

歴史的「事実」と宗教的「真実」

——ハイラーとサドゥー論争——

宮嶋俊一

1. はじめに

1920年代ヨーロッパ、とりわけドイツ語圏で、インド人のキリスト教巡回説教師サドゥー・スンダー・シン (Sadhu Sundar Shingh, 1888 - 1929?) を巡って論争が起こった。これは一般にサドゥー論争と呼ばれ、キリスト教神学者、牧師、伝道者だけではなく、宗教学者をも巻き込んで形成されていった。そしてこの論争の中心を担ったのは、サドゥー擁護の立場をとった宗教学者フリードリッヒ・ハイラー (Friedrich Heiler, 1892-1967)⁽¹⁾と、批判の立場をとった牧師・宗教心理学者のオスカー・プフィスター (Oskar Pfister, 1837-1956)⁽²⁾であった。

この論争は、まずハイラー研究において少なからず重要である。ハイラーを宗教学者として捉える場合、これまでの研究では初期の『祈り』(Das Gebet, 1918, 1923) と晩年の『宗教の現象形式と本質』(Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 1961) の両著作、およびかれの編共著である『過去と現在における人類の諸宗教』(Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, 1959) が取り上げられることが殆どであり、『祈り』以降のワイマール共和制期の活動は殆ど顧慮されることがなかった。だが、ハイラー批判のメルクマールであるラディカルな神学性ならびに実践性⁽³⁾はワイマール共和制期に形成されたと考えられる。それは、この時期のハイラーが、宗教学者としていくつかの「宗教論争」へと実践的に関わっているからであり、そのひとつがこのサドゥー論争である。

また、論争の展開においても、ハイラーは重要な役割を果たしている。後述するように論争の発端はインドであった。だが、インドにおいての論争はさほど激しいものではなく、また、議論の争点も明確には定まってはいなかった。いわばサドゥー「問題」といった程度であった。サドゥーのヨーロッパ訪問 (1920年と22年) を契機として、論争の場面はヨーロッパに移った。その時の争点はもっぱらサドゥーの言動の信用性であるが、論争の展開につれその争点を明確に形成していったのは——つまりサドゥー「問題」をサドゥー「論争」にしたのは——ハイラーであったといえる。ハイラー・プフィスター論争は、ヨーロッパ内に波紋を広げていったものの、その争点は大きく変わることはなかった。そして、サドゥーがヒマラヤで行方不明になり、その死亡が公に告げられた (1933年) ことを契機として、論争は終息へと向かう。論争の展開をこのように見ると、サドゥー論争は形式的にはインドからヨーロッパ各地へと広がった論争であるが、実質的には、ハイラー・プフィスター論争であったといえよう。

サドゥーに関する史料は、膨大である。まず、同時代史料として、1. サドゥー自身の著作、たとえばインドのキリスト教雑誌ヌア・アフシャン(Nūr Afshān)に発表された旅行記や、それ以外の神学的著作、講演の記録、また2. サドゥーの友人がサドゥーの言動を基にその生涯や体験を再構成した伝記、報告書などの紹介書⁽⁴⁾が一次史料としてある。さらに、3. そのような紹介に

基づいた（執筆段階でサドゥーと直接コンタクトがなかった人々による）サドゥーの紹介があり、ハイラー、ブフィスターの著作の一部もこの中に含まれる。1. のサドゥー自身の著作（とりわけ初期のもの）は、殆どがウルドゥー語で書かれていたこともあり、ヨーロッパでの論争の端緒となったのは2. や3. のヨーロッパへの紹介書であった。サドゥー自身の初期の著作は、論争が進展するにつれていわば「発見」されていったのである。よって、サドゥーその人ではなく「サドゥー論争」に注目する場合、むしろ欧米語の文献が重要であるといえよう。

さらに、論争が展開するにつれ、4. サドゥーについての評価、史料集(証言集)、研究書が数多く出版される。とりわけ、ハイラーとブフィスターの著作は、量的にも内容的にも論争全体の枢要を成している。そして、5. 論争の終焉後、論争中に提出されたさまざまな史料に基づいて、論争とは距離をとった研究書が現れる。その中でも、サドゥーの歴史的「事実」を明らかにしたものとして、1937年のゲブレールの歴史的研究⁽⁵⁾が重要である。このゲブレールの著作は、今日でもサドゥー研究の資料として、その「事実」を論じる際の前提となっている。だが、この著作はその「事実」に基づいてサドゥーの「意味」を問うものではなかった。ゲブレールの研究を発展させる形で、1990年にサドゥーの神学的な意味を含めたビールの研究が出版される⁽⁶⁾。これは、サドゥーの意味と同時に、この論争の意味そのものを問い合わせるものとして注目できるものである。

本稿ではまず、まずサドゥーその人を簡単に紹介する。さらに、論争そのものの展開を簡単に追い、次にハイラー、ブフィスターそれぞれのサドゥー論を考察、そのうえで歴史的「事実」と宗教的「真実」を巡って、宗教学がどのような立場を取りうるかについて、若干の考察を巡らせてみたい。

2. サドゥー・スンダー・シンとは？

サドゥー論争において、サドゥーの伝記に記述された事柄の歴史的事実性が争点となったことを考へるならば、ここでサドゥーの生涯をどのように紹介するかが既に問題となろう。だが、本稿は、サドゥーの歴史的事実性そのものを問題とするものではない。本章ではゲブレールの歴史的研究⁽⁷⁾に基づきつつ、また論点となった奇跡体験などについてはハイラーの叙述⁽⁸⁾を含め、サドゥーの生涯を簡単にまとめることにする。

スンダー・シンは1888年、北インドのパンジャブで生まれる。父親は地主で、家庭は豊かであった。家族はシーコ教徒であったが、母親を通じてヒンドゥーの宗教性も学ぶ(39)。スンダー・シン14才の時、その母親は死亡する。スンダー・シンはアメリカのプレスビテリアン派のミッションスクールに通い、キリスト教の影響を受ける。(サドゥーの記述によれば) 1903年12月16日、キリストの出現により、以下のような回心体験を得る。「その時突然——ちょうど5時に——かれは自分の祈禱室でまぶしい光に気がついた。かれは家が火の中にあると思い、扉を明けあたりを見たが、そこに火はなかった。かれは扉を閉め、祈り続けた。その時かれは、光の雲のようなものの中に、愛に輝いた一人の人間の顔を見た。かれはまず、それがブッダかクリシュナか、あるいは他の神性だと思い、それを拝むために平伏そうとした。ところがその時、かれは驚いたことに・・・言葉を聞き取った。《どれほど長く、汝は私を責めたてるので。私はお前のために死んだ、私はお前のために命を捧げた。》かれは、何も理解できず、また一言も口にできなかつた。その時かれは、ナザレのイエスの聖痕を見つけた。・・・そして、かれは思いついた。『イエス・

キリストは死んではない、かれは生きているし、あれがまさにかれだったのだ。・・・歓喜でかれは父親を起こし、告げた。『僕は、クリスチャンだ！』（これ以降「回心体験」）⁽⁹⁾この回心体験後、スンダー・シンは洗礼を受けることを望むが、家族はそれに反対、かれは勘当される。そこで、家を出てプレスピテリアン派の寄宿制ミッションスクールのあるルドゥヒアナ (Ludhiana)に向かうが、途中重病にかかる。かれは、その原因を毒を盛られたからと考え、またその回復を奇跡とみなした (49f.)。

ミッションスクールで約1年過ごし、（もっともはやい記述では）1905年9月3日洗礼を受け、ミッションスクールを出る。それから33日後、キリスト者サドゥーとなる決心を実行する。伝統的なシーカ教の法衣をまとい、独力で伝道を始める(54ff.)。伝道を始める背景として、アメリカ人宣教師ウェリー (Wherry) と、北インドのキリスト教雑誌ヌア・アフシャンの編集委員の影響が指摘されている⁽¹⁰⁾。殆ど絶間なく福音を説きながら、北インドを放浪、1905年から1906年にかけてアフガニスタンまで最初の旅行、その後ヒマラヤのコトグラ (Kotgarh) に帰還し、そこを活動拠点とする。そこで、アメリカ人青年ストークス(Stokes)と出会う。ストークスは、独力で伝道をしようとしていたサドゥーに聖フランシスの理想を見て感激、二人は暫くの間一緒に働く。特に、当時パンジャブで猛威を振るっていたペストの患者の病院が活動の中心であった。

1908年、コトグラからヒマラヤ旅行へ出発、初めて封鎖されたチベットへ向かう。そのチベット旅行での出来事を、ハイラーは以下のように叙述している。「ラマの側からのさまざまな敵視のもと、かれは地方首都タシカン (Tashikang) にやってきて、そこで上層のラマにたいそう友好的な歓待を受ける。このラマはかれの暮らしの面倒を見ただけではなく、かれに説教を求め、かれに親しくしているラマへの推薦状を持たせた。・・・かれがある仏教寺院でラマの図書室をよく見てみると、驚いたことに新約聖書を見つけ、かれに尋ねた。『あなたは、何処からそれを手に入れたのですか？』かれは答えた。『これは、素晴らしい本であり、素晴らしい事柄が中にある。この聖書のイエス・キリストとは誰のことか、あなたは御存じですか？』かれは、ブッダの生まれ変わりに違いない。』私は言った。『私はかれを信じています。かれは私の救世主、世界の救世主です。』ラマは答えた。『私は、かれが世界の救世主かどうか分かりません。けれども、かれがブッダの生れ変りであることはわかります。』（これ以降「チベット旅行」）だが、後の論争では、このチベット旅行の歴史的「事実」性が争点のひとつとなる。1908年のヒマラヤ旅行において、歴史的「事実」として検証されたのは、イギリスとの国境地帯までの旅行であり、チベット旅行とその間の出来事に関する叙述は、サドゥーの創作とされている (63ff.)。

1909年ボンベイへ向かい、そこからパレスチナへ船で渡ろうとするが、失敗する。さらに神学を学ぶよう説得され、1909年12月から1910年7月まで聖公会派の大学で教理コースを受講し、説教者資格を得る。だが、それにより特定の教派からの独立性を失ったとして、その資格を返却する。それから2年間の活動は不明とされる (64ff.)。

1912年から1917年まで、東西ヒマラヤへの大旅行を繰り返し企図、アッサム、ネパール、テリガルヴァル (Tehri-Garhwal), カシミール、アフガニスタンへ赴く。また、同時期、説教と講演のため北インドへ。この時期のヒマラヤ旅行の際(1912年の中頃)，非イギリス領チベットに数日間滞在 (113f.)、その後さらにチベットの奥地に進みカイラシュ (Kailash) でクリスチャンのマハリシに出会ったとされる。だが、後にこの期間はヒマラヤを旅行中であり、カイラシュへの

旅行そのものがサドゥーの創作であることが判明する。よって、カイラシュへの旅行中のマハリシとの出会いもサドゥーの創作とされる(121f.)。同様のことは1916年(128ff.), 1917年(136ff.)にも起こる。

同じ時期断食を行うが、その期間をめぐっても論争が起こる。また、この前後の時期、再びチベットへと向かったサドゥーは以下のような体験をしたとされる。「かれはラサで、ラマの前に連行され、許可なく国内に侵入し、異教を説いたとして告訴された。かれは死刑の宣告を受け、40フィートの深さの、水涸れした井戸——そこは、犯罪者の墓穴として使われていた——に投げ込まれた。その前に、かれは右手を折られ、逃亡できなくなっていた。かれは、朽ち果てた死体の山の上に落ち、その時頭の上で、黒い鉄の蓋が閉じられた。空腹と喉の渴き、折られた腕の痛みに苦しみながら、かれは三日間、この無気味な、ひどい悪臭に満たされた、地下の墓場に座していた。絶望の中で、かれは救世主の嘆きの叫びを発した。『わが神よ、わが神よ、なぜあなたは私を見捨てられたのですか』熱情的な祈りの中で、神にひたすら祈った。その時、かれの心に聖なる喜びが降りてきた。かれは、神の現存をこの死の淵で感じた。三日目の夜、突然井戸の蓋が開かれ、ロープが降ろされた。そのロープを摑むよう、誰かの声がかれを呼んだ。」⁽¹²⁾(これ以降「井戸体験」)

1916年、最初の伝記が公刊され、南インドに名声が広がる。1918年から南インドへ旅行、そこでいくつかの伝道団体と協働する。それらの団体が伝道旅行を企画し、巡回説教師として1918年から1919年にかけてスリランカ(当時のセイロン)、中国、日本へ旅行、この旅行はかなり正確に再構成されている。この時期は、ラサでのような体験を殆ど報告せず、2件の奇跡治癒のみ。この比較的記録が残っている旅行の間にも、東西ヒマラヤへの旅行を企図、サドゥーによれば規則的にチベットへ伝道を行う。

1919年、父と和解。父親は翌年のヨーロッパ旅行の費用を捻出する。サドゥーは、まずイギリスへ、そこからアメリカ合衆国へ渡り東から西へ移動、さらにサンフランシスコからオーストラリアへ移動し、そこで短期滞在後インドへ帰国した。

サドゥーによれば、1921年再びチベットへ赴き、その旅行記が様々な場で出版される。この旅行中は、以前のような奇跡体験を得なかった。旅行の一部は実証されているが、サドゥーの主張するほどヒマラヤの奥地、さらにはチベットまで旅行したかどうかに疑問が残されている。このころヨーロッパからさまざまな招待を受け、1922年にスイス、ドイツ、スカンジナビア諸国、オランダ、イギリスを訪問、そこからインドに帰国、帰国後直ちにヒマラヤへ、この時の「閉ざされた」チベットへの旅行も論争の争点となる。

その後、サドゥーは外国からの招待をすべて断り、インドに留まった。1921年から1928にかけて、一年に一冊のペースで神学的著作を執筆、出版し、それらは諸外国語に翻訳される。1929年4月18日、チベットに向けて旅行に出て以来行方不明となり、1933年に、その死が公に告げられた。

3. 「サドゥー論争」とは?

まず、サドゥーの「伝説」の形成について、簡単に触れておこう。サドゥーは1912年から1918年にかけて、北インドのキリスト教雑誌ヌア・アフシャンに旅行記などのさまざまな報告を掲載

していた。既にこの頃から熱心な信奉者を得ていたが、クリスチャンのインド人青年ザヒール(Zahir)もその一人で、1915年から1916年までサドゥーとコンタクトがあった。雑誌に掲載された文章や個人的な交際から、1916年に最初の伝記をウルドゥー語で発行、4ヶ月後には既に英語版の伝記⁽¹³⁾が発行される。ヌア・アフシャン掲載の文章とこのザヒールの伝記により、サドゥーの名声は南インドにまで広がる。この伝記は、インド人のクリスチャン青年に向けて書かれていた。また、南インドで活動していたサドゥーは、アングロサクソン系の信仰覚醒運動の団体とも関係を持っており、その団体に所属していたパーカーが1920年、やはり伝記を著やす⁽¹⁴⁾。そして、それらの伝記の記述の相違をめぐって、後に論争が展開することになる。

主として南インドの伝道者たちの間では、サドゥーは好意的に評価されていたといえる。だが、その一方で、断食の期間に対する疑惑が生じ、サドゥーの信用性に疑いがかけられ始めていた⁽¹⁵⁾。

サドゥーのヨーロッパへのもっとも古い紹介は、1917年の『福音主義的伝道雑誌』掲載の論文である⁽¹⁶⁾。この中でサドゥーは、南インドの教会設立に向けての積極的な例として引用される。ここでは、ヨーロッパ・アメリカ人伝道者とインド人クリスチャンの間で南インドの教会設立を巡って、サドゥーが登場しているのだ。すなわち、インドの論争ではキリスト教教会の設立にからめて、サドゥーの評価がなされていた。だが、それと同時に、このインドにおける論争において、既にサドゥーの信仰を評価する立場と、かれの言動への嫌疑という、後の論争の枠組みは準備されていた。

次に、サドゥーをめぐるヨーロッパでの議論の出発点は以下のようになる。1920年と22年、サドゥーはヨーロッパを訪れる。現れたのはエキゾチックなインド人だが、間違いなくクリスチャンである。しかも、サドゥーとその伝説はイエス・キリストやキリスト教の成立を髣髴させる。サドゥーをキリストに擬した印象が繰り返し語られる。インドの巡回説教師は、信仰覚醒説教師でもあった。「キリストは生きている、かれは私をして、かつての罪と異教徒を征服した。あなたがたは自分たちのことをクリスチャンと呼んでいるが、あなたがたの内の誰が本当に回心したというのだ。あなたがたは祈らねばならない、もっと祈らねばならない。インド人はキリストが必要だし、クリスチャンとしてあなたがたはキリストをインド人に説くことが義務付けられている。」⁽¹⁷⁾

しかし、その一方で、サドゥーの奇跡体験への疑惑が、既にインドからヨーロッパへも伝えられていた。

4. ハイラー・プフィスター論争

(1) ハイラーのサドゥー論

1923年、ハイラーによる「サドゥー・スンダー・シン、インドの使徒」(これ以降「インドの使徒」)⁽¹⁸⁾という長文の論文が「キリスト教世界」誌に掲載される。この論文で、ハイラーはサドゥーを信仰類型のひとつとして宗教学的に評価し、またサドゥーの宗教的観念世界を叙述している。奇跡体験の踏みこんだ記述は見られないものの、その生い立ちや「回心体験」、数々の旅行中の出来事など伝記的な事柄が報告される。さらに、この論文でハイラーは、これまでのサドゥーに対するさまざまな批判に対し、サドゥーの生涯が「完全な現実、直接的な現在」であるという立場を明らかにする(417)。それゆえ、巡回説教師「スンダー・シン」は、同時に聖人「サドゥー」であって、両者は不可分とされる。

さらに、最後の結論では、サドゥーのインド宗教における意味が論じられる。そこで、ハイラーは、サドゥーを「東方の使徒」と見なし、「(キリスト教伝道によってではなく)かれによって初めて、キリスト教はインドにおいて精神的な力となり始めた(481)」とする。すなわち、サドゥーはヒンドゥー教の制圧者として、また福音主義的な使徒として贅美されるのである。ハイラーによれば、サドゥーは「インド宗教の新たなエポックの始まりであり、サドゥーはそれを体現している(481)。」

またその一方で、ハイラーはヨーロッパキリスト教世界におけるサドゥーの意味についても論じている。ここで、サドゥーは「堕落し、浅薄化した」近代ヨーロッパキリスト教世界の批判者として描かれる(481)。神学の主知主義と教会組織などにより、近代キリスト教はその生き生きとした内面性を喪失している(482)。西洋キリスト教はその内面性をインドへ贈り物として与えてしまったゆえに、インドの高等宗教よりもさらに低い段階に落ち込んでしまったのである。西洋にとってもサドゥーの福音が必要であり、この意味深いキリスト教の形成に取り組まなければならない。かれの信仰はあまりに深く福音主義的であり、それどころか、原始キリスト教的である。もしそれがヨーロッパで支配的な信仰と異なるものであるとするなら、それは西洋のキリスト教が、浅薄化と唯物論に、さらには合理主義神学に屈伏し、キリスト教的な真理から遠ざかったからである。主との交際とは、サドゥーに示されるが如き祈りである(482)。

さらに、この論文が発行されたのと同じ年の冬、『サドゥー・スンダー・シン、東方と西方の使徒』⁽¹⁹⁾(これ以降『サドゥー』)と題する著作が出版される。この著作は論争全体において、きわめて重要な位置を占めている。『サドゥー』出版の翌年(1924年)には、様々な論者によるサドゥーについての論稿が増えるが、その殆どがハイラーのこの著作へ言及していること、さらに『サドゥー』以降、サドゥーの伝記に書かれていた個々の事実の内容的な不正確さについての断片的な議論ではなく、このハイラーの主張に同意するか異議を唱えるかという論争の構造が形成されたこと、などの意味でこの著作はサドゥー論争の事実上の発端であったといえる。

この著作において、サドゥーに対するハイラーの基本的な判断は、先の「インドの使徒」と変化していない。ただし、さまざまな史料を用いて、伝記にサドゥーの奇跡体験を詳細に、また「無批判に(プフィスター)」叙述することによって、ハイラーの「超自然主義」の立場が鮮明に示される。さらに、報告は信頼に足る同時代人の証言によっており、それが歴史的「真実」であると説明される。ハイラーは、ザヒールやパーカーの手によるサドゥーの伝記は聖人伝として読めるとしているが、ハイラーがそれらを「真実」として再構成したことによってこの著作そのものが——サドゥーの研究書であると同時に——聖人伝となっているといえよう。

『サドゥー』におけるハイラーの立場を一言でいえば、サドゥーは、宗教的に「真理」であり、それゆえ伝記に書かれていることの歴史的「事実」性は疑いようがない、というものである。また、この著作でもサドゥーの信仰世界、観念世界が再構成され、さらにインドとヨーロッパそれぞれにおけるサドゥーの意味が論じられる。

この著作に対する批判は主にその伝記的「事実」の信用性に向けられた。とりわけプフィスターは、ハイラーが奇跡への信仰から「完全に無批判に」、サドゥーの生涯の記述を、既に知られた資料の「切り貼り」によって生み出したとして批判し、さらにその非学問的性格を厳しい調子で指摘した⁽²⁰⁾。そのプフィスターの批判に対し、ハイラーは「サドゥー・スンダー・シンを巡る論

争」⁽²¹⁾という論文で応酬、この論文によってサドゥーをめぐる一連の議論に「サドゥー論争」というタイトルが冠せられることになる。それでは、プフィスターが非難した、ハイラーの非学問的性格とはどのようなものであろうか。

プフィスターは、これまでに出版されたいくつかの伝記に記された同じ出来事に関する記述の相違に着目した。たとえば、「井戸体験」の記述をサドゥーの伝記で確認してみると、その日時、井戸の閉じられ方（蓋か、扉か）、腕の傷（右腕か左腕か、重症か軽傷か）、救済者の態度や、その後の傷の治癒などについて、かなりの相違が明らかになった。よって、そのような記述の相違が存在するにもかかわらず、サドゥーの奇跡的な伝説は「信頼できる同時代人の証言によって」おり、また「その正しさの大部分は検証可能である」としたハイラーに対し、プフィスターは歴史的「事実」を明らかにする必要性を主張した⁽²²⁾。

さらに、プフィスターは、ハイラーの歴史学に対する態度の曖昧さを指摘する。ハイラーは、一方でサドゥーの奇跡が事実であることが歴史的に検証可能であるがゆえ、西洋の「批判的理性」はサドゥーの伝説を「非歴史性の領域」へと追いやることはできず、それゆえサドゥーの「直接的な歴史的現実」がわれわれに近づいてくる、といい、サドゥーの奇跡体験の歴史的な事実性を主張する⁽²³⁾。ところが、同じ著書の別の箇所では「もし、聖書や聖人伝の奇跡の歴史や、今日の聖人の生涯からうまれた奇跡の歴史に関するのであれば、歴史家はある事柄に対して曖昧にしか答えることができない」⁽²⁴⁾とも主張する。プフィスターが反感を抱いたのは、このようなハイラーの曖昧さである。

ハイラーはまずサドゥーを「信俸」し、その信俸に基づいてひとつひとつの出来事を「真実」であると解釈した。すなわち、ハイラーの方法は、まずサドゥーの正直さを信じ、そこから個々の出来事に関する記述の矛盾を様々な史料によって説明しようとしたのである。論争が展開していく中で、ハイラーは『使徒かペテン師か』⁽²⁵⁾、『スンダー・シンの真実』⁽²⁶⁾というサドゥーの史料集を編集する。これらの著作にはサドゥー自身の手紙のほか、サドゥーに関係する人々の手紙が証言として集められているが、既にサドゥーの「友人の証言」と「敵対者の証言」という分類で、証言の編集がなされている。これらの史料集がゲブレールの歴史的研究の助けとなつたことは疑いないが、それらが出版された時点ではサドゥーを信用するかしないか、サドゥーが「真理」か否か、という問題設定の枠組みを堅固にしていったといえるであろう。ハイラーがこのような史料を編集していった理由として考えられるのは、さまざまなサドゥーの伝記における叙述の矛盾は、サドゥーの「真実」と他の人々の誇張した叙述の対立から生まれたとハイラーが考えたことである。よって、サドゥーの発言そのものと、他の人々の証言を綿密に追つていけば、この矛盾は解消できると考えた。だが、その間に探し出されたサドゥーの初期の論文の研究によってその矛盾は解消するどころか、さらに広がつていった。

だが、このようなハイラーの方法は、サドゥー研究にとって無意味なものであったともいい難い。プフィスター（やゲブレール）が、同じ体験に対する様々な報告の矛盾に着目し、個々の出来事の歴史性を検証していったのに対し、ハイラーはそのような矛盾をまずは容認し、むしろサドゥーの伝記のさまざまな叙述に一貫して持続していた神学的モチーフを明らかにすることを目指した。ハイラーが問うたのはサドゥーの伝説の形態であり、その矛盾した諸断片からサドゥーの宗教性を再構成し、サドゥーのインドとヨーロッパにおける意味を明らかにしようとしたので

ある。

(2) プフィスターのサドゥー論

ハイラーが、論争中サドゥーに対する態度をほとんど変えなかつたのに対して、プフィスターのサドゥーに対する態度には変化が見られる。サドゥーに対する初期の態度は、1926年に出版された『スンダー・シンの伝説』⁽²⁷⁾にまとめられている。本編はスンダー・シンの人生における重要な出来事の歴史的一批判的研究と、その結果に基づいた心理学的研究に分けることができる⁽²⁸⁾。プフィスターはまず、伝説を「歴史的に包まれた信心深い詩作」と定義し、そのなかに歴史的「事実」が含まれているかどうかは問題とならないとする(14)。そして、サドゥーの伝記の中に含まれている奇跡譚と断食や旅行といった伝記的な出来事を分け、その伝記的な部分の歴史的事実性を検証した。すなわち、サドゥーの奇跡体験が歴史的真実であるか否かは直接的には検証不可能であるが、実際にサドゥーがチベット旅行を行ったかどうかは、旅行先から送られた手紙、電報、また旅行先で出会ったとされる人々の証言などから歴史的に検証可能であり、それがサドゥーの信用性をはかるための基準となる。そして、それによってサドゥーの奇跡譚が信用に足るものであるかを判定できる。『伝説』の大部分は、この歴史的検証に充てられているが、その検証の手続きはあまりに煩瑣であるため、ここでその紹介は省略する。プフィスターの結論は、スンダー・シンの伝記に書かれた出来事は、すべて「伝説」、すなわち体験の極端な誇張、あるいは創作ということであった(227ff.)。

だが、プフィスターのこのような歴史的一批判的作業は、サドゥーを「ペテン師」として糾弾することを意図したものではなかった。プフィスターは、サドゥーが表面的には信仰覺醒説教師であるが、「信仰障害」を病んでいる(17, 305)と考えていた。よってサドゥーに精神分析の治療を施し、空想と現実を区別できるようにすることで、説教師としての成果は上がるであろうとする(15)。それゆえ、『伝説』でプフィスターは歴史的一批判的研究に続いて、心理学的な分析に踏み込む(229ff.)。この心理学的研究においてプフィスターが意図したのは、サドゥーの伝説が、サドゥーの思想と心理において、いかなる機能を果たしているかを明らかにすることであった。『伝説』におけるプフィスターにとってサドゥーは、ハイラーの言うような創造的な宗教的人物ではないが、詐欺師、ペテン師でもなく、「現実機能障害」を病んだ神經症患者であった(311)。その原因には、まず抑圧があり、それが空想による現実の代用の基礎となっている。抑圧は価値を落としめられた外界と、「世界への飢餓」の間の緊張によって生まれた亀裂の下で生じた(277)。サドゥーはこの抑圧を禁欲の形で外界へ投影した(276)。さらに、サドゥーは母親をキリストに代用し、またキリストは彼にとって、彼より先に死んだ人々すべてを意味する。すなわちそれは昇華である(285)。

このように、前期プフィスターの研究は、歴史的／心理学的という二つの段階からなっているが、それぞれが孕んでいる問題について簡単に指摘しておこう。まず、歴史的一批判的研究において、プフィスターはサドゥーの伝記に叙述された「奇跡」と「出来事」を分け、奇跡の「真実」性について直接的な言及を避けようと努めた。そして、ハイラーが超自然主義の立場から、サドゥーの出来事に対し奇跡として同一の性格づけを施したのに対し、プフィスターはまずひとつひとつの出来事の歴史的事実性を証言と史料から検証していく。「もしも、ひとつひとつの出来事

が歴史的事実であることが実証できたなら、少なくともサドゥーの証言の信用性は高まり、その奇跡譚が事実である蓋然性も高まる」というプフィスターのテーゼは、サドゥーの伝記に叙述された奇跡譚すべてに対し一様に適用できるとは言い難いが、一定の限度内ではそれなりの説得力を持つであろう。しかし、プフィスターは、歴史記述の客観性をあまりにナイーブに信じていた。すなわち、今日の我々から見ればプフィスターが明らかにしようとしていたのは歴史的「事実」であるのだが、プフィスターはそれを歴史的「真実」と考えていた。歴史的一批判的研究におけるプフィスターの課題は、蓋然性の高い歴史的・仮説的「事実」を明らかにすることではなく、「厳密に客観的に」「真実だけを求める」とであった(14)。すなわち、プフィスターが明らかにしようと努めたのも、ハイラーと同様にサドゥーの「真実」だったのである。これが、サドゥーの「真理」をめぐる論争に展開していったとしても、不思議ではない。

プフィスターのサドゥー論は、サドゥーの伝記に書かれていることは、歴史的に「非事実」である、よってサドゥーの発言は信用できない、「非事実」と「事実」の区別ができるないサドゥーは、神経症である、といったことになる。(ただし、プフィスターは、それを「非真実」、すなわち「確実な虚偽」と考えていた。) ここで問題は、たとえプフィスターがサドゥーの報告のすべてを検証したとしても、その奇跡譚そのものの「事実」性を検証することはできない、ということである。すなわち、サドゥーの奇跡体験は、プフィスターにとっては、アприオリに「信仰障害」とみなされることがらなのだ。

だが、『伝説』の一年後に、プフィスターのサドゥー評価は変わる。初期のプフィスターは、サドゥーの宗教的「真理」問題には立ち入らず、あくまで伝記の叙述の歴史的事実性を検証した。だが、ここに至ってサドゥーが宗教的に非真理である、ペテン師であるという立場をとる。サドゥーは「仮面を剥がれた嘘吐き」であり、その「取り締まりを逃れた奇跡譚や殉教譚」は、「日雇い労働者たちや、熱狂的な分離主義者たちだけではなく」、「教養ある神学者たちや、幾人かの神学教授たちによって、信じられないほどの騙されやすさと盲目さでもって、受け入れられている。」⁽²⁹⁾ ここに至って、プフィスターはハイラーの「使徒かペテン師か」という問題設定に組み入れられていく。

このプフィスターの態度変化の原因をさまざまに推測することは可能であるが、ここでは、プフィスターがサドゥーを「嘘吐き」として、すなわち「非真理」と見なしていることを確認しておけばよい。

なお、その後の論争の推移について付言しておけば、その争点はサドゥーの信用性の問題へと絞られていく。ハイラーはサドゥーが宗教的に「真理」であるというテーゼに依拠し、またプフィスターはかれの主張が歴史的に「非真実」であるというテーゼに依拠したままであったがゆえに、論争は結局感情論となっていました。

(3) 対比

ハイラーとプフィスターは、その学問的方法においても対立していた。それは、ハイラーの宗教現象学とプフィスターの宗教心理学の対立といってよい。プフィスターは、宗教心理学の立場からサドゥーの伝説形成における心理学的な諸原因を認める。それゆえ、プフィスターは無意識における因果論的な方法を用いるのである。

それに対して、ハイラーは、宗教体験がいかにして起こるか——これは心理学的な分析が明らかにする——と、信じるという行為——その中で、超越論的な現実が魂へ影響を与える——は、全く関りがないとする。ハイラーは、「宗教的なるものの本質の深い洞察」を目指すがゆえに、因果論心理学的な分析の有効性を否認する。これは、そのような心理学的分析そのものの否定ではない。サドゥーの回心体験も、プフィスターが論じたような心理学的な諸原因によって規定されている。だが、サドゥーの回心体験にとって決定的なものは、その体験ではなくサドゥーの心に「すべての体験において現れている神の行為」である。よって、ハイラーが問うのは、宗教体験が生じるプロセスではなく、その「超越論的原動力」なのである⁽³⁰⁾。プフィスターが無意識における因果論的方法を用いる以前から、ハイラーはサドゥーの個人的体験の分析研究を越え、宗教的な真理問題へと問題を移行している。

これは、ハイラーの宗教（現象）学であるといえよう。ハイラーの宗教学は、その晩年の著作のタイトル『宗教の現象形式と本質』からも明らかのように、宗教の現象形式の多様性と本質の一元性という二元論を立てていた。さらに、この本質こそが神的現実であった。よって、歴史的諸宗教の現れである（検証可能な）多様な現象の背後に、超歴史的な存在を前提とする。そして、その二元論は「宗教と諸宗教（die Religion und Religionen）」という形で問題化される。ハイラーは「諸宗教とキリスト教」の問題に対して、1.一般啓示の承認、2.（具体的な現象としての）キリスト教の諸宗教に対する絶対性と優越性、という立場を貫いており⁽³¹⁾、それを明らかにするのが宗教学であると考えていた。すなわち、あらゆる宗教に神の啓示が現れている一方で、あらゆる宗教の充実としてのキリスト教に絶対的な優越を認め、それが宗教史的な「事実」に現れているとする。それゆえ、シーカ教の家庭に生まれ、ヒンドゥー教や仏教の影響を受けつつ育ちながら、クリスチヤンへと回心したサドゥーは、ハイラーによってインド宗教の「制圧者」と評価されることになるし、またサドゥーの伝記中の「チベット旅行」などはかれが好んで取り上げるモチーフとなる。

それに対して、プフィスターはプロテスタント神学者として、イエス・キリストにおける特殊啓示しか認めない。なぜなら、それだけが、理論的かつ実践的な理性の光を恐れる必要がないからである。たしかにこの啓示によって解放された信仰は歴史的に割り当てられた形式を受け入れるが、その形式には常に認識可能な原理が基礎にある。それゆえ、本当のキリスト教信仰とは、道徳的に「健全な」態度に現れるものである⁽³²⁾。

このように、学的体裁をなしたサドゥー・プフィスター論争の背景に、一般啓示／特殊啓示というそれぞれの神学的な立場の違いを窺うことができよう。

5. ハイラーの宗教現象学と宗教史学

ハイラーのサドゥー論は既述の『サドゥー』に明らかであるが、その全体をここで詳述することは紙幅の関係上不可能である。よって、ここではその構成と、ハイラーの宗教現象学的なサドゥー論の骨子を紹介し⁽³³⁾、さらにその宗教史学的な側面にも触れる。

ハイラーのサドゥー論は、サドゥーの宗教行為を論じた「サドゥーの宗教的生」(64ff.)と、かれの宗教思想を論じた「サドゥーの宗教的觀念世界」(101ff.)とに大きく章分けされている。「サドゥーの宗教的生」は、さらに *vita contemplativa* (瞑想の生, 64ff.) と *vita activa* (活動の生,

90ff.) に分けられ、前者には祈り、瞑想、エクスタシーにおけるヴィジョンなどが、後者には牧会や説教が含まれる。また「宗教的観念世界」では、サドゥーの神思想、救済論、奇跡論などが扱われる。ある宗教的人物について論じる場合、その人物の宗教行為と宗教思想をこのように分類することそのものは妥当であると思われる。

まず、ハイラーは、サドゥーの信仰を、完全にキリスト中心主義的に把握している。キリストは、サドゥーの回心体験において実際に現れたのであって、それはエクスタシーにおける幻想的な出会いではない。ハイラーによれば、サドゥーがエクスタシーにおいて天国で感極まるたび毎に、神はただキリストにおいて現れ、サドゥーはそれを精神的な目で見たのである(111)。これは、先に述べたハイラーの宗教現象学の前提——超越的現実——からして、当然の帰結であろう。

さらにハイラーによれば、このサドゥーの信仰における生において本質的なのは、祈りと瞑想である(64ff.)。祈りにおいて、誰もがキリストを見出すことができる。それゆえ、キリストは書物を通じてだけでは見出されないのである。確かにキリストは説かれなければならないが、本当の *communio sanctorum* はサドゥーにとって、天の聖なるものとの交流である。そして、サドゥーはそのような神との交流においては完全な子供であり、それゆえ「反省を行っている」宗教的人物（アウグスティヌス、トマス・アクィナス、カルヴァンなど）ではなく、「ナイーヴ」な宗教的人物（アッジジのフランチェスコやルターなど）の類型に属する。たしかに、サドゥーは青年時代にインドの哲学的、神学的知識を身につけていたし、また後にキリスト教神学を学んだ。しかし、神的現実に知的に詳しくなっていったのではない。サドゥーの「神学」とはその意味で経験神学(*theologia experimentalis*)である(101)。そして、ハイラーはそこに啓示を受けたもの宗教的原思念(*Urmeinung*)を見出す(30)。この、サドゥーのナイーブな宗教性は原始キリスト教的である。これは宗教改革によってさまざまな教会に分割されてしまう超歴史的な信仰形式が、原始キリスト教においてひとつになっているものだ(176)。だがその一方でサドゥーはピエティスト的であり、その主觀性と非教会性は、客観的な教会教義によって補われるべきであるとする(179)。この、サドゥーの主觀主義への批判はハイラーのカトリック的な宗教性から理解できよう。サドゥーのナイーブな、原始キリスト教的な宗教性は決して個人主義的、主觀主義的であってはならず、その宗教性に基づいた共同体の形成へと向かわなければならないのである。

このサドゥー論で論じられた神との直接的な交流、原始キリスト教的なナイーブな宗教性、さらにはそのような宗教性に基づいた信仰共同体の形成といったモチーフは、どれもハイラー自身の宗教性である「福音主義的カトリック性」⁽³⁴⁾とその現実化を目指したドイツ高教会運動⁽³⁵⁾と重なり合ってくる。ここで、ハイラーは、サドゥーに自らの宗教性の理想である、「福音主義的カトリック性」を読み込んでいたと見なすことも可能ではないだろうか。

ハイラーは、現象学的一直観的方法を用いてサドゥーの宗教性を明らかにすることを試みた。だが、そのような直観的方法によって明らかにされたサドゥーのナイーブな宗教性は、まさにハイラーの宗教性でもあったといえる。

次に、ハイラーのサドゥー論の宗教史学的側面についても確認しておこう。ハイラーの『サドゥー』は、サドゥーの「母宗教」であるシーク教の叙述から始まっている。また、それ以外の箇所でも、キリスト教のみならず、インドの宗教的な観念世界をサドゥーの背景として取り上げている。さらに、その神学の叙述に際しては、ヴェーダやヴェーダンタ、さらに仏教の諸観念を用

いてサドゥーの宗教性を解説している。たしかに、シーカ教の家庭に生まれ育ち、仏教やヒンドゥー教の影響も受けつつ、クリスチャンへと回心したサドゥーの宗教性を考察する場合、たんにサドゥーの中にクリスチャンとして一面的な要素を見出すのではなく、このようなさまざまな宗教的背景を考慮に入れが必要であろう。だが、ハイラーは、その宗教史学的知識を、印象主義的に用いているといえないだろうか。つまりそれぞれの歴史的文脈があまりに無視されているのではないか。たとえば、サドゥーの救済論(129ff.)を見てみよう。まず、ハイラーはサドゥーの著作から、オリガネスから、アレオパギタ、アウグスティヌス、トマスを経て、マイスター・エックハルトに至るまでの新プラトン主義的な罪の教えを読み取る(130)。救済思想は、福音主義的である。また、救済の把握はパウロ的であるが、「信仰と善き業」の関係は(サドゥーはルターを一行も読んだことがないにもかかわらず!)ルターを思い起こさせる(133)。さらに付け加えるならば、ハイラーは、その罪観念の背景としてインドのカルマ思想の影響をも指摘する(109)。だが、そのような注釈によってサドゥーの救済思想そのものが分かりやすくなつたとは言い難い。まず、ここで論じられた様々な要素がどのような形でサドゥーの思想へ影響を与えたのかについては、まったく論じられていない。ルターの例を見れば分かるように、ハイラーはそもそもそのようなことを明らかにする意図がなかったと考えられる。さらに、それらの思想がサドゥー中でどのように体系化されているのかも指摘されていない。こう考えてみると、このような注釈がサドゥーの宗教性そのものをむしろ見えにくくしてしまつたといえないだろうか。

ハイラーは『サドゥー』において、それ以前に流布していたサドゥーの伝記、神学的著作から、サドゥーの信仰世界の詳細な再構成を試みた。だが、のちにプフィスターが指摘したように、それは形式的にはサドゥーに関する史料の「切り貼り」、すなわちサドゥーの引用をつなぎあわせ、それにコメントを加えたものであった。ハイラーの宗教現象学的、宗教史学的な作業を重ねあわせてみると、ハイラーのサドゥー論は、サドゥーの言葉を通じて自己を語る営みであったといえる。サドゥーについて書かれたものを「真実」とみなし、それを「切り貼り」してコメントを加えたがゆえに、どこまでがサドゥーの再構成でどこからがハイラーの主張であるのかが、不鮮明になってしまったのである。ハイラーがサドゥーに自分と似た宗教性を見い出している以上、両者を区別することは困難であろう。だがこれは、サドゥーを研究対象として「対象化」していないことを意味するのではないだろうか⁽³⁶⁾。

6. まとめ

宗教の「真理」性や、個々の宗教現象の「真実」性をナープに問うことは、宗教学の課題ではない。よって、「使徒かペテン師か」という問題設定をしサドゥーを「使徒」(宗教的真理)と見なしたり、さらにサドゥーの伝記に記された個々の出来事を「真実」と規定するハイラーの姿勢そのものが、宗教学とは疎遠なものである。同様に、サドゥーを「ペテン師」(宗教的非真理)と評した後期プフィスターの態度もまた、同じ意味で宗教学的な態度とは相容れないものであろう。

それでは、前期プフィスターの態度は、宗教学的なそれといえるであろうか。たしかに、史料を基に個々の出来事の「事実」性を検証していく姿勢は、歴史学的態度であるといえよう。また、それによって宗教的「真理」ではなく、蓋然性の高い歴史的「事実」に近づくという姿勢であれ

ば、それは宗教史学的といえよう。しかし、プフィスターは歴史的「事実」を「客観的」な歴史的「真実」と見なしたために、結果的にハイラー・プフィスター論争はサドゥーの「真実」を巡るものとなっていました。

プフィスターはさらに、その「真実」に基づいて心理学的分析を行ったが、それによってサドゥーの宗教性を明らかにしたことにはならないだろう。少なくとも、それは宗教学的であるとは言い難い。その意味では、ハイラーの宗教現象学的分析は、サドゥーの信仰世界をその宗教性において捉えようとする嘗みであったといえる。

ハイラーにおいてまず問題であったのは、サドゥーをナイープに「真理」であると認めてしまつたこと、それによってサドゥーという「宗教現象」の歴史性を見失ってしまったこと、いいかえれば現象学的直観的方法が歴史を捨象してなされてしまったことではないか⁽³⁷⁾。「真理」／「非真理」を決定するのは、その現象が生じている歴史的・文化的な文脈であると考えられる。そして、宗教学が課題とするのは、ある主張が普遍妥当的な「真理」であるか否かを判定することではなく、その主張を「真理」とみなす歴史的・文化的文脈そのものの中で、その主張の意味を解説することである。

ここで、歴史学的な作業により蓋然性が高いとされた仮説的「事実」と、信仰共同体や、信奉者によって保持されている宗教的「真実」の間に齟齬が生じることがある。サドゥー論争の例でいえば、前期プフィスターの主張——プフィスターはそれを、歴史的「真実」と考えたが——とハイラーの主張の間に生じた齟齬が、これに近いものである。そこでは、歴史的・仮説的「事実」と宗教的「真実」の間で、その正当性を巡って論争が起りうる。だが、宗教学的な課題とは、ある信仰共同体において、あるいは信奉者の間で、なぜその（歴史的「事実」とは異なる）宗教的「真実」が「真実」として認められているか、その「真実」が共同体の中でどのように解釈され、またどのような意味を担っているか、といった事柄を明らかにすることであって、歴史学的「事実」によって宗教的「真実」を糾弾することでも、逆に宗教的「真実」によって歴史学的「事実」を歪めることでもない。

サドゥーの場合の困難は、サドゥーが特定の信仰共同体に所属することもなく、またそれを形成することもなかつたという点であろう。しかし、その場合でも、サドゥーの宗教思想がいかにして形成され、また形成された思想がその信奉者たちにいかにして受容されていったか、あるいは拒否されていったかを歴史的に辿ることは可能であろう。サドゥーの「意味」は、そのようなプロセスの中で確認されねばならない。

ハイラーがサドゥーを「真理」とみなしたとき、ハイラーは既にサドゥーの信奉者、すなわちサドゥーの「信仰共同体」の一員となつたといえる。本稿が目指したのは、ハイラーがサドゥーを「真理」とみなした、その個人的文脈であった。同様の作業は、サドゥーを「非真理」とみなしたプフィスターにおいてもなされうるであろう。

そこで、第二の問題が生ずる。すなわち、ハイラーがサドゥーに自らの理想の宗教性、すなわち「福音主義的カトリック性」を読み込んでいたのではないかという嫌疑である。古典的宗教現象学は宗教現象の意味の探求へと向かった。だが、既述のように、探求されるべきはある宗教現象の信仰共同体における「意味」であって、その宗教現象が研究者個人にいかなる意味を持ちうるかではないはずである。ハイラーのサドゥー論を見れば、それがハイラーの個人的な宗教性

と深く関りあっていることが明らかであろう。もちろん、研究者が個人的な「宗教性」や「思想」からまったく価値自由な立場に立つことはできないが、研究者はそのような「宗教性」や「思想」にできる限り自覚的であるべきではないだろうか。少なくとも、ハイラー・プフィスター論争が学的な体裁を借りた「神学」論争となつたとすれば、その原因の一端をこのようない側面から探っていくことが可能であろう。

- (1) ハイラーについては以下を参照。Kurt Goldammer, *Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen*: Friedrich Heilers Beitrag zur Methodik der Religionsgeschichte und der Religionswissenschaft und zur <Religionstheologie>, in: *Saeclum* 18 (1967), S. 181-198. Jacques Waardenburg, *Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie: eine kritische Würdigung*, in: *Marburger Universitätsreden* 18, Marburg 1992, 21-25.
- (2) プフィスターについては、注5のビールの著作のほか、以下を参照。Rolf Germann-Gehret, *Oskar Pfister (1837-1956) Pionier einer tiefenpsychologisch orientierten Psychotherapie bei Jugendlichen und Kindern*, 1987 Zürich.
- (3) 神学性については Heiler, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, S. 17 の「…すべての宗教学は、最終的に神学である」という主張を、また実践性については Ders., *The History of Religions as a Preparation for the co-operation of Religions*, In: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959. P. 132-160.; *The History of Religions as a Way to Unity of Religions*. In: *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions*. Tokyo and Kyoto 1960, P.7-22.などを参照。また、それらに対する批判としては Bleeker, C., *Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Forschung Friedrich Heilers*, in: *Numen* 25, 1978, S.2-16などを参照。
- (4) 2. の伝記としては Alfred Zahir, Arthur Parker, B. H. Streeter と A. J. Appasamy らのものが重要である。
- (5) P. Gäßler, *Sadhu Sunar Singh. Eine historische Untersuchung*, Leipzig 1937.
- (6) Michael Biehl, *Der Fall Sadhu Sundar Singh: Theologie zwischen der Kulturen*, Frankfurt a. M 1990.
- (7) Gäßler, P., a.a.O. 以下、同書からの出典頁数は本文中（ ）内に記す。
- (8) Heiler, F., *Sadhu Sunder Singh: Ein Apostel des Ostens und Westens*, München 1923.
- (9) A.a.O., S.28-9.
- (10) Biehl, M., a.a.O., S.19.
- (11) Heiler, F., 1923, a.a.O., S.41.
- (12) A.a.O., S. 46.
- (13) A. Zahir, *A Lover of the Cross. An Account of the Wonderful Life and Work of Sunder (sic.) Singh, a Wandering Christian Friar of the Punjab*, Agra 1917, 1918 (2. erw. A.).
- (14) Arthur Parker, *Sadhu Sundar Singh, called of God*, London 1920.
- (15) Biehl, a.a.O., S.38-39.
- (16) Rundschau, in: *Evangelisches Missionsmagazin* 61, 1917, S.524. Vgl. Biehl, M., a.a.O., S.35.
- (17) Biehl, a.a.O., S.46.
- (18) Heiler, F., *Sadhu Sundar Singh, der Apostel Indiens*, in: *Die Christliche Welt* 37, 1923, Sp. 417

- 422, 447-52, 479-83. 以下、同論文からの出典段数は、本文中（ ）内に記す。
- (¹⁹) Heiler, F., *Sadhu Sunder Singh : Ein Apostel des Ostens und Westens*, München 1923.
- (²⁰) Pfister,O., Friedlich Heilers „Sadhu Sundar Singh“ in : *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 39, 1924, S.145-168.
- (²¹) Heiler, F., Der Streit umd Sadhu Sundar Singh, in : *Die Christliche Welt* 38, 1924, Sp.947-55, 1072-76, 39, 1925, 8-84, 118-27, 151-64.
- (²²) Pfister, O., a.a.O., S.145ff.
- (²³) Heiler, F., *Sadhu Sundar Singh : Ein Apostel des Ostens und Westens*, München 1923, S.64.
- (²⁴) A.a.O., S.139-40.
- (²⁵) Heiler,F., *Apostel oder Betrüger? : Dokumente zum Sadhustreit*, München 1925.
- (²⁶) Heiler, F., *Die Wahrheit Sundar Singhs : Neue Dokumente zum Sadhustreit*, München 1927.
- (²⁷) Oske Pfister, *Die Legende Sundar Singhs : Eine auf Enthüllungen protestantischer Augenzeugen in Indien gegründete religionspsychologische Untersuchung*, Zürich 1926. 以下、同書からの出典頁数は、本文中（ ）内に記す。
- (²⁸) 全体の構成は以下の通り。Einleitung. S.1-17, Erster Teil : Quellen. S.18-55, Zweiter Teil : Die Glaunhaftigkeit der historisch Nachprüfbarer Berichte Sundars. S.56-228, Dritter Teil : Zur Psychologie der Legende Sundar Singh. S.229-296, Schluß : die Bedeutung der Legendenbildung Sundar Singhs. S.297-319.
- (²⁹) Vgl. Biehl, a.a.O., S.76.
- (³⁰) Heiler, F., *Der Streit...*, 953f.
- (³¹) Heiler, F., Die Absolutheit des Christentums im Lichte der allgemeinen Religionsgeschichte, in : *Das Wesen des Katholizismus*, München 1920, S.116-137.などを参照。
- (³²) Pfister, O., *Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart*, Göttingen 1923, S.44.
- (³³) Heiler, F., *Sadhu Sundar Singh : Ein Apostel des Ostens und Westens*, München 1923. 以下、同書からの出典頁数は、本文中（ ）内に記す。
- (³⁴) Heiler, F., Evangelische Katholizität, in : *Das Wesen...*, S.92-115.また, Rainer Flasche, Die evangelische Katholizität bei Friedrich Heiler, in : *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte* : Festschrift für Carsten Colpe, Würzburg 1990, S.186-193.も参照。
- (³⁵) ドイツ高教会運動については, RGG, TRE の関連項目のほか, *Eine Heilige Kirche, N.F.Nr.3 : Siebzig Jahre Hochkirchliche Bewegung (1918-1988)*, Bochum 1989,とりわけ Hermut Martin Niepmann, Professor Friedrich Heiler und die Hochkirchliche Vereinigung, S.55-89を参照。
- (³⁶) このような批判として, Waardenburg, J., a.a.O., S.27.などを参照。
- (³⁷) 古典的宗教現象学に対するこのような批判として, 金井新二「解釈学的現象学としての宗教現象学」『宗教研究』294号, 1992年,などを参照。

Historische „Sachverhalt“ und religiöse „Wahrheit“: Heiler und Sadhustreit

Shunichi MIYAJIMA

In den 20er Jahren wurde in Europa eine Debatte um den indischen Evangelisten Sadhu Sundar Singh, der damals wegen seiner „angeblichen“ Wundererlebnisse und Missionsreise nach Tibet in Lebensbeschreibungen bekannt war, ausgetragen. Dieser sogenannte „Sadhustreit“ wurde hauptsächlich von dem Sadhu verteidigenden Marburger Religionswissenschaftler Friedrich Heiler und dem ihm widersprechenden Pastor und Religionspsychologen Oskar Pfister geführt.

Heiler behauptete in seinem Buch „Sadhu Sundar Singh: Apostel des Ostens und Westens (1923)“, in dem die vorhandenen Beschreibungen von Sadhus Leben zusammengefaßt, „religiöses Leben“ und „Vorstellungswelt“ Sadhus dargestellt und seine Bedeutung für Indien und das abendländische Christentum eingeschätzt wurde, daß Sadhu die religiöse „Wahrheit“ sei und seine „wunderbaren“ Ereignisse historische Wirklichkeit seien. Dagegen prüft Pfister die einzelnen Ereignisse in „Die Legende Sundar Singhs (1926)“ nach, um historische „Wahrheit“ zu suchen, und kam zu dem Schluß, daß alle solchen Ereignisse Legenden, d.h. die Übertreibungen oder Erfindungen Sadhus seien. Auf Grund dieser historischen führte er psychologische Untersuchungen durch, und stellte fest, daß Sadhu, der zwischen Phantasie und Wirklichkeit nicht unterscheiden konnte, ein Neurotiker sei.

Am problematischsten an Heilers Zugang ist, daß er von Anfang an die religiöse „Wahrheit“ Sadhus anerkannte und seine Behauptungen auf Grund dieses „Glaubens“ aufstellte. Das Wahrheitsproblem, ob Sadhu „Apostel oder Betrüger (1925)“ sei, ist keine religionswissenschaftliche Fragestellung. Die historisch-kritische Methode Pfisters schien sich nicht unmittelbar auf ein solches religiöses „Wahrheitsproblem“ zu beziehen. Weil er aber auch „Wahrheit“, d.h. historische „Wahrheit“ suchte, wurde die Debatte um die „Wahrheit“ geführt. Darüber hinaus war die psychologische Untersuchung und „Diagnose“ Pfisters nicht religionswissenschaftlich, so daß er die religiöse Bedeutung Sadhus nicht klar machen konnte. In diesem Punkt war Heilers Forschungshaltung, daß „religiöse Leben“ und „Vorstellungswelt“ im Kontext der indischen Religionen zu untersuchen zu versuchen, religionswissenschaftlich, obwohl er an Sadhus Schriften ausschließlich seine eigene Religiosität ablas.

Meiner Ansicht nach kann man sich einerseits einem historischen „Sachverhalt“ durch Materialbearbeitung nähern, obwohl man die historische „Wahrheit“ nicht erreichen kann. Was von Sadhu untersucht werden sollte, sind erstens solche hypothetischen „Sachverhalte“. Anderseits sollte die Bedeutung Sadhus nicht im Kontext der persönlichen Religiosität, sondern der religiösen Gemeinschaft betrachtet werden. Obwohl sich Sadhu relativ unabhängig von christlichen Gemeinschaften betätigte, kann man z.B. die Entstehung seiner Religiosität historisch im damaligen indischen religiösen Kontext untersuchen und seine Bedeutung innerhalb seiner Anhängerschaft erläutern, zu der auch Heiler gehörte(!). Eine Schwierigkeit ist die Entstehung eines Risses zwischen dem historischen „Sachverhalt“, den Pfister beim Sadhustreit - mit dem Ausdruck der „historischen Wahrheit“ - erreichen wollte, und der religiösen „Wahrheit“, an die Heiler glaubte. Diesen Ris zu zuschütten zu versuchen, könnte zu einer Aufgabe der Religionswissenschaft werden.