

G. オーバーハンマー著：
 神話——いずこより、いずこへ
 神話の合理性について

佐藤智水訳

神話と合理性の並存という厳然たる事実を前に、神学は人類の神話的思惟と対峙する。神学は、今や神話の魅力に屈しなければならないというのであろうか。というのは、神学もまた、神話が政略上の理由から怖るべき運命の手先となったり、未完の神話学として、超越者を欠くこの世の生存の、限りある展望を与えかねないような時代の申し子だからである。あるいは、神学が、神話に対して自らの体系を保存するためか、またはこの体系を神話の知識の範囲内に改めて規定し直す目的で、事実上やむをえず、神話に接近しようとするのであろうか。

当面、神話と神学について論ずることにしよう。この問題に一步踏み込んで、詳細に検討するならば、この見通しは狂いはじめる。この問題で、一見神学は、差し当たり、専ら学問としての距離を保ちながら、神話と合理性の並存と対立の問題を追及しているかに見える。しかし、宗教史の研究者ではなく、神学者が古代英雄伝説と神話とを問題にする場合、一般に、なおありうることなのだが、このような学問としての距離は是認されてよいのであろうか。——神話も神学もやり方こそ違え、同一の事態、すなわち、われわれの観念を遙かに越えたもの……かたや、人間がその意味を問い求めながら生存している世界の超絶性、かたや、人間が意味を問い求め、救いを乞い願うに際して引き合いとされる神的存在や神々の卓絶性……が、均しく人間の目睫に迫っているという事態を伝えているのは事実だろう。とすれば、合理性に対立した形で神話の本質を求める神学者たちの問いは、実際、神話の本質を理解したいとの切実な願いでもなく、また同時に、神話と神学が源を共通で同じとするのではとの疑念からくる、危険極まりない判断中止でもないであろう。——神話と神学の関係がこのようであるとすれば、問題設定での学問上の距離は、最早、事実上ありえな

いであろう。と、問題の設定を、専ら相対立する神話と合理的思惟の關係に限ることにすれば、まさしく、神学者たちの自覚の基礎となる願いは遮られ、排除されることになるであろう。従って、問題はやはり、神話と合理性の双方との関わりについて、神学者の思惟がどのような位置を占めるかを、まさに神学的思惟の側から問い直すことであろう。この場合、神話的な話と概念的合理的思惟との脈絡に関して、需められるものとしての神学こそ、まさに秘めたる願いであろうし、この願いは、一段と深い意味で、この問題解決に役立ちうる一切を予断するもの、というより予断しなければならないものであろう。というのは、この問題の解決に役立ちうるものが、その時既に、この需めの緊張した状態の中に組み込まれているからである。

という訳で、われわれはこのような問題の脈絡を知った上で、神話とその合理性について問い訊すことにしよう。特定の神話的内容が含む合理性を抛り所に、これを正当化しようというのではない。神話の側から言えば、そのような合理性は、唯々、何の意味もない合理主義に過ぎないものであろう。われわれは、むしろ、神話のもつ合理性そのものを問い求めているのである。ここでは、一つ一つの神話が問題でなく、広く人類が神話を有しているという事実こそが問題なのである。けだし、われわれが神話のもつ合理性を問題とするのは、こうした神話のもつ不変の真実を理解するため、神話の“淵源”と“帰着”を取り上げることで、神話の存在理由に思いを巡らすという意味においてなのである。

ところで寓話など、われわれの読みものとなっている古い物語の集成から知ることのできる神話の内側に、どのようにすれば、現代人たるわれわれは踏み込むことができるであろうか。一体、われわれは多く神々の物語を知るとはいえ、神話とは何か、人間の生存上、神話がどのような位置を占めていたか、了知しているであろうか。先ず手始めに、われわれはインド人たちの神話の知識を抛り所に、神話が神々や半神、さらにまた、その他の生き物たちの振る舞い、人類の記憶に残る歴史時代以前……ミルチア・エリアーデなら“悠久の昔に”と言ったかもしれない時期……に為された所業を伝える、あるいは“本当にあったかもしれない”物語だという点を確認しておこう。

この物語類の内容を細かく検討すれば、内容自体に、常に新たな加筆改竄の跡が存している。物語ることの歎びと並んで、古くから伝えられてきた伝承の

もつ拘束力、さらにまた、その時代の生の問題が、内容に、風雨が長期間のうちに山の姿を変貌させるのと同じ微かな力で働きかけてきたのである。実際、神話への働きかけは上辺だけのものでなく、勝手気侷なものでもない。神々の物語を語ることは、結婚することが重大事のように、また子供の出産や耕作のように不可欠なことである。神話は、内容が勝手気侷で奔放な作り話なのではなく、人間が神話を語りながら、そこに自らの存在の意味を現実化することで措定する生の真実なのである。

神々の物語を語ること、それが恒久の、それでいて不断に推移する勢力の場であり、そこで神話は明瞭な形をとるのである。従って、ある神の物語を、専らそこに記述された上辺だけの形で、また筋書きの完璧さだけで、この神の神話的事実に踏み込めたとするならば、それは誤りであろう。神話的物語の素材が見出され取り上げられるのは、神話形成期の古代社会においてさえ、いつも偶然のことで、さらに伝承は無数という事情にも左右される。多くの神話的物語りは、当時既に、殆ど失われていたし、反面、いろいろと、異なった形で伝えられたものも数多く存していた。さらに、インドで目につくことは、ある神の物語が、仮に、改変の目的があった場合、ある神の物語が他の神の領域に転用されうることである。P. ハッカーは、この現象を包摂化と呼んでいる。さらにまた、語られた事蹟や事件は、歴史上の出来事と考えられたといった体のもものでは全くない。リグ・ヴェーダの讃歌では、インドラが、洞窟内に水を密閉する蛇形の悪魔ヴリトラを屈服させたことが詠われ、あるいは三界を闊歩して、これを伸べ拵げたヴィシュヌの三步が称えられている。また古譚の中で、例えば水牛の形をした魔神マヒシアを女神ドゥルガーがいかに打ち殺すかが語られている。このような場合、歴史上の行動を伝えているのではなく、インドラやヴィシュヌ、マヒシア殺戮の女神のことを物語ることで、この神々の存在がその場に措定されるのである。というのは、専らこのような物語でのみ、その所行でのみ、神々は明瞭に証跡を迎える存在となるからである。

とはいえ、語られた事蹟で、神や神々たちの存在が現われ、明瞭となるというだけで、神話的な物語の本質は尽きる訳でない。むしろ、人間の歴史と生とに——基盤と活動の余地を与えながら——前触れとなる行動を物語ることで、人間という存在が、賢明にも、この世の生の真実を打ち明け、これによって生存の輪郭を画き、同時に、これによって生に対しても責務を負う（または明確

な意識をもって生きようとする)のである。いずれの神話的物語も、詮ずる所、経験と生の縮図である。言い換えれば、神話的な出来事を物語ることで、おそろしい生死の瀬戸際に立たされた人間が、自らに与えられた生の意義を、大筋勞せずして手に入れ、生を耐え忍び、明確な意識をもって生き続けるようになるのである。神話的な物語りは、死去と死滅、生殖と出産、罪と贖いが、ほかならぬ人間に与えられ、永劫に人間を拘束するものであるとして、これらを話題として取り上げながら、現実にかかる死と生、罪業と滅罪を生を完遂……人間が、日常の思慮を超え、模範となる神話上の出来事を知るに及んで、受け容れるかもしれぬ、というより、明確な意識をもって励まねばならぬ生の完遂……に導こうとするものなのである。

神々の事蹟を物語ることでのみ、神話の事実を伝えうるものであるから、常に神々の物語の語られるときにのみ、神話はそこにあり、存在するというのは確かに正鵠を得ている。この際、われわれが古代の神々の物語の伝統を、最早有していないという事実は、神話への適正な手掛かりが何かを、われわれに示しているといつてよいであろう。この事実を以上の結論に即して理解しようとするれば、神話が述べる出来事は、専ら物語られることでのみ知られ、物語の中でのみ事実として出会うことである。出来事は、それなりの事実として、全く疑念を差し挟まれることなく、むしろそれぞれの伝統の中で確かであり、かつ自明なのである。加えて、例えばインドの場合のように、自分たち以外の伝統に至っては、疑いを差し挟むようなことをしない。われわれはその意味に気付いているであろうか。神話的な物語は、詩人たちの思い感ずるがままの創作でない。それは妥当性・通用性を要求する。しかも、物語られた出来事に関して、それを真実とする認識は、その要請が、元々物語自体にでもなく、また伝統のどこか別の処でもない。これは驚くべきことである。

一つの実例がこれを明らかにしよう。マヌの法典では、人類の始祖マヌが世界生成の経緯を物語っているが、元々それは神話上の出来事なのである。

こ〔の全宇宙〕は、暗闇の状態であり、何ものによっても認識されることなく、特徴なく、理解し難く、識別し難く、恰も深き眠りに陥れるが如くであった。その時、その尊き者、自存なる者 (svayambhū) は、暗闇を駆逐しつつ、抑え難き威力をもって現れ、更に、かの形として未だ顕現して

いない者は、こ〔の全宇宙〕に、まず（地・水・火・風・空の五）大要素を手初めに、形ある者として顕現せしめた。彼は、感覚を超越する者によりて〔のみ〕把捉され、〔対象とはなりえない程〕微細にして、形無く、不変にして、〔恰も彼の内奥のごとく〕あらゆる存在を内包するものにして、不可思議なるもの。その彼は、自ら生まれ出た。このものは、自己の體より種々の存在を生み出さんと欲して顕現し、その際、まず最初に、この世に水を造らんとする考えに達した。そしてその中に、彼は彼の精子を解き放った。これは、〔太陽の如くに〕燦然と輝く黄金の卵となった。その中に彼は、あらゆる存在の父祖たる神〔Brahmā〕として、自ら生まれ出た。……その尊き者は、一年の星霜の間、この卵の中に留まった。さらに彼は、彼の熟考の威力でもって、かの卵を二分した。その上また彼は、その両半より、天と地を創り、そして〔両者〕の間に、〔方位の〕八方向および水液が存続する依所とを合わせ持つ、空間を造った。²

数多くの思想的成因で一杯な物語の形から目を離すと、物語中の出来事は単純で、自明である。物語は一つ一つの成因に対して、何らの基礎づけも行わないし、また、何らそれらしきものを要求しているとも思えない。物語は、出来事と、それを組み立てる叙述の論理に添って展開し、出来事の原因理由を求める話者や聴衆の論理に従っているのではない。水というものが、この世にいかにして生じたか。何故、水は、自成したものの種子を必要としたか。自成したものは、何によって暗闇を駆逐したか。われわれの与かり知らぬこと。物語にはいかなる疑問も不要である。とはいえ、神話の語る出来事には疑いが差し挟まれないというこのことこそ、その物語の一段と奥深い基盤にまで溯ることを教え、神話という現象の内側に立ち入る道筋が果たして何であるかを明かしているように思える。先程、われわれは、神々の物語が、また、常にこの世の生の下絵、設計図であり、これによって、人間は生を明確な意識をもって生き抜くことができると述べた。どうして、そうなのであろうか。なに故、神々の物語がこの世の生設計図でありえ、さらに、そのようなものとして、それ以上いかなる疑念も抱かれず人間に受け入れられる程の価値と権威とを抱き、これらが究極的に神々の物語に帰せられるのであろうか。早くもここに、われわれの思慮を遙かに越えた無謬性が端緒を見せており、これには説明が必要である。³

今、少なくとも人類の宗教に関する限り、何よりも神話の特性は、人々の理想となる姿形を伝える出来事の中で、具体的な“個”としての世界と神々の超越性を垣間見せてくれることであると思われる。神話的な物語が、客観的な意味での知識を伝えるとは全く考えられないし、物語中の出来事、神々の事蹟が正しいかどうかの裏付けも、元々必要でない。というのは、神話の有効性は、まさにそれが、われわれを超えたものを具体的な“個”の形で、直接見せてくれることのみにあるからと言ってよいであろう。このように考えるとき、神話語りの無謬性の理由は“神話的なもの”自体の深奥に措かれ、これによって、われわれは神話理解への一步を断乎踏み出すことができるようになるのである。とはいえ、この無謬性は、神々の物語が、超越に目を向ける営みが“いずこより来たるか”について明らかにすることに成功した場合にのみ、ありうるのである。従って、われわれはここで、超越の事実が、どのように常日頃の経験一般の中で人間に開示されるかについて、問題にしなければならない。

この問いへの答の道筋をわれわれに明かしてくれるのは、神話的物語を描いて他にありえない。というのは、神々の物語は、語られた事件から溯って、さらに物語そのものが成り立つ条件、即ち事蹟が語られるより遙か以前、いやしくも、既に言葉になっている筈の、この世での存在の事実を示しているからである。それ故、マヌの物語は、物語が成り立つ条件として、単に空間的・時間的所与でなく、人類にとって天ともなり、地ともなった宇宙を必要とするのである。物語は、生を孕ませ、殖み出させる要因として体液と精子を、さらに生命が生じ、月満ちるまで懐かれて留まる保護の場所として胎が想定される。こうして、神々の物語が成り立ちうる条件として、事実が言葉となり、しかもそれが何ら疑念もなしに行われるためには、言葉を得るということ自体、それは詩人たちの創作という奔放な所業でも、または何かを開始しようとする意図から発する業でもなく、まさに人間として存在するものに具わった行為、かかるものとして何ら原因、理由を要せず、それ自身、明らかに人間の内で事実が言葉となる本然的行為であることが前提となっている。

人間存在に具わったこのような行為は、本性上、内心のはたらきでなければならないことは言うまでもない。歩み寄るものに、人間が表象的かつ純粋知性に発する一切の隔壁を越えて心を開き、必ずや、それを呼び求めるものとの出会いにおいて存する、靈的な行為でなければならないのである。従って、その

方法は、只々人間が“口に出して言い表す”ほかないのである。それは、ひたすら名を上げ、呼びかけ、“語りかける”ものとして、人間の思惟の内面を、超越(者)に向かって聖化し、自らを裸にして、一糸まとわぬ赤裸々な、主客未分の状態へと向かわしめるものとなる。“くどくどと説き”、“得々と物語る”いずれの行為にも先立つものである。それは、このような“口に言い表す”ことにおいてのみ、語とそれによって語りかけられたものが、何ら媒体を介さない人間の振舞いの中で総合されるものだからである。⁴ けだし、主体は目前に存在するものを口に出して言い表しつつこれに向かい、その経験する所を自らの意図となしに、あらまし言語を用いて描き出す。そしてこの下絵を、仮に言葉で示された世界や存在として迎え入れ、これによって目前に存在するもの、そしてその独自の内面に逢着するのである。⁵

しかしながら、神話の事実性を離れて、その出処由来に関し神話の位置を明確にするため、言っておかなければならないことが一つ残っている。マヌの法典の世界創造の物語では、自生し、勢力をもって登場した彼の唯一により、一切が産み出されたのであった。果たして唯一も、またその世界も、人間が口に出し、言い表しつつ、心に迎え入れるうちに、言葉となったのであろうか。——それはいつ、またどのようにしてであろうか。——この問いを抱く時、われわれは、神話の事実性が基づき、さらに、宗教は超越(者)との出会いであるとする場合、宗教を創成できる力を内に秘めるような淵源へと神話の復帰を促す、あの過渡的な瞬間に踏み込むのである。というのは、マヌの世界創造の物語が紛れもない価値と妥当性を持つとすれば、それは専ら、物語が、万物の規矩を指定する無限定の存在を初め、世界の生成を取り込み、話題として取り上げ、そしてこれらのものを適切な経験の場で然るべく証拠立てる場合のみだからである。このような存在はしかし、感覚器官を通して存在が知られるこの世界の事物ほどには、認識の対象となりえない。神話物語が超越的な存在を有効適切に立証できるためには、必ずやそのような存在への予知・予感が人間一人一人の心の中に、本性として存しななければならないのである。

⁶ 上で言及した、人間の心の超越論的構造を演繹して説明することは、この論文の範囲では無理であろう。元々、人間の心から徹頭徹尾排除され、それ故先天的に到達できないようなものを、人間が経験できないのは確かである。反面、“心中に注ぎ込まれた”認識形態、経験の形を身につけることがなければ、い

かなる啓示をも考えることはできないであろう。というのも、この“心中に注ぎ込まれた”認識形態、経験の形を通じて、初めてこれらのものを信仰として受けとめることができるであろうから。——さらに、人間はまた、事実、此の世を超えた所に、自らの存在の意味や、恒久の救済を期待する実在を予知・予感できるということも確かである。このことは、人間が現実世界に固有のいかなる論理に対しても、最後まで自ら持ちこたえる、真正な宗教的存在であることを証拠立⁷ている。ここで、この実在は経験的な認識の対象となり得ないから、これがたとえ対象化できず、人間の意のままになし得ないとしても、なお告知や物語一切に先立⁸って、人間の心にこれを規制するものとして、存しているとしなければならない。

それ故、人間がその生を明確な自覚のもとに生き続けるに当たって、口に出して言い表わしつつこの実在に心を開き、出会いにおいて、この実在との間に、何ものをも介さなくなった時、望むと望まざるとに拘わらず、人は神話的現在の中でこの実在で充たされ、姿を顕わす実在の体験を言葉によってあらまし描き出すのである。これこそ、神話的物語の中で、超越が一箇の出来事として具体化する、超越の現存の事実なのである。とはいえこの超越の具体化は、この出来事次第で、その場限りのものとされたり、物語の終わりまで詳細に描き尽くされたりするものではない。事実、神話上の出来事は、その都度別のものであり得るし、また時には、全くの異曲を語ることもあったのである。物語の内に秘められた確かさや、妥当性で決め手となるのは、超越の神話化によって措定された内的な形が保存されており、また物語として神話が超越の現存を媒介する際、単なる神話学上の素材としての超越の存在を、もはや伝え得ないような文学的特性を含まない事と言うに尽きるであろう。

さて、冒頭に提起した問題に立ち帰ろう。人間として生きて行く場合、必ずや起こってくるあらゆる存在の神話化にまで、神々の物語を引き戻そうとするここでの試みは、神話の、神学に対する関係の上で、一体、いかなる重要性をもつものであろうか。——存在が神話の中で現前する際、かの超越的存在もまた、人間が言い表しつつ内に向かうことによって現前する、つまりこの際、専ら言葉により言葉として、神話化により神話化においてのみ、いわば人間に後天的に与えられた出会いの体験の中でのみ伝えられるということが正しければ、神の啓示としての神学の対象は、何よりも先ず、直接、神話的な物語でのみ現

れると言わねばならないであろう。まして、神話の語りにおいて現前する存在が、キリスト教におけるように、一箇の史実的存在である場合においておやである。その場合、宗教信仰と神話の言葉とが、超越の神話化において、それなりの職務と対象伝達の権能とに関し、共通の根源を有しており、その限りで、両者はもはや、区別し難いのである。

ここで話題を中断して、我々の念頭を離れない、“神話の言葉”という言葉をじっくり考えてみるのがよいかもしれない。というのは、神話と合理性とに対して、神話と言葉との間で見逃されてはならないある関係が、感じとれるかに思われるからである。ちなみに、ある関係とは、理性に目覚めた近代人が、専らロゴスに生きるため、いわばロゴスの光に神話が代置されなければならないとする考えに発するもので、この考えは西洋において或る種の神話学者にさえ生じてきたのである。——しかし、ロゴスが神話を揚棄しなければならないというのは奇妙ではないか。何よりも第一に、ロゴスは、元々“言葉”であり、“概念”でも“概念的省察”でもない。さもなければ、神学者が、どうして使徒ヨハネに従って、ロゴスの概念に第二の神格を期待したのであろうか。むしろこの意味において、ロゴスは神話の根源、と言われたと言ってよい。それどころかキリスト教神学の立場で述べるなら、恐らく、人間が口に言い表しつつ超越に向かうことより、神がロゴスで自ら自身に語りかけることの方が対話の形式として先行しており、この限り、ロゴスは第二の神格なのである。これについては、また稿を改めて説くことになる。

言う迄もなく、ラテン哲学の伝統の中で、logos が ratio と翻訳され、ロゴスの概念が哲学上の術語として狭義に解されるようになり、奇妙な関係の逆転が起こったということがあったかもしれない。というのは、このように狭義に解された場合、ratio の概念は、悟性によって概念的に根拠付けられたり論証されたりするもののみ、専ら真とされる事態を生じ、そこで神話は、理性(ratio)というより推理(calculare)によって揚棄され、古代人の科学以前の非合理的の思惟と化するからである。こうして神話を科学以前の思惟とする事態は、合理主義および西欧の科学信仰の考え方以外では決して起こらなかったのである。——まさに狭義に解された ratio の意味合いに対して、ロゴスが、人間が生をおくるに当たって、その本性の深みから語り出すのであれば、その場合ロゴスは神話と対立せず、むしろ神話を自らに内包するのである。というのは、専ら神

話のロゴスが、存在するものを話題にしつつ、ここで ratio が理性によって概念的合理的に省察される存在を与え、この存在に人は神話での語りの中で邂逅するという形で関わり合えるものだからである。このロゴスのみが、本来のロゴスとして、実在の言葉と体験の下絵なのである。

それゆえ、ましてプラトンの場合のように、神話とロゴスが両立せず、ロゴスが神話を無効にするというのは正しくない。今日もなお神話や神話の神学が成立しているインドでは、言葉と神話の乖離^{ロゴス}背反は、まさしくその例に乏しい。インドでのみ神話が、西欧のそれに対応する神学、哲学との関連を保ちながら生き続けており、まさにこの関連が我々の神話理解に大いに役立つものであり、この点でインドの神話の重要さは見逃すことができない。

既にマヌの法典の世界創造の物語で、原初の状態や自生する原存在の特性を表わすのに用いられた形容詞が、マヌの物語では概念的、合理的な思索の働いていたことを示している。だが、事実はこれに止まらない。力強く暗黒を駆逐して出現した自存のものは、あらゆる存在を、いわば未展開のまま自らの内に包摂し、そして思惟の力で、地・水・火および空の大元素を初め、さらに未展開的な状態から形ある存在を顕現せしめたのである。ここに素朴な自然哲学の反映を認めるため、この文脈についての後世の解説を持ち出す必要はない。むしろその反映は、神話的な語りの全性格をどのような点でも破壊することなく、逆にそれを豊かにしつつ、概念的合理性とともに、神話を形成して行く。神話と合理性との関係は、数世紀後に同じ関わり合いのまま、マヌの場合よりも一層明瞭な形で現れる。ブラジャスターパーダの自然哲学的な世界生成の叙述では、地・水・火および空の諸原素は、煩瑣哲学風に仕上げられた因果説に応じて、“最高神、すなわち主宰神の”(īśvaraḥ)意志により、質の異なった諸原子から生じると説く。次いでこれら諸原素から、——これは注目すべきことであるが——マヌの場合に似て、ブラフマー神、すなわち存在一切の始祖をその内に蔵する世界卵が生じる。とはいえ、マヌの場合とは異なり、ここでは神話が、自然哲学の合理的な文脈に嵌め込まれている。合理性と神話とが互いに補い合って並存するのは、なおマヌの場合に認め得るかもしれない。とはいえ、それは原初的な英雄譚の、未発達な哲学思想の所産による上塗りではない。もし最高神、主宰神の強力な意志といった、神話上の出来事の成因を欠き、内奥にあらゆる存在の始祖を含む世界卵の形成を欠くならば、作者の、生についての宗教

的理解を満足させることはなかったであろうし、それは元々、多少の自覚を基にした哲学的、神学的な省察に源を発したことになるのである。

たまたま、世界生成の叙述一切を自然哲学なりとし、諸原素の成立に関して、神話を専ら概念的、煩瑣哲学風に作り上げるならば、ここに一種の非神話化が起こることは疑いも無い。しかしながら、この種の非神話化は神話自体を解き明かさず、神や神々の超越的存在が問題となる処では、概念による論証を目的とする思惟は自らの限界を認め、神話の固有な次元には立ち入らないのである。合理性の言葉は、神話化を通じて確かな信仰の内に伝達される超越と、これに関連して語られる出来事に近づく哲学者の道を開く。そして神話の出来事自体を破棄することなしに、実に神話の真実を自らにいわば応じさせるのである。このことは、むしろ真摯な信仰の場合、特徴的な事であり、これによって超越が神学的、哲学的思惟に疑義なしに提示される存在として、その効力を保っているのである。

こうして、例えば、西暦紀元第9世紀(?)のヴィシュヌ教の教義に関する文献の中で、ヴィシュヌ＝ナーラーヤナ神とその妃——既に、神話が合理的な言葉で埋め尽くされた結果なのだが——が世界の創造と破壊における神的な勢力(saktih)の位格として、靈魂の救済を生ずるシュリー女神と一致するという、哲学上、注目に価する説明が見出されるのである。両神の一致の教義をここで論証する際、“われ”と“われなるもの”の概念、さらにこの両概念によって思惟される事態の一致が、実在する神と女神の関係に移し換えられ、こうしてこの両者の一致が合理的に説明されるのである¹⁰。とはいえ、この思惟形式の合理性は、相対立する神と女神の協同一致といった、超越者についての神話的な言葉を放棄できないのである。というのは、その思惟形式が、超越者についての神話的な言葉を、これが指示すべき存在として予定しているからである。

合理性と神話的な語りとのこのような関係は、最後に一例を掲げるならば、神自らの啓示たる救済道の教えの中で、神の語る神話風の物語が神話的な言葉となり、同時に、啓示の神学になって行くという思惟の構図になって行くのである。カシュミールの正統派シヴァ教の教典、ムリゲンドウラタントラの注釈の中で、ナーラーヤナカンタ(西暦紀元第10世紀)は、この教典が伝える救済の知が、一体どのようにして、シヴァ神から人々へ伝えられて来たのかと問い訊し、その答えは、注目に価する内観の段階からなる神話風の教理であった。

天地創造の初め、最高主によって、繁栄と〔輪廻転生からの〕〔最終的な〕解放という人間の目的の成就のために、汚れ無き、即ち〔神の中に〕意識〔の〕形で存していた知は、まず未分化の音声として(nādarūpatvena)現われ、従って、未だ、〔語るといふ〕条件で把握できる程分化していなかった。しかし、そこで〔この〕知は、上方・東方・南方・西方・北方の五重の流れとして、汎ねく、十分に滲透しつつ、〔その音声として〕分化し、〔かつ〕同時に、〔この〕知は、最高主がサダーシヴァ（常住の恩寵の主）の形で“啓示している”存在を達成させ、具体的な形態を獲得したのである。〔語を持った形で、知が登場する〕次第は、かくのごときである。¹¹

文章は細切れだが、理解できないものでない。ここで問題とされていることは、シヴァ神に意識として存した知が、語によって言い表わされた啓示へと移行し、それが一定の文献の伝承として伝えられるという点である。ここでは、“未分化なる音声”の概念とともに、この教典の中では僅かしか触れられていない言語哲学が持ち込まれている。これは、未だ明瞭に分節していない言語が心の内奥で、目的あってことばとなる際、啓示がことばとして伝えられうるような条件を見出すというものである。このように意図あってことばとなる中で、シヴァ神の汚れ無き知は神的な意識の内存在性を踏み越え、能う限り諸所に遍在しつつ、ことばで“他への知”となりうるのである。このような発端のお蔭で、神話風の語りの次元が廃棄されるようなことも無く、言語を哲学的に内省するがままに、神の語たる啓示として、神話学者に、合理性をもって受け入れられるのである。というのは、伝達されるシヴァ神の知がことばで指示される姿が、ムリゲーンドゥラタントラで明瞭とされ、神の告知の神話的経過を通じて、語られたことばになるからである。

アナンタ等々、マントラの大主たち、並びに全宇宙の支配者たちのごとき、マントラの主たちの間で明らかにされて、神は〔彼らに〕“これ”、すなわち〔伝えられた教典中〕¹²連係して言及されている、知を告知した。

この救済の知の告知は、神話的^{ロゴス}言葉であり、ありきたりの事件の物語ではないのである。事実、ここでは神話的思惟が、同じ地平線上で、哲学的省察と並び啓示の出来事の闡明へと招き寄せられている。神の告知は、いわば救済の知がことばとなる最終の段階で、さらに、ことばとして分節した啓示を教典として

伝承する始まりではないのである。というのは、マントラの主たちや大主たちは、救済告知の受け取り人——これは人間たちである——ではなく、彼らは当初からことばによって順序付けられたシヴァ神の知が、神々の存在様式の次元で、事実として具体的に言い表されるため必要な、神話的な言語状況での共演者であり、次いで人間のことばをもって伝承され、シヴァ教の救済道の啓示教典たり得たのである。

ここで振り返って、我々は神話の合理性すなわち理性(ratio)、そして神話の基底からその概念上の責務を問い訊す問題に立ち戻ることになろう。神話の“いずこから”と“いずこに”を問い訊す二重の課題の中で、我々は、神話が人間の精神に不可欠の“実存在”であることを解明しようと試みてきた。人間が日々の生活を送るに当たって、現実——自己のもの、同じくまた、自らを取り巻く自然やその隣人の現実——に、つねに心を開いている時、その人は必ずや、神話的な体験の構図の中で、その現実に出会い、そのような世界と聡明な人生を手に入れ、同時にまた、言うまでもなく神話を無条件に措定するのである。人間はこの現実との体験を語をもって描写したものを求め得ることのみ、この現実と関わり合うものであるから、この現実が専ら証言でのみ存在するとはいえず、また神話も、神学がその対象とし得る領域を、同時に一構図として創り出すのである。

このようにして、また悠久の昔の物語としての英雄譚も、かの合理性の補完的対立相手……その対立緊張の中に、神学的省察は置かれているのであるが……にはなりえない。個々の英雄伝説は経験に発する物語として、専ら古代の世界像や、科学以前の論理の諸則、あるいは人間の潜在意識の様々な動きを知らしめる。しかし、それらが先験的な淵源にまで溯って問い訊されることなしに伝えるところは、無謬性の基礎付けが進み、物語の素材の彼方に超越者との出会いを現前せしめ、これを仲立ちする神話と同じではない。¹³他方、この人間存在の先験的構図が超越者の領域に存する限り、神話的な語りも、……現実に神話が行われ視野に入りうる条件について……問題となる場合、神話の世界は宗教史的な英雄伝説集成の枠組から解放され、ことばから成る実在の完全な広がりへと開かれ、深められるのである。

そこでその英雄譚は、“太初において”という物語の外、人々の間で伝承されて範となり価値の礎となったものの真の物語として、また終局での完結として、

範となり価値の礎となる、あの“終末”のもう一つの言葉とは、もはや区別されないことは言うまでもない。というのは、まさに“始源論”と“終末論”は、畢竟、同じ神話的言葉に発するものだからである。そこでまた、その言葉は、幻想で語られ、あるいは神や神々の振る舞いについて予言めいた言葉で物語が語られる際の、あのもう一つの言葉をも、また同様に存在の彼岸の個々の体験を此岸に描き出す筈の神秘家の言葉をも包み込むのである。

《原著者註》

- 1 これとは対照的に、歴史的な時間とは異なる次元においても、確かに、神話上の出来事が起こることがあり、しかしそれ故に尚のこと、その出来事は、神々の物語を語っている、その人間が現存する場と異なる空間では決して起こることはない、ということもやはり心に留めておかねばならないであろう。神話上の出来事は、実にしばしば、ある特定の場所（たとえば、寺院や自然の中での神聖な場所、など）について語られ、またそれは、そのようにして、現存の人間がその生を明確な自覚のもとに生きんとする際の場所的な関わりをも獲得する。そしてその場所的な関係を通して、この人間は、たとえ神話上の出来事が“悠久の昔に”生じたとしても、その事への通路を手に入れ、その出来事に関わっていくのである。
- 2 Manusmṛtiḥ I, 5-13.
- 3 権威ある伝承文学の権威をこのようなものとして主張するよう根拠付ける試みは、神話の次元に属することではないにしても、ともかくそのような試みが企てられたとすれば、たとえばインドにおけるように、だいぶ後代になって初めて始まるのである。
- 4 G. Oberhammer: Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen. Wien 1987, 19頁以下、特に21頁を参照。
- 5 前掲書、30頁以下参照。
- 6 “Menschlichen Transzendentalität als hermeneutische Struktur der Religion”については、前掲書10頁以下参照。
- 7 G. Oberhammer: Überlieferungsstruktur und Offenbarung, in: G. Oberhammer—H. Waldenfels: Überlieferungsstruktur und Offenbarung, Wien 1980, 27-30頁を参照。
- 8 前掲書（註4）16頁以下参照。
- 9 西洋思想における“ratio”と“logos”については、M. Heidegger: Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, S. 167ff. を参照。
- 10 Lakṣmītantram II, 1-19ab.
- 11 Madhusudan Kaul Shāstrī (Hg.): Śrī Mṛgendra Tantram with the commentary

of Nārāyaṇakaṇṭha (Kashmir Series of Texts and Studies 50), Bombay 1930, S. 42, 10-16.

この箇所は、すぐ前に設定された問いに対する答えである。その問いとは、
 “どのようにして、この知は、彼の〔不動にして〕吉祥なる者、未分化にして最高主たる（恩寵の主）シヴァ神から生じたのか。何となれば、その知は二種の形態を持つからである。即ち、意識の形と語（ことば）の形態とである。意識の形で存していた〔知〕が、語（ことば）の形になった時、その知は一切の〔存在〕に至ることになる。〔その最高主の中にあって〕まさに意識の形であったこの知は、最初、どのようにして最高主から受け取られたのであろうか。更に、その知が語（ことば）の形を獲得した後、どのようにして、その知は多種に分化していくのであろうか。”（前掲書、S. 41, 13 より 42, 1 まで）である。

12 前掲書、S. 45, 1-3。

13 ここで言うまでもなく、神話の、相反する価値の並存しうる状態について、一言しておく必要があるであろう。価値のこの二面性は、神話の中で伝えられる超越の神話的な現存が、《各人の純粋な霊性に固有な》神秘主義の意嚮性に依るのではなく、事実上の出会いにまで高められた場合に生じる、実に神話特有のものである。つまり神話が古代英雄伝説の物語の中で具体化される限り、神話内で遂行される超越の神話化は、超越との出会いに際し、事実、信仰篤い主体の媒介となり、かくて、そのような物語は、人間の宗教を創始して、これが人間に救済のため、超越者との関わりを可能ならしめるようになるのである。しかし、神話化が、最早、超越そのものの現在までに高められず、文字通り神話的な物語の単なる素材にまで“凋落した”場合、神話も、人々にとって、まさに超越とは掛け離れた、内在的体験の投影になる筈である。このような相反する価値の並存しうる状態に鑑み、そこで、合理性は神話と相補的対立をなすものでなく、信仰に端を発した神秘主義なのである。

《訳者註》

* 本稿は、G. Oberhammer: Mythos—woher und wozu? Zur Rationalität des Mythos, in: Hans Heinrich Schmid [Hrsg.]: Mythos und Rationalität, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1988, S. 15-26. の日本語訳である。G. オーバーハンマー教授の略歴および著作については、拙稿「G. オーバーハンマー教授の近著」（大谷大学真宗総合研究所紀要、第7号、1989年、37-46頁）を参照。

《附記》

真宗大谷派教団から特別助成金を支給され、1987年10月から翌年7月までウィーン大学に留学していた時、ある日のテレビニュースで、イギリスの教会の現況が報道されていた。そこに映し出され、筆者を強く震撼させた映像は、ホテルやディスコホール等の娯楽施設に変貌してしまった、幾つかの有名な国教会寺院の姿であっ

た。そこには、敬虔な祈りが捧げられ、常に人々の心の依り所であり続けた、あの伝統ある教会の威風は、全く影も形も無かった。その時頭を過ぎった、わが国で名刹とか言われている寺院がもしもこのような姿になったとしたら、という心配は、母国を遠く離れて暮らす一留学生のある種の感傷的な、単なる杞憂に過ぎないものであったのだろうか。

熱心なキリスト教信者が多いヨーロッパの国々において、今日のキリスト教会が抱えている苦悩は、実に深い。神の存在が疑われ、ますます神の世界が遠のいて行く西欧社会の中で、特に若者の宗教離れは著しい。彼らは、1960年代当時の若者たちとは異なり、単にイデオロギーの上から宗教を否定するのではなく、形骸化した宗教的伝統に背を向け、新しい価値観を提供してくれる宗教を求めようとしている。とはいえ、実際に彼らが信奉し宗教と見なしているものの中には、仲の良い友だち同士の集いのようなもの、或いは低劣な神秘主義的性格が色濃く現れた似而非宗教あるいは非宗教的なものが多く見受けられるのも事実である。

このように、神なき時代あるいは美徳なき時代とも称される、とりわけ第二次世界大戦後のキリスト教的ヨーロッパ世界が直面した深刻な課題に応じ、その手がかりを、西欧の神学や哲学等と著しく対応するインドの宗教に見出そうというのが、——これはまた、ショーペンハウアー以来の西欧人のインド理解の伝統でもあるが——本稿の原著者でもある G. オーバーハンマー教授の最重要な、生涯の関心事であり、畢生のインド研究の課題でもあった。このような視点から著述された同教授の近著の中の一論文である本稿は、西洋近代の合理主義の洗礼を受けた現代人が、人生の救いである絶対境としての彼岸の世界をどのようにして把握できるか、換言すれば、これ迄以上に彼岸の世界に接近できる最良の媒介の役割を果たして来た神話を、われわれ現代人が本来の神話そのものとして取り戻す事ができるための有効な神話解釈方法とは何か、といった宗教哲学界および宗教界の今日的な重要課題への斬新な提示が、インド学者の立場からなされている。

ウパニシャッドの中心命題でもある“梵我一如”の基本概念に示される、究極原理への模索や万物の本源への模索に際して、古代インド人は深い瞑想等の体験や、知性を超えた最高度の直観知を愛用していた。このように、霊生的で神秘的な傾向の強いインドの宗教において、その明澄にして最高なる直観知や宗教体験に逢着する上で大いなる最良の手だてとなるのが、口伝で伝えられてきた“テキスト類”に関連する“知識・理知”——知識は力であり、全知すなわち全能である、といわれるあの知識——、或いはそのテキスト中に言説され、このテキストに基礎を置く“知識・理知”であった。とはいえ、現代文明の科学や歴史の中に生きているわれわれにとって、そこに伝承されている、真理性と実在性とを合わせ持ちつつ、究極なる世界を描いている物語、いわゆる神話を無条件に信ずることは極めて困難である。本稿では、このような特質をもつ神話を、閉ざされた主情的・内在的傾向の強い神

秘主義的解釈や寓意的解釈によって理解するのではなく、合理性を伴いつつ知的に解釈し得ることを明らかにする。と同時に、このような理知的性質を有する G. オーバーハンマー教授のこの解釈学こそが、神話が言葉（ロゴス）で描き出している絶対境の世界をわれわれ現代人が現実に経験し得る良き方法の一つでもあることを示唆している。

本稿で明らかにされた、G. オーバーハンマー教授の神話を基にした解釈学は、われわれの仏教経典を解釈していく上でも、大いに注目すべき有効な方法論であるように思われる。また、我が浄土真宗においても、法蔵菩薩の物語、親鸞の佛性や菩提心の問題、あるいは如来二種の回向や大信・大行の問題、はたまた浄土三部経の教理や真宗の教義の今日的理解等を考察していく際、実に重要な示唆を含んでいると考えられる。

最後に、日本語訳作成を快諾し、かつ参考文献を寄せて下さったウィーン大学の G. オーバーハンマー先生、また本稿の日本語訳の作成を懇願され、かつ御多忙中にも拘わらず懇切なる御教示を賜った元ウトレヒト大学の鎧淳先生に、心から感謝の意を表したい。

（佐藤記）