

宗教学の一基本問題

——宗教哲学への途上で——

堀 尾 孟

序

宗教一般を対象として経験科学的に研究する宗教学が十九世紀末に誕生したことは周知の通りである。この事によって宗教についての考察は新しい段階に入り、現在では、宗教に関する最広義の学的領域は四つの立場を包括すると考えられている。即ち、神学(各宗教・宗派の教義学)、宗教哲学、宗教史学、比較宗教学(宗教現象学)である。^①このうち後の二つが、経験的所与の事実たる歴史的宗教諸事象の記述的(descriptive)な研究、即ち科学的な研究として、前二者の規範的(normative)と考えられる研究とは區別される。この記述的な宗教研究の成立とその諸成果によ

って、神学や宗教哲学が従来通りの立場を維持し難く、少くとも宗教学の提示する諸事実を顧慮せずには自ずからの考察を進めることは出来にくくなった。特に、哲学の立場において宗教一般を考察して来た宗教哲学は、その基礎的な面に新たな問題をかかえた。

G・メンシングは、その『宗教学史』(Geschichte der Religionswissenschaft)において、宗教学の素源は古代ギリシャにまで遡れることを示しつつ、勝義におけるこの学は「啓蒙主義の子である」と言う。近世ヒューマニズムの抬頭とヨーロッパ人の視野の拡大が、キリスト教をも含めた宗教一般という観念を生み出すと同時に、その観念に現実的な素地を与えたが、しかしその場合、いわゆる理神論を

も含めて、宗教一般は哲学的な考察の対象であった。カント及びその後のドイツ観念論、特にヘーゲルの絶対精神という概念のうちに典型的に現われているように、宗教というものは理性的認識主体の理性的内容として考察された。各信仰の立場において示される絶対的超越的な真理は、諸特殊事実として理性的普遍の場から客観化・概念化され、理性的に高められた普遍的真理という形で認識主体の中に内在化された。しかし、従来の宗教哲学についての功罪は別にして、一般にその内在的、言いかえれば規範的と称される立場について言えば、経験科学的な「客観性」から見ればそれは単に「主観的」と映ずるが、その基本的研究態度は、宗教事象への主体的な関係、即ちそれが自己の存在条件であると受け取られ得るような場に立った考察を意味している。斯る関係の基礎には、宗教というものが、それに関わる者の存在を何らかの意味で規定する力を有し、それ故、関わる者はある決意をもってそれに對せざるを得ないと同時に、その対決を通して相手の正体(力)を認識主体たる自己の自己規定(評価)という形で露わならしめるという媒介運動がある。破り破られる斯る弁証法的な運動が即ち規範的性格を成立せしめている。このとき宗教は、それに関わるものをその存在の奥底から規定して来る内在

的且つ超越的な客観性を有する。斯る意味の客観性を別にして、信仰というものは総じて成立し得ず神学も有り得ないが、絶対者を問題とする宗教哲学もまた成立し得ない。神学や宗教哲学が規範的性格を有するには、両者に斯る主体的な基本性格がある故であって、神学が特殊宗教への個人的關係なるが故に、また宗教哲学が特殊真理概念に基づく演繹を事とする故に主観的であるとのみ規定してかかることは、返って斯く規定する立場の客観性を危くするとも言えよう。

しかしまた、両者の「主観性」についての斯る批判が妥当し得る諸事実・歴史的諸事件のあったことも否めない。むしろそこにこそ、全く新しい立場から宗教というものを見てみようとする試みの発する一因があった。これは宗教学の祖といわれるM・ミュラーにも窺える通りである。

この立場の新しさは、宗教というものを自己の存在条件と見做す立場から全く身を引いて、只経験的所与の事実たる領域に限定し、そのことよって、一方では宗教的諸事象を斯く「あった」事実自身へ帰すことを図ると共に、他方では、考察者自身の存在を斯る事象とは全く無關係に、その事象の圏外に確保するという学的操作にあった。自然科学を基礎にした斯る考察を、精神界の王座を占めて来た

宗教というものに適用するには、ミュラーも再三述べているように、ある勇氣と決意とを要した。宗教というものには主體的には全く無関係である立場から宗教を云々することは、不敬度であるとも映じたし、基本的に無神論であるとも受け取られた。そしてまた、斯る批難は全く的外れというわけでもなかった。当時既に、經驗科学の立場は自然に對する一つの学的立場という域を越えて、人を伝統の筈みから解き放つ原理として哲学の領域にまで踏み込んでいた。宗教学の成立も、フォイエルバッハやマルクス、フロイドやニーチェなどを生み出した歴史的状况と無縁ではない。

斯る事態において宗教学は、従来とは全く異質にして然も基本的な問題に撞着した。即ち、經驗科学の実証性と合理性を真理規準とした宗教観、いわゆる宗教仮構論、さらには、「神は死んだ」というニヒリズム宣言などの哲学的な問題と、斯る態度決定は保留したままに、しかし經驗的実証的な事実即ち眞の事実として提示する宗教学の立場とその諸成果を、主體的な場に如何に媒介受容するかの問題である。

宗教学哲学についての斯る問題を考える上で、今は差し当り、後者について、現在までの宗教学において基本的な立場と思える二つの典型的な研究方法、即ち、宗教学の祖と

いわれるミュラー及びその立場の方法論を確定したといわれるE・ハイディ、もう一つは、両者の比較方法を批判して出て来た宗教現象学の代表者、ヴァン・デル・レーウを取りあげ、彼らの主張するところを概観し、彼らが如何に宗教的事象の事実性を確定し、その何処に問題があるかを探ることにしたい。

一

上述した如く、キリスト教を中心とした宗教というものへの不信が一つの立場をもって顕現して来るという時勢において、宗教学は成立した。ミュラーは、宗教学が斯るイロニーに満ちた歴史的状况の中でこそ成立すべきであると説いた。彼には、伝統的な立場において自ずからの絶対真理を主張する信仰の立場と、斯る立場を一種の幻覚と看做す「科学的」な宗教観の相方を視野に入れつつ、自ずからの立場を確立する必要があった。彼は前者に對して、それが「我々の最高の尊敬を受ける権利」を有しており、従つて「完全な信頼でもって」取り扱われるべきであると認めて、この尊敬と信頼が「真理に對する不退不屈の忠誠」によつて眞に実現されることを説き、後者に對しては、鍊金術や占星術の段階に留る宗教のあることを認めつつ、斯

る「誤謬」をも研究の対象とするのは、生理学者が病を研究してその源を探るに似ていることを説いて、科学的な宗教は「より高くより晴朗なる雰囲氣」を保った「中立的立場」に位置して、「世界の諸宗教に關する真に科学的な研究」を為すものであるとした。この中立的というのは、直接には宗教に対する和反兩極の立場に不偏不党であること (impartiality) を意味するが、同時に、彼の立場そのものが、尊敬侮蔑の情を去って「世界の諸宗教」に公平 (impartial) たらんとする仕方において、宗教というものに対する距離を保つことをも意味している。

彼はこの学の解明すべき課題を三つあげている。(1) What is religion? (2) What foundation has it in the soul of man? (3) What laws follows it in its historical growth? ③

実際の研究進路はこの順序を逆にたどることになるが、斯る課題を解明する学的方法とその対象領域の限定に、彼のいう宗教学の特質が最も鮮明にあらわれる。彼が『宗教学序論』(Introduction to the science of religion) を「世界の主たる諸宗教の比較研究への序論」(Introduction to a comparative study of the principal religions of the world) と規定していること、及び、この比較という方法が、比較

言語学をモデルにして言われていることは周知の通りである。彼において scientific であるとは即ち経験的所与たる事実の comparison が可能なる立場を意味している。後には比較研究は史的研究と區別され、専ら大系的な研究を意味するが、斯る區別は宗教の科学的研究領域内での視野の広狭によるもので、一方は chronological 他方は systematic との相異はあるが、基本的な学的立場及び實際上の研究は今日でも同じように考えられている。ミュラーにおいては、この比較ということは宗教の科学的研究一般の方法と考えられ、同じ立場において、ハルディはこれを方法論的に確立したのである。ハルディは端的に歴史的比較方法 (die historischkomparative Methode) と言ひ、次のように述べてゐる。

「歴史の意味で (im historischen Sinn) 一般的な諸事項と比較的な意味で (im komparativen Sinn) 一般的な諸事項との間には何らの深淵もない。宗教史学そのものにおいて最も比較の働き (eine vergleichende Tüchtigkeit) が個々の諸課題を解決するに効果的であり得ることがわかった以上、両者は既に方法論的に結合されている」④

彼は「凡ての研究のために且つ凡ての研究において、それらの研究の充全なる内容が突き止められるまで、我々は比

較を利用する」とも言い、さらに次のように言っている。

「比較が目的としているのは、事実であるものをそのものとして確定することと同時に、(研究対象となつてゐる)民族の宗教文化に関わる種々なる階層や個人の歴史的諸関係を突き止め見つけ出すことである」

比較という方法によって歴史的事象の内的な諸関係を解明するということは、その宗教的事象を基本的諸要素に解体(Auflösung)することを通して、その諸要素の背後にあつてそれらを結合している原因を推定することである。

「比較は、そこから事実の諸一致が派生される、経験的^⑥にはもはや与えられない原因を推定するに資すべきである」

事実の事実性の確定から解体、そして再構成(die historische Konstruktionとも言われる。このための仮説形成もまた比較に基づく)、さらには諸宗教の根本形式(Grundform)の獲得に到るまで、要するに彼の「構成的総合」(konstruktive Synthese)を貫く方法は比較ということである。斯る方法の確立において宗教学の学としての独立が図られたのは、上述したように、ミュラーを基調とした所にあつたと言える。ミュラーは「凡ての高等な知識は比較によって得られ、且つ比較に基づく」と言い、また次のように述べて

いる。

「我々の研究は今や、獲得されうる最も広範な証拠事実と、人心によって把握されうる最も広明な帰納法(broadest induction)に基礎を置いている」^⑥

ハルディにおいてもそうであつたように、ミュラーでも証拠事実の事実性は比較によって突き止められる(ermittelt werden)。この学の「無条件的な」基礎はその経験的性格(empirischer Charakter)にある(ハルディ)が、経験的所与の事実の事実性は比較によって得られる。従つてこの学を保証するものは比較の方法論にあり比較を可能ならしめる立場にあると考えられた。この事はまたミュラーがscience of religionを「理論神学」(the theoretic theology)と「比較神学」(the comparative theology)に二大別したところにも現われている。

斯る区別のモデルになつたのは言語哲学に対する比較言語学の別であつた。ミュラーは「宗教の歴史的諸形体を取り扱う」部門を「比較神学」とし、「凡ての歴史的宗教から独立している」信仰の能力(a faculty of faith)、即ち感覚及び理性^{センズ}と同格にしてそれらとは別な第三能力としての「無限者を捕える能力」(the faculty of apprehending the Infinite)を取り扱う部門を「理論神学」とした。彼の

宗教学はこの両部門の相互補完を以って最終的に完結するのであるが、彼は次の如く言っている。

「我々は現在、前者のみを取り扱うべきである。それのみならず私の目的は、主として理論神学に関わる諸問題は、世界の諸宗教の比較研究から出来る限り獲得された凡ての証拠事実が、十分に集められ分割され且つ分析されるまでは、取りあげられるべきではないことを示すことであろう」^⑦

これは、いわゆる宗教哲学を敬して遠ざけんがために述べられた言葉ではない。彼が宗教哲学に、「比較神学の始にはなくてはなくて、終りにその正しい場」を持たせることには二重の意味がある。一つは、シェリングやヘーゲルのそれに示されているような「独断的確信」を「変革」することであり、他は、歴史的事実を示すのみで、宗教というものの本来的な可能性が人心のうちに開示されないものとすれば、宗教というものの事実性は保証されないが故に、この点において比較神学を支えるということである。^⑧従って、彼は上述の第三課題に比較神学を、第二課題に理論神学を配置したといえる。彼においては未だ心理学が注目されていないが、然し彼が理論神学ということにおいて見ている問題の性格は、心理学の採用によっても完全に解決され得るも

のではなく、例えば後のベルグソンなどが示した、宗教学的な完教哲学の方向を示すものであったであろう。しかしそれだけに、彼がある意味においては余りに簡単に、理論神学を比較神学から分け且つ後に置いたことによって、双方の間に越え難い問題のあることが看過された。斯る学的操作の前後関係は、研究の立場そのものの前後関係を意味するものではないであろう。しかし、ミュラーやハルディにおいてはこれが同一視された。否むしる両者は、一切の神学一切の哲学から一度離れて、宗教というものの歴史的諸事象を純粋に経験的所与の事実として受容し、且つ impartial という意味で客観的に認知しようとする新鮮な気概に満ち、斯る研究とその諸成果が宗教哲学、また引いては神学に貢献するとの素朴な信念を持っていた。しかし、特にハイディとは異なり、比較神学と理論神学との相互補完を以って、自ずから掲げた第一課題に答えんとしたミュラーにおいては、両部門の関係についての考察は不可欠であったろう。

ミュラーは、「凡ての宗教に同一の尺度を正直に用いる」という比較方法の立場にこそ、「真理を検する権利」が存することを主張した。^⑩この立場は基本的に、当該事象への主体的な関係を拒絶し、事象とは無関係即ち impartial な

所に身を置いて、いわば傍観者として当該諸事象の推移を観察することを意味する。しかし、ミュラーも認め、ハルディが強調したように、宗教的諸事象そのものは、因果法則的な外界と自由意志を有せる人格との「相互交流」(der Verkehr untereinander)において成立している。従って、研究対象そのものが、見る者をして単なる傍観者に留めしめない性格を有している。この故に、ミュラーは宗教的事実の解釈 (interpretation) および理解に際しての「正しい精神」(the right spirit) を問題にせざるを得なかった。

「我々が宗教を判断しようと欲するなら、我々は出来る限りその開祖の心に入って研究しようとせねばならぬ」^⑩

ここに示されるような「宗教の意図」^{イニテンション}、「宗教の生命」の「最も慈悲深い解釈」、即ち当の人物の位置に身を置く (place ourselves in the position of those) という仕方で見られる理解というものは、当該事象の内部に入って見ると共に、その事象の内奥なるものが見る者の存在の内から姿を現わすという媒介作用を必要とする。しかしミュラーは斯る問題を見ていない。ハルディも同じ問題に触れざるを得なかったが、彼はこれを意図的に放置した。比較によって宗教的事象の本質的諸要素を選定し、その結果として歴

史的宗教の源泉を発見せんとする所に、彼の方法論の意図があったが、その際、「しかし未知なる個々の事の中へは、習熟した霊的経験 (die ausgebildete seelische Erfahrung) なしには深まり得ない」と言ふ、

「しかしながら、この未知なる性格の中へ何一つ自己のものを持ち込まぬためにも、はつきり心得ておかねばならぬのは、どの性格にも究明され得ない秘密^{グイムス}があるということである」と言ふ^⑪。

ここに示された、いわばハルディにおける判断中止と霊的経験の関係は、これ以上に明らかではない。彼は、宗教学の歴史的比較方法と人類学の比較方法 (anthropologisch-komparative Methode)、即ち「人間本性のうちに自己の源泉を有している」立場、とは「双子の姉妹」であるとするが、それは、両者の研究対象と方法の相似を言うのみで、むしろ後者が、「宗教的生^{レヴィエン}」というものを基礎にして、諸現象をその時間的空間的限定から引き離し、普遍法則に帰属させてしまうことによって、自己の予断を事実の中へ持ち込み且つそれを事実から読み取るとして、強い不満と批判を示している^⑫。

ミュラーもハルディも、比較という外からの学的操作によって合理的に認定し難いもの、人格的なものが研究対象

の本質に有ることを認める。しかし、ミュラーが理論神学を比較神学の後方に置き、ハルディが「宗教的生」を人類学の概念として退けたとき、斯るものへの学的通路を切断したと言える。総じて人格ということが含まれ得ない、そういうものの外に立った立場から人格的なものの中心に迫る運動が如何にして可能であるかは不明となる。その結果として、学的検証を経ないままに、万人に普遍的な合理的思考とか心情という最も抽象的にして無内容な理念を前提し、然も斯る理念を無媒介に導入することになる。ミュラーの宗教理解が余りにも合理的思弁的であると批判されたことは周知の通りである。宗教学の成立と共に生じた comparative study と study in mind との関係の問題は、宗教学にとってもまた宗教哲学にとっても基本的なものであったと言える。

勿も、斯る研究対象と研究の立場との齟齬を齟齬とは見ず、経験科学の立場はそれ自身において独立したものであって、対象の如何によって方法論が規定され立場が確定されるものではないという立場もあろう。この時、宗教学というものは、たまたま宗教という事象を研究対象に選定した経験科学ということになる。この立場は、いわゆる精神(文化)諸科学が学として成立していることを前提し、且

つ基本的に、宗教事象に独自の領域があることを認めぬ代りに、精神諸科学との相互連関とそれらの諸成果の総合的な組織化が可能だと為す。しかし、この組織化は、世間一般の「宗教」という觀念から得られた仮説に基づいて為されるという、基本的な矛盾を含むと共に、例えば、社会学が宗教事象を社会的機能面というところに、心理学が心理作用という面に、人類学が民族の生活文化の構造ないし機能という面に還元して見るとき、それらのどの点を取って宗教事象に本質的と為すかの判断基準(宗教現象学で言う中核)が示されぬままになる。

二

J・ワッハなどによって宗教学史上第三期に位置づけられる宗教現象学の出現は、第一期のミュラー、第二期の諸精神科学による宗教へのアプローチ等を経た上で、基本的には、上述した comparative study と study in mind との不齟合を方法論的に解決しようとしたものである。従ってこの立場は、一方では、科学的客観的認識一般に対して基礎的批判を加え学問の厳密性を主唱したフッサールの現象学的方法、及びそれを精神文化の領域にまで拡大したシュレーラーの立場に基礎を置くと共に、他方では、人格的

なるものを中心とする精神科学の独自性を主張し、一回的個的なものの「理解」を方法的に展開したディルタイの「解釈学」に依って、精緻な基礎論を構築しつつ出現した。斯る基礎論の必要性を認めたとすることは、宗教事象の領域に或る独自性を認め、従って対象と研究方法の一致が必須と看做されたからに外ならない。この意味において、宗教現象学(理解の宗教学)は、啓蒙主義の哲学・道徳に対して宗教の独自性を主張したシュライエルマッヘルに倣い、「宗教をそれ自身から」という標語をかかげると共に、自ずからの立場を「宗教史学という経験的事実の学と哲学的考察との橋梁(Brücke)を建設する」(J・ワッハ)ものと看做した。

ヴァン・デル・レーウはその『宗教現象学入門』及び『宗教現象学』において、自ずからの立場を説明しているが、特に後者のうちにより整理され徹底されたものが見られる。そこにおいて、彼は先ず精神・文化領域における現象及び現象学という学的立場の特質を論じ、次いで斯る領域における宗教という現象の特徴をかかげた上で、宗教現象学の方法論を示している。

ここに言われる現象とは、誰れかに現われて在るもの(dasjenige, was sich jemand zeigt)である。従ってそれは

純粹客観でもなく且つ純粹に主観的なものでもなく、「主観に關係づけられた客観にして、客観に關係づけられた主観」という關係上に成立している。レーウは斯る主客の相互關係(Korrelation)を三層に分けた。即ち、現象の(相對的)隱蔽性(Verborgenheit)——体験(Erleben)、現象が次第に明らかになること(offenbarwerden)——了解(Verstehen)、現象の(相對的)透明性(Durchsichtigkeit)——証言(Zeugnis)である。(相對的 relativ とは上記の關係性を意味している)^⑧

体験とは何かを獲得し体していること(erleben)であり、既にそこに対象とそれへの意味指示(Deutung)がある。しかし、斯る体験の直接性(元体験)は、直接性のままには知にもたらされ得ない。斯る意味において体験は隠されたものと言われる。直接的なものを知にもたらすことをレーウは、再構成する(rekonstruieren)というが、これはいわば体験内容全体に張りめぐらされてある意味指示を、体験内容の構成部分に従って明確にすることである。従ってここでは直接的なものから離れてそれを見る距離というものが必要とする。レーウはこの場合、未知なる他人(例えばマホメット)の体験も数時間前の自己の体験も再構成に際しては同列だと簡単にすませているが、後述の如くここ

には問題が残る。しかし今は、彼が現象学の基礎工程と見たこの再構成をしてみる。何ものかは一つの有機的統一をもった生命^{レベ}全体の中に元体験され現象している。即ち、斯る元体験を基礎にして各部分(諸体験)は有機的連関の中に位置づけられ方向づけられて在る。斯る全体を見透す見取り図をもって、各部分をその指示する位置につけることが即ち了解であり、斯く位置づけられた各部分の有機的連関が構造(Struktur)と言われ、了解された構造は意味(Sinn)と言われる。

「構造とは有意味に (sinnvoll) 分節された事実性である。意味はしかし、一部は事実性そのものに、一部はその事実性を理解しようとしている者 (jemand) に帰属する」^⑮ 従って再構成とは、元体験の直接性がその全体構造を以って了解の中に立ち現われて来る (aufgehen) ことを意味し、従ってまた了解というのも単なる対象認識(外からの)ではなくして知という場における体験、即ち納得である。斯る意味において現象の Offenbarwerden と言われたのである。レーウは、「意味の国は第三の国である。それが単なる主観性を越えて在るのは、単なる客観性を越えて在るが如くである」というシュプランガーの言葉を引用しつつ次のように言っている。

「即自的 (an sich) には近づき難い元体験の事実性に通ずる狭き門は、私の意味とその事実性の意味とが了解の働きにおいて破棄しようもなく一つになったその意味である」

しかし、斯る意味連関(構造)全体が一挙に了解されるわけではなく、「了解された体験は了解において且つ了解によって一つのより大きな客観的連関に秩序づけられる」。この事は、元体験の意味指示が、先述の如き納得の形で構造的にたどられ、そこに指示されているもの、即ち「自ずから現わしているもの」(das sich Zeigende) が、了解の構造連関の中に示現して来ることである。しかしこれは現象の正体そのものではなく、了解された諸関係の上に形象(Bild)として映じたるものである。レーウはこれを型^{タイプ}あるいは理念^{イデア}型と呼ぶ^⑯。

斯る現象の了解的再構成を方法論的に確定した立場が、レーウの言う現象学である。彼は本来の意味での現象学は、「我々に現われて来たものについて語る (reden)」ところにあると言う。語るとは証言の意味である。ここに彼は現象的方法的な見透し(Durchsichtigkeit)、従ってまた本来の了解作用(eigenliches Verstehen)の成立を認める。ここには六つの手順がある^⑰。

(A) 命名 (Namengebung) —— 「命名して諸現象を分け且つ節合する (Zusammenfügen)」

(B) 挿入 (Einschaltung) —— 「当該現象を自己の生の中へ挿入する」。ここにディルタイが解釈学の方法に据えた「構造連関の体験」、即ち当該対象 (現象) 内への自己移入、追体験が配されるが、レーウはこの方法を「太古の、原人間的な俳優の技術」、即ち「未知なる生 (また自己の、既に未知となった昨日の生) に熟達する (sich hineinleben)」ことと説明し、斯る可能性を「本質的に人間的なものは常に本質的に人間的なものであり続け且つ斯るものとして了解可能である (verständlich sein)」と言う。これもまたディルタイと同じ根拠づけである。

(C) 差し控え (Zurückhaltung) 即ち判断中止——ここにフッサールの現象学的還元の方法が適応される。しかしレーウの意図は、意識の存在論的考察の場を開くというよりも、専ら対象評価を抑制するというところにある。即ち、現象の正体、「最後の限界」は「人間実存の不可到達性」をも意味し、それを超経験的事物あるいは神といった「現象の背後」に踏み込んだ立場で判断せずに、「了解しつつ傍に立って現われて来るものを注視する (schauen)」態度抑制を意味する。彼は斯る態度を「事実に向い合っ

て凡ての人間が持する特性」とも言い、ここに宗教現象をそれ以外の現象から説明すること、及び、自ずからの体験によって独断的に構成することが防がれ、真に即事的な (sachlich) 立場が確保されうと見るのである。しかし先述した如く、ここには問題がある。レーウはフッサールの存在論的な考察を、「人間的」といういわば存在的な場に平面化しているだけに、体験という先の主体的な関わりとの「傍に立つ (zur Seite stehen)」抑制 (距離の確保) との関係は不明確となる。特に斯る事項は、ミュラーやハルディが「素朴」に飛び越えた場面を方法論的に主題化して出て来たものである故に、この不明確さはレーウの立場に本質的な意味を持つ。Bと同じくここでも人間性という普遍観念が彼の根拠となる。

(D) 解明 (Klärung) —— これは、風景画家が見えてある通りに各部分を節合し或は相互に離す如く、現象を了解的に、即ち理念型的に節合し且つより大きな意味全体 (Sinngezenes) に秩序づけることをいう。

(E) 本来的了解——意味連関とは、ともあれ、現象の了解的節合である故に、意味全体の秩序とは、現象のロゴス、換言すれば或る何かが我々に現われた容貌であり、我々に語る講話である。斯る生々した (有機的) 全体に了解

的に立つことが本来的了解である。彼は「学とは解釈学である」という。

(F) 文献学・考古学の対照校正 (Korrektur) —— 両学の事実資料に依らねば現象学は「純然たる技術あるいは空虚な幻想」に終るが、また両学も事実資料を即事的に消化するにはこの現象学 (解釈学) を必要とするという。

以上の全手順の目的は「純粹即事性」(reine Sachlichkeit)にあるとされる。

さて、彼は宗教理解に差し当り二つの方法があると言う。

一つは水平線 (horizontale Linie) 上の理解で、この場合「宗教は生命の最後の限界に到るまでの拡張」という意味を有し、その途上に諸文化も位置することになる。しかしこの場合正にその「最終の意味」が神秘に留まる。他は垂直の道 (vertikaler Weg) であるが、これは体験に属さず、「限界の彼岸から到来する啓示 (Offenbarung) である」とされる。

「第一の道は、概念把握は出来ぬがしかしそれだけに了解的な現象である。第二のは現象ではなく且つ把握も理解も出来ぬ」

しかし、人間は自己を凌駕せる者を予感しているのみならず、直接その者によって把握されている。R・オットーが

絶対他者と呼んだ何か未知なるもの (das Fremdartige) の力が人間の生の中へ関与して来ている。斯る人間の勢力の限界と神的勢力の始動とが連関し合うところに宗教 (救済宗教) があり、斯る意味で、「宗教とは限界体験 (Grenz-erlebnis)」であるという。しかし、自ずからを現わすものについて語る現象学が、人間の限界の彼岸に身を引き、隠れてあるものについて如何に語ることが出来るか。これがレーウのいう宗教現象学の課題である。

斯る課題を担いうる宗教現象学の立場とは、彼の場合、「信仰は判断中止を、また判断中止は信仰を締め出さない」ということにある。これは一見先述の C と矛盾するようであるが、レーウの意図は、宗教や信仰から何かを知り得るには「実存的態度」(existentielles Verhalten) を要するが、他方、その了解には観察する距離、即ち判断中止が方法的に前提されねばならない。従って宗教的に実存することが同時に了解の客観性をも保証するような立場が開かれて来なければならぬということである。これは、先の C で現象の背後に踏み込むことを控えて傍に立つこととして、いわば水平的に保たれた間隔が、宗教現象とその了解の特殊性に依じて、現象現場の実存の元に、いわば垂直の方向に開き保たれることである。然もそのことが現象の背後に

踏み込むことを意味せぬとすれば、それは如何なる立場として可能であろうか。

レーウは斯る立場を「凡て最後の結末を了解するということは、了解されていること (Verstanden-werden) である」という信仰告白にも似た言葉によって表わす。

「了解が或る出来事の中へ浸入すること深く、よく了解すればする程、了解する当事者に増々判然と明らかになって来るのは、了解する最後の根底は自分自身の中にあるのではなくて、自分を限界の彼岸から了解している或る他者の中にあるということである。この絶対的に (absolut) 妥当する決定的な了解なしには、正に如何なる了解作用も無いことなるう。凡ての了解作用は、その根底に達し自己を了解されることとして認知する前に、了解作用であることを「根底的に」中絶する (aufhören) 先に判断中止は差し控えてあり、了解主体の主体的抑制として学的 (了解可能の) 立場を保証する学的方法であった。しかしこの場合それは中絶となり、了解主体の実存的限界体験と共に、例えばシェリングがいわゆる「積極哲学」で論じた如き理性の破れにも似て、了解作用の自己放棄を意味する。レーウは「一々の了解は終極的には宗教的である」とも言い、斯る垂直方向の中絶が水平方向をも包み、

従ってその水平方向に現われた態度として愛することの終極が「愛されている」というところにあることを説く。

「エポケーとはしかし、冷淡な傍観者の態度ではない。それは、反対に、愛を懐く者が愛される対象に向ける愛に満ちた眼差しである」

しかし、斯る態度だけならば、ミュラーが最も慈悲深い相釈と言ひ、ハルデイが霊的経験と言ったことと本質的な相異はない。現象学の問題は斯る立場が、経験的実証科学の立場と如何に関係し、且つ宗教表象の特殊性に依じてその立場を如何に媒介するかにあつた。そういう眼差しのもとに体験・了解・証言が問題となつた。しかし今、宗教現象学の学としての基本を為すエポケーが、了解主体の実存的限界体験として開かれて来なければならず、然もそれが他者 (例えばマホメット) の信仰体験に現象していたものの絶対的な了解 (了解されてあること) をも意味せねばならぬとすれば、はたして斯る立場が学的のみならず宗教的実存 (信仰) の面においても可能であろうか。限界体験が「あくまでも自己の体験に結びついたもの」であり、斯る意味において宗教現象学の根本的立場が「汝自身を知れ」という所にあるとすれば『宗教現象学入門』、宗教現象学者は先ず自ずから深き信仰体験を有せねばならぬことになる。こ

の場合了解主体の実存的限界体験という面では徹底を得るとしても、了解の客観性ということは学的に如何にして保証されるかは不明である。然も斯る了解が絶対性を有し、従ってまた全宗教を了解する理念型の核がここに決定されるなら、この問題は看過出来ない。

「我々は、凡ての了解の根底となっている信仰 (Glaube) と宗教の信仰とが直ちに同一であると主張するつもりはない」とレーウは言う。しかし彼はその相異を両者の内容ではなく、「問題は明証性の問題にある」と言い、その明証性は結局、「啓示に向つての心構え (Bereitschaft) である」からして、信仰と明証性とは「密接な類似性」を有することを認める。そうであつてみれば、宗教現象学の根本の立場は、広き視野をもつた宗教的実存の説自的とも言える明証性にあるということになる。然も斯る明証性が実存論的考察に依らず、また神学の伝統によらず主張されるとすれば、その基盤は実に不確定なものとなる。

レーウは宗教哲学の本質を精神の弁証法的運動、即ち内在的な運動と見て、これは現象学者にとっては学問精神に反する罪だと言う。^② また神学の本質は神について語るころにあるとし、現象学において神とは主観でも客観でもなく現象、即ち自からを現わすものであり、現象学は、たと

え彼岸への愛から為されようとも、大地 (この世) を家郷としていとう。

従来の宗教哲学や神学に対するレーウの批判は、事新しいものではないだけに一応の理解は得られよう。しかし、「精神」の内在的運動でもなくして、大地を家郷としつつ「了解されている」ことの「決定的な了解」を得る立場とは如何なるものであるのか。斯る考察には新たな宗教哲学が要求されるであろう。レーウの意図した立場は、後期ハイデガーに見られるが如き実存の脱自的な場の開けにも似たものであつたかも知れない。しかし、宗教的実存において斯る場の開けが可能であつたとしても、その場合には、レーウが一方の基盤としたディルタイ的な^{レヒツ}生の概念は維持し難くなると共に、改めてエポケーとは何であつたのか^{レヒツ}が問われることにもなる。

記述的であるところに自ずからの立場を限定しようとする宗教哲学は、正にその記述の厳密性において、記述する者自身の宗教的実存の問題を浮びあがらせる。「あつた」事実の事実性は決して過去にはならない。この意味において石津照璽の掲げた宗教哲学の課題、即ち「根源的な意味において主体がいかに存在していることが宗教において存在しているゆえんの在り方であり様相であるか。また根源

的な意味において何に基づいて主体は宗教において存在しているがごとき在り方や様相においてあるか」の考察は顧慮されるべきであろう。しかし、氏が宗教民族学や社会学で示される「聖」の超越性・絶対他者性を、そのままキルケゴールの宗教的実存及びハイデガーの脱自的実存に見られるが如き超越性と同一視するとき問題が残るであろう。

宗教にはそれにふさわしい問い方こそが問題だということとを、これまでの考察が示しているとなれば、改めて、宗教・実存の問題が浮上し、それが根本的に我々の現在の実存に関する問題だとすれば、宗教哲学にはまた、現代の神学と共に、宗教仮構論及びニヒリズムの問題を視野に入れた立場が求められよう。

註

- ① 参、岸本英夫『宗教学』
- ② Max Müller: Introduction to the Science of Religion p. 4-7.
- ③ *ibid.* 7.
- ④ von Edmund Hardy: Was ist Religionswissenschaft? (in "Selbsterständnis und Wesen der Religionswissenschaft" 1974) p. 8.
- ⑤ *ibid.* p. 17.
- ⑥ M. Müller, *ibid.* p. 9-10.

- ⑦ *ibid.* p. 17.
- ⑧ *ibid.* p. 146.
- ⑨ 一般に強調されるように、ミューラーは単にハルデイがその方法論を確立した経験科学としての宗教学のみに眼を向けていたわけではない。例えば、「歴史的事実だけでは信仰として認められぬ」と言ひ、カント以前及びカント自身が「信仰の能力」を説明し得なかったことに批判を加えている。(ibid. p. 15)

- ⑩ *ibid.* p. 8. 28.
- ⑪ We must try to study it as possible in the mind of its founder (ibid. p. 191)
- ⑫ *ibid.* p. 197 ff.
- ⑬ Hardy, *ibid.* p. 26.
- ⑭ *ibid.* p. 27.
- ⑮ van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, p. 634 ff.
- ⑯ *ibid.* p. 636 ff.
- ⑰ *ibid.* p. 637.
- ⑱ *ibid.* p. 638 ff.
- ⑲ *ibid.* p. 645 ff.
- ⑲ *ibid.* p. 647.
- ⑲ *ibid.* p. 651 ff.
- ⑲ 石津照肇著『宗教学の問題と方向』及び「現代の宗教学」(『哲学研究大系』5、岩波)