

シュライエルマッハー「宗教論」 受容の一形態

—ディルタイ、リッチェル、オットーと
石原謙の対論及び翻訳—

水 谷 誠

はじめに

先にあらわした拙論において、¹⁾私は、石原謙は如何なる立場をとってシュライエルマッハー F. D. E. Schleiermacher の「宗教論」第一版を訳出したのか²⁾を考察した。その結果、石原は「宗教論」第一版第二講に展開されている宗教概念を神秘主義であると見なし、後の版、特に第三版においてシュライエルマッハーは積極的宗教としてのキリスト教を強調する立場へ移行したと考えていることを指摘した。さらに、宗教における神秘主義的要素は、真正の福音主義信仰を形成するために通り抜けるべき不可欠の過程である、という石原の神秘主義に対する評価をも合わせて取り上げた。

この小論の目的は、石原が到達したそのような「宗教論」解釈のうち、とりわけ第一版の宗教概念を神秘主義と見た解釈の由来を辿ることである。初めに、彼が「宗教論」第一版を訳出する際に利用した諸参考文献³⁾、特に積極的に神秘主義について言及している次の三者、ヴィルヘルム・ディルタイ Wilhelm Dilthey, オットー・リッチェル Otto Ritschl, ルドルフ・オットー Rudolf Otto による研究と石原の解釈がどのように関連しているかを考察する。その後、「宗教論」第一版を訳出する作業を通じて、第一版の宗教概念は神秘主義的であるという解釈を得ることに関与したと思われる箇所を取り上げ、石原の訳文を訳語に焦点をあてて検討する。

I 第1版における宗教概念の解釈と神秘主義

(1) デイルタイの場合

デイルタイによる、シュライエルマッハーの生誕(1768年)からベルリンを離れる時(1802年)に及ぶ半生を叙述した膨大な伝記は、キールの哲学教授時代に出版され、一個のシュライエルマッハー研究書として、また精神史理解に新しい方法を導入したのものとして、たちまちのうちに多くの注目を受けたものである。この書物においてデイルタイは、直接に150ページ程を割いて「宗教論」の解説をしている。この箇所を見ると、さまざまな所で、彼は「宗教論」の宗教概念を「神秘主義」あるいは「神秘(主義)的」という言葉でもって言い表わしている。一般的に言って、デイルタイはシュライエルマッハーの中に神秘主義的傾向があると認めていたと言ってよいだろう⁵⁾。ここに石原の理解に通じるものがあると言える。

それでは、このデイルタイの言うシュライエルマッハーの神秘主義とは具体的にどのようなものであったであろうか。この伝記第三版の編集者であるレーデカー M. Redeker は冒頭の序言において、デイルタイがシュライエルマッハーの神秘主義について語る時、それは誤解の余地のある不正確なものであったと指摘している。一般に今日の用法で神秘主義と言う場合、それは特に新プラトン主義における、あるいは熱狂主義における神秘主義を指している。それらは、「あらゆる真正な敬虔に存する直接性への努力を非媒介性の要求へと」置き換えるものであり、「神と人間、神と世界との間の境界を不当にも」あいまいにしてしまう類のものである。しかし、シュライエルマッハーが語ろうとしたもの、すなわちデイルタイが神秘主義という表現で言い表わそうとしたものは、上述のようなものではなく、「導出されたものでしかないもの、二次的でしかないものである教義学上の概念と対立」した「宗教における直接的なもの、生けるもの」のことであった。そこに正統主義あるいは啓蒙主義的なキリスト教理解に欠落していた宗教的体験そのものの豊かさに光を当てるというシュライエルマッハーのモチーフを見ることが出来る。レーデカーは、このようなデイルタイの概念使用を「ロマン主義的な神秘主義把握」として、同一

哲学との関連でそれは考察されるべきことを主張する。⁶⁾

いずれにしても、ここでレーデカーは神秘主義という概念を整理する必要があることを認め、シュライエルマッハーの意図したものを神秘主義と呼ぶ場合、それは広義の意味のものであるという限定をつけるべきことを強調する。従来よりなされてきたシュライエルマッハーは神秘主義者であるという諸批判、特にブルナー E. Brunner の批判は、この点で不明瞭であり、狭義の厳密な意味での神秘主義の定義を広義のものへと転用することによって展開されたものだとする。⁷⁾ このことからすると、石原の解釈は必ずしもディルタイに負っているとは言い難い。石原の場合においても、神秘主義の定義はその一般的な定義、それ故狭義のものに依存しており、それをシュライエルマッハーの宗教概念に当てはめる傾向が強いからである。⁸⁾

次にもう一点、見のがすことのできないことであるが、ディルタイの場合、シュライエルマッハーの伝記を執筆する際に、既に彼独自の歴史観がその背景として存在していたということをあげなければならない。すなわち、この伝記はただ単に歴史を動かした偉大な一人の人物に焦点を当ててその生涯を叙述したというに留まらない。シュライエルマッハーの思想的営みは、ドイツ・イデアリスムの時代精神との連関の中にあつたのであり、当時のイデアリスト達に土台として共通する「主観を超えたもの (das Transsubjektive)」を表現しようとする試みであつたといえる。つまり、当時の知識人達の思想的、学問的、あるいは文学的営為は、一方においてそれら諸個人に特有の個性の発露であり結実であつたということのできるものであるけれども、他方において、その一つ一つの成果は、背景にあつた共通する「直接的、根源的生の出来事」を表現したものとして解釈されるべきなのである。シュライエルマッハーの場合、「宗教論」においては、まさにこの共通する「生の出来事」が宗教的・神秘的体験において表に現われたということである。⁹⁾ 結局、ディルタイの場合、彼が神秘主義的と言ひ表わした「宗教論」の諸概念は、それが神秘主義的であることの故に重要なのではなく、むしろ、「直接的、根源的生の出来事」の表現であるという点で既に積極的な意味を持つものであつた。ディルタイにとって重要なのは、この「直接的、根源的生の出来事」をまず受容することであ

り、それを各個人がどのように表現するかは二の次であったと言える。彼が「宇宙が人間に自己を啓示する形式(Form)としての神秘主義あるいは宗教」と語る時¹⁰⁾、神秘主義は、形式換言すれば仕方としての意味以上のものを持つものではなかったと言えよう。これに対して石原は、シュライエルマッハーの宗教にとっての本質的要素として神秘主義的表象を認めており、福音主義信仰へ移行する前段階としての位置を与えていた。そこには、ディルタイの意図とは違う次元での石原自身の構想があったと言えるだろう。

(2) リッチェルの場合

オットー・リッチェル(1860～1944)の論述の第三章は「宗教論」第一版第二講の宗教概念の探究に集中した労作であるが、神秘主義についてはその所にまとまった形で言及される¹¹⁾。それは、宗教的生が生れる瞬間、すなわち宗教的直観と感情がなお未分離の状態について叙述した第二講の箇所に対してのものである。長くなることを厭わずにまず本文を引用したい。

「まだ直観と感情とが分れない先に感性的知覚に必ず現はれるあの最初の神秘の瞬間、感能とその対象とが、まだ元来の位置に立ち戻る前に謂はゞ混じて一体となったあの最初の神秘の瞬間——私はその瞬間が如何に筆紙に尽し難く、如何に迅速に過ぎ去るかを知っている、しかし諸君がその瞬間を捉へて失はないやうにし、心情の一段と高く絶美な宗教的活動の中にも再びそれを見分けられんことを、私は望むものである。私はその瞬間を、冒瀆することなしに表現することが、少くとも暗示することが、できればよいがと思ふのだが、どうであらうか。それは、朝露が眠りより醒めた花に吹きかける最初の息の如くに果敢なく透明であり、処女の接吻の如くに淑やかに優しく、花嫁の抱擁の如くに淨らかで生産の力に富んである。否、その瞬間は、これらのものゝやうにあるのではなく、これらのものそのものとしてあるのである。迅速不可思議に、或る現象或る出来事が発生して宇宙の像となる。その現象・出来事が形をなし、恋ひ慕はれ常に探し求められた姿となって現ずるや否や、私の魂はそれに向って飛び、私はそれを影の如くにではなく、神そのものゝ如くにかけ抱く。私は無限世界の胸に抱かれる。すなはちこの瞬間、私は無限世界の心である。何となれば、私は無限世界のすべての力とその限りなき生命とを、私自身のそのの

如くに感ずるのであるから。またこの瞬間、無限世界は私の身体である、何となれば、私は無限世界の筋肉と肢体とに、私自身のそれの如く滲透し、その最も奥深くにある神経は、私自身のそれの如くに私の感能と予感とに従って動くのであるから。少しでもゆすれば、浄らかな抱擁は吹き散らされ、こゝに初めて直観は独り離れて私の前に立つ。私はそれをつくづくと見る、するとそれは、身を振り放す恋人の姿が大きく見開いた若者の眼に映るやうに、開け放たれた心に映る、そしてこゝに初めて感情は心底から湧き上って、羞恥と歓喜との紅潮が若者の頬を染めるがやうにひろがる。この瞬間は宗教の開花期である¹²⁾」。

この箇所について、リッチェルは「瞬間という限られた時におけるこの宇宙と主体との直接的な融合の描写は、その内容が神秘主義であるというより他の解釈を許さない」と断定する。宇宙は「この体験において主体と直接的な結合状態にある」のである。¹³⁾このようなりッチェルの説明が、石原の解釈に与えた影響は少なくとも否定することはできないように思われる。

さて、しかし、問題は、リッチェルがこのような判断を下したこの箇所を彼自身「宗教論」に対する解釈の構想の中でどのように位置づけていたのか、ということである。以下二点にまとめて論じたい。第一点は「宗教論」第二講に展開された宗教概念全体との関連である。リッチェルによれば、シュライエルマッハーはこの神秘主義的な瞬間における直観の叙述の後、ただちにそれを発展させて種類を異にする直観を叙述し始める。そして第二講には前者、すなわち神秘主義的な基礎的直観と後者、継続的直観の二種類の直観が存在することが指摘される。この基礎的直観とは、神秘主義的瞬間に生じた思考活動の余地のない、直観を主とし未分離の感情を伴う状態である。また継続的直観とは、思考活動を前提とし、基礎的直観より生じた感情を主とする状態のことを指している。¹⁴⁾さて、この両者はリッチェルによれば、内的結合に欠けており調和したものではないという。¹⁵⁾リッチェルは、それ故、第二講に展開された宗教概念を神秘主義にまとめる意図を持っていなかった。

第二点は、この神秘主義的直観と「宗教論」全体の構想との関連である。このリッチェルの論述は、「シュライエルマッハーの名誉回復のための一つの貢

献」という副題を持っていることから分かるように、「宗教論」はキリスト教とは無縁の著作であるとする諸批判、特に、シュトラウス D. F. Strauß の批判と自覚的に対決して、「宗教論」はキリスト教的著作であると主張しようとしたものである。¹⁶⁾ 周知のようにこの論述においてリッチェルは、シュライエールマッハーの中に「秘教性 (Esoterismus)」と「顕教性 (Exoterismus)」の両面を認め、「宗教論」は宗教の秘教的 (esoterisch) な内容、つまり「宗教の言表不可能な内奥」を顕教的 (exoterisch) に表現したものであるとする。¹⁷⁾ そしてその外面的な表現の仕方にとらわれずに、その意図する内容を読み取るべきことを強調する。

さて、この表現の仕方は、たとえばキリスト教を信奉する人々に向けて語られた説教としての仕方とは異なるものであり、とりわけ当時の宗教を軽蔑していた知識人達を対象としたために生じた仕方であった。その方法は、彼の「弁証論」や「倫理学」と同一線上に立つ「哲学的、修辭的」なものである。¹⁸⁾ 「倫理学」に従えば、知識には二種類、すなわち経験的知識と思弁的知識とがある。経験的知識においては、特殊は普遍を実体化するもの、思弁的知識においては、普遍は特殊を現出させるものである。¹⁹⁾ 「宗教論」第二講では、特に宗教的主体という特殊な個において普遍的な宗教の本質が規定される。また第五講では、キリスト教の根本直観 (Grundanschauung) という普遍的な直観に基いてキリスト教という特殊な個体が限界づけられてゆく。リッチェルによれば、このような第二講と第五講の叙述の相違は、実は「弁証論」や「倫理学」において展開されている前述の知識の二つのあり方と対応しているものであり、この方法に従えば両者は相互に補完する関係にあり、この両者があいまって初めて全体の叙述が完成されることになる。²⁰⁾ 結局、この方法にのっとって「宗教論」では、言わば宗教であるキリスト教の弁明をなそうとしたとでもいうのがリッチェルの見解である。この観点から第二講の神秘主義的と見なされる叙述を見る時、後の版ではこの叙述を削って内容に一貫性を与えたことは、「弁証論」における取り扱いに類似してきており、それは「事柄の本性にかなっている」とリッチェルが言うように、²¹⁾ 神秘主義的叙述は、既に第一版の構想の中で異質な、浮き上がったものであったと彼は考えるのである。

(3) オッターの場合

オッターは1899年に「宗教論」第一版刊行100年を記念してそれを校訂、出版した。その際、冒頭に序論、巻末に「宗教論」の宗教理解に的をしぼった解説を配し、さらに本文に簡便な目次、脚注をつけ加えて内容理解を容易にしている。石原謙は彼の翻訳の底本としてこのオッター版を利用したのであるが、それはもとより、巻末の「内容解説」も主としてオッターに負っていると表明²²⁾しているように、両者の結びつきはかなり強いと見なすことができる。

さて、オッターは、「宗教論」の内容を規定している当時の思想的潮流として二点をあげ、その両者が相互にからみあって「宗教論」の叙述は形成されていることを指摘している。その一つは当時既にドイツの精神界に生じていた合理主義的諸傾向に対する反発という潮流である。もう一つは勃興しつつあり、シュライエルマッハー自身ベルリンでそれと深い関係にあったロマン主義の流れである²³⁾。当時の啓蒙主義一般に見られる主知主義、道徳主義的傾向、あるいはそれに基く合理主義的、自然神学思想、さらに正統主義神学の合理主義的傾向、それらは、シュライエルマッハーにとって人間の精神生活を狭少化するものであり、キリスト教信仰の持つ内面の豊かさを奪い取るものであった。ところで、これらの合理主義的諸思想に対するシュライエルマッハーの反発、批判は、後期の彼の作品においては哲学的、体系的に整理された形で書き記される。しかし「宗教論」第一版ではその批判の道具として、むしろ整合性を極度に嫌うロマン主義の文学運動に共通する表現方法が取り入れられることになる²⁴⁾。すなわち、宗教という主題について合理主義に対するアンチテーゼを、シュライエルマッハーはロマン主義的表現によって顕在化したとオッターは主張していると言うことができよう。

ところでロマン主義者達の最も好んだ言葉の一つは「無限(unendlich)」であった。さらに「驚異に満ちた(wundervoll)」、「秘密に満ちた(geheimnisvoll)」、「神秘的な(mystisch)」、「不可解な(unbegreiflich)」なものへの憧憬は彼らに共通する傾向である。「宗教論」の中にしばしば神秘主義的と見なされ得る諸言表が存在するのは、このような背景があるからである²⁵⁾。先にリッチェルが神秘主義と評した文章に言及したが、この文章を含む箇所をオッターは「シュ

ライエルマッハーの神秘主義」と言い表わし、「迅速不可思議に、或る現象或る出来事が発生して宇宙の像となる」という文章に関して「それは人間の心の真に神秘的な資質を前提している」と述べている。²⁶⁾

ただしかし、オットーの分析においては、シュライエルマッハーの宗教理解を整理する場合、それは神秘主義としてまとめられているというよりも、むしろ神秘主義的傾向を包含するロマン主義という観点が中心に据えられていると言ったほうがふさわしいと私には思える。²⁷⁾ オットーが「宗教論」に見られる神秘主義的諸言表に目をやるとしても、それが神秘主義であるということに重大な意味を持たせようとしているとは思われないのである。巻末において、オットーが特に「宗教論」の宗教概念を詳細に解説していく所では、それらの概念が神秘主義的か否かという事は関心の中心を占めておらず、それらの諸概念の持つ性格、指し示す内容の解明、つまり、シュライエルマッハーはそれらの諸表現を通して宗教にどのような性格、内容を持たせようとしたのかということの解明に力が注がれる。²⁸⁾ つまるところ、オットーは「宗教論」ではなおかつ充分な形で宗教の本質は解明されていないと不満を述べ、彼独自の宗教哲學的研究はさらにフリース J. F. Friesの「予感 (Ahndung)」の探究へと至り、そこに宗教の本質を解明する努力の豊かな結実を見るのである。結局、オットーにおいては、石原のように「宗教論」第一版の宗教概念を神秘主義という枠でまとめ、それはキリスト教信仰へ至る前段階を形成するというような見解は見られない。ディルタイにおいてもあてはまることであるが、オットーの場合にも、それまでのあるいは同時代の多岐にわたる諸思想の影響、痕跡がからみ合って認められる「宗教論」第一版を、その何れかの、しかも概念の幅に限りのある一つの定義でまとめてしまうという事自体考慮の外にあったと言うべきであろう。

(4) そ の 他

上記以外の諸研究のうち、ドルナー A. Dorner のものは、なおシュライエルマッハーに神秘主義を見ている。しかし、彼は単に「宗教論」第一版に対してのみならず、後期の代表作「信仰論」におけるいわゆる「直接的自己意識」に対してもその中に神秘主義的傾向があるという立場を取っており、石原の解

積とは大きな隔たりがある。³⁰⁾

それ以外のものは、神秘主義という解釈に批判的であるか、あるいは関心を示さず言及しないものであるかのいずれかである。批判的に対応しているものとしては、ブラーシュ E. F. Braasch, フックス E. Fuchs, ハイム R. Haym, フーバー E. Huber の研究があげられる。まずブラーシュは、前述した直観と感情が分離しない「瞬間」についての叙述を、その両者は一つであるという事を伝えるための説明的表現であるとして、その箇所を神秘的融合という見方で読みとることを拒否する。³¹⁾ フックスが神秘主義に言及するのは、リプジウス R. A. Lipsius, リッチェル, ブレーク H. Bleek 等が「宗教論」第一版の宗教概念に神秘主義的の傾向があると理解することに対して批判する場合である。³²⁾ ハイムの立場は次の文章がよく示している。「驚くべきは、シュライエルマッハーが宗教をかくもロマン主義的に把握したということに対してではない。むしろ、彼はそれにもかかわらず、宗教の本質をかくも深く見通し、この立場に近いとは言え、貧弱で不自由な神秘主義による、また熱狂主義や空想性による混濁にかくも無制限に、力強く抵抗したという事に対してこそそうあらねばならない」。³³⁾ フーバーもまた神秘主義という解釈に反対し、第二講における「瞬間」の叙述をシェリング F. W. J. Schelling の知的直観との関係において論ずべきことを主張する。³⁴⁾ その他の人々、アルブレヒト・リッチェル A. Ritschl, ピュンヤー B. Pünjer, キルン O. Kirn, ブラウン O. Braun の研究では、神秘主義について論議はなされていない。

II 石原の訳業における神秘主義——訳語の問題——

以上、石原の利用した諸参考文献における解釈と石原のそれとを比較検討してきたわけであるが、次に石原が「宗教論」を訳出していく過程で、どのように本文を読んでいったのかを検討したい。「宗教論」第二講には、既にその一部を引用、指摘したとおり、神秘主義との関連でしばしば論議される箇所、直観と感情が未分離な瞬間について叙述した所がある。ここでは、この箇所の石原の訳し方を特に訳語を中心にして考察する。

まず、石原の訳文を引用する。

「此の瞬間（以下、下線は筆者による）が宗教の最高頂である。私が諸君に之を起させることを成し得たら、私は神とも比せられやう、——神聖なる運命は、私がエロイジスの神秘祭よりも更に多くを暴露し頭はさねばならなかったことを宥させ給へ。——此の契機は宗教に於て生命あるあらゆる者の生れ出でし時である。併し是れ恰も人間の最初の意識が根源的なる而して永遠なる創造の闇黒中に帰し去って唯だ其が生じたるものを残し行くに過ぎない様なものである。私が諸君に現在せしめることの出来るのは、かゝる契機其者ではない、其から展開し出されたる直観と感情とのみである」³⁵⁾。

この訳文における第一の下線部分の言葉「此の瞬間」に対応する原文のドイツ語は、Dieser Moment である。また、第三の下線部分「かゝる契機」という言葉に対応する原語は solchen Momenten である。言うまでもなく、ドイツ語の名詞 Moment には男性形 der Moment と中性形 das Moment の二種類がある。そして「瞬間」と訳す場合、それは der Moment を指し、「契機」と訳す場合、それは das Moment を指している。それ故、石原は、第一の下線部分の原語 Dieser Moment については、Dieser の語尾からも分かることだが、男性形とみなした一方、第三の下線部分の原語 solchen Momenten については、これを中性形 das Moment の複数形と見た、ということになる。しかし、この後者 Momenten は、文脈から考えて男性形 der Moment の複数形、すなわち「瞬間」という意味で使われていると見るのが妥当である。つまり、この Momenten の訳語「契機」は正しくない。この事だけで考えれば、これは不注意から生じた誤訳であると言うことができるだろう。しかし、そうすると問題となるのは第二の下線部分、「此の契機」という言葉である。これに対応する原語は Er であるが、これは明白に、石原が「瞬間」と訳出した Dieser Moment を指す男性形人称代名詞である。一体どうして石原は、ここでこの Er に「契機」という訳語をあてたのだろうか。³⁷⁾

ところで、この「契機」という言葉であるが、実はこれは古来日本で使われてきたものではなく、明治時代に欧米の学問を翻訳、紹介する際に考案された造語であった。その源は、1899年に姉崎正治がハルトマン E. Hartmann の Die

Religion des Geistes を邦訳する際に das Moment に対する訳語として「契機」をあてた時にさかのぼる。³⁸⁾後に、これは主にヘーゲル哲学における das Moment の訳語として使用されるようになり、また das Moment の持つ意味全体に対しても使われ、今日では、さらに「きっかけ」³⁹⁾というような意味合いでも利用されている。姉崎は、彼の訳書巻末において「契機」を説明し、「Moment (das), 一より他に移る転機の活動並に力量」と、ハルトマンの用法にとって必ずしも適切でない説明をつけ加えている。⁴⁰⁾さらに1905年には「哲学雑誌」に小田切良太郎、紀平正美によりヘーゲル G. W. F. Hegel のエンチクロペディーの邦訳が掲載され始める。その「翻訳序言」には、「契機」について「精しくは、有機的成分とも言ふべきを単に契機となし、……」との説明がある。⁴¹⁾すなわち「契機」とは「有機的成分」という意味を持つものと規定されたのである。

この1905年といえは、石原が東京帝国大学の哲学科に史学科より転科した年であり、その3年後には同じ「哲学雑誌」に論文を発表し始めている。石原が「宗教論」を訳出する際にドイツ語 Moment に「契機」という新造語を訳語としてあてたという事は、少なくとも先人達によって与えられていたこの訳語の意味合いを了解していたという事を示しているように思われる。にもかかわらず、どうしてここでは意味の理解しにくい「転機の活動、力量」あるいは「有機的成分」という意味を持つ「契機」という言葉を利用したのか。

このことに関連して、der Moment と同じ意味であり、「瞬間」といった意味合いしか持ち得ない der Augenblick という言葉に対する石原の訳し方を見てみよう。先に引用した箇所を引き続き、この瞬間の出来事はこの瞬間自体を自ら体験することなくしては真に理解できない、という内容の文章が続く。

「併し猶ほ注意すべきは次のことである、曰く、仮令諸君が直観と感情とを完全に理解すると、仮令諸君は此等を自らに有せることを最も明かなる意識に於て信ずるとするも、併し其等とはかゝる契機から諸君の内に成立したのであって根源的には一にして分たれざるを知らず又示すことが出来ないならば、……」⁴²⁾。

実は、ここに使われている「契機」は Augenblicken (複数形) の訳語なの

である。もう一つ例をあげておこう。既に引用した二つの箇所より少し遡る所に、直観と感情が未分離な瞬間については叙述は困難であるけれども、その状態を読者が確認することを希望する、といった記述がある。

「かの最初の神秘に充ちた契機 (Augenblick, 筆者挿入), 之は直観と感情とが未だ分たれない以前には感能的知覚の行はるゝ度毎に現はれたのであり, 又其の契機に於ては, 感能と対象とは両者が未だ其の根源的位置に戻り行かない以前には云はゞ相互に流通して一つになって居たのである——其の契機を描写するのは如何に難いか, 其は如何に速かに経過し去るか, 私は之を承知して居るが, 併し望むらくは, 諸君が其を確認し, 而して又より高き且つ神的なる宗教的なる心情の活動に於て其の契機を再び認知し得んことを」。⁴³⁾

この訳文に見られる「契機」あるいは「之」「其」という言葉もまた、すべて Augenblick を指している。

ここに至って、我々は次のような判断を下さざるを得ない。すなわち、石原は「契機」を das Moment の訳語としてではなく、自覚的に「瞬間」を意味する der Moment あるいは der Augenblick という言葉に適用していたということ、しかも「瞬間」という言葉では含み得ないニュアンスを付け加えようとしていたということである。巻末の「内容解説」において石原は、そのニュアンスを暗示する次のような表現を使っている。「かくて宗教は『人』以上に入りて『宇宙』と契合一致せんとする。此に至って宗教は其の極致に達する。然し此の契機は余りに神秘的にして今之を読者に語ることはできない」。⁴⁴⁾ 元来「契」は「割符」としての意味、及び「機」は「折」という意味を持っている。⁴⁵⁾ 結局、石原は、姉崎と小田切・紀平の定義に違いが見られるように、当時なお固定した意味が行き渡っておらず流動的であった「契機」という言葉を利用し、それぞれの単語の持つ意味をつなぎ合わせ⁴⁶⁾、言わば、無限なるものと有限なるものとが結合する時、というような内容を独自にこの言葉に含意させることで、「宗教論」本文においても、神秘主義というこの書物の宗教概念に対する自己の解釈を保証する場を見出ししていた、と言うことができるのではなからうか。これに関連して、特にこの節については「注」をも合わせて参照さ

りたい。

結 び

以上において、神秘主義という解釈をめぐる「宗教論」第一版の宗教概念を検討してきた。その結果として、石原が参照した諸研究の中に、彼の「宗教論」解釈を触発したと思われるものがいくつかあることを確かめた。しかし、そのいずれもそれぞれ石原とは異なる独自の構想のもとで展開された論述であり、石原の解釈との緊密な関連を指摘することはできない。また石原の訳業の検討においては、彼自身、「宗教論」第一版の原文自体の中に神秘主義的傾向を読みとっていたことを確認した。ただし、結果的に意図的な「読み込み」が訳文に含められることになった。おそらく石原は、既に自己のものとし得ていたある一つのキリスト教理解を土台としつつ、その範囲内で受容可能なものを、参照した諸研究から取り出し、それらを再構成するという形で「訳著」を執筆していったのではないと思われる。

このことについては、「宗教論」第三版が積極的宗教としてのキリスト教の立場に移ったとする彼の見解にも当てはまることである。もちろん、個々の論述においては、たとえば「宗教論」の諸版をそれぞれ詳細に比較検討したフーバーの研究、あるいはブラウンの概説からの影響も見ることはできる⁴⁷⁾。しかし、それらにしても、両者の密接な関わりを認めることはできない。では、この石原のキリスト教理解とはどのようなものであったのか。このことに関しては、今ここで厳密には指摘することはできない。しかし並行し得る立場を思いやるならば、それは一般的に言って「リッチェル学派」と言われたグループに共通する理解、イエス・キリストにおける歴史的啓示に基いて積極的宗教としてのキリスト教は成立する、という理解をあげることが可能だろう⁴⁸⁾。また、神秘主義について、それはキリスト教と無縁でありつつも福音主義信仰を準備する、というこの考え方に対する彼の受容的態度は、後、生涯を通じて彼が師としての尊敬を隠すことのない教会史家シューベルト H. v. Schubert の歴史理解に相通じるものがあるように思われる⁴⁹⁾。

いずれにしても、ここで得られた結論は、この「訳著」の持つ意義を決して

否定するものではない。それどころか、そもそも本邦においてドイツの宗教哲学、神学に対する研究のほとんどなされていなかった時代に、本格的にシュライエルマッハーに取り組んだ彼の熱意、また、諸研究を参照しつつ、決して平明ではない「宗教論」の原文に立ち入り、自己の解釈の足がかりを見出し、その結果として一貫した解釈をなし得た彼の業績は、賞賛に価するものと言えよう。我国におけるシュライエルマッハー研究は、その最初期において石原の労作により、それ以降の展開への重要な地歩を築いていたとすることができる。しかし、その後既に70年たち、シュライエルマッハーについて、また特に「宗教論」について受容的であれ、批判的であれさまざまに言及がなされ、「宗教論」の翻訳だけでもさらに四種現われているという事情にもかかわらず、この石原の研究は今に至ってもなお「宗教論」の研究としては邦文で接し得る最も詳しいものであり続けている。このことに、日本におけるシュライエルマッハー研究の現在の時点における評価と今後の課題が存する、とすることができるだろう。

注

- 1) 拙論「石原謙における宗教と神秘主義——とくにシュライエルマッハーの『宗教論』をめぐる——」、『基督教研究』第45巻第2号、1983年、25—36ページ。
- 2) 石原謙訳「シュライエルマッヘル宗教論」内田老鶴園、大正3年、以後「訳著」と略記。
- 3) 同上、456—457ページにおいて、石原は当時としては第一級に属すると思われるシュライエルマッハー研究文献を参考文献として掲げている。再録しておく、Braasch, E. F., *Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacherschen „Reden“*, Kiel 1883, Dilthey, W., *Leben Schleiermachers*, Berlin 1870, Fuchs, E., *Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung. Zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden, 1799—1806*, Giessen 1901, ders., *Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?*, Tübingen-Leipzig 1904, Haym, R., *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin 1870, Huber, E., *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher*, Leipzig 1901, Kirn, O., *Schleiermacher und die Romantik*, Basel 1895, ders., *Schleiermacher*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, hrsg. von

- A. Hauck, 3. Aufl., Bd. 17, Leipzig 1906, S. 587—617, Pünjer, B., Geschichte der christlichen Religionsphilosophie, 2. Bd., Braunschweig 1883, Ritschl, A., Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, Bonn 1874, Ritschl, O., Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Ein Beitrag zur Ehrenrettung Schleiermachers, Gotha 1888, この小論では、これらの文献の検討に加え、さらに石原が利用した「宗教論」第一版の二つの校訂本、すなわち R. Otto の版及び Braun/Bauer の選集版においてなされた諸解説をも検討する。訳著Ⅵページ参照。Über die Religion. Von Friedrich Schleiermacher, neu hrsg. von R. Otto, Göttingen 1899, 3. Aufl., 1913, 6. Aufl., 1967, S. 5—17, 207—237 他, Dorner, A., Geleitwort, in: Schleiermachers Werke in 4 Bänden, 1. Bd., Leipzig 1911, S. I—XXXII, Braun, O., Einleitung. Schleiermachers Leben und Werke, in: a. a. O. S. XXXV—C.
- 4) Dilthey, W., a. a. O., S. 297—446, 3. Aufl., hrsg. von M. Redeker, Bd. 1—1, Berlin 1970, S. 313—458 参照。このレーデカーによって編集された第三版は、改版を望んで、しかし果たせず残されたディルタイの遺稿を取り入れて改稿している。しかし、その結果削除された第一版の文章は脚注に記されているため、石原の利用した第一版の姿はこの第三版からも知ることができる。それ故、ここでは今日入手可能な第三版のページ数に従い以下引用を行なう。ただし、S. 434 の脚注に „Ergänzung Diltheys bis S. 446. Von Dilthey gestrichen wurde dafür folgender Absatz der 1. Aufl. S. 422f.“ とある446は437の誤りである。
- 5) たとえば a. a. O., S. 333 には「無限なるものの神秘的直観」という言葉が見られる。
- 6) Redeker, M. (hrsg.), a. a. O., S. XX, さらに ders., Friedrich Schleiermacher, Berlin 1968, S. 60 ff. 参照。
- 7) A. a. O., S. XXI, Brunner, E., Die Mystik und das Wort, Tübingen, 2. Aufl., 1928.
- 8) 拙論, 31—32ページ。
- 9) Redeker, M. (hrsg.), a. a. O., S. IXf., なお、藤代泰三「初期ディルタイにおける歴史理解の基盤」(Ⅰ), (Ⅱ), 『基督教研究』第38巻第1・2号, 1974年, 118—126ページ, 第39巻第2号, 1976年, 1—22ページ参照。
- 10) Dilthey, W., a. a. O., S. 320.
- 11) Ritschl, O., a. a. O., S. 45—78, 神秘主義については特に S. 50 ff. 参照。
- 12) Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, S. 73—75, 豊川昇訳「宗教論」創元社, 1948年, 60—61ページ。なお、豊川訳を引用するに当たっては、旧字体は適宜新字体に改めた。
- 13) Ritschl, O., a. a. O., S. 51.

- 14) A. a. O., S. 55 ff.
- 15) A. a. O., S. 60.
- 16) A. a. O., S. Vf., Strauß, D. Fr., Charakteristiken und Kritiken, Leipzig 1839, 2. unveränd. Aufl., 1844 参照。このような問題設定, すなわち, 「宗教論」は異教的哲学的著作であるかキリスト教的神学的著作であるか, という二者択一の問題設定のもとで展開されている最近の研究として, Seifert, P., Die Theologie des jungen Schleiermacher, Gütersloh 1960, Hertel, F., Das theologische Denken Schleiermachers, Zürich-Stuttgart 1965 がある。ただし, 哲学か神学かという問いかけの仕方には論者の一定の神学理解, キリスト教理解を予想させるものがあり, 「宗教論」に即した問いかけであるかどうか疑問である。Birkner, H.-J., Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation, München 1974, S. 22 f. 参照。また上記の二研究についてはビルクナーの以下の書評をあげておく。Ders., Schleiermacher-Literatur, in: Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht, 1958/59, erschienen 1960/62, S. 155f., ders., Hertel, Friedrich: Das theologische Denken Schleiermachers, untersucht an der ersten Auflage seiner Reden „Über die Religion“, in: Lutherische Monatshefte, 5. Jg., 1966, S. 398 f.
- 17) Ritschl, O., a. a. O., S. 30, Esoterismus と Exoterismus については第1章, S. 1—28 参照。
- 18) A. a. O., S. 29 f., S. 39 f. 参照。
- 19) Schleiermacher, F., Entwurf eines Systems der Sittenlehre, in: Schleiermachers sämtliche Werke. Zur Philosophie, 5. Bd., Berlin 1835, S. 33 参照。
- 20) Ders., Dialektik, in: a. a. O., Zur Philosophie, 4. Bd., 2. Teil, Berlin 1839, S. 143 参照。
- 21) Ritschl, O., a. a. O., S. 54 (Anm.).
- 22) 訳著, VIIページ。
- 23) Otto, R. (hrsg.), a. a. O., S. 226 参照。
- 24) A. a. O., S. 7 f., 12 f.
- 25) A. a. O., S. 220, S. 229 f.
- 26) A. a. O., S. 62 ff. (Anm.), ただし, 他のロマン主義者とは異なりシュライエルマッハーは「酩酊した者の中であって正気であった者 (ein Nüchterner unter Trunkene)」であったことをオットーは強調する。a. a. O., S. 229 (Anm.) 参照。ちなみにディルタイもまた同様の表現 „ein Nüchterner unter Träumenden“ を使う。Dilthey, W., a. a. O., S. 453.
- 27) Otto, R., a. a. O., S. 7f., S. 226 ff. 参照。
- 28) A. a. O., S. 211 ff., 拙論, 28, 30ページ参照。
- 29) A. a. O., S. 233 参照。

- 30) Dorner, A., a. a. O., S. VI, IX 参照。
- 31) Braasch, E. F., a. a. O., S. 56.
- 32) Fuchs, E., Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung, Giessen 1901, S. 36—44 参照。なお、同じ著者の Vom Werden dreier Denker. は入手できず、この小論作成のために参照できなかった。しかし、この二書の内容について大きな差異があるとは考えられない。
- 33) Haym, R., a. a. O., S. 499.
- 34) Huber, E., a. a. O., S. 36 ff. 参照。
- 35) 訳著, 145ページ。なお石原の訳文の旧字体は適宜新字体に改めた。原文を以下にあげておく。Über die Religion, S. 75. *Dieser Moment* ist die höchste Blüte der Religion. Könnt ich ihn Euch schaffen, so wäre ich ein Gott—das heilige Schicksal verzeihe mir nur, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe aufdecken müssen—*Er* ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion. Aber es ist damit wie mit dem ersten Bewußtsein des Menschen, welches sich in das Dunkel einer ursprünglichen und ewigen Schöpfung zurückzieht, und ihm nur das hinterläßt was es erzeugt hat. Nur die Anschauungen und Gefühle kann ich Euch vergegenwärtigen, die sich aus *solchen Momenten* entwickeln. (イタリックは筆者による)。
- 36) Moment について詳しくは, Der große Duden, 5. Bd., Fremdwörterbuch, Mannheim/Wien/Zürich 1974, 7. Bd., Herkunftswörterbuch, 1963. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hrsg. von J. Hoffmeister, 2. Aufl., Hamburg 1955, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hrsg. von R. Eisler, 3. Aufl., Berlin 1910, 2. Bd. 参照。
- 37) 一般的に言って、この石原の訳業は、周到に用意された訳語、練られた日本語表現を備えており、「宗教論」の本邦初の翻訳としては高く評価されるべきものである。後に、諸家により新しい訳が企てられているけれども、それらの文調は、既に石原において確立されたものであり、根本的に新しくされた訳出というよりも石原訳の改訂という性格を持つように思う。さて、この石原訳の特徴であるが、筆者が特に第二講における用語を検討した結果によれば、訳語についての彼の態度は、原則として一つの熟考された言葉に統一させる傾向を持っている。それぞれの訳業において、ほぼ統一した訳語を持つ語、例えば *Anschauung* (「直観」), *Gefühl* (「感情」), *Universum* (「宇宙」), などはさておき、訳者により訳語にさまざまな表現が合わせ用いられる語についてもこのことは当てはまる。例えば、*Gemüt* を石原はすべて「心情」と訳す。それに対し河面仙四郎訳「宗教に就て」春秋社、1929年は「心気」「心」「心情」等計5種、また佐野勝也・石井次郎訳「宗教論」岩波文庫、1949年も「心」「感情」「内的生命」等計5種の訳語を持つ。さらに *Sinn* に対して、河面訳は計9種の訳語を持つに比し、石原は4種、しかも計21回使われ

るこの言葉のうち17箇所を「感能」という言葉でまとめている。この「感能」という言葉は通常の国語辞書には見出し語として現れない表現であるが、後に、豊川訳、あるいは佐野・石井訳に踏襲され、定着したと言える。これに反して、第二講において計10回使われる Moment は6種の訳語（うち「瞬間」2回、「契機」4回、「要素」「転機」「時機」「此」各1回）を持っており、上に述べた石原の訳語に対する取り扱いの方向からはずれている。

- 38) エドアート・フォン・ハルトマン著、姉崎正治訳「宗教哲学」博文館、明治31年。この言葉を考案した事情について、後姉崎は自伝的回顧「わが生涯」姉崎嘲風（正治）著 養徳社、昭和26年、185ページにおいて次のように述べている。「その翻訳にあたっては、ドイツ語を日本語に直すについて苦心をした。そのために色々の新熟字を作った。……例えば『契機』のごときは今一般に行われて、政治家すらそれを使っている」。そしてこれは「『参同契』という禅宗の書物」より示唆を得たという。訳語の成立過程については、森岡健二「欧米における事物概念の翻訳」『文学』Vol. 48, 1980年11月号, 36—49ページ, が興味深い。なお、石綿敏雄「現代の語彙」「講座国語史」大修館書店, 第3巻「語彙史」昭和46年, 345—411ページもまた訳語について触れている。なお『文学』Vol. 48, 1980年11月号, 12月号は翻訳についての特集号である。
- 39) 例えば「日本国語大辞典」小学館, 第7巻, 昭和49年, の「契機」の項では芥川龍之介がこの意味で使っている例文が載せられている。
- 40) 姉崎正治, 同上巻末附録, 3ページ。
- 41) 小田切良太郎, 紀平正美訳「ヘーゲル氏哲学体系（エンツェクロベディ）」、『哲学雑誌』第216号, 明治8年2月号, 附録, 4ページ。なお「契機」という言葉に対して、武市健人がその由来, 意味について論及している。「契機について」『凶書』1968年4月号, 42ページ。「再び契機について」同上, 1968年12月号, 57—59ページ。「『契機』の作者」同上, 1969年6月号, 54—55ページ。
- 42) 訳著, 146ページ。原文は, Das aber sei Euch gesagt: wenn Ihr diese noch so vollkommen versteht, wenn Ihr sie in Euch zu haben glaubt im klarsten Bewußtsein, aber Ihr wißt nicht und könnt es nicht aufzeigen, daß sie aus solchen Augenblicken in Euch entstanden und ursprünglich Eins und ungetrennt gewesen sind ... である。Über die Religion, S. 75.
- 43) 訳著, 143—144ページ。原文は Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und Eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren—ich weiß wie unbeschreiblich er ist, und wie schnell er vorüber geht, ich wollte aber Ihr könntet ihn festhalten und auch in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüts ihn wieder erken-

nen. である。Über die Religion, S. 73.

- 44) 訳著, 417ページ。
- 45) 諸橋轍次「大漢和辞典」大修館書店, 巻3, 昭和31年, 巻6, 昭和32年における「契」と「機」の項参照。
- 46) この「有機的成分」を指す言葉として用いられた「契機」を、何故石原は意味を変えて、独自に使用したのか、そのあたりの事情は必ずしも明確ではない。ただ、「ヘーゲル文献目録」(上妻精編)『思想』555号, 1970年第9号, 241ページ以下によれば、石原が「訳著」を刊行した1914年までに、ヘーゲルの著作の邦訳は二書、単行本として出された研究書二書、雑誌論文は八つ、邦訳された研究文献は一書を数えるのみである。現在では汗牛充棟ただならない文献の量を持つ日本におけるヘーゲル研究も、当時はその草創期であった。この点については、さらに宮川透「近代日本の哲学」勁草書房, 増補版1962年, 「第二章, ドイツ哲学の受容とアカデミイの哲学」, 68—113ページ参照。また, 1911年発行の大槻文彦「改版言海」吉川弘文館・六合館はもとより, 1933年の同「大言海」富山房にも, さらに「大日本国語辞典」富山房, 1916年初版, 1940年修訂版の中にも「契機」は見出し語となっていない。石原が「訳著」を刊行した頃, 「契機」という新造語はある特定の意味の方向において使われ始めていたとしても, それはなおその当時充分な市民権を得ておらず, 自由な使用を許す余地があったといえるのではなからうか。さらに「契機」を *das Moment* ではなく *der Moment* の訳語に適用した背景であるが, 前記小田切・紀平訳「ヘーゲル氏哲学体系」4ページ, 「翻訳序言」の解説では「契機」について, 「*der Moment* 精しくは, 有機的成分……」(イタリックは筆者による)と記されている。*der Moment* とは *das Moment* の誤記であろうが, そこに原因の一端はあるかもしれない。ちなみに姉崎が「契機」の説明に利用した「転機」という言葉を石原もまた使用している(注37)参照。

ただし, この「契機」に対する石原の用法の中には不明瞭な箇所もないことはない。例えば, „welches *einen Moment* des Universums darstellt.“ 『『宇宙』の一契機をあらはせる』(Über die Religion, S. 92, 訳著, 163ページ), „Die verschiedenen *Momente* der Menschheit …“ 『『人』の種々なる契機を……』(a. a. O. S. 99 f., 同上171ページ)などは, 強いて「契」の意味を含み入れる必要はない。単に「瞬間」と訳して充分である。ところで, この後者は複数形のため, 男性形か中性形かの判断は文脈から決定しなければならない。この部分のみを見れば両者ともに可能であるが, 前後関係も考慮して, 男性形 *der Moment* の複数形と見るのが妥当だと思われる。しかし, この箇所を, 第二次大戦後に出された二つの邦訳, 豊川昇訳, 1948年, 81ページ, 及び佐野勝也・石井次郎訳, 1949年, 88ページは「契機」と, ただし, 当時は既に「契機」を *das Moment* の訳語として使用することが定着していたと思われるので, 「成分」あるいは「要素」といった意味合いで, 訳している。

- 47) Huber, E., a. a. O., S. 9—72, 特に S. 52ff., Braun, O., a. a. O., S. LIX 参照。
- 48) Stephan-Schmidt, Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus, 3. Aufl., Berlin/New York 1973, S. 260—275, 306—319, 古いものとして Kattenbusch, F., Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, 6. Aufl., Gießen 1934, S. 58—91 参照。なお、この一般的な理解は、A. リッチェルあるいはこの学派に属すると言われるキルン、O. リッチェルの注 3) に掲げたモノグラフィーに直接に溯るわけではない。
- 49) Schubert, v. H., Grundzüge der Kirchengeschichte, 1904, 5. Aufl., 1913, 11. Aufl., hrsg. u. ergänzt von E. Dinkler, Tübingen 1950, 井上良雄訳ハンス・フォン・シューベルト「教会史綱要」新教出版社, 1963年参照。なお、この邦訳の巻末に石原謙は「ハンス・フォン・シューベルト——その生涯と学業——」と題した文章を記している。同上, 339—347ページ。この1963年に書かれた文章冒頭(339ページ)に「私自身は約50年前に初めて教会史を学ぼうとしたときこの著者の『教会史綱要』を手にした」とある。