

若きヘーゲルの思想展開の中で、フランクフルト時代(1797—1800)の思索の持つ独自性と重要性に対し、十分な注意がはらわれだしたのは、それほど以前のことではない。新しいヘーゲル全集の出版計画を機縁として進められてきた文献学的研究、とりわけ草稿の正確な年代決定と編集、という基礎の確立と平行してのことである。そうした基礎的研究とあわせて、フランクフルトにおけるヘーゲルの思想展開に対する、ヘルダーリンの思想の決定的な影響が浮き彫りにされるようになった。そのことが、これまでの研究によっては十分につかまれていなかったフランクフルト期の思想の独自性を明るみにもたらすようになったのである。⁽¹⁾

小論の意図は、もちろん、ヘルダーリンの思想とヘーゲルの思想の展開を二つながら追いつき、両者の関わり全体を解明することにあるのではなく、ヘーゲルがヘルダーリンの思想をどのように受けとめたか、そしてそのことがヘーゲル自身の思想のうちにもどのような変化を生み、どのような展開をもたらしたか、を考察することにある。

筆者は先に、ベルン時代(1793—1796)のヘーゲルがカントの強い影響の下で思索し、真に神的と考えられるものを、人間の外にはなく、人間自身のうちに、つまり人間の持つ道徳性、あるいは人間の道徳的行為を遂行しうる能

力のうちに見出していることを明らかにした。⁽²⁾すなわち、カントの言う意味での自由がヘーゲルの思索の出発点であった。しかしこの自由は、人間のうちなる自然、人間本性に対立する限りでの自律を意味した。言いかえれば、法則の感性に対する優位、もしくは支配こそがヘーゲルの関心を決定的に規定していた。

フランクフルトに移ったヘーゲルもまた自由について語る。しかしそれはもはや自然に対立する自由ではなく、自律と自然の対立を超えた自由である。それをヘーゲルはヘルダリーンの影響の下に、様々の仕方考察し、展開してゆく。この点を以下で見てみたい。

—

(一) フランクフルトでのヘーゲル思想の転換を証する文献として注目されるのは、ヘルマン・ノールによって『道徳性、愛、宗教』と名づけられた断片的草稿⁽³⁾である。しかし、これまで見逃されることが多かったけれども、ヘーゲルは、フランクフルトに移った当初には、なおカント実践哲学の基礎の上に立って思索し、ベルン時代の問題意識を保持し続けているように見える。先の草稿の前半部分において、ヘーゲルは、ベルン時代の中心テーマであった、宗教の「既成性」(Positivität)⁽⁴⁾、およびその克服の問題を再び取り上げている。そこでの「既成性」の規定とベルン時代のそれとの間には基本的な異同はない。「既成性」は、「根源的に主観的なもの」、つまり人間のうちに存する道徳的なものを行為の基本原理とするのではなく、主観的なものと全く異質な「或る客観的なものの表象」を原理とするところに生じる(N⁽⁴⁾ 374)。すなわち、自己決定の断念と「支配する客観的なもの」への隷従がその起源である。ヘーゲルはこの「客観的なもの」⁽⁵⁾をベルン時代と同様——フィヒデ、およびシェリングの言葉を用いて——「非

我」と呼んでいる。この絶対に客観的なものへの依存に対し、人間の道徳性を、すなわち「我々に固有の自由な力と行為」とを対置する時、ヘーゲルはなおベルン時代の思想の枠組みの中で思惟していると言いうことができる。

しかし一方で、この断片のうちに既に新しい思想が成立しつつあるのを指摘することができる。ヘーゲルが実践的、ないし道徳的行為について語る時、かつてのように、命令と衝動、あるいは法則と自然との対立は、もはや前提されていない。道徳的行為はこの対立のうちに統一をもたらす行為としてではなく、統一そのものとして、つまり、そこではあらゆる対立が廃棄されてしまっているような統一自体として理解されている。ヘーゲルが今まさに、ベルン時代の、「理性の感性に対する優位」という基本シエーマから離脱し始めているのを見ることが出来る。

この草稿の後半部分^(c)でヘーゲルは、この新しく形成を始めた思想を主題的に取り扱っている。「主観と客観、もしくは自由と自然が次のような仕方^(c)で統一されていると考えられるところに、つまり、自然がそのまま自由であり、主観と客観とが分離されえない、という仕方^(c)で両者が統一されているところに、神的なものは存在する。そのような理想が全ての宗教の対象である」(N 376)。神的なものの下に、もはやベルン時代のように、感性を支配することによって達成される道徳性の完成ではなく、自由と自然の端的な統一が理解されている。自由はここでは人間の有する本性、あるいはその感性に対立しない。また、この統一のうちにおいてこそ、ベルン時代に問題となった、「支配する」客観と抑圧される主観との間の対立もまた消滅する。「既成性」はこの統一の中で克服されるのである。ベルン時代のヘーゲルが、「既成性」の克服の可能性を、理性の感性に対する優位の中に見たのに対し、今や彼は、その克服が唯一自由と自然の統一のうちにおいてのみ可能である、と考え始めている。そしてヘーゲルはこの統一を宗教の唯一の対象と考へる。

(c) こうした把握が、ヘルダーリンの影響を前提にして初めて可能であったことは疑いが無い。ヘーゲルをフラン

的行為のもたらす統一は、人間本性を抑圧することの上に成立する統一であるからである。知や行為が前提し、それ故それらがその上に成り立っている根源的統一を回復すること、このことにヘルダリーンの努力は向けられている——「我々の自己」と世界の間の永遠の抗争を終えること、どのような理性よりも高い、全ての平安の中の平安を回復すること、我々と自然とを、一つの無限な全体へと統一すること、これが我々のあらゆる努力の目ざすところである。」⁽¹²⁾

(三) この、存在論的、ないしは宇宙論的な意味を内包した美的統一の概念の影響の下に、ヘーゲルは、主観と客観、あるいは自由と自然の統一に関する思想を展開している。両者の間に相違を見出すとするならば、ヘルダリー観が、この統一の美的な面を強調するのに対し、ヘーゲルが、この統一の宗教的な意味を重視する点にある。

ヘーゲルはこの統一を、ここでもヘルダリーンと一致して、「愛」との連関において考える。ヘルダリーンが、「美」はただ愛の前に自己を開く⁽¹³⁾と考えるように、ヘーゲルにとっても、統一は、ただ愛のうちにおいて獲得される(vgl. N 376)。そして愛は、このような統一への道であるとともに、統一そのものでもある。道徳的主体の中における、自由と自然との統一であり、かつまた、この主体と客観的なもの、神的なものとの統一を意味する。ここには「支配するもの」と「支配されるもの」の関係⁽¹⁴⁾（「既成性」の根底にあったもの）がもはや存在しないことを、ヘーゲルは強調する。「支配するもの」への依存（「既成化」したキリスト教の中に見出されるような）も、それへの恐れ（ユダヤの宗教におけるような）も、そこでは廃棄される。「愛はただ同じものに対して、鏡に対して、我々の本質のエコーに対してのみ生じる」(N 377)。

この把握の基礎にあるのは、プラトンの「愛」の概念である。⁽¹⁶⁾プラトンにおいて、愛はまさに「同じもの」の相互関係であり、愛するものは相手のうちに、あたかも鏡のうちに自分を見出すが如くに、自分を見出す、⁽¹⁷⁾と言われている。このプラトンの「愛」の概念に、テューピンゲン以来再び目を向けさせる機縁を作ったのは、やはりヘルダリー

ンに他ならないであろう。⁽¹⁸⁾ ヘルダリーンは、彼の「愛」の概念の基礎を、『パイドロス』、更には『饗宴』の中で語られる「エロス」の誕生の神話から得ている。「エロス」が豊穡（ポロス）と困窮（ヘニア）の子であったように、ヘルダリーンの言う愛も（彼がとりわけ『ヒュペーリオンの青年時代』で語るように）、天上なるものと地上なるものの統一を、「美しい中庸」を意味する。⁽¹⁹⁾

このプラトンの思想およびプラトン主義の伝統（近年“Vereinigungsphilosophie”という特徴づけがなされている）を受け継いで、ヘーゲルは愛を、支配するものと支配されるものの関係としてではなく、同じもの同じものに対して関係として捉える。ここでとりわけ注目し値するのは、ヘーゲルがこの統一を、単なる同一性としてではなく、むしろ同一性と非同源性との統一として理解していることである——「愛の相手は我々に対立しない。我々の本質と一である。我々はそこにただ我々自身を見る。——しかし、やはり再び我々自身ではない——我々が把握することのできない不可思議」(N 377)。この、愛における統一は、悟性的思惟で捉えようとする限り「不可思議」にとどまる。そこで相関係する二つのものは、一方で最も親密な形で統一されていると同時に、他方区別されたままでもあるからである。矛盾律を基本とする反省的思惟によっては説明することのできない、この、二つの側面を同時に含む統一が、愛の本質として捉えられている。——この思想が注目される所以は、それがやがて「生」の概念の中でも活かされ、また『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』の中での「絶対者」の理解に受け継がれてゆく、という点にある。

(四) このような仕方では、つまりヘルダリーンとの再会を転機として、ヘーゲルは、カントの決定的な影響の下で展開した、ベルン時代の思想から離れる。「真に神的なもの」の下に、ヘーゲルは、もはや自律と自由ではなく、愛の中で実現される、道徳的主体の、その本性との統一を、あるいは主観と客観との統一を理解する。かくしてヘー

ゲルは、テュービンゲンからベルン時代にかけて構想した「主観的」宗教の枠を越え出る。宗教の目ざすところは、もはや、感性に對置される道徳法則の実現を促進するところにあるのではない。確かにヘーゲルは、理想的な宗教を確立する (vgl. N 376) という、テュービンゲン以来の目標を保持している。しかし、宗教の原理は、今やはっきりと愛のうちに置かれるに至っている。この愛、もしくは主観と客観、自由と自然の統一の、構想力 (Einbildungskraft) による展開こそが、宗教に他ならない。別言すれば、この統一が、構想力によって現存するものと表象される時、神性 (Gottheit) と呼ばれる。このように、構想力の大きな役割を認めるところに、フランクフルト時代の宗教理解の特徴がある。「構想力なき、単なる主観的宗教は誠実さにすぎない」(N 376)と言われている。

二

(一) これまでの考察から明らかなように、ヘーゲルは、愛、あるいは主観と客観の統一を、実践的な、そしてとりわけ宗教的な原理として理解している。しかしそれにとどまらず、ヘルダーリンとの、更にはヘルダーリンを中心とする友人グループ (他にジンクレア、ツヴィリングの名を挙げることができる)⁽²¹⁾ 内の議論に触発された形で、この統一の形而上学的な解釈も行っている。もちろん、宗教の「既成性」の批判と克服という、本来の意図を放棄することなしにである。

『信仰と存在』と名づけられた断片的草稿の中でヘーゲルは、「統一と存在とは同義である」(N 383)と語る。⁽²²⁾ この存在 (Sein) の下に先ず、「アンティノミー」、すなわち相互に「抗争」する規定の根底にある統一が考えられている。ヘーゲルが「アンティノミー」という言葉を選ぶ時、そこにカントの影響は疑い得ない。しかしヘーゲルは必ず

しもカントの言うコンテクストでそれを理解しているわけではない。つまり、宇宙論的な理念を表現する命題間の矛盾と連関して言われているのではない。ヘーゲルはアンティノミーの下に、先ず第一に宗教的な対立を、つまり、「既成的」、独断的宗教の中に見出される、支配する客観と、抑圧される主観との対立を見ている。それと同時にまた、反省的思惟が定立する規定間の矛盾、例えば「規定するもの」と「規定されるもの」、「能動」と「受動」の対立(vgl. N 384)を考えている。従って内容的な相違とともに、カントが互いに矛盾する判断をアンティノミーの下に考えているのに対し、ヘーゲルが概念間の対立を考えている点にも相違を見出すことができる。

ヘーゲルは一方では「存在」の論理的な意味に注目している。すなわち、判断のうちのコブラは、この「存在」の表現と考えられている。それが、判断の中の対立する両項である、主語と述語(ヘーゲルの考えに従えば、それもまたアンティノミーを形成する)を統一するのである。しかしヘーゲルが重点を置くのはもちろん、その存在論的な意味である。それが、反省的諸規定の根底にある統一であり、反省、もしくは意識を超えたものであることを強調する。従って「存在」が意識によって表象され、把握されるかどうか、は必然的な事柄として前提されない——「存在」の非依存性は、それが我々に対していようと、我々に対していまいと、端的にある、という点に存すべきである。言いかえれば、存在は我々から端的に切り離されたものであり得べきである」(N 383)。

(二) このように「存在」を、意識を超えたものとして理解するとともに、ヘーゲルは、この意識を超えた「存在」の、それ自体としての表象は一体可能なのか、可能とすれば、どのようにして可能なのか、という問題を考究している。若きヘーゲルの思索の中で、中心テーマの一つとなった問題である。

この問題の考究をヘーゲルは、思惟(Denken)と信仰(Glauben)とを対置することによって進めている。思惟は、確かに、相互に「抗争」するものが統一されねばならない、ということを証明する。というのも、この相互に

「抗争」するものが「抗争」するものとして認識されること、言いかえれば、アンティノミーを構成すると認識されること、そのことは、二つの相対立するものが、もう既に一つの「尺度」を持っている、ということ的前提にして初めて可能だからである。つまり、この「尺度」に従って両者が、相互に（対立するものとして）関係づけられる時、両者の「抗争するもの」という特徴づけが初めて可能だからである。この前提された「尺度」が対立するものの根底にある統一に他ならない。要するに、アンティノミーの認識の根拠として、統一が前提される。

この統一はしかし、アンティノミーの認識の根拠であるだけでなく、同時にその存在の根拠でもある。「抗争」する二つの項が「存続する」ということは、この統一を前提にして初めて可能だからである。さもないければ、この「抗争」する両項は、互いを排除し、廃棄するだろうからである（²⁴vgl. N 382 f.）。

このような仕方では、統一が存在すべきである、ということを確認に証明する。しかしヘーゲルに従えば、そのことによって、統一が現にある、ということは証明されない。統一の現存はただ信仰によってのみ捉えられる、というのがヘーゲルの主張である。言いかえれば、統一、もしくは「存在」は、ただ信仰の対象でのみありうる。ただヘーゲルは次のように付け加えている。「信仰は存在ではない。そうではなく、反省された存在である」（N 383）。「存在」は確かに信仰のうちのみ現在し、そのことを通して、「意識へ到る」ということが可能となる。しかしこのことはただちに、「存在」が信仰のうちで完全に、自己を開く、ということの意味しない。「存在」の完全な把握ということは信仰にも要求し得ない事柄として考えられている。

しかし言えることは、この草稿の中でヘーゲルが、思惟の、もしくは反省的思惟に基づく哲学の、「存在」把握にあたっての権能を、はっきりと制限していることである。このように、思惟、あるいは哲学の権能を制限し、それに対して信仰、もしくは宗教に決定的な優位を認めること、こうした態度を、ヘーゲルのフランクフルト時代の思想全

般にわたる、根本的な特徴ということが出来る。

このように、フランクフルト期のヘーゲルが信仰を、絶対的なもの直接的な把握として捉える時、それが（ペ
ルン時代のヘーゲルが依拠するところであった）カントの言う実践的理性信仰の思想と著しく異なることは言うまで
もない。ここでヘーゲルの思索に決定的な影響を与えているのは、むしろヤコビであろう。ヘーゲルがテュービンゲ
ン以来知るところであった『スピノザの教説に関する書簡』の中でヤコビは、信仰を、その確実性の根拠を他に求め
る必要のない「直接的確信」と規定している。そしてヤコビに従えば、我々は、この「直接的確信」が実際に成立す
る、ということについて疑うことはできない。それを求めて我々が努力する、ということとは、それが前もって我々に
知られている、ということ（²⁵）を前提しているからである。ヤコビは、この「直接的確信」としての信仰の特徴を、証明
と対比し、それから区別することによって明らかにしようとしている。信仰は、唯一表象されたものと完全に合致す
る表象であり、どのような証明をも必要としない、というだけでなく、全ての証明を排除する。というのも、証明は
この直接的表象の確実性を前提しており、それとの「比較」を通して、（間接的に）確実な認識を生み出してゆく働
きだからである。——このようなヤコビの理論に触発されて、ヘーゲルは、「証明」の持つ意味を原則的に制限し、
かつまた、信仰の下に、単に宗教的表象だけでなく、物の直接的にして確実な表象を理解している。

(三) こうした問題圏にヘーゲルを引き入れた直接的機縁を作ったのは、疑いもなく、ヘルダリーンを中心とする友
人グループとの議論であつたらう。とりわけ「存在」に関する議論は、ヘルダリーンがイニシアチブをとつたように
思われる。彼は一七九五年四月に書かれた『判断と存在』と呼ばれる断片的草稿の中で、それに関する理論を展開し
ている。この草稿は、その成立が、ドイツ観念論の成立史の中で、きわめて早い時期に帰せられている点で、注目に
値する文献である。その中でヘルダリーンは、フィヒテ批判との連関で、「存在」について論じている。「存在」は

「主観と客観との結合」を意味する——しかも、その本質を損なうことなしにはいかなる分離も考えられないような、端的な統一として理解されている。⁽²⁸⁾従って反省的思惟によっては捉えることができず、ただ「知的直観」の中でのみ把握可能な統一である。この統一の中に、主観と客観の根源的分離を持ち込むのが、反省的思惟の基礎である「判断」である。このような意味で、「判断」(Urteil)に起因する根源的分離を、ヘルダーリンは「根源分割」(Urteilung)と呼んでいる。このような分離を前提とする限り、「存在」はもはや、そのものとしては捉えられない。⁽²⁹⁾というのも、「存在」は分離したものの結合を意味するのではなく、分離以前の根源的統一を意味するからである。

「自我は自我である」というフィヒテの根本命題もまた、ヘルダーリンの解釈に従えば、この「根源分割」と無縁ではない。なぜなら、フィヒテの主張しようとする自我の同一性は、自我が自己自身に関係し、自己自身を意識する時に初めて、可能だからである。つまり、フィヒテの根本命題は、自我の自己関係、換言すれば、「自我の自我からの分離」を前提している。従って自我の同一性は、先の根源的統一、すなわち「絶対的存在」と同一視することができる。⁽³⁰⁾

この「絶対的存在」に関する理論、およびその立場からのフィヒテ批判は、友人グループの中で議論され、受け入れられたように見える。ジンクレーアもまた、彼が「非定立」(Athesis)あるいは *ein kai nada* と特徴づける、最高の根源的統一を、フィヒテの「自我」の概念から端的に区別している。彼もまた、「自我」が反省の所産であること、すなわち、主観と客観の「根源分割」を前提していることを指摘する。「自我」は「反省の最初の瞬間」に措定されるのであり、そこでは統一はそのものとしてはもはや保持されていない。⁽³¹⁾

ヘーゲルが、こうした友人達の思想に大きく影響されていることは疑いが無い。ただ注目されるのは、ヘルダーリンが、「存在」は唯一「知的直観」の中でのみ把握される、と考えるのに対し、ヘーゲルが、その点ではヘルダー

ンに従うことなく、独自の仕方では信仰の概念を展開していることである。

三

(一) 友人達との議論から得た様々の着想を、ヘーゲルが彼本来の問題意識の中に取り入れ、統一的に論述しようとした試みとして、一七九八年秋から一七九九年にかけて書かれた『キリスト教の精神とその運命』と呼ばれる草稿群⁽³²⁾を理解することができるであろう。支配と従属という原理ではなく、「同じもの」の間にのみ生じうる「愛」を原理とする宗教がそのテーマである。「愛」に基づき、人間と神的なものとの関係を、ヘーゲルは、ヘルダーリンに倣い、「美しき関係」と呼ぶ。このような関係に依拠する「美しき宗教」を具体的にどのようなものと理解し得るか、伝統的宗教を變容することでその実現が可能かどうか、そうした問いがヘーゲルの思索を規定している——「美しき宗教を確立すること、その理想は？ それを見出すことができるか？」(N 387)。

ヘーゲルはまず、ユダヤの宗教との対比という手続きを通して、この宗教の特徴づけを行おうとしている。かつてのベルン時代にヘーゲルは、カントの道徳性に対置されるものとして、ユダヤの宗教の原理を考察しているが、⁽³³⁾今彼はその中に「美しき宗教」の対立物を見ている。「モーセの宗教は不幸から生れ、不幸に向う宗教である」(N 373)と言われている。不幸、もしくは「運命」がもたらす分離、分裂を、愛を通して再び統一しようとするのではなく、その不安定さを、存在するもの全てを支配する神に依存することによって解消しようとするのがその本質である。自己決定と自己活動の全き断念、および、掟と主の意志への盲目的服従、一言で言えば「主と奴」の関係が、ユダヤの宗教を規定している。⁽³⁴⁾こうした意味で「ユダヤの精神の根源は、客観的なものであり、疎縁にして異質なものへの奉

仕、隷従である」(N 386)と言われている。

そうした、人間の「無としての有り様」との対比でヘーゲルは「美の精神」を理解している。それは、同じものと同じものに対する関係である愛を通して、分離したものの中に再び「生きた絆」を見出し、かくして「運命」と「和解」せんと努める精神と考えられている(N 256, 262, 291)。この精神が「美しき宗教」の基本原理である。

(二)『キリスト教の精神とその運命』に関する草稿群の中でとりわけ注意をひくのは、ヘーゲルがそこで、「美しき宗教」の原理と、カントの倫理学および道徳神学の原理とがはっきり異質なものであることを、示そうとしている点である。彼がベルン時代に立ったカント主義の立場の清算をヘーゲルは意識している。

このような断固としたカント批判を我々は既に、カントの『道徳形而上学』に関するコンメンタールの中に見出す。もちろん、現在その所在が不明になっているこの草稿の詳細を知ることにはできないが、ヘーゲルがその中で、義務の概念の絶対化、および「自然」の抑圧を仮借なく批判していること、そして適法性(Legalität)と道徳性(Moralität)の対立を、「生」という高次の概念によって統一しようとしていること、これらをローゼンクランツが『ヘーゲルの生涯』の中で報告している⁽³⁹⁾。

先の草稿群のカント批判は、この見解を受け継いだものと言うことができる。そこでヘーゲルは、カントの主張する道徳性が確かに統一の一つの形を提示していることを認める——それが法則の意識と感性的本性との統一であることを認める。しかし、それは、後者を前者に服従させることによって初めて生ずるような統一である。言いかえれば、この統一は個別なもの、普遍的なもの(法則)による抑圧を意味している。道徳性と傾向性(Neigung)の対立は、このような抑圧によっては、真の意味で統一されない。むしろ傾向性の単なる排除を意味する。「排除されたものは、廃棄されたもの(Aufgehobenes)ではない。そうではなく、単に分離され、それ故なお存続するものにとど

まる」(N 388)。それがなお存続する限り、対立もまた存続する。

カントの主張する道徳性が内包するこのような欠陥を、ヘーゲルは次の文章のうちに要約している——「命令は確かに主観的である。つまり人間の法則である。しかし人間のうちに存する諸他のものに矛盾するような、それらを支配するような法則である」(a. a. O)。ヘーゲルは、道徳法則の主観的な側面を評価することを躊躇しない。つまり、それが人間理性の所産であり、「概念」であることを (vgl. N 265)。道徳法則の遂行は、ユダヤの宗教に見られるような徹底した支配、徹底した服従からはっきりと区別されるからである。徹底した他律から生じる「客観性」、「既成性」をそれは免れている。しかしこの脱却が、カントにおいては部分的なものにすぎないことを、ヘーゲルは主張する。つまり、道徳法則がなお客観的側面を有していることを指摘する。人間の本性に注目する時、道徳法則は、単に与えられたもの、よそよそしいものとして立ち現われる。それが感性の抑圧を要求するからである。それ故カントの言う意味での徳は、自己立法に基づいてはいるが、この自己立法された法則への隷従(ユダヤの宗教との対比で言えば、「部分的隷従」という性格を有している。そこにあくまで「自己強制」が、換言すれば、支配するものと支配されるものとの関係が残存するからである (vgl. N 268, 293)。この徳の立場は確かに(ユダヤの宗教におけるように)自己の外に、「主」を持つてはいない。しかし自分の内に、それを持つている (vgl. N 266)。自己の外に「主」を持つてことと、自己の内にとれを持つてこととの間には、ヘーゲルの主張するところによれば、非自由と自由との区別があるのではなく、ただ、完全な「既成性」と不完全な「既成性」の区別があるにすぎない。

このような道徳法則による「自己強制」に対し、ヘーゲルは、道徳的に行為しようとする「傾き」(Geneigtheit)を対置する。つまり、法則と傾向性、あるいは法則の普遍性と行為主体の個別性との自からする「一致」(Übereinstimmung)である (vgl. N 388, 268)。この、いかなる支配と隷属をも含まないような徳を、ヘーゲルは「愛の

変容」(N 283)という言葉で呼んでいる。——カントの道德説から原則的に離れたところでなされた、この徳の規定に際して、ヘーゲルが依拠するのは明らかにシラーの思想である。『優美と尊厳』の中でシラーは、嚴格主義的な立場からする感性の抑圧に対し、断固として反対している。人間の道德的完全性には、道德的行為への傾向性の参与が必然的に関わっている、というのがシラーの確信であった。こうした確信に基いてシラーは徳を「義務への傾向性」として、つまり義務と感性との「一致」(Übereinstimmung)として規定している。「美しき魂」のうちでのみ実現されるこの「一致」をシラーは「完成した人間の印章」と呼んでいる⁽⁴⁷⁾。

(三) このようにヘーゲルは、カント実践哲学のコンテクストから離れ、むしろシラーのカント批判の影響の下に、徳を、法則と傾向性との「一致」として理解しているが、シラーから区別される点は、ヘーゲルがこの「一致」に論理的、存在論的基礎づけを与えていることであろう。ヘーゲルはこの「一致」を「存在」と呼び、また主観と客観、あるいは普遍と特殊の総合(Synthese)と考えている(vgl. N 268)。しかしとりわけヘーゲルの独自性を示すのは、彼がこの「一致」を *κίνησις* と解釈している点である。イエスの「山上の垂訓」に由来するこの言葉(成就⁽³⁸⁾、補完を意味する)に、ヘーゲルは既にヘルン時代に注意を向けている(vgl. N 363, 176, 207)。しかしその際にヘーゲルがこの言葉の下に理解しているのは、道德性と相容れないユダヤの掟、カントの意味での道德性による克服である。それに対し今ヘーゲルは、その下に、上に見た法則と傾向性の「一致」を考えている。つまり、道德法則がなお有する「客観性」の克服を通してなされる、真の道德性の成就が *κίνησις* である(vgl. N 268, 395)。——この理解はヘーゲルのイエス理解の変化とも関わっている。ヘーゲルの解釈に従えば、イエスは、(彼がヘルン時代にそう考えたように)単にユダヤの宗教の掟に道德性を対置したのでなく、道德法則の持つ強制的性格にまさに右の「一致」を対置したのである(vgl. N 388, 266)。

ヘーゲルは徳をこのように道徳法則の *Notwendigkeit* と考えるわけであるが、徳自身もまた一つの制限を内包するものと考えられている。つまり、ヘーゲルは心意 (*Gesinnung*) と行為の間の対立に注目する。心意の実現は行為の中でのみ可能であるが、行為と、心意の完全な実現とは必ずしも結びつかない。行為はもともと個別なものであって、一定の状況の下で (諸制約の下で) のみなされるからである。法則と傾向性との統一が全体として実現されるのを、我々はそこで必然的なこととして期待できない。この統一の全体としての実現を可能とするものを、ヘーゲルは「愛」の中に求めている。つまり「愛」が徳の *Notwendigkeit* なのである (vgl. N 389, 394, 295)。ヘーゲルはここで「愛」を、フランクフルト時代初期の草稿におけると同じく、道徳的、かつ宗教的概念として理解している。それは残り続ける対立を統一する「生きた絆」であり、かつ人間の神的なものに対する、しかも「同じもの」としての神的なものに対する関係である (vgl. N 295f)。従ってプラトンの影響がここでも保持されているのであるが、ここでとりわけ目につくのは、ヘーゲルがヨハネ福音書に依りつつ、「精神」の概念を導入していることである。⁽³⁹⁾「愛」は、互いに相手の中に自己自身を、自己の本性を見出す精神の統一として理解されている。⁽⁴⁰⁾このような意味で次のように言われている——「信仰は精神による精神の認識である。ただ同じ精神のみが互いを認識し、理解することができる」(N 289)。

ここで語られている「愛」の概念は、既に触れたように、フランクフルト時代初期のそれを受け継いでいる。しかしそれがそのまま保持されているわけではない。かつて「宗教は愛と一である」(N 377)と言われたのに対し、今ヘーゲルは愛を相対化する。愛もまた制約を持つものと考えられている。ユダヤの掟や道徳法則が持つ「客観性」とは全く別の意味で、愛に「客観的形式」が欠けている点をヘーゲルは指摘する。つまり、愛は単に感覚、感情であるにとどまり、一切の客観的なもの、普遍的なものを排除したところで成立する。この対立の廃棄をヘーゲルは宗教に、すなわち、愛の、構想力もしくは想像力による客観的なものとの結合に求める (vgl. N 390, 297, 332)。「美

しき宗教」の下にヘーゲルは、このような、愛を補充し、成就する宗教を構想している。

ヘーゲルは愛の持つ制約を、もう一つ別の側面から考察している。——ヘーゲルのフランクフルト時代末期からイェーナ時代にかけての思想展開との連関において、換言すれば、ヘーゲルにおける「弁証法」の成立という問題との連関において、重要な意味を持った事柄であるが——ヘーゲルは愛の「客観化」の下に、反省との統一をもまた理解している。もちろんヘーゲルにとって（ヘルダーリンやシンクレアにとってもそうであったように）反省は、ただ制限された規定のみを与えることのできる能力と考えられている。それは愛の中の純粋な統一を廃棄し、制限された規定の世界を展開してゆく。しかし、真に神的なものは、単に感情の中の統一ではなく、反省の生み出す制限をも内包した無限なものであり、生である、という考えが、ヘーゲル思想の根底に成立し始めている（vgl. N. 302, 394）。

四

(一) ヘーゲルが「生」の概念を展開した文献として、ノールによって『愛』という表題を与えられた断片的草稿が注目される。ただ、ヘーゲルが「生」に関する思想を展開した時期に関して、文献学的に微妙な問題が存する。ノールによって編集されたテキストではその区別が明確ではないけれども、一七九七年の初稿と一七九八年から翌年にかけて書き改められた第二稿の間には、はっきりとした思想的相違が見出されるからである。幸い最近になって、両稿を対照したテキストが発表されたので、それを手がかりに考察を進めたい。

結論を先取りすれば、一七九八、九年の改稿の中で、それと共に『キリスト教の精神とその運命』の、これもまた書き改められた草稿の中で初めて、ヘーゲルは、制限や多様なものを内包する統一としての「生」の概念を展開して

確かにヘーゲルは、『愛』の初稿の中でも生について語っている——「真の統一、本来の愛はただ生きたもの (das Lebendige) に対してのみ生じる。それは全ての対立を排除する。……それは生きたものの感情である」(Ms. Bl. 10 recto)。しかしここで「生きたもの」で意味されているのは、愛の中で最も親密に統一されたもののことである。従って、「客観的なもの」に対立するのではなく、反省のもたらず制限をも自己のうちに包含するような全体、という意味がそこではまだ展開されていない。カントの『道徳形而上学』に関するコンメンタールの中でヘーゲルが、適法性と道徳性の対立を統一するものとしての生について論じていることに、我々は既に触れた。まさにこのようなコンテキストでヘーゲルは、『キリスト教の精神』に関する基礎草稿(一七九八年秋の成立)の中でも、生について語っている——「……普遍性は死んだものである。なぜならそれは個別なものに対立しているからである。それに対して、生は両者の統一である。——他方、道徳性は私自身への従属であり、それ自身における分裂である」(N 390)。生はここでも、道徳法則の死せる普遍性と人間本性の特殊性を統一するものと考えられている。つまり主要には、カントの道徳性の概念に対する批判、論駁、というコンテキストで使用されている。

それに対して、『愛』の第二稿では次のように言われている——「……愛の中には生自身がある。それ自身の二重化、そしてその統一として。生は未展開の統一から、形成過程を通し、完成した統一へと円環を巡る」(Ms. Bl. 10 recto)。従って、生はもはや、単なる道徳法則と人間本性の統一を意味していない。また、統一の単なる感情であって、全ての客観的なものに対立すると考えられる限りの愛でもない。そうではなく、多様なもの、あるいは対立の中で自己自身を形成し、それを通して自己の形態、自己の内実を獲得する全体として理解されている。そしてその際、ヘーゲルは生の中に三分的構造 (Trias) を見ている。(1)未展開の統一、(2)形成過程、(3)完成した統一、これらを含

む過程の全体が生である。分離と対立の世界（論理的、かつ存在論的な意味で考えられている）は、生の「二重化」の過程であり、生の形成過程は、この対立の世界が異質性を喪失して、かえって、生自身の内実であることが露頭する過程である。このような内実を獲得した時に初めて、生は「完成した統一」として自己を開示する。分離、対立が有する二重性をヘーゲルは次のように表現する——「愛の中では、分離したものもお存続する。しかし分離したも
 のとしてではなく、一致したもとして存続する」（Mr. Bl. 9 verso）。それ故生はここで、言わば統一と対立の統一として、別言すれば、自己の中に区別を含むような統一として考えられている。

この生は、ヘーゲルにおいて（とりわけ『キリスト教の精神とその運命』の中で明白なように）、もちろん宗教的な意味をも含むものである。つまり、生の下に、無限なものとは有限なものとの「連関」が、しかも、一方では両者の絶対的な相違を意味し、しかし他方両者の絶対的統一を意味するような「連関」が理解されている。ヘーゲルの解釈に従えば、キリスト教的な、父と子の関係の表象は、まさに、このような二重の「連関」である生を表現したものに他ならない（vgl. N. 309 ff.）。

(二) ヘーゲルのこうした生の把握の哲学史的背景を考える際、見逃してならないのは、やはりヘルダーリンの影響であろう。我々は既に、ヘルダーリンが『ヒュペーリオン』の中で、「万有と一つであること、それこそが神性に充ちた生である」と語っているのを見た。この生はまたスピノザ主義の伝統の上に立って、*es kai taúta* と呼ばれた。注意しなければならないのは、その下に、かつて『判断と存在』の中で言われた「存在」、つまり全ての区別を排除する、主観と客観の端的な統一が理解されているのでないことである。『ヒュペーリオン』の中でヘルダーリンは、この *es kai taúta* の意味するものを、同じくヘラクレイストの言葉を用いて敷衍する——「*en diaítagou eautṓ*（自己自身のうち区別をもった一者）⁽⁴⁵⁾」。ヘルダーリンにとっても統一は、空虚な統一でなく、分裂を本質的なものとして内

包する統一を意味する。彼はこのヘーゲルと共通の思想を『ヒューペーリオン』第二巻で次のように表現する——「和解は争いのさなかにある。全ての分かれたものは再び互いを見出す」⁽⁴⁶⁾。

ヘルダーリンと並んで、ヘーゲルの生の概念に大きな影響を与えたのはヤコビであろう。⁽⁴⁷⁾『スピノザの教説に関する書簡』の中で、彼は、彼の本来意図するところが、人間の「内的生」、つまり人間の思惟と行為の源泉を説明するところにあると説明している。この、人間の思惟と行為の源泉である生は、もちろん人間認識の外にあり、概念をもって説明することはできない。⁽⁴⁸⁾それ故、ヤコビは、この内的生に帰り、人間存在の起源を経験する役割を信仰、あるいは宗教に期待する——「私の宗教の精神は次の点にある。つまり、人間が神的な生を通して神を覚知すること」⁽⁴⁹⁾。人間は、ヤコビに従えば、その生を神に由来するものとして、すなわち神的な生として直観し、かくして、存在するもの全ての究極原因である神へ到る道を確保しなければならない。この生、もしくは神の覚知は、人間の、永遠なものへの「知的衝動」であると共に、他方、自己を生あるものの中で表現し、開示しようとする、神の愛でもある。この二重の意味を「内的生」の中に見ている。⁽⁵⁰⁾

ここでごく簡単に言及されねばならないのは、ヤコビが、こうした生の把握に際して、キリスト教的な理解の枠を越えて、むしろ新プラトン主義の伝統の上に立っていることであろう。人間の生、*βίη*、を神的なものに由来するところの、しかし潜勢的な生と理解し、その、あらゆる点で完璧な生との同一化を、真の愛の対象とみなすプロチノスの思想が、そこに受け入れられている。——ヘーゲルの生の理解は、十八世紀末になされた、こうした新プラトン主義の再評価の思潮と決して無縁ではない。しかしもちろんヘーゲルは、チュービンゲン時代以来持ち続けている、ヤコビに対する批判的態度を放棄したわけではない。人間の全ての認識と活動とを、世界の究極原因、しかも人格的究極原因としての神の啓示から導来しようとするヤコビの試み⁽⁵²⁾に対しては、彼は距離を置いたままである。

(三) この生の認識、という問題に関しては、ヘーゲルは、かつてフランクフルト初期に、「存在」について語ったのと同じ立場を保持している。つまり、生は、反省気思惟性によっては把握され得ないものと考えられている。というのも、思惟、あるいは意識は、本来一つの規定であり、従って、規定されざるもの捨象を意味するからである。自己を形成する全体としての生、もしくは無限なものとの有限なものとの二重の「連関」は、このような思惟の抽象の働きの前には、「聖なる神秘」(N 304 Anm., 309 f.)にとどまる。

この点でのヘーゲルとヤコビの共通性は看過しがたい。ヤコビもまた、生を、概念によっては解明されない超自然的なものとして、「謎」として考えている。この、認識する働きには隠されたままの「神秘」は、ただ予感、あるいは感情を通してのみ把握が可能である、とヤコビは考える。別の言い方をすれば、生きたもの、神的なものとの「感応」(Sympathie)が唯一の道である。⁽⁵³⁾——ヘーゲルもまた、先の、無限なものとの有限なものとの「連関」を、ただ感情、もしくは信仰の対象として考えている。従って人はこの「連関」について、ただ「神秘的」^{ミステイシス}にのみ語るることができるにすぎない(vgl. N 308)。

例えばヨハネ福音書のプロローグもまた、このような意味で語られた言葉とヘーゲルは理解する。その文章自体は、もちろん、「反省言語」による命題である。従って、それ自体は事柄全体を表現するものではない。例えば、「始めにロゴスがあった。ロゴスは神のもとにあった。そして神はロゴスであった。その中にいのちのちがあった」(N 306)という文章のうちの「あった」という過去形は、本来語られるべき事柄全体を言表し尽くしたのではなく、その一面を抽象したもの^{にすぎない}と考えられる。それ故ヘーゲルは、この文章を、それ自体として理解するのでなく、背景にある全体との連関で理解することを、換言すれば、それが「神秘的」に語られた事柄であることに注意することを要求する。そういう連関で見られる時、神的なものは二重である——「一方では、いかなる分割、対立をも

含まない統一として、しかし同時に、分離の可能性、統一の無限な分割の可能性を持ったものとして。神とロゴスとは、神がロゴスという形式の中の質料としてあるという限りにおいては、互いに異なっている。しかしロゴス自身は神のもとにあり、両者は一である」(N 306 f)。ヘーゲルはつまり、神とロゴスとを「無限に」区別されたものと、すなわち、確かに区別を持ちながら、その本質において一なるものと考ええる。この事態、言いかえれば生(lebens)は、反省もしくは概念によっては、そのものとしては把握されず、ただ「感じ」られるにすぎない。しかし、この統一を「感じる」ような意識が、ヘーゲルによれば、ひかり(Licht)に他ならない。そしてそれが真理の開示を可能にする(54) (vgl. N 307)。

(四) ヘーゲルによる生の構造の解明の中で、我々の注意をひくのは、彼が生を、有機的存在とのアナロジーにおいて考えている点である。つまり、生は生きた全体を意味する——「ただ客観に関してのみ、死せるものに関してのみ、全体と部分とは別のものである、ということが当てはまる。それに対し、生きたものの中では、部分は同時に全体と同じ一をなす」(N 308)。生きたものは従って、諸部分の単なる集合ではない。このような集合としての統一は、単なる概念にすぎない。それに対して、生きたものは「存在するもの」であって、全体と部分とが有機的に連関した全体を意味する。両者は相互に維持しあい、互いを成り立たしめるという形で連関する。ここでは、部分は二重の意味を持つ——部分は全体の一部分であると同時に、その本質において、全体と同一でもある。別の言い方をすれば、部分是对立するものであり、全体の外にあるものであり、死であるが、しかし同時に、「無限な生の木の枝」(55)でもある——反省的思惟には「矛盾」として映る事態である。しかし、「死の国で矛盾であるものも、生の国ではそうではない」(N 308 f)。

こうした生の把握の背景を、我々はヤコビとカントのうちに探ることができるであろう。ヤコビは『デイヴィッド・

ヒューム——信仰に関して。もしくは観念論と実在論』(1787)の中で、ライプニッツの実体および個性性の理論を手がかりにして、生の概念を展開している。彼はライプニッツと共に、自然の中には、有機的存在以外に真に現実的な物は存在しない、と主張する。この真に現実的なものとしての有機的存在が、ここでヤコビが生の下に理解するものである。それは、多様なものが、一つの統一の中で不可分に結合されている「実在的全体」を意味する。それを分割することによって、我々はそれを損ってしまふであろうし、逆にそれは部分を集合することによって成立したものと考えることができない。多様なものは、有機的存在の中では、異質な、あるいは疎縁なものとして関係しあうのではなく、互いを貫いて、一になるようなものだからである。⁽⁵⁶⁾

ヤコビはまた『スピノザの教説に関する書簡』の補遺の部分で、ジョルダノ・ブルノーの著作から抜粋しつつ、有機的存在における全体と部分の関係について、次のように記している——「……万有の本質は無限な一の中に現在している。しかしそれと全く同様に、我々がこの一なるものの部分とみなす個物のその各々のうちにも現在する。従って実際、全体と各部分とは、その実体(57)に関して、一である。」つまり、全体が一つの有機的統一であるのは、ただ、この全体の本質が全体の中のみとどまっているのではなく、それが各部分を生かし、動かすものである時にのみ、すなわち、それが同時に、各部分の本質でもある時にのみ、そうなのである。

カントもまたこの問題を『判断力批判』の中で取り扱っている。自分自身に対して、交互的に原因でもあり、結果でもある、という形で自分に関わる物としての「自然目的」(Naturzweck)の概念を解明するというコンテクストの中で、この問題が論じられている。有機的存在は、カントに従えば、まさにこの「自然目的」に他ならず、その部分分は、「互いが相互に互いの形式の原因であり、結果であるということを通して、相互に結合しあい、一つの全体という統一を形成する。というのも、逆に(交互的に)、今度は全体の理念が全ての部分の形式と結合とを規定する、

ということが、ただそのような仕方でのみ可能となるだろうからである。⁽⁵⁸⁾「このような有機的存在の中では、各部分は、一方では一つの手段として(他の部分を生み出す道具、器官として)他の部分の為に、あるいは全体の為に存在すると同時に、他方それ自身が全体の目的でもある。⁽⁵⁹⁾この関係は、カントが挙げている——そしてヘーゲルもまた受け入れている——木とその葉との関係によって適切に説明されるであろう。両者は、両者が相互に維持しあうということを通して、自己自身の維持を図ることができるのである。

註

- (1) Vgl. O. Pöggeler: Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes. Habil. Heidelberg 1966. masch. ; D. Henrich: Hegel im Kontext. Frankfurt. a. M. 1967; ders.: Hölderlin über Urteil und Sein. In: Hölderlin-Jahrbuch 14 (1965/66). S. 73—96; P. Kondylis: Die Entstehung der Dialektik. Stuttgart 1979; Ch. Jamme: 'Ein ungelertes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797—1800. Diss. Bochum 1981. masch.
- (2) 拙稿「ヘーゲルによるカント実践哲学の受容」『哲学』(日本哲学会)第三十三号(一九八三年)所収。M. Fujita: Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling. Diss. Bochum 1982. masch. S. 31—52.
- (3) シューラーの文献表によれば、作品番号六七、一七九七年七月以前の成立。Vgl. G. Schüler: Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften. In: Hegel-Studien. 2 (1963). S. 111—161.
- (4) H. Nohl (Hrsg.): Hegels theologische Jugendschriften. Tübingen 1907 (Nachdruck: 1966) からの引用です。
- (5) クーゲルの「交響」および「客観的なるもの」との概念は、Asveldの考察を加えています。Vgl. P. Asveld: La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation. Paris 1953. p. 135ff.
- (6) ヘンリッヒは、この後半部分を独立したテキストとしてみなすことを提案している。『時期のなすれと共に』内容的な相違とその根拠については、Vgl. D. Henrich: Hegel im Kontext. S. 63, Anm.
- (7) Hölderlin: Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). Hrsg. v. F. Beißner. Stuttgart 1943ff. Bd. 3. S. 9.

- (8) Vgl. a. a. O., S. 83.
- (9) Vgl. a. a. O., S. 9, 53, 236.
- (10) Vgl. F. H. Jacobi: Werke. Hrg. v. F. Roth und F. Köppen. Darmstadt 1968 (Nachdruck v. Leipzig 1812—1825). Bd. IV/1. S. 54. ヤコビのレッシングに対する非難「すなわちレッシングが汎神論者であり、それ故宿命論者、無神論者である」という非難は、当時広く反論を呼んだが、ヘルダリーン、ヘーゲルら、チュービンゲンの神学生らもその例外ではなかった。それらの人々の間で *de kal' raa* は、反ヤコビの、そして同時に独断主義的教義解釈に対する反対の旗印となった。
- (11) Hölderlin, a. a. O., S. 90.
- (12) 『ユッペーリオン』最終稿の基礎となった「最終前稿」の序文からの引用 (a. a. O., S. 236)。
- (13) Vgl. Hölderlin, a. a. O., S. 51.
- (14) ヘルダリーンに「主と奴」という表現がある (a. a. O., S. 236)。この表現もヘーゲルはフランクフルト時代にたびたび使用する (N 374, 386, 395 u. ö.)。『精神現象学』においてそれがきわめて重要な役割を担うことは、周知の事柄に属する。
- (15) J. D'Hondt の「鏡と鏡の世」(La Dieu-Miroir) に関する考察がある。J. D'Hondt: De Hegel à Marx. Paris 1972. p. 98—105.
- (16) ヘーゲルはチュービンゲン時代に既に「愛」について論じているが、ただそこでは「愛」は感性的 (pathologisch) な原理と知れづる (vgl. N 18)。なお、ローゼンクランツは、ヘーゲルのチュービンゲン時代におけるプラトンの著作の註書やその難記について記述する。Vgl. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben. Berlin 1844. Nachdruck: Darmstadt 1969. S. 40.
- (17) Vgl. Platon: Phaidros 255d. In: Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet. Oxford 1900—1907. ヘーゲルは『愛と宗教』と名づけられた断片の中でも『ハイデロス』から引用している (N 378)。
- (18) 一七九四年にヘルダリーンは、『ハイデロス』のコンメンタールとも考えられる、「美的な理念」に関する論文を計画してゐる (Hölderlin, a. a. O., Bd. 6/1. S. 137)。
- (19) Vgl. Platon: Symposion. 203 b—e; Hölderlin, a. a. O., Bd. 3. S. 201f, 80. ヘルダリーンとヤコビのプラトニズムの比較に関する論文は、G. Kurz: Mittelbarkeit und Vereinigung. Stuttgart 1975.

- (32) シューラーの文献表による文献番号七七、七九、八〇、八一、八二、八三、八九 (N 243—342, 385—398)。
 (33) 拙稿「クーゲルによるカント実践哲学の受容」一三三頁参照。
 (34) Vgl. E. Guereñu: *Das Gottesbild des jungen Hegel*. Freiburg/München 1969. S. 51f.
 (35) Vgl. Rosenkranz, a. a. O., S. 87. この点でルカッチも言及している。G. Lukács: *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1968. Bd. 1. S. 241ff.
 (36) プロチノスに由来する言葉である。クーゲルもフランクフルト時代にしばしば用いるが (N 285, 315 u. ö.)、恐らくシムラーから受け継いだものと想われる。
 (37) Vgl. Schillers Werke. Nationalausgabe. Begründet v. J. Petersen. Weimar 1943ff. Bd. 20. S. 283, 287, 302f.
 (38) ヲトハ福音書 (五章一七節) に “*ὡς ἴθωυ καταλαβὴ, ἀλλὰ κηρῶσται*” と書われている。
 (39) ヲトハ福音書 四章一四節、六章六三節、一四章一七節、一六章一三節。この点に関してバレンツを参照された。Th. Haering: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Bd. 1. Leipzig 1929. S. 520ff.
 (40) ヲトハ福音書の一〇章三八節を参照された。「……私の中に父がいるように、私は父の中にいる。」
 (41) Vgl. M. Fujita: *Philosophie und Religion beim jungen Hegel*. masch. S. 139f.
 (42) シューラーの文献表では作品番号六九と八四。
 (43) *Hegels Frankfurter Fragment “welchem Zwecke denn”. Mitgeteilt und erläutert von Ch. Jamme*. In: *Hegel-Studien*. Bd. 17 (1982). S. 9—23.
 (44) シューラーの文献表の作品番号八九。一七九九年、場合によっては一八〇〇年の成立。
 (45) Hölderlin: *Sämtliche Werke*. Bd. 3. S. 81, vgl. 83. ルダリーンはこの言葉を、恐らくプラトンの『饗宴』を介して知るべきだとおぼしたのである (Platon: *Symposion*. 187a)。
 (46) Hölderlin, a. a. O., S. 160.
 (47) シュヴァーベン地方の敬虔主義者 (ヒテメンガー等) によって展開された「生」の概念の影響もしばしば論じられるが、それを証明するのは必ずしも容易ではない。Vgl. R. Piepmeyer: *Aporion des Lebensbegriffs seit Oetinger*. Freiburg/München 1978. S. 233ff.
 (48) Vgl. Jacobi: *Werke*. Bd. IV/1. S. 70, 248f. Vgl. auch O. F. Bollnow: *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. Stuttgart 1933 (Nachdruck: 1966). S. 73ff.

古代インド祭祀における数の問題

——序章・1、2、および3の考察——

松 濤 誠 達

I

古代インドの文献に接するとき、われわれはその中に実に多くの数を見出す。『リグ・ヴェーダ (Rg-veda)』にはじまる「ヴェーダ (veda)」文献はもとより、仏教、ジャイナ教、ヒンドゥー教の文献においても、事情は同じである。数は、正数のみをとあげても1にはじまり無数に至るまで、理論的には無限に存在し得る。しかしながら、古代インドの文献に現われる数はきわめて限られていて、そのすべてが見出されるわけでは決してない。極端に言うならば、少数の特定の数のみしか用いられないのである。このことは、それら高い頻度を以って現れる特定の数が慣用的に用いられているのだと換言できようし、また、かく用いられていることを通して、それらの数が単に数量としての意味のみならず、それを超える何らかの意味をも表象していることを暗に示していると受けとることができよう。例えばインドではパンテオンを構成する神々の数を「三十三」(tridasa- 三十三天)とした。三十三が三十三という数量的な意味をその表面に持つことは言うまでもないが、インド神話に実際に現れる神の数が三十三を遙かに超える

ことを考慮するならば、この数がこの意味以外の何らかの意味——この場合はおそらく「多数、無数」という意味——をも表象していると考えられよう。本論において考察しようとする問題は、この例に示されるように、ある数が持つ数量的な意味とともに、その数がいかなるシンボリックな意味を持つかということである。

さらに、仏教には伝統的に法数と称するものがある。例えば三十二相、八十種好などのように、特定の数にまとめ体系的な概念を示そうとするものがこれである。この類は無数に列挙できるが、問題は、何故三十七相ではなくて三十二相なのか、という点である。三十二という数がことさら使用されるところに、われわれはその数に潜む意識的あるいは無意識的な何らかの意図を予測することができるであろう。

一方、直接に数字が記述されるわけではないが、意味論的に数とかかわる事象がある。例えば古代インドの有名な説話や詩人カーリダーサ (Kalidasa) の戯曲に現れる神話上の夫婦であるプルーラヴァス (Pururavas) とウルヴァシー (Urvashi) といえば、それは意味論的に2を表明する。またミトラヴァルナウ (Mitravarunau) に代表されるいわゆる dual deities の場合も同様であろう。それらは2のみにとどまらず、同じく無数に存在しうるはずである。このような、意味論的に数を表象する事象も検討の対象とせねばならない。

言及すべき数と事象が無数に存在するにもかかわらず、本論で検討することの可能な事柄はきわめて限られたものとなる。特に古代インドの1、2および3の検討に限定せざるを得ないこととなるであろう。

数の持つシンボリックな意味については、数学者による言及がある。例えば、中世ヨーロッパにおいて7、10、11、77、が非常に神秘的な数をして考えられていたことがすでに指摘されている。⁽¹⁾ またイギリスのW・J・ライヒマンは

数の神秘性について触れ、1に神聖な同一性および道義心と高貴性を、2に女性性および死や悪の象徴としての意味を、3に完全性を、4に大地象徴としての意味を、5に知識および結婚の象徴性を、6に均衡と平和との意味を認めている。また7に世界創造の後の安息日にかかわる深い意味があるとし、8に正義公平そして豊富を象徴する点を認め、9に三つの世界の均衡、10に絶対、すなわち神や法の象徴性があるとしている。⁽²⁾ ライヒマンはさらにその他の数の象徴するものにも言及しており、さらには心理学的方法を用いた数の象徴性に関する研究もあるが、⁽³⁾ 今はこの程度に言及するにとどめたい。

一方、インド学の領域においては、数の持つ象徴的な意味について触れられないわけではなかった。ほとんどの場合が論文の中の極く限られた箇所において簡単に言及される程度であったが、数の象徴性を体系的に論じたものは、筆者は寡聞のゆえに多くを知らない。⁽⁴⁾ その中で16を組織的に扱ったものとしてJ・ゴンドの論文を挙げる事ができるのである。⁽⁵⁾ 複雑な文献学的な操作のうちに導出されたその結論は、最も簡単に言うならば、「全体」ないし「総体」という概念と16とが密接にかかわると言うことであろう。⁽⁶⁾ また同じ著者による、「ヴェーダ」における3の exhaustive ⁽⁷⁾ な論及も重要な価値を持っている。

複雑な祭祀の存在を前提とする「ヴェーダ」は、その祭祀を施行する祭司に直接かかわる内容を持つ。それは、祭司や祭主 (yajamana) の祭祀上の行為や祭壇あるいは火壇の設置法などを種々の形で詳細に規定する。それらの規定内容は「数」とかかわることが多い。しかも幸なことに、その祭祀と深くかかわりあう、「ブラーフマナ (brahmana)」、「アーラニヤカ (aranyaka)」、「ウパニシャッド (upaniṣad)」などの、いわば祭祀の説明文献の内容を通して考察するならば、古代インドの人々の抱いた数の象徴の意味にせまることがより容易であろうと推測される。

ここでははじめに古「ウパニシャッド」を主に用いていくつかの数の象徴の意味を考察したい。その際、若干なが

ら「ブラーファナ」、「アーラニヤカ」その他の内容をも援用することとなるであらう。⁽⁸⁾

ここで検討の対象とされるべき数は極めて限られるとはいえ、それらの中にはすべての数の持つ象徴的な意味に共通する基本的な問題が潜在していると考えられる。筆者によって検討されるべく将来に委ねられている数の問題に関して、本論はその序論的役割をも果たすこととなるであらう。

- (1) Robert Edouard Moritz: *On Mathematics and Mathematicians* (Formerly titled *Memorabilia Mathematica or the Philomath's Quotation Book*), New York, 1914, no. 2149, 2148 nos. 2145; 2147; 2148 を参照。V. F. Hopper: *Medieval Number Symbolism*, New York, 1938. E. T. Bell: *Numerology*, Baltimore, 1933. Raymond L. Wilder: *Evolution of Mathematical Concepts — An Elementary Study*, New York: Toronto, 1968. (日本語訳 R・L・ワイルダー／好田順治訳『数学の文化人類学』海鳴社、一九八〇年、八四―八六ページ参照)。
- (2) W. J. Reichmann: *The Fascination of Numbers*, 1963. (日本語訳 W・J・ライヒマン／永田久、船根智美訳『数の魅惑』法政大学出版局、一九七六年、一九四―二〇〇ページ参照)。
- (3) 樺山紘一氏はその論文、「象徴的思考の文脈——魔術と数学」(斎藤正彦・広瀬健・森毅編『文化のなかの数学』・『数学セミナー増刊・シンポジウム数学・3』、日本評論社、一九八一年九月、五一―四一四ページ)の中に、L・パネットが「『無意識における数のシンボリズム』という論文の中でユング派精神分析の手法をもつて基本的な数のもつ意味を分析している」とし、その内容を紹介している。筆者は手をつくしては見たものの、ここに挙げられたL・パネットの論文に直接触れることができなかった。そこで止むを得ず、樺山氏の同論文から、パネットの導出した結果のみを、樺山氏の記すままに引用しておこう。「1は、善悪、美醜すべての対立がおこる以前の状態、つまり原初なる飽和の状態をあらわす。2は、対立、すなわち人間生活の諸事件に遍在する分離、対抗、闘争をあらわす。およそ分化といわれるものの基本的状態であり、そこから分析、和解などの人間の行為への出発点もしるされる。3は、あらゆるものの総合である。対立の解消、滅却でもあり、また第三の新生要素の誕生でもある。したがって、生物学的には生殖という超日常的行為、また精神的には、靈魂の介入による統合や和合というように対立をこえた崇高な質がふくまれている。4は、2と2という二種類の対立、分離をあわせもっているが、ここではその対立は分裂をまねくことなく、むしろ安定した秩序ある配列を象徴する。良好に組織された物質世界は、すべて4を原理

とする組成から成っており、もっともくずれにくい形だということになる。5はしばしば生物の生命原理につながる。春に芽をだす植物の、ゆたかな力動感にも対応し、また人間の指が5を単位としているように、動物的活動の原理がひそんでいる。ときにはこれは性的な意味すらもつことがある。6は、中途半端な数で、2という対立を三つふくんで安定に向かっているともいえ、逆に3によって整序されたものが、2によってふたたび対立にひきもどされているとも言える。しかし一般的には6は偶数としての安定性をもち、5や7のような不安な流動からまぬがれている。7は、基数としては最大の素数であり、それだけに複雑な内容をもっている。3というきわめて精神的に充満した数と、4という物質的に安定した数との和であるから、きわめて高次の超越性をもっている(ラッキー・セブン)。しかしそれ自体としては、不安定であり、3+3にも4+4にも風さなない中間的性格をさげられなく。」

- 以上は、古代インドの場合にかんがみると、若干の問題点がないわけではないが、大いに示唆に富む所論であると言える。
- (4) 比較的体系的に数を論じているものとしてO. Stein: *Poona Orientalist*, 1. 3. p. 16f.; 2. p. 164ff. (数81と100) J. W. Spellman: *Journal of Asian Studies*, 22, 1962, p. 79f. (21と100) があり、数一般としてH. Oldenberg: *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Die Weltanschauung der Brahmana-Texte, Göttingen, 1919, S. 46 ff. がある。
- (J. Gonda: *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague, 1965, p. 115). なる F. C. Endres: *Die Zahl in Mystik und Glauben der Kulturvölker*, Zurich-Leipzig, 1935.
- (5) J. Gonda: 'The Number Sixteen,' *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague, 1965, p. 115~130.
- (6) J. Gonda: *op. cit.*, p. 121f.
- (7) J. Gonda: *Triads in the Veda*, Amsterdam-New York, 1976.
- (8) 古代インド祭祀における数のシンボリズムについて J. C. Heesterman: *Ancient Indian Royal Consecration*, The Rājasuya Described according to the Yajus Texts and Annotated, s-Gravenhage, 1957, p. 34~37.

II

「ヴェーダ」全般の内容にわたって一元論志向が顕著であったことは周知の事実である。宇宙的な規模のもとに

つの原理を想定し世界創造を説く思想は種々の形で展開を示した。かかる実例の列挙はもはや煩雑の誇りをまぬがれないので、ここではそれを避ける⁽¹⁾。その典型は、ブラフマン (brahman-) を唯一の原理としてたてるシャーンディリヤ (Śaṅḍilya-) の説⁽²⁾である。このコンテクストにおける1は、時間論的には世界創造の原点としての概念、空間論的には単一ないし不可分の意味における均一性を表明している。その1の持つ概念は数量的なものであるとともに「全体」、「総体」、「完全」の意味を持ち得る。

しかし、古代インドの1の概念は、このような単純な意味内容に限定されるものではなく、特に神話的レヴェルにおいてさらに重要な意味を持つものとして与えられている。その意味の1を単純化して示すために、ウッターラカ・アールニ (Udalaka, Aruṇi-) の思想として有名なものを例にとってみよう。要するに、太初に「有 (sat-)」と称する唯一の原理が存在し、それが「熱 (tejas-)」を創造し、「熱」は「水 (ap-)」を、「水」は「食物 (anna-)」をそれぞれ創造し、「有」それ自体はこれら三要素に入り込み、現象世界を成立せしめる、とするものである⁽³⁾。

ここに現れる「有」に示される1の概念は、きわめて不安定であって、前述の原点・単一性・均一性を示しながらも、少くも「熱」・「水」・「食物」に示される3ないし複数性、多数への分散の危機を孕んだものである。1の持つかかる概念は、前述の「ヴェーダ」における一元論志向の傾向とあいまって、実に多くの例を挙げることができる。例えば「真実 (satya-)」を三音節に分解することを介して、それを「不死 (amita-)」以下の三つの要素に分析し⁽⁴⁾、また創造神が自からを三分して太陽等を作り、さらに、自から三重の氣息となつたとし、或は一なるものが五となる等々の記載には極めて頻繁に遭遇する。それらの例はあまりに煩瑣なので一々の例を挙げないが、後に2、3、4等の個々の数を検討するに当って再び触れることとなるであろう。

古代インドにおける1の概念は、したがって複数性を内在した1であり、単一かつ均一でありながら、同時に複数

かつ多様であるという、いわば ambivalent な性質を持つものである。それは、あたかも数学における一つの集合の概念ときわめて近似していると言えるであろう。1はこのように一と多とを統一する極限概念であるが故に、古代インドにおいて、それはさらに別の特殊な機能を持つこととなった。1の持つその特殊機能に関する検討にすむこととしよう。

オランダの G・J・ヘルトは「全体」を意味する数は、それ以前にすでに得られた「全体」を意味する数に次々に1を加えることによって得られると考えた。⁽⁷⁾ 古代インドにおける「全体」を意味する数のすべてが、ヘルトの言に矛盾することなく該当するとは考え難いが、ある数に加算される1に着目した点は蓋し焔眼と言うべきであろう。1が或る特定の数に加算された場合に、その和としての数が超越性、神秘性を意味する場合がしばしば文献の中に発見できる。加えられる数が何故1であるのか。それは1の示す ambivalent な性質によるものであると筆者は考える。1は、それ自体が持つ単数性と複数性の二つの領域にかかわる ambivalence によって、日常的・現実的な事象を非日常的・超現実的な事象へと質的に転換せしめる力を持つのだと言えよう。

『チャーンダーキヤ・ウパニシャッド』に次のように記されている。

「義務の種類 (dharma-skandha) は三ある。祭祀、ヴェーダの学習、施与の以上のものが第一のものである。ほかならぬ苦行 (tapas) が第二のものである。ブラフマチャーリン (brahmachārin) として師の家に住むことが第三のものである。これらすべての「三種のもの」のものは善の世界「をもちたらしめるもの」なる。「さらに」ブラフマンに住するもの (brahmastha) は不死の状態に到る。⁽⁸⁾

この文章は祭祀以下の三種の義務に加えられる他の一つの要素が不死という超越的な概念とかわかることを示している(すなわち 3+1)。⁽⁹⁾ また『マーンブドゥーキヤ・ウパニシャッド』(Māṇḍūkya-upaniṣad) は字音「オーン(om)」を

「ア (a)」「ウ (u)」「ム (m)」の三音に分析して、それらを各々覚醒した状態のヴァイシュヴァーナラ (vaisvānara-)、夢を見ている状態のタイジャサ (taijasa-)、熟睡の状態にあるブラージュニヤール (brah̄ma-) とに当てたのち、第四のものとして、要素を持たず、近づきがたく、多様性を持たず、吉祥で不二なるものとしての字音「オーム」を挙げて、さらにこれがアートマン (ātman-) であるとしている。⁽⁹⁾ 三音節に分析された段階は覚醒・夢・熟睡という日常的な相対的な領域にとどまるにすぎないが、第四のものとしての「オーム」こそ絶対にかかわるものと理解できよう (3+1)。⁽¹⁰⁾ 『タイッティリーヤ・ウパニシャッド (Taittirīya-upaniṣad)』においても、三つのヴァヤーンリタイ (vāyānti-)、すなわちブール・ブヴァル・スヴァル (bhūr, bhuvār, svar) に加えて第四のものとしてマハス (mahas) を挙げ、第四のそれがブラフマンであり、またアートマンであるとしている。⁽¹¹⁾ これも同様の理解のうえに成るものと言える。⁽¹²⁾ なお 1+1 および 2+1 の場合については 2 および 3 の象徴性について言及する場合に検討を加えたいと思う。

さらに『シャタパタ・ブラーフマナ』ではアグニアーダーナ (Agnīyādāna-) 祭を説明する中、五つの祭祀用具 (saṁbharā-) に言及し、それを六季節と関連づけ、第六のものはアグニ (Agni-) であると言ひ、それによって欠点のないものとなる (anyūnam bhū-) としづる。⁽¹³⁾ (5+1)。

一方、この同じ「ブラーフマナ」はアグニシシュトーマ (Agnīsiṣṭoma-) 祭におけるアググラヤナ・グラハ (Agr̄yaṇa-graha-) を説明するに際し、これに先行する六グラハに次ぐ第七のグラハがこれであるとし、恐怖のないことと危険のないこととの獲得にこれを結びつけている。⁽¹⁴⁾ (6+1)。⁽¹⁵⁾ 『アタルヴァ・ヴェーダ (Atharva-veda-)』はその一詩節の中で祭祀用の容器チャマサ (camasa-) に言及し、チャマサのへり (tira-) に七聖仙がすわり、第八のものとして言葉 (vac-) を挙げて、これがブラフマンと同値に置かれるとしている。『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャ

『ド』は同じこの詩節を引用し、聖仙を氣息 (*prāṇa, pl.*) と同一視している⁽¹⁴⁾ (7+1)。その他9に1を加える例、⁽¹⁵⁾ 10に1を加える例など多数発見することができる。⁽¹⁶⁾⁽¹⁷⁾

これらの実例を検討した結果、筆者はほほ次のように理解している。すなわち、それに1が加えられるべき数は特
に限定される必要はなく、極端に言うならばいかなる数でもよい。時には、1が加えられるべき数がそれ以外の何ら
かの理由によってすでに特定の意味を持つ場合があるにせよ (例えば前述の7+1の場合)、その数はむしろ副次的
な意義を表明しているに過ぎず、それに加算される1こそが非日常性・超現実性・神秘性に門を開く鍵となる。それ
は、古代インドの1の持つ超絶的とも言うべき *ambivalence* によるが故であろう。さらに進んで、かかる意味を持
つ1は、*static* なものを *kinetic* なものと化し、逆に *kinetic* なものを *static* にする力を持ち、種々の事象の
原動力としての機能を果たしていると言える。これについての言及は別の機会にゆずらざるを得ない。

(1) 「ヴェーダ」における一元論に言及した論文もあまりに多いので、代表的なものを一つのみ挙げるにとどめる。岩本裕、田
中於菟弥、原実編『辻直四郎選集』第一巻、ヴェーダ学・1 (法蔵館、一九八一年) 六二―一〇三以下。特に二二―二三以下
下参照。

(2) *Chāndogya-upaniṣad* (以下 *ChU.* と省略) 3, 14, 1~4. cf. *Sātapatha-brahmaṇa* (以下 *ŚB.* と省略) 10, 6, 3. 拙訳『マ
ニシヤッドの哲人』(講談社、一九八〇年) 二〇八―一〇九以下参照。

(3) *ChU.* 6, 1, 1~6, 5. 拙訳、前掲書、一九〇―一九六ページ。

(4) *ChU.* 8, 3, 5. なお同様の内容については *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (以下 *BĀU.* と省略) など *Kāṇva* 派文本を用いる。
5, 5, 1. 40. 以下 *BĀU.* 2, 3, 1; *Kauṣṭhiki-upaniṣad* (以下 *Kauṣṭ.* と省略) 1, 6; *Taittirīya-upaniṣad* (以下 *TU.* と省略)
2, 6; *Aitareya-āranyaka* (以下 *AiA.* と省略) 2, 1, 5. など。

(5) *BĀU.* 1, 2, 3. 同様に1が3の要素に分裂する例として *BĀU.* 1, 5, 3~13; 5, 2, 1; 3, 1; *Svetāśvatara-upaniṣad* (以
下 *ŚveU.* と省略) 1, 4; 7; cf. *ŚB.* 1, 2, 5, 14; 3, 2, 18; 3, 10; 13; 14; 6, 3, 26; 3, 1, 3, 20; 4, 4, 17, etc.

(6) 例として *ŚveU.* 1, 5.

(7) The number of the whole is obtained by continually adding one to the whole already obtained, just as the number five is obtained by adding as a fifth to the four castes or clans the tribe or community as a whole. G. J. Held: *The Mahābhārata, An Ethnological Study*, London-Amsterdam, 1935, p. 123. cf. J. Gonda: *Change and Continuity in Indian Religion*, p. 124.

(8) CHU. 2, 23, 1~2.

(9) Maṇḍūkya-upaniṣad (マंडウキヤ 上經) 8~12. cf. Em. Lesimple: *Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda, Les Upaniṣad, Texte et traduction sous la direction de Louis Renou*, V, Paris, 1944, p. 22~24.

(10) TU. 1, 5, 1. なお CHU. 2, 23, 2~3 參照。

(11) 三十一の總句は SB. 6, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35. J. Gonda: *Triads in the Veda*, Amsterdam-Oxford-New York, 1976, p. 115ff.; 120. J. Gonda: *Vedic Ritual, The*

Non-solemn Rites, Leiden, 1980, p. 34~35.

(12) ŚB. 2, 1, 1, 13. cf. ŚB. 3, 4, 3, 17.

(13) ŚB. 4, 2, 2, 7.

(14) Atharva-veda 10, 8, 9; BĀU. 2, 2, 3.

(15) ŚB. 8, 5, 2, 7; 8; 9; 10.

(16) BĀU. 3, 9, 4; ŚB. 3, 8, 1, 3.

(17) 三十三の總句は SB. 9, 1, 1, 16 (三十一)° CHU. 6, 7, 1~3 (三十一)° cf. J. Gonda: 'The Number Sixteen.'° ŚB. 1, 3, 5, 12; 9, 2, 3, 1 (三十一)° CHU. 2, 10, 5 (三十一)° ŚB. 9, 2, 3, 47 (三十一)° ŚB. 4, 5, 7, 2; 5, 1, 2, 13; 3, 4, 24 (三十一)° Aitareya-brāhmaṇa 7, 17, 6~18, 9. cf. CHU. 8, 6, 6; 11, 3 (三十一)° ŚB. 3, 3, 1, 13 (三十一) 参々。

III

オランダの J. G. Gonda は二つ一対となるものの一体性を問題として扱った。その内容はかれ自から言うところの

qualité-unité に集約して示されるであろう。要するに2を構成する二つの要素はたがいに補足しあう関係にあり、したがって、それは再び1なるものとして理解されるということになる⁽¹⁾。それゆえ2も1と同様に「全体」「総体」「完全」を表象し得る数である。この種の2の意味に関する論議はこれに委ねることとしたい。ただ、二つの要素の補足関係は、視点を交えるならば、対立関係、相対的關係としても把握しうる。unité によって表明される2は、その意味では前述の1と同様であり、たえず分裂の危機を孕んでいると言えよう。その点から見れば、2は極めて不安定である。そしてそれは二つの1から成るといふ意味で「一体」なのであって、1なるが故に多数性を内面に秘めている1とは、弁証法的に互に対置される These と Antithese との関係にあると言えらるであろう。2は二つの要素から成ることが固定しているので、1が示したような ambivalence を示すことはない。それはその unité の側面においてのみ1と同様の ambivalence を示すと言えらるであろう。2については言及をこの程度にとどめ、3の持つ意味にすすみたい。

古代インドの文献において3が現れる頻度は極めて高い。その中には、単なる数量の意味における3もしばしば現れ、「多数」「総体」「完全」の概念を象徴する意味の3も極めて多くにのぼっている。その個々の資料に関しては、J・ゴンダの論文と大著⁽²⁾にもはや委ねて差支えないと思う。しかしJ・ゴンダ自らがたまたま述べているように、3は一般的に言って「多数」と identical ではなかった、という点⁽³⁾は十分に留意するべきである。ここに我々は三種類の3の存在を読みとることができらるからである。その第一の3は、数量的な意味の3であって特に象徴性を持たぬものである。第二の3は、単なる数量の意味を超えて象徴的な意味、すなわちゴンダの言う「多数」と identical な3である。この意味の3は、「多数」「全体」「完全」を表面する意味においては、1および2と等価値のものと理解することができる(1 || 2 || 3)。一方、第三の3こそが最も問題のものであって、第二の3の概念を超えて「非

日常性」「超越性」「神秘性」を表象するものである。

ヴィシシュヌ (Viṣṇu-) が三步を歩んだというのは「ヴェーダ」のみならず古代インドにおける重要な神話上のモチーフである。しかし、その二歩は知られ得るが、第三步は不可視であるとされたり、第三步をヴィシシュヌ自身を知るといふ記述がしばしばなされることから、ヴィシシュヌの三步に言う3が実は2+1であることが知られる。したがってその第三步は、相対的關係を表象する2に加えられるところの ambivalent な内容を持つ1であって、まさにそれ故にヴィシシュヌの第三步は mystical な意義を持つと言えよう。また同様に、『リグ・ヴェーダ』に含められるスリーヤ (Surya-) に対するマントラにおいて、「スリーヤの二つの車輪をバラモンたちが確かに知り、一方、かくされた一つの車輪を真実を知る者 (adhatī-) たちのみが知る」と述べているのもこの意味において理解されるであろう。さらに例を挙げるならば、「シュナハシェーパ (Sunahśepa-) 説話」においては、貧困のバラモンであるアジガルタ・サウヤヴァシ (Ajigarta, Sauryavasi-) に三人の息子があって、シュナプッチャ (Sunahpucca-)、シュナハシェーパ、シュノーラーングーラ (Sunolāngūla-) というが、この中の息子シュナハシェーパのみが王子ローヒタ (Rohita-) によって贖われてその身代りとして犠牲となる。しかしシュナハシェーパはこのことを通じて「ヴェーダ」の詩人となることを得た。⁽⁶⁾ このシュナハシェーパの位置も上述と同じ意味の1として理解できるであろう。また、3という数の超越性を示す概念から言うならば、世俗論と真義諦との対立關係にさらに加わる中道もその同一線上に理解できなくもない。⁽⁷⁾

実のところ、筆者の見る限りでは、非日常性、超現実性、神秘性にかかわる直前に述べたような3の意味を顕著に表わしている例は必らずしも多いとは言えない。しかし、3を2と1との和として考える例はかなり多く「ヴェーダ」の中に見出すことができる。例えば『シャタパタ・ブラーフmana』はチャートゥルマースヤ (Caturmāsya-)

祭を構成する一祭祀ヴァイシュヴァデーヴァ (Vaiśvadeva) 祭を説明する中で、バルヒス (barhis-) を三つに束ね、それ全体を再び一束にすることを述べている。三束のバルヒスのうちの二束は父と母として説明され、それから生ずるものが第三のバルヒスの束であると記される。それ故に三つの束が再び一束とされるのだと言う⁽⁸⁾。これも相対的な2に加えられる ambivalent な1、そしてその総和が再び ambivalent な1と同一視されることを示すのだと考えられよう。

また祭祀上の行為で、献供などを三度行なう場合に、最初の一回は祭詞とともに、次の二回の献供は無言で行なう、というような例は極めて多い⁽⁹⁾。また祭祀上の三回の行為が一回と交替することもしばしば見受けられる⁽¹⁰⁾。こうした事象の背景も恐らく同じ意味において考えられると思う。

このように、非日常性・超現実性・神秘性の意味を背後に持つ3は、実は2を基礎として成立したものであって、その意味では単に数量的な意味の3や、多数・全体・完全を意味する3に比して構造の複雑さを示していると言えよう。それはあたかも単一・均一な内容を持つ数量的な1の傍に存在する、ambivalent な1のように、無気味な不安定さを内面に秘めながら、非日常性・超現実性・神秘性へと足を踏み入れている3である。

以上に検討して来たことは、古代インドにおける数、特に1に始まり3に終る数の問題であった。その内容は特に「ウパニシャッド」の記述を中心に据えようとしたために、祭祀文献としての「ヴェーダ」を直接・間接に材料として利用することとなった。言うまでもなく「ヴェーダ」は極めて老大な文献群であるから、今回はただその一端に触れたに過ぎない。ここに扱った以外の数を検討する必要は言うまでもなく、ここに述べた1から3についても、これを補強すべく「ヴェーダ」を含めさらに多くの資料の検討が為さるべきことも承知している。

本論中では1の意味の持つあまりの重大さの故に、1の問題が中心とならざるを得なかった。1についてもさらに

論ずるべき問題が残っている。すなわちこのことは特定の数に1を加える場合のみを見たが、特定の数から1を減じる場合も言及すべきである。最も近い他の機会にこれらの問題を委ねるにとりして、今回はここで筆を止める。

- (1) J. Gonda: *The Dual Deities in the Religion of the Veda*, Amsterdam-London, 1974, p. 17ff. 444 J. Gonda: *Reflection on the Numerals 'One' and 'two' in Ancient Indo-European Languages*, Utrecht, 1953. J. Gonda: *Triads in the Veda*, 1976, p. 8ff.
- (2) J. Gonda: 'The Hindu Trinity,' *Selected Studies*, Vol. IV, History of Ancient Indian Religion, Leiden, 1975, p. 27~41. J. Gonda: *Triads in the Veda*. J. Gonda: *Vedic Ritual*, the Non-solemn Rites, Leiden-Köln, 1980, p. 30~36.
- (3) That "three" was not, or was not generally, considered identical with "many" appears from RV. 8, 45, 34 where "two", "three", and "many" occur in succession.....J. Gonda: *Triads in the Veda*, p. 17.
- (4) Rg-veda 1, 155, 5; 7, 99, 1. cf. Rg-veda 1, 154, 5; 6: 22, 20. F. B. J. Kuiper: 'Three Strides of Viṣnu,' *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, p. 149. J. Gonda: *Triads in the Veda*, p. 25.
- (5) Rg-veda 10, 85, 16. cf. Rg-veda 1, 35, 6.
- (6) Aitareya-brāhmaṇa 7, 13, 1~18, 9. Śāṅkhāyana-śrautasūtra 15, 17~27. 1) 説語の彙考に「ムナツ」
ムナツ 説語の彙考「『大正大学研究紀要』第六十七輯 昭和五十七年 一一一(ムナツ)」。
 2) cf. J. Gonda: *Triads in the Veda*, p. 9.
- (7) SB. 2, 5, 1, 18. 1) 説語の彙考に「ムナツ」
 3, 5. J. Gonda: *Triads in the Veda*, p. 14.
- (8) J. Gonda: *Vedic Ritual*, p. 35. J. Gonda: *Triads in the Veda*, p. 15f.; 89f.; 114.
- (9) J. Gonda: *Vedic Ritual*, p. 35~36.

ハイデッガーにおける無の系譜

松 丸 壽 雄

略記帳

- WIM(V) : Was ist Metaphysik? の本文をなわわ『講義』
- WIM(N) : Nachwort zu : ≪Was ist Metaphysik?≫ 『後語』
- WIM(E) : Einleitung zu : ≪Was ist Metaphysik?≫ 『前語』
- WW : ≪Vom Wesen der Wahrheit≫
- WG : ≪Vom Wesen des Grundes≫
- Hum. : ≪Brief über den Humanismus≫
- SuZ : ≪Sein und Zeit≫
- NII : ≪Nietzsche II≫
- VA : ≪Vorträge und Aufsätze≫
- ID : ≪Identität und Differenz≫

GAIX : 《Martin Heidegger : Gesamtausgabe》 Bd. 9

SvG : 《Satz vom Grund》

EIM : 《Einführung in die Metaphysik》

Gel. : 《Gelassenheit》

ハイデッガーは「有の神(NH. 29)」といふことも言うが、同時に「《有》——それは神ではない (Hum, GAIX 231)」とも言う。有 Sein は神と同一視されない。それでは、ハイデッガーにおける「神」、或いは「神的なるもの das Göttliche」は如何に理解す可きであらうか。この理解のためには所謂「転回 Kehre」として性起 Ereignis という事柄が理解にもたらされねばならない。しかも、「有ではない」と言われる以上、有のみに「有の露現 Enbergung」にのみ目を向けていたのでは十分ではない。そこで、小論は「無」或いは「無化 das Nichten」という面から、ハイデッガーにおける「神的なるもの」に出会う準備として「転回」の周辺を考察してみたい。従って、小論は「神的なるもの」を考究するための序論という位置付けで書かれたものである。これは『形而上学は何であるか』を中心に、思索の歩みという観点から為された。

一、『形而上学は何であるか』——「講義」

『形而上学は何であるか』は三部分より成る。本文は一九二九年のフライブルク大学における教授就任講義である。その後一九四三年に後語が付加され、更に第五版（一九四九年）では序文が付け加わった。この二十年の間には思索は変転して来ている。そのことに注意し乍ら、先ず「講義」から考察を始めよう。

我々の注意は「無」に向けられる。この講義に於て無の根本動向が無化する *Nichten* として捉えられる。無化することは「拒示しつつ指示すること *abweisendes Verweisen*」とも言われる。これらは何を意味しているのである

うか。(vgl. WiM(V), GAIX 114)

それは次のことを意味している。無は不安の内て総じて有るもの *das Seiende im ganzen* と一になって出合われる。その際、総じて有るものは、我々人間的現有にとつての意味連関を失って、我々から沈み込み、滑り去って行く。その滑去して行く総じて有るものと共に、而も有るものに於て、無は自らを告げ知らせて来るといふのである。その告知の仕方が、拒示しつつ指示するとして表現されている。

さて、拒示とは「無は自らに惹きつけず、本質的に拒示的である (WiM(V), GAIX 114)」とどういふのである。すなわち、総じて有るものが滑去し去った後に、無が独り残存し、その残った無に我々人間的現有の注意が向けられるのではない、ということである。もしそうだとすれば、無は「残っているもの」であり、ある種の有るものになつてしまふであらう。そうではなく、自らを有るものに於て示すことを拒み、自らの内に退き帰つてしまふと言われているのである。無の根本動向は、かくして拒示的である。而も、拒示的であるのは、上記の事だけに留まらない。それは滑去する総じて有るものを指示することへと、むしろ向かされる。無は拒示的であるが故に自らを退去せしめ、そのことによってむしろ、無(それは有るものではない)自身ではなく、有るものへと指示する。従つて、不安の内にある、人間的現有も自分自身ではない総じて有るものと、共に滑去している訳だが、その現有は「有るもの」へと指し向けられるが故に、むしろ「有るもの」と関りをもち、関心をもたざるを得ないことになる。これが拒示的指示としての無化することである。ここに於て、一種の「反射 Reflexion」とでも呼んで良い性格があることを指摘しておこう。つまり、有るものが無の拒示という壁に打ち当って、総じて有るものへと再び撥ね返ってくることである。さて、この様な無の無化することにあつて、何が更に出来しているであらうか。それは、鏡の如き単なる反射ではない。先に述べた如く、無の無化にあつて、今まで慣れ親んで来た有るものは、人間的現有にとつての意味連関

(Bedeutsamkeit——Vgl. SuZ §17, 18) の綱目を破られる。「滑去する」とはその意味である。そして、「今まで覆蔽されていた、全き疎遠におおつてこの有るものを開顯する (WIM(V), GAIX 114)。」の疎遠 *Befremdlichkeit* に於て、有るものは有るものそれ自身として、言はば、意味とか価値とかの後から附着された衣を脱ぎ去つて、裸のままの有るものとして出会われる。それ故、無化する無は、有るものが有るもの自身として出会われることを可能にする開け *Offenheit* を開く。この時、人間の本質が開けに出て有ること、つまり現一有 *Da-sein* は、有るものが、有るものそれ自身として出会われる場にもたらされる。この意味で、「純粹な現一有 *das reine Da-sein* (WIM(V), GA IX 112)」として現一有と言われるのである。この純粹さは、有るものが有るものそれ自身として出会われる開けを、無が前駆的 *vorgängig* に関き、人間本質が現一有として、その開けに有ることを可能にする。この純粹な現一有に於て初めて、有用性とか、対象性とか、用立可能性とか言う地平で、有るものと出会うことが可能となる。かくして、「純粹な現一有」は、右の如き地平を開く開性として前駆的であり、純粹であり、ア・プリアオリである。(Vgl. SyG 125f.)

この様に、無が無化することにより、有るものが、有るものそれ自身として出会うことが可能となった。人間的現有がこの有るものと出会い得る開けに出て有ることも、無の無化が可能にする。現有は無の開く開けへととり取まれているのである。この意味で「現一有は無の内へ取り込まれていることを謂う (GAIX 115)」と言われるのである。さて、無の無化は拒示的指示であった。この性格は *Reflexion* と呼んでおいた。この反射は何を意味しているのであらうか。

無は有るものではない。併し無が無化するのには「有るもの」と一になって *in eins mit* という仕方であった。無はその自性に適った仕方であるものと共に、而も有るものに於て自らを告げ知らせた。その時、指示性という意味連関

の内にあって慣れ新しんでいた有るものは、その連関の破綻により「裸の有るもの」として現われた。この如き有るものを出会いしめる開けを可能にしている無は、だからと言って、有るもの一種ではない。有るものでは無いもの、有るものから自らを区別する⁽¹⁾△もの⁽²⁾▽である。だが、無の本質動向としての拒示することは、自らを示す仕方は当然の事ながら、ポジティブではない。それは「自らに惹きつけない」と表現された。つまり、「自らを匿し、蔽すること」が無の本質に属している。或る△もの▽を思索する際に、それを有るものとして思惟する主体の前に立て、対象として有者的⁽³⁾に表象することに慣れ切ってしまった思惟にとっては、自らを匿し蔽す仕方で自己告知して来る無は、背を向け、退き去って行く△もの▽、従って背馳する「もの」となる。これを無から言えば、無は有るものに基く有るものからの思惟を拒む、と同時にまさにその故に、その思惟を有るものへと——仮令それが「有るものとしての有るものそれ自身」であるとしても——指し向ける。このことが「滑去する総じて有るものへの指示」と言われたことである。そして、有るものから、無化する無の拒示的壁に打ち当り、それに撥ね返されて、又もや有るものへと帰る運動、これを我々は反射と呼んだのであった。この反射に於ては、無の無化すること、つまり拒示しつつ指示することの内、仮令それが滑去するという相に於て出会われるのであっても、やはり有るものへと指示する面がより主題的に見て取られている、と結論されよう。

更に又、反射は有るものに基き、有るものからその有を問う立場であることをも同時に示している。従って、形而上学的立場に未だ立っているとも言えよう。事実、この講義は所謂形而上学の根本の問「何故に抑々、有るものが有って、むしろ無が有るのではないのか」で締め括られている。すなわち、無は、常に有るものとの関りから問として立てられ、有るものが有るものとして有る根拠を尋ねる問の途上で顕わになった△もの⁽⁴⁾▽である。従って、WG 第三版(196)に附された前書きに、「無は(中略)有るものから経験された有である」は当を得ていると言えよう。

だが、同時に注意を払わなければならないことがある。それは拒示に言及した所で示唆しておいた事だが、拒示に於て「自らを匿し、蔵すこと」が既に視圈に入れられている事実である。この動向は、「自らを覆蔵すること Sichverbergen」として捉え直され、後のハイデッガーの思索にとって欠かせない意義を担うものとなる。この動向が、先取的に見れば、拒示することとして、従って撓ね返しとして現われたのである。この覆蔵するという根本動向が無化することには於て見てとられていることは積極的に評価すべきであろう。それと並行して、人間の現―有への変転 (Vgl. WIM(V), GAIX 113) が言われているが、人間的現有が主体的、基体的要素を残している限り、それは単なる要請に留り、十分展開され得ない。それは何故かと言えば、無が総じて有るものと「一になって」自らを告知すると言われた時の「一となって」の位置附けに問題があったからである。この「一となって」は、総じて有るものと無との出会いの場である。無と有るものとの区別が生ずる場であるべきである。ところがこの「一となって」は、両者を繋ぐ統一から見られた結合点として見られている。それではその統一とは誰か。それは、不安において不安になつて有るもの、つまり滑去する有るものと共に自らも滑去している人間である。すなわち、統一一点として、人間は総じて有るものが滑去しているにも拘らず、ある意味でそこに留まり、滞留している者となつて有る。統一する中点 (die einigende Mitte, Vgl. ID 16) となつてしまつて有るのである。これに対する反省から、『講義』では、人間の彼の現―有の内への変転として要請されていたにすぎないものが、『後語』にて犠牲 Opfer として遂行されるに至るのである。

二、『真理の本質について』

この本の第一版は一九四三年に世に出されているが、一九三〇年に考えられたものである。尤も、第九節の第一文節だけは一九四九年に追加された。従つて、今は追加分を除いたものが考察の対象となる。

さて、この作品は大きく二つに分かれる。第五節までと第六節以降の二部分である。前半部は真理(性)の本質が、開かれて有るという意味での自由であることとして究明の対象となっている。これに対し後半は非—真性の在処について論ぜられている。この二分された構成はそれなりに意味をもっている様に思える。

前半部を更に詳しく辿りつつ検討を加えてみよう。真理は通例、「則ち Sich richten nach」という意味を担いつつ *Richtigkeit* とされる。これは一致 *Übereinstimmen* に帰趨する。一致は関わり *Verhalten* を前提している。関わりは有るものに向って、開かれて立って有ることである。それは、その根拠として、その有るものに関る人間が、この開けの内を開かれ、顕わになるものに向って空け開かれて自由であることがなければならぬ。この自由が、その都度有るものをそれ自身で有らしめる。この有らしめる *Seinlassen* が自由で有ること *Freisein* に他ならない。ところで有らしめるとは次の様にも言い換えられる、「開けとその開けへ関り入ること *Sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit*」と。有らしめるのこの二様の言い方の中に、我々は或る種の揺らぎを看取する。すなわち、後者の表現における開けとは現—有の *「現 Da」* ということである。『講義』で要請された人間の現—有への変転と言われた時の「現」である。「現」に於て有るものが、有るものそれ自身として出会われているが、「現」それ自身は有るものではない。しかし、前者の表現に於て言われる「有るもの」と「開け」との区別が曖昧になる。実際、開け *das Offene* は「覆蔽されていないもの *das Unverborgene*」と見做され、むしろ開けにおいて「開顯されるもの *das Offenbare*」と同一視されている (Vgl. WW, GAIX 188)。

この揺らぎ、或いは二義性は次の立場に連関する。すなわち「総じて有るものは *physis* すなわち *「自然」* として露わになる。この自然は(中略)総じて有るものとしての有るもの、つまり開現する現前という意味でのそれを意味する (WW, GAIX 189f.)」の引用では、総じて有るものとしての現前、すなわち有と同一視している。そのこ

とは、ここで有と言われているものが有るものの有を意味している、従って有が有るものから、或いはその根拠として求められる立場を脱し切ってはいない、このことに連なるのである。更に又、この揺らぎは後半部の非真性の議論にも影を落としている。

自由は△総じて▽有るものをそれ自身として露現することに関り入っていることであつた。しかし、この△総じて▽は概念的な理解にもたらされるものではない。それは、「理解され得ないもの」として、総じて有るものを覆蔵することに他ならない。かくして有らしめることは、それ自身の内に同時に蔵し匿すということを含んでいる (Vgl. WW, GAIX 193)。覆蔵性 *Verborgenheit* は非—真性 *Un-Wahrheit*, 非—本質 *Un-Wesen* として、真性すなわち非覆蔵性、すなわち露開性に本質的に共属している。この「非—Un—」として『講義』で言われていた拒示がここで示されている。無はここでは非真性、非本質として捉えられている。別の言葉では密旨 *Geheimnis* とも言われる。『講義』で十分展開されずにいた拒示という側面がここでは密旨、つまり「総じて蔵されるものを蔵すこと」として考究されている訳である。而も、拒示は真性、非覆蔵性から考えられている。そのことは、「非—本質は(中略)先立って—本質現成する本質である (WW, GAIX 194)」と言われる如く、現前すること *Anwesen* それ自身に本質上属するところから、従って有それ自身の根本動向から思索されようとしている。有の真性 *Wahrheit des Seins*——それは後の思索の主題となるものであるが——を視圈に入れた処からの言及である。それにも拘わらず、この有を有それ自身として思索する場にはもたらされてはいない。有の真性に到達し得なかつた。ハイデッガー自身も言う、「非—真性としての真性の元初的非—本質の『非—』は(有るものではなく)有の真性のまだ経験されぬ境域の内へと指し示す (WW, GAIX 194, 傍点は筆者)」と。この「非—」は、すなわち無は、有の真性の本質動向を指し示すだけに留まってしまった。何故か。それは、有の真性に於て、有に共属するものと予感された「非—」

が、つまり「総じて蔽されたもの（すなわち有るもの）の覆蔽」としての密旨が、有るものに於て有者的に理解されたからである。それは、「有らしめること」が有るものを有らしめることとして、有者的境域にハイデッガー自身がまだ身を置いていたからに他ならない。これも、有るものから有の真性への一種の揺らぎであろう。

それでは、この揺らぎの意味するものは何か。それは、『講義』における Reflexion から、後述の『後語』における Opfer 犠牲の揺り戻しの中途にあって、形而上学的軌道を振れ上った振れと見做せる。この振れは有を中心点とするかの様に動いている。その中心の軸たる有に向って引きつけられながら、形而上学的軌道から、有それ自身へ、有の真性へと振れ上がろうとした処に、この振れを位置づけられよう。またこれは、『講義』から『後語』への過渡とも言えよう。この過渡的性格はこの作品の構成自体、つまり先に前半と後半と分けた二部にも示されて来ている。すなわち、前半では、自由で有ることは、有るものを有るものとして有らしめることとして、有者的地平から理解された。それに対し、後半はむしろ有ることそれ自身から、真性の無化する性格が本質的に真性、有の真性に属すると言われている。そこにおいては、もはや有者的地平には留まれない有への弾みが認められる。これも過渡性格の表われの一つである。

三、『形而上学は何であるか——後語』

これは講義の第四版に一九四三年に初めて附されたものである。ここに至って無を廻る議論は今までと異った展開を遂げる。これを見てみよう。

『講義』に於て、無が無化することにより、有るものがそれ自身として全くの疎遠さに於て現われる。謂はば、日頃我々が役立ち得るものとして、安んじて接していた「もの」が突如として、その慣れ親しんだ有り方から全く疎々しい、不審を惹き起す有り方に於て出会われることになる。出会いの地平とも言うべきものが変転するのである。そ

の時に、『形而上学の根本の問』が発せられた。この問の問い出そうとするものは「ものがものとして出会われることを可能にしている」《もの》、或いは「地平を地平として可能にしている制約」である。この問は、ハイデッガー自らも表明している通り (WIM (V), GAIX 121) 形而上学的問である。つまり、有るものについて、その有を、有るものを可能にする制約として、謂わば超越論的地平の制約を問うているのである。無は、ここではむしろ有と同じもの *das Selbe* であった。後年 WG の前書きに示すように「有るものに基づき経験された有」であった。

ところが、此処『後語』に至って事態は一変する。その徴表として第一に掲げられる可きものは、無の後退とも言える事柄である。『後語』は、『講義』の後語として書かれている以上、その主導的主題の無について述べるを得ない。ところが、無はここでは「有るもの」の他者 *das Andere zu allem Seienden* であり、「有るものでは無いもの *das Nicht Seiende* として扱われる。即ち、「一切の有るものから自らを区別するもの」という仕方での、『講義』に於ける如き拒示的指示の拒示する働きは、無から奪い去られて、無は有の影にすぎないものとなってしまふ。主題は無の否定的拒示的側面を離れて、有それ自身への近づきを自論むことに移行しているのである。そのことを端的に示すのが「しかしこの無は有として本質現成する (WIM(N), GAIX 306)」という文である。ここで無はむしろ有の先兵であり、前衛であるにすぎない。その前衛としての役割は、有るものを全き疎遠さの内新たに開示することを可能にしているものを問わざるを得ないことへ導くことによつて、果されたかに見える。⁽⁶⁾つまり「有として本質現成する」に強調点が置かれ、有が現前 *anwesen* して来ることに第一次的関心が向けられる。「講義はただ次のことを思索している、つまり西洋の思索にその端初以来思索される可きこととして出来して来ており、とは言え忘却されたままに留まっているもの、すなわち有だけを思索している (WIM(N), GAIX 308)」と言明されるに至るのである。この引用によつても無の後退は明らかである。その証拠を更に掲げれば、WIM 第四版(一九四三年)に附され

た註に「有るもの一切にとっての端的な他者」への言及があるが、ここでは、「これも又、まだ形而上学的に有るものから言われている (GAIX 306)」と書かれており、更には、「無は有として現成する」の「無」に附された註には「有るものの(無)となつてゐる (GAIX 306 ()) は筆者補) のは、無は、有が有るものに向けた前衛に過ぎないことを十分に証している。無は有のヴェールに過ぎないものとなつてしまつてゐる。

しかし、この註は二つ共に二つの意味を担っている。第一には、この文脈中で解された様に、無は一切の有るもの他者として、有るものからその有を問うという、従来の形而上学的立場を脱し切れなかつた反省がなされている意味にとれる。その結果は、ここに示した様に無の後退に至る。第二に、この反省が(後述する様に)もう一度転ずる。すなわち、有が有として本質現成する事柄に目を遣ることに急な余り、無を有るものから考察してしまつた。無は有るものから思索されることにより、有るものの無として、無は有の前衛、先駆として有るものの他者、有のヴェールにすぎないものとして出会われてしまつた。抑々、無は有るものから出会われる可きではなく、有それ自身に本質的に属するものである。この点が軽視されてしまつた、と言う自省の意味にもなるのである。⁽⁶⁾

さて、無が有それ自身に本質的に所属するという点が見直されることなく、無の後退に至つた事は、必ずしも否定的、消極的に解される可きではない。無が有るもの一切の他者として、従つて有の前駆性として、更には有のヴェールとして有るものから捉えられた事は、ある意味で、無が有るものとしての人間の現有の内へより具体的に入り込んで来たことにもなるのである。これが、犠牲 *Opfer* に於て示されるのであり、ここに於て、人間の本質を成す思索が転回することを遂行するのである。

「その思索される事柄が(中略)、有るものの他者(即ち無≡筆者補註)から定められている思索は本質的思索と呼んで良いだろう。」無は今や、人間の本质たる思索に入り来たり、それを定めているのである。ハイデッガーは『後

語』のこの箇所で、更に続けて言う。「この思索は有の要に^{必要}応答する。その仕方は、人間が自分の歴史的本質を、唯一の必然性の単純なものに引き渡す仕方で応ずることによる。そしてその必然性とは、強いることにより要めるのではなく、犠牲の自由であって満たされる必要をなすものである (GAIX 309)。「無はかくして、思索を犠牲へと定め要めて来るのである。犠牲は、意志への意志 (Vgl. VA 67ff.) の輪を跳び出し、人間的現有の直下に劈開される無底の深淵 Abgrund の内へと躍入することである。この意味で犠牲は放下 Gelassenheit には、ほ、等しい (Vgl. Gel. 30 ff.)。つまり、Nichts-wollen ではまだ意志する働きが残っているが故に、Nicht-wollen により、人間的意志の本質を放下し切った処 (Vgl. NII 65)、『それは同時に、形而上学の完了 Vollendung たるニヒリズムからの脱却でもある。この如き放下 (特に Gel. 32) がここでは「犠牲」と言われているのである。この様にして、無は Nicht-wollen の Nicht として人間の本質たる思索に、「犠牲」を要めて来ているのである。このことは、専ら有るものを追い廻しつつ、かえってそれに追ひ廻されていた有り方からの訣別を意味することになる筈である。それと同時に、「無の場の保持者 Platzhalter des Nichts」であった人間は、有の真性が本質現成して来る場を提供するものとして、有の見張り die Wächterschaft des Seins を引き受けるところとなる筈である (Vgl. WIM(N), GAIX 310&311)。「性起として有は有の真性のために人間を要める (GAIX 311)」はこの意味に解すべきであらう。

確かに、ここでは人間的意志による作用が否定されることを繰返し強調しているが (Vgl. WIM(N), GAIX 310f.) それにも拘わらず、自己を無にし、有の真性の場になるといふ犠牲は、やはり人間的現有に遂行される《も》の《として》、無が出会われている以上、意志の片鱗を残していることになる。それは、人間の思索が、謂はば “Statthalter für die Wahrheit des Seins” として halten つまり維持しつつけるものとして捉えられていることにも見受⁽⁸⁾られる (Vgl. WIM(N), GAIX 311)。

無は有るものから思索されて「有るものの他者」となり、無の後退と言う結果を惹起してしまい、有の前駆としてのみ理解された事情は「有のヴェール Schleier des Seins」なる語に集約されている。しかし、ここでも見逃してはならないのは、飛躍が「犠牲」として敢行されていることであり、そのことにより有るものの真性に代って有の真性が明るみに取り出されつつあることである。確かに無の後退が生来したが、それは同時に、有るものに基づき、有るものから、その内からの飛躍——その飛躍が敢行されるのは無底の深淵の内へであるが——により、捨身の内でかえって、有そのものの開けへの道が開けたのである。有るものの内部からの飛躍とは言え、それは有るものの外部へ跳び離れてしまうことではない。それは、無が犠牲に於て働き続けている点かしらても窺える。そういうことではなくして、有るものを有るものとして有らしめている場、それは開けとも言われたが、そこから「有らしめること」それ自体に思索が呼応して、思索が自らを有るものから有それ自体に転じたのである。⁽⁹⁾

四、『フマニスムス書簡』

『書簡』は一九四六年秋にジャン・ポフレ宛に書かれたものである。ここでは、人間の本质たる思索と有との関わりが、有の真性を通して主題となっている。その思索の歩みの内で、無の復権とも言うべき現象を見ることができ。我々は直に無が如何なる布置を得ているかを探ってみよう。

「有は無化する——有として (Hum, GAIX 360)」と言われる。先に WIM(V) に於ては、「有るものの有に於て、無の無化することが経歴すると (GAIX 115)」表わされており、無化するのは無であった。『後語』に於て、無は有のヴェールに過ぎなかった。それは有るものの他者として無化し、そのことによりかえって、有るもの内に自らを示す。この意味で、有の前駆であった。『講義』、『後語』に於て、共通しているのは、無化するものが無であるという点である。それは、一方では拒示として示された無の無化であり、有るものではない△もの▽に於ける運動で

あり、他方では、有るものに於て自らを敢行にもたらす犠牲的無化であって、区別相違はあるにしても、無化するの
は無であった。しかし、ここ『書簡』では、無化するの是有とされる。無に対する思索態度の変化は明白である。

「無化する△もの▽¹⁰は、自らを、無いを具するもの das Nichthafte として開き照らす lichten (Hum., GAIX
359)。「無いを具するもの」それは「無」として自らを拒示して来たもの、有るのでは無い△もの▽は「無」と
呼ばれた。「有が無化する」と言われるのは、有と無の名称が入れ替っただけにすぎず、事態には変化はないのだろ
うか。しかし、ここに至るまでの処では、有と無を入れ替えることを正当化する如何なる根拠も示されてはいない。
拒示的指示とされた無の無化は、両性格、すなわち拒示と指示の面は、全く異った方向をもつ動向であった。それ
にも不拘、拒示と指示は、有るものに基づく有者的傾向の強さから、指示のみが強調され、相互に対立、葛藤を惹き
起すこともなかった。また、「犠牲」に於て自らを有るものの圏域で告知し、具体化し、働きかけた無は、有から弾
き出された無という様相面が強く、やはり対立、葛藤の相手を見い出すことはなかった。それは、無が有のヴェー
ル、先駆としてむしろその本来的活動の場 Spielraum より弾き出されてしまっていたからである。

しかし、『書簡』では、無は無化するものであり乍ら、有に共属するものとして理解にもたらされる。有がそれ自
身として無化するの、無化することが有の現前化する働き Spiel そのものに、何らかの仕方では属しているからであ
る、と言はざるを得ない。無は、その無化の面から考えるならば、有るものから経験された△もの▽ではない、有自
身に帰属せしめられている。有自身の働空間に属していると言った方がより正確であろう。そこで対立、葛藤するも
のとして「係争的 Streitig」である。無は有と互いに共属 Zusammengehören しているといえよう。有も無も同じ

△もの▽ das Selbe である。同じ△もの▽であり乍ら、同時に互いに向き合い、相互に持ち耐えているのである。⁽¹³⁾
それがここでは「係争的なるもの」として表詮されたのである。この係争的事態が、「有が無化する」として、自ら

を頭わにして来ているのである。同時にしかし、有も無も融合的という訳はない。「相互に持ち堪えて」、有は有自身として無化するのである。それ故、「有が無化する」に続いて「有として」が付け加わらざるを得ない。この事態を端的に表現しているのが「……有それ自身は係争的である (Hum, GAIX, 359)」と、言う言葉に他ならない。ここに至って、無の位置は、係争的なるものという開けに於て、有の働域に復権したと言える。とは言え、その係争的なる事態は未だ十分に展開されてはいはしない。それは後の思索の展開に待たねばならない。

さて、無は係争的という場に於て、有それ自身の働域に返し戻された。この事は、先に揺らぎと呼んだものと如何なる連関の内にあるだろうか。

揺らぎは、『真理』に於ては有と有るものとの間の揺らぎ、間、つまり区一別の揺らぎであった。その揺らぎは有それ自身、或いは妙有 *Sein* を仮に中心に据えて、その廻りに有るものが自れの軌道を超え出ようとする振れであった。ところが『後語』においては、この振れが揺り戻しとして、有るものに再び取り込まれてしまうのは、犠牲の分折で露わになった。犠牲は、しかし、有るもの内に無が無化しつつ取り込まれる事により、むしろ有るものの根拠としての有を求めていた有者的地盤からの飛躍でもあった。今から見れば、それは次のことを理解させる、すなわち、有るものへと揺り戻されることにより、無は人間の現有に、彼自身を含めて有るものの地盤ないし根底 *Grund* に深淵 *Abgrund* を露呈せしめ、而も同時にその深淵の内に躍入するための誘発力ともなった。この振れはまだ有それ自身へと方向づけられている。つまり有それ自身ないしは妙有が振れの中心、或いは軸と見られていたことになる。

ところが、『書簡』では「無の有それ自身の内への復権」が生起した。有者的根底からその深淵へと躍入せしめる誘発力としての無が、最早有るものにおいてではなく、有それ自身に於て係争的に共属していることが示された。この

ことは、係争的である有それ自身に振れを惹き起す。その振れは、「有それ自身が係争的である」⁽¹⁴⁾の命題について分析した処に既に現われている。係争的とは、有と無が共属的であり乍ら、而も同時に相互に向き合つて相互に分たれ持ち堪えられることであつた。この時、有は有として、つまり有であり乍ら無の働き、無化することにより自らを告知して来ている。有それ自身が、無の無化の内へと自らを蔵せしめ、覆蔵せしめつつ、同時にそうした仕方、自らを不覆蔵、つまり露現へと衝き出す。露現されることは、「現 Da」なる開け、開照 *Lichtung* の内へと自を現前せしめることである。開照の内では、人間本質としての思索を必要 *brauchen* としつつ、有るものとしての人間の現有に自らを委ねる。人間的現有の方も現一有として開けに投げ入れられ、有に引き渡されて、開照の内へ脱一存 *existieren* する。ここにおいて初めて、有るものとしての人間の現有にとつても、有が自らを告知して来る場が、相互に開連を持ち堪える場が、将来するのである。かくして、有と無の係争的事態は、有と無の内部での揺らぎに留まらず、開けそのものをも振れの圏域に捲き込む。言い換えれば、今まで振れの中心として、人間的現有にせよ、有るもの総じてにせよ、それらがそこへと惹き寄せられ、方向づけられていた有そのもの、妙有が現の内へと転入して来ることになる。この時、有と有るものとの間の振れと言われた振れ自体が、全体として振れ始める。振れとして表現された、有と無との事一態 *Sach-verhalt'* 互に向き合い、互いに持ち堪えていることとしての事一態、有と思索の事一態が全体として互いの内へ立ち寄り転入して来る。「ここに於て全てが転回する (Humm., GAIX 328)」⁽¹⁵⁾とは以上の謂である。事一態自体が転回すると言つても良いであらう。それ故、この転回は、ハイデッガーの思索の道に一度、あるいは数度生じた立場の転向などというものではない。妙有が開照にもたらされるとすれば、それは立て続けに転回するものである。これが所謂後期ハイデッガーに独自の想到とされる転回 *Kehe* である。

この「転回」より見れば、先に「犠牲」において、単に有者の圏域に於て有が自らの働きを示したとされた揺らぎ

を別様に眺めることができる。すなわち、犠牲に於て有るものとしての人間的現有が、その有者的根抵に開かれる深淵に躍入する衝力となった無の無化する働きは、人間的現有が自身の内に蓄えている自力をもって為されたのではない。この有と思索の事―態自体が、有の無化により相互に転入しつつ全体が転回する。この転回により、無化する働き Spiel が、開けに出ている人間的現有をも転回の内¹⁶に捲き込んだのである。この捲き込みの衝力により犠牲が敢行され得るようになるのである。それ故、犠牲の先の解釈は、転回を、人間的現有の現―有への転入に於て先取りしたものを人間的現有の側から記述したと言えよう。

しかし誤解を招く恐れもないとは限らぬので、付け加えるならば、転回は、先ず第一に人間的現有が現―有へと転入することにより、つまり深淵に躍入することにより、それから次に、有そのものの「転回」が惹き起こされるのではない。「全てが転回する」と表現されたのは、有それ自身に委ねられている人間的現有の有は、人間が現―有へと脱―存しつつそこへと転入する時に、同時にそこへ転入している訳だが、更にそれと同時に、有そのものの現の内への転回が為されるのであり、どちらも原因ではないし、どちらも結果でもない。転回は人間的意志で如何ともし難い、命運的なものである。それ故、転回¹⁶の先取り¹⁶ということを言ったが、それはむしろ「予感 ahnen」と言う可きかも知れない。

五、『形而上学は何であるか——前書き』

『前書き』（一九四九年）に言う、「……講義は有の真性への思索に基づき無と思索し、そしてそこから形而上学の本質へと思索することを試みている（WIM(E), GAIX 381)」。無は形而上学の本質を思索する經由点¹⁶ということか。しかし、それは『講義』だけにあてはまるのであって、『前書き』には適さない、とても言うつもりか。否、『前書き』にも当て嵌めようとしているかの如くに見える。同じ箇所¹⁶で更に言っているが、それは最早、『講義』に限った

発言ではない、「無を経て有を思索せんとする試みる省慮は結局、再び有るものへの問に戻る（GAIX 381）」。「無は有の真性における有を思索するためには通らねばならぬ、必然の經由点である。即ち、無の無化することに於て初めて、思索は有るものに基づいて有るものからの表象的思惟自身を、有それ自身の真性を思索することへと転ずることが出来るという事らしい。換言すれば、無は、有そのものへの回思 *Andenken* としての思索に至るための經由として位置づけられる。經由としての無は、「有るものではないもの」となり、有との区別が認められなくなる。かくして、共属として果した役割をここでは果し切り、それから解除されるに至る様に見える。

無を、有るものからそれに基づき経験され、思索された有、その有の有るものに向けた側面としてのみ捉えるならば、確かに無の役割はここで果たされたとして良いかも知れない。ところが、無の無化が転回の働きを支え、それを衝き動かす力ともなっていると解釈した我々にとって、単に有者の地平に於て理解される一面をもって無の無化する働きの全てと見なすことはできない。無は無化する \wedge もの \vee として、むしろ有に共属していた。有の自らを覆蔵することとして、「非—」に自らを告知して来たのは無の、そして同時に有の、無化する働き *Spial* であった。密旨でもあった。この観点からすれば、無を、そして無化を単に經由点として、経過したあとに置き去りにされ、忘れ去られてしまふ可きものとして考えることはできない。

形而上学の根底への退歩は、そしてその根底自身が脱去しているのは何に依るのか。有の立去りにより惹き起こされる有の忘却は何に依るのか。

有の忘却とは「有の人間本質への元初的な連関の未着（*Humm., GAIX 370f.*）」であり、この未着さえも忘却していることに他ならない。而も、この忘却は人間の怠慢だけにその責が帰せられる可きものではない。そして、更に、有るものへと人間が自らを委ねれば委ねる程、増々有の人間本質への連関が覆われ隠されてしまふとするならば、こ

これらのことは、先に我々が拒示として、覆蔵として考察した無の無化することに依っていると一言はなければならぬ。『書簡』に於て、この無化することは有それ自身に覆蔵として共属している。この覆蔵としての無化が、有そのものの根本動向 Grundzug と理解された。この根本動向が有の未着によるのであり、而も未着自体に拒示的性格が本質的に属しているが故に、忘却は人間にのみその責が帰せられないのである。そして又、有の立ち去り Seinverlassenheit は未着でもあり、有それ自身の根本動向であり、有が自らを脱去 Sichentziehen する故に、立ち去りが忘却として自らを告知して来ているのである (Vgl. z.B. ZSD S.22, S.44, VA S.86ff)。

この様に無を解する時、無は有るものではない。《》として「有るものから経験された有」に留まることはできない。無化が脱去ないしは覆蔵として、有そのものに共属する根本動向である以上は、消滅してしまうものではない。無の無化の系譜は、脈々と有の歴史に続いていることを確信せざるを得ない。

七、結語にかえて

さて、無の無化の系譜ということ、『形而上学は何であるか』を中心に据えて考察を進める途上で、転回という事態に直面した。この転回は有と無との、或いは露開と覆蔵との、そして後に言い出される性起 Ereignis と脱性起 Enteignis との係争的事態により転ずる。いやむしろこの事態そのものが既に転回と言っても差し支えないと考える。転回を右の如く解した時、Richardson の如く、ハイデッガーとⅡを『真理』を転回点にして考え、そのことにより転回を思想展開の途上で生じた出来事に収めてしまう如き印象を与えるような解釈は十分とは言えない。又、W. Schulz の如き、無から有への転回も一面を捉えて言っているに過ぎない。そして、R. Schaeffer の言う有から性起への転回も正鵠を得ていると言ひ難い。

転回とは思索の事柄たる有と時の互いに向き合い、この向き合っている関わりを持ち堪えている事態そのものに

立て続けに生ずる働き *Spiel* そのものである。だからと言ってこの *Spiel* は、今既に生起して来ているとも言えない。将来において、人間が真に現し有の内へ転入する時、同時に転ずると言える。それへの準備が思索に於て為されねばならない、ということが未刊の『哲学への寄与』に言われているとの事である。転回は「予感 *ahnen*」されたものである。

ところで小論では、転回を無化という面から理解を試みた。この無化は、ハイデッガーのここで扱った作品以降に於ても、転回を解する有力な手掛りを与える。例えば性起に対する脱性起は無化の系譜より解釈することができるのではないかと考える。その時、転回の内、聖なるもの *das Heilige* という境域で、神と神々の立ち去り、そして最後の神の立ち寄り等の事を理解することが可能となる、少くとも手掛りを与えて呉れると確信している。

註

- (1) 従つてこの区別は、ハイデッガーの *Sitz* の草案に既にあつたと思われる “ontologische Differenz im engeren Sinne: Den Unterschied des Seienden von seiner Seiendheit” にあたると言えよう。Vgl. Max Müller: “Existenzphilosophie im Geistigen Leben der Gegenwart 3. Aufl. 1964 S. 67……以下 *ELG* と略記。
- (2) 「もの」と言うとは、どうしても有るものを思い描いてしまふが、「物」「者」では尚更まずい。そこで仮りに《もの》と書いて、有るものではない事柄を示そうとした。
- (3) 有者的 *≡ seiend*
- (4) *WIM(V)* の問の立て方は *EIM* に於けるそれと酷似している。根本の問の形は同一であるが、これに先立つ *Vorfrage* は *WIM(V)* では *Wie steht es um das Nichts?* であるのに対して *EIM* は *Wie steht es um das Sein?* となっている。併し乍ら、この問いを發する現有、或いはハイデッガー自身と言つても良いだろうが、彼の立場はかなり異つた様相を示す。*EIM* では「有と思索の *das Selbe*」を究明する立場から「有それ自身」に通路づけを得ようとしているからである。(Vgl. *EIM* S. 32ff S. 38ff)
- (5) これは死への有が、負い目的に有るものの *Grundsein einer Nichtigkeit* を通じて、この無い *Nicht* の内に先き駆けす

る先駆的覚悟性 vorlaufende Entschlossenheit こそ照応するところがある。Vgl. SuZ §58, §62 以下の Georg Scherer: Das Problem des Todes in der Philosophie (1979) S.197.

(9) WIM(V), GAIX120 に「無が有に所属する」とは既に言われている。無の「復権」については後述——四を参照。

(7) この「人間に要めて来ている」「キツク Nicht-wollen を意志せしめる点で「犠牲」はより人間の側面からの表現であり、未だ Gelassenheit の境地に至ってはいないと言えるだろう。Vgl. Gel. 32.

(8) 例えばマイスター・エックハルトは、神が人間の内へ入り来って作きをなす場所を人間が「持つ」ことを打ち破る。神自身が自分の作きの自身の場になる、とは人間の意志の作用の絶対否定とされる。ここまで徹底した時、意志の輪から跳出できるのではないか。(Vgl. Meister Eckhart: "Deutsche Predigten und Traktate" hrsg. von Josef Quint S.307)

(9) Vgl. R. Schaeffer: "Frömmigkeit des Denkens" (1978) S.85ff.

(10) 印は筆者補。

(11) Vgl. ID 16ff.

(12) Nil. 353f. 「有としての有の未着は有それ自身である。未着にあって有は自己と共に覆蔽する。この自己自身へと消え去るヴェール、有それ自身は未着にあってヴェールとして本質現成するのだが、このヴェールは有自身としての無に他ならない。」
 ここでは同じヴェールという語が使われている『後語』におけるのとは全く意味を異にする。何故なら、ここでは共属的な有と無との領域から両者の関係を述べるようにしているからである。しかし「係争的」事態にまでは未だ到っていないように思える。

(13) Vgl. ID 56f.

(14) zSD 以下の「係争的なるもの」を「事柄 Sache」に見づける。Vgl. S.41.

Sache とは、本来法律用語は係争中の「件」の意。

(15) Vgl. W.J. Richardson: Heidegger Through Phenomenology to Thought におけるハイデッガー自身の手による前書きがある。その内、殊に Vorwort XIX を参照。

(16) Vgl. Hum. GA IX S.360.

(17) Was nicht ein Seiendes ist. Vgl. GA IX 382.

(18) W.J. Richardson: "Heidegger through Phenomenology to Thought" pp.211.

(19) W. Schulz: Über den philosophischgeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Heidegger, hrsg. von O. Pöggeler

(1969) Köln S.110ff.

(2) R. Schaeffer: "Frömmigkeit des Denkens?" (1978) S.97ff.

(2) O. Pöggeler: "Denkweg Martin Heideggers S.144.

書評と紹介

Richard K. Fenn

TOWARD A THEORY OF SECCULARIZATION

Storrs, Conn.: Society for the Scientific Study
of Religion, 1978. xxii+91 pp. \$4.50

石井 研 士

「世俗化」の概念が宗教社会学の中心課題のひとつとして一九六〇年代に登場して以来、夥しい数の論文、著作が輩出されてきた。また、近年は「世俗化」の概念や世俗化説を分類整理しようとする試みも行なわれている⁽¹⁾。しかし「世俗化」だけが宗教社会学の研究課題ではない。一見「世俗化」と矛盾するかのような「市民宗教」も、アメリカ社会を越えて論議され、多くの研究者の関心を惹起している⁽²⁾。

「世俗化」と「市民宗教」はまったく別個の独立した社会現象ではなく、宗教と現代社会との関係を異なった分析視点から捉えようとするものである。それにもかかわらず、それぞれの現象に対する解釈の複雑さもあってか、議論は各々の領域にとどまり、すれちがいがちである。こうした状況下で、リチャー

ド・フェンは、研究テーマを「世俗化」に据えながら、「市民宗教」論への批判と論争を通じて自己の立場を明らかにしてきた。本書はフェンの初めての著作である。

フェンが注目されるようになったのは、*Toward a new sociology of secularization* と *Journal for the Scientific Study of Religion* (JSSR 1972, 11: 16—32.) 誌上に発表してからである。フェンはこの論文で、宗教またはその機能的代替物がすべての社会において文化統合のための基盤を与えるという仮説を問題とし、「現代社会における分化(differentiation)のプロセスは、(宗教の信仰や価値を基盤とする)規範的な秩序が不可能であるような点にまで到達した(1972: 16)」と述べている。社会体系における文化体系、社会構造体系はそれぞれに、そして両体系間で高度の分化状況にあり、こうした状況下では社会の道徳的秩序に架橋する唯一の宗教的基盤のかわりに、究極的な意味体系の多元性が存在するというのは、フェンの一貫した主張である。

それゆえに、社会構造や文化体系の分化過程を認めながらも、宗教に基づく道徳的秩序による各体系および体系間相互の調和を主張するパーソンズや、情報の中に拡散しつつも象徴的現実という形でアメリカ社会の統合の基礎となる「市民宗教」の存在を主張するベラーとは真向から衝突することになる。

本書は全体が大きく二部に分かれている。第一部は、第一章社会的現実に対する神話的 (mythical) 思考と分散的 (discursive) 思考、第二章古典的および現代の社会理論にみられる

神話的思考と分散的思考、第三章「世俗化」の理論にむけて、第三章から構成されている。

第一章では、用語の意味、とくに「世俗化」の概念を明確にし、その分析視点を設定している。フェンはカッシーラー(1946)の用いた神話的と分散的という分類を用いて、社会学における社会認識の二つのパターンを抽出している。神話的思考は、「物や現実を与えられたもの、実体的なもの、永続するもの」と考える。この見解に立つと、社会は個人よりも現実的なものとなり、個人はその権利や能力を社会によって与えられることになる。また分散的思考は、個々の行為者をまず第一とし、現実とは文化的社会的に永続するものではなく、個々の行為者の自発的な産物とみなす(xiii)」。フェンは前者を代表するものとしてデュルケムとエドワード・シルズを、後者ではウェーバーとダニエル・ベルを挙げている。フェンによれば、分散的思考の方がより世俗化した段階の社会学理論であり、現在の世俗社会の説明にふさわしいという。しかしフェンはどちらの思考形態も予言的で自滅的な理論であるとし、相方の理論の統合を試みている。この点は第二章に引きつがれ論じられている。

さて「世俗化」であるが、フェンによれば世俗化は、「個人と社会との関係は分離し相争う利害により生じる抗争を超越している、という確信を揺がすプロセスである(八頁)」。つまり「世俗化」は、社会構造の分化に基づく価値の多元化をもたらし、社会が文化的に統合された全体として存在することを許さない。それゆえに「世俗化」は「個人の社会と歴史における位置

についての不安を高め、その不安を克服しようとする象徴的あるいは政治的努力を促すのである(八頁)」。

フェン自身の「世俗化」理論が本格的に展開されるのは第三章以下である。まず一章で定義を試みた「世俗化」に対するフェンの取り組み方が示されている。フェンによれば、「世俗化」理論の困難さは、現代社会における宗教の曖昧さに起因している。つまり現代社会においては「聖」と「俗」を区別することがひじょうに難かしいのである。伝統的な宗教行為や信仰に焦点を絞れば「世俗化」は宗教の衰退を意味するが、一般的な価値観や世界観といった文化としての宗教に着目すれば宗教は世俗化した社会の中でも脈々と存在していることになる。フェンの立場は、こうした矛盾を排除するのではなく同時に考慮しようとするものである。現実の複雑な様相を、定義の設定により生じる偏向なしに見ようというのがフェンの立場である。

そしてフェンは五段階の「世俗化」のプロセスを設定している。このプロセスは一方的なものではなく、逆行もすれば同時に起きうるプロセスである。

第一段階は、社会の他の制度からの宗教制度の分離。第二段階は、宗教的問題と世俗的問題との境界の明確化の要求。宗教集団の価値観や信仰は社会の正当性の原理と必ずしも調和するわけではなく、対立をもたらす。そして両者の抗争は法律と宗教的価値の区別を促す。第三段階は、全体としての社会とその構成要素との抗争を越えて存在する、一般化された信仰や価値の発達。社会が存立するためには、コンセンサスのための地盤

を提供するような、特定の宗教より、より一般化された信仰や価値を必要とする。この段階が初期のアメリカ共和国にみられる「市民宗教」である。第四段階は、マイナリティと特異集団の状況規定。社会を覆う国家的な宗教的イデオロギーとしての「市民宗教」と、具体的な宗教集団の価値との間の亀裂が顕在化すると、社会に架橋していた宗教的シンボルの正当性が疑わしくなる。社会を正当化する唯一の中心は分散し多極化してゆく。第五段階は、個人的生活と集団的生活との分離。この段階では社会生活において共有される価値規準と個人的な価値規準は分離し、文化体系の統一の可能性はきわめて低くなる。

第二部は、「世俗化」した現代社会に焦点があてられ、第四章「世俗化」と「市民宗教」第五章厳肅さ (seriousness) と聖なるもの、第六章個人的生活と集団における生活との分離、の三章から成り、各章が「世俗化」の五つのステップの三、四、五の段階に対応している。

それゆえに、第四章は「市民宗教」について論じられている。フェンは「市民宗教」がかつては存在したことを認めるのにやぶさかではない。確かに歴史上アメリカ社会にはベラーのいう「市民宗教」が存在し、アメリカ社会の統合に大きな役割を果たした。「市民宗教」は社会の堅固さを維持し、社会の構成員に社会的現実を保証したのである。しかし本当に「ひとつの国家としてのアメリカは、同時にひとつの社会なのだろうか(四三頁)」。様々な宗教的信仰が交錯し、価値観が多極化した世俗社会において、社会の堅固さは一体誰のためなのか、社会

に架橋する宗教的シンボルを期待することは何を意味しているのか、フェンはこう問うのである。

こうした問に対するフェン自身の回答が第五章と第六章である。宗教的シンボルによって正当化されていた国家の權威は、宗教的權威を背景とする宗教集団との抗争により、ますます世俗的な根拠によって規定されることになる。「市民宗教」により聖化された社会は、個人の行為や価値観に正当性を与える唯一の源ではなくなり、聖なるものは社会に分散していく。

こうした中から宗教の個人化という現象が現われる。高度に分化の進んだ世俗的社会においては、究極的な目的や価値が共有されることがない。アメリカ社会の政治的経済的意志決定は共有された「市民宗教」に基づいてなされているのではなく、何が実行しうるか、何が有効であるかといったプラグマティックな関心や功利的な規範に基づいて行なわれているのである。そして社会全体の制度化された価値から自立した個人は、自らの意志により聖なるものを内包した価値を選び内面化していく。

フェンはここで慎重に宗教文化 (religious culture) を四つのタイプロジーに分けている。1の例としては主要なプロテスタント、伝統的カトリックが挙げられている。これらは聖なるものの領域を社会問題や政治問題にまで広げるとともに、教会の価値体系はそのまま信者の価値体系となっている。また、2としてはモルモンやエホバの証人のようなセクトが、3としてはエバンジェリカルな宗教が挙げられている。これに対して4の呪術的オカルト型の宗教は、聖の範囲を特定の人、物、時間

に限定する。その一方で警察官が悪魔主義者になりうるように、制度の中で個人に割り当てられる役割と個人の価値観は区別される。フェンによれば、分化し世俗化した社会に最も適応しているのが4の宗教である。

宗教文化のタイポロジー (69頁)

集団的価値体系 と個人的価値体系 との統合の程度	聖なるもの範囲	
	広い	狭い
高い	1	2
低い	3	4

俗社会のあり方であって、世俗化の第一と第二の段階の説明はわずかに二頁余にとどまっている。

また、社会学理論の統合に関しても、その試みが必ずしも成功しているわけではない。それはフェンがデュルケムやパソンズを激しく批判しながらも、いぜんとして構造機能主義の枠内にとどまっていることから明らかである。しかしフェンの意図は、いかに現代の世俗化したアメリカ社会が、パソンズ

さて、これまで各章の内容を検討して

きたが、本書のねらいはどこにあるのだろうか。「世俗化」のプロセスを説明することにいいのか、それとも「世俗化」を通してのデュルケムとウェーバーに代表される二つの社会学理論の統合の試みなのだろうか。むしろフェンの目的は現代の俗社会(とくにアメリカ社会)の分析にあるように思われるのである。というのは、フェンが設定した「世俗化」のプロセス自体がよくこのことを表わしているからである。専ら頁を裂いて力説されたのは「市民宗教」とそれ以後の世

やベラーの用いた社会学理論では捉えることができないかを示すことであつたのであり、「世俗化」の五つのプロセスと、神話的思考と分散的思考の区別はそのために導入された方法的なものである。それゆえにベラーとフェンの見解の相違は本書の核心である。ゲイル・ゲーリックは、両者はともに次の五つの問を発し、そして異なった結論に達したのだという。(1)アメリカ社会はイデオロギー的な全体として存在するか、(2)宗教は現代社会に対して道徳的統合を提供しうるか、(3)アメリカの「市民宗教」は現在の生活における社会的事実として存在するか、(4)「市民宗教」は二〇世紀におけるイデオロギー刷新の基盤たりうるか、(5)道徳的に破綻した社会において市民の信仰の再結束を求めるのは科学者のなすべき正当な役割か。これらの問すべてに対して、ベラーは肯定し、フェンは否定したのである。

もし両者の用いる理論的枠組にそれほど大きな差異がないとすれば、この結論の違いは何に由来するものだろうか。たんにベラーのオプティミズムとフェンのペンシズムの相違として片付けられるのか。あるいは「聖なるもの」の概念規定に際して、ベラーが象徴体系を考えたのに対して、フェンは具体的な宗教状況を念頭に置いたためであろうか。問題はより根深いように思われる。

伝統宗教の衰退は両者の認めるところである。研究者は宗教と社会との関係を考察する際に自ら宗教(または「聖なるもの」)の概念規定を行なわねばならない。これは研究上常につきまとう問題であるが、宗教が見えなくなり、「聖なるもの」

の共通理解が崩れた世俗社会では、研究者も同様に「聖なるもの」を模索し、自己の定義を創り出さねばならない。そして設定された概念は分析上有効か否かという次元を越えて波及してゆく。フェンが「ベラーの市民宗教はそれ自身が、社会理論としての位置とは無関係に、現状を規定しようというものであり(四四頁)」「社会全体に架橋しようとする宗教、政治的イデオロギーである(二六頁)」というのはこのことである。ベラーの「市民宗教」は、断片化分極化した社会を、ひとつの統合した社会として運営する人々にオーソリティを与えるのである。しかし同時に、聖の所在を通して「あたかもそのようなものが実在するかのように、アメリカ社会に言及するのは、見当違いのメタファーではないか」とするフェン自身も、政治的な意図を反映するものだという批判を受けている。⁽⁵⁾

世俗化の進んだ社会において、宗教または「聖なるもの」を通して社会の分析を進めることは極めて難しく、慎重を期さねばならない。しかし依然として「聖なるもの」の所在の分析は、世俗社会を知る上での鍵である。本書は必ずしもこの問いに対して明確な解答を示しているわけではない。著者がいうように、本書はあくまで「世俗化」論序説である。しかしながら本書において提起された問題は、今後の宗教社会学が避けて通ることのできな問題である。

注

(1) 例えは Peter Glasner, *The Sociology of Secularisation* (London, Routledge & Kegan Paul, 1977); David Mar-

tin, *A General Theory of Secularization* (Oxford, Basil Blackwell, 1978); Karel Dobbelaer, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept* (Current Sociology, Vol. 29, No. 2, 1981) 等参照。

(2) Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco, Harper & Row, 1980) では「アメリカの「市民宗教」の他に、日本、メキシコ、イタリアの「市民宗教」についても言及されている。

(3) 例えは、モルモン教は神の啓示による同教の信仰を理由にポリガミー(一夫多妻婚)を主張したが、アメリカ最高裁は「ばかげたこと」として却下した。またエホバの証人の星条旗への敬礼義務の拒否や、信仰を理由とした徴兵義務の拒否などをフェンは例に挙げている。

(4) Gail Gehrig, *American Civil Religion: An Assessment*. (Society for the Scientific Study of Religion: Monograph Series Number 3, 1981.) pp. 15.

(5) Robert E. Stauffer. "Civil Religion, Technocracy, and the Private Sphere: Further Comment of Cultural Integration in Advanced Societies." *JSSR* 1973. 12: 419.

BIBLIOGRAPHY (Richard Fenn)

1969 "The secularization of values: An analytical framework for the study of secularization. *JSSR* 8: 112—124.

1970 "The process of secularization: A post-Parsonian

- view." *JSSR* 9 : 117—136.
- 1972 "Toward a new sociology of secularization." *JSSR* 11 : 16—32.
- 1973 "Talking past one another: Notes on the debate." *JSSR* 12 : 353—359.
- 1974 "Religion and the legitimation of social systems." pp. 143—161 in Allan Ester (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. New York: Wiley.
- 1976 "Bellah and the new orthodoxy." *Sociological Analysis* 37 : 160—166.
- 1978 *Toward a Theory of Secularization*. Storrs, Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion.
- 1980 "Religion, identity and authority in the secular Society." pp. 119—144 in Roland Robertson and Burkart Holzner (eds.), *Identity and Authority: Explorations in the Theory of Society*. Oxford: Basil Blackwell.

峰島旭雄編

近代日本の思想と仏教

東京書籍 昭和五十七年六月刊
A5判 四四五頁 四八〇〇円

島田 燁子

いうまでもなくわが国は明治の開国時に、西欧思想の大きな受容という思想的なインパクトを経験した。以来百年余り、この間の思想史はまことに変化に富み、その動向は複雑であったといえよう。日本の近代化は西欧化でもあり、開明や進化の掛声の下に、イギリス、フランス、ドイツの諸思想が、次いで移植されたが、「和魂洋才」の言葉が示すように、一方では国粹・伝統主義の力も強く、両者の葛藤、対立、宥和の歴史でもあったとみることができよう。

ところで、明治初期の国粹・伝統主義という、幕末からの傾向を受けついで国学、復古神道の系統と、朱子学、陽明学系の儒学の諸勢力をまず第一に挙げるのは当然である。もう一つが仏教である。いうまでもなく、仏教は江戸三百年の間に宗派別に組織化、民衆化し、安定した伝統勢力であったが、明治維新の神仏分離の宗教政策、排仏毀釈、仏教廃止運動等により、一度は根底から揺さぶられたのだが、それで活力を失ったわけではなかった。筆者はかつて、『東洋の論理―西田幾多郎の世

界』（北樹出版、一九八一年）の「西田幾多郎と禅」を担当し、若き日の西田が思想的統一の根拠を陽明学から禅へと求めて独自の統一をとげるのを考察したが、西田にかぎらず仏教に拠るところを求めた人は少なかつたといわなくてはならない。

したがって仏教思想が日本の近代に果たした役割は想像以上に大きいのである。それにもかかわらず、仏教思想の近代思想史への影響や位置づけが総合的に考察されるという機会は従来あまりなかったように思われる。これまでのように西欧の思想を次から次へと受け入れる時代から、日本の受容について深く考えるゆとりが出てきた今日、明治以降の近代仏教思想それ自体の再検討と同時に、仏教そのものが近代日本のキリスト教、社会思想、倫理・教育思想、文芸等などのように影響してきたかを総合的に考察してみる時期といえよう。

本書は峰島旭雄氏の編集により、二十四名の近代思想専攻の研究者の共同執筆による書である。峰島氏は近年、活発な思想研究活動を行っておられるが、比較思想学会（会長中村元博士）の中心メンバーの一人であり、共同執筆者もほとんど同学会の会員である。この書のテーマは近代思想と仏教の関連を具体的に考察することであるが、そこにおのずから比較思想の問題意識の反映がみられるのが本書の第一の特徴であろう。「あとがき」によると、編者の提唱の下に近代日本思想家の輪読、討議を数年にわたって研究会で行ない、単に教義学などに限定されることなく広い視野から、基本的であると同時に、「埋もれた思想家」をも研究対象に取りあげる努力をされ、関

連するテーマを専攻する研究者にも呼びかけて、研究領域を広げられたそうである。したがって、包括的といつて過言ではない研究となつているのが第二の特徴であろう。実際、このテーマの下にこれだけの総合的で包括的な研究書はこれまでなかったので、まさに画期的といつてよいであろう。

次に、内容について簡単に紹介することにしよう。まず、「序説」に総論ともいふべき田丸徳善氏の「近代日本の思想と仏教—概観と問題」がある。氏は、日本仏教は上代や中世が頂点で、近世以降は儒教や国学におされて墮落の時代とする仏教史の通説に疑問を投げかけることから始める。氏によると、「国粹・伝統主義と欧化・開明主義という両者の共存と対立とが日本近代史をつらぬく一つの中心的テーマをなす」（十三頁）のであり、近世仏教および近代日本の思想史の中の仏教もそうした中でとらえなおすことを提言されている。とくにキリスト教伝来初期のイエズス会士と禅僧、法華僧との二大宗教の対決を東西思想交渉史の上でも重視すべきで、明治維新以降のインパクトもその継続線上にみるといふ視点の導入を示唆されている。だが、思想はつねに「担い手」があるわけで、仏教思想のこの担い手を①伝統的な仏教教団と密着した宗義や宗学、②個人として仏教に関心を寄せた人びと。中にはキリスト者も。③仏教思想運動ともいふべきさまざまな運動家と、分類される。明治以降この三者が多様な展開をみせたが、「仏教への関心が多くの場合、日本的なものへの探求と切り離しがたく結びついていることも事実である。すなわち、仏教は日本文化の中核を

なすものとみなされているのである」(二三頁)と結論される。これを受けて、本書は「仏教と近代思想」、「仏教とキリスト教」、「仏教と西洋哲学思想」、「仏教と倫理・教育思想」、「仏教と社会思想」、「仏教と文芸思想」の六分野から構成される。

第一の「仏教と近代思想」は、村上專精、清沢満之、山崎弁栄、椎尾弁匡、毛利柴庵、和田性海、佐藤賢順をとり上げていく。それぞれの宗派の中に育ち、西洋思想、西洋哲学と遭遇し、対決をせまられた先学たちである。それらを自己の立場から批判的に撰取し、活用した仏教者たちで、それぞれケースは違うのであるが、じつに大胆、かつ勇敢にそれを行なうて、仏教思想の活性化をはかり、近代日本にその生命力を新たにしたい先達の行と思想を呈示し、今日の仏教界への反省をうながすものがあるかと思う。

第二の分野はキリスト者の仏教思想とのかかわりであり、植村正久、内村鑑三、北村透谷、佐古純一郎が考察の対象となっている。なかでも植村と内村は近代日本を代表するキリスト者で、大きな影響力を持った人物である。植村については峰島氏が、植村の *Baptized Bushido* (洗礼をほどこされた武士道) あるいは「志の宗教」をとりあげ、「われわれに祖先伝来にあたえられてきた志、日本精神、それがキリスト教によって拒まれずに、かえってその中でキリスト教信仰が伸び育つところの地盤となりうる」(一〇七頁)と彼が日本の精神風土をもとにキリスト教を考え、法然ないし親鸞を批判を交えながらも純正な宗教者としてかなり高く評価していることを指摘して、日本の

キリスト者たらんとした根底を探ぐり、興味深い。小山宙丸氏の「内村鑑三論」も、内村の「神がわれら日本人に賜いし特殊の宗教心をもってわれらの主イエスキリストを崇め奉らんと欲す」(二〇頁)という言及を重視され、仏教、とくに浄土門への彼の傾倒と敬愛を指摘されるのであるが、しかし内村は仏教とキリスト教を接合しようとしたわけではなく、日本人としてキリストの心を解くことを熱烈に願っていたことを論証されている。後の二人を省略するが、いずれも日本人としてのキリスト者たらんと仏教に関心を寄せた人びとで、日本におけるキリスト教の展開を再考するのに有意義な論文といえよう。

第三の分野は井上哲次郎、井上円了、西田幾多郎、田辺元、三木清とこれまでも比較的論じられる機会が多かった諸氏である。共通なことは西洋哲学を専攻し、西洋的思惟と日本的思惟の対決をせまられた人びとの苦闘である。伊藤友信氏の井上の仏教理解の過程の検討は新しい井上論であり、佐藤真理人が三木清と仏教を『親鸞』における歴史と人間を通して探られているのも力作である。

第四の倫理・教育思想の分野は福沢諭吉、和辻哲郎、沢柳政太郎、北条時敬、谷本富が取りあげられている。言論界、教育界に大きな影響力を持った福沢は明治初期には仏教に低い評価しか与えていなかったが、次第に仏教に接近し、『福翁百話』においては独特の仏教的涅槃の心境がみられるのを小泉仰氏が論及されている。功利主義的合理主義者、脱アジア論の福沢像を再考させられる研究といえよう。

さて、マルクス主義関係の思想や論争、運動の影響力が今日では想像もつかないくらい大きかったのが近代日本の社会であった。堺利彦が「ゼンたい日本の社会主義者にはヤソ教出の人が多いいが、仏教の人もまた決して少なくない」(三二八頁)というように、じつは仏教思想との関連も深く、木下尚江、内山愚童、河上肇、浅野研真の四人に代表させたのが第五の分野である。四氏それぞれの個性を描き分けた力作揃いである。社会主義者、無政府主義者としての内山愚童論の芹川博通氏の論文など明確で、実証的な研究といえよう。

最後は高山樗牛、宮沢賢治、倉田百三、亀井勝一郎の四人を取りあげた「仏教と文芸思想」である。広く読まれ、語られることも多い人びとであるが、近代的な自我の自覚、遍歴と仏教との邂逅を追って、従来の作家論を超えた思想論となり、興味深かった。

以上、限られた紙幅でその内容を再現することは不可能で、ほんの一部の紹介となつてしまつたが、この書に取りあげられた「思想家」は二十七人の多きにのぼっている。その中で佐藤賢順、佐古純一郎、沢柳政太郎、北条時敬、亀井勝一郎といった諸氏はこうした場ではその思想が本格的に論じられることが比較的少なかった人びとで、異論もあるかもしれない。またこの他に取りあげるべきだという人物もそれぞれにあるに違いない。私見としては、近世、近代仏教は民衆のエネルギーを無視してはありえないので、それと密着していた新仏教運動、あるいは仏教系の新興宗教等の思想的関連、日本的な経済思想、社

会福祉思想と仏教の関連など考察する必要もあろうかと思うのである。それらは今後の問題として、ともあれ、明治百年の近代日本の思想展開がこの四五〇頁近い一冊に盛られて、われわれに豊かな展望をもたらしてくれる貴重な書といえる。なお、芹川氏、渡辺明照氏、渡辺弓子氏による年表も理解の助けとなる貴重なものであることを付記して敬意を表したい。

Kenelm Burridge

Someone, No one:

An Essay on Individuality

Princeton University Press, 1979 270p.

長谷部 八 朗

メラネシアにおけるカーゴ・カルトの研究で知られるK・パ
リッジには、英国教会の伝道者であり同時にマナイズムの研究
で著名なR・H・コードリントン⁽¹⁾をどこか想い起こさせるものが
ある。一世紀近く前 *The Melanesians* を著わした時、コード
リントンは、この民族誌が、現地の人間のあるがままの姿を理
解しようとするかれ自身の伝道者としての使命の証しであると
述べている。パリッジの学問のベースにも、キリスト教的価値
観に根ざした独特の人間理解への姿勢がうかがわれる。本書は
一つの人間類型論である。類型そのものは比較的単純である。
しかし、その背後にかれ独特の人間学がひそんでいるが故に、

かなり個性の強い内容となっており、またその洞察力には鋭く奥深いものがある。

本書の内容形式は、はしがきにもあるように、著者自身の豊かなフィールド体験を直接とり入れた経験分析的な専門書ではなく、むしろエッセイであり、それだけに、体系的とは必ずしもいえないが、大胆に論を進めている。従って刺激的啓発的ではあるが、やや全体のコンテキストが散漫な印象をうけ、概念構成もキリスト教的信仰価値観にとらわれすぎた感がある。そこで、まず内容の大筋をトレースしたあとで、右の点に留意しながら、いくつか所見を述べてみたい。

本書の内容は、次の三部から構成されている。

I Individuality Explored

II Social Orders and Occasions

III Individuality and Power

(第一部) まず、著者の本書におけるねらいは、一章(序章)から三章において明らかにされている。そのねらいとは、道徳的行為の主体を、自我—社会秩序の関係において、二つの人間カテゴリー——所与の伝統的社会秩序を、言語や行為を通して正当化し、社会的均衡を維持しようとする「person」と、既存の秩序と道徳的に対立し、秩序変革をめざす「individual」——に類型化し、このカテゴリーを媒介にして秩序の道徳的変革への可能性を探ることにある。本書では、このカテゴリーを

個別的に扱うことよりも、むしろ、同一人物が通常は person であっても、何らかの契機によって individual へ移行する——この両者間を移行する能力を individuality と呼ぶ——場合が主に問題にされている。

これは、著者が従来提示してきた「some one」……一定の地位と役割を保持することによって、当該社会にアイデンティティを有している人間、「no one」……非構造的で、一定の地位や役割に固定されず、社会の諸カテゴリー間を移動するため、特定のアイデンティティを持ちえない人間、「every one」……社会の特定のカテゴリーを越えて、他者を普遍的に理解しうる人間、という類型を次のようにアレレンジしたものであるといえよう。すなわち、person ≡ some one であるが、individual は、some one → no one → every one という自我の移行過程を包括的にあらわすカテゴリーと理解していいだろう。

ところで、この新たな類型化の試みに著者は、どんな意義を見出そうとしているのだろうか。その回答は次の四章の西欧文明への史的考察の中にあるといつてよい。

著者は、キリスト教の西欧文明に与えた「愛」と「個人主義」というインパクトが、individual の铸型を西欧社会に歴史的に形成していったとみる。原初的には、古代ギリシャ・ローマ時代に、原始キリスト教のアガペー的愛とプラトニズムの道徳理想主義とが融合されていった時——特にパウロやアウグスチヌスらによって——伝道者のあるべき姿が明らかにされたわけだが、著者は、まさにこの伝道者の本来の姿の中に indivi-

dual の原型を見出しているといつてよかろう。こうして individual とは、決して著者が恣意的に提出した概念ではなく、キリスト教精神を反映した西欧「個人主義」によって歴史的に裏づけられた概念であることが明らかにされる。換言すれば、従来、歴史学や哲学、あるいは人類学（L・デュモン等）で問題にされてきた西欧「個人主義」の概念が漠然とした意味で用いられてきたのを、著者はそれに一定の定義づけを施すことによって、一つの分析概念としての individual を提起したといえよう。

（第一部）この類型を非西欧社会に適用しようと試みたのが五章と特に六章である。しかもこの二章は、本書の中で最も人類学的な内容である。

五章では、person → individual への移行の機会や可能性——すなわち individuality——が狩猟—採集社会から都市社会にいたる進化論的変遷を通して論じられているが、とくに都市社会における individuality の欠如についての指摘は、画一的な秩序によって物事の真実（真理）を隠蔽してしまうような官僚主義的社会への倫理的警鐘へと展開していく。たとえば「儀礼的行為」は、未開社会においては、社会の秩序の輪郭を明示し、それを維持するためには何をなすべきかを person に示唆する一方で、individual に対しては、サトリ的認識（夢・瞑想・トランス等々）によって、隠されたメッセージを判読し、それを神の声として秩序に反映させるチャンスを提供する。しかし、都市社会の形骸化された儀礼は、専ら person を再生産

する場でしかなくなってしまうという。

「死」についても同様の指摘がなされる（七章）。死は本来、生に内在する真実（真理）との最も意義ある対面の場であるという。われわれは、死者を通して、生の意味を強烈に問いかける。だが、その死さえも、個人の独自性が制度やカテゴリーの中に埋没されることによって、尊厳なる真実認識の場から単なる事件や出来事になりさがってしまう、と著者は嘆く。

六章でかれは、非西欧社会においては、individuality が△規定された地位▽にある人間によって保持されているとして、シャーマンやヌア族の豹皮の首長、ヒンドウ教のサンニャーシン（托鉢僧）その他によってその例証を試みている。

（第三部）七章で注目されるのは、△一般化された individuality▽という概念である。つまり、もはや隔離された位置に一時的に閉じ込めておくことのできない道徳変革を志す individual の超世代的連続的な出現状況であり、安定した凝集力のあるシステムにとって最大の脅威であるという。こうした individual のあり方は、古典的には旧約聖書のカリスマ的預言者を想起させよう。

八章は、J・ファビアンによるコンゴにおけるメシアニックな Janna 運動の分析、についての記述である。Janna（「家族」の意）運動とは、フランシスコ修道会のテンペルス神父を師と仰ぐカリスマティックな宗教運動のことであるが、そこで著者が注目しているのは、神父が故国（ベルギー）へ帰り、やがて運動が有力なメンバーによって組織化された後も、依然と

して神父は、教義に内在する真実の最も重要な源泉とみなされていた点である。この章を通して、著者の「individual」に対するイメージが伝道者であり、またメシアニックな宗教運動にその基本的着想を得ていることが、より具体的に理解されよう。

九章では疎外とアノミーの問題がとり上げられている。著者によれば、所与の道徳性が社会に適合していない混乱状況は、人間が疎外されていることを暗示しているという。従ってアノミーとは、この疎外が進み、道徳的抑制力が無くなった状態——抑制力がいくらかでも残っていれば秩序は結局元の均衡を回復しがちである、とかれはいう——をさす。著者は道徳的、社会適合性という側面から疎外やアノミーを、定義しているわけだが、こうした状況は当然「individuality」が発現しやすい状況といえる。その意味で著者は、道徳変革に関して、疎外やアノミーに積極的な意義を見出しているといえるだろう。

二

社会の特質を反映したキー・パーソンを類型化し、構造分析上の説明概念とする人類学的視点や、周辺の人間に焦点をあて、それを媒介にして中心（構造的特質）を相対的に描き出す文化記号学的視点が、概して、秩序均衡論へと向かいやすいのに対して、バレッジは本書において、秩序変革の主体を問題にすることによって、均衡よりもむしろ秩序の変動過程への説明概念を提起した点は注目される。その意味でこの人間類型は、構造分析よりも運動分析を意図したものと見えよう。ただ、恐らく

この類型化の論拠はメラネシアの千年王国運動にあると思われるが、本書ではこれについての言及がほとんどなされていない点が惜しまれる。著者は意図的に専門書体的体裁をとらなかつたとしているが、読者にとってはやはり、著者の問題意識の変遷過程で類型概念がいかにイメージされていったかが提示されてほしかったような気がする。

内容的には人類学をはじめとする多彩な文献を（必ずしも明示的ではないが）踏まえており、著者の該博な知識が窺えるが、かれの人間類型が運動分析をめざしているとすれば、六章の人類学的内容が全体の文脈にそぐわないような気がする。（著者もその点に関しては、ある程度認識しているが）たとえば、著者はシャーマニックな治療行為に言及して、シャーマンは患者の自我に入りこみ、患者の経験した行為を追体験し、患者に内在するあらゆる（霊的・精神的）回復への可能性を洞察する資質（every oneとしての資質）を備えていなければならないと説く。しかし、そうすることに於いて通常、シャーマンに期待されるのは、むしろ所与の道徳的秩序を正当化し、安定性を維持することではないだろうか。構造が八規定された地位Vを準備するのは、それが何らかの形で変動を忌避し構造を安定させるために欠かせないからだろう。ヌア族の首長の例も明らかに秩序維持的な保守的機能を果しているし、ヒンドゥー教のサンニャーシンにしても世俗カースト社会の変革への主体として扱うには必ずしも適例とはいえない。

本書の文脈で、われわれが六章に期待するのは、著者が、キ

リスト教に着想を得たこの類型概念を非キリスト教社会における一種のメシアニックな宗教運動にいかにか適用するかだろう。従って、チャーマンの問題に関しても、△規定された地位▽にある職業チャーマンよりも道德的秩序の変革をめざす運動主体としてのチャーマンあるいはチャーマンチックな人間がとりあげられるべきではなかったらうか。⁽³⁾

全体を通して、内容的には、著者のかかなり強烈なキリスト教的価値観にもとづく認識論的展開になっている。例えば、「真実(事実)」「真の真実(事実)」「物の本質」といった本書の要となるキーワードが、非常に観念的かつ価値付与的に用いられているが、少なくとも科学的分析のレベルでは、真実(事実)とは経験的相対的なものであり、例えば個人が自己の信念にもとづいて確信した真実も、それが社会的合意を得られなければ社会的事実として認められない。著者は、アブリオリにこの社会的相対的真実を除外している。社会関係や秩序は、単に真実を善・悪・益・不益といった側面からしか見ないため、真の真実は本来秩序や構造の中には存在しえないという。つまり、individual となるためのチャンスとしての真実認識は非構造的領域でしかできないということになる。結局、著者の individual 概念の構築は、神学的認識論的な意味での真実認識を前提としているわけで、従ってここでは経験科学的な文化相対主義は否定されてしまっている。しかし、その一方で、構成概念が科学的有効性を保ちうるためには、文化相対主義的視点は不可欠のはずである。missionary-anthropologist としての著

者の問題意識の中核には、こうした神学的と経験科学的との相入れがたい二つの方向をいかに止揚していくかということがあるわけだが、本書の中にその回答を見出すことは、読者の側に、著者の問題意識や信仰的価値観がかなりの程度共有、認識されていないと困難ではないだろうか。たしかに、概念構築において、その動機のレベルには研究者の側の一定の価値関与性があっても、構成された概念それ自体が価値中立的であれば、それは科学的であるといえるだろう。その意味で、individual 概念は、定義そのものからすれば普遍的な分析概念として適用しうるかもしれないが、しかし、その根底には、著者独特の強烈な価値観や問題意識が根ざしているわけである。しかも著者は、この認識論的前提をこそ本書で最も重視しているわけである。つまり著者にとっては、本書の類型概念が「仏作って魂入れず」式に単に機械的操作的に用いられることが最も不本意であらう。われわれは応々にして、概念を、その便利さや有効性のみを見て、著者流に言えば概念の真の真実(意義)を問うことなく用いがちだが、本書はそうした傾向への一つの警鐘とつけとめるべきかもしれない。

それにしても本書は、著者の missionary-anthropologist としての生き様、信念といったものを感じさせる。その信念とは、少なくとも人間を真に理解することに始まりそれに終わるという姿勢においては、伝道者の仕事も人類学者の仕事も何らかわらないということである。人類学においても、エヴァンス・プリチャード以降どちらかといえば重視されなかったエミ

ック的な文化記述が再び問題にされてきているが、本書の人間類型論的テーマの中には、著者一流の人間理解の学が秘められているといえる。本書は人類学の書としてみれば、必ずしも客観的論理整合的ではないかもしれないが、読者がその秘められたテーマに共鳴しえれば、刺激的な啓発書となるにちがいない。

(1) R. H. Codrington *The melanesians*, Dover Publications, Inc. 1972. の序文参照。

なお、最近の missionary-anthropologist の活動状況については J. A. Boutlier, D. T. Hughes, & S. W. Tiffany, eds. *Mission, Church, and Sect in Oceania*. Univ of Michigan Press, 1978. 参照。

(2) 例えば A. J. Selvadurai, "Land, Personhood, and Sorcery in a Sinhalese Village," in *Religion and Social Conflict in South Asia*, ed. by B. L. Smith E. J. Brill-Leiden, 1976 参照。

(3) 例えば荒木美智雄「周縁と新しい人間」(『思想の科学』昭和五十五年、十一月号)参照。

鈴木中正編

千年王国的民衆運動の研究

——中国、東南アジアにおける——

東京大学出版会 一九八二年二月刊

A5判 本文五七三頁 六八〇〇円

吉原 和男

本書は編者を代表とする研究チームが一九七八年から一九八〇年にかけて行なった共同研究の成果報告書でもある。中国と東南アジア諸国の近代・現代における宗教運動ないしは宗教的色彩を帯びた民衆運動を主要な事例として取り上げ、西欧のキリスト教世界での千年王国運動と比較しつつその特質を検討することが研究チームの課題であった。歴史学の領域から中国の宗教的民衆運動あるいは宗教結社による集合行動が研究され始めてから久しいが、それが西欧中世以降のキリスト教世界の社会的側面を強く特色付ける千年王国主義と比較考察される研究は宗教学および文化人類学の研究者によっても大いに期待されていたのである。

本書の構成は大きく三部に分かれ、最後に総括の部が置かれている。第一部は「総論——千年王国運動の世界史的展開」（鈴木中正）であり、六節より成っている。ここでは千年王国信仰の起源とその西洋中世およびイランにおける展開が論述されている。また、イランの信仰と仏教との出会いによる弥勒下

生信仰の形成を論じている部分はいへん興味深い。さらに、中国の千年王国運動の展開を述べる部分は編者のこの分野での研究を圧縮して示したと見ることもできよう。

第二部と第三部は各論である。第二部は中国の事例を扱った三論文を収めて、以下の通りの章立てとなっている。

第一章 「明末清初における千年王国論的宗教運動」(野口鐵郎)

第二章 「清朝中期における民間宗教結社とその千年王国運動への傾斜」(鈴木中正)

第三章 「明清時代における聞香教と清茶門教——濼州石仏口王氏の系譜」(浅井 紀)

第三部は東南アジアにおける事例を扱った諸論文から成っている。

第一章 「上座部仏教文化圏における千年王国運動の研究序説」(石井米雄)

第二章 「サン・ホセ信徒団の反乱——一九世紀フィリピン・カンリック社会におけるコムニタス運動」(池端雪浦)

第三章 「サウイト事件の文化論的考察」(関本照夫)

六〇〇頁近い大冊であり、紙幅に限りがあるので本書の各章を満遍なく紹介・批評することはとうてい不可能である。編者による「総括」の部に注目して、評者の個人的関心をぶつけてみたい。そのため偏ったものとならざるを得ないことを予めお断りし、寛恕を乞いたい。

編者の問題設定は、千年王国信仰の歴史的・空間的な普遍性を前提として、その発現形態のバリエーションを中国と東南アジアの諸民族の運動の中に見出し、特徴を検討しようとする点にあると思われる。

ここで前提とされる千年王国信仰の普遍性とはどのようなことかと言えば、「ヨハネ黙示録」に示されるようなキリスト教特有なメシアによる新しい文化秩序の構成とそこへの過程を意味する狭義の千年王国信仰に限定されず、これに類似した信仰は古今東西、広く世界各地に認められる、ということである。

そこで編者らはノーマン・コーンおよびブライアン・ウィルソンによる千年王国信仰の概念規定を念頭に置いて各論を展開することになる。

総論の最後の部分では、編者の前著『中国史における革命と宗教』において提示された中国王朝革命過程のモデルを修正しながら、千年王国信仰が社会変動の過程の中でどのように作用するかの社会学的考察を展開する。すなわち、千年王国の信仰たる弥勒下生信仰をその一つの側面として含む中国の民衆宗教結社における信仰には、信者個人の安心立命・解脱救済を追求するもの、第二に、現世利益の呪術信仰、そして第三に弥勒下生信仰が認められるが、このうちのどの側面が民衆を強く引きつけるかは社会状況によって左右されるという見解が示される。

社会変動と宗教体系のダイナミックな関係を考察することは宗教運動論の重要な課題と言えるから、様々な宗教的要素が関

与する民衆運動を比較考察の対象としている本書はその意味で比較宗教運動論の大著ということもできよう。ただし、編者自身も述べているように、研究の方向が主として歴史的発展的な関連に向けられていて、体系的な比較分析が意図されているわけではない。従って、評者の関心が編者とは異なって宗教運動の発生と展開(存続)についての一般化された説明理論の構築という点にあるために、体系的比較分析の成果を期待することは無物強請にも等しいと思われる。しかしながら、本書が各論に配置された優れた個別研究を収録した比較研究の書であるにもかかわらず、「総括」での諸点についての指摘がやや刺激に欠けるのは、本来展開されるべき個別論文のより体系的な総括が不足しているためであるとしたら残念に思わざるを得ない。仮にそうであったとしても、宗教運動論として重要な数々の論点が提示されているのでそれらを比較宗教運動論の発展を導く共有財産として確認しておくことは有益であろう。

千年王国主義運動の思想的・信仰的内容が決してユダヤ・キリスト教世界だけの個有事象ではなく、またそれが各地に伝播・受容される場合、その過程では受容地の個有文化が有する神観念・靈魂観念・救済思想などと接合されたり、あるいは新要素の追加を受けながら取捨選択されていくという指摘は大切である。千年王国の語につきまとうユダヤ・キリスト教的伝統の含蓄を明確にしておく一方で、これに類似するが個有の内容をもつ現象の意義を過小評価しないためである。

千年王国的信仰には、人間にとつての限界状況あるいは危機

状況が超人間的存在の力によって克服され、その後完全に完全なる世界が実現するという全面的転換を内容とする思想が含まれているが、これについては本書の石井論文で取り上げられたヴィルバーヴェの反乱が反証事例を提供している。

限界・危機状況を打破するエイジェントとして信じられていたものは、ユダヤ・キリスト教的伝統においてはメシアとして把握されるが、これには少なくとも二つの型がある。すなわち超越神と英雄であり、これらは対をなして両者共存する場合と、単独出現の場合とに分けられる。前者の例としては西欧中世にみられた終末時の帝王と再臨のキリスト、および中国の王朝革命期にみられる未来王と弥勒仏の組み合わせがある。

N・コーンによれば千年王国信仰の特徴として救済が地上的であることが指摘されるが、これは中国の一般民衆の間にもみられた弥勒下生信仰についても、サン・ホセ信徒団についても妥当しない。

以上の三つの点はいわば宗教それ自体に内在する要因であり、N・コーンによる規定が必ずしも普遍妥当性を有しないことが確認される。

編者は、千年王国運動の発生を導くものとして信徒たちの生活の危機と危機意識が認められること、またその危機状況の認知にはカリスマの指導者の役割が大きいことを強調している。ここで重要なことは、カリスマの指導者が主張する危機であり、これは多分に主観的あるいは作爲的なものでありうるが、これを信受する側にもそれに対応すべき何らかの客観的根拠が

存在しなければ危機の認知は成立しないのである。編者はこれを主観的なものと客観的なものとの交錯する領域から生じる危機状況として把握する。

危機状況は三つの類型として整理されるが、一つは外圧、すなわち民族や国家全体への外部集団によって加えられる攻撃や圧力であり、第二は宗教集団がその信仰の故に受ける迫害、第三は千年王国信仰の信者を含む社会一般とりわけ下層民衆が悪政・自然災害・外来勢力の抑圧などによって直面する生活の危機である。

ここで編者は千年王国主義運動の運動主体と言うべきものについて述べる。第三類型の危機の場合には、千年王国信仰を平素から有していた信者のみならず、多くの俄か信者や宗教に無縁なアウトサイダーまでもが参加して運動が拡大することを指摘している。この点は宗教運動と社会運動・政治運動との連結性あるいは移行関係を指摘していきわめて重要であると言えよう。西洋での人民十字軍からミュンスターの反乱に至るまでの大規模な千年王国的民衆運動、中国の王朝革命期の大規模な宗教反乱、ビルマのサヤー・サン運動がその例としてあげられる。

社会の上層ではなく大衆層によって担われる運動は呪術的・非合理的な傾向を有し、熱狂性を帯びたものとなるが、このような特性は危機意識に伴う強い恐怖心・不安・絶望感と、他方では危機の彼方に約束された至福の世界に対する強い願望というアンビバレンスに由来するのである。これらは幻想的な宗教

儀礼として表現されたり、移任することによって理想世界の建設を試みようとする行動になって現れることもある。

次に、宗教運動論の論点の一つとして重要なものに運動の方向の変化および特性の変質があるが、これにはおそらく社会統制の作用と宗教の世俗化・合理化という問題が関係する。宗教運動の発生とは区別して考えられるべき宗教運動の展開・存続の問題である。危機の診断・認知の後に続く対応の過程で権力則によって反社会性・反体制性が指摘されるならば、運動への様々な統制が加えられ、両者の力関係によっては破局を迎えて運動が消滅したり、さもなければ突発主義から穏やかな漸進主義へ方針転換を余儀なくされ、あるいは神の掟としての時間的必然性は人間の歴史に内在する法則へと換えられるのである。

ところで、宗教運動の発生および存続を説明することはそれを可能にした諸条件がどのようなものであり、またその条件が相互にどのように関連したかを説明することに等しいと考えられよう。そしてここで注意すべきは、一つの宗教運動が発生した事情を説明することと、その宗教運動がその後も存続し、展開を見せた場合の事情を説明することは分析的には区別されなければならぬ、ということである。発生時点での運動の起動力が千年王国実現の信仰であったとしても、その信仰が持続されるには限らないし、また千年王国のビジョンそのものも質的に変化するのが現実であろう。つまり千年王国主義運動としてスタートしたものが時の経過すなわち状況の変化と共に他の運動類型として把握されるべきものへ変質あるいは移行してゆく可

能性を見落すべきではない。そこで、宗教運動とは何か、という問題がここで出てくることになる。ひき続き評者の考えるところを述べるのが許されるならば以下のようなことである。

運動の概念に着目すればその目的とするところは、世俗的な様々な運動とは異なり、第一に人間にとっての究極的限界あるいは人間の力によって対処不可能な危機状況を克服ないし解決することであり、第二に新しい秩序原理を樹立することである。これらの目的を達成すべく聖なる象徴体系に関連づけられた方法を提示し主張する人々および組織が宗教運動の主体を構成する。このような一応の概念規定をしておけば、たとえば宗教結社による政治的・革命的・民衆運動などという表現も必要なくなるし、また宗教性を帯びた社会運動・政治運動という表現も必要なくなるであろう。「宗教運動」という用語は単に、宗教集団が何か特定の目的を掲げて行なう活動を意味したり宗教集団による集合行動を意味するだけではない。

以上のような見方をするならば、千年王国信仰というのは宗教運動の発生を導く一つの要因にすぎない、と言うことができよう。この信仰が千年王国主義として成立するためには、イデオロギー化の過程や卓越したリーダーシップの生成が必要となる。本書では千年王国信仰を中心にすえたり、それと関連する要素、例えばエイジエントとしてのメシア・正義王・超越者・未来仏、あるいは完全なる転換の前提としてのカタストロフィーなどが重要な要素として登場する反乱や事件が事例として取り上げられたが、その全てが千年王国主義の宗教運動とし

て位置づけられるわけではない。例えば関本論文（第一四回決沢賞受賞）が扱うジャワのサウイト事件のように。中国の彌勒下生信仰にしても、野口論文・浅井論文で取り上げられた事件のように千年王国主義が鮮明に現われている場合はむしろ少数例と言えよう。千年王国信仰・千年王国主義は、関本氏の指摘にもあるごとく問題発見的な概念としては十分に有効であり。しかしながら、その普遍性を前提として比較考察を進めたとしたら、それは自らに制約を果すことにもなりかねないのではないだろうか。

〔追記〕本書の編者鈴木中正氏は一九八三年三月逝去されました。衷心より御冥福をお祈りします。

△書評に答える▽

グノーシス研究の方法をめぐって

——大貫書評に答える——

柴田 有

小著『グノーシスと古代宇宙論』（勁草書房）にたいして、大貫隆氏は本誌二五四号に書評を寄せた。大貫は小著の第一章「ポイマンドレース」とその情況¹⁾に批判的論評のほこ先をむけ、他の章については短かく肯定的評価を述べている。第一章というのは、「ポイマンドレース」と呼ばれる初期グノーシ

ス文書の一冊子をやや詳しく研究し、そこからグノーシス思想の本質はなにかという問題ととり組んだところである。しかも一方、この問題は従来の研究者が議論をかさねてきたところであるから、私としてはそれだけに批判せざるをえない面もあり、とりわけH・ヨナスの学説と自説とをきびしく区別しようとしたのである。ところが大貫によると、私のヨナス批判は余りに軽薄であり、私のグノーシス理解は狭小なのだという。この見方の是非はともかく、ここには少くとも、グノーシス研究の基本問題が出ている。そこで以下三点に分けて検討してみたい。

(1) ヘレニズム文学における三テーマ……ヘレニズム文学においては、神・世界・人間の三テーマに分けて自己の立場を表明する構成が常套化していた(邦訳版『ヘルメス文書』一八三頁註七)。神とはいかなる者であり、世界の本性は何であり、人間はどのようにして今ある者となったのか、を論じることによって人々は、自己の思想の基本線を言明しえたのである。したがってこの三者、神論・宇宙論・人間論は、議論の展開においてしたがうべき枠組であり、相違する立場の間に共通の議題をあたえてくれるものであった。さらにまた、この区分は必ずしも議論の本質的な領域分けを意味していなかった。実際この時代の作品を読んでみれば、枠組としてはこの区分を使っているも全体の主眼は別のところまでひとつであったり、宇宙論の段落に人間論のモチーフが混じっていたりすることは当り前なのである。「ポイマンドレース」もその一例であって、展開として

は、神性の描写→宇宙創成→人間誕生→救済という順序で話が進んでいるが、人間誕生の話(人間神話)は宇宙構造に裏打ちされているし、救済論についても同様である。「ポイマンドレース」の世界では、個々に切り離された宇宙論とか人間論などというものはありえない。七つの遊星天が人間の運命を支配している、というような親和力の世界像が背景をなしているからである。しかし、だからといって、三テーマを同一視するものも正しくない。それぞれ固有の対象について、すなわち、神について・世界について・人間について語ることを目標としているからである。だから星辰論のなかで人間の運命にふれることがあっても、その言葉が星辰を(あるいは、天界を)対象としていることに変わりはない。このような体裁にしたがいながら、「ポイマンドレース」は全体として、ある種の統一ある像を描こうとしている。

このようなわけで、「ポイマンドレース」を読み解こうとするならとりあえず三テーマの区分によって分析をほどこすのが、作品に即した(歴史に順応した)やり方であり、便宜でもあることになる。作品全体の焦点を発見することはこの分析に立つてこそ可能となるだろう。プラトンの『国家』でもなんでもよいが、われわれが著者の思想をつかもうとする時、まず作品に即応した仕方での分析をくわえてみる、それから……という風に手順をおってゆくのは少しも珍しいことではない。なのにそれが「宇宙論と人間論の区分から出発して」となると、とたんに誤解が生じるのだ。恐らくその誤解には、近世合理主義の分科

科学的な分析では全体像を見うしなう、という危惧が先行している。しかし小著で「グノーシス思想の本質は宇宙論に求められるのか、それとも人間論にか」と二者択一的発問をした時（四六頁ほか）、その区分は、思想の全体像を追求するための捨て石であり、作業仮設にすぎない。大貫の最大の誤解はここにある。二者択一の発問が私の議論の出発点であつて目標ではないことに、大貫は最後まで気がついていない。しかもこの誤解を書評全体の前提にしていることがわかる。ヘレニズム文学の常套手法として、上述の三区分が便宜的に議論の出発点となつていた事実が考慮されていないのである。もつとも、かりにこの知識をもっていなかったとしても、小著の文脈を正確に読んでいたなら、それが一応は宇宙論と人間論の区別から出発していても、やがてそういう区分を維持することが困難になり、弁証法的に一つの焦点にむかつて統合されていく性質の議論であることを理解してははずである。大貫はいささか口臭のただよう文体で「ヨナスの思考を先ず可能な限り正確に理解しようとして、すでにその難澁なドイツ語に手を焼いている筆者には、著者（柴田）のヨナス批判は、率直に言って、余りにleichtfertigだと思われてならない」と言うが、ドイツ語に対するのと同じ注意をわれわれの国語に対しても払ってもらわなければならぬ。大貫は、私がヨナスを批判したところでもまた同類の議論をふり回している。すなわち私がヨナスについて何も理解していないものと勝手に空想した上で、書評のかなり部分をヨナスの啓蒙的紹介に浪費してしまっている。

(2) グノーシス思想の本質規定……宇宙論か人間論かと問う二者択一は結局作業仮設にすぎず、やがて一つの焦点に向かつて問いそのものが変容していく、と言つた。「焦点」という言い方をしたが、言いたかつたことは、あらゆる言葉が（それを語る）わたし・自己について何かを述べているのであり、その意味で自己を焦点としているということである。「ポイマンドレース」の場合、作品としての中心もここに重なっている。このように、グノーシス思想もグノーシス者の自己を焦点としている。宇宙論すらもそうである。ここで、コペルニクス天文学を例にあげることができるだろう。ただしそれは、自己の投影としての宇宙像という場合のように、ミクロ・コスモスとマクロ・コスモスの相似的对応を語っているとばかりではない。自己と自己の発する言葉との間には、何程かの位相差がともなうことも稀れではないからである。しかしともかく、言葉はそれを語る「わたし」についての言葉なのである。

この点をふまえた上で、グノーシス思想の本質はその言葉、たとえば神話の位相でとらえるべきかあるいはそこを超越した「わたし」の位相でかという問題が生じる。私が宇宙論か人間論かと問うのは、前者の位相で問題を解決しようとしているのである。これに対しヨナスは後者に着目する。グノーシスの本質規定をめぐる根本的な問題がここに生じてくるのである。

この課題を前にしてヨナスのとする前提を説明すべく、大貫はH・H・シェーダーを引用して言う。「グノーシス主義の本質規定は、神話それ自体の内側に留まっていはならず、本来概

念的・弁証法的思考として神話の外、その根底にあるロゴスにおいてなされなければならない」。語られ、われわれに伝えられている言葉としての神話には、神話の外にありながらしかもなお根底をなす、思弁的ロゴスというものがある。このロゴスは、神話の分析によってとり出されるモチーフなどは性質を異にする。そうではなく、神話の言葉をかくあらしめている根拠への洞察によってえられる、思考の道筋なのである。このようなロゴスの水準でグノーシス研究をなしうることは、大貫の説教をおおがずとも、私にもわかつている。しかし、グノーシス思想の固有の本質をもとめて探究を進める場合にもそれが有効かどうか、そこが問題なのだ。思弁的ロゴスは、それをそうとしか言いようのない仕方で動いていくものであろう。そうとしか言いようがないロゴスの展開は、本来、何がしかの普遍妥当性（必然性）を要求する。したがってそのようなロゴスが、歴史上の個物とも言うべきグノーシス思想の特殊性にとどぎろするものなのか、私には疑問がのこる。ヨナスの場合で考えてみよう。大貫によれば「ヨナスは正に多様な神話を生み出していくその『超越的』かつ『統一的根底』を人間実存の特定の姿勢（『世界不安』）と性向（『脱世界化』）に求めたのである」。この言葉は、多様な神話の根底に「わたし」があると云っているにすぎない。この「わたし」のあり方をロゴス化することによって、グノーシス主義の本質規定をこころみようというわけである。するとどうなるか。「わたし」は世界との関係において存在し、しかも世界に対して異質なものと思われる。しかし世界

は圧倒的力で「わたし」をこの関係の中に引きずりこんでいる。ここに「世界不安」と「脱世界化」の志向が生まれる。おおよそ以上のようなヨナス説が、われわれの問題についてはまったく不十分であることは明白である。なぜなら彼の描く実存の姿勢は、神話を生んだかどうかは別として、人類史に普遍的なものであるからだ。これではグノーシスの個性をとらえるどころの話ではない。そもそも「わたし」が、グノーシスの場合のように個性的であればあるほど、ヨナスさんとか大貫さんのような個別的な存在に近づいてゆく。そこには偶然の要素（偶有性）が多く付着しており、必然の展開にしがたって自己開示するロゴスとは直結しない面がある。道端にころがっている一個の石をみて、その石ころがなぜこの時・ここに・このようにしてあるのかを思弁的に説明するのは難しい。ヨナスの方法にもなる難点はここにあると思う。

そこでヨナス以後の研究者は、この広すぎる本質規定を乗り越えようとして様々な努力をしてきた。その一成果はグノーシス主義研究のためのメッシーナ提題（一九六六年）である。大貫も、小著に対する書評の末尾にきて、ヨナスの弱点に一言ふれざるをえなくなっている。そして打開策として、メッシーナ提案への原則的同意を表明している。しかしそうすることによって大貫は、それまでの主張を自分の手で転ぶくさせることになる。まずメッシーナ提案の問題箇所は、一応大貫の要約にしたがえば「人間の本来的自己と至高の神性との反宇宙的本質における同一性」すなわち神人の本質的同一性と通常呼ばれるモ

チーフを、グノーシスの特質として主張している。ところがこのモチーフは、提案の文脈を読めば分るように（B―II）、ソフィア神話などのグノーシス神話と結びついている。（グノーシス思想の本質を、神話を超越し、神話の根底にあるロゴスに求める）ヨナスの方法にあれほどの贅辞を献げていた人が、ヨナスの不備をおぎなうために、手のひらを返して神話次元のモチーフを持ち出すというのだ。それなら始めから神話の水準に視点をさだめて、人間論か宇宙論かと発問してよいことになる。

小著において私はここから出発し、グノーシスの星辰拒否（星辰神の悪魔視）というモチーフに到達した。これは一応宇宙論の区分に属するモチーフと言えるが、既に述べたように、「わたし」という主語に結合した述語とみることもできる。すなわちこれが「わたし」のもつグノーシス固有の偶有性と思われるのである。「この水は冷い」という時の「冷い」のように。

(3) 星辰拒否のモチーフ……グノーシス思想の本質をこのようにとらえる立場は「グノーシス主義神話の歴史的多様性の前に相次いで座礁せざるを得ない」と大貫は断言している。しかし大貫が挙げているのはマニ教だけであって、他のグノーシス諸派にはほとんど言及していない。もつともマニ教については、確かに、私のテーゼはそのまま当てはめにくいところがある。これは事実であるが、それでも私はマニ教をグノーシス主義の一派と見なしたいと思う。というのもグノーシス主義の本質と言う時、「水の比重は1である」というような、永遠不変の本質を私は考えていないからである。グノーシス主義でもキ

リスト教でもプラトン主義でも、それを歴史的対象としてみる場合には、無時間的に一定不変の本質があるとは言えない。思想の中心が変質していても、事象間の影響関係から考えて、前後の事象の継起を一まとまりのものとして扱うべき例は多い。したがってグノーシス主義に固有の本質と言っても、それは上述のように偶有性であり、グノーシス史の経過のなかで変質しえないものではない。こうしてグノーシス主義の歴史は、固有の本質を示す基本的部分とその影響下に生じた部分とを含んでいる。その際影響範囲をどの程度まで認めるかについては議論の余地があるだろう。しかしマニ教の場合、すくなくともその一部において、悪魔的な支配者（アルコーン）は天界に配置され、一部の遊星天はアルコーンの座とされている。という点でグノーシス本来の宇宙論に近い。ただ太陽・月その他の星辰は肯定的に評価され、ここから天界全体は両面の性格をもつことになる。それはマニ教が宇宙を、闇の勢力（それは既に光をのみ込んでいる）をそこに拘束し、そこで闇から光を再分離する仕掛けとして設定したための変質とみることができる。

およそ以上のような意味で私はグノーシス主義の本質を追求した。とりわけ、星辰拒否が固有の本質であることを示そうとして小著の第一章は書かれた。そこで「ポイマンドレウス」を素材とした理由は、当時の思想界の一般情況のなかからどのようにして固有のものが突出しえたのか、グノーシス主義の起源を研究するのにもつとも適切と考えたためである。この点でも

思う。このほかにもなお一、二補足したいことはある。しかし基本的な問題は以上ですべて扱ったので、これらの点は省略する。

なおここで述べたことのうち、一部は小書の中で書いたことのくり返したが、残りは今回新規に書いた。たとえばヨナス批判のところ、小書では「ヨナスの方法はグノーシスの歴史的具体相をとらえるためには、原理的難点をもっている」という程度の指摘しかしていないが、今回はもう少し厳密に書いた。そういうことについて発言する機会をあたえてくれたという意味で、書評の労をとった大貫と、貴重な余白を提供してくださった本誌編集部に謝意をあらわす。

会 報

○常務理事会

日時 昭和五八年五月二〇日（金）午後五時
 場所 本郷学士会館 八号室
 出席者 小口偉一、後藤光一郎、高崎直道、竹中信常、玉城康四郎、田丸徳善、藤田富雄、脇本平也

議 題

一、昭和五八年日本宗教学会評議員選考委員選挙日程の決定

五月二六日（木）投票資格（会費納入状況）についての通知発送

六月二日（水）有権者資格締切

七月 六日（水）投票用紙発送

七月二七日（水）投票用紙発送

八月三一日（水）投票受付締切

九月一〇日（土）選挙管理委員会（開票）

九月二四日（土）当選者の辞退申出締切

一〇月 九日（日）評議員選考委員会

一、選挙管理委員長選出

互選により平井直房氏を委員長に選出した。

一、昭和五八年度予算について

本年度予算の事務用品費の費目に約一五〇万円を計上

○理事会

日時 昭和五八年五月二〇日（金）午後五時半
 場所 本郷学士会館 八号室
 出席者 井門富二夫、池田昭、小口偉一、後藤光一郎、小山宙丸、鎌田純一、窪徳忠、佐木秋夫、桜井徳太郎、高崎直道、竹中信常、田島信之、玉城康四郎、田丸徳善、橋本芳契、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、堀越知巳、松長有慶、松本滋、宮家準、柳川啓一、脇本平也

議 題

一、日本宗教学会第四二回学術大会について

一〇月八〜一〇日の間、大正大学にて行なわれることが、開催校である大正大学の竹中常務理事より報告され、了承された。

なお、日程の概要は次の通りである。

一〇月 八日（土）公開講演会、理事会

一〇月 九日（日）研究発表、評議員会、総会

一〇月一〇日（月）研究発表

大会の案内は六月中に発送し、発表申込み締切は八月二〇日、発表概要の締切は八月三〇日とする予定。

一、昭和五八年度日本宗教学会賞選考委員について

今年度の選考委員として、田中英三、平井直房、堀越知巳の三氏が昨年にひき続き選任され、小川圭治、小野泰博、雲井昭善、佐々木宏幹の四氏が新たに選任された。

一、新入会員について

別記、三五名が新たに本学会会員として承認された。

一、日本学術会議宗教学史研連委員長について

故大畠清氏の後任として小口偉一氏が選任されたことが報告された。

一、編集委員について

六月一日より、華園聰磨氏に編集委員を季嘱することが承認された。

○編集委員会

日時 昭和五八年五月二一日（土）午後六時

場所 本郷学士会館 九号室

出席者 洗建、江島恵教、金井新二、芹川博通、園田稔、月

本昭男、中村恭子、保坂幸博

議題

一、第二五八号編集方針

一、その他

○補遺 昭和五六年度 日本宗教学会収支決算報告

△収入▽

會 費	六、七三三、五三二
會 助 費	九一〇、〇〇〇
會 誌 上 金	七四、七六〇
第四〇回大會參加費	七六〇、〇〇〇
出 版 助 成 金	一、〇六〇、〇〇〇
岸本・諸戸・石津・堀 基 金 利 子	一一一、八七四
預 金 利 子	八四、二八五

前年度繰越金 四、九八九、五四七
計 一四、七二三、九九八

△支出▽

会誌直接刊行費 四、二四二、〇〇〇
会誌發送費 四三四、六二〇
編集諸費 一二六、四五六
第四〇回大会費用 八〇〇、〇〇〇
日本宗教学会賞々金 八〇、〇〇〇
学会賞諸費 二六、八四三
選舉関係費 二五八、四二六
会合費 二二五、二四二
通信連絡費 四三八、七四〇
事務用品費 二五一、一六六
印刷費 一六七、五〇〇
本部費 一、五〇五、六五〇
関係学会費 九六、七九七
国有財産借料 二七三、一七二
前年度繰越金 五、七九七、三八六
計 一四、七二三、九九八

昭和五七年度 日本宗教学会予算案

△収入▽

会費 六、八〇〇、〇〇〇
贊助會費 一、〇〇〇、〇〇〇
会誌売上金 八〇、〇〇〇

第四一回大会参加費 七六〇、〇〇〇
出版助成金 一、〇九〇、〇〇〇
岸本・諸戸・石津・堀
基金・利子 一一〇、〇〇〇
預金・利子 八五、〇〇〇
前年度繰越金 五、七九七、三八六
計 一五、七二二、三八六

△支出▽

会誌直接刊行費 四、七〇〇、〇〇〇
会誌發送費 五三〇、〇〇〇
編集諸費 一五〇、〇〇〇
第四一回大会費用 八〇〇、〇〇〇
日本宗教学会賞々金 一〇〇、〇〇〇
学会賞諸費 五〇、〇〇〇
選舉関係費 三五〇、〇〇〇
会合費 三〇〇、〇〇〇
通信連絡費 五五〇、〇〇〇
事務用品費 三〇〇、〇〇〇
印刷費 六〇〇、〇〇〇
本部費 一、六二〇、〇〇〇
関係学会費 一〇〇、〇〇〇
国有財産借料 四〇、〇〇〇
予備費 五、五三二、三八六
計 一五、七二二、三八六

○訂正

二五四号会報中(一三四頁下段)中野幡能氏公開講演のタイトルが「八幡神と弥勒神」となっておりましたが、「八幡神と弥勒信仰」の誤りでした。お詫びして訂正いたします。

二五五号英文目次中(P.ii)八巻和彦氏御名前をHACHI-MAKIと表記いたしましたが、YAMAKIの誤りでした。お詫びして訂正いたします。

執筆者紹介（執筆順）

竹 沢 尚一郎 東京大学大学院
藤 田 正勝 名城大学講師
松 濤 誠達 大正大学助教授
松 丸 壽雄 京都大学助手
石 井 研 士 東京大学大学院
島 田 燁 子 文京女子短期大学教授
長谷部 八朗 駒沢大学非常勤講師
吉原 和 男 名古屋商科大学講師
柴田 有 お茶の水女子大学非常勤講師

Stammfolge des Nichts im Denken Martin Heideggers

Hisao MATSUMARU

Um den "Gott" oder das "Göttliche" in den heidggerschen Gedanken zu verstehen, ist es unnötig zu sagen, daß man einsehen solle, was das "Sein" für einen Sinn im Denken Heideggers hat. Doch es gilt gleichzeitig, die sogenannte "Kehre" zu durchschauen, damit das Seyn noch vollständiger erörtert werden kann. Und wenn man sich mit dem Problem des Gottes bei Heidegger auseinandersetzen will, findet man sich also in eine Notwendigkeit, diese Kehre zunächst behandeln zu müssen.

Heidegger sagt in "Humanismusbrief", "Das 'Sein'—das ist nicht Gott". Dies bedeutet, daß das "Sein" mit dem "Gott" nicht identifiziert werden darf. Deswegen ist es auch nicht genug, wenn man versucht, auf die Kehre einen Schein nur von seitens des Anwesens vom Sein allein zu werfen. Also machen wir hier in diesem kleinen Aufsatz einen Versuch, den Zugang zur Kehre durch die Auslegung des "Nichten" des Nichts zu erhalten, welches Nichten als das "Strittige" zwischen dem Sein und Nichts interpretiert werden kann. Das, was das Nichten für eine Rolle in den chronologischen Gedankengängen Heideggers spielt, kann dabei uns wohl zu einer Charakterisierung der Kehre führen:

1. In "Was ist Metaphysik?—Vorlesung" wird das Nichten als "Abweisendes Verweisen" bestimmt. Worauf verweist das Nichts den Menschen? Auf das entgleitende Seiende im Ganzen. Weil diese Seite des Nichtens, nämlich "Verweisen", besonders betont wird, darum tritt das "Abweisen" in den Hintergrund zurück. Das heißt, daß das Denken als das Wesen des menschlichen Daseins von der Wand des absagenden Nichts zurückprallt und sich hauptsächlich im Bezirk des "Seienden" bewegt. Diese Bewegung vom Seienden über das Zurückprallen von der Wand des Nichtens zum Seienden als solchem nennen wir "Reflexion".

2. "Vom Wesen der Wahrheit": Hierin kann die Reflexion als

“Schwanken” zwischen Sein und Seiendem angesehen werden. Damit meinen wir, daß das Nichten deshalb als die volle Bewegung des “abweisenden Verweisens” in Schwung, Schwung vom Seienden zum Sein, kommen will, weil das Abweisen, das sich in WiM(V) noch nicht genug entfaltetete, als “Un-” in dem Wort “Un-wahrheit”, “Un-Verborgenheit” usf. erfassen wird.

3. “Was ist Metaphysik?—Nachwort”: Das Schwanken, das inzwischen schon der Schwung geworden ist, verwirkt sich in einem “Opfer”. Das Opfer offenbart sich als dasjenige Schwingen innerhalb des menschlichen Daseins, das den Menschen bis zu einer “Gelassenheit” führen kann. Hier ist aber zu beachten, daß dieses Schwingen wieder in den Bezirk des seienden Menschen zurückgekommen ist. Das besagt, daß das Nichten sich nicht in dem strittigen Spielraum des Seins und Nichts, sondern in dem Bezirk des menschlichen, seienden Daseins vollzieht. Der Schwung wird dann als “Zurückschwung” festgestellt.

4. In “Brief über den Humanismus” sagt Heidegger, “Das Sein nichtet—als das Sein”. Die Deutung dieses Satzes weist darauf hin, daß das Seyn, das bisher für die fixierte Drehachse der Schwingung gehalten wurde, selber in die Schwingung gerät. “Hier kehrt sich das Ganze um (Hum,)”. Dies ist eben die “Kehre” bei Heidegger. Infolge dessen, daß das Sein und Nichts zueinander zusammengehört und als das “Strittige” zum Vorschein kommt, will das Seyn, nach dem als Drehachse sich die Pendelbewegung des denkenden Daseins richtete, in das “Da”, in dem das Denken als das Wesen des Menschen dem Seyn begegnen kann, einkehren.

5. “Was ist Metaphysik?—Einleitung”: In diesem Exkurs zeigt sich, daß die obengenannte Kehre sich noch nicht kehrt. In der modernen, von der Technik beherrschten Welt, wo man gerade die Seinsvergessenheit selbst, in welcher sich das Nichten als der Wesenscharakter des Sichentziehen vom Seyn bekundet, vergißt, steht der Mensch bestimmt vor einer Aufgabe, diese Seinsvergessenheit auf sich zu nehmen und den ersten Schritt zur “Überwindung der Meta-

physik" zu machen, um sich auf die Ankunft der Kehre vorzubereiten.

Indem wir das Nichten des Nichts und auch des Seins ins Auge gefasst haben, haben wir endlich die wahre Bedeutung der "Kehre" erreicht. Auf diesem Weg der Erörterung erweist es sich als falsch, wenn man die Kehre als ein einmaliges Geschehen auf dem heideggerischen Denkweg betrachten würde. Sie kommt vielmehr von der "strittigen" im Sinne des Zusammengehörens Struktur des Seyns her. Und erst im Einkehren der Kehre in das 'Da' des Da-seins kann die Lichtung, worein sich das Seyn zuschickt, eröffnet werden.

Symbolical Significance of Numbers in Ancient Indian Ritual Texts.

—Introduction: Symbolism of the Number One, Two and Three—

Yoshihiro MATSUNAMI

It is well-known that there appears a great many kinds of numbers in the sacred scriptures in ancient India including not only the Vedic texts but also those of Buddhism, Jainism and Hinduism in its broad sense.

Although there existed, in fact, innumerable many numbers, starting from one up to the infinite number, in ancient India, it seems possible to mention, considering from the infinity of numerals, that those texts include only the quite limited numerals. The limited numbers of numerals in those texts seem to suggest that they convey some other senses than the quantitative ones they originally have.

What the present paper wants to address is this special kind of significance that those numerals show, especially the symbolical senses of the number one, two and three, basing mainly on the Upaniṣadic texts. Our attention is specially called to the ambivalence of number one which can turn, either by adding it or by subtracting it, the static condition to kinetic one, and the kinetic condition to static one.

Freiheit, Schönheit und Leben

—Hegels Denkentwicklung in seiner Frankfurter Zeit—

Masakatsu FUJITA

Es ist unser Ziel, Hegels Denkentwicklung in seinen Frankfurter Jahren (1797-1800) mit Rücksicht auf ihre historischen und systematischen Hintergründe zu betrachten. Er verläßt zu dieser Zeit den Bannkreis Kants und geht über den Rahmen der Konzeption einer "subjektiven" Religion hinaus, die er in der Tübinger und in der Berner Zeit unter dem bestimmenden Einfluß der Kantischen Ethik und Moralthologie entwickelte. Freiheit besagt damit in Frankfurt nicht mehr die Selbstbestimmung, die sich der menschlichen Natur entgegensetzt, sondern vielmehr die Vereinigung von Autonomie und Natur. Wir versuchen zu zeigen, daß diese Entwicklung einen entscheidenden Anstoß aus der Diskussion mit seinen Frankfurter Freunden, vor allem mit Hölderlin, erhält.

Hegel versteht nun jene Vereinigung von Freiheit und Natur nicht nur im ethischen, sondern auch im ästhetischen, ontologischen und religiösen Sinne; und er konzipiert auf der Grundlage dieser Vereinigung, mit anderen Worten, der "schönen" Beziehung von Unendlichem und Endlichem eine "schöne" Religion. Für Hegels Frankfurter Ansatz charakteristisch ist die Überzeugung, daß diese Vereinigung das Denken übertreffe und nur im Glauben gegenwärtig werde.

Über diese Konzeption einer "schönen" Religion hinaus entwickelt Hegel auf dem Wege der metaphysischen Auslegung dieser Vereinigung den Begriff des Lebens. Die Anregung dazu geht vor allem von dem Lebensbegriff Hölderlins und Jacobis aus. Unter diesem Einfluß versteht Hegel unter dem Leben die in sich differenzierte Einheit bzw. das Ganze, das sich durch die Trennung und Entgegensetzung "bilde" und auf diese Weise die Fülle seiner Gestalten erlange.

Symbole et symbolisation

Shoichiro TAKEZAWA

Examiner l'efficacité de la notion du symbole en tant qu'instrument d'analyse pour la compréhension totale des phénomènes religieux constitue le but principal de cet article qui sera le premier chapitre de notre travail plus global sur les symboles et les rites.

Cet article se divise en deux parties.

La première concerne la critique des études récentes des religions qui se caractérisent par leur intérêt des symboles religieux. Si ces études ne réussissent pas à nous faire savoir clairement la structure de l'expérience religieuse, c'est qu'elles se bornent à un point de vue très limité. Le symbole n'étant envisagé que comme "quelque chose qui représente l'autre", ces travaux se contentent de nommer cet "autre". Mais la comparaison que nous effectuons du symbole et du verbe vise à constater que la caractéristique du symbole ne repose pas sur sa capacité représentative; celle-ci étant bien réalisée par le verbe, le symbole n'a pas à être utilisé dans le même but.

Par contre certains anthropologues comme D. Sperber soulignent que la propriété du symbole se trouve dans son pouvoir de stimuler les cinq sens humains. Si le symbole n'est plus considéré comme véhicule du concept, notre problème n'est plus de savoir ce que signifie le symbole (question du symbole), mais de savoir ce qu'on fait du symbole (question de la symbolisation). C'est cet aspect que nous voulons soulouper dans la deuxième partie de cet article en citant un exemple du système des rites et des symboles dans le cadre des sociétés africaines.