

宗教的體驗とその了解の問題

—— ルドルフ・オットーを中心として ——

坂

本

弘

序

『人間である以上、人間的ななにごとをも疎遠とは思はなす。』（*Homo sum, humani nil a me alienum puto.*）これはまさしく人間相互の了解可能への信仰を物語るものである。われわれの社會生活はこの暗黙の信仰の上に成り立つてゐるといふことがきよう。尤も、われわれは了解のいとなみがたやすいわざではないことを知らないのではない。それがつねに誤解の危険にさらされてゐること、またそれが多くの場合ことからの皮層に止つてその深みに達し得ないこと、また事實上われわれの住むこの世界には幾多の了解困難なことがらがあり、さらに原則的に了解不可能なことがらもあること、をわれわれは日々の経験から多少とも學び知つてゐる。にもかかはらず了解への信仰そのものは決して覆されることはないのである。このことは宗教の領域に於ても根本的に同一である。例へば、すぐれた宗教者の遺した述作や語録は、宗教そのものの本質に根ざす了解の困難さにもかかはらず、或は求道上の導きとして、或はそれ自體すぐれた人間文書として、時と處との距りをこえて讀まれ、かつ、學ばれてゐる。また宗教者自身も、異口同音に、その身をもつて參入し得た窮極的眞實の世界の説きがたく傳へがたいことを告白しながらも、或は積極的に、或は消極的に、その表現・傳達につとめてゐる。或はひろく同朋に傳道し、或は得法の弟子の育成に心を傾け、或は體系的述作に専念する。或は韜晦して詩文にその心境を托する。これらは結局了解可能への信仰に發するものでなければならぬ。

しかし、他者の宗教的體驗の了解は、いかなる意味に於て、またいかなる制約の下に可能なのであらうか。またその了解のいとなみはいかなる方法、いかなる操作によつて進められるのであらうか。さらに、そこにはいかなる問題

が伏在し、それにはいかなる解明が見出されるのであらうか。これらの點について少しく考察を試みたいと思ふ。

一

まづ、體驗を了解するとはいかなることであらうか。おもふに、了解がかかはりをもつ體驗とは、今ここに於ける生そのものではない。直接的な生としての體驗は本來把握し得ないものである。反省がそこへ向はうとするとき、それはすでに取り返しがたく過ぎ去つてゐる。この意味に於てつい今この文章の二・三行をしたためてゐたときのわたくし自身の生は、三十年前小學校の教室で作文の二・三行をしたためたときのわたくし自身の生と同樣に、永久に過去となりをはつてゐるのである。さらにいへば、つい今のその生は四千年の昔パピルスの上に心覺えを書きつけたエジプトの記録者の體驗した生と全く同様に永久に過去となりをはつてゐるのである。わたくしであると他者であるとの相違は、二・三分前であると四千年前であるとの相違と同様に、ここでは全く問題とならないのである。かかる、今ここに於ける生そのものとしての體驗は、まさしく唯一回のなもの、呼び返し得ないもの、表現もされ得ず了解もされ得ないものである。^註

註 G. van der Leeuw : *Phänomenologie der Religion*, 1933, S. 635 參照。

了解がかかはるのは、そこに生きられ體驗されたもの、それ自身は過ぎ去ることもうつろふこともないもの、すなはち、體驗に於ける構造 (Struktur) もしくは意味聯關 (Sinnzusammenhang) である。了解する (verstehen) とは、この構造もしくは意味聯關を把握すること、もしくは、よりあらはにすること、と考へられる。しかし、われわれは、——たとひ自身の體驗にもせよ——體驗の意味聯關を如實にあるがままに把握しあらはならしめることができ

るであらうか。體驗の意味内容は、みづから反省しても知り得るやうに、隅々まで判明かつ明晰な意味の體系をなし
てゐるのではない。その意味聯關をかりに層位的に考へるならば、それは具體的・感覺的なものにかかはる表層に於
て比較的判然としてゐる。しかし、そこからさらに深層をさぐらうするとき、意味は表層に於けるやうに判明では
なくなり、曖昧となり、多義的となり、逃れやすくなり、そして一種の暗さを帯びてくる。そしてその最深層は、わ
れながら光をもたらし得ない闇黒に没してゐることに氣づくのである。他者の體驗を了解しようとする場合、みづか
らの體驗を把握しようとする場合に比して、その制約と困難とは著しく増大する。まづ他者の體驗内容はその限られ
た、時として部分的、断片的な表現を通じて把握するより外はない。しかるに表現は、原體驗の意味そのものの表現
といふよりは、體驗者自身によつて把握されたその意味の表現である。したがつてわれわれは、原體驗の意味を了解
するためには、まづ體驗者自身の把握した意味に遡り、そこからさらに原體驗の意味にまで遡及しなければならぬ。
いかなる紐帶によつて自他が深く結合されてゐるにしても、不完全な、むしろ符牒(Zeichen)に過ぎない表現を通じ
て他者の意味するところを誤りなく把握することは多くの場合困難であり、さらに遡つて原體驗の意味をその深みま
であらはにすることはいよいよ困難である。これが他者の體驗を了解するにあたつて甘受しなければならぬ制約であ
る。

二

ついで宗教の領域へ移るとき、われわれは直にこの領域に獨特な問題が待ち設けてゐることに氣附かしめられる。
宗教的體驗は、何よりもまづ、聖なる實在、高次の實在、との遭遇であることを意味し要求する。聖なる實在に對し

てはいかなる把握、いかなる了解も直接これに向ふことはできない。それはどこまでも超越的なものである。向はんと擬すればすなはち背くのである。それは自己を秘匿するもの (das Sich-Entziehende) である。もし聖なる實在が自らを示すことがあるとするならば、それは普通の現象に身を同じうして人間的把握・了解をゆるすといふ仕方にてではなく、かへつてかかる把握・了解の根柢にある人間的立場そのものを震撼させるやうな壓倒的な作用に於てである。かかる作用を啓示 (Offenbarung) と名づけるなら、まさに啓示に於てである。宗教的體驗も亦かかる啓示の一つの形式といふことができよう。かかるものとしてそれはまさしく一つの限界體驗 (Grenzerlebnis)^註 である。

註 G. van der Leeuw: *ibid.*, S. 646 参照。

しかし宗教的體驗はすでに人間に於て起つたできごとである。體驗となつたできごとである。尤も、人間はこの限界體驗に於て、宗教者自ら告白するやうに、自己に死なしめられる。しかし自己に死ぬといふことは、たとへば狂氣や精神錯亂がさうであるやうに、人間性を喪失するといふことではない。人間と全く別なものになるのではない。この死を通じて人間はいはば聖なる實在の器として甦らしめられるのである。人間性がかへつて聖なるはたらきの中に生かされその器とされるのである。かくして人間はやみがたい使命感をもつて同朋に向つて語りかけ働きかけて行く。かかるものとして宗教的體驗は、聖なる實在への人間の最も深い反應、さらにいへば、聖なる實在から喚び出された、自己の意志とはからひをこえたところからの人間の應答である。この意味に於て宗教的體驗はどこまでも了解を拒み斥けるものではない。しかしそれは、ただちに了解可能を意味するといふよりは、むしろ彼方から了解されるものとなる (verstanden werden) ことを意味するものである。^註

註 G. van der Leeuw: *ibid.*, S. 647-8 参照。

たしかに宗教的體驗に對しても了解の途は閉されてはゐない。しかしそこに横はる困難も比類を見ないほどに大きい。それは宗教的體驗が本質に於て具體的・感覺的なものを遠く離れ出た、すぐれて内面的な體驗であり、その意味構造が觀入困難な深層を有するところからくる困難に止らない。そこには、了解以上の問題——すなはち窮極的實在への態度の問題——にかかはる困難がある。この問題を回避してはおそらくわれわれはその名に値する了解には達し得ないであらう。宗教的體驗の領域に歩み入るとき、われわれは、謙虛さとともに、この問題の根本的省察を要求されるのである。

二二

次に再び了解一般の問題にたちかへつて、われわれは了解のいとなみを實地に進めようとするとき、いかなる方法いかなる操作にたよることができるのであらうか。満足に他者を了解し得ない場合まづわれわれのたよりとする方法は『移し入れ』(Einschaltung)の方法^{註①}であらう。われわれは與へられた符牒、たとへば身振り、言葉、記錄等、をみづからの生へ挿し入れる。これは不自然なことさらな操作ではなく、われわれが了解に行き悩むとき期せずしてたよりとする方法である。わが身に引きあてて、といふ言葉はよくこの消息をつたへてゐる。われわれはさうするより外はないのである。この操作が順調かつ有効にはたらく場合、混沌とした印象の中から或る内的統一と明證とを有する意味像があらはれる。この意味體驗こそ追體驗(Nacherlebnis)と呼ばれるものである。この追體驗を原體驗者の側に移してわれわれは原體驗を了解し得たと信ずるのである。リップス(Th. Lipps)によつて創説され宗教學の領域に於てもヴォッバーミン(G. Wobermin)、オッター(R. Otto)、ハイラー(F. Heiler)等によつて重視されて

ある『感情移入』(‘Einführung’)の操作も本質的にこの『移し入れ』の操作と異なるものではない。『移し入れ』の感情的側面を一面的に強調してゐるに過ぎない。ところでこの方法は必ずしも常に右に述べたやうな明證的な意味體驗に導き得るものではなく、またなんらかの意味體驗に導き得たとしても殆ど追體驗の名に値しない場合も少なくないであらう。したがつて『移し入れ』の操作は了解のいとなみに缺くことのできない意義を有する反面、了解の錯誤すなはち誤解に導く危険をも多分に藏してゐるのである。^{註②}

註① G. van der Leeuw: *ibid.*, S. 638 参照。

註② E. Spranger: *Lebensformen*, 1925, S. 428 参照。

この方法は當然宗教的體驗の了解にも適用され得るものであり、事實上されてゐるものである。しかし、宗教的體驗に特有な困難を切り拓きながら、同時に誤解の危険を回避しながら、了解のいとなみをより有効により能産的に進めて行くためには、それだけの訓練と裝備とを必要とするであらう。かくしてヴォッバーミン(G. Wobbermin)は感情移入をより能産的ならしめるために『宗教心理學的循環』(‘religionspsychologischer Zirkel’)の必要を説いてゐる。ヴォッバーミンに於ては、自ら宗教的體驗を有することが前提となる。すなはち、自身の宗教的體驗から他者の宗教的心靈生活を了解することを學ぶとともに、特に宗教的なもの(das spezifisch Religiöse)への了解を犀利にし、その犀利にされた了解をもつて再び自身の宗教意識の省察へとかへつて行く——これが宗教心理學的循環である。^註かかる循環を反復的に推し進め推し擴げて行くことによつて、疑ひもなく了解の訓練は積まれて行くであらう。洞察と鑑識とは犀利と正確とを加へて行くであらう。他方その過程を通じて把握され了解され解釋された他者の宗教的生・體驗はおのづと整理せられて一つの體系に編み入れられ、それがまた新たな了解のいとなみによつて有力な裝備

となるであらう。しかしヴォッバーミンに於てはその訓練と裝備づけとの方法化の問題は意識的には取り上げられてゐない。いはば自然の成り行きに委ねられてゐる。

註 G. Wobermin: Das Wesen der Religion, 1925, S. 7 参照。

具體的な接觸・觀察を重ねるにつれて形成されて行く素朴な了解の體系を方法的に充足し且つ明晰化しようとするのは、宗教現象學に携はる人々である。^註その方法はまづ理念化(Ideierung)の方法である。すなはち、宗教現象に於て反復的にあらはれ且つ了解にとつて重要な意義を有する諸特質を選択・抽出し、これを理念的に擴充・高昇せしめ、これらを矛盾なく結合することによつて統一と一義的明證性を有する型(Typus)、すなはち理念型(Idealtypus)を形造ることである。これらの諸理念型によつて、それまでは素朴に部分的に多少とも暗い仕方で了解されてゐるに過ぎなかつた宗教現象は今や照明され規定され分類され排列されて一つの現象學的體系となる。かかる體系が、さらに新しい了解のいとなみを通じて絶えず修正・補足を加へられ、いかなる現象に面してもより柔軟に適合し得るやうに精密化されて行くならば、それは宗教現象ひいては宗教的體驗了解のための大きな裝備となり力となるであらう。

註 現代の宗教現象學者は本質現象學の系統に屬するシェーラー一派と、宗教史學の系統を引くレーウ、ヴァッハ(J. Wach)等を區別することができる。

次に、やはり現象學者のいふ『判斷中止』('Epoché')を了解に不可缺の訓練のひとつとして考察して見よう。『判斷中止』とは、われわれが對象に對して執るのをつねとする素朴的・自然的態度を括弧づけ(einklamern)作用せしめずに置く(causser Aktion setzen)ことを意味する。すなはち素朴的・自然的態度をただちに肯定し或は否定し或は變更するのではなく、その拘束・支配を脱し自由となり不羈となり、かくすることによつて事態そのもの

(Sache selbst)に深く觀入し、そこにひそんでゐる意味・構造をあらはならしめるのである。この現實對處の方法そのものは、われわれ人間が遠い昔から學び知つてゐた方法であり、また人間のみが能くするすぐれて人間的な方法である。現象學者たちはその意義を再發見し、その學的嚴密化を試みたに過ぎない。

『判斷中止』——自然的衝動から身を引離して觀るといふこと——はまさしく一つの自己抑制 (Zurückhaltung) である。それは紛れもなく克己的・禁欲的性格をもつ。それは、意味もしくは理念の世界への深い愛と不斷の自己訓練によつてのみ身につけることのできる方法である。しかもこの訓練は了解のいとなみにとつて極めて重要である。もしこの訓練を缺くならば、われわれの了解はわれわれ自身の感情・思考・信念・態度によつて容易に影響され潤色されるであらう。『判斷中止』を通じてはじめて、了解のいとなみはそれらの影響から自らを守り、その本來の機能を遂行し、自らを成熟に導くことができるのである。

これらの方法によつて了解のいとなみが著しく助長され能産的になることは認められてよいであらう。誤解の危険も或る程度まで回避されるであらう。しかしその危険は除去されたのではない。幾分遠ざけられたに過ぎない。了解の客觀性はなんら保證されないのである。尤も、了解に於ては對象の『模寫』(Abbilden)が問題なのではなくつねに或る規定 (Bestimmen) が問題なのだ、といはれるかも知れない。^註たしかに了解は一つの規定である。意味はわが意味すなはちわが了解し解釋する意味である。歴史はわが歴史すなはちわが了解し解釋する歴史である。しかし了解は單なる創作ではあり得ない。了解には了解としての客觀性が要求せられる。では了解の客觀性とはいかなるものであらうか。それはまたいかにして確立されるのであらうか。

われわれはこの問題に入るに先立つて、宗教的體驗の了解ならびに解釋の具體的な事例としてルドルフ・オットーの『聖なるもの』^{註①}を取り上げてその得失を検討し、そこに問題解明への示唆を求めたいと思ふ。この論作をわれわれの事例として選んだ理由は概ね次のとおりである。

一、彼が稀に見るすぐれた了解能力の持主であること。

二、その論述にあたつて、型による命名・分類・記述の方法すなはち現象學的方法を採り入れ、また感情移入すなはち『移し入れ』の方法を駆使して少からぬ成功をおさめてゐること。^{註②}

三、宗教的體驗及びこれと近い關係にある體驗の取扱ひが本書の主要部分をなしをゐること。

註① R. Otto, *Das Heilige*, I. Bd., 1917. 本稿に於ては改訂増補を經た第二十二版（一九三二年）を使用した。以後本書を引用する場合は D. H. と略記することにする。

註② M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 1921, S. 91-2 參照。J. Wach, G. van der Leeuw, G. Mensching 等もオットーの宗教現象學への貢獻を認めてゐる。しかしオットー自身は現象學的方法そのものに對しては高い價值を認めてゐなかつた。

四

以下、オットーの論述のうち重要と思はれる部分を選択しこれを概括的に記述することにする。

聖なるもの (*das Heilige*) は、精神・理性・意志・目的設定的意志・善なる意志・全能・統一的本質・自意識等の道德的合理的述語によつて把握されてゐるのをつねとする。しかし聖なるものは、それらによつては汲み盡し得ない深みをもつ。そこにこそ聖なるものの本質があるのである。それはその本質に於て全く非合理的なものである。オッ

トーの論作はかかる觀點から出發する。彼はまづこの非合理的本質を指示するためにヌミノーズ (das Numinose) なる名稱を與へる。ヌミノーズの範疇は、たとへば美の範疇と同じく、獨自なもの (sui generis) であり、それ自身根源的・基本的事實であつて、嚴密な意味では定義され得ず只所在を論じ得る (erörterbar) のみである。したがつてヌミノーズが何物であるかを相手に了解せしめるためには次の方法によるより外はない。すなはち相手自身の心情におのづとヌミノーズが彷彿するところまでその所在を論じて行くより外はない。この方法は次の仕方で實地に移すことができる。すなはち、既に知られ熟知されてゐる心情の他の領域に發生する相似の或は正反對の事實を擧げ『われわれのXはこれではないが、これに相似しあれに對立するものである。こう云へばおのづと思ひ當らないか』と促すことである。^註

註 D. H. Kap. 2 参照。

かく述べ來つたオットーは、自身この方法を具體化して行かうとする。彼はできるだけ強烈且つ純粹なヌミノーズの體驗に近附かうとして、これを莊嚴な禮拜と靈感との心的狀態に求める。そしてまづヌーメン的なものが深く影を落してゐる體驗要素『被造物感』(‘Kreatur gefühl’) をつかみ出すのである。被造物感とは、たとへば『我は塵と灰なれども敢て我が主に言上す』(創世記第十八章二十七節)といふ告白に典型的にあらはれてゐるやうな感情、一切の被造物の上に位する者に對して被造物のいなく、おのが無に沈み去る感情である。シュライエルマッハー (F. Schleiermacher) のいはゆる絶対依屬の感情 (schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl) もその本質に於てこの被造物感に外ならない。この感情にはたしかに、悲哀・感謝・愛・確信・謙遜等には殆ど汲みとることのできない非合理的なものが強く感じられる。しかし被造物感が直ちにヌミノーズの體驗であると考へてはならぬ。それは、ヌミノ

ーゼに直接する感情反應が自己意識内に投ずる影だからである。すなはち、『ヌーメンがアブラハムの場合のやうに現在の體験されるとき、もしくはヌーメン的性質の或るものが感じられるとき、もしくは心情が自然とそれに向ふとき、このやうなときにのみ、従つてヌーメンの範疇を現實の或は所信の對象に適用する結果、その反應として被造物感情が心情内に發生し得るのである。』^註

註 D. H. Kap. 3 括弧内は S. 11 参照。

かくしてオートーはわれわれをヌーメンに直接する感情反應へと導く。われわれは再び強い敬虔感情の發動の中でも最も深く最も根源的なもの、救済、信仰、愛以上のものを觀察するやうに慇懃される。われわれを圍む他の者の間に、信仰の激動とその感情の表出の中に、儀禮祭式の嚴肅な莊嚴のうちに、宗教的な記念物・建築物・神殿・教會をつつむ雰圍氣の中に、感情移入を通じ、共感と追感とを通じてそれを追求するやうに。かくしてそこに感得されるもの——ラテン語の『戰慄すべき祕義』(‘mysterium tremendum’) に近いもの——について彼は次のやうに述べる。

『この感情はひそやかな潮のやうに心情を滲みとほつて沈潜した冥想の氣分のためたひとなることもある。それは或る多少常住的な心の調子に移つて長くよろめきつつ持續するが、つひには響きやみ、心は再び俗世へと還るのである。また衝擊的に忽ちに心に破れ出ることもある。不可思議な昂奮・陶醉・恍惚・脱我となることもある。それはその荒々しい鬼神的な諸形式をも有してゐる。殆ど妖怪的な恐怖と戰慄とに引込むこともある。それは生素で野蠻な前段階と表現とを有してゐる。展開しては織美な純化された明晰化されたものとなる。被造物の謙虚な畏怖と沈黙となることもある。それは何の前でであるか。すべての被造物を越えた云ひがたい祕密の中にある者の前に於てである。』

註 D. H. S. 13-14 參照。

しかし『戰慄すべき祕義』といふ名稱も、そのいかなるものであるかを立ち入つて示してはゐない。只それによつて絶対に積極的なものが意味されてゐることだけは確かである。その積極的存在は只感情に於て體驗されるのみである。われわれにできることは、この感情をめぐつて論じつつ、これを明かにし心に響くまでにすることである。かく論じてオットーはヌーメン的感情の諸要素の分析記述ならびに論究に入つて行く。

一、戰慄すべき(tremendum)の要素

この感情反應は自然的『恐怖』と似通つてをり、従つてそれによつて類推的に指示され得るが、それ自體は恐怖とは質的に全く異つたものである。その意味で宗教的恐怖と名づけてもよい。その前段階をなすものは『薄氣味がわる』('unheimlich')なる感じをさきがけとする鬼神的畏怖(dämonische Scheu)に外ならない。そしてこの薄氣味わるいものの中に『鬼神』も『神々』も根を有してゐる。各宗教史も實にここから始まるのである。宗教的畏怖は自然的素質とは全然異つた獨特な心情の素質が目ざめてゐる人々にのみ可能である。宗教的畏怖は、その高い段階に於ては和げられ氣品づけられ合理化されて單なる鬼神的畏怖とは異つた形をとるが、消失することはないのである。基督教の『聖なる哉、聖なる哉、聖なる哉』はその顯著な例である。この畏怖の要素は『絶對的接近不可能』('schlechthinige Unnahbarkeit')なる解明記號によつて示すことができる。しかしそれを十分云ひあらはすためには、さらに他の要素が補はれなければならぬ。その一つは『壓倒的なもの』('das Übermächtige')の要素である。これは『尊嚴』('majestas')として示すことができる。それは『接近不可能』の要素が退き響きやむところにも、例へ

ば神祕主義に於て見られるやうに、なほ活々と保たれ得るのである。この『尊嚴』の要素こそ『被造物感情』をとりわけつよく呼び醒ますものである。この『尊嚴』の感情と『被造物感情』とから、マイスター・エックハルト (Meister Eckhart) に於て典型的に見られるやうな『尊嚴神祕主義』(‘Majestas-Mystik’)ともいふべき神祕主義の形式が發生する。總じて神祕主義はその本質に於て宗教に於ける非合理的要素の最高度の極度の緊張である。『戦慄すべき』にはいま一つの要素『勢力あるもの』(‘das Energische’)が含まれてゐる。それは、生命・情緒・熱情・意志・力・運動・昂奮・活動・衝動等の語に關係があり、特に『怒り』に於て端的に感じられる。それは何處に於ても、單なる合理的な思辨と定義に過ぎない『哲學者の神』に對して最もつよく反抗させる要素である。この要素は、ルッターの『奴隸的意志について』(‘De servo arbitrio’)に、‘主意的神祕主義に、フィヒテに於ける絶對者の思辨に、シェンハウアーの『鬼神的意志』(‘dämonischer Wille’)に、またゲーテの獨特な『鬼神的なもの』(‘das Dämonische’)に發動^註してゐる。

註 D. H. Kap. 4, S. 14-30 参照。

二、祕義 (mysterium) なる要素

『戦慄すべき』ならびに後述の『魅するもの』がヌミノーズの質的内容をなすのに對して『祕義』なる要素はその形相を意味する。この要素は『戦慄すべき』よりも一層分析困難である。『祕義』はより精密を期するならば『驚異』(‘mirum’)もしくは『不思議なるもの』(‘mirabile’)である。それは第一に全くヌミノーズの領域内にある心情であり、より色あせた一般化した形式に於てのみ他の領域に移されて『おどろき』(‘Erstaunen’)一般となるのである。この宗教的神祕を最も適切にあらはすために『全く他なるもの』(das ‘Ganz andere’)と名づけることができる。

るであらう。この『全く他なるもの』の感情は、或る對象すなはちそれ自身すでに『自然的に』謎であり異様の感を抱かせ驚かせる對象に纏綿し、時として共にはたらし出る。すなはち自然界・動物界ならびに人間界に於ける訝しくも衝撃的な現象・経過・事物に纏綿し、それらを通じて發動するのである。それは妖怪への恐怖に於てすでに影を落してをり、また鬼神的なものに於てより昂まり、明確にして高い形姿をとるにいたる。それは、すべて尋常なもの、知られたもの、自然一般、に對してヌーメン的對象を對立させる。かくしてヌーメン的對象は『超自然的なもの』(‘das Übernatürliche’)となり、ならに『超世界的なもの』(‘das Überweltliche’)にまで昂められる。西歐神秘主義者の『無』(‘nihil’) 佛教者の『空』(‘śūnyatā’)も同様に『全く他なるもの』の最高のそして極度の緊張に外ならない。『祕義』なる要素、『全く他なるもの』の要素、は宗教史の展開に沿うて觀察するとき、(一)單に訝しいもの(‘das Nur-Befremdliche’) (二)背理的なもの(‘das Paradoxe’) (三)二律背反的なもの(‘das Antinomische’)の三段階をとほつてその驚異的特質を強め且つあらはにすることが見出される。その最後の段階『二律背反的なもの』は特に神秘神學に於て最も顯著な形をとつて現はれる。ことに大乘佛教の神秘主義に於ては徹底的な二律背反の教説となつてゐる。^註

註 D. H. Kap. 5 參照。

三、魅するもの(‘das Fascinas’)の要素

次にわれわれは、『戦慄すべき』なる反撥的要素と不思議な對照の調和をなしてゐる『魅するもの』(‘das Fascinans’)の要素に導かれる。鬼神的なもの、神的なもの、は心情にとつて畏怖すべきものでありつつ同時に心を引き入れ魅するものとして現はれる。畏怖すべき祕義に打たれて戦慄平伏する被造物は、それにもかかはらずその祕義的

實在に接近し没入したいといふ衝動を喚びさまされる。そこには心を混亂に陥れるものとならんで、心を捉へ揺り不思議に刺戟するもの、屢々陶醉と狂氣に昂めるものがある。ヌーメンの引き起すディオニジス的なはたらきがある。『魅するもの』とはまさにかかるものである。

ヌミノーゼのこの二重性格、對照の調和は宗教史の全領域を通じて、少くとも『鬼神的畏怖』の段階以後に於て見られる最も不思議な、また、紛れもない現象である。この接近の衝動に動かされて原始的宗教者たちは、祕義的・神祕的なものを、不思議な身振り、幻想的な媒介手段によつて支配し、自らをそれで充し、それと合一しようとした。それは次の二種の方法、すなはちその一つは呪術的・祭儀的な行爲によつて、また儀式書、清祊・宣誓・聖別・呪咀等によつてヌーメンとの呪術的合體に達しようとする呪者的方法と、いま一つは興奮と脱我とに於てヌウメンを占有し、それによつて自らを充す巫者的方法とに分れた。しかしここに於ても亦體驗の發展と純化と成熟化とが行はれて行つた。そしてその最高の段階は、最も崇高な狀態に純化された『靈に於てあるもの』ならびに高貴な神祕主義である。『魅するもの』はその最高度の緊張に於て『豐滿せるもの』(‘das Überschwengliche’)となる。この『豐滿せるもの』は偉大な宗教的體驗の記錄に活き活きと發動してゐる。佛陀の涅槃も、概念よりすれば否定であるが、感情よりすればより強い形式の肯定であり、その信仰者を没入に導き得る『魅するもの』である。^註

註 D. H., Kap. 7 參照。

四、氣味わるきもの (das Ungeheure)

‘ungeheuer’ としふ語は今日では巨大・龐大・魁異を意味してゐるが、それは本來の意味の合理化的・附加的解釋に過ぎない。その本來の意味は氣味わるきもの (das Unheimliche) すなはちヌーメン的なものである。それは『祕

義』『戰慄すべき』『尊嚴』『勢力』等の諸要素のみならず『魅するもの』の要素をすら含蓄し、ヌミノーゼの印象をかなり正確に傳へることが出来る。この『氣味わるきもの』のニュアンスはゲエテからよくこれを學ぶことができる。ゲエテに於ては、それは時として『巨大』を意味し、時としては『氣味のわるい』を意味し、また時としては『全く豫期せざるもの』『見知らぬ他なるもの』としての驚異(mirum)を意味する。ことに次のファウストに於けることばにはヌミノーゼのすべての意味が含まれてゐる。^註

畏懼は人間性の最上の部分である。

世間がこの感情をいかに稱揚しようと、

打たれて人は深く氣味わるいものを感じる。

註 D. H. Kap. 8 参照。

五、ヌーメン的價值としての神聖 (das Sanctum)

最後にヌーメン的價值としての『神聖』(‘das Sanctum’)が擧げられる。オットーがヌミノーゼに深く規定された獨特な自己意識として擧げた『被造物感情』は、それ自體に、次のやうな特徴、すなはち自身の現實に關して、さらに自身の現存在に關して自分自身を無價值なものとする(abwerten)といふ特徴、を藏してゐる。これと並んで他の無價值感があらはれる。

われは穢れたる唇の者にして穢れたる民の中より出づ。

——イザヤ書、六、五

主よ、われを去り給へ。われは罪人なり。

——ルカ傳、五、八

ここに注意すべきは、この感情はヌミノーゼの感情とともに直ちに發生する感情であるが、本來道德的な無價值の感

情ではなく、全く獨特な價值判斷の範疇に屬してゐることである。それは絶對的汚穢 (die schlechthinige Profanität) の感情である。この感情は自然人の知り得るところではない。追感することさへできない。それを知り共感できるのは只靈にある者のみである。靈にある者と雖、透徹する鋭さと最も嚴格な自己無價値の判斷とによつて始めて可能となるのである。そして彼はその判斷を單に自身の行爲に關係づけるのみならず、あらゆる被造物に超絶する者に對する被造物として、まさしく自身の存在そのものに關係させるのである。その同じ瞬間この超絶者のはかの無價値に對應する或る全く獨特な價値の範疇を以て判斷されるのである。この價値こそ『汝のみ獨り神聖である』(‘Tu solus sanctus’) といふ語句に端的に示される神聖價値に外ならない。この『神聖なる』は『完全なる』でも『美なる』でもなく『崇高なる』でもなく『善なる』でもない。しかし一箇の價値である點に於てこれらとの一致點を有してゐる。それはまさしく一つの客觀的價値であり、同時に絶對的に優越する價値、無限なる價値、である。一言にして盡せばヌーメン的價値である。この『神聖なるもの』に對する畏懼は、絶對的威力者に對する畏れに止るものではない。後者は盲目的・畏怖的服従を生ずるかも知れない。ところが『汝のみ獨り神聖である』は恐怖的表白ではなく畏懼的讚嘆だからである。それは壓倒的威力を口ごもりつつ告白するに止らず、同時にあらゆる把握を越えて價値に充ちたものを承認し且つ讚嘆することを欲するのである。^註

註 D. H. Kap. 10 参照。

『魅するもの』に關聯して注意された『ヌミノーズに於ける反撥的要素と牽引的要素との對照の調和は、美學の領域に於ける類似概念によつて遠くから指示することができる——尤もこの概念はわれわれの對照の色淡い反映に過ぎず、且つそれ自身としては不可解なものではあるが。『崇高なるもの』(‘das Erhabene’) の範疇と感情とがそれで

ある。『崇高なるもの』と『ヌーメン的なもの』との間に類似點があることは容易に了解される。『崇高なるもの』も亦カントのいはゆる開展不可能の概念 (unauswickelbarer Begriff) である。『崇高なるもの』と結びついてゐる若干の一般的・合理的特徴——たとへば力學的に、すなはち力の強大な發動をとほして、または數學的に、すなはち空間的廣大さをとほして、われわれの把握能力の限界に近づき乗こえようとするごとき——は實は崇高なる印象の一條件に過ぎずその本質ではない。單なる強大や廣大は崇高なる印象を與へ得ない。崇高の概念はあくまで開展不能であり、自體或る祕密を包藏してゐる。この點ヌミノーゼに近似してゐる。次に崇高なるものに於ても反撥的ならびに牽引的二要素がわれわれの心情に印象を與へる。それはわれわれを低めるとともに高め、心情を抑壓すると共に擴張し、一方畏れに似た感じを呼びさますと共に他方では歡喜をもつて充たす。このやうに『崇高なるもの』はヌミノーゼの概念との類似をとほして後者を刺戟し、或は後者から刺戟され、後者の内に移り行き、或は後者をして自身の内に移り入らしめるのに適してゐる。^註

註 『崇高なるもの』からの類推に關しては D. H., S. 58-9 參照。

さらにオートーは感情聯合 (Gefühlsgesellung) についで説述する。感情聯合は表象聯合 (Gesellung von Vorstellungen) と同じく、感情間の刺戟關係のみならず、時として感情間の持續的關係——むしろ結合關係——をもたらしめるのである。われわれは、或る宗教的感情がこの法則に従つてそれと契合 (verkoppeln) する他の感情と持續的結合關係をもつてゐる。その契合關係こそ結合の事實に先行するものであり、より以上のものである。それは先驗的原理に基づく内的聯關、カント哲學に於ける因果の範疇とその時間的圖式との結合が示してゐるやうな理性的必然による關係である。『聖なるもの』に於ける合理的なものと非合理的なものととの關係がまさしく圖式化 (Schemat-

(*tisierung*)の關係である。眞の圖式化は單なる偶然的結合と次の點に於て異なる。すなはち前者に於ては、非合理的ならびに合理的兩要素の結合は宗教的眞理感情が發展して行くにつれてもはや再び分解し分離することなくいよいよ鞏固確實に認められる點に於て異なるのである。^註

註 感情聯合と圖式化とに關しては D. H., S. 62-3 参照。

周知のとほりすでにカントは經驗的認識に關して、われわれが印象によつて受けたものとわれわれ自身の認識能力が感覺的印象によつて自身の内から產出するものとを區別してゐる。この區別に従ふならばヌミノーゼはまさしく後者に屬する。それは靈魂自身の最も深い認識根源から湧出するものである。勿論、世界的並に感覺的所與や經驗に先立つてでもなく、またそれらを外にしてもなく、どこまでもそれらの中に、もしくはそれらの間に於てである。しかしヌミノーゼはそれらから發生するのではなく、單にそれらを通じて發動するのである。それらはヌミノーゼそのものが發動するための刺激もしくは機會にすぎない。ヌミノーゼは、その發動の當初は素朴且つ直接に世界的・感覺的なものと纏れ合ひ絡み合つてゐるが、やがてそれらを次第に離脱して、かへつて自らをそれらと對立させるにいたるのである。ヌミノーゼに於ては純アプリアリな認識要素が問題であることの證明は、自己省察と理性批判とを通じて與へられる。われわれはヌミノーゼに於て自然的知覺が與へるもののすべてと種類を異にする確信ならびに感情を見出す。それら自らは知覺ではなく、當初は知覺される事實に關する、より高い段階にあつてはそれ自身もはや知覺の世界に屬せずこの世界に對して超加的・超越的に考へられる對象及び本質の定立に關する獨特な解釋ならびに評價である。それらは知覺でないのは固より、知覺の變化(*Umwandlungen*)でもない。知覺にとつて可能な唯一の變化は、知覺一般の具體的な直觀がそれに對應する概念へ移行行くその移行(*Ubergangen*)であつて、決して或る種類の

知覺が質的に種類の異つたものに變化することではない。ここにはエピゲネシス (Epigenesis) 説やヘテロゴニー (Heterogonie) 説の入り込む餘地はないのである。かくしてヌミノーゼの意識は、すでにカントの『純粹悟性概念ならびに倫理的乃至美學的理念と評價とがこれをなしてゐるやうに、表象と感情とが構成される隠れた獨立の源泉——感覺的經驗とは無關係に心情自體の内に存する——を指示してをり、その内容の充實の故にカントの純粹理論理性からも純粹實踐理性からも、より高くより深いものとして區別さるべき最も深い意味の純粹理性を指示してゐる。ヌミノーゼのかかる性質は人間精神の隠れた素質 (Anlage) を想定せしめる。この素質は刺戟によつて呼び起され覺醒するにいたるのである。かかる素質が各個人に具はつてをり、それと共に宗教への傾向と豫定とが存在し、それはおのづと本能的な感知・探求となり、不安な煩悶・渴仰的な思慕となり、宗教的衝動となり得るものである。そしてこの衝動は、自らを明かにしその目標を見出すまでは息むことのできないものである。事實、それは内部よりの壓力と外部よりの刺戟とによつて、個人のみならず種全體にとつて宗教的衝動となつた。そしてこの衝動はもがきつつ進み、探求しつつ、表象を形造り、常に努力しつつ自らを明かにしようとしてきた。そしてそれは暗黒なそれ自體アプリアな理念の根源そのもの——そこから宗教的衝動も發生したのであるが——の開顯を通じて始めて明かとなるのである。この發動・探求・產出・自己開顯こそ宗教のたいてい (Aufzug) である。かかる發展を刺戟するものの連鎖を究明して行くことこそ宗教史家・宗教學者の負ふ重要な任務のひとつである。^註

註 ヌーメン的感情の先驗的性質については D. H., Kap. 14 参照。

以上きはめて概括的にではあるが、いはゆるヌミノーゼの諸要素を中心として、オットーに於て宗教的體驗がいかに把握され了解されてゐるかを見てきた。『聖なるもの』に於けるオットーの意圖が宗教的體驗の——ひいては宗教そのものの——獨自性(Eigenart)を闡明し確立するにあつたことは疑ひを容れない。しかしオットーの論作をよりよく理解し批評し得るためには、その獨自性の闡明・確立が、具體的にまた歴史的に、何を意味したかを見究めておく必要がある。オットーにとつては宗教の本質はどこまでも獨特なもの(sui generis)であり心情の深みに横はるものであつた。宗教はすぐれて心情のことがら或は感情のことがらであつた。オットー自身深い宗教的熱情と一種の神祕主義的傾向を有する心情の人であつた。ヴァッハ(J. Wach)によれば、『それ以前にもそれ以後にもオットー以上に眞正の神祕家としての印象を與へる人を知らなかつた。彼には、神的なものとの親密な交りが、この途に縁ある人たちを屢々導く或る孤獨さがつきまとつてゐた。』^{註①}彼は自ら敬虔派ルッター主義者であることを認めてゐた。彼が合理主義的宗教觀に對する敬虔主義的・浪漫主義的反動の系譜に自らをつらねることになつたのは、まことに自然且つ當然の成り行きであつた。かくしてオットーは、古くから傳統主義神學の内部に存續する合理主義的傾向、啓蒙期以降ラディカルな形姿を現はし現代にいたるまで有力な流れをなしてゐる合理主義的宗教觀、その進化論との結合である様々な宗教進化の理論、唯物論者・深層心理學者の主張する宗教派生説・宗教倒錯説、等に對して宗教の獨自性を擁護し開顯し確立しようとしたのである。^{註②}

註① J. Wach: Types of Religious Experience Christian and Non-Christian, 1951, P. 211 参照。

註② R. Otto: Naturalistische und religiöse Weltansicht, 1904 参照。

今述べたところからも明かであるやうに、オットーの意圖は、宗教的體驗を——ひいては宗教を——本質的に感情

のことがらとして了解し解釋するにある。ここにかかる了解の意義が問題となる。しかしその意義を考察するに先立つて、考察的的確を期するために、オットーの感情概念を明かにしておく必要があらう。何故ならば彼の感情概念は現代心理學に於けるそれとはかなり異つた特殊なものであるからである。彼の感情概念は、『聖なるもの』に於ては斷片的に示されてゐるに過ぎないが、一九三二年に發行された『超世界的なものの感情』の末尾に『感情に關する結註』としてかなりまとまつた形で示されてゐる。^註この結註によれば

一、ここにいふ(オットーに於ける)感情の意味は今日慣用されてゐる用法に従ふものではなく、ドイツ語に於て今なほ生きてゐる用法、たとへば眞理感情(Wahrheitsgefühl)とか、明晰な悟性(Klare Verstand)の人に對して確實な感情(sicheres Gefühl)の人とかいふ場合の用法に従ふものである。それは或る稟質的なものを示唆してゐる。

二、かかる意味の感情は悟性に比して遙により鋭くより深い、能く判斷する知性としてはたらく。それはまさしく根源的第一的なものに、悟性的推論の對象となるものよりもより深くより暗くより親密な對象に直に觀入するものである。

三、感情は情緒(Emotionen)とは次の點に於て區別される。すなはち情緒は感情がはたらくところに揺りさまされるつよい心情の動搖を指し示すものである。人は情緒によつて何物にも到達しない。少くとも満足できる結論に達することはできない。それに對して感情は自ら認識的となるものの認識(Erkennen eines sich erkenntlich Machenden)である。

四、感情には『或る感じられた對象の價值を把握するはたらきが同時に具はつてゐる。すなはち眞理感情であると共に價值感情である。従つて感情とは十分な意味に於ては『直觀的な、同時に最もつよい價值判斷に貫かれた前概念

的把握』でなければならぬ。

五、感情がはたらくにあたつては、英國人のいはゆる‘realize’（釋然とわかる）といふ形をとることが屢々ある。或る眞理を長らく懷抱しながらもそれを身得し得なかつたのが、つひに時機みちて自分自身に感じ得る（*fühlbar*）やうになる、すなはち釋然として會得し得るやうになる、より正確に云へば、眞理そのものがおのづと釋けてくる（*sich realisieren*）といふ場合がそれである。換言すれば、信ぜられ不審を挿まれなかつたものが突發的・發想的に洞察となる。そして心情と意志とを領する力となるのである。われわれはその典型的な事例を神殿に於けるイザヤの、ダマスコ途上のパウロの、『突破』（‘Durchbruch’）の體驗に於て見ることが出来る。

六、かかる意味の感情は、古くからの言葉『神祕的直觀』（‘*intuitus mysticus*’）と本質的に同一なるものである。シュライエルマッハーの直觀或は感情、ゲュテの感情、フリース（J. F. Fries）の感知（*Ahnung*）等とも本質的に同一であるといふことができる。

註 R. Otto: *Schlussbemerkung über “Gefühl”* (Das Gefühl des Überweltlichen, 1932, S. 327-333)

なほ『結註』では情緒は感情から區別されてゐるが、『聖なるもの』に於ては區別されず感情の中に包含されてゐる。かかる感情概念は著しく擴張され榮化（*verherrlichen*）された特殊な概念である。それは、オットー自身が屬してゐる浪漫主義的傳統に於ける感情の榮化を背景に置いて始め了解される概念である。

ところで、オットーの所論は果して宗教的體驗の本質を、また他者の宗教的體驗の諸形式を、あやまりなく把握し了解してゐるのであらうか。彼のいふヌミノーズとは結局かの窮極的實在、すなはち聖なる實在、を意味するものでなければならぬ。オットーの原意も亦そこにあることはその論述を通じて略々見定めることができる。聖なる實在

は、彼自身も反復強調するやうに、カント的な理論理性によつてもまた實踐理性によつても把握することはできない。のみならず、感情もしくは判斷力によつても——それが勝義の感情として或は神祕的直觀にひとしいものとしていかに擴充され榮化されようとも——またその他のいかなる精神的作用によつても把握することはできない。もし把握できるとすれば、聖なる實在は、結局、或る獨特な作用に對應する或る獨特な對象となるより外はない。さらにいば、他のもろもろの對象に超加せられた或る獨特な對象となるより外はない。かかるものはや窮極的實在の名に値しないであらう。聖なる實在は、これを對象として近附くことを許さない。向はうとすれば立ちどころに蹉過するばかりである。それはどこまでも對象化を拒否するものである。さりとて人間から絶對的に隔絶されたものでもない。もしかかるものならば、それについて語ることすら無意義となるであらう。聖なるものは、そのはたらきに於て自らを顯はにするものである。しかし、それが自らをあらはにするのは、唯、被媒介的にのみである。すなはち、何らかの機縁——可能的にはいかなる經驗もその機縁となり得るものであるが——を通じて、人間存在に宿命的な人間的立場の自存性・自己完結性への信仰が空ぜられ無に歸せられるところに、自身をあらはにするのである。瞬間光被的・瞬間照明的に自らをあらはにするのである。唯かくしてのみわれわれは聖なるものに目ざましめられ應答せしめられるのである。宗教的體驗とは、かく光被せられ、目ざましめられ、作用され、存在の深みより應答せしめられることに外ならぬ。いはゆる宗教的對象にかかはる體驗といふだけでは、宗教的體驗と名づけるに値しないであらう。かかる體驗からさらに今のべたやうな體驗に導き入れられるとき、それは始めて宗教的體驗となるのである。オートーは、その有益な數々の示唆にもかかはらず、窮極的實在・聖なる實在を、ヌーメン的感情に對應するヌーメン的對象たらしめることによつて、結局宗教的體驗の意味するものを味まし歪曲したものといはなければならぬ。諸家の批

評がこの點に集中されたのはけだし當然であつた。

では、オットーが精細な記述と分析とを試みたヌーメン的感情の諸要素は一體いかなる意義を有することができるのであらうか。それは聖なるものに關して何を物語るものであらうか。おもふにヌーメン的感情とは、オットー自身の立場を離れて省察するとき聖なる實在への全存在的反應が意識面に破れ出たものに外ならない。かかるものとして『祕義』（‘mysterium’）は、あくまで對象化を拒否しつつ、被媒介的に、瞬間光被的にその實在を顯はする聖なる神祕へのおどろきを意味する。『戦慄すべき』（‘tremendum’）『氣味わるき』（‘das Ungeheure’）は、人間的立場そのものがそこへ空ぜられて行く深淵としての聖なる神祕への懼れを物語つてゐる。『魅する』（‘fascians’）とは、その悚然たる懼にもかかはらず、窮極的依據としての聖なる神祕に牽引され引寄せられざるを得ない消息を物語るものである。

註 P. Tillich: Systematic Theology, Vol. I, 1952, p.216 参照

かかる見地に立つとき、オットーの現象學的作業は依然として學的意義を有することが認められるであらう。しかしそこにはなほ問題が伏在してゐることを看過することはできない。すなはち、オットーはその資料の選擇に當つて、できるだけ強烈な感情的發動の事例を求めてゐる。ここには、さきの『ヌーメン的感情のみがヌミノーズを告げる』といふ想定とともに、『そのより強烈な發動はより明確にヌミノーズを告げる』といふ想定が隱されてゐる。しかし、感情的發動の強烈さによつて宗教的體驗をおしはかることはできないであらう。窮極的實在への深い覺醒と應答とは、際立つた激しい感動にもましてより目立たないより沈靜した深く湛へられた情操によつて示唆される。オーマン（J. Oman）もいふやうに、『上なる蒼穹を映しつつ、最も偉大なものの高さと深さとのすべてを示すものは、暴

風雨が去つていよいよ沍えわたる聖なる静けさを湛へた清澄な水面でなければならぬ。

註 J. Oman: The Natural and The Supernatural, 1931, p. 64 参照

さらに、聖なる實在への全存在的反應がいかなるものであるかを、その感情的發動にもまして有力に物語るのは、その生のいとなみに於ける結實である。或はこれを人格の統合もしくは再統合の寄與であるといふこともできよう。ジェームズ (W. James) が『宗教的體驗の諸相』(Varieties of Religious Experience, 1902) に於て記述した聖者性 (saintiness) の種々相こそかかる結實のすぐれた例示であつた。近くはオールポートの『成熟者の宗教』もかかる結實の過程とその機能とを動的心理學の立場から考察したものに外ならない。^註これらの點に於てもオットーの作業は多くを修正され且つ補はなければならぬであらう。

註 G. W. Allport: The Individual and His Religion, 1950, Chap. 3 参照

次に、了解の操作・裝備の觀點からオットーの場合を考へて見よう。彼は前述の『移し入れ』('Einschaltung')の方法、ヴォッペーミンのいふ能産的感情移入による宗教心理學的循環の方法を重視し、その論作のいたるところで驅使してゐる。しかしその結果は、彼自身の宗教的動機をなしてゐる敬虔感情とその浪漫主義的解釋とが、舊約の宗教・基督教・東西の神祕主義その他の廣汎な宗教史的諸資料を通じて、より豊富化され分化され明確化された、しかし基本的性格に於て殆ど異なるところのない、あり方に於て再現されてゐるに過ぎない。彼自身から出たものが結局自身にかへつてゐる。オットーによつて取扱はれてゐる東西の宗教者は一樣に、何よりもまづ、顯著なヌーメン的感情の持ち主となつてゐる。かくして彼の解釋學的循環は結局惡しき循環に陥つてゐるのである。その該博な宗教史的知識・東西の宗教者との親密な接觸にもかかはらず、彼の他者の心靈生活への了解はわれわれを首肯せしめるに足りな

い。いはゆる『移し入れ』の操作が、單にそれだけでは了解の客觀性を保證するものでないことは、オットーの例によつても明かであらう。

ここにはたしかに現象學的な抑制 (Zurückhaltung) が缺けてゐる。しかしここに必要とされてゐるのは單に技術的・操作的な抑制ではない。それはより深いより透徹した了解をもたらすに十分ではないであらう。ここに必要とされてゐるのは、自らを虚しくして進んで異質的な信仰・思索の諸形式に分け入り沈潜して行く現象學的訓練であり、そこから學び得られる無私且つ柔軟な觀照の態度である。

六

ここでわれわれは、先に保留しておいた了解の客觀性の問題に立ちかへらなければならぬ。了解の客觀性を測り得るものは、了解のはたきそのものに於て見出されないものであらうか。了解への信仰は了解の客觀性への信仰であるといふことができる。それは結局盲目的な信仰に外ならないのであらうか。それはたかだか體驗者その人の證言によつて、或は、體驗者が既に存在しない場合、追補された資料によつて部分的に確かめられるより外ないのであらうか。もしさうであるならば、了解はもはや了解の名に値しないであらう。それは單なる臆測・推測となるより外はないであらう。了解は、その意味照明 (Sinnerhellung) のはたらきによつて始めて了解となるのである。すなはち、與へられた符牒をたよりとして、一種の暗さにおほはれてゐる原體驗の意味層に光を投じ、その樞要な一脈絡を照し出すことができるとき、期せずしてわれわれは自ら了解し得たことを感ずるのである。了解の客觀性は、意味照明の一つの深さ、樞要な意味聯關を照明し得たこと、に求められなければならない。

先にも觸れたやうに、原體驗の意味は、體驗者その人が把握してゐる意味と同一ではない。後者は他者が把握した意味と同じく、原體驗からの再構成 (Rekonstruktion) なのである。原體驗の意味は、或る暗さにつつまれ或る混沌を藏した、それ自身意味となり切らない、しかし豊かに意味を孕んだ何物かである。普通體驗者その人は體驗を経たそのときにあたつて、最もよくその體驗の意味するところを了解してゐると考へられるであらう。そして時を隔てるにつれて、その中の生活に關係の深い部分のみが記憶されその他は次第に忘却されて行く、と考へられるであらう。しかしまた、體驗の當初にあつては氣づかなかつた意味脈絡が一定の時間を経過した後始めて始めて明らに出てくる場合もまた認められなければならぬ。また他者によつて示唆を與へられて始めて始めて明らに出てくる場合もあらう。かかることは、原體驗が社會的な性格をもつ場合、より多いことが考へられる。かくして原體驗は——意味を孕んだ事實として——向ひ來る者の關心に應じ態度に應じて新にその意味脈絡をあらはにする一種不滅の青春性のごときものを有するのである。ではわれわれ當面の問題である宗教的體驗については如何であらうか。それはたしかに最も内面的・個人的な體驗である。個人の孤獨なところにある宗教的體驗については如何であらうか。そこには、たしかに、傳達困難な内密な消息がある。しかし宗教的體驗は單に私的な體驗ではない。そのかかはるところのものは、人間にとつて窮極的なもの、聖なるもの、である。しかも現に、いまここに、はたらくものである。そのかぎり、そこに横はる幾多の困難にもかかわらず、了解可能なものである。照明の光のさし入ることを許すものである。それに應じて新にその意味脈絡を顯示し得るものである。

それでは、宗教的體驗に於ける意味照明はいかなる條件の下に可能となるであらうか。通例或る人の宗教的體驗を了解し得るためには、同じ宗教的傳統を負ひ、同じ宗教的環境に育ち、同じ宗教的形成の道程を経てゐることが望ま

しいと考へられるであらう。それは、體驗者その人と殆ど同じ條件を具備することが望ましい、といふにひとしい。そこでは、原體驗に對する他者の了解は體驗者その人の自己了解に最も近いものとなるであらう。條件の近似が了解の近似を生むのである。しかしこの場合他者の了解は體驗者の自己了解に多少劣つた模像にもたとふべきものとなるであらう。そこでは、他者よりする照明の光りが體驗者その人も自覺しなかつた新しい意味脈絡を明るみにもたらすことは、まづ考へられない。深い意味照明が可能となるためには、さらに別の條件が考へられなければならない。ここでは必ずしも傳統を同じうし環境を同じうし自己形成の道程を同じうする必要はない。唯ひとつ體驗の眼をそなへることが要求されるのみである。犀利な體驗の眼のみが、他者の心靈生活の機微をもよくとらへるのである。ではその體驗の眼とはいかにしてそなはるのであらうか。それには、まづ自ら宗教的體驗を透過してゐなければならぬことは、改めていふまでもなからう。しかしそれだけで十分なのではない。かかる體驗が窮極的に何を意味するかについて、できるだけ透徹した深い認識に達してゐなければならぬ。すなはち、宗教的體驗の哲學、ひいては宗教哲學、をもたなければならぬ。そしてそれは、自身にとつて異質的な信仰・修道ならびに宗教的思索の諸形式を謙虛に學び、それぞれに於て宗教的體驗がいかに取扱はれいかに意味づけられてゐるかを深く究めつつ、批判的にこれらを越え且つ包み得るとき、いよいよその深さと柔軟さとを加へるであらう。かくしてわれわれは初めて體驗の眼、擇法の眼をそなへることができるのである。

しかし、宗教的體驗の了解——その意味照明的な了解——のためには宗教的體驗そのものについての意味づけ、すなはち一つの哲學的立場をもたねばならぬとはいかなることであらうか。了解のいとなみに當つては、自身のかねてもつ見地・態度・信念等はすべて停止され括弧づけられなければならないのではなかつたか。ここでわれわれは、宗教

的體驗とはいかなるものであるかの問題にいま一度立ち入らなければならぬ。宗教的體驗の定義は今日もなほ區々である。さきに私は、オットーの批評に關連して宗教的體驗がいかなるものであるかを述べたが、これもやはり一つの意味づけであるに過ぎない。しかしわれわれは、宗教的體驗が何を指してをり、本質的にいかなるものであるかを略々見定めることなくしては、具體的な事例を取扱ふことは全くできないであらう。随つてわれわれは、宗教的體驗の個々の事例に入るに先立つて、宗教的體驗がいかなるものを指し、本質に於ていかなるものであるかについて、またその本質をすぐれて深く顯示する典型の選擇に於て——少くとも作業假設として——豫め一つの立場をとることを必要とされるのである。さもなくば、宗教的體驗もしくはこれにかかはりを有する體驗と思はれるものを網羅し、そこから『宗教的體驗一般』を抽象するより外はないであらう。かかる方法によつて得られる理念はその内容に於て當然稀薄であり、むしろ空虚である。そしてこれも亦、きはめて消極的ながら一つの立場をとることなのである。後者の立場からは充實した了解を期待することは到底できないであらう。前者は、宗教的體驗の基本的な意味づけとその典型の選擇に於て、實存的・批判的であることを自ら承認するものである。しかし、個々の事例に當つては自身に現象學的抑制を課し、虚心に事態そのものをあらはならしめようとするものである。積極的な意味照明はかかる立場に於て初めて期待し得るものと考へられる。