

ドイツ宗教学と民族主義の問題

——『宗教学アルヒーフ』の運命——

深澤英隆

1 はじめに

ファシズムの制度および思想と、諸科学との結びつきについては、これまで少なからぬ研究が存在している。ことにその規模と、また結びつきの深さという点で、ドイツの諸科学とナチズムとの関係は、こうした研究のいわば中心的なフィールドをなしている。しかしながら、ドイツ宗教学とファシズム（ナチズム）およびその根底にある民族主義思潮との関連は、従来詳しい検討に付されたことはなかった。小稿の意図は、当時のドイツ語圏における宗教学の中央誌ともいべき『宗教学アルヒーフ』の変遷を通じて、これら両者の関係を探るとともに、その背景を精神史的な文脈の中で考察することにある。

ナチス統治下のドイツにおける宗教学・宗教史学のある部分が、他の諸学におけると同様に民族主義ないし人種主義的イデオロギーに深く規定されていたことは、周知の事実ではあったが、その詳しい実態はこれまで省みられることがなかった。学説史的考察が、1. 当該の研究作業についての記述、2. その分析・説明、3. その評価、という三つの契機を持つとすれば⁽¹⁾、ここでは3の評価ということについては、最大限の形容をもって否定し去られるというのが常でありながら、それが1や2に属する手続きの上になされることは皆無だったと言ってよい。しかし時間的疎隔という要因に加えて、ファシズムと学問の周辺をめぐる最近の問題意識の推移は、この点の立ち入った再検討を我々に迫っていると言っていい。そうした最近の議論において確認されたのは、この問題は、単に歴史的・一回的な政治的な出来事というのみでなく、学知の根本構造に関わる問題ととらえるべきであること、またそうした観点からみるならば、学問的論証と論証外の思想および行動を峻別する立場も、また前者を後者に還元する立場も、ともに短絡的とのそしりは免れないとの事実である。従ってここで必要とされるのは、単なる等閑視や、また委細かまわぬイデオロギー批判的告発ではなく、学的論証と世界観性との内的関係に分け入り、それを構造的かつ歴史的に把握してゆくことであろう⁽²⁾。ナチス期におけるドイツ宗教学もまた、そうした観点から考察されるべきである。そうした考察はまた、宗教学の文化的・政治的機能という問題を考える上でも、また後で見ると、従来政治思想史の分野で論ぜられ

ていた、ナチズムと宗教という問題⁽³⁾を考える上でも重要な材料を提供するであろう。

2 『宗教学アルヒーフ』の変遷

1. 創刊より1935年まで

特定の時代状況下での学問の変容を見定める準拠点には、様々なものがあげられる。ことにナチ政権下におけるような学問の変容は、研究と教育の全分岐に及ぶものであるがゆえに、そうした準拠点とすべきものは多い。とはいえ、ティリッヒ、ヴァッハをはじめとする数多くの宗教研究者が亡命を強いられたこと、残留した研究者間にも（大学）政治的葛藤が少なからず見られたこと、同時期の宗教学関係の著作をひもとくと、その序文において、あるいはその内容そのものにおいて、ナチ政権への共感や恭順があらさまに示されている場合が目につくこと、といった断片的な事実が広く知られている一方で、この時期の宗教学の制度および学説上の変化の詳細は、いまなお明らかにされていない。

ところで学問の動向を診断する媒体のひとつとして、学のオルガノンとしての雑誌をあげることができよう。哲学については、ファシズム期における専門誌の変節を扱った貴重な論考が存在するが⁽⁴⁾、宗教学の学術雑誌についてこうした試みをなすことも、無駄ではあるまい。その場合に注目し値するのは、当時のドイツ語圏の宗教学の中央誌であった『宗教学アルヒーフ』(*Archiv für Religionswissenschaft*=以下ARWと略記)⁽⁵⁾の辿った運命である。

ARWは、1898年に、当時のドイツの有力な宗教学者であったThomas Achelisを主幹として創刊された。すでに第1巻・第1号からARWは、ドイツ内外の著名な学者を執筆陣に加えていた⁽⁶⁾。Achelisの手になる発刊の辞(Zur Einführung, 1:1-8)は、かなりの長文であるが、そこでARWの基本姿勢として唱われているのは、「宗教意識の段階的表れ」としての神話・儀礼・宗教の、「経験的-批判的」(empirisch-kritisch)な研究、及びそれに基づく「総合的」(synthetisch)な研究の二者である。後者でAchelisが考えているのは、心理学に依拠した「経験的資料の総合的加工(Verarbeitung)」である。この心理学主義的な表明は、時代の趨勢の反映であるが、実際にARWに掲載された論文がこうした心理学的色彩を色濃く具えていたとは必ずしも言えず、むしろ文献学、歴史学、さらに民族(民俗)学の手堅い方法に基づいた特殊研究との印象が強い。研究対象の中心をなすのは、古代諸宗教、とりわけ非ヨーロッパ圏の古代宗教と神話、未開社会の儀礼と神話・宗教などである。

ARWの制度面のその後の変化について言えば、1904年の第7巻よりAlbrecht Dietrichが編集陣に加わり、新たな巻頭言によって雑誌の新方針が示された(7:1-5)。Dietrichの執筆になるこの文で新たに強調されているのは、ARWが主たる関心の対象とするのは、歴

史的な成立宗教・創唱宗教と言うよりも、「至るところで、見たところかくも相等しい形式で認識されるところの、宗教的諸表象の基層 (Unterschicht)」であり、「あらゆる歴史的なものの、始源的であるとともに永遠的かつ現在の、さらには一般的であるような民族的な根底 (ethnischer Untergrund)」である、との立場である。この最後の言葉は、歴史宗教の根底に潜む「民衆的な基層」(volkstümliche Unterschicht)とも言い換えられているが、他の文脈からも明かなように、これは個々の民族のレベルを超えた、普遍人間的な、最もエレメンタルな宗教意識と宗教行為の層とも言うべきものを意味している。この目標設定は、ARWの後の変容と対比するとき、重要な意味を持ってくると言わねばならない。なおARWは第22巻(1923/24)より『ストックホルム宗教学会宗教学論集』(Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm)と合併し、二部構成からなるより充実した雑誌となった。編集陣の交代も幾度か見られたが、雑誌の性質については目だった変化はみられなかった。また上述した巻頭言で予告されたように、その執筆陣もより一層国際色に富むものとなった。こうした経緯を追って行くとき、30年代後半以降のARWの変容はますますもって際立ったものとなってくる。

2. 1936年以降、終巻まで

1933年の政権掌握後、ナチ政権は段階的に研究・教育の諸制度への本格的な介入を始めた。もっともナチスの指導者層や教育・文化関係者間での方針の違いや葛藤、州ごと、また大学ごとの制度や事情の相違などからして、この方面でのいわゆる「統制」(Gleichschaltung)の実状やその実施時期は決して一様ではなかった⁽⁷⁾。

ARWの根本的な変化は、1936年の第33巻において初めて顕れる。新たにヴェルツブルク大学教授で親ナチ派の古典学者、Friedrich Pfister⁽⁸⁾を編集陣に迎えたこの年のARWは、再び「新年度に寄せて」(Zum neuen Jahrgang, 33:1-2)と題する巻頭言を掲げ、新たな編集方針を提示している。それによれば、ARWはこの年度より「新たな問題設定のもとに登場する」(mit einer neuen Problemstellung hervortreten)。編者はこの「新たな問題設定」の性格を次のように記す。

宗教学アルヒーフが今後その解明に専念することになる主要問題については、導入をなす論文(後出Pfisterの「ゲルマン諸民族およびその宗教的指導者たちの宗教と信仰」を指す)が詳細を伝えることになろう。こののち第一に扱われるべきこれらの問題は、非常に包括的なものであり、また今日の生に深く関わる性質のものであるがゆえに、何らかの確固たる集合地点を必要としている。これらの問題の解明のためには、今日存在しているよりもはるかに多くの研究者が必要である。従ってアルヒーフは、これらの問いに関心を抱く若い宗教学徒にも、門戸

を開くことにしたい。この新たなる問題設定が、第一には過去と現在におけるゲルマン諸民族に関連したものとなるにしても、他国の学者が共同作業から自ら遠ざかるようなことがあってはならない……。 (33:2、傍線筆者)

この後なお、国際的な共同作業の必要性について言葉が費やされているが、これが原理的にも、また事実の上でも不可能であったことはいうまでもない。

さて、この巻頭言が単なる形だけの表明でなかったことは、これ以降掲載される論文の主題を通覧するとき、直ちに明かとなる。すでに述べたように、ARWでは非ヨーロッパ宗教の研究に大きな重点が置かれていた。しかし第33巻以降はこうした研究はすっかり影を潜め、かわりに広義のインド＝ヨーロッパ宗教をテーマとした研究論文が、誌面の大部分を占めるようになる。特に目につくのはやはり、狭義のゲルマン民族の宗教を扱った論考の著しい増加である。第33巻に至るまでARWにこれをテーマとした論文がほとんど皆無であるがゆえに、この事実は一層際だったものとなっている⁽⁹⁾。他の論文の質は従来とさほど変わらないが、このゲルマン民族の宗教を論じたものに顕著なイデオロギー的意図ないし偏向が見られることは、容易に想像のつくところである。以下ではまず、そうした傾向を最も端的に表した論考を、上述した1936年の第33巻より二点ほど取り上げ、多少詳しく検討することにした。

3 ゲルマン主義的宗教学の課題と認識原理

1. Friedrich Pfister: Die Religion und Glaube der germanischen Völker und ihrer religiösen Führer. (33:1-14)

新編者A. プフィスターによる巻頭論文「ゲルマン諸民族およびその宗教的指導者達の宗教と信仰」は、先にあげた引用文からも分かるように、ARWの新方針を綱領的に示す目的で書かれた論考である。

冒頭でプフィスターは、タイトルで用いられている宗教と信仰、さらに民衆と指導者といった語の術語的区別をおこなう。それによればまず、「宗教」なる語が儀礼や神話・思想といった文化的諸現象としての「客体的宗教」を表すのに対して、「信仰」(Glaube)は宗教体験や宗教意識といった「主観的宗教」「宗教性」を表す。一方プフィスターは「宗教の諸層(Schichten)」を区別し、民衆のそれから達人＝指導者のそれにいたる宗教と信仰のスペクトルがあると述べる(33:2)。一見したところこれらの図式はごく常識的なものであるが、すぐ続けてプフィスターは、民族・民衆などさまざまな観念を表すVolkという語の多義性⁽¹⁰⁾に依拠しつつ、民族＝民衆信仰(Volksglaube)なる概念を立て、それを宗教、ことにキリスト教と部分的に相互排除の関係にあるものとして語る(33:3)。すでにここにおいてプフィスターの用語法の世界観的負荷が暗示されているが、それは議論の展開

とともにますます明かなものとなってゆく。

さてプフィスターによれば、論文の表題であり、またARWの今後の主要課題とされる先の研究テーマは、三重の問題として表れる。第一にそれは、歴史的=歴史学的問題として論ぜられなければならない。上にふれたように、ここでプフィスターはキリスト教とゲルマン的民族信仰とを歴史を通じて対立する二つの精神史的契機ととらえる。そして従来は「ゲルマンのキリスト教化」がもっぱら問題とされたのに対し、これからは「キリスト教のゲルマン化」(Germanisierung des Christentumus)もまた主題化されねばならないという(33:8)。この言葉自体は元来ドイツの民衆信仰との習合によるキリスト教の変容を表す一般的用語であるが、A. Bonusなどのゲルマン宗教主義者が用いて以来、いわゆるキリスト教の「アーリア化」への志向を表す標語ともなった⁽¹¹⁾。一見したところ単なる宗教史的な問題設定と見えるこうした要請は、実際にはそうした志操を内に宿しているのである。

こうした事情は、歴史(学)的なそれにつづく第二の問題領域として、「今日における現象(Erscheinung der Gegenwart)としてのゲルマン諸民族およびその宗教的指導者の宗教と信仰」なるものがあげられる時に、より一層明らかとなる(33:9ff.)。プフィスターはここでもVolk概念の多義性に依拠しつつ、まず現存のいわゆる民間信仰のさまざまな研究課題と方法とを列挙しながら、そこにやはりより原理的なレベルでのゲルマン民族とキリスト教との歴史的対立の沈澱を見ている。さらにプフィスターは、民間信仰の問題を離れて同時代の宗教状況に言及するが、ここでもプフィスターが見いだすのは、「ゲルマン的・ドイツ的信仰とキリスト教との対立」である。彼によれば、今日この対立は「ゲルマンのキリスト教化」以来かつてない仕方が高まっており、「民族信仰と教会信仰」との対立は歴史上の新たな局面を迎えているという(33:11)。こうしてプフィスターはこの潮流を形成した要素として19世紀の人種学の勃興から第一次大戦後の諸状況、そしてナチス政権の成立を指摘し、また後述するゲルマン宗教運動の諸団体とその泰斗たちの名をあげる。

「これらの今日的な問いが、科学的探求にふさわしい思慮と責任感とをもって論ぜられなければならないことは、自らを民族に奉仕するものと自覚している学問にとっては自明のことである」(Ebd.)。

第三の問題領域としてあげられるのは、「心的現象」(psychische Erscheinung)としての、すなわち体験的事実性としてのゲルマン的信仰である(Ebd.)。これに対応するものとしてプフィスターが挙げるのが、宗教心理学と同時に「民族性心理学」(Volkstumpsychologie)なる学科であり、またこの民族性心理学の宗教領域における主たる研究対象とされるのが、「民族信仰の現象形態の母胎としての信仰エネルギー(Glaubensenergie)」なる心的実体である。

この信仰エネルギーは、単なる盲目的な力ではなく、人種的に規定された明瞭な刻印をおびた感覚力であり表象力であり意志力である。それは、他の精神的・身体的諸特徴と同様に、特定の民族に堅く結びついており、また同様に遺伝的に継承されるものである。ゲルマン的信仰エネルギーは、かくしてゲルマン民族の形成と同時に生成したものであり、それを条件づけるゲルマンの血が存在するところには必ず見いだされるものなのである(33:12)。

プフィスターによれば、こうした信仰エネルギーは、西ゴートのウルフィラからヘーリアントの著者、さらにルター、ベーメ、ヘルダーリン、ビスマルクなどを経て、W. ハウアー(後出)に至るさまざまな「指導者」と民衆に受け継がれたものであり、今日まで脈々と存続してきたものである。

この信仰エネルギーなる疑似心理学的な概念は、部分的にはARWに元来見られた心理学主義的傾向につながるものである。また民族=民衆(Volk)概念も、すでにARWの第7巻の巻頭言について見たように、この雑誌の鍵概念のひとつであった⁽¹²⁾。とはいえ、かつての普遍主義的な認識目標は、ここでは大きな変容をとげている。ヴント流の「諸民族の心理学」(Völkerpsychologie)が、ここではゲルマン的生の「民族性心理学」(Volks-tumspychologie)に置きかえられている。こうした変質をより端的に示すのが、つぎで紹介するGrabertの論考である。

2. Herbert Grabert: Allgemeine Religionsgeschichte und völkische Glaubensgeschichte (33:191-220)。

H. グラーベルト⁽¹³⁾の論文「一般宗教史と民族的信仰史——信仰史上の二つの事例に基づく民族と信仰の問いへの一考察」は、プフィスターの提示したプログラムを、より民族主義的な方向に押しすすめた論考である。全体は「民族的信仰史の諸原則」と題する基礎論的部分と、「信仰史の二事例」と題する具体例の分析の二部に分かれている。

グラーベルトは前出のプフィスターの主唱する研究プログラムを強く肯定し、それが宗教学の民族的な課題を示唆する点で決定的な重要性を持っているという。グラーベルトによれば、「ただフェルキッシュな責務においてのみ、これまでいたづらに間口を広げてきた宗教学が力を取り戻す」ことができる(33:193)。ここで見逃すことができないのは、プフィスターがなお形ばかりではあるにせよ他民族・他文化との比較研究の視点を自らのプログラムの中に入れていたのに対して、グラーベルトがそうした課題をいっさい退け、もっぱら自民族の自同的認識のみを探求課題としている点である。しかもグラーベルトは、そうした限定の不可避なることを、一種の認識説によって基礎づけようとする。

このことは第三節「異種なる心性の理解可能性と人種間の隔たり」において述べられて

いる。自らのそれとは全く異なる信仰世界をいかに、またどこまで理解しうるかということは常に宗教学の根本問題であったことを確認しつつ、グラーベルトはあらためて、異人種・異文化の宗教を宗教学者はどこまで理解しうるかと問う。

ほとんどできはしないのだ！ なぜならあらゆる理解は、心性の一致 (Über-einstimmung im Seelentum)、すなわち風土と血と歴史からなる固有の生法則の一致を前提とするからである。生法則のこれらの要素の共振と共動とが、ある民族の心性を形づくるのである(33:194f.)。

グラーベルトのこうした否定的な立場はしかし、その裏面を持っている。

しかしこれとは反対に、その最も奥深い内面において類同性をもつ人間が互いに他をただちに発見することは、当然のことである。スカンディナヴィア人とドイツ人は、常に自分たちの類縁性を感じとり、しばしば互いを直接的に理解するであろう。イギリス人と黒人とは、常に互いに相容れないであろう。これは経験的事実なのであり、創造的な根本与件としての風土や、人種的・民族的固有性の意義を知る者にとっては、この事実の深い意味は疑いえぬものなのである(33:195)。

グラーベルトは、一方では極めてラディカルに、自己と異質な文化や宗教の認識不可能性を説く。理解を阻むのは、人種や血の差異である。諸種族は、いわば窓のないモナドのごとく表象され、根本的な相互通交と他者理解の可能性はまったく否定されるのである。しかし上に引用した部分からも分かるように、「心性における一致」の存在するところでは、つまり自種族の認識においては、最深の認識と直感が保証されると言われる。こうして、認識の根拠という形で、あるべくもない「一致」が虚構され、なかば脅迫的に実体化されてくることになる。

文字通りのそうした実体化を我々は、プフィスターの「信仰エネルギー」の概念を受けてグラーベルトが立てた「信仰力」(Glaubenskräfte)なる概念に見ることができる。この概念の根底には、やはりプフィスターより受け継がれた宗教／信仰の二分法がある。グラーベルトは二節にわたってこの点を縷説しているが(33:196ff.)、そこで示されているのは、つまるところ宗教＝外面＝形態／信仰＝内面＝力・生という対立図式と、これに基づく宗教史対信仰史という歴史観である。もちろんこれと同様の発想は、世紀末よりワイマル共和国期における非合理主義・体験主義的な宗教理解にある程度共通して見られるものである。しかしこの内的・力動的生がもっぱら人種性・民族性に制約されたものと見る点に、宗教学のゲルマン主義化の顕著な特質がある。

民族的な信仰史は、宗教史とは反対に、民族的な生の様式と生の形成の歴史である。信仰史はもっぱら、ある民族の固有法則にのみ従う。信仰史とはある種

特殊性をもった民族の生命史であり運命史であって、一民族の僧侶階級と神学の歴史なのではない(33:197)。

このように見てくるならば、こうした信仰史の動的主体である「信仰力」の概念がいかなる内容規定を受けているかは、容易に想像がつかう。

信仰力とは、永遠的なもの、少なくともある民族が固有の健全さを保ち、己を統御している限りは存続するものである。永遠に湧き上がる信仰力は、一民族を形成・構築する力である。宗教ならぬそうした構築力こそが、ある民族の生様式と形成意志を最も深いところから規定し、特徴づけるのである(33:199)。

それにしても信仰とは元来何らかの客体的対象ないし事態への主体的関わりであるとするならば、ここで「信仰」されているものは、いったい何なのであろうか。興味深いことにグラーベルトは、この疑問に答えるかたちで、自らの民族主義的な信仰のヴィジョンにより立ち入った特徴づけを加えてゆく。——個と民族の両方において、信仰力は生命力と不可分な一体をなし、あわせて民族の生様式(Lebensart)を形成し、また民族の本性の表現としての信仰や行為を生み出してゆく。ここでこうした考え方に神との関係性(Gottbezogenheit)が欠けていると批判するならば、そうした発想自体が、信仰と宗教との対立性をすでに証示している。神観念などは、信仰の宗教的硬化、神学化の産物である。

生信仰(Lebensglaube)というまったく素朴な、しかし包括的な意味で考えられた信仰は、通常の宗教的用語を放擲する。信仰は生きるものであり、その生きることは、それを神と呼ぶにせよ何と呼ぶにせよ、ある究極の、形成的な世界力に発するのである。

ここからすれば、信仰は対象を欠いているのではない。種や郷土に根ざし、そこに発する生と業こそが、こうした信仰の対象である。……このように見るならば、信仰とは民族の心性である。そして民族の心性は、民族化(Volkwerdung)の歴史の中で開花してゆくのである。(33:200f.)

こうして「信仰」とはいってもそれは何かを信ずる行為を意味するのではない。ここで問題となっているのはもっぱら、通俗的な生の哲学に裏打ちされた、同時に内在的でもあり超越的でもあるような、漠たる自己志向的かつ自己拡張的なゲルマン的生と意志なのであり、「信仰」なる言葉は、このドイツ民族主義の典型的なヴィジョンがここでは宗教学の文脈で語られているということの、単なる徴標に過ぎないのである⁽¹⁴⁾。

グラーベルトはさらになお、彼の言う「宗教」をもっぱらキリスト教に等置し、キリスト教と「キリスト教外の豊かなゲルマン的生」との葛藤と抗争の歴史として、ドイツ宗教史を叙述してゆくが(33:208ff.)、ここではその詳細に立ち入る必要はないであろう。

4 精神史的背景

他のすべての学問分野におけると同様、宗教学においても、極端な民族主義・人種主義に彩られたナチ・イデオロギーへの関与の度合によって、宗教学的業績の間に一種のスペクトルを想定することができる。ここからすれば、上に紹介した二論文は、言うまでもなくそのスペクトルの一方の極に位置づけるべき例であり、従ってまた当時のドイツ宗教学がすべてこれと同様のイデオロギー性を帯びていたわけではない。一方には、ナチ政権の強大な圧力と学問の「道具化」の意志があり、他方には積極的な「自主的同質化」(Selbstgleichschaltung)から消極的恭順をへて不従順と抵抗にいたる、宗教学者の側の様々な立場があって、これらのかねあいが、上に述べた学問の幅を作り出していたのである。

とはいえ、極端な例であるとは言っても、そうしたゲルマン主義宗教学が一時的にもせよ制度としての宗教学の主導権の一部を握ったことは事実である。歴史的事実としてのこのような宗教学の変容は、おそらく以下に示す三つの歴史的・精神史的な契機の重なり合いの中から生じてきたと考えることができる。

1. ナチズムの制度および世界観との関連

すでに1933年の春より始まったナチス政権による学問統制と研究・教育制度への介入が、いかなる例外をも許さなかったことを考えれば、宗教学がそうした影響に直に晒されたことは疑いない。もっとも制度的な出来事の詳細は、なお未発掘の内部資料に埋もれたままになっていると言わねばならない。従ってここでは、ナチス・イデオロギーの学問概念および世界観と、上に確認した宗教学の変容との関連について、多少の指摘を行いたい。

周知のようにその内部に複雑な権力抗争を抱えていたナチ政権にあっては、一枚岩的な政策の提示は困難であった。学問研究と教育をめぐる政策に関してもこれは同様であったが、しかしナチス的な学問理念の大要についてはほぼ共通理解があったと見ていい。それは例えば、帝国文部大臣ルストによる1936年の著名なハイデルベルク講演⁽¹⁵⁾に見て取ることができる。ナチスの学問統制に対し国外より日増しに高まっている批判の声を意識したこの講演では、「新たな自由と客観性の概念」「新たな真理の概念」に基づく「新たな学問の概念」が宣揚されている。

国民社会主義が学問に敵対的であるとの批判は、無前提性と価値自由が本当に学問の本質的特徴であるのならば、その通りであると言わねばならない。しかし我々はそうした学問理解に異を唱える。国民社会主義は、諸々の前提や価値的基盤無くしては学問は全く成り立たないことを認識したのである⁽¹⁶⁾。

真の学問の自立と自由は、学問が民族の中に生きている諸力と我々の歴史的命運との精神的器官となり、それらを真理の法則への帰依の内に呈示することに存

するのである⁽¹⁷⁾。

ルストの以上の講演を、そしてこれと同様の性質をもった無数の文書を満たしている言葉と思想は、先に見た二つの論文にそのまま反映していると見ることができよう。実際ここでの根本概念であった「人種」^{ラッセ}「民族」^{フォルク}「民族化」^{フォルクヴェルドラング}「血」^{ブルート}「信仰」^{グlaub}「指導者」^{フューラー}「郷土」^{マート}「風土」^{ランドンナフト}などといった言葉のどれをとっても、ナチス・イデオロギーのキーワードでなかったものはない。さらに価値自由や客観性といった学問の根本概念を民族概念の従属変数のごとく位置づけ、しかもそのことをひとつの新たな学問論として主張している点でも、両者は一致を見ている。とはいえ、こうした学問の自発的ないし強制的同質化は、宗教学のみの特殊事情ではない。そこで問われねばならないのは、果してそうした過程とまたその結果において、何か宗教学に特有の事情は存在するかどうかとの問いである。

こうした文脈で興味深いのが、ナチスの「主任イデオログ」であった Alfred Rosenberg による、世界観の諸契機の図式化である。1938年にローゼンベルクがハレ大学で行った「学問研究の自由を求めての闘争」と題する講演⁽¹⁸⁾は、先に引用したルストの講演と同様に、国外からの批判に対してナチス的な学問概念を対置させるという意図のもとになされたものであるが、その中でローゼンベルクはまず世界観なるものの特性を問題とする。世界観を「ある全く一般的な、最も内的で、すべてを包摂する態度」と規定した上で、ローゼンベルクはその世界観を構成する「最も決定的な要素」として、1. 宗教的-形而上学的信仰、2. 科学的諸確信の総体、3. 諸性格価値 (Charakterwerte) の特定の整序と序列化、の三者を挙げる⁽¹⁹⁾。ローゼンベルクによれば、ナチスがこれまで積極的にその貫徹に携わってきたのはもっぱら第三の契機に関してであり、宗教と学問研究に関しては、それらが、「ゲルマン的・ドイツ的」性格価値にもとらぬ限りで、その自由を制限したことは無かったとする。もっともローゼンベルクによれば、そこで言われる自由は、「自由主義者」たちの言う無制限の自由ではなく、「民族的所与」に拘束された自由である。ここからローゼンベルクは、そうした拘束的自由に基盤を置く「新たな科学」としての「人種学」ないし「人種心性学」(Rassenseelenkunde) の重要性を縷説してゆく⁽²⁰⁾。この意味での科学が、ナチ世界観に「科学的諸確信の総体」を供給するものとされたことは、言うを俟たない。

ローゼンベルクの以上の図式を参照するとき我々は、ゲルマン主義的宗教学のナチ世界観に対する位置を推し量ることができる。すなわちそれはまず第一に、宗教の科学、それも「人種心性学的宗教学」として、上の図式に言う2の「科学的確信」を供給する。しかもそれにとどまらず、同時にそうした宗教学は、上の1に言うナチス世界観の「宗教的-形而上学的信仰」をも何程か基礎づけんとする意図を具えていたと言えることができる。実際、宗教学がそうした役割を果たしうることには、積極的な理由が存在する。ローゼンベルク

は別の論文で、「世界観」と「宗教的信仰」とを明確に区別している⁽²¹⁾。そこで強調されているのは、ナチスの世界観は宗教的ドグマ性とは無縁であるとの立場であるが、ローゼンベルクにとどまらずナチ・イデオロギーの全体が強い(疑似)科学性への志向に貫かれていたことはよく知られている。従って正にこの意味において、疑似科学性をもつゲルマン主義宗教学はナチ・イデオロギーに適合的だったのであり、ナチスの宗教的根底の基礎づけに資する学があるとすれば、それは神学ではなく、人種科学としての宗教学であった。外ならぬこうした関連において、宗教学がある種の世界観的機能を果たすことが可能となったのである⁽²²⁾。

2. ドイツ宗教学史との関連

とはいえゲルマン主義宗教学は、ナチ政権の強制により突発的に成立したものではない。そのモチーフと学説の根幹はやはり、前世紀末よりワイマル共和国期におよぶドイツ宗教学の認識的發展に根ざしたものである。そこで次にこの点を簡単に見てみよう。

世紀末以降のドイツ宗教学と、民族主義およびファシズムへと至る精神潮流との関わりは、両者の直接的な世界観上の連関が常に明かではないだけに、微妙な問題を含んでいる。宗教学にとどまらぬ人文科学一般の社会的基盤であった教養市民層とそうした精神潮流との関係については、すでにさまざまな指摘がなされているが、それをここで立ち入って論ずることはできない⁽²³⁾。一方、この時期のドイツ精神諸科学の根本特質と民族主義およびファシズムとの関連について広く行われている論議は、ここでの問題により直接的に触れてくるものである。

周知のようにドイツ精神科学の世界観的基盤をなしたのは、広義の「生の哲学」であった。世紀末以来のドイツ哲学を、啓蒙的・理性的思想と合理主義的社会潮流に対する生の哲学の「文化批判」(Kulturkritik)の貫徹ととらえたH-J. Lieberは、さらに慎重な分析に基づいて、生の哲学の歴史観とファシズムとの関わりを追っている⁽²⁴⁾。そこでLieberは、歴史をそれ自体非合理的「事実性」(Faktizität)として観ずる態度、また歴史や社会を生の外化ととらえることにより、一方で歴史をもっぱら範型的にとらえるとともに、生を脱歴史化・脱社会化してゆく傾向、さらに主体的な意味付与(Sinngebung)による歴史構成の強調などが、積極的・消極的にファシズムの歴史理解ないし歴史に対する態度を準備したと見る⁽²⁵⁾。

ドイツ宗教学と一口に言っても、そこにはいくつかの流れを見いだすことができるが、宗教学前史とも言うべき18世紀以来の宗教哲学との連続性の上に見ていくなれば、やはり狭義の精神科学に属する宗教学がその主流をなしたと見るべきであろう。さて、この系譜を跡づけたメンシングによれば、その前史以来のドイツ宗教学の課題は「啓蒙主義の克

服」であり、具体的には非合理的・個性的な宗教的生の把握にある⁽²⁶⁾。ここからすれば、上述した歴史に対する生の哲学の態度は、多かれ少なかれ宗教学をも規定していると見ることができる。これはヴァッハやメンシングの称揚する解釈学的宗教学に見とどけうるものであろう。一方彼らが誤れるものと特徴づけた⁽²⁷⁾心理(学)主義的宗教学については、どう判断すべきであろうか。ここで注意しなければならないのは、ポレミカルな領域付けをひとまず置くならば、両宗教学の境界はしばしば流動的であるとの事実である。ヴァッハやメンシングは宗教心理学的普遍項の探求をもっぱら宗教の啓蒙主義・人間主義的還元と等置して退けている。しかし還元論的意図を離れて、心理(学)的な問題設定というレベルでのみ見るならば、実際には彼らが解釈学的系譜に位置づけるシュライエルマッハーやディルタイやオットーにおいても、また彼ら自身においても、この心理学的方法と課題とは、しばしば解釈学的関心と深く混交していると思えるべきである。さて、このような全体としてワイマル共和国期に至るドイツ宗教学をとらえ、分析を加えるならば、ファシズム思想一般および後のゲルマン主義宗教学に通じる諸特徴をあげることができよう。R. Flascheが同時期の宗教学の「宗教モデルと認識原理」についてあげた要素⁽²⁸⁾、例えば体験主義、心理(学)主義、有機組織的宗教モデル、宗教的達人主義、直感主義、カリスマ的天才性の称揚などは、そのままそうした諸特徴と見なすことができよう。とは言うものの、これらをそのまま民族主義-ファシズム的概念と形容することはできない。さらにまた以下の点は、見逃すことはできない。

宗教学はその創草期より、自らの認識目的に関して、普遍主義と特殊主義ないし個別主義との間を揺れていた。この場合、先のメンシングの要約によれば、ドイツ宗教学は心理主義的普遍主義の克服の末に、普遍に解消しえない個々の宗教および宗教者の個性の把握をその終局的課題として見出したことになる。しかし実際には事はそれほど単純ではない。そもそも、そうした宗教学の中心的方法をなした比較について見ても、普遍項の抽出と特殊性の確定とは、比較の二大目的であるとともに、論理的に言っても一方の遂行のためには他方を多かれ少なかれ前提とする関係にある。現実には、ミクロな論証過程においても、またマクロな認識意図においても、ワイマル期の宗教学は普遍主義的要素をなお色濃く備えている。これは例えば普遍的アプリオリの定立と個性記述との間を揺曳するオットーの業績などからも明かな通りである⁽²⁹⁾。ところがすでに見たように、ARWの変容をもっとも特徴づけるのは、この普遍主義的志向の端的な欠如なのである。その背景にはいうまでもなく、イデオロギー的な意味での普遍主義批判がある⁽³⁰⁾。

さて、先にあげた論考の中で、Lieberは重要な指摘を行っている。すなわち上にあげたような生の哲学の思想要素は、言うまでもなくそのままではなおファシズムに直結するものではない。それらがファシズム思想に変容するためには、悪しき「共同体イデオロ

ギー」との結合が不可欠であるとLieberは指摘する⁽³¹⁾。これはまた、そのまま宗教学の変容に関しても言えることである。

3. ゲルマン宗教運動との関連

言うまでもなくそうした共同性イデオロギーは、19世紀以来のゲルマン・アーリア民族主義・人種主義の中に懐胎し、世紀末よりワイマル共和国期を通じて発展したフィクショナルなゲルマン共同体思想により提供された。とはいえ、それ自体極めて多様なそうしたイデオロギーと宗教思想との結びつき、さらにそれらと宗教学およびナチズムとの実際の関係は少なからず錯綜している。

共同性の自然的・有機的統合と根拠づけに宗教儀礼と宗教思想とが積極的な役割を果たしうるとの観点は、すでにこうしたイデオロギーの泰斗たちに共通して認められる。しかしファンズムに至る共同体思想が、単なる保守主義や伝統主義とは異なり、排他的な、より緊密な共同性を求めて「急進化」し、ある種の観念的疑似統合を要請したように⁽³²⁾、そこで求められる宗教も伝統的宗教とはかけ離れた性格のものとならざるをえない。19世紀以降の急速な近代化の背後でドイツ社会に潜在していた文化思想、すなわちある新たな信仰一価値共同体を獲得しようとの文化願望、さらにそうした共同性の確立を原初の伝統＝生の再獲得と観念せしめる仮構の「ゲルマン的宗教」ないし「ゲルマン的信仰」のヴィジョン。19世紀より徐々に形をなし、世紀末よりワイマル共和国期にかけておびただしい数の思想および儀礼集団として目に見える形をとったゲルマン宗教運動全体を貫いていたのは、そうしたモチーフであった⁽³³⁾。

宗教学とこうしたゲルマン宗教運動とは、様々な形で、直接・間接に結びついていた。まず間接的結びつきについて言えば、19世紀よりこのかた宗教史学がいわゆるインド＝ヨーロッパの諸宗教、狭くはゲルマン民族の宗教に関して明らかにした諸事実は、ゲルマン主義者たちの宗教的幻想に多くの素材を提供した⁽³⁴⁾さらに先に述べたようなドイツ宗教学の理論枠組みや、比較宗教学の諸発見は、同時にゲルマン宗教主義者の自己反省と宗教創造に少なからぬ影響を与えた⁽³⁵⁾。一方直接的な結びつきは、なによりも宗教学者自身の運動への関与に見い出すことができる。この点で第一に挙げられるべきは、ワイマル共和国期の著名な宗教学者でありインド学者であった Jacob Wilhelm Hauer (1881-1962)の名であろう⁽³⁶⁾。ハウアーはゲルマン宗教運動の限りない離合集散に歯止めをかけるべく、1933年に数多の運動体を糺合して「ドイツ信仰運動作業共同体」(Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung、後に「ドイツ信仰運動」Deutsche Glaubensbewegungと改名)を結成する。同時にハウアーは1934年に、この「ドイツ的信仰」を綱領的に表した著作、『ドイツ的神観照』(*Deutsche Gottschau*)⁽³⁷⁾を發表する

が、同書は該博な宗教史的知見および生哲学に基づく宗教学的思考と、民族主義・人種主義的世界観との緊密な綜合を示している。そこでハウアーが開陳しているのは、「ドグマ的」固定化を免れた英雄的な生—体験宗教としての「インド=ゲルマン的・ドイツの信仰」のヴィジョンであるが、その基本的構想や用語は、先にプフィスターやグラールベルトの論考で出会ったそれらを取っている。実際にグラールベルトはハウアーの下で学び、ドイツ信仰運動に深く関与した人間である⁽³⁸⁾。グラールベルトらの鍵概念であった「信仰」は、ハウアーらゲルマン宗教運動全体の中心概念であった。

我々は、あらゆる非—信仰と対置されるべきひとつの信仰のための闘士である。信仰とはしかし、何かを真理として信ずることではない。信仰とは、生であり力であり、内的本性の確信である。……

信仰！ 人々は何とこのことばを誤用してきたことか。…… 信仰は生や愛と根本的に結びついている。我々は信仰を生と愛によって満たし、信仰を神の作用を受けた行為力の輝ける象徴として、我々の仰ぎ見るべきものたらしめたい⁽³⁹⁾。

元来オットーの盟友として普遍主義的な傾向も持っていたハウアーであるが、この時期のハウアーにとっては、信仰には、「土地に根ざした、種固有の」(bodenständig, arteigen) 信仰があるのみであった。しかもハウアーは、先に我々が出会った諸宗教(信仰)間の通約不可能性という考え方をもすでに定式化している。我々はあらかじめ自然的に先決定されている特定の信仰=生に生まれ落ちるのであり、また真に理解したり生きたりできるのは、自己が自然的・人種的に帰属しているこの特定の信仰のみである。自らが否定しがたい事実と呼ぶこうした事態を、ハウアーは「信仰運命」(Glaubensschicksal)なる用語により表現している⁽⁴⁰⁾。しかしここまでハウアーらの論旨を追ってくると、当然ながら、諸信仰間の相対性の問題、ある信仰のローカルな妥当性要求と普遍的妥当性要求との葛藤の問題などといった、宗教学的思考にとっての火急の課題がただちに浮かんでくる。とはいえゲルマン主義宗教思想はこうした問いに十全な答えを与えるわけではない。そこでは宗教哲学的思弁は常に、血、人種、生といった一連の限界概念において途絶する。結局のところゲルマン宗教主義者にとって何よりも重要であったのは、民族内在的なある絶対者(実質的にはある絶対的狀態性のごときもの)を志向する体験と行為の生命的な充実と、生と死の溶けあう動的合一のヴィジョンなのであって、これは、地域的な民族・生存圏思想と、無差別的な勢力圏拡大の追求との矛盾の中で、テロスなき決断主義のうちに行為的に問題を解消させんとした政治的民族主義やファシズムの態度と、ある意味で類比的関係にあるものと言わねばならない。

5 結語

結局のところ、ゲルマン宗教運動の組織的結集の試みは数年を経ずして挫折し、運動はもとの拡散状態に戻った。ナチ政権は夙にこの運動の限界を見極め、積極的な支持を控えるのみか、むしろ抑制的に動いた。これと同じ様なことは、民族主義諸科学についても言える。ナチ政権の中枢部は、学問の統制が予想したようには進まないことや、また大学と学問自体の著しい弱体化を前にし、その関心を「ドイツ科学」の確立から、実用科学の「道具化」の方に移してゆく⁽⁴¹⁾。いずれにせよ戦乱の拡大とともに、もはやゲルマン主義的人文科学の有効性と存在意義とは、はなはだ疑わしいものになっていったと言えよう。

さらに、ナチ政権が既存のゲルマン主義運動に対し抑制策に出た背景には、また別の事情が存在する。すなわち外ならぬナチ党のイデオロギーもまた、ゲルマン主義の宗教・思想運動とまったく同じ19世紀以来の人種思想や民族思想にその淵源を持っていたのであり、両者は、少なくともナチスの側から見る限り、競合する妥当性要求を掲げた存在だったのである⁽⁴²⁾。元来今日的な意味での民族主義や、ことに人種主義が成立したのは、近代も深まってからのことである。その成立の背景には、世俗化によるキリスト教の普遍的救済観の衰退を前に、別のレベルの共同性において聖性と救済を取り戻そうとのモチーフが明確に認められる⁽⁴³⁾。さらにまた、いわば代償形成とも言うべきこうした側面と並んで、民族主義・人種主義は自然的・非合理的生に思想的根拠を置いた、近代に対する対抗運動との性格をも同時に持っていた。ところでこれら両者の動機を見ると思いつくのは、それらがまた、啓蒙主義につらなるモチーフと並んで、やはり近現代の産物である宗教学をも深く規定してきたモチーフに外ならないとの事実である。ここからすれば、民族主義ないし人種主義と宗教学との部分的結合と、ドイツにおけるその急進化とは、決して偶然の出来事ではない。繰り返す述べてのように、この意味での急進的傾向が当時のドイツ宗教学の全体を覆ったわけではない。しかし今日ある著者が、言葉少なにARWの変容にふれた後に、戦後のドイツ宗教学はナチ時代の状態より「時間をかけて初めて回復することができた」と述べるのを見るとき⁽⁴⁴⁾、我々はドイツ宗教学の民族主義的変容の規模と、その歴史的な根の深さとを推し量ることができよう。

さらに付け加えるならば、ドイツ宗教学をめぐるこうした諸事実は、必ずしも歴史的過去にのみ属する事柄ではない。宗教学は、ある意味で今日に至るまで常に、論証を限界的に支えると同時に、研究者の生の投企をも可能とするような、一種の救済論的な点を暗々裡に求め続けてきたとも言える。もしそうであるならば、求められた救済論的な点は異なるとしても、ゲルマン主義的宗教学をめぐる諸事実は、なお今日に通じる多くの問題を含んでいる言わねばならないだろう。

注

- (1) 田丸徳善「学説史の課題と方法」、田丸編『日本の宗教学説Ⅱ』（東京大学宗教学研究室、1985）、1-11頁所収、参照。
- (2) 関連文献はかなりの数にのぼるが、特に九つの学科に関する詳しい報告と一般的考察からなる以下の文献を参照。Peter Lundgreen(Hg.): *Wissenschaft im Dritten Reich* (Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985)。哲学については、言うまでもなくハイデッガーをめぐる数多くの文献が存在するが、哲学という学科を問題とするならば、制度上の変遷や一般の(講壇)哲学者の動向に着目することも重要であろう。これについては、以下の著作を参照。Wolfgang F. Haug(Hg.): *Deutsche Philosophen 1933* (Hamburg, Argument, 1989), Thomas Laugstien: *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus* (Hamburg, Argument 1990)。なお、ジョルジュ・デュメジルの30年代当時における立場に対しゲルマン主義者との嫌疑を投げかけた歴史家のギンズブルグとデュメジルとの間で、『アナル』誌を舞台に行われた論争は、こうした問題を論ずる際の難しさを反映している。この論争には、以下の翻訳がある。カルロ・ギンズブルグ「ゲルマン神話学とナチズム——ジョルジュ・デュメジルの旧著をめぐる」、デュメジル「学問と政治」(共に福井憲彦訳)、『思想』754号(岩波書店 1987年4月)、155-188頁所収。その他邦語文献としては、山本 尤『ナチズムと大学』(中央公論社 1985)などを参照。
- (3) 例えば早い例では、Fritz Stern: *The Politics of Cultural Despair* (California, Uni. of Cal. Press, 1961. = スターン『文化的絶望の政治』、中道寿一訳、三嶺書房1988) ; George L. Mosse: *The Crisis of German Ideology* (N.Y., The Universal Library, 1964)などを参照。ナチズムの宗教的性格を論じた著作・論考は政治思想史の分野では数多いが、近年になってようやく宗教学の領域でも、ナチズムと宗教の問題が多少論ぜられるようになってきた。例えば以下の論文を参照。Hubert Cancik: "Wir sind jetzt eins" Rhetorik und Mystik in einer Rede Hitlers, in: G. Kehrer(Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland* (München, Kösel, 1980) S.13-48; *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 40 Jhrg., 1988の特集号における諸論考; Hans-P. Hasenfratz: Die Religion Alfred Rosenbergs, in: *Numen*, vol.36, 1989, pp.113-126.
- (4) Karl Roch: Von Logos, Geisteskampf und germanischem Weistum. Ein Streifzug durch die philosophischen Zeitschriften im deutschen Faschismus, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie*, Nr.13, 1987, S.57-65. なおその他の分野における状況については、P. Lundgreen, *op. cit* の各論にも言及がある。
- (5) ARWについては、以下の辞典項目に簡単な紹介がある。C. M. Schröder: ARW, in: *RGG* 3.Aufl. 1957, Bd.1 S.587. ハイラー門下の筆者は、ハイラーと並んで以下に述べるゲルマン主義

的潮流に反対の立場に立ち、ARW誌上で批判を受けたこともある。なおARWよりの引用は、以降本文中に巻数と頁数とで示す。

- (6) 具体的には、L. Frobenius, A. Vierkandt, W. Bousset, A. van Gennep, W. Wundt, W. F. Otto, R. Pettazzoni, N. Söderblom, G. van der Leeuw, R. Bultmannなどの名が著名な執筆者として挙げられる。
- (7) 注2の諸文献のほか、K. D. ブラッハー『ドイツの独裁』、山口・高橋訳（岩波書店 1975 = K.D. Bracher: *Die deutsche Diktatur*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1969）、I、447-491頁なども参照。
- (8) RGG, 2.Aufl., 1932, Registerbandにより分かった限りの経歴を挙げるならば、1883年 Kaiserslauternの生まれ。1924年よりヴェルツブルク大学古典学教授を努める。戦後の経歴については不詳。
- (9) 試みにARW第33巻には、12の論文が掲載されているが、それらはすべてインド=ヨーロッパ宗教に関係したもので、その内、狭義のゲルマン宗教に関するものが、6点含まれる。以降最終巻の第37巻(1942)まで、論文のテーマ分布はほぼ変わらない。
- (10) ロマン主義以来の Volk 概念の独特の民族主義的意味合いについては、Mosse, *op. cit* Introduction and Ch.1を、またこの語の政治思想史的意味については、ゾントハイマー『ワイマール共和国の政治思想』、河島・脇訳（ミネルヴァ書房1976 = Kurt Sontheimer: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1968）第11章1節参照。なお「国粹的」「民族至上主義的」などとも訳される形容詞形の *völkisch* は、以下ではいちおう「民族（主義）的」と訳したが、原語の持つ意味合いは写しきれない。従って「フェルキッシュ」と音写した箇所もある。
- (11) この理念自体はすでに P. de Lagarde や H. S. Chamberlain などの強調したところであり、後の Deutsche Christen へと至るものであるが、いわゆる Tat 派に属する民族主義的宗教思想家 Arthur Bonus が以下の書のタイトルとしてから人口に膾炙した。Vgl. A. Bonus: *Zur Germanisierung des Christentums* (Jena, Eugen Diederichs, 1911)。
- (12) そもそも今世紀初頭以来のドイツ民俗学 (Volkskunde) が、時に強く民族主義的色彩を帯びていたことも考慮する必要があるだろう。これについては、Vgl. Wilhelm Voßkamp: *Kontinuität und Diskontinuität — Zur deutschen Literaturwissenschaft im Dritten Reich*, in: Lundgreen, *op. cit.* S.140-162, S.149ff.
- (13) 1901年Berlin生まれ。1930年よりマールブルク大学宗教学資料館 (Religionskundliche Sammlung) 助手。1931年より雑誌 *Christliche Welt* 編集者。以上出典は、注8を参照。
- (14) グラーベルトの以上の所説は、この点においてナチスの規範的世界観を呈示したと言われる Alfred Rosenberg の著名な *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (München 1930) における宗教論 (Vgl. H.-P. Hasenflatz, *op. cit.*) と著しい類似性を示している。ローゼンベルクのこの書に対しては、キリスト教陣営より数多くの批判文書があらわれたが、そこで最も問題になったのは、

- ローゼンベルクの宗教的ヴィジョンの否定し難い「此岸信仰」(Diesseitigläubigkeit) 的性格であった。これについては、以下を参照。Vgl. Harald Iber: *Christlicher Glaube oder rassischer Mythos* (Frankfurt/M usw., Peter Lang, 1987), bes. S.48.
- (15) Reichsminister Rust: *Nationalsozialismus und Wissenschaft*, in: Rust und Ernst Krieck, *Das nationalsozialistische Deutschland und die Wissenschaft* (Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1936), S.9-22.
- (16) *Ebd.* S.14.
- (17) *Ebd.* S.22.
- (18) Alfred Rosenberg: *Der Kampf um die Freiheit der Forschung* (Halle, Max Niemeyer Verlag, 1938).
- (19) *Ebd.* S.12. なおここで挙げられている Charakterwerte とは、各民族ないし人種固有の内的な特性を表すローゼンベルクの価値概念である。詳しくは注21の文献を参照。
- (20) *Ebd.* S.13ff. なおここでの議論を補うものとして、以下の論説をも参照。A. Rosenberg: *Der Kampf um die Weltanschauung*, in: ders., *Gestaltung der Idee* (München, Franz Eher Nachs. 1937), S.23-46; ders., *Freiheit der Wissenschaft*, in: *Ebd.*, S. 197-218.
- (21) Vgl. ders., *Weltanschauung und Glaubenslehre* (Halle, Max Niemeyer Verlag, 1939).
- (22) 結局は紙上のプランのみに終わったとはいえ、現にローゼンベルクは自らの構想になるいわゆる「新たなる大学」(Hohe Schule) のひとつとして、ハレ大学教授 W. Brachmann を所長とする「宗教学研究」の設立を計画していたという。山本前掲書、170頁参照。
- (23) これについては、以下の文献を参照。野田宣雄『教養市民層からナチズムへ』(名古屋大学出版会 1988)。
- (24) Hans-Joachim Lieber: *Kulturkritik und Lebensphilosophie* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellsch., 1974), bes. 106-127.
- (25) *Ebd.*, bes.110ff. なお、通俗化された生哲学とその政治思想史的意味については、ゾントハイマー、前掲訳書、49頁以下参照。
- (26) グスタフ・メンシング『宗教学史』、下宮守之訳 (創造社1970 = Gustav Mensching: *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn, Universitätsverlag, 1948), 55頁以下参照。
- (27) 前掲訳書、86頁以下参照。さらにまた次の文献をも参照。Vgl. Joachim Wach: *Religionswissenschaft* (Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924), S.193-205; ders., "Nur". Gedanken über den Psychologizismus, in: *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, Bd.39, 1924, S.209-215.
- (28) Rainer Flasche: *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*, in: Hubert Cancik (Hg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik* (Düsseldorf, Patmos Verlag, 1982), S.261-276.
- (29) このことは、オットーのどの著作でも多かれ少なかれ指摘することができよう。主著の『聖な

るもの』では、明らかに普遍人間的なカテゴリーの定立が優位を占めていると思われるが、数多くの比較研究では、普遍性と個別性の両者の同定が同時に目指されている。例えば以下におけるオットーの、両者の均衡を保とうとする微妙な論述を参照。Vgl. R. Otto: *West-Ostliche Mystik* (Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1926), S. v, 1-5, 191ff. こうした両面性はまた、理論面にとどまらず、実践面にも及んでいる。1921年にオットーの提唱により成立したいわゆる「宗教人類同盟」(Religiöser Menschheitsbund) に関しては、シンクレティズムや「普遍宗教」の定立が目指されているのではなく、あくまで諸宗教間の相互理解や協力に目標があることを、オットーは強調した。しかしその「世界良心」(Weltgewissen) 説や、また「宗教」(*die Religion*) と「非宗教」との対立図式、またそもそも倫理や靈性における相互了解と一致の可能性が前提とされていたことは、結局はキリスト教中心主義に基づくものであったにしても、やはりある種の普遍主義的志向を表していると言えよう。以上については、Vgl. R. Otto: *Religiöser Menschheitsbund*, in: *RGG*, 2.Aufl., 1932, Bd. III, S. 2122f.

同じような事情は、当時の宗教意識、ことに青年層や知識人の宗教性に関しても指摘できよう。いずれにせよ、第一次大戦後よりワイマル共和国期にかけては、排他的・民族主義的宗教性よりはむしろ、諸宗教の協調的並存や、普遍人間的靈性に依拠した宗教性への志向の方がより一般的であったと思われる。大戦後の状況については、以下の文献を参照。Vgl. Eberhard Arnold: *Die Religiosität der heutigen Jugend* (Berlin, Furche Verlag, 1919).

(30) 以上の叙述における普遍主義・特殊(個別)主義といった語は、科学論・科学論理学の意味というよりも(そのためには、新カント派における法則定立学と個性記述学との対比や相補関係、またそうした流れと生の哲学の認識手続きとの対決といった、当時の宗教学方法論とも深い関係のある科学論上の議論が詳しく検討される必要がある)、より広い意味での認識志向や価値意識を表すものとして用いられている。民族主義はドイツ・ロマン主義にひとつの淵源を持つと言われているが、ロマン主義においては概ね、普遍・特殊(民族・国家)・個体の有機的綜合が目ざされていた(Vgl. Paul Kluckhohn: *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953, Kap. 3,5,6)。ワイマル共和国期までのドイツ精神科学がそうした志向をなお保っていたとすれば、ファンズム期に支配的であった論理においては、普遍項が否定され、個性性が平準化されて民族や国家といった特殊項に包摂された。従って普遍主義批判とは言いながら、個性主義の立場からすれば、逆にこれを一種の悪しき普遍(集合)主義と見なすこともできる。

(31) Vgl. Lieber, *op. cit.* S.124.

(32) 山口 定『ファンズム』(有斐閣 1979)、126頁以下参照。

(33) この運動に関する包括的な研究は、なお現れていない。*RGG*、*TRE*などの関連項目のほか、特に以下の文献を参照。Ekkehard Hieronimus: *Zur Religiosität der völkischen Bewegung*, in: Cancik, *op. cit.*, S.159-175; Cancik: ‚Neuheiten‘ und totaler Staat. Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik, in: *Ebd.*, S.176-212. また神学的な前提を含むが、以下の文献をも

- 参照。Friedrich-W. Haack: *Blut-Mythus und Rasse Religion* (München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1983); ders.: *Wotans Wiederkehr. Blut- Boden- und Rassereligion* (München, Claudius, 1981). なお以下の一般的叙述に関しては、主として次の同時代資料を参照した。Erhard Schlund: *Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland* (München, Dr. Franz Pfeiffer & Co., 1924); Ernst Bergmann: *Die 25 Thesen der Deutschreligion* (Breslau, Ferdinand Hirt, 1934); *Die "Dritte Konfessionen?" Materialsammlung über die nordisch-religiösen Bewegungen* (Berlin, Evang. Pressverband für Deutschland, 1934).
- (34) 例えばゲルマン宗教運動の父祖のひとりであるチェンバレンは、その著作の中でわざわざ一章を設けてインド学者 Paul Deussen の業績を称揚している。Vgl. Houston S. Chamberlain: *Arische Weltanschauung* (Berlin, Bard, Marquardt & Co., 1905, S.19ff). また学問的な古代ゲルマン宗教研究とこうした潮流との関連については、Mosse: *op. cit.* esp. Part I に多少の言及がある。
- (35) 忘れてはならないのは、この宗教運動は、ほとんど大衆的基盤を持たない、いわば知識人による知識人のための宗教運動であったという点である。Vgl. Ulrich Nanko: *Deutsche Gottschau*, 1934, in: Peter Antes, Donat Pahnke(Hg.): *Die Religion von Oberschichten* (Marburg, Diagonal Verlag, 1989), S.165-179, S.176f.
- (36) ハウアーについては、以下の精細な評伝を参照。Margarete Dierks: *Jacob Wilhelm Hauer 1881-1962* (Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1986). ちなみにハウアーは1936年以降のARWの常連寄稿者であった。
- (37) Jacob Wilhelm Hauer: *Deutsche Gottschau* (Stuttgart, Karl Gutbrod, 1934). なおこの書物の位置づけについては、Vgl. Nanko: *op. cit.*
- (38) Vgl. Dierks: *op. cit.* S.369f.
- (39) Hauer: *op. cit.*, S.1.
- (40) Vgl. *Ebd.*, S.240f.
- (41) Vgl. Lundgreen: *op. cit.*, S.14ff.
- (42) ナチズムとゲルマン主義的宗教運動との葛藤については、Vgl. Cancik: *op. cit.*, S.202ff. またより広くヒトラーの宗教政策全体との関わりでは、野田、前掲書、第三章参照。
- (43) cf. Alan T. Davis: *The Rise of Racism in the nineteenth Century—Symptom of Modernity*, in: William Nicholls(ed.): *Modernity and Religion* (Waterloo, Wilfrid Laurier Univ. Press, 1987), pp.46-61.すでにナチズムの本質的宗教性を鋭く指摘した以下の先駆的著作は、キリスト教世界の世俗化こそがナチズムを成立せしめたことを見抜いている。Vgl. Erich Voegelin: *Die politische Religionen* (Stockholm, Bermann-Fischer Verlag, 1939), S.9. なおこうした事情は、当時のわが国においてもある程度知られていた。例えば以下の著作では、ナチズムおよびゲルマン主義的宗教運動の本質が、近代精神史の巨きな背景の中での確に位置づけられている。南原 繁『国家と宗教』(岩波書店 1942)、第4章「ナチス世界観と宗教」、参照。

さらに史的唯物論の立場からではあるが、以下の文献にも同様の鋭い指摘がなされている。松原 宏編著『民族論』（三笠書房 1936）、第一部F 巖木勝著「宗教と民族」、参照。なお両著作はともに当時のわが国における宗教的国家哲学や「日本学」なるものの隆盛をも並行して論じている。

- (44) Vgl. Karl-Heinz Kohl: Geschichte der Religionswissenschaft, in: H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher(Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Stuttgart usw., W. Kohlhammer, 1988), Bd.1, S.218-262, S.254.

* 本稿は「ファンズム文化研究会」例会（1990年5月、京都大学）及び日本宗教学会第48回大会（1990年9月、大谷大学）での発表内容を増補したものである。両会での質疑応答に大きな示唆を得たことを記し、感謝申し上げたい。なお本論文は、文部省科学研究費（奨励研究A、課題番号01710014）による研究成果の一部である。

Religionswissenschaft in Deutschland und das Problem des Nationalismus

—Schicksal der Zeitschrift *Archiv für Religionswissenschaft*—

Hidetaka Fukasawa

Das im Jahr 1898 begründete *Archiv für Religionswissenschaft* (ARW), das wichtigste Organ der damaligen Religionswissenschaft in Deutschland, hat sich im Jahr 1936 unter Einfluß des NS-Regimes gleichgeschaltet, wodurch es seine Wissenschaftlichkeit und seinen internationalen Charakter verlor. Dieser Wandel stellt für die wissenschaftstheoretische bzw. -historische Diskussion über Religionswissenschaft eine nicht zu übersehende Aufgabe dar.

Es ist dabei wichtig, Erkenntnisprinzip und -ziel der "germanisch-volkischen" Religionswissenschaft, die hinfort die Herrschaft über das ARW an sich riß, klarzumachen. Eigentümlich sind dieser Religionswissenschaft vor allem eine Glaube-Religion-Dichotomie und eine Erkenntnislehre, wonach das mit dem anderer Völker unvergleichliche germanische Leben Grenze, Grundlage und auch Ziel der religionswissenschaftlichen Erkenntnisse bildet.

Entstehung dieser partialen, aber einflußreichen Veränderung setzt dreierlei geistesgeschichtliche Momente voraus, nämlich: 1. Weltanschauung und Institutionen des Nationalsozialismus; 2. die kognitive Entwicklung der deutschen Religionswissenschaft seit der Jahrhundertwende; sowie 3. Gemeinschaftsidee und religiöse Visionen der völkisch-deutschen Glaubensbewegungen.

Die Motive, die die Entstehung des modernen Nationalismus oder Rassismus bestimmten, wie z. B. die Suche nach einem anderen soteriologischen Prinzip als dem universal-christlichen, oder die Opposition gegen das Moderne, wirkten teilweise auch bei der gleichzeitigen Entstehung der Religionswissenschaft mit. So gesehen ist es kein Zufall, daß der Nationalismus und die Religionswissenschaft unter bestimmten Bedingungen miteinander in Verbindung gebracht wurden und sich so radikalisierten.