

## 宗教経験論と脱文脈化

### ——シュライアマハー『宗教について』をめぐる——

深澤 英隆

#### I はじめに

##### 1 宗教史と脱文脈化

宗教史・宗教思想史において「脱文脈化」<sup>(1)</sup>ということが語りうるとするならば、いかなる意味においてであろうか。まずいくつかのタームを、分析概念として導入することから始めたい。

文脈とそれを脱するものというふたつの契機は、いわば地と図の関係にあると見ることができる。そうであるならば、脱文脈化には、まずふたつのアスペクトを見分けることができる。なんらかの要素＝図が、地としての文脈を離脱する。これを「事態ないし出来事における脱文脈化」と名づけるならば、他方で、ある要素を文脈から切り離して見てゆく、という意味での脱文脈化の操作を、「視座における脱文脈化」と呼ぶことができる。出来事における脱文脈化と視座におけるそれとは、別のアスペクトに属するものの、さまざまに連動し、場合によっては不可分の共軛関係のもとにおかれる。

脱文脈化に加えて、なお文脈に関わる3つのモードを考えることができる。ある要素が文脈のなかで可視的となることを「文脈化」と名づけるならば、そうした要素が文脈に埋没したあり方を、「前文脈化」と呼ぶことができる。一方、脱文脈化した要素がふたたび（元の、あるいは別の）文脈に復帰する過程を「再文脈化」ととらえることができる。またここでも、こうした事態におけるプロセスと並んで、視座においても、これらのモードを考えることができるだろう。私たちは、ある要素を、文脈のうちに見分け、そこから切り離し、またあらためて文脈のうち位置づけることができるのである。

以上のような観点から宗教の歴史を見ると、どのような事実がこれらの概念の網にかかってくるだろうか。宗教の何らかの契機と、文脈としての宗教伝統との関係で考えるならば、まず前文脈化としては、例えば何らかの儀礼的ないし観念的要素が、前反省的な機能状態で伝統のうちに属しているようなあり方が考えられる。これに対し、あらためて伝統というコンテキストのなかでそうした要素が把握されるとき、その要素の文脈化が生じる。一方、そうした要素が伝統内の既存の文脈から切り離され、あるいは伝統を超えて他に移植されるとき、脱文脈化が生じていると見ることができよう。例えば、シンボルのシンクレティスティックな移植などに、こうした事態がうかがえる。一方、ひとたび元の文脈から切り離された要素が、伝統的文脈に再帰し、そこにあらためて位置づけられることがある。伝統の復興や更新、伝統の創造等においてみられるこうした事態は、再文脈化と呼びうるものであろう。出来事におけるこうした動きを支えているのが、宗教内部で脱文脈化をうながす視座による伝統の再解釈ということになる。言うまでもなく、宗教を構成する要素は限りなく多様であり、また宗教伝統内では、文脈化の4つのモードが複雑にからみあい、同時的に生起していると言えるだろう。

## 2 宗教概念と脱文脈化

ここまでの叙述では、宗教という概念を自明のものとして用いて来たが、そもそもこの宗教の概念こそが、脱文脈化の作用のうえに成立したものであることが注意されねばならない。ラテン語の *religio* に発し、キリスト教の勢力の拡大後は基本的にキリスト教に関わる語彙として受けつがれて来たこの語は、大航海時代におけるさまざまな信仰伝統の「発見」と、啓蒙思想における教会キリスト教からの疎隔のなかで、キリスト教の文脈から切り離され、キリスト教を超えた一般概念として彫琢がなされた<sup>(2)</sup>。宗教概念による図（宗教）と地（非宗教）との切り分けが行われ、超文脈的な宗教の普遍的性格なるものが探求の対象となった。さらに、近代宗教諸学の誕生により、宗教の諸要素の脱文脈化的比較研究が促進された。多くの場合は、キリスト教を標準としつつ、宗教に関わるさまざまな概念が一般概念として措定され、また元来イーミックな表象の一般概念化（マナイズム、シャーマニズム等）なども行われた。さらにこのような脱文脈化により達成された宗教理解は、近代宗教の展開において再帰的に宗教のうちに流入し、伝統のうちで再文脈化されていくことによって、伝統の更新や改変をもたらすこととなった。

近代の宗教研究のこうした性格を考えると、今日宗教研究の文脈化（*contextualization*）や再文脈化（*re-contextualization*）の必要ということが盛んに語られることもまた理解できる。近代の宗教研究は、個々の伝統から切り離された、宗教概念を代表とするさまざまな普遍概念により宗教を学問的に構成した。それは経験的再構成であることをうたいながら、往々にして宗教的ヴィジョンの創出であり、いわば宗教学的宗教像の規範的な呈示でもあった。

こうした宗教研究の脱文脈化の動向は、ひとつには宗教研究の脱神学化の試みであり、あるいは唯物論等の宗教批判による還元主義的文脈化への抵抗でもあった。しかし経験的研究という観点から今日見ると、少なからぬ修正や、場合によってはイデオロギー批判が必要であることも否定できない。宗教研究の「(再)文脈化」の要請が語られるのは、こうした事情による。

## II 宗教経験というトpos

### 1 宗教概念と宗教の正当化

近代宗教学・宗教哲学は、宗教比較を方法論上の前提としていた。比較の作業の目的のひとつは、宗教の複数性という否定しがたい事実を背景にしなが、なおその比較を通じて自らのコミットする宗教の優越性を示すことにあり、理論枠組みとしては、いわゆる宗教進化論が採用された。この第一の関心が、類型化＝単純化の作業を前提にしていたとはいえ、諸宗教の差異に着目したのに対し、比較作業の根底にあったもうひとつの動機は、諸宗教の共通性の発見ということであった。共通性は宗教のさまざまな局面で見いだされたが、とりわけ諸宗教に共通の、宗教の普遍的コアの特定ということが、目指された。そうした関心のさらに背景にあった動機として、幾重にも重なった宗教的なるものの正当化への志向性ということが指摘できる。

微視的に見るならば、キリスト教史において正当化の営みをまったく免れた時代はおそらく存在しない。明示的な論証の正当化から、意識せざるかたちで正当化機能をはたす思想や実践の諸要素に至るまで、キリスト教という信念システムの存続は、そのさまざまなレベルでの正当化の営みに依存している<sup>(3)</sup>。しかしそれとともに、より決定的なかたちで、キリスト教の正当化が必要とされる時代がある。とりわけ他宗教や非宗教的な信念・実践システムがキリスト教の競合者

として浮上してきた近代においては、もはや啓示を引き合いに出す自己充足的な正当化ではキリスト教の正当性を維持できなくなった。

こうした事態に直面してなされた正当化の試みは、信仰主義的再確認から啓蒙主義的な脱教会化による再解釈に至るまで、多様なかたちとベクトルとをもっていた。ここで「宗教」の概念が果たした役割は、両義的である。すなわち一方で宗教は、うえに見たように脱文脈化的な概念であり、キリスト教をあくまで一事例とする普遍概念であった。ここから必然的に、この概念はキリスト教を相対化する機能をもっていた。しかし他方でこの概念は、キリスト教を宗教一般という地平のなかに置き、そのことを通じてキリスト教を正当化するはたらきをもった。これは、宗教概念の再文脈化機能とでも呼ぶことができる。

この宗教概念の相反する二重の性格は、今日に至るまで、キリスト教の、のみならずあらゆる宗教の正当化の営みのなかで競合しつつ作用している。それと同時に、マクロに見るならば、近代ヨーロッパ・キリスト教の正当化には、おそらくつぎのような諸段階を理念的に想定することができる。

まずは啓示的根拠によるキリスト教の自己循環的正当化が臨界点をむかえ、代わって宗教概念を援用したキリスト教の正当化がさまざまなかたちで行われる。共通するのは、宗教は普遍人間的な基礎のうえに成り立つものであり、そうした根拠のうえに成立したキリスト教もそれに応じた正当性をもつという論理である。神や超越性の認識ということもそこで同時に基礎づけられることになるが、有神論へのコミットメントのあり方もまた、さまざまなかたちと度合いを示す。すなわち、キリスト教有神論の真理性が宗教概念により弁証される場合もあれば、有神論的主張が後退する場合もある。後者は、キリスト教のヒューマニスティックな擁護や価値評価といったものに近づいてゆく。

これに対し、ヨーロッパ社会におけるキリスト教の信憑構造がさらに揺らぐ段階を時代類型として想定できる。ここでは、キリスト教以上に、その上位概念としての宗教そのものが、正当化の関心対象となってくる。キリスト教をあくまで一事例とする「宗教」が、たとえば世俗化する社会や文化、勢いを強める唯物論的世界像などに対抗する人間的・文化的事象として理解されるようになる。ここでも、超越的なものが多かれ少なかれ脱キリスト教化されたかたちで、一方では実在論的に、他方ではそうした実在論性が希薄化し、人間論的に再解釈されつつ語られることになる。こうした趨勢の末には、キリスト教の正当化とは切り離された、宗教一般の弁証論が試みられるようになる。一九世紀後半に成立した宗教哲学や経験的宗教学は、こうした試みの延長上に形成されたものと言うことができる。

## 2 宗教経験の概念と宗教の正当化

脱文脈化の視座をうちに含んだ近代の神学・宗教学・宗教哲学の中心的トポスのひとつに、「宗教経験（体験）」の概念がある。何よりも、キリスト教および宗教の正当化の要求と深くむすびつきながら浮上してきたのが、この宗教経験の概念だった。

経験が何ごとかを正当化するという事態は、それ自身、もっとも基本的な人間の経験に属すると言える。その意味で、宗教史のはじめから、経験的な要素は、宗教の思想や実践にさまざまな仕方で織り込まれてきた。キリスト教においてみれば、すでに聖書は非常に多くの神体験やヴィジョンの記述をふくんでいる。experientia、experimentum といった語は、古代神学の救済論的

靈魂論や修道院神学における実践的宗教性の涵養にも支えられて、キリスト教神学の基本語彙の一部となった。中世神学、ことにクレルヴォーのベルナルドやサン・ヴィクトール学派、エックハルトらドイツ神秘主義の伝統が、*cognitio dei experimentalis*（神の経験的認識）を語る神秘神学に傾き、しばしば正統派神学との激しい葛藤を経験する。啓示や自然的理性とならんで、経験的なるものは、キリスト教の正当化の有力な、しかししばしば危険視されがちな正当化の源泉となった<sup>(4)</sup>。

すでに見たように、近代ヨーロッパにおける社会・文化的変動は、宗教の正当化にあらたな局面をもたらした。教会教義、教会の制度的権威、キリスト教的生形式などの非自明化が進行し、また社会分化と非キリスト教的知・実践システムの比重が増大することで、キリスト教の正当化が火急のものとなった。加えて、認識や学問一般の基礎として「経験」的なるものが決定的に重要性を増し、また「内面」性に自己確実性をもとめる哲学の趨勢などの影響もあり、そうした正当化が宗教の経験的要素を引き合いに出すことがしばしば見られるようになった<sup>(5)</sup>。経験的なるものへの神学的な懐疑はなお存続していたが、教会と距離をもった宗教哲学においては、後の用語に言う「宗教経験からの論証（arguments from religious experience）」が試みられた<sup>(6)</sup>。正当化がキリスト教という枠組みを脱し、宗教一般に関わる問題となったとき、宗教経験は、諸宗教に共通する「コア」と見なされて、宗教の固有（*sui generis*）性を基礎づけるものとされるようになった。またこうした趨勢の背後には、宗教および宗教経験の文化批判的機能の発見がある。すなわち、近代的社会システムの救済論的外部として、宗教／宗教経験が関心の的となったのである。

### III シュライアマハーの宗教経験論の位相

#### 1 『宗教について』と宗教経験論史

「宗教経験論」は、宗教に関わる言説としての宗教言説の一ジャンルとしてひろく認知されている。ただし、「宗教経験」（「宗教体験」）概念の一般化は、19世紀終盤のことである<sup>(7)</sup>。宗教経験の概念を援用する議論を「明示的な」宗教経験論と呼ぶならば、この明示的宗教経験論は、19世紀の終わり頃より欧米の神学・宗教学・宗教哲学において展開されるとともに、非欧米圏にも広まり<sup>(8)</sup>、また世界の宗教状況に再帰的に影響を与えていった。これに対し、宗教経験概念を用いないが、宗教経験論と見なしうる議論は、過去も現在も存在する。宗教の諸次元のうちには、「主観的経験性」の契機が（但しつねに宗教システムの他次元との相対的差異のなかで）陰に陽に見いだされる。その際、経験契機の位置価が異なるのと同様に、諸伝統におけるその反省的な把握にも大きな差異が見られる。

ところで、多くの宗教経験論は、過去および現在の非明示的な宗教経験記述にもとづき、特定の経験を「宗教経験」と同定し、また同様に非明示的な宗教経験論を、明示的宗教経験論へと同化してゆく。これを仮に「解釈的同化」と呼ぶならば、近代の宗教経験論は、解釈的同化を媒介として、宗教の正当化のための地平を広げていったとすることができよう。このような意味で、宗教経験および宗教経験論の歴史を考察するさいには、その連続性と断絶、共約可能性と不可能性に留意することが必要である。

以上の点を考慮しながら宗教経験論の系譜と呼びうるものをたどるとき、そこにいくつかの節

目を見てとることができる。何よりも、キリスト教の宗教経験言説において、それがキリスト教内部の正当化言説の枠を出て、宗教一般にかかわる正当化へと転じたとすれば、それは大きな転換を意味しよう。そしてそこで決定的に重要な役割を果たしたのが、フリードリヒ・シュライアマハーとその『宗教について』である。

シュライアマハーの同書については、近代宗教経験論の嚆矢をなした書物であるという評価が定着している。実際に、「宗教」を「直接経験」をもって基礎づけ、同時に人間経験の限界的なあり方を「宗教的」と同定するこの書物は、近代的な宗教言説と宗教経験言説の交差するところに位置し、両者に画期をもたらしたとすることができる。もっともこの著作では、なお「宗教経験」や「宗教体験」という語は用いられていず、その意味で厳密に言えば、同書は非明示的宗教経験論を展開したものと考えねばならない。またそれを現代的な意味での宗教経験論に直結するものとしてとらえるならば、それはうえに見た解釈的同化を発動させてしまうことになる<sup>(9)</sup>。このような意味でも、シュライアマハーのこの書物が、どの程度そうした同化をゆるすのか、あるいはどの程度それとはことなる動機と内容をもつのかを、同書の内容と論理に即して見届ける必要があるだろう。

## 2 『宗教について』における語り手と受け手

1799年に、まず著者名を秘して出版された『宗教について』初版は、いろいろな意味で、特異な性格をもった論著である<sup>(10)</sup>。副題に「宗教を軽んじる教養人への講話」とあるように、同書は語り手が特定の層の聴衆にむけて語りかけるという体裁をとっている。5つのテーマに分かれたこの架空の講話は、まずは宗教の哲学的分析であるが、それとともに、あるいはそれ以上に、そこでは挑発的とも言えるほど強い訴求力をもった聞き手＝読み手への遂行的働きかけが意図されている。ドイツロマン主義の代表的論著のひとつにも数えあげられる同書では、論証的言説と並んで、強く詩的な性格をおびた叙述やレトリックの著しい高揚も見いだされるなど、言語は多機能性をおびており、その論旨もときに矛盾をはらみながら展開されている。

匿名の語り手は、ほぼシュライアマハー本人と重なると言っている。1768年に改革派の牧師を父親にもち生まれたシュライアマハーは、内的信仰を重視するピエティズムスの教育を受け、一度はそれに反発するが、大学では神学を主専攻とし、1796年にはベルリンの慈善病院付牧師となる。同時にシュライアマハーは、F・シュレーゲルやノヴァーリスらの初期ロマン派のひとつと交遊をもつに至る。語り手は、聖職者に寄せられている不信と軽蔑の念を確認しながら、自らも聖職者であることを「告白」する [Schleiermacher 1984 [1799] : 190]。それとともに、教会人からの距離もまた強調される。すなわち「私が望むことは、まったくと言っていいほど、彼ら聖職者のサークルの外にあるし、それを彼らが好きで見たり聞いたりしていることと同一視されるのが、私はいやなのだ」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 190]。実際に『宗教について』の内容は、それが大きな物議を醸したように、プロテスタンティズムの正統教義とは似ても似つかぬものであった。聖職者でありつつ、それを否定するかのような立場が招く緊張と両義性は、同書の全体を貫いている。

これに加えて本書には、語り手の自己理解とも修辭的身振りともとれるより積極的な言明によって、別の負荷が加えられている。語り手は「私は君たちに人間として、人間性の神聖な秘義について、私の思うところをお話ししよう」と語り、またその動機は、「わたしの本性のあらが

いがたい内的必然」であり、「神の召命」なのだと言う [Schleiermacher 1984 [1799] : 190-1]。後述のように、シュライアマハーは神性と人間とをつなぐ「仲保者」の思想を説くが、そのようには言明されないながら、語り手と仲保者の像とは、部分的に重なってくる。こうした秘義開示の言語的身振りは、全編を貫いていると言っている。

語り手のこうした自意識のねじれとも言えるものは、その想定される聞き手のあり方と対応している。「宗教を軽んじる教養人」とは、「凡俗なものの上にぬきんでて、当代の英知にみたされた人々」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 189] であり、その生態はつぎのように描写される。

ことに今日では、教養ある人々の生活は、宗教にわずかばかり似ているにすぎないようなものからも、すっかり遠く隔たってしまった。君たちは神聖な静けさのなかで神を敬うこともせず、ひとも訪れぬ神殿に詣でることもない。君たちの趣味のよい住居の中には、賢者の金言とか詩人の詩句などといった家神が祀ってあるだけだ。君たちは、人類と祖国、芸術と学問、これらがいっさいを包みこめる、と信じている。(中略) 君たちは、自ら一つの宇宙を創造したあとでは、君たちを創造した存在のことを侮るまでに至ったのだ。

[Schleiermacher 1984 [1799] : 189]

いつの時代と地域に関してもそうであるように、この18世紀末のドイツがどれほど「世俗化」されていたかを云々することは難しい。しかしここで注目すべきは、シュライアマハーによる講話の架空の聞き手の特徴づけである。語り手はくりかえし、同時代の先端的な知識人層が、宗教を、とりわけ教会と聖職者を著しく軽蔑し、代替宗教ともいうべき学芸の享受に没頭するさまに言及する。これに対置される聖職者としての自己像はときに自己アイロニーの趣を帯びるが、同時に秘義開示者でもある語り手は、聞き手をまた別のかたちで描くことにより、双方の伝達空間を確保しようとする。すなわち、「信仰は万人のもの」ではなく、「宗教に多少とも理解があったのは、いつも少数の人々だけ」であり [Schleiermacher 1984 [1799] : 189]、またもとより日々の暮らしに追われる人間が宗教を理解することは難しい。「だから、わたしは君たちだけに呼びかけるのだ。君たちは、人間のありきたりの立場を超えることができ、人間の行為と思考の根柢を見いだすために、人間存在の内面へと向かう困難な道をおそれない人たちなのだから」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 197]。ここに切り開かれようとしているのは、民衆的信仰とは別のレベルで、知識人が知識人のために宗教を再定義し、共有するためのコミュニケーション空間であり、いわゆる「知識人宗教」の世界である。『宗教について』の重要性は、こうした近代宗教に顕著な宗教言説の生成の現場を活写するとともに、なによりもそうした宗教言説の生産をさらに促す役割を果たしたことにある。

このような仮構のコミュニケーション空間で伝達されるのは、第一義的には神でもキリスト教でもなく、「宗教」である。超越的対象を語る形而上学と一線を画し、人間の営みとしての宗教自体を哲学的に考察することが近代宗教哲学の特徴であるとするならば、『宗教について』はその範型を形づくった著作のひとつである<sup>(11)</sup>。もちろんまず先に述べた宗教という概念の一般化があり、そのうえに立った啓蒙思想の宗教論や、とりわけシュライアマハーに影響を与えたカントの宗教哲学が先行した。これらが『宗教について』の成立のための地平をなしているが、同時にまたそれらとの差異化が同書の出発点ともなった。啓蒙主義の理性主義的宗教理解、ことに理

神論については、くりかえしその抽象性が論難される。またカント的な宗教の道徳的理解についても、道徳と宗教との峻別によってそれを克服すべきことが強調される。実際、敬虔主義の土壌で育ち、日々牧会の経験をつみかさねていたシュライアマハーにとっては、こうした宗教理解は受け入れがたいものであったろう。ただ『宗教について』におけるシュライアマハーの異議は、教会的な信仰からのものではなかった。そこにはもうひとつの考慮すべき地帯がある。

シュライアマハーと初期ロマン派の関連を詳しく論じたK・ノヴァクは、『宗教について』を初期ロマン派の懐抱していた「聖なる革命」に連なるものとして、F・シュレーゲルやノヴァーリスらとシュライアマハーが共有していた「宗教への熱狂」と関連づける [Novak 1986 : 207-24]。ノヴァクによれば、それはフランス革命後の雰囲気の中で醸成された全面的精神革命の予感にささえられつつ、精神と自然といった超えがたく思われていた対立を克服する救済論的パトスに支えられていた。ただしノヴァクも、ポエジーを媒体とするシュレーゲルらの「文学宗教」(Literaturreligion) の試みと、シュライアマハーのそれとを区別する。ノヴァクによれば、「シュライアマハーの宗教的体験世界は、宗教的作用の遂行における人間の実存的精神状態において中心化」されていた。そしてその背景には、「18世紀の終わりにおける宗教の深甚なる変容のプロセス」があり、その特徴となるのが「神のこばにより与えられる宗教的現実の『客観性』」という意味での『信仰の宗教』と対立する『体験の宗教』の構築であった [Novak 1986 : 224]。

上記のノヴァクの見解については、二つの留保が必要である。第一にシュライアマハーの立場が「文学」ならぬ「体験」であるとの示唆について言えば、『宗教について』もまたテキストであり、テキストから「体験世界」の事実性を直接読み取ることはできない。またそもそもシュライアマハーは「体験」(Erlebnis) の語を用いていず、『宗教について』を宗教体験論と同定することは、なお自明ではない。これらの点をまず確認した上で、『宗教について』の叙述がどの程度近代宗教経験論としての特徴づけをゆるすかを見てみることにしたい。

### 3 「直観と感情」としての宗教

そもそも『宗教について』においてシュライアマハーが「宗教」を語る目的は何か。「このように宗教に貫かれ、ついに宗教を語り、宗教について証言を行う (Zeugnis ablegen)」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 195] ということは、何を意味しているのか。全体を通して見るならば、そこに以下のふたつの目的を見届けることができる。すなわち第一には、「宗教」一般を独自に定式化することにより、超越性や無限へと通じるとされる生のひとつの領野を画定することであり、第二には、新たに定義された宗教という一般概念を通して、「実定宗教」(とりわけキリスト教) を正当化することである。これらの動機のうち、論理的に見るならば、優先するのは第一の動機であり、シュライアマハーの論述もそのような順番でなされる。そうであるとすれば、まず宗教一般の定式化はどのようになされているだろうか。

シュライアマハーは、当時しばしば見られたような、宗教の有用性や市民社会にとっての宗教の意味などから宗教を弁証する試みを、強く批判する [Schleiermacher 1984 [1799] : 202]。シュライアマハーはまた国家と教会との分離を強く主張しており、世俗社会は世俗社会として自立すべきことを主張していた [Schleiermacher 1984 [1799] : 202]。シュライアマハーによれば、なすべきことは「宗教に付随する異質な部分から (中略) 宗教を解放すること」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 210] である。ここでシュライアマハーがとった方法は今日的に言えば、宗教経験

論的色彩の濃い、宗教に対する基礎づけ主義 (foundationalism) の立場にたつことであった<sup>(12)</sup>。

こうした方向性をまず示唆するのは、「人間の内面性」に宗教の根源を見いだすとの一連の言い方である。すなわち、「宗教がまさきに心情に語りかけてくるもっとも内面的な深み」を開示し、「人間存在の内部へと向かう道」を歩む [Schleiermacher 1984 [1799]:157]、「宗教は内なるものから発しなければならない」 [Schleiermacher 1984 [1799]:222]、といった表現である。宗教を内面と外面の両側面に二分し、宗教の本来の場を人間の内面に求めるという近代固有の傾向をあとづけたトレルチによれば、近代の宗教言説の内面主義・心理主義は「すべて急進的敬虔主義に根ざしている」<sup>(13)</sup>。シュライアマハーの哲学的背景をなす近代認識論の内面主義的趨勢と並んで、シュライアマハーがそのなかで教育を受けた敬虔主義の土壌は、こうした発想を育んだものと考えられる。こうした土台の上に、シュライアマハー固有の宗教理解が築かれるが、それは以下のような箇所にもっともよく表れている。

宗教の本質は、思惟でも行動でもない。それは直観 (Anschauung) と感情 (Gefühl) である。宗教は宇宙 (Universum) を直観しようとする。宇宙の独自の表現やふるまいにおいて、宗教は宇宙にじっと聴き入り、受け身の子供のような態度で、宇宙の直接の影響にとらえられ充たされよう、とするのである。

[Schleiermacher 1984 [1799]:211]

直観とはつねに個別的なもの、他と切り離されたものであり、直接的な知覚であって、それ以上のものではない。直観を結び合わせて一つの全体を組み立てることは、もはや感性 (Sinn) の仕事ではなく、抽象的思考の仕事である。宗教の場合も、同様である。宗教は、宇宙がここに存在して作用しているのだという直接的経験 (unmittelbare Erfahrungen) から、個々の直観と感情にあくまでとどまる。これらの直接的経験は、すべて他との関連や依存ということがなく、それだけで独立している働きである。(中略) 宗教においてはいつさいのものが直接的であり、それ自体が真なのだ (unmittelbar und für sich wahr) 」。]

[Schleiermacher 1984 [1799]:215]

いずれもよく知られたシュライアマハーの宗教定義であるが、これらに加えられるシュライアマハー自身の解説や論証はさまざまな両義性や相互矛盾をはらみ、シュライアマハーの解釈史の紛糾してきたところである。とはいえ、上の引用からも、すでにふたつのことが確認できる。

第一に、シュライアマハーはなお「宗教経験」ということばを用いてはいないが、使用頻度は少ないながら、宗教を「直接経験」という語と密接に関連づけて語っており、この意味である程度明示的な宗教経験論を展開していると見ていい<sup>(14)</sup>。『宗教について』を近代宗教経験論のもっとも重要な著作のひとつと数えることは、おそらく不当ではない。第二に、シュライアマハーが目指していることは、今日の哲学の用語で言えば、宗教の基礎づけ主義の正当化、より詳細に言えば、「非信念論的で内在主義的 (internalistic) な基礎づけ主義」である、ということである。戸田山和久によればこの立場は、さまざまな信念を基礎づける基礎的信念の正当化が、それ以上の正当化を必要としない、「信念よりももっと原初的な何らかの認知状態」にもとめられ、またこの認知状態 (例えば「直接的気づき」や「直観」などの所与的なもの) はそれ自身信念ではな

いにもかかわらず、信念に正当化を与える能力をもつと考える立場である<sup>(15)</sup>。これをふまえて先の引用を見るならば、まず「直観」と「感情」に、すなわち非信念的な（推論的な要素を含まない「直接的」な）ある種の認知状態に、宗教の根柢が求められている。それはまた、宇宙の働きかけにより与えられる所与であり、またそれ自身が「他との関連とか依存ということが」ない、すなわち正当化を必要とするまでもなく「真」(wahr)であるとされている。こうして見ると、シュライアマハーの立場があたかも範型のように、「非信念論的で内在主義的な基礎づけ主義」の形式をもつことは明らかであろう。それと同時に、シュライアマハーの宗教理解が、今日こうした基礎づけ主義に対して向けられている諸批判の対象にならざるをえないことも確かである。この考えかたの問題点を、三点に分けて見てみよう。

まず、いわゆる「所与性の神話」(セラーズ)に関わる批判が挙げられる。一般に所与とされるものはさまざまであり、何がもっとも基礎的な所与性なのかについては、合意もなく、また確定のしようもない。「宗教的所与」についてもこれは同様であろう。また信念を、非信念的な心的出来事がどのように正当化するのかも分からない。その一方で、所与が何らかの命題的な内容をもっているならば、所与はそれ自身がさらなる正当化を必要とするものになってしまう。また、表象主義に対する批判も免れがたい。宗教経験は、何らかの神的存在や超越との接触を反映する＝表象するものであるかのごとく考えられがちである。一方今日の心の哲学においては、通常の知覚経験に関しても、外部の实在を写し取る表象が心のなかに生起する、といった発想（表象主義）そのものが問題視されている。R・ローティなどを代表者とするこうした立場からすれば、宗教経験という概念が何らかの实在に対応した心的事象を表すという考え方自体が無意味となる<sup>(16)</sup>。ここからすれば、宗教経験をめぐる言説のやりとりは、互いに確認しえない私的経験を前提としたひとつの生形式＝言語ゲームであり、宗教経験の語りは、記述的報告というよりは、共同性の確認であり、強化であり、共同性への誘いである。加えて、経験の直接性・無媒介性という理解に対する批判がある。宗教経験はしばしば、言語や文化的表象などによって媒介されることのない、神的存在の直接経験であるとされてきた。近代になって人間の世界経験がさまざまな媒介要因によって先決定されているとの認識が一般化すると、一切のそうした制約を超えた「直接経験」として宗教経験が語られるようになった。シュライアマハーの立論は、その典型例であるとも言える。これに対し、70年代の終わりから、いわゆる「構成主義者」(constructivist)と呼ばれる宗教学者たちが、あらゆる経験は、言語や文化や伝統の形成作用に媒介され、先行解釈され、構成されており、無媒介の直接経験などはないことを主張した<sup>(17)</sup>。こうした宗教者の特定の文化的背景が宗教経験の本性を決定的に構成し、形作っていると考える「強い構成主義」<sup>(18)</sup>が、今日では宗教研究の主流になりつつある。

これらの批判がシュライアマハーの宗教経験理解にどの程度当てはまるかということのを正しく判断するためには、シュライアマハーの語る直接経験、およびその対象となる契機をより詳しく見る必要があるだろう。

#### 4 神と宇宙

あらためて、シュライアマハーの言う直観と感情、およびその関係を確認してみよう。すでに見たように、直観とは「宇宙の直観」であり、宇宙という对象的契機と志向的關係をもつ何らかの認知的状態が意味されているように見える。宇宙はまた、「無限なるもの」(das Unendliche)

とも言い換えられる（「宗教は無限なるものに対する感性であり趣味（Sinn und Geschmack）である」[Schleiermacher 1984 [1799] : 212]）。また宇宙の語は、「自然」（Natur）との関係をも暗示するが、そこでの自然は、断片的・外的な自然というよりも<sup>(19)</sup>、実在全体であることが示唆される（「宗教はそのまったき生命を自然の中でも生きるが、その場合の自然とは、全体の無限なる自然、一にして全なるものことである」[Schleiermacher 1984 [1799] : 212]）。こうした一方で決定的に重要なのは、修辭的な使用以外では、「神」や「神的」という語がほとんどまったく用いられていず、直観の対象として言及されることもないとの事実である。シュライアマハーは、この点については極めて意識的である。シュライアマハーによれば、宗教は「神や不死の観念が、懐疑を知ったまなごしの前に消えさったときも、私のそばにとどまり、私を活動的な生へと導き、自分自身というものは、その徳も欠点もあるがままに、私という一つの分ちえぬ存在として神聖なのだと教えてくれた」[Schleiermacher 1984 [1799] : 195]。そもそも神は「宗教の要点でも主要部分でもない」[Schleiermacher 1984 [1799] : 243] のであり、「神とは単に宗教的直観の一つのあり方以外のものではなく、『神なくして宗教なし』といった信仰はまったく成り立たない」[Schleiermacher 1984 [1799] : 243]。「神は宗教におけるすべてではなく、一つのものなのであり、そして宇宙は、それ以上のものなのだ」[Schleiermacher 1984 [1799] : 247]。このように神を、また同様に「不死性」の観念をまったく二義的と決めつけ、他方で繰り返しスピノザを礼賛する [Schleiermacher 1984 [1799] : 213] シュライアマハーの立場が、「汎神論」や「スピノザ主義」の嫌疑を被ったことは無理もない。そうした疑いが妥当であったか否かは、これらの呼称の意味するところとも関わり、ここではこれ以上立ち入らない<sup>(20)</sup>。いずれにせよ、カント以降の、宗教的ドグマと合理的形而上学の失効した精神史的状況のなかで、シュライアマハーもまた内在と超越の両極のあわいに志向性の照準を合わせたのであろう。

ところで、神の観念や教会教義の消極化はまた、宗教と宗教経験における命題的な要素をめぐるシュライアマハーの葛藤を表している、と見ることもできる。まず直観との関連で見れば、第一に直観が宇宙「の」直観であるかぎり、直観されるものとしての宇宙を、何らかのかたちで命題的に表すことをゆるす性格をもつと見なすことができる。実際シュライアマハーが命題的形式で宇宙に関わる言明をする際には、直観がその認識源泉をなすことが含意されている。しかし命題は、真偽値をもたざるをえない<sup>(21)</sup>。一方でシュライアマハーは、直観が「直接的に真」であることを確保しようとする。ここからいきおい、直観が命題的認知を可能とする主客の分離や直観と感情の分離に先立つ「瞬間的」<sup>(22)</sup>な性格をもつことが強調される（「それは、宗教の中の生命あるものすべてが誕生するときである。それはちょうど、生み出したものだけをあとに残して、根源的で永遠の創造の間に引きこもる人間の最初の意識のようなものだ。私が君たちにありありと示すことのできるのは、こういう瞬間から展開するさまざまな直観と感情だけである」[Schleiermacher 1984 [1799] : 222]）。また「君たちが直観し知覚するものは、事物の本性ではなくて、君たちに対する事物の作用である。君たちがそれらの事物について知っていたり、信じていたりすることは、直観の領域からはるかに遠く隔たっている」[Schleiermacher 1984 [1799] : 214] と言い、ここからわずかでも先にすすみ、宇宙を思考によりとらえようとすることは、「むなしい神話」であると断じられ [Schleiermacher 1984 [1799] : 214]、「直観の体系、これよりも奇妙なものがあるだろうか」[Schleiermacher 1984 [1799] : 214]、「経典などは、どれも宗教の靈廟にすぎない。（中略）死んだ文字」である [Schleiermacher 1984 [1799] : 242] とされる

とき、シュライアマハーが宗教経験から命題的知識の要素を排除しようとしていることがわかる。この方向をさらに進めれば、上の引用にあるように、直観を宇宙から意識への因果的働きかけとし、直観を宇宙との認識的ならぬ存在的合一とすることにもなろう。事実、「精神の本性の永遠の法則によって宇宙をあこがれ、宇宙との自発的合一に向かって努めずにはいられない」[Schleiermacher 1984 [1799] : 241]、あるいは、「有限性のまっただ中であって無限なるものと一体になり、瞬間のなかで永遠となる」[Schleiermacher 1984 [1799] : 247]、「宇宙に対して自らの器官を開け放っている人は（中略）宇宙の働きかけに浸透され、宇宙と一体になっている」[Schleiermacher 1984 [1799] : 294]、などのことばが散見される。

直観と並べられる「感情」の概念においては、当然ながら命題的内容性はより一層後退し、宇宙の因果的作用性が前面に出る。シュライアマハーによれば、「あらゆる直観は、その本性から何らかの感情とむすびつく。（中略）有限なものの中に宇宙が顕われる際のもろもろの働きが、同時に宇宙と君たちの心情や状態とのあいだの関係を、新たにする」[Schleiermacher 1984 [1799] : 218]。シュライアマハーはまた、感情と直観の結合は宗教において極めてかたく、相互に抑止し合うこともないことを強調する。「宇宙が君たちの直観の中に顕われるときの特殊な顕れ方が、君たちの宗教の個人的な特性を決定するように、こういう感情の強さが宗教性 (Religiosität) の度合を規定する」[Schleiermacher 1984 [1799] : 219]。感情の高まりは行為にむすびつくが、行為は、行為そのものは感情の領域ではない。よく知られたシュライアマハーのことばによれば、「人間はすべてを、宗教と共に (mit) なすべきであって、それを宗教からなす (aus) ののであってはならない」[Schleiermacher 1984 [1799] : 219]。また、直観と感情をわけて語るのは、反省作用によるものであり、「意識に属するものについて」語り伝達するときには不可避な手続きである [Schleiermacher 1984 [1799] : 220]。感情の性格については、全体的なるものを前にした畏敬や謙遜や依存、さらに救済を求める感情などが挙げられる。その際繰り返し強調されるのが、これらの感情が道徳的なそれとまったく異なる、という点である [Schleiermacher 1984 [1799] : 236-237]。シュライアマハーが、『宗教について』の改訂にあたって、本文中の「直観」の語のほとんどを削除したことはよく知られている。この点は、感情以上に直観が対象的契機と命題的要素を含むという事実との関連で、さらに検討する必要があるだろう。

『宗教について』の論理の最終地点はどこか。錯綜するレトリカルな叙述のなかから、次のような一節が浮かび上がってくる。

ここで何らかの一般的な連関を直観する際に、君たちの視線は非常にせわしなく、もっとも小さなものからもっとも大きなものへ、これからあれへと、直接的に転換し、両者のあいだでいきいきと揺れ動くが、そのうちに眩惑されて、大と小、原因と結果、保存と破壊のどちらがどちらであるか、もはや区別できなくなるだろう。だがそのとき、君たちの前に永遠の運命が姿をあらわすのだ。運命は、そういう状態の特徴を刻印されている。（中略）私はこれまで、自然と人間性の領域にきわだってあらわれた宗教の直観のいくつかの、ほんの輪郭だけ描いてみたにすぎない。しかしこれで、何にせよ君たちの視線の及びうる最終的限界まで案内したわけである。（中略）ただし、それが同時に宗教の限界でもある、とは思わないでほしい。（中略）このように、人間性以外の何か、それ以上の何かへの予

感に向かって、すべての宗教は努力し、宇宙と人間性の二つに共通する、より高いもの (das gemeinschaftliche und höhere in beiden) に捉えられようとする。しかしまた、この点こそがまた (中略) 宗教における至高のものをめざす努力が、ほとんど愚行とみなされてしまうような点なのだ。

[Schleiermacher 1984 [1799] : 233-5]

シュライアマハーにおいて個々の人間と民族に具現するとされる「人間性」(Menschheit) は、重要なキーワードであり、「個人と唯一存在との中間項」[Schleiermacher 1984 [1799] : 235] とも言われ、あるいはときに宇宙とほとんど同義にも語られる [Schleiermacher 1984 [1799] : 228]。上の引用は、自然と人間 (民族) の無限の多様と統一のなかに宇宙を観ることが語られたあとの一節だが、直観が対立性の間を運動し、眩惑されるなかで、人間性より高いもの (これはまた「世界精神」と換言されることもある) が垣間みられる過程が暗示されている。このより高いものと宇宙との関係は、一義的な了解が難しいが、いずれにせよもう一段の超越の可能性を残し、また同時にそれが錯誤／無理解の際に立つこの地点が、宗教「について」語られる語りの限界点であることが示されている。

## 5 直観と感情の経験内容

『宗教について』を宗教経験論として見るならば、そこで語られる経験の質や内実が問題となる。「直接的経験」と呼ばれるものは、どのようなものとして考えられているのか。それは、ヘーゲルのシュライアマハー批判にあるような無批判的直接性＝「無媒介性」を意味するのか<sup>(23)</sup>。あるいは後年バルト派のE・ブルンナーがその苛烈なシュライアマハー批判で主張したように、シュライアマハーの立場は「体験」を称揚する「神秘主義」なのか<sup>(24)</sup>。

まず確認しなければならないのは、『宗教について』の叙述は、今日の、あるいはその後の宗教心理学や宗教経験の現象学の展開と比べてみるならば、経験の記述的解明という性格は薄く、思弁的・詩的叙述を主とする哲学的エッセイととらえるべきとの事実である。その上でなお、シュライアマハーの叙述を子細に見て行くなれば、上に見た直観と感情の多義的性格に応じて、経験の質的・内容的特徴づけをいくつかのレベルにわけて考えることができる。

第一に直観や感情が命題的内容や命題的態度、またその前提となる主客の分離を含まないかのごとく語られ、宇宙との存在的合一が示唆される場合がある。これについてはもとより言表不可能な事柄であるとされ、ごくわずかの言及がなされるにすぎない。これに対し第二に、直観や感情が内容的要素をもつような経験も、頻繁に語られる。この認知的関係は、すでに見たように宇宙の因果的作用の結果であることも含意されている<sup>(25)</sup>。その場合の内容とは、先の引用にあるような、諸々の対立性の中での運動のなかでの眩惑が、とりわけ有限と無限との逆説的照応と一致の直観へと収斂してゆく過程とでも言えるものである。それを表すことばとしては、「すべての個々のものを全体の一部として受け取り、すべての制約されたものを無限なるものの表現として受け取る、これが宗教である」[Schleiermacher 1799 [1984] : 214]、あるいは、「すべて存在しているものは、宗教にとっては必然なのだ。すべて存在しうるものは、宗教にとっては、真なる、それなしではすまされない無限なるものの象徴 (Bild) なのだ」[Schleiermacher 1799 [1984] : 218] などといった内容のものが散見される。これはこの当時のドイツ観念論やドイツロマン派

が多かれ少なかれ共有していた、そしてそれ以降今日に至るまで霊性思想が継承しひとつの紋切り型ともなった、無限と有限の相互内在のヴィジョンであるが、シュライアマハーにあっては、これがもうひとつの方向で展開される点に特徴がある。

有限は無限に映り、無限は有限に宿る。それと同時に有限は無数あり、無限に多様である。有限と無限の逆説的一致とともに、有限＝個別の無限の多様性とその意味こそ、シュライアマハーが強調した点であった。直観とは「つねに個別的なもの、他と切り離されたものであり、直接的な知覚であって、それ以上のものではない。直観を結び合わせて一つの全体を組み立てることは、もはや感性 (Sinn) の仕事ではなく、抽象的思考の仕事である」[Schleiermacher 1799 [1984] : 215]。また「この無限の混沌では、確かにどの一点も一つの世界を表しているのだが、実のところこの混沌そのものこそが、宗教にこのうえなくふさわしい、最高のシンボルなのだ。この混沌においても、宗教においても、真にして必然的なのは、ただ個々のものだけである」[Schleiermacher 1799 [1984] : 216]。何より、「こうした自立的な個体があるからこそ、直観の領域はこのように無限なのである」[ibid.]。この直観と感情の多様性・多数性への積極的評価は、そのままシュライアマハーの宗教理解に反映してくる。それがすなわち、「実定宗教」(positive Religion) への注目ということである。

宗教の新たな定義を求めるとあたってシュライアマハーは、あらゆる宗教現象を正しく観察し、その共通内容を正しく捉えることを [Schleiermacher 1799 [1984] : 199] 求め、「一般に宗教と呼ばれているものにはいっさい目をくれない」[Schleiermacher 1799 [1984] : 201] よう要求した。ところが宗教の根柢としての直観と感情が個別性と多数性を免れないことが確認され、また直観と感情のそうした被制約性がいわば無限を知覚する条件として肯定的にとらえられるとき、現実に存在する諸宗教という意味での「実定宗教」がシュライアマハーの視野に浮上してくる。私たちは「ただ一つの宗教を欲するというむなしく望まない願望をあきらめ、宗教が数多くあることに対する反感をすてきって、このように宇宙の永遠に豊かな胎内から、さまざまに変化するかたちとなって」出現してきた諸々の実定宗教に着目しなければならないという [Schleiermacher 1799 [1984] : 296]。なぜなら「宗教的資質を本当に、個性的に発展完成させることは、実定宗教においてのみ可能であり、また、実定宗教はその本性からして、その信奉者の自由を、何らばむものではない」からである [Schleiermacher 1799 [1984] : 299]。

但し、詳しく見れば、シュライアマハーは実定宗教をふたつの次元に分けて考えている。すなわち第一に、いわば無限＝宇宙を反映する限りでの実定性のレベルがある。シュライアマハーによれば、「宗教はあくまでも特定の形式の無数のもの」であり、「それらはことごとく真の個体」であるが [ibid.]、その個性性の核心を見極めるのは難しい。結局シュライアマハーは、それを個々の宗教の発生にある直観にまで遡及して求める。「宗教に対する感性がはっきり意識され、特定の直観の中に永久に開示されるときには、それ以降、彼 [宗教の創唱者] はいっさいをそれに関係づけ、すべてがその周囲で形づくられることになる」[Schleiermacher 1799 [1984] : 304]。これは各々の宗教がもつ「根本直観」(Grundanschauung) とも名づけられるが、それは宗教の起端に位置する「瞬間」的な、しかし「宗教的人間はあくまでも歴史的なのである」[Schleiermacher 1799 [1984] : 313] という意味で、実定的被制約性を帯びている。

一方、シュライアマハーは、「個々のある宗教の本質をなしている点」と、「個々の宗教の統一をその宗派 (Schule) の特徴とし、宗教をそのようなものとしてまとめようとする立場」を明確

に区別することを求める [ibid.]。この後者は「宗教の精神に全く対立する体系と宗派化 (Sektieren) の原理という妄想なのである。(中略) それは宗教ではなく、宗派 (Sekte) であり、人々が宗教の領域で実現しようと望む概念のうちでも、最も非宗教的な概念である」 [Schleiermacher 1799 [1984] : 300-301]。このように見るならば、根本直観が表象化や固定化を経て、宗教共同体となると、すなわち語の通常の意味での実定宗教となると、シュライアマハーにとってはもはや宗教は死物と化しているかのようにも見える。

シュライアマハーの実定主義は、実定性と超実定性のあいだにある。直観の個別性が強調されるとき、シュライアマハーは、普遍主義ならぬ個別主義=ある種のパースペクティブ主義に立っているかに見える。例えば、普遍的法則をはずれた、世界の非法則的部分一般への着目 [Schleiermacher 1799 [1984] : 225-226] などからしても、その独特の個性主義への傾きは顕著である。その一方で、個別的直観の対象は普遍=宇宙であり、全一者であることから、個別的直観がそれ自体個別的限定性をわずかでも超えた真理請求や妥当請求とむすびつくと、シュライアマハーはこれを強く批判する。こうした観点はまた、実定宗教の自己相対化への要請とむすびつく。シュライアマハーによれば、「自分の宗教が全体の一部にすぎないことを、誰もがそれぞれに自覚しなければならない」 [Schleiermacher 1799 [1984] : 216] のである。

## 6 直観の伝達と育成

ところがもうひとつのよく知られたシュライアマハーのことばが、実定宗教のこうした理解と、宗教共同体の構築とのあいだを媒介している。いわく、「そもそも宗教が存在するからには、それはまた、必然的に社会的 (gesellig) でなければならない。これは人間の本性によるだけでなく、とりわけ宗教の本性からしてそうなのだ」 [Schleiermacher 1799 [1984] : 267]。主観的な宗教性から共同体的宗教性へのこの唐突な転換をさらに媒介しているのが、宗教の「伝達」や「教育」に関わるシュライアマハーの考察である。しかしその展開はおよそ一義的かつ一方向的なものは言いがたく、シュライアマハーの思考は、宗教の伝達可能性と不可能性のあいだを揺れている。おそらくこの問題を構成するのは、以下の三つの契機である。

第一に、「宇宙」と「宗教」に内在する表出ないし表現への傾きである。シュライアマハーはこれらの語を動作主とする文章をたびたび書き記しているが、それによれば、「宗教はただ自らを自由に表現し、伝達する。(中略) 宗教は自らの生命を自然に表出することで、自らと似たものに刺激を与えようとする」 [Schleiermacher 1799 [1984] : 248]。あるいは、「宇宙は、自分の観察者・賛美者を自ら作り出す」 [Schleiermacher 1799 [1984] : 251]。この文脈で繰り返し強調されるのは、宗教を「教育」することの不可能性である。「人間のまことの生命の一部をなすもの、その中でますますいきいきと活動すべき衝動、これらはすべて、人間の有機的組織の最奥から生じてくるのでなければならない。宗教はそういう種類のものなのだ。(中略) だから、そのように宗教を見ている人には、宗教における教育などということは、味気ない、無意味なことばなのだ。(中略) 直観することを彼ら [直観をみずからもたない者] に教えるのは不可能である」 [Schleiermacher 1799 [1984] : 250]。

第二に、シュライアマハーは人間がもつ「宗教的素質 (Anlage)」を語る<sup>(26)</sup>。これは、啓蒙主義の宗教哲学により先鞭をつけられ、シュライアマハーを重要な媒介者として近代の宗教哲学における「宗教的アプリアリ」の諸議論へと受け継がれた発想である。またそうした素質を十全に

展開した者としての宗教的人間 (homo religiosus) の理念が近代宗教学を特徴づけているが、シュライアマハーもこれをすでに語っている<sup>(27)</sup>。しかし問題は、この資質が発現を阻まれることにある。「特に社会に混乱と変革が行き渡っているこの時代」には、「無限なるものの認識」などなおざりにされるのは当然だが [Schleiermacher 1984 [1799] : 249]、これに加えて、時代的要因とは別に、「悟性の憤怒が感性のあらわれるのをどこまでも妨げ」、人間を有限性にしばりつけてしまう [Schleiermacher 1984 [1799] : 252]。

ここから第三に、この宗教的素質を妨げなく発現させることにより、「いっそう確実に無限なるものへの道をつけ、かくも長いあいだ閉ざされていた共同体をふたたび開く」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 261] ことが問題となる。この点を論じた箇所はしかし、『宗教について』のなかでも最も暗示に富んだ、解釈の困難な箇所属する [Schleiermacher 1984 [1799] : 259-65]。「宗教に貫かれた」宗教的英雄への待望、内向性と外向性を止揚する芸術の宗教的機能、「すべてを無と境を接する場において見た」古代東洋の神秘主義、などに言及がなされるが、ここでも要請されるのは、「感性」(Sinn) を宇宙へと開くことである [Schleiermacher 1984 [1799] : 260]。その結果到達すべきとされるのはここでも、部分と全体、内部と外部の照応と相互内在の直観である [Schleiermacher 1984 [1799] : 262, 264]。結局のところシュライアマハーは、直観や感情の「伝達」と「教育」による素質の刺激と喚起という方向での議論を十分に展開するには至っていない。感性の開発が自己経験によるほかないとのシュライアマハーの確信は、共同性思想のひとつの障害ともなっている。その上でなおシュライアマハーが宗教の実定性と「社会性」を積極的に語るとすれば、何らかの別の要因がなければならない。

教会と共同体の記述に捧げられた第四講は、やはり内なるものの表出と伝達、とりわけ「最大の、もっとも抵抗するのがむずかしいものとして彼の前にあらわれる宇宙のもろもろの働き」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 267] の直観の表現への衝動から説き起こされる。ただそれは、自己確信にもとづく他者への強制や支配ということとは、根本的に異なったこととして語られる。

このように宗教的な者はその本性に駆られて語るのだとすれば、聞き手が彼に集まるのも、ほかならぬその同じ本性のなせるわざである。(中略) 自分にはこの対象を、いつか余すところなく汲み尽くしてしまうだけの能力が欠けている、と人間が痛感するものは、宗教の場合を措いてほかにない。(中略) 彼は自分が宗教のわずかな一部分しか捉えていないことを自覚し、直接には到達できないものを、少なくとも他者の媒介によって知覚しようとしている。(中略) このようにして相互伝達が組織され、語ったり聞いたりすることが、だれにとっても、等しく欠かせないものとなる。

[Schleiermacher 1984 [1799] : 268]

すでに見たように、シュライアマハーにとって直観は限りなく多様であり、その意味で断片的なものであった。したがって、宇宙のより全体的な把握のためには、他の直観を参照することが不可欠となってくる。この意味では、シュライアマハーの考える宗教的人間＝宗教的直観に生きる人間も絶対的権威をもっているわけではなく、あくまで伝達は相互的でなければならない。集団が形成されるとすれば、「それは精神の自由な動きであり、人それぞれを万人と結びつける内心からの融和の感情」に発するものであり、そこでは誰かが一方的に伝達するのではなく、「誘

いかける声に、独自の、崇高な言葉によって答える気高い合唱」が生まれることになる [Schleiermacher 1984 [1799]:269]。そしてそこでは「だれもが交互に指導者にも民衆にもなり、それぞれ他人の力に従いつつも、その力を自らの内にも感じて、他人を統べもするという、一つの完全な共和国」が出現する [Schleiermacher 1984 [1799]:270]。

この「まことの教会」は、言うなれば、直観＝経験の共有と相互補完のための共同体である。近年の宗教経験論が強調するように、宗教経験はあくまで特定の共同体のなかで、その枠組みを経験の現象性格にまで反映させたかたちで形成されるとするならば、シュライアマハーの言う共同体はいわば個別的直観を涵養し、その個別的直観によって繋がる人間の共同性ということになる。ところがこの文脈でも、シュライアマハーは終極的な普遍＝宇宙主義者としての相貌を表すかに見える。そもそも、シュライアマハーにとって教団は、それ固有の宗教性を新たに涵養する場ではない<sup>(28)</sup>。のみならず、どのような宗教集団も、いわばその志向対象ないし統制的目標として、普遍的宗教をめざすものとされるのである。

そこで、感性の無制約な普遍性が宗教の第一の、根本的条件であり、したがって当然それが宗教の最も美しく、最も熟した結実でもあるとするならば、君たちが宗教により深く進んでゆけばゆくほど、より以上に宗教界全体が一つの不可分の全体としての姿をあらわさずにはいないことが、わかるだろう。おそらく分離の衝動が認められるのは、程度の低い人々のあいだだけで、最高の人々、教養あるもっともすぐれた人々は、一つの普遍的結合を見ている。(中略) 教団の宗教はつまるところ全体的宗教である。すなわちそれは、個人ではそのすべてを包括することができない無限な宗教であって、教育をうけたり向上したりすることで個人が到達できるものではない。

[Schleiermacher 1984 [1799]:271-2]

シュライアマハーは教会・教団に寄せられた同時代人の著しい不信感に触れたうえで、上記のように、普遍的宗教性のレベルにおける諸宗教の争いの止揚を語る。近代宗教経験言説に特徴的なエキュメニカルな含意は、このようにすでにシュライアマハーの宗教理解に顕著にうかがわれる。しかしもしそうであるとするならば、個々の実定宗教とキリスト教とは、あらためてどのように位置づけられるべきだろうか。シュライアマハーは啓蒙宗教論の語る普遍性を「憐れむべき普遍性」 [Schleiermacher 1984 [1799]:310] と形容するが、自身の普遍宗教性とそれはどのように異なっているのだろうか。

## 7 諸宗教の多と一

宗教の多と一をめぐるシュライアマハーの思考の跡には、近代宗教思想のかかえる葛藤が顕著に表れている。すなわち、一方では大航海時代以来このかた、ヨーロッパ世界はますますもって所与の宗教の多数性と多様性という現実と直面していた。しかし他方では、形而上学的な一元論への欲求や、非宗教と差異化された「宗教」そのものの一元的理解の必要に迫られていた。この相矛盾する両者のベクトルは、何らかの論理により調停がなされる必要があったが、シュライアマハーにおいてもこれは焦眉の課題となった。例えば以下の引用は、シュライアマハーの解決すべき課題の在処を示している。

現在の事態を一瞥してみるならば、教会も宗教も多数あり、ほとんど至るところで互いにつつかり合っている。ときにはまたそうして分立しながら互いに切り離しがたく結びついているようにも見える。(中略) わたしは教会が多数あることを弾劾した。しかしそれは、ここでは事の本姓から、すべての輪郭はぼやけて、特定の区切りなどは消えてしまうことを示すことによってそうしたのである。(中略) そうは言っても、私は、宗教が数多くあり、それらに明らかな差異があるのは、必然的な、避けられないことである、ということ的前提とした。ではなぜ内的な、真なる教会は一つでなければならないのか。それは、そうであることによって、どんな人でも、自分自身のものとして直観することのできない、つまり、自分のそれとはまったくちがったものと考えられる他の人々の宗教を、直観したり、それを伝達されたりできるようにするためである。ではさらに、なぜ外的な、本来的ならざる意味で「教会」と呼ばれるものが一つでなければならないのか。それはそうであることによって、だれもが、自分の内にまどろんでいる萌芽と同質のかたちにおいて、宗教を探し出すことができるようにするためである。

[Schleiermacher 1984 [1799] : 294-5]

一読して矛盾的ともとれるこの引用を理解するためには、おそらくまずシュライアマハーによる「教会」と「宗教」の区別を確認する必要がある。シュライアマハーの言う「教会」は、内的なそれと外的なそれに分けられているが、いずれにせよそれらはひとつのものでなければならぬとされる。しかもその根拠が、人々が多様な直観にふれ、相互承認をするためであるとされる。前節の最後の引用にもあったように、教団・教会の争闘は、普遍的結合へと止揚されねばならない。ただしそれは、ただひとつの直観が万人に教えられるためではない(排他的となった個々の教会はこれを理想としているだろう)。そうではなく、多様であらざるをえない宗教(的直観)のその多様性を知り、相互に受け入れるための結合こそがめざされるべきである、というのである。一方、宗教の複数性ということは、シュライアマハーの変わらぬ前提となっている(「私は宗教が多数あるということ为前提としたが、それはまた宗教の本質に基づいてそうなるのだ、と考えている」[Schleiermacher 1984 [1799] : 295])。これは「人間は有限なのに、宗教は無限」だからということになるが、おそらくシュライアマハーが宗教(的直観)の多様な与えられ方について述べている点が、決定的に重要である。

宗教は、いわば各自が理解できる程度の部分に分割されて人間に与えられるのではなく、むしろ互いに異なるさまざまな現象という形で組織化されねばならない。(中略) もしそうであるならば、そうした区別のあるところには、また個人の存在もあるものだということが君たちは認めねばならない。無限の力は、表現される段になってはじめて自らを分ち切り離すのだが、その力は独特な、種々に異なるあり方で顕現する。だから、宗教の数が多ということと、教会の数が多ということとは、まったく別のことである。それら多くの教会は、その多数性という点においては、確かにただ一つの個体の断片に過ぎない。(中略) しかし宗教は、その概念からしても、本質からしても、悟性にとってもまた一つの無限なるもの、測りしれないものである。そうであるならば、宗教は自己を個体化する原理

を、自己の内に持っているにちがいない。そうでなければ、宗教は存在することも、知覚されることもできないからだ。だから、宗教が自らを啓示する有限の特定の形式が無数にあることを、われわれはまた要請し、それを探求しなければならない。

[Schleiermacher 1984 [1799] : 295-6]

このように、宗教の多数性は、無限なるもの自体の作用による個別化・個性化の所産として説明される。しかもその個別化は全体性の一部という意味での断片化ではなく、むしろ宇宙の全体がある固有の限定性と特徴づけを得て個別化することが暗示されている。この個別化がすなわち実定宗教を創唱した個々の宗教的人間のもつ宇宙の直観であることを考えると、ここでは宗教の多様性が、やはり宗教経験によって基礎づけられているのだと言うこともできるだろう。

シュライアマハーが啓蒙思想のいわゆる自然的宗教論の理性的人工性を執拗に批判し、実定宗教にこそ着目しなければならないと言うのは、後者と比べて前者が宗教的共同性を欠くからではない。何よりも自然的宗教が悟性的な思考により案出されたものであるのに対し、実定宗教はシュライアマハーの理解する限りでは宇宙の直観という実体験を基礎として自ずと生まれたものだからである。もちろん、無限なるもの→その直観→その実定宗教化、という段階を踏むごとに、限定と制約がかかることは否めない。シュライアマハーも宗教が「市民化」することによる墮落はさげがたいと言う [Schleiermacher 1984 [1799] : 298]。とはいえ、「死んだ燃殻」と見える実定宗教のなかにも、かつての「白熱した焰の奔出」の痕跡が、すなわち宇宙の直観が見いだされる [Schleiermacher 1984 [1799] : 298]。ここでも『宗教について』の宗教経験言説としての性格が再確認できる。すなわち宗教の発生論と宗教経験論との緊密な結びつきである。

シュライアマハー自身が実定宗教の「発生論的 (genetisch) な展開」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 306] と呼ぶ宗教の生成の跡づけにおいてもっとも決定的な契機として言及されるのが、「崇高な瞬間」「宇宙についての特定の意識がはじまったあの瞬間」などとも言われる「根本直観」である。シュライアマハーの錯綜する叙述を読み解くと、ほぼ次のような考え方が浮かび上がってくる。——「宗教に対する感性がはっきり意識され、特定の直観の中に永久に開示される」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 304] 瞬間は、個々の宗教の起端にあるとともに、ある個人が宗教に目覚めるときにもある。それが新たな宗教の創造につながることもあるが、多くの場合「宗教的人間も、個性をかちえようとするならば、自ら宗教のある特定の形式の中に身をおかなければならない」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 308]。ここでシュライアマハーが強調するのが、「個性 (Individualität)」という問題である。つまり実定宗教に帰属するとは自由を奪われ、画一化されることを意味するのではないか、との批判を想定しつつシュライアマハーは、先述の直観の多様性の議論を受けて、むしろ直観をもつ個人の参画が、実定宗教そのものを個性化することを強調する。そもそも宇宙の直観はすべて個性的である。

そのように、宇宙についての特定の意識が兆しはじめたあの瞬間にも、一つの固有の宗教的生が、生まれていた。(中略) それは、彼がだれとも共有しえないもの、つまり、彼の心情がはじめて宇宙の挨拶をうけて抱擁されたときの状態の影響が、つねに絶えないことによる。あるいは、宇宙についての観察や反省に、彼が手を加える独自のやり方による。

[Schleiermacher 1984 [1799] : 306]

この個性化は実定宗教にももちこされる。すなわち、既成宗教の中心的直観と、それに参加する人間の直観とはまったく自由にむすびつき、「だれにも十分な活動の余地があたえられる」のである [Schleiermacher 1984 [1799]: 305]。またこうした直観の「瞬間」は、宗教的人間の誕生の瞬間であり、「それに先立つものから説明しようと思っても」できない「理解しがたい事実」であり、「それ自身からのみ説明できる」「自分の精神生活の誕生日」なのである [Schleiermacher 1984 [1799]: 305-6]。

この文脈で興味深いのは、先にふれた今日の宗教経験論における「構成主義」との兼ね合いである。先述のように構成主義的宗教経験論は、宗教経験が文化的・伝統的要因によって多かれ少なかれ（弱い構成主義）ないし余すところなく（強い構成主義）規定されているとの立場に立つ。この立場からは、シュライアマハーの立場は構成主義の対極にある普遍主義的で超越主義的な宗教経験論として言及されてきた<sup>(29)</sup>。たしかに宇宙の諸直観は「同じ一つの対象の刺激から生まれる」 [Schleiermacher 1984 [1799]: 307] とされており、また遡及不可能な自己証明的経験と特徴づけられている。こうした一方で、「宇宙」の存在性格や宇宙に関わる命題的真理の内容は曖昧なままであり、また直感的認識の個性や先行決定性も強調されている（「宗教的人間はいくまでも歴史的なのである」 [Schleiermacher 1984 [1799]: 313]）<sup>(30)</sup>。そこでは、宇宙の直観の多様性や個性は、認識＝真理の不定性へとつながるといよりも、むしろ宇宙の認識をより豊かならしめるものとして語られているのである。この点は従来の構成主義的シュライアマハー批判が見逃してきた点であると言っていいだろう。

## 8 キリスト教の位置づけ

こうしたシュライアマハーの立場は、『宗教について』におけるキリスト教理解にも色濃い影を落としている。シュライアマハーは教会人であり、そうした方向で『宗教について』を読み込むことは可能かもしれないが<sup>(31)</sup>、そこで実際に披瀝されているキリスト教理解は、額面どおり受け取るならば、およそ教会的キリスト教とは相容れがたい性格のものである。

もちろんシュライアマハーにとってキリスト教、ないし正確に言えばキリスト教の根本直観は「[ユダヤ教] よりもさらに輝かしく、崇高であり、成熟した人類によりふさわしく、(中略) 全宇宙の上により広く拡がっている」 [Schleiermacher 1984 [1799]: 316] ものである。その根本直観は、とりわけ、人間の罪の赦し（神と人間との融和）と仲保者の理念に見られるような、「墮落と救済、敵対と仲保」の緊張と媒介に関わっている。とりわけシュライアマハーは、「今までの宗教の中でも、もっとも輝かしい宗教の崇高な創始者」としてのイエス・キリストの仲保者としての自覚に注目する [Schleiermacher 1984 [1799]: 321-3]。とはいえ、イエス・キリストは「自分がただ一人の仲保者であるとは、けっして主張しなかったし、自分の宗派を宗教と混同することもしなかった」 [Schleiermacher 1984 [1799]: 239]。イエスの弟子たちも、「聖霊に限界をおかなかった」。ところがその後誤って聖書における聖霊の働きが絶対視された。しかし「聖書はそれ自身の力によってバイブルとなったが、他の書物もまたバイブルであること、バイブルになることを禁止はしなかった」 [Schleiermacher 1984 [1799]: 323]。このように、シュライアマハーは、キリスト教の絶対性を明確に相対化するかに見える。「実定的宗教それ自体と、それが形成したものすべては、滅びるべき運命に」あり [Schleiermacher 1984 [1799]: 324]、諸宗教の「す

べてにまさり、より歴史的であり、その栄光においてもいっそう謙虚であるキリスト教は、自分の本性もまた過ぎ去りゆく運命にある、とはっきり認めている」[Schleiermacher 1984 [1799] : 324]。キリスト教は人類の宗教のただ一つの形態として独裁すべきだろうか、との問いを自ら発したシュライアマハーは、「キリスト教はこのような専制主義をしりぞける」[Schleiermacher 1984 [1799] : 325] と言明する。シュライアマハーによれば、何よりも「あらゆる方法によって、宇宙は直観されねば」ならず、「宗教の新しい形成は起こらなければならない」[Schleiermacher 1984 [1799] : 325]。宗教が「無」とされる今日、その無という「新しい土壌で、宗教は新しい姿に形づくられるだろう」[Schleiermacher 1984 [1799] : 325]。

ただおそらくシュライアマハーにとっては、新たな宗教はキリスト教の延長上に生まれる。それは、いわばキリスト教自身が一種の「メタ宗教」としての特性をもつとシュライアマハーが考えることによる。

キリスト教はそのもっとも固有の根本直観においては、宗教と宗教の歴史の中に宇宙を直観することを何よりも好む。キリスト教は宗教そのものをも、宗教の素材として手を加えるから、いわばそれは宗教のより高次の力 (Potenz) である。(中略) キリスト教は、いたる所に非宗教的原理がひろまっている、ということとその前提としており、しかもそれが、直観の本質的部分をなし、その他のすべての部分がそれに関係づけられるという点で、キリスト教は徹頭徹尾論争的 (polemisch) である。キリスト教は (中略) すべての墮落を、なかでも非宗教的原理そのものを、いたるところで明るみに出さなければならないからだ。

[Schleiermacher 1984 [1799] : 318]

もちろんここで言われるキリスト教の批判的点検は、シュライアマハーも縷々述べるように [Schleiermacher 1984 [1799] : 318-9]、とりわけキリスト教そのものに向けられる。ここにおいて、シュライアマハーは「宗教性 (Religiosität)」という語を改めて導入する<sup>(32)</sup>。明確な定義はなされないが、宗教性はシュライアマハーにおいては、宗教 (無限) を生きる生として、教会や教派と区別された人間的属性を意味する。そしてシュライアマハーによれば、「キリスト教は、宗教性が人間の中で一つの持続体でなければならないという要求を、第一の、本質的な要求として掲げた。(中略) 宗教性はけっして休んではならない。そしていかなるものも、宗教性と両立できないほどに、絶対的に対立するものであってはならない。」[Schleiermacher 1984 [1799] : 320]。キリスト教は、自らの根本直観にもとづくこの宗教性を維持してこそキリスト教であり、またそれが維持される限り、その外形は何であれ、キリスト教と呼ばれうるものとなるだろう。

キリスト教は自らの内に、無限に近い多様性を創りだそうとするのみならず、それを自己の外にも直観したいと願う。キリスト教は自分自身の墮落の中に、自分の悲しむべき歴史の中にこそ、自らの永遠性を示す最良の証明があるのだということをけっして忘れず、まさに自らを圧迫する窮状からの救いを待ちのぞみ、そういう墮落の外に、別のもっと若々しい宗教の姿が自分のごく近くに並んで出現するのを見て、それも、あらゆる地点から、そもそも宗教の最も外部の、不確かな (zweifelhaft) 境界と見えるあたりからも、それが出現するのを見て、喜ぶのである。もろもろの宗教の中の宗教であるキリスト教は、自ら

のもっとも内的な直観のもっとも独自の一面のためには、いかに素材を集めても十分ではないのだ。

[Schleiermacher 1984 [1799] : 243-4]

シュライアマハーにとって、反省性が臨界的なメタ宗教としてのキリスト教の第一の特質であったとすれば、無限の多様性への志向ということが、ここではその第二の特性として指摘されている。自己の外部の宗教、さらには宗教と非宗教との境界領域をも「素材」として取り込む、それによって自己変容を遂げ、場合によっては非キリスト教、さらには非宗教に転身しても、その宗教性を維持してゆく。ここに『宗教について』の宗教／キリスト教像の限界的な特徴づけを見ることができよう<sup>(33)</sup>。

#### IV おわりに

『宗教について』には、両義的な記述も多く、解釈の余地が少なからずあり、またいろいろな読み方ができる。第三、四講を中心に、キリスト教論や教会への批判的提言の方向で読むこともできようし、また第二講を中心にして、当時のもっとも前衛的な宗教論として読むこともできる。しかし一般的な受容史ということで見ると、非教會的、さらには脱キリスト教的な書物として読まれたケースの方が多いと考えられる。こうした事情は、第一章で見た文脈化をめぐる図式に照らしてみるならば、どのように理解できるだろうか。

本稿の整理は、『宗教について』を主として宗教論および宗教経験論として理解する方向でなされた。同書のキリスト教的な立場はゆるがないながら、こうした読み方ができるということは、シュライアマハーの宗教理解や宗教経験の理解が、キリスト教的伝統＝文脈を離脱する方向でなされていたことを物語っている。すなわち、啓蒙主義以来脱文脈化され、一般概念化されていた宗教概念を、シュライアマハーはさらに脱伝統的に理解することで、その一般概念としての訴求力をなお一層高めた。『宗教について』は同時代において、また一世紀ののちに至るまで多くのキリスト教神学者を憤激させた一方で、無限性にふれる宗教的生なるものを多くの読者のうちに喚起し、その後の脱伝統的宗教思想のひとつの範型となっていく<sup>(34)</sup>。またこうした宗教論の基礎づけ根柢を提供した直観と感情の経験も、狭義のキリスト教的経験から離床した普遍人間的な経験として理解された。すでに見たように、元来ヨーロッパの宗教伝統では、経験的な契機は伝統の諸要素の有機的結合のなかで生まれ、そのなかに埋没していた（前文脈化）。しかし、*cognitio dei experimentalis* を積極的に語る「神秘神学」などが、あくまでキリスト教の教義体系のなかではあるが、経験的なものを伝統的な文脈において析出せしめてゆく（文脈化）。さらに宗教経験なる考え方が生まれるとき、経験的なものは、特定の宗教伝統を超えた一般概念として脱文脈化される。シュライアマハーは、こうした宗教経験の理念の脱文脈化を決定的に打ち出した存在であった。

さて、以上が『宗教について』における脱文脈化のベクトルであるとすれば、同書には、キリスト教の再解釈と正当化という課題を実現するためのもうひとつのベクトルが見られる。すなわち、この脱文脈的な宗教／経験論をキリスト教論へと再文脈化するベクトルである。もちろんこの再文脈化は、特異なキリスト教解釈として、同時に何ほどかキリスト教の脱文脈化ということ

をも意味している。何よりもユダヤ・キリスト教的な「神」の消失と、内在とも超越とも受け取れる「宇宙」の概念の導入は、『宗教について』におけるキリスト教理解を従来の伝統からほとんど遊離させるものと言わざるをえない。

とはいえ、実定宗教としてのキリスト教への知識層のコミットメントが揺らぐなかで、新たな全一者としての宇宙そのものに実定的個性化の原理を帰属させ、実定的限定性に無限性そのものの自己限定という意味を与えたことは、シュライアマハーの意図としては、実定的キリスト教に新たな形而上学的根拠を与えることでもあった。もちろんその代償として、キリスト教の絶対性や無比性は相対化せざるをえなかった。またすでに見たように、キリスト教の基礎づけ原理とされた宗教経験の内実そのものが、そもそも命題的真理性の断念を含意していた。さらに言えば、前章末の引用にもあるように、シュライアマハーはキリスト教そのもののうちに、自己批判と多様化を通じて自らを脱文脈化してゆく作用を見届けようとしていたとすら言える。

『宗教について』におけるこうした脱文脈化からキリスト教の再文脈化へ、あるいは宗教経験論のキリスト教への再文脈化へという主題の移動は、そのままシュライアマハーのその後の思想と実践の変遷にも当てはまる。すなわち教会人および神学教授としてのキャリアを本格的に歩み出すとともに、シュライアマハーは「直観」の語の削除など『宗教について』の改訂を幾度か行ったほか、後期の代表作『キリスト教信仰論』などに見られるように、キリスト教の文脈への思想的回帰を顕著に示すのである<sup>(35)</sup>。

とはいえ、こうしたシュライアマハーの歩みとはまた別に、『宗教について』はそれだけで、独自の影響力を行使してゆく。『宗教について』刊行の百年後に同書初版の復刻をしたルドルフ・オットーは、その影響力について編者序のなかで次のように言う。

未完成な処女作であることの痕跡を、十分明らかにとどめていたにもかかわらず、また著者がつづいてより成熟した傑作を世に問うたにもかかわらず、『宗教について』はその地歩を固めた。著者による三度の改訂（1806, 1821, 1831年）を受け、つねに版を重ねながら、同書は19世紀に伴走した。『宗教について』は、他には宗教書など読まない人々にとっての、一種の修養の書となった。

[Otto 1926 [1899] : v]

いかなる意味でもキリスト教を脱文脈化することを許容しなかったバルト派の激しいシュライアマハー批判により、神学におけるシュライアマハーの影響力は大きく損なわれた。しかしこうしたことに関わりなく、キリスト教神学をこえて『宗教について』は上にオットーが述べたような広範な影響力を維持してきた。近代宗教学は、シュライアマハーの影響もあり、宗教概念や宗教経験概念を基本的に脱文脈的な普遍のカテゴリーとして用いてきた。これに対して、この20年ほどの宗教研究においては、あくまで各々の伝統のなかに宗教経験を位置づけることの必要性が強調されてきた（研究上の再文脈化の要請）。とはいえ、どれほど文脈に埋没しているように見えようとも、あるいはさまざまな文脈による先行規定を受けているにせよ、おそらく宗教を構成する諸要素は、歴史の中で不断に文脈化・脱文脈化・再文脈化の運動を繰り返して来たと思われるべきだろう。『宗教について』という書物は、まさに近代においてとりわけ顕著となったそうした運動の動態を明示していると言えるだろう。

注

- (1) 本稿は、一橋大学大学院社会学研究科先端課題研究「脱／文脈化を考える」(2011-2013年度)での問題設定と討議にもとづく論考である。
- (2) 宗教概念の歴史的展開については深澤 [深澤2006]、第1章を参照。
- (3) 正当化の問題については、P・バーガーの包括的な規定が参考になる [Berger 1967 (1979) : Ch.2]。
- (4) 古代より現代に至る宗教経験論の系譜については、ボエヴェとヘミング [Boeve and Hemming 2004]、ゲイベルス [Geybels 2007] 等を参照。ゲイベルスの大著は、労作ではあるが、宗教経験をめぐる近年の論争状況などはまったく反映されていず、方法論的には極めてナイーブなままに止まっている。
- (5) 近代の経験概念とそこに投影された種々の思想的待望の系譜は、ジェイ [Jay 2005] を参照。ジェイも経験概念の展開のなかで宗教経験論が果たした役割に注目している。
- (6) これについては、深澤 [深澤1994] を参照。
- (7) 日本語の「経験」は experience/Erfahrung の訳語として、「体験」はドイツ語の Erlebnis の訳語としてそれぞれ導入された。また欧米諸語と同様日本語の「実験」もある時期まで「体験」の意味で用いられており、宗教的文脈では、網島梁川、内村鑑三などの用例がある。religious experience 関連の複合語が欧米諸語で最初に用いられたのは、18世紀の後半と思われるが、人口に膾炙したのは、W・ジェイムズの『宗教経験の諸相』がグローバルに読まれるようになった20世紀初頭である。
- (8) これについては、深澤 [深澤2007] を参照。
- (9) 例えば、シュライアマハーが「体験」(Erlebnis) の語をなお用いていないのにもかかわらず、独語圏の研究は、ディルタイに始まって [Dilthey 1922 [1870] : 341]、O・ピーパーを代表として [Piper 1920]、今日に至るまで (例えばバルト等の諸論 [Barth et al, 2000] を参照)、シュライアマハーを「宗教体験論者」として描いてきた (これは日本でも同様である。佐藤 [佐藤1924] 等を参照)。
- (10) 後述の通り、シュライアマハーは『宗教について』の第二版以降に大きな改訂をほどこした。シュライアマハー研究の現況については、水谷 [水谷2004] を参照。
- (11) 但し、シュライアマハー自身が『宗教について』を「宗教哲学」の書と考えていたとは思われない。シュライアマハーによれば、「宗教に哲学を氾濫させ、宗教を体系の鎖につなぐ」ことは、「宗教の墮落」である [Schleiermacher 1984 [1799] : 217]。シュライアマハーは同書中で、くりかえし、形而上学 (哲学) と道徳と宗教との区別に言及している。そしてそれを言明するシュライアマハーのことは、しばしば詩的であり修辭的である。「宗教を伝えるには、すべて言葉のあやによってするしかない (rhetorisch sein)」 [Schleiermacher 1984 [1799] : 211] とするシュライアマハーにとって、『宗教について』は論証的である以上に喚起的な——第三者的に見れば典型的にロマン主義的な——テキストであった。それでもなお『宗教について』が以降の宗教哲学書の「範型」となったことに関わる問題については、アドリアンセ [Adriaanse (in : Barth et al) 2000] を参照。
- (12) 宗教経験と宗教の基礎づけ主義が含む問題については、深澤 [深澤1995] を参照。
- (13) トレルチ [Troeltsch 1922 : 686]、また敬虔主義と宗教経験論との関係については、深澤 [深澤1992] を参照。
- (14) 但し、注8で述べたように、「体験 (Erlebnis)」は「直接経験」であるとの通有的定義にもとづき、『宗教について』を19世紀終わりからの狭義の宗教体験論と安易に同一視することは問題であろう。
- (15) 戸田山和久 [戸田山2002 : 46-47] を参照。
- (16) ローティによれば、「ある言語使用共同体の構成員がある経験に基づき推論的承認を行うとき、その経験

の開始と結びつく神経系の変容状態と、その結果行われる推論的承認との間に、『その経験は本当はこれについての経験であった』と言われるような〔表象主義的な〕中間段階はない。このように考えることで（中略）われわれは、どのような社会的実践が放棄され、あるいは採用されるべきであるかを決定するために宗教的経験に訴えるということは、しないであろう」[Rorty 2007, ローティ2011:41]。なお本稿は、シュライアマハーの宗教経験理解の解明を目的としており、宗教経験一般についての理論的検討は他稿を期したい。

- (17) この問題をめぐる論争状況は、深澤 [深澤1996] を参照。
- (18) ジェルマン [Gellman 2005] における用語法による。
- (19) 外なる自然は、シュライアマハーによれば「宗教のいちばんの前庭にすぎない」[Schleiermacher 1984 [1799]: 64, 67]。
- (20) シュライアマハーとスピノザの関係については、エルズイーペンの詳細な研究を参照。[Ellsiepen 2006]。
- (21) 近代の神学や宗教哲学は、この問題に直面せざるをえない。これに対し、なお啓示の真理性を強弁するというのがひとつの方向性であり、また真理性が開示される特権的な経験を語るというのもひとつの方向である（これにも実在論的なものと現象学的事実性とどまるものが考えられよう）。あるいは、宗教の問題がこうした命題的真偽論とまったく異なる地平にあるとする議論も見られる。そのもっとも典型的な例は、シュライアマハーからも小さからぬ影響を受けたゲオルク・ジンメルの宗教論である。ジンメルは、命題的な内容性をすべて消去した人間の Sein のあり方のひとつとして宗教性をとらえ、それが真偽問題の彼方にあることを強調した。
- (22) まさに『宗教について』の論述のもっとも限界的な箇所のひとつにおいて、極度に「ロマン主義的」な、性的比喩をも含んだ詩的記述が展開されることは興味深い [Schleiermacher 1984 [1799]: 221]。シュライアマハーの言う「瞬間」は、真理を何らかの知覚的事件に基礎づけ、討議的实践を回避することへの、以下のローティの批判とも対応しているかに見える。「もし知識を、観念や言葉の持続的調整によって達成される論証的なものから、われわれが突き動かされたり、言葉を奪われたままある光景に釘づけにされたりする場合のような、何か不可避のものに転換することができるならば、われわれはもはや、競合する観念や言葉、理論や語彙の中からどれかを選択するという責任を負わずにすむことであろう」[Rorty 1979:375, ローティ1993: 435]。
- (23) この古典的なシュライアマハー批判に対し、「新たなもの」に開かれた感性的な直接性を哲学の要件とする初期シュライアマハーの立場を擁護する議論として、チェ [Choi 2000] を参照。また『宗教について』には、直感的直接性とならんで、実践的な「世界創出」という意味での媒介性が見いだされるとの議論として、ナッサー [Nassar 2006] を参照。
- (24) バルト派の代表的シュライアマハー批判者であるブルンナーの2著で展開されたのは、まさにシュライアマハーを「体験論者」「神秘主義者」と同定したうえでの批判だった (Brunner 1921; 1924)。なお、シュライアマハーは、『宗教について』において幾度か神秘主義に言及しているが、いずれもいわゆる「神秘経験」との関わりで言及されたものではない。同書における神秘主義の位置づけについては、モレット [Moretto 2000] を参照。
- (25) 近年の宗教経験論は、宗教経験の因果的「原因」の同定が、ある経験を宗教経験と理解することによって決定的に重要であると考えている。たとえばプラウフット [Proudhoot 1985: 107ff.] やテイヴス [Taves 2009: 14f.] を参照。
- (26) 「他のさまざまな資質と同様に、人間は生まれながらにして宗教的素質も具えている。（中略）宇宙との結びつきが遮られ、妨げられさえしなければ、その素質はどんな人においても、間違えなく独自のあり方で展

- 開したに違いない」[Schleiermacher 1984 [1799] : 252]。
- (27) 「宗教的人間たる者は、その感性によってみずからの内に向かい、自己自身の直観に包まれ、(中略) 自身自身の探求という大いなる目標に進んでゆく」[Schleiermacher 1984 [1799] : 257]
- (28) 「宗教団体 (Gesellschaft) はその本性からそうならざるをえないのだが、ただ交互の伝達をめざすもので、それがどんなものであるにせよ、すでに宗教を有する人々のあいだだけに存在する」[Schleiermacher 1984 [1799] : 272]。
- (29) たとえばプラウドフット [Proudhon 1985] や マッカチオンとマーティン [McCutcheon and Martin 2012] を参照。
- (30) もっともシュライアマハーは、宗教の歴史性を強調し、また諸宗教がその宗教の成立の歴史的時を特権化することを当然とする一方で、この歴史的事実と「根本直観そのものを混同すること」に警鐘を鳴らしている [Schleiermacher 1984 [1799] : 313]。あるいは、「わたしは、宗教におけるこの種の [ユダヤ教とキリスト教とのそれのような] 歴史的関係を憎む。宗教の必然性は、そうしたものよりはるかに高く永遠であり、宗教における物事の始まりは、いずれもみな根源的なのである」[Schleiermacher 1984 [1799] : 314] とも言う。
- (31) 例えば、深井 [深井2008] を参照。
- (32) 時代が下って「宗教」がシュライアマハーにおけるような超越の意味を失うと、例えばジンメル用法に典型的に見られるように、「宗教」は制度的宗教を意味するようになり、これに非制度的な人間の宗教的生としての「宗教性」が対置されるようになる。この語の語史については、クレッチ [Krech 2001] を参照。
- (33) ノヴァクが、「諸宗教の宗教」というシュライアマハーのキリスト教の特徴づけに、シュレーゲルらの「ポエジーのポエジー」「超越論的ポエジー」の理念との類比を見、また諸宗教の宗教としてのキリスト教の特徴とされる終わりなき批判的ポレミックに、ロマン主義的イロニーを重ねていることは、妥当と思われる [Novak 1986 : 204]。
- (34) 近代宗教思想の重要なモチーフのひとつは、文化批判＝近代批判とオルタナティブな生としての宗教的生という理念の結合にあるが、こうしたモチーフはすでにシュライアマハーにおいても兆している。シュライアマハーによれば「今では、男も女もあらゆる階級の何百万人という人間が、機械的な、くだらない労働の重圧のもとであえいで」おり、「命のない力でもできるようなことを、やらされるのが奴隷」である [Schleiermacher 1984 [1799] : 290]。シュライアマハーはこうした機械的近代の生のあり方が「宇宙を見る眼」を閉ざしているとともに、また宇宙の直観を生きる生が、こうした抑圧状態からの救済をもたらすことを示唆している。
- (35) しかし、後期の『キリスト教信仰論』もなお、宗教経験論・宗教意識の現象学として読むことも可能であり、実際そのようにも読まれてきた。この観点から見た『宗教について』との連続性と差異については、十分な検討が必要である。

#### 参考文献

Adriaanse, Hendrik Johan

2000 Schleiermachers 'Reden' als Paradigma der Religionsphilosophie. In: Barth et al. (Hgg.), pp. 100–117.

Barth, Ulrich et al. (Hgg.)

2000 200 Jahre "Reden über die Religion": Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-

- Gesellschaft. Halle. 14.–17. März 1999.* Berlin: De Gruyter.
- Berger, Peter  
1967 (1979) *The Sacred Canopy*. N.Y.: Doubleday & Co. (『聖なる天蓋』 藺田稔訳、新曜社。)
- Boeve, Lieven and Laurence P. Hemming  
2004 *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur*. Leuven: Peeters.
- Brunner, Emil  
1921 *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*. Tübingen: J. C. B. Mohr.  
1924 *Die Mystik und das Wort*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Choi, Shin-Hann  
2000 Trifft Hegels Kritik am Begriff der Unmittelbarkeit zu? Schleiermachers Plädoyer für Unmittelbarkeit in seinen Reden 'Über die Religion'. In: Barth et al (Hgg.), pp. 444-466.
- Dilthey, Wilhelm  
1922 [1870] *Leben Schleiermachers*. Berlin/Leipzig: Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger.
- Ellsiesen, Christof  
2006 *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva : die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*. Berlin: W. De Gruyter.
- 深井 智朗  
2008 「教会とサロンの間のシュライアマハー：シュライアマハーと『教会外のキリスト教』」『聖学院大学総合研究所紀要』No.42：118-134。
- 深澤 英隆  
1992 「敬虔主義と近代宗教経験概念の『起原』：アルノルト『実験神学』における『経験』と『ことば』」『東京大学宗教学年報』第10号：113-132。  
1994 「『宗教経験からの論証』と概念相対論：R・スインバーンの証拠主義的立場をめぐって」『東京大学宗教学年報』第12号：101-118。  
1995 「宗教経験と宗教の『基礎づけ主義』の問題」『宗教研究』、69 (2)：1-24。  
1996 「『神秘主義論争』における体験・個人・共同体」『一橋大学研究年報・社会学研究』35：139-190。  
2006 『啓蒙と霊性』、岩波書店。  
2007 「近代日本における宗教経験をめぐる言説：網島梁川の経験報告とその意味」『宗教哲学研究』、第23号：1-15、北樹出版。
- Gellman, Jerome I  
2005 *Mysticism and Religious Experience*. In: William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford U. P.
- Geybels, Hans  
2007 *Cognitio Dei Experimentalis. A Theological Genealogy of Christian Religious Experience*. Leuven etc.: Leuven U. P.
- Jay, Martin  
2005 *Song of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley etc.: University of California Press.

Katz, Steven T.

1978 *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford: Oxford U. P.

Krech, Volkhard

2001 Religiosität. In: Hans G. Kippenberg und Martin Riesebrodt (Hgg.), *Max Webers ‚Religionssystematik‘*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 51–75.

McCutcheon, E. Russel and Craig Martin

2012 *Religious Experience. A Reader*. Scheffield: Equinox.

水谷 誠

2004 「フリードリヒ・シュライエルマッハー：研究の現状と方法論的諸問題」『基督教研究』、第65巻：66–86。

Moretto, Giovanni

2000 Schleiermachers ‘Reden’ und die Mystik. In: Barth et al (Hgg.), pp. 364–380.

Nassar, Dalia T

2006 Immediacy and Mediation in Schleiermacher’s *Reden über die Religion*. *The Review of Metaphysics* vol. 59: pp. 807–840.

Novak, Kurt

1986 *Schleiermacher und die Frühromantik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Otto, Rudolf

1926 [1899] Zur Einleitung. In: Schleiermacher, *Über die Religion*. Hg. von R. Otto, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. V–XIV.

Piper, Otto

1920 *Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse bei Schleiermacherschen Reden über Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Proudhoot, Wayne

1985 *Religious Experience*. Berkley etc.: University of California Press.

Rorty, Richard

1979 (1993) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton U. P. (『哲学と自然の鏡』野家啓一監訳、産業図書。)

2007 (2011) *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge U. P. (『文化政治としての哲学』富田恭彦、戸田剛文訳、岩波書店。)

佐藤 繁彦

1924『体験宗教の研究：カント、シュエルマツハ、ルッターの宗教』、改造社。

Schleiermacher, Friedrich D. E.

1984 [1799] Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. D. E. Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. von H.-J. Birkner etc., Berlin/NY: de Gruyter, Abt.1, Bd.2.

Taves, Ann

2009 *Religious Experience Reconsidered*. Princeton: Princeton U. P.

戸田山 和久

2002『知識の哲学』、産業図書。

Troeltsch, Ernst

1922 Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. In: *Die Kultur der Gegenwart*. Hg. von P. Hinneberg, Teil I, Abt. IV, Leipzig: Teubner.

(一橋大学大学院社会学研究科教授)