

存在論的な次元からみた「美」の経験 —B.ロナガンの認識論における「美」の経験の位置づけ—

島村 絵 里 子

要旨

本稿では、カナダ人のイエズス会カトリック神学者・哲学者の一人として知られるバーナード・ロナガン (Bernard Lonergan, 1904-1984) の思想の内でも未完のままとされる研究課題の一つである「美」についての理解を取り上げる。特に、彼と同時代人の一人である H・U・フォン・バルタザールが現代の最も深刻な問題として警鐘を鳴らしている、「美」の存在論的次元の欠如による「美の失墜」という問題に、いかに応えうるだろうかという点に注目する。そこで、認識論における「超越論的」かつ「超越的次元」から捉えられた「美」の位置づけについて検討していく。まず「美」の経験を、ロナガンの認識論の枠組みの中に位置付ける試みを行い、次に、ロナガンの認識論における「美」の経験の二つの側面の相互補完的な関係を検証し、最後に、ロナガンが提示する「回心」のプロセスを土台に「美的回心」の可能性を探っていく。

1. はじめに

本論では、カナダ人のイエズス会カトリック神学者・哲学者の一人として知られるバーナード・ロナガン (Bernard Lonergan, 1904-1984) の思想の内でも、未完のままとされる研究課題の一つである、認識論における「超越論的」かつ「超越的次元」から捉えられた「美」の位置づけに注目する。その手掛かりとして、ロナガンと同時代人の一人、H・U・フォン・バルタザール (Hans Urs von Balthasar, 1905-1988) による「美」をめぐる問題提起を出発点としたい。バルタザールは、西洋思想の文脈において、特に近代以降、超越論的観念の一つである「美」という主題が覆い隠されてしまったと言う²。彼は、美学が一つの科学として、色、音など知覚にかかわる「美的経験」について語るものの、「美」の存在的次元、つまり「真」および「善」と不可分にある美しいものの中にある秩序について扱わないということを批判している³。またこのような超越論的観念としての「美」の忘却から、「美は見る人の目の中にある」と主張する相対主義が生じると警鐘を鳴らしている⁴。さらに彼は、キリスト教思想の中にもみられる、「美」の探求を顧みない「真」と「善」の探求のあり方に

疑問を投げかけている⁵。

ロナガンは、人間のあらゆる探求の基礎となるような認識論に基づく方法論の構築を目指したが、「真」と「善」のみを主題化している。そこで、ロナガンの思想の中に含蓄的にある「美」の理解が、バルタザールが主張する「危機」から脱却するための道筋を提示するか否かが問題となる。ロナガン研究者の間で、度々バルタザールの批判が取り上げられてきた。ドーランによるロナガンとバルタザールの神学的な方法論をめぐる相互補完性の議論、より包括的な研究としてダドスキーによるロナガンの「美」についての思想の再構築などが挙げられる⁶。本論では、これらの先行研究を踏まえ、芸術作品といった具体的な美の表現、またそれらの作品を美しいと感じる個々人の感性についての議論ではなく、認識論を基軸に据え、より全人的に「美」を志向する内的なダイナミズムそのものに注目していく。

そこでまずロナガンの認識論の枠組みを確認し、「美」の経験を存在論的に「美」を認識し、「美」に参加していくプロセスの出発点として捉える可能性を検討していく。次に、ロナガンの認識論における「宗教経験」、「elemental meaning (素の意味)」、そして「内的ことば」と「外的なことば」の意味を検討し、「美」の経験の二つの側面の相互補完的な関係に注目する。最後に、ロナガンが提示する「回心」のプロセスを土台に、非本来的な「美」の探求から、本来的な「美」の探求へ向かう「美的回心」の可能性を検証していく。

2. ロナガンの認識論における「美」の位置づけ

ロナガンの認識論において、核となるのは、この世界の感覚経験を出発点として、究極的な意味と価値（超越論的な真と善）を求める人間の内的はたらきである。ロナガンは、人間主体の内的はたらきを、この世界の可能性を実現していく「下から上へ（from below upwards）」（以下「下から」のプロセス・ベクトルと表記）と、人間の歩みを根本から引き上げていくことを可能とする超越的存在との出会いの経験を出発点として、この世界の意味と価値を求める「上から下へ（from above downwards）」（以下「上から」のプロセス・ベクトルと表記）という二つの方向性の緊張から捉えている⁷。この認識の構造理解の中に、「美」をどのように明示的に位置付けることが可能であるかということについて検討していく。

2.1. 「下から」のベクトルからみた「美」の位置づけ

認識の「下から」のプロセスは、一）経験（experience）、二）理解（understanding）、三）事実判断（judgement of fact）、四）価値判断・決断（judgment of value, decision）という志向的意識の四つのレベルから構成されているものとして理解される⁸。

まず、この世界の感覚経験・意識の経験があらゆる人間のはたらきの土台に据えられる（志向的意識の第一レベル）。次に、経験されたこの世界の内にある理解可能性を求めるための

問い「それは何か (What is it?)」を出し、洞察を得ることとなる (志向的意識の第二レベル)。さらに「それは本当か (Is it So?)」という問いによって、得られた洞察の正しさを批判的に確かめ、その正誤を判断することへと進む (志向的意識の第三レベル)。事実判断による具体的状況の把握を超え、一人間主体として、どのような価値に基づいて、どのように行動するかが検討される (志向的意識の第四レベル)⁹。

このように人間の認識のはたらきを「下から」のベクトルで捉えるならば、人間主体が内的志向性に導かれ、この世界における意味と価値を求めつつ、あらゆる活動を展開していくプロセスとして描かれる¹⁰。それらの活動の最終目標として、究極的な「意味」と「価値」、つまり超越的な存在 (神) が措定される。ロナガンはトマス・アクィナスが存在論において展開した超越論的観念の理解を土台に据え、究極的な「意味」と「価値」、つまり「存在そのもの」と「善そのもの」との同一性に注目している¹¹。トマスは、超越論的観念である「真」「善」「美」は置き換え可能であり、それらは究極的には同一の内実を指し示していると言う¹²。そこからさらに理解を展開するならば、「真」は「善」「美」であり、また「善」は「真」「美」であり、「美」は「真」「善」であると言うことができる。これらの理解を土台に据え、あらゆる認識の最終目標として、究極的な「美」が目指されていると言うことが可能となる¹³。

ロナガンは、人間が「全てについての全てを知りたい」という「無制約に知りたい欲求」、さらに「無制約に価値を実現する欲求」に駆られ、一連の認識のプロセスを歩むと言う。ロナガンは、直接的に言及していないが、そこに超越論的観念の一つである「美」を目指す「無制約に美を追求したい欲求」を加えることができる¹⁴。

さらに言うならば、無制約な欲求の到達点としての究極的な「意味」「価値」「美」(超越論的観念から捉えるならば「真」「善」「美」)の把握と参与は、志向的意識の第五レベルとして措定される。

しかしながら人間本性 (知性、理性および意志) の限界ゆえに、この世界にあるすべての理解可能性を完全に把握することが出来ず、価値も断片的にしか実現できない。ゆえに人間主体が、「下から」のプロセスを経て、「意味」「価値」「美」を完全に把握することは不可能である。究極的な目標として「意味」「価値」「美」が存在することを「観念 (notion)」として予期し、目標への到達を目指し続けることしかできない¹⁵。

「下から」の「経験」を出発点とし、究極的な「意味」と「価値」を見据え、この世界に可能性としてある様々な意味と価値をより十全に実現し続けることが求められているように、究極的な「美」を志向するということは、この有限な世界での美の可能性を見出し、創造的にその可能性を現実のものとしていく絶え間ない試行錯誤のプロセスを歩むことであると言える。

また超越論的観念としての「美」は、一つの分野、一つの認識のレベルにとどまらず、「真」と「善」と並ぶものとして、芸術よりも広い範疇、人間の志向的意識がおよぶ範囲全体を含む。つまり超越論的観念としての「美」は、芸術作品をつくる・鑑賞するという一連のダイナミ

ズムの展開可能性を内包するが、単に特定の専門領域の一つを指し示すものではなく、ありとあらゆる人間の活動・人間の生そのものに存在する「美」を内包している。つまりこの世界に可能性として存在する様々な美を、芸術活動を通してのみならず、様々な活動、生き方そのものを通して表現していくことが求められていると言うことが出来よう。

2.2. 「上から」のベクトルからみた「美」の位置づけ

前節では、「下から」の認識のプロセスが絶えず目指すものが、究極的な「意味」「価値」「美」（超越論的観念である「真」「善」「美」）であり、その目標の達成が、志向的意識の第五レベルとして措定された。次に「上から」のベクトルから、五つの志向的意識のダイナミズムをいかに捉えうるかを概観したい。

「下から」のプロセスとは逆に、「上から」の認識のプロセスは、志向的意識の第五レベルから出発する。人間の認識のはたらきを、「上から」のベクトルで捉えるならば、志向的意識の第五レベルの内実は、無制約な仕方ですべて「神とともに愛の内にある（being in love with God）¹⁶」経験として捉えられる。「上から」のベクトルにおいて「経験」される「神の愛の内にある」状態は、「下から」の神の存在証明のように、超越的存在と出会うために人間側から知性と理性を駆使し、より深い意味とより完全な価値を求め続ける必要がない。それは「何の制限も、資格も、条件も、制約」も課されない、神からの恩恵である。

しかしながら「神の愛の内にある」状態にあるということは、「下から」のプロセスが不要になったことを意味しない。個々人は、「下から」のプロセスにおいて最終の目標となる「究極的な意味・価値・美」である神との人格的な出会いを通して、この世界の意味と価値と美を求める地平¹⁷を垂直的に広げていくことになる。つまり究極的な目標として観念的に措定された「真・善・美」を静的に観照すること¹⁸ではなく、「真・善・美」そのものである超越的存在である神との人格的なかわりを展開していくことが求められる。

このように神の愛の招きを受託するという決断が「上から」のベクトルの出発点となり、この動的な契機からこの世界の意味と価値と美を求めるプロセスが深まっていく。

「上から」のプロセスは、「上」に留まることに安住するのではなく、「上から」出発し、その経験を批判的に吟味し、内面化していくことが求められる。まず、この世界で神とともに、どのように生きていくかということが方向づけられ（志向的意識の第四レベル）、さらに神が存在することの肯定、信仰内容を真なるものとして受け入れること（志向的意識の第三レベル）へと向かい、さらに信仰内容として肯定された内容（信仰の真理）への理解を求めることへ（志向的意識の第二のレベル）、そしてその理解にもとづいてこの世界における経験を豊かなものとしていくこと（志向的意識の第一レベル）へと進む。つまり「上から」のベクトルから捉えられた「神とともに愛の内にある」という経験は、個々人が、神との内的なかわりに閉じこもることなく、神の協力者として、この世界でのより十全な生を志向するようにという促しへの応答であるという点が浮き彫りになると言える。

このように「上から」のプロセスの歩みを導くものは神的な「愛」を中心とした「いやし」である¹⁹。それは、人間が本来有している「究極的な意味・価値・美」への志向性を支え、同時に志向性に背を向けた人間主体が再び、志向性に促される場でもある。「上から」のプロセスは、「下からの」プロセスが究極的目的としているものへの近道であるというより、この世界で、意味、価値、美しさを十全に求めていく使命の出発点であると言える。特に「美」に注目するならば、神的な「美」の経験は、この世界における人間の美の追求を根底から支えるものである。換言すれば「上から」のプロセスにおける究極的な「美」との出会い、一つの静的な「体験」ではなく、日々のありとあらゆる人間的経験の根底にあり、人間的活動を導く、ダイナミックな「美」の経験であるということが見えてくる。

3. 神的な「美」の経験のもつダイナミズム

前節において、「下から」のプロセスの究極的な目的として超越論的な「美」が位置付けられること、また「上から」のプロセスにおいて逆に、「下から」のプロセスにおける究極的な目的が出発点となり、それが「神とともに愛の内にある」経験、つまり神的な「美」の経験として捉えられうるということを確認した。さらに神的な「美」の経験をめぐる「上から」のプロセスと「下から」のプロセスとの間の相互補完的な関係について、「宗教経験」、[elemental meaning]、そして「内的ことば」と「外的なことば」という観点から捉え直してみたい。

3.1. 宗教経験の内に見出される神的な「美」

まず「上から」のプロセスにおける出発点を、「宗教経験」として捉える可能性について検討したい。ロナガンは「宗教経験」を、「意識がダイナミックな状態」にあること、それは「知られる存在がない意識的な状態であるゆえに、それは神秘の経験…それは計り知れない愛であるので、神秘は畏敬の念を生じさせる²⁰」と説明している。ロナガンは、「宗教経験」を、この世界で「超越的なものを経験していることに意識的になっている」こと、つまり有限な世界を超えた神と出会い、神とともにあるという事態を自身の内に現実に起こっていることとして言語化せずとも意識的に受け止めることとして理解している。

またロナガンは「宗教経験」の内実について、様々な思想家たちが言語化を試みてきたということ、同一の経験を様々な表現で言い換えることが可能であるという点を指摘している。ロナガン自身、ルドルフ・オットーが「魅力し畏れられる神秘 (mysterium fascinans et tremendum)」として、ティリッヒが、「究極的関心によってつかまれること」として、イグナチオ・ロヨラが「理由なき慰め」として、「宗教経験」を言い表そうとしたことについて指摘している²¹。

ダドスキーは、これらに加え、アウグスティヌスが『告白』において、永遠の美を求め

ていること²²、ロナガンのことばで言い換えるならば、神の「美」のみが、アウグスティヌスの意識的な志向性を満たし、アウグスティヌスの心を安らかにしたという点に注目している²³。このように「宗教経験」の観点から「美」を捉えることにより、「愛」と「美」の関係が浮き彫りになってくる。「上から」のベクトルの出発点となる神的な「美」の経験は、「下から」の観念的な操作の実りではなく、神への人格的な応答として、神的な「美」を「愛」することを意味する。

また「宗教経験」は、意識内に生じる内的経験であるが、この世界を離れた神秘の領域に引き籠ることで完結しない。つまり「宗教経験」により、超越的なものに開かれることを通して、この世界での様々な活動を絶えずより豊かにしていくことを自覚的に引き受けていく態勢 (habitus) を確かなものとする、 「下から」のプロセスをより十全なものとして求めることが求められる。

3.2. 「elemental meaning」としての「美」の経験

ロナガンは、「経験」をあらゆる認識活動の出発点に位置付ける。「経験」には、検証可能なものとして対象化される以前の汲みつくしがたい現実の深さ・豊かさがある。「経験」はそこから問い、理解を深め、対象と深くかかわっていくことを可能とする根本的な契機であるが、それ自体は汲みつくすことは出来ず、つねに、より深い理解、より正確な判断のため、データとして立ち返る場であり続ける。先にみたように、「下から」のベクトルも「上から」のベクトルも「経験」を出発としているが、両者の「経験」の内実の相違点に注意しなければならない。そこで前項で検討した「下から」のベクトルにおける「経験」と「上から」のベクトルにおける「経験」との緊張関係を「elemental meaning (素の意味)²⁴」という観点から捉え直し、「美」の経験のダイナミズムを検討したい。

ロナガンは、「下から」のベクトルの文脈で、志向的意識の第一レベルにおける「経験」の内実を分析している。そこでこの世の美しさを追求する「美的な経験のパターン (the aesthetic pattern of experience)」、「芸術的な経験のパターン (“artistic” pattern of experience)」について言及している²⁵。ここで言われる「パターン」とは何か決められた自然法則の中で、道具的 (instrumental) に反応することを意味しない。反対に、予め何かの枠にはまっていない個々人の自由に依る「純粹」な経験として考えられる²⁶。

ロナガンは、志向的意識の第一レベルにおける美的な経験において、創造的かつ唯一無二の仕方で創造的に意識を向ける対象が「elemental meaning」であると説明している。芸術活動で例えるならば、我々は、既に出来上がった常識の世界から解放され、絵画、音楽、詩、文学といったシンボリックな世界へとひきこもり、そこから世界へと立ち返り、日常生活の経験を豊かなものとする²⁷。この種の撤退により、日常生活において、様々な可能性を追求することを可能とする「elemental meaning」が立ち現れてくる。それは現実を「より真実なもの、現実的なもの」として顕にする可能性を内包している。

志向的意識の第一レベルにおいて「経験」される「elemental meaning」としての美は、原初的な「美」の経験であると言う意味で「純粋な」経験であるが、その経験に留まり続けることを目的とすべきではなく、何を美として経験しているかということに意識を向け、絶えず美を感受する感性を研ぎ澄ましていく必要がある。換言すれば経験のレベルの対象として捉えられる「elemental meaning」は、知性的・理性的意識における洞察・判断に先立つものであり、既成の世界から抜け出すことによって立ち現れ、今までにない何かを与える新しい地平を開くものとして位置付けられている。

「下から」のプロセスの出発点におかれる「経験」も、「上から」のプロセスの出発点におかれる宗教経験も「経験」であるという意味で、「elemental meaning」が主題化される場であると言える。「下から」のプロセスの出発点に置かれる「elemental meaning」は、有限な世界での感覚経験および意識の経験に基づくゆえに可能的なものである。他方「上から」のプロセスの出発点におかれる「elemental meaning」は、「下から」のベクトルが究極的に目指すものであると言う意味で、十全なものであると言える。

ロナガンは、「下から」の美的な経験のパターンを出発点とする芸術的な創作活動が、神なものへと超越していく可能性へと方向づけられていると述べている。つまり有限な「美しさ」の中に、有限な「美しさ」を超えた無限の、究極的な「美」への方向づけを見ている。ロナガンは、優れた芸術作品は「隠された意義 (ulterior significance)」を有していると言う²⁸。それは、この世界における美、輝き、物事の内にある「それ以上の何か (plus)」を指し示す。芸術作品は、「世界が、見ることも触ることも把握もされない、分類によって区別されえない何者かの暗号、啓示、顕現である」という現実へと注意を向けさせる力がある。そして芸術作品には、現実の深みにおいて顕されるそれ以上の何かを含み持っている可能性がある。

このように、志向的意識の第一レベル（経験）において、美しさを経験する時、その美しさは、言語化、または表現される以前のもの、究極的には、神的な「美」を含み持つ「elemental meaning」として経験される。同じように「宗教経験」、つまり志向的意識の第五レベルにおける神的な「美」として経験されるもののうちにも、「elemental meaning」が見出される²⁹。それは完全に汲みつくすことができず、常に言語化しえないものとして、常に立ち返るべき土台としてあり続けることになる。

3.3. 「内的ことば」から「外的ことば」へのダイナミズ

ロナガンは、「宗教経験」で内的に出会うものを「内的なことば (inner word)」として、言語活動によるその振り返りを「外的ことば (outer word)」であるとし、「宗教経験そのもの」と「その振り返り」を区別している³⁰。「内的ことば」として神的な「美」と出会うことにより、内的な変化が生じ、「内的ことば」への応答として「外的ことば」が、思索、芸術作品、祈りという形をとり生み出される。

「上から」のベクトルから捉えられた神的な「美」の持つダイナミズムを、「内的ことば（志向的意識の第五レベルにおける神的な「美」）」の経験による「外的ことば（あらゆる芸術の表現）」の表出と捉えることができる。つまり志向的意識の第五レベル（「宗教経験」）における「美」的な経験を「内的ことば」の経験として捉え、そこからあらゆる宗教的な次元を含み持つ芸術—例えばキリスト教な絵画・彫刻・建築・文学・音楽・礼拝・祈りのことば・生き方などを、「外的ことば」として捉えることができる。「内的ことば」としての神的な「美」は、神的な「美」を経験したものが自己の内面に留まるのではなく、その経験を「外的なことば」で表現するよう促す。そこから、その外的に表現されたものを受け取る側の主体の内面を動かすこと、つまり外的に表現されたものを受け取る側が、他者の「外的ことば」に媒介され、自らの内面で「内的ことば」と出会うことへと向かう。換言すれば、宗教的な芸術活動が目指しているのは、美的な信仰の表現として、究極的な美的経験への媒介となること、さらに言うならば、その目標は、無限な「美」そのものを指し示し、「宗教経験」へと人々を招くことであると言える。

またロナガンは、既に社会において確立された習慣・制度に囚われず、自由に、この世界における自らの経験に絶えず意識的になることにより、新たな美の表現の可能性を探ることの重要性について述べている。

芸術において、我々にとっても最も重要な点は、ちょうど純粹に知りたい欲求が、至福直観へと向けられているように、出来合い (the ready-made) の世界からの脱出は、神へと突き進む。人間は、自然の祭司であり、自然は、神の人間との沈黙のうちに行われるコミュニケーションである。芸術的な運動は、端的に日常の生活からの脱却であり、言わば、新しい可能性が訪れる瞬間を開くものである³¹。

この引用箇所からも明らかなように、ロナガンは、芸術と宗教経験との切り離せない結びつきについて言及している。彼はこの箇所でも明言していないものの、「下から」のプロセスからの超越的次元における「美」の志向についてのみならず、「上から」のプロセスを経た、換言すれば「内的ことば」への応答としての「外的ことば」という観点からみた、芸術活動について言及している箇所であると解釈することが可能である。

4. ロナガンにおける「回心」理解における 「美的回心 aesthetics conversion」の可能性

最後に、ロナガン自身が展開した「回心」の理解を土台に、「美的回心」を新たに措定することが出来るとするならば、この回心によって個々人は、どのような内的な変容を遂げるのかという点について検討したい。つまり本来的な「美」への立ち返り（「美」を追求する

者としての自己肯定)を認識の構造理解の内にどう位置づけることが可能か³²という点について、現時点での考察を素描したい。

「美」を存在論的観点から捉えることにより、「美」への志向性が、単に審美的な観点(個々の存在が持つ美の性質について語ること・美的要素の分析を行うこと・美を表現する技法を追求すること)を超え、また主観による好みを超え、真に「美」なるものを志向することを要請してくると言えるのではないかと考えている。

4.1. ロナガンの「回心」理解

ロナガンは、本来あるべき人間のあり方、つまり究極的な「意味」と「価値」(「真」・「善」)を求める人間の内的はたらきのダイナミズムのみならず、「意味」と「価値」に背を向ける「非本来的な人間のあり方」、そしてその「非本来的なあり方」からの撤退に注目している。ロナガン自身は、『神学における方法』において、「非本来的なあり方」から「本来的なあり方」³³への回復を、人間の認識の構造に対応させつつ、「知的回心」・「道徳的回心」・「宗教的回心」として捉えている³⁴。

「知的回心」は、「真」を求める本来的なあり方から逸れ、私利私欲のために知性を使い、都合の悪いことについては「問わない」という歪んだ知性のはたらかせ方からの脱却を意味する。「知的回心」により、自分自身に都合の悪いことも含め、この世界にあるありとあらゆる理解可能性に開かれた知性のはたらきへ(志向的意識の第二レベル)、また、私利私欲に囚われた判断基準(または判断の先送り)から脱却し、理性に基づく公正・公平な判断を目指すこと(志向的意識の第三レベル)へと向かう。

「道徳的回心」により、価値の判断基準が根本的に変えられる。この回心によって、個々の場面においてどのようなことをすべきかどうかについての決断と選択を迫られた時、自己の満足が得られるかどうかということではなく、自己の欲求を超えたところにある正しさを基準とする態勢(志向的意識の第四レベル)が揺るがないものとなる。

「宗教的回心」によって、人は自らが、超越的存在とのかかわりにあること、つまり「神の愛の内にある存在 (being in love with God)」であるということを揺るぎない現実として意識的に受け入れる(志向的意識の第五レベル)。

いずれの「回心」においても、「非本来的なあり方」から脱却し、究極の意味・究極の価値・究極的な愛(神的愛)といった人間が本来目指すべき方向へ立ち返ることに自覚的になる。「下から」のベクトルで捉えるならば、「回心」は、「知的」、「道徳的」、「宗教的」回心の順で起こりうるものとして理解できるが、同時に「上から」のベクトルで捉えるならば、「宗教的」「道徳的」「知的」回心の順で起こりうるかと捉えることもできる。いずれにせよ「回心」による変容とは、捉えるべきもの(「真」・「善」・「美」)を捉え切った・人として完成したという意味ではなく、この世界での日々の活動において、目標(「真」・「善」・「美」)に向かって歩む可能性に自らを開くこと、その目標を実現していく態勢が自覚的に確かなものとなったと

いうことを意味する。

4.2. 「回心」のプロセスにおける「美的回心」の位置づけ

ロナガン研究の代表的な人物の一人であるドーランは「経験」レベルの本来性の回復として、「心象的回心 (psychic conversion)」を加えることを提唱している³⁵。この回心は、「下から」のプロセスの「経験」における意識のあり方、つまり「elemental meaning (素の意味)」との出会いの抑圧からの解放に焦点が当てられている。「心象的回心」は、経験における美的パターンの意識の意識が全開になることを可能とする。つまり「心象的回心」が問題としているのは、「下から」のベクトルの最初に位置付けられる「経験」の「本来的なあり方」である。

先に検討したように、「上から」のベクトルという観点から見ると、「宗教的回心」は、志向的意識の第五レベルに開かれる宗教経験の場である。しかし「宗教的回心」は、この最も高いレベルに留まりつつ、「道徳的」および「知的」回心（さらに言うならば「心象的」回心）を促すものであると捉えられる。これらの回心を、超越論的観念から捉えるならば、「知的回心」は、「真」の探求への立ち返り、「道徳的回心」は、「善」の追求への立ち返りであると言える。そこで「宗教的回心」は、「美」の希求への立ち返りと言えるのか、それとも「宗教的回心」とは別に「美的回心」を加える必要があるか否かという問いが出てくる。

以下、「知的」・「道徳的」・「宗教的」回心の内実をより豊かにあらわすものとして「美的回心」を措定するという仮説のもと、ロナガン自身が既に「回心」について述べていることを押し広げることにより、「美的回心」について述べることを提示していきたい。

「美的回心」は、「知的回心」と同様に、存在論的に美を捉えることへの立ち返り、つまり美を知覚の問題にしてしまい、「そこにあるもの」を「見る」という知覚経験と同一視する限界を超えた、客観的な美への立ち返りへと向かう。さらに「美的回心」により、「道徳的回心」と同様に、好き嫌いという自己の主観的な次元を超え、美を価値として捉え、参与することが求められると言える。つまり「美的回心」を措定することにより、存在論的に美を捉えるということは、客観的な次元のみならず、倫理的な次元をもつものということ、つまりは美の判断の倫理的なあり方、美的判断の及ぼす領域の広がりや深さが立ち現れてくる。

この「美的回心」を「美」の探求の「非本来的なあり方」からの撤退、「美」の探求の「本来的なあり方」への立ち返りとして捉えるならば、以下のように言い合わせる事ができよう。一方で、「美」の探求の「非本来的なあり方」とは、存在そのものの「美」ではなく、この世界の有限な存在の「見た目の美しさ」に固執し、自分中心の心地よさ・虚栄心・欲求を満たす手段としてしまうことであると言える。他方、「美」の探求の「本来的なあり方」とは、社会や文化の文脈で問われる美しさ（審美的な次元）を超え、この世界を超えた無限の美の存在に開かれ真の美しさ（存在論的な次元）へ向かうことであると言える。換言すれば、「美

的回心」を、この世界に存在するものの外的な美しさのみに注意を向けるのではなく、内的な美しさを探求することへと向かうこととして捉えることが可能である。

「美」の探求の「非本来的なあり方」から「美」の探求の「本来的なあり方」へと立ち返る契機となるのは、「上から」のプロセスの出発点（志向的意識の第五レベル）において、「神の愛の内にある」ということを受け止め、神を超越的な「美」に意識的になる経験であると言えるのではないかと思う。換言すれば、「美的回心」は、「下から」のベクトルの「美」の追求が、単に審美的な次元を超え、存在論的な意味での「美」を目指すようになるよう、「上から」引き上げていく原動力となると言えるのではないか。

また「美的回心」によって、芸術表現が真に美的であると言えるかどうかを検討する基準のみならず、芸術以外の美の経験とその表現の在り方の「本来性」の基準が、超越論的な「美」・超越的な「美」にあるということが明示的に自覚される。換言すれば、「美的回心」により、ありとあらゆる活動の内に真の「美」を見出すことが出来るかどうか、「上からのベクトル」で経験される第五の志向的意識（神的な「美」の経験）を基準として、問われることになると言えよう。

さらに「美的回心」により、信仰の応答の一つの形として、自らの生き様自体が真に美しいかが主題化される。キリスト教の信仰理解に焦点を当ててみるならば、イエスの生涯を、救いの完成を射程に入れた神的な「美」のダイナミズムの初穂として捉えるという課題が立ち現れてくる。イエスの十字架・死・復活は、究極的な「美」そのものを実現していると言えるのか、イエスの死は、人間のために、真の「美」の回復のための贖いとして捉えることが可能となるのか、イエスの十字架の内に真の「美」を見出せるかどうか、人生をかけて問うべき課題として見えてくるのではないかと思う。つまりキリスト教的な「美」を問題とした時、キリスト教の「芸術」の表現の完成度のみならず、キリスト教的な「意味と価値を求める生き方」そのものが「美」的なものであるかが問われる。

さらに言うならば、「知的」・「道徳的」・「宗教的」回心が、個人の出来事に留まらず、共同体レベルにおける影響力を持つように、「美的回心」も、実存レベルで、個々人が存在論的に、真の「美」に立ち返り、美的に生きるようになるということに終始せず、歴史的そして共同体的な広がりを持つ可能性を有している³⁶。つまり「美的回心」により、存在論的に「美」を捉えることによって、「美」の追求は、その時々々の個々人の主観的な印象や趣向に留まらない、共時的かつ通時的な協働の次元を含み持つ課題となる。さらには協働の次元における「美」の本来的な探求からの逸脱といった「倫理的」課題がより明示的となると言えよう。

おわりに

以上、バルタザールの「美」の忘却に対する危機意識を手掛かりに、ロナガンの認識の構造理解の中に、「真」と「善」と区別された「美」を明示的に位置付ける試みをした。そこ

で「美」を志向することが、感覚のレベルの問題に限定されるべきもの、また単なる個人の嗜好の問題ではないということ、さらに究極的な「美」（超越論的な「美」）が、「下から」のプロセスが目指すものとして位置付けられ、また同時に「上から」のプロセスの契機となるということを検討した。

ロナガンは、「下から」のプロセスと「上から」のプロセスが目指す「対象そのもの」のみに注目するのではなく、対象を目指す「人間主体」のあり方に注目している。この世界において、「意味」、「価値」、「美」を求めることにより、人間主体は、内的により成熟し、より主体的に自由と責任ともってこの世界で生きることになる。この世界で、神的な「美」に応答していくというプロセスは、常に課題として残っている。そこで非本来的な美の経験から、本来的な美の経験への立ち返りの契機を、「美的回心」と呼ぶうるか否かを検討した。

バルタザールは、「美」の喪失が、真理の喪失のみならず、不道徳と暴力を引き起こし、知識の断片化、統一性の喪失をもたらし、人間の生のあらゆる側面に影を落とすと主張している³⁷。超越論的な観念の一つである「美」の喪失により、倫理的に見て、過去に何が起きたか、実際に何が起きているか、また将来どのような深刻な問題が引き起こされるのかという問題について、さらに踏み込んで検証していくことが課題として残っている。

注

- ¹ 本稿では、超越論的観念また超越的存在を指し示す場合に、鍵括弧つきで「美」と表記する。
- ² Hans Urs von Balthasar, *Glory of the Lord: A Theological Aesthetics I, Seeing the Form*, Trans Erasmo Leiva-Merikakis, Eds. Joseph Fressio and John Riches, (Francisco: Ignatius Press, 1982), p.18-19.
- ³ Balthasar, *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics I, Seeing the Form*, p. 118. バルタザールにとって、「美」の経験は、感覚的に与えられたものを超え、美の対象の内にあり、その対象を超えたところにある、真と善を基盤とするものの深みの認識へと超越していくことを含み持つ。
- ⁴ 近代以降の美学の何を問題にしているものとして Arthur C. Danto, *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*, (Peru, IL: Open Court Publishing, 2003) がある。
- ⁵ John Dadosky, “Philosophy for a Theology of Beauty,” *Philosophy & Theology* 19/1-2 (2007) : 7-35.
- ⁶ 宗教と芸術のつながりに目を向けるものとして、Hilary Anne-Marie Mooney, “Bernard Lonergan and the Role of the Aesthetic in Theology”, *Irish Theological Quarterly*, Volume 63 (4), (1998) : 362-378 がある。ロナガンとバルタザールの神学の方法論

における相互補完性について論じられているものとして、Doran, Robert M. "Lonergan and Balthasar: Methodological considerations", *Theological Studies* 58 (1), (1997):61-84がある。ロナガンの認識論における超越論的な観念としての「美」の位置づけについて包括的に論じているものとして、John D. Dadosky, *The Eclipse and Recovery of Beauty: A Lonergan Approach*, (Toronto: University of Toronto Press, 2014) (以下、*The Eclipse and Recovery of Beauty* と表記) などがある。

⁷ Bernard Lonergan, "Healing and Creating in History," *A Third Collection*, Collected Works of Bernard Lonergan 3. Eds. Robert M. Doran and John D. Dadosky, (Toronto: University of Toronto Press, Revised,2017), pp.100-109.

⁸ ロナガンの主著には、認識の構造理解に特化した Bernard Lonergan, *Insight A Study of Human Understanding*. Collected Works of Bernard Lonergan 3. Eds. Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, (Toronto: University of Toronto Press, 1992 (以下、*Insight* と表記)、および学際的な視点から神学における方法について論じている Bernard Lonergan, *Method in Theology*, (New York: Herder and Herder,1972) (以下、*Method* と表記) がある。

⁹ Muhgirwa F. RUSEMBUKA, *The Two Ways of Human development According to B. LONERGAN Anticipation in Insight*, (Rome: Editrice Pontificia Universita Gregotiana,2001), p.29.

¹⁰ ロナガンの認識論に基づいて美の認識の構造を行ったものとして、島村絵里子「人間主体の内にある「美」への志向性—ロナガンの思想を手掛かりに」人間学紀要（上智人間学会）(52) 61-83頁を参照のこと。

¹¹ 本稿では「美」の客観性を超越論的観念から基礎づけたが、事実および価値「判断における客観性への到達」についての議論から、超越論的観念として「美」を位置付けることが可能である。事実判断のレベルで、あるものを肯定するというは、あるものが存在していることを肯定することになる。また価値判断のレベルで、あるものを良いと肯定することは、良いものが存在することを肯定することになる。そこから美的な判断の基盤を据え、「あるものを美しいと肯定することは、美しいもの (thing) が存在することを肯定する」と言うことが可能となる。Cf. Dadosky, *The Eclipse of Beauty*, pp.165-174.

¹² Dadosky, *Eclipse and Recovery of Beauty*, p.34. Cf. Thomas Aquinas, *ST*, 1.5.4.ad1, *ST*,1-2,27.1ad3.

¹³ 本稿では、「美」を超越論的観念の一つであるという点に注目し、「美」を「真」と「善」と同一の現実として捉えることから、議論を展開している。Cf. "Unde omnis homo amat pulchrum." Aquinas, *Psalmos Davidis Expositio*, 25, 5, quoted in Armand Mauer, *About Beauty: A Thomistic Interpretation* (Houston: Center for Thomistic

Studies,1983), p.6, 19., See also Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 2a-2ae, q. 145, a. 2, ad 1.

¹⁴ Dadosky, *The Eclipse and Recovery of Beauty*, pp.109-110.

¹⁵ ロナガンは、完全に対象が把握されたものを「概念 (idea)」として、最終目標として「概念」が存在することを予期している状態を「観念 (notion)」として言い表している (Lonergan, *Insight*, pp.372-398)。ロナガンは、*Insight* において、神についての完全な理解を「存在の概念 (idea of Being)」として表現している (Lonergan, *Insight*, pp.667-678.)。

¹⁶ ロナガンは、以下のヘイラーの世界宗教の七つの共通点に言及しつつ、「宗教経験」の内実について述べている。「(つまり) 超越的な存在がある。その超越的存在は、人間の心の内に内在し、至高の美、真理、正しさ、善性であり、愛、慈しみ、憐れみであり、その存在への道は、悔い改め、自己否定、祈りであり、その道は、隣人への愛、敵でさえも愛することであり、神の愛であるので、喜びは、神の愛、神との一致、神への融解である。」 (Lonergan, *Method*, p.105.)

ロナガン自身、ヘイラーの宗教理解から明示的に取り入れ、‘unrestricted being-in-love’ という神理解へと至ったと述べている。ロナガンはこの箇所では明示的に美については言及していないが、ヘイラーの宗教理解を受け入れている時点で、神的な美について含蓄的に受け入れているといえる。

¹⁷ 「地平 (horizon)」は、ロナガンの認識論において鍵となる。Cf. Lonergan, *Method*, pp.235 – 236. Bernard Lonergan, *Topics in Education: The Cincinnati Lectures of 1959 on the Philosophy of Education*, Collected Works of Bernard Lonergan 10. Eds. Robert M. Doran and Frederick Crowe (Toronto: University of Toronto Press,1988), pp.88-91. (以下、*Topics in Education* と表記)

¹⁸ 神の存在証明は、超越的存在との継続的な関係にあるという実存的な渴望を満たすこととは別であり、キリスト教が重視している神との人格的なかわりを必要としないという点で限界がある。Cf. John Dadosky, “The Proof of Beauty: From Aesthetic Experience to the Beauty of God,” *Analecta Hermeneutica* 2 (2010), p.3 (以下、*The Proof of Beauty* と表記)

¹⁹ Lonergan, “Creativity, Healing in history”, p.101. Cf. Rusembuka, *The Two Ways of Human Development*, p.82.

²⁰ Lonergan, *Method*, p.106.

²¹ Lonergan, *Method*, p.106.

²² John Dadosky, *The Proof of Beauty*, p.3

²³ Lonergan, *Method*, p.105.

²⁴ Cf. Lonergan, *Method*, pp.63–64, 74–75. ロナガンの著作には邦訳において定訳と呼べ

るものが未だ定まっていない。「elemental meaning」はロナガン自身の鍵となる用語であることを明確にするため、本稿において原文のまま表記することにした。

²⁵ Lonergan, *Topics in Education*, p. 213.

²⁶ Lonergan, *Topics in Education*, p. 213. ロナガンは、「純粹」なパターンについて語る時に除外されるべきものとして「経験を道具化する異質なパターン」を挙げている。

²⁷ Lonergan, *Topics in Education*, pp. 215–17. Cf. Lonergan, *Method*, pp. 63–64, 74–75.

²⁸ Lonergan, *Topics in Education*, p. 222.

²⁹ Dadosky, *The Eclipse and Recovery of Beauty*, pp. 113–114.

³⁰ Lonergan, *Method*, pp. 118–119.

³¹ Lonergan, *Topics in Education*, pp. 224–225.

³² 「美的回心 (aesthetic conversion)」の可能性に言及している先行研究として、Ryan Miller, “Lonergan and Sontag on Art - A Study of Aesthetic Conversion,” Lonergan on the Edge (Conference, 9/16/2011) ; Gregory Maillet, “Fidelity to the Word”: Lonerganian Conversion Through Shakespeare’s *The Winter’s Tale* and Dante’s *Purgatorio*, *Religion and the Arts*, (Brill, 2006) がある。いずれも芸術作品の分析に主眼が置かれている。

³³ 人間主体の本来的なあり方は、「超越論的命法 (transcendental precepts)」: “Be attentive (注意深くあれ) ”、“Be intelligent (知性的であれ) ”、“Be reasonable (理性的であれ) ”、“Be responsible (責任的であれ) ”、“Be in love (愛の内にとどまれ) ” という内的な五つの呼びかけに対し、人間がすべての場面で応えることとして理解されている。Cf. Lonergan, *Method*, p. 20, 55.

³⁴ Lonergan, *Method*, pp. 237–244.

³⁵ ドーランによる「心象的回心 (psychic conversion)」についての包括的な議論については、Robert Doran, *Theology And the Dialectics of History*, (Toronto: University of Toronto Press, 1990) を参照のこと。近年の試みとして、ロナガンとドーランの回心理解を踏まえ、さらに「エコロジカルな回心」を、またロナガンの倫理的な議論を踏まえ、「政治的回心」を加える試みが展開されている。「エコロジカルな回心」については、以下を参照のこと ; Timothy Hanchin, Christy Lang, “Educating for Ecological Conversion : An Ecstatic Pedagogy for Christian Higher Education amid Climate Crisis,” *Religious Education*, Jun 2020, pp. 255–268; Neil Ormerod, Cristina Vanin, “Ecological Conversion: What Does it Mean?,” *Theological Studies*, Vol. 77 (2), (2016) : 328–352. また「政治的回心」については、以下を参照のこと ; James Marsh, *Lonergan in the World: self-appropriation, otherness, and justice*, (Toronto: University of Toronto Press, 2014).

³⁶ ロナガンは、この世界の現実を「進歩 (progress)」・「退廃 (decline)」・「贖い (redemption)」の緊張関係から成る弁証法的な歴史の歩みとして捉えている (Cf. Lonergan, *Method*, p.52-55.: Michael Shute, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History: A Study of Lonergan's Early Writings on History* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1993)) 美的回心による存在的な美の追求への立ち返りを、「退廃」から「贖い」へのプロセスとして捉えることが可能である。

³⁷ Dadosky, *The Eclipse and Recovery of Beauty*, p.5.