

# ハイラーにおける宗教現象学の受容と展開

宮嶋 俊一

## 1. はじめに

「宗教現象学」とは何であったのかに関して歴史的な捉え返しをすることが本研究プロジェクトのねらい (のひつつ) であるとすれば、古典的宗教現象学者のひとりであるハイラーを取り上げることがどこまでそのねらいにかなうか、疑問がないわけではない。というのも、ハイラーに貼られた「キリスト教神学的宗教現象学」というレッテルを剥がして、今までなかった評価を行うことが極めて困難であるほどに、ハイラーの宗教現象学はキリスト教神学的であるからだ。

また、ハイラーの長年にわたる著述活動において、宗教現象学に関する彼の言及は決して多くはない。『祈り』など初期の著作においてこそ宗教現象学に関する記述は存在するが、その後、キリスト教思想史や彼自身に関わっていたドイツ高教会運動に関する著作が増えてくると、宗教現象学に関する言及はほとんど見られなくなっていく<sup>1</sup>。そして、晩年の著作である『宗教の現象形態と本質』や宗教史に関する編著書である『人類における諸宗教』の中で、再び現象学に関する言及が登場するのである。

とは言え、これまでハイラーは古典的宗教現象学派の重鎮とされてきたことは確かであるし、その宗教現象学は「神学的」というレッテルを貼って事足りりとするほどに単純なものではない。よって、本稿ではその形成過程に関して若干の考察をめぐらせることで、多少なりとも本プロジェクトのねらいに沿った論考を目指したい。

## 2. 「方法論」としての宗教現象学と実践としての宗教現象学

あらゆる学的営為が研究方法と研究対象よりなるのであれば、方法論に関わる議論は学問的営為に必須である。ただしそれは、方法論のための方法論ではない。それが具体的な研究に生かされること、逆に具体的研究を通じて修正され、洗練されていくものであることが重要である。

---

<sup>1</sup> ハイラーは 1930 年からエキュメニズム運動の雑誌として『高教会』(Hochkirche, 後に『ひとつの聖なる教会』Eine heilige Kirche)を発行する。その後高教会(福音主義的全キリスト教会)統一会長も務める。なおこの時代の、キリスト教思想に関する著作として、『カトリシズム』(*Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, Ernst Reinhardt, München, 1923), 『初代教会と東方教会』(*Urkirche und Ostkirche*, Ernst Reinhardt, München, 1937), 『古代教会の自律性と教皇集権主義』(*Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, Ernst Reinhardt, München, 1941) などがあるまた「カトリック近代主義の父」と呼ばれるアルフレッド・ロアジーの伝記、『アルフレッド・ロアジー』(*Alfred Loisy, 1857-1940, Der Vater des katholischen Modernismus*, Erasmus-Verlag, 1947)を著している。

では、宗教現象学においてそれはどうであったか。近年、自らの研究を宗教現象とみなし、その方法について積極的に論じている Cox などの研究者もいるが<sup>2</sup>、本稿では、古典的宗教現象学の代表格であるフリードリヒ・ハイラーを取り上げることとしたい。その背景には、次のような問題意識がある。

今回の研究プロジェクトにおいて、これまで国内外の研究者に聞き取り調査を行ってきた。その中で明らかになってきたことは、自らの研究を宗教現象学的とみなす研究者が少ないということだ。さらに言えば、古典的宗教現象学者たち—今回のプロジェクトで取り上げられてきたオットーやハイラー、エリアーデら—もまた、自らを宗教現象学者であると自認していたとはいいがたい。それにも関わらず、多くの研究者たちが宗教現象学者としてのレッテルを貼られてきた。つまり、宗教現象学とは自己表象としてではなく、他者表象として用いられることが多い用語ではないかという疑問がまずある<sup>3</sup>。

そのような他者表象のメルクマールのひとつとなり得るのは、宗教現象の本質探究である。すなわち、古典的宗教現象学者らはみな、(自己認識はとにかくとして) 宗教の本質探究に向かっていたことは確かであろう。つまり、諸宗教 (Religionen, religions) は見かけは違えどその本質はひとつであり、「宗教」なるもの (die Religion, the religion) が存在すると考えたわけだ。宗教現象学がその本質を解明するとされるのだが、それは多くの場合、(歴史学における資料の批判的読解や社会学における統計調査等の) 厳密な方法があつてのことではない<sup>4</sup>。それは一種の思想であり、さらに言えば各研究者の信仰告白であった。

ただし、ハイラーは、初期の代表的著作である『祈り』においても、また晩年の大著である『宗教の現象形態と本質』においても、現象学的研究の方法論について語っている。以下では、ハイラーが宗教現象学をどのようなものと捉えているかを分析する一方、彼がいかに宗教現象学を「実践」していたのかにも目を向けることで、ハイラーにとって宗教現象学がどのようなものであったのかを、あらためて考察する<sup>5</sup>。

<sup>2</sup> James L. Cox, *An Introduction to the Phenomenology of Religion (Includes Bibliographical References and Index)*, Continuum, 2010.

<sup>3</sup> この点でブレーカーが果たした役割は大きい。彼は、1970 年代当時において宗教現象学と考えられてきたものとして、1. 宗教現象の記述を行うもの、2. 類型学、3. 本質を探究するもの、の 3 つを挙げた上で、宗教現象学の研究様式を、(1) 宗教の構成的観念に関するモノグラフィと、(2) 現象形態における宗教のハンドブックのふたつに分けている。そしてハイラーの宗教学における主たる業績として、『祈り』がモノグラフィ的性格を持つのに対して『現象形態』が宗教現象学的な比較研究としての性格を持つと指摘している。Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und Religionspänomenologischen Forschung Friedilch Heilers. in: *Numen* XXV, S.2-16, 1978.

<sup>4</sup> もちろん、哲学的現象学における「エポケー」「本質直観」などが宗教現象学における「方法論」となりうるのではないか、という主張もありえよう。だが、例えば「エポケー」というのは方法論的な「態度」ではありえても、厳密な意味での方法論とは言えないのではないか。

<sup>5</sup> なお、『祈り』の初版出版が 1918 年、『宗教の現象形態と本質』の出版が 1961 年であるが、その間、ハイラーはキリスト教思想やキリスト教運動に関する著作を多数出版

### 3. 『祈り』における「方法論」としての宗教現象学

『祈り』の序章においてハイラーは宗教学の方法論をまとめており、宗教現象学に関する記述もその中に含まれている。今回注目したいのは、『祈り』初版と第2版以降の記述の相違である。まず第2版以降の記述を、次に初版の記述を以下に示す。

#### (第2版以降)

類型論的な記述を通して、副次的な構造物の複合の中から、純粹で素朴な真の体験がはっきりと現れ出てくる。こうした体験の中に、宗教現象の本質的特徴が現れるのだ。宗教の現象学（この語はフッサールの哲学の意味で用いられる）は宗教的「原思念」を解明し、あらゆる宗教的なものの本質を捉えようとする。このような現象学的探究に対し、宗教の本質として次のことが明らかになる。すなわちそれは、超越的な現実性が現前することへの信仰、そして、人間がそうした高次の現実性と事実として接触したり結び付きをもったりすることがあるということへの信仰である。<sup>6</sup>（下線は著者）

#### (初版)

類型論的な記述を通して、副次的な構造物の複合の中から、純粹で素朴な真の体験がはっきりと現れ出てくる。こうした体験の中に、宗教現象の本質的特徴が現れるのだ。宗教体験の理念的な諸前提を把握するために、またその中に隠されている宗教的原思念を解明するために、あるいはラウヴェンホフが言うように、宗教的なものの「概念」を把握するために、ひょっとすると二通りの意味に解釈できる宗教現象学という語が求められうるかもしれない。二通りの意味とは、「超越論哲学」（ヴォッパーマン）や形相学の埋め合わせとしてフッサールの哲学からもたらされた意味と、比較宗教史（シャントピー・ド・ラ・ソーセイ）からもたらされた意味である。このような現象学的探究に対し、宗教の本質として次のことが明らかになる。すなわちそれは、超越的な現実性が現前することへの信仰、そして、人間がそうした高次の現実性と事実として接触したり結び付きをもったりすることがあるということへの信仰である。<sup>7</sup>（下線は著者）

なお、『祈り』初版の出版前後に、ハイラーが宗教現象学に重きを置いていたとは考

している。しかし、それらの著作において、宗教現象学に関するまとまった記述を見つけることはできない。

<sup>6</sup> Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 1.Aufl. Ernst Reinhardt, München 1918, S.16.

<sup>7</sup> Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 2.Aufl. Ernst Reinhardt, München 1920, S.24. なお、「祈りの本質」と題された終章において、ハイラーは祈りの体験の構造を作る要素として、生き生きとしていて人格的な神への信仰、その神の実在的で直接的な現前への信仰、そして人間がこの現前するものとして体験された神との間にもつ劇的な交流の三点を指摘し、祈りを「人格的であると考えられ現前するものとして体験された神と、信仰者との生き生きとした交流」と定義している。

えにくい。例えば、1919年に書かれた宗教学の解説文には、宗教学の領域として「一般的、および比較宗教史、宗教心理学、宗教哲学」という3領域の解説が記されているが、宗教現象学をまとめて取り上げた記述はない。宗教哲学を紹介している部分において、祈り『初版』で名前が挙がっていたラウヴェンホフに関し「ラウヴェンホフの宗教哲学は宗教の現象学にとってとりわけ価値あるものだ」という一文が記されているだけである<sup>8</sup>。

『祈り』初版においては、宗教現象学についてやや丁寧な説明がなされているが、わずかな期間の後に出版された第2版において、その記述が変化しているのは興味深い。確認しておく、初版(1918年)において、ハイラーは宗教の現象学に、「二重の意味」を見出している。ひとつは、比較宗教史的な意味、そしてもうひとつは哲学的な本質探究の営みとしての意味である。それが、第2版以降、現象学が哲学的な本質探究としての営為として意味づけられ、比較宗教史とは異なるものと認識されていく。(最終章「祈りの本質」も含めて)初版から第2版にかけて内容的に大きな変更がないことから、『祈り』に見られるような哲学的本質探究の営為は、比較宗教史的なものとは異なったものと捉えられるようになったと推測できる。

では、比較宗教史的な宗教現象学とはどのようなものであろうか。それを考えるために、ファン・デル・レーウの『宗教現象学』に寄せた編者序文を見てみよう。この序文においてハイラーは、同書において用いられている「現象学」という言葉は「フッサールやシェーラーの哲学における意味ではなく、ティーレ、シャントピー・ド・ラ・ソーセイ、エドヴァルト・レーマンのような比較宗教史学者のいう意味で用いられており、後者の人々は宗教現象学の名の下で祈り、供犠、魔術、禁欲など宗教の個別現象の体系的な叙述を理解している」と述べている。つまり、ここで言う比較宗教史的な現象学とは、諸宗教現象の類型論を意味している<sup>9</sup>。

#### 4. 『カトリシズムの本質』における本質探究

他方で、ハイラーにとって、宗教現象の本質探究は、宗教史的な営為においても存在していた。例えば、同時期に書かれた『カトリシズムの本質』を見てみる。同書は、カトリシズムを宗教史的に捉え直して、シンクレティズムをその本質と見なしている<sup>10</sup>。

<sup>8</sup> Heier, Friedrich, Religionswissenschaft, in Wolfgang Schumann (hrsg.), *Literarischer Ratgeber des Dürerbundes*, 5.Aufl., Verlag Georg D. W. Callwey, München 1919 (S.319-360), S.346.

<sup>9</sup> この「序文」が書かれたのは1925年であり『祈り』の初版と第2版における宗教現象学の叙述の変化を踏まえるならば、この記述は「レーウの宗教現象学は哲学的現象学ではなく、それゆえに厳密な意味での宗教現象学と言うよりも比較宗教史である」というハイラーによるレーウへの「批判」として読めなくもない。だが、晩年の『現象形態と本質』でも比較宗教史的現象学を「現象学」と呼んでいることからわかる通り、比較宗教史的現象学を宗教現象学から排除する強い意志がハイラーにあったとは考えにくい。

<sup>10</sup> Heiler, Friedrich, *Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden*, Ernst Reinhardt, München 1920.

同書の中に、それが宗教史の成果であることは書かれていても、現象学の成果であることは述べられていない。「方法論」としての宗教現象学の記述もない。「カトリシズムの本質はシンクレティズムである」というのは、哲学的な本質論ではなく、特徴付けの一種である。このような「本質」の指摘は、ハイラーにとっては「宗教現象学」と呼ぶには相応しくない、ということであろう。

## 5. 『宗教の現象形態と本質』における宗教現象学

ここまで『祈り』の初版と第2版（以降）、さらに『カトリシズムの本質』を見てきたが、晩年の著作である『宗教の現象形態と本質』<sup>11</sup>においては、これまで指摘してきたことが、まとめて論じられていると言える。

同書においてハイラーは、一方で宗教研究の諸学科・諸方法の可能性と限界を列挙したのち、「比較宗教史」が宗教理解への最善の道であるとする。それは「外的な何かへの依存を確定するという意味においてではなく、諸宗教の多様性における宗教の一性が直観されることを通じて」のことである<sup>12</sup>。この主張こそが、『祈り』の初版において示されていた「現象学」の第一の意味、すなわち「比較宗教学」的宗教現象学ということになるだろう。

そのうえでハイラーは、宗教研究の前提すべきこととして、①帰納法の採用と、哲学的アプリオリズムの拒否、②聖典や偉大な宗教的人格の自己証言の原典読解、③生きた宗教（個人/集団）の研究、④「普遍的態度」、すなわち一つの宗教にとどまらず諸宗教を学び知ること、を挙げたのち、第五の前提として現象学的方法の必要、ということを掲げる。すなわち「私たちは外的な殻にこだわるのではなく、至るところで穴を穿ち、宗教経験の核心へと突き進まねばならない」<sup>13</sup>。

さらにハイラーは学問的前提に加えて宗教的前提として、①現実のすべての宗教を前に畏敬の念を抱くこと、②個人的な宗教経験が不可欠であること、③宗教の真理要求を受け止めること、の三点を指摘した上で、「神、啓示、永遠の生は宗教の人間にとって現実的であり、そのような彼岸的なリアリティの問題に関する限りあらゆる宗教学は神

<sup>11</sup> やはり晩年に出版された宗教史に関する論集『人類における諸宗教』の冒頭でハイラーは「宗教の現象形態（現象学）」という序章を書いている。つまり、ここでは現象形態（Erscheinungsformen）と現象学（Phänomenologie）を同義に用いていると考えることができる。内容的は『宗教の現象形態と本質』のダイジェストと言ってよいが、現象形態という語がハイラーにとって現象学を意味しているのであれば、『宗教の現象形態と本質』という著作は、その全体がハイラーにとっての現象学的著作であることになる。宗教現象学の生成と展開を考える場合、宗教現象学という用語の問題、またその用語がどのような意味で用いられてきたかに関する歴史的検証が必要であることは言うまでもないが、ハイラーの場合には「現象形態（Erscheinungsformen）」のような用語によって実質的にレーウのような宗教現象学的研究が行われてきたことを念頭に置いた研究が必要となるだろう。今後の課題としていきたい。

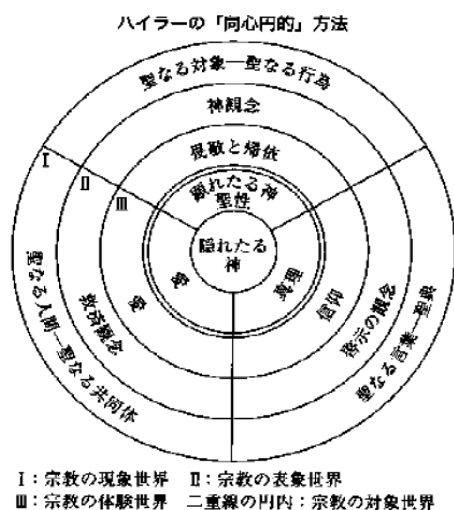
<sup>12</sup> Heiler, Hriedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961, S.14.

<sup>13</sup> Ebd., S.16.

学である」<sup>14</sup>と述べるに至る。ここで言う「彼岸的なリアリティ」は哲学的現象学によって示される宗教の「本質」とも重なってくる。

続けてハイラーは、「宗教の本質」に至る複数の方法を比較する<sup>15</sup>。「縦断的」とハイラーが呼ぶものは、「地理的・歴史的な観点から個々の宗教の概観を与える」ものだが、これは「宗教の本質の普遍的共通性」への洞察を十分に与えるものではない。多くの宗教史教本や、ハイラー自身の編著『過去と現在における人類の諸宗教』などがこれにあたるとされる。いわゆる「個別宗教史」である。第二の方法は「横断的な」それであり、諸宗教を社会的性格、神の概念、生の感情、心理学的特性などの点から類型化するいき方である。これは「比較宗教史」と言える。

そして第三にあげられるのが、ハイラーが自らの「方法」と考える「同心円的」方法である。これは、宗教的世界をⅠ「感覚的現象世界すなわち宗教の制度的要素」、Ⅱ「〔宗教の〕精神的表象世界、思考の世界、合理的要素」、Ⅲ「心的体験世界、世界感情の深層、宗教の神秘的要素」の同心円的重なり合いとして考える。



(図1<sup>16</sup>)

Ⅰは、「聖なる対象」「聖なる言葉」「聖なる人間と聖なる集団」の諸領域を含む。Ⅱは、「神観念」「創造観念」「啓示観念」「救済観念」「未来ないし彼岸における成就」を含む。Ⅲは、神的なものを前にした「畏敬」「恐れと不安」「信仰や信頼」「希望」「愛」が示される。以上に加えて、図で中央に示されるのが「宗教の対象世界」である。ハイラーにとってこの世界は二つの「アスペクト」をもつ。第一が「顕れたる神」であり、「人間に絶対的聖性、真理、正義、理性」等々として顕れる神性であり、第二は最奥の「隠れたる神」ないし「神そのもの」である。(図1)

ハイラーは現象学を「方法」とみなしていた。一方でハイラーは、哲学的アプリアリズムを排した、帰納的な研究の必要性を説きつつ（そしてその中には比較宗教史も含まれていた）、最終的には帰納的とはいいがたい、キリスト教神学的な宗教モデルの提示を現象学の名の下に「方法」として提示するに至った。

<sup>14</sup> Ebd., S.17.

<sup>15</sup> Ebd., S.18ff.

<sup>16</sup> Ebd., S.20. (深澤英隆「解説」、深澤英隆監修、丸山空大・宮嶋俊一訳『祈り』国書刊行会、2018年、563頁。)

## 6. 考察とまとめ

本稿において確認したのは、ハイラーにおける「宗教現象学」理解の「揺らぎ」であった。すなわち、「比較宗教史」的宗教現象学と、哲学的さらには神学的な本質探究としての宗教現象学である。『祈り』初版において、ハイラーは両者を宗教現象学と捉えていたが、徐々に後者を現象学とみなし、前者を「比較宗教史」と呼ぶようになった。「比較宗教史」と「哲学的現象学」は共にハイラーにおける宗教研究の両輪であったことは確かであるにせよ、後者の「現象学」は徐々にキリスト教神学色を色濃く帯びていくようになった。後者の「現象学」をもってハイラーを「神学的」と批判するのみならず、「比較宗教史」的現象学の成果にあらためて着目することでハイラー宗教学の今日的な意義もまた見えてくるのではなかろうか。

