

# 世界と意味体系 VI

竹 原 弘

## はじめに

本稿は、「世界と意味体系」の最後の部分として、宗教的意味を取り扱う。宗教的意味に関しては、原始宗教における宗教的意味、合理化された宗教、特にキリスト教における宗教的意味、仏教、特に日蓮における宗教的意味、と大きく三つに分けられるが、本稿では主に最初の原始宗教における宗教的意味が論じられている。以下の二つに関しては稿を改めたいと思っている。宗教的意味は、原始宗教においては、精霊とか死者の靈魂といったかたちで、知覚されうる意味の実体化がなされうることによって、意味の二重化が為される。そして、それがギリシア、ローマ等の多神教的宗教を経て、ユダヤ教、キリスト教やイスラム教などの一神教へと合理化のプロセスを辿ることによって、宗教的意味も次第に絶対的な性格を帯び、かつ超越的な性格を帯びようになる。それに対して、仏教、特に日蓮においては、意味の内在化が為されてゆき、キリスト教等とは対照的な性格を帯びてくる。いずれにしても、それが意味的なものとして現われる限りにおいて、決して世界を超えたものではなく、むしろ世界内在的なものであり、相互主観的に承認され、人間存在の有り方の内へと定着されるのである。

全体の構成は次の通りである。1. 認識について（1-1～1-3）、2. 原始宗教における宗教的意味（2-1～2-10）、3. 宗教的意味について（3-1～3-3）

## VII 宗教的意味 (1)

## (1-1)

最終章において、宗教的意味について論述するわけであるが、宗教的意味を他の諸々の意味との差異において、その特徴を浮き彫りにするために、われわれはまず、認識の問題について述べ、その問題的枠組みにおいて、宗教的意味を特徴付けよう。

認識の問題を論ずる際に、われわれはまず日常的認識の領域に足を踏み入れることからはじめ、それとの関連において宗教的な認識について述べる。われわれは今までの論述において、認識の問題について敢えて触れなかった。今までは、諸々の意味との、人間存在の存在論的関わりについて述べてきたわけであるが、そうした問題領域において、認識の問題の大枠については粗述してきたわけであるが、ここで敢えて認識の問題を主題化することにする。われわれが今まで論述してきた枠組みにおいて、人間存在の意味への企投に基づく、自己の存在のその都度の確立を問題としてきたわけであるが、認識の問題もそうした枠組みにおいて論じなければならない。すなわち、カントをはじめとする古典的認識論におけるごとく、不動の普遍的主観が、認識することを自己目的とすることによって対象の認識を為すといった、認識論の枠組みは、ここで廃棄されなければならない。人間存在は、その有り方の本質において、ア・プリアリに、意味への企投であり、諸々の意味を自らの存在様態へと取り入れることにより、世界の内における自己の有り方を確立するのである。したがって、人間存在の認識は、意味に向かっての企投に即して論じなければならない。もっと一般的な表現を用いれば、人間はなによりもまず行動することを、その存在様態の本質とすること、つまり身体の諸々の振る舞いの様式を、自らの有り方の内に有しているということをも前提としなければならない。つまり、われわれが対象を認識することは、対象へ向かっての身体の行動に即して、身体の対象への振る舞いに即し

て為されるのであり、いい換えるならば、対象の有する意味を自己の存在の内へと取り入れて、自らの身体の振舞い様式の一契機としての、世界における身体の位置付けを確認することである。ベルグソンは、このことに関して次のように述べている。

「まず、イマージュ (des images) の総体が行り、この総体の中に、『行動の中心 (des centres d'action)』が行り、関係の有るイマージュがそれにぶつかって、反射するように見える。このようにして、知覚が生まれ、行動が準備される。私の身体は、これらの知覚の中心に現われる。私の人格 (ma personne) は、これらの行動を関係付けるべき存在である。』<sup>1)</sup>

「ここに、私が私の身体とよぶイマージュが、すべてのイマージュに囲まれて存在し、その潜在的行動は、周囲のイマージュがイマージュ自身に還帰させる見かけの反射に現われる。私の身体にとって、可能的行動の種類が多ければそれだけ、他の物体にとっても、異なった反射の体系があり、これらの体系の各々は、それぞれ私の感官のうちの一つに対応する。それ故、私の身体は、他のイマージュへと作用する多様な行動をするという観点から、それらを分解しつつ反射するようなイマージュとして振る舞う。それ故に、同一対象内で私の異なった感官によって知覚される各性質は、私の活動のある方向、ある要求を象徴している。』<sup>2)</sup>

つまり、ベルグソンによるならば、対象の知覚は、身体の行動の対象への反射として為されるのであり、身体の行動に関わりのある対象の側面が、私の身体の行動に対して浮き彫りにされるのにほかならない。すなわち、身体の対象へ向かっての振る舞い、企投が、対象の有する意味を浮き彫りにし、私の身体が関わる対象を、有意味的なものとして知覚させるのである。ベルグソンのいう、対象の身体の行動へと反射された側面は、われわれの言葉に置き換えるならば、私の身体の振る舞いにとっての意味、つまり私の身体の

---

注1) H. Bergson : *Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris. p. 46.

2) *ibid.* p. 47 f.

振る舞いが向かう方向において、その対象を契機として私が自らのある有り方を確立すべき側面、私の有り方にとってある意味を有するもの、である。対象の有する意味とは、私による世界へ向かっての諸々の企投が、世界を私の身体の企投の方向性に即して組織化し、私の身体を取り巻く諸々の存在者から、私の身体の企投に即して、私の企投に関与する面を、私の身体に対して現出せしめる存在者の、私が目指す有り方の一媒体としての側面をいう。私によって対象は、単なる物体として知覚されるのではなくて、私のその都度の有り方にとって意味を有するもの、私のその都度の有り方の内に取り入れられるべき、私の存在にとって有意味的なものとして知覚される。私の身体が知覚する対象は、したがって、私が世界の内に存在していることと関わりのない、つまり主観としての私にとっての客体なのではなくて、私の存在に帰属すべきもの、私がそれを契機として、私のある有り方を確立すべきものであり、それゆえ、私の身体の行動に即して、その目指す方向性において展開されるべき、遠近法的知覚領野において、有意味的な現出態として位置付けられるのにほかならない。すなわち、現われは、世界を構成する諸々の意味連関の地平において、そうした意味連関の一契機として現出する。私の身体が向かう方向性に即して開かれる現象野において現われる現われとしての対象、存在者は、それが私の身体の企投が包摂する領野に属する限りにおいて、ア・プリオリに、世界を構成する意味連関の中に組み込まれているのであり、そうした意味連関の地平において、私の身体の行動の方向性に即して、意味連関の一契機として際立たせられるのである。私の身体の振る舞いが向かい、それによって私がある有り方を、世界の内では確立することを目指す存在者は、それが私の身体的存在のある有り方の契機として目指す限りにおいて、世界の意味連関の地平から際立たせられる。現われは、それが私の身体の知覚領野、あるいは私の身体の行動領域において現われる限りにおいて、ア・プリオリに意味としての現われであり、世界の意味連関の一契機としての意味にほかならない。それゆえに、フレーゲの有名な Sinn と Bedeutung との区別は的を得た表現ではない。フレーゲは、意味としての現われを Sinn

として、その Sinn が指し示す対象そのものを Bedeutung として区別した。例えば「宵の明星」と「明の明星」は、われわれが存在している有意味的世界の意味連関の脈絡の下への現われであるがゆえに Sinn であり、金星はそうした Sinn が指し示す対象そのものとしての Bedeutung である、とする<sup>3)</sup>。しかし、対象は常に、われわれが存在していることに対して現われる意味連関の脈絡に即してのみ現われるのであり、そうした意味としての現われの背後に、現われとしての意味が指示する対象を区別して設定することは背理であるといわざるをえない。

(1-2)

ベルグソンは、私の身体を行動の中心として世界の中心に位置するものとして考え、行動の中心としての私の身体の振る舞いに即して、世界の現われは変貌すると考える。しかし、行動の中心としての私の身体の行動は、恣意的に為されるのではなく、意味体系の総体としての全体的世界において、全体的世界をそれとして維持する諸々の意味体系との交錯において為されるのにはかならない。私の身体の行動様式、私の有り方は、全体的世界を維持する意味体系の中に組み込まれ、意味体系によって指示されることによって規定される。意味体系は、私の身体の振る舞い様式を断えず分節し、指示することによって、己れの存在を維持するのであり、私の身体の有り方は、私の身体が組み込まれている全体的世界の意味体系によって指示されることにより、その様式を得ているのである。例えば、私の身体は私の身体がその空間的位置を占める私の事務所内の諸々の有意味的存在者の相互連関の構造の中において、その一挙手一投足を規定される。私は、私の身体の右側に位置する電話器に手を伸ばし、受話器を取り、ダイヤルを廻すのであるが、その私の身体の振る舞いは、私の身体の右に位置する電話器という有意味的存在者の意味によって指示され、規定されているのにはかならない。また、部屋の電灯を点滅させるスイッチがドアの左側に有る場合、私の身体はそこへと自

---

3) G. Frege: "Über Sinn und Bedeutung" in *Kleine Schriften*, G. Olms, Hildesheim, 1967. S. 143-162.

らを移動させて、部屋の電灯を点滅させる。私の身体の右に位置する電話器は、私の身体に、受話器を取り、ダイヤルを廻すことを暗に指示しているのであり、またドアの左側に行る電灯のスイッチは、それを押すことを、私の身体の振る舞いに対して指示しているのにほかならない。このように、私の日常的な身体の振る舞い様式は、身体が組み込まれており、私の身体の振る舞いと交錯している意味体系によって規定されているのにほかならない。そして、私の認識は、そうした全体的世界を維持する諸々の意味体系による指示に即して為されるのである。すなわち、ある対象を知覚し、認識するということは、その対象の有する意味の指示にしたがって、自らの振る舞いを、その意味へと適合せしめることにほかならない。つまり、ある存在者を認識するということは、その存在者の意味を理解することであり、意味を理解するということは、その意味が指示する、意味連関としての世界のある方向性を目指して、自らの身体を振る舞わせることにほかならない。私が、私の身体の右側にある存在者を、受話器として知覚し、それを世界の意味連関の中から際立たせるということは、受話器が指示し、要求する振る舞いの方向性へと、私の身体を適合せしめうること、つまり受話器を取り、ダイヤルを廻すことにほかならない。

意味連関の地平において現われる意味を認識するということ、その意味を理解するということは、このように、その意味がわれわれの有り方に対して指示する方向へと、自らの身体を振る舞わせることであり、そのことによって、われわれの存在と意味とが交差し、われわれは自らの存在へと意味を取り入れて、ある有る方を確立することになる。諸々の意味は、全体的世界において維持されることによって、意味体系の集合体である全体的世界を維持しているのであるが、そのことは諸々の意味が相互主観化されているということの意味する。すなわち、私と他者にとって、ある意味が同一の意味として現出することにより、私は他者とともに、その意味を同一の意味として共有しているにほかならない。意味の相互主観化とは、私と他者とが、あるいは全体的世界の諸々の意味体系を維持している共同体の人間存在すべてが、

その意味に、同一の行動形態において関与し、同一の有り方を確立することである。すなわち、同一の意味の共有において、私と他者とは、同じ行動形態において、その意味をそれぞれの有り方の内に取り入れることによって、同一の有り方を確立するのである。例えば、われわれは電話器を、相互主観的な行為構造において、それとしてその意味を理解するのであるが、そのことは、私と他者とは、電話器を電話器として理解することによって、受話器を取り、ダイヤルを廻すという、同一の行動形態において、電話器の有する意味へと、おのおのの有り方を適合せしめ、同一の有り方を、すなわち、電話器を通して、遠隔地の他者と会話を為すという、有り方を確立することを意味する。したがって、意味の現われの普遍性とは、相互主観的行為構造において、同一の行動様式を、その意味が指示し、同一の有り方を、その意味を媒介として確立することを意味するのである。諸々の意味は、意味産出態としての全体的世界によって産出されるのであるが、そのことは、意味による指示に、断えず自己の有り方を同化せしめることによって、意味を維持する相互主観的行為構造の内において、産出された意味が、承認され、維持されることによって可能になるのである。つまり、相互主観的な行為構造において、新たな意味が産出されるのであるが、その意味が相互主観的行為構造、つまり全体的世界において維持されることによって、全体的世界を支える一契機となるためには、産出された新たな意味が相互主観的行為構造において維持され続けなければならない。例えば、新しい意味や、新しい表現の仕方は、相互主観的行為構造における言語行為によって産出されるのであるが、それが言語体系ラングの中で定着することによって、言語体系内の他の言語記号間の差異を維持し続けるためには、相互主観的行為構造において、その言葉や表現が断えず言表され続けられなければならない。そのことにより、新しい言葉は、言語体系の内に定着し、差異の体系の一契機となるのである。

## (1-3)

私と他者とは、全体的世界を構成する諸々の意味体系を、おのおのの行為形態の内において共有することによって結び付いている。すなわち、私と他

者とは、身体という物体を異にすることによって、相互に隔てられているのであるが、しかし共通の意味をそれぞれの存在において維持し、振る舞うことの中で、結び付いているのである。つまり、私は同じ全体的世界において共存し、同じ意味体系の維持に参画している他者に、諸々の存在者の有する意味を説明する必要はないのであり、互いがそれぞれの振る舞いにおいて、おのおのの有り方を意味へと適合せしめることによって、存在論的に結び付いているのである。つまり、私と他者とは、同一の相互主観的行為構造の内に組み込まれることにより、同一の意味体系によって、おのおのの振る舞いを指示され続け、かつそのことによって同一の意味体系を維持し続ける中において、相互におのおのの有り方、振る舞いに対する理解を有しているのである。したがって、私は他者のある意味への適合としての振る舞いをすぐさま理解し、他者が何を為そうとしているのか、いかなる有り方を確立しようとしているのかを理解する。そのことにより、私と他者とは、身体的には隔たっているながらも、その存在においては相互に結び付いているのである、と  
いってよい。私と他者の存在は、そのように、相互に意味の共有において結び付いているのであるが、そうした相互連帯によって、存在者の意味と断えず交錯することによって、おのおののその都度の有り方を確立しているがゆえに、意味は存在の相互連帯の中に取り込まれることによって、普遍性を維持しているのである。全体的世界を維持している諸々の意味体系へと、自らの存在を適合せしめることによって、日常的な有り方を確立しているわれわれにとって、われわれの存在が適合している諸々の有意味的存在者の意味は、われわれが相互に、おのおのの有り方についての理解を有している限りにおいて普遍性をもっているのであり、人間存在の全体的世界における、意味体系によって指示され規定された行動様式がある程度の普遍性をもっているのは、人間存在がその有り方を適合して、おのおののその都度の有り方を確立する媒体としての意味が普遍性を有しているがゆえである。つまり、同一の全体的世界に帰属する人間存在にとって、その全体的世界を維持しつつ、われわれによる世界への超越の様式を規定している意味は、私にとって



も他者にとっても同一の企投を指示するのであり、同一の行動様式を要求するのである。したがって、われわれが諸々の現われの中に普遍的意味を理解するのは、私と他者とが、その意味への理解、意味への企投の様式において、相互に存在的に連帯しているがゆえであり、おのおのが同一の意味に対して同じ様式の行動において適合するがゆえである。したがって、意味の普遍性は、世界の意味連関の地平における現われの様式の普遍性であるとともに、相互主観的な有り方の普遍性でもあるのであ。つまり、現われの様式としての意味の普遍性は、それへと関与し、自己の有り方を確立する、相互主観的に連帯している私と他者の有り方の様式の普遍性と交錯することによって可能なのである。すなわち、人間存在の存在と意味との存在的交錯が様式化されることにおいて、普遍性が発現するのである。

(2-1)

以上論述した日常的なわれわれの意味への認識を踏まえて、宗教的な認識という特殊な問題に移ろう。宗教的認識といっても、宗教自体が多種多様にわたるがゆえに、それらを同一の認識様式において論ずることはできない。それゆえに、まずわれわれは原始宗教と高等宗教、あるいは合理化され発達した宗教といったかたちで、宗教を大きく二つに区分するところから始める。こうした宗教についての区分は暫定的なものであって、宗教が発達してゆく段階において、当然、両方のいずれにも属するか、あるいはいずれにも属さない過渡的な段階の宗教も有るであろう。しかし、われわれは宗教の発達史や、宗教の分類を為すのが、ここでの目的ではないので、一応、先に述べた大ざっぱな宗教についての区分をまず前提にし、そこから出発したい。

したがって、論述の順序として、われわれはまず、原始宗教、あるいは未開宗教について述べることから始めたい。原始宗教とは、人類が宗教を所有した、きわめて初期の段階に現われた宗教、あるいは今まだ現存する、未開人が所有している宗教を意味する。そうした宗教に基づく世界観は、アニミズム的世界観であり、世界のいたる所に、知覚においては捉えることのできない精霊 (Der Geist, l'esprit) が存在しているといった世界観である。

精霊について、マックス・ウェーバーは次のように定義している。

「カリスマ的資質をもった自然物、人工物、動物、人間などの振る舞いの『背後に』隠れ、それらの振る舞いを何らかの仕方規定している存在者の表象、すなわち精霊信仰 (der Geistglaube)。『精霊』とは、さしあたり魂でも、悪魔 (Dämon) でも、神でもなく、それは物質的であるが、しかも眼に見えないもの、非人格的ではあるが、しかし一種の意欲を備えているように、さだかには考えられていないものである。それは、まず具体的な存在にその特殊な影響力を貸し与え、それに乗り移り、やがてそれから、——つまり、無用になった道具や、カリスマを喪失した呪術師から——なんらかの仕方再び抜け出して、消え失せるかあるいは別の人や物に乗り移ることができる。」<sup>4)</sup>

すなわち、古代人や未開人は、あらゆるものには精霊が宿り、それがあらゆるものをそう有らしめているのであると考えているのである。

「靈魂は、ある具体的な物や事物のもとに、あるいはそれらの内部に、多かれ少なかれ、持続的かつ独占的に『住み込む (hausen)』ことができる。あるいは逆にいえば、それらの靈魂は、ある特定の事物や物、あるいはそういった類いのものを何らかの仕方『所持し (haben)』、したがってそれらの事物の振る舞いや活動を決定的に左右することができる。」<sup>5)</sup>

古代人や未開人の認識様式は、われわれの認識様式と異なることはないだろう。彼らもわれわれと同様に、ある全体的世界に帰属し、その全体的世界を維持する意味体系によって指示されつつ、意味へと彼らの存在を適合せしめることなかで、世界の意味連関の地平における現われを意味として認識する。彼らが有意味的存在者の背後に、知覚によっては捉えることのできな精霊の存在を想定するのは何ゆえか、いかなる認識形態に基づくのであ

---

4) M. Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft*, I Halbband, J. C. B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956. S. 246.

邦訳『宗教社会学』武藤一雄、藪田宗人、藪田担訳、創文社、昭和63年、6ページ。

5) *Ibid.* 邦訳同書, p. 7.

うか。マックス・ウェーバーの精霊についての定義によるならば、精霊とは物質的であるが眼に見えないもので、非人称的であるが、ある種の意欲を持っているものであり、具体的な存在者に乗り移って、それに影響を与えるものである。そして、諸々の存在者の振る舞いや活動を左右する。すなわち、精霊は事物存在の人間にとっての有用性、すなわち人間存在が自己の有り方を適合する事物存在の側面を支配する。事物存在を知覚し、自己の存在を適合しようとする人間にとって、有意味的たらしめるのが彼らにとって精霊である。ベルグソンの精霊についての規定によるならば、「精霊は、例えば、泉や河や水源に住む渚とした本体である。精霊はそれぞれの顕現する場所に結び付けられている。既にこのことによって、精霊は多神教の固有な意味での神性 (divinité) から区別される。後者は分割されることなしに、様々な異なった場所に分有され、同一の種類に属する総てのものを支配することができる。それは名前をもち、自己独特の姿や、十分に明らかな人格も所有するだろう。それに反して、森や泉の幾千もの精霊は、同一原型の写しであり、たかだか、ホラチウスと共に *Nos numerus sumus* と言い得るだろう。……元来は、泉の精霊は人間に恩恵を施すものとしての泉そのものにほかならなかったに違いない。もっと正確に言えば、そのもつ恒久的な側面からみられたこの恩恵的作用が精霊だった。」<sup>6)</sup>

すなわち彼らにとって精霊とは、存在者の意味であり、人間存在が存在者に自己の有り方を適合せしめて、ある有り方を確立する、事物存在の側面、人間存在のある有り方を構成する契機にほかならない。つまり、ベルグソンの精霊についての規定によると、「人間に恩恵を施すものとしての泉そのもの」である。すなわち、人間存在が泉という存在者に自己の有り方を適合せしめるのは、断えず人間に対して水を供給するという泉の側面に対してであり、したがって、人間は泉の知覚において、水を与えるものという意味を認

6) H. Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion*, presses Universitaires de Paris. Paris, 1969, p. 188 f.

邦訳『道徳と宗教の二源泉』平山高次訳, 岩波文庫, 1979年, 218-219ページ。

識するのである。古代人や未開人は、そうした存在者の知覚において読み取る存在者の意味を二重化し、一方を事物存在の有り方として、つまり人間存在が存在者を知覚する際に、人間存在のある有り方の契機となる、存在者の存在側面として認識し、もう一つを、そうした存在者をそう有らしめることによって、人間にある恩恵を断えず与え続けることを可能にする実体として想定する。すなわち、一方の意味は、われわれが存在者において知覚するものとしてのそれであり、それは、われわれが事物存在の有り方へと自らの存在を適合する企投の中で知覚しうるものにほかならない。しかし、もう一方の実体化され、事物存在の意味を意味たらしめるところの精霊としての意味は、知覚されえないものとしてのそれである。つまり、精霊とは、古代人や未開人による、実体化された意味にほかならないのである。精霊が非人格的であるのは、それが意味の実体化されたものであるがゆえである。実体化された意味は、もともとは人間存在が存在することに対して開示され、現われとして自らを示すものであったものが、人間が存在者から分離し、それ自身独立して存在し、かつ何らかの意欲をもったものとして、存在者の背後に有り、諸々の存在者の、人間存在に対して現われとして自らを示し、かつ人間存在の企投へと適合する意味を可能ならしめるもの、つまり、その存在者の人間にとっての有用性、人間が存在することにとっての有意味性を可能ならしめるもの、とみなされる。したがって、彼らは諸々の存在者の、人間存在に対して自らを示す意味を、実体的意味としての精霊へと還元してしまうのではなくて、人間が自己の有り方に対して、ア・プリオリに自らを示す意味の根拠として実体的意味としての精霊を想定するのである。彼らの認識様式としての、そうした意味の二重化は、いかにして生ずるのか、あるいはいかなる世界への構えにおいて生ずるのであろうか。カッシーラーは次のように述べている。

「そうであるならば、ここでもまた、精神的世界の間の区別と対立が根ざしているのは、因果性の概念そのものではなくて、因果的説明の特殊な形式だ、ということになる。純粹な認識的意識と神話的意識とでは、『解明

『Erklärung』の支点をまったく異なった所に置いている如きである。前者は時間、空間内の個々の出来事を、普遍的法則の一特殊例として把握できればそれで満足し、個別化そのもの、ここと今そのものについては、それ以上『何処か』を問おうとしない。それに対して、後者は『何処か』という問いを、この特殊なもの、個別的で一回限りのものに対して向ける。それは個々の意志の働きを仮定し想定することによって、個々の出来事を『解明』する。我々の因果法則の概念は、それがいかに特殊なものを把握し規定することに向けられても、そしてこの意図を満たすために、それがいかに分化され、相互に補足しあうとしても、それでも常に幾分かは、この特殊なものに未決定性の領野を残しておく。何故ならば、概念である以上、それは直観的-具体的な現存在（das anschaulich-konkrete Dasein）や出来事をことごとく汲み尽くすことは出来ないし、普遍的事例の『変様』をすべて汲み尽くすことは出来ないからである。』<sup>7)</sup>

すなわち、カッシーラーは、神話的思考は科学的思考のごとく、普遍的法則をまず設定して、そこから個別的な事象をそれに適用せしめることによって説明することをせず、個別的出来事を個別的出来事として、その個別的な生起において捉えるのであり、そこに科学的思考と神話的思考との違いが有るとする。すなわち、古代人や未開人は、現代人のごとく、普遍的な法則から出発して、それによって世界を認識し、解釈することをせず、個別的な事象、出来事にこだわるのである。つまり、個別の特異的な事象を、普遍的法則に適ったもの、あるいはそれから逸脱した偶然的なものとして捉えるのではなく、いい換えれば、普遍性へと還元するか、普遍性に適合しないものとして排除するのではなく、その個別性において意味を求めるのである。その発達した形態が、カッシーラーのいう神話的な形態として、神々の意志に

7) E. Cassirer : *Philosophie der symbolischen Formen Zweiter Teil, Das mystische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. S. 63.

邦訳『シンボル形式の哲学二、第二巻神話的思考』木田元訳、岩波書店、1991年、107～108ページ。

基づく合目的なものであるというかたちでの説明になるのであるが、その前段階の形態として、個々の事物に精霊が宿っており、それが個々の存在者をそう有らしめ、あるいは諸々の生起を為さしめるのである、といった原始宗教的なパラダイムになるのである。彼らは、精霊が事物に宿ることによって、事物が有意味的であり、人間存在の有り方の構成契機となると考えるのであり、したがって、意味論からするならば、精霊一元論でもよかったのであるが、しかし、人間存在に対して己れを現わしめるものとしての意味は、いわば人間が存在することにとってのア・プリオリな、人間の存在構造の契機であるがゆえに、知覚において捉えられうる意味を排除することはできなかったのである。すなわち、壺を見たり泉を見たりすることによって、そこに精霊が宿っているがゆえに、人間存在にとって有意味的であると考えたとしても、彼らが世界の内に存在することにおいて構成される世界の意味連関を否定することは、そうした世界の意味連関が、彼らが存在していることにとっての、ア・プリオリな契機であるがゆえに、できなかった。それゆえに彼らは、彼らが存在していることにとって現われる意味と、その背後にあるであろう、知覚しえない実体としての意味、つまり精霊といったかたちで、意味を二重化したのである。

(2-2)

こうした精霊信仰の特殊な形態として、トーテミズムが有る。マックス・ウェーバーはトーテミズムについて次のように述べている。

「トーテミズム (Totemismus), すなわち、ある対象、それはたいてい自然物であり、その最も純粋な形においては動物であるが、それと特定の間人集団の間に成立する特殊な関係であって、その人間集団にとって、それは兄弟的交わり (der Verbrüderung) の象徴とみなされている。このことはおそらく、動物を食べることによって、彼等が共にその動物に宿る『精霊』に憑かれたものとなるということの象徴であろう。」<sup>8)</sup>

---

8) M. Weber: *op. cit.* S. 265.  
邦訳前掲書, 54ページ。

トーテミズムとは、人間集団の統制のために、神話や儀礼を通して象徴的に設定された人間と特定の自然物との間の関係の体系であるが、それは既に述べた精霊信仰、すなわち存在者の意味の二重化による意味の実体化と無関係ではない。古代人や未開人は、ある特定の自然物に宿るとされている実体化された意味、すなわち精霊を、他の諸々の精霊と区別して、特殊なものと考え、その精霊との、全体的世界に属する個々の構成員との間の関係に基づき、ある宗教的意味体系を構築することによって、全体的世界を維持し、強化させようとする。彼らが全体的世界を維持している意味体系は、特定の自然物の精霊と、個々の全体的世界の構成員との間の結び付きに基づく、儀式化された体系であるが、それが彼らを、彼らが帰属している全体的世界への帰属性を強化している。トーテミズムとは、同一の実体的意味、すなわち精霊を、同一の全体的世界に帰属している構成員が共有している、という意味である。つまり、おのおのの魂の中に、同じ精霊が宿っていると意識することによる同族意識である。それはいわば、古代人や未開人による、彼らが他の諸々の実体的意味とは区別された特殊な実体的意味——ある場合にはそれがネズミの精霊であったり、カンガルーのそれであったりするが、——との合一である、といえる。事物的存在者の意味や、言語的意味に関して、彼らもわれわれと同様に、己れの存在をそれらへと適合せしめることによって、己れの有り方を確立したり、あるいは言語的行為を為すのであるが、彼らとその存在を信ずる実体的意味としての精霊への彼等の関与は、いわば、彼らが属する全体的世界によって産出され、彼らがおのおのの有り方をそこへと日常的に帰属せしめることによって、その意味体系を支える有り方において維持される、共同幻想的な世界観の中で為されるといってよい。つまり、実体的意味としての精霊の存在への信仰は、全体的世界によって産出された世界観、あるいは世界を認識する枠組みに基づいて為される。彼等は、われわれが物理的な因果関係の法則の下に、諸々の物体の移動現象を見るごとく、彼らの属する全体的世界において産出された認識の様式に基づいて、彼らの周囲に存在し、彼らがそれらへと彼等の有り方を適合して、日常的な有り方

を確立する事物存在の存在様式を認識するのであり、それは同一全体的世界に帰属する人間存在に共通に与えられた、認識の様式であり、いわば共同幻想にほかならない。そうした共同幻想的な存在観、世界観に基づいて、彼らは、彼らが属する全体的世界が産出した特定の動植物の精霊が、彼ら自身の魂の内にも宿っていると信ずるのである。すなわち、彼らが意識している、特定の動植物の精霊との一体感は、彼らが、彼らの属する全体的世界を与えている諸々の意味体系へと適合するという有り方の中で、世界の意味連関の地平において、彼らが相互主観的な認識様式を通して際立たせる、彼らの意味体系への適合の仕方にはほかならない。つまり、トータル的な特定の動植物との一体感は、言い換えるならば、彼等が帰属する全体的世界への帰属感の裏返しであり、相互主観的行為構造の内への、彼らの有り方の帰属感にはほかならない。われわれが、われわれの日常的な有り方を何らかのかたちで支えている諸々電気製品、あるいはコンピューター、ワードプロセッサ等の背後に、それらを有らしめるものとして、精霊といったものを考えず、機械的メカニズムの機能を考え、そうした諸々の存在者の有する意味へと自己の有り方を適合せしめるのも、われわれが、われわれが属している全体的世界へと帰属し、それによって産出されたパラダイムに基づいて、そうした存在者を認識しているがゆえである。すなわち、トーテミズムとは、意味の二重化によって、存在者から分離せしめられた実体としての意味の中の特定のものととの一体感、合一感であるが、それは、古代人や未開人が帰属する全体的世界の諸々の意味体系への適合に基づいて、彼らが獲得した相互主観的認識様式に基づく世界観に依拠し、存在論的には、全体的世界を支える諸々の意味体系への適合の様式から立ち現われてくる帰属感情であるといえる。既に述べたごとく、われわれは意味を共有し、相互主観的に諸々の意味をおのおの有り方の内に取り入れることの中で、存在的につながっているのであり、相互主観的な有り方を確立している。古代人や未開人においても、そうした意味共有による存在的連帯性を確立しているのであるが、そうしたことに基づいて、実体としての意味の共有による、ある共同体、ある部族への強力な



帰属感を獲得しているのである。共通の意味体系の共有による、存在的連帯感、同一の全体的世界への帰属意識は、それほど強いものではなく、既に述べたごとく、そのことによって相互的な存在理解が成立するだけである。しかし、全体的世界によって産出された特定の動植物の精霊の共有という、共同幻想に基づく連帯感、異質な動植物の精霊を共有する、他の部族との差異性についての意識を伴うがゆえに、彼らが属する全体的世界への帰属感、より深いものになる。

(2-3)

精霊とは区別されるものとしての人間の霊魂 (die Seele, l'âme) を、未開人は考える。人間が人間として存在しうるのは、人間の肉体の中に霊魂が宿っているからであり、死ぬことによって、霊魂は人間の肉体から離脱すると、彼らは考える。こうした人間の霊魂は、精霊とは区別されはするが、しかしその作用は精霊とはさほど違わない。こうした、人間存在の背後に知覚しえないものとしての霊魂が宿っており、それが人間をして人間たらしめているのである、といった考えは、先に述べた意味の二重化による、意味の実体化によって説明することができる。われわれは既に、他者存在を、諸々の意味への企投によって、意味をその周囲に配列する、意味の中心として規定した<sup>9)</sup>。すなわち、他者存在は、私にとって、私の存在領域での、他の諸々の意味と同じ様態における現われではなく、諸々の現われとしての意味を、自己を中心として配列する意味の中心として、出現する。つまり、他者存在は、私が私の存在を軸にして諸々の意味を組織化し、それらへの私の有り方の適合によって、私の有り方を確立するごとく、他者の存在を中心にして、意味を配列する、私の知覚領野における、もう一つの意味の中心として、私に対して現われる。そして、私は、他者によって私に向けられた他者のまなざしから、他者が私の周囲に配列されている諸々の存在者のあるものの意味へと己れの有り方を適合せしめることによって確立した私の存在についての理解をもっている、と理解する。また、私は、他者が、他者の周囲に配列さ

---

9) 拙稿「世界と意味体系」徳山大学論叢 第30号参照。

れた諸々の意味体系のあるものへと彼の有り方を適合した、他者の存在を理解し、また他者は他者の有り方が、私によって理解されたということ了他者が理解したであろうことを私は理解する。そのように、私と他者とは、意味の共有によって、相互にその有り方を理解し合うことによって、互いに存在的に連帯しているのである。そうした意味共有に基づく、あるいは同一言語体系の共有に基づく相互理解による存在的連帯は、当然未開人にもあるのであるが、未開人や古代人による他者認識は事物存在の意味の理解の場合と同様に、意味連関の地平において出現し、意味連関を組織し直す他者存在の意味を、身体として現われ、諸々の企投を為す、知覚されうる、諸々の意味の中心としての意味と、そうした他者存在を意味の中心として有らしめる、実体としての意味、すなわち靈魂へと二重化する。しかし、動植物と事物存在との間には、人間相互間におけるごとく相互理解は成立しないがゆえに、彼らは人間の実体化された意味を、精霊と区別して靈魂とする。動物も何らかのかたちで彼らの意味へと本能的に適合することによって、彼らの有り方を確立しているのであるが、しかし動物と人間とが共有する意味は、人間相互間に比べるときわめて少ないがゆえに、動物と人間との間には相互理解は成立し難い。つまり、動物にとって、人間相互間において共通の意味として、その有り方において維持されている諸々の意味が、人間にとってそうであるのと同じものとして現われてはいないがゆえに、つまり動物は、その種に限定された固有の意味を、その存在の内に保持しており、それが人間にとっての意味と同じではないがゆえに、動物と人間との間には、相互理解は成立しえない。例えば、牛にとって食物としての意味を有する草は、人間にとっては単なる雑草としての意味しか有さないがゆえに、牛と人間との間の相互理解は成立し難い。したがって、古代人や未開人は、共通の意味を共有することによって、相互にその有り方を理解し合うことのできる人間と、意味を共有しえないがゆえに、相互理解が成立しえない動植物や事物存在とを区別し、人間存在の実体化された意味を、精霊と区別して靈魂としたのである。しかし、初期のアニミズム的段階において、古代人は靈魂を、後に身体的な

ものから俊別される精神的なもの、自我のごときものとは考えず、身体的要素を多分にもったもの、いわば身体の写しのごときものと考えた。カッシーラーは次のように述べている。

「他方、靈魂は像であり影であるが故に、何ら固有の自立的特徴はもたず、むしろそれが存在していることと所有していることのすべてを、もとの身体の物質的諸規定から借りているのである。身体が存在を越えて靈魂に帰属している生命の形式も、まずはその感覺的・地上的存在様式の単なる延長にすぎない。靈魂はその全存在、その衝動、その欲求と共に、この物質的世界に向けられ、そこに結び付けられている。」<sup>10)</sup>

靈魂という概念は、後に身体的なものと同様に区別される精神的なものへと発展してゆくのであるが、初期の段階においては、カッシーラーが述べるように、感性的に知覚されうる身体の内なる模像のごときものであったのである。すなわち、古代人が、他者の身体を知覚し、他者の身体を動かすもの、それに生氣を与えるものとして、身体に内在的な、実体化された意味としての靈魂を考える場合に、後の時代の哲学者たちが、靈魂を物質的・身体的なものから区別して与えた非延長性、不可分割性、遍在性等の諸性質を靈魂に付与するまでに、靈魂の概念は発達しておらず、素朴に、身体的、物質的なものの模像として考えたのである。なぜならば、彼らにとって知覚されうるもの、直接的に体験されうるものは自己の身体であり、また他者の身体であったのであり、したがって、彼らが人間存在を諸々の意味の中心としての意味として、意味連関の地平において捉える場合に、彼らにとって、意味の中心としての他者の現われは、他者の身体であり、したがって、そうした諸々の意味の中心として、意味体系を組織し、自己の存在が包摂する領域を超越した、他者の存在の力を、彼らは知覚されうる身体の内なる模像としての靈魂と考えたのである。それは身体ではないが、しかし身体の性質の幾分かを担った、身体とは別の、そして身体を身体たらしめるもの、つまり身体を、意味連関

---

10) E. Cassirer: *op. cit.* S. 192.  
邦訳、304ページ。

を収斂させる存在の力たらしめるものなのである。そうした靈魂が、彼らにとって宗教的意味を獲得するのは、死後の靈魂の有り方である。生きている人間の靈魂は、何ら宗教的な意味をもたないのであるが、死によって靈魂が肉体から離脱するときに、古代人や未開人たちは、そうした、肉体から離脱した靈魂を怖れる。

「物體的な屍体に対する直接的物理的不安 (die unmittelbar physische Angst) は、——動物もまたそれを抱く如く——しばしば埋葬形式を規定するものであったが (屈葬, 火葬), こうした不安と平行してまず現われた表象は、死者の靈魂によって平安に生きてゆくためには、人はそれを無害なものにしなければならない。つまりそれを遠方に、または墓地の中に追いやって、そこで過ごしやすくしてやったり、あるいはそれが生存者の所有物に対して抱く嫉みを取り除いたり、結局は、その幸福を保証しなければならない、ということであった。様々の変化を示している死者呪術の諸様式の中でも、経済的に重要な結果をもたらしたのは、死者の個人的所有物はすべて死者と共に墓地に埋めなければならないという表象であった。」<sup>11)</sup>

(2-4)

現代人のわれわれのごとく、古代人や未開人も、死者に対する怖れを抱いていたのである。何故、彼らは死者を怖れたのであろうか。生きている人間存在に関しては、われわれはその有り方を知覚しうるし、彼が世界に対して為す諸々の企投の力も限界も知っており、なによりもまず、全体的世界における諸々の意味体系についての共通の理解の下に、それらを共有することによって、共存し、かつそのことに基づいて相互にその有り方についての理解を有していた。すなわち、私と同様に他者も意味の中心として、私とともに諸々の意味を共有することによって、私の存在との相互共存的な有り方を形成することによって、相互にその世界における有り方についての理解を有していた。ところが、他者の死は、諸々の意味体系の中心の喪失を意味するが

11) M. Weber: *op. cit.* S. 248.  
邦訳前掲書10~11ページ。

ゆえに、他者を中心として形成された意味の秩序は、他者の死によってその中心を失うがゆえに崩壊し、その帰属先を失う。古代人や未開人は、他者の死によって、その存在が永遠に失われるとは考えない。つまり、カッシーラーの用語を借りるならば、「死は決して存在の無化 (eine Vernichtung des Daseins) ではなく、むしろ別の存在形式 (eine andere Daseinsform) への移行にすぎない」<sup>12)</sup>のである。すなわち、彼らにとって、人間が死ぬことは、人間の身体を実存的主体として意味の中心たらしめていた靈魂の身体からの離脱を意味するわけであり、したがって、身体を離れた靈魂というかたちで、死者は世界の内に存在するのである。しかし、死者の靈魂は、生者には認識することはできないがゆえに、彼らにとって、死者の靈魂との間に意味の共有による相互理解は成立しえない。死者の靈魂は、生者である彼らの有り方を理解することはできるが、しかし生者は死者が何故に居るのか、どのような有り方をしているのか、を知ることはできないがゆえに、死者の方が生者よりも優位に立つことになる。死後、人間の靈魂がどのようなかたちで存続するか、については、その土地土地の土俗信仰によって様々に異なる。例えば、古代エジプトでは、死後靈魂が存続するためには、その物質的基体である屍体の存続を必要とし、そうした考えが、屍体を永遠に保存するために屍体をミイラにするという技術を生ぜしめた<sup>13)</sup>。また、ペルシャにおいては、靈魂は身体から離脱した後も、三日間は屍体のそばに留まっており、そして四日目には裁きの場である、地獄の上にかかるチンワトの橋に赴き、裁きを受ける<sup>14)</sup>。このように、死者の靈魂の有り方についての考えは多種多様であり、一つの考えに統一することはできない。しかし、それらすべてに共通することは、人間存在は死の門を通り抜けることによって、それまでそ

---

12) E. Cassirer : *op. cit.* S. 191.

邦訳前掲書303ページ。

13) *Ibid.* S. 199.

邦訳同書311ページ。

14) *Ibid.* S. 200.

邦訳同書313ページ。

の人間が有していた有り方を何らかのかたちで放棄し、彼が生きていたときとは異なった存在の形式を得るということである。したがって、生きている人間存在と死者の靈魂の存在形式は異なるがゆえに、両者は共通の意味をその存在において共有することはできず、したがっておのものの有り方についての相互理解も成立しえない。なぜならば、二重化された他者存在の意味のうち、知覚されうる身体的意味は、その意味を喪失し、知覚されえない実体化された意味としての靈魂のみが残るがゆえに。そして死者の靈魂が、屍体の存続にその存続が依存しようと、あるいは、かつて住み慣れた場所に死後も何らかのかたちで存在しようとも、また夢や幻の中で生者に姿を現わそうとも、死者は生者が世界の内において、諸々の意味へと諸々の企投を為すことによって、世界の内にその存在の場を確保するのを見、それに対して嫉みと怒りを抱いているのに反して、生者は死者の靈魂が何を考え、何処にいるのかを知ることができない、という意味において死者の靈魂が優位に立つ。確かに、既に述べたごとく、人間存在は死の門を通ることによって、世界において諸々の意味の中心として、自己の有り方に諸々の有意味的存在者の意味を帰属せしめ、自己の有り方を確立することはもはやできず、死によって、彼は、彼の存在に帰属していた諸々の意味体系から離脱しなければならぬ、という意味においては、生者が優位に立つ。しかし、生存中に彼の存在に帰属していた諸々の意味体系から離脱し、意味の中心としての有り方を喪失するがゆえに、生者との間の存在関係を失い、生者との共存の絆は切れる。それゆえに、逆に生者は死者の靈魂との相互理解としての有り方を喪失し、死者によって一方的にまなざしを向けられると意識する。すなわち、サルトルが『存在と無』の中で述べたごとき、他者のまなざしの下に、自らの有り方を対象化する、つまり相互理解ではなく、ただ一方的にまなざされることによって、自己をそのまなざしにとって対象へと凝固化させるといった事態が生ずる<sup>15)</sup>。死者の靈魂の生者に対する、そうした存在的優位から、死者の靈魂への怖れが生じ、死者が生者に災いを呼び起こさないように、屍体

15) 拙稿「世界と意味体系 Ⅲ」徳山大学論叢30号参照。

を、その全体的世界によって産出された形式に基づいて埋葬したり、様々な供儀を行って死者の靈魂を鎮め、死者の靈魂が居心地の良いように取り計らうといった儀式に結実した、宗教的意味が出現するのである。原始宗教における宗教的意味は、精霊信仰や死者の鎮魂において現われる。宗教的意味は、後に述べるように、人間存在の根本的有り方に関わるのであるが、それは具体的には人間存在が、自らの存在が根を下ろしている世界において、自己の存在の生誕から死に至る全体性への配慮から生ずるものである。原始宗教においては、それは知覚され得ない精霊や死者の靈魂を鎮めることにより、人間存在が、自己の全体的な存在において、平安を乱されずに、その存在を全うできるために、相互主観的な有り方の中で産出されたものである。

(2-5)

そして、古代人や未開人の宗教的意味への関与の感情形式は怖れである。ルドルフ・オットーは次のように述べている。

「この宗教的畏怖の前段階は、その隠れた下枝ともいうべき『妖怪の恐怖』を伴う『悪霊の恐怖 (die "dämonische" scheu (=panischer Schrecken))』である。そして『薄気味の悪い (unheimliche (=uncanny))』という感情において、その最初の活躍がある。この『怖れ』と、原始人の心情に初めて現われた感じから、あらゆる宗教史の発展がはじまったのである。この感じの中に『悪霊』も『神々』も根を持ち、またその他の『神話的解釈』も『空想』も、この感じの具体化したものである。そしてこの感じを、質的に特有な、他から導き出し得ない、全宗教史経過の最初からの根本的要素、根本的衝動として承認することなしに、宗教の起源に関するアニミズム的、呪術的、ならびに民族心理学的説明は、出発点から邪道にあり、また本来の問題をそらすことになる。」<sup>16)</sup>

オットーは、宗教的な感情の起源は怖れであるとする。それは、古代人や

---

16) R. Otto : *Das Heilige*, Verlag Friedrich Andreas Perthes A-G, Gothal Stuttgart, 1925. S. 14 f.

邦訳『聖なるもの』, 山谷省吾訳, 岩波文庫, 昭和44年, 27ページ。

未開人にとって、知覚しえないものであり、しかも彼らの存在をおびやかす可能性のある死者の靈魂や精霊に対する怖れである。知覚することができなく、しかも、そうした知覚しえないものが、彼らの存在をおびやかす可能性があるがゆえに、彼らはそうしたものに怖れを感じるのである。それでは、人間存在が未知なるもの、自己の存在に対して現われる世界を超えたものに対して怖れを抱くのは何故であろうか。怖れとは、自己の存在をおびやかす未知なるものに対して抱く感情であるとともに、自己の存在についての感情でもある。人間存在は、その存在の基本構造として自由である。すなわち、人間存在は、人間存在に対して現出する諸々の意味体系へと、自己の有り方を適合せしめることによって、自己のその都度の有り方を確立する自由を、その存在の基本的な構造として有しているのである。つまり、私は、私が居るここという限定された場所に対して現われる、諸々の有意味的存在者の意味のあるものを、私がある有り方を確立するための媒体として選び、その有意味的存在者の意味を選ぶことによって、他の意味を私の存在領域から排除する。そのことは、私が諸々の有意味的存在者によって、私の有り方を確立しうる私の存在可能性、それは私が居るここという空間上の限定された場所と、時間的に限定された今という時間によって制限された存在可能性であるが、その私の諸々の存在可能性の中からある可能性を選ぶことである。すなわち、私の存在領域である世界に現出する諸々の意味のあるものを選ぶことと、私の諸々の存在可能性の中のある可能性を選ぶことは、等根源的であり、表と裏のごときものにほかならない。私は、私の存在構造の一契機である私の時間性を行使することによって、すなわち、私の今・ここを乗り越えることによって、意味への企投を為すのであり、そのことにより、今を後ろへと押しやり、私は未来へと自己の存在を切り開くのである。つまり、未来としての私の有り方を、私の存在へと到来せしめることによって、私は世界の内において、ある有り方を確立するのにほかならない。すなわち、私の存在は、今を過去へと押しやり、それを私の存在の痕跡とすることによって、未来を到来せしめる限りにおいて、自由である、あるいは自由によって



侵食されているのである。つまり、私の存在は、私の存在の構成契機である時間性の中において、未決定性を有しており、世界の中でいかなる支えももたない宙ぶらりんの存在として、諸々の意味連関を、私の存在へと現出せしめるのにほかならない。存在論的に言えば、そうした人間存在の自由、未決定性から立ち現われる感情が、怖れにほかならない。もし私の存在が何ら時間性の契機を持たず、機械のごとく隅々まで規定されているならば、私は私の存在について怖れを抱くことはないだろう。人間存在の存在が未決定性を有しているがゆえに、つまり自由であるがゆえに、人間存在は世界の諸々の意味体系に対して、未決定であり、したがって、その未決定性を、人間存在が存在する能力、つまり諸々の意味へと企投して自己の有り方を確立する存在の力を超えた何かによって支配される可能性を、その存在の内に有しているのにほかならない。古代人や未開人が、精霊や死者の靈魂に対して抱く怖れという感情形式は、したがって、人間存在の存在の未決定性から立ち現われるものにほかならない。オットーのいう、「薄気味悪い」感じは、知覚しえないもの、感性において捉えることのできないもの、つまり実体化された意味としての死者の靈魂や精霊は、それが知覚されえないがゆえに、すなわち、人間存在の存在領域へと立ち現われる諸々の意味体系とは趣を異にしており、それらへと自己の有り方を適合せしめることができないもの、つまり人間存在の存在領域の外側に有るものであるがゆえに、古代人や未開人は、それらが、世界の内でも未決定なものとして有る己れの存在を、彼らの存在領域の外から支配し、彼らの幸不幸を規定する可能性をもつがゆえに、怖れるのである。人間存在の存在領域の外に有るとされる、実体化された意味としての死者の靈魂や精霊は、それらが人間存在の存在領域の外に有るがゆえに、彼らの意味への企投による自由を行使して、それらに彼らの存在を適合せしめえない、いい換えるならば、意味の共有による共存、相互理解を為しえない。そうした、人間存在の存在領域を超えたところに有るとされる、死者の靈魂や精霊によって、自己の存在が脅かされるのを、彼らは怖れるのである。すなわち、ここで人間存在の存在の未決定性と、人間存在の存在領域

を超えた、知覚しえない実体的意味という、二つの契機が問題となる。古代人や未開人が、彼らの存在を脅かされる可能性を怖れるのは、彼らの存在が未決定的であるがゆえである。もし、人間存在の存在の全体性が既に何かによって決定されており、そして彼が己れの存在の決定された内容、つまり運命を知っているならば、彼は己れの存在に対して怖れを抱くことはないであろう。人間存在が己れの存在に対して怖れを抱くのは、彼の存在が未決定的であるがゆえに、すなわち彼の存在が自由であるがゆえに、である。そして、何について己れの存在に対して怖れを抱くのか、つまり己れの未決定的存在を脅かすものが何であるのか、ということに関しては、知覚しえないものの、彼が世界の内に有ることにおいて、世界を構成する意味を共有しえないもの、すなわち相互理解が成立しえないものについて、怖れを抱くのである。人間存在が知覚することができ、そして己れの有り方をそれに適合する有意味的存在者の意味や、そうした諸々の意味を共有することによって、相互にその有り方を理解しえる他者に対して、人間存在は怖れを抱くことはない。なぜならば、彼は、それらに対して、己れの存在の時間性を行使して、それらを媒介にして己れの存在を到来せしめることができるのであり、己れが居る今、ここにおいて切り開かれ、己れの存在の展望の中で、それらを介して確立しうる己れの有り方が透明性を帯びてくる。つまり、彼にとって、それらへと超越する己れの存在の内、それらを己れの存在の内へと取り入れて、己れの有り方を到来せしめる展望が開かれているのである。しかし、彼の存在と意味を共有しえないもの、知覚されえないもの、つまり彼の存在領域の外に有るものに対して、彼は、彼の存在の時間性において、それらを介して確立しうる己れの有り方が不透明なのである。すなわち、彼はそうした知覚しえないものへと己れの存在を超越せしめて、己れの有り方を到来せしめることはできない。なぜならば、それらは彼の存在の時間的な展望の内に入ってこないがゆえに、彼は己れの存在をそれらへと超越せしめて、己れの有り方を到来せしめるすべを知らないからである。それゆえに、彼は、彼の存在の未決定性において、つまり彼の存在の自由において、彼の存

在の領域の外に有るもの、知覚しえないものに対して、彼は彼の存在の時間性の中で、己れの現在の有り方を超越して、自己を到来せしめる、自己の存在が閉塞されているのであり、それらへと己れの時間的超越の中で、存在的に関与する道は閉ざされているのである。したがって、彼は、彼の存在の未決定性において、彼の存在の未決定性を、彼の存在の時間性を行使する中においてではなく、つまり意味への超越においてではなく、いい換えるならば、彼の存在の時間的展望の不透明性において、それらによって支配され、災いをもたらされることを怖れるのである。オットーのいう「薄気味悪い」ものとは、そのように、人間存在の存在領域の外に有り、彼の時間的超越によって切り開かれる彼の存在の時間的展望にとって不透明なものが、彼の存在の未決定性の領域を支配しうる、そのような存在者を意味するのである。

(2-6)

人間存在は、そうした彼の存在領域の外に有る、知覚しえないものへの企投として、呪術を行う。そのことに関して、マックス・ウェーバーは次のように述べている。

「こうしてひとたび靈魂、デーモン、神々の国が生まれるや、それは呪術的技法の意味のうえにも逆に作用を及ぼす。この国は日常的感覺では捉えられず、普段はただ象徴 (symbol) や意義 (Bedeutung) を媒介にしてのみ到達しうる背後世界的現存在 (hinterweltlich Dasein) — したがって影の如く、また断えず変わることなく非現実的に現われる如き現存在 — をもつ。現実の事物や現象の背後に、さらにそれとは別の本来的靈的性質がひそんでいて、現実の事物や現象はその徴候か象徴でしかないならば、人はこの徴候か象徴にではなく、それらの中に表現されている力に影響を及ぼす試みをしなければならない。それは精霊や靈魂に語りかけ、何かを『意味する (bedeuten)』手段、つまり象徴を通じてなさなければならない。」<sup>17)</sup>

人間存在の時間性を介した企投が切り開く領野、すなわち現象学的領野に

---

17) M. Weber : *op. cit.* S. 248.

邦訳前掲書、11ページ。

においては現出しない、そうした精霊や死者の霊魂へと関与し、それらの怒りや嫉みを鎮めるためには、われわれが日常的に関与する、現象学的領野に現われる意味へと関与するような様式においてではなく、古代人や未開人にとってはむしろ日常的である呪術的方法によって為される。呪術的方法により、彼らは、彼らの存在にとって開かれる領野の外に有るとされる精霊や霊魂に働きかけることができると考える。呪術師の存在が、直接関与するもの、すなわち彼の存在が適合するのは呪具であり呪文なのであるが、それらの有する意味は、文明人や現代人が日常接する身体的意味や言語の意味とは趣を異にする。すなわち、われわれにとって、われわれの身体的存在が適合し、ある有り方を確立するための媒体としての諸々の有意味的存在者の意味は、いわば、われわれの存在が切り開く現象野において、われわれの身体が、身体の分節された機能性を駆使する中で、身体的有り方に直接反射する意味にほかならない。例えば、私がコーヒーカップに手を伸ばして、コーヒーを飲むという動作において、コーヒーカップの有する意味は、直接的に私の身体の分節された機能の中である効果を及ぼす。つまり、私がコーヒーカップに手を伸ばし、それを口に運び、カップの中のコーヒーを口の中に流し込むという作業において、私の身体的存在は、直接的にそのコーヒーカップという有意味的存在者の有する意味を取り入れて、その意味が私の存在に与える効果を享受するのである。すなわち、身体的意味は、その意味が私の身体的存在の内に取り入れられることにより、私は私の身体的有り方の中で、その意味を把握することによって、それを媒介にして私の有り方を確立するのである。ところが、呪術師が呪術という行為において、呪具を何らかのかたちで、彼の身体的有り方の内に取り入れることにより、彼は彼の呪術という行為を外的に完成させ、彼の有り方を確立するのであるが、しかし呪具の有する意味は、彼の身体的存在の内に取り入れられることによってのみでは、その意味は、彼の身体の内には反映することはない。つまり、呪術師にとっての呪具は、呪術という儀式の遂行の中において、確かに彼の身体的有り方の内に取り入れられ、彼は呪術師としての役割を、そのことにより、外的

には遂行するのであるが、呪具の有する意味は、コーヒーカップの有する意味が、私の身体的有り方の中で、反映されるごとく、彼の身体的分節作用の中で反映されることはない。彼は呪具を媒介にして、単に外的に役割を遂行しているのではなく、精霊や死者の霊魂へと作用を及ぼそうとしているのであり、すなわち、彼は呪具を彼の身体的存在の中に取り入れることにより、言い換えれば、呪術師としての役割を遂行することによって、彼の存在に対して開かれる現象野の外にあるであろう精霊や死者の霊魂に語りかけようとしているのである。つまり、呪具という有意味的存在者の意味は、現象学的領野の外に有るとされる精霊や霊魂との関わりにおいて、有意味的であるのにはかならず、したがって、彼がその呪具によって確立する彼の世界の内における有り方のみでは、彼の企投は充足しないのであり、その有り方が精霊や霊魂への語りかけとなり、精霊や霊魂がその語りかけに対して何らかの応答をするときに、彼の有り方は充足するのであり、したがって、彼が己れの身体的有り方の内に取り入れた呪具の意味は、彼の有り方の媒体として己れの身体へと反映するのである。つまり、呪具の有する意味は、呪術者の身体的有り方のそれへの適合によって、呪術者としての有り方の媒体となることによってのみ、充足するのではなく、いい換えるならば、呪術者としての有り方に対して開かれた意味連関の地平において、現われとして有意味的であることが、呪術者の存在との交錯によってのみ、呪術者の有り方の内へと反映されるのではなく、呪術者の有り方との交錯の中で、実体的意味としての精霊や死者の霊への媒体として有るのでなければ、その有り方を充足させることはできない。すなわち、呪術師は、呪具へと己れの有り方を企投し、己れの存在へと呪具を取り入れて、呪術師としての有り方を確立し、そのことによって、さらに知覚され得ない実体的意味へと働きかけることによって、呪具を媒体とした己れの存在を確立したことになるのである。したがって、呪具という有意味的存在者の意味は、実体的意味への媒体として、呪術師の存在にとって有意味的なのである。

(2-7)

さらに呪術師が唱える呪文に関してであるが、古代人や未開人は呪文としての言葉は、われわれが日常使用している言葉とは違った意味をもつものと考えていた。カッシーラーは次のように述べている。

「神話的思考が単に意味的なものを、純粹に理念的で記号的なものを捉えることが出来ないということは、神話のうちで言語 (der Sprache) に与えられている地位に、きわめて的確にあらわれている。神話と言語は絶えず接触しあい、——その内容を互いに担いあい、制約しあっている。像の呪術と並んで、言葉と名前の呪術が有り、それも呪術的世界観の不可欠な構成部分である。しかし、ここでもまた決定的な前提となるのは、言葉と名前が単なる表示機能をもつだけではなくて、そのいずれも、対象そのものとその実在的な力とが含まれている、ということである。言葉と名前も指示したり意味したりするのではなく、そこに有り、働いているのである。言葉を構成している単なる感性的素材に、つまり人間が声を発することそのことに、事物に加えられる固有の力が内在しているのである。」<sup>18)</sup>

われわれが既に、ソシュールに即して述べたごとく、言語的意味は言語体系内の個々の言語記号間の差異によって規定されるのであり、そのように規定された個々の言語記号は、世界を分節し、世界に構造を与えるのである。すなわち、われわれが日常使っている言語記号は、差異の体系としての言語体系内において規定されることによって担っている意味によって、言語外的世界としての実在を指示し、それを言語的に分節するのである。ところが、呪術的言語、つまり呪文は、古代人や未開人にとって、精霊や死者の靈魂に働きかける現実的な力を担っているものであり、単に対象を指示し、分節するだけではないのである。呪術師が呪文を唱えることによって、その言葉は、未開人の有する言語体系内において規定された意味によって、対象を指示、世界を分節するだけではなくて、彼らにとっての現実的な力を担っており、それが精霊や死者の靈魂を鎮めることができると彼らは考えているのであ

18) E. Cassirer : *op. cit.* S. 53.

邦訳前掲書95ページ。

る。すなわち、彼等は呪文としての言葉と、日常使用している言語とを区別し、呪文としての言葉を、そうした古代人や未開人の日常言語とは異なった特別のものとする。われわれにとって言葉は、われわれの言語行為によって、対象を指示するものなのであるが、彼らにとって言語は対象に働きかける力であり、呪文を唱えるという言語行為が、ある実体的な力を有することによって、精霊や死者の靈魂に影響を及ぼすのである。ソシュールは、個々の言語記号は、言語体系内における他の言語記号との間の相互関係において、すなわちそれらとの間の差異によって、それが担う意味が規定されるのであるとし、したがって個々の記号と意味との間には何ら必然的な関連性はなく、恣意的な関連性しかないとするのであるが、古代人や未開人にとって、言語記号はそのようなものではなかった。彼らにとって、個々の言語記号と言語外対象としての個々の有意味的存在者の意味との結び付きは必然的なものであり、また名前とその名前を有する人間存在との結び付きも必然的なものであり、名前は、その名前を有する人間存在の存在を規定する力を有していると考えた。彼らにとって、言葉はそれ自身独立した実体的なものとして有るのであり、言葉と、それが指示する存在者との間には、内的な関連性が有り、言葉と切り離すことができないものであった。すなわち、個々の言語記号が担う言語的意味と、それが指示する有意味的存在者の意味とは、融合しているのであり、単に恣意的な関連性しかないのではないのである。したがって、呪術師が唱える呪文の言葉は、精霊や死者の靈魂と結び付いているのであり、彼が呪文を唱えるということは、言葉の有する実体的な力によって、何らかのかたちで、精霊や死者の靈魂に作用を与えることができるのである。彼らも、言語行為を為す場合に、彼らが相互主観的に所有している言語体系へと企投し、言語体系に帰属する言語記号を選ぶのであるが、そうした個々の言語記号は、彼らにとって、それが属する言語体系内において規定を与えられ、制約されているとは考えないで、個々の言語記号はそれぞれが独立した意味を内在させており、その意味は、言語外的実在に対して何らかの現実的な効力を発揮することによって、言語外的実在を所有すると考

えていたのである。呪術師の儀式は、そうした彼らの独自の言語観に基づいて為されたのであるといえる。

(2-8)

こうした呪具や呪文を用いた呪術師の儀式は、人間存在の存在に対して開かれる現象野の外に有るとされる精霊や死者の靈魂を鎮める作用を為すものであり、呪術師は規定された振る舞いや言葉の使用の順序に従わねばならず、その規則から少しでも逸脱すると、その儀式の効力は無くなるとされる<sup>19)</sup>。すなわち儀式の有する法則性が、精霊や死者の靈魂に働きかける力を有しているのである。そこに呪術師の恣意的な意志や主観性が介在する余地はないのである。なぜならば、そうした宗教的儀式は、全体的世界を媒介として相互主観化されたものであり、その儀式自体がいわば、古代人や未開人が帰属する全体的世界が産出した精霊や死者の靈魂といった実体化された意味を維持しているのであり、いわば相互主観化されたアニミズム的な世界観を維持しているのにはほかならない。既に述べたごとく、精霊や死者の靈魂といった実体化された意味は、古代人や未開人が帰属する全体的世界を維持する諸々の意味体系へと適合する、彼らの振る舞いを通して形成された認識様式に基づくものであり、いわば彼らが帰属する全体的世界によって産出されたものにほかならないのであるが、そうした実体化された意味を維持し、それらへの働きかけとしての行動様式を維持するために産出されたのが儀式である。したがって、呪術的儀式は専門の呪術師の行う行為であるとともに、それは、全体的世界に帰属している全体的世界の構成員にとって相互主観的なものであり、彼らの日常的行動様式を支え、彼らの生活意識を支持しているものである。それゆえに、儀式は厳密な法則性によって支えられており、呪術師はその法則性を遵守しなければならないのである。彼らにとって、実体化された意味としての精霊や死者の靈魂は、彼らの知覚しうる現象野の外に有るものとして、彼らには知覚されえないものであり、彼らがそうした精

19) *Ibid.* S. 264.

邦訳 前掲書414ページ。



霊や死者の靈魂の存在を、彼らの日常生活様式の中において信じ、それを日常生活様式の中に取り入れ、全体的世界を支持する意味体系の一契機としてそれらを維持し続ける場面は、儀式の中にのみ有るのであり、呪術的儀式を介してのみ、彼らはそれを、彼らの世界観としての自らの生活様式の中に組み込むのである。つまり、彼らの認識のパラダイムは、そうした儀式への参画において維持されるのであるとってよい。

(2-9)

こうした儀式を遂行する専門の呪術師のみが、儀式の中で、精霊や死者の靈魂に関与することができるとされているわけであるが、彼に課せられた、彼が属する全体的世界の中での役割としての儀式の遂行は、いわば彼が属する全体的世界が産出し、その構成員が相互主観的に共有している世界観に基づくものであり、彼による儀式の遂行は、彼が属する全体的世界の意味体系への適行行為の一環として為されているのであるとってよい。彼に課せられた呪術師という役割は、アニミズム的世界観を相互主観的な認識のパラダイムとして共有している全体的世界において、いわば産出された役割にほかならず、彼の役割の遂行としての儀式は、そうした世界観を維持し、そしてそうした世界観に基づいて全体的世界の内に産出された諸々の意味体系を維持することによって、彼が帰属する全体的世界の存続する維持するのである。呪術師が、実際に儀式の中で、精霊や死者の靈魂に何らかのかたちで接触し、彼の遂行する儀式がそれらに影響を与え、それらを全体的世界の構成員にとって有利なように作用せしめているかどうか、ということは、この場合どうでもよい問題であり、彼が儀式の中で、彼が使用する呪具や、彼が述べる呪文によって、彼が属する全体的世界の、彼が遂行する儀式を含めた、諸々の言語体系を支え、維持しているということが問題なのである。彼の役割は、アニミズム的世界観を有し、トーテム的な結び付きを有する、彼が属する全体的世界によって産出された諸々の精霊や死者の靈魂に、儀式の中で関与することであり、彼のみがそのことが可能なのである。したがって、彼は、彼が属する全体的世界の中で、一種の特権的な位置を占めていたのであ

る。彼の属する全体的世界においては、トーテム的な動植物の精霊や、死者の靈魂が人間存在に対して及ぼす諸々の影響力が、その構成員の日常生活様式を規定しているのであり、したがって、彼が全体的世界によって課せられた己れの役割を遂行することが、全体的世界の構成員が日常的生活様式の中で諸々の意味体系へと彼らの有り方を適合することによって、彼らの日常的有り方を確立する上において、きわめて重要な意義をもっていたのである。

(2-10)

われわれは本章の最初において、認識の問題に若干触れた。すなわち、われわれの認識は、われわれが帰属する全体的世界を支える諸々の意味体系へとわれわれの存在を適合せしめる、われわれの身体の振る舞いにおいて為されるのであり、意味への適合において、有意味的存在者の意味を認識するのである。つまり、われわれは、われわれが存在していることに対して開かれている現象野に存在する諸々の存在者を、単なる物体として知覚したり、聞こえてくる音を単なる物理的な音として知覚することはないのであり、それらを、われわれが存在していることにとっての意味として把握するのである。そうしたことは、われわれが、ア・プリオリに、意味への何らかの適合として存在しているということに基づくのであり、いい換えるならば、全体的世界へと帰属することにより、それらを支える意味体系へと己れの有り方を適合することの中で、われわれは諸々の存在者を認識しているがゆえに、われわれは諸々の存在者を、意味として捉えるのである。つまり、われわれは主観-客観関係のパラダイムの中において、対象を認識しているのではないのであり、すなわち、われわれが存在していることと関わりのないものとして対象を認識しているのではないのであり、われわれの存在領野へと諸々の存在者を取り込み、それらを媒介としてある有り方を確立する中で、われわれは諸々の存在者を認識しているのにはかならない。こうした認識の様式は、古代人や未開人についてもそのまま当てはまる。彼らも、われわれと同様に、彼らが帰属している全体的世界の諸々の意味体系へと彼らの有り方を適合する中で、諸々の存在者を意味として捉えているのである。そして、既

に述べたごとく、彼らは諸々の存在者へと彼等の存在を適合せしめたり、他者の存在へと彼らの有り方を適合せしめる場合に、彼らが知覚する意味の背後に、実体化された意味としての精霊や死者の靈魂を想定する。しかし、そうした実体化された意味は、知覚しえない、すなわち認識しえないものである。そうした認識しえないものを、事物や諸々の自然現象や他者存在の背後に想定し、それらがそうした事物の意味を可能ならしめ、諸々の自然現象を生起せしめ、他者存在を諸々の意味秩序の中心としての意味として存在せしめていると考える。すなわち、事物存在や自然現象の、人間存在の有り方にとっての意味は、人間存在にとって知覚しえない実体的意味によって与えられているのであり、人間存在の存在に対して開かれる世界の外に存在するとされる、そうした実体的意味が、それらの知覚される意味の根拠なのである、と彼らは考えるのである。彼らのそうした認識のパラダイムは、彼らが帰属している全体的世界の諸々の意味体系へと適合するなかで、彼らに与えられた相互主観的な認識様式にはほかならない。すなわち、実体的意味としての精霊や死者の靈魂などは、認識しえないものであり、彼らの感性によって捉えることのできないものであるが、そうしたものを、知覚しうる世界の背後に想定するのは、いわば彼らの帰属する全体的世界によって産出された認識様式に基づくからである。そして、そうした認識の様式は、既に述べたように、全体的世界を支える意味体系へと帰属する有り方の中で培われたものであり、その全体的世界に帰属するすべての構成員が共有する認識様式なのである。つまり、彼らは、彼らが帰属する全体的世界の諸々の意味体系へと彼らの存在を適合することの中で、知覚しうる諸々の有意味的存在者の有り方や、諸々の自然現象の背後に、認識しえない精霊や靈魂が宿っているのだといったパラダイムを獲得してゆくのであり、いわば相互主観的に、そうした知覚されえないものを想定するのである。

(3-1)

われわれは原始宗教に関して今まで述べてきたのであるが、ここで今まで述べたことを踏まえて、宗教的意味の定義を行うことにしよう。既に何度も

繰り返し述べたごとく、人間存在はア・プリアリなその有り方として、己れの存在を意味へと適合せしめることによって、その都度の有り方を確立しつつ、日常性を形成しているのであるが、諸々の有意味的存在者の意味や言語的意味は、そうした人間存在のその都度の有り方を確立するための媒体として有意味的である。しかし、人間存在の自己の有り方についての関心事は、そうしたその都度の己れの存在に関してのみではなく、そうしたその都度的な有り方を包括する、人間存在の誕生から死に到る全体的有り方に関して、人間存在は関心をもつ。むしろそうした全体的有り方への関心の方が強いといえる。すなわち、人間存在がその都度の自己の有り方を確立するために、諸々の有意味的存在者の意味へと企投することには、その根底に、自己自身の生誕から死へと到る全体的存在への関心が有るがゆえであるといえる。そして、そうした人間存在の全体的存在は、人間存在の存在の契機を為す時間性に基づくものであり、すなわち、人間存在は断えず自己の現在の有り方を超出するために、新たな意味へと己れの有り方を適合せしめ、己れの存在の有り方を過去へと追いやることにより、人間存在は己れの有り方を断えず未来へと開けているのであり、そうした断えざる未来へ向かっての自己存在の超出が、世界を人間存在に対して開け、諸々の存在者の意味を意味として有らしめているのである。そして、人間存在の未来へ向かっての自己超出によって超出された、人間存在の生誕から死へと到る全体的存在の契機は、人間存在が自己超出する動態的有り方の中で、後ろへ追いやる限りにおいて、規定されたものであり、それを自己超出のプロセスの中で解釈し直すことが出来る限りにおいては、非決定的要素を含みうるわけであるが、しかし、未来への企投において既に確立された有り方であるという限りにおいては、規定されたものであり、過去にさかのぼって、自己がかつて有った有り方をくつがえすということとはできない。しかし、死へと到る、現在から未来への自己超出の、自己の存在の未済部分はまだ非決定的であり、その限りにおいて、人間存在は己れの存在を宙ぶらりんの状態に置いているのであるといつてよい。そして、人間存在が関心を抱くのは、自己の生誕から死へと到

る全体的存在のうちの非決定的部分、すなわち現在から死に到るまでの、己れの有り方に関してである。あるいは、人間存在は、死後の己れの有り方に関しても関心を抱く。それは古代社会において、巨大な墓が作られたことによって、あるいは合理化された宗教において、様々なかたちで死後の世界、すなわち彼岸の世界が描かれたことが示している。死という、人間存在の世界における諸々の有り方を不可能にする、人間存在の全体的存在の終局点において、人間存在はこの世での生を終えるわけであるが、しかし、古来から、死の門を通るとともに、己れの存在は消滅するとは考えておらず、死後も何らかのかたちで、自己というものが存在し続けるのである、と考えていた。死に到るまでの自己の全体的有り方が、世界の諸々の有意味的存在者への己れの存在の適合によって成り立ち、自己の存在の時間的超出によって不透明ながらも、あるいは非決定的ながらも、ある程度見えてくるのに対し、死後の自己の存在に関しては、それが世界との、あるいは世界を構成する諸々の意味連関との、あるいはそうした意味連関を共有することによって共存する他者存在との決別であるがゆえに、自己の非決定的な死に到るまでの存在のごとく、予測のつくものではなく、それはまったく闇に閉ざされたままである。したがって、人間存在は死後の靈魂を怖れるごとく、己れの死後の有り方にも怖れを抱くのである。それは、己れの死に到る非決定的存在の不安定性に対する怖れとはまた違った、未知のものへの怖れである。死者の靈魂を怖れることと、自己の死後の存在を怖れること、(それは死そのものへの怖れともつながっているのであるが)とは、相互に関連が有り、共に人間存在の有り方に対して開かれた現象野の外の世界に対する怖れである。死後の自己の存在は、人間存在が時間的存在として、己れの現在の有り方を意味へ向かって超出する存在の動態性の彼方にあるものであり、すなわち、人間存在の時間的な自己超出、意味への超出としての有り方の外にあるであろう、自己の存在であるがゆえに、それは人間存在の時間的な存在によって開かれる現象野には帰属しない、自己の存在である。したがって、人間存在は、自己の時間的有り方の延長線上に有るのではない、死後の自己の存在に

対して怖れを抱く。そうした、人間存在の存在の非決定性に対する怖れから、人間存在は、そうした自己の存在の非決定性や死後の自己の存在に何らかの影響を与えるであろう、知覚しえないもの、自己が帰属するこの現象野には属さないもの、に助けを求めするのである。それが、今まで述べてきた原始宗教においては精霊であったり死者の靈魂であったりする。したがって、宗教的意味は、われわれが属する現象的世界、すなわちわれわれ人間存在の存在に対して現われとして己れを示す世界の外に有るものであり、そして、われわれ人間存在の存在の非決定部分や死後の有り方に何らかの影響を及ぼしうるものである。それは、現われとしての世界に属さないがゆえに、私の感性によって知覚されえないものであり、その現象的な形象に関しては未知なるものである。つまり、人間存在は、己れの存在の非決定性と、未知なる死後の存在に対する怖れから、そうした自己の存在に何らかの影響を与えるものとして、人間存在の存在に対して開かれる世界の外に、宗教的意味を設定するのである。そうした宗教的意味の有する概念的形態は、きわめて多様であり、地域においても、また時代においても異なるのであるが、それは、他の諸々の意味と同様に、相互主観的行為構造としての全体的世界によって産出されたものであり、全体的世界の構成員は、自己が帰属する全体的世界を支える諸々の意味体系へと己れの存在を適合せしめることによって、相互主観的にそうした宗教的意味を受容する。全体的世界の構成員は、その全体的世界において産出された宗教的意味を受容し、それへと何らかのかたちで関与することによって、己れの死に到るまでの全体的存在、あるいは死の彼方に有るであろう己れの存在の安泰を信ずるのである。

(3-2)

人間存在は、そうした宗教的意味へと何らかのかたちで関与することによって、宗教的意味から恩恵を被る。しかし、宗教的意味は、先に述べたごとく、人間存在に対して現われる世界の外に有るものであるがゆえに、人間存在は、それに対して、現われとしての有意味的存在者の意味へと関与するごとく、関与することはできない。つまり、宗教的意味は、人間存在が己れの

身体の分節された機能を駆使して、諸々の有意味的存在者の意味へと己れの有り方を適合するごとくに、適合しうるものではない。すなわち、宗教的意味へと人間が関与する場合には、特別の手続きが必要であり、その手続きを経てはじめて、人間存在は宗教的意味へと関与しうるのである。その手続きは、原始宗教におけるごとく、部族の儀式である場合もあるし、あるいは個々人の祈りの場合もあり、専門家による儀式への参画による場合もある。いずれにしても、宗教的意味は、人間存在が存在し、己れが存在していることの周囲に意味を配列するこの世界を超えたところに存在するとされるがゆえに、それへと関わる場合には、何らかの媒介を経ることによるしかない。原始宗教における呪具や呪文もその媒介となるものの一つであり、またキリスト教のミサで使用される十字架やパン、葡萄酒等、ユダヤ教における供儀としての仔羊等、仏教におけるマンダラ、経典などがそういったものである。それらは、知覚しえない宗教的意味の知覚しうる媒体であり、そうした媒体へと己れの存在を適合せしめることによって、人間存在は、宗教的意味へと関わる<sup>14</sup>ことができるのである。ある儀式を介することによって、人間存在が宗教的意味へと関与しうるという、宗教一般に見られる現象は、意味産出態としての全体的世界によって産出された、宗教的意味への関与形式である。人間存在が自己の身体的有り方において、宗教的意味へと直接関わり、身体的有り方をそれへと適合せしむることができない以上、全体的世界は、宗教的意味へと関与する形式を産出しなければならず、それが諸々の儀式にほかならない。人間存在が宗教的意味へと何らかのかたちで関与しえないのであるならば、宗教的意味自体が存在することが意味を為さないことになり、したがって、相互主観的にそれへと関わる形式を、全体的世界が宗教的意味の産出とともに産出したのである。すなわち、古代社会や未開社会にみられるごとく、宗教的意味の産出と、それへと関与する儀式の産出は等根源的であり、したがって、宗教的意味が生み出されることは、それへと関与する手続きとしての儀式の産出をも意味するのである。いい換えるならば、宗教的意味へと関与する儀式が、全体的世界において宗教的意味を支えている

のであるといえる。そして、宗教的儀式における、儀式のための諸々の道具や、宗教的意味を象徴するものは、それ自身有意味的存在者であり、それらは、人間存在がそれらへと己れの有り方を適合せしめることによって、宗教的意味へと関与しうるための媒体としての意味を有しているのである。原始宗教における呪具や呪文、キリスト教にみられるパンや葡萄酒、聖書、仏教における仏具等々がそういったものである。そうした有意味的存在者は、宗教的意味の象徴というよりも、宗教的儀式を行う場合の儀式の遂行にとって有意味的なものである。人間存在は、そうした宗教的儀式を支える有意味的存在者の意味へと、己れの存在を適合せしめることによって、宗教的意味へと関わりうるものとしての儀式を遂行するのである。そうした儀式を成り立たしめる意味体系と、宗教的意味の具象化としての有意味的存在者、例えばキリスト教における十字架、イコン、仏教におけるマンダラ、仏像等は区別しなければならない。前者は、宗教的儀式を成り立たしめるために有意味的であるのであり、すなわち、人間存在がそれらの意味へと己れの存在を適合せしめることによって、儀式が遂行されうるものであり、したがって儀式の構成契機として有意味的であるのに対して、後者は、知覚しえない宗教的意味の具象化にほかならない。すなわち、儀式は、そうした宗教的意味の具象化された有意味的存在者を志向するのであり、具象化された宗教的意味に向かって儀式を行うことによって、そうした人間存在の宗教的営為は、具象化された宗教的意味を媒介にして、知覚されえない、現われとしての世界の外に存在するであろう宗教的意味へと到達しうるのである。儀式の構成契機としての有意味的存在者の意味は、人間存在がそれらへと適合することによって儀式を遂行する中で、相互に意味連関を為し、儀式という、人間存在が遂行する一つの完結した行為連関の中で、人間存在の宗教的意味への関与のための志向性を支えているのである。したがって、儀式の構成契機としての諸々の有意味的存在者は、人間存在が宗教的意味へと関与するための行為の中に組み込まれることによって、その行為の通過点となるのである。つまり、人間存在による、宗教的意味への関与のための儀式において、そうした



諸々の儀式を構成する有意味的存在者のもつ意味は、彼の宗教的意味へと関与する企投に対して、彼が宗教的意味へと関与する行為の志向の中で、宗教的意味へと到達するための彼の振る舞い構造の構成契機として、すなわち宗教的意味へと関与する有り方を確立するための媒介として現われるのである。それに対して、具象化された宗教的意味は、人間存在がそうした諸々の有意味的存在者を媒介にして確立した彼の存在が目指すものであり、彼は儀式の構成契機としての諸々の有意味的存在者の意味を介して、それらを通過点として、そこへと到るのにほかならない。

(3-3)

宗教的意味は、それに儀式を媒介にして間接的に関与する人間存在に対して、さまざまな倫理的規範を要求する。いわゆる戒律がそれである。人間存在は、己れの存在の非決定的部分、あるいは死後の自己の存在への怖れのために、宗教的意味によって課せられた諸々の戒律を守るべく強要される。例えば、イスラム教では、礼拝、喜捨（ザカート zakât）、断食、巡礼、ジハード（聖戦）、孤児の財産をむさぼらないこと、秤をごまかさないこと、婚姻、離婚、遺産相続、犯罪に関する規定、利子の禁止、孤児の扶養と後見、賭け失や豚肉を食することの禁止等々が定められており、そうした諸々の戒律を守ることにより、来世は、天国に迎え入れられるとする。そうした戒律を遵守することにより、人間存在は死に到る己れの存在の非決定性、死後の己れの存在に対する怖れから解放される。すなわち、そうした戒律を遵守することは、現実的世界の外に有るとされる宗教的意味、すなわち神によって守られることによって、自己の全体的存在、死後の自己の存在が守られる、と考える。そうした宗教的倫理を人間が遵守するのは、意味体系を自分と共有する他者存在、あるいは自己が帰属する全体的世界への配慮によってではなく、宗教的意味としての神への配慮からである。既に述べたごとく、われわれは倫理的意味を全体的世界との関連から捉えた。すなわち、倫理的に善なる意味としての行為は、全体的世界を支える諸々の意味体系が分節する行為の遂行による、全体的世界への帰属であり、悪なる意味とは、全体的世界

からの逸脱としての行為である、と規定した<sup>20)</sup>。そうした倫理観と、ここでいうところの宗教的倫理とは性質を異にするのであろうか。宗教的倫理は、全体的世界への適合を要求するものではなく、それは神などの、現象的世界を超越したところに存在するとされる宗教的意味によって課せられた諸々の行為規範を遵守することによる、宗教的意味への適合を要求するものであり、人間存在は、全体的世界において同一意味体系を共有することによって相互理解を為す他者のために、宗教的意味によって課せられた倫理的規範を遵守するのではなく、宗教的意味によって、己れの存在が守られるために、それを遵守するのにほかならない。しかし、宗教的意味は本質的に、全体的世界によって産出されたものにほかならず、したがって、宗教的意味が課する諸々の倫理的規範も、宗教的意味を介して、全体的世界によって産出されたものにほかならない。したがって、人々は、世界を超えたものとしての神のために、神によって課せられた諸々の規範を守っているのであるが、しかし、結果的には、全体的世界を支える諸々の意味体系へと適合していることになるのである。神から課せられた行為規範は、それ自身全体的世界の諸々の意味体系への適合によってはじめて守られるのであり、全体的世界を超えることによってではない。つまり、宗教的意味によって課せられた行為規範は、それ自身全体的世界によって分節された意味体系への適合によって可能なのである。いい換えるならば、神によって課せられた行為規範は、神という宗教的意味が相互主観的に承認され、全体的世界を支える諸々の意味体系の一つになったときに、神によって課せられた行為規範も、全体的世界の内に還元されるのであり、全体的世界に帰属し、それを支える諸々の意味体系へと適合することによって、それを維持する行為の中で、はじめて遂行されるのである。先に述べた、イスラム教的世界において要求される礼拝、喜捨、断食等々の行為規範も、それがイスラム教的世界という全体的世界において相互主観的に承認され、その相互主観的行為構造の中に取り入れられることによって、それは全体的世界を維持する意味体系への適合の行為

20) 拙稿「世界と意味体系 IV」徳山大学論叢第34号参照。

になるのである。そうした諸々の宗教的行為がアラーの神という宗教的意味を慮おもんばかっての行為という目的をもっているにもかかわらず、それが結果的には、イスラム教的世界という全体的世界を支える諸々の意味体系へと適合していることになるのである。宗教的意味は、現象的世界を超えたところに存在するとみなされ、それは人間の感性によっては捉えることのできないものとみなされるのであるが、しかし、それはそのようにみなされることによって、全体的世界の諸々の意味体系を維持しているのであり、あるいは、全体的世界に帰属する人々が全体的世界を支える諸々の意味体系へと適合して、それへと到達しようとする限りにおいて、全体的世界に帰属する意味体系の一つになっているのであり、全体的世界に内属しているのにはかならない。なぜならば、世界を超えたものとしての宗教的意味は、全体的世界に帰属し、その意味体系を共有する人間存在によって相互主観的に承認されないならば、意味として存立しないからである。例えば、客観的には存在する、ある惑星の化学現象が、われわれによって知られないならば、それは人間存在にとっていかなる意味でもない。人間存在に対して、何らかのかたちで有意義的であるのは、それが世界を超えたものとみなされようと、相互主観的に承認され、全体的世界の諸々の意味体系の一つとして取り入れられる限りにおいてである。したがって、宗教的意味によって課せられた行為規範が、神という宗教的意味との関係における行為規範であったとしても、その行為規範に基づく行為を善とし、それに反する行為を悪と認識するのは、全体的世界へと帰属する人間存在の相互主観的な価値判断によるのであるといえる。つまり、いかなるものも、それが意味として現われる限りにおいて、それは相互主観的な認識構造を媒介として、全体的世界の中に定着したものだからである。したがって、世界を超えた存在とみなされるものも、それへの関わりにおいて規定される倫理的意味も、それが意味として人間存在の有り方に関与する限りにおいて、それは相互主観的な存在構造において生起する事柄なのである。