

## 受容の根源性について

——ブルーメンベルクの博士論文から『神話の変奏』に至るまで——

下田和宣

はじめに 「受容」にいかなる意味を認める  
ことができるか

たとえば何か「宗教的なもの」を見たとき、あれは果たして「ほんもの」なのか、と考えてしまうことはないだろうか（たとえば日本のクリスマス）。なんとなく宗教のような気もするのだが、そうだといい切ってしまうのもためらわれる。そのような逡巡が生じるときに基準となつていく「真正さ」の概念には、おそらく何か正統とされるイメージや世界宗教がもつ範例的要素が込められているはず

である。その場合まずはそれぞれの宗教の「起源」あるいは「本質」が先に来る。そこからそれらの「受容」あるいは「派生」の諸形態が並べられていく。さらには疑似的なものや文化的な転用が切り分けられる。それらは派生的で二次的なものであり、それゆえとにかく怪しげでもある。こうしたイメージの体系の中で結局のところ、最初の印象（日本のクリスマスを「キリスト教」の行事だと呼ぶのはためらわれる）が確認されることになる。

ところが実際のところ、わたしたちは単一の「起源」やいかなる意味でも「本質」に紐づけることができないもの、わたしたち自身とは異質な文化的歴史的形成を背景に

もつ何かを、真正で代え難いものとして受け入れることができているのではないだろうか。あえてそのように問いを立てるとき頭に思い浮かべるのは、観念や思想の「習合」や「シンクレティズム(混濁)」と一般に呼ばれるところの文化現象である。たとえば浄土教や禅宗には中国宗教的な要素や仏教的な要素などの混成が認められるが、それらが真正な宗教であることの根拠は、分析されうる諸要素(老荘思想や仏教)の権威に還元されるものなのか。還元されるのではないとすれば、その真正さはどの点に、そしていかにして認められるべきなのだろうか。

この考察を進めるためには、「本質・起源」／「派生・受容」の素朴なヒエラルキーをまずもって問い直し、後者の次元に定位したロジックを確立するべきだろう。この問題意識のもとで、この論文ではとりわけハンス・ブルーメンベルク(Hans Blumenberg, 1920-1996)による「受容」への取り組みに着目したい。ヤウスが指摘しているように<sup>(1)</sup>、「受容」の意義を美学や文学研究のみならず、哲学の領域において中心化したのはまさにブルーメンベルクであった。しかし本研究はその確認だけを狙っているわけではない。とりわけ後期の神話論や宗教論に見られるよう<sup>(2)</sup>

に、ブルーメンベルクの成熟した「受容」理解は起源／受容の階層的二元論を単純に逆転させるのとは異なった、より柔軟な見方を示しているのである。

とはいえ、後期ブルーメンベルクに特有の複雑に入り組んだ論述は、「受容」という事象を改めて主題化するといふよりも、それについての深く踏み込んだ理解を前提としており、明瞭なものであるとはいえない。そのためこの論文では、ブルーメンベルクにおける「受容」概念の形成史を、彼の初期の思想まで遡り再構成することにした。たしかにその形成をたどるといふ課題に際して、一九六〇年代後半にヤウスやイーザーらとともに立ち上げられた研究グループ「詩学と解釈学」の共同研究が重要であることは疑いない。しかしながらブルーメンベルクの思想形成を遡ってみるなら、「受容」を中心化する彼のもともとの問題意識が、美学や文学研究の議論に由来するものではなく、ギリシアの古代とキリスト教との関係を主題としながら、ハイデガーやヨナスといった先行する哲学者たちとの対決のもとで次第に練り上げられてきたものであることがはっきりとする。「受容」を思考の中心としなければならぬという要請はまさに、そうした宗教史解釈をめぐる論

争のなかで、「詩学と解釈学」の共同研究に先立ってすでに育まれていたものである。

このような見通しから、第一章では初期ブルーメンベルクにおける受容論を扱いたい。二〇一七年のフラッシュユによる初期研究<sup>(3)</sup>以降、『初期文学論集』、一九四七年博士論文<sup>(4)</sup>、一九五〇年教授資格申請論文<sup>(5)</sup>といった一九四〇年代から五〇年代にかけての資料が相次いで公刊され、近年になってようやく発展史研究の準備が整ったと言える。これらの資料のなかでも、ここではとくにブルーメンベルクの博士論文を検討の対象とする。

第二章では、博士論文以降の受容論の展開を確認する。キリスト教と時代転換の問題と並び、ここでは神話の受容が主題化される。そこで受容論は独特な仕方に変容する。それが後期著作『神話の変奏』へと接続する流れを明らかにし、神話受容に見込まれる哲学的問題系がどのようなものでありうるかを考察する。

## 第一章 ブルーメンベルク博士論文における 受容の問題

### 第一節 ハイデガーにおける「破壊・解体」

ブルーメンベルクは一九四七年『中世スコラ的存在論における根源性<sup>(6)</sup>の問題』(以下、『根源性』と略す)を博士論文としてキール大学へ提出した。論文のタイトルからうかがえるように、その中心テーマは西洋中世的な思考の形成と展開であるが、ブルーメンベルクはそこに現象学の問題を見出す<sup>(7)</sup>。それはすなわち生き生きとした体験的な「現在」と歴史的な「過去」の問題である。キリスト教的な現実意識における古代ギリシア哲学の受容を対象とし、通常分析的に理解されるこれらの契機の具体的で有機的な連関を明らかにすることで、中世哲学に固有の「根源性」を導き出す、というのがこの論文全体の課題であると言える。このような問題設定に際してブルーメンベルクが念頭に置いているのは、以下に見るようにハイデガーの存在論哲学である。

ブルーメンベルクによる議論の道具立てと基本的な方針を明確化するために、ここでは「I・序論」の記述を取り上げたい。その「第一章 マルティン・ハイデガーにおける存在論的考察の根源性の問題」の冒頭でブルーメンベルクは、哲学的な「歴史性」と、意識的に受容され形成される学派的な「伝統」とを区別する。哲学の問いはそのつどの状況に由来するものではない。それゆえ学派的な「伝統」の流行や変遷に哲学の歴史性を見るのは皮相である。哲学を導く原理とは常に現実把握の要求だろう。そのかぎりで哲学の基礎的な問いと概念は「ほかに類のない連続性」(BPU 15)に基づいてはらずである。ここに哲学的思考の根源的な歴史性が認められる。

では、そうした意味での歴史性を開示するためにはどのようにすればよいのだろうか。「(b) 歴史性の解放としての破壊・解体」節でブルーメンベルクは、ハイデガー『存在と時間』における伝統的存在論の「破壊・解体」(Destruktion) の議論(とりわけ『存在と時間』第六節「存在論の歴史の破壊・解体の課題」)に参照を求めている。その際、ハイデガーの存在論的哲学の枠組みをそのまま引用するのではなく、すなわち存在者の存在や本来的な

存在理解の獲得という観点をみずからのものとして引き受けるのではなく、あくまで以下のように「根源性」(Ursprünglichkeit)と非根源的な「伝統」の問題としてこの議論を整理し直していることに注意したい。

ハイデガーによればわたしたちにとってわたしたち自身の根源的な歴史性は覆い隠されている。というのもも権威化された「伝統」がラディカルに現実を問う可能性を奪っているからである<sup>(8)</sup>。したがってその「伝統」を「破壊・解体」することによって「存在の歴史の歴史性の再獲得」と「生き生きした現在の存在理解についての適切な解釈の解放」(BPU 16)がなされなければならない、とされる。このように、「破壊・解体」は過去一般に対して否定的に振舞うのではなく、むしろ「今日」に受け継がれ、「根源的諸経験」からわたしたちを隔てている「諸々の遮蔽物」へと向けられる<sup>(9)</sup>。そのかぎりでハイデガーの語る「破壊・解体」は本来的な「根源性」を獲得するための存在論的な自己批判の作業であると言えよう<sup>(10)</sup>。ソクラテス以後の西洋哲学の歴史は総じて本来的な存在理解を覆い隠してきたのであれば、まずはその隠蔽の由来を遡行的に暴き出すことで、求められるべき存在論の立場が確保されることになる。

## 第二節 ブルーメンベルク博士論文のハイデガー「破壊・解体」批判

それに対してブルーメンベルクは次のように述べることで、「破壊・解体」をハイデガー的存在論者による自覚的予備的な自己批判の作業という理解から解放してみせる。

破壊・解体の要求は存在論的諸概念の歴史的地位を問題にしているのではなく、伝統の覆いに対抗して、現実意識の生動性に基づいて存在論の問いに着手することを可能にし、保証することを求めているのである。そのかぎりでは破壊・解体はあらゆる哲学的状況に内在する要求である……それ〔破壊・解体〕は哲学することの本質を圧迫しているものであり、あらゆる状況で妥当する。(BPU 17-18)

ブルーメンベルクにとっての「破壊・解体」とは、現在の哲学的立場によって遂行される批判的解釈作業ではなく、むしろ一般に哲学することがそのつどの状況によって要求される事象である。すなわち「破壊・解体」は、ブルーメンベルクによれば、伝統的存在論の歴史の内部においてすでになされてきたのであり、「根源性」はそれに

よってそのつど開示されてきたのである。

ここからブルーメンベルクは自身の中世哲学研究を次のように性格づけている。「この研究が証明しなければならぬのはまさに、この内的な圧力が比類なき規模で伝統の權威によって要求されていた中世キリスト教の哲学をその純正な諸経験の力から一種の自己解体へと駆り立てる、ということである」(BPU 18)<sup>(11)</sup>。このように「破壊・解体」を哲学史に対して外在的ではなく内在的に捉え直すことで、「破壊・解体」を遂行し「根源性」を開示しうる特権的な存在論的立場と、「根源性」を覆い隠し「破壊・解体」の対象となるに過ぎない伝統的存在論との並行的な乖離が問い直されることになる。「破壊・解体」の動因は本来的な存在理解を回復するという存在論的動機にあるのではなく、むしろ哲学史の過程に内在し、それを駆動する契機なのである。

ブルーメンベルク哲学の根本的な関心は、まさに哲学史の背後にあるこうしたリズムを記述することにあると言えよう。そのような背景的なものはしばしば、思考や知覚の仕方や基礎的な方向づけを「メタ的に動かしているもの」(das Metakinese)ないしそれらの「メタ運動、メタ運動

論」(Metaknetik)と呼ばれる。<sup>(12)</sup>この術語は一九四七年の博士論文を皮切りに後年の「メタファー学」に至るまで、ブルーメンベルクの記述を支える基礎的な発想となるが、このことについては後に詳しく論じることにした。

博士論文の段階では「メタファー」についての着目はまだ見られないが、「メタ運動」についてのこのような問題設定はすでに形成されていると言えよう。本研究にとつて重要なのは、後年の「メタファー学」の前段階として「根源性」および「受容」の概念への考察がある、ということなのである。

### 第三節 ブルーメンベルクによる「根源性」概念の改変

まずはブルーメンベルクの捉える「根源性」について確認しておこう。伝統的存在論の歴史とそれによって覆い隠された本来的な存在理解、というハイデガー哲学に基本的な枠組みから離れることで、ブルーメンベルクは「根源性」概念の捉え直しを行う。「根源性とは哲学することの内的で本質的な要求であると規定するなら、われわれの探究の意図とはまさに、新たな精神的運動性の歴史的な力がはじめにあったはずの激しさをもはや持つてはいないところ

でも、この「根源性の」要求がもともとの問いの突発と蜂起へと至るのだということを証明することにある」(BPU 44)。「根源性」の所在はもはやハイデガーが想定したような、ソクラテス以前の初期ギリシア哲学の始原的思想に限定されることがない。言い換えれば「根源性」とは「哲学的態度において繰り返し差し迫るもの、課せられるもの」(BPU 44)である。

このように「根源性」の概念を変容させることでブルーメンベルクが試みるのは、存在史的な把握のもとで二次化された「中世」という時代に固有の正統性を明らかにすることである。ブルーメンベルクによれば、中世のキリスト教的思想家たちは「根源性」を隠蔽したのではなく、むしろ特有の仕方で呼び起こした。<sup>(13)</sup>そのように言う際に注意すべきなのは、いかなる時代にも固有の意味が認められるべきだとする相対主義的な立場から、中世の正統性が認定されようとしているのではない、ということである。むしろ、「根源性」を独自に開示する「範例的な時代」(BPU 26)として中世を捉え直すことがここで求められているのである。<sup>(14)</sup>では、ブルーメンベルクは中世という時代に固有の「根源性」についてどのように把握しているのだろうか

か。そこでキーとなるのが「受容」のモチーフである。<sup>(15)</sup>

#### 第四節 「直接的受容」と「間接的受容」の区別

以下、博士論文「序論」「第二節 中世スコラ学における根源的な存在理解の前提と可能性」を確認しよう。ブルームンベルクによれば、アリストテレスやプラトンといった思想家からの引用や影響関係、思考形式の「借用」に考察を限定するのであれば、そもそもそれらの思想がなぜ受容される必要があったのか、なぜそれが可能だったのか、という問いに答えることは困難である。つまり「受容」の問題は史料中心の文献学的観点に縛られているかぎり適切に解明されえない。だとしたら、どうすればこの問題の本質へと向かうことができるのか。

ブルームンベルクはそこで「間接的で自明な (indirekt und selbstverständlich) 受容」と「直接的ではっきりとした (direkt und ausdrücklich) 受容」(BPU 30)とを区別する<sup>(16)</sup>。通常の意味で理解される受容は後者の「直接的受容」である。それは意識的に、自身の現実を基準として何かを肯定的に受け入れ、みずからのものとする行為である。それに対して「間接的受容」は無意識的なレベルです

でなされている受け入れであり、ブルームンベルクによれば「直接的受容」の前提となり、それを促すものである。「間接的受容」はまた「現実への関係そのものの非断絶性において遂行される根源的で間接的な受容の概念」であるとされる。そのかぎりではそれは「現実意識の連続性」(BPU 34)を担う。つまり何か「異他的なもの」を吟味して意図的に受け入れるのではなく、むしろ途切れなく連続的に意識を保つかたちでいつの間にか引き入れられているのがこの「間接的受容」と呼ばれる事態なのである。

ところでこの用語法には奇妙なものが感じられるかもしれない。無意識的で自明な次元でなされるのであれば、それは「間接的 (indirekt)」であるというよりも「直接的 (direkt, unmittelbar)」と呼ぶ方が適切ではないか。そしてまさにそうした直接的に現実へと関わるような、知的な分節化以前の体験的な出来事こそ「根源的」ではないか。しかしながらこのような違和感が「受容」にとって正当なものであるかどうか、いちど考えてみたい。ブルームンベルク自身が明確に説明しているわけではないが、受容とは何かを受け入れることであるかぎり、程度の差はあれ異質性と断絶を要素として含み込んでいると考えられよう。

つまり受容のもたらす現実とはそもそも体験的な直接性には還元できない出来事なのである。しかもそれはどこかあずかり知らぬところで、言ってみれば意識の背後で成立しているような関係性に基づいている。そのようなコンテクスト的な性格を認めるかぎりで、受容における根源的なものとは「間接的」であり「媒介的」であると考えるほうが適切だと言えるのである。

## 第五節 「間接的受容」の根源性

### ——古代世界とキリスト教の相互浸透

具体的に見ていこう。ブルーメンベルクは「古代世界へのキリスト教の浸透」を「間接的受容」の例として考察している。「古代世界へのキリスト教の浸透は歴史的に唯一無二のラディカルさをもつ現実地平の移動と新たな中心化を意味する」(BPU 30)。このようなきわめて大規模な精神的殻変動があったにもかかわらず、証言の乏しさを考慮すると、それは経験連関の断絶として意識されていなかったと考えられる。客観的に見れば断絶は明らかかなのだが、現象として現れているのは世界意識の断絶なき連続性なのである。この事態をブルーメンベルクは「間接的受

容」として説明する。キリスト教の浸透は人間の実存全体の要求を伴った大変革であったはずであるが、にもかかわらず連続的であったのは、それを抵抗なく受け入れる下地がすでにあったからであり、すなわちキリスト教が「古代的世界理解の要求を満たす可能性」(BPU 31)をもつものだったからだと考えられる。それはたしかによそから入りこんできたものに過ぎない。しかしながら獲得された新たなキリスト教的現実が人間の全体に対して非常な強度をもつのは、それがまさに動かしえないほど強固な地盤のうえに打ち立てられたからにはかならない。

同質的なものの自然な受け入れとしての「間接的受容」の経験において、両契機の関係は相互的に機能する。すなわち「古代世界へのキリスト教の浸透」のみならず、キリスト教的な現実意識への古代的世界理解の受け入れとしてもまた働くのである。ブルーメンベルクによればそれは教父学や初期護教論者による成果である。ここには「キリスト教的意識における古代的世界理解の包括的吸収、あるいはより正確には自明な協働」(BPU 32)が生じている。「キリスト教的現実意識の根源的統一性」を構成するもの、ならびにそれに親和的であり、違和感を生じさせないもの

が「間接的受容」の対象である。その浸透はそのつどの生活世界に属する出来事であると言えよう。言ってみれば、あたかも香の匂いが衣服に浸み込むように、知らず知らずのうちに受容は生じているのである<sup>17)</sup>。

もちろんすでに触れたように、客観的に見ればギリシアの古代とキリスト教とはそれほど同質的で調和的な側面ばかりを具えているわけではない。「間接的受容」によって可能となったギリシアの古代とキリスト教とを同質化する自己理解は、ブルーメンベルクによればたしかに盛期中世まで続き、それが「アリストテレスの豊かで直接的な受容を可能にした」(BPJ 32)。あるいは「現実との関係の途切れなき連続性が教父学やスコラ学による思考の発展の確実性と自明性の大きいなる力を保証している」(BdU)とされるのである。しかし受容が意識的になされるようになる頃にはすでに古代の「異教的」な性格が強調され、同質性より異質性が意識されるようになっていく。しかもこの断絶が文献学的な努力を促すのであるが、そのような体系的な「直接的受容」の作業において「学派形成」がなされ、「伝統」となり、「権威」となり、それがさらには「負担」となる。このようにして結局のところ「世界像の生き

生きした機能的要素」が失われるのだとされる (BPJ 34)。

文献学的精確さへの努力において受容の生命が絶たれてしまふ、というのは皮肉なことである。とはいえそれが実際にそうなのだとすれば、自明で無意識的な「間接的受容」とはいわば文献学的誤解に基づいて可能となるもののだと言えるかもしれない。だとすれば、そのような無理解に満ちた受け入れをあえて促すものとは何だろうか。

ここで注意したいのは、無意識的な「間接的受容」が「根源的」(ursprünglich)な受容であるとされている点である。もちろんまずは「直接的受容」の表面性との対比が考えられる。無自覚的な物事の受け入れが、自覚的な接収の意欲を掻き立てるのである。それに加えて考慮すべきなのは、深層での受け入れが何を果たしているのか、という「間接的受容」の機能の問題である。この点で参考になるのは、「破壊・解体」の議論における「根源性」の理解であろう。先に見たように「根源性」とは、伝統化された権威を破るような「破壊・解体」の運動性であり、「哲学することの内的で本質的な要求」(BPJ 4)である、とされていた。したがってそれは現実意識の静的な連続性そのもの

のではなく、むしろその連続的な統一性を確保し保持する働きであると言える。それはたしかに無意識的で受動的な行為であるが、現実との統一性をあくまで追い求め思考すること、あるいは逆にあえて別様に考えようとするのもまた、そのように駆り立てられる受容の一種である、と考えられはしないだろうか。

そう結論する前に、以下では『根源性』「序論」第二節の後半（(c) 直接的受容と経験地平の分裂」と（d）生き生きした伝統と權威的な伝統）を検討することで、中世哲学の「根源性」がいかにか捉えられるのかを確認し、それによってブルーメンベルクがこの議論で狙っている理論的射程について明確にすることにしたい。

#### 第六節 「直接的受容」の先鋭化と中世哲学の根源性

これまで見てきたように、「序論」第二節の前半では根源的な「間接的受容」から表面的な「直接的受容」の移行が論じられていた。それに対してその後半ではむしろ形骸化した「直接的受容」からの「根源性」の再獲得が主題化される。ちなみにこの論文のタイトルにある「中世スコラ的存在論の根源性」とは、まさにこれである。

「直接的受容」とは「キリスト教的現実意識の根源的統一性」を「解消する差異化」(BPU 37)である。明示的に古代ギリシアの知的遺産と向かい合うことによって、文献学的で学問的な「權威」が生じる。その權威がたとえばプラトンを重視する、あるいはアリストテレスを重視するとすればそこに「プラトン主義」あるいは「アリストテレス主義」といった学問的な「イズム」が派生する。

中世のキリスト教世界においてとりわけ問題なのは、アリストテレスの「発見」による自然的現実と自然的理性の流入である。ブルーメンベルクによればアリストテレス思想はイスラーム経由で西洋世界に持ち込まれる前に、すでに初期キリスト教的意識へと自然な仕方で行き込み、間接的に受容されていたという (BPU 39)。ところがそれに対する詳細な注釈作業が後に行われることで、学問的權威の拘束力が生み出される。そこから同質的な現実概念の崩壊、および信仰の真理からの知の真理の自立が生じてくる（具体的にはいわゆる「自由七科」の成立が挙げられている）。

それでもトマスのもとでは「根源的な遺産」(BPU 38)がまだ効力をもっていたということは、信仰と知、神学と

哲学の乖離を埋めようとする彼の努力に見て取ることができ。論文全体の問題となるのはまさにこの、トマスの「根源性」とはいかなるものであるか、ということである。それについて「(d) 生き生きした伝統と権威的な伝統」節ではアウグスティヌスとの対比に基づいて考察されている。アウグスティヌスは「キリスト教の地平において徹底的に新しく哲学しようとした」(BPU 42)。そのプラトンへの取り組みは「イズム」化される以前の取り組みとして、現実の連続性を保証する「間接的受容」の意義をもつ。

それに対してトマスはアウグスティヌスとはまったく異なった課題をもつ。その違いは時代の差でもある。トマスの生きた十三世紀では、権威化され固定化された伝統を出発点とせざるをえない。したがってアウグスティヌスのように「徹底的に新しく」哲学を始めるのではなく、トマスは「古代の諸権威をキリスト教の権威に併置し、媒介し決断する判事の課題をみずからに割りあてる」(Ebd.)のである。「決定的なのは、トマスの場合、根源的な現実体験の代わりに、諸々の考え方の一致、区別、ランク分けについて考えることで果たされるような、「諸伝統」の「相互

的調和」が問題だということである」(BPU 43)。根源的な「間接的受容」の段階ではなく、しかも「直接的受容」が窮まりを見せ、「学派的方針と文献学的権威の形成という、狭義の「伝統」への固定化」(Ebd.) が完了しつつある場所にトマスは位置している。だとすればこのような状況においてはもはや「根源性」の喪失あるいは減退を認めほかないのだろうか。

そうではない。ブルーメンベルクは、トマスにもまた「根源性」に基づいた「徹底的に新しい」哲学の着手を見て取るべきだ、と強調しているのである<sup>18)</sup>。ブルーメンベルクによれば、「現実関係の連続性の担保」としての「伝統」とその固定化は「哲学的な問いの根源的な着手」(Ebd.)を妨げるものではない。むしろ権威的な伝統として固定化され、生き生きとした「受容」の生命が絶たれるところにもまた、「根源性」への回帰としての哲学が意味の断絶への抵抗として要求される。このテーゼこそ、この論文全体が証明しようとするものである。

権威的伝統となった中世的存在論は、したがって本来的な存在理解の単なる「覆い隠し」ではない。「いずれにしても、哲学の歴史において、とりわけ存在問題の歴史にお

いて受容的で伝統的な要素が見出されるところではどこでも、それらが隠蔽するものであり根源的な取り組みの発見を阻害するのだと決めつけてしまう前に、歴史的地平におけるそれらの連関と、それらの生き生きとした機能が綿密に探究されなければならない」(Ebd.)。否定的にはあるがむしろ「徹底的に新しく」哲学することを促す「根源性」の在り処であるとすら言える。したがってそれらの自己破壊・自己解体の「メタ運動」を見届けることこそ、哲学の可能性とその要求を見定めるために必要な作業となる。

権威的伝統の「破壊・解体」を促し「根源性」への逆行を促すものは、期待された意味への「失望」であり空白に對する「恐怖」である。冒頭の問題に立ち返って言えば、それこそまさに「習合」や「混淆」を——拒絶するのではなくむしろ——許容するものなのである。この観点はまさに「メタファー学」のテーマである。人間は意味の失望に對してその代替となる正確な概念を常に保持しているわけではない。大抵の場合、手近な代用品で埋め合わせが行われるのであるが、その際に手元にあるのがメタファーなのである。

## 第二章 神話受容の哲学的問題系

### 第一節 博士論文以降の神話論における受容概念の展開

背景的な「メタ運動」の問題系は、後年において「メタファー学」のプロジェクトとして結実する。しかしそこでは「根源性」の概念や、「間接的受容」と「直接的受容」という区別はもはや議論の道具立てとして積極的に用いられることはなくなる。一九五八年の講演「メタファー学のテーゼ」のデイスカッションでは、メタファーは事象そのもののうち<sup>(19)</sup>にあり、受容を必要としない、とすら述べられている。またその同年の書評論文「時代の境い目と受容」では、ギリシアの古代とキリスト教の同質的な連続性を強調するカール・シュナイダーに對し、シュナイダーには受容の視点が欠けていると批判している<sup>(20)</sup>。これらの箇所で行われている受容とは「間接的受容」ではなく「直接的受容」のことである。『近代の正統性』(一九六六年)ではまさに中世末期の「神学的絶対主義」によって生じた空白の埋め合わせが近代的な「人間の自己主張」であるという

テーゼが立てられるが、そこでも「間接的受容」の問題より「直接的受容」の挫折ないし失望という観点が際立っている。

だとすれば、後期の神話論や宗教論において「受容」というテーマが際立った位置を占めるということが疑いえないにせよ、そこには何かしらの変質を認めるべきなのだろうか。ここで注目したいのは、神話論における受容概念の展開である。

神話の受容を扱うことは宗教の受容の場合とはまた別の難しさがある。神話受容の形態は多様である。たとえば神話のテキストを読む、聴くということがもちろんすでにそのひとつである。さらにまた伝統化、古典化され公教育の素材となり、共同体意識の形成に寄与する。あるいはそうした読書経験や古典化が可能になる前提として文献学的な編集や翻訳といった研究作業がある。さらに、神話がテキストを離れ他の表現媒体へとアダプトされていくということも考えられよう。結果として神話が芸術となつて生き延びたり、あるいは文化として定着したりする（たとえば星座や星の名前として生き残る）。このように、これらの文化現象はどれも本質的に多様なコンテクストに結びついて

いる。したがつてどの神話がいかに受容の対象となるかは「そのつどの状況による」としか言いようがない。この点で神話の受容は宗教の場合よりも拘束されておらず、自由である。だとすれば、神話受容の一般的構造を導出するとは困難であり、そのような困難な作業によつて得られる対価もまたあまり多くを期待できるものではないように、一見すると思われる。

だとすると、ブルーメンベルクがことさら神話の受容を主題化するのはなぜであろうか。以下では『メタファー学のパラダイム』以降のブルーメンベルク神話論の発展史を順にたどるかたちで考察を行っていくが、しかし形成史の整理に終始するのではなく、むしろ神話受容の問題が哲学にとつてどのような意義をもつのか、ブルーメンベルクの手がかりに見定めることをここでの課題としたい。

## 第二節 『メタファー学のパラダイム』の問題意識

哲学は何より論理ロジックの語りであり、神話物語や想像力イマジネーションに基づいた比喩的な言語使用とは本質的に異質である、という見方は依然として根深いものがある。しかしながらもろもろの哲学的なテキストを紐解くならば、哲学者たちが決定

的な場面で神話を引き合いに出す、あるいは隠喩的な語り方をしていくことに気づく。哲学者であるならロゴスに専念するべきであり、そうでなければ「語りえないものについては沈黙しなければならない」（ウイトゲンシュタイン『論理哲学論考』）という掟を遵守するべきなのかもしれないが、当の哲学者たちはその原則に反して「語りえないもの」について大いに語ってきたのである。それはなぜなのか。

こうした問題意識を主題化しているのがブルーメンベルクの比較的初期の著作である『メタファー学のパラダイム』（一九六〇年）である。言語表現としての「メタファー」、すなわち「隠喩」は一方で装飾的なものとみなされるのが常であり、そうした文飾は大抵の場合純粹な論理表現に言い換えることが可能である。すなわち隠喩はまづ何らかの本質的な内容を別の具体的な何かに転じて表現したものであり、したがってそこから再び内容そのものを抽象することができる。それに対してメタファーの使用法の中には論理的で抽象的な内容へと還元することができないものもある。そうした「本来的なもの、ロゴス的なものへと連れ戻すことのできない「転義」」(PM 14)のことを

ブルーメンベルクは「絶対的メタファー」(absolute Metapher)と呼んでいる。たとえば「光」が真理のメタファーとして使用されたとしても、光の意味内容は真理に尽きるわけではない。むしろ光と表現することにより真理という言葉にはない別のさまざまな連関を開示するのである(たとえば「闇」との対立など)。このように、「絶対的メタファー」は純粹な論理的意味を核としてもつことなく、それ自体で何かしらの役割を果たしている。

その役割の中でもとくに注目されているのが「モデル機能」(Modellfunktion)と呼ばれる特性である。メタファーは理論的には何も付け加えることはないが、実用的な次元で(pragmatisch)わたしたちの考え方や生き方に方針を与えている。たとえばこの世界が全体として「機械」であるか「生きもの」であるか、どちらのメタファーを採用するかによって世界の見方はおろか行動の指針すら変わってくる(『メタファー学のパラダイム』第六章参照)。あるいは自然は「書物」であることでそれを「読み解く」可能性が現実味を帯びたものとして担保され、解釈の道筋がつけられる(一九八一年の著作『世界の読解可能性』のテーマである)。こうしたメタファーの機能についてブルーメン

ベルクは次のように述べている。

言語はわれわれに先立って思考するだけでなく、世界を見るわれわれの「背後で」(im Rücken)も働いている。イメージの蓄積と選択は、われわれを必然的に規定し、見ることのできるもの、経験しうることを「誘導する」(kanalisiert)。いまはまだその可能性を断定すべきではないが、ここにこそメタファー学の「体系論」の真義があると言ってもよいだろう。(PM 91f)

「誘導する」と訳した kanalisieren という言葉はそれ自体メタフォーカルであるが「運河、水路」(Kanal)を掘って経路をあらかじめ設定し水の流れを通すというイメージをもつ。われわれが実際に考え行動を起こす前に、あるいは気づかれないその「背後」で「絶対的メタファー」はそれを導いているのである。このようなメタファーの使用法をブルーメンベルクは「背景隠喩法」(Hintergrund metaphorik)と呼んでおり、それをもって「絶対的メタファー」を「哲学的言語の根本要素」(PM 14)と規定する。あくまで自省的であるべき哲学者もまたメタファーを介して世界の全体や経験を超えた理念と関係をもつことが

できる。その手引きがなければ思考が手がかりを得ることはないし、そもそも統制のとれた仕方での思考を進めることはできないのである。

だとすれば自己知を目指す哲学者もまた、いや哲学者だからこそ、概念よりもまずメタファーに向き合わなければならぬ。このような理解に基づいて哲学的概念形成の先行領域を主題化する「メタファー学」の哲学的な優位が浮上する。「絶対的メタファー」はたしかに歴史的に変遷する、比喩的に言い換えればメタファーには「賞味期限」がある。しかしだからといって無制限に多様であるわけではなく、いくつかの特権的なメタファーが存在する。それゆえ「絶対的メタファー」の歴史の変遷を追跡することは「歴史的な意味地平と視覚様式のメタ運動論」(Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen; PM 16)として「思考の下部構造」(Substruktur des Denkens)ないし「体系的結晶化を促進する地下基盤」の解明となる。<sup>(21)</sup>

### 第三節 『メタファー学のパラダイム』の神話論

以上が『メタファー学のパラダイム』全体の問題意識であるが、神話受容の問題をテーマとする本論文において重

要なのはその第七章「神話と隠喩法」(Mythos und Metaphorik)である。この比較的短い章でブルーメンベルクが主張するのは神話物語にもまた「絶対的メタファー」と同様の機能が認められる、ということである。まず、神話は論理的な語りによって答えを与えることができないうような問い——たとえば「世界はなぜ存在するのか」や「人間の生はなぜ苦悩に満ちているのか」といった問い——への解答ならぬ応答である (PM 111)。ロゴスによって解答不可能であるからこそ神話とその役目を肩代わりする、という見方は周知の「ミュートスからロゴスへ」という図式によって両者の関係を把握することが不適切であることを示している。ここにまず、ロゴスに還元不可能な「絶対的メタファー」と共通する神話の性格を見て取ることができる。神話の本質は教訓的な内容をイメージ豊かであり、具体的に物語る「寓話」<sup>アレゴリ</sup>とは異なる。そのかぎりでは神話もまた「絶対的」であり、思考や行動を下支えするものであると言える。

ブルーメンベルクはここで例としてプラトンの語る神話を取りあげている。まず『ゴルギアス』の最終部にある、死後の裁きに関する神話である。ゴルギアスらを相手にそ

れまで正と不正や政治のあり方について議論してきたソクラテスであるが、正義を全うすることで死刑になるとしても耐えられるのか、とカリクレスに問われる。それに対してソクラテスは、これはミュートスではなく自分はロゴスのつもりでいるのだと前置きしたうえで、死後の世界に待ち受ける裁きの物語を語り、対話相手たちを説得しようとする。正しく生きた者は死後「幸福者の島」に住み、不正で神々を蔑ろにした人びとは「償いと裁きの牢獄」である「タルタロス(奈落)」に行かねばならないが、正しい裁きをなすためにゼウスは人間が裸で裁きを受ける必要があることを求めた。裸で裁きを受けるとはすなわち身体や社会的地位ではなく、魂が審判の対象となるということを意味する。だから、死後に幸福者の島に住むためにも、われわれは魂を汚すことなく、正しく有徳に生きるべきだ、とソクラテスは説く。<sup>(23)</sup>

これはロゴスなのだと思ひしながら、ソクラテスが本当にこの話をロゴスだと信じているのかは疑わしい。なぜならこの話がカリクレスら対話相手たちに届いているかどうかソクラテス自身も半信半疑だからである。<sup>(24)</sup> いずれにしてもブルーメンベルクによればこの話は「究極の正しさと

は何かという問いに対して本質的で絶対的な答えを与えることをめぐるきわめて深い困惑」(PM 111)に由来している。神話で語るしかないという状況はまさにロゴスに頼ることのできる限界を指し示しているとも言えるだろう。

このように、解答不可能でありながら人間にとって不可避な問いに対する応答という点で、神話は「絶対的メタファー」の役割と一致しているとされる。また、別の例としてブルーメンベルクはプラトン『国家』第七巻における「洞窟の神話」(514A)を挙げています。人間は洞窟の奥に縛りつけられており、壁に映る影絵を實在の世界であると思いつけておられる、という話であるが、これもまた「絶対的メタファー」と同じ機能を備えているとされる。プラトンの洞窟の暗がりには神話の原初的イメージを保持していながら<sup>(25)</sup>、真理へと向かうことがないソフィストたちの支配する社会にリンクしている。ソフィストたちは人びとが影絵の世界としての洞窟に留まることをよしとする。しかしそこから日の光が照らす真実の世界へと「外へ出る」ように促すのが哲学者の役割である。このように洞窟の比喩を使用して語るプラトンのソクラテスは明らかに弁論術と哲学との関係を理解するうえで実際の洞窟のイメージに「誘導さ

れている」のである。そこからさらにプラトンの構築した「洞窟の神話」がのちの時代の思想家たちにとっても基軸となる枠組みを提供する。彼らもまた洞窟について語り、そこに人びとが修練を積み自己形成を通じてついにそこを離れるという一連の経緯を知らず結びつけるのである。

このように、先に見た「メタファーの暗示的な使用」としての「背景隠喩法」(PM 113)は神話にも認められる。ロゴスを完遂するべき決定的な場面で哲学者たちは隠喩や神話に頼らざるをえない。それと同時に彼らの思考の背景においてすでに前論理的なイメージによる経路設計が行われている。だとすればメタファーとともに神話もまた哲学のための優先的な課題となりうるのである。

#### 第四節 受容論と神話論の合流

##### ——「現実概念と神話の潜在的影響力」

『メタファー学のパラダイム』における神話論は、「絶対的メタファー」の諸機能を解明するという課題のもとに位置づけられている。それはたしかにそのような問題設定のもとで、神話が哲学的思考に対してもつ潜在的な影響力を明らかにするという試みの意義をある程度説得的に提示す

ることができていたように思われる。しかしながらそこでは神話論はあくまで「メタファー学」におけるひとつのセクションに留まる。「神話の哲学」と「神話の受容」という区分に従うなら、ここでは明らかに前者の考察に比重があった。

後年のブルームンベルクは神話受容の問題系に立ち入ることで、この従属的な位置づけに訂正をもたらすことになる。この論文第一章に見たように、ブルームンベルクは「受容」というモチーフそのものに最初期から着目していたが、それらの仕事は異教的古代からキリスト教的中世へ、あるいは中世から近代への時代転換の問題を歴史哲学的な観点から取り扱うものであり、後年の著作における視点とは異なるものであったと言える。それではブルームンベルク受容論を神話論と合流させ、独特の発展へと導いたものとは何であったのだろうか。

ここではブルームンベルクが立ち上げに関わった研究グループ「詩学と解釈学」(Poetik und Hermeneutik)について取り上げてみたい。「詩学と解釈学」は一九六三年にギーゼン大学の同僚であったハンス・ローベルト・ヤウス(Hans Robert Jauss, 1921-1997)、『ヴォルフガング・イー

ザー(Wolfgang Iser, 1926-2007)、『クレメンス・ヘーゼルハウス(Clemens Heselhaus, 1912-2000)、『ブルームンベルクの四人が発起人となり立ち上げられた研究グループであり、一九九四年まで計一七回の討論会を開催した。設立当初は美学や文学の研究を中心としていたが、哲学研究者(ヘンリッヒ、マルクヴァルト、ハーバーマスなど)、宗教研究者(タウベスなど)、歴史研究者(コゼレックなど)、社会学者(ルーマン、クラカウアーなど)が参加することで学際的なブラットフォームとして発展していった。その中でも主軸であったヤウスやイーザーらとはとくに「受容」の問題系に取り組んでいた。研究会に参加することはなかったが、ガダマーの解釈学もまた「先入見」の肯定によって「受容」という契機の積極的で本質的な重要性を哲学的な議論に引き入れたのだとすれば、慎重な検討は必要だが、会の本質的な問題意識と緊張関係にあったことがうかがえる。いずれにしても、「作者と作品からテクストと読者へと移行してゆく関心の一般的傾向<sup>26</sup>」として整理される「受容理論」の興隆は、近代的主体への根底的な反省を促すかぎりポストモダン思想の時代的な先駆けとして理解できるだろう。

ブルーメンベルクは「テロルと遊戯」(Terror und Spiel)を共通テーマとする第四回の研究会(一九六八年九月九日～十三日、出版は一九七一年)において「現実概念と神話の潜在的影響力」<sup>(27)</sup>と題された講演を行った。ブルーメンベルクはその冒頭でまず学際的な共同研究というものがいかなる性格をもつものであるかに注意を払っている。従来の厳密な学科規律に要求されるような学問的な確さを学際研究に求めることはできないし、無理に求めるべきでもない。むしろそれらの従来の枠組みのはざまに取り残されているものを積極的な研究対象にすることに、新しい研究は向かうのだということに自覚しなければならぬ。神話とはまさにそのような対象である、とブルーメンベルクは述べる。これまで神話はたとえば歴史学的な文献学によれば歴史的な「先行世界」の事象として、心理学や精神分析によれば意識の「下部世界」の事柄として割り当てられてきた。このように神話に対する従来のアプローチはどれも神話の場所を囲い込むことで「神話の潜在的な影響力の受容、引用、変容という通時的現象」(WW 329)を副次的なものとして処理してきたとされる。

「神話の潜在的な影響力」が発揮されるのは次のような

場合である。

とある基調講演にてとある実業家(ハインツ・ブレメンケ)が、われわれの教育や価値のシステムは技術に対して偏った見方をもっている、と指摘しようとする。彼は言う。「ところでわれわれの技術の祖であるプロメテウス——つまりギリシア語で「先見の明をもつ者」——の運命……は、古代の伝説の時間を超えた内容を示しています。というのも今日でも言ってみれば、オリュンポス山からの使用でプロメテウスを鋭いくちばしでつかなければならぬと信じている鷲どもがいるからです。いったいどうしたら……このおなじみのストーリー——しかもここで語られているのはそのサブエピソードのひとつにすぎない——に訴える以上に強力な説得力を得ることができらるだろうか。(WW 348)

ギリシア神話の古き神(ティターン神族)プロメテウスはゼウスに逆らい(技術の象徴である)火を盗み出し人間に与えたために、山上で縛りつけられ鷲に肝臓を食べられ続けるという永劫の罰を受ける(不死身の神は復活するのでこの苦痛が無限に繰り返される)。この講演者は背景的

に受容されているプロメテウスの物語を現代のコンテクストに援用し、自身の主張の説得力を補強しようとする。彼は現代技術の批判者たちに対し技術の安全性や肯定的な価値を詳細に説明するかわりに、限られた時間の中で最大限の効果を挙げるために神話的形象を引き合いに出すのである。その場合、神話の詳細なコンテクストには関心が払われない。とりあえず「天上の権力に逆らう者」としての科学技術者」と「それに水を差す者」というイメージのみがひとり歩きしていると言える。<sup>(28)</sup>

神話の文献学はこうした「いい加減」な受容の形態に注意を払うことはない。「いい加減」な受容なのだからそれは本来的な「起源」としての古代ギリシアの神話とはまったく何の関係もない「誤り」であり、したがって考慮する価値もない、という反応はたしかに予測できるものであるが、ブルーメンベルクによれば、そのように素朴に前提された「起源(＝本質)」／「受容(＝派生)」のヒエラルキーこそが神話という事柄の本質を見誤らせている、という。

常識的な見方に従えば、何かしらの核となる「起源」がまずあり、「受容」はその後に来るはずだと考えてしま

がちである。「起源」が存在しなければ「受容」もまたありえない、とすれば「受容」は副次的なものである、という具合である。ここでのブルーメンベルクによればこのようなる意味「本質的」と「二次的」の区別はじつところ自然科学をモデルとする思考態度が自明化したものである。自然科学にとって重要なのは客観的な研究対象とそれに対する最新の研究結果だけである。したがってそれ以外の、先行する取り組みなどは副次化される。

それに対してブルーメンベルクは人文学において「影響力のある作品(起源)」はその影響を受けて結実したものの「受容」に対して優位にあるわけではない」とする。なぜならまず「根源的なものとはいつまでも仮説なのであるが、その仮説を確証する唯一の基盤が受容である」(WW 92)からである。「起源」とは自明で直接的に与えられているものではなく、研究作業によって特定され解明されるものであり、したがって「受容」が生み出す成果であると言える。それでも「創造者の根源性」と「解釈の事後性」という対立(Ebd.)はあるのではないか、という反論は予想されるが、起源は起源であるというだけでは関心を引く対象にはならない。たとえば誰の気も引かない「つまらな

「い」ものはこの世にごまんとあるが、それらがどのように生まれたのかについて知りたくなる者はいない。つまりあらかじめ有意義性を認定されたものだけがその起源への関心を惹起し、研究活動を誘発するのである。このように、「起源」は「起源」であるだけで特別な価値をもつものではなく、逆説的に響くかもしれないが、「受容」が「起源」に先立つのである。

わたしたちは絶対的な「起源」に到達することができない、という事情にも「受容」の優位の主張は基づいている。「ホメロスにせよヘシオドスにせよソクラテス以前の哲学者たちにせよ、絶対的な始まりを示すものではない。それら自身、受容という行為によって生み出されている」(Ebd.)とされるように、神話がテクスト化されること自体がすでに受容の行為なのであり、現存する資料には限界があると考えざるをえない。だとすれば重要なのは「神話をつねにすでに受容されたものとして理解すること」(WW 350)である。

#### 第五節 神話の形式を借り受けることの効果

以上のようにブルーメンベルクは神話研究の重点を「起

源」から「受容」へと置き換える。それによつてはじめて神話の受容がどのような機能と効果をもつものか問ひ尋ねることが可能となる。わたしたちは神話を受容することで何を果たそうとしているのだろうか。

ブルーメンベルクがとりわけ着目するのは一九世紀の哲学者ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) による神話の利用法である。ニーチェの思想はつねに生の背後に真の世界と救済とを期待し、それによつて生を弱体化させる西洋形而上学やキリスト教への対抗を基軸としている。そのため彼の彼略は、教義学の独断や聖書の不合理さを正面から攻撃した近代の無神論者たちとは一線を画している。ブルーメンベルクによればニーチェはこの戦いに、神話の形式を模倣することによって挑んだのである (WW 351ff.)。

ニーチェが説く「神の死」(あらゆる価値の無価値化としてのニヒリズム)とそれを肯定的に捉え直す「超人」を根拠づける理路はいくつかあるが、その中でも最も重要で決定的なのは「同等なもの、の永遠回帰」(die ewige Wiederkehr des Gleichen)とていう古来の神話形式の反復である。世界を構成する物質は有限であり時間は無限であ

るなら、いまこの世界の状態をつくりあげている組み合わせはこれまで無限回繰り返されてきたものであり、これからもまた無限回繰り返される。まったく同じものが永遠に回帰するのだとすれば、いまこの生に特別な意味を求めることは不可能である。その理論的な正しさ以上にここで重要なのは、世界の現象が永遠に循環するというイメージが、神の創造から終末までのひとつの歴史として世界を把握する一神教的世界観と競合するものだということである。<sup>(29)</sup> ブルーメンベルクによればニーチェは「同等なものの永遠回帰」を真理として提示する必要はなく、むしろキリスト教の説く世界が神話と競合するものであると仮説的に示すだけで十分であった。なぜならそれによって聖書の神は宗教的なレベルから神話の次元へと引き戻される、すなわち再神話化されるからである。

キリスト教が真理要求の度合いを緩めないのに対して、神話はかなり適当で自由である。神々は不死身だとされることもあれば、「大いなるパーンは死んだ」とも言われる。あるテクストが「死んだ」と証言すればそれだけで神々は死すべきものではなくなる。たとえば日本神話や北欧神話では実例があるために神が死ぬことは不思議ではない。キ

リスト教の「神の死」はたしかに第一義的にはイエス・キリストの死と復活を意味し、ニーチェの語る「神の死」はむしろそのパロディーでありながら、二度と蘇ることのない消滅である。ニーチェは「いまだ絶えることのない物語の神について物語った」(WW 351)、つまり聖書を再神話化したのであり、それによって真理要求の制限を解除することで「神の死」を説くことが可能となった。

ニーチェは神学を単に否定したのではなく、神に対してその属性をいろいろ説明するのではなくひとつの物語を与えることによって、それをつくりかえたのである。その結末が重要である。彼は神話を語る者の形式的自由を利用して、それを聖書の神へと適用した——そこには逆説的なスキャンダルがある。たしかに神は物語へと移されたが、物語の形式に耐えることがなかった。ある神の神話は、その教義学が認めることができないもの——なぜこの神の祭壇の火は消えており、供物は屠られることに抵抗し、その存在の証明はもはやうまくいかず、祈りの声は聴こえず、奇跡は過去のものとなるのか——を説明することができる。この神は死んでいるのだから、と。(WW 352-3)

さらに、真理要求の制限と並び神話に固有の特徴としてブルーメンベルクは「冗長さ」(Unständlichkeit)について指摘している。

神話とその受容にとつてきわめて重要なのは、「全能」という属性を否定することである。わたしが神話的形式をカテゴリー的に規定するものとしてその「冗長さ」と呼ぶものが、それと積極的に対応する。

全能は基本的に、その属性を担う者について物語ることを妨げる。物語とは、地誌的にイメージするなら、つねに迂回 (Umwege) である。それに対して絶対的な力は二点を最短で結びつけるというダイアグラムに則って敷設される。(WW 372)

プロメテウスの神話を例にとるなら、もし仮にゼウスが全能であるなら、火の盗難は生じえず物語にはならない。あるいは、英雄オデュッセウスが完全無欠であるなら、困難をもとめず最短ルートで直接故郷へと帰り着くことができる。すなわちこうした不完全さとそれに伴う迂回、遠回りが神話物語の条件である。それに対して全能の神というユダヤ・キリスト教的な発想は宗教的救済の真面目さに基づいており、それゆえ最短で神の国は到来すると約束

されている。「終末近し」の期待が根強いところでは神話に番はない。しかしながら終末の日はなかなか来ないので、そうなるはこの遅延に対する申し開きが求められる。先延ばしに正当な理由がなければ、人はそれに耐えることができない。ここに宗教的なものが神話化する余地が生まれる。ブルーメンベルクはそれを「終末論 (Eschatologie) の減退は神話 (Mythologie) が根づくための場所を与える」(WW 376) と表現している。ニーチェは逆に、近代においてなお勢力を保つ終末論に対して神話を対置したが、まさに神話のこうした冗長さを意図的に動員することでエスカレートした期待の熱を下げることを狙ったと言える。

#### 第六節 神話の人間学——「神話の変奏」の問題系

気楽さや冗長さといった「神話の迂回構造」(WW 375) が効力を発揮するのは、頑なな真面目さが支配力を弱めるときである。ということはつまり、神話物語はあくまで科学や宗教といったものの代用物に過ぎないのではないか。そのようなものに人間が頼らざるをえないとすれば、それはなぜなのか。

ブルーメンベルクの思考はここから独特の人間学へと展

開する。言い換えれば、神話への要求を手引きとして人間の生に固有の状況を捉え直すのである。「現実概念と神話の潜在的影響力」においてブルーメンベルクはそうした人間の状況について次のように再構成している。人間はその行為と活動において自分自身が理解できないものを絶えず生み出しており、それらを儀礼的に反復することで生活の安定を得ている。「人間は自身が行っていることを知らない、あるいは行為が成立した実践的な文脈を忘れてしまった。しかしいつの日か人はそのことが意味しているものを知りたいと思う。そこで理解できないものを人は古い答えであると見なす」(WW 359)。つまり神話がその「古い答え」である。しかしながらその「古い答え」はどのような「問い」に対する応答なのか。受容はその解明へと向かうのである。

神話の影響力にとってこの洞察は本質的である。なぜ神話を構想するのか、それはいわゆる「人類共通の謎」に対する古い答えの説得力ではなく、それらを受容し取り組むこと(in der Rezeption und ihrer Arbeit an ihnen)において発見され、呼び起こされ、表現されるような諸々の問いが含みもつ意味をひとが切実に

求めるからである。(WW 360)

神話の魅力はそれが応答となっているところの問いに、人間として不可避な切実さが存在することに存している。神話が応答するのは、『メタファー学のパラダイム』でも確認されたように、原理的に解答不可能でありながら人間の生存にとって不可欠な問いである。ここではさらに「宇宙創成に関わる神話」を例に、人間の生存とはいかなるものであるかに焦点が当てられる。宇宙がどのように始まったのか、という問いは現代では宇宙物理学の課題である。それでも諸々の宇宙創成神話に惹きつけるものがあるとすれば、それは理論的宇宙論が発展途上であるという以上に、それがどれほど進展したとしても原理的に残り続けるような、世界内に限界づけられた存在の根源的な無知を予感させるからである。すなわちここで発見される問いとは、「どちらかと言えば「なぜ無ではなく何かがあるのか」というライブニッツの偉大な問いのタイプに属するような、暴力的にして基礎的な問い」(Ebd.)だと言える。「なぜ無ではなく何かがあるのか」という存在そのものに関わる問いに応答するという課題に対して科学はいかなる手がかりも与えることができない。かといって人間はそ

うした剥き出しの問いに耐えることもできない。神話的イメージはむしろそうした無意味で人間に対し無関心な自然という無慈悲な像を覆い隠す。もしなければ人間は安定的に生きていくことができないからである。

神話受容の問題をこうした「人間の生存」という角度から究明していくのが一九七九年に出版された大著『神話の変奏』<sup>(30)</sup>である。邦訳のタイトルは『神話の変奏』となつてゐるが本文でも触れられているように(AM 132)、神話がそれ自体で記述し果たしている事柄としての「神話の仕事」(Arbeit des Mythos)と、受容者による解釈や再構成を意味する「神話への取り組み」(Arbeit am Mythos)の区別が重要であり、後者こそこの本のテーマにほかならない。ただしブルーメンベルクはここでまずルソー風の「自然状態」を神話の起源としてそれ自体神話的に再構成することから始めている。受容が問題であるとすれば、なぜまた起源から論じ始めなければならないのか。起源に対する受容の優位という、先に見た「受容理論」の議論を踏まえ、ならばそうした疑問を抱かざるをえない立論であるが、まさにここにこそ神話の起源と受容をめぐる考察の人間学的な深化を見て取ることができるのである。

『神話の変奏』第一章「現実の絶対主義」以後の記述を確認していこう。「自然状態」(status naturalis)はたしかに仮説としての起源であるが、人間の原初的な状態に関する生物学的な知見をもとに想定することは許されるという。ここでブルーメンベルクが挙げるのは「ヒト」の原初的な生活環境の急変である。森林から平野への移住が生じたとき、遮蔽物がない環境の中で突発的に機能不全が生じ、それに対する過剰反応が起こった。「ヒト」はそこで自己防衛と生存のために予測の能力を発達させ、計画的な予防や用心をときに過剰なまでに気にかけて実践するようになったとされる。いつ何に襲われるかわからないという危機感や原初的な「不安」によつて醸成される現実把握の仕方をブルーメンベルクは「現実の絶対主義」(Absolutismus der Wirklichkeit)と呼んでいる(邦訳では「現実による絶対支配」とされている)。

それは圧倒的な自然に対する「いわば太古の諦念の状態である人間の無力な段階」(AM 15)に由来する。原初の人間にとつてまずなされなければならないのは、この「現実の絶対主義」に対処することである。残念ながらそれを物理的に克服するための攻撃や防衛の器官は人間には欠け

ている。<sup>(31)</sup>見通しえない状況を完全に見通すということも期待できない。それゆえさしあたり手近なもので埋め合わせを行う必要がある。まずは根源的な「不安」を具体的な事象に転化することで「恐怖」に置き換えることである。たとえば漠然たる不安（「対象を欠いた意識の志向性」(AM I)）をクマのような肉食獣の恐ろしさへと変換する。「クマは怖い」とすることで他の比較的 안전한対象が弁別されるときともに、恐怖の対象を明確に特定することにより予防的な対策手段を講ずることが可能となる。しかし何より原始的な「不安」を不可視化し、忘却することで世界の耐え難い圧力は緩和され、その負担も軽減されるということがこの「置き換え」(Umsetzung) による最も重要な働きとなる。「不安は繰り返し恐怖へと合理化されなければならぬ……このことは第一に経験と認識ではなく、見知らぬものを馴染みのものに取り替える、説明できないものに説明を与える、名状しがたいものに名前を与えるなどの策術によって生じる」(AM II)。「神話への取り組み」とはまさにこうしたすり替えと忘却という仕方で現実から「距離を置く行為」(Distanzierung: actio per distans) の一種にほかならない。それは限界をもつ存在者に許された数少

ない可能な選択肢のひとつなのである。

ブルーメンベルクは神話の原風景を「取り組み」の相で捉えることにより、そこに人間的な行為と、そのように振舞わざるをえない人間の厳しい生存状況を描写する。もっとも、ここで注意しなければならないのは、「現実の絶対主義」からの「距離化」が原理的に完了するものではないということである。「神話への取り組み」はあくまで急場凌ぎの埋め合わせであり、それ自体で完全な緩衝材とはならない。「人間の意識と技能に対する現実との関係が逆転して、いまや歴史的に人間主体の方が現実に対して主導権を獲得するに至ったのだという確信を、人間が得ることは決してなく」(AM 15f)。

それに加えて、神話化されたものが再び脱神話化することと「絶対主義」が回帰することも認められる。たとえば中世末期の「神学的絶対主義」(AM 16)とブルーメンベルクが呼ぶものがそれである（『近代の正統性』第二部「神学的絶対主義と人間の自己主張」を参照）。神が過剰な思弁によって「全能」をエスカレートさせることで世界から切り離され、結果として世界における庇護者の不在と原始的な「不安」が回帰する。そこで生じた空白の埋め合わ

せとして「神話への取り組み」の余地が再び生まれるのである。<sup>(22)</sup>

おわりに

この論文ではブルーメンベルクの博士論文から出発し、その受容論の発展の経緯をたどってきた。博士論文で主題化された「根源性」とは「哲学することの内的で本質的な要求」(BPU 44)である。それは「起源にある束の間の余韻も残さぬ煌めきではなく、哲学的態度において繰り返し迫るものであり、課せられるもの」(Ebd.)である。その意味で「根源性」とは「起源」へと還元されるものではなく、むしろ受容の行為において確認されるものである。「根源性」概念をこのように変容させることで、ブルーメンベルクは一方で、ソクラテス以前の哲学者たち、あるいはプラトンやアリストテレス、ないしアウグスティヌスといった「起源」を設定し、それ以降の学派的諸傾向をそれらの二次的な派生態として格下げするような見取り図を拒否する。また他方で、「根源性」の把握を諦めて影響関係を推定ないし特定するといった作業や文献学的精緻化のみ

に心を砕く実証的歴史学とも異なる道を開くのである。しかもそれは哲学者たちの「哲学すること」ないし「問い」に着目するべきだ、といった(たしかにもっともらしく聞こえはするが歴史的コンテクストを軽視する)提案とも異なっている。要するにブルーメンベルクにとって問題だったのは「問い」ないし「問うこと」そのものではなく、そのように問うことへと駆り立てる「背景」であつたと言えよう。この視点ほのちに「メタファー学」へと結実していくものであるが、それに先立ってすでに博士論文の枠内で、この「背景」の要素は明示的な研究作業としての「直接的受容」を促す無意識的な受け入れとしての「間接的受容」という事象として論究されていたのである。

受容の問題がさらなる展開を遂げるのは、神話論との合流を介してであつた。初期「メタファー学」の枠組みでは神話はまず原理的に答えることのできない問いへの応答であり、理論的説明に還元されない固有性をもつものであるとされた。それはまたわたしたちの思考や行動の背景として機能する。ブルーメンベルクはそのような「神話の仕事」に対し、「受容理論」に関する共同研究を通じ、初期の受容論を神話論へと接合することで、「神話への取り

組み」を中心化させた。ブルーメンベルクが著作のタイトル（『神話への取り組み』）に「受容」（Rezeption）ではなくより能動的なニュアンスのある「取り組み」（Arbeit）という言葉を選んだのは、ここでのテーマが起源的制作も含む「取り組み」の全般であること、また一般的に「受容」と呼ばれる行為もまた生存のための能動的で主体的な営みであることを示唆している。

さらに注意したいのは、ここでは初期にあった「直接的受容」と「間接的受容」との区別が現れていない、ということである。たしかにここには受容のタイプを「直接的」／「間接的」と厳密に抽象的な仕方で分類することへの断念を見て取ることができよう。だとしてもその反省をもって、受容という事象に見込まれる「根源性」という着想がすべて放棄されたのだと見なすことは適切ではない。「神話への取り組み」は文献学的研究に代表されるような自覚的な「直接的受容」とも、無意識的で学術以前の文化的浸透としての「間接的受容」とも異なる、あるいは両者の行為を重ね合わせて成立するような、かなり緩やかな関わり領域に属している、と言える。「神話への取り組み」とは言ってみれば神話を緩やかに都合よく使い回すことであ

る。それを通じて人間は思考や行動を安定化させるモデルとしての背景をみずから用意することができる。適当で、冗長で、迂回的な所作ではある。それでもなお、そうした何気ない営みにも——何気ない営みにこそ——ある種の特有な「根源性」を確認することができるのではないか。神話論を介した受容論の拡張、および「直接的受容」と「間接的受容」の対立を止揚する「取り組み」概念の形成にはそうした気づきも期待することができるように思われる。

#### 注

(1) H・R・ヤウス『挑発としての文学史』轡田取訳、岩波現代文庫、二〇〇一年。

(2) Hans Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. 空の墓を見て「彼は復活したのだ」と言える者、封印された墓で終わり復活の場面が描かれないパッハ「マタイ受難曲」を聴いて感動を覚える者が、何か（起源）の生命線を保っているのである。ブルーメンベルクの「宗教受容の哲学」については下田和宣「ブルーメンベルクにおける宗教受容の哲学」、『宗教研究』39号、二〇二〇年、111-133頁。

(3) Kurt Flasch, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland*.

*Die Jahre 1945 bis 1966*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.

- (4) Hans Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945-1958*, hrsg. von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, Berlin: Suhrkamp, 2017.

- (5) Hans Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, hrsg. von Benjamin Dahlke und Mathias Laarman, Berlin: Suhrkamp, 2020. 当初「伝統と根源性——中世的思考の歴史の意味についての研究」というタイトルでの出版計画であったと言われているが、実現しなかった (vgl. Rüdiger Zill, *Der absolute Leser*, Berlin: Suhrkamp, 2020, S.374)。

- (6) Hans Blumenberg, *Die ontologische Distanz: Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, hrsg. von Nicola Zambon, Berlin: Suhrkamp, 2022.
- (7) 論文の主査はフッサールの弟子であるラントグレーベ (Ludwig Landgrebe, 1902-1991) と中世神学の専門家であるシュタアク (Hagen Staack, 1913-1991) であった。

- (8) Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, achtzehnte Aufl., Max Niemeyer: Tübingen, 2001, S.21.
- (9) 「存在の問いそのものによってそれ固有の歴史の見通しが獲得されるべきならば、硬直化した伝統をほぐし、伝

統によってじっくりもたらされた諸々の遮蔽物を取り除くことが必要である。この課題をわれわれは存在の問いを手引きとして実行されるべき、古代存在論の伝承された構成要素の破壊・解体と理解する。それは存在の最初の諸規定、以後の主導的諸規定が獲得されたような、根源的諸経験へと向けなければならない」(Heidegger, *Sein und Zeit*, S.22)。

- (10) 齋藤元紀はハイデガールの「破壊・解体」について次のようにまとめている。「破壊・解体」とは「哲学史における伝統的存在概念をその由来へ遡り、現代に蔓延する非本来的な存在理解を撤回して本来的な存在理解を露呈する、歴史的に批判的な解釈作業」を指すものであり、現象学的還元や構成と一体ながら、「とくに伝統的諸概念の源泉へと遡る作業」である」(「ハイデガー事典」、四一三頁)。

- (11) 中世に固有の、哲学することに内在する緊張については次の言及も参照。「要求されるものと価値が失われていくもの、根源性と伝統帰属、(聖書と教父たちによる)「本物の語り」ないし(近代スコラ学の著作家たちによる)「教師の語り」の権威、慣習的にすでに理解されていたものの優位、これらは存在論の歴史において時間的に継起するのではなく、哲学的態度そのものの内的な緊張を形成するものである」(BPJ 29)。

- (12) 「哲学そのものが人間の現実経験の事実性に解消されてはならない。それは形而上学的な支えに関係づけられていることを知らなければならない。それこそが、事実的歴史的な現実意識という背景の前で基礎的な諸問題の類を見ない統一性と連続性を形成することができたのである。その統一性と連続性ははじめから今日に至るまでの哲学史を、その諸々の地平をメタ的に動かしているすべてのものを通じて(durch alle Metaknesen ihrer Horizonte) 耐え抜いてきた」(BPU 25)。また「過去のものが哲学にとつて「メタ運動的」であるということとは次のように述べられている。「しかし哲学が関わる現実がそれ自身で歴史的存在なら、言い換えれば哲学の現在がそのつど本質的に自己自身に基づいているかぎりで絶えず反復し、哲学の形態原理に基づいて過去のものをメタ運動的に (metakinetisch) 浴け込ませているとすれば、そのつどの哲学的な理解において——現実にふさわしいということがその主導的な理念であるかぎり——伝統は、現在の現実そのものにおける過去のものの力強さよりも力強いということはないにちがいない」(BPU 13)。
- (13) 「ルトシュタインが指摘しているとおりである。 Jürgen Goldstein, *Hans Blumenberg: Ein philosophisches Portrait*. Berlin: Mates & Seitz, 2020, S.62.
- (14) 「このことについてブルーメンベルクはハイデガーを引き
- 合いにししながら次のように述べている。「スコラ学は古代の遺産への橋渡しであるというだけではない。それには特徴的で固有の根源的な成果がある。「根こそぎにされたギリシアの存在論が……確固たる教義の要素へと」体系的に整理されるだけがその成果ではない。ここでは「ギリシアの根本的な存在の把握」がただ「教義学的に」引き受けられているというだけではなく、まったくその反対にまさにその地盤が奪われているのである」(BPU 24)。時代に固有の「根源性」についていかに理解するかという問いは「近代の正統性」に反映する問題意識である。その背景にハイデガーとの対決があったということはブルーメンベルク哲学の位置づけを明確にするうえで踏まえるべき事柄のひとつだと言えよう。
- (15) 本論で詳しく見るが、根源性研究と受容の関連については次のように述べられる箇所がある。「キリスト教的現実地平と対応する形而上学という土着的な固有な財に眼差しを向けることで、まさに問題となるはずなのは、何が直接的で明白な、權威に基づいた古代の受容の外部で形成されたのか、古代の受容にもかかわらず形成されたのか、何がその受容の内部で、あるいはその受容に対抗して主張されることができたのか、あるいはそれどころか、何が古代の諸々のカテゴリーを鑄直すための力をもっていたのか、ということである」(BPU 23)。

- (16) この区別に関してブルームンベルクはエチエンヌ・ジルソン (Étienne Henri Gilson, 1884-1978) の「Platonisme, Aristotélisme et Christianisme」(Paris 1945) という論文の名前を挙げており (BPU 32)、「直接的受容という文献資料史学的概念を、現実への関係そのものの非断絶性において遂行される根源的で間接的な受容によって基礎づけた」ことを「ジルソンの功績」としている (BPU 34) が、編者注によればこの文献は存在が確認できず、おそらくは *Universitas I* (1946) という雑誌に掲載された内容が参照されたのではないかとされている (BPU 220)。
- (17) 井筒俊彦が言うところの「薫習の論理」(『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』参照)を想起。
- (18) そのことについては次のように述べられている。「(17)でわれわれは再び哲学的根源性の根本問題につきあたる。それはすなわち、いかにして「伝統」と、そのつど固有の歴史的地平において徹底的に新しく哲学をするという可能性がともに見出されるかという問題である」(Ebd.)。
- (19) Margarita Kranz, *Begriffsgeschichte institutionell*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 53, Hamburg: Felix-Meiner, 2011, S.193.
- (20) Hans Blumenberg, *Epochenschwelle und Rezeption*, in: *Philosophische Rundschau* 6, Tübingen: Mohr Siebeck, 1958, S.94-120.
- (21) 背景隠喩法の分析が「メタファー学のパラダイム」の主要テーマのひとつであることについては、下田和宣「哲学的言語の克服されざる根本要素としてのメタファー——ブルームンベルク「メタファー学」のテーゼ」講演について、成城大学ヨーロッパ文化専攻編『ヨーロッパ文化研究』第42集、二〇二三年、七三—一〇〇頁参照。
- (22) ソクラテスは次のように切り出している。「では、聞きたまえ、世にも美しい物語を——とまあ、人びとの言い方をまねて始めることにしよう。君はそれを作り話(ミュートス)と考えるかもしれない、とほくは思うのだが、しかしほくとしては、本当の話(ロゴス)のつもりでいるのだ。というのは、これから君に話そうとしていることは、真実のこととして話すつもりだからね」(523A [岩波版全集9、二二〇頁])。
- (23) 「さて、ほくとしては、カリクレスよ、これらの話を信じているし、そして、どうしたならその裁判官に、ほくの魂をできるだけ健全なものとして見せることになるだろうかと、考えているわけだ。だから、世の多くの人たちの評判は気にしないで、ひたすら真理を修めることによって、ほくの力にかなうかぎり、ほんとうに立派な人間になって、生きるように努めるつもりだし、また死ぬ時にも、そのような人間として死ぬようにしたいと思っているのだ」(526D-E [岩波版全集9、二四〇頁])。

(24) 「だがしかし、君はおそらく、そんな話は老婆の語る作りの話のようなものだと思うて、これを軽蔑するのもかもしれないね。そしてたしかに、もしほくちが何と探して、いまの話よりもっと立派で、もっと真実に富んだ話を見つけ出すことができているのなら、それを軽蔑するのは何の不思議もないであろう」(SZTA〔岩波版全集9、二四一頁)。

(25) プラトン『プロタゴラス』でプロタゴラスの語るプロメテウス神話においても次のように「地の中」が同様のモチーフとして触れられていることにブルーメンベルクは注意を促す。「一方、すでに定められた日も来て、人間もまた地の中から出て、日の光のもとへと行かなければならなくなっていた」(321C〔岩波版全集8、一三八頁)。

(26) R・C・ホルプ『空白』を読む——受容理論の現在』鈴木聰訳、勁草書房、三頁。

(27) Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: *Ästhetische und metaphysische Schriften*, hrsg. von Anselm Haverkamp, 2001, S. 327-405. [WW]

(28) 同じ神話がまったく逆の仕方で使用されることもある。原子力に「プロメテウスの火」を見て取りこの神に与えられた罰をキリスト教の原罪と並べること、人間にとって科学技術が本来的に制御し難いものであることを惹起

しようとすることも可能である。ブルーメンベルクの挙げる例ではないが、朝永振一郎『プロメテウスの火』、みすず書房、二〇一二年、とくに五〇一五二頁。

(29) 「もちろんニーチェの永遠回帰が対抗しているのは、神学的真理の最も強調される特徴であり、創造と最後の審判の間に張り渡された救済の出来事の一回性であり、それそのもの以外に何も読み取られるものがなく、述語を欠いた「わたしがそれである」ことへと飲みこまれるような、唯一無二で凌駕し難い中心的事実を真理と認めることである」(WW 356)。

(30) Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2006. [AM]

(31) このあたりのブルーメンベルクの議論はゲレーン(Arnold Gehlen, 1904-1976)の「欠陥動物」論を援用している。人間には特殊化した器官の不在と本能の退化という生物学的な「欠陥」(Mängel)がある。それゆえ技術や文化によってそれを埋め合わせ「負担軽減」(Entlastung)をいかに図る必要がある。Cf. Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Klostermann: Frankfurt am Main, 2016.

(32) ここでは詳細に論じることができないが、『神話の変奏』ではゲレーンのプロメテウス神話の受容が大きなテーマとなる。とりわけ「神に逆らうただひとりの神」としての

当代のプロメテウスとしてのナポレオン解釈、および「途方もない警句」と呼ばれる「神に逆らう者は神自身以外にいなご」(Nemo contra deum nisi deus ipse: AM 569) という箴言の成立可能性が問題となる。

#### 参考文献と略号一覧

- Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Klostermann: Frankfurt am Main, 2016. [ゲーンン「人間——その性質と世界の中の位置」池井望訳、世界思想社、二〇〇八年]
- Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2006. [AM] (「ブルームンベルク『神話の変奏』青木隆嘉訳、法政大学出版局、二〇一一年)
- Ders., *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, hrsg. von Benjamin Dahlke und Matthias Laarman, Berlin: Suhrkamp, 2020. [BPJ]
- Ders., Die ontologische Distanz: Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit, hrsg. von Nicola Zambon, Berlin: Suhrkamp, 2022.
- Ders., Epochenschwelle und Rezeption, in: *Philosophische Rantschau* Vol. 6, No. 1/2, 1958.
- Ders., *Matthäuspassion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Ders., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013. [PM] (「ブルームンベルク『メタフアア学のパラダイム』村井則夫訳、法政大学出版局、二〇一二年)
- Ders., Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: *Ästhetische und metaphysische Schriften*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Suhrkamp, 2001. [WW]
- Ders., *Schriften zur Literatur 1945-1958*, hrsg. von Alexander Schnitz und Bernd Stiegler, Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Kurt Flasch, *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.
- Jürgen Goldstein, *Hans Blumenberg: Ein philosophisches Portrait*. Berlin: Mates & Setz, 2020.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, achtzehnte Aufl., Max Niemeyer: Tübingen, 2001.
- Margarita Kranz, Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokument, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 53, hrsg. von Christian Bernes, Ulrich Dierse und Michael Erler, Hamburg: Felix-Meiner, 2011, S.186-189.
- 井筒俊彦『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』、中公

- 文庫、二〇〇一年。
- 斎藤元紀「破壊・解体」、ハイデガー・フォーラム編『ハイデ  
ガー事典』、昭和堂、二〇二一年、四一三頁。
- 下田和宣「ブルーメンベルクにおける宗教受容の哲学」、『宗教  
研究』399号、二〇二〇年、一一三三頁。
- 下田和宣「哲学的言語の克服されざる根本要素としてのメタ  
ファー——ブルーメンベルク「メタファー学のテーゼ」  
講演について」、成城大学ヨーロッパ文化専攻編『ヨー  
ロッパ文化研究』第42集、二〇二三年、七三—一〇〇頁。
- 朝永振一郎『プロメテウスの火』、江沢洋編、みすず書房、二  
〇二二年。
- プラトン「プロタゴラス」藤沢令夫訳、『プラトン全集8』、岩  
波書店、一九七五年、一〇七—一二三頁。
- プラトン「ゴルギアス」加来彰俊訳、『プラトン全集9』、岩波  
書店、一九七四年、一一二—四三頁。
- R・C・ホルブ『空白』を読む——受容理論の現在』鈴木聰  
訳、勁草書房、一九八六年。
- H・R・ヤウス『挑発としての文学史』轡田収訳、岩波現代文  
庫、二〇〇一年。