

# 宗教現象学の展開とその学問的な基本性格

## 棚次正和

### 序

現代的な意味における宗教現象学的研究の最初の試みは、オランダのシャントピー・ド・ラ・ソーセイ(Chantepie de la Saussaye)の『宗教史教本』(1887-89) 第一版の巻頭の「現象学的部分」であると言われている。彼は諸宗教に共通に見られる要素を取り出して、幾つかの項目に分類し、その主要形態を概説した。既にそこには、多様な宗教現象の体系的把握や分類という宗教現象学が採用している基本的な方法が見出される。その路線を更に発展させたのは、同じくオランダ出身のファン・デル・レーウ(G. van der Leeuw, 1890-1950)である。彼は著書『宗教現象学』(Phänomenologie der Religion, 1933)において、宗教の対象、宗教の主体、相互作用における主客、世界等という大きな枠組みの中で、宗教の本質形態と多様な現象を分析した。彼の方法には、フッサールの現象学やデイルタイの解釈学等の影響が流れ込んでいると考えられている。また、ドイツでは既にオットー(Rudolf Otto, 1866-1937)が、『聖なるもの』(Das Heilige, 1917)の中で、神観念における非合理的なものとの関係について現象学的究明を試みていた。こうした黎明期の宗教現象学が孕んでいた基本理念や方法論的手法は他の地域にも移植され、オットーの影響を受けたメンシング、或いはシカゴ大学のワツハ、ハイラー、エリアーデ等によって展開されて行った。「宗教現象学」の成立と展開に哲学上の思想運動としての「現象学」が少なからぬ影響を与えているだろうことは、十分に推察できることだが、両者の影響関係は必ずしも解明されてはいない。創成期の宗教現象学の中に身を置いた研究者が学問の方向を模索しつつ、現象学的態度をそれぞれ独自の仕方で受容し解釈してきた過程を、忍耐強く追跡する必要があるだろう。だが、本稿の目的は、哲学的現象学と宗教現象学の方法論

上の異同や解釈学における「理解」(Verstehen)と「説明」(Erklären)の関係等の問題に立ち入って検討することではない。

現在の宗教現象学の流れは幾重かに絡み合っており、かなり複雑な様相を呈している。この錯綜した流れが全体としてどの方向に進むかを予見するためには、少なくとも、それぞれの流れの源泉に遡及して、その基本概念や学問的理念等を把握しておかねばなるまい。以下において、トゥイス (Sumner B. Twiss) とコンザー (Walter H. Conser, Jr.) 共編『聖なるものの経験』(Experience of the Sacred, 1992) の序説を参照しながら、我々は差し当たり宗教現象学の流動的な展開の跡を簡単に回顧することを試みるが、出来ればこの学問の基本性格や位置づけの問題にも言及したいと思う。編者達が用いた「合唱」の比喻を借りれば、宗教現象学は三つの声部に大別できる。発生順に名を挙げると、まず第一声部として「宗教の本質的現象学」が起り、次に第二声部として「宗教の歴史的・類型論的現象学」が加わり、更にそこに第三声部の「宗教の実存的・解釈学的現象学」が重なり合う。それぞれの宗教現象学に関して、彼らは同書の中で目的・方法・問題点に分けて立体的な解説を試みている。彼らの叙述に即して、宗教現象学の混声三部合唱に耳をそばだててみることにする。

## 第一章 宗教現象学の三つの流れ

### 第一節 宗教の本質的現象学

「宗教の本質的現象学」(Essential Phenomenology of Religion) を代表する学者は、オットーとシェラー (Max Scheler) である。<sup>1)</sup> 因みに、この名称はシェラーの「宗教の本質現象学」(die Wesensphänomenologie der Religion) から借用したものである。彼等以外にも、同書に論文の一部が抄録されたアール (William Earle) 、セキダ (Katsuki Sekida) 、クライスト (Carol P. Christ) 、デュプレ (Louis Dupré) がこの種の現象学に属するとされている。宗教の本質的現象学者によつて共有された目的は、「宗教的意識に特有の体験や概念を記述し分析すること」(ES, 8) である。信仰者の宗教的意識は、日常の世俗的な意識とは異質な独自の意識様態である故に、本質論者の関心は信仰者に固有の理解や感情や動機を明確にすることに注がれる。しかし、この「宗教的意識の究明」という共通目的の他に、実は別の隠された議題をそれぞれ所

有している。例えば、ヌミノーゼの意識についてのオットーの分析の背後には、宗教体験に細心の注意を払うことによってキリスト教の神観念を深めようとする神学的目的が窺えるし、シェーラーの場合には、厳密な仕方では新たな宗教学を基礎づけようとする意図が隠されている。それ故に、本質論者が追求する現象学的目的とその研究の成果を適用する一層広汎な非現象学的な規範的目的とを識別することが重要であり、両者を区別することで、我々は本質的現象学の研究が相対的に（絶対的ではなく）統一された完全性を持つものであるという認識に至ることができ、また記述的な目的や方法が研究者の隠れた意図によって影響を被るかもしれぬという潜在的問題に対して警戒することができるのである。

本質論者は「宗教的意識の究明」という目的を共有すると共に、宗教的意識に対する洞察を獲得する方法として「現象学的態度」を採用するフッサールの企図に、基本的に同意する。こういうわけで、彼らは宗教的意識は何ものかについての意識であり、能動的な主観の極（ノエシス）と対象の極（ノエマ）の相関を含んだ両極的な仕方では構造化されていると考え、また宗教的意識を導く宗教そのものの真実性や宗教的意識の対象の实在性等々に関する判断を括弧に入れるエポケー（判断停止）の正当性を承認するのである。更に彼らは、宗教的意識の内容に接近する際に、感情移入という共感的な方法によって自分自身の意識内で信仰者の宗教的意識を追体験することの有効性を認めると共に、他者に宗教的意識の諸契機を認識させるための喚起的な記述を行なうことの重要性をも認めている。

同書に抄録されたアールの論文から引用すれば、「・・・私はそこから次のことのみを用いることにしよう。即ち、そうした経験が経験者に自らを顕わにする通りに経験について根本的に反省しようとする試みである。従って、そうした経験の構造と内容が如何なるものかを明確に區別しようとする努力においては、それは前提を持たずに自ら自身を反省する心となるだろう。この反省は、徹頭徹尾、現実の本質や自我経験の本質やその経験自体に外在的な源泉から汲み取られた諸概念を最初から前提することなく、自ら顕わになるままの経験に自ら自身を限定しようとするだろう。要するに、そうした現象学的反省は、如何なる論理的或いは哲学的な前提からも出発しない。そうしたことの全ては、括弧に入れられねばならない。・・・このように理解された現象学は、如何なる経験であれ凡そ経験の現象を、反省する心にそれが正に顕わになる通りに、自己自身に明らかにさせる試みに他ならない。」(ES. 100)

アールは宗教の真理や価値や実在に関して歪曲をもたらす一切の仮定を括弧に入れて、上述の意識に現れるような宗教的意識の現象に焦点を合わせながら、その方法を「現象学的態度」の採用を含むものと見ており、また宗教的経験の構造や内容をしっかりと把握するために、彼は想像

的共感的な再現、乃至は追体験の技法を自分の意識の内に採り入れている。

さて、以上のような「宗教の本質的現象学」に対しては、幾つかの問題点が提起されている。それらの問題点を意識化することは重要である。というのも、宗教の本質的現象学が一方で或る種の効力を持ちつつ、他方で何らかの限界をも持っていることを、従って他の声部が発展してきた理由を、我々は知ることができるからである。六つの問題点を列挙すれば、第一に現象学の記述的分析的な目的と結果が隠れた議題（即ち、非現象学的な規範的目的）によって歪曲されるのではないかとということ、第二に価値中立の立場にある現象学的態度は特定の価値に究極的に参与する宗教現象を公正に扱おうかということ、第三にその現象学的態度が意識の自己自身への透明性を素朴に前提していて、宗教的志向や動機（それらの幾つかは意識の識閾下にある）を構成する要因について十分に批判的ではないかということ、第四に共感的再現の過程の身分に関してその本質的性格や認識論的価値が曖昧であるということ、第五の問題は宗教的意識の静態的本質に対する強調には反歴史的な偏見があるのではないかとということ、そして最後の第六の問題は人間の意識の相互主観的な脈絡やその具体的性質を認識し損なっている不十分な理論に、本質論者の声部が賛同するだろうかということである。（ES. 16）整理すれば、(1)規範的な荷重（normative loading）、(2)超然たる客観性（detached objectivity）、(3)意識の透明性（transparency of consciousness）、(4)共感的な再現（sympathetic reenactment）、(5)反歴史的な偏見（anti-historical bias）、(6)不十分な意識理論（an inadequate theory of consciousness）に対する疑惑や不信である。何れも現象学的方法や態度に関して、批判が浴びせられている。しかし、これらの疑問点、乃至は不安は、実は現象学的方法の長所と短所の両方に関わるものであって、その方法が含む不可避な緊張関係の認識が、他の宗教現象学の発生を促すのに少なからぬ役割を演じたことを想起せねばなるまい。例えば、「超然たる客観性」や「不十分な意識理論」の問題は、宗教の実存的現象学の声部を支える傾向があったし、「規範的な荷重」や「反歴史的な偏見」の問題は宗教の歴史的・類型論的現象学の声部を支える傾向があった。また、「意識の透明性」の問題は、解釈学上の懐疑派や現象学的研究に否定的な学派の思惑通りに取り上げられた。にも係わらず、これらの反対意見は、本質論者の声部が宗教研究において重要な役割を果たしてきたこと、また現に果たしていることを否定するものでは必ずしもないのである。

## 第二節 宗教の歴史的―類型論的現象学

宗教現象学の第二声部は、スマート (Ninian Smart) による命名に従えば、「宗教の歴史的―類型論的現象学」(Historical-Typological Phenomenology of Religion) と呼ばれるものである。この声の代表者としては、ファン・デル・レーウやスマート、更にはクリステンゼン (Breda Kristensen) 、キタガワ (J. M. Kitagawa) 、エリアーデ (Mircea Eliade) 等の名が挙げられる。宗教の歴史的―類型論的現象学者に共通した目的は、「宗教的な伝統内の特殊な生の形態を質的な仕方では理解すること」(ES. 24) である。この場合、質的に理解するとは、特殊な宗教的伝統の信仰者の観点から、教義的信念や儀礼の慣習や行為法則等の諸要素が意味するものに関する映像と感覚を回復することを指している。歴史的―類型論者は、宗教的参与者の観点からの世界観の回復 (即ち、質的な理解) を通してのみ、宗教に関する膨大な資料に対しての一層適切な把握と、宗教現象についての質的区分 (類型化) が可能となると考えている。

彼らに共通のもう一つの目的は、「特殊な伝統のエートスや世界観についての歴史的に脈絡化された理解」(ES. 25) である。本質論者と異なつて、歴史的―類型論者は、エートスや世界観が特定の時の断面において如何に現れるかではなく、それらが時の経過の中で如何に展開するかについて動態的な映像を獲得しようとしている。例えば、諸伝統間の発展の理解に理念型を要請する如き思弁的企てにおいては、しばしば発達と未発達、或いは高等と下等を区別する進化論的図式が下敷きになっている故に、その最高形態が隠れた規範的見方によって荷重され支配される傾向があるのに対して、こうした通時的且つ質的な理解では、何よりも特殊な伝統自体の内的発展に焦点が絞られ、参与者の自己理解において生じる諸変化を踵わにする時間的に構造化された仕方では伝統的な生の形態についての質的な把握が追求されるわけである。

歴史的―類型論者は宗教の進化論的見方には懐疑的ではあるが、それでも彼らは精密に制御された或る種の比較研究に携わっており、その活動は「或る伝統の観点と他の伝統の観点との体系的比較」(ES. 26) という共通した第三の目的を表している。クリステンゼンの言葉を借りれば、「現象学は、歴史的資料のそれぞれの・・・自己存続的な意味に対する深き洞察を得るためにのみ、常に自分達の信仰に絶対的な価値を帰する信仰者自身の観念を理解するためにのみ、比較を利用するのである。」(ES. 26) 或る伝統に特有なものは、他の伝統に特有なものとの比較を経

ずしては本当には確認されえない。こうした諸宗教間の比較が、近視眼的な研究を回避させ、或る伝統の独自性を理解させるのである。

また、多くの歴史的―類型論者は、比較という目的に関連した第四の目的を有している。それは「特殊な宗教的伝統に共通の∧普遍的∨或いは少なくとも∧再起的∨特性、即ち諸伝統に共有された諸現象の類型を同定すること」である。(ES, 26) この類型論的な認識は、一方において特殊な伝統の世界観を理解するのに必要な「比較」を補助するものであり、他方において人間の宗教的本性、或いは世界内存在の人間的存在が持つ宗教性に関して教示するものである。以上のように、宗教の歴史的―類型論的現象学は、質的な理解(qualitative understanding)、歴史的感受性(historical sensitivity)、伝統間の比較(comparison between traditions)、類型論(typology)という一連の相互に関連し合った目的を有している。

本質論者と同様に、ここでも歴史的―類型論者は各自の研究を他の一層究極的な目的に役立てる意図を隠しているのではないかと問うことができるだろう。事実、彼らは一層究極的な議題を有している。例えば、世俗化に向かう現代の傾向に対抗して、宗教の普遍的構造や様式を顕在化させるという目的や、特定の伝統への自分自身の宗教的委託の運動を進めるといふ神学的な議題が秘められていたりする。とすれば、自身自身の伝統とは別の伝統に対して過小評価や割引きが結果として生じる可能性を看過すべきではなからう。だが、この種の究極的な目的は、疎遠な伝統に対して正確な理解を獲得することを必ずしも妨げるものではなく、実はむしろ諸伝統に関する可能な限り正確な見解を獲得することに基づいていると言えるのである。この隠された目的と比較の関係は、コインの裏表の関係に等しく、研究者は比較の参照として自分自身の伝統を用いる際に、単に自分の研究対象のみならず、自分の伝統自体についても深い理解を獲得することになるのである。

以上の関連し合った四つの目的は、この種の現象学に相応しい探究方法に関して情報を与えてくれるはずである。宗教的伝統の生の形態をその伝統の観点から「質的に理解する」という目的は、感情移入的な理解(empathetic understanding)やエポケー(epoche、真理や価値に対する判断中止)や喚起的な記述(evocative description、特殊な世界観の経験の仕方や世界の生の見方についての感覚を伝えること)の優先性を示唆する。また、「歴史的な感受性と脈絡化」の目的は、特殊な伝統のエートスと世界観についての年代記的な展開を示すために、その質的理解と喚起的記述を時間的に構造化すること、つまり通時的な理解(diachronic understanding)の優先性を示唆する。反対に、「比較」の目的は、特殊な歴史的的世界観と宗教的意味の世界についての制御された解明的な比較(elucidative comparison)の段階を示唆し、「類型論」的な目的は

その比較が絶えず洗練された類型論的カテゴリーの使用に頼ることを示唆し、また一切の宗教的伝統の普遍的特徴を構成する宗教的対象と志向を明確にすべく特殊な歴史的伝統の観点についての解明的な問い (elucidative interrogation) の段階を示唆する。(ES, 30)

こうした歴史的―類型論的現象学の方法の六つの局面は、本質論者の方法と幾つかの類似性を共有しながら、その一方で重要な相違をも含んでいる。類似点としては、感情移入やエポケーや喚起的記述の使用、そして普遍的再起的特性への関心等が挙げられる。また、相違点としては、歴史的―類型論者は特殊な世界観に対する通時的な理解と解明的な比較に焦点を絞っていることであり、それに比して本質論者の方法はより一層静態的であって、資料の体系的な比較に関心を示さないように見える。

例えば、感情移入的な理解に関しては、本質論者が宗教的意識の一般的哲学的な解明へと向かうのに対して、歴史的―類型論者は共感的な追体験と資料への内観を通して、特殊な宗教的エートスや世界観を理解しようとする。つまり、経験的資料との絶えざる対話によって、その質的な理解に自覚的に焦点が合わされている。また、通時的理解、特殊な伝統のエートスや世界観の時間的に構造化された解明、及びそのエートスや世界観の諸変化の記録は、歴史的―類型論的な方法にとっては決定的に重要な段階であるが、本質論者の方法ではそれらは自覚的な仕方では共有されていない。歴史的―類型論者は、適切で例証となる出来事に光を当て、時と共に生じる変化を敏感に感じ取り、歴史的資料に対して類型的構造を絶えず検討することを試みる。

更に、解明的な比較と問いについて言えば、上述の二つの宗教現象学者は共に、普遍的構造や再起的様式への関心を共有しているが、本質論者は宗教的意識一般の本質的規定的特性を同定し特徴づけることに主な関心があるのに対して、歴史的―類型論者は特定の伝統と他の諸伝統を比較する方法によって、その伝統が持つ内的観点を解明することに関心があり、その目的達成のために、比較を補助する方法として類型論的カテゴリーを用いる。解明的な問いは、次の二つの局面を含んでいる。一つは或る伝統の中で働いている宗教的な志向や動機を他の非宗教的な志向や動機から識別することに関わり、或る伝統のエートスや世界観が含む複雑さについて理解を得ることに焦点が合わされる。もう一つは全ての宗教的伝統に明らかかな普遍的構造と現象を同定し照明するために、宗教的な動機を更に明確化することに関わっている。

ところで、宗教の歴史的―類型論的現象学に浴びせられる批判の多くは、宗教の本質的現象学への批判と共通しているものである。とりわけ、次の五つの批判は検討に値するだろう。まず第一に、隠された規範的な議題が記述や比較の結果を歪めないかということ。第二に、超然たる客

観性として成立する現象学的態度が、特定の宗教的価値と結びついた究極的委託という宗教現象を公正に扱いうるかということ。第三に、その現象学的態度が宗教的動機や志向や活動に含まれた非宗教的な諸要因に対して批判的であるかということ。第四は、共感的な追体験に基づく感情移入的理解の主観性、或いはその認識論的疑惑に関わる。第五は、類型論的なカテゴリーの方法の使用や、宗教の普遍的構造への関心に含まれた共時的で反歴史的な偏見に関わっている。(ES. 38-42)

第一の「規範的議題」に関しては、それが歴史的資料に対する歪んだ「レンズ」を構成することは確かであるが、歴史的―類型論的方法がその種の偏見に対する点検機能をも組み込んでいることを忘れてはならない。第二のエポケーに結びついた「超然たる客観性」への批判に対しては、エポケーが感情移入的理解の段階に総体的に結びついていることを、その批判は見損なうか割り引いているという事実を指摘することができ。エポケーと感情移入とは相互に作用し合って強化し合うことのできるもので、「超然たる客観性」は共感的追体験とは何ら矛盾しない。第三の問題は、現象学的態度が宗教的生の形態に影響を与えている隠れた非宗教的な動機や要因に対して嫌疑をかけるのが不十分に見えるということである。しかし、現象学者は、宗教的動機や志向に意識的に焦点を合わせることによって、研究の宗教的「対象」を構成しているのであり、また多くの宗教現象には、混ざった動機が作用しているという事実をはっきり認識しているのである。第四の問題は「感情移入的理解」の認識的立場に関するものだが、他の学問領域でも共感的追体験の過程は議論の余地なく有意義で相互主観的に検証可能な結果をはっきりと産み出している。従って、証明の義務は、むしろ逆にこの方法論的手続きの批判者の方に移されていると言えるのである。

「反歴史的偏見」という第五の問題は、歴史的脈絡や展開の特性に関心を持つ企てに対しては殆ど批判が起りそうにない方面であるように見えるが、実際には特にその比較的解明と問いの段階にしばしば非難が浴びせられる。比較的解明と問いは、特殊な宗教的伝統の性質に對する一層深い理解を得るために、類型論的なカテゴリーを鍛造したり使用したりする。批判の要点は、その類型論的なカテゴリーが靜態的で不当に具体化されている故に、絶えず変化する歴史的資料に適用される場合、結局はその資料を歪曲してしまうということである。そうした類型論的なカテゴリーの無反省的な使用には確かに危険が潜んでいるだろうが、しかし上述したように、歴史的―類型論的な方法自体に、そうした危険に對する有意味な点検機能が組み込まれているのである。特殊な宗教的伝統の質的理解に焦点を合わせた歴史的―類型論者にとって、類型論的なカテゴリーは資料の潜勢的な特性を顕わにさせる発見装置であり、要は彼らが比較による類型と特殊な資料との間で弁証法的に往来しつつ研究



し、満足すべき理解に到達するまで絶えず自分達の理解を訂正し続けることである。

解明的な問いに関しては、例えば一度普遍的特性として受け入れられたものは、新しい資料に対しても無意識的無批判的に用いられる傾向があり、発見装置ほどには疑問視されなくなるという問題点が指摘される。このような危険があることは否定できないが、また同時にこの危険を認識することは、人間の実存の宗教的次元の発見に資する普遍的特性を取り扱うことによる一つの挑戦であり、それは危険を回避する可能性を構成するものとも言えるだろう。

上述した如き歴史的―類型論的現象学が抱える問題点や関心が、宗教現象学の内外において他の方法論的な声部の決意を引き起こし、またそれを強化するのに役立つことを忘れるべきではなからう。「静態的な類型論」や「不十分な嫌疑」や「通時的偏見」等は、宗教史における他の非現象学的方法の展開を支えるのに役立つてきたし、「超然たる客観性」の問題点は、「不可避な文化的偏見」と共に、宗教の実存的―解釈学的現象学の出現を促すのに役立つたのである。

### 第三節 宗教の実存的―解釈学的現象学

宗教現象学における最後の第三声部は、リクール(Paul Ricoeur)等に従えば、「宗教の実存的―解釈学的現象学」(Existential-Hermeneutical Phenomenology of Religion)と呼ばれうる。この名称に含まれる「実存的」と「解釈学的」は明確な意味を持っており、両者の意味の結合は、宗教現象学の研究方向の決定的な転回点を告げるものである。「実存的」とは、世界内に存在する人間の経験の構造や諸問題(不安や希望や有罪性や気遣いのような特殊な人間の経験と共に、自由や相互主体性や時間性・身体性や有限性や死のような広範な主題を含む)に対する、この声の関心を示すものであり、また「解釈学的」とは、全ての人間の経験は言語(象徴体系)によって媒介されているという、この声部の基本認識に関わる。従って、「実存的」と「解釈学的」の結合は、人間の实存的経験の構造や諸問題を言語的表現の解釈を通して探究するということに焦点が合わされた接近法を要求するという認識を暗示している。

『フランス百科事典』の「実存的現象学」に関するリクールの記述で最も重要な見解は、それが根本的に方向づけられた企図であるというこ

とである。その意味は、実存的現象学は人間の実存の哲学と結びついた規範的目的（例えば、人間疎外の克服や、人間の実存に対する超経験的次元の回復等々）にはつきりと自覚的に役立つということである。その目的を追求する際に、人間の条件についての理解を深めさせる鍵として、人間の経験の様々な形態を強調する傾向があり、また逆にその目的の追求が実存的現象学の明確に異なつた諸々のスタイルを産み出すことにもなる。

実存的現象学におけるこうした規範的な方向づけに対する積極的な開かれは、本質的及び歴史的―類型論的な現象学者の姿勢とは強い対照をなしている。前者が規範的実存の目的を公然と掲げてそれを積極的に追求するのに対して、後者は現象学的研究の中で規範的実存であることを自覚的には意図せず、むしろ資料に対する偏見や歪曲を避けるために絶えず規範的目的を点検する態勢にある。一体、如何なる要因が、このような態度の相違をもたらすのだろうか。

この問いの探究は、我々を実存的現象学の核心部へと導いてくれる。実存的現象学に共通の洞察や主題に関してリクールが議論している四つに二つを付け加えて、全部で六つの有力な主題があるように見える。即ち、(1)意識の前所与性、(2)身体性、(3)時間性或いは歴史性、(4)相互主体性、(5)言語性、(6)自由性である。(ES. 46)これらの有機的に結合した主題は、何故に実存的現象学が方向づけられた探究領域であるかを解明してくれるだろう。というのも、それらの主題は世界内に存在する人間の实存的方向づけに特有の様態の同定に関わるからである。

それでは、「宗教の実存的―解釈学的現象学」に固有の目的や方法等に目を転じてみよう。そこには、世界内に存在する人間の实存的構造に自覚的に焦点を合わせた企てとしての「実存的現象学」の、上述したような根本的洞察が明瞭に反映されている。とはいえ、そのことは第三声部が実存的現象学によって追求された人間の实存の哲学的説明に還元されるということでは勿論なく、第三声部に特有の目的や方法論的関心も確かに存在するのである。

第三声部の中で働いている研究者は、二種類の明確な目的を追求しているように見える。一つは記述的―解釈的な(descriptive・interpretive)もの、もう一つは存在論的―探究的な(ontological-explorative)ものである。記述的―解釈的目的とは「聖なるものに対する信仰者(また共同体)の実存的な方向づけに接近して、それを記述し分析すること」に焦点が合わされるが、それは「人間の世界内存在が持つ根本的な実存的構

造（前所与の世界、身体性—空間性、時間性、相互主体性、言語性、そして自由）の、その（或いはそれら）特有の経験的表現や、理解という観点から」（ES. 57）追求される。その目的の主要な関心は、世界内の経験についての信仰者（また共同体）の自己理解を六つの根本的な実存的構造と与える枠組みの中で記述し解釈することである。また、第二の存在論的—探究的目的とは、「第一の目的の中で達成された諸発見を受け取って、それらがより一般的な仕方と人間の実存や人間の条件について顕わにし示唆し含意することを理解することに注意を払いつつ、それらを問うこと」（ES. 57）である。例えば、世界内での人間の実存に宗教的次元はあるのかとか、聖なる（或いは超越的）領域はあるのか、もしあるとすれば如何にしてそれは経験されるのか等々と問うことである。こうした探究はしばしば他の人文諸科学の知見との対話へと導かれることになるが、そこでは人間が本質的に有する宗教性への或る種の賭が遂行されるのである。

また、この現象学は合理的に統一された探究方法も共有している。それは便宜上、次の五段階に分けられるだろう。(1)制限されたエポケー（“bounded epoche”）、(2)共感的追体験（sympathetic re-experiencing）、(3)喚起的記述（evocative description）、(4)解釈的な問う（interpretive interrogation）、(5)存在論的探究（ontological exploration）である。（ES. 58）

制限されたエポケーとは、全ての意識的経験が持つ不可避な前所与的な実存的構造を除いて、真理や価値や委託という事柄一切に関してなされる判断の一次的な括弧入れ、或いは停止という概念構成である。エポケーは依然としてこの声部の方法の中で働いているが、それは前所与的な実存的構造（身体性や時間性や相互主体性等）が全ての意識的経験を制限し、或いは方向づけているという認識において働いている。

共感的追体験は、今までしばしば取り上げてきたものだが、実存的—解釈学的理解においては、或る決定的な転回が生じている。この転回が生じた見事な一例は、リクールによる悪の宗教的経験の解釈の中に求められるだろう。リクールは、悪の宗教的体験が罪の告白という遂行的言語の内に具体化される仕方に注目する。彼の見解では、その告白の言語以外に悪の宗教的体験に接近する道はない。研究者は信仰者や共同体の意識・態度を共感的に追体験するのだが、それは悪の告白を共感的に再告白することによって、そしてその再告白を通してその言述の中に表現された動機や志向や感情を再現することによってである。告白の言葉は悪が自発的に最も顕わになった遂行的言語であり、しかも象徴的な言語である。こうして、リクールは言語性という実存的構造によって制限された共感という現象学的段階を見るのである。

喚起的記述という第三段階に対する根拠は、他の宗教現象学の声部の場合と異なるところはない。信仰者や共同体の基本的な宗教的志向や動

機や感情を個人的に再現し追体験できるように促進することにあるが、実存的―解釈学者は読者の側での実存的な関与を促すために、一貫して遂行的言語を採用して信者の遂行的言語を読者に再現せしめようと誘う点で、際立った特徴がある。そのような勧誘的比較の成功に対する研究者の賭は、自分達や読者や信者に共通している根本的な実存的構造への洞察に支えられている。

第四段階の解釈的な問いは、我々を実存的―解釈学の核心部へと導く。それは忍耐と感受性と予断なき開かれた心を以て（いわば専門のカウンセラーや精神療法師の役割と類似した態度で）行なう「有効な聴取」や、他者の根本的な志向や動機、世界に対する他者の根本的な理解を顕わにさせるために行なう穏やかだが批判的な「探針による問い」による方法である。リクルールの理解では、信仰者と共同体の言語は遂行的であると共に象徴的でもあるが、そうした象徴的言語を捉えるためには、意味と意味作用の多様なレベルを解釈するような仕方で探り針を入れねばならない。この類の言語の多くは悪の起源に関する物語の中に嵌め込まれているから、研究者は悪（或いは、宗教的経験）の認識の第一次的な遂行的―象徴的な言語と、物語としての神話の第二次的な象徴的―劇的な言語の双方に取り組むことになる。この象徴的言語の勢力範囲に想い至る時、意味の宇宙的存在論的で詩的想像的な次元とその使用をも考察の視野の中に入れねばなるまい。

以上のような解釈的な問いによる探究を通して、研究者は実存的現象学が提供した根本的洞察（身体性、時間性、相互主体性等）に導かれ、宗教的意識によつて表現された実存的立場と自己理解する存在の輪郭線と複雑性に探針を入れるためにそれらを用いる。リクルールの場合、実存的構造が持つ誘導の機能を完全に自覚しており、悪の宗教的経験に対する自分の探究が、「西洋的源泉」、より一般的には「文化的記憶」（それが実存的構造を表現している）に縛られ、また導かれていることを示唆している。それでは、このような解釈的な問いの段階は、一体何処に向かうのだろうか。

こうして、我々は実存的―解釈学的方法の最終段階である存在論的探究へと導かれる。実存的―解釈学者は、自らの実存的関心に応じて様々な研究領域を切り開くであろうが、人間の実存的構造に対する関心に加えて、その世界内に存在する人間の実存の内部における或る種の根本的な宗教的志向性を明らかにする賭に出ている点において、換言すれば人間の実存の「存在論的探究」を目指す点において共通している。例えば、リクルールは悪の神話が人間の実存の状況の理解に役立つという賭に基づいて、悪の神話を存在論的探究的な仕方でも解釈する段階へ移っている。

この宗教現象学の第三声部に対する批判的な視点を獲得するためには、この声部が含んでいる諸問題の幾つかを確認し議論せねばならないが、

この声部は他の声部と結びついた諸問題を断ち切るか、或いは緩和するように見える。(ES 67) 例えば、制限されたエポケーという概念は、匿名の認識論的主観を拒絶することにおいて、超然たる客観性の偏見の結果に対する批判を決定的な仕方です断ち切るように見えるし、信仰者や共同体が共有する実存的構造を前提することにおいて、宗教的な絶対他者からの疎外という問題を避けている。また、解釈的な問いの段階は、他の学問の諸成果との解釈学的対話において、本質論者の声部と結びついた単純な素朴性に対する批判を緩和するように見える。この第三声部の方法が実存的現象学の基本的洞察によって方向づけられているという事実は、この方法と結びついた認識的曖昧さに対する非難を断ち切つて、共感的再現を根拠づけるように思われる。更には、時間性の実存的構造への認識や関心は、反歴史的な偏見という批判を迎え撃つようにも思えるし、文化的偏見に対する批判さえも、予期され注意が向けられてきたものに他ならない。

しかしながら、この声部の主要な特性、即ち人間の実存を含む宗教的次元の運動を前進させる規範的目的に対する明確で自覚的な奉仕が、我々に様々な疑問を抱かせるのも事実である。世界内に存在する人間の実存に関して公平な見方を獲得するために、この声部の研究者は、果たして有意義な危険を冒すだろうか。確かに、実存的—解釈学的な探求というものは、部分的で遠近法的な性格を持つものである以上、探求の焦点は西洋の文化的宗教的経験の方向に偏つて合わされているし、またその規範的目的（しばしばキリスト教的神学的である）によつても偏向を示している。だが、凡そ人間の実存的経験を扱う際には、全ての見方は部分的で遠近法的で偏つていたのであつて、このことは不可避な事態である。我々はこうした部分性を認識しつつ、その拘束の中で研究するように努めるならば、次第に適切となる見方に到達することは不可能ではない。

この弁証法的な矯正過程の一例は、同書に抄録されたキャロライン・バイナム (Caroline W. Bynum) の論文である。その目的は、女性の宗教的経験の見方を導入することによつて、男性の宗教的経験に合わせられた宗教現象学の焦点を矯正することにある。(ES 266-272) かくして、宗教の実存的—解釈学的現象学に関しては、特にその強力な規範的方向づけへの持続的関心ということから、一方において様々な問題点も指摘されうるわけだが、それはまた他方において他の声部の宗教現象学的企図を裏側から支える役割をも果たしていると言えるのである。

以上、我々はトウイスとコンザー共編『聖なるものの経験』における序説の論述にほぼ従いながら、宗教現象学の諸潮流の中の主要な三つの流れに絞つて、その目的と方法と問題点を概観してきた。同書では触れられていないが、この三つの流れの他にも、フッサール現象学を直接の

源泉とした超越論的な流れや、倫理学的な流れ（レヴィナス）、或いは脱構築的な流れ（デリダ）等も見出されることだろう。<sup>13)</sup>

宗教現象学の三つの流れの特徴を改めて明確化するために、「研究主体の自己規定」という観点から眺めれば、次のようになるだろう。何れの立場においても、研究対象は宗教現象であり、それに関与する宗教的な人間 (homo religiosus) である。「宗教の本質的現象学」における研究者の理想像は、諸事象の背後に秘められた本質を直観的に洞察しうる人間、即ち勝義の「知慧ある人間」(homo sapiens) である。ここでは、諸事象の内的本質・形相を捉える神的で透明な「観照」の事実上の可能性が前提されている。その神祕的観照の立場は、諸事象の彼方にある超時間的で超歴史的な普遍的本質を認識的に志向する傾向が優勢である。

そこで次に登場した「宗教の歴史的―類型論的現象学」では、歴史的特殊性を帯びた諸々の事象がその個性において記述・分析され、結果として膨大な資料が集積されることになる。しかし、それだけでは未整理の資料の山でしかなく、そこから共通要素を抽出し分類して、比較と類型による把握が追求される。類型とは混沌たる現象が内含する分節を取り出すための人工の道具であり、それは現象との比較や照合の作業を通して次第に彫琢される。こうして、この現象学者の一つの典型的な人間像は、道具を制作し使用する人間、即ち素材に形相を与えることで成立する「制作」に従事する「工作する人間」(homo faber) である。ここで要求されることは、現実的事象・資料と思考的構成物（類型）の間での照合や調整を行ないうる職人的な技能である。

また、研究主体の人間自身の有限な立場が最も徹底的に反省されたのは、「宗教の実存的―解釈学的現象学」においてである。人間はもはや神祕的観照を持ちえない「死すべき人間」(homo mortalis) であるのみならず、言語を媒介にしてのみ世界や自己を認識しうる「言葉を話す人間」(homo loquens) でもある。こうした人間的実存の有限性と認識の言語媒介性に対する自覚と規範的方向づけ（疎外の克服、実存の超経験的次元の回復等）に対する持続的な関心に基づいて、この現象学は出発しており、人間的実存が持つ宗教性の認識「行為」それ自体が、目的に奉仕する手段としての「制作」とは違って、自己目的的性格を帯びている。

宗教現象学の流れ (研究主体の自己規定)	目的	方法	問題点
宗教の本質的現象学 (homo sapiens)	宗教的意識の解明	現象学的態度 (共感・エポケー・ 喚起的記述)	規範的荷重 超然たる客観性 意識の自己透明性 共感の認識論的価値 反歴史的な偏見 不十分な意識理論
宗教の歴史的- 類型論的現象学 (homo faber)	質的理解 歴史的脈絡化 体系的比較 類型化	現象学的態度 (共感・エポケー・ 喚起的記述) 通時的理解 解明的比較 解明的な問い	規範的議題 超然たる客観性 現象学的態度の批判性 共感の認識論的価値 反歴史的な偏見
実存的現象学	実存哲学と結びついた規範的目的（疎外の克服等）に奉仕する よう方向づけられた企図。その主題は、意識の前所与性・身体 性・時間性・相互主体性・言語性・自由性。		
宗教の実存的- 解釈学的現象学 (homo mortalis) (homo loquens)	記述的- 解釈的目的 存在論的- 探究的目的	制限されたエポケー 共感的追体験 喚起的記述 解釈的な問い 存在論的探究	(上記の批判の緩和) 西洋の文化的宗教的経 験への偏向

## 第二章 宗教現象学の学問的な基本性格

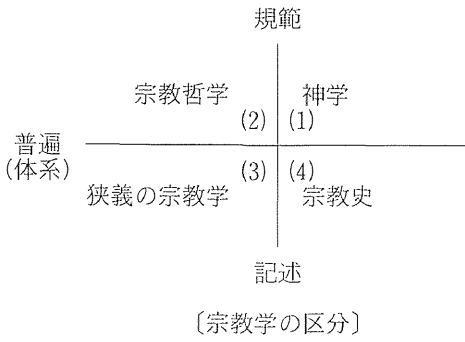
### 第一節 宗教現象学の位置づけ

宗教現象学の現状とは、以上の如きものである。さて、ここで我々は二つの道のうち一つを選ばねばならない。一つは現状分析から宗教現象学の未来を予測する道であり、今一つは宗教現象学の過去に遡って創成期の研究者の基本発想を把握する道である。我々にとっては、今後の動向を占うよりも、出発点の根本理念を確認する方が先決問題である。そうした確認作業を行なうことで、宗教現象学の流動的展開を捉えるのに有効な足場を築くことも可能となるだろう。従って次に、本格的な宗教現象学を最初に構想したと言えるファン・デル・レーウ——第二の流れに属する研究者として位置づけられていた——に立ち帰って、宗教現象学の根本理念と、学問としての位置づけや基本性格を巡って多少の考察を加えておきたいと思うが、紙幅の関係上、詳細な議論はできない。

宗教現象学の学問的な位置づけに関しては、以下の図表を便宜的に利用することで、今後の議論を単純化すること

ができると思われる。それは宗教学の領域区分に従来使われて来た概念を組み合わせた図表、即ち「記述—規範」（或いは、「事実—価値」）の垂直軸に「普遍—特殊」（或いは、「体系—歴史」）の水平軸を交差させた図表である。ドイツ語圏の宗教学 (Religionswissenschaft) は、概ね(1)神学から独立して(2)(3)(4)を含んだものを指し、英語圏の宗教学 (history of religions) は、一般的には体系と歴史という両極(3)と(4)の緊張関係として成立するものを指していると考えられている。この体系的把握と歴史的記述との相互関係に対する洞察は、宗教史家ベッタツォーニによる両研究の相互媒介の必要性の強調や、エリアーデによる「形態学」樹立の努力等を通して次第に深められてきた事柄である。また、規範と記述の双方を視野に収めながら、宗教現象の本質構造を究明しようとする宗教学(2)(3)の可能性も指摘できるが、これは現実には「宗教現象学」、或いは「宗教哲学」の一部に見られる学問的態度や方向性と重なり合う所があるように思われる。

特殊  
歴史



最広義の宗教学：(1)(2)(3)(4)

広義の宗教学：(2)(3)(4)又は(2)(3)

宗教学：(3)(4)

狭義の宗教学：(3)又は(4)

学の優位を読み取ることができよう。むしろ彼の宗教現象学の構想を貫いている現実的な企図は、(1)キリスト教神学と(4)宗教史の間の架橋では

それでは、「宗教現象学」は上掲の領域区分の何処に位置を占めるだろうか。ファン・デル・レーウは、今世紀前半に活躍した神学者・エジプト学者であり、また宗教現象学を本格的に構想した宗教学者である。彼は著書『宗教現象学入門』(1923、オランダ語版は1924)の中で、学問としての宗教現象学の基本性格に関して、「一方では体系的なものであり、その点で歴史と区別されるが、他方では何ら規範的な性格を持たない(翻訳者、傍点)ないと述べている。この規定を文字通りに受け取れば、上掲の図の中では、(3)狭義の宗教学と同じ場所に位置づけられることになる。しかし、ファン・デル・レーウが宗教現象学の方法論を詳述した『宗教現象学』の「付論」を通覧すれば、彼の現象学的な記述の根底にキリスト教神学の旋律が鳴り響いているのが聴き取れるだろう。例えば、「反対に、それ(理解)は愛する者の愛される対象への愛しい凝視である。何故ならば、一切の理解は献身的な愛に休らうからである。」(括弧内は筆者補足)とか、「愛するもののない者には、何一つ顕わにはならない。」等という言葉からも、現象学に対する神



なかつたかと推察される。ところが、「宗教現象学は宗教哲学ではない。もつともそれは一つの準備段階と見做されるではあるう。なにしろ、宗教現象学は体系的であり、宗教史の個別諸科学と哲学的省察との間の架橋をなすのであるから。」<sup>9)</sup>という、ワツハの見解を踏襲した言葉のように、宗教現象学の位置を(4)宗教史と(2)宗教哲学の間を橋渡しするものと捉えた箇所もある。このように一見すると、ファン・デル・レーウによる宗教現象学の位置づけは確定していない。上掲図との関連で言えば、それは(3)狭義の宗教学と同じ位置、(1)神学と(4)宗教史の間、(2)宗教哲学と(4)宗教史の間、等の如くに揺れ動いている。

この位置づけを巡る動揺は、ファン・デル・レーウの側の非として責められるべきものではなく、むしろ発展途上の宗教現象学が背負わざるを得なかつた問題と解されるべきだろう。ファン・デル・レーウによる位置づけは、(3)狭義の宗教学との同定の場合を除いて、何れも規範と記述、或いは価値と事実の間にある断絶に跨がっている。(1)神学と(4)宗教史の間の断絶は深刻なものに相違ないが、(1)神学の立場からの(4)宗教史への架橋は、何れも特殊なものに関与する故に、歴史的特殊性の絶対化を通して比較的容易に実現できるもののようにも見える。この特殊の絶対化を否定することによって開かれるのが、(2)宗教哲学からの(4)宗教史への架橋であろう。それは普遍的反省と体系的構造への関心の具体化によつて成立する架橋である。つまり、規範的特殊なもの(神学)と記述的歴史なもの(宗教史)を短絡させるのではなく、一旦は神学の特殊性を否定的に媒介する(2)宗教哲学の立場に立ち、そこから宗教史を捉え返すのである。その方向を逆転させて記述の立場(即ち(4)宗教史)から(2)宗教哲学への橋渡しを試みる時には、その両者の間にある(3)狭義の宗教学こそが、立脚すべき学問的地平となるに違いあるまい。しかし、こうした(3)狭義の宗教学との同定の場合でさえ、子細に検討すれば、事実の記述が単なる記述に終始するわけではなく、何らかの先行判断を暗黙裡に含んでいることが判明するはずである。それ故に、我々は宗教現象学の位置づけに関しては、それが「記述の学」と「規範の学」の間にあることを、未成熟な学問の証と見做すのではなく、逆にむしろそこに積極的な意義を見出すべきではないかと考える。<sup>10)</sup>宗教現象学は、他の宗教学関連の諸学が隠している「記述の学」と「規範の学」との連携や相互媒介を、むしろ自己の学問の固有性として持っている。前章で触れたリクルール等による「宗教の実存的―解釈学的現象学」の戦術や展望は、そのことを積極的に表明したわけである。

こうした宗教現象学の学問としての基本性格は、この学問の対象領域についてのファン・デル・レーウの見解の内にも明瞭に読み取ることができる。「現象学は客観的事実と主観的評価との中間の第三のもの、即ち諸現象の意義、意味の検出を求める。諸現象の実在性とか、永続的乃至

は利他的価値とかは、現象学の連関の中では何らの役割も果たさない。現象学はただ意味を問うのみである。<sup>11)</sup> 別の表現を使えば、ファン・デル・レーウは、現象学を「事実の客観性」と「体験の主観性」の中間にある「理解可能性」(die Verständlichkeit)の領域、即ち「意味」(der Sinn)という「第三帝国」(ein Drittes Reich)を扱うものと見做している。<sup>12)</sup> つまり、現象学とは単なる「記述の学」でも単なる「規範の学」でもなくて、∧意味の学√なのである。この∧意味の学√は、「記述の学」にも「規範の学」にも関わる。何故ならば、諸事実の本質構造は理念的意味として抽出されるからであり、また理念的意味は現実の諸事実との対比においてこそ価値や理想となるからである。

こうして、宗教現象学が「記述の学」と「規範の学」の間に跨がった学問領域であることが仮に承認されるとすれば——そして、それは「聖なるものの経験」の編者達が現象学的研究の背後に隠された規範的・目的を繰り返し指摘したこととも繋がるが——、我々の次の課題は、その「記述の学」と「規範の学」の間にある学問それ自体が「体験の主観性」と「事実の客観性」の間にある∧意味の学√として成立することを究明することである。言い換えれば、記述と規範(或いは、事実と価値)の間にあることと、主観と客観(或いは、体験と事実)の間にあること、これら二重の「間」の相互連関を明確化することである。

## 第二節 ファン・デル・レーウの現象学理解

前節の論究で明らかになったことは、次の二つの事柄であった。一つは、宗教現象学の学問的な基本性格が「記述の学」と「規範の学」の間に跨がっているということ、今一つは宗教現象学の対象領域が「事実の客観性」と「体験の主観性」の間にある「理解可能性」、即ち「意味」という第三帝国に属しているということである。∧意味の学√としての宗教現象学の固有性は、この二つの事柄の關係に考察の光を当てることによつて、更に鮮明に浮かび上がるであろう。我々はファン・デル・レーウの著書『宗教現象学』の「付論」を手引きとして、∧意味の学√ということの意味を明確にしたいと思うが、その前にまずそこに示された「現象」や「現象学」や「宗教」等の基本概念に対する彼の理解を確認しておく必要があるだろう。

ファン・デル・レーウは「現象」(das Phänomen)を純然たる客観でも純然たる主観でもなく、「主観に関係づけられた客観」、或いは「客観

に關係づけられた主観」として捉えている。「現象」の全き本質は、「何ものか」が現れること、しかも「誰かに対して現れる」ということにある。現象は、それが現れる「誰か」に対する關係において、相対的な隠蔽、徐々の顯現、相対的な透明性という三つの現象性のレベルを含むが、それらは生の三つのレベル、即ち体験 (Erlebnis)、理解 (Verstehen)、証言 (Zeugen) と相関的であるとされる。「体験」は何よりも現に存続する「生」であるが、それは意味の有機的な統一を有し、解釈と不可分に結びついている以上は、もはや純粹な「生」ではない。直接的な「生」は呼び戻すことができず、我々はそれを再構成する他はない。再構成は、いわば混沌とした現実の迷宮内の輪郭の素描として記述されるだろう。この輪郭は「構造」と呼びうるもので、全体として「理解される一つの連関」であり、「有意味に組織された現実」である。「構造」は直接的な仕方ではないが、それは確かに体験される。この体験された構造的連関は、部分的には現実の側や主観の側に属していても、確実性と共に主張されることはない故に、常に理解可能性の性格を保有している。こうして、「意味」の領域は、主観性や客観性の上に存する「第三帝国」である。

意味 (構造) の相互連関は、一定の瞬間における「理解」によって体験されるが、その把握は決して瞬間的な体験に限られるものではなく、諸々の体験の統一を通して、意味の繋がりは一層広い客観的連関の体験の内て把握される。その場合、意味の繋がりや因果的關係のような抽象化されたものではなく、常に体験されているものである。「類型」(Typus) や「理念型」(Idealtypus) で意味されるのは、正にこの種の構造的な理解の体験なのである。現象はイメージとして現れるが、それは背景や連合した諸次元を含み、類似や対照や意味の差異を有する理解可能な構造的連関の中で現れるのである。誤解してならないのは、「類型」自体は何の現実も持たないし、現実の写影なのでもない。従って、それは無時間的であり、現実の歴史の中に生起する必要もない。にも係わらず、「類型」は生きており、我々に現れるのである。

では、そうした「現象」を捉える「現象学」は、如何なる方法として成立するのだろうか。ファン・デル・レーウは次の七つの段階が相互に關係しつつ生起すると考えている。即ち、(a) 現象に対する命名 (Nanennung)。その命名の際に諸現象を分離・結合し分類する。(b) 「我々自身身の生の中への現象の挿入 (Einschaltung)」。現象の体験によって、現象は何らかの意味として解釈される。ディルタイの言う「構造的連関の体験」と同じである。(c) 現象学はエポケーを守って、ただ「現象」のみに関わる。現象の背後を想定するのでも、經驗的現実に入念するのでなく、現象学は「傍らに立つて、現れるものを観察する」のである。(d) 現象の観察は観察されたものの「解明」(Klärung) を含み、それは構造的連関の把握として行われること。(e) 以上の全活動が真正の「理解」を構成すること、その結果として混沌たる頑固な現実的現実が情報とな

ること。(f)文献学的考古学的研究の参照、つまり資料の諸事実との照合によって、絶えざる訂正(Korrektur)が要求されること。(g)事象そのものへと接近するために、現象学は意味を要求するということである。

こうして、「現象学はただ一つのことを願う。即ち、自らに現れたものについて $\wedge$ 証言する $\vee$ ことである。このことを現象学は、ただ間接的な方法によってのみ、出来事の第二的な体験、再構成を通してのみなす。現象学は、この途上で多くの障害物を取り除かねばならない。面と向かい合うことは、現象学には許されていない。しかし、多くのことが鏡を通しても見えるだろう。そして、見られたものについて語ることはできるのである。<sup>(15)</sup>」

「付論」の第一〇節では、ファン・デル・レーウの「宗教論」が手短に展開されている。<sup>(16)</sup>彼の見解によれば、宗教は「理解できる体験」として観察することができると共に、また「もはや理解できない啓示」と見做すこともできる。理解という体験の再構成も、啓示に対する人間の反応も、共に一つの現象である。人間は自分の「生」の中に「力」(Macht)を見出すことで、「生」の価値を高め、「生」を可能な限り広範な意味的連関の内に置こうとする。その時、宗教は水平線において、その極限への「生の拡充」(Ausweitung des Lebens)として現れる。人間は物事の更に一層深い宗教的な意味を求めるが、そこには到達できない。「究極的な意味」は繰り返し自らを顕わにする秘密でありながら、しかも永遠に隠されている。そこにおいて理解される唯一の事実は、究極的な意味は同時に「意味の限界」であるということである。

これに対して、意味の境界線を超えたところから、啓示が垂直的に訪れる。第一の水平的な道は可触的で理解できる現象だが、第二の垂直的な道はおよそ現象とは言えず、従って理解もできない。何れにしても、宗教体験において生起することは、不思議な絶対的に他なる「力が生の中に介入する」ことである。それに対する人間の態度は、まず何よりも驚嘆であり、それは最終的には信仰となる。生の拡充であれ、神の啓示であれ、そこにはあらゆる時代の宗教に求められてきた目標、即ち救い(Heil)がある。全ての宗教は「救済の宗教」(Erlösungsreligion)なのである。

以上の如き予備的考察に続いて、ファン・デル・レーウは「宗教現象学」の骨子を素描する。「宗教現象学」の成立を巡っての不可避な問いは、現象についての体系的議論である「現象学」と、我々の観察を逃れる究極的体験、或いは本質において隠された啓示としての「宗教」とが、如何に結びつきうるかということである。前者は専ら現象を理解しようとするが、後者は理解が及ばぬもの、或いは現象ですらないものである。

ここには一切の宗教にとって、また一切の理解にとって本質的な矛盾律が存在すると言わざるをえない。

ところで、宗教の理解に限らず、およそ一切の理解は、究極的には限界に到達するのであって、その限界において「理解は自らの名を失って、ただ理解されること」(Verstanden-werden)と呼ばれうるばかりである。<sup>[1]</sup>換言すれば、理解の深まりに応じて、理解の究極的根拠がそれ自身の内ではなく、理解の境界線を超えたところから理解される何か「他者」の内にも存することが明瞭となる。一切の理解が究極的には「理解されること」であるということは、一切の愛が究極的には「愛されること」であるということの意味している。つまり、理解というものは全て宗教的要因を有しているのであり、人間の愛は我々に贈られた愛に対する応答に他ならない。こうして、エポケーを前提に成立する一切の「理解」は、献身的な「愛」に休らう故に、冷徹な観察者の態度などではなく、「愛する者の愛される対象への愛しい凝視<sup>[2]</sup>」となる。「愛することのない者には、何一つ顕わにはならない」のである。このような把握は、キリスト教的経験であると共にプラトンの経験でもあると言える。以上のように主張することは、勿論、神学への現象学の改宗を意図するものではない。ただ、ファン・デル・レーウは、「信仰」と「明証」の間にある類縁性を、明証は本質的に「啓示への準備」であるということの中に求めようとするのである。

### 第三節 △意味の学∨としての宗教現象学

それでは、前節の初めに提起した二重の「間」の問題、即ち「記述の学」と「規範の学」の間、及び「事実の客観性」と「体験の主観性」の間の問題に立ち帰って、それらの関係が明瞭な輪郭を帯びてくる地平を探ってみよう。宗教現象学が実は「記述の学」と「規範の学」に跨がった学問領域であることは、前章の「宗教の実存的—解釈学的現象学」が白日の下に晒した事柄である。事実、現象学的記述の背後に大抵は非現象学的な規範的目的が隠されており、宗教現象学の第三の流れの特色は、何よりも人間的実存の構造分析と言語媒介的解釈を考察の基礎に据えることで、エポケーが有する限界性や隠された規範的目的を意識化した点にあったのである。ファン・デル・レーウの宗教現象学も、根底では神学に誘導された「神学的現象学」の色彩が強いと言えるだろう。<sup>[3]</sup>

ファン・デル・レーウの宗教現象学の記述を支える「理解」とは、混沌とした現実の中に一つの理解される「構造的連関」を見出すことであるが、彼が一般に「理解」を体験の再構成として規定している以上、「理解」は体験された構造的連関としての「理解可能性」、即ち「意味」の

領域に属する事柄となる。類型や理念型それ自体は現実に関与しないにも係わらず、現実には体験され、「意味」は部分的には体験的主観性や事実的客観性に属するも、それらに全面的には属さずに第三帝国を形成する。

確かに、宗教現象学は、「体験の主観性」と「事実の客観性」という二つの主客の現実世界から切り離された理念的意味を探究領域とする「意味の学」である。それは宗教現象の普遍的な意味を体系的に理解することを目指す「記述の学」として成立するが、その場合の意味理解の妥当性は、歴史的特殊な事実の記述との照合を通して絶えず点検される必要がある。つまり、この「意味の学」は、宗教現象の体系的把握と歴史的把握とが交互に媒介される弁証法的運動を学問的営為の中に原理的に有している。他方、この「意味の学」は「記述の学」を目指しつつ、その背後に「規範（の学）」を隠然と或いは公然と持っている故に、記述に対する規範の影響や誘導を常に意識化しておくことが要求される。こうして、前掲の宗教学の領域区分の図を持ち出せば、 $\wedge$ 意味の学 $\vee$ としての宗教現象学は、「体系」と「歴史」の間と「記述」と「規範」の間、要するに「体系—歴史」の水平軸と「記述—規範」の垂直軸が交差する地点に位置していると言えるのである。しかし、この $\wedge$ 意味の学 $\vee$ ということの意味が、更に追求されねばならない。

「意味」は少なくとも二つの意味で使用されていると見られる。一つは研究レベルでの「特別な現象が特別な集団や個人に対して持っている、或いは持った意味」であり、もう一つは思考レベルでの「異なった諸現象間で作られる顕在的或いは潜在的な連関」としての解釈的カテゴリーである。換言すれば、「人間の表現の中に含まれた意義 (significance)」としての意味と、「それによって我々がその人間の表現を理解する手段 (means)」<sup>(20)</sup>としての意味である。ファン・デル・レーウの宗教現象学は、宗教現象の普遍的な構造的意味的連関の把握を目指すわけだが、その際に認識主体の側の解釈的カテゴリーとしての「意味」(手段)が、現象の「意味」(意義)——他の認識主体(表現主体)の主観的体験性とは切り離されて意味論的に自律した表現——を如何なる仕方で見えかによって、この $\wedge$ 意味の学 $\vee$ の性格が決定されることになる。解釈的カテゴリーとしての「意味」は、文化的社会的な意味連関としての磁場の中で働くものである以上、何らかの相互主体的な制約を被ることは不可避であり、「記述の学」の認識枠組み自体の中に既に特定の価値や規範が浸透している。また、他者による表現としての現象も、それを表現した当の他者自身から見れば、同様に特定の文化的社会的な意味連関の磁化作用を受けている。それ故に、現象学の基本想定の一つである「現象の自己顕現」(即ち、現象はその本質を現象それ自身において顕わにすること)は、妥当しなくなる。現象の本質が顕わになつたまま受容される

ことは困難であり、現象を捉える認識主体の側でも、現象の中に主観的な意味を表現した他者の側でも、何らかの屈折を経た限りの現象となるだろう。

ここで決定的に重要な問題として浮上するのは、この認識主体における相互主体性 (inter-subjectivity) の「相互」 (inter) が持ちうる範囲と次元である。認識主体が現象の意味を自己の (従って、自己が所属する共同体的相互主体的な) 意味連関の枠組みの中でのみ捉える場合には、排他主義的乃至は包括主義的な態度となり、恐らくその根底には先行する価値判断 (特定宗教の絶対主義や意識の進化論的発想など) が潜んでいることだろう。現象の意味を理解する場面で顕在化するものは、別の疎遠な相互主体性 (同集団内のものであれ、異集団のものであれ) の存在である。それ故に、別の疎遠な相互主体的な意味連関 (別の価値体系) との遭遇や対立や交渉を通して、現象の自己顕現としての普遍的な「意味」に如何にして接近して行くかということが、最重要の課題となるはずである。この普遍的な「意味」に接近する過程においては、認識主体の側での方法的な不断のエポケー——価値に対する判断停止は、他者に対してのみならず、自己及び自己の所属する社会に対しても行われねばなるまい——を通じた解釈的カテゴリーの自己透明化や相対化、及び多元的な意味連関や多様な価値規範の容認が可能となるような解釈的な場が開かれねばなるまい。

宗教現象学の第三の流れである「宗教の実存的—解釈学的現象学」の出発点にあるのは、人間の実存的構造と言語媒介的解釈が一切の理解を不可避免地 (つまり規範的に) 制約することに対する根本認識である。そこには、いわば人類に固有の普遍的な「自然的分節」と、民族に固有の特殊な「文化的分節」という二重の分節を背負っていることの自覚があり、また文化的分節が持ちうる文化的偏向に対する洞察がある。相互主体性の「相互」が持ちうる拡がりや深みの問題は、論理的には特殊と普遍の関係として捉えらるだろう。特殊は他の特殊に対してのみ特殊であり、特殊が対立するのは普遍に対してではなくて、他の特殊に対してである。しかし、他方また特殊が特殊でありうるのは、諸々の特殊を包み込む場としての普遍においてである。特殊は、普遍の場において始めて特殊でありうる。複数の相互主体性が関わる理解の場面で先鋭化するものは、取り敢えず特殊と特殊の関係、正確には或る特殊な価値規範と別の特殊な価値規範との関係である。記述とは原理上は或る価値による別の価値の記述である、とさえ言えるだろう。それ故に、問題は、特殊な価値が単なる特殊の絶対化を通さずに、如何にして普遍的妥当性を獲得するかということに収斂する。そこでは特殊な価値に依拠する人間自体が、既存の価値規範を自明の事として受容するのではなく、むしろ

絶えずその根源へと遡及して行く脱自的運動としての方法的エポケーが要求されるだろう。その根源へ遡及する運動が全体性を回復する運動と結びつく時、特殊は自らが特殊であることを止めずに、「普通の場における特殊」であることの自覚に至るはずである。現象学の格率「事象そのものへ」は、こうした不断の方法的エポケーの実践と、或る価値規範の特殊性の認識に基づいた他者に対する共存的共感的理解とによって、達成されるものとなろう。

要するに、「意味」の問題は、他者との出会いの中で自己を理解する「人間」の問題に他ならない。人間は神(超越者)と動物の「間」に位置する存在であると同時に、自己と他者の「間」にある存在、即ち個人性と社会性との弁証法的統一であり、その人間が他の人間の表現(現象)を理解しようとする学問は、体験的主観性と事客的客観性の「間」にある理念的「意味」の探究となる。こうして、宗教現象に固有の「意味」を捉えようとする宗教現象学は、幾重もの「間」に位置する人間の、現象としての人間の「意味」を宗教的な根源性と全体性において追求する学問である。そこで浮き彫りになるのは、根源的で全体的な「意味」を志向する宗教的な人間(homo religiosus)であり、その姿は他者の中にと同時に、他者理解を通して自己の中にも見出されるのである。

## 〔注〕

煩瑣を避けるために、次の著作からの引用に限り、略号(ES)を用いた。略号の後の数字は頁数を指す。

Sumner, B. T. Wiss and Walter H. Conser, Jr. (eds), *Experience of the Sacred*, Brown University Press, 1992.

- (1) 本稿では第一の声部としての宗教現象学を「宗教の本質的現象学」と訳しておいたが、「宗教現象学」という表現が熟している故に、「本質的な宗教現象学」と訳す方が分かりやすいかもしれない。以下、第二・第三の声部としての宗教現象学についても同様である。
- (2) *Encyclopedie Française*, Societe Nouvelle de l'Encyclopedie Française, 19, 10-8 ~ 19, 10-12, 1957.
- (3) Daniel Guerrière (ed.), *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, State University of New York Press, 1990.
- (4) 勿論、この区分自体(或いは、その区分を行なう学問的態度の中に隠された世界観)が持ちうる客観的妥当性が論及されて然るべきである。認識の枠組みが認識対象の性格を規定することは、明らかであるからである。ただ、本稿ではこの区分自体が含むイデオロギー性に関する説明が目的ではないので、説明の便宜上、そのまま使用することにする。なお、小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』、東京大学出版会、一九七三年、二七二頁、参



照。

- (5) Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions*, The University of Chicago Press, 1959, pp. 59-66.
- (6) G. van der Leeuw, *Einführung in die Phenomenologie der Religion*, 1961 (1925), (G・ファン・デル・レーウ著、田丸徳善・大竹みよ子訳『宗教現象学入門』、東京大学出版会、一九七九年、五頁、参照。)
- (7) G. van der Leeuw, *Phenomenologie der Religion*, Mohr, 3. Aufl., 1970 (1933), p. 783 (684). 括弧内は、同書のターナーによる英語訳からの引用の頁数である。以下同様。(Translated by J. E. Turner, *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 1986.)
- (8) Ibid., p. 783 (684).
- (9) ファン・デル・レーウ自身、『宗教現象学』の第一〇九節の中で、宗教現象学の学問的な位置の輪郭を、宗教詩歌・宗教史・宗教心理学・宗教哲学・神学という他の関連領域とのネガティブな差異の関係において描写している。Ibid., pp. 783-787 (685-688).
- (10) 峰島旭雄は、『宗教現象学』はそれ自身の内に哲学と科学、規範と事実という一種の緊張関係を蔵していると考えている。既に武藤一雄は「神学と宗教哲学との間」を論じて、その「間」を神学的宗教哲学と哲学的宗教哲学に分けつつ、それらの相互運問を考察しているが、峰島は「宗教学と宗教哲学との間」に宗教学的宗教哲学と哲学的宗教哲学があるべきだと考え、宗教哲学本来の姿を「哲学から宗教へ」と「宗教から哲学へ」という往還運動の中に見出すと共に、その両者の運動の「あるがままのありようをとらえ、われわれの裡において、主体的に、そのいずれをも、体験化」(傍点は原著者)する営みを学として顕在化すれば、一つは両者のあるがままの有り様を捉える「宗教現象学」となり、また両者を比較総合して体験化する「比較宗教学」となるだろうと予測している。そして最終的に、峰島は「比較宗教学と宗教現象学とが媒介されるところに、宗教哲学の展開が期待されるのではなからうか」という結論を下している。峰島旭雄『宗教と哲学の間』、北樹出版、一九七九年、参照。
- (11) G. van der Leeuw, *Einführung in die Phenomenologie der Religion*, 1961 (1925), (G・ファン・デル・レーウ著、田丸徳善・大竹みよ子訳『宗教現象学入門』、東京大学出版会、一九七九年、六頁、参照。)
- (12) 前掲書、十一頁、参照。
- (13) G. van der Leeuw, *Phenomenologie der Religion*, Mohr, 3. Aufl., 1970 (1933), p. 770 (672).
- (14) Ibid., 772-777 (674-678).
- (15) Ibid., 777 (678).
- (16) Ibid., 778-781 (679-682).
- (17) Ibid., 782 (683).
- (18) Ibid., 783 (684).
- (19) ファン・デル・レーウの経歴、及び神学や宗教現象学等の学問的業績に関する詳しい紹介は、次の論考を参照。cf. Jacques Wardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, Mouton Publishers, 1978, pp. 187-247.
- (20) ヴァールデンブルグは、更に「表現の中に含まれた意義」に関して、「そのような表現が当事者に対して持っている意味」に限定して、「誰かにとって

の意味の内容」としては、「主観的な意味」(subjective meaning) という言葉を用いること、意味の客観的側面、即ち意味の源泉を指示する時には、「意義」(significance) という言葉を用いること、また意味された現実を第二資料として意味や意義が特別に指示する時には、「意味づけ」(signification) という言葉を用いることを提案している。Ibid., p. 92f.

(21) このような意味での方法的エポケーは、宗教現象学で言われているエポケー、即ち価値や真理性に対する判断停止とは異なるだろう。しかし、哲学的現象学で言うエポケーによつて顕わになる「純粹意識」は、宗教的覚醒や哲学的観照と無関係ではあるまい。事実、ファン・デル・レーウは、エポケーによる現実の理解を説明する際に、フッサールの「現象学的還元」が仏陀の「諦観」やプラトンの「イデアの想起」と別の事柄ではないと見たシェーラーの言葉を引用している。cf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Mohr, 3. Aufl., 1970 (1933), p. 774f. (675f.)

# The Development of the Phenomenology of Religion and its Basic Character as a Scholarly Discipline

Masakazu TANATSUGU

哲学・思想論集第十九号

This paper has two objectives. The first is to survey the three main groups of the phenomenology of religion, and to clarify the distinctive aims, methods, and issues of each, referring to *Experience of the Sacred* (edited by S.B. Twiss and W. H. Conser, Jr., 1992). The second is to grasp the basic character of this field as a scholarly discipline by examining such fundamental terms as 'Phänomen', 'Verstehen', and 'Religion' in the phenomenology of religion of one of the most influential early researchers, G. van der Leeuw's.

The first group is Essential Phenomenology of Religion, in which the essence of religious consciousness is elucidated by phenomenological attitude; the second is Historical-Typological Phenomenology of Religion, the aims of which are the qualitative and historical understanding of particular religions and the discovery of universal elements by means of comparison and ideal types. The third and latest is Existential-Hermeneutical Phenomenology of Religion, which constitutes a turning point in the development of the phenomenology of religion in that its perspective is founded upon the structural analysis of human existence and the recognition of language-mediated understanding.

The phenomenology of religion can be defined as a science of ideal meaning which lies between subjectivity and objectivity. By using a scheme with 'system - history' as the horizontal axis and 'norm - description' as the vertical, we are able to see where the phenomenology of religion was, is and can be located. We can consider the position of the phenomenology of religion as lying between normative disciplines and descriptive ones, and between systematic disciplines and historical ones. This dual intermediateness seems symbolically to reflect the intermediate position of human beings, that is, between god and beast, and between the self and others.