

【論文】 ルドルフ・オットーとその宗教的思考について —『聖なるもの』を媒介に—

山形 泰之
日本大学大学院総合社会情報研究科

A study concerning Rudolf Otto and his religious thinking —through *The Idea of Holy*—

YAMAGATA Yasuyuki
Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

This essay aims at finding out the true nature of how to think religiously. Especially, I refer to Kant's, Schleiermacher's and Otto's religious thoughts. As we even discuss religion, we don't know that we judge it within the framework of humanism (human-centered activity). But, because it is generally supposed that religion begin with transcending all human knowledge, we must be conscious that we cannot know it well. Meanwhile religion doesn't always require us to be passive, for religion can be to bring out the best in human being and make our lives richer. Then what is the thinking behind religion like? How can the transcendent being concern us or how can we be concerned with it? Mainly, looking for the clue to the answer on Otto's *The Idea of Holy*, I will consider the true nature of how to think religiously.

1.問題認識

本論はオットー(Rudolf Otto)ならびに、そこまでに至る過程に現われた宗教をめぐる議論——とりわけカント(Immanuel Kant)、シュライアマハー(Friedrich Schleiermacher)、を通じて宗教的な思考の本質を探ることを目的とするものである。

宗教あるいは神のような超越者を論じる際に、私たちは意図せずとも自らの思いを体現するそれらを想定することは少なからずあるだろう。私たちに降りかかる自然災害や様々な悲劇に対して「神や仏はないのか」と思わず口にしてしまうことは誰しも経験のあることではないだろうか。しかし、こうした超越者をめぐる議論は、擬人観(Anthropomorphism)に陥っていると言わざるを得ない。そもそも私たち人間が想定した超越者は、本来的な超越者とは全く異なるものと言えるだろう。しかし、私たちは何故、自らの思いを体現した神を創造してしまうのだろうか。そこには近代以降連綿と繋がる私たち人間の

思考法が大いに影響していると考えられる。デカルト(René Descartes)が『方法序説』の中で「私の確実性」¹に関し論じているのは、あまりにも有名ではあるが、一方で同書には「私はこの書物を一つの物語として、あるいはそういった方がよければ、一つの寓話として提示するのみであり」²と論じていることにむしろ注意を払うべきではないだろうか。

確かに、「私の確実性」を起点とし、人間が自らの周りに広がる世界を自らの力によって解釈していくことは、私たちの視界を大いに広げるものとして役立つものである。しかし、私たちが「解釈できない」、「理解できない」ものに直面した時にその思考法を果てしなく拡張していくことは、私たちが把握できないものの価値を著しく下げることになってしまうだろう。上田閑照は、「人間の別種の歪み」として、私たちの思考法の混乱を次のように論じている。

見えないものを感じないで、「世界」だけを「世界」とする、あるいはまた、見えないものまで見てわかったとすることがくりかえし起こります。それを問題にする前に「虚空／世界」、「世界」の見えない二重性、およびそのような「世界」に於いてある人間の真のありかたをまとめておきたいと思います。³

上田は、私たち人間の見方の混乱、すなわち見えないものを捉える際に私たちが世界を捉えるのと同様な方法をとる傾向にあることを自覚し、その錯綜を解きほぐすことが宗教について考える際に重要であることを説いている。確かに宗教とはこの世的ではない視点が必要とされると言えるのである。また、更には宗教的思考の本質は、ただ私たちが世界を捉える方法と別の方法があることを想定するのみに収斂されるものでもない。それでは宗教的思考とは、一体どのような枠組みでなされるものなのであろうか。

2. カントとシュライアマハーの宗教観

(1) カント

カントの『純粋理性批判』と『実践理性批判』の間には、私たち人間と神との関係を探るという主題の連続性が見られるのはあるが、その探り方は必ずしも一致している訳ではない。『純粋理性批判』において人間は感性界と叡知界に跨る両義的存在として捉えられるのであるが、私たちが把握することができるのは「時間」「空間」と言う人間固有の枠組みを当てはめ、理論理性によって情報を整理しうる感性界のみとされるのであった。反面で叡知界（例えば神などの超越者）に関しては、私たちの対象になりえず、故に把握することができないというのが、この段階におけるカントの一定の結論であったと考えられる。また、知りえないからこそ生まれる私たち人間の進む道は、信仰⁴であったと理解することも可能なのである。

しかし、周知のように『実践理性批判』においてカントが展開した叡知界の理解は『純粋理性批判』におけるそれとは質的に全く異なるものであったと言わざるをえない。ポッパール(Christian Pöpperl)が

「理論理性が絶対に関して挫折する(否定)一方で、実践理性は絶対を前提とする(肯定)」⁵と論じているのは、両書の間を端的に表現しているものと言えよう。それではこのような否定から肯定への転換はどのようにして行われたのであろうか。

カントによれば実践理性は、私たちの目の前に現われる対象との関わりを持つというのではなく、自らの意志に関わり、根本的に自由な働きをするものとされる。

ここでは意志が問題となり、理性を、対象との関係においてではなく、この意志とその因果性との関係において考察しなければならないことにある。それゆえ、経験的に制約されない因果性の諸原則から始めなければならず(中略)自由からする因果性の法則、すなわち、何らかの純粋で実践的行為遂行的な原則が、ここではほかに動かしようもないスターティング・ポイントとなり、この原則のみがかかわりをもつことのできる諸対象の決定へと進むことになるのである。⁶

しかし、私たちは自らが置かれている様々な文化的・社会的影響の中で何ら経験による制約を受けずに生活することは不可能とも言えるだろう。カントはそうした意志の自由に制約をかける事柄に対し、道徳的存在としての人間を前面に打ち出し、感性界に左右されることのない人間像を論じていくのである。

ある実直な人間が義務を無視することさえできれば避けられたはずの人生の最大の不幸のうちにあつたときでも、かれが自分の人格のうちの人間性の尊厳を保ち、それを尊敬したという自覚、したがってかれは自分自身にたいして自分を恥じたり、自己吟味の内的な目にびくついたりする理由を持たないという自覚が、そうした人間を支えるということはないだろうか⁷

カントは、誰しも経験したことがあると思われる良心の呵責ともいふべき事実によって私たちの意志

が自由でありうることを論じているのであるが、一方で私たち人間が完全なる叡知的存在でないことは言うまでもないことである。ただ、逆説的ではあるがカントによれば、そうであるからこそ、人間は叡知者としての神の完全性を目指し自らの生を営む必要があることが説かれるのである。重要なことは『純粹理性批判』では全く垣間見ることのできなかつた叡知界（ここで言えば神）と人間を繋ぐ通路が『実践理性批判』において現われていることではないだろうか。すなわち道徳を媒介に、神（完全に）と人間（不完全に）そして双方が同じ素質を有する者として繋がりと考えられるのである。このような神と人間の関わりは、先ほど論じた人間の叡知界との関わりとの否定から肯定への質的变化を図るものと言えるだろう。

さて、道徳性を手掛かりに叡知界を肯定的に捉えるカントの議論は、現代を生きる私たちにとって分かりやすいものと映る。神が私たちに全く関わりのない存在と言うよりも、幾ばくかでも私たちと共有できるものがあるということは、神を求める縁にもなりうるだろう。だが、一方で私たち人間にとって理解しやすいものになることが果して神や宗教を考える上で有効がどうかは検討する必要があるのではないだろうか。

オットーは1909年に発表した『カント・フリースの宗教哲学とその神学への適用』の中でカントの思想を前提としながら、道徳との関係において宗教を把握しようとするのは、宗教の見方を一面的にしてしまうのではないかと懸念し、次のように論じている。

宗教的道徳的確信、宗教と道徳は一般に偶然の事実ではありえず——この確信はとりわけ啓蒙の合理的方向に発展する⁸

カントの宗教哲学的試みは人工的であり、まさに素人の宗教[Laienreligion]とその確信の代弁者をつくるものである。⁹

当然のことながら、啓蒙の時代の宗教ならびに合理的宗教は、既存の宗教を批判的に捉え、より万人

に近い宗教を求める人々の思いの現われであったと言えるだろう。反面で、直接的な個人の経験を重んじる宗教は、熱狂的(Enthusiasmus)あるいは狂信的(Fanatismus)であるとして人々から退けられていくのである。しかし、これまで見てきたように宗教や神なる存在を人間がすべて理解することは不可能なのではないだろうか。オットーが論じるように、宗教を私たち人間にとって合理的なものとするのは「全宗教史の経験と言明に対する完全なる矛盾であり、宗教的对象に対する直接的な経験の完全なる遮断」¹⁰になりうるのである。

道徳を媒介に神と人間を結び付けるカントの思想は宗教を私たち人間にとって理解しやすいものに、更に言うのであれば人間的なものにしたとも言えるだろう。だが、人間によってつくられた枠組みによって宗教の内実が変質していったとも考えられるのである。

(2)シュライアマハー

ティリッヒ(Paul Tillich)は、シュライアマハーの宗教思想を紹介するに当たり、その思想的背景として次のように論じている。

啓蒙は宗教を神の存在に関する議論の点から神に関する知識に、あるいは自然神学と道徳に変じさせた。その道徳の側については、なおカントにおいてとても強く、カントの宗教思想は彼の道徳思想の付録であり（中略）啓蒙の神学の基礎にあるのは、神と世界、神と人との分離である¹¹

シュライアマハーは神学の領域での啓蒙を支配する勝利者と思われている。しかし、彼は啓蒙思想を否定したというよりも、むしろ他の次元でそれを克服しようとしたのである¹²

シュライアマハーはカントに学びながら、自らの宗教思想を構築していった訳であるから、その根底には当然のことながら両者に共通する考えが見受けられる。とりわけ、カントとシュライアマハーの人間観を比較するならば、両者とも私たち人間には、

能動性と受動性があることを前提にしており、その考えは現代を生きる私たちにとっても大いに理解しやすいものである。しかし、そうした中で両者の思想の決定的な違いは、カントが人間の能動性を中心とした宗教思想を展開したのに対し、シュライアマハーの思想は、人間の受動性に重点に置いているということであろう。カントが合理的な知識のフィルターを通して、宗教を道徳という私たちに理解しやすいものに変換して論じるのに対し、シュライアマハーは、宗教とは私たち人間が徹底的に受け身であることによるのみ捉えることができると考えるのである。

すべての教会共同体の基本を構成する敬虔は、純粹に見て知識でも行為でもなく、むしろ感情あるいは直接的自己意識の確実さである。¹³

知識あるいは行為とは、私たち人間の能動性と深く関わりあうものである。私たちは自らの知識をもって目の前に広がる世界を切りとり、把握している。また、自らが行為することによって自身の考えを周囲に広げ、周囲に影響を及ぼしている。こうしたことは私たちが日常的に行っていることでもあり、日常的過ぎるが故に自らが発揮している能動性に無自覚とも言えるだろう。勿論、先にも触れたように私たち人間には能動と受動の両側面が本来的に備わる訳であるから、自らの能動性が現われることは、人間として必要なことでもある。しかし、宗教や神などという人間が把握しきれないものに対し、私たちがあたかも身の回りの事柄を把握するかのように自らの知識によって限定を行うことは、それらの本質を捉え損ねることになりかねないのである。

神的表象をほかの知覚しうる対象に転用することは、人がそれ自体を純粹に恣意的な象徴として意識し、そこにとどまらないときはそれは常に墮落である¹⁴

このように宗教や神について把握する際に、私たちの能動性を排する必要性を論じたシュライアマハーは、人間の受動性を徹底的に追求したその先に生

まれる感情、すなわち絶対依存感情(schlechthinige Abhängigkeitsgefühl)こそが私たち人間を宗教や神に誘うものとするのである。

「神」と言う表現はある表象を前提としている。それはただ絶対依存感情の表現以外には何も無い、と言われるべきである¹⁵

さて、シュライアマハーによって論じられた絶対依存感情という視点はカントの宗教思想に批判的な視座をもたらすものとなった訳であるが、その議論には宗教や神を検討していく上でいくつかの疑問点を生み出したのではないだろうか。

確かに、私たち人間の恣意的な発想に陥るのではなく神なる対象を表現しようとするのであれば、シュライアマハーが論じるような絶対依存感情が神に関する表現ということになるのであろう。絶対依存感情なるものが如何なる感情であるかは説明することはできないのであるが、仮に私たちの能動性が私たちの身の回りのものを切りとり、制限し、限定していく働きだとするのであれば、受動性の極みにある絶対依存感情は無制限であり、無限定であり、表現し難いいわば漠としたものと想定することが可能である。そして、それがキリスト教文化圏においては神と表現されるのも理解できることである。しかし、一方で何者かに絶対的に依存していることが、そのまま神に依存していることに繋がるということには、その論理にいささか飛躍があると言わざるを得ないのも事実である。石井次郎がその著書の中で私たちが絶対的に依存することを「神と関係していることを意識している」といつて差支えない¹⁶と言いつつもその前段にて、絶対依存の感情を「無」という概念を用いて論じているのは大変興味深いことである。

もとよりこの依存は、世界内存在者への依存でもなければ、世界外の超越者への依存もない。いい得べくは世界を超えて而も世界に内在する存在ならざる存在への依存でなければならない。かかるものをもし無という概念で表し得るならば、無に対する依存というより外はない。¹⁷

石井は、私たちが理解することのできない漠たるものとは神ではなく、無と表した方がその実態に近いことを論じている。その状況は当然のことながら何もない、と言うことではなく、私たちにとって把握できないものとしての無ということになるだろう。把握しえないものを神という概念を利用することによって表現することは、有限的存在としての人間に対し、無限と想定される神を自動的に設定してしまう合理的思考の枠組みに無自覚的に陥っているものと考えられるのである。

また、武藤一雄はシュライアマハーの議論を擁護しつつも、その内容が個人主義、主観主義に陥っているとして次のように論じている。

シュライエルマッヘルは、根本的にいって、神学を体験主義的な宗教哲学の立場から根拠づけようとしたことがいえると思うが、それはいいかえれば神学を自己意識を中心とした「意識神学」(Bewußtseinsphilosophie)に化したということでもある。そしてそこには彼の宗教哲学ないしは神学が主観主義(Subjektivismus)という批評を免れない所以がある。¹⁸

武藤が危惧するように絶対依存感情を巡る議論は、その感情を人間がみな等しく持ちうるのかについての言及が不足していると言わざるをえないだろう。シュライアマハーは「神は本来的に感情において私たちに与えられている」¹⁹あるいは「絶対依存感情は、それ自体が神の意識として表現されるように、直接的な自己意識の最高段階であるなら、それは人間の性質の本質的要素でもある」²⁰と述べてはいるものの、何故、その感情が私たち人間にとって本質的なのかについては論じていないのである。

また、シュライアマハー自身が「世界における私たちの存在、あるいは世界との関係としての自己意識は、自由感情と依存感情とに分けられた一組である」²¹と記し、私たち人間は能動的である側面と受動的である側面を持ち、どちらか一方に偏ることのない存在でもあることに言及しているにも関わらず、受動性の側面のみを重視するのでは、この世界を生きる私たちにとっては説得力を欠く議論にもなるだ

ろう。確かに徹底した受動性の強調は宗教を論じていく上で極めて重要なことであるのだが、宗教の営みが受けることのみで終始するのであれば、それは単に私たち人間に自己犠牲を強いるものと捉えられかねない。当然のことながらこうした状況では、宗教的な思考の豊かさを論じることは望むべくもないだろう。

シュライアマハーによる受動性に力点を置く考えは、私たちが宗教を論じていく際に無自覚的な能動性を批判的に捉えることに貢献し、また宗教的な思考の本質を検討していく上で大いに有用なものとなった訳であるが、その反面で受動性に沈み込んだ中で果たして人間は如何なる存在となるのかについての議論が不足していると考えられるのである。

3. オットー『聖なるもの』に関する考察

(1) 宗教における合理的なものの批判

『聖なるもの』の内容を大きく二つに分けるのであれば、非合理的であり、「語りえぬもの」「余剰部分」としてのヌミノーズ（あるいはヌーメニ的なもの）が、私たち人間にとっていかなる対象として現われるのか（例えば、「恐怖」「不気味さ」「威厳」など）についての議論と、そうした「語りえぬもの」に触れたときの私たちの内面的・精神的動きに関する議論を挙げることができると考える²²。当然のことながらそうした二つの側面は互いに関わりあうものである為、明確に区別できるものではないが、本論はこれまで見てきたように宗教を考えていく上での私たち人間のありようをテーマとしているので、オットーによる後者の視点に着目しながら議論を展開することになるだろう。まずはじめに、宗教や神を語る上での合理的なものの批判、そしてその合理性は、私たち人間の能動的な側面に起因するのではあるが、私たちによる自身が把握しやすいような形で身の回りの切りとりが如何に宗教を検討していく上で不都合であるのかを見ていきたい。

人格神を信仰対象とする宗教全般、とくにその典型であるキリスト教の神観念の本質的特徴とは、神的存在が、精神、理性、意志、決意、善意、権能、統合的本性、意識などといった人

格的な特性を表わす用語で明確に把握され、表現されるということである。つまり、人間が自分自身のなかで、限られた不十分なかたちで自覚しているような人格的・理性的な要素を神に当てはめて考えるということである²³

カントが道徳を用いて私たち人間と神を結びつけたように、人間は道徳的に不完全である、それ故に全能者たる神は善そのものであるという思いに至るのは、私たちにとって理解しやすいことなのかもしれない。また、カトリック教会の使徒信条は「天地の創造主、全能の神である父を信じます」²⁴の件から始まるが、「父」という言葉は、私たちに自身の「父」、あるいは家庭における「理想の父」像を想起させるものであり、神に対する（各個人異なると思われるが）一定の親近感を覚えさせるものでもある。しかし、ここで留意せねばならないことは、「善そのもの」や「理想の父」として語られる神というのは、私たち人間がそうであってほしいと願う神の姿ではないか、ということである。勿論、キリスト教に限らず長い歴史を持つ宗教は、時代の変遷とともに、ある一定のわかりやすさ（すなわち合理性）を追求してきたものとは思われるが²⁵、合理性の追求故に宗教の本質が捉えにくくなるのでは本末転倒と言えるだろう。

宗教の基本事実に固有なものとは、そのもっとも低い段階においても、やはり特殊固有の感情要因それ自体、すなわちあの「まったく他なるもの」を前にしての茫然自失にはかならない。²⁶

宗教の合理化はえてして神の擬人化を招くものとなりやすい。擬人観ほど宗教や神を検討していく上で不都合なものはないと言えるのではないだろうか。私たち人間は自らが勝手に創造した神を仰ぎ、願い、そして自らの望みが叶わないとなれば、宗教は人間にとって無関心なものとなるか（多くの日本人にとって慣習程度に存続するように）、あるいは人間が神となって様々な狂信的事象を生み出すこととなる。オットーはヌミノーズ、あるいはヌーメン的なものとして言い表される「まったく他なるもの」、そして

その前に置かれる人間の無力感を通じ、私たちが宗教を検討する上で必要な姿勢を提示しているものと考えるのである。

さて、ここまでのオットーによる議論を見ていくのであれば、2.(2)にて確認したシュライアマハーの思想と重なり合うものと言える。ティリッヒは「シュライエルマッハーが、宗教的なものの理性化、道徳化に対してこの書（『宗教論』——引用者）で行なった強い抗議を、オットーは引き継ぎ、彼の最後の著書にいたるまで、いよいよ力をこめて、この抗議を徹底したのである」²⁷と論じ、両者の思想の関連を指摘しているのは理解できることである。確かにオットーの『聖なるもの』をここまで確認してきた限りでは、彼の主たる眼目は、宗教を論じる上での合理性の否定、さらには附随して考えられる私たち人間の能動性の軽視、転じて受動性の重視と見ることもできる。しかし、神をはじめとする超越的なものを捉えようとするシュライアマハーとオットーの構えは一見、同じようなものにも映るが、その根本においては決定的な違いがあるのではないだろうか。その一例として、絶対依存感情と被造者感情の議論を確認していきたい。

(2)絶対依存感情と被造者感情

2.(2)にて確認したシュライアマハーの絶対依存感情とは、有限的でありかつ相対的な存在でしかない人間が全ての知識や行為などの能動性を一旦保留し、受動性に徹したところで感じられるものであった。そして彼は、私たち人間がそうした受動性において「端的に強大なものに対して(*gegenüber einem schlechthin Übermächtigen*)」²⁸いる、言い換えれば、何らかの強大な対象（神）と遭遇していると考えるのである。一方でオットーの論じる被造者感情とは次のようなものである。

被造者感情（中略）それは、全被造者の上に立つ方に対して、おのれ自身の虚無性にうち沈み、そこに消え去ってしまう被造者の感情である。

（中略）この「被造者感情」という表現もまた、ことがらを概念的に説明するものではまったく²⁹

注目すべき点は、オットーが被造者感情を論じるにあたり、徹底してそうした感情の概念化・合理化を避けていることであると言えるだろう。私たち人間が「語りえぬ」感情をシュライアマハーの論じるように「端的に強大なもの」「何らかの強大な対象」への依存と捉えてしまうことは、私たちが抱えた理解し難い感情を安易に外的対象（人間が考えたかもしれない）に帰してしまうことになりかねない。オットーはシュライアマハーの議論の根底には私たち人間に特有の無自覚的な推論があるとしているのである。

かれ（シュライアマハー——引用者）は、敬虔なる依存の感情を絶対的なものとして相対的なものから区別し、完全なものとして不完全なものから区別しているにすぎず、その特殊固有の質による区別ではない。われわれがこれを依存の感情と呼ぶとき、じつはそれは依存の感情そのものではなく、その類似物にすぎない³⁰

オットーはシュライアマハーの絶対依存感情を巡る議論には、一貫して何らかの合理的な操作があることを見ていたと考えられる。こうしたことは先に触れた人間が把握しきれないものをシュライアマハーが「端的に強大なものに対して」いると見たのに対し、オットーは「それほどに強大なものに対して (gegenüber einem solchen Übermächtigen)」³¹いると論じていることにも現れている。「端的」と「それほど」というわずかな文言の使い方の違いではあるが、その言葉の選び方に可能な限り人間による限定を回避する配慮が見受けられるのではないだろうか。

また、シュリッテ(Annika Sclitte)による次の議論は絶対依存感情と被造者感情の異同を明確にするものと言えよう。

オットーが被造者感情と名づける特別な自身の経験[Selbsterfahrung]は、全く他なるものに直面して生じる対象の経験に一致し、それはシュライアマハーの絶対依存感情とは一線を画する。シュライアマハーはヌミノーズとの遭遇を何よりもまず非常に強大な対象の経験とし、いよいよ

よそのあとで人間を特有の（道徳的ではない）不十分さに導くと誤解している。³²

シュリッテのいう「いよいよそのあとで[erst daraufhin]」に顕著のように、これらの議論を見ていくと、シュライアマハーは人間の受動性に重きを置いていたにもかかわらず、その受動の姿勢を最後まで貫徹しきれなかったのではないかと考えることができるのである。語りえぬものを捉えていく最終的な局面において立ち現われる強大な対象物は、私たち人間の能動性の結晶とも言えるのではないだろうか。すなわち、自ら捉えることのできないものを前にしてなお、自らの想像によって対象物を構築してしまうということである。私たち人間とそうした能動性の産物あるいは神なるものの類似物との関係は、純粋な意味での人間と超越的なものとの関係とは言い難いであろう。その反面で、オットーは語りえぬものは語りえぬものとしてそのまま保留し、その語りえぬものと私たち人間との関係を重視していたものと考えることができよう。

宗教にまつわる語りえぬものが、語りえるものの論理に回収されてしまうのであれば、その本質を大きく損なうことになりかねない。現代の日本社会において宗教が軽視されるのも、本来同じ理論的枠組みで論じてはならないものをあたかも議論が可能なものとして捉えられていることに原因があるのではないだろうか。オットーが、語りえぬものを語りえるものにならないための限界線上において宗教を論じようとしていることは、宗教とは如何なるものなのか検討していく上で大変示唆に富むものなのである。

では、宗教に関して検討していく上で私たちはどのような視点を持つべきなのだろうか。この課題を考察していく上で、ティリッヒが以下のように記していることに留意すべきであろう。

すでにこの書のうちに、オットー的思惟の全体にとって決定的意義をもつにいたったある特徴が認められる。つまり、それは宗教的領域およびその思惟——観照諸形式の独創性に対する感覚にほかならない。³³

注目すべきはティリッヒが観照(*contemplatiō*)という文言が用いて、オットーの思想を紹介していることだろう。言うまでもなく *contemplatiō* の動詞形である *contemplor* の意味は「観察する」「熟考する」であり、さらに付け加えるのであれば、ただ単に何かを受け入れるということではなく、自らの一定の方針のもとで受け入れ、把握すると言う意味になる。しかし「自らの一定の方針」とは、これまで批判的に論じてきた私たちの知識によって物事の限定を図る能動性とは同一のものでない。むしろオットーは合理的な思考を徹底的に排除していく中で宗教的思考のありようを確立したと考えられるのである。

それではティリッヒが「観照」に込めた意味合いはオットーの宗教的思考のどのような点を指すものなのであろうか。それを解説していく鍵として、宗教的判断とその根底にある私たち人間の宗教的アプリアリ性³⁴に関し確認していきたい。

(3)宗教的判断と宗教的アプリアリ性について

先にティリッヒの議論に言及しながら観照の意味することについて確認をした訳であるが、それでは合理的な思考を行う際の私たちの思考の枠組みと宗教的思考のそれがいかなる点が異なるのであろうか。オットーが「宗教的判断(*religiösen Urteilens*)」³⁵について言及する箇所から宗教に特有な思考のありようについて確認していきたい。

オットーは美についての判断が宗教的判断に近似することからその議論を開始している。

趣味がまだ粗野な状態でも、美しいと感じる感覚またはその予感はずでに動いている。この感覚または予感はずでにアプリアリに具わっているぼんやりとした美しさの概念から発生しているはずである。さもなければ、そのような感情はまったく存在しえないはずだから。³⁶

私たちが何らかの美的なものに触れた時、私たちの内面から何らかの感情が溢れだしてくるということを理解するのはそれほど困難なことではないと思われる。しかし、同時にそうした思いは、極めて主観的なものであり、普遍的なものではない可能性も

否定することはできないだろう。オットーは美を判断する上でのこうした状況を踏まえ、私たち人間には粗野な状態で現れる美の中から、真の美であるものとそうではないものを判断する能力があるものとして次のように議論を続けている。

美しさそのものではなくただそれに似ているにすぎないものを激しい反感をもって排除し、正しい眼識をもって判断することができるようになる。言いかえると、趣味が内蔵する美の観念ないし尺度に合っているものが実際に「顕外化している」その現われを美しいと認めることができるということである。³⁷

「顕外化(*Erscheinung*)」する、というのは宗教的判断を検討していく上でもキーワードになるのだが、オットーの言う「美の顕外化」とは何らかの美的と思われるものに対して、私たち自らの内面的な美の尺度の当てはめが行われ、「美そのもの」を判断する過程で顕れるものと考えられる。言いかえれば、私たちは美そのものを判断する能動的な力を本来的に持っているということである。そしてオットーはこうした美についての判断と同様に、私たちの何らかの内面の働きが宗教的判断においても行なわれ、その判断に基づいて「聖なるものが顕外化」と見ているのである。

原始的な宗教の時代からずっと、人間の中に聖なるものの感情を刺激し、掻き立て、噴き出させることのできるものは、すべていつもしるしとして通用していた。(中略)ところが、これらはみな、すでに見たように厳密な意味でのしるしではなく、(中略)それと見かけ上類似しているものと取り違えられたということであり、その顕外化した聖なるもの自身の真の「想起」、つまり真の再認識にはまだなっていなかったことを意味する。³⁸

逆説的な物言いではあるが、上記議論を通じてオットーは原始的な、あるいは粗野な宗教的事象が、または時としてまったく宗教としてふさわしくない

ものが、私たち人間による「想起(Anamnesis)」を経る中で、真に宗教的なものとそうでないものへと分類しうることを論じているものと考えることができよう。当然のことながら、その判断の過程には先の美の場合と同様に私たちが本来的に具える宗教的な力が働くことによるものと想定できるだろう。そしてオットーは宗教的判断をする上で欠かせない能力を予覚と呼び、その働きの源泉には私たちの内的な霊の力があることを示唆しているのである。

予覚能力は教化的・教義的な言い方では「内なる聖霊の証明」という美しい名称のもとに身を潜めている。³⁹

聖なるものを体験するために不可欠な素質、換言すれば、精神内に具えられたアプリアリで不分明な認識としての聖なるもの自身の範疇を考慮しなければ、不十分である。(中略)しかし、このことが可能なのは、自分の内側から発する認識要因、理解要因、評価要因、すなわち「内なる霊」があるからである。⁴⁰

宗教のなかの非合理的なものも(その合理的なものと同様に)精神そのものの隠れた深みにそれ自身の独自の根をもっている。⁴¹

宗教的な思考を検討していく上で、合理的な思考を避けなければならないことは、言うまでもないことではあるが、ただ単に受動性に沈み込むのみでは、私たち人間の持つ本来的な力が発揮されることはない。受動性を契機に知りうる人間の力の限界、合理的思考を生み出す能動性の否定、そしてそこから新たに立ち現われる別の能動性(霊に基づく能動性)の自覚、こうした一連の過程をオットーは宗教的判断、さらには宗教的アプリアリ性に関する議論を通じて主張しているものと考えられるのである。

(4)議論の手掛かりとしての宗教的アプリアリ性

さてここまでオットーの議論に即して、私たち人間がどのようにして宗教的な思考を行うのかについて見てきた訳であるが、その議論はカントの論じた

理性のように、私たちが宗教的な性質を本来的に持ち得るのかどうかについても合わせて検討されねばならないだろう。しかし、先に述べておかねばならないことは宗教的アプリアリ性に関して、数学や物理学などと同様な自然科学的な証明を行うことは不可能であるということである。そもそも人間にとって理解しうる合理的な枠組みに入ることができないものを対象としているが故にこうした証明法にはそぐわないと考えられるのである。それでは宗教に関する検証が全くできないかということもそうということでもない。科学とは方法は異なるが、歴史における事実の積み重ねを確認することによって、人間が宗教的アプリアリ性を持つことに確信を持つのは可能であるのではないだろうか。オットーが宣教師の報告を挙げ、人々が見知らぬところにおいても互いに内的な何かを理解しあえる姿を論じているのは、その一例と言えるだろう。

遠い辺境の宣教地で働いているひとりの有能な宣教師の報告は、わたしに多くのことを学ばせた。(中略)難解な外国語で不十分に、いつもほのめかすことしかできず、しかもまったく別世界の概念を使って伝えようとするみ言葉の宣教でも、ときとして驚くほど深く内的に理解されるということがあるということだ。⁴²

またイグナチオ・デ・ロヨラ(Ignace de Loyola)『靈操』に見られる修行法も事実の積み重ねという点で大いに参考になるのではないだろうか。その修行の目的は、最終的に私たち人間が神の意志を探し、見出し、真の自己に目覚める中で自己の使命を果たすことを目指すものであるのだが、その過程はさきに述べたオットーによる宗教的アプリアリ性の議論に近しいものがあるとも言える。注目すべきは、こうした修行が16世紀から現代に至るまで受け継がれていることであろう。そして『靈操』にある修行法に限らず、広くカトリック教会で行われてきた霊性を求める営みを遡って確認するのであれば、2、3世紀頃のエジプトの隠修士たちに至ることになり、そこにはおよそ2000年に及ぶ営為が確認されることになるのである⁴³。こうした宗教的アプリアリ性を

現す事実は勿論、自然科学的な証明とは質を異にするものではあるが、現代に生きる私たちのも一定の影響を与えるものとして位置付けることができるだろう。

カントやシュライアマハーの宗教思想と比したオットーの特徴は、人間の合理性に無自覚のまま宗教を検討するのではなく、また、ただ受けることに徹することでもなく、受ける中でそれまでの人間のありよう（合理的な）の無力さを知り、そこから新しい自己が立ち現われてくるということに重点を置くということである。勿論、その新しい自己とは本来的には新しいものではなく、自らの宗教的アプリアリ性の自覚により目覚めた自己と言えるだろう。そもそも私たち人間にとって超越的・絶対的な存在は、超越的であるが故に人間の手が届くものではなく、また受動性に徹すると言っても絶対的であるが故に、相対者たる人間が会うことはないものと言えよう。こうした袋小路を切り抜けることができるのは自らの内にある宗教的アプリアリ性の自覚、すなわち内なる超越の自覚によって、と言えるのではないだろうか。オットーの『聖なるもの』は私たち人間と神がどのようにしたら再び会うことができるのかについての方法の提示をしているものと考えるのである。

4.むすび

本論は、冒頭で述べたように宗教的思考の本質を探ることを目的としている。現代日本における宗教をめぐる状況を鑑みるのであれば、人々の慣習的な宗教との関わりは存続してはいるものの、自覚的に何らかの伝統的な宗教（例えばキリスト教や仏教）に入信するという事例は少なくなっているのではないだろうか。当然のことながら宗教に無関心あるいはそれを忌避する理由は各個人様々なのではあるが、その理由の一端として宗教的な考え方がいかなるものなのか分かりにくいということも挙げられるのではないだろうか。ここまでの議論でカント、シュライアマハー、そしてオットーの宗教思想を確認してきた訳であるが、その過程で見られた私たち人間と超越的なものとの関わり、そしてその方法は宗教的思考を探る上で有益であると考えられる。

カントによって能動的な人間による神（道徳的神）への接近が図られ、シュライアマハーは、それに対抗するかのように人間の受動性を徹底することで神との関わりを知りうるものと考えた。オットーはシュライアマハーの思想を受け継ぎつつも、その考えをさらに深め、受動性を契機とした合理的能動性の否定、そしてそこから立ち現れる私たち人間の本来的な能動性（宗教的アプリアリ性）に着目することで神を知りうるものと考えたのである。そして宗教的アプリアリ性の視点を持つことは、私たちが宗教的な事象を学問的に理解することに大きく貢献すると思われるのである。

福音書には、私たち人間が「死んでこそ生きる」ことに言及する部分が散見される。例えば「ルカによる福音書」には「自分の命を生かそうと努める者は、それを失い、それを失う者は、かえって保つのである」⁴⁴と記されている。文字通り読むのであれば、なぜ死ぬことが生きることなのかと疑問を持つものも多いのではないだろうか。または一般的に宗教とは人間に限らずあらゆる生命を尊重する立場にあると理解されているにも関わらず、それとは真逆のことを論じているのではないかと誤解されてしまうのである。しかし、「自分の命を生かす」とは自らの能動性に無自覚であり、自身を果てしなく拡張する態度であり、それを批判し、自らの限界・無能力を知る中に沈み込んでこそ（比喩的な死）、内面に現れる本来的な生が自覚されるということなのである。そして留意しなければならないことは、私たち人間が自分の力で、自己完結的にこうした思考を持つということではなく、それは何らかの超越的・絶対的なものとの関わりの中で行われるということであろう。それはさながら旧約聖書『創世記』において、知恵の実を食べてしまったことによってエデンの園から追い出された人間（神との離反）がキリストの登場、罪の自覚によって新たに神に向き直し、新しい命を吹き込まれる過程を見るかのようなのである。

勿論、3.(4)で見たように、こうした宗教的な思考は科学的な証明法に耐えうるものではない。すなわち、本論で見てきたようにカント、シュライアマハーそしてオットーの思想を踏まえ、そこから見出された方法をもって宗教的事象を解釈したとしても、

最後の一点すなわち私たち人間と超越的なものとの直接的な関係を説明することはできないということである。しかし、そうであるからといって宗教的な思考の説明は、信仰の名のもとに隠れたままでよいと言うことにはならないだろう。宗教的な思考とはいかなる仕組みに基づいて成り立つものなのか、オットー『聖なるもの』に見られる議論はそれを検討する上での一助になると考えるのである。

(Received: June 18, 2021)

(Issued in internet Edition: July 1, 2021)

註

- ・Schleiermacherの日本語表記については、本論では「シュライアマハー」としたが、文献名、引用部に關しては、著者の表記を尊重した。
- ・引用文献が日本語によるものの場合、歴史的仮名遣いは現代仮名遣いに修正した。
- ・[]での挿入は、原書のままの挿入である。

¹ 「私は考える、ゆえに私はある」(デカルト(山田弘明訳)『方法序説』(ちくま学芸文庫)、筑摩書房、2010年、56頁。)

² 同書、21頁。

³ 上田閑照『哲学コレクションI 宗教』(岩波現代文庫)、岩波書店、2007年、68頁。

⁴ 「私は信仰に場所を獲得するために、知識を放棄しなければならなかった」(カント(有福孝岳訳)「純粹理性批判 上」、『カント全集4』、岩波書店、2001年、43頁。)

⁵ Christian Pöpperl, *Das Heilige, das Erhebene und die Negative Theologie*. Jörg Lauster. Et al, ed. *Rudolf Otto*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014, s. 499.

⁶ カント(坂部恵・伊古田理訳)「実践理性批判」、『カント全集7』、岩波書店、2000年、141頁。

⁷ 同書、251頁。

⁸ Rudolf Otto, *Kantische Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909, s. 18.

⁹ *Ibid.*, s. 21.

¹⁰ *Ibid.*, s. 23.

¹¹ Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, New York: Simon and Schuster, 1967, p. 388-399.

¹² *Ibid.*, p. 388.

¹³ Friedrich Schleiermacher, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* *Zweite Auflage(1830/1831)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, s.19-20.

¹⁴ *Ibid.*, s.40.

¹⁵ *Ibid.*, s.39.

¹⁶ 石井次郎『シュライエルマッヘル研究』、新教出版社、1948年、144頁。

¹⁷ 同書、144頁。

¹⁸ 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』、創文社、1961年、76頁。

¹⁹ Schleiermacher, *op. cit.*, 2008, s. 40.

²⁰ *Ibid.*, s. 53-54.

²¹ *Ibid.*, s. 36.

²² Rudolf Otto, *Das Heilige*, München: C.H.Beck, 1934, s. 5-7. オットー(久松英二訳)『聖なるもの』(岩波文庫)、岩波書店、2010年、18-22頁を参照した。

²³ *Ibid.*, s. 1. 同書、11頁。

²⁴ 新要理書編纂特別委員会編/日本カトリック司教協議会監修『カトリック教会の教え』(カトリック中央協議会)、2003年、39頁。

²⁵ 使徒信条は二世紀後半のローマにまで遡及でき、2000年にわたって唱え続けられている。同書、41-42頁を参考にした。

²⁶ Otto, *op. cit.*, 1934, s. 31-32. オットー、前掲書、2010年、59頁。

²⁷ テイリッヒ(武藤一雄・片柳栄一訳)「出会い」、『テイリッヒ著作集第十巻』、白水社、1999年、240頁。なお引用中にある『宗教論』とは1799年に刊行された『宗教について——宗教を侮蔑する教養人のための講話』を指す。本論は1830年に出版された『キリスト教信仰論(第二版)』(以下『信仰論』)に依拠するところがあるが、『宗教論』と『信仰論』の序説の部分に関しては同一の思考の下にあるものと考えられる。

²⁸ Otto, *op. cit.*, 1934, s. 10. オットー、前掲書、2010年、27頁。

²⁹ *Ibid.*, s. 10. 同書、26-27頁。

³⁰ *Ibid.*, s. 9. 同書、25頁。

³¹ *Ibid.*, s. 10. 同書、27頁。

³² Annika Schlitte, *Heilige Orte—Orte des Erhabenen?* Jörg Lauster. Et al, ed. *Rudolf Otto*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014, s. 439.

³³ テイリッヒ、前掲書、1999年、239-240頁。

³⁴ 宗教的アプリアリ性に関してはトレルチ(Ernst Troeltsch)による言及がある。「キリスト教の生命世界は今日も、資本主義、決定論、相対主義、歴史主義のなかで衰弱した世代にとっては、単純化と健全化をうながして力を与える不老泉を、ますますふくんでいる」。不老泉とは「ヨハネによる福音書」4・14にある「わたしが与える水はその人の内で泉となり、永遠の命に至る水がわき出る」の箇所を想起させるものであり、私たち人間のアプリアリ性に持つ宗教性を示唆するものと言える。但し、トレルチの議論には私たち人間がいかなる方法でそのアプリアリ性を自覚するのかについて

て言及がないと言わざるを得ない。(トレルチ(森田雄三郎・高野晃兆訳)「宗教的アプリオリの問題——パウル・シュピーアの論評に対する応答」、『トレルチ著作集1』、ヨルダン社、1981年、248頁。

³⁵ Otto, op. cit., 1934, s. 172. オットー、前掲書、2010年、286頁。

³⁶ Ibid., s.173. 同書、286-287頁。

³⁷ Ibid., s.173. 同書、287頁。

³⁸ Ibid., s.172. 同書、285-286頁。

³⁹ Ibid., s.174. 同書、289頁。

⁴⁰ Ibid., s.188. 同書、313頁。

⁴¹ Ibid., s.165. 同書、274頁。

⁴² Ibid., s.189. 同書、316頁。

⁴³ イグナチオ・デ・ロヨラ(門脇佳吉訳)『靈操』(岩波文庫)、岩波書店、1995年、15-52頁にある門脇佳吉による解題を参考にした。

⁴⁴ 「ルカによる福音書」、『新約聖書 新共同訳』、日本聖書協会、1999年、17・33。