

## 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。

シャンカラといえば、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実在ブ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実在体験を哲学的思惟の始点として展開されたもので、かれら自らの実在体験に根ざした、いわば「<sup>3</sup>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実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、自らの信仰的な実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（発語行為）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いが、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の意味とともに、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。何とくして「開ざされた自己」を脱却して、 $\wedge$ 開かれた自己 $\vee$ 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(＝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、存在のへ読み、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、信仰現象というへ生きたテキスト内部にあるかぎり、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、信仰の意味構造のペ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、もってきた）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、数多くの讚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」(śiṣvāvatāra)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」(guruśiṣyanbandha)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。それにながら、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。そうした日々の信仰生活において、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。<sup>(4)</sup>

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、われわれのだけれもが、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 (Sārādāmbā) 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) を唱えることによつて、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」(vidyā) 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」(parāśakti) 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。<sup>(5)</sup> 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。<sup>(6)</sup> 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」。<sup>(7)</sup>

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。<sup>(4)</sup>

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的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の意味している。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ーヤ信仰の意味世界」『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。<sup>(1)</sup>

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も有効であることが示されるに違いない。<sup>(2)</sup>

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うという断念である。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」<sup>3)</sup>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對抗性は、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<sup>(9)</sup>」こと<sup>(9)</sup>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」という言葉で始まる。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-Entgegenen)<sup>(12)</sup>」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<sup>(13)</sup>」のである。本質を委ね合うこと (Überlebung) 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<sup>(14)</sup>」、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」が、「聖なるもの<sup>(15)</sup>」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<sup>(16)</sup>」。また、「祝祭」が、それ自身歴史の根拠であり本質である。<sup>(17)</sup>

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てられて来る。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」<sup>(18)</sup>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」<sup>(19)</sup>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」<sup>(20)</sup>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」<sup>(21)</sup>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」<sup>(22)</sup>。  
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」<sup>(23)</sup>。

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」<sup>(24)</sup>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  
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)<sup>(25)</sup>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」<sup>(26)</sup>。また、「留

まるとは根源的な回想として本質現成する<sup>(27)</sup>。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<sup>(28)</sup>。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<sup>(29)</sup>」。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<sup>(30)</sup>」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<sup>(31)</sup>」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」<sup>(32)</sup>。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有るが故に「場所性の遍歴性」でもあるのである<sup>(33)</sup>。

ところで、場所性と遍歴性との「覆蔽された根源的統一」<sup>(34)</sup>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<sup>35</sup>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<sup>(36)</sup>の動性を含むものでなければならぬ。「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」<sup>(36)</sup>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」<sup>(37)</sup>である流れとして「詩人的に言われなければならない」<sup>(38)</sup>。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」<sup>(39)</sup>。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」<sup>(40)</sup>。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<sup>(41)</sup>。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<sup>(42)</sup>。神の離脱(離留(Wegbleiben))、神の欠如に規定される「世界の夜」<sup>(43)</sup>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」<sup>(44)</sup>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」<sup>(45)</sup>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<sup>(46)</sup>。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<sup>(47)</sup>。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。ハイデッガーにとって、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<sup>(48)</sup>」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<sup>(49)</sup>」であり、形而上学と

して展開した「歴史の元初への回想」<sup>(60)</sup>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」<sup>(61)</sup>。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いままに留まる」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」<sup>(62)</sup>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」<sup>(63)</sup>。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」<sup>(54)</sup>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、人間の本质としての「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、その留まりの本质を探索することによってそれ自身「留まり」の場となり、人間の本质を構成する。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、ニヒリズムの本质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质が思索され得る。聖なるものの本质から初めて神性の本质が思索され得る。神性の本质の光の内ですべて『神』という語の名付けるべきものが思索され、言われ得る」<sup>(55)</sup>。

ここで注意すべきは、聖なるものそのものではなく、聖なるものの本质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索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<sup>(56)</sup>、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」<sup>(57)</sup>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 の関係は関じば、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、ハイデッガーの思索に於ける「生起」と「歴史」の関係については、拙論「有と歴史——ハイデッガーに於ける『生起』を巡って」(京都宗教学哲学学会編『宗教学哲学研究』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) カマホンニツツ「聖なるもの」を「クルターリン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——ハイデッガーの思惟』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.
- (42) *ibid.*, S. 96.
- (12) GA. 4, S. 118-119.
- (22) GA. 52, S. 131.
- (32) GA. 52, S. 131.
- (32) GA. 4, S. 131.
- (42) 「クニハヒ神聖」の神聖なるもの GA. 4, S. 89. GA. 52, S. 189.
- (52) GA. 4, S. 87.
- (62) *ibid.*, S. 145.
- (72) *ibid.*, S. 149-150.
- (82) *ibid.*, S. 144.
- (92) GA. 52, S. 194.
- (92) 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.