

「名」と「像」の葛藤

—「偶像崇拜」の問題をめぐつて—

谷口 智子

本論では「偶像崇拜」の問題を取り上げる。「偶像崇拜」というカテゴリーをめぐつて、宗教学者がどのような批判的吟味を加えてきたかを問題にする。

「偶像崇拜」という表現そのものは、創造物に対する信仰という意味で、ユダヤ教以降のキリスト教伝統において、「真の創造主」に対する信仰と対極的なものとして、異教に対して軽蔑的に使用されてきた概念である。この概念が生まれた背景には、古代イスラエルにおけるカナン¹の宗教とユダヤ教との間の宗教・文化接触の葛藤や、他者理解の問題が根本的に存在する。

ここでは、両者の葛藤とそこから生み出された「偶像崇拜」という概念に対するミルチャ・エリアーデとポール・リクールの解釈を取り上げる。両者の解釈は、宗教経験の理解と表現についてのそれぞれの的方法論的関心に基づいてなされているが、その違いは、宗教現象学と解釈学の違いでもある。そのことを明らかにするために、上田閑照の理論モデルに従って分析、考察することにしよう。

一 エリアーデの「ヒエロファニー」における「聖と俗の弁証法」

エリアーデはルドルフ・オットーが非合理なるもの、恐るべきもの、魅了するものと表現した「聖なるもの」の顕現を、すべての著作を通して、その多様性において説明しようとした。エリアーデは、「ヒエロファニー」(ギリシア語の「聖」を表す *hieros*、示現を表す *daimon* からの造語) という概念によって、聖なるものの顕れを表現した。ヒエロファニーの基本的意味構造は、歴史を通じて顕れるどのような具体的対象も聖なるものの示現になりうる、という²ことである。

聖なるものは聖なるものであると同時に、それが歴史に顕れるときには歴史上の具体的対象を通してはじめて顕れる。それを示すために、エリアーデは「聖と俗の弁証法」という表現を用いている。エリアーデは「ヒエロファニー」のカテゴリーが示す二つの困難さを指摘している。それは、①生理的現象や日常生活全体の聖性を受け入れることの困難さ、②ある種の理論的産物をヒエロファニー

と解することの困難さ(表意文字、神話記号、自然法則や道徳律など)である。これらはどのような問題を提起しているのだろうか。

最初の問題は、アルカイックな宗教現象を現代人が理解することの困難さに対応している。人間存在のみならず、その日常の活動の所作(例えば労働、食べること、寝ること、生殖すること、排泄すること)、あるいはその産物に至るまで、すべてがヒエロファニーになりうるという見方は、現代人には理解しにくい。

第二の問題は、しばしば用いられるヒエロファニーの代表例がアルカイックな人間にとっての石や木などの自然の事物なので、世界を構成する自然の「もの」や象徴がヒエロファニーとして理解されやすいのに対して、言葉そのものや文字による構築物、理論、概念、道徳律などがヒエロファニーの範疇に含まれることは理解しにくいであろう。本論で重要なのは、第二の点である。

二 リクールにおける「顕現」の宗教と「宣言」の宗教

エリアーデの「ヒエロファニー」が包括的な概念であるにもかかわらず、その言語表現への顕現の理解についての困難さを指摘したのが、ポール・リクールである。

リクールによれば、それは、「顕現(manifestation)」の宗教現象と「宣言(proclamation)」の宗教現象との間にある隔たりとして表現されうる。研究論文集『聖なるものの形(Figuring the Sacred)』に載せられた論文「顕現と宣言(Manifestation and Proclamation)」において、リクールは彼が「顕現」型の宗教と看做すものの特徴として、以下の五点を挙げている。

ルドルフ・オットーがその著書『聖なるもの(Das Heilige)』において明示したように、「聖なるもの」の特徴は「力(Macht)」、「勢力(Gewalt)」、「威力(Bergewalt)」などである。この「スミノーゼ」的要素は、最終的には言語に分節されるが、その経験の原初においては分節化される以前の根源的力とでもいべきものを示す。リクールの言葉を借りれば、それは「ロゴスや宣言やその伝達や解釈の範疇に含まれない経験」である。

エリアーデの概念「ヒエロファニー」が示すように、「聖が自らを顕にする」ことは、すでに対象に自らの意味を聖が能与するという現象学を含んでいる。それは、ロゴスへの分節化以前の「イメージ」である。

また、聖なるものは「非言語性(noninguisticity)」という特徴を持つ。聖なるものにおいては、その象徴体系と儀礼が密接に結びついている。聖なるものと、自然の「要素」及びその表現である象徴体系(天空、大地、水、石、植物など)とは強く結びついている。聖なる宇宙における象徴体系の本質は、それが「繋かれた象徴体系(bound symbolism)」もしくは「付帯した象徴体系(adherent symbolism)」であるということであり、「言述の自由な創造」である「隠喩(metaphor)」とは決定的に違うのである(象徴と隠喩の違いについてはリクールの一連の研究を参照せよ)。

さらに、「聖なる宇宙の構造そのものに由来する「照応の論理(law of correspondences)」が特徴づけられる。それは大宇宙と小宇宙、天と地の聖婚及び男女の結合といった象徴体系の照応などである。

リクールは、エリアーデの「ヒエロファニー」の事例（例えば石や木など）を「顕現」の宗教現象のもつとも顕著な例として把握している。「顕現」の宗教の特徴は、ヒエロファニーの明確な表現が言語化以前の事物に対する「顕現」とその表現である象徴に由来することである。聖なるものの経験は、言語化される以前の「ロゴスや宣言やその伝達や解釈の範疇に含まれていない経験」とみなされ、アルカイックな宗教現象においてエリアーデが「ヒエロファニー」と提示した自然の諸要素やそれらに基づいた象徴によりもつとも表現されやすい。ここでは言語は特別扱いされず、ヒエロファニーは言語への分節化以前のヌミノーゼ、想像的なものによつてもつともよく表現される。ここでは神話と儀礼は関連し、象徴体系は自然に繋がれ、独特の「照応の論理」がある。

一方、「宣言」は、神の言語への顕れと、神の言葉を他者に宣べ伝える「宣教」の意味をも含む。ことに、ユダヤ教など神の言葉やそれをもとにしたロゴス（規範、道徳律、神話、教典、文字によつて記録された歴史）を重視する宗教は、「顕現」の宗教に対し、「宣言」の宗教と見なされる。

ところで、「顕現」の宗教と「宣言」の宗教はどちらも根本的かつ重要な態度を示しているにも関わらず、歴史上対立してきた。その対立のもつとも顕著な事例はカナンの宗教とユダヤの宗教との葛藤である。カナンの宗教（バアル神や地母神に対する信仰）は自然や宇宙的象徴に繋がれた「顕現 (manifestation)」の宗教であり、ユダヤの宗教は神の言の「宣言」もしくは「宣教」(proclamation)の宗教であった。具体的に、それは、「偶像崇拜」や聖像、象徴体

系の破壊という歴史現象となつてあらわれた。後者は前者を「偶像崇拜」と名付け、否定し、「勝利した」。

ユダヤ教以降古代文明の伝統の中で確立した「言語(物語、十戒、預言、知恵、賛歌など)」の「象徴」に対する「優位」は、カナン農耕宗教以降の自然の象徴に根ざした「偶像崇拜」的宗教への対抗と排他を意味し、「像」に対する「名」の神学の「優位」を示した。特にモーセの律法(トラー)に見られるような偶像破壊に対する「言葉」の優越的力は、ユダヤ・キリスト教的「一神論」とその他の「多神論的宗教」を区別すると同時に、前者の後者に対する優越性、及び排除の論理と言述を提示してきた。

しかし、宗教の言語表現と象徴表現の間にある両者の対立と隔たりは、リクールによれば、弁証法的に解消されるべきものである、とされる。宇宙的生命的な聖なるものの支えと伸介がなければ、そこから生み出される言葉それ自体は極めて抽象的なものになる。聖なるものの顕現とそれをあらわす宇宙の象徴体系は、言葉への分節化以前の現象を意味するが、同様に言葉への分節化と解釈を用意するものでもある。リクールにおいては、「顕現」の現象学と「宣言」の解釈学はこうして和解されるべきものとなる。

三 「偶像崇拜」とヒエロファニーエリアーデの理解

ここで重要なのは、リクールが明確にした次の二つの点である。第一に、エリアーデのヒエロファニーは包括的概念であるにもかかわらず、その象徴表現(像)の豊かさの前には言語表現が隠れてしまふ傾向があること、第二に、「顕現」の宗教と「宣言」の宗教は

歴史的に対立してきたということである。

人類の宗教史全体を鑑みて、「顕現」型の宗教は、「宣言」型の宗教であるユダヤ・キリスト・イスラムの諸宗教によって、「偶像崇拜」とみなされ、否定されてきたことはいうまでもない。例えばリクールが「顕現」と「宣言」の宗教間の葛藤の代表例としてあげたカナン10の宗教とユダヤの宗教の「対立」といつてもこの「対立」は後者による前者の批判という一方的なものなのであるが、歴史上の異なる二類型の宗教の「対立」を示すもつとも有名なモデルである。

この二類型の宗教間対立は、異なる宗教間における接触の「アーキタイプ (Archetype)」の一つとして位置づけることができる。「アーキタイプ」とは原型であり、後世に何度も反復されるモデルである。宗教学では、一般的に儀礼の原型となる創造神話的行為がアーキタイプと見なされ、宗教接触のアーキタイプというものが想定されているわけではない。しかし、歴史上もつとも深刻な異宗教間対立の出来事が、後世のあらゆる宗教接触の状況や場面(例えばヘブライズムとヘレニズム、キリスト教とローマの宗教、西欧人による「新世界の発見」と異教徒の征服・改宗)において、繰り返して反復される「原型」となることから、それをアーキタイプとみなしてよいと思われる。したがって、ユダヤ宗教によるカナン宗教の迫害を、少なくともユダヤ・キリスト教を中心とした世界と異世界の間の宗教接触のアーキタイプと看做しても過言ではなからう。

カナンの宗教とユダヤの宗教の対立については、エリアードも取り上げている。しかし、エリアードはこの両者の対立をリクールが

示した「顕現」と「宣言」という二類型によってでなく、ヒエロファニーの歴史における盛衰にすぎないと看做している。

彼は、ヒエロファニーの顕れとしての「偶像崇拜」を、基本的に二つの方向性に基づいて捉えている。ひとつは、古代セム族におけるバアル神からヤハウエ神へのヒエロファニーの交代という歴史的移行、もうひとつは、宗教学者が「偶像崇拜」として顕れるヒエロファニーをどう評価付けることができるか、ということである。エリアードは最初の例で、「ヒエロファニーが実現した民族の歴史そのものの方がヒエロファニーを越えてしまった」11事例として、バアル神とヤハウエ神の葛藤をあげ、第二の例として、インドの聖物崇拜アルカーと神学者ロカーチャルヤーの解釈理論の一致をあげている。

まず、第一の例から示そう。エリアードによれば、対偶神(暴風と多産の神バアルと、豊饒の女神)を祀るカナンの宗教は、有機的生命の聖性や血、性、多産などの根元的な力をあらわすヒエロファニーであった。このヒエロファニーは長い間、カナンに住む古代セム族を支配していたが、ユダヤの預言者はこの崇拜をヤハウエへの流神とみなした。モーセの宗教改革を契機として、もつと高度で純粹、かつ完全な神概念に到達した預言者の観点から、この批判は正当とされた。ヤハウエのヒエロファニーは、選ばれた民の宗教体験において成就し、それまでバアル神崇拜に集中していた根元的な力を制御しつつ生活を聖化した。さらに、ヤハウエのヒエロファニーは、人間の生活や運命が新しい価値を授けられる靈的営みを啓示し、もつと豊かな宗教体験を、もつと「純粹」で同時にもつと完全

な神との交わりを容易に獲得した。そしてキリスト教を媒介として、そのヒエロファニーは民族を超えた普遍的地平を獲得したというのである。

エリアーデによれば、宗教史とはその大部分が、聖が顕れる過程において、新たに価値付けしたり、その価値を減退させたりする歴史である。その見方に従えば、偶像崇拜や偶像破壊はヒエロファニーの現象を前にしての精神の自然な態度であるという。なぜなら、新しい啓示を所有している者（例えば古代ユダヤ教においてモーセに与えられた「十戒」を信奉する立場）にとつて、古いヒエロファニーはただその最初の意味、すなわち聖の様態の示現としての意味を失うのみでなく、宗教経験を改善する上での障害とみなされるからである。どんな種類のどんな宗教であれ、偶像破壊論者は彼ら自身の宗教経験によつてもまたその経験が成就する歴史の時点によつても正当化されるという。彼らは「過ぎ去った宗教的段階では受け入れられていたヒエロファニーを、今や宗教的次元では価値づけられないから」である。

つまり、エリアーデはカナンの儀礼的宗教がユダヤの預言者の宗教によつて否定されることを宗教接触の問題というより、むしろ古代セム族におけるひとつの宗教改革と捉え、その上でヒエロファニーの交替や盛衰と捉えているのである。

しかし、実際は、単にヒエロファニーの交替や盛衰の問題だけではなくとまらないであろう。エリアーデはバアルの「像」がヤハウエの「像」に打ち負かされたと表現したが、その表現は的確ではない。むしろバアルの「像」はヤハウエの「言」に打ち負かされたと

いふべきである。なぜならヤハウエはそもそもモーセに「像」を禁じたからである。さらに、ヤハウエの命令は、ヤハウエ以外の神を崇めるなどということであった。この二点を逸脱する行為が、ヤハウエの言に基づいて「偶像崇拜」の原因とみなされたのである。

このように、少なくとも古代イスラエルの宗教的世界においては、バアル神や農耕女神は、ヤハウエの言によつて「偶像」へと零落させられた。モーセの宗教改革は、単なるヒエロファニーの交替劇を、まったく質的に異なるレベルへ、形象（像）から言葉へと、相対的かつ多元的な価値から絶対的かつ一元的な価値へと、問題を根本から変えてしまったのである。

四 「偶像崇拜」と「顕現」の宗教—リクールの場合—

プロテスタント教の伝統のもとに、リクールは、エリアーデと異なる立場をとる。リクールにおいては、「宗教的なもの」と「聖なるもの」とは異なる意味を持つ。ユダヤ教の預言者のテキストにおいて、両者の間には完全な裂け目がある。彼らは、カナンの宗教、「偶像」であるバアルとアスタロテ、植物と農業の神話、自然と宇宙の聖性に対して絶え間ない争いを繰り返す。同様にこれらの偶像、祭儀、神話を「聖なるもの」とみなすことに抵抗を感じている。預言者のテキストにおけるこのような「聖なるもの」に対する批判には、いくつか理由がある。以下、リクールの論文「顕現と宣言」におけるリクール自身のまとめにしたがって整理してみよう。

第一にヘブライの伝統においては言葉がヌミノゼを超える。イスラエル神学はある特定の重要な言述の周辺に組織化される。一方

では、物語（エジプトからの脱出）と律法は伝統的神学の基盤となり、他方では、民族創立の出来事の物語から生まれた確信や信頼を揺るがす預言、雅歌、知恵の書がある。宗教的な基礎付けはすべてこのような発話行為とおす。

第二に、トーラーの戒めは、「像（イメージ）」を通したどのような聖の顕れも克服する、とされる。そこでは「名」の神学が「像」のヒエロファニーに対立する。事実、偶像に対する禁止がヤハウェの名において行われるのは偶然ではない。ここでは、神の言葉を聞くことが聖の徴の顕れに取って代わる。それは「倫理的」なものであり、「感性的」なものではない。このように十戒は偶像崇拜に「勝利する」。

第三に、顕現の宗教において神話と儀式は密接に結びつき、儀式の「反復」は宇宙創造論的神話におけるはじめの時への回帰を示すが、ヘブライの世界ではむしろ生活の規範や「歴史」の一回性が重要になる。

第四に、ヘブライの宗教において、自然の聖性は、一般に言葉、倫理上の規範、歴史の前に後退する。特に、「歴史」の神学は「宇宙」の神学を受け入れることができず、前者による後者への戦いは無情でありどのような譲歩もない。例えば、第二イザヤ書の預言は、儀礼が聖化する宇宙を次のように解体する。「あなたがたは木を伐り倒して、二本にしなさい。その半分でああなたがたは偶像を作り、もう半分でああなたがた自身を暖める火をおこしなさい。」¹⁶

第五に、ヤハウェとその契約の民の存在様式は、「聖なる場所」を中心とする宇宙神学や「居住」という行為の対極にあるとされ

る。例えばあるラビは、「私の後に従いなさい。私は息子を彼の父親、娘を彼女の義理の母から離すために来た。あなたの敵はあなた自身の家から来るであろう」と述べる。イスラエルの民は、自身自身を環境から根こそぎにしなければ、神の弟子にはならないのである。この環境からの断絶は、聖なる宇宙の「照応の論理」を覆す。¹⁷

以上、リクールのまとめに従い、「宣言」の宗教であるユダヤ教の特徴、すなわち、なぜ「宣言」の宗教が「顕現」の宗教を批判するかについての特徴となるものを整理した。ここに「偶像崇拜」や象徴理解の問題も含まれる。これらの問題は聖が「顕現」するヒエロファニーを、ロゴス中心の「宣言」の宗教の側から「偶像」、あるいは破壊されるべきアイコンや徴と看做したことに由来するのである。

五 上田閑照による「経験と言葉（自覚）」の三つのモデル

さて、ここでこの問題を、上田閑照による「経験と言葉（自覚）」の三つのモデルによって捉え直してみよう。上田閑照は、『経験と自覚—西田哲学の「場所」を求めて—』や、その他のいくつかの著作において、西田哲学に依拠しながら、宗教経験（「純粹経験」）とそこから派生する二段階の言語化（分節化）という理論モデル（A—B—C）を展開している。本論では、このモデルについて簡潔にまとめられている上田の論文「ことば—あるいは実存と虚存と—」を参考にする。¹⁸

上田は、「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」ところの原初の純粹経験を、言葉を絶すると同時に新しく言葉への発端

になる根本経験であり、これを根源語(A)と看做す。さらに、純粹経験の言葉、すなわち、純粹経験自身が語る純粹経験の言葉、箴言風に一言で言い切ることですべてを語る根本句(例えば西田の「ありのままが真である」、「物来つて我を照らす」など)を第一次分節(B)とし、純粹経験について語る言葉、純粹経験について語りつつ経験の総体を統一的に関連づけて語る理論的な言葉(例えば著作としての『善の研究』を第二次分節(C)とする。この三つの次元の動的連関を形式的に一般化すれば、「禪とはこういうものだ」と言いながら机を「ガタガタ」動かして見せたという鈴木大拙の「ガタガタ」を根源語とみなし、その自覚の中で出される「無分別の分別」という大拙の根本句を第一次分節、この「無分別の分別」を世界思想において語る大拙のエッセイを第二次分節とする。また、ベルクソンの『哲学的直観』における「直観/イメージ/概念」²⁴、ヤスバースの『哲学』第三卷「形而上学」における「超越的なるもの」の経験に関する第一の言葉/第二の言葉/第三の言葉²⁵(超越者が直接に語る言葉、ないし存在の言葉としての「第一の言葉」/超越者への実存の反響、超越者を他者に伝達する言葉としてのイメージや神話などの「第二の言葉」/超越者についての理論的、思弁的言葉、例えば、神学や教義、形而上学などの「第三の言葉」)に相当する²⁶。

要約すれば、上田は、言語世界に生きる人間に与えられた「原与」としての根本経験(A)、「言葉が奪われる経験にして同時に言葉が生まれる経験」と、その経験が言葉の分節により自覚的に展開形成される段階を(B)(C)の二段階に分け、これらの

(A)(B)(C)連関を一体として、「経験」と言葉による「経験」の自覚(もしくは自己理解)とその表現のモデルと看做している。

上田のこのモデルは、禅体験のみでなく広い意味での宗教体験とその自覚的表現についても適用される。「聖なるもの」の本質を「ヌミノーズ」という概念で表現した宗教学者ルドルフ・オットーに照らして言えば、(A)ヌミノーズの体験、(B)「ヌミノーズは魅惑する怖しいもの(mysterium tremendum)である」というオットーの自覚的表現、(C)著作としてのオットーの『聖なるもの』、ということができよう。

この三つのモデル(A)「根源語」、(B)「第一次分節」(C)「第二次分節」を、さらに「ヒエロファニー」、もしくは、「顕現」と「宣言」の宗教の二類型に照らし合わせてみるとどうなるだろうか。

まず、絶対的「原与」としての「宗教体験」もしくは、「聖なるもの」の顕現を(A)の根本体験(もしくは「根源語」と看做すことができる。「聖なるもの」の顕現は、絶対的「原与」、すなわち、与えられたものであるからである。なぜなら、顕現は、「聖が顕れた」と言っても言わなくても顕れる、言葉以前の経験だからである。その根本体験のレベルにおいては、「聖なるもの」の中に人間が踏み込んで何かしら語ることはできない。その経験は、(それが、事物に顕れる聖体至現であれ、神の言葉であれ)絶対的に受動的なものである。これを、先の議論に当てはめれば、「ヒエロファニー」の顕現は、このレベルの「根源語」であると考えることがで

きる。

次に、その経験された「聖なるもの」の顕れを自覚する最初の言葉（イメージ、神話、象徴なども含む）による分節化を（B）「第一次分節」と看做すことができる。「聖なるもの」の顕れに対し、「聖なるもの」が顕れたと自覚する体験、あるいは、「聖なるもの」が顕れたと自覚する表現（象徴、神話、イメージを含む）を、この次元に属するものと考えることができる。それは、「聖なるもの」の顕現に対する反響、もしくは自覚的表現、そして解釈である。

次に、（B）第二次分節として、「聖なるもの」の顕れについて語る理論的表現、例えば、聖なるものの顕れについて受信する人間の側からの反応、もしくは解釈を、当の「聖なるもの」である垂直方向の「他者」に反響する（この場合は「神秘主義」、もしくは水平方向の「他者」に伝える（この場合は「宣教」次元がある。神の言葉の経験を他者に宣べ伝える「宣教」の宗教は、この次元に属すると考えられる（モーセの「十戒」なども含まれる）。また、「聖なるもの（超越的人格神、非人格的超越性、禪体験なども含む）」について第三者的にそれを語る研究論文や聖書釈義、神学、教義なども等しく、この「第二次分節」のレベルに属するものと考えられる。

以上、上田の理論モデルをもとに議論を整理してきたが、その主旨は、聖の「顕現」と、「顕現」の「宣言」及び「宣教」には、質的に異なる次元があるということである。「聖が自らを顕す」経験を根本経験とするならば、「聖が自らを顕わした」と自覚すること

はその反響であり二次的行為である。さらに、「聖が自らを顕した」あるいは「神がどのように言葉を宣べられた」と「宣言」し他人に宣べ伝える「宣教」の行為は三次的な行為である、といえる。「両類型の違いは、「顕現」に力点を置いた型の宗教現象と「宣言」に力点を置いた型の宗教現象との根本的差異ではない。両類型は、以上の三つの次元（あるいは三つの過程と呼びかえてもいい）をともに持つ。「宣言」型の宗教に批判される「顕現」型の宗教にすら、聖なるものの事物や象徴への顕れのみでなく、聖なるもののロゴスへの顕れを予示する契機がある。このことはリクールも示しているとおりである。

「顕現」型の宗教、「ヌミノーズ」もしくは「ヒエロファニー」においては、聖なるものは（それが人格的超越神であっても）事物にも言葉にも両方顕れるのである。従って、リクールの二類型は、異なるタイプの宗教の二類型とはならず、むしろ、宗教経験の次元の（あるいは過程の）異なる状態にある二つの宗教の型という方が相応しいということになる。

つまり、宗教経験の「顕現」と「宣言」の違いは、現象学的類型として両者がまったく異なる型に属するのでなく、両者の次元の違いに属するのである。聖なるものは「顕現」型の宗教と「宣言」型の宗教のいずれにも顕れる。上田のいう「禪」における言語以前の経験、根本経験（自他の未分、ここでは非日常が日常に、日常が非日常になりうる）、あるいは、エリアーデがいうように、事物にしろ言葉にしろ、ともかく「聖が自らを顕わす」ことが根本的な宗教経験であるとすれば、第一次分節は、「聖なるものが自らを顕わし

た」という自覚、あるいは、聖なるもの事物（もしくはロゴス）への顕れに対する反響、あるいは、超越的人格者（神、汝）が私に何事かについて、何事かを宣べる（ヒエロファニーのロゴスへの顕れ）ことへの自覚表現及び解釈となろう。そのさらに次の段階として第二次分節があり、自然に繋がれた「顕現」の象徴体系の解釈や、他者に宣べ伝える「宣言もしくは宣教」の次元がある。

「顕現」が言葉への分節化以前という意味での事物（あるいは象徴）に顕れる場合、「聖が自らを顕わす」出来事と、「聖が自らを顕わした」状態の事物（その段階ではすでに俗が聖に、日常が非日常になっている）は、分節化しにくく融合されやすい。「ヒエロファニー」はこの二つの聖体示現（ヒエロファニー）の状態、すなわち、聖なるものの顕れの「出来事」と顕れた「もの（事物、象徴）」の両方を包含する幅広い概念である。例えば、「聖なる石」においては、聖が石に顕れるという出来事と顕れたものとしての事物（あるいは象徴）の両方がそこに分ちがたく存在している。従って「出来事」と「対象」の両方を示しているにもかかわらず、「ヒエロファニー」としか表現できないものなのである。

しかしながら、そこに顕れた事物なり象徴なりはすでに何事かを指示する意味内容を持っており、言語への分節化の予示を含んでいる。聖が顕れた事物ないし象徴が何事かを示すその意味内容と、意味内容を自覚しその解釈を他者へ伝える過程は、言語への分節化の過程と共通の構造を持つはずである。

まとめると、本論のリクールに対する批判は次のようになる。「宣言」をロゴスへの神の顕現と捉えれば、神の言もまた「顕現

(manifestation)」であり、「ヌミノーズ」であり、「ヒエロファニー」である。そして、「宣教」(proclamation)は、その語義からして、より二次的な次元（現象でなく解釈の次元）へと位置付けられることになるはずである。つまり、聖の顕れ（神の言の顕れも含む）の学と神の言を他者に伝える言葉（宣教）の学とは宗教経験の次元が異なる。前者を考察するのが現象の学であるとすれば後者を研究するのは解釈の学なのである。

六 ヒエロファニーとしての「偶像崇拜」——宗教学者の立場——

これらの議論を踏まえた上で、最後に、エリアーデによる「ヒエロファニー」としての「偶像崇拜」の第二の視点の考察に移ろう。エリアーデによれば、宗教学者の便宜上の叙述のためにそう命名された「偶像崇拜」は、宗教経験によっても、歴史によっても、十分に正当化されうるといふ。この態度は、古いヒエロファニーを恒久的に保存し、再評価することになるので、「聖と俗の弁証法」そのものによつて有効とされる。なぜなら、聖は常に何ものかを通して顕れるからである。この何ものか（ヒエロファニー）が、物体であるか、神の像であるか、象徴であるか、言葉であるか、道徳律や観念であるかは宗教学者にとつて重要ではない。聖が俗を通して顕れるという「聖と俗の弁証法」であることには違いないからである。聖は、物体、神話、象徴などに顕わになるが、決して全部が直接、全体的に顕れることはないという。したがって、聖石、ヴィシュヌの化身、ジュピターの像、ヤハウエの顕現などはいずれの場合にも、聖が姿を顕わす際に自己限定し化身するという単純な事実

によって同じように有効であるとされる。エリアーデによれば、もつとも基本的なヒエロファニーからロゴスのイエス・キリストへの受肉（「至高の化身」）まで、あらゆる種類のヒエロファニーを可能にする逆説的行為は、宗教史の至る所に存在するという。しかしながらエリアーデによれば、「我々が偶像崇拜と命名した態度は、全体的に考察されたヒエロファニーについてのヴィジョンに立脚している。この態度は、古いヒエロファニーを異なった宗教的次元で価値付け、それに異なった機能を付与することによって、その古いヒエロファニーを生き返らせる」という。

この中のひとつの例として、エリアーデはインドの聖物崇拜アルカーと神秘家ロカーチャルヤーの解釈学の一致をあげている。

インドの神秘主義的なヴィシシュヌ派は、人々が何世紀も前から崇拜している物体をすべて「アルカー（尊崇するもの）」と呼び、したがってその物体を偉大な神の顕現とみなす。しかし、神秘家や神学者はこの逆説的な顕現を、聖の弁証法の契機と解釈してきた。何世紀も前から民衆の間で信仰されてきたこの「偶像崇拜」的態度は、宗教的エリートであるロカーチャルヤーの解釈学によって誰にでも理解可能な領域へと近づけられた。ロカーチャルヤーによれば聖は永遠、絶対、自由であるにもかかわらず、仮そめの有限な物質の断片の中に自らを顕わす。ロカーチャルヤーは、「ヴィシシュヌは全知であるにも関わらず、まるで知恵を欠いているかのようにアルカーの中に姿を顕わす。ヴィシシュヌは精霊であるのに物質であるかのように顕れる。真の神であるのに人間の意のままになっっているかのように振る舞う。全能であるのに弱者のように振る舞う。何の懸

念やわずらいもないのに世話を必要とするかのように振る舞う。近づきたいのに触知できるかのように姿を顕わす」と表現した。

この、アルカーにみられる偶像崇拜的態度と神秘家ロカーチャルヤーの解釈学との間の相違は、エリアーデによれば表現の相違に他ならない。「聖と俗の一致」という逆説は、「偶像」の場合具体的なヒエロファニーの事物や形象において表現され、「言葉」による解釈の場合は分析的な記述の方法で表現されているというのである。この聖と俗の一致は、存在論的レベルの断絶を示し、それはあらゆるヒエロファニーに含まれているという。なぜなら、いかなるヒエロファニーも、聖と俗、精神と物質、永遠と非永遠、などの対立する二つの本質の共存を示しているからである。

エリアーデによるアルカーとロカーチャルヤーの解釈は以下の三つの点で重要である。第一に聖があらゆるものに宿る可能性を秘めていること、無限の聖が有限なものへ、絶対的でありながら相対的なものへと自らを顕わす、「聖と俗の弁証法」の具体例として、アルカーとロカーチャルヤーに代表される民衆の資料とエリートの資料を宗教学の研究対象として等しく価値づけていること、第二に神の「名」もしくは神の「言葉」の「宣言」の宗教の影響下にあった宗教学、宗教研究において、伝統的に軽蔑されてきたはずの「偶像崇拜」を「ヒエロファニー」として正当に評価されるべき宗教現象とみなし、学としての根本的解釈の枠組みを提示したこと、第三にリクルールのいうような歴史的対立としての「顕現」型の宗教と「宣言」型の宗教を同じ認識論的次元に引き戻し、両者の価値的差異を解消したこと、つまり両者の等しい価値というだけでなく両者に共

通の聖体示現の次元として提示し、位置づけ直したことである。

小 結

以上、本節は、狭義の意味では「偶像崇拜」という特定の宗教集團による言述とその言述の適用という歴史的出来事（宗教接触）を、具体的にユダヤとカナンの宗教の対立において把握し、この問題を宗教学の重要な問題として真剣に扱うべき議論であることを提示した。さらに、広義の意味では、聖の顕れとその把握、その表現を明確に理解する上で、方法論的に考察すべき問題であることを示した。具体的にはエリアーデの概念「ヒエロファニー」、リクールの「顕現」型の宗教と「宣言」型の宗教の類型化を、上田による宗教経験とその把握、表現の三つの理論モデルによって解釈し、理解することに努めた。

結局のところ、リクールの類型における「宣言」もしくは「宣教」の宗教（ユダヤ教）の「顕現」型の宗教（カナン宗教）に対する歴史的優位の主張は、上田の理論の適用、もしくは、宗教経験の自覚と表現という方法論的過程によって覆されるのである。顕現の宗教は、宣言もしくは宣教の宗教に比べ、より根源的なのであり、後者は前者よりもより二次的なのである。ここでは、聖なるものの現象の学ではなくて、人間の聖なるものに対する解釈の学が中心となる。もちろん、実際の研究においては両方の方向性が等しく重要な価値を持つのであるが、宗教現象としてみた場合、「宣言」は「顕現」の派生物にすぎないのである（しかも、「宣言」はユダヤ・キリスト教に限らず、「顕現」の宗教にも存在する過程であ

る）。

しかし、「神の言」も「顕現」の一形態であると理解すれば、エリアーデのいうアルカーとロカーチャルヤーのように、両者は「ヒエロファニー」の異なる表現として等しく重要性を持つものなのである。両者が同等に重要なものとして、「顕現」と「宣言」の二類型の歴史的対立（宗教接触）が宗教学の問題として方法論的に解消されるとすれば、それは、エリアーデの提示した事例のように、顕現の異なる表現形態として両者を捉え、同等の（資料的）価値を持つものとして位置づけられることになる。

「ヒエロファニー」は、まさにそのように捉えられる意味において、宗教現象を理解する上で正当かつ説得力を持つ概念と考えられる。さらに、リクールの「顕現」と「宣言」の二類型もヒエロファニーの異なる表現形態として、さらに理解可能なもの、有益な議論になる。そして宗教経験とその把握、表現というもつとも根本的な宗教学の方法論に支えられている上田の三つのモデルは、エリアーデの「ヒエロファニー」、リクールの「顕現」と「宣言」というカテゴリーを同じ土俵で整理し、位置づけるために有効かつ適切である。この三つの過程は、現象学と解釈学を含む方法論の基本的な枠組みの違いを明確に示しているという点においても非常に重要なものである。

注

(1) Cf. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harvest Book, 1959.

Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London, Sheed and Ward, 1958.

(2) Mircea Eliade and Lawrence E. Sullivan, "Hierophany" (in: *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade et al. eds., Vol.6, New York, Macmillan Company Press, 1994), p.313.

(3) ミルチャ・エリアーデ著、久米博訳、『太陽と天空神』、エリアーデ著作集一、せりか書房、一九八六年、四二―四四頁。

(4) 前掲書、四四頁。

(5) 前掲書、四四頁。

(6) Paul Ricoeur, "Manifestation and Proclamation" (in: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Fortress Press, 1995), pp.48-67. さらに「リクールの論文について詳細かつ的確に解説し、独自の論を展開した棚次正和による論文「リクール哲学における、顕現の現象学と宣教の解釈学」(『宗教の哲学』、創言社、一九九一年、四九―八五頁、所収)、及び、「宗教言語の遙かなる地平」(『宗教研究』、第三一六号、日本宗教学会、一九九八年六月、一一二―六頁、所収)を参考にした。

(7) *Ibid.*, p.49. 棚次、「リクール哲学における、顕現の現象学と宣教の解釈学」、五四頁。

(8) 例えば、リクールの『悪の象徴論』(一九八六年)、『解釈について―フロイト論―』(一九六五年)、『生きた隠喩』(一九七五年)を参照せよ。

(9) ユダヤ・キリスト教のカナン宗教及びその他の「偶像崇拜」

に対する「勝利」宣言は「覇権主義 (Triumphantism)」の一形態として看做すことができるだろう。

(10) 歴史上問題視された「偶像崇拜」の根本的内容は、①神のイメージの物質化、創造物の崇拜、②絶対的な唯一神に対する偽の代替物、多数の異教の神々の崇拜、ということにつきよう。

Julien Ries, [Translated from French by Kristine Anderson, "Idolatry", *ER*, Vol.7, pp.72-73.

(11) エリアーデ、『太陽と天空神』(エリアーデ著作集第一巻、宗教学概論一、せりか書房、一九八六年)、三二頁。

(12) エリアーデ、前掲書、三二―三三頁。

(13) エリアーデ、前掲書、三二―三三頁。

(14) エリアーデ、前掲書、六五頁。

(15) Ricoeur, op. cit., pp.55-61. 棚次、「リクール哲学における、顕現の現象学と宣教の解釈学」、五九―六四頁。

(16) *Ibid.*, p.56. 棚次、前掲論文、六一頁。

(17) ジョナサン・Z・スミスを参照せよ。Jonathan Z. Smith, *Maps as Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1978.

(18) Ricoeur, op. cit., p.57.

(19) コッピョ、リクールは寓話における「限界表現」の論理について詳細に議論するが、本論の趣旨とは関係ないので割愛する。さらにリクールは、「顕現」と「宣言」の宗教という二類型をたてた後で、両者の媒介を模索するが、これも本論の意図とは関わりないので割愛する。本論にとってあくまでも重要な

は、「顕現」と「宣言」を、宗教の異なる二類型としてリクルルが取り上げているという点である。

- (20) 上田閑照、「禅と哲学」、(『経験と自覚—西田哲学の「場所」を求めて—』、岩波書店、一九九四年、一六一—二二八頁) 所収。

- (21) 上田閑照、『ことばの実存 禅と文学』、筑摩書房、一九九七年、『生きるということ 経験と自覚』、人文書院、一九九一年、『西田幾多郎を読む』、岩波セミナーブックス三八、岩波書店、一九九一年、他。

- (22) 上田閑照、「ことば—あるいは実存と虚存と—」、(『ことばの実存 禅と文学』、筑摩書房、一九九七年、四五—五七頁、所収)。

- (23) 上田、前掲論文、五五頁。

- (24) アンリ・ベルクソン著、矢内原伊作訳、『哲学的直観』、ベルクソン全集第七巻、白水社、一九七三年。

- (25) カール・ヤスパース著、鈴木三郎訳、『形而上学』、哲学・第三巻、創文社、一九六九年。

- (26) 上田、前掲論文、五六頁。
- (27) 研究社新英和中辞典第六版によれば、“proclamation”の語義は、①宣言、布告、発布・宣戦布告、②声明書、宣言書、声明書を出す、声明を発する、である。

- (28) エリアーデ、『太陽と天空神』、六五—六六頁。

- (29) エリアーデ、前掲書、六九頁。

- (30) エリアーデ、前掲書、六九頁。

(31) また本論では触れなかったが、上田のモデルが禅の体験と表現のみでなく、禅と「聖なるもの」の顕現の経験の共通する構造と相違点を明確に認識させる意義深い議論でもあることは言うまでもない。

(たにぐち・ともこ) 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科