

聖なるものの認識論

藤原 聖子

1. オットーとベイトソン

R. オットー (Rudolf Otto, 1869-1937) の『聖なるもの』が発刊されたのは1917年、第一次世界大戦終結間際であった。非合理性を再評価したその宗教復興の試みは、戦後のドイツだけでなく世界的に人々に訴えかけた。しかしカント的な認識論に依拠するこの聖理論は、間もなく思想史上の存在論的転換のために主観主義・心理主義的な偏向を指摘されることとなった。宗教社会学・人類学でのデュルケム以降の聖俗論もこういった認識論とは異なる。しかるに『聖なるもの』から70年後、オットーのような古典があまり顧みられなくなったかに見えた時、『聖なるものの認識論』と題する本⁽¹⁾が出された。それは現代思想の草分け、G. ベイトソン (Gregory Bateson, 1904-1980) によるものである。「聖なるものの認識論」は、経験科学的宗教学を飛び越えて、現代思想の文脈でいかなる復権を果たしたのだろうか。類似性は題目だけではない。オットーは経験科学(的宗教学)以前の、ベイトソンは以後を目指す者として、方法として反実証主義的な「比喩」や「感情移入」を用いている。そしてどちらも各々の時代の危機意識に従った極めて規範的・実践的な関心を表面化させている。二人の『聖なるもの』は我々にとっては客観主義的宗教学に対する挑戦としての意味を持つ。

二人は近代科学を批判するとともに、反対の非合理主義を掲げる対抗運動にも与さなかった点でも共通している。オットーの時代はその運動は世紀末からワイマール文化にかけての、19世紀の市民文化とキリスト教に代わる神秘主義、神智学、オカルティズムの流行、体験を求める青年運動や秘儀的集団(クライス、ブント)、前衛芸術であった。この近代合理主義批判は60年代、特にベイトソンの移住先のカリフォルニアでも高まる。このような状況の中で両者とも、非合理主義の擁護者と誤解されることになる。しかしオットーは啓蒙的(そしてキリスト教的)理性という立脚点を最後まで譲らないし、ベイトソンも論理的整合性を重視し、ニューエイジャーの超自然主義の蒙昧さを嫌う。ベイトソンはナチュラル・ヒストリー「自然史」、オットーは人文科学を中心にエリート教育を受け、学問的スタイルの可能性を信じている。

しかし、オットーがプロテスタント神学者だったのに対し、一世代後のベイトソンは無

宗教の家庭で育ち、あらゆる宗教という形態による解放には悲観的である。そしてオットーがなお学問上は専門主義に、政治上も体制派に属するのに対し、ベイトソンはより対抗文化の側に近い。前提批判こそ科学の目標である（『精神』33頁）という彼は、自ら再定義した諸概念を用いて既成の専門科学の前提を打ち破っていく。この違いは西洋近代への批判の程度差ともいえる。オットーが物心二元論で人間を特別視する限りでは実証主義と同根であるのに対し、ベイトソンはその近代的二元論と人間中心主義を何よりも批判し、それが「貪欲と怪物的異常成長と戦争と専制と汚染とに通じていくことは明らか」であり、そのため「不信と罵声と狂気と資源濫用と人間疎外と商業主義が、怒涛のごとく押し寄せ」（『精神』297～8頁）ているという。生命体をすべて結び付ける一元論を唱える彼は、システム理論、サイバネティックス、全体論医学、生態学、ゲシュタルト心理学などを用いて独自のポスト・モダン科学を作っていく。

ということは、ベイトソンの「聖なるものの認識論」はオットーの焼き直しではないはずである。オットーの「体験」や「感情移入」の方法の主な問題性は、後述のようにその物心二元論にあると筆者は考える。しかし、ベイトソンが二元論を克服した上でなお、「感情移入」のような方法を用いているのなら、それは改めて宗教学の方法として有効性、いや優越性をも持ちうるだろうか。

本稿では両者の基本的立論を押さえてから、聖の認識論を比較し、更に比喩や感情移入による方法の可能性を問うことにしたい。

2. 二元論対一元論

初めにオットーの二元論とベイトソンの二元論批判を比較検討する。オットーは、言葉の上では近代科学を一元論とし、カント的観念論に従った二元論でそれに対抗する。だが、科学批判の内容はベイトソンとそれほど変わらない。——近代科学は物質・自然現象を対象とするばかりでなく、精神をも自然主義によって還元的に説明してきた。しかし精神（したがって宗教）は自然に対して自律性を持ち、それ固有の方法によってとらえられねばならない。（NR, pp.295-6）——これは19世紀後半のドイツに見られる、自然科学対歴史科学・精神科学という実証主義批判としての二元論と基本的には同じ発想である。彼は更に——精神は現象界に対する超越界（物自体）から由来するため、自然とは全く区別される。精神は自律的なだけでなく、自然を従属させる。論理は精神固有の法則であるから、精神の自律性を脅かす科学は自己の基盤を失う（NR, p.325）——とする。そして、物自体は悟性ではなく感情という直接的認識によってのみとらえるという。（NR, p.34）

ベイトソンは、物質のみを対象とする科学をデカルト的二元論の産物とする。これに対

し彼は「精神と自然が一つの必然的統一体をなすもので、そのなかでは身体と離れた精神はない」（『天使』29頁）という一元論によって、精神・目的論・神などを再び科学的議論の俎上に載せる。このために彼は「精神」「精神過程」を通常よりも広くとらえ、生物の発生現象や進化、〈生命〉全体をそれに含める。精神過程と進化が相似の関係にあること（「結び合わせるパターン」の共有）が、前著『精神と自然』でも中心テーマだった。精神は一つの実体ではなく、複数の部分の集合であり、精神の働きとは部分間の差異によって情報が生じ、相互反応を引き起こすこととされる。「説明の本質が〈情報〉（＝差異を生む差異）ないし〈比較〉にあるようなところには必ず精神過程がある」（『天使』37頁）となる。例えば、末端感覚器官はそれ自体は物質的だが、差異に反応する点で「精神的」とされる。そして精神はフィードバック制御を行い、循環的な連鎖を持つ。この精神システムはより大きな精神システムに入れ子式に順次組み込まれ、階層的構造をなす。

そしてこの精神過程をとらえるため、精神／物質に代わりクレアトゥーラ／プレローマの概念がユングから借用された。プレローマとは物理学で記述されるような種類の規則性（因果性など）を内在させている「物質世界、無生命世界」である。クレアトゥーラとは「記述の対象となる現象自体、差異、対比、情報といった精神システムの規則性によって支配され決定されるような説明世界」のことである⁽²⁾。プレローマはカントの物自体と同じく把握不可能で、——そこにはいかなる記述もなく、その規則性はクレアトゥーラの言語に翻訳され、仲立ちされて我々に伝えられる。我々の知りうるものは観念のみである。リアリティは物自体ではなく観念の側にあり、物自体そして精神もまた精神が作り出した観念の中に存在するとしかいいえない。この点で、プレローマは「現地」（名指されるもの）に、クレアトゥーラは「地図」（名前）に相当する。クレアトゥーラにおける説明とは、記述を（アブダクションを経て）トートロジー（互いの接続の妥当性が疑いえないような形でつながった命題の集合）上に地図化することである。（『精神』261頁、『天使』135, 161頁）——

一見、ベイトソンの一元論もオッターと同じカント的観念論、精神の自律性擁護論のようである。M. C. ベイトソンは、クレアトゥーラ／プレローマ二分法を物心二元論から次のように区別する。——この二つは別々の実体ではなく、記述のレベルが違うだけではいかなる点も分離していない。クレアトゥーラのすべてはプレローマの内部全域にわたって存在し、プレローマに関する知識はクレアトゥーラのなかにしか存在しない。物理学の法則はクレアトゥーラにも適応できるが、生命世界はそれらの法則だけでは説明できない。（『天使』39頁）——

しかしこういった議論——認識は必ず言語という精神的なものを介するとか、宗教や精

神に関する実証科学的な説明と反実証科学的な理解の方法はレベルが違うだけで共存可能だというような精神擁護論は、ベイトソン以前から（オッターにも）ある。よって、この点からベイトソンは二元論を克服しているとはいえない。認識への言語介入の問題をひとまず取り除くと、クレアトゥーラ／プレローマ説には、明らかな二元論、精神過程を説明する規則性と物理科学によって記述される規則性の徹底した区別が残る。彼が一元論であるとしたら、それは「精神」の再定義によって従来の精神／物質の境界線をとりはらったことにあるだろう。ただしそれは、万物に実体的な「精神」が宿るという汎心論やアニミズムとは違う。暖房器自体は精神を持たないが、人間の操作によって両者を含んだ精神システムの一部になるのである⁽³⁾。よって、これまでの精神／物質の区分は否定し、それを横断する別種の二元論を提案し、その内一方の領域で精神と物質を統一的に説明したとする方が適当である。

ほかに用いられるデジタル／アナログ、構造（形態）／プロセス、パターン／量などの二分法もクレアトゥーラ／プレローマに連なる面を持っている。量・アナログはデカルト主義が扱い、パターン（対照、形、ゲシュタルト）は精神作用の基盤であり⁽⁴⁾、ベイトソンの好む思考様式である。また言語はクレアトゥーラに存在し、構造をもたすが、それは人間固有の倒錯した認識手段とみなされる。——人間の言語は誤ってプレローマを記述するために使われ、ものを指すとおぼしき名詞に基づくようになった。そしてそれをクレアトゥーラについて語るためにも用いたため、歪みが生じた。この特徴は特に西洋の言語に顕著で、デカルト主義・近代科学においてこの病理は進んだ。（『天使』277～8頁、『精神』27頁）——彼の求める正しいクレアトゥーラのコミュニケーションの手段は、言語以前の生物的コミュニケーションを模範とする（名詞ではなく）関係に基づいた構造化を行うもの、即ちメタファーである。

デジタル／アナログや構造／プロセスの二分は、クレアトゥーラの内部を更に多層的にレベル分けする。ベイトソンはそれを、ラッセルの論理階型論^{ロジカル・タイプ}を応用し、プロセス→クラス分け（類型化・構造化）→クラスとクラスが差異づけられるプロセス→クラス分けというように、構造とプロセス（デジタル段階とアナログ段階）がジグザグに進む形としてとらえる⁽⁵⁾。クレアトゥーラの科学にはこの論理階型やクレアトゥーラ／プレローマの区別に敏感であることが要求される。「精神に自然が従属する」というようなオッターにも共通する超自然主義の二元論は、このような区分の混同であるとベイトソンは見ている。一種の心身相関のように見えるこの表現は実は「精神に物質的な特性があるか（精神が物理学的「力」によって支配する）、もしくは物質に『服従』のごとき精神的な特性が備わっていないかぎり成り立たない」（『天使』93, 107頁）というのである。

ベイトソンの方法には、近代科学でニュートン力学系に対してマイナーだったゲーテ系の類型論を復活させる意図が認められる。オッターの方もゲーテと類型論を好み、当時の進化論の影響もあって、諸宗教に共通する意識化されていない構造のようなものにも関心があった⁽⁶⁾。しかし彼の積極的な継承者は解釈学・現象学系の人々である。対してベイトソンは大別すれば行動を観察する科学主義、特に機能主義・構造主義（そして構造以前・以後のプロセス論）に属する⁽⁷⁾。言語を扱う場合も解釈学的な「意味の理解」の方向からではなく、語用論的である。何を言っているかではなく、ダブル・バインド論のように、言葉が述べられる状況と述べることによる作用が問題にされるのである。彼の解釈学系に対する言及はみられない。他の生物と区別された人間の言語を専ら対象とすることが既に論外なのだろうか。この解釈学と機能主義という基本的な立場の違いは次の「聖」の概念にも反映してくる。

3. 「聖なるもの」とその認識論

【「聖」の認識論】

オッターは宗教史に先立つ自己の宗教理論を、「理性批判」「(人間学的)心理学」と位置付けている。カント以降の認識論的哲学、19世紀の心理主義の潮流にあることは明らかである。その内容は、宗教体験における「聖なるもの」の現れ方の記述を始めとし、精神から宗教が生じる過程の分析、宗教の基礎付け、宗教に対する価値基準の措定とされる。この基盤に立って、宗教史においては諸宗教の発展とキリスト教の固有性が見いだされると言う⁽⁸⁾。『聖なるもの』はこれらの総合的研究である。主観主義との批判⁽⁹⁾には彼は反論するが、やはり基本的にはその問題設定は認識論的といえる。

ベイトソンのいう「認識論」は、個々の生命体ないし生命体の集合の「知る」というプロセス（差異に反応する能力と差異の発生源である物質世界との相互作用＝プレローマとクレアトゥーラのインターフェイス）の科学研究と、知るというプロセスに必然的な限界その他の特性の哲学的研究である⁽¹⁰⁾。我々の経験と外側において作用するものとの間のつながりを、自明視せずに探究することである⁽¹¹⁾。それは「知の構造と演算経路」「精神の奥底にあり、意識には届かない一大哲学」（『天使』167頁）とも言い換えられており、意識化されずに認識を決定する規則そのものをも指すと考えられる。各文化や宗教も「ローカルな認識論」を持つが、ベイトソンはそれらを下地にして新たな〈認識論〉の構築を図る⁽¹²⁾。この〈認識論〉も人間の認識だけでなく、例えば植物のホメオスタシスといった生物と環境との相互作用も含む。

そしてベイトソンの「聖」の認識論とは、「サイバネティックスの枠組みでのエコロジー

と認識論を踏まえて、聖という言葉の本当の意味を解明すること」（『天使』24頁）である。これは実際の諸宗教における「聖」の客観的研究ではなく、それらを材料にしつつ批判し、本当の「聖」に至ろうという、それ自体が一つの宗教に匹敵するような規範的考察なのである。この彼の「聖」は、本来はどの宗教にもあったが、二元論的宗教や西洋近代の科学的世界観では誤ってとらえられたり、喪失されてしまったとされる。オットーにも、近代のキリスト教に失われた非合理性という宗教の生き生きとした本質部分を、未開や東洋を振り返ることで回復させようという規範的関心があった。そしてベイトソンは、このオットーを含めた近代のキリスト教を最も批判することになる。

〔聖と宗教〕

では、彼らの「聖」や宗教はどう再定義されているか。オットーの「聖」は、啓示として顕現する客体（典型的には人格神）だけでなく、その客体を「聖」ととらえる主体の精神内のカテゴリーでもある。それは非合理性（＝ヌミノゼ）と合理性の複合的カテゴリーである。彼の合理性は概念的明瞭性、主知主義性、道徳性などを、非合理性は「深さのゆえに明瞭な解釈を施せぬ不思議なできごと」（DH, S.9,75, 邦訳, 16, 104頁）を指す。それはまた、言語化以前の未分化状態、あらゆる認識の前提となる、それとして受け容れるほかない自明の真理のレベルでもある⁽¹³⁾。また主体から自然に承認と服従が向けられるので、「聖」は価値の要素も伴うとされる⁽¹⁴⁾。そして「聖」は動物の魂^{ゼーレ}ではなく人間の精神^{ガイスト}にアプリオリに宿る素質なので、人間の本性に基づき、諸宗教に共通な本質であるとみなされる⁽¹⁵⁾。

オットーにとっては、宗教は教会などの組織への帰属よりも、「聖なるもの」の体験を中心とする。教義、伝承で悟性によって媒介された信仰ではなく、神秘的体験において受動的に（意図せずに）生じるものが本来の信仰である⁽¹⁶⁾。この体験主義的宗教観においては、儀礼や神話は宗教感情の表現とされる。

ベイトソンは「聖」を明確に定義づけてはいないが、断片からも従来の「聖」との違いはわかる。関係主義者である彼にとって、「聖なるもの」は主体（人間）に対しての客体（神、特に超越的人格神）を指すのではない。それは主・客分離に先立つ一つの関係、「高いレベルの秩序と組織化と意味」、「生命圏（精神過程の世界）におけるコミュニケーション上の規則性」、「結び合わせるパターン」（『天使』26～7, 247, 252頁）、即ち認識論で対象となったようなあらゆる認識とそれに結び付いた存在を成り立たしめる自然界のシステム、言い換えれば新しい認識論で認識される自然界の規則と、更にその規則を認識する過程に働くメタ規則である。それは決定力、必然性を持つが、数学的真理や物理学的法則と

は異なり、精神過程に属する規則である。従って彼の「神」は古代ギリシアのアナンケ、インドのカルマなどに近いとされ、ego をもじってか「エコEco」（『天使』239～40、252頁）と名付けられる。

オッターならこのエコロジカルな神を「絶対他者」とは呼ばないだろう。「聖なるもの」の指標としてベイトソンは、オッターの「秘義 *mysterium*」を思い出させる「秘密性」を強調するが、これも通常の「宗教」の枠からはみ出す。——（ベイトソン自身の）サイケデリック・トリップの最中、心理学者にテープ・レコーダーをセットされて邪魔されたことは「秘密」の損傷である。アイオワのインディアンが儀礼を行う所を映画に撮られることを拒否したのは「秘密」を維持するためである。アホウドリを殺した老水夫が、呪いによる惨事の果てに、海蛇を見て世界の持つ生物学的性質を忽然として了解し、それを賛えたというコールリッジの詩では、「思わず」という無意識性の内に「秘密」が現れている。（『天使』125頁以下）——

「聖」を通常より広義にとらえるならば、これらは「聖」（非日常性）は「俗」（日常性）から隔離されて維持されるという一般的な聖俗論のテーゼを示すにすぎないかに見える。しかし、彼はサイバネティックな概念を用いて次のように更なる説明を加える。「聖」は「ある種のノンコミュニケーション」によって維持され、「あらゆる生命システムのはたらきのなかにいくつか特殊なプロセスがあって、そのプロセスの知らせなり情報なりがシステムの他の部分に届くと、全体の機能が麻痺してしまったり阻害されてしまったりする」（『天使』145～6頁）ことから守られる。おそらく彼の「聖」は、美の追求—欲の追求、無意識的な作用—意識的な作用、感覚—思考という（ノンコミュニケーションによって）守られるべきとされる区切りの内前者のグループに、「俗」は後者のグループに関係がある。

この文脈でベイトソンは、「宗教」を「文化に必須の制御メカニズム、生態系に対するその機能を保つための唯一の方法」（『天使』188頁）とする。このような宗教は未開や中世の農民には存在していたとされる。トーテム儀礼も、自然の一体性の儀式的表現によって参加者をトーテム動物の生態との統合に巻き込むものであり、社会システムと自然界をアナロジーでとらえることと解釈され、よって真に宗教的とされる。トーテム動物の多産を促すためと功利主義的に解釈するのは、近代人が宗教的に墮落したためだと彼はいう⁽¹⁷⁾。といえども、彼の宗教観もある意味で功利主義的、機能主義的である。儀礼はオッターのこのような感情の表現ではなく、生態系の一体化のためのものという社会統合論ならぬ生態系統合論なのである。また、宗教はその自然の統合と複雑さのモデルを提供する認識体系⁽¹⁸⁾、一つの認識論でもある。

オットーの時代の反キリスト教的な非合理主義の新宗教は、理性の他者としての「自然」、非合理で全体的な「生」、「美」と融合し、新興の科学も取り入れ、キリスト教的道徳を否定した。その精神を、エコロジー、全体主義、科学と宗教・芸術の融合を掲げるベイトソンは、60年代の対抗文化へと引き継いでいる。オットーはこうした新興の代替宗教に対し宗教の固有性を守るべく、宗教との類比性には注目しながらも美や自然を最終的には現世的として排除し、宗教を全く他なるものとして規定する。同様に、近代プロテスタントのオットーでは、宗教は19世紀的市民的倫理と不可分であるが、ベイトソンはエコロジカルな倫理をこれに代置する。また、オットーにとって合理性と非合理性は鍵概念であるが、ベイトソンの方はどうも宗教や「聖」をこの概念で分析することは避けているようで、代わりに意識・無意識の問題に関係づける。そしてそのことが、前述の彼による聖の秘密性の説明にこれまでの構造論的な聖俗論との違いをもたらしているように思われる。即ち聖（非合理・非日常）／俗（合理・日常）の構造を（時間的な俗→聖→俗の移行でも同じ）、事後的に聖と俗の弁証法云々と名付けて説明を終わりにするのではなく、いかに聖は俗から隔離されるのかという生成の場面をコミュニケーション論を使って解明する突破口をかいま見せているように思う。それはまだ思い付きの域を出ていないが、聖を宗教以外のノンコミュニケーションによる緊張状態と比較可能にすることで解明していく新しいアプローチを呈示しているといえる。

このように二人の「聖」や宗教観は特に対象について大きく異なる反面、意外と類似点も多い。M. C. ベイトソンはベイトソンの「聖」は「畏敬の中でのみ出会える全体感覚」「謙虚さを呼び起こすもの」（『天使』259頁）であるという。このような表現からは、すぐにオットーの「戦慄すべき秘義」や「被造物感情」が思い出される。またオットーはキリスト教内部で神秘主義を再評価し、神秘主義と祈り（敬虔）をアナロジー関係にあるとし、理解を越えた恩恵を受ける主体の受動性という共通点を指摘している⁽¹⁹⁾。ベイトソンが祈りや宗教の本質は変化の瞬間（受動的な不意の悟り）に顕著になるという時も、神秘主義や禅の体験がモチーフになっている⁽²⁰⁾。両者とも以前は宗教の一部にすぎなかった神秘主義の特徴を一般化しているのである。

このように「聖」に対するベイトソンの先行理解は、対象や理論ではなくいわば雰囲気においてオットーにかなり近い。ベイトソンは無宗教の家庭で育ったとはいえ、いかなるイメージを典型的宗教として描くかは、社会——オットーと同じく個人化・体験主義化する近代プロテスタント社会——のコンセンサスを共有する所が大きいと考えられる。その共通の基盤の上に、それぞれの時代における立場の類似性により、理論面でも近代科学批判や近代プロテスタント神学の合理主義批判などで似た考え方をみせるに至っている⁽²¹⁾。

だが、両者の共通性を、プロテスタンティズムや近代の体験主義による歴史的・文化的被規定性として説明するなら、彼らは反論するだろう。我々の共通部分こそ宗教の本質なのだ、あるいは本質とすべき規範なのだから現存の宗教に妥当しないことがあって当然だと。もとより、歴史的・文化的に相対化するだけでなく、理論の内在的限界を見極める必要はある。そこでベイトソンの宗教観を検討すると、まず実体概念を批判して出されたはずの関係主義の不徹底が懸念される。彼には生態系における関係性を実体化する嫌がある。ガイアのような生態系自体とは異なるといっても、彼はエコ神という生態系のシステムは自存すると考えているようである。「はじめに関係がある」というような表現にもそういう印象が拭えない。彼の認識論としての宗教観にも疑問がある。確かに宗教にはその面もあり、オットーも特に初期は、宗教的神秘を認識の前提になるような根本原理・第一所与の領域と同一視している⁽²²⁾。しかし、彼は次第に宗教の救済という面をより強調しだしていると思われる。ベイトソンにとっては認識論的問題への解答が解放をもたらすのかもしれない。だが、未開人が生態系と自己の一体性の確認を儀礼を行う動機としていたとは何を根拠にいえるのか。その問題をおいて、こちらも負けずに想像力を働かせても、未開人が自然の規則に善しとして従い、解放されていたかは疑問である。むしろ、意味付けられぬ非情な自然の摂理に苦しみ、そこから現世を越えたものに救済を求めたことに宗教の重要な契機があるのではないか。

4. 「精神」に固有の方法

[比喩]

両者は、精神を語るのにふさわしい方法についても、法則に代えてメタファー・アナロジー・シンボル等を、悟性に代えて感情を用いる所で特に類似している。まず前者についてオットーの理論を見よう。

彼は宗教の本質を体験とし、それは概念ではなく象徴的表現、イデオグラム（表意文字）、儀礼、芸術作品等に表されるとする⁽²³⁾。「神の怒り」や預定説などの近代神学では避けられていた非合理的な聖書の言葉や教義は、字義通りにはなく、「聖」の体験の非合理性の比喩的表現と解釈することで見直される⁽²⁴⁾。また彼の理論は多くのアナロジーに基づく。それは図式化論、宗教史と認識過程の関係、個人の成長（個体発生）と宗教史（系統発生）の関係などに認められる⁽²⁵⁾。

オットーの時代は、このアナロジーの方法は反実証主義のカウンター科学において顕著だった。そのような新しい科学の自己弁護の常套手段となった論法の一つは、概念を読み変え、科学的妥当性の範囲を広げて、自分を科学の仲間に入れて正当化するものだった。

超自然主義の立場で、超常現象は知覚されるのだから経験科学として研究できると主張する類である。オットーも、アナロジー関係の妥当性を感情（体験）概念に独特な解釈を与えることで保証する。即ち、アナロジーは直接的認識である感情に基づくが、これは精神＝^{ガイスト}霊から生じるアプリオリな判断であるから、必然的で絶対的な妥当性を持ち、自然主義のアポステリオリな判断による偶然的な妥当性に勝るといっているのである⁽²⁶⁾。科学を厳密に措定する立場からは、これらは宗教がかった疑似科学にしか見えまい。同じように、ベイトソンのクレアトゥーラの科学をも、科学と呼ぶ必然性はないとするだろう。しかし、ベイトソンは前述のように超自然主義の疑似科学は批判している。では彼のクレアトゥーラの科学の方法論はどこが異なるのか。

彼によればアウグスティヌスの言う「永遠の真理」、 $7 + 3 = 10$ などは、論理や数学に根ざしプレローマに潜在する規則性である。これに対して精神システム内部の規則性、生物学的世界が立脚する基本的論理はメタファー（隠喩）である⁽²⁷⁾。「すべての前言語的ならびに非言語的コミュニケーションはメタファーによる」（『天使』56～7頁）。言語以前はクラス分けもないので、「桜は木である」と同じように「草は木である」も成り立つからである。また、メタファーはクレアトゥーラ全体を貫くので、すべての言語的コミュニケーションも必然的にメタファー——ある事柄から一定の特性を共有する別の事柄へ記述を拡張すること——を含む⁽²⁸⁾。このメタファーの仲間として「アブダクション（他に関連した現象を求め、これを同一の規則の下に収め、同一のトートロジー上に地図化する推論形式）」が経験主義の帰納法に対置される⁽²⁹⁾。それは例えば「カエルの体の構造を調べてそれと同じ抽象的關係が我々や他の生物にも繰り返して現れていないか」（『精神』195頁）を探すことである。このようなアブダクションは「人々に大きな安らぎを与える。厳密な説明は往々にして退屈である」（『精神』196, 116頁）。だが他方、それは他の論理と排除し合わず、帰納と一般化の後でアブダクションがなされるとも言っている。結局そのようなアブダクションは、クレアトゥーラ科学、物理科学を問わず説明に常に伴われると彼は述べるに到っている⁽³⁰⁾。そうすると両科学の説明の違いは、方法の違いではなく方法の用い方の正誤ということになる。

彼がメタファーの語義を広げたこと自体は構わないが、疑問は別に残る。メタファーの主な機能は、AをBに結び付けることで、Aに関する我々の常識を覆し、新しい発見をもたらすことと思われる。ベイトソンのメタファーも、人間も他の生物も同じ規則を持つことを人に気付かせるために、戦略的に用いられたものである。ところがメタファーの典型は言語以前のクラス未分化段階（人間以外の生物や分裂症患者）にあるとすると、どうだろうか。「草は人である」が発見として意義を持つのは、我々が草も人も別のクラスとして

認識しているからではないか。メタファーは言語の階型が崩れるのではなく、言語の階型があるから成立するのではないか。分裂症患者にとって「草は人である」はメタファーではなく、何かの規則の発見でもないはずである。

[美]

メタファーのごとき精神を語るための固有の方法については、宗教は芸術と至近距離にあるとする所も二人に共通している。オットーは宗教も芸術も非合理性と関係が深く、感情・体験による認識を伴うとした。彼はこれを自明視しているが、宗教・芸術の主観化・体験主義化は近代という特殊な時代の特徴でもある。彼の感情概念の前身は、この近代芸術の内面化を示すカントの美的判断力をついだ、フリースの「預感 *Ahnung*」である。それは崇高なる自然美にふれて永遠なるものをとらえる認識とされた。これには宗教を美に還元したという批判があり、オットーはフリースの宗教理論から美の要素を払拭し、宗教の自律化を試みた⁽³¹⁾。

ベイトソンの「美」の概念は「聖」と同じく、生命世界に固有の理論を形成するための不可避のテーマとなり、再定義されている。美とは「自然の統合の姿」であり、美的とは「結び合わせるパターンに敏感なこと」（『精神』10頁）である。「エコ神は美しいもの」（『天使』259頁）とされ、ほとんど美と聖は同一であるかのようである。「芸術作品」はオットーでは体験の表現であるが、ベイトソンでは「ホラ貝やカニや人間のからだと同じく精神過程の結果」（『天使』344頁）である。しかしオットーやフリースの19世紀教養市民的な美意識もベイトソンの美意識も、統合や調和の状態を美と見ている点では似ている。そこにはディオニソス的なカウンター芸術の破壊や頹廃の要素は、積極的な意義をもちうる自己否定の側面とともになく、品位とナイーブな自己肯定的な雰囲気漂っている。

[感情移入・共感]

感情移入・共感は近代的体験芸術に典型的な理解の方法とされている。これを二人は宗教・精神にも固有の方法として用いる。オットーによれば、「聖」は概念ではなく感情反応によって示すしかなく、そのためには自ら宗教体験を経験していることが必要である。他人の宗教体験を理解するにも、自分で体験を持つことで初めて追体験、感情移入ができる⁽³²⁾。ここから、「宗教は体験しないと理解できない」という帰結が導かれる。

ベイトソンは、美的とは結び合わせるパターンに敏感であることと述べていたが、彼の感情移入概念は同じパターンによる自他の結び合わせ、メタファーの一形態にはほかならない。この場合も他者は人間とは限らない。——花に見とれる者は、花に感情移入を行って

いる。それは自分と花の類似性を認めること、即ち自分がその花とどういうパターンによって結び付いているのかを認知することであり、その花に自分と同じしるしーのしるしーを見ていることである。花の方もそれ自身の内部構造を使って環境を理解する。感情移入に卓越したコンラッド・ローレンツは、雁について話すと自分の動作まで雁に似てくる⁽³³⁾。——感情移入の言葉は使われていないが、「進化における何らかの現象を説明したければ、心理学的なものなかに形式上の相似現象を求め、精神を持つ（あるいは精神である）ということがどういうことなのか自分自身の経験に照らしてみればよい」（『天使』161頁）という箇所には、やはり自分知からモデルを得て他を説明するという方法が見られる。

感情移入が可能になる前提は自他のある種の共通性である。オットーでは同一の宗教感情であり、それは芸術がわかる人と全くよさがわからない人がいることとアナロジカルに、宗教の本質的部分を理解できる人とできない人をアプリアリに分かつ指標である。ベイトソンでは同一のものはパターンである。

ところが「感情移入」を方法概念化したのは、ベイトソンが批判する精神／物質二元論に基づく19世紀の精神科学であった。オットーの感情移入もまずはその直系とみてよい⁽³⁴⁾。するとその二元論がこの方法にも問題を引き起こすと考えられる。感情移入 empathy, Einfühlung の言葉は、身体の中に閉じ込められた他人の精神は外から窺い知ることにはできないという前提にたつて、自己から精神あるいは感情だけが抜け出し、他人の精神へと投入されるという考え方を示している。言葉の上だけでなく、歴史主義的精神科学においては、自他の社会的な被制約性を捨象した所で、精神のみによる先入見のない純粋な客観的理解が成り立つという認識がこの方法を支えていた。この理解によって相手の体験そのものを知る再構成的理解が理解のあるべき形だとされたのである。そしてそれが（制限つきにせよ）可能であるという確信の根拠の一つが、人間は根本的には精神構造はみな同じだという人間学主義（または心的斉一性論）であった。このような感情移入的理解は、自然科学に対抗する精神科学の方法でありながら、自然科学的客観主義に則っている。そしてこの歴史上の過去・異文化の他者に対する価値中立性を標榜する理解は、西洋近代至上主義と帝国主義を背景とする19世紀市民階級の自己満足・自己肯定と表裏一体だったのである⁽³⁵⁾。

ではその精神科学・自然科学に共通の物心二元論を批判するベイトソンの感情移入は、これらの難点を克服できたか。彼は皮膚によって囲まれた近代的な「自己」概念を脱却しようとし、自己と外界の間にあるものを情報交換とコード化の変化によって画されるシステム同士の相互作用（インターフェイス）とする⁽³⁶⁾。更に自己は常に生態系の中に位置

付けられる。これは確かに近代的人間観を一面で否定するが、歴史的・相対的な人間社会ではなく生態系を持ち出すことで、人間学主義と平行する普遍主義（全生物の共通性）につながってくる。

ただし、同じものの結び合わせがいかなる実際の状況を指すかについては、彼自身は区別していないが一様ではないように見える。M. C. ベイトソンはローレンツの例を受けて「ある考えなり出来事なりの理解を深めるために想像ではほかの人になりきって、だれだれならこれをどうみるだろうと問う」（『天使』337～8頁）ことを感情移入とする。だが雁と同じ動作をすることと、花に自己と同じしるしを見ることは異なる。前者の感情移入は対象ごとに変わるが、後者の結び合わせるパターンは幾つかの類型にまとまるとしても最終的には一つになると言われている⁽³⁷⁾。前者は感情移入というより、模倣や習得のことではないか。一般に模倣は自己否定・異化によって新しい発見をもたらす面が強く、感情移入の方は自分知を用いて自己に他を同化させる。究極的な一つのパターンを見いだすためのベイトソンの感情移入は、永遠の真理を万物の中に見ることにも近い。だが、そのような宗教的悟りを得るためならともかく、これが精神について意味のあることを言う唯一の方法だというのなら、疑問である。オットーにも言えることだが、どの他者に対しても同じものを認める感情移入では、理解によって新しいものは何かプラスされるだろうか。ここには根本的な関心の違いがある。他者の宗教の多様性より、オットーは宗教が「わかる」人々の共通性を追究し、それを他者に喚起させようとした。ベイトソンも自他が共に生態系の一部であることを知らせようとした。だが、それは主張（人間は本来宗教的だ、自然の調和は善い）であって、未知の他者の理解により新たな創造を求める知的関心とは異なる。根本的真理に気付かせる他者の啓蒙に感情移入を使うのは結構だが、それは宗教現象の理解という学的関心の立場を脅かすとは思えない。また感情移入を学的方法として用いれば、アプリオリな共通性から出発するその理解は、ベイトソンにしてもオットー等の場合と同じく安易な自己肯定に陥る危険性がある。それだけでなく、ベイトソンが物心二元論を批判しながらもお感情移入の言葉を用い、説明一般と変わらない程意味を広げながらもなおメタファーの言葉を用いようとする所には、科学的対美的というそれ自体近代的物心二元論から発したオットーと同じ二分法が残存しているように思うのである⁽³⁸⁾。最後に、二人の感情移入を支えるアプリオリな普遍主義を、真理観の問題と合わせて考察したい。

5. 結び

[相対主義と反相対主義]

1920年代以前の宗教学では、西洋を頂点とする単系進化論が支配的な理論枠組みであった。オットーも宗教体験はどこでも共通で、その表現において各宗教に個別化が生じ、洗練度によってヒエラルキーを成すと考えた。ところがこのような西洋中心主義は、世界大戦を経て西洋近代の理念が動揺すると、各社会・文化の独自の価値を認める相対主義に変わっていった⁽³⁹⁾。

『聖なるもの』でのオットーは絶対主義・普遍主義をとるため、個人の体験によってとらえられるアプリオリな真理に固執した。だが、個人は常に社会内存在であり、体験でも何を体験するかはそれに先立って言語の、したがって社会からの規定を受け、真理も相対性を持つという批判が後になされるようになる⁽⁴⁰⁾。

一方、ベイトソンは今度は真理の相対性が常識となってくる思想史的状况において、逆に反相対主義を唱えだし、「文化相対論者が『永遠の真理』について何をいえるだろうか?」（『天使』47頁）と問う。——真理の相対性の根拠は、プレローマ自体は認識できないので、言葉と物が対応するとはいえないことにある。物理学では真理相対主義で差し障りない。そこでの「構造」は物理世界に実在する構造ではなく、理論に内在する構造を指すからである。だが生物学的世界ではメッセージの交換という「構造」が出来事の本質的要素なので、生物学の対象はそれ自体が構造であり、生物学者が用いる構造はそれと一致する必要がある。よって生物学者による記述は生命体自身の記述と一致する。（『天使』266～8頁）——ベイトソンにとって真理は、「命題自身ではなく命題同士の結び付き」（『天使』271～3頁）にある。物自体は把握不可能だが、物どうしの関係については真理を語りうるからである。生物学はこの関係性の真理に依拠するのである。この発想は、解釈学系にも近いものがある。例えばA. シュッツによる、行動主義批判としての適合性の原理が挙げられる。自然科学では科学者間の研究規則にのみ従えばよい。しかし社会科学ではその対象たる社会的現実が、日常生活において既に間主観的に理解されている。ゆえに社会科学は常に常識的解釈に立脚すべきであるという考え方である⁽⁴¹⁾。ベイトソンもシュッツも対象とのある面での一致という真理基準を要請している。しかし、社会的な間主観性が固定されていないように、生物世界の関係も自存的にあるのではなく、生物学者との関係の中で存立するのではないか。ならば、生物学者の認識にはすでに言語という社会的な要素が入り込んでいる限り、生物学の真理のみ特別扱いすることはできない。

更に、主観とは別に（プレローマに「内在」すると慎重に表現しても）客観的に存在する規則と、我々の言語やクレアトゥーラの規則との（完全な一致はないといっても）対応を真理と呼ぶなら、近代的二元論の認識論の真理観と変わらない。この真理観は、ベイトソンが関係主義を押し進めていけば齟齬をきたすことになる。人間も生態系の一部だと

いう彼の二元論批判は、近代の主観／客観図式の認識論までは否定せず、その関係主義は不徹底で物心二元論の根本的克服には至っていない。

自論の妥当性を主張するために、二人はまた従来の科学に匹敵しうる、自分の方法の固有の厳密性、論理的整合性を確信する。オットーは同時代の対抗文化の非合理主義を蒙昧主義と批判し、啓蒙主義の最高の遺産たる理性に基づこうとした⁽⁴²⁾。しかしその理性は精神に、したがって霊・神に通じ、護教的関心による様々な前提に対立することはありえなかった。対してベイトソンは信仰による知性の犠牲を徹底して嫌い、「彼らは（宗教者は）信仰を教え、降伏せよと説教する。しかし、私の望みは明晰さにある。・・・理解の曇った部分を信仰で埋めるなんて、私は御免こうむる」（『精神』287頁）という。そしてM. C. ベイトソンの言葉では「グレゴリーはあるディスクールの圏域内では、その圏域の理論に適した整合性を求めるべきだといったかった」（『天使』325頁）。しかし、ここでの問題は「整合性」の基準である。物理学は固有の論理に従うが、超自然主義と唯物論は論理的でないと言われるのは、クレアトゥーラ／プレローマを区別しないためである。しかし、この区別はベイトソンが行ったものであり、よってだれでも論理的・整合的であるためには、まずベイトソンの二分法を受け入れなければならない。それは彼にとっては永遠の真理であっても、その根拠はいかに示されるのか。体験によって忽然と悟るしかないのなら、キリスト教的な諸前提を信仰によって受け入れるオットーと違いがあるだろうか。

オットーのディレッタンティズム嫌いに比べ、ベイトソンは反専門主義で、科学的権威に対し、「学校の生徒もみんな知っておる」常識のレベルから異議を呈した。ベイトソンの正当性の根拠は一面ではこの「常識」にあった。しかし、近代科学・二元論による規定を免れぬ近代の常識は、彼には破るべきものでもあるはずである。彼はいかにその課題を果たそうとしたか。オットーと違って宗教に頼ることは彼は拒否する。「何かを構築して、それを聖に指定することはできない」（『天使』257頁）。そこでは必ず部内者と部外者、救われた者と罪深い者を別つ一線ができ、摩擦が起きるためである。ではどうしたらベイトソンは「思考と人格の前提に、一元論と結び合わせるパターンの感覚を組み込」まれた人を増やせるのだろうか。「身体を離れた精神はないという信条のもとにものを考えたり行動したりするだけで、すべての制約から自由になれるわけではない」というように、頭で理解しただけでは不十分で、「それには新たな知的規律を受け入れることが必要なのである」（『天使』315頁）。そのような規律は意識を越えた特別な体験を介さないと受け入れられないのか、意識的な同意だけでいいのかは明らかにされていない。しかしいずれにせよ、その規律を受け入れた者とそうでない者の間にはやはり境界線が引かれ、ベイトソンから見れば内部の人々は解放され、生態系の調和を享受している。オットーもまた、まずプロテ

スタント内部の統合を求め、プロテスタント的倫理を外部に拡張しようとした⁽⁴³⁾。ベイトソンがいくら自分の信条の正しさを確信しているといっても、そしてたとえそれが現代の危機に対処しようとしても、それによって他者を教化することは彼だけに許されているといえるのか。それとも彼は他人の自殺行為を書き留めるだけのインテリ・レミングに本当に甘んじるつもりだったのか⁽⁴⁴⁾。

自然の秩序に従うことを最善とするベイトソンの世界には変革は起こらない。ベイトソンのジレンマはわかるが、内部の調和を求めたオットーが他のリベラル・プロテスタントと共に、いやそれだけでなく、宗教的精神的な変革のみを志向した様々なワイマールの対抗文化（エコロジーの起源もここにある）が、外部の制度としてのファシズムに対する抵抗力を失っていった事実が思い出されるのである。

[注]

使用略号

——で括った引用箇所は該当部分を筆者が要約したもの。（「」は抜粋）

DH=R. Otto, *Das Heilige*, C. H. Beck, 1979. 邦訳：『聖なるもの』（山谷省吾訳、岩波書店）

NR=R. Otto, *Naturalism and Religion*, trans. by J. A. Thomson and A. R. Thomson, Williams and Norgate, New York, 1913.=*Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1904.

PR=R. Otto, *The Philosophy of Religion, based on Kant and Fries*, trans. by E. B. Dicker, London Williams Norgate Ltd., 1931.=*Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, 1909.

『天使』= G. Bateson & M. C. Bateson, *Angels Fear—towards an epistemology of the sacred*, New York, 1987. G. ベイトソン+M. C. ベイトソン『天使のおそれ 聖なるもののエピステモロジー』（星川・吉福訳、青土社）1988年。

『精神』= G. ベイトソン『精神と自然 生きた世界の認識論』（佐藤良明訳、思索社）1982年。

- (1) 娘のM. C. ベイトソンが遺稿を編纂し加筆した『天使』の副題。
- (2) 『天使』39,50頁。
- (3) 同上, 74~8頁。
- (4) 同上, 207頁。ベイトソンの理論をアナログ的とする説（cf. 浅田彰『ダブル・バインドを超えて』学苑社, 1985年）は、メタファー／言語をアナ／デジに対応させたため、ベイトソンの語用とは必ずしも一致しない。
- (5) 『精神』252,263~5頁。
- (6) これは『聖なるもの』後の著作にみられる。Vgl. *Das Gefühl des Überweltlichen*, München, 19

32, S. 262, 284, 298.

- (7) ただし解釈学でも意識化以前のプロセスを問うことで、決定論的な構造や原理が主題化されることもある。e. g. A. シュッツのレリヴァンス論
- (8) PR, pp.222-5.
- (9) J. Geysler, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Ottos Buch "Das Heilige" (1922), F. K. Feigel, Das Heilige. Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch (1929), W. Baetke, Das Phänomen des Heiligen (1942). In : *Die Diskussion um das "Heilige"*, hrsg. von C. Colpe, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- (10) 『天使』 363, 42頁。
- (11) 同上, 90頁。オットーの宗教的感情もこの切れ目をつなぐものだった。
- (12) 同上, 173, 25~6, 42頁。
- (13) NR, pp. 12-3, 35. DH, S. 76, 邦訳105頁。
- (14) DH, S. 5, 138, 邦訳14, 185頁。
- (15) NR, p. 332.
- (16) DH, S. 166, 邦訳218頁。邦訳300頁。
- (17) 『天使』 101頁, 『精神』 192頁。
- (18) 同上, 346頁。
- (19) Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen*, S. 207, 123.
- (20) 『天使』 132頁。
- (21) 例えば「これは私の体である」を近代神学のように単なる象徴とするのではなく、オットーではイエスの時代の聖なる出来事を、バイトソンでは自然とのつながりを想起させるプラグマティックな働きを認めている。
- (22) NR, pp. 12-3, 40.
- (23) DH, S. 78~, 邦訳108頁以下。
- (24) DH, S. 27, 邦訳40頁。(21)の合理的解釈のための象徴とは異なる。
- (25) DH, S. 60, 177, 153, 141-2, 邦訳85~6, 232, 203, 188~9頁。
- (26) DH, S. 203, 邦訳264頁。
- (27) 『天使』 50, 13頁。 (28) 『天使』 57, 359頁。
- (29) 『精神』 114頁。 (30) 『天使』 303, 109, 161頁。
- (31) PR, p. 22, 38, 132.
- (32) DH, S. 14, 10, 78, 邦訳24, 21, 108頁。
- (33) 『精神』 173頁。『天使』 343, 65頁。

- ③4 ただし、オットーの感情移入は一般的な解釈学的方法のほかに、芸術がわかる人が特別なセンスを持っているように、宗教がわかる人の間に共通なものがあるという考えと結び付いている。近年は初期の宗教現象学系の感情移入を神秘的な自他の同一化・研究者への信仰（体験）の要請としてのみとらえて批判し、好意的な理解の姿勢だけでよいとする議論が見られるが、オットーの感情移入のこの側面は、肯定するにせよ否定するにせよ看過できないと思われる。Cf. Douglas Allen, *Phenomenology of Religion*, in *Encyclopedia of Religion*, 1987.
- ③5 H. G. ガダマー『真理と方法』（嚮田収他訳，法政大学出版局，1986年），E. W. サイード『オリエンタリズム』（板垣・杉田監修，平凡社，1986年），三島憲一『ニーチェ』（岩波書店，1987年）等参照。
- ③6 『天使』336,359頁。
- ③7 同上，161頁。また，パターンを認識するのに，特別な宗教的体験が必要なのかどうかについてもベイトソンは曖昧である。だが，授業で貝のパターンを見るレベルと宗教的悟りのレベルの間には単なる体験の程度差ではなく，自己否定の契機の有無が介在していないだろうか。
- ③8 これは，ある言葉を使う限り一定の認識や理論から抜け出すことはできないのかどうか，逆に言葉を変えると認識も変わっていくのかという問題になるが，ここでは論じ切れない。ただし，ベイトソン自身が「力」や「エネルギー」のような二元論的術語をクレートゥーラ科学から排除しているので，「感情移入」を残しておくのは片手落ちになる。
- ③9 オットーも『聖なるもの』の後では文化の多様性に関する言明が多くなる。おそらくオットーは初めから，この固有な内的精神を核とした文化の個別性を強調するロマン主義的な文化有機体論から影響は受けていたものと考えられる。しかし，それが彼の中で進化論の斉一性論を乗り越えるには周囲のコンテキストの変化が伴われたのであろう。
- ④0 W. Baetke, K. Rudolph, *Die Problematik der Religionswissenschaft als Akademisches Lehrfach*, in : *Kairos*, 1972.
- ④1 A. Schutz, *Collected Papers*, Vol. I, pp. 43-4. デルタイの精神科学論にも「記述心理学」という形で既に類似の主張がみられる。
- ④2 DH, S. 77, 邦訳106頁。
- ④3 大戦間の宗教的人間同盟 (Religiöser Menschheitsbund) の活動は，単に諸宗教を一元化せずに固有性を尊重した点では斬新だが，最終的にはキリスト教を中心とする「文化宗教」による（彼によって普遍的と目された）一定の倫理観による教化を理念としていた。また，*Gemeinsame Aufgaben des Protestantismus und die Form ihrer Erfüllung*, 1929を参照。
- ④4 『精神』286頁。