

異他的知^①の枠組による世俗主義の再考

ゴウリ・ヴィシユワナータン（三原芳秋訳）

今日、世界各地のさまざまな社会にみられる宗教的右派勢力の勃興は、現代人の生活における宗教の地位という困難な問題を、ふたたび議論の俎上へと呼びもどしている。（すくなくともプロテスタント世界において）宗教は、個人が抱く信仰という私的領域に追いやられることによって、社会におけるその機能が規範から名目へとという価値引き下げにみまわれた、という歴史的事態を説明するために、世俗化論がたえず引き合いに出される。ところが、この課題が、長年にわたり歴史学者・社会学者・宗教学者によって精力的にとりくまれ、ますます増え続ける多くの研究成果を生み出している^②のにくらべ、文学研究の分野では、それらに対応するだけの幅広さをもった研究業績がいまだにみられないのが現状である。その理由のひとつは、文学とはさまざまな観念を伝えるための世俗的媒体である、という自己規定にあるようだ。たとえそれら諸観念が宗教に起源を有するものであったとしても、ことに近代主義的文学において宗教的感性が美的形式・形象に呑みこまれてきた結果、文学における宗教の痕跡は抹消されてきたのだ。文学が世俗主義の進展を代表するという見方を定着させるのにすくなくならぬ貢献を果たしたものに、マッシュュー・アーノルドによる有力な主張がある。その主張とは、劣化したキリスト教になり代わって、文

学こそが、かつて宗教的エートスによって供給されていた道徳的価値や傾向を担うことになる、というものだ。アーノルド自身の手紙を引いておくと――

宗教が到達する結論は、文化が導きだす結論と、同一のものである。宗教は、「神の国は汝らの内にあり」と言うが、文化も、おなじょうにして、人間の完全性を内的に――すなわち、我々の内にある、動物性から切り離された人間性そのものの成長・支配でもって――条件づける。所有や安定ではなく、成長や生成こそが、文化の観点からする完全性の性格となる。そして、この点においても、文化は宗教と一致する³³。

文学は、それがとって代わったとされる宗教文化との独特の関係性のおかげで、宗教に端を発する倫理的諸価値を世俗的枠組において伝達する理想的な手段となり、ことに植民地状況においては、筆者が『征服の仮面』³⁴において論じたように、「英領インドの現場で」異なる信仰を實踐する植民地臣民たちによる抵抗や反乱を惹起することなく、キリスト教的考え方を伝授するのに効果的で好ましい方策として英文学教育が採用されたのだった。このように、文学成立の端緒でありかつそのアイデンティティを定義づけるものとして世俗主義が捉えられるために、文学に残る宗教の痕跡は、もはや居場所を失った「古い」世界観を思い出させるための、歴史的な注意書き程度のものでしかないとみなされることになる。

文学の歴史が世俗主義的世界観を押し進める運動の一翼をになっていることはあまりにも明白なので、文学「研究」は、人文諸科学のうちでも特異な地位を占めているように思われる。というのも、文学は、世俗主義の勃興を解析する方法論を鍛え上げるといふよりはむしろ、宗教文化から世俗文化への移行という歴史を記録している（にすぎないとみなされがちだ）からだ。とはいえ、他分野における世俗主義をめぐる学術的研究成果が、文学研究とは方法論的にならざるを得ないなど決して言えないことは、文学史の時代区分をみるだけでも明らかであろう。世俗主義の議論が文学研究にしばしば重要な意義をもつのは、信仰と想像力の乖離という啓蒙主義の遺産とみなさる事象についてである。啓蒙主義を転換点とみなす「宗教文化の凋落」というナラティブに棹さず時代区分は、文学研究において、精神的（宗教的）権威と現世的権力との統一が優勢であっ

た初期近代文学と、教義上の信条よりはむしろ理性や想像力によって形作られる世界観によって日常生活における宗教の影響圏が縮減された啓蒙主義以降の文学との断絶としてあらわれる。この断絶は、世俗主義の勃興を宗教的世界観と理性的近代的世界観との亀裂によって説明する、社会学によって示される世俗化のパターンをなぞるものであると考えられる⁵⁰。しかしながら、文学史における断絶は宗教と理性の対立に由来するものだ、宗教はまるごと姿を消したのだ、などと想定することには根拠がない。社会学者のフィリップ・ゴースキーが注意を喚起しているように、世俗主義の特徴を「宗教の凋落」という観点から特徴づけることこそが誤解の種なのである。ゴースキーはむしろ、「西欧社会において」宗教が占める地位にかんする意味づけが安定していないことを表現するために「宗教の凋落」の代わりに「宗教の（地位）変動」という用語を好んで使う⁵¹。「キリスト教の」教義にかかわる諸概念が、魔術や霊魂再来説や占星術やその他さまざまな残滓的な信心との緊張関係のうちに共存していた事実を勘案すれば、公共文化が（世俗化の過程で）より宗教的になったとか、そうでなくなっただとかと描写することにあまり意味がないことがわかる。いまでも実践され続けているこれら信心のかたちは、キリスト教やユダヤ教といった主流派宗教の型にはめることができない、他の宗教的な諸システムの存在を指し示している。つまりところ、宗教の完全な凋落の証拠として提示できるような霊性の真空状態などといったものは、どこにも存在しないのである。

ゴースキーは、「世俗化論争における」ふたつの相容れないパラダイムを並置する——宗教改革以降の（キリスト教）世界において宗教は消滅の一途をたどるとするものと、実際にはむしろ強化されていくとするものだ。ゴースキーによれば、中世ヨーロッパにおけるキリスト教と、キリスト教によって駆逐されたことになっている異教とのあいだにある安定的な均衡——ここでは、迷信と制度化されたキリスト教の実践とが共存していた——が、このふたつの説を混乱させているという。一六世紀以前、魔術と宗教の境界線がまったくはっきりしていなかったなかで、主流派宗教は、自身の周りに境界線を引き、魔術を迷信や異端 [heresy] として退けることによって成長していったのだ⁵²。したがって、宗教改革は、教会権威にたいする大衆の反乱というよりはむしろ、宗教（＝主流派キリスト教）から異教的 [pagan] 要素を取り除き、大衆による折衷的な礼拝のかたちに汚染されずに宗教的信仰が栄えるような（宗教の）自律的空間を創造するというラディカルな一歩であったと理解される。この分断の構造は、理性と非理性の対立というよりも、エリートと大衆の対立として明確にあらわれる。多くの点

において、キリスト教史の内在的な発展は、階級の断層線にそって展開しつつ、ひとつまたひとつとラディカルな教義の変更をくりかえすことによって世俗化していく傾向を原動力としているのだ。新たな神学上の変更が加えられるたびに、信仰はなめらかに整備されていく——種々雑多な大衆的表現はなりをひそめ、幻想・驚異・迷信といったものの残滓はキリスト教以前の異教世界へと追いはらわれる一方で、真正キリスト教をその墮落した諸形態からはっきり区別するために厳選された教義が整理統合されていったのだ。

宗教の領域が漸進的に変容する過程における多種多様な線引きは、宗教にたいする理性の勝利のたまものであると一概に決めつけるわけにはいかないものであるが、それら線引きの存在は、より大きないくつかの問いをわれわれに投げかけている——はたして、かようにゆがんだ世俗化のプロセスを理解するのに、文学研究が、他分野の研究者たちを助けることになるのだろうか、ならないのだろうか。もし、他分野でさえすでに言われているように、宗教が科学技術に道を譲るといふ直線的なナラティヴがもはや受け入れがたいものであるならば、宗教的秩序から世俗的秩序への移行の力学を明らかにする一助となるような従来にない説明方法を、どうにかして文学形式の研究から導き出すことができないだろうか。〈宗教〉という単語自体の歴史化から始めて、文学が宗教にとって代わったというアーノルドの命題をあらためて議論の俎上にのせることによって、宗教の本質を、近現代の世俗主義が想定するような均質性のもとにはなく、あらためて思考しなおすことができるようになるだろうか。

信仰と想像力

文学史をより詳細に検討することによって、世俗化論の本質的な欠陥を洞察することが可能になる。文学という分野の進化を考察して気づかされるのは、主たる亀裂は理性と宗教のあいだにはなく、信仰と想像力のあいだに走っているということだ、その発展の過程において宗教的信仰と競合するのは、〔理性よりはむしろ〕宗教が抑圧または周縁化し去ったはずのオルタナティヴな（ときには異端的〔heterodox〕な）知の諸体系なのである。近代英国のオカルティズム^⑧にかんするアレック

ス・オーウェンの研究⁹⁾は、文学の世俗化の軌跡——どれほどゆがんだ軌跡であれ——を再考する手始めとして、重要な位置をしめている。オーウェンによれば、信仰から想像力への移行は、なめらかどころかギザギザの行程をたどるもので、そこで媒介者の役目を果たしたのがオカルト的な諸運動であったという。なぜなら、オカルト運動は、「制度」宗教的意味づけとは関わりのない高次元の意識形態を探究するうちに、オーウェンが「フィクション創作的プロセス」[a fictionalizing process]と呼ぶ「想像力に近い」ものを編み出したからだ¹⁰⁾。そのうえで、「オカルト的『実在』の強力な経験を生み出すのは、合理的な意識と、神話を創作する無意識が示す一見非合理的な世界との、決定的な連帯なのである」¹¹⁾とオーウェンは結論づける。

神話創作的無意識 [a mythopoetic unconscious] という考え方は、こういった理論化の試みから生じるもっとも重要な概念のひとつである。オカルト現象に科学的妥当性をあたえることに心血をそそいだ著名人のうちに、心靈研究会 (SPR) の「創立」メンバーだったフレデリック・マイヤーズ¹²⁾がいる。マイヤーズは、かれが「閾下意識 [the subliminal mind]」¹³⁾と呼ぶもの——すなわち、意志的想像力¹⁴⁾——への心理学的研究を大々的に行った人物だが、オーウェンによれば、マイヤーズはその「閾下意識」を、通常の意識が有する作用や認識からすればまったくの外部に位置する「創造の複雑な網の目から、解釈・解説に耐えうる意味、さらには倫理的な意味をもつむぎだす」ための強力な道具と考えていた¹⁵⁾。マイヤーズは、「閾下の力の」[閾上への奔出 [subliminal uprush]]」を、「創造的天才や神秘的洞察に類似する心的現象として描き出し、無意識が高次元の自己の運動に呼応するようにしむける統合的機能を持つものとした」¹⁶⁾。靈魂・高次元の自己・世界靈魂といったスピリチュアル系の言語を用いたことで、マイヤーズは、他の心理学者や科学者たちと見解を一致させることがむずかしくなり、科学界の周縁へと追いやれてしまった。とはいえ、閾下意識にかんずるかれの理論は、経験や記憶には人手不可能な情報が伝達される際に想像力が演じる中心的な役割にたえず立ち戻るものであったために、秘教的オカルティズムという外縁にまで追いはられることはなかったのではあるが。

オカルト的実在の知覚を探究する際に無意識が創作的陳述 (思考や感情の切れ端) を生み出す、というマイヤーズの中核的主張は、想像力と既存の信仰とのあいだに明確な齟齬をもたらした。たしかに、超感覚的な世界を経験することを目的と

するオカルト的实践は、あるレベルにおいては宗教的信仰の作法と比較しうるような、さまざまな心的モデルを利用していると言えなくもない。しかしながら、重要な違いは、オカルト信奉者の見地からすると、闕下意識（マイヤーズの考えでは「高次元の自己」と同一）によって引き出される「創造の複雑な網の目」に方向をあたえるのはあくまで（修練を積んだ個人の）意識である、という点にある。この創造の網の目はそもそも、想像力や神秘主義を越えたところにある、高次元の自己による潜在性の領域（a virtual realm）の経験によって生み出されたものである。ただ、オカルトの見地にとってもっとも重要な点は、この（潜在性の）領域に高次元の自己が入っていく際に、「無意識ではなく」意識的な心的エイジエンシーのはたらきによって、そのプロセスから生ずる創作的陳述（フィクション）にナラティブの形式があたえられるということだ。とはいっても、その結果でさえあがるナラティブを、完全に虚構だ（フィクション）ということではできない。なぜなら、それは、超感覚的現象をたんに想像するのではなく、実際にそれを経験するという行為にもとづいているからだ。

マイヤーズの心霊実験——ならびに、かれの発見を実践に移した黄金の夜明け団¹⁷——によるめざましい貢献は、隠れた実在の心的経験を言いあらわす用語としての「フィクション」にもとづいた、オカルトの実在の認識論を構築したことにある。そして、このオカルトの実在が明かされる仕方こそ、オカルトの知と宗教的信仰とのあいだの違いがあらわれている。オカルトの知は、宗教的信仰におけるように啓示の書テキストによってあたえられるのではなく、物語り行為のうえに築かれるものであって、オカルトの実践はそのような物語り行為を啓示的経験の形式として取り扱うのだ。オーウェン前掲書には「オカルトの実在と創作する心」と題された章があるが、この題名がよくとらえているのは、信仰から想像力へという言説領域の移行が、近現代の文化における世俗化プロセスの起爆剤となったということである。

対抗的宗教言説

世俗化の歴史におけるオカルティズムの地位については後ほど詳しく述べることとして、ここでは、正統的要素と異端的[*heterodox*]要素の両方を抱えこむ懐の深い構築物としての宗教に、しばし注意を向けおきたい。宗教の教義に挑戦する最

たるものは経験的理性であるという見立てはたしかに勝手のよいものではあるが、その際に陥りがちな過ちは、宗教を均質化して理解してしまうことにある。そのような理解は、歴史の中で周縁化されたり、抹消されたり、支配的な宗教システムに同化吸収されたりした、たがいに競合するさまざまな信仰のかたちが、ひとつの宗教のうちに包含されている度合いを過小評価することにつながる。すなわち、宗教を理性との対立軸において概念化することは、(グノーシス主義、マニ教、ヘルメス主義といった) 異端 [heretical] と呼ばれるさまざまな対抗言説が、カレン・キングのいう「規範的キリスト教の境界線」¹⁸⁾を確定するのに果たしてきた役割を見過ごすことになるのだ。さらに、グノーシスの信仰が東洋的異端 [oriental heresies] と同一視されたことは、キリスト教を唯一真正の宗教として普及させるという名目で、植民地主義の企図を助けることにもなった。啓蒙思想を世俗化の牽引役とみなす標準的な議論においては、神の手になる歴史という理解が、人間の営為が産みだす歴史という理念にとって代わられたとされるが、この議論は、諸宗教の内部に生じるさまざまな異他的思想 [religious heterodoxy] が果たした世俗化プロセスにおける役割にたいしてほとんど注意を払っていない。これらの対抗的な知の諸体系こそが、規範的な教義に〔内部から〕異議を申し立て、国家をスポンサーとする公定教則に疑義や抵抗をつきつける端緒となったのだ。さらに、これら対抗的な知の体系のひとつであるグノーシス主義にいたっては、宗教が発生する原初的契機への回帰をさえ呼びかけていた——そこにおいて、生の神秘は、宗教的思索の対象であると同時に「人間存在の疎外という実存的経験」¹⁹⁾を誘発するものだったのだ。このような経験を神義論へと転化し、「人間の」苦しみを体系的に説明すること——結局は、それが教条的宗教を呼びこんでしまうのだが——を試みるのが、異他的思想 [heterodox thought] の主たる目標であったのだ。

マックス・ヴェーバーは、宗教の没落が世俗世界にもたらした結果としての「世界の脱魔術化」という概念を制度化した張本人として知られているが、興味深いことに、その著作のなかで知識人の系譜を神義論にたどる印象的な議論²⁰⁾は、あまり注目されてこなかった。ヴェーバーによれば、現代知識人——それはまさに、世俗化された世界の最終生成物といえる——は、逆説的にも、この世における痛みや苦しみの原因を理解する必要に心を奪われてきた。ここでヴェーバーが提示しているのは、どうみても、現代知識人層の宗教的起源にかんする理論である。倫理的な罪の意識と不条理な苦しみから、知識人は、宗教の

拒絶ではなくその合理化を究極的に求めるような報償的倫理を發展させるのだ。一見するとその意味も必然性も見いだしたがた
い苦しみというものを説明せんとする強迫にもなつて生じるのは、不条理な苦しみには正当な報いがあるべきだ、
という確信である。このような報償（の論理）は、「苦しみの」倫理的意味づけのうちに見出される。ヴェーバーにとっては、
苦しみこそが、世界の合理化にとつての主要な出発点となるのだ。わざわざまわりくどい立論をするヴェーバーは、報償的な
意味と、人間存在の疎外や神秘の喪失とをむすびつける。たとえば、かれの議論によれば、ひとが「現世の出来事に」意味を
見いだすことをもめればともめるほど、この世界「現世」からますます価値が失われる。その一方で、この世界から価値が
失われれば失われるほど、その意味②がかわって追ひ求められることになる……だが、その意味が探してもめられるべき場所
は正確にどこなのか、ということとなると、ヴェーバーは、はっきりしないままなのである。

脱魔術化にかんする著書のなかで、マルセル・ゴースエは、グノーシス的思考があらゆる合理化を拒むことに注目している
——「彼岸的《他者》との対比における《現世》の価値にかんする思索の」一方の極端には、グノーシス主義による大いなる
拒絶がある。グノーシスの拒絶においては、魂がもとめてやまない想像不可能な《他者》のみが支持され、現世の価値は取
り返しのつかないほどに切り下げられた」のだ。かたや、もう一方の極端には、「この地上的秩序と、彼岸にあるその秩序の
源泉とを再統合する試み——すなわち、世俗的な生を、彼岸へと向けられた生と同列にあつかおうとする神権政治の試み」②
という原——世俗主義的な営為がある。グノーシス主義が合理化を根っこから拒絶する極端な態度を代表するのにたいして、ヴ
ェーバーは、その対極がはらむジレンマから逃れようと格闘していることがわかる。ここでいうジレンマとは、その「合理化
という」知的営為が生みだすあきらかな世俗世界性③にもかかわらず、知識人は宗教（意識）による合理化作業にとらわれた
ままである、というものだ——「というのは、合理的思考が正当な応報による補償という問題に熱心に取組むほど、
その問題を現世の内部だけで解決することはますます不可能となり、現世の外での解決の方が確率のたかい、あるいは意味の
大きいもののように見えてきたからである」④。

ヴェーバーを読んでいると、サイモン・デュアリングによる示唆に富む文学史の分析が連想される。デュアリングによれば、
文学とは、その価値が失われれば失われるほど、制度との結びつきから解放され、驚異〔wonder〕に満ちた幻想空間へと踏

みこんでいくものである²⁵⁾。伝統や正統とはことなり、驚異には制度という母港がなく、そのため、驚異の表現を錨でつなぎ留め、決まった仕方では陸揚げするようなメカニズムをわれわれは持たない。つまり、その「表現の」意味を解釈するのに、言及と間テクスト性の構造²⁶⁾を必要としないのだ——実際のところ、驚異とは、体系化された知による身元確認をいつも裏切るものだ。ヴェーバーの議論の運びも、不思議とこれに似通ったものであるように思える——「神義論に知識人の起源をみるヴェーバーの議論は」、いまだ漠としてなんら確定的なものない「言説」空間で「人間存在の疎外という実存的経験」が価値探究を創始する可能性を開く、という点において。このような探究が合理化の運動へと帰着し、その合理化がこんどは、世界〔現世〕の脱—価値化と再—価値化の反復的サイクルという堂々めぐりに至るからといって、そもそもヴェーバーが知識人の企図を、「神学者たちを」神義論へと駆り立てたのと似通った動機に貫かれたものと特徴づけたことの意義は、損なわれるものではない。

さらに、ヴェーバーが合理化を理解する仕方は、奇妙に弁証法的な進行に従っていることがわかる——

呪術〔魔術〕あるいは単純な瞑想的神秘論の色彩がうすれ、「教義」の姿をとるようになってくればくるほど、宗教にとって合理的な護教論の必要が強まってくる。(中略) このようにして經典宗教なり教義なりの姿をとるようになってくればくるほど、宗教は、ますます文書の教養の〔文学的な〕色彩をおびるものとなり、したがって、祭司的なものから離れて、俗人の合理的な思考をますますかき立てるといふ働きをもするようになる。ところで、こうした俗人の思考のなから生まれてきたのは、祭司に敵対する預言者、そして、祭司から独立して宗教的な救いを追求する神秘家や信団の分派、さらには、懷疑主義者や信仰に敵対する哲学者たちであった²⁷⁾。

印象的なことに、思惟行為にかんするヴェーバーの説明は、反—教権・反—律法主義的な知識人像を、われわれが通常理解する啓蒙思想的合理主義というよりもむしろ、グノーシス的な知の作法へと近づける。ヴェーバーをふたたび引こう——「心理的・思想的下部構造」……についてみれば、実際には、それぞれの宗教意識の知性主義に対する立場はさまざまであった。が、

しかし、究極的形成物たる世界像にも不可避的につきまとうあの根本的な矛盾、また、そこから生まれてくる究極的な内的緊張関係の作用は決して消失することがなかった⁽²⁸⁾。これはあきらかに、理性が信仰にたいする支配的立場を確立することを勝ち誇るような語り口ではなく、宗教に内在する対抗性（の契機）を繊細に読みとろうとする態度である。このような（内在的）対抗性は、相異なるさまざまな異議申し立ての承諾をうちに抱えこみ、さらには改宗（の契機）をも包含するものなのである。後者についていえば、ときとして、改宗者が合理的な護教論を動員して、かえって改宗先である（既成）宗教を作り直してしまうような方向へとむかう効果をもつことすらあるのだ（拙著『群れをはなれて』参照）⁽²⁹⁾。

もっとも大事な点は、知識人を宗教における合理化プロセスに括りつけている綱の存在が、ヴェーバーに認識されていたということだ——「宗教とは異なった仕方では世界の「意味」を捉えようとする、哲学的企てや直観的認識の試みなどは）救いの宗教の目から見れば、知性がその自己法則性を逃れようとする努力にすぎない。つまり、なにはさておき、知性主義がその力によって、なんとか逃れ出ようとしている、合理主義そのものの独自の所産にはかならない、とするのである」（筆者による強調）⁽³⁰⁾。ヴェーバーは、合理化の運動をひとつの畏とみなしているのだ——知識人がそこから逃れる唯一の方法は、逆説的にも、「文学的主体性」に坎んする前掲論文でデュアリングがその特性を「驚異にみちた幻想空間」と記述した⁽³¹⁾ような空間にまで退却することであるような畏として。もしもこれが、「知性主義による」合理化がたどる避けがたくもまた驚くべき道行きであるのだとするならば、行き着く先には合理主義への抵抗に拍車がかけられる事態が待ちかまえているという事実が指し示すのは、その道筋がいかにゆがんだものであるのかということであり、われわれはそのゆがんだ道筋を通して知性主義の営為のみならず世俗主義そのものがたどってきた経路を跡づける必要がある、ということになるだろう。というのも、「（現世における）苦しみや痛みといった不条理な経験を説明しようとする合理化作業が、皮肉にも、（ヴェーバーが例として挙げ）原罪のような同程度に非合理的な概念を生んでしまうのだとするならば、真正な思惟の行為は逆方向、すなわち、合理化への強迫を一足飛びに回避する方向へと向かわなければならぬであろうから。ことによると本人が意図した以上に、ヴェーバーは、懷疑論者や知識人という存在（の根拠）を、宗教を合理化するという前提そのものを疑問視することによって主流派の教義にたいして異端的〔heterodox〕な異議申し立てをおこなう少数派信仰の知の諸体系に近づけているのだ。

このようなわけで、主流派宗教の外部に位置するさまざまな異質的〔heterogeneous〕なスピリチュアル運動は、たとえばそれらが現代人の目に（おそらく当時の大衆にとっても）ひどく奇矯で特異なものと映るうとも、真剣に研究されるべき対象なのである。たとえば、ユングが「ヒンドゥーの衣裳をつけた純然たるグノーシス主義」³²と呼んだ神智学のような運動を研究する際の主要な関心は、ヘレナ・ペトロヴナ・ブラヴァツキー、アニー・ベサント、アルフレッド・シネットといった有名な神智学実践者たちの著作³³が、宗教的神秘が埋没させられたり迷信の地位へと追いやりられたりする展開——ゴースキーが、世俗化論争を総括するなかで、プロテスタントによる宗教改革の時期に発生したと同定する展開³⁴——の〔原初的〕契機にまで踏みこんでいる、という点にもとめられる。

実際、世俗的思考の勃興によって形作られた〔歴史的〕運動としてのオカルティズムを力強く論じたヴァウター・ハーネフラーフによれば、〔古代的〕秘教が近代的オカルティズムに変容する際に、〔古代的秘教における〕万物照応説の要素と〔近代的科学における〕因果律の要素とが、あやふやな混淆のすえに折衷的な〔信仰の〕かたちを生みだし、あいまいな結果をもたらした、ということだ。万物照応説にもとづく内的に首尾一貫した世界観から、均衡がくずれ矛盾に満ちた〔近代的〕世界観への進展は、宗教と世俗主義の不安定な関係の徴候であると指摘するハーネフラーフは、秘密の象徴や暗号に根ざした秘教的思考が元来持っていた統一性が、歴史的時間性や〔科学的〕因果律といったあらたな要素の侵入によってつきくずされた結果、伝統的秘教からも科学的合理主義からも同じくらい縁遠い「論理的に両立不可能な諸要素の不安的な混淆」³⁵を生み出すことになった、と論じている。かれの見立てでは、従来のオカルティズムにかんする研究とは一線を画するものだ——というのも、従来の見方によれば、オカルト〔的なるもの〕とは過去の残存物の寄せ集めであって、もはや廃棄され忘却の淵に沈められた信条の亡霊を呼び覚まし、文化的・宗教的發展の原始的段階へと退行するものにすぎないのだから。このような通俗的解釈自体、もとをただせば、魔術〔呪術〕的世界観を歴史以前として切り捨て、いまとなっては疑わしい一九世紀の進化論からきたものだ、とハーネフラーフは付け加えている。それにはたいしてかれが打ち出す見解によれば、近代的オカルティズムとは、物質の組成を解明するために発達したテクノロジーを用いて超物質的な諸現象を説明するという、世俗的な物質主義〔唯物論〕の試みから生まれ出た〔近代〕特有の産物である、ということになる。かならずしも科学的物質主義を全面的に支持する

ことなく、しかし、一般に受け入れられている〔既成宗教などの公定的〕教義に異議を唱えようとするオルタナティブな知の諸体系を駆動するのに必要不可欠な刺激^⑧を、じつに、誰であろう世俗文化が提供している、というわけなのである。

世俗的知の宗教的起源

世俗化のプロセスにおいても宗教的な考え方のさまざまな側面に執拗に残存するという事実に典型的に表れるような、なんともすわりの悪い、宗教にたいする世俗主義の関係は、ニーチェ、ヴェーバー、ハーバーマスといったもっとも懐疑主義的で合理主義的な知識人たちの仕事にさえつきまわっている。脱魔術化や世俗主義にかんする最近の研究が、近代知識人の思考へのキリスト教の影響の強さ——一般に思われているよりもはるかに多くの仕方では影響している——をどれほど認めているのか知りたければ、マルセル・ゴーシェの著作をひもとけば事足りるだろう。ゴーシェは、近代性を概念化するうえで基礎となる、合理的かつ道徳的な進歩という理念をキリスト教がもたらしたという理由で、キリスト教は近代世俗主義の先駆者にはかならない、とさえ論じている。ゴーシェの議論にある程度よりそうかたちでなされるヴィンセント・ペコーラの主張によれば、西洋知識人は、世俗化されたユダヤキリスト教的伝統と啓蒙思想による真理と進歩という考えとのあいだによこたわる深いつながりへの回帰という運動から、決して逃れることはできないのである^⑨。とはいえ、こう主張するペコーラの目的は、キリスト教が世俗主義の先駆であったという通説を確認することにあるのではなく、むしろ、世俗主義——ことに世俗主義の宗教的起源——について今日の〔文化〕批評が有する記憶や歴史的知識のうちに存続する亀裂を問題化することにあつたのだ。

ペコーラは、世俗主義をキリスト教的倫理規範の枠組のうちに捉え、世俗主義がキリスト教の教義から進歩と救済というメシア的進行（の理念）を引きだすところに文化批評における争点を設定する。このようなジレンマがもたらす効果を見据えながら、カール・レーヴィットとハンス・ブルーメンベルクは^⑩、もっともラディカルで非妥協的なアプローチをとる——世俗主義のキリスト教的構えを取り除こうともとめるあまり、かれらは、世俗主義が想定する道徳的進行（の理念）とは距離をおき、歴史を偶然的・循環的で目的をもたないものであるとした。世俗主義をキリスト教から解放しようとする努力することによって、

かれらは、人間の行為は機械的でランダムなもので、それをつなぎとめる原理原則や救済の約束を持たないものである、という考えを抱くにいたる。世俗主義を唯物主義的・機械主義的な思想として概念化することが、配分的正義や公平性へのコミットメント——それは、教会的權威によって維持されてきた階層的秩序になり代わって、ポスト宗教社会が獲得せんと懸命に努めてきたものであるが——を疑問にふすことにつながるのはまちがいない。世俗主義の機械主義的再登記を裏書きする冷徹な論理は、そのような立場がはらむ倫理的含意を払いのけ、いやしくも世俗主義がなにかしらの重要性をもつためには宗教という先祖から完全に解放されなければならない、と主張するのだ。

レーヴィットやブルーメンベルクにおいて極端なかたちで見られるような、世俗的文化が宗教的起源から発生したことを否認しようとする動きにもかかわらず、無神論を奉ずる知識人たちの仕事においてさえ宗教の影がちらついているその仕方や原因について考察してみるのは意義のあることだろう——これらの知識人は、宗教的信仰がもはや行動基準を提供しはしないなかで、善の概念がいったいどこから来るのかという難問にとりつかれてきたのだった。宗教と近代世俗主義は切っても切れない関係にあるので、先行者である宗教を抜きにして世俗主義を概念化することは不可能なのだろうか。〔実際〕西洋近代の哲学や社会科学のなかには、キリスト教の遺産を完全には払拭しきれない思想の系譜が存在する。その明白な例にハーバーマスの葛藤にみちたモデルネ論があるが、それを検証したペコーラは、世俗主義がその宗教的基盤から解き放たれるときにもっとも脆弱となる地点をみごとに探し当ててみせた。宗教にたいする世俗主義の関係がもっとも不安定になるのは、芸術の形式や機能を一変させる新たな文脈が出来るときである。たとえば、宗教儀礼的な意義を有する芸術品は、そもそも礼拝の道具であると同時に美的鑑賞の対象でもあるというアイコン的な地位によって聖と俗とを一体化するものであるが、それがひとたび美術館に陳列されると、聖と俗との既存のバランスに乱れが生じ、結果として世俗文化のアイデンティティを不安定化させることになる。この事態は、ハーバーマスが主張するように、近代のプロジェクトが未完であることの証拠なのだろうか。だとするならば、その理由は、「政治的意義を有する、宗教的概念——おそらくはユダヤキリスト教的概念——のすべてを、存続可能な公共的かつ普遍的な言説へと」（強調は筆者）翻訳する力量が世俗哲学には欠けている、という点に求めていることができるだろう³⁹。ここでペコーラが「政治的意義を有する」という表現によって、さまざまな宗教の教えが〔現代人の生活において

も) ひきつづき妥当性をもつ状況特徴づけていることは、多元的社会的創造における賭け金を引き上げている。政治的意義とは、あらゆる宗教にまたがる公分母によって測られるものなのだろうか。公共的かつ普遍的な言説を産出するような統一的な参照点などというものは、さまざまな宗教のあいだに、はたしてありうるのだろうか。それとも、文化的・宗教的な諸差異はあまりに大きすぎて、なんらかの言説を共有するための共通の基盤など、そもそもありはしないのだろうか。

世俗主義の年代記

世俗主義的な言説を宗教的な素性から切り離すことが、世俗主義に負わされている神学的な積荷を放り捨て、進歩という普遍主義的なナラティブから世俗主義を解き放つことになるとしても、このラディカルな戦略が、世俗主義は宗教文化のあとに続くものであるという前提のうえに成り立っていることには変わりがない。この直線的な年代記は、世俗主義をポスト宗教的発展と定義づけるため、以下のようなオルタナティブな問いかけをあらかじめ封じ込めてしまう——世俗主義の理念は、宗教に先だって、つねに存在していたのではなからうか。さまざまな形態の異教〔Paganism〕は、どの程度まで「世俗的」と考えられるだろうか。古代ギリシャの哲学や神話は、神々の意志に逆らう人間のエイジエンシーを表象している点において、「原—世俗的」とみなすことができるのではなからうか。宗教のヘゲモニーへの応答の内実は、その影響力が縮減され私的領域にとどまるような状況を未来につくりだすというよりはむしろ、宗教以前の状況に立ち戻ることにはなからうか。また、これらの問いかけが同時に注意を喚起するのは、主流派の諸宗教が、小分派や異端的〔heterodox〕傾向を吸収、排除、または適応させることによって、いかにしてその支配的地位を獲得するのか、という問いでもあるのだ。

しかしながら、今日の学問において、これらの問いかけが順番を見いだすことは稀である。実際、世俗主義を再考するために学術研究がいかなる反省的な転回を試みようとも、結局はキリスト教との関係性を模索する方向へと向かうこととなり、そのせいで長期的な展望で歴史にとりくむ能力が制限されているのが実情である。合理的思考と道徳的進歩を強調することによりキリスト教が世俗主義への道を切り拓いたという、ハーバーマスによって提示されゴースエによってさらに先へとおしすす

められた考え方も、キリスト教の道徳的・社会的目的論から切り離して世俗主義のナラティヴを構想する道を閉ざしてしまっているのだ。これはまさに、ペコーラが精査した主要な問題のひとつであるわけだが、そのペコーラでさえも、世俗主義の歴史を探究するところまで踏みこもうとはせずに、かえって、キリスト教が世俗主義を可能にした以上キリスト教に先立つものは世俗的思考の埒外にある、と提案しているようにささみえるのだ。「かたや、」レーヴィットやブルーメンベルクの言い分が通るなら、世俗主義はキリスト教的な救済のレトリックをまったく抜きにして定義されなければならないが、しかし、それならば、道徳的進歩や個人主義的意志・行為といったものの代わりに、ただ、機械的運動と循環する歴史、偶然性に支配され計画性が皆無の世界観だけが残されることになる。いずれの場合にも、ユダヤキリスト教を参照点とはしないような近代的世俗主義の「前史」を考察するための概念枠組は存在しないのだ。

一見するところ、世俗主義の「引き算」理論に言及するチャールズ・テイラーは、このような問いの不在をほめかしているようにもみえる。「引き算」という表現でテイラーが意味しているのは、世俗主義とはその構図から神を差し引くことによって得られる、ということだ⁴⁰。ジャンニ・ヴァッティモの「ケノーシス」論のようにキリスト教的志向の継統を範例的に認める見方⁴¹もあるにせよ、結局のところ、「神の死」というナラティヴが、世俗主義を解釈する際に主要な起点となっているのだ。テイラーが解釈するように、「引き算」理論の論理を支配しているのは、いくつかの暗黙の了解である——古い信仰を捨てない限り近代的人間にはなりえない、神への信仰をたもちながら近代世界を十全に生きることができない、信仰者は近代的人間たりえない、ゆえに「神の死」こそが近代の展望を開く鍵である。これに対して、世俗的社会を実現するための「引き算」という方法に異を唱えるテイラーは、逆向きの方向で議論を進める——人間の生における「地上的」「内在的」諸善 (human goods) という観点から世俗主義を構想しなおそうという探求においてユダヤキリスト教的倫理のある側面を堅持する、というのだ。テイラーにとって、物質主義の魅力とは、科学が宗教を駆逐するという事実にあるのではなく、むしろ、それが道徳的な見通しをもっていることにある。「神の死」のナラティヴは否定的モデルであって近代性を理解するには不適当であるとするテイラーは、さらに一歩進んで、あくまでひとつの可能性としてはあるが、西洋近代とは宗教的世界観から世俗的世界観への移行によって生じたものではなく、それ自身の起源にある精神的ヴィジョンによって持続可能なのではない

だろうか、と提案する。テイラーは世俗化理論を否定するわけではないが、しかし、近代は自己定義のために宗教を放擲しなければならぬという「引き算」によって理論化がなされることに異議申し立てをおこなう。世俗主義は、むしろ、価値という荷を積みこんだヒューマニズムへと舵を切るキリスト教内部における方向転換によってつき動かされる、とみているのだ。テイラーは、キリスト教の歴史を、超越的内実を剝奪されつつも宗教の枠組の外部で抱きとめることができるような新たな社会秩序の基盤として救出する――

われわれには、もはや、理性的に神を信仰することなどできはしない。いまや、出発点は、近代世界の倫理的展望なのだ。(中略) おなじみの意味で「世俗的」な社会に生きるわれわれの公的な生活は、排他的に、人間的な「地上的」「内在的」諸善 (human goods) にのみかかわるものとなっている。(中略) このような世界においては神への信仰の余地などありはしない、とみるむきもあるだろう。その手の信仰によって、ひとは、アウトサイダー、さらにはこの「地上」世界の敵とならざるをえないかもしれない。(中略) であるから、ひとは、どちらかを選ばなくてはならない――この世界の約束事によって生活する徹底した現世の住民として、本心から神を信じることなどできないか、または、信仰することによって、近代世界における種の居留外国人として生きるか、のどちらかである。そして、われわれはますますそのような状況に引き込まれていくために、「神を」信じることはどんどん困難となり、信仰の地平はじわじわと遠ざかっていくのだ。⁴²⁾

こうしてテイラーは、キリスト教的礼節 (civility) の成熟としてのヒューマニズムという昔ながらの理解へと向かい、キリスト教を定義するのに文明論的基準を持ち出しさえする。かれが「近代の道徳的秩序」⁴³⁾と呼ぶものへの道が、ヒューマニズム的介入によって切り拓かれるというわけだ。そして、社会的責任感を有する個々人による道徳的秩序へのこの信頼は、人間的意志によって築かれるのではなく、神の目的と地続きなのである。テイラーによるキリスト教的ヒューマニズムの再興がことさらに興味深い理由は、かれがそのうちに見いだすものが、理性と正しい行動をうながすと、ともに神の摂理への異議申し立て (dissent) をも引きだす包括的な可能性を秘めていることにある。このようにして、キリスト教的ヒューマニズムは、敬虔な

信者たちと同様に（ヴォルテール、エドワード・ギボン、デイヴィッド・ヒュームといった）宗教を懐疑し中傷する者たちまでも認めるほどに、懐の深いものとなる。驚くべきことに、この議論だてによれば、教会への反対意見（*dissent*）も神の目的にかなったものとされる。このようにして、テイラーは、世俗主義の道徳的使命（の存立）を、キリスト教の歴史の内部における変容に帰することとなる。そうなると、世俗主義とは（歴史の中で）損なわれてしまったキリスト教の完成にほかならず、キリスト教思想最高の表現としての理性と文明の方へと向かうことによってキリスト教が自己修正を始めたことを意味する。人間の営為を中心化する大幅に縮減された神の摂理（という理解）こそが近代的世俗性への入り口なのであり、世俗主義とは、宗教の影響を「引き算」したものとほぼ遠く、むしろ宗教が本来意図していた方向性を強化する、というわけだ。

テイラーの議論は、ペコーラによって、より批評性を増したかたちで再確認されている——「世俗主義は、宗教的なものの意味を、かつてないほど合理的であるがゆえにかえって、かつてないほど深く体現するような、逆説的な道のみならず歩むこととなる」⁴⁴。ペコーラは、世俗主義がとって代わったはずの宗教的文化と似通ってしまう事態を説明するのに、宗教が信仰の実践を通して可能にし、世俗主義が機械的思考に抵抗するための重要な資源として救出する、〈想像力のエネルギー〉をもちだす——「近代文化における世俗的合理性への意志は、資本主義の『鉄の檻』という非合理性へのたんなる戦略的抵抗としてではなく、（世俗主義が宗教との関係において孕まざるをえない内在的な逆説のために）、宗教伝統のうちにある想像力の原基を保存するのだ」⁴⁵。ここにある中心的な逆説は、言うまでもなく、公共圏においては宗教と対立するものと理解されている世俗主義が、その自己定義において宗教のさまざまな要素を保存していることにある。そして、この保存をたしかなものとしているのが芸術なのである——芸術は、想像力がもつ非合理的な傾向に磨きをかけ、近代資本主義の官僚化がもたらす負の影響に抗する抵抗的合理主義へと洗練させるのだ。ペコーラのするどい指摘により思い起こされるのは、ほかならぬテオドル・アドルノがはからずも行きついた（道具的理性に）抵抗する芸術を称揚する議論で、そのような抵抗的芸術は、みずから純粋な形式となることによって、道具的理性に抵抗し異議申し立てをするある種の神学（*a dissenting theology*）を保持している、ということだ⁴⁶。アドルノが示唆する（抵抗的芸術における）異議申し立てをする神学（の遺産）という表現でペコ

ーラがなにを意味しようとしているのかは、あくまで「主流派」ユダヤキリスト教を近代世俗主義の主要な文脈と設定していることをふまえると、いまひとつはっきりしない。かれの議論においても、またテイラーの議論においても、「抵抗的芸術が孕む「異議申し立てをする神学」の表現者として最有力候補であるはずの」さまざまな改革派の宗教運動やオルタナティブな霊性の開拓者たち [alternative spiritualities] が居場所を見いだすことはない——というのも、これらの運動はそもそもろって、芸術や文学を力の供給源としつつ、神智学徒ヘレン・ペトロヴナ・ブラヴァツキーが「ドグマ的キリスト教」と呼ばならわした「主流派」制度への対抗を計画的に実施してきたからだ。「主流派宗教の枠組では捉えることのできない」芸術に先導された各種の異他的宗教運動 [heterodoxies]こそが、信仰のもつ異議申し立ての側面をたしかに保持しているのだ。

宗教的良心の権利を担保する主体としての近代国家の勃興は、私的な信仰を公的な政策に直結させないことを保証する強力な国家〔の存在〕に依存している世俗主義にたいする、もっとも持続的な批判を生み出すことにつながった。しかしながら、啓蒙的理性の源泉としての国家観は、近代的世俗主義と信仰共同体とのあいだに亀裂をもたらし、長期的な視野で〔信仰の〕歴史をとらえる余地を奪ってしまった——〔たとえば〕その長い歴史のなかで、さまざまな異端的セクト [heterodox sects] が、主流派宗教の正統教義と齟齬をきたしたために、「世界宗教 [world religions]」形成過程において吸収されるか周縁化されるかの憂き目にあってきたといったようなことが見えづらくなった。信仰を私的な領域において吸収されるか周縁化される世界観は、これらの複雑なプロセスを把握できるような歴史的意識を、はからずも閉ざしてしまったのだ。こうして世俗主義は、宗教と対峙するものとして自己規定することによって、宗教が本来有する多種多様な歴史を均質化してしまうことに貢献してきたわけだが、それでもその多様性は、世俗的理解を絶妙にかわしつつそれとははっきり見えないかたちで、〔現代社会に〕影響をあたえ続けている。「世界宗教」のリゾーム的な言説形成史を分析した増澤知子はこう述べている——「複雑な、エネルギーの充満した前史のゆえに、世界宗教の言説は、ひとたび地上に現れるや、判然と見ることでできない密かな意味のネットワーク [an occult network of significance] によって維持され、支配され続けることになった」⁴⁷。増澤の議論をうけて、こう言うこともできるだろう。主流派の諸宗教は、それらが抑圧してきた前史の亡霊にとりつかれているものだが、その亡霊はといえは、さまざまな異質性をはらむ [heterogeneous] 宗教の歴史を平らにならす世俗主義の営為——それは

「世界宗教」的な表情にたいしてだけ手を振ってみせる——のおかげで、ある程度は被いのけられてきたのだ、と。

脱神秘化の原動力とみなされる世俗国家^⑧は、主流派宗教の外部に位置するさまざまなスピリチュアリティを理解するすべを持たないために、結果として、折衷的で異質的な〔eclectic, heterogeneous〕さまざまな信仰が織りなす歴史の記憶を抑圧する。これら諸信仰の記憶が回復されるならば、宗教内部におけるエリートの表現形態と民衆的表現形態との分裂を示すことになるはずで、それは宗教と世俗とのあいだによこたわる分断に匹敵するほど大きなものであると認められることだろう。主流派宗教の外部にこぼれ落ちるさまざまな信仰の歴史的記憶を周縁化することによって、世俗主義の論理は、支配的ナラティヴと民衆的ナラティヴとのあいだに亀裂をもたらし、支配的なるもの^⑨の理念のもとに国家と正統宗教とを並べて包含することになる。近代的人間の生活における信仰の役割を過小評価する世俗主義は、宗教にかんするおなじみの語彙には容易に収まりきらない信仰が形成する他の秩序〔教団〕を説明する言語を持ち得ない。このような言語の不在にあって、(メイボールの踊りや夏至の祭りといった)残滓的な民間の〔信仰〕実践は「迷信」の名のもとに異教的属性を付与され大衆文化の領域におしこまれるのだが、その追放の仕方は、正統的宗教も世俗社会もなんらかわりがないものなのだ。こうして、オルタナティヴな靈性の実践を認知することにおける無能力という点で〔主流派〕宗教と世俗主義は足並みを揃えるわけだが、その歩調がうまく具合にかみあうのは、宗教的信仰の合成写真にうまく収まるように多様な宗教の歴史を均質化する学問的営為の共犯があってこそなのである。

大衆文化が、異教の残滓としてではあれ、宗教的な論争や論点を保存しているということは、変則的なことに思えるかもしれない。しかし、それこそまさにヴィクトリア・ネルソン^⑩が提起する命題なのである——SF、映画、バルブ・フィクション、視覚芸術などの読解を通じてネルソンが示すのは、もはや公的な信仰の形態としての表現の場を失ったスピリチュアリティの多種多様な側面が、「大衆文化において」超自然的なるもの〔supernatural〕によってコード化されている、ということだ。これらオルタナティヴなスピリチュアリティや異教的な信条〔heterodoxies〕は、世俗的哲学と正統的宗教の両者から等しく無視されているもので、そのような無視の態度が、オルタナティヴな信仰の場としての民衆的なるもの〔the popular〕を周縁化することに寄与している。その一例として、失われた福音書〔ユダの福音書〕^⑪が二〇〇六年に「発見」された際

にカトリック教会が瞬時に示した拒絶反応を思い出し、出してみるとよいだろう。その発見にたいする教会の本能的な反応は、キリスト教の公定的ナラティヴはいかなる理由があろうとも修正や再考を迫られるべきものではない、というものだ。より寛容な反応もあるにはあったが、それらとても主張の本質に大差はなく、この失われた福音書も数多あるナラティヴのひとつに過ぎず、これら対抗的ナラティヴが多く出回っていたことは異端の潜勢力が拡散して薄められていたことの証左に他ならないので、「正統派」キリスト教はいかかわらずあらゆる疑義にたいして無傷のまま、というわけだ。みずからキリスト教の真正正銘の表現であるとして「正統派」教会が自己を確立するのにたいして、宗教を公共圏の外部におくことによって宗教的権威が私的領域に閉じ込められることをもとめる世俗主義は、これを是認する。この手打ちによって、世俗主義のナラティヴには、キリスト教の権威への挑戦が異端勢力内から出現することを読み解く能力が失われているのだ。

わたしは、「異端 [heterodoxy]」こそが「世俗的なるもの」にあたえられるべき別名である、と言いたいわけではない。わたしが提案したいのは、異他的知 [heterodoxy] の枠組を通して世俗主義を思考することによって、世俗主義が「信仰」という見出しの下で十把一絡げになってしまう、宗教史のうちに孕まれる不協和音を呼び覚ますことなのだ。このエッセイにおいてわたしが試みたかったのは、世俗主義を理解するうえで決定的に重要な、世界の諸宗教に内在する異端≡異他的知の深みへと探針を垂らすことだった。世俗主義を、それ自身のナラティヴからは除外されてしまった歴史を通して眺めることによって、いったいどのように違った理解ができるようになるだろうか。この蓋をされた歴史から、世俗主義を定義するための、どのような新しい用語が生まれてくるだろうか。異端≡異他的知は、より包括的な世俗主義の理念をうちたてるモデルを提供するほどまでに、信仰の堅固な諸文化にたいする抵抗力を有するだろうか。これらの問いかけが、世俗主義を信仰と理性とのあいだに生じる亀裂の結果とする通説を越え出るような、新たな世俗主義理解に向けての見取り図を描く端緒となることを、わたしは期待している。

Gauri Viswanathan, "Secularism in the Framework of Heterodoxy", *PMLA* 123.2 (2008 Mar.): 466-476.

Reprinted by permission of the author

(1) タイトルにも使われ、本論文(ひいてはヴィシュワナートンの最近の仕事全般)のキーワードでもある heterodoxy という単語は、orthodoxy (正統) の対義語として「通常」異端」と訳される。しかし、本論文中には、制度的宗教(主流派教会)からすれば排撃の対象となるべき、いわゆる「異端」にあたる単語として heresy が用いられていることもあり、本翻訳では必要に応じて、ややぎこちない表現ではあるが、「異他的(知・思想)」を heterodoxy (およびその変化形) にあて、そのこと原語を併記することとする。そもそも heterodoxy とは、東方・西方両教会において、heresy には至らないまでも教会の公式見解とは微妙に異なる思考や行為(異説)を指し、排撃の対象(外部)とどうよりはむしろ訓致の対象(周縁)であるといえる。たとえば、原始教会組織内の規律粛清が主題となる牧会書簡のうち「テモテへの手紙 一」では、冒頭に「異なる教え (*heterotidaskantē*)」への警告が記されている(一・三)が、同書簡末尾にはその「異なる教え」の主たるものとして「不当にも知識 (*gnoseos*) と呼ばれている反対論」(六・二〇) が挙げられており、これは(本論文の後半で取り上げられる)グノーシス主義(の原初形態)を指すものと考えられている。原始教会内には多様なグノーシス的「異説」があり、いわば競合しつつ訓致の対象とみなされていたのだが、教会教父たちによる数多の「異端反駁」が現れるにおよび外部に排除されていく、と考えられるのである。

本論文の筆者は、heterodoxy とどう単語に含まれる、こ

の「内部における(他なる [*hetero*]) 声」とどうニュアンスを重視し、制度的宗教の文脈のみならず、「ポスト宗教」とされる(近代)世俗主義の文脈においても十分に(それどころか、ますます)有効な概念として拡大適用していると考えられる。このように拡張された観点からすれば、たとえば「世俗社会」におけるオカルト(的なるもの)の地位とは、「(公定)世俗主義」とどう新たな orthodoxy の内部にありながら均質化 (*homogenization*) に抵抗し、ときには異議申し立てもする (*dissent / oppositional*) オルタナティブな知(の体系)として、すなわち「異他的 [*heterodox*]」であるといえる。

(2) Asad, Talal *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford UP, 2003. (邦訳: タラル・アサド(中村圭志訳)『世俗の形成——キリスト教、イスラム教』近代』みすず書房、二〇〇六年); Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. 1967. New York: Anchor, 1990. (邦訳: ピーター・L・バーガー(蘭田稔訳)『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社、一九七九年); Casanova, Jose. *Public Religion in the Modern World*. Chicago: U of Chicago P, 1994. (邦訳: ホセ・カサノヴァ(津城寛文訳)『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年); Connolly, William. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1999; Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard UP, 2007; Wilson, Bryan R. *Religion in Secular Society*. London:

Watts, 1966. なしを参照。

- (3) Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*. 1869. Ed. John Dover Wilson. Cambridge: Cambridge UP, 1971. 四七一―八頁。(邦訳: マンロー・マンロー (多田英次訳) 『教養と無秩序』岩波文庫、一九六五年)
- (4) Viswanathan, Gauri. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia UP, 1989. (なお、二〇一四年に「新たな「キネガキ」を付して「二五周年記念版」が刊行された。)
- (5) ウォルソン 前掲書参照。
- (6) Gorski, Philip. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300-1700." *American Sociological Review* 65.1 (2000): 138-67. 一三九頁。
- (7) Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner's, 1971. トムスキー前掲論文: Sayers, Randall. *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. New York: Oxford UP, 2004. なしを参照。
- (8) "occultism" には「近代」オカルティズム(形容詞の場合)は「オカルト的」, "the occult" には「オカルト(的)なるもの」の訳語をあつる。(この区分けは、ハーネラーフの議論に従ったもので、近代における宗教的世界観と科学的世界観の対質のなからオルトナティヴな知として生まれてきた歴史的運動を「オカルティズム」と呼び、従来の素朴な「オカルト的なるもの」とは明確に区別する狙いがある。)
- (9) Owen, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago: U of Chicago P,

2006.

- (10) 同書、一四八―一八五頁。
- (11) 同書、一八二頁。
- (12) Frederic W. H. Myers (一八四三―一九〇一) は、イギリスの詩人・古典学者。「心霊現象の考察を言語で表現した最初の試み」(ウィリアム・ジェームズ) を行った人物として、英国心霊研究の黎明期にその名を留める。ケンブリッジ大学でマジックに師事し、在学中すでに「ゴースト・ソサイエティ」という名のサークルを立ち上げる。その後、恩師シジウィックを初代会長に擁する心霊研究会(S.P.R.)の設立(一八八二)に尽力し、その中核メンバーとして心霊研究に精力的にとりくむ。なかでもマイヤーズがエドマンド・ガーニールとともに編纂した『テレパシー』(マイヤーズの造語)現象などの膨大な事例を収集した二巻本の名著『生者の幻像』(一八八六)は、心霊研究会による最初の大きな業績といえる。その後、みずからも一九〇〇年に会長職につくが、翌年他界。死後出版の『人間個性とその死後の存続』(一九〇三)は各界に大きな反響を呼び、そこで展開した「潜在自己」(subliminal self)説は、哲学や心理学の世界に少なからぬ影響を与えた。なお、日本では、斎藤孝の翻訳により長編詩『聖パウロ』が翻訳されており、むしろ詩人として早くから知られていた。
- (13) "subliminal mind" は通常「潜在意識」と訳されるが、後出の「潜在性の領域」(a virtual realm)と区別するためにその用語は避け、マイヤーズ自身が「通常の閾(threshold = limen)の下で生起するあらゆる物事」を含むと定義して「サブ・リミナル」(閾下意識)と訳す。(なお、マイヤーズは

“unconscious”や“subconscious”よりも“subliminal”のほうが用語として適切であると強く主張した。

- (14) オウウェンによると、「意志的想像力(willed imagination)」とは(黄金の夜明け団などの特徴である)オカルト的概念で、修練を通じて想像力を自分の意志によってコントロールし、「ドリーム・ワールド」を自由に旅することができる状態をもたらしものをいう。マイヤーズ晩年の夢研究もまさに同様のヴィジョンに到達しており、もしもそこでマイヤーズにオカルト的用語を借用する気さえあれば、かれの研究も完成をみたことだろう、とオウウェンは言う。一方で、マイヤーズの「心理学的」用語(“subliminal”など)は、すぐさまオカルト用語として転用され、オカルト運動のなかで独自の発展を見ることがなる。

(15) オウウェン前掲書、一八二頁。

- (16) Myers, Frederic W. *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*. Vol. 1. London: Longmans, 1903. 2 vols. 二〇頁。

(17) 黄金の夜明け団(Hermetic Order of the Golden Dawn)は、英国薔薇十字会会員のウィリアム・ウィン・ウェストロット、マグレガー・マザーズ、ウィリアム・ロバート・ウッドマンによって設立され、一九世紀末から二〇世紀前半にかけて大きな勢力を誇った秘密結社。カバラを中心として多様な秘教的・魔術的要素を取り入れた象徴や儀式を洗練させ、独自の位階制を整備することにより一時的に大きな成功をおさめたため、二〇世紀の後続するさまざまなオカルト運動に多大な影響をあたえることとなった。ウィリアム・バトラー・イェイツやアーサー・コナン・ドイルが会員であったことが知ら

れている。

- (18) King, Karen. *What Is Gnosticism?* Cambridge: Harvard UP, 2003. 七頁。

(19) カレン・キング(前掲書、一一頁)が、ハンス・ヨナスのグノーシス論を紹介する際に用いた表現。グノーシス主義を、原始キリスト教が「汚染」された結果生まれた亜種と捉える見方にたいして、ヨナスは、グノーシス主義とは「人間存在の疎外という実存的経験」から生じる普遍的思想であり、特定の歴史的状况に還元されるものではないとし、グノーシス研究に一大画期をもたらした。ハンス・ヨナス(秋山さと子・入江良平訳)『グノーシスの宗教…異邦の神の福音とキリスト教の端緒』(人文書院、一九八六)などを参照。

(20) 以下の議論における筆者の引用はすべて、ヴェーバー最晩年の仕事である『世界宗教の経済倫理』の中間報告「宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論」からとられているが、むしろ「知識人」をめぐるここでの議論をよく要約する一節が同「序論」にあるので、参考までに引用しておく——「救い」ということに、困窮、飢餓、早歎、病氣、そして——最後に——苦難と死といったものからの解放をすべてこめて考えるところれば、救いという觀念の始まりはそれ自体としてはおそろしく古い。けれども、この救いの理念は、組織的かつ合理化された『世界像』とそれに対する態度を表現するものとなったとき、はじめて独自の意義(Bedeutung)を獲得するにいたった。「……」が、ともかくその背後には「つねに現実の組立てが全体としてはなんらかの意味ある[sinnvoll]『秩序界』であり、またありうるし、さらにあらねばならぬ」という要求が秘められていたのである。ところで、本来の

宗教的合理主義の中心的所産であるこうした要求は、徹頭徹尾、知識人層 (Intellektuellenschichten) を担い手としていた。こうした形而上学的要求のたゞた道とその成果、またその影響の程度は、きわめて多種多様であった (大塚久雄・生松敏三訳『宗教社会学論選』(みすず書房、一九七)、五七―五九頁)。以下、ヴェーバー「中間報告」からの引用はすべて大塚・生松訳を用いることとするが、筆者が使用している英訳とのかわりが必要な変更は適宜行う。なお、「中間考察」の意義およびその二つの異稿については、ヴォルフガング・シュルフター (米沢和彦・嘉目克彦訳) 『現世支配の合理主義 マックス・ヴェーバー研究』(未来社、一九八四)の第一章「合理化のパラドックス」注一が参考になる。

(21) 原文では「価値 (value)」となっているが、ヴェーバーの議論に即すならば、ここは「意味 (Sinn)」の方が適切かと思われるので、訳者の判断で変更した。「中間報告」の以下のくだりを参照——「現世は不完全、不正、苦難、罪、無常、そして、必然的に罪責を負っていて展開と分化が進むにつれてますます無意味化していくほかな文化、そうしたものにみちみちた場所であって、したがって、それらのうちどの点で裁かれるにしても、純倫理的な観点からするならば、その存在に神的な「意味」(Sinn) を求めようとするような宗教の要請に対しては、破壊されて無価値にひとしい姿を示すことにならざるをえなす。このような現世の価値喪失 (Entwertung) は、合理的な要求と現実との、また合理的な倫理と一部合理的で一部非合理的な諸価値との衝突の結果であり、しかもこの衝突は、現世に姿を現わしてくるすべての個別諸

領域の独自な特性をそれぞれにきわ立たせることによってますます激化し、また解決不可能なものとなっていく。そしてこうした現世の価値喪失に対応して (じよいよ) 「救済」の欲求が現われてくることになるのであるが、それは次のような仕方で行った。現世の「意味」(Sinn) に関する思索が組織的となり、現世の外的な組織が合理化され、またその非合理的内容の自覚的体験が昇華されたものとなればなるほど、宗教的なるものの独自な内容は、それとまったく並行して、ますます非現実的な性質をおび、あらゆる生の形あるものとはおよそ無縁なものになりはじめる」(大塚・生松訳前掲書、一五九頁)。

(22) Gauchet, Marcel. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Trans. Oscar Burge. Princeton: Princeton UP, 1997. 四九頁。

(23) "worldliness" とは、エドワード・W・サイードが自らの批評的営為において鍵概念と位置づけるもので、「世俗性」「世界内存在」なども訳されるが、ここでは大橋洋一による訳語「世俗世界性」を採用する。この訳語に關しては、ビル・アシェクローフト、バル・アルワリア (大橋洋一訳) 『エドワード・サイード』(青土社、二〇〇五) 訳注三 (二五―六頁) の訳者による解説を参照。なお、ヴィンシワナータンが恩師サイードの「世俗批評」を批判的に継承し「宗教」によって代補することの画期的な意義については、三原芳秋「世俗批評とオカルト宗教」(『Web 英語青年』(研究社) 第一五五巻 第三号 (二〇〇九年六月)、二―四頁)、および、ゴウリ・ヴィシワナータン (三原芳秋訳) 「否認の原理 (上)」(『みすず』五七六号 (二〇〇九年一〇月)、八一―二頁) を参照。

- (24) ヴェーバー(大塚・生松訳)前掲書、一五三頁。
- (25) During, Simon. "Literary Subjectivity." *ARIEL: A Review of International English Literature*. 31.1-2 (2000): 33-50. 四五頁。
- (26) "a structure of reference and intertextuality". 隠微なハイパーテキストは用いた"structure of attitude and reference"を受けた表現であろう。なお、このサイエンスの表現自体「レイモンド・ウィリアムズの「感情の構造」("structure of feeling")を発展的に継承したものと見えろ。
- (27) ヴェーバー(大塚・生松訳)前掲書、一四八―一九頁。
- (28) 同書、一五〇頁。
- (29) Viswanathan, Gauri. *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton: Princeton UP, 1998.
- (30) ヴェーバー(大塚・生松訳)前掲書、一五一頁。
- (31) 筆者の指示する箇所はこの表現は見当たらないのだが、同論文の一節を参考までに訳出しておく――「(ビーター・ケアリーの『オスカーとルシнда』は)「自分が属する(小説という)制度の歴史や主体性にロミットしなさいのみならず、故意にそれらを払いのけているのだ。それは、特定のロミットメントや知識を有するいかなる読者にも向けられてはならない。[……]しかし、逆説的なことに、人文主義的・純文学的な倫理観や文学的劣等性といったものにとって代わる(キャンブルの)「運や驚異といったものの諸価値は、それらがいかなる制度的な基盤をも指し示さないことよってかえって、ますます文学的になるのだ」(デュエリング前掲論文、四五頁)。
- (32) Carlson, Maria. "No Religion Higher Than Truth": *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*. Princeton: Princeton UP, 1993. 一八八頁に引用。
- (33) Blavatsky, Helena Petrovna. *A Land of Mystery*. 1880. Bantam: Theosophy, 1982; Besant, Annie. *Ancient Wisdom*. 1897. Madras: Theosophical, 1939; Sinnett, Alfred P. *The Mahatma Letters to A. P. Sinnett: From the Mahatmas M. and K. H. Ed. A. T. Barker*. 1923. Madras: Theosophical, 1979.
- (34) チームキー前掲論文、一三九頁。
- (35) Hanegraaff, Wouter. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996. 四〇七頁。なお、本書における「ハーネフラーフの議論については、進藤英樹「ニューエイジとエンテリスム――ハーネフラーフの『ニューエイジ宗教と西洋文化』(一)〜(五)」『帝京大学外国語外国文学論集』一五(二〇〇八)〜一九(二〇一一)を参照。
- (36) ここで「必要不可欠な刺激」と訳した"vital impulse"は、ヘルクソンの"elan vital"の英訳として当初用いられていた表現でもある。
- (37) Pecora, Vincent. *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*. Chicago: U of Chicago P, 2004. 二三頁。
- (38) カール・レーヴィット(信太正三ほか訳)『世界史と救済史――歴史哲学の神学的前提』創文社、一九六四年。ハンス・ブルーメンベルク(斎藤義彦訳)『近代の正統性――世俗化と自己主張』法政大学出版局、一九九八年。
- (39) ヴェーバー前掲書、五十三頁。
- (40) Taylor, Charles. "Closed World Structures." *Religion after*

Metaphysics. Ed. Mark A. Wrathall. Cambridge: Cambridge UP, 2003. 五八頁。なお、テイラーの「護教論」の歴史観の根拠および射程については、坪光生雄「世俗の時代の「護教論」：チャールズ・テイラーの神学的な歴史」、『一橋社会科学』第6巻(二〇一四)を参照。

- (41) ケノーシス、すなわち、神がその神性を無化することにより地上世界に降り立った(＝「人の子」イエスに受肉した)のを起点として、その行為を範例とするかたちで歴史や伝統は「まもなくお進中である」とする見方(Caputo, John D. and Gianni Vattimo. *After the Death of God*. Ed. Jeffrey W. Robbins. New York: Columbia UP, 2007. 七四頁)。

(42) テイラー前掲論文、五八頁。

(43) 同論文、六四頁。

(44) ペコーラ前掲書、二〇頁。

(45) 同書、二〇頁。

- (46) ペコーラ自身も、ペコーラが引用するアドルノも、管見の限り、この「異議申し立てをする神学(a dissenting theology)」という表現は使っていない。ペコーラがアドルノ読解を通して示しているのは、道具的理性が全面化している近代社会への「異議申し立て」を行う(抵抗的)芸術は、世俗的営為である以上「意識の上」では「魔術的でアウラの、すなわち、宗教的なるもの」を排除しようとするのだが、「無意識的」には(アドルノの言う)芸術作品の「魔力(spell)」をより純化・強化されたかたちで保持している(同書、一九―二〇頁)。という逆説であって、ここでの「宗教的なるもの」は、「神学」というなんらかの体系を暗示する表現よりも、むしろ、「一つ前の引用にある「宗教伝統のうちにある想

像力」の原基(imaginative rudiments)」という表現のほうが文脈理解のためには適切であろうと思われる。そのうえで、

まさに芸術や文学に特化して(宗教的)想像力の実験をいかに執り行ってきた「宗教伝統」として「改革派の宗教運動やオルタナティブな霊性の開拓者たち」があるにもかかわらず、アドルノ・ペコーラは(主流派)ユダヤ・キリスト教の枠組でのみ思考しているため、その議論が向かうべき真の対象＝目的が「いまひとつはっきりしない」のである。

- (47) 増澤知子(秋山淑子、中村圭志訳)『世界宗教の発明——ヨーロッパ・普遍主義と多元主義の言説』(みすず書房、二〇一五) 三二頁。

(48) Bavy, C. A. *The Birth of the Modern World, 1780-1914*. Oxford: Blackwell, 2004. 三六二頁。

- (49) コップ用いられる「支配的(dominant)」という用語は、教行後に出てくる「残滓的(residual)」とともに、レイモンド・ウィリアムズのもの。

(50) Nelson, Victoria. *The Secret Life of Puppets*. Cambridge: Harvard UP, 2001.

- (51) 『ユダの福音書』は、二〇〇四年に世界有数のコプト語学者ロドルフ・カッセル(ジュネーヴ大学)によってその存在が公表され、二〇〇六年にナシヨナル・ジオグラフィック協会によって公開されたコプト語写本(ロドルフ・カッセルほか編『原典 ユダの福音書』日経ナシヨナル・ジオグラフィック社、二〇〇六年)で、一九七〇年代に中部エジプトで盗掘された墓のなかから見つかった「チャコス写本」の一部をなす。ユダによるイエスの「裏切り」が、実はイエス自身によって教唆された「裏切りの秘義」の成就であったとされ、ユ

ダは「反逆者」どころか、イエスの信頼を一身にうけ真の知識（王国の秘義）を授けられた唯一の弟子として描かれる。発掘された写本は、二世紀にまでさかのぼるグノーシス系の異端書のコプト語訳とみられている。なお、上記ナシヨナル・ジオグラフィック版以外の邦訳としては、日本におけるグノーシス研究の泰斗・荒井献がコプト語原典から直接訳したものの（荒井献、大貫隆編訳『グノーシスの変容…ナグ・ハマディ文書・チャコス文書』岩波書店、二〇一〇年、所収）および、本論文でも著書が参照されている北米の宗教学者カレン・L・キング（ハーバード大学）による原典からの英訳を孫訳したものの（エレヌ・ベイゲルス、カレン・L・キング（山形孝夫、新免貞訳）『ユダの福音書』の謎を解く』河出書房新社、二〇一三年、所収）があり、いずれも詳細な学術的注釈と啓発的な解説がついている。

また、カトリック教会の反応にかんしてであるが、『ダ・

ヴィンチ・コード』映画版の封切りに合わせたとも言われる本書出版にまつわる（二〇〇六年のイースターの狂騒」と揶揄される）マス・メディアにおけるセンセーショナルリズムの実態についてはさておき、「ローマ・カトリック教会は平静さを保ち、その伝統的立場を再度主張し、センセーショナルリズムを煽る人々に都合の良いだけの議論に、どういう形であれ引きずり込まれるのを拒否した」（J・M・ロビンソン（戸田聡訳）『ユダの秘密「裏切り者」とその「福音書」をめぐる真実』教文館、二〇〇七年、三〇九頁）という有識者の発言もあるので、本論文の「カトリック教会が瞬時に示した拒絶反応」という表現は少々おおげさかもしれない。むしろ、予期していた事態にたいして予定通りの無視を決めこんだ、というあたりであろう。

（ゴウリ・ヴィシユワナータン／コロンビア大学教授）
（みはら よしあき／言語社会研究科准教授）