

宗教現象学における構造分析

金井新一

△論文要旨△ 宗教現象学において構造分析は宗教現象の本質把握のための中心的作業である。そこでの構造分析は解釈学的現象学と歴史的現象学においては当然こととなるが、その相違は両現象学がそれぞれ解釈学的地平と弁証法的地平において営まれることから生じる。構造は解釈学的地平においては理念型として構成される。それは弁証法的地平においては改めて歴史的地平との弁証法的接合に置かれ、解釈学的構造はその弁証法によって検証され、拡大や修正を受け、または破棄される。このような構造分析のプロセスをここでは哲学的解釈学（ディルタイ）、哲学的現象学（フッサール、メルロー・ポンティイ、シュトラッサール）、脱構築論（デリダ）などと接合させることにより、宗教現象学を広義の現象学として位置づけ理論化することを試みている。またこの試みは、宗教現象学を広義の経験科学として基礎づける試みでもある。

△キーワード△ 構造分析、理念型、イデアチオン、ゲシュタルト、構造と類型、脱構築

はじめに

筆者は先立つ二つの論考において、宗教史学との密接な関連において宗教現象学が成立することを述べ、同時に、それが解釈学的現象学と歴史的現象学とから成るものとして成立することを述べた。¹⁾ 今回は、そのような宗教現象学における構造分析について考察したい。従って、先の論考と同様ここでも三つの分析地平——歴史的地平（事実分析の地平）、解釈学的地平（意味分析の地平）、弁証法的地平（前二地平を媒介する弁証法的分析の地平）

——論を継続しており、それにもとづく構造分析論を試みる。すなわち、ここでは構造を理念型的形成物として扱いつつ、構造が三つの分析地平と関係することを想定している。構造は歴史的地平における諸現象にそくして形成され、すなわち解釈学的地平へと移行しつつ形成されるが（解釈学的現象学における構造分析）、また構造はふたたび弁証法的地平を経て歴史的地平へと向う（弁証法的地平における構造分析）。そして再びまた新たに解釈学的地平へと向う。ここでは基本的にこのような循環的プロセスを想定しつつ、構造分析に即して哲学的現象学との接続を試みた。

もとより、そのような接続は言うほど簡単なことではなく、ここでの試みもまだごく初発的な段階のものである。またこのような作業は、無論、哲学的現象学の側からも行われることが望ましい。本稿における試みは、これが遠からず批判的に乗り越えられ、哲学的現象学と宗教現象学とのより本格的な接続や結合への動向が現れることを期待しつつ、その刺激剤となることを願うものである。

一 理念型としての構造——構造の認識論的ステータス

フランス構造主義の代表者であるレヴィ・ストロースは、構造の概念について、それは「経験的実在にかかわるものではなく、経験的実在にもとづいてつくられたモデルにかかわっている」と述べている。²⁾つまり、構造は厳密には歴史的に実在するものではなく、事物の特性を把握するために研究者が歴史（非構造）の中に持ち込む合理的なモデルや仮説にほかならないということである。しかしまた、構造は思考が勝手に作り出すものでもない。それはあくまで「経験的実在にもとづいて」いる。このようなものである構造の認識論的なステータスは、それを理

念型的形成物として言うことができよう。実際、ウェーバーが理念型について述べている次のような言葉は、右のレヴィ・ストロースとほとんど同じである。すなわち、理念型は「経験的な現実ではなくまた経験的な現実を模写するのではなく、思考によって現実を妥当な仕方では秩序だてることを許すような概念」である。⁽³⁾そして、アナル派構造史の歴史家バラクラフは構造が理念型であるとの見方に接近しつつ、ウェーバーの理念型の根本的目的は歴史の錯綜から「少なくとも相対的に安定している構造の支配的特徴を抽出すること」であつたと評している。⁽⁴⁾

ここで、構造が念型的形成物であると言うのは、構造が歴史の中には実在しないとか、歴史的現実が構造化するためには念型的操作が必要であるなどのことを言うのではない。むしろ、ここではまず、構造はまだそれが気付かれていないものからすでに広く確認されているものまで様々な段階において、歴史的現実であると考えている。ただ、それらの「実在の構造」にたいして「理念型としての構造」(概念化された実在の構造)を対置しているのである。それによって構造論がより明瞭になると考えているが、以下本稿ではもっぱら後者についてのみ論じる。

さて、理念型としての構造は理念型一般の特徴を共有しているのであるが、そのもつとも重要な点は次のようなことである。⁽⁵⁾理念型による事物の認識とは、現実の事物をそのままに把握するのではなく特定観点から把握するものである。つまり、認識者が、当該事物を一般的な性格をもつなんらかの意味の観点から見るということに始まり、当該事物をそのような観点にしたがって一面的にまとめ上げることである。ゆえにそこでは特定観点からして事物を再構成ないし変形させるといふことが起こっている。理念型としての構造においても同様である。それは観点から構成される。それゆえ同一の事物についても観点が異なれば異なる構造を見出すことになるのである。また

同一の構造の理念型でも観点が異なれば、異なってくる。このような理念型としての構造は、ある事物から構造を抽象する場合でも、あるいはすでに明瞭である構造を改めて吟味し論じる場合でも、それら実在の構造にたいしては、その都度の観点から新たに構成されたモデルなのである。このように「観点からの構成」を強調することはウエーバー・カント的な主観主義的構成主義であると言われるかもしれない。たしかにそうなのであるが、しかし、基本的には概念形成における普遍的な事実を言っているのもある。というのは、われわれはいかなる構造分析を行う場合でも実在の構造と理念型としての構造の間を往復していることは確かなことだからである。その場合、われわれが用いる構造概念が実在の構造をそのまま捉えていると考えるならば素朴な実証主義ないし客観主義に陥り、他方、構造は思考上の構成物（概念）でしかないと考えれば主観主義的ないし観念論的な構成主義に陥ることになる。ゆえにほとんどの学問的構造論はこの両極端を避けてその中間のどこかに位置するのであろう。われわれもまた中間の道を選び、あくまで構造分析における構造は実在の構造に対応した理念型としての構造である、と言うのである。

構造分析における構造概念がこのように観点に左右される抽象物であるということは、すでにデイルタイが十分に述べたことである。その代表的著作において、⁶⁾デイルタイは構造への到達を大略次のように述べている——「対象的把握の構造論」が明らかにしようとするのは、現実の根本的關係を把握するプロセスであり、それは、「比較——分離——関連——説明——模写——表現」という一連の基本的な「思考機能」の遂行から成る。そしてこのような対象的把握は概念的思考へと次第に移行する。また構造の把握もこのプロセスから生じる。構造とは「全体とその部分との論理的な関係」であるが、その把握が可能となるのは、分離されている諸部分や諸要素をある関係性にもとづい

て再び様々に関連づけ結合させるところの思考の「統合作用」によるのである。そしてこの作用を可能とするのは「抽象化」という思考能力である。また、デイルタイは、人間的生の体験における諸構造を「生の作用連関」として述べるのであるが、それについては特に「歴史家の対象の観点に応じて作用連関を選び出すこと」すなわち「選択の原理」を強調している。つまり、いかなる構造を取り出すかは歴史家の観点次第だということである。

こうしてデイルタイは、より包括的な認識論の中で構造的認識のプロセスを述べたのであるが、そこで生じるある決定的な事態にウェーバーは関心を持ち、それを理念型論として述べたのだと言えよう。それは、デイルタイが「抽象化」といつているそのことである。事物の構造を抽象することは、ウェーバー的に言えば理念型としての構造を構成することにほかならない。さらに、このような抽象化や理念型化という事態のもう一つの原理的説明は、フッサールのイデアチオン（理念化、理念視）Ideation 論である。

フッサールによれば、「純粹概念ないし本質概念を獲得するには経験的な比較だけでは不十分」である。たとえば、われわれが机一般の本質概念を把握するためには、特定の机の経験的所与から偶然的な要素を除去する必要がある。そのためには、特定の机について「自由変更」の操作によって、その材質、大きさ、形、色などの諸属性（可変的要素）を変更してみる。その結果、最終的にもはやそれ以上には変更・捨棄されえない机一般の純粹可能性すなわち机の本質（机なるもの）が観取されるに至る。このように本質観取に必要な自由な想像力は、具体的な歴史的物ではない対象（たとえば論理的関係など）について本質観取が行われる場合には、一層必要なものとなる。それゆえフッサールは、そこでは「自由想像が知覚にたいして優位を占める」と言う。または「範疇的直観」（もしくは「想像的直観」）の優位である。これにたいして、具体的な存在物（個物）についての「感性的直観」

の場合は、知覚が想像にたいして優位を占めるのである。⁽⁸⁾

このようなアイデアチオン論は、フッサールの現象学における現象学的還元の中核的作業である。したがって、デイルタイ的構造論やウェーバーの理念型論とは簡単に同列に論じることができない。しかし、三者において歴史的事物の概念化の基礎的なプロセスが言われているという点は共通している。構造について言えば、このようなプロセスによって歴史的な実在の構造は理念型としての構造へと変形・縮減・還元されるのである。そしてそれは、歴史的地平における実在の構造が解釈学的地平へと移されることを意味している。

二 ゲシュタルトおよび類型——解釈学的形成物

構造は諸部分の有機的結合から成る全体である。このことはデイルタイにおいても強調されていたことであるが、諸部分と全体との相互関係を詳細に述べたのは周知のようにフッサールであつた。⁽⁹⁾だが、そのような構造を一個の全体的形姿としてはつきりと形態論的に述べたのはメルロー・ポンティーである。かれは、構造において分ちがたく結合している意味的側面と形態的側面を、分離させるのではないが区別する仕方⁽¹⁰⁾で構造を述べた。すなわち構造をゲシュタルトとして述べたことがそれである。

メルロー・ポンティーによれば、ゲシュタルトとは自然のないし物理的世界から動物や人間世界にいたるまで、あらゆる世界の事物現象において「生⁽¹¹⁾きられて⁽¹²⁾いる構造」、「受肉せる構造」である。だがまた、ゲシュタルトは「物理的世界の『物』としては定義されず、認識の用語で『知覚された全体』として定義され」ねばならないとも言う。そのような統一体はあくまで「理念」であり、「知覚された対象」の統一なのであると。⁽¹³⁾これらの言葉はそ

れぞれ前述した実在の構造と理念型としての構造についてのものであることは言うまでもない。このようなものとして、ゲシュタルトは事物の全体的意味や全体的機能が決してそこに含まれる諸部分の意味や機能の総和ではないこと、つまり全体は部分に還元できないことを示している。ゆえにゲシュタルト論はホーリズムの主張である。よく引かれるメロディーの例でいうと、あるメロディーはあくまで全体として成立しており、その中の一つの音を変えても全体は壊れてしまう。また個々の音を精査してもメロディー全体を捉えることにはならない。またあらゆるメロディーは「移調可能な全体」である。つまり、「部分がすべて相互に同じ関係を保ちながら変化する場合」には、系の特性もそのまま維持されるという所には、どこにでもゲシュタルトが存在する⁽¹²⁾のである。

このようなメルロー・ポンティーのゲシュタルト構造論について、われわれは特に、かれが意味と形態とを区別するという点に興味を覚える。先の人々ではむしろ、「意味深い」作用連関⁽¹³⁾（ディルタイ）や「範疇的直観による本質把握」（フッサール）、そして「理念像」（ヴェーバー）のように、構造が「意味的」ないし「理念的」なものであることが強調されていた。この点をメルロー・ポンティーも共有するのであるが、しかしその上で、「理念的『意味』と実際の『構造』とを区別すべき⁽¹³⁾」であると言う。あるいは、「私は他人の行為の『意味』を通して彼と交通するのであるが、その際大事なことは、彼の行為の『構造』に到達しなければならぬということ、つまり、彼の言葉、さらには彼の動作の底を突き破って、『そうしたものが整えられる領域』に到達しなければならぬ⁽¹⁴⁾」とも言う。むしろかれは意味とまったく訣別したものとして構造を考えているわけではない。構造はあくまで意味深い全体的形姿である。しかし、「構造」と言うからには、かれは「全体的形姿」を強調しつつ「形態論的」により徹底した構造のホーリズムを展開したのである。それがゲシュタルト論である。この「意味と構造」の問

題は『行動の構造』では提起しただけに終わったと言われるのであるが、しかしこうしたゲシュタルト論によつて、より多く（意味論的ではなく）形態論的、ホーリスティックな構造論が述べられたことが重要であろう。

ゲシュタルトにカンしてさらに二つのことを付言しておきたい。その一つは、メルロー・ポンティイによつて、心理学（ゲシュタルト心理学）においても現象学的本質直観がすでに不十分なながらも行われており、それによつてゲシュタルト把握が行われていることが示されたことである。これは経験科学と現象学には通底するものがあり、ないしすでに架橋されているという事である。これは宗教史と宗教現象学との内的関連を考えているわれわれにとつて極めて示唆的である。われわれもまたベッタツォーニの「宗教現象学は宗教史の深い理解である」という言葉を引きつつ述べたように、⁽¹⁶⁾両者の間の連続性を認めており宗教史的認識はすでに萌芽的に宗教現象学的認識を行っていると考えている。宗教現象学は宗教史的認識のその隠されたものを顕在化させる作業であると考えているのである。無論このように考えられた現象学を広い意味での経験科学と言うことも可能であろう。

第二に、諸部分がきわめて緊密な関係で結びついた一個の全体としてのゲシュタルトを考える場合（先のメロデーの例）、宗教現象もまたそのようなゲシュタルトから一度は徹底して考えてみる必要があるということである。それがゲシュタルトそのものの要求である。例えば、ヴァン・ジエネップによる周知の儀礼の構造（「分離→移行→合体」⁽¹⁷⁾）や、ブレイカーの宗教的發展のエンテレキーの構造（「創始者→飛躍→硬直化→改革者」⁽¹⁸⁾）その他いかなる構造でも、そのような緊密なゲシュタルトであるとすれば——つまり、それらを一個の完結したメロデーとして考えるならば——その中での個々の行為や出来事は諸個人の意図や体験や、あるいは外的社会的環境や文脈等々との関係からではなく、まず第一には、その全体的形姿ないしゲシュタルトとの関係から説明が試みられねばなら

ないということである。⁽¹⁹⁾ 宗教現象学においては、構造分析はまさにそのような分析として、志向性分析と相対している。そして後者は、構造分析のそのような徹底化を吟味し相対化もするに違いない分析である。

構造の把握とともに類型が成立する。歴史的現象を構造としてとらえつつ一般抽象的なものへと上昇すると、その必然的な帰結は類型論である。つまり類型論とは諸事物にそくして把握された諸構造の系統的なグループ（ピング）以外のものではないのである。無論、類型は単純な指標によつて分類することの結果でもあり、分類されたその個々の項が類型——類と種差による類型——である。この場合も、個々の類型は、他にはない構造があるからこそ一個の独立した類型を成せるのである。

宗教現象学においても各種の類型論が行われてきた。しかし、おそらくは類型が自由な観点設定による理念型的な構造把握であることが十分に理解されていないからであろうか、現象学的類型論への誤った批判が後を絶たないように思われる。ここでの文脈に好都合な一例を引けば、ピーツァエスは、⁽²⁰⁾ 類型には三種類のものがあるとし、その最後のものを現象学的類型論として否定する。それら三種類の類型とは、宗教史上の諸現象の分類から生じた諸類型（経験的ベースにもとづく類型とも言う）、理論的体系化のための抽象的かつ規範的原理と言うべき諸類型（理論的概念としての類型とも言う）、経験的なもの（対象）と超越論的なもの（分析者）を媒介するものとしての諸類型（思弁的な比較宗教学の特殊な認識論的方法としての類型とも言う）である。そして、この最後のものについてピーツァエスは、従来の宗教現象学におけるこの類型論は、類型論と現象学を一体化させつつ経験的研究の領域を越えてしまうものと批判する。それは、そこでの「媒介」は宗教的对象への信奉を研究者にも求めるような要請を含んでいるとの批判である。だがこれにたいしてクリムカイトは反論し、類型の認識論的な媒介機能を重視

すべきだと主張した。また（ルドルフ・オットーの事例を引きながら）経験的なものと超越論的なものの媒介はカント的認識論的な媒介であり、経験世界（人間）と超越世界（神）の直接的な媒介ではなく、従来、宗教現象学者たちもそのような存在論的な媒介を考えてはいないと反論したのである。⁽²¹⁾ われわれをして言わしめれば、対象と分析者を認識論的に媒介することなくして、どうして前二者の類型が成り立つのであろうかと問いたい。したがって、正しく理解された第三の類型こそが基本である。そしてそれは、述べてきたように理念的な構造把握と相即的に成立するものなのである。

さて、類型形成については、フッサールとメンシングによつてそれぞれ類型理解の根幹にかかわるような発言がなされているので、以下、それらについて検討することにした。まずフッサールであるが、それは先にアイデアオンについて引用した、比較法を不十分だとする彼の言葉である。かれによれば、構造にせよ類型にせよ純粋に本質的なものに到達するには比較ではなく前述のようなアイデアオンによらねばならない。したがって、多数の現象の比較から、それらにおける共通性を抽出（帰納）するという仕方は、経験的一般性に到達できなすぎず、そこには厳密にはなおも偶然性や現実性が付着しているからには真の純粋本質性には到達できなと言ふ。そのような経験的一般性は、あくまでも近似的に本質性へと接近しようとしているだけのものにすぎないのである。⁽²²⁾ これはフッサールのイデア的超越論的現象学の立場からすればたしかに筋の通った経験科学批判であろう。だがそのような現象学とは異なる、具体的な歴史的現象（たる宗教現象）を扱う現象学——諸経験科学にたいしては現象学として批判的に対峙しつつも、哲学的現象学にたいしてはそれとはまた異なる現象性の把握ないし本質把握を行うところの、より広い意味における経験科学としての現象学、すなわち宗教現象学——にはまた別の立場があると言わねば

ならない。ゆえにここにはフッサールの現象学と宗教現象学との決定的な相違が現れている。宗教現象学においては「本質」や「本質直観」や「エポケー」等々のすべてがフッサールとは異なるのである。宗教現象学は「一つの宗教しか知らない者は宗教を知らない」というマックス・ミュラーの言葉で言い表されたように、基本的に比較の作業から生まれたのであった。極端に言えば、そこでは、たとえわずかに二つの宗教現象の比較であっても、それを行うことから宗教現象学的な宗教理解が生じるのである。また、それによって到達しうるものは構造にせよ類型にせよ、たしかに経験的一般性であり——理念的構成としてもこの点は同じである——したがって、フッサールの純粋本質ではない。だが、(広義の)経験科学としての宗教現象学にとってはそれは決定的に重要なものであり、それがまさしく歴史的な宗教現象の「本質」なのである。⁽²³⁾

かくして、この立場からすれば、類型の把握はまずは比較の方法によると言わねばならない。しかし、アイデアチオンともまったく無縁ではないであろう。それどころか、いづれにせよ客観的な「共通性」を帰納するほどに十分な数の現象を比較することなどは出来ないものであり、その点はたえずアイデアチオンによって補なわれてきたのではないであろうか。したがって、フッサールの指摘は「比較宗教学から宗教現象学へ」という常套語に安住してきた宗教現象学の建前的な自己理解の盲点を鋭く突くものである。ゆえに、宗教現象学的類型把握は比較とアイデアチオンの双方を必要とする。ただしこのアイデアチオンはもっぱらそれによってのみ純粋本質に到達しうるとの自負を持たない、経験科学的なアイデアチオンである。このアイデアチオンは比較の助けを借りる。ここでは、比較法とアイデアチオンは相互に浸透し合っているように思われる。アイデアチオンを遂行する想像力にも、比較という思考が絶えず流入しているように思われ、様々な知見によって幾分かでも諸事物や諸要素を比較しようということがその想像力

を支えていることは疑い得ないことである。⁽²⁴⁾ またやや議論が発展するが、さらに別の点について言うならば、比較するという認識の態度がすでに現象学的態度そのものであるという点も重要であろう。比較は現象学的エポケーなしには可能ではないということである。古典的宗教現象学はエポケーを宗教現象についての価値的評価を控えることとして遂行してきた。⁽²⁵⁾ それはフツサールのエポケーとは異なるが、しかし広い意味での現象学的エポケーの一種であるといえよう。そして、そのようなエポケーによってのみ、価値中立的であること（完璧にそうであることは出来ないとしても、それを目指すこと）が可能となり、したがって、価値中立的な比較も可能となるのである。つまり、エポケーは比較の前提でありエポケーは真の比較を目指している。したがってやはり、「エポケーにもとづく比較法」は宗教現象学の最も重要な基礎である。⁽²⁶⁾ 結論的にもう一度言えば、類型の把握のためには比較法とイデアチオンがどちらも必要であり、われわれは相互に浸透しあつたこの二つの作業を相即的に行うのである。そして、これらの作業は、不可欠な内容として類型の理念的把握の中に統合されるのである。

次に、メンシングが述べた類型論である。これは重要な発言というよりも基本的なミスを犯した例である。しかしこうしたことはまま起りうることであるから、その意味で重要な例として取り上げたい。メンシングは「类型的」というときわれわれは（シュライエルマッハーが指摘したように）「类型的共通性」と「类型的唯一性」を同時に見ていると言ふ。⁽²⁷⁾ ここで問題となるのは後者である。メンシングは、「类型的唯一性」による類型論は個々の宗教を一義的に特徴づけるような類型論だとする。そして、「衝動と形態の宗教」（ギリシア人の宗教）、「目的実現の宗教」（ローマ人の宗教）、「永遠の生の宗教」（エジプト人の宗教）等々を基本的な宗教類型として提示したのである。だが、このような仕方は「类型的唯一性」の誤解にもとづいたところの誤った類型論である。というのは、

この類型論は先の二つの類型把握の仕方のどちらをも行っていないからである。いや、行いえないのである。例えば、ギリシア宗教が「衝動と形態の宗教」であるということは他のいずれかの宗教と比較しつつ、あくまで相対的にそう言えるということにすぎないが、その場合、その比較は二つの「宗教」という総体(↑)についての網羅的な知識がほぼ不可能であるからには、きわめて主観的かつ恣意的なものとならざるをえない。つまり、個々の宗教総体のそのような一義的特徴づけはきわめて印象主義的なものとならざるを得ず、学問的な類型とはなり得ないのである(日常的会話での表現ならば許されるのであろう)。またこのような類型をイデアチオンによって得ることも出来ない。一個の歴史的宗教の総体についてのイデアチオンなどは無理である。ただ可能なことは、幾ばくかの知識と幾ばくかの比較にもとづいて当該宗教を特徴づけることだけであり、それは当該宗教についての差し当たりの印象像ということになる。結局のところ、このような類型は対象にかんする何らかの限定の欠如、言い換えれば、「観点の欠如」によって不可能となっているのである。

では「類型的唯一性」とはなんであろうか。それは、『偶然的なもの』を排除しようと考えると、型の概念が構成されるといっても、その構成のおこなわれる場所というのは、やはりまさしく歴史的な個体である(ウェーバー)⁽²⁸⁾とか、「イデア化によって個別者のうちに一般者を、経験的表象のうちに概念を、直観的に把握する能力」(フッサール)⁽²⁹⁾などの言葉でいわれている事象から生じることである。つまり、諸々の個体において見出される類型的なものそれ自体は無論「共通性」であるが、ただ、それが実際に個体によって担われているその仕方はその個体に独特(唯一的)だということなのである。したがって、「類型的共通性」は類型的なものの内容にかかわり、「類型的唯一性」はその内容が担われる仕方にかかわるといえよう。いずれにしても、類型のこれら二大側面は一個の宗教を

一義的に特徴づけることは全く関係のないことである。

三 構造と非構造の弁証法

以下では、解釈学的地平で形成された構造が、ついで、歴史的地平へと向い、したがって、弁証法的地平を形成しつつ、弁証法的分析において吟味される様相について述べる。それは歴史的现象学における構造分析の基本である。

弁証法的地平においては、構造は非構造と再び接合する。これは解釈学的地平から弁証法的地平へと移された各様の構造がどうしても置かれざるを得ない不変のまた普遍的な構図である。これは「図と地」の関係としていうことができよう。⁽³⁰⁾ 解釈学的分析地平において現象の構造を取り出すことが図を描くことだとするなら、その図を改めて再び地（非構造）との折衝に置くことが弁証法的地平での作業である。それによって、構造は検証され、または拡大・変更され、また場合によっては放棄すらされることになる。

歴史学的分析を完遂するものとしての弁証法的分析を述べたリュージェンは、それを解釈学的分析（意味分析）の成果が作用分析ないし因果分析によって相対化されることとして述べていた。⁽³¹⁾ 弁証法的分析は人間行為を導く主観的な意味連関の分析と、当該行為の客観的諸条件の分析とを相互に関連づける。これによって当該行為は単なる意味分析におけるよりもよりよく理解され、また、ある意味では行為者自身によるよりもよりよく理解されるのである。しかしここでは両分析の相互批判も生じる。まず作用分析は意味分析を批判するが、それは典型的には「イデオロギー批判」的である。それは当事者の意味形成そのものにおける客観的物質的利害状況に気付かせることによ

り、もつばら当事者の言葉に依拠して当事者の意味形成の解明を行うような解釈学的分析にたいしては警告を発する。そして、当該現象における主観的なものを次第に退けてゆき（当事者自身による説明はカッコに入れられて）、言葉を要しない深い次元、物質的諸関係をふまえた「人間世界の時間的変化の深い次元」が開示されるのである。しかし意味分析も作用分析を批判する。行為者の主観性へと解釈学的に結びつきながら、解釈学的分析は作用分析の無邪気な事実性への実証主義的信奉を批判する。それは「物理的諸条件の客観主義的イデオロギー」批判ともいうべきものである。解釈学的分析はそれらの物理的諸関係そのものを「非人間的」なものとなす。それら諸関係は当事者によつて意味あるものとされてはじめて「人間的」となるのである。この点を認めるときにはじめて両分析は媒介させられる。すなわち、この批判に直面して作用分析は動揺するが、その動揺は作用分析がそれに対抗するためにさらに見出そうとする様々な客観的諸作用そのものを（解釈学的な仕方から学んで）自ら批判することができるまではおさまることはない。こうして深い意味での「歴史的」な思考は、客観的な諸条件の沈黙の暴力に対して、解釈学的に意味分析されたところの当事者の言葉をもつて対抗するのである。こうした弁証法から成るものが、新たなパースペクティブとしての「作用分析的に推論された歴史的経験の解釈学的な深い次元」である。

さて、前にも述べたように⁽²²⁾、このような歴史学的弁証法をベースとしつつ、歴史的現象学の弁証法的分析がある。両者の相違は、ただ、現象学的弁証法においては弁証法の内圧が高まるということである。それはより抽象度の高い解釈学的形成物——ここでは「構造」——を歴史的地平に持ち込むからである。「構造と非構造」の弁証法は「意味形成と物質的諸条件」の弁証法よりもより強い緊張をはらむものと考えられるのである。前述の例でいうならば、「分離↓移行↓合体」という儀礼の構造を改めて具体的な儀礼の遂行に即して検証・修正・拡大しよう

するような歴史現象学的な分析は、同じ儀礼についてその実際の場所や、人々の意図やその具体的な効果や、またその儀礼が被っている物理的な制約などについて分析する宗教史的分析に比べて、著しく強い理論的な圧力の下にあるのである。換言すれば、ここでは、解釈学的成果としてのかの構造が、具体的な儀礼遂行におけるその他の要素を一括して非構造的なものと見なしつつ介入してきている。しかしこの介入は、かの弁証法の遂行のためであり、その遂行を通して儀礼という現象をより深く、すなわち「儀礼そのもの」として把握するためである。そのような事態に実証「主義」的な宗教史家は歴史の過度の理論化の危険を見ることであろう。⁴³しかしそうではない宗教史家は、そのような弁証法的分析から自己の歴史学的分析を啓発する良い刺激を受け取るであろう。何故なら、この弁証法は、宗教史的な分析の中にすでに潜んでいるものを顕現させようとする創造的思考の努力そのものに他ならないからである。

では、このような弁証法的事態を、哲学的現象学ではどのように説明してきたのであろうか。ここでは「弁証法的現象学」を主張しているシュトラッサーに注目したい。⁴⁴かれもまた「解釈学的地平」を言い、それをやはりアイデアオンがおこなわれる地平とするのであるが、なによりも重要なのは、この地平における弁証法的「対話」を強調する点である。われわれは先にアイデアオンを行う想像力の中に浸透している比較のモメントを強調したが、無論、比較は対話に通じ、また弁証法に通じる。またシュトラッサーは、弁証法的原理は直観的原理の不可欠な補完であるとして、その弁証法的作業には、「偶然的な地平」（われわれの言う歴史的な地平）から不明瞭に浮き出たもの、すなわちまだ知覚（的直観）の不完全性の付着したものを是正するための、比較、訂正、視点変更などが含まれるとする。またここでの弁証法は「経験の自然的明証性の批判的選別」を通して「（経験の）普遍的かつ必然的

な諸構造」を明らかにすることだと言う。⁽³⁵⁾さらにかねはヘーゲルの「止揚」Aufheben に依拠しつつ、その三つのモメント、すなわち（先行する経験の内容を）「無効にする」、「保存する」、「高める」ことも述べている。⁽³⁶⁾こうして、まさしくわれわれが述べてきたところの、歴史的地平から解釈学的地平への移行、そこでの理念型形成、イデアチオンと比較を経ての構造や類型の把握、などのことがすべて弁証法の遂行として言われているのである。

ただ、このようなシュトラッサーの弁証法は、イデアチオンと同時並行的なものであるから解釈学的地平上のものであり弁証法的地平におけるものではない。この弁証法は構造や類型を形成しようとする場合のものであり、われわれが言うのは構造や類型を歴史に戻そうとする場合の弁証法である。この二つの弁証法はおそらく極めて類似のことを行うと考えられるが、それでも、現象を構造化する弁証法と構造を歴史化する弁証法には基本的な違いがあるであろう。例えば、ヘーゲル的な「止揚」はシュトラッサーが言うのとは異なり、どう見ても弁証法的地平でこそ中心的役割を果たすと言えそうである。だが、この点を論じる準備がないので、ここでは、このような弁証法にとつて極めて好都合なジャック・デリダの脱構築 deconstruction 論を取り上げたい。⁽³⁷⁾

デリダはその脱構築論において、フッサール現象学の観念論的性格（ロゴス主義、イデア主義）を批判し、またソシユールからレヴィ・ストロースにいたる構造主義を批判したのであった。デリダにとつては、ロゴス主義とは純粹意識の絶対的明証を過信するところに発し、イデアチオンによつて形相直観をおこなう純粹主観（純粹理性）への絶対的な信頼にもとづき、また人がそれを意識すると否とを問わずイデア（理念的な形成物としての構造なるものが一種の絶対的支配を貫徹すると信じるような根本的な一つの立場のことである（これは現代のプラトン主義とされる）。そしてそのようなロゴス主義やまたその成果たる「構造」そのものについてデリダは異議を申立

て、まずフツサールのテキストに密着しつつその脱構築すなわち解体を試みた。フツサールの論理内部に潜むところの致命的な抑圧や歪みやそれによる言説全体の「汚染」を指摘することによって、そのロゴス主義の破綻を立証しようとしたのである。すなわち、フツサールのアイデアチオンがそれ自体の深奥にアイデア化しきれないものを残しており、そのものが持つ異質性が純粹なアイデアの形成物の自己同一的確立をいつまでも遅延させる。これが「差延」*différance* である。デリダによれば、表現／指標、発話（パロール）／書字（エクリチュール）、声／可視的なもの、時間／空間、精神／身体等々の二分法において、フツサールはすべて後者のものを一括して排除しており（現象学的還元）、それによって純粹意識のモノローグ的なアイデア的世界に閉じこもることが可能となっている。

しかしそのような排除や還元や閉じこもりは遂に不可能に終わると言われる。なぜなら、「孤独な心的生」としてのそのような純粹意識・超越論的主観もまた、フツサール自身が認めるように、表現・発話等の言語的記号とともに確立するのであるが、その記号は物質的なものとの関係や他者との関係という側面を不可避的にもっており、それらを排除して単なるアイデアの純粹意識へと還元し切ることはできないからである。そして、そうである限り、超越論的なアイデア世界への還元としてのアイデアチオンは成り立たないことになるというのである（このようなアイデアチオン批判にたいしては、フツサールの立場からは無論のことウェーバーの理念型論によっても十分に答えることが出来ると考えるが、この点には今は入らない）。

しかし、デリダの脱構築論には大きな矛盾がある。それは、脱構築はあくまでも構築を前提としてしか行いえないということである。脱構築はそれ自身の遂行を、それに先立つ何らかの構築に依存しているのである。脱構築のこの事後的性格ないし寄生的性格は脱構築の本質に属するものである。それゆえ、デリダが上述のような徹底的破

壊としての脱構築を行いながら、他方で、脱構築の解体作用を緩和するかのようには、脱構築によってフッサールの現象学が「否認されているとは言えない」とか、同様に、「超越論的現象学的記述の必然性が疑わしいというのではない」とか、或いはまた、(フッサールのなパロールに対立するものとしての) エクリチュールがある点では「イデア化を創始し、かつそれを完成する」などと言うことは、⁽³⁸⁾ デリダにおける矛盾を表しているものである。イデア化が遂に成り立たないということこそ脱構築の趣旨であり、そこでの「差延」の意味でもあつたからである。

それゆえ、これらの矛盾を表すかれの幾つかの言葉が言外に指示しているものは、やはり弁証法である。脱イデア化(脱構築)はイデア化(構築)との弁証法的関係においてしか成り立たずまた意味をもたないと思われるのである。⁽³⁹⁾

デリダの脱構築は構造(非歴史)にたいする非構造(歴史)からの反撃である。つまりは「構造と非構造の弁証法」を表しているものと考えべきである。この弁証法において、脱構築は破壊的なモメントである。しかしこのモメントは弁証法そのものにとつて必要であり、何らかの脱構築が既成の構造にたいしてなされる程度に応じてその弁証法は活気を帯びたものとなる。その反対に、脱構築が一切なされない場合にはその分析はまだ弁証法的地平にはないのである。脱構築のモメントは、構造を「確証↓拡大↓修正↓放棄」するプロセスにおいて順次、次第に強く働くようになり、もつとも強く働く場合には構造は本当に脱構築・解体されて非構造へと還帰する。だが、そのようなこと自体は、結局はまた新たな構造の抽出、新たな構造への還元へと移行してゆくところのより大きなプロセスの中にある。構造は脱構築され歴史は構造を呑み込んでしまうとしても、しかし、またしても歴史的事は新たな観点から見られねばならず、またもや新たに「現象」化され「構造」化されるに違いない。このような

いわば際限のない「構造と非構造の弁証法」の遂行として、われわれは構造把握とその脱構築から成る構造分析を行うのである。

最後に宗教現象学に戻って言うなら、解釈学的地平における成果である構造把握をたずさえて歴史的地平へと向かう歴史的現象学は、その途上において、すべからく弁証法的地平における脱構築を体験しなければならない。儀礼の構造、宗教的象徴の構造、宗教的な行為や思想の構造等々、なんであれ、先行する宗教的構造は後続する構造分析の弁証法の中で脱構築にさらされねばならないであろう。したがって、われわれは例えば古典的宗教現象学のさまざまな成果にいたずらに固執してはならず、むしろ新たな再構築へと向かうような脱構築をこそ試みるべきであろう。なぜならば、われわれは古典的宗教現象学の個々の成果を単に墨守することではなく、その成果を批判的に継承しさらに発展させることを望んでいるからである。

注

- (1) 拙論「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』」『宗教研究』二九四号、一九九二年。同「歴史的現象学としての宗教現象学——その分析地平と『現象』」『東大宗教学年報』XI、一九九三年。
- (2) クロード・レヴィ・ストロース（荒川幾男他訳）『構造人類学』みすず書房、一九七二年、三〇三頁。
- (3) マックス・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23、ウェーバー政治・社会論集』河出書房新社、一九六五年、一一一頁。
- (4) ジェフリー・バラクラフ（松村・金七訳）『歴史学の現在』岩波書店、一九八五年、七六頁。
- (5) ウェーバー前掲書。なお以下の理念型論については、拙著『ウェーバーの宗教理論』東大出版会、一九九一年、第二章「歴史解釈の方法——理念型」も参照されたい。
- (6) デイルタイ（尾形良助訳）『精神科学における歴史的世界の構成』以文社、一九八一年、六五頁以下。

- (7) フッサール(長谷川宏訳)『経験と判断』河出書房新社、一九七五年、三二八頁。
- (8) イデアチオンについてのここでの要約は立松弘孝「現象学の方法」『講座・現象学2』弘文堂、一九八〇年、による。
- (9) フッサール(立松・松井訳)『論理学研究 3』みすず書房、一九七四年、三、第二章(四九頁以下)。
- (10) メルロー・ポンティエ(滝浦・木田訳)『行動の構造』みすず書房、一九六四年。
- (11) 同書、二一四―二一五頁、三二一頁、三三三頁など。
- (12) 同書、八一―八二頁。さらに、一三八頁、一四六頁、二〇四頁など。
- (13) 同書、三二八頁。
- (14) 同書、三三〇頁。さらに三〇七頁。
- (15) 木田元「メルロー・ポンティエの思想」岩波書店、一九八四年、九六―九七頁。
- (16) 前掲拙論「歴史的現象学としての宗教現象学」、一〇頁。
- (17) アルノルド・ヴァン・ジエネップ(秋山・弥永訳)『通過儀礼』思索社、一九七七年。
- (18) C. J. Bleeker, *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, 1963, pp. 1-24.
- (19) 宗教現象学における形態学 Morphology の立場についてもここでふれておくべきであろう。これはティエレにおいてすでに前面に現れる言葉であるが、より最近ではエリアーデ、ゴルダンマーらがその代表者である。エリアーデは自らの立場を現象学と言わずに形態学としているし、ゴルダンマーも現象学にたいして形態学をよりすぐれたものと言う。しかし両者いずれにおいても形態把握は現象学的構造把握と重なり合っており、それと区別する理論的根拠は明示していない。形態学そのものについて、また特にエリアーデについてはデイヴィッド・ケイヴ(吉永・奥山訳)『エリアーデ宗教学の世界』せりか書房、一九九六年、第二章。また Kurt Goldammer, *Die Formwelt des Religiösen*, A. Kröner Verlag, 1960.
- (20) Harald Biezais, Typology of Religion and the Phenomenological Method, in: Lauri Honko ed., *Science of Religion. Studies in Methodology. (Religion and Reason 13)*, Mouton Publishers, 1979, pp. 160-161. なおこのような古典的宗教現象学の「神学性」の原因については前掲拙論「解釈学的現象学としての宗教現象学」を参照されたい。
- (21) Hans-J. Klinkert, *Comentary*. Honko ed., op. cit., pp. 187-189.
- (22) フッサール前掲「経験と判断」三二七―三三三頁。また『論理学研究 2』みすず書房、一九七〇年、二、第一章(二二―二頁以下)。もっともフッサールは経験的一般性の把握そのものを否定しているわけではなく、またその分析はわれわれの類型論にとても堅固な基礎となりうるものを多く含んでいる。

(23) これについては二つの前掲拙稿において論じておいたので参照されたい。

(24) この点については、フッサールのイデアアチオンを比較のモメントを含むところの弁証法的プロセスとして述べたシュトラッサーについての本稿後述部分を参照のこと。

(25) 特に意識的にエポケーその他のフッサール現象学の用語を採用したのはファン・デル・レーウである。ファン・デル・レーウ(田丸・大竹訳)『宗教現象学入門』東京大学出版会、一九七九年。

(26) これに関連して、最近も宗教現象学がその原点たる比較研究へと立ち戻るべきことが言われ、「ニュー・コンパラティヴィズム」が提唱されていることに読者の注意を促しておきたい。ウィリアム・E・ペイドン(阿部美哉訳)『比較宗教学』東京大学出版会、一九九三年。William E. Paden, Elements of a new comparativism, in: *Method & Theory in the Study of Religion*, 8-7, 1996.

(27) グスタフ・メンシング(下宮・田中訳)『宗教とは何か』法政大学出版局、一九八三年。さらにレーウが同様の類型論を行っているのは驚かされる。G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, JCBMohr (Paul Siebeck), 1956, pp. 675-688. これは、古典的宗教現象学者たちが十分な理論的反省を行っていなかったことを示すものであるが、また、諸宗教を包括的に(百科全書的に)すべて論じなければならなかった当時の事情、つまり宗教研究の当時の研究段階からの事情も考慮すべきであろう。可能な限り多くの諸宗教を網羅する以上は、それらの宗教の一義的な特徴づけが(タイトルとして)必要とされたであろうであろう。しかし、それをもって学問的な宗教類型とすることはやはり出来ないのである。

(28) ウェーバー前掲書、一〇一頁。

(29) フッサール(立松弘孝訳)『論理学研究 1』みすず書房、一九六八年、一二三頁。さらに、同『論理学研究 2』みすず書房、一九七〇年、一一九頁以下。

(30) メルロー＝ポンティエーもしばしば「図と地」の比喩を用いている。前掲書一〇六頁、一三〇頁以下。一四四―一四五頁、二五〇頁など。

(31) Jörn Rüsen, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, S. 139-143. 歴史学的分析における弁証法的分析については、*Handbuch der Sozialwissenschaften*, Alber, 1988, pp. 269ff.

なお、リューゼンは主として分析の「次元」Dimension という言葉を用いるが、「地平」Ebene も使わないわけではない。われわれの「分析地平」は後者であるが、前者でもよい。またガダマーがいう「地平」は Horizont であり、地平という構造

を言う言葉になっている。また後述のシュトラッサーの「地平」は内容的にはわれわれの「分析地平」に近いが言葉は *Hori-zont* である。

- (32) 前掲拙論「歴史的現象学としての宗教現象学」、一〇一―一頁。
- (33) まさしくこの点に現代歴史学のもつもと先端的な論争状況の一つがある。つまり「構造史」を巡る論争状況である。これについては、ゲオルグ・G・イツガース（中村幹雄他訳）『ヨーロッパ歴史学の新潮流』晃洋書房、一九八六年、三〇五―三四七頁。Jürgen Kocka, *Sozialgeschichte, Vandenhoeck-Reihe*, 1977, S. 70-82.
- (34) シュテファン・シュトラッサー（徳永・加藤訳）『人間科学の理念——現象学と経験科学との対話』新曜社、一九七八年、二九九―三三五頁。
- (35) 同書、三三五頁。
- (36) 同書、三七四頁以下。ただしかれはヘーゲルの絶対精神の自己展開としての弁証法とは一線を画している。また、シュトラッサーの弁証法的現象学の主張を考慮するなら、われわれはこれまでの「歴史的地平→解釈学的地平→弁証法的地平」という地平の移行の順序を修正して、歴史的地平と解釈学的地平の間の移行は常に弁証法的地平を経由すると考えることが良いかもしれない。すなわち「歴史的地平→弁証法的地平→解釈学的地平→弁証法的地平→歴史的地平」という順序である。もつとも、この地平間の移行は、実際には常に同時に様々な地平交錯が行われていると考えるべきであるから、あまり厳密に順序を固定する必要はないのであるが。
- (37) ジャック・デリダ（高橋允昭訳）『声と現象』理想社、一九七〇年。ここではデリダの同書のみについて論じている。したがって、デリダの現在に至る思想全体については断つておきたい。
- (38) 同書、一五―一六頁。一七七頁。
- (39) かれ自身も一度だけ弁証法について触れている。同書、一二八頁。これはデリダがイデアチオンをその中に自己の死を内包しているものとして言うことと併せ考えると、ヘーゲルの自己否定的自己実現の弁証法にきわめて似ていると思われるが、ここでは、かれの脱構築を「構造を歴史化する弁証法」と重ね合わせることで満足しておきたい。

内在と超越

——ヤスパースにおける超越者——

布施 圭 司

〈論文要旨〉 宗教は一般に超越的なものに何らかの形で関わりと言え、小論の目的は、「超越者」についてのヤスパースの思想を検討し、「超越」ということに関する彼の考え方を明らかにすることである。ヤスパースは超越者を「内在者」及び「実存」との関係において規定している。この三者は、より一般的な用語では、神、世界、魂であり、ヤスパース思想の基本的構図を成している。内在的とは経験の対象となるということであり、それに対し超越者はそれ自身は経験されない超越的なものとされ、同時に実存の自由に基づく自己実現の根拠という規定が与えられている。超越者自身は実存にとつて直接対象となることはないが、実存は「想像」の働きによって内在者を超越者の言葉として受け取る。超越者の現れとなった内在者は「暗号」と呼ばれる。しかし超越者が真に超越的であるためには、暗号において超越者は、それ自身は内在的であることを打ち消すような形で現れざるを得ない。このことは、暗号が、内在者を充実する契機——通常の暗号による——と内在者を無化する契機——挫折の暗号による——という相反する二つの契機を持つことで可能になる。

〈キーワード〉 ヤスパース、超越者、内在者、実存、暗号、想像

序

宗教の定義には様々なものがあるが、宗教が日常の世界を越えた超越的なもの、超越的な領域に何らかの形で関わるということは、共通理解として取り出せるであろう。しかし「超越的なもの」、あるいは「超越」ということ

の意味はきわめて多様であり、そのことにより宗教という概念自体が非常に多様なものになっている。小論ではヤスパースの「超越者」についての理解を取り上げ、宗教における超越の問題を考える手掛かりとしたい。

ヤスパースは、周知のように、人間の本来的な自己存在を「実存」(Existenz)として捉え、実存が「超越者」(Transzendenz)との関わりにおいて生を営む有り様を開明することを試みた。そこでは超越者は、経験可能で我々にとって直接対象となる「内在者」(Immanenz)との対比において規定され、また、実存の根拠として「本来的存在」と呼ばれている。より一般的な用語で言えば、内在者は世界、実存は魂、超越者は神であり、この三者はヤスパースの思想を構成する基本項と言える⁽¹⁾。超越者は内在者に対してはいわば無であるが、実存に対してはいわゆる「暗号」(Chiffre)という独特な形で現れる。暗号として現れる超越者を、ヤスパースは「神」、あるいは「神性」、「一者」、「存在そのもの」等の名称で呼んでいる。

このようなヤスパースの超越者理解に対して、キリスト教神学者から、内実がなく、具体性を欠き、また多義的であるとの批判がなされている⁽²⁾。しかし、「人間が神性を侵害しないように、また彼があるべきところのものでありうるようにするためには、彼は超越者をその秘蔵性、遠隔性、疎遠性において純粹に保持せねばならない⁽³⁾」と言われるように、超越者は、ヤスパースにとってはあくまでも「隠れた神」であった。何故そのような形で語らざるをえないのかについても、以下で考察したい。

論は次のように進めたい。まずヤスパースにおいて超越者は、思惟や認識の対象とはならない無として規定される側面と、実存の自由の根拠として規定される側面があるので、それぞれについて概観する⁽⁴⁾。この内後者の方が中心的な規定となる。それを踏まえ、超越者の実存に対する現象である暗号とはいかなるものであり、何故その

ような形で超越者の現れが語られるかについて考察する(二)。また、暗号には一種の位階の相違、通常の暗号と決定的な暗号とされる「挫折の暗号」の相違がある。決定的な暗号の重要性については様々な研究者による論究があるが、二種類の暗号の關係については従来あまり注意が払われてこなかった。⁽¹⁾しかし、我々はこの二種類の暗号の關係を考察することにより、暗号という現象の動的な構造が明らかになり、ヤスパースの考える「超越」の意味が一層理解し易くなると考える。そこで最後に、これに関する考察を行う(三)。

一 超越者の規定

1 形式的超越

ヤスパースは、超越者は思惟に対しては無として現れると言う。これが超越者の第一の規定である。そして、超越者が思惟によつては把握されないことを、思惟自身が認めることを、「形式的超越」と呼ぶ。まず形式的超越について見てみよう。

先に述べたように、超越者は内在者に対置される。内在者は経験可能であり、我々にとつて直観・認識・行為の対象となるものであり、世界存在とも呼ばれる。日常で経験され、存在として受け取られる全ては内在者であり、その中で我々は生を営む。内在者は、そのつど特殊な条件のもとに成立する限定された存在であり、その限定によつて、我々の対象となる。内在者は相互に意味を規定しあい、そこに成立する秩序に従つて世界を形成する。そして、我々の認識は個々の内在者を把握するのであり、超越者は認識の対象とはならない。「神は、認識が可能であることによつて我々を惑わすことなく、むしろ明らかに身を隠し、我々をして何らかの仕方て神を知ったり認識し

たりすることなしに、神を確信せしめる⁽⁵⁾。超越者は認識からはどこまでも「身を隠す」ものであり、無である。ヤスパースの考えでは超越者と実存の關係の基盤は、認識にあるのではなく実存の自由な意志にあり、実存は超越者を自らの意志の根拠という形で確信する。この点に関しては詳しくは2節で見ることにし、さらに詳しくこの無という規定を見てみよう。

超越者としての無は、何らかのあるものの否定である、通常の意味の無ではなく、絶対的な無とされる。あるものが無いという無は、あるものに対する相関項、つまり、ある限定されたものに対する非存在であり、限定された無である。それに対して超越者としての無は、絶対的な無である。「私はある何らかのものの非存在を、この何らかのものを思惟することによって、思惟することができる。しかし絶対的な意味における非存在を、このような間接的な仕方では思惟することは私は決してできない。というのは、存在を端的な存在として積極的に思惟することが、私にはできないからである」⁽⁶⁾。ここでヤスパースが「端的な存在」と述べているのは、存在そのものの、「限定されない存在」のことであると考えられるが、我々にとつて対象となるものは内在者、つまり「限定された存在」ではない。「端的な存在」は思惟の対象とはならない。従つて、またその相関物である「絶対的な意味における非存在」も、思惟の対象とならない。

この絶対的な意味における非存在を把握することが「形式的超越」である。この場合の把握は、無論通常の事物の把握とは異なる。思惟の働きを思惟自身が反省し、思惟の圏内に入らず思惟されないもの、内在者ならざるものがあるという、思惟の限界を思惟自身が自覚することが、この場合の把握である。「思惟は、自らの究極の歩み、ただ自己自身を止揚することによつてのみなしうる。思惟可能でないものが存在する、⁽⁷⁾ということは思惟しうる、

という思想を思惟は捉える⁽⁷⁾」。

しかしながら、形式的超越においては超越者は無として「形式的に」想定されるのみである。ヤスパースが考える「超越」の本来的あり様は、そのような単に空虚なものではない。我々は単なる思惟であるのみならず、世界中で生きかつ死ぬ実存であり、そのような実存と超越者の関係は、より積極的で実質のあるものである。「超越者の探求は超越者への実存的関係の内にあり、超越者の顕在は暗号文字の中にある。形式的超越は両者のための空間を空けておく⁽⁸⁾」とされるように、形式的超越は積極的な実存と超越者の関係の前提であり、その意義は我々が内在者のみに捕らわれることを防止することにあると言える。その前提の上で初めて、実存と超越者の関係が成立し、超越者は暗号として現れる。

以下で、より積極的な実存と超越者の関係について見て行きたいが、その基盤となるのが、「実存の自由の根拠」という超越者の第二の規定である。

2 実存の自由と超越者

ヤスパースは実存の本質を自由とし、超越者を自由な意志の根拠としている。実存の自由とはいかなるもので、その根拠とはいかなることであろうか。ヤスパースはその著 *Von der Wahrheit* において、実存の自由を世界の「無地盤性」(Bodenlosigkeit) から説明しているのでそれを見てみたい。

世界とは、認識や知識の対象となる内在者が、そのつど一定の秩序を持って形成する総体である。例えば、「生物的世界」、「経済的世界」、「政治的世界」等々が考えられ、我々はつねに一定の世界の中で生きている。これらの

世界は「無地盤」である、とヤスパースは言う。内在者は一定の秩序に基づいて成立し、その秩序が支配する世界内部では必然性を持つ。つまり、内在者は、そのつどの世界内部では、その世界を統括する秩序、という地盤に基づいている。しかし、その世界そのもの、その世界を成り立たしめる秩序それ自体の根柢は、その世界の内にはない。つまり、世界そのものが依って立つ地盤は、我々の認識や知識の対象とはならない。確かに世界の秩序は、我々が認識を反省することによって抽出することはできる。しかしその秩序は既に成立してしまつた認識から、後になって取り出されたものである。認識の当の場において、その秩序は、いわば「問われざる前提」として、対象とはならず、かえつて対象を成立させる条件として背後に隠れている。世界そのものを成立させる秩序の根柢が、世界内においては把握されないということが、世界の無地盤性である。

この無地盤性を自覚することが、自由の自覚であるとヤスパースは言う。「この「世界の無地盤性の」洞察は、同時に我々の自由を感得可能にするような存在意識を生じせしめるが、この自由によって我々は、全ての認識可能なものの空間において、本来的な存在に対して開かれる。我々は、世界に対して、世界の中での我々自身に対して、また超越者との関係における我々自身に対して自由になる」⁽⁹⁾。この言葉の意味はいかなるものであろうか。「全ての認識可能なものの空間」を、ヤスパースは「世界」、「世界内での我々自身」、「超越者との関係における我々自身」の三つに分けており、実存の自由は三つの様相において捉えられているので、それぞれについて見て行くことにしたい。

まず、世界存在との関連における自由について次のように説明されている。「我々は包越者」⁽¹⁰⁾「ここでは世界のこ」とを、不安を引き起こすものとして、また内実を与えるものとして経験する」。世界の無地盤性の自覚は、世界

が安定した一つの秩序に基づくという理解を打ち破り、実存の内に「不安を引き起こす」。しかし同時にその打ち破りは、世界の実像を、世界が決定論的に固定されてはいないことを、実存に知らせる。そのことによって、世界は実存の自由による自己実現の場として新たな意味を持つ。

この転換のみでは、人間を全く自らのみに立脚した絶対者と考える、極端な人間中心主義が生ずる可能性がある。しかしさらに実存の自己実現の根拠を問うならば、実存を先行的に包み、導く、気分 (Stimmung) が浮かび上がる。ヤスパースは気分を、「我々の生成の根源」⁽¹¹⁾であり、また「展開される現象に先立つ萌芽のような」根拠⁽¹²⁾と言う。気分は「喜び」「悲しみ」等々として、そしてより根源的には「不安」として現れるが、一定の対象を持たず、世界を受け取る際に、またその受け取った世界において自己実現する際に、対象成立の根底に働く。明確な認識によって把握される合理的な側面以外の、人間の非合理的な側面を表すものとして、気分は古くから「情感」「感情」といった語で捉えられてきたが、周知のように実存哲学において、特にハイデッガーやボルノーらによって、新たな評価を与えられた。例えばハイデッガーが、気分づけられていることを我々の被投性の現れであり、気分においては世界内存在の全体的開示がなされ、さらに気分は世界そのものが開かれる条件の一つとしているように⁽¹³⁾、気分は世界内で認識される存在以外への実存の関わりを表している。このような気分を自覚することが「世界の内での我々自身に対して」自由になることである。

そして最後に、ヤスパースは気分の根底に、実存の最終的な根拠として実存への意志を見いだす。「世界存在の浮動」「つまり世界の無地盤性」によって、我々は我々の内なる根拠、それが世界を離れてもなお、実存しつつ自らを自覚するような、我々の内なる根拠の覚知へと至ることができ⁽¹⁴⁾る。気分は世界における展開の根源であり、具

体的に実存を方向付け、いわば実存の「外」へと現れる。これに対して実存の「内なる」根拠は、その気分を可能にするものとして、それ自体としては「外」へと現れない。それは、実存が自由に行為する際に、自らがそこから行為する根源として自覚されるのみである。人間存在の最内奥に位置する、この「内なる」根拠を、ヤスパースは「実存への意志」と呼び、実存の核心とする。世界内で何事かをなすことを目指す個別の意志は、全て気分づけられている。これに対して、実存への意志は、世界の中に在ろうとする意志として、いつさいの気分⁽¹⁵⁾に先立つ。そもそも世界内に在ろうとしなければ、世界内での活動は不可能なのであるから、実存への意志を前提にして初めて、我々の世界内での個々の活動が可能となる。

我々はこの実存への意志から、個々の活動を意志するのであるが、実存への意志を意志することはできない。なぜならば、望むと望まぬにかかわらず実存は世界の内に既にあり、世界内に現に存在してしまっている実存には、実存への意志が既に与えられてしまっているからである。つまり、実存への意志は実存の被投性を端的に表すものと言えよう。実存への意志は、実存自身が創り出したものではなく、他から与えられたもの⁽¹⁵⁾と考える他はない。そして、実存への意志それ自身は世界に出る前に与えられる必要があり、世界内に起源があるのではなく、実存は自らの自由を行使することによって、いわば回想的にそれを自覚する。従って、実存への意志は世界内の事物ではなく、超越者による贈与物⁽¹⁵⁾と言える。世界において実存すること自体の内に、その実存することが、世界を超越したもののからの贈与であることが含まれている。

今見たように、無地盤な世界が実存の内実を与えるものとして開かれ、世界における自己存在の根源としての気分が自覚され、さらに、気分⁽¹⁵⁾の根底に超越者との繋がりである実存すること自体への意志が覚知される、という三

つの契機から実存の自由は構成され、実存がこの自由を自覚するとき、その根拠として超越者が確信される。そして、その確信という基盤に立ちつつ実存が世界において自由を行使すること、世界の意味を実存自身が問い、その意味を行為によって実現して行くことが、より積極的な実存と超越者の関わりである。その関係において、自由の根拠としての超越者が完全に顕れ実存が充実されるということは、実存にとって世界が完全に明らかとなり、実存が自らの自由の意義と目的を明確に把握し実現することである。このことを踏まえた場合、世界は単なる認識の対象ではなくなり、実存の自己実現のための、つまり超越者によって充実されるための、いわば素材となる。それをヤスパースは超越者の「暗号」と呼ぶのである。

しかし、世界の無地盤性が自覚されず、単に認識の対象としての世界、つまり内在者の総体としての世界が、確固としたものとして受け取られるならば、実存の自由は存在しない。そして「我々に対して神は存在しない」⁽¹⁶⁾。また、実存の自由の根底に実存への意志が認められない場合もまた同様である。

ところで、ヤスパースにおいて実存の自由が強調されていることは疑いえないが、自由それ自身が絶対的な存在として語られている訳ではない。自由は超越者という絶対者に充実される契機にすぎない。「なるほど「内在的なあり方をする」世界においてあること (Weldasein) 「の制限」を打破する際に、存在をこれから自由に決定するという情熱を伴って、自由は把握されるが、しかし自由は自らを究極的なものと見なすことはできない。なぜなら自由は、ただ時間の中のみ、言い換えれば可能的実存「つまり実存する可能性をもったもの」が自己を実現する途上においてのみあるに過ぎないからである。超越者においてはもはや決断されることがない故に、自由は終止する。そこには自由も不自由もない」⁽¹⁷⁾。自由は種々の可能性があるところに現象するが、超越者は絶対者としてどこ

までも現実であり、そこには可能性は存在しない。他方、単なる内在的世界においては存在は既に決定されており、自由の働く余地はない。内在的世界を越えつつ、自ら決断せざるをえない実存にとつてのみ自由は存在する。

ここから我々はヤスパースの基本的図式としての、内在者—実存—超越者という構図を再確認できるであろう。そこでは内在者と超越者という二種の必然性の対比があり、その中間に自由としての実存が、いわば結節点として置かれている。自由は単なる有限者にも無限者にも現れず、有限でありつつ、無限に開かれている実存にのみ帰属する。そして内在者からの自立という自由を経ることによって、実存は初めて超越的なものによって充実される。自由は最終的な到達点ではないが、超越者という本来的存在への通路として、ヤスパースにおいて重要な主題であり続けている。

さて、暗号という現象にはある困難が常に付随する。超越的なものによって充実されるということは、ある意味で超越的な存在と自己存在とが触れ合うということを意味する。しかしヤスパースの場合、どこまでも実存が内在者において自己を実現するという点が維持されており、単に内在者を放棄することは否定的に捉えられている。実存は具体的な内在者としての側面、言い換えれば有限者としての側面を保持するのであり、無限者たる超越者と直ちに同一となることはできない。実存はあくまで有限者であり、超越者との間には隔たりが残り続ける。従って、超越的なものが実存との交渉を持つということとは、ある意味で一つの矛盾である。超越者が、自己自身は退きつつ内在者において自らを示すという——ヤスパースが「暗号」と呼ぶ——特殊な形態で現れざるをえないのは、そのことによる。次の章で暗号について見てみよう。

二 暗号

1 内在的超越者としての暗号

ヤスパースによれば暗号は、内在者における超越者の現象であり、世界内にありつつ超越者を指し示す。その意味で「内在的超越者」(immanente Transzendenz)と呼ばれる。何らかの特殊な存在が暗号なのではなく、「暗号でありえないものは、何も存在しない」⁽¹⁸⁾。実存が内在者において自由に自己実現をはかるときに、内在者はあり方を換え、超越者の現れとなる。

超越者は、それ自身としては消え去るが、しかし暗号としての内在者を通して聴き取られる。「形而上学的対象性は暗号と呼ばれる。というのはそれがそれ自体として超越者なのではなく、超越者の言葉(Sprache)だからである。それは言葉として「内在的認識の主観である」意識一般によっては理解されず、あるいはまた聞かれさえもしない。この言葉の性質と、それが話しかける仕方とは可能的実存にとつてのものである」⁽¹⁹⁾。

しかし、超越者それ自身は暗号として对象的に固定されない。超越者そのものとその現れである内在者とは相対立し、互いに否定し合う。暗号は「超越者の言葉」であって、超越者そのものではない。暗号もやはり超越者を表すものとして、一面では記号や象徴と類似した性格を持つ。しかし記号や象徴が何らかの固定できる対象を表すのに対して、暗号が表すものは暗号から消え去る⁽²⁰⁾。

ヤスパースは単なる形式的な超越ではなく、超越者と実存との実質的な関係を探究しようとした、と先に述べた。その関係とは、暗号を聴き取り解読する (lesen) という関係に他ならない。しかし人間と超越的なものとの

関係については、暗号という形態以外の関係を想定することも可能である。たとえば、この世界とは別の場所に彼岸を想定するもの、超越者の何らかの特殊な内在者への内在化を認めるもの、内在的対象性が消滅する神秘的融合 (unio mystica) における合一、といった関係が考えられる。ヤスパースは、こうした関係から、自身の主張する暗号を次のような仕方で区別している。

まず、この世とは別の場所に超越者の在処を想定するものは、神話的な説明であり一定の意義はあるにせよ、理論的には決して十分ではない。ここでは此岸とは別の場所に彼岸が想定され、世界の二重化が行われる。しかし彼岸を想定することは「別の世界にこの世界にも存在する事物と出来事が移し換えられるだけであり、夢想的に拡大され、縮小され、組み合わせられる」⁽²¹⁾にすぎない。そこでは実際には「超越」について何も語られていない。世界の単なる二重化は、内在と超越との峻別についての十分な自覚を欠く。

次に、特殊な内在者への超越者の内在化として、例えば、具体的な個々の世界存在、あるいは生成する「世界そのもの」、またさらに人格神の神話においては「人格」、思弁的には全てのものの原理となる「存在」といったものへの超越者の内在化が考えられる。これらが暗号ではなく絶対的な存在として実存に現れるとするならば、そこでは超越者は事実上止揚される。ヤスパースにおいて超越者は実存の自由を通して顕現するものであった。しかし超越者が内在者を統括するような原理として現れるならば、そこには機械的秩序に基づく必然性が成立し、実存の自由は働く場を失う。次のように言われている。「人間が己自身であるのは、ただ遙かに遠い超越者と現前する顕在との、暗号と時間現存在との、言い換えれば与えられることと自由との緊張においてのみである」⁽²²⁾。一方では、実存に否応無く超越者から現実が、実存することそのものが、「与えられること」が踏まえられつつ、しかし他方自

己存在の「自由」がどこまでも強調されている。両者の緊張の内に、内在的必然性を越えた、高次の必然性としての超越者が模索されている。

最後に、神秘的融合についてはヤスパースは一定の理解を示す。しかしそれはヤスパース自身の立場ではない。神秘的融合においては、我々と超越者が一体化することによって、時間が消滅し、内在的に経験される世界存在が無化し、自己存在そのものも消え去る。この融合の経験は神秘家の生を根本から変革する経験であり、彼らにとつては重要な意味を持つ。しかしその融合は内在的契機を脱却することによって可能なものであり、世界における実存を問題にするヤスパースからは積極的には評価されない。暗号に基づいて生を営むことが超越者への信仰であるが、その信仰と世界について、ヤスパースは次のように語っている。「信仰が世界を離れるなら信仰は終止する。

存在との神秘的融合の中で信仰は失われる。私が、私と世界を放棄して、自ら神となりつつ神性と自己とを一つにするとき、私はもはや信仰していない。信仰は、信ずるのではなく、所有するところの神秘的融合とは無縁である。信仰は現象における存在確信、神性に対する信仰である。その神性は完全に自己を隠しているため、知が進歩するにもかかわらず、ただますます不確実なものとなる。信仰は、同時に隔たりにあつての確信である⁽²³⁾。

以上見たように世界の二重化、超越者の単なる内在者化、神秘的融合のいずれも、人間が内在者において自己実現する際に超越者が現象するというヤスパースの考えと決定的な点で異なっている。内在者において、超越者がその超越性を維持しつつ現象するには、暗号という形態を取らざるをえない、という点にヤスパースの超越者理解の核心が存在する。

2 実存の「想像」

暗号を受け取ることは同時にそれを「解説」することを要求する。ヤスパースはそれが実存の「想像」(Phantasie) によって可能になることを主張する。「私は世界定位における現存在を諸概念によって認識するが、現存在における存在「つまり暗号としての内在者」をただ想像によってのみ解説する」⁽²⁴⁾。暗号の性格をより具体的に理解するために、以下でこの想像の働きに注目してみたい。

想像は、主観的で無拘束な表象作用であり、客観性や厳密性を欠くものとして通常は否定的に捉えられている。内在的世界の内部においては、事物は一定の秩序に基づき、一義的に解釈され、安定した世界を構成している。その内在性の枠内の基準に照らせば、確かに想像は非現実的であり無意味である。しかし、内在者のみではなく超越者が問題となるとき、想像の働きが必須のものとして要請される。それを通して実存は内在性を超出し、超越者への眺望を得るのである。

ヤスパースは想像の働きについて、まずその逆説性に注目する。「想像は、実存が、どのようなものであれ、現にある物を全存在と見なすことができず、かえって超越者の中で自己を保持するために、あらゆる現存在的安定そのものから離れる、という逆説である」⁽²⁵⁾。内在者を全存在として受け入れ、その内部に止まることは、狭い範囲においては自己を安定させ維持することになる。しかし世界の無地盤性に関して見たように、内在者はそのつどの限界内にあるものであり、その限界が変動することによりその安定は根底から崩壊する。従って、単に内在者に安らうことは、真の安定や真の安全とはならない。実存にとつての安定や安全は、超越者の内にあることであり、まさにそのために内在者の制限がいったん廃棄されなければならないのである。この引用文中の「逆説」という言葉

は、このように真の安定のために仮の安定を放棄するという事態を言い表している。

想像の具体的な働きについてヤスパースは次のように言う。「想像によつて私は、完成したものと、自己の内に安らうものを経験する。(中略) 想像においては、私は、存在の完全性を美として経験し、さらに大胆とも言えるような冒険をもつて、恐ろしいものや破壊したものの美さえも経験する。なるほどこのような美は、現存在の意味では非現実的であるが、絶対的意識としての愛「すなわち超越者への絶対的信頼」から見れば、錯覚ではない。理念・実存・超越者として現実であるものが、想像にとつては、いわば美として認められる⁽²⁶⁾。通常の認識の働きは事物の現にある状態を捉えるが、想像は事物の現にない状態、内在的立場では不可能な、事物の完成した状態や完了した状態を想定する。別の言葉で言えば、想像は、内在者の本来のあり様という、いわば高次の現実を美として見て取る。

しかし、ヤスパースがここで言う想像は、専ら美を捉える働きである遊戯や芸術における想像とは異なり、どこまでも実存の現実と繋がりを持つ。遊戯や芸術は、内在性を打破する働きとして重要であるが、その無拘束性の故に現実から遊離する。そこではただ単に「可能的なもの」、あるいは「一般的なもの」が捉えられるにすぎない。その点をヤスパースは次のように言い表している。「想像は実存の歴史的現在と出会わぬ限り、可能的なもの及び、一般的なものという意味においてのみ、ものを見る。この出会いの関係を欠くならば、想像は実存の可能的空間のみを見るにすぎない。想像は己自身の存在を現存在の現実に刻印することがなければ、対象的な現存在の内で「本来的」存在の跡を追いかける遊戯に止まる⁽²⁷⁾。周知のように実存哲学者は、思弁による存在の把握を疑問視し、それを乗り越えようとした。言い換えれば、単なる思惟では捉えられない現実を重視した。ヤスパースの言う想像

も、そのような現実との繋がりの重視を抜きに理解することはできない。想像の内容は絶えず実存の現実と照らし
て検証され、修正される必要がある。

このことは、実存の想像の向かう方向が、内在者の外ではなく、内在者の内、あるいはその根底であることを、
意味している。単なる遊戯としての想像は、内在者の外へと離れて行く。それに対して「超越者の暗号を解読する
ことは、他の全ての行為と経験との意味になる」⁽²⁸⁾。つまり、内在者と関係のない方向ではなく、内在者の意味を追
求する方向へと想像は向かう。そのことによって、現に存在する内在的事物の、それ自体は現に存在しない完成し
た姿を表象する。想像を背景とすることによって、内在的領域における行為や経験は深みと広がりを持つようにな
る。暗号を聞き取ることはもちろん一面では内在者を越えた経験（「形而上学的経験」）であるが、しかしそれは同
時に、「底へ」と越えること、根底に立ち戻り意味を与えることでもある。そのことを通して想像ははじめて遊戯
ではなく、暗号解読という意味を担うということが言えるであろう。

三 暗号の動的構造

1 決定的な暗号としての挫折

以上暗号が実存に対する超越者の現象であること、そしてその現象のためには実存の想像が必須であることを考
察した。以下では、暗号の中にある位階が存在し、その差異が動的な構造を成していることに目を向けてみたい。
その構造を考察することによって、ヤスパースにおける「超越者」理解がより明らかになると考えられるからであ
る。

先にも述べたように、ヤスパースは、実存にとって全てのものが超越者の現れとなりうることを主張している。しかし、暗号の中でも「挫折」(Scheitern)は「決定的な暗号」、「究極の暗号」と呼ばれ、特別な意義が与えられている。挫折は、死、苦悩、闘争、負い目といった、人間の生の根本的意義が問題化する「限界状況」(Grenz-situation)において経験される。それには、あらゆる存在者が永遠に存続するのではなく、消滅せざるをえないという意識が伴う。挫折の暗号は、個々の内在者の根底を示す個々の暗号とは異なり、全ての内在者の根底とそこから帰結する全ての内在者の非恒存性を示す。

この非恒存性をヤスパースは次のように表現している。「諸々の限界状況において、我々にとって肯定的な全てのもものがこれに付随する否定的なものへと結ばれている、ということが明らかになる。可能的及び現実的な悪なしには善は存在せず、虚偽なしには真理は存在せず、死なしには生は存在しない。幸福は苦痛へ、実現は冒険と喪失に結ばれている⁽²⁹⁾」。内在者は、それを否定するものを成立の契機として含んでいる、矛盾した存在であると言うこともできるであろう。この否定ないし矛盾を知ることによって実存は、そもそも全てのものには十全な完成はありえず、いずれ消滅する運命にあることを意識する。言い換えれば、全ての内在者が最終的には無化されることを意識する。

挫折をより概念的に規定するならば、内在者の空無性の自覚と言えるであろう。最終的にその展開全体からみれば無に帰すものとして、内在者は暫定的・局所的に存在している。内在者は絶対的な意味では存在せず、いわば仮の存在としてある。挫折は、一見したところ第一章2節で見た内在者の無地盤性の自覚と似ているが、内在者の無根拠性のみならず、その空無性を知る点においてそれと異なる。

挫折は、通常の暗号より深化した暗号であると言える。なぜなら、他の個々の暗号がそのつどの内在者の根底を示すのに対して、挫折は内在者の空無性という究極の姿を示すからである。その意味では、挫折の暗号のみを超越者の言葉とする方が適当であるようにも思われる。しかし、ヤスパースは挫折の暗号のみを超越者の現れとせず、それを他の暗号と並立させて取り扱う。それは何に基づくのであろうか。また、挫折と個々の暗号の関係はいかなるものであろうか。この点を考察することによって、暗号の動的な構造を明らかにしたい。

2 暗号の構造

挫折の暗号と個々の暗号の関係に関して、ヤスパースの叙述の中から手引きとなる箇所を引いてみよう。「現実的な充実における諸々の暗号に即して存在を啓示したものは、解釈不能な挫折を前にして疑問符を付される。それは逆行して、沈黙の内では経験された「不可解で適切には表現されない」存在の源泉から生を得るか、或いは枯れ果てねばならない。なぜなら挫折は、あらゆる暗号存在を取りまく根拠だからである。暗号を存在の現実として見ることは、挫折の経験においてはじめて成立する。「不適切なものとして」否定されない暗号は全て、その究極の確証を挫折から得る。いったん無へと消し去るものを、私は暗号として再び受け取ることができる。諸々の暗号を解読する場合、私は、没落を目の当たりにしながらそれを発現させる。私の挫折の暗号の内にあるこの没落が、全ての特異な暗号にはじめて共鳴を与える」⁽³⁰⁾。

この引用の前半では、究極的な暗号としての挫折から見れば、個々の暗号が否定的なものでしかないことが言われている。挫折を踏まえるならば、個々の暗号として本来的存在と思われたものは、それ自身に意味があるのでは

なく何らかの不可解な存在の源泉から発した痕跡として、あるいは意味があるにしてもこれから「枯れ果てる」運命にあるものとして受け取られる。このことは、暗号に基づく実存の営みが無意味であるという帰結を招くことにもなる。しかし同時に引用の後半では、挫折の経験の中で暗号が初めて存在の現実となりうることが言われている。個々の暗号の究極の確証を与えるのは挫折であり、挫折によって初めて個々の暗号に対する実存の共鳴、いわば「自己化」、が生ずるとされている。従って、挫折は個々の暗号を否定する側面と同時にその成立の根拠という側面を合わせ持つことになる。この二面性をより詳しく考察してみよう。

まず、挫折によって個々の暗号は、最終的には消滅するものとして示される。しかし、個々の暗号が真に暗号としてあるためには、それが完全な存在ではないことが含まれていなければならない。何故ならば、本来的存在から発したのではない暗号、あるいは最終的に消滅するのではない暗号は、それ自身が絶対的存在つまり超越者となり、ヤスパースが退ける、超越者の内在者化を引き起こすからである。暗号自身は「消え去る」ものである。次に、実存が挫折に直面することは、実存の内在者における自己実現の完成の不可能性が明らかとなり、実存の有限性が真に自覚されることである。実存はそのつどの限られた状況の中で、暫定的にしか自己実現をはかることができない。しかし、この有限性の自覚があつて初めて、個々の暗号を自己にとって重要なものとして受け取る態度が生ずる。何故ならば、「有限者が本来的なものの容器であるべきならば、それは断片的とならざるをえない」と言われるように、超越者が断片的にそのつど個々の暗号として現れることは、その自覚があつて初めて、受け入れられるからである。有限性の自覚が十分でないなら、そのつどの断片を重要視できないであろう。

従って、挫折は個々の暗号の絶対化を防止する条件であり、また個々の暗号が実存にとって超越者の現れとして

受け取られる条件と言える。直接的には内在者のみに関わりうる、有限者である実存が、絶対者である超越者と関わるためには、挫折は欠かせない。「有限性は挫折において以外には跳び越えられない⁽³²⁾」という、ヤスパースの言葉はこのことを表している。

このように、究極の暗号としての挫折が個々の暗号を可能にするのであるが、この挫折という根底を究極視することも、十分ではないであろう。その点をヤスパースは次のように言い表している。「挫折の」暗号は、私がそれを欲するときには露顕しないで、かえって私が挫折の現実を避けるためにあらゆることをなすときに露顕する。それは運命愛の中に露顕する。しかし宿命論は真実ではないであろう。宿命論は時期尚早に屈服し、それ故もはや挫折しない⁽³³⁾」。直接挫折を目指すことは、挫折する前に現実から遠ざかることであり、ここでは実際には真正な挫折の経験は生じない。挫折を回避し、存続を求める中で、はじめて挫折は経験される。存続を求めるとは、個々の暗号に導かれ、世界内での実現をはかることである。それ故、挫折の暗号は個々の暗号から独立したのではなく、切り離せない。

従って暗号は、いったん内在者が無となり、その後⁽³⁴⁾に現実性を回復するという運動と、逆に現実の内在者において実存を充実しつつ、その充実を無化するという運動との二つの面を持つと言うことができる。もちろんヤスパース自身個々の暗号と挫折の暗号とを分離して語っている。しかしそれは便宜上なされたにすぎない。この二つの運動は別々に成立するのではなく、実際には暗号解読の際に、相克する両極として同時に成立する。

この相反する側面を包含する運動において、実存に直接示されるのは、あくまで超越者のそのつどの現象、限定された個々の暗号でしかない。つまり超越者の顕現は常に暫定性を持つ。それ故時間の内にある実存は、新たな状

況に直面するとともに、常に改めて超越者を模索せねばならない。ヤスパース自身の表現で言えば、「根源的〔自己〕存在の自由、及びそれとともに超越者への関係は、新しい決断をもって日々新たに獲得されねばならず、個人の所有物でも、伝えうるものでもない⁽³⁴⁾」。超越者と実存との関係は、一定のものにとどまることなく、常に変化していく。挫折と充実の運動は、実存のある限り終結することなく、交代を繰り返す。

結び

我々は、ヤスパースの「超越」に関する思想を見てきた。ヤスパースによれば、絶対者である超越者と、どこまでも有限である実存との間には、埋めつくしえない隔たりが存在する。超越者それ自身が直接顕現することはありえない。しかし、実存が自らの最終的な根拠としての「実存への意志」を自覚した場合、内在者が超越者の現れとして、「暗号」として受け取られるようになる。そのとき、実存の世界内における活動そのものが暗号解読となる。この暗号という現象はある緊張をはらまざるを得ず、それをヤスパースは、内在者の空無化と充実という二つの契機の併存として、あるいは両者の弁証法的な運動として捉えた。この運動は、超越的なものがその超越性を失わずに、実存に対して現れるための機構と言えるだろう。

このヤスパースの思想に基づけば、宗教的对象と通常経験の対象の二つは、また、超越的なものが現れる非日常的空間（聖の領域）と通常の経験が行われる日常的空間（俗の領域）の二つは、固定的に分離したのではなく、動的に相互貫入していることになる。事物が、内在者を打ち消しつつ充実するという弁証法的運動において暗号として現れるとき、その事物は宗教的経験の対象となり、その場は非日常空間となる。逆にその運動を欠くとき、同

じ事物が単なる通常経験の対象となり、その場は日常空間となる。それゆえ、この運動の存否によって、通常の経験領域のただ中に超越的なものが見いだされたり、超越的であったものが直ちに経験的なものと化することがありうる。

従って、宗教的对象は、その対象自身が何であるかによって超越性を持つのではなく、我々に対するその現れ方に超越性の所以があることになる。宗教的对象は、何らかの一定の事物としては固定されえない。原理的には、無化―充実の運動を伴うことによつて、全ての経験的事物が宗教的对象に成りうる。しかし現実には、その運動の可能性は歴史的背景を持ち、宗教的对象が限定されるということになる。宗教によつてその運動を担う対象を比較的多くのものに認めるもの、少数のものに限定するもの、あるいはその対象が比較的変動し易いもの、長期間変動しないもの、といった違いがある。とはいえ、宗教の包括的な理解を試みる場合には、宗教的对象の別を一旦等閑視して、それらに共通する現れ方を見て取ることが必要であろう。

宗教的对象は固定されえないという考えは、他の宗教思想家にも見いだされる。例えばオットーは宗教的对象を概念的把握が不可能なヌミノーズと呼び、それに対する人間の感情を分析する。またテイリツヒは宗教的对象の規定不可能性の故に、宗教的な対象に向かう人間の究極的関心を通して宗教を理解する。これらの思想とヤスパースの暗号論の詳しい比較については今後の課題としたい。

註

(引用文中の傍点は、原文がイタリックであることを示す。また「」内は筆者の補足説明である。)

- (1) ヤスパースは「世界、魂、神が、世界定位、実存開明、形而上学として三部のテーマとなった」と「自身の主著 *Philosophie des Geistes* (1925) 258° (Jaspers, *Philosophie Bd. I : Philosophische Weltorientierung*, 4. Aufl., Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973, XXIII.)
- (2) ヤスパースの超越者論に関する批判のひとつは「例えば K. Salamun, *Karl Jaspers*, Beck, München, 1985, S. 140-146 参照°。ここに挙げた超越者の多義性、抽象性、あるいは暗号の内容の不確定性」等に対するバルトゥラの批判が簡潔にまとめられている°。
- (3) Jaspers, *Philosophie Bd. III : Metaphysik*, 4. Aufl., Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973 (以下 Meta. と略記), S. 68.
- (4) 挫折については詳しくは第三章でみるが、簡単に言えば挫折とは「実存にとって超越者が一義的に理解をええないという経験である。挫折の重要性については、例えば Ehrlich は挫折において超越者については全ての規定が不十分であることが明らかとなり、超越者について沈黙が生ずるが、それは信仰の純粹化だとしてみる° (Leonard H. Ehrlich, *Karl Jaspers : Philosophy as Faith*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1975, p. 170f.) また Örnek は挫折を「初めて実存の有限性が真に自覚され、実存が超越者へと開かれることとする° (Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Fetheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1986, S. 64f.) また Salamun は「挫折は人間の活動には終結がなごうを示し、開かれた、動的な、非閉鎖的な存在としての人間の可能性を開くと述べている (Salamun, a.a.O., S. 147)°。これらの見解は挫折の意義を我々が理解する上で参考になるものだが、通常の暗号と決定的な暗号の区別についての詳しい検討はなされてはいない。両者の差異を検討し、その差異の由来や暗号論全体に果たす役割を明らかにして初めて、ヤスパースの超越者や暗号についての十全な理解が得られると思われる°。
- (5) Jaspers, *Von der Wahrheit*, 4. Aufl., Piper, München-Zürich, 1991 (以下 Wahr. と略記), S. 90.
- (6) Meta., S. 44. (7) *ibid.*, S. 38. (8) *ibid.*, S. 35.
- (9) Wahr., S. 104. (10) *ibid.* (11) *ibid.* (12) *ibid.*
- (13) Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, S. 136-138.
- (14) Wahr., S. 104.
- (15) 実存への意志が、超越者と自己存在の繋がりにあることについては、詳しくは拙稿「自己存在と行為——ヤスパースにおける内的行為——」(京都宗教学会編『宗教学研究』第十二号、一九九五年、七一—八二頁) 参照。

(16) Wahr., S. 90. (17) Meta., S. 5. (18) *ibid.*, S. 168. (19) *ibid.*, S. 129.

(20) 記号や象徴と暗号の相違については、北野裕通「記号・象徴・暗号——ヤスパースに即して——」(稻垣不二磨・長谷正當編『認識と超越』、一九八一年、北樹出版、所収)において詳しい検討が行われている。特に二三四頁では、『*Philosophie* (1931)』においてヤスパースは象徴と暗号の区別を十分に意識していなかったが、ブルトマンとのいわゆる非神話論争(一九五三〜四)の過程で、神学者の用いる象徴という語の意味を明確に知るようになり、『*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962)』に至って象徴と暗号の区別を明確化したのではないかと推論されている。

(21) Meta., S. 9. (22) *ibid.*, S. 167.

(23) Jaspers, *Philosophie Bd. II: Existenzherleitung*, 4. Aufl., Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1973 (以下 Erhell. と略記), S. 280. なお、信仰は「絶対的意識」の「様態である」。「絶対的意識」とは通常の意識とは異なる。我々の生を先行的に包んでいる意識、方向づけている意識とされる。この意識は、何らかの対象についての意識ではなく、例えば「不安」「良心」といった、我々の生の本質に備わっているもの、また「愛」「信仰」「想像」といった、我々に生の意義を与え導くものがある。後者は充実した絶対的意識と呼ばれ、超越者を実存が確信することによって生ずるとされる。「愛」「信仰」「想像」の三者は完全に分離されないが、「愛」は最終的な存在としての超越者への信頼であり、「信仰」は愛に基づき行為に結び付く能動性を持った意識であり、「想像」は愛に基づき形象を受け取る受動的な意識とされる。そのような絶対的意識は「生活形式」「立場」「精神態度」等に類似しているが、異なる点はそれらが客観的に取り出し得るのに対して、絶対的意識は我々の通常意識の根底に先行的に働いており、客観的な対象とはならない点である。ヤスパースにおいて信仰は、実存と超越者の関わりの中で、実存が能動的に超越者に、超越者の現れとしての世界に関わって行くという側面を指していると言える。

(24) Meta., S. 152. (25) *ibid.* (26) Erhell., S. 283. (27) *ibid.*

(28) Meta., S. 131. (29) *ibid.*, S. 220f. (30) *ibid.*, S. 234. (31) *ibid.*, S. 229.

(32) *ibid.*, S. 233. (33) *ibid.*, S. 223. (34) Erhell., S. 327.