

解釈学的現象学としての宗教現象学

——その分析地平と「現象」——

金井新一

〔論文要旨〕 宗教現象学の現象分析の地平は、解釈学的地平、歴史的地平、弁証法的地平からなるが、古典的宗教現象学は解釈学的地平において解釈学的「現象性」を追求するものであり、解釈学的現象学と言ひ得る。その特徴は、「構造」や「類型」などの一般性において対象ととらえる点にある。この一般性の追求についてはさらに内容的に、本質論的、規範的・演繹的、意味探索的、静的、創造的・実践的等の諸点を指摘し得る。これらの特徴は、あらゆる意味分析における普遍的な解釈学的特徴であるが、また、古典的宗教現象学が神学性と結合した理由を説明する諸特徴でもある。

〔キーワード〕 古典的宗教現象学 解釈学的現象学 分析地平 理念型 現象性

はじめに

宗教現象学は、元来、宗教史学の理論的対応物として、ないしは、比較宗教学の成果そのものとして成立したのであった。⁽¹⁾ ゆえに、それは経験的な宗教研究の理論的中枢として現在にいたっている。しかしながら、同時に、宗教現象学にたいする嫌疑や批判にも従来根深いものがある。すなわち、宗教現象学の理論的不備への、また、それと関連するが、宗教現象学がキリスト教的な価値観（神学性）を暗黙の内にひそめていることへの批判である。ゆえに、そ

うした問題点は、宗教現象学の重要性を認めるほどまた切実に感得され、ゆえに、克服さるべき差し迫った課題として言われてもきたのである。⁽²⁾

このような課題を前にして、われわれにとってまず必要なことは、宗教現象学の極めて複雑な性格を知ることであろう。ファン・デル・レーウを例にとれば、かれは哲学的現象学(フッサール)の用語を用いたが、より多くの影響を哲学的解釈学(ディルタイ)から受け、しかも実質的内容としては宗教史に立脚した比較宗教学的な宗教類型学である。⁽³⁾そこででは、現象学と解釈学と比較宗教学とが渾然一体を成している。これに神学性の問題がさらに加わるのである。こうした複雑さは、レーウ以後の代表的な現象学者たちにおいても基本的に変わりはないといえよう。また、宗教現象学のこのような複雑性を貫いて、宗教史学から現象学へ、そして現象学から解釈学へ、という大きな方向性があるように見え、そしてそれはある程度まで、現代の思想的哲学的潮流のある推移をも反映しているように見える。しかし、そのように時代に即した展開をしつつも、宗教現象学の理論的不備がその最近の擁護者たち自身によっても繰り返し言われるとすれば、一体、そこには何が欠けているのであろうか。またその結果そこにはなおある種の「神学性」が残ると言われるのであるが、それは何故なのであろうか。いま、われわれが宗教現象学を遂行しようとするのであれば、まずこれらの問題構造を根本的に把握することが必要である。

そのために、ここではいったん歴史学に定位し、そこから、宗教現象学的な認識や分析の性格について改めて考えてみたい。あえてこのように定位するのは、宗教現象学における現象認識や現象理解をそのもっとも基礎的な歴史的認識の構造——分析地平と理念型——から把握し直すためである。それによって、そもそも宗教現象の分析がいかにして「現象学的」となり、また「解釈学的」ともなるのか、またそれがいかに「神学性」へと繋がったのか、などの原理的問題点を多少とも明らかにすることがこの論考の目的である。

1 歴史学的分析と宗教現象学の諸地平

まず最初に、ドロイゼン・ウエーバーの学統に立つ現代ドイツの歴史理論家J・リューゼンが提示した歴史学的分析の基本構成をベースとして、宗教現象学の分析地平を確認しておきたい。⁽⁴⁾

リューゼンによれば、歴史学的認識ないし対象分析は対象の「意味分析」としてのヘルメノイティーク Hermeneutik、「作用分析(ないし因果分析)」としてのアナリティーク Analytik、両分析を総合するものとしてのディアレクティーク Dialektik に分かつたれる。これら三つの分析が順次ないし相関的に遂行されることにより、具体的な対象の歴史学的分析が完遂されるのである。すなわち、ヘルメノイティークは、対象を意味ある文化伝統の表出として理解し、それを追体験すると同時に、それを創造的に改変(解釈)したり、そこから規範を取り出したりもする。そして、この「形成的性格」のゆえに、ヘルメノイティークは絶えず芸術的なものへと接近する。アナリティークは、これにたいして、対象を歴史的時間的な変化の相において捉える。それはまた、文化的形成の社会経済的基盤の分析とか、ヘルメノイティークが「質的」分析であるにたいしては「量的」分析であるといえる。いづれにせよ、この分析はヘルメノイティークの成果を相対化し歴史的信憑性の条件下に置くものとされる。そして、両分析の弁証法的総合としてのディアレクティークにおいて、歴史学的分析はあらたなパースペクティヴを獲得する。総括的に一言で言うなら、そこでは、ヘルメノイティークにおける分析の主観性は歴史的に客観化されると同時に、アナリティーク的な客観性は解釈学的に主観化されて「解釈学的な深い次元」を得るとされるのである。⁽⁵⁾

リューゼンによる以上の区分は、歴史学的分析における、極めて基本的かつ普遍的な構造を述べたものとして受け

アナリティック

ヘルメノイティック

歴史的地平

解釈学的地平（：解釈学的現象学）

ディアレクティック

弁証法的地平（：歴史的現象学）

入れることができよう。だが、われわれの目的は、歴史学における以上の三つの分析の区分を土台として宗教現象学の諸地平とそこでの「現象」把握について考えることである。ゆえに以下では、アナリティックを「歴史的地平」、ヘルメノイティックを「解釈学的地平」、ディアレクティックを「弁証法的地平」と言い換えたい。この「地平」とは、三つの分析がそれぞれ遂行されるレベルといわく単純な意味であるが、これにより、以下の分析が構造的立体的に把握しやすくなるであろう。歴史的现象としての宗教現象の分析が、例外なくこれら三つの分析とその地平を持っていることは自明のこととしてよいであろう。

歴史学的分析は弁証法的地平においてその現象分析を完遂するが、それは宗教史的分析もまた同じである。これにたいして、従来の宗教現象学ないし古典的宗教現象学は、⁽⁶⁾そうした歴史学的分析を土台として、もしくは前提として踏まえつつも、いわば現象学的な総合や抽象を事としてきたのであり、地平のトリアーデからいふならば、解釈学的地平における作業であったといえる。ゆえに「解釈学的現象学」であり、解釈学的地平において固有の「現象（性）」に到達している。これを論じるのが本稿の課題である。また、このような解釈学的現象分析の成果は再び歴史的对象へと向い、したがって、弁証法的地平において一定の現象学的分析をもたらしと思われる。また実際、そのような分析は広汎に行われてきた。そこでの「現象」も「記述」も解釈学的現象学のそれらとは異なっている。またそれは、この地平で歴史学的分析として遂行される弁証法的分析（ディアレクティック）とも無論異なる

っている。ゆえに、それを新たに「歴史現象学的分析」と呼ぶことができよう（これについては紙数の制約上、稿を改めて論じたい）。以上の分析および地平の区別を図示すれば上のようになる。

2 解釈学的現象学的地平とその「現象」

(1) 意味理解の地平

解釈学的地平は意味理解の地平である。これについては、最初に、リューゼンが述べたものについて二三の補充ないし修正を行っておきたい。

まず指摘すべきことは、解釈学的地平の広汎性である。この地平は具体的対象をめぐって形成されるが、しかし、意味理解の地平であるまことにそのゆえに、さらに広汎な意味問題を扱う地平（抽象的思考の地平）へと連続しているということである。この地平はわれわれのあらゆる知的営為の地平であるといえ、実際、その作業領域はわれわれの意味合理的な思考の全領域に等しいといえる。事実、われわれはいかなる対象分析においても広汎な思考の自由を有しており、当の対象の理解のためにあらゆる種類の着想や観点などを動員しうるのである。それらはすべて解釈学的地平において形成されるものとして考えねばならない。つまり、解釈学的地平においては、意味合理性にしたがって、広汎な歴史的現象から意味的要素を抽出し、それらから理念や概念を形成し、さらにそれらをもって様々な意味連関やパラダイムを形成する。あらゆる「理論」はそうしたすべての作業成果の系統的な表現以外の何ものでもない。そうしたものの一切が、また、具体的な対象分析のために自由に使用されるのである。

また、こうした広汎かつ多様な概念や意味連関には、自己の、端的に「主観的」と呼びうるものとはやはり区別さ

れるものとしての、いわば「客観的」と言いうるさまざまな概念や意味連関がある。すなわち、それらは、すでに間主観的に広く共有されたものとしてのさまざまな概念や意味連関である。すなわち、それらは、思想的ないし哲学的な概念や意味連関でありうるし、さらに経験科学の方法的理論的な概念や意味連関でもありうる。それらは、「構造」や「類型」といった一般概念でありうるし、またある対象理解がそれに挑戦するところの、すでに定説化している先行理解そのものでもありうる。また、特に宗教現象学としては、これから述べる解釈学的宗教現象学が形成したさまざまな概念や意味連関でもありうる。たとえば、ある宗教的人物の思想や行動のプロセスを「教祖の誕生」として分析・記述しようとする場合、「教祖(性)」という観点そのものは、その内容の点で広く共有されたものとして止まっている限りは、「客観的」観点といえる。しかし無論、それに対しても独自の新たな解釈を施しつつ使用することも可能であろう。いずれにしても、われわれの理解や分析は、総じて主観的意味連関を何らかの程度客観的なそれらに転じてゆくプロセスといえ、この二つの意味連関の区別を実際に行っていることは疑いえない。

また、リューゼンが歴史解釈は解釈者の「歴史体験」であるとし、ひいては、「解釈の芸術性」を強調することに問題を感じる。これらの点は、なんら否定されるべきではないが、解釈学的地平における分析は、解釈者の意味連関とは区別される対象の意味連関の分析でもある点をやはりまず十分に考えるべきではあるまいか。まずは対象そのものがよりよく把握され記述されることは、解釈学的分析においても必要なことである(このプロセスを歴史的地平や弁証法的地平にゆだね切つてはいない、ということである)。そのためには、分析者自身の意味連関との接合や融合は意識的に抑制されるのが普通である。先の例でいえば、「教祖性」の分析の場合、この観点を選択したことにおいてすでにその分析は解釈者の主観的意味連関との接合関係に置かれている。しかし、それだけに止めておくことは可能であり、またそうしないことも可能である。この場合、解釈者の意味連関と対象のそれとの関係は、先の主観的意

味連関と客観的意味連関の関係と似ている。解釈者は対象を確定（選択）する必要がある、その上で、それに止まらずに、自己の意味連関を作用させて対象のそれと強く接合させたり融合させたりするのである。そのようなことはたしかに解釈学的地平のもつ特権的能力である。この場合には、対象解釈はたしかに解釈者の「歴史体験」となり、あるいはまた、解釈者の自己表現や時代への発言とすらなりうる。また美的・芸術的なものともなりうる。リューゼンがいう通り、このような解釈学的能力はあらゆる人があらゆる分析や記述の中で縦横に駆使しているものである。

次に、このような分析地平が何故またいかにして形成されるのかについてである。

哲学的解釈学において「地平融合」の説で知られるH・G・ガダマーは、地平を定義づけて「地平とは、一点から見えるものすべてを包括し、包囲するような視圈 *Gesichtskreis* のことである」と述べている。それゆえ、かれの言う地平は認識観点の決定によって開かれる、その認識に固有のバースペクティブのことである。この基本的地平理解をわれわれは共有してよいと思う。が、ここでわれわれが考えている地平は分析地平あるいは分析の次元というべきものである。ゆえに、われわれの地平論ではガダマーの地平は解釈学的地平として位置づけられる。解釈学的地平ではたしかにガダマーの言うように、解釈学的観点が固有のバースペクティブを開き、事物を一定の遠近法的展望の中に置くのである。しかし、ガダマーはそのような解釈学的地平が歴史的地平に対して、それとの関係で、いかに形成されるのかという点を述べるのではない。かれの念頭にあるのは、もっぱら、解釈学地平のみである。先の定義に続けて、ガダマーもまた「歴史的地平」に言及しているが、それは過去の事物が置かれていたその過去の地平の意味であり、それはつまり、過去の事物が置かれていた解釈学的地平のことである。ゆえに、かれは、「現在の地平」が、歴史的地平のような他の地平と区別され並んであるものとしてではなく、そうした地平をたえず包摂し含み込んだも

のとして、ただこの一つの地平があるのみだと言う。すなわち、過去からの伝承やもろもろの先入見が絶えず流入するところに形成される地平である。さらには、そのような地平は、認識者が自己と被認識者それぞれの個性性を克服しつつより一層の高い普遍性にいたらしめるような場合に現れるのだ、とも言う⁽¹⁰⁾。こうして、われわれの地平区分からいえば、ガダマーはもっぱら解釈学的地平に集中しそれを論じているのである。

われわれにとって、解釈学的地平が歴史的な地平にたいして形成されるその実態を明快に理解させるものとしては、ウェーバーの理念型 *Idealtypus* 論にまさるものはないであろう。周知のように、理念型はまさしく、歴史的認識の普遍的構造として述べられたものである⁽¹¹⁾。それは認識の主観性を強調し、認識はすべて主観的価値と結合した認識観点からのものであることを強調するカント的認識論（新カント派）の立場である。そのような認識の具としての理念型は、ゆえに、それによって対象を測定しつつ、対象のより正確な客観的像に接近するためのものである。この場合ウェーバーの強調は、さらに、理念型が対象の「意味像」であることにある。対象は常に特定の「意味の観点」から照射されるのであり、ゆえに、理念型がもたらす対象の明瞭な輪郭は常に一義的な意味の輪郭である。こうして、理念型はカオスたる現象世界にたいして投げられる投網の如きものとして、現象世界から、合理的意味像としての対象をすくい取ってくるのである。ゆえに、このようなものとしての理念型的認識が、意味理解の地平としての解釈学的地平を形成することは自明である。理念型は対象を歴史的な地平から解釈学的地平へと吸引し、そこで対象を構成しつつその意味的像を（ないし対象の意味を）把握するのであり、それがウェーバー的「理解」である。

このような認識はいうまでもなくきわめて主観主義的であり構成主義的である。だが解釈学的地平における認識の特徴は、やはりそのようなものと言わざるを得ない。ゆえに、このようなカント的構成主義的歴史認識は最近も改めて、M・H・バウムガルトナーによってさらに徹底された形で述べられている⁽¹²⁾。かれの称する「超越論的歴史理

論「Transzendente Historik」は実には「きり」と、歴史理解とは解釈学的地平における営為であることを主張するものとなっている。すなわち、バウムガルトナーによれば、「歴史的な知」すなわち歴史の把握と理解とは、まったく歴史超越的主体（主観）による「構成」の事柄に他ならない。それゆえ、「われわれは決してみずから歴史的に生きてはおらず、また決して歴史の内にも生きてはいない。しかし常にいるいは殆どの場合、歴史と共に生きている」（強調原文）、⁽¹³⁾といわれるのである。また「歴史の認識原理それ自体は非歴史的である」と言い切られるのである。つまり、歴史の認識は純粹理性の歴史超越的な高みから行われることになる。そこから、もし「歴史的認識の客観性」を問うなら、それは歴史的な知そのものの中にあり、ゆえに、「知と事象の合致は、知のそれ自身との合致としてのみ示される」⁽¹⁵⁾。認識主体は自ら対象を構成しつつ対象の意味を把握するのであるから、認識と対象の合致という意味での認識の客観性とは、その構成と対象の意味との合致の問題となり、すなわち、結局は、その構成そのものに論理的矛盾がないかどうかの問題へと収斂するのである。これらのバウムガルトナーの主張から、かれの歴史理解が、あくまでも解釈学的地平（非歴史的な主観性の地平）へと事物を吸収するものであることは明らかである。先のガダマールの述べたこと（解釈学的地平への専一化的集中）もこの点では同じといえよう。

（2） 解釈学的「現象」

では、解釈学的地平における「現象」はいかなるものと言いうるのであろうか。

古典的宗教現象学も哲学的現象学も、地平論的には解釈学的地平における営為として、解釈学的現象学である。ゆえにその「現象」には共通したものがあはずである。しかし実際には、両者がこれまで追求し提示してきた「現象」は大変に違ったものである。まずこの点から考えねばならない。

いまごく大まかに振り返って言うならば、「現象」なるものは、ランベルトやカント以来、そしてヘーゲルやディルタイを経てフッサールに到るまで、いわば「意識の経験」の事柄であった。ゆえに、「現象」は広い意味での心理学的概念であったといえよう。⁽¹⁶⁾この点は宗教現象学においてはまったく異なってくる。宗教現象学では、比較宗教学の成果を「現象」と解したのであった。すなわち、ここでは、まずは宗教的な「力」や「生」や「聖なるもの」の現れが、そしてそれらの通宗教的な構造や類型が「現象」と考えられたのである。

「現象」はまた「事象そのもの」*Sache selbst*ともいわれた。これについても一言しておけば、管見では、「事象そのもの」とはカントの（到達不可能とされた）「物自体」*Ding-an-Sich*に抵抗する仕方次第に現象学（や現象論）のスローガンとなったように思われる。すくなくともヘーゲルにおいてはそうであったし、またディルタイやフッサールにおいてもそうであった。⁽¹⁷⁾こうしたことは、これらの人々において共通に、歴史への還帰の強い願望や決意をあらわしていたのである。現象をその歴史性において把握しようという決意である。だがこの点は宗教現象学では何ら問題とはならない。ここでは「現象」は最初からその意味では歴史化していたからである。ここで問題となった「事象そのもの」は、むしろ、一方で神学と、他方では諸経験科学的方法と対抗しつつ、比較宗教学が固有の方法学たらんとしたことと結びついていたのである。つまり、それら諸学によらずに現象学的にとらえられる宗教史上の通宗教的な構造や類型こそが「事象そのもの」なのである。

以上の経緯をふまえるなら、宗教現象学の「現象」がいかなるものかということとは、哲学的現象学やその現象論に依拠することによって答えられる問題ではないことは明らかである。二つの現象学の相違は余りにも大きいからである。ゆえにわれわれはまずは宗教現象学という固有の現象学に集中すべきであらう。われわれにとって必要なことは、ただ宗教現象学という現象学を受け止め、整序づけ、さらに展開することである。しかしまた、それは、哲学的

現象学との内的な関連を求め、それを新たに形成する方向性においてでなければなるまい。推察するに、レーウは「エポケー」や「形相直観」などのフッサールの用語をそのような意図で使用したのである。しかし実際にはその意図は実現されないままに、宗教現象学はまったく別種の現象学を展開してきたのであった。いま、この方向性において考えるならば、第一に想到することは、これまで各種各様の「現象学」が存在してきたという事実、すなわち、「現象学運動」(スピーゲルバーク)⁽¹⁸⁾の事実を踏まえて、「現象学」をより広い意味で言い直すことの必要性また正当性である。実際、その要求を最近、宗教哲学者のヴフテルがを出している。かれによれば、「現象学はゆえにもはや個々人のありうべき意識内容についての教説ではなく、われわれの歴史の偶有的なパラダイムについての教説なのである」(強調原文)⁽¹⁹⁾。これは厳密な定義ではないが、「現象学」を歴史化しつつ広義化すべしという要求としては賛同できるものである。また、このことを理論的に支えるものとして、第二には、ここでの地平論からすれば、先に瞥見した二つの現象学の内容的な大きな相違にもかかわらず、両者の間に一つの根本的共通性があることである。両者は共に解釈学的地平における営為として「解釈学的現象学」と呼びうることは先に述べた。ゆえに、両者共、具体的な歴史的対象分析にたいしては「理論」の位置にある。ここからさらにどのようなことが共通性として言えるのであろうか。ここではまず、以上の二つのことを踏まえて次のように定義的に言うことができよう。すなわち、「解釈学的現象学は、歴史的物事について、解釈学的地平を形成しつつ『解釈学的な現象性』を追求するものである」と。

これに合わせて、エポケーその他のいわゆる「現象学的方法」も当然問題となる。この点でも、宗教現象学は哲学的現象学のそれら用語を採用しながら、まったく異なる方法を行ってきたのであった。すなわち——「エポケー(判断中止)」とは宗教現象を見るさいの予断(特に神学的価値判断)を排することであり、「(超越論的)還元」とは

「形相直観」によって本質的「構造」や「類型」へと到ることであった。また、宗教現象学においては、このような「構造」や「類型」としての一般性（現象性）への到達は、「比較から共通なもの（類型）の抽出へ」という、ごく平易かつ普遍的な手続きの帰結としても当然のことであった。ゆえにそこでは前述のように「構造性Ⅱ類型性Ⅱ現象性」という等置関係がつねに成り立ったのである。

われわれはこれらの「現象学的方法」についても、同じように歴史化し広義化しつつそれを「解釈学的現象学の方法」として言い直すことができよう。すなわち、——「エポケー」とは、対象を解釈学的地平へと引き上げるための、またその地平で対象の特定の意味像（構造や類型を含めて）を捉えるための、すべての方法的限定や排除であり、「超越論的」還元」とは、その地平固有の「現象」に到達することである。また「志向性分析」についてもいうなら、それは、そのような「現象」についてのすべての動的意味分析である。またそうであるならば、このような諸方法はすべて理念型的認識の機能としてその中に組み込まれうるものとなり、したがって、次のように言うことが可能となる。すなわち、われわれが特定の認識観点のもとに理念型的認識を行うとき、解釈学的地平へと到達するためには歴史的地平へのエポケーが行われ、また解釈学的地平においても、様々な大小の観点をめぐるエポケー（他の観点の排除。例えば神学的観点の排除など）が行われている。またこれに準じて、還元も志向性分析も、当該観点の下でのみ可能な「現象」への到達とその意味分析として遂行されているのである。こうして、ここでは、丁度ことなる認識目標の下に自由な理念型的認識が広汎に行われているように、エポケーその他もまたそうであると考えられることになる。そして、異なった「現象学」——解釈学的現象学と歴史的現象学——は異なった内容のエポケー・還元・志向性分析などによって異なる「現象」に到達するのだと考えることになるのである。

次に、こうして解釈学的地平において到達される解釈学的「現象」の特徴（即ち「現象性」）については何をいう

べきであろうか。

まずやはり、それが「構造」や「類型」などとして捉えられることから明らかのように、一般性レベルで捉えられた事物であることが言われねばなるまい。この点は、さきのバウムガルトナーやガダマーにおいても言われていたが、近年のドイツ歴史学ではK—G・ファーバーが最も明快かつ大胆に述べたことである。ファーバーによれば、リッカートの歴史的認識の「個別化的」性格は厳密には保持しがたく、この表現はむしろ誤解を与えるものとして否定されたのである。⁽²⁰⁾ ファーバーはそれによって歴史的認識が「個別的なもの」を捉えること自体を否定したのではなく、(歴史認識の表現手段たる「言語」そのものをふくめて) 一般的概念の助けなしには対象を捉ええない歴史学的認識においては、厳密には「個別化」ということはありえないのである。これによってファーバーはかつてウェーバーもそれについて理想型論によって発言したところの、あの「個別化的か一般化的か」の論争(「方法論争」といわれた)以来の問題に一挙に決着をつけたことになる。ここではそれが正しいかどうか詮索することはしないが、かれがこれによって「歴史的個体」の認識を重視したリッカートはおろか、ウェーバーの理想型の立場をも——なぜなら理想型によってウェーバーはいわば両者を総合する立場を出したといえるから——⁽²¹⁾ 凌駕したことは事実である。それはわれわれにとつては、少なくとも、かれが強く解釈学的地平での認識に焦点をあてていることを意味している。そのためにかれが専ら「一般的」認識を言うのは当然なのである。

さらに、解釈学的「現象」については、やはりデュルタイの「現象性」Phänomenalitätを想起すべきであろう。かれにおいては、「現象性」の言葉のもとに、外的諸対象が認識者の意識内の事物としてのみその現実性を獲得することが、しかしまたその獲得は、超越的な認識主観性の「構成」や「直観」によるのではなく、生そのものの体験からの抽象(帰納)として生じることがいわれていた。⁽²²⁾ そして、デュルタイは繰り返し、その意識の「体験」Erleben

(Erliebnis) を一般化的概念的に把握するところに「経験」Erfahrung が生じるとし、それをもって勝義の「理解」と呼んだのであった。⁽²³⁾そして、この対象理解は「構造」や「類型」という端的な一般性として記述される。⁽²⁴⁾したがって、ディルタイ自身にその定義はないが、「現象性」によって、知覚や体験から経験や理解にいたる一般化的事物把握のプロセスが言われていることは明らかである。それは、ここでのわれわれの関心からすれば、やはり、解釈学的地平における「現象」への到達の古典的例となる。また宗教現象学(レーウ)が基本的にディルタイの解釈学的な方法によってその宗教的構造や類型を述べたことは前述したとおりである。

こうして、われわれは解釈学的「現象」のもっとも基本的な特徴を「一般性において把握された対象」という点に見ることが出来る。この「一般性」には、通常われわれが様々な対象を様々な関心から分析し論じている学的営為が、それらが意味分析的である限り、そして、その意味分析が何らかの程度「類型的なもの」や「構造的」と結びついている限りは、すべて包含されている。さらに、これ以外の諸特徴についても、認識が解釈学的地平にあることから多くのことが言いうるであろう。「現象」は、前述のとおり、それへの到達がなされる地平によって異なるものになると言え、逆にまた、地平を同じくする限りは、その地平的特徴を共有するだろうからである。したがって、宗教現象学と哲学的現象学の共通性も、前述のようにどちらも解釈学的地平における営為であることを地平論的に指摘することによって、より根本的に言いうるであろう。

そうした諸特徴を、以下では、古典的宗教現象学に即して、そこでの「現象」追求の特徴として述べてみたい。それによって、この現象学がいかなる基本的性格を、それが解釈学的地平にあることのゆえに持つかが明らかになるであろう。換言すれば、それらの性格特徴は、われわれが対象を特定の意味の観点から一般化的に捉えることから基本的に生じるのである。したがって、以下ではこの基本的特徴をさらに分化させて——といってもやはり地平論的であ

る限り極めて原則論的なものではあるが——より具体的な諸特徴の指摘をすることになる。それらの特徴はすべて、かの「一般化」の具体相である。また、従来、古典的宗教現象学の特徴については多くの批判的指摘がなされてきたので、⁽⁶²⁾それらをも参照しつつ、ことにそれら批判の最終的収斂点である「神学性」ということと結び付けながら、この現象学における、相互に密接に関連し合っている主要な五つの特徴についての概括的な素描を試みたい。

a 本質論的

まず、古典的宗教現象学は強く「本質論的」という特徴をもっている。それは、現象にたいする可能な諸観点の一つを本質的なものとして強調し、そして、もっぱらそこから当の現象を見ようとする傾向がある。「本質直観（形相直観）」や「宗教に固有の、*sui generis*」はその場合しばしば現れるキーワードであった。⁽²⁶⁾

宗教現象についてのそのような典型的な本質論的概念として、最も頻繁にあらわれるのは「聖」の概念である。「聖」は「俗」との対比においてあらわれる二分法的な解釈学的概念であり、宗教現象の質的特徴をあくまでも「俗」にくらべて相対的に特権的な、すなわち、相対的に「本質的」な宗教現象の性質であることになる。そのようなことは、じつは、解釈学的地平において、特定の現象について数々の概念や意味連関が抽象的に形成され吟味される中で、それらのもの間に一定の序列化が生じることに由来していると考えられる。先にガダマーによって述べたように、解釈学的地平ないしパースペクティヴでは、事物のある見通しの中へと置くのであるが、それは、その事物を特徴づける諸概念もまたその同じパースペクティヴにおいて形成されることを意味している。そして、通常はその至近のものをもってその現象を定義づけることになるのである。われわれは常にそのような暫定的な定義をもって現象に

向かわざるを得ない。

しかし古典的現象学においては、この域を越えて、しばしば「聖」はアプリアオリな絶対的価値として前提され、掲げられた。⁽²⁷⁾こうなると、解釈学的分析は「神学的」な絶対的価値（や絶対者）の弁証や宣明と区別することが出来なくなる。このことは、次のように説明できるであろう。すなわち、観点の設定やそれに由来する事物の序列化は個々の認識の認識目標に応じて機能的に組み換えられるはずのものであるが、それが行われずに固定化されるところに、機能的相対的ではない価値的絶対的な観点設定や序列化が生じるということである。ゆえに、この「神学性」は何もこの現象学や神学に限ったことではない。われわれが実に様々な言説の中に一種の「宗教性」や「神学性」を見うるのは、このような固定化された価値的絶対的な観点設定や序列形成はきわめて日常的で広汎な現象だからである。

b 規範的・演繹的

このような本質論的性格は従来宗教研究における「規範的」ないし「演繹的」な立場としても言われてきた。このようにいう時われわれは「本質的」なものが措定される（排他的な）その仕方のことを多く考えている。たいてい、「本質論的」という時には、措定されたそのものに多く留意している。

特定の意味的観点から事物を一般化的に捉えようとする解釈学的分析が規範的かつ演繹的となるのは当然のことである。そうしたことはあらゆる対象認識の中に入り込んでいる性質である。規範的・演繹的と対比して記述的・帰納的であるとされる各種の「経験科学」もまた、それが意味分析を中核とする解釈学を含んでいる限りは、規範的・演繹的である。あるいは、これを「理論性」と言えばより明瞭となろう。いかなる「科学」も、その理論的整合性の追求においては本来的に規範的かつ演繹的なのである。つまり、その理論はすべて理念型と共に形成される解釈学的地

平における構成物すなわち解釈学だからである。そればかりではない。具体的対象の選択においてすでに介入する解釈学的な観点が作動しなければ、そもそもその記述的・帰納的分析それ自体が成立しないのである。またこれとは逆に、多くの場合規範的・演繹的と総称される哲学や神学においても、現実的歴史的对象の分析を試みる場合には記述的・帰納的な性格を帯びるようになるという事実もある。したがって、あらゆる「学的分析」は例外なく、なんらかのバランスにおいて規範的・演繹的なものと記述的・帰納的なものを、つまり解釈学的地平と歴史的地平を結合している。そのバランスを決定するのは個々の分析における具体的な認識目標である。

古典的宗教現象学が、「本質論的」なものとして、同時に「規範的」かつ「演繹的」性格をもったことは当然のことであった。しかし、そのような性格は、この現象学の場合には、それが解釈学的地平におけるものであることと、さらに神学性を帯びていたことよって、二重の意味でそうなのである。これを解釈学的な（相対的な）規範性・演繹性と神学的な（絶対的な）それらとに区別するなら、後者の意味での規範性・演繹性を解釈学的宗教現象学は取り去らねばならない。

c 意味探索的

もっぱら意味合理性によって対象を意味的かつ一般化的に把握する解釈学的分析は、共通の意味を異なる対象の中に見ることができるとしてそれらの対象はすべて当該の意味の観点からする親縁関係の中に置かれ、かつ（前述のように）序列化もされる。これもまた解釈学的分析ならではの能力である。そこで、例えば「聖なるもの」という抽象的意味（や構造）を多くの対象の中に探索し、この意味（や構造）を程度の差はあれ共通して表しているものとしてそれら対象を捉えることができるのである。⁽²⁹⁾ そうした分析はすべて解釈的地平の歴史的地平にたいする優越を表し

ている。そのような分析や記述をここでは「意味探索的」と呼びたい。また、意味探索的能力は、特定の認識観点にとってもっとも適切な意味連関を対象に即して探り当てるものであるから、それは、しばしば用いられる「発見学的」heuristisch という意味を包含している。発見学とは、歴史学的方法的問いを正しく立てることを意味し、かつまたそれに適合的な対象（ないし資料）を選別・特定するプロセスだからである。⁽³⁰⁾

解釈学的能力としての意味探索においては、対象はすべて解釈学的地平へと吸収される。すなわち、解釈学的地平においてあらかじめ構成された「聖」その他の一般的な意味や概念が歴史的事物にたいして強権的に臨み、それから自己に合致するものを可能な限り切り取ってゆくという関係になっている。こうしたこともまた通常的事物の認識において不可避的なことである。しかし、この方法が素朴にないし硬直的に歴史記述の中に現れると、あらゆる事物にいつも同じものを見るとき、いわゆる「紋切り型」となる。また、意味探索法は常に本質論的分析や規範的・演繹的分析を助けて働き、ゆえにまた、それらと同様に神学的なものへと接近する。すなわち、諸事物の中に「聖」を探索する探索法は、あらゆる事物の中にとたとえば神の意志を読み取ろうとし、その濃淡によって諸事物の間に価値的絶対的な序列を設けるところの神学的な分析や記述と同じ論理構造だからである。

d 静的

次に、このような本質論的・規範的かつ演繹的・意味探索的な事物把握は、また常に「静的」なものとなる傾向がある。プレーカーの言葉を使えば歴史現象の「静止画像」を捉えるからである。⁽³¹⁾ これもまた解釈学的分析が意味的に一般化する認識であり、すなわち、変化の中に不変のものを探求する認識であるからには止むを得ないことであり、この地平における認識や分析の基本的特徴といえる。古典的宗教現象学におけるさまざまな「構造」や「類型」などは

すべてそうしたものであり、それらはすべて超歴史的静的な一般的概念として、動的な歴史現象の地平から静的な解釈学的意味の地平へと移されなければ形成されることはできない。それゆえ、古典的現象学は「静的現象学」として批判されたが、そのようなものの形成は不可避であり、「静的現象学」はやはり必要なのである。なぜなら、そのような理論的解釈学的地平から歴史的事物を捉えようとすることは、概念形成のための「理論的要求」として必然的なことであり必要なことだからである。

しかしまた、そのような解釈学的「類型化的認識」や「構造的認識」が変化して止まない動的な歴史的事物を十分に捉え得ない認識であることも事実である。ゆえに、この「理論的要求」によって類型的観点や構造的観点が素材かつ硬直的に歴史的対象に適用されるなら、しばしばそれは、一種の過剰な「理論の支配」となる。周知の「プロクリステスの寝台」はこのことの謂いである。この点でもまた、解釈学的分析や理解は古来からの神学の伝統に範例を見出すことができる。神学は常に用意した「寝台」に合うようにと、認識においても実践においても人間を矯正することをもって使命としてきたものである。またこのような静的な解釈学は、先の意味探索的認識と相まって「紋切り型」の歴史記述をもたらす。それはむしろ可能なことであり、何ら論理的な誤りを犯しているわけではない。しかし、それが動的かつ内容豊かな歴史現象を一面化的に硬直化させ貧困化するものであることも確かである。それゆえに、こうした過剰な理論的歴史把握にたいする歴史家たちの抗議には理由がある。この抗議を、本質的・規範的・演繹的・静的な歴史把握にたいする経験的・記述的・帰納的・動的な歴史性の擁護、ということが出来る。

e 実践的・創造的

古典的宗教現象学は「実践的」かつ「創造的」性格が濃厚である。この点もまたこの現象学の神学的性格と結合し

ているが、しかし、まずはやはり解釈学的特徴として普遍的なものといえる。シュライエルマッハーやディルタイによって言われた「著者の自己理解以上に著者を理解すべし」⁽³²⁾という謂いは、そのような解釈学的要請のラディカルな表現以外の何ものでもない。ディルタイからガダマーやリクロールにいたるまで、哲学的解釈学においてテキスト理解や歴史理解の実践性・創造性は繰り返し強調されてきた。それは歴史学においても同様であり、前述のリューゼンもまた、「芸術性」にまで及ぶ歴史解釈の「創造性」としてヘルメノイティクの「形成的性格」を語っていた。このような解釈学的実践性・創造性は、まず、テキスト（や歴史）理解の実践性、すなわち、「解釈学的状況」において、新たに解釈されたテキスト（や歴史）の、解釈者によってとりだされた一般の含意を個別的テキスト（や歴史）にあらためて「適用」⁽³³⁾することを意味する。ゆえにそれは、解釈学的状況への解釈者の応答として、実践的かつ創造的な営為なのである。ここでの地平論からすれば、そうした一切のことを含めて、理解を方向づけるのは解釈学的地平における認識観点だといえよう。具体的観点の選択とそれによる理解の方向づけこそが解釈学的な実践性・創造性の起点である。ウェーバーの言葉を借りれば「よく知られた事実をばよく知られた観点にかかわらせながら、しかもそこに、あたらしい認識を創造する」⁽³⁴⁾ということである。

この意味での実践性や創造性を近年においてもっとも良く表しているのは、エリアーデとその後継者たちの「創造的解釈学」である。⁽³⁵⁾ここでは、「解釈学的状況」やそれへの「応答」は、個々のテキストや歴史現象の理解の条件であるにとどまらず、そもそも解釈学的営為全体がそこから生じ、それへと応答するものとして、著しくその実践性・創造性の規模を広げ、度合いを強めている。それは学問的営為の主観性・思想性・運動性（解釈学運動）の強化であり、それに応じて、先の解釈学的諸特徴（a~d）の強化でもあるが、また、宗教学が社会的文化的な形成力を発揮しようとするその一典型例であるとも言えよう。

また解釈学的実践性・創造性は、またはや神学性と重なり合う。ゆえにこそ、ガダマーは、このような解釈学的性格の範例を（法学とならば）神学や聖書解釈学に求めたのである。⁽³⁶⁾ 古典的宗教現象学の場合、この現象学の上述したような（先の四つの特徴に伴う）「神学性」のゆえに、多くの場合、その実践性や創造性もまた神学的性格として批判されたのである。しかし、ここでもまた、解釈学的なそれらと神学的なそれらは区別されねばならない。その区別は、最終的には、創造的解釈学を導くものが人間学的理念であるかそれとも神学的理念であるかによるであろう。

以上、もっとも重要とおもわれる諸特徴を述べたが、それらは合して、事物の「意味理解」を目指す分析、すなわち、解釈学的地平における分析を成立させているものである。したがって、いかなる対象についても、その意味分析を行うときにはわれわれはこのような諸特徴を程度の差はあれ伴うところの解釈学的分析を行うのである。このような普遍かつ広汎な解釈学的遂行にたいしていうなら、古典的宗教現象学はその一部分をなすものとして、特に「宗教的類型」論や「宗教的構造」論として、展開したのである。別の言い方をすれば、古典的宗教現象学は、宗教現象の一般的意味を類型論・構造論として定式化する試みであった。また、この現象学は、そのようなものとして、歴史的（宗教史的）分析やその他の経験科学的現象分析にたいしては、意義ある「理論」や「仮説」として、また「概念」や「観点」の供給者として、有効に機能してきたし、また現在でも機能しているのである。このことを総括して、この現象学の「理論的有效性」ないし「解釈学的有効性」といいうるのであろう。

しかしまた、この現象学はそのような有効性を事実として發揮しつつも、それを自ら、諸々の経験科学にたいして正しく主張することにおいては極めて不十分であった。さらには、その解釈学性を神学性とはっきり分つ努力におい

ても極めて不十分であった。より厳しくいうなら、それは自らの神学性を対自化しなかった。それゆえ、上に見たように、そこでは現象学は解釈学という（神学との）共通領域を通して常に神学性へと滑っていったのである。すなわち、宗教現象学は神学でも（狭義の）経験科学でもなく、両者の間に立つものであるということを、古典的宗教現象学は理論的に述べることが出来なかつたのである。

このような古典的宗教現象学の意義（有効性）と限界（問題性）は、この現象学を解釈学的地平における営為として見るときに最もよく原理的に捉えることができる。実際にはこの現象学にも多様な「歴史的分析」や「弁証法的分析」が入り込んでいるのではあるが、しかし、その作業の核心部分は以上述べてきたように「解釈学的分析」であり、解釈学的「現象」追求であることは明らかなことである。そしてこのことは、分析地平論を導入することによって十分に明確化しうると思われるのである。

注

- (1) このほかなものでしてこの宗教現象学の成立および展開史については、Eric J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*. Duckworth, 1975, pp. 220-50. Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
- (2) 以上の諸点について言及する文献はきわめて多かつたが、ここでは代表的な概観を述べたものとして以下のものを挙げておく。Ursula King, *Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion*. Some major developments and issues under debate since 1950, in: Frank Whaling ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes*. Vol. 1: *The Humanities*. Mouton Publishers, 1983, pp. 34ff., 87ff.; Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*. Mouton, 1978, pp. 23-43, 51-77; Eric J. Sharpe, op. cit., pp. 233ff., 248ff.
- (3) Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. 3. Aufl., J.C.B. Mohl (P.S.), 1956, S. 768-98. Epilegomena: Phänomen und Phänomenologie. 本たナーヌについて田丸徳善『宗教学の歴史と課題』（山本書店、一九八七年）二二二—二二三

頁参照。

(4) Jörn Rüsen, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Privatisierung der historischen Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. リューゼンは「歴史的認識論においてカント的立場とヘーゲル的立場を総合したともいえるドロイゼン（一八〇八—一八四）の歴史理論 Historik を基礎とし、またマックス・ウェーバーからも多大な影響を受けている現代ドイツの代表的な歴史理論家である。

(5) Rüsen, *op. cit.*, S. 117-147.

(6) 「古典的宗教現象学」とはワールデンブルクが頻用する語であるが (Wardenburg, *op. cit.*) なお明確さを欠いている。ワールデンブルクはこの言葉で、レーウからブレーカーまで (メンツングも?) を含めている。かれ自身の「新スタイルの現象学」以前のものすべてをそう呼ぶともいえる。しかしこれは根拠がない。

宗教現象学はそもそもヘーゲル以来の「事象そのものへの」思想運動、したがって、大きな「現象学運動」の一環として (後述)、またドイツ解釈学の影響下に (特にレーウにおいてこの点は顕在化——これも後述)、「本質理解の学」として成立したものであることは明らかである。それは内容的には、啓蒙主義的な合理主義への批判の思想運動であり、(人間や宗教の) 非合理性の強調と一九世紀的リベラリズム文化にたいする文化批判 (文化ペンシズム) によって特徴づけられる。それが自己形成したのは二つの大戦以前であり、それが広く普及したのは戦後である (おそらくは実存主義と軌を一にする)。また、それへの批判が公にされたのは戦後まもなく、オランダではレーウ批判、スウェーデンではゼーデルブロム批判、ドイツではオットーやハイラー批判、アメリカではエリアーデ批判が開示されることがそのメルクマールになる (ちなみに「国際宗教学宗教史会議」(IAHR)の大会における方法論論議の歴史でいえば、それは、それらの批判が噴出した一九六〇年マールブルク大会以降であるとおもわれる。これについては、注二五の諸文献を参照。これらの批判をもって宗教現象学は「古典的時代」を終り、現在なお続いている「模索期」に入る。したがって「古典的宗教現象学」とは、ゼーデルブロム、レーウ、オットー、ハイラー、エリアーデらの現象学のことであると考えるべきであろう。

(7) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., J.C.B. Mohr (P.S.) Tübingen, 1975, S. 287ff.

(8) トーマス・クーン (中山茂訳) 『科学革命の構造』、みすず書房、一九七一年。

(9) Gadamer, *op. cit.*, S. 286.

(10) Gadamer, *ibid.*

- (11) M. ウェーバー (出口勇蔵訳) 『社会科学および社会政策の認識の客観性』、『世界の大思想』三、ウェーバー、政治・社会論集』河出書房新社、一九六五年、所収。以下の理念型についての詳細は、拙著『ウェーバーの宗教理論』(東大出版会、一九九一年、二二一―六九頁参照)。また宗教現象学においては、レーウウがすでに(1) ヴァン・カール格由と推測しようが、理念型の語を使用している。ゆえにこの理念型論を導入するのは、レーウウを継承するよりも、むしろかみしれなく。Leeuw, op. cit., S. 771, 775.
- (12) Hans Michael Baumgartner, Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik, in: Hg. v. H.M. Baumgartner und J. Rösen, *Seminar: Geschichte und Theorie*, 2. Aufl. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982.
- (13) Baumgartner, op. cit., S. 280.
- (14) Baumgartner, op. cit., S. 291.
- (15) Baumgartner, Narrative Struktur und Objektivität. Wahrheitskriterien im historischen Wissen. in: H.M. Baumgartner, K.-G. Faber, J. Rösen, A. Schaff, *Historische Objektivität*. Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1975, S. 53.
- (16) ホンヤムエウフンエドウオウ「野籙」ウツウツウ Ernst W. Orth, Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und Seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff. in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 26, 1982.
- (17) Stephan Otto, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*. Erster Teil, W. Fink Vg. 1982. S. 79-93, 154ff.
- (18) Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Martinus Nijhoff, 3. ed., 1982.
- (19) Kurt Wucherl, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*. UTB 1989, S. 151.
- (20) Karl-Georg Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, C.H. Beck, 1978, S. 59-61.
- (21) ヲクシウゴウウツウオウ「野籙」ウツウツウ Ernst W. Orth, Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und Seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff. in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 26, 1982.
- (22) W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht, in: *Gesammelte Schriften* V. Band, 1974, S. 90-8; Ders. Ausarbeitungen zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften, in: *Ges. Schriften* XX., 1982, S. 58-91.
- (23) 典型的的は『ヴェールタイ (尾形良助訳) 『精神科学における歴史的世界の構成』(人文社、一九八一年、八五―九五頁)。
- (24) W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: *Ges. Schriften* V., 1974, S. 226;

- Ders. Beiträge zum Studium der Individualität. in: *Ges. Schriften* V, S. 266ff.
- (25) この点の特徴をめぐっての諸註記を論争しようとする。E. J. Sharpe, op. cit., pp. 220-50. Ursula King, op. cit., pp. 34-44, 72-108.
- (26) 古典的な例として Van der Leeuw, op. cit. #4, 'ネドレン・オッター (山谷省吾訳) 『聖なるもの』岩波文庫 昭和四三年、一六頁。
- (27) オッター前掲書、一八三頁以下、二一六頁以下。マリノージェ(風間敏夫訳)『聖と俗』法政大学出版局、一九六九年、「序言」。
- (28) この点は、歴史学における三つの分析における解釈学的分析の優越ないし先行性としてリューゼンにおいても語られている。Rüsen, op. cit., S. 139f.
- (29) たゞしばしば、マリノージェが「聖の顕現」(ゴコロトニー)を多種多様な事物において見出す場合がその典型的事例となることが、マリノージェ前掲書参照。
- (30) Rüsen, op. cit., S. 139f; Josef Meran, *Theorien in der Geschichtswissenschaft*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, S. 81ff.
- (31) C. J. Bleeker, *The Phenomenological Method*, in: *Nomen*, 1959, S. 110.
- (32) これらについては O. R. ･ホーナー (西村・森田訳) 『解釈学研究』玉川大学出版部、一九九一年、第二章参照。
- (33) Gadamer, op. cit., S. 290-5.
- (34) マリノージェ前掲論文一三一―三三頁。
- (35) Mircea Eliade, *Quest*, in: *History of Religions* 1, 1961; Crisis and Renewal in History of Religion, in: *History of Religions* 5, 1965; Charles H. Long, *Significations. Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*. Fortress Press, 1986; 荒木美智雄『宗教の創造』法蔵館 昭和六二年。
- (36) Gadamer, op. cit., S. 294-5.