

信仰の現象学

——シャンカラ派信仰現象を手がかりとして——

澤井義次

〔論文要旨〕 本稿は、信仰の現象学的パースペクティヴにおいて、具体的な信仰現象のなかでも、とくに信仰のコトバを主要テーマとして取り上げ、信仰現象の内面にある「超越的なもの」にたいする信仰的関わりかたを意味論的に構造化しようとする試みである。ここで、おもに具体的に取り上げるのは、世界の宗教現象のなかでも、とりわけ、インドのシャンカラ・ヴェーダーンタ派の宗教伝統である。この宗教伝統は、インド最大の哲学者といわれるシャンカラを開祖としている。そのシャンカラが著した著作、あるいは、かれが著したと伝統的に信じられている著作を直接の研究資料として、シャンカラ派の宗教伝統において、教義的な意味あいをもっている、シャンカラの著作をその信仰的コンテクストへと引き戻しながら検討する。そうした考察をおして、この小論は、いわゆる信仰のコトバが開示する意味世界、すなわち、信仰の意味構造を明らかにしようとする。

〔キーワード〕 超越的なもの、信仰の現象学、聖典、シャンカラ、ヴェーダーンタ哲学、庶民的信仰

序

「信じる」という主体的な意識作用は、必ずしも宗教だけに特有のものではない。それは、たぶん日常生活にお

ける意識作用のひとつでもある。とりわけ、いわゆる「超越的なもの」と関わっている、という主体的意識の自覚的な場面においては、「信じる」という意識作用は、ウィルフレッド・スミスも指摘しているように、決して人間存在の生の営みにおける単なる付け足しではなく、むしろ、生の営みを根本的に意味づけるものである。したがって、それは、とくに宗教現象を構成する本質的な特徴である。世界の宗教現象において、「信じる」という意識作用は、宗教学的には、とりわけ、西洋語の *faith*、*Glaube* の訳語である「信仰」という用語でもって表現されるし、あるいは、仏教的な用語では「信心」ともいわれる。

「信仰」あるいは「信心」という語によって表現される意味の世界は、それぞれの宗教によって多種多様である。それらの意味世界は、たとえ合理的あるいは概念的に説明しようとしても、説明しきれるものではない。それは、具体的な信仰現象において、合理的に、あるいは概念的に捉えられる「見えるもの」の深みに、不断に流動する信仰の意味世界が広がっているからである。したがって、信仰の「深みの次元」は、ただ知的に理解される水平的な意味世界ではない。それは、具体的な信仰現象の事象に向けられた固定的な志向性を抑え、信仰現象の理解を深化させることもなっており、徐々に拓かれてくる垂直的な存在の次元あるいは意味世界である。

近年の言語哲学をはじめ、文化人類学や精神分析学などの研究成果が明らかにしているように、言語は文化や認識の根拠であり、また、言語の構造は文化の構造と不可分に結びついている。言語も文化も、社会制度的な表層の次元の下に隠れた深層構造をもっている。ましてや、信仰現象の「深みの次元」においては、信仰の言語のもつ意味は流動的かつ浮動的で、本質的に固定されていない。信仰の現象学は、信仰の「深みの次元」をも射程に入れないながら、多義的な意味をもつ信仰現象の意味構造を明らかにしようとする信仰現象の、いわば意味論的解釈学であるともいえる。それは、具体的な信仰現象が多層的で複合的な構造をもつものとして、意味論的な解釈学的手法に

基づくことにもなる。

信仰の現象学は、これまで解釈学的研究の対象となってきた聖典などの文献ばかりではなく、そこに、信仰の担い手の関わりかたが見いだせるかぎり、信仰儀礼や慣習なども重要なデータである。宗教の組織、儀礼、慣習、聖典など、信仰現象を構成するものは、具体的な信仰現象という、いわば織りだされた人生きたテクストである。そのテクストは、日々の信仰の営みのなかで、不断に書き続けられていく。つまり、具体的な信仰現象は、たえず織りだされ、また織り変えられていく。信仰の現象学は、その不断に織りだされ織り変えられていく信仰現象の内面にある、「超越的なもの」にたいする信仰的関わりかたへと迫ろうとするのである。

具体的な信仰現象においては、合理的に、あるいは概念的に捉えられる「見えるもの」の深みに、不断に流動する信仰の意味世界が拡がっている。しかし、それは、日常的経験によって捉えられる具体的な信仰現象を抜きにしては存在しえない意味世界でもある。信仰現象のリアリティは、多層的で複合的な構造から成っている。信仰の現象学は、具体的な信仰現象をただ単に信仰の経験的事実として記述するだけにとどまらないで、具体的な信仰の現われに内在する、信仰者の関わりかたから、信仰の意味構造を明らかにしようとするのである。

本稿は、こうした信仰の現象学的パースペクティブにおいて、具体的な信仰現象のなかでも、とくに信仰のコトバを検討する。ここで、おもに取り上げるのは、世界の宗教現象のなかでも、とりわけ、インドのシャンカラ・ヴェーダーンタ派の宗教伝統である。この宗教伝統は、インド最大の哲学者といわれるシャンカラを開祖としている。この小論では、そのシャンカラが著した著作、あるいは、かれが著したと伝統的に信じられている著作が直接の研究資料となる。シャンカラ派の宗教伝統においては、シャンカラの著作は教義的な意味あいをもっているが、ここでは、その著作の内容をその信仰的コンテクストへと引き戻しながら検討することによって、いわゆる信仰のコトバが開示す

る意味世界、すなわち、信仰の意味構造を明らかにしようと思う。

一

信仰とは、信仰の担い手が、いわゆる「超越的なもの」へと関わる志向的体験である。私はこの志向的体験としての信仰を、ノエーシスとノエーマとの結びつき、すなわち、意識作用と意識対象との結びつき、という意識現象として捉えかえず。こうした信仰の現象学的な地平において、「超越的なもの」は、信仰の担い手の信仰的意識に内在する「実在」として把握されることになる。したがって、そのかぎりにおいて、「超越的なもの」は、それ自身が、信仰の担い手の意識作用を離れて、決して完結的所与として現前しているのではなく、信仰の担い手の信仰的意識作用における意識対象、すなわち、対象の意味として、信仰的意識作用の志向的相関項なのである。つまり、信仰の現象学は、信仰の本質をノエーシスの、ノエーマにたいする信仰的意識の志向性として捉えたいうえで、信仰的意識対象たる「超越的なもの」を、信仰的意識内部における対象の意味として位置づける、あるいは、信仰者の意識にとっての實在として把握する。

本稿の主要テーマである、信仰の意味世界を表現するコトバ。それは、一面においては、たしかに日常経験的あるいは通俗的な意味をもつコトバ、すなわち、日常言語であることには変わりない。したがって、信仰のコトバの開示する意味世界を、日常言語の意味世界の網目構造に沿って捉えようと思えば、それは、それなりに説明がつくし、事実、かなりの説得力をもっている。しかし、それは、あくまでも日常言語的な意味の枠組における合理的あるいは概念的な理解のしかたなのであって、信仰のコトバをその信仰の事実性において真に理解することのできる立場ではな

ふつうの意味での説明を拒否するぐらい、無限の意味の深まりをもっている信仰のコトバを信仰の事実性において理解するためには、そのコトバが語られ、あるいは、信じられている信仰現象のコンテクストに照らした、信仰のコトバの内的意味理解の立場が開かれなければならない。

ここに、いわゆる信仰の現象学は、信仰のコトバが、一面では、世俗的なコトバと同じ言語ではあるものの、信仰のコトバの意味が、すでに質的に転換しているということを認める。つまり、信仰のコトバが、合理的あるいは実証的な知の枠組によっても把握することのできる表層的意味レベルから、いわゆる「深層の知」によって照らしだされる深層の意味レベルまで、重層的な意味世界を開示している、とみなすのである。水平的な知と垂直的な知を交差させるとき、信仰のコトバの重層的な全体が浮かび上がってくる。

たとえば、インド宗教哲学の伝統におけるマントラ、あるいは、密教における真言。世界の真相を表わすのに、それらは日常的なコトバを使っているが、宇宙の真理を集約したもので、そのコトバの奥には、無限の意味世界が広がっている。また、ウパニシャッドの宗教思想のなかには、神話表象的なものとか、直観的な、あるいは、矛盾した表現がたくさんみられるが、それらは神話的モチーフを使ったり、あるいは、矛盾したコトバを重ねることによって、日常的なコトバでは表現しきれない存在のリアリティの本質を何とかして言説しようとしている。つまり、日常的なコトバと信仰のコトバは、同じ言語ではあるが、そのコトバの意味内容は質的に異なるのである。この点は、洋の東西をとわず、信仰のコトバのもっている特質のひとつであらう。

信仰のコトバは、こうした志向的体験としての信仰的意識の言語表現である。世界には、多種多様な信仰のコトバが存在している。エクリチュールのレベルで捉えただけでも、キリスト教の聖書、イスラームの『コーラン』、それ

に、仏教経典などの聖典、あるいは、聖典の内容を注釈または説明した、いわゆる注釈書といわれるもの、さらには、キリスト教におけるアウグスティヌスの『告白』とかイスラームにおけるガッザリーの晩年の書『誤りからの救い』のように、自らの信仰の歩みを語った自伝的な著作など、数限りない信仰のコトバが存在している。それらの信仰のコトバにおいて、信仰の対象の意味たる「超越的なもの」は、たとえば、イスラームの信仰では唯一神アッラーであり、仏教の信仰では、仏法あるいは阿弥陀仏などである。

聖書や『コーラン』あるいは仏典などの聖典は、異なった言語でもって、それぞれ異なったコスモロジーを開示しているテキストである。それらの聖典が開示する世界は、それぞれ異なっている。言語が異なっているのであるから、言語によって語りだされる存在世界の風景も、当然、異なってくる。聖典はつねに特定の宗教的コスモロジーをおして、存在のリアリティを映している。それぞれの宗教的コスモロジーは、それぞれ別様に「超越的なもの」の本質、さらには、「超越的なもの」との関わりにおいて、人間存在の本質的あり方を現出している。そうした聖典にたいして、信仰者がどのように関わっているのか、あるいは、その内容をどのように理解しているのかどうかは、たとえば、信仰者による聖典内容の注釈書、あるいは、信仰体験の手記などをひもとくことによって理解することができる。いわゆる聖典注釈書や手記などは、信仰者自らの信仰のあり方を明示している具体的な信仰現象の貴重なデータのひとつなのである。

信仰の現象学は、信仰者の関わりかたを共感的に理解することをめざし、宗教儀礼とか信仰的慣習、それに信仰者による聖典注釈あるいは信仰体験のコトバなどが開示する意味世界を把握しようとする。信仰現象の共感的な理解が徐々に深化するにともない、合理的あるいは実証的な理解の限界が自覚される。その自覚にともない、聖典あるいは信仰体験のコトバの日常的意味の底にひそんでいる意味の深みが次第に見えてくることになる。こうした意味の深み

をも射程に入れながら、信仰の現象学は、意味論的な解釈学的手法でもって、聖典のコトバあるいはその解釈の深みに拡がる信仰の深み、あるいは、意味の深みを明らかにする。

二

さて、こうした解明のための具体的な信仰現象のひとつとして、ヴェーダーンタ哲学としてよく知られている、インドのヴェーダーンタ派の宗教伝統のばあいを取り上げること(2)にしよう。ヴェーダーンタ派の宗教伝統の信仰は、出家遊行者ばかりではなく、おおくの在家の信仰者たちによっても継承されてきた。出家遊行者は世俗社会を捨てて、ひたすら解脱に専心する。それにたいして、在家の信仰者たちは、一般的に「スマールタ派」とよばれているが、その名も暗示しているように、長年にわたって、ヴェーダーのダルマを遵守してきた。つまり、聖伝書 (smṛiti)、とくに『カルバ・スートラ』に規定される祭式などの行為を守り伝えてきている。出家遊行者の信仰の理念的な側面は、いわゆるヴェーダーンタ哲学によってよく知られているところである。いっぽう、在家の、いわゆるスマールタ派の信仰については、これまで、ほとんど研究対象として取り上げられたことはなかった。それは、ヴェーダーンタ派の宗教伝統の、とくに哲学的な側面、すなわち、ヴェーダーンタ哲学にのみ、もっぱら関心が向けられてきたためである。

シャンカラといえは、不二一元論ヴェーダーンタ哲学を説いたことでよく知られているが、そのシャンカラ(約七〇〇―七五〇)を開祖とするシャンカラ派の伝統は、一面においては、ほんのひと握りの出家遊行者たちや知識人たちが、長年のあいだ、いわばエリート的信仰の伝統を構成してきた。かれらは、シャンカラの深い宗教哲学的洞察を

真に理解し、その哲学的思惟を展開しながら、いわゆるヴェーダーンタ哲学の伝統を継承してきた。ところが、こうした出家遊行者のエリートの信仰の伝統と並行して、とくに一四世紀ごろから、シャンカラの宗教哲学は庶民的信仰として、その形姿を変えて、庶民レベルへと受け入れられていった。それは、何よりもまず、シャンカラがシヴァ神の化身であったとか、あるいは、世師がシャンカラの化身であるという神話化をとおして、庶民層の人びとの心をつかみ、庶民的信仰として受け容れられていった。

まずはじめに、出家遊行者の信仰の側面、すなわち、ヴェーダーンタの哲学的思惟を取り上げ、その哲学的思惟をそのパロール的状况へと引き戻して、すこし検討してみよう。出家遊行レベルにおいては、ひとは、世俗を捨離して、師に弟子入りし、厳しい修行生活に入る。解脱を希求して、自らの師の教示にしたがい、たえず厳しい苦行に励む。かれらは、いわゆる「聴聞・思惟・瞑想」という修行階梯をとおして、外界の対象へと向かう心の動きを抑え、意識を一点すなわち絶対的實在プラフマンに集中させることによって、自らの意識の深みを拓き、存在のリアリティの本質を体認しようとしてきた。したがって、ヴェーダーンタ哲学は、このようにして体認された形而上的實在在体験を哲学的思惟の始点として展開されたもので、かれら自らの實在体験に根ざした、いわば「⁽³⁾体験知」なのである。

ヴェーダーンタ哲学は、周知のごとく、ウパニシャッド聖典に絶対的な權威を認め、聖典解釈という伝統的スタイルをとりながらも、多岐にわたって積み上げられてきた哲学的思索のことである。この哲学的思惟は、厳しい苦行を経て体得された本質直観の、いわば言語化ともいえるものである。それは、ある意味においては、近代西洋哲学と同様、理性的な哲学のようにもみえる。ところが、それは、本質的に近代西洋哲学とちがって、あくまでも信仰的意識体験に根ざした宗教哲学である。ヴェーダーンタ哲学は、ヴェーダーンタ哲学者たちの形而上的實在体験すなわち信仰的な本質直観によって裏打ちされている。ヴェーダーンタ哲学者は、自らの信仰的な實在体験の極限において本質

直観した根源的存在を哲学的思惟の原点として、人間存在あるいは存在のリアリティの本質を言説する。つまり、ヴェーダーンタ哲学は信仰体験と独立した哲学ではないのである。

ヴェーダーンタ派の宗教伝統においては、師に弟子入りしたいと思えば、だれでも弟子になれるかと言えば、決してそうではない。弟子の資格がある、と師が認めた者だけに入門が許可される。弟子入りが許されると、弟子は、師が直接語りかけるといふパロール（発話行為）的狀況において、聖典ウパニシャッドのコトバの開示する意味世界を教示される。ウパニシャッド聖典のコトバの深秘の意味を理解し、存在の本質ブラフマン（リアートマン）を本質直観するためには、すでに存在の本質ブラフマンを体得した師の指導が不可欠なのである。はじめのうちは、師から聖典のコトバを聞いたとしても、その意味内容を、どうしても理性的、概念的に理解しようとする。そうした概念的な理解でもって、ついつい分かったような気分になってしまうが、実のところは、表面的な理解にすぎない。通常の間覚では、聖典のコトバの深層の意味を捉えきれないためである。

ところが、厳しい苦行をおして、長年のあいだ、蓄積してきた概念的あるいは理性的な知の障壁が徐々に突破され、存在の本質が見えるようになってくる。すると、日常的、経験的意味の世界は、次第にコトバの日常的意味とともに、あとに取り残されていく。そして、聖典ウパニシャッドの開示する存在の本質、あるいは、真の意味世界の本質直観へといざなわれていく。ちなみに、存在のリアリティの本質直観は、シャンカラ派のばあい、出家遊行者の師すなわちシャンカラ派僧院の長であるシャンカラチャーリヤの適切な教示によってはじめて可能となる。

かれらの、このような信仰的関わりにおいて、究極的な関心事は存在世界の絶対的实在ブラフマンである。それは、ラーマヌジャ派に属する者にとっては、絶対有限定の有属性ブラフマンすなわち最高神であるし、シャンカラ派に属する者にとっては、絶対無限定の無属性ブラフマンである。宗教伝統の視座の違いによって、このような解釈

学的な違いがみられる。また、信仰の具体的な行為についてみれば、ラーマーマヌジャ派では、最高神ブラフマンにたいする祈りが強調されるのにたいして、シャンカラ派においては、ブラフマンは非人格的なリアリティとして瞑想の対象となっている。信仰的意識において志向される対象が、たとえ同じ実在ブラフマンであったとしても、「超越的なもの」として志向される信仰の担い手の信仰的関わりかたは違っている。

われわれは、まず現象学的に、そのブラフマンを、出家遊行者のノエーシスたる信仰的意識作用の相関項、すなわち、ノエーマの意味として捉える。したがって、「ブラフマン」は、ただ単に実在論的に、外在の対象を指し示すというのではなく、むしろ信仰的意識のなかでのことごとくとして、信仰的意識が織りだす主体的な意味連関の綱目構造における根本的な意味単位として把握しなおすことになる。こうした意味論的な脈絡においては、ブラフマンの実在性（あるいは、非実在性）について、あえて問うことはしない。ここで問題として取り上げるのは、あくまでも信仰の主体的意味連関の構造である。

シャンカラ・ヴェーダーンタ派宗教伝統において、ヴェーダーンタ哲学者でもある出家遊行者たちは、代々、ウパニシャッド聖典に絶対的権威を認め、自分の師事する師、すなわち、シャンカラ派僧院の長たるシャンカラチャーリヤのもとで厳しい苦行に耐えながら、ひたすら内面への道を辿った。何とかして「開ざされた自己」を脱却して、「開かれた自己」すなわちウパニシャッド聖典に説かれている解脱の境地に到達するために。かれらは、ウパニシャッドの哲人たちが体験的に直観した存在の本質、すなわち、ブラフマンとアートマンの一体性を、いわば追体験しようとした。そこで、ウパニシャッドのテキストと師シャンカラチャーリヤの言葉を手懸かりに、かれらは、自らの信仰的な実在体験を深めていったのである。

こうした宗教的なコンテクストのなかに、出家遊行者たるヴェーダーンタ哲学者たちがウパニシャッドのテキスト

にもとづいて、自らの哲学的思惟を展開することになる思想的基盤があった。ヴェーダーンタ哲学がウパニシャッド聖典の解釈学として展開したのは、おもにこうした理由によるものである。

ヴェーダーンタ哲学の代表的な伝統としては、シャンカラの不二元論学派、ラーマヌジャの被限定者不二元論学派、それに、マドヴァの二元論学派などの諸学派を挙げることができるが、それらの学派は、結果的には、ウパニシャッド聖典の独自の解釈、あるいはむしろ、ウパニシャッド聖典を踏まえた独自の宗教哲学を構築している。それらの学派はすべて、それぞれの立場から、自らのウパニシャッドのテキスト解釈の正当性を論証しようとしたが、あくまでもウパニシャッド聖典の真の内的意味探究がその目的であったのであり、決してウパニシャッド・テキストを離れて新たな独自の哲学思想の確立をめざしたものではない。

ウパニシャッド聖典のコトバにたいする解釈が異なるばあい、それは、ただ単に聖句の解釈の相違を示しているだけではない。それは、むしろ、聖典解釈のコトバの背後に在って、流動する深遠な意味世界のあり方、あるいは、存在のリアリティの風景それ自体が異なっているのである。シャンカラやラーマヌジャなどのヴェーダーンタ哲学者たちは、ウパニシャッド聖典の首尾一貫した解釈を試みたが、かれらの立脚した解釈学的な視座は、まったく異なっている。シャンカラが存在世界の実在性を否定するのにたいして、ラーマヌジャはその実在性を認める。また、シャンカラは絶対的一者ブラフマンの非人格性を主張するのにたいして、ラーマヌジャはあくまでも人格神としての絶対的実在ブラフマンを説く。かれらの聖典解釈の根底には、それぞれ独自の本質直観を経て思惟される、存在のリアリティの異なった原風景が伏在しているのである。

ヴェーダーンタ哲学者たちは、自らの信仰的意識体験をとおして、存在の本質をブラフマン（IIアートマン）として規定する。それらの語は、かれらの依拠するウパニシャッドのテキストにおいて、存在のリアリティを開示する根

源語である。こうした存在の本質規定は、すべてのヴェーダーンタの哲学的思惟に共通しているが、その語に込められた意味あいには微妙に異なる。近年の言語哲学の研究成果が明らかにしているように、コトバの意味分節機能は意外に根深い。信仰的意識体験における本質直観が生じると、本質直観された意味の塊りは、すぐに信仰の深みにおける直観的体験内容を意味分節しはじめる。その意味分節のしかたは、その人によって微妙な相違がみられるし、また、ヴェーダーンタ派においても、宗派によって差異が生じる。

ブラフマン（IIアートマン）を、かれらの信仰的志向体験における、いわゆる「超越的なもの」を表現する根源的なノエーマの意味として現象学的に捉えるとき、ブラフマン（IIアートマン）という絶対的末分節の存在の根源は、ヴェーダーンタの哲学的思惟における意味論的存在空間の原点になる。その主体的意味連関の網目の原点から、意味的に存在空間すなわちコスモスの構造が再構成されることになる。不二元論思想を説くシャンカラ派のヴェーダーンタ哲学者たちは、自らの信仰的意識体験をコトバで表現するとき、自らの信仰的な志向体験におけるノエーマの意味、すなわち、根源的実在であるブラフマンを「無属性ブラフマン」(nirguṇa-brahman) すなわち絶対無限定で非人格的な実在として捉える。それは、存在の内的あるいは外的な限定的要素のどのひとつによっても限定されることがない。その意味において、それは、まさに絶対無限定である。存在のリアリティ全体は無属性ブラフマン以外に、まったく何もない完全な「一」の状態である。したがって、それは理性的認識の対象にはなり得ず、日常的言語によっては説明することができない。真の唯一実在は無属性ブラフマンであるが、経験的意識のマーヤー（幻妄）によって、それがあたかも人格的な有属性ブラフマンすなわち人格神のように、われわれに見えるだけにすぎないのである。無属性ブラフマンこそが「最高ブラフマン」(para-brahman) すなわち真実在なのであって、有属性ブラフマンは無属性ブラフマンの仮現している現象相すなわち「低次ブラフマン」(apara-brahman) にすぎない。

いっぽう、自らの意識の深化にともない、ついには存在の本質直観に到達するとはいっても、ラーマースジャをはじめ、いわゆるラーマースジャ派に属するヴェーダーンタ哲学者たちは、かれら独自の存在論的△読み▽をウパニシヤッドのコトバに込めて、自らの实在体験を独自のコトバの網目的意味構造に沿って言語化する。そのさい、かれらは根源的实在ブラフマンがシャンカラ派哲学者の言うような絶対無限定の無属性ブラフマンだとは言わない。ラーマースジャ派の哲学者にとっては、根源的实在ブラフマンは現象界における森羅万象によって限定される絶対有限定な「有属性ブラフマン」(saguṇa-brahman)なのである。それは「最高の人格〔神〕」(puruṣottama)すなわちヴィシュヌ＝ナーラーヤナにはかならない。

両者の哲学的思惟において、存在リアリテイの本質構造あるいはコスモロジーは、根本的には、存在世界における根源的实在ブラフマンをどのように捉えるのかによって、大きく違ったものになる。ブラフマンそれ自体は、本来、あらゆる日常言語的分別を超えた、常住不変の根源的实在であり、そのブラフマンの本質直観の内容が、かれらの存在の意味構造論の究極的始点を成している。ヴェーダーンタ哲学者たちは、自らの「ブラフマン」の实在体験を究極的始点として、ウパニシヤッドのコトバを創造的に解釈しなおす。そのことは、まさしく、現前する存在のリアリテイを自らの根源的な視座から構成しなおすことでもある。かれらはウパニシヤッドのテクストを新たに創造的に読みなおすことによって、ブラフマン(リアートマン)の内的意識体験を哲学的に説明しようとするのである。

その構成された存在の意味構造、あるいはコスモロジーは、シャンカラ(あるいはシャンカラ派)とラーマースジャ(あるいはラーマースジャ派)のあいだでは、かなり違ったものになっている。かれらの原体験すなわち本質直観的な意識において把握される存在の本質それ自体は、本質的には、ともに同じ实在、あるいは少なくとも、同じ实在の二側面であると考えられる。それは絶対無分節の存在あるいは意識の根源的位相である。コトバ以前の存在の原風

景が理論的思惟をとおして言説されはじめるやいなや、存在の \wedge 読み \vee 、すなわち、ノエーマの意味には、微妙な、それでいて、根本的な差異が生じるからである。

聖典解釈学として展開した、このようなヴェーダーンタの哲学的思惟は、ヴェーダーンタ派宗教伝統においては、ヴェーダー聖典、とりわけウパニシャッド聖典の表面的な意味の深みに伏在する真の内的意味を明らかにしたものと信じられてきた。なかでも、たとえば、シャンカラの哲学的思惟は、シャンカラ派の宗教伝統において、また、ラーマームジャの哲学的思惟は、ラーマームジャ派の宗教伝統において、人間存在あるいは存在世界の真のあり方を教示する教義あるいは教説としての宗教的意義を担ってきた。したがって、ヴェーダーンタの哲学的思惟は、ヴェーダーンタ派宗教伝統の具体的信仰現象を構成する重要なモチーフのひとつとなっている。それらは、とりわけ、世俗を離れて、ひたすら解脱を探究しようとして修行する出家遊行者たちにとって、信仰的営みにおける究極的目標を明示するものなのである。

三

具体的な信仰現象の諸相をながめるとき、宗教研究者であればだれもが経験するように、教義すなわち宗教理念の内容に照らせば、無意味に思えたり、矛盾しているように思えたりする信仰現象の側面が多々みられる。ところが、それらは、信仰現象という \wedge 生きたテキスト \vee 内部にあるかぎり、一概にそれらを切り捨ててはできない。それは、たとえ合理的には理解できなくとも、信仰の意味構造のバースペクティヴからみれば、それにはそれなりの重要

な意味があるからである。

信仰の担い手の関わりかたを無視して信仰現象を捉えるとき、信仰の意味を見過ごしてしまふことになる。たとえば、いわゆる教義レベルからみれば、無意味に思えたり、矛盾しているようにみえる信仰の事象の背後にも、信仰者の関わりかたが内在しているからである。信仰の「深みの次元」は、聖典とか儀礼などの「見えるもの」の下に横たわる自立的な領域ではなく、「見えるもの」と不可分に結びついた、合理的にはじゅうぶんに捉えきれない「見えないうもの」なのである。その「見えないもの」は、垂直的なペースペクティヴにおいてのみ拓かれる。

信仰現象の意味論的構造を理解するためには、その信仰現象の事実性を失うことなく、信仰の担い手の信仰的関わりかたに即して、できるかぎり「それらが与えられるままに」、信仰の「深みの次元」を探究しなければならない。シャンカラ派宗教伝統のばあいであれば、シャンカラの哲学的思惟の意味内容が、そのパロール的状况へと引き戻して理解されなければならないのと同様、シャンカラの、いわゆる真作といわれる哲学文献の内容に照らせば、無意味に思えたり、矛盾しているように思えたりする庶民的信仰事象も、そのパロール的状况へと引き戻して捉えるとき、信仰の事象の背後に隠されていて見えなかった意味が、次第に見えてくるようになる。

われわれは、ここで、興味深い具体的信仰現象のデータのひとつとして、シャンカラ派の宗教伝統において、伝統的にシャンカラに帰せられてきた著作について検討してみよう。それらの著作のなかには、インド学の実証的な文献学によれば、シャンカラ自らが著したと考えられるテキストすなわち真作もあるものの、明らかに後代の偽作もかなり含まれている。むしろ、伝統的にシャンカラに帰せられているテキストの大半が偽作と考えられる。ところが、宗教学的のペースペクティヴにおいては、真作と偽作を識別して、真作と考えられるテキストだけに依拠して、シャンカラの哲学を理解して事足りる、というわけにはいかない。偽作と考えられるテキストを、シャンカラ派の人びとはも

ちろんのこと、インドのヴェーダーンタ研究者たちのほとんどすべてがシャンカラの真作として確信しており、それらのテキストが信仰のコトバすなわち聖典という意義をもっている、という具体的な事実を見過ごすことができないからである。文献学的な地平からみれば、あまり重要でない取るに足らないことがらかもしれないが、信仰の現象学にとつては、シャンカラ派の信仰現象を理解するうえで、重要なモチーフのひとつである。

シャンカラ派の宗教伝統においては、シャンカラは開祖とみなされ、かれの哲学的思惟は、いわば教義的な意義をもっている。今日、シャンカラの著作とみなされる文献は、伝統的に、およそ三〇〇にのぼる。それらの著作を大別すると、聖典にたいする註解書、教義綱要書、それに讚詩 (Stotra) とに分かれる。

シャンカラ派の伝承によれば、シャンカラはインドじゅうを遊行して廻るなかに、論敵を破つて、東西南北にそれぞれ僧院 (Monastery) を創設したといわれる。インドにおいては、シャンカラは、一般的に「シャンカラ」の名のあとに「アーチャーリヤ (師)」の語を付け加えて、「シャンカラチャーリヤ」とよばれるが、シャンカラ派僧院の長も代々、今日にいたるまで、シャンカラチャーリヤとよばれてきた。そのために、いわゆるシャンカラと後代のシャンカラ派僧院の長たるシャンカラチャーリヤとが、しばしば混同されてきた。伝統的にシャンカラに帰せられている著作のなかには、後代のシャンカラチャーリヤたちの著作がかなり含まれていると考えられる。

シャンカラ派の信仰者たちが、伝統的にシャンカラに帰せられていて、シャンカラの著作である、と信じている著作のなかの大半は、インド学的文献学の研究成果によれば、シャンカラ自らの著作ではなく、後世の作品である。少なくともシャンカラの真作として認められるのは、『ブラフマ・スートラ註解』、諸『ウパニシャッド註解』、『バガヴァッド・ギーター註解』それに独立作品『ウパデーシャ・サーハスリー』という哲学文献のみである。伝統的にシャンカラに帰せられている、これらのテキストの「著者」については、ある意味において、大乘仏典の「著者」とよく

似たところがある。大乘仏典は、周知のごとく、ブッダの滅後何百年も経ってから書かれたもので、それぞれ著者がいたはずである。ところが、それらの経典すべては、ブッダの口から出たコトバということになっている。それと同様に、シャンカラの作品として伝統的に継承されてきたテキストのなかには、シャンカラの死後、かなりの時代が経ってから書かれたものが多いが、それらのテキストはすべて、伝統的にシャンカラのコトバということになっている。

いわゆる「真作」と考えられる、これらの哲学文献だけにもとづいて、シャンカラの本来の哲学を理解し、その理解をシャンカラ派の宗教伝統における具体的な信仰現象に当てはめると、両者のあいだには、それこそ、大きなずれが生じる。まずはじめに、シャンカラ派の宗教伝統はすべて、哲学の伝統に還元されてしまい、伝統的に継承されているスマールタ派の儀礼とか庶民的信仰慣習などの具体的な信仰現象の事実は、哲学の伝統からの、いわば逸脱としてみなさざるをえなくなり、まったく説明がつかなくなってしまう。また、伝統的にシャンカラに帰せられているが、シャンカラの真作ではないテキストが、シャンカラ派の宗教伝統においてもつ（あるいは、長年のあいだ、もつてきた）宗教的意味が問われないままで、切り捨てられてしまうことになる。このように、すぐさま生起する問題点を指摘するだけでも、われわれは、いわゆる「偽作」のテキストをパロール的状况へと引き戻して捉えなおすことの意義を認識することができるであろう。

四

文献学的に、いわゆる「偽作」とみなされるテキスト群のなかには、数多くの讃詩すなわちバクティ頌がある。エ

クリチュールとしてのそれらのテキストは、シャンカラ派の宗教伝統のパロールの状況において、庶民の信仰者のあいだで語り伝えられてきた。これらのテキストの開示する意味世界は、出家遊行者たちが依拠するシャンカラの哲学文献のそれとは異なっているものの、シャンカラ派伝統の、いわば庶民的信仰体験のあり方を言説したものである。たとえば、シャンカラ派の総本山であるシュリンゲリー僧院の伝統につながる一般の信仰者たちは、たとえシャンカラの哲学文献は読まなくとも、『マジャ・ゴヴィンダム』(Bhaja Govindam)などの、シャンカラに伝統的に帰せられているいくつかのバクティ頌をよく暗誦している。また、シュリンゲリーの僧院においては、毎日、早朝にそれらの讃詩がスピーカーから流れ、シュリンゲリーに住む人びとの信仰を喚起している。

シャンカラはシャンカラ派宗教伝統(スマールタ派)の開祖としてみなされているが、かれは人びとを救うために生まれた「シヴァ神の化身」(śivāvatara)である、と庶民的信仰レベルでは信じられている。シャンカラは、シャンカラ派の宗教伝統においては、宗教学でいう、いわゆる聖者である。ただ、聖者とはいっても、単なる聖者ではなく、無限に深い神性を内面に秘めた聖者なのである。つまり、信仰者にとっては、シャンカラはシヴァ神と同定されている尊師なのである。また、シャンカラ派僧院の長である世師すなわちシャンカラチャーリヤは、シャンカラの化身である、と信じられており、信仰者の意識にとっては、まさに神的存在すなわち「超越的なもの」なのである。

世師は、出家遊行者にとってそうであるのと同様、スマールタ派伝統の庶民にとっても、まさに唯一の「師」(アーチャーリヤ)である。出家レベルでも庶民レベルでも、世師とのあいだに「師弟関係」(guruśiṣyaśambandha)が成立している。出家遊行者は世俗社会を捨離し、ただひたすら解脱に到達するために、代々の世師から適確な指導を受けている。それにしたいて、庶民の信仰者は、一般的に、出家遊行者のようにヴェーダーンタ哲学に関する知識をもっているわけではないが、スマールタ派の信仰生活において、自らに課せられた「恒常の儀礼」(nitya-karma)などの

儀礼を行ない、世俗社会に生きている。そうした日々信仰生活において、人びとは病氣など、実にさまざまな悩みや苦しみに出会うが、それらの悩みや苦しみを呪術宗教的な力をもつと信じられる世師に打ち明けようとして、シュリンゲリー僧院へ巡礼に出かける。このようにして、世師（シャンカラチャーリヤ）に会い、その呪術宗教的な力によって、病いや苦しみが癒され救われた、というエピソードは数多く語り伝えられているし、また、そうした逸話集も出版されている。こうした、いわばシャンカラチャーリヤ信仰とでもよぶことのできる庶民的信仰現象については、シャンカラに帰せられる哲学文献も、後代のシャンカラ派の哲学文献もまったく記してはいない。しかしながら、こうした信仰現象は、シャンカラ派の宗教伝統において、長年にわたって、実際に続いてきたものである。⁽⁴⁾

シャンカラ、および世師にたいする、こうした庶民的信仰が、讚詩のテキスト成立の背景をなしていると考えられる。救いのためには、「シヴァ神の化身」である師（すなわちシャンカラチャーリヤ）、あるいは、シヴァ神、ヴィシュヌ神などの神的存在にひたすら縋って信仰すれば救かる。こうした信仰の重要性を強調する讚詩すなわちバクティ頌は、シャンカラの著作として、長年のあいだ、シャンカラ派伝統において、親の代から子の代へ、子の代から孫の代へと代々、語り伝えられてきた。それらのテキストは、まさに、ヴェーダ聖典と同様、いわゆる「聖典」としての信仰的意義をもってきた。

それが親の代から子の代へ、子の代から孫の代へと代々、語り伝えられてきたという具体的な事実は、それらが人びとの信仰の営みにおいて、これまで、たいへん重要な意味をもってきたということを物語っている。庶民レベルで口承され記憶されてきた信仰のコトバが、忘れられることなく語り伝えられてきたということは、宗教民俗的な視点からみれば、それが人びとの信仰にとって、きわめて重要であったし、また、いままなお重要である、ということの意味している。もしも信仰的に重要でなければ、たとえ一時的には口承されたとしても、すぐに忘れ去られてしま

い、これほどまでに長の歲月、語り伝えられることはなかったであろう。そうした意味では、讚詩は、これまで、ほとんど研究対象として注目されたことのなかったシャンカラ派の庶民的信仰の意味構造を暗示する、ひとつの表現形式なのである。

語り伝えられてきた讚詩は、今日、エクリチュールのレベルに移されており、われわれのだれもが、それをテキストとして読むことができる。そのコトバが、エクリチュールとしてテキストの形で読まれるようになる、そのテキストの具体的なコンテキストを考慮しないで、その内容が理解（あるいは誤解）されることも可能になる。しかし、これらのテキストの内容を理解するためには、いちど、パロール的状况に引き戻して、いわゆる「偽作」のテキスト群の内容を信仰的コンテキストにおいて捉えることが必要になってくる。そうしてみると、われわれは、シャンカラ派の宗教伝統において、長年にわたって伝承されてきた庶民的信仰の痕跡を読みとることができるように思われる。それらのテキストは、それらのテキストを生みだしたシャンカラ派の庶民信仰的基盤を反映しているのである。

ここでは具体例として、ふたつだけ、代表的な讚詩のテキストを挙げよう。まずはじめに、『サウンダルヤ・ラハリー』。このテキストは、伝統的にシャンカラの作品といわれるものであるが、その主要なモチーフは、母なる神「サーラダーンバー (Sradamba) へのバクティ (信愛) である。この神にたいする心からのバクティによって、また『サウンダルヤ・ラハリー』のマントラ (たとえば「おお、女「神」よ。汝の下僕たる我に、慈悲深い瞥見を与え給え。」v. 22) を唱えることによって、この神を敬虔に信仰する者は、この母なる神の恩寵を得て「明知」(vidya) そのものであるこの神と一体になることができるという。このテキストにおいては、母なる神「サーラダーンバー」は「最高のシャクティ」(parasakti) であるとも記されている。このことは、明らかに、シャンカラの生きた時代には未

だに顯著に展開していなかったタントラ思想の影響を受けていることを示していることから、ノーマン・ブラウン (W. Norman Brown) によるインド思想史的な視座を踏まえた厳密な文献学的研究によれば、このテクストは、おそらく西紀一〇〇〇年以降の作品であらうといわれる。⁽⁵⁾ このシャラーダーンバー (あるいは、シャラーダー) 神の神像は、シャンカラ派の総本山であるシュリンゲリ僧院において祀られているが、シャンカラの伝説的伝記などによれば、それはシャンカラによって据えられたものであると伝承されている。この神は、南インドではよく知られ、庶民的信仰の対象となっている。

もうひとつ、『ダクシナムールティ・ストートラ』というテクスト。このテクストは、ロバート・グスナー (Robert E. Gussner) によるバクティ頌の文体および韻律のコンピュータ分析研究によれば、伝統的にシャンカラに帰せられているバクティ頌のなかでは、一概に断言することはできないものの、唯一、たぶんシャンカラの作品であろう、といわれる。⁽⁶⁾ このテクストは、神や師にたいするバクティが、知識 (jñāna) を達成するために必須である、と述べている。すなわち、「神にたいして、また神にたいするのと同様に、師にたいして、最高のバクティをもつ優れた者にとっては、ここに教えられた真理が輝くのである」。⁽⁷⁾

シャンカラ派の宗教伝統において、人びとが絶対的に崇敬しなければならぬのは、神とともに師、すなわち、このシャンカラ派伝統のコンテクストにおいては、世師 (シャンカラチャーリヤ) である。世師は「生身解脱者」(jivanmukta) であるといわれる。世師そのものが、シャンカラ派の用語でいえば、存在世界の普遍的な根本原理ブラフマン (二アートマン) の体現者なのである。だからこそ、出家遊行者にとっては、世師のみが自らを解脱へと導くことのできる唯一の存在なのであるが、このことは、シャンカラがスマールタ派庶民たちのシャンカラ信仰のなかで「シヴァ神の化身」として神格化されていったことと同じ意味あいをもっている。こうした事実、たとえば、空海

の真言密教において、師すなわち阿闍梨こそが弟子にとって宇宙の本質的實在たる大日如来の体現者である、という修行僧レベルの信仰が受け継がれてきたいっぽうで、それと同時に、庶民レベルにおいては、空海が、いわゆる大師信仰のなかで神格化されていた信仰現象とパラレルを成している。ここに挙げたふたつのテキストも明示しているように、讚詩のテキストは、神あるいは師にたいする敬虔なバクティ（信愛）をモチーフとしている。こうした事實は、シャンカラ派伝統における庶民的信仰のあり方を示している。

シャンカラの不二元論哲学によれば、周知のごとく、神へのバクティはあくまでも解脱へと間接的に導くものである。それは、不二元論的思想の存在論的構造からみれば、自明のことである。ところが、文献学的に「偽作」とみなされる哲学文献や讚詩のテキストでは、バクティが解脱に到達するための手段として尊重されている。こうした事實は、シャンカラ派の宗教伝統における具体的信仰現象を示す重要な資料のひとつである。シャンカラの伝説的伝記『シャンカラの世界征服』のテキストの内容とも対応している。シャンカラの伝説的伝記のテキストにおいては、無屬性ブラフマンの世界と有屬性ブラフマンの世界とが、ともに「最高の境地」(garam padam)として、優劣の別なく、同じ次元に並置されている。つまり、庶民的信仰の意味世界は、出家遊行者のエリート的信仰の意味世界とかなり離れたかたちで、スマールタ派独自の民俗的コスモロジーを構成してきたと考えられる。⁽⁴⁾

文献学的に、シャンカラの「真作」として考えられる哲学文献の内容枠組や語彙から判断すると、これらバクティの意義を強調する讚詩などのテキストは、もちろん、シャンカラの作品ではない、ということになる。ところが、シャンカラ派の信仰者たちやインド人研究者たちは共通して、シャンカラが知識層の人びとにたいして哲学文献を書いたのにたいして、庶民層の人びとのために讚詩を書き残したのだ、と確信している。シャンカラが語りかける人びとの対象が異なれば、その内容、表現方法、さらには語彙もちがってくるのは当然である、というわけである。

こうした数多くの讃詩のテクストは、文献学的にはシャンカラの「真作」であろうが「偽作」であろうが、長年のあいだ、シャンカラ派の人びとのあいだで、シャンカラが著したテクストすなわち聖典として親しまれて伝承されてきた。また、今日もなお、それらは、救いを求める庶民レベルの信仰者たちにとって、信仰的な意味を依然として失ってはいいない。こうした事実、シャンカラ派の宗教伝統においても、ラーマヌジャ派やマドヴァ派などの宗教伝統と同様、庶民レベルでの信仰者たちは、神あるいは師にたいするバクティを志向してきたという、いわゆる庶民的信仰の具体的な事実を示している。

この、庶民的信仰を反映している讃詩が強調する、いわゆるバクティ（信愛）という信仰的志向性は、構造論的にみれば、いわゆる「超越的なもの」にたいする、信仰者の情的な関わりかたを基本構造とし、両者のあいだに深淵が存在していることを前提としている。このことは、人間存在が「超越的なもの」たる神と連続しているのではなく、むしろ非連続の関係にあることを暗示している。シャンカラ派における讃詩のテクストによれば、すでに論じたように、この非連続の道は、母なる神シャーラダーの恩寵のおかげで、人間存在の有限性を超越することができる。「明知」(vidya)それ自体である母なる神と一体になることができる。しかし、ラーマヌジャ派伝統における信仰のばあいには、最高神と人間存在とのあいだには、越えがたい深淵が存在している。最高神は創造神であり、いっぽう、人間存在は被造者であって、そのあいだの深淵は、究極的にも決して消滅することはない。この点で、シャンカラ派のバクティとは、微妙に意味あいが異なっている。ヴィシュヌ神の恩寵を得て救われるとしても、信仰者自らが神と一体になることはないからである。このシャンカラ派の讃詩のテクストをひもとくかぎり、その庶民的信仰の構造は、人間存在と「超越的なもの」との合一性あるいは一体性（ブラフマンとアートマンの一体性）を強調する、出家レベルでの信仰の構造と共通した特徴をもっている。

結

信仰のコトバは、意味論的にいえば、ノエーマの意味としての「超越的なもの」が意味連関の網目構造の原点となり、存在のリアリティが織り込まれたものである。その「超越的なもの」として捉えられる信仰の対象それ自体、あるいは、存在のリアリティの本質それ自体は、多くの意味の可能性を内面に秘めており、多様な意味すなわち「超越的なもの」として表現される。潜在的な意味的構成要素のうち、どの構成要素が中心のようになって有機的意味連関が構成されるのかによって、その信仰対象のもつ意味、さらには、その信仰の意味世界はまったく違ったものとなる。

信仰のコトバの開示する「超越的なもの」は、それがシャンカラの宗教哲学がいうような絶対無限定・非人格的な「無属性ブラフマン」であれ、ラーマーマジャの宗教哲学の根幹をなす絶対有限定・人格的な「有属性ブラフマン」であれ、あるいは、シャンカラ派宗教伝統の庶民的信仰の対象である人格神シャーラダーとか世師であれ、信仰の意味世界における多種多様な対象の意味の根底にあって、それらの対象の意味を根拠づける根源的意味である。それらは、それぞれの宗教独自のコスモロジー、すなわち、意味世界を開示している。つまり、存在のリアリティは、多様な信仰のコトバの意味構造体でもって語られているのである。有意味的に構成される意味構造体たる存在空間すなわちコスモスが異なれば、同じ一つの实在でも、まったく異なったものとして説かれることになる。しかし、それはあくまでも言語的イマージュあるいは存在の∧意味分節∨のしかたの違いであって、ともに信仰のコトバでもって表現しようとしている存在のリアリティそれ自体に変わりはない。存在のリアリティは、信仰のコトバによる∧意味

分節Vをとおして有意味的に織りだされていく一つの意味空間であるからである。

存在のリアリティは、多様な意味でもって語られる。存在のリアリティの本質の捉え方が異なっていれば、存在のリアリティの意味分節のしかたも、自ずと異なってくる。それは、存在の事物事象がさまざまな存在のしかたをするということ、すなわち、存在がさまざまに語られるということを意味している。意味論的にいえば、存在がさまざまな意味をもつということを示している。存在の事物事象のもつ意味が変われば、存在世界の意味構造は決定的に変わってくることになる。このような意味論的地平からみれば、シャンカラ派の宗教伝統において、シャンカラの著作として伝承されてきた信仰のコトバは、それが哲学文献であれ讃詩であれ、その言語的表現様式はかなり違っているものの、その本質はひとつである。つまり、それらは、ともに「超越的なもの」と人間存在との究極的同一性という、シャンカラ派の宗教伝統に独自のコスモロジーを開示しているのである。

この小論では、われわれは「信仰の現象学」という表題のもとに、信仰の意味構造に関する方法論的射程を、世界の宗教現象のなかでも、とくにインドのシャンカラ派の宗教伝統の具体的なデータを踏まえて論述してきた。信仰というテーマそれ自体が、諸宗教現象の根本的な部分に関わることがらであるだけに、もちろん、広汎なデータに基づいた、より綿密な比較検討を必要とすることは言うまでもない。その意味からすれば、ここでの議論は、信仰の意味構造論への序にすぎないが、信仰現象の意味論的な構造化の試みは、新たな宗教学理論の展開の可能性を秘めている。

註

(一) ウィルフレッド・スミス「二十一世紀―世俗のか宗教的か―」(天理国際シンポジウム事務局編『コスモス・生命・宗教―ヒューマニズムを超えて―』天理大学出版部 一九八八年、一四三―一七八頁)。 Cf. Wilfred Cantwell Smith, *Faith and*

Belief (Princeton: Princeton University Press, 1979).

(2) 筆者が、シャンカラ派の絵本山であるシェリンギョリ僧院を中心として、シャンカラ派の宗教伝統における信仰現象を出家と在家の両レベルでわたって分析検討したことがある。Cf. Yoshitsugu Sawai, *The Faith of Ascetics and Lay Smārtas: a study of the Śāhkarān Tradition of Śringeri*, Publications of the De Nobili Research Library, Vol. XIX (Vienna: University of Vienna, 1992).

(3) 拙稿「ヴェーダーンタ哲学の〈体験知〉的トポス」『思想』(岩波書店 一九九二年八月号)一四〇—一五一頁参照。

(4) この点に関する詳細な議論については、拙稿「シャンカラ信仰の意味構造」『印度学仏教学研究』(第四十卷第一号、一九九一年、三〇七—三二二頁)、「および」拙稿「シャンカラチャーリヤ信仰の意味世界」『密教文化』(一八二号、一九九三年、二五—三九頁)を参照された。

(5) *The Sundryalahari or Flood of Beauty*, edited, translated and presented in photographs by W. Norman Brown, The Harvard Oriental Series 43 (Cambridge: Harvard University Press, 1958).

(6) Robert E. Gussner, "A Stylometric Study of the Authorship of Seventeen Sanskrit Hymns Attributed to Śaṅkara," *Journal of the American Oriental Society* 96 (1976), p. 266.

(7) *Dakṣiṇāmurti: Story of Śāhkarāchārya*, Sanskrit texts and English translation by Alladi Mahadevan Sastry (Madras: Samata Books, first printing: 1989, third printing: 1978), X, 23, p. 188.

(8) 拙稿「シャンカラと救い」『印度学仏教学研究』(第四十一卷第一号、一九九二年)三九—四三頁参照。

留まりの時空

——中期ハイデッガーの思索空間——

秋 富 克 哉

〈論文要旨〉 ハイデッガーは、ある箇所、神学に始まった自らの歩みを回顧して、「この神学の由来なしには、私は決して思索の道に行き着くことはなかったであろう。由来は、しかし絶えず将来に留まる」と語っている。この言葉から、ハイデッガーの思索空間を独自の由来と将来に規定される「留まり」として理解し、その「留まり」の動性を考察するのが我々の目的である。この目的を果たすため、我々は、「留まり」の語の源泉と思われるヘルダーリンの詩作のハイデッガーによる説明から出発し、まず詩作の本質の内に「留まり」の動性を探求する。次いでそこから、その動性を改めて有の問いの思索全体の中で考察し、ニヒリズムの本質を問いつつ形而上学の根底へ帰り行く思索を「留まりの思索」として規定する。「留まり」は、有の問いと神の問いとを結びつける「聖なるもの」に通じる開けであり、有の思索の内に神を問い得る領域を探る上で、重要な意味を持つであろう。

〈キーワード〉 留まり（留まること）、ヘルダーリン、詩作、元初、回想、聖なるもの、ニヒリズム

序

ハイデッガーは、一九五〇年代に成立した「言葉についてのある対話から」の中で、神学に始まった自らの学究の

歩みを回顧しながら、「この神学という由来 (Herkunft) なしには、私は決して思索の道に行き着くことはなかったであろう。由来は、しかし絶えず将来 (Zukunft) に留まる」と語っている。⁽¹⁾

一見事実関係のみを表明しているに過ぎないような単純なこの言葉の中には、しかし幾つかの決定的なことが語り出されているように思われる。まず第一に、この言葉は、神を問う神学が、ハイデッガーの選び取った有(の Sein)の問いの思索の由来であると同時に将来であることを語っている。由来とは、あるものがそこから出て来る根源であるが、ここでは差し当って、ハイデッガーがフライブルクの大学でカトリック神学の研究から出発したことを意味しているであろう。しかしその由来である神学が将来であるとは、決して伝来の神学の研究が時間的に先送りされていることを意味するのではない。ハイデッガーに於いて、将来とは、既に『有と時』で示されているように、それ自身に将来するという動的事態を意味する。先の言葉は、むしろ由来である神学が、もう一度神への問いにまで還元されて問題化し、すなわち神学に於いて問われるべき神が伝来の神学の粹を脱して問題化し、そうして神を問うこと自体が、あるいは神を問ひ得る場そのものが問いとなって将来しつつハイデッガーの思索の道を導いて行くことを意味するであろう。その思索が有の問いになったことは、小論全体で考察しなければならぬ問題である。いづれにせよ、自らの由来である研究の課題は、時間的な意味での先の課題として単にそのまま残されているのではなく、問うべき問題となって、文字通り由来であるところにまで遡って思索に将来する。そのために、「しかし」と言われるのであり、おそらく由来は、まさにそのような将来としてのみ真に由来となり得るのである。また、そのような意味での由来は、思索が営まれる限り有の問いの歩みそのものを根底から規定しつつ、常に課題として打ち当って来ると思われる。そのために、「絶えず」と言われるのであろう。

さて、第二に先の言葉は、由来と将来に規定されるハイデッガーの思索そのものが「留まり(留まること) (Blei-

pen)」の内にあることを言っている。留まりとは、決して静止を意味するのではない。それは、むしろ「移行」、「道」であり、独自の動性をもった時空として、ハイデッガーの思索空間を成すものである。それがいかなる動性のいかなる時空であるのかは、小論全体が明らかにしていかなければならない問題であるが、小論は、ハイデッガーの思索そのものを「留まりの思索」として捉える立場に立っている。その際、「留まりの思索」とは、思索そのものが独自の動性をもった留まりであることを意味すると同時に、留まりそのものを思索するということをも意味している。従って、思索は、自らがそれであるところのものを思索するという性質のものに、あるいは思索されるものが当の思索そのものを離れないという性質のものになる。これを言い換えれば、留まりとしての思索は、留まりそのものを思索するのであり、あるいは、留まりを思索する思索は、それ自身留まりとなるのである。このようなハイデッガーの思索の構造をそのヘルダーリン解釈を通して明らかにすることが我々の目的である。一九三〇年代から一九四〇年代を中心に遂行されたヘルダーリンの詩作との対話・対決に於いて、「留まり」はその鍵語であり、その意味で、とりわけ中期ハイデッガーの思索空間を構成するものである。

ところで、それ以後も重要な役割を果たしていく「留まり」は、同時期の他の幾つかの言葉と同様ヘルダーリンの詩作から取られてきたものであると思われる。推測が許されるなら、最初に掲げた言葉も、ヘルダーリンの解釈をくぐり抜けたところから初めて自覚的に発せられ得たものと言うことが出来るかもしれない。そこで、我々の課題は、まずハイデッガーによるヘルダーリンの詩作との対話・対決を考察して、「留まり」の動性を明らかにすることである。しかし、ヘルダーリンの解釈を通して取り出される「留まり」が、ヘルダーリンの解釈の内のみならず、広くハイデッガーの思索空間に於いて決定的な意味をもつのであれば、何よりもそのことが実証されなければならないであろう。そこで我々は、その実証をこの時期の他の論考を通して行なってみたい。そのことから、「留まり」に着目す

ることは、ハイデッガーのヘルダーリン解釈をそれ自体として明らかにするためのみならず、それをハイデッガーの有の問いの思索全体に於いて明らかにし、ひいてはハイデッガーの思索空間を明らかにするために有効であることが示されるに違いない。⁽²⁾

およそ以上のような考察を通して、我々は、ハイデッガーの思索の事柄であると同時に思索そのものである「留まり」の動性を、「元初 (Anfang)」との連関に於いて明らかにすることになる。そして、その動性は、ハイデッガーに於いて、歴史の歴史性を成すものである故、同時にハイデッガーの歴史的思索の本質をも示すことになるのである。更に、その独自の動性から、有の問いと神の問いとが、由来と将来という時的な規定を含めて関係することの意味を考察してみたい。

第一章 詩作の本質

ハイデッガーが、初めてヘルダーリンの詩の解釈を講義したのは、一九三四年から一九三五年にかけての冬学期フライブルク大学の「ヘルダーリンの賛歌『ゲルマーニエン』と『ライン』」に於いてであった。以後、ヘルダーリンを扱う講義は、一九四一、二年の冬学期「ヘルダーリンの賛歌『回想』」と一九四二年の夏学期「ヘルダーリンの賛歌『イスター』」とがなされているが、これらの講義をも含めたこの時期及びそれ以後のヘルダーリンへの取り組みの成果は、後に著作『ヘルダーリンの詩作の解明』の中にまとめ上げられることになる。そして、これらのヘルダーリン解釈を一貫する主題は、ヘルダーリンによって詩作された詩作の本質を思索すること、端的には「詩作と思索」の問題にあったと言ふことが出来る。そこで、我々は、ハイデッガーによるヘルダーリン解釈の中から最も本質的と

思われる部分を幾つか取り上げながら、ハイデッガーによって取られた詩作の本質を考察し、同時にそれらの内に「留まり」の動性を探ることを目指す。そこから更に、有の問いの領域と神の問いの領域とを結び付けると思われる「聖なるもの (das Heilige)」が取り出されるであろう。

第一節 流れの詩作 (一) 「ライン」

ハイデッガーは、ヘルダーリンが流れ(川)を多く詩作していることに着目し、流れの本質を詩作することの解明を試みる。そこで、我々も賛歌「ライン」の解釈を考察することから始めたい。

まず、ハイデッガーは、「ライン」の解釈の前にラインの流れる地の詩作「ゲルマーニエン」の解釈を置いている。それは、「ライン」が、「ゲルマーニエン」の詩作の圏域に属し、その根本気分からの展開の中を動いていると考えられるからに他ならない。「ゲルマーニエン」を統べるのは、神々の逃亡であり、古い神々を最早呼ぶことが許されないという断念である。しかし同時に、その断念に堪え忍びつつ従うこと、神々の喪失という窮迫を窮迫としてもちこたえることこそは、神的なものを待ちこがれることへの唯一可能な覚悟(心の準備)であり、そのようにしてのみ神々の神性が保持されることが出来るとハイデッガーは考える。そこから、「ゲルマーニエン」の詩作の根本気分が、「聖なる悲しみに満ちた覚悟せる窮迫」³⁾として取り出されることになるのである。

ところで、神々が逃げ去った祖國を歌う「ゲルマーニエン」から、その祖國の流れ「ライン」へ移行するのは、前述のように後者が前者の根本気分の開く力の内に立ちつつ、そこからの新しい展開を詩作しているからである。それは、具体的には「ライン」が神々と人間との間に立つ「半神達」の本質を思索し、「流れ」の本質を詩作していることを意味している。まず、「半神達」に関して言えば、第十連の冒頭「今や半神達を私は思う」(Nun)以下が「ライン」の詩作全体の転回軸であるとされる。この「思う(denken)」に現れている半神達への詩人の思いには、次節で検

討する「回想 (Andenken)」につながる響きが感じられるが、ハイデッガーはこの「思う」を詩人のなす思索と捉え、そこにこの「ライン」の詩作に於ける詩人の決定的な立場を見出すのである。詩作の本質が、言葉の内に真有を樹立すること (die Stiftung des Seyns) であることは、詩作に関するハイデッガーの一貫した理解であるが、ここでは、詩人の思索が半神達へ向かい、その詩人の思索もまた半神達の真有を樹立するものになるのである。そして、半神達とは神々と人間との間に立つものである故に、「半神達を思索する者は、人間の本質への問いと、それと同時に神々の本質への問いの中を動く」とされる。ここで半神達の真有とは、神々と人間という絶対に相反する両者の真有を本質的に担うと同時に両者の中央としてどちらの真有でも有り得ないという「間」の苦しみを負うものであり、それ故に「運命」と呼ばれる。運命という「半神達の真有の名前」を名付けつつ、必然的に半神達と苦しみをともにすることの内に、詩人の本質と使命が存するのである。

他方、「流れ」の詩作は、その最も本質的な箇所を「一つの謎であるのは純粹に発源したものの、また／歌にもほとんどそれを顕にすることは許されない。なぜなら／汝が元初に始まったように、汝は留まるであろうから、(Wie du anfangst, wirst du bleiben.)」(IV-46~48) という語の内に見出す。流れとは、「元来道のない大地に軌道と境界を創造する」ものである。神々の逃亡以来、大地は道なきものになっている。その大地に道をつけるのが流れの役目なのである。ところで、「純粹に発源したものに」には、発源する流れの根源そのものあるいは発源すること、と発源したものであるいは発源したものの発源して有ることという二重性が属している。根源は、単に水源として水を送り出すのみではない。「純粹な根源とは、…その力が発源したものを絶えず飛び越し、それに先んじて飛び出し、それより永続し、そうして留まるものの建立 (Gründung) に於いて現在している、かの元初である」。元初としての根源は、力を与え続けることによつてそのつと発源するものを規定する故に、同時に終わり (Ende) でもある。そうであるから

こそ、詩人は、根源に向かって「汝が元初に始まったように、汝は留まるであろう」と語り得るのである。他方、発源したものは、まさに根、源から、発源したものととして元初の力の内にある故に根源を忘却することはない。流れ出しながらも忘却することなく絶えず元初に繋ぎとめられる動きは、発源して有ることから見れば、自らの根源へ戻り行くとする動きとなる。それは、あくまで発源する動きには敵対する力である。しかし、そもそも発源したものの本質に、自らへの敵対の力を置き入れたのも根源の力である。こうして、根源は、流れの真有の内に対抗性を作り出す。発源することと発源して有ることとの二重性からなる対抗性は、その対抗からして初めて流れの真有を成すものであるが故に、一つの流れの中で親密性 (Intimität) となる。この対抗からなる親密性をどこまでも保つことの内発源したものの純粋性が見出されるであろう。根源は、どこまでも根源の場に留まりながら、絶えず発源して有ることを作り出して力を及ぼし、発源して有ることは、流れる動きの中で絶えず根源へ繋ぎ返されている。こうして、流れ行く動きの中に「留まり」が建立される。根源は、根源からの流れ、すなわち発源の全体の中で「留まり」として現在し、純粹に発源したもののそのものは「留まるもの」となる。ところで、このような純粹に発源したものの動性、ということは同時に根源の動性であるが、それは、一つの謎、換言すれば秘密 (Geheimnis) であり、「歌」にも顕にすることが許されない。ハイデッガーは、詩中のこの「歌」を詩作として捉える。詩作は、決してその動性の秘密を顕にするのではなく、詩作の言葉の内に秘密を秘密として守るのである。

以上、我々は、大まかに「半神達」と「流れ」についてハイデッガーの看取したことを考察した。半神達とは、神々と人間との間に立ってその両者の中央の真有に耐えるものであった。詩人は、この半神達を思うことによって、その真有である運命を樹立する。しかし、他の連関では、詩作が「神々の目配せを受けとめて民族へ更に目配せを送る⁽⁹⁾」こと⁽⁹⁾であるとも言われている。すなわち、真有を樹立する詩作が、それ自体神々と人間との間に立つ仕業なのであ

る。ここから、詩人は、半神達の真有を樹立するのみならず、その姿が半神達そのものに重なることが明らかに成るであろう。

また他方で、流れは、神なき大地に道を創ることであつた。その流れの力が元初としての根源から汲み取られることはこれまで考察した通りである。ところで、「ライン」の前に置かれた「ゲルマーニエン」は、詩作そのものが神々の逃亡の困窮の中に立ちつつ、神々の神性を保持するものであることを示していた。それは、換言すれば、神なき世界の中で神性の到来を待つことでもある。ここに、詩人は、流れを詩作するのみならず、まさに詩作することを通して自らが流れそのものとなる。「ライン」の詩作の中心を成す「半神達」と「流れ」が詩人そのものであるということこそ、ハイデッガーの解釈の決定的な点に他ならないのである。

ところで、我々は、以上ハイデッガーがヘルダーリンの詩作の内に聞き取つたことを、人間一般、詩人一般、そしてまた神々一般の事柄として受け取つてはならない。「本質への問い」と言われている場合も、ハイデッガーに於いては、決して普遍的抽象的な意味ではなく、むしろ動的な本質現成の事態として受け取らなければならないのである。そして、そのことは歴史の問題と密接に結びついている。ハイデッガーによれば、神々とは「民族の」神々であり、神々の逃亡した大地は「民族の」国土である。詩人の樹立する言葉は、あくまで民族固有の言葉である。詩人は、民族と神々との間に立ってその真有を引き受けつつ、その詩作を通して歴史を開く。それは、歴史の一般的本質に言及することではなく、民族の歴史を語り出すことである。「詩作の言述(Sagen)は、生起(Geschehen)として神々と人間とをその定めへと解き放つことである」という言葉や「詩作は真有そのものの根本生起(Grundgeschehnis)である」という言葉は、詩作をまさに一回的な生起から捉え、そこに歴史の開示の事態を理解する姿勢を表すものに他ならないであろう。

第二節 回想

我々は、次に「回想」の解釈を見ることによって、前節で検討したことをも重ね合わせつつ、ハイデッガーのヘルダーリン解釈が動いている思索空間を考察してみたい。もっとも、詩作「回想」の解釈に関する限り、我々は、一九四一、二年の冬学期の講義録「ヘルダーリンの賛歌『回想』」と、その講義をもとに書かれたと思われる論文集『ヘルダーリンの詩作の解明』中の『「回想」』とを持っていく。但し、ここでの我々の目標は、あくまでヘルダーリンの詩作「回想」に対してハイデッガーの思索の動く根本的な地平を捉えることに存する故に、両者の異同を検討することは別の課題となる。

さて、「回想」は、「北東風が吹く、／風の中で私には最愛の風だ、／何故ならそれは火のような精神とよい旅路を船乗り達に約束するからだ。／しかし今は行けそして挨拶せよ」という言葉が始まる。ここで問題になるのは、何よりも風であるが、同時にその風に思いを寄せる詩人である。詩の始まりに於いて風と詩人の織り成す動性は、この詩の最後の句「留まれるものをしかし、樹立するのは詩人達である。(Was bleibt aber, stiften die Dichter.)」との本質的な連関の内であり、従って「回想」の詩作は、この連関の内を動いていることになる。(ここでは (was bleibt) を、「留まるもの (das Bleibende)」と言葉と意味の上で区別するため、「留まれるもの」と訳すことにする。)

風は吹いて行く。しかし、風の「行く」は同時に風として留まっていることである。風は吹いて行くことによって、まさに風全体としては留まっている。詩人は、思いを風に託すことによって風と共に行きつつ、同時に詩人としては後に留まる (zurückbleiben)。そして共に行くことは、風の挨拶に託される。後に留まりつつ、その留まりの中で風の挨拶に託して思いを回らすところに、回想の動性が成立するのである。

ところで、後に留まる詩人の挨拶は、詩人自らがかつて滞在した南フランスの土地と人々を越えて、既に有りし

(Gessen) 異郷ギリシアの「祝祭 (Fest)」、すなわち神々と人間との婚礼の祝祭へ向かう。「回想」には、祝祭の語は見当らず、第二連で「祭りの日々 (Festtage)」が歌われているのみであるが、ハイデッガーは、この祭りの日々を祝祭の前の準備の日であると解する。祝祭とは、「神々と人間とがそれらの本質根拠から相互に向かい合うこと (Einander-Entgegen)」⁽¹²⁾である。この向かい合いの中で、神々と人間は挨拶を送られるものとして本質を委ね合う。「真の挨拶は、挨拶されるものにその本質の鳴り初めを送る」⁽¹³⁾のである。本質を委ね合うこと (Überlehnung) の中で神々と人間は各々固有のものとなり、この事態そのものが「性起 (Ereignis)」と名付けられる。そして神々と人間の出会いからは、「人間と神々との間に立ち、この『間』を耐え通す者達の誕生」⁽¹⁴⁾、すなわち半神達の誕生が生起する。この出会いを担うもの、すなわち祝祭を基礎付ける「祝祭的なもの」⁽¹⁵⁾が、「聖なるもの」⁽¹⁶⁾であり、聖なるものの元初的な挨拶があつて初めて、神々と人間とが相互に出会い挨拶を送り合うことが可能になるのである。ここでは、聖なるものは、神々や人間と並ぶ第三者ではなく、あるいはまた神々と人間との間に立つ半神達でもなく、神々と人間との間の出来事を越え包みながら規定する時空のようなものと考えられる。そして、同時にそれは神々と人間との間に生起する歴史の成立の時空でもある。「この元初的な挨拶が、歴史の覆蔵された本質である」⁽¹⁶⁾。また、「祝祭」が、それ自身歴史の根拠であり本質である」⁽¹⁷⁾。

ここでも我々は、歴史の本質が、具体的な生起 (出来事) から捉えられていることに注目しなければならない。ここでは、異郷ギリシアに於いて、かつて神々と人間との出会いが祝われたということ、ある意味で「聖なるもの」の経験がなされたということが、ギリシアの歴史にとって決定的であったこととして理解されているのである。

ところで、「回想」の詩作が、このような祝祭のものではなく、祝祭を準備する祭りの日々を名付けているということは、異郷で既に有りし神々と人間との婚礼の祝祭が、詩人のもとで未だ起こっていないこと、その意味で将来

の祝祭に留まることを語っているであろう。異郷で経験された異質のものは、まだ詩人自身の固有のものになっては
 いないのである。今や、回想に於いて、異郷での祝祭は、既に有りしもの (das Gewesene)、すなわち本質を取り集め
 たもの (das Ge-Wesene) として、回想する者に打ち当って来る。挨拶を送りつつ後に留まっている者に、「固有のもの
 の内に留まり得ること」⁽¹⁸⁾が課題として到来する。既に有りし祝祭から将来の祝祭への移行 (Ubergang) が、故郷に
 留まっている詩人の回想の中で生じ、故郷に於いて固有のものを得ることが、自らの課題となる。移行とは、「それ
 自らの内に取り集められた留まりであり、その留まりが一方と他方とを一つにし、そうして両者を各々の留まる本質
 根拠から現れ―出でしめ、そしてその根拠の内にも最初にも留まらしめる」⁽¹⁹⁾のである。移行は、「既に有りしもの
 のから到来するものへの移行」⁽²⁰⁾であると同時に異郷から故郷への移行でもある。そして留まりとしてのこの移行は、
 「固有のものを持つ根源的なものへの帰郷的帰還という学びゆく歩み」⁽²¹⁾でもある。ここから、詩人の留まりが、単なる
 静止ではなく、故郷に有りつつ故郷の固有のものを求めての帰還、すなわち元初あるいは源泉への戻り行きである
 ことが明らかになるであろう。しかし、「固有のものを見出し、使用することを学ぶことが最も困難なことである」⁽²²⁾。
 あるいは、「源泉へ帰還しつつ根源へ思いを回らすことが最も困難なことである」⁽²³⁾。

故郷に有って固有のものを自己化するためには、異郷の経験、そして異郷からの帰郷が必要である。異郷に有って
 異質のものを経験せずしては、固有のものを獲得することは出来ない。というのも、「精神はすなわち元初には家に
 安住していない、源泉にはない」⁽²⁴⁾からである。そのため詩人は、故郷を果敢に忘却することによって、北東風ととも
 に船乗りとして異郷を遍歴しなければならぬ。しかし、「異質のものに於いて非故郷的に有ること (Unheimischsein)
 を詩作しつつ通過することから、固有のものに於いて詩作しつつ故郷的になること (Heimischwerden)」⁽²⁵⁾を経験した詩
 人は、故郷に有って固有のもののもとに留まる。そして、「留まることは根源の近くへ行くことである」⁽²⁶⁾。また、「留

まるとは根源的な回想として本質現成する⁽²⁷⁾。ここから我々は、「回想」を締め括る「留まれるものをしかし、樹立するのは詩人達である」という言葉について次のように言うことが出来る。

まず、「留まれるもの」とは、留まれるものである⁽²⁸⁾。実際、ハイデッガーは、ヘルダーリンが「留まれるもの」の代りに草稿の中で「一つの留まれるもの」と書いていることを指摘している。そして、「留まれるものを樹立し得るためには、詩人自身が一人の留まる者で有らねばならない⁽²⁹⁾」。しかし、同時に、留まれるものは留まること（留まり）でもある。何故なら、「詩人の詩作は、今や留まりを樹立することである⁽³⁰⁾」とも言われるからである。「留まれるもの」が「留まるもの」と「留まること（留まり）」を同時に意味することの内に、我々は、ハイデッガーの思索を一貫して規定する「有るもの」と「有へること」との差異、あるいは差異としての有そのものを看取することも出来るであろう。しかし、また、留まることが根源的な回想そのものとして見られる時、留まれるものの樹立は、自ら留まる者となる詩人自身の使命にはね返って来る。詩人は、既に有りし異郷のものから将来の故郷のものへの移行の現在に立って、留まりとしての回想を引き受ける時、既に自ら留まる者となって留まれるものを樹立しているのである。そこには、詩人へのみ課せられた使命の困難と自覚とが存しているであろう。「しかし」という何気ない、しかし決定的な言葉にはそのような響きが込められてはいないだろうか。

第三節 流れの詩作（二）「イスター」

我々は、前節で「回想」についてのハイデッガーの解釈の考察を通して、留まることとしての回想の動性を異質のもの（異郷）と固有のもの（故郷）との間の移行として明らかにした。その動性に関して、更にハイデッガーは「回想は、異郷を遍歴する遍歴性（Wanderschaft）へ思いを回らすことに於いて、根源の場所の場所性（Ortschaft）に思いを回らす⁽³¹⁾」と語っている。この場所性と遍歴性との関係を、再び流れの詩作である「イスター」の解釈を通して検討

してみたい。そのことによって、回想の本質も一層明らかになるであろう。

まず、流れは、人間が大地に住むための場所を開き、そのことによって人間をその固有のものへともたらす。流れが、まさに人間の大地での滞在を決定する。このように流れから見られ規定される場所の本質が場所性であり、逆に、人間が大地に住むということから見られるなら、流れは場所性である。他方、流れは、消え去り行くものであると同時に予感に満ちたものとして、絶えざる動きの中にある。それは、既に有りしものと同時に来たるものへ関わりをもちつつ、独自の遍歴をなす。流れの作り出す遍歴の本質が遍歴性と名付けられる。更に、遍歴性は、大地に住む人間がその地を故郷として親しみ行くこと、すなわち「故郷になること」を規定する。「流れは、場所性であり遍歴性である」⁽³²⁾。それのみならず、流れは、一方で、人間が故郷的になって行く場所を決定するが故に「遍歴性の場所性」であり、他方で、故郷的になることがその発端と結末とを見出す場所は、絶えず遍歴の可能性の内にあるが故に「場所性の遍歴性」でもあるのである⁽³³⁾。

ところで、場所性と遍歴性との「覆蔽された根源的統一」⁽³⁴⁾からなる流れは、歴史的人間の「故郷的に有ること」の動性を規定する。前節で見たように、人間への精神³⁵は、差し当って最初から家に安住して、つまり故郷的に有るわけではない。固有のものに於いて故郷的になることは、異質のものを通過することではなければならないのであり、「非故郷的に有ること」に於いて故郷的になること⁽³⁶⁾の動性を含むものでなければならない。「異質のものと固有のものとの対決の法則が、歴史の根本真性」⁽³⁶⁾であり、この動性から人間の歴史性も開かれる。そして、このような意味での「故郷的に有ること」、故郷に親しんで行きつつ歴史的人間として大地に住むことは、「一つの謎」⁽³⁷⁾である流れとして「詩人的に言われなければならない」⁽³⁸⁾。何故なら、第一節でも確認したように、謎を謎として守ることが出来るのは詩人の詩作のみであるからである。

先に我々は、第一節に於ける流れの詩作「ライン」の解釈の考察を通して、詩人が流れであり、また半神達であることを明らかにした。そして「イスター」の解釈では、流れは場所性と遍歴性から規定された。「流れは、流れとして、すなわち遍歴性として決して源泉を忘却することが出来ない、何故なら、流れは、流れつつ、すなわち湧き出つつ、それ自身常に源泉であり、その本質の場所に留まるからである」⁽³⁹⁾。今、詩人はそれ自身留まる者として、留まりとしての流れ、場所性と遍歴性からなる流れを詩作する。そしてこの流れを詩作することは、異質のものから固有のものへの、あるいは異郷から故郷の源泉への移行に思いを回らすこと、すなわち「故郷的に有ること」の回想に他ならないのである。

ところで、詩人は流れであると同時に半神達でもある。半神で有るとは、神々と人間との「間」に立ちつつ、その間を耐え通すことであった。そして「この間の開けは、神々と人間とを越えて本質現成する聖なるものに開かれている」⁽⁴⁰⁾。そうであるなら、神々と人間との間に立って回想する詩人は、流れや半神達を詩作しつつ、同時にその中で、絶えず聖なるものの開かれる場を準備していると言いうことが出来る。回想の留まりの時空は、「聖なるもの」を開く時空に他ならないのである。

以上、我々は、ハイデッガーのヘルダーリン解釈の代表的なものを取り上げて、詩作の本質を詩作することの内に「留まり」の動性がどのように現れているかを考察した。そして、今や我々は、その留まりが「聖なるもの」の開かれる時空であることを確認するに至った。次に我々は、ヘルダーリンの詩作の内に詩作の本質が詩作されているというところを洞察するハイデッガーの思索そのものの内に「留まり」の動性と「聖なるもの」の開かれる場とを探って行きたい。そのことによって、ヘルダーリンの詩作の言葉を聞き取りながら進んで行くハイデッガーの思索の姿が明らかになって行くはずである。

第二章 留まりとしての有

本章の課題は、前章で考察したヘルダーリンの詩作との対話・対決を、もう一度有の問いの思索全体の中で捉え直すことである。有の問いの展開の中で、ハイデッガーは、ヘルダーリンの詩作の内に何を聞き取ったのであろうか。我々は、まず、ヘルダーリンの詩作との対話・対決の遂行がいかなる必然性からのものであったのか、その必然性の背後にはいかなる洞察が存していたのかを検討し、次いでそこから、序でも少し触れたように、有の問いの遂行の中で、神の問いがいかなる形態を、あるいはいかなる場所を取るものとなるのか考察を試みたい。

第一節 ニヒリズムの本質

ハイデッガーは、一九四六年の論考「詩人は何のために」に於いて、ヘルダーリンの悲歌「パンと葡萄酒」中の「…そして貧しき時代に詩人は何のために」という問いの言葉をそのまま自らの時代のものとして受け止めた。「時代」という語は、ここでは我々自身がおも帰属している世界時代を意味している⁽⁴¹⁾。この貧しき時代は、また別の文脈では、「逃げ去った神々の最早無いと来たるものの未だ無い」という「二重の欠乏と無」に挟まれた時代としても捉えられる⁽⁴²⁾。神の離脱(離留(Wegbleiben))、神の欠如に規定される「世界の夜」⁽⁴³⁾は、根拠が欠在(外留)する(Ausbleiben)ことによって深淵(脱底)(Abgrund)にさらされ、従って、二重の無に挟まれた「間」の時空は、神の離留、根拠の外留が「留まり」となって統べる時空なのである。しかし、その時代は、更に「神々や神が逃げ去ったのみならず、神性の輝きが世界歴史の中で消滅した」⁽⁴⁴⁾時代であるとも語られる。神性とは、「その内でのみ、神々が神々であるエーテル」⁽⁴⁵⁾であり、更に「このエーテルのエレメント、すなわち、神性さえもなおその内で本質現成するものが、聖なる

ものである⁽⁴⁶⁾。つまり、世界の窮乏の時代に於いては、神や神々をそのものたらしめる神性そのものが失われ、逃げ去った神々の痕跡のみが、神性の名残を留めるものとして「聖なるもの」と呼ばれ得る。そして「歌いつつ、逃げ去った神々の痕跡に注意を向けること」が「貧しき時代に詩人で有ること」に他ならない⁽⁴⁷⁾。従って、逃げ去った神々の痕跡という仕方でのみ認められる「聖なるもの」を詩作することが詩人の使命となる。ハイデッガーにとつて、ヘルダーリンは、時代の窮乏の中で殊更に詩人で有ることを自覚し、そして詩作の本質を詩作した詩人であった。そのような詩人の使命から詩作された詩作の本質は前章で概観した通りである。それでは、ハイデッガーは、そのようなヘルダーリンの詩作から何を受け止めたのであろうか。

先に見たように、ヘルダーリンの洞察した神々無き時代は、ハイデッガー自身がなお共有する時代である。しかし、二重の無に挟まれた「間」の時は、ヘルダーリンの後、ニーチェによる神の死の宣告によって、徹底的にニヒリズムの自覚される時代となった。ちょうどヘルダーリンが、神々の逃亡した後の「留まり」に立ちつつ、自ら留まる者となって詩作の本質を詩作したのに対応して、ハイデッガー自身、「留まり」の中に立って、神々の逃亡、神の死をニヒリズムの無として真摯に受け止める。おそらくは、この無を持ちこたえつつ、自らの立つ「留まり」の時空を思索することが思索者の使命となったであらう。そして、詩作が、神々の痕跡をなおも唯一の「聖なるもの」として、つまり人間と神々を越えて本質現成する「聖なるもの」として名付けるとすれば、思索は、むしろ「聖なるもの」を問い得る領域を探る。それは、まさにニヒリズムの歴史の中に立ってその歴史を問いつつ、同時にその中から聖なるものの本質現成の事態を探求するものでなければならぬ。ハイデッガーの選んだ道は、ニヒリズムに陥った形而上学の根底へ帰り行くこと、換言すれば「形而上学から有の真性へ思いを回らす回想への移行⁽⁴⁸⁾」であった。その思索は、この移行そのものを自らの動く時空として展開する。それは、また「有それ自身への回想⁽⁴⁹⁾」であり、形而上学と

して展開した「歴史の元初への回想」⁽⁶⁰⁾でもある。

ハイデッガーによれば、「有るものとは何か」という哲学の第一の問いとともに、有るものを有るものたらしめて
 いる有が、形而上学の歴史を展開する。形而上学は、自らに課せられた問いに対し、有るものが有ること（エクシス
 テンチア）と有るもので有ること（エッセンチア）の二つの方向から答えを与えようとする。こうして、有が、絶え
 ず有るものの方から捉えられ思惟される結果、形而上学は、有るもの一般を問う有論と、有るもので有ることを最も
 充実している最高の有るもの、すなわち神を問う神学として成立する。有るものそのものの理解が歴史とともにどの
 ように展開しても、形而上学のこの「有—神論的」本質は変化しない。こうして、形而上学は、有を有るものの方
 から理解し、有るものをまさに有るものとして問うことによって有そのものを問うことが出来ないのである。「有それ
 自身は、形而上学に於いては、本質必然的に思惟されなのままに留まる」⁽⁶¹⁾。この「思惟されなのままに留まる」とい
 う「留まり」こそが、有それ自身に関しては何も無い形而上学の歴史、つまり本来的ニヒリズムとしての形而上学の
 歴史に他ならない。そして、ニヒリズムの本質を探求する思索にとっては、この「留まり」の究明がまさに問題とな
 る。

形而上学に於いて「有それ自身が問われなままに留まる」とは、形而上学に問いの能力が欠如しているというこ
 とではなく、「有それ自身が外留する」⁽⁶²⁾ということである。「有それ自身は、有るものがその内で現前する非覆蔵性と
 して本質現成する。しかし、非覆蔵性それ自身は、非覆蔵性としては覆蔵されたままに留まる」⁽⁶³⁾。ここに、形而上学
 の本質は、有の外留、あるいはむしろ外留としての有それ自身から規定される。そしてこの事態こそ、ハイデッガー
 の根本経験として捉えられる「有の忘却」に他ならない。

ところで、有が有るものの非覆蔵性として現前しつつ、非覆蔵性そのものとしては「そこ」から抜け去ることによ

って外留している場合は、同時にそのことによって覆蔵性の留まる場である。すなわち、「非覆蔵性そのものの外留と覆蔵性の留まりとは、一つの逗留所 (Bleibe) の内で本質現成する」⁽⁵⁴⁾のである。非覆蔵性と覆蔵性との動性からなる有の真性は、このように独自の「留まり」の場への関連を持っていて、その限り、「留まり」の場は、有の到来の場となり得るのであり、その場が、人間の本質としての「現―有」に他ならないのである。

以上、我々は、有そのものが外留という「留まり」として理解される事態を考察した。有の真性は、非覆蔵性と覆蔵性との動性からなる留まりであり、その留まりの時空は、同時にニヒリズムとして展開した有の歴史そのものである。思索は、留まりとしての有の歴史の中で、その留まりの本質を探求することによってそれ自身「留まり」の場となり、人間の本質を構成する。その思索が、回想としての「有歴史的思索」に他ならない。

第二節 有の問いと「聖なるもの」

我々は、前節で、ニヒリズムの本質を問うて行く有の思索の内に「留まり」の動性を考察した。最後に我々は、その事態を踏まえつつ、有の問いの思索の中で「聖なるもの」の問われ得る領域を確認し、改めてヘルダーリンの詩作とハイデッガーの思索との関係を考察してみたい。

我々は、まず有の問いと「聖なるもの」との関係が端的に言い表わされている次の言葉に着目する。「有の真性から初めて聖なるものの本質が思索され得る。聖なるものの本質から初めて神性の本質が思索され得る。神性の本質の光の内ですべて『神』という語の名付けるべきものが思索され、言われ得る」⁽⁵⁵⁾。

ここで注意すべきは、聖なるものそのものではなく、聖なるものの本質が思索されると言われていることである。そして、もしここでの本質が、一般的性質の意味ではなく、まさに本質現成の意味であるなら、思索は、「聖なるもの」の本質現成の事態を探求することがその使命となるであろう。だとすれば、ヘルダーリンの詩作に於ける「聖な

るもの」が人間と神々とを越えて本質現成すると捉えられていたのに対し、ハイデッガーは、その本質現成の動性、及びその領域を有の問いの中に求めることになる。聖なるものを名付けるのは、あくまで詩作である。また、ここで「有の真性から」と言われていることも、既に見たように、ニヒリズムとしての形而上学の歴史の中を展開する有の真性からという意味で理解しなければならぬ。形而上学の有―神論的体制を洞察し、その根底への帰り行きを遂行する思索は、その体制の自明化を突き崩すことによって、「神」という語が名付けるべきものの問われ得る領域を新たに探求し確保しようとしているように思われる。しかしそれは、決して神の問いが有の問いに還元されるということとを言っているのではない。おそらく、詩作の言葉によって名付けられる神へ々々は、絶えず思索から抜け出るものであるだろう。

ハイデッガーは、ヘルダーリンが詩作の立場で語った事柄を、思索の立場で引き受けようとした。しかし、「思索者の言うこと」と「詩人の名付けること」とが「同じ由来」であるとして⁽⁵⁶⁾、それは直ちに、両者が同じものを語ることを意味するのではない。詩作が思索の領域に移し置かれる時、その思索は、詩作されているものそのものではなく、その詩作の由来に遡って問いを立てるのである。従って、ヘルダーリンの詩作に於いて、「最早無い」と「未だ無い」に挟まれた「留まり」の中から新しい神々の到来が待ち望まれているとしても、その詩作へ向かう思索は、新しい神々ではなく、その二重の無をも自らの動性の内に含むような「留まり」を問うて行く。そして、その無の由来が問われる時、神々の無をニヒリズムとして受けとめた思索は、ニヒリズムの本質を有の歴史の元初に遡って問うと同時に、有の元初の本質を問うことによって、有の真性への回想となる。おそらくその回想は、有の真性の問いの中でその本質現成の動性を思索することによって、聖なるものの本質、神性の本質を問う場を開き出し、そうして神へ々々の問いを準備するものとなるのであろう。

ところで、本節の最初に引用した言葉は、決して有の真性、聖なるもの、神性、神へ々の序列を断言するものではない。我々は、ここでもう一度、序に於いて引用した「由来は、しかし絶えず将来に留まる」という言葉を思い起こしたい。由来は、自らの思索の由来が問題化するという仕方でのみ問われることになる。神学からの出発という由来は、そこから有の思索の道に行き着いたという発源の事態を含めて問いと化し、思索を規定し続けるのである。その思索は、人間と神々との間を語るヘルダーリンの詩作から言わば目配せを受けつつ、人間の本質を絶えず問題にする。そして人間の本質への問いの中で、ヘルダーリンの語る「聖なるもの」が、そのものとしてではなく、聖なるものの開けに通じる「留まりの場」という形で受け取られる。有の問いと神の問いとが接し得る場を求める努力がハイデッガーの思索を根底から規定しているとすれば、先の言葉は、そのような自らの由来を映し出す言葉として受け取ることが出来るように思われる。しかし、その遂行は、有の問いの思索の課題として絶えず将来に留まるであらう。

結 び

我々は、ヘルダーリン解釈に出発点を取り、ハイデッガーの有の問いの思索を「留まりの思索」として捉えてその構造を考察した。その思索は、歴史的な留まりの内に立ちつつ、留まりとして本質現成する有を問い続ける。その留まりは、由来と将来との独自の動性をもって、ハイデッガーの思索空間を成しているのである。

ところで、由来と将来との関係を問題にする時、我々は、『哲学への寄与』に於いてはっきりと打ち出されている「第一の元初」から「別の元初」への移行、あるいは二つの元初の問題の關係に直面する。特に、この問題は「最後の神」と結びついており、本論の内容との關係が究明されなければならない。

また、本論では正面から考察を行なわなかったが、言葉は、本論の主題を大きく包み込む問題である。更に、「四方域 (Gevirtz)」等に代表される後期思想との関係も問題にされなければならない。とりわけ、ハイデッガー自身の晩年の詩が「詩作よりも樹立するものに、／また思索よりも建立するものに、／感謝は留まる」⁽⁵⁷⁾と語る時、本論と後期思想の関係は一層大きな問題になって来よう。これらの問題の考察は別の機会に期したい。

注

- (1) Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 12, (Vittorio Klostermann, 1986.) S. 91. 以下全集からの引用は GA. と巻数で示す。
- (2) ツィーグラーは、ハイデッガーの "bleiben" の語の使用に言及し、後期のハイデッガーが、最も固有の思想を述べる際に "ist" の代わりに "bleiben" をしばしば用いていることを指摘している。Susanne Ziegler: *Heidegger, Hölderlin und die 'Apothea'*. *Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, (Berlin: Duncker und Humblot, 1991), S. 222.
- (3) GA. 39, S. 107.
- (4) Seyn は「その真性の内に匿われている有」という辻村公一博士の指摘に倣って、「真有」と訳す。辻村公一、ハルムート・ノンナー訳『ハイデッガー全集』第9巻、創文社、一九八五年、用語解説一六ページ。一九三〇年代後半の Seyn と Sein の関係は同じく、例えば GA. 65, S. 171.
- (5) GA. 39, S. 166.
- (6) *ibid.*, S. 172.
- (7) *ibid.*, S. 224.
- (8) *ibid.*, S. 241.
- (9) *ibid.*, S. 31.

- (10) (11) *ibid.*, S. 257. なお、ハイデッカーの思索に於ける「生起」と「歴史」の関係については、拙論「有と歴史——ハイデッカーに於ける『生起』を巡って」(京都宗教学学会編『宗教学研究』八号、一九九一年、七九—九四ページ)参照。
- (21) GA. 52, S. 77.
- (31) GA. 4, S. 96.
- (41) *ibid.*, S. 103.
- (51) カマホンツツ「聖なるもの」を「クルタールの詩作の真の根本語」と捉えつづる。Emil Kettering: *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, (Neske, 1987), S. 212. 川原榮峰監訳『近き——ハイデッカーの思惟』理想社、一九八九年、一〇二ページ。
- (91) GA. 52, S. 70.
- (11) *ibid.*, S. 68.
- (21) GA. 4, S. 117.
- (31) GA. 52, S. 97.
- (41) *ibid.*, S. 96.
- (12) GA. 4, S. 118-119.
- (22) GA. 52, S. 131.
- (32) GA. 52, S. 131.
- (42) GA. 4, S. 131.
- (52) 「クニハヒ」の「聖なるもの」の「聖なるもの」GA. 4, S. 89. GA. 52, S. 189.
- (62) GA. 4, S. 87.
- (72) *ibid.*, S. 145.
- (82) *ibid.*, S. 149-150.
- (92) *ibid.*, S. 144.
- (93) GA. 52, S. 194.
- (94) GA. 4, S. 149.

- (11) *ibid.*, S. 150.
- (12) GA. 53, S. 39.
- (13) vgl. *ibid.*, S. 39.
- (14) *ibid.*, S. 46.
- (15) *ibid.*, S. 155.
- (16) *ibid.*, S. 60-61.
- (17) *ibid.*, S. 40.
- (18) *ibid.*, S. 155.
- (19) *ibid.*, S. 173.
- (20) *ibid.*, S. 203.
- (21) GA. 5, S. 269.
- (22) vgl. GA. 4, S. 47.
- (23) GA. 5, S. 269.
- (24) (25) *ibid.*, S. 272.
- (26) vgl. *ibid.*, S. 272.
- (27) GA. 9, S. 380.
- (28) *ibid.*, S. 368.
- (29) *ibid.*, S. 376.
- (30) Martin Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 2. (Neske, 1961) S. 350.
- (31) (32) *ibid.*, S. 353.
- (33) *ibid.*, S. 357.
- (34) GA. 9, S. 351.
- (35) vgl. *ibid.*, S. 311-312.
- (36) GA. 13, S. 242.

思索における神

——ハイデガーのヘルダーリン解釈——

仲原 孝

△論文要旨▽ ハイデガーは、一方では現代を神の死の時代と捉え、神については最早沈黙する以外にはないと言いながら、他方或る特定の文脈では神について寧ろ雄弁に語っている。本稿は、神について沈黙する必要性を説くハイデガーが、それでも敢えて神について語ろうとする理由を、彼のヘルダーリン解釈を手掛りとしながら探る試みである。

ハイデガーは神を、従来のように最高の存在者と見做すのではなく、「聖なるもの」より下位のもの、聖なるものから人間へと送られる使者と見做す。聖なるものとはあらゆる存在者がその本質を実現する場であり、ハイデガー自身の言葉では「真理」と呼ばれている。それが人間に対して開示されるためには、人間と神とが否定を媒介として関わりあう「相克」が生起しなければならない。従って、神がたとえ不在する神であり、神について語る言葉が沈黙しつつ語る言葉に過ぎないとしても、真理が開示されなければならない以上人間が神と関わりあうことは不可欠のことなのである。

△キーワード▽ 神、回想、元初、聖なるもの、死すべき者と不死なる者、相克、方域

序 論

中期以降のハイデガーの思索の内には、神というものに対する相矛盾した二つの態度が並存している様に見える。即ち、一方において彼は、現代の我々が神について沈黙する必要性を強調する。「キリスト教信仰に属する神学であ

れ哲学に属する神学であれ、神学というものをそれが成育して来た由来からして経験した者は誰も、今日では思索の領野においては神について沈黙することを選ぶ。形而上学の存在＝神論的性格が、思索にとって問題なものとなつてしまったからである。それは何らかの無神論に基づいたことではなく、形而上学の本質の未だ思惟されざる統一性が存在＝神論の内にあることが明らかになった、そういう思索の経験に基づいたことである」(Othv, Ind: 45)。

しかしそう言いながら彼は、或る特定の文脈では神について寧ろ極めて雄弁に語っているのである。その代表例として、彼がヘルダーリンについて語る場合と、「方域」(Geviert)について語る場合とが挙げられ得る。神について語られているのがもしもヘルダーリン解釈の内だけであったならば、それはハイデガー自身の思想ではなく、あくまでヘルダーリンが語っている神についての解釈に過ぎない」と理解することもできるかも知れない。しかし、そういう仕方で理解することができないのは方域の思想である。「方域」とは、大地と天と人間と「神」の四者を一つに集めている本来の世界を意味する。方域の思想は所謂「後期」のハイデガーの中心思想であり、従つて方域を構成する四者の一つに神が数え入れられることによって、ハイデガーの思索は必然的に神について表明的に語る思索という性格を持つことになる。

確かに、方域について語られている大多数の箇所では「方域」は、大地と天と「神的なる者達と死すべき者達」(die Göttlichen und die Sterblichen)の四者を集める、¹⁾という言い方がなされ (z.B. BWD, VvA: 143f.)²⁾直接に「神」という言葉を用いるのが避けられてはいる。しかし、この「神的なる者」の意味を具体的に説明する時には、「神」或いは「神々」という言葉が躊躇なく用いられているし (z.B. Ding, VvA: 165, 171)³⁾更に『ヘルダーリンの大地と天』という論文では、「神的なる者達と死すべき者達」の代りに、「端的に「神」と「人間」と言われている」(EHD, EzhD: 170)。何れにしてもハイデガーは、方域について語る以上やはり神についても語らねばならないのである。

しかし、ハイデガー自身神について沈黙する必要性を一方でははっきりと語っているのであるから、こうして神について表明的に語るには、それ相応の十分な根拠がなければならぬ筈である。我々は以下において、ハイデガーが如何なる根拠に基づいて神について語っているのかを明らかにしてみたい。この解明によって、彼がしばしば「神なる者達」という表現を用いる理由もまた、明らかになるであろう（結語）。

我々はこの考察の手掛りとして、専らハイデガーのヘルダーリン解釈を取り上げる。一見すると、詩作の立場から神について語っているヘルダーリンを手掛りにしてハイデガーの思索を解明するというのは、相容れない立場を混同している様に見えるかも知れない。その様な解明は、先ず詩作と思索との関係を十分に明らかにした上で初めて行なわれるべきだ、と考えられるかも知れない。しかし、思索にせよ詩作にせよ、実際に語り出された具体的な作品の内^①で初めて意味を持つものであって、内容を捨象した思索そのもの・詩作そのものについて先ず最初に論ずるとするのは、空虚な抽象論でしかあり得ない。それ故ここでは、ヘルダーリンが実際に語った言葉と、それを手掛りにしてハイデガーが実際に思索した言葉とを、あくまで具体的に述べることから議論を進めて行きたい。

*

ところで、具体的な議論に入る前に、本稿でハイデガーのテキストを扱う際の原則について述べておく必要がある。ハイデガーの思索を前期（一九三五年まで）・中期（一九四九年まで）・後期（それ以後）に分けて考察するということが広く行なわれているが、ここでは私は中期と後期との間に特に区分を設けず、両者を一まとまりにして扱う。中期と後期とを分かち最大の根拠は、公刊された作品の中で「性起」(Genese)の思想が明確な形で語られる様になるのが一九四九年以降である、ということにあると思われるが、実際にはハイデガーはそれ以前にも、講義や論文^②の中で——しかも単に日常的な意味においてではなく、或る決定的な意味を持った言葉として——「性起」について語

っているのである。確かに、講義録や覚え書きがまだ全集として公刊されておらず、専らハイデガーの生前に公刊された著作のみから彼の思想を読み取らねばならなかった時代には、中期と後期との区分もそれなりの意味を持ち得たかも知れない。しかし、『性起について』という「本質的表題」(Bd. 3)を持ち、そして既に一九三六―八年に書かれたことが知られている、かの『哲学への寄与』という覚え書きを全集で見ることが出来る我々から見れば、一般に「中期」と呼ばれている時期にもやはり一切が「性起」の観点から考えられていることに、疑問の余地はない。更に我々は以下の論考の中で、「方域」の思想もまた不完全な形ながら所謂「中期」思想の内に見出され得るということ、明らかにするであらう。

第一章 神の不在の意味

ハイデガーが神について語る、根拠を明らかにするための前提として、先ず最初に彼が何故神について沈黙を要求するのかを充分に理解して置く必要がある。ハイデガーが神について沈黙を要求する背景には、現代が「神の死」の時代、即ちニヒリズムの支配する時代である、という洞察があると考えられる。彼は、「神は死んだ」というニーチェの言葉を手掛りにして、こうした現代世界の状況を説明している。

「神は死んだ」というニーチェの言葉は、差し当たってはキリスト教に対する不信仰が蔓延しているという意味に解され得る。ニーチェは言う、「近代における最大の出来事——即ち、『神は死んだ』ということ、キリスト教的な神への信仰が信じられぬものとなってしまうということ——が、その最初の影をヨーロッパに投げ掛け始めている」⁽³⁾。しかし、ニーチェの思想を単にそれだけのものとして受け取るのは不充分である。実際、『喜ばしき知識』に収めら

れた『狂人』(Der tolle Mensch)と題するアフォリズムでは、「狂人」の周囲で彼の言葉を聞いていた「神を信じない人々」が、神の死を告げる狂人の言葉の真意を全く理解できずに彼を「嘲笑」し或いは「訝しむ」(Befremdet)いるのであり、そしてこの様な人々の態度を見て狂人は、神の死という恐るべき出来事が「未だ人々の耳に届いていない」ことを嘆いて立ち去ったとされているのである。⁽⁴⁾これは、神の死が神に対する不信仰とは別の事柄だと考えられていることを明瞭に物語っている。

ニーチェは「神」という概念を代表的に用いているが、彼はこの言葉のもとで遙かに普遍的な内容を考えている。ニーチェの語る「神」という言葉は、感性的な世界に価値や目的や根拠を与える「超感性的世界」一般を含意している。何故なら、仮に狭い意味でのキリスト教の神を信ずることが拒否されたとしても、その代替物として「理想」「理性」「道徳法則」等が、感性的な世界に意味や価値を与える超感性的な存在として承認されているならば、そこでは依然としてキリスト教と同一の存在理解の枠組みが生きていることになるからである (vgl. NW, Hw: 216f.)。「神の死」とは、総じて超感性的な世界がその無制限な影響力を喪失し、非現実的なものとなってしまった、という事態を意味しているのである (vgl. NW, Hw: 249)。神に対する不信仰は、この様な意味での神の死の帰結に過ぎない。神への不信仰と言っても、そこでは信仰は何らかの主體的な決断によって拒否されているのではない。現代の世界においては、そもそも超感性的な存在について語ることも自体が無意味で空虚な行為をしか意味し得なくなっているのである。だからこそ「狂人」のアフォリズムでは、神が死んだと高らかに語る狂人の言葉を、他ならぬ不信仰人々が訝しみ嘲笑しているのである。現代世界そのものがこの様な世界である以上、神について何を語ってもそれは最早空虚な冗言としてしか響き得ない。ハイデガーが神について沈黙する必要性を語る理由はまさにここにあると考えられる。

従って、神について沈黙することは、あらゆる神を否定することを意味するものでは決してなく、寧ろ逆に神についての言葉を空虚な冗言たらしめないという積極的な意味を持っている。実際、「神の死」とはあくまで超感性的存在である限りの神が死んだということであって、従来の形而上学の神とは別の神を考えることを何等妨げるものではない。「哲学の神を、即ち自己原因としての神を、放棄しなければならぬ神無き思索 [das gott-lose Denken] は、神的なる神に恐らくより一層近いところにある」(OHV, I, 65)、とハイデガー自身も述べている。従来の形而上学的な神を自覚的に放棄することは、従来とは別の真に神的な神を受け入れるための不可欠の条件なのである。

さて、ハイデガーのこうした考え方は、ヘルダーリンの詩作との対話の中で培われたものだと考えられる。例えばハイデガーは一九三四／三五年(所謂「中期」の始め)にヘルダーリンの讃歌『ゲルマーニエン』についての講義を行なっているが、この讃歌の内にはこうした考え方が明瞭に表明されている。ここではヘルダーリンは、先ず最初に、最早過ぎ去ってしまった従来の神々を呼ぶことをみずから断固として拒否する。

最早私には、かつて現われし至福なる者達を

いにしえの国の神々の姿を

呼ぶことは許されぬ。

(V. If., SWB: I, 361)

…

余りにも愛しき汝ら過ぎ去りし者達よ!

我が魂は汝らの許へと逆行してはならぬのだ。何故なら

かつての如き汝らの麗しき面持ちを見ることを

私は恐れるから。それは死に値すること、そして

死者を呼び覚ますのは殆ど許されぬことだから。

(V. 12F., SWB: I, 361)

しかし同時にこの讃歌では、こうして「逃れ去ってしまった」(V. 17, SWB: I, 361) にしえの神々が、新たな姿を取って再び到来することへの「予感」(V. 9, SWB: I, 361) が語られていふのであろう。

∴ ∴ 人は

かつて在りし者達の影を

新たに大地を訪なう古き者達を、感じている。

来たるべき者達は我々に迫っているのだから。

そして最早これ以上神人達の聖なる群は

紺碧の天でためらいはしないのだから。

(V. 27F., SWB: I, 362)

ハイデガーは神に対するこうしたヘルダーリンの態度を、自己自身の思索の態度として受容している。ヘルダーリンにおいてもハイデガーにおいても、神の不在は、来たるべき新たな神への予感を内包するものとして経験されている。ハイデガーが神について語るのは、こうした予感を語ったものと理解することができる。それ故我々の課題は、このような予感が如何なる根拠を有するのかを解明することとなる。

第二章 元初への回想としての詩作

先に引用された詩句の中でヘルダーリンは、来たるべき神々を「新たに大地を訪なう古き者達」と呼んでいる。これは、来たるべき神々が古き神々の一種の回帰であることを表わしているであろう。勿論、古き神々をそのいにしへの姿のままに呼ぶことは最早許されないのであるから、神々は新たな姿を取った新たな神々として到来するのでなければならぬ。しかし何れにしてもヘルダーリンにおいては、来たるべき神々への予感⁸³は古き神々への「回想」(Andenken) の内にその根拠を有していると考えられる。

ハイデガーによれば、ヘルダーリンの全詩作を貫く根本動向はまさしく「回想」に存している (vgl. Adk, E:HD: 83)。勿論、ヘルダーリンの讃歌のひとつに掲げられている表題としての『回想』は、一般には、一八〇二年の六月に南フランス滞在から帰郷したヘルダーリンが過去のフランスでの滞在を回想していること、という意味で理解されているであろう。「回想」という言葉を専らその意味でのみ理解するならば、フランス滞在以前(一八〇一年)に成立した『ゲルマニーエン』における詩作の本質を「回想」と理解するのは、明白な誤りであることになろう。しかしハイデガーは「回想」という言葉をより根源的な意味で理解し、讃歌『回想』において歌われている南フランスへの回想も、この根源的な意味での回想の一つの現われとして解釈するのである。

差し当たっては「回想」とは「想起」(Erinnern) することを意味する。しかし、「真の想起することは予感すること」[Amen] である。それどころか恐らく想起は、単に来たるべきものに向けてだけ推測を行なう様な予感よりも、より一層根源的な予感である。更に、通常の予感が関わる来たるべきもの [das Kommende] が、もしも既に在る

もの「das Gewesene」から到来するとしたら、その場合には想起は最も深い予感となるであらう (Ga53: 34)。ハイデガーがヘルダーリンの詩作の本質であると言う「回想」とは、こうした最も深い予感である様な想起のことなのである (vgl. Adk, EzHD: 100)。しかし、「既に在るもの」と「将来的なるもの」という全く正反対のものが極点において一に帰するということは、常識的な悟性的・計算的な思惟にとっては全く理解できない事態である。ハイデガーがこれを「回想の謎」(Geheimnis des Andenkens, vgl. Adk, EzHD: 100; Ga52: 87)と呼んでいるのは、その故である。

さて、この意味での回想において回想されているもの——即ち、最も遠い既在性であると共に最も遠い将来性である様なもの——を、ハイデガーは「元初」(Anfang)と呼ぶ。「元初は如何なる仕方で在るのか？ 元初が現前するのは、それが到来しつつあるものであり続ける場合に限られる。[∴中略∴]元初「Anfang」は到来「Ankunft」であり続けるのである」(HEH, EzHD: 171)。詩作の本質はこの様な元初に向けて回想することであるが故に、詩作は最も遠い既在性への想起と最も遠い将来性への予感とを同時に含むのである。過ぎ去った神を想起することが同時に来たるべき神への予感を内包するのは、神がこうした意味での元初に属するものであるからに他ならない。

従って、神に対する予感の意味を理解するためには、我々は元初の本質を明らかにしなければならぬ。元初が既在性であると同時に将来性であるという性格を持つのは何故か。また、元初と神とは如何なる関係にあるのか。

第三章 元初と相克

(a) 元初と聖なるもの

ハイデガーが「元初」と呼んでいるものに恰度相当する性格をもったものを、ヘルダーリンは『あたかも祝日の如く…… [Wie wenn am Feiertage…]』という句で始まる讃歌（以下『祝日の讃歌』と略称する）の未完の草稿において、「自然」或いは「聖なるもの」と名付けている。

だが今、暁が訪れる！ 私は待ち焦がれていたその訪れを見た。

私が見たもの、聖なるものよ、我が言葉となれ。

数々の時代よりもなお古く

西の神々をも東の神々をも超えた者、

自然そのものが、いま剣戟の音と共に目覚める。

そして、アイテールの高みから深淵の深みに至るまで

いつかの如き確たる捷に従って聖なるカオスから産み出されつつ

新たなる熱狂が、万物を創造する熱狂が

再び感得される時が来たのだ。

(V. 19ff., SWB: I, 254)

ここでは「聖なるもの」即ち「自然」は「数々の時代よりもなお古く」最も遠い既在性でありながら、しかもまさに到来しつつあるものとして歌われている。この詩句をハイデガーは次の様に解釈している。「一切のものにとって、また一切のものに先立って、自然は『いつかの如く [wie einst]』にある。自然は二重の意味において『いつか』という性格を持っている。それは一切の以前のものに対しては最も古きものであり、また一切の以後のものに対しては

最も若きものである」(WwF, EzhD: 63)。『祝日の讃歌』で語られてくる“wie einst”は、勿論「かつての如き」と訳すのが普通の理解であろうが、ハイデガーはここでドイツ語の“erst”に「将来いつの日か」という意味と「かつて」という意味とがあることを巧みに利用しつつ、自然が先に述べられた意味での元初という性格を持っていることを語っているのである。

さて、それではヘルダーリンがここで「自然」と呼んでいるのは、一体如何なるものであろうか。ハイデガーはこれをギリシヤ的な意味での *physis* と関係付けて、次の様に解釈している。「自然は一切の現実的なるものを、その「現実的なるものの」本質動向に結び付ける。「…中略…」そのためには、不死なる者と死すべき者が互いに出会い、各々が各々の仕方で現実的なるものに関わらなければならない。あらゆる連関におけるあらゆる個々の現実的なるものが可能であるのは、不死なる者と死すべき者とあらゆる物とがその内で互いに会うことができる様な開け「[das Offene] を、先ず以て自然が与える場合のみである」(WwF, EzhD: 61)。ここでハイデガーはヘルダーリンが自然と呼んだものを、その内で各々の現実的なるもの(即ち存在者)が初めて開示され、また初めて各々のものであり得るところの「開け」と解釈している。この開け、即ち「明るみ」(das Licht)は、「一切のものをその現われと輝きとの内へと出現せしめるのであり、かくしてあらゆる現実的なるものはこの明るみによって火を点されてその固有な輪郭と尺度との内に立つに至るのである」(WwF, EzhD: 60)。

(b) 聖なるものと無媒介的なるもの

次に、以上の様な意味での「自然」が「神」と如何なる関係にあるのかの検討に移ろう。

先に引用された詩句の中で「聖なるものよ、我が言葉となれ」と言われていた様に、ヘルダーリンの詩作の課題は、以上の様な意味での「自然」或いは「聖なるもの」の自覚めを言葉へともたらすことにあった。しかし、同じ

『祝日の讃歌』の第七連では、詩作の課題が、父なる神の電光を歌の衣に包んで人々のもとに届けること、と言われ
しる。

だが我々に相応しいのは、汝ら詩人達よ！

神の嵐のもとに頭を曝して立ち

父の電光を、電光そのものを

みずからの手で捉え、そして歌の衣に包んで

天上の賜物を民の許に届けること。

(V. 56ff., SWB: I, 255)

ここで当然問題となるのは、「聖なるもの」を言葉にもたらずことと「神」の電光を言葉にもたらずこととがどう
関係するのか、ということである。この問題を説明するために、ハイデガーはヘルダーリンの次の言葉を取り上げ
る。「厳密なる意味における無媒介的なるものは、不死なる者にとつてと同様死すべき者にとつても不可能である。
神はその本性に従って様々な世界を区別しなければならない、何故なら天上的な善良さはそれ自身のために聖にし
て純一でなければならないからである。認識者としての人間もまた様々な世界を区別しなければならない、何故なら
認識は対立によってのみ可能だからである。従って、厳密なる意味では、無媒介的なるものは不死なる者にとつてと
同様死すべき者にとつても不可能である」(SWB: I, 320)。

ここで「無媒介的なるもの」(das Unmittelbare)と言われているものをハイデガーは、『祝日の讃歌』に歌われている
「自然」に相当するものと解釈する。「開けは一切の現実的なるものとの間の連関を媒介する。一切の現実的なるものは

こうした媒介に基づいてのみ存立し、従って媒介されたものである。「…中略…」しかし、一切の相互関係や並存関係が互いに帰属しあう領域を初めて与えるこの開けそのものは、如何なる媒介によって生じたものでもない。開けそのものは無媒介的なるものである。従って、神であれ人間であれ、如何なる媒介的なるものも、無媒介的なるものに無媒介的に「つまり直接に」到達することはできない」(WwF, EzhD: 61)。

人間は単独で直接に聖なるものの開けを開くことはできない。先程も引用されたハイデガーの言葉の中では、自然の目覚めという出来事が生起するためには「不死なる者と死すべき者が互いに出会い、各々が各々の仕方で現実的なものに関わらなければならない」(WwF, EzhD: 61)と言われていた。即ち、聖なるものの目覚めが生起するためには、「聖なるものに」人間よりも「一層近く、しかもなお聖なるものよりも下位にいる様な、そういう高位のもの、即ち神というものが、火を点す稲妻「Blitz」を詩人の魂に投げ入れなければならない。それ故に神はみずからを『超えた』所にあるもの、即ち聖なるものを、みずから身に引き受け、それをただ一筋の閃光の鋭さの内へ、ただ一撃の内へと取り集める。この閃光によって神は人間へと差し向けられ、そうして人間に贈物を与えるのである」(WwF, EzhD: 68)。

(c) 無媒介的なるものと相克

ハイデガーがここで言わんとしていることを、「稲妻」とか「閃光」とかいった詩的な言葉を用いずに思索の言葉で語るとすれば、次の様なことになると思われる。

不死 (unsterblich) なる者である神は、死すべき者である人間にとってはその本質に対する端的なる否定である。人間が神と出会うということは、人間が自己の本質の端的なる否定に出会うという事態を意味している。しかし、こうした否定と出会うことによって初めて人間は、みずからが不死なる者で「無い」ということ、即ち死すべき者で

「在る」ということに対して開かれることができる。つまり、神と人間とがその内で初めて各々それ自身で在る「開け」は、神と人間とが互いに互いの全き否定でありながら互いに出会う、そういう両者の「相克」(Streit)の内で、初めて開かれ得る。⁽⁵⁾この相克を経ずに単独で開けに到達することは、神にも人間にも不可能なのである。

互いに否定しあうものの相克を、調停したり終焉させたりしてしまわずあくまで相克のまま持ち耐える、という所にヘルダーリンの思想の根幹を見るのは、ハイデガーのヘルダーリン解釈の根本方針である。ハイデガーはヘルダーリンを「ヘラクレイトスの最も深い思想を新たに思索した」(Gass: 105)者である、⁽⁶⁾と言っている。相克(闘争 *Kampf*)がヘラクレイトスの中心思想であることは、彼の断片の幾つかを見るだけで既に明白である。闘争は万物の父であり、万物の王である。それは一方で或るものを神々として露わにすれば他方では他のものを人間たちとして露わにし、また一方で或るものを奴隸にすれば他方で他のものを自由な者達にする。⁽⁷⁾「闘争は普遍的なものだということ、正義とは争いであるということ、そして万物は争いと必然性によって生ずるのだということ、このことを知らなければならぬ⁽⁸⁾」。「食い違うものがどうしてそれ自身において調和しているのか、彼らは理解しない。そこには弓とリユラとにおける様な、逆に向き合った調和があるのだ」。⁽⁹⁾

さて、こうしてヘルダーリンの思想の根幹を、対立しあうものの相克を相克のままに保持する、という所に見ることによって、ヘルダーリンの詩作が神を必要とした根拠が説明できる様になると思われる。ヘルダーリンにとって詩作の課題は、最終的には聖なるものの目覚めを言葉へともたらすことにある。しかし、人間は単独で聖なるものの目覚めに到達することはできない。聖なるものの開けは神と人間との相克の内でのみ生起する。従って、聖なるものを言葉の内に宿すという詩作の課題は、神と人間との相克の只中に立ってそれを最後まで耐え抜く(austragen)という仕方ですべて遂行できることになる。「讃歌の詩作において語られるべきものは聖なるものである。[…:中略:]」こう

した詩作を行なう詩人は、必然的に人間と神々との間に立つ。彼は最早人間ではない。しかしだからと言って彼は未だ神ではないし、神になることはあり得ない。人間と神々とのこの様な『間』から見られた場合、詩人は『半神 [Halbgott]』である」(Gas3: 173)。

(d) 相克と元初

今や我々は、元初が最も遠い既在性であると同時に最も遠い将来性である理由を、理解することができるといえる。聖なるものは、神も人間もそこから初めて各々であり得る場であるという意味では、神よりも人間よりも古いものである。しかし、聖なるものは常に目覚めている(開かれている)とは限らない。神と人間との相克が全く欠如してしまつたのでは聖なるものは最早聖なるものではなくなつてしまふであらうが、神と人間との相克が忘却されることによつて、聖なるものが「眠つて」¹⁰⁾しまふということが起こり得る。現代世界における神の不在とは、神が人間本質の対立者とは最早見做されなくなることによつて、神と人間との相克が忘却される、という事態を意味しているのである。このような状態にあつては、聖なるものの目覚めは、新たに生起しなければならない将来的な出来事となる。

無論、聖なるものはこれまで一度も目覚めたことがなかつた訳ではない。元初の目覚め無くしては歴史が始まることはあり得ない。形而上学の歴史は、古代ギリシアにおける神と人間との相克の内に目覚めた。しかし、形而上学の歩みの中でこの相克は和解され、自明化され、そして忘却されてしまつた。一度こうして平坦化されてしまつた相克を、かつてのあり方のままに反復することは最早不可能である。単純なる古代への回帰は何も解決しはしない。聖なるものの目覚めは、形而上学の元初とは「別の元初」(der andere Anfang)の目覚めとしてのみ生起し得る。「数々の時代よりもなお古く』『神々を超えた』者である聖なるものは、それが到来することによつて、別の歴史の別の元初を建立する」(WwF, EZHD: 76)。しかし、この別の元初はあくまで「数々の時代よりもなお古く』聖なるものの新

たなる目覚めなのであるから、この目覚めへの予感、やはりギリシアにおける形而上学の元初への「回想」からして汲み取られなければならないのである。

第四章 相克の場としての「方域」

以上で解明されたのは、ヘルダーリンの詩作において語られている神をハイデガーがどの様に捉えているか、という問題であった。しかし、本論の最初に立てられた問題は、ハイデガー自身の思索において、具体的には「方域」の思想の中で、神について語られる必然性はどこにあるのか、という問題であった。我々は今やこの最初の問題に立ち帰らなければならない。

相克が初めて開けを開示するという思想を、ハイデガーは単に自分とは無縁な他人の思想として提示しているのではない。ハイデガー自身の思想においても開けはやはり相克の内でも開示されるものと考えられている。このことは、一九三五年に書かれた『芸術作品の根源』(以下『根源』と略称)という論文にはっきりと表われている。例えば彼はこう言っている。「真理は原相克 [Ursprung] である。そして、存在者として現われて来たり遠ざかって行ったりする一切のものが、その内へと立ち入りまたそこから退いて行くところの、そういう開け [das Offene] は、この原相克の内でもその都度一定の仕方でも戦い取られるのである」(UR, HW: 47)。つまりここでは、ヘルダーリンが「聖なるもの」と呼んだ「開け」が、「真理」という言葉で呼ばれている訳である。

しかし、『根源』においては相克は、「世界と大地との」間に生起する相克だとされている。「真理は、世界と大地との向かい合いの内での明け開けと覆蔽との相克としてのみ、本質現成する。真理はこうした世界と大地との相克と

して、作品の内に向け入れられることを意志する」(UK, Hw: 49)。従って、ここで語られている相克を、先に検討された神と人間との間の相克と同一視するのは一見困難である様に見えるかも知れない。しかし我々は以下において、後期の「方域」の思想の原型が他ならぬ『根源』における相克の思想の内に含まれていることを示し、それによって、方域の本質もまた「相克」に存することを立証してみたい。

今の引用でも語られていたが、世界と大地との相克とは、「明け開け」(Uichtung)と「覆蔵」(Verbergung)との相克を意味している。大雑把に言えば、「世界」は明け開けに相当する原理を、「大地」は覆蔵に相当する原理を、それぞれ意味すると言ってよい(vgl. UK, Hw: 34)。しかしそれはあくまで大枠であって、両者の具体的な内実はもう少し複雑な仕方でも規定されている。「世界も大地も、それぞれがそれぞれ自身の中で本質的に相克的なものであり、また相克し得るものである。この様なものとしてのみ世界も大地も明け開けと覆蔵との相克の内に入り込むことができるのである」(UK, Hw: 41)。つまり、真理は単なる世界と大地という二つのものの間の相克ではなく、それ自身の内にも相克を含んだもの同士の間での相克、という構造を持っているのである。

先ず「世界」の方から見て行こう。『根源』ではハイデガーは世界の本質を規定する際に、芸術作品を「奉獻」(Weihen)し「賛美」(Rühmen)するといふ行為を手掛りに取り上げる。「奉獻することは、聖別して捧げること[Heiligen]である。それは、作品を建造することの内で聖なるものが聖なるものとして開き出され、神がその現前の開けの内へと呼び出されることを意味する。奉獻には、神の尊厳と光輝とを称賛するといふ意味での賛美が属している。[…中略…]こうした光輝の反映の中で、我々が世界と名付けたものが光り輝く、即ちみずからを明け開くのである」(UK, Hw: 29)。つまり世界とは、人間が芸術作品の内にも神を現前せしめるといふ人間と神との相克的な関わり合いの中で、初めて開かれるものなのである。これは直接の文脈としてはギリシアの神殿のあり方の分析を手掛

りにして語られている結論であるが、この論文では最終的に「一切の芸術は本質的には詩作である」(UK, HW: 58f.)という結論が出されていることを考えれば、ここで見られている人間と神との関わり合いは、先にヘルダーリンを手掛りに解明された神と人間との相克と、本質的には同一の事柄であると言って差し支えないであろう。

更に、「大地」の内にも相克が含まれていることが、同様にギリシアの神殿を手掛りにして語られている。「神殿の」建物は、そびえ立つことによって上空を吹き荒れる嵐を堪え忍び、そしてそうすることによって初めて嵐そのものの威力を示す。石の光輝と輝きとは、一見それ自身太陽の恩恵によるものの様に見えるが、「実際には」石の光輝と輝きとが初めて昼日の明るみと夜の闇とを輝き出させる。確固としてそびえ立つことが、大気の見えざる空間を見えるものにするのである。「…中略…」こうした出現と立ち現われそのもの、そしてその全体を、ギリシア人達は早い時期にピュシスと呼んでいた。それは同時に、人間がその上に、またその内にみずからの住まいを根拠付けているものを明け開く。我々はそれを大地と名付ける」(UK, HW: 27f.)。つまり、大地に由来する神殿の石は、天に属する光や闇や嵐を初めて露わにするものであり、従ってそれは天と切り離されたものではなく、天をもまた担っている原理なのである。

世界は神と人間との相克を内包し、大地は大地と天との相克を内包する。『根源』において「世界と大地との相克」と呼ばれているものは、後に「方域」と呼ばれるに至るものと、実質的には同一の事柄なのである。⁽¹⁾従って我々は、方域の本質もまた、互いに対立しあうものが対立しあったままで出会うという意味での「相克」に存すると考えて差し支えない。神と人間とが世界において相克しあい、大地と天とが大地において相克しあい、そしてその世界と大地とが更に明け開けと覆蔽とを巡って相克しあう、そういう圏域を、ハイデガーは「方域」と名付けてのである。

とすれば、方域における神の本質も、やはり人間との相克という観点から捉えられねばならないことになる。ハイ

デガールの考えている神は、形而上学の神の様な「創造者」や「最完全者」や「自己原因」ではなく、人間の本質の対立者たる「不死なる者」であるということとその本質とするものなのである。

本稿の冒頭で指摘された様に、ハイデガーはしばしば「神」の代りに「神的なる者達」(die Göttlichen)という言葉を用いて方域について語るが、この表現はまさに「不死なる者達」という意味で語られていると考えられる。「歌びとが呼び掛ける」ということは、不死性「Unsterblichkeit」に向かって、即ち、聖なるものの中に置かれている神的な本性「Göttlichkeit」に向かって、見送かすことである」(HEH, EzhD: 168)。確かに、ハイデガーが「神的なる者達」の本質を「目配せを送る神性の使者達」と規定している(Ding, VnA: 171)のを見ると、「神的なる者達」とは神そのものとは異なる単なる神の使者に過ぎない様に見えるかも知れない。しかし、ハイデガーは「神性」(Gottheit)を、「神」ではなくて「聖なるもの」に属するものと考えている。「聖なるものは神性の本質空間以外の何物でもなく、そしてこの神性そのものはまた、神々や神のための開域を授けるものに他ならない」(Hum, Wn: 335)。ハイデガーはまたヘルダーリンのエレギー『帰郷』の解釈の中で、「使者達」(Boten, dykelon)を意味する「天使」(Engel)という言葉によって「他の箇所『神々』と呼ばれているものの本質は一層純粹に語られる」と言っている(Hk, EzhD: 20)。「神的なる者達」とは、聖なるものがみずからを明け開くために人間へと送り遣わす使者としての「神々」そのものなのである。

結 語

中期以降のハイデガーが神について語るのは、何らかの特定の信仰に依拠してのことではないし、また単にヘルダ

「リンやギリシア人の言葉を模倣しているのでもない。ハイデガーが神について語る背後には、「開け」というものの本質に対する明確な洞察が存している。人間が自己自身の本質に対して開かれ、様々な物の固有の本質が人間に対して開かれる、そういう開けが自覚めるためには、人間が神との相克の内に入ることがどうしても不可欠なのである。

しかし、現代は神の不在の時代である。現代世界においては、神について語る言葉は総じて空虚な冗言としてしか響き得ず、神の本質を守るためには高々神について沈黙することができると過ぎない。だがこの様な世界の内では神と人間との本来的な相克が生起することはそもそも不可能である。神と人間との相克が生起し得るためには、神について語ることができる別の言葉の可能性が模索されなければならない。つまり、中期以降のハイデガーの思索は、神について沈黙し、つ、語るといふ困難な課題を如何にして解決するか、という問題を巡る思索であったと言うことができるであろう。「我々の西洋的な言葉は、その都度異なった仕方において、形而上学的な思惟の言葉である。西洋的な言葉の本質がそれ自体形而上学的なものに過ぎず、従って最後まで存在 \parallel 神 \parallel 論によって刻印を押されたものに留まるのか、それとも言葉が別の語り方の可能性を——即ち同時に「語りつつ語らぬこと」「語るという仕方

で沈黙すること」*sagendes Nichtsagen*」の可能性を——与えるものなのか、という問題は、開かれたままに留まらざるを得ない」(OhV, Iud: 66)。ハイデガーが「方域」を語る際に「神的なる者達」という直接的ではない言葉を選んで神々について語るのは、こういう意味での別の言葉を語る試みであったと理解してよいのではないだろうか。

註

煩雑な註を付すのを避けるため、ハイデガー及びヘルダーリンからの引用の書名とその頁数に関しては、以下の略号を用いて

本文及び註そのものの中で示すこととした〔(…)の中は最初に発表された年代〕。なお、引用された文中の強調(傍点)は、原則として、本稿の内の文脈に応じて引用者が適宜付加したものであり、原文のそれとは必ずしも一致していない。

Martin Heidegger:

- BzPh Beiträge zur Philosophie (1936-38), Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989
- Wm Wegmarken, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1978
- Hum Brief über den Humanismus (1946)
- EzHD Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1981
- WwF >Wie wenn am Feiertage... < (1939)
- Hk >Heimkunft / An die Verwandten < (1943)
- Adk >Andenken < (1943)
- HEH Hölderlins Erde und Himmel (1959)
- Hw Holzwege 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1980
- Uk Ursprung des Kunstwerkes (1935)
- NW Nietzsches Wort >Gott ist tot < (1943)
- VuA Vorträge und Aufsätze, 4. Aufl., Pfullingen 1978
- Ding Das Ding (1949)
- BWD Bauen Wohnen Denken (1951)
- Id Identität und Differenz, 7. Aufl., Pfullingen 1982
- OhV Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957)
- Ga39 Hölderlins Hymnen >Germanien < und >Der Rhein < (Vorlesung 1934/35 WS), Gesamtausgabe Bd. 39, Frankfurt a.M. 1980
- Ga52 Hölderlins Hymne >Andenken < (Vorlesung 1941/42), Gesamtausgabe Bd. 52, Frankfurt a.M. 1982
- Ga53 Hölderlins Hymne >Der Ister < (Vorlesung 1942) Gesamtausgabe Bd. 53, Frankfurt a.M. 1984
- Friedrich Hölderlin:

SWB Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Günter Meith, 4. Aufl., München 1984.

- (1) Z.B.: Ga39: 56 (1934/35).
- (2) Z.B.: UK, Hw: 52 (1935). なる註(11)を参照せよ。
- (3) *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 343, in: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1980, Bd. 3, S. 573.
- (4) Vgl. *Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 125, a.a.O., S. 480ff.
- (5) 人間の本质を「死すべき者である」という所ではなく、何かもつと別の所に見るならば、人間が自己の否定と出会うことは、神との出会いにおいてはなく、もつと別の仕方で生起すると考えられるであろう。例えば人間の本质を「生」に見出すという一種の「生の哲学」的な立場を取るならば、人間が自己の本质の端的な否定に出会うということは、即ち人間が自己の「死」に出会うということを意味すると考えられよう。即ち、死の経験こそが開けを暗示する、という立場が取られることにならう。まさにこの立場において人間の本质の分析を行なっているのが、『存在と時間』に他ならぬ。後期に属する諸論文の内では人間の本质は「死に得る」と(Steinbrennen)と見られる(DWM, VUA: 190; Ding, VUA: 171)のごとく、『存在と時間』では人間の本质は「在り得る」と(Seinkönnen)に見られる(vgl. z.B. SuZ: 325)。これは、ハイテガールの前期思想と中期以降の思想とを分つ大きな相違点の一つである。
- (6) ヘラクレイトスとヘルダーリンとのこの様な思想的類似は、勿論単なる偶然ではない。一七八八年十月、テュービンゲン大学のシュティフト(大学神学寮)に進学したヘルダーリンは、そこでヘーゲルやシェリングと思索や研究を共にすることになるが、彼らはヘラクレイトスに由来する(断片五〇参照)「一切」(「*Ev kai pan*」)と云う言葉を自分たちの思想の共通のモローガンとして掲げていた。ヘルダーリンはヘーゲルの記念碑にこの言葉を記している。(vgl. *Briefe von und an Hegel*, Bd. 4/1, hrsg. von F. Nicolini, Hamburg 1977, S. 136)。なる手塚富雄『ヘルダーリン』[中央公論社、昭和六十二年]一五三頁参照。
- (7) H. Diels u. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, Nachdruck Zürich-Dublin 1972, 22 B 53.
- (8) A.a.O., 22 B 80.
- (9) A.a.O., 22 C 51.
- (10) *Wie wenn am Feiertage...*, V. 14, SWB: I, 254.

(11) 従って、芸術作品が作られることによってそこに世界と大地との相克が現示されるという出来事が、この論文で、*das Ereignis seines Geschaffenseins* (UK, Hw. 52) と呼ばれていることも、単なる偶然とは考えられない。この用語法は、「物」が方域の四者を取り集めていることを「物が方域を性起せしめる [ereignen]」と呼ぶ (Ding, VnA: 166) 後期思想の用語法と、極めて近い所にある。このことは、既に一九三五年の時点でハイデガーが *Ereignis* という言葉の持ち得る根源的な意味を、主題的に論じてはいないまでも、少なくともはっきりと自覚していた証左である。

神認識とエペクタシス

——ニュッサのグレゴリオスの『至福について』第六講話への一試論——

土井健司

△論文要旨▽ ニュッサのグレゴリオスの『至福について』第六講話の中で展開されている神認識について次の二点を論じた。まず第一に、多くの研究者によってこの神認識には「絶えざる前進」、いわゆるエペクタシス論が認められるとされる。ところで鏡の比喩には「前進」という思想は見いだせない。そこでこれを従来どおり「鏡における神認識」と解釈する限り、我々はこの神認識の中にエペクタシス論を見いだすことはできない。そこで、この神認識をマタイ福音書五章八節の解釈として、マタイ福音書五章八節を註釈している他のテキストと共に読むことによって、エペクタシス論ははっきり見えてくると我々は主張する。

第二はこの神認識を「エペクタシス」により解釈することによって、我々はこの神認識が魂の中で間接的に神を認識することであり、顔をあわせて直接的にはない、という解釈を否定する。確かにこの神認識において、我々は魂を通して、つまり神の像を通して神を認識する。しかしこのことは神を間接的に認識することを意味するのではない。グレゴリオスによると、我々被造物は絶対的に時間的拡張性の中におり、永遠へと出ていくことはできない。従って生の中で神認識の道を歩むことは我々には必然的である。我々は生の中で魂を通してしか神を認識できないが、このことはこの神認識が我々時間拡張的存在にとって唯一適切なものであることを意味している。この神認識は神の本性的認識への欲求から離脱することであり、これこそ真の神認識なのである。

△キーワード▽ 鏡 間接的 マタイ福音書五章八節 エペクタシス 真の神認識

序

神認識、つまり神を知ることとはキリスト教思想における重要な問題の一つに数えられる。神認識について聖書は様々に証言しており、また教父や教会博士等多くのキリスト教思想家も見解を述べている。聖書の証言としては、旧約聖書におけるヤコブ（創世記三三章三二節）やモーゼ（出エジプト記三章一四節等）の物語をはじめ、詩編三五編一〇節やイザヤ書第六章等、また新約聖書においても第一コリント書一三章一二節や第一ヨハネ書三章二節等様々な箇所が挙げられる。これらの聖句は多くのキリスト教思想家を刺激し、彼らをして様々な思想を形成せしめた。そして、「心の清いものは神を見る」と述べたマタイ福音書五章八節もそうした聖句の一つである。

四世紀に活躍し、三位一体論の確立に寄与したカッパドキアの三教父の一人であり、キリスト教神秘思想の祖といわれるニュッサのグレゴリオスは、この聖句について講話を残している。『至福について』(De beatitudinibus)と題された作品は、マタイ福音書五章に見られる所謂「山上の垂訓」についての講話集であり、その中の第六講話はマタイ福音書五章八節について論じたものである。この第六講話は神認識の問題を扱い、ここで論じられている神認識は従来「鏡における神認識」として解釈されてきた。これに対して以前発表した拙論において、グレゴリオスは「鏡における神認識」と解釈されるべき一つの神認識を考えていないことを論証した⁽²⁾。この第六講話の中で展開されている神認識は、他の「鏡」に言及したテキストと共に「鏡における神認識」として解釈されるべきではない。とりわけこの講話で語られている神認識が或る種のダイナミックな性格をもつという解釈は認められるにしても、この性格は「鏡」についてのテキストのどこを探しても見出せない。この講話で語られている神認識は、正しくは「神の像を通

しての神認識」であり、「鏡」はこの「神の像」における、またはここで述べられている神認識における、ある特定の観点を表わす一つの比喩に過ぎず、しかもダイナミックな性格は表わしていないのである。そこで問題となるのは次のことである。そもそもこの講話で述べられている神認識が従来通りの「鏡における神認識」でないなら、我々はこの神認識に対する従来の解釈をどのように変更しなければならぬのか。

小論の目的は、これまで「鏡における神認識」と呼ばれてきた神認識について、それがどのような神認識であるのかを、従来の解釈を批判しつつ明らかにすることである。我々は先ず変更すべき従来の解釈として研究史の中から二点挙げることにしよう。

一 この神認識の持つダイナミックな性格、簡単に言えば、神に近づいていけば行くほど魂はますます神を知る、といった性格は、J・ダニエルやE・イヴァンカ等によって指摘されている。⁽³⁾しかし、先にも触れたように「鏡」に言及したテキストには、直接このようなダイナミックな性格、またはダニエルの言う「エペクタシス」⁽⁴⁾に言及しているものはない。『至福について』の第六講話のなかで述べられている神認識についてはそのようなダイナミックな性格の存在を確認することができるが、しかしその根拠は、この神認識が「鏡における神認識」であるからではなく、⁽⁵⁾マタイ福音書五章八節の解釈と考えられるからである。そしてそのことは他のマタイ福音書五章八節のテキストと共に読むことによってはつきりする。我々は先ずこの神認識のもつダイナミックな性格の存在を確認しよう。このダイナミックな性格、即ちエペクタシスこそこの神認識を解釈する際に決定的な役割を演じるからである。

二 従来この神認識について、これを間接的に神を認識するものであるという解釈がある。A・リースケ、W・フェルカー、そしてH.U. vonバルタザールなどがそのような解釈をしている。⁽⁶⁾更に近年のものとしては、このバルタザールの見解をそのまま踏襲しているM・フィグラも挙げられる。⁽⁷⁾何故この神認識は「間接的」と解釈されるので

あろうか。それは、この神認識が「鏡」または「神の像を通して」と表現されているからである。神を直接見るのではなく、神の像である自己を通して神を見るからである。この解釈は、前世紀末に討論された問題に端を発している⁽⁸⁾。以来この神認識を、本性的な神認識に対比させて、本性的な神認識よりも一段低いものとして、間接的な神認識として解釈する傾向が続いている。しかし我々は、このような消極的解釈は適切ではないと考える。特にバルタザールがこの神認識をして、本性的認識の「代用」(Ersatz)であるとし、鏡に言及する箇所において「あきらめ」または「謙遜」(Bescheidenz)が存在し、従って魂は自己を通してではなく直接神を見たいという「衝動」(Drang)に駆られる、と解釈するのは適切でない。この神認識は単に本性的な神認識の代わりすぎないものではないからである。つまり、本性的な神認識との対比の中でこの神認識を解釈すべきではない。我々のこうした解釈の根拠は、先に述べたこの神認識の持つダイナミックな性格(エペクタシス)である。この「エペクタシス」という視点を加えてこの神認識を解釈するなら、この神認識こそ我々人間にとって真の神認識であることが明らかになるのである。

以上研究史において問題と思われ、変更すべきと考えられる見解を二点挙げた。以下我々はこの二点について順番に論述を展開し、この神認識がいかなるものであるのかを見ていこう。

一 マタイ福音書五章八節の解釈と「エペクタシス」

『至福について』の第六講話で展開されている神認識と「エペクタシス」の関係は、一見するとはっきりしない。ここでは清らかになった魂の中に現存する神、つまり「神の像」を通しての神認識が語られ、「エペクタシス」について明確には述べられていないからである。また「エペクタシス」について、従来のように「鏡」に言及しているテ

キストの中を捜しても見当たらない。⁽⁹⁾しかし、先ず第一にグレゴリオスはマタイ福音書五章八節を「エペクタシス」という観点から解釈している。この点については、初期の作品『処女性について』や『キリスト者の宣言について』の中で確認することができる。⁽¹⁰⁾しかしここでは、その中で最も重要なテキストである『雅歌について』の第八講話の冒頭を考察しよう (GNO IX, p. 245ff)。

この箇所は『雅歌について』におけるエペクタシス論の主要テキストであり、『雅歌について』のエペクタシス論はこの箇所を考察することなしには語るができない。そしてまさにこのテキストの中に、マタイ福音書五章八節が含まれている。議論はパウロの話から始まる。パウロはあるところで「第三天」に登ったと述べている (第二コリント書一二章二節)。この第三天については、当時モーゼが記したとされていた創世記の中にも見られない。従ってグレゴリオスによると、パウロはモーゼですら知らない場所に遡行ったことになる。しかしパウロは別のところで次のように述べている。

私自身既に捉えたとは思っていない、ただ既に捉えたことを忘れ、前にあるものを得ようと努めるのである。
(ピリピ書三章一三節)

即ちパウロは、モーゼですら到達していない前人未踏の境地にまで到達したにもかかわらず、未だ自分について成したとは考えていない。こうしたパウロの境地を基に、グレゴリオスはエペクタシス論を展開する。神は無限であり、限定されない。神は我々には捉えきれない。我々が捉えるということは、限定することであり、神はそのような限定を絶えず超越している。従って我々は絶えず神を求めて前進する。しかし前進しても神は捉えがたく、超越したままに留まる。マタイ福音書五章八節が引かれるのは、このような文脈においてである。

というのも主の偽り無き声によれば、心において清らかなものは捉えることができるかぎり、神を認識を通し

て受け入れて、能力に応じて見る。しかしながら神性の不可視にして捉えがたさは、あらゆる把握のかなたに留まるのである。(二四六頁)

この「というの」(αὐτοῦ)という理由を表わす語は、この文章が先に述べられたこと、即ち神自身は捉えがたいままに留まるので、神を捉えたとは思わずに求め続けていかなければならない、ということへの理由を述べている。従ってここで、マタイ福音書五章八節は主イエス・キリストによるパウロの言う「エペクタシス」の根拠付けの言葉として引用されている。我々はこのことに注目しなければならない。

この箇所の中でマタイ福音書五章八節は、また次のようにも使われている。

「かの善を」心において清らかな人はできるかぎり絶えず見ているが、「それは」人の心に思い浮かばない。

(二四七頁)

ここでは第一コリント書二章九節の言葉との組み合わせにより、神認識への我々の努力と、神の本性の捉え難さが語られている。神の本性の捉え難さ、そして神に対する我々のできるかぎりの努力、これらの対照がこの箇所のテーマである。神の本性の捉え難さが第一コリント書二章九節に、そして我々の神に対するできるかぎりの努力、即ち「エペクタシス」がマタイ福音書五章八節に結びつけられているのである。

マタイ福音書五章八節は、「清らかさ」「神認識」「至福」の三点が結びつけられている聖句である。グレゴリオスはこれらの点を基にこの節を解釈している。『至福について』では次のように論じられている。神を見るためには、清らかならなければならない。清らかなった心に「神は現存し」、そうして人は「神を自己のなかに持つ」^(U)。そのような人は「自己」を見ることによって、「神」を見ることができ。かくしてこの人は単に神を認識しているだけでなく、自己の中に神を持っているのであるから、幸いな者と呼ばれる。しかし『雅歌について』第八講話の中で

は、グレゴリオスはこの聖句には直接述べられていない視点、神の不可把握性という視点を加える。つまり神自身は捉え難き者として留まる。従って人は自己のなかに神を持っているとしても、神に向かつて絶えず前進していかなければならない。我々はこの点に、神の「内在」と「超越」という緊張関係を認めることができる。清らかさにおいて神は我々の中に内在する。しかし同時に、神は我々を超越している。我々の中に神は存在するのに、更に神を求めていかなければならない。こうした神の内在と超越という二重性、緊張関係がエペクタシスの原動力として働いている。しかし同時に、「神が我々の中にいるからこそ、絶えず我々は前進していく」とも考えられる。「内在しているのに」と解釈しようと、「内在しているから」と解釈しようと、いずれにせよグレゴリオスにとってそれは人間の神への「愛」の経験である。というのもこの前進は、未だ獲得されていない美なる神に引き付けられて、神を求めていくことだからである。そこにおいて「神の超越性」は克服されるべき課題ではなく、一つの事実であり、それ自体否定的には評価されない。反対にこの「前進」という事柄自身が積極的に評価される。それは何か目標へいたる為の「過程」ではなく、従って自ら未だ不完全なものとしてではなく、それ自体完全なものとして評価される。何か静止した状態ではなく、こうした「運動」自体を人間の完全性として考える点に、グレゴリオスの特徴がある。¹²⁾

『至福について』では、こうしたエペクタシス論が明確には表現されていない。しかし我々は『雅歌について』の第八講話等に見られるマタイ福音書五章八節に対する解釈を通して、その存在を想定することができる。そして初期の『処女性について』の中でマタイ福音書五章八節が「エペクタシス」と共に解釈されているということから、この点についてグレゴリオスの解釈に発展はなく、『至福について』の中でも「エペクタシス」は含意されていると考えられる。そこで我々は『至福について』の神認識の「エペクタシス」が、テキストの何処に隠れているのかについて次のように考える。

というのも善に似たものは、全く (truly) 善なのである。(一二七二 B)

そして、これらがあなたのなかにあるなら、神は全く (truly) あなたのの中にいるのである。(一二七二 C)

こうした「全く」という表現は何を意味しているのだろうか。「全く善である」とか、「神が全くあなたのなかにいる」というのは如何なることなのか。少なくともこれがある積極的表現であって、消極的なものでないことは明らかである。更に、

というのも丁度鏡の中に太陽を見る者たちが、彼らはたとえ太陽そのものを見ていないにしても、鏡の太陽の輝きにおいて、日輪自体を見つめる者たちよりもより少なく太陽を見ているのではないように、——彼は言う——あなたがたも光の認識ができないにしても、もし像という、原初よりあなたがたに備えられた恵みに立ち返るならば、あなたがたは求めているものを自己の中に持っているのである。(一二七二 B)

太陽を直接見ることと、その太陽を鏡を通して見ること、この両者が内容的に「同じ事」として解釈されている。普通ものを「直接に見る」ほうが、「鏡を通して見る」ことより優れているのではないだろうか(第一コリント書一三章一二節を参照)。しかしグレゴリオスはここでこれら両者を「同じ事」と解釈する。

こうしたテキストに見られる積極性は、我々の知るかぎりこれまで取り上げられていない。我々は後述するように、これらの積極的言表は「エペクタシス」を介してしか理解できない、と考えるのである。

二 エペクタシス

「エペクタシス」という名称は、パウロのピリピ書三章一三節の言葉を基にダニエルが使い出したものである。

それはグレゴリオスにおける「神に向かう人間の不断の前進」という思想を意味するのに使われる。この思想の第一のポイントは、神の不可把握性である。神の本性を理性によって認識できると主張したエウノミオス派との論争の過程において、グレゴリオスが提示したのが神の無限性である。神は無限なるものとしてあらゆる認識のあなたに位置する。認識とは限定であり、無限なる神はあらゆる限定を越えている。そこで我々の神への努力は尽きることがない。エペクタシス論の根本にはこの神の無限性があるが、更に見落とされてはならない点は、被造物自身の時間的拡張性 (*diatopia*) である。我々にはここで彼のエペクタシス論について十分議論する余裕はない。⁽¹³⁾ そこでここではエペクタシス論について、主にこの人間の時間性という観点から論じよう。

エペクタシス論の根本には人間の時間性がある。即ち、神自身が捉えがたく無限なる存在であるだけではなく、我自身が時間的な存在であるから、我々は絶えず前進しなければならぬ、ということが結論される。絶えざる前進は我々の存在様式に適合している。⁽¹⁴⁾ それゆえ上述のとおり「前進」という運動自身が、グレゴリオスにおいては「完全性」として捉えられる。神と被造物との徹底的な差異を時間的拡張性に基づけている古典的箇所は、『集会の書講話』第七講話の中に見出される (GNO V, p. 409—416)。まずその一節を引いてみよう。

そのようにまた、全ての被造物は把握的なテオリアを通して、自己の外に出ることはできないのであり、常に自己の内に留まる。被造物が見るものは何であれ自己を見ている。たとえ自己を越えた何かを見ていると思おうとも、自己の外で見ることはできないのである。(四二二頁)

ここでは神と被造物との断絶、または被造物が自己を越え出ることにはできないと述べられている。中でも「被造物が見るものは何であれ自己を見ている」という言葉は、きわめてラディカルであり印象的である。では被造物とは何か。

しかし、この時間的拡張性 (*diastasia*) とは被造物に他ならない。(三二二頁)

従って被造物と神との差異は、時間的拡張性の有無に求められる。この時間的拡張性は狭義の時間性とは一応区別される。グレゴリオスはプラトン主義的に知性の非物質性を肯定し、その非時間性についても述べているからである。しかし同時に何らかの時間的拡張性を知性にも認めているのである。詳細は稿を改める必要があるが、次のことだけは指摘しておこう。例えばグレゴリオスは死後の生というこの世の時間が過ぎ去った後の生における神への運動についても、この「エペクタシス」を認めている⁽¹⁵⁾。この肉体における時間の中で、また死後の生において、人間は神を求める運動の中にあるのである。従って次のように言われるとき、この世について述べられているだけではない。

というのも、時間拡張的連続の中を旅する我々の精神は、いかにして非・時間拡張的な存在(≡神)を把握するといふのか。(四二二頁)

我々人間は来世を含めた自己の時間性の中で、神を求めていかなければならない。というのも我々にとって、自己の時間性の中で神を求めることは自己の存在様式、即ち変化するという存在様式に合ったことだからである。

我々は自己しか見ることができない。しかしこれは神を見ることができない、というのではない。自己は神の像であり、自己の中にある限りでの神を見ることができるといえる。マタイ福音書五章八節を基にグレゴリオスが展開する神認識はこのようなラディカルな自覚に基づいている。ではこのようなラディカルな自覚は「自己の中の神しか見ることができない」とか、「自己と神とは断絶している」等の否定的なものであろうか。バルタザールはそのように捉えている。しかしこの自覚は明らかにもっと積極的で、肯定的である。確かに直接的か間接的か、という図式で考えるならば、このように「自己」を介して「間接的に知る」ということは、限定であり否定的なものになる。しかし、ここではそのような図式で考えてはならない。何故なら、そもそも「直接」ということがあり得ないからである。無限なる

神を直接に認識するということはありえない。無限なる神は、無限なるものとしてどのような認識によっても汲み尽くされない。そもそも「直接」ということがあり得ると考える立場自体が間違いであり、迷妄なのである。従って例えば伝統的に直接的な神認識の典型である神の自己認識について、我々の知るかぎりグレゴリオスは論じていない。⁽¹⁵⁾ 従って「直接的」で「本性的」な神認識の根本的な否定、このような否定を、先の自覚は含んでいる。我々は、自己の中の神を見ることができ、それはそのようにしてしか神を見ることができない、というのではない。むしろそのようにしてこそ、つまり時間の中で不断に神へと前進して行くことを通して初めて、真の仕方で見ることができるのである。⁽¹⁷⁾ 何故なら我々は徹底的に時間的存在だからである。我々は永遠へと飛躍することはできない。これを可能と考えることが、決定的な過ちなのである。

三 『至福についての』第六講話とエペクタシス

『至福について』に見られる「全く」(πᾶντα)という表現や、太陽について「鏡」に言及した文章等は「エペクタシス」を基にしてしか理解されない、と我々は述べた。「エペクタシス」を基にするとこれらはどのように解釈されるのだろうか。

「善に似たもの」は、善に似ているだけで、善そのものではない。キリスト教思想において、神と被造物との関係を分有関係として捉える思想は多くある。しかしその多くは、分有される神に対して分有する被造物の不完全性をも強調する。ところがグレゴリオスは、ここではそのような不完全性には全く言及せず、むしろ完全性について述べているようである。ではグレゴリオスは、例えば中世のエックハルトのように独自のアナログア論を展開しているのだ

らうか。しかしこの文脈を丹念に読むならば、この文が独立に取り上げられるべきテキストではなく、この文脈のなかで読まれることを要求していることが分かる。つまりこの文は存在論的命題ではなく、修辭的命題である。ここで述べられている「全く」は修辭的表現である。それは強調を表わしている。神の本性を認識できないことを知った魂は絶望する。グレゴリオスは絶望する魂を次のように慰める。神自身を認識できないとしても、絶望する必要はない。神を知る尺度は魂自身の中にある。この尺度こそ「神の像」と呼ばれるものである。この神の像を通して魂は神を認識することができるのである。ここでこの文が挿入されるのである。従ってこの「全く」は、絶望する魂を慰めるために加えられた強調詞である。神自身を知ることができないとしても、神の像を通して神を知ることができる。神の像は善なる神に似たものとして、全く善である。従って神の像を見ることは、神自身を見るのと何ら変わることはない。自己の中に神を見る者は、求めているものを見るのであり、かくしてこの人は至福なる者となる。

このような文脈において、神の像 \parallel 神というイコール関係は存在論的に解釈されてはならない。なぜなら神の像の認識において、神の本性が認識されるのではないからである。ではこの強調はどのような根拠に基づいて述べられるのであろうか。それは神の像こそは真の神に至る道、この道を通して見出されるものこそ真の神である、ということに基づいている。ここでは論理の次元に飛躍が生じている。この飛躍を見落としては、ここを正しく理解することはできない。神の像を像として、神に対比させる次元においては神の像 \parallel 神とはならない。このように神と神の像を並列に並べる次元を脱して、神の像を真の神にいたる道とするなら、神はこの神の像の向こう側にいる。神が向う側にいるのであるから、我々には神と神の像は重なって見えるのである。グレゴリオスは存在論的な並列論理ではなく、時間的な直線論理を使っているのである。神は神の像の向こうにいますのであるから、我々には神の像しか神として見えない、または神の像こそ神として見えるのである。では神の像とは何か。グレゴリオスにおいてそれは「エペクタ

シス」という運動の中で魂の中に刻まれていくものである。ここでは本性的神認識の可能性という次元を脱し、「エペクタシス」において見られる神こそ真の神である、と述べられているのである。そして同様にこの意味で「神は全くあなたの中にいる」とも言われるのである。また太陽と鏡の比喩も同様である。

このようなことは、先述べた本性的認識の不可能性を知った魂の「絶望」について述べたテキストを見るなら、ますますはっきりする。グレゴリオスは幾つかの所で「絶望」について語っている。⁽¹⁸⁾魂の絶望について、それは次のような過程にまとめられる。

- 1 魂は神の本性を認識しようと望む。
- 2 しかし、神自身は捉えがたいことを学ぶ。
- 3 それゆえ、魂は絶望する。
- 4 しかし魂は「神の像」又は「エペクタシス」を学び、この絶望から癒される。

これらのうち1から3までは、筋が通っている。しかしこの絶望を癒すのが、「神の像」であり「エペクタシス」なのは何故か。この神の像を間接的なものとして、直接的で本性的なものの「代用」と捉えるならば、ある意味で筋が通る。つまり直接には認識できないので、間接的なもので我慢する、と考えることができる。バルタザールはどのように考えていた。しかし、「神の像」や「エペクタシス」は、それが「絶望」からの癒しであるという点で、明らかにもっと積極的である。そこで我々は、3と4の間には論理の飛躍があると考える。神の本性的認識や直接的認識の至高性という次元に留まるならば、それが不可能であるかぎり、決してその絶望から癒されることはない。従って3から4へは、直接的か間接的かという次元ではない次元への飛躍と考えられる。そしてその次元とは自己の被造性の自覚、つまり時間性の自覚の次元である。というのも、このような自覚に立つからこそ、本性的な認識への要求が

完全に放棄され、「エペクタシス」の中で神は探究されるのである。従って神の像とは何か消極的なものではなく、むしろそれを通して初めて見えざる神が見えるようになるものである。そこで「神の像」について次のように言われる。

「といのも、清らかでない者には見えざるものを、あなたは清らかになって見て、そして質料的なもやが魂の目から取り除かれるのであるから、心の清らかな晴天のなかで明瞭に至福なる光景を見るからである。ではそれは何か。清らかさ、聖性、単純さ、こうした全ての光輝く神の本性の光輝であり、それらを通して神は見られるのである。」(De beat., PG 44, 1272C)

つまり我々人間という存在の時間性の中で「エペクタシス」という運動を通して初めて、神は人間にとって真の意味で認識されていくのである。従ってそれは静的な対象認識ではなく、また物の本性を問うギリシヤ的な認識ではない。それはキリスト教的な「生」という歴史の中で成立する人格的な神の身体的知であるのである。

結 び

『至福について』で展開されている神認識と「エペクタシス」の関係は、『至福について』のテキストを「鏡における神認識」の主要テキストとしてではなく、マタイ福音書五章八節のテキストとして読むことによって確認される。そしてこの神認識を「エペクタシス」と共に解釈することによって、従来の「間接的」という解釈は退けられる。つまり、この神認識は単に間接的なものに過ぎないのではなく、この神認識こそ我々にとって適切なものなのであり、この神認識において初めて見えざる神を知ることができる。即ち、我々は自己の時間を通して絶えず神に向か

い、この運動の中で初めて自らの中に現存する神を知るのである。従ってここで知られる神は「哲学者の神」ではない。それはキリスト教的な人格神である。魂は神の像という神のまねびを通して、神を知るのである。従ってこのような神認識をトマス・アクィナスの「親和性」(conaturalitas) による認識と結びつけたR・レイスの解釈に我々は賛成する。⁽¹⁹⁾ トマスは『神学大全』第二部の二、四五問二項の主文において次のように述べている。

丁度純潔に属することを、理性の探究を通して倫理的知を学んだ者は正しく判断するが、しかし純潔の習慣を持つものは、ある親和性を通してこれについて正しく判断する。そのように神的事柄について理性の探究から正しい判断を持つ事は知性的能力である知恵に属するが、或る親和性を通してこれらについて正しく判断することは、聖霊の賜物である知恵に属しているのである。

ここでトマスは事柄を単に並べて説明しているだけであるが、グレリオスはこの二つを明確に分け、後者のような仕方での神認識を真の神認識とするであろう。いずれにせよトマスが言う「親和性」を通しての認識は、グレリオスがここで述べている神認識に非常に近い。神を知るためには、神に似たものにならない。神への親和性を通して神を知ることこそ、真の神認識と言うことができるのである。

以上「神の像を通しての神認識」について、それがどのような認識であるのかを考察してきた。本論は一つの試論である。というのもまだ未解決の問題が多くあるからである。最後にそれらを一瞥し、今後の課題としておきたい。まず第一は、この神認識においては否定的側面は「全く」ないのかどうかである。例えばR・オットーが述べたような「ヌミノーズ」の要素がグレゴリオスにおいて見出せないのか、が考えられる。すなわち神の「捉え難さ」についてそれが各種の感情に基づいているのかどうかである。⁽²⁰⁾ また「神の像」について詳しく触れることができなかつた。更に本性的認識の次元から自己の時間性の自覚、つまりエペクタシスにおける認識の次元への飛躍は、ギリシヤ

的論理から、ブライの論理への飛躍と解釈できるであろう。これらについても改めて論じる必要がある。

註

- (1) テキストはミリーニエの全集に収められているものを使った (PG4, 1193B-1301B)。但し W・イヤーガーによる全集のテキストが一九九二年に出版されたので、必要に応じてこれを参照した (Gregorii Nysseni Nysseni De Oratore Dominica, De Beatitudinibus, ed. J.F. Callahan (GNOV Ⅷ/Ⅱ) Leiden 1992)。但し、本文中の引用箇所の提示は、ミリーニエのロラム数¹及びマルファンヌ²を記した。
- (2) 拙論「ニッセヤのグレゴリオスの『鏡をかける神認識』の存否」(『基督教学研究』第三号、一〇三頁～一三三頁)を参照。
- (3) E. von Ivanka, "Vom Platonismus zum Theorie der Mystik", Schol. 11(1936) p. 191; J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, p. 234 を参照。
- (4) グレゴリオス思想の中で「神への絶えざる前進」という思想の重要性については古くから指摘されていた。しかしこれより『書三章一三節に基づいて「ホピタタシス」と表現し、グレゴリオスの中心思想に位置付けたのはダニエルが初めてである (J. Danielou, op. cit., p. 309-329)。我々はダニエルのホピタタシス論に全面的に賛成するわけではないが、本論では便宜上彼の術語を使うこととする。
- (5) この神認識のダイナミックな性格に言及している研究書は多くある。それぞれ様々な理由を挙げてダイナミックな性格に及ぼしている。例えば、フエラー、ラーナー (Viller/Rahner, *Aseze und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939 (1990), p. 138) や、ヤンセン (E. von Ivanka, op. cit., p. 192) など、神への絶えざる愛³が、またオズタリヤン・ブルセルカ (I. Eschbano-Alberca, *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*, Handbuch der Dogmengeschichte Bd. 12a, Freiburg 1974, p. 113) など、神の像⁴がその理由とこつ言及されている。そして「神の像」という点に關係する『神の内在』や「鏡」などの理由を挙げる点⁵は、フエラー (W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1965, p. 183) や、レイス (R. Leys, *L'Image de Dieu*, Paris 1951, p. 41)、ヤンセン (J. Danielou, op. cit., p. 234) である。いずれにしても、この『至福について』の何処にそのようなダイナミックな性格を示している言葉があるのか明示されていない。確かに「神の像」や「神の内在」ということから、この神認識のダイナミックな性格を論じることができるとも

幼児性・幻想・宗教

——宗教心理学における対象関係論の位置——

葛西賢太

〔論文要旨〕 わが国において、宗教心理学は、一種の沈滞状況にあると思われる。フロイト以降の多様な深層心理学の業績も、ごく一部紹介されているのみである。そこで、フロイト以降の精神分析における重要な展開の一つである対象関係論を取り上げ、宗教心理学的な研究への援用の可能性を検討する。対象関係論は、フロイトが重視したエディプス・コンプレックスが問題となる以前の、生後一年以内の乳児の自我形成と母子関係との関わりを理論化したものである、本稿では、分析対象の低年齢化という小さな修正が、実は宗教論の上では大きな変化につながりうることを示される。その際の論点となるのは、「幻想」の概念、幼児性の評価、個人の精神分析と社会集団における文化の分析との接点の問題である。フロイトの宗教論の枠組みは有効であるが、対象関係論の見地から彼の前提が修正され、結果として相当異なる宗教論につながりうる可能性が指摘される。

〔キーワード〕 宗教心理学、援用、対象関係、幻想、フロイト、クライン、ウィニコット、エロスとタナトス

一 序

フロイト以降の精神分析学は多様な展開をみているが、それはわが国の宗教心理学においては追尾されてこなかった。² もっとも典型的なのは、松本滋による一九七九年の『宗教心理学』以降、この分野では概説書の類がまったく出

されてこなかったことである。⁽³⁾ 松本が扱っているのは古典的研究が主であり、その結果、言及されている宗教心理学のもっとも新しい研究書は、一九七〇年代のエリクソンの著作となっている。従って、エリクソン以降の宗教心理学をわれわれはあまり知らないことになる。新しいものをただ導人・援用すればそれだけでよいというわけではないが、理論上の展開が十分顧みられていない現状には問題があるとおもわれる。⁽⁴⁾

今回取り上げる対象関係論とはフロイト以降の精神分析における一つの、だが、重要な展開である。重要なのは、エディプスの布置に代表される父子関係の分析から、エディプス以前の母子関係をめぐる葛藤へと分析の重点が移りつつある現代の精神分析を開拓し、担っているからである。この重点移行には、生の本能(エロス)対 死の本能(タナトス)というフロイトの二本能論から、性の本能+対象関係という、より包括的な心理学的人間観への移行とその諸影響が含まれる。本稿の目的は、何らかの宗教心理学上の新説を提示することではなく、宗教心理学、ことにフロイトが提示した文化論的な宗教論において、対象関係論を援用する可能性について検討することである。⁽⁵⁾

まず、対象関係論の出発点とその展開を簡単に述べる。つづいて、フロイトの宗教(批判)論そのものとの比較の上から、対象関係論がどのような理論であり、どのような宗教論を導きうるのかを検討する。その際、個人の心理と社会集団の文化のつながりという概念、および、幻想という概念が、フロイトにおいては、どう論じられ、対象関係論においては、どうなるのかを比較しながら検討することになる。

二 幼児の分析から対象関係論へ

対象関係論とは、カール・アブラハム Karl Abraham およびメラニー・クライン Melanie Klein の提唱

イトの理論に加えられた修正が出発点となり、イギリスの精神分析学界を中心として展開した理論である。

フロイトの娘アンナ同様、クラインは幼児・児童に対して精神分析を行なった草分けの一人であった。ところでフロイトおよびアンナは、幼児・児童に対しては、精神分析の治療技法の根幹である自由連想が適用困難とする見解で一一致していた。⁽⁶⁾だがクラインは、幼児の遊戯における諸行動を、自由連想と同様に分析可能なものとして扱っていた。⁽⁷⁾幼児の分析を彼女が行なったことは、さらに自閉症や分裂病といった、これまでは精神分析では扱えないとされていた種の精神疾患の患者を分析することをも可能にしたのだが、そのような範囲の拡大以上の意味が児童分析にはあった。エディプス・コンプレックス発現以前に生じている現象をとらえ、自我の形成についてのフロイトの理論を修正することに、それはつながっているのである。

クラインがことに重要と考えたのは、生後一年以内の乳児の母親との関係である。この段階においては、彼女によれば、乳児は母親を母親と認識せず、はじめは乳房などの部分的な対象としてしかとらえることができない。しかしながら、乳児の欲求を理解し、それに反応して母親がとる諸行動が、断片的にはあるが乳児と母親との交流の過程となりとなる。

母親、特にその乳房は乳児の欲求を満たし、満足を与える。乳児はそれを「よい」乳房として内面に取り込み、取り込まれた内面のそれに対し、愛を向けることにより、その「よさ」を、外界の実際の乳房のうえに投影することができる。しかし、その満足が中断されたり、思うように満たされないうち、乳児は欲求不満を覚え、欲求を満たしてくれない乳房を「悪い」乳房として取り込んで、そこに憎しみや破壊衝動を向けもする。これもまた外界の乳房に投影される。善悪二面の価値を投影された外界の乳房は、さらに取り込まれ、それぞれから満足と迫害を受ける過程が繰り返されることになる。具体的には、乳離れやおむつの交換や母親のさまざまな反応を通じてこの投影と取り込み

が、つまり、満足感と迫害感とを味わう過程が、繰り返し行なわれる。やがてそれぞれの乳房と母親の他の断片とが徐々に統合され、一個の人間としての母親の全体像が形作られていくのだが、生後三、四ヶ月の段階ではいまだ十分である。

母親を中心とした外界に対して循環的に繰り返される投影と取り入れの反復によって生じる、母親の善悪二面性というアンビヴァレンスに先行するとされるのが、内界で生じている葛藤である。フロイトが、性欲動と攻撃欲動、つまり生の本能と死の本能との葛藤を論じたのを受けて、彼女は乳児の未分化の意識のうちでこの葛藤が生じていると考える。外界の対象を識別する能力が形成されるにつれて、この葛藤は外界に投影されるようになる。つまり内界での二つの本能の葛藤に対応して、よい乳房と悪い乳房、つまり善悪両面を併せ持った母親というアンビヴァレンスが生じるのだが、これを内外で一つに統合しきれないまま、乳児は葛藤するのである。これが生後三、四ヶ月の幼児に生ずるとされる「妄想—分裂態勢」schizoid-paranoid position である。

自己および対象の「悪い」部分を「よい」部分とあわせて認識し、それを統合して自己および対象(母親)を両面的な存在として全体的にとらえ、さらにそれを愛することができるようになることが、つづく「抑鬱態勢」depressive position と呼ばれる、普通は生後四ヶ月から六ヶ月の段階における乳児の課題である。「よい」対象と「悪い」対象が同一の母親であることに気づくということは、愛する対象に同時に憎しみをも向けていた自分に気づくことでもある。同様の過程が父親および他の家族成員との関係においても働き、幼児は葛藤と不安を味わうことになる。この段階から、フロイトのいう三歳から五歳にかけての時期よりもなお早く、エディプス・コンプレックスが始まると、クラインは見る。⁽⁹⁾

以上二つの態勢とエディプス・コンプレックスを経て、幼児は適切な対象関係をつくり、対象を全体として愛する

力をつちかうことができるかどうかを問われる。この抑鬱態勢を乳児期にきちんと経験・通過できているかどうかということが、成人してのちの神経症や精神病に大きく関わる。またこの態勢を、治療者との擬似的な母子関係を通じて患者に通過させることが治療のために重要である。抑鬱態勢の課題を通じて、人は健全な母子関係をモデルとした、健全な対人関係を築くことができ、それはひいては当人を精神的な病理から回復させようようにするのである。

フロイトの本能論、特に攻撃欲動を死の本能に結びつける論点と、対象関係において生じる諸葛藤の理論との二つを、無理に両立させようとする努力を放棄して、後述するウイニコットの論点に徹底して対象関係論に依拠したなら、クラインの理論はもっとすっきりしたものになっただろう。だがここではとりあえず、本能論の処理という問題での彼女の過渡的な立場と、最初の対象としての母親との関わりあいに関わりあいに自我形成という課題の遂行を重視する彼女の論点に注目するだけにしておこう。クラインの重要性は、いずれフロイトの宗教論を検討する上であきらかにならない。

クラインに続いて、ウイニコット D.W. Winnicott について述べなければならない。⁽¹⁰⁾ 分析家になる以前は小児科医をしていた彼には、児童分析の草分けたるクラインとは別の意味で、幼児の精神世界に接近し、理解するうえで、フロイトよりも一日の長があったと思われる。彼の対象関係論の見解にはクラインが影響している部分も大きいが、しかし彼独自の部分も見逃せない。もっともわれわれに関わりがあるのは、乳児における幻想 illusion の役割の再評価である。

ウイニコットによれば、人間の精神世界には、外界の知覚と、内界での意識のみではなく、第三の、その両者に貢献する中間領域 intermediate area が存在するという。この領域は乳児および幼児の諸経験がまさに行なわれるところである。さらには、乳児が現実を認識する能力を得ていない段階と、それを身につけるまでの段階との間に、中

間的な段階を仮定する。ここで生じている幻想的なさまざまな体験は、内界と外界、現実検討能力の獲得・未獲得との中間にあつてそれを架橋しているがゆえに、「移行現象」transitional phenomenon と呼ばれる。移行現象は四月から一二月までの間に現われ始めると、ウイニコットはいう。クライン同様、ウイニコットも生後一年間の対象関係を非常に重視する。

乳児が最初にもつ「自分でない」所有物、ぬいぐるみやおしゃぶりやお気に入り入りの毛布などを、そしてもちろん母親の乳房を、ウイニコットは「移行対象」transitional object と呼ぶ。移行対象は所有物であるから、(心的概念である) 内的対象ではない。しかし乳児にとってはまったくの外的対象でもない。この移行対象をしゃぶったり、愛撫したりすることを通じて、徐々に幼児は「自分でないもの」として移行対象を認識する。つまり、移行対象によって、外界の他者の認識が形成されることになる。ついで幼児は移行対象に結びつけて、ものを考え、空想する。ウイニコットによれば、母親と乳児との交流は移行対象を通じて間接的にしかありえず、それゆえ乳児が移行対象とそれにまつわる幻想を十分に体験していなければ、乳児の健全な母子関係、ひいては乳児の健全な成長はありえないとする。

移行対象は幼児の外界・他者認識の発達に応じて、中間領域全体に拡散していく。この中間領域は、ウイニコットによれば、公私にまたがる幻想的な体験を行なう場として、つまりはわれわれにとっては文化的領域として、はじめは遊びに「夢中」になる子供の遊びの領域に直結し、将来的には芸術や宗教や科学に関わるような体験が展開する場となるとされる。ここにおいて、幻想は創造性と結びつけられる。⁽¹¹⁾

ところで、クラインとウイニコットの議論は、フロイトにおける対象関係論的思考を前提とすることはいうまでもない。患者と治療者との関わりあいの場である臨床そのものが、(1)治療上の転移と抵抗という関係性をめぐる考察、

(2) エディプス・コンプレックスという三者関係の布置をめぐる考察へと、自然にフロイトを導いてはいた。しかし、フロイトの場合には、いまだなお二本能論の枠内において対象関係の後成を論じていた。それが、クラインにおいては、二本能論を尊重しつつも、死の本能については対象関係との両立をはかり、ウィニコットにおいては、対象関係の重視がさらに徹底した形で達成されることになる。これは単なる力点の相違のようだが、のちの宗教論において重要になる。

三 集団と個人をつなぐ

対象関係論で宗教を扱うには、当然フロイトの論じ方に触れざるをえないし、実際にそうなっている。以下では、フロイトの宗教論を検討しつつ、フロイトの胸をかりて対象関係論の可能性をも示そう。

フロイトが宗教について論じた最も初期の業績は、一九〇七年の「強迫行為と宗教的儀式」(以下「強迫行為」と略す)である。内容は題名そのものであり、フロイト自身のいい方を用いるなら、「神経症のことを個人的宗教性と呼び、宗教のことを普遍的強迫神経症と呼んでみ」る¹³、つまり神経症による個人の強迫行為と、宗教儀式という集団的・普遍的な行為との類似の指摘である。続く『トーテムとタブー』(一九一二年、以下『トーテム』、『ある幻想の未来』(一九二七年、以下『未来』、『文化への不満』(一九三〇年、以下『不満』、『人間モーセと一神教』(一九三九年、以下『モーセ』)とはいささか主題を異にするようで、実はここであげられた主題はずっと継統されている。神経症と宗教とを比較するうえで、個人と集団とを対比させるのである。実はこの点は、個人の神経症や幻想をめぐる精神分析による知見を、集団・社会的レベルで維持されている文化にも適用しようというフロイトの一貫した関心

を示している。この類似は行動レベルでの類似にすぎず、両者を同一のレベルで論じる妥当性については保留されるが、フロイトはのちの宗教論でこれを同一性へと導く。その役割を果たすのが、『トーテム』や『モーセ』などの、歴史的・民族学的著作であると、リクールはみる。⁽¹⁴⁾彼のこのような見通しにのっとり、前項で見た、幼児性・幻想・本能の重要性に注意を払いつつ、フロイトの宗教論を見ていこう。

強迫行為と宗教的儀礼とを比較しながら、フロイトはひとたびは、後者の象徴性や意味深さに言及し、両者の類似を保留するかと思わせる。だが彼は、前者の強迫行為の意味深さを精神分析は発見していると述べ、つづけて双方において、行為の意味は当事者には自覚されていないことを強調する。また、両者の共通の原因となる罪責意識に対して、前者は行為、後者は罪人であるという告白によって、両者ともに防衛を行なっているのだとする。その罪責意識の原因となるのは、前者の場合には、性欲動を中心とする欲動の抑圧であり、後者は利己的・反社会的な欲動の抑圧である。

続く『トーテム』、ことにその第三章、四章は、精神分析の成果を応用した歴史的・民族学的な文化論である。ここでフロイトは、個人と文化を結びつける論点を探そうとする。フレイザーののちとして、アニミズム（神話）的世界観、宗教的世界観、科学的世界観という進化論的図式に対応させて、個人のリビドーの展開の経緯を論じる。上記三者に対応するのが、「思考の全能」を特徴としたナルシシズムの段階、現実に対応するために欲望を断念する対象選択の段階、そして快感原則を超えて現実原則を自分のものとする段階である。⁽¹⁵⁾アニミズムと「思考の全能」が結びつくのは適切に思われる。しかし、リクールは、ナルシシズムは自我の価値の過大評価であり、自我の能力の過大評価とはいいたい点を指摘する。「思考の全能」とナルシシズムは結びつかないというのである。⁽¹⁶⁾

この著作でフロイトは、権力欲や性欲の発散を禁じていたが、また愛され、賛美されてもいた原文の存在を仮定す

る。この原父を殺した息子たちは、その罪悪観に苛まれながらも、父の力を自らのうちに取り込むために、父を食べ、父との一体化をはかる。この事件が儀式として反復されるのがトーテムの供犠であり、キリスト教の聖体拝領である。供犠にはまず、父殺しの罪悪を告白し、償う意味が込められている。一方で供犠には、父との和解を通じて父の力を取り戻して自らのものにし、父への勝利を記念するという隠された目的もある。聖体拝領は、父との和解とともに、父にかわって身を捧げた息子の血と身体を味わうという、父子関係の逆転が込められた儀式である。

この議論のポイントは、トーテム供犠が行なわれた動機と、そしてそこに見え隠れする、エディプス・コンプレックスという名の父子関係とが、人類の歴史の中で形を変えつつも、個人および集団において受け継がれてきたという主張である。だがやはりフロイトの議論には難点が残る。フロイトは世代間の精神の遺伝的連続を論じるが、それはどのようにして可能になるのか。どのようにして各個人にこのような複雑な物語が系統発生的に体験されるのだろうか。

四 幻想の意味するもの

『未来』、『不満』は、連続線上にある。前者の『未来』では、寄る辺ない人間が自然から自らを守る共同戦線として文化が作られたことを述べる。時代が進むにつれ、自然や個人の運命よりも、文化そのものによって生じた、社会生活におけるさまざまな不満を文化内において自己処理する機能としての道徳が重要になる。ここでフロイトは、唯一の父の下の道徳を最上のものとしたユダヤ人の例をあげる。ついで彼は、宗教的道徳がこのように最上視される心理学的理由として、幼児的な依存への願望、自分より強く大きなものに守ってもらいたいというわれわれのもっとも

根源的な願望の存在を考える。さらにそれを補完するものとして、原父殺害という歴史的事件をおく『トーテム』での仮説に言及する。単なる保護者としての父親と、神となった原父との間に、フロイトはエディプス・コンプレックスという共通の背景を見い出す。これらをふまえて、幼児が神経症の状態を経て成長するように、人類も宗教という神経症の状態を超えて合理精神へと到るべきだとし、フロイト自身の科学への信仰を吐露する。⁽¹⁸⁾

ここでもリクールを参照しよう。彼は、「幻想」の語に対するフロイトの扱いをとりあげる。「幻想」という語の、フロイトにおける含みは、(1)幼児的な願望充足、(2)検証不可能な言説、の二つにまとめられる。⁽¹⁹⁾

寄る辺ない人生を耐えやすくする慰めの機能は評価するが、科学への信仰を標榜するフロイトにおいて、確固たる実証的基盤を持ちえない幻想の評価は高くない。この点については、フロイトが芸術論では創造的な解釈を展開する⁽²⁰⁾のに、宗教論の場合にはなぜそれを行なわないのかとリクールは批判する。⁽²¹⁾あわせてリクールが個人的な夢の「幻想」と、信者が共有する神々の巨大な像との間に、やはり個人と文化とを隔てる大きな距離があると指摘していること⁽²²⁾にも注意しておこう。さらにこのことに、ウィニコットが幻想の創造的な側面を買っていたことを対置しておこう。

『不満』は、『幻想』を読んだロマン・ロランの手紙にフロイトがこたえるところからはじまる。ロランが、「永遠」「無制限」そして「大洋」といった言葉で宗教的感情の源泉を表現しようとしたことに対して、フロイトは、それは外界とわかちがたく結びついて一体になっている感覚で、おそらくは自他の境界が消失した感覚をさしているのだろうと説明しつつ、だが宗教的感情の源泉としては幼児的な寄る辺なさという強い欲求にまさるものはないだろうと言いつつ、そしてロランの「大洋感情」にはあまり興味を示さぬまま、フロイトは『未来』でのテーマの一つであった文化内不満をさらに細かく分析し、結局文化とは人間が自己維持のために、性欲動に新たに攻撃欲動を加えた二欲動を巧みに断念させるシステムなのだと言つて説く。性欲の断念としては近親相姦の禁止を例とし、後者の断念としては、強

「迫行為で言及したような利己的な欲動を抑えての、隣人愛の強調を取り上げる。一九二〇年の『快感原則の彼岸』において提出された「死の本能」の仮説がここでの議論の基礎となっている。つまり宗教は、「死の本能」の現われである攻撃欲動を制御する使命を担うのだ。⁽²³⁾ 欲動の禁圧によって隣人愛の試みが可能になるという人間観は、幼児期に対象愛の試みを見るクラインの見解とはかなり異なる宗教論を導くものであるだろう。

『モーセ』では、原父、モーセ、キリストという連続を強調して、過去に生じた歴史的外傷としての原父殺害が、モーセ、キリストにおいて回帰され、そして個々人のレベルにおいても、それがエディプス・コンプレックスというかたちで、系統発生的に生じているという『トータム』での仮説をさらに強化する。

リクールはフロイトが依拠した民族誌的資料や、彼の仮説の危うさを指摘している。だがそれよりも、フロイトが聖典の釈義や宗教感情の展開を追わずに、神経症の経過をモデルに、抑圧された過去の外傷の回帰としてのみ、文化および個人における神観念の成立を論じることに対し、リクールは批判的である。

だがここでリクールが再び問題にするのは、個人対集団という例の図式である。結局フロイトは、過去の印象をどめる「無意識的な記憶痕跡」の存続を仮定し、この外傷的事件が史的事実とみなされるなら、その上に立って、⁽²⁴⁾ 「個人心理学と集団心理学との隔たりに架橋し、民族を個々の神経症患者のように扱うことができる」という。そのとおりならたしかに記述の上での類似を超えて、構造的な同一性へといたることができよう。リクールは『モーセ』において、神経症の臨床的記述と、歴史的過去に遡っての宗教的観念の発生論的説明と、欲望の経済論的な説明とが、たしかに一つに統合されえているという。⁽²⁵⁾

そう言いながらも、リクールは不満を残している。全てを過去の繰り返しにおいて論じるフロイトの枠組みは、宗教感情を正面から分析の対象とすることを拒絶しているのではないかと。⁽²⁶⁾ だがリクールの指摘を待つまでもなく、

(1) 遠い過去に外傷的事件を措定しなければならぬ点、(2) そしてその遠い過去から現在への連続性を考えなければならぬ点、理論上の難所といえる。特に、フロイト自身がたびたびこれらの宗教論の中で告白しているように、こうした議論は精神分析の臨床に直結したものではない。

五 結 語

宗教に対するいささかネガティブな態度を除けば、フロイトの宗教論の枠組みはきわめて示唆的で有意義なものである。彼は宗教を幻想として論じる一方で、また単なる幻想にとどまらず「重要な歴史的記憶」⁽²⁷⁾を含み、宗教において「真なるもの」⁽²⁸⁾があると述べている。この一見矛盾した物言いは、文化の精神分析と、個人レベルの欲望の経済論とを同一化⁽²⁹⁾させるところに生じていた。(1) 個人の自由連想と夢による分析という基盤から出発して、幼児的な願望充足の幻想から複雑で大きな神観念への発展、そして(2) 個人の精神から文化の「精神」への、精神分析の対象の拡大、この二つの主題をフロイトが扱う際には、『未来』、『不満』においては共時的に幻想の成立と機能を述べ、『トートム』と『モーセ』においては通時的・歴史的に宗教的観念の起源を置き、そこからの発展を述べている。幼児性や幻想といった概念の含意、そして過去への遡及による説明というフロイトの論じ方が、精神分析的宗教論を見るうえで極めて重要なものであることは明らかである。

この前提を問いなおそう。まず幼児期についてである。対象関係論における幼児性の再評価をみれば明らかのように、幼児期には、未熟さという語だけでは語り尽くせない、極めて複雑な現象が生じている。寄る辺ない無力なだけの存在として、あるいは、本能のなすがまま、父親の保護に依存するのみの無力な存在として、幼児はとらえられる

べきではない。そこに生じているはずの（そうでなければ児童分析の臨床に生じる諸現象が説明できない、その）対象関係のきわめて複雑な作用を通じて、幼児性と幻想をとらえようとしたりとき、クラインは、それらを再評価する最初の可能性を開いた。幼児期を理解可能なものとみた点、および、幻想を他者認識と対象愛への幼児の努力としてとらえる枠組みを示した点で、彼女はわれわれにとって重要である。その前提は彼女による二本能論の修正だが、実は彼女の理論との比較の上で『不満』を検討してみると、死の本能の機能をめぐっての人間の評価は正反対にさえなる。関係性は、攻撃欲動の処理のためにしかたなく後成されるのではなく、性欲動とからみあいながら、自我形成に重要な役割を果たしさえするのである。彼女にとって、幼児期の諸行動は、『不満』でみたような禁圧されるべき諸欲動の現われでもありながら、対象愛の試みとしてもとらえられるようにされたのだ。さらにウィニコットは、内界と外界が、また自己と他者が区別されない過渡的な認識状態を幻想と結びつけ、そこに文化的な創造性をみている。

もう一つ重要な点がある。過去への遡及ということである。フロイトは、個人における宗教的感情と、トーテムズムや聖体拝領に見るような宗教儀礼を、遠い過去の歴史的事件が、個人および文化レベルで系統発生的に回帰・反復されているのだとする。つまり、過去の外傷が症状や分析への抵抗において回帰・反復されると同様、人類史の太古に生じた外傷が、個人のレベルでは宗教的感情として、文化のレベルでは宗教儀礼として繰り返されるとみるのである。この場合、過去の外傷的事件をまず測定し、さらに遠い過去から現在の個々人へとつながる連続性の実体をも測定するという二重の手続きをとらざるをえないことは、すでにみた通りである。

精神分析的枠組みに則る以上、対象関係論においても過去への遡及ということは避けられないけれども、児童分析の臨床に基づいて展開してきた対象関係論はこの点において先んじることができる。幼児期そのものに直接遡及すれ

ば、フロイトが直面した多くの問題にはまったく抵触せずにすむからである。その際フロイトよりすすんで、幼児期は複雑な、幼児が意欲的に自我形成の努力を行なう場として、そして幻想は、その萌芽的な自我の発展可能性を含んだものとしてとらえることができるようになる。

ここにおいて対象関係論は、幼児性・幻想の再評価を通じて、リクールがあげた一つの課題を、フロイトの図式にのっとり補完しなおすことになる。つまり、リクールが懷疑の実践としての解釈(学)と、創造的な意味の想起としての解釈(学)とを対比させながら、前者を経由して後者にいたることによる可能性に期待した⁽³⁰⁾のと同じことが、精神分析の文脈の中でも行ないうるのである。

最後にもう一度、学説史の重要性を指摘しておこう。私はここで対象関係論の検討・援用がフロイトを否定した、宗教肯定的な宗教心理学になることを主張しているのではないし、それを望んでいるでもない。望むのはむしろ、フロイトの忘れられていた一側面の批判的継承である。フロイトの扱った多様な主題、諸概念、枠組みに取り組むその後継者たちが、われわれにとってどういう意味をもつのかの検討を、宗教心理学はもっと積極的にこなすべきだったし、これからもそうすべきだということは、いくら強調してもしすぎることはない。

註

- (1) 本稿は、日本宗教学会第五二回学術大会(一九九三年)で発表した「対象関係論と神の像」を再構成したものである。重複する部分があることをお断わりしておく。
- (2) 『宗教研究』を過去十年分調べてみると、フロイト以降の宗教心理学の方法論についての考察はないといっていよい。アメリカでの具体的な動向は以下の論考などが参考になる。James W. Jones の *Contemporary Psychoanalysis and Religion—Transference and Transcendence* (New York: Yale University Press, 1991) 44、対象関係論を含むポット・フレイジャーたちの業績を、自身の心理療法家としての臨床経験と、宗教学を教授してきた経験から批判的にとらえようとした試みであ

る。彼によれば、アメリカでもポスト・フロイディアンの宗教研究への採用には時を要したらしい。最も早期のそのような研究として彼があげるのは、一九七九年の Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God* (University of Chicago Press) による。Michael D. Clifford, "Psychotherapy of Religion," in ed. M. Eliade, *Encyclopedia of Religion* (Macmillan, 1986) は、フロイト以降の深層心理学の展開と宗教研究との関わりを広くとらえ、教会での司牧におけるその活用までも視野に入れている。

(3) 松本滋『宗教心理学』東京大学出版会、一九七九年。さらにこの書自体も今田恵『宗教心理学』(改訂版、文川堂、昭和二三年)以後、三〇年近く出されていなかった宗教心理学の概説書であったことを、松本は述懐している。

(4) 宗教社会学の領域におけるウェーバーの日本での扱われ方と比較すると、フロイトも宗教に深い関心を持ちつつけたにも関わらず、その扱われ方はまったく異なっている。林淳は、日本においては『プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神』を中心とするウェーバーの近代化論が一種神聖不可謬のものとして受容されたとし、日本社会の近代化を論じる上での齟齬にもかかわらず、繰り返し参照されてきた状況を指摘している。林の論じ方はウェーバーの基本的な枠組みを逆手にとっており、それはまた別の意味でのウェーバーの重要性を示すものでもあろうとおもわれ興味深い。一方で「宗教心理学」という領域でフロイト以降の研究史を検討する試みがほとんど行なわれていないわが国の現況は、フロイトが提起した問題の豊かさを考えると、ウェーバーをめぐるそれとは別の意味で憂うべきものである。林の見解は「現代宗教学にとってのウェーバー」日本宗教学会第五二回学術大会発表(一九九三年)による。

(5) したがってフロイトの宗教論をめぐるこれまでの豊かな研究にはほとんど言及できない。後述するクライン、ウィニコット以降の対象関係論の展開も、あるいは、対象関係論との関わりやアメリカにおける宗教心理学への影響の上で、本来なら見落とすことのできなユング、Heinz Kohut などについても、今後の課題とするにとどめ、本稿では扱わない。

(6) フロイトが児童の分析の経験を多くもってはいないことを想起されたい。有名な動物恐怖症のハンスの症例も、五歳になる彼を、主として父親との面談を通じて分析していくというものであった。またアンナは基本的にこの点でフロイトの父親の見解を踏襲しており、幼児の「無法な」欲動を説得する方向をとった点において、他者との関係、特に愛されかつ憎まれる母親との関係において幼児の欲動を理解するクラインに反対していた。ハンスの症例については、高橋・野田訳「ある五歳男児の恐怖症分析」『フロイト著作集第五巻』人文書院、一九六九年。アンナの見解については、A. Freud, "Address to the Yale Law School," *Problems of Psychoanalytic Technique and Therapy* (*The Writings of Anna Freud*, Vol. 7, London:

Hogarth Press, 1971), p. 259. 佐藤・岩崎・辻訳『児童分析の訓練』岩崎学術出版社、一九八二年。

(7) Klein, "The Psycho-Analytic Play Technique: Its History and Significance, 1955, *Envy and Gratitude and other works (1946—1955)* (London: Hogarth Press, 1975). 渡辺久子訳『精神分析的遊戯療法——その歴史と意義』(『妄想的・分裂的世界』メラニー・クライン著作集第四巻、誠信書房、一九八五年)。

(8) このことはクラインによるフロイトの本能論についての言及かどうかがわかる。Klein, "The Origins of Transference", 1952, *Envy and Gratitude*. 館哲朗訳「転移の起源」(『妄想的・分裂的世界』)。

(9) M. Klein, "Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant," 1952, *Envy and Gratitude*. 佐藤五十男訳「幼児の情緒生活についての三の理論的結論」(『妄想的・分裂的世界』)。

(10) クラインやウーニコットと並ぶ重要な存在であるマホブエンについては、本稿のテーマからはするのべ、言及しなごらん彼と両者との関わりを軽視するつもりはない。彼の説のごまは以下を参照。W. R. D. Fairbairn, "A Revised Psychopathology of the Psychoses and Psychoneuroses," 1941, *Psychoanalytic Studies of the Personality* (London: Tavistock Publications, 1952). 山口泰司訳「精神病と精神神経症の『修正された精神病理学』(『人格の対象関係論』文化書房博文社、一九八六年)。

(11) ウーニコットは創造性を芸術的なものと結びつけて考えなごうに注意を促し、この概念が生きていることそのものに関わる普遍的なものだとごまごま。D. W. Winnicott, *Playing and Reality* (London: Tavistock Publications, 1971). 橋本雅雄訳『遊ぶことと現実』岩崎学術出版社、一九七九年。また『現代のフロイト』至文堂、一四八号、一九七九年、九四頁。

(12) Harry J.S. Guntrip, *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self* (New York: Basic Books, 1971). 小此木啓吾・柏瀬宏隆訳『対象関係論の展開——精神分析・フロイト以后』誠信書房、一九八一年、二八頁。

(13) Sigmund Freud, "Zwangshandlungen und Religionsübungen," *Der Gesammelten Werken von Sigmund Freud* (以下「G. W.」), Band 7, S. 138—9. 山本巖夫訳「強迫行為と宗教的礼拝」(『著作集』第五卷人文書院、一九六九年)。

(14) P. Ricoeur (久米博訳)『フロイトを読む——解釈学試論』新曜社、一九八二年、二五三—六頁。英訳をも参照した。P. Ricoeur, *Freud and Philosophy, an Essay on Interpretation*, translated by D. Savage, Yale University Press, 1969, pp. 230—3.

(15) S. Freud, *Totem und Tabu*, G. W. Band 9, S. 96—111. 西田越郎訳『トーテムとタブー』(『著作集』第三卷人文書

- 院、一九六九年)。
- (16) リクルール前掲書、二六〇頁。Freud and *Philosophy*, p. 237.
- (17) Freud, op. cit. S. 189—91.
- (18) S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, G. W. Band 14, S. 325—80. 浜川祥枝訳『ある幻想の未来』(『著作集第三巻』人文書院、一九六九年)。
- (19) 田口は、幻想 Illusion と空想 Fantasie という二つの語の含意に注目している。前者が Irrtum 誤謬の類語であることにあわせ、その用法において、前者は宗教、後者は芸術や文学に、また、前者が集団について、後者は個人的な事柄についてといったように、フロイトが使い分けているという点を指摘して、そこからフロイトの宗教(批判)論を検討している。田口博子「ファンタジーとイリュージョン—フロイトの宗教論と芸術論についての一考察—」(『東京大学宗教学年報』Ⅹ、東京大学宗教学研究室、一九九一年)。
- (20) リクルールは「レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期のある思い出」に言及する。Freud, “Eine Kindheitserinnerung des Leonard da Vinci, G. W. Band 8, 88—159, (高橋義孝訳『著作集』第三巻人文書院、一九六九年)。
- (21) リクルール前掲書、五八九—九〇頁。Freud and *Philosophy*, pp. 538—9.
- (22) 前掲書、二五八—九頁。Op. cit., pp. 235—6.
- (23) S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, G. W. Band 14, S. 466—93. 浜川祥枝訳『文化への不満』(『著作集』第三巻人文書院、一九六九年)。
- (24) S. Freud, *Der Mann Moses und Die monotheistische Religion*, G. W. Band 16, S. 207. 森川俊夫訳『人間モーゼと「神教」』(『著作集』第一巻人文書院、一九八四年)。
- (25) リクルール前掲書、二七二頁。Freud and *Philosophy*, p. 252.
- (26) 前掲書、五八五頁。Op. cit., p. 534.
- (27) S. Freud, *Zukunft*, S. 366.
- (28) S. Freud, *Moses*, S. 230.
- (29) リクルール前掲書、二七二頁。Freud and *Philosophy*, p. 252.
- (30) 前掲書、三一一—四一頁。Op. cit., pp. 28—36.

*
*
本論文は文部省科学研究費による研究成果の一部である。

近代宗教学における「宗教」概念の系譜

—— R・オットーとP・ティリッヒの所論をめぐって

島田勝巳

△論文要旨△ 本稿の目的は、近代宗教学における宗教概念の了解の位相を、「体験」を鍵概念として宗教の自律性を擁護したR・オットーと、「意味」を鍵概念として宗教の場を文化的・精神的諸領域に拡張したP・ティリッヒにおける宗教の基礎づけの手続きを検討することを通して明らかにするとともに、その後の宗教学の理論的展開における両者の宗教概念の継承の在り方を探ることにある。カントーシューライエルマッハー的な理論枠組みを継承したオットーにおいては、宗教の本質は個人の「体験」及び「感情」の領域に求められ、さらにその基礎づけは普遍的かつ自律的な能力たる「素質」として捉えられる。一方、「体験」の独自性よりも「意味」の統一性を追求するティリッヒは、形式と内実、文化と宗教との相互内在性を明らかにすることによって、宗教の本質及び真理を、人間の普遍的な存在論的構造として基礎づけるのである。宗教の自律的な基礎づけを論じたオットーの宗教理論が、宗教現象学派を中心として積極的に継承されていったのに対し、いわゆる「究極的関心」概念に収斂するティリッヒの宗教理論は、主に社会科学的な宗教研究における概念規定の中で継承されていったと見ることができる。こうした系譜学的な反省は、今日の科学論における反基礎づけ主義的な立場と対峙していく上で、欠かせない作業であると思われる。

△キーワード△ 基礎づけ主義、オットー、体験、ティリッヒ、意味

一 はじめに

前世紀後半の西洋において成立した個別科学としての宗教学は、その成立当初から、自らが内包する一つのディレクシオンに常に直面せざるを得なかったと言える。すなわちそれは、他の精神的・文化的諸領域には還元不可能とされる「宗教」を、近代的「学知」の認識論的枠組みの中で把握しなければならぬ、という問題である。⁽¹⁾ こうした問題がとりわけ先鋭化したのは、前世紀末から今世紀初頭にかけてのドイツ宗教学においてである。カント及びシュライエールマッハー以来の宗教哲学の伝統をその前史とする草創期のドイツ宗教学は、宗教を、自然科学のみならず他の精神的・文化的諸領域とも根本的に異質なものと捉えることによってその自律性を擁護し、さらにその学的・合理的な基礎づけを試みる。すなわちここでは、対象領域としての宗教それ自体のメタ・レヴェルでの基礎づけ＝正当化によって、「学的」認識対象としての権利づけが為されるのである。さらに、そうして認識論的に基礎づけられた「宗教」は、具体的な現象分析の方法論においては「説明」されるものではなくむしろ「理解」されるものとして捉えられることによって、宗教学自体もまた、精神科学の一分野として位置付けられることになるのである。

ところで、周知のように、科学論を中心とした今日の思想的・哲学的パラダイムにおいては、学知の在り方の根本的な変革とも呼べるプロセスが進行しつつある。それはいくつかの哲学的・思想的伝統から生じているものではあるが、そこでの共通の了解事項は、西洋の哲学的伝統が一貫して追求してきた知の「基礎づけ主義」に対する根本的批判であると言つて良いであろう。そうした科学論のとりわけ極端な見解においては、従来までの素朴な科学主義的客観主義が疑問に付されるのみならず、科学的知と形而上学的知との認識論的区分さえもが流動化されつつあるのであ

(2)

科学基礎論におけるそうした今日の展開を宗教学における基礎論的な文脈に置き換えれば、それは一方で、今日の宗教学の一部が尚も固執している科学主義的自己同定の立場に対して根本的な反省を促すという意味を持つと同時に、他方では、そうした科学主義でさえもが自らの概念構成に際しては何らかの形で参照せざるを得なかった、上述のドイツ宗教学にとりわけ顕著な――本質主義的・認識論的・アプリアリオリ主義的な立場を、最終的な瓦解にまで追い込むものであると言える。今日の宗教学が自らの基礎論的・認識論的な問題に言及する場合、科学論のそうした根本的とも言える変貌と正面から対峙することは避けられないように思われる。

とはいえ、もとより本稿においては、方法論をも含めたそうした近代宗教学のパラダイム全体の学問史的反省が目論まれているわけではない。ここで意図されているのはむしろ、言わばその前提作業としての、宗教概念及び宗教理論の系譜学的検討とも呼び得るものである。一定の歴史的負荷を負う概念及び理論を自らの学的な思索の場とせざるを得ない我々にとって、それらの歴史性に対する反省的作業としての系譜学的検討は、近代的宗教概念及び宗教理論における認識論的構制Ⅱパラダイムを対峙化せしめるためのもっとも有効な手段としての意義を有するものと思われるのである。

本稿ではそうした問題意識から、特にルドルフ・オットー (Rudolf Otto, 1869—1937) 及びパウル・ティリッヒ (Paul Tillich, 1886—1965) の宗教理論における宗教の基礎づけの手續ぎを検討することによって、近代宗教学における宗教概念の了解の位相を明らかにしたい。この両者が特に検討の対象とされる所以は、以下の点にある。まず第一に、宗教学の理論的展開における両者の立場の独自性及び重要性が挙げられる。オットーがその独自の理論構成によって、近代宗教学と近代宗教学との媒介を果たすと共に、宗教現象学におけるパラダイム形成に決定的な基盤を与

えた一方で、ティリッヒは部分的にオットーを継承しながらも、今世紀の宗教学における理論的展開に独自のインパクトを与えた。宗教学におけるこうした両者の位置付けに関しては、ここで改めて指摘するまでもなからう。更に第二点目として、前者の「聖」概念が「体験」を、後者の「究極的関心」概念が「意味」を、それぞれ自らの鍵概念としているという点を挙げる事ができる。第三点目としては、宗教がオットーにおいてはまったく自律的なものとして、ティリッヒにおいては非自律的なものとしてそれぞれ基礎づけられているという点にある。こうした第二と第三の点は、両者の宗教概念を、近代宗教学における宗教の概念規定の二つの系譜として位置付けることを可能にする要件であると言える。そのことは、オットーの「聖」概念とティリッヒの「究極的関心」概念が、往時の宗教学の理論的・概念的検討においては欠くことのできない、いわば指標としての意義を有していたという事実を想起するだけでも明らかであろう。さらに本稿においては、以上のような点を検討することを通して、オットー及びティリッヒの宗教学論と、その後の宗教学における理論的省察との連続性と不連続性とを明らかにしたい。そうした検討は、近代宗教学における宗教学論の系譜を浮き彫りにするとともに、我々自身も内属しているところの認識論的パラダイムを自覚的に捉え返すための視座を与えてくれるように思われる。

二 近代宗教学の思想史的背景

近代宗教学、とりわけドイツ宗教学において顕著な主観主義的・体験主義的宗教理論、及び宗教の自律性の擁護というモチーフが、それ以前の、特殊ドイツ的とも言える観念論的な思想伝統において既に準備されていたものであったことは明らかである。とはいえ、やはりその背景には、世紀転換期におけるドイツを中心とした独自の思想状況が

あることもまた否定できない。したがってここではまず、宗教をめぐる近代的な問題構制が観念論的な思想伝統においていかに展開され、しかもそれが近代的学知の編制システムの中でいかに継承されたのかという点を巨視的に概観することによって、近代宗教学における宗教概念を準備した先行地平を明らかにしておきたい。

近代的宗教理論の枠組みを成す個人主義・心理主義・体験主義といった諸特徴のすべてが既にルターにおいて見いだされることは、夙に指摘されてきたところである。⁽³⁾ そうした指摘によれば、一七世紀以降の啓蒙主義的・理神論的宗教論や敬虔主義のみならず、広義のドイツ観念論の伝統も、ある意味ではそうしたプロテスタンティズム的な近代精神を基盤として初めて生じ得たものだったのである。ところで、一般的な宗教学史においては、とりわけ理神論的な伝統が、宗教の普遍的契機の探求という点において、近代宗教学の成立を直接的に準備したものとして位置付けられるのが常である。⁽⁴⁾ だが、特にドイツ宗教学における宗教概念の生成に関しては、そうした理神論的伝統に連なりながらも独自の影響力を保持した、敬虔主義及びドイツ観念論が果たした役割もまた看過し得ない重要性を有している。

まず、敬虔主義の伝統においては、今日の宗教学における「体験」概念の先行形態が既に準備されていた。理神論によって追求されながらも容易に発見されなかった知見、すなわち宗教の核心を「感情」や「予感」といった心理的・精神的な契機に求める視座は、すべて急進的な敬虔主義に由来するものとして捉えることも可能なのである。⁽⁵⁾ さらにドイツ観念論の伝統においては、ヒュームによって「独断の眠りを覚まされた」カントが、三批判書によって代表されるその一連の理性批判の作業を通して、あらゆる思弁的な認識原理に基づく神の存在証明の不可能性を立証し、宗教一般の基礎づけを理論理性の領域から実践理性の領域へと引き渡した。それによって、カント以降の神学及び宗教哲学においては、神は理論的に思考可能な実在としてではなく、信仰、感情、敬虔及び体験といった事柄の中でのみ見いだされるものとして了解され、ここにおいて宗教の存立基盤の主観的―内在的領域への譲渡が決定的なも

のとなるのである。⁽⁶⁾

そうした広義のプロテスタンティズムの伝統は、シュライエルマッハーにおいて新たな結節点を見いだしたと言え⁽⁷⁾る。ロマン主義及び敬虔主義を自らの思想的立脚点とする彼は、宗教の本質についての分析において、宗教を形而上学及び道徳といった領域には還元不可能な自律性を有するものとして捉え、その自律性の根拠を「直観」(Anschauung)及び「感情」(Gefühl)によって基礎づけた。⁽⁸⁾人間の主観的—内在的な領域に宗教の存立基盤を見だし、さらにその自律性を直観や感情よって基礎づけるこうした近代宗教哲学の心理主義的パラダイムは、近代宗教理論一般のみならず、精神科学の一分野としてのドイツ宗教学の生成をも準備する思想的基盤を成したのである。

とはいえ、宗教概念をめぐる近代宗教哲学と近代宗教学との概念的連関の背景には、前世紀後半以降の思想史的潮流の中で新たに浮上したモチーフが介在していることを見逃してはならない。すなわちここでは、既に見た心理主義的宗教哲学のパラダイムが、新カント学派などによって象徴される「学の再編成」というモチーフを介して継承・更新されていくのである。ヘーゲルの思弁哲学の衰退、及びそれに伴う実証主義的自然科学の急速な進展という潮流の中で、その威信を完全に失墜した前世紀半ばにおける哲学及び精神諸科学は、学の再編成あるいは基礎づけという作業を自らの中心課題とすることを余儀なくされる。学的認識の妥当性を「権利問題」として非経験的に究明するカントの超越論哲学が、そうした課題にとってもっとも適格的であったことは容易に首肯し得るであろう。すなわちここでは、科学分類論としての科学的認識の基礎づけが、まさに「時代の要請」としての意義を担うことになるのである。⁽⁹⁾そうしたモチーフは、一方で、神学の領域において—とりわけリッチェル学派において—新たに価値論的な立場で更新された宗教の自律性の擁護と、哲学の領域において企図された学及び文化的価値領域の基礎づけという二重の文脈において、ドイツ宗教学に対して重要なインパクトを与えている。そうした点からすればそれは、近代宗教哲学

に対する疎隔の意識を、近代宗教学に付与しているとも言えるのである。

こうして近代宗教学は、シュライエルマッハー以来擁護されてきた宗教の自律性を認識論的に基礎づけることによって、宗教を自らの学的認識対象として規定したのである。言うまでもなく、そうした認識関心から精神科学としてのドイツ宗教学の実質的な端緒を切り開いたのが、ルドルフ・オットーにほかならない。以下ではそうした一連のプロセスを、彼の「体験」及び「感情」による宗教の基礎づけという手続きに注目しながら検討していきたい。

三 「感情」・「体験」による宗教の基礎づけ——ルドルフ・オットーの宗教理論——

(1) 「宗教的アプリアリ」論の生成

オットーの宗教理論の基本的枠組みが、カントの超越論哲学及びシュライエルマッハーの心理主義的宗教論の批判的継承によって構想されていることは周知の通りである。そのことは実際に、一八八九年にオットー自らが編集したシュライエルマッハーの『宗教論』(Über die Religion)の「解説」において既に、「宗教的アプリアリ」(das religiöse a priori)なる語を用いながら、シュライエルマッハーにおける宗教の本質分析(≡基礎づけ)の不徹底さを指摘していることから明らかである。⁽¹⁰⁾そこでオットーは、シュライエルマッハーの宗教の本質分析においては、それがカント的な認識能力のアプリアリな基礎づけによるものなのか、あるいは人間的本性への基礎づけによるものなのかという区別についての明確な洞察が施されることなく、後者が前者へとすり替えられてしまっていると指摘する。すなわち、シュライエルマッハーにとって、宗教の素質(die Anlage für Religion)としての「直観と感情」とは、人間的本性の普遍的な裝備(Ausstattung)の二つにほかならない。それは何ら厳密な検証に付されることのない、当時のロマ

ン主義的な人間性信仰に追従した立場ではあるが、オットーはそうした立場にこそ、シュライエルマッハーにとっての「宗教的アプリアリ」を看取しているのである。

シュライエルマッハーの宗教の本質論に対するオットーのこうした批判的な見解は、その後のオットー自身における「宗教的アプリアリ」論の射程を明瞭に映し出している。ここからも明らかのように、オットーが追求したのは何よりもまず、宗教、とりわけキリスト教の哲学的基礎づけにほかならなかった。彼は、シュライエルマッハーにおける宗教の心理主義的問題設定を自らの問題意識として批判的に継承しながらも、より確固たる哲学的・認識論的基礎づけの必要性を明確に自覚するにつれ、その立脚点をフリース (J. F. Fries, 1773—1833) に求めるようになるのである。こうした事態の背景に、先にも指摘したような、近代宗教哲学に対する近代宗教学の疎隔の意識があることは否定できないであろう。シュライエルマッハーにおける宗教の独自性の主張が、宗教を道徳や形而上学に還元する当時の啓蒙主義的宗教観への対抗というモチーフに根差していたのに対し、オットーにおけるそれはむしろ、一彼の『自然主義的世界観と宗教的世界観』(Naturalistische und religiöse Weltansch., 1904) において明らかのように「宗教を感覚や歴史的進化に還元する自然主義的世界観への対抗」というモチーフに根差すものであった (NR, S. 26—27)。したがってそこでの問題は、そうした対立的立場に対して、いかにして自らの立場を合理的・哲学的認識として表明し得るかという点にあったと言っても過言ではない⁽¹⁾。改めて指摘するまでもなく、そうした「学問」理念の変容は、既に見たような、前世紀後半から今世紀初頭にかけてのヨーロッパ諸学の再編成という転換の中で出来してきたものにはかならない。したがって、オットーが抱いたような問題意識は、一新カント学派やディルタイ解釈学の興隆が物語るように一多かれ少なかれ哲学を含めた当時の精神科学に共通するものであったと言える。オットーが自らの哲学的思索を深めていったのもまさにこうした思想的状況のただ中であつたという点を鑑みれば、彼が確固たる宗教的アプリア

オリ論に基づいた宗教の哲学的基礎づけを目指そうとしたことは、ある意味ではごく自然な帰結であったと言えるであろう。シュライエルマッハーからフリースへの立脚点の推移は、こうしたオットー自身の認識関心の変化の中で生じたものだったのである。⁽¹²⁾

『カントーフリースの宗教哲学』(Kantisch-Friesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 1936)の冒頭における、フリース哲学継承の必要性についてのオットー自身の発言は、そうした彼の新たな問題意識を鮮明に浮き彫りにしている。そこでオットーは、主にフリースの重要性を、その「宗教的アプリアリ」の発見と、客観的実在に対するアプリアリな認識可能性の敷衍という二つの点に認めている。まず第一にオットーは、今日的な宗教(史)学研究が、その決断と評価の確固たる原理としての宗教の合理的な基礎を人間精神の内部に見いだす必要性を強調する(KF, S. 8)。彼によれば、そこでは必然的にカント的な理性性批判の伝統に立脚する宗教哲学が要求され、さらにその批判的方法をもっとも確実に保持し得、またそうした合理的な原理を見いだし得たのが、ほかならぬフリースだったのである(KF, S. 8)。オットーによる宗教的アプリアリの探求が、フリース宗教哲学の再評価と結び付く所以である。

ところで周知のように、オットーはその主著と目される『聖なるもの』(Das Heilige, 1917)において、宗教の本質的契機、すなわちあらゆる合理的・概念的把握を拒否する体験・感情を「ヌミノーズ」(das Numinöse)として規定し、さらにそうした感情をその独立的な源泉としての「素質」(Anlage)から導出されるものとして捉えている(DH, S. 138-141)。「素質」はアプリアリな能力とされるが、そうした体験・感情の能力としての宗教的アプリアリへの着目も、元来はフリースのアプリアリ概念に由来するものであったことは疑えない。したがって次に、オットーがフリースを評価し且つ継承した第二の点、すなわちフリースの独自のカント解釈によるアプリアリ概念の抽出につ

いて見ることにしたい。

(2) 「感情」・「体験」による宗教の基礎づけ

周知のように、カントにとってアプリアリな認識は単に主観的なものであり、それによって認識されるものはすべて「理念的」なものにほかならなかった。これに対しフリースは、あらゆる経験を超越したものについての概念としての「理念」の客観的妥当性を、彼のいわゆる「直接的認識」(die unmittelbare Erkenntnis)からの由来を明らかにすることによって証明すると共に、時間—空間における認識とは対立する、事物の本質についての認識が、その「理念」において可能になることを明らかにした(KF, S. 49—50)。すなわちフリースは、カント自身においては到達不可能とされた「物自体」の認識の可能性条件について明らかにしたと言える。フリースによれば、認識には時間—空間のカテゴリーによって制約された現象界についての自然的・理論的認識と、いわゆる叡知界についての理念的・直接的認識という二つの様態が存在する。両者はまた、それぞれ「知識」(Wissen)及び「信仰」(Glaube)として規定される(KF, S. 81—82)。後者は理性の内奥に潜み、しかもあらゆる経験から独立しているという意味において真にアプリアリな認識であり、それによって初めて物自体の本質についての認識を得ることが可能になるとされる(KF, S. 41—43)。オットーが自らの「宗教的アプリアリ」として規定した能力は、こうした理念的・直接的認識にほかならない。だがオットーによれば、フリースを介したこうしたアプリアリ概念は、あくまでも形式的な形而上学に過ぎず、それ自体としては何ら具体的な宗教を構成するものではない(KF, S. 73, 83)。というのも、そこには理性の実践的側面から受け取る内容 (Inhalt) としての「感情」が必要とされるからである(KF, S. 73, 75)。

フリースによれば、時間的・空間的に制約された自然的世界に身を置く我々にとって、アプリアリな認識としての直接的認識は肯定的な概念においてもたらされるのではなく、むしろ否定的な形でのみもたらされるものとされ

る。それは「感情」における判断力にほかならず、概念的・論理的判断力とは対立する、カントのいわゆる「美的判断力」と同義のものとして規定される (KF, S. 75, 113)。自然的認識としての「知識」と理論的認識としての「信仰」とを統合する認識の第三の性質としてのフリースのいわゆる「予感」(Ahnung)とは、こうした意味における「感情」とほぼ同義のものである (KF, S. 82—83)。

以上のような、フリースを介してのオットーの「宗教的アプリオリ」の要請は、トレルチとほぼ同様の問題意識に根差すものとして捉えることができる。トレルチもまた、心理学的・経験的事実に対する評価及び妥当性の基準としての「宗教的アプリオリ」概念を要請したことはよく知られている⁽¹³⁾。したがって、「宗教的アプリオリ」が「学」としての宗教学の成立根拠をも基礎づけているという点では、両者が企図した「宗教の基礎づけ」は、第二義的には「宗教学の基礎づけ」としての意味をも担っていたと言えるであろう。オットーとトレルチのこうした認識関心の親近性は、シュライエルマッハーとの対比における両者の同時代性^{II}地平性を浮き彫りにしている。とはいえ、夙に指摘されてきたように⁽¹⁴⁾、要請された当のアプリオリ概念そのものに関して言えば、フリースを介したオットーのアプリオリ概念が心理学的なものであるのに対し、トレルチのアプリオリ概念は本来のカント的な超越論的性格により近いものとして見なされ得るといふ点で、両者の見解にはかなりの隔たりがあると云わざるを得ない。そのことは、形式としてのアプリオリの叙述よりも、内容としての「体験」・「感情」の記述に強調点を移行させたオットーの『聖なるもの』における非合理主義的な立場の中に、より明瞭に看取することができる。

既に触れたように、オットーがフリースのカント解釈から継承したのは、その合理的な「宗教的アプリオリ」の能力と「予感」の概念であった。前者のアプリオリな能力が普遍的可能性たる「素質」として継承されたことについては既に触れたが、後者の「予感」概念もヌミノーゼの体験及び感情、あるいは「預覚」(Divination)として継承され

るのである。とはいえ、もとより両者は明確に峻別されるものとして把握されているわけではなく、むしろ発現の能力としての「素質」と認識の能力としての「預覚」とは、相即的な関係にあると言つてよい。したがつて、「預覚」も「素質」と同様に、あくまでも可能性としての普遍的能力とされるのである(DH, S. 178)。さらにここでは、ヌミノーゼの体験及び感情は、「非合理的であつて、概念では説明し得ないもので、ただ体験された心情において喚起される特殊な感情反応によってのみ示唆され得る」(DH, S. 173)。したがつてヌミノーゼの体験は、一方では対象の非合理性によつて喚起されるという点で本質的に客体的な性格のものであるとされながらも、他方でそれはアプリオリな「素質」から現出するものとされるといふ点で(DH, S. 173)、体験それ自体の妥当性は—そうした客体的契機によつてではなく—やはり主観内在的な契機によつて基礎づけられているのである。

だが、ここで見逃してはならないのは、ヌミノーゼの感情がアプリオリな能力としての「素質」の実際的な発現とされ、しかもそうした能力は、何らかの非合理的な対象的契機によつて喚起されるものであるとされるならば、それは明らかにカント的な意味での超越論的機能を失つたものとならざるを得ないという点である。すなわち、そこで語られるヌミノーゼの体験の言わば「可能性の条件」は、経験的な認識能力それ自体に関するメタ・レヴェルでの解明ではなく、経験的な対象に喚起される限りでの認識であるという点で、それはもはや、超越論的性格のものから経験的な性格のものに変質しているのである。ここに⁽¹⁵⁾は、内容的・非合理的なものとしての「体験」を形式的・合理的なアプリオリによつて基礎づけようとしたオットーの論理的破綻が浮き彫りにされている。言うまでもなくこうした破綻は、予てより精神科学の方法論に付随してきた法則定立と個性記述の分離というアポリアの一断面以外のものではない。とはいえここでのオットーの場合には、フリース受容の変化という独自の問題がその背後にあるように思われる。すなわち、アプリオリな能力としてのフリースの合理的な「予感」概念を継承したオットーは、より具体的な宗

教現象への関心を高めるにつれて、フリースの直接的な受容から再びシュライエルマッハーの非合理的な「感情」概念の批判的超克へと向かい、それによって「感情」の能力としてのアプリオリな「素質」も、フリース的な形式主義の性格を放棄せざるを得なくなったのである。⁽¹⁶⁾したがってここでは、先に触れたような、図らずもオットーがシュライエルマッハーの宗教の基礎づけに対して指摘した問題が、オットー自身に対しても指摘されなければならない。すなわち、オットーにおける「宗教的アプリオリ」としての「素質」もまた、結局は一種の人間学的な心理機能たる普遍的な「装備」としての資格しか持ち得ないものである。先に指摘したように、確かにオットーは、宗教の哲学的基礎づけという問題意識に関しては明らかにシュライエルマッハーとは異なった地平に立っていた。だが、その心理主義的な基礎づけという問題解決の手續に関しては、やはりシュライエルマッハーと同じパラダイムに立っていたことは否定できないのである。こうして、シュライエルマッハーにおいても、また彼を批判的に継承したオットーにおいても、「感情」あるいは「体験」によるその心理主義的な基礎づけは、本来のカント的な意味での超越論的・合理主義的な性格を放棄することによって、初めて可能となったと言わざるを得ないのである。

四 「意味」による宗教の基礎づけ——パウル・ティリッヒの宗教理論——

(1) ティリッヒのオットー批判

オットーと同様にティリッヒもまた、ルター派的信仰とドイツ観念論の伝統を自らの思索の出発点としている。⁽¹⁷⁾したがって、ティリッヒがオットーの宗教理論から大きなインパクトを受けていることについては然して不思議はない。とはいえ、一世代ほどの年齢の差がある両者の間には、第一次世界大戦を介してのドイツの社会的・思想的状況

の変容という事態が横たわっており、そのことは、オットーとティリッヒの思想的方向性を分かつ決定的な動因となっていると言っても過言ではない。以下では、ティリッヒの「意味」による宗教の基礎づけを、そうした思想的・学術状況の変容との連関に注目しながら検討することにした。

そうした課題にとってまず注目に値するのが、オットーの『聖なるもの』に対するティリッヒの批判的見解である。「ルドルフ・オットーにおける『聖なるもの』の範疇（“Die Kategorie des ‘Heiligen’ bei Rudolf Otto”）なるタイトルの下で一九二三年に発表した短い論評の中で、ティリッヒは、『聖なるもの』の副題、すなわち「神的なるもの」の觀念における非合理的なもの及びその合理的なものとの関係について」という副題の、前半部分に関してはその分析を高く評価しながらも、後半部分に関しては未解決の問題が残されているとする。ティリッヒは一方で、オットーの現象学的方法が価値の領域に入り込むことは不可能であるとしてその限界を指摘しながらも、他方で彼は、「聖」をアプリオリな範疇としたオットーの見解を評価する。しかし同時にティリッヒは、宗教的アプリオリが無媒介に他のアプリオリと並存することはあり得ないとする立場から、内容としての「絶対他者」と他の意識の諸形式との間に明確な連関が存在しなければ意識の統一性は破綻してしまうとして、宗教と他の精神的機能との並存状況を容認するようなオットーの見解を批判する。そこでティリッヒが宗教的アプリオリとの本質連関を表現する概念として提示するのが、彼のいわゆる「無制約的なもの」（*das Unbedingte*）なる概念にほかならない。ティリッヒによれば、この概念は合理化の図式ではなく、聖それ自体の本質要素である。したがって「無制約的なもの」は、「単に図式化によるアプリオリなものではなく、むしろ本質連関によってアプリオリであり、あらゆる価値意識、あらゆる精神的現実を基礎づける要素」とされるのである（Ⅲ, S. 185）。

あらゆる精神的諸形式を本質要素（Ⅱ内実）たる「無制約的なもの」によって基礎づけるこうしたティリッヒの立

場は、そのまま彼のいわゆる「文化の神学」の根本テーゼに連結するものである。すなわち、文化的諸形式もまた、「内実」たる「無制約的なもの」に基礎づけられるものとして把握されることによって、文化と宗教、形式と内実とをそれぞれ独立した人間の精神的機能としてではなく、むしろ両者を統合的に解釈する方が切り開かれるのである。

以上のようなティリッヒの文化神学的なプログラムを見る場合に看過し得ないのは、そこでの根本動因ともなっている当時のドイツの混沌たる社会的・思想的状況である。一九二〇年代のドイツでは、第一次大戦の敗戦を契機に一挙に顕在化するに至った既成の価値秩序の崩壊によって、既に世紀転換期から潮流を成してきたさまざまな精神運動が一段と興隆を呈するようになっていた。オカルティズム、フェルキッシュ運動、神智学といった一連の精神運動の代替宗教的な性格は、キリスト教会、とりわけプロテスタント教会からの国民の難反という事態をそのまま反映するものとして捉えることができる。さらに学知のレヴェルにおいても、それ以前の新カント主義的な合理主義に対抗する形で、生の全体性を希求する広義の生の哲学あるいは表現主義的な潮流が、アカデミズムの全面に浮上するに至るのである。⁽¹⁸⁾

自ら従軍牧師として大戦に参加し、殺戮と破壊が日夜繰り返される戦場での悲惨な現実の中で既成の文化的価値の崩壊を予感していたティリッヒが、やはりこうした潮流に同調していったのも容易に領けるであろう。ティリッヒにとって、宗教を特殊領域として要求することで科学とのあらゆる対立を払拭しようとするカント主義的なプロテスタント神学の目論みは、もはや逃避以外の何ものでもなかった (K. S. Löw)。彼にとって重要なことは、新カント学派の如く、宗教を自然科学や他の精神的・文化的諸領域とは異なった特殊領域 (Sondergebiet) として基礎づけることなどではなく、むしろ人間の意味意識 (Sinnebewusstsein) の統一性についての哲学的定式化を試みることを通して、

文化的諸領域の自律化によって生じる真理観・価値観の相克を克服することだったのである。そうしたティリッヒの問題意識は、独自の学問の分類によって自らの「文化の神学」の構想を展開・補強しようとする彼の試みの中に明瞭に窺うことができる。大戦帰還後のティリッヒの最初の著書が『諸学の体系』(Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, 1923)と題された学問論であったことは決して偶然ではない。精神科学 (Geisteswissenschaften) の理念そのものを彼自身の宗教の理念によって、すなわち「無制約的なもの」あるいは「意味」概念によって基礎づけるというそこでの試みも (I, S. 227-228)¹⁹、やはり非合理主義的な潮流を背景とした、学知の世界観への転化という思潮の中で醸成されてきたものだったのである。

(2) 「無制約的な意味」による宗教の基礎づけ

ティリッヒにおける宗教の基礎づけの手續きについて見ていく前に、ここです、彼自身の規定による精神科学の方法論について一瞥しておく必要がある。というのも、そこでの方法論が、同時にそのまま彼の宗教哲学における方法論としても機能しているからである。その方法論とは、彼のいわゆる「超論理的方法」(die metalogische Methode)なる立場にはかならない。それは直観的・力動的に形成された批判的方法とも言うべきものである。すなわちそれは、合理的な諸形式が保持されているという点では論理的であるものの、諸形式における生ける内実(=無制約的なもの)の把握、及び個別的・創造的な規範付与という両契機において、純粹に形式的なものが克服されているという点では超論理的とされるのである (I, S. 313)。ここからは、カント及び新カント主義と、当時興隆しつつあった現象学との対決・止揚を通して、自らの方法論の構築を目論みるティリッヒの姿勢が窺われる。すなわち彼にとって、批判的方法は(意味)形式に対しては適切であるものの、(意味)内実(Sinngehalt)を看過してしまふものである (I, S. 308)。一方現象学的方法は、批判主義におけるような単なる形式的なアプリアリではなく、生き生きとした直観的な

アプリアリを有するもの (I, S. 309)、批判的な基準を欠き、意味原理と意味対象との区別の可能性を失うという欠点を持っている (I, S. 327)。両者の止揚を目指す超論理的方法是、実在を貫徹する形式と内実 (＝無制約的な意味) との弁証法を「超論理的本質直観」(die metalogische Wesensschau) によって把握するのである。

形式と内実との内的な力学を直観する以上のような方法的な前提からティリッヒが導出した見解は、以下のようなものである。すなわち、精神が個々の意味形式とその統一に向けられている場合には人間は文化と関わっており、また精神が無制約的な意味、つまり意味内実に向けられている場合には人間は宗教と関わっている、という見解である。そうした事態を彼は、「宗教とは無制約的なものに向かう精神の方向であり、文化とは制約的な諸形式に向かう精神の方向である」というテーゼによって (I, S. 320)、さらに宗教と文化の相互内在性をより明確にするために、「文化は宗教の表現形式であり、宗教は文化の内容である」というテーゼによって描写している (I, S. 329)。

以上のようなティリッヒの認識論的・方法的な前提は、ここでの主題である宗教の基礎づけの問題にそのまま直結している。ティリッヒによれば、超論理的方法においては、従来の宗教哲学における宗教の基礎づけ、すなわちその真理性の問題に関する根本的欠陥でもあった、経験的宗教とその真理性との乖離あるいは二元論は克服される。というのも、「宗教の真理性についての問いは、無制約的な意味へ向かう方向性としての宗教という超論理的な本質把握によって答えられるからである。すなわち、「無制約的なもの」を前提とした上で「無制約的なもの」の把握を目指す超論理的方法においては、「本質への問いと真理への問いは一つ」だからである (I, S. 327)。「無制約的なもの」の確実性は、その前であらゆる懐疑が消え去り、しかも自らは懐疑の対象には成り得ないような、基礎づけ的な確実性 (die fundierende Gewissheit) にほかならない。「したがって、宗教の対象は単にレアルであるのみならず、あらゆる実在規定の前提 (die Voraussetzung aller Realitätssetzung) である」(I, S. 327-328)。「無制約的な意味を求め

る存在としての人間」という見解を擁するティリッヒは、こうして宗教の真理性を、人間の普遍的・斉一的な存在論的構造として基礎づけるのである。したがって、ここではさらに、こうした實在規定の前提としての「無制約的な意味」なる概念によって含意されているところの内容が検討に付されるべきであろう。

そもそも、ティリッヒが自らの宗教哲学の鍵概念として「意味」を用いた背景に、真理観・価値観の相克による必然的な帰結としての人間の意味意識の破壊という事態に対する、彼自身の深刻な危機意識があることは疑えない。とはいえこの概念の含意するものは、ティリッヒの思索の内に突然浮上してきたものだけでなく、第一次大戦以前の彼自身のシェリングを中心としたドイツ観念論研究において既に胎胚していたものである。

ティリッヒは一九二二年に発表した論文「カイロス」(“Kairos”)において、「無制約的なもの」の概念について次のように述べている。「無制約的なものは一つの性質 (Qualität) であって存在ではない。たとえ我々がそれを『神』、『存在自体』、『善自体』、あるいは『真理自体』と呼ぼうとも、あるいはそれらとは別の名を与えようとも、それは我々に究極的に、したがって無制約的に関わっているものを特徴づけているのである」(W, S. 9)。ここからも、この概念がキリスト教的西洋の思想伝統において「第一原理」あるいは「神」として語られてきたものに相当するものであることは明らかである。だがティリッヒは同時に、神の対象化・実体化を招くような神概念・宗教概念を徹底的に退ける (I, S. 36)。もちろん、そうした形而上学的な神理解に対する否定的な態度は、何もティリッヒにのみ特徴的であるというわけではなく、むしろカント以降、さらにヘーゲル以降の自由主義的プロテスタンティズムの伝統における本来的な傾向性にほかならなかつたと言える。とはいえティリッヒは、リッチュル学派における如く倫理的要請に訴えたわけでもなければ、トレルチヤオットーのように認識のアブリオリテートを措定したわけでもない。彼は神の存在についての存在論的議論を退ける一方で、明らかにドイツ観念論、とりわけシェリングに多くを負っている

のである。⁽²⁰⁾

たとえばティリッヒは、一九一二年の『シェリングの哲学的展開における神秘主義と罪意識』(Mystik und Schuld-beurteilung in Schellings philosophischer Entwicklung) において既に、シェリングの「あらゆる実在の究極的な根底」としての「無制約的なもの」の概念を引用している。それは「それ自身を通して、すなわちその存在を通して思考され得る何か、略言すれば、それが存在と思考の原理において一致する限りにおいてのみ思考される何か」とされる(1, S. 35)。ここからも、存在と思维、主観と客観といったすべての二元論的対立を包含するもの、あるいはその前提となるものとしてのこうしたシェリングの「無制約的なもの」の理解を、ティリッヒがほぼそのままの形で継承していることが推察できよう。さらにティリッヒの「無制約的なもの」の概念は、そうしたいわばスタティックな性格のみならず、より力動的・生成的な性格をもシェリングから継承している。すなわちそれは、「無制約的なもの」における弁証法的契機の継承である。そのことは、ティリッヒがこの概念を形容する際に、「根底」(Grund) 及び「深淵」(Abgrund) なる表現を用いることによって、神概念における両契機の弁証法的性格を認めていることから明らかである(1, S. 335)。

以上のような点からも窺えるように、ティリッヒは神的契機の超越的性格そのものは失わずに、しかも同時に対象的・超越主義的なニュアンスを遮蔽するために、「意味」の概念によって、その「内在的超越」なる性格を描き出そうとしたと言えるであろう。確かに、こうして彼が、「無制約的なもの」の概念を「意味」概念と同義のものとして捉えることによって神的契機を内在化させた背景には、新カント学派やディルタイ解釈学、あるいはフッサール現象学といった当時のさまざまな哲学的諸潮流において「意味」概念が前面に浮上してきたという事情があることは否定できない。⁽²¹⁾ とはいえその含意するところはやはり、シェリングを継承したティリッヒの「神論」において醸成された

ものとして見るべきであらう。

このように、ティリッヒにおける「意味」による宗教の基礎づけは、従来のキリスト教的救済観がもはや説得力を失い、超越者を超越者として語ることも不可能となった今世紀初頭の思想的状況の中で、尚且つ超越者を招来しつつもそれを内在的な理念によって正当化しようとする試みであったと言うことができる。言うまでもなくそうしたティリッヒの試みは、オットーにおけるような認識論的アプリアリによる基礎づけとはかなり性格を異にするものである。その体験あるいは感情の「素質」による基礎づけと比較すれば、「内在的超越」としての「無制約的な意味」によるティリッヒの基礎づけはむしろ、はるかに反近代的な性格を帯びていると言わざるを得ない。彼のアメリカ移住後、「無制約的な意味」が「存在」に、また『無制約的なもの』に向かう精神の方向としての「宗教」が「究極的関心」に取って代われ、両者のニュアンスにある程度の変化が生じたことは否定できない。とはいえ、その基本的な見解にはほとんど変化が見られないという点では、こうしたことはアメリカ移住後のティリッヒの宗教思想についても言い得ることなのである。

五 オットー及びティリッヒの宗教理論の受容

以上見てきたようなオットー及びティリッヒの宗教理論が、今世紀の宗教学に対して多大なインパクトを与えたことについては、冒頭でも述べた通りである。巨視的に見れば、オットーの宗教理論が、いわゆる宗教現象学派を中心として積極的に継承されていったのに対し、ティリッヒの宗教理論、とりわけその「究極的関心」概念は、主に社会科学の宗教研究における概念規定をめぐる問題の中で継承されていったと言える。以下ではこうした両者の継承の

プロセスを検討することによって、それぞれの系譜の連続性と非連続性とを明らかにしたい。

(1) 宗教現象学におけるオットーの受容

近代宗教学史におけるオットーの宗教理論の位置付けについては、既に多くの指摘がなされてきた。その中でも特に、基本的にオットーの立場を継承すると目される、いわゆる「宗教現象学派」や「理解の宗教学」に属する人々にとって、例えばヴァッハ(J. Wach, 1898—1955)にとってそれは、主観主義的宗教学から客観主義的宗教学への転換を成し遂げたものとして⁽²²⁾、あるいはメンシンク(G. Mensching, 1901—1978)にとってそれは、啓蒙主義的宗教学から「理解の宗教学」への転換を成し遂げたものとして⁽²³⁾、それぞれ高い評価を受けて位置付けられている。だが、フラッシュ(R. Flasche)らのやや立ち入った分析が明らかにしているように、オットーとその後の現象学派との内的連続性には、そうした側面だけには留まらない、いくつかの特徴が認められることも事実である。

フラッシュによれば、ヴァイマル期の宗教学においては以下に述べるような特徴が見られ、しかもそうした思考モデルは、多かれ少なかれオットーの『聖なるもの』の影響によるものとされる。⁽²⁴⁾ すなわちそれは、宗教体験あるいは宗教的感情を、研究対象のみならずその認識原理にまで高めるような体験主義的・心理学主義的性格、また、宗教の原像(Urbild)―模写(Abbild)シエマを設定するような有機体モデル、さらには研究者としての宗教的天才性の要求といった特徴である。確かに、こうした特徴はすべて『聖なるもの』のオットーにおいてはとりわけ顕著であり、彼がヴァイマル期の宗教学における体験主義的パラダイムを切り開いたことは疑えない。とはいえ、オットーと現象学派との類似性に関するこうした指摘のみでも、両者の間にある微妙な差異が見逃されてしまう恐れがあるということもまた否定できない。

本稿での関心にとって見逃し得ないのは、宗教の基礎づけの問題をめぐる、オットーとその後の現象学派との決定

的な相違である。宗教の基礎づけは、オットーにおいては普遍的・斉一的な「素質」として、アプリアリな能力として捉えられていた。しかし一方で、ディルタイ的な生の哲学の認識枠組みに立脚する現象学派においては、そうした普遍項が立てられるにしても、それはオットーにおけるようなアプリアリな能力として語られたわけではない。むしろそこでは、そうしたオットーの言わば哲学的基盤は等閑視される一方で、宗教にとつての自律的なカテゴリーとしての「聖」概念のみが半ば実体化され、継承されていったのである。換言すれば、レーウやヴァッハといった初期の現象学派における宗教学の理念は、そうした「聖」概念の抽出による宗教の自律性の確信によって支えられていたのである。彼らが企図した宗教学の体系的基礎づけは、こうしたオットーからの部分的受容を経ることによって、初めて可能になったと言えるであろう。ここには、認識論におけるカント主義から生の哲学への推移という、ティリッヒがオットーと一線を画す要因ともなった思潮の変容と同様の事態が存している。さらにここには、近代宗教学がその成立当初から内包する一種のディレンマ、すなわち「他の精神的—文化的領域とはまったく異質なものとしての宗教」という形での「宗教の基礎づけ」と、そうした宗教を「学的に了解しなければならぬ」という近代学的知の要求に従おうとしてなされた「宗教学の基礎づけ」という二律背反的な問題もまた、浮き彫りにされているように思われる。

(2) 機能主義的宗教学論におけるティリッヒの受容

以上のように、宗教及び宗教学の自律性を擁護する宗教現象学においてオットーが受容・継承されたのとは対照的に、ティリッヒの宗教学論は、主に今世紀半ば以降の社会学や人類学における機能主義的な宗教研究において積極的に受容されていった。そうした経緯の背景には、ティリッヒのアメリカ移住後、その中心概念が「無制約的なもの」から「究極的関心」へと変化し、一意図せずして「機能的性格を色濃く内包することになった」という事情が存する。

したがってここではまず、彼の「究極的関心」概念の性格を一瞥しておく必要がある。

一九三三年にナチ政権によって故国ドイツを追われ、アメリカに移住したティリッヒは、自らの関心をより内面的な方向へ、すなわち社会の救済から個の救済へと転換させる。⁽²⁵⁾ 宗教社会主義運動の挫折と実存主義への共感という彼の思想的方向性の変容は、そうした事情をよく物語っている。⁽²⁶⁾ したがって、そうした認識関心の変化に伴って、ドイツ時代の「無制約的なもの」の概念の発展形態としての「究極的関心」概念もまた、より実存主義的・心理学的な性格を内包するようになったことは言うまでもない。そのことは、「関心」“concern”という表現を「実存的」(existential)な性格を有するものとして提示する彼自身の言葉からも明らかである。あるいはそのことは、ティリッヒのアメリカでの名声を—しかも実存主義者としての名声を—決定的なものとした『存在への勇氣』(The Courage to Be, 1957)において、彼が「存在自体」(Being-itself)によって「受け入れられていることを受け入れること」(acceptance)を「存在への勇氣」として語っていることから窺われる。⁽²⁸⁾ とはいえ一方で、「無制約的なもの(意味)」の発展形態としての「存在自体」が、やはりあらゆる信仰及び宗教の根拠として語られているということも、こうした言明から容易に察し得るであろう。概念が異なり、その意味内容も明らかに異なったトーンを内包するようになったアメリカ移住後のティリッヒにおいても、宗教さらには人間の存在基盤をも「内在的超越」なる契機に求める彼の視点そのものには、決定的な変化は見られないのである。

ところで、ドイツ時代には必ずしも大きなインパクトを与えたとは言えないティリッヒの—「無制約的なもの」をキー・タームとした—宗教理論が、⁽²⁹⁾ アメリカにおいて広範な影響力を獲得するに至った要因としては、第二次大戦後の実存主義的ムードの浸透という要因と、⁽³⁰⁾ エリート層を中心とした今世紀半ばの「宗教回帰」という要因を指摘することができる。⁽³¹⁾ だが、そうした言わばアカデミズム外的な影響力とは別に、学的なレベルで見ると、とりわけ彼

の「究極的関心」が機能主義的な宗教研究において影響力を持ち得た要因として、以下のような点を指摘することが可能であろう。まず第一に、この概念がその実存主義的ニュアンス故に、「聖」概念のような実体的性格を含まないものとして、すなわち機能主義的な概念として捉えられたということが挙げられる。⁽³²⁾ またこの概念が、「文化としての宗教」という社会科学的な宗教研究の視座を、理論的に補強し得るものであったからという事情も無視できない。⁽³³⁾ さらに今世紀半ば以降の、ヨーロッパを中心とした宗教の個人化という宗教的状况の中で、これがそうした状況に對する適合的な宗教概念として採用されたという事情も指摘することができよう。いずれにせよそうした場面では、ティリッヒが本来的に含意していた超越的な契機はほとんど看過、あるいは意識的に排除され、とりわけ「作業仮説」的概念として、受容・継承されていったのである。

六 結語

以上において、オットー及びティリッヒの宗教概念を、主にその基礎づけの手續きに注目しながら検討し、さらにそれぞれの継承・受容による変容の様態を瞥見してきた。ここで再びそれを確認すれば、オットーにおいては、宗教の本質は個人の「体験」及び「感情」の領域に求められ、さらにその基礎づけは、普遍的・自律的な「素質」として捉えられた。一方のティリッヒにおいては、「無制約的な意味を求める存在としての人間」という見解から、宗教の本質の問題と真理の問題とが同一化されていた。こうして両者は、宗教の本質を人間の個人的な「精神」の在り方に求めるといふ点では等しく観念論的な伝統を踏襲しながらも、宗教の基礎づけに関しては、前者は人間の主観「内在」的な契機に、後者は精神の基盤たる「内在的超越」の契機にそれを求めていったのである。

だが、両者の宗教理論の継承過程においては、そうした言わば実体主義的な発想に基づく基礎づけは極力回避されることになった。例えば宗教現象学においては、認識論的アプリアリの設定のみならず、次第に体験主義的な立場そのものが退けられ、その認識目標は研究対象とする当の信仰者にとっての「意味」に帰せられることになるのである⁽³⁴⁾。また一方で、社会科学的な宗教研究においては、データを駆使することによって客観的に妥当な認識が標榜されるに至った。両者は今世紀後半における宗教学の方法論的展開の中で対極的な位置を占めることになって、宗教学の内部に表面的な二極分化を招来することになり、しかもそうした方法論的な対立は、今日の宗教学においても尚も未解決の問題として残されているのである。

一方で、本稿の冒頭でも触れたように、今日の科学基礎論、とりわけ批判的合理主義やネオ・プラグマティズムにおいて、あらゆる知の究極的な正当化や基礎づけの不可能性が叫ばれている。言うまでもなくそうした主張は、宗教学的認識に対しても向けられるべきものである。そうした反基礎づけ主義の立場からすれば、本稿で検討してきたようなオートーやティリッヒらの本質主義的―普遍主義的な基礎づけのみならず、科学主義的自己同定に固執する客観主義的立場や、―それと表面的には対立しながらも論理的には客観主義という同一の構造に根差している―上で触れた言わば当事者主義的な立場でさえもが、既にその正当化の基盤、すなわち認識のアルキメデスの点の探求を放棄せざるを得ないのである。

言うまでもなく、宗教学が自らの「相対的自立性」に立脚している限り、その独自の認識関心もまた確保されて然るべきであろう。とはいえ、それがやはり一つの近代的学知であり、また認識形態である限り、そうした今日的な科学基礎論的な議論を避けて通ることとできないであろう。今日的な宗教学に要請されているのは、もはや主―客図式に則った対象構成とその忠実な再構成としての論証の正当化といったものではなく、むしろ自らの認識関心とその歴

史的制約性への反省とに基づいた、より主体的・倫理的な認識活動であるように思われる。⁽⁹⁵⁾

註

※オットー及びナットドの主要キヤムーンとその略記は以下の通り。

R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen, 1904, 1929³ (NR ヲ略記)。

Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen, 1909, 1921² (=KF ヲ略記)。

Das Heilige, Über die Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917, Verlag C.H. Beck, München, 1991 (=DH ヲ略記)。

P. Tillich, *Gesammelte Werke, Evangelisches Verlagswerke, Stuttgart*, Band 1, 1959, K, 1967, X, 1968, M, 1971. (それぞれ巻数ヲ略記)。

(1) *Journal of the History of Ideas*, D.L. Pals. "Is Religion a sui generis phenomenon, *Journal of the American Academy of Religion*, LV/2, pp. 259-282.

(2) 今日の文脈においては、特に以下のような立場が影響力を持っている。例えば、論理実証主義に対するプラトニズムの論駁「トウワケクワン」(W. V. O. Quine)の「知識の全体論 (holism)」のテーゼ及び「自然化された認識論 (Epistemology Naturalized)」のテーゼは、一方では従来のノトミズムの「素朴実在論的な論理実証主義に対する強力な批判」であるとともに、他方では伝統的な形而上学的アプリアオリ主義に対する根本的な論駁としての意味を担っている。この点については次の論文を参照。W・V・O・クワイン、飯田隆訳『論理的観点から』、勁草書房、一九九二年(=From a Logical Point of View: *Nine Logical Philosophical Essays*, 2nd, Harvard Univ. Press, 1980.)、伊藤春樹訳「自然化された認識論」(『現代思想』一九八八年「青土社」所収)(=「Epistemology Naturalized」 in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia Univ. Press, 1969) また「R・ローター、野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』、産業図書、一九九三年(= *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press, 1979). 又、この「素朴実在論的な論理実証主義の立場から」はH・ヤン・ア・秋原能久訳『批判的理性論考』、御茶の水書房、一九八五年(= Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1968.)を参照。

- (3) E・トレルチ『トレルチ著作集8』、堀・佐藤・半田訳、ヨルダン社、一九八四年、一八五—二二二頁。
- (4) 例えばG・メンシング『宗教学史』、下宮守之訳、一九七〇年、創造社、四四—五五頁を参照。
- (5) E・トレルチ『トレルチ著作集9』、芳賀・河島訳、ヨルダン社、一九八五年、三七—一頁。なお、近代的な宗教経験概念については、以下の論稿における詳細な検討を参照のこと。深澤英隆「敬虔主義と近代宗教経験概念の『起源』」、『東京大学宗教学年報X』、一九九二年、一一三—一三三頁。
- (6) 19C及び20Cのフロスタント神学におけるカント哲学の受容については次の論文を参照。F. Wagner, "Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik—Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts", *Neue Zeitschrift für systematisch Theologie und Religionswissenschaft*, B. 27, 1985, S. 25-41.
- (7) J. Wach, *Religionswissenschaft*, Leipzig, 1924, S. 168—199.
- (8) F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1967, S. 50.
- (9) 新カント学派の一般の特徴については以下を参照。J. Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, Freiburg, 1924, S. 1-16. また、新カント学派興隆の思想的背景については、以下を参照。九鬼一人『新カント学派の価値哲学』、弘文館、一九八九年、一一頁。
- (10) R. Otto, "Rückblick", in F. Schleiermacher, op. cit., S. 208—209.
- (11) キッターは「カント—フリーメの宗教哲学」の中で、現代の宗教哲学が、「自然のカテコリー」と併存し、その自立性・受容性及び重要性をめぐってそれらと同等な「宗教的メンリオリ」「宗教的カテコリー」を求める必要性を強調している。cf. R. Otto, KF, S. 4.
- (12) この点については、R. Schinzer, "Rudolf Otto—Entwurf einer Biographie", in E. Benz (Hrsg.) *Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und Theologie heute*, Leiden, 1971, S. 13.; H.W. Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin, 1969, S. 34—35.
- (13) E・トレルチ『トレルチ著作集1』、森田・高野訳、ヨルダン社、一九八一年、二二六—二二八頁。
- (14) K. Bornhausen, "Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Band 139, 1910, S. 193—206. また、Sören Holm, "Apriori und Urphänomene bei Rudolf Otto", in E. Benz (Hrsg.), op. cit., S. 71—83.

(15) この点は S. Holm, op. cit., が既に指摘してきたところである。ホルムによれば、オットーのアブリオリは経験に先立ち、それを規定するものではなく、それ自身が意識的現実の中で見いだされるものであるという点で、それはアブリオリなものではなくアポステリオリなものであり、また形式的なものではなく質料(実質)的なものであるとされている。

(16) フリースの「予感」概念とシュライエルマッハーの「感情」概念の受容をめぐるオットーの微妙な揺れは、『自然主義的世界観と宗教的世界観』から『聖なるもの』にまで至る、オットーの宗教哲学的著作における強調点の推移から明らかに見て取ることができる。すなわち、『世界観』においてはシュライエルマッハーの「依存感情」を継承しながらも(NR, S. 30—31)、『カントーフリース』においては明確にフリース的な立場からシュライエルマッハーを批判し(KF, S. 8—10)、『聖なるもの』においては、フリース的な立場からと言うよりも、歴史的宗教に対する「現象学的」関心から、やはりシュライエルマッハーの「感情」概念の超克を目指していると言える。

(17) ティリッヒの生涯に関しては以下の著書を参照。W & M・パウク『パウ・ティリッヒ——生涯』、田丸徳善訳、ヨルダン社、一九七九年。

(18) ドイツ・ウマイマル期における非合理主義的潮流については以下の著書を参照。K・ゾントハイマー『ワイマル共和国の政治思想』、河島幸夫・脇圭平訳、ミネルヴァ書房、一九七六年、三三一—四六頁、四九—五四頁。U・リンゼ『ワイマル共和国の予言者たち』、奥田隆男他訳、ミネルヴァ書房、一九八九年、一一—一六頁。

(19) J.L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*, Harper & Row, 1965, pp. 123.

(20) A. Thatcher, *The Ontology of Paul Tillich*, Oxford Univ. Press, 1978, pp. 80.

(21) J.L. Adams, op. cit., pp. 56—57. もちろん、ティリッヒにおける「意味」及びそれに関連する概念群の使用が、ドイツやフッサールなどからの影響によるものであることは十分に考えられ得る。例えば、ティリッヒ自身も強いインパクトを受けたフッサールの『論理学研究』とりわけ第二巻における「意味意識」(Bedeutungsbewusstsein)、「意味充実」(Bedeutungserfüllung)、「意味内実」(Bedeutungsgehalt)とびつた一連の概念群がその用法から見て、ティリッヒに何らかの示唆を与えていると考えることは十分に可能であると思われる。E・フッサール『論理学研究』、立松弘孝他訳、みすず書房、一九七〇年、参照。

(22) J. Wach, op. cit., S. 202—203.

- (23) メンシング『宗教学史』九九—一〇八頁。
- (24) R. Flasche, "Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit", in H. Cancik, *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf, 1982. S. 261—276.
- (25) バウク前掲訳書、二六九頁。
- (26) 田丸徳善「実存主義と社会主義のあいだ—P・ティリヒの場合—」、『実存主義』八六号、一九七九年、実存主義協会、八七—九一頁。
- (27) P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, The Univ. of Chicago Press, 1951, pp. 12.
- (28) P. Tillich, *The Courage to Be*, Yale Univ. Press, 1952, pp. 175.
- (29) 例えは一九三〇年に著された宗教学の概論書であるが、ティリヒは僅か半ページで紹介されたことが過ぎた。
- G. Niemeyer, *Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart*, Stuttgart, 1930, S. 130.
- (30) 田丸前掲論文、八八頁。
- (31) S. Mews, "Paul Tillich and the Religious Situation of American Intellectuals" *Religion*, vol. 2, 1972.
- (32) R・ロバートソン『宗教の社会学』田丸徳善監訳、川島書店、一九七〇年、三六一—三七頁。
- (33) 周知のように、こうした方向性はとりわけ岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一年、において顕著である。
- (34) 藤原聖子「体験的理解の方法の形成と継承」、『宗教研究』、二八五、一九九〇年、七三、八七頁。ここでは認識目標を当事者にとっての主観的意味に置く現象学の立場が、体験主義的立場から変容したものと捉えられているが、レーウの師でもあったクリステンセン (W.B. Kristensen) が、レーウよりも以前からやはりこうした当事者の主観的意味に認識目標を置いていたという事実を鑑みれば (W.B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, trans. J.B. Carman, Martinus Nijhoff, 1960, pp. 13—14) こうした言わば当事者主義的な立場は、古代宗教の文献学的・解釈学的研究の伝統を持つオランダ宗教学現象学の微特的な傾向として捉えることも不可能ではないように思われる。
- (35) ここでの主張が、宗教学に対するネオ・プラグマティズム的な知見の無批判的な導入の促進といった立場のものではないことは断るまでもない。宗教学が独自の認識関心を持つ限り、そうした点については慎重に議論を重ねていく必要があることは言うまでもない。とはいえ、宗教学が自らの立場からもそうした新たな科学的な知見と正面から取り組む必要があるというところは、やはり否定できないように思われる。

書評と紹介

関一敏著

『聖母の出現 近代フォーク・カトリシズム考』

日本エディタースクール出版部
一九九三年、二六八ページ、二八〇〇円

山中 弘

一九世紀から今日までのカトリック世界の中で頻繁に報告されている聖母出現体験の検討を通じて、これらの体験を基にした聖地の形成を発生論的に説明するモデルを構築しようというのが本書の大きなテーマの一つである。著者は主に子供たちに現れたいくつかの代表的な聖母の出現体験を素材にしながら、主観的体験が「推測を越えた社会的現実」である客観的な集合表象となる過程の中で、どのような要素がその過程を推進しているのかを出来事の細部にわけ入りながら細かく分析する。もちろん、本書は、著者の博覧強記ぶりを反映して、これ以外にもスピリチャリズムに関する論稿をはじめ、「社会表象史」という領域や身体や生理のレベルでの象徴の問題、体験者の「帰還」という問題、あるいは宗教現象を記述する際の方法として

の「濃密な記述」という問題など宗教研究のいろいろな領域やアイディアの提起に溢れていて、これらすべてについて触れることは評者の能力を越えている。ただ全体としてみれば、「ひとが超越的な体験に共感をおぼえ、そこに宗教的価値を与えていく条件は何か」という問いが本書を貫く著者の基本的な問題意識だといってよく、本稿でもこの点を中心にして論じたいと思う。

さて、この問いに答えるために素材として取り上げられたのが、ルルド、ボンマン、パリ・バック街、ラ・サレットといういずれもフランスでの四つの聖母出現の出来事であるが、その中でもルルドでの事例がこれらを相互に比較する際の一つのモデルになっている。もともと著者によれば、最初のもくろみはこれら四件の事例をあわせて聖母出現の発生論的モデルを作らずに、ただ一つというが、資料的な理由などからそれをとりあえず諦めており、結果としてルルドのものが常に念頭におかれることになっている。ルルドの出来事は、一四歳の少女ベルナデット・スビルーがマサビエルの洞窟で「何か白いもの」を見たという体験に始まる。しかし、この洞窟に一八回にわたって現れた聖母が直ちにルルドという屈指の巡礼地を生みだしたわけではない。それは、「いくつかのグループの社会的・宗教的立場の違いからくる、さまざまな視点の交錯の中に成立」してきたと考えられ、特に体験者とそれを取り囲む人々（「群れ」という関係が注目されている）。

この体験者と「群れ」という視点は、それ以外の事例の分析

にも重要な意味をもっている。というのも、群れはあくまでも聖母の出現を体験していない人々であり、その彼らが体験者の体験に共感し次第にそれを共有していくという段階は、まさに体験が体験者を離れて客観化する方向に向かうもつとも初発の時期ということになるからである。著者の目は群れといういわば体験の受容者側にも注意深く注がれ、ゴフマンの演劇社会学理論などの援用によって体験者と群れが演者と観客に類比されることになる。観客は演者の演技をただ受動的に眺めているわけではなく、そこに「何らかの方向性と意味を付与」しているという受容者の側の能動性が強調される。ルルドの「物語」も、聖母の出現という「了解困難な出来事」に対して、体験者と受容者が共同で意味を付与する中で構築されていったということになるわけである。さらに、体験の妥当性についても、体験者が受容者との間で作り上げるシナリオをどこまで説得的に演じられるかにかかっていることが指摘される。つまり、その信憑性は体験そのものの内実にあるのではなく、ちょうど演技の信憑性がその演技をどれだけ説得的に演じられるかにかかっているように、体験者がシナリオをどれだけ演じられるかに依存しているというのである。

もうひとつ、著者がルルドの事例から引き出しているのが「媒体」という問題である。ルルドに即して具体的にいえば、洞窟内での泉の出現とベルナデットの大地への接吻と濯水の所作である。それは、ベルナデットの個人的体験が洞窟の群れの介在で次第に共同の体験へと向かう中でその方向をさらに

押し進め、出現した聖母と一般の人々を恒常的に結び付ける役割を果たしているという。しかも、それらはピレネー山麓の水にまつわる民俗の信仰やビゴール地方のマリア崇拜史というフォークロア的地盤を出現体験と接続したという点でも大きな意味をもっていることが指摘されている。

著者はこうした視点を使得って、ボンマンなどのその他の事例との異同を検討し、発生論的モデルの構築に努めるが、本書ではまとまりのある形で提出されておらず、むしろそれを構成する場合の問題点がいくつ指摘されているにとどまっている。それはともかくとして、この近代の聖母出現譚から著者は以下の四つの主題群を指摘している。(一)近代において生きられたフォーク・カトリシズムの民俗的世界観という問題、(二)フォーク・カトリシズム運動のもつ民衆的活力に、教義的な意味づけと組織的な方向性を与えようとしてきた近代のカトリック教会の歴史的試みという問題、(三)一九世紀中葉から飛躍的に発展してきた社会技術上の諸発明との関わりという問題、(四)歴史的、社会的個別性を捨象して構想される一つの宗教的表象の成立過程の記述という問題、である。このうち、著者は(四)の主題群を中心にしながら、(一)～(三)の主題群を含む議論を展開しようとしたという。ラ・サレット事例を除く三つの事例の分析を考えると、それらは「媒体」と「群れ」の発見とも呼ぶべき独自の視点を獲得したという意味で高く評価できる。ただ、モデルが(一)～(三)までの主題群を含みこむことを意図しているとすれば、少し不満も残る。歴史

的、社会的個別性を捨象した発生論的モデルの構築という意欲のためか、取り上げられた聖母の出現体験に歴史的奥行きを与えているはずのフォークの世界と制度的教会の世界とのせめぎあいのダイナミクスがもつと描かれて欲しかったという感じが残ったからである。確かに、例えばルルドの場合のように、ベルナデットの体験をめぐって群れの解釈が教会の解釈と微妙にずれているとの指摘にはそのダイナミズムを感じないでもないが、特に「生きられたフォーク・カトリシズム」はもつと詳しく論じて欲しい問題を含んでいるように思われる。

(二)の主題群は、非常にもろい問題提起である。写真や通信技術などの発展が民衆の心性に跳ね返って、「霊性の映像化」など従来にはなかった宗教的動きが現れるという、近代技術と伝統的な世界観との複雑な影響関係という主題群は大きな可能性を感じた。この主題群は、聖母の出現以外に本書が論じているもう一つの事例であるスピリチャリズムという宗教現象を考える場合に特に興味深い問題を提示している。モールス信号や通信技術の発展に象徴される社会技術の展開が、この運動の語彙や性格と深く関わっているという指摘は重要であるように思う。また、ハイズビル・ロチェスター事件の名のもとに一括して扱われることが多い出来事の中に、霊との通信方法の発展を認め、後者の出来事をまっぴらハイズビルの事件が歴史の意味を与えられたとの指摘も注目に値するように思う。

さて、あまりまとまりなく本書の内容の一端を整理してみたが、ここで一点だけ感じた疑問点を述べてみたい。評者の理解

では、本書での著者のもくろみの中には、集合的表象の形成モデルの構築を通じてデュルケム以来の社会学主義的アプローチと個人の相互作用を中心とした個人主義的なアプローチとの接合を探ってみるという意欲があるように感じた。この意図からすれば、既に指摘した「群れ」の役割の発見は体験の共同化という段階において何が起っているのかを明らかにしたという意味で重要であり刺激的である。また、演者と聴衆の相互作用を通じて演者が「社会的事実」へと「馳せのぼる」というダイナミズムの指摘も同様である。しかし、評者の疑問は発生論的プロセスの一応の終点をどこにおくのかという点にある。体験者と群れの相互作用という段階では、明らかにこのプロセスを閉じることはできないだろう。聖地はまだ発生していないからである。ごく常識的に考えれば、教会の介入と聖母出現の公的な認知という時点でこのプロセスが一応の終着にたどりついたということになろう。しかし、こう考えると、発生が完結する場合にいつも教会の認知が不可欠であるということになり、下からの相互作用よりも教会の判断がこれらのプロセスを完了させる際に決定的な役割を果たすことになる。事実、バット街、ラ・サレットの場合は体験者と群れの相互作用という次元はあまりはつきりせず、ルルドやポンマンも当時の教会のイデオロギーであった「聖母無原罪の宿り」にそれが合致しえたか否かが大きな意味をもっていたようにうけとれる。教会当局の動向と承認は、明らかに聖地発生にとって非常に大きな意味をもっている。もちろん、著者も承認されなかった出現例を検

討することでこの問題を論じ、そこから承認基準として「司牧のリアリズム」と並んで「一貫性」と「放射性」という原則を抽出してきている。ところが、同時に教会の判断にも関わらず巡礼が持続的に生じたことも指摘しており、教会の承認が必ずしも発生論的プロセスを閉じる地点にあると、いいないようにもみえる。どうもその辺がよくわからないのである。カトリック世界において教会当局の承認をえられぬまま現在でもなおたくさんの巡礼を集めている場所があるとすれば、教会の判断は集合表象の形成にとって一つの要素になるにすぎないだろう。逆に、そうでないとすれば、聖地の形成をめぐる発生論的過程において、体験の真偽は体験者と群れとの共同作業の中で生まれた筋書きを、とだけ説得的に演じられるのかという論点と、教会の真偽判断という問題とがどのような関係になっているのか、もう一つはつきりしなくなる。評者の感じた発生論的プロセスの終点という問題は、演者と聴衆の相互作用といういわば下からの個人主義的アプローチと、体験に対する教会当局の判断といういわば上からの外在的枠組がどのように結びつくのだろうかという疑問なのである。プロテスタントの宗教伝統ではこうした問題はあまり主題化されないはずである。この世界でも、マリアに代わってイエスの出現体験がしばしば記録されている。しかし、ここでは体験の真偽を判断して、それを承認したり否定したりする宗教的権威を管理する唯一にして絶対的な組織は存在しない。そのため、体験者と聴衆との関係の中で宗教的表象の形成は論じられ、受容主体が社会的事実を作

り出すという理解はすんなり当てはまるように思える。逆にいえば、カトリック世界では唯一の宗教的権威からの認定が、人々の記憶や体験の範囲を越えて存在する宗教的實在の形成に大きく関わっており、一面ではその組織の普遍性が巡礼地の普遍性を保証しているように思えるのである。もちろん、本書が集合表象の形成のダイナミズムに焦点をあてている以上、発生論的プロセスの終点はそれほど大きな問題ではないかも知れない。しかし、カトリック世界で相互作用論的視角からこの問題を論じることが、スピリチャリズムが流行したプロテスタント世界に比べてかなりいろいろな問題を残しているように思われるのである。

本書は書き下ろしをごく一部含むが、ほとんどは著者が一〇年ほど前から書いてきた論稿を一冊にまとめたものである。そのため、いくつかの章では同一主旨の文章の重複があり、率直に言って少し煩わしい感を与えなくもない。また、たくさんのアイディアが十分に形を結ばないで中断したままになっているようにも感じ、思わず著者の舞台裏を覗いてしまったような気にもなった。しかし、それが返って、著者のこの問題をめぐる息の長い思索の跡を感じさせるとともに、納得がいくまで問いに答えようとする姿勢には職人的気質を見るような気がした。いずれにしても、本書は、キリスト教的立場からする教会史的な枠組で西欧の宗教史は事足りれりという態度が根強いようにみえるわが国の宗教研究の伝統の中で、欧米の宗教研究の新しい領域を切り開くとともに、宗教研究の視点そのものにも刺激的

な問題提起している。評者の力不足のために、著者が本書で示唆しているいろいろなアイディアに言及できず、本書の魅力を矮小化したのではないかと恐れている。著者の学問的スタンスに共感すると共に、著者の構想する「比較他界発生論」の今後の展開が期待される。

竹沢尚一郎著

『宗教という技法』

勸草書房、一九九二年二月一日発行

A4判、二七九頁、二六七八円

鈴木正崇

行為と語り、この二つが宗教を構成する重要な次元であることは言うまでもない。前著の『象徴と権力』（一九八七年）では、主として行為の側面から、儀礼とその構成要素である象徴が人間の感覚器官に刺激を与え、身体と心理の奥底に集積的経験を生み出す様相を分析したのに対し、本書は社会化された語りの諸相、特に歴史の中で用いられてきた語りが人間にどのような作用を及ぼしてきたかを考察した、と著者はいう。事例としては、専門のアフリカだけでなく、日本の事例が取り上げられ、対比的考察を通じて一般化が試みられる。本書の構成は、始原的な語りとしての神話から歴史と物語へ、そして儀礼と象徴の秘儀的な流れから憑依と告白の明示的な語りへ、と続く。全体がこの流れに対応して、Ⅰ物語論の可能性（社会的経験としての物語）、Ⅱ神話・物語・歴史（日本神話とレヴィ・ストロース、神話から物語へ、神話から歴史へ）、Ⅲ天皇制の象徴と物語（宗教人類学の観点から見た古代天皇制、天皇制のシンボリズムを読み解く）、Ⅳ宗教史のなかの語り（仮面と憑依／あるいは語る／私）の出現、生業の宗教から憑依の宗教へ）に分

かれる。

Iでは、語りⅡ物語を考えるための理論的枠組みを作ることを目指す。物語は、科学や哲学とは異質な認識の一形式であり、物語によって固有で個別的な我々の経験が、一般的意味に作り変えられる。物語の機能は社会的次元で強調される。つまり人間が同じ経験を持つことが不可能であれば、共通の意識と経験を生み出す媒体として、存在の連関について語る神話や国家の経験を語る歴史が作り出される。物語が掻き立てる不安や願望、恐怖や悦楽の共有を通じて、自分自身について知ったり、共同のユートピアやイデオロギーに支配されたりする。その意味で全ての社会的経験は、背後に物語をもち、それらが我々の生きている社会を構成し、我々の営みの舞台たる世界を作り上げているという。ここでは物語がどのように世界を構成しているかを理解する試みが展開される。

第一に、物語が宗教の中で果たす役割は、①物語が現実に行じる行為と出来事の範型となることで、個々人が依拠すべき認識と感情のモデルとなる、②個々人に生じた出来事のうち、範型から逸脱するように思える出来事を、物語が紡ぎだす全体的構造の中に位置付け直し、出来事と人生を意味あるものにするという。第二には、宗教集団での今日の状況を見ると、単に物語が与えられるのではなく、個々の信者が法座や体験談として自ら組織し、自己了解の手段に変え、自己を全面的に抱擁する。ここでは物語が完結性の形式を持つことで、△私▽についての物語を首尾一貫したものにして、よりよく自己を知り、生

きるに値するものと了解させる。こういう視点から、地域や血縁を切り捨て△個▽として彷徨う私達を救い、△私▽を組織し直すものとして新宗教を位置付けることが出来るとも言う。第三には、物語それ自体に宗教性があるという。物語は、近代の固有の語りとして全てが△私▽に収斂するものと、世界の全てを言語の中に取り込むため際限なく語られる神話や叙事詩に両極分解するかもしれないが、双方とも世界について知らせ、その中に人間を統合していく働きによって、社会的Ⅱ宗教的な性質を帯びており、現代でも生命を失っていない。第四に、宗教は物語によって支えられるものである限り、既存の宗教Ⅱ物語を否定し、新たな物語を創設し終えたその瞬間においてのみ、真の生きた宗教となるのではないかと提案し、△私▽の解体の重要性を示唆する。

Ⅱでは、世界を構成している様々な物語を解体していく。遠い過去の物語でありながら、未だに我々を拘束し続ける日本神話や王朝物語、天皇制などの物語を検討して、それを生んだ論理を明らかにする。最初の論文は、神話として『古事記』を取り上げ、全体を貫く基本的対立である兄弟神に注目して、そこに火(Ⅱ日)は死を招き水(Ⅱ海)は生命を呼ぶ、というメッセージを読み取る。神話の中には、水に最高の価値を置く集団の上に、火に価値を与える集団が支配者として現われて、太陽信仰という新しいイデオロギーが強制された時に、それに抗して神話の固有性を堅持しようとした被支配者たる海人Ⅱ水田耕作民の思想的な対決があった経緯が隠されていると見る。ここ

に異質な文化的社会的背景を持つ複数集団間の対立と支配の關係が浮かび上がる。方法的には、神話における内的な拘束と変換を重視するレヴィ・ストロースに対して、外的要素の影響の重視、つまり社会と歴史の圧力を振りながらも独自の論理を組み立てることへの注目がある。

第二論文は、物語として『竹取物語』と『伊勢物語』を検討して、神話的・儀礼的な共同性の解体を生きた平安朝の人々が、現実の次元では不可能になった共同性を物語の次元で実現しようとして、想像上の共同性を作ろうとした、ある意味では絶望的試みであったとする。『竹取物語』では、この世界は前世の罪の償いの場であるという仏教的世界観で世俗の論理を相対化しつつも、他方で神話的な語り形式を使い、「なぜ」という問いを発して、虚構の空間たる物語という新しい形式を作り出したのだという。『伊勢物語』では、歌に呪性を認めつつもそれを他者との交流に振り向ける人間像を描き、現実の世界に背いても明確な意志を持ち、内面の真実を追求しようとした個としての主人公が、造形された。律令制の変容により、流失した個の出現や反省的意識が生じたことを背景に生み出された物語は、現世の論理の相対化を行うと共に明確な感情と意志を持つ主人公像を生成し、共同性の不在を生きることは可能なのかという現在にも繋がる問いを投げ掛ける。

第三論文は、神話・歴史・物語の関連を探る。西アフリカ、ニジェール河流域の專業漁民集団ボゾの父系リネージ(カホ)の伝承を取り上げて、土着と外来の遭遇・村の建設・文化的諸

制度の起源を検討するが、そこでは内容が神話的意識から歴史意識へ、定形化された表現から出来事性や事実性を帯びた表現へ、と変化するという。後者は過去の出来事を語ることでいかに生活を変え、現在に至ったかを表現するのであり、これをサーリンズ風に「構造」と呼べば、過去の出来事が現在の構造をどのように生成したかを物語るといえる。意識の変化は、リネージ間の同盟の成立に一致させられる。リネージは経済的・社会的活動の単位で一個の主体であり、過去から現在まで一貫して諸出来事を結び付けられるような参照枠で、これを持つことで歴史意識になりうるのだという。そこには同盟という形で他者との出会いも関連する。一般化すれば、「神話」では出来事が構造に吸収され主体が不明確、「歴史」は主体が明確で出来事が構造に影響を与える、「物語」は個性と動機を持つ主人公の語りで出来事中心だが、主体が明確な点が神話と異なると見る。この意味で「歴史」と「物語」は近似する。以上のような無頭社会と対比して王制社会の語りとの差異に注目すると、地域的な共同性を保持する自己意識・歴史意識が、王権の出現と共に王の語りのうちに一元化され、その構図は現在まで続き、我々が個を越えた共同意識を持つとすれば、全てが国家の語り・歴史に吸引される仕組みになっているという。歴史は過去の出来事を直接的に反映するよりも、主体(リネージ、村、王権)の自己意識表出の為に過去の出来事に言及する語りの形式であり、特に王権や国家がこれを利用して文字を駆使し正史に書き止めれば、徹底してそれに束縛される。こうした観点から

我々の文化の基盤にあり、想像力の固有で不変の形式として強要されている天皇制イデオロギーや国家意識を、より広い地平の中に位置付けるべきだとする。

Ⅲでは、引き続きいて王権の問題を取り上げ、古代の天皇制をアフリカの伝統王制と対比し、事実の背後にある論理を明らかにしてモデルを作って比較する。天皇制のイデオロギーを支えたのは生業や季節の循環に結び付いた一連の儀礼体系で、天皇Ⅱが儀礼の執行を通じて国土の豊饒を司り、太陽や雨などの自然現象を操作する力を持つと考えられていた。これは日本に固有ではなく、世界中の王制に見られる普遍的現象である。儀礼は人間が他者たる自然に対して働き掛けるための枠組みで、自己の行為を正当化して保証し、人間と自然を包括的に考えるための枠組みを提供して、不可知の要素を含む自然の中に規則性を見出して統制可能なものにする。王や首長に特別な力が備わっていると信じられるのは、彼らが儀礼を支配しているからであり、その限りにおいて王なのである。重要なのは王よりも儀礼としての王権だという。更に大嘗祭や新嘗祭を考察して、王たる天皇は、冬至の前夜に鎮魂という甦りの儀礼を経て、生産された初物を消費し、儀礼的な死と再生を経験して年の移行を遂行する。王は生産と消費のサイクルを結び合わせる。かくして王は、年を結合させ時を支配するがゆえに、循環的な時の意識を累積的な時の観念に作り変えることで歴史意識を発生させる。天皇は宗教と政治を束ねる存在、神聖王として儀礼の体系を掌握するだけでなく、危険な移行を引き受けることで時間

を支配し、新しい時間意識を導入する。更に次の論文では天皇をめぐる言説を、象徴の表現・関係・効果を通じて検討し、「歴史」が元号という象徴操作によって「物語」によって置き換えられ、我々の想像力が絶えず天皇に引き寄せられることに警告を発している。天皇制の解説により、その呪縛から逃れるための理論的手続きを提示するのである。

Ⅳでは、宗教史の中の様々な語りの位相を検討し、ランボーやバタイユらの個と社会を共に記述し分析するような詩的言語に共感を示し、更に仮面と憑依に見る個の融解を並行させて、人間の歴史のなかで△私▽が誕生するに至った過程と、それを廃絶しようとする試みを考察する。ドゴン族の仮面は、これを付けることで名前や個性を失い、忘我と恍惚を生み出す。美とアイデンティティの保障であると共に、文化的・社会的差異を生み出して維持する。仮面は、文化と自然・生と死・男と女などの対立をもたらし、異質な二項を定立させ、関係を規定する超文化とでも言うべき制度だという。ここでは個は内在化されず限界もなく、集団的酩酊と恍惚の中に理想が実現される。この状態は、西洋近代の理解形式から最も遠いものといえるが、我々はこれを切り捨てることで多くを失ったという。次に憑依を取り上げ、社会現象として見れば、①宗教的社会的機能に注目し社会が憑依に与えている位置付けをみる「システムとしての憑依」②個々の社会的局面で、憑依が人々によってどのような生きられ、いかなる経験が与えられているかをみる「現象としての憑依」に分けられる。前者の特性は、開放性・可塑性・

可能性にあり、社会変動に伴って現われて移行を容易にする。後者の特性は、憑依霊・被憑依者・第三者の三つの項から成立し、集団の中に吸収されない自己が出現し、それを憑依霊として外部に止めようとする社会の意志が働く。西欧の「告白」のように△私▽を析出する語りと仮面や憑依を対比することで、特別な個性を持ち、不可侵の存在としての△私▽は自明のものではなく、△私▽の絶対化は人類史のある時点で始まったものに過ぎないことが分かる。△私▽を持たず儀礼のうちに表現される集団的な恍惚を理想とした民族が、いかなる宗教的制度和語りの変遷のうちに△私▽の中に閉じこめられていったのかを辿ることが重要だ、と指摘する。

最後の論文は、アフリカの宗教研究の流れを、イギリスのラドクリフ・ブラウンらによる機能主義的研究とフランスのマルセル・グリオー等々の「民族学派」に分けて検討し、双方とも生業と宗教の関係の結びつきを軽視したという。イギリスは、宗教を社会の凝集と存続に貢献するとみて、社会組織の維持と機能の観点から眺め、神話や生業との関係は等閑視された。宗教は呪術的とされて実用の学としては関心外においた。フランスは、研究を政策とは別に進めたが、独自の方法論を持たずに現地の思考様式と宗教的慣行の記述に耽溺した。これは植民地支配という社会的要請とフレイザーらの進化論的研究の負の遺産によるものであるという。そこで西アフリカのボゾ社会の事例を取り上げて、生業と宗教行為・宗教観念との関係を明らかにし、憑依と生業の関連も探る。ボゾが憑依に積極的評価を与

えないのは、生業と宗教との関連が強く、祀られる精霊や神々の数が少なくて儀礼の場が限られ、被憑依者にも出自の重視・祭祀の場の限定・地縁の重視が課せられることが理由として挙げられる。宗教と生業と結び付かない他の社会の事例では、憑依が社会・文化変動の所産として發生し、その特徴は可塑性や過渡性に見られ、これは宗教体系の変容ないし自己発展としても解釈しうるのではないかという。生業の視点に沿って、アフリカの宗教体系の研究史を述べ、その社会の宗教の歴史的变化を跡付ける作業である。

本書の基本的視点は、「宗教とは他のなににもまして強く物語を生きる社会的場」と見て、「物語の社会的受容」という問題や、制度がいかに物語によって支えられているかという問題」に取り組むことが主題であり、多くの斬新な提案や考察が展開されている。但し、幾つかの問題点がないわけではない。第一には、物語という概念の含む領域が広大なことである。口頭伝承によりその場限りの一回性をもって消滅するものから、古代に書き留められ何度も参照可能でしかも異伝がある文献まで、キリスト教の告白から仮面や憑依、更に新宗教の法座まで、現代の職業作家の作品から複数の伝承が綱い交ぜにされた叙事詩までが包括される。確かに、ボゾという民族での伝承を通じての神話・歴史・物語の差異と共通性を探るといいうように文脈が明確で相互照射される場合には説得力をもつ。しかし、読み進むにつれて最初の物語についての一般理論をめぐる考察が、次第に色褪せてくるような気がする。物語という概念は、その多

義性をより詳細に検討して、個々の文脈に照らして精緻化する必要がある。一般理論を作る場合には、語りの質と構成に着目して、既に指摘された完結性・全体性・緊密性が妥当かどうか、全ての社会的経験が背後に物語を持つと断言できるかどうか、全ての間われるであろう。宗教の中の語りは、参加者が共に作り上げていくものであり、重要なものはその生成の過程の在り方・視点の交錯の動態・生成の場の雰囲気であり、その場で使用され、解釈される当事者の概念の解釈こそが焦点になると思われる。

二番目は、レヴィ・ストロースの手法の適用についてである。著者は、個別分野の専門家から見れば本書は過度に一般化され個々の事実が論理に吸収されると映るが、ここで目指すのは末梢的な議論ではなく個々の資料の総合であり、我々の想像力を拘束し続けている事実を踏まえて、物語を支える基本的構図を照射して歴史的條件を明らかにし、物語の呪縛を逃れる方策を示すと主張する。確かに日本神話や天皇制の構造分析は、外的要素としての社会と歴史の変動の重要性を浮き彫りにし、平安朝の共同性の不在の中の物語の持つ緊張を明らかにして、それとの照応によりアフリカの事例も深く読み込めるようになった。しかし、最も説得力のあるのはフィールド体験のあるボゾの考察なのである。徹底した個別・具体の考察こそが、結果として普遍・抽象に至るといふ帰納法にもう少しこだわり続けてみたい気もする。神話・歴史・物語にあたるボゾ語の概念から出発して、日本語と現地語とのズレを見極めつつ提

示して欲しいという願いは残る。更にこれらの事例が常に権力に関わっている以上、漠然たる力の概念を操作・変容させて民衆を取り込んだり、社会を階層化したりする動きがあり、その場合には物語を受容する側の多義的な解釈から、一転して権力を批判的に照射し直すという動態的過程があるのではないか。こうした観点から循環的時間と累積的時間の考察や文字の機能の考察もより深める必要がある。

三番目として、なぜ△私▽にこだわることを出発点にするのかという疑問がある。むしろ西欧のように△私▽を強く意識する社会のほうが特殊な歴史を辿ってきた、という視点に立つて、相対化することが必要である。論理的整合性を優先することと、個の析出⇨近代化という前提が無意識のうちに入り込んでいるのではないだろうか。今後は、△私▽や△個▽と△共同性▽のはざまを徹底して見つめ直すことが重要な課題となるであろう。以上、幾つかの点を指摘したが、本書は野心的試みとして評価すべきであり、明快な論旨や大きな視野からの比較による一般化に特色があつて刺激的である。むしろ些末にこだわることで見失うことの危険が大きいといふべきなのかもしれない。

長谷部八朗著

『祈禱儀礼の世界——カミとホトケの民俗誌』

名著出版 平成四年十月三十日

A5版 三三五頁 六八〇〇円

川村邦光

本書の題名を眼にして、どこにでもごくありふれた馴染みのある言葉であるようだが、考えてみると、『祈禱儀礼』とはきわめて新しい言葉であるかもしれないと思った。

本書は著者の五、六年間にわたる、フィールドワークにもとづいて著わされた、論文からなっている。「あとがき」のなかで、著者は大学の三・四年生のころから、シャーマニズムや憑きもの信仰に「素朴な関心」を抱いていたことが述べられている。

シャーマニズムといえば、東北地方や沖縄の巫女、憑きもの信仰といえば、山陰地方や四国の山村と相場は決まっていたものだ。ある意味では、周縁部の民俗を探り、『古代的』ないしは『始原的』な日本の宗教・信仰の淵源を明らかにしたいという志向（嗜好）に傾いていたといえよう。あるいは、滅びいく民俗に対する、愛惜の念から、せめては記録に留めておこうという殊勝な意欲にもとづいて、『現在』には眼をつむり、『過去』の姿を発掘しようとしていたのかもしれない。過去の遺物、よくいえば過去の遺産に接するという構えしかなかったの

である。しかしながら、著者は歴史を探りつつ、シャーマニズムの『現在』に『鋭く切り込んでいる』といえよう。

これまでといおうか、つい最近まで、『民俗』という言葉で表わすと、どうも古くさいものというイメージを拭い去ることができなかったのではなからうか。おそらく『宗教』という言葉でも、同様であろう。なにやら辛気臭く、暗い。だが、『民俗』や『宗教』という言葉、またそのイメージが、少なからず変わってきたように思われる。そこには、『都市伝説』とか、『都市民俗学』とかいったもの、何次になるかわからないほどだが、宗教ブームの勃興が介在していると考えられることもできよう。

しかし、イタコやユタなどといった巫女にしても、憑きもの信仰にしても、いわば『現在』を生きていることに気づくことになる。決して『過去』の遺物ではなかったのだ。『民俗』や『宗教』という概念にいわば地殻変動が起こっていると考えられるのではなからうか。その概念がかりなく幅広くならうとしているのではない。奥深いところで、『本質』に対する希求、そしてそれが『現在』のなかにしかありえないとする知覚、あるいはまた近代的な『民俗』概念、とりわけ『宗教』概念に対する問いかけがあるのではなからうか。

『祈禱儀礼』という概念には、このような視点を読みとることができるとはなからうか。一般の人びとにとってはたんなる慣習として、僧侶や神官にとっては営利活動として行なわれてきた、生の儀礼や死の儀礼を、日常の世界を超えるような生

命もしくはところをつちかう、生きた「民俗」として、まっとうな「宗教」として、あらためて引き受けて、とらえ返すことが求められていると思う。

まず、私なりの関心にしたがって、感じたことを交えながら、本書を概観してみよう。著者は「まえがき」のなかで、高取正男と圭室諦成の「葬式仏教」論を踏まえながらも、「民衆の祈禱に対するニーズ」が決して低くなることはなかったとい、つぎのように述べている。

葬式仏教の進展が、民衆の祈禱に対するニーズの低下を意味すると速断してはなるまい。確かに古代仏教の帯びた鮮明な祈禱色は中世末から近世へと次第に薄らぎ、葬祭化の傾向を強めたかもしれないが、他方で、仏教とりわけ密教や日蓮（法華）宗と神道・修験道・道教・陰陽道などのシンクレッティックな交渉は進み、民衆をとりまく「祈禱文化」（仮にそう呼ぶ）は、かえって間口を広げていったとみるべきであろう。

これは、圭室諦成が『葬式仏教』のなかで展開した、治病―招福―葬祭というふうに移したとする日本仏教論に対する批判として、読みとることができよう。著者は葬祭化への推移を「表層の変化」にすぎないとするが、他方では「基層の靈魂観」に寄りかかる形で葬祭化していったと、いわば修正する。おそらくおおよそはその通りであろうが、この「表層の変化」という言い方はもっと慎重である必要があると思われる。はたして日本仏教の葬祭化は「表層の変化」といっていいのだろうか。

また、日本仏教の「基層」と「表層」という言い方、なにをもつて「基層」とし、「表層」とするののか、もう少し言葉をつくしてほしい。もとより本書のテーマからはずれることなのではあるが。

日本仏教や神道の帯びる習合性はかくして、民俗社会の原質を構成する呪的―靈的要素との関連と、大陸からの将来宗教（思想）たる道教・陰陽道や儒教などとの関連の両軸が交差した時空に形成・展開されてきたのである。

著者の日本宗教観といえよう。ここにも、「基層」と「表層」という言い方をみとることができそうである。「基層」としての「民俗社会の原質を構成する呪的―靈的要素」、「表層」としての道教・陰陽道や儒教など、そしてその「習合態」としての日本仏教・神道。このようにとらえてしまうことは誤りであるかもしれないし、著者の見解を歪めてしまうのかもしれない。とはいえ、図式的すぎると私には思われる。

日本仏教の「習合性」についてはよくいわれるところだが、神道のそれについてはほとんどいわれたためしがない。民族固有の宗教といった言い方が、おおかたなされてきたのだ。かつてであれ、今日であれ、「神道」なるものの「習合性」に関しては、折口信夫の見解もさることながら、さらに追究すべきテーマであることは確かだ。

「現世の利益・加護を神仏にいのる」こと、これが著者の規定する「祈禱儀礼」である。日蓮（法華）宗、吉田神道・橋神道を対象として、フィールドワークとともに、文献研究も加え

て、この「祈禱儀礼」の研究の成果が示されている。本書は三部構成になっている。第一は日蓮宗の祈禱師・祈禱儀礼、第二は神道の祈禱儀礼、第三は地域社会の治病儀礼を中心とした祈禱儀礼に関してである。

一、二、三章では、日蓮宗の祈禱儀礼と修法師とその祈禱法がとりあげられている。修法師はシャーマンのプリーストとして考察される。著者はこれまで「シャーマンの力を有する加持僧・修行僧が不問」に付されてきたと指摘する。著者のシャーマンのプリースト論をみてみよう。修法師は、シャーマンのイニシエーション過程からみて、修行型と召命型のうち、前者のタイプとみなされる。また、修法師は、神霊・精霊や生霊・死霊といった外在する霊的存在を自らに憑入させる霊媒型シャーマンが「トランス状態（意識の変異状態）」で示す激しい言動を「タクル」とか「タクズル」と形容し、一線を画そうとしがち」であり、「彼ら自身は、霊的存在と対話したりその姿をみたり声を聞くなど」という点から、予言者型シャーマンの特徴を示すとしている。

ここでは、修法師＝シャーマンの類型化がイニシエーション過程と儀礼執行の際の状態また霊的存在との関わりという、二つの視点からなされているといえる。このシャーマンの四類型には、それぞれなんらかの内的な連関性があるのだろうか。イタコなどと称される盲目の巫女は一般に修行型シャーマンとして類型化されているが、修法師と同じなのだろうか（私は修行型・召命型の類型はあまり適切ではないと思っている）。また、

イタコなどは霊媒型シャーマンともみられるが。死者の霊の語りをして、激しい言動を示すことはない。修法師の言葉は自分なりの信仰・信条にしたがったものと考えられる。修法師自身は先のように霊的存在との関わりを話しているが、その依頼者・信者・地域住民は修法師と霊的存在との関わりをどのようになっているのだろうか。このようなことも、宗教者の分類には大切だと考える。

ここで興味深いのは、「力」の観念についての指摘である。「久遠の本仏の仏力」「修法師の信力」「法華経の経力（法力）」の三力が感応して生れる修法師の「加持力」、四つの「力」があげられている。これは、修法師の帯びる「力」である。この「力」の観念をさらに拡張することができると考える。災厄をもたらすとされる、邪霊や疫神、生霊、死霊も、「力」の観念から分析することによって、儀礼場面の考察に新たな領野を切り開くことができるのではなからうか。そこに、人びとの身体観や宗教観に潜在する「力」に関する観念も含めるなら、修法師の構成する宗教的世界をダイナミックな「力」の関係から考察することができると思われる。

著者はじつに多くの地において、フィールドワークを行なっている。八章から十二章には、それがあますところなく記されている。高知県の宿毛市・中村市など、愛媛県の宇和島市など、山口県秋田市見島、そして種子島が調査地である。数多くの事例を集めるうえで、「あとがき」に記されているように、多大な労力を要したことであろう。怠惰な私にはとうていなせるわ

ざではないと思った。

私が興味深く読んだのは、祈禱儀礼の失敗を報告している事例である。なかなか聞きにくいことではあるが、祈禱師・祈禱僧が自分の「力」と邪霊などの「力」の関係をどのように説得力のある説明をしたのか、そして当事者や近親者、周囲の人びとがそれをどのように納得したのか、あるいはどうして納得しなかったのかといったことを知りたいと思った。

著者は医療人類学的な視点を組み入れて、事例を分析しているが、「多元的医療体系」を当事者たちはどのような経路で利用したり、失敗した場合、また不満だった場合、どのような方向へと経路を転換させたりするのか、ときどきに応じて組み替えられる当事者たちの病に対する解釈―納得の仕方はどのようなになっているのかなどについて、事例の分析をしてほしいと思った。ささいなこと、また私自身にはなしえない要望ばかりを述べてしまったようだが、これまでの広範囲にわたるフィールドワークの成果にもとづいて、「祈禱儀礼」論、ひいては「祈禱文化」論の展開を期待する者は、私ばかりではないだろう。

Minor & Ann Rogers

*"Remyo" the second founder of Shin
Buddhism*

(Asian Humanities Press)

1991 252p 434円

安 富 信 哉

本書は、マイナー・ロジャースとアン・ロジャース(ワシントン・アンド・リー大学教員)による英文の本格的な蓮如の研究である。全体は、八章から成るが、「蓮如の生涯と思想」「手紙」「遺産」の三部に分かれる。第一章「序」において著者は、「蓮如は何者か」という問いを投げかけ、「本書の意図は、蓮如と彼の浄土真宗の歴史における貢献を比較宗教史の観点から紹介することである」という。著者によれば、蓮如の評価については、真宗学にみられる伝統的信仰の側からの解釈と歴史学にみられる近代的研究の側からの解釈があるが、それぞれに短所があるという。

△伝統的信仰▽。著者は、蓮如を伝統的信仰から理解するためには、第一段階として、親鸞が立った大乘仏教の立場を理解し、第二段階として、親鸞とその教えが、没後、人間の歴史のなかに現われた弥陀の本願の究極的真理とみなされるようになったその道筋を理解する必要があるという。著者が重視するのは、第二段階における宗教的シンボルの変質である。たとえば

「浄土真宗」という宗教的シンボルは、もと親鸞において、法然の教えの真実を示すものであったが、親鸞の没後、宗派の名前に変化したことを指摘する。〈近代的研究〉。著者は、戦後の蓮如研究、とくに服部之総の『蓮如』が果たした役割を高く評価する。しかし服部や家永三郎を始めとする戦後の真宗研究は真宗学とほとんど共通の場所を見出さないことを指摘し、同時に、二葉憲香において、仏教史に立って、服部や家永の立場をみる総合的な見地があらわれたとする。〈比較の見地〉。ここで著者は、自らの研究を進めるために、比較宗教史家であるウィルフレッド・カントウエル・スミスの方法に眼を転じる。スミスの方法論を基礎として、著者は、蓮如の生涯と思想、手紙そして遺産が、単数としての宗教史に日本仏教徒が参加した例としてみ、伝統的な真宗学の方法と現代の批判的研究方法を共に取り入れてこの研究を行うのだと表明する。また二葉とスミスの方法的近似性に触れ、両者に立場の違いを認めつつも、ともに歴史家として「世俗的なもの」と超越的なものとの場」として宗教をみていることを指摘する。そして最後に著者が本書において重視する蓮如の「安心」について settled mind と翻訳し、親鸞の「信心」(faith)と区別する旨について言及する。

以上、「序」について略述したが、評者は、この著者の方法、すなわち真宗学の教学史・信仰史的文脈と歴史学の批判的文脈の相方を共に重視するという比較的方法——をよく理解できるものとして受け入れることができた。

蓮如の生涯と思想

以下は本書の第一部で、第二章から第四章までである。全体として、スミスの方法に示唆されつつ、本願寺の宗教的シンボルが蓮如の時代からどのように形成されていったかを扱っている。ディテールにまでは触れられないが、以下第二章から第四章までの流れを簡単に追ってみよう。

第二章「出家 大谷本願寺」は四節より成る。〈幼年期〉。ここでは、『実悟記』や『蓮如上人遺徳記』に眼をやりながら、蓮如の母、当時の本願寺、その困窮の体験について述べる。

〈宗派教育〉。青蓮院で得度した蓮如が身内の者から真宗教義を相伝されたこと、さらに蓮如が真宗の典籍を数多く筆写したこと、について概説する。〈継職〉。継職後の蓮如の真宗典籍の書写、『正信偈大意』(一四六〇)の著述、最初の『手紙』(一四六一)そして近江における蓮如の教化活動に言及する。

〈大谷破却〉。延暦寺衆徒による大谷本願寺の襲撃に触れ、それが強力な宗教教団を形成する転回軸になったことを指摘。やがて一四七一年に吉崎に坊舎を建てたことに言い及ぶ。

第三章「危機 吉崎」は、五節より成る。吉崎を中心とする蓮如の活動について扱う。〈政治的激動〉。ここでは応仁の乱に言及し、その加賀越前の状況を俯瞰する。富樫正親の弾圧、蓮如の態度、さらに弟子安芸蓮崇の謀叛、吉崎大火に触れる。〈宗教権力のダイレンマ〉。このタイトルは、マイケル・ソロモンの同名のエッセーによる。宗教権力のダイレンマとは、蓮如

の吉崎でのディレンマを示す。すなわち教団（コミュニティ）の信徒が増え、理想を追求するとともに、地域での戦争を誘発することになったことを示す。本節で著者は、吉崎コミュニティの成立、異義に直面した蓮如が親鸞の信心を人々に伝えるためにどのような苦心を払ったかについて述べる。△教義改革▽。この時点で、真宗に「掟」が用いられることになる。注意すべきことは、この「掟」の手紙の中で、蓮如が親鸞の「信心」を「安心」の概念で説明することである。また著者は、さらに諸神・諸仏に対して、蓮如がどういう態度をとらなければならなかったかについても言及する。△念仏の公式化▽。蓮如のもっとも顕著な教義改革は、『安心決定鈔』によって、名号六字を「機法一体」の概念で解釈したことにある。著者によれば、このような念仏解釈は、門徒が、宗教制度としての本願寺に対して、やがて無批判に同化してゆくような結果を招いたという。△本尊▽。後年になると蓮如は『安心決定鈔』の名号解釈にますます傾倒し、六字をもって本尊とするところに落ち着いてゆく。ここに「安心」が宗教的シンボルとして現在にまで機能する。

第四章「復興 山科本願寺」は、三節から成る。ここでは、蓮如の河内出口への移住から、京都山科へ出て本願寺を上棟し、やがて隠居するに至るまでを扱う。△集団的規範遵守▽。親鸞の個人的な「信心」は、蓮如において集団的な「安心」として再解釈される。それがたとえは報恩講として定式化される。しかしその報恩の義を了解しない未安心の者をめあてとし

て「御俗姓」が著され、以後、真宗教団の規範的文書になる。△親鸞の報謝▽。一四八〇年、山科で本願寺の御影堂が上棟され、真宗教団全体における法要がさらに意味ぶかいものになる。また一四八二年から一四八六年までの手紙が門徒の行動規範を強調していることを例示する。そしてここに「宿善」が強調される所以を尋ねる。この頃蓮如は、加賀門徒が富樫正親と摩擦を起していることに心を痛め、行動の自重を訴える。いずれにしても蓮如は、この頃、自らの多くのゴールを達成したことになる。△隠居と最後の歲月▽。本節では、加賀の長享の一揆と蓮如の応答について言及する。一四八九年、蓮如は、実際に位を譲り、山科本願寺に隠居する。その決意には、長享の一揆が深くかかわっている。以後の手紙に、世の無常の自覚と後生の強調が顕著にみられる。やがて近親者に没後のことを指示し、蓮如の破門を解いて、一四九九年三月二五日示寂する。

以上、本書の第一部である「蓮如の生涯と思想」について概説した。著者の広範な史料の渉猟と綿密な展開は見事である。とくに「安心」が教団を引っばってゆく宗教的シンボルとして公式化されたという指摘は興味ぶかい。ただ蓮如における「安心」の重視は、門徒を結集する宗教的シンボルとして用いられただけではないように思う。蓮如の生い立ちからの孤独感、度重なる戦乱による無常感、近親者の相次ぐ死に対する悲しみなど様々な悲苦の体験が蓮如に宗教的安心を一途に求めさせる機縁となったという点も見落されなぬと思う。また著者が教団の制度的展開を論述するなかで、「惣」から「講」への展

開、あるいは「仏法領」の宗教的自覚についてほとんど触れることがないのも多少気にかかった。

手紙

第二部は、蓮如の手紙(『お文』・『御文章』)の一帖目から五帖目までの全訳である。最初に各帖について簡単に説明し、日本におけるいくつかの註釈書を紹介する。著者によれば、この翻訳の目標は、伝統的な真宗学と近代の文献研究に基いて、蓮如の言葉を明瞭に、かつ正確に表現し、各術語に対して一貫した訳語を付して、適切な英語の同義語を見つけることであつた、という。この方針の通り、この翻訳は、詳細な註と説明をほとんどしながら一語一語丁寧に行われる。『お文』の翻訳は、全訳・部分訳を含めてわずかに数種類であると思われるが、このような行き届いた翻訳は著者がはじめてである。その意味においても、本書は貴重な価値を有している。

遺産

第五章「聖教 手紙」は五節より成る。本章では、蓮如の手紙が公式に集められ、『お文』としてまとめられ、やがて聖教として用いられるようになったプロセスを追う。△教法▽。著者は、ここで親鸞の思想の最も体系的な表現である『教行信証』をとりあげ、これが真宗の伝統において門徒の宗教的シン

ボルになったことを指摘し、にもかかわらず宗学者以外にはほとんど注目されなかったという。そして自らのあるいは唯円の述懐によって知られるように、親鸞自身は、これが勝手な創作ではなく、師法然の教えをそのまま伝えたと思はしたと指摘する。△テキストとコンテキスト▽。本節では、真宗の聖教の伝統が覚如・存覚・蓮如の著述にまで拡大し、次第にこの伝統の主要な宗教的シンボルとしてこれらが徐々に強調されるようになったという。△聖教▽。やがて実如の子である円如が、父の勧めにより、蓮如の80通の手紙を選び五帖にまとめる。門徒において、この「文」(手紙)は「お文」と尊称され、疑いなく受け入れられる。『お文』は、真宗教団で信仰指南の基準となつて門徒に拝読される。△領解文▽。本願寺の門徒において『お文』は、親鸞の著述以上に信仰のテキストとして意味をもつてくる。ここに蓮如の著述や言説は、権威をもち、蓮如は「領解文」(改悔文)の作者として仰がれるようになる。ここで著者は「領解文」を解説し、その王法観が明治の真俗二諦論にまで機能していくことを指摘する。△御裁断の御書▽。『お文』は、本願寺の教権確立のプロセスに大きな役割を果たしていくが、ここでは近世西本願寺の異安心事件として有名な三業感乱をとりあげ、これを略説し、本如の発した「御裁断の御書」の意義に触れる。最後に近代における真宗聖典の成立について言及する。

第六章「感謝 真宗の信心」は、四節より成る。本章では、浄土真宗の正統な信仰が、『お文』に基いて感謝として歴史の

なかに動いてきたことに論及する。それが社会的義務への無批判な服従を生んだとする。ここに赤尾の道宗などが妙好人としてプロトタイプ化してくる。一方、それが「一家衆」のようなヒュラルキーのなかの権威に対する適合を生み出してくることになる。それが近世に影響を及ぼす。本章はそのような流れをもっているのであるが、著者はまず版画家の棟方志功の木版画を通して、蓮如の弟子である越中赤尾の道宗の信仰について述べる。△二重の伝承▽。鈴木大拙は、阿弥陀仏の本願を謝念した道宗の信仰に魅せられ、「日本的靈性」の典型とみなす。しかし著者は、道宗に代表される大拙の所謂「日本的靈性」が教権の指導者を無批判に受け入れるという側面に触れていないと指摘する。そしてここに蓮如の二重の遺産、すなわち、はからうことなく謝念するという側面と社会的義務を尊重して謝念するという側面との両面が道宗に現われているという。そして親鸞と蓮如における恩の語法について論及する。△はからいなき生活▽。本節では、親鸞の恩と報恩について、おもに和讃によりながら考察する。親鸞の後継者として、蓮如は、宗祖の教えを守り、本来的に生きる道は仏恩を感じて称名することであると、これを平易なことばで語ったという。△社会的義務の尊重▽。蓮如は、道宗にみられるように、はからいなき生活と社会的義務の尊重という二重の遺産を残したとし、そこに本願寺の指導者への無批判な忠誠と王法への服従が生じたとする。そしてこれについて、蓮如から近世に至るまでの文脈を簡単にたどる。△真俗二諦▽。この二重の遺産の近代における伝承とし

て、著者が重視するのが「真俗二諦」である。著者によれば、それに基礎を与えたのは覚如の教学であるという。以下蓮如の教学を論じ、明治初頭に西本願寺法主広如が発した「御遺訓御消息」に至るまでのプロセスを略説する。

第七章「西本願寺 国家の守護者」は、三節より成る。本章では、正統な信仰であるとされる感謝の信仰が、やがて本願寺と近代の国家との関係において、どのような結果をもたらしたか、とくに西本願寺における真俗二諦の觀念が果たした役割について検討する。△明治維新▽。本節では、一八七一年（明治4）に逝去した広如の「御遺訓御消息」をとりあげる。著者は、ここに強力な宗教的シンボルとしての真俗二諦論の誕生をみて、これが近代日本の歴史的危機に対する本願寺のリスボンスになったと指摘する。△皇国日本▽。本願寺は皇国日本と合体してゆくことになるが、ここで著者が注意するのは、聖典削除問題である。国家権力の思想統制のなかで、本願寺は、一九三三年には「勅命」の字を、一九三六年には「主上臣下」の字を不敬にあたるとして削除していくことになる。著者は、信楽峻鷹の論稿に全面的によりながら、この聖典削除という事柄が真空状態のなかで起ったのではなく、中世の本願寺に根ざしていると述べる。△阿弥陀仏と天皇▽。本節は、戦時教学体制に入っていた本願寺を扱う。近代の本願寺の歴史は、広如の思考型式を発展させたものであるが、真俗二諦、本地垂迹、祭政一致あるいは宗教即芸術などの「つきめなし」(seamless)の状況が生じてきた淵源に、著者は、蓮如の負性をみる。また真

俗二諦が宗教的シンボルとして機能してきた背景を尋ねる。

第八章「今日の遺産」は、三節より成る。八日本文化において。最初に「白骨のお文」を引用し、井伏鱒二の『黒い雨』、城山三郎の『落日燃ゆ』などの作品において、蓮如の『お文』がどのような影を落しているかについて触れる。八個人生活において。笠原一男の説により親鸞の遠さと蓮如の近さを指摘。丹羽文雄が一聴衆から送られた書簡に関して述べたことを通じて、個人に生きる蓮如について尋ねる。また鈴木大拙が紹介した浅原才一や源佐などの妙好人に言及し、この人々の信仰において機法一体の宗教的シンボルがもった問題性について論ずる。八宗教的多元世界において。著者は、親鸞と蓮如は不離であり、思想・信仰における両者の分極化は避けられねばならないとする。西本願寺門主大谷光真の「阿弥陀仏の本願の教えは、新しい時代の文脈のなかで翻訳されねばならない」ということばを喚起しつつ、今日私たちは宗教的多元世界に生きていると指摘する。結びに著者は、一九九八年に蓮如の五百回忌を迎え、また二一世紀に入ろうとしているいま、本願寺の門徒が直面している問題は、そのまま宗教的多元世界のなかで、主要な宗教的伝統に参加している人々が直面している問題であるという。その状況にあって、真宗の伝統は豊かな遺産であり、自らの伝統をもう一度回復しようとするところにこそ、単教としての宗教史に新しい重要な一章を加えるとともに、親鸞や蓮如の耳に届いたのと同じ呼びかけに応答していくことになろうと述べる。

以上が第三部の大雑把な要約である。法要などで蓮如の『お文』が僧侶に読まれるとき、聴者一同低頭する慣いが真宗にはあるが、『お文』の聖化の過程を述べる第五章における著者の指摘には実に豊かな示唆を覚える。第六章の道宗の信仰に対する指摘にも鋭いものがある。ただ評者個人としては、道宗の信仰の美質について見落したくない。第七章で論じられる近代の西本願寺における真俗二諦論の果した歴史の意味は、とりわけこの伝統に属する者にとって親鸞の信仰の側から常に批判的に振り返られねばならない。同時に、この通途の真俗二諦観に対して、清沢満之らの独自の立論があったことも忘れられない。聖典削除事件は、欧米の研究者には驚きであろう。この点に注目された著者の見識を高く評価したい。本書の全体にいえることであるが、著者は西本願寺の場合についてのみ言及する。しかし事柄は西本願寺だけの問題ではない。今日に生きる蓮如の遺産について論じる第八章は、テーマの大きさからすれば、もっとページをとって論じて欲しかったところである。民俗学の側面からのアプローチも必要と思われる。著者が最後に触れる宗教的多元世界のなかにある現代の教団への提言は、この宗教的伝統に生きる者が心しなければならぬことである。

この著者の労作に対して、粗雑なことを連ねてしまったが、日本語の細かな資料に周到に眼を配り、蓮如像を浮き彫りにし、その歴史的伝承の意味を描き出した著者の力量は並々ならぬものがある。欧米における蓮如研究の第一ページを開いたといっても決して過言ではない。が、まことに痛ましいこと

に、マイナー・ロジャース氏は、一九九一年八月二五日、本書の印刷中に急逝された。惜しみてあまりあるものがある。貴重な「遺産」を私たちに残して下さい。心から感謝申し上げます。

阪本是丸著

明治維新と国学者

大明堂、一九九三年三月刊

三二六頁、四二二〇円

井上順孝

明治以降の国学及び国学者についての研究は、現在それほど注目される分野ではない。本居宣長や平田篤胤など、国学のいわばスターたちが輩出したのが、江戸時代中期から後期にかけてであり、社会的な影響も江戸後期に最大であったとするなら、これは当たり前かもしれない。しかし、国学的な営みというものは、明治以降も続いたし、そうしたものの一部が新国学と称されることもある。

それゆえ、国学及び国学者が明治以降の日本の社会的激動の中で、どのような変容を遂げたかという問題は、日本の近代化の特質を考える上でもなかなか興味あるテーマなのである。本書はそうした観点からするきわめて緻密な論証の積み重ねである。すでに発表された論文を加筆訂正した上で一冊にしたものであるが、ときどき見かけるような単なる論文・エッセイの寄せ集めではなく、全体の構成も納得いくものである。著者の関心の一貫性をうかがわせている。

しかしながら、その論証の背後にある著者の思い入れとでもいったものを、いささかなりとも理解しておくことが、この書

を読みやすくしてくれるであろう。読み進めれば次第に感じとられてくるのであるが、著者は、明治以降の国学者や国学者・神道家がたどった運命、及び彼らをめぐる戦後の学問的評価のありようの双方に対し、いくぶん屈折したとも言わば思いを抱いている。

前者、すなわち明治期国学の運命に関して言えば、激しい西洋化・近代化の波にさらされ、国学者・神道家たちが幕末維新时期に描いていた理想像が、社会に受け入れ難いものと化していたプロセスに対し、それが致し方のないものであったとみなす視点が一方にはある。しかし他方では、そうしたいわば挫折を余儀なくされた国学者・神道家たちの営みに対する、ある種の共感とでも呼ぶべきものが見え隠れもする。

もっとも、著者の意図としては後者の問題、すなわち、維新时期の国学者・神道家の思想や活動に対する、従来の学問的評価の再検討こそが、中心的な課題である。従来の研究への異議申し立ては、まさに本書の冒頭の言によって端的に示されている。「これまで明治維新以降の国学者や国学者といえ、もっぱらその『没落』や時代錯誤性、復古・反動性のみが強調され、見るべきほどの成果はないというのが一般的であった。だが、筆者はそうした見解に少なからぬ疑問をかねて抱いていた。」同様の趣旨を記した文は、本文中にも再三見いだされるが、要するに明治以降の国学者・神道家の機能衰退に関する通説への批判である。通説にある程度の妥当性を認めながら、しかしそのままに放置しておくことはできないという立場になる。

それが本書の一つの特徴である。この目的のために、個々の章において、国学者たちの人間関係や個々の法令の制定過程などにも細かく注意を払った上で、きわめて綿密な議論が繰り広げられている。通説を推し進めてきたのが、多く日本近代史を専攻する歴史学者、さらに宗教学者であったとすれば、その弱点を指摘するには、通常議論されている以上の細かな歴史過程を検討するという作業が欠かせなかったと言える。

つまり、本書はマクロな課題とミクロな課題の二つを背負って登場していると解釈できる。マクロな課題とは、言うまでもなく、明治期の国学者・神道家たちの歴史的再評価という問題に係わる。またミクロな課題とは、国学者・神道家たちが、明治初期の宗教行政の中で、どのような役割を果し、そこにどのような葛藤や対立、さらには妥協があったかなどに関して、未開拓の資料などを駆使して議論を展開することである。

さて、本書の構成であるが、これについては著者自身が、大きく三部に分かれることを示してくれている。すなわち、序章から第五章までが、神祇官衙をめぐる国学者の祭政(教)一致に関する動向。第六章と第七章が国学者の教育構想をめぐる動向。第八章と第九章が、幕末維新期の代表的な平田派国学者である角田忠行の政治的動向。以上の三部である。

この中では第一部にもっとも多くの頁がさかれているし、また議論されている内容の密度も濃い。言うまでもなく、祭政一致論は、明治期の宗教史を問題にする場合の重要なキーワードである。明治初期における宗教と政治の関わりの様相は、すこ

ぶる興味深いものがある。古来より神祇信仰が日本の政治において果たしてきた実質のおよび象徴的機能からして、復古を旗印の一つに掲げた維新政府とその周囲にいた人間にとって、いかなる政教関係が確立されるかは、大きな問題であった。従来の研究においては、祭政一致を実現しようとした当時の国学者は、いわば時代を読めなかつた人々ともいうような評価が大半である。また、宣教使、教導職の制度の短期間における終焉は、神道国教化策の失敗の過程と理解されることが多い。しかし、著者は事態は決してそのように単純ではなかつたことを繰り返し述べている。

まず、序章「祭政一致国家の樹立と国学者の動向」で、復古派国学者と津和野派国学者の対比が示されている。これはとりも直さず、明治初期の国学者の諸相を分析するときの、著者の基本的構図の一つであるといつてもいい。津和野グループは、国学者の中でも時代の動向を冷静に見据えた一群として把握されており、このグループが果たした役割の再評価が、本書の一つのポイントにもなっている。津和野グループとは、津和野藩主亀井茲監、同藩士福羽美静らである。従来の研究の中には、彼らの維新期における活躍は一種偶然的産物であるといった評価があるのに対し、このグループの方針が、かなり用意周到なものであったことを裏付けようとしている。

そのように彼らの業績が積極的に評価される背景には、結局のところ、明治国家が天皇を頂点とする祭政一致国家として確立され、その体制が敗戦のときまで続いたという歴史的現実が

ある。維新政府は復古と開化という、ある意味では矛盾した目標を掲げながら、両方を実現してしまった。維新後、社会のシステムや日々の生活様式においては、開化すなわち西洋化はあらゆる面で着実に進化した。その一方で、国家の理念あるいは基本体制においては、祭政一致がかなりの程度実現された。このプロセスを偶然的産物とみるか、すでに明治初期において、津和野グループは予知し見通していたとみるかで、明治期の国学者たちの評価もまた異なってくるのは言うまでもない。

明治の宗教行政に実質的な影響力をもつた国学者はどういった人々であつたのかという角度から論じられた第一章「神祇官再興と国学者」と、第二章「明治初年の神祇政策と国学者」においても、津和野グループ再評価の姿勢は貫かれている。ここでも、いわば開明的な国学者と復古的な国学者との区別の重要性が強調される。津和野グループは開明的な国学者ということになるが、玉松操、矢野玄道らは復古派国学者と規定されている。天皇による祭政一致国家は京都でしか樹立できないというのが、復古派の堅い信念であつたが、こうした復古派国学者によつて明治初期の神祇行政がリードされていった筈はないといふのが著者の見解である。

一般には、平田派の失墜は明治四年の事件以後とされるが、著者は明治二年七月に神祇官が特立した時点で、平田派のうちの復古派が神祇官や宣教使に参入しても、津和野グループを凌ぐ政治的力量を発揮する余地はほとんどなかつたと論述している。すでに明治のごく初期から、津和野グループの主導力は確

立しており、また彼らの主張は決して時代錯誤的なものではなく、むしろきわめて合理的な思考法に貫かれていたとみなしてのことである。

これを議論する上で、祭政一致論にも大きく二つの立場があったことに注意が向けられる。維新政府が祭政一致国家を樹立する政治過程は、神武創業の理念を朝廷の改革によって具現化しようとする大久保利通、木戸孝允らの「維新功臣グループ」と、公卿主導の王政復古を目指す「廷臣グループ」との熾烈な政治闘争の過程であった。そして、津和野グループは前者に、復古派は後者に人脈を有していたとする。なお、復古派の目指すところは神祇官の再興と皇学の大学校を設立することにあつたとして、この両者のうちどちらが祭政一致国家の樹立にもっとも影響を与えたかを議論している。

従来の研究においては、矢野玄道の構想が神祇官における祭祀に決定的な影響を与えたとする説(羽賀祥二)があるが、矢野玄道の構想を、その著『猷芹庵語』において検討し、当時の神祇行政をたどりながら、この説に否定的な見解を示している。そして、むしろ福羽美静の指導体制が早期に樹立されていたことを指摘する。

宗教行政が具体的に実現されるとき、問題になるのはまず教化の主体をどのように想定していくか、そして、どのような教化のあり方を是認するかということにならう。第三章「明治初年における国民教導と国学者」はこの問題を扱っている。明治二年に設置された宣教使の制度は、明治初年の国民教化策を語

る際にはまず問題となるものであるが、それが余り機能しなかったという評価、およびその理由については、従来の研究とさほど異なつた見解は提起されていない。

第四章「祭政一致国家の構想と東京奠都問題」は、明治国家の拠点を東京におくか京都におくかをめぐる国学者の対立とその結末を扱っている。津和野派と復古派の対立の図式はここにおいても再度議論され、津和野派と平田派主流の明暗を決定づけた分岐点が東京奠都問題であると論じられている。津和野派は神祇官における天皇親祭よりも、宮中での天皇親祭こそが真の祭政一致にふさわしいという基本構想をもっていたが、この構想は、神祇官再興によって、いったんは挫折した、しかし、神祇官が神祇省となり、やがて、これも廢省となり、教部省時代となる過程において、津和野派の構想は実現化されていったと解釈する。

第五章「教部省設置の事情と伝統的祭政一致観の敗退」では、この点を詳しく議論すべく、教部省の設置により、復古的な祭政一致を推し進めるグループが、後退していく過程を扱っている。神道を中心とする国民教化政策は、明治四年七月の廢藩置県を境に急速に後退し、翌年の神祇省廢止と教部省設置により、それまでの政策は大きく軌道修正されたとするが、このことは福羽美静、門脇重綾らにとっては、既定の路線であったと論じている。このように、従来の多くの研究においては、国学者のいわば挫折過程として記述されていた歴史が、津和野派の既定路線であつたと、同派の先見性を指摘するところに、著

者の新たな立脚点がある。

明治初年の国民教化の路線変更は、失敗の連続とする見方もあるが、著者は試行錯誤から生じた経験的産物とする立場である。この点に関しては、評者も基本的には著者と似たような見解を表明したことがある。ただし、そのように、試行錯誤をなす主体が国学者の中の開明的な人々と見るか、あるいは、日本の近代化を指導して人々にある程度共有されていた柔軟性の総体と見るかについては、さらなる議論の余地があるだろう。

以上が第一部で、ここで開明派に光が当てられているとすると、第二部と第三部では、むしろ復古派に光が当てられているとわかっていいたろう。国学者がその思想的伝統を継承していることとするなら、その場が必要となる。国学を中心とする学校を建てようという発想が国学者に生まれたのは自然なことである。この学校問題が、第二部にあたる第六章「矢野玄道と学校問題」と第七章「皇学所・仮大学校と国学者の動向」において扱われている。矢野玄道は、国学（本教学）中心の大学校設立による人民教化にもっとも腐心した人物として位置付けられている。しかし、矢野の構想は失敗した。それはなぜか。漢学攻撃に懸命となり、もっとも恐るべき相手であったはずの政府指導者の考えに思いを致さなかった国学者たちの限界が指摘されている。国学派と漢学派とが戦い疲れたとき、ひとり無傷であったのは、洋学派だけであったと述べるのである。

国学を中心とする大学校の設立が夢と消えていくプロセスは、近代化の一エピソードということになるのかもしれない。

それは必然であったように思えるからである。だが、これは評者の勝手な推測に過ぎないが、著者はこのプロセスを、明治国学者たちの「思い余って力足りない」という状況の象徴的できごととして論じたかったのではあるまいか。

第三部にあたる第八章「角田忠行と明治維新」と第九章「近代の熱田神宮と角田忠行」では、平田派の国学者角田忠行の事蹟が論じられている。角田は矢野玄道の親友であり、後輩であったが、明治四年三月、矢野らとともに国事犯の嫌疑をうけ、政府から追放された人物である。では、なぜこの人物に焦点が当てられたのであろうか、それは、熱田神宮の地位向上に果たした役割ゆえであるといつてよい。維新後、熱田神宮がそれまでの石清水八幡宮を凌駕して、伊勢神宮に次ぐ「第二の宗廟」の地位を獲得するに当たっての、角田の功績が論じられている。角田は明治十年熱田神宮の大宮司となり、さらに一五年の神官教導職分離以後は、同神宮宮司として、その待遇向上に力を注いだのである。

実際には角田の政治力と考証力の限界ゆえ、熱田神宮を官幣大社の列から脱し、「尾張神宮」として伊勢神宮と並べるといふ目的は達せられなかった。それでも、その功績の大きかったことを著者は強調している。復古派に属する国学者角田忠行のこうした事蹟が本書に組み入れられたことによって、著者の「屈折した思い」の性格が浮き彫りになる効果をもたらしている。つまり、開明的な津和野派にスポットライトを当てて、国学者の評価の転換を図ることが本書の目的の一つであったと思われる。

るが、角田忠行への言及からも分るように、復古派に属する国学者の近代神祇制度の整備への貢献もまた、著者の関心であるということである。

明治期の国学者たちの多くは、一見、時代に逆らったかのように見えるかもしれない。しかしその営みは、近代化にとつては逆行であったかもしれないが。たとえば近代神祇制度の確立といったような観点からは、必ずしもそうとは限らない。現に近代天皇制と神祇制度は、結果的に確立されることとなった。とするなら、復古派国学者たちは、舞台ではほんの端役に追いやられたように見えて、実は明治の政教一致の実現、近代神祇制度の確立に、それなりの機能を果たしたという評価が存在してもおかしくはない。そのプロセスは、やや誇張して表現すれば、主観における失敗と、結果における予想外とも言える機能發揮とでもいうことになるうか。

本書を通読するなら、国学者・神道家たちにも、さまざまな立場が錯綜し、近代化に当たって戸惑いと摸索を続けた彼らの姿が、資料を通して冷静に分析されていることが分かる。明治期の国学及び国学者の政治史、宗教史、思想史などにおける新しい位置付けが、著者の目指すところであり、それゆえ、注意深い読者はまた、本書のあちこちに刺激的な論争の種を見つけることができるであろう。

したがって、冒頭に述べたミクロな面における議論は説得性に富み、明治期の国学者たちの描いた軌跡の複雑さと、それを解きほぐすための手がかりが示され、得られるところは多い。

その意味ではこの分野の第一線の研究者としての面目躍如という観がある。

しかしながら、マクロな面での議論は、今後の問題を残すところが若干あるように思われる。それは簡単に言ってしまうれば、従来の研究に対する著者自身の研究の位置付けに、やや不確定な部分があるということである。従来の研究視点に対する言及、とくに村上重良の研究に対する言及には一部必ずしも冷静とは思えないところがある（一〇六頁の表現など）。村上重良の歴史観が著者の立場からして到底受け入れられるものではないにしても、また、実証性において疑問の箇所が少なくないにしても、彼が切り開いた視点、また首肯できる面と、受け入れ難い面との両方が明らかにすれば、村上説のどこが根本的に問題なのか、読者にも分かりやすくなる。

そのようなことを含めて、マクロな面での本書の議論が、従来の定説化した維新时期国学者に対する評価にとつて代わるには、まだハードルが残っているような気がする。そもそも従来の定説的部分的修正を目指すのか、あるいは根本的に新しい図式をもちこもうとしているのか、それも問題である。このような点についてのさらに明快な方向性は、今後の著者の研究が指し示してくれるものと期待される。

会報

○第五二回学術大会

日本宗教学会第五二回学術大会は、九月一〇日(金)～一二日(日)にかけて、北海道大学において以下の日程で開催され、四五〇人の参加者、二五二人の研究発表があった。

九月一〇日(金)

学会賞選考委員会 一四時～一六時

『宗教研究』編集委員会 一六時～一七時三〇分

公開講演会 一四時～一七時

「仏の死―その伝承と解釈をめぐって―」

札幌大谷短期大学学長 藤田 宏達

「神の死―ハイデッガーのニーチェをめぐって―」

大妻女子大学学長 中川 秀恭

理事会 一七時三〇分～一九時三〇分

九月一日(土)

開会式 九時～九時二〇分

研究発表 九時二〇分～一二時

評議員会 一二時～一三時三〇分

研究発表 一三時三〇分～一六時三〇分

懇親会 一七時三〇分～一九時三〇分

九月二日(日)

研究発表 九時～一二時

『宗教研究』編集委員会 一二時～一三時三〇分
研究発表 一三時三〇分～一六時三〇分
総会・閉会式 一六時四〇分～一八時

○理事会

日時 平成五年九月一〇日(金) 一七時三〇分～

場所 北海道大学クラーク会館大集会室

出席者 青山玄、阿部美哉、洗建、荒木美智雄、安齋伸、家

塚高志、井門富二夫、池田昭、石田慶和、上田賢

治、上田閑照、宇野光雄、雲藤義道、大屋憲一、岡

田重精、金井新二、河波昌、小山谷丸、坂井信生、

鈴木康治、藪田坦、藪田稔、田賀龍彦、田中英三、

谷口茂、田丸徳善、土屋博、中島秀夫、中村廣治

郎、奈良康明、野村暢清、長谷正當、藤井正雄、藤

田宏達、藤田富雄、藤本浄彦、堀越知巳、松長有

慶、松本皓一、水垣渉、宮家準、宮田元

議題

一、庶務報告

金井新二常務理事より、平成四年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

金井新二常務理事より、平成四年度の収支決算報告と平成五年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、会長選挙の結果について

松本皓一選挙管理委員長より、同選挙の結果が報告された。

一、日本宗教学会学会賞について

奈良康明選考委員長より、審査結果の報告がなされた。

一、新入会員について

別記一〇人が入会を承認された。

一、名譽会員について

本年度は岩本泰波、中村元、武内義範、光地英学の四氏を名譽会員に推薦することが決定した。

一、次年度学術大会開催地について

東京都品川区の立正大学で開催されることが提案された。

一、『宗教研究』編集委員の交代について

従来編集委員であった田島照久、星野英紀の両氏に代わって、新たに岩本一夫、鈴木正宗の両氏が編集委員となることが承認された。

一、特別基金について

本年九月一七日～一九日にパリで行われるIAHRの理事会に出席される荒木美智雄、金井新二の両常務理事の経費の一部を日本宗教学会特別基金より支出することが報告された。

○評議員会

日時 平成五年九月一日(土)

場所 北海道大学文系講義棟法学部講堂

出席者 七五名

議題

一、庶務報告(金井常務理事)

一、会計報告(金井常務理事)

一、会長選挙の結果について(松本選挙管理委員長)

一、日本宗教学会賞について

一、名譽会員について

一、次年度学術大会開催地について

○総会

日時 平成五年九月二日(日)

場所 北海道大学文系講義棟講義室八

出席者 大会参加会員数四三五名、定足数一四五名、出席者(委任状提出者を含む)二六三名、よって総会は成立した。

議題

一、議長選出 土屋博氏を選出

一、庶務報告(金井常務理事)

一、会計報告(金井常務理事)

一、会長選挙の結果について

松本選挙管理委員長による会長選挙の結果報告にもと

づき、田丸徳善氏を次期会長に選出した。

一、名譽会員について

一、次年度学術大会開催地の決定

次年度学術大会開催地を立正大学とすることが承認された。

一、上田閑照会長の挨拶

一、田丸徳善次期会長の挨拶

○学会賞選考委員会

日時 平成五年九月一〇日(金) 十四時～十六時

場所 北海道大学百年記念会館

出席者 阿部美哉、星野英紀、家塚高志、水垣渉、奈良康明、谷口茂

議題

一、慎重な審査の結果、今年度学会賞は該当者なしと決定した。

○宗教研究編集委員会

日時 平成五年九月一〇日(金) 十六時～十八時

場所 北海道大学クラーク会館

出席者 藤田正勝、林淳、星野英紀、永井政之、中別府温和、島蘭進、田島照久、渡辺和子

議題

一、編集委員の交替

一、「宗教研究」第六七巻第一輯(二九六号)『民族と宗教』

特集号刊行報告

一、「宗教研究」第六七巻第二輯(二九七号) 刊行予定報告

告

一、「宗教研究」第六七巻第三輯(二九八号)以降の検討
とりわけ、翻訳物の書評掲載についての討議

日時 平成五年九月十二日(日) 十二時～十三時半

場所 北海道大学文学部研究棟三階第一会議室

出席者 藤田正勝、林淳、岩本一夫、永井政之、中別府温和、島蘭進、高橋渉、宇都宮輝夫、渡辺和子

一、議題「宗教研究」第六八巻第一輯(三〇〇号)の特集号テーマを「教典・神話・物語」と決定

一、その他、投稿論文の検討

同 本文下から四行
ardecismo を Cardecismo に

執筆者紹介(執筆順)

- 澤井 義次 (天理大学助教授)
- 秋富 克哉 (大阪外国語大学非常勤講師)
- 仲原 孝 (大阪外国語大学非常勤講師)
- 土井 健司 (京都大学助手)
- 葛西 賢太 (東京大学大学院)
- 島田 勝巳 (東京大学大学院)
- 山中 弘 (愛知学院大学助教授)
- 鈴木 正崇 (慶応大学助教授)
- 川村 邦光 (天理大学助教授)
- 安富 信哉 (大谷大学教授)
- 井上 順孝 (国学院大学教授)

○訂正

六七卷二輯(二一九七号)
六七頁九行の最後尾の「前触れ」の次に、
次の語句を挿入(欠落)
の響きの震え」を、即ち入押し寄せ移し出す時

一七六頁下段一四行

誤 正

越智秀年 越智秀一

報 会

欧文梗概 vii 本文二行
Messianica を Messianica に

1992年度 日本宗教学会 決算報告

<収入>

会費	11,713,580
賛助会費	940,000
会誌売上金	76,000
第51回大会参加費	1,504,230
岸本・諸戸・石津・堀 増谷・柳川 基金利子	220,686
預金利子	193,345
出版助成金	320,000
前年度繰越金	4,989,674

計 19,957,515

<支出>

会誌直接刊行費	6,461,018
会誌発送費	723,790
編集諸費	321,411
第51回大会費用	1,800,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	84,950
選挙関係費	399,059
会合費	525,243
通信連絡費	512,290
事務用品費	431,992
印刷費	446,870
本部費	3,222,200
関係学会費	71,793
国有財産借料	23,319
名簿作成費	820,630
次年度繰越金	3,912,950

計 19,957,515

1993年度 日本宗教学会 予算案

<収入>

会費	12,000,000
賛助会費	940,000
会誌売上金	30,000
第52回大会参加費	1,290,000
岸本・諸戸・石津・堀 増谷・柳川 基金利子	170,000
預金利子	140,000
出版助成金	350,000
前年度繰越金	3,912,950

計 18,832,950

<支出>

会誌直接刊行費	6,500,000
会誌発送費	650,000
編集諸費	200,000
第52回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	200,000
選挙関係費	350,000
会合費	450,000
通信連絡費	450,000
事務用品費	400,000
印刷費	400,000
本部費	4,400,000
関係学会費	120,000
国有財産借料	30,000
予備費	2,282,950

計 18,832,950

Genealogy of the Concept of Religion in Modern Religious Studies

Katsumi SHIMADA

Abstract: The purpose of this paper is to clarify the aspects of understanding the concept of 'religion' in modern Religious Studies through examining the process of founding the idea of religion by R. Otto, who demanded the autonomy of religion with the key concept "experience" as well as by P. Tillich who expanded the idea of religion into the field of culture with the key concept "meaning". Further, this paper will make clear how both concepts of religion have been succeeded in Religious Studies thereafter. Otto accepted the theoretical frame of Kant-Schleiermacher. He emphasized that the essence of religion can be seen in "experience" or "feeling", and its base was on "Anlage", the universal and autonomic ability of mankind. On the other hand, Tillich sought the unity of meaning rather than individuality of experience, and regarded the essence and the truth of religion as human universal-ontological structure by defining mutual inwardness between "Form" and "Gehalt", and between culture and religion. Otto tried to give the autonomic foundation to religion in his theory, which was positively admitted by phenomenologist of religion. On the contrary, Tillich's theory, which was represented the concept "ultimate concern", seemed to be accepted in defining concepts of religion mainly in socio-scientific religious studies. Such genealogical reconsideration seems to be an indispensable task in order to face the anti-foundationalism on the present philosophy of science.

Infantility, Illusion and Religion

—the Place of Object Relation Theory in the
Psychology of Religion—

Kenta KASAI

Abstract: In Japan, the field of the Psychology of Religion does not seem to have been active. For example, we have not seen any Post-Freudian approach to religious phenomenon. It is problematic that there is no one to keep track of the current theories of psychology. In this study, I examine Object Relation Theory, which is one of the important schools of psychoanalysis, to test its possibility to support some kind of study in psychology of religion. In Object Relation Theory, they theorize the process of infant's forming primary ego and it's making basic relationship to their mother, which occurs earlier than the Oedipus Complex.

At first a brief survey of Freud's theory of religion is done. We will focus on some ideas that is characteristic in his theory. These are the concept of "illusion," the meaning of infantility, and the theory of instincts where psychoanalysis of a person and that of a culture meet with. On his framework we can see some merits of Object Relation Theory in the Study of Religion.

The Knowledge of God and Epektasis

Kenji DOI

Abstract: On the knowledge of God expounded by Gregory of Nyssa in *De beatitudinibus* or. 6 I will discuss two things. It is admitted by many scholars that there is 'perpetual progress' or so-called 'epektasis' in the knowledge. In the metaphor of a mirror we cannot find such progress. So as far as we interpret it as 'the knowledge of God in the mirror', as done by many scholars, we cannot find the epektasis in it. First I insist that we can find the epektasis in it only when we interpret this text as the exegesis of Mt. 5,8 with the other texts which comment on Mt. 5,8.

Secondly interpreting it with the epektasis I deny the interpretation that this knowledge is to know God only indirectly through the soul, not directly face to face. In this knowledge we know God through the soul, i.e. through the image of God. But it doesn't mean that we know God indirectly in contrast with the direct knowledge of God. According to Gregory we are absolutely in *diastêma* and are not able to go out into eternity. So we should walk the way of knowing God in our life. We know God through our soul in the life, and it means that this knowledge is only adequate one for us who are in *diastêma*. This knowledge is to turn from the yearning for the knowledge of God's nature, and it is the true knowledge of God for us.

Gott im Denken

—Heideggers Hölderlin-Interpretation—

Takashi NAKAHARA

Abstract: Heidegger charakterisiert, Nietzsches Gedanken folgend, unsere Zeit als die Zeit, wo Gott tot ist, und fordert von uns, überhaupt von Gott zu schweigen. Allein in Wirklichkeit sagt er manches über Gott, besonders wenn er von Hölderlin einerseits und vom "Geviert" andererseits redet. Dieser Aufsatz versucht daher nach dem Grunde zu suchen, warum Heidegger von Gott zu sprechen wagt, trotz der Leerheit und Sinnlosigkeit Gottes in der modernen Welt.

Er betrachtet Gott nicht als das höchste, vollkommenste Seiende, wie es die bisherige Metaphysik tut, sondern als den Boten, den das Heilige zu den Menschen schickt und der deshalb dem Range nach noch unter ihm ist. Das Heilige ist dann bestimmt als das Offene, worin jegliches sein eigenes Wesen eröffnet. Nach Heideggers eigenem Sprachgebrauch heißt es die "Wahrheit". Aber dieses Offene bedarf, um sich zu eröffnen, des Streites zwischen den einander schlechthin Entgegengesetzten, d.h. zwischen Gott und Menschen. Erst dieses Bedürfnis erklärt den Grund, warum das Heilige den Gott zu den Menschen schickt, und warum das Denken, das alles in der Offenbarkeit der Wahrheit sehen will, des Gottes bedarf.

Philosophie des “Bleibens”

—Das Denken Heideggers in seiner mittleren Periode—

Katsuya AKITOMI

Abstract: Zusammenfassung: Das Wort “Bleiben (bleiben)” ist ein Schlüsselwort des Denkens Heideggers. In seiner Abhandlung “Aus einem Gespräch von der Sprache” schreibt Heidegger auf seine Studie der Theologie zurückblickend: “Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber *bleibt* stets Zukunft”. Dieser Satz zeigt, daß sich Heideggers Denken im Raum des “Bleibens” bewegt, das von der Herkunft und der Zukunft bestimmt ist und zugleich die eigene Bewegtheit hat.

Ich versuche die Struktur des “Bleibens” aufzuschließen dadurch, daß ich einerseits anhand Heideggers Interpretation von Hölderlins Dichtung den Sinn des “Bleibens” im Zusammenhang mit dem “Anfang” betrachte, und daß ich andererseits Heideggers Denken selbst, das zum Grund der Metaphysik zurückzukehren sucht, als “das Denken des Bleibens” auslege.

Aus unserer Betrachtung können wir folgern, daß das “Bleiben” das Offene ist, das zum “Heiligen” führt, und daß das “Heilige” zwischen der Frage nach dem Sein und der Frage nach dem Gott (der Götter) steht und von Bedeutung ist, um den Zusammenhang zwischen Sein und Gott aufzufassen.

Phenomenology of Faith

—With reference to the faith phenomena
of the Śāṅkaran tradition—

Yoshitsugu SAWAI

Abstract: From the phenomenological perspectives of faith, this paper is an attempt to clarify the semantic structure of religious commitments to the “supernatural,” which constitutes the important factor of faith, with main reference to the languages of religious faith. Faith is an intentional experience of a certain religious adherent toward the “supernatural.” The languages of religious faith are thus the expressions of such a faith, which reflect the reality of human beings and the world. In our phenomenological research of faith, we intend to understand the nature and structure of religious adherents’ commitments.

In order to attain this aim, among religious phenomena in the world, we mainly deal with the Śāṅkaran Vedānta religious tradition in India, which is traditionally said to have been founded by Śāṅkara, the most well-known philosopher of India. The subject matter of our inquiry especially consists in the texts ascribed or traditionally ascribed to Śāṅkara, which are regarded among the religious adherents as the doctrinal scriptures in that religious tradition. By bringing back these texts to the context of religious faith, we can recognize the reality of this religious faith. In reality, these texts have been orally handed down from generations to generations and are even at present sung or recited daily.

Through this research of these religious languages as a case study, we should like to elucidate the semantic world of faith or religious cosmologies, which are implied in the languages of faith.