

カッシーラーの神話論における弁証法的特質⁽¹⁾

——神話的思考から宗教的思考への展開をめぐって

齊藤伸

はじめに

「シンボル形式の哲学」における神話的思考 本稿の目的はエルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer, 1874-1945) の神話論における弁証法的な特質を明らかにすることである。『シンボル形式の哲学』 (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-29) で知られるカッシーラーは神話というものを言語や芸術、そして科学と並ぶ「シンボル形式」の一つとして捉えている。彼の言う「シンボル形式」とは、「それを通して或る精神的な意味内容が具体的に感性的な記号と結びつき、そしてこの記号に内的に受け入れられるような、各々の精神的な力⁽²⁾」を意味している。そしてこの主著における彼の一連の探求は、このようなシンボル形式の考察を通して文化を批判すること、つまり人間文化の全体を哲学することを目的としている。⁽³⁾ところが言うまでもなく文化にはさまざまな「段階」が認められる。⁽⁴⁾たとえば美的直観の形式である芸術と高度に抽象化された数式や理論を取り扱う科学では、両者の視点や立ち位置があまりに大きくかけ離れているため、それらを共通の分母に還元して考察することなどほとんど不可能なように思われるだろう。ところが

カッシーラーにとってそれらすべてのシンボル形式は、人間における「神話的思考」という共通の源泉に由来するものとされ、そこからそれぞれが独自の方向付けに従って展開されたものである。彼はこの点について次のように主張する。

神話がこの「人間文化」全体のうちでまたこの全体にとって決定的な意味をもっているということは、精神文化の基本的諸形式が神話的意識から発生したということに着目するならば、ただちに明らかになるであろう。これらの諸形式のどの一つにせよ、はじめから自立的存在や明確に限定された固有の形態をもっているわけではなく、すべては、いわば偽装し、なんらかの神話的形態をまもってあらわれてくる。⁽⁵⁾

ここで言われている人間文化の萌芽としての神話的意識あるいは神話的思考が主題として扱われているのが『シンボル形式の哲学』第二巻（一九二五年）である。神話的思考はそれが発展するにつれて言語や芸術など、その形を変えながらさまざまな方向へと進んでいくことになるが、神的・霊的なものに関わる神話的思考そのものは、後に「宗教的思考」となり、文化現象としての「宗教」を可能にする。したがって彼にとっての宗教あるいは宗教的思考とは一般化された一つのシンボル形式であり、それは人間精神の発展過程における一つの段階を意味している。⁽⁶⁾ また、カッシーラーの探究はけっして文化の起源を問うだけのものではなく、むしろその構造、全体を問うことに向けられていて、神話と宗教の関係についてはとりわけ上述の主著第二巻の第四部「神話的意識の弁証法」(Die Dialektik des mythischen Bewusstseins)で詳述されている。⁽⁷⁾

そこで本稿では次の二つの問いに、すなわち、まさにこの神話から宗教へと発展していくシンボル形式の流れのなかで、人間精神の力はいかなる変化を被るのか、また、その際に彼が看取する「弁証法的」な性格とはいかなるものであ

るのか、という問いに答えるべく試みたい⁽⁸⁾。

『シンボル形式の哲学』の問題設定 本稿の問いをさらに鮮鋭化するために、そもそもカッシーラーは「シンボル形式の哲学」という独自の哲学体系の構想によっていかなる意図をもっていたのかに触れておきたい。彼はこの一連の研究に着手するのに先立って、『実体概念と関数概念』(Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910)という著作を上梓しており、そこでは人間における自然科学的思考の構造が中心的な問題として論じられた⁽⁹⁾。ところがそれから十数年後に彼の学際的キャリアの中心となる『シンボル形式の哲学』に至ると、彼の関心はそれだけに留まらないものとなる。今や彼の展望は、次のように言明される。「単に世界の科学的認識の一般的諸前提を探求するだけではなく、世界を〈了解〉するさまざまな基本形式を相互に画定し、そのそれぞれをできるだけ明確にその固有の傾向と固有の精神的形式とにおいて捉えるところまで進まねばならなかった⁽¹⁰⁾」と。このように彼の探究は『シンボル形式の哲学』に至って、高度に抽象化された知性的な側面に限定されるのではなく、それを包含しつつさらに文化の全体へと拡大されることとなる⁽¹¹⁾。そして彼は次に私たちが見るように、さしあたり神話の問題においてはヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) の現象学をその方法的な原則として受容することによって、シンボル形式が原初の神話的思考からいかなる弁証法的展開を示すのかをめぐる「人間文化の現象学」を構築しようとする。

1. 「精神の現象学」としての神話・宗教論

神話的意識の弁証法

カッシーラーの思索がカントの批判哲学から出発したことはよく知られている。ところが

『シンボル形式の哲学』第二巻の冒頭では、彼にとつての神話と宗教の問題が方法論としてはむしろヘーゲルの「精神の現象学」に含まれると言われている⁽¹²⁾。すると彼の言う神話的意識の「弁証法」というものは、ヘーゲルのそれを意味することになる。彼はなぜこれらの問題を「精神の現象学」の問題として扱ったのであろうか。それは彼が神話を哲学するにあたって抛り所とすべき確固たる道標をもっていなかったことに起因する⁽¹³⁾。カッシーラーが主著第一巻「言語」を著した際にはヴィルヘルム・フォン・フンボルト (Wilhelm von Humboldt, 1767-1835) の言語哲学をその方法論的支柱とすることができたが⁽¹⁴⁾、彼はそれと同様の導きの糸を神話の哲学においては何ももっていなかったことを明確に認めている⁽¹⁵⁾。そこで彼はヘーゲルが『精神現象学』(Phänomenologie des Geistes, 1807) において知識の源泉を「感覚的意識」に求め、そこから知の生成過程を意識の弁証法として叙述したのにならつて、神話的な意識というシンボル形式の根源的な層から問い直そうとする。『精神現象学』の冒頭でヘーゲルは次のように語っていた。「こうした学問ないし知の生成過程を述べるのが〈精神現象学〉である。最初にくる知、つまり、素朴な精神は、精神なき感覚的意識である。本来の知に至つて、純粹な概念の世界である学問の場を獲得するまでには、意識は長い道のりを苦勞してあゆまねばならない⁽¹⁶⁾」と。そしてカッシーラーは、ここでヘーゲルの言う「感覚的意識」と「学問」の関係が、彼の哲学においてはそのまま「神話的意識」と「認識」の関係に当てはまると言う⁽¹⁷⁾。なぜなら彼にとつてあらゆるシンボル形式の基底には神話的思考があるということ、そしてすべてのシンボル形式を支え、それらがたどる展開の方向を決定する普遍的な法則が存在するという確信が彼の哲学を貫く根本思想であるとすれば⁽¹⁸⁾、彼の出発点はやはり神話的思考にこそ求められるべきだからである⁽¹⁹⁾。彼によると、色彩や音響といった感性的要素から構成される知覚の世界でさえ、すでに何らかの抽象化の過程を経た「所産」である。そしてもつとも素朴な自己意識は、対象の「物」や「属性」ではなく、むしろ悪霊や神々からなる神話的な世界観を紡ぎだしている⁽²⁰⁾。そのためカッシーラーは、「ヘーゲルの要請しているように、〈学問〉が自然的意識に対して学問そのものへとみちびく梯子を提供すべきだとすれば、学問はこの梯子をもう一段低いと

ころにかけなければならないことになる⁽²¹⁾」と言う。こうして彼の現象学は、神話的思考を出発点とする意識の「長い道のり」を記述すること、そして神話的世界観の精神構造の分析を通して、フンボルトが言語の「内的形式」を示そうとしたように、彼は神話の内的形式を明らかにしようとするのである⁽²²⁾。

ヘーゲルの「梯子」　このようにカッシーラーは、ヘーゲルの弁証法よりも一段低いところにその探求の「梯子」をかけなければならないと声明する。ところが彼が主として扱う諸々の「シンボル形式」の全体像は、ヘーゲルが言うような「梯子」のイメージで捉えることはできない。なぜなら彼にとつてのシンボル形式は、けつして或る一つの「シンボル形式」が他のシンボル形式に従属したり、その後にくもを単に準備したりするだけのものとは考えられないからである。この点はそもそも彼の「シンボル形式の哲学」という体系の構想に関わる重要な理解であり、第一巻の序論では次のように明確にそれが否定されていた。

ヘーゲルはそれ以前のいかなる思想家よりも明確に、精神の全体を具体的な全体として考えるべきであること、したがって全体という単なる概念にとどまるのではなく、その概念を展開して全面的に顕現せしめることを要求した。けれども、他方では、この要求を満たそうと努めている精神の現象学が、実は論理学にその地盤と道とを準備するものでしかないと言われている。精神の現象学が呈示する多様な精神的諸形式も、結局はいわば最高の論理的頂点に帰着する。そしてこの終極点においてはじめて、多様な精神的諸形式がその完成された「真理」と本質を見出すことになる、というわけである⁽²³⁾。

カッシーラーの理解では、ヘーゲルの弁証法は精神の全体をくまなく射程に捉えることを要求するにもかかわらず、

実際には概念や認識というその論理的な側面にのみ自立的価値が認められている。それに対してカッシーラーは、ヘーゲルが自分自身の哲学体系に要請したことをその本来の意味で忠実に履行しようとする。つまり彼は精神の発展的な流れのすべてをある種の論理的な統一に還元してしまうのではなく、またそれでいて、彼はけつして個別的なもの、経験的なものの観察に終始するのではない。むしろ「精神のそれぞれの基本形式のうちに認められるものではあつても、そのいずれにおいてもまったく同じかたちで再現してこないようなある契機を明示し、把握すること」⁽²⁴⁾が肝要であると彼は言う。そのためスキデルスキー (Edward Skidelsky) はヘーゲルの言う梯子のイメージは、カッシーラーにおいては樹木に置き換えられると主張している。それぞれのシンボル形式は精神という樹木の枝であり、それぞれの枝がその他の枝を育み、それぞれが固有の権利をもつて共生している。⁽²⁵⁾したがってカッシーラーはヘーゲルの弁証法という方法的な原則を受容しながらも、絶対知を頂点とする精神の形而上学的な階梯構造を否定して、神話的意識を出発点としてそれがたどる「長い道のり」を、あくまでも人間精神の領域内で叙述する「シンボル形式の現象学」を構想する。⁽²⁶⁾続く考察では、この現象学において神話的思考はいかにして宗教的思考へと移つていくものと理解されているのかに目を転じたい。

2. 神話的思考と宗教的思考の弁証法

カッシーラーの哲学において人間の「内」と「外」、「自我」と「現実」は、何か遮断機のようなものによつてあらかじめ区画された異なる領域ではなく、むしろそれらはシンボル形式の媒介を通して初めて明確に画定されてくる。⁽²⁷⁾そうした区別はシンボル形式の発展とともに尖锐化してくるため、神話的思考と宗教的思考では、それらに対する異なる

るあり方が認められるはずである。ここでは両者の特徴を彼がいかに理解しているのかを考察したい。

「實在」と「意味」の対立　カッシーラーによると神話的意識と宗教的意識は、それらの内容を遡って追求すればするほどに、両者の区別は曖昧になる。「両者はたがいに編みあわされ、縊りあわされていて、両者が真に明確に切りはなされ、たがいに対峙しあうようになることはけつしてない」⁽²⁸⁾と彼は言う。しかしながらただちに彼は、両者がその信仰や崇拜という内容においては解きがたく結びついているとしても、やはりそれらの形式においては同一ではない点を指摘する。彼によると宗教的思考への移行によつて新たに獲得される像や世界に対する心的態度は、神話的思考におけるそれとは根本的に異なる。というのも、神話的世界観における神的表象は事物そのもの、つまりその対象が有する意味・価値とまったく結びついているが、宗教的な世界観へと移行するにつれてこの直接的な結びつきは次第に弛緩し、それまでとは異なる様相を呈するからである。この点についてカッシーラーは次のように主張する。

宗教によつて開かれた新たな理念性、新たな精神的「次元」は、単に神話的なものにこれまでとは違った「意味」を与えるというだけでなく、神話の領域に、まさしく「意味」と「實在」の対立をはじめてみちびき入れることになる。宗教は、神話そのものにとつては無縁だった切断をおこなうことになるのである。宗教は感性的な像や記号を利用することによつて、同時に像や記号をそれとして知ることになる。つまり、この像や記号が、ある特定の意味を開示するとき、同時に必然的にその意味にとりのこされてしまう表現手段だということ、この意味を「指し示し」⁽²⁹⁾はするが、およそその意味を完全に捉え、汲みつくすことなどできない手段だということを知るようになる。

カッシーラーによると神話から宗教への移行は、たとえば『旧約聖書』における預言者の思考様式のうちにその変化が明瞭に現れている。すなわち偶像崇拜の禁止がそれである。多くの神話的・多神教的な世界観においては、神や神的なものの「摸像」を崇拜することは罪ではない。なぜなら神話的世界観においてはそもそも「摸像」(Abbild)と「原像」(Urbild)の区別が存在しないからである。神の似姿としての像は神そのものであり、ここでは実在と意味が不可分な一体をなしている。ところが神話的思考から宗教的思考へと移行するにつれて、両者の間に間隙が生じてくる⁽³⁰⁾。宗教的思考においては感性的に存在するもの(実在)と、それが指し示す神性としての「意味」の間にそれまでは考えられなかった緊張が生じる⁽³¹⁾。しかしながらカッシーラーは、まさにこの実在と意味の間での対立的構図のなかで新たに積極的な心的態度が生じると言う。それこそが人間を宗教的なものの核心へと回帰させる動機となるものであり、それは宗教・信仰の本来あるべき姿へと私たちを導く契機となり得るのである。

神話的意識の「折り返し地点」 神話的意識の機能は、つねに新たな神話的形象を生み出しながら進み続けている。ところがカッシーラーによると、「この機能は、こうした道を進んでゆくうちに、その途上である転換点、折り返し地点に到達する。それは、この機能にとって、おのれが服している法則そのものが問題になってくる地点⁽³²⁾」である。つまり神話は、もうそれ以上に自分自身の形態を保つことのできない或る地点に到達することよって初めて自分自身が問題になる、という「否定」に遭遇する。しかしながらカッシーラーは、ここで神話が直面する否定は、けつして理論的な反省において生じるものと同種ではないと言う⁽³³⁾。理論的な反省作用は、対象を根拠律に従って「論理的な上下の区別、いわば論理的〈価値〉の区別を設定しつつ進んでいく⁽³⁴⁾」。そのためこの理論的な区別は、その対象とはさしあたり無関係に構築された秩序のうちに位置付けられることになるが、神話的意識の対象は神話的世界像から離れていくことはない。それは反省の対象となり、問題とされながらも神話のうちに留まり続け、そのなかで役割を果たそうとするため、

次第に神話そのものを充溢していく。これによつてそれぞれの神話は、いずれそれ自身と反省的に向き合う「折り返し地点」に到達する。そしてここで彼の言う「折り返し地点」は、あらゆる神話的・宗教的意識がその発達過程において遭遇するものである⁽³⁵⁾。しかしながらそれはすべての神話・宗教に共通して設定されているのではなく、むしろそれぞれが異なる局面において見出される。彼によると、まさにこの相違によつて「それぞれの宗教がそれぞれ特殊な歴史的、精神的固有性を示す」ことになる。たとえば先に述べた『旧約聖書』においては偶像崇拜の禁止がそれであり、ペルシアの宗教（ゾロアスター教⁽³⁷⁾）では本来であれば「善」でも「悪」でもないはずの「自然」を、文化因子として道徳的・宗教的世界観に位置付けている⁽³⁸⁾。そして仏教においては「自我」の形式をも他の事物的な形式に還元することによつて、神話的思考からの転換が生じるとされる⁽³⁹⁾。

このようにそれまでは一体であった「実在」と「意味」、「像」と「内容」の間隙が拡大するにつれて神話的意識はそれが基づく本来の内的根拠に接近し、「両者の不可分の一致という形態を否定せざるを得なくなる。彼によるとこの過程は「あらかじめ下地のつくられていた萌芽が、特定の外的条件さえととのえば、おのれを開いて、明るみにあらわれでてくるというような、穏やかな成長ではない」⁽⁴⁰⁾。それらはそれまで自明であったものに立ち止まり、鋭く対立し合う。すると、かつての形態は否定されて次の形態が準備される。この分離、対立、そして否定という弁証法的運動は、記号においては「シグナル」であった一つの表象が「シンボル」となることを意味している。カッシーラーは「シグナルは物理的な〈存在〉の世界の一部であり、シンボルは人間的な〈意味〉の世界の一部である」⁽⁴¹⁾と晩年の著作で述べている⁽⁴²⁾。意識はこうした展開において実在と意味を分離させることによつて、本来の意味での神性・靈性へと回帰する動機となる。この点にカッシーラーの神話と宗教の弁証法に特徴的な理解が認められると言えるだろう。

おわりに

シンボル形式の弁証法　　これまで見てきたように、カッシーラーは独自の神話・宗教の哲学を開始するにあたって、方法論としてはヘーゲルの弁証法を変形しつつ用いたのであった。なぜなら彼は実際に文化のなかに生きる人間精神の構造を、シンボル形式の発展過程の考察を通して明らかにしようとしたからである。⁽⁴³⁾人間に固有な精神の力としてのシンボル形式は、原初的な形態である神話的思考から最高度に抽象化された科学的思考に至るまで、その一連の弁証法的展開に断絶や飛躍は認められていない。⁽⁴⁴⁾それはそのときどきの折り返し地点に遭遇することによって次の段階へと移行するが、そこにはつねに連続性が認められる。彼の現象学は神話的思考から宗教的思考へ、または神話的思考から言語へ、そして言語から科学へという展開のなかでそれらが示す普遍的な特徴を記述しようとするのである。⁽⁴⁵⁾

現代における神話的思考の再現　　最後に、本稿で問題としたカッシーラーの思想と現代世界との接点という観点から、とりわけ一九四〇年以降に晩年の彼が強調して述べていることを指摘しておきたい。すなわちそれは現代における宗教的思考から神話的思考への回帰であり、それがことによると非常に危機的状况を生み出すということである。彼は「シンボル形式の哲学」の構想段階において、すでに神話的な意識が一方的に宗教的なものへと移行するだけではないことを示唆していたが、⁽⁴⁶⁾彼はそれが「政治的神話」(political myth)という形態をまとつて実際に現れるのを目的にしていた。彼が『国家の神話』(The Myth of the State, 1946)において、人類学者マリノフスキ (Bronislaw Malinowski, 1884-1942) の研究成果を参照しながら指摘することは、⁽⁴⁷⁾神話的思考という具象的な世界観から既に脱したはずの宗教

的思考でさえ、けつしてすべての神話的要素の彼岸にいるわけではないということである。つまり宗教的思考をもつ現代の人間も、特定の状況下においては宗教ではなく神話を希求し、神話的思考に舞い戻る⁽⁴⁸⁾。それによって生じる心的態度をカッシーラーは次のように叙述している。「未開人の場合と同じ力のまえに立たされると、現代の人間は、容易に完全な黙従の状態に投げ返されてしまう。人は、もはやその環境を疑おうとはせず、当然自明のものとしてそれを受け容れる⁽⁴⁹⁾」と。カッシーラーは第一次大戦後に極度な不景気に見舞われたドイツにおいて、全体主義や民族主義という政治的神話が国民から待望されて国中を席卷した事実をこのように捉えている⁽⁵⁰⁾。たしかに意図的に生み出された政治的神話は、かつての「自然な」神話と必ずしも同一ではないため、それは単純な思考の逆転であると言うことはできない。しかしながらヘーゲルが「真ならざる知のもつてあきらかになった一つ一つの結果は、空虚な無として捨てさられるのではなく、そこにいたる前提がまちがっていたことをあらわすものとしてとらえられねばならない⁽⁵¹⁾」と言うように、意識の弁証法的運動は思考様式そのものに根本的な変化を加えることになる。カッシーラーにとつても神話から宗教への展開は、神話の「捨て去り」を意味するのではない。むしろ神話的思考と宗教的思考は絶えざるせめぎ合いとして、つまりそれらは実在と意味の分裂、対立、そして総合という意識の経験にとつては不可欠な運動を示しはするが、それがけつして楽観的な意味で一方向に進行するものではないとされている。彼は現代における神話的思考に対する歯止めとしての役割を倫理的な力を働かせることのできる各々のシンボル形式に認めている⁽⁵²⁾。すると、人間の認識能力にとつて、また私たちの社会全体にとつて、宗教および宗教的思考が果たし得る役割を再考するための契機の一つが彼の哲学を通して与えられると言えるのではないだろうか。

注

- (1) 本稿は日本基督教学会第六三回学術大会(二〇一五年九月十二日)での口頭発表の原稿に加筆と修正を加えたものである。
- (2) Cassirer, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, S. 175.
- (3) カッシーラーの哲学は「文化批判」(Kritik der Kultur)として知られているが、ここでいう文化の批判とは人間が文化という独特な世界に自分自身を織り込んでいくその仕方の探求を意味している。それゆえ彼はここで、単なる「世界の形態化というよりはむしろ世界への形態化」が解明されねばならないと述べている。以下を参照。Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil 1, Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, S. 11. (『シンボル形式の哲学』1)『言語』生松敏三・木田元訳、岩波書店、一九八九年、九頁)。以下、既出の邦訳書での出典箇所は括弧内に頁番号のみを記す。なお、邦訳書からの引用については前後の文脈に相応しくなるように適宜改訳している。
- (4) カッシーラーは人間精神の発展を、世界を客観化する過程として理解している。そのため人間がそのときどきの段階に際していかに文化という一つの全体を構築するのが彼の主要な関心事である。しかしながらここでいう「段階」は、純粹に精神の客観化という機能上の相違を意味するため、それは文化現象の意味内容や価値を問うてそれらに何らかの「優劣」を付けようとするものではない。
- (5) Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil 2, Das mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, VIII. (『シンボル形式の哲学』2)『神話的思考』木田元訳、岩波書店、一九九一年、一〇頁) 引用文内での著者による語句の補足は「」にて示してある。
- (6) シンボル形式としての宗教の機能について更なる詳細は拙論「カッシーラーのシンボル哲学における宗教の機能——後期の著作を中心として神話との比較考察」『ヘルダー研究』第20号、日本ヘルダー学会編、二〇一五年を参照されたい。

(7) この点について彼は次のように述べている。「この哲学にとつては、むろん言語と宗教の種的な相違をなんらかの根源的統一性のうちに解消することなど問題にはなりえない。たとえその統一性が客観的に捉えられようと主観的に捉えられようと、それらが事物の神的起源の統一性として規定されようと〈理性〉の統一性、人間精神の統一性として規定されようと、いずれにしてもである。なぜならシンボル形式の哲学の問いは共通の起源にはなく、共通の構造にかかわるものだからである」と。(本稿における引用文内の傍点による強調はすべて原文による) Cassirer, op. cit., S. 303. (四七〇頁)

(8) カッシーラーの哲学においては文化の実体的な考察ではなく機能的な考察に主眼がおかれる。このことは彼の哲学に一貫していて、晩年の著作では次のように言われている。「人間の本性または〈本質〉に関するなんらかの定義があるならば、この定義は機能的なものであって実体的なものではな」と。Cassirer, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, 1944, pp. 67-68. (『人間——シンボルを操るもの』宮城音弥訳、岩波書店、一九九七年、一五一頁)

(9) その冒頭では次のよう語られている。「ここで研究の目的全体にとつて必要なことは、論理学上の理論を裏づけるために個別科学から個々の〈例〉を拾い集めることではなく、個別科学の原理的構造全体をたどり、そのさい、この構造を支配し結び合わせている統一的な基本機能をより規定的に浮き彫りにする試みである」と。Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, VI. (『実体概念と関数概念——認識批判の基本的諸問題の研究』山本義隆訳、みずす書房、一九七六年、ii頁)

(10) Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil I, V.* (九頁)

(11) 神話と宗教の関係についての問題が一九二〇年代中ごろに彼の主要な関心の一つであったということは、同様の問題を論じた小著『言語と神話』(*Sprache und Mythos*, 1925) が主著第二巻と同じ年に著されていることからもうかがえるだろう。この小著において彼は、ヘルマン・ウゼナー(Hermann Usener, 1834-1905) による神々の名称に関する研究を参照しながら神名の変遷が言語の発達と並行的に進んでいく過程であることを明瞭に論証している。また、ここでの彼の議論は人間精神の根源である神話的思考が一方では科学的思考へと向かって進んでいくが、他方では美的な世界観としての詩的言語や芸術へも向かっていく点を指摘しており、彼にとつて神話的思考が文化全体の弁証法的出発点であることを再認するための重要な意義をもつものであると言えるだろう。以下を参照。Cassirer, *Sprache und Mythos*, in: *Wesen und Wirkung des*

Symbolbegriffs, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. (『言語と神話』岡三郎・岡富美子訳、国文社、一九七二年)

(12) カントは『純粹理性批判』の「超越論的感性論」において、人間の外的直観形式を「空間」として、また内的直観形式として「時間」をそれぞれ規定した。カッシーラーにおいてはこれらの間に第三の直観形式としての「数」が加えられ、その機能によって単に感性的な印象に過ぎない直観がシンボル形式による文化的な認識へと橋渡しされる。それゆえ彼の神話論においてもカント哲学がその基礎となり、そのうえでヘーゲルの現象学が方法的な原則として受容されている。この点に関する更なる詳細は拙論「カッシーラー哲学における直観形式としての〈数〉——神話的思考におけるその役割について」『東京工芸大学工学部紀要』第38巻人文・社会編、二〇一五年、二七頁以下を参照されたい。

(13) カッシーラーは『ドイツ観念論の系譜』において、シェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854) が「真の神話学」とは「神話の哲学」である述べ、神話を自己完結的で普遍性をもつ一つの世界として捉えた功績を認めている。しかしながら彼によると、絶対者の単一性という概念が人間の意識にとって何らかの「単一なるもの」を捉える前提となるというシェリングの理解が、特徴的な長所であるのと同時にその限界をも示している。「この単一性の概念には、多くの具体的・個別的な区別が最後にはそれによって吸収され、見分けがたいものにされてしまうという危険もふくまれている」と彼は述べ、シェリングが提起した問題そのものは引き受けながらも、可能な限りそうした形而上学的な要素を取り除くことによって、新たな神話の哲学を構築しようと試みる。以下を参照。Castree, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil 2*, S. 13. (三七頁)

(14) カッシーラーはフンボルトのもっとも有名な言葉、「言語は出来上がった作品 (エルゴン) ではなく活動性 (エネルゲイア) である」という言葉を多くの場で取り上げ、それを彼の哲学にとってのマキシムとしている。以下を参照。Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* [1830-1835], in: *Wilhelm von Humboldt Werke III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963*, S. 418. (『言語と精神』亀山健吉訳、法政大学出版局、一九八四年、七三頁)

(15) 彼は第二巻のほしがきで、「第一巻で扱った言語哲学の諸問題のばあいにも増して、ここには切り拓かれた安定した道はなく、それどころか多少なりとも整えられた道さえなかった」と述べている。Castree, op. cit., XII. (一六頁)

(16) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, 1952, S. 26. (『精神現象学』長谷川宏訳、作品社、一九九八年、一七

頁)

- (17) 以下を参照。Cassirer, op. cit., X. (一三頁)
- (18) クロイヌ (John Michael Krois, 1943-2010) によれば、この「法則」の探求こそがカッシーラーの現象学を特徴付けるものであり、彼が汎論理主義的なヘーゲルの現象学を批判しながらもその方法的価値を認めている点に他ならない。以下を参照。Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, 1987, p. 79ff.
- (19) この点について『言語と神話』では次のように力説されている。「ここにおいて、われわれは等しくすべてのシンボル形式を支え、本質的にその進化に関係をもっている一つの法則に出会う。どのシンボル形式も、最初から分離し独立して認められるような形式として生じるのではなく、そのひとつひとつが最初は神話という共通の母体から発生しているのに違いないのだ。あらゆる精神的内容は、じじつ、どれほど特有の体系的領域ならびにそれ自身の〈原理〉を明瞭に提示しようとも、実際、われわれにはただそのように包摂され基礎づけられたものとして考えられる。」と。Cassirer, *Sprache und Mythos*, S. 112. (七一頁)
- (20) こうした事態に関しては『人間』において詳述されており、それによると神話的世界には情動的な要素が深く浸透しているため、感情的無色なもの存在しない。そこで「見られたり感じられたりするものはみな、特別な雰囲気——悲喜、苦悶、興奮、昂揚沈鬱の雰囲気」に取り囲まれている。以下を参照。Cassirer, *An Essay on Man*, pp. 76-77. (一六八頁)
- (21) Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil 2*, XI. (一四頁)
- (22) フンボルト自身はこの言語の「内的形式」を明確に定義付けしてはいないが、「言語とは、分節音声を思考の表現たり得るものとするための、永劫に反復される精神の働き」であると述べており、この働きを一定の法則に従って可能にする機能こそが彼の言うところの「内的言語形式」であると云えるだろう。以下を参照。Humboldt, op. cit., S. 418. (七三頁)
- (23) Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil 1*, S. 15. (三八頁)
- (24) Cassirer, op. cit., S. 16. (四〇頁)
- (25) 以下を参照。Edward Skidelsky, *ERNST CASSIRER, The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, 2008, p. 107.
- (26) このような彼の「現象学」は『シンボル形式の哲学』第三巻「認識の現象学」において、人間の神話的意識がいかにして何らかの「意味」なるものを受け取ることが可能になるのかが問われることになる。その際に彼が導入する概念が知覚に

おける「シンボルの含蓄」(symbolische Prägnanz)である。以下を参照。Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil 3, Phänomenologie der Erkenntnis, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, S. 222ff.* (『シンボル形式の哲学』(3) 木田元・村岡晋一訳、岩波書店、一九九四年、三七四頁)

(27) 以下を参照。Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Teil 2, S. 186.* (二九六頁)

(28) Cassirer, op. cit., S. 285. (四四四頁)

(29) ここでカッシーラーの指摘する「意味」(Bedeutung)と対立させられるものはDaseinである。前掲訳書においてこの語には「存在」という訳語が与えられているが、彼の意図をより正確に表現するならばそれは「感性にとつて存在するもの」であるため、あえてそうした意味合いを多く含むと思われる「実在」という訳語を用いることにした。Cassirer, op. cit., S. 286. (四四四頁以下)

(30) さらに彼はこの分離と対立を次のように叙述している。「神話はこの像||世界において以外おのれを啓示することも、表出することもできない。だが、神話が進展すればするほど、この表出されたものが、神話にとつて、その本来の表現意志に完全には適合しない〈外的なもの〉になつてくる」と。このように、意識の発達によつてそれまでは認められることになった「内」と「外」の区別が次第に明瞭に現れてくる。Cassirer, op. cit., S. 285. (四三九頁)

(31) このような事態を彼は次のように叙述する。「宗教的機能は、純粋な内面性の世界を発見した以上、外的世界、自然的存在の世界から身を引くことになるが、その瞬間から自然的存在は、いわばその魂を奪われ、死せる〈事物〉に貶められてしまつた」と。Cassirer, op. cit., S. 288. (四四八頁)

(32) Cassirer, op. cit., S. 281ff. (四三八頁)

(33) 彼は神話に特徴的な反省的作用を次のように叙述している。「決定的なのはむしろ、このように背を向けながらもなお、神話がおのれ自身のうちに踏みとどまり、固執しつづけているという点である。神話はけつしておのれの圏域から脱け出ることはないし、まったく別の原理へと移行することもない。だが、おのれ自身の圏域を完全に充たすとき、最後には神話がこの圏域を打ちこわさざるをえないということも明らかである。同時に克服でもあるようなこの充足は、神話がおのれの像||世界に対してとる姿勢から生まれてくる」と。Cassirer, op. cit., S. 282. (四三八頁)

(34) Cassirer, op. cit., S. 93. (一五五頁)

(35) パウル・ティリッヒ (Paul Johannes Tillich, 1886-1965) は、カッシーラーの神話論を参照しつつ、神話が宗教に取って代わるという事態を受け入れるならば、いかにして一つの実質的な精神の被造物であるはずの神話が「衰える」のかと反論している。また、もしも神話が消失するのではなく、ただその形式が変更されるに過ぎないのだと主張するならば、神話と宗教の間での緊張関係は一般的な思考様式のものによるものではないとティリッヒは指摘している。彼によると、「そのときには、神話に抗する宗教の闘争は、神話一般に抗する闘争ではなく、特定の神話のもう一つの神話に抗する戦い」だからである。確かにこのような指摘は正鵠を得ており、カッシーラーの意図がシンボル形式の展開を現象学的に示し、それによって人間精神の構造を説明しようとするものであるとすれば、それをいつそう確実なものとするためにはこれら問いは正面から取り組むべき問題の一つともなるであろう。Paul Tillich, *Das religiöse Symbol, in: Gesammelte Werke, Bd. 5, Evangelisches Verlag, 1964, S. 202ff.* (「宗教的象徴表現」『ティリッヒ著作集』第四卷、野呂芳男訳、白水社、一九七九年、二八六頁以下)

(36) Cassirer, op. cit., S. 286. (四四五頁)

(37) ヘーゲルの『精神現象学』における宗教の三分では、ゾロアスター教は最初に登場する「自然宗教」に分類される。ところがカッシーラーが『言語と神話』を中心として受容するウゼナーの神名の三分においては、それが信仰の対象とするアフラ・マズダー(賢い主)は最後の神である「人格神」に相等する。

(38) ペルシア神話におけるアンラ・マンユ(破壊霊)は世界に「死」を招き入れた。アンラ・マンユはアフラ・マズダーを邪魔するために、冬に霜を、夏に暑さを、そしてさまざまな病気や災いを導入しただけでなく、破壊をもたらす竜アジ・ダハーカをも生み出したとされる。アーサー・コッテル『世界神話辞典』左近司祥子ほか訳、柏書房、一九九三年、二八頁以下参照。

(39) カッシーラーによると仏教が明確な形象をともなつた人格的な神をもたない無神論的な宗教だからといって、それが「宗教」と呼ばれるに値しないなどということは無意味である。なぜならすでに繰り返し述べたように、ここで問題とされることは宗教の内容ではなく、形式だからである。特殊な宗教的「意味付与」の機能が堅持されているのであれば、そこに何らかの宗教的な存在の欠如があっても構わないと彼は明確に述べている。そのためカッシーラーの現象学にとつては、やはりあくまでも人間精神の機能が宗教といかに関わるのかが記述対象なのであって、それを超えた先にはのみ想定される

ものはそれ以上の意味をもたないのである。以下を参照。 Cassirer, op. cit., S. 293ff. (四五六頁以下)

(40) Cassirer, op. cit., S. 281. (四三七頁以下)

(41) Cassirer, *An Essay on Man*, p. 32. (七六頁)

(42) カッシーラーによる「シンボル」と「シグナル」の区別に関する議論は、拙著『カッシーラーのシンボル哲学——言語・神話・科学に関する考察』知泉書館、二〇一一年、一七三頁以下を参照されたい。

(43) カッシーラーが知識の妥当性や正当性を問うカントの弁証論よりもヘーゲルのそれを重視したのは、彼がシンボル形式の発展過程において見出される普遍的特徴を記述しようとした点に認められるであろう。

(44) D・P・ヴィーリンはカッシーラーにとっての「神話的思考」が、原則的にそこから人間の文化が成立してくる出発点であるという意味ではかつてヴィーコ (Giambattista Vico, 1688—1744) が「詩的知恵」と一致する点を指摘している。以下を参照。 Verene, *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms, Kant, Hegel, and Cassirer*, Northwestern University Press, 2011, p. 32.

(45) 『シンボル形式の哲学』における意識の展開をおよそのあらすじで示すと次のようになる。神話的思考から言語が生じ、言語は神話と並行して発達しながら一方では科学的言語へ、そして他方では詩的言語へと進んでいく。そのため科学へ至る道も、芸術へ至る道もそれを遡上していくならばつねに神話的思考という共通の源泉に帰着することになる。そのため神話的思考は、まさにカッシーラーにとって人間が人間である最初の決定的な契機であると見なされていることがわかる。

(46) カッシーラーは一九二一年から二二年にかけてワールブルク文庫で開催された講演会の一つにおいて、一神教に特有な預言者的思考(宗教的思考)においては神話的な形象がどのような状態に陥るかを次のよう説いている。すなわち、「預言者的思考に固有で、また預言者的な宗教感情を規定するところの英雄的な抽象能力の前では、神話的な像は〈純粋な無〉になりさがる。しかしながらそれらの神話的像は、預言者的な意識がそれらの像を押し込めようとする、この〈無〉の領域のなかに長くは留まり続けることはなく、むしろ常にもう一度突如として現れ、一つの独立した権力として幅を利かせる」と。 Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, S.189.

(47) マリノフスキによれば、原始心性においてさえ日常的な生活のうちでは神話や呪術は必要とされない。なぜなら彼らはそれまでの経験則から学び習得した知識・技術を用いることによってその目的が達成されることを知っているからである。

彼らの生活において神話が登場するのは、彼らの自助努力ではどうすることもできない圧倒的な自然の驚異を目の当りにするとある。以下を参照。Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946, p. 278ff. (『国家の神話』宮田光雄訳、創文社、一九六〇年、三七八頁以下)

(48) カッシーラーによると、現代においても絶望的な状況においては絶望的な手段としての神話が希求される。そのため「理性がわれわれを見捨てた場合には、つねに残されているのは最後の議論 (ultima ratio)、すなわち奇蹟的な、神秘的なものの方である」と彼は言う。Cassirer, op. cit., p. 279. (三六九頁)

(49) Cassirer, op. cit., p. 286. (三七八頁)

(50) 宗教的思考の停止による政治的神話の再現について更なる詳細は、拙論「カッシーラーのシンボル哲学における宗教の機能——後期の著作を中心として神話との比較考察」、九四頁以下を参照されたい。

(51) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, 1952, S.74. (六二頁)

(52) カッシーラーは『国家の神話』を次のように締めくくっている。「こうした勢力、知的、倫理的および芸術的勢力が十分な力をもっているかぎりには、神話は馴らされ、従わされる。しかし、ひとたび、それらの勢力が力を失い始めると、混沌がふたたび到来する。そのとき、神話的思惟がふたたび現れ、人間の文化的・社会的生活の全体を支配し始める」と。Cassirer, op. cit., p. 298. (三九五頁)

参考文献

E. Cassirer

An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Yale University Press, 1944. (『人間——シンボルを操るもの』宮城音弥訳、岩波書店、一九九七年)

- Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- The Myth of the State*, Yale University Press, 1946. (『国家の神話』宮田光雄訳、創文社、一九六〇年)
- Philosophie der symbolischen Formen, Teil 1, Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. (『シンボル形式の哲学』〈1〉言語』生松敬三・木田元訳、岩波書店、一九八九年)
- Philosophie der symbolischen Formen, Teil 2, Das mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. (『シンボル形式の哲学』〈2〉神話的思考』木田元訳、岩波書店、一九九一年)
- Philosophie der symbolischen Formen, Teil 3, Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. (『シンボル形式の哲学』〈3〉認識の現象学』木田元・村岡晋一訳、岩波書店、一九九四年)
- Sprache und Mythos, in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. (『言語と神話』岡三郎・岡富美子訳、国文社、一九七二年)
- Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. (『実体概念と関数概念——認識批判の基本的諸問題の研究』山本義隆訳、みすず書房、一九七六年)
- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, 1952.
- H. Holzhey, Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins, in: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. von Hans-jürg Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Suhrkamp, 1988.
- W. v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830–1835], in: *Wilhelm von Humboldt Werke III*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. (『言語と精神』亀山健吉訳、法政大学出版局、一九八四年)
- J. M. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, 1987.
- E. Skidelsky, *ERNST CASSIRER, The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, 2008.
- Paul Tillich, Das religiöse Symbol, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5. (『絶対者の問題』『ティリッヒ著作集』第4巻、野呂芳男訳、白

水社、一九七九年)

D.P. Verene, *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms, Kant, Hegel, and Cassirer*, Northwestern University Press, 2011.

アーサー・コッテル『世界神話辞典』左近司祥子ほか訳、柏書房、一九九三年。

齊藤伸『カッシーラーのシンボル哲学——言語・神話・科学に関する考察』知泉書館、二〇一一年。

「カッシーラーのシンボル哲学における宗教の機能——後期の著作を中心として神話との比較考察」『ヘルダー研究』第20号、日本ヘルダー学会編、二〇一五年。

「カッシーラー哲学における直観形式としての〈数〉——神話的思考におけるその役割について」『東京工芸大学工学部紀要』第

38巻 人文・社会編、二〇一五年。