

宗教哲学の課題をめぐって

堀尾 孟

はじめに

今日、宗教についての学といえば、十九世紀の末に成立してから、着実にその諸成果をあげてきている宗教学 (Religionswissenschaft) に代表される観がある。この学問が諸宗教の歴史的な展開および宗教の一般的な構造を、経験的実証的な立場から科学的に解明しようとして成立したこと、そして今日、いわゆるヒューマン・サイエンスの一つの主要部門を占めていることは周知の通りである。この宗教学が成立するまでは、各種の信条に基づく特殊宗教に対して宗教一般を考察する立場は哲学であった。宗教学はこの宗教学の立場を、「独断的確信」(M・ミュラー)、「精神の内在的運動」(ヴァン・デル・レーウ)、あるいは「規範的」(J・ワッハ)、「主観的」(岸本英夫)な立場として批判し、それとは一線を画する宗教一般の客観的事実研究が自ずからの立場であると主張してきている。このような宗教学の成立およびその成果として示される新事実に直面して、宗教学は従来の立場をそのままでは保持し難く、立場についての基本的な反省さらには変革を迫られることになった。そのような歴史的状況の中から、「宗教学的宗教学」(西谷啓治) という立場の要請も出て来ている。

さらに宗教哲学は、やはり十九世紀後半らしい顕著になってきた別の性格の、しかし、宗教学の成立およびその成果の事実性というものと根本的に結びついていて問題に直面している。先の問題が宗教研究をなす学的立場をめぐる問題、宗教的事象に対する、研究者の態度の問題であるとすれば、この問題は宗教ならびに哲学の立場そのものに関する、それらの立場の存立そのものに関する問題であるといえる。これは、科学の実証性を存在に関する唯一の真理判定規準とみなす科学的精神の立場と、経験的所与の領域を何らかの意味において超えたところに存在の基盤を求め、またそこから経験界を統一的に把握する形而上学的な立場との相克の問題である。この場合、科学的精神の立場からは、形而上学および宗教の本質が人間の構想力の産物ないしは幻想にすぎないとして批判され、また経験的実証性を重んじる科学精神の普及浸透によって、宗教哲学の素地でもあった宗教的敬虔の念が人心から喪失されて行くにつれ、従来の宗教哲学はいわばその息の根を止められるという事態に直面した。宗教哲学は宗教・哲学そのものの生死を自ずからの課題にせざるを得ぬ歴史的状況に立たされたのである。このような状況は、宗教哲学にとってのいわゆる宗教仮構論の問題を考えれば明らかなる事である。

以上の事は、十九世紀後半らしいの宗教哲学が、一方では、その諸成果を無視しては自分自身もはや存立し得ない宗教学の立場をどのようなものと見定め且つ受容するかという課題、他方では、その課題解決の立場が同時に、仮構論に対する基本的な解決、言い換えれば、近代という時代において宗教というものを新たに見定める得る立場をどのように開くかという課題に直面していることを示しているであろう。

近代における宗教哲学のこのような基本問題を考察する一つの手掛りとして、ここでは、宗教学における宗教事象への関わり方を、その基本な立場に従って吟味し、この吟味から示されてくる問題を通して、「宗教的要求」というのが宗教を考察するという課題に対してどのような意味を有するかを見てみようと思う。ただし今の場合には、『善の研究』（西田幾多郎）に示された「宗教的要求」の立場を中心に置く。

一、比較宗教学における「証拠事実」

近代宗教学の創始者であるM・ミュラーには次のような言葉がある。

「私の目的は、主として理論神学 (theoretic theology) に関する諸問題は、世界の諸宗教の比較研究 (comparative study) から可能な限り獲得され得る一切の証拠事実 (the evidence) が十分に集取され分類され分析されてしまふまでは、取りあげるべきではないということを示すことであらう」⁽¹⁾

先に述べたように、彼はシェリングやヘーゲルによって代表されるような従来の宗教哲学の立場を「独断的確定」^{ドクティン}として避け、「世界の諸宗教に関する真に科学的な研究」としての宗教学 (science of religion) を確立しようとした。その宗教学は二つの基本的部門パートから成ると考えられた。一つは、「宗教の歴史的諸形体を取り扱う」ことによって、「宗教がその歴史的進展においてどのような法則に従っているか」という問いに答えようとする部門である。彼はこれを比較神学 (the comparative theology) あるいは比較研究と呼んだ。他の一つは、「凡ての歴史的宗教から独立している」我々の「信仰の能力 (Faculty of faith)」ないしは「無限者を捕える能力」を直接取り扱うことによつて、「宗教は人間の魂の中にどのような基礎を持っているか」という問いに答えようとする部門である。彼はこれを理論神学 (the theoretic theology) と呼んだ。宗教学はこの二つの部門の相互補完によつて、最終的には「宗教とは何か」という問いに答える学問であると考えられたのである。先の引用文は、この二つの部門の関係を論じたもので、彼は比較神学、すなわち、諸宗教の歴史的諸形体の事実確認を、理論神学に先行すべきものと位置づけているのである。そこには、宗教というものを従来の神学的ないし哲学的な立場からではなく、まず、経験的事実たる歴史的事象として取り扱い、その事象の客観的実証的な考察によつて確定しようとする態度がある。

M・ミュラーがこのような新しい宗教研究の立場を確立しようとし、その立場に歴史的意義を見いだしていた背景

には、すでに従来の宗教哲学が根本的な崩壊に直面しているという歴史的認識があった。彼は「真に科学的な研究」という自ずからの立場を、「中立的立場」ニュートラルポジションとも「不偏不党(公平)」インバイタイアガの立場とも性格づけているが、この時彼は、一方にはその伝統によって自ずからの絶対的真理を主張する神学の立場と、他方には、宗教というものを凡て「錬金術や占星術」の如きものと判定する科学的精神の立場を見ていたのである。この両極の裂け目に立って、ただ伝統によって自ずからの絶対真理を主張するのではなく、また性急に伝統を否定し去るのでもなく、まず歴史的事実の客観的実証的な確認をこそ為すべきと見たところに、彼が「真理に対する不退不屈の忠誠」を自己の立場に認め、その立場に「真理を検する権利」があると主張した理由があったのである。彼が見出したこの中立的にして不偏不党という立場が、宗教学の基本的立場であり、逆にまた、全ての宗教的事象をこのような性格の眼差しで見ようとするところに、宗教を科学的に研究する宗教学の立場が確保されると考えられてきた。このような立場における研究方法として彼が見出したものは、事象の比較研究という方法であった。彼は、「凡ての宗教に同一の尺度を正直に用いる」と言い、彼の生活基盤であったキリスト教をも含めて凡ての宗教を研究の対象とし、それらを自分から等距離間隔に置くことが比較研究の立場であり中立的な立場であると考へた。しかし、まさしくこの間隔ということこそ宗教学の根本問題となつた。一つの問題は、ミューラー自身が後代から批判され、また宗教学の歴史がこのような批判から成っているとも言っている問題、すなわち、研究者が自ずからの先入観からどれ程自由になっており、自ずからの生活圏からどれ程脱却しているかという等距離間隔確保の問題、すなわち、学的客観性、研究者の自己禁欲に関わる学的倫理の問題である。しかしより根本的な問題、つまり、上のような客観性が充分確保された場合にも残る、否、理想的に確保されることによつてますます問題化してくる性格のものが他方にある。それは、宗教の科学的研究 (Religion-s-wissenschaft) というときの「の(s)」の問題である。それは、デイルタイが自然科学に対して精神科学の立場とそれに固有な方法を問うたときのあの問題である。単なる自然現象ではなくて、同時に、否、本質的には人間精神の現象・人格の表

現である宗教事象を客観的に把握するということが如何にして可能であるかという問題である。(客観的把握で充分かという問題は、この場合、宗教学とは別の立場の問題設定である) この根本問題の二面は、結局、研究者が自己の主観的な前提を脱して、自己自身のもとに、自己ならざる精神的事象を、その事象の固有性をうしなうことなく、どこまでも事象自身の在り方に従って見る立場を如何に開き出すかという事に帰着する。これは、「一切の証拠事実」といわれるとき、その証拠を証拠とみなす立場の問題である。

ミュラーやE・ハルデイ(比較研究という方法を方法的に確立したとされる)では、この問題が方法的に充分見透されていたとは言えないが、しかし彼らは、比較研究における宗教事象の確定および証拠事実を判断するに際して、この問題を事実上取り扱っていた。ミュラーは、「我々が宗教を判断しようと欲するならば、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ない(We must try to study it as possible in the mind of its founder)」と述べ、これを判断における「正しい精神(the right spirit)」とよんだ。⁽³⁾ またハルデイは研究方法としての比較を強調しつつ、「しかし未知なる個々の事象の中へは、習熟した霊的経験(die ausgebildete seelische Erfahrung)なしには深まり得ない」と述べている。⁽⁴⁾ ミュラーの「精神」、ハルデイの「経験」ということは、宗教事象の比較研究を可能にする間隔というものが、当該事象に対する研究者の単なる無関心(indifferent)、研究者は客観性を維持するために個人的信仰体験を持たぬ方がよいとまで極言されるような態度とはいささか異なった性質のものであることを示唆している。しかし両者においては、不偏不党であることと心に入る精神あるいは習熟した経験を有することとの関係は、これ以上には考察されていない。宗教学は、歴史的に宗教と呼ばれて来た諸事象間の比較研究が一応可能だとして、中立的な立場から、しかし充分に慈悲深い態度をもって(ミュラー)、諸事象の研究をなし(いわゆる比較宗教学)、かつその諸成果を出してきたのである。だが、宗教学と同じように若い他の精神諸科学、例えば社会学、心理学、人類(民族)学などから、各々の立場に固有な方法に基づく宗教諸事象への接近と解明がなされるにおよん

で、改めて、宗教を宗教たらしめている宗教の中核というものを如何に考え理解するかという問題が生じ、そこに精緻な方法論を展開しつつ、いわゆる宗教現象学（理解の宗教学）が成立してきた。

二、宗教現象学の「判断中止」

この根本問題の二つの面は、宗教現象学において、純粹即事性 (*reine Sachlichkeit*) と体験的理解 (*erlebnisnäbiges Verstehen*) という言葉によって言い表わされる事柄である。これらの事柄は、判断中止というこの学の基本的な方法において本質的な相互関係を有し、また、そこから各々の本質的意義を得てきている。この点からして、宗教学の根本問題を解決する方法なし立場を判断中止に見出したところに、宗教現象学の成立とその立場の意義があったといえる。いまその一例をヴァン・デル・レーウについて一瞥してみよう。

この宗教現象学が、E・フッサールやM・シェーラーなどによって代表されるいわゆる哲学的現象学と、W・ディルタイに代表される近代解釈学から方法的に決定的な影響を受けて成立したことは周知の事実である。しかし、宗教現象学がまさに宗教の現象学であり理解の宗教学であるところに、この学の固有な意義と立場があるといえよう。

「現象学とは（我々に）自己を示し来たるもの（*das Sich-Zeigende*）に「いつ語ること（*Rede*）」である。宗教とは、この眼差しから見えなくなる限界体験（*Grenzerlebnis*）であり、本質上隠れており隠れたままである啓示（*Offenbarung*）である。私はこの見えなくなるものとして隠れたものについて、しかし、どのように語るべきか」レーヴがこのように自問するとき、⁽⁵⁾ 宗教現象学というものの固有性が、その学の対象である宗教事象の固有な領域に共なる問題が、提示されている。彼はその宗教事象の固有な領域を次のように言い表わしている。

「人間の権能（*Mächtigkeit*）の限界と神的権能の始源とがよってもって（*zusammen*）、全時代の宗教において求められ見出し出されてきた目標、すなわち聖（*das Heil*）を形成する。」

ここに言われているのは、R・オットーが『聖なるもの』において「被造者感情 (Kreaturgefühl)」と名づけたあの事態にほかならない。それをいまレーウは、人間の生から出発して、生が自ずからの限界に撞著する限界体験の方向 (水平の道・der horizontale Weg) と、本質的に人間の把握 (Greifen) を凌駕しているもの (das Überlegende) が人間的限界の彼岸から現れ出て来る啓示 (Offenbarung) の方向 (垂直の道・der vertikale Weg) とが交叉する (durchqueren) 点としてとらえる。人間が、世界の只中で自分の生の意味、しかも自己の生をそれとして統一しているその終極的な意味 (der letzte Sinn) を求めて行くとき、その統一の一なることがわかる (verstehen) だけで、その一を一たらしめているものが何であるかはもはや人間的把握を超え (nicht greifbar) 彼岸的な凌駕性としか言えない「ある秘義 (ein Geheimnis)」に撞著する。このような「意味限界 (Sinngränze)」に立ち者に見えてくるのは、「自分がこの終極的な凌駕性に到達することはない。むしろそれが、自分には理解不可能な秘義に満ちた仕方で、自分に到り来る」という事だとレーウはいう。しかし「この水平の道は、啓示を予感してはいるが、そこには登り到りえないという体験である」といい、しかしそれが当事者に「理解されている体験 (verständliches Erlebnis)」である限り、我々 (研究者) にとっても「理解される現象 (verständliches Phänomen)」でありうるとする。これに対して、「垂直の道は啓示である。啓示は体験に関与する (teilhaben) けれども、決して完全には体験されない」といい、従って、啓示という形で顕現して来るものは、我々にとっても決して理解可能な現象とはなり得ず、ただ当事者の体験におけるそのの反照 (sein Abglanz im Erleben) ⑥すなわちそれに向っての当事者の応答 (Antwort) のみが我々に理解される現象であるという。それ故、レーウが限界体験および啓示ということで見ている宗教的事象の固有性は、当事者の生、その生における全ての営みがそこに向い、逆に、そこから全ての営みの、従って生自身の意味を得てくる終極的なものは、その当事者の理解を越え、その限界の彼岸に位置する「秘義」として体験され、逆にその体験的な知そのものが、この「凌駕せるもの」からの啓示として理解されるという所にある。宗教というもの

が、「彼はただ凌駕せるものを予感するばかりではなくて、また直接にそのものから把握されてもいる」という限界体験と啓示の交叉点に成り立つものであり、宗教事象というものは、本質的に隠れたもの、人間的な理解力を凌駕せるものに対する人間的生の営みであるとすると、このような事象について語る宗教現象学は、本質的に人間的理解の視野から消えてゆくもの・隠れるもの、しかもそれなくしては事象の意味が理解されないものに関わらざるをえない。それ故、本質的に現象とはなり得ないことについて語らねばならないという「二律背反」に、宗教現象学の固有性があるといえる。

しかしレーウは、この二律背反をただ宗教事象の理解に際して本質的と認めるだけでなく、理解というものに本質的なこととみなす。ここには、いわゆる現象学の立場から、さらにはディルタイの解釈学の立場から宗教事象を取り扱うというよりも、むしろ固有な性格をもった宗教事象というものが先に見られおり、その宗教事象の固有性に則して現象学のおよび解釈学的方法を受容しようとする態度が窺える。この事は判断中止（エポクヘ）に関する彼の性格づけによく出ているように思う。

現象というのは我々に現われて来るもの（*das, was sich uns zeigt*）のごとであり、現象学とは、我々の体験上に立ち現われて来る（*aufgehen*）ある事柄の諸現象を、それらが示指している意味連関に即して一つの有機的全体（*ein organisches Ganzes*）として理解し（*erlebnismäßig verstehen*）、また、どこまでもこの統一的全体がそれ自体として我々に透明（*durchsichtig*）になるといふ仕方（証言・Zeugnis）で語る（証言・Zeugnis）とて成り立つ学である。それ故に、この学は、どこまでも現象の指示に従うという点で「純粹即事性（*reine Sachlichkeit*）」という性格を保持すると同時に、諸現象の指示に統一を見出し、諸事象間に有機的連関を与えるのは我々の理解であるという点で、それは解釈学（*Hermeneutik*）でもある。このような主客関係の基礎は、現象というものが、単に主観から（観念論）あるいは客観から（實在論）のみ演繹されるものではなくて、「主観に関係づけられた客観にして客観に関係づけら

れた主観 (ein subjektbezogenes Objekt und ein objektbezogenes Subjekt)「すなわち「我々に現われて来るもの」という主客の関係の上に成立しているものである」という所にある。しかしそれだけに、この関係 (Beziehung) の性格、さらには、関係の場ということが重要な意味をもつ。

我々と対象とのこの関係において、我々が対象の中へ献身的に没頭し (hingebend versenken)、「吾が生を対象の生 (有機的意味連関) に順じ (精通・Einleben)」、対象の生を吾が生のもとに見出す (entdecken) としても、なお対象と我々との間には根本的な「限界 (Grenze)」が残るとレーウは言う。⁽⁶⁾ この「終極的な限界」というのは、諸事象の根拠、すなわち、諸事象がそこへと指示し、逆に、そこから諸事象の連関が根拠づけられてくる終極的な意味 (事象の本質) への不可到達性に他ならない。この「限界」をレーウは「現存在の不可到達性 (Unerreichbarkeit des Daseins)」と言ふ、この限界を明確に知ってこれを越え出て行かぬ態度を「差し控え (Zurückhaltung)」と呼び、また「判断中止 (Epoché)」と云う。

このように、判断中止というものを単に主客関係における主観的操作の抑制としてではなく、根本的には、対象に対する我々の実存的な限界の自覚として性格づけるところに、レーウの立場があるように思われる。この面を彼は次のように言い表わしている。

「この差し控えというものは、単に方法的な手管とか用心の対策とかを意味するのではなく、事実に対するまったく人間的な態度 (menschliches Verhalten) の特性 (Eigenart) を意味するのである。」

また、判断中止をこのようなものとして性格づけるところから、現象学についても、「現象学とは小賢しい方法ではなく、むしろ真に人間的な生の確認である」と言う。⁽⁸⁾ 判断中止がこのようなものとして性格づけられることによって、まさに「二律背反」と言われたことが明らかになる。判断中止が我々の実存的限界の自覚化だとすれば、現象学の基礎から、我々の眼差しから本質的に隠れてしまうものについて我々は証言せねばならないという根本矛盾が浮上して

来ることになる。しかもこの判断中止において、「純粹即事性」と「理解（解釈）」とが共に保証されるとすれば、この判断中止の場はどのように解明されうるであろうか。

「真に人間的な生の確認」ということをレーウは、「諸事象に自己を忘れて夢中になるのでも、自我に夢中になるのでもない。……理解しつつ傍に立つて、自ずから示現して来るものを見る (schauen)」ことと説明している。「傍に立つ (zur Seite stehen)」とは、この場合、現存在の不可到達性といわれたその限界を越えないということである。限界を越えないということは、事象が我々に対す、現象であることを意味するが、しかし、その現象を「見る」立場はすでに「自我」のそれではない。この立場は、自我の立場からすればむしろ脱自的とも言い得るようなものでなければならぬ。少なくともそれは、「私が」観察するとはもはや言いえないような、実存の限界におけるものでなければならぬ。このような「見」、すなわち理解というものが成立する根拠とも言うべき事態はどのようなものであるか。

この点についてレーウが直接ふれているのは、宗教現象学の所においてである。その所で彼は、水平の道をたどれば限界体験であり垂直の道からすれば啓示であるような出来事 (Geschehen) に対しては、我々の「実存的態度 (das existenzielle Verhalten)」が必要になると言い、この実存的態度というものがこのような出来事に対する心構えを決定する所では、またそれだけ、先入観が事象の理解に混入しないためにも、判断中止を方法的に前提することが必要でもあり当を得たことでもあると述べつつ、次のように自問する。

「しかし、我々が観察しつつ遠くから傍観する (aus der Ferne zusehen) としたら、我々は宗教の生命というものをどのようにして理解するのであるか」⁽⁹⁾

ここでは、本質的に現象とはなり得ないものの理解という現象学そのものの基礎に潜んでいたあの「二律背反」が、宗教現象学において最もラディカルな形で露呈して来るに共い、我々の実存的態度における判断中止の問題が最も尖鋭化された形で提示されている。では、現象の現象たる根本的な関係の場、言いかえれば、或るものが自分を示現し

て来るといふこと、我々が見る (schauen) (傍観・zusehen とはちがつて) といふことは、本来どのような事態であるのか。

「理解が出来事 (Geschehen) の中へ浸透していくこといよ／＼深く、よく理解すればするほど、理解する当の者にます／＼判然と明らかになってくるのは、理解する終極的な根拠 (Grund) は自己自身の内にあるのではなく、むしろ自分を限界の彼岸から (von jenseits der Grenze her) 理解している或る他者の内にあるといふことである。このような絶対的に妥当する決定的な理解なしには、如何なる理解作用もありえないであろう。どのような理解作用も、この根拠に到るまでは」、この根拠に到達して自分自身を理解されているものとして認知する以前には、理解作用であることを中止する (aufhören)。どのような理解も、それがどのような対象にかかわっていようと無関係に、終極的には宗教的である」

理解するといふことは最終的には理解されている (Verstanden-werden) こととして成立するといふ一つの根本的な転換がここに示されている。理解するといふ足下 (根拠) にこのような転換の認知 (Erkennen) が開かれてくる故にそれは宗教的といわれる。開かれてくるといふのは、我々の側にはただ「中止」すなわち判断中止あるのみだからである。では、この中止のうちで知られてくる理解の彼岸的な根拠というとき、そこに成立している主客関係とはどのようなものか。

現象とは我々に対して自分を示現して来るものことである。しかし、我々とその事象自身との間には根本的な限界、絶対的な断絶がある。この限界とは、そこにおいて我々の実存的な限界が自覚化される (判断中止) ところであるが、同時に、いわばその断絶の裏面において、事象がそれ自身として、換言すれば、我々にとって本質的に異質な絶対他者としてまさに出現して来る (Geschehen) ところである。しかし、我々はこの他者のうちに直接立つことは出来ない。「根拠が他者のうちにある」といふ知、「理解されている」といふ認知は、もはや私が対象に投射するも

のではないが、やはり私に属している知である。それは、私が理解するという在り方の破れにおいて、言いかえれば、「人間の態度」としての不可到達性という実存的限界に撞著した所において、絶対的に受容せられた知である。限界ということは、そこにおいて全体が閉じることであるが、同時に、まさしく全体が全体であるその直接的な裏面に、絶対的ともいいうる開けがはじめて開けるところである。そして、まさにこの開けが先に言われた「見 (schauen)」ということではなければならぬ。閉じることが同時に開けを意味するのが限界ということであり、このような限界に立つことが同時に見ること (sehen und schauen) を意味する。レーウが判断中止を「献身的な愛」と言うのもこのような面を見てのことであろう。

「理解するということは、実際、判断中止を前提にしている。この判断中止というのは、しかし、冷淡な傍観者の態度ではない。逆にそれは、愛する者が愛される対象に注ぐ愛に満ちた眼差しである。すべて理解することとは献身的な愛のうちにあるから。」

ここにレーウの言う判断中止の意味が明確に出てきている。それは、対象を客観的に観察するためにとられた対象との遠い距離 (Ferne)、我々の傍観者の態度ではなくて、むしろかえって、そこにおいてはじめて対象自身が我々に直かに接して来るような近さ、言いかえれば、理解するという中に明らかになってくる理解するという在り方自身の破れ (「理解されていること」、理解する者の実存的限界を通して実存のもとに自覚されてくる実存的な開け、すなわち我々の献身的態度を意味している)。

このように、実存的限界の自覚における実存的な開けが判断中止といわれるものであり、このような開けにおいてはじめて、「純粹即事性」といわれる絶対的な客観性と「体験的理解」といわれる解釈学的構造連関の妥当性とが同時に確保されると考えられている。レーウは「明証性 (Evidenz)」とはその本質において、啓示に向っての心構え (Bereitschaft zur Offenbarung hin) である」といふ。レーウの示した判断中止のこの性格づけ、ないしこの立場

において、比較宗教学における学的客観性と慈悲深い解釈との間の問題は、一応、基本的な解答をえているとは言えるであろう。

三、問題—判断中止の場—

宗教現象学の立場は、宗教事象をその固有性に従って研究するには研究者の実存的態度、しかも人間としての限界の自覚に基づくような態度が本質的に不可分離であることを示したと言えよう。ここに、例えばJ・ワッハが説くように、研究者に要請される条件として、対象についての該博な知識という知的条件、すべての宗教を公平且つ適切に取り扱おうとする意志的条件に並んで、対象としての宗教的事象に対する積極的関与という感情的条件および人間の性格についての広い経験という意味で宗教的経験が掲げられてくる理由がある。どこまでも事象の客観的事実に即するという「純粹即事性」は、研究者が人間としての自己の在り方を通して当の事象の事実性を自己のもとに発見するという研究者の実存的な考察（理解）と不可分であり、しかもこの両面が一致する根拠は、先述のように、「献身的な愛」としての判断中止に求められた。このような一致の実態は、R・オットーが「追感的分析」というときに見ていた事柄、すなわち、相手の心情の中心を成し且つ研究者には概念的に把握され得ない未知なるXに直面するとき、相手の「この感情を私たちは論じつつ、また同時に、心に響かせつつ、多分解明することが出来るであろう」（『聖なるもの』—傍点筆者—）と言ったときの、「追感」あるいは「共感」という事柄であろう。レーウもまた別の書（『宗教現象学入門』）では「共鳴」ということを言っている。

「歴史の中に見い出される宗教概念を……我々の精神生活の内で同類の弦を共鳴させるような心理複合において眺めるといふ仕方て描写せねばならない」

「心理複合」と言われるこの「共鳴」は、しかし単なる主観的な同感ではなく、歴史的宗教概念が示す事実との「共

鳴」として、純粹即事性という事態の上で述べられていることは論を要せぬであろう。しかし、このような方法論的な観点からすれば、前節で概観した実存的な開けとしての「見 (Schauen)」の方がより適切であるようにも思えるが、また一方では、この「共鳴」という言葉が判断中止における主客関係の構造を、或る意味においては、事態的によく示しているともいえる。

「見」は研究者の実存的な限界の自覚のうちに、すなわち、限界の裏面的な開けとして実存のうえに成立して来る。従って、いわば無私とも言える一種の脱自的な実存の場に、対象自身が映じてくるというのが、これまでに見てきた現象というものにおける最も基本的な主客関係であろう。ところで、現象というのは、前節で見たように、単なる主観でも単なる客観でもなく、この両者の関係し合う現場に成立するものである。この故に現象学の立脚地は、「第三の国」ともいわれるのである。しかし、この「第三の国」に立脚している(宗教)現象学の基本的な自己定位は、先述の如く、理解することが「理解されている」こととして成立するという我々の側の「認知」、あるいは「啓示に対する心構え」という我々の側の開かれた態度というものである。ここには、現象という主客関係の現場に立脚しつつも、その現場をなお主観の縁に沿って見たという偏り、実存における開けを、いわばそこに事象が映じてくるスクリーンのように見なす態度がある。zur Seite stehen und schauen, was sich zeigt もこのような自己定位を示している。

この自己定位は方法論的に定められた意図的なものであって、そこに、限界において限界のうちに踏み留まるという現象学の学としての立場があることは言うまでもない。しかし、自ずからが常に既にそこに立脚している関係成立の現場を、再び自己の側からのみ見なければならぬということはどこから出て来るのか。「人間的な態度」ということは、自己が常に既に立脚していた現象自体の現場に実存の開けとして自覚的に触れ得たとき、その開けに向って自己が投げかけた旧き自我の形而上学的な投影ではないのかということ、少くとも宗教哲学からは問いうる問題である。レーウは、「現象学は、たとえば彼岸への愛によって支持されているにせよ、この大地を家郷にしている」と言

う。この場合の「彼岸」は現象学的なもの、先述のオットーの言葉によれば、未知なるX、すなわち相手自身を意味している。「彼岸の愛」とは、従って、現象学的判断中止エポケー、すなわち、実存の開けとしての「見」を意味する。このような開けに現象学は支えられているということである。しかもこのような開けにおいて、実存の限界内に留まるといふことが「大地を家郷にする」といわれることであろう。この限界を越えることは従来の神学や宗教哲学が代表しているような形而上学の領域に踏み込むことだと考えられている。しかし、未知なるXについての自己の理解が同時に「純粹即事性」として成り立つということを、家郷に安んずるという事態が示しているのならば、その事態を真に保証し支えているものは、もはや事象とスクリーンといったような主客の関係ではなくて、現象の現場自身が自己を限定するともいふべき根本的な出来事でなければならない。自己に対する現象ということもこのような出来事が自己へ反照してくることとして成立する。このような現象自体の事実的な現場に立つということは、「人間の態度」というものを前提にする立場からすれば超越的と映じるであろうが、しかし、この事態はいわゆる超越的な彼岸に飛躍すると考えられていることは全く異質である。

「共鳴」という言葉は、ある意味で、右に述べたような現象学の現場の問題をよく示しているとも言える。それは主客の間において「同類の弦を響かせる」ということである。このような「間」が見られている故に、この立場は「根源的経験主義」ともいわれる。根源的とは、主客の間の絶対的な境界が認められると同時に、「同類」ということが見られている故である。この「同類」ないしは「同質性」ということが、「我々の魂の中で眠っているものを目ざめさせること」、あるいはJ・ワッハにならって「自発的産出作用」ともいわれる「共鳴」が、同時に「純粹即事性」であるということの支えになっている。この場合レーウは、この「同類」の根拠を、「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、且つ斯るものとして理解可能である」というディルタイの言葉に求めている。しかし、この「人間的なもの」を根拠にするということは、主客の共に立脚している場、しかもその場自身の

自己限定ともいふべきものを予想せざるを得ないことを示しているといえよう。しかし、レーウにおけるこの「人間的なもの」の導入は、彼自身が認めるように、どこまでも「純粹即事性」という客観主義を表明する立場にとつては一つの「危険」、すなわち一つの形而上学的概念の導入という意味を持つであらう。

宗教現象学が現象の現場においてもつこのような自己定位は、この学の諸成果に対して提せられる諸批判の原因ともなる。例えば、その研究は時として、近代ヒューマンイズムの観点からする宗教解釈に終始しているという批判、あるいは、その諸成果が、人間存在における理念、あるいは研究者の実存を通した宗教の位置づけという宗教哲学を欠落したままに、専ら過去の一文化現象の客観的な解明として様々に提示されるとき、それらは結局、「神が人間を創ったのではなく、人間が神を創った」というニーチエのあるテーゼを実証しているにすぎないのではないかという批判などである。

勿論これらの問題がただ宗教現象学のみ起因するものでもなく、またその批判も宗教現象学のみ向けられたものではない。しかし、宗教現象学がこれらの問題の枠外にあるとも言えないのである。宗教現象学の自己定位という観点からこの問題を見てみるならば、第一の問題は、レーウが「人間の態度」「人間的なもの」というとき、先入観が否定されてあるはずの判断中止の場に、やはり一つの根本的な先入観（自我の投影と先と呼んだもの）が導入されて来るのではないかということである。そこにはハイデガーが近代人間学（アノソポロギイ）に投げかけたと同じ批判が妥当である。 「人間学とは、人間とは何であるかを根本的に既に知っており、且つそれ故に、人間とは何者なるかを決して問い得ない人間のかの解釈のことである」（『森の道』）。第二の問題は、ある面では宗教現象学にとつては埒外の問題、専ら客観的記述的に「過去の」宗教事象を解明しようとする立場に対して、一種のない物ねだりであるという観がある。しかし、経験的所与である宗教事象の解明というその立場が、研究者の「実存的態度」と不可分であり、その実存的な開けにおける過去との「共鳴」が「目ざめ」とか「自発的産出作用」と見られ、このようなものとして理

解とか解釈が考えられているとき、その解釈は、研究者の歴史的事存状況に無関係に成り立つ純粋な記述という域がある面では越えて、新しい歴史的状况を産出する過去との対話という意味を有せざるを得ない。このような面からすれば、この問題が宗教現象学にとってまったく異質であるとは言えない面をもっているのである。しかし、第一の問題も第二の問題も、レーウが「すべての理解の根拠となっている信 (Glaube)」(『宗教現象学』) といっているような宗教現象学の基底を掘りおこす作業、すなわち、現象を一つの出来事としてその現場で考察し、実存の開けという事態をその実存の場で実存的に考察することを要求するであろう。この考察は既に宗教哲学に属する。

四、問題の移行——「実存的な態度」——

これまで見てきた事柄は、いわば方法論の領域に属する問題である。宗教的事象の証拠事実ということが如何なる立場から言われているかという問題である。このような問題の精緻な考察は特に宗教現象学においてなされてきた。そこでは、歴史的一事象としての宗教をその宗教たらしめている「終極的な意味」の確定、従って宗教が宗教であるその中核の「明証性 (Evidenz)」は、「啓示に対する心構え」という研究者の「実存的な態度」と本質的に結びついていることが示された。この事は、理解の基礎が「共鳴」とされ、その「共鳴」が「我々の中で眠っているものを目ざめさせる」ことと言われる所に示されていた。この「目ざめ」は、ある意味で、研究者の人間としての「目ざめ」ではあるが、しかし、研究者に彼自身の存在の何たるかを知らしめ彼の生命となるような、彼自身の実存の実存的な覚醒を意味しているのではない。対象たる相手と「同類の弦を響かせる」ことによって、その「終極的な意味」を理解する「純粹即事性」ということを、それは意味している。ここに、現象学的方法としての判断中止と結びついて見られた宗教現象学における「実存的な態度」の特色、引いては、この学の自己定位の特色がある。

「啓示に対する態度」という最勝義の「実存的な態度」は、とりもなおさず我々の根本的な限界を意味する。限界

は一面、我々の「人間的な態度」の縁であると同時に、そこに事象自身が示現して来るスクリーンとして、事象自身に向って開かれた実存的な開けである。そこに、「理解すること」が「理解されていること」として「認知」される「絶対的に妥当する」理解が成立する。従って、現象の基礎には、そこから我々の理解と事象自身とが「純粹即事性」で結びつけられて来る主客一致の場がなければならない。(先に現象の場という言葉で示したのもこれである)。我々における「理解されていること」の認知が、いわばこのような場の反映として成立するものでなければ、それは「絶対的」という性格を持ちえないであろう。しかし、レーウはこのような場の成立を現象学の「信」に留める。ここに「理解する」ということの破れ、実存の開けにおいて、その開けをなお、我々に対する事象の示現、事実に対する我々の態度という「根源的経験主義」の立場でとらえる彼の立場の自己定位がある。確かに、一方で科学的な経験的実証性という立場を保持しようとする場合には、レーウの自己定位は一つの限度を持たざるをえない。彼はこの限度のうち踏み留まる。しかし、彼を踏み留まらしめるものは、彼の宗教現象学が指し示している方向とは別な、彼が考察の出発点において前提し受容していた経験科学の「素朴な信念」(主観と客観およびその両者間の関係)である。それが、いわば前進する彼の背中越しに彼の前方をさえ切る。先に、旧い自我の形而上学的投影と呼んだのもこれに外ならない。彼が自からの宗教現象学の基底に「信」を置いたということは、逆に見れば、前提されたこの関係が、そこにおいて新たな光に照し出され、新たな姿をとって出てくる境界を示したとも言える。

レーウが「啓示に対する心構え」と呼ぶ実存の開けは、客観に対する主観の開け、絶対に他なるものに対する我々の絶対的な受容の場の開けである。この言葉は、どこまでも事に即し純粹に相手を相手自身として知るといふことがこのような実存の開けとして成立するということを示している。しかし、この場合、この実存の開けがまさに実存の開けであるということ、つまり、我々の実存における実存的な出来事であるという面が隠蔽されたままになっている。実存の開けに外ならない自己がまさにその開けの現場で見られてはいない。どこまでも純粹に即事的で在、というこ

とが、そのまま自己の実存で在るといふ、実存の事実を実存している場で実存的に受容（自覚）する眼差しが欠落しているといえる。ここに、「実存的な態度」における「目覚め」として成立する理解が、自己の実存にとつての事柄、自己自身の事柄としてではなく、むしろ自己の実存にとつては無関係な、単に（或は純粹に）客観的な対象の事柄として説明されてくる理由がある。従つて、どこまでも事実を事実自身に即して知ること及びその内容（宗教現象学とその諸成果）が、我々の現実の生にとつて如何なる意味を有するのかという問題（換言すれば、記述的な研究がどこまでもその立場と意味を失うことなく、同時に、規範的研究に生かされ、「あつた事実」が「あるべき真実」に転ずる転換点）は、実存の開けの実存的な考察（自覚）にあるといえよう。

五、「宗教的要求」の立場

宗教的要求が立場であるのかどうか。『善の研究』に関して立場といへば「純粹経験の立場」ということになり、「宗教的要求」というのはその立場において「最深の統一を求める」段階を意味する。しかし宗教の考察に當つて特に「宗教的要求」ということが言われている点を、「純粹経験の立場」との関連において一瞥してみよう。

「純粹経験の立場」というのが「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明してみたい」といわれているのだとすれば、この立場は、自分の外なる客観的な対象の實在を主観が経験する立場とは異なる。純粹経験は対象の實在を知る経験ではなく、純粹経験が、唯一の實在であり、また、そこから「すべてを説明」する立脚地である。しかしまたこの立場は、いわゆる心理主義あるいは観念論の立場でもない。それは「純粹経験」といわれる立場が根本的に實在を経験する立場であるからである。「純粹経験の立場」は、経験の主体とその対象、あるいは一般的に主と客という二つのものを、考察の出発点に前提する立場ではない。むしろ主と客およびその両者の関係ということがそこから反省にのぼつて来る最も原初的な発端、「真に経験そのままの状態」に直接立脚することなのである。

原初的な発端は「色を見、音を聞く刹那」と言われる。それは「我がこれを感じている」とか、「この色、この音は何であるという判断」以前の「真に経験そのままの状態」、つまり、真に厳密な意味で「経験する」という事実が事実的に成立している状態そのものである。この意味において「経験する」という事は、「事実そのままに知る」「全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知る」といわれるのである。「純粹経験」とは「(私が)何かを、経験する」といふときの元本的(純粹)な「経験する」事実のことである。このような純粹経験においては、音の鳴る事実と私が聞く事実とは未だ「私が音を聞く」という形には分離して判断されず、ただ「音を聞く」という一事の現実あるのみである。従って「純粹経験の立場」というのは、「私が音を聞く」という形で意識されているいわゆる経験の立場を、その基礎の方向へ破り出て、そのような立場がそもそも可能となる経験そのものの純粹な事実^に立って見ることである。このような立場に出で立つということは、何かを経験している所において、その所をはずさず「経験する」事実^に「純一」になることである。この故に「自己の意識状態を直下^にに経験したとき、未だ主もなく客もない。知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なるものである」(傍点筆者)といわれる。この「直下に経験する」ということは、経験の現場における経験する者の実存的な開け、何かを、経験するといふ経験者の自己意識のもとに主客合一という純粹経験の場が開かれてくることである。

“純粹経験が、唯一の實在である”ということとは、事実が事実で在る「事実そのまま」が即ち「そのままに知る」知の事実であり、この両面が直接に一つであるところに「経験する」という事が成立しているということである。この直接なる一は主観からも客観からも出て来ず、むしろ「主客の別を打破したる直覚」の事実として、事実自身(音を聞く)の現前である。「独立自全」ともいわれるこの一事実の「独立自全の活動」として、「主客合一」の一すなわち純粹経験が成立している。この「動かすべからざる事実」が「主客の未だ分れざる独立自全の真實在」である。純粹経験の事実とはこのような「独立自全の事実」であり、また逆に、「独立自全なる真實在」の活動が「純粹経験」

であるというのが、「純粹經驗が唯一の實在である」という意味である。

「純粹經驗が唯一の實在である」ということ、言いかえれば、純粹經驗が立脚地になるのは、上述のように、純粹經驗の場は經驗の現場における經驗者の実存的な開けとして成立する。これは「全く自己の細工を棄てる」とか「自己の意識状態を直下に經驗する」とか、あるいは「主客の別を打破する」とかの行為を通して開かれてくる場である。この場は一面「主客を没したる」とか「主客相没し」と言われる合一の一なる場であるが、反面それは、上記の如き「独立自全の活動」する界である。その活動とは眞の意味で「經驗する」ということ、「音を聞く」という一事が眞に現實（天地唯一の現實）となることである。このような意味の經驗は、「眞實在」のおのずからなる發展と自己が一つになって「經驗する」ところに成立する。一つになることが「會得」とか「自得」、あるいは「直覚自得」と言われる。つまり、主体的な行為を通して開かれてくる実存的な開けは、開け自身の自覚をもつのである。「自覚とは部分的意識全体が全意識の中心に於て統一せらるゝ場合に伴ふ現象である」といわれる。純粹經驗はただ「事實そのままに知る」というだけではなく、その知は同時に純粹經驗の自覚知でもある。それ故に「純粹經驗の統一せる状態を失う」ということも言いうるのである。

以上の如く、「純粹經驗の立場」というのが、實在を知る立場ではなく、純粹經驗が唯一の實在であり、その立場は純粹經驗の自覚として成り立つという構造において言われているとすれば、この構造は宗教的要求において最もラデカルな姿で現われる。

「宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命に就いての要求である。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の眞正命を得んと欲するの要求である。……眞正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めめるのである。……一点尚自己を信ずるの念がある間は未だ眞正の宗教心とはいはれないのである。」

我々の自己が「自己に對して」「自己の生命について」永遠の眞生命を得んと欲すること、そのことが宗教的要求と
 言われている。我々の自己が永遠の眞生命を欲するということは、通常我々が宗教を求め救いを求めるときに姿であ
 る。その場合、「自己の生命」と「永遠の眞生命」との間には、「我々の自己がその相對的にして有限なることを覚知
 する」と言われるように、絶對的な断絶がある。この断絶の絶對性は、「永遠の眞正命」が如何なる意味においても
 もはや「自己の生命」とは言えないということである。「現世利益のために」、「往生を目的として」、さらに「自己の
 安心のために」すら宗教を求めめるのは「誤っている」と言われる。「永遠の眞生命」は如何なる意味においても自己
 の延長線上には考えられない。

しかし、如何なる意味においても自己でない絶對の他が、一体何故に且つどのように求められ得るのか、そもそも
 このような要求がどこから出て来るのか。「宗教的要求」はこのような問題と本質的に結びついている。すなわち、
 自己が永遠の眞生命を欲するという事実において、「自己が欲する」という要求のものを探る、そのような求め方が
 「宗教的要求」と言われるのである。「宗教的要求は自己に對する要求である、自己の生命についての要求である」
 と最初に書き出されているのも、この事情を窮せるであろうが、端的には「欲求が我々の自己である」と言われる。
 すなわち、「自己が欲する」という自己の所在が先ず「欲する」という欲求の事実においてとらえられて来る。

「我々の精神は欲求の体系であつて、此体系の中心となる最も有力なる欲求が我々の自己である」

この欲求は精神の統一を求めめる。この要求の「極点」に「宗教的要求」が位置する。「極点」とは、この「要求」が
 求め来たり探ね来たりして最後になお得ることの出来ない精神の究極的な統一、精神生命の中核をなす終極的一点への
 要求であるからである。「自己の生命に就いての要求」をその要求の出てくるもとへ探究するという実存の
 求め方において、「宗教的要求は我々の己まんと欲して己む能はざる大なる生命の要求である」と言われるのである。
 「己まんと欲して」とは、まさにそこが「自己の生命」の限界、絶對の断絶の現前するところであるからである。「己

む能はざる」とは、絶対の断絶に臨みつつも、なおそこに得ることの出来ない生命の中核への要求であるからである。「絶対的統一」は唯全然主観的統一を棄てて客観的統一に一致することに由りて得られるのである。

ここに「客観的統一」と言われているのは、先に「永遠の真生命」といわれたものである。それがいま客観的と言われるのは、主観的・意識的統一との間に絶対的断絶が介在する故である。しかし、「主観的統一」の「極点」に「宗教的要求」は位置した。それはまさに要求そのもの（「己む能はざる大なる生命的要求」）によって、要求の主体そのもの（主観的統一性）がその根本から破られること、主体的には、己を「棄てる」（しかしこの場合は「棄てよう」との要求も「棄てる」。「安心のために」ということすら棄てる）ことを意味する。この絶対的な自己放棄は、「要求する」主体の底に絶対的な実存の開けが実存的に開かれて来ることを意味する。この開けが「客観的統一」との「一致」の場となる。しかしこの「一致することに由りて」といわれる「一致」は何に基づくのであろうか。それは先に「絶対無限の力に合一して」といわれた事柄の外にない。この「絶対無限」というのは上に「絶対的統一」と呼ばれたものに外ならない。「絶対無限の力」とはまさに絶対的断絶を破って主観的統一と客観的統一とを絶対的に統一する力である。自己の究極的統一つまり真の自己自身を求める「宗教的要求」は「要求する」主体の根本的な破れを通じてはじめて成就する。すなわち「永遠の真生命」に到る（得る）ということ、それは、主観がただ無私的となって客観を映す、あるいは客観の器の如くなるというのではない。そこにはまだ主観とそれに対する客観、従ってまた両者の間に介在する絶対的な断絶というものが残る。その限りでは両者の元底に留まっていた絶対無限の統一が、ここでは、その断絶を破って自ずから現前して来るということの意味するのである。そこに「天地唯一指、万物我と一体」とも言われうるような絶対的統一、すなわち主はどこまでも主であり、客はどこまでも客であって然も両者が真に交渉し合う一つの現実世界が在る。翻って見れば、精神の究極的統一を求める宗教的要求は、このような絶対的統一に我々の自己が本来的に基づいているところから起る要求であり、また、「主観的統一」に対する絶対的他として、

「客観的統一」とも言われる「永遠の眞生命」が、このような絶対的統一の行為（己を「棄てて」それを「得んと欲する」主体的行為）の上からする現実的な目標である限り、そこにこそ「宗教的要求」の本来の状態が見られるのも当然であると言える。

概略このような「宗教的要求」における主客およびそれらの関係の場という三者の関連は、その自覚形体として「愛」ということが言われている。

「愛に於て二つの人格が互に相尊重し相独立しながら而も合一して一人格を形成するのである。かく考えれば神は無限の愛なるが故に、凡ての人格を包含すると共に凡ての人格の独立を認めるといふことができる」

宗教的要求の立場は、自己において宗教が求められてくる事実に立脚しつつ、その要求の起るもとを実存的に究明することによって宗教の何であるかを実存的に解明する立場である。しかし、この究明の仕方およびそこに自覚的に開かれてきた立場は、現象学のラディカルな形体を宗教現象学に見たレーウの立場を、その立場の可能なる基へ破ると共に、却ってそこから生かし得る哲学的洞察を与えるものである。この究明は、どこまでも自己が眞の自己自身（絶対的統一）を求め自己に成る自覚的過程であると同時に、その一々の過程はいわば神からの呼びかけという意味を持つ。過程のもつこの二面が本質的な結びつきをえるのは、実存的な開けの実存的な受けとり（自覚）にある。しかも、この実存の開けは、例えば、天地万物のありのままという客観的事実（客観的統一）に対する徹底した「純粹即事性」の可能なる場を開くと同時に、その開けの自覚は、同じ愛とは言われても、単に相手を見る眼差しではなく、二つの人格が相独立しつつ而も合一する愛、すなわち、相手の人格的統一の元を吾が身の元としつつ私の働く世界を創り出す愛である。しかし、この点には十分に触れえなかつた。いまは、稿を改めて考えたいと思う。

- ※
- (1) M. Müller, Introduction to the science of religion, 1873, p. 17
- (2) *ibid.* p. 4-7.
- (3) *ibid.* p. 191.
- (4) E. Hardy, Was ist Religionswissenschaft? (in "Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft" 1974) p. 8.
- (5) Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, p. 646.
- (6) *ibid.* p. 645.
- (7) *ibid.* p. 639-640.
- (8) *ibid.* p. 640.
- (9) *ibid.* p. 647.
- (10) *ibid.* p. 648.
- (11) *ibid.* p. 648.
- (12) 『西田幾多郎全集』(第一卷、四八頁)
- (13) 同書(一八三頁)
- (14) 同書(一六九頁)
- (15) 同書(一七〇頁)
- (16) 同書(一七一頁)
- (17) 同書(一九四頁)