「神の国」のエトスとロゴス

——スイス宗教社会主義思想（L・ラガツ）の動態論的理解の試み——

金井新二

一　宗教思想史的問題設定

ある特定の宗教思想を、そのおかれた歴史的脈絡の中でとりあげ理解しようとする宗教思想史的作業は、まず、現実には様々な歴史的社会的条件によって幾重にも制約されつつのべられた宗教的確信の言葉に出会う。この歴史社会的諸制約や宗教的確信の言表をそれぞれ別個にとり出して、この思想の背後にある歴史社会的諸力を分析したり、また他方で、そこにのべられた思想内容に即してそれを整理し類別することは可能であるし、また、これらの作業は一個の思想を理解するための不可欠な手続でもあろう。にもかかわらず、これらの場合には、果してこの思想が当の思想主体を具体的な社会的行為へと促しつつある、まさしくその生きた場面においてとらえられているのだろうか、という疑問が残る。単に歴史社会的影響や制約から説明し、あるいは、主張された観念や教説をそれとして理解しただけでは、当の思想を、その生きた現実においてとらえたとはいえないであろう。

この歴史社会的制約と宗教的主観性とを切り離すのではなく、当の主体において実際にそれらが結びあわされているそのまゝに、その内的結合の動的なメカニズムをとらえることはできないであろうか。M・ウェーバーの「エート

ス」としての思想の把握は、まさしくそのようにして、宗教的思想の生きて働く力をとり出そうとした試みとしてみられうる。それは、存在から働きかける、倫理化し合理化する力と、宗教的主体の非合理的主観性がぶつかり合い、均衡を求めてせめぎ合うところの、思想の生きた現場と考えられているからである。(1)

ある特定の宗教思想が、自らを常に新に形成しつつ、生きて働きつつあるとき、そこには、既存の半ば慣習化した伝統的社会的生活態度や生活倫理（エトス）(2)と、新しく湧き上りつつある新鮮な創造的宗教意識との対立相克の鋭い緊張関係が生じているのがふつうである。この激しい緊張こそ、総じて、深刻な宗教的苦悩や求道といったもの、また劇的な回心や新生の源泉となるものであり、また、以下に本稿で問題とするようなかたちでの、歴史社会の批判と新形成へと向う宗教的意欲やエネルギーの生ずる源泉でもある。換言すれば、活力に溢れた宗教思想は、常に先行する既存の精神的物質的力と結合して自らを現実的なものとして現わしつつも、同時にそれらを批判し、のりこえてゆくであろう。それは、いずれにせよ刻々と移り変る歴史社会の論理として、常に新たな歴史の形成をめざすものといえる。すなわち、様々な現存秩序に新しい（肯定と否定の）意味づけを与え、そのかぎりで、新しい質と方向づけを与えることによって、新たな歴史社会的現実を形成してゆくのである。思想をこの歴史の形成の働きにたづさわりつつある動態（エートス）においてとらえることが重要であると思う。そしてここにおいて、この新たな方向づけの内容や性格にとって決定的な働きをするものとして、個々の思想における、個性的な意味付与、個性的な方向づけの志向性が重要となる。これをここでは「ロゴス」という言葉であらわした。

特定の宗教的思想についていえば、それなりの自己完結性における言葉（教理や神学）として、ロゴスは静的に確認されうる。これが通常のいみにおける宗教的ロゴスであろう。しかし、この宗教思想が具体的歴史に働きかけてそ

れを造り変えようとするとき、そこには先に述べたように、既成の諸エトスに根本的に対立する宗教的意識の主観性が激しい仕方であらわれる。すなわち、宗教のロゴスは、それが既存の諸エトスに制約され、それらを部分的に含んだものとして、教理や神学として体系化されているときとはちがって、ここでは、あからさまな存在超越的主観性として、即ち、エトス的拘束に対立する創造的志向性として、あらわになるのである。だから、このような、歴史形成に関わりつつある動態（エートス）においてみる場合にのみ、特定宗教思想の個性としてのロゴスが、その明確な志向と動的構造においてとり出しうると思われる。従って、この志向性の分析においては、ある宗教思想に含まれている根本的な主観的確信を、いわば、存在超絶的な「純粋意識」、「絶対的主観性」として扱わねばならないであろう。この志向性は、あらゆる既存秩序のエトス的制約を超脱しようとする、まさしくその運動論理（ロゴス）として、ここではとらえられているからである。無論、このような絶対的主観性それ自体の存立可能性は別に問題となろう。しかし、ここでは、このような方法的設定によって、現実に働きつつある宗教思想が、その主体において構成したリアリティーの個性的特質を、それ自体としてよりよくとり出せるにちがいないと考えている。そして、何よりも、このような方法による思想の動態論的分析が、ここでの対象であるスイス宗教社会主義の「神の国」思想の性格理解の方法として一定の即事的妥当性を持つと考えているのである。(3)

二　「神の国」のエトス——歴史的社会的被制約性における「神の国」

スイスの宗教社会主義運動は、そのはじめから終りまで、一貫して、牧師たちの運動であった。(4) したがって、この思想の中に生きている、その担い手たちに固有なエトス的特徴をみてとることはさして困難ではない。すなわち、そ

れはまず牧師という宗教的知識人エリートたちの小市民的性格としてみられるであろう。「神の国」はそのような知識人たちの運動のスローガンであった。また、ラガツがこの思想を形成してゆく際に影響をうけた多くの哲学的神学的教説、スイス社会の精神的伝統なども、「神の国」思想の歴史的規定として重要である。これらを「神の国」思想のエトス的諸側面として以下にのべたい。

(一) ラガツにおける「危機感」の問題

宗教社会主義や、その後の弁証法神学（「危機神学」）に共通していえることは、現代ヨーロッパのプロテスタンティズムを強く規定しているこれらの思想運動が、いづれも、強い時代的な「危機感」によって動かされていることである。無論これらの思想において、問題は常に神学的にとらえられたのであって、ラガツについていうなら、教会における正しいリベラリズムの理想[5]の喪失、単なる勢力争いとなった教会党派などへの嘆きや批判、また、そこから、新しい「神の探求」、新しい（国民的）教会共同体への模索などとして、強い宗教的危機意識の形をとるのである。[6]しかしこの危機意識は、まず一つの大きな社会階層的性格のものと考えることができる。即ち、当時の小市民的知識人が持ったにちがいない「危機感—根本的な思索と行動への衝迫」としてである。これらの宗教的問題は、まずもって当時のスイス市民社会における教会の問題なのである。[7]

当時（一九世紀末）の教会が、スイスのみならず、ヨーロッパのどこにおいても深い焦慮と危機意識の中にあったことは改めて説明を要しないであろう。啓蒙主義的リベラリズムの聖書批判や実証主義的科学主義が、ポジティヴな伝統的宗教的確信に対して、また、マルクシズムが教会のブルジョワ的イデオロギー性に対して行った決定的な攻撃によって、「キリスト教的社会」の理念と、その指導者としての教会の立場は、すでに（少くとも理論的には）崩壊していたのである。[8]だが「ツヴィングリのチューリッヒ」と「カルヴアンのジュネーヴ」を擁する国、また「社会主

義の後進国」としてのスイスにあっては、「ヨーロッパキリスト教共同体」は、「スイス的国民共同体」へと戦線を後退させつつも、根強い説得力を持ちつづけていた。(9)

スイスにおいて、社会問題を危機感をもって受けとめ、これをキリスト教を守る意識においてではなく、積極的に神の問いとしてとり組むべきであるという主張は、A、ビツィウスをもって嚆矢とする。(10) しかし、彼および同類の声は一九世紀の終りまで散発的なものに止まっていた。全体的にいえば、教会は現実的な労働者の境遇問題を憂慮し、個々にその解決を助けることを不可避の課題として認識しつつあった。その限りで、搾取的な資本主義経済体制に対する批判を持たなかったわけではなかった。しかし他方で、社会主義運動のもたらす、国民の階級的分裂に対しては、決然たる反対者でありつづけた。(11) この場合、教会が守ろうとしたのは、神によって与えられた「スイス誓約共同体」Schweizerische Eid-Genossenschaft という、建国（一二九一年）の理念(12)に象徴される伝統的市民社会の倫理（エトス）であったといえよう。この点は、ビツィウスはじめ、あらゆる社会主義的牧師たちにおいても、多かれ少なかれ同じであり、ラガツもまた例外ではない。「神の国」思想の確立以前のラガツは、自他共に許す「愛国的説教家」、また「軍国主義者」ですらあり、スイスの誇り高い建国以来の歴史とユニークな神与の使命を語るに極めて雄弁であった。(13) 従って、ラガツにおける「危機感」は何よりもこの、スイスの国民的理想を掲げる自己意識を脅かされることから生じたものと考えることができよう。

そして、このような「危機感」はウェーバーが指摘している小市民的知識人の社会階層的特徴に極めてよく合致している。(14) それに即して、ラガツの危機意識と、それに基づく行動の全体を、次のようにまとめることができる。

1　有意味な社会の実体的理念的秩序の崩壊に対して、極めて敏感に反応したこと。

2　その反応は、まず非政治的倫理的であり、ついで、社会活動に、そして後には必要に迫られて政治に加わった

が、その倫理主義的主張のゆえに、政治的には無力であり、直接的な大衆的力を持つには至らなかったこと。

3　しかしながら彼自身は、一層ラディカルに、倫理的・革命的追求を徹底してゆくこと。そしてそれを、労働大衆の教育、又著述を通して行いつづけたこと。

このように、まず、ラガツの「危機感」を通して、彼の思想と運動の全体が、スイスの小市民的知識人のエトスによって根本的に規定されたものであったことが理解できるのである。

(二)　千年王国論的社会主義

「神の国」の希望とは、千年王国論的な歴史の完成への希望である。イエス・キリストにおいて初めて端的に示された「神の国」は、常に歴史に介入し、現世を徐々に造り変えて、遂には、予測不可能なある時点（歴史の終り）において、決定的な神の力によって成就する。このユートピア的な「願望時間」（A・ドーレン）の構造において、「神の国」思想は典型的な千年王国論的歴史観である。しかし、このような立場に、ラガツは「神の国」思想の確立と共に一挙にして立ったわけではない。それは徐々に形成されたものである。この点をまず簡単にみてみたい。

彼は、カント、ヘーゲルによって強く規定された一九世紀の自由主義の中で神学者となった[15]。その歴史哲学的思索においては、彼は最期までヘーゲルの影響から逃れることはできなかった[16]。ヘーゲルにおいて、「神の国」は、その自己啓示の場としての世界史に内在する「世界精神」と同じである。そのようなものとして、「神の国」は歴史の目標でもある[17]。ラガツもまた、その初期には、しばしば、このような汎神論的歴史哲学の「神の国」を語っている[18]。そして、カント的に考えられた「倫理的行為」が、この「神の国」の実現の手段となる。当時、彼が「道徳的戦いの中に、神の新たな啓示を求める」[19]と書いた時、それは、ヘーゲル的歴史神学とカント的倫理主義の幸福な結合を

いみしていたのであり、これは初期時代の全思想をおおうのである。その集成ともいうべき最初の代表作『汝、なすべし！』[20]において、彼はカント的なキリスト教倫理によってのみ時代の危機が乗りこえられることを示そうとしている。すなわち、人間の内なる「神の像」を信じ、そのような「神の子」としての人間がなす愛他的倫理の行為によってのみ、実証主義（コント）やニヒリズム（ニーケェ）によって生じたヨーロッパの道徳生活上のカオスを克服することができるというのである。[21]このような倫理主義の目指すものが、具体的には先にのべた「スイス的共同体」の形成であったことはいうまでもない。

この進歩主義的倫理主義的な歴史神学が崩壊する直接のきっかけは、ブーア戦争における植民地主義者英国の勝利であった。[22]ブーア人の果敢な英雄的抵抗を熱烈に支持し、そこに歴史の進歩（「神の国」の前進）の明かな徴標をみていたラガツにとって、このことは、深刻な自己反省を迫るものであった。この時の衝撃と失望とがいかに深いものであったかは、弟のラゲツにそれを告げた手紙からも明かである。そこで彼は、「わたしはおそろしく苦しみました。そして涙を抑え切れませんでした。」[23]と書いている。むろんこの行きづまりは、単にこの事件によって生じたものではない。先にも述べたように、彼の内にはあの危機感の深まりと共に徐々に確かなものとなってゆくある認識があったはずである。すなわち、彼の望む来るべき理想の共同体が、もはやこのような観念論的歴史哲学と理想主義的倫理主義によっては実現されえないという認識。即ち、ヨーロッパの倫理的精神的分裂とカオスがこれによってはのりきられえないことの認識である。では、何によってそれが可能であろうか。——むろん、キリスト教によって。しかし、どのようなキリスト教によってであろうか。——彼にとって答えは一つしかありえない。それは社会主義を、その否定しえない正義の要求において認め、包含しうるようなキリスト教によってである。[24]

こうして、彼において、キリスト教の全く新しい理解が必然的となった。それが宗教社会主義におけるキリスト教理解であり、そこに質を一新してよみがえった「神の国」[25]であり、その千年王国論である。そこでは、社会主義の思想と運動の根本的な影響力をまず見逃しえないが、しかし、それは、ブルームハルト的「神の国」によって自らを理解している。即ち、このキリスト教は、自ら「キリスト教」（という「宗教」）と称することを好まない。それは余りに人間的だからである。ゆえにむしろ、「神の国」の機能としてみ自らを理解する。[26]ここでは、もはやヘーゲル的歴史内在的な神ではなく、イエス・キリストにおける「父なる神」、すなわち、世界の外から、世界に臨む神が信じられている。[27]この神は教会や牧師・信徒を通じてではなく世界と直接し、そこでの出来事を通してその意志をあらわすところの、（人間の自由にならないといういみで）「活きた神」である。[28]信仰は、ここでは、こうして啓示される神の意志への行為的服従としてのみ価値がある。即ち、言葉にではなく、行為と関係しているのである。[29]このような「神の国」の内的確立と同時に、ラガツは、はっきりと社会主義を志向するようになる。ここでは、マルクシズム社会主義もまた、ユダヤ的メシヤニズムの淵源から出たものとして、「神の国」の千年王国論と類縁関係に立つのである。[30]ゆえに両者の結合・共働は可能であり、必然的ですらある。社会主義は「神の国」の感動的な「しるし」として、その千年王国論の歴史観の中にしっかりとくみ込まれる。社会主義はいまや「神への道」とよばれ、サン・シモン、プルードン、マルクスらは、偉大なその「予言者」となるのである。[31]それに伴って、「スイス的共同体」よりも、国際的連帯が重要となる。正しく秩序づけられた世界の中でこそ、正しいいみでの「スイス的共同体」も可能であると考えられるようになったからである。[32]

しかしながら、ブルームハルトの決定的影響下にラガツをとらえたところの、従って、著しく「聖書主義的」、「神中心主義的」なこの「神の国」は、むろん単純に、あるがままの社会主義を許容するものではない。それを厳しく批

判する原理ともなったのである。[33] この点は「神の国」のユートピアの志向性として後述したい。

(三) 禁欲的プロテスタンティズム

「バルト主義者は悠然とパイプをふかし、ブルンナー主義者はスマートにツィガレットをたしなみ、ラガツ主義者は夜更けまで机に向う。共通しているのはただ、金持の奥さんを持っていることだけだ」という、当時はやったといわれる一口ばなしのようなものが今でもチューリッヒに残っている。[34] 当時のスイスが生んだこれらの神学者たちは、「偉大なあの人々」として、大学神学部では教会史のみならず様々な講義の中に言及されるのがふつうである。したがってこれは、この人々の大きな業績の威圧にへきえきして、学生達の間にささやかれつづけている痛快な皮肉である。しかも巧みに事実を伝えている。ラガツおよび周囲の宗教社会主義者たちの禁欲主義的生活ぶり、そして、彼らを最期に現在ではそれがもうみられなくなったということ。そして終りに、これらの人々の小市民的なあり方。[35] すなわち、世代が変って、新しい神学運動（弁証法神学）が起り、生活態度をも含めて、空気がすっかり変ったのである。これらの人々はみなスイスの禁欲的プロテスタンティズム（カルヴィニズム）をふまえている。したがって、その禁欲的モチーフは常に深く秘められているのである。だが、一本気で硬骨漢的な、「わからずや」の禁欲主義者たちはいなくなった。ラガツとその友人たちはそのさいごの生き残りであったといえよう。

ラガツにみる場合、禁酒や禁煙はむろんのこと、何よりその勤勉で厳格な生活態度、また、市電にはできるだけ乗らずに歩いていたこと（これはむろん健康のためでもあったであろうが）や、特に自動車をきらい、自動車文明が人間を滅ぼすといっていたことなど、[36] これらのことは、その禁欲的生活態度（エトス）を伺わせるに十分であろう。また彼の社会的実践においても、禁酒運動にはじまり、さらに廃娼運動を伴いつつ、このような角度から倫理的な労働運動を行ってゆくのである。[37] これはさらに、社会主義的なものとなってゆくのであるが、この場合も、人間的エゴイ

ズムとしての「搾取」や「階級支配」を排するという禁欲的倫理によって一貫しているとみることができる。彼はこの点では、社会民主党内の誰よりも厳格であり、根本的（ラディカル）であった。さらには、宗教社会主義運動の重要な作業であり、特に晩年の彼にとっては唯一の生甲斐ともなった国際平和運動（反戦、反軍国主義、軍役拒否）なども同様である。これらの、いずれも根本的に「反（アンチ）」（＝禁止）の性格を帯びている社会実践を、まず禁欲的エトスのモチーフと結びつけて理解するのは無理なことではないであろう。

彼のこのような禁欲主義的社会主義は、その「暴力否定」において特に明瞭となる。だが、これをめぐって彼とブルンナーとの間に交された論争は、彼の思想（エートス）の中に深く「神の国」の禁欲的ロゴスがエトス化した禁欲主義との対立において入り込み、その全体を方向づけていることをはっきりと示している点でも興味深い。[38] ここで、暴力（戦争）問題に関して、現実的に対処すべきであり、国家を真のいみで守るための暴力行使としての戦争は正当化されること、しかしながら同時に、そのような暴力行使ですら、倫理的要請からいって最少限度にしなければならないとのべ、それによって暗に、ラガツの反戦、軍役拒否の主張は、余りに非現実的な原理主義（即ち、禁欲的エトスの絶対化）ではないかと批判したブルンナーに対して、ラガツはほゞ以下のように答えている。

1、「暴力」のすべてが悪いのではない。それが必要な場合すらある。ゆえに暴力否定を絶対的原理とすることは誤っている。

2、しかし、どれが許される暴力であり、どれがそうでないかの判断は、「現実」（暴力的強制装置という性格を根本的に持っている国家に生きているという現実）から出発してなされるのではない。その判断は、その暴力がいかなる精神と結合しているかによる。即ち、愛による暴力か、支配欲による暴力か、である。従って、愛と

自由という「原理」から出発して考えねばならない。支配欲による暴力は「この世の国」の原理であり、愛と自由は「神の国」の原理である。この区別を失わないことが重要である。

3、次に、この「神の国」と「この世の国」とを和解させようとする試みと、「神の国」によって「この世の国」を克服しようとする試みがありうる。前者は歴史的に教会がとった方向である。それは結局は「この世の国」に「神の国」が屈服することをいみした。神の名において征服戦争が行われ、搾取が行われたからである。ゆえに、自分にとっては、後者の方向において、武器をとることを拒否し、あくまで愛と自由における「神の国」を不十分ながらあらわしてゆく以外にない。それがキリストにならう者の道であると思う。それは十字架への殉教者的な道であるかもしれないが、今自分が銃をとることは、同じく（精神的な）死をいみしている。

4、これは国家の否定につながるであろう。にもかかわらず自分が国家の存在意義を認めてそこに生きているのは、妥協ではなく、自分の限界のゆえである。あくまで（現在の形態における）国家は最期には克服さるべきものとしてある。

ここでまず明かなのは、ラガツが「禁欲」（暴力否定）という宗教的社会のエトスの絶体化を、ブルンナーと同様否定している点である。しかし、すぐにつづいて、彼は愛と自由という「神の国」の原理を持ち込み、それをはっきり絶対的な原理（判断基準）としている。そして結果としては、この原理から、暴力否定は結局はやはり絶対的なものとして改めてとり直されているようにみえる。従って、ラガツはここでなんらブルンナーの問いに答えていないようにみえる。ブルンナーのラガツ批判は当っているようにみえるのである。だが、これまでのべてきたエートス（エトスとロゴスの緊張から成る思想の動態）的分析からすれば、「禁欲」（ここでは暴力否定としてあらわれた）もまた、歴史的社会的な生活態度となり、市民社会的倫理となったものとしてのそれ（エトス）と、ここで新しく生じて

いる「神の国」の主観的意識から発しているそれ（ロゴス）とが区別されねばならない。ラガツがここで、暴力否定を絶対的原理としてはならないといいつつ否定したのは前者であり、禁欲的エトスが絶対化されることを否定したのである。これに対して、ここで彼が「神の国」の愛と自由の原理を絶対的なものとしているその絶対性は、主観的宗教意識の持つ（禁欲的ロゴスの）絶対性である。この禁欲的エートスの中で、エトスとしての禁欲とロゴスとしての禁欲が対立しているのである。そして、この論争は、彼の思想のこの動態的構造（エートス）全体がいかに強く、それが含む主観的宗教的意識の志向性（ロゴス）によって方向づけられているかを示しているのである。

三　「神の国」のロゴス——ユートピア的意識の志向性としての「神の国」

「神の国」思想が歴史の完成をめざす、超越的ユートピアの意識構造をもつことはすでにのべた。この意識を歴史社会的力に対立する、その拘束から自由な「純粋意識」としてとり出す場合にのみ、この意識のユートピアとしての核心的性格、その個性的志向性が、この意識の主体において信じられ思われた方向にそって、正しくとらえられると思われる。ここでは、「神の国」思想の動態（エートス）において、存在に働きかける宗教的意識が、どのようなそれ自体の運動論理（ロゴス）においてそうするのかを問題とするのである。いいかえれば、宗教的主観性が様々のエトスと相克するその仕方である。

宗教社会主義における「神の国」の主観的意識の中では、千年王国論的なものと禁欲的なものとが、それぞれのユートピア的意識を形づくりつつ、複雑に交錯し、しかも相互に鋭い緊張をつくり出している。前者は、主として、歴史形成への参与へと志向する肯定的なユートピア的志向性であり、後者はこれに対して、一切の歴史的形成物を徹底

的に拒絶し、それを超脱することへと志向する否定的なユートピア的志向性である。従って、ある既成の歴史的秩序やエトスをなんらかのいみにおいて肯定し、それと結合する場合には、千年王国論的ユートピアが、それを拒否する場合には、いつも禁欲的ユートピアが、そのつど「神の国」の主観的意識の志向性を代表して働くように思われる。

(一) 千年王国論的ユートピアの意識

ラガツおよび宗教社会主義の「神の国」が、歴史の具体的形成とまたその完成をめざす千年王国論であることは、この「神の国」思想の重要な特徴であるが、しかし、すべての「神の国」思想がそうではないし、また、すべての千年王国論がそうなのでもない。「神の国」の千年王国論的ユートピアが、歴史的形成へと志向することは、必ずしも自明なことではないのである。むしろ、歴史の示すところでは、「神の国」が彼岸的もしくは内面主義的にとらえられ、歴史と生のかなたに観念された場合が少くなかった。ルターにおける「二王国論」はその古典的例であろう。これに対して、このルター的方向に激しく抵抗したミュンツアーにおいては、たしかに此岸志向的「神の国」、即ち、千年王国論が情熱的に語られたといえよう。しかし、マンハイムの理解が正しいとするなら、そこでの「神の国」は、現世においては、ただ瞬時の間、歴史のかなたから圧倒的な仕方で介入し、熱狂的パトスにおいて人々をとらえるものであった。そこでは常に現世への徹底的な失望と断罪と、そこから刹那的に人々をのがれさせる宗教的陶酔として、「神の国」はあったといわねばならない。(39)

従って、「神の国」が永続的に歴史と結びつくためには、これとは別の強力な原理が必要なのである。それは「受肉」の原理である。「神の国がこの世に臨む」といわれる場合、そこではすでに、神が歴史の中に介入するということが、常にイエス・キリストにおける「神の受肉」を範型とする絶対的真理として、前提されているのである。(40)だがこの「受肉」原理は、同時に、目覚めた「歴史意識」の中に受止められ、保持されるのでなければならない。ブルー

ムハルトにみられたように、それが単なる実践的パイエティズムの中で保持された場合には、「神の国」は、その現世への介入（受肉）を感得した個人の、個人的実践において、間歇的に歴史と結合するにすぎない。[41] ミュンツァーの運動においても、根本的には、同じことがいえるであろう。それは、いわば歴史の一エピソードであったにすぎないのである。従って、ラガツにおいて、その「神の国」思想が、ヘーゲル的歴史哲学と結合しつつ、世俗化した千年王国論的意識を形成した点が重要である。周知のとうり、超越的な歴史の構想としての救済史が、ヘーゲルにおいてほど壮大にまた徹底的に世界史と重ね合わせられ（世俗化され）たことはないのである。[42]

では、「神の国」の歴史への介入ということは、どのようにして確認されるのであろうか。ブルームハルト、またラガツにおいて、しばしば強調される「しるし」Zeichen はこの点に関わる概念である。[43] 神によって与えられる「時のしるし」を見きわめることは、彼らにとって決定的に重要なことである。それは救済史が世界史と交わる（歴史化する）地点に生ずるのであり、そこにおいて、宗教意識にとっての、具体的な、歴史的社会的方向づけが初めて明かとなるからである。このようにしてはじめて、「神の国」は現実生活における人間にとって生きた具体的なものとなり、彼を現実世界に生かすものとなるのである。「神の国」思想が現実的運動となり、具体的積極的影響力となりうる可能性は、この点からのみ開かれるのである。「神の国」思想は、この線上においてのみ、現実的な選択をなし、現実的なプログラムを持つことができるからである。

だが、このことはまた、「しるし」において、「神の国」が、常に特定の既成秩序、既成の社会的勢力を肯定し、それらと結合し、それらによって制約されることをもいみしている。ラガツにおいては、ブーア人の反植民地運動や、社会主義の思想と運動がそれであった。そして、このような仕方で、相対的世界へとふみ込むことは、「神の国」の絶対的意識にとっては、極めて危険であることはいうまでもない。その時には、「神の国」のユートピアは、相対

的エトスとなり、さらには、特定の存在秩序そのものの虚偽意識的擁護としてのイデオロギーともならざるをえないからである。それゆえに、この点から、千年王国論的志向性は、禁欲的志向性との鋭い緊張関係に陥り、後者による厳しい批判にたえずさらされることとなるのである。(44)

(二) 禁欲的ユートピアの意識(45)

禁欲的ユートピアは、禁止・拒否・批判のユートピア的意識である。あらゆる既成の存在秩序に一致せず、それらを破壊し、超越する（マンハイム(46)）といわれるユートピア意識の核心部分は、この禁欲的意識の純粋な志向性において明かになると思われる。それは、ここでは、「神の国」すなわち「神の支配」から発想するゆえに、それ以外の一切の支配秩序をこの絶対的視点から徹底的に相対化し、批判する。この絶対的な排他性が「神の国」の禁欲的ユートピアの第一の特徴である。

ゆえに、「神の国」の禁欲は、単に、彼岸の国の住民としての節度や、審きや報賞（救い）に対するおそれや確証に結びついたところの、禁欲的生活態度（ウェーバー）につきるものではない。これらの形態における禁欲は、主として、彼岸的に観念された「神の国」のもたらすものである。宗教社会主義において見出される禁欲の本質は、逆に、攻撃的な「神の国」の機能としての禁欲である。すなわち、「神の国」の地上的実現を熱望するところから——千年王国論的ユートピアの意識形態をとりつつ——この世の問題を「神の国」の本質的問題として、情熱的にそれととり組む宗教意識が、その営為の中で、それが絶対的意識であるがゆえに持たざるをえないものが禁欲的意識なのである。純粋な禁欲的意識それ自体は、何ら歴史形成的ではなく、むしろ、神秘主義的禁欲にみられるように現世逃避的ですらあるが、しかし、「神の国」のユートピアにあっては、それは常に千年王国論的なものと共に働いて、歴史形成への数々の重要な貢献をなしたと思われる（例えば、英国のピューリタニズム）。

さらに重要なのは、千年王国論的なものが、常にエトス化＝イデオロギー化＝世俗化を結果する志向性であるのに対して、禁欲的な意識は、常に、この世性との対立における純粋に宗教的神的なものへと「神の国」のユートピアをつなぎとめるという点である。したがって、この意識の純粋な核心は、あらゆる自然的人間的なものの否定にあるということができる。ここでは、人間的なものは罪性として、端的に「神」的なものと対立している。旧約聖書の「バベルの塔」の物語りが示すように、あらゆる人間的な自律的試みは、最終的には「人間の人間による支配」（＝神への反逆）に終らざるをえないものとして、原理的に拒否されている。従って、このようなユートピア意識が、すべての、自由な人間的願望としてのユートピアときびしく対立することはいうまでもない。これらの願望や試みを支配する人間の願望意志 Wollen は、禁欲的ユートピアを支配する第三者（神）の命令意志 Sollen と対照的である。[47]「神の国」は、人間の自力的努力によるのではなくして、ひたすら神の意志と力によってのみ成ると考えられているのである。ここから、ラガツのみならず、おしなべて「神の国」の「実践者」における深い矛盾的な意識の状態が生ずる。神の意志に従って、この世を造り変えることが命ぜられ、そこに強い（千年王国論的）使命意識が生ずる一方で、あらゆる人間的営為は、信仰者のそれをも含めて、原理的に又極めて端的に、そのつど無価値であるとされねばならないからである（純粋な禁欲のモチーフ）。まさしくアンビバレントな意識構造であるといえよう。だが、この矛盾する二つの志向性の緊張が失われるときに、一方では様々な形での（独善的使命感としての）「選民意識」を、他方では、この世と隔絶した（これもまた、独善的な禁欲主義としての）「静寂主義」を結果したことについて、歴史上多くの実例があるであろう。また、この緊張の中からのみ、神の「道具」として、肯定的であると同時に否定的に自らを規定する、特殊な実践的自己意識が生ずるのである。[48]

従って、このように、「神の国」の実現を熱望しながらも、自らの実践によってそれを作り出すことを原理的に禁ぜられたここでのユートピア意識は、常に、最後まで、「絶対的な批判」の（単なる）意識として止まりつづけねばならないということが生ずる。これが、「神の国」のユートピアに対して禁欲のモチーフが与える第二の特徴である。純粋な禁欲意識の志向性は明かにこのことを要求している。すなわち、それは「批判という機能」そのものとしてのユートピア意識となるのである。無論、このことは、「神の国」のユートピストたちが、現実に何事もなしえないということをいみしてはいない。現実には、彼らもまた多くのことを、「神の国」の為になしたのである。しかし、その実践は、禁欲の純粋志向からすれば、「絶対的批判」のそのつどの具体的表現である以上の意味を持ってはならないのである。その実践においては、「願望→実践」は、他のユートピストに於るようには自然に接続しない。禁欲のモチーフは、これに特殊な屈折を与える。いいかえれば、「神の国」の実践における歴史の形成力の特質は、この根本的な否定（禁欲）によって媒介されている点である。そこから、この実践の特殊な強さとまた弱さが生じてくるであろうという点である。(48)

最後に、この禁欲的志向性が「神の国」のユートピアを、すべてに対して開かれた意識にするという点も重要である。絶対的な閉鎖性（否定）が、絶対的な開放性を結果するというのは逆説的であるが、ここで「開かれた」というのは、ある特定の秩序エトスに固執しないということであり、また、未来に向けて、終ることのない宗教的実践的生へと人を押し出すこと。即ち、そこでの生の現在に常に「未完」の刻印を与えることである。あらゆる社会的エトスが、現実的制度秩序と結合しているかぎり、「ここ」と「いま」についての一種の閉鎖性への傾斜を持つことは避けられないであろう。この閉鎖性を全くまぬがれうるのは、純粋な絶対的禁欲意識だけである。「神の国」への排他的

確信と願望が強ければ強いほど、この意識は他の全ての現在的制度秩序に対して、さめた意識となるであろう。この意識は、それら諸エトスの閉鎖性↓自己絶対化への傾斜を極めて敏感に感じとり批判する能力としてのユートピア意識となるのである。

ラガツにおいては、ここから、一切の人間的ユートピアが一顧をも与えられなかったのは当然であるが、さらに、制度的教会も、社会主義政党も否定されるに至った[50]。これらの否定の論理は、即事的にはさまざまであるが、その核心は禁欲的ユートピアの志向性としてみるとき極めて理解しやすくなる。ラガツにとっては、教会もボルシェヴィズム政党も共に、自己を唯一の救済の制度とみなし、ドグマによって身をかためた、一個の閉ざされたユートピアの試み——彼はむろんこの言葉を使ってはいないが——とみなされたのである。この禁欲的志向性は、言葉をかえれば、一切の「党派性」の拒否の志向性であろう。従ってこれは、必然的に彼を「アナキスト」としたのである。さらにいえば、これは、あらゆる「共同体」的在り方に対する徹底した懐疑ともいえよう。この禁欲的志向性はラガツにおいて、実際には、カント的個人主義（「人格的自由」）的倫理主義と結合して表現されたのであるが、その場合には、最上の共同体は、個人の自由を出来うる限り制約しないものであるべきだという主張となった。そして同様の論理は彼をフェデラリズムへと導いたのであった。このフェデラリズムの主張も、現実には、スイスに土着的な民主々義的伝統（エトス）と結合しているのであるが、禁欲的志向性からすれば、国家であれ社会であれ、より大きな共同体がより小さなそれを意のままにすることへの拒否としてのフェデラリズムの原理が出てくるのであり、単なる「連合主義」としてのフェデラリズムなのではない。これらはいずれも、エトス・ロゴスの動的相克としてのエートス構造を分析することから、十分に理解されると思われるのである。

註

（1） Max Weber, Die protestantische Ethik und der ≪Geist≫ des Kapitalismus (1904—5 以下 Ethik と略す) in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd I (Tübingen, 1920) またこの点については、内田芳明『ヴェバー社会科学の基礎研究』岩波書店、一九六八年、三〇頁以下参照。

（2） ここでは、エトスは（後述のように）ロゴスとの緊張関係において、エートス的な思想の動態を形づくるものと考えている。エトス ἔθος とエートス ἦθος を区別することは、チューリッヒの神学者 A・リッヒがアリストテレス（『ニコマコス倫理学』Ⅱ／1）に遡って行った区別づけに示唆された。Arthur Rich, Sozialethik im Industriezeitalter, Vorlesungsnachschrift I, (Zürich 1974), S 1—3. アリストテレスにおいて、「エトス」は「習慣」、「習慣づけ」であり、「エートス」は「倫理的なもの」、「倫理性」である。本稿でもエトスのこの根本的性格を重視している。しかし、ここでは、絶対性を主張する宗教的主観性（ロゴス）が対峙する一切のものをエトス（的なもの）として措定している。この方法的設定の意図については以下の本文を参照。

（3） ここでは、E・フッサールの「純粋意識」の現象学における「超越論的還元」の手法を念頭においている。それは、ここでの宗教意識の（ユートピア的）構造をとり出すのに極めて適していると思われる。例えば、「判断中止を行う場合のわれわれは、究極的に目標を志向する主観性、しかも従来の種々の目標志向とその充実によって既にさまざまな成果と世界を所有している主観性へ立ち帰り、そしてさらに、その主観性が隠された≪方法論≫によって世界を所有している仕方や、世界を≪成立させた≫仕方、今後も世界を形成しつづけていくであろう仕方へと立ち帰るのである」。E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, in: Husserliana Bd. VI, Haag 1954, S. 180. 邦訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越的現象学』（細谷、木田訳）、中央公論社、一九七四年、一五三頁（但し、ここでは、立松弘孝編『フッサール』平凡社、一九七六年、一七四頁の訳文による）。

だが、ヴェーバーもまた、その「理念型」Idealtypus の方法を「徹底的に首尾一貫した諸型態」Konsequentesten Formen (Ethik, S. 87) において事物をとらえるものとして用いた時に、極めてこれと類似したことを行ったのだと思われる。なぜなら、「理念型」の方法が、（宗教）思想そのものに向けられるなら、そこでは（フッサールにおけるように）思想の含む主観的意識や論理それ自体の純粋な展開や志向が一度は徹底して追求されねばならないであろうから。しかし、彼の場合、宗教思想は「実生活に対する諸宗派の影響」を社会学的に分析するための、「動機づけ」の基体として考えられて

おり、（禁欲的プロテスタンティズムと資本主義的生活倫理の関係の分析についていうなら）宗教思想そのものが正面から取り上げられているとはいえない。そこでの宗教思想は、いわば、意図しなかった（経済社会的）結果を生んだものとして叙述される。一例をあげれば、彼のこのような世俗内的禁欲の実例としてウェスレーの言葉を引用する場合（Ethik. S. 196f., 邦訳二三〇頁）勤勉と節約による富の増大の結果、宗教的精神が消失することを嘆くウェスレーの、当の宗教意識そのものはウェーバーの分析俎上にはのぼらないのである。しかし本稿の問題はまさしくこの宗教意識そのものである。

また、社会学的分析においては「動機づけ」としてのべられる宗教思想の働きは、ここでは「志向性」としてのべられるべきだと思われる。ここでの対象となる宗教思想においては、行為がはっきりと宗教的観念・意識（「神の国」）によって一貫して導かれているからである。筆者は以前ウェーバー＝トレルチ的方法によって宗教思想の「動機づけ」の構造を、宗教社会主義の先覚者クリストフ・F・ブルームハルト C. F. Blumhardt に即して分析した（「クリストフ・ブルームハルトにおける「神の国」思想の構造」、『宗教研究』二二三号　一九七五年　所収）。だが、本稿の対象たる宗教社会主義において「動機づけ」論では不足していると感じはじめたのは、なによりもこの思想運動自体が、ブルームハルトからラガツ（後述）へと進展しているためである。

（4）

スイス宗教社会主義 Schweizerischer Religiöse Sozialismus とは、前述ブルームハルトの「神の国」思想の影響下に生じた、同時に極めてスイス的な思想運動であり、革新されたキリスト教と社会主義の結合を通して、「神の国」の現世的実現を目指したものである。運動初期の指導者は、H. Kutter と L. Ragaz であるが、両者の不一致、また、前者の影響を強くうけた K. Barth らが弁証法神学運動を展開するに至って、（一九一八年以降）急速に衰えた。が、一時はスイスのほとんど全ての若・中年代の進取的な牧師を結集し、その影響は今日でも三つの教会党派の一つとして残っている。一九〇六年から四五年までを最広義の運動期間とする。但し、一九一八年以降は、ラガツを中心として、国際平和運動の方向にむかい、党派的社会主義とは次第に疎遠となった。機関誌《Neue Wege》（一九〇六―一九四五年）。なお、ラガツは、一八六八年スイスの山村（現在のグリソン州、ターミス）に、小作農の長男として生れ、貧困の中で育った。中高教育はクールで、大学はバーゼル、ドイツのイエーナ、ベルリンに学ぶ。一八九〇年牧師として一山村（ハインツェンベルグ）に赴任、その後クール、バーゼルに移り、さらにチューリッヒ大学神学部教授となる（一九〇八年）。一九二一年に信念上の理由（教会批判）から辞職し、運動と著述に専念する。その間（一九一三―三六年）スイス社会民主党員

として党活動を併行。一九四五年チューリッヒで死去（七六才）。

（5）ここでいうリベラリズムの理想とは、一口でいえば「理性による人類の進歩」である。後述のように、ここでは二つのキリスト教的哲学（カントとヘーゲル）が合一している。むろん、この「理性」は「信仰」との調和におけるそれである。

（6）ラガツの初期の諸文書。特に、Zeitgemäße Erinnerung, in: Schweizerisches Protestantenblatt（以下 SP）1890, S. 256—258; Unser Reformideal, in: SP 1892. S. 59 ff. 67 ff. 75 ff. 85 ff. 又、ラガツの書翰 Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. I (Hg. A. Rich) Zürich 1966（以下 Briefen）, Nr. 3, 6, 11, 14, 15. このような教会の状況については、O. Pfister, Die gegenwärtige Metamorphose der theologisch-kirchlichen Parteien in der Schweiz, in: Schweizerische Theologische Zeitschrift, 1904, S. 65 ff. 139 ff.

（7）この点の指摘は H. Trebs, Die Wiederspiegelung der sozialen Realität in der Rcich-Gottes-Theologie des frühen Leonhard Ragaz (1909—1922), Leipzig 1962, S. 280 f.

（8）トレープス（前掲）の他、Günter Brakelmann, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Bielefeld 1975. S. 111 ff.

（9）Ulrich Im Hof, Geschichte der Schweiz, Stuttgart 1976. S. 127 ff. 参照。

（10）Albert Bitzius (1835—82). この点については、M. Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. I, Zürich 1957, S. 37.

（11）この点を明瞭に示すのは、R. Liechtenhan, Die soziale Frage vor der schweizerischen Prediger-Gesellschaft 1932.

（12）一九世紀のスイスが強くこの「アルプス地方的神話」（ウィリアム・テル！）によって支配されていたことについては、Im Hof, S. 129.

（13）この傾向の頂点は、スイス独立戦争記念日 Calvenfeier の説教 O Land, höre des Herrn Wort!, Chur 1899 である。ここで彼は、何よりも、「自由の国」としてのスイスの歴史を通して、神が語っていること、祖国の自由の歴史が即神の言葉であることを、力をこめてくり返している。そして、後に自らこれを述懐して、「あろうことか！、それは、私が国民から愛され、国民と結びついた絶頂の時であった」とのべている。Mein Weg（以下 MW）Bd I, Zürich 1952, S. 210.

（14）Wirtschaft und Gesellschaft 1921, 1. Halbband, S. 286 ff. 邦訳『ウェーバー宗教・社会論集』（松井他訳）、河出書房、一九七一年、二四一頁以下。

（15）Ragaz, Briefen 1 の序文 A. Rich, Theologische Einführung S. IX-XLIV, ならに、A. Lindt, Leonhard Ragaz, Zürich

1957, S. 13—47 参照。

(16) リッヒおよびリント前掲。ラガツ自身も晩年に至ってなお「ヘーゲルは誰にも真似できない仕方で、歴史をその巨大さと深さにおいて理解し、また事物を相互のつながりにおいてみることを教えてくれる。……またヘーゲルは「神の国」の歴史との関連で、その補足的な現象としてではあるが、これまでまだ十分には解明されていない役割、特にフォイエルバッハとマルクスにおいてあらわれた役割、そしてわたしが生涯かけても一度それに光をあててみたかったところの役割、を演じている」とのべている (MW. I, S. 336)。

(17) ヘーゲルの「神の国」理解については、Christian Walther, Typen des Reich-Gottes-Verständnisses, Studien zur Eschatologie und Ethik in 19. Jahrhundert, München 1961, S. 60—87. 参照。

(18) 特に、Briefen, Nr. 4 (1890); Evangelium und Moderne Moral 1897, S. 41—42, S. 75; O. Land, höre des Herrn Wort! 1899.

(19) Unser Reformideal S. 69.

(20) Du Sollst! Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung, Freiburg 1904.

(21) Du Sollst! S. 23—33. 45—66 77 ff. 119 ff.

(22) Burenkriek. 通常「南阿戦争」と呼ばれる南アフリカにおける植民地の対英反乱（一八九九—一九〇二年）。ブーア人たちの援助のためにラガツは宣伝、募金などに東奔西走した (MW. I, S. 183 ff; Briefen, Nr. 50, 60)。

(23) Briefen, Nr. 66.

(24) 彼は、その社会実践の最初（一八九四年）から、英国キリスト教社会主義者キングスレー、カーライル、ロバートソンらの影響を強くうけていた。これは最後まで持続する。一方、ナウマンらドイツ福音社会主義に対しては、ナウマンの思想的転換（レアル・ポリティークへの。一八九八年）以来、批判的となった。ラガツは一八九六年以来、当時唯一の全国的労働者組織であった Grütliverein の中で、講演、教育コース担当などにより活動していた（同時に、愛国的説教者として）。従って、ここに至るまでの彼には一貫して、より本格的な社会主義思想と活動への歩みが見出されるのである。

(25) この突然の「神の国」への新しい確信と希望を彼は「誰から受けとったものでもなく……神から直接来たのである」(MW I, S. 231) とのべている。一九〇三年二月のことである。また翌年秋には、彼はマルクスの『資本論』を精読しているが「それは文体の無味乾燥さにもかかわらず、巨大なドラマのように訴えかける。わたしは十年前にこれを読むべ

きだった！」と日記にしるしている（Mattmüller, I. S. 108）。

(26) Ragaz, Dein Reich komme,（一九〇四―八年、バーゼル時代の説教集。以下 Reich）Basel 1911 (2 A), S. 7. 16 49 ff. 51 u.a.; Evangelium und Soziale Kampf der Gegenwart（以下 Evangelium）Basel 1907, S. 20 ff. 64; Weltreich, Religion und Gotteshertschaft（以下 Weltreich）Zürich 1922, Bd I, S. 141 –153.

(27) Reich, S. 31, 82 ff, 92, 241 ua; Evangelium, S. 49, 51 ua.

(28) Reich, S. 9, 55, 183 ff, 199 f. 241 432 f. 543 ua.

(29) Reich, S. 55 f, 199, 291 f. 435 ua; Evangelium, S. 23, 27.

(30) Reich, S. 5 f, 8, 18, 118, 157, 283 f ua; Evangelium, S. 26, 40, 54; Neue Wege（以下 NW）, 1907 S. 86, 1909, S. 353 u.a.

(31) Von Christus zu Marx, Von Marx zu Christus, Zürich 1929, S. 88; Weltreich Bd II, S. 35.

(32) Reich, S. 11, 50 f; Unser Patriotismus, Zürich 1907, S. 260―269. ラガツの社会主義理解またそれへの批判の詳細は拙論「スイス宗教社会主義」（雑誌『実存主義』以文社、一九七九年、八六号）に述べたので、本稿では省いた。

(33) これらの点を含めて、ブルームハルト思想の影響についても拙論（前掲）の中にのべたので、ここでは省略した。

(34) 筆者はこれをチューリッヒ大学の F. Büsser 教授の講義（スイス教会史）の際にきいた。

(35) 但し、ラガツについては、この最後の部分は当らない。彼の生活は終生裕福とはほど遠いものであった。ことに、大学教授を辞してからの経済的逼迫については、MW, II, S. 120 ff.

(36) クリスチーネ・ラガツ博士（ラガツの長女。チューリッヒ在住）およびリッヒ教授からの伝聞。

(37) 前掲拙論（『実存主義』中）参照。

(38) NW 1915, S. 262―282.

(39) K. Mannheim, Ideologie und Utopie, Bonn 1929. 邦訳『イデオロギーとユートピア』（鈴木訳）未来社、一九六八年、二二〇頁以下。

(40) 拙論（『宗教研究』中）二八頁以下。

(41) 同、三七頁。後期のブルームハルトは社会的活動から再び以前の（父に近い）静穏な生活へと戻ってゆく。

(42) これについては、注(16)に引用したラガツのヘーゲル理解を参照。

(43) 前掲拙論（『宗教研究』中）三四頁以下。ラガツについては、Reich, S. 5 f. 157 f.; NW 1903, S. 3; 1907, S. 86; 1910, S. 260; 1912, S. 72, 75, 115; 1913, S. 3 ff. ua.

(44) 常に、神的なものをこの世的なものと混同することへの警戒（ブルームハルトに由来する神中心主義）から発して行われた、クッター、バルトらのラガツ批判（福音のイデオロギー化という）は、この視角からみるとき、それが根本的には、禁欲的ユートピアのモチーフからのものであることは明かである。

(45) これについては昨秋の日本宗教学会でその骨子を発表した（『宗教研究』一三八号所収）。

(46) マンハイム前掲、邦訳二〇一頁以下。

(47) Ragaz, Du Sollst! 1904; Kapitalismus, Sozialismus und Ethik, Zürich 1907, S. 10; Ethik Vorlesung, Einleitung (2. Fassung) 1910, S. 6.

(48) ウェーバーもまた、「道具」の意識が「禁欲的行為」に傾くとのべている（Ethik, S. 108. 邦訳一九二頁、傍点ママ）

(49) 前述の「暴力否定」はこの好例であろう。それは万人が首肯しうる原理的正しさの説得力をもちうる反面、その倫理主義は政党政治的現実に喰い込む力を持ち得なかった。

(50) これについても拙論（『実存主義』中）参照。以下にのべる「アナキスト」、「フェデラリズム」についても同様。

ヤスパースの非神話化批判

——方法論的批判を中心にして——

北野裕通

非神話化（Entmythologisierung）とは、言うまでもなく、R・ブルトマンによって提唱された聖書解釈の一方法である。それはその後、キリスト教の各界に於いて活発に議論されたが、哲学の側から、その問題を最も真剣に受け止め、果敢な批判を遂行したのは、K・ヤスパースであった。ヤスパースは、かくも情熱的に非神話化に挑まなければならなかった理由を、次のように述べている。「ブルトマンの非神話化は、その論議の広さと活発さによって、宗教の中心に関係ある一つの出来事になっている。このことだけでも既に、哲学者にとっては疎遠なことではあるが、無関心的なことではあり得ない。しかし更に、ブルトマンは……哲学の領域で生じ、それ故に哲学の批判に晒された言葉を語っている。〔以上の〕二つのことが哲学的討議を鼓舞する」[1]（8）。

ヤスパースは非神話化を批判する第一の理由に、非神話化が宗教の核心に触れるということだけで、哲学の関心を喚起するのに充分である、ことを挙げている。ヤスパースでは、宗教が哲学と神学に共通の歴史的基盤であると考えられている。[2] ヤスパースによれば、聖書と聖書宗教は西洋哲学の源泉であり、哲学は絶えずこれらによって自らの思惟を定位しつづけてきた。[3] それ故、神学の問題が宗教の根幹に関係するような場合には、哲学もまた、そのことに対して無関心ではあり得ないのである。

第二の理由のところで、非神話化が哲学の言葉を語っているというのは、それがハイデッガーの『存在と時間』(„Sein und Zeit") で展開された概念性に依存していることを指している。神学がこれまで哲学に依存してきた、ということは事実である。神学は哲学的思惟を自己化しながら、自らの思惟を洗練してきた。しかし、その自己化の仕方如何によっては、そのことによって却って神学は哲学の批判を許すことになる。ブルトマンの非神話化は、上述のハイデッガーの哲学を利用することによって、哲学的批判の射程内に入ることになるのである。

しかし、これら二つの理由だけでは、まだ非神話化批判に際するヤスパースのあの情熱を充分に説明しえないだろう。哲学と神学とが相互に出会えるのは、信仰ということを通してである。神学の基盤は啓示信仰 (Offenbarungsglaube) に存するが、ヤスパースは哲学にも一つの信仰の可能性を認め、哲学的信仰 (philosophischer Glaube) を標榜する。かくして、哲学と神学とは、思惟による信仰の自己確認という作業を通じて相会する。換言すれば、哲学と神学とは、「信仰対信仰」[4] (Glaube gegen Glaube) の関係として、対立緊張の磁場の中に位置することになる。殊に、神学が宗教を歪曲する恐れのある場合には、哲学は神学と闘うのである。従って、哲学と神学とは、「交わりつつ闘争する敵対者」[5] (kommunizierende und kämpfende Gegner) であると言われる。

信仰は不動の自己確信であり、最早交わり (Kommunikation) を必要としないと考えるのは、ヤスパース的な思惟の方法ではない。ヤスパースでは、自他の真理のために、究極的には一つの真理を求めて、交わりを繰返し敢行することが信仰の生命にとって不可避とされる。それ故、ブルトマンの再三の反発 (59) (67) (69) にもかかわらず、我々は非神話化批判に集注されたヤスパースの情熱が、理性的な「交わりの意志」(Kommunikationswille) に発源すると考える。[6]

(一)

ブルトマンは、非神話化を通じて「キリスト教信仰とは本来何んであるか」を明らかにしようとした。しかしながら、その証示の方法が問題である。

非神話化の試みは、先ず神話的思惟が近世以降に於いて、事実上、科学的思惟によって克服されてしまったことを前提にして遂行せられる。ブルトマンによれば、「新約聖書の世界像は神話的世界像である」[7]が、この世界像は「まだ科学的思惟によって形成されていない過去の世界像にすぎない」[8]。そこで、キリスト教信仰が不信あるいは喪失を来たしているのは、新約聖書的世界像が既に過去のものとなった神話的思惟方法に従って記述されており、科学的に思惟する現代の我々がそれを最早理解できないでいることに因由する、と想定せられるのである。ここに新約聖書を非神話化するという課題が提示されることになる。

これに対して、ヤスパースは「神話的思惟は過去のものではなく、常に我々に固有のものである」(18)と反駁する。ヤスパースに於いて神話的なものは、我々の思惟の一範疇である。譬えすべてが物理学的に説明しえるとしても、そのために、日の出の壮麗な光景が我々をその都度高揚させる神話的現在であることを止めるであろうか、譬え心理学的現象に還元できるとしても、シナイの神性の顕現が感動的な現実であることを止めるであろうか(19)。ヤスパースにとって神話的思惟が存在しなければ、我々の生は「土色をした死者の国」[9] (ein fahles Reich des Toten)である。

ヤスパースは神話的思惟を破棄するのではなく、それを現実の確信のうちで再興し、純粋に保持しつづけるよう要

求する。我々の思惟は非神話化されえない、[10]というのがヤスパースの非神話化批判の骨子である。ところで、我々はヤスパースのこのような主張が、彼の理性（Vernunft）の立場に基礎づけられていることに注意すべきである。

ヤスパースでは、神話的なものは理性の範疇である。「神話は、哲学的には、超越的確信のアプリオリな理性形式（die apriorische Vernunftform transzendierender Vergewisserung）である」(31)。それ故、神話的思惟を廃棄する非神話化は、「我々の理性の一つの根本能力を解消することを意味しよう」(19)。言うまでもなく、理性はヤスパース哲学の中心的概念である。非神話化はこの中枢に抵触するために、ヤスパースにとってブルトマンの非神話化の全体が改めて問題になってこざるを得ないのである(77)。

ヤスパースの理性は思惟として、存在（das Sein）――超越者（Transzendenz）、又は、あらゆる包越者の包越者（das Umgreifende alles Umgreifenden）――を開明する。しかし、存在そのものは如何なる仕方でも客体（Objekt）になることは出来ない。他方、有限的な理性的存在者である我々の思惟は、主観・客観の分裂（Subjekt-Objekt-Spaltung）構造に捕えられていて、常に対象的にしか思惟できない。理性的思惟もその例外ではない。しかし、理性によって対象化されたものは、本来客体ではないが故に、そのようなものとしては直ちに消滅すべき性質を具えているべきである(16―18)。それ故、ヤスパースに於いて理性によって対象化されたものは、存在の象徴（Symbol）、あるいは暗号（Chiffer）と呼ばれる。理性的思惟は象徴的思惟である。

神話的思惟は、思弁的思惟と共に、ヤスパースでは理性的な象徴的思惟の一形態であると見做すことができる。[11]神話的思惟は、思弁的思惟が専ら純粋な概念に依存しようとするのに対して、直観的（anschaulich）に思惟する。それ故、神話的思惟は、第一に象徴的思惟であるが、第二には直観と思惟とが統一された直観的思惟である。しかし更に、直観的思惟が形象（Bild）によって思惟する点よりすれば、それは形象的思惟であるということも出来る。但

し、この場合の形象は象徴的形象である。

ヤスパースが「我々すべてが諸形象に於いて生きている」(31)と述べていることは真実である。何故なら、我々は知覚、表象、空想等、あらゆる経験に於いて形を把捉しているからである。最も抽象的な思弁的思惟の遂行ですら、心象の助けなしには不可能であろう。この意味で、形象の世界こそ我々の根源的生の棲家である。しかし、形象が即ち象徴であるのではない。形象は象徴に成るのである。この生成のためには、主体性の参与が不可欠である。ディルタイが「ダンテやミルトンでさえも、地獄の業火を描くためには、どこの台所でも燃えている普通の火を用いる他なかった」[12]と述べているように、象徴化の基礎は確かに経験にある。しかし、経験によって与えられる諸形象を超越しながら、それを透視するものは主体の眼（＝空想 Phantasie）である。かくして、「暗号は主体性によって透徹された客体性である。」[13]真の象徴化は実存的敢行である。それ故、神話的思惟は第三に実存的思惟である。

要約すれば、神話的思惟は形象的世界を超越徘徊しながら、象徴を通して存在そのものを開明せんとする「実存理性」[14]の無限運動である。

ヤスパースの神話概念は、直観的、実存的、そして象徴的な神話的思惟に対応して、次のような三つの主要契機を含んでいる(18—19)(89)。㈠神話は神聖な出来事を直観的に取扱う。㈡神話の真理は実存的真理である。㈢神話は象徴的な暗号文字（Chifferschrift）である。[15]これらの諸契機は神話的思惟の場合と同様、相互に内的連関を有しているが、便宜上、分節してみれば先の如くになる。

さて、もし神話がこのような性質を具えているとするなら、我々は神話に対して如何なる態度を保持すべきであろうか。ヤスパースの象徴論である暗号の理論は、次のことを我々に教えている。

㈠形象的象徴は経験的実在性を基礎にもつ。しかし、象徴に付着している経験的実在性は、それが象徴化されるこ

とによって既に経験的な性質を失っており、謂わば残像にすぎなくなっている。絵画を例にとれば、その手法が写実的であればある程、経験的実在的なるものの残像が濃厚である。かかる残像は、我々を象徴界から経験界へ逆行せしめる誘惑となることがある。何故なら、残像に拘泥すれば、象徴の世界へ飛行する代りに、逆に合理的推理によって経験的現実の世界へ降り立とうとする下降作用が働くからである。しかし、象徴が象徴になるためには、我々もまた超越して、そういう残滓を超克しなければならない。神話的思惟を純粋に保持するとは、自ら神話的イメージの世界を通じて象徴の真理の世界へ跳躍し、自由にこの世界を飛翔することである。神話の暗号文字を経験的実在性と見做すことは一つの転倒である(19)。

(二)象徴は実存的信仰的真理を伝達する。それ故に、象徴の真理は歴史的（geschichtlich）である。我々は象徴の告知する真理を、無時間的真理の如く所有することは出来ない。それは超越者の贈物として、実存の現成する歴史的瞬間に聞かれうるものである。ヤスパースはこの瞬間について、「突如、一つの暗号が具体的状況に於いて、そうでなければ言表不可能な超感性的現実の符号となる」(91)と述べている。神話を解釈しながら学ぶことは、差当り可能性と準備を意味するにすぎない(21)。

(三)象徴はこの形態でなければ開示されえぬような超感性的意味を担っている。換言すれば、形象的象徴の意味は形象そのものの中に融入している。それ故に、象徴的形態から遊離させて、その意味だけを抽出することは不可能である。「象徴の本質は他の言語に翻訳できないことである」(19)。象徴を合理的に解釈することは許されない。しかし、このことによって象徴の解釈が一切禁絶されるわけではない。それの解釈の問題は、次のような仕方でむしろ積極的に存している。「神話的象徴の解釈は、新たな神話によって、象徴の変形によって生じる。神話は相互に解釈し合う」(19)。

神話は形象的象徴の重畳する絵巻である。しかし、形象的象徴には、我々のイメージを躍出させるものと、そうでないものとが存在する。神話はこのことを通して、我々によるそれの自己化を促進したり阻止したりする。我々はそこに於いて大いなる障礙に出会えば、その神話的世界の住人たることを断念し、反対にイメージが自在に変形開展する時には、その世界を跳梁する新たな参入者となる。そこでは、審美的真理のためにではなく、実存の真理のための精神的闘争（**geistiger Kampf**）が闘われていると言うべきである(22—23)。かく神話の解釈は象徴的解釈でなければならない。神話は **Ent-mythologisierung**（非—神話化）されるべきでなく、むしろ **Um-mythologisierung**（再—神話化）されるべきである。[16] しかも、神話の解釈は、内的行為（**inneres Handeln**）として実存的解釈（**existentielle Interpretation**）でなければならない。それは神話的思惟の内部でのみ正当に遂行される。

㈣如何なる象徴も超越者ではない。それは超越者の象徴であり、比喩的に「超越者の言語」（**Sprache der Transzendenz**）と呼ばれうる。[17] それ故に、客観的形態をとった象徴は、それが信仰の具体的状況に於いて語りかける時まで、浮動的（**schwebend**）たらざるを得ない。こうして自らを開いて、我々はかの瞬間を待望するのである。「汝、己れのために何の偶像も彫むべからず」という言葉は、この謂である(93)。神話の解釈は多義的である。

ブルトマンの非神話化は、今挙示されたヤスパース的見地より、更に詳論される必要がある。問題点を先取すれば、最初の二点については、ヤスパースとブルトマンの間に異論はないと考えられる。㈠に関して言えば、ブルトマンは「神話の本来的意義は客観的世界像を与えることではない」[18]と明言しており、ヤスパースも非神話化が神話の暗号文字を字義通り唯物的に把握しようとする転倒を批判する限りに於いて、その試みの真なることを承認している(19)。また㈡についても、ブルトマンは神話の解釈が信仰を基礎づけることが出来ないことを明らかにしている。[19] ヤ

スパースに於いてもブルトマンに於いても、解釈と信仰との間には深き断絶の存していることが認められている。結局、問題は㈢と㈣についてである。

(二)

ブルトマンが新約聖書を非神話化する方法は、実存論的解釈 (existentiale Interpretation) と呼ばれる。実存論的解釈は学的解釈 (wissenschaftliche Interpretation) を目ざす。

先述の如き解釈と信仰との不連続性にもかかわらず、解釈こそ信仰の通路である。聖書に対して事前に何らかの解釈が施され、理解がなされておらなければ、信仰は生起しえないであろう。むしろ問題は、解釈の方法と理解の仕方にある。ブルトマンは、何よりも先ず神話的に語られた言葉が予め解釈を通して、可能な限り正しく (richtig) 理解されておらねばならない、と主張する(65)。ブルトマンにとって実存論的解釈は、「学的に正しい理解」(wissenschaftlich richtiges Verstehen) をもたらすための方法である。この方法がヤスパースの神話解釈の方法とどのように相違するかは、容易に推測しえるであろう。ヤスパースの方法が実存的、多義的、直観的であるのに対して、ブルトマンのそれは実存論的 (＝学的)、それ故に、一義的、概念的である。

実存論的解釈に関してヤスパースが彼の批判を集中しているのは、その学的性格に対してである。ブルトマンは、学的解釈の可能性を原理的に基礎づけようとする解釈学 (Hermeneutik)——主として、シュライエルマッハー、ディルタイの——を支持し、自らその方法に準拠する。実存論的解釈は「解釈学的な一方法」(eine hermeneutische Methode) である(20)。それ故、ブルトマンにとって、解釈学的考察は実存論的解釈の予備部門をなす。彼は解釈学的

反省を通して、方法的解釈が学的・客観的となることを、次のように立論する。[21]

歴史的諸現象（geschichtliche Phänomene）の理解について客観性（Objektivität）が問題である場合、それは自ら自然科学的意味とは異なる。自然科学では認識する主観（Subjekt）が代置可能であるのに対して、歴史現象の理解には「それを把捉する歴史的主体（geschichtliches Subjekt）」の参与が不可欠である。もしも主体が自己固有の関心（Interesse）より導出された設問（Fragestellung）に動かされ、そういう仕方で理解の対象に予め結び付けられているのでなければ、解釈したり理解したりすることが抑々成立しない。「理解は理解する主体の極度の生動性（Lebendigkeit）を前提する。」かかる前提に基づくとき、諸々の歴史的現象は多面的（vielseitig）ではあっても、多義的（vieldeutig）であると想像するのは虚偽であり、「学的な理解にとって、それは原則的に一義的（eindeutig）である。」

歴史現象は、それぞれ多くの側面をもつ一つの多面体である。或いは、我々に種々の視点（Perspektiv）を許す複合体である。この複合体の多面性に、人間存在の多面性、従って設問の多様性、より一般的には学的研究の多岐性が対応する。そして、「そのような各々の設問は、もし解釈が方法的に遂行されれば、〔設問の種類に相応した各面で〕一義的、客観的な理解に導く。」

ブルトマンの解釈学の特色は、「歴史の最も主体的な解釈が、まさしくそれの最も客観的な解釈である」[22]と述べられるように、何よりも解釈者の主体性を重視する点にある。ここでは、歴史を受動的に「観ること」（Sehen）が排撃され、歴史との実存的出会いを機縁に、歴史の私に対する語りかけを「聴くこと」（Hören）が高調される。このことによって、従来の歴史主義（Historismus）に見られたような主客の関係は完全に踏破されている。ブルトマンの解釈学は第一に主体性の学である。

しかし、上述の如きブルトマンの解釈学的反省は、歴史学（Geschichtswissenschaft）の方法論的展開であると見做すべきである。元来、解釈学は歴史現象一般を理解するための技術学にすぎない。確かに、聖書もまた一つの歴史的現象である。それ故にブルトマンは、「各々の解釈に妥当することは、同様に聖書の解釈にも妥当する」（66）と想定する。しかし、聖書は歴史的現象であると同時に、否、それ以上に信仰の書である。信仰書を他の歴史現象と同列に取扱うことが果して可能であるかどうかに、なお疑点が残されよう。信仰書の性格とその取扱い方については後述する。

次に、ブルトマンの解釈学が特に「実存論的」と言われるのは、それがハイデッガーの実存論的分析（existentiale Analyse）に依存するためである。新約聖書に対するブルトマンの設問は、そこに於いて人間の実存が如何に理解されているか、ということである。[23] 理解の対象に対して一定の問いが設定されれば、解釈学上の原則として、理解を十全ならしめるために、その設問に適しい概念性（Begrifflichkeit）の発見が必要とされる。ブルトマンの場合、設問が聖書の実存理解に定位されているのだから、実存の問題を主題的に論じた実存哲学――ブルトマンでは上述のハイデッガーの哲学に限定される――が聖書の解釈に適切な概念性を提供すると考えられ、それが利用されるのである。ブルトマンによれば、実際、「神話に於いては、人間自身が彼の世界で、自己を如何に理解しているかということが言表されている。神話は宇宙論的にではなく、人間学的に、よりよく言えば実存論的に解釈されることを欲している。[24]」ここに至って、ブルトマンの聖書解釈の方法は「学的哲学」（wissenschaftliche Philosophie）と連繋することになり、その学的性格を一層強めることになる。

ブルトマンがハイデッガーの概念性を利用したことは、ヤスパースが指摘していること(12―15)の他に、各種の問いを予想せしめる。しかし、我々はここでは、概念性の問題を直接論じるのではなく、実存論的解釈の学性（Wissen-

schaftlichkeit)の問題を取り上げてみたい。即ち、我々の問いは、実存論的解釈に於いて如何なる種類の学(Wissenschaft)が思念されているか、ということである。

ブルトマンは実存論的解釈の学性に関して、次のように付言している。即ち、実存論的解釈で「意味されうる学は人間存在を世界的(welthaft)存在へ客観化する客観的学(objektivierende Wissenschaft)ではなく、実存自体によって与えられる実存理解の、明晰にして方法的なる形成(die klare und methodische Ausbildung des mit der Existenz selbst gegebenen Existenzverständnisses)に他ならないような学にすぎない。[25]」それ故、学的解釈の獲得する客観性とは、実存論的解釈の場合、解釈学的方法を遵守する限りに於いて得られる明晰性にすぎないと考えられる。それは自然科学的意味の普遍妥当性ではない。この意味では、実存論的解釈は反対に、「非客観的な思惟作用であり言語機能[26]」(nichtobjektivierendes Denken und Sprechen)である。前述の「学的に正しい」(wissenschaftlich richtig)の意味も、この脈絡に沿って把握される必要があろう。

更に、実存論的解釈は、キリスト教信仰について決断を迫るという仕方で可能的実存に(従って、間接的に)訴えるという性格をもつ。「実存論的解釈自体は、ただ正しいことを見つけ示そうとすることが出来るだけである。実存論的解釈は、そのような解釈に於いて、実存理解の諸可能性を露呈し、そのことによって聴取者や読者に間接的に訴えるが、彼から決断を取り上げない」(65)。かくして実存論的解釈の学性は、方法的であること、明晰であること(この意味で、客観的であること)、そして訴えかけること、である。

ところで、ヤスパースに於いて Wissenschaft とは何か。ヤスパースが実存論的解釈の学的性格を批判していることは先述したが、その場合、どのような Wissenschaft が念頭にあったと想像されるであろうか。ヤスパースは、Wissenschaft を「各々の悟性にとって強制的に認識可能なもの、従って事実上、汎通的なるもの、一般に承認され

るもの」の意に規定しておくことが、特に現状下では至当であるとする(107)。それ故、ヤスパースは Wissenschaft を、自然科学を典型とする科学の意味に解そうとする。そこで、この問題に関しては次のように結論されうる。即ち、もしも、実存論的解釈の学的性格に対するヤスパースの批判の矢が、今述べたような科学的視点より放たれているとするならば、それはこの点に関する限り正鵠を得ていない、と。何故なら、実存論的解釈の学的性格は、前述のように、ヤスパースの科学の概念を遙かに越えているからである。我々はこのような広義の Wissenschaft を狭義の科学から区別するために、小論では「学」と呼んできた。

実存論的解釈は科学的解釈ではない。それでは、それはヤスパースの「実存開明」(Existenzerhellung) と同じであろうか。ヤスパースに於いて、開明 (Erhellung) は認識 (Erkennen) と区別されている。認識は主客分裂の場で成立し、その限り常に全体を取り逃すのに対して、「開明は全体のうちにとどまり、自己内を旋回する。[27]」全体を目ざす思惟は必然的に超越的思惟(transzendierendes Denken)となる。そこから、実存開明的な言表は符号(Signum)と呼ばれる独特の性格をもつ。「実存開明は、符号によって、可能的実存にとり真実存在であるものを客観的なものへ固定するのではなく、私がそれを本来的なものとして即座に意欲することなしには捉えることが出来ないものとして、言表する。[28]」実存開明は、それが客体を形成するのではなく、可能的実存へ訴えつつ喚起する点で実存論的解釈と類似性を有している。しかし、両者はその言表する言語の質に於いて決定的に相違すると言わざるを得ない。即ち実存論的解釈が学的に洗練された「明晰な」言語を語ろうとするのに対して、実存開明の言語は、超越者の開明言語としての暗号と同様、それ自体の内に超越性を具えている。その言語は、ブルトマンの言うような学説 (Lehre) になること(66)を、言語の方で拒絶する符号である。実存論的解釈の言語を我々は理解することができるが、実存開明の言語は、我々がそれを理解したと思うや否や誤解しているような、そういう逆説を含んだ、この意味では非常に危

険な言語なのである。

ヤスパースの実存哲学は、「消極的には学的哲学の打破であり、積極的には真摯なものの捕捉である」(13)。実存の開明は、内的行為のうちで反響しており、外的行為によって自証されうる existentiell な自己表白である。この表白言語は、実存の超越的性格からして、それ自体も超越的でなければならない、というのがヤスパースの考えである。このようにヤスパースの実存哲学は徹底した existentiell の立場を貫徹しようとする。かかる視座より見るとき、ヤスパースが指摘するように(13)、「実存的」と「実存論的」を区別することは、実存的思惟の不徹底であるばかりではなく、期せずして本来学的ならざるものを学的なものへと逆倒する結果を招致することになろう。我々は非神話化に於ける神学的意図(61)を充分に理解するものであるが、しかし我々もまたヤスパースと共に、そのためにブルトマンが方法的に余りにも厳密たろうとして学を意識しすぎることが、ブルトマン自身の再三の警告にもかかわらず(29)、結果として実存の真摯性を形骸化する方向に向うものであることを危惧せざるを得ない。

実存論的解釈は、本来超越的なものを学的に処理することによって、内在的なものの方へ一歩後退するように思われる。このことは、ブルトマンの神のことばの取扱い方についても同様に妥当する。

(三)

ブルトマンに於いて「学的に正しい」(wissenschaftlich richtig) ということが、ヤスパースの指摘するような「歴史学的に正しい」(*historisch* richtig) の意味(96)でないことは、既述の通りである。もしも、学的正しさの意味が単に歴史学的正しさ (*historische* Richtigkeit) の意味に制限されるなら、その時には我々も「歴史学的に

(historisch) 正しい理解は、信仰の現実と何の関係があるのか」(104)と問わざるを得ないだろう。しかし、ブルトマンがそのことによって意味するところは、歴史学的に正当なものに立脚しながら、しかしそこに立ち止まるのではなく、それを主体的に突破することによって初めて開示されてくるような「事柄に即した正しさ」(sachliche Richtigkeit) である。聖書解釈に於いて「事柄」(Sache) とは、我々が信仰的に関わる神性 (Gottheit) である。問題は、実存論的解釈がこの神性に的中するための適切な方法であるかどうか、ということである。このことについて検討するためには、聖書の言葉は、超越者の言葉として、如何なる性質を具備しておらねばならないか、を考察してみる必要がある。

聖書は間違いなく人間の言葉で書き記されている。しかし、それが全くの内在的な言語でないことは自明の理である。聖書の言葉が神のことばであるなら、それは内在的言語でありながら、同時にその内在性を越える超越的性格をもたねばならない。それは無限に自己超越的である。聖書の言葉は、内在化された超越者という意味で、「内在的超越者」(30) (immanente Transzendenz) たる資格を要求する。内在的超越者は当然、超越者を指示しているのであるが、一体我々は内在者を媒介にして、どのようにして超越者に出会い得るであろうか。

我々に聞かれうる超越者の言語（言語というのは、この場合あくまで比喩である）は、よしそれが聞かれ得るとしても、人間的な言葉を超絶したものとしてである。それは、超越者の超越性の故に、本来人間の言葉では言表不可能な性格をもつ。このような言葉ならぬ言葉が、如何なる仕方でか、人間の内在的言語へと転写される。それは必然的にあらゆる有限化を随伴する。人間の言葉へ翻訳することが、既に有限化の第一歩であり、それに伴う種々の歪曲化が予想せられる。ところで、かかる有限的形態に制約された言語から、如何にして無限の言語を聞取することが可能であろうか。一度内在化された言語を、再度初源のそれへと翻転することは如何にして可能であろうか。そのために

は、我々各自が、かの初源の聴聞者と同じ超越の高みへ引き上げられるべく、内在を突破飛翔する実存的冒険を敢行する他はないであろう。かくすることによって初めて、しかも辛うじて、我々にもまた内在を貫通して、それを超越した秘境の音響に接する道が開かれてくるのである。

この視点より実存論的解釈について考えてみる時、それが神のことばを取扱うための最も適しい方法であるとは言い難い。何故なら、実存論的解釈によってもたらされた「明晰な」言葉は、かく明晰化された言葉として、聖書の言葉自体が最初に保有していた超越性を失ってしまっているからである。ブルトマンは、「神のことばは、ただ出来事である時にのみ神のことばである」[31]ということを強調することによって、聖書の言葉が譬え学的に理解された言葉に翻訳されたとしても、その点に於いて依然超越的性格が維持されていると考える。確かにそうなのであるが、しかし、我々は、実存論的解釈によって聖書の言葉が変質することを問題にしているのである。換言すれば、実存論的解釈によって、聖書の言葉の内在的超越性が単なる内在性に堕ちることを恐れるのである。

ヤスパースは、我々が今述べきたったような信仰と理解に関する問題を、「根源的理解」(ursprüngliches Verstehen)と「理解されたものの理解」(Verstehen des Verstandenen)との質的差異の問題として提示している(24—33)。我々の聖書理解は、聖書という既に「理解されたものの理解」である。「理解されたものの理解」は、「根源的理解」に於いて理解されたものを追思的に理解する。従って、「理解されたものの理解」は「根源的理解」の現実からは離隔しており、形式的には、この点で「根源的理解」から区別される。しかし、一概に「理解されたものの理解」といっても、そこには、例えば精神科学に見られるような、理解されたものをただ正しく理解しようとする科学的な理解の方向と、そのような規範にとらわれず、理解されたものを貫通して、かく理解された現実そのものに迫ろうとする実存的な理解の方向が認められ、両者は質的に相違している。そこで、「理解されたものの理解」に存しているそれ

ら二つの質的に異った理解様式のうち、前者のみを改めて「理解されたものの理解」と規定するとすれば、後者は実存的な理解であるが故に、それを再び「根源的理解」と呼ぶことが可能である。このようにして「根源的理解」と「理解されたものの理解」とは、単に形式的にではなく、理解がそのまま実存的な現実である、或いは、あり得るような理解であるか、それとも、理解されたものをただ理解しようとする科学的な理解であるか、という理解の質的差異に従って区別されうる。

ところで、理解されたものの理解は「理解不可能なもの」(das Unverständliche)に打ち当った時に、「根源的理解」として発動すると言われる(30)。他方、ヤスパースでは、信仰は「理解不可能なもの」に触れ、これを伝達する場合に神話や思弁の形態をとると考えられており、それ故、信仰の理解としての聖書理解は、必然的に「根源的理解」にならねばならない、と主張される。

ここでヤスパースが、実存論的解釈を科学的な「理解されたものの理解」と解そうとしていることは明らかである。しかし、既述のように、Wissenschaft の概念がヤスパースとブルトマンの間で相違している以上、その点については疑いが残る。だが、それにもかかわらず、実存論的解釈は「根源的理解」でない、と言いうる。何故なら、実存論的解釈は、聖書の中に見い出される「理解不可能なもの」に真正面から打ち当っているようには思えないからである。反対に、そこでは、「理解不可能なもの」が学的方法によって強引に「理解可能なもの」へ処理されている。その結果、実存論的解釈では、「理解不可能なもの」(先の言葉で言えば、内在的超越者としての象徴)それ自体を通して指示されている存在の不思議が失われている。

そうであるならば、非神話化は「存在の神秘」を半減する「非神秘化」(32)であり、我々はそこに新たな「世俗化」(33)の萌芽を見つけることになろう。

それでは、実存論的解釈の他に、神性に的中するための聖書解釈の方法として、どのような方法が考えられるであろうか。我々はここでもう一度、ヤスパースの暗号論に立ち返ってみることにしよう。

聖書の言葉は、形象的な象徴言語である。ヤスパースは、前述のように、形象による形象の解釈、象徴の象徴による解釈に終始すべきことを主張する。この場合、我々はブルトマンと共に、「形象や象徴の意味が神話論的言語で言い表わされたとすると、その結果また、その意味が解釈されねばならず、――かくして無限にそうされるべきであろうか」[34]と問うべきであろうか。ブルトマンのこの問いは、直接的には、上に述べたような象徴的解釈が悪しき無限に陥るのではないだろうかという疑問を表明しているが、それと同時に、そのような解釈によって、果して信仰が可能になるであろうかということについての強い疑念を含意している。我々は、ヤスパースがたまたま挙げている具体的な例(90)を用いて、ブルトマンの疑問について考えてみたい。

その例というのは、臨終の床にあったある婦人が、今まさに彼女に到来せんとする死について尋ねられて、ただ一言「マリアの昇天」(**Mariä Himmelfahrt**)と呟いたという話である。我々は、問われて思わず口を突いて出たこの彼女の言葉を、例えば無心の祈りが識らずに唱えている言葉と同質のものと考えたい。このような言葉は、理屈以前の言葉である。しかも、それが実存の現実を十全に充たしている。現実に対しては、ブルトマン自身も示唆していることであるが[35]、小賢しい理解や饒舌は無用である。**„Mariä Himmelfahrt“** が、そのまま信仰的現実なのである。ということは、その場合、「マリアの昇天」に伴う一切の宇宙論的表象が透明化されているということでもある。換言すれば、形象が捨無され無形(**bildlos**)になっているということである。我々が形に囚われている間は、まだそれを内化しているとは言えない。その時には、形と形を見るものとの間に、なお間隙が存在しているからである。形あるものの形が消滅した時に、彼女は **„Mariä Himmelfahrt“** に化し、**„Mariä Himmelfahrt“** が彼女自身とな

る。この瞬間に於いて、象徴的解釈の悪しき連環は切絶されていると言うべきである。

しかし、この理由で、ヤスパースの言う象徴的解釈が神学の方法として直ちに妥当する、というわけではない。暗号の理論は、啓示をも一つの暗号に解消し(89)、その特殊性を全く顧慮することがないがために、神学にとっては不充分であると言わざるを得ないだろう。しかしながら、「真正の象徴は、ただ他の真正の象徴によってのみ克服されうる」[36]と言うティリッヒの言葉が最も真摯に受け止められるなら、ヤスパースの暗号論は神学に対しても、なお今後に生かされるべき真理契機を含んでいると言えよう。

いずれにしても、神学は Theo-logie（神の学）に適しい独自の言語を発見すべきである。実存論的解釈に於いては、神学、歴史学（Geschichtswissenschaft）、学的哲学の間の区画が判然としないのであるが、もし神学が学的な言語ではない永遠性をもつ言語への真剣な省察を欠くならば、神学はそれら諸学と同じ歴史的相対性の立場を脱却することは不可能であろう。神学的言語への充分な反省なしに、聖書の非神話化について語ることは出来ない。[37]

（四）

最後に、ヤスパースが非神話化批判を通して、結局何を言おうとしたのかを簡単に明らかにして、この小論の結びにかえたい。

ブルトマンは新約聖書を非神話化して、世界像の相違から生じると思われる偽りの躓き（Anstoß）を取り除き、キリスト教の真の躓きを明示しようとした(61)のであるが、ヤスパースにとって、その試みは余りにも多大の犠牲を伴っていた。ヤスパースもまた、多くの論者たちと同様、非神話化によって豊沃な宗教的地盤が単色の凍原に帰する

ことを恐れたのである。そして、そのためにこそ、宗教的言語としての象徴についての議論が必要であったのである。「〔非神話化に対する〕私の抵抗の主たる理由は、この方法によって宗教的現実性の横溢と暗号の言語が失われることであった」(89)と、ヤスパースは述懐している。

ヤスパースに於いて、象徴は多義的である。畢竟、問題は、ブルトマンが多義的な象徴の言葉で表現された聖書を、学的方法を駆使して一義的に解釈しようとしたことにある。今上で述べたことも、このことと無関係ではない。しかし、ヤスパースにとっては、聖書の一義的解釈によってもたらされる結果よりも、そのような解釈を志すブルトマンの態度そのものの方が、一層根本的な問題であった。即ち、ヤスパースがブルトマンの学的態度に感知したものは、その態度と結びついた正統派（Orthodoxie）の権威（Autorität）である。啓示の真理を一義的に固定化し、このように固定されたものの真理性を排他的に要求する正統派的な権威に対する反抗は、ヤスパースの宗教批判に一貫する態度である。何故なら、ヤスパースの哲学的信仰は、実存の自由を旗幟とするからである。鋭敏な我々の哲学者は、神学者ブルトマンが聖書の一義的解釈を呈示しようとすることの内に隠されている正統派的な権威を看過できなかったのである。「それ故、私〔ヤスパース〕の批判に際しては、非神話化よりもむしろ正統派が議論の対象となったのである」(113)。

我々は、ブルトマンを正統派だと断定することには躊躇するが、ヤスパースの真意もまた、そのように断定するのではなく、ブルトマンの態度に窺知せられる正統派的要素を若芽のうちに摘出することに存したであろう。ヤスパースが正統派についての論述を執拗に展開している（37—50）のも、そのためであったと考えられる。

別言すれば、ヤスパースの非神話化批判は、結局、自由のための闘いであったと言い得る(116)。権威によって一義的解釈を提示することは、他の諸々の可能性を排斥することを意味する。拒否されたものを破壊し尽くすのではな

く、「拒絶された可能性」(abgewiesene Möglichkeit) として、それに対してもなお空間を与え、生かし続けること(23)が、実存理性に立脚したヤスパースの立場である。

註

(1) ヤスパースとブルトマンの論争に関する論文は、一部を除いて、Hans Werner Bartsch (hrsg.), Kerygma und Mythos III, 1954. に収載されている。また、これとは別に、その全論文を一冊に纏めたものに、Die Frage der Entmythologisierung, 1954. がある。

小論の引用には、すべて後者を使用することにし、引用並びに参照ページは、本文中に（ ）に入れて示した。

(2) Jaspers, Philosophie I, 1956, S. 314.

(3) Jaspers, Der philosophische Glaube, 1951, S. 75.

(4) Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1963, S. 100 参照。

(5) Jaspers, Philosophie I, S. 316.

(6) 哲学と神学の関係について更に詳しくは、右書三一二ページ以下を参照されたい。

(7) Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, 1951, S. 15.

(8) Bultmann, ibid., S. 16.

(9) Jaspers, Philosophie II, 1956, S. 282.

(10) H. Thielicke, Die Frage der Entmythologisierung des neuen Testaments, in: Kerygma und Mythos I, S. 176 参照。

(11) Jaspers, Von der Wahrheit, 1958, S. 1033 ff., S. 1045 参照。

(12) ディルタイ『想像力と解釈学』由良哲次訳、1975, p. 24.

(13) Jaspers, ibid., S. 1030.

(14) 金子武蔵『実存理性の哲学』1968, 参照。
同書に於いて、ヤスパースの理性は実存理性として位置づけられており、小論もその意見に従う。

(15) ヤスパースの神話概念は、また次のような仕方で要約することも出来る。即ち、神話とは、㈠直観と思惟、㈡内面と外面

(主観と客観)′ 白経験的実在性と超感性的なるもの′ の統一である。

(16) H. Thielicke, ibid., S. 179 参照。

(17) Jaspers, Philosophie III, 1956, S. 129 参照。

(18) Bultmann, ibid., S. 22.

(19) Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos II, 1952, S. 189.

(20) Bultmann, ibid., S. 185.

(21) Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen II, 1968, S. 228 ff.

(22) Bultmann, Wissenschaft und Existenz, in: Glauben und Verstehen III, 1968, S. 115.

(23) Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: K. u. M. II, S. 191.

(24) Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in K. u. M. I, S. 22.

(25) Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: K. u. M. II, S. 189.

(26) Heidegger, Einige Hinweise auf Hauptgesichtpunkte für das theologische Gespräch über《Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie》, in: Phänomenologie und Theologie, 1970, S. 37 ff. 参照。

(27) Jaspers, Von der Wahrheit, S. 57.

(28) Jaspers, Philosophie II, S. 15.

(29) Bultmann, ibid., S. 189., S. 193 usw. 参照。

(30) Jaspers, Philosophie III, S. 136 ff. 参照。

(31) Bultmann, ibid., S. 206.

(32) 武藤一雄『宗教哲学の新しい可能性』1973, p. 164 参照。なお′ 本稿白に関して′ 上掲書中の論文「解釈学的原理としての中について」によって教えられるところ甚大であった。

(33) Tillich, Das Religiöse Symbol, in: Gesammelte Werke V, 1964, S. 211.

(34) Bultmann, ibid., S. 186.

(35) Bultmann, ibid., S. 188 参照。

(36) Tillich, Existentialanalyse und Religiöse Symbole, in: Gesammelte Werke V, S. 236.

(37) 他面、ブルトマンの非神話化を純粋に哲学の問題として考えた時、それはもともと、徹底した実存哲学に対する現象学的立場の新たな挑戦という意味をもっている。何故なら、実存論的解釈はハイデッガー的思惟を通して、フッサールの現象学にまで溯源しうるからである。今日の哲学的状況に於いても、現象学と提携した哲学的解釈学（philosophische Hermeneutik）の動きが活発化しつつある（新田義弘、『現象学』、1978, pp. 250 参照）。ヤスパース・ブルトマン論争は、かかる視座より捉え直される時、そこからまた我々に、別個の問題を提起しているとも言えよう。

形而上学成立の宗教的根拠について

——自然神学と啓示神学のかかわりの構造——

間瀬啓允

一般に自然神学と啓示神学の区別は明瞭であり、この明瞭な区別がカトリシズムとプロテスタンティズムの神学的立場の差異を構成すると考えられている。また啓示神学は信仰の立場から論証的真理のすべてをアプリオリに演繹できるとする意味で信仰主義（フィデイズム）であり、これに対して自然神学は理性による論証力のみに頼って啓示的真理さえも論証的真理のほうから導き出せるとする意味で合理主義（ラショナリズム）であるといわれ、ここにはフィデイズムとラショナリズムの、いわゆる「イズム」の対立がみられるといわれている。けれども「自然神学対啓示神学」、「カトリシズム対プロテスタンティズム」、「フィデイズム対ラショナリズム」というふうに、事態の対立を考察することが何か重要な哲学問題であるかのように考えるならば、それは「……対――」という二分法の枠組を先取したうえでの、二者択一的な意思の決断を迫るという誤った問題設定にもとづいている。このような二分法による判断は事態の単純化のためには役立つように見えても、けっして事態の正確な叙述のためには役立つものではない。そこで、ここにとりあげたテーマのもとでは、二分法による判断にもとづいた両者の差異の探究ではなく、事態のより正確な叙述のために、両者のかかわりの構造が探究されるであろう。またそうすることによって、形而上学の成立のための宗教的な根拠が明確化されるであろう。(1)

一

形而上学は最後の部門である自然神学において「神の存在を論証し、自然的理性の要請にもとづいて神を認証する」といわれる。またこの最後の部門である自然神学は「神の存在を自明として前提しないで、ただ自然的理性の論証力のみに頼る」といわれる。しかし自然神学が神の存在を前提しないで、ただこれを自然的理性の論証のみに委ねるとするならば、その論証の結論が無神論的でなく有神論的であるという保証はどこにあるのか。無神論的な結論に至るかもしれない論証に対して、はじめからこれを「神学」とよぶのはどういうわけか。これらの疑念にはじまるわれわれの問題の核心は、それゆえ次のように要約されよう。形而上学の最後の部門が「神論」であると断定される根拠はどこにあるのか。つまり自然神学が「神学」として成立する可能性の根拠はどこにあるのか。この点にわれわれの探究は向けられているのである。

まず「創造主である唯一の神は、被造物から、理性の自然的な光によって知られうる」といわれる場合の、この「知られうる」とする判断の前提にあるものを探究することが重要であろう。なぜなら「知る」という活動のなかで明示されて出てくるものは、「知られうるもの」であり、このものを明示的に言明することが形而上学の最後の部門において最重要となるからである。たとえばネオ・トミストであればこういうであろう――神の存在証明はこの「知られうる」ということばの含意を明らかにしてみせる。けれども一者の存在がはじめから前提されているわけではない。それは論証の過程をへて、やがて結論的に明示されるものなのである――と。この主張のもとで、伝統的にトマスによって与えられた神の存在証明が論じられるであろう。すなわち経験の自明としての世界の存在から神の存在が

「第一原因」として知られうる（第一原因論）とか、世界の偶然的存在から神の存在が「必然的な存在」として知られうる（宇宙論的論証）とか、云々。第一原因論は結果の存在から原因の存在を必然的に推論するという因果律にもとづいた考えに依っているが、ここには「原因」ということばに対する特別な語の使用があることに注意しよう。それは「原因を無限にさかのぼることはいけない」とする禁令を与えた特殊な語の使用である。この特殊な語の使用のもとで、はじめて「第一原因」は推論されうるものとなるのである。これは無限概念をまだ扱うことのできなかった当時の数学的知識を反映したことばの使用であり、そこでは無限は不完全の象徴であり、系列に始めがなく無限にさかのぼらなくてはならない（**ad infinitum**）ということは全く不合理であり、不可解なことでさえあったのである。このように限られた思考の枠組のなかではじめて「因果の系列にはかならず終りがなくてはならない」と見る（**seeing as**）立場が成立し、またこの特定の語の使用のもとではじめて「原因は必然的に第一原因にかかわるもの」として理解する（**understanding as**）ことができたのである。この要点を見落すと、ラッセル対コプルストンの、かの有名な「第一原因」論争[2]では、ラッセルのほうが勝ちをおさめているという（誤った）評決を下すことになるのである。

偶然者から必然者が知られうるという場合の宇宙論的な論証においても右の事情は異ならない。「偶然者」ということばにはその語の特別な使用がもたされているのである。すなわち偶然者の存在が経験の自明であることは、偶然者でないもの、つまり必然者をすでに予想しており、それゆえ「偶然者はかならず必然者にかかわるもの」として理解されている（**understanding as**）のである。「偶然者」という語のこの特殊な使用のもとで、「偶存有があれば必存有がかならずある」と見る（**seeing as**）立場も成立しているわけである。だからこの語の特殊な使用を考慮に入れないでいると、現代哲学の批判を許してしまうことになるのである。すなわち論理的に必然的なものは命題だけで

あって、「存在するもの」ではないのであるから、論理的に必然的に存在するもの（ens）について語ることはことばの誤用である、という批判である。[3] この批判は、「偶然者から必然者が知られうる」とする論証は論理的に必然的に真なる命題について語っているのではなく、「偶存有があれば必存有がかならずある」と見る（seeing as）とか、「偶然者に対しては必然者がかならずかかわるもの」として理解する（understanding as）とかの、信念に特有な認識論的構造のなかでの特殊な語の使用のもとにある、とすれば、的はずれであることがわかるであろう。しかしこのような哲学批判に対する再批判を受けいれるならば、ネオ・トミストたちでさえ、すでにかれらの自然的理性のたどりつく先を知っていた、ということになるであろう。

二

ネオ・トミストたちが、「知られうる」とは一者の存在を前提しないで、これを自然的理性の論証力のみによって結論的に明示することであるというとき、かれらの自然的理性はすでに行き着く先を知っているのである。そうでなくて、どうして「原因」という語に特殊な語の使用をもたせ、これを「第一原因」にかかわるものとして理解することができるであろうか。一者における安住の地を求めずして、どうして「偶然者」に特殊な語の使用をもたせ、これを「必然者」とのかかわりにあるものとして理解することができるであろうか。「かれらはいつでも確実に行き着く先を知っていた。かれらは一者に至るまではけっして満足しなかった。」とコプルストンは明言している。[4] 自然神学が第一原因論として神の存在論証を与えるとき、あるいは宇宙論的論証を与えるとき、かれらははじめから有限な存在の根拠であり、根柢であるところのものにコミットしているのである。そしてこの「コミットする」ということ

が、端的にいって、「信仰」ということなのである。たとえばヤスパースの場合であれば、これは「哲学的信仰」といわれる。かれは経験の自明としての世界の有限性の意識を「限界状況」の意識と規定して、この意識からの超越がいわゆる「包括者」の覚知とされた。しかしこの究極的実在は対象的に知られるものではなく、どこまでも隠されたままのものである。そこでこの実在を一者として、神的実在として、肯定することも否定することも、いずれも可能なのである。これが肯定されるとき、その肯定は「哲学的信仰」によっておこなわれる。したがって伝統的な形而上学における論証がいつでも確実に一者の存在の論証に向かうとするならば、それは基本的に、この哲学的信仰にもとづいているのである。またこの哲学的信仰にもとづいているからこそ、有限なものに対する究極的な根柢なり、根拠なりがある、と考えることも可能になるのである。たしかに超越論的な形而上学者たちは有限的なもの、偶然的なものにはかならず究極的な説明があると理解している。何か偶然的なものがあれば、その「がある」(結果としての実存)に対する原因なり、理由なりがかならずあると理解している。そこで実存の偶発性に対する究極的な根拠を論証的に明示してみせようとするのである。しかしそうする以前に、すでに究極的な一者の存在に対するコミットメントがはたらいているので、有限者は有限者でないもの、すなわち無限者に、偶然者は偶然者でないもの、すなわち必然者に、多であるものは多でないもの、すなわち一者に、それぞれ依存するものとして見る(seeing as)ことができるのである。あるいは有限者なり、偶然者なり、多者なりを、それぞれ順に、無限者なり、必然者なり、一者なりに依存するものとして経験する(experiencing as)ことができるのである。[5] このように世界をある特定の存在論的コミットメントのもとで、ある特定のものとして見る、ある特定のものとして経験する、という構造は、宗教的な世界観に特有の認識論的構造である。現代英国を代表する神学者であり、宗教哲学者であるジョン・ヒックは、ある特定の仕方でものを見、理解し、解釈し、経験するならば、それは信仰に特有な認識論的構造のものであると断定的に述

べている。[6] たしかに超越論的形而上学者が究極的なものに向かうとき、かれは経験の自明としての世界の有限性という意識をもつ。そしてこの意識からの超越が有限者の究極的な根拠としての実在にかかわらせていく。この場合、このかかわりのなかではたらくものが存在論的なコミットメントであり、コミットしていく実在は、かれが「そのうちにおいて生き、動き、かつ存在しているところのもの」なのである。ユダヤ・キリスト教的な伝統においては、このように叙述される実在が、端的に「神」といわれるのである。[7]

三

たしかに「神の名」をもってよばれるものが神であり、それはおそらく拘束的な意味をもつ「宗教」ということばのなかで使われるのが最適であろう。[8] この「神の名」は神の本質を示す啓示的なものであり、それはもともとわれわれに与えられたものであって、われわれの与えたものではない。それゆえパスカルは「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神であって、哲学者や科学者の神ではない」という成句によって、信じる者の神はわれわれが論証によって与えた神（自然神学の神）ではなく、神の自己啓示によってわれわれに与えられた神（啓示神学の神）であることを主張したのである。したがって、もし啓示として与えられたものによる以外に神を適切に神とよぶことができないとするならば、つまり「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」（出エジプト記、三章六節）として、あるいは「わたしは有って有るものである」（同、三章十四節）として、人間の経験しうる範囲内で自己の本質を示すところの神の自己啓示による以外にわれわれには神を適切に神とよぶことができないとするならば、自然的理性の論証によって知りえた（とされる）ところの第一原因なり、必存有なり、一者なりは、どこまでも第一原因なり、必

存有なり、一者なりにとどまるのであって、けっしてこれを神として認証したり、確証したりすることはできないはずである。なぜなら啓示された神だけがことばの真実な意味において神であり、この神の自己啓示に対する応答としての信仰を前提にしないでは、自然神学は神学でもなければ、神論でもありえないからである。これは自然神学の成立の可能性を認めない立場からの一般的な批判であるが、たとえばカール・バルトのようなプロテスタンティズムを代表する啓示神学者は、そのような批判のなかで、自然神学が何か自然的理性自身の自己主張ないし権利主張をおこなっているとするような、(誤った)考えを含んでいる。けれども先にみたように、超越論的な形而上学者は経験の自明としての世界の多者性から一者性を自然的理性の論証力によって明示しようとするとき、かれにはそのときすでに一者の存在に対する存在論的コミットメント(9)がはたらいており、かれの論証そのものには特定の宗教的な意味づけなり、解釈なりが与えられていたのである。だからバルトのような啓示神学者の批判は誤解もはなはだしいといわねばならない。そこで再びコプルストンを引用しよう。

第一原因の存在なり、絶対的必然者の存在なりに対する古典的な形而上学的論証を考察するならば、その論証はいずれも有限者の存在に対する究極的な説明に向けての精神の歩みを表現していることが明らかであろう。この論証はいずれも多者から一者への精神の歩みを表現している。この一者が求められるべき対象なのである。そしてその探究は見出されるべき或るものの存在を前提しているのである。(10)

この引用から明らかに知られることは、従来のネオ・トミストの立場が完全に打ち破られているということである。というのは、「神の存在証明は一者の存在に対する信仰を前提せずに哲学的にみて十分に遂行されうる」という考えの否定が含意されているからである。

それではこの立場からすると、バルトのような啓示神学者による「自然神学の成立の可能性を否定する見解」に対

してはどのような答えが与えうるであろうか。また自然神学が自然的理性自身の自己主張なり自己権利なりをおこなっているのではなく、その成立の根拠に一者の存在に対するコミットメントがあるのだとしてみても、その一者が「神の名」をもってよばれうる神であるという保証はどこに見出すことができるであろうか。あるいはまた自然的理性によって論証された（とされる）第一原因なり、必存有なり、一者なりが、不生不滅、不変不動、つまり永遠であるという属性をもつことが明らかにされたとしても、その属性の示す抽象的な性格が適切に神そのものを指示しているとどこで言いうるであろうか。プロテスタントの啓示神学者によってしばしば繰り返し問われるこれらの問いに対して、コプルストンのような新しいトミスト（?）の立場に立つ哲学者たちはどのような答えを与えうるのであろうか。松本正夫氏は次のような方向を示唆している。(11)

哲学者（自然神学者）の神はかならずしも適確に啓示された神を示すことにはならないが、信仰者（啓示神学者）の啓示された神は必然的に哲学者の論証する神的諸属性を保有している。それゆえ自然神学が「神の存在論証」に成功したことを前提すれば、それは確かに質料的には啓示されれた本来の「神の名」を扱っているといってよい。しかし形相的に神を扱いうるのはやはり啓示神学に限られ、けっして自然神学のよくなしうるところではない。これは神についての哲学的論議がいかにその射程をのばしても、本来の啓示された神に関して全く不完全であることを示し、同時にそれが全く不完全であることを認容したうえで、それが全く虚偽であるとはいえなくなることを意味している。(12)

この方向にむかう考えの成立する根拠には、トマスによって示された「啓示可能」(**revelabilia**) という考えの受容がある。トマスの「啓示可能」の立場は啓示的真理と論証的真理とが交錯する部分に成立するといわれ、この交錯部分において論証的真理の一部が同時に啓示的真理の一部でありうるとされるのである。したがって自然的理性によっ

て知りえた（とされる）一者が、同時に啓示された神でありうるとされるのである。したがってトマスの「啓示可能」の立場を受けいれることにより、自然神学対啓示神学という二分法による考えも同時に乗り越えられることになるのである。この点の理解が不足すると、哲学者（自然神学者）と啓示神学者との間の議論は従来のように相互の否定的な批判でおわってしまうことになるであろう。すなわち前者は「啓示神学者は啓示可能の自然神学的真理を自然的理性の論証力に依存しないで、むしろ信仰的に受容してしまっている。つまり信じることによって論証の結論を先取りしてしまっているので、かれはそれに到るまでの論証の過程を整備しようと努力しているにすぎないのだ」と批判する。後者は「哲学者（自然神学者）は啓示可能の真理の論証が成功するものと仮定しているので、それは自然的理性の自己主張にほかならない。それは自然的理性の権利主張以外の何ものでもないのだ」と批判する。しかしこれら双方の批判がいずれも誤解にもとづいていることは、これまでの論旨によっても明らかであろう。自然神学者が一者の存在に対するコミットメントをもつことと啓示神学者が啓示された神に対する信仰をアプリオリにもつこととは、いずれの場合にも「コミットする」ことにおいて同じであり、また「啓示可能」の真理内容が、自然的理性によって知られた一者と信じられた神とが同じということであったこととを考え合わせてみるならば、自然神学者と啓示神学者とはかならずしも峻別されるべきものではないことが明らかに知られるからである。そこで一層ラディカルなものの言い方をするならば、自然神学者も啓示神学者もともに答えを先に見てしまっている、行き着く先をともに知ってしまっているのである。つまり論証の結論はいずれの場合においても先取られていて、双方はともに行き着く先を知ったうえで、論証の過程を進んでいるのである。この点においても自然神学者と啓示神学者とは区別され、分離されるべきものではないのである。そうすると結局、双方のかかわりの構造というものは「啓示可能」の真理において明確化されうるものになろう、ということになる。

四

「神は存在する」は啓示可能の真理といわれる。これが啓示可能の真理といわれるのは自然的理性によって論証可能な真理であり、それが論証できた限りにおいて自然神学の名に値するが、かりにできなかったとしてもそれは啓示的真理のうちにすでに含まれているからである。「すでに含まれている」というのは、「神は創造する」が啓示的真理の初めに位置しているからである。したがって「神は存在する」という自然神学的真理が「神は創造する」という啓示的真理をつくりえないが、しかし「神は存在する」という自然神学的真理がなくては「神は創造する」という啓示的真理は成立しない。それゆえ「自然神学的真理は啓示神学的真理の充足条件ではないが、不可欠条件である」といわれるのである。[13] しかし自然神学的真理は啓示神学的真理のなかにすでに含意されているのであるから、あらためて論証されなくても、あるいは論証に成功しなくても、信仰的に受容されうる性格をもっている。というのは自然神学的真理がすでに啓示的真理のなかに含意されていることにより、神の救いの目的のなかに入れられているからである。「救い」を目的とする神の啓示意志は人間による論証の成功、不成功によって左右されてはならない。それゆえトマスによって自然神学における論証的真理の内容は「啓示可能」といわれたのである。

「神は存在する」という自然神学的真理が「啓示可能」の真理としてそれ自体すでに啓示的真理のなかに入れられており、また「神は創造する」という啓示的真理が「神は存在する」という自然神学的真理を不可欠条件にしているならば、自然神学成立の可能性は創造主としての神という最も啓示神学的な事実に基礎づけられることになるし、また逆に神の存在を論証し、認証するといわれる自然神学の可能性は啓示神学自体によっても求められることになるの

である。そしてまさにこの事態こそが、「啓示可能」の真理において見出される自然神学と啓示神学のかかわりの構造なのである。だからこの構造のなかでみられる両者の「かかわり」は logical なものというよりもむしろ performative なものというべきであろう。というのは両者は共通の出発点と共通の終着点とを共有していて、互いに補強し合っているからである。[14] これは、いいかえれば、「救い」を目的とする神の啓示意志をさまたげないという、信仰に基本的な目的論的思考が両者には共にはたらいているからなのである。それゆえトマスが啓示的真理のうちに論証的真理の一部を啓示可能の真理として包含せしめたこと、啓示的真理と論証的真理とを交錯せしめたこと、それ自体がかれの「啓示神学的営みであった」といわれるのである。[15]

そうするとここに新たな疑問が生じてくる。もし自然神学において啓示神学的営みが先行しているとすれば、自然理性による論証の可能性は主張できなくなるのではないのか。自然神学が「創造主なる神」という最も啓示神学的な事実を先取っていながら、それでもなお自然理性による論証の営みが可能であるといいうるであろうか。「第一哲学（形而上学）の全体は最終的に神の知識に向けられる」[16]と言明したトマス自身のうちに、自然的理性の論証以前に、それによって論証されるべき神の存在に対する信仰が先行していたという事実[17]はどのように釈明されるべきであろうか。ここには一体どのような信仰の論理がはたらいているのであろうか。

五

「神は存在する」は、すでに見たように、啓示神学者にとっては啓示されたもの（revelata）、信じられたもの（credita）であって、それ自体が啓示的真理に属するが、自然神学者にとっては論証的な真理として啓示可能なも

の（revelabilia）、信じられうるもの（credibilia）である。なぜなら神について知られうる事柄はすべて被造物において知られていて弁解の余地がないので、その被造物としての人間理性はこれを証明しうると考えるからである。[18] ここには実践的な自然的理性の要請としての自然法という考えがとりこまれている。そして「聖書にもとづく啓示神学自体のうちに、道理にもとづく自然神学の領域が画定されている」といわれる。[19] しかしここには明らかな論点先取がある。そしてこれが超越論的形而上学者としての自然神学者に共通の、特徴的な思考方法なのである。すなわち「神の名」をはじめから知っていながら、これを方法論的にエポケー（判断中止）して論証をすすめていく。行き着く先を知っていながら、これを方法論的にエポケーして道筋をたどっていくのである。このような論点先取の方法論的エポケーは、信仰の論理に一般的な性格のものである。なぜなら信仰のためにはたらく論理は、結論を反証してこれを否認するためのものではなく、先取した結論を論証してこれを確認する、あるいは認証するためのものだからである。有限者に対する究極的実在の根拠を多者としてではなく一者として認めるということは、この一者の存在に対するコミットメントがすでにはたらいているからであり、またさらにこの一者が啓示された「神の名」に内含されているとする認定は、まさしくこの場合の信念の確認であり、認証のはたらきだからである。そして啓示神学者と自然神学者の双方にとっての最大の関心事は、この信念の反証でもなければ否認でもなく、これの確認であり認証だからである。[20] つまり「神に来る者は神が存在することをかならず信じるはずだからである」といわれ、また「信仰とは望んでいる事がらを確信し、まだ見ていない事がらを確認することである」といわれている通りである。[21] ただ単に信仰箇条をくり返すばかりの信念（Belief-that）とは区別された神信念（Belief-in）というものは、神の自己啓示に対する応答としてかならず究極的に一者に向かうものなのである。この結論を先取したうえで、これを確認しようとする超越論的形而上学者の場合であれば、多者対一者の問題として、かれの精神の歩みはかならず多者から一者へとすすむ

はずのものなのである。それゆえ「形而上学の主要な問題は絶対者の問題なのだ」と断定されるのである。[22] そしてこの究極的な実在の本性は、最終的に「神の名」によって決定されるのである。しかしこの「神の名」は、たとえ経験として自明なものではないにしても、はじめから知られていなかったのではなく、実ははじめから信仰によって知られていたのである。[23] 知られたものを「知りうるもの」として、あるいは「信じられたもの」を「信じうるもの」として自然的理性に要請し、啓示神学とは区別された自然神学の領域を方法論的に画定していたのである。それゆえ自然理性の要請による神の認証とは performative なものではあっても、logical なものとはけっしていわれえないのである。この点でトミストの多くは大きな思い違いをしているのではなかろうか。また多者性から一者性に向かう形而上学的な思考方法を批判して、これを「多様な自然現象を単一の自然法則に還元して、できるだけ一般的な説明をつけようとする科学の方法のまねごとにしかすぎない」としたウィトゲンシュタインの評言[24]は的はずれで、誤解もはなはだしい。かれは端的に、超越論的形而上学の思考法は論点先取である、というべきであった。科学における一般化は法則性への還元であり、そのかぎりでは理論理性の要請によるものであるが、究極的実在に向かう形而上学は実践理性の要請によるものだからである。それゆえ、かれ（前期のウィトゲンシュタイン）は「世界がいかにあるかが神秘なのではない。世界があるという事実、これこそが神秘なのだ」[25]と述べることで十分であり、形而上学の要点を指摘するためには、形而上学を「神秘的なるもの」ということばで置きかえるだけで満足すべきであった。というのは超越論的形而上学者は、もともと「語りえぬもの」について語ろうとする試みをおこなっていることを知っているし、またこのものについては「沈黙すべきであること」を知っていながら、なおもこのものについて語ろうとすることは成功しないかもしれないけれども、それでもあえて語ろうとすることが重要であり、有意義なことであると理解しているからである。[26]

「……と（して）理解する」（**understanding as**）は、さきに見たように、宗教的な世界観に特有な認識論的構造であるが、この構造がとられるのは「神の名」がすでに先取られているからなのである。このように述べることは何か心理主義的な考察の展開に通じるもののように受けとめられるかもしれない。けれども「神の名」に内含された一者の存在にコミットするという信念は、もともと神秘的な経験に属するものであって、これを正当化する試みは神的実在に対する心理学的出来事を一つの経験として叙述してみせること、つまり経験に対する一つの解釈を与えてみせることにほかならない。したがって信念について語るということ、あるいはこれに正当化を与えてみせようとする試みは、やはり信念それ自体の内部のことがらであって、外部のことがらではない。したがって、もしそれが特定の人間の、特定の生活の形のなかで正しく考察されるのでなければ、その宗教言語はまったく無意味なものにおわってしまうであろう。

そこでわれわれは、つぎのように明示的に言明したいと思う。「信仰の論理」は論点先取である――先取された結論に対するコミットメントが絶対的なものとしてはたらいているので、先取された結論が確認され、認証されるものとなるのである――と。それではこの論理性格のゆえに、われわれは弱点をもつことになるのだろうか。答えは「否」である。たとえばトマスの場合に明らかにみられたように、「神」論なり「神」学なりが「神」に対する信念の先取であるならば、その先取された信念の正当化のためにはかえって積極的にその論理性格は使用されるべきものなのである。そうでなくて、もしこの思考がまったく行き着く先を知らないでおこなわれる思考であるならば、かえってそれは「神」論ではなくなるかもしれない悪しき思考であり、この場合にはかえって **disciplin** のない学問だとたしなめられねばならないからである。「〈哲学者の神〉が〈アブラハム、イサク、ヤコブの神〉でないとすれば、何かそこに哲学自体の不健全さがあるのではないのか」[27]と、トマスを受けいれる現代の形而上学者は警鐘を鳴らしているの

である。

註

(1) このテーマをとりあげる直接の動機となったものは松本正夫氏（慶応義塾大学名誉教授）の論文「自然神学成立の啓示神学的根拠について――自然と超自然の区別に関して――」（「カトリック神学」第十三号　一九六八年六月）である。引用符つきの言葉は多く同論文からとられている。同論文を比較参照されたい。

(2) "A Debate on the Existence of God: Bertrand Russell and F. C. Copleston", in John Hick (ed.), *The Existence of God* (London: Macmillan, 1964). See also John Hick, *Arguments for the Existence of God* (London: Macmillan, 1970), p. 51.

(3) Cf. J. J. C. Smart, "The Existence of God" and J. N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?" in *New Essays in Philosophical Theology* eds., Antony Flew & Alasdair MacIntyre (London: SCM, 1955).

(4) F. C. Copleston, *Religion and Philosophy* (London: Macmillan, 1974). p. 10.

(5) Ibid., p. 12.

(6) John Hick, *Philosophy of Religion*（間瀬啓允訳『宗教の哲学』改訂版　培風館　一九七五年　八七―八八頁）。

(7) 使徒行伝十七章二八節。使徒パウロはここのところで「われわれは神のうちに生き、動き、存在している」と述べているが、かれにとって神とは論証的な実在でなく、経験された実在であったことはいうまでもないことである。

(8) 「宗教」(religion) はラテン語の ligare からきたことばで、「縛る」とか「拘束する」という意味をもつ。

(9) コプルストンはこの「存在論的コミットメント」にあたるものを "The relation of creature to creator" という表現であらわしている。Cf. F. C. Copleston, *Aquinas* (Pelican Books, 1955), pp. 141—142.

(10) F. C. Copleston, *Religion and Philosophy*, p. 9.

(11) 「カトリック神学」第十三号　一九六八年六月。

(12) 同論文　四頁。

(13) 同論文　五頁。

(14) バーナード・ロナーガンは啓示神学と自然神学の関係を論じた新しい著書のなかで、双方には共通する出発点と終着点と

が認められると述べて、双方の統一は logical なものでなく、performative なものであると断言している。Bernard Lonergan, S. J., *Philosophy of God, and Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1973), p. 40.

(15) 松本論文　十頁。

(16) *Contra Gentiles* 3. 25, quoted in Copleston's *Aquinas*, p. 82.

(17) 「トマス・アクィナスは、はじめに神存在を、たとえば第一原因なり必然者なりとして論じ、つぎに神の本性と働きについての言明のなかで語の類比的使用ということを論じている。したがって神存在に対するかれの確信は形而上学的な論証からきたものではなく、端的に信仰からである」とコプルストンは明言している。Copleston, *Religion and Philosophy*, p. 56.

(18) ローマ人への手紙一章十九―二〇節、二章十五節。さらに Copleston, *Aquinas*, pp. 111―112 を参照されたい。

(19) 松本論文　十頁。

(20) 「アクィナスの論証はすでに受けいれられている命題の真（true）を論証しようとする試みにすぎないのであって、これは "wishful thinking" 以外のなにものでもない」とする批判がすでに多くの人々によって出されている、といわれる。(Copleston, *Aquinas*, p. 113). けれどもここに展開する筆者の批判はそれよりも一層積極的で、かつ建設的であることに読者は留意されたい。

(21) ヘブル人への手紙　十一章六節、十一章一節。

(22) Copleston, *Religion and Philosophy*, p. 105.

(23) Bernard Lonergan, S. J., Ibid., pp. 50―51.

(24) L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, p. 18.

(25) L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 44.

(26) J. J. C. Smart, Ibid., p. 46. なお後期ウィトゲンシュタインは宗教の語らい（talk of religion）を「言語の限界にさからって進むこと」としてこれを積極的に認め、人間の精神に潜むこの傾向は「言語がけっして牢獄でない」と直観する精神の証しであって、個人的には人間精神に潜むこの傾向に敬意を払わざるをえないとする立場にまで至っている。松本正夫『存在論の諸問題』（岩波書店　一九六八年）所収の論文「〈無からの創造〉論考」一八二頁。

(27)

J・ヴァッハにおける「理解」の概念

大竹みよ子

ヨアヒム・ヴァッハ（Joachim Wach, 一八九六―一九五五）がヴェーバーの宗教社会学や理解社会学に対して放った批判には、すこぶる興味深いものがある。[1] その一つはヴェーバーが宗教の内側を捉えない、つまり宗教の核心であるはずの宗教経験を顧慮せず、宗教的行為のみを切り離して扱ったことへ向けられ、他の一つは宗教的行為を内側から、その意味を問いつつ考察したことには賛意を示しつつも、理解の明証性にこだわりすぎて、宗教的行為までも経済的行為に倣って目的合理的に解釈したことなど、彼の合理性尊重に向けられたものである。ヴァッハの見方からすれば、宗教的行為はあくまでも、超越的なものである宗教経験から導き出されねばならないのである。

確かに「社会学は社会的行為を解明的に理解し、それを通してその行為の経過と結果を因果的に説明しようとする学である」[2]と定義するヴェーバーと、これを精神科学的方法と自然科学的方法の混合であると批判するヴァッハとでは、立脚点が違いすぎる。しかし、ヴァッハも宗教学の神学や哲学からの解放を叫び、その精神科学としての確立を訴えるからには、宗教経験や行為をいかに科学的に理解するのかの疑問に答えてくれるに相違ない。

一　宗教学の独立と依存

ヴァッハの最初の方法論的著作である『宗教学』[3]（一九二四年）は、宗教学の神学及び哲学からの独立宣言をもって始まる。この学科は広く他宗教を理解する叙述的・理解的な学問であり、規範的学問である神学とは相容れず、むしろ相互に補完しあう。[4]他方、宗教学は宗教哲学と違って真理の問題を括弧に入れ、それを表現として扱う。[5]そして「宗教『一般』の本質」を問う哲学に対し、「一特定宗教の本質」を問おうとする。そこで彼は、「本質」の代わりに、「精神」と「理念」の概念を区別しながら採り上げる。前者は芸術学で言うゴチックの精神、一九世紀の精神等、現象に本来的に生命を与え組織づける原理や、歴史現象全体の性格を指し、後者は規範としても働き、必ずしも現実には発揮されない「可能性」や「力」を指す。[6]彼の言う「一特定宗教の本質」が「精神」に該当することは言うまでもない。また宗教哲学との差異は、シュタムラーの「純粋法学」と「一般法学」の差異になぞらえても説明される。純粋法学は法思想の永遠に不変な純粋形式を探究するもので、ジンメルの宗教思想のカテゴリー論がそれに該当する。宗教学の範となるのはもう一方の「特殊な歴史的法内容の内に共通な特徴」を見出す一般法学である。[7]

次に宗教学は、個々の現象の記述を旨とする歴史学科とも袂を分かって、「実態的体系論」(die materiale Systematik)と「形式的体系論」(die formale Systematik)から成る体系学科としての宗教学を志向する。前者はある時代、地域の特定宗教のある側面、例えば神学を「体系的に叙述する」ものであり、後者はその後を受けてそれを他宗教の同一現象と比較し、「共通なもの、それらの神学を形成し組織づける原理、形式や特性の中で同一なもの、つまり『機構』を抽出する」ことを試みる。[8]両体系論を類型の観点から捉えると、前者が「(個物ないしは客観的諸

現象についての）歴史的タイプ」にかかわり、後者が「生の気分、宗教心などの様相の心理学的研究と客観的諸宗教の類型的形式の抽出」を求める「心理学的タイプ」と「現象学的タイプ」にかかわる。[9] 両体系論は「近東の諸宗教における人間の観念」など、一連の非キリスト教研究の中で最もはっきりした形で用いられる。[10]

「一特定宗教の本質」「精神」といったものが実態的体系論によって得られることは言うまでもない。それゆえ、彼がこちらの方を「宗教学の中心課題である」[11]とみなすのは十分納得のゆくことである。しかし、先のシュタムラーに倣った「一般」の観念は形式的体系論と結びつくし、彼の著作の多くは、この体系論にまで言い及んでいると考えられる。それどころか彼は、宗教発展の法則性、最終的には諸宗教の構造を明らかにすることを体系論の最高の課題とさえするのである。[12]

さて、このような体系論ないし類型論は、彼の意図通り、精神科学として十分な経験的性格を有しているであろうか。実態的体系論はもとより、形式的体系論についても、それが一般的なものの抽出に終始する限りでは問題ないであろう。しかし彼は、この段階に留まることに飽き足らず、「必然的」概念――いわゆる道徳上の必然よりも現実上の必然、先に紹介した「理念」よりも「純粋」の概念に近いように思われる――を得ようとする。彼は、この必然的概念と歴史的実在の間に横たわる「越えられぬ淵」にアプリオリな方法で架橋するのは宗教学の本分にもとるが、だからと言って、形式的体系論の一般概念では必然的概念に至りえないので、「形式的体系論を宗教哲学的に得られたカテゴリーによって補完する必要が生ずる」と言う。[13]「必然的」概念とか、宗教哲学による補完が、具体的に何を指すのかは必ずしも明瞭でない。だが、これが先に区別した純粋概念と一般概念の一致、前者による後者の裏打ちを意味するものであれば、宗教学の哲学からの独立という彼の意図は早くも崩れ始めていると言えよう。

しかし、右の形での哲学への依存だけなら、多かれ少なかれすべての精神科学に妥当することであり、宗教学の独

立はそう大きく脅かされはすまい。しかし、後年、神学や規範的なものとの連帯が説かれる時には、事態は異なってくる。

晩年の作に属する『宗教経験の諸類型』（一九五一年）の序文で、彼は宗教研究が宗教の一般科学として及び神学として二重の任務を持つと述べ[14]、また最晩年の『諸宗教の比較研究』では、オットー以来の、自らも属する第三期の宗教学の目標の一つとして「認識論的、究極的には形而上学的性格の諸問題の探究[15]」を掲げるに至る。これは先行する第二期の宗教史学派への批判から出たもので、「……歴史の流れは信仰や行為のための規範を生みえないが、しかし、こうした規範なしの人生は生きるに値しない[16]」とさえ言う。ここに、ヴァッハの神学への傾斜がはっきりと読み取れよう。これはすでにルードルフ[17]やキタガワ[18]らによって指摘された事柄でもある。確かに晩年のヴァッハは、敬虔なクリスチャン――ドイツではルター派の家庭に育ち、米国亡命後エピスコパル・チャーチの一員となる――としてもよく語っている[19]。

こうしたヴァッハの転機を最も明瞭に語るのは、晩年でも早い時期に書かれた論文「神学研究における宗教学の位置」（一九四七年）であろう[20]。それによると神学、例えばキリスト教神学は、神による人間の救済を理解し、擁護することを目標とするが、それは他宗教の観察と不可分である。教会教父や博士たちのように他宗教を「悪魔の干渉」と評価するのであれ、アレクサンドリア学派やストア哲学のようにそれらに「真理の芽生えの散在」を看取し、またスコラ学者のように他宗教の展開する自然な直観を認め、その完成が神の恩寵であると考えるのであれ、この種の観察はキリスト教史を通じて見られる[21]。今日、他宗教についての知識を提供するのはもちろん宗教学である。他方、宗教学は事実発見（聖典、遺物等の解釈）と評価――真理問題ではなく価値判断――の二重の課題を持つが[22]、その評価の基準は神学者の多年の研究から提供されるとする[23]。この論文は主に神学側からの両学科の協調を説くものであるが、

宗教学が新たに「評価」の課題を採り入れ、その基準を神学から借用しようとすることを記憶に留めておきたい。

以上のように彼の宗教学は晩年変貌を遂げるが、生涯のテーマが東西宗教のよりよい理解であることは一貫していた。そこには用語こそ使われないが、メンシングの提唱するような「理解宗教学」へのアプローチが見られる。

二　理解宗教学の模索

a、対象

初期と晩年の宗教学の差異を対象の面から辿ると、初期のヴァッハが宗教経験は直接理解の対象となりえず、それが表現として客体化された場合にのみ対象になると明快に言い切るのに対し、晩年には、表現についてのより精緻な研究――周知の思想的、実践的、社会学的という三表現の理論――を展開する一方で、宗教経験をも理解の対象に組み込んでゆく傾向が見られる。宗教経験は「ぼんやりとした情緒の広がりなどではなく、秩序だてられた経験である」[24]が故に、換言すれば一定の「構造」を持つが故に、理解が可能であるとされ、これも有名な宗教経験の四つの公準が示される。[25]経験はいかなる表現によっても汲み尽くされないという意識の高まりから生じた変化と言えよう。

b、方法

次に方法上の変化を考えると、『宗教学』時代の両体系論は、不徹底とはいえ、一応経験科学的と言いうるものであった。歴史的、心理学的、現象学的の三類型は演繹的哲学にも、相対主義的歴史観にも偏らない意味把握のための形態論である。従って類型の実体化は厳しく戒められ、「認識手段としての索出的な（heuristisch）な性格」が強調される。[26]

しかし、後年の「宗教史における『古典的』(classical)の概念」(一九三七年)の論文では、この概念を、「特徴的」(characteristic)という概念と対比させつつ、自らの類型論の基礎とするようになる。それによると宗教学者は、歴史家と異なり、ある教義や儀礼等を、それが広まっているからではなく、「それが信仰の特殊な、特徴的な形態を代表しているから」[27]重要なのであると考える。しかし、この「特徴的」ないしは「代表的」(representative)という概念も、過度に歴史的に条件づけられている点で、体系化の原理としては不十分であると言う。そこで彼は叙述的性格を帯びる「特徴的」という概念に代えて、規範的性格をもつ「古典的」という概念を提唱する。それは次のようなものである。「我々が古典的と名づける諸現象は何か典型的(typical)なものを表す。これは宗教的生と経験について、個別例が伝える以上のものを伝えてくれる。我々がマイスター・エックハルトやアル・ガザーリーやシャンカラを古典的な神秘家とみなすのは、典型的に神秘的な何かが彼らの信仰や教えの中に見出されるからである。しかしながら、古典的という概念はある現象にもともと備わっている代表的な性格を指し示すばかりでなく、規範をも示唆する。多様な歴史的人物、運動、事件、思想、行動の中から幾つかが選ばれるのは、我々自身の宗教的生に影響するかも知れない潜在的に啓蒙的、啓発的、模範的な効果をそれらに帰することが可能であると思うからである。[28]」

右の引用からも、『宗教学』時代の体系論との相違は明らかになろう。相違は二点ある。第一に、「特徴的」という概念にもあてはまることであるが、一般化、または抽象化の操作に代わり諸現象の内より特定現象を「選ぶ」操作への変化。これは類型の実体化とみなすことも可能で、「類型」から「典型」への移行と考えてもさしつかえないであろう。第二に規範的性格の付加。これは第一の「選ぶ」操作と関係する。「検証」や「修正」を受け入れる索出的概念としての初期の類型は、こうして選ばれたままの模範例へと質的変化を遂げる。

第一の変化に関しては、古典例の選択は、初期の類型論に不可欠であった比較と相容れないわけではない。むしろ

比較によって補完される面をヴァッハは積極的に説く。「第四福音書のヨハネの役割を調べることから得られる弟子の本性の理解は……仏陀の愛弟子であるアーナンダの役割と比較することで一層豊かに、深く理解されるであろう。[29]」これならば初期の実態的体系論、形式的体系論と何ら異なるところがない。殊に以下のように縦・横の比較によって古典的な例が増強される時にはそうである。曰く「イエスの弟子たちの人物像――ペテロにヨハネ、トマスにユダ――は目の前に非常に生き生きと浮かび上がる。誰しも、これらの人々が極めて個性的な態度の古典的な例を代表していることは否定しえない。キリスト教信仰の中のパウロ型（version）とヨハネ型について語り、両類型の信仰の代表者の軌跡をキリスト教信仰史を通じて辿った学者たちもいる。アウグスティヌスやルターは前者の例で、フィヒテやシュライエルマッヘルは後者の例とされる。[30]」ここで使徒たちは歴史上実在した具体的個人としてよりも、「キリストという中心人物によって肯定的または否定的に定められた、いわば人間存在の古典的形式の宇宙（コスモス）[31]」として、つまりは典型例として把握されている。そして使徒たちがパウロ型とヨハネ型にまとめられる時、典型は類型に推移する。なぜなら、相互比較の結果、ある観点から両極端に位置するパウロとヨハネが選ばれた時、両者は選ばれたままのパウロとヨハネであることをやめ、各人にのみ特殊な個性が拭い去られたパウロ型、ヨハネ型に抽象化されたからである。このように対比を明らかにする横の比較は、類型概念には欠かせない。更にパウロ型にはアウグスティヌスやルターが、ヨハネ型にはフィヒテやシュライエルマッヘルが属すると、いわば縦の比較によって類似現象が拾い上げられる時、その類型の有効性が広げられる。その場合、比較対象がパウロやヨハネから時代的、地域的に離れている程、パウロ型、ヨハネ型の有効性は大きい。少なくとも一般性が高いと言えよう。

確かに、縦・横の比較が十二分に駆使された時には、「古典的」という一種の典型例はその実体的性格を克服して類型へと移行しうる。更にもしパウロ型、ヨハネ型といった固有名詞の使用をやめ、福音主義と普遍主義とでも言い

表せば、完全に類型となろう。しかしそうなってしまっては、もはや「古典的」という名称は妥当すまい。むしろ固有名詞を使ったままで、典型から類型にまで進んできたことに注目したい。この経過は、ヴァッハにも明確に意識されている。「近年非常にしばしば宗教学者は一地域の言語から名称を借用して、それを類型的なカテゴリーの高みにまでひきあげた。マナ、タブー、トーテムの語がそれである。」[32] 古典的という概念が固有名詞と切り離せないのは、その規範的性格に原因がある。パウロ型信仰を単に福音主義と言い換えてしまっては、あの劇的な回心を体験して以来、神との人間的交わりによって罪に死んで新しい生命に生かされたパウロが、後代の人々に対して持つ模範としての性格が消失してしまおう。規範的性格の付与は「古典的」という概念の必須要素である。

規範的性格を有するこの概念は、ヴァッハ自身は意識してないとしても、やはり初期の体系論、類型論から変質していると言わざるをえない。それは以下の叙述からも比較的明瞭に窺える。「対比によって一つの古典的な例を例示しようとする研究と、それを関連する様々な現象を理解し、評価する過程において規範として用いようとする試みとの間には相互作用がある。」[33] 古典的な例の提示と評価との二要素は、先に紹介した事実発見と評価という宗教学の二重の課題とパラレルであろう。我々はまたしても「評価」という作用に出会うが、これは類型論ばかりか、彼の理解概念そのものの変質を予期させるに十分である。

c、客観的理解から統合的理解へ

初期ヴァッハの理解、即ち表現を対象とし、二つの体系論によって求められるそれは、彼自身の用語としてはほとんど定着をみないが、「客観的理解」(das objektive Verstehen) と呼べよう。この期の理解概念の客観的性格は、『理解論』第二巻の中で「理解」(Verstehen) を「所与のものの客観的把握」と規定し、同じく「所与のものの主観的把握」と規定する Deutung――(主観的) 解釈と訳すことにする――と区別したことから判断して、彼自身によ[34]

って十分意識されもし、求められていたとも言えよう。「(主観的) 解釈と対比される理解は、条件 (Bedingtheit) に関する知識を基礎にして、いずれにせよ、その条件を克服し、中和しようとするところに特徴がある。[35]」ここで言う条件とは「前提」(Voraussetzung) とも呼ばれるもので、理解主体につきまとう主観的要素を指す。人は誰しも「おのれの皮から出られない[36]」という意味で、無前提的な学問などありえないに違いないが、それをできる限り麻卑させ、中和し、無にするところに理解の客観性が存するわけである。それに比べ、(主観的) 解釈の方は条件を意識した上でむしろそれを活用する。例えば一個人の、或いは一時の気紛れから生まれたものの見方を、宗教的、哲学的世界観のごとくに絶対化させるところに特色がある。従って (主観的) 解釈は恣意に流れることもあれば、規則にのっとった原理的・体系的なものとして洗練されることもあり[37]、大変幅も広く、奥行も深いものである。「理解」が学問の領域に属するのに対し、「(主観的) 解釈」は哲学や神学の領域に属するとされる[38]。

「理解」は自己の主観的要素を排して行なうのであるから、その対象は「有限な意味」(der endliche Sinn) を持つものに限られる。「我々は神も、生も、世界も、ひとりの人間も理解できない[39]。」「現存在の『(規則的) 解釈』(Auslegung) はなく、先に述べた点での (主観的) 解釈の試みがあるのみである。有限な意味の限界が理解の限界でもある。神、世界、人間、ここにはもはや有限な意味はない。我々は決して歴史を理解することはできず、歴史的素材として我々の前にある諸表出を理解するのである[40]。」これは宗教経験は理解の対象となりえず、その表現のみが対象となるとした初期の彼の立場を、鮮明に映し出すものである。

しかしながら、この初期の立場は宗教文書の特殊性——もとより宗教体験の特殊性に基く——を意識することによって、変貌を遂げる。結論を先取りして言えば、「(主観的) 解釈」に一歩近づくのである。

それを年代順に追うと、まず「聖典の解釈学について」(一九三〇年) という論文の中で、彼は聖典が、法典や古

典文学にも共通する規範的性質、及び超自然的方法で特定の人間に伝えられるという啓示的性質を帯びるために、一般の文書なり精神表現と同列のやり方では理解できないことを説く。とは言え、特定の聖典を絶対視し、「聖典の本性によって決定される――独自の――解釈」をよしとする神学者のやり方も宗教学にはそぐわない。[41]「意味されたものの全幅の意味」を問う宗教学は、一般文書にも共通する「文法的―歴史的解釈」を土台にして、聖典の特殊性格の「『より深い』理解」に向かわねばならない[42]と彼は主張するが、残念ながら、本論文ではその具体的方策が示されない。

具体的方策は六年後の「聖典の解釈」の中で提示される。「聖典解釈全般の目標はその統合的理解（integral understanding）である」[43]という文で始まり、同じ文で結ばれるこの論文は「統合的理解」の要素として次の四つのものを列記する。[44]

(1)素人芸や情緒主義を排した厳密に文献学的観点からの事実の包括的叙述
(2)歴史的社会的説明
(3)宗教現象の技術的、類的側面の顧慮
(4)聖典作者個人の心理学的理解

(1)(2)は先の文法的―歴史的解釈にほぼ該当しよう。(3)は分類の問題を扱うもので、一九世紀末に自由主義神学や宗教史学派が(1)(2)の段階で行き詰まっていた時に案出、付加され、旧約、新約聖書の様式史研究でその真価を発揮したと言う。以上はすでに宗教史学派等によって実践されていた解釈と考えられよう。これらが聖典を客観的表現、思想体系の一部とみなしての解釈であるのに対し、(4)は作者の内なる幻想と事実との区別をつけにくいという難点を承知の上で、聖典の作者の精神に入り込む方法で、シュライエルマッヘルによって導入されたとされる。

一九四六年の論文「理解について」では、文献学的解釈を予備段階として削った後、統合的理解を以下のようにまとめ直す。(45)

(1)主観的解釈……心理学的意味の確認

(2)客観的解釈

a　技術的……表現素材、要素（音、文字、色彩）の分析

b　類型的、類的……様式、属、タイプ、形式の研究

c　歴史的、社会的

以上の三論文(46)から推察する限り、統合的理解とはいくつかの解釈技術の総和であり、一方では、ともすれば解釈学という学問につきものの勘とか天分による解釈というイメージを払拭し、他方では、宗教史学派のような客観的解釈のみの行き方を批判し、聖典を主観的にも客観的にも広いコンテクストの中において多面的に理解するための基準を指すように思われる。それでは、右の解釈技術のどこに規範性、啓示性という宗教文書の特殊性に対処できるものがあるのか、主観的方法になのか、四ないし五つの方法を万遍なく使うところになのか。ここからは明快な答えが引き出せない。

けれども、ヴァッハが最晩年の『諸宗教の比較研究』の中で統合的理解に一見、右のとは全く異なる内容を与えているのを知ると、かえって統合的理解の全貌が現われるのではないかと思われる。

本書での統合的理解は「部分的」(**partial**)理解と対置せられる。「宗教理解のこうした問題の中には非可逆性の法則もあり、それに従うと上の者は下の者を理解でき、年長者（師）は年少者（弟子）の内に何が進行しつつあるかを感知できるが、逆は不可である。(47)」例として彼は成層化された密儀集団を挙げる。しかし、この理解は宗教集団の

上部層にのみ開かれているのではない。集団内の無知蒙昧な成員よりは、他宗教を信仰する大学者の方が「上の者」となるわけで、従って宗教学者にも統合的理解のチャンスが十分与えられる。ヴァッハは、研究者が統合的理解をめざす際に必要な装備として、言語の習得、情緒的共感、前向きの姿勢、豊富な経験の四つを挙げる。[48] 従って、ここでの統合的理解は解釈技術というよりも研究主体の態度にかかわるものと説明されているわけである。

この意味での統合的理解は、晩年の弟子のキタガワが重要視するところでもある。「……彼（ヴァッハ）が『統合的理解』を求めたことは、彼が『統合人』(integrated person) になりたいと願ったことと軌を一にする。これらのことから、彼は宗教学と神学との関係を再検討するに到り……宗教学の『課題』をルドルフ・オットーの例に倣って一層神学と関連づけて定義しなおした。[49]」

「聖典の解釈」等の論文で示された解釈技術としての統合的理解と、晩年の全人格にかかわるとされたそれとでは一応区別が必要であろう。これは前者から後者へ、統合的理解の中味が変化したとも考えられそうだが、しかし、両者が同じ枠内にあることは、早くも一九三一年に書かれた以下の叙述から予期できるのである。「解釈学の方法は以下の方向を辿ろうとする。つまり言葉の把握を越えて、事柄の、即ち類的、歴史的、心理学的な理解へ、最終的には統合的な理解へと至ろうとする。このことから直ちに理解の前提が示唆される。事柄の予定条件 (Vorbedingung) を越えて対象との類縁性、つまり一般解釈学においては精神的親縁性、同気質性として、神学的解釈学においては精神的決定性として把握されるものが現われる。[50]」この叙述から、一見かけ離れている統合的理解の二つの概念が、質的に必然的な展開とみなされていることが推測できる。それを更に明確にするために、時期的には二つの統合的理解の用語の使用に先立って現われ、両者の橋渡しをしてくれると思われる「包括的理解」(das übergreifende Verstehen) という概念を主著『理解論』第二巻の中から引き出して検討したい。

それによると、理解することが「本来の意味」(der eigentliche Sinn) の究明であることに異論はないが、その「本来の意味」の何たるかをめぐって、ある者は法文書の解釈で見られるように、立案者の意図とは別個の「客観的意味」であると考えるし、またある者は、作者が考え、感じるのと同じように考え、感じよという古くからの解釈学のモットーにのっとり、作者によって意図された「主観的意味」であると主張したりする。しかし、ヴァッハによれば包括的理解はこの二つの立場を越えたもの、ないしは止揚したものである。それは、作者が自身を理解する以上に理解せよというこれもまた有名な解釈学のモットーに基づいて、「解釈されるべき表現を包括的により高度のコンテクストにはめ込み、本来の意味を獲得しよう」[51]とするものである。更にこの理解には二つの可能性があると言う。一つは「表現された意図の——一層の——説明」を目ざし、客観的には「詩人は常に実際より賢い」ことをモットーに、作者の明示していない「顕現的ならざるコンテクスト」を明らかにし、主観的には作者の「無意識」なり「意識下」にある意図を看破する方法。特に主観的方向に焦点を当てたものに精神分析があるが、そこで用いる心理学的方法はあくまで解釈理論の一つであるべきで、これだけが切り離されて絶対化される時には理解に必須の多面的視点が損われ、(主観的) 解釈との境界に達すると言う。第二の可能性は「表現をより高度のコンテクストにはめ込む」方法で、客観的には、例えばある文学作品を文化一般とかドイツ思想の発展の中で位置づけ、主観的には小説の主人公の言葉を作者の主観性と関連させて理解するものであるが、その時にもやはり (主観的) 解釈との境界に達するとされる。[52] 第一の道はある意味で自然科学の「説明」に近いわけで、彼の用いる包括的理解は言うまでもなく第二の道である。

結局のところ、「包括的理解」とは、当該の表現を、主観的にも客観的にも、より広いコンテクストにはめ込んでの理解と言えよう。これが前述の解釈技術としての「統合的理解」と同一内容を持つことも明らかである。と言うよ

り、『理解論』で提起された包括的理解の構想を、聖典解釈の実情に合わせて具体化したのが「聖典の解釈」や「理解について」の論文で展開された四又は五つの方法であると考えられる。

さて、右の「包括的」＝「統合的」理解は、理解主体の態度を問う「統合的理解」へといかに連なるのか。それは、この理解が「評価」の概念と共に、客観的把握としての「理解」と「(主観的) 解釈」との中間に位置づけられることと関係するように思われる。後二者の差異が理解主体の置かれた条件を中和除去するのか、活用するのかにあったことを考えると、統合的理解、評価も理解主体の態度を抜きにしては語れまい。では、統合的理解のどこに理解主体の人格が反映するのか。やはり、主観的方向で高次のコンテクストにはめ込む過程、即ち心理学的理解の過程においてであろうか。確かにこれはもう、「評価」と紙一重である。ヴァッハによれば、「理解」が表現の本来の意味を問う「意味検証」(Sinnerhebung)、「意味把握」(Sinnerfassung) の段階に留まるのに対して、「評価」(Würdigung) は「私にとってそれは何を意味するか」という「意味の実在化」(Vollrealisierung des Sinnes) と称されるもの、従って「理解されたものの『同化』(Aneignung)」、「適用」(Anwendung) の領域にまで進むと言う。(53)

この期のヴァッハは「評価」の問題については誠に歯切れが悪く、ある箇所では「包括的理解」は「評価」を含まないとして、この間に一線を画し、また別の箇所では「包括的理解」「評価」「(主観的) 解釈」の境界は流動的であるとして、これら三者と「理解」との間に一線を画する。

しかし、既に本書『理解論』でも「理解が行なわれる所ではどこでも意味把握と評価が混和される」(54)と示唆されるように、晩年に至ると、評価は理解の、正確には統合的理解の欠くべからざる一部とされるのである。(55) 殊に、単に高次のというのでなく、規範的コンテクストの中で評価することの必要性が説かれるのを聞くと、統合的理解を媒介として彼の宗教学が神学の方へ傾斜したと推論するのも十分根拠あることと言えよう。

三　他宗教の理解はいかにして可能か

ヴァッハの理解論は、初期と晩年とを問わず、彼自身の用語を若干敷衍して使えば、「批判的」(critical)と「共感的」[56](sympathetic)という二重の認識根拠によって支えられているように思う。そして、それは彼の宗教学の以下の二方向からのアプローチ[57]と結びつくと考えられる。

(1)「広汎で多様な宗教経験の評価」――これは広範囲の現象学的及び心理学的タイプや多岐にわたる歴史的タイプを通して把握される。

(2)「宗教現象の本性と意義の理解と評価」――このために「研究者は自らの主題に類縁性(affinity)を感じとらねばならず、また自らの課題を共感的理解をもって解釈できるよう訓練を積まねばならない。」

両者は「基準」(Kriterien)を設けての理解と「勘」(Takt)を基礎にした理解とも受け取れよう。

a 理解の「批判的」根拠

ここでの問題点は、㈠宗教経験を直接扱うのか、それとも表現を媒介としてか、㈡現象学的、心理学的、歴史的の三類型がどんな意義を持つかの二点に絞られる。

㈠に関しては詳論できなかったが、もし客体化された表現のみを理解するという初期の立場を守っていれば、彼の理解論は狭くはあっても、その根拠はより明証度が高かったに違いない。しかし彼は、それに甘んじなかったわけである。

㈡に関しては類型による理解が「意味検証」「意味把握」を目的とする解明的理解[58]であるところから、個体、個々

の現象の把握を旨とする歴史家の理解には見られない明証性が生ずると思われる。個体の理解については、クローチェ等によって既に確立されていたと言えるが、ヴェーバーはこれら歴史学者の理解論をその非合理的方法の故に批判し[59]、自身は「理念型」論を経て、「意味適合的」と「因果適合的」とを二本の柱とする理解社会学を創唱するに至る。この点では、歴史現象の個性を解明することに主眼があったヴェーバーの理解も意味理解を目ざしたと言えよう。それは「解明的理解」(das deutende Verstehen)ないしは「説明的理解」[60](das erklärende Verstehen)と称される。シュプランガーがその著『生の諸形式』の中で試みる生の理解も、「人間(人間集団)の存在と行為、体験と態度における内的意味連関、ないしは精神的客観態の意味を把握する」[61]ことを志すものであった。

逆に、個体、個性的なものの把握を究極の課題としたリッケルトの理解概念は、シュタインに従うと、次の三段階から構成される[62]。

(1)非実在的意味の理解

(2)非実在的意味形象の観点から、自己の心的生活を基に、他者の心的生活を「構成」すること

(3)他者の実在的心的生活を追体験可能にすること

シュタインによれば、リッケルトは人が直接に追体験できるのは自己の心的生活のみで、他者の心的生活は「非実在的意味形象」という「それ自身は心的とは言えない第三のものを迂回してのみ」[63]理解可能になると考えた。この手順に関してリッケルトは実に明快に述べる。「追体験したり追体験を可能にするためには、非実在的意味を理解することが前提であり、理解は、時間的には必ずしもそうでないにせよ、『論理的』には追体験に先行する[64]。」リッケルトにとって、自己にも他者にも属さず、それでいて両者に共通する一般的な、概念として固まってしまった意味の理解は骨骼の理解にすぎず、意味としては摑みきれない、それだけに個性的でかつ具体的な生を追体験的に理解しない限

り、血肉まで理解したことにならないのであろう。

一方、ヴァッハらは、一般的な意味こそ確かで、それを理解してこそそのものの本質特徴を捉えたことになると考える。従って追体験は意味理解のための——有効とは言えない——一手段で、敢えて論理的に位置づければ、意味理解に先行するものとなろう。極言すれば、彼の理解は(3)の方向から始まり、彼我の比較（「形式的体系論」）を通じて(1)を得るというリッケルトとは逆の方向を辿るものと言えようか。

b 理解の「共感的」根拠

批判的根拠が理解の確かさを論理的に根拠づけるのに対し、こちらは「実存的理解」とも称されるごとく、心情のレベルで根拠づけるものである。この共感的理解は二又は三側面から成る。一つは自己及び他者にまといつく主観性（偏見、先入観など）をいかに克服するかという主観的諸条件の問題。他は「すべての人間の内には人間性のあらゆる形態が宿っている」[65]とか、「一切の理解の前提としての本質共有」[66]といった、ゲーテ、及びノヴァーリス等のドイツ・ロマン主義の影響から来る形而上学的確信。第三に十分な説明はないが「神秘的な『予知』(Vorwissen)」の問題[67]。第三のものはさておき、彼は最終的には理解の可能性を人間性の普遍に置くものの、安易にそれに寄りかからず、以下のごとく主観的条件の吟味を行なう。

共感的理解の第一歩は、自己と他者との隔たりを解消することであり、それには他者への情緒的な関心を持つ必要がある。他者との隔たりの解消は、他者の中に自己との親縁性を見出すことで容易になる。彼はプラトンにまで遡る古い格言「知る者と知られるものとの間には類似がなければならない」とか、同じく「何らかの合理的理解が可能であるならば、我々の内なるロゴスは事物の内なるロゴスと類似していなければならない」[68]を引きあいに出して説明する。しかし、彼我の類似性の発見は、他者への「同化」(Aneignung)とか自己体験の広さを要しない。それどころ

か、彼は「隔たり」がないかのごとくに行なう「『同資質的』理解」(das „kongeniale" Verstehen)には限界があると考え[69]、他者性を十分意識した上で隔たりを自由に往来することを理想とする。従って、自己を無にして他者や対象の側に飛び移る「追感」や「追体験」は否定され、「完全に自発的、自立的な創造的作用」[70]としての理解が求められる。原作者以上に理解せよという解釈学の命題も、理解の持つこうした創造性を顧慮して初めて納得のゆくものとなろう。理解の創造性は理解主体の「想像力」や「内的経験」「憧憬」によって生み出される。これらは自己の限られた体験を補完したり、先取りすることで自己の経験を押し広げてくれるからである。

c 結びにかえて

最後に、客観的理解と統合的理解の差異は、「批判的」「共感的」の両根拠に照らすとどう説明されるであろうか。初期の著作『宗教学』は、第四章で想像力、憧憬等の共感的根拠について語り、第五章で二つの体系論を提起して批判的根拠について論じるが、両者は競合するばかりで有機的に結合してない憾みがある。それに比べると晩年の統合的理解では、解釈技術としての側面と理解主体の人格にかかわる側面とがそのまま二つの根拠に対応すると考えられ、両者は巧みにかつ緊張を交えつつ結び合わさっているように思われる。

統合的理解が、ある時は解釈学的勘を排除する客観的方法であることを主張し、またある時は優れた人格にのみ開示される面を強調し、一見矛盾した様相を呈するのも、両根拠に対する比重のかけ方が異なるからである。そして晩年には、ヴァッハは理解主体の主体を交えずにはすまされない「評価」の問題を自らの宗教学に課したため、比重は後者にかかり、「統合人」になりたいとの願望が生じたのである。こうして、彼の宗教学は、初期の厳密かつ経験的ではあったが、意図的に真理の問題を避けた視野の狭いものから、晩年のあらゆる宗教の真理を真理と認めつつ[71]、謙虚にそれを理解し評価するものとなった。これは学としての宗教学の後退であると同時に、信仰者としての彼の「寛

容」[72]の精神の結実でもあった。

註

(1) Joachim Wach, "Max Weber als Religionssoziologe," (1927) in: *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931, S. 76—82.

(2) Max Weber, "Soziologische Grundbegriffe," in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*[2], Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, S. 503. 清水幾太郎『社会学の根本概念』岩波文庫、昭和四七年、八ページ。但し、以下の本稿訳本はすべて筆者による。

(3) Joachim Wach, *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924. 下宮守之『宗教学——その科学理論的基礎づけのための序説』東海大学出版会、一九七〇年。

(4) Ibid. S. 8, S. 68. 下宮訳二、五五ページ。

(5) Ibid. S. 26. 下宮訳二六ページ。彼は心理主義的な括弧入れに反対し、シェーラーに倣い「意味内容」を顧慮しつつ行なうそれを提案する。

(6) Ibid. S. 49—50. 下宮訳四三—四四ページ。

(7) Ibid. S. 173—176. 下宮訳一九四—一九六ページ。

(8) Ibid. S. 178. 下宮訳一九八ページ。

(9) Ibid. S. 188. 下宮訳二〇五ページ。ここで「心理学的タイプ」と「現象学的タイプ」が並記されているのは特筆に値する。なぜなら、彼はシュライエルマッヘル、ジェイムズなどが宗教の心理面を中心に考えたのに反対し、ヘーゲル、シェリンク、後にトレルチら宗教史学派によって客観的なものの重視への転回が試みられ、ディルタイによってはっきりと客観的精神としての宗教という立場が打ち出されたことに同調するからである。

(10) Joachim Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, 1951, Chicago, The University of Chicago Press, 1972[5]

(11) Joachim Wach, *Religionswissenschaft*, S. 187. 下宮訳一〇四ページ。

(12) Ibid. S. 189—190. S. 192. 下宮訳一〇六ページ、一〇八ページ。

(13) Ibid. S. 179. 下宮訳一九九ページ。なおこの指摘はエバ・ヒルシュマンによってもなされている。Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion*, Würzburg, Konrad Triltsch, 1940, S. 69—72.

(14) Joachim Wach, *Types of Religious Experience*, pp. xiii-xiv.

(15)(16) Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, ed. by Joseph M. Kitagawa, New York, Columbia University Press, 1958, p. 5. 以下、傍点はすべて原著者による。

(17) Kurt Rudolf, "Leipzig und die Religionswissenschaft," *Numen*, 9, 1962, S. 63. 彼は晩年のヴァッハの神学への傾斜の原因を、宗教経験の重視とディルタイに学んだ非合理的方法にまで、結局、彼はベーメやトレルチの自由神学の伝統に立っていたと言う。

(18) Joseph M. Kitagawa, "Verstehen and Erlösung," *History of Religions*, 11, 1971, p. 33. 彼はヴァッハの研究を三期に分け、第一期を「宗教学的研究の叙述的—歴史的課題のための解釈学的基礎を強調した」時期、第二期を体系的側面、殊に社会学、人類学との関係に関心を寄せた時期、第三期のシカゴ大学時代の十年を「宗教学と諸規範学との間の相互の影響や相互の協調の重要性を熱心に提唱した」時期と特徴づけ、第三期に「神学のプラス、マイナスの影響を見出すことができる」と言う。

(19) Vgl. ed. by Joseph M. Kitagawa, *Understanding and Believing: Essays by Joachim Wach*, New York and Evanston, Harper & Row, Publishers, 1968.

(20) Joachim Wach, "The Place of History of Religions in the Study of Theology," (1947) in: *Types of Religious Experience*. もっと早期のものでは Joachim Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, S. X.

(21) Joachim Wach, "The Place of History of Religions in the Study of Theology," pp. 11—12.

(22) Ibid. p. 7. 例えばマホメットがイスラム教の創始者であることは事実発見の問題で、彼が預言者かどうかは評価の問題とされる。

(23) Ibid. p. 28.

(24) Joachim Wach, *Comparative Study of Religions*, p. 30.

(25) Joachim Wach, "Universals in Religion," in: *Types of Religious Experience*, pp. 32—33. なお宗教経験、表現の問題は、和井田学「ヴァッハ宗教学の構造分析」、『宗教研究』一八九号、一九六六年に詳しい。

(26) Joachim Wach, Art. "Typenlehre," in: *RGG*², Bd. V, 1931, Sp. 1331.

(27) Joachim Wach, "The Concept of the 'Classical' in the Study of Religions," (1937) in: *Types of Religious Experience*, p. 50.

(28) Ibid. pp. 51—52.

(29)(30)(31) Ibid. p. 55.

(32) Ibid. p. 56.

(33) Ibid. p. 55.

(34) Joachim Wach, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Bd. II, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929, rep. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, S. 6. なお Deutung は通常「解釈」と訳されるが、ヴァッハがディルタイに倣って、「持続的に固定された生命表出についての規則的な理解や理解可能性」の意味で使う Auslegung, Interpretation, interpretation の方に「解釈」の訳語をあて、両者を区別した。

(35)(36) Ibid. S. 9—10.

(37)(38) Ibid. S. 13. ヴァッハは後者の例として㈠シェリンク、ヘーゲル、シュライエルマッヘルなどドイツ観念論の内省的把握、㈡時間の深み——同時に自己の本質の深み——からの想起、取り上げであると評されたバッハオーフェンの神話解釈、㈢ヨハネス・フォン・ホフマンのキリスト受難史の把握、の三例を挙げる。

(39) Ibid. S. 14.

(40) Ibid. S. 14—15. 彼がハイデガーの「現存在の実存論的解釈」(『存在と時間』)やキルケゴールらの可能性の理論を批判するのもこの観点からである。ハイデガーの現存在の解釈は形而上学的解釈に他ならず、彼は客観態の「解釈」と現存在の——不当にもいわゆる——「解釈」との差異を明らかにしていないと批判する。また、他者の連関を自己存在の可能性の把握として理解するというキルケゴールらの理論に対しては、精神表現の理解までも自己把握の一環とするのは行きすぎで、精神界には精神界独自の構造があると言う。

(41) Joachim Wach, "Zur Hermeneutik heiliger Schriften," *Theologische Studien und Kritiken*, 102, 1930, S. 281—282.

(42) Ibid. S. 289.

(43) Joachim Wach, "The Interpretation of Sacred Books," *Journal of Biblical Literature*, 55, 1936, p. 59.

(44) Ibid. pp. 62—63.

(45) Joachim Wach, "On Understanding," in : *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, ed.by A. A. Roback, Cambridge, Massa., SCI-ART Publishers, 1946, p. 137.

(46) 註（21）の「神学研究における宗教学の位置」にも同趣旨の発言がある（p. 8）。

(47) Joachim Wach, *Comparative Study of Religions*, p. 11.

(48) Ibid. pp. 11—13.

(49) Joseph M. Kitagawa, "Verstehen and Erlösung," p. 49.

(50) Joachim Wach, Art. "Verstehen," in *RGG*^{2}, Bd. V, Sp. 1573.

(51) Joachim Wach, *Das Verstehen*, Bd. II, S. 16—17.

(52) Ibid. S. 17—18.

(53) Ibid. S. 12.

(54) Ibid. S. 20.

(55) Vgl. Hans-Joachim Klimkeit, "Das Prinzip des Verstehens bei Joachim Wach," *Numen*, 19, 1972, S. 227. 彼もまた「包括的理解」と「統合的理解」を同一視し、この理解の二段階として「神学研究における宗教学の位置」で示された事実発見と評価をあてる。

(56) Joachim Wach, *Sociology of Religion*, 1944, Chicago, The University of Chicago Press, 1971^{12}, p. 7.

(57) Ibid. pp. 8—10.

(58) Joachim Wach, Art. "Verstehen," Sp. 1571.

(59) クローチェについて言えば直観、ディルタイでは追体験、リップスでは感情移入等、理解主体の天分で理解の優劣が決まるといった非科学性の故にヴェーバーは彼らを批判する。Max Weber, "Roscher und Knies und die logischen Probleme

der historischen Nationalökonomie," (1903—06) in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* 松井秀親『ロッシャーとクニース』上下巻，未来社，一九七一年。

(60) Max Weber, "Soziologische Grundbegriffe," S. 547. 清水訳，一五ページ。歴史学の理解から体系学の理解への転換という視点に関しては以下の論文を参照。斉藤博道「リッケルトの歴史科学における理解からヴェーバーへ」『理想』四八〇号，一九七三年。

(61) Eduard Spranger, *Lebensformen: Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 1914, München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1965, S. 354.

(62) Arthur Stein, *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*², Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926, S. 73.

(63) Ibid. S. 60.

(64) Ibid. S. 61. なおリッケルトは理解の語を狭義には(1)にのみ充て，(3)の追体験と対比させて用いることもある。

(65) Joachim Wach, "The Meaning and Task in the History of Religions," (1935) in: *Understanding and Believing*, pp. 134—135. 平井直房「宗教学における意味と任務」，堀一郎監修『現代の宗教学』東大出版会，一九七〇年，一一ページ。Joachim Wach, "On Understanding," p. 141.

(66) Joachim Wach, Art. "Verstehen," Sp. 1571.

(67) Joachim Wach, *Religionswissenschaft*, S. 187. 下線，一〇四ページ。"The Concept of the 'Classical' in the Study of Religions," p. 55. 前綴り vor-「予め」はくイデガーの「予持」「予視」「予握」のそれに近いように思われる。

(68) Joachim Wach, *Comparative Study of Religions*, p. 18.

(69) Joachim Wach, *Religionswissenschaft*, S. 153.

(70) Ibid. S. 154.

(71) Vgl. Joachim Wach, "The Problem of Truth in Religion," in: *Believing and Understanding.*

(72) Vgl. Joachim Wach, "Religious Commitment and Tolerance," in: *Believing aud Understanding.*

初期ワッハにおける「宗教学」の理念

――類型論を中心にして――

北川直利

序

ワッハは遺著となった『諸宗教の比較研究』の中で、類型論に言及し、これは経験的研究と規範的研究の間に架橋するものであると述べている。[1] ところで、このような類型論の性格付けは、ワッハをもっぱら、今日の経験的記述的宗教研究の礎を築いた先駆者として捉えた場合、興味や疑念を呼び起すに十分なものである。確かに周知のごとく、彼が一九二四年に出版した『宗教学』の第一章の表題は正に「宗教学の解放」であり、神学や宗教哲学といった規範的学問からの宗教学の解放・独立が提起されている。ならば、ここで次のような疑問が浮んでも不思議はない。――彼自ら分離を強調した、経験的研究と規範的研究との間に橋を架けるとはどういうことであろうか。もしそれが可能だとしたら、その架橋となるはずの類型論の性格はどういうものであろうか。

勿論、このような疑問に対して、ワッハの宗教学の理念がそもそも時代的に変化し、それに伴って類型論の位置付けも変ってきたはずだ、と答えることもできよう。例えば、北川三夫氏は、ワッハが晩年次第に、「宗教学」における規範的学科と純記述的学科との連関性を強調するようになった、と述べておられる。[2] あるいは、田丸徳善氏は、ワ

ッハが後期になるにつれて「本質論」への傾斜を強めたと再三指摘され、ワッハの思想的変遷に強い関心を示しておられる。[3] こうした見解に立てば、おそらく、初期の『宗教学』では二つの研究の間に架橋することは不可能とされていたのが、晩年の『諸宗教の比較研究』に至ってその可能性が認められるようになったということになろうか。――無論、これは筆者の当て推量による誇張であり、お二人がそう明言されているわけではない。唯、いずれにせよ、ここで銘記しておきたいのは、特に田丸氏の場合はっきりと、初期ワッハの「宗教学」がもっぱら経験的研究として特徴付けられているということである。おそらく、小論における初期ワッハの理解は、かかる氏の見解に対して一つの批判を準備するであろう。だが、その批判的私見は、本文においては余事的に述べるに留め、小論の註6において集約的に提示することにする。

当面、我々の関心はワッハの「宗教学」の理念の変化の如何を精査することではない。つまり、本稿の主題は、初期ワッハにおいて類型論はどのように構想されていたかを跡付け、それによって「宗教学」の理念を明示することに一先ず限定される。それには、ここまでの論述から容易に予測されるように、ワッハがそもそも規範的ないわゆる「本質論」と経験的研究との関係をどのように捉えていたかを、『宗教学』[4]を中心にしてまず明確にしなければならない。

I

この書はその膨大な脚註からも察せられるように、一九一〇年代から二〇年代にかけての多産な様々の傾向の思想から摂取された成果に立って構想されている。本書の難解さの一半も、おそらくこれら取り込まれた諸思想の多様性

によるであろう。ところで、そこで言及され、しかも大抵いくつかの局面で批判されている思想家達の中で、ディルタイはワッハがほとんど留保なしに賛意を表する思想家の一人である。この一事からも窺えるごとく、本書全体を貫く主題は、約言すれば、宗教学を——ディルタイの衣鉢をついで——精神科学として確立することにある。彼は確かに再三再四、「宗教」についての本質論を経験的宗教学から除外すべきであると言う。例えば「この形でのシュライエルマッヘルに由来する、宗教の本質についての不幸な問いは、今までのところ、自由な先入見のない、厳密に経験的な宗教学の形成にとって一つの障害であった」(RW, S. 37) と断言する。

しかし、このようなシュライエルマッヘル流の、規範性・必然性を帯びた宗教概念に基づく本質論と、かかる概念を——少くとも顕在的には——前提としない経験的研究とを峻別せよという主張は、今日実証主義的思潮に馴染んだ者が予期するのとは、若干異なる契機を含んでいる。留意すべきは、これがいわゆる「行動科学的な」文脈ではなく、飽くまで前述の精神科学の文脈で表明されている点である。つまり、彼が「我々にとって経験的なものから出発することが絶対に決定的である」(RW, S. 176) と力説するのは、あらかじめ思弁的に構成された概念に、現実の経験的諸宗教を図式化的に押し込める、いわば「上からの」宗教学を拒否するからであって、宗教学は終始、厳密に経験的・実証的研究の次元に留まらなければならないと考えているわけではない。

彼は「多種多様な経験的諸宗教が宗教学の対象である。……諸宗教は歴史的現象である。」(RW, S. 21) とも言う。実は、このような宗教学の経験的性格の確認は、単に、思弁的本質論の拒否という前述の消極的意図にのみ拠るのではなく、彼が経験的・歴史的諸宗教を「生の表現」として捉えることに基づいている。つまり、ワッハの「経験」という言葉の背後に読み取るべきは、「経験論」ではなく「生の哲学」なのである。この思想的影響は彼の後期の著作の中にも指摘できるが、おそらく次に引く『宗教学』の一節も、ワッハにおける「生の哲学」の受容の深さを

物語っていよう。

「宗教の世界」が彼〔宗教研究者〕の研究分野である。彼はこの「世界」を、形成の独自の法則と原理とを有する生の独得の形態化として捉える。彼はその特殊化された生を「宗教的生」として理解しようとする。こうして、彼はここでも生のあの根源的現象に出会うのである。即ち、生は活き活きと満ち溢れ止むことのない創造力を展開し、無限の形式で外化されようと迫る。……彼はこれらの外化を解釈し、生と連関させる。(RW, S. 22—23)

かかる「生の哲学」が素地にあるからには、ワッハの「宗教学」が「経験」のいわば「表面的な」探求に終始するはずはない。それは、「生の独得の形態化」である経験的・歴史的諸宗教に秘められた「その独得の極めて個別的な刻印、固有の内的生の原理、特殊的な精神」(RW, S. 46)を捉えようとする。この「精神」は他の箇所では、「現象の生の中心点」(RW, S. 49)、「生命を吹き込む組成的原理」(RW, S. 50)、「宗教的表現全体の核」(RW, S. 52)などと多様に換言されるが、ともかくこの「精神」という意味での個別的諸宗教の「本質」は、ワッハの宗教学においても探求可能であり、それどころかその基本的課題とされるのである。

彼は、宗教的現象の内部へ参入し、その「本質」を把握するまでの過程をこう描写している。

研究者はおそらく長い間苦労を重ねて、文献学的研究を行い、自ら資料を収集するが、内的連関や成層的構造を完全に見透してはいない。しかし、次第にあるいは突然に、一種の直観によってあの現象の本質の深みへの洞察が開かれる時が来る。(RW, S. 55)

そして、この直観的洞察を簡単な定式に表現する時、仮説的な構成なしにはすまないのだと言う。ワッハは更にこう言葉を続ける。

厳密に言って、確かにここで経験的研究は乗り越えられる。しかし、この乗り越えは必然的であり、そしてそれは

絶えず経験に即して結果を吟味することで訂正される。正に問題は、極端な歴史主義の一面性も、全く非歴史的な思弁の一面性も避け、こうして方法の或る「統合」にまで達することである。この「統合」は、経験と哲学の間にあるすべての学問がその最高の課題としてやらねばならないものである。(RW, S. 56)

あるいは他の箇所で、ほぼ同じ趣旨のことがこうも述べられている。

宗教学は何ら思弁的な課題を持っていない。だが、叙述が宗教学的研究の重要な基礎的仕事であるのは確かだとしても、勿論宗教学は全くの記述だけに留まりはしないだろう。そして常に宗教研究者の努力は、記述を超えて現象の「解釈」に向けられねばならない。(RW, S. 130)

そして、かかる「解釈」や「理解」[5]において、

厳密に（歴史的―）「経験的な」研究に引かれる限界は越えられねばならず、ここに大きな哲学的、形而上学的問題が現れてくる。(RW, S. 131)

以上の引用からも、経験的研究と哲学的思索との峻別というワッハ自身の提言とは裏腹に、実は両者が或る仕方で緊密に結び付いていることが明らかとなった。問題はこの「結び付き方」であるが、まず、それが方法論的に見て、質的に連続するような穏やかな「結合」では決してないことを確認しておこう。ワッハは言う。

歴史的な詳細な研究が必ず〔宗教学的研究の〕出発点や基礎にならねばならないだろう。〔だが〕後に、そこから「本質」の把握にまで進む場合、確かにある種の不整合なしにはすまないだろう。しかしながら、その反面、そもそも経験的研究そのものの中に、その彼方を指し示しつつ、そちらへ越え出よと駆り立てる何かがある。(RW, S. 56-57)

つまり、これを敷衍すれば、経験的宗教学と宗教哲学との間に避け難い「不整合」が現存するにもかかわらず、経

験的研究は方法論的「飛躍」まで冒して、それ自らを越えて行かねばならないということになろう。従って、少くとも、ワッハの力説した二つの方法の峻別は文字通りに取るべきではなく、飽くまで方法論上の原則的な形式的区分と見るべきである。それは、彼が、方法論上の厳格な区別の自覚こそが、実際の研究における両者の協働を有効にすると考えるからであり、その弁明通り、多分に「戦略的な」(RW, S. 135) 意図に拠るのであろう。こうして見るならば、経験的な宗教学的研究が、哲学的思索からの分離にもかかわらず——もしくはその分離の自覚の故に——、経験的研究それ自体の形式的規定を突き破っていかざるを得ないのは明白なのである。

II

さて、それにしても、前節の最後の引用文中の「経験的研究そのものの中に、……越え出よと駆り立てる何かがある。」という箇所は、一際我々の注意を引く。この経験的方法を越え出るように促す原動力こそが、あの形式的区分が破られる原因であろうからである。おそらくは、この比喩的で曖昧な——それだけ意味深げに表現された一節が指し示しているのは、記述的—理解的な宗教学的研究に潜むアポリアであろう。そして、「解釈」や「理解」において「科学が行きつきはするものの、自ら提起する権限のない問題が現われてくる」(RW, S. 131)という事態も、このアポリアと密接に結び付いているに違いない。

だが、この「宗教学」の学問性の根拠に纏わる問題は、小論のV節で論ずることとして、ここではまず、ワッハが経験的研究の乗り越えの契機を一応次の三つの局面に区分していることを指摘しておこう。原著一三三—六頁に拠って、それを整理すると、

一、宗教学の研究対象そのものに関する内容的な問題。つまり、その対象を哲学的に規定したり、その現象を認識全体の中に哲学的に分類したりすること。

二、宗教学的研究自身の方法に関する認識論的な問題。つまり、方法論上の徹底的考察と準備。

三、研究者自身の主観〔主体〕的側面に関する問題。つまり、何らかの哲学的・世界観的要素が必ず研究活動の前提に潜んでいるということ。

無論、この三つの局面は個々別々のものではなく、内的連関を有するものであるが、これについてはなお詳論を要するであろう。

ところで、それにしても、経験的研究と哲学的思索とが、形式的には峻別されつつ、このようにいくつかの局面で実質的には連動せざるを得ないのだとしたら、そこから生じる逆説的「緊張」は余りにも明白である。だが、専門的哲学者と自己規定するわけでも、単なる経験的資料の道楽的収集で満足するわけでもない研究者にとって、この「緊張」を免れることは決してできない。そもそも前述のごとく「何らかの哲学的・世界観的要素が必ず研究活動の前提に潜んでいる」としたら、研究者は自分の研究の「客観性」について潔癖であればあるほど、その「相対性」をより強く意識せざるを得ないだろう。「緊張」はこの「相対的客観性」[6]と密接に結び付いている。そして、かかる「緊張」こそが、純方法論的論議の埒外にありながら、その研究者の方法の——ひいてはその人格の——質を決定するのである。——ワッハがこのように感じているはずの「緊張」から連想的に浮んで来るのは、あのヴェーバーの『職業としての学問』に脈打っていた知的パトスであろう[7]。そうだとすれば、一先ずこう述べてⅡ節を結ぼう。即ち、宗教学的研究に携わる者に課せられる「知的誠実」とは、自らが踏み越えざるを得ない方法論上の「不整合」を明瞭に自覚し、かつその「相対的客観性」に由来する「緊張」に耐えることである、と。

III

初期ワッハの「宗教学」の理念が、決して静的な自己完結的なものではなく、「緊張」を孕んだ動的なものであることは、これまでの論述から明らかである。そこでは主に、経験的契機と規範的・哲学的契機の関連という、おそらく斯学にとって最も根本的な問題を中心にして「宗教学」の性格を論じた。だが、彼の構想した「宗教学」が、かかる土台的問題によってのみ十分に把握されるわけではない。それ故に、この土台の上に立てられた「宗教学」の構成全体の輪郭を、次にできるだけ簡潔に描かねばならないだろう。以下の概観は『宗教学』の第Ⅲ章、および第Ⅴ章の叙述にほぼ典拠している。

彼は、前述したような意味で経験的な研究に立脚する「宗教学」全体を、「一般的宗教学」と呼称する。これは更に「宗教史」と「体系的宗教学」に二分される。無論、この分離も方法論上の原則的なものであり、実際には両者が相補的関係にあるのは言うまでもない。

ところで、ワッハの語法では、しばしば「経験的」と「歴史的」とが同じ意味で用いられている。例えば、「(歴史的所与)から出発するという意味での、宗教学の経験的性格」(RW, S. 176)という一節からも、これは容易に窺えよう。かかる語法の根拠としては、まず、あらゆる人間の営みが歴史の内にある限り、それに関する経験的資料も歴史的ならざるを得ないという一般的洞察が思い当るが、より根本的問題として、ワッハの思索に濃い影を落している「生の哲学」が一般に「歴史性」を主題とする思想であるということも関わってくるかもしれない。(8)

いずれにせよ、彼の「宗教学」の最も基礎的なものは、この経験的な歴史的研究であるということについては異論

があるまい。だが、経験的研究とはいえ、ワッハの言う「宗教史」が単なる資料の集積に留まるのではない。その本来の課題は諸宗教の発展・生成の研究であり、比喩的には「縦断面的」な研究である。もとより、これも宗教現象の表面的な変化を辿るものではなく、I節で述べた意味での個別宗教の「本質」、つまり「組成的原理」、「客観的現象全体の精神」(RW, S. 90)を把握し、これによって「個別の諸宗教の発展をそれらの内に在る原理の展開として理解する」(RW, S. 84)ものなのである。

一方、「体系的宗教学」は宗教史的研究を基盤とし、しかも或る意味でそれを越え出ることを目指す。つまり、宗教史が現象の「生成」の相に関心を寄せるのに対して、「体系論」は「存在」の相に目を向ける。これは比喩的に「横断面的」な研究と言われる。例えばイスラム教の研究を例にとれば、「体系家の懸案は時代的な相違が捨無されたイスラム教の叙述、つまりイスラム教についての体系論である。」(RW, S. 177)だが、このようなイスラム教全体を一つの「精神」から一挙に理解するのはおそらく不可能であり、その前提的研究として、場所的・時間的に細分化されたイスラム教に関する個別研究が必要なことは言うまでもない。しかし、その際にも飽くまでその現象の「本質」に即した体系的叙述が試みられねばならず、発生論的観点は排除されねばならない。このように、経験的資料を通して得られる宗教現象の時代性・歴史性を希薄化しつつ、なおその具体性・個別性を或る程度保持している体系化を、ワッハは「実質的体系論」と呼ぶのである。それは「宗教学を純粋に歴史的な研究以上に高める」(RW, S. 177)ための最初の階梯であるが、「歴史学(宗教史)の「絶対的」相対性を確かに克服するにもかかわらず、やはり歴史的なものの許に留まっている」(RW, S. 187)と言う。

従って、このことから、実質的体系論を基盤として、歴史的なものを更に克服していくための次の階梯に進まなければならない。ワッハはそれを「形式的体系論」と呼ぶ。この体系論では、例えば、

私が良く知っている諸神学から共通のものを求め、それらの神学すべてを形成し組成している原理を求め、形式や特性の中に同一のものを求める。……私は比較し、かくして極めて高度の非常に抽象的な宗教学的諸概念を得ようとする。(RW, S. 178)

つまり、この体系論が問題とするのは、もはや、「イスラム神学」、「ペルシャの神秘主義」、「キリスト教的禁欲」などのような個別的な概念ではなく、「神学」、「神秘主義」、「異端」、「禁欲」といった抽象的一般概念なのである。

唯、ここで留意すべきは、かかる宗教学的諸概念が、たとえ一般的・抽象的なものだとしても、一応「比較」・「抽象」[9]という——ワッハの見解に拠る限り——経験的・帰納的な方法の枠内で獲得されるということである。それらは、アプリオリな、あるいは演繹的な方法による哲学的本質規定から得られるのではない。ワッハがこのように体系論の経験的性格を力説するのも、実は、「アプリオリに(演繹的に——本質直観によってあるいはどんな方法であれ)得られたカテゴリーは、決して個別的・具体的対象にまで降り来ることがない」(RW, S. 178)ということを知悉しているからである。つまり、宗教哲学者が提供する「必然性」を帯びた規範的概念と、経験的研究に携わる者が直視する歴史的現実との間には「不整合」、「深淵」が不可避的に存在し、これに——少くとも経験的研究の側に——先ず身を置く限り——「上」から、規範的研究の側から架橋することは不可能とされるのである。

しかし、ワッハはかかる「不整合」の確認に留まったわけではない。一見、前の論定と矛盾するかもしれないが、正に『宗教学』全体がその架橋の試みとも言ってよいのである。——だが、これは余りに結論を急いだようだ。

既述のごとく、形式的体系論は経験的・帰納的方法で宗教学的諸概念を獲得できるとされたが、彼はこのことについてこう自問する。「しかし、形式的体系論はこうした方法でいつか一つの——体系に到達するだろうか、形式的体系論によって引き出される諸概念は必然性を持つだろうか。[10]」(RW, S. 179)これに対する答えは、直接的には「否」

である。そして、もしこの「否」が『宗教学』の最後の言葉であるならば、宗教体系論は、経験的・帰納的方法で寄せ集められた宗教に関する諸概念の目録以上のものであり得ないだろう。換言すれば、「体系」の名に値しない、内的連関性を欠いた経験的記述の羅列にすぎないであろう。

これまでの考察からも予想されるように、ワッハの構想した「宗教学」はかかる次元の研究に留まるものではない。だからこそ、規範的概念と歴史的現実との「隙間」をあれほど明瞭に自覚したにもかかわらず、「形式的体系論は宗教哲学的に獲得されるカテゴリーによって補完されねばならなくなる」(RW, S. 179) と告げられるのである。一九三〇年刊行の*R・G・G*・第2版の、ワッハ執筆の「宗教学」の項目にもこう記されている。

全くの抽象化あるいは一般化、つまりあらゆる歴史的・個別的なものの単なる選別〔除去〕によっては、宗教学はまだ十分の成果にまで達しないであろう。ならば、この点で、現象学的考察が——ともかく記述的なものを超えて原理的なものへ、「イデー」へと突き進む考察が、それに補完的に付け加わらなければならないのである。(11)

以上の「宗教学」の概観を通して、経験的研究と哲学的思索とがその体系論のどのような面において結び付かざるを得ないのか、明らかになってきた。同時にこれによって、既に言及した、経験的研究が自らの限界を乗り越えていく必然性についての理解もより深まったであろう。ここで、小論の冒頭に提起した、経験的研究と規範的研究の間の架橋の問題に、暫定的に次のように答えてⅢ節を終えよう。

つまり、ワッハの「宗教学」は、基本的に、経験的・歴史的研究の側から——即ち「下」から——規範的なものへ架橋しようとする試みなのである。無論、その試みは、結局のところ、規範的研究のアプリオリな概念・カテゴリーに補完されて辛うじて可能となるのである。しかも、その方法論上の「不整合」は原理的に解消され得ず、このために研究者は絶えず「緊張」を強いられるであろう。しかし、それでも、その研究が——たとえ暗黙の内にであれ——

何らかの体系性を予料する限り、架橋の試み自体やはり可能であり、かつまた不可避と言わねばならない。——この「可能性」と「不可避性」の根拠については、小論のV節が更に根本的に明かすであろう。

IV

前節では主に宗教学的「概念」の問題に焦点を合せて、「宗教学」——特にその体系論の輪郭を描いた。だが、この体系論はまた別の視点からも論ずることができる。そもそも小論の課題は、ワッハの「類型論」を跡付けることであった。故に本節では、「概念」の問題と深く関わっている「類型」という視点から彼の「宗教学」を振り返ってみよう。

前述のごとく、彼の「体系的宗教学」は「実質的体系論」と「形式的体系論」とに二分された。ここで、この二分法について一言触れれば、——おそらく具体的宗教現象を扱ったことのある者なら直ちに予想することであろうが——かかる二分法は実際の研究の場面ではさほど明瞭なものではなく、その間に多くの中間的段階を含んでいると解すべきである。そうだとすれば、「体系的宗教学」では、歴史的・経験的なものの克服の度合が様々に異なる宗教学的諸概念が引き出され、それらの諸概念を核として多様なレベルでの類型化が試みられることになる。従って、こうして形成された諸類型は、概念の具体性—抽象性に応じて階層的に積み上げられるものだと言えよう。そして、経験的研究の側から見るならば、それぞれの類型は、より「下」の類型を基盤とし、更に具体的・個別的なものから「上」へ遠ざかった分に照応して経験的要素を薄めるであろう。

さて、ワッハが自分の二分法的区分に実際にはどの程度忠実でありえたかという問題はともかく、彼の「体系的宗

教学」の全体的特性が類型論的性格を示すことは紛れようもない。彼が体系論の最終の課題を諸宗教の形成・構造の解明に置くことからして、体系論を類型論という視点からのみ捉えるのは危険であろうが、類型論が要石のような中心的位置を占めるのは確かであろう。

ところで、その類型論の位置について、彼が『宗教学』の中で既にこう述べているのは注目に値する。

諸類型は永遠に同一なる本性と歴史的差異との間の重要な連結環とならねばなるまい。(RW, S. 147)

この一節と、本稿の冒頭に示した、ワッハ晩年の『諸宗教の比較研究』における類型論の位置付けを対比するならば、遺著の中で「架橋」と呼ばれたものと、この「連結環」とがほぼ同じ意味を持つことは一目瞭然である。ならば、少なくとも類型論に関する限り、その位置付けはワッハの生涯を通してさほど基本的に変化したとは思えない。

だが、いずれにせよ、このようなワッハの思想の時代的変化に関する問題は本稿の主題ではない。我々の論点から見て決して見逃し得ないのは、「永遠に同一なる本性」が規範的研究に、「歴史的差異」が経験的研究にそれぞれ対応しているということである。つまり、この「永遠に同一なる本性」は経験的研究の領分を超えており、ワッハの区分に従えば、規範的な哲学的思索の権能に属するのである。しかも、興味深いことに、ワッハはこのような「本性」に関する非経験的確信を『宗教学』の中で何度か表明している。[12] 例えば、

宗教は何ら死したものではなく、生命あるものであり、多少とも根源的なものとしても、多少とも純然たる事実としても、我々すべての者の内で生きているものである。究極的な心的な態度、体験、決断——諸宗教はこういうものとして理解されねばならず、これらは「永遠に人間的なもの」なのである。(RW, S. 36)

私は人間本性の宗教的素質を数少ない遍在的傾向の一つと見たい。……あらゆる民族や時代の文化は倦むことなく、正にこの「永遠なるもの」を誉め讃え、書き記し、そこから決して旧びることのない真理を引き出すであろ

う。(RW, S. 147)

おそらく、かかる宗教的「人間本性」についてのアプリオリな確信が、この経験的研究の礎を築いたはずの『宗教学』の中で、このように極めて率直に告白されているということが、本書の独特の逆説的性格を示唆している。従って、既にこのような形でワッハの「宗教学」の中に規範的要素が深く入りこんでいる点を見落すならば、初期ワッハに関する解釈はすべて一面的なものとなろう。

こうして見ると、彼の体系的宗教学の実質を成す階層的な類型論は、経験的な宗教史的研究を基盤とし、その上に類型論を重層的に積み重ねることによって「永遠に同一なる本性」との「連結環」たろうとするものなのである。言い換えれば、かかる階層的な諸類型を貫く志向は、経験的なものから規範的なものへ越え出ようとする「精神」の運動なのである。——しかし、かかる運動は、あの根本的「不整合」の故に決して完結することはないのだが。

V

ここで視点を、前節での「類型論」から「宗教学」の理念の問題へ移すならば、前節の末尾の部分は次のようにも換言し得よう。即ち、ワッハの「宗教学」は、具体性—抽象性の異なる階層的諸類型を足がかりに一歩一歩経験的・歴史的なものを越え出ようというものであり、それは固定的でない、いわば「開かれた」体系なのである。しかし、この非固定性は、純方法論的に見る限り、弱点に他ならず、それはあの「不整合」と深く関わっているものに違いない。

だが、それにつけても、少くとも方法論的に厳密に考える限り架橋し得ぬはずの「不整合」に、なぜそれほど方法

論的「飛躍」まで冒して橋を架けねばならないのだろうか。もし経験的研究と規範的研究とが連動し合う必然性があるとすれば、それは「人間」と「学問」に纏わるどのような根本的事態に根差しているのか。おそらく、このような疑問に対する答えは、Ⅱ節で述べた、経験的研究そのものの中にあって経験的なものを越えて行けと促すものについての解明にも結びつくであろう。

ワッハは、形式的体系論の獲得する概念の「論理的性格」(RW, S. 186) を論じた箇所で、「修道院制度」という概念を例にとり、経験的研究に対して哲学者の側から出されるであろう批判をこうまとめている。――もし哲学的な「本質」を知らなかったなら、そもそも研究者が「修道院制度」と見なした似通った現象を、多種多様な諸現象の中から選び出すことさえできなかったはずではないか。――このような疑念を率直に引き取った上で、なおワッハはこう答えるのである。

> 確かにそうではあるが、我々〔研究者〕は物事に対してこのような神秘的「予覚」をもって近付いていく。だが、予覚は前奏の一部であり、体系論の基礎となる歴史的認識に先んじるものなのである。この「予覚」の本性をより詳しく解明することは、哲学者に委ねられるだろう。(RW, S. 187)

おそらく、この神秘的「予覚」は、「個別科学の研究者のどのように簡単な努力も、或る哲学的な根本的確信、方法、観点によって規定される」(RW, S. 114) と言われる場合の、「哲学的な根本的確信」と同じ事柄を指し示している。つまり、研究者は大抵その自覚もなしに、彼自身の「生」に由来する漠然たる――そしてその由来が反省されると「哲学的」という形容詞が付されるであろう――「予覚」をもって研究を始めざるを得ないということである。彼はこの「予覚」に根本的に規定されつつ、宗教現象を選び取り、その内実を探っていく。だが、彼が経験的研究の方法論的原則に誠実であろうとする限り――そしてこのことに敏感であればあるほど――研究が進行する過程で、い

つかは自己の哲学的前提に気付かねばならない。その時彼は、自分の研究全体を推し進めていた原動力は実はあの「予覚」を明瞭に捉えたいという無自覚の衝動であったということを知るであろう。「経験的研究そのものの中に」あって、「その彼方を指し示しつつ、そちらへ越え出よと駆り立てる何か」とは、おそらくこの根源的衝動なのである。これは、一般に予想されるよりもはるかに深く、あらゆる研究を背後から衝き動かしている。——それは、悲劇的なそしてある意味で誠実な情熱に駆られて、自己の不詳の運命を知ろうとしたあのオイディプス王に因んで、オイディプス的情熱とも呼べよう。——

こうして、研究者は彼の神秘的「予覚」に表現を与え、はっきりと自己の「運命」を知ろうとする。だが、それに明確な概念的表現を与え得るのは、彼の内なる素人的「哲学者」ではなく、やはり職業的「哲学者」なのである。それ故に、彼は自分の研究領域を弁え自己限定し、「この「予覚」の本性をより詳しく解明することは、哲学者に委ねられ」ねばならないのである。——だがここで、あえて更に根本的問題に触れるならば、この職業的「哲学者」が提示し得る様々の概念の中から、或る概念を自己の「運命」の表現として選び出し、受容するのは、やはり経験的「研究者」ではなく、彼の内なる「哲学者」だと言わねばならない。なぜなら、究極的に、誰一人として、「生の連関」の外に立つことはできないであろうから。そして、このような「研究者」がその内部に必ずや一人の「哲学者」を秘めているという事態の中に、経験的研究と規範的研究とが連動せざるを得ない不可避性が存するのである。

VI

さて、小論の冒頭に述べたように、ワッハの「宗教学」の特徴について、初期では規範的本質論が拒否されてお

り、晩年に至って容認されるようになったとする見解がある。これは今や学界の「定説」であるとさえ言えるかもしれない。しかし、小論を通じて明らかにしたごとく、少なくとも我々の確認した意味では、初期ワッハにおいても既に十分な形で、経験的研究と規範的研究との結び付きが認められるのである。そして、類型論はこの両者の間に、「不整合」を孕みつつも架橋する役目を負ったものであった。

無論、ワッハが後年、規範的研究への傾斜を強めたという印象は事実かもしれない。だが、既述のごとく、彼の類型論が元来、歴史的・経験的なものを越え出ようという志向を含んでいるものである以上、類型論の積み重ねによって彼の宗教学的研究全体の基軸が、外側から見る限り、規範的研究の側へ幾分近付いたように見えたとしても、それは原則的にさして不思議はない。当の研究者は、そうした外観上の推移を自分の研究の深まりの表れだと言うに違いない。

あるいは、このような「変化」の印象を与える要因として、——これは後期の著作の具体的検討の用意がない現在のところ、飽くまで予測の域に留まるが——ワッハが晩年になるにつれて、聖公会の一信者として語る部分や機会が多くなったという事情があるかもしれない。だが、たとえそうだとしても、このことが直ちに、彼の「宗教学」の理念そのものの変化を意味するわけではない。

こうして見るならば、小論の確認を信ずる限り、ワッハの生涯にわたる宗教学的研究を、変化の相においてではなく、類型論を基軸として方法論的にも一貫したものと見ることも可能ではなかろうか。勿論、これも、後期の著作への目配りが十分でない今、暫定的見通しにすぎず、その論証は今後の課題として残されている。だが、いずれにせよ、小論の提示した視点が、ワッハの業績全体を統一的に評価するための一つの手がかりになり得るものと信ずる。

では結語として、『宗教学』の最後の頁の一節を引き、それについての所感を添えて小論を終えよう。それは「宗

教学」の辿る「運命」を、そして斯学に携わる者の境涯を予示しているかのようである。

〔宗教学の〕体系的研究は宗教史的研究を乗り越えて行き、これを補完する。しかし、それは根本的にその根源、故郷である宗教史的研究に立ち帰れと言う。かくして体系論もまた究極的なものではなく、ある仕方で歴史によって包越される。ここにまたも現われて来るのは、哲学者達の念頭をほとんど去ることのない、認識と生との古くからの分裂である。生成の流れの中に認識の測鉛を沈めるためには、投錨地点を選び、標を付けねばならない。しかしながら、生の運動は更に進む。そして我々はその跡を追わねばならない。我々はこの運動を捉えようとする。だが、その試みがうまくいったとしても、我々が手にするであろうものは常に一つの返照にしかすぎないであろう。(RW, S. 192)

思うに、ここに流れているのは「学問性」についての一種の「諦念」の音調であり、「悲哀」の感情であると言って間違いない。——そして、ワッハがこのような言葉で『宗教学』を閉じてから五十余年が過ぎた。当時若木のようであった「宗教学」も、それなりに枝を広げ、確かにいくばくかの実りをもたらしたに違いない。だが、少しも変らないのは、今日の我々にとっても、あの「悲哀」が深まりこそすれ、決して薄らぐことがないということである。——ともかく二十六才の若さで、このように「宗教学」の「運命」を予言的に書き記した有為の学徒は、数年後、歴史の変転に際会し、「悲哀」とともに海を渡るのである。

註

(1) Joachim Wach, *The comparative study of religions*, (New York and London: Columbia University Press, 1958), p. 25—26. 幸日出男編訳『宗教学とは何か』ルガール社、一九七六年、三六—三七頁。

(2) Joachim Wach, *Understanding and Believing*, introduction by Joseph M. Kitagawa, (New York: Harper & Row,

1968), p. xiii.

誤解なきことを期して補足すれば、氏はそこで、初期ワッハの「宗教学」で規範的研究が全く拒否されていると言っておられるわけでは決してない。この「変化」という点について、氏の論述には大抵、限定条件が付されており、慎重な配慮がなされている。

(3) 田丸徳善「宗教学と神学――その関係の再考」(『宗教研究』二二六号、一九七六年)、四一―四三頁。「宗教学と神学――宗教学の歴史的境位についての一考察――」(脇本平也編『宗教と歴史』山本書店、一九七七年)、一四〇頁。「宗教学の歴史と課題」(『宗教理解への道』講座宗教学第一巻、東京大学出版会、一九七七年)、九頁。

これらを通じて言えることは、氏が、ワッハの「本質論」に関する考え方の変化について、初期と晩年とを極めて対立的に捉えられ、北川氏よりも更に変化の面を強調しておられるということである。ただ、残念なことに、氏のかかる見解が、ワッハの初期のどの著作と、後期のどの著作との対比に基づくものかは具体的に明示されていない。

(4) Joachim Wach, *Religionswissenschaft : Prolegomena zur ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, (Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924). 下宮守之訳『宗教学』東海大学出版会、一九七〇年。

小論における本書からの引用はRWで示し、次に引用頁をアラビア数字で記した。なお、引用文中の〔 〕内はすべて小論筆者の補足であり、傍点は原文のゲシュペルトを示している。

(5) 「解釈」や「理解」の意味内容については、従来から一般に論議のあるところである。しかも周知のごとく、「理解」はワッハ自身の大きな研究主題であり、「理解」についての理解が、ワッハ理解の鍵であることは言うまでもない。しかし、ここでは立ち入った論議は割愛し、一先ず「解釈」と「理解」を、多少ニュアンスや概念の広狭において相違があるにしても、ほぼ類同的言葉として理解しておく。因みに、ワッハの「理解」概念に関する研究としては、沢田みよ子「J. Wachにおける「理解」の概念」(『宗教研究』二三〇号、一九七六年、三六―三七頁)があるが、これには何点か疑念を禁じ得ないので、若干言及しておく。

この中で、氏は「Wachの宗教学は初期と晩年では大きく異なる。」――そもそもこの点からして拙稿の見解とは大きく異なる――とされ、この変化を「二側面」から指摘する。㈠まず「対象」に関して、「宗教経験は理解不能であり、経験が表出、客体化された表現のみが対象となるとする立場から、経験をも対象に取り込む態度への変化。」――この要約はワッハの本意とは若干異なるのではないか。確かにワッハは「客体化された表現」を宗教学的研究の基本的対象とはするが、

その研究は更に、「表現」を介して「宗教的生」を理解することに向けられるはずである。この「宗教的生」と「宗教経験」の関係は即断しかねるが、ともかく「客体化された表現のみが対象となる」という表現は不正確と言えよう。(二)次に「方法」について、経験科学的類型論から、「正統的」例に基づく典型論への変化。――彼の類型論が単に「経験科学的」でない所以は拙論の通りであるし、その基本的立場は「相対的客観性」のはずである。(*RGG*², „Religionswissenschaft" の項目参照)これに、「相対的規範」(Wach, *Types of religious experience*, 1951, p. 51)という言葉が付け加わったとしても、それが氏の想定されるほど大きな変化であろうか。せいぜい、力点の置き方が変った程度ではないか。無論、世の中には、唯一歩の違いが、絶壁によって隔てられるような違いであるということがないわけではない。だが、いずれにせよ、氏がこの類の論理を立てておられるわけでもない。

かくして、氏は「こうした変化は彼の理解概念そのものの変化に基づく。」とされ、「初期の理解概念は、彼自身の用語としては殆ど定着を見ないが、「客観的理解」(das objektive Verstehen)と呼びえる。」という。――だが、元来思想家の頭の中にないものは、「用語として殆ど定着を見ない」のが通例である。ワッハは、*Das Verstehen*, II. の中で、氏の言われるように、理解と Deutung――なぜこの語にだけ訳語をつけられなかったのか真意を測りかねるが――を対立させてはいるが、その後で両者は或る意味で「主観的」なものとされ、結果として「理解の相対的客観性」が言われているはずである。ともかく、氏の「客観的理解」という表現のうちに「相対的客観性」を読み取るのはまず不可能であろう。――こうして見ると、やはり問題となるのは「客観的」という言葉の複合的意味合いであろうが、その詳論は他日を期す。

(6)

この言葉はワッハのいくつかの著作の中で用いられているが、この場合典拠としたのは、Joachim Wach, „Religionswissenschaft", in *RGG*², Bd. IV, 1930, Sp. 1956. である。ただし、正確を期せば、そこでは「"相対的な" ――即ち最大限の――客観性」と言われている。ところで拙論から明らかなように、『宗教学』におけるワッハの立場は、この言葉がこの著作の中で一度も使われていないにしても、正に「相対的客観性」の立場である。ならば、これに関連して、小論の註3に掲げた田丸氏の三論文について、次の二点で異議を呈せざるを得ない。

一、氏は、これらいずれの論文においても、初期ワッハの「宗教学」の経験的性格のみを強調しておられるが、これは拙論で論じたごとく、『宗教学』の持つ一面にすぎず、従って田丸氏のワッハに関する論述からは、経験的研究それ自体の形式的規定が破られていく動的な「緊張」がすっかり抜け落ちているのである。これは、誤りと言わないまでも、片手

落ちの論じ方と言えよう。だが、それでも以上の点は、氏自身の観点に基づく強調の置き方の問題であり、それ故に解釈者の自由裁量に属する事柄として、さして、異を立てるほどの事ではないのかもしれない。しかし、決して見逃し得ないのは、氏が「宗教学の歴史と課題」の注8で、「相対的客観性」の先例として、ワッハを挙げ、*RGG*[2] の「宗教学」の項を指示しておられることである。明らかに、この「相対的客観性」は『宗教学』の基にもある考え方であり、従って、氏がこれに気付いたならば、決して初期ワッハをあのように一面的に論ずることはできなかったはずである。しかも、この「相対的客観性」が「相対的自律性」などと並んで、氏自身の主張の眼目でもあるのだから、なおさら、ワッハ自身の「相対的客観性」を注ではなく本文の中で、他の部分を省いてでも論ずるべきでなかったか。おそらく、素直な読者は、氏の論文の本文を読む限り――あるいは注8に気付いてさえ――ワッハが経験的・客観的な宗教研究の端緒を開き、岸本英夫がそれを徹底化し、今度、氏がそういう研究の「客観性」を「相対化」しようとしているのだという印象を持つであろう。だが、氏は、氏自身の主観的意図はともかく、――特に「客観性」の問題に関する限り――岸本英夫の『宗教学』からワッハの『宗教学』へ立ち帰れと言っておられるだけである。

二、「宗教学と神学」(『宗教と歴史』所収)の中で、氏は、初期のワッハが神学的・哲学的な本質論を「宗教学」から排除していると述べられた後で、「その際、個別宗教の本質の問題は一応は別のものとされているが」と補足しておられる。しかし、小論で論じたように、正に「個別宗教の本質の問題」から、『宗教学』が純経験的研究を超えざるを得ない所以が明らかになるはずであるから、氏は、丁度『宗教学』の本来の問題が始まる地点で引き返されたのだと言えよう。これは、氏の当該の論文の表題が「宗教学と神学」となっていることから見ても、決して適切なやり方ではなかった。

(7) 無論、これがワッハとヴェーバーとの関係についての最終的論定ではない。両者の思想的背景を考えれば、類似点よりもかえって相違点を論ずるほうが重要かもしれない。いずれにせよ、その詳論は他日を期す。

(8) もし、ディルタイの思想が徹底的に歴史的な思索であったとすれば、――この解釈そのものも問題であるが――「歴史的なもの」を越え出ようという志向に関する限り、ワッハはその分ディルタイから離れていると言えるかもしれない。だが、いずれにせよ、この問題には、ワッハがどの程度本来的な意味で「現象学者」であったかという、微妙かつ重大な問題が関連するはずであるから、ここではどのような断定も控える。

(9) この「抽象」と「概念」の関係については、ワッハ自身、『宗教学』の脚註(S. 186―187)で述べているように、議論の余地が大いにあろう。

(10) 原著一七九頁の四―五行目の die materiale Systematik は文脈から推して，die formale Systematik の誤記――おそらくワッハ自身の――であろう。従って，本稿で訳出した，これに続く sie は「形式的体系論」と解した。（これについて，聖霊学園の Sr. マルセリーナから適切な助言を得た。）

(11) Joachim Wach, „Religionswissenschaft", in *RGG*², Bd. IV, 1930, Sp. 1957.

(12) 北川三夫氏もワッハの方法論の前提の一つとして，この「人間の宗教性」についての確信を挙げておられる。*Understanding and Believing*, p. ix.（註2に同じ。）

展　望

CISR(国際宗教社会学会議)東京会議報告

井上順孝

西洋キリスト教社会の文化的枠組の中にある宗教社会学者にとって、「世俗化」というテーマは避けて通ることのできないものとなってしまった観がある。そして今日このテーマに係わる者は、次の二つの課題と対峙せざるを得なくなった。一つは、こうして世俗化が論じられるときに、宗教は一体どういうレベルにおいて捉えられているかを論理的に吟味し再検討するという作業であり、もう一つは、世俗化の概念で時間的空間的にどれ位の広まりにある宗教現象を捉えられるのかを確認していく作業である。これらの課題はまた、その延長において、いわゆるセクトの盛んな活動の背景、東洋宗教の西洋世界への進出、第三世界における土着主義的宗教運動の広まりといった現代的テーマを追究しようとする試みにも連なるものと考える。

今回のCISR東京会議は、[1]統一テーマを掲げてなかったが、設けられた四つの部会のそれぞれのテーマは、このような関心を少なからず反映しているように思える。

第一部会「世俗化の概念と現状(The Concept and Reality of Secularization)」

第二部会「現代宗教意識の諸相(Aspects of Modern Religious Consciousness)」

第三部会「新宗教運動(New Religious Movements)」

第四部会「既成宗教の対応(Responses of Established Religious Groups)」

会議の結果、何らかの新しい論議のレベルに達したとまではなかなか言い難いが、それぞれの意見の対立はかなり明瞭となり、問題点はおのづから浮き彫りとされたように感じた。何が主に論じられたのか、何が主たる対立となったのかをできる限り鮮明にすることを心がけて、非才を顧ず、以下にこの会議の報告[2]を行ないたい。

会議は一九七八年一二月二七日(水)から二九日(金)までの三日間、東京港区にある国際文化会館において行なわれた。二七日は、主に外国人参加者のために、日本宗教紹介映画(「神道」)が上映され、続いてカナダのHans Mol氏(マクマスター大学)による講演がなされた。講演の題は、「宗教のアイデンティティモデル――宗教に関する他の九つの理論との比較、および日本への適用可能性(The Identity Model of Religion: How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan)」というもので、アイデンティティという概念を、個人・集団・社会のそれぞれの場、およびこれらを媒介する場における宗教の機能をすべて包括的

に説明する枠組に用いようという試みを示すものであった。Mol 氏は、社会科学において、宗教に対する主要なアプローチの仕方は、アイデンティティの他に、少なくとも九つあるとし、それらを、経験的・マルクス主義的・葛藤的・機能的・精神分析的・進化論的・類型論的・現象学的・および構造的と名付けている。そしてアイデンティティモデルがこれらに比して適用性の広いことを主張している。ともすれば宗教概念が拡散化しがちな今日において、こうした試みは野心的と言い得るであろうが、逆にその抽象性、概括性ゆえに、今回の会議で扱われていた諸問題に対して、一つの有効な理論的枠組たるまでには至らなかったようである。

二八日と二九日には、午前午後、それぞれ三時間にわたって四つの部会がもたれたが、第一部会のテーマが「世俗化の概念と現状」であったことによって、世俗化の問題が単に第一部会のテーマというにとどまらず、第二部会以後の議論にも常にその影がつきまとい、結局、会議全体の方向をかなりの程度決定づけるものになったともいえる。

全体として議論の内容を大きく特徴づけると、第一部会で世俗化概念の理論的検討がなされ、第二部会で、日本の具体的な状況が視野にとりこまれ、第三部会で、セクト概念との差異において新宗教運動が論じられ、第四部会で再び世俗化概念の論争に逆戻りしたということができる。

第一部会は宗像巌氏（上智大学）の司会で行なわれ、三人の発題者がいた。それぞれのペーパーの題名は次の通りである。

★Karel Dobbelaere（ルーベン大学）「ベルギーのカトリック・ピラーにおける専門化と世俗化（Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar）」

★Jan Swyngedouw（南山大学）「日本の宗教社会学における世俗化説に関する若干の考察（Reflections on the Secularization Thesis in the Sociology of Religion in Japan）」

★田丸徳善（東京大学）「世俗化の問題――その予備的分析（The Problem of Secularization : A Preliminary Analysis）」

このうち Swyngedouw 氏と田丸氏のペーパーの内容は極めて類似していた。田丸氏が敢えて表明したように、これは全くの偶然であるが、ただこうなった理由を考えてみると、単に両氏がほぼ同じような関心を抱いていたというにとどまらぬある一つの背景が有する。両氏の問題意識の中では、世俗化理論が、日本にどう適用できるかということが大きな比重を占めていたと考えられるのだが、この関心に基づいて開陳せられた議論が、結果的に似かよったものになったというのは、この問題をとりあつかう日本の宗教社会学者の数がまだごく少数であるという状況を反映しているとみなければならない。両氏のペーパーに引用された文献の中に、日本人の学者の名前は特定の数名に過ぎないのである。恐らくはこうした事情が陰に陽に影響を及ぼしているのであろうが、両氏の論調には、世俗化理論を通文化的に用いることへのためらいないし慎重さが感じられる。

Dobbelaere 氏のペーパーは、ベルギーにおける世俗化の問

題を論じ、ピラー構造（Pillar structure）という概念を提出しながら、世俗化していく主体は誰なのかという問に答えようとするものであった。ただ「ピラー」という概念は、ペーパーをよく読めば一応理解しうるものではあるが、社会において教会の果たす役割がベルギーと日本とでは大きく異なるからして、日本でどのような現象がそれに近いのかを考えることが困難のように思える。また、そもそもヨーロッパ内でも、これがどの範囲で適用可能な概念なのかを明らかにするのも、今後の課題のように見受けられる。

この三人の発題に対しディスカッサントである R. J. Z. Werblowsky 氏（ヘブライ大学）と幸日出男氏（同志社大学）の二人からコメントがなされた。Werblowsky 氏は主に世俗化理論を西洋以外の社会に適用していく場合の問題点について触れた。それは要すれば、各国、各文化それぞれ異なった歴史的状況の下にあるので、それらの差異を考慮せずに世俗化理論は論じられないというものである。この点は世俗化理論にとっては、その一般化を図る場合にはいわばアキレス鍵みたいなものであり、かつ免れることのできない難問なのであるが、また翻ってみれば、極めて常識的な指摘であったともいえるのである。

幸氏が論じた中でとりわけ強調されたのは、世俗化理論が日本の学者なかんずくプロテスタント学者にはそれほどショックを与えていないのではないかという点であった。

これに引き続き、一般参加者を含めた質疑応答にはいっていったが、その逐一を紹介するのは避け、そこで多少なりとも明らかになった、いくつかの理論的対立について触れるにとどめたい。ここでの対立は、大きく二つの軸を有していたように思える。一つは、世俗化概念が通文化的に適用できる基盤を追究する極と、これに対して、各個別宗教の歴史的差異を強調し、世俗化概念の安易な一般化を批判する極との間で結ばれる軸である。もう一つは、世俗化の現象は一つの現実として経験的に捉えうるものであるとする極と、世俗化を所与の事実としてみることに懐疑的で、この概念はむしろ一つの神話ではないかとする極との間で結ばれる軸である。

前者について言えば、井門富二夫氏（筑波大学）の主張と Werblowsky 氏の主張とがその両極になっているようである。Werblowsky 氏の所論は既に示した通りである。井門氏は、differentiation の概念を導入すれば世俗化理論の一般化は可能であると主張した。即ち、西洋的、キリスト教的枠組の中から世俗化理論が生まれたとは考えず、これを宗教社会学の一般理論の枠組で、differentiation の一つのプロセスと考えれば、キリスト教世界か非キリスト教世界かに関係なく適用できる理論であるということである。

他方、後者については、T. Luckmann氏 と B. R. Wilson 氏が両極を形成しているようである。Luckmann 氏は、'undifferentiated society といわれる社会の中にも differentiation のプロセスがあるという言い方で井門氏に対応する一方で、世俗化と呼ばれる現象は、一つの神話、あるいは単なる理論上のもの

であるかもしれぬという視点を提供した。これに対しWilson氏の見解では、世俗化というのは、西欧社会において一つの現実として捉えられる現象であるということになる。多少対立点のみをとり出したきらいがあるかもしれぬが、基本的にこうした見解の差が存していたことは明らかであった。

この部会の論議で付記しておきたいのは、タイのPinit氏（マヒドン大学）が発言し、タイにはまだ世俗化概念というもの自体が紹介されておらず、またこの理論によって、タイの上座仏教の最近の諸現象がうまく説明できるかどうか疑問を持っていると述べたことである。

第二部会は中川秀恭氏（ＩＣＵ）の司会の下に行なわれ、一人の発題者と二つのグループの発題があった。

★Thomas Luckmann（コンスタンツ大学）「近代社会における宗教意識の構造的条件（The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies）」

★宗教社会学研究会(A)「日本の新宗教における生命主義的救済観――近代の宗教意識の一側面（The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions: An Aspect of Modern Religious Consciousness）」

★宗教社会学研究会(B)「無名神の祭――神戸まつり（A Festival with Anonymous Kami: The Kobe Matsuri）」

Luckmann氏のペーパーの中で重要な概念は文化的多元主義の社会における「私化（privatization）」という現象である。その基本的見解は、彼の主著の一つ、『見えない宗教（The Invisible Religion）』[3]の中で展開された枠組を越えていない。ただ今回Luckmann氏が付け加えたのは、彼が西洋キリスト教社会の場合において論じた制度的特殊化という現象が、他の文明においてどの程度あてはまるものかを問題提起とする、という点であった。

宗教社会学研究会（以下「宗社研」と略する）(A)のペーパーは、対馬路人氏（東京大学）、島薗進氏（筑波大学）、西山茂氏（東洋大学）、白水寛子氏（成城大学）の四人の若手研究者による共同発表であった。また宗社研(B)のペーパーも、井上順孝（東京大学）、宇野正人氏（国学院大学）、孝本貢氏（明治大学）塩谷政憲氏（国士館大学）、中牧弘允氏（国立民族学博物館）、山崎美恵氏（東京大学）の、六人のやはり若手研究者による共同発表であった。

(A)グループのペーパーは、日本の新宗教の教義の中核にあるものを生命主義的救済観として把握しながら、西洋からの「拝借理論」に拠らずして、独自の新宗教研究法を見出そうとするものであった。(B)グループのものは、ニュースカメラマンが死亡するという事件以来とみに有名になった「神戸まつり」を素材としながら、都市化社会において、行政主導型で始められたまつりに対するイメージを分析し、現代日本人の宗教意識の一端を探る手がかりにしようというものであった。

ただこの三つのペーパーは、論ずる視点、論ずる対象において、かなりの違いがあり、そういった意味でコメントはかなり

難しかったようである。

Bernice Martin 氏[4]（ロンドン大学）はコメントを主に Luckmann 氏に集中させ、西洋キリスト教社会における folk religion の位置づけがどうなるか、また、未開社会において、あるいは近代社会においてその機能は何であるかを問うた。薗田稔氏（国学院大学）は、宗社研(A)に対し vitalism の概念はことさら新しい概念のようには思えないが、これが民間信仰、神社神道にも適用できるのかをたずねた。宗社研(B)に対しては、神戸まつりが宗教的意識を論じる対象として妥当なものかどうかを見きわめてから俎上に乗せるべきではなかったかという疑問が付された。

ところで、この部会の議論の特徴は、コメントに対する発題者側の応答、一般参加者を混じえた質疑応答を通じて、発題者が繰り返し、自分の主張を確認していく方向に進んだということである。Luckmann 氏は、まず B. Martin 氏のコメントに答えて、folk religion についての見解を明らかにした。要約すると、folk religion 全般について論じることは困難であり、folk religion の各要素についてのみ論じられるという立場を表明し、さらには、folk religion は社会的に最も優勢なものということはできず、従ってキリスト教の教義が民衆の中にも広く浸透していたということの方にむしろ注目したいと述べた。また、これに関連したフロアーからの質問に対して、エリートの宗教理解と、民衆の宗教についての知識には違いがあるということを指摘した。

宗社研(A)は、コメントに答えながら、救済観念を日本的に再規定していこうとする意図を再び強調した。そして、新宗教がどういう点において新しいのかについて、生命主義の概念が古くからあることは認めるものの、民間信仰においては、これらは分散された形で表われており、新宗教は少なくともこれを民衆レベルで結集した点が新しいという見解を示した。また Werblowsky 氏が folk religion はどこでも同じであるといったことを批判して、folk religion と folk belief との概念の差違を説明・強調しながら、氏のように言い切ってしまうと、民間信仰と新宗教を結ぶ線上で民間宗教家が果してきた役割が理解できなくなると反論した。

宗社研(B)は薗田氏のコメントに答えながら、神戸まつりを扱ったのは、個人のレベルではなく集団のレベルで宗教意識を探る視角を求めていたからであり、かつ、戦後都市まつりが各地で盛んになり、そこでの宗教的要素も無視できないという点に注目しているからであることを示した。そして論議のずれを整理すべく一つの図式によって説明を加えた。それは宗教的現象について、参加の原則が個人の意志に強く係わるかそうでないか、また規範が強いか弱いかで四つの次元を設定したものであった。これによって Luckmann 氏の私化のプロセス、(A)グループの扱う場、(B)グループの扱う場を図式の中に位置づけんとしたわけである。

第三部会は井門富二夫氏（筑波大学）の司会で行なわれ、次

の三人の発題者があった。

★Bryan R. Wilson（オックスフォード大学）「新宗教――予備的考察（The New Religions: Some Preliminary Considerations）」

★森岡清美（成城大学）「新宗教運動の制度化過程（The Institutionalization of a New Religious Movement）」

★真田孝昭（静岡大学）「予言がはずれた後に――日本の事例の再吟味（After a Prophecy Failed: A Reappraisal of a Japanese Case）」

Wilson 氏のペーパーは、従来彼が用いてきたセクトという用語を表に出さず、「新宗教運動」という語で、セクトを始め、アメリカ、日本の新宗教などをも包摂しようとするものであった。とりわけ、世俗化のプロセスに対抗するものとしての新宗教運動という位置づけを与えたことが目を惹く。また、新宗教運動は、即時的救済を提供し、エリート主義を脱し誰でもの参加の道を開き民衆の意識の自覚化を促すなどの特徴を持つとされる。

森岡氏のペーパーは、立正佼成会をひとつの具体的事例としながら、新宗教教団の制度化過程を四つに分け、それぞれの段階における課題について論じたものである。四つの課題とは、(1)リーダーシップの確立、(2)組織内コミュニケーションの効率を高めるための組織の改編、(3)体系的法規範を制定する制度化、(4)形式主義に達した運動の、解体への対抗措置、である。

真田氏のペーパーは、社会心理学者 L. Festinger の認知的不協和理論を支柱としながら、宗教法人「一元の宮」において、教祖元木勇のなした予言が外れたという事例について考察を行なったものである。Festinger が扱った事例では、空飛ぶ円盤がやってくると期待する信者のところへ、とうとう円盤は現われなかったのであるが、一元の宮の場合は、教祖が大地震が起こると予言し、それが実現しなかったのである。Festinger の理論では、条件さえ整えば、予言が外れても信者は一層布教に熱心になる筈なのだが、一元の宮の場合、信者は減り、布教にことさら熱心になる人は現われなかった。真田氏は、これは予言が実現しなかったことから生ずる不協和と部外者からの嘲笑から生じた不協和とは、集団内部に存する社会的支持により低減されたからであると結論づけている。

この部会の二人のディスカッサントはいずれも女性であったが、そのうちの一人、Takie Lebra 氏（ハワイ大学）は三人のペーパーに対し、それぞれ、おおよそ次のようなコメントを行なった。Wilson 氏の論は、新宗教のカタログ化に思えるがどうか。また、彼は一つの新宗教が他の文化にはいっていくときに、教義が誤解される問題について論じなかったし、また新宗教は、個人の自由・自主性と共同性・束縛の間の矛盾を抱えているのではないか、と評した。

次いで森岡氏には、これは制度化が成功した例であるけれども、この例は制度化の特殊事例なのか、それとも一般性を強調しているのかを明確にして欲しい、と述べた。

真田氏のペーパーに対しては、彼が、「社会的支持」という

一つの要素で、「信仰維持」、「布教活動の欠如」という二つの異なる事柄を説明しようとしたとし、これは論理的におかしい（筆者には、少なくとも論理的にはおかしいとは思われないのだが）と批判した。また彼のペーパーが Festinger に頼り過ぎているとの感想も漏らした。

他方、宮永國子氏（ブリティシュコロンビア大学）も、まず Wilson 氏のペーパーに対し、いくつかコメントをなしたが、筆者には内容が明確には捉えられなかった。（Wilson 氏自身もあまり理解できなかったようで答えなかった）ただ、社会組織の概念について、その一貫性を、理論的、組織的またはその両者の関連において、のどの次元で考えるのかを問うたのは、彼女の人類学的関心が反映されているように思えた。

森岡氏のペーパーには、Lebra 氏と同じような観点からの疑問があったようで、やはりここでの制度化のプロセスを、新宗教における一つのモデルと考えるのか、また日本以外でも適用できるモデルと考えるのかという問が出された。

真田氏のペーパーには、Festinger の理論の活用には賛意を表しながらも、一元の宮の信者たちの現実認識の問題をどういう視点からみているのかを問うた。

これに対し、三氏は答えられる部分だけについて答えたという感があった。Wilson 氏は、新宗教研究が今の段階ではカタログ化でありタイポロジーであることは止むを得ないとし、また異文化からの新宗教の場合には、信徒がその本来の教えに無知である場合もあることを認めた。森岡氏はここで扱った制度化のプロセスは宗教運動についての一般化を将来目指すものであるとした。また真田氏は宮永氏に答えて、社会的リアリティの問題と認知的不協和理論を今後関連つけていきたい旨のことを述べた。

この部会でのディスカッションは、特に日本人からの質問が圧倒的に多かったことが印象的であった。新宗教自体のみならず、新宗教研究への意欲も日本側が活発である証左なのであろうか。閑話休題、内容的には、Wilson 氏の所論への質問が中心でそれらは次の三つにまとめられる。(1)セクト概念の有効性。特に新宗教運動という用語との関連において。(2)宗教運動と非宗教的運動との境界線について。(3)宗教性についての、研究者の枠組と信仰者の主観的意図との関係。Wilson 氏はこれらに対する答えの中で、セクトという用語と新宗教運動という用語の差異についていくぶんか明確にしていった。ただ、宗教と非宗教との境界については、当事者が宗教的と考えているかどうかということに解消しているので、循環論的説明に陥っているようにも見受けられた。

第四部会は安斎伸氏（上智大学）の司会の下に行なわれ、四人の発題者がいた。

★David Martin（ロンドンスクールオブエコノミックス大学）「既成教会の文化人風政治好み（The Cultural Politics of Established Churches）」

★上田賢治（国学院大学）「現代の社会変化と神道の伝統

(Contemporary Social Change and Shinto Tradition)」

★David Reid（国際宗教研究所）「世俗化理論と日本キリスト教――日本基督教団の場合（Secularization Theory and Japanese Christianity: The Case of Nihon Kirisuto Kyodan)」

★松濤誠達（大正大学）「仏教教団の発展と矛盾（Conflict within the Development of Buddhism)」

かなりバラエティに富むペーパーが並んだわけであるが、それゆえに議論の収束が難しく、結果的にはそれが世俗化の概念論争に戻ってしまった一因になったと考えられる。

Martin 氏のペーパーは、西欧社会で機能分化の過程が進行した結果、聖職者たちが自分たちを社会の中で再規定する必要に迫られたこと、また宗教的諸制度が国内的、国際的に設置されたことによって聖職者と地域住民との接触点が失なわれ、聖職者が自らの役割を知識階級という中に見出す傾向にあること、を指摘するものであった。

上田氏のペーパーは、神道の現代社会への反応を三つのレベルで論じている。第一は、国家と宗教の分離という意味における世俗化過程への反応で、これは戦前の状態へ戻ろうとする動きで特徴づけられる。第二は、個人化という現象への反応であり、これには、信仰を個人の内面で深めるという線でむしろ好意的に対応する一方、国民信仰としての神道を守ろうとする反応が同時に見られるとする。第三は、近代化への反応で、これについては比較的無関心であるとする。結局のところ、神道はその歴史的過去に捉われすぎているというのが上田氏の見解である。

松濤氏のペーパーは、インド初期の仏教と鎌倉仏教とを題材にしながら、既成宗教の対応という問題を、教団の内部分裂の際に生じてくる問題として捉えたものである。これは三つの段階を持つとされる。まず、教団内の矛盾を示すものとして、新しい動きが生じ、次いでこれを取り除こうとする反動が起こり、スケープゴートが求められる。そしてこの結果矛盾が取り除かれるというわけである。

Reid 氏のペーパーは、日本基督教団を具体的事例としながら、D. Martin 氏の世俗化理論を検証しようという意図を持つものであった。そして、日本基督教団で起った三つの事例を扱いながら、同教団の人々の分裂が、「国家上位宗教下位枠」と「中立的国家～多元的宗教枠」という二つの枠のどちらに属するかという問題に関連していると洞察する。

この部会のディスカッサントは Carlo Caldarola（アルバータ大学）と石井米雄氏（京都大学）の二人であった。Caldarola 氏のコメントは、彼の関心が宗教社会学と少しずれていたためであろうか、焦点も若干ずれた感があったが、それでも基本的には興味深い、かつ重要な問題を提起した。その中心的論点は、世俗化概念が二元論的思考を背景に成り立っているものではないかということであった。例えば単純な状態から分化した状態へ、あるいは伝統的なものから近代的なものへという具合に、AからBへという枠内でのみ世俗化が論じられていることへの不

満が表明されたわけである。これにつけ加えて、例えば secularization という語の代りに reorientation という語を用いたなら、もっと広くこの概念を適用させることができるのではないかと論じた。

一方、石井氏のコメントは、コメントというよりは五人目の発題という方がふさわしいものであったが、当日の朝既に帰国していた Pinit 氏の代弁に多くの時間を割き、タイのサンガの社会的活動における問題点や、インドネシア、マレーシア等での、共産主義を意識した宗教界の問題点などに少しずつ触れた。この会議では、西洋と日本以外の地域は余り話題とされなかったので、アジアの仏教国における現代的状況に目を向けさせたという点では意義あるコメントと考えることができよう。結局この問題は議論とはされなかったが、インドシナ半島はじめインドネシア、インド等の国々における宗教と社会変動の係わりという問題は、宗教社会学者にはまだ未開拓に近い分野と言えそうである。

さて、Caldarola 氏のコメントは、上田氏、Reid 氏、松濤氏からは、反論らしい反論はなく、比較的妥当な意見として受け入れられたのに対し、D. Martin 氏、及びフロアからは一斉の反論をもって迎えられた。

この反論は結局、世俗化の概念論争へと発展していったのであるが、ともあれその反論の根拠は大よそ次の三つにまとめられる。一つは、Martin 氏の意見に代表されるもので、世俗化理論が二元論を背景にしているということであるが、この二元論的見解はどこから来たかを考えれば、教会と世俗社会という現実の構造を反映しているわけであり、少なくとも西欧世界においてこの二元論は必然的であったというものである。

次は Wilson 氏の意見に代表されるもので、世俗化というのは既に市民権を得た概念であり、一つの状況を反映した語であるから、reorientation という語を使って一般化すると、この特殊状況の問題点がぼやけてしまうというものである。

三番目は、Luckmann 氏の意見で、世俗化という語を厳密に使うことには賛成で、世俗化を現実の現象とみる見方に再び警告を発し、その点では Caldarola 氏に共感を寄せながらも、やはり世俗化という語が説明しようといっている対象が重要であるとし、単なる言葉の言いかえでは問題は解決しないとするものである。

ところで、この部会の四つのペーパーは、いずれも具体的な場面で論を展開し、興味ある例を出しているのだが、それが次第に傍へ押しやられ、ほとんど概念論争に終始したのはいささか残念であった。

しかしながら、この部会、更にはこの会議全体を通じてなされた、世俗化概念の有効性の主張と限界性の主張とは、全く相反する目的のもとになされたとみなすことはできない。むしろ共通の目的を持ちうると考える。なぜなら、一方で、世俗化の概念が何を明らかにできるのかを見定め、他方で、それが何を扱い得ないか、あるいはどういった視点に立つとこの概念が無意味になるかを明確にしていくことは、結局世俗化概念の全体

像自体を明瞭なものにするに役立つと考えられるからである。結果的には、この試みは、あるいは、世俗化という語の使用頻度を少なくするかもしれないが、使用することの価値は大きくなる筈である。

四つの部会を通じて、いくつかの対立点が明らかになったのは興味深かった。Luckmann 氏と Wilson 氏は互いにその意見を尊重しているとはいえ、見解の相違は根本的なものであった[6]し、また Werblowsky 氏のいわゆるマクロ理論による「なで切り」的批判論調と、宗社研の個別事例の細かな検証に基づいての論議とは対立するのが必然的であったように思える。

Werblowsky 氏は一般理論信奉者と自称する井門氏や Mol 氏の一般的枠組には、各々の事象の歴史的背景の差を重んじるべきことを主張して、一つのアポリアを形成することができたのであるが、例えばそれぞれ長い歴史的な背景をもつ日本宗教やアジアの仏教について具体的事例研究を踏まえずマクロ理論で比較してしまうという自己矛盾を示していたようにみえる。

世俗化について次々と著作を出している、D. Martin 氏から余り発言がなかったことや、Dobbelaere 氏がピラー理論を展開させなかった点などは多少物足りなかった。また日本語への通訳にかなり時間を費したため論議の時間が思ったより少なくなったことは、ある意味では止むを得ないことであり、日本人にとって分りやすくなったというメリットにあるとしても、いささか残念であった。

この会議を契機に理論交換の場が拡大され研究対象とする視野の広まりが得られることを願って報告を終りたい。意余って力足らず、誤解曲解無きにしもあらずと思われるが、その点は御寛恕願いたい。

註

(1) 正式名称は Tokyo Meeting of CISR 1978. なおCISRについては藤井正雄氏が宗教研究二三五号で紹介しているので参照されたい。

(2) 会議の紀要号も出されることになっているので、詳しくペーパーの内容を知りたい方はそれを参照されたい。

(3) 赤池憲昭・ヤン・スィンゲドー訳。ヨルダン社刊（一九七六年）

(4) David Martin 氏夫人である。

(5) L. Festinger H. W. Ricken and Schacter "When Prophecy Fails" Univ. of Minnesota Press, 1956.

(6) 二人の立場の違いについては、中牧弘允氏が「現代宗教の陥穽」（『現代宗教への視角』所収）という論文の中で、ウィルソンを「宗教衰退論」、ルックマンを「宗教不滅論」として捉えている。これに対し井門富二夫氏がウィルソンの近著『現代宗教の変容（Contemporary Transformation of Religion）』の翻訳の解説で、中牧氏の見解に批判を加えているが、筆者には用語上の問題は残るにしろ、やはり基本的には中牧氏の見解が的を射ていると思われる。

メンシング教授の死去によせて

田丸徳善

西ドイツのボン大学で長年にわたり比較宗教学を講じてきたグスタフ・メンシング教授は、昨年九月三〇日、一か月たらずの短い病い（心臓発作）のため、忽然として逝去された。一九六九年に引退してから後も、ずっと一部の講義を受け持ち、また精力的に著作活動をつづけて来られた（その最近著 ***Buddha und Christus: Ein Vergleich***, 1978 は、死のわずか数日まえに公刊されたばかりだった）ことを知る者にとって、この報はまことに突然であった。筆者自身も、過ぐる一九七七年八月、何年ぶりかでボン郊外のお宅に教授を訪れ、元気なお姿に接していただけに、この悲報に衝撃を受けたことはかくすことができない。

しかし、同教授の訃は、ただ単にすぐれた一人の学者の死というだけにとどまらず、ドイツ（とくに西独）における宗教学の現状にとって、象徴的な出来事であったように思う。すでにハインツ・ローベルト・シュレッテ（ボン、学芸大学教授）が、一九七八年一〇月一一日版の「フランクフルター・アルゲマイネ」紙上の論説[1]でも指摘したように、それは宗教学の一つの時代の終りを意味するものにほかならない。より詳しく言うなら、それはおそらく「古典的な比較宗教学」、あるいは宗教学におけるオットー的な伝統とでも呼ぶべきものの終りを告げるしるしであった。周知のように、オットーはマールブルク大学を足場にして活躍し、ランツコフスキー（ハイデルベルク大学教授）の表現を借りれば、一時マールブルクは「ドイツ宗教学の〈メッカ〉」であるかのような観を呈した[2]。しかし、この伝統につながるフリードリッヒ・ハイラー教授は、すでに一九六七年に他界し（『宗教研究』一九三号参照）、今またその最後の代表者とも言えるメンシング教授を失って、ドイツの宗教学界は混乱の度合をつよめたかの印象がふかいのである。

以下、遅ればせながら追悼の意をこめて、故人の足跡をかんたんにふり返り、併せて右のようなドイツ宗教学の現状と、その当面する問題についても多少ふれることにしたい。もちろん、その学説と業績の全般的な分析、位置づけ、そして評価は、今後の本格的な検討に俟たなくてはならないが、今は筆者なりの視点から、暫定的に二、三の点を指摘してみることにする。

*　*　*

外面的にみれば、メンシング教授の経歴は必ずしもさして変化に富んだものとは言えないであろう。むしろそれは、順調かつ典型的なドイツの大学教授の道であったように見える。彼は一九〇一年五月六日、ハノーファーに生まれ、長じてゲッティ

ンゲン、マールブルク、ベルリンで哲学、プロテスタント神学、宗教学、サンスクリット語学を修めた。一九二四年、マールブルクで博士の学位を取得し、ただちに故郷に近いブラウンシュヴァイクの工科大学で私講師となったが、一九二七年にはラトヴィア（当時）の首都リガの国立大学の宗教史学の教授に招聘された。この間、一九二六年には *Das heilige Schweigen* でその名を知られるにいたっている。ここでの八年間の活動の後、一九三六年にボン大学の哲学部へ招かれ、一九四二年からは、カール・クレーメンの後任として比較宗教学の講座を担当して、晩年まで倦むことなく、その研究・教育活動をつづけたのである。その基盤をなしたのは宗教学ゼミナールであったが、それは教授一人（および助手）のみの小規模の講座で、これは現在にいたるまでも変っていない。しかし、教授の影響は、ただここに籍を置いて学んだ比較的に少数の学生のみに限られず、とくに毎冬学期の水曜夕刻、全学部学生を対象として行われるのが慣例であった啓蒙的な講義や、また学外での講演などを通じて、より広い範囲にも及んで行ったようである。

けれども、このように一見順調なメンシング教授の学問的活動は、まったく闘いを伴わないものではなかった。それを考える時、まず留意しなくてはならないのは、その背景としての、ドイツの宗教学をめぐる過去何十年かの全般的な環境である。端的に言って、それは決して良好なものではなく、ある意味では、ドイツはむしろ後進的だったとさえ見られなくはない。[3] ドイツの学界が、いわゆる「宗教史学派」の業績に代表されるように大きな貢献をなしてきたことを思えば、これはいささか奇異に聞えるかも知れない。だが、それはやはり事実なのである。すなわち、ドイツにおける宗教学は、根づよいキリスト教神学（カトリック、プロテスタント両陣営の）の勢力に比して、いわば継子的な扱いしか受けて来なかったし、絶えずそれに対して自らの存在理由を主張しなくてはならなかったのである。このことは、精神的なレベルだけでなく、ことに制度的なレベルについて当てはまる。

右のような事情を典型的な仕方で表現したのは、かつてハルナックが一九〇一年に、「諸神学部の任務と一般宗教史」という題で行った、ベルリン大学での総長講演である。[4] この講演の中でハルナックは、マクス・ミュラーがゲーテの警句によりつつ述べた「ただ一つの宗教しか知らない者は、何ら宗教を知らないにひとしい」という有名な句を逆転させ、「この宗教（キリスト教）とその歴史を知る者は、すべての宗教を知っているのである」と主張した。言うまでもなく、このハルナックの主張は、キリスト教史家としての彼一流の見識からでたものであったが、他宗教やその歴史の研究について、後々までも暗黙のうちに受け容れられてきた一般的な見解を、雄弁に語っている。すなわち、他宗教との比較研究は無用であるか、あるいはせいぜい神学への補助学として存在を許されるものとしか見られていなかったのである。

こうした状況の中では、オットーやハイラーが、神学部に所属しながら他宗教、とくに東洋の宗教に大きな比重を置いたこ

とは、すでにかなり革新的なことなのであったが、メンシング教授もその先例にならい、東西の宗教にひろく関心をよせた。一九二四年に発表された二〇頁ほどの処女作の題が *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum* であり、また、上述のように、絶筆となったのがやはり仏陀とキリストの比較研究であったのも、単なる偶然の符合だけではなかろう。何れにせよ、半世紀以上にわたるその研究者としての生涯をつうじて一貫していた一つの基本的な姿勢は、キリスト教の絶対性という神学的な偏見に抗して、諸宗教を宗教として認め、その比較研究の意義と必要性とを強調するということであった。その努力はつねに、この意味での宗教学の独立を達成するという目標に向けられていた。

今世紀の前半、ヨーロッパを中心に絶大な力をふるったいわゆる弁証法神学に対し、終始はげしい抵抗を示したのも、この基本姿勢からの当然の帰結にすぎない。[5] また教授は、おそらくは同じ理由から、カトリック教会内部の近代主義にも同情的で、それら匿名のカトリック神学者や信徒の文章を集めて *Der Katholizismus: Sein Stirb und Werde*, 1937 として出版した。その編者としての自らの名がローマの Index（禁書目録）に載っている、と冗談まじりに語られたのは、今でも記憶にのこっている。現在では、カトリック教会をめぐる情勢はかなり変ったとはいえ、教授の考え方を語るエピソードとして興味ふかい。さらに比較的に晩年になってから、宗教における寛容の問題に大きな関心を払われたのも、根本的には同じ動機からであったと思われる。事実、一九五五年の *Toleranz und Wahrheit in der Religion*（田中元訳『宗教における寛容と真理』、一九六五年、理想社）は、その著作の中でも、最もひろく読まれたものに数えられる。

もちろん、それは純粋に学問的な枠の中でのことであって、直接に何らかの実践活動に結びつく種類のものではなかった。しかし、とくにオットー、ハイラーいらいの比較宗教学が、程度の差はあっても、寛容への要請と諸宗教の理解という理想によって、暗黙の中にみちびかれていたこともまた否定できない。換言すれば、それは神学上の自由主義的路線とふかいつながりを有していたのであって、メンシング教授（自身はルター派教会に属しておられた）の場合も、その例外ではなかったのである。

*　　*　　*

メンシング宗教学の根底をなしているのは、ほぼ以上のような態度であると言えるが、より立入ってみると、その学説の中にはさらにいくつかの特徴的な要素が識別でき、それらは一部分、先行ないし同時代の業績との関連で捉えることが可能である。

まず第一に明らかなのは、教授も自認するごとく、師オットーの影響である。例えば、一九四八年の、簡潔にまとめられた *Geschichte der Religionswissenschaft*（下宮守之訳『宗教学

史』、一九七〇年、創造社）では、自らを古くはシュライエルマッハーに遡り、近くはオットーによって決定的に促進された「理解の宗教学」の系列の中に位置づけている。[6]「聖なるもの」との体験的な出会い、ならびにそれによって規定された人間の応答的行動」という、しばしば言及される宗教の定義が、オットーを前提にしていることは、改めて指摘するまでもなかろう。理解ということに関して言えば、それは「比較と理解」という形で、つねに宗教学の最も基本的な方法として強調されている。[7]それは歴史的に与えられた諸宗教の事実に基きつつ、それらの中に、またその背後に息づいている宗教的生を把握しようとすることにほかならない。ただ説明するのでなく、理解によって、宗教を宗教たらしめている本来の内容にせまることが目標として掲げられるのである。この方法はまた「現象学的」とも呼ばれている（ただし、やや曖昧な意味で）。

第二にその学説を特徴づけるのは、その際立って体系的・類型論的な手法である。宗教学は、前述のような意味であらゆる宗教を比較かつ理解しようとするのみならず、またその「構造」をさぐることに努めねばならないとされる。この「構造」という術語が正確にどこから由来するか、筆者はまだ詳かにしえないでいるが、とにかくそれが基本的な概念の一つであることだけは、疑いの余地がない。例えば、一九三八年の *Volksreligion und Weltreligion* いらい、「民族宗教」と「世界宗教」という二類型は、宗教的経験の「基本構造」として、殆どあらゆる著作の中に繰返し用いられ、その骨組みをなしている。メンシング宗教学の集大成とも言うべき *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, 1959 においても、事情はまったく同じである。宗教の主体が集団から個人へと転換されることを重視するこの考え方は、いくつかの点で、社会学者テンニエスの立てたゲマインシャフト――ゲゼルシャフトの類型論に平行するものであることが指摘できるであろう。

さらに第三に目につくのは、やはり中心的な意味をもっている「生（レーベン）」という概念である。「宗教的生」、「生の中心」などの語はその著作のあちこちに頻出し、教授がいかにそれを愛好したかを物語っているようである。この生は非合理的で、通常の理性による把握を絶し、しかも自発的なるが故に、固定した形式にはめ込まれないものとされている。こうした発想がいわゆる生の哲学、例えば生命と形式の相剋を説いたジンメルの思想と多分に共通するものであることは争えない。もっとも教授は、オットーと異って、専門的に哲学と取組んだふしは見えないので、これは影響というよりは、むしろ同じ時代思潮の反映であるのかも知れない。さらに同じ系列に属するのは、「宗教有機体」の概念である。すなわち、各々の個別宗教は、ロマン主義特有の仕方で、みなあるまとまりをもった有機体であり、固有の精神ないし価値を有するものとされる。そしてこの有機体観は、歴史の次元においては、宗教がその内的生命と組織化への傾向との相剋から、生成と展開と没落との循環を経験するという、独特な宗教史の理論へとみちびいた。そこには、かな

りはっきりと、シュペングラー、そしてそれを受けたトインビーの文明史観との照応が認められる。

最後に、右の点とも関連するもう一つの特徴にもふれておこう。それは、宗教の歴史的展開の力学を規定するものとしてのエリートとマスの問題である。これは、ワッハによる短い序説（一九三一年）を別にすれば、ドイツ語で書かれた最初の体系的な宗教社会学である *Soziologie der Religion*, 1947, 1968[2] の中で重要な位置を占め、それを組立てる一つの柱ともなっているものである。たしかにこの問題は、すでにウェーバーが「達人宗教」という名のもとに取りあげはしたが、必ずしも組織的に追及しなかったものに属する。これに対して、右の書では、エリート（もちろん宗教的意味での）とマスの対立が宗教、ことに高等宗教の展開を解明するための鍵とされている。その核心をなすのは、一言で言えば、真に創造的なのは限られた少数派のみであり、大衆はただ追従するにすぎないという、一種のエリート史観にほかならない。これもまた、ル・ボンやオルテガ・イ・ガセーらに依拠しつつ、同時代にいくつかの平行事例の見いだせる理論である。

＊　＊　＊

展　望

これまで言及したのは、いわばメンシング宗教学のキー・タームとでも言えるものの一部であって、その豊かな内容のすべてをつくすものでは決してない。事実、それは前出の沈黙や苦悩の問題のほか、罪観念、奇蹟、宗教的世界観など、いろいろの個別テーマについての興味深い分析を含んでいる。しかし、今はそれらについて詳しく述べることは差控え、とくにドイツにおける宗教学の現状とのその関連についてふれて、この小文を結ぶことにしたい。

さきに筆者は、メンシング教授の死去によって、古典的な比較宗教学に一つのピリオドが打たれたのではないか、との印象を述べ、また宗教学が、制度的にもきわめて不安定な基礎の上に置かれていたことに注意を喚起しておいた。故人がその学問的生涯の大半を費して、宗教学の独立のために闘ってきたことにより、たしかにその地位はやや向上したかにも見える。けれども、それはまだ安定というには程とおいと言わざるをえない。ボン大学での講座は、まだ四〇代で中堅のクリムカイト教授によって継承されており、また他の諸大学にもいくつかの講座は置かれている。[8] しかし、それらは神学、歴史学ないし東洋学などと抱き合せになっているものが大部分である。また、キリスト教神学に対する独立の主張という必要は、その後の情勢の変化もあって、かつてのように切実ではなくなった面もある。だがその反面、現代の反宗教的ないし宗教批判的な空気の中で、宗教を研究することがいかなる意味をもつのかという、別の側からの問題も新しく生じてきているのである。

宗教学をめぐる、このような信仰的あるいはイデオロギー的レベルでの問題にも劣らず重要なのは、その基本的性格、方法についての内部的な対決である。そして、この点で、メンシン

グ宗教学がいくつかの問題をはらみ、疑義や批判をさそうことは否定することができない。一つは、その余りにも整然とした、そして繰返し持ちだされる類型論がステレオタイプとなって、ダイナミックスに欠けるのではないか、ということであり、他は、このように包括的・体系的、そして横断的にすべての宗教を扱うことが果して可能であるのかとの疑問である。これらは何れも、すべての類型論や共時的比較が、多かれ少なかれ内包している限界であるが、宗教学にとっても、どうしても避けて通れないものである。

具体的に言えば、現在までのところ、メンシングの体系に対して方法論的な観点から出されている主な批判は、二つほどある。一つは歴史学、もう一つは社会科学の側からである。前者の代表はライプツィヒ（東独）のルードルフであり、彼は「厳密に文献学的・歴史学的な宗教学」の立場から、「聖なるもの」や「宗教体験」などの概念の導入に反対する。彼にとっては、このように超歴史的な概念に基く宗教学は、実は新しい形の **theologia naturalis** であり、かくされた「偽神学」にほかならない。この誤った伝統はオットーに始まってメンシング[9]に及び、ファン・デル・レーウもその同類とされるのである。

これに対し、後者の批判は、もっぱら実証的な科学の立場からなされるものである。ドイツ（およびオーストリア）においても、一九五〇年代の後半から、新しい宗教社会学が抬頭してきた。しかし、それはメンシング教授が前記の書で企てたような包括的な体系化を、ウェーバー、トレルチなどの業績とともに「古典的」として棚あげし、それと殆ど関係ないところに自らの課題を設定している。つまり、それは主として現代の事象を扱い、それを説明しようとするという意味で、せまく経験的なのである。この立場からみれば、「聖なるものとの体験的な出会い」というような宗教の規定は、まさに説明さるべき当のものを、説明不可能な他の概念から導出しようという誤りを犯すものであり、そもそもこうした問題設定自体が非社会学的である[10]、ということになる。

ここにあげたのはごく一、二の論点にすぎないが、それらは、つきつめれば、ひとりメンシング教授ののこした業績に向けられているだけでなく、現代における宗教学のあり方の根本にかかわる種類の問題でもある。およそいかなる仕事も批判を免れないのは、学問の世界の常ではあるが、その意味でも、教授の死は多くの問題を投げかけたと言えよう。

付記 メンシング教授の著作目録は、小さなものまで含めれば五〇〇点ちかくなる。その主要なものは本文中に言及してあるが、より詳細な文献リストは、次の箇所に見いだされる。

R. Thomas, hg., *Religion und Religionen: Festschrift für Gustav Mensching zu seinem 65. Geburtstag*, Bonn, L. Röhrscheid, 1967, S. 377–389.

G. Mensching, *Topos und Typos: Motive und Strukturen religiösen Lebens* (H.-J. Klimkeit, hg.), Bonn, L. Röhrscheid, 1971.

注

(1) Heinz Robert Schlette, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. Okt. 1978, Nr. 224, S. 27: „Ein Forscher, dessen Tod Fragen stellt".

(2) G. Lanczkowski, hg., *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt, 1974, S. VII.

(3) Carl-Martin Edsman, „Theologie oder Religionswissenschaft?" in: Lanczkowski, *op. cit.* S. 320–359; G. Lanczkowski, *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*, Tübingen, Mohr, 1965, S. 3, 5 f.

(4) A. von Harnack, *Reden und Aufsätze*, Bd. II, Giessen, 1904, S. 159–187.

(5) G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1949², S. 16; *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955, S. 13 f.

(6) G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn, Universitätsverlag, S. 83 ff.

(7) *Gesch. d. Rel. wiss.*, S. 83; *Vergl. Rel. wiss.*, S. 26 ff.; *Die Religion*, Sttutgart, Schwab, 1959, S. 11 f.

(8) J. Waardenburg, "Religionswissenschaft in Continental Europe excluding Scandinavia", in *Numen*, 23 (1976), pp. 219–238. この中で pp. 223–5 にわたっては西ドイツの状況について述べている。その中で一部、例えばブレーメンに関する情報などは必ずしも最新ではないが、参考にはなる。

(9) K. Rudolph, „Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach", in *Kairos*, 9 (1967), S. 22–42, bsdrs. 33–40.

(10) G. Kehrer, *Religionssoziologie*, Berlin, W. de Gruyter, 1968, S. 8, 11.

書評と紹介

田丸徳善編

『講座宗教学第一巻』宗教理解への道

東京大学出版会　一九七七年　二六七頁

高橋　渉

第一巻には「講座」発刊の辞があり、「宗教学に問いかけられている諸問題に答え」ようとする編集意図が述べられている。続く「まえがき」には、本巻が全巻に対する序論という性格を担うこと、宗教に対するさまざまなアプローチを現代の問題状況に即して扱うよう配慮したこと、などが記されている。

本巻は次の五章から成る。

第一章　宗教学の歴史と課題　田丸徳善
第二章　科学としての宗教学　野村暢清
第三章　理解の学としての宗教学――問題提起のための一試論――中村廣治郎
第四章　人間学と宗教学　谷口　茂
第五章　宗教史学の理論と方法――エコロジーの観点から――後藤光一郎

(1)　第一章では宗教学の基本的事項が扱われる。田丸氏はまず「宗教学の本質」規定を試み、宗教学の名称について邦欧各語の表記を辿りながら、呼称の多様性は、その性格、内容を示すと指摘し、岸本氏等の所説を手がかりに宗教学の位置づけを求めていく。氏は客観性、記述性が宗教学の基本原則であることについてはすでに同意（コンセンサス）が得られたと見るが、客観性については研究者の宗教に対する価値志向や、科学の歴史的性格等が「科学外在的」要因となって研究を規定するという。この要因は氏が理念として採る経験科学としての宗教学にも間接的に干与するとされる。従って宗教学は、相対的客観性をもつのである（本書16頁、以下数字のみを記す）。

このような宗教学は「記述的な宗教誌または宗教史と、それに対応する狭義での宗教学とからなる」（13）というが、この位置づけは、岸本氏の「図式(c)」と内容上「ほぼ相おおう」（14）。そして田丸氏は、「科学内在的構成要因」を「資料的」と「理論的」に分け、宗教誌、宗教史を前者に当て、狭義の宗教学を後者に措いて「宗教学」の構成を計る。

科学を「資料的ならびに理論的という、二つの内在的要因の相関によって規定されるべき」（16）とする氏の立場は、先の「外在的構成要因」を捉える観点と併せると、翻って学説理解の卓れた方法的立場を構成する。この「立場」は、あとの宗教学史の概観に際して原則的に貫かれる。また氏は、宗教学が「他の学科との相関により限定された自律性」をもつと説く。

氏は次に「宗教学の成立と展開」を古代ギリシアの宗教論から辿る。そこには伝統的宗教の合理的解釈及び宗教の比較考察

という二つの方向を見出す。中世については殆ど論述されない。ここでは氏の立論の主要概念を成す「経験科学」や、近代宗教学を形成する契機との関連で、少くともロジャー・ベーコン（Bacon, R.）やオッカム（William of Ockham）等の立場には言及すべきであったように思われる。

宗教学の成立はマクス・ミューラー（Müller, M.）とティーレ（Tiele, C. P.）をあげて捉える。さらに「宗教学の展開とその諸流派」を宗教史学、宗教人類学、宗教社会学、宗教心理学、宗教現象学の各部門にわたって概観する。この各部門は氏において「宗教学の諸分野」（62）という位置づけを受けるものであって、そこに並置される「宗教学」はない。氏において宗教学は「個別科学」を成さず、常に複合性を有つ如くである。

さて、学史の概観を経て、田丸氏は当面する「宗教学の課題」を提示する。それは「独自の方法をもった単一の宗教学」が成立するか否かという問いに対する対立的な立場として出される。一方には宗教のもつ本来的な多様性から、宗教研究は当然多元的になされるべきだろうとする主張があげられ、他方には、宗教は独自な対象をなすものであり、従ってその研究は独自の方法によるべきだとする現象学的立場が示される。この「対立」について氏は前者を採り、第二の立場には「宗教学の独立を救おうとするに急なあまり、宗教を恰も不変の実体のごとくみなし、宗教学を一種の護教論に逆転させるのみでなく、それを不毛な孤立と、やがては窒息とに追いこむ危険を犯してはいないだろうか」（70）と批判する。ここにはさしあたり二つの疑問が出てくる。一つは対立の措定が事態を単純化し、立論相互の構造的批判が殆ど消されたまま、宗教研究にはこの二者択一だけが残されているかのように整理されていることに関する疑問である。他は、宗教が現象として示す多様性を認めるとしても、その多様性を成す宗教現象の構造を統合的に把握することさえなされ得ぬとするのか、なさずにも宗教学を言い得るのかという疑問である。またこのあとの、エリアーデ（Eliade, M.）等を引いて、第二の立場にあっても宗教の相対的把握が承認されているとする指摘には、未整理な部分を残すように思われる。それは、例えば、宗教がさまざまな部面に関わり、従って宗教現象に対してさまざまな接近法が成立すると認められ得ること、あるいは宗教研究の独自なアプローチと、その他の種々なアプローチが総合され得るということ、と、宗教現象が本来独自性をもたず、従って宗教学に独自な方法は成立し得ないとすることとは、意味が異なるからである。

氏は、上の対立は、宗教学の科学性と宗教概念の問題とに集約されると見る。そしてこれらの問題は、哲学的に、人間についてのヴィジョンを含みながら解決を求めなければならないと結ぶのである。

(2) 第二章では「宗教の科学的研究」の一つの方向が提示される。野村氏は宗教学の内容を「宗教現象の諸特徴は何かという細かな部分的問題に焦点づけた研究」（84）であるとするが、その場合、宗教現象は「中範囲」において捉えられなければならないという。これは、社会学等が中範囲をとっており、

宗教学もそれらの「隣接諸科学と同じく、精密な社会科学としてあるべき」(87)だとする要請に基づく形で提示される。しかしこのことは、宗教学は対象によって規定されるという氏の見解(86)に対応させて、宗教は、本来中範囲で存立し、中範囲において把握されるべき必然性と妥当性をもつという認識を含むのかどうか、必ずしも明示されてはいない。

氏の具体的研究方法は、行動科学に範をとる。氏はフェスティンガー(Festinger, L.)等の概念などを紹介し、さらにその分析例を説明した後、レヴィス(Lewis, O.)らの所説にそって宗教学における比較方法を検討する。

そして氏は、宗教現象は文化の基本的な部分に存し、文化全体を強く色づけているという仮説に基づいて、「宗教味たっぷりな小地域の諸文化因子の徹底的研究を試みる」(126)。具体的には西北九州のキリシタン・カトリック村落等の研究を実施し、宗教文化が「内調整」の方向を持ちながらも宗教的文化的統合の方向を示していること、即ち、「人びとの集団内での位置と信仰強度とはある相関的関係を持ち、その人びとの時間の構造はある特徴を持ち、人びとは不安を共有し、宗教内婚に基づく親族の構造を展開し」、「土地所有の様相にまである文化特徴をもつにいたっている」(126)ことなどを把握するのである。氏はこれらの成果をさらにメキシコ等との「遠距離比較」を行い、宗教現象のもつ諸特徴を追求しようとする。

氏の立場には「宗教味たっぷりな小地域」を選択して得られた分析の結果を、そのまま宗教一般の諸特徴となし得るのか、あるいは宗教の一般論は最終的に求めないとするのかどうか、等について理論的整理が残されているように思われる。しかし、総じて氏の理論と実態とを併せて進めるその研究は、すでに独自な宗教学理論の構成を果しつつあるようにうかがわれる。

(3) 第三章では宗教理解の可能性が検討される。中村氏の論旨は明快ではある。それは、今日の宗教研究を、①科学的、客観的方向と、②宗教現象ないしは理解の宗教学の方向とに二分し、①の立場は言われるように価値中立的ではないし、客観的であろうとする故にかえって宗教の本質的要素を見落すことになるだろうこと、そして②については、宗教現象が本来他の文化的、社会的、その他の非宗教的事象と不可分に存在しているのだから、その「狭さ」を脱して、しかも宗教学独自の方法によってそれらを含める綜合的研究を立てるべきではないかという指摘と提唱にある。その提唱はネルデケ(Nöldeke, T.)やワット(Watt, W. M.)らのイスラム研究を例に論述される。

ムスリムにとって「コーラン」は神の言葉そのものである。しかしネルデケはムハンマドの作とし、その作成のプロセスを「客観的、実証的」に解明しようとする。氏によれば、この立場は、ムスリムに承服できないという点で真に価値中立的とはいえない。またワットは「悪魔の啓示」の問題で結局「コーラン」とムハンマドの思想を同じレヴェルで扱う。この両者を斥けて氏は、「宗教的人間」の意図を前提にしてこそ「中立性」

が得られると見る。そして宗教学の課題は、宗教的人間の信仰を前提としながら、その宗教的行動を客観的な歴史的事実との関連で理解することにあるだろうと主張するのである。

氏の論旨が含む問題点も明らかだろう。例えば非ムスリムである研究者は、ムスリムの信仰において存立する「不可視的なもの」「超歴史的なもの」「観念ではない生きた究極的実在」(149など)等をいかにして研究対象に含め得るのか。これは、〈信じられている〉という事実の客観的存在と、〈信じられている内容〉の客観的実在性とを区別して、〈ムスリムにおいて～であると信じられている〉という〈事実〉として客観化するのであれば、未開社会の他界観念などの客観化、等と同列たり得る。しかしこのような扱いは、氏において許容されるであろうか。また、「自己の宗教的伝統が明かにし伝える究極的実在・真理というものは絶対的であり、(中略)それ以外の存在は虚であり、無であり、混沌であり、俗であり、無意味である」(149)といわれるとき、例えばムスリムである研究者は、他の諸宗教の信者が抱く〈神〉を中立的に、客観的に捉え得るであろうか。結局、ムスリムならずしては「コーラン」の文献学的研究さえもなし得ぬこととはならないだろうか。

特定の信仰が研究の条件とされるなら、学問の公開性は失われよう。氏の如き立論が学史上にその系譜を辿り得るとしても、その流れが「神学的」「教学的」と称されるべき性格を帯することは否めないようである。

(4) 第四章では「人間学的宗教学」への模索が披露される。

谷口氏は「宗教学者は同時に宗教史家であることが必要」であり、両者は「個別記述に重点を置くか、それとも法則定立を目ざすか、という程度の差にすぎない」(179)というおおらかな態度で論をすすめる。それは、マリノフスキー(Malinowski, B.)の報告にふれながら、「端的に言えば、未開人の生活はあらゆる要素が未分化のまま有機的に溶けあった一つの完結した世界である」(182)と言い切る所にも見られる。マリノフスキーは、未開社会において、例えば呪術、科学、宗教が区々に実践され、異なる機能を担っていると説いたのではなかったか。

谷口氏は「人類史の俯瞰図のきわめて大雑把な素描」(189)を行ったあとで、岸本、石津両氏の人間論を俎上にのせる。岸本氏は「人間把握の平板さ」(192)をいわれ、石津氏は「宗教の非日常性が強調されすぎ、日常の場面で働いている宗教との関連が切断されたことは、宗教論としての欠点といわなければならない」(197)と批判される。しかし例えば石津氏の場合は、宗教の本質、等が「宗教における経験」と「日常生活における宗教的経験」との二つの場面で追求され、その結果は「一つのことに帰着する」とされるものであった。そして石津氏においては、宗教的経験は日常生活における非日常的経験として捉えられるのであるから、谷口氏の引く「限界状況」における宗教の働きこそが日常の場面で働く宗教の様態となるのである。

谷口氏は「人間学の歴史と現況」を辿り、「人間学的宗教学」の方向を示す。しかし宗教学が人間学的性格をもつという主張は先の石津氏においても行われたことであって、とくに新しい

ものではない。要はいかなる人間理解をふまえた宗教論かということになろう。しかし、氏は「具体的な展開は、今後の課題である」(216)という。評言には氏の今後を俟つべきであろう。

(5) 第五章では宗教史学における生態学的方法の有効性が提唱される。後藤氏は、考古学的原資料は、そこから宗教現象をひきだし、宗教現象からさらに宗教的観念を構成し得たときにはじめて宗教史学上の「史料」となるという。そして、その過程に要請される方法としてエコロジーの有効性をあげ、宗教史学と生態学の方法論的結合の必然性を説く。

ところで生態学は、元来生物の生活状態と環境の問題を扱う領域であり、氏は「環境」概念を整理して、それを「人間以外の自然だけではなく、生物体としての人間、社会的存在としての人間、文化的営為の主体としての人間とその所産である」(234)と捉える。それからエリコ(Jericho)の遺跡を例に考古学上の諸問題を概観し、さらにネゲヴ(Negev)の古代農業問題をとりあげて、宗教現象と地理学的諸条件との関連を辿る。

こうした考察をふまえ、氏は「とくに都市化を考慮しながら」(260)古代の砂漠の宗教の問題に、エコロジカルな方法の適用を試みる。この試みから、氏は、モーセに率られた出エジプト集団が荒野に入り、農耕地帯への侵入の機会を待つ間に、荒野、砂漠の特性が作用し、信仰が維持、強化、純化されたこと、シュメール語の語源からすれば、エデンは本来楽園ではなく原野、荒野であり、そこに設営されたエリコのような恩恵の園とその恩恵の撤回を語る失楽園の物語等は読み直されるだろうこと、その語り手は「圧倒的に荒野の側にあり、城壁に囲まれた都市の側にはない」(260)ことなどの理解を得るのである。

氏は「宗教民族学」等の学問の部門呼称を操作的に扱うことで論の構成をやや大まかにしているようである。また「宗教生態学」については、自然環境と文化環境とが概念的に区別され、「自然」が文化にどう関わるかという面を理論的に把握され得たときにこそ、「生態学」を称するより積極的な意味が出てくるのだろう。

以上、第一巻の大まかな紹介と二、三の問題点を述べた。

本書には編集者のいわれる宗教研究の多様性が一つの現実として示されている。しかしそのような多様性は、建設的な意味での緊張関係を有つならば、宗教学の発展にとっては必ずしも負の作用をもつことにはならないだろう。編集者が問題提起である(「まえがき」)とする本書の性格づけは、現在時の「宗教学講座」としてはおそらく正当なものであろうし、その意図は果されているだろう。とくに、「宗教学説史」を構成するという斯学にとっての一つの困難な急務に対し、研鑽の一端を示された編集者田丸徳善氏の労は、「講座宗教学」第一巻の編集という仕事とともに、日本の宗教学の現状に対して少なからざる意味をもつものといえるだろう。

脇本平也編『講座宗教学第二巻』信仰のはたらき

東京大学出版会　昭和五二年　二九三頁

上田賢治

宗教心理学はアメリカで興り、アメリカで展開した学問である。その第一期・黄金時代は、一九二〇年代に終わり、古典的な研究主題と方法とは、ほゞ出尽したように思われる。ホール、フロイド、ジェイムズ等の死が、この期を劃したと見てよいだろう。

第二期は三〇年代にはじまるが、真実その開花を見たのは第二次世界大戦後のことで、ジョンソンのテキスト改訂版が、その実態を良く示している。そこで展開された新しい分野は、精神治療学、或いはカウンセリングなどと、宗教とのかかわりに関する領域であった。その状態は、ほゞ今日にまで続いていると言ってよいだろう。しかし、オルポート、ジョンソン、ユング等の相次ぐ死が、この学問をいよいよその第三期に向わしめているのかも知れない。我が国に於ける岸本英夫、今田恵の死も、それを象徴しているかのように思われる。

我が国では、この学問が、狭義の宗教学に属する一分科だと考えられているが、これはひとえに、故岸本英夫の功績に帰すべきものであるだろう。しかし、このことは決して世界の常識にはなっていないということも、忘れてはならない。それどころか、この学問の母国アメリカに於いてさえ、まだそのような地位を確立してはいないのが実情である。それは、この学問の方法について、なお多くの疑義が残されているからである。この事実は、しかし必ずしも悲しむべきことだとするには当らない。今日、その科学性を標傍する心理学（行動主義・実験心理学）が、信仰、或いは宗教的人格に関する諸問題について、一体何程のことを成しえているかを考えれば、このことについて、余り多くを語る必要も無くなるであろう。宗教心理学は、本来、神学の一分科としてあるべき学問なのかも知れないのである。

さて、講座宗教学第二巻「信仰のはたらき」を評するのに、以上のような贅言を費したのは、外でもない、この書が宗教心理学に当てられた独立の一巻でありながら、その学史、この学問の方法について、章だてすることを全くしてはいないからである。これは果して、無いものねだりに属する要求なのであるだろうか。それとも、講座というものの性格を理解しない立場からの評言として、排せられるべき性質のものであるのだろうか。私には、疑問として残るのである。

第一章「人間心理と宗教」（松本滋論文）は、最も広いパースペクティヴから、人間にとって宗教がいかなる役割を果すものであるかを論じている。それは、本書の総論的な位置を占め

ている、と言って良いだろう。立論にも無理はなく、今日的に、この学問への行きとゞいた導入部をなしている。

第二章以下は各論だが、まず「回心論」（脇本平也論文）が立てられているのも、適切な編集だと言うことが出来よう。古典的な宗教心理学は正しくこの問題の究明から興り、この問題に附随する諸種の疑問を課題として、展開したに外ならないからである。特に本章の入門者に対する功績は、スターバックの研究を、比較的詳細に紹介しているというところにある。従来いろんな人によって触れられ、紹介されておりながら、原著入手の極めて困難なこの業績は、問題探究の出発点に於いて、初心者に多大の困惑と焦燥感とを与えていたからである。著者は更に、スターバックの研究に触発され、その批判の形で展開された学説史を実に要領よく纏めている。これも恐らく、入門者にとっては大きな助けとなり、指針となるだろう。第三節「回心の機構」は、著者独自の業績に属する。それは学説史を総括した所産ではあるけれども、この問題理解のポイントを示し、一歩前進するための視点を与えているからである。

第三章「宗教的人格」（松本晧一論文）も、ジェイムズが聖者性の問題として論究して以来、この学問に於ける中心的な課題としての位置を占め続けて来た。それというのも、回心を宗教的な人格形成の過程として捉える視点がありうるからで、この両課題は、もともと不可分な関係に於いて捉えられていたのである。著者の論述は、第二章と同じく、殆どそつが無い。講座とは、正にこのように書かれるべき性質のものであるのだろう。読者は等しくそう思わされるに違いない。テキストとして推賞される所以である。著者独自の論文としての性格は、第四節「宗教的人格の事例研究」に示めされている。こゝで著者は、オルポートのサイコグラフ論に刺戟され、宗教研究に人間を回復する試みとして、綱島梁川、国木田独歩という二人格の比較を提示し、その成果を問うている。極めて意欲的な試みとして評価されよう。しかし、論点は両者の神秘体験、及びそれぞれの生死観という問題に極限されたため、もう一度、宗教的人格とは何かという普遍的命題への順環的疑惑を、読者に抱かしめる結果になっている。

第四章「創造性の病い」（小野泰博論文）は、前三章とは異質の論考である。宗教心理学の第二期に、ユングの果した役割の大きさは、誰一人として否定しえないであろう。しかし、著者はユングのそうした宗教理解への分析学的な貢献を問題にしようとしているのではなく、むしろユング自身を一人の特異な宗教的体験者として、エレンベルガーの概念を用いながら、分析し、逆に彼の宗教観を俎上にのせているのである。これは、本巻全体の性格から言えば、特論としての位置づけを与えられるだろう。内容の複雑さと共に、文体もそう読み易いものではない。

以上のように見てくると、この評のはじめに述べた問題点の外に、本書には、宗教心理学の領分に含まれるべき諸課題のうち、なお大きなものだけでも、宗教々育の問題、神秘主義と異常心理の問題、救い・罪・祈りなど、精神医学・心理学と宗教

との関連領域に関する問題など、独立して検討すべき主題の、多く欠落していることに気付かされる。勿論、本書がテキストそのものを目ざしたものでもなく、全体の紙数に制限のあることも考慮されなければならない。しかし、それにしても心が残るというのは不当だろうか。

巻末に付けられたシンポジウム「現代日本における信仰」は、編者の意図によると、宗教の社会心理学的な考察に当てられたもののようである。しかし、その意図が成功しているとは思われない。むしろ異質で、こうした試みに、何故これだけの紙幅が削かれたかを、読者に疑わしめる結果になっている。それは、本誌第二三七号に掲載された本講座第三巻の書評で、このシンポジウムが殆ど第三巻に含まれたものであるかのように論及されていることによっても知られよう。社会心理的な宗教の研究は、宗教心理学の重要な一部門でもあるのだから、これも惜しまれることの一つである。

しかし、戦前・戦後を通じて、我が国に於けるこの学問領域に関する出版は、その殆どが翻訳書であり、日本人によって書き下されたものはそう多くない。現象学・社会学・人類学系の分野に比して、それがこの学問の不振を示めす指標ともなっていた。それを思うと、本書の果す役割は大きい。この企画が刺戟となって、今後の発展を期待したいものである。

宗教社会学研究会編
『現代宗教への視角』

雄山閣　一九七八年　二二六頁

ヤン・スィンゲドー

宗教社会学は宗教と社会の諸問題を科学的に研究する領域において、独立の学問分野として日本でもついに市民権を獲得したようである。このことを例証しているのは、ごく最近出版され、とくに現代における宗教と社会の関係を取り扱ういくつかの書物である。本書はそのうちの一書だけに、より広い動向の一環として同等に考察かつ評価すべきであろうが、実際はそういうわけにはいかない。その理由は簡単である。それは、本書は目立つものであるゆえに、この一般的動向の中に特別な位置を占め、したがって特別な取り扱いをも要求すると思われるということである。もちろん「目立つ」と言えば、それは「変わったものである」というものから「すぐれている」というにいたるまで、様々な意味を含むにちがいない。本書の魅力の一面はまさに目立つという言葉のこれら諸意味を含んでいるのである。しかしこのことは同時にまた、読者の大変な努力が要求されるということをも意味している。端的に言えば、批判的な精神を有し、しかも感受性の強い読者は、本書を読んでいる間に

おそらく極端に相反する感想に左右され、ついに客観的な評価をほゞ不可能にする自信喪失に襲われてしまうかもしれない。

さて、まず執筆者とその内容を大ざっぱに紹介することにしよう。「宗教社会学研究会」とは主に一九四〇年代に出生した（つまり、三十歳前後の）若手研究者のグループなのである。彼らは宗教と社会の問題に関する共通の関心や、日本における伝統的な学問活動に対する共通の（健全な）批判的精神に刺激されて、およそ三年前に研究会を結成した。会の目的は討論を通じて互いの研究を励まし合うこととともに、日本の学界に新しい展望の目を開くことだと思われる。本書の末尾にある「研究会活動報告」によれば、同会は一九七五年十一月に発足し、一九七七年十一月現在まで、つまり二年間にわって十八回の例会、二回の夏季セミナーと二回の記念会を行なったそうである。例会の研究発表の題目と本書に収録された論文の執筆者の略歴を観察すると、かなり異質性のある集団であることがただちにわかる。出身ないし在学校は様々であり、しかも宗教社会学に対する共通の関心へと導いた出発点は、大きく分ければ宗教学と社会学であるが、その他に人類学と民俗学の分野から入ってきたメンバーも含む。こういう「多様性を含む統一性」の原理を基礎にして、彼らが一種の閉鎖性から脱皮しようとしていることは同会の特色として明らかである。しかし、この野心が同時に常に古くかつ新しい問題点を生じさせていることも言うまでもない。

本書の内容構成については「まえがき」に明瞭に紹介されている。メンバーは非常に多いので――今もなお増えつつあると聞いている――当然のことながらごく一部の発表論文しか掲載できなかった。その結果、本書は四つの篇、十四の章からなっている論文集となった。第Ⅰ篇に収録されている三論文は「宗教把握の新たな試み」としての一般論的、理論的な考察の提供である。理論の欠如に悩んでいると言われる宗教社会学であるからして、この第Ⅰ篇はある意味でおのずから本書全体に対する主張を決めるものとなる。対馬路人の「科学的信念と宗教的信念」と題する冒頭論文は軌道に乗るまでに、換言すれば、本題である宗教の問題に入るまでにゆっくりと手探りで進むのであるが、次の中牧弘允の「現代宗教論の陥穽」という論文は、みごとなルックマン批判をも含む理論的考察の高いレベルに達する。しかし、形態の面においても内容の面においても、理論的アプローチの最後である島薗進の「生神思想論」は最もよく整っているし、通説に対してフレッシュな挑戦を提供しているものである。

第Ⅰ篇と同じような多様性に富む接近法はその後の事例的、実証的考察にも保たれている。第Ⅱ篇に収録されている三論文は日本の「基層信仰の今日的表出」である先祖祭祀（孝本貢）と、都市の祭（宇野正人）と、旅（真野俊和）の三現象を中心にして、それぞれ社会学、宗教学と民俗学の立場から現代宗教における連続性と変容の問題に迫ろうとしている。第Ⅰ篇の場合は理論的思弁に迷ってしまう危険性があったが、第Ⅱ篇からは事例が主になっているので、今度は単なる記述だけに埋没さ

せられてしまう危険性が生じてきている。この点に関しては、執筆者が紙面を制約されていたことの影響がかなり明白に表われてくる。その結果、問題提起のみに終わってしまったという感じがしないこともない。この点はその後の諸論文にも多少あてはまるといえる。

第Ⅲ篇に収録されている五論文は「宗教運動の新展開」を取り扱い、世界真光文明教団（後藤洋文）、創価学会と日蓮正宗妙信講（西山茂）、日本基督教団（新屋重彦）、モラロジーなどの修養団体（沼田健哉）と善隣会（塩谷政憲）といったような事例についてその構造と動態を明らかにしようとしているものなので、本書の最も「ポピュラー」な部分と言えるかもしれない。なぜならば、これら諸論文は「報告」の性格を主たるものとし、しかも単なるジャーナリズムの程度を越える理論的深まりがその中にうかがえるので、おそらく最も広い読者層に訴えるのではないかと思われるからである。

本書のしめくくりの第Ⅳ篇は視野がさらに広げられ、その三論文はハワイの日系人（井上順孝）、香港の華人（吉原和男）と中・南米のアフロ・アメリカ人（久保田芳廣）を中心にして「宗教と文化接触」の問題に様々な方面から新しい光を当てるのである。その中でもとくに井上論文は、日本宗教との直接的な関連を扱っていることもあって、きわめて明瞭な問題提起として注目に価すると思われる。

以上はちなみに短いコメントを入れた、本書についての大ざっぱな紹介であったが、限られた紙数のため個別論文に詳しい批判を残念ながら付け加えることはできない。したがって、本書全体に関する若干の一般的考察にとどめざるを得ない。

すでに指摘したように、宗教社会学研究会のこの出版は種々の意味で画期的なものと言えよう。様々な困難を乗り超えて自分の研究成果をより広く公表するには確かに勇気が必要であった。さらに著者たち自身は個々の論文に多くの問題点が残されていることを十分に自覚し、忌憚のない批判や意見を歓迎していると言っている。実は、本書を読んでいる間に批判すべき点がかなり多く浮んできたのであるが、読み終った段階でそれらをまとめるのはなかなか困難になってしまう。なぜならば——これこそ本書の不思議さとともにその「挑戦的な魅力」の一つでもある——本書の短所は同時に長所にもなっているように思えるからである。この感想は多分次のように表現できよう。本書が残すある「不満」は同時に「期待」の原因にもなっている。確かに多くの不満が残るのであるが、そのうちの最も消極的部分は論文の外形に関する点である。自分の研究成果の出版を首を長くして待っていたせいか、ともかく校正作業はあまり徹底的に行なわれなかったようである。少し雑で誤植が多い。（一つの「傑作」をどうしても指摘したい。一九四二年生まれの西山茂は、一二八頁の「参考文献」によれば一九五〇年、つまり八歳のときにはじめて論文を書き上げたそうである。）その他に論文形態のもう一つの欠点は、多くの場合その中のある主題は余分に詳しく説明がなされ、一方、より詳しい説明を要求するある主題は、十分に知られていると前提しているのか、

あまりにも簡単に取り扱われすぎているということである。一次的なものと二次的なものとの区別と、それを読者に伝えるということの困難さとは、日本の様々な出版物によく出てくる問題点であるが、本書の場合はそれは多分、どのような読者層をねらったらよいかということのあいまいさに結びつくものと思われる。ある論文は専門家向きであるが、ある論文はより広い読者層をねらっているようである。このあいまいさは当然に論文の内容それ自体にも反映してくるが、この点に関する「未完成」は逆に「期待」を増す要因となる。本書に掲載された論文は「研究発表」の性格をもつものであり、同時にそれは「中間報告」でもあろう。そのためにこそ、研究会員の研究は、今後どの方向に進み、どういうふうに洗練されてゆくかが大いに期待されるところである。これはしかし、会員が若手学者だからということだけではない。本書を通じて彼らは学問そのものについて、われわれがたびたび忘れがちである点をみごとに指摘し、かつ再確認させてくれているのである。それは学問そのものがあくまでも探求であるということにほかならない。年齢を問わず、学問はそのためにこそ常に未完成であり、批判の余地を残すとともに新しい期待をも常に起こすのである。

最後になったが、「研究会活動報告」によれば、第一回夏季セミナーは「科学的宗教研究における調査と理論」を統一テーマにして行なわれたそうである。宗教研究一般、とりわけ日本の若手学者による宗教研究において、調査と理論の均衡こそ今後の最も大きな課題になるのではないかと思われる。実証的調査に没頭するあまり理論をないがしろにする傾向は、宗教社会学にとっての最も大きな致命点と言われる。一方、理論の必要性を再発見し、その魅力に誘惑されて現実とのつながりを見落してしまう危険性も存在する。本書の執筆者もこの問題と取り組んできたし、今後もまたそれと絶えず取り組むことになるに相違ない。彼らが本書を通じて自分の研究成果を世に問おうとするその同じ勇気をもって、これからも宗教社会学のこの根本問題を恐れず探究し、歩み初めた道をさらに開拓してゆくことができるように、切にお願いする次第である。

会報

○『宗教研究』編集委員会

日時　三月一四日（水）午後六時
場所　学士会館本郷分館九号室
出席者　小川圭治、加藤智見、後藤光一郎、芹川博道、薗田稔、中村恭子、前田専学の各氏。
議題　『宗教研究』第二三九号について報告。ついで五四年度（第五三巻）の編集方針について討議した。

○お知らせ

日本宗教会が加盟している九学会連合の機関誌『人類科学』のバックナンバー在庫があります。購読ご希望の方は〒一八八）保谷市東町三―一―一七　民族学振興会気付　九学会連合事務局　TEL　〇四二四―二一―五〇〇三　振替東京三―四七九八二

集	課題	領価	残部	備考
一一	奄美	一、〇〇〇円	一九三	学会誌に
一二	山、死	一、〇〇〇円	一二六	掲載の時
一三	佐渡	一、〇〇〇円	七二	は送料実
一八	変化・下北	一、〇〇〇円	四七	費と書き
一九	階層	一、〇〇〇円	一六〇	添えて下
二〇	利根川Ⅰ	一、〇〇〇円	五八	さい。
二一	同　Ⅱ	一、〇〇〇円	一四八	
二二	同　Ⅲ	一、〇〇〇円	一四二	
二三	沖縄	一、〇〇〇円	九八	
二四	同	一、〇〇〇円	五三	
二五	同	一、〇〇〇円	五七	
二六	同	二、〇〇〇円	一〇一	
二七	同	二、〇〇〇円	一五六	
二八	南島（奄美の総合調査に向けて）	二、〇〇〇円	六〇	
二九	奄美	二、二〇〇円	一六八	
三〇	奄美	二、二〇〇円	二六〇	

○訂正

『宗教研究』第二三八号所収「宗教研究会と日本宗教学会」（小口偉一）中、二九六頁下段七行目、「大正十二年（一九二四」に「大正十三年（一九二四）」の誤りでしたのでお詫びして訂正致します。

執筆者紹介（執筆順）

金井　新二　東京大学助手
北野　裕通　花園大学講師
間瀬　啓允　慶応義塾大学助教授
大竹みよ子　東京大学大学院
北川　直利　聖霊女子短期大学附属高校教諭
井上　順孝　東京大学助手
田丸　徳善　東京大学助教授
高橋　渉　宮城学院女子大学助教授
上田　賢治　国学院大学教授
ヤン・スインゲドー　南山大学助教授

Ethos und Logos des Reich-Gottes im Religiösen Sozialismus

Shinji KANAI

Hier geht es darum, Reich-Gottes Gedanken des Religiösen Sozialismus (in der Schweiz, bei L. Ragaz) vom Gesichtspunkt des Aethos ἦθος (M. Weber) her zu analysieren. Aethos heisst hier ein dynamisches Ganze, das in einer beweglichen Korrelation und Spannung zwischen Ethos ἔθος und Logos λόγος eines lebhaften religiösen Gedankens sich konstruiert. Anders, wird hier 1) mit Ethos geschichtlich-soziale Bedingtheit, und 2) mit Logos die Intentionalität des subjektiven Bewusstseins (E. Husserl) eines Gedankens gedacht.

1) Für die Ethische wird zuerst das Krisegefühl, das der ganzen Bewegung zugrunde lag, und dann sowohl die Einfluss des Sozialismus, als auch die heimische Tradition asketisches Protestantismus der Schweiz anschaulich gemacht.

2) Die gedankliche Realität bei Ragaz müsste aber nur dann sachgemäss gefasst werden, wenn man auch die reine Intentionen subjektives Reich-Gottes Bewusstseins konsequenterweise logisch nachspürt, bis dahin, dass man die utopische Züge dieses Subjektes in folgenden zweifachen Formen klar zu sehen hat: die chiliastische einerseits, die asketische anderseits. Jene ist die Intention, die das Gottesreich in der Welt zu realisieren versucht. Diese intendiert hingegen nach absolutem Abscheiden aller Menschlich-Weltliche schlechthin, um Gottesreich als Reich-"Gottes" zu bewahren.

Jaspers' Criticism on the Demythologizing of Religion

Hiroyuki KITANO

Jaspers took Bultmann's demand for the demythologizing of the New Testament most seriously from philosophical side, because it did concern his philosophizing. This present paper mainly takes up one point from among various problems that Jaspers discussed: the methodological point of view.

Bultmann's way to demythologize the N. T. is called "existentialist interpretation," which, according to Jaspers, assumes a *scientific* character. It is upon the very fact that Jaspers focuses his attack on Bultmann's idea. But what is science? What kind of science does Bultmann mean? He maintains that science in his existentialist interpretation is "nothing else than the clear and methodical formation of the existential understanding given by the existence itself." On the other hand Jaspers wants to regard science as "that which is cogently knowable for every understanding, and which for that reason has actually gained universal recognition," i. e. one on the model of the exact sciences. There is, as stated above, a certain distinction between Jaspers and Bultmann with respect to the concept of science.

And so, taking the situation into cosideration, I tried to clarify the meanings and limits of Jaspers' criticism on Bultmann.

On the Religious Foundation of Metaphysics

Hiromasa MASE

It has been almost universally accepted by Christian theologians of all traditions that the distinction between natural and revealed theology is very clear, so much so that this distinction can form some major differences between Catholicism and Protestantism. Natural theology is often held to be rationalism in the sense that, by counting on the unaided human intellect, even revealed truths can be worked out by demonstrative truths. Revealedtheology, on the other hand, is often held to be fideism, just because all those demonstrative truths can be deduced *a priori* by faith alone. This implies that there is a fundamental opposition of the sort of *ism* such as 'Catholicism vs. Protestantism' and 'rationalism vs. fideism'.

However it would be utterly wrong to suggest that, unless one considers the two-party system of natural and revealed theology, any philosophical treatments are pointless. Quite the contrary, we have attempted to show how these two parties are closely related to each oither. And in doing so, we have offered some mportant clarification on the religious foundation of metaphysics.

Der Begriff des Verstehens bei J. Wach

Miyoko ŌTAKE

In seinem frühen methodologischen Werk: *Religionswissenschaft* (1924) proklamiert Joachim Wach (1898–1955) die Emanzipationder Religionswissenschaft von der Philosophie und Theologie und betont ihren systematisch-empirischen Charakter. Obwohl er sein Leben lang nach einem besseren Verständnis der abendländischen sowie orientalischen Religionen gestrebt hat, wurde seine Religions-wissenschaft jedoch in späteren Jahren allmählich wieder von der Theologie abhängig, indem sie sich das Tatsache-finden (fact-finding) und die in einem normativen Kontext zu machende Würdigung (evaluation) zu Aufgaben machte.

Die Tendenz können wir nach zwei Seiten hin verfolgen: inhaltlich steht die frühere Stellung, nur Ausdruck zu verstehen, der späteren gegenüber, auchdas religiöse Erlebnis selbst verstehen zu wollen, und dem entspricht formell eine Verlagerung des Nachdrucks von der Systematik bzw. Typenlehre zum normativen Begriff des "klassischen." Dadurch verändert sich auch der Begriff des Verstehens, nämlich vom objektiven Verstehen zu "integral understanding" (auf deutsch etwa parallel zu "übergreifendem Verstehen"). "Integral understanding" stellt einerseits die Kriterien für die Hermeneutik heiliger Schriften dar, womit diese sowohl in objektiv alsauch subjektiv weiterem Kontext interpretiert werden, und andererseits hat es mit der Subjektivität des Interpretierenden zu tun und entspricht Wachs eigenem Anspruch, "integratedperson" zu werden.

Weil das übergreifende Verstehen samt der Würdigung zwischen dem Verstehen (d. h. der objektiven Auffassung) und der Deutung (d. h. der subjektiven Auffassung) des Gegebenen steht, unterscheidet das Spätwerk Wachs, das auf ein "integra understanding" abzielt, sich deutlich von seiner früheren Stellung. Anders gesagt, beruht seine Religionswissenschaft immer auf zwei Gründen, dem kritsischenund dem sympathischen, und während in seinem Frünwerk: *Religionswissenschaft* beide Gründe streng getrennt sind, werden sie später miteinander verbunden in der Form von "integral understanding".

Die Idee "Religionswissenschaft" in den Frühwerken Wachs

Naotoshi KITAKAWA

Bisher waren die Forschungen über Wach hauptsächlich der Wandlung seiner lebenslänglichen Forschungsweise gewidmet. Man hat nämlich behauptet: in seine empirische Forschungsweise, die die Frage nach dem Wesen der Religion vernachlässigt, sei allmählich eine normative Methode eingeführt worden. (z. B. M. Kitagawa, T. Tamaru) In diesem Aufsatz wird dagegen das Hauptthema, das seine ganzen Forschungen durchdrungen hat, in Betracht gezogen. Ich möchte daher zunächst aufzeigen, wie das Apriorisch-Normative in seinen Forschungen, das man im allgemeinen als etwas späteres betrachtet, schon in seinen frühen Arbeiten tief verwurzelt ist. In dieser Hinsicht versuche ich dann, den Zusammenhang zwischen dem Empirischen und dem Normativen in seinem Werk *Religionswissenschaft* (1924) zu erklären und damit die Idee der "Religionswissenschaft" Wachs deutlich zu machen.

In diesem Werk wird zwar der Unterschied zwischen der empirischen und der normativen Forschung immer wieder betont und es wird behauptet, daß die "Religionswissenschaft" empirisch betrieben werden soll. Aber Wachs "Religionswisseschaft", der das Empirisch-Historische zugrunde liegt, neigt in sich dazu, es zu überwinden. Die von dieser Religionswissenschaft klassifizierten Typen, die sich insgesamt in "die materiale Systematik" und "die formale Systematik" einteilen lassen, tendieren nämlich dazu, mit der Vertiefung ihrer Funktionen sich dem Normativen stets zu nähern. Anders gesagt: "Ein wichtiges Zwischenglied zwischen der ewiggleichen Natur (d. h. das Normative) und den historischen Unterschieden (d. h. das Empirische) würden die T y p e n zu bilden haben." (S. 147)

Jedoch kann der wesentliche Unterschied zwischen der empirischen und der normativen Forschungsmethode dadurch nicht aufgelöst werden, "ein Zwischenglied zu bilden", sondern hier muß ein sozusagen methodischer "Sprung" gewagt werden. Infolgedessen, wenn diese zwei

Forschungsmethoden der Form nach streng unterschieden bleiben und im wesentlichen mitarbeiten müssen, entsteht aus solchem Zustand unvermeidlich eine paradoxe "Spannung". Und eben diese "Spannung", die der Forscher auf sich nehmen muß, hängt mit der "relativen Objektivität" eng zusammen, die Wach als das Ideal seiner "Religionswissenschaft" darstellt.

Was zwingt nun den Forscher zu jenem methodischen "Sprung"? Das ist die Tatsache, daß auch in der objektivsten Arbeit des Forschers schon eine philosophische Weltanschauung steckt, die vom "Leben" des Forschers selbst herstammt. Je treuer daher der Forscher der empirischen Forschungsmethode folgen will, desto deutlicher muß er das unempirisch-normative ——meist unbewußte—— Grundwesen ans Licht bringen. Auf diese Weise gibt er auch seinem "geheimnisvollen Vorwissen" (S. 187) immer klarer eine Form, indem er sich in seiner Tätigkeit der Klassifizierung und Systematisierung vertieft. Und das bedeutet zugleich eine Vertiefung der Erkenntnis seines eigenen "Schicksals".