

博士学位論文（東京外国語大学）
Doctoral Thesis (Tokyo University of Foreign Studies)

氏名	藁科智恵
学位の種類	博士（学術）
学位記番号	博甲第 224 号
学位授与の日付	2017 年 2 月 14 日
学位授与大学	東京外国語大学
博士学位論文題目	神学と宗教学の狭間で—R.オットー『聖なるもの』をめぐって—

Name	Warashina, Chie
Name of Degree	Doctor of Philosophy (Humanities)
Degree Number	Ko-no. 224
Date	February 14, 2017
Grantor	Tokyo University of Foreign Studies, JAPAN
Title of Doctoral Thesis	Between Theology and Religious Studies: an Interpretation of R. Ottos <i>The Idea of the Holy</i>

神学と宗教学の狭間で
—R.オットー『聖なるもの』をめぐって—

東京外国語大学大学院
博士学位請求論文
2016年12月提出

藁科智恵

目次

序章	6
1. はじめに	6
2. 先行研究・問題の所在	8
3. 本論の構成	15
第一部 宗教的・社会的状況における危機	18
第1章 オットーの生涯	18
1. 幼少期	18
2. エアランゲン時代	19
3. ゲッティンゲン時代	20
4. マールブルク時代	27
5. 晩年	30
第2章 宗教的・社会的状況	32
1. 教会内外の宗教的状況	32
1-1. 教会内の様子	32
1-2. 教会外での宗教性	35
2. 同時代人による宗教的状況の分析	36
2-1. ジンメルによる宗教的状況の分析	37
2-1-1. ゲオルク・ジンメル	37
2-1-2. 現存する宗教的欲求	38
2-1-3. 宗教的な根本存在	40
2-1-4. 宗教的存在と宗教的内容	43
2-1-5. 宗教的天性と宗教の運命	45
2-2. 「宗教的様式」としての表現主義	47
2-2-1. パウル・ティリッヒ	47
2-2-2. 絵画の文化神学的考察と表現主義	48
2-2-3. 宗教的様式	50
2-2-4. 芸術にみる宗教的状況	54

3. 結び	60
第3章 オットーにおける宗教・政治・学問—ナウマンとの対比から	62
0. はじめに	62
1. ナウマンについて	63
1-1. 19世紀ドイツと「内国伝道」	63
1-2. 福音主義社会協議会の設立	65
1-3. ナウマンのキリスト教社会運動から国民社会運動への転換	68
2. 『宗教についての手紙』	70
2-1. 『宗教についての手紙』の位置付け	70
2-2. 『宗教についての手紙』の内容	71
2-2-1. 現代におけるキリスト教の影響	72
2-2-2. 「故郷のない感情」	73
2-2-3. 資本主義とキリスト教	74
2-2-4. イエスと存在をめぐる競争	76
2-2-5. 「これは宗教といえるのか」	79
3. オットーの書評	80
3-1. オットーの書評の背景	80
3-2. オットーはナウマンをどのように評価するか	81
3-3. オットーの書評、その背景から読み取れること	83
4. 結び	85
第二部 「宗教」をめぐる学的情況	88
第4章 19世紀神学における学問と実践	88
0. はじめに	88
1. シュライアマハー神学における学問と実践の分離	89
1-1. 宗教哲学	90
1-2. 教義学	93
2. リッチェル学派—イエスの倫理的像による学問と実践の統合の試み	96
2-1. リッチェル神学	97
3. 宗教史学派—歴史的方法に基づく新たな学問的神学の模索	101
3-1. リッチェル学派に対する批判	102

3-2. 教義学的方法と歴史的方法	103
4-3. 宗教史学派の教義学	104
4. オットー『聖なるもの』と当時の神学的議論	108
5. 結び	110
第5章 カント・フリースの宗教哲学	112
1. オットーのフリース理解	113
1-1. オットーのシュライアマッハー理解	113
1-2. シュライアマッハーとフリースの対比	114
2. フリースの哲学	116
2-1. 直接的認識(unmittelbare Erkenntnis)	117
2-2. 感情(Gefühl)と感得(Ahnen)	118
3. 結び	120
第6章 民族心理学において現れる宗教という主題-W.ヴントへの批判	122
0. はじめ	122
1. W. ヴントと民族心理学	122
1-1. ヴントの生涯	122
1-2. ヴントの心理学が画期的だったこと	124
1-2-1. デュルケームとの関係	124
1-2-2. 当時のドイツ国内における受容のされ方	126
2. オットーのヴントへの書評	127
2-1. ヴントの位置付け	127
2-2. 空想力(Phantasie)	128
2-3. 目的のヘテロゴニー	131
2-4. 神話的諸表象を説明すること	133
2-5. 概念的に捉えられないもの	134
3. オットーの感じた危機	136
3-1. ヴントへの批判	136
3-2. ダーウィニズム批判 (時間的なものと永遠なものとの混同)	137
3-2-2. 自然的なものを超自然的なもの—超自然主義と汎神論の誤り	139
3-2-3. ダーウィニズムと宗教	141
3-3. オットーの感じた危機	142

第三部 危機への対処としての『聖なるもの』	147
第7章 R・オットーにおける「宗教的アプリアリ」理解—トレルチとの 対比において—	148
0. はじめに	148
1. 「宗教的アプリアリ」の議論について	149
2. トレルチ	150
2-1. トレルチの時代診断とそこから生まれた問題意識	150
2-2. トレルチのジェイムズへの評価	151
2-3. 心理学と認識論	152
3. オットー	154
3-1. フリース哲学の持つ意義	154
3-2. フリースの哲学	155
3-3. 宗教哲学の役割	156
4. 「宗教的アプリアリ」で両者が想定すること、そのずれ	157
4-1. 「宗教的アプリアリ」によって目指されること	157
4-2. トレルチのオットーへの批判	158
4-3. トレルチの批判から見るオットーの独自性	159
5. オットーとトレルチ—オットーの出発点	161
第8章 オットーとジェイムズ：現象と実在、合理性と非合理性の間の緊 張	163
0. はじめに	163
1. オットーとジェイムズにおける宗教現象研究	163
1-1. ウィリアム・ジェイムズ	163
1-2. ブルンナーによる両者の分析	165
1-3. ジェイムズとオットーの宗教分析の比較	170
1-3-1. 宗教の定義	170
1-3-2. 宗教における概念的に把握可能なものと概念的に把握不可能なもの	173
1-3-3. 「厳粛さ」と「ヌミノーズ」	177
2. ジェイムズのプラグマティズムから読み取る近代学問と超自然的現象との 緊張関係	180
2-1. 心霊現象研究の持った意味	180
2-2. 合理主義とプラグマティズム	186

3. オットーとジェイムズ、近代学問における現象と実在	191
3-1. 両者の現象学的なアプローチ	191
3-2. 実在が示されている	193
3-3. 両者の問題関心の違い	194
第9章 オットーとバルト：絶対他者	200
0. はじめ	200
1. バルト	202
1-1. バルトのシュライアマハーに対する両義性	202
1-1-1. バルトの転機	202
1-1-2. バルトにおけるシュライアマハー評価の転換	204
1-1-3. シュライアマハーとの関係を明確にするためにバルトが立てた問い	207
1-2. バルト神学の持つ独自性—バルトと滝沢克己の対比を通じて	209
1-2-1. 第一義の接触、第二義の接触（滝沢克己のキリスト論）	209
1-2-2. 滝沢のバルトへの批判	210
1-2-3. 滝沢とバルトとの共通点・相違点	212
1-2-4. 「インマヌエル」と「インマヌエルの哲学」	219
2. オットー	221
2-1. オットーのシュライアマハーに対する両義性	221
2-1-1. オットーのシュライアマハー評価	221
2-1-2. シュライアマハーの「問題点」—「絶対的依存感情」	224
2-2. 自然主義的世界観と宗教的世界観の対比	225
2-3. 哲学的に「絶対他者」を指し示す	230
2-3-1. 真の弁証論の課題	230
2-3-2. 近代においてありうる「真の弁証論」としての『聖なるもの』	232
3. オットーとバルト	233
終章	236
資料	241
参考文献	241

序章

1. はじめに

「もちろん、それ（我々の時代の意義を有するものの源泉としての体験に対する熱狂）は学問とは直接的には何の関係もない。むしろ完全に非学問的な、まさに学問敵対的な生の雰囲気表現されている。しかし、この雰囲気は一方では、より深い層から生じ、他方で文化生活のさまざまな領域を色付ける。最終的には、それは学問にも影響を及ぼし、よって、哲学にその帰結を及ぼす¹。」（括弧内筆者）

これは、哲学者ハインリヒ・リッカートが、1920年『生の哲学—我々の時代の哲学の流行動向についての記述と批判』において、「生の哲学」を育むこととなった当時の精神的状況を叙述した言葉である。「生の哲学」は、19世紀から20世紀初頭にかけてドイツで展開した哲学的潮流であり、伝統的な哲学的認識論を離れて、生の価値、意味、といった生そのものへとアプローチしようとするものである。新カント派として知られるリッカートは、「生の哲学」という名でよばれた当時の言論の状況を批判的に捉えている。しかし、批判的にこの潮流を捉える一方で、この「生の哲学」が問題化しようとしていること、このように「生」や「体験」が喧伝されるという我々が直面した時代状況自体に学問が真正面から取り組む必要性を述べている。

ここで注目したいのが、当時の学問的情况が決して、学問内部において完結したものはなかったということである。このような「生」や「体験」を渴望する状況が、19世紀から20世紀初頭のドイツの学問全体を覆っていたのである。この学問を取り巻く状況に生きた人々の実存的な揺らぎが、学問内部の諸議論にもその影響を及ぼすような事態が成立していた。そして、この当時の生と認識をめぐる緊張関係を解明する上で重要な意味を持つのが、この時代を生きたルドルフ・オットー（1869-1937）である。

彼は、ルター派プロテスタントの神学者・宗教学者であり、1917年に彼の主著『聖なるもの』²を出版した。『聖なるもの』において、オットーは、宗教経験を人間に知覚される現

¹ Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1920), S. 7.

² *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, 1917)

象として記述している。『聖なるもの』は大きな反響を呼び、さまざまな言語に翻訳され³、版を重ね、現在に至っても「宗教学の古典」とされ、その際にオットーによって作られたヌミノーゼ (Numinöse) という術語は、その後、現在における宗教学では勿論、社会学、人類学、心理学等においても広く認知されている。

また、日本における一般的なオットー理解を見てみよう。次の叙述は、『宗教学辞典』の「ヌミノーゼ」の項目にある叙述の一部である。

「いわゆる情緒主義的な宗教理解の影響を強く受けたオットーは、宗教の本質的な特質は宗教経験の中で求められるべきだという立場から、宗教経験に固有な特質を導きだそうとした。オットーによると、宗教経験とは日常的な合理的判断や叙述では理解し尽されない、まったく異質で、言説をこえた非合理的なもの (das Irrationale) の情緒的経験である⁴。」

このように一般的にオットーは、合理的な科学的認識を超えた宗教独特の捉えがたい宗教的感情の体験や感情について論じた人物、といった仕方で捉えられており、宗教の「体験」や「感情」といった言葉と結びついた形で捉えられている。オットーがこの著作において提示したヌミノーゼという術語が示す対象が、概念的把握を撥ねつけるもの、概念的把握以前に感情において人間に全くの外部から働きかけるもの、というような性質を持つ、ということから、このような事態が起こってくるものと思われる。しかし、オットーによってなされたこのような概念的記述という側面よりも、「非合理主義者」「感情主義者」といった側面が強調される場合が少なくない。

現在、オットー研究は、日本においては、前田毅、澤井義次等によるオットーの宗教理論、宗教体験に関する研究⁵が行われており、それはオットーの「アジア」や「オリエント」での体験と宗教理論との関係、また他宗教に関する彼の研究を理解する上で重要なものである。また、オットー研究の全体の流れとして1990年代頃から、オットーの社会的・政治的側面がG. D. アレスによって着目され始め、その後特に海外において、歴史的な文脈

³ 英語訳 (1923)、スウェーデン語 (1924)、スペイン語 (1925)、イタリア語 (1926)、日本語 (1927)、オランダ語 (1928)、フランス語 (1929)。日本においては、1927年に初めて聖書学者である山谷省吾(1889-1982)によって訳され、イデア書院から出版された。その後、オットー自身による改訂などもあったころから、新たに山谷によって1968年に新訳が岩波書店から出版される。さらに、2005年、宗教学者、華園聰麿によって、創元社から出版された。また、2010年には、久松英二によって、岩波書店から出版されている。

⁴ 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』(東京大学出版会、1973)、593頁。

⁵ 澤井義次「宗教概念としての「絶対他者」とその地平--ルードルフ・オットーの宗教理論再考」『宗教学年報』(25)(大正大学宗教学会、2005)、17-31頁。等；前田毅『聖の大地 旅するオットー』(国書刊行会、2016)等。

においてオットーを捉え直す動きが見られるようになる。

また、国際宗教学宗教史会議（IAHR）において「宗教」概念の成立に関するパネルが設けられる⁶など、ポストモダニズム的議論を経て、改めて「宗教」という概念、もしくは「宗教学」という学問の成立に対する再検討を行おうとする議論がなされている。最近では、日本においては、藤原聖子による「聖」概念と「近代」との関わりにおいてオットーを取り上げる研究⁷、久保田浩による「宗教学」の成立に関わったヴィルヘルム・ハウアーやオットーを歴史的な文脈に置き直す研究⁸、またオットーを直接取り上げてはいないが「近代性」と「宗教」を主題として 20 世紀前半の知的状況に焦点を当てた深澤英隆による研究⁹も見られる。

本論では、この宗教学における議論を念頭に置きながら、オットーを宗教学の「古典」として超歴史的なコンテキストにおいて扱うのではなく、また「非合理主義者」「感情主義者」というように一面的に捉えるのでもなく、近代ドイツにおいて生じた実存の揺らぎと学問との関係、生と認識をめぐる緊張関係という中にオットーを捉えたい。そして、20 世紀前半ドイツにおける精神的・宗教的情况を体現する人物としてのオットー像を提示することを目的とする。

2. 先行研究・問題の所在

1947 年に、オットーに関するまとまった研究、ロバート・F・ダヴィッドソンの『ルドルフ・オットーの宗教解釈』が出版された¹⁰。ここでは、オットーのカント・フリース哲学との関わり、また当時の神学における議論との関わりが指摘され、ドイツの神学においてオットーが展開した宗教の自律性という概念が、英国、米国における神学との関係において分析されている。このように、哲学的な枠組みからオットーの議論の内容に関する研究がなされた。しかしその後も哲学的なオットーの研究はなされたが、その多くが、オットー

⁶ 1990 年、ローマで行われた第 16 回国際宗教学宗教史会議（International Association for the History of Religion）世界大会において、「宗教」概念、「宗教学」の成立に関してパネルが組まれた。

⁷ 藤原聖子『「聖」概念と近代』（大正大学出版会、2005）

⁸ 久保田浩「近代ドイツにおける『宗教の含意』——民族主義的宗教運動の公認『宗教』へ向けての闘争を事例として」『宗教研究』324（2000）、1-24 頁。；Kubota, Hiroshi.

Religionswissenschaftliche Religiosität und Religionsgründung: Jakob Wilhelm Hauer im Kontext des Freien Protestantismus (Frankfurt am Mein: Peter Lang, 2005) 以下、この著書を Kubota, *Religiosität*. と表記することとする。

⁹ 深澤英隆『啓蒙と霊性 近代宗教言説の生成と変容』（岩波書店、2006）

¹⁰ Robert Franklin Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1947)

一の議論は哲学の議論としては形而上学的であり曖昧すぎるといった批判的な論調を主とするものであった。

そして、オットーに関する多くの資料が扱われた、まとまった研究としては、1984年に出版されたフィリップ・C・アーモンドの『ルドルフ・オットー—その哲学的神学概論』が挙げられる¹¹。アーモンドは、オットーのフリース哲学に、宗教的意識の現象学的心理学的分析と神学的動機との接合点を見出している。そして、宗教的経験の客観性によって、哲学的に神学の啓示、恩寵という概念の基礎づけが行われていると結論づける。また、アーモンドは、マールブルク大学のオットー・アルヒーフなどに保管されているオットーの遺稿などを扱っており、オットーの人生や仕事などのさまざまな面からの資料が集められている。

アーモンドが1984年に『ルドルフ・オットー—その哲学的神学概論』を出版してからは、オットーに関するさまざまな面からの研究、特に宗教経験の認識論的位置に関心を持つ分析哲学からの研究が増えていく。

この傾向は、宗教学での議論において、宗教概念及び宗教学の成立そのものに焦点をあてる研究が多く行われ始めたのと平行であるように思われる。1990年にローマで行われた第16回国際宗教学宗教史会議（IAHR）国際大会でも、この問題に関してパネルが設けられている¹²。このような研究には、主にポストモダニズム的な近代批判、西洋中心主義批判に対して、西洋の学界が自己反省を始めたという背景があった。宗教学界は、宗教の普遍的定義への懐疑を投げかけたタラル・アサドの『宗教学の系譜—キリスト教とイスラム教における権力のディシプリンとその根拠¹³』により、文化人類学を触媒としてこの議論を取り入れていくこととなる。このようないわゆる「言語論的転回¹⁴」を経て、宗教は「自明」ではなく、近代西洋に生まれた歴史的認識様式にすぎない、といった議論が行われるようになる¹⁵。このような状況下で、分析哲学において宗教経験の認識論的位置づけが問題

¹¹ Philip Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984)

¹² 1990年、ローマで行われた第16回国際宗教学宗教史会議（International Association for the History of Religion）世界大会において、「宗教」概念、「宗教学」の成立に関してパネルが組まれた。

¹³ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1993) (=タラル・アサド『宗教学の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳（岩波書店、2004）)

¹⁴ ルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタインの分析哲学によって起こったとされる哲学における展開。言語によって現実が構成されているという見方である。リチャード・ローティが「言語論的転回」という言葉を使ったことにより、広まった。1970年代以降、人文科学においても、構造主義、ポスト構造主義等の議論等により、「言語論的転回」が意識されるようになった。

¹⁵ 磯前順一「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況」『現代思想』vol.28/No.9, (2000.8.), 230-245頁。

とされ始める。

さて、その分析哲学でのオットーに関する議論は、グーチによつて的確な整理がなされている¹⁶。以下、グーチの議論に拠りつつ、それらの議論を概観してみよう。

グーチは、オットーに関する分析哲学からの研究を二つの議論から整理している。まず一つは、「純粋な経験はない」という、分析哲学によって広く認識されるようになったテーゼの下で、オットーは言い表せないもの X の存在を前提とした上で議論を進めている¹⁷、という批判である。しかし、グーチは、オットーの議論のポイントは、宗教経験を言い表せないものに割り当てるということではなく、分析哲学の議論風に言うならば、宗教経験は、物理的なもの、形而上学的なものとは別の言語ゲームに属していた、ということをオットーは十分に認識していたであろう、と指摘している。二つ目は、オットーは聖性の非理性的側面を記述やコミュニケーションを越えたものとしている、という主張である。これに対しても、グーチは、それらはオットーを批判するためにオットーの考えを捻じ曲げたようなもので、『聖なるもの』を理解していない証拠である、としている。なぜなら、『聖なるもの』の前半は、ひたすら聖性の非理性的な側面を記述するために割かれており、そのために、オットーは、いろいろなテキストを取り上げているからである。このような批判は、オットーが「ヌミノースな感情は体験を通じてしか知りえない」と言ったことを強調しすぎるあまり、オットーのより広い議論を見過ごしているといえる、とする。このように、グーチが鋭く指摘しているように、分析哲学での議論は、「オットーへの批判」という形をとりつつも、それが完全になされているとは言えないものであることがわかる。

このような中、分析哲学の枠組みからではないオットーの議論に関する哲学的研究がなされた。1993年に出版された、アディーナ・ダヴィドヴィッチの『意味の領域としての宗教』が、それである¹⁸。彼女は『聖なるもの』を理解する上での、カントの『判断力批判』の重要性を指摘し、また、オットーがカントの宗教の倫理的解釈に不満だった故に、ヌミノーズとして宗教的価値の範疇を確立しようとした、とする。そして最終的に、彼女は、オットーをパウル・ティリッヒと並んで神学の近代カント派の代表として位置づけている。

これまでの研究では、オットーに対して批判的なもの、肯定的なもの、いずれにせよ、哲学的関心、あるいは哲学史的関心から行われているものが多かったということが言えるだろう。そしてこの時期から、これまで注目されてこなかったオットーの学問以外での活

¹⁶ Todd A. Gooch, *The numinous and modernity: an interpretation of Rudolf Otto's philosophy of religion* (New York: W. de Gruyter, 2000)

¹⁷ Steven T. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," in: Steven T. Katz(eds.) *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978)

¹⁸ Adina Davidovich, *Religion as a Province of Meaning: the Kantian Foundations of Modern Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993)

動、社会的側面をも視野に入れた研究が行われるようになる。

グレゴリー・D・アレスは、1991年に「ルドルフ・オットーとユートピアのポリティクス」¹⁹において、オットーが1920年に創設した「宗教的人類同盟 (Religiöser Menschheitsbund)」を歴史的な脈絡において詳細に論述し、オットーの仕事を彼の宗教的リベラル左派としての信念を反映したものであるとしている。また、アレスは、1996年に、オットーのさまざまな場での講演、自伝、旅の日記などを集め、『宗教史 2—ルドルフ・オットー自伝と社会に関する論文集』²⁰として、出版している。またアレスは、2001年には、「聖の系譜学に向けて—ルドルフ・オットーと宗教の弁証論」²¹において、「宗教学の古典」とみなされる『聖なるもの』の、弁証論として知られる組織神学の分野における著作としての側面を、エアランゲン大学で学んだ新ルター主義とゲッティンゲン大学で学んだ自由主義神学との結合という観点から見出している。

また、久保田浩は、オットーと学問上のつながり、また「宗教的人類同盟」に関わる活動でのつながりを持つヤーコプ=ヴィルヘルム・ハウアーを、宗教的刷新運動に関わった宗教学者として取り上げている。彼らの「宗教的人類同盟」を「宗教学的宗教運動」として特徴づけ、宗教史的な脈絡に還元して分析することの必要性を指摘している²²。

さらに、チェ・ジョンファによる『「世界良心」としての宗教：ルドルフ・オットーの宗教的人類同盟と第一次大戦後の宗教研究と宗教の出会いとの協調²³』では、オットーの宗教的人類同盟が扱われ、諸宗教間、諸文化間の接触がどのように相互に影響を与えたかを詳細に叙述している。そして、オットーに影響を受けた宗教学者たちが出会った場として宗教的人類同盟を位置付けている。

また、前田毅による『聖の大地 旅するオットー²⁴』は、オットーの旅の経験に焦点を当て、オットーの足跡を精緻に追っている。そして、この旅の経験をオットーの宗教学や宗

¹⁹ Gregory D. Alles, “Rudolf Otto and the Politics of Utopia,” *Religion*, No.21, (1991), pp.235-256

²⁰ Rudolf Otto, Gregory D. Alles (eds. and trans.), *History of Religions in Translation 2. Rudolf Otto Autobiographical and Social Essays* (Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1996)

²¹ Gregory D. Alles, “Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.69/No.2 (2001) 以下、Alles, “Genealogy” と表記することとする。

²² 久保田浩「近代ドイツにおける『宗教の含意』——民族主義的宗教運動の公認『宗教』へ向けての闘争を事例として」『宗教研究』324 (2000), 1-24 頁。; Hiroshi Kubota, *Religionswissenschaftliche Religiosität und Religionsgründung: Jakob Wilhelm Hauer im Kontext des Freien Protestantismus* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005)

²³ Choi, Jeong Hwa. *Religion als "Weltwissen": Rudolf Ottos Religiöser Menschheitsbund und das Zusammenspiel von Religionsforschung und Religionsbegegnung nach dem Ersten Weltkrieg* (Wien u.a.: LIT, 2013)

²⁴ 前田毅『聖の大地 旅するオットー』(国書刊行会、2016)

教的実践活動を育むこととなった「原風景」として位置付けている。

このように、それまではオットーの議論の内容自体に関わる論点をめぐっての論議が中心となっていた中で、アレス、久保田等の研究は 20 世紀前半のオットー等による「宗教学」の成立を歴史的な文脈において捉えようとする新たな傾向を示している。

またその流れの中で、トッド・A・グーチの『ヌミノーズと近代—ルドルフ・オットーの宗教哲学の解釈』が出版された²⁵。グーチは、これまでのオットー研究においては、『聖なるもの』を理解するために重要だとしてシュライアマハーやフリースが強調されてきたことを指摘する。そして、それらはもちろんオットーの議論を理解する上で重要であり、また『聖なるもの』に至るまでのオットーの議論を理解するのにも重要であるとしながらも、グーチは、それらはドイツ内外でのオットーの著作の反響—好意的なものも批判的なものも含めて—、その当時の特徴的な知的状況を理解することに対しては、それほど寄与するものはないとする。そして、自らの研究を歴史的コンテクストに着目するという点において特徴付け、20 世紀前半のドイツの知的状況、またその中でのオットーの『聖なるもの』の受容について、「近代」との関わりから分析を行っている。また、今まで着目されていなかったものとして、オットーの倫理、そして倫理と宗教の関係に関する後期のエッセイに含まれるアイデア²⁶も取り扱っている。

本論は、オットーの『聖なるもの』の議論を当時の宗教的情勢、学問情勢において捉えることにより、この著作がどのような意味を持ちえたのかということとを解明しようとするものであり、歴史的な文脈においてオットーを理解するという近年の研究の延長線上に位置付けられるものである。

その際に、重要な意味を持つてくるのが神学の議論である。日本におけるオットーに関する研究においては、仏教との関係²⁷、もしくはオットーの海外での体験と宗教理論との関係²⁸に関して重点的に論じられており、神学との関係はあまり着目されていない。海外の研究では、神学との関係について論じられている²⁹ものの、その研究の関心が哲学史・神学史的関心によるものであり、本論の関心とは異なっている。2000 年のグーチの研究³⁰は、20 世紀前半の知的状況を踏まえつつ神学との関係にも着目しており、極めて優れたものである。しかしその関心は本論と共有する点はあるが、その関心がオットーの著作や 20 世紀前

²⁵ Gooch, *op. cit.*

²⁶ 1933 年にギフォード講義で講演される予定だったが、オットーの体調が優れず、その講義は実現されなかった。

²⁷ 木村俊彦『ルドルフ・オットーと禅』（大東出版社、2011）

²⁸ 澤井前掲書、前田前掲書。

²⁹ Davidson, *op. cit.*; Almond, *op. cit.*

³⁰ Gooch, *op. cit.*

半の知的状況に集中している点において、異なっている。というのは、本論の関心に照らすと、その神学との議論において最も着目されるべき点は20世紀前半の「宗教」あるいは「信仰」の社会における位置に関する考察であるからである。また、2001年のアレスによるオットーの神学的側面に関する研究³¹も、オットーの神学的議論自体を基礎付けている背景を理解する上で大変重要であるが、これも本論の関心とは異なっている。というのは、本論において神学の議論を取り上げるのは、『聖なるもの』の書かれた当時の神学と学問との緊張を孕んだ関係、そして、宗教的情况との関係の中に、『聖なるもの』を置き、その持つ意味を解明したいという動機からであるからである。

このような関心において、注目すべきは、2012年10月4日から7日にかけて、マールブルク大学で開催された国際ルドルフ・オットー会議である。これは、ルドルフ・オットーに関する研究が発表される初めての国際的な会議であった。ここでは、神学者、宗教哲学者、宗教学者、宗教史学者等が集まり、この会議の成果は『ルドルフ・オットー 神学、宗教哲学、宗教史³²』という著書として発表されている。この会議は、マールブルク大学プロテスタント神学科が中心となって開催され、ドイツ国内からだけでなく、米国、日本、韓国、オーストリア、スイス、英国、イタリア、リトアニアからの発表者が参加している。この会議期間中には、オットーが実際に収集したものが展示されている宗教誌博物館(Religionskundliche Sammlung)のツアーや、マールブルク大学の教会である聖ヨスト教会(Kapelle St. Jost)での礼拝も行われた。ただ、この会議の参加者を見渡して気づくことは、ドイツや近隣諸国から参加する発表者には、神学者が多く、米国、韓国、日本等からの発表者は、神学以外を専門にしている人が多いということである。ただし、ここに参加している神学者がオットーを専門に研究しているわけではない。むしろ、それぞれが、自らの研究対象とオットーとの関連について、もしくは神学的関心に照らしたオットーの位置付け等に関して発表を行っている。オットーが神学的な出自を持ちつつも、「宗教学」的な研究の道へ進んでいったという、彼の研究の方向性から、オットーが神学の領域において専門的に研究されることはほとんどないのである。これは、オットーの占める特異な位置を示していると言える。これについて、この会議において発表を行った神学者ウルリヒ・バルトは、興味深い指摘をしている。バルトは、オットー自身が関わった神学、宗教学という両方の領域において、オットーがそれぞれの領域における地位を失っていったという過程に注意を促している。神学においては、「絶対他者」としての神を示しているということから、初めは熱狂をもって受け入れられたものの、カール・バルトの登場とともに、その

³¹ Alles, "Genealogy"

³² Jörg Lauster, Peter Schütz, Roderich Barth, Christian Danz (hrsg.) *Rudolf Otto Theologie· Religionsphilosophie· Religionsgeschichte* (De Gruyter, 2014)

新鮮さは薄れ、むしろ、自由主義神学的な、調停的なものとして否定的な評価が下されるようになる。また、宗教学においては、当初は宗教現象学の祖とされていたものの、オットーには「隠された神学的なモチーフ」があるという批判から、ここにおいても、消極的な評価がなされていくこととなった³³。まさに、オットーは神学と宗教学との境界線上を歩み、特に、神学と宗教学が対立的に捉えられる文脈においては、両領域から「はみ出したもの」として捉えられてしまう。このような事情から、特に、宗教学が神学の強い影響から脱しようとする傾向の強いドイツという地域よりも、海外において、オットーに関する研究が行われているという事態が理解できるだろう。上述のアレスは、基調講演を行っており、グーチは閉会の言葉を述べていることから、オットーに関する研究が、海外、特に米国において、進んでいるということがわかる。このような、神学と宗教学との狭間にあるオットーの位置を当時の歴史的なコンテクストにおいて捉えたいというのが本論の関心である。

この関心に照らした際、重要となるのが、神学者ゲオルク・プフライデラーによる『現実科学としての神学³⁴』である。プフライデラーもまた、上述のオットー会議に参加している。プフライデラーは、この著作において、第一次大戦前後のプロテスタント神学史における大きな転換、つまり自由主義神学から、弁証法神学の台頭、神のことばの神学の台頭という転換を、ゲオルク・ウォッバーミン、ルドルフ・オットー、ハインリッヒ・ショルツ、マックス・シェラーを詳細に取り上げながら、論じていく。その際に、プフライデラーが着目するのが、神学の学問としての自己理解である。ドイツ神学において画期となるのが、宗教哲学への態度であるとし、エミール・ブルンナーや他の弁証法神学者たちが宗教哲学の正当性を否定する一方で、同時期に、オットーやウォッバーミン等による自由主義神学が宗教哲学へ参入していった事実を指摘する。ここで問題になるのが、プフライデラーが重要視する、神学の学問としての自己理解である。プフライデラーは、叙述が難しいと言われる20世紀初頭のドイツにおける神学史を、それぞれの神学の宗教哲学への参入、撤退という態度という観点から、解明的に分析している。

また、上述のオットー会議に参加した社会学者ハンス・ヨアスは、神学者・宗教学者としてこの時代を生きたオットーの『聖なるもの』を歴史的コンテクストにおいて理解することの重要性を指摘している³⁵。ヨアスは、『聖なるもの』が当時の聖性をめぐる議論の源

³³ *Ibid.*, S. 37-38.

³⁴ Pfleiderer, Georg. *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft : Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler* (J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1992)

³⁵ 『聖なるもの』が、2014年にハンス・ヨアスのあとがきと共に新しく出版されている。Otto,

泉であったのではなく、E・デュルケーム、M・ウェーバー、W・ジェイムズ等の同時代人を広く巻き込んだ形で行われた議論の支流であるという事実に注意を促す。そしてこの事実によって、オットー自身の個々の体験や個々の要素の重要性が相対化されると指摘する。そこから、その個々の要素が関連づけられるであろう当時の精神的・知的布置連関を明らかにすることの意義を強調する。

本論は、プフライデラーの研究によって明らかとなった、この神学史における転換点の問題、つまり、神学における危機的な状況に際した転換を、ヨアスの歴史的コンテクスト化という関心と同様に、より大きな文脈で捉えることを目的とする。神学が独占的に扱っていた「宗教」「信仰」という対象が、さまざまな学問の諸分野において、近代的な学問の対象として扱われていくこととなるこの時代に、オットーはどのように対処したのか。オットーの主著『聖なるもの』を当時の歴史的コンテクストにおいて置き直し、当時の学理的議論に内在しつつ、そこに存在する緊張関係を示し、精神的・宗教的情况を照らし直す。19世紀、「学問」という観念が大きく変化していき、信仰の自明性が揺らぐという状況の中、「宗教」に関わる「学問」、つまり神学、(興りつつある)宗教学はどのようにこの状況に対処したのか。20世紀初頭に書かれ、多くの読者を惹き付けた『聖なるもの』は、神学者・宗教学者オットーによるこの状況への一つの対応である。この著作を繫留点として、相互に緊張を孕んだ知的議論の布置連関、この知的議論を深く規定している当時の宗教的・精神的情况を解明的に叙述する。

3. 本論の構成

本論は、第一部 宗教的・社会的情况における危機、第二部 「宗教」をめぐる学理的情况、第三部 危機への対処としての『聖なるもの』、という三部構成となっている。

まず、第一部では、オットーの生きた時代とそこにおいて認識された危機的な宗教的・社会的情况について叙述する。

第1章において、オットーの生涯を振り返る。幼少時から、ゲッティンゲン、マールブルク時代を時系列で追っていくことにより、オットーが神学をこの時代に営むことに際して感じた葛藤を描き出していく。

第2章においては、19世紀から20世紀前半に至るまでの、教会内外の宗教的情况を確

Rudolf. *Das Heilige: Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationalen* Neuausgabe mit einem Nachwort von Hans Joas. (Beck C. H., 2014)

認した上で、その宗教的情況を同時代人である社会学者ゲオルク・ジンメル、神学者パウ
ル・ティリッヒの分析を通じて見ていく。ここでは、両者の叙述に共通して見られる「宗
教性」に関する議論が重要となる。

第 3 章では、牧師から政治家へと転身したフリードリヒ・ナウマンとオットーの関係を
見ていくことにより、オットーにおける宗教、政治、学問の関係を分析したい。第 2 章に
おいて見た「形式を失った宗教性」が、ナウマンによっても「故郷を失った宗教的感情」
として叙述されている点は興味深い。そのような状況で、ナウマンは「政治家」として、
この宗教性に現実への接点を与えることに専心する。それに対し、オットーはこのよう
な宗教的情況を前にどのような態度をとることとなるのか。ナウマンとの対比において、オ
ットーが進む道を叙述する。

第二部では、第一部で見てきた状況の中で、「宗教」という主題が学的な議論においてど
のように扱われていたのかを神学、宗教哲学、宗教心理学に焦点を当ててみていく。

第 4 章では、19 世紀の自由主義神学を「学問」と「実践」といった観点から見ていくこ
とにより、その両者の乖離ということが問題化されていたことを示す。また、『聖なるもの』
においてオットーが展開した議論がこの延長線上に位置付けられるものであることを示す。

第 5 章は、宗教哲学に焦点を当てた上で、シュライアマハー、フリースにおいて「宗教」
という主題が宗教哲学的にどのように扱われていたかを確認し、オットーが提示するカン
ト・フリースの哲学を見ていく。

第 6 章では、19 世紀半ばから「学問」として確立されていく実験心理学の祖となるヴィ
ルヘルム・ヴントが、「宗教」をどのように分析しようとするのかを確認した上で、オット
ーがそれにどのように反応し、どの点を批判しているのか、またそれが、後にオットーの
『聖なるもの』を中心とする宗教哲学・宗教学的の仕事においてどのように展開しているの
かを確認する。

第三部においては、第一部で確認した危機的な宗教的情況、そして第二部において確認
した「宗教」を学的に扱うことに際する問題を踏まえた上で、オットーのその危機的な情
況への一つの応答として『聖なるもの』を捉える。その際に、「宗教的アプリオリ」、「現象
と実在」、「絶対他者」という観点から、見ていく。

第 7 章では、神学者エルンスト・トレルチとの対比において、オットーにおける「宗教
的アプリオリ」概念を明らかにする。これによって、オットーの宗教哲学的議論が何を前
提とし、何を問題としていたのかを明確にする。

第 8 章においては、心理学者ウィリアム・ジェイムズとの対比において、両者において
捉えられていた「現象と実在」という問題を見ていく。これを通じて、両者が何を共有し
ていたのかを確認した上で、オットーが課題としていたことを浮き彫りにする。

第 9 章では、神学者カール・バルトとの対比において、神学者と「宗教学者」にとって絶対他者というモメントがどのように現れているかを確認する。そして、オットーの行った仕事が、彼にとってどのような意味を持つものであったのかを明らかにする。

第一部 宗教的・社会的状況における危機

第1章 オットーの生涯

1. 幼少期

1869年9月25日、ルイス・カール・ルドルフ・オットーは、ハノーファー、パイネで、父ヴィルヘルムと、母キャテリネ・キャロリーネ・ヘンリエッテとの間に13人兄弟の12番目として生まれた。父ヴィルヘルムは、パイネ、後にはヒルデスハイムに工場を有していた。1880年に、家族はヒルデスハイムに移り住み、オットーは、ヒルデスハイムのギムナジウム（Andreanum）に入学する。その後すぐに、父親は亡くなる。

オットーの生まれた家庭は、とても宗教的に厳格であり、オットー自身も、その頃の福音主義ルター派の敬虔主義が、その後の自分の宗教的観点にとっても大きな影響を及ぼしていると言っている³⁶。そして、このルター派敬虔主義としての自己認識は、オットーが1928年の最終講義においても自らを敬虔なルター派であると述べている³⁷ことから、彼の生涯において大きな意味を持つものであったことがわかるだろう。早い時期から、牧師になりたいという願望を持ちはじめ、神学に関わることなら何にでも興味を持った。1884年、オットーは、15歳の時、福音主義ルター派の教会で、堅信礼を授かる。学校では、あまり友人がなく、周囲の人々の活動に無関心だったという³⁸。学校での宗教の授業に関して落胆したことを後に認めているが、オットーは、学校ではクラスメイトと宗教に関するさまざまな話題について議論した。学校の最後の成績表では、オットーは目立って優秀な生徒ではなかったことがうかがえる³⁹。しかし、宗教に対する懐疑的な批判を耳にする度に、より一層、宗教を自らにとって身近なもの、また価値あるものとして擁護する思いにかられる傾向を持っていたようである。そして、友人たちと御子としての神や創造の話、ダーウィニズム

³⁶ Schinzer, Reinhard. "Rudolf Otto—Entwurf einer Biographie," in: Ernst Benz(eds.), *Rudolf Otto's Bedeutung* (Leiden: E.J.Brill, 1971), S. 2.

³⁷ Wach, Joachim. *Types of religious experience, Christian and non-Christian* (University of Chicago Press, 1951), p. 212.

³⁸ Otto, Rudolf. Gregory D. Alles(eds. and trans.), *History of Religions in Translation 2. Rudolf Otto Autobiographical and Social Essays* (Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1996), p.52 以下、Otto, "Autobiographical and Social Essays"と表記することとする。"Vita zum 1. Examen" (Hs. 797:582、)

³⁹ OA989 マールブルク大学のルドルフ・オットー・アルヒーフに保管されている資料。(以下、OAと表記することとする。)(Philip Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology*. (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), p.11 より引用。)

の話をしながらか、いつかこれらのことを全て学べる時が来るのを切望して待っていた⁴⁰。

2. エアランゲン時代

1888年、19歳の時に、オットーは、大学入学資格を取得し、エアランゲン大学で学び始める。オットーは、ゲッティンゲン大学に行き、あまりにも自由主義的な立場の神学を強制されることを恐れ、エアランゲン大学への進学を決めた。オットーは、エアランゲン大学で、当時彼が関わっていた保守的な正統主義をさまざまな批判から護るための方法を学びたいと考えていた。しかし、その翌年、エアランゲンで兵役を終えたオットーは、友人と共にゲッティンゲン大学に行くか、一人でエアランゲン大学に残るかという選択を迫られることとなる。そこで、オットーは、1学期だけゲッティンゲン大学で学ぶことを選んだ。神学を近代化する傾向に関わることは一切否定するつもりで、ゲッティンゲン大学に行ったオットーであったが、彼はゲッティンゲン大学に行ったことにより、「神学的立場におけるだけでなく、自分の人生における新たな段階が始まった」と表現している⁴¹。

1889-90年の冬学期に、エアランゲン大学に戻ってきたのだが、そこにはゲッティンゲン大学での1学期の間にすっかり変わったオットーがいた。エアランゲンに戻ってきたオットーは、自分が期待していたものと全く違ったものに気付いていく。例えば、オットーは、自分の家では日曜に関して厳しかったため、エアランゲン大学の人々のその点における怠慢さが目に付いたと後に語っている⁴²。このような小さな亀裂は、フランク（後述）の主観主義の影響を受けることにより、決定的となる。オットーは、神学におけるエアランゲン学派の創始者である組織神学者フランツ・ヘアマン・ラインホルト・フォン・フランク(Franz Hermann Reinhold von Frank, 1827-1894)に、深く感銘を受ける。オットーはフランクを通じて、シュライアマハーについて学んだ。フランクは、信仰の確実性という認識論的な問題により多くの興味をもち、また神学の体系家としてはシュライアマハー、ローテ、ビーデルマンに匹敵する力量を示し⁴³、19世紀半ばからドイツの神学者たちに注目されるようになったキリスト教的真理の確実性の問題を取り上げている⁴⁴。フランクの自由主義的な

⁴⁰ Boeke, Rudolf. "Rudolf Otto, Leben und Werk," *Numen* 14.(July 1967), S. 130-143., S. 131.

⁴¹ *Ibid.*, S. 132.

⁴² Otto, "Autobiographical and Social Essays," p. 54.

⁴³ 佐藤敏夫『近代の神学』（新教出版社、1964）、83頁。

⁴⁴ 「フランクによれば、主観的状态としての確実性は、主観の確信する客観性の定立なしには成立しない。主観が客観を實在として把握する限りにおいてのみ、主観は確実性を持つと信ずる。このように、主観と客観との実在的な関係は主観的な確実性が成立する限りにおいてのみ、主観は確実性をもつと信ずる。このように、主観と客観とは両者の等質性に基づいて相互に作用し合う関係にある。この関係を通じて人間に与えられる印象の総量が経験であり、この経験

アプローチや、主観主義を目の当たりにして、オットーの保守的な立場は、いよいよ揺らぎ始めた。このエアランゲン大学に再び戻ってきた時期から、オットーは、自らの以前の保守主義と現在の自分の立場との隔たりに思い悩むようになる。それだけでなく、オットーは、エアランゲン大学のほとんどの教員との間にも、立場的な隔たりを感じるようになる。後にオットーは、エアランゲン大学での時間の終半について、次のように想起している。

「私の足の下での地面が消え去ってしまった。これが、エアランゲンで学んだ結果だった。私は真理の探求のためではなく、そう信じたいものを擁護するためにそこに行ったのだった。私は、たとえその真理がキリストに見出されないという危険があったとしても、ただ真理だけを探し求めるという決意と共に、そこを去った⁴⁵。」

3. ゲッティンゲン時代

1889年後半から1891年前半にかけて、オットーはバイエルンで学び、1891年の夏に再び、ゲッティンゲン大学に籍を置き、1899年までここに学生として在籍する。オットーがゲッティンゲンに来る2年前に、リッチェル学派の祖であるアルブレヒト・リッチェルは死去していたが、リッチェルの後任を務めたテオドール・ヘーリンク(Theodor Häring)が、リッチェル学派の伝統を引き継いでいた。オットーは、ヘーリンクの人格や論文に感銘を受けたと述べているものの⁴⁶、徐々に宗教史学派といわれる人々との関係を持つようになる。

オットーは、美術、歴史、音楽、建築等に興味を持ち始め、1891年にはK.ティメ(K. Thimme)、旧約学者ハインリッヒ・ハックマンと共に初めてのギリシャ旅行を行う⁴⁷。教会建築、芸術への関心は、生涯を通じて持ち続けていた。オットーが学生だった頃、1894/95

を概念において把握する時、あるいは経験に概念的思惟が加わることによって成立するものが認識である。かくてフランクにとっては、確実性とは「存在と概念、経験と認識の一致の意識」ということになるのである。」(佐藤前掲書、83頁。)

⁴⁵ Schinzer, *op.cit.*, S. 4. シンツァーのこの論文において、オットーが語ったこととして叙述されている。

⁴⁶ Otto, “*Autobiographical and Social Essays*,” p. 58. また、彼の主著『聖なるもの』は、第10版から、ヘーリンクに捧げられている。

⁴⁷ オットーは、世界各地を旅行している。以下において、彼のさまざまな旅行の非常に詳細かつ緻密な研究がなされている。前田毅『聖の大地 旅するオットー』(国書刊行会、2016) 前田毅「オットー宗教学の原風景-『旅するオットー』(1)-」『鹿児島大学文科報告』第30号第1分冊(1994)；前田毅「聖地を巡る-『旅するオットー』(2)-」『鹿児島大学文科報告』第32号第1分冊(1996)；前田毅『『聖の原郷』ノート(1)-『旅するオットー』(3-1)』鹿児島大学法学部紀要『人文学科論集』第54号(2001)；前田毅『『聖の原郷』ノート(2)-『旅するオットー』(3-2)』鹿児島大学法学部紀要『人文学科論集』第55号(2002)

年の冬学期に参加したゼミでの課題を「宗教改革から現代に至るまでのプロテスタント教会建築の展開」として執筆していることから、そのことは読み取れる。また、『聖なるもの』の執筆後、1923年には、イスラム教と仏教の宗教建築に関する論文を発表している⁴⁸。また、この関心は晩年に至るまで続いていた。女性として初めてドイツで博士号を取得したカローラ・バルトは、1936年-オットーが死去する約1年前-にオットーと共にケルンの教会を訪れたという。その際に、オットーは眠れない時はよく教会建築を描いているというエピソードを彼女に語っている⁴⁹。

1895年には、再びティメ、ハックマンと共にエジプト、パレスティナ、ギリシャへ旅行に出ている⁵⁰。

その後、ゲッティンゲンに戻ってきたオットーは、1898年、論文「ルターによる霊と言葉」を書き、それによって、神学の免状を受ける。そして、それは、『ルターによる聖霊の直観』⁵¹として出版される。オットーは、ルター派の環境で育ち、ルター派神学に属しており、ルターの考えや経験がオットーに大きな影響を与えていた⁵²。

1899年、29歳の時、オットーは、ゲッティンゲン大学において、私講師 (Privatdozent) となる。また同年、オットーは、シュライエルマッハーの『宗教論』⁵³を新たに編集、出版した。次いで、1903年に、論文「シュライエルマッハーは如何に宗教を再発見したか」⁵⁴を発表する。「シュライエルマッハーは如何に宗教を再発見したか」を発表する前、1901年には、「イエスの生と行い」⁵⁵が書かれた。これは、カントの『単なる理性の限界内での宗

⁴⁸ Otto, Rudolf. “Das Leere in der Baukunst des Islam,” “Das Numinose in buddhistischem Bildwerk,” *Aufsätze das Numinose betreffend* (Stuttgart/Gotha, Verlag Friedrich Andreas Perthes, 1923), S. 108-113, S. 114-118.

⁴⁹ Brief an „Sehr verehrte, liebe Frau Ottmer und liebes Fräulein Ottmer“ nach Ottos Tod, Ostermontag 1937, Bibliothek Religionswissenschaft Marburg, Rudolf Otto Archiv OA 467.

⁵⁰ アーモンドは、この旅行はアラム語、アラビア語の習得の一環だったろうと推測している。(Almond, *op.cit.*, p. 12.)

⁵¹ Otto, Rudolf. *Die Anschauung vom heikigen Geiste bei Luther*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1898)

⁵² アーモンドは、オットーがこの著作において「霊」という概念を発展させたことは、『聖なるもの』においてだけでなく、後の彼の神秘主義に対する理解や原始キリスト教の終末論に対する理解においても重要な役割を果たしている、としている。(Almond, *op.cit.*, p. 15.)

⁵³ Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899) (=シュライエーマッハー, フリードリヒ 佐野勝也 石井次郎訳『宗教論』 岩波文庫 1949.)

⁵⁴ Otto, Rudolf. “Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte,” *Die christliche Welt*, 29 (1903), S. 506-12.

⁵⁵ Otto, Rudolf. *Die historisch-kritische Auffassung vom Leben und Wirken Jesu*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901) (=Otto, Rudolf. H.J.Whitby(trans.), *The Life and Ministry of Jesus* (Chicago: Open Court, 1908)

教』⁵⁶の立場から歴史的イエスの真実の姿を描き出そうとする 19 世紀の議論を発展させたものだった。しかし、この一連の自由主義的なアプローチによりオットーは、ルター派教会から正教授の職から排除されてしまう。この禁止は、後の 1915 年に解かれ、同年ブレスラウ大学で教授としての職を得ることとなる。いずれにせよ、ゲッティンゲンでの私講師としての後半の期間は、オットーは、精神的な苦境に立たされていた。当時、神学をやめて、パリでドイツ教会の牧師になるか、もしくは中国で宣教師になることも考えていた⁵⁷。

そのときにオットーを励ましたのが、エルンスト・トレルチであった。オットーは、当時ハイデルベルクにいたトレルチに宛てて、相談のために訪ねて行きたいという旨の手紙を送った。トレルチは、その返事として、ハイデルベルクへ招待した上で、次のように書き送っている。トレルチは、まず、オットーの私講師という立場の不安定性について言及する。

「非常に長い間、困難な時期を過ごす私講師と共に生きてきたので、その終わりのない私講師の生活がいかに精神を破壊させ、疲労させるかを知っています。確固とした将来の展望が見えないこと、住まい、家、故郷がなく不自由すること、他の少ない教職に頼らなければいけないこと、これらが、結局重くのしかかり、ある状態に至るまでにさせるのです。その状態とは、中年の私講師にほとんど特有といてもいい状態で、それを私は私講師病と呼んでいます。⁵⁸」

ただし、重要なのは、トレルチがこの「私講師病」よりもさらに深い「病」というものである。

「あなたの病は、もちろんさらに深いものです。あなたはこれに加えて、神学者病を患っており、この病は私にもとてもなじみのあるものです。それは、半ば、それに自らを順応させようとするが、そこでは自らの存在の現実的なうそ偽りのない感情を全く得ることができない、公の教義に傷口を永遠に擦り続けることであり、半ば、いつも生じてくる考え、もしかしたら、その公の教義が正しいのであって、自分が愚か者、つまり自らのキリスト

⁵⁶ Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. (Hamburg: F.Meiner, 2003(1793)) (=イマヌエル・カント 2000. 北岡武司訳『たんなる理性の限界内の宗教』(岩波書店, 2000))

⁵⁷ Almond, *op.cit.*, p. 16. オットーの姪であるマーガレッテ・オットマーへのアーモンドによるインタビューより。

⁵⁸ Brief an Rudolf Otto vom 17. 11. 1904. Nachlaß R. Otto, UB Marburg HS 797:800 (Karl-Ernst Apfelfacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft : Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm* (München: Paderborn, 1978) S. 59-60) より引用。

教性の根を切り落とした上で、その木のいくつかの枝を瑞々しく保とうとしているような愚か者なのではないかという考えのことで、そして、宗教への懐疑が現れ、最も徹底的なことが納得のいくことのように思われるのです。つまり、自らの立場に対する反論根拠ばかりが多くなり、その立場を肯定する根拠が全くなくなってしまうのです。⁵⁹⁾ (傍点筆者)

トレルチがここで「神学者病」と名付けるもの、それは、この時代の神学者の置かれた状況を的確に表している。つまり、オットーに即して言えば、彼がエアラゲンを去る時のことを回顧して表現した、「自らの足の下の地面がなくなってしまった」という状態であり、近代的学問に接する神学者が自らの信仰への懐疑の果てに、自らの信仰を肯定する術がなくなってしまう状態である。しかし、トレルチは、その「病」についてはよく知っているものの、自らはそれに打ちのめされてはいないという。

「私はそれによって深刻な衝撃を受けたことはありませんが、知っています。私はあなたに誤った希望を与えないように、ただ以下のように言うておきます。私は一方では、宗教的・有神論的な信仰において完全に確固としています。この信仰は、私にはその主要な根をキリスト教に持っているように思われます。しかし、私は、この信仰を、私の人格にとっては、実際の聖書的なキリスト教からは自由に、そして独立した形で持っています。私は、信仰論を講じることができます。なぜなら、ある信仰を実際に持っているから。しかし、白状すれば、この信仰は無制約的なものではなく、ただ制約されたキリスト教的なものなのです。ところで、後者は、真剣なものです。それは、歴史的なキリスト教から実際に出発し、その本質的な基本諸観念を保持し、会衆(Gemeinde)に礼拝を通じて準拠することを放棄しない限りにおいて、制約されたキリスト教的なものです。私はもちろん公には言いません。なぜなら、誰でも否定的なことのみをそこから聞こうとし、肯定的なことを聞こうとしないからです。それなので、私は肯定的なことを言うことで十分なのです。他のものは、私自身に残しておくのです。」

トレルチは、自らの持つ信仰は、「信仰一般」というものではなく、具体的なキリスト教信仰なのであり、歴史的な展開をとったキリスト教であり、教義を持ち、会衆とのつながりを持ったキリスト教なのであるということを強調する。トレルチは、自らの立場がオットーのものとは異なることを、自らの信仰を叙述することを通じて、伝えようとしているよ

⁵⁹ *Ibid.*

うに思われる。しかしトレルチは、以下のようにオットーをいたわっている。

「よって、私の知っていることやできること、あらゆることに関して、ぜひ遠慮なく言ってください。荒れ果てた小屋をあなたのために再び修理することはできないでしょう⁶⁰。しかし、いずれにせよ、討論や共感によって、あなたの痛みは和らげられるはずです。あなたは、まず自身の心を静め、あなたがあらゆる神学から離れて、一人の人間として持つ、自らの立場について考えてみなければなりません。…あなたが神学で始めることを、我々はさらに見ていきましょう。今は、それは将来の心配事です。それがうまくいかなければ、ただ、別のことを始めればいいのです。今は、ただ静養とあなたの内なる人間の力をいたわることに集中してください⁶¹。」

「神学者病」にかかったオットーと自らの立場は違おうとしつつも、オットーの精神的な回復を祈りつつ、手紙は終わっている。

オットーは、この後 1904 年にイエスに関する論文『自然主義的世界観と宗教的世界観』⁶²を発表し、カントの超越論的観念論の立場から自然科学に対する宗教の自律性を構築しようとした。同年、オットーは、ゲッティンゲン大学での助教授に任命され、1914 年までこの職に就くこととなる。

ゲッティンゲン大学に在職している間、オットーは、彼の宗教理解に欠かせない哲学、フリースのカント主義と出会う。ゲッティンゲン大学では、当時フリース主義が隆盛であった⁶³。レオナルド・ネルソンがその中心となっており、彼とその仲間は、オットーを新フリース主義の仲間にしようとさまざまな努力をした⁶⁴。そして、ついに 1909 年、オットーは、『カント・フリースの宗教哲学』⁶⁵を書く。オットーは、フリースの哲学が、「宗教学」の哲学的基礎となると考えていた⁶⁶。

⁶⁰ この文章に、判読不能な二語が含まれている。

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Otto, Rudolf. *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1904) (=Rudolf Otto, J.Arthur Thomson/ Margaret R. Thomson(trans.), *Naturalism and Religion*. (London: Williams and Norgate, 1907))

⁶³ ドイツ国内におけるカント主義がそうであるように、フリース主義は当時ゲッティンゲンで進行しているルネサンスのようなものだった。(Almond, *op.cit.*, p. 16.)

⁶⁴ Schinzer, *op.cit.*, S. 15.

⁶⁵ Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionphilosophie* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1909) (=Rudolf Otto, E.B. Dicker(trans.), *The Philosophy of Religion: based on Kant and Fries* (London: Williams and Norgate Ltd, 1931))

⁶⁶ Hans-Walter Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), S. 124.

オットーは、1911年から1912年にかけて、テネリフェ⁶⁷、北アフリカ、そして、インド、東アジアに、集中的に旅行する。1911年の春の旅行によって後に『聖なるもの』となる著作の着想を得た、と一般的に見られているが、この時点においてすでに、後に『聖なるもの』において基礎とされる哲学的観点を持っており、このことにより、有名なシナゴグでの体験がより明晰なものとなったといえるだろう。その有名な体験とは、モロッコの都市マガドール（現在のエッサウィラの旧称）のシナゴグでの礼拝の経験である。その日の日記に、オットーは次のように記している。

「今日は安息日である。すでに暗く、驚くほど汚いホールで、人々の「祝祷」、聖典を読む声、そしてシナゴグが教会やモスクに伝えた、あの半ば歌うような、半ば話すような鼻にかかった詠唱を耳にする。その音は心地よく、ライトモチーフのように次々と連なるある一定の抑揚やリズムをすぐに識別することができる。初めは、耳はその単語を分けて理解しようと必死になるが、すぐにそれを断念したくなる。すると突然、声のもつれが解け、厳粛な畏れが体を支配する。そして、同音で、明瞭に、間違えようもなくそれは始まる。

Kadosch Kadosch Kadosch Elohim Adonai Zebaoth Male'u haschamajim wahaarez kebodo!（聖なるかな、聖なるかな、聖なるかな、万軍の主、主の栄光は天地に満つ。⁶⁸）

私はサン・ピエトロ聖堂で枢機卿たちの Sanctus, sanctus, sanctus を、クレムリン大聖堂で Swiat, swiat, swiat を、エルサレムで総主教の Hagios, hagios, hagios を耳にしたことがある。これらの言葉がどのような言語で話されていようと、人間の唇が発したことのある最も崇高な単語、それらはいつも人々を魂の最も深いところにおいて捉え、超俗的な世界に眠る秘儀を強力な戦慄によって目覚めさせ、揺り動かす。⁶⁹」

1911年10月、オットーは翌年の7月の末まで再び旅に出る。まず、インドに行き、ここで、イスラム教徒、ヒンドゥー教徒、シーク教徒、パールシーに出会う。ラングーン（現ヤンゴン）で、オットーはミャンマー仏教に出会う⁷⁰。オットーは、タイや日本でも仏教に触れ、日本に来たときは、禅僧院に赴き⁷¹、禅僧と会話を楽しみ、禅の瞑想の指導を受けた。

⁶⁷ テネリフェ (Tenerife) は、アフリカ北西部スペイン領カナリー諸島の最大の島。

⁶⁸ イザヤ書第6章3節のヘブライ語の訳に関しては、以下の日本語訳を使用した。Kippenberg, Hans Gerhard. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne* (München: C.H.Beck, 1997) (=ハンス・ゲルハルト・キッペンベルク『宗教史の発見』月本昭男・渡辺学・久保田浩訳(岩波書店, 2005) 279頁。

⁶⁹ Otto, "Autobiographical and Social Essays", pp. 80-81.

⁷⁰ Schinzer, *op.cit.*, S. 18.

⁷¹ オットーは、禅僧院を訪れた初めてのドイツ人の学者であった。(Almond, *op.cit.*, p. 19.)

また、日本滞在中、オットーは、禅僧の集まりの場で、また、日本アジア協会において、キリスト教と仏教の類似性に関して講演⁷²を行っている。その後、中国に2ヶ月ほど滞在し、シベリア鉄道でモスクワを経由して、ドイツに戻った。

また、1913年にオットーは、パリで行われた「自由キリスト教と宗教発展のための国際会議 (the World Congress for Free Christianity and Religious Progress)」に参加する。その時に提出した文書の中で、オットーは霊 (spirits) の多様性にもかかわらず、無宗教や迷信に対し真の宗教の存続を保証するという必要性においてあらゆる宗教の団結を主張している⁷³。

また、1912年から、1915年にかけて、図書館でのオットーへの貸し出し記録には、ヒンドゥー教や、仏教に関する本を多く借りていたことが記されている⁷⁴。オットーは、インドから帰ってきた後、世界の宗教のテキストのドイツ語訳集を出そうという計画を立て⁷⁵、1913年1月、ベルリンの経済大臣へこの計画を支援してくれるように頼む手紙を出している。そして1914年5月、彼自身が1913年から1918年まで議員を務めたプロイセン議会に、支援を要請している。その後、委員会が組織され、インド学者・仏教学者ヘルマン・オルデンベルクが『宗教史の起源』という題名のドイツ語訳集の委員会の委員長として任命された。そして、オットーは、その委員会の補佐を務めることとなった。1916年、オットーは、初のサンスクリット語のテキストの訳⁷⁶を出版しており、続いて1917年には、『ヴァイシュヌ・ナーラーヤナ』⁷⁷と『ラーマヌジャのシッターンタ』⁷⁸を出版している。オットーは後に、『崇高に高められたものの歌』⁷⁹というタイトルで、バガヴァッド・ギーターの全訳を出版している。1934年には、その原始的な型を洞察するという視点からバガヴァッド・ギーターのテキスト分析⁸⁰を行っている。1935年には、『バガヴァッド・ギーターの

⁷² この詳細に関しては以下を参照のこと。Otto, Rudolf. "Parallels in the Development of Religion East and West," *Transactions of the Asiatic Society of Japan* 40(1912), pp. 153-158.

⁷³ Otto, Rudolf. Brian Lunn(trans.), *Religious Essays: A Supplement to "The Idea of the Holy"* (London/Humphrey Milford, Oxford University Press, 1931), p. 117.

⁷⁴ OA199, 200. (Almond, *op. cit.*, p. 44.から引用。)

⁷⁵ オットーが、いつサンスクリット語を学んだかはわからないが、ハイラーは、ヒマラヤにいた間に学んだのだろうと推測している。(Friedrich Heiler, "Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionswissenschaft." in: Birger Forell/Heinrich Frick/Friedrich Heiler(eds.), *Religionswissenschaft in neuer Sicht* (Marburg: N.G.Elwert, 1951), S. 17.)

⁷⁶ Otto, Rudolf. *Dīpikā des Nivāsa : eine indische Heilslehre* (Tübingen: Mohr, 1916)

⁷⁷ Otto, Rudolf. *Viśchunu-Nārāyana: Texte zur indischen Gottesmystik* (Jena: E.Diederich, 1917)

⁷⁸ Otto, Rudolf. *Siddhānta des Rāmānuja: Ein Text zur indischen Gottesmystik.* (Jena: E.Diederich, 1917)

⁷⁹ Otto, Rudolf. *Der Sang des Hehr-Erhabenen: Die Bhagavad-Gītā* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935)

⁸⁰ Otto, Rudolf. *Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1934)

教本』⁸¹が出版された。1936年、『カタ・ウパニシャッド』⁸²によって、オットーの翻訳作業は完成した。オットーは、文献学的なテキストの解明と同時に、そこを通じて表されている宗教経験の理解を目指していた。

4. マールブルク時代

1915年、ようやくブレスラウ大学の教授となり、そこで彼の主著『聖なるもの』を執筆する。しかし、これに先立つ1914年、ハイデルベルクで組織神学を担当していたトレルチはベルリン大学の哲学部に移るのであるが、ハイデルベルクの組織神学の後任としてオットーを望んでいたことを友人の神学者ヴィルヘルム・ブーセットに書き送っている⁸³。しかし、それは実現せず、ゲオルク・ウォッバーミンがトレルチの後任となった。1917年『聖なるもの』が出版され、同年、オットーはマールブルク大学のリッチェル学派の神学者ヴィルヘルム・ヘルマンの後任として、組織神学の教授となる。オットーは、1929年の引退まで、ここにとどまることとなる。

1920年になって、オットーは「宗教的人類同盟 (Religiöser Menschheitsbund)」の結成に取り組むようになる。この同盟は、国際連盟を宗教的な側面から補うものとして想定されていた。特に、1920年から1924年の間、彼は熱心にそれに取り組んでいる。そのオットーの努力は実を結び、1921年7月には、約100人だった会員が、1923年には、471人にまで増えていた。「宗教的人類同盟」の第一回全体会合は、1922年8月1日に、ベルリン近郊のヴィルヘルムスハーゲンで行われ、8つの宗教団体の代表が一同に会している⁸⁴。オットーは、その参加者は50人前後だろうと予測していたが、参加者は90人に上った。しかしその後、1924年以降、宗教的人類同盟の活動は停滞していく。そして、ナチス政権発足後、解散を命じられる⁸⁵。

⁸¹ Otto, Rudolf. *Die Lehr-Traktate der Bhagavad-Gītā* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1935) 以上三つのバガヴァッド・ギーターに関する著作は、次の著作に英語訳でまとめられている。Rudolf Otto, J.E.Turner(trans.) *The Original Gītā: The Song of the Supreme Exalted One* (London: G.Allen and Unwin, 1939)

⁸² Otto, Rudolf. *Die Katha Upanishad* (Berlin: Alfred Töpelmann/London: Allen and Unwin, 1936)

⁸³ Dinkler von Schubert, Erika. „Ernst Troeltsch Briefe aus Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset 1894- 1914,” *Heidelberger Jahrbücher* 20 (1976), S. 50.

⁸⁴ Otto, Rudolf. “Menschheitsbund Religiöser,” *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2nd ed. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1927-32), III, Sp. 2122-2123.

⁸⁵ 宗教人類同盟に関しては、以下を参照のこと。Alles, Gregory D. “Rudolf Otto and the Politics of Utopia,” *Religion*, No.21 (1991) pp. 235-256, p. 237.

1923年、『聖なるもの』を補足するための論文集が、『ヌミノーズに関する論稿』⁸⁶という題名で発表された。またこの年、彼はアメリカ合衆国のオーバーリンカレッジで行われたハスケル講義で講義をするように頼まれ、ここで、彼は東と西の神秘主義をテーマに講義を行った。この講義から、『西と東の神秘主義：エックハルトとシャンカラ』⁸⁷でのマイスター・エックハルトとシャンカラの比較が生まれたとされる⁸⁸。このようなキリスト教とヒンドゥー教の相違点は、『インドの恩寵宗教とキリスト教』⁸⁹によってさらに追求されている。この内容は、1927年にスウェーデンのウプサラで行われたオラウス・ペトリ講義の拡大版である。

1927年、オットーはマールブルク大学において、宗教誌博物館 *Religionskundliche Sammlung* の設置にこぎつけた⁹⁰。この年は、マールブルク大学設立 400 周年の記念の年でもあった。1911年10月の旅の時点で、諸宗教における信仰や儀礼にまつわる品々の収集ということが彼の念頭にあったのだが⁹¹、ゲッティンゲン大学でも、ブレスラウ大学でもそれを実現することはできなかった。同年、政府の公的な支援の下、新たな約 4000 マルクの支援は、宗教的な品々の購入に当てられた⁹²。1927年10月18日から1928年5月14日の間、オットーは再び、セイロン島（現スリランカ）、インド、パレスティナ、アジア諸国、バルカン半島へ旅に出ており、彼はこの旅の途中、ボンベイの近くのエレファンタ島での三日間の滞在の間、再び、強烈な神秘体験をする。また、この旅行の際にも支援金でさまざまな宗教の儀礼に使用するものを購入している。

1929年に、オットーは健康上の理由から教授職から退く。

⁸⁶ Otto, Rudolf. *Aufsätze das Numinose betreffend* (Stuttgart/Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1923)

⁸⁷ Otto, Rudolf. *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (Gotha: Leopold Klotz, 1926) (=オットー, ルドルフ 華園聰磨訳『西と東の神秘主義：エックハルトとシャンカラ』(人文書院、1993))

⁸⁸ Almond, *op.cit.*, p. 22.

⁸⁹ Otto, Rudolf. *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (Gotha: Leopold Klotz, 1930) (=Otto, Rudolf. Frank Hugh Foster(trans.), *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted* (London: S.C.M. Press, 1930))

⁹⁰ 宗教誌博物館(*Religionskundliche Sammlung*)の詳細に関しては以下を参照。Kraatz, Martin. "DieReligionkundliche Sammlung, eine Gründung Rudolf Ottos," in: Ingeborg Schnack(hrsg.), *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts* (Marburg: Elwert, 1977), S. 382-389.; 前田毅「オットーにおける宗教の理論と現実-『マールブルク宗教学資料館』博物誌(1)-」『鹿児島大学文科報告』第26号第1分冊(1990); 前田毅「オットーの遺産-『マールブルク宗教学資料館』博物誌(2)-」『鹿児島大学文科報告』第28号第1分冊(1992)

⁹¹ Kraatz, *op.cit.*, S. 382-389.

⁹² この収集品は、1947年から1981年まで、マールブルク城に置かれていた。1984年時点では、新しく修復された公文書保管庁に設置されている。(Almond, *op.cit.*, p. 145.)

1932年の12月にはアスコーナに数週間の旅行に行く⁹³。1931年に、エラノス会議の主催者である、オルガ・フレーベ・キャプティンへ宛てた手紙には、オットーがフレーベ・キャプティンのアスコーナでの「活動」について知っているということが書かれており、オットー自らが1921年に設立した宗教的人類同盟にとって、彼女のクライスとの関係は非常に重要だとも述べている⁹⁴。彼女のクライスとは、1930年からアスコーナで開催していたサマーアカデミーのことであった。1932年11月には、フレーベ・キャプティンは、オットーに、後にエラノス会議として開催される、「あまり秘儀的(esoterisch)ではなく、より学問的な」会議の計画について相談するために、マールブルクを訪れている。そこで、この会議の名前、「エラノス」がオットーによって提案された。後にオットーは、その会議で講演を依頼されているが、それを断った上で、宗教的人類同盟の事務担当であったヘルベルト・グラバートを紹介している。しかし、オットーは、1934年9月19日のフレーベ・キャプティンに宛てた葉書きには、以下のように書いている。「ハイラー⁹⁵が、結局はあなたのクライスになじまないことは予期されたことでした。私もなじみません。なぜなら、私の無味乾燥な(trocken)研究は、あなたの預言者たちの高揚とは、匹敵しえないからです⁹⁶。」ハイラーは、エラノス会議で講演を行っていることから、オットーが「あなたのクライス」として言及しているのは、エラノス会議を指していると思われる。オットーは自らの研究を「無味乾燥」と表現し、エラノス会議とは全く異なったものと見ている。

1932年には、『神性とアーリア人の神性』⁹⁷が出版され、同年、宗教史の中から例を取り、ヌミノースな体験を描いた論文を集めた『超越世界の感情』⁹⁸が出版された。そして、『聖なるもの』を補足するための二冊目の論文集として、『罪と原罪』⁹⁹も出版された。

1931年、1932年に書かれた5つの論文¹⁰⁰で、オットーは、宗教に見られる絶対的に客

⁹³ Hakl, Hans Thomas. *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik* (Bretten: Scientia Nova, 2001), S. 92-93.

⁹⁴ *Ibid.*, S. 93.

⁹⁵ フリードリヒ・ハイラー(1892-1967)は、ドイツの宗教学者、神学者。ミュンヘンで、オリエント語学、哲学、宗教史を学ぶ。1922年、マールブルク神学部の比較宗教史、宗教哲学員外教授となるが、ナチスに追われる。1934年グライフスヴァルトの哲学教授、翌年マールブルク哲学教授となり、戦後、再びマールブルク進学校樹となった。教会のエキュメニカルな運動に尽力した。主著は『祈り Das Gebet』(1918, 1923)。(『キリスト教人名辞典』(日本基督教団出版局、1986)、1058-1059頁。)

⁹⁶ *Ibid.*, S. 95.

⁹⁷ Otto, Rudolf. *Gottheit und Gottheiten der Arier* (Giesen: Alfred Töpelmann, 1932)

⁹⁸ Otto, Rudolf. *Das Gefühl des Überweltlichen* (München: C.H.Beck'sche, 1931)

⁹⁹ Otto, Rudolf. *Sünde und Urschuld* (Gotha: Leopold Klotz, 1929)

¹⁰⁰ Otto, Rudolf. "Wert, Würde und Rectg," "Wertgesetz und Autonomie," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 12 (1931), S. 1-67, S. 85-110.; "Das Schuldgefühl und seine Implikationen," "Das Gefühl der Verantwortlichkeit," *Zeitschrift für Religionspsychologie* 14 (1931), S. 1-19, S. 49-57, S. 109-136.; "Pflicht und Neigung," *Kant-Studien* 37 (1932), S.

観的な価値を示そうとする¹⁰¹。オットーは、「道徳法則と神の意志」というテーマで 1933 年に行う予定だったギフォード講義¹⁰²においてこのようなテーマを取り扱おうとしていた。しかし、この講義は、オットーの体調不良のため実現されないまま終わってしまう。オットーが晩年に書いた論文は、『倫理のための諸論文』として、テオドール・ジークフリートによって編集され出版された¹⁰³。

5. 晩年

1937 年 3 月 6 日、オットーは 67 歳で亡くなった。この死の直接的な原因は、肺炎とされている。オットーは、モルヒネ中毒を克服するために、マールブルクの精神病院に入院していたのだが、8 日目になってその病を罹った。モルヒネは、この 5 カ月前にオットーを襲った事故の痛みを和らげるために処方されていたものであった¹⁰⁴。その事故は、1936 年 10 月上旬に起こった。オットーは、マールブルクのシュタウフェンベルクに一人で散歩に出かけた際、城の塔に登った後、約 18 メートルの高さから下へ落ち、オットーは足を骨折した。

オットーは、生涯を通じて、深刻な鬱状態に悩まされていたのであるが¹⁰⁵、この事故当時も鬱状態で、その後もその状態は続いていた。1936 年に、オットーの姉妹ヨアンネ・オットマーは、オットーの親しい友人で、スウェーデンの牧師、ビルガー・フォレル(1893-1958)に宛てた手紙の中で、オットーは、自分の頭のことについて文句を言い、その頭のせいで理路整然と考えられないと言っていること、また、鬱がまたひどくなり以前よりもっと泣くようになったということを書いている¹⁰⁶。また、オットーは、精神病院に入院している間、1933 年に彼の友人であった、言語学者ヘルマン・ヤコプゾーンが、強制収容所に入ることへの恐怖から列車に飛び込み自殺をしたように、自らも自殺しようと病院を抜け出そ

49-90. これらは、ジャック・ブーザーによって集められ、編集されて、Rudolf Otto, Jack Stewart Boozer(eds.), *Aufsätze zur Ethik* (München: C.H.Beck, 1979)として出版されている。

¹⁰¹ Almond, *op.cit.*, p. 24.

¹⁰² ギフォード講義とは、アダム・ギフォード卿(1820-1887)によって設立された自然神学を主題とした講座。スコットランドの大学で現在も行われており、ここで講演を行うことは名誉あることとされる。

¹⁰³ Otto, Rudolf. *Freiheit und Notwendigkeit, ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1940)

¹⁰⁴ Almond, *op. cit.*, p. 24, 147. オットーの姪オットマーへのアーモンドのインタビューより。

¹⁰⁵ オットマーは、アーモンドのインタビューにおいて、オットーについて「彼は生来鬱ぎみであった。」と語っている。(Ibid., p. 147.)

¹⁰⁶ Ibid., p. 25.

うとしたこともあったという¹⁰⁷。

1936 年は、オットーにとって肉体的にも精神的にも試練の年となっていた。4月の後半、オットーの友人フォレルに宛てて、インフルエンザに罹り、衰弱して何もできず、ほとんど一日中横になったままであることを書いている。また、5月31日にフォレルに宛てて書かれた手紙でも、オットーの姉妹ヨアンネが3月に事故に遭って、自分はインフルエンザで一年の四分の一を寝て過ごしている、と述べられている¹⁰⁸。

オットーは、マールブルク墓地に埋葬されており、その墓には”Heilig, Heilig, Heilig, ist der Herr Zabaoth”（「聖なるかな、聖なるかな、聖なるかな、万軍の主。」¹⁰⁹）という碑文が刻まれている。

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 25.アーモンドのオットマーへのインタビューより。

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁹ イザヤ書第6章3節

第2章 宗教的・社会的情况

1. 教会内外の宗教的情况

1-1. 教会内の様子

<19世紀>

フランス革命によって、それまで成り立っていたヨーロッパにおける宗教的精神の有り様は、大きく変わる事となる。そのきっかけとなったのは、フランスにおいてカトリック教会が経験した政治的社会的変化であった。1789年には、教会の財産を国家が有することとなり（教会財産国有化令）、1790年には聖職者が公務員という位置付けとなった。公務員となるにあたり、憲法への宣誓を求められたが、聖書以外に誓いを立てることを拒否した聖職者たちは、1791年に処罰されている。このようにして、カトリック教会と国家との争いは、激しくなっていく、教会の存在自体が危険にさらされているようにみなされた¹¹⁰。

ドイツにおいても教会を取り巻く状況は厳しいものだった。ドイツでは、カトリック教会とプロテスタント教会が、初めて協働し、これまでの対立を一旦置いて、不信心や宗教への無関心に対しての共同の闘いを宣言した。このことにより、カトリック、プロテスタント両教会の間には、19世紀を通じて、あらゆる信条的な対立以外に、宗教への無関心や不信心を改善するための戦略を巡っての攻防が繰り返された。この宗教的無関心、教会への敵対は、啓蒙主義的な教育を受けた教養層、そして教会の教育が行き届かない下層の人々に多く見られるものであった。しかし、これらの傾向は長期的なものとはみなされておらず、キリスト教会の存在自体を脅かすものではなかった¹¹¹。ただし、フランスでのカトリック教会の状態を知っていた聖職者たちは、ドイツにおいても同じ状況が起こりうるのではないかと懸念していた。そして、教会での聖餐式、礼拝が、すっかり荒廃してしまうことになるのでは、という懸念も聖職者自身の口から述べられていた¹¹²。

このような教会を取り巻く環境の変化は、20世紀、さらに現代に至るまで影響を及ぼす事となる。教会は、この事態において自らの真価が問われていると捉え、この事態を打開、克服できなければ、教会が存続することは難しいと考えた。これに対し、カトリック教会は、教皇至上主義(Ultramontanismus)の立場をとり、近代主義に対抗するという姿勢

¹¹⁰ Hölcher, Lucian. *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland* (München: C.H.Beck, 2005), S. 177.

¹¹¹ *Ibid.*, S. 177.

¹¹² *Ibid.*, S. 177-178.

を打ち出した。さらに、ローマ教皇ピウス9世は、1864年にカトリックの絶対性を主張し近代的な学問、政治思想等を否定する「誤謬表」(Syllabus errorum)を發表し、カトリック教会と近代は決定的に対立したものと捉えられることとなった¹¹³。

他方、プロテスタント教会では、近代化に対する保守的な層の対立と、国家や社会の近代化との共存という二つの立場の混合が見られた。特にプロテスタントのリベラルな市民層においては、一般的に、教会が生き残るためには、近代の諸条件に適応する必要があるという認識が共有されていた。よって、19世紀の教会改革は、「守り」と「攻め」という両方の面から行われている。この改革者たちにとっては、この改革は、近代的、世俗的な国家や市民社会から、教会を「守る」ということであった。しかし、これらの試みが、20世紀と異なっている点をヘルシャーは指摘する。それは、プロテスタント教会が、近代社会の中の多くの組織の中の一つとして自らを確立しようとしていない点だという。むしろ、彼らはキリスト教的な社会を自らの中に作り出し、自給自足の諸組織として自らを形成しようとしていた¹¹⁴。

このことは、19世紀に大きな変化を遂げた信仰に関わる文化 Frömmigkeitskultur とも関わっている。18世紀に比べて、敬虔さは、教会やさまざまな形式により多く結びついたものとして捉えられるようになる¹¹⁵。18世紀後半には「内的宗教性」に高い価値付けが与えられていたのが、19世紀に入り、「外的宗教性」が人々の関心に上るようになっていった。それは、教会的な敬虔さ、つまり、教会に信仰生活における重要な意味を与えることであり、1800年頃にはそれに対応する言葉として、教会性(Kirchlichkeit)という言葉も現れた。他のヨーロッパ地域においてはこれに相当する言葉は生まれなかったのに対し、ドイツにおいてはこの言葉は日常語においても、教会の文書においても急速に広まっていった。そして、この概念は19世紀前半、まだ教会への出席率を定量的に分析するための調査がなされていない時代には、教会出席率に基づいた判断を含むものではなく、自らが属する教会が信仰において持つ価値を認めるといったことを意味するものであった¹¹⁶。このことから、ドイツのプロテスタント、カトリック教会の聖職者にとって、教会改革のための試みは、18世紀のように個人の道徳的改善のためというよりも、むしろ組織や社会的紐帯としての教会の維持、ということに重きが置かれることとなった。教会が教育や福祉といった社会の重要な領域から排除されていく中で、教会の改革者たちは、そのまま教会生活の狭い空間に閉じこもるのではなく、逆に、新たな社会政治的な攻勢に出ていく。つまり、内国伝

¹¹³ *Ibid.*, S. 178.

¹¹⁴ Hölcher, *op. cit.*, S. 179.

¹¹⁵ 19世紀になって、敬虔さを示す言葉として、教会性(Kirchlichkeit)という言葉が使われるようになる。このような言語使用は、他のヨーロッパ地域では見られない。 *Ibid.*, S. 181.

¹¹⁶ *Ibid.*, S. 181.

道の社会福祉活動、教会の教育施設、教会による協会や出版社等がこの動きの中に位置付けられる。そして、この新たな活動を通じて、教会は自らを新たなキリスト教的社会の中心として、来たるべき世界の中心として捉えていった。ここに、啓蒙期の現世における終末論、つまり現世において神の国が現れるという宗教的期待が、具体化して現れている、とヘルシャーは指摘する¹¹⁷。

<20世紀初頭>

20世紀に入ると、教会的な信仰文化の衰退が確認できる。まずは、礼拝への参加者の減少、そして、洗礼や婚礼といった教会の儀式への参加率の低下、そして、プロテスタントのラント教会からの脱退数の増加が見られる。教会の儀式への参加率の減少は、19世紀から始まっており、この時に初めて見られたものではなかった¹¹⁸。しかし、これは、教会の側で食い止められるようなものではなく、この現象が社会の近代化の過程によって起こるものであるという認識はこの時期に特徴的なものであった。また、教会からの脱退に関しても、1906年の教会離脱運動が起きているが、このような動きは、1890年頃から、政治的に不満を持っていた都市に住むプロテスタントの人々が、プロテスタントの自由教会や、新たに形成されたカトリックの教会に移るということに確認できる。20世紀に入ってから、脱退者が急激に増加したことの原因は、この時期の国家による教会税の導入と関連しているとされる。しかし、この教会離脱運動という動きが示しているのは、無信仰者(*der Konfessionslosen*)という、新たな宗教的なグループである。この時期の統計調査によって、自らが特に宗教団体に属していないとする人々の増加が明らかとなっている。これをヘルシャーは、近代社会における新たな現象とみなしている。なぜなら、彼らが、既存の宗教共同体に対抗し、その社会的影響力を制限しようとする世界観が新たな形でそこに生まれていることを意味し、また他方では、彼らが、ある特定の既存の宗教共同体が社会に対して持つ影響力を疑問視しているからである。つまり、いかなる宗教的な信仰に基づくのでもなく、あらゆる諸宗教が平和的に共存できるための法律に基づくような「世俗的な社会」というビジョンがそこで明らかになっている、と指摘する¹¹⁹。

また、1900年前後の教会に対する敵対は、特に都市の教養市民層、そして大工業の労働者層の間に強く持たれていた。ここから起こってくる新たな諸世界観運動は、大きな教会共同体に対する政治的、宗教的敵対心を原動力としていた。彼らの目には、教会は、宗教的にも、政治的にも誤ちを犯しているものとして映っていた。宗教的には、教会は信じる

¹¹⁷ *Ibid.*, S. 179-180.

¹¹⁸ これは都市化に伴う変化であり、教会性の後退は、19世紀、まずは都市部で急速に進行した。18世紀の中頃から、この傾向は大都市において始まっていた。*Ibid.*, S. 194.

¹¹⁹ *Ibid.*, S. 401-402.

価値のない教義を教え、その内容に信者を縛り付けているように見えたし、また政治的には、教会は常に裕福な人々の側に立ち、苦しんでいる貧しい人々には、実際には存在しない彼岸を示すだけのものとして映った。しかし、プロテスタントにおいて特徴的だったことは、教会に対する敵対心が、必ずしもキリスト教への敵対、キリスト教からの離反にはつながらなかったということであった。この理由としては、カトリックに比べて、プロテスタントにおいては、一般的に教会と宗教を分ける傾向が強いということが挙げられる。このことから、教会からの離反は、宗教性の新たな、より説得力のある形式を求めることへとつながっていった。さらにこのことが、プロテスタントの信仰に関わる文化の多様性へつながることとなったのだという¹²⁰。

教会への敵対は、また、キリスト教信仰の根幹を揺るがし、無神論者を生み出すことにつながることもあった。社会主義的な自由思想家同盟の中で、初めて無神論的な運動が起きた。この運動では、成人式、火葬¹²¹、自然科学的かつ無神論的な書物の普及などが行われた。また、アーリア的神々の崇拝や夏至祭などの宗教的表現手段を用いた、ドイツ宗教的、ゲルマン的な諸同盟も、キリスト教教会にとっての脅威として現れてきた¹²²。

また、プロテスタントのラント教会の衰退が現れているのが、教会内の対極化であった。これはすでに19世紀の後半から見られており、その時から、宗教的、教会政治的にも多くの宗教共同体に瓦解し始めていた。ルター派、改革派との溝とは別に、また、保守主義者と自由主義者との大きな溝が生まれていた。そして、これらの対立は、特に、教会会議の成員の選挙、教区内や大学の教職の任命に際して、顕在化した。このように教会内での対立、緊張関係が露わになる中で、それまでドイツのプロテスタンティズムが持っていた国家や社会の世界観を支える基礎が、19世紀を通じて徐々に弱体化していった。

1-2. 教会外での宗教性

19世紀、ドイツは、他ヨーロッパ地域と比べ、数多くの世界観団体、世界観運動(weltanschauliche Gruppe und Bewegungen)を生み出している。この世界観団体とは、宗教的団体、教会内のさまざまな神学学派といった既存のキリスト教教会内部の運動に限らず、あらゆる種類の世界観に規定された党派形成、改革運動を意味する¹²³。彼らは、ゲーテ協会、シラー協会、レッシング協会、ヘルダーリン協会、ショーペンハウアー協会、ニーチェ協会、ヴァーグナー協会といった諸協会、菜食主義、裸体主義といった改革運動、

¹²⁰ *Ibid.*, S. 402.

¹²¹ 久保田浩「近代ドイツにおける「火葬」のレトリック-概念の社会内的含意を巡る一考察」『東京大学宗教学年報』(17)(1999)、27-46頁。

¹²² Hölcher, *op. cit.*, S. 402-403.

¹²³ *Ibid.*, S. 330.

神智学、フリーメイソンから、社会主義、国民社会主義といった政治団体にいたるまで、さまざまな形をとって現れた¹²⁴。これらの諸団体は、それまで「宗教」とされてきた領域に限らず、宗教と政治、組織的宗教性と個人的宗教性の境界が曖昧となっている世俗的宗教性という形をとっている¹²⁵。ヘルシャーは、これらの諸団体は、19世紀ドイツの社会構造の変化を規定している、信仰の分断という背景においてのみ理解されうるとし、これらの団体は、ドイツ社会の信仰的分裂を、それを凌駕するような世界観によって克服するという形で出現してきたのだという。また、政治的諸団体も、すでに三月前期において、他の西ヨーロッパ諸国に比べて、世界観的な構想により強く規定されていたのだという。それは、政治的な関心が「宗教的な信仰告白」とうまく結びつくという形で、成り立っていたためとされる。これらの世界観をめぐる戦いは、ヴィルヘルム帝政期、20世紀初めの戦間期においても続いた¹²⁶。

20世紀に入り、教会が衰退していくとともに、教会の外では、宗教的な盛り上がりを見せていた。新たな宗教性が当時の人々にとって現実的なものとして感じられており、その時点では教会的な宗教が優勢ではあるものの、近い将来、それに取って代わるような新たな宗教的生活の指針となるようなものが待望されていた。19世紀後半から、「未来の宗教」といったイメージは、ニーチェやヴァーグナーによっても提示されていた¹²⁷。また、哲学者アルトゥール・ドレフスは、歴史的イエスの存在を否定し、聖書におけるキリスト像を「神話」として解釈したことで、注目を集めた¹²⁸。そして、自らを近代的(Moderne)と称するプロテスタント聖職者は、新たな宗教性を、教会の中にはなく、近代的な大都市社会の中の現象—表現主義芸術や文学、青年運動の理念等—において見出し始めていた¹²⁹。

世紀転換期は、ドイツのプロテスタンティズムにとって、宗教的なものを表すさまざまな概念が豊富に生まれた時期でもあった。「文化」や「人格」といった表現は、神学的な知識を日常的な言葉に訳すための言葉ではなく、新たな宗教性自身の宗教的な価値を示す言葉となった¹³⁰。

2. 同時代人による宗教的情况の分析

20世紀に入り、教会との関係を強調するプロテスタントの信仰文化が終わる。19世紀初

¹²⁴ *Ibid.*, S. 330.

¹²⁵ *Ibid.*, S. 330.

¹²⁶ *Ibid.*, S. 331.

¹²⁷ Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); Wagner, Richard. *Parsifal: ein Bühnenweihfestspiel* (1882)

¹²⁸ Drews, Arthur. *Die Christusmythe* (Diederichs, 1909)

¹²⁹ Hölscher, *op. cit.*, S. 404-405.

¹³⁰ *Ibid.*, S. 405-406.

めには、これからキリスト教会が新たに打ち立てられるか、あるいは、完全に崩壊してしまうかのどちらかになるだろうと思われていたものの、これに対する答えは出ないままであった。むしろ、この状況はさらに先鋭化していた。つまり、一方では、教会を守ろうとする人々が、社会主義や無神論に対する最後の砦となっており、他方では、「古い」教会ではなく、20世紀の近代的な人間のための「新たな宗教性」を模索する人々の多様性がさらに増していった¹³¹。

この教会外の宗教的情况は、同時代人によって分析されている。この節では、同時代に生き、その時代を分析した、社会学者ゲオルク・ジンメル(1858-1918)と神学者パウル・テイルリッヒ(1886-1965)の分析を通じて当時の教会外での宗教的情况を把握したい。

2-1. ジンメルによる宗教的情况の分析

2-1-1. ゲオルク・ジンメル

ゲオルク・ジンメル(1858-1918)は社会学の創始者のうちの一人とされ、形式社会学は彼によって生まれた。ジンメルは、1858年3月1日、プロイセンの首都ベルリンの中心で生まれた。ユダヤ人の両親のもとに生まれた彼は、5人の姉と兄を持つ七人兄弟の末っ子で、全員プロテスタントの洗礼を受けていた。チョコレート業フェリックス・ウント・サロツティ商会の経営者であった父は、ジンメルが16歳の時に亡くなり、一家と音楽を通じて知り合ったユーリウス・フリードレンダーが後見人となる。1876年に、ベルリン大学に入学し、哲学、歴史学、民族心理学を学ぶ。1885年には、ベルリン大学の私講師となるが、1914年、56歳にしてシュトラスブルク(現ストラスブール)大学哲学正教授となるまで、職には恵まれなかった。そして、1918年、大戦の終結直前に亡くなる。ジンメルは、哲学、社会学、歴史学、心理学等さまざまな分野の領域に通じており、幼い頃から音楽に触れていたこともあり、生涯を通じて文化、芸術に対する興味を持ち続けていたという¹³²。

このように、ジンメルは、オットーの『聖なるもの』が出版された翌年に亡くなっているが、19世紀半ばから20世紀前半にかけて生きた人物である。そして特に20世紀前半になって、ジンメルは、その生の形而上学的傾向を強くしているといわれており、その頃から、文化哲学、芸術哲学に関心を寄せるようになる¹³³。まさにその20世紀前半に、ジンメルは当時の状況を分析している。この節では、ジンメルの1911年の論文「宗教的情况の分

¹³¹ *Ibid.*, S. 401.

¹³² 阿閉吉男『ジンメルとウェーバー』(御茶の水書房, 1981), 59-68頁。

¹³³ 阿閉前掲書, 67頁。

析」を取り上げ、当時の社会状況について見ていきたい¹³⁴。

4・1・2．現存する宗教的欲求

まず、「宗教的状况の分析」の冒頭において、ジンメルは、次のように叙述している。

「現存する宗教と内的に結びつくこともなければ、表面的な『啓蒙』によって、宗教という事実を、人類の、しだいにそこから目覚めつつあるような単なる夢とみなすこともない現代の人間は、この宗教という事実を前にして、名状しがたい不安な状況にある自分自身を見出す¹³⁵。」

現実に形を取っている「宗教」と内的な関係を持つこともできず、それを「単なる夢」というように言い切ることもできない状態に置かれた人間は、この「宗教」を目の前にして、不安な状態に置かれるのだという。さらに、このような人々に関して説明を加えている。

「この章の最初に記したような立場に結局のところ立っている、現代の精神的に秀でたあらゆる種のグループは、これまで現存してきた諸宗教のあらゆる成果を規定している信仰内容の強固な事実性を誤解している。彼らは『神』という表象によって、イエスの超越的な意味によって、また不死性によって、神秘的＝ロマン主義的な遊戯を行い、そうすることの権利を隔世遺伝的な感情や巨大な伝統の残響から引き出しているが、しかしその伝統からは、まさに決定的なもの、超越的なものの絶対的な現実性が排除されているのである。そのため、彼らはとりわけ、自分たちにとって確定したものと思われているキリスト教的なものは『単に象徴的に』思われているものにすぎないのだ、と認めながら、象徴概念を乱用するのだが——そもそもその概念によって実際に何が象徴されているのかを、なんらかの形で示すことはしない¹³⁶。」

¹³⁴ ジンメルの分析に関しては以下も参照。深澤英隆「流浪する宗教性—ジンメル宗教論とドイツ近代の宗教状況」竹沢尚一郎編『宗教とモダニティ』（世界思想社、2006）、107-156頁。

¹³⁵ Simmel, Georg. Kramme, Rüdiger. und Otthein Rammstedt (hrsg.) *Hauptprobleme der Philosophie Philosophische Kultur* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996(1911)), S. 367 (=ゲオルク・ジンメル『ジンメル著作集』7: 文化の哲学, 円子修平・大久保健治訳 (白水社, 1976)、232頁。)

¹³⁶ *Ibid.*, (S. 368, 233-234頁。)

冒頭のような不安な状態に置かれ、ある人々は自らの宗教について諸表象を用いながら語るのであるが、このような諸表象にはその信仰内容の实在というものが欠けている。そこで、その人々は、それを「象徴」として位置づけるのであるが、その諸表象が何を象徴しているのかを示していないのだという。そして、ジンメルはこのような人々、つまり「現存の宗教的内容を前にして信仰する勇氣も信仰しない勇氣も持つことがないこれらの人びとはさしあたり無視する」として、現代人の状況に目を転じる。

「若干の信仰内容は残されているが、その实在を主張することへと通じるいかなる橋も現代人の知的良心には欠けているという状況、——まさに最も卓越した思考力を持った、最高級の精神の持ち主たちによってこれらの橋がまったく疑いえない現実として主張されているのを現代の人間が目にするという状況である¹³⁷。」

そして、このように人々は自らの理性を疑うか過去の偉大な人びとに対する信頼を失うかしか残されていないという差し迫った状況の中で、ある一つの事実が、そこには残されているという。

「…そこには一つの確固とした点に関する事実が残されている。つまり、疑いもなく現存している宗教的欲求、あるいはより慎重な言い方をするなら、これまで宗教的な諸実現によって満たされてきたあの欲求という事実性が、残されているのである¹³⁸。」

つまり、従来それに対応する形で成り立っていた表象によって充足されていた宗教的欲求の存在が、その諸表象が何を意味しているのかわからなくなった現代において初めて、事実として認識される。意味を持たなくなった諸表象を目の前に、従来 of 諸表象によってはもはや満たされない宗教的欲求のみが自らに残されていることを認識するに至るのである。そして、このような状況の問題を次のように指摘する。

「目下の状況の異常な深刻さは、あれこれの教義にではなく、超越的信仰内容そのものに迷妄性が根本的に刻印されているという点にある。生き残っているものは、今や新たな実現を探し求める超越の形式ではなく、より内奥にあるもの、より寄るべないもの、つまり、次のような欲求である。それは、超越的なもの一般によって鎮められていたのであり、それらの諸実現を生き抜いてきて、今や信仰内容の根本的な止揚によって麻痺しており、そ

¹³⁷ *Ibid.*, (S. 368, 234 頁。)

¹³⁸ *Ibid.*, (S. 369, 234 頁。)

れ自身の生への道から切り離されてしまったように思われる欲求である¹³⁹。」

つまり、従来の欲求を充足していたものが、単なる幻想であったと認識された今、超越的信仰内容そのものが懐疑の対象となる。そして、残るものは、従来の形式によっては充足されることのない欲求のみなのである。

4-1-3. 宗教的な根本存在

このような状況において、ジンメルは、「十八世紀にすでに試された逃げ道もまた辿ることはできない¹⁴⁰」とする。つまり、カント的不可知論的な態度で、このような欲求に対して、正確には知りえないものという形容を与えることも可能ではない。ジンメルはこのようなことは、決してこの問題を原理的に解決することにはならなかったとする。というのは、このような形容を与えたとしても、「個々の内容の受け入れがたさを視界からはずすことはできても、しかし内容一般の受け入れがたさを視界からはずすことはできない¹⁴¹」からである。このように、18世紀にとられた対処を排除した上で、別の観点から捉えるカントへ注意を促す。

「ここで、内的態度の非常に徹底的な変革とは別の逃げ道がすべて排除されるなら、カントによって開始された転換がまず完全に明晰なものとなる¹⁴²。」

ここで、ジンメルがいう「内的態度の非常に徹底的な変革」とは、宗教を人間と超越的な存在との仲介を果たす曖昧な表象として捉えるのではなく、宗教を「魂」、つまり人間の意識の側で演じられる部分として捉えるということである。それ以外の道が否定された時、ジンメルが考えるカントの最も重要な転換に出会うというのだ。

「カントの表現に従えば、物がわれわれの『表象能力のなかへ移り住む』ことがないのと同様に、神がわれわれの心のなかへ移り住むことはない。…宗教がすぐれた意味において『実践的』であり、思弁から分離された意味をもつこととなるならば、宗教は魂のなかの存在あるいは出来事となり、われわれに割り当てられた部分となり、——神が実際にわれ

¹³⁹ *Ibid.*, (S. 369, 235 頁。)

¹⁴⁰ *Ibid.*, (S. 369, 235 頁。)

¹⁴¹ *Ibid.*, (S. 369-370, 235 頁。)

¹⁴² *Ibid.*, (S. 370, 236 頁。)

われの魂に住むならば、宗教はそのときもまたわれわれに割り当てられた部分となるであろう¹⁴³。」

そして、このような機能をなすもの、つまり宗教的な感情を生み出すものを「宗教的天性」とし、これは、無宗教的な機能とは、全く別の形で形成されるという。この「宗教的天性」について次のように説明を加えている。

「それ自体として純粹に見るなら、宗教的な天性は宗教を所有物あるいは能力として持つだけでなく、その存在が宗教的なのであって、われわれの身体が有機的に機能するように、この天性は言うならば宗教的に機能するのである¹⁴⁴。」

このように「宗教的天性」を規定した上で、伝統的な宗教心の理解のされ方と対比させながら、次のように述べる。

「人間の宗教性は従来のさまざまな解釈においては、常に『一般的な』エネルギー、つまり、知覚、思考、道徳的もしくは欲望的な意思、の結合と変容の中にあるように私には思われる。しかし現実には宗教性は宗教的な魂の根本存在であり、魂のあの普遍的あるいは特殊な諸性質の色付けと機能を規定しているのである¹⁴⁵。」

つまり、宗教心の伝統的見解においては、宗教心は、宗教心として独立したものではなく、その他の無宗教的な機能の二次的な形態として捉えられていたが、ジンメルは宗教心とは、それ自体としてある魂の根本存在であるとするのだ。

そして、このような宗教的な根本存在は、欲求(Bedürfnis)と実現(Erfüllung)へ解体され、そこには、「宗教的人間の自然的性質としての宗教心と宗教的対象の客体性が対立¹⁴⁶」する。そして、「人格に無時間的に付着している宗教的存在は、欲求、憧憬、欲望の心理的段階に足を踏み入れることによって、その実現としての一つの現実性を要求する¹⁴⁷」ようになる。この段階になって、宗教は、さまざまな対象と結びつくことを余儀なくされ、ここに、「宗教」の真実／虚偽についての問いが生まれうるが、前述した「宗教的天性」、つまり宗教的な根本存在という概念が理解されている限り、これは問題ではないとする。「なぜなら、存

¹⁴³ *Ibid.*, (S. 370, 236 頁。)

¹⁴⁴ *Ibid.*, (S. 370, 236 頁。)

¹⁴⁵ *Ibid.*, (S. 371, 237 頁。)

¹⁴⁶ *Ibid.*, (S. 371, 237 頁。)

¹⁴⁷ *Ibid.*, (S. 371, 237 頁。)

在は真実であるか虚偽であるとかいうものにはなりえず、信心深い人の彼岸にある現実性への信仰にすぎないからである¹⁴⁸。」

しかし、それにもかかわらず神を「超存在的」なものとしたり、「純粹な無」としったりするような苦し紛れな表現は、ただこの現実性の問題に対してなされているもので、ここで「宗教」は、もはや必ずしも宗教的な根本的な存在から生まれてくるものではないのだ。

「人間は困窮した存在であるため、彼の存在の第一歩は彼を所有欲の中へ、よって人間の主体の第一歩が彼を客体性の中へ導くため、宗教的な生の過程、個々の人間の深い存在規定は、すぐに、信心深い人とそれだけで存在している信仰の対象との間の関係、欲望するものと満たすものとの間の関係となる。また、その欲求が重要となるやいなや、その充足はすべての欲求一般の充足と同様に、原理的には、多様な方法によって可能となる。…事実、欲求の同一性そのものが一貫して主張されつつも、宗教的に現れてくる欲求に対して、道徳的、美的あるいは知的な方法によって満足させようという試みが行われてきたが、このことは決してその欲求をそらすこと、まぎらわすことと同じではない。欲求と実現に分化することによって現実の形式がこの宗教性自身を捉える。いまや、祈り、魔術、儀式が効力のある手段となる。このように、主体的人間が神という客体的現実に対立することによって、『真理問題』全体が展開され、正しいのか、妄想なのかをめぐる戦いが繰り広げられ、宗教的存在は、自らを転置した別の水準において、二つに分裂するのである¹⁴⁹。」

そして、この転換の結果が、啓蒙主義の発生なのだとジンメルは言う¹⁵⁰。啓蒙主義によって超越的なものが「実在のなかに」存在するか、科学によってこのような実在の存在が許されない場合は、それが単なる主観的空想であるか、という二者択一の問題であるとされてしまう。しかし、ジンメルは、この二者択一が、別の第三のものの立場を示している点を指摘する。そして、その第三の立場について次のように叙述する。

「もしかしたら、この信仰、この心的に与えられた事実そのものが、形而上学的な何かなのかもしれないのである！¹⁵¹」（傍点筆者）

超越的なものが実在の中に存在するのか、それとも単なる空想に過ぎないのか、というよ

¹⁴⁸ *Ibid.*, (S. 372, 238 頁。)

¹⁴⁹ *Ibid.*, (S. 372-373, 238-239 頁。)

¹⁵⁰ *Ibid.*, (S. 373, 239 頁。)

¹⁵¹ *Ibid.*, (S. 373, 239 頁。)

うに二者択一で問うのではなく、「心的に与えられた事実そのもの」を事実として認めるということを第三の立場として示すのである。

4-1-4. 宗教的存在と宗教的内容

以上のように述べた上で、神の表象は単に思弁から生み出されうるし、教義も単なる暗示から、救済も単なる幸福衝動から生み出されうるとする。そして、これらの個々の宗教的内容は、それだけでは、宗教的であるかどうかは、決して知りえるものではなく、「われわれが宗教的と呼ぶ、かの特別な内的存在から、創造あるいは模造されてはじめて、あらゆる内容それ自体が宗教的なものとなる¹⁵²⁾」(傍点筆者)とするのだ。それゆえに、次の叙述に至る。

「もちろん、信仰内容の『不条理さ』に直面して顧慮すべきなのは、宗教的な気分そのものがその対象を無媒介に形成するのではなく、宗教的なものの彼岸にあり、その不十分さと難解さのすべてを宗教的形造物にもたらず表象圏を通じて形成する、という点である¹⁵³⁾。」

つまり、信仰内容の「不条理さ」とは、宗教的な感情が直接的に、無媒介に、宗教的対象を作り上げるのではなく、宗教的な内的存在の彼岸にあり宗教的対象に不明瞭な性格を与える表象圏によって形成されるとするのだ。そして、ジンメルは宗教的存在を次のように叙述する。

「宗教的存在は、一片の自然あるいは芸術の美のように、静的にそこに座しているものではなく、また『隠れた性質』でもなく、造形的な一回起性でもない。むしろ、生き生きとした生自身全体の形式、生が振動し、個々の表出を可能とし、自らの運命を実現する方式なのである¹⁵⁴⁾。」

「あとからの抽象化だけが宗教的な生の内部において、宗教を生から分離できるのであるが——この抽象化は、もちろん特別な形造物の成長によって、以上に促進される。そして、このさまざまな形造物によって、宗教的存在が自らを生から蒸留し、ただ自身にのみ属する領域、すなわち超越的なものの世界、教会的な教義学、救済の秘蹟を打ち立てるのであ

¹⁵²⁾ *Ibid.*, (S. 375, 241 頁。)

¹⁵³⁾ *Ibid.*, (S. 375-376, 242 頁。)

¹⁵⁴⁾ *Ibid.*, (S. 376, 243 頁。)

る。宗教性が排他的にこの純粋な文化のために独占されればされるほど、宗教性は自らを生から分離するようになり、あらゆる生の内容全体の体験形式、形成形式である力を、他の個々の生の諸内容のうちの一つであることと交換するようになる¹⁵⁵。」

「これによって宗教は、自らの生において、事柄的にも時間的にも、またほとんど空間的にとまで言えるように、局限されたものとなる¹⁵⁶。」

これにより、宗教は生の内容となる。しかし、ジンメルにとって、真に宗教的な人間とは、宗教を生そのものとして生きる人間である。そして、真に宗教的な人間が宗教を現実性に移すことによって「宗教を、非宗教的な生全体にとっても関与できるものにしたのだ¹⁵⁷」(傍点筆者)とする。

このように捉えることによって、根本的な世界観の転換がなされる。つまり、その転換とは、「外的な混合体としてではなく世界観的な統一体として、主観自身を客観化する傾向が生まれる¹⁵⁸」(傍点筆者) ことであり、これによって、次のことが言えるとする。

「宗教的な生の内容が、超越的な諸現実を覆うもう一つの像であることを断念しなければならないとすれば、決定的なことは、この生がここにあるということであり、以下のようなものとして生きられていることである。つまり、内容を自らの中から生み出し、この生が教義の複合体から合成されることを必要とせず、宗教的であるということのなかにその統一性が与えられている、一つの現実の全体性として自らを認識するようである¹⁵⁹。」(傍点筆者)

次にジンメルは、宗教的なものの根本形式を二つに分ける。一つは「宗教的あるいは教会的事象の客観性」であり、つまり超越的なものの世界である。そしてもう一方は、「個人的主観の内面性における状態あるいは出来事」であるとする。宗教的なものが、このどちらかの形式に純粋な形で現れることはないということを指摘しつつ、ここで自らが問題としていることは「主観のなかで生まれあくまでそこに留まるこの宗教心を客観的事実として理解しかつ評価すること¹⁶⁰」であるとする。そしてここで、人間が自ら持つ「客観性」

¹⁵⁵ *Ibid.*, (S. 377, 244 頁。)

¹⁵⁶ *Ibid.*, (S. 377, 244 頁。)

¹⁵⁷ *Ibid.*, (S. 378, 244 頁。)

¹⁵⁸ *Ibid.*, (S. 378, 245 頁。)

¹⁵⁹ *Ibid.*, (S. 379, 245-246 頁。)

¹⁶⁰ *Ibid.*, (S. 379, 246 頁。)

は、外的な客観性の中にそれと合致するものが見つけられない場合、自ら持つ「客観性」はすぐに否定されるという、表象様式を挙げ、自らの主観の外側に対象を持つ宗教心のみを客観的とみなす理由は見当たらないのだと指摘する¹⁶¹。

4・1・5．宗教的天性と宗教の運命

そして、本章の根本的な問題に戻るとし、次のように述べる。

「これまで宗教的価値にたいする消えることのない欲求を充たしてきた諸内容がもはやその務めをいっさい果たしえないとしても結局この欲求には意味と充足が到来する可能性があるように——宗教は、その実質から、そして超越的内容との結合から抜け出し、ある機能へと、つまり、生そのものの内的形式と生のあらゆる内容の内的形式へと退化(zurückbilden)、あるいは進化する(emporbilden)という可能性が兆してくる¹⁶²。」

ここには、ジンメルに特徴的な発想、つまり、宗教は超越的内容と結びつくことなく、生の機能として生きられうる、そしてそれこそがこれからあるべき宗教であるという考えが明確に提出される。さらに、このような方向に宗教が「発展」していくことは特殊に宗教的な天性によってしか可能ではないとし、特殊に宗教的な天性とただ単に宗教的要素を持つ者とを対比させ、次のように述べる。

「宗教的な天性は——この点について私には全く疑いはないが——時代の宗教的困窮に見舞われることはない。そのような困窮に見舞われるのは宗教的な要素を持つ人間であり、その存在が宗教を持たないゆえに宗教を必要とする人間であって、痛切に感じられる実在の裂け目を宗教によって充たしている人間、ゲーテが『宗教を持つ』と言うところの人間なのである¹⁶³。」

このように述べた上で、圧倒的多数の人が後者であるとして、さらにこの両者を対比させる。

「あの宗教的な人びとは、たとえ批判によって神を奪われようとも——神が湧き出た源泉

¹⁶¹ *Ibid.*, (S. 379-380, 246-247 頁。)

¹⁶² *Ibid.*, (S. 380, 247 頁。)

¹⁶³ *Ibid.*, (S. 382, 249 頁。)

のみならず神が描く形而上的な価値をも、自らのうちにやはり保持しつづけるであろう。しかし、圧倒的多数の人びとは神とともにすべてを失ったのである。なぜなら大衆は、集中的かつ創造的な個人とはまったく別の意味において『客観的なもの』を必要としているからである¹⁶⁴。」

そして、ジンメルが言う宗教としての生そのものを生きるということへの転換への妨げとなっている問題として、以下のことを指摘する。

「これらの概念が教義的な諸宗教によって占有され、この歴史的な刻印と重圧によって、もはや自己意識あるいは普遍的に人間的で純粋な内的経験の表現として使用されえないということは、単に宗教的な生のみならず内面化された生一般の、広く深く進行する発展がもつ諸困難の一つである。宗教的な諸価値を、長い間歴史的信仰の現実性のなかに閉じ込めて保存するような努力は、なんの役に立つであろうか。人びとは、衰えることのない倫理的要請から、宗教的な信仰世界のまったく異なった種類の確実性を無理強いして産出させながら、カント的・道徳的な方法でそのような努力を試みている¹⁶⁵。」(傍点筆者)

この箇所は、神学的な議論を念頭に置くことによって理解できる。宗教的神学的諸概念は、「歴史」との関わりにおいて意味を持つという構造になっているが、それでは「普遍的」なものとしては展開されえない。すると、人々は、カント的な倫理的解釈によって宗教の確実性を確保しようとするのである。

「しかしながら結局、このような手段と媒介のすべてを超えて、精神の信仰内容を存在か不在かの脆弱化されていないきびしい問いのまえに置くことが、精神の道であるように思われる。歴史上の諸宗教に関してのみならず、世界と対立する超越的な神の事実という原理において歴史上の諸宗教と同一の地盤に立つ他のすべての諸宗教に関しても、結局その解答がいかなる内容にならざるをえないかは疑う余地がない¹⁶⁶。」

そしてこのことによって、宗教の運命はジンメルのいう「ラディカルな転換」、つまり、宗教的である生を生きるという変化が起こることになるだろうとする。ジンメルは将来の「宗教」に対してこのような展望を持っているが、そのことについてパウル・ティリッヒ

¹⁶⁴ *Ibid.*, (S. 383, 250-251 頁。)

¹⁶⁵ *Ibid.*, (S. 383-384, 251 頁。)

¹⁶⁶ *Ibid.*, (S. 384, 251-252 頁。)

は、「宗教（キリスト教）」の象徴の内実が失われていくことにより芸術の領域において新たに起こった現象に関して詳細な分析を加えている。次の節では、ティリッヒによる表現主義の分析を見ていきたい。

2-2. 「宗教的様式」としての表現主義

2-2-1. パウル・ティリッヒ

パウル・ティリッヒ（1886-1965）は、20世紀を代表する神学者のうちの一人とされている。組織神学において有名であり、20世紀の神学に大きな影響を与えたといわれる。ティリッヒは、1886年、ベルリン近郊の村でルター派教会の牧師の父のもと生まれ、幼年時代を、田舎で過ごし、少年時代になって、ベルリンに移る。ベルリン大学、テュービンゲン大学、ハレ大学で学び哲学と神学の両学位をシェリングの研究において取得した。また、第一次世界大戦時には、1914年から4年間、ドイツ軍の従軍牧師となる。戦争から戻ったティリッヒは、神学者としてベルリン大学で教鞭をとる。そして、マールブルク、ドレスデン、ライプツィヒで、神学および宗教学の教授となり1929年にはフランクフルト大学の哲学教授となる。しかし、早い時期から宗教的社会主義の指導者としてヒトラーのナチズムに反対姿勢をとっていたため、1933年、ナチス政権により追放された。その時、ドイツを訪問していた米国のプロテスタント神学者であるラインホルト・ニーバー（1892-1971）に米国に招かれ家族と共にニューヨークに移住する。ユニオン神学大学の哲学的神学の教授となり、同時にコロンビア大学でも教鞭をとる。ユニオン神学大学を退職後、ティリッヒは、「ユニヴァーシティ・プロフェッサー」という、諸学問の境界と関係なく、全ての学部で講義する特権を与えられた形で招聘され、ハーバード大学神学部教授になる。1960年には知的交流日本委員会の招聘で来日し、約二ヶ月諸大学で講演を行っている。1962年までハーバード大学で教鞭をとり、その後シカゴ大学の神学教授となったが、1965年に79歳で亡くなった¹⁶⁷。

ティリッヒはまさに20世紀前半のドイツに身を置き、その状況を神学者、哲学者として分析していた。この節では、ティリッヒがさまざまな領域において行っている20世紀前半の社会状況の分析から、表現主義の分析を取り上げ、それを通じて当時の宗教的・社会的状況を見ていこう。

¹⁶⁷ パウル・ティリッヒ/ラインホルト・ニーバー『現代キリスト教思想叢書』8, 古屋安雄・大木英夫訳（白水社, 1974）, 483-491頁。

2-2-2. 絵画の文化神学的考察と表現主義

ティリッヒは、「文化の神学の理念について¹⁶⁸」において、絵画の文化神学的考察を行っている。まず、文化神学的考察に当たって、留意点を二点、次のように述べている。

一つが、対象の形式と内実の関係である。その関係について、次のように説明している。

「内実 (Gehalt) とは、内容 (Inhalt) とは異なったものである。……内容とは、形式を通して精神的・文化的領域にまで高められるはずの、単純な、ありのままの存在としての対象的なものである。内実とは、形式にはじめてその意義を付与する意味、すなわち精神的実質性である。したがって、次のようにいうことができる。内実は、ある内容において、形式を媒介として捉えられ表現されるのである、と。内容は偶然的なもの、内実は本質的なもの、形式は媒介的なものである¹⁶⁹。」

つまり、ここでは、「内実」と「内容」が明確に区別されている。内容とは、単純にその形式が表す対象であり、内実とは、形式が形式であるための意義を与えるもの、内容と形式がそれによって初めて正当化されるようなものとされる。そして、内容と形式は、対立するものではなく、同じ極に属し、それに対する極に、内実が属するのだ。

留意すべき二点目として、一点目の形式と内実の関係から生まれてくる、三つの類型を挙げる。

「第一は、典型的に世俗的で形式的な文化創造、第二は、典型的に宗教的で、内実の優勢な文化創造、第三は、典型的に平衡的、調和的、もしくは古典的文化創造である¹⁷⁰。」

つまり、第一の類型は、内実に対して、形式が優勢なもの、第二の類型は、形式に対して内実が優勢なもの、第三の類型は、内実と形式が、均衡を保っているものである。そして、この内実と形式の関係をうまく表す例として、表現主義を挙げ、その分析を始める。

ここで、表現主義について概観しておこう。表現主義は 20 世紀の初め、ドイツを中心と

¹⁶⁸ Paul Tillich, "Über die Idee einer Theologie der Kultur," *Religionsphilosophische der Kultur: zwei Entwürfe* (Berlin: Reuther und Reichard, 1919) (=パウル・ティリッヒ「文化の神学の理念について」『ティリッヒ著作集』7: 文化の神学, 谷口美智雄・竹内寛・田辺明子・木下量熙訳 (白水社, 1999)) 13-37 頁。(この著書に関しては日本語訳を参照した。) 以下、ティリッヒ「神学の理念」と表記することとする。

¹⁶⁹ ティリッヒ「神学の理念」, 22 頁。

¹⁷⁰ ティリッヒ「神学の理念」, 23 頁。

してヨーロッパで展開された芸術革新運動である。表現主義は、絵画に始まり、造形芸術一般、文学、演劇、映画、音楽に及んだ。対象の客観的表現を排して、個人の自我、魂の主観的表現を主張するものであるとされる。この立場を明確に示したのは、1905年に結成された「ブリュッケ（橋派）」のグループ、11年結成された「青騎士」のグループである。前者はキルヒナー、E.ヘッケル、K.シュミット＝ロットルフら、後者はカンディンスキー、F.マルク、P.クレーらが中心となり、ドイツ表現主義を形成した。次いで10～25年頃のドイツ文学にその傾向が著しく見られ、抒情詩の分野ではトラークル、ウェルフル、劇作の分野でハーゼンクレーパー、G.カイザー、E.トラーらが活躍した。映画もまた、美術や演劇の影響を受けて、表現主義映画と呼ばれる一連の作品を生み出した。音楽における表現主義とは、印象主義音楽に対するもので、シェーンベルク、ウェーベルン、A.ベルク、ヒンデミットらが代表的作曲家として挙げられる¹⁷¹。ティリッヒは、絵画に着目し以下のように分析を始める。

「まず明らかなのは表現主義では、内容、つまり、事物の外面的事実性という意味での内容が極度に意義を失ってしまっているということである¹⁷²。」

ここでティリッヒは、表現主義においての内容が失われているということを指摘している。つまり、表現主義で扱われる対象が、その事物としての意味を失っているというのだ。前述の内実、内容、形式との関係から見てみると、このような状況は、内実が形式を突破することから生まれることとなる。それによって、その形式に対応していた内容が、その意味を失い、内実と形式が直接結びつくことになる。そして、表現主義の作品についてさらに次のように表現している。

「これらの作品は、ジンメルが考えるように、みなぎる生のために形式を放棄しようとするにとどまらず、そこではさらに、形式を破砕する宗教的内実が形式を得ようと苦闘しており、この形式はほとんどの人びとには、きわめて理解しがたく困惑を引き起こす逆説なのである¹⁷³。」

つまり、ティリッヒの目には、表現主義の作品において、それまでの形式では表現され

¹⁷¹ フランク・B・ギブニー編『ブリタニカ国際大百科事典小項目事典』5、(ティービーエス・ブリタニカ、1988(1974))、480頁。

¹⁷² ティリッヒ「神学の理念」、26頁。

¹⁷³ ティリッヒ「神学の理念」、26頁。

えなくなった内実が、その内実を表現しうる新たな形式を求めて模索されているという状況が映っているのだ。

4-2-3. 宗教的様式

このような構図に関して、ティリッヒは、「造形芸術における宗教的様式と宗教的題材¹⁷⁴」において詳述している。以下、その論旨に沿って、進めていく。まず自らの見解を、最も広い領域である様式一般、比較的狭い領域である宗教的様式、最も狭い宗教的題材という三つの領域に分けて述べる。

まず、前述の概念の説明においては出てこなかった様式という概念を提示する。そして、様式とは形式（Form）に対する内実（Gehalt）の直接的影響作用だとする。それは、形式の無数にある可能性の中から、ある集団または個人によって、ある内的必然性を持って一つの可能性が選択され、精神的内実の示現となってあらわれる。様式は、単なる形式の発展形態でもなく、形式の外にあるものでもないとする。そして、様式の統一性は、共通の内実に基づいているとし、この内実とは、個人的心理学的諸契機、社会学的、民族的諸契機それ自身には還元されえず、これら全てによって規定されるものであるとする。これら諸契機は、様式にその可能根拠を与える。内実とは、これらの下にある「現実一般に対するある特定の根本的姿勢¹⁷⁵」なのである。これをティリッヒは、超経験的なものとし、精神一般の普遍的な機能であるとする。そして、これを宗教的機能とみなすのである。これは、ジンメルという「宗教的本性」「宗教的な欲求」として示したものと極めて近いものとして捉えることができるだろう。

ティリッヒがあるものを「宗教的」だとするとき、それは、その内実を表現する限りにおいて「宗教的」であるとされる。

「あらゆる芸術は一つの内実、無制約者に対する一つの姿勢を表現するがゆえに、それは宗教的なのである¹⁷⁶。」

¹⁷⁴ Paul Tillich, "Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst," *Das neue Deutschland*, No.9 (1921) S.151-158 (=パウル・ティリッヒ「造形芸術における宗教的様式と宗教的題材」『ティリッヒ著作集』7:文化の神学, 谷口美智雄・竹内寛・田辺明子・木下量熙訳(白水社, 1999)) 319-335頁。(この著書に関しては、日本語訳を参照した。) 以下、ティリッヒ「造形芸術」と表記することとする。

¹⁷⁵ ティリッヒ「造形芸術」, 328頁。

¹⁷⁶ ティリッヒ「造形芸術」, 329頁。

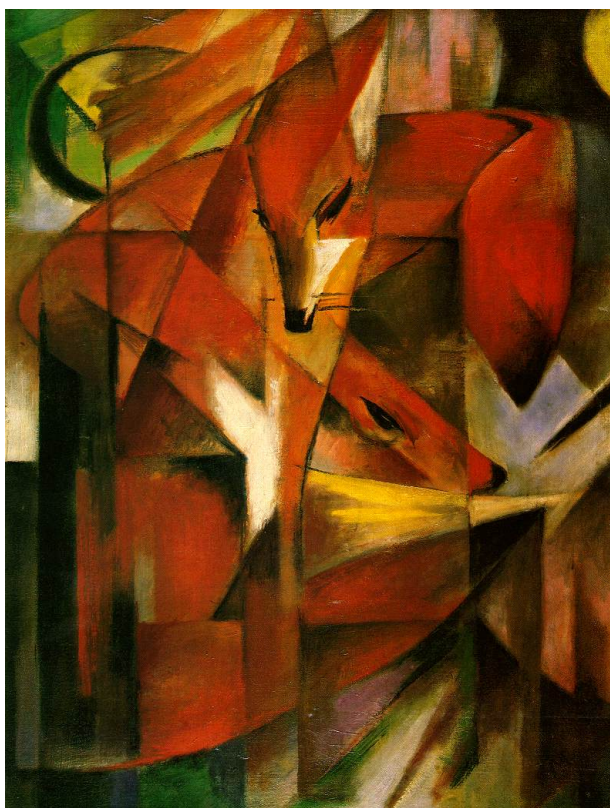
しかし、それでは一体、宗教的様式と宗教的題材は何のためにあるのかという疑問が生じる。これを解明するために、次の領域に移り、論を進める。

狭義の宗教的様式について述べるために、ティリッヒは、ある弁証法を挙げる。それは、まず、形式に対する内実の支配が強い様式と、内実に対する形式の支配が強い様式があり、その両方が、内実を表現しているということにおいて同じであるというものである。ここから、様式の三基本類型を挙げる。これは、前述した三類型と同様の仕方で、つまり、内実と形式の関係から導き出されたものである。それをこの論文の題名（「造形芸術における宗教的様式と宗教的題材」）通り、造形芸術において例を挙げ、詳細に叙述する。その三類型は、形式が支配する様式（印象主義－写実主義）、内実が支配する様式（ロマン主義－表現主義）、平均的様式（理想主義－古典主義）である。それぞれの類型に属するものとして二つずつ挙げられているのは、主観性と客観性の違いによる様式の違いである。

この分類によると、表現主義的類型とロマン主義的類型の二つにおいて、内実が直接に形式を突破するという形で現れるとされる。そこで、これらの様式を狭義において宗教的とし、写実主義的印象主義的諸類型を非宗教的とするなら、宗教的様式によってどのような対象も宗教的にされ、非宗教的様式によってどのような対象も相対的に世俗化するということが示されなければならないとする。ティリッヒは、これは非宗教的様式においては、容易に証明されるとし、宗教的様式においては、セザンヌの静物、マルクの動物像、シュミット・ロトルフの風景、ノルデのエロティシズム像（次頁以降を参照）において絶対的实在の相対的事物における直接的示現を見ることができるとする。つまり、いわゆる「宗教的」とは言われない事物において、聖性が直観されうるとするのだ。しかし、ただ単に、宗教的様式を採用すれば、すべてが「宗教的」となるのではなく、そこでは、画家によって内実が自覚されなければならないとする。そして、宗教的様式を採用していたとしてもそれはただ形式のみを継承しているだけで、その絵画が世俗的効果を与えるという画家の存在をも指摘している。



ポール・セザンヌ 《鉢と牛乳入れ》 1873-1877 177

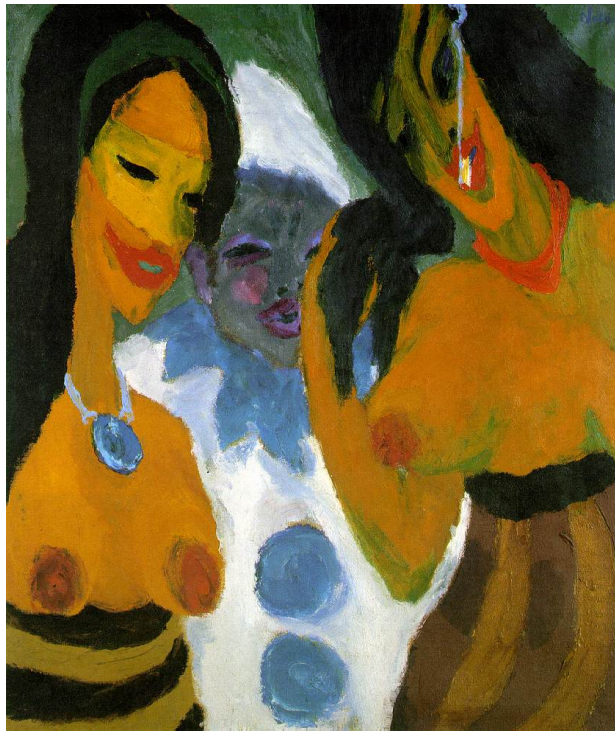


177 美術館ドットコム「セザンヌと4つの魅力—人物・静物・風景・水浴—ブリヂストン美術館」
http://www.bijutsukann.com/toku/bri_cezanne/cezanne_index.html (2008年1月1日)

フランツ・マルク 《狐》 1913 178



カール・シュミット・ロトルフ 《ノルウェーの風景》 1911 179



エミール・ノルデ 《女と道化師》 1917 180

178 The Artchive. "Marc: Foxes," <http://www.artchive.com/artchive/M/marc/foxes.jpg.html> (January, 1, 2008)

179 Buchheim Museum. "Sammlungen- Galerie- Schmidt Rottluff: Norwegische Landschaft- Skrygedal," <http://www.buchheimmuseum.de/cms/sammlungen/galerie/schmidt-rottluff-skrygedal.php> (January 1, 2008)

次に、もし宗教的様式がすべてのものを「宗教的」としうるなら、なぜ「宗教的対象」といわれるものが存在するのだろうか、という問いが提起される。ティリッヒは、ここで、内実と形式との関係、つまり内実はどのような形式をも突き破りうるという関係を再度確認する。

しかし、あらゆる対象は内実の担い手であると同時に、事物であるという側面をも持つ。よって、宗教的様式がある対象に適用されるとき、その対象の持つ事物としての世俗的諸関係を否定し、それを「宗教的」にしなければならない。その一方で、ただ宗教的なものを表すためだけに存在する形式を持つ対象、いわゆる「宗教的な象徴」も存在するとする。それらはすでに宗教的象徴の世界の中にあり、それらによって宗教的なものを表現しようとするとき、その世俗的諸関係を否定しなければならないという課題は全くないのである。また、これらの対象に対しては、宗教的様式だけが適切であり、その他の様式は、それ自身の「即物性」によってそれらの宗教的な象徴の意味を破壊してしまうとする。そして、宗教的象徴は、他の象徴よりもそれを通用させる力を持っている。宗教的意識は、自らの宗教的対象の即物的な側面の妥当性に疑いが向けられることに対して、敏感に反応し、それを不信仰とみなす。しかし、ここでティリッヒは、造形芸術に関する者は、このような批判とは別の領域に存在しているのであり、経験的妥当性よりもむしろ内的必然性を必要とするのだとする。そしてまた、そのようにして、「即物性」のもとに置かれた象徴を、再度「宗教的」としうるかどうかということが問われなければならないとする。

この論文、「造形芸術における宗教的様式と宗教的題材」においては、前述の論文「文化の神学の理念について」においてよりも、詳細に芸術に特化した形で分析が行われている。様式という概念の導入によって、形式と内実との関係がより明確に論じられている。これらの論述を踏まえた上で、ティリッヒは、1926年に、『現在の宗教的状況¹⁸¹』という著書を出版している。彼はこの中で、科学、芸術、政治、倫理、宗教の領域にわたって考察を行っている。ここでは、芸術という領域に絞ってその議論を見ていこう。

4-2-4. 芸術にみる宗教的状況

¹⁸⁰ The Artchive. "Norde: Women and a Pierrot,"

http://www.artchive.com/artchive/N/nolde/women_and_a_pierrot.jpg.html (January 1, 2008)

¹⁸¹ Paul Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (Berlin: Ullstein, 1926) (=パウル・ティリッヒ 1999. 近藤勝彦訳「現在の宗教的状況」『ティリッヒ著作集』8: 現代の宗教的解釈, (白水社, 1999)) 9-132頁。(この著書に関しては、日本語訳を参照した。) 以下、ティリッヒ「宗教的状況」と表記することとする。

まず、この著書の序文をティリッヒは、次のように始めている。

「現在の宗教的状況をあつかう著作は、あらゆる現在の事柄について、何らかのことをいわなければならない。なぜなら、すべてのものは、同時に宗教的状況の表現でもあって、そうでないものは存在しないからである¹⁸²。」

ここには、ティリッヒの「宗教的状況」という概念の捉え方が表れていると言えるだろう。宗教的状況を扱うというのなら、あらゆるものを扱わなければならない。つまり、あらゆるものが、宗教的な表現となっているという。これまでの彼の形式、内容、内実という観点から捉えるならば、彼がこのような分析をする際、「宗教的」というのは、「内実」があらゆる「形式」「内容」を通じて表されていることを意味するのだ。

そしてティリッヒは、芸術の領域で、造形芸術と文学を取り上げている。ここでは、造形芸術に関するティリッヒの記述をその論旨に沿って見ていく。

はじめに、その冒頭で、ティリッヒは科学と芸術との相違を明確にしている。「科学が時代の精神状況に対して、それを破壊したり建設したり、いずれにせよ直接原因的な意義をもっているのに対して、芸術はただ間接的な原因として評価されるべきである。なぜなら芸術の直接的課題は、本質の把握でなく解釈に表現を与えることだからである¹⁸³。」つまり、科学（学問）が精神状況を生成、特徴づけるのに対し、芸術はその精神状況の特徴を表現するものであるとしている。芸術は、科学に比べ、「客観性」という問題に煩わされないため、その状況をより直接的に表現できるものだとする。

そして「ブルジョワ社会の精神からの離反が最も明白な形をとってあらわれている¹⁸⁴」ものとして、絵画の一派である表現主義を挙げる。19世紀半ば以来、フランスの圧倒的な力のもとで、イデアリスムスとロマンティークに対する反動として自然主義派と印象主義派が発達した。この形式は、「自己のうちに安住する有限性をもつ完成してしまった形式¹⁸⁵」であり、ここでの自然主義派と印象主義派の違いは、対象を客観性を中心として捉えるか、主観性を中心として捉えるかという違いである。これらの作品の偉大さ、象徴力は認めるものの、ティリッヒは、これらには、「永遠的なものの突出、主観と対象の対立をこえたところに横たわっている無制約的な現実内容に向かう突出がない¹⁸⁶」とする。

そして、セザンヌ、ヴァン・ゴッホ、ムンクの後に、イタリア、フランス、ドイツ、ロ

182 ティリッヒ「宗教的状況」、9頁。

183 ティリッヒ「宗教的状況」、44頁。

184 ティリッヒ「宗教的状況」、44頁。

185 ティリッヒ「宗教的状況」、45頁。

186 ティリッヒ「宗教的状況」、45頁。

シアなどさまざまな所で表現主義が登場してきたことを指摘し、これにより事物そのものの固有の形式は解消したのだという。ドイツにおいては、シュミット・ロットルフ、ノルデ、キルヒナー、ヘケルなどの「ブリュッケ派」がこれにおいて、指導的な位置にいた。この派によって、未来派（フトウリスムス）、立体派（キュービズムス）、構成派（コンストルクテイヴズムス）といった運動も引き起こされた。これらにおいては、対象の事物としての形式が解消され、幾何学的性格が採用されており、そこには、合理的精神のものと有機的形式表現に対する不信が表されているとする。そして、ここでも、表現主義と同様に、形式の突破が見られるとするのだ。

ティリッヒは、これらの作品においては、古代の芸術のように彼岸の世界自体が描かれているわけではないが、自己を超えて彼岸へと向かう様子が描かれているとする。この問題を明瞭なものとしているものとして、宗教芸術を挙げる。自然主義絵画においても、イエスは取り上げられていたが、その描写はその当時支配的だったプロテスタント神学のイエス理解と深い関係にあった。この点においては、理想とされるある一つの有限性が示されているのみで、「永遠的なものへの突出」はみられなかったとする。この例として、「セザンヌが描いた静物やヴァン・ゴッホが描いた樹木のほうにウーデのイエス像以上に聖性の質を認めるといってもいいすぎではない¹⁸⁷」としている。

¹⁸⁷ ティリッヒ「宗教的状况」, 46頁。



フリッツ・フォン・ウーデ《農民と共にいるキリスト》1887-1888 188

これに対し、表現主義は、その様式自体が宗教的性格を持っているとし、その様式の限界が現れるのが、表現主義が宗教的象徴を扱うときであるとする。「その神秘主義は宗教的伝統の外に立っている。そのため表現派（表現主義）の神秘主義は、古い宗教的象徴によって自らの火をともしることができず、またその古い象徴からいかなる新しい内実を取り出すこともできない。それを企てると、エーバーツがカトリック的前提からしたように古いものの貧弱な余韻になるか、あるいは、ロットルフ、ノルデ、ヘケルにおいて多分にそうであったように宗教的象徴を変化させてしまい、神的行為のかわりに人間的な情熱をおいてしまう。この経過は現在の宗教的状況にとってはなほだしく特徴的なことである¹⁸⁹。」(括弧内筆者)つまり、表現主義は、下に挙げたロットルフの作品のように、その様式自体が宗教的であるために、いわゆる宗教的象徴を扱おうとするとき、その宗教的象徴自身が持つ内実を表現できず、その象徴自体を神的なものから人間的なものへと変化させてしまうというのだ。

¹⁸⁸ My Artprints.co.uk. “Christ with Peasants- Fritz von Uhde,”
<http://www.myartprints.co.uk/a/von-uhde-fritz/christ-with-the-peasants.html> (January 1, 2008)

¹⁸⁹ ティリッヒ「宗教的状況」, 46 頁。



カール・シュミット・ロットルフ 《キリストとユダ》 1918 ¹⁹⁰

ここで、注目したいのが、ティリッヒが、このような状況が現在、つまり 20 世紀初頭の宗教的状况に特徴的であると述べている点である。この後に、ティリッヒは、その宗教的状况について、次のように述べている。

「このことは宗教的伝統がブルジョワ社会によって破壊されてしまったことを示し、現在の宗教的意識にとっては、あらゆる既定の象徴から自由になって純粋な神秘主義的直接性において自己を再発見することが必然的であることを示している¹⁹¹。」

そして、このことは、宗教的象徴だけでなく、あらゆる象徴に関してもあてはまるのだという¹⁹²。

さて、ティリッヒは、このような表現主義の台頭に関して述べた後、表現主義に対する反抗があったことも述べている。「このような芸術を知ろうとしない人びと、あるいはその精神を持つとしても直接的な現存在との断絶をもたずにせいぜい理想としてこれをもとう

¹⁹⁰ Artnet. “Karl Schmidt-Rottluff- Christ and Judas,” <http://www.artnet.com/artwork/424760787/424760305/karl-schmidt-rottluft-christ-and-judas.html> (January 1, 2008)

¹⁹¹ ティリッヒ「宗教的状况」, 47 頁。

¹⁹² これは、この時代にスイスのマッジョーレ湖畔のアスコーナという小さな町において発生したコミュニティを念頭に置いたときに、大変示唆的な指摘であるように思われる。1900 年頃から 1930 年頃まで、アスコーナには、アナキスト、自然主義者、芸術家等が集まっていた。1933 年からその地で、さまざまな分野の宗教学者が集まるエラノス会議が行われた。

とする人びとが、このような芸術に反抗したことは理解できることである¹⁹³。」しかし、この反抗こそが、表現主義が、彼のいう「ブルジョワ社会の精神」、つまり 19 世紀の合理的精神への攻撃であったことの証拠であるとする。そして、この「ブルジョワ社会の精神」の反抗は、諸運動に影響を及ぼしたとし、その中でも特に当時の宗教的状况を考える上で重要だと思われるものとして、リアリズムを挙げている。このリアリズムの中で、ゲオルグ・グロスとオットー・ディクスは、第一次世界大戦を経て、彼らの絵画はほとんど風刺画すれすれにまでなったという。このようなリアリズムを「表現派がもっていたロマン的な要素をすべて追放し、しかも過ぎ去った時代のリアリズムといかなる関係ももたない荒々しいリアリズム¹⁹⁴」であったと表現している。しかし、時とともにこのような風刺画的傾向がなくなり、それは表現派と対立関係にあるような自らの形式を作り上げるに至ったという。このようにして、「ブルジョワ社会の精神」とそれに対抗しようとする表現主義にみられるような精神との間の戦いがおこなわれているとする。

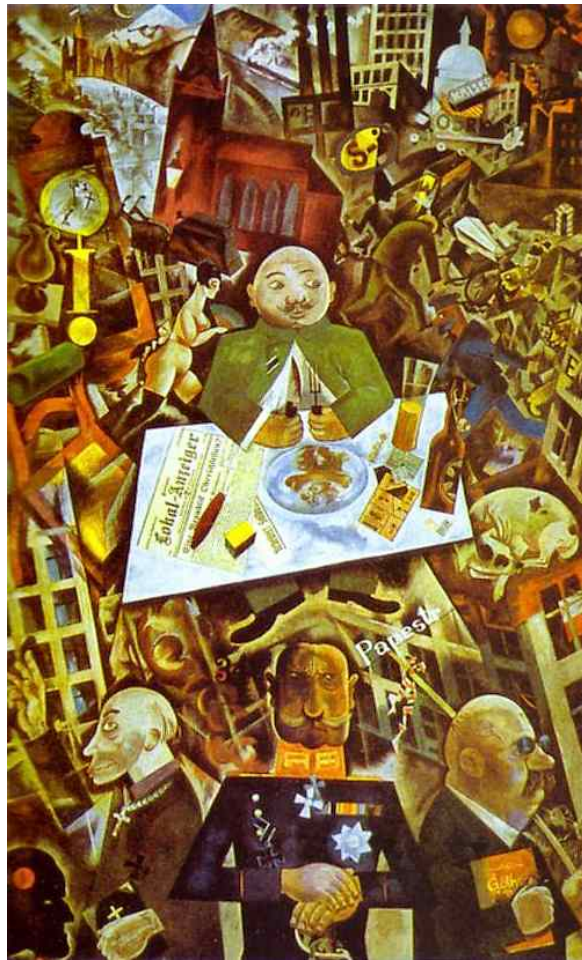
最後に、ティリッヒは、宗教的状况を知る上で重要な意義を持つものとして、舞踊芸術を挙げている。舞踊芸術は、20 世紀初頭からその形態が一新され、独自の精神表現の可能性を見出してきた。その中でも、ラーバン派のメアリー・ウィッグマンの功績を評価している。ティリッヒは、そもそもこの舞踊芸術は個人的審美的行為として始まり、それが祭儀舞踊とも言えるような目標を持った方向に発展してきたとする。このような発展に関しては、キリスト教的、特にプロテスタント的地盤ほど不利なところはないとしているのだが、それゆえに、ウィッグマンの業績は評価に値するというのだ。というのも、これらの舞踊は、個人主義の克服とともに、形而上学的深層を表現しようとしているとティリッヒは考えるからである。しかし、このような舞踊が自らの祭儀を作ろうと企てた瞬間に、それは、「誤ったロマンティーク¹⁹⁵」に陥るとする。つまり、「造形芸術は、既存の形而上学的内実を表現することはできるが、しかしこの内実を自らつくる出すことはできない¹⁹⁶」ため、これを試みるならば、それは、永遠を時間の中に固定することになってしまうのだという。これを、彼は「誤ったロマンティーク」とする。またこの点に関しては、「ブルジョワ社会の精神」は、有限性を有限性として承認する点において、誠実であるとしている。

193 ティリッヒ「宗教的状况」, 47 頁。

194 ティリッヒ「宗教的状况」, 47-48 頁。

195 ティリッヒ「宗教的状况」, 50 頁。

196 ティリッヒ「宗教的状况」, 49 頁。



ゲオルゲ・グロス 《ドイツ—冬物語》 1917-1919 ¹⁹⁷

3. 結び

この章では、オットーが生きた 19 世紀後半から 20 世紀にかけての宗教的・社会的状況を把握するため、19～20 世紀初頭の教会内外の状況を確認した上で、オットーと同時代人による当時の宗教的状況の分析を見た。

19 世紀ドイツにおける信仰文化が教会と結びついた形で捉えられるというグランドディスクールの上で、教会の側からの改革運動が起き、また教会外に出てさまざまな世界観団体が形成されるという事態が起きていた。しかし、20 世紀に入る頃から、このような教会と結びついた信仰文化というものが急速に衰退していく。ここで、プロテスタンティズムに特徴的ともいえるのが、教会からの離脱が必ずしも、キリスト教からの離脱とはならなかったという点である。そして、ここに、ニッパードイが「彷徨える宗教性 *wagierende*

¹⁹⁷ Olga's Gallery. "George Grosz. Germany: a Winter's Tale- Olga's Gallery-," <http://www.abcgallery.com/G/grosz/grosz10.html> (January 1, 2008)

Religiosität」と表現する¹⁹⁸、教会に規定されない新たな宗教性の形式を求めるといった動きがさらに活発となっていくのである。このような 20 世紀初頭の宗教的情况、特に、それまでの諸表象、諸形式に充足されずにいる宗教性を明晰に捉えているジンメルとティリッヒの分析を確認した。ジンメルは、それまで宗教性が他の人間の要素、つまり、美的、道徳的、あるいは欲望的な要素から解釈されていたのに対し、宗教性、宗教的欲求あるいは宗教的天性を生の根本的な力としておく。そして、従来は宗教的欲求が、さまざまな現実的な形式、表象によって鎮められていたのだが、その表象の真理問題が展開されると、その表象が宗教的欲求を鎮める力を徐々に持たなくなっていく。そこで、宗教的欲求とその実現との間に大きな亀裂が入り、現実的な形によって満たされなくなった宗教的欲求という事実のみが残ることになる。これが現代の宗教的情况なのだという。ジンメルは、ここからあるべき宗教の姿として、宗教的欲求をそれ自体として生きることを提示する。一方で、ティリッヒは、ジンメルの目指す宗教のあるべき姿は共有してはいないものの、この状況の分析においては、共通したものが見いだせる。内実、内容、形式、様式というティリッヒの持ち込む区別により、それまである形式によって表現されていた生の内実がもはや同じ形式によって表現されえなくなっている様子が描かれていた。そして、20 世紀初頭の生の内実が最もよく表れている様式として、表現主義が分析されている。

このように、それまで「宗教」として存在していたものの妥当性が揺らぎ始めた時に初めて、それまで表象、形式によって充足されていた宗教的欲求が疑い得ない事実として存在することに気づくのである。

¹⁹⁸ Nipperdey, Thomas. *Religion im Umbruch Deutschland 1870-1918* (München: C. H. Beck, 1988)

第3章 オットーにおける宗教・政治・学問—ナウマンとの対比から

0. はじめに

フリードリヒ・ナウマン(1860-1919)は、1860年3月25日ライプツィヒ近郊のシュテルムタールに生まれた。ライプツィヒ、エアランゲンで神学を学び、牧師、政治家として活動し、ヴィルヘルム帝政期において、政治、社会、宗教、文化の改革を強く求めた人物のうちの一人として知られる¹⁹⁹。キリスト教社会(christlich-sozial)運動、そして後には国民社会(national-sozial)運動においても中心的な役割を果たした人物であり、世紀転換期ドイツにおける宗教と政治の問題が、同時代的にどのように捉えられていたかを知る上で、重要な人物である。

1896年にナウマンが国民社会協会 der Nationalsoziale Verein を設立した際、当時若い神学者であったルドルフ・オットーは、この会議に参加する。そして同年、友人たちに宛てて、「私が、ある人間に対して、その語の厳格な意味において、“熱狂する”ということは、容易なことではありません。私は、彼（ナウマン）に、熱狂しています²⁰⁰。」(括弧内筆者)と、ナウマンについて興奮気味に手紙に記している。

オットーは、1904年、雑誌『キリスト教世界』に、ナウマンの『宗教についての手紙』²⁰¹の書評を発表している。そこでは、ナウマンのダーウィニズム理解への疑義を示しつつも、ナウマンのこの書は敬虔な者のみができるものであるとし、さらに、ナウマンという人物を通じて、当時の宗教的情况が現れているとする。オットーは、このナウマンの著作を通じて、何を評価、批判し、どのような状況を見ていたのか。

また、学者としての側面が取り上げられることの多いオットー自身も1913年から議員としての活動を始め、1920年からは「宗教的人類同盟」の設立に尽力することとなる。先行研究においては、オットーのこれらの「政治的」活動は、その「ユートピア的」発想から生まれたものであり、失敗したものであった、といった見方が一般的である²⁰²。しかし、

¹⁹⁹ Kuhlemann, Frank-Michael. „Friedrich Naumann“ in Betz, Hans Dieter (hrsg.) *Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen : Mohr Siebeck, 2008), S. 157-158.

²⁰⁰ Brief von Otto an das Brief-Kränzchen 1896, Rudolf Otto Nachlass
Universitätsbibliothek Marburg (Hs. 797: 345).

²⁰¹ Naumann, Friedrich. *Briefe über Religion* (Berlin-Schöneberg : Buchverl. der "Hilfe", 1903).

²⁰² Alles, Gregory D. “Rudolf Otto and the Politics of Utopia,” *Religion*, No.21 (1991),

ナウマンが「現実主義的路線」に「転換」した後に結成したとされる国民社会協会でのナウマンに感激し、上述のように興奮して手紙を記すというオットーの姿は、そのような評価との関連でどのように理解可能なのか。

そこでこの章では、ナウマンがこの著作、『宗教についての手紙』で示した、この時代における宗教的危機と自身の捉える宗教と政治の関係を、オットーがどのように捉え、それに反応したのか、に着目することにより、オットーがその後展開する彼自身の活動をより立体的に捉えることを目的とする。このことは、オットー、ナウマンという個人に還元できるものとは別に、世紀転換期ドイツにおける宗教的危機において、鋭く対立する形で浮かび上がっていた、宗教と政治という関係を理解することにもつながる。

本稿では、まず、ナウマンとその著作『宗教についての手紙』が書かれた背景、その内容について確認し、それに対するオットーの書評が、ナウマンのどの点を批判し、どの点を評価していたのかを確認する。そこから、この時代において、宗教と政治がどのような緊張関係を持ったものとして認識されていたのか、また、それに対してナウマンが出した答え、その答えへのオットーの反応を分析し、明らかにする。このことは、ナウマンにおける宗教と政治の区別の仕方との対比で、オットーのその後の学問的活動を理解することへとつながるだろう。

1. ナウマンについて

1-1. 19世紀ドイツと「内国伝道」

ナウマンの活動、そしてその変遷を理解しようとする場合、19世紀ドイツの経た社会構造の変化、それへと対処しようとした教会側の動きは、非常に重要である。

19世紀のドイツは、キリスト教社会(christlich-sozial)運動と呼ばれる、この時期の社会の変化から生ずるさまざまな問題に対処しようとする教会の活動がみられた時期である。この時期には、人口の過剰、手工業の置き換え、家内工業の減少等に伴い、当時から問題視されていた大衆の貧困化が引き起こされていた。これらは、農業改革、工業改革、外国貿易の自由化に伴う工業化の結果であった。長時間労働、女性・児童労働、労働保護の未整備、生活のために必要な最低限を満たさないような低賃金によって、下層農民や手工業、工業従事者の生活環境は困難なものとなっていた。このようなさまざまな問題は、当時から社会全体の問題として認識され、「社会問題 *Soziale Frage*」という標語が用いられていた²⁰³。

pp.235-256.

²⁰³ Hofmann, Klaus Martin. *Die evangelische Arbeitervereinsbewegung 1882-1914* (Bielefeld: Luther Verlag, 1988), S. 22-23.

このように社会的貧困が問題となる中、1830年代から、キリスト教倫理的な側面からこの状態を改善しようとする動きがみられるようになる。福音主義の側では、特に、ヨハン・ヒンリヒ・ヴィッヒャーン(1808-1881)が中心となった。ヴィッヒャーンは、1833年ハンブルクに、非行傾向にある少年の保護、世話を目的とするラウエ・ハウスという施設を設立する。この他にも、宗教的な理念を掲げ、青少年が自立した生活、道徳的な生活を送る手助けをする施設が設立され始めた²⁰⁴。

ヴィッヒャーンのこの活動は、啓蒙主義的な合理主義と対抗して生じたプロテスタントの覚醒運動²⁰⁵に影響を受けていた。この活動においては、社会的な苦境は、不完全な人間の罪の本質が原因とされた。よって、社会問題は、政治的な社会の変革によってではなく、個々人の宗教的、道徳的な再生によって、解決されるとされた。聖職者や教会に関わる平信徒が、福音を宣べ伝えること、隣人への社会福祉的な奉仕を通じて、人々の模範となり、倫理的宗教的な再生をもたらすこと、このような内国伝道(Innere Mission)の構想をヴィッヒャーンは持っていた。よって、彼は、現在ある社会的・政治的な構造の変革ではなく、個々人の魂の救済を、より一義的な問題とした。彼にとっては、社会改革のための努力は、現在ある社会秩序に疑義を呈することなく、社会の苦境を排することであった。このような彼の態度は、リベラル派や急進的民主主義と対抗して、キリスト教的・君主制国家による社会的問題の解決を目指す政治的保守主義と結びつくことにもなった。ヴィッヒャーンの構想、活動は、その後のドイツにおける福音主義的社会運動に、後々まで影響を与えることとなった²⁰⁶。

フリードリヒ・ナウマンは、1860年3月25日ライプツィヒ近郊のシュテルムタールに生まれ、牧師を祖父に持っていた²⁰⁷。ナウマンは、ライプツィヒ、エアランゲンで神学を

²⁰⁴ *Ibid.*, S. 23.

²⁰⁵ 覚醒運動(Erweckungsbewegung)とは、18、19世紀に起こった超国家的、超地域的な現象であり、ピエティスムスの伝統に連なるとされる。新たな福音、礼拝の仕方、簡易化された聖書の教えによって、この運動は絶大な力を持ち、中流階級、下層階級の人々へも強く訴える力を持った。その神学は、啓蒙主義への批判的な態度、聖書の絶対的権威への信仰、聖書批判の拒否、伝統的なキリスト教の罪論の復活が、その特徴として挙げられる。しかし、聖書の絶対的権威は、超自然主義(Supranaturalismus)とは異なり、正しい理性の使用の結果としてではなく、聖書の福音との出会いによって引き起こされる回心の結果とされる。そのため、シュライアマハーの感情の体験としての宗教の定義と親和的である。Leonhardt, Rochus. *Grundinformation Dogmatik* (Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 4. Aufl. 2009 (2001)), S. 83-84, 87.; Müller, Gerhard (hrsg.) *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982), S. 205-227.

²⁰⁶ Hofmann, *op. cit.*, S. 24.

²⁰⁷ Kramer-Mills, Hartmut. *Wilhelminische Moderne und das fremde Christentum : zur Wirkungsgeschichte von Friedrich Naumanns "Briefe über Religion"* (Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1997), S. 18.

学んだ後、上述のヴィッヒャーンが設立したラウエ・ハウスで 1883 年から 1885 年まで上級職員として働き、ヴィッヒャーンの後継者の下で、内国伝道の運動を知るようになった。その後、1890 年からフランクフルトにて、内国伝道の協会聖職者となる。1888 年から 1892 年までの期間、彼は集中的に、教会の社会奉仕活動について分析し、その活動における諸概念を変革していくことへの提案を行っている。というのも、彼は、前述したような内国伝道の、内的魂の救済を重視した、政治政策的な解決へと結びつかない教会の社会奉仕活動に疑問を持ち始めていたからであった。彼は、教会の社会奉仕活動という狭い枠組みではなく、より一般的な当時の社会問題について関心を寄せるようになっていた。しかし、彼の社会的プロテスタンティズムの政治化という試みは、組織化された教会の社会奉仕活動の内部からは批判や反発を引き起こした²⁰⁸。

1-2. 福音主義社会協議会の設立

このように、ナウマンが内国伝道の運動に関わっていた頃、後に彼も参加することとなる、福音主義社会協議会(*der Evangelische-soziale Kongreß*)が、1890 年 5 月に設立された。その初代議長には、農業政策顧問官(*Landesökonomierat*)であり、元ドイツ帝国議会議員であったモーリッツ・アウグスト・ノッベが任命された。1891 年には、この協議会の会則として、「我々帝国民の社会的状態を予断なく研究し、それを福音の道徳的宗教的諸要求に照らして検討し、この福音の諸要求自体を今日の経済的生活にとってより実り豊かな、より効力のあるものとする」という設立趣旨が明文化された²⁰⁹。この目的の下、歴史家、法学者、国民経済学者、神学者、政治家等が協働して、社会問題に取り組むこととなった。

この協議会の設立の背景には、設立直前の 1890 年 2 月 4 日に、皇帝ヴィルヘルム二世が二月勅令を発し、労働者保護、労働環境の改善といった政策の方向性が打ち出されたことがあった。そして、それに対応する形で同年 4 月、福音主義高等宗務局によって社会問題解決のための積極的な取り組みが各教会に呼びかけられ²¹⁰、それによって教会内での社会問題に対する聖職者らの態度が大きく変わる事となった。このような二月勅令、それに対応する福音主義高等宗務局の呼びかけには、社会民主主義的運動の影響の下にある労働

²⁰⁸ Kaiser, Jochen-Christoph. “Naumann und die Innere Mission” in: von Bruch, Rüdiger (Hrsg.) *Friedrich Naumann in seiner Zeit* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000), S. 11.

²⁰⁹ Pollmann, Klaus Erich. *Evangelisch-sozialer Kongreß*, in: Müller, Gerhard (hrsg.) *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982), Bd. X, S. 645. (以下、Pollmann, *ESK*.と表記する。)

²¹⁰ *Evangelischer Oberkirchenrat 1899 „An die Geistlichen unserer evangelischen Landeskirche“ Verhandlungen der Ordentlichen General-Synode der Evangelischen Landeskirche Preußens Evangelische Landeskirche der Älteren Provinzen Preußens Ordentliche Generalsynode* (Berlin : Wiegandt & Grieben, 1898), S. 1269-1272.

者層を国家、教会に取り戻すということが、彼らを弾圧することよりも緊急の課題とみなされていたという事情があった²¹¹。さらに、同年 9 月には、かつてビスマルクによって制定された社会主義者鎮圧法が廃止され²¹²、そのことによって、カトリック、保守派、リベラル派プロテスタントが、社会民主主義者と競合し、社会の改革の道筋を競って示そうとする事態に至った²¹³。

1890 年に福音主義社会協議会が設立された時点では、ナウマンはフランクフルトで内国伝道の任務に就いたばかりの若い牧師であった。1890 年に設立された福音主義社会協議会は、一方で政治的保守派、神学的正統派が、またもう一方には政治的リベラル保守派、神学的リベラル派が、一同に会し、当時の人々を驚かせた。しかし、中心となっていたのは、宮廷付き牧師であり、教会内の保守勢力を代表するとされたアドルフ・シュテッカー、講壇社会主義者²¹⁴アドルフ・ヴァーグナーであった。シュテッカーら保守派は、この協議会での活動は、国家に対しても、教会に対しても親和的であるべきだと考えていた。キリスト教社会的(christlich-sozial)とされ、神学的にはリベラル寄りと位置付けられるナウマンは、1892 年に福音主義社会協議会に参加し始めた頃から、彼がそれまで支持していたシュテッカーのキリスト教社会運動や、シュテッカー自身から距離を置き始めた。ナウマンとその周辺の若手らは急進化していき、皇帝、政府、教会の指導層によるキリスト教社会運動に対して疑問を抱き始め、協議会の中のシュテッカー周辺の保守派との対立を明らかな

²¹¹ Pollmann, *ESK*, S. 645-650.

²¹² 社会主義者鎮圧法(„Das Sozialistengesetz,“ „Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie“)は、1878 年に施行され、1890 年まで効力を有した。ビスマルクは、これによって、ドイツにおける社会主義労働運動を抑え、民主主義的反軍事的な勢力を黙らせようとした。この法律は、存立する国家、社会秩序を破壊することを目的とする、社会民主主義的、社会主義的、共産主義的な、あらゆる協会を禁止した。カール・マルクスによれば、この法律は警察があらゆることを取り締まることを可能とし、この法律に反することだけではなく、警察の指示に従わないことまでも処罰の対象となったという。社会主義者鎮圧法は、社会民主主義だけではなく、労働者層全体、さらには、ドイツにおける民主主義的、自由主義的な勢力に対抗するものとされた。Fricke, Dieter. *Handbuch zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung 1869 bis 1917* (Berlin: Dietz, 1987), Bd. 1., S. 170.

²¹³ Hübing, Gangolf. *Kulturprotestantismus und Politik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994), S. 27.

²¹⁴ 講壇社会主義(Kathedersozialismus)という概念は、1871 年、ドイツのユダヤ人ジャーナリスト、法学者、自由主義者ハインリッヒ・ベルンハルト・オッペンハイム (1819-1880) によって、「新歴史学派 jüngere historische Schule」を指すものとして作られた。また、「古歴史学派 ältere historische Schule」に連なり、1865 年から第一次大戦開戦までの間、ドイツの国民経済学を決定的に特徴付け、発展させた国民経済学の一つの流れを、皮肉りつつ、嘲笑するという意図も込められていた。Scheler, Hans-Jürgen. *Kathedersozialismus und Wirtschaftliche Macht* (Freie Universität Berlin, 1973) (Berlin, FU, Fachbereich Wirtschaftswiss., Dissertation. 1972), S. 23.

ものとしていった²¹⁵。

シュテッカーとの対立の過程において、ナウマンは「創造の秩序 *Schöpfungsordnung*」の神学への疑念を抱き始める。「創造の秩序」とは、19世紀から20世紀初頭にかけて起きたルター・ルネサンスにおいて、キリスト教的倫理の基礎づけのために必要とされた、必ずしも信仰にだけ関わるものではないトポスとして出現した。この背景としては、さまざまな変化の中に置かれたこの危機的な時代の中、キリスト教に固有なものと、一般的人間的なものとを架橋することが可能となるような方向性が模索されていたことが関係している。ルターの三つの位相の区分(*Drei-Stände-Lehre*)、そして、律法と福音に対応する形での世界理解、二王国論との関連で、結婚、労働、経済等の社会秩序は、神のよき創造とともに与えられた秩序とされ、それは同時に、その秩序の中で形成される人間的な生活のための規範的な根本的秩序とされた²¹⁶。ナウマンは、この現在ある社会秩序を肯定する形で機能していた「創造の秩序」という考えは、イエスの教えとは結びつかないと考え、ルター派教会の社会倫理に大きな影響を与えたこの考えを否定することとなる²¹⁷。

このように、協議会の中でのシュテッカーを中心とする保守派と、ナウマンを中心とする若手リベラル派との対立は、より鮮明なものとなっていった。また、協議会内部にとどまらず、特に1895年10月以降は、キリスト教社会的聖職者達が、階級ごとの対立を助長しているという認識が広まっていき、教会内におけるキリスト教社会的若手リベラル派と保守派との対立は、強まっていった。1895年12月、福音主義高等宗務局は、1890年に自らが出した社会問題への積極的対応という教会への呼びかけを撤回した。そして、キリスト教的愛の行為という価値を広めるにとどまらず、社会運動に参加し、教会の司牧活動を蔑ろにすることは、教会内の人々の信頼を失うこととなるとし、聖職者は狭義における司牧活動に専念するべきとの見解を表明した²¹⁸。1896年には、皇帝ヴィルヘルム二世が「政

²¹⁵ Pollmann, Klaus Erich. “Friedrich Naumann und der Evangelisch-soziale Kongreß” in: von Bruch, Rüdiger (Hrsg.) *Friedrich Naumann in seiner Zeit* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000), S. 49-50. (以下、Pollmann, *Naumann und ESK* と表記する。)

²¹⁶ Rosenau, Hartmut. „Schöpfungsordnung“, in: Balz, Horst. (hrsg.) *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999), Bd. XXX, S. 356-358.

²¹⁷ 深井智朗『政治神学再考』(聖学院大学出版界、2000年)

²¹⁸ Evangelischer Oberkirchenrat No. 10192 „betr. Beteiligung der Geistlichen der evangelischen Landeskirche an sozialpolitischen Agitationen“ *Verhandlungen der Ordentlichen General-Synode der Evangelischen Landeskirche Preußens Evangelische Landeskirche der Älteren Provinzen Preußens Ordentliche Generalsynode* (Berlin: Wiegandt & Grieben, 1898), S. 1272-1274. また、以下において、1890年に出した声明との詳細な比較がなされている。Pollmann, Klaus Erich. *Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage: der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890* (Berlin: de Gruyter, 1973), S. 75-84.

治的牧師はばかっている。キリスト者であるものは、同時に社会的でもある。キリスト教社会的というのは無意味だ」と非難したことが公表された²¹⁹。同年、シュテッカーはその周辺の保守派支持者とともに、福音主義社会協議会を脱退した。シュテッカーらの脱退後は、福音主義社会協議会は、ナウマン、マックス・ヴェーバーの影響の下、キリスト教社会的(christlich-sozial)立場から、国民社会的(national-sozial)立場へとその方針が転換されていく²²⁰。ヴェーバーは、1892年には、その委員会の一員にもなっており、1891年から創刊された協議会の月刊誌にも寄稿し、1897年まで、福音主義社会協議会の会議に定期的に参加する等²²¹、この活動に積極的に関わっていたことがうかがえる。

1-3. ナウマンのキリスト教社会運動から国民社会運動への転換

ナウマンは、フランクフルトの「内国伝道」での活動を始めてから、それ以前にも増して、社会問題に積極的に取り組むこととなり、フランクフルトでは、労働者のための協会を設立した²²²。しかし、1893年12月、ある集会で社会民主主義者であり、神学の最終試験受験資格者でもあったテオドール・ヴェヒターを擁護し、ヴェヒターのキリスト教と社会主義は両立しうるものだという発言をしたことにより、フランクフルト教会役員会と対立することとなる。1894年には、「キリスト教社会主義の権利」²²³を『キリスト教世界』に寄稿、また、同年、社会民主主義を「教条主義」として批判する等、この時期には、キリスト教と社会主義との関係について集中的に論じている。そして、1894年12月には、雑誌『救済』を「キリスト教社会的週刊誌」として発行し始める²²⁴。

ナウマンにおけるキリスト教社会的立場から国民社会的立場への転換に関しては、法制史学者ルドルフ・ゾームとマックス・ヴェーバーによるナウマンのキリスト教社会主義へ

²¹⁹ *Ibid.*, S. 261-262.

²²⁰ Pollmann, *ESK.*, S. 645-650.

²²¹ Besier, Gerhard. *Religion, Nation, Kultur: Die Geschichte der Christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts* (Neukirchener, 1992), S. 117.

²²² Pollmann, *Naumann und ESK*, S. 55.

²²³ Naumann, Friedrich. Das Recht eines christlichen Sozialismus, *Die christliche Welt* 8 (1894), Sp. 435-441, Sp. 477-481 (= W. Uhsadel (hrsg.), *Friedrich Naumann Werke*, 1. Band, (Köln: Westdt. Verlag, 1964), S. 402-420).

²²⁴ Naumann, Friedrich (hrsg.) *Die Hilfe: Gotteshilfe, Selbsthilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe*. このナウマンの雑誌『救済』のサブタイトルは刊行当初1894年の「神の救済、自己の救済、国家の救済、兄弟の救済 Gotteshilfe, Selbsthilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe」から、1901年10月6日号から、「国民社会的民衆の雑誌 Nationalsoziales Volksblatt」に変わっている。以下の号より。 *Die Hilfe: Nationalsoziales Volksblatt* (VII. Jg. Sonntag 6. Oktober 1901, Nummer 40.).

の批判が影響を与えたとされる。とりわけ、1895年に、ゾームが「内国伝道」の集会で行った講演「公的な生活におけるキリスト者」、また同年にフライブルク大学でヴェーバーが行った教授就任講演の影響²²⁵が挙げられる。ヴェーバーの講演を受けて、ナウマンは『救済』にて、その講演の冊子の内容をまとめて紹介した上で、以下のように記している。

「彼（ヴェーバー）は正しいのではないか？コサック人が来た時に、社会政策は我々にどのように役立つか？国内政治を行おうとする者は、まず、国民、我が国、国境を守らねばならず、また国家の権力を手に入れなければならない。ここに、社会民主主義の弱点がある。我々は、統治可能な社会主義を必要としている。統治可能とは、これまでよりも優れた総合的な政治を行うことができるという意味である。そのような統治可能な社会主義は、これまで存在していない。そのような社会主義は、ドイツ国民的(deutsch-national)であるべきである²²⁶。」(括弧内傍点筆者)

このように、ナウマンは、キリスト教倫理と社会政策をより自覚的に区別することとなり、1896年11月23日から25日にかけて、エアフルトで国民社会協会の設立集会を行った。ここには、ゾーム、ヴェーバーも現れた²²⁷。

その後1898年に、ナウマンは、ヴィルヘルム二世によるエルサレムの救い主の教会(Erlöserkirche)の設立式典の際に、パレスティナを訪れる。イエスが生涯を過ごした地で、彼の生きた時代を見極めたいという憧れにも似た思いで、その地を訪れたナウマンは、その地の生活環境の「原始性」に直面し、愕然とする。エルサレムへ向かう道は、全く整備されておらず、ナウマンは、馬車も通ることのできないような道を徒歩で向かうこととなった。このような体験は、後に、イエスの教えが社会政策的には意味を持たないというナウマンの確信を強める契機となった²²⁸。ナウマンは、その旅行の前には、すでに牧師を辞め、フランクフルトからベルリンへ住まいを移していた²²⁹。

しかし、1896年に設立された国民社会協会は、経済的な問題、有権者の基盤の脆弱さから、長くは続かなかった。1903年6月16日の選挙では、候補者一人のみが当選したのを

²²⁵ Weber, Max. “Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, Akademische Antrittsrede”, Freiburg und Leipzig 1895 (=Marianne Weber (hrsg.) *Gesammelte Politische Schriften*, 1920).

²²⁶ Naumann, Friedrich. “Wochenschau“, in: *Die Hilfe*, 1. Jg., Nr. 28, Sonntag, 14. 7. 1895.

²²⁷ Kramer-Mills, *op. cit.*, S. 21.

²²⁸ 近藤潤三「フリードリッヒ・ナウマンにおけるキリスト教と政治（一）」『日本法政学会法政論叢』16、1980年、109-140頁。

²²⁹ Kramer-Mills, *op. cit.*, S. 21-22.

最後に、協会は解散することとなり、自由主義左派の自由思想連合(Freisinnige Vereinigung)と合流した²³⁰。

ここまで見てきたように、ナウマンは、キリスト教倫理と政治という調停しがたい二つの世界に直面し、葛藤を覚えていた。「社会問題」に対処するため、教会内の福祉活動としての内国伝道に精力的に関わっていく中で、ナウマンはその運動の背後にある二王国論、創造の秩序というルター派的な社会倫理に疑問を抱くようになる。つまり、世俗的な権威を正当化する機能を担ってきた、この社会倫理を否定するに至る。このようなナウマンの変化は、福音主義社会協議会におけるシュテッカーら保守派との意見の対立に、顕著になっていく。そして、歴史的に自に見える形においては、ナウマンは、国民社会協会を設立し、牧師を辞め、聖職者としての活動から、政治の領域へと活動の場を移す。しかし、このように政治の領域において活動をしていくという決断をしたからといって、このキリスト教と政治という二つの領域間の葛藤が自動的に解消されるものではない。ナウマンは、この葛藤を、自らの中でどのように位置付け、政治的活動に向かっていったのか。このことを明らかにする手がかりとなるのが、ナウマンの『宗教についての手紙』という著作である。この著作は、国民社会協会の解散以前に書かれ、『救済』に1903年7月5日まで、連載として掲載されたものが出版されたものである²³¹。

2. 『宗教についての手紙』

2-1. 『宗教についての手紙』の位置付け

『宗教についての手紙』は、ナウマンが、宗教、政治、学問を自らにおいてどのように関係づけているかについて書いたものである。1917年までに7版を重ね、19,000部が出版されていた²³²。教会史家クラマー＝ミルズは、ナウマンのこの書には、学問的・神学的な知見を一般に普及させるという目的だけではなく、同時代の政治的、社会政策的、自然科学的な諸洞察と調和させようとしている点にその特質があると述べた²³³。そして、ナウマンが一般に向けて平易な文章で書いているにもかかわらず、少なくとも24の書評という、学者からの多くの反応を引き起こしたこともその特徴として挙げられている²³⁴。また、現

²³⁰ *Ibid.*, S. 22.

²³¹ F. Naumann, Briefe XXVII, in: *Die Hilfe*, 9. Jg., Nr. 27, 5. 7. 1903.

²³²同時代のベストセラーである、神学者アドルフ・フォン・ハルナックによる『キリスト教の本質』は1915年までに12版を重ね、65,000部が出版されていた。Kramer-Mills, op. cit., S. 1.

²³³ *Ibid.*, S. 1.

²³⁴ *Ibid.*, S. 24.

代における教会史の観点から、クラマー＝ミルズは、ナウマンがこの書において示した当時のキリスト教の位置付けとこれが引き起こしたさまざまな反応を 20 世紀初頭の世俗化の歴史のドキュメントとして捉えている²³⁵。また、ルディーは、この著作において表されているのは、ドグマティッシュではないキリスト教であり、これは世紀転換期の危機的な状況にあるプロテスタントが自らの居場所を探そうとする試みの根本的特徴であるとしている²³⁶。このように、ナウマンの『宗教についての手紙』からは、宗教批判の時代、また教会から出て行く人が増える時代において、自らを改革していこうとするキリスト教の試みを読み取ることができる。

また、もう一方で、この著作には、ナウマン自身におけるキリスト教社会的立場から国民社会的立場への転換が見られる著作としての側面がある。1916 年版のあとがきで、ナウマンは、この著作が「私の神学者時代との別れ²³⁷」であるとも述べているように、また、これが書かれた時代が上述の国民社会協会の活動に従事した時代であったということからもわかるように、自身がキリスト教社会的という立場から、国民社会的という立場へと移行した時点での新たな立場の表明がなされていると言える。

2-2. 『宗教についての手紙』の内容

では、この『宗教についての手紙』はどのような著作であったのか。まず、この著作の書かれた背景について見ておこう。1902 年、この著作に先立ち、ナウマン自らが刊行していた雑誌『救済』に彼が 8 年間掲載していた論稿が、『神の救済』²³⁸という著作として出版された。それがきっかけとなり、その読者が、ナウマン自身の宗教に対する態度、彼の世界観の統一性に関して問う手紙を送ってきたという²³⁹。それに応答するものとして、1903 年に『救済』にシリーズとして掲載されたものが、27 通の手紙という形で著作として出版されたものである。1904 年の第 3 版からは、24 通目の手紙を挿入し、28 通の手紙という形になっている。この読者が問うたナウマンの「世界観の統一性」とは、同時にキリスト

²³⁵ *Ibid.*, S. 26.

²³⁶ Hartmut Ruddies, „Kein spiegelglattes, problemloses Christentum“ Über Friedrich Naumanns Theologie und ihre Wirkungsgeschichte, in *Friedrich Naumann in seiner Zeit* (Walter de Gruyter, 2000), S. 326.

²³⁷ Naumann, Friedrich. *Die Briefe über Religion mit Nachwort* „Nach 13 Jahren“ 6. Aufl. (Berlin: Reimer, 1916), S. 92. (以下、Naumann, *Nach 13 Jahren* と表記する。)

²³⁸ Naumann, Friedrich. *Gotteshilfe: Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895-1902* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902).

²³⁹ Naumann, Friedrich. „Briefe über Religion“ in: Uhsadel, Walter (hrsg.) *Friedrich Naumann Werke* (Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1964), S. 568. (以下、*Briefe* と表記。)

者であり、ダーウィン主義者であり、艦隊熱狂者(Flottenschwärmer)²⁴⁰であることとはどのように可能なのか、というものであった。この三つの相対するように思われる要素がいかにして同時に成立可能であるのか、というのが読者の問いであった。そして、ナウマンは、この問いに対して、「私は、これらの共存を自らの中でどのように整理しているか—これは私の中で、しかし決して私の中でのみ見られるものではありません—を叙述しようと思います²⁴¹。」として叙述を進める。また、C.F.マイヤー、マルクス、ビスマルク、ゲーテを例に挙げて、実際の生は、さまざまな要素の混合から成っていると指摘する。そして、重要なことは、そのさまざまな要素の混合がその時代において正しいもの、必然的なものであるかどうかだという²⁴²。

また、ナウマンは、1903年の第1版への序文では、この著作が「キリスト教の教会的な揺るぎない解釈を持っていて、それを維持しようとする人にとっては、この書物を読むことに全く意味はありません²⁴³」、と述べ、さらに、「聖職者を求めているのではなく、世界観をめぐる戦いにおける同志、戦友を求めている人、このような読者を、私は歓迎します²⁴⁴。」とする。ナウマンが念頭に置く読者とは、現代的な世界観とキリスト者であることをいかに調停できるか、キリスト教的価値と現代において現実的な生活を遂行することとの間に葛藤を持つ人、である。この切実な問題を平易な言葉で表した著作が、多くの読者を獲得し、さらに、知識人の間でも大きな反響を呼んだということは、当時の宗教と政治との関係を捉える上で重要な事実である。

では、ナウマンの『宗教についての手紙』を彼の叙述に沿って詳細に見ていく。

2-2-1. 現代におけるキリスト教の影響

まず、ナウマンは、現代においてキリスト教がどのような影響を持つものかを叙述する。

²⁴⁰ ヴィルヘルム 2 世による対外政策の下、世界の強国としてのドイツが目指され、英仏に対抗し植民地を増やすことが目指された。そのためには強力な海軍が必要とされ、ドイツ東洋艦隊司令長官であったアルフレート・フォン・ティルピッツが、1897年6月に帝国海軍省長官の座に就き（1916年まで）、彼の下、建艦計画が策定された。それは、英独軍が戦った際に一定以上の打撃を英国に加えることができる大艦隊を建造しようとするものであったが、このことは、国内的問題（議会で予算の承認を受けること、鉄鋼・造船・科学企業と農業の対立を激化）、国際的問題（これによって警戒心を強めた英国との建艦競争の泥沼化）を引き起こすこととなった。（成瀬治、山田欣吾、木村靖二編『世界歴史体系ドイツ史 3-1890年～現在-』（山川出版社、1997年）16-18頁。）艦隊熱狂者(Flottenschwärmer)とは、この艦隊増強政策への熱狂である。

²⁴¹ *Ibid.*, S. 569.

²⁴² *Ibid.*, S. 570.

²⁴³ *Ibid.*, S. 566.

²⁴⁴ *Ibid.*, S. 566.

ナウマンによれば、当時の宗教をめぐる状況の中で一見効力を失ったかに見えるキリスト教は、現代においても人々の精神を規定し続けているのだという。表面的な人は、教会に行かなくなったから、聖書を読まなくなったからといって、自らが宗教を克服したと信じているが、人類愛や進歩といった一般的とされる観念で宗教に全く影響を受けていないものなどないのだという。また、現代の芸術家が宗教に再び行き着いていることを、キリスト教の持つ現代的な影響力の例として挙げる。つまり、彼らが宗教的モチーフに回帰していることは、彼らが生まれつき敬虔であるというわけではなく、彼らが内的探求を行うことによって、強烈な感覚を表現しようとするに行き着くからなのだとする。芸術家である彼らにとって、その強烈な感覚がどこからくるのかは問題ではない。しかし、それが彼らの魂に深く刻まれていなければいるほど、キリスト教の痕跡は彼らの意識を覆いつくすのだという。そして、これの代表的な画家として、印象派とされるフリッツ・フォン・ウーデ、ハンス・トーマ、象徴主義に分類されるマックス・クリンガーを挙げている²⁴⁵。

このように、ナウマンは、教会から人が離れていき、宗教批判が起こるこの時代においても、キリスト教の痕跡はしっかりと残っているのだと指摘する。

2-2-2. 「故郷のない感情」

しかし、ここには現代の宗教をめぐる状況に、特有の問題があるという。ナウマンはそれを「故郷のない感情」と表現する。それはどのようなものなのか。

ナウマンが、この「故郷のない感情」というものを説明する際、この時代におけるダーウィニズムの世界観は重要な役割を持っている。まず、ナウマンは、ダーウィニズム的發展理論を以下のようにまとめている。「あらゆる發展理論の基本的な思想とは、過ぎ去った形式は常に変化するものの、しかし、完全なる新たな始まりは決してなく、あらゆる新しいものは古いものから生まれるのである、ということです²⁴⁶。」つまり、あらゆる發展においては、全く新しいものが急に始まるということはありません。その形式は変化したとしても、新たなものはいつも古いものから生まれていくのだということを強調する。そして、この發展理論を現在の社会状況にあてはめて、次のように言う。「我々は、全体として、キリスト教的な精神によって織り込まれた社会であり、自然法則的な観察方法によっても、その他のものではありません。...それが我々の現代のあらゆる探求の基盤なのです²⁴⁷。」また、このことから、歴史においてさまざまなキリスト教があることに触れ、そのことに

²⁴⁵ *Ibid.*, S. 571-572.

²⁴⁶ *Ibid.*, S. 572.

²⁴⁷ *Ibid.*, S. 573.

よって我々はキリスト教の高い適応能力に驚かざるをえないのであり、キリスト教は進化論的に、あらゆる他のものよりも強いものであったという²⁴⁸。

ここで、ナウマンは、「ドグマティッシュではないキリスト教」という言葉を使い、キリスト教とダーウィニズムのあるべき関係について述べる。彼によれば、ダーウィニズムという、これまでの古い世界観に代わる新たな世界観に、キリスト教も適応しなければならぬ。ナウマンは、このことを伝えるために、葡萄の木の例えを挙げる。葡萄の木の根はイエスであって、木の蔓がつたう壁は、その時代の世界像なのである。現代のダーウィニズムは新たな壁であるが、新たな壁が確立される前に古い壁がなくなってしまったために、葡萄の木の蔓は地面にはったままである。そして、このような状態にある宗教的な感情を「故郷のない感情」と表現している²⁴⁹。この「故郷のない感情」に故郷を、つまり、現実への接続点を与えるのが、「社会的 Sozial」という言葉なのであり、この言葉によって、我々は故郷を得て、従属している人々による階級闘争に至るのだという²⁵⁰。

また、このような現代におけるキリスト教の困難な状況とは、知識が変化していく中で、感情を保ち続けることとされる。画家を例に挙げて、彼らが現代において問題としていることは、描く対象ではなく、それをどのように描くかということであるという点を指摘する。つまり、そこでは、対象ではなく、その印象、雰囲気、魂の動きが重要なものとなっている。そして、これは、絵画の領域だけでなく、宗教においても同じなのである。当時は、何を信じるかではなく、どのように信じるか、強い純粋な気持ちで信じることができるかどうかということが重要な問題とされていた²⁵¹。ナウマンによれば、このような我々の切羽詰まった状況を認識すること自体が、宗教的な進化であり、この時代の人間の宗教的本質の不完全さ、つまり、故郷のない感情という状態を、そのように認識することが必要とされているのだという²⁵²。

2-2-3. 資本主義とキリスト教

次に、ナウマンは資本主義とキリスト教の関係という問題を取り上げる。ここでナウマンは、この時代の人々の持つ葛藤について触れる。

「我々は、資本主義の時代に生きており、この時代以前に生まれた宗教を持っています。

²⁴⁸ *Ibid.*, S. 574.

²⁴⁹ *Ibid.*, S. 580-581.

²⁵⁰ *Ibid.*, S. 584.

²⁵¹ *Ibid.*, S. 585-586.

²⁵² *Ibid.*, S. 587.

…我々が個人的にマモンの下僕になりたいかどうかは関係なく、我々は皆、マモニズムの中で生きています。我々の時代は、貨幣経済的に、投機的になっているのです。このような時代において、我々の救世主は、全く容赦なく、『あなた方は、神に仕え、またマモンに仕えることはできない』と言います。我々はこのような内的な葛藤から、自らをどのように救い出すことができるでしょうか²⁵³。」(傍点筆者)

ナウマンは、キリスト教が、現代の資本主義というシステムが生まれる前に生まれた宗教だと指摘し、好むと好まざるに関わりなく、現代の人間たちを組み込む資本主義のシステムにおいて、いかに神に仕えることが可能であるのか。このように、現代人の持つ特有の葛藤が表現されている。そして、「福音の言葉通りのキリスト者」であることができないというこの葛藤が、ナウマンにとって、どんな教義上の問題よりも深刻なものなのだという²⁵⁴。

そこでナウマンにとって重要なのは、イエスが当時のパレスティナにおいて理解されなければならないこと、そして我々は彼よりも後に生まれ、彼をその当時の文脈において捉えることを学ばなければならないということをしかりと自覚することとなる。つまり、イエスの生きた時代のパレスティナと、ナウマンの生きる資本主義の時代のドイツとは、全く異なっているということを明確にする必要性をナウマンは感じていた。そして、このように、地域、時代の違いを明確にすることこそが、イエスの人格という内容の豊かさを通じて、言葉の端々の解釈に囚われることを恐れずに、ナウマンの生きる時代、地域に合った道を、自律的に切り開くことへとつながるのだと考えていた²⁵⁵。

そして、O氏という知り合いの話を例に挙げながら、現代において、隣人愛をどのように理解したらいいのかという話に移る。ナウマンはO氏に、知り合いのSt氏にとってO氏の商売が妨げになっているということを伝えるが、それに対し、O氏はそれを知っているものの何もすることはできないと言った、という話である。そこで、ナウマンは、O氏は、自らの商売から競争という性格を取り除くことができず、O氏はこの競争がキリスト教と矛盾しないものとしてみなしたいのだが、思慮深い人間にとってそれはたやすいことではないのだと指摘する。そこでO氏は、商売は彼にとってある一つの事柄であり、商売の領域以外で貪欲になって初めて、マモンの下僕となるのであって、自分はマモンの下僕ではないというのだが、ナウマンはそれに納得することができない。なぜなら、我々が生

²⁵³ *Ibid.*, S. 606.

²⁵⁴ *Ibid.*, S. 606-607.

²⁵⁵ *Ibid.*, S. 608.

きているこの世界を支配している原則は、「汝は隣の家を欲しなければならない!…。²⁵⁶」というものであるからだという。そこから、ナウマンは、この時代においてキリスト教には二つの可能性が残されているのみだという。その二つとは、つまり、イエスの弟子達はこの時代の商業、政治等の諸活動とは全く関係なくいるということ、もしくは、イエスの弟子達はキリスト教が制約されたものであるということに自覚的であること、だという。このようにして、ナウマンは、キリスト者に欠けていることは、キリスト教的な制御が届かない事柄があるという認識であると指摘する²⁵⁷。

これまでの話の流れを振り返ってみよう。まず、これまでの叙述で、ナウマンは、キリスト教を発展史的に観察し、さまざまな歴史的キリスト教の中で、最もキリスト教の本質であり続けているものを示すに至った。それが、イエス・キリストの人格であり、とりわけ貧者の福音である。そして次に、それが、現代において唯一の生活規範であるかどうかについての考察を行った。それに対するナウマンの答えは、以下である。「それは我々の生活規範ではありますが、それが唯一のものではありません。我々の道徳性全体が、福音に根を持つわけではなく、そのたった一部だけです。もっとも、それは外見上重要であり、簡単に無視される部分であるのですが²⁵⁸。」このように、人間の共同体を成り立たせている権力、法の諸要求が、福音と並んで存在するという、この主張は、キリスト者であると同時に愛国者でもあるというナウマンに向けられた非難に対処するために述べられねばならないのだという。また、ナウマンは次のようにも言い換える。「もしくは、より慎重に言ってみましょう。私は、個人的に、キリスト教と他のさまざまな生活の課題との間の葛藤から自らを救う方法は、キリスト教が持つ限界を認識しようとする以外には、知らないのです²⁵⁹。」こうして、資本主義的秩序と、キリスト教的倫理との間の架橋することが全く不可能な溝に、ナウマンは直面するのである。

2-2-4. イエスと存在をめぐる競争

そして、次に、ナウマンは、イエスと「存在をめぐる競争 *Kampf ums Dasein*」とは調停可能なのか、という問いに答えようとする。まず、ナウマンによれば、この「存在をめぐる競争」という言葉には一つの世界観があるという。つまり、競争は、進化の原理として理解され、残酷な利己的な競争とされている²⁶⁰。

しかし、ナウマンは次のように、この利己的な競争とイエスとの間を調停しようとする。

²⁵⁶ *Ibid.*, S. 610.

²⁵⁷ *Ibid.*, S. 609-610.

²⁵⁸ *Ibid.*, S. 613.

²⁵⁹ *Ibid.*, S. 613.

²⁶⁰ *Ibid.*, S. 616.

「この世の神に従うことは、存在をめぐる競争という道徳を生み、イエス・キリストの父に従うことは、慈悲という道徳を生み出します。しかし、これらは二つの神々ではなく、一つの神なのです。…ただ、それがどこでどのように一つになるのか、については、いかなる死せる者も述べることはできません²⁶¹。」つまり、この世の神とイエス・キリストに仕えることは、人間には矛盾することのように思われるが、そのようにしか人間が認識できないのであって、これらは別々の神なのではなく、一つの神なのだという。そして、ナウマンは、自らが繰り返して述べる、「キリスト教的道徳がすべてを支配しているわけではない」ということは、個々人が、この両者の間に置かれながら、絶え間なく、両者の間で自らの道を探求していくことを意味するのだという²⁶²。

また、このことをナウマンは、次のように言い換えている。「理論的に純粋なキリスト者は、この世の内部では可能ではありません²⁶³。」というのも、どこにおいても、キリスト教は生活の一部であり、それだけで生活が成り立っているわけではないからである。しかし、このような状態に直面した時、ナウマンは以下の二択を挙げる。「我々はこの状態を永遠に嘆くのか、それともそのようにあるものとして認めるのか²⁶⁴。」そして、ナウマンは後者の方が自らにとっては正しいものと思われるとする。つまり、存在をめぐる競争という自然原理の上で我々は生きており、そのような生存の基盤があって初めて、福音という道徳性を現実化する自由を享受するのである。そして、このことをそうあるものとして認識することこそが、ナウマンにとって、嘘偽りなくいるための、唯一の可能な方法であるように思われるのだという²⁶⁵。

そして、テーマは、キリスト教と軍国主義に移る。ナウマンは、戦争の悲惨さについては認識していると述べつつ、しかし、ゲルマン民族性 *Germanentum* を維持できるかどうかは、国民の軍国主義的な意識を維持できるかどうかにかかっているという。ここでまた、生存をめぐる競争に依拠し、この学説は、諸国民に、甲殻類であることを教えたのだとし、軍備なしでは、甲殻のない甲殻類になってしまうとする²⁶⁶。つまり、ナウマンに言わせれば、ダーウィニズム的な存在をめぐる競争という道徳が支配するこの世において、軍備を持たなければ、生き残ることができないのだ。そして、これまでのキリスト教の歴史において、キリスト教がこの世の国家に働きかけ、改革するようなことはできたことはないし、しようとしたこともなかったという点を指摘する。そして、まさにこの事実から、ナウマ

²⁶¹ *Ibid.*, S. 617.

²⁶² *Ibid.*, S. 617.

²⁶³ *Ibid.*, S. 619.

²⁶⁴ *Ibid.*, S. 619.

²⁶⁵ *Ibid.*, S. 620.

²⁶⁶ *Ibid.*, S. 623.

ンは、自らが国家とその権力手段に賛成しつつ、同時にキリスト者であるということの正当性を導き出すのだという²⁶⁷。「ですから、私は、国家、つまり、必然性と自然の要請によって生じた共同体において、キリスト教を現実化することを試みるのです²⁶⁸。」さらに、ナウマンは、自らが艦隊に賛成した時のエピソードについても述べる。彼はその時、もしイエスがここにいたならば、同じことをしただろうか、と自問したのだという。そして、自らに対して、次のように答えたという。「もちろん、しなかったでしょう！しかし、彼は、そうする人がいなければならないことを知ってはいたでしょう²⁶⁹。」このように、ナウマンは、ドイツ艦隊に賛成し、そのために運動してきたのだという。それは彼がキリスト者であるからではなく、国家市民であり、根本的な国家の問題をキリスト教的倫理によって判断、解決しようとすることを諦めるということを学んだからなのだという²⁷⁰。

ここで述べられている、政治の領域において、キリスト教倫理に従うことを辞めたというナウマンの叙述は、彼の直面した葛藤、そしてそれに対して彼が与えた答えを分析する上で、非常に重要である。その際に、ナウマンが自問自答の末に、イエスに語らせている点が、非常に象徴的にこの答えを表している。ここでは、自らが取立場と、イエスが取立場を対照的に位置付けている。この点をさらに明確にするのが、ナウマンがキリスト教社会的立場から国民社会的立場へと移行する際に影響を与えた、ヴェーバーの観点である。ヴェーバーは、1919年に行った講演、『職業としての政治』において、政治と倫理との関係について論じている。この関係をめぐる問題が歴史的にどのように現れてきたかを詳述しつつ、彼は次のような区別を設ける。

「まずわれわれが銘記しなければならないのは、倫理的に方向づけられたすべての行為は、根本的に異なった二つの調停しがたく対立した準則の下にたちうるということ、すなわち『心情倫理的』に方向づけられている場合と、『責任倫理的』に方向づけられている場合があるということである。…人が心情倫理の準則の下で行為する-宗教的に言えば『キリスト者は正しきをおこない、結果を神に委ねる』-か、それとも、人は（予見しうる）結果の責任を負うべきだとする責任倫理の準則に従って行為するかは、底知れぬほど深い対立である²⁷¹。」

²⁶⁷ *Ibid.*, S. 623-625.

²⁶⁸ *Ibid.*, S. 624.

²⁶⁹ *Ibid.*, S. 625.

²⁷⁰ *Ibid.*, S. 626.

²⁷¹ マックス・ヴェーバー『職業としての政治』、脇圭平訳（岩波文庫、2001年（1980年））89頁。

この講演自体は、ナウマンのこの著作出版の後であり、ナウマン自身がこの心情倫理(Gesinnungsethik)と責任倫理(Verantwortungsethik)という理念型的な区別をそれとして意識していたかどうかは定かではない。しかし、この区別は、ナウマンを理解する上で有用である。つまり、ナウマンの言うように、存在をめぐる競争を生き抜くためには、艦隊を増強させなければならないという、政治に関わる際に自らの行為の結果への責任を持つ態度は、責任倫理に忠実な行為として理解できる。また、ここで登場するイエスは心情倫理を極めて理念型的に表すものとして理解することができるだろう。このように見た場合、先に叙述した O 氏をめぐって出てきた、隣人愛というキリスト教倫理もまた、心情倫理と資本主義的秩序の中で生き抜くために人間がなさざるをえない行為との葛藤が表現されている。このような葛藤に置かれたナウマンが、イエスの倫理と対照させて出した答え、自らは艦隊を支持するという政治的決断を行う、という答えは、どのように理解可能であろうか。このことは、ナウマンが「現代における宗教」をどのように捉えたかとの関連から理解することができる。

2-2-5. 「これは宗教といえるのか」

ナウマンは、最後にもう一つの問い、つまり「今まで私があなたに向けて叙述してきた、内的な生活の種類は、いまだに宗教ということができのでしょうか²⁷²。」と問う。そこから、ナウマンは、信仰が、現代の人々にとって持つ意味、価値が、以前の人々にとって、かつて持ったものと果たして同じものであるのかどうか、我々は宗教一般を失う過程にいるのかどうか、という問題を提起する。それに対し、ナウマンは次のように言う。かつて、宗教は精神生活一般の全体であったが、その時代は終わったのであり、宗教が生活の一部となった現代において、宗教は、より内的な魂の問題となるのだという。そして、これまでの信仰に関するさまざまな知識が示すように、宗教の魂の本質は、たとえ外面上のあらゆる形式、思考法が変わったとしても、変わらずにあるものなのだという²⁷³。

このように、手紙の最後に、現代においては宗教が、より内的な魂の問題となると指摘していることは、ナウマン自身のこの後の活動を象徴的に表しているといえるだろう。つまり、彼はこの後、世俗的な職業として、目に見える形では、牧師を辞め、政治家として活動していくこととなる。しかし、この著作で扱われた現代における宗教、学問、政治という葛藤、その上で、自らは自覚的に政治という領域に関わっていくという姿勢、さらに、宗教がより内的な魂の問題となるという指摘から、ナウマンの行為自体が「近代においてありうる敬虔さ」を表すものとして読み取ることができるだろう。

²⁷² Naumann, *Briefe*, S. 630.

²⁷³ *Ibid.*, S.632.

3. オットーの書評

3-1. オットーの書評の背景

1904年、このナウマンの『宗教についての手紙』のオットーの書評が『キリスト教世界』に掲載される。オットーは、同年、ゲッティンゲン大学神学部宗教哲学の員外教授に就任し(1914年まで)、『自然主義的世界観と宗教的世界観』²⁷⁴を出版している。また、1902年から1904年にかけて、雑誌『神学展望』に、ダーウィニズムと神学について論文を投稿していた。

この書評は、「現代の諸宗教」というシリーズの一環として掲載されたものであった。そのため、このシリーズの続きとして、ドイツ学者ハインリッヒ・マイヤー＝ベンフェイ(1869-1945)の『現代の宗教：シュライアマハー・メーテルリンク』²⁷⁵の書評がナウマンの書評から2ヶ月後に再び『キリスト教世界』に掲載されている。

ナウマンの書評を「現代の諸宗教」というシリーズの下に書こうとしたということから、オットーがナウマンのこの著作をどのように捉えていたかがわかる。つまり、書評の中においても強調されていることであるが、ナウマンを通じて、現代の宗教をめぐる状況が示されていると捉えているのである。しかし、この意図に対して、『キリスト教世界』の編集者であるマルティン・ラーデは、懐疑的な態度を取っていたということが、オットーとラーデのやりとりから読み取ることができる。この書評が、ラーデからの提案だったか、オットーからの提案だったのかは定かではない。しかし、ラーデに宛てた1904年1月8日のオットーの手紙には、次のように、自らの意図についてラーデに説明している。

「ナウマンの手紙は、私としては、明らかに現代的な宗教解釈のうちに数えられるものがあります。その全体的な内容、そして数え切れないほどの詳細がそれを明らかにしています。『現代的 modern』とは、非難の言葉ではありません。ナウマンは、現代的であることを諦めずに、その古い財産を信じているのです。我々がナウマンをこの関連（シリーズの関連）から取り除いてしまうならば、その計画（シリーズ）は、かなり本質的におかしくなってしまうでしょう。その（シリーズの）関連においては、彼について、もはや既にあるものとして書かれることはできないでしょう。またそれだけを独立させるなら、さらに

²⁷⁴ Otto, Rudolf. *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1904)

²⁷⁵ Meyer-Benfey, Heinrich. *Moderne Religion. Schleiermacher- Maeterlinck* (Leipzig: Diederichs, 1902)

二倍のことが書かれなければならないでしょう。しかし、あなたが望むなら、私は譲歩したいと思います²⁷⁶。」(括弧内筆者)

ここでオットーは、ナウマンの著作を「現代的な宗教解釈のうちの一つ」としている。しかし、このように表現することは、そのこと自体を批判するためではなく、彼を通じて、これまでの宗教が新たな形式の中に現れようとしているという事態を示すためである。つまり、オットーは、ナウマンの宗教的感情が、現代的な形式において、現われようとしている様子をこの著作に見ていたのである。このことは、オットーの書評において、さらに明確に示されている。

3-2. オットーはナウマンをどのように評価するか

次にオットーの書評を確認していく。オットーは、まず、これまでさまざまなものを通じて、人間は預言者や宗教の証しとなってきたが、ナウマンは艦隊を通じて、宗教の証しとなっているという。そして、現代においてキリスト者であろうとする際の葛藤、まさに現代に特有な課題、「いかにして、同時に、キリスト者であり、ダーウィン主義者であり、艦隊熱狂者でありうるか」という問いによって、ナウマンは語ることに駆り立てられているのだという。しかし、オットーは、ナウマンのダーウィニズム理解が誤っていることを指摘する。ナウマンは、ダーウィニズムを発展理論としているが、ダーウィニズムとはそもそも目的への敵意なのだと、オットーは指摘する²⁷⁷。さらに、この著作においては、互いに矛盾しあう要素、つまり、キリスト者、ダーウィン主義者、艦隊熱狂者であることの統一的世界観という問題に関しては答えられていないままであると指摘する。しかし、その問題に対するナウマンの真摯で、熱意を持った取り組みについては好意的に言及している²⁷⁸。

次に、オットーは、ナウマンによって示されているこの著作の全体像が、不明確であるとして、自ら全体を以下のように 5 つに分類し、それぞれの内容を詳細に紹介する²⁷⁹。①我々の時代においてもキリスト教は避けられないものであり、諸概念が変化しても宗教的な新たな形成において重要な位置を占めているということ (手紙 2-5)、②今日の敬虔さの

²⁷⁶ Brief R. Ottos an M. Rade vom 8. 1. 1904, Bundesarchiv Berlin Lichterfelde, N3001, NL Friedrich Naumann, Akte 134, Blatt 26.

²⁷⁷ Otto, Rudolf. „Moderne Religionen“ in: *Die christliche Welt*, Nr. 5, 1904 Januar, Sp. 101.

²⁷⁸ *Ibid.*, Sp. 101.

²⁷⁹ *Ibid.*, Sp. 101.

直面する危機とその状況、つまり、敬虔な感情は、古い諸表象が崩れることによって故郷がなくなってしまう、新たな故郷を求めているということ、敬虔さの古い内容は新たな形式を求めているということ（手紙 6-11）、③キリストと彼が我々の時代に対して持つ意味について（手紙 12-15）、④キリスト教と資本主義が、そして福音と権力への問いがいかんにして調停されうるかについて（手紙 16-26）、⑤我々のもに残っているものは、まだ宗教なのかについて（手紙 27）。

その上で、ナウマンのこの著作の中で、中心となっているのがイエスの倫理であると指摘しつつも、ナウマンがこの著作において述べている「同情と純潔 *Mitleid und Keuschheit*」は、キリストの倫理としては不十分であるとする²⁸⁰。キリストの愛は、「同情」ではないのだという。しかし、この著作には、理論的なものはほとんど表明されておらず、ナウマンの「あまりに直接的で偉大な個人的な体験、苦しみ」が表明されているため、この著作に対して理論的に反論することもできないし、それをしようとする気も起こらないのだという。しかし、このような一種の信仰告白ともみられるナウマンの感情の吐露を、オットーは、ルター、シュライアマハーの行ったことと同列に並べて叙述する。ルターが『奴隷意志論』において、二つの神なのではなく、我々人間にとっては統一的に把握することができない、愛の神と力の神という像を示したこと、また、シュライアマハーが宗教の本質の分析において、敬虔さという感情が最も核心的なものであり、それは概念が変わろうとも、強力であり続けるものとしたこと、これらの言葉は、敬虔である者の語る言葉であり、ナウマンの言葉もまたこれに属するものなのだという²⁸¹。

ただ、このように宗教に関して書くならば、それにふさわしい形式を選んだ方がいいとして、以下の二点を指摘する²⁸²。まず、もはやこの著作は、雑誌『救済』に掲載されるだけの連載ではなく、著作であるのだから、構成を整えるべきであるということ。次に、扱われている対象が重要なものでもあり、「ラプソディー的な叙述に代わって創造的な詳述、根本的な忠告がなされなければならない」とも述べる。そして、最後に、このように宗教に関して語るができる彼のような人が、さらに語り続けることが求められており、そして、彼の才能は、そのことを彼に義務付けるものであるという²⁸³。

以上のように、書評においては、主に3つの点が指摘されている。1点目が、ナウマンのダーウィニズム理解が誤っていること、2点目が、ナウマンの叙述は、敬虔である者の直接的な体験の表現であるということ、3点目が、叙述の形式が整えられるべきであり、より明

²⁸⁰ *Ibid.*, Sp. 104.

²⁸¹ *Ibid.*, Sp. 104-105.

²⁸² *Ibid.*, Sp. 105.

²⁸³ *Ibid.*, Sp. 105.

確な詳述が求められるという点である。

3-3. オットーの書評、その背景から読み取れること

この書評を受けて、ナウマンは、第3版への序文においてオットーの書評についても以下のように言及している。

「私は、この著作を賞賛してくれた人々（事柄として正しい以上のものもありましたが）、また、オットー氏（修士）やデナート氏（博士）のように誠実な批判を述べてくれた人々にも同様に感謝しています。なぜなら、この単純な個人的な信仰告白において、何か方法的なもの、もしくは事柄的に議論の余地のないものを提供しなければならないということは、私の意図するところではないからです²⁸⁴。」

ここで、ナウマンは、繰り返し、自らの書が学問的なものではなく、信仰告白というような性質を持つものであることを述べている。また、このことは、「他の仕事に従事している中から生まれたキリスト者の信仰の率直な信仰告白²⁸⁵」であるとも述べられている。ナウマン自身もそもそもそのことを強調しているように、そして、オットーの書評の中でも指摘されているように、この著作自体は、学問的な、体系的なものでもない。むしろ、ナウマンが、社会問題へと対処していこうとしながら、自身が格闘してきた宗教と政治という問題に直面したキリスト者の敬虔さ、苦悩が表されているのである。よって、オットーも、書評においてナウマンのダーウィニズムの理解、またその形式的な点を批判しているものの、これが、ナウマンの信仰告白である限り、それに対して理論的に批判を加えることは全く無意味だと考えていたのである。それどころか、ここで吐露されるナウマンの信仰は、ルターやシュライアマハーと並ぶような敬虔な者のみが語ることのできるものなのだと評価する。このことは、ラーデとの手紙のやりとりにも表れている。ラーデは、オットーとナウマンが直接やりとりをすることを勧めるが、オットーはそれに対して、今の時点では、ナウマンとこの著作に関して議論しようとは思わない、としている。このことは、上述の理由からであるだろう。

むしろ、オットーの書評は、ナウマンの著作への学問的な批判というよりも、ナウマンの著作を通じて表れている現代の宗教をめぐる状況を、メタレベルの視点から、指し示しているといえる。ルター、シュライアマハーと同様に、敬虔な人とされるナウマンが、自

²⁸⁴ Naumann, *Briefe*, S. 567.

²⁸⁵ *Ibid.*, S. 568-569.

然科学的世界観、資本主義的経済が急激に優勢となった現代において、これまでの宗教をどのように語り、政治と宗教という葛藤を持ちつつ政治の領域で活動することを、どのようににより説得的に示すことができるのか、このことに腐心するナウマンの姿に、オットーは現代の宗教的情况を見出しているのである。このことは、ナウマンへの書評が掲載された2ヶ月後、「現代の諸宗教」というシリーズの二つ目として、再び『キリスト教世界』に掲載された、マイヤー＝ベンフェイの著作の書評において、ナウマンを次のように表現していることから明らかである。

「彼自身の心の何百の根を彼のキリスト教の信仰の経験に持ち、彼の魂の中心的な財産として、自らの敬虔さを心がけ、古いワインを新しい器に注ぐ時に少しでもこぼしてしまわないかと、震えている²⁸⁶。」

ここでは、「古いワイン」と表現されるキリスト教信仰を、「新しい器」とされる現代的なダーウィニズム的、資本主義的世界観と共存させる形で、表現し、自らが政治的活動に従事することをどのように了解しようかと苦悩するナウマンの様子が表されている。できるだけ慎重に、「古いワイン」を絶対にこぼさないように心がけながら、震えているナウマンは、オットーの目には、現代の情況を表すものとして映じていたのである。

しかし、そもそも学問的な対話は成り立たないほど、これが直接的なナウマンの敬虔さ、苦悩の表れであるとしながらも、オットーは、彼のダーウィニズム理解が誤っていることも指摘している。また、著作としての形式的側面への注文もつけている。このようなことから、クラマー＝ミルズは、オットーは、ナウマンが大衆に向けて採用した対話形式がラプソディー的であるといった印象を読者に与え、このような方法で、オットーは「護教的」関心から、ナウマンの著作が持ったキリスト教を世俗化する力をできるだけ小さなものととどめようとしたのだとしている²⁸⁷。たしかに、オットーは、ナウマンの著作によってディレッタント的な宗教批判がまかり通るようになるのではという懸念を表明している。しかし、オットーがあえてナウマンの著作をラプソディー的なものと見せようとしているという指摘は、オットー自身が当時捉えていた問題、つまり、宗教を現代的な世界観の中において捉えられるようにしなければならないというオットー自身が直面していた問題を矮小化しているように思われる。ここで注目されるべきは、むしろ、ラプソディー的な叙述を批判していることよりも、それに代わって「創造的な詳述、根本的な忠告」が求められているという点である。つまり、ナウマンが「故郷のない感情」といった言葉で表した精

²⁸⁶ Otto, "Moderne Religionen" in: *Die christliche Welt*, Nr. 13, März 1904, Sp. 297.

²⁸⁷ Kramer-Mills, *op. cit.*, S. 90-94.

神的状況に対して、ナウマンは、徹底的に自らを政治の領域に定位させ、社会問題を政治的に解決するという答えを出したのに対し、オットー自身は、そのような状況の中、現代的な世界観において、どのように宗教を学問的に示すことができるか、つまり、自らを学問に徹底的に定位させて、宗教を学問と接続させることを模索し続けていたのである、と捉えることができる。

4. 結び

『宗教についての手紙』は、ナウマン自身によって「私の神学者時代との別れ²⁸⁸」と述べられているように、彼におけるキリスト教社会的立場から国民社会的立場への移行期に、自覚的に宗教の捉え方が語られた著作である。この著作が書かれた時期は、ナウマンがキリスト教倫理という枠内における社会運動の限界を感じ、国民社会協会を設立した時期であった。この機関紙とも位置付けられた雑誌『救済』に掲載されていたこの著作は、ナウマンが自身の中で宗教と政治をどのように位置付け、関係付けていたのかを知る上で、重要なものである。

ここでは、自らは既に牧師ではないと述べられており²⁸⁹、現代のキリスト者が、新たな世界観と自らの信仰を調停させるためには、キリスト教の倫理では対処できない領域があることを認めることが重要であるだけでなく、それだけが可能な道であると述べられている。このことは、ナウマンはルター的二王国論を徹底したと表現されてもいる²⁹⁰。ナウマンは、資本主義的経済の中で生き抜いていかなければならない現代において、キリスト者としてどのように生きることができるのかを問うた結果、キリスト者として信じることを行い、結果を神に委ねる「心情倫理」に従った行為と、あくまでも自らの行為の結果を鑑みて、その結果に責任を持つという「責任倫理」に従った行為とを対比させる。その上で、ナウマンにとっては宗教は魂の問題だとされる。つまり、自らにおける心情倫理と責任倫理の対立に直面したナウマンが、社会的に自らの立場を示していた「牧師」を辞め、それ以降、一見すると宗教的とは見えない「政治家」という世俗的活動に自らを徹底的に従事させるというこの行為において、ナウマンが考えた「近代においてありうる敬虔さ」、外形的には表しようがない信仰のあり方を読み取ることができるだろう。『宗教についての手紙』を出版した後、ナウマンが設立した国民社会協会は、自由思想連合と1903年に合流してから、1910年にそこから出てきた左派リベラルの進歩人民党(Fortschrittliche Volkspartei)

²⁸⁸ Naumann, *Nach 13 Jahren*, S. 92.

²⁸⁹ Naumann, *Briefe*, S. 568.

²⁹⁰ A. Pfeiffer(hrsg.), *Religiöse Sozialisten* (Walter de Gruyter, 1976), S. 22.

(ドイツ民主党の前身)に参加している。そして、ナウマンは、1912年1月から1913年夏までの中断があるものの、1918年までドイツ帝国議会の議員を務めた。その後、彼の死の直前である1919年には、ドイツ民主党(Deutsche Demokratische Partei)の議長を務めた。その当時のナウマンは、ドイツにおける左派リベラルを象徴するような存在であったという。それと同時に、彼は最晩年、ヴァイマル国民議会、そして憲法委員会の一員として活動した。しかし、ドイツ国大統領への立候補は固辞したという²⁹¹。

このようなナウマンの行き方と対比した際、オットーの行き方の固有性が明らかとなる。オットーは、ナウマンを語ることに駆り立てた問い、「いかにして同時に、キリスト者であり、ダーウィン主義者であり、艦隊熱狂者でありうるか」に対して、ナウマンが出した答えを、非常な敬虔さを持つ者の信仰告白として評価するものの、学問的には答えとなっていないと指摘する。この指摘はナウマンの「誤った」ダーウィニズム理解へ向けられており、オットーはこの後、自らのダーウィニズム理解、そしてダーウィニズムと宗教との関係について論じることとなる。「古いワインを新しい器に注ぐ時に少しでもこぼしてしまわないかと震えている」フリードリヒ・ナウマンという現象自体が、当時の宗教的情况を表しているのだとするオットーは、そのような状況の中で、自らを学問という領域に徹底的に定位させ、宗教を近代的学問において指し示すことを目指したのだと捉えることができる。このことは、ナウマンが自らを徹底的に政治にコミットさせていく行き方と対照をなすものである²⁹²。

オットーはこのナウマンへの書評を書いた1904年、『自然主義的世界観と宗教的世界観』を発表している。ここでは、社会ダーウィニズムや一元論的な世界解釈というような自然主義的世界観に対抗して、宗教的な世界観、敬虔さの正当性を示すことの必要性が指摘されている。オットーは、ナウマンのダーウィニズム理解をこの書評においても批判していたが、『自然主義的世界観と宗教的世界観』においては、ダーウィンの学説と「ダーウィニズム」として流通している世界観との違いに関する議論を十全に展開している。ナウマンは、新たな世界観を前に途方にくれる「故郷のない」宗教的感情に、「故郷」を、この世界、現実との接触点を与えることが必要であり、それを行いうるのが、政治の領域であると考えた。冒頭にも述べたように、ナウマンにこれまでにないほど「熱狂」したオットーの目には、宗教的感情のこの世界における「居場所のなさ」を敏感に感じ取り、それにいかに対処できるのかを徹底して考え抜いたナウマンの姿が映っていたのだろう。ナウマンが「政治」の領域から、この宗教的危機に対処しようとしたのに対し、オットーは「学問」の領

²⁹¹ Kramer-Mills, *op. cit.*, S. 43.

²⁹² オットーはこの後、自ら議員としても活動し、「宗教的人類同盟」という諸宗教間の活動の場を設けるに至る。

域から徹底的にこの状況に対処しようとしたのである。

第二部 「宗教」をめぐる学的情況

第4章 19世紀神学における学問と実践

0. はじめに

『聖なるもの』におけるわれわれの研究の方向性は、宗教史でも宗教心理学でもなく、キリスト教神学に向けられている²⁹³。」

これは、オットーが『宗教論文集―「聖なるもの」への補遺』において述べていることである。また、オットーは、生涯を通じて、徹頭徹尾、神学者であることを公言し続け、また、『聖なるもの』においても、この著作が神学的著作として読まれることを望むと述べている²⁹⁴。『聖なるもの』と神学とはどのような関係にあるのか。

本章では、特にオットーの『聖なるもの』における議論が生まれる背景としての19世紀初頭シュライアマハーから始まるドイツの自由主義神学に着目し、それを概観した上で、その延長線上にオットーの議論を位置づける。

まず、『聖なるもの』と神学の議論との関係を見る手掛かりとして、この著作において表わされるカントの聖性の解釈に対する不満を見てみよう。

「カントは、揺らぐことなしに義務的動機から道德律に従う意志を、聖なる意志と名付けた。しかし、それは、ただ完全な道德的意志であるのみであろう²⁹⁵。」

この不満に関しては、すでにダヴィドヴィッチ、グーチ等の先行研究においても指摘は

²⁹³ Rudolf Otto, Brian Lunn(trans.), *Religious Essays: A Supplement to "The Idea of the Holy"* (London/Humphrey Milford, Oxford University Press, 1931), p.30

²⁹⁴ 「もし本書がドイツの神学的労作として見られ得るなら、著者の労は十分報いられるであろう。」(ルドルフ・オットー『聖なるもの』山谷省吾訳(岩波書店1968(1996)), 3頁。(=Rudolf Otto, 1917. (1937.) *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. (Breslau: Trewendt und Granier, 1937(1917)) 第29-30版への序文より。この版の原書を手に入できなかったため、この引用は山谷省吾訳を使用した。)

²⁹⁵ Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H.Beck, 2004(1917)), S.5 (=ルドルフ・オットー『聖なるもの』山谷省吾訳(岩波書店, 1996), 14頁。; ルドルフ・オットー『聖なるもの』華園聰磨訳(創元社, 2005), 16頁。)以下、この著書をOtto, *DH*,と表記し、それに続く括弧内に、原語、山谷訳、華園訳の順に頁を表記することとする。

なされているが、本章においては、この不満が当時の神学的議論との関係においてどのような意味を持ちえたかを明らかにする。オットーの同時代人であり、友人であり、宗教史学派の教義学者であるエルンスト・トレルチは、1908年に「学問としての神学半世紀の回顧」²⁹⁶を雑誌『学問的神学のための雑誌²⁹⁷』に発表し、シュライアマハー、リッチェル学派、宗教史学派というドイツ神学の流れを学問的神学と実践的神学との緊張関係において捉えている。本章では、トレルチによるこの枠組みを採用し、オットー自身も位置付けられる自由主義神学の議論との関係において『聖なるもの』が持ちえた意味を明らかにする。つまり、オットーが、「聖なるもの」という単語がその当時指し示すものから、倫理的な要素を差し引いたものを指すものとして「ヌミノーズ」という単語を作ったという事実と、神学における「実践的神学」と「学問的神学」との分離によって生じた問題との連続性を指摘する。

1. シュライアマハー神学における学問と実践の分離

ドイツ自由主義神学の祖とされるフリードリヒ・シュライアマハー(1768-1834)は、宗教の本質を探り、宗教独自の領域を確立し、そこから得た宗教概念を用いて歴史上の「積極的宗教²⁹⁸」を評価する宗教哲学的側面、その宗教概念を土台にして、新しく神学の再建を試みるという教義学の再建という二つの面において、業績を残している。特に、教義学の再建という面においては、従来の正統主義神学、啓蒙主義神学とも異なる第三の方向に向

²⁹⁶ Ernst Troeltsch, "Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der Theologischen Wissenschaft," in: *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1922-1923(1908)), Bd.2, S.193-226 (=トレルチ, エルンスト「学問としての神学半世紀の回顧」『トレルチ著作集』2, 高森昭訳 (ヨルダン社, 1986))

²⁹⁷ *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*

²⁹⁸ シュライアマハーは、次のように述べる。「いわゆる自然宗教は、概して著しく洗練され、哲学的もしくは道徳的な作法を身につけているため、宗教独自の特性による輝きを失っている。それは上品に生活し、自己を節し、自ら順応する道を心得ているため、どこでも許容される。これに反してあらゆる積極的宗教は、強い特性と非常に目立つ相貌を具えているため、その活動に際しても、またこれを人々が一瞥する際にも、必ずその独自なものを想起させる。」つまり「実定宗教(positive Religion)」とは、シュライアマハーの時代に、人間理性にのみ基づく自然宗教を信奉する人々によって非難された、現実的形態をとる「宗教現象」である。

Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin: Johann Friedrich Unger, 1799)この著作に関しては、以下を参照した。

Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*; in ihre ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender übersicht des Gedankenganges neu herausgegeben von Rudolf Otto (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1926), 5. durchgesehene Aufl., S. 150-151. (=フリードリヒ・シュライエルマッヘル『宗教論』佐野勝也・石井次郎訳 (岩波書店, 1949)) 200頁。)以下、Schleiermacher, *Über die Religion* と表記する。

かって行われた。ここでは、宗教哲学と教義学の再建という二つの側面から見ていくことにより、シュライアマハーが如何にして、「宗教」「神学」を位置づけたのか、そしてそれにより、どのような帰結が齎されたのかを確認する。

1-1. 宗教哲学

直観と感情 (Anschauung und Gefühl)

シュライアマハー初期の代表作『宗教論』における宗教の定義は、「直観と感情 (Anschauung und Gefühl)」²⁹⁹である。宇宙の直観が、彼の宗教概念の中核となる。これにより、宗教を形而上学と道徳から区別し、その独自性を確保できると考えた。彼はまず、一般的な個々の事物の直観について、次のように述べる。

「あらゆる直観は、直観されるものの直観するものへの影響から、つまり、直観されるものの本源的であり独立した行為から出て来る³⁰⁰。」

そして、さらに直観の対象を宇宙まで拡大し、宇宙の直観に宗教の本質を求める。

「宗教もそうである。宇宙は絶え間なく活動し、各瞬間に我々に自らを啓示している。宇宙が産出するあらゆる形式、宇宙が生命の充実の程度に従って各々別個の存在を与えるあらゆる存在者、宇宙がその豊かな常に実り多い胎から注ぎ出すあらゆる出来事は、宇宙の我々に対する行為である。このように、すべての個物を全体の一部として、すべての制限されたものを無限なるものの表現として受取ること、それが宗教である³⁰¹。」

つまり、世界の出来事や、物は、すべて宇宙の所産であり、人間に対する宇宙の行為なのだ。彼においては、宇宙は静的な実体ではなく、動的な生命として把握される。また、スピノザにおいては、有限な個物は、唯一の実体に対して非本質的であり積極的意義は持たなかったが、シュライアマハーにおいては、無限者の啓示としての個物が強調される。つまり、スピノザにおいては、無限から有限を見るのが、シュライアマハーにおいては、有限から無限を見ることになる。そして、感情については、次のように述べる。

²⁹⁹ この言葉の由来としては、カント、ヘルダー、シェリング、フィヒテとの関係が論じられている。(佐藤敏夫『近代の神学』(新教出版社, 1964), 42頁。)

³⁰⁰ Schleiermacher, *Über die Religion* (S. 35, 53頁。)

³⁰¹ *Ibid.*, (S. 36, 54頁)

「宗教の一般的な像を完成するために、諸君に想起してほしいのだが、あらゆる直観は、その性質上感情と結合している。諸君の感官は、対象と諸君との間の連関を仲介する。対象が諸君にその存在を示す同一の影響が、諸君の感官をさまざまな仕方で刺激し、諸君の内的意識に一つの変化を惹起しなければならない³⁰²。」

つまり、感情は、内的意識に引き起こされる変化なのだ。シュライアマハーは、次のように述べる。

「宗教の本質は、思惟でも行為でもなく、直観と感情である。宗教は宇宙を直観しようとし、宇宙自身の描写と行為において、敬虔に宇宙に耳をすませようとする。宗教は、子どものような受身の態度で、宇宙の直接の影響によって捉えられ、充たされようとする³⁰³。」

ここで、シュライアマハーは、宗教の本質を形而上学的に説明する方法、道徳として説明する方法を退けている。その上で、感情は、感性的直観と結合しており、また宇宙の直観とも結合しており、宗教は、宇宙の直観であり、感情であるとする。

絶対的依存感情

次に、後期シュライアマハーの代表作『キリスト教信仰』³⁰⁴（以下『信仰論』）において、宗教、ないし敬虔の本質として規定した、「絶対的依存感情（schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl）」³⁰⁵について触れよう。『宗教論』における定義と比べると、ここでは、感情だけに限定されている³⁰⁶。

では、その絶対的依存感情とは何か。それは、絶対者から自己が由来し、それに自己が規定されているという直接的な自己意識である。人間は有限なものとして世界に属してお

³⁰² *Ibid.*, (S. 42, 62 頁。)

³⁰³ *Ibid.*, (S. 32, 49 頁。)

³⁰⁴ Friedrich Schleiermacher, Rolf Schöfer(Hrsg.) *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche(1821/22, 1830/31.)* (Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003 (1821/22, 1830/31)) (=フリードリヒ・シュライアマハー「キリスト教信仰」『現代キリスト教思想叢書』1, 深見茂・今井晋・森田雄三郎抄訳(白水社, 1974)) 以下、この著書を Schleiermacher, *Glaubenslehre*, と表記することとする。

³⁰⁵ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, Bd.1, S.35

³⁰⁶ この傾向は、『宗教論』の第二版においてもすでに見られる。第一版においては、無限者の行為を有限者が直観するという意味で、その間に距離があったのに対し、第二版では、有限者がその内部において直接に無限者を意識するというようになっている。(佐藤前掲書, 44 頁。) これは、第 5 章、第 9 章で見る、オットーのシュライアマハー評価とも関わる点である。

り、同じ有限なもの同士に成立するのは、相対的な自由感情と依存感情であるのだ。有限なものが有限なものに作用するとき、それは必ず反作用を受ける。そして、この二つの感情は、お互いに結びついている。しかし、世界そのものはどこから由来するのかという問題がある。世界が人間の活動性によって生み出されるならば、人間は世界に属さず、そこでは絶対的自由感情が成立する。しかし、人間が世界の創造者であるのは不可能であり、世界は、世界に属する人間も含め他者に由来することとなる。この他者は、世界に属さず、世界の超越的根拠であるゆえ、人間との一切の交互作用は成立しない。人間が、自らをも含む世界が他者に規定されていると感じるときに生じるものを絶対的依存感情という。これは、相対的感情に伴うものであり、相対的感情と絶対的依存感情との結合している状態が敬虔（Frömmigkeit）であり、相対的感情を持ちつつ、絶対的な依存を意識するほど、高度の宗教性に到達しているのだ。³⁰⁷

シュライアマハーの神観と教会観

シュライアマハーは当初、神観念を宗教にとって非本質的なものとするが³⁰⁸、『宗教論』第二版においては、宇宙という言葉の代わりに神という言葉を使うようになり、さらに、『信仰論』においては、神観念は宗教にとって本質的なものとされる³⁰⁹。

しかし、どれにおいても一貫しているのは、シュライアマハーの神観念は、人間の意識の反省形態であるということである。

また、教会観についてシュライアマハーは次のように述べている。

「宗教として存在する以上、それは必然的にまた社会的でなければならない。これは人間の本性によるばかりでなく、むしろとりわけ宗教の性質上そうなのである³¹⁰。」

「このように宗教的な人間が、その本性から迫られて語るのが必然だとすれば、彼のもとに聴く人が集まることもまた、まさにこの本性に基づいているのである³¹¹。」

つまり、シュライアマハーは宗教を集団的なものとして捉えており、教会は宇宙の直観を人々に伝えようとする必然的欲求から成立するとされる。また、それだけでなく、人々もそれを得ようと集まってくる。そこで優れた媒介者を通じて宗教団体が形成されるのだ。

³⁰⁷ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, Bd.1, S.33-40

³⁰⁸ *Ibid.*, (S. 98-99, 133-134 頁。)

³⁰⁹ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, Bd.1, p.32

³¹⁰ *Ibid.*, (S. 111, 148 頁。)

³¹¹ *Ibid.*, (S. 112, 150 頁。)

自然的宗教・理性宗教に対する批判

シュライアマハーは、啓蒙主義の影響の中で、人間の自然的理性にのみ基づき、啓示に対して自然または自然的理性による真理を重視する自然的宗教³¹²、理性宗教に対し、次のように批判を述べている。

「自然的宗教の本質は、本来、宗教におけるあらゆる積極的または特殊なものを否定し、これらに対して烈しく論駁するところにある。それ故自然的宗教は、憐れむべき普遍性と空虚な分別とを得手とする時代にふさわしい産物であり、また、あらゆることにおいて何よりも真の教養に反抗するのである³¹³。」

このように、シュライアマハーは、啓蒙主義的な宗教概念が、理性宗教を支持するのに対し、それを憐れむべき理念にすぎないとする。

1-2. 教義学

前述したような宗教概念をもとに、シュライアマハーは、教義学の再建を試みる。シュライアマハーは当初、神学の学としての固有性、独立性に関しては懐疑的であった。しかし、『神学通論』³¹⁴において神学の学問としての性格を確立しようとする³¹⁵。

学問としての神学

まず、彼の哲学的立場は、観念的なもの（das Ideale）と実在的なもの（das Reale）と

³¹² 自然的宗教(natürliche Religion)への探求は、一般的には、宗教改革によるキリスト教の絶対性、権威の動揺、そして科学の発達によるキリスト教的世界観に対する疑問がそのきっかけとされる。17-18世紀の哲学者、思想家、科学者等の中には、このような歴史状況の下で、宗教を宗教たらしめる要素として真の宗教、つまり自然的宗教を探求しようとする動きが始まる。キリスト教界は、これらの思想を歓迎せず、「無神論」「理神論」と名付け、非難、排斥した。自然宗教(Naturreligion)は、特に創唱者がなく、自然発生的な原始宗教のことであり、自然的宗教とは区別される。(小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』(東京大学出版会, 1973), 233-234頁。 237-238頁。)

³¹³ *Ibid.*, (S. 170, 222頁。)

³¹⁴ Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (Berlin: G.Reimer, 1830(1811)) (=フリードリヒ・シュライアマハー『神学通論』加藤常昭訳(教文館, 1962)) (この著書に関しては日本語訳を参照した。) 以下、シュライアマハー『神学通論』と表記する。

³¹⁵ 佐藤前掲書, 57頁。

の相対的対立を承認しつつ、究極的同一性を前提とする同一哲学的なものであった³¹⁶。そして、シュライアマハーは、学問を理性の学と自然の学に区別し、さらに思弁的学と経験的学との区別を行い、理性の学を理性科学 (Vernunftwissenschaft) ないし倫理学 (Ethik) と歴史知識 (Geschichtskunde) に、自然の学を自然科学 (Naturwissenschaft) ないし自然学 (Physik) と自然知識 (Naturkunde) とに分ける。³¹⁷

このように区分するが、彼にとってはこれらの学科の対立は相対的なものであり、理性と自然は、最高存在の二つの側面にすぎない。そして、倫理学と歴史知識との間に批判的学科 (kritische Disziplinen) を設け、それは、倫理学において扱われる本質を規範として現象を評価することを目指す。ここには、宗教哲学や法律哲学が属している。³¹⁸

シュライアマハーは、このような学問体系において、学問は最高存在という原理から演繹され一つの有機体を構成しているのに対し、神学にもこのような学問体系を適用する。そこで彼は神学の諸学科が演繹される原理を、神学の実践的課題である「教会指導」(Kirchenleitung) とする。しかし、神学の諸学科は、他の諸学と無関係ではなく、実践的課題を持ちつつ、学問性をそなえたものとして構想されている。³¹⁹

神学の体系

それでは、神学の体系は、どのように考えられたのか。まず、神学を哲学的神学、歴史神学、実践神学という三つに分ける。

哲学的神学は、倫理学や宗教哲学を前提とし、キリスト教の本質、キリスト教会の具体的な形態が取り扱われる。これは、「哲学的神学の弁証的部分 (der apologetische Teil der philosophischen Theologie)」、弁証学 (Apologetik) と「哲学的神学の論争的部分 (der polemische Teil der philosophischen Theologie)」、論争学 (Polemik) に分けられる。³²⁰

歴史神学では、原始キリスト教から現代までのキリスト教会の全体を捉えようとする。³²¹ これはさらに、原始キリスト教時代を取り扱う積義神学³²²、その後の期間を扱う教会史³²³、現在の状態を扱う教派史(教理神学 (dogmatische Theologie) 教会論 (kirchliche Statistik))

³¹⁶ 佐藤前掲書, 58 頁。

³¹⁷ 佐藤前掲書, 58 頁。

³¹⁸ Carl Clemen, *Schleiermachers Glaubenslehre : in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft* (Gieszen: J.Ricker, 1905), S.99

³¹⁹ シュライアマハー 『神学通論』, 11-16 頁。

³²⁰ シュライアマハー 『神学通論』, 25-30 頁。

³²¹ シュライアマハー 『神学通論』, 50-51 頁。

³²² シュライアマハー 『神学通論』, 58-75 頁。

³²³ シュライアマハー 『神学通論』, 75-91 頁。

324の三つに分かれる。

そして、実践神学は、教会指導に含まれる課題を実行する正しい行為方式（die richtige Verfahrensweise）、それについての規定を取り扱う。³²⁵

神学の学問的方法

それでは、その神学の学問的方法はどのようなものか。前述のように、シュライアマハーは、教義学は歴史神学に属するものとし、ゆえに、歴史的・経験的な学であるとする。これは、神学史上のコペルニクスの転換とも言われるほど³²⁶の画期的なことであった。それまでは教義は信仰の規範であり、信仰は教義を知的に承認することであった。しかし、彼の宗教の領域は心情、体験なのである。つまり、教義は、信仰の規範ではなく、信仰経験の所産にすぎなくなる。このようにして、シュライアマハーにおいて、教義学は、その性格を変えられる。

このように、シュライアマハーは、カントの不可知論的な側面を採用し、学問的認識と宗教的認識とを区別することにより、「宗教」の領域を守ろうとした。この時、それは何に向けて行われていたか。それは、啓蒙主義的な宗教概念による理性宗教を支持する人々に向けてであった。すなわちシュライアマハーの信仰は、「世界と人生を、イエスから発する宗教的な力の働きのもとに、宗教的に解釈³²⁷」しようと試みたのである。その後、シュライアマハーの伝統は、調停主義神学³²⁸によって引き継がれた。しかし、その調停主義神学は、教義学的表現、教義的叙述の僅かな変更、もしくは厳密化ということに主に専念していくこととなる。そして、19世紀半ば頃、教会では優勢な正統主義といわれる調停主義神学、劣勢な自由主義的な教義学という構図が出来上がり、実践的神学と学問的神学が再び分離していくこととなる³²⁹。このような状況において、ダーフィット・フリードリヒ・シュトラウス(1808-1874)は、ヘーゲル哲学を基礎として福音書の神学的解釈を行い、思弁哲学の代表

³²⁴ シュライアマハー 『神学通論』, 91-119 頁。

³²⁵ シュライアマハー 『神学通論』, 120-157 頁。

³²⁶ シュライアマハー 『神学通論』, 63 頁。

³²⁷ Ernst Troeltsch, "Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der Theologischen Wissenschaft." *Gesammelte Schriften*. (Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1922-1923(1908)), Bd.2, S.193-226, S. 202. (=エルンスト・トレルチ 「学問としての神学半世紀の回顧」『トレルチ著作集』2, 高森昭訳 (ヨルダン社, 1986)) 135 頁。以下、Troeltsch, *Rückblick* と表記する。

³²⁸ シュライアマハー、ヘーゲル以後のドイツの神学界は、左派の自由主義神学と、右派の信条主義神学と、その中間を行こうとする調停主義神学の三つに大別される。リッチェル学派台頭まで、この派が占めた位置は小さくなく、この派の特徴はプロテスタンティズムの伝統的信仰と近代的な学問意識との「正しい調停」をはかろうとした点にある。(『キリスト教大辞典』改訂新版 (教文館, 1979) 699-700 頁。)

³²⁹ Troeltsch, *Rückblick* (S. 202-203, 136 頁。)

者となる。また、『イエス伝』(1835)において福音書の証言を史実的なものとするを批判し、信仰のキリストは、教団の創作した神話であるとし、故に、信仰の基礎は歴史的なキリストではなく、神話のキリストにあるとする³³⁰。これは、学問的神学に大きな影響を与えた。シュトラウスの仕事により、神学的歴史を徹底的に普遍的歴史的方法に委ねることが始まり、後にエルネスト・ルナン(1823-1892)にも影響を与えることとなる。

また同時代、テュービンゲン学派³³¹が、学問的神学の発展に大きく貢献するのであるが、このことについて、トレルチは、適切にも以下のように叙述している。

「さらにテュービンゲン学派はとくにこの刺激を受け入れつつ、学問のさらなる展開を牽引する存在となったのである。もちろんこの学派の教義学的・形而上学的前提は、学問的な方向が厳格に追求される前に、次第に後退して行かねばならなかった。しかし、かくしてテュービンゲン学派からも、神学の領域における純粋に歴史的な思考と研究とが非常に勢いで活性化される事態となった。そして、上述の意味における純粋に歴史学的・学問的神学として現れるのである。しかしそのようにして、再び、というよりもむしろ顕著に強化された形で、かつてカントやシュライエルマッハーが彼らの時代に不可知論的な神学をもって介入した状況が現われることとなったのである³³²。」

こうして神学において、学問的神学と実践的神学がお互いに独立性を高めていき、特に学問的神学は活発になる。そのような状況においてリッチェル学派が登場するわけだが、次の節では、そのリッチェル学派とはどのようなものであったかを見ていこう。

2. リッチェル学派—イエスの倫理的像による学問と実践の統合の試み

19世紀後半にリッチェル神学が台頭してくるにつれ、従来の調停主義神学は存在感をなくしていく。³³³しかしそのリッチェル学派を従来の調停主義神学と異なったものとしたのは何だったのか。それは1840年代以降に見られる唯物論的、実証主義的な雰囲気の中でアルブレヒト・リッチェル(1783-1858)が見出した神学の足場であった。³³⁴このような実証主義的な潮流に対して、リッチェルは、カントを不可知論的方向で取り上げる。以下、神学からの形而上学の排除、神秘主義の否定、教会の伝統的教義への批判、価値判断説、歴史

³³⁰ 『キリスト教人名辞典』(日本基督教団出版局, 1986), 712頁。

³³¹ 後に論ずるリッチェル学派のリッチェルも、テュービンゲン学派に属していた。

³³² Troeltsch, *Rückblick* (S. 203, 137頁。)

³³³ 佐藤前掲書, 117頁。

³³⁴ 佐藤前掲書, 117頁。

的啓示、キリスト教の実践的性格（神の国）の強調等、リッチェル神学の特徴を見ていく。

2-1. リッチェル神学

形而上学の排除

まずリッチェルは、神学から形而上学を排除する。これは、形而上学に対する当時の不信に対してであった。彼は、カントを不可知論的側面から取り上げることにより、それまでのプロテスタント神学と袂を分かたす。シュライアマハーは、19世紀初頭に合理的認識と宗教的認識を分け、宗教的認識の源泉を合理的認識の源泉とは全く異なる所に置くことにより、宗教の居場所を確保しようとした。その際、シュライアマハーもカントの不可知論的な側面を取り上げている³³⁵のだが、この当時は、神学（経験）と哲学（思弁）の融合が前提されているという状況にあった³³⁶。しかし、リッチェルは、シュライアマハーをさらに徹底させ、シュライアマハーに見られる形而上学的要素も全て排除しようとする。これは当時の形而上学に対する不信のためであった³³⁷。

また、形而上学の排除という立場から、教会の伝統的教義に対する批判的態度をとるようになる。リッチェルにとって、教会の教義は形而上学の混入によって成立したものであるからである。

神秘主義の批判

次にリッチェルは神秘主義を批判する。神秘主義の起源を新プラトン主義の神概念に見出し、神はあらゆる限定を排除する普遍的存在で、有限な個体は、普遍的存在としての神と一致し、神の中に没入しようとする。ここには、無限定な存在こそ実在的で、有限な存在は、非存在であるという思想が前提されている。この思想は、中世の修道院の神秘主義に受け継がれ、さらにルターの「神秘的合一」（*unio mystica*）の思想に入り込んでいるとする。³³⁸キリスト教的生活を世界に対する支配ないし自由、また神の国への奉仕と考える³³⁹

³³⁵ Schleiermacher, *Über die Religion* (S. 26-27, 43 頁。)

³³⁶ 佐藤前掲書, 118 頁。

³³⁷ 「しかし、リッチェルはあらゆる意味で形而上学を否定しているのではなく、認識形而上学は認めている。また、『義認と和解』第一版では、カントを批判して、神の理論的認識を主張している。」(佐藤前掲書, 126 頁。)

³³⁸ 佐藤前掲書, 120 頁。

³³⁹ Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn: Adolph Marcus, 1888) III.3. verbesserte Aufl. (=アルブレヒト・リッチェル「義認と和解」『現代キリスト教思想叢書』1, 深見茂・今井晋・森田雄三郎抄訳(白水社, 1974) 417-419 頁。以下、日本語訳をリッチェル『義認と和解』、原書を Ritschl, *Die christliche Lehre*, と表記することとする。

リッチェルにとって、神秘主義は、世界からの逃避にすぎなかった。³⁴⁰

価値判断の神学

マッキントッシュは、その著書『近代神学の類型—シュライアマハーからバルトまで』(1937)³⁴¹において、リッチェルの神学を「価値判断の神学」と呼んでいるが³⁴²、リッチェルは、『義認と和解』の第一版において宗教的認識と理論的認識の区別を、世界を全体として捉えるか部分として捉えるかの相違に求めている。³⁴³

さらに、このような認識対象の区別とともに、認識主観の精神機能の差異によつての区別も設ける。それが、理論的判断に対する価値判断である。人間が感覚を受容するのに二つの方法があり、一方は、感覚が自己によつての価値に従つて、快・不快の感情に規定される価値判断、もう一方が、「感覚が表象において感覚の原因、その原因の性質、その原因と他の原因との関係に関して判断される」³⁴⁴理論的判断である。ただ、この機能は、区別されるべきものではなく、全ての理論的判断は、価値判断を随伴しているとする。そこで、彼は価値判断を随伴的価値判断と独立的価値判断とに区別する。独立的価値判断に属するものとして、倫理的認識と宗教的認識をあげる。³⁴⁵リッチェルは、次のように述べる。

「宗教的認識は、人間の世界に対する態度に関係し、快・不快の感情をひきおこす、独立的価値判断において動く。その際人間は、その快・不快の感情において神の助けによつて齎される世界に対する支配を享受するか、あるいはその目的に対する神の助けを欠いて苦しむか、いずれかを経験する³⁴⁶。」

つまり、宗教的認識は自己の感情の要求を満足させるかどうかのみ関心を持つ。よつて、次のように、リッチェルは、神の本質と属性についても、キリストの神性についても客観的認識としては語らない。

「キリストに寄せる信仰は、キリストの歴史物語を真とみなすことでもなければ、カルケ

³⁴⁰ 佐藤前掲書、120頁。

³⁴¹ Hugh Ross Mackintosh, *Types of modern Theology: Schleiermacher to Barth* (London: Nisbet, 1937), p.138

³⁴² しかし、価値判断という言葉はすでにヘルマンやカフタンが彼よりも先に使っており、『義認と和解』の第二版から出てくる。(佐藤前掲書、121頁。)

³⁴³ 佐藤前掲書、121頁。

³⁴⁴ Ritschl, *Die christliche Lehre*, S.194 (佐藤前掲書、121頁。より再引用)

³⁴⁵ Ritschl, *Die christliche Lehre*, S.194-95 (佐藤前掲書、121-122頁。より再引用)

³⁴⁶ Ritschl, *Die christliche Lehre*, S.195 (佐藤前掲書、122頁。より再引用)

ドン信条³⁴⁷に示されているように、学問的な認識判断への同意を提示することでもない³⁴⁸。」

歴史的キリストにおける啓示の強調

そして、次の特徴としては、歴史的キリストにおける啓示の強調である。

「なぜなら、キリストという歴史的現象は、世界全体の組織上の重要点——そのなかにあつてキリスト者の精神的自己感情は変わるこゝとなき特殊な満足を見いだす——のみならず、同時にまた、それによりわれわれがあのような世界観をみずからのために獲得する認識の創造的な根拠を示すからである³⁴⁹。」

このように、リッチェルは、自然的理性や良心による神認識を否定し、キリストにおける啓示による神認識を主張する。しかし、歴史的啓示における問題を詳細に論じているのは、リッチェルではなく、リッチェル学派の教義学者ともいわれるヘルマンであった。この点に関しては、リッチェルとヘルマンの間には、相違が見られる。リッチェルのキリスト像は、原始教団の使徒たちの証言におけるキリスト像であり、原始教団における使徒たちの証言として新約聖書を重んずる聖書主義的傾向がある。また、リッチェルは、当時の「イエスの宗教」を強調する人々に対しても懐疑的であった。ヘルマンも同じくこれには懐疑的であったが、彼にとって、啓示としての歴史的キリストは、聖書のキリストから完全に区別される³⁵⁰。

実践的＝倫理主義的性格

リッチェルにおいては、信仰と知識が区別されるとしても、シュライアマハーのように宗教感情を強調するのではなく、キリスト教の行為的側面、つまり倫理主義的側面を強調する。

「永遠の生命は直接の宗教的な自己感情においても受動的にあたえられる所有物ではなく、世界を超越するこの宗教的自由が神よりあたえられることによって、人格的精神的な気分の自立もはじめて可能にされるのであつて、神の国における祝福の経験を通してまさにこ

³⁴⁷ 451年の世界会議で採択された古典的信条で、後代のキリスト論の基調をあたえた。(リッチェル『義認と和解』, 348頁。)

³⁴⁸ リッチェル『義認と和解』, 348頁。

³⁴⁹ リッチェル『義認と和解』, 350頁。

³⁵⁰ 佐藤前掲書, 123頁。

のことを証示するために、神の国なる究極的目的を目ざす行為が必要である³⁵¹。」

このように、精神と自然という対立が前提され、人間は自然に従属しながらも自然的世界に対する人格的自由を確保し、精神の支配を確立することを使命とする。これを達成するものとして宗教の意義が理解される。この倫理主義的宗教理解は、キリスト教を目的論的宗教としたシュライアマハーの立場を受け継ぎつつ、神の国の理念を強調するところに顕著に現れている³⁵²。

リッチュルは、シュライアマハーにおいて、キリスト教的敬虔的自己意識が、あるときはイエスによる救済に、あるときは神の国の理念に関係付けられている点を指摘し³⁵³、それを徹底させる。そして、リッチュルの有名な見解、楕円における二つの焦点に達する³⁵⁴。つまり、キリスト教は、ひとつの中心を持つ円ではなく、二つの焦点を持つ楕円であるとする。これは、キリスト教を宗教的側面と倫理的側面との並列から捉えているということである。このように、リッチュルの神学全体の概観から、その神学が倫理主義的傾向の強いものであるということが分かる。

前節で述べたように、シュライアマハーが対処しなければならなかった状況、つまり実践的神学と学問的神学が乖離していくという状況においてリッチュル学派は登場してきた。そのような状況下で、リッチュル学派は、自然認識を現象の学問へと縮小し、形而上学を否定して、シュライアマハーが強調した批判的態度を、如何なる形而上学をも拒否することにより、徹底させた³⁵⁵。リッチュル学派のシュライアマハーとの相違点は、「神学的な思考形成が、現在の主体における敬虔な経験の象徴化ではなく、イエスによって彼の宗教的経験にすでに与えられている象徴表現に、基本的に結びついている点³⁵⁶」であった。つまり、両者ともに不可知論的認識論により、実践的神学と学問的神学を統合しようとするが、シュライアマハーにおいては絶対的依存感情が根本に置かれたのに対し、リッチュル学派にとっては、イエスにおける啓示をそれ以外の歴史とは対立したものであり、倫理を通してそれに到達することができたのだ。

しかし、リッチュルの教義学の理念もまた、シュライアマハーのそれと同じであった。つまり、それは実践的・教会的神学の基本的構成要素としての教義学の理念であり、学問

³⁵¹ リッチュル『義認と和解』, 268 頁。

³⁵² 佐藤前掲書, 124 頁。

³⁵³ リッチュル『義認と和解』, 244 頁。

³⁵⁴ 佐藤前掲書, 124 頁。

³⁵⁵ Troeltsch, *Rückblick* (S. 204, 138 頁。)

³⁵⁶ *Ibid.*, (S. 207, 142 頁。)

的認識と方法を前提とする教科の理念ではあるが、それ自身はイエスの人格の象徴力を基礎としてキリスト教会の生を基礎付けるという点において、「学問」とは言えなかった³⁵⁷。

以上のように、19世紀において、神学には二つの傾向があった。一方で、ヘーゲル的な発展と連続性の理念の影響から生まれ、汎論理主義の形而上学的基礎から自らをよりいっそう解放しつつ、教会的・実践的・護教的な視点からもより脱皮している、歴史的な神学が、他方に、シュライエルマッハーに新たに訴えることによって強化された調停主義神学、すなわちリッチェル学派の原理的に調停主義的・教会的・実践的な教義学があった³⁵⁸。この二つの傾向は、トレルチの言葉を借りれば、「キリスト教における宗教的意識の完成という命題と、教会(Gemeinde)の中で作用を及ぼし続ける宗教的・絶対的な理想の具体化としてのイエスの歴史的(geschichtlich)意味ということ、歴史(Historie)が、自明の前提として受け入れることができた限りにおいて³⁵⁹」両立できるものであった。

しかし、歴史(Historie)という概念によって、神学全体に関わる二つの問題が生まれることとなる。一つは、歴史的(geschichtlich)イエス像の不確実性であり、もう一つは、キリスト教の成立、そしてそれ以後の全ての展開が、歴史的連関の全体の中に同質のものとして組み込まれることであった。このような神学的状況の下、宗教史学派が登場する。次は、この宗教史学派について見ていく。

3. 宗教史学派—歴史的方法に基づく新たな学問的神学の模索

宗教史学派は、1890年代に、ゲッティンゲン大学の若手の研究者たちによって形成された。神学史的系譜から言えば、リッチェル学派において学んだ人々がそれを批判的に継承しつつ形成されたと言うことができる。

また、リッチェル学派が教義学を中心としていたのに対し、宗教史学派は、聖書学における学派であった。その代表者の多くを聖書学者が占めている³⁶⁰。

宗教史学派は、聖書学の領域では、宗教史的視野の拡大に伴って、ヘブル宗教やキリスト教以外の諸宗教（旧約の場合は、古代オリエントの諸宗教、新約の場合は、ヘレニズムの宗教、後期ユダヤ教等）との関係を強調し、聖書学に新たな転換をもたらした。ここで

³⁵⁷ *Ibid.*, (S. 207-208, 143 頁。)

³⁵⁸ *Ibid.*, (S. 209, 144-145 頁。)

³⁵⁹ *Ibid.*, (S. 210, 146 頁。)

³⁶⁰ 旧約の指導者として、グンケル、新約の指導者としては、ブーセッ、ヴレーデである。その他、ヨハンネス・ヴァイス、ハイトミュラー、ヴェルンレ、ヴァイネル、グレスマンなどがある。また、ツィンメルン、ヴェントラント、ライツェンシュタインなどの文献学者も協力している。(佐藤前掲書, 165 頁。)

は、宗教史学派の中の教義学者と言われるエルンスト・トレルチ（1865-1923）を取り上げる。彼は、宗教史学派が、聖書学だけではなく、教義学にどのような影響を持ちうるかということを認識した人物であった。

3-1. リッチェル学派に対する批判

トレルチは、彼自身が学んだリッチェル、そしてリッチェル学派を批判することから始める。彼は、リッチェル、そして、特にヘルマンを、宗教的認識に関する立場、歴史概念という二点から批判する。

まず、トレルチはリッチェルの立場を「教義学的不可知論」(dogamtischer Agnostizismus)として批判する。これは、宗教的認識は理論的認識とは別のものであり、直接的な宗教体験の反省形態として象徴的性格を持つとする立場のことであり、トレルチは、これは、カント、ヘルダー、シュライアマハー、ヘーゲル派にも見出される傾向であるとする³⁶¹。これにより、教義学的命題もかつての正統主義のように理論的認識としての客観性や普遍妥当性を奪われ、象徴的表現としての意義が与えられる。トレルチは、これをリッチェル学派においても見出す。ただ、教義の象徴化が顕著に現れるのは、リッチェルよりもヘルマンにおいてであった³⁶²。これが、明確に二人の聖書の捉え方に現れている。ヘルマンが、聖書を信仰の媒介として不可欠であるという位置づけしか与えていないのに対し、リッチェルは聖書主義的傾向を持つ。

リッチェル学派が、カントの不可知論的側面を強調しているのに対し、トレルチは、カントの批判主義的側面を強調する。トレルチによると、カントは、理論的領域だけではなく、道徳的、審美的、宗教的領域等における経験を可能とするアプリアリを追求しており、その立場を引き継ぎ、批判主義的方法で、宗教経験のアプリアリを追求することが、課題であるとする³⁶³。その意味で、トレルチは、シュライアマハーがカントの批判主義的方法で宗教的アプリアリを追求しているという点において評価している³⁶⁴。

次に歴史概念については、リッチェル学派、特にヘルマンにおけるカント主義と歴史意識の結合を批判する。

³⁶¹ Troeltsch, *Rückblick* (S. 209-210, 144-146 頁。)

³⁶² *Ibid.*, (S. 208, 143 頁。)

³⁶³ Ernst Troeltsch, "Zur Frage des religiösen Apriori. Ein Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß," *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1922-1923(1909)), Bd.2, S.754-768 (=エルンスト・トレルチ「宗教的アプリアリの問題」『トレルチ著作集』1, 森田雄三郎訳(ヨルダン社, 1981)) 234-236 頁。この論文は、1909年に *Zeitschrift für die Religion und die Geisteskultur* に掲載されたものである。

³⁶⁴ Troeltsch, *Rückblick* (S. 225-226, 164-166 頁。)

「すでにカントにおいて、キリストをキリスト教的原理の比喩として説明することが始まり、驚くべき強引さをもって、形而上学と自然科学に悩まされないが、『キリストの事実』に支えられた救済信仰の保護者となったのである³⁶⁵。」

つまり、トレルチは、カントの中には、歴史という意識がすでに存在しており、リッチェル学派がそれを持ち込む必要もなく、可能でもないとする。ヘルマンが持ち込もうとする歴史概念、つまりゲシヒテ(Geschichte)としての歴史は、「古代的」な歴史意識であり、それは歴史的世界の統一を破るとする³⁶⁶。ただし、トレルチは、キリストの人格とキリスト教信仰の必然的関係を否定するが、キリストの人格を全く捨て去ってしまうのではない。リッチェルが認めるようなその必然的関係は否定するものの、教団と儀礼の中心としてのキリストの人格と信仰の社会心理学的な意味での関係を認めている³⁶⁷。

トレルチは、このようにリッチェルから離れていき、自由な宗教哲学に基礎付けられたキリスト教神学を新しく打ち出す。この宗教哲学についてここで論じることはしないが、伝統的教義学的方法と歴史的方法の共存をどのように図ろうとしたのかという点から、その神学の方法について言及する。

3-2. 教義学的方法と歴史的方法

教義学的不可知論も歴史的啓示の強調も新しい教義学の可能性を模索した結果だったが、トレルチはそれらも、調停的な立場であるとして退け、近代的学問意識の上に正しく位置づけられた神学を提唱する。近代的歴史意識を持った歴史学こそが教義学を解体する力をもったものであった。そして、彼は教義学的方法に代わる新しい神学の方法として歴史的方法を提示し、それをキリスト教に適用したものが宗教史的な神学なのであるとする³⁶⁸。

³⁶⁵ Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1911) (=エルンスト・トレルチ「信仰に対するイエスの歴史性の意義」『トレルチ著作集』2, 高森昭訳(ヨルダン社, 1986)) 196 頁。以下、Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu* と表記する。

³⁶⁶ Troeltsch, *Rückblick* (S. 217-218, 154-155 頁。)

³⁶⁷ Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu* (S. 27, 190 頁。)

³⁶⁸ Ernst Troeltsch, “Über historische und dogmatische Methode in der Theologie,” *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1900), Bd.2, S.729-753, S.735-738. (=エルンスト・トレルチ「神学における歴史的方法と教義的方法について」『トレルチ著作集』2, 高森昭訳(ヨルダン社, 1986)) 15-18 頁。以下、Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode* と表記する。

まず、歴史的方法の三つの特徴として、批判 (Kritik)、類推 (Analogie)、交互作用 (Wechselwirkung) あるいは連関 (Korrelation) を挙げている。批判とは、歴史的方法において、すべては蓋然性の判断のみが行われるため、さまざまな伝承は繰り返し、破壊され変更されることを意味する。類推というものは、批判を行うために、人間は日常経験からの類推を行っており、それには人間の同質性が前提されていることを意味する。最後に交互作用は、あらゆる歴史的出来事は、孤立しているのではなく、全体的連関の中にある、その全体的連関とその出来事の独自性を認識するのが歴史家の課題となるということの意味する³⁶⁹。

このような歴史的批判は、すべての事物を不確かにし、宗教的信仰を個々の事実に基礎付けることはできなくなる。もちろん、過去の事実の現在への作用は否定されないが、それは直接的ではなく大きな歴史的連関に媒介された間接的なものとなるのだ。よって、あらゆる出来事の叙述と評価は、全体的な連関から始めなければならない。さらに、それは、キリスト教の評価も他の宗教も含めた全体的関連から始めなければならず、その相対化は、避けられなくなる。このようにして、いわゆる宗教史的神学 (religionsgeschichtliche Theologie) が生まれる。

トレルチは、この歴史的方法を際立たせるため、古い教義学的方法を対比させる。歴史学的方法が、あらゆる事実を蓋然性の域に留めておくのに対し、教義学的方法は、このような批判を許さない確固たる事実から出発する。その事実は、確固たる権威に基づき、他の事実と同質性も認められないため、類推も成り立たない。これは、事実と信仰の独特の因果性に基づくもので、全体的連関の中には組み込まれない。教義学的方法も歴史を強調しはするが、それは、前述してきた「歴史」ではなく、信仰を持つ者にとってのみ認識される救済史 (Heilsgeschichte) なのだ。

4-3. 宗教史学派の教義学

トレルチは、伝統的教義学的方法を解体し、歴史的方法に基づく神学を提案している。それに、聖書学における研究の成果も加わり、より広い宗教史の中でキリスト教を捉えようということもあり、宗教史的な神学とも呼ばれた。また、シュライアマハーやリッチェルの方法も調停的として退けられ、教義学を完全に解消してしまう。しかし、トレルチは、従来とは全く別の意味で教義学という言葉を使用する。

トレルチは、シュライアマハーやリッチェルにおける調停的の神学を批判するが、本来の

³⁶⁹ *Ibid.*, (S.733-734, 12-13 頁。)

彼の主張は、実践的＝調停的（praktisch＝vermittelnd）な神学と学問的＝歴史的（wissenschaftlich＝historisch）な神学が、共通の出発点から始めなければならないということであった³⁷⁰。『宗教史学派』の教義学³⁷¹において、トレルチは、詳しくこの問題について論じている。

トレルチは、宗教史的思惟によって、キリスト教に関する純粋に歴史的研究と、キリスト教の妥当性に関する評価という二つの研究方向が生まれたことを指摘し、それによって、宗教史学派独自の「規範的なキリスト教的・宗教的見解全体の叙述あるいはいわゆる教義学³⁷²」が形成されると指摘する。

そして、その際の課題を四つ挙げる。第一は、諸宗教の比較によってキリスト教の最高の妥当性を証明すること³⁷³、第二は、歴史的連関の中でさまざまな要素を受容し発展してきたキリスト教の本質とは何を意味するかということである。³⁷⁴そして、第三が、キリスト教の本質そのものの叙述であり、これをトレルチは狭義の教義学とする。ここでは、キリスト教の諸表象、神・世界・人間・救済・神の国・永生等を展開する。これらはあらゆる高等宗教が自己の世界を表現するシェーマで、キリスト教もこれに即して、自らを表現する。よって、教義学といっても、イエスは、単に歴史的媒介者であり、信仰の対象ではなくなる。歴史的要素は関係なく、現在における体験としての神信仰が問題であり、教義学はこのような現在的＝宗教的命題を含む。しかし、それと同時に、現在の体験における力、集団形成力は、イエスに負っており、歴史的＝宗教的命題をも含む。ここで、体験と歴史の結合が従来とは違った仕方で肯定される。第四は、教義学の特徴として教義学は学問的知識、方法を前提するが、それ自身、学問（Wissenschaft）ではなく、一種の信仰告

³⁷⁰ Troeltsch, *Rückblick* (S. 197-199, 130-132 頁。)

³⁷¹ Ernst Troeltsch, "Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule“,” *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1922-1923(1913)), Bd.2, S.500-524 (=エルンスト・トレルチ『宗教史学派』の教義学『トレルチ著作集』2, 高森昭訳(ヨルダン社, 1986)) この論文は、1913年に、*The American Journal of Theology* に英語で掲載されているが、全集にはドイツ語で掲載されている。以下、Troeltsch, „religionsgeschichtlichen Schule“ と表記する。

³⁷² *Ibid.*, (S. 505, 217 頁。)

³⁷³ これに関しては、以下を参照のこと。Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und Religionsgeschichte* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1912 (=エルンスト・トレルチ『キリスト教の絶対性と宗教史』『現代キリスト教思想叢書』2, 森田雄三郎・高野晃兆訳(白水社, 1974))

³⁷⁴ これに関しては、以下を参照のこと。Ernst Troeltsch, 1922-1923 (1903) “Was heißt „Wesen des Christentums“?,” *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1922-1923(1903)), Bd.2, S.500-524 (=エルンスト・トレルチ『キリスト教の本質』とは何か』『トレルチ著作集』2, 高森昭訳(ヨルダン社, 1986)) この論文は、1903年に雑誌 *Die Christliche Welt* (『キリスト教世界』) に掲載された。

白であり、実践神学の一部であるということを挙げている³⁷⁵。

このように教義学を位置づけ、いくつかの予想される批判に答える。まず、トレルチの教義学は、確固たる不変の真理を提示しないため、教義学ではないという批判である。これに対し、トレルチは、これをいったん承認し、しかし、不変の真理の認識自体が人間にはあり得ず、その教義学の概念自体が間違っており、そのような意味では、むしろシュライアマハーがしたように信仰論という言葉を使ってもよいとする³⁷⁶。

次に、トレルチの教義学は学ではないという批判に対して、これもまた承認する。学問は常に妥当するものを志向するが、世界過程における生命価値（Lebenswert）を決定するのは、その都度の生命の特殊な創造物なのであるとする³⁷⁷。

また、トレルチの教義学が個人主義的であり、アナキスティックであり、教会の教説に適切ではないという批判が上がる。これに対しては、まず、個人主義的でありアナキスティックであるということを否定し、この教義学が歴史的キリスト教の生命力と密接に結びつこうとするものであるとする。そして教会の教説に適切でないという点に関しても否定し、彼の教義学によって教会の教義による画一性を欠くことは認めるが、このような画一性は教会の創立時代にこそ必要で可能であるが、危機と変転の時代である現代の教会においては、個人の自由を尊重する教義学こそが役に立つとする³⁷⁸。

また、トレルチの教義学は確固たる真理を提示できないため外国伝道に適さないという批判に関しては、現在危機にある伝統的キリスト教においてこそ確固たる真理を提示するような教義学が求められているのであり、単純化され教育的意味を持つ外国伝道では、現在問題になっているような教義学の問題は問題にならないとする。むしろ、その地の知識人は、トレルチ自身の教義学に理解を示すだろうとする³⁷⁹。

そして、次の批判は、この教義学が、説教と教育が聖書に基づいているプロテスタンティズムを、窮地に追いやるのではないかということであった。しかし、これに対しても、この困難は、この教義学の困難ではなく、近代そのものの困難だとする。近代的歴史的思惟を受け入れるなら、もはや聖書のみを道具とすることは不可能で、キリスト教の歴史全体を道具としなければならないとする³⁸⁰。

そして最後の批判として、教義学が聖書や信条に基づかないで、「キリスト教の本質」に基づくことによってキリスト教的性格が曖昧になるということであった。これに対しては、

³⁷⁵ Troeltsch, „*religionsgeschichtlichen Schule*“ (S. 509-514, 221-229 頁。)

³⁷⁶ *Ibid.*, (S. 516, 230 頁。)

³⁷⁷ *Ibid.*, (S. 516-517, 230-231 頁。)

³⁷⁸ *Ibid.*, (S. 517, 231-232 頁。)

³⁷⁹ *Ibid.*, (S. 517-518, 232-233 頁。)

³⁸⁰ *Ibid.*, (S. 518-519, 233 頁。)

キリスト教という言葉の多義性が問題なのであって、キリスト教を不変の教説に固定することこそ不可能で、トレルチ自身の教義学は、予言者、イエスに遡及するという点で十分にキリスト教的性格を保っているとする³⁸¹。

そして、トレルチは、このような「教義学」こそが、「近代的に思考し、しかしまた宗教的な信仰告白を求める者にとって、大きな安堵と解放を意味する³⁸²」のだと言う。

このように、トレルチは、学問的神学と実践的神学の並存を実現しようと試みた。なぜなら、学問的神学にとって自らの正当性の根源が実践的神学にあるのであり、実践的神学は歴史という概念の下、自らの居場所を守るためには、学問的神学との接合点を見出さなければならなかったからである。このことに関して、トレルチは次のように述べる。

「不可知論的な理論のすべて、象徴的に適切でない表現における宗教的体験の宗教的認識を承認すること、近代的世界像への適応、歴史的諸力との接続、これらすべては宗教的認識に関する普遍的な理論によってのみ、獲得され、根拠づけられ、計画通りに進むようになるのである。教義学が、怠惰ですべてを無感覚にし、最悪の意味における妥協となるのではなく、規範的な学問であり現実的な認識でなければならないなら、このような種類の綿密な理論によってのみ、基礎づけられるべきである。そうした教義学は一方では、あらゆる伝統的なものを内面的に評価しながら、しかし同時に近代的な認識との生き生きとした適応と融合のなかで、自律的に自由に、発展し続けることができるだろう³⁸³。」

それでは、学問的神学と実践的神学との並存は如何にして可能であるのか。トレルチはその両方にとっての課題について次のように述べる。

「…それは神認識を哲学的な手段で構成するのではなく、宗教的意識を批判的に分析しつつ、普遍的な法則と歴史的な価値の諸段階に基づいて探求するのである。…このような宗教哲学の可能性、またその課題の解決が、キリスト教に最高の妥当性を承認することを意味するなら、それは純粹的に学問的・歴史的(historisch)な神学と、実践的に調停的な不可知論的教義学との共通の前提なのである。前者の純粹な学問性は、歴史的方法の学問的特性に由来する。そしてこの歴史的方法は歴史的(geschichtlich)な出来事とその認識にとって効果的に形成されているのである。さらに後者の不可知論的な、制限された学問的性格は、

³⁸¹ *Ibid.*, (S. 519, 233-234 頁。)

³⁸² *Ibid.*, (S. 519, 234 頁。)

³⁸³ Troeltsch, *Rückblick* (S. 223-224, 162 頁。)

あらゆる宗教的認識一般の不可知論的性格に由来する。この不可知論的性格は、すでに作られた象徴が至る所で保守的に引き継がれ、増大する認識全体に適応しながら存在する。それゆえ、自由な創造的なものが、伝統に結びつけられたものの様に、その本質にしたがって、維持され続けるのである³⁸⁴。」(傍点筆者)

つまり、普遍的な宗教哲学の探求という共通の目的を置くことにより、学問的神学と実践的神学を架け橋しようとしたのである。このようにして、トレルチは、カント、シュライマハー、リッチェル学派、と学問的神学と実践的神学の調停のために採用されてきた不可知論的認識論を克服しようとした。宗教的認識の性格を把握した上で、その批判的分析により、普遍的な宗教哲学の探求という、学問的神学と実践的神学の共通の根を示すことにより、新たな「学問的神学」の構想を示したのであった。

4. オットー『聖なるもの』と当時の神学的議論

さて、このような神学的状況にオットーの『聖なるもの』を置いてみよう。

1919年、『聖なるもの』を読んだカール・バルトは、友人エドゥアルド・トゥルナイゼンに対して、次のような手紙を送っている。

「今週、私は相当な喜びとともに、オットーの『聖なるもの』を読みました。主題は心理学的な方向付けがなされていましたが、それが『絶対他者』、つまり神であるが故に合理的に認識されることのないヌミノースな瞬間という概念によって、境界線の彼方を明確に指し示していました。これによって、リッチェル学派の基本的な克服への道が開かれています。少なくとも根本的な洞察が現れ始めています。オットーは、この主題に対する深い理解とは矛盾した、神学を見物するような態度を保持しているため、主題はあまり進展していませんが³⁸⁵。」

オットーとバルトの神学的な立場の違いから、『聖なるもの』の主題に対する姿勢の違いがここでは明らかになっているが、ここで注目したいのは、バルトがオットーの『聖なるもの』によってリッチェル学派の克服の道を見出している点である。

³⁸⁴ *Ibid.*, (S. 224, 163 頁。)

³⁸⁵ Karl Barth/Eduard Thurneysen, James D. Smart(trans.) *Revolutionary Theology in the Making: Barth-Thurneysen correspondence, 1914-1925* (Richmond: John Knox Press, 1964), p.47

オットーは、『聖なるもの』においてヌミノーズという概念を提出する前置きとして、「聖なるもの」という概念に関して論じている。まず、「聖なるもの (das Heilige)」という範疇の要素は、「言い得ないもの (arrêton)」「述べ難いもの (ineffabile)」であるとする。そうした上で、次のように述べる。

『聖なるもの』が、哲学において、また通常、神学に置いての用法におけるような意味とされるならば、以上の主張は初めから誤りとなるであろう。というのは、私たちは『聖なるもの』という単語を、まったく比喩的に用いるのに慣れており、決してその本来の意味で用いていない。すなわち、私たちは通常それを完全に道徳的な術語として、また完全な善として理解する³⁸⁶。」

しかし、オットーはこのような当時の一般的な「聖なる」という語の用法は、厳密ではないとする。というのは、この語は道徳的なものをも含むのであるが、それとは区別されるべきものをも含んでいるからである。当時の「聖なる」という語の語感には、道徳的なものが多く含まれていたのだ。そして、この区別されるべきものを研究する際に、特別な名称を作り出す。

「少なくとも、私たちの研究の一時的な使用のために、それに、ある特殊な名称を作り出すことが有用であろう。その名称は道徳的要素を差引いた『聖なるもの』を、すぐに付け加えられるように、そもそもその合理的要素を差引いた『聖なるもの』を言い表すべきである³⁸⁷。」

「この分離された要素に、一個の名称を見出すことが重要である。その名称はまず第一にその特徴をしっかりと保ち、第二に、場合によって起こりうる亜種、もしくは発展の段階をともに捉え、示すことを可能にするものでなければならない。このために私は、さしあたりヌミノーズ (das Numinöse) という単語を作った³⁸⁸。」

つまり、オットーは当時成り立っていた「聖なる」という語の道徳的用法に含まれるものをそこから分離し、それにヌミノーズという語を与えるのである。

これは、神学的な議論との延長線上に置いたときに、よく理解されうるであろう。オッ

³⁸⁶ Otto, *DH*, (5, 14, 15-16)

³⁸⁷ Otto, *DH*, (6, 15, 17)

³⁸⁸ Otto, *DH*, (6, 16, 18)

トーがヌミノーズという語で表そうとしたものは、神学の議論において不可知論的認識論によって「知り得ないもの」とされてきたものであったのだ。それは、リッチェル学派においては、「倫理的法則」という形で表されたものであった。倫理としては捉えられないもの、それをヌミノーズとして指し示すことによって、オットーは、不可知論的認識論を克服しようとしたのであった。

5. 結び

本章では、トレルチが 19 世紀の神学的状況を捉えた、実践的神学と学問的神学との緊張関係という枠組みを通して、シュライアマハー、リッチェル学派、宗教史学派の 19 世紀ドイツの自由主義神学における議論を概観し、当時「問題」とされていたことを明らかにした。

自由主義神学の祖とされるシュライアマハーは、宗教の本質的なものとして「直観と感情」を置いた。それは、当時知識人の間に広まっていた理性宗教、自然的宗教に対するものであった。シュライアマハーは、学問的認識と宗教的認識とを区別し、宗教を理性的には認識しえないものとして、宗教の領域を確保したのであった。しかし、「科学的」認識を追究する学問的神学と、宗教的認識を基礎とする実践的神学は、それぞれ別々に発展していくこととなった。こうして神学において、学問的神学と実践的神学がお互いに独立性を高めていった。

しかし、学問的神学も実践的神学も原理的に両方がお互いに依存しなければならない関係にあるため、その間を架橋しようとする動きが、再び 19 世紀半ばに生まれてくる。それがリッチェル学派であった。

リッチェル学派は、シュライアマハーの方法からさらに形而上学的要素を取り去り、学問的認識と、宗教的認識というものを完全に分けようとする。19 世紀半ばから後半にかけて、リッチェル学派は隆盛を極めるが、19 世紀後半から、文献学、歴史学的方法によるイエスが生きていた時代、第二神殿時代に関する研究が発展することにより、リッチェル学派が強調していたイエスの倫理的性格が不確実なものとなる。また、ユダヤ教、仏教、グノーシス等、他の諸宗教との関係においてキリスト教を捉えるという視点も生まれてくる。このような歴史的方法を徹底的に神学に導入しようとしたのが、宗教史学派であった。

そこで、問題となったのが、リッチェル学派がよりどころとしていた、イエスという像が既に有していた象徴を前提とした「宗教的認識」であった。トレルチは、これに関して、次のように指摘している。

「認識であろうとする宗教的不可知論は、学問的に説明するのではなく、実践的・宗教的に現実を解釈するのであって、決して簡単な理論ではない。その理論は『宗教的価値判断における認識』と称するが、とりわけ、その価値判断における客観的要素の強調、そして自身を客観化する宗教的諸表象の特性、よって、この認識の像、象徴の特性が必要とされたのである³⁸⁹。」

つまり、リッチェル学派が「宗教的認識」としたものは、学問的に説明されうるものではなく、この価値判断としての認識には、それ自身を客観化するための象徴が必要とされたのである。それが、イエスという像の持つ象徴に求められていたのであった。これは、その象徴が持つ力が共有されている分には問題ない。しかし、第一部で見てきたように、この時代の根本的問題として存在していたのが、それまで機能していた形式が力を失っているということであった。リッチェル学派は、キリスト教信仰を歴史的相対化から守るために、歴史学的方法の相対化が及ばないような学問的認識の外に信仰の根拠を位置づけるのであるが、逆にそれが「宗教」の形而上学的要素を強める結果となった。「宗教」を学問的認識の外に置くというリッチェル学派の対処に対して、オットーは学問的認識の中に位置付けようとしたのである。

しかし、それはどのように可能となるのか。「宗教」を学問的認識の中で語ることを基礎づける認識論としてオットーが採用したのが、カント・フリースの宗教哲学であった。これに関して次の章で詳述する。

³⁸⁹ Troeltsch, *Rückblick* (S. 223-224, 154 頁。)

第5章 カント・フリースの宗教哲学

0. はじめに

前章で見たように、19世紀から20世紀にかけての神学においては、シュライアマハーやリッチェル学派によって宗教的認識が学的認識の外に置かれるという事態が発生していた。そして、20世紀初頭ドイツにおいて、特に神学の領域において、まさに宗教的認識をめぐる議論、「宗教的アプリアリ」に関する議論が、活発に行われていた³⁹⁰。オットー自身も、この議論において主導的役割を果たしており、自ら、この議論が、超自然主義や歴史的方法等によりさまざまな方面で行われたことを述べている³⁹¹。この用語は、エルンスト・トレルチによって作られたが³⁹²、議論が巻き起こり、トレルチは数年後に使うのをやめている。この議論にとって、オットーが重要だと考えたのが、フリース³⁹³の哲学であった。

また、オットーは、フリースの哲学に関する著作を書いた後、その哲学を基礎とする形で、主著『聖なるもの』を書くこととなる。また、この著作の哲学的意味は、20世紀初頭のドイツを代表する哲学者の一人、エドムント・フッサールによっても高く評価され、フ

³⁹⁰ 「宗教的アプリアリ」をめぐる議論については、第7章において扱う。

³⁹¹ Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1909), S.3 (=Rudolf Otto, E.B. Dicker(trans.), *The Philosophy of Religion: based on Kant and Fries* (London: Williams and Norgate Ltd, 1931), p.17) (以下、Otto, *KFR* と示し、それに続く括弧内はドイツ語、英語の順で頁数を示す。)

³⁹² Ernst Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft : eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft : Vortrag gehalten auf dem International Congress of Arts and Sciences in St. Louis, M.* (Tübingen: J.C.B.Mohr. (Paul Siebeck.), 1905) (=エルンスト・トレルチ「宗教学における心理学と認識論」『トレルチ著作集』1, 森田雄三郎訳(ヨルダン社, 1981))

³⁹³ ヤーコブ・フリードリヒ・フリース(Jakob Friedrich Fries, 1773-1843)は、ドイツ、バービーに生まれ、モラヴィア兄弟団の伝統で育ち、ハイデルベルク(1805)、イエーナ(1816)において教鞭をとる。学生の政治運動に関連してプロイセン、オーストリア両政府の圧迫で停職となり(1819)、数年後講義を許された(1824)。カントを学びながら、これを批判的に受容し、補完する。人間の認識は、意識的に反省される全てに先立つ、直接的に与えられる信仰(Glauben)に基づいているとする。悟性の統一は、まず、経験的知識に現れるが、ここではそれは不完全で相対的なものである。悟性の統一は、諸現象の後ろにある完全な現実性への信仰(Glauben)のうちに、「永遠の感得(Ahndung)」という感情として現れる。彼の学説はヘーゲルから痛烈に批判されたが、F.E.ベネケに継承され、のちにフリース学派を形成した。フリースの哲学は、20世紀初頭にレオナルド・ネルソン、そして彼を中心とした新フリース主義によって再発見され、ヴィルヘルム・ブセットやルドルフ・オットー等の宗教哲学に影響を与えている。(Lüder Gäbe. „Fries, Jakob Friedrich“, in *Neue Deutsche Biographie* 5 (Berlin : Duncker, 1961), S. 608-609 参照。)

ッサールは、この『聖なるもの』についての手紙をオットーに宛てて書いている。

このように、フリースの哲学は、オットーの認識論的枠組みを理解する上で、非常に重要である。この発表では、オットーのフリース理解を取り上げ、その解明を目指す。このことは、当時の議論において、オットーが何を問題にしていたのか、また、フリースの哲学を導入することによって、どのような問題を解決できると考えていたのだろうか、という問題の解明につながる。さらには、冒頭で述べた発表者の関心、つまり 20 世紀初頭のドイツにおける精神的・宗教的情況を解明への一礎石となるであろう。

1. オットーのフリース理解

まず、オットーのフリース理解を確認していきたい。次の引用は、『カント・フリースの宗教哲学』の導入において、オットーが自らの観点について述べている部分である。

「宗教哲学史家は、宗教的「感情」の理論の扱いにおけるフリースとシュライアマッハーとのある共通性を指摘してきたが、・・・しかし、宗教哲学においては、フリースとシュライアマッハーとの共通点は、その相違点よりは重要ではない³⁹⁴。」

ここで、フリースと対比されているシュライアマッハーに対するオットーの理解はいかなるものであったのか。オットーのフリース理解に入る前に、シュライアマッハーをどのように捉えていたのかを確認する必要がある。

1-1. オットーのシュライアマッハー理解

オットーのフリース理解を探る上では、上に挙げた引用からもわかるように、彼がどのようにシュライアマッハーを捉えていたのかが重要となる。まずは、そのために 1899 年に、初版から 100 周年記念で出版されたシュライアマッハー『宗教論』³⁹⁵に寄せたオットーの序文を見ていきたい。

その序文においては、『宗教論』が持ったインパクト、シュライアマッハーの生涯、諸版の特徴について説明されている。ここにおいて、シュライアマッハーの生涯を概観した上で、彼が念頭においていた読者層など、同時代的な視点からこの著作を読み解く鍵が提示される。

オットーは、この著作を、「そのラプソディー的な様式にもかかわらず、宗教哲学的研究

³⁹⁴ Otto, *KFR* (1, 15)

³⁹⁵ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899)

に対し、後まで残るような影響を及ぼした³⁹⁶」と評価している。そして、この著作の正しい理解を得るための糸口として、当時シュライアマッハーが直面していた歴史的状況、そして彼は、どのような読者層を念頭に置いていたかを知らなければならないという。その題名『宗教論—宗教を軽蔑する教養人への講話』からも分かるように、シュライアマッハーは、読者として非常に一般的に「宗教を軽蔑する教養人」を念頭においている。彼の時代の観念論の快活さや自己意識、特に、フィヒテ的な英雄的、情動的「我」に対し、彼は静かな謙虚さを明確にしようとしていた。そして、このような文脈において、宗教の「絶対的依存感情(Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit)」としての定義を明らかにするのだという。

さらに、この著作が、宗教の本質についての独自の直観を穏やかに叙述しているのではなく、「闘いの書」でもあるということ認識しなければならない、とオットーは述べる。人々の宗教への無理解によって、宗教が軽蔑されているのだとし、シュライアマッハーは、宗教に関する歪曲や誤った概念、表象を取り除き、その正しい概念を明確にすることを目指す。シュライアマッハー自身は、啓蒙主義に対して、その啓蒙主義が産み出した宗教哲学を道具立てとして闘った。そして、啓蒙主義が、宗教の本質を見誤り、台無しにし、そして、宗教の本質を形而上学と道徳に結び付け、それによって、完全に独自で自律した宗教の本質を曇らせてしまったのだと主張した。そこから、シュライアマッハーの要求は、宗教的なものをあらゆる形而上学的なもの、道徳的なものから区別し際立たせようということになった。シュライアマッハーの攻撃は、宗教の領域から、認識と行為を排除すること、「形而上学」と「実践」を排除することとなった。認識と行為と並んで、シュライアマッハーは、宗教を人間存在の新たな独自の領域として示そうとした。もう一つの彼の目標は、知識と道徳は永遠の感情、畏敬、敬虔がなければ何にもならないこと、そしてそれが教養人によってまず認識されるべきであるということを示すことであった。

つまり、オットーはシュライアマッハーの『宗教論』は、当時の啓蒙主義、理神論に向けられた「闘いの書」であり、それにより宗教の領域から認識と行為を排除しようとしたのであると理解していた。

1-2. シュライアマッハーとフリースの対比

さて、オットーのシュライアマッハー理解を確認してきたが、オットーは、シュライアマッハーとフリースとの相違点はどこにあると考えていたのか。オットーの叙述に沿って見ていきたい。

³⁹⁶ *Ibid.*, S.9

フリースは、シュライアマッハー同様、モラヴィア兄弟団の教育機関で教育を受けており、二人は、感情的な面から宗教を学んだ。また、フリースは、自らの著書『知識、信仰、感得』³⁹⁷において、シュライアマッハーを引用しており、宗教における感情の重要性について、両者は一致している。フリースの感得(Ahndung)³⁹⁸という概念は、シュライアマッハーの初期の宗教の定義である、「宇宙の直観と感情(Anschauung und Gefühl der Universums)」と密接な関係にある。しかし、フリースの感得(Ahndung)という概念は、カントの判断力批判に基づいており、感得(Ahndung)は、フリースによって堅固な哲学的形式において提出されている。それに対し、シュライアマッハーにおいては、それは「本能的直感、思いつき³⁹⁹」である、とオットーは言う。「宇宙が、直観され感情において捉えられるという方法が、より明確な表現において意味することは、詩的な暗闇の域を出ない。⁴⁰⁰」そして、シュライアマッハーがその後期に、「宇宙の直観と感情」という定義に、より明確な表現を与えようと努力して生み出したのが「絶対的依存感情(Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit)」であるが、それに至っては、非常に一面的な宗教の捉え方しかしていないという。

つまり、オットーは、シュライアマッハーが初期において宗教を定義した「宇宙の直観と感情」と、フリースの感得(Ahndung)という概念は、密接な関係にある⁴⁰¹としながらも、シュライアマッハーのそれは、「本能的直感」によるもので、後期においては「絶対的依存感情」という非常に一面的な、宗教的感情の記述になってしまっているという。それに対し、フリースの概念は、カントの判断力批判を基にして、哲学的形式において提出されたものであるとする。そして、最も両者が異なる点は、シュライアマッハーが宗教的感情と宗教的確信との間の関係を築くのをあまり重要な課題だとみなしていなかったのに対し、

³⁹⁷ Jakob Friedrich Fries, *Wissen, Glaube, und Ahndung* (Jena : J.C.G. Göpferdt, 1805)

³⁹⁸ Ahnung (Ahndung)に対する訳語に関しては、山谷は「感知」、花園は「感得」、久松は「予感」を当てている。哲学の領域においては、一般的にフリースの Ahndung という概念には「予感」という訳語が当てられている(林達夫監修『哲学事典』(平凡社, 1971(1954), 1432 頁。))。後に詳述するように、Ahnung(Ahndung)という概念は、感情(Gefühl)においてのみ起こる把握(Auffassen)の仕方であることから、「感得」という訳語が現時点では最も適切と思われるため、暫定的にこの訳語を使用することとする。

³⁹⁹ Otto, *KFR* (9, 23)

⁴⁰⁰ Otto, *KFR* (9, 23)

⁴⁰¹ このシュライアマッハーの「世界の直観と感情」とフリースの「感得」の概念との関係については、『聖なるもの』第 20 章においても、触れられている。(Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H.Beck, 2004), S.172-182 (=ルドルフ・オットー『聖なるもの』山谷省吾訳(岩波書店, 1996), 225-240 頁。; ルドルフ・オットー『聖なるもの』華園聰鷹訳(創元社, 2005), 273-291 頁。; ルドルフ・オットー『聖なるもの』久松英二訳(岩波書店, 2010), 285-304 頁。))

フリースは、それを、最も重要な課題だとみなしていたという点であった。つまり、フリースは、信仰(Glauben)の本質を発見することが、哲学の「最も崇高な課題⁴⁰²」と考えていたのだとする。このようにして、オットーはシュライアマッハーよりもフリースをより高く評価している⁴⁰³。

さて、ここまでに、オットーがフリースの感得(Ahndung)という概念を評価しており、その感得(Ahndung)という概念が、シュライアマッハーの「宇宙の直観と感情」という概念と共通性を持ち、そしてフリースのそれがカントの判断力批判を基にして提出されているとされていることが分かった。それでは、その議論はいかに成り立っているのだろうか。次に、オットーがフリースの哲学を詳細に取り上げている著作『カント・フリースの宗教哲学』を中心にその議論を辿っていく。

2. フリースの哲学

フリースの哲学の全体について、オットーは、次のように述べている。

「フリースは、なぜ我々が自らにとってそのような概念を必要とするのかを示し、その客観的な妥当性を、理性自身の『直接的認識(unmittelbare Erkenntnis)』からそれが明らかになるということを示すことにより、証明する。彼はさらに以下のことを示す。理性の直接的認識に基づいて、我々は、時間や空間におけるものに関する知識とは反対の、そのものの本質をそれを通して認識するような諸観念(Ideen)を構成する。それを通じて、我々はもの自身の本質の朽ちない認識を得る。それに対して、時間と空間におけるそのものの知識(Erkenntnis)は制限されたものとされる。つまり、それは、我々に対して、ものの本質ではなく、ものの現れに関してのみ有効であるというものとして自らを示す。これが、フリースが独自の形で示す超越論的観念論(Transzendental Idealismus)の偉大な学説である⁴⁰⁴。」

フリースの哲学を捉える上で最も重要なのは、フリースが、「内的経験の事実」から始めようとする点である。カントが行った超越論的演繹、つまり、カントが、範疇を認識の可能性の条件として演繹する方法を否定する。フリースの方法では、理性は、無意識に総合的統一を行い、これによって、人間の体験が可能となるとされる。その理性の無意識の機能をフリースは、「直接的認識(unmittelbare Erkenntnis)」と呼ぶ。

⁴⁰² Otto, *KFR* (10, 24)

⁴⁰³ Otto, *KFR* (9-10, 23-24)

⁴⁰⁴ Otto, *KFR* (50, 66-7)

また、フリースにおいては、「認識」の範囲は、カントのそれよりも拡大されている。ここでは、フリースは、認識をカントの言う悟性の範囲だけに制限せずに、知識(Wissen)、信仰(Glaube)、感得(Ahndung)にまで広げ、その全ての機能に精神の中における等しい価値と妥当性を与えるのである。フリースは、理解の統一という概念に、悟性の総合的統一だけでなく、全ての認識能力の統合を提案した。

それでは、以下、フリースの哲学において中心的な概念である「直接的認識(unmittelbare Erkenntnis)」、「感得(Ahndung)」を中心に、オットーの叙述に沿って見ていきたい。

2-1. 直接的認識(unmittelbare Erkenntnis)

フリースは、カントと同様、哲学は批判的方法をとるべきだとし、カントの術語を使い、議論を進めていく。カントが、時間、空間を純粋直観として示し、範疇によって認識が可能となるということを示したのに対し、フリースはこの範疇が果たして妥当であるかという点に疑問を呈する。そして、自ら演繹という方法によってこの問題を解決する。オットーは次のように述べる。

「この『範疇の演繹』が、この問題に関するフリースの最も独自の功績である。(カントの)その素晴らしい理論全体に、これは必要とされる安定性を与える。そしてそれは、カントの無駄な矛盾した試み、彼の理論の基礎を『超越論的証拠』に見出そうとする試みに取って代わる⁴⁰⁵。」(括弧内筆者)

カントは、範疇のアプリオリ性から観念性を結論する。我々から独立して存在するもの自体の世界は感官を通じて我々に、ある世界像として現れるが、範疇は形式の主観的な原則なので、我々は客観性に訴えうるような世界像を形成することはできない、とされる。ここでは、我々に対する対象の因果性が、客観的妥当性の基準とされるということが前提されている。しかし、この基準は感覚においてのみ当てはまるものであり、カントはここでは自らが観念的とした因果性の範疇に、もの自体の世界を帰さなければならなくなる。作用における因果性は、我々が後から受け取るものであり、感覚の真実性のためにそれを引き合いに出すことはできない。因果性からは、我々は何も知覚することはできず、よって、それがあつかないかが、認識の基準とはなりえない⁴⁰⁶。

フリースはまず、我々が、感覚において何かを認識するということが、全く理性の自信

⁴⁰⁵ Otto, *KFR* (33, 49)オットーは、注において、カント『純粋理性批判』においてカントが挙げた判断の悟性形式の表(95,143-4)、カテゴリーの表(106, 152-3)を示している。

⁴⁰⁶ Otto, *KFR* (36, 52-53)

に基づいているとする。理性は、自らが、本当の認識を持っているという確信を持つ。しかし、理性はそれ自身から外に出ることができないため、この確信は全く証明できるものではない。また、これは、理性の確信が個人の道徳的意志に根拠を持つというものでもない。この確信というのは、ただ全ての理性の事実としてあるのである。⁴⁰⁷そして、ここから、理性の根本的本質、根本的秘密として、ものの本質における統一と必然性に関する認識が現れる。この理性において根本的に表象を基礎付けるもの(Grundvorstellung)を提示したことがフリースの哲学において最も重要なことであったという。⁴⁰⁸

このように、それ自身は曖昧で隠されている、ものの本質における必然的統合に関する理性の直接的認識(unmittelbare Erkenntnis)に、理性の諸観念(Ideen)の基礎があると示した後、フリースは、諸観念は、時間と空間において感官を通じて与えられるものとは違う世界観を、理性の「完成の原理(Grundsatz der Vollendung)」に従って、意識に与えるとする。このように、範疇に、時間、空間の図式化の代わりに、観念の図式化(idealer Schematismus)を適用することにより、純粹に「合理的な」世界観を得ることができるという。オットーは、ここで時間・空間の図式化と、観念の図式化との違いを際立たせるための例として、「天国」というような表象を挙げている。このような原始的な表象は、時間的、感性的な作用(Auswirkung)、変装(Verkleidung)を受けているので、「観念(Idee)」を隠してしまう。しかし、我々には感情を通じて、その表象に隠された真実が示されるという。

409

2-2. 感情(Gefühl)と感得(Ahnen)

感情を通じて、我々が日常において使用するさまざまな表象において隠されているものを我々は受け取るのだという。それでは、その感情とはどのようなものなのか。オットーが、フリースの中心的概念と捉える感得(Ahnen)とはどのような関係にあるのか。ここから、その両者の関係を辿っていききたい。

直接的認識において基礎付けられた確信(Überzeugung)は、それ自体では宗教ではなく形而上学である。宗教は心情(Gemüt)と意志(Willen)においてその生命を持ち、形而上学とは異なる。しかし、この生命のためには、基礎付けられた諸表象(Vorstellungen)が必要となる。確信だけでは、我々は、現象の世界に観念の世界を対置させることはできず、現実として経験することによって、我々はそれを体験することができる。そして、それを可能にするのが、美的感情である。カントが、『判断力批判』において示したように、美的判断の

⁴⁰⁷ Otto, *KFR* (60, 77)

⁴⁰⁸ Otto, *KFR* (61, 77-8)

⁴⁰⁹ Otto, *KFR* (64-5, 81-2)

過程の独自性がそれを可能にするという。美的な感情においては、多様性を最も高次の統一の形式に包摂する機能があり、それは概念へ分解されえない感情においてのみ起こる。このように概念においては表現されえず、感情においてのみ起こる把握(Auffassen)を感得(Ahnen)と呼ぶ⁴¹⁰。

フリースの議論では、カントの美的判断に関する議論が引き継がれている。フリースにとって、美的判断は、感情によって判断する一般的な能力である。美的判断を論理的判断から区別するのは、それが、「美的対象」に関わるからではなく、それが概念ではなく、快不快の感情によって決定される点であるとする。それは、その対象に関する知識には何も寄与しないが、むしろ、それによって、その対象の価値が捉えられるとする。論理的判断は、直観を普遍的概念の下に包摂することにより、直観の対象に関する知識を生産する。美的判断は、与えられたものの特質を引き出すことによって行われる。特質、つまり直観の個々の対象自体は非合理であり、また、対象が概念を通して認識される限り、この特質は、拒否される。そのものの質、それに見出される価値は、論理的判断では捉えられない。オットーにとっての「感情」という言葉の意義は、以下の叙述に明らかである。

「感情(Gefühl)とは、感覚(Sinn)ではなく、感覚によって与えられたものについてのある特有な判断である。感情は、判断力である。感覚に与えられるものは、全く同一のものであるが、それぞれの場合によって、われわれの感情において、判断し、価値づける応答は異なりうる⁴¹¹。」

また、『カント・フリースの宗教哲学』の英語訳に対するコメントの中で、オットーは次のようにも述べている。

「ドイツ語の„Gefühl“という表現は、”emotion”ではない。„Gefühl“は、非概念的、もしくは前もって決められた方法における認識のある一つの型をも意味しうる。このような意味で、„Gefühl“は、感覚的もしくは概念的認識とは別の認識の源泉としてフリースによって承認されている⁴¹²。」

⁴¹⁰ Otto, *KFR* (73-75, 91-93)

⁴¹¹ Otto, *KFR* (90, 108)

⁴¹² Rudolf Otto, *Anmerkungen Rudolf Ottos zu der englischen Übersetzung der Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie: The Philosophy of Religion, London 1931*, (Rudolf-Otto-Archiv, Religionskundliche Sammlung, Marburg.) (Schütte, Hans-Walter. *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), S.124 より引用)

つまり、ここで述べられている、フリースによって承認されている感覚的もしくは概念的認識とは別の認識の源泉が、感得(Ahnung)なのである。

3. 結び

さて、以上のようにオットーのフリース理解を追ってきたが、なぜ、オットーはフリースの哲学を取り上げたのか。まず、着目したいのが、オットーが、『カント・フリースの宗教哲学』の導入において、フリースの哲学の持つ現代的意義を強調していることである。

「我々の精神(Geist)において、原理を見つけ出し、それを明るみに出すことは、明らかに、あらゆる真の宗教哲学の努力のまず初めの課題である。そして、それなしでは、歴史的な宗教研究もまたいかなる確実な立場も得ることはできない⁴¹³。」

オットーは、宗教哲学によって与えられるアприオリな原理がなければ、歴史的宗教研究というものが成り立たないという。そして宗教哲学の仕事は、カントの言う「理性の批判」であり、それを受け継いだのが、フリースなのである。そして、このフリースの哲学の持つ重要性を認識させるのが、その当時の「宗教的アприオリ」の探求という現象であった。オットーは、次のように述べる。

「今日、そのような成果（フリースの哲学の成果）が、いかに今日的(aktuell)であるかは、明らかである。我々は今日、再びあらゆる面から『宗教的アприオリ』を探求している⁴¹⁴。」
(括弧内筆者)

超自然主義も、歴史主義も「宗教的アприオリ」のような原理を提供することができず、それができるのは宗教哲学なのだという。

さて、この「宗教的アприオリ」をめぐる議論は、冒頭でも述べたように、20世紀前半の20年間、盛んに行われた。この議論全体に関して、ここで取り上げることはできないが、ここでは、オットーがその探求に関わる問題として挙げている点について触れておきたい。

オットーによれば、そもそも「アприオリ」の発見は、カントの理性批判の重要な成果なのだが、カントは時間、空間を感性のアприオリな形式であることを示すことにより、「もの自体」を認識することはできないとしてしまった。つまり、カントの議論では「アプリ

⁴¹³ Otto, *KFR* (3, 17)

⁴¹⁴ Otto, *KFR* (3, 17)

オリ性」がそのまま「観念性」につながられている。この議論は、当時の宗教哲学の議論においても引き継がれている。そこでは、自然の概念と並んで、自律的に存在する「宗教的アプリアリ」、「宗教的範疇」への強い欲求があるにも関わらず、それが見出されていない状況があるのだという⁴¹⁵。

オットーは、フリースの哲学によって、「宗教的アプリアリ」が与えられると考えた。オットーは、カントの時間、空間という純粹直観の発見を評価しながらも、それによって人間が「もの自体」とされるものを「客観的に」認識することができないものとしてしまったと考えた。そして、彼自身、その時代において、感性的世界とは独立した「もの自体」の世界を認識にもたらしするための原理が、宗教哲学において求められていると感じていた。そして、本章において確認してきたように、「直接的認識(Unmittelbare Erkenntnis)」と「感得(Ahndung)」という概念に基づいたフリースの哲学によって「もの自体」の世界を認識にもたらしすることができる方法が提示されていると考えたのだ。つまり、オットーは、カントによって感性、悟性の能力で捉えられるものの外にあるものとして、語りえないものとされたものの存在をフリースの哲学によって、新たに認識の下に置きなおそうとしたと捉えることができる。

⁴¹⁵ Otto, *KFR* (3, 17)

第6章 民族心理学において現れる宗教という主題-W.ヴントへの批判

0. はじめ

これまで見てきたように、「宗教」という主題を伝統的に扱ってきた神学の分野でも、この時代には「宗教」という対象をどのように扱うかという問題が起こっていた。その一方で、19世紀半ばに新しく成立した実験心理学においても、「宗教」がその関心を集めていた。この章では、実験心理学の祖とされるヴィルヘルム・ヴントがどのように宗教現象を扱ったかを確認した上で、オットーがヴントの何を、どういった理由で批判したのかを明らかにする。

1. W. ヴントと民族心理学

1-1. ヴントの生涯

ヴィルヘルム・マキシミリアン・ヴント (1832-1920)は、1832年、マンハイム近くのネッカーラウに、プロテスタント牧師マキシミリアン・ヴントの息子として生まれた。ハイデルベルクで少年時代を過ごし、1851年からテュービンゲンで、その後ハイデルベルクにおいて、医学の勉強を始める。1855年に医学国家試験を受け、翌年、「炎症し変質した器官における諸神経の関係に関する研究⁴¹⁶」で博士号を取得する。ハイデルベルクの大学病院で助手を務めた後、ベルリンのヨハネス・ミュラー(1801-1858)、エミール・デュ・ボア＝レーモン(1818-1896)の下で、研究を行う。1857年には、ハイデルベルク医学部で筋肉の収縮運動に関しての論文で教授資格を得る。この時期に、ヴントは大咯血を起こす。後の1920年に出版される自伝『体験と認識』においても、この当時のことが詳細に想起されており、瀕死の状態を体験したということが、彼の人生において圧倒的な転換点となったということがヴント自身によって描かれている⁴¹⁷。この体験は後のヴントの学問的活動にも影響を及ぼし、ヴントは経験的な知識と並んで、哲学的洞察も強調することとなる。

「なぜならそのときから私は、私の体験と認識のどちらをもますますひとつのまとまった調和的な世界観に属するものとして一緒に見るようになったからである。この世界観は感

⁴¹⁶ *Untersuchungen über das Verhalten der Nerven in entzündeten und degenerierten Organen*

⁴¹⁷ Wundt, Wilhelm. *Erlebtes und Erkanntes* (A. Kröner, 1920), S. 116-117. (=ヴィルヘルム・ヴント 川村宣元、石田 幸平訳『体験と認識』(東北大学出版会、2005)、122-123頁。)

覚的世界のなかにその必然的実体を、そして精神的世界のなかに人間の意識に与えられたこの実体の生きた形態を見いだすのである。ある程度哲学的認識ではないような科学的認識などないし、また反対に、個々の科学的認識の全体と一致しないような哲学的認識もないということが、このときから私には急にますますはっきりしてきた⁴¹⁸。」

そして、療養した後、1858年、ハイデルベルク大学の生理学者ヘルマン・フォン・ホルツ(1821-1894)の助手となる。ここで、生理学、解剖学の講義を持ちつつ、1862年に初めて、心理学の講義「自然科学的観点からみた心理学」を持つ。1864年、ヴントはハイデルベルク大学医学部の人間学(Anthropologie)と医学心理学の員外教授となる。また、1864年から68年まで、ハイデルベルクの議員も務めている。1874年には、チューリッヒ大学の哲学教授として招聘される。その翌年、ライプツィヒ大学に哲学教授として着任し、1879年には実験心理学研究所が設立される。1889年から1890年までは、ライプツィヒ大学の学長を務め、1902年にはライプツィヒの名誉市民となる。1917年、79歳の時に、教授職を辞し、1920年ライプツィヒ近郊のグロスボーテンにて亡くなった⁴¹⁹。

また、学問史的に見た場合、ヴントは、実験心理学の祖とされ、独立した専門分野としての心理学の発展の前提条件を用意したとされる。1874/75年の『生理学的心理学の根本的諸特徴⁴²⁰』では、実験心理学の方法論的側面を論じるが、そこでは意識されないものは排除されている。ライプツィヒに移ってから、1879年に、世界初の実験心理学の研究室を設立し、ここはすぐに世界的な実験心理学の中心となる。ただし、ヴントは、実験的方法は、個人的心理過程にのみ限定されており、社会的次元は、観察によって分析されねばならないと考えていた。ヴントにおいては、歴史的な文化の形式は「集団的魂(Volksseele)」の構築物と関連付けられている。その後、1900年から1920年にかけて10巻からなる、実験的方法によらずに集団的な心理現象を取り扱った、『民族心理学⁴²¹』を出版する。彼の学際的、文化史的試みは、心的なものの歴史的、社会的次元を主題化しているが、19世紀的な進化論的図式にとどまっており、ヴントは、歴史的なものの心理学化を試みているが、心的なものの歴史性が考慮されていないといった批判もなされている⁴²²。実験心理学の創始者と

⁴¹⁸ *Ibid.*, S. 124, 前掲書、130頁。引用箇所は翻訳から。

⁴¹⁹ ヴントの生涯に関する記述は、主に以下を参照した。Wolfradt, Uwe. *Ethnologie und Psychologie die Leipziger Schule der Völkerpsychologie* (Reimer, 2011), S. 24-25.

⁴²⁰ Wundt, Wilhelm. *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Wilhelm Engelmann, 1874)

⁴²¹ Wundt, Wilhelm. *Völkerpsychologie : eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte Völkerpsychologie* (A. Kröner, 1900-1920)

⁴²² Hermsen, Edmund. „Wilhelm Wundt“ in: Hans Dieter Betz u.a. (hrsg.) *Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*

してのヴントが世界的に知れ渡る一方で、彼の民族心理学はあまり価値のあるものとされず、彼の死後、民族心理学の後継者は生まれなかった。この理由として、第一次大戦中である 1915 年にヴントが出版した『諸国民とその哲学⁴²³』におけるプロパガンダ的要素の強い記述によって、彼の学者としての評価は学者のサークルにおいても学問外の領域においても失墜したためとも言われている⁴²⁴。しかし、近年再び、心理学において民族心理学を見直そうという試みも見られる⁴²⁵。

1-2. ヴントの心理学が画期的だったこと

1-2-1. デュルケームとの関係

ドイツの宗教学者キッペンベルクによれば、ライプツィヒでデュルケームとヴントが接点を持ったという事実は、宗教研究の歴史にとって重要な意味を持つという⁴²⁶。ここでは、キッペンベルクの叙述に沿って、デュルケームがどのようにヴントを受け止めていたかを追っていくことにより、「実験心理学の祖」としてのヴントという側面ではない、ヴントの民族心理学がどのような点において画期的であったのかを確認していこう。

普仏戦争（1870-1871）での敗北の後、フランスでは、その敗北の原因の調査が集中的になされ、自国の弱点のうちの一つとして、その大学システムが取り沙汰されることとなった。フランスの思想家エルネスト・ルナンは、ドイツの勝利は学問の勝利であったと述べたという。そこで、フランスの公共教育省(Ministère de l'Instruction Publique)は、自国がその惨状から立ち上がるためには、ドイツの大学に学ばなければならないと考え、専門の最先端の学問を学ぶことができるように、若い研究者を奨学生としてドイツに派遣した。このようにして、将来有望とされるフランスの研究者が、当時の学問の最先端とされたドイツに派遣されることとなった。そしてこの内の一人が、後に宗教社会学者として名を馳せることとなるエミール・デュルケーム(1858-1917)であった。

デュルケームが、ドイツを訪れた時、ヴントの『倫理：道徳的生活の諸事実と諸法則に

(Mohr Siebeck, 2008), Sp. 1732-1733.

⁴²³ Wundt, Wilhelm. *Die Nationen und ihre Philosophie* (A. Kröner, 1915)

⁴²⁴ Klautke, Egbert. "Perfidious Albion: Wilhelm Wundt's Völkerpsychologie and Anti-English Propaganda during World War I" in: Horan, Geraldine (eds.) *English and German Nationalist and Anti-Semitic Discourse, 1871-1945* (Oxford; Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt am Main; New York; Wien: Peter Lang, 2013)

⁴²⁵ Wolfradt, Uwe. *Ethnologie und Psychologie: die Leipziger Schule der Völkerpsychologie* (Reimer, 2011); Jüttemann Gerd (hrsg.) *Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis lost sich auf* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006)

⁴²⁶ Michaels, Axel. (hrsg.) *Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (München: C. H. Beck, 2010(1997)), S. 103.

関する一研究⁴²⁷』が既に出版されていた。ヴントは、民族心理学という方法によって、道徳を形而上学に基礎付けることよりも、心理学に基礎付けることの方が実り多いものとなると考えていた。デュルケームは、フランスへ帰国した後、論文「ドイツの大学における哲学教育の現状⁴²⁸」(1887)を発表し、ドイツにおける哲学の研究状況を記している。ここでは、フランスと比べた際の、ドイツにおける哲学に関する講義の豊富さについて触れ、また、ヴントを「形而上学とのあらゆるつながりを絶った、初めてのドイツの心理学者」と評価している。しかし、デュルケームが伝えるところによれば、ドイツにおいて、ヴントは孤立しており、教養のあるドイツ人でさえ、パリを訪れた時に初めてヴントについて知るということもあったとしている。このようなことから、デュルケームは、ヴントの経験主義はドイツよりもフランスに馴染みやすいと考えていた。しかし、後述するように、ヴントの影響はドイツにおいても大きなものであった。このことは、当時の宗教をめぐる哲学の概説書においても、ヴントの名前が挙げられていることから、明らかである。

そして、「ドイツにおける道徳の実証的科学⁴²⁹」(1887)というもう一つの論文では、道徳についての研究におけるヴントの新たな試みが、詳細に紹介されている。ドイツでは、道徳哲学とは異なった形で、道徳というものが、経験的な研究の対象となってきたという。そして、ヴントの試みの目的を明確にするために、ドイツの経済学、法学を、英国のそれと対比させる。つまり、マンチェスター学派にとっては、国民経済はただそこに参与する個人の総体とされるのであるが、ヴァーグナーやシュモラーといったドイツの学者は、国民経済を、ある独自の事実として捉えているという。経済行為は、道徳というものと結びついており、その道徳は時代や環境ごとに変わってきたものである。道徳を通じて、個人が社会に統合され、さらにその道徳が社会的諸行為を規定する。このような道徳は、集団というものの下で発生し、これは多くの場合、行為者の直接的意識とは関わりのないものだという。よって、社会的行為を個人的な意図から説明することはできない。そこでヴントは、意識から道徳を導き出すことをやめているという。しかし、このことを高く評価しつつも、デュルケームは、ヴントを以下の一点においてのみ批判する。「義務付ける」と

⁴²⁷ Wundt, Wilhelm. *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des Sittlichen Lebens* (Stuttgart, F. Enke, 1886)

⁴²⁸ Durkheim, Émile. “La Philosophie dans les universités allemandes,” *Revue internationale de l’enseignement*, 13, (1887), pp. 313-338, pp. 423-440. (=エミール・デュルケーム 小関藤一郎、山下雅之訳「ドイツの大学における哲学教育の現状」『デュルケーム ドイツ論集』(行路社、1993)、163-215頁。)

⁴²⁹ Durkheim, Émile. “La science positive de la morale en Allemagne,” *Revue philosophique*, 24, (1887), pp. 33-58, pp. 113-142, pp. 275-284. (=エミール・デュルケーム 小関藤一郎、山下雅之訳「ドイツにおける道徳の実証的科学」『デュルケーム ドイツ論集』(行路社、1993)、81-162頁。)

いう道徳の最も本質的な特徴をヴントは説明していないという点である。

「しかしそうすると、道徳の本質的特性の一つが説明できなくなる、それは道徳のもつ義務的な力である。ヴントは理論上この特性を認めている。しかし道徳はどこからこのような権威を得ているのか、何の名において命令するのか、を明らかにしなければならない⁴³⁰。」

デュルケームによれば、それが神的に与えられた義務である場合は、神の名において、そしてそれが、社会の規則に関わる場合であれば、社会の名において、与えられているのだという⁴³¹。

この二つの論文において、デュルケームが後に論ずることとなる創発特性としての社会というものの性質が、ヴントにおいてすでに明確に学的な対象とされていることがわかる。それまで、個人の総和として捉えられていた社会が、社会という水準においては、単なる個人の総和以上の性質を帯びるようになるという点、社会それ自体を経験科学の対象とするという点を、デュルケームは明らかにヴントから学んでいる⁴³²。

1-2-2. 当時のドイツ国内における受容のされ方

このように、デュルケームにも知的刺激を与えていたヴントであるが、ドイツ国内においても、宗教をそれまでにはない方法で扱った人物という評価がなされている。

「その際、宗教哲学は、一方では完全に形成された一つのディシプリンとして現れ、また一方では、宗教は折に触れて全体の構造の中で扱われることとなる。そして、この後者がヴントの場合である。ヴントによれば、哲学は、統一的な、悟性と心を満足させるような世界観を、個別の知識を統合することによって創り出し、一つの矛盾のない全体へと導くことをその課題とする。彼自身は、他の誰よりも、同時代の実証的(positiv)知識に精通しているものの、ただし、時として徹底性がさらに望まれる。彼の研究は、深く探究するというよりも、広く行われている。これは、特に宗教哲学にあてはまる。ヴントによれば、個々の諸学問が哲学一般に先行するように、宗教的な資料を収集し、明らかにする宗教学は宗

⁴³⁰ 前掲書、142-143頁。

⁴³¹ 前掲書、143頁。

⁴³² デュルケームとヴントの関係に関しては、以下の論文においても論じられている。小関藤一郎「デュルケームの道徳社会学について I」『関西学院大学社会学部紀要』29、(1974)、65-76頁。

教哲学に先行する。宗教哲学の課題は、心理学的なものと同形而上学的なものである⁴³³。」

これは、1919年に出版されたドイツ哲学における宗教の扱われ方を概説的に叙述した著作における、ヴントに関する部分である。そのため、叙述は哲学との関連に力点が置かれているが、ヴントが実験心理学という経験科学から出発しつつも、哲学的な世界観との統合ということを目指していたということは、ドイツ国内においても明確に認識されていた。

2. オットーのヴントへの書評

1910年、オットーは、ヴントの著書『民族心理学』*Völkerpsychologie*の書評を、雑誌『神学展望』に発表する。オットーは、この全10巻にわたる大著のうちの神話と宗教の巻を書評の対象としている。この書評の冒頭では、以下のように述べられる。

「ヴントの定義によれば、発展した、特殊に形成された宗教を探求することは、『民族心理学』の範囲にはないため、これらの巻の主な内容は、前段階（前宗教 *Vorreligion*）として、もしくは宗教の始まりの諸形式の現象学として示すことを常とされるものから成る。しかし、それは、歴史的な所与の単なる集積としてではなく、それらの固有性、発生、変遷、増大の心理学的な分析とされるものである。このように、この著作は、これまでのドイツの宗教史的、宗教心理学的な文献において、いまだに我々に欠けており、また差し迫って必要なものを、我々に与えてくれる⁴³⁴。」（傍点筆者）

このように、オットーは、ヴントがこれまで欠けていた研究領域に取り組んでいることを評価する。

2-1. ヴントの位置付け

では、オットーは、これまでの学問的伝統との関係において、ヴントをどのように位置付けるのか。まず、啓蒙主義の一面的な個人主義に対抗する形で、ロマン主義によって、共同体性の固有性に取り組んだ人々として、デ・ヴェッテ、シュライアマハー、ヘーゲル

⁴³³ Straubinger, Heinrich. *Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Freiburg: Herder, 1919), S. 312.

⁴³⁴ Otto, Rudolf. „Mythus und Religion“ *Theologische Rundschau* (1910), S. 252. 以下、Otto, *MuR* と表記する。

を挙げる。しかし、民族学者アドルフ・バスティアン(1826-1905)、文献学者ヘイマン・シュタインタール(1823-1899)、心理学者モーリッツ・ラザルス(1824-1903)という近代的「民族学」にヴントは連なるといふ。そして、ヴントが目指したことは、民族心理学の性格を明確にし、心理学の一領域として確立することであったといふ。

オットーは、ヴントの構想した心理学の特性を以下のようにまとめる。まず、その対象は、個人間の相互作用から起因する現象を排した、直接的経験という事実の研究に限定されている。そして、普遍的な人間共同体の発展の基礎となるその前段階を明らかにしようとするため、その対象は特に、言語、芸術、神話、宗教、道徳の発展ということになり、それ以外のものは含まれない。また、ヴントは、共同体が形成するものを扱うが、個人というものが何らかの役割を果たすようなことはその対象には含まれない。つまり、個人というものが登場する時点で、この民族心理学の領域は終わるといふ。そこから先は、歴史の領域となるのだといふ。ここで、オットーは、「民族心理学」という名称で使われる「民族 Volk」という言葉は、単に共同体のさまざまな諸形式のうちの一つであることから、この学問名称が適当であるかどうかということに疑問を呈しつつも、「民族」が最も重要であるためにその名称となっているのだろうといふ⁴³⁵。この学問が扱う共同体の産物は、その特徴として、「ある共同体の数多くの構成員がある特定の個人に帰することができないような形でそれに共同作用していること」、そして、「あらゆる多様性や相違にもかかわらず、個々の普遍妥当な発展法則において認識されうること」が挙げられている。そして、この発展法則を見出すことが、民族心理学の最も重要な課題なのだといふ⁴³⁶。このようにオットーは、ヴントをそれまでの思弁的ロマン主義の系列ではなく、民族学の流れに位置づけた上で、その対象、課題について確認する。

2-2. 空想力(Phantasie)

この著作の中で、ヴントは、言語の発生とその発展の法則を扱ったのちに、文化、神話、宗教へと移行していく。そして、ヴントにとって、文化、神話、宗教の領域におけるあらゆるものの根源となっているのが、空想力とされる。そこから、彼は空想力についての分析に入り、神話、宗教において、空想力は以下の二つの仕方で働くといふ。それが、(1)感情移入(Einfühlung)、(対象を)生き生きとさせる統覚(die belebende Apperzeption)と(2)感情を高揚させる幻想の力(die gefühlssteigernde Macht der Illusion)である。感情移入、あるいは生き生きとさせる統覚では、人は自らを対象の中へ投影し、対象を単に「対象」と見るのではなく、自ら自身をも対象とするという機能であるとされる。そして、感

⁴³⁵ *Ibid.*, S. 253.

⁴³⁶ *Ibid.*, S. 254.

情を高揚させる幻想の力とは、空想力が対象の直観において客観的な要素に主観的な要素を付け足し、感情に対する対象の価値を幻想的に (illusorisch) 高めることをいう。

しかし、オットーは、ここで(2)感情を高揚させる力に疑問を投げかける。なぜなら、空想力が、客観的な要素に主観的な要素を付け足すことによって、幻想として対象の感情価値を高める、とヴントが述べるからである。さらに、ヴントによれば、この展開の最も高い段階にあるのは、この「弁証法的見せかけ」の頂点なのだという。つまり、もしそうであると仮定するならば、民族心理学の課題は、人間の精神の「誤った弁証法」を追いかけることになってしまう。ただ、オットーはこのように批判しつつも、ここにヴント自身における内的矛盾を見出す。

「彼が驚くほど、そして意義深く、ドイツの古い観念論の哲学上の学説と一致している、彼の形而上学において、また彼のイデア論(Ideenlehre)において、確かに彼にとって、『宗教の超越的諸観念』が『証明不可能』とされているのだが(それは全く正しい)、しかし、是が非でも客観的妥当性が要求されているのである。ここに、ある一つの内的矛盾が横たわっている⁴³⁷。」

つまり、オットーは、ヴントにおいて「宗教の超越的諸観念」がそれ自体証明不可能なものとしてされていることを評価しつつも、この超越的諸観念の客観的妥当性が常に求められているという矛盾を指摘する。

また、オットーはもう一つの矛盾を指摘する。つまり、「最も根源的なものが空想力の活動である」というヴントの出発点は、空想力自身の特性とも矛盾しているのだという。ヴントは、空想力自身は何かを創造するのではなく、空想力は何か与えられて初めて作動するものであるとする。しかし、そうすると、空想力が根源的なものとは言えなくなってしまう。オットーは、もし、本当の根源を見出そうとするならば、神話的、宗教的諸表象の複合を心理学的に徹底的に分析することが必要となるだろうし、そのことの方が宗教の本質を研究する入り口としてより重要なことであると指摘する。

ただ、この誤りに関してはヴント自身によって改善されているとして、ヴントが空想力に関して挙げる一つの機能、感情移入 **Einfühlen** という点を挙げている。空想力によって、自己を対象に投影する、という感情移入の機能から考えるならば、源泉となるものは、与えられた現実と「自己」である。しかし、ここでいう「自己」は、一つの像でしかない。

⁴³⁷ *Ibid.*, S. 259.

「私のうちの何が、そしてなぜ、気に入ったバラに、私自身を投入させるのか？…ここで重要なのは、自己の感情移入(Einfühlen)ではなく、表現し難く自己以上である何かを感知する(Durchfühlen)ことである⁴³⁸。」

ここで例に挙げられるバラのように、何か気に入ったもの、あるいは、神話的な畏怖と崇敬の対象となるものに直面した時、我々は明確な概念によってではなく、複雑に絡み合った感情において、自己という像とのアナロジーによって、それを解釈している。ここでは、「表現し難く自己以上である何かを感知すること」ということによって、知的な像としての「自己」を対象に投影することと、単なる知的な像以上の何かを感知することとが対比されている。ヴントは、空想力の機能としての感情移入を宗教、神話の源泉としようとすが、ここでも、それが源泉になりえないことが指摘されている。

さらに、ヴントは、この空想力と神話との関係へと研究を進めていく。そして、その空想力の本質は、「生き生きとさせ、人格化する統覚 *die belebende und personifizierende Apperzeption*」であり、この空想力によって対象が生きられた、人格的なものとなるのだという。そしてこれは、因果的必要性に応じて起こるのではなく、無媒介的に起こる。そして、単純な神話的解釈や感情移入を神話的に観念連合させることによって、複雑な神話が生まれてくるのだという。しかし、この点に関しても、オットーは批判を加える。生き生きとさせること、人格化することでは、それはまだ神話的統覚とは言えないのだという。石につまざりたという事実のみからは、まとまりのある、永続性のある神話は決して生まれない。むしろ、そこには、それがなければ我々が神話と呼ぶものが成立しないような特別なものがなければならない。それが、「全く明確な、別のものからは明らかに区別されるような感情を目覚めさせること⁴³⁹」(傍点筆者)である。さらに、このことから帰結する民族心理学の誤りについて以下のように指摘する。

「民族心理学においてこの感情を分析することに全く重きが置かれていないということは、決定的な誤りであるように思われる。この分析は、諸表象を一面的に追っていくことよりも重要であると思われる。宗教、そして、前宗教 (Vorreligion) についての理解は、まず初めに感情の分析でなければならない⁴⁴⁰。」

⁴³⁸ *Ibid.*, S. 260.

⁴³⁹ *Ibid.*, S. 263.

⁴⁴⁰ この感情分析を行ったシュライアマハーの試みは、行われるべくして行われたことであるとしつつも、その成果は不十分なものであるとしている。*Ibid.*, S. 264.

このように、宗教を理解するためには感情の分析が優先されるものだとし、さらに、この意味での感情の分析は、人間の衝動生活 *Triebleben* についての研究につながっていかねばならないだろうという。宗教の生成の歴史を見ていくと、そこには「神話的衝動」としか名付けようのないような、その他の衝動と比べても最も強力な、独立した衝動というものがあるとせざるをえない、とオットーは述べる。

ヴントによれば、宗教は、空想力 *Phantasie* のさまざまな成果が、目的のヘテロゴニーという原理（次節参照）を通じた発展を通じて、その発展の終わりにその姿を現わすという。ヴントは、宗教の前段階、原宗教、「原始的人々」の宗教とされるものも、この神話に位置付けた上で、魂信仰、「原始的」な信仰の世界、魔術信仰、フェティシズム、動物崇拜、祖先崇拜、タブー、聖なる清め、贖罪表象、生贄の起源、禁欲、そしてこれらから生まれてくるデーモン表象という世界、という複雑に絡み合った世界表象を、描き出し、典型的なものをそこから見出し、説明する。オットーは、このような膨大な仕事は、民族心理学的な方法による成果であり、これは歴史や資料の堆積ではなく、「現象の心理学」であるとす。さらに、この著作の中心的仕事として、資料の豊富さとともに、それを整理する典型的なものが提示されていることを評価している。上述のような神話的諸表象をヴントの叙述に沿って解説した上で、オットーは、ヴントに対する本格的な批判を繰り広げる。

2-3. 目的のヘテロゴニー

さまざまな神話の生成過程に関するデータを提供してくれているという観点から、ヴントの仕事の評価しつつも、そのデータの整理の仕方、捉え方に対して、オットーは批判を向ける。それが、「目的のヘテロゴニー」といわれるヴントの原理についてである。ではそれをどのように批判しているのか。

ヴントのいう「目的のヘテロゴニー」とは、元々の目的を遂行する過程で別の目的が生まれてくることを指す。ヘテロゴニーとは、「異なった、別様の」を意味する「ヘテロ」と、「発生、形成」を意味する「ゴニー」から成っている。よって、元々の目的が遂行される中で、別の目的が生成されるということの意味する。ヴントの神話研究の原理ともなっているこの定式は、何かそれ自身が展開するような発展をもたらすのではなく、歴史のさまざまな時点で新たな契機を付け足すものに過ぎない。では、オットーはなぜそれを問題とするのか。なぜなら、このヘテロゴニーという原理を「発展」とすることによって、宗教的表象自体が、その原理に回収されてしまう、つまり目的がヘテロゴニーによって相対化されてしまうことにより、「宗教的表象形成におけるあらゆる真理を解消してしまう」こととなってしまふからである。さらに、この原理は、宗教に限らず、あらゆる認識における

眞理性をも解消してしまうこととなり、最終的にはこの「目的のヘテロゴニー」「モチーフの変遷」という原理自体が、ヘテロゴニーの産物とさえなってしまうということを指摘する。

さらに、ヴントが、「その都度表象に『刺激として』もたらされるものは、新たなものを生み出す」と述べることを挙げ、この表現が的確なものであり、事柄を言い当てていると評価する。しかし、ここから上述のヘテロゴニーという原理によって誤った方向に進んでいってしまうのだという。ヴントがここで言う「刺激」とは、生物学的な意味で使われており、刺激にはその相関物として有機体と素質(Anlage)がある。刺激というのは、刺激されるもの(Reizbares)と、刺激されること(Reizbarkeit)を前提としており、ある働きかけが有機体に対してなされた時、それが有機体の中で反作用を引き起こすことを意味する。しかし、ここでオッターが注意を促すのが、刺激は何かを生み出すものではなく、有機体の中にすでに備わっている(angelegt)ものを作動させるのだという点である。そうすると、理性は、「刺激される有機物」「刺激される自発性 Spontaneität」となるとし、小麦が成長するのに温度と湿気が必要なと同様、理性もまた、生きるためには刺激を必要とすることになるとする。すると理性は、「生得的」なものだけで完結しているということでは決してなくなり、これは宗教にも当てはまるのだという。外的知覚という刺激の下ではじめて、理性は展開するのであるが、決して、これらの知覚から展開するのではない。そこからオッターは次のように述べる。

「ヘテロゴニー的なものは、刺激の中にあるのでも、その都度そのようなものに成ったものの刺激の中にあるのでもない。そうではなく、理性的精神自身の『創造的諸力』の中にあるのである⁴⁴¹。」

つまり、この理性に備わった素質、「創造的諸力」によって、我々はヴントの描いた神話のさまざまな資料を心理学的に読み解くことができるのだという。オッターは、このような素質は、数学や音楽といった、さまざまな活動にもあるのだとしつつ、宗教的な素質からは、神話的衝動が現れ、刺激の下で「畏れ(Scheu)」が生まれるのだとする。この畏れは、他のものから導き出すことも、他のものと置き換えのきくものでもない宗教的な根本感情(Grundgefühl)であり、これをヴントの言葉で言えば、超感性的なものの観念なのだという。

⁴⁴¹ *Ibid.*, S. 297.

2-4. 神話的諸表象を説明すること

ヴントの神話的・宗教的発展のプロセスの説明の仕方において、特徴的なことは、神話的宗教的な諸表象や諸概念を、魂(Seele)から幽霊(Geiste)、そしてデーモン(Dämon)、それから、神、そして、超感性・神的なものという観念へという形で説明しようとしているところだという。しかし、オットーから見ると、この説明の出発点自体が疑わしいものであり、我々の関心が違った方向に逸らされているように思われるという。

まず、ヴントの説明に出てくる身体の魂(Körperseele)というものが、現実には存在しないのに恣意的に導入された概念なのではないかと疑問を述べる。というのも、原始的な人々は、「身体の魂」ではなく、人間自身、そして謎に満ちた形で畏れを引き起こすような死者と対峙しているのであり、そこで前提とされることは、彼ら自身の神話である。そして、死者を扱う時には、ぞっとするような・魔術的な、不気味な・超自然的な、というような感情が伴っている。ヴントが言うように、初めは医術とされた行為が徐々に神話となっていくのではなく、生の力や死体への畏れが初めに存在し、その畏れは人を魅了しつつ、不気味でもあるという刺激を有している。そこから初めて、さまざまな操作・処理といった精神的活動が始まるのである。つまり、ヴントは医術から神話を導き出すのであるが、オットーにしてみれば、それは全く逆なのである⁴⁴²。

しかし、この畏れ自体、不気味な超自然的な、魔術的なぞっとするような感情というのは一体何なのか。このような畏れ、魅了しつつ不気味であるという刺激としてオットーが指摘しているものには、後に『聖なるもの』において提出されるヌミノーズという概念へと発展していく契機が見て取れる。オットーにしてみれば、魂(Seele)というものが初めにあるのではなく、これは他のどこかで得られた表象なのである。魂の表象は、全く実際のものでもないし、それ自体が興味深いものでもないのだという。そうではなく、その表象を導き出す、最も固有なものとしての畏れ、超自然的なものというしかないような、全く独自の感情が重要なのであるとする。つまり、ヴントは、さまざまな諸表象が生まれた後にそこから、超自然的な世界という観念が生まれてくるのだとするのに対し、オットーは、宗教的な諸表象の前に、超自然的なものについての感情が存在するというのである。

ただ、ここで重要な問題は、この感情がどのように表象へと至るのか、ということであるとし、これを解明するには、民族心理学とは別の方法をとらねばならないとする。そして以下のように述べる。

「これらのことを理解するには、我々は『民族心理学』とは別の手段を必要とする。もし

⁴⁴² *Ibid.*, S. 299.

我々がそれらすべてをその固有の体験を通じて理解する方法を持たないならば、民族学的な諸事実の堆積は、我々になんら資するものではない。なぜなら、もし我々が独自の追感(Nachfühlen)を通じてそれを言葉にすることができないのならば、それらは話すことができないからである。この鍵を放棄しようとする者には、恣意に任せた推測、暴力的な解釈しか残されていないのである⁴⁴³。」

このように、オットーはヴントの研究の資料的価値は認めるものの、それを理解するための方法を持たない限り、それは我々に何も語りかけないのだという。そして、それを理解するための方法とは、民族心理学とは別の方法なのである。

2-5. 概念的に捉えられないもの

このように、オットーは、ヴントにおいて、人間の諸表象から神話、あるいは超感性的な観念が生まれたという説明がなされていることを指摘し、それに対する批判を加えた後で、宗教独自の感情としての畏れ(Scheu)、そして、その決定的な特徴である概念的には捉えきれないものについて、議論を展開していく。

まずオットーは、ヴントのデーモンの定義がヘレニズム的な神学、教義学の影響を受け、知的に厳密に定義されたものであることを述べつつ、これでは、実際にヴント自身が扱う、さまざまな「気まぐれな」諸表象の性質には合わないだろうとする。そこで、オットーは、「ヌーメン」という言葉は、それが何であるかを言うことができないからこそ、これらの諸表象の根にあるものを指すのにふさわしいのではないかと提案する。そして、このヌーメンは、ヴントの言うように、魂信仰から始まっているのではなく、決して明確な概念で捉えることのできない、独自の感情としての「宗教的な畏れ」、つまり超自然的なものについての感情が「生まれる場」なのであるとする。畏れは、宗教的感情の最も低い段階のものであるが、しかし、まったく独自のものであり、慣習的に使われる恐れ(Furcht)とは全く異なる。恐れ(Furcht)は、物質的な生への不安であり、畏れ(Scheu)は、死や身体を朽ちらせることのできるもの以上の言いようのない何かに畏れることである。畏れやぞっとすること(Grauen)は、自らが何に畏れ、ぞっとしているのかがわからないようなものなのである。この畏れが、それに伴う表象の内容を、表象や象徴において対象化する動因となっているのだとする⁴⁴⁴。

さらに、この畏れは、はじめから、奇妙な関心、つまり、不気味さ、恐ろしさへと導く、独自の魅惑(Faszination)を持っているという。そしてこれを我々は、デーモンや神という、

⁴⁴³ *Ibid.*, S. 301.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, S. 301-303.

より明確な諸概念を拒否するような最も低い段階においても、聖体拝領の儀式においても、つまりあらゆる宗教の段階においても見出す。これらの行為は、恐れられているもの、もしくは欲望されているものを自らのものにし、それによって満たされるということを、さまざまな象徴的行為によって体現する。そしてこれは、たいてい、健康や利益を得るためのものとして説明されるのであるが、しかし、儀礼ではいつも何かがこの解釈を突き抜ける。オットーは、この儀礼に伴う、オルギア、興奮状態は、この行為自体が自己目的であり、「ヌーメンの存在 *praesens numen*」を享受することが実際の事柄自体であるということをも明らかにしていると指摘する⁴⁴⁵。

このようにして、オットーはここには、全くヴントの言うような、ヘテロゴニーはないのだと改めて指摘する。つまり、はじめに「魔術崇拜(*Zauberkult*)」があつて、そこから「モティーフの変遷」、目的のヘテロゴニーにしたがつて、目的が別のものとなっていくのでは全くない。むしろ、はじめに、概念なしに、表象なしに、我々の感情の根底からという仕方、超感性的なもの自体に魅せられる、ということがあるのである。

「発展」というのは、すでに備わった(*angelegt*)ものの展開(*Entfaltung*)であり、この発展においては、空想の像、諸表象ではなく、感情自身の発展が中心的なことなのである。諸表象は、ただその感情に伴って発生するものであり、ほとんどの神話は、二次的なものであると指摘する。つまり、「宗教は、そのはじめから、神秘の体験であり、神秘への道、動因であり、感情生活自身の深みから、外部からの刺激を受けて、外へと超感性的な感情として突き出るものの体験なのである⁴⁴⁶。」

そして、それが生み出した諸表象からは説明することのできない、デモーニッシュな力という衝動(*Trieb*)から初めて、世代を超えて、さまざまな集団(*Völker*)に及ぼしたその衝動の力が明らかとなるのだとする。さらに、空間を欠いた幾何学、自律的な音楽に関する感情を否定した上での音楽史といった例を挙げた上で、このような衝動とそれを基礎付ける感情を措定せずに宗教史を叙述するということは、それらと同様に不可能なことなのである。そして、以下のようにして書評を終える。

「超感性的なものの感情の爆発(*Durchbrechen*)、その力とその諸力によって満たされることに魅せられることを、宗教的な言語使用において『恩寵 *Gnade*』という。恩寵の自然のままのアナロジーを、我々は宗教の過程のあらゆる段階において見出すのである。そして、ある一つの正当な宗教心理学、宗教史は、恩寵の歴史であるべきだろう⁴⁴⁷。」

⁴⁴⁵ *Ibid.*, S. 303.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, S. 304-305.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, S. 305.

3. オットーの感じた危機

3-1. ヴントへの批判

オットーは、ヴントの何を批判していたのか。ここでもう一度、振り返ってみたい。

批判の中心となるのは、ヴントによる神話、宗教が展開する際の根源の捉え方、つまり、宗教的表象と感情との関係の捉え方であると言える。この批判は、主にヴント自身が挙げる空想力の機能における矛盾という点から、そして「目的のヘテロゴニー」というヴントの原理となるものに関する点から行われている。

ヴントは、空想力 *Phantasie* の機能として、感情移入と幻想の感情を高揚させる力を挙げる。まず、感情移入に関しては、何かを特別なものと感じる時、自己を対象において見ているという説明がヴントにおいてなされている。しかし、ここでいう自己と対象という表象自体は、どこか別のところで得た単なる表象であり、何かを特別だと感じる時、我々はそのような表象としての「自己」以上の何かにうたれるような契機、何かに働きかけられるような契機があるのだとオットーは指摘する。次にオットーは、ヴントが、超感性的観念をそれ自体が証明不可能なものとしつつも、幻想の感情を高揚させる力という、空想力の機能から生まれるものとして説明しようとしているヴント自身の内的矛盾を指摘する。さらに、これらの機能を持つ空想力が神話の源泉であるとするヴントの見解自体を、ヴント自身の別の見解との矛盾において批判する。つまり、ヴント自身がこの空想力は何かに働きかけられることによって作動するものであるとしていることから、これが源泉とはなりえないというのである。ヴントによれば、空想力の生み出すものが、「目的のヘテロゴニー」という原理にしたがって展開していくことによって、宗教というものが登場することとなる。しかし、オットーによれば、空想力というのはそれ自体ではなぜそれが神話、宗教といった他の諸認識と性質の異なるものを生み出すのか、説明されておらず、よって、その源泉となるものではありえないというのである。オットーは、この源泉となるもの、つまり、神話を神話たらしめているものとしての感情の分析が必要となるのだと考える。このことから、民族心理学において、このような表象を生み出す感情の分析に重きが置かれていないことを、決定的な誤りだと批判する。

「目的のヘテロゴニー」というヴント自身の原理に対する批判も、この宗教的表象と感情との関係についての問題を指摘している。「目的のヘテロゴニー」とは、当初の目的がそれらを遂行する過程において変遷していくことを意味する。オットーは、この原理を「発展」とするならば、宗教的表象自体がこの原理に回収されてしまい、この原理自体の真理性、ひいてはあらゆる認識の真理性すらも回収されてしまうと指摘する。そこで、ヴント

が指摘する「表象にその都度与えられる刺激」ということから、自らの議論を展開させる。つまり、ここでは、「刺激」というからには、論理上、刺激されうる素質が想定されなければならない。そして、この宗教的な素質から、神話的衝動が生まれ、ある刺激の下で宗教的な根本感情である畏れ *Scheu* が生まれるのだという。そして、この宗教的根感情が、ヴントのいうところの超感性的なものの観念なのである。ここでも、ヴントとオットーの違いは鮮明である。ヴントによれば、あらゆる表象が発展していき、神話になり、そこから超感性的なものの観念が生まれ、宗教へと移っていくとされるのに対し、オットーは、ヴントのいうところの超感性的なものの観念という宗教的根感情があらゆる宗教的表象の根源にあるとするのである。

このように、空想力の機能、「目的のヘテロゴニー」という観点から批判がなされた上で、神話的表象をヴント的な方法で説明することの不可能性、ヴントの分析においては視野に入れられていない神話的表象が形成される動因となるような、それ以外からは説明されることができないような感情、つまり、畏れ *Scheu* という感情について言及される。そして、この畏れというものが概念的に捉えることのできないものに対する畏れであるということが述べられ、そこから絶対他者的な要素、人間の外側から働きかけられる契機への示唆が与えられる。

3-2. ダーウィニズム批判（時間的なものと永遠なものとの混同）

オットーは、ヴントの「目的のヘテロゴニー」を批判する際に、それがダーウィニズムと同じ過ちに陥っているとして批判するのであるが、それはどういうことなのか。オットーは、当時生物学以外の領域においても流行となっていたダーウィニズムに関して、特にそれを宗教との関連において批判的に分析している。この節では、オットーのダーウィニズム批判から、ヴントへの批判を解明する手がかりを得よう。

オットーは、1902年から1904年にかけて、雑誌『神学展望』において「今日のダーウィニズムと神学」と題した論文を5回にわたって掲載している。また、1909年雑誌『フリース学派の論文集』においても「ダーウィニズムと宗教」と題した論文を掲載している⁴⁴⁸。その後、1931年に出版された『聖なるもの』を補完する論文を集めたものの中にも、「ダーウィニズムと宗教」という論文が収められている⁴⁴⁹。ヴントの書評が発表されたのが、

⁴⁴⁸ Otto, Rudolf. „Darwinismus und Religion,“ Gerhard Hessenberg, Karl Kaiser und Leonard Nelson.(hrsg.) *Abhandlungen der Fries'schen Schule: Neue Folge.* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909), S.1-31. 以下、Otto, *DuR* と表記する。

⁴⁴⁹ Otto, Rudolf. “Darwinism and Religion,” Brian Lunn(trans.) *Religious Essays: A Supplement to the Idea of the Holy* (London/Humphrey Milford, Oxford University Press, 1931) pp.121-139.

1910年であったことから、ここでは、1909年に発表された「ダーウィニズムと宗教」におけるオットーの叙述を中心に、オットーがダーウィニズムをどのように捉え、宗教との関係においてどのように位置付けていたのかを確認していきたい。

3-2-1. ダーウィニズムという現象

まず、オットーは「ダーウィニズム」とダーウィンの学説との違いを強調する。当時、流行現象ともなっていた「ダーウィニズム」という言葉は⁴⁵⁰、自然哲学者によって使われていたことを指摘しつつ、このようなダーウィニズムは、何も新しいものではなく、実際のところ、イオニア学派の自然哲学、物活論のような、人間の哲学的探究の始めの混乱した段階以外の何ものでないのだという。この現代の物活論は、18世紀初めの物質主義に起源を持ち、ダーウィンの理論が普及する前から盛んであった古い物活論的物質主義であり、ダーウィンの理論がなくても展開しうるし、ダーウィンの理論とは全く本質的なつながりはないため、ダーウィニズムを名乗る資格はないのだという。オットーは、学問において「ダーウィン主義者」と言われるべきは、自身の原理、方法によって研究をし、研究の結果を展開していくような生物学者だと指摘しつつ、ダーウィニズムを生物学の領域から別の領域、つまり、精神科学、歴史学、倫理、認識論等に拡張しようという動きにも言及する。生物学的ダーウィニズムとは、生物の形態を決定する要因が「生存闘争」であるということだけであり、ほかのことはダーウィンによって発見されても、主張されてもいない。それにもかかわらず、保存される価値に関する説が、生物学以外に拡張されることとなり、これが一般的に流行となり、本当の「ダーウィニズム Darwinismus」となった。つまり、これは、ダーウィンという名前に言及することによって保証される一般的な思考方法、世界解釈となったのだと指摘する⁴⁵¹。

このように当時流行していたダーウィニズムを解説した上で、オットーは、宗教がこの種のダーウィニズムに対立していることは明らかであると述べる。学問的な探究は、真理の「プラグマティカル」な定義を黙認し、研究を続けることはできるかもしれないが、宗教は、真理は真理であって、有用な思考方法ではないという確信に基づいているため、それを黙認することはできない。よって、ダーウィニズムの拡張は止められねばならないとするが、それと同時に、そのことは権威に頼るのではなく、冷静に明快に彼らが間違っているということを示すという方法を取らねばならないのだという。そして、その間違っ

⁴⁵⁰ オットーは、1909年のドイツ語版「ダーウィニズムと宗教」においては、ドイツの生物学者であり、一元論哲学者であるエルンスト・ヘッケル(1834-1919)の名を挙げていないが、1931年に出版された英語版では、ヘッケルの名を自然哲学者の代表として挙げています。

⁴⁵¹ Otto, *DuR*, S.1-7.

いる点を列挙していくのだが、オットーが特にダーウィニズムの誤りとして指摘するのが、真理という理念それ自体への反対である。このことが誤っているのは、宗教の理念に適合的でないからではなく、事実それ自身の観察から、分かることであるとする。つまり、ダーウィニズムが生物学の領域に限定されたとしても、それは我々が、精神が現れる有機的な環境を理解するには役立つかもしれないが、精神とは何か、精神とはどこからきたのかという問いには答えられない⁴⁵²。

3-2-2. 自然的なものゝ超自然的なもの—超自然主義と汎神論の誤り

そして、オットーはこの「ダーウィニズムと宗教」という我々が現在直面している「問題」は、新しい問題ではなく、神学はダーウィニズムが登場する以前からこの問題に対処してきているという。つまり、この問題は「ダーウィニズムと宗教」という形をとる前から、「自然的なものゝ超自然的なものとの関係」として、神学の根本的な問題として存在してきた。超自然的なものは自然的なものにどのように関係しているのか、この主題を理解するために我々はルターに戻る必要があるという。そして、あらゆるところで生じてきた、超自然的なものと自然的なものとの関係の捉え方を挙げる。それが、超自然主義(Supranaturalismus)という、ある特殊な出来事の中に、超自然的なものが働いていることを見出す捉え方であり、つまり、これらは奇跡や神話といった表象に顕著なものである。そして、最も純然な宗教感情のもとでは、もう一つの態度の展開がみられるという。

「より敬虔な感情は、神的な統治をただ特別な出来事の中にのみ探し求めることでは満足せず、むしろ日常的なもの、つまり、慣れ親しんだ日常が生起しているということ、日常に問題が生じること、日常がうまくいくことを、神的な統治へと従属させるのである⁴⁵³。」

つまり、超自然主義のように、非日常的なものの中に神的な働きを見出すのではなく、日常的なものの中にそれを見出すという態度である。この態度においては、もっとも些細な日常のことの中にも、崇高な意志を見出すという。そして、この態度は、ルターの思考法に特徴的なものであることを指摘する。「神は道具を通して働く」というルターの考えは、非日常的なもの、奇跡にではなく、日常的、自然的な出来事に関連の中に神の働きを見出すというものである。また、「神は私とともにすべてのものを作ったと信じる」ということは信仰の判断であり、私が父母から生まれたという事実は、神自身が私を作ったということに妨げないのだということも指摘する。つまり、この言明は、信仰の判断であり我々に

⁴⁵² *Ibid.*, S. 10-12.

⁴⁵³ *Ibid.*, S. 15.

とって前後として起こるものは、神の前では、一瞬のことであり、理性はこれを捉えることはできない。なぜなら、これは時間的なものと永遠なものとの関係であるからだという⁴⁵⁴。

上記のような、敬虔な感情の単純な表明は以下の問題を提起するという。つまり、自然的な枠組みにおいてある現象を、自然的な原因、結果という言葉で説明することは、全く正しいのだが、それでは、自然的なものを同時に崇高な原因において解釈することはできるのか。それに対し、オットーは次のように答える。「それはできるだけではなく、むしろなされなければならない⁴⁵⁵。」そして、これまでも、この問題に対する解決は、試みられてきたのであるが、それは常に妥協という形でなされてきたことを指摘する。しかし、このような試みは両方にとって有害である。なぜなら、第二原因に支配された孤島をつくってしまうことになり、常に第二原因が導入されることになり、神は第二原因との競争者というように矮小化されてしまう。オットーは、これに対する解決法は別のところにあり、それは、理論的にはカント、フリースによって解決されているという。つまり、彼らの超越論的観念論によって、自然的なものと超自然的なものがお互いにどのような関係にあるのかが明確に示されているという。しかし、この解決策はライプニッツの神学においてもほのめかされている。彼によれば、すべての個別事象は、無限にその原因を追っていくことはできるが、しかしそうしたことで、世界がまさにあるという理解が私に与えられることはない。まず自然法則が存在して、それに従う内容がある、という風に理解すべきではないという⁴⁵⁶。

ここまで述べてきたような、原始的な超自然主義を克服し、神と世界との関係に新たな基礎を与えるこのような方法は、宗教的感情に深みを与え、豊かにする。そして、ここから汎神論的な表現が現れてくるとなると指摘する。しかし、オットーによれば、これは、永遠的なものと時間的なものとの関係、つまり前者が後者の根拠となるような関係を誤解している。そのため、汎神論は、超自然主義と同じ過ち、つまり、永遠的なものを時間的なものの中に入れてしまうという過ちを犯す。

スピノザのように、全てのものを神との直接的な関係の中にみようと欲する感情は、誠実ではある。彼らがもし、有限なものと神との間の関係の親密さを表現したいだけならば、何も言うことはない。しかし、これらの表現は、象徴的なものであり、何も明らかにはしていないのだという⁴⁵⁷。

⁴⁵⁴ *Ibid.*, S. 14-18.この議論に関しては、ルターの『奴隷意志論』(1525)において展開されている。

⁴⁵⁵ *Ibid.*, S. 20.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, S. 19-22.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, S. 22-23.

3-2-3. ダーウィニズムと宗教

これまで叙述してきたように、超自然的なものとの関係の問題が解決されるならば、そして、ダーウィニズムが、全ての生物の遺伝的関係を閉じられた自然法則の中で主張する限り、ダーウィニズムに対して宗教が自らを擁護しようとすることは意味のないことであるとオットーは述べる。人間も含め、生物が自然的な過程において生まれたということは、我々も歓迎する事実であり、我々が神の創造を主張するものこの事実においてである。ここでは、ダーウィニズムの課題と宗教の課題とのそれぞれを明確に認識することが重要となる。いかにして (Wie)、人間も含めたあらゆるものがそうなったかということは、完全に自然科学が説明することである。オットーは、生物の起源に関する理論はいろいろあることを述べつつも、生物の起源や発展の諸条件には、自然的な要因や自然的な法則があることは疑いえないことを認める。しかし、このことは永遠なる根底(Grund)への絶対的な依存から自然を解放することはなく、むしろそれとの関係を強めるのだという。ただし、その際に、超自然主義との妥協という形に行き着くことは、許されないのだとする⁴⁵⁸。

では、この両者の関係とは何なのか。この「ダーウィニズムと宗教」という、我々に一見すると、「問題」として現れているものは、オットーによれば、すでに解決された問題の一部なのだという⁴⁵⁹。

目的因(causa finales)との闘いは、啓蒙の時代の新たな学問が、中世の古いアリストテレス的な学問に対抗したことに始まり、近代科学と同じくらい古いのだとする。そこでは、アリストテレスが生命現象を支配する合目的的な作用因子としたエンテレケイアに対して、また、目的論的に自然を全体として観察するソクラテス・プラトンの方法に対して、新たな自然科学は、目的に関しては何も知り得ないし、それを問うこともしないと宣言した。つまり、自然科学は目的を見出すのではなく諸要因の因果的な図式を見出すことに関わり、目的因(causa finales)ではなく作用因(causa effectivae)のみを探求するのだとした⁴⁶⁰。

オットーは、このように近代の自然科学と中世的学問との違いを述べた上で、ダーウィニズムも、この近代の自然科学に属するものだと改めて指摘し、ダーウィニズムとは生物学の領域における物事の因果的理解に到達することを目的とした厳密に論理的な試みであったのだという。そして、このようなダーウィンの試みがもし成功したとして、生物の全ての発展を彼の方法によって、因果の切れ目のない連鎖で説明できたとした場合、それが、宗教に関わる目的論の原則を無効にするだろうかと問う。しかし、このような問い自体が、

⁴⁵⁸ *Ibid.*, S. 26-28.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, S. 28.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, S. 28-29.

一笑に付されるべきものだという。なぜなら、上述のように、自然科学は、自ら、目的については何も知らないし、知ろうともしないとはっきりと述べているのだ。自然科学が捉えようとする、それ自体が閉じた自然的連関に、目的があるかないかをいかに知ることができるだろうか。これは自然科学の領域外の問題であり、自然科学には、それを肯定することも、否定することもできない。つまり、自然科学を通じて、神やその目的を見出す方法はない。しかし、自然科学によって提示された因果的な説明、相互に関連した因果の連鎖は、敬虔な感情にとっては、終わることのない驚きとなるだろうという⁴⁶¹。

以上のように、オットーは宗教とダーウィニズムとの関連について述べている。まず、流行現象としてのダーウィニズムとダーウィンの学説を区別した上で、実際のダーウィンの学説は、それ自体閉じた自然的連関を探求する限り、宗教との関係で脅威になるどころか、それは敬虔な感情を持つ人にとっては、そのような連関を見出すことができるということ自体が驚きであり、自らの持つ敬虔な感情を一層強めるものとさえなるのである。しかし、このような自然科学と宗教の関係は、互いの領域、扱いうる事柄を厳格に意識した時に初めて可能になるのである。その際に、オットーが強調するのが、近代的自然科学の限界である。つまり、近代的自然科学は、それ自体が閉じた因果連関を扱い、その因果の連鎖の根本、目的については問わないし、問うことすらできないのである。ここで、時間的なものと永遠なものという対比と、その徹底的な区別の必要性が述べられている。

3-3. オットーの感じた危機

これまで、オットーによるヴントへの批判、ダーウィニズムへの批判を見てきた。ダーウィニズムへの批判を念頭に置くことによって、ヴントへの批判がより明確になるだろう。次の引用は、オットーがダーウィニズムを挙げつつ、ヴントを批判している箇所である。

「このヘテロゴニーは、発展(*Entwicklung*)をもたらしているのではなく、歴史の過程におけるそれぞれの転換点に、いつも新たな契機を付け足し(*Addition*)ているように、我々には思われる。それゆえに、ダーウィニズムと同じ過ちに陥っているように思われるのである。ダーウィニズムは、たしかに発展論を称しているが、実際は発展するのではなく、付け足すことを行い、進化(*Evolution*)の代わりに、ただ集合体を形成するのである。よって、ヘテロゴニーは、対象の心理学的な説明ではなく、心理学的超自然主義に行き着く（再びダーウィニズムと同様に）ように、我々には思われるのである。つまり、この心理学的超自然主義は、出発点にある定式を与え、その出発点にその都度新たな心的契機を挿入しなけ

⁴⁶¹ *Ibid.*, S. 29-30.

ればならないのだが、しかし、それはその契機がそこから由来するような源泉ではないのである。ヘテロゴニーは、宗教的表象形成におけるあらゆる真理を解消してしまうように思われるのである⁴⁶²。」

ここでオットーが、ヴントを心理学的超自然主義だと述べる点が重要となるだろう。つまり、ヴントによれば、宗教の前段階を成す神話的表象の源泉は、空想力とされ、そこから生まれた諸表象が、目的のヘテロゴニーという原理によって、展開していくとされる。オットーがダーウィニズム批判において挙げていた超自然主義の誤りとは、永遠的なものを時間的なものの中に入れてしまうことであった。つまり、ヴントにおいては、神話的「表象」という時間的なものが扱われているにもかかわらず、これらの表象を生み出す源泉として「空想力」、そして表象の展開の原理として「目的のヘテロゴニー」というものが設定されている。しかし、上の議論でも見てきたように、神話的表象が他の表象と異なっていることは全く説明されていないし、ヴント自ら述べるように、空想力は源泉とされえない。つまり、ヴントにおいては、宗教の源泉となるものが完全に見誤られており、また、あたかも神話的・宗教的表象の源泉が時間的なものによって説明されうるような、永遠的なものと時間的なものとの混同が見られるのである。

1859年、チャールズ・ダーウィンが『種の起原』を発表した後、ダーウィニズムは、英国におけるよりも、むしろドイツにおいて急速に広まった⁴⁶³。というのも、アルフレッド・ケリーによれば、当時の生物学の中心は、ドイツであり、この新たな学説がドイツの学者たちを捉えたのであった。また、それと同時に、1848年の3月革命に見られるような政治的自由主義の政治イデオロギーを補強するような役割をダーウィニズムが持ったことが指摘されている。このようなことから、ドイツは、ヨーロッパにおける他のどの国よりもダーウィニズムが一般大衆にまで広まったといわれる⁴⁶⁴。

しかし、ダーウィンの『種の起原』が直接読者に読まれて、あるいは、生物学におけるダーウィンの学説を継承する人々によってその学説が広められたのか、と言うと、そうではない。ダーウィニズムを一般に広めたのは、学問的言説を大衆に広めた人々であった。彼らは、1860年代以降、講義や雑誌記事、著作等を大量に生産した。ダーウィニズムを大衆に広めた人々の名前は現代ではほとんど忘れ去られているものの⁴⁶⁵、一元論者エルンス

⁴⁶² Otto, *MuR*, S. 295-296.

⁴⁶³ Kelly, Alfred. *Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981), p. 5.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁶⁵ Friedrich Ratzel, Carl Vogt, Ludwig Büchner C. Bock, E. A. Rossmässler, Alfred Brehm, Otto Zacharias, Carus Sterne, Wilhelm Preyer, Arnold Dodel, Oswald Köhler,

ト・ヘッケルは、今日でも知られている。ヘッケルの著作、『世界の謎 - 一元論哲学に関するだれにでも理解できる研究』(1899)⁴⁶⁶は、300000部を売るベストセラーとなった。オットーは、ヘッケルをダーウィンの学説を生物学以外の領域に持ち込んだダーウィニズムの世界観の信奉者として挙げていたが、彼はこのような自然科学主義的一元論的世界観に危機感を感じていた。1904年に出版した『自然主義的世界観と宗教的世界観』では、ダーウィニズムがダーウィンの学説とは関係ない形で活発に展開している様子を述べた上で、そこには精神的な探求領域までもがダーウィニズム的な世界観に侵食されてしまうような契機が含まれていることを述べる⁴⁶⁷。

このような中で、オットーによるヴントへの書評が書かれたのであった。ヴント自身は、自然科学者として、実験によって研究される個人的な心理を生理学的な方法で探求することから研究を始めている。上述のように、そこから、集団的心理現象をそれとの関係でどのように扱うことができるかという課題にシフトしていくのであるが、その際に着目したのは、道徳、そして宗教であった。それまで主に哲学的に扱われていた道徳、宗教という領域を、経験科学の遡上に載せようとしたというヴントの功績は、当時の宗教哲学概説書においても、大きく取り扱われている⁴⁶⁸。19世紀における自然科学の隆盛、そしてそのような学問の方法が宗教の領域にも適用されていく時代の一つの象徴としてヴントを位置付けることができるだろう。

自然科学的世界観と宗教的世界観との対立という図式、そして、その中で、宗教的世界観の自律性、妥当性を示すことができなければならないという危機感は、『カント・フリースの宗教哲学』の序文においても読み取ることができる。オットーによれば、宗教の本質に対する問いを学問が扱うためには、二つの課題があるという。まず、シュライアマハー

Edward Aveling, Rudolf Bommeli, Wilhelm Bölsche が挙げられている。 *Ibid.*, p. 5.

⁴⁶⁶ Haeckel, Ernst. *Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (Bonn: Emil Strauß, 1899)

⁴⁶⁷ Otto, Rudolf. *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, (Tübingen: J. C. B. Mohr), S. 66-67.

⁴⁶⁸ 例えば、Straubinger, Heinrich. *Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Freiburg: Herder, 1919); Müller-Freienfels, Richard. *Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen* (Berlin: E.S.Mittler & Sohn, 1923) ミュラー-フライエンフェルズは、学問哲学と生の哲学を対比させて、20世紀の哲学を叙述している。生の哲学が流行することは、この時代の必然的な表現であるとするが、このような状況に至る前段階として、ヴントの自然科学的な宗教の取り扱いを挙げている。; また、少し時代を下ると、ヴントの民族心理学の説明がなされた上で、ヴントが宗教を完全に社会的な現象とする点、ヴントの宗教の定義に関して批判する叙述が見られる。Niemeier, Gottfried. *Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1930)

によって提出された「宗教的なものそれ自身の内観 *Innenschau*、宗教的意識の自己観察⁴⁶⁹」、オットーはこれを宗教心理学的な課題とする。そして、この第一の課題が答えられて初めて、宗教現象の多様な現象形態、その歴史的展開を取り扱うことができるのだという。しかし、そもそもこのことが可能となるためには、宗教哲学によって、「宗教、宗教的確信、宗教的体験が、理性的精神自身からどのように起因するのか、どのような能力、素質から由来するのか、そこからどのような妥当性への要求を持つのか⁴⁷⁰」ということが示されねばならないという。このような仕事は、カント以来の理性批判の仕事の一部を成すものであるとしながら、さらに以下のように述べる。

「そのような批判は、我々に以下のことを示すだろう。つまり、いかにして、自然や自然科学の領域における認識や真理が可能であるのか。しかし、それはさらに以下のことをも示すはずである。いかにして、他のより高い認識、つまり我々が信仰の認識 (*Glaubenserkenntnis*) と呼ぶ認識が、可能であるか⁴⁷¹。」

ここでは、自然科学的認識と宗教的認識が対比されており、カント的理性批判を「展開」させていけば、それは、宗教的認識が自然科学的認識とどのような関係にあるのかを位置付けることが可能であると考えられている。このようなことが可能となって初めて、宗教心理学、宗教史が可能となると考えられていることが、ここでは重要である。自然科学に対して、宗教の自律性、妥当性が確保されなければ、宗教に関する学問自体が成り立たないのである。

このように考えると、ヴントが宗教的現象に関する経験的データを扱いつつも、神話的・宗教的表象が他の表象とどのように違うかが明確に示されていないということは、その出発点において、その試みが頓挫しているというように、オットーが考えたことは当然であろう。

また、1917年に出版される主著『聖なるもの』においても、ヴントのこのような誤りがいかに問題であるか、ということが述べられている。

『神々』も『デーモン』もこの感情に根を持っており、そのほかにも『神話的統覚』や『空想力』がこの感情を具体的に描いた際に産み出したものもやはり同じである。そして、ほ

⁴⁶⁹ Otto, Rudolf. *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1909), v.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, vi.

⁴⁷¹ *Ibid.*, vii.

かのものからは導き出されない根本要因あるいは根本動機として承認することがないならば、宗教の成立に関するアニミズムによる説明や呪術および民族心理学による説明はすべて初めから道を誤り、本来の問題を素通りしてしまうことになるのである⁴⁷²。」(傍点筆者)

ここでは、「ほかのものからは導き出されない根本要因あるいは根本動機として承認することがないならば」と仮定にはなっているが、上で確認したように、オットーはヴントの空想力による神話的表象の説明は成功していないとみなしているため、民族心理学は「初めから道を誤り、本来の問題を素通りしてしまう」ことになっていると指摘する。また、ここで述べられる「ほかのものからは導き出されない根本要因あるいは根本動機」とされるのが、ヴントの書評においてオットーが強調した宗教独特のものとされる、畏れ(Scheu)という感情である。

「ドイツ語の『聖なるもの』(das Heilige)はすでに聖書の語法を真似たものに過ぎなくなつたが、この感情のもっと原生な(roh)もしくはより低い前段階あるいは下位段階を表すのに、私たちは自前の固有な表現を持っている。すなわち Grauen (恐怖を感じる、ぞっとする)あるいは Sich Grauen である。そしてもっと高い、洗練された段階に関しては、Erschauern (身震いする)がかなりはっきりと優れてこの意味内容によって満たされている。Schauervoll および Schauer は普通は付加語を付けなくても、そのまま『聖なる慄き』である。私はかつてヴントのアニミズムに関する批判的論文の中で、この事柄を表すのに『畏れ Scheu』という名辞を提案したが、その際に特殊な側面、すなわちヌミノーズの要素は、もちろん引用符で示しただけではあるが、含まれているのである⁴⁷³。」

ここでは、ヴントの書評と『聖なるもの』におけるヴント評価の連続性が示されている。また、このような宗教独自の源泉としての畏れを示すことは、ヴントへの批判であるとともに、より大きな文脈で捉えるならば、19世紀の自然科学の勃興、そしてキリスト教信仰の自明性の崩壊という危機的な状況の中で、オットー自身が近代的学問の枠組みの中で、つまり、自然科学との関係から逃避するのではなく、それとの関わりを示した上で、宗教的世界観の自律性、妥当性を、学者として示そうとしたというように捉えることができるだろう。

⁴⁷² Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H.Beck, 2004(1917)), S. 16. (=ルドルフ・オットー『聖なるもの』華園聰磨訳、(創元社、2005)、33頁。)引用は翻訳から。

⁴⁷³ *Ibid.*, (S. 15-16, 32頁。)翻訳を参考にしつつ、一部筆者が挿入。

第三部 危機への対処としての『聖なるもの』

第一部では、オットーが信仰と学問との間の緊張を感じ取り、精神的な危機を迎えていたことを確認した。そしてそれは、オットー自身だけの問題ではなく、19世紀から20世紀にかけて、信仰のあり方が大きく変わるとともに、宗教的感情がそれまでの「形式」では表現されえなくなっている状態として共有されているものだった。この様子は、ジンメルによる宗教的情况の分析、ティリッヒによる表現主義絵画の分析に現れており、また、ナウマンの時代情况的分析にも現れていた。

第二部では、そのような宗教的・精神的状況の中で、「宗教」というものが、学問分野においてどのように扱われていたのかを確認した。伝統的に「宗教」を対象とする神学においては、シュライアマハー、リッチェル学派等によって、宗教が「学的認識」の外に位置付けられていたこと、そして、それに対してオットーはカント・フリースの哲学がその状況を打破し、宗教を哲学的体系の中において捉えられるものとして捉えていた。さらに、当時、新興学問であった心理学においても、ヴントが宗教を対象としては捉えていたが、ヴントは宗教を他の精神の機能に還元して説明していた。このように、「宗教」という対象が「宗教」として、学問的体系の中で十全に扱われていないという状況があった。そして、このことに、オットーは非常な危機感を感じていたのである。

オットーは、このような中、1917年に主著となる『聖なるもの』を発表する。この著作は、神学、哲学といった学問領域を超え、広く一般の読者にも読まれ、オットーの名は広く知られることとなる。第三部においては、この『聖なるもの』を第一部、第二部で見えてきた「危機」に対するオットーの対処として位置付け、この著作を書くということが、20世紀初頭の宗教的・精神的状況に生きたオットーにとってどのような意味を持つものであったのか、を考察していきたい。その際に重要となるのが「宗教的アプリアリ」、「実在と現象」、「絶対他者」というモメントである。それぞれが、オットーにおいて、どのような意味を持つものであったのか、どのように機能していたのか、という点を分析しながら、考察を進めていく。

第7章 R・オットーにおける「宗教的アプリオリ」理解—トレルチとの対比において—

0. はじめに

神学者プフライデラー⁴⁷⁴は、自由主義神学と弁証法神学の台頭という20世紀初頭の神学史叙述の難しさを指摘する。その上で、第一次大戦前後のプロテスタント神学史の危機的なダイナミクスは、経験的・宗教学的な研究の台頭に直面した神学の学問としての自己理解という問題の帰結として見る事ができるというテーゼの下に、自由主義的な神学を神学の危機に際しての「宗教哲学への参入」、弁証法神学を「宗教哲学からの撤退」という枠組みで分析している。そして、プフライデラーは、「神のことばの神学」を展開したカール・バルトを念頭に置きつつ、20世紀初頭の神学的議論のダイナミズムを宗教哲学に対する態度という参照点から分析し、オットーを「宗教哲学へ参入」する自由主義神学者の一人と位置づけている。オットーは、宗教哲学に参入し、「合理主義者」と言われるほどまでに、カント、フリースに依拠した宗教の認識論にこだわることとなった⁴⁷⁵。このオットーの態度を解明的に捉える上で、非常に重要なのが、当時のドイツで繰り広げられた「宗教的アプリオリ」をめぐる議論である。

「宗教的アプリオリ」という術語には、現在、エルンスト・トレルチとオットーの概念規定による二つの説明が与えられている。トレルチによって、カントのアプリオリ概念との類比において特徴付けられたものとする説明、もう一つとして、オットーによって哲学者ヤーコブ・フリードリヒ・フリースに依拠した形で展開されたものとしての説明が挙げられる⁴⁷⁶。現在はこのように整理されているものの、この概念をめぐる当時の議論は、非常に混乱をきわめる展開を見せた。この收拾のつかなさ、その概念の意味が多様に解釈されたこと、議論に参加した者同士の関係の複雑性等々の理由もさることながら、トレルチとオットーの取った態度の原理的な相違から起こっているように思われる。この両者における相違を明らかにすることにより、オットーが取った態度、問題の解決方法の独自性が

⁴⁷⁴ Pflleiderer, Georg. *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft: Studien Zum Religionsbegriff Bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992).

⁴⁷⁵ オットーのフリース理解に関しては以下を参照。Gooch, Todd A. *The numinous and modernity: an interpretation of Rudolf Otto's philosophy of religion* (New York: W. de Gruyter, 2000)

⁴⁷⁶ Hrsg. von Hans D. Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, “Apriori, religiöses,” in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. (Mohr Siebeck, 2008), S. 660-662.

より明らかとなるだろう。そして、この議論においてオットーが依拠するフリースの哲学は、彼の主著『聖なるもの』での議論展開の基礎となるものでもあり、オットーがこの時代にとった、「危機」への対処法の固有性をより立体的に捉えることを可能とする。

よって、本章では、オットーにおける「宗教的アプリアリ」を、トレルチのそれとの対比で明らかにし、オットーの「危機」への対処法がどのようなものであったのか、その独自性を明らかにする。本章では、トレルチの「宗教的アプリアリ」に関する議論全体を扱うことはできないが、オットーへ向けた批判という観点から重要と思われる点に限定する形で扱う。またここでは、どちらが正しかったのかという判断ではなく、この議論を通じて明らかとなる認識と認識外のものとの緊張を孕んだ関係が問題となる。それを通じて、オットーの展開する議論の独自性が明らかとなるだろう。

1. 「宗教的アプリアリ」の議論について

『宗教的アプリアリ』！！この合い言葉においてまとめられる構想が近代の神学を営む若者の中で、いかに魅惑的なものとなっているかは、驚くべきものである⁴⁷⁷。」

ここに表わされるように、この概念をめぐる議論は、20世紀初頭ドイツの多くの神学者を魅了した議論のうちの一つであった。この用語は、トレルチがカントの「アプリアリ」概念との類比において使い始めたとされるが、議論は混乱を極め、トレルチ自身はこの問題から距離を置くようになる。この議論に関わった代表的な神学者が、トレルチ、オットー、ヴィルヘルム・ブーセット、カール・ボルンハウゼンである。

オットーが『カント・フリースの宗教哲学』を1909年に出版し、同年その書評をブーセットが、『神学展望』に掲載する。1910年に、ボルンハウゼンが「神学における新フリース主義に抗して」を『神学と教会のための雑誌』に投稿し、同年「エルンスト・トレルチとルドルフ・オットーにおける宗教的アプリアリ」を『哲学と哲学的批判のための雑誌』に投稿する。一九一一年、ブーセットは、『神学と教会のための雑誌』に「我々の批判者への反論」を掲載、これに対し、同じ号にボルンハウゼンからの再反論と共に、雑誌編集者マルティン・ラーデによるこの議論への言葉も掲載される。ここで、「宗教的アプリアリ」をめぐる直接的な議論は、両者の立場の対立が解消されないまま終わることとなる。

議論は以上のような経緯を辿ったのだが、次にその議論の内容、つまり何をめぐってそ

⁴⁷⁷ E. W. Mayer, “Über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und deren Bedeutung für die Theologie,” in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (J.C.B. Mohr, 1912), S. 59.

の議論がなされていたのかについて焦点を当てて行きたい。まずは、この概念を使い始めたとされるトレルチの時代診断と結びついた彼の問題関心から確認していく。

2. トレルチ

2-1. トレルチの時代診断とそこから生まれた問題意識

トレルチが宗教哲学によって宗教を認識論的に基礎付けることの必要性を感じていたのは、世紀転換期のヴィルヘルム帝政期ドイツを襲っていた「宗教」をめぐる状況による。

トレルチは、1903年、19世紀の「宗教」をめぐる状況の大きな変化について、人々の思考の変化、学問における宗教研究の変化という観点から、以下のように述べている⁴⁷⁸。

19世紀初頭には、教会の伝統に対する批判的な態度がありつつも、真善美という見えない世界とのつながりは「信じられるもの」として存在していた。しかし、19世紀中頃になると、実証可能なものが絶対的に優位となり、目に見えない世界への際限のない不信が始まる。これは政治、産業等の展開と関連して起こったものであったが、これが精神的な生活における大きな変化をも引き起こす。産業、技術と共に発展した自然科学は、次第に人々の思考の方向性をも規定するようになる。そして、それまでの哲学的・観念論的な自然観察が放棄され、人々は、ダーウィン主義への熱狂に見られるように、進化論が全ての哲学を代替すると信じるようになった。このような中で、歴史学は哲学的観念論を排し、「歴史事象 (Historie)」を扱うことを目指し、文献学における宗教研究もまた、「真理への問い」を扱うことはなかった。このような状況から刺激を受け、神学もまた内外からの批判とともに展開した。聖書をめぐる歴史的な研究の進展とともに、人類の宗教史の中におけるキリスト教の位置が問題とされるようになる。そこで、さまざまな宗教を等級づけるための尺度が宗教哲学に求められるようになるのだが、宗教哲学は「消息不明」の状態となっており、実証的な研究は宗教の目的については無関心であった。

このように、19世紀における人々の宗教への態度の変化、宗教研究の展開を叙述した上で、トレルチは世紀転換期の精神的状況を分析する。そこには、一方には「疲労と混乱」、もう一方には「力や生への憧憬」、また、「空虚な懐疑、単なる実用性、単なる自然科学的なもの、単に歴史的な教養への反感」があるという⁴⁷⁹。トレルチは、この問題に対するカトリック、プロテスタントの教会の対応は、近代主義を切り捨てる方向に進むものであると指摘した上で、この問題が起きている現場がどこであるのかを強調する。「大きな現代の宗

⁴⁷⁸ Ernst Troeltsch, "Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Scientia, 1962).

⁴⁷⁹ *Ibid.*, S. 20-21.

教的運動、再び目覚めた宗教的欲求は、教会の外、少なくとも神学の外で起こっている⁴⁸⁰。」

トレルチが上記の時代診断から形成していった彼の神学的試みをウルリッヒ・バルトは「非教義学的弁証学の構想」と的確に表現している⁴⁸¹。トレルチは、1909年にも、自らが問題とするのは、あらゆる現実を歴史化、心理化、相対化することによる認識の優位と、それに対し、またそれ故に、客観的なものへ接近することを諦め、絶対的なものへの憧憬だけで満たされているという精神的状況という生の問題であると述べる⁴⁸²。これは先の叙述にも述べられた、学問と生の乖離という問題である。そこで、トレルチは「今日の学問的意識への連結」を探求しようとするのである。バルトは、トレルチの宗教的アプリアリ概念は神学的弁証学の伝統に位置づけることができるとした上で、伝統的な弁証学との違い、つまり「従来通りの神学的な手段ではなく、教義学外の方法、つまり宗教哲学によって、文化的な構造諸条件の中での宗教的意識を守ることと、妥当性を持ったものとするのが成し遂げられる」（傍点筆者）という点を指摘する⁴⁸³。

このトレルチの議論の中で、特にオットーの宗教的アプリアリ概念との関連で重要となるのが、彼のウィリアム・ジェイムズの宗教心理学の成果への評価である。というのも、ジェイムズへの評価から得られる概念の区別が、トレルチ自身のその概念の展開、またオットーへの批判においても重要な役割を果たしていると思われるからである。

2-2. トレルチのジェイムズへの評価

トレルチは、ジェイムズの『宗教的経験の諸相』を現代の宗教心理学の最高の成果とする。そこで評価されるのは、「全ての他の諸経験と同様に、分析の対象となることができ、またそうならねばならない諸経験と諸現象⁴⁸⁴」、つまり宗教的経験を学問的な対象として扱

⁴⁸⁰ *Ibid.*, S. 21.

⁴⁸¹ Ulrich Barth, *Gott als Projekt der Vernunft* (Mohr Siebeck, 2005), S. 365. バルトは、トレルチを「新カント派」とし彼のカント解釈が「誤っている」ことを指摘するが、ここは議論の分かれる点である。これに関しては以下を参照。Maren Bienert, *Protestantische Selbstverortung: Die Rezensionen Ernst Troeltschs* (De Gruyter, 2014).

⁴⁸² Ernst Troeltsch, “Zur Frage des religiösen Apriori. Ein Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß,” in *Zeitschrift für die Religion und die Geisteskultur* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1909); 後に“Das religiöse Apriori,” in *Gesammelte Schriften*, II (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913), S. 755-756.

⁴⁸³ Barth, *op. cit.*, S. 365-366.

⁴⁸⁴ Ernst Troeltsch *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* (Tübingen:

う「真なる、純粹に經驗的な宗教心理学⁴⁸⁵」である点である。しかし、ここに評価される点ゆえの限界があるという。つまり、そこで扱われている諸現象の真理内容と実在内容については何も語られていない、という点である。ただ、トレルチがジェイムズを評価するのは、そのプラグマティズムの態度であり、その態度を貫くならば、その宗教的表象の真理内容については扱われ得ないという点が重要なのである。ここから、トレルチは、心理学から認識論へと進むことの必要性を指摘する。

「この心理学の限界は、宗教学にとって最後の言葉ではありえない。宗教学は、まず最初に現象の經驗的な知識を要求するとしても、この知識を基に真理内容への問いに答えうるためにのみ、これを要求するのである。しかし、そうなると、このことは、全く別の問題へと、つまり、この問題を解決する際の諸制約を持つ認識論的問題へと接続する。単に經驗的な心理学にとどまることは、不可能である⁴⁸⁶。」

つまり、心理学は經驗的事実を扱うにとどまるものであるが、そこで得られた事実から、普遍妥当的な概念を扱う認識論に移らなければならないという。

2-3. 心理学と認識論

そして、この心理学と認識論の問題は、その当時の「宗教学」の問題とも関係する。トレルチは、この問題に関しても原理上はカント的方法が取られるべきとしつつも、当時「カント的な宗教論」とされていることは、宗教と思考との関係しか対象にしえないことを指摘する。彼が捉えようとするカントの宗教論では、「宗教自身に結びついた、実際の宗教的感覚、感情、表象、意志の事実といった經驗的諸要素と、宗教の普遍的な意識法則の合理的要素、この両者を探求し、互いに関係づけること⁴⁸⁷」が最も本質的な課題とされる。

このように、ジェイムズを評価し、彼のプラグマティズムによってもたらされた宗教的現象に関する經驗的事実によって、カントの宗教論が、以下四点において修正されなければならないとする。(1)心理学と認識論との関係、(2)宗教論の出発点をジェイムズの心理学とすること、(3)英知的自我と經驗的自我の関係、(4)宗教的アプリアリと現象の区別。ここでは、カントの宗教論を修正するという形で、心理学と認識論の区別、関係、結合という

J.C.B.Mohr, 1905), S. 15.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, S. 17.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, S. 17-18.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, S. 27.

トレルチの宗教哲学を理解する上で重要と思われる点が展開されている。

まず一点目は、心理学と認識論の関係についてである。トレルチはまず、認識論的法則の探求・確認は、心理学によって事実を扱うことによって可能であるため、この探求・確認自体が心理学的な制約の下に置かれているのではないかと、という根本問題に触れる。しかし、この循環は、「あらゆる思考の根本的な前提であり、その理性自身の使用によってはじめて確立される理性への信頼」を意味するものであり、認識論的法則を確定することは、これ自体は心理学的な分析ではなく、「論理的なものの自己認識」であるとする⁴⁸⁸。このようにトレルチは、経験されただけのものと合理的な妥当性を探求すること、つまり、心理学と認識論との違いを強調する。しかし、法則的なものの確立は、常に無限に続けられねばならないことであり、経験されたものと合理的な必然性に基づくものを完全には区別できず、ただその中間領域を狭めていくことしかできないのだという。よって、カントのようにアприオリの基礎概念の体系というものは完成した形では決して存在しない。すると、心理学的に得られたデータの中には、常に一般的に理解不可能な残留物が残されることとなる。そして、「現実決して完全に合理的なものではなく、反合理的なものに対する合理的なものの戦いの中で把握されうること⁴⁸⁹」が意味されるという。一点目では、心理学と認識論の区別がなされ、そこからの帰結としてのトレルチの「現実」理解が示される。

二点目の修正点は、一点目の修正点と密接に関わる。つまり、一点目で強調された心理学と認識論の区別は、両者を正しく関係付けるためになされるものだという。心理学は、「認識論への入り口⁴⁹⁰」なのである。カントの宗教論は理神論的な道德心理学の上に宗教意識を基礎づけ、宗教を倫理的な要素へ方向づけることとなってしまう。ここに、ジェイムズの研究成果が導入されねばならないという。「心の中に神的なものが、多少なりとも不分明な仕方で現存していることから生じる心的状態の特別なカテゴリー、あるいは特別な形式としての宗教、また、超人間的なもの、あるいは無限なものに関する現臨感覚および実在感覚としての宗教、これらは疑いなく、宗教の合理的なアприオリを分析するための、はるかにずっと正しい出発点である⁴⁹¹。」

三点目が、英知的自我と経験的自我の関係についてである。カントは自由を英知界に割り当て、現象界を必然的な自然法則という因果性へと委ね、この二つの自我を並存させるのみで、お互いに浸透させることをしなかった。このことは、宗教心理学とその認識論へ

⁴⁸⁸ *Ibid.*, S. 29.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, S. 31.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, S. 34.

⁴⁹¹ *Ibid.*, S. 35-36.

の応用にとって問題となる。宗教心理学が示す宗教的現象という事実は、自然法則の経過から生まれるものではなく、超感性的な物自体の作用に由来することが示される。しかし、これはカントの認識論では不可能となってしまう。よって、「心理的な意識事実」と「合理的な意識現実」との間の秩序ある相互作用が存在するのでなければならなくなる。

四点目は宗教的アプリアリと現象の区別である。ここで強調されるのは、宗教的アプリアリは、経験された事実を抽象する還元には過ぎないのであり、この抽象されたものは、本来の宗教とは絶対にみなされてはならないということである。カントの場合は宗教の形式的な法則の性格が強調されるものの、現象という現実が視野に入れられていないという。宗教心理学によって示された神秘主義は、認識論の中に位置を占める必要があり、この宗教的アプリアリの実現するところに、現実の宗教の必然的・合理的・法則的なものと、事実に・心理学的なものとの相互浸透が成り立つ。そこで重要となるのが、第三の形式の非合理的なものである。これは、合理的な要素を含みつつも、純粋な事実であり、現実である。「先験的・合理的・普遍的なものと事実に・非合理的・一回的なものとの調和は現実の秘儀であり、あらゆる認識の根本問題」であるものの、これは「生の偉大な、解き明かされえない秘儀」そして、「宗教哲学の解決されえない秘儀」であり続けるという⁴⁹²。しかし、この二つの形式の調和にこそ、トレルチは宗教哲学の真の課題を見出すのである。

以上のように、トレルチにとって、心理学者ジェイムズは、ヨーロッパの宗教哲学の伝統に対し、全く新しい出発点を提供した⁴⁹³。そこで初めて心理学と認識論の対比が鮮明となり、その関係を認識論も心理学も受け入れねばならなくなる。つまり、認識論の形式的合理論は、心理学的事実の非合理性を考慮に入れねばならなくなり、心理学もまた、現象と普遍妥当性の相互浸透から、また合理的な基準に戻らなければならないというような相互の関係が規定されるのである。

3. オットー

3-1. フリース哲学の持つ意義

オットーは、1909年に『カント・フリースの宗教哲学』を出版し、「宗教的アプリアリ」への探求があらゆるところでなされており、超自然主義も歴史主義も宗教研究のための原理となるものを提供できずにおり、宗教哲学のみがそれを行うことができると述べる⁴⁹⁴。し

⁴⁹² *Ibid.*, S. 49.

⁴⁹³ 以下も参照のこと。“*Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie*,” (1912) in *Gesammelte Schriften II* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913).

⁴⁹⁴ Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur*

かし、その「宗教的アприオリ」を探求することの問題点、つまり、カントの理性批判においては、アприオリな認識が理性の表象する世界にのみ正当性を主張するものであり、物自体に関しては何の正当性も主張しないという点を指摘する。あらゆるところで強まる、宗教、宗教史への関心にも関わらず、カントの引いた境界線のゆえ、「宗教的アприオリ」の有効性を表象の世界から離れて見出すことの不可能性に直面するという⁴⁹⁵。

「自然科学者にとっては、彼が研究の際に使用する範疇や、彼が認識する法則が、ただ彼の表象の世界の形式にのみ一致し、属するの、それとも現実の世界に一致し、属するの、ということはどちらでも同じであるかもしれない。しかし、宗教的な人にとっては、それはどうでもよいことではない。むしろ、彼の諸表象を度外視した宗教的観念の有効性に、まったく全てがかかっているのである⁴⁹⁶。」(傍点筆者)

カントの哲学から帰結するこの不可能性を指摘しつつも、オットーはこの点に関連させ、フリースの今日性と重要性を強調する。オットーは、認識のアприオリ性からそこにおいて認識された対象の観念性を導き出すカントの「誤謬」について指摘する。カント以来、宗教哲学は袋小路に入り込んでしまったのだが、フリースがこの点に施した改良が非常に有意義だという。そのフリースの哲学なしでは、我々はまた「それについて哲学しようとするものを抹殺してしまう宗教哲学⁴⁹⁷」に今日もなお行き着いてしまうこととなるという。

3-2. フリースの哲学

フリースはカントの批判哲学を継承し、カントと同様、自然科学的な知識がいかに可能かという点から出発し、観念についての学説、信仰の世界へと展開していく。カントは、自然科学的な知識がいかに可能かという点から、超越論的方法によって、現象の世界と物自体を厳格に区別する。そこで、経験から全く独立したアприオリな範疇が挙げられるのだが、フリースは、この範疇の妥当性に疑問を向ける。つまり、フリースはこのアприオリな範疇のアприオリ性を承認せずに、その範疇（自然に関する概念）を可能とするものとして、普遍的な統一性、必然性という根本的な観念を演繹的に導き出す。そして、この

Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1909), S.3. (以下 Otto, *KFR* と記す。)

⁴⁹⁵ Otto, *KFR*, S. 4-5.

⁴⁹⁶ Otto, *KFR*, S. 5.

⁴⁹⁷ Otto, *KFR*, S. 5.

観念が最も直接的で重要なものとなる。

そして、この根本的観念は、カントのアンチノミーにおいても示されているという。オットーは、カントのアンチノミーの発見、つまり、世界についての矛盾した二つの命題が同時に可能であるということの指摘を評価する。しかし、アンチノミーにおけるテーゼとアンチテーゼにおける「世界」の使われ方の違いに注意を促す。アンチテーゼにおいては「世界」は時間空間において直観されるものとして捉えられているが、テーゼにおいてはそれ自体必然的なものとして捉えられている。ここから、実際に直観に与えられるものが、我々が確信を持って物自体について認識することと矛盾するということが明らかになるという⁴⁹⁸。アンチノミーから、カントは理性の制約性を導き出すが、オットー、フリースにとってここから明らかとなるのは、これ自体は証明されえない、理性が自らの認識に持つ自信である。そしてそれと同時に、上に述べた理性の最も基礎にある、統一性と必然性という根本的な観念が明らかになるという⁴⁹⁹。

このようにフリースは、カントが行った超越論的演繹、つまり、カントが範疇を認識の可能性の条件として演繹する方法を否定する。フリースの方法では、カント的認識を可能にする範疇から、さらに統一性と必然性という「最も根本的な観念」が導き出される。そして理性の無意識的な総合的統一を通じて、人間の体験が可能となるとされる。その理性の無意識の機能をフリースは、「直接的認識 (unmittelbare Erkenntnis)」と呼ぶ。

よって、カントにおいては、「認識」は悟性の範囲だけに制限されていたのに対して、フリースにおいては、三つの種類の「認識」として知識 (Wissen)、信仰 (Glaube)、感得 (Ahndung) が挙げられ、全ての機能に等しい価値が与えられている。知識は感性において捉えられる認識、信仰は感性においては捉えられないものへの確信、感得は感情において捉えられるものの本質の認識、つまり、信仰が生きたものとして体験される機能としての感得と捉えられている。このように、感得には、感性的なものと超感性的なものとの断絶、つまり、知識と信仰の断絶を架橋する役割が与えられている。

3-3. 宗教哲学の役割

このようにフリースを理解した上で、オットーは、宗教哲学の役割を次のように強調する。宗教哲学は、宗教が人間の精神においていかに可能であることを示すものであり、それ自体は空であるという。つまり、「フリースの宗教哲学が示す諸観念は純粹に形式的なもの

⁴⁹⁸ Otto, *KFR*, S. 58.

⁴⁹⁹ Otto, *KFR*, S. 60-61.

であり、それ自体は空虚であり、それ自体が宗教を作り出すわけではない⁵⁰⁰。」

オットーの宗教哲学的営為は、宗教を近代的な学問の領域において捉えうる場所を確保しようとする試みであると捉えることができる。ボルンハウゼンによるオットーへの厳しい批判のうちの一つが、宗教現象という観点から見たアプリアリ解釈の不備である。ボルンハウゼンは、宗教現象の独自性として、「証明できなさ」を挙げ、オットーにおいてはその逆、つまり「証明できること」が特徴付けられていると指摘する。そして、彼は、オットーの宗教哲学は、「宗教的観念を信仰、感得としての的確に示すことを目指している」⁵⁰¹と理解する。しかし、ここにおいては、両者の宗教哲学の捉え方の違いから生じたと思われる彼のオットーの試みへの誤解があると言える。上の引用においても明らかのように、オットーはフリースの宗教哲学を単なる形式、枠組みとして捉えている。それによって宗教を規定する、定義するのが目的なのではなく、それを通じて、学問の領域において宗教をいかに扱おうようにするか、という点が重要となるのである。

「我々の精神においてこの原理を探求すること、明らかにすること、それを光の下に置くことは、しかし明らかにあらゆる実際の宗教哲学的な営みの第一の課題である。そして、それなしでは、歴史的な宗教研究はいかなる堅固な立場も得ることができないのである⁵⁰²。」

カント・フリースの哲学によって、『聖なるもの』におけるヌミノーズの叙述が可能となる。というのはつまり、感性の領域から、物自体を含める視点を提示することによって、ヌミノーズがそれ自体何にも還元されえない観念として、感得されることが叙述されうる。つまり、そこでは、時間・空間における現れからのみ宗教現象を説明することに対する反対として、しかしそれと同時に時間・空間の領域との関係が示された形において、宗教現象が叙述されうることとなるのである。

4. 「宗教的アプリアリ」で両者が想定すること、そのずれ

4-1. 「宗教的アプリアリ」によって目指されること

ここまで、「宗教的アプリアリ」の議論をトレルチが行う発端となる、時代診断から得た問題意識と、トレルチ、オットーの議論の展開を確認してきた。

⁵⁰⁰ Otto, *KFR*, S. 83.

⁵⁰¹ Bornhausen, “Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto,” in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (1910), S. 204.

⁵⁰² Otto, *KFR*, S. 3.

トレルチは、ジェイムズの宗教心理学の成果から、心理学と認識論という区別を発展させる形で議論を展開していく。ジェイムズの宗教心理学によって示された宗教現象という事実は、カント的な認識論によっては捉えられないものを我々に見せつける。そして、この心理学的なもの・非合理的なもの、と、認識論的なもの・合理的なものという対比が強調される。そこでトレルチが問題とするのが第三の形式、つまり非合理的なものでありつつもそこに合理的なものを含むものである。第三の形式から得られる合理的なものを抽出しそれを取り入れることによって、認識論は修正され続けるものであるとされる。

オットーは、フリースの哲学に依拠し、知識、信仰、感得という三つの異なった種類の認識においてそれを学問的に捉えることを可能にしようとする。つまり、そのことによって、自然科学的に宗教を何かに還元し説明し去るという試みに対し、自然科学的には「存在しないもの」を認識論的に断絶しない形で学問的に示そうとするのである。

両者は問題意識を共有していたものの、そのアプローチには次のような相違が見られる。トレルチにおいては、宗教的アприオリは、合理性と非合理性との相互の行き来を保った形で修正され続ける合理性として、つまり、非合理的な経験から出発するというジェイムズの心理学が宗教研究の入り口としてあるべきであり、そこから合理性が常に抽象され続けていくものとして捉えられている。それに対し、オットーにおいては、「宗教的アприオリ」は、それによって宗教に関する学問が可能となるための基礎として想定されており、従来の認識論において場所を持たない宗教的現象は、そのままでは学問の対象とはなりえないため、まずその領域を確保することが優先されるものだと捉えられている。

4-2. トレルチのオットーへの批判

トレルチは『聖なるもの』への書評において、自身が宗教的アприオリの議論を展開した際の関心とオットーの二つの宗教哲学的著作における関心がパラレルなものであることを自ら述べる⁵⁰³。両者は、宗教をめぐる危機的情況に対し、学問において宗教のための場所を確保しようとする。しかし、この書評において、トレルチはオットーの問題の解決方法を批判する。オットーは、心理学、認識論、歴史哲学というように問題領域を分けているものの、彼の新フリース主義的な諸前提から、全てをそこから導き出そうとする心理学的分析に重点が置かれているという。つまり、オットーにとって認識論は演繹不可能な心的な素質への信頼であり、彼にとって歴史哲学はその素質の展開から起こる精神の形成

⁵⁰³ Ernst Troeltsch, "Zur Religionsphilosophie. Aus Anlaß des Buches von Rudolf Otto über "Das Heilige" (Breslau 1917)," in *Kant-Studien Philosophische Zeitschrift* 23 (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1918-1919), S. 65-66.

へ向かう進歩という議論である。よって、オットーの仕事は、全てが新フリース主義の意味における「認識論的、歴史哲学的な補足を伴った宗教哲学」であるとトレルチはいう⁵⁰⁴。

これに関連して、トレルチはオットーが心理学的なものとの認識論的なものとの区別をしているにも関わらず、認識論を発展させていないと批判する。そして、宗教的なものにおける「合理的なもの」を承認するために、オットーは反合理的な事実の心理学的な強調を断念してしまうという。さらにここでの「合理的なもの」とは、理論的・論理的認識ではなく、普遍妥当的であり、理性に則った価値の肯定を意味するのだという。この点に関するオットーの分析は不十分であり、これをフリースによって補おうとしているという。

また、トレルチはオットーが『カント・フリースの宗教哲学』において合理的要素について、『聖なるもの』において非合理的要素について叙述したと考えているなら、それはオットー自身の「完全な前線の変更」から目を逸らしており、『聖なるもの』の主要な課題であるはずの合理的なものとの非合理的なものとの関係の規定に成功していないと批判する⁵⁰⁵。

よって、トレルチの批判はオットーの宗教哲学的な営みに対して主に二つの点、(1)フリースの哲学を基礎とした心理学的分析から全てを導き出す点、(2)オットーが合理的なものとの非合理的なものとの関係を示していないという点に向けられていると言える。

4-3. トレルチの批判から見るオットーの独自性

次に、トレルチのこのような批判から照らし出されるオットーの独自性に注目したい⁵⁰⁶。オットーは1932年に、次のように述べる。

「聖なるものに関する我々の著作の副題は、「神的なものの観念における非合理的なもの」であった。しかし、この著作の意図はまさに「合理的なもの」であった。つまりその意図は、たしかに、神観念における非合理的な諸要素にその正当性を再び与え、その諸要素に光を当てることであったが、まさにそれらに光を当てること、つまりそれらを一般的な「非合理的なもの」という霧の中に位置づけるのではなく、(…略…) 厳密な感情の分析において表意的象徴化を通じて区別し、特徴づけること、そしてそれを合理的なものの領域に近

⁵⁰⁴ *Ibid.*, S. 66.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, S. 76.

⁵⁰⁶ オットーがフリース主義的立場を『聖なるもの』でも維持しているかに関しては議論の分かれる点である。ただ、当時、『カント・フリースの宗教哲学』が「合理主義的」とされたという事実を念頭に置いた上で以下のオットーの発言、『聖なるもの』における叙述等からはその連続性が想定されるが、この点に関しては稿を改めて論述したい。

づけ、それと同時にそれらが、明晰な合理的な諸要素の周縁であり、その合理的な諸要素もまた同程度に神観念の内容に属するものである、ということを示すことであった⁵⁰⁷。」

つまり、ここではトレルチの批判の二点目で指摘された「前線の変更」を否定しており、『聖なるもの』においても合理的なものを問題としていることを明確に述べている。しかし、もちろん、合理的・形式的なものを扱うこと自体が目的なのではない。合理的なものを扱うことを通じて示されるものが問題となっている。

この点に関しては、何人かの同時代人が言及している。生の哲学を批判した哲学者ハインリッヒ・リッカートは、自らの著作においてオットーの著作に言及しつつ述べる。この言及を受けて、オットーはそれが自らの意図の適切な解釈だと認めている⁵⁰⁸。

「宗教哲学的問いを扱う際に、ただ単に倫理的なもの全てを越え出て、*sui generis* な価値へと至ることがいかに必要不可欠であるかを、ルドルフ・オットーは強くうったえかける仕方で示した。(…略…) この著作は、「心理学的」な装いを取る。実際には、この著作は、我々が近年抱いている価値科学 (*Wertwissenschaft*) としての宗教哲学への最も優れた貢献のうちの一つである。心的な行為ではなく、その「対象」、聖なるものがヌミノーズにおいて明示されている⁵⁰⁹。」(傍点筆者)

また、ユダヤ人哲学者レオ・シュトラウスも、次のように述べる。

「(…略…) オットーの分析を他の普通の宗教哲学から区別するものは、それが、自然主義的な説明やまた超越論的な意識の「構成」を企てることなく、直接的に宗教的な意識そのものに取り組む点である。

オットーの著作の重要な意味は以下の点にある。つまり、「体験」の非合理性を引き合いに出すことによって、宗教における合理的な要素を制限することが、第一義的に、もっぱら目指されているのではなく、宗教的な対象の超越性とその研究の完全に自明な出発点であることである⁵¹⁰。」

⁵⁰⁷ Rudolf Otto, *Sünde und Urschuld* (München: Beck, 1932), S. 190.

⁵⁰⁸ Rudolf Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend* (Leopold Klotz, 1923), S. VI.

⁵⁰⁹ Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tübingen: J.C.B. Mohr, Dritte und vierte verbesserte und ergänzte Auflage, 1921), S. 557.

⁵¹⁰ Leo Strauß, “Das Heilige,” in *Gesammelte Schriften* (Stuttgart, Weimar: J.B.Metzler), S. 309-310.

シュトラウスは、この著作の出発点に対象の超越性があること、また、オットーの宗教哲学の独自性が、自然主義的説明でも、超越論的哲学でもなく、その対象を問題とすることだと鋭く指摘している。そして、またオットーもこの理解が適切であると述べる⁵¹¹。

ここでトレルチやボルンハウゼンの批判との関連で興味深い点が、この著作が「心理学的」という形を取りつつも、実際は心的な行為がそこで示されているのではなく、その対象がそれを通じて示されている、とリッカーが指摘していることである。心理学的な方法、つまりフリース的な「人間学的」方法によって、人間の心的行為が問題とされるという形を取りつつも、そこで問題とされているのは、あくまでもその対象、つまり、人間の感情における体験を引き起こす超越的对象なのである。このことは、シュトラウスも指摘するところである。トレルチ、ボルンハウゼンは、オットーが、宗教をフリースの人間学的方法によって単なる知識に還元してしまうと批判するが、オットーにおいては、知識に還元するのが目的であるどころか、そもそも全てを知識に還元することは可能であるともみなされていない。対象、つまり宗教の超越性、非合理性は根本的前提として、出発点としてあり、それはどのようにしても還元されえないものとしてあるのである。自然科学、「実証主義的」学問が優勢な状況において、あくまでも学問の領域で、宗教という対象の妥当性を説得的に示すことが目指されているのである。

5. オットーとトレルチ—オットーの出発点

本章では、まずトレルチが時代診断から得た、生と学問的意識の乖離という問題関心から、トレルチ、オットー両者が、カントの宗教論を修正する形で「宗教的アプリアリ」の議論を展開していることを確認した。トレルチにおいては、「宗教的アプリアリ」は、経験的なものとの行き来を繰り返していきながら、永遠に修正される合理性として、オットーにおいては、経験的なものを学問的な記述にもたらしするための基礎的な枠組みとして捉えられていた。つまり、前者においては、ジェイムズの心理学から得られる経験が出発点とされるべきで、そこから得られた非合理的なものを含みこむ合理性（認識論）を提示し続けていくことが目指されるのに対し、後者においては、まず宗教的な現象が占める位置を有する枠組み（認識論）を提示することが目指され、その枠組みがなければ、宗教的現象を学問的に扱うことさえできないと捉えられている。この両者における出発点・アプローチの相違を確認した上で、トレルチのオットーへの批判から、オットーの宗教哲学的営みの持つ独自性を明らかにした。つまり、オットーは感得という機能を示すことを通じて、価

(=“Das Heilige” in *Der Jude* (1923) S. 240-242.)

⁵¹¹ Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend*, S. VII.

値に関わる現象、つまり宗教的領域を学問において示しうるものとして提示しようとした。ただし、オットーの出発点には、すでに、彼が『聖なるもの』で名付ける「ヌミノーズ」と名付けたもの、その対象の絶対他者性、圧倒的優越性は、根本的な前提としてあるのである。彼は、宗教を「人間学的に」精神の素質へ還元しようとしているのではなく、従来の認識枠組みでは学問的に捉えられない現象を指し示そうとしているのである。そのためには、「宗教的アプリアリ」が人間の素質としてなければならない。このように、宗教的感情が学問的領域においてそれそのものとして扱われていない状況において、宗教もまた「近代学問」において扱われうることの基礎を示すことはオットーにとって喫緊の課題であったのである。

第 8 章 オットーとジェームズ：現象と実在、合理性と非合理性の間の緊張

0. はじめに

前章において、トレルチが言及していたのは「プラグマティスト」としてのジェームズであり、まさにその点において、心を観念論的に捉える大陸的心理学が彼に学ぶべきであると述べていた。ただし、トレルチは、一この点ゆえに彼は心理学者ジェームズを高く評価するのであるが一、ジェームズが経験論に「とどまっている」ことも指摘し、宗教哲学の課題として、心理学と認識論との協働がなされるべきであることを主張していた。ここで重要なのは、この「心理学と認識論との協働」こそ、オットーが捉えていた課題なのであるということである。このことを明確にするために、本章では、オットーとジェームズの宗教現象に対するアプローチの仕方、そして、その際に前景化してくる「現象と実在」という問題から、両者の一致点、相違点を明らかにしたい。このことを通じて、トレルチに「経験論にとどまっている」と表現されたジェームズと対比した際に明らかとなる、オットーの立場、問題関心について論じたい。

1. オットーとジェームズにおける宗教現象研究

オットー(1869-1937)とジェームズ(1842-1910)は、直接的なやりとりはないものの、ドイツでもベストセラーとなったジェームズの『宗教的経験の諸相』(1902)は、オットーの『聖なるもの』(1917)においても言及されている。この両者の著作は、宗教という同じ主題を扱い、また多くの読者を獲得した。

1-1. ウィリアム・ジェームズ

まず、ジェームズの生涯を振り返っておこう。ウィリアム・ジェームズは、1842年、ニューヨークで、ヘンリー・ジェームズの長男として、その当時最も高級なホテルの一つであるアストリア・ホテルにて生まれた⁵¹²。アイルランドからの移民で、長老派の信仰を持

⁵¹² ジェームズの生涯に関する記述は、以下を参照した。Willenborg, Hanno. *Das Heilige zwischen Gefühl und Emotion: Die klassische Emotionstheorien von Charles Darwin, Wilhelm Wundt, William James und William McDougall im Vergleich zu Rudolf Ottos gefühlszentrierter Religionstheorie des Numinosen* (Ed. Kirchhof & Franke, 2011), S.

っていた祖父ウィリアム・ジェームズが、経済的な成功を収めていたため、ジェームズ家は裕福であった。父ヘンリー・ジェームズは、長老派の牧師となるために、プリンストンの神学校に入学するが、やめてしまう。というのも、父ジェームズはスウェーデンボルグの思想に触れ、宗教をあらゆる教義とは離れて、「洞察と経験」として理解するようになっており、政治的にも奴隷制の廃止等、社会改良の思想を持っていた。このような父の下で育ったジェームズは、『鳩の翼』『ねじの回転』等で有名な作家、ヘンリー・ジェームズ(1843-1916)を弟に持っている。父ジェームズは、子ども達が幼い頃から、ヨーロッパのさまざまな地を旅行しており、ジェームズは9歳になるまでは学校に通わず、家庭教師をつけられていた。18歳の時に画家を目指すのが、1年で自分には才能がないと諦め、ハーヴァード大学ローレンス・サイエンティフィック・スクールにて化学を学び、その後、同大医学部に進んだ。1865年から1866年まで研究のためブラジルのアマゾン地域に滞在し、そこで体調を崩してしまう。その直後に訪れたドイツでは、実験生理学や実験心理学の最新の理論に触れた。その時の様子をジェームズは、1867年の手紙に記している。

「私には心理学が一つの科学になる時が来たように思われる。すでに、神経における生理的变化と意識の現象の発生の間横たわる領域においては、いくつかの範囲の限定が企てられている…そして、そこからはより多くのことが生じてくるかもしれない。私は、すでに明らかになっていることの研究を続行していき、もしかしたら、ヘルムホルツやハイデルベルクのヴントという人が取り組んでいる研究にも自ら取り組むことができるようになるかもしれない⁵¹³。」

この時にすでに、ヴントの研究にも触れており、心理学を「科学」として進めていくことの必要性を認識していたことが窺える。1868年にアメリカに戻ったジェームズであったが、体調は完全には回復していなかった。翌年医学博士号を取得したものの、1869年から1873年の間、ひどい鬱に襲われる。そのような精神的な危機から回復しつつあった1872年、ジェームズはハーヴァード大学で教鞭をとり、1875年には彼の学生スタンレー・ホールと共に、アメリカで初の心理学の実験室を設立する。1890年には、『心理学原理⁵¹⁴』を出版し

313-322.; デボラ・ブラム 鈴木恵訳『幽霊を捕まえようとした科学者たち』(文春文庫、2010年)。

⁵¹³ Bonin, Werner F. *Die großen Psychologen: Von der Seelenkunde zur Verhaltenswissenschaft* (Düsseldorf: ECON Taschenbuch, 1983), S. 150.

⁵¹⁴ James, William. *The Principles of Psychology* (Encyclopædia Britannica, 1990(1890))

有名となる。1899年には、カリフォルニア大学において講演「哲学的概念と実際的効果」を行い、パースの学説を敷衍した形で、初めて「プラグマティズム」について論じた。1902年には、エディンバラ大学でのギフォード講義⁵¹⁵として行われた講義が『宗教的経験の諸相⁵¹⁶』として出版される。1907年には、同年とその前年に行われた一般向けの講演をまとめた『プラグマティズム⁵¹⁷』が出版された。プラグマティズムへの批判に対する反批判の成果として1909年『真理の意味⁵¹⁸』が出版される。1909年には、アメリカ旅行中のジークムント・フロイト、カール・グスタフ・ユングとも会っている。その翌年の1910年、ヨーロッパ旅行中に体調が急激に悪化したジェイムズは、米国への帰国を強く望み、帰国後すぐに病院で亡くなった⁵¹⁹。

1-2. ブルンナーによる両者の分析

同時代の神学者ピーター・ブルンナー(1900-1981)は、「ウィリアム・ジェイムズとルドルフ・オットーにおける宗教の概念⁵²⁰」と題した模擬授業(Probeforlesung⁵²¹)をギーセン大学で行い、のちにそれが『神学雑誌』に掲載されている。牧師、組織神学者であったブルンナーは、ダルムシュタットでアビトゥーアを受け、1918年6月から12月まで第一次大戦に参加、その後マールブルク大学にて、フリードリヒ・ハイラー、ルドルフ・オットー、パウル・ナトルプの下で神学と哲学を学ぶ。1923年からはギーセンで学び、同年、同地で第一次神学試験、翌年にダルムシュタットで第二次神学試験に合格する。その後、ボストンとケンブリッジで学び、特にウィリアム・ジェイムズを学ぶ。1927年6月にハーヴァード大学で博士号を取得した後、ギーセンにて『マイモニデス、トマス・アキナス、スピノザにおける目的論の諸問題』によって教授資格を認可される。ギーセン大学組織神学の正教授の職は、ヒトラーの権力掌握後に取り消される。1936年にはギーセン大学での教授資格が取り上げられ、同年から戦争終了後まで「秘密国家警察」によって教鞭をとること

⁵¹⁵ ギフォード講義は、アダム・ギフォード卿(1820-1887)によって設立された自然神学を主題とした講座。スコットランドの大学で現在も行われており、ここで講演を行うことは名誉あることとされる。

⁵¹⁶ James, William. *The Varieties of religious experience* (1902)

⁵¹⁷ James, William. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907)

⁵¹⁸ James, William. *The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism"* (1909)

⁵¹⁹ Willenborg, *op. cit.*

⁵²⁰ Brunner, Peter. „Der Begriff der Religion bei William James und bei Rudolf Otto“ (Gießener Probedorlesung) in: *Theologische Blätter: im Auftrage des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine*, Nummer 4, 7. Jahrgang, April 1928., Sp. 97-104.

⁵²¹ Probedorlesung とは、教授資格論文、もしくは教授に着任する際に行われるもの。その人の専門分野における教授能力を確認するために行われる。

を禁止される。その間、牧師として、また告白教会の神学学校で活動した。1947年にハイデルベルク大学の組織神学の教授となり、1968年までこの地で教鞭をとった⁵²²。

1928年に『神学雑誌』に掲載された、ブルンナーによるジェイムズとオットーの比較は、どのようなものだったのか。ブルンナーの分析を確認してから、ジェイムズとオットーの宗教現象研究を見ていこう。

まず、ブルンナーは、オットーとジェイムズを比較する上で、方法の問題と内容の問題とを分けて考えている。そして方法の問題に関して論じる前に、両者において宗教の定義がなされていないという点に着目する。ジェイムズは、宗教の定義を行うのではなく、宗教という言葉は、一義的な何かを示すのではない、集合的名称であるとするため、宗教を定義するということはさまざまな諸要素からなるものを不当に単純化することであるとす。オットーも同様に、宗教の定義は行っておらず、カント・フリースの宗教哲学においては、宗教は精神生活の最も内的な深みであり、感情に位置するものであるとされる。ゆえに、宗教は、感情を通じてのみ捉えられることができ、概念的分析や叙述から逃れているのだという。

ブルンナーによれば、このオットー的な叙述はジェイムズと似た方向性を示しているが、ジェイムズとの重要な違いがここにはあるという。ジェイムズは、宗教的なものの要素が多数あることから、それにただ一つの定義を与えることは難しいとするのに対し、オットーにおいては、宗教のうちのある部分は概念的に把握可能であるとしつつも、宗教的なものの質的な要素、その「異なっていること」、つまり、厳密な意味で定義可能な対象と異なるものがあるということ、がその定義不可能な理由として挙げられている。

しかし、我々が宗教という概念を提示できないのなら、どうやって我々の対象を捉えることができるのか。その際に、両者ともに、記述的帰納法によって、観察者が内部からその現象を解釈するという方法が用いられている。このように、ジェイムズとオットーは、宗教的経験のさまざまな現れを叙述しているのだが、しかし、その多様性だけではなく、その多様性の中に共通のものを認識しようとする。ジェイムズにおいては、それは「あらゆる宗教の核」とされ、オットーにおいては「あらゆる宗教の中に最も内的なものとして生きるもの」とされる。しかし、両者はどうやってその目標に到達するかが異なっているという。ジェイムズは、還元的な方法によって、それぞれの個人的な経験を見たのちに、それらを「偶然的な最も低い表現」へと還元する。それに対し、オットーは、個人的なもの、特殊なものを機械的に切り取るだけでは、宗教の最も内的なものは見つけられないとし、個々の現象の中心を発見するような、本質をみること(Wesenschau)によって、その目

⁵²² Führer, Werner. „BRUNNER, Peter“ in: Bautz, Traugott. (hrsg.) *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* (Herzberg: Bautz, 1998), Sp. 834-837.

標に到達しようとするのだ、とブルンナーは言う⁵²³。

そして、このような両者における方法の比較の後に、それが扱う内容についての比較が行われる。ここでの問いは、ジェイムズとオットーは、どのように宗教的なものを提示しようとしたか、つまり、両者は何を宗教的なものとして名指ししたか、という問いである。

ブルンナーによれば、ジェイムズの根本的なテーゼは、宗教の本質は、哲学や神学等の概念的な形式では捉えられず、思考の領域ではなく、体験する感情の領域にある、ということである。そして、ブルンナーはジェイムズを以下のように特徴づける。「ジェイムズは、その哲学的態度から、過去10年間の反知性主義的な動きに属しているのは明らかである⁵²⁴。」ジェイムズは、特に宗教においては、理性的な要素は完全に感情の下に位置付けられるものであると考え、宗教がある形式的な洞察において、その人にとって本当らしいものとして現れるのは、直観と関係しているとした。しかし、ジェイムズはこのように宗教を捉えつつも、直接的な感情経験を理性的な概念に翻訳する過程は、不可避だと考えていた。ただ、この過程は、宗教経験の平板化を意味するため、この過程についてジェイムズは嘆くのだ、とブルンナーはいう。宗教の直接的な感情の内容はいつも知性の支配下では逃げて去ってしまう。宗教においては、理性的なものと同様の体験的なものが相互に求め合うということがあるため、この両方の契機が宗教にとって重要なものとなるのである。ただ、あくまでも、この両者の関係は、体験があって初めて成り立つ関係であり、救済への憧れや神秘的興奮がなければ、宗教哲学のようなものは決して存在しないのである。また、ジェイムズにとって、感情による経験は、決して完全には概念的な形式へ訳されることができず、いつも、概念的なものには組み込めない残余が残るのだという。

次にブルンナーは、オットーがこの問題をどのように考えているかを検討する。まず、問題設定に関してみれば、オットーも『聖なるもの』の副題、「神的なものの観念における非合理的なもの、および合理的なものとの関係について」からもわかるように、合理と非合理の関係を捉えようとしている。ここで言われる「合理的」とは、神的なものという観念において、人間の能力が明確に捉えられるものへと入り込むものを指す。そして、「非合理的なもの」とは感情を通じてのみ把握可能なものとされる。ここからもわかるように、オットーの問題設定は、ジェイムズのものと同様に非常に似ているということが指摘される。

このように問題設定の類似ということを確認した後、この問題に対する応答においても類似性が指摘される。つまり、オットーは、ジェイムズと同様、宗教における合理的なものとの優位を認めないため、一面的な合理化に対して、宗教の神秘的な側面を強調する。し

⁵²³ Brunner, *op. cit.*, Sp. 98-99.

⁵²⁴ Brunner, *op. cit.*, Sp. 99.

かし、神秘主義をオットーは非合理的な要素が誇張された、もしくはそれのみが強調されたものとし、それを宗教の理想と捉えているわけではないのだということをブルンナーは付け加える。

しかし、このように宗教の体験的、神秘的な側面の優位を強調する、という類似性にもかかわらず、この合理と非合理との関係という問いへの応答の中に、両者における「看過できない」違いをブルンナーは指摘する。その違いは 3 つあるという。ブルンナーは、ここがオットーとジェイムズとの違いであり、さらにオットーがジェイムズに対して優れている点であると指摘する。

まず、一つ目の違いは、ジェイムズにおいては、非合理的なものが合理的な言葉に翻訳されるのは、宿命であり、不可避なものであるとされる一方で、オットーにおいては、それが本質必然性(Wesensnotwendigkeit)であるとされることである。ジェイムズにおいて、それは宿命的=必然的(fatal=notwendig)なものとされ、オットーにおいては本質的=必然的(wesens=notwendig)なものとされる。ここで両者において何が異なるとされているのか。ブルンナーは、オットーの方が合理的なものと非合理的なものの関係を有機的に捉えられているとする。

そして、二つ目の違いは一点目と関連するものであるが、ジェイムズにおいては概念的に捉えられたものがなぜこうであって、それ以外ではなかったかということについては説明されない点である。オットーの分析においては、神的なものにおける強要する圧倒するモメント(tremendum)、これが、神の怒りと一致しており、また、惹きつけられるモメント(fascinans)が神の恩寵と一致している。ブルンナーにとっては、このような一致が重要であり、ジェイムズにおいてはこのような一致の法則は見つけられないとする。

そして最後の三つ目の違いが、非合理的なものが人間のどこに根ざしているかという点である。ブルンナーによれば、ジェイムズの分析は、常に、意識下のもの、衝動的なもの、本能に従ったものという「疑わしい」領域に入っていくのだという。それに対し、オットーはいつも精神の領域にとどまっているのだという。ただ、オットーもまた神秘主義者が「魂の根底 Seelengrund」と名付けたような、単なる理性が届かないところへと向かうのだが、ジェイムズのように、精神下(Untergeistige)、非精神(Ungeistige)へ、という仕方ではないのだという。

このように、ブルンナーは、まず、ジェイムズ、オットーの方法的な側面について、そして次に、宗教的なものを体験する感情の前概念的、もしくは超概念的な領域において探し出そうとする内容的な側面について検討した上で、さらに次のように問う。では彼らは何を特殊宗教的な感情として記述するのか。果たして、特殊宗教的な感情というものがあるのか。

ジェイムズは、「宗教的感情」という集合名称を使うとき、それは特定の心理学的特性に帰せられるものではないとする。宗教的畏れ、宗教的愛というのはある。しかし、例えば宗教的愛は、宗教的対象に関連付けられた人間的な愛なのである。そして宗教的畏れも、肉体的な畏れが超自然的な関係への思考に関連付けられることとされる。ある対象への関係からなる特定の心的状態として、宗教的興奮はもちろん、ほかの興奮と区別されうる心的現象であるが、形而上学的な「宗教的興奮」が、さまざまな基本的な心的な前段階としてそれ自身として存在し、あらゆる宗教的経験の際に例外なく現在すると仮定する理由は全くないのである。ジェイムズにとっては、ある特定の原要素から引き起こされるような宗教的興奮があるのではなく、一般的な感情のストックがあつて、それがあつた時は自然的な、またある時は超自然的な対象によって作動されるのだという。よつて、ジェイムズにおいては、特別に宗教的な感情というのは問題にならない。

ただし、ブルンナーは、ジェイムズが特別に宗教的な感情というものはないと言いつつも、そのような宗教的感情を明確に捉えているのだという点を指摘する。そして、このことはジェイムズが「荘嚴な経験」と表現するものの中に現れているのだという。ブルンナーは、ここに、ある心情の経験を宗教的なものにするモメントが少なくとも明らかに感じ取られているという。そして、ここでジェイムズは「荘嚴さ solemnity」という言葉の中に宗教の本質を見出しているのであり、ここにおいて、オットーの非合理とヌミノーズに接近していると高く評価し、この荘嚴さというモメントは、オットーの『聖なるもの』の中での基本的な思考の先取りであるとする。そして、この荘嚴さというモメントの中にはどのような内容が含まれるのか、ということをおットーが引き継いでいるのだと捉えている。ブルンナーによれば、ジェイムズにおいて萌芽的で散発的であつたものが、オットーにおいては十全に展開されているのだという。

そして、この荘嚴さと関連してもう一つの点においても、ジェイムズとおットーは合致する点があるという。つまり、それに対したときに、人間が荘嚴な態度をとるような対象の現実性(Realität)である。ジェイムズは、それを現実感情、「『なにかがそこにある』といえるようなものの知覚⁵²⁵」(a perception of what we may call, 'something there')であるとする。オットーは、このような現実、私の外にある対象についての感情が、ヌミノーズのモメントが現れる不可欠な条件であるとする。なぜなら、現実感情は、私がそのように反応するような私の外の存在があつて初めて可能となる、反省的な感情であるからである。

⁵²⁵ James, William. *The Varieties of Religious Experience*(New York: Barnes & Noble Books, 2004(1902)), p. 61 (=ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』(岩波書店、2006(1969))) 91頁。以下、James, *VRE*と表記し、それに続く括弧内は、英語、日本語訳の順に頁数を示す。

ブルンナーは、ジェイムズとオットーは、この現実感情の捉え方に関してはかなり共通しているとする一方で、宗教の真理内容に関してのこの感情の評価の仕方の違いを指摘する。オットーは、人間の精神の深みにある予感的(divinatorisch)な能力にそれが根ざしていることを示すことによって、この現実感情の信頼性を証明しようとする。それに対して、ジェイムズは、真理に関する問いに際しては、彼が宗教的対象の現実感情について述べたことを完全に忘れてしまっているかのようであり、プラグマティズムの認識論をその「逃げ道」としているのだという。ブルンナーは、ジェイムズのプラグマティズムを「哲学的に不十分」であるとし、ここにおいて、オットーがジェイムズに対して一歩進んでいるのだという。そしてブルンナーは、カント・フリース哲学の細かい点に関しては議論の余地があるとしても、オットーは、ジェイムズよりも、宗教をより確固とした認識論的な地平に位置付けたことは確かだと断言する。ブルンナーは、オットーが、ジェイムズを乗り越え、展開し、深め、新たに発見したのだという。

ブルンナーは、このようにジェイムズとオットーの類似点、相違点を挙げた上で、オットーをより高く評価し、オットーの成果を展開していくことが組織神学の課題であるとす

1-3. ジェイムズとオットーの宗教分析の比較

ブルンナーは、オットーとジェイムズを比較した上で、オットーの方がより優れた分析を行っているとする。しかし、両者の宗教現象に関する分析を詳細に追っていくと、両者の分析は、優劣の問題ではなく、宗教という現象を両者の立場から、一方は経験科学者として、一方は「神学者」として、いかに叙述しうるか、という問題に向き合っていたことの証左としてみるができることがわかる。以下の三つの観点から、両者の宗教分析をテキストに沿って見ていこう。①両者における宗教の定義、②宗教における概念的に把握可能なものと概念的に把握不可能なもの、③「荘厳さ」と「ヌミノーズ」。その上で、ブルンナーの指摘の妥当性を検討してみたい。

1-3-1. 宗教の定義

ブルンナーも指摘している通り、ジェイムズは、宗教の「定義」というようなものは行っていない⁵²⁶。まず、ジェイムズから見てみよう。ジェイムズは、宗教哲学において宗教

⁵²⁶ もちろん、ジェイムズは、全く何の規定もなしに宗教的経験を観察対象としているのではない。制度的宗教と個人的宗教を分類し、個人的宗教をその考察対象とした上で、論述の便宜上、以下のものと宗教を解釈した上で論を進める。「すなわち、宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ神的存在と考えられるものと自分が

の「本質」とは何かといったものが議論されていることに触れ、この宗教の「定義」という問題を自らはどのように扱うのかを述べる。

「宗教の定義がたくさんあって、しかも互いに異なっているという事実こそ、『宗教』という言葉がなにか一つの原理とか本質とかを表すものではありえず、むしろ一つの集合名詞であるということを、十分に証明しているのである⁵²⁷。」

つまり、さまざまな宗教の定義が行われているという現状自体が、宗教という対象が多くの性質を持つということを表しているのだという。そして、理論家の「欠点」として、材料をあまりに単純化しすぎるということを挙げ、このことが、哲学と宗教の領域における問題としての「絶対主義や偏狭な独断論の根源」なのだと指摘する。このような性質を持つ対象に関して、ある一つの特徴をあたかも一つの事物のようにしてしまう抽象概念というものは、人に資するよりもむしろ、人を誤らせてしまうものであるという。

また、「宗教的情緒」といわれるものがあたかも独特なものとして扱われているという状況を指摘した上で、この宗教的情緒についても検討している。これに関しては、依存の感情、恐怖心、性生活との関係等、さまざまな感情と結びつけられていることを指摘した上で、これも宗教の対象が呼び起こすさまざまな情緒の集合名詞として用いれば、宗教的情緒が心理学的に特殊な性質を持つものではないということがわかるという⁵²⁸。

「宗教的感情は、一つの感情に一つの特徴的な対象が加わってできあがる具体的な精神状態なのであるから、もちろん、他のもろもろの具体的な感情とは区別されうる心的状態である。しかし、単一の抽象的な『宗教的感情』が、一つの独特な基本的な心の性情としてそれ自身で存在し、あらゆる宗教的経験の中に例外なくあらわれている、と想定すべき根拠はないのである⁵²⁹。」

このように、ジェイムズはある特別な「宗教的感情」という抽象的なものがある、ということはいえないとする。ただ注意したいのは、ここでジェイムズが否定しているのは、「抽象的なものとしての『宗教的感情』」であり、宗教的経験に際して、他の感情とは区別され

関係していることを悟る場合だけに生ずる感情、行為、経験である、と。」しかし、これは「宗教とは何か」に答える命題としての定義ではなく、研究上の範囲の規定である。*James, VRE*, (p. 37-39, 上 49-52 頁。)

⁵²⁷ *James, VRE*, (p. 35, 上 46 頁。)

⁵²⁸ *James, VRE*, (p. 36, 上 48 頁。)

⁵²⁹ *James, VRE*, (p. 36, 上 48 頁。)

のような感情そのものを否定しているのではない。このことは、後の「荘厳さ」に関する節で触れる。

オットーもまた、宗教の定義は行っていない。『聖なるもの』では、宗教が何であるかを定義するのではなく、宗教的体験において現れるヌミノーズな感情の分析という形で叙述を進めていく。そして、このヌミノーズなものは、概念によって完全に規定されつくすことはできないのだという。

「このカテゴリーは全く特種で(*sui generis*)あるので、あらゆる根源的な事実もしくは根本事実と同じように、厳密な意味では定義できず、ただ論議されるだけである⁵³⁰。」

このように、ヌミノーズというカテゴリーが、全く特別なものであって、その他の心情領域に現れるもの、つまり、畏れや愛等々との類比でしか、それを概念によって示すことはできないのだという。

そして、オットー自身がこのヌミノーズという語を作った、つまりそれまでにない言葉を彼がヌミノーズと呼ぼうとする対象に与えるということがその対象の特殊性を表している。このことは、シュライアマハーによる宗教の定義に対するオットーの批判においてよく理解される。オットーはシュライアマハーの『宗教論⁵³¹』を編集して出版しており、オットー自身も位置付けられる自由主義神学の祖としての彼を高く評価している。しかし、シュライアマハーによる「絶対的依存感情」という宗教的感情の定義は、「依存」という我々が知っている性質との程度の差によってそれが定義されており—もちろん、シュライアマハー自身、敬虔な依存という感情とその他のものを明確に区別してはいる—、我々が知っていることとの類比によってそれが定義されているにすぎないのだという。そして、そのような感情を引き起こさせるものによる結果としての依存感情をその分析の出発点としていることにオットーは批判を加える。つまり、シュライアマハーによる定義は、概念的反省による結果であり、一面的なものとなっているという⁵³²。

このように、オットーは宗教的体験において感じられるヌミノーズなものの定義不可能

⁵³⁰ Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H.Beck, 2004(1917)), S. 7. (=ルドルフ・オットー『聖なるもの』華園聰磨訳(創元社, 2005), 18頁。)以下、この著書を *Otto, DH*, と表記し、それに続く括弧内に、原語、華園訳の順に頁を表記することとする。

⁵³¹ Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* zum Hundertjahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt neu herausgegeben und mit Übersichten und Vor- und Nachwort versehen von Rudolf Otto (Vandenhoeck & Ruprecht, 1899)

⁵³² Otto, *DH*, (S. 9, 21-22 頁。)

性を強調する。

1-3-2. 宗教における概念的に把握可能なものと概念的に把握不可能なもの

次に、宗教における合理と非合理、あるいは概念的に把握可能なものと概念的に把握不可能なものについて、両者の叙述を確認していこう。

まず、ジェイムズは、感情が宗教の源泉であり、それを言語化すること、反省することは二次的なものであるという。

「事実、私は、感情というものが宗教の深い深い源泉であり、哲学的な方式や神学的な方式は第二次的な産物であって、原文を外国語に訳したようなものである、と信じている⁵³³。」

このように、感情が一次的なものであり、概念的把握を二次的なものであるとした上で、さらに、両者の関係を以下のように詳述する。

「感情というものは私的なもので無口であり、自分自身の釈明をすることができない。感情はその結果が秘密であり謎であることを許すし、その秘密や謎を合理的に証明することを拒み、ときには、それらが逆説的であり不条理であると認められることを望みさえする。ところが哲学はそれとは正反対な態度をとる。哲学は自分の力の及ぶかぎりの領域を秘密と逆説とから取り返すことを抱負としているのである。曖昧で気まぐれな個人的信念から脱却して、すべての思考する人間に妥当するような客観的真理に達することが、いつも知性のもっとも大切な理想であった。宗教を不健康な私事から解放して、それに公的な地位を与え、その救いに与る権利を万人に与えようというのが、理性の仕事であったのである⁵³⁴。」

つまり、感情において経験として与えられるもの、動かし難く人間に所与の事実として感じられるものと、それを概念的に把握しようとする哲学という営みは全く逆の方向を向いたものであるという。しかし、この個人の内にこもろうとするこの経験を、普遍的な概念の俎上に載せようとするところこそが宗教哲学の課題であるのだという。ただし、この経験と概念的把握という両者は、概念的把握、つまり宗教哲学によって、その経験の真理性が保証される、というような関係にはないのだという。

⁵³³ James, *VRE*, (p. 372-372, 下 261 頁。)

⁵³⁴ James, *VRE*, (p. 373, 下 262 頁。)

「宗教の内容を哲学という鑄型の中へ流し込もうとする試みは、いつでも第二次的な措置であって、人間自身の刺激の源であり人間自身に確信をもつことの喜びを貸し与える貸し主でもあるあの感情の権威を、けっして高めるものでもなければ、またその感情の真実性の保証を強めるものでもない⁵³⁵。」(傍点筆者)

宗教的経験と宗教哲学は、同じ位相にあるのではなく、あくまでも、宗教的経験があつて初めて宗教哲学が成立するという関係にあるのである。そして、宗教哲学によって、宗教的経験の真理性が左右されるものでは全くない。しかし、このようにジェイムズが言うのは、彼がそのようにあるべきだと考えているのではないことも、強調される。

「けれども、宗教の領域においては、だから潜在意識的なものや非合理的なものが優位を占めるほうがよいのだ、と私はまだ主張しているのではないことを、どうか注意していただきたい。私はただ、それらのものが事実として優位を占めている、ということを指摘しているだけなのである⁵³⁶。」

このように、宗教的経験と概念的把握との関係を述べつつも、「現代の哲学的風潮」に無関係でいられるわけでもないし、また、我々は感情を一般的な言語という形式に落とし込んでコミュニケーションを取っている、ということ考えた場合、「概念と構成とは私たちの宗教の欠くことのできない部分⁵³⁷」なのであるという。そしてジェイムズの『宗教的経験の諸相』として出版されることとなるギフォード講義も、以下のような目的を持つのである。

「…私がいまなしつつあるこの講義そのものが、(もっと先に行けば諸君はますます明瞭に認められるであろうが)、宗教的経験という私的な事柄から、誰でも同意できるような方式に定義できる何か一般的な事実を抽出しようという骨の折れる試みなのだからである⁵³⁸。」

さて、オットーは宗教研究における合理と非合理との問題についてどのように捉えていたか。オットーの『聖なるもの』の副題、「神的なものの観念における非合理的なもの、お

⁵³⁵ James, *VRE*, (p. 372, 下 261 頁。)

⁵³⁶ James, *VRE*, (p. 75, 上 116 頁。)

⁵³⁷ James, *VRE*, (p. 374, 下 263 頁。)

⁵³⁸ James, *VRE*, (p. 374, 下 263 頁。)

よび合理的なものとの関係について」からもわかるように、この問題はオットーにとっても非常に大きな問題であった。まず、『聖なるもの』の冒頭の第1章「合理的と非合理的」において、実際のキリスト教が、明確な概念としての観念（精神、意志、全能、本質的単一性等々）を持ち、それと対応させることによって神についての思索が可能となっていることを指摘する。そして、このように信仰の認識を示しうる概念を持つという点が、キリスト教の「優越性」を示すものだと指摘した上で、しかし、これによる一面性へ傾いていく危険性も指摘される。つまり、「合理的な述語、上述の述語もしくはさらに加えることのできる同類の述語が神性の本質を汲み尽くしているという見方⁵³⁹」が支配的になるという危険性である。我々が普段接する概念の世界は、世界がそれだけで成立しているかのような誤解を我々にさせる。しかし、オットーは、合理的なものとの非合理的なものとの関係を以下のように表現する。

「…一般には合理的述語が前面に現れているとしても、それが神性の観念を汲み尽くすことは非常に少なく、まさに非合理的なものに関してのみ意味を持つものであり、また非合理的なものに即した合理的述語にすぎないのである⁵⁴⁰。」

つまり、我々にとってあたかもそれが全てのように思わせる合理的な概念の世界を構成する合理的述語は、それだけでは意味を持たない。合理的述語というのは、非合理的なものに即した形で初めて、意味を持つのである。さらに、この合理的述語は、その指し示そうとする非合理的なものすべてを十全に汲み尽くすことはない。

このような合理的なものとの非合理的なものとの関係の捉え方は、前節において、オットーが宗教の定義不可能性について述べたことと密接に関連する。この非合理的なものは、概念を通じて、一面的に示唆されるのみである。そして、これは、「合理的なものを撥つけるとともに、概念的な把握が全く届かないという点で、言い難きもの(arrêton, ineffabile)なのである⁵⁴¹。」この非合理的なもの、オットーがヌミノーズなものとして名付けたものに接した時、人は感情においてそれを体験するのだという。よってこれは、その他の感情領域における類似のものを示すことによって、自覚めさせられる、あるいは想起されるものなのである。このことを、オットーは以下のように表している。

「ヌミノーズなもの自体はまさしく非合理的である、言い換えれば概念においては解明さ

⁵³⁹ Otto, *DH*, (S. 2, 10 頁。)

⁵⁴⁰ Otto, *DH*, (S. 2, 11 頁。)

⁵⁴¹ Otto, *DH*, (S. 5, 15 頁。)

れ得ないものであるから、それを体験する心情の中にそれが呼び起こす特殊な感情反応を通じてのみ示唆されるほかない⁵⁴²。」

そのため、そのヌミノゼな感情の叙述に際しても、オットーは常に感情の側と概念の側から、という二つの観点から分析を行う。例えば、「神秘」という言葉についてオットーが述べるのが印象的である。「神秘」という言葉は、概念としては「隠れたもの」、「誰でも知っているのではないもの」、「日常的ではないもの」という意味を超えるものは持たない。しかし、「神秘」という言葉を聞くことで我々が思い浮かべるもの、それはこの概念に対応する意味を超えるものなのである。『『神秘』の積極的なものは純粹に感情において体験される』のだという⁵⁴³。このようなオットーにおける感情と概念の関係を明確に表しているのが、次の叙述である。

「私たちは、強烈で、できるだけ一面的な宗教的感動の要素を思い起こすように勧めたいと思う。

それができない人、そもそも宗教的な感動という契機を持っていない人は、どうかこれ以上読まないでもらいたい。なぜなら、自分の思春期の感情や胃のもたれる感じあるいは社会的感情なら思い起こせても、独特に宗教的な感情を思い起こせないような人には、宗教学の研究をすることは難しいからである⁵⁴⁴。」

この叙述は、一見すると、宗教的な感情を思い起こすことができない人を排除しているかのように見えるが、ここでは、宗教的感情と概念との特殊な関係が表されているのである。

このように、オットーにおいては、さまざまな宗教において、程度の差はあるものの、合理的な概念を通じて、ヌミノゼな感情が表されているという。しかし、このそれぞれの合理的な概念は、ヌミノゼな感情の一面を切り取ったものにすぎず、それによって、その感情が十全に汲み尽くされているものではない。さまざまな宗教における合理主義が陥った「過ち」のように、ヌミノゼなものに関する合理的述語が不当に前面に現れ出てくることがある。それは、合理的述語によって初めて、明瞭にその対象について思考することが可能となるためであるが、この合理的述語は、ヌミノゼなものとともにあって初めて意味をなすのである。

⁵⁴² Otto, *DH*, (S. 13, 27 頁。)

⁵⁴³ Otto, *DH*, (S. 14, 29 頁。)

⁵⁴⁴ Otto, *DH*, (S. 8, 20 頁。)

1-3-3. 「厳肅さ」と「ヌミノーズ」

上でも述べたように、ジェイムズは、ある特定の抽象的な「宗教的感情」といったものは否定するが、宗教的对象が喚起するある特有な態度について、「厳肅さ」という言葉で表現している。

「私たちが宗教的と呼ぶ態度には、すべて、厳肅さ、真剣さ、柔和さといったものが伴っていないなければならない。喜びが、苦笑いや忍び笑いであってはならない。悲しみが、絶叫や詛いであってはならない。私が諸君に関心をもっていただきたいと思う宗教的経験は、まさしく厳肅な経験なのである⁵⁴⁵。」

そして、これとともに、この講義においていう神という言葉が何を意味しているのかを次のように言う。

「私たちは、個人が、呪詛や冗談によってではなく、厳肅で荘重な態度で、応答せずにはいられないような根源的な実在という意味においてのみ神を用いることにしたい⁵⁴⁶。」

このように、ジェイムズは「厳肅さ」ということに宗教の特有な態度を見出す。さらに、宗教の特殊性として、その他のものがもたらすことのできないような幸福な精神状態を挙げる。それは、道德家と宗教家が、陰鬱な状態、恐怖から逃れる時の差異によく表れているのだという。つまり、道德家は意識的に道德的な意志によってそこから脱しようとするのに対し、宗教家はそこから脱することができるのは感情の強烈な興奮の結果によるのだとする。このような劇的な状態の移行をもたらすもの、それを「厳肅さ」という状態によって表現する。そして、この「厳肅さ」という要素は、あらゆる単なる動物的幸福、あらゆる単なる享楽からも区別される⁵⁴⁷。そして、「宗教は、合理的あるいは論理的に他の何ものからも演繹できない魅力を人生にそえるものである⁵⁴⁸」という。

ブルナーは、ジェイムズが「宗教的感情」を否定しているにも関わらず、「厳肅さ」という宗教的对象に際した時の特殊な態度について述べることを矛盾したことのよう言及していたが⁵⁴⁹、これは全く矛盾したことではない。つまり、ジェイムズは、抽象的な「宗教」だけに固有な「宗教的感情」があらゆる宗教的経験の中に現れる、というようなこと

⁵⁴⁵ James, *VRE*, (p. 44-45, 上 62-63 頁。)

⁵⁴⁶ James, *VRE*, (p. 45, 上 63 頁。)

⁵⁴⁷ James, *VRE*, (p. 51-53, 上 73-77 頁。)

⁵⁴⁸ James, *VRE*, (p. 52, 上 76 頁。)

⁵⁴⁹ Brunner, *op. cit.*, Sp. 102.

を否定したのであって、彼が研究対象とした強度な宗教的経験を持つ人々に共通する態度という、経験に即した「厳粛さ」を挙げることは全く矛盾していないのである。むしろ、このことは、形而上学、演繹を排し、観察、批判、帰納に基づくという、ジェイムズの研究手法の表れとしてみることができるであろう。

次にオットーのヌミノーズに関して見ていこう。これまでも述べてきたように、オットーは、概念的な定義付けを拒むものとしての、非合理的なものをヌミノーズと名付ける。これは、「聖なる」という言葉が意味するものから道徳的な要素を差し引いて、さらに合理的に概念的に捉えられるものを差し引いて、なお残るものであり、これは感情において体験されるものである。そしてこのヌミノーズな感情を他の感情領域において起こるものとの類比によって、それを読者に指し示そうとする。

ヌミノーズな感情についての具体的な記述については前に述べた。ここでは、ジェイムズにおける「厳粛さ」と対応している点に焦点を当てていこう。オットーは、ジェイムズと同様、宗教以外の領域において体験される、感謝、信頼、愛、恭順、というような概念で示される感情とヌミノーズな感情とを明確に区別している。次の箇所を見てみよう。

「さらに勧めたいことは、このような契機あるいは祝祭の敬虔な気分や感動の心の状態を吟味し分析するにあたって、そのようなものが、たかだか善き行為を目撃する際の倫理的な興奮に過ぎないような状態とは共有しておらず、感情の内容において、そのような興奮状態に先立ち、それ自体が特別に持っているものに対して、できるだけ正確に注目することである⁵⁵⁰。」

ここでは、自然的な感情とは全く別のものとしてヌミノーズな感情が示される。倫理的な行為を目撃したことによる興奮とヌミノーズなものに引き起こされる感動は全く別種のものであることが強調される。「倫理的な行為」という概念によって反省された出来事を理解し、それによって引き起こされる感情と、圧倒的な客体に際して、引き起こされる感情とは全く別なのである。

「そしてこのような『尊厳なもの』がヌミノーズなものの本質的要素であるので、宗教は本質的に、またあらゆる道徳的な図式化とも関わりなく、最も内なる義務であり、良心にとっての義務であるとともに、良心からの義務でもある。それは恭順であり奉仕であり、しかも圧倒的なものの単なる強制からなされるのではなくして、最も聖なる価値を認めて

⁵⁵⁰ Otto, *DH*, (S. 8, 21 頁。)

跪くことからなされるものである⁵⁵¹。」

このように、ヌミノゼな感情とは、絶対的な客体に際して「最も聖なる価値を認めて跪く」しかないような状態とされる。

ブルンナーは、ジェイムズとオットーにおける荘厳さとヌミノゼとの対比から、そこに共通してみられるのは、「現実感情」であるとした。そして、これまで行ってきた具体的な両者の叙述の検討から、それは、ジェイムズにおいては、「そこに何かあるという感情」として、オットーにおいては、圧倒し魅了し、自ら跪かせる客体として捉えられているものであるということがわかる。ここまでは、ブルンナーの叙述は正しいといえる。しかし、ここから、この「現実感情」の真理問題へと議論が移っていき、ブルンナーは、オットーはこの現実感情の真理性を保証するために、直感的な(*divinatorisch*)源泉を精神の中に求めたのに対し、ジェイムズはこの真理問題を扱っていないとして、ジェイムズを批判する。ブルンナーによれば、ジェイムズは真理問題を扱うことなく、プラグマティズムという「逃げ道」を用意したのだという。しかし、この評価はあまりに不当であるように思われる。たしかに、オットーは組織神学者としてこのヌミノゼな感情を近代学問の枠組みにおいて、説得力のある形で提示しようとした。そして、カント・フリースの哲学に依拠しながら、彼の認識論を打ち立てていく。これに対し、ジェイムズは、真理問題を避けるどころか、近代学問において「真理」というものがどのように扱われうるか、ということに真正面から取り組んだのである。

両者は、同じ状況に置かれた中でそれぞれの立場から危機感を感じていた。オットーの危機は、これまで見てきた通り、宗教という現象が他のものには還元されえない形で、しかも近代的な学問の枠組みの中でその存在を指し示しうるようにしなければいけないというものであった。人間による幻想、あるいは道德等、その他のものには還元されえない形で、なおかつ、近代的学問との関係を示すことができる形で、宗教現象を記述できなければならない、という使命の下にオットーは学問的営みに従事していた。では、ジェイムズの場合はどうであったのか。ジェイムズもまた、この時代における自然科学的世界観とそれでは捉えきれないとみなされていた現象との間を架橋することを模索した人物であった。しかし、そこでオットーと異なるのは、彼は経験科学者としてこの問題に取り組もうとしたことであった。また、オットーと同様、自然科学的世界観と宗教的世界観との乖離という危機感を抱いているものの、その危機の捉え方、それへの対処の仕方は異なっている。

⁵⁵¹ Otto, *DH*, (S. 69, 115 頁。)

この点における両者の違いを浮き彫りにすることにより、この違いにもかかわらず、両者に通底する問題が見えてくる。それが、近代学問における現象と実在という問題である。まずは、ジェームズにおいて、自然主義的世界観と宗教的世界観とはどのように捉えられていたのかを確認していこう。

2. ジェームズのプラグマティズムから読み取る近代学問と超自然的現象との緊張関係

2-1. 心霊現象研究の持った意味

「心霊研究に関する論文は、便宜性、実用性のために、この著作に加えられた。科学におけるスポーツマンのようなフェアプレイを私が愛好することから、数年前にこの研究に惹きつけられてから、その大きな重要性について確信するに至っており、この研究への関心を、できる限り引き起こすことができることを願っている。この協会⁵⁵²のアメリカ支部は、さらなる支援を必要としており、私のこの論考がもし新たな会員を獲得することに寄与するならば、この目的にかなうこととなる⁵⁵³。」

この引用は、1897年に出版されたジェームズの『信ずる意志』の序文からである。この著作は、心理学、生理学以外でのジェームズの初めての著作であり、1879年から1896年に発表された信仰、道徳に関する論考をジェームズ自らが集め出版したものである。この序文ではそれぞれの論考についてジェームズが短くコメントをつけているのであるが、上の引用は、ここに収められた「心霊研究が達成したこと」という第十論文に対してジェームズが述べた言葉である。ここで述べられる「科学におけるフェアプレイ」とは何を指しているのか。このことを解明するためには、ジェームズにおいて、心霊現象研究が持った意味を理解することが重要であり、またそこから、ジェームズが直面した超自然的現象と近代学問との緊張関係が明らかとなる。そして、このことは、宗教叙述におけるオットーとの類似を、その内容、またその両者に関わる価値評価ではなく、実在と現象という問題を近代学問によってどのように捉えうるかという共通の問題意識を共有していたというレベ

⁵⁵² 以下に出てくる心霊現象研究協会(the Society of Psychical Research)を指す。1882年に英国で、ケンブリッジ大学教授の倫理学者ヘンリー・シジウィック、ケンブリッジ大学教授の哲学者フレデリック・マイヤーズ、資産家のエドモンド・ガーニーによって設立された。SPRは、現在も活動を続けている。この協会に関しては以下を参照。デボラ・ブラム 鈴木恵訳『幽霊を捕まえようとした科学者たち』(文春文庫、2010年)。; ジャネット・オッペンハイム 和田芳久訳『英国心霊主義の抬頭』(工作舎、1992)

⁵⁵³ James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979(1897)), p. 9. 以下、James, *The Will to Believe* と表記する。

ルから問題化することを可能にする。もちろん、その際、両者の課題は、経験科学者、「神学者」という点で異なっている。しかし、まずは、ジェイムズにおいて心霊現象研究が持った意味から見ていこう。

19世紀半ば、ヨーロッパ、米国において、心霊現象への関心が高まっており、各地で交霊会が行われていた。そのような流行に伴い、このような現象を科学的に探求しようという動きが見られるようになる⁵⁵⁴。その中で中心的な役割を果たしたのが、心霊現象研究協会 the Society of Psychical Research(以下 SPR)である。ジェイムズは、1869年に博士号を取得後、SPRの協会で会長を務める等、心霊現象研究に積極的に関わっている。その関心は何であったのか。

「新たな発見のための偉大なる領域は、常に分類されていない残余である⁵⁵⁵。」

ジェイムズはこの『信ずる意志』に収められた論考「心霊研究が達成したこと」の冒頭で、彼の友人が言った言葉を引用している。既存の説明体系の中では分類されることができないものの中に、科学的な発見の種となるものがあるという。しかし、科学というものそれ自体は、閉じた体系性を志向し、そしてそれによって全ての現象が分類されうるという自信を持つものである。そのような科学の中でも、ガリレオ、ガルバーニ、フレネル、プルキニエ、ダーウィンといった科学者を挙げながら、彼らのような「生まれながらの天才」のみが、そのような体系からはみ出る例外現象に心悩ませ、魅了されることができ、それを自らの体系の中にもたらしることができるまで、彼らの心に平安がもたらされることはなかったのだという⁵⁵⁶。そして、話は、その科学的体系からはみ出した残余の内容に移っていく。

「いかなる分類されていない残余も、たいてい、神秘的と呼ばれるような現象の大群よりも、より軽蔑的な科学における軽視とともに扱われたものはない⁵⁵⁷。」

つまり、その体系からはみ出た残余とされるものの中でも、特に「神秘的」と呼ばれる現象は、科学の領域においてまともに取り扱われてこなかったのだという。そして、生理学も心理学も医学も、この現象に背を向け続けていると指摘する。

⁵⁵⁴ 心霊主義、心霊現象研究に関しては、以下を参照のこと。デボラ・ブラム前掲書、ジャネット・オッペンハイム前掲書。

⁵⁵⁵ James, *The Will to Believe*, p. 222.

⁵⁵⁶ James, *The Will to Believe*, p. 223.

⁵⁵⁷ James, *The Will to Believe*, p. 223.

「しかし、そのような間にも、その現象は歴史の表面全体に、まき散らされ、横たわって、ある。どのページを開こうとも、予言、靈感、悪魔の憑依、亡霊、トランス、エクスタシー、奇跡的な治癒、病を起こすこと、特定の個人が人々やその場の物に対して持つオカルト的力、といった名前の下に記録された事柄を見出すことができる。我々は、霊媒はニューヨークのロチェスターに起源を持ち、動物磁気はメスマーに由来すると思うだろうが、しかし、公の歴史のページの裏側、つまり個人の思い出、法的書類、大衆の説話、逸話の本を一旦覗いてみると、現在と同じように豊富にこのような出来事が報告されていない時は存在しなかった、ということを知るようになるだろう⁵⁵⁸。」

そして、ジェイムズは、大学関係者が多くを占めるこの講演の聴衆たちと、このような神秘的と呼ばれるような現象に関わっている人々との断絶について触れる。これらの人々は、むしろ、科学者たちの論理を無視するような形で、著作活動も行なっているという。

「一般の人々は、一つの世代から別の世代へ、オカルトの諸伝統や諸慣習を維持し、伝える。しかし、専門科学(academic science)は、…その諸信念や諸意見を気にかけない⁵⁵⁹。」

このような断絶の理由として、ジェイムズは「科学的-専門的」心と「女性的-神秘的」心が、「お互いにとっての事実に対して恥ずかしがり、お互いの気性や魂から飛び去ってしまう⁵⁶⁰」のだという。このようなお互いの心にとっての「事実」というものが違いうるといふ点を指摘しつつも、歴史において明らかとなっているとする以下の点を強調する。

「もし人間の歴史が示すことが何かあるとすれば、それは、自らを野性的な事実として提示している事実を、通常専門的(academic)、批判的な心が、それを存在するものとして承認する際の非常な遅さである。…心理学、生理学、医学、神秘主義者と科学者との議論がきっぱりと決着したところではどこでも、**事実**に関して正しいとたいてい証明されてきたのは、神秘主義者の方であった⁵⁶¹。」

そして、動物磁気の例を挙げて、そのような現象を「迷信」という名前から「ヒステリ

⁵⁵⁸ James, *The Will to Believe*, p. 223.

⁵⁵⁹ James, *The Will to Believe*, p. 223-224.

⁵⁶⁰ James, *The Will to Believe*, p. 224.

⁵⁶¹ James, *The Will to Believe*, p. 224.

一性癲癩」と名づけ直してみせることによって満足するような「哲学化という神秘的スタイル」である—これが特に自己満足である場合が最も嫌悪を引き起こすとしつつ—、と揶揄する。しかし、このような傾向にもある一定の産物があるとし、それがジェイムズ自身がここ数年で経験していることなのだという。それは、以下のことを認識することであった。つまり、「神秘主義者に親和的なような諸事実に注意を払い、またそれらを専門的・科学的な方法において反省するというを行う者は、哲学を手助けする最も良い然るべき立場にいることとなる⁵⁶²。」そして、ジェイムズはこのような人々があらゆる国々で現れてきていることをよき前兆であるとし、そのうちの 하나가、英国と米国において、科学とオカルトを結びつける一つの手段となっている **SPR** なのであるという⁵⁶³。**SPR** の会報誌は、定期的に出されており、そこでは、催眠術、霊媒、透視等の実験の様子が描かれている。そして、そこで扱われる超自然的現象という対象が、実験という観察方法になかなか適合的ではない、ということから、この会報誌は事例の量ではなく質を重視している。そしてこのことが、ジェイムズに与えた印象が次のように述べられる。

「この会報誌以外に、私は超自然的なものの証拠を吟味する体系だった試みを知らない。このことによって、すでに刊行されたこの会報誌の価値がユニークとなるのである。そして、私は、年が経つにつれて、カバーされる地平もさらに広くなり、この会報誌が、伝統的にオカルトと考えられていた現象に関する他の情報源に取って代わることとなることを固く信じている⁵⁶⁴。」

このように、**SPR** の超自然的現象を扱う姿勢、そして実際に刊行物として出ているものの成果が、これまで「神秘的」「オカルト」と表現されてきたものの科学的解明への道を切り拓いていると評価する。このことによって、一方では科学が自らの体験を正当に扱わないことから来る反感を抱く、この超自然的現象に関わる人々、そして、これらの現象から目を背けてきた科学者たちとの間の乖離を、有意味な生産的な形で架橋することができるようになると、ジェイムズは考えたのであった。

そして、心霊現象研究が科学に取って持つ意味、という本質的な問題へと話が進んでいく。ジェイムズは、心霊現象のような、これまでの科学の体系には収まりきらない現象に出会った時、特に、我々のこれまでの確信を弱めるような現象に出会った時、自らを『厳格に科学的な』懐疑者』であると言い続けることは、とても心地のよいことであろうとい

⁵⁶² James, *The Will to Believe*, p. 224.

⁵⁶³ James, *The Will to Believe*, pp. 224-225.

⁵⁶⁴ James, *The Will to Believe*, p. 227.

う。しかし、ジェイムズは、自らが取るのはこの立場とは異なるという。

「私の観点は異なっている。私には、稲妻はすでに落ちているのである。一般に認められた信念は、ただその確信が弱められただけではなく、その信念の真実自体が、決定的に転覆させられたのである。もし私が専門的な論理屋の言葉を使うならば、ある普遍的命題はある一つの個別例によって誤りとされうるのである⁵⁶⁵。」

そして、ジェイムズにとってのその一つの個別例というのは、パイパー夫人⁵⁶⁶という霊媒であった。彼女がトランス状態において得るさまざまな知識が、彼女自身の通常の意識の状態において得られうる知識と考えることは、ジェイムズにとっては不可能であった。

「この知識の源泉が何であろうか、私は知らない。そして、これに対して何か説明を加えることができるような見当も全くつかない。ただそのような知識という事実を認めるということ以外には、私には全く道が見当たらないのである⁵⁶⁷。」

そして、このような事実に出会った時に、『『厳格に科学的』という不可逆に否定的な先入観』を持ち続けることはジェイムズにとって全く不可能なのである。そして、このような事実を直視しない、「感情的」な科学に対して、以下のように言う。

「まず、科学は感情に左右されることのない、一つの方法なのである。そこに信仰を貼り付け、それを永遠に抱きしめ続けるべき結果の集合体を意味するなど考えるようなことは、悲しくも、その真髄を見誤ることであり、科学をある一つのセクトの位置に貶めるようなものである⁵⁶⁸。」

「科学がそのような例外的な出来事を否定する限り、私にとって、科学は敗北し塵の中に横たわっているのである。そして、私が現在感じている最も喫緊な知的要請とは、科学がもう一度、そのような現象が明確な場所を与えられるような形で建て直されることである

⁵⁶⁵ James, *The Will to Believe*, pp. 235-236.

⁵⁶⁶ 米国マサチューセッツ州ボストンの霊媒、レノーラ・パイパーのこと。彼女は、トランス状態において、交霊会参加者の生活、習慣、その友人、知人（生死を問わず）に関する詳細な情報を述べた。SPRのメンバーは、彼女の能力を高く評価し、英国に招き、ケンブリッジ、ロンドン、リバプールで実験を行っている。ジャネット・オッペンハイム 和田芳久訳『英国心霊主義の抬頭』（工作舎、1992）、468-471頁。

⁵⁶⁷ James, *The Will to Believe*, p. 236.

⁵⁶⁸ James, *The Will to Believe*, p. 236.

また、ジェイムズは自らが収集した健康な人に見られる幻覚の諸事例を紹介する。そして、そのような諸事例に対する近代科学の無関心、またそのような諸事例に関わる人々の近代科学への無関心について述べた上で、あくまでも科学は本質的には一つの方法であるにすぎないということを強調する。しかし、実際、慣習的には、近代科学の信奉者と部外者によって、それが方法であるとともに、固定された以下のような信念であるかのように想定されているという。自然の隠れた秩序は排他的に機械論的であり、機械論的でないカテゴリーは非合理的な認識である、と。そして、このような機械論的合理主義をジェイムズは以下のように表現する。

「今やこの機械論的合理主義が一もしそのように呼ぶとしたら一、それが人々の唯一の考え方となるならば、人間の歴史において偉大な部分を演じてきた考え方との激しい不和をもたらす。宗教的考え方、倫理的考え方、詩的考え方、目的論的、感情的、心情的考え方、非個人的な機械論的な人生観と区別して、個人的な生活観と呼ぶもの、また合理主義的な人生観と区別してロマンチックな人生観と呼ぶもの、これらは、よく訓練された科学的な仲間内の外では、これまでも、そして今でもなお、最も有力な思考の形式である。しかし、機械論的な合理主義にとっては、個性 **personality** は実体のない幻想である。絶えず起こる人間の信念、つまり、出来事は個人的な意義のために起こるのだらうという信念は、嫌悪を起こすものとなる⁵⁷⁰。」

ここで、ジェイムズは、科学者のサークルにおいては常識とされるような機械論的合理主義が現代において持つ脅威を述べている。さまざまな現象を物質に還元して説明し、機械論的な説明を与えることによって満足し、その図式に沿わないものは、「非真実」とされてしまう。ここに、現代の科学の問題、危機を見ていたのである。科学がこれまで人間の生活に対していかに大きな貢献をなしてきたかは計り知れないことだとしつつも、**SPR** の会報誌は、読者に対して、「我々の時代の科学者たちが自らの知的訓練によって、過去の思考全体へと宣告することとなった、全くばかげた、根拠なく誤りを選び好みする、全く言い訳のできない盲信のような判決は、最も浅はかな判決である⁵⁷¹」ということを証明することになったのだ。このように **SPR** の活動の持つ意味を述べる。そして、**SPR** の活動に参加

⁵⁶⁹ James, *The Will to Believe*, p. 236.

⁵⁷⁰ James, *The Will to Believe*, p. 239.

⁵⁷¹ James, *The Will to Believe*, pp. 239-240.

する中で、「科学」という言葉に対する反感を持つ人々に出会ったという。そしてその理由は、彼らが研究していた現象に対する科学の不寛容であり、その存在や意味を横柄に否定する態度であり、それが科学を一般的な人間の共感から遠ざけてしまうことになっているのだと指摘する。このような状況において SPR が果たした役割はジェイムズにとって非常に大きなものであった。

「私は告白しよう。この協会が我々の世代の感謝に最も価する点は、私にとっては、この人間化のための任務であるように思われる。それは、歴史との連続性を回復した。それは、昔の最も迷信的な異常への何らかの理性的な基礎を示した。それは、科学が—最も狭い意味での科学—人間の世界に撃ち込んだ亀裂、ぞっとするような裂け目を架橋し、癒したのである。」

このように、心霊現象研究協会が当時の状況において持った意味を述べる。それは、科学が機械論的合理主義という信念をそれが信念と気づかずに抱き続けた結果、その合理主義は科学の従来への体系にそぐわないものを無視することとなったのである。

2-2. 合理主義とプラグマティズム

この 1897 年に出版された『信ずる意志』ののち、1901-1902 年に『宗教的経験の諸相』が出版され、1907 年に『プラグマティズム』が出版される。『プラグマティズム』は、ジェイムズが 1906 年 11 月、12 月に、ボストンのロウエル学会において、また、1907 年 1 月にニューヨーク、コロンビア大学において講述したものが、1907 年に出版されたものである。ここでは、「プラグマティズム」という言葉に対してなされるさまざまな誤解、さらにそこからなされる非難に対し、ジェイムズ自身が自らの「プラグマティズム」の意味、意義について述べるという講演である。本論との関わりで着目したいのは、「第 6 講プラグマティズムの真理観」で述べられるプラグマティストと合理論者の対比である。前節では、心霊現象研究が持つ意味、超自然的現象と近代科学の間の乖離という、ジェイムズが捉えていた問題を見てきた。そこで、超自然的現象と近代科学の間の乖離を広げているのが、科学者が無意識のうちに持っている信念、つまり自然において隠れた秩序は排他的に機械論的であるという信念であった。そして、ジェイムズはこれを機械論的合理論と呼んだ。この機械論的合理主義においては、この機械論にそぐわないものは、「非真理 untruth」とされるのである。ジェイムズ自身、自らをプラグマティストと称するのであるが、このような合理論に対し、プラグマティズムは真理に対してどのような態度を取るのだろうか。この節においては、真理観という観点からプラグマティストと合理論者がどのように対比

されているかを確認していく。

その前に、まずプラグマティズムについて確認しておこう。この著作の「第 1 講哲学におけるこんにちのディレンマ」において、ジェイムズは自らが提示するプラグマティズムが要請される背景としての現代の状況を以下のように叙述する。

「諸君は二つのものを結合せしめるような一つの体系を要求している。すなわち一方においては事実をたいする科学的忠実さと事実を進んで尊重しようとする熱意、簡単に言えば、適応と順応の精神であり、もう一つは、宗教的タイプであるとローマン的タイプであることを問わず、人間的価値にたいする古来の信頼およびこの信頼から生ずる人間の求めるものの二つの部分が分離してしまつて如何ともしがたいを見出す。かくして非人間主義と非宗教主義を伴う経験論があるかと思えば、他方には合理論的哲学があり、これは確かに宗教的であると自称しうるであろうが、しかし具体的な事実や喜びや悲しみとのあらゆる明確な接触を排斥するのである⁵⁷²。」(傍点筆者)

ここでは、ジェイムズは合理論的哲学と自然主義的経験論という二つの根本的な対立に触れている。一方には、宗教的な事柄を扱おうるものの、具体的な事実、経験とは遮断されている合理論的哲学、そしてもう一方には、人間的、宗教的なものを排した科学性を重視する経験論が存在している。このような中で、人々は途方にくれているのである。そこで、この状況を突破するものとして、ジェイムズはプラグマティズムを提唱する。

「私がみずからまず解決に手がけようとするのはまさにこの点なのである。私は両種の要求を満足させることのできる一つの哲学として、プラグマティズムという奇妙な名前のもを提唱する。それは合理論とおなじようにどこまでも宗教的たることをやめないが、それと同時に、経験論のように事実との最も豊かな接触を保持することができる⁵⁷³。」

このように、プラグマティズムは、現代の哲学における如何ともしがたいディレンマを解消するものとされる。合理論と経験論がそれぞれの弱点を補い合うことができるような考え方が、プラグマティズムなのである。

プラグマティズムという言葉は、ギリシア語のプラグマから由来し、もともと行動を意

⁵⁷² James, William. *Pragmatism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975(1907)), p. 17. (=ウィリアム・ジェイムズ 榊田啓三郎訳『プラグマティズム』(岩波書店、2012(1957))、28頁。) 以下、James, *Pragmatism* と表記し、それに続く括弧内は、英語、日本語訳の順に頁数を示す。

⁵⁷³ James, *Pragmatism* (p. 23, 40-41 頁。)

味した。この語は 1878 年にチャールズ・パースによって哲学に導入された。パースは、同年 1 月の『通俗科学月報』に「いかにしてわれわれの観念を明晰にすべきか」という論文を発表している。この論文において、パースは信念こそが人間の行動を支配するのだと指摘し、ある思想の意義を明らかにするには、その思想がどのような行為を生み出すのに適合的かということを決定するだけでよいとする。そして、この行為こそが我々にとってのその思想のただ一つの意義なのだという。ある対象についての我々の思想を完全に明晰にするためには、その対象がどのような実地的な結果をもたらすかということを考えればよい。この結果がすぐ、あるいは後に起ころうとも、この結果について我々が持つ概念こそが、その対象についての我々の概念の全体なのである⁵⁷⁴。

このパースによるプラグマティズムの原理は、彼がそれを発表してから 20 年間、全く注目されてこなかった。しかし、1898 年、ジェイムズがカリフォルニア大学の哲学大会の講演で、この原理を再び取り上げ、これを宗教に適用した。それから、「プラグマティズム」という言葉は広まり、哲学雑誌においてもこの語が頻繁に使われるようになる。ある時は尊敬の念をもって、またある時は軽蔑の念をもって、この語は使用されていたものの、しかし、この語の意味を明確に理解していると思われることはジェイムズにとっては稀であった⁵⁷⁵。そこで、この著作では、プラグマティズムに関する誤解、曲解を取り上げ、それに答える形でその意味を示している。

さて、次に、この節の冒頭で述べたプラグマティズムの真理観について見ていこう。

「どんな辞書を見てもおわかりになる通り、真理とはわれわれの或る観念の性質である。虚偽が観念と実在との不一致を意味するように、真理は観念と『実在』との『一致』を意味している⁵⁷⁶。」

ジェイムズはこのように「真理」というものが意味することについて述べるが、ここで問題となるのが、「実在」「一致」という術語が何を意味するのか、ということである。プラグマティストも合理論者もこれらの語を自明のものとして前提していると指摘する。

ここでジェイムズは、合理論者の見解を「より無造作でより無反省的」であるとし、彼らは真の観念は実在を模写しなければならないと考えているという。しかし、これが感覚的に捉えられうる事物が対象となる場合には、それで間に合ってしまうのだが、その対象が我々の観念が正確に模写し得ないようなものである場合に、問題が生じる。我々の観念

⁵⁷⁴ James, *Pragmatism* (p. 28-29, 52-53 頁。)

⁵⁷⁵ James, *Pragmatism* (p. 29, 53-54 頁。)

⁵⁷⁶ James, *Pragmatism* (p. 96, 197 頁。)

が模写しようもない対象を扱う際に、「一致」ということは何を意味するのか。ここから、ジェイムズは、「真理」という語もまた、合理論者とプラグマティストによって別様に捉えられているという事実を指摘する。合理論者は、「真理」を、その対象の模写、静的な関係、つまり、ある人が一旦認識を得てしまえば、その人は安定した均衡状態に置かれていると捉える。一方で、プラグマティストは、「真の観念とはわれわれが同化し、効力あらしめ、確認しそして検証することのできる観念である。偽なる観念とはそうできない観念である。これが真の観念をもつことからわれわれに生ずる実際的な差異である。したがってそれが真理の意味である⁵⁷⁷」と捉えるのだという。ここで、ジェイムズは、プラグマティストの側に立ち、次のように言う。

「一つの観念の真理とはその観念に内属する動かぬ性質などではない。真理は観念に起こってくるのである。それは真となるのである。出来事によって真となされるのである。真理の真理性は、事実において、一つの出来事、一つの過程たるにある、すなわち、真理が自己みずからを真理となして行く過程、真理の真理化の過程たるにある。真理の効力とは真理の効力化の過程なのである⁵⁷⁸。」

このように、ジェイムズは、プラグマティストにとっては、真理というものは実在を模写するというような実在との静的な関係ではなく、真理化の過程なのであるという。そして、真理とは、静的にただそこにあるもの、というよりも、むしろ、ダイナミックな働きを持つものとしてジェイムズによって捉えられている。このように真理を捉えることにより、真理と我々の関係のあり方もまた、従来の合理論者が捉えていたような静的なものではなくなる。

「これらの真理は一つの体系の或る部分のなかへ、ないしはその方向へ、われわれを案内するという報いをしてくれるが、その体系は多くの点で感覚知覚のなかへもぐり込んでおり、さらにこの感覚知覚はわれわれの心がこれを模写することも模写しないこともあるが、いずれにしても、われわれは現にそれにたいして漠然と検証と名づけられてよいような種類の交わりの状態にあるのである⁵⁷⁹。」

ここでは、真理とは、我々が、我々を取り巻く感覚知覚を探求していく際の導き手となる

⁵⁷⁷ James, *Pragmatism* (p. 97, 200 頁。)

⁵⁷⁸ James, *Pragmatism* (p. 97, 200 頁。)

⁵⁷⁹ James, *Pragmatism* (p. 104, 218 頁。)

ことが述べられている。真理が導き手となって、我々は感覚知覚を検証するということによって、感覚知覚に分け入っていくのである。

『真なるもの』とは、ごく簡単に言えば、われわれの考え方の促進剤にすぎないので、それは『正義』がわれわれの行い方の促進剤に過ぎないのと同様である⁵⁸⁰。」

ここで出てくる「促進剤」という表現は、経験と対になって働くものであるという。つまり、「真なるもの」というのは、経験に促進的に働きかけるものである。ただ、これは、現在の経験に促進的に働いている「真なるもの」が、明日も同程度に経験に働きかけるとは限らないのである。ジェイムズはこのことを象徴的な言葉で表現する。「経験というものはさまざまな風に煮えこぼれるもので、われわれに現在の方式をさまざまに修正させてゆくものである⁵⁸¹。」今日真理とされているもので我々は生きているものの、明日それが虚偽とされる可能性は常にあり続ける。幾世紀にもわたって促進剤であった、プトレミーの天文学、ユークリッドの空間、アリストテレスの論理学、スコラ哲学の形而上学も、人間の経験が煮こぼれることになり、その促進剤の代わりとなるものが新たに現れてくるのである。

「真理は大部分が以前の諸真理から作られるものであるという事実については、私は既に強調しておいた。人々の信念というものには、いついかなる時代でも、それ相当のおびただしい経験が資本として卸されている。しかしその信念はそれ自身が世界の経験の総額の部分であり、だから、翌日の投資の材料となる。実在が経験されうる実在を意味する限り、実在も実在について得られる真理もともに、どこまでも変易の過程のうちにある—この変易は一定のゴールに向かって進んでいるものかもしれない—しかしやはり変易であることに変わりはない⁵⁸²。」

ここにきて、合理論者とプラグマティストの違いがはっきりしてくる。合理論者も経験や真理を確かめるための方法が変化することは認めるものの、実在あるいは真理そのものが変化するという事は決して認めないのだという。合理論者に言わせれば、観念の真理性はそれが経験と何の関わりも持たず、真理とは静的なものであり、単なる反省にすぎないのだという⁵⁸³。

⁵⁸⁰ James, *Pragmatism* (p. 106, 222 頁。)

⁵⁸¹ James, *Pragmatism* (p. 106, 223 頁。)

⁵⁸² James, *Pragmatism* (p. 107, 225 頁。)

⁵⁸³ James, *Pragmatism* (p. 108, 226-227 頁。)

「プラグマティストは、過去から搾り取られた真理という投下資本の全体と、自己の周囲の感覚界の威圧との間に自分が閉じ込められていることを他の何びとよりもよく知っているのであるから、われわれの心の働きを制御する客観界の支配のこの巨大な圧力を彼ほどに感ずる者が果たして他にあるであろうか⁵⁸⁴。」(傍点筆者)

このように、ジェイムズはプラグマティズムとは、今日妥当していても明日はもはやそうではなくなりうる「真理」を手に、我々を取り巻く感覚知覚の世界を探求していく者を取りうる唯一の知的に誠実な態度なのであるという。上述のような、宗教的なものを扱いつつも、経験を軽視するような合理論と、宗教的なものを空想、幻想だと排する「科学主義」的経験論という二つの立場の対立のもとに、引き裂かれつつある「科学」と「宗教」を、プラグマティズムがまさに架橋することができる考えたのである。

3. オットーとジェイムズ、近代学問における現象と実在

ここまで、合理論との対比で、ジェイムズのプラグマティックな、実在と経験（現象）の捉え方を確認してきた。ジェイムズにとって、実在とはただそこにあり、現象として我々が経験するものとされる。真理とは、常に変わりうるものであり、それまで真理とされているものが導き手となって、その経験の中へ我々を導き入れ、その経験との一致を我々に感じさせる。この導きの働きを、合理論的な静的な模写としての真理と対比させて、真理の真理化の過程と表現した。1で見えてきたジェイムズの宗教経験に関する分析は、彼のプラグマティズムという考え方、そして「真理」の捉え直しとの関連において初めて、その意味が明らかとなる。

3-1. 両者の現象学的なアプローチ

オットーの『聖なるもの』が出版され、神学、哲学等さまざまな学問領域からの反応が引き起こされた。その中でも興味深いのは、哲学者エドムント・フッサールからの手紙である。フッサールは、オットーに宛てた1919年3月の手紙において、『聖なるもの』について以下のように書いている。

「それは(『聖なるもの』)、宗教的なものの現象学にとってのある始まりです。少なくとも、

⁵⁸⁴ James, *Pragmatism* (p. 111-112, 234 頁。)

現象自身の純粋な記述や分析を越えない部分に関しては⁵⁸⁵。」(括弧内筆者)

このように、フッサールは『聖なるもの』を宗教的なものの現象学の第一歩として高く評価しているが、そこには留保がつけられる。つまり、宗教的経験の記述、分析に関わる部分に関しては、評価できるという。では、何が評価できないのか。上述の箇所に続いて、フッサールは、オットーの「性急な」哲学的理論化には賛成できないし、この著作の主要な部分でもないし、むしろ、それ抜きの方がよかったと述べている。宗教的意識の理論のためには、さらなる現象の分析がなされなければならないとする。ここで、フッサールがいう哲学的理論化とは、オットーのカント・フリースの哲学に基づく認識論のことである。

フッサールは、『デカルト的省察⁵⁸⁶』において、カントの構成主義的認識論を批判し、カントではなく、デカルトに戻ることを提唱する。さらに、デカルトが「我思う、故に我あり」とした点を批判し、デカルトの「我思う」の発見から出発しなければならないとする。そして、この「我思う」という思惟の事実を超越論的自我という一つの場として捉えることにより、そこに意識の流れとして現れる像を哲学的分析の対象とする。つまり、そこでは出発点が、意識に表れた像となっている。

オットーの『聖なるもの』における宗教的現象の記述、分析は、その時の体験をそのように与えられたものとして、概念的な記述に収まりきらないものを、概念的な記述によって指し示している。そこでは、意識に概念として現れたものを通じて、それが概念となる前の感情の状態をさまざまな他の領域における感情体験との類比によって示そうとしている。ここでは、明らかに、カント的「認識」の枠組みには収まりきらない体験が記述されている。

ジェイムズとフッサールの中に直接的な接点はなかったものの、フッサールは、ジェイムズの『心理学原理』に感銘を受け、ドイツの哲学雑誌に書評を書こうと、このジェイムズの著作を詳細に読んでいたという。この計画は実現されなかったものの、これが実現していれば、ジェイムズの心理学を学ぶ人々にとっても、フッサールの思考に接する道が開かれていたことだろう、と社会学者アルフレッド・シュッツが述べている⁵⁸⁷。

⁵⁸⁵ Edmund Husserl an Rudolf Otto vom 5.3.1919, Rudolf Otto Nachlaß, Universitätsbibliothek Marburg, Hs 797:794. (Schütte, Hans-Walter. *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), S.142.より引用。)

⁵⁸⁶ Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen : eine Einleitung in die Phänomenologie* (Felix Meiner, 1950) (=エドムント・フッサール 浜渦辰二訳『デカルト的省察』(岩波書店、2007(2001)))

⁵⁸⁷ Schütz, Alfred. "William James' concept of the stream of thought phenomenologically interpreted" in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1,

ここでは、両者と現象学者フッサールとの関係について確認してみたが、両者の宗教体験の分析方法からもわかるように、両者のアプローチは、エポケーによりあらゆる認識の判断を一旦停止し、超越論的自我という場において体験される意識の流れの明証性から出発するという、現象学的方法と合致するものであることがわかる。このように、「現象」をはじめの事実として捉える、「科学的」という表現とも合致するアプローチを取る両者であるが、しかし、その両者の分析においてはその限界概念とも言えるような実在がその探求の対象として浮かび上がってきているのである。次の節においてそれを確認していこう。

3-2. 実在が示されている

上記のように、「現象」のみを扱うというアプローチを取る両者であるが、記述においては明らかに実在、絶対他者的なモメントが示されている。

まず、ジェイムズは『宗教的経験の諸相』において以下のように述べる。

「すなわち、人間の意識のなかには、実在についての感覚、客観的な現前についての感じ、『なにかがそこにある』といえるようなものの知覚があり、それは、現代の心理学によれば、さまざまな現実の事実の起源を明らかにするものと仮定されているあの特殊な『感覚』のどれよりも、いっそう深くいっそう一般的なものであるらしい、という結論である⁵⁸⁸。」

ここでは、感覚では捉えられないものが、それにもかかわらず、「なにかがそこにある」という実在についての感じとして感じ取られているということが指摘されている。そしてこの「感じ」は、「通常のいかなる『感覚的な』方法でも認識されないのである⁵⁸⁹。」という。

「私たちの心の機構のなかに実在が現前しているという感覚が存在し、それが私たちの五感から生じる感覚よりもいっそう範囲が広く、いっそう一般的なものであることを、十分に証明しているように思われる⁵⁹⁰。」

このことは、ジェイムズがカントの超越論的自我を科学的な目的のためには役に立たないと述べていることと関連している。このような実在の感じは、知覚、感覚においては捉えられえず、科学的な分析の対象となりうるような認識にはそもそも入り込んでくる余地が

No. 4 (June, 1941), pp. 442-452.

⁵⁸⁸ James, *VRE*, (p. 61, 上 91 頁。)

⁵⁸⁹ James, *VRE*, (p. 61, 上 92 頁。)

⁵⁹⁰ James, *VRE*, (p. 65, 上 98 頁。)

ないためである。

オットーは、どうだろうか。オットーは、上で確認してきた彼の分析においても明らかに、実在、つまり、認識主体とは別に存在すると思われるものに関して、絶対他者的なモメントとして捉えている。しかし、彼の分析においては、そのような実在が何かを語るのではなく、人間の感情、意識においてどのように現れるかが語られている。オットーは、ジェイムズが的確に捉える「実在」の感じとの関連において、自らの分析するヌミノーズな感情を以下のように叙述する。

「ジェイムズにとっては、その経験論的もしくは実用主義的な立場からして、心情そのものの中に認識の素質もしくは理念の根底を承認する道が塞がれてしまっているのです、この事実を説明するためにどこか奇妙で、ミステリー風な仮説を手がかりにせざるを得なくなっている。しかし彼は事実そのものをはっきりと把握しているのであって、解釈では片付けようとしなほ現実主義者なのである。—第一の、直接の所与材料 *Datum* としてのこのような『実在感』、言い換えれば客観的に与えられるヌミノーズの感情に対して、次に『依存感』あるいはより適切には被造物感が、最初に伴うその結果となる、すなわち体験する主体の自己自身に対する低い価値判断となるのである。あるいは別の表現をすれば、私の『絶対的な依存』の感情は、実在するものの『絶対的な優越性』（ならびに近づき難さ）の感情を前提にしているのである⁵⁹¹。」

この記述の文脈においては、オットーは、経験科学者であるジェイムズが、「実在感」という事実を明確に捉えていることを述べた上で、シュライアマハーの「絶対的依存感情」という宗教の定義が、すでに感情の知的反省、解釈を含むものであるということを書いていく。しかし、本論において重要なのは、オットーがこのことを指摘する上で、ジェイムズの指摘している「実在感」、オットーの言うヌミノーズの感情が、あらゆる知的反省の前提となっている、という点である。

このように、両者は明確に、実在、つまり絶対他者的なモメントを視野に入れた上で、しかし、それを実体的に語るのではなく、その現れとして感情の状態を記述している。

3-3. 両者の問題関心の違い

このように、共に意識、感情への現れとしての実在を記述している両者であるが、それぞれの問題関心の違いを浮き彫りにする両者の方向性の違いがある。このことは、第 1 節

⁵⁹¹ Otto, *DH*, (S. 11-12, 25-26 頁。)

において見てきたブルンナーによる両者の評価と密接に関連している。ブルンナーは、ジェイムズが、プラグマティズムを「逃げ道」として、宗教の真理問題を避けているのに対し、オットーは、宗教を認識論的な地平に位置付けているのだとし、オットーをより高く評価している。ただ、このブルンナーによるジェイムズ評価は、彼のプラグマティズムによる「真理」概念の捉え直しということが考慮されていないように思われる。しかし、さらに根本的な問題として、両者の問題関心の違いということが考慮されねばならない。

この点を考える上で参考になるのが、フッサールがオットーへ宛てた手紙において、オットーを形容する一節である。

「私には、オットー氏の中の形而上学者（神学者）が、その翼の上に、現象学者オットー氏を乗せてはばたき去ってしまっているかのように思われます。それと関連して、自らの翼で目を覆ってしまう天使たちを思い浮かべています⁵⁹²。」

これは何を意味するのだろうか。組織神学者であるオットーは、前章で見たように、宗教的体験の妥当性を、宗教的アプリアリとして、つまり精神の中の素質として、「認識」論の中に基礎づけようとする。その際に、カント・フリースの宗教哲学として、カント的な認識論を修正する形でそれを行うことにより、概念的には捉えられないものも「認識」論の中に位置を占めることを可能にしようとする。

フッサールは、前述したように、『聖なるもの』の宗教的体験の現象学的記述、分析に関しては非常に高く評価している一方で、それに続く、カント・フリースの哲学を基にしたその理論化に対して、疑問を呈している。ここに、オットーの中の「現象学者」と「神学者」を見ているのである。つまり、フッサールは、オットーによってなされる宗教的体験、感情の分析は優れたものであり、宗教の現象学の第一歩であるとまで評価している。しかし、このような宗教的意識の理論化がなされるためには、まだ相当な現象の分析がなされなければならないとし、オットーが行う哲学的な理論化を性急なものであると批判する。せつかく現象学的な優れた分析を行っているにも関わらず、神学者オットーがその成果を持って、壮大な理論化へと飛翔してしまっているというのである。しかし、この理論化の必要性を神学者オットーに感じさせていた状況があったのである。それが、彼が近代学問に定位した上で、宗教をめぐる危機的な状況に対処しようとしたという状況である。つまり、この危機とは、これまで叙述してきたように、宗教を他の何ものにも還元できない仕方、しかも、近代的学問の枠組みにおいて、それを妥当なものとして示しうるようにし

⁵⁹² Edmund Husserl an Rudolf Otto vom 5.3.1919, Rudolf Otto Nachlaß, Universitätsbibliothek Marburg, Hs 797:794. (Shütte, *op.cit.*, S.142 より引用。)

なければならない、という危機意識であった。

それに対し、経験科学者であるジェイムズは、宗教的現象を真正なものとして証明することよりも、宗教的現象という近代学問の中に位置を占められていない現象を、経験科学者として、どこまで探求できるかということに取り組んでいる。ここでは、「神学者」オットーが問題としたような、宗教を学問的に語りうるための認識論的基礎付けということは、全く問題になっていない。むしろ、明らかに我々の目の前に現れた現象に、妄信的に熱狂するのではなく、それが「科学的でない」と感情的に反応するのではなく、それを解明するというところに、徹底的に関心が向けられている。

ここで興味深いのは、ジェイムズは、知性が信仰を認めるのではなく、知性は信仰を我々が理解できる言語に翻訳しているに過ぎない、と指摘している点である。

「もはや確かな事実だと主張してもよいであろうが、はっきりと宗教的なものだといえる経験領域においては、多くの人（どれだけの人であるかは言えないが）は、その信仰の対象を、彼らの知力が真なりと認めるたんなる概念の形で、所有しているのではなく、むしろ、直接に感受される準感覚的な実在という形で、所有しているのである⁵⁹³。」

つまり、信仰は、知性によって認められて初めて承認される、というのでは全くない。それは、反省という知的な営為を介せずに、直接的に与えられている。そして、合理主義と信仰との関係に関して以下のように述べる。

「それにもかかわらず、…合理主義が説明しうる生活領域は比較的表面的な部分でしかないことを、私たちは認めなければならない。その部分は疑いもなく威信をもっている。というのは、この生活領域は多弁であるし、証拠をあげて諸君に挑戦し、理屈をこねまわし、言葉でもって諸君をやりこめることができるからである。しかし、それにもかかわらず、もし諸君の沈黙の直観が合理主義の結論に反対するならば、合理主義は諸君を信服させることも、回心させることもできないであろう。諸君がいやしくも直観をもたれるならば、その直観は、合理主義の住み家である多弁な段階よりもいっそう深い段階である諸君の本性からくるのである。…そして、理屈をこねる合理主義がいかに巧妙に語って反対しようとも、その合理主義の言葉よりも、そういう結果のほうがいっそう真実でなければならないことを、諸君のうちにある何か、絶対的に知っているのである。このように、信仰の基礎づけにおいて合理主義の段階が劣っているということは、合理主義が宗教に反対をと

⁵⁹³ James, *VRE*, (p. 66, 上 99-100 頁。)

なえる場合にも、宗教に賛意を表する場合にも、同じように明らかである⁵⁹⁴。」

つまり、合理主義が宗教について何か雄弁に語ろうとも、圧倒的な実在感を感じた人にとって、それは全く問題にもならない。それは、宗教に対して合理主義が賛意、もしくは反対を示す場合にも変わらずに問題にならないのだという。そして、この知的反省による信仰の基礎付けについては、以下のように断言する。

「概念的な手続きは事実を分類し、限定し、解釈しはするが、事実を生み出すことはできないし、また事実の個性を再現することもできない。そこにはつねに或るプラス(plus)があり、個性(thisness)があり、これには感情だけが答えることができるのである。こうしてこの領域では哲学は第二次的な機能しかもたず、信仰の真実性を保証するだけの能力をもたない。…真に遺憾にたえないが、直接の宗教的経験の述べることの真理性を純粹に知的な手続きで論証しようとする試みは絶対に望みがないと結論せざるをえない、と私は正直に考えるものである⁵⁹⁵。」(傍点筆者)

このように、知性による信仰の基礎付けは不可能であるどころか、知性と信仰との関係からして、知性による哲学的な営みは二次的なものにすぎず、全く意味をなさないのである。この知性と信仰との関係を、さらに象徴的に、印象的な仕方で以下のように表現する。

「哲学は言葉のなかで生きているが、真理と事実とは言葉による公式化を超えるような仕方では私たちの生活のなかで湧き出てくるのである。知覚という生きた活動のなかには、つねに、光り瞬いて明滅するものがある。それは捕らえられることを欲せず、反省では遅すぎて捕えられないものである。このことを哲学者ほどよく知っている者はいない⁵⁹⁶。」

我々の体験は、生の一瞬一瞬の中で光瞬いており、それは反省によっては捉えきれないものなのである。そのような体験に対して、非常に限定的な部分しか捉えることのできない哲学が、この体験を基礎付けるといって自体が無理なことなのである。このような関係を、経験科学者であるジェームズが指摘しているのに対し、「神学者」であるオットーがこれを基礎づけようとしたということはどのように考えられるか。

もちろん、第 1 節でみてきたように、オットーもこのような概念と感情との関係につい

⁵⁹⁴ James, *VRE*, (p. 74, 上 114-115 頁。)

⁵⁹⁵ James, *VRE*, (p. 392, 下 295 頁。)

⁵⁹⁶ James, *VRE*, (p. 393, 下 297 頁。)

ては同意するだろう。しかし、それでもなお、宗教的感情を認識論的に基礎付けることを目指した。ここに、宗教をめぐる危機的な状況に置かれた、「神学者」としてのオットーのねじれを見出すことができる。信仰を体験的なものとして持っているということは、信仰を持つオットーにとっては所与の事実としてある。しかし、それを一旦括弧に入れて、人間のある感情として記述、分析するのである。ただその際にも、オットーは、実在をその感情の前提としており、あくまでも、概念的に捉えられないものを、概念的なものによって指し示そうとしているのである。しかし、キリスト教信仰の自明性が揺らぎ、自然科学が目覚ましい発展を遂げた 19 世紀を経て、オットーは宗教が近代学問の中に位置が与えられていない、それを学問的に語る土台がないと感じていた。このことがオットーのねじれを引き起こしているのである。つまり、現象学的な記述、分析においては、宗教的体験は、認識論的に基礎付ける必要のない、圧倒的な事実として、心的事実として、出発点として、扱われている。しかし、哲学的叙述部分においては、その体験が人間において可能となるような「認識」論が展開されている。このような出発点としての宗教的体験の明証性を、それに反応する人間に内在する素質を通じて、「認識」論的に基礎付けなければならない、とオットーは考えていたのである。このことは、『聖なるもの』が神学的著作として読まれることを望む、とオットーが述べていることと関連する。哲学的著作としても読まれる『聖なるもの』が、神学的著作として読まれることをオットーが望むということ自体が、キリスト教信仰の自明性が揺らぐ状況において、神学が近代学問として生き残るためにはそれが学的に基礎付けられなければならないという近代ドイツにおける固有な状況と関連している。

ジェイムズとオットーは、経験科学者として、神学者として、それぞれ立場は違うものの、実在というモメントを明確に捉えた上で、それに際した人間の感情を現象として取り扱っている。さらに、両者は、体験と反省、信仰と知性といった概念的に捉えられないものと、概念的な操作との関係について一致した見解を持っていたことがわかる。このように理解した時に、両者の一致点、相違点が全体として把握可能なものとなる。

また、ジェイムズは、自らの死に際しても、自らが生涯従事してきた心霊現象研究への熱意を持ち続けていたことを示すエピソードがある。ジェイムズとも交流のあったフランスの哲学者アンリ・ベルクソン(1859-1941)は、以下のようにジェイムズを評する。

「ジェームズほど真理を熱烈に愛し、彼ほどの情熱で探求を進めた人間はほかにはいない。測り知れない不安に彼は駆られて、一つの科学から他の科学へ、解剖学と生理学から心理学へ、心理学から哲学へと進んで行った。重要な課題に献身し、他のことにはいっさい無頓着で我を忘れ、生涯を通じて観察し、実験し、思索した。それでもまだ不十分であるか

のように、最後の眠りにつきたときにさえ、彼はまだ夢を見ていた。法外な実験と人間を超えた努力を夢見て、死の彼方にいたるまで私たちと共に、科学の最大の善と真理の最大の光栄のために働き続けようとしたのである⁵⁹⁷。」

この文章は、プラグマティズムに関するジェイムズの著作への序文として、ジェイムズ死後にベルクソンによって書かれたものである。このベルクソンの評価は、亡き人に対する儀礼的なものではなく、事実に基づいた彼の思いを示しているということが、校訂版の注によって示されている⁵⁹⁸。ジェイムズは **SPR** 米国支部へ宛てて封印された手紙を送り、自らの死後に、その内容が霊媒に伝わるのか実験を行い、自らの死後の魂の残存に関する調査をするよう依頼していたという。ジェイムズは、心霊現象、宗教的経験を、自らの死を「超えて」までも、学問的探求の対象として解明しようとし続けたのである。

⁵⁹⁷ アンリ・ベルクソン 原章二訳『思考と動き』（平凡社、2013）、345頁。

⁵⁹⁸ この著作の訳者である原章二によって指摘されている。前掲書、349頁。

第9章 オットーとバルト：絶対他者

0. はじめ

「バルトの『ローマ書』は、おそらく次のような文章によって特徴付けられるだろう。この表現の仕方に、バルト自身はもちろん反対するであろうが、しかし、従来の通常の言語使用からすれば、やはり妥当なものだろう。すなわちこの書物は宗教の自律性と絶対性を証明しようとするものである。この書物はしたがって・・・シュライエルマッハーの『宗教論』やオットーの『聖なるもの』のような著作、宗教的アプリオリを証示しようとした近代のさまざまな試み、そして、最終的には、ローマ書そのものと同列のものに属する。このような全ての試みは、・・・細かい点においてはさまざまでありうるが、結局は宗教の固有性と絶対性の意識に言語において表現を与えようとする以外の何物でもないのである⁵⁹⁹。」

これは、1922年に発表されたルドルフ・ブルトマンによる、カール・バルト『ローマ書』第二版への書評である。ブルトマンは、ここで、バルトはこれに同意しないだろうという留保をつけてではあるが、バルトの『ローマ書』第二版を、シュライアマハーの『宗教論』、オットーの『聖なるもの』、また、宗教的アプリオリに関する議論といった自由主義神学を代表するような著作と同じものとして並べている。ブルトマンから見たとき、『ローマ書』第二版は、「宗教の固有性と絶対性の意識に言語の表現を与えようとする以外の何物でもない」とされた。

オットーの『聖なるもの』が1917年に発表され反響を呼んだ直後の1921年に、バルトの『ローマ書』第二版は出版され、大きな反響を呼んだ。このように同時期に注目を集めることとなった二つの「神学書」の関係が、ここにブルトマンによって指摘されている。

しかし、バルト自身はもちろん、このような位置付けに同意しない。バルトは、このブルトマンの書評に対し、次のように述べる。

「わたしの書物（その初版をブルトマンは二年前に、かなり低く評価して退けていた）に

⁵⁹⁹ Bultmann, Rudolf. „Karl Barths ‚Römerbrief in Zweiter Auflage“ in Jürgen Moltmann (hrsg.) *Anfänge der dialektischen Theologie Teil I* (München: Chr. Kaiser, 1977), S. 119. 書評自体は、1922年、以下に掲載された。 *Christliche Welt*, 36. Jg. (1922), Nr. 18, Sp. 320-323; Nr. 19, Sp. 330-334; Nr. 20, Sp. 358-361; Nr. 21, Sp. 369-373.

彼の関心をひき、これを賞賛せしめたものは、ブルトマンにとっては、『信仰』であった。どんな場合にも常に『信仰』であった。彼によればわたしが『信仰』について述べたことを、彼は無造作に、シュライエルマッハーや、オットーや、トレルチが『宗教』の表題で扱ったものと同列に置くことができた⁶⁰⁰。(傍点筆者)

ここで「無造作に」とブルトマンの位置付けを評していることから、バルトがこの位置付けに満足していないことがわかる。ここでブルトマンが挙げる、シュライアマハーの『宗教論』も、オットーやトレルチを中心になされた宗教的アプリアリをめぐる議論も、「自由主義神学」に位置付けられるものである。バルトのこの反応を理解するためには、自由主義神学とバルトの関係を捉えておく必要がある。以下でも詳述するように、バルトはドイツにおいて自由主義神学といわれる、人間の側から行われる学問としての神学を学んでいる。しかし、バルトが1911年に牧師補としてスイスの炭鉱町ザーフェンヴィルに移った時から、それまで自らが学んでいた自由主義的な神学では対処できない教会の状況を目の当たりにする。そこから、聖書の諸書を改めて基礎から読み始め、「新正統主義」とも形容されるような、神のことばの神学を築いていく。人間の側から語る自由主義神学に対して、徹底的に神のことばに集中して語る神学をバルトは形成していくこととなる。

このような背景から、一見、自由主義神学とは対極的な位置づけがなされるバルトであるが、しかし、この自由主義神学の祖とされるシュライアマハーに対するバルトの態度は、両面的なものである。バルトがこのようなアンビバレントな態度をとるということ自体が、当時の神学が直面していた危機的な状況を表しているといえるだろう。バルトが、自由主義神学とは異なる道、神のことばの神学を歩んでいくこととなるのだが、バルトが神学者として行った道を理解する上でも、彼のシュライアマハー理解は重要な位置を占める。

一方、ブルトマンによって『ローマ書』と同様に「宗教の自立性と絶対性を証明しようとした書物とされる『聖なるもの』もまた、オットー自身はそれを神学書として読んでもらうことを望んでいたということからも、その当時の神学的—あるいは宗教的—危機状況に対して、オットーがとった一つの対応であったといえる。オットーもまた、下に詳述するように、シュライアマハーに対して両面的な態度をとっている。シュライアマハーへの評価と批判というダイナミクスの中で、オットー自身は、どのように議論を展開させていったのか。

⁶⁰⁰ Barth, Karl. „Nachwort“ in: *Schleiermacher-Auswahl mit einem Nachwort von Karl Barth* (München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968), S. 301. (=カール・バルト「シュライエルマッハーとわたし」J.ファングマイアー著、加藤常昭、蘇光正共訳『神学者カール・バルト』(日本基督教団出版局、1971)、112-113頁。)以下、Barth, *Nachwort* と表記し、それに続く括弧内は、ドイツ語、日本語の順で頁数を示す。

シュライアマハーという自由主義神学の祖といわれる人物に対するこのような両者の異なった評価は、両者の立ち位置、現状の認識の仕方、何を問題と捉えていたのか、等の違いを如実に表すものと思われる。このように両者を対比させることにより、オットーが何を危機と捉え、どのようにそれを克服しようとしていたのかが、より立体的に理解できるだろう。ここで着目したいのが、両者における「絶対他者」の捉え方である。オットーが自由主義神学の流れに位置付けられつつも、自らの外側から働きかけられる契機—彼の現象学的なアプローチからそれは徹底的に人間の側から記述されるのみであるが—、つまり絶対他者的なモメントを記述の射程に収めていることは、彼の真骨頂と言える。オットーが「哲学者」としてそれを示そうとしたこと、それに対し、バルトは「神学者」としてその絶対他者的なモメントをどのように示したのか。「絶対他者」という観点から両者を対比させることは、両者の進んでいった道の独自性を明らかにするとともに、さらに、近代において学的営みと信仰とがとりうる関係についての我々の考察を深める手助けとなるだろう。

1. バルト

1-1. バルトのシュライアマハーに対する両義性

1-1-1. バルトの転機

カール・バルトは、1968年『シュライアマハー選集⁶⁰¹』への後書きを発表している。ここでは、バルト自身によって、バルトの生涯がシュライアマハーとの関わりという観点から、述べられている。これが、自身の生涯にとっての重要な一断片であると述べつつ⁶⁰²、その叙述が始まる。

まずバルトは、自身が神学を学び始めた頃について述べる。バルトは1904年から1909年まで、ベルン、ベルリン、テュービンゲン、マールブルクで学んでいる。そして、ベルリンにおいて、オットーの編集によるシュライアマハー『宗教論』を手に入れた。そのことをバルトは以下のように回顧している。

「ホレイカ！ [「見つけたぞ！」の意のギリシア語。ものを見つけた時によくこの言葉を用いる]。わたしがそれまでに求めていたものは、明らかに『直接的なるもの』 *Das Unmittelbare* であった。そして今それを—この『直接的なるもの』という表題で処女作を書いたヘルマン・クッターのもとにはなく—シュライエルマッハーのもとに見いだした

⁶⁰¹ Barth, Karl. „Nachwort“ in: *Schleiermacher-Auswahl mit einem Nachwort von Karl Barth* (München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968)

⁶⁰² Barth, *Nachwort* (S. 290. 85頁。)

のである⁶⁰³。」

マールブルクでのバルトの師であるヴィルヘルム・ヘルマンは、シュライアマハーの中期、後期の著作を高く評価しておらず、シュライアマハーの『宗教論』を「新約正典の結集以後、キリスト教の認識と告白の領域で世に出た最も重要にして正しいものである」としていたが、バルトはそれを受け入れていたわけではなかった。むしろ、バルトはシュライアマハーの『宗教論』にはじまり『信仰論』に至る間にも一貫した線を、直感的にはあるが感じていた。

バルトは 1909 年に、マールブルクからジュネーヴに移り、1911 年に、スイスの炭鉱の町ザーフェンヴィルに移る。ザーフェンヴィルに移ってから、バルトの神学的関心に変化が現れ、それにともなって、バルトの中でのシュライアマハーの位置付けにも変化が生じた。バルトによれば、ジュネーヴでは、ドイツの神学、特に雑誌『キリスト教世界』に代表されるような神学的関心によって生きることができたという⁶⁰⁴。しかし、ザーフェンヴィルに移ってから、バルトの関心の中心となったもの、それは社会主義、労働組合運動との関わりであった。バルトは牧師としての仕事を行う中で、スイスの労働組合の新聞を読み、日曜の説教や、堅信礼教育の準備をした。このように実践的活動が生活の中心となっていき、バルト自身はシュライアマハーに決定的に刺激を受けたものの、彼が『宗教論』で述べたことを自明のこととして用いることもできなかった。

この時期に出会ったのが、エドゥアルト・トゥルナイゼンであった。バルトは、トゥルナイゼンとの会話を次のように想起している。

「かつてふたりだけでいた時に、わたしにこんな警句を、小声でささやいてきかせたのは、トゥルナイゼンであった。『説教、堅信礼教育、牧会のためにわれわれが必要なものは、『全く別の』神学的基礎付けなのだぞ。』シュライエルマッハーから始めても、もうこれ以上前進できないことは明らかであった⁶⁰⁵。」

これと同時に、トゥルナイゼンが、バルトの書棚にあるシュライアマハーの著作を軽蔑するような身振りをしたことを回顧する。この頃から、バルトはシュライアマハーから始まる自由主義神学ではない道を模索することになる。そして、バルトはトゥルナイゼンとともに、旧約聖書、新約聖書の諸書を改めて読み直し、神学を初めから、より注意深く学び

⁶⁰³ Barth, *Nachwort* (S. 291. 87-88 頁。)

⁶⁰⁴ Barth, *Nachwort* (S. 292. 91 頁。)

⁶⁰⁵ Barth, *Nachwort* (S. 294. 95 頁。)

直すことから始めた。

「そして見よ、聖書の各書がわれわれに語り始めたのである。しかも、当時の『現代的な』神学が教える時に、聖書の各書がこう語っているに違いないと思っていたのとは、きわめて相違した仕方でも語り始めたのである⁶⁰⁶。」

このように、改めて旧約・新約聖書を読み直すことによって、それまでとは別の仕方でも聖書がバルトに「語り始めた」のだという。この過程で生まれたのが、バルトの名を一気に有名にした著作、『ローマ書』第一版(1919)、第二版(1922)であった。

そして、もう一つバルトにとって大きな出来事があった。それは、第一次大戦に際して、皇帝ヴィルヘルム 2 世とその首相ベートマン・ホルヴェークに賛成した 93 人の知識人による宣言⁶⁰⁷であった。そこには、バルトがドイツで学んだ際の教師のほとんどの名前が見出された⁶⁰⁸。これによって、それまでバルトが学んでいた神学的世界の根底が揺るがされるような衝撃をバルトは受けた。つまり、バルトはそれまで自分がドイツにおいて学んでいた神学、シュライアマハーから始まる自由主義神学に対して絶望する。シュライアマハー自身が、当時その場に生きていたとして、そこに署名したかどうか。バルトは、シュライアマハーの『宗教論』冒頭にある、イギリス人やフランス人についてのナショナリスティックな叙述の存在について言及しながらも、シュライアマハーは署名しなかっただろうという。しかし、この 93 人の知識人による宣言に署名した神学者たちが、シュライアマハーに決定的に影響を受け、基礎付けられていたということは、紛れもない事実であった。

1-1-2. バルトにおけるシュライアマハー評価の転換

このようなバルトの中での転換を通じて、シュライアマハーはどのような存在となっていたのか。

⁶⁰⁶ Barth, *Nachwort* (S. 294. 96 頁。)96 頁。S. 294.

⁶⁰⁷ 第一次大戦の勃発とともに、それを熱狂的に支える雰囲気が出来上がっていた。そしてこれは知識人に関しても同様であった。ドイツ軍によるベルギーの中立侵犯を弁護する「93 人の知識人宣言」(1914 年 10 月 4 日)に、歴史家のフリードリヒ・マイネッケ、経済学者グスタフ・フォン・シュモラー、ルヨ・ブレンターノ、ヴェルナー・ゾンバルト、自然科学者ヴィルヘルム・レントゲン等が名を連ねていた。さらに、10 月 16 日の「ドイツ大学教授のアピール」に署名した学者は 3000 名を超えていた。以下を参照のこと。脇圭平『知識人と政治—ドイツ・1914～1933』(岩波書店、2009(1973))

⁶⁰⁸ バルトは、唯一名誉ある例外としてマルティン・ラーデを挙げている。Barth, *Nachwort* (S. 293. 94 頁。)

「更にまた確かなことは、およそ一年前から、わたしが考え、語り、書いてきたことのすべてにおいて、わたしは単純にシュライエルマッハーをぬきにしてことをなしてきたということと、わたしがローマ書の講解をしていた時には、シュライエルマッハーの眼鏡をかけてはいなかったということである。彼はわたしにとっては、もはや『教父』ではなかった。更にまた確かなことは、この『彼をぬきにして』ということが、かなり鋭い、『彼に反対して』という意味を含むことである⁶⁰⁹。」

このように、バルトはシュライアマハーではない道を歩み始めたのである。そのような中、1924年、エミール・ブルンナーが『神秘主義と言葉』を発表し、そこでシュライアマハーを批判した。しかし、バルトはブルンナーのシュライアマハー批判に関しても、困惑してしまう。その理由をバルトはいくつか挙げるが⁶¹⁰、最も重要な点は、ブルンナーがその著作を書き、疑いもなくシュライアマハーのことは片付いたこととしていることであった。バルトは、シュライアマハーに対して、そのような態度をとることは一度もなかったし、できなかったという。

バルトは1921年にゲッティンゲンの新設の改革派神学の教授職に着任していた。そこでバルトは、「わたしなりの方法、やり方で神学研究と教育とに恐ろしいほど真剣に取り組んでやろう⁶¹¹」と決意していた。その時期に出た上述のブルンナーの著作は、バルトのシュライアマハー研究を大いに刺激したという。バルトは、講義においてもシュライアマハーを、一著作だけでなく、彼の説教も一扱った。このようにして、シュライアマハーへの理解が更に深まるとともに、その研究を行っていく中で、バルト自身とシュライアマハーとのもはや目を背けることができない隔たりが明らかになった。しかし、その隔たりがあってもなお、シュライアマハーへの愛情は変わることがなかった。このことをバルトは以下のように表している。

「シュライエルマッハーに対してわたしがおちいらざるを得なかったいっさいの対決にもかかわらず、『フィガロの結婚』の中でバルトロがこうすばらしく表現してみせた感覚なしに、シュライエルマッハーのことを思うことは、事実として、決してあり得ない。バルト

⁶⁰⁹ Barth, *Nachwort* (S. 296. 99 頁。)

⁶¹⁰ バルトはその他に二つの理由を挙げている。まずは、「神秘主義」という概念が、シュライアマハー自身がやろうとしたことを表すのに十分な概念ではないのではないか、という点。二点目が、ブルンナーがシュライアマハー批判において依拠したのが、神の言葉であり、また、言語哲学の先駆である反観念論的ロゴス論であったという点。Barth, *Nachwort* (S. 296. 100-101 頁。)

⁶¹¹ Barth, *Nachwort* (S. 296. 101 頁。)

ロは歌った。『心のうちなる声がすでに、いつでも、彼のためになるようなことを言っていたのだ』⁶¹²]

また、バルトがシュライアマハーの影響力の大きさを見出すのが、「非神話化」「実存化」を合言葉とした、ルドルフ・ブルトマンによって生まれた新たな神学運動である。しかし、バルトは「非神話化」も「実存化」も、目新しいものではなく、さらに「非神話化」に関してはユーモアに欠けた、現代人との対話には有効ではないものとみなしていたし、「実存化」に関しては、すでにそれはバルトが自らに課してきた神学者としての道徳的前提でもあったのだという。「実存化」についてバルトは次のように述べる。

「…既に『ローマ書』初版、更にまさしく第二版において（時に、この言葉そのものを用いながら）みずから、こう述べたことさえあるのである。ほんとうの神学的言語なるものは、自分が語っていることについて知的に知識を得た者の言語であるだけでなく、むしろ実存的に、すなわち、自分が語っている事柄に、自分自身の人間的存在において、直接に、つまり逃れることもできない仕方で打たれている人間の言語でしかあり得ないであろう。…それは、わたしが悪しきにせよ、良きにせよ正しく守り、正しく守り続けようと試みた、わたしの『神学的実存』の自明的な形式的条件、その道徳的前提に属するのである⁶¹³。」

しかし、ブルトマンのいう「実存化」はバルトの考えていたものとは異なっていた。ブルトマンは、神学自体が、内容において、本質的に、実存的でなければならないと考えたのである。ブルトマンの周りには多くの人々が集まった。ブルトマン学派とされる人々は、極めて異質な人々の群れとなったのであるが、バルトはここにひとつの公分母が存在するのを見出す。それが、シュライアマハーである。

「それはまさしくシュライエルマッハーであった。今もそうである。シュライエルマッハーが生きたそのままではない。だがしかし、今日の『精神的状況』、『対話の状況』、そして今日の（あるいはやはりとにかくひとつの今日の）言葉に適合するような新しい形態における、わたしの旧友であり旧敵でもあるシュライエルマッハーであることは、誤認すべくもない！…もう一度、シュライエルマッハーの特徴である、あの神学と哲学の共生がなされるのである！もう一度、シュライエルマッハーにおいて自明のこととして行われたのと

⁶¹² Barth, *Nachwort* (S. 297-198. 104 頁。)

⁶¹³ Barth, *Nachwort* (S. 298-299. 106-107 頁。)

同じ神学の人間学化が行われるのである！⁶¹⁴」

ブルトマンが中心となった「非神話化」と「実存化」を掲げた神学的運動は、バルトからすれば、新たなシュライアマハー・ルネサンスだというのである。ここで、重要となるのが、冒頭に挙げたブルトマンによるバルト『ローマ書』第二版への書評の言葉である。バルトによれば、ブルトマンが『ローマ書』第二版を賞賛したのは、「信仰」ということであった。この書評を書いた当時は、ブルトマンはまだハイデガー的言語を学んでいなかったものの、そこに後のブルトマンの展開が現れているのだという。そして、一時期は共に同志として、弁証法神学運動に参加したものの、袂を分かつこととなったことも、このことから不思議なことではないのだという。つまり、ブルトマンは、「19世紀の偉大なる伝統の継承者、つまり新しい衣装を着た、シュライエルマッハーの真正の弟子⁶¹⁵」であったのである。ブルトマン、そしてその周りに集まった者、後継者たちの公分母は、シュライアマハーであり、そこに首尾一貫しているのは、人間学的発想なのである。シュライアマハーの道を歩むことはもはやできないと考えていたバルトにとってこれと一致し得ないのは明らかであった。

1-1-3. シュライアマハーとの関係を明確にするためにバルトが立てた問い

しかし、バルトは、シュライアマハーとは別の道を行かねばならないと考えたのと同時に、彼への賛嘆、愛情を抑えることはできなかった。彼を批判したからといって、彼が向き合った事柄は、すでに片付いたこととして扱えることもなかった。バルトは、自らが理解した限りにおいては、シュライアマハーとは別の道を行かなければならないと考えている。このような中で抱く困惑を明確にするため、バルトは二組の問いを四つ提出する。それぞれの問いを見ていこう。

まず、一組目の問いは、シュライアマハーにおける神学と哲学との関係についてである。一つ目の問い：シュライアマハーの企ては、本来的には礼拝、説教、堅信礼教育、牧会に関わるキリスト教神学が問題とされており、その神学が、ただ偶然的に、その時代において、哲学の装いを持ったのではないか。二つ目の問い：それとも、シュライアマハーにおいては、本来的にキリスト教とは無関係な哲学が問題とされており、この哲学が、偶然的に、キリスト教神学という装いを保っていたのではないか。

そして、二組目の問いは、シュライアマハーにおける他者の捉え方についてである。一

⁶¹⁴ Barth, *Nachwort* (S. 300. 109 頁。)

⁶¹⁵ Barth, *Nachwort* (S. 302. 113 頁。)

つ目の問い：彼の神学や哲学においては、ある消し去り得ない他者との関わりにおいて、人間は考え、感じ、語るのではないか。その対象は、自分自身の存在・感覚・認識・意欲・行為に勝り、それに対しては、礼拝、悔い改めといった具体的な行為が可能であるばかりか、むしろそれが要求されるような対象との関係において、人間は存在するのではないか。二つ目の問い：それとも、シュライアマハーにおいては、自分とは異なったものとして、他者として問題となるあらゆるものと、自分とが同時に存在し、同一であるという至高の意識において、そこから、感じ、考え、語っているのか。

三組目の問いは、現実、具体的、特殊なものと、抽象的、普遍的なものとの関係をめぐってである。一つ目の問い：シュライアマハーにおいては、人間はまず、ある具体的な現実との関係において、そこから二次的に、それらを普遍化し、抽象化して、自らが関わっているものの意味を、感じ、考え、語るのではないか。二つ目の問い：あるいは、彼においては、まず第一に、すでに確定された現実の意味といった普遍的なものとの関係から始まり、二次的に、その現実、具体的なものに着目しながら、人間は感じ、考え、語るのではないか。

四組目の問いは、シュライアマハーにおける霊の捉え方をめぐってである。一つ目の問い：人間を動かす霊は、すべてが正しく行われるなら、全く特殊な、他のあらゆる霊から自らを区別し続ける霊、まさしく「聖なる」と呼ばれうる霊なのではないか。二つ目の問い：あるいは、人間を動かしている霊は、個別に分かれてはいるが、しかし、宇宙全体において働き、ただ個人において分散して働く、霊的な力なのではないか。

これら四組の問いでは、すべて一つ目の問いが、シュライアマハーを「愛をこめて理解しようとし」たもの、そして、二つ目の問いにおいては、「同じように愛をこめて、誤解であることを願った」ものであるとバルトは付け加える。この後になお、バルトは五組目の問いとして、果たして、これらすべての問い全体が、シュライアマハーの意図に沿ったものであったのかどうか、と問う。しかし、シュライアマハーと直接議論できない今、バルトに残された希望は次のようなものなのだという。

「わたしにただ残っている確実な慰めは、今来たりつつある天国において、シュライエルマッハーと、すべてこれらの問いについて—もちろん何よりも第五の問いについて—言ってみれば幾世紀にもわたって、実り多い語り合いをしたいと願うことなのである。…わたしが想像するのは、このようなことは、両者にとってきわめて真剣な事柄となるであろうし、しかもまたわれわれはお互いに、実に愉快地笑い合えるであろうことである⁶¹⁶。」

⁶¹⁶ Barth, *Nachwort* (S. 310. 133 頁。)

この節では、バルトの生涯における転機、シュライアマハーの位置付けの転換、そして、バルト自身が感じたシュライアマハーへの困惑を明確にするために提出された問いという三つの観点から、バルトのシュライアマハーへのアンビバレントな態度について見てきた。バルト自身も述べるように、バルトはシュライアマハーとは別の道を歩まねばならないと考えたが、一度もシュライアマハーの取り組んだ事柄が、すでに済んだこととみなしたことはなかった。ここでは、シュライアマハーが明確に指し示している「直接的なもの Das Unmittelbare」、そしてその後彼が行ったさまざまな領域における仕事に対する止むことのない賛嘆と同時に、自由主義神学、つまり人間学的神学を基礎付けることとなったシュライアマハーとの隔たりというものが共存している。シュライアマハーとは別の道を行かなければならない、としたバルトは、神のことばの神学を展開していくこととなる。その際に、バルトは何から語ることを始めるのか？それは、人間学的な基礎付けではありえない。では、何なのか？

1-2. バルト神学の持つ独自性—バルトと滝沢克己の対比を通じて

バルトの独自性を明確にするために、着目したいのが、滝沢克己のバルト理解とそこからのバルト批判である。滝沢のバルト理解とバルトとのずれに焦点を当てることによって、バルトが何から神学を始めているのか、何を問題としていたのかを浮き彫りにする。

滝沢克己(1909-1984)は、1909(明治42)年に栃木県に生まれ、1931年ヘルマン・コーエンの哲学、フッサール、ハイデガーの哲学との比較に関する卒業論文を書き、九州帝国大学文学部哲学科を卒業後、西田幾多郎に師事する。33年に、フンボルト給費生としてドイツへ留学。34年から35年にボン大学でバルトの下で学ぶ。35年にはバルトのすすめで、ブルトマンに学ぶため、マールブルクに移る。36年に帰国。その後は、西田、バルトを展開し、独自の思想を形成していく⁶¹⁷。

本節では、キリスト論に焦点を当てて、滝沢との対比において、バルトの特性を明らかにしたい。

1-2-1. 第一義の接触、第二義の接触(滝沢克己のキリスト論)

まずは、滝沢のキリスト論において重要な、「第一義の接触」「第二義の接触」という概念について確認しよう。滝沢は、イエス・キリストにおいて、二つの観点から、神と人の

⁶¹⁷ 滝沢克己追悼記念論文集発行委員会編『滝沢克己 人と思想』(新教出版社、1986)、229-232頁。

関係を捉えている。まず、第一がインマヌエル（神われらと共に）の事実、つまり、神と人の原関係、そして、第二が、インマヌエルの徴、つまり、神と人の原関係の表現、徴である。イエス・キリストにおいて見られるこの神と人の関係は、「二重性」「接触」と呼ばれる。よって、原関係である前者が、第一の二重性、あるいは第一義の接触と呼ばれ、歴史的な表面に起こったこととされる後者が、第二の二重性、あるいは第二義の接触と呼ばれる。第一義の接触は、人間存在を根源的に規定するものとして、人間が認める、認めないに関わらず、あるとされる。そして、イエス・キリストにおいて、第二義の接触、つまり、インマヌエルの徴が成立したとする。

バルトにおいても、インマヌエル（神われらと共に）が、キリスト教の中心であるとされる。しかし、バルトにおいては、和解論との関係におけるインマヌエルが問題となっており⁶¹⁸、イエスの名の言い換えがインマヌエルであり、イエスが「われらと共にいます神」なのである⁶¹⁹。つまり、バルトにおいては、イエスこそがインマヌエルであると主張される。

ここで、両者におけるインマヌエルの捉え方の違いが鮮明になる。バルトにおいては、イエスが、滝沢のいう第一義の接触、インマヌエルの事実であるのに対し、滝沢においては、イエスは第二義の接触、インマヌエルの徴なのである。滝沢の弟子でもあり、またバルト神学の研究者である寺園喜基は、滝沢とバルトのインマヌエル理解を比較して次のようにいう。

「滝沢先生においては人間の存在論的規定が先にあり、その規定を生きた一例がイエスである、これに対して、バルトの場合にはイエスの出来事が先にあり、それに包括されて一般的な存在論的規定がある…⁶²⁰。」

寺園は、このように滝沢とバルトのインマヌエル理解を整理し、また、滝沢の論理を「一般から個別へ」というものとして、バルトの論理を「個別から一般へ」と表現する。

1-2-2. 滝沢のバルトへの批判

次に、滝沢がバルトへ向けた批判を見ていこう。「聖書のイエスと現代の思惟」⁶²¹の中の

⁶¹⁸ Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik* IV/1,2(Zürich: EVZ Verlag, 1960(1953)) 以下、Barth, KD と表記する。

⁶¹⁹ 寺園喜基「バルト神学の根本問題」『西南学院大学神学論集』67(1)(2010) (西南学院大学学術研究所)、97-113 頁。以下、寺園「バルト神学の根本問題」と表記する。

⁶²⁰ 寺園「バルト神学の根本問題」、108 頁。

⁶²¹ 滝沢克己「聖書のイエスと現代の思惟」『瀧澤克己著作集 7』(法蔵館、1973) 以下、滝

「イエス・キリストのペルソナにかんするバルトの理解の一面性について」において滝沢は、自身のバルト解釈を叙述している。

まず、一点目、バルトが宣べ伝えるイエス・キリストとは何かについて述べる。「神われらとともにいます」（インマヌエル）という事実は、バルト自身が『ローマ書』以来一貫して伝える神自身の行為であり、言（ことば）⁶²²である事実である。聖書の証しするイエス、歴史的な人間イエスを、抽象化することなく、人間すべてにとって存在論的に開かれた、神の人間への呼びかけとして、バルトが理解することを滝沢は肯定的に評価する。

そして、二点目に、滝沢は、第一の点から、バルトが史的イエスのみを神から切り離して探求する、歴史主義を批判することに理解を示す。もちろん、バルトにとって、信仰の真なる対象はイエス・キリストであり、それはナザレのイエスと同一の人であり、ナザレのイエスから離れて、ただインマヌエルについて語るということは、まったく意味のないことである。しかし、ナザレのイエスを歴史上の人物として捉え、それを探求した結果としてイエスの道徳性、あるいは人間性から、信仰の妥当性を保持しようとするならば、それはイエスの偶像化にすぎないのだという。

そして、三点目、滝沢によれば、バルトは受肉、つまりイエスの出現によって、インマヌエルが成立し、人間の生命の場そのものが根本的に変化したのだとする。そして、バルトはこの受肉の出来事を歴史ではなく、「あらゆる歴史がただそのもとにのみ生起しうる原歴史(Urgeschichte)⁶²³」として捉えているのだという。

四点目、そして、バルトにとっての信仰は、「原歴史 (Urgeschichte) ともいべきこの出来事に開眼すること、絶対に人の言葉ならぬこの言をそれとして聴きわけること、この神人の原関係・Immanuel の事実そのものにただ単純に『然り』を言うこと⁶²⁴」であるという。また、この信仰は人間の自由な決定ではあるが、人間が努力してなすことのできるものではなく、それは、ただインマヌエルの事実そのもの、それ自体神である聖霊によってのみ、人間に惹き起こされるものなのである。

そして、五点目に、滝沢は、バルトは受肉の出来事も、我々の信仰や宣教の出来事も、同じように啓示の出来事と呼ばれるのだが、両者は全く異なった次元に属するものなのだということを強調する。我々の信仰や宣教の出来事は、「神的歴史的な出来事の徴」である、「人間的歴史的な出来事」にすぎないのだという。このことは、現代に限ったことではな

沢「聖書にイエスと現代の思惟」と表記する。

⁶²² 滝沢、寺園の叙述において、人間的なものではない、神のことばを示す場合は、「言」が、それに対して、人間的なことばを示す場合には、「言葉」という漢字があげられている。この節の叙述はその区別に従って、「言」「言葉」の両方を適宜使用する。

⁶²³ 滝沢「聖書のイエスと現代の思惟」、208頁。

⁶²⁴ 滝沢「聖書のイエスと現代の思惟」、208頁。

く、イエスの弟子、聖書の記者たちにも言えることであり、イエスとそれ以外の人間は「絶対に等しからざる人」なのである。よって、この次元は混同されてはならないことが強調されているという。

六点目、以上のようなことから、バルトにおいては一つの重要な問題が生ずると滝沢はいう。あの時、あの場に立っていたイエスについて、語られてはいるが、それがそれとして、純粹に考察されるには至らない、ということ滝沢は問題として述べる。つまり、バルトにとって、イエスはインマヌエルの事実そのものであり、それが徴とは呼ばれることは決してない。滝沢はこの「問題」を端的にまとめる。「バルトのキリストロジーには、歴史の内部の人としてイエスについての鮮明な描写が欠けているのだ⁶²⁵。」

七点目、つまり、バルトにおいては、聖書に述べられていることは、「ただ一度、永遠に、すべての人の救いとして生起して、今、ここにもまたそのままに現在する一つの事実」以外は表していないということ滝沢は指摘する。

そして、八点目に、上述のようなバルトの聖書解釈は、もちろん聖書そのものの中にその根拠を持つ。つまり、聖書記者たちの記述は、歴史的な人、ナザレのイエスの単なる模写ではなく、イエスの死後に初めて彼らに見えてきたイエス・キリストの一生の再構成であるために、バルトはインマヌエルの事実を重視するのである。しかし、滝沢によれば、聖書の記述は同時にまた、二千年前に生まれて死んだ人という歴史的対象をも持ち、この両面の記述を言い表した聖書の記述にこそ、その「素晴らしい秘密」があるのだという。こう述べた後、滝沢は、バルトにおいては上述のような両面の区別、関係が明確ではないと指摘する。つまり、バルトにおいては、『イエス・キリスト』のペルソナの、人間的歴史的な側面は、一面においてあまりに高く挙げられると同時に、他面においてあまりに低く貶されることとなる⁶²⁶』という。

1-2-3. 滝沢とバルトとの共通点・相違点

以上のように、滝沢はバルトを理解し、そのイエス・キリストにおける神と人、啓示と歴史という二つの側面の区別・関係づけが明確ではない、と批判している。このような滝沢とバルトのキリスト論における共通点、対立点を寺園は詳細に分析している⁶²⁷。以下、その叙述に沿って両者の関係を見ていく。

まず、寺園は、滝沢とバルトとのキリスト論の共通点について叙述する。

625 滝沢「聖書のイエスと現代の思惟」、211頁。

626 滝沢「聖書のイエスと現代の思惟」、215頁。

627 寺園喜基『カール・バルトのキリスト論研究』（創文社、1974）以下、寺園『バルトのキリスト論』と表記する。

滝沢のキリスト論の構造は、イエス・キリストのペルソナの二面性である。一面では、神と人の原関係が、そして、もう一方の面では、この原関係の地上における歴史的表現が念頭に置かれている。滝沢のキリスト論の基本的構造では、神の人間への関係がテーマとなっている。つまり、神の言の絶対的先行性における、神の人間への関係において、まさにこの関係において、神の存在と神認識、人間の存在と人間の認識とが、キリスト論の問題となって現れる⁶²⁸。

それに対して、バルトのキリスト論は何において理解されるのか。それは和解論である。そこでは、イエス・キリストの出来事・歴史における二重の運動、つまり上から下への神の子の卑下、下から上への人の子の高挙が問題とされている。そして、この二重運動は「和解の出来事の内容（審判としての十字架と十字架の承認としての復活）と和解の出来事の啓示（復活）⁶²⁹」とされる。よって、寺園はバルトの和解論のテーマは、「イエス・キリストにおける神の人間への不可逆的な関係⁶³⁰」であるとする。バルトは、次のようにイエス・キリストにおける神から人間への関係について述べる。

「イエス・キリストにおいては人間から上へ向かっての閉鎖性もなければ、また神から下へ向かっての閉鎖性もない。まさしくこの方、イエス・キリストにおいては、むしろ、神と人間が会いまた共に存存する歴史と対話が重大事であり、神と人間によって双方向的に締結され、保持され、成就された契約の現実性が重大事なのである。まさしくその一なる人格においてイエス・キリストこそが、真の神として人間の誠実なパートナーであり、同様にまた真の人間として神の誠実なパートナーである。人間との交わりにまで身を低く卑しめた主であり、同様にまた神との交わりへと高く挙げられた僕である。最も高く、最も輝かしい彼岸から語られた言葉であり、同様にまた最も深く、最も暗い此岸で聞かれた言葉である。これら両方であり、混同されず、しかしまた分離もされない。全く一者であり、また全く他者である。そのようにして、この統一において、イエス・キリストは神と人間の間の中保者であり、和解者であり給う⁶³¹。」

このように、バルトにおいても滝沢においても、神と人間の関係、つまりキリスト論が重要な主題となっている。キリスト論においては、神から人間への関係があるのであって、

⁶²⁸ 寺園『バルトのキリスト論』、123頁。

⁶²⁹ 寺園『バルトのキリスト論』、124頁。

⁶³⁰ 寺園『バルトのキリスト論』、124頁。

⁶³¹ Barth, Karl. *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien, Heft 48)(Zollikon: Evangelischer, 1956), S. 11. (=カール・バルト 寺園善基訳「神の人間性」『カール・バルト著作集3』(新教出版社、1997)、358頁。) 引用は翻訳から。

その逆はありえない。この神から人間への関係の不可逆性から、神学における人間論の位置付けが問題となってくる。人間から神へという関係はありえないため、人間論は神学の下位に位置付けられることになる。寺園は、ここで、バルト、滝沢と、ブルトマンを対比させる。神と人間との関係をブルトマンが語る際、人間論の優位を主張する限りにおいては、バルトも滝沢もブルトマンと対立している⁶³²。

バルトは、『自由という贈物』⁶³³において、ブルトマンを批判する。ブルトマンにとっても、神と人間との実在的、現実的な関係が問題となっている。ただ、ハイデガーに影響を受けたブルトマンにとっては、「実存的に」神学をすることが重要となる。「神はわれわれの実存を規定する現実性である⁶³⁴」ために、彼にとっては実存的自己が問題となる。よって、ブルトマンは神や人間の客観化、客体化を否定し、神に関しても人間に関しても、ただ「実存的に」のみ語りうるができるとするのである。そして、ブルトマンは次のように言う。

「いずれにせよ、神についての語りがもしも可能であるならば、それは我々についての語りでなくてはならない。…神についての語りが如何にして可能でありえるのか、と問われるなら、ただ我々についての語りとしてのみ、と答えられねばならない⁶³⁵。」

つまり、人間について語ることによってのみ、神について語るができる、とブルトマンは考える。これをバルトはどのように批判するのか。バルトは、ブルトマンが上述のように主張すること、つまり「人間について語るによってのみ、神について語るができる」ということを否定はしない。なぜなら、「人間なしの神は存在しない」のである。バルトは、以下のように言う。

「すなわち、われわれの脈絡で言えば、<われわれは、神御自身の自由を、人間のための神の自由として認識しなければならない>ということ、<したがって、われわれは、神と人間の間の歴史に目を注ぎつつでなければ、神御自身の自由について語りえない>という

⁶³² 寺園『バルトのキリスト論』、124-125頁。

⁶³³ Barth, Karl. *Das Geschenk der Freiheit : Grundlegung evangelischer Ethik* (Evangelischer Verlag, 1953) (=カール・バルト 井上良雄編訳「自由という贈物—福音主義倫理学の基礎づけ」『カール・バルト戦後神学論集 1946-1957』(新教出版社、1989)) 以下、Barth, *Das Geschenk* と表記し、それに続く括弧内はドイツ語、日本語訳の頁数を示す。

⁶³⁴ Bultmann, Rudolf. „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ *Glauben und Verstehen I*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958), S. 29.

⁶³⁵ *Ibid.*, S. 33.

こと、<したがってわれわれは、そこから直ちに人間に贈られた自由についても語るという風にしてだけ、神御自身の自由について語り得る>ということ、その命題は語っている⁶³⁶。」

ここで、ポイントになるのが、神から人間への関係の不可逆性である。つまり、バルトにとっては、「神について語ることによつてのみ、人間について語るができるのである⁶³⁷」（傍点筆者）。ここでは、何が対立しているのか。ブルトマンにおいても、バルトにおいても、「神について語る」ことも「人間について語る」ことも、可能なことである。ただし、両者はどちらが、第一の座を占めるかということにおいて、決定的に対立している。そして、バルトは次のように言う。

「存在の秩序では神に対してそれを承認するのを誰も拒まないと思われる優位を、認識の秩序では神に対して否認するということが（認識の秩序でも、それが神に帰せられるということが、まったくありえないことであるかのように、そうするということが）、果たして本当に正しいであろうか。もし、神が、われわれにとって第一の現実であり給うのであれば、どうして人間が、その場合に、第一の真理であろうか⁶³⁸。」

このように、ブルトマンとバルトは神と人間との関係、神学における人間論の位置に関して対立している。寺園によれば、この対立においてはブルトマン対バルト、滝沢という構図が成り立つという。この点に関しては、バルトと滝沢は一致している。では、バルトと滝沢においてどこが対立しているのか。寺園は次のように述べる。

「バルトは、それだから、キリスト論的現実性の排他的認識根拠は、人間論的現実性ではなく、キリスト論的現実性そのものの自己告知、つまり復活の啓示とする。したがって、バルトは地上の人間イエスの徴の性格には関心は示さず、復活で充分であるという。滝沢もこのことを否定しようとはしない。しかし滝沢は—ここでバルトと相違するのであるが—復活における啓示のみならず、地上の人間、ナザレのイエスの徴としての性格をも強調する⁶³⁹。」

⁶³⁶ Barth, *Das Geschenk* (S. 2-3. 207 頁。)

⁶³⁷ Barth, *Das Geschenk* (S. 3. 207 頁。)

⁶³⁸ Barth, *Das Geschenk* (S. 2-3. 207 頁。)

⁶³⁹ 寺園『バルトのキリスト論』、127 頁。

つまり、バルトがキリスト論的現実性の認識根拠は、排他的に復活の啓示である、とするのに対し、滝沢は、それを否定はしないが、復活の啓示だけではなく、ナザレのイエスの歴史的側面をもその認識根拠とするのである。このような対立を招くこととなった両者のキリスト論の構造を寺園はさらに詳細に分析する。

まず、バルトと滝沢のキリスト論における相違は、人間イエスをどのように理解するか、という点にある。そして、その最も根本的な相違となっているのが、滝沢が受肉を神・人の原関係（インマヌエル）の成立としてではなく、インマヌエルの徴の成立としてしていることである。ここには、滝沢がバルトに向ける以下の二つの批判的な問いが含まれている。①もし、受肉がインマヌエルの事実の成立と同じであるとすれば、インマヌエルはその徴に依存することになるのではないか。②もし、受肉がインマヌエルの事実の成立と同じならば、受肉以前にはインマヌエル、つまり神・人の関係が存在しなかったとういことになってしまうのではないか。

寺園は、この二つの問いに対し、バルトのキリスト論の立場を敷衍して応答する。

まず、一つ目の問い、受肉によってインマヌエルの事実という永遠の真理が成立するというならば、この永遠の真理が歴史的・時間的なものに依存することになってしまうのではないか、そして、これは神から人間へという関係の不可逆性を否定することになるのではないかという問いに答える。バルトは、『真の神にして真の人間』という命題は、一つの同等化(Gleichung)を意味している。しかし、この同等化は、厳密に言えば、不可逆的である⁶⁴⁰』としており、神と人間の関係の不可逆性を否定しない。それどころか、神と人間の関係の不可逆性こそが受肉の根拠となるのである。よって、「受肉において神の子に受け取られた肉」が、神と人間の関係の成立の条件なのではなく、「肉を取るといふ、神の言（神の子）の決定」こそが先行しているのである⁶⁴¹。そして、バルトにとって受肉とは「永遠の神の言が、人間の本質と存在を選び、聖化し、受け取り、自らと一つの存在(Einssein)になした。そして、真の神、真の人間として、神から人間に語られた和解の言となった⁶⁴²」とされるのである。そして、寺園はバルトにおける神と人間との関係を次のように述べる。

「バルトにおいては、神・人の関係は世界歴史の中の何かある一つの歴史を意味するのではないし、そうかといってまた、人間の状況の一つの状態、無時間的な状態を示すものでもない。バルトはむしろ、インマヌエルの永遠の真理は生けるものであり、それはイエス・

⁶⁴⁰ Barth, *KDI*, 2, S. 149.

⁶⁴¹ 寺園『バルトのキリスト論』、128-129頁。

⁶⁴² Barth, *KDI*, 2, S. 134.

キリストの出来事・歴史である、ということこそ主張したいのである⁶⁴³。」

次に、二つ目の問い、受肉によってインマヌエルが成立したと、バルトが考えるならば、それはつまり、インマヌエル以前は神と人間との関係がなかったということになるのではないか、という問いに答える。バルトの立場から答えるならば、受肉を含めたイエス・キリストの出来事・歴史の包括的な性格、つまり、これは歴史的にただ一度起こった歴史なのであるとともに、普遍的に起こったことでもあるのである。バルトにおいては、ただ一度(ein für allemal)という点が強調され、次のようにその普遍性が強調される。「あらゆる人間は、『よってまたイエスの千年前に生きた』人間であっても、その存在をイエスの歴史に持つ⁶⁴⁴」のである。バルトはまさに滝沢がいうような受肉の出来事以前には神と人間との関係がなかったというようなことを前提しないために、このようなイエス・キリストの出来事・歴史の包括的な性格を強調するのである。寺園はこのようなバルトの捉え方を次のように叙述する。

「バルトは、したがって、人間一般の存在を考えておいて、その上で一人の人間イエスの存在を考えるのではないし、また同様に、歴史一般とか世界史をまず考えて、その上ではじめて、その一般的歴史の中に一つのイエス・キリストの歴史がある、と考えるのでは決してない。その場合は、イエス・キリストの存在とか歴史は存在一般または歴史一般の一つの例になってしまい、あるいはせいぜいのところ、真理一般の一つの模範的な例になってしまうであろう。しかし、まさしくこれとは逆のことをバルトは主張するのであって、個別者、イエス・キリストにおいてこそ、彼においてはじめて、存在一般、歴史一般は考えられることができるのである⁶⁴⁵。」

<滝沢のキリスト論における矛盾>

このように、滝沢がバルトに向けた批判に答えた上で、寺園は次に滝沢自身の受肉理解へと進んで行く。そこから、寺園は滝沢のキリスト論の中に潜む、一つの問題を指摘する。これを寺園は次のように簡潔な形で述べる。

「イエス・キリストが神の子であるということ(すなわち、Gottessohnschaft Jesu Christi)は、滝沢においては、インマヌエルから理解される、つまり決して逆転することのできな

⁶⁴³ 寺園『バルトのキリスト論』、129頁。

⁶⁴⁴ Barth, *KD IV*, 1, S. 55.

⁶⁴⁵ 寺園『バルトのキリスト論』、130頁。

い神・人の原関係という第一義の接触から理解されるのであるが、しかし、受肉が滝沢の主張するように、単なるインマヌエルの徴の成立のみを意味するのであれば、そのときにはイエス・キリストが神の子であるということは不可解なことになってしまうのである⁶⁴⁶。」

つまり、滝沢の受肉理解を精査していくと、彼のキリスト論には避けがたい矛盾が見出されるのだという。なぜこのようなことになってしまうのか。これを寺園は、二つの点、インマヌエルの現実性の内容、構造、そして、滝沢の「徴」という観点から分析しながら示す。

まず、インマヌエルの現実性の内容、構造という観点からみるならば、滝沢にとって、イエス・キリストが神であるということは、不可欠の重要な役割を果たしているのがわかる。神から人へという関係を考えるなら、インマヌエルは人間のある状態ではなく、神の行為となる。それは、神の自由な愛による行為であり、人間はただそれを承認するのみである。そして、この人間に関わろうとする神は、神の子である。よって、滝沢にとって、父なる神がインマヌエルの普遍性を、子なる神がインマヌエルの具体性・個別性を、聖霊なる神がインマヌエルの普遍性と個別性との統一を意味することとなる⁶⁴⁷。よって、神から人間への関係は、イエス・キリストにおいて具体的に現実的なものであり、また神と人間の間関係もまた、イエス・キリストの事実なのである。このようにして、滝沢においては、イエス・キリストのペルソナの第一義の接触（神・人の原関係）が、第二義の接触（神・人の原関係の徴）を基礎づけているのである。そして、滝沢は人間イエスを神・人の原関係の完全なる表現者であるとする。ただし、人間イエスは、彼が神・人の原関係の完全な徴であるから、神の子なのではなく、神の子であるから、完全な徴であるとされる。つまり、事実と徴の不可逆的な関係はここでもしっかり保持されている。このことから、滝沢の議論を敷衍していくならば、滝沢は、イエス・キリストが排他的に神の子である、ということ的主張することになるはずであると寺園は述べる。しかし—ここにその矛盾が存在するのであるが—、滝沢は、この意味でのイエス・キリストの排他性を認めていない点を寺園は指摘する。そして、そこから引き起こされる問題として、滝沢の「徴」についての分析に移る。

第二の観点、つまり滝沢の「徴」を分析していくと、第一の点において重要であったイエス・キリストが神の子であるということが、存立しえなくなってしまうのだという⁶⁴⁸。バルトは、「受肉の事実」と「受肉の徴」との区別を保った上でその関係を語るのに対し、

⁶⁴⁶ 寺園『バルトのキリスト論』、130頁。

⁶⁴⁷ 滝沢「聖書のイエスと現代の思惟」、142頁以下を参照。

⁶⁴⁸ 寺園『バルトのキリスト論』、132頁。

滝沢は受肉を「完全な徴の成立」として理解することによって、受肉と人間イエスが生まれたこと（処女降誕）を同一化してしまうことになっている。また、処女マリアから生まれたイエスがインマヌエルの完全な徴であるということの根拠は、彼が神の子であるということにあり、それはまた、彼がインマヌエルを人間に告げ知らせるという機能を持つ。しかし、滝沢においては、人間イエスの徴の完全性は、イエス以外の人間との間に絶対的な断絶があるものではなく、唯一絶対なものでもないとされる。つまり、人間イエスと彼以外の人間との間に本質的な差異はなく、彼以外の人間が完全な徴になりえるという可能性は排除されていないどころか、むしろ、その可能性を内包しているのである⁶⁴⁹。寺園は、このような滝沢の「徴」理解を次のようにまとめる。

「一方において、イエス・キリストが神の子であるということ（Gottessohnschaft Jesu Christi）は、人間に対する神の具体的な関係（逆にいえば人間への関係における神）を示し、同時にまた、人間イエスが神・人の原関係の完全な徴であるということの由来根拠を示しているのであるが、しかしながら、他方において、神の人間に対する関係は、すべての、おのおのの人間にたいして、まったく同様の仕方で、すなわちイエスにおいても他の人間においても同じように、成立している、ということがいわれるのである⁶⁵⁰。」

このようにして、イエス・キリストの排他性は否定され、これによってもたらされるのが、「イエス・キリストが神の子であるということの普遍化・一般化」なのである。ここに、第一のインマヌエルの現実性理解との齟齬が生じている。滝沢は、インマヌエルの現実性を第一義の接触によって基礎づけられているものとしたが、イエスが完全な徴であるから、「神の子」であるというのではなく、「神の子」であるから完全な徴なのであるとしていた。つまり、事実から徴へという不可逆的な関係は守られていた。しかし、滝沢の「徴」の理解を分析していくと、イエスが「神の子」であるという排他性が否定されており、イエスが「神の子」であるということは、具体的・現実的なことではなく、普遍化されてしまっているのである。

1-2-4. 「インマヌエル」と「インマヌエルの哲学」

これまで、バルトと滝沢のキリスト論における相違を見てきた。もう一度整理してみよう。両者において重要な主題となっているのが、キリスト論、つまり神と人間との関係で

⁶⁴⁹ 滝沢克己「仏教とキリスト教」『滝沢克己著作集7』（法蔵館、1973）、338頁以降を参照のこと。

⁶⁵⁰ 寺園『バルトのキリスト論』、134頁。

ある。そして両者において共有されているのは、神から人へという不可逆な関係である。この点において、両者はブルトマンと対立していることを確認した。両者ともに、神から人間への働きかけを強調するため、人間論を神学の下に位置づけることとなる。

しかし、バルトと滝沢においては、決定的な違いがあった。それが、キリスト論における受肉の理解、つまり、受肉、人間イエスをどのように理解するか、という点であった。滝沢は、イエスをインマヌエルの徴の成立と捉え、インマヌエルの事実⁶⁵¹はイエスが登場する前からあり、イエスの登場によってそれが人間に認識可能なものとなったのだという。それに対し、バルトにおいてはイエスこそがインマヌエルの事実⁶⁵¹の成立なのである。

そして、このことから派生する重要な点が、イエス・キリストを存在論的に捉えるか（滝沢）、和解論的に捉えるか（バルト）である。滝沢においては、イエス・キリストは、人間の存在の根本的規定であるインマヌエルの事実を表す徴として、捉えられている。よって、イエス・キリストは人間の根源的存在規定の成就の一例となっている。一例となっているのだから、一上述したように一、インマヌエルの事実⁶⁵¹は、イエス・キリストを介さなくても人間はそれに触れることができるとされる。よって、イエスの排他性が否定されており、これが、滝沢が「宗教間対話」への道を開いているといわれる所以である。ここでは、イエス・キリストにおける二面性（インマヌエルの事実⁶⁵¹、インマヌエルの徴）を存在論的にどのように捉えるのか、ということが問題とされている。つまり、ここでは、哲学的にイエス・キリストを捉えられるかが問題となっている。滝沢の議論が「インマヌエルの哲学」と形容されることは、非常に象徴的にこのことを物語っているといえる。

一方で、バルトにおいては、イエス・キリストは和解論として捉えられている。バルトにおいて、イエス・キリストの名が、インマヌエル（神われらと共に）であり、イエス・キリストが「われらと共にいます神」とされるのである。ここで重要なのは、「神われらと共に」は、神の「われらのために」という和解の出来事に基礎付けられているという点である。つまり、イエスは『われらのための神』であり、裁きと恵みを行う方であり、キリストを通して神は人間をご自分と和解させる」のであり、「この『われらのための』の和解の出来事に包含されて、『われらと共に』が現実のものとなされ」るのである⁶⁵¹。このように、バルトにおいては、すべてがインマヌエル、つまり、イエス・キリストにおいて一回的に、そして普遍的に起きた和解の出来事が中心となっている。

⁶⁵¹ 寺園「バルト神学の根本問題」、108頁。

2. オットー

では次に、オットーがバルトとの対比でどのように捉えられるかを見ていこう。オットーもまた、自由主義神学の祖であるシュライアマハーに対して、両義的な評価を下している。彼のシュライアマハー評価を見たのちに、それをどのように発展、継承させていくのかを見ていく。

2-1. オットーのシュライアマハーに対する両義性

2-1-1. オットーのシュライアマハー評価

5章でも、触れたように、オットーもまた、シュライアマハーに対して、両義的な評価をしている。それは、バルトがシュライアマハーに向けた両義的評価とは異なっている。まずは、オットーのシュライアマハー評価を見ていく。

オットーはシュライアマハーの『宗教論』を1899年に編集、出版している。その際に、序文と後書きを付け加えており、そこにオットーのシュライアマハー理解、評価を読み取ることができる。まず、その序文の叙述に沿って、オットーが『宗教論』をどのように受け止めているかを見ていこう。

オットーは、『宗教論』が読者を惹きつける4つの観点、①当時の時代状況における関心、②文学史、観念史的関心、③神学的関心、④宗教哲学的関心を挙げる。

①当時の時代状況における関心

オットーは、次のように、18世紀末のドイツにおける精神的な様子を叙述する⁶⁵²。この時期、古典的ドイツ哲学は、一つの転換点を終え、新たなプロセスの準備をしていた。自然科学・精神科学は、新たな近代的方法・観点を導入し、人間の精神が全面に押し出される中、宗教はなくなるべきものであるとみなされ、特に、教養層にとって、宗教は嫌悪されるべきものであった。そこでは、宗教は古い、時代遅れのものであり、より新しい、より強固な精神的諸力によって、取って代わられるべき存在であった。

フランスの唯物論は、観念的な思考に慣れ親しんだドイツの文化的特質においては、大きな反響を呼ばず、むしろ、カント、ヘルダー、ゲーテの観念論が、その時代の徴候であった。ゲーテによる、自然の詩的観察、把握、体験は、時代の徴候となり、それは唯物論的思考方法をあざけた。ヘルダーは、人間性(Humanität)の理念への信仰、熱狂を呼び起こし、カントは、倫理的な意識、つまり精神、道徳的意志の尊厳への自己意識を目覚めさせた。しかし、このように、美的知覚、倫理が熱狂をもって受け入れられる中、宗教は、

⁶⁵² Otto, Rudolf. „Zur Einführung“ in: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899), S. 5-7.

隅に追いやられていた。「宗教は、余計なものであり、もはや時代に合ったものではなかった。宗教は嫌われはしないまでも、もはや必要のないものとして軽蔑された⁶⁵³。」

1799年、そのような時代に、ある匿名の作家が『宗教論』を書いた。その目的は、精神生活の秩序の中に宗教の居場所を奪い返すということだった。そして、宗教を馬鹿にする教養層に向け、宗教は、教養のない人のためのものではなく、真に教養があり円熟した人間に属するものであり、それなしでは、人間の精神生活の最も重要な部分を欠いてしまうようなものであるということを示そうとした。この作家が、当時ベルリンの病院のほとんど無名の若い説教師、フリードリヒ・シュライマハーであった。すぐに、彼とその著作は注目を浴び、彼は、「プロテスタント神学の改革者」となった。

しかし、この著作は、すぐに、厳しい批判や注目の的となった。シラーからはあまり注目されず、ゲーテからは、「愉快的嫌悪」と評されたという。また、若い作家、詩人、哲学者のサークルにおいても宗教的関心を引き起こした。フィヒテの宗教的な考えにも刺激を与え、『浄福なる生への指教』 *Anweisung zum seligen Leben* (1806)、『ドイツ国民に告ぐ』 *Reden an die deutsche Nation* (1808)においては、この著作の影響が見られる。1806年、1821年、1831年に自らによって再版されている。また、この著作は、普段は啓蒙書の類を読まない人々にとっても読まれ、神学的著作の古典となるとともに、ドイツの国民的な著作ともなったという。

②文学史、観念史的関心

また、この時代は理性至上主義的な風潮に対し、疾風怒濤に見られるような、ロマン主義の台頭を経験する。このロマン主義との関連からも、オットーはこの著作の意味を叙述する。ロマン主義として現れてきた時代精神は、哲学、宗教、道徳、詩作、世界解釈等々にも反映されている。そのようなさまざまな精神的諸活動の中でも特に、この著作は、若いロマン主義的な人々にとっての記念碑的な作品となった。そして、ロマン主義的サークルの自然・歴史解釈において、理性的文化、合理主義的な「俗物」に対する戦いの一つの構想であった。また、内容のみにとどまらず、様式や方法に関しても、『宗教論』はその後に続く『独白録』と同様に、ロマン主義的散文の名作となったという⁶⁵⁴。

③神学的関心

また、この著作は後のプロテスタント神学にとっても、非常に大きな意味を持つこととなった。オットーは、『宗教論』を、その後登場してくるプロテスタント神学の革新者たち

⁶⁵³ Otto, Rudolf. „Zur Einführung“ in: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899), S. 6.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, S. 7-8

にその道を開いたという点において、高く評価し、さらに、この著作は、『信仰論』等の後の彼の主要著作とは比較されえないものである、という。というのも、『宗教論』には、彼の独自の思想の核心があり、その核心が後の著作において、神学的な形式が与えられ、その中にはめ込まれていくからである。つまり、この核心なしには、後の作品を著すことはできなかつたような彼独自のものが含まれている。シュライアマハーの後の作品の多くは、厳密な体系的装いはあるものの、豊かさ、感銘を与える力という観点からは、『宗教論』に劣っているという⁶⁵⁵。

④宗教哲学的関心

「しかし、今日に至るまで『宗教論』に対する中心的な関心は、宗教哲学的なものである。この著作は、宗教の本質を新たに研究し明確にすることによって、宗教を守り、魅力あるものとしようとした⁶⁵⁶。」このように、オットーは、この著作が宗教哲学に対して与えたインパクトを最も重要視する。この著作は、そのラプソディー的な様式にもかかわらず、後の宗教哲学的な研究に、影響を及ぼし続けた。宗教とは何か？人間のどのような精神領域にそれは根付いているのか？それはどのように発生したのか？といったその主題の内容に関わる問いだけではなく、それをどのように発見することができるかという「宗教学的」な問いも彼は提起した。それらを問い、それらに答えを与えていくのだが、彼は何か完全に新しいことをなしたわけではなく、特に啓蒙の時代の巨大な宗教哲学的な仕事に分け入り、それを次の世代につなげた。このような理由から、オットーは、シュライアマハーの仕事が、正しい認識であろうと、意味のある間違いであろうと、宗教哲学的な重要な著作であるという⁶⁵⁷。

このように、『宗教論』の持ちうる意味を4つの観点から提示した後、この著作を理解するための入り口として、オットーはシュライアマハーが取り組んだ問題を提示していく。まず、この著作の理解への正しい入り口を見つけるためには、シュライアマハーが当時直面していた歴史的状況、彼が念頭においていたのがどのような読者であったかということを知らなければならないという⁶⁵⁸。

そして、当時の歴史的な文脈においてこの著作を捉えた時、この著作が、「宗教の本質の固有の直観を単に穏やかに詳述」しているのではなく、それが「闘いの書」であるということが明らかになるという⁶⁵⁹。シュライアマハーは、人々が宗教を正しく理解していないから宗教が軽蔑されているのだという確信から、宗教の正しい概念を明らかにすること、

⁶⁵⁵ *Ibid.*, S. 8-9.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, S. 9.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, S. 9-10.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, S. 11.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, S. 12.

歪曲や誤った概念、表象を取り除くことに注力した。彼は、啓蒙主義がもたらした宗教哲学に完全に依拠しつつ、自らをその啓蒙主義、特にその主知主義、道德主義に対立させた。そして、啓蒙主義は、宗教の本質を形而上学と道德に結び付けることによって、その宗教の本質—完全に自律した—を曇らせ、見誤らせることになってしまったのだとした。そこから、シュライアマハーは、宗教的なものをあらゆる形而上学的なもの、道徳的なものから区別し際立たせようとする。つまり、「自然的宗教 *natürliche Religion*」、理神論による宗教の扱い方、『宗教論』の6年前に出版されたカントの『単なる理性の限界内の宗教』におけるような宗教の扱い方に、シュライアマハーは立ち向かったのである。彼は、宗教の領域から、認識と行為を排除し、さらに、認識と行為と並んで、宗教を人間にとって自律的な独自の領域として示そうとした。そして、知識と道德は永遠の感情、畏敬、敬虔がなければ何にもならないこと、そしてそれが教養人によってまず認識されるべきであるということを示そうとしたのであるとする⁶⁶⁰。

2-1-2. シュライアマハーの「問題点」--「絶対的依存感情」

そして、『宗教論』の後書きにおいて、オットーはシュライアマハーの「問題点」を指摘している。

オットーは、シュライアマハーが、「直観と感情」を宗教的な体験の定義としたことを指摘し、この定義は、「二詩一意」(*Hendiadys*)であることを強調する。これによって、複雑で異なる側面を持ちつつも、区別されえない対象、つまり、宗教的な体験を示しているのだという。「直観と感情」という言葉によって、シュライアマハーは、分け隔てられることのない一つの心の状態でありつつも、一方においてそれが「宗教的な洞察」といったような観念的解釈へと展開していき、他方においては、それが心の雰囲気、「感情」を伴って現れてくるものを表しているという。「直観」は、明確な像を結ぶものではなく、概念的には表すことのできない、「純粹に感情に則した」予感(*Ahndung*)としてあり続ける。このような事情から、シュライアマハーが後に「絶対的依存感情」という術語で宗教を表したように、「直観」というモメントが完全に消えるわけではないが、「感情」という術語が前面に出てくることとなるのだとオットーは述べる⁶⁶¹。

そして、このような変化は、シュライアマハーが宗教を完全に感情的なものとし、表象可能なもの、概念的なものから遠ざけようとしていたということから説明されるという。

⁶⁶⁰ *Ibid.*, S. 12-14.

⁶⁶¹ Otto, Rudolf. „Rückblick“ in: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899), S. 214. 以下、Otto, *Rückblick* と表記する。

そして、この企図は後期になるほど強まり、「絶対的依存感情」という定義において「感情」が完全に前面に出てくる。ただし、シュライアマハーは「直観」を完全に捨て去ったわけではなく、直観の例としてさまざまな宗教的洞察、表象を挙げている。その中でも代表的なのが、歴史と人間に関する領域からの例、つまりユダヤ・キリスト教の啓示宗教(positive Religionen)の例である。しかし、オットーはここには「命取りとなるような」問題があるという。啓示宗教に現れた宗教的洞察を、直観の例として挙げた場合、その宗教的洞察自体の妥当性が問われてしまう余地を与えてしまうからだという。その現象が真面目に受け止められるべきものなのか、それは誰かが強烈に見た夢ではないのか、そういった問いを立てる余地が残ってしまうのだ⁶⁶²。

つまり、オットーがシュライアマハーの「問題点」として捉えていることは、次のようなことである。シュライアマハーが『宗教論』において示した「直観と感情」という宗教の定義においては捉えられていた「直観」という、宗教的洞察、解釈的な方向に向かっていく契機が、後期に移るにつれ、放棄されてしまっている、という点である。後期には、シュライアマハーは「絶対的依存感情」として宗教を定義することにより、体験として現れる側面を強く前面に押し出すこととなる。このことによって、つまり、宗教的な感情というものをただ単に「体験的なもの」とすることによって、宗教的感情が学問において市民権を得られなくなってしまう。このことをオットーは問題視する。そして、ここからフリースの哲学がシュライアマハーの弱点を補うものである、というオットーの主張が導き出されるのである⁶⁶³。

2-2. 自然主義的世界観と宗教的世界観の対比

シュライアマハーが、宗教の定義を「直観と感情」から「絶対的依存感情」に移行させていくことの何が問題か、というと、彼が哲学的にそれを指し示すことを放棄してしまっているからであった。しかし、なぜ宗教的感情を哲学的に示すことがなされなければならないのか？オットーがこの点を問題としたのには、オットー自身が感じていた危機があった。それは、敬虔な世界観の危機である。

次の引用は、オットーが1904年に発表した『自然主義的世界観と宗教的世界観』という著作の冒頭の文章である。

「この著作の標題は、自然主義的な世界観と宗教的な世界観を互い同士に並べることにより、これから述べることの内容と対象として次のことを示そうとしている。その関係、つ

⁶⁶² *Ibid.*, S. 224.

⁶⁶³ フリースの哲学に関しては5章を参照のこと。

まり、互い同士の衝突を明確にし、この衝突を解消し、自然主義的な攻撃に対して、敬虔な世界観の正当性と自由を示すこと⁶⁶⁴。」

ここでは、この著作『自然主義的世界観と宗教的世界観』という著作のタイトルから、この著作の意図が端的に表明されている。つまり、宗教的、敬虔な世界観の危機においてその正当性を確保しようとして書かれている。勢いを増していく「通俗的ダーウィニズム Darwinismus vulgaris」のような自然主義的な世界観が、宗教の領域にまで自然科学的世界観を持ち込み、その存在を否定しようとする際に、両世界観の本来の関係を位置付け、この対立を解消しようというのがこの著書の意図である。さらに、注目すべきは、この著作は「生の問い Lebensfragen」というシリーズの一つとして出版されているという事実である。このシリーズは、1904年から、宗教史学派に数えられる新約学者ハインリヒ・ヴァイネル(1874-1936)によって編集されたもので、ヴァイネル、オットーの他、オットー・バウムガルテン、ヴィリアム・ヴレーデ、ヴィルヘルム・ブーセットといった神学者たちが執筆している。このシリーズの告知文では、その目的が以下のように書かれている。

「よって、たいてい不安げに沈黙したり、ごまかしたりしてあしらわれている宗教と倫理に関する究極の問いが、ここでは前景化してくるだろう。…宗教史的、慣習史的研究の諸成果、それらは自然科学の成果と比べれば、ほとんど知られていないが、より広い範囲に伝えられることになるだろう。それも以下のような意味において、つまり、偉大なる指導者、預言者と哲学者、詩人と思想家、聖人と改革者、とりわけイエスが、教会的に塗りつぶされた像ではなく、苛酷な、そして困難を克服するという偉大さにおける彼が、我々民衆(Volk)にとって生き生きとして現れ、世界観をめぐる闘争において自らの立場をとるといような意味で⁶⁶⁵。」

このシリーズ「生の問い」の告知文からは、自然科学的世界観に対して、宗教や倫理の持つ妥当性が揺らいでいる状況、そして、それに対しての世界観をめぐる闘争が行われなければならないという危機感が表れている。このような危機感は、オットーによってだけで

⁶⁶⁴ Otto, Rudolf. *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1904), S. 1. 以下、Otto, *NurW* と表記する。

⁶⁶⁵ Verlagsankündigung in: *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, I. Reihe, 8. u. 10. Heft, Umschlagseite 3. in: Gerd Ludemann und Martin Schröder (Hrsg.), *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen: eine Dokumentation*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), S. 120.

はなく、同時代的な課題として捉えられていたことがわかるだろう。

ただし、宗教的世界観の妥当性を示すためには、それと対立している自然主義というものの関係を明確にしなければならない。そこでオットーはその両者の関係を明確に示そうとする。オットーの叙述に沿って見ていこう。

冒頭で、上述のようにこの著作の課題を示した後、オットーは当時の人々の宗教的なものに対する態度について述べる。人々の間では、もちろん、神によって世界が6日間で創造されたことも、エヴァをアダムの肋骨から作り出したことも信じられていない。ただし、単なる神話的な諸表象から、宗教的な価値、道徳的な価値を区別しなければならない、ということも一般的に言われている。それならば、自然科学には自然科学に与えられるべきものを与え、宗教的な知覚にはそれに与えられるべきものを与えて、両者の対立を解消すればいいのではないか、という風に考えることもできるかもしれない。しかし、実際の問題として考えた場合、それはそううまくはいかないのだとオットーは指摘する⁶⁶⁶。実際に存在する敬虔さということを考えて場合、単純に「内的なもの」として存在する敬虔さというものはない。それは常に、現実、世界、つまり、自然科学、歴史学、認識論、形而上学といった諸科学において扱われるような一般的な世界認識、との関わりにおいて存在する。そして、そのような敬虔さは、時には他の諸科学によってもたらされた知識によって補強されたり、反駁されたりしうることなのである。よって、オットーは、敬虔な世界観が存在しようとするならば、「一般的な世界観に対して、敬虔な世界観が提示しなければならない、根本的、そして最低限の諸要求⁶⁶⁷」が明確に叙述されなければならないという。

まず、オットーは、この時代の自然に関する認識がどのように、敬虔な世界観と、緊張関係にあるのか、そしてこの自然に関する知識は敬虔な世界観に対して友好的(*freundlich*)であるのかどうか、を明らかにしようとする。そしてこれは、弁護的(*apologetisch*)にではなく、純論理的に吟味できることなのだという。ただし、この試みが暗礁に乗り上げないための重要な点が三つあるとする⁶⁶⁸。この三つの点は、オットーにおける自然主義的世界観と敬虔な世界観との対比を捉える上で重要となる。

①まず重要なのは、「敬虔な世界観の妥当性、自由を一般的な世界に関する知識に対して示すことであるが、しかし、簡単に一般的な知識からそれを導き出すことはできない⁶⁶⁹」という。つまり、宗教的な世界観が存在するなら、自然的な世界観から得られるさまざまな洞察によって、その存在自体が脅かされるようなことはあってはならない。しかし、そ

⁶⁶⁶ Otto, *NurW*, S. 1-2.

⁶⁶⁷ Otto, *NurW*, S. 3.

⁶⁶⁸ Otto, *NurW*, S. 4-5.

⁶⁶⁹ Otto, *NurW*, S. 5.

れと同時に、宗教的な世界観の存在自体を自然から導き出そうとすることは、完全に道を誤っているのだという。ここで問題となるのが、自然から神の存在を導き出すことを目指す弁証論(Apologetik)の存在である。オットーによれば、このような自然的世界観から宗教的な世界観の存在を導き出そうとする試みは「自らの力を過大視し、ただ大きすぎる試みを企てているだけではなく、宗教の事柄自体を傷つけ、全ての問いの提起をだめにしている⁶⁷⁰」(傍点筆者)。これは、まさに、神の存在証明であった。ここでは、単純に、自然や世界、この世的な存在から神に関する知識が導き出されうると信じられていた。そして、有限なものから無限な原因が導き出され、そのような結論の妥当性に関してはあまり注意が払われてこなかった。しかし、ここが問題なのだという。つまり、敬虔さは、このような証明では決してこの世界にはもたらされたことはなかったし、そのような吟味をする時点で、すでにそこに存在しているのだということが見過ごされているのだ。オットーは、ここで、このような敬虔さの源泉は、このような自然的なものに存在するのではなく、心情(Gemüt)と歴史に存在するのだと指摘する⁶⁷¹。

「敬虔さは、この源泉から現れ、それ自体としてその生を生き、世界と存在に関する信仰の諸直観を形成し、その諸直観を諸認識、諸真理として持つ。そして、自らの妥当性のためにその証明を行い、信じる者達に、その諸真理を承認させ、内的に受け入れるにいたらしめる。そしてそれは、『神の存在証明』の手段とは違う手段によって行われるのである⁶⁷²。」(傍点筆者)

つまり、敬虔な世界、永遠なるものは、自然的な世界、時間的なものから、導き出される性質のものではないのである。神の存在証明という形で行われてきたものにおいては、永遠なるものは、すでに前提とされているから成り立つのだという。その理由は、上の引用にあるように、敬虔さ、つまり信仰は自然的なものによる演繹的な証明によって得られるものではない。それは自然的なものから論理的に証明される神の存在証明とは別の仕方と呼び起こされるものなのだという。そして、次のようにいう。

「同時に次のことが明らかである。つまり、あらゆる弁証論は、常に、ただ、敬虔さの後をついていくことができるのみであって、決してそれに先行することはできないのである。

⁶⁷⁰ Otto, *NurW*, S. 5.

⁶⁷¹ それがどこにあるのかを示すのは宗教心理学、宗教史、宗教哲学の仕事であるとして、ここではその内容には踏み込んでいない。Otto, *NurW*, S. 6.

⁶⁷² Otto, *NurW*, S. 6.

敬虔さは、ただ呼び覚まされうるものであって、証明され得ないものである⁶⁷³。」

②そして、二つ目の点として挙げるのが、宗教的な世界観は、さまざまなものに関するそこから生まれた解釈が正しいか誤りなのかという点にこだわるということである。オットーは、そこにおいて、詩や文学との違いを指摘する。詩は読む人の感情を喚起し、悲しい気持ち、嬉しい気持ち、楽しい気持ち、懐かしい気持ちなどと呼び起こさせる。ただ、その際にその内容が正しいか正しくないかということについては全く関心を持たない。しかし、宗教的な世界観はそうはいかない。宗教的な世界観から生まれるさまざまな直観は、それが受け取り手に気に入られるかどうかは全く問題にならず、それが真でありえなければならぬのである⁶⁷⁴。さらにここから、オットーは、敬虔な世界観と一般的な世界観との関係を見ていく。それぞれの世界観から生まれる直観が真であるかないかに関心を寄せるという点では、敬虔な世界観も一般的な世界観も同じである。そのような共通点がある一方で、それぞれの発言の形式が大きく異なっているという。オットーは、このことをシュライアマハーを引用しながら、象徴的に表現する。「宗教的世界観にとっては、確かな足取りで颯爽と歩くということは決して認められない⁶⁷⁵。」宗教的な確信の持ち方は、一般的な確信の持ち方よりも、より繊細に動き回り、傷つきやすいのだという。ここでは、記述的な説明というよりも、体験を想起させるような叙述が続く。つまり、この宗教的な確信というのは、信仰を持った人の心情において、最も強い確信に達した時、そして、その確信が日常的に感覚的に得られる確信と比べて、弱々しいというよりも、むしろ優っていると感じられる時、その両者の決定的な違いがわかるのだという⁶⁷⁶。

このような両者の形式の違いから、永遠なるもの、つまり神についての知識は、人間の悟性が生み出す些細な知識とは決して混同されえないものなのだという。

③三つ目の点として、宗教的な世界観は、自然的な観察から生まれてきたものでもなく、また、それと一致させることもできないということを指摘する⁶⁷⁷。というのも、自然的なものの連関、自然的な現象は、それ自体として体系立っているため、そこに、より高次の観点というものは、挿入しようがない。なぜなら、自然的なものの連関は、その意味、目的ということに関しては、ただ「永遠の謎」としてあるだけだからである。そしてまた、

⁶⁷³ Otto, *NurW*, S. 7.

⁶⁷⁴ オットーは、ここから、「批判」というものは敬虔さから生まれるのだと指摘する。なぜなら、敬虔さは、その自らのために、確実な根拠を探すから。Otto, *NurW*, S. 8.

⁶⁷⁵ Otto, *NurW*, S. 8.

⁶⁷⁶ Otto, *NurW*, S. 8-9.

⁶⁷⁷ Otto, *NurW*, S. 11.

敬虔な世界観も世界がなんであるのか、については決して言えないし、言おうとすることもできない。ただ、その敬虔な世界観が、我々の居場所、目的、そして我々の存在の意味を伝えてくることだけで満足するのみなのである。そして、敬虔な世界観がそれを実際になしうるということを示すことこそが、自らの限界を知る、真の弁証論の課題なのだといふ⁶⁷⁸。

このように、オットーは自然主義的世界観と敬虔な世界観との違いを三つの点から、つまり、①敬虔な世界観の存在を自然主義的な世界観から証明したり、導き出したりすることはできないという点、②敬虔な世界観と自然主義的な世界観に関する発言の形式の違い、③自然主義的な世界観はそれ自体として体系だって存在しているものであるがゆえに、そこには目的、価値といった次元の異なる観点は挿入されようがなく、敬虔な世界観と両立しうるものであるという点、から整理し、この二つの世界観に厳密な境界線を引いていることがわかる。

2-3. 哲学的に「絶対他者」を指し示す

ここで、前節で確認した自然主義的世界観と敬虔な世界観との対比、その厳密な境界線の強調ということと、シュライアマハー評価との関連について、見ていこう。

2-3-1. 真の弁証論の課題

まず、両世界観の違いを強調した上で、その上で成り立つべき—とオットーが考える—弁証論(Apologetik)について着目したい。オットーは前節において見てきたように、弁証論の古い形である、神の存在証明が自然的世界観から敬虔な世界観に属するものの存在を導き出すという構造を批判している。なぜなら、自然的世界観というものは、それだけで体系立っているものであり、すべてが因果法則の連鎖として捉えられうるものであり、そこに高次の観点は挿入しようがないからである。そして、自らの限界、自らの目的をしっかりと認識した真の弁証論は、宗教的な世界観、宗教的な知識が、自然的世界観の中で占める場を明確に示すのみなのでと述べる。自然的世界に属するものから、宗教的なものを導き出そうとすること自体が、両者の性質上、成り立ち得ないことなのだ。よって、次の叙述はこの文脈において理解されうることなのである。

「よって、同時に次のことが明らかになる。あらゆる弁証論は常に敬虔さの後から来ることができのみであって、決してそれに先行することはできない。敬虔さはただ呼び起き

⁶⁷⁸ Otto, *NurW*, S. 11.

れうるのみで、証明されえない⁶⁷⁹。」

敬虔さは、決してその存在を証明されるものではない。論理や、人間的悟性は、ただその後を追い、それをなんとか呼び起こすことしかできないのである。オットーによる、この敬虔さの捉え方は、シュライアマハー評価においても確認できる。

「これらのロマン主義者においては幻想にあふれた戯れにとどまったもの、あるいは、神秘主義、神智学、気分的カトリシズム(*Stimmungskatholizismus*)へ成長したもの、それは、シュライアマハーにおいては、徹底的な包括的な一生涯の仕事の対象であった。そして、彼の一生涯の仕事は、神学、宗教学を広く規定している、重要な仕事のうちの一つなのである。しかし、彼の仕事の最も主要な名声は、以下のことにある。つまり、プロテスタント的な敬虔さを、新たに活気づけ、強力にし、浄化したということのうちにあるのだ⁶⁸⁰。」

このように、シュライアマハーの最も重要な功績として、オットーが挙げるのが、敬虔さを新たに呼び覚ましたことにあるのだという。ただし、シュライアマハーの功績に比べて、彼が用いた哲学的な手段は十分なものではなかったのだという。つまり、これは、この節においても見てきたように、シュライアマハーが感情という点に重きを置く方向へシフトしていったことにより、直観的な要素、哲学的な体系の中に宗教的感情を位置付けるという方向性が弱くなってしまっているという点である。そして、このシュライアマハーの「弱点」を補っているのが、フリースなのである。オットーは次のように述べる。

「もう一人のヘルンフト派、そしてシュライアマハーの同時代人であったヤーコプ・フリードリヒ・フリースが、感得(*Ahndung*)に関する学説に、初めて、宗教哲学における完全な市民権を与え、さらにシュライアマハーの基本的な構想をより明快にし、安定性を与えたのである。そしてそのことによって、彼の構想は、今でも再び『宗教の本質』について、我々に鍵を与えてくれるのである⁶⁸¹。」

ここでは、フリースがシュライアマハーの「弱点」を補強しつつ、シュライアマハーの構想をその次の時代にも受け継いでいるのだということが述べられている。その際に、重要な概念が感得(*Ahndung*)である。フリースは、感得という概念によって、自然的な認識と感

⁶⁷⁹ Otto, *NurW*, S. 7

⁶⁸⁰ Otto, *Rückblick*, S. 233.

⁶⁸¹ Otto, *Rückblick*, S. 233.

情との間を架橋することによって、信仰という世界を哲学的体系から指し示すことを可能にしていた⁶⁸²。オットーも、このフリースの哲学を高く評価し、この後に執筆される『カント・フリースの宗教哲学』によって、彼の認識論的基礎を固め、『聖なるもの』において、実際にオットー自身の課題に取り組んだのである。

2-3-2. 近代においてありうる「真の弁証論」としての『聖なるもの』

『聖なるもの』においても、このモチーフは明確に読み取ることができる。というよりも、むしろ、このようなオットー自身に感じ取られていた宗教的な世界観の危機という背景を捉えてはじめて、この著作がより鮮やかに浮かび上がってくるだろう。

『聖なるもの』の前半（第1章から第11章）では、現象学的な記述が行われている。ここでは、「聖なる *heilig*」という言葉が表す内容から、概念的に把握が可能なものを取り去ったものを「ヌミノーズ」という術語によって、表わし、その「ヌミノーズなもの」に対する感情の反射として、いくつかの要素を叙述していく。ここで、挙げられるのが「被造物感」、「畏るべき神秘」、「ヌミノーズな賛歌」、「魅惑するもの」、「不気味なもの」、「神聖、尊厳なもの」という六つの要素である。このような客体に対峙した時の人間の感情の描写が、『聖なるもの』の前半では、続いている。この前半の叙述は、哲学者エドムント・フッサールによって、宗教的なものを扱う現象学の始まりとして高く評価しているほどである⁶⁸³。

そして、その際に着目すべきは、キリスト教に限らず、あらゆる諸宗教の実例を挙げていく点である。オットーは、イスラムの神秘主義者⁶⁸⁴、大乘仏教の神秘主義⁶⁸⁵、ヒンドゥー教⁶⁸⁶、チベット、東アジアの諸宗教⁶⁸⁷等々、いくつもの事例を挙げている。ここでは、キリスト教に限らず、この世にヌミノーズなものに対して起こる特有な感情の叙述がなされている。ここには、上述した自然主義的世界観から厳密に区別される敬虔な世界観についての感情の発言が叙述されている。

⁶⁸² フリース哲学の詳細に関しては、5章を参照のこと。

⁶⁸³ Edmund Husserl an Rudolf Otto vom 5.3.1919, Rudolf Otto Nachlaß, Universitätsbibliothek Marburg, Hs 797:794. (Schütte, Hans-Walter. *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), S.142.より引用。)

⁶⁸⁴ Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H.Beck, 2004(1917)), S. 24-25. (=ルドルフ・オットー『聖なるもの』華園聰鷹訳(創元社, 2005), 16頁。)以下、この著書を *Otto, DH*, と表記し、それに続く括弧内に、原語、華園訳の順に頁を表記することとする。

⁶⁸⁵ *Otto, DH*, (S. 36, 64頁。)

⁶⁸⁶ *Otto, DH*, (S. 51, 88頁。)(S. 81, 134頁。)

⁶⁸⁷ *Otto, DH*, (S. 86, 141頁。)

ただ、ここで一つの疑問が生まれてくる。オットーはこの著作を「神学的労作」として読んでもらいたいと述べていたことは、これまで指摘してきた。しかし、この著作が哲学的な作品として評価されうること、キリスト教以外のあらゆる諸宗教に関する現象学的な叙述がなされていること、そして、その後、『聖なるもの』が、宗教学、宗教哲学、宗教心理学といった神学以外の学問にも大きな意味を持つ作品となったこと、これらのこととこれを「神学的労作」として読んでほしいというオットーの発言は、矛盾するように思われないだろうか。

ここで、もう一度オットーが真の弁証論の課題として述べていたことを想起したい。彼は、自らの限界を知る弁証論の仕事とは、敬虔な世界観の居場所を自然的な知識の中に示すことなのだとして述べていた⁶⁸⁸。さらに、その際には、神に関する知識と人間的学問とは決して混同されてはならないのだとも述べられる⁶⁸⁹。信仰の自明性が揺らぐ状況の中、信仰というものを当然のものとして語る事が難しい状況の中で、オットーは、『聖なるもの』において、人間的な学問において、宗教的な世界観を、近代的学問の叙述の遡上の上に載せようとしているのである。そして、「ヌミノーズ」という概念によって、信仰の中心的な要素となる、人間が完全に外部から働きかけられる契機、つまり「絶対他者」的なモメントが、明瞭に学的な記述に捕らえられているのである。

上述のように、オットーが、「近代においてありうる神学者」としての真の弁証論の課題を捉えていたこと、そして、シュライアマハーへの両義的評価—敬虔さを再び呼び覚ましたということを賞賛しつつも、彼が哲学的体系の中に信仰の位置を示すことを放棄してしまっていることを批判していること—、そして、シュライアマハーの「直観」を「予感」によって引き継ぎ、それを宗教哲学において確かなものとしたフリースを高く評価していること、これらのことから、次のように捉えることができる。つまり、オットーは、「絶対他者」を、哲学的、学問的に指し示すということこそが、その時代にありうる真の弁証論であると考えていたのである。

3. オットーとバルト

これまで、両者のシュライアマハー評価、そしてそれを受けた上で両者が歩んでいった方向について、特に「絶対他者」の捉え方という観点から見てきた。

バルトは、シュライアマハーにおいて提示された「直接的なもの(Das Unmittelbare)」に出会ったことを喜びをもって叙述する一方で、その後シュライアマハーが歩んだ「人間

⁶⁸⁸ Otto, *NurW*, S. 7.

⁶⁸⁹ Otto, *NurW*, S. 9.

主義的」神学に対する疑問を表していた。そして、自らはシュライアマハーとは別の道、自由主義神学ではないアプローチ、つまり神のことばの神学を提示していく。シュライアマハーと袂を分かちながらも、バルトは、シュライアマハーが哲学以外の領域で活躍していたということに注意を促す。

「このような男、思想家、説教家、教師また著述家として、シュライエルマッハーは、十九世紀を規定した。哲学の領域でというのではない！哲学の教科書においては、周知のように彼は低い位置しか占めていない。『びりを走っていた』。だがしかし神学の領域においては右の如くであった—そしてまさにこのことが、シュライエルマッハーの実際の意図を判断する時に、積極的な点として考慮されなければならないのである⁶⁹⁰。」

彼において見出されていた「直接的なもの」(Das Unmittelbare)は、シュライアマハーによって「絶対的依存感情」という仕方で示されるようになる。完全に人間側の感情として表されたこの言葉では、1-3において上述した、バルトの疑問は解決されない。それは、神学の名を借りた哲学ではないのか、それは汎神論ではないのか、それは一般的な他者を示しているのではないのか。これらの疑問は解決されない。バルトは、自らとは絶対的に隔絶し、圧倒的に人間に働きかける「絶対他者」、神を、イエス・キリストの名、インマヌエルの事実においてのみ認識できるものとして提示しているのである。ここで、滝沢克己のキリスト論との対比におけるバルトのキリスト論の独自性が際立ってくる。滝沢においては、存在論的にイエス・キリストにおける歴史と啓示の問題を捉えており、それを哲学的にどう示しうるかということに関心が置かれている。それに対し、バルトは、キリスト論を和解論として、つまり信仰の側から、インマヌエルの事実という一点に集中させて語るのである。そこにおいてのみ、人間は神を捉えることができるのである。つまり、バルトは、具体的、個別的なイエス・キリストにおいてのみ、「絶対他者」のはたらきかけが示されているとするのである。

それに対して、オットーはどのような立場をとったのか。2で見てきたように、オットーはバルトとは対照的に、シュライアマハーが哲学的に弱かったことを批判する。そして、前期においては示されていた「直観」という、悟性において捉えられる要素が、後期にいくにつれて弱まっていくことを批判する。もちろん、シュライアマハーが敬虔さを呼び起こしている、敬虔的な世界観を人々に示しているという点は評価しつつも、シュライアマハーが徹底的にそれを哲学として示すことができなかったことを批判する。それまで神の

⁶⁹⁰ Barth, *Nachwort*, (S. 306, 123 頁。)

側から語られた神学に対し、人間の側から語られる人間学的神学の祖ともされるシュライアマハーを引き継ぎ、それを徹底させる形で進めていくオットーにとって、シュライアマハーの「弱点」をフリースの哲学によって補い、宗教的感情を哲学的体系の中から指し示すことを行ったのである。

ただし、重要なのは、オットーは単に、哲学的な研究を行ったということではないのだということである。オットーはただ単に哲学的に研究をしたというのではなく、オットーが捉えていた真の弁証論の課題、そしてそのなしうることは、自然的な世界観、つまり、あらゆる諸科学が扱う対象として現れてくるものの中で、信仰の場を確保すること、「絶対他者」的なモメントを指し示すことであった。つまり、オットーの場合で言えば、哲学的な体系に徹底的に定位することによって、完全に人間的な学問から「絶対他者」を指し示すことであった。このことが彼自身の信仰的な課題として捉えられていたからこそ、神についての認識と人間的な学問との厳密な区別が問題となっていたのである。神についての認識と人間的な学問は決して混同されてはならないものであった。人間的な学問に徹底的に自らを定位させ、「絶対他者」を哲学的に指し示すこと、それこそが、『聖なるもの』の課題であり、また真なる、自らの限界を知る弁証論の課題であったのである。

終章

「私の足の下での地面が消え去ってしまった。これが、エアランゲンで学んだ結果だった。私は真理の探求のためではなく、そう信じたいものを擁護するためにそこに行ったのだった。私は、たとえその真理がキリストに見出されないという危険があったとしても、ただ真理だけを探し求めるという決意と共に、そこを去った⁶⁹¹。」

オットーは、初めから自由主義神学を学ぼうとしていたわけではなかった。正統主義神学を学ぼうとエアランゲンに行ったものの、徐々に周囲との隔たりを感じるようになる。そして、遂には、正統主義神学の牙城といわれたエアランゲンを去る決意をする。そして、自由主義神学が盛んだったゲッティンゲンで神学を学ぶこととなる。このようなオットーの精神的危機は、彼個人が偶然感じていたものではなかった。キリスト教信仰の自明性が揺らぐ中、19世紀に急速な発展を遂げた自然科学の圧倒的な存在感を感じつつ、自らの信仰と、学問において探求する真理との葛藤に苦しんでいたのは、オットーだけではなかった。以下は、「神学者病」として、この信仰と学問における真理との葛藤に苦しむ様子をトレルチが語っている箇所である。

「あなたはこれに加えて、神学者病を患っており、この病は私にもとてもなじみのあるものです。それは、半ば、それに自らを順応させようとするが、そこでは自らの存在の現実的なうそ偽りのない感情を全く得ることができない、公の教義に傷口を永遠に擦り続けることであり、半ば、いつも生じてくる考え、もしかしたら、その公の教義が正しいのであって、自分が愚か者、つまり自らのキリスト教性の根を切り落とした上で、その木のいくつかの枝を瑞々しく保とうとしているような愚か者なのではないかという考えの事です。そして、宗教への懐疑が現れ、最も徹底的なことが納得のいくことのように思われるのです。つまり、自らの立場に対する反論根拠ばかりが多くなり、その立場を肯定する根拠が全くなくなってしまうのです⁶⁹²。」(傍点筆者)

トレルチによって、このように観察されていたように、「神学者病」はこの時代の一つの徴候として見られたものであった(第1章)。

⁶⁹¹ Schinzer, *op.cit.*, S. 4. シンツァーのこの論文において、オットーが語ったこととして叙述されている。

⁶⁹² *Ibid.*

このことは、さらに、社会的・宗教的情况を見ていくと明らかになってくる。教会出席率の減少、都市化に伴う従来の教会のあり方からの変化は、「宗教」のあり方を大きく変えていくこととなる。そして、特にドイツにおいては、他のヨーロッパ諸地域に比べより多くの教会外での諸世界観団体(weltanschauliche Gruppe)が生まれてくるようになる。このように、それまでの「形式」ではない、新たな「形式」を求めて、宗教性が彷徨っている情況は、同時代人のジンメル、ティリッヒによっても叙述されている(第2章)。

また、この社会的・宗教的情况を鋭く感じ取っていたのが、フリードリヒ・ナウマンであった。彼は牧師として活動していく中で、「故郷のない宗教的感情」という、社会的な変化に追いついていかない宗教的感情を感じ取っていく。この「故郷のない宗教的感情」に故郷を与えること、つまりこの感情に現実との接点を与えることこそが、この時代に求められていることだと考えたナウマンは、牧師を完全にやめ、政治家としてこの問題に真正面から取り組むこととなる。この危機的な情況に、このように対処したナウマンを、熱狂をもって見つめていたのがオットーであった。このナウマンの態度、つまり、牧師を辞めて政治家としてこの宗教的情况に対処しようとする姿勢に、オットーはナウマンの信仰告白ともとれるような敬虔さを見出すのである。しかし、オットーは、一ナウマン自身が自らの議論が学術的なものではないと述べているように一ナウマンの学術的な議論には同意しない。オットーは、ナウマンが徹底的に「政治家」として、この危機的な情況に対処しようとしたように、自らは徹底的に「学者」として、この危機に対峙したのである(第3章)。

そのように、オットーが徹底して定位することを決断した学問という領域において、「宗教」という主題はどのように扱われていたのか。

オットーも位置付けられる自由主義神学においては、啓蒙主義の影響から「宗教」の居場所を確保しようと、シュライアマハー、リッチェル学派、トレルチ等が、カントの認識論を軸とした議論を展開していた。リッチェル学派が宗教的認識として学問的認識、理論的認識から孤立させてしまったものを、オットーはフリースの哲学的洞察に依拠しながら、救い出そうとしたのであったと解釈することができる。

この状況はシュライアマハーが1世紀前に直面した情況と非常に類似したものであったが、それとオットーが直面していた情況とは、大きく異なった点があった。それは、オットーの時代には、「信仰」自体に迷妄性が刻印されていたことであった。シュライアマハーの時代には、理神論に対して、「宗教」の居場所を守らなければならないという状況があり、その社会状況下での信仰という次元は、揺らいでいなかったのである。その中で、シュライアマハーは、「宗教」を理論的認識とは別のところに根拠を置くものであり、「宗教」を「認識」の下へ持ってくることを放棄したのだ。しかし、オットーが直面した危機は、こ

の「信仰」自体への疑いであり、信仰をその迷妄性の刻印から、救い出さなければならなかった。

シュライアマハー以後、神学においては、学問的神学と実践的神学がそれぞれ独立性を高めていったものの、学問的神学も実践的神学も原理的に両方がお互いに依存しなければならない関係にあるため、それを架橋しようとする動きが、再び 19 世紀半ばに生まれてくる。それがリッチェル学派であった。リッチェル学派は、シュライアマハーの方法からさらに形而上学的要素を取り去り、学問的認識と、宗教的認識というものを完全に分ける。そして、キリスト教信仰を歴史的相対化から守るために、歴史学的方法の相対化が及ばないような学問的認識の外に信仰の根拠を位置づけるのであるが、逆にそれが「宗教」の形而上学的要素を強める結果となった。つまり、宗教を学問的認識の外に置くという事態が生まれていた。それは、オットーの目には、宗教が宗教独自のものとして近代学問の中における位置を占めることを放棄してしまっている、というように映ったのである(第 4 章)。

オットーにとって、その課題、つまり宗教が自律的なものとして近代学問の中における一を占めることを可能にするものが、カント・フリースの宗教哲学であった。シュライアマハーが「直観と感情(*Anschauung und Gefühl*)」という形で見出していた、宗教独自の要素をそれとして、別のものに還元せずに、なおかつ、学問的体系の中で示しうるものとする必要性を感じていたオットーは、カント・フリースの宗教哲学が、その鍵となると考えたのである(第 5 章)。

これは、心理学の分野ではどうだったのか。19 世紀にヴントによって提示された民族心理学においても、「宗教」は重要な主題として扱われていた。しかし、ここでは宗教はそれ自体、自律した独自のものとしてではなく、「空想力(*Phantasie*)」が目的のヘテロゴニーという原理によって発展していくものとして扱われていた。オットーは、これに対して批判を加える。ヴントの捉え方では、宗教が他の認識とは変わらないものとなってしまい、むしろ、それに還元して宗教を説明することになってしまう。そこに、オットーはダーウィニズムと同様の過ち、つまり、時間的なものと永遠的なものとの混同を見出していたのである(第 6 章)。

19 世紀において、「宗教」という主題が、信仰の対象から、近代学問の対象へと移行していく過程の中で、宗教をそれ自体として学的な対象にするのではなく、宗教をなんらかの別のものに還元して説明し去るという事態が生まれていたのである。

このような危機的な状況に対する応答として著されたものが、『聖なるもの』であった。オットーが上述の危機的状況にどのように対処したのか。「宗教的アプリオリ」「現象と実在」「絶対他者」という観点から、オットーの議論を分析していくことによって、それが浮

き彫りとなる。

まず、「宗教的アプリアリ」という観点から、オットーの議論をトレルチの議論と対比させることにより、オットーが何を問題としていたかが明らかとなった。トレルチが捉えていた『心理学』から『認識論』へ」という関係と対照させることによって、オットーが「認識論」を宗教に関するあらゆる学的探求を可能にするものとして捉えていたことが明らかになった。オットーの探求の出発点には対象の圧倒的超越性が前提としてあり、対象自体を合理化しようとしているのではないという点が重要である。あくまでも、宗教を宗教として、学問の対象としうるためには、「宗教的アプリアリ」によって、認識論的に位置付けられなければならないのであった（第7章）。

次に、「現象と実在」という点から、オットーとジェイムズとの関係を扱った。両者は、ほぼ同時代に、宗教という主題を扱った著作を出版し、多くの読者を獲得した。両者が宗教という主題をどのように扱っているかを分析していくことを通じて、両者が、実在を示唆しつつも、その現れとしての経験、現象を扱う領域に徹底してとどまっていたという点が明らかとなった。宗教という対象を扱う際の「合理性」「非合理性」という認識も両者は共有しており、知性によって宗教的感情を証明するということが不可能な関係にあるということもまた、共有していることであった。ただ、異なっていたのが、その問題意識であった。ジェイムズは「経験科学者」として宗教を人間の精神生活において最も重要な対象として探求していくのに対し、オットーは「神学者」として、この宗教的感情を認識論において基礎付けねばならなかったのである（第8章）。

そして、最後に「絶対他者」という観点から、オットーとバルトを対比させた。両者のシュライアマハーへの異なった両義的評価を起点として、その後の両者の議論の展開を分析した。バルトは、シュライアマハーが祖とされる人間の側から語る自由主義神学の行き方に限界を感じていた。そこで、自らの「神のことばの神学」を提示する。ここで重要となるのが、バルトがそこに全てを集中させて語る、和解論としてのキリスト論である。バルトにおいて、絶対他者、我々とは全く隔絶し、圧倒的に一方的に働きかけてくる神は、インマヌエルの事実、イエス・キリストの御名において、一回起的、具体的な出来事において、人間が把握できるものとなるのである。それに対して、オットーは絶対他者をどのように語ったのか。彼はシュライアマハーが哲学的に不十分であったことを批判し、それを補強するものとして、カント・フリースの宗教哲学を自らの認識論とし、宗教的感情を哲学的体系の中から指し示そうとしたのである。そして、「ヌミノーズ」という限界概念を作り出すことによって、絶対他者を指し示そうとした。ここに、神学者としてのバルト、「宗教学者」としてのオットーが、絶対他者をどのように示そうとしたかの違いが明らかとなっている。しかし、ここで重要なのは、オットーがただ哲学的にこれを行ったのではない、

ということである。オットーが、当時「合理主義者」と揶揄されるほどまで、宗教哲学にこだわったのは、宗教の危機的状況に対峙した彼の危機意識からだった。オットーは、同時代の人々の意識の中で圧倒的な位置を占める自然主義的世界観に対して、宗教的世界観の正当性が示されねばならないし、そして、その宗教的世界観の正当性を近代学問的枠組みの中において示すことこそが、近代においてありうる真の弁証論(Apologetik)の課題であると考えていたのである(第9章)。

オットーが考える、神学と他の学問領域とのあるべき関係を捉える上で重要な出来事がある。1914年、オットーは議員として、ドイツの大学における宗教学の設置についての議論を行っている⁶⁹³。1914年2月25日に開かれた委員会における宗教学の設置に関する議論では、どの学部に宗教学が設置されるべきか、また、宗教学の講座数を増やすことについて議論された。1914年のこの時点で宗教学の講座はプロイセン内で二つ、ベルリンの神学部の一つ、ボン大学の哲学部の一つ、であった。また、この議論においては、この新たな学科の重要性については、全員一致で、諸宗教への関心はさまざまな専門分野、大学のさまざまな位相において確認できるものであり、すべての学部の学生が宗教についてよりよく知る機会が得られるべきであるという意見であった。しかし、この学科がどの学部に属するべきかについては、議論が分かれるところであった。オットーは、この学科が神学部内に設置されるべきだと考えた。彼によれば、宗教心理学や宗教史的な問題設定を取り入れることによって神学の学問性が保たれるのであり、よって、宗教学が神学部でない学部に設置されることには反対したのであった。オットーにとって、神学が近代学問における周辺領域と共通した議論の基盤を持つことこそ、神学、そして宗教に関する学問が、この時代において正当性を持ちうる唯一の道であったのである。

キリスト教信仰の自明性の揺らぎ、その中で急速に妥当性を失ってなくなりつつある宗教的世界観の危機、このような危機的状況の中で、オットーが「近代においてありうる神学者」として、「真の弁証論」として出した応答、それが『聖なるもの』であった。

⁶⁹³ この議論に関しては以下を参照。Choi, Jeong Hwa. *Religion als "Weltgewissen": Rudolf Ottos Religiöser Menschheitsbund und das Zusammenspiel von Religionsforschung und Religionsbegegnung nach dem Ersten Weltkrieg* (Wien u.a.: LIT, 2013), S. 28-31.

資料

HS=Rudolf Otto Nachlass Universitätsbibliothek Marburg

OA=Otto Archiv, Marburg

Brief R. Ottos an M. Rade vom 8. 1. 1904, Bundesarchiv Berlin Lichterfelde, N3001, NL
Friedrich Naumann, Akte 134, Blatt 26.

Evangelischer Oberkirchenrat 1899 „An die Geistlichen unserer evangelischen
Landeskirche“ *Verhandlungen der Ordentlichen General-Synode der
Evangelischen Landeskirche Preußens Evangelische Landeskirche der
Älteren Provinzen Preußens Ordentliche Generalsynode* (Berlin :
Wiegandt & Grieben, 1898)

Evangelischer Oberkirchenrat No. 10192 „betr. Beteiligung der Geistlichen der
evangelischen Landeskirche an sozialpolitischen
Agitationen“ *Verhandlungen der Ordentlichen General-Synode der
Evangelischen Landeskirche Preußens Evangelische Landeskirche der
Älteren Provinzen Preußens Ordentliche Generalsynode* (Berlin :
Wiegandt & Grieben, 1898), S. 1272-1274.

参考文献

Alles, Gregory D. “Rudolf Otto and the Politics of Utopia,” *Religion*, No.21, (1991),
pp.235-256

———. “Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of
Religion,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.69/No.2
(2001)

Almond, Philip. *Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology* (Chapel
Hill: University of North Carolina Press, 1984)

Apfelbacher, Karl-Ernst. *Frömmigkeit und Wissenschaft : Ernst Troeltsch und sein
theologisches Programm* (München: Paderborn, 1978)

Artchive, the. “Marc: Foxes,” <http://www.artchive.com/artchive/M/marc/foxes.jpg.html>
(January, 1, 2008)

———. “Norde: Women and a Pierrot,”
http://www.artchive.com/artchive/N/nolde/women_and_a_pierrot.jpg.html
(January 1, 2008)

- Artnet. “Karl Schmidt-Rottluff- Christ and Judas,”
<http://www.artnet.com/artwork/424760787/424760305/karl-schmidt-rottlu-ff-christ-and-judas.html> (January 1, 2008)
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1993)
 (=タラル・アサド『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳 (岩波書店, 2004))
- Balz, Horst. (hrsg.) *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999), Bd. XXX
- Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik* IV/1,2(Zürich: EVZ Verlag, 1960(1953))
- . *Das Geschenk der Freiheit : Grundlegung evangelischer Ethik* (Evangelischer Verlag, 1953) (=カール・バルト 井上良雄編訳「自由という贈物—福音主義倫理学の基礎づけ」『カール・バルト戦後神学論集 1946-1957』(新教出版社、1989))
- . *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien, Heft 48)(Zollikon: Evangelischer, 1956) (=カール・バルト 寺園善基訳「神の人間性」『カール・バルト著作集 3』(新教出版社、1997))
- . „Nachwort“ in: *Schleiermacher-Auswahl mit einem Nachwort von Karl Barth* (München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968)
 (=カール・バルト「シュライエルマッハーとわたし」J.ファングマイアー著、加藤常昭、蘇光正共訳『神学者カール・バルト』(日本基督教団出版局、1971))
- Barth, Ulrich. *Gott als Projekt der Vernunft* (Mohr Siebeck, 2005)
- Bautz, Traugott. (hrsg.) *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* (Herzberg: Bautz, 1998)
- Besier, Gerhard. *Religion, Nation, Kultur: Die Geschichte der Christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts* (Neukirchener, 1992)
- Betz, Hans Dieter. u.a. (hrsg.) *Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 4. Aufl. (Mohr Siebeck, 2008)
- Boeke, Rudolf. “Rudolf Otto, Leben und Werk,” *Numen* 14.(July 1967), S. 130-143.
- Bonin, Werner F. *Die großen Psychologen: Von der Seelenkunde zur Verhaltenswissenschaft* (Düsseldorf: ECON Taschenbuch, 1983)

- Bornhausen, "Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto," in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (1910)
- Brunner, Peter. „Der Begriff der Religion bei William James und bei Rudolf Otto“ (Gießener Probevorlesung) in: *Theologische Blätter: im Auftrage des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine*, Nummer 4, 7. Jahrgang, April 1928., Sp. 97-104.
- Buchheim Museum. "Sammlungen- Galerie- Schmidt Rottluff: Norwegische Landschaft- Skrygedal," <http://www.buchheimmuseum.de/cms/sammlungen/galerie/schmidt-rottluff-skrygedal.php> (January 1, 2008)
- Bultmann, Rudolf. „Karl Barths ‚Römerbrief in Zweiter Auflage““ in Jürgen Moltmann (hrsg.) *Anfänge der dialektischen Theologie Teil I* (München: Chr. Kaiser, 1977)
- . „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ *Glauben und Verstehen I*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958)
- Chapman, Mark D. *Ernst Troeltsch and liberal theology: religion and cultural synthesis in wilhelmine Germany*. (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001)
- Choi, Jeong Hwa. *Religion als "Weltwissen" : Rudolf Ottos Religiöser Menschheitsbund und das Zusammenspiel von Religionsforschung und Religionsbegegnung nach dem Ersten Weltkrieg* (Wien u.a.: LIT, 2013)
- Clemen, Carl. *Schleiermachers Glaubenslehre : in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft* (Gieszen: J.Ricker, 1905), S.99
- Davidovich, Adina. *Religion as a Province of Meaning: the Kantian Foundations of Modern Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993)
- Davidson, Robert Franklin. *Rudolf Otto's Interpretation of Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1947)
- Dinkler von Schubert, Erika. „Ernst Troeltsch Briefe aus Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset 1894- 1914,“ *Heidelberger Jahrbücher* 20 (1976)
- Drews, Arthur. *Die Christusmythe* (Diederichs, 1909)
- Durkheim, Émile. "La Philosophie dans les universités allemandes," *Revue internationale de l'enseignement*, 13, (1887), pp. 313-338, pp. 423-440. (=

エミール・デュルケーム 小関藤一郎、山下雅之訳「ドイツの大学における哲学教育の現状」『デュルケーム ドイツ論集』(行路社、1993)、163-215 頁。)

—————. “La science positive de la morale en Allemagne,” *Revue philosophique*, 24, (1887), pp. 33-58, pp. 113-142, pp. 275-284. (=エミール・デュルケーム 小関藤一郎、山下雅之訳「ドイツにおける道徳の実証的科学」『デュルケーム ドイツ論集』(行路社、1993)、81-162 頁。)

Fricke, Dieter. *Handbuch zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung 1869 bis 1917* (Berlin: Dietz, 1987), Bd. 1.

Fries, Jakob Friedrich. *Wissen, Glaube, und Ahndung* (Jena : J.C.G. Göpferdt, 1805)

Gäbe, Lüder. „Fries, Jakob Friedrich“, in *Neue Deutsche Biographie 5* (Berlin : Duncker, 1961), S. 608-609

Gooch, Todd A. *The numinous and modernity: an interpretation of Rudolf Otto's philosophy of religion* (New York: W. de Gruyter, 2000)

Haeckel, Ernst. *Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (Bonn: Emil Strauß, 1899)

Hakl, Hans Thomas. *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik* (Bretten: Scientia Nova, 2001)

Heiler, Friedrich. “Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionswissenschaft.” in: Birger Forell/Heinrich Frick/Friedrich Heiler(eds.), *Religionswissenschaft in neuer Sicht* (Marburg: N.G.Elwert, 1951)

Hofmann, Klaus Martin. *Die evangelische Arbeitervereinsbewegung 1882-1914* (Bielefeld: Luther Verlag, 1988)

Hölscher, Lucian. *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland* (München: C.H.Beck, 2005)

Hübinger, Gangolf. *Kulturprotestantismus und Politik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994)

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen : eine Einleitung in die Phänomenologie* (Felix Meiner, 1950) (=エドムント・フッサール 浜渦辰二訳『デカルト的省察』(岩波書店、2007(2001)))

James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1979(1897))

- . *The Varieties of Religious Experience*(New York: Barnes & Noble Books, 2004(1902)) (=ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』(岩波書店、2006(1969)))
- . *Pragmatism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975(1907)) (=ウィリアム・ジェイムズ 榊田啓三郎訳『プラグマティズム』(岩波書店、2012(1957))、)
- Jüttemann, Gerd. (hrsg.) *Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis lost sich auf*(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006)
- Kaiser, Jochen-Christoph. “Naumann und die Innere Mission” in: von Bruch, Rüdiger (Hrsg.) *Friedrich Naumann in seiner Zeit* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000)
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. (Hamburg: F.Meiner, 2003(1793)) (=イマニュエル・カント 2000. 北岡武司訳『たんなる理性の限界内の宗教』(岩波書店、2000))
- Katz, Steven T. “Language, Epistemology, and Mysticism,” in: Steven T. Katz(eds.) *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978)
- Kelly, Alfred. *Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981)
- Kippenberg, Hans Gerhard. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne* (München: C.H.Beck, 1997) (=ハンス・ゲルハルト・キッペンベルク『宗教史の発見』月本昭男・渡辺学・久保田浩訳(岩波書店、2005) 279頁。
- Klautke, Egbert. “Perfidious Albion: Wilhelm Wundt’s Völkerpsychologie and Anti-English Propaganda during World War I” in: Horan, Geraldine (eds.) *English and German Nationalist and Anti-Semitic Discourse, 1871-1945* (Oxford; Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt am Main; New York; Wien: Peter Lang, 2013)
- Kraatz, Martin. “Die Religionkundliche Sammlung, eine Gründung Rudolf Ottos,” in: Ingeborg Schnack(hrsg.), *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts* (Marburg: Elwert, 1977), S. 382-389.

- Kramer-Mills, Hartmut. *Wilhelminische Moderne und das fremde Christentum: zur Wirkungsgeschichte von Friedrich Naumanns "Briefe über Religion"* (Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1997)
- Krech, Volkhard. *Wissenschaft Und Religion: Studien Zur Geschichte Der Religionsforschung in Deutschland 1871 Bis 1933* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002)
- Kubota, Hiroshi. *Religionswissenschaftliche Religiosität und Religionsgründung: Jakob Wilhelm Hauer im Kontext des Freien Protestantismus* (Frankfurt am Mein: Peter Lang, 2005)
- Kuhlemann, Frank-Michael. „Friedrich Naumann“ in Betz, Hans Dieter (hrsg.) *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008)
- Lauster, Jörg. Peter Schütz, Roderich Barth, Christian Danz (hrsg.) *Rudolf Otto Theologie- Religionsphilosophie- Religionsgeschichte* (De Gruyter, 2014)
- Lüdemannand, Gerd. und Martin Schröder (Hrsg.), *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen: eine Dokumentation*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987)
- Mackintosh, Hugh Ross. *Types of modern Theology: Schleiermacher to Barth* (London: Nisbet, 1937)
- Mayer, E. W. „Über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und deren Bedeutung für die Theologie,“ in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (J.C.B. Mohr, 1912)
- Meyer-Benfey, Heinrich. *Moderne Religion. Schleiermacher- Maeterlinck* (Leipzig: Diederichs, 1902)
- Michaels, Axel. (hrsg.) *Klassiker der Religionswissenschaft von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (München: C. H. Beck, 2010(1997))
- Müller, Gerhard (hrsg.) *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin; New York: Walter de Gruyter , 1982)
- Müller-Freienfels, Richard. *Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen* (Berlin: E.S.Mittler & Sohn, 1923)
- My Artprints.co.uk. „Christ with Peasants- Fritz von Uhde,“ <http://www.myartprints.co.uk/a/von-uhde-fritz/christ-with-the-peasants.html> (January 1, 2008)

- Naumann, Friedrich. Das Recht eines christlichen Sozialismus, *Die christliche Welt* 8 (1894), Sp. 435-441, Sp. 477-481 (= W. Uhsadel (hrsg.), *Friedrich Naumann Werke*, 1. Band, (Köln: Westdt. Verlag, 1964)
- . „Wochenschau“, in: *Die Hilfe*, 1. Jg., Nr. 28, Sonntag, 14. 7. 1895.
- . *Briefe über Religion* (Berlin-Schöneberg : Buchverl. der "Hilfe", 1903)
- . *Die Briefe über Religion mit Nachwort "Nach 13 Jahren"* 6. Aufl. (Berlin: Reimer, 1916)
- . *Gotteshilfe: Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895-1902* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902)
- . „Briefe über Religion“ in: Uhsadel, Walter (hrsg.) *Friedrich Naumann Werke* (Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1964)
- Niemeier, Gottfried. *Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1930)
- Nipperdey, Thomas. *Religion im Umbruch Deutschland 1870-1918* (München: C. H. Beck, 1988)
- Olga's Gallery. "George Grosz. Germany: a Winter's Tale- Olga's Gallery-," <http://www.abcgallery.com/G/grosz/grosz10.html> (January 1, 2008)
- Otto, Rudolf. *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1898)
- . „Zur Einführung,“ „Rückblick“ in: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899)
- . *Die historisch-kritische Auffassung vom Leben und Wirken Jesu*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901) (=Otto, Rudolf. H.J. Whitby(trans.), *The Life and Ministry of Jesus* (Chicago: Open Court, 1908)
- . "Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte," *Die christliche Welt*, 29 (1903), S. 506-12.
- . „Moderne Religionen“ in: *Die christliche Welt*, Nr. 5, 1904 Januar, Sp. 100-105.
- . "Moderne Religionen" in: *Die christliche Welt*, Nr. 13, März 1904, Sp. 297.

- . *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1904)
(=Rudolf Otto, J.Arthur Thomson/ Margaret R. Thomson(trans.),
Naturalism and Religion. (London: Williams and Norgate, 1907))
- . *Kantisch-Fries'sche Religionphilosophie* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1909)
(=Rudolf Otto, E.B. Dicker(trans.), *The Philosophy of Religion: based on
Kant and Fries* (London: Williams and Norgate Ltd, 1931))
- . „Darwinismus und Religion,“ Gerhard Hessenberg, Karl Kaiser und
Leonard Nelson.(hrsg.) *Abhandlungen der Fries'schen Schule: Neue Folge*.
(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909), S.1-31.
- . „Mythus und Religion“ *Theologische Rundschau* (1910)
- . „Parallels in the Development of Religion East and West,“ *Transactions of
the Asiatic Society of Japan* 40(1912), pp. 153-158.
- . *Dīpikā des Nivāsa : eine indische Heilslehre* (Tübingen: Mohr, 1916)
- *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein
Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H.Beck, 2004(1917)) (=ルドルフ・オットー『聖なるもの』山谷省吾訳 (岩波書店, 1996) ; ルドルフ・オットー『聖なるもの』華園聰磨訳 (創元社, 2005) ; ルドルフ・オットー『聖なるもの』久松英二訳 (岩波書店, 2010))
- . *Vischunu-Nārāyana: Texte zur indischen Gottesmystik* (Jena:
E.Diederich, 1917)
- . *Siddhānta des Rāmānuja: Ein Text zur indischen Gottesmystik*. (Jena:
E.Diederich, 1917)
- . *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*
(Gotha: Leopold Klotz, 1926) (=ルドルフ・オットー『西と東の神秘主義 :
エックハルトとシャンカラ』華園聰磨訳 (人文書院, 1993)
- . „Menschheitsbund Religiöser,“ *Die Religion in Geschichte und
Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2nd
ed. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1927-32), III, Sp. 2122-2123.
- . *Sünde und Urschuld* (Gotha: Leopold Klotz, 1929)
- . *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (Gotha: Leopold Klotz,
1930) (=Otto, Rudolf. Frank Hugh Foster(trans.), *India's Religion of Grace
and Christianity Compared and Contrasted* (London: S.C.M. Press, 1930))

- . Brian Lunn(trans.), *Religious Essays: A Supplement to "The Idea of the Holy"* (London/Humphrey Milford, Oxford University Press, 1931)
- . *Das Gefühl des Überweltlichen* (München: C.H.Beck'sche, 1931)
- . *Gottheit und Gottheiten der Arier* (Giesen: Alfred Töpelmann, 1932)
- . *Anmerkungen Rudolf Ottos zu der englischen Übersetzung der Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie: The Philosophy of Religion, London 1931*, (Rudolf-Otto-Archiv, Religionskundliche Sammlung, Marburg.)
- . *Die Urgestalt der Bhagavad-Gītā* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1934)
- . *Die Lehr-Traktate der Bhagavad- Gītā* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1935)
- . *Der Sang des Hehr-Erhabenen: Die Bhagavad-Gītā* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935)
- . *Die Katha Upanishad* (Berlin: Alfred Töpelmann/London: Allen and Unwin, 1936)
- . J.E.Turner(trans.) *The Original Gītā: The Song of the Supreme Exalted One* (London: G.Allen and Unwin, 1939)
- . *Freiheit und Notwendigkeit, ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1940)
- . Jack Stewart Boozer(eds.), *Aüfsatze zur Ethik* (München: C.H.Beck, 1979)
- . Gregory D. Alles(edits. and trans.), *History of Religions in Translation 2. Rudolf Otto Autobiographical and Social Essays* (Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1996)
- Pfeiffer, A. (hrsg.), *Religiöse Sozialisten* (Walter de Gruyter, 1976)
- Pfleiderer, Georg. *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft : Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler* (J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1992)
- Pollmann, Klaus Erich. *Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage : der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890* (Berlin: de Gruyter, 1973)

- . “Friedrich Naumann und der Evangelisch-soziale Kongreß” in: von Bruch, Rüdiger (Hrsg.) *Friedrich Naumann in seiner Zeit* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000)
- Rickert, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tübingen: J.C.B. Mohr, Dritte und vierte verbesserte und ergänzte Auflage, 1921)
- Ritschl, Albrecht. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn: Adolph Marcus, 1888) III.3. verbesserte Aufl. (=アルブレヒト・リッチュル「義認と和解」『現代キリスト教思想叢書』1, 深見茂・今井晋・森田雄三郎抄訳 (白水社, 1974))
- Ruddies, Hartmut. „Kein spiegelglattes, problemloses Christentum“ Über Friedrich Naumanns Theologie und ihre Wirkungsgeschichte, in *Friedrich Naumann in seiner Zeit* (Walter de Gruyter, 2000)
- Scheler, Hans-Jürgen. *Kathedersozialismus und Wirtschaftliche Macht* (Freie Universität Berlin, 1973) (Berlin, FU, Fachbereich Wirtschaftswiss., Dissertation. 1972)
- Schinzer, Reinhard. “Rudolf Otto—Entwurf einer Biographie,” in: Ernst Benz(eds.), *Rudolf Otto's Bedeutung* (Leiden: E.J.Brill, 1971)
- Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899) (=シュライアマッハー, フリードリヒ 佐野勝也 石井次郎訳『宗教論』 岩波文庫 1949.)
- . Rolf Schöfer(Hrsg.) *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche(1821/22, 1830/31.)* (Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003 (1821/22, 1830/31)) (=フリードリヒ・シュライアマハー「キリスト教信仰」『現代キリスト教思想叢書』1, 深見茂・今井晋・森田雄三郎抄訳 (白水社, 1974))
- . *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum behuf einleitender Vorlesungen* (Berlin: G.Reimer, 1830(1811)) (=フリードリヒ・シュライアマハー『神学通論』加藤常昭訳 (教文館, 1962))
- Schütte, Hans-Walter. *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969)

- Schütz, Alfred. "William James' concept of the stream of thought phenomenologically interpreted" in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, No. 4 (June, 1941), pp. 442-452.
- Simmel, Georg. Kramme, Rüdiger und Otthein Rammstedt (hrsg.) *Hauptprobleme der Philosophie Philosophische Kultur* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996(1911)) (=ゲオルク・ジンメル『ジンメル著作集』7: 文化の哲学, 円子修平・大久保健治訳 (白水社, 1976))
- Smart, James D. (trans.) *Revolutionary Theology in the Making: Barth- Thurneysen correspondence, 1914-1925* (Richmond: John Knox Press, 1964)
- Straubinger, Heinrich. *Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Freiburg: Herder, 1919)
- Strauß, Leo. "Das Heilige," in *Gesammelte Schriften* (Stuttgart, Weimar: J.B.Metzler), S. 309-310. (=“Das Heilige” in *Der Jude* (1923) S. 240-242.)
- Tillich, Paul. "Über die Idee einer Theologie der Kultur," *Religionsphilosophische der Kultur: zwei Entwürfe* (Berlin: Reuther und Reichard, 1919) (=パウル・ティリッヒ「文化の神学の理念について」『ティリッヒ著作集』7: 文化の神学, 谷口美智雄・竹内寛・田辺明子・木下量熙訳 (白水社, 1999))
- . "Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst," *Das neue Deutschland*, No.9 (1921) S.151-158 (=パウル・ティリッヒ「造形芸術における宗教の様式と宗教的題材」『ティリッヒ著作集』7: 文化の神学, 谷口美智雄・竹内寛・田辺明子・木下量熙訳 (白水社, 1999))
- . *Die religiöse Lage der Gegenwart* (Berlin: Ullstein, 1926) (=パウル・ティリッヒ 1999. 近藤勝彦訳「現在の宗教的状况」『ティリッヒ著作集』8: 現代の宗教的解釈, (白水社, 1999))
- Troeltsch, Ernst. "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie," *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1900), Bd.2, S.729-753 (=エルンスト・トレルチ「神学における歴史的方法と教義的方法とについて」『トレルチ著作集』2, 高森昭訳 (ヨルダン社, 1986))
- . "Was heißt „Wesen des Christentums“?," *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1922-1923(1903)), Bd.2, S.500-524 (=エルンスト・トレルチ「キリスト教の本質」とは何か」『トレルチ著作集』2, 高森昭訳 (ヨルダン社, 1986))

- . *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft : eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft : Vortrag gehalten auf dem International Congress of Arts and Sciences in St. Louis, M.* (Tübingen: J.C.B.Mohr. (Paul Siebeck.), 1905) (=エルンスト・トレルチ「宗教学における心理学と認識論」『トレルチ著作集』1, 森田雄三郎訳 (ヨルダン社, 1981))
- . “Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der Theologischen Wissenschaft,” in: *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1922-1923(1908)), Bd.2, S.193-226 (=トレルチ, エルンスト「学問としての神学半世紀の回顧」『トレルチ著作集』2, 高森昭訳 (ヨルダン社, 1986))
- . “Zur Frage des religiösen Apriori. Ein Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß,” *Gesammelte Schriften* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1922-1923(1909)), Bd.2, S.754-768 (=エルンスト・トレルチ「宗教的アプリアリの問題」『トレルチ著作集』1, 森田雄三郎訳 (ヨルダン社, 1981))
- . *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1911) (=エルンスト・トレルチ「信仰に対するイエスの歴史性の意義」『トレルチ著作集』2, 高森昭訳 (ヨルダン社, 1986))
- . *Die Absolutheit des Christentums und Religionsgeschichte* (Tübingen: J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1912 (=エルンスト・トレルチ「キリスト教の絶対性と宗教史」『現代キリスト教思想叢書』2, 森田雄三郎・高野晃兆訳 (白水社, 1974))
- . “Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Scientia, 1962).
- . “Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie,” (1912) in *Gesammelte Schriften II* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1913)
- . “Zur Religionsphilosophie. Aus Anlaß des Buches von Rudolf Otto über “Das Heilige” (Breslau 1917),” in *Kant-Studien Philosophische Zeitschrift* 23 (Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1918-1919)
- Wach, Joachim. *Types of religious experience, Christian and non-Christian* (University of Chicago Press, 1951), p. 212.

- Weber, Max. “Der Nationalstaat und die Volkswissenschaftspolitik, Akademische Antrittsrede”, Freiburg und Leipzig 1895 (=Marianne Weber (hrsg.) *Gesammelte Politische Schriften*, 1920)
- Willenborg, Hanno. *Das Heilige zwischen Gefühl und Emotion: Die klassische Emotionstheorien von Charles Darwin, Wilhelm Wundt, William James und William McDougall im Vergleich zu Rudolf Ottos gefühlszentrierter Religionstheorie des Numinosen* (Ed. Kirchhof & Franke, 2011)
- Wolfradt, Uwe. *Ethnologie und Psychologie die Leipziger Schule der Völkerpsychologie* (Reimer, 2011)
- Wundt, Wilhelm. *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Wilhelm Engelmann, 1874)
- . *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des Sittlichen Lebens* (Stuttgart, F. Enke, 1886)
- . *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte* *Völkerpsychologie* (A. Kröner, 1900-1920)
- . *Die Nationen und ihre Philosophie* (A. Kröner, 1915)
- . *Erlebtes und Erkanntes* (A. Kröner, 1920), S. 116-117. (=ヴィルヘルム・ヴェント 川村宣元、石田 幸平訳『体験と認識』(東北大学出版会、2005)、122-123 頁。)
- 阿閉吉男『ジンメルとウェーバー』(御茶の水書房, 1981)
- 磯前順一「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況」『現代思想』vol.28/No.9, (2000.8.), 230-245 頁。
- ウェーバー、マックス『職業としての政治』、脇圭平訳(岩波文庫、2001年(1980年)) 89 頁。
- オッペンハイム、ジャネット 和田芳久訳『英国心霊主義の抬頭』(工作舎、1992)
- 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』(東京大学出版会, 1973)
- ギブニー、フランク・B・編『ブリタニカ国際大百科事典小項目事典』5, (ティービーエス・ブリタニカ, 1988(1974))
- 木村俊彦『ルドルフ・オットーと禅』(大東出版社、2011)
- 『キリスト教人名辞典』編集委員会『キリスト教人名辞典』(日本基督教団出版局, 1986)
- 久保田浩「近代ドイツにおける「火葬」のレトリック--概念の社会内的含意を巡る一考察」『東京大学宗教学年報』(17), 1999) 27-49 頁。

- .「近代ドイツにおける『宗教の含意』——民族主義的宗教運動の公認『宗教』
へ向けての闘争を事例として」『宗教研究』324（2000）、1-24頁。
- 小関藤一郎「デュルケームの道德社会学について I」『関西学院大学社会学部紀要』29、
（1974）、65-76頁。
- 近藤潤三「フリードリッヒ・ナウマンにおけるキリスト教と政治（一）」『日本法政学会法
政論叢』16、1980年、109-140頁。
- 佐藤敏夫『近代の神学』（新教出版社、1964）、
- 澤井義次「宗教概念としての「絶対他者」とその地平——ルードルフ・オットーの宗教理論再
考」『宗教学年報』（25）（大正大学宗教学会、2005）
- 滝沢克己「聖書のイエスと現代の思惟」『滝沢克己著作集7』（法蔵館、1973）
- .「仏教とキリスト教」『滝沢克己著作集7』（法蔵館、1973）
- 滝沢克己追悼記念論文集発行委員会編『滝沢克己 人と思想』（新教出版社、1986）
- ティリッヒ、パウル/ラインホルト・ニーバー『現代キリスト教思想叢書』8、古屋安雄・大
木英夫訳（白水社、1974）、483-491頁。
- 寺園喜基『カール・バルトのキリスト論研究』（創文社、1974）
- .「バルト神学の根本問題」『西南学院大学神学論集』67(1)(2010)（西南学院
大学学術研究所）、97-113頁。
- 成瀬治、山田欣吾、木村靖二編『世界歴史体系ドイツ史3-1890年～現在-』（山川出版社、
1997年）
- 美術館ドットコム「セザンヌと4つの魅力—人物・静物・風景・水浴—ブリヂストン美術
館」http://www.bijutsukann.com/toku/bri_cezanne/cezanne_index.html
（2008年1月1日）
- 深井智朗『政治神学再考』（聖学院大学出版界、2000）
- .『ハルナックとその時代』（キリスト新聞社、2002）
- 深澤英隆『啓蒙と霊性 近代宗教言説の生成と変容』（岩波書店、2006）
- .「流浪する宗教性—ジンメル宗教論とドイツ近代の宗教状況」竹沢尚一郎編
『宗教とモダニティ』（世界思想社、2006）、107-156頁。
- .「『脱宗教』時代の『宗教』：シュライアマハーおよびジンメルの時代診断」
『宗教哲学研究』（32）、2015（宗教哲学会）、1-16頁。
- 藤原聖子『「聖」概念と近代』（大正大学出版会、2005）
- ブラム、デボラ 鈴木恵訳『幽霊を捕まえようとした科学者たち』（文春文庫、2010年）
- ベルクソン、アンリ 原章二訳『思考と動き』（平凡社、2013）

前田毅「オットー宗教学の原風景-『旅するオットー』(1)-」『鹿児島大学文科報告』第30号第1分冊(1994)

—————.「聖地を巡る-『旅するオットー』(2)-」『鹿児島大学文科報告』第32号第1分冊(1996)；

—————.「『聖の原郷』ノート(1)-『旅するオットー』(3-1)」鹿児島大学法学部紀要『人文学科論集』第54号(2001)

—————.「『聖の原郷』ノート(2)-『旅するオットー』(3-2)」鹿児島大学法学部紀要『人文学科論集』第55号(2002)

—————.『聖の大地 旅するオットー』（国書刊行会、2016）

脇圭平『知識人と政治—ドイツ・1914～1933』（岩波書店、2009(1973)）

謝辞

本論文を書き上げる上で、大変多くの支援、ご指導を賜りました。東京外国語大学の吉本秀之先生、相馬保夫先生には、ゼミでの議論、文献講読等を通じて、それぞれのご専門から貴重なご指導を頂きました。留学期間中には、ゲッティンゲン大学の宗教学科アンドレアス・グリーンシュロス先生、フリッツ・ハインリッヒ先生から、本研究に関する貴重なご指導を頂きました。そして、立教大学の久保田浩先生からは、読書会、研究会での文献講読、議論等を通じて、常に研究への大きな刺激を頂きました。一橋大学の深澤英隆先生には、ゼミや研究会等での文献講読、議論等を通じて、本研究に対する貴重なご指摘、刺激を頂きました。指導教授である東京外国語大学の丹羽泉先生には、ゼミ、読書会等を通じて、常に辛抱強いあたたかい励ましと、大変貴重なご指導を頂きました。また、本論文を完成させるにあたって、それぞれのゼミでの議論に参加してくれたゼミのメンバーとの議論は非常に大きな意味を持っています。このような素晴らしい研究環境なしには、本論文を書き上げることはできませんでした。この場を借りて、感謝します。

また、日本学術振興会「若手研究者インターナショナルトレーニングプログラム (ITP)」(2008-2009)によって、ドイツ・マールブルク大学、オランダ・ライデン大学にて研究に従事する環境を与えられたこと、日本学術振興会特別研究員 DC2(2011-2013)として研究に専念できる環境を与えられたこと、ドイツ学術交流会(DAAD)研究奨学生(2013-2015)としてドイツ・ゲッティンゲン大学にて研究に従事する環境を与えられたことに感謝します。

そして、本論文を完成させる上で、さまざまな面から支え、励ましてくれた、両親と妹にも感謝します。