

ディルタイ哲学における宗教と神学

ウルリヒ・ヘルマン

鈴木謙三(訳)

ヴィルヘルム・ディルタイは——エトムント・フッセルと並んで——十九世紀から二十世紀にかけ、ドイツで最も影響力のあった学者であった。ディルタイは——ゲーテとヘーゲルが没した翌年——一八三三年に、ヴィースバーデン郊外ビーブリヒのプロテstant牧師の息子として生まれた。プロテstant牧師館の空気はヴィースバーデンの幼年時代・少年時代に強い感化を与える。したがって、ディルタイが(一八五二年の)アビト(シアライエルマツヘルの倫理学に関する論文で)博士の学位を取得し、それから間もなく(倫理学の根本問題の研究で)哲学部の教授資格を取得する。一八六七年、
——訳者——に合格の後、専攻を神学と哲学に定め、最初ハ

彼はバーゼル大学の招聘に応じる。(彼の有名なシュラ・イエルマッヘルの伝記の第一部はそれまでに、広く知られるようになっていた。) 次いで一八六九年、「ディルタイはキール大学の招聘に応じ、一八七一年プレスラウ大学に転ずる。」このプレスラウ時代、彼は精神科学の理論と方法の研究にいそしむ、——ベルリン大学赴任の一年後——一八八三年、「精神科学入門」(Einleitung in die Geisteswissenschaften)を刊行する。その後の歳月、ディルタイは哲学史、歴史的人間学、心理学、教育学、世界観の研究(「哲学の哲学」)、学問史、精神史の領域で広範な勉学を企てる。殊に文学史に関する珠玉のエッセーで、その名を一層世間に知られるようになつた。一八八七年、彼はプロシヤの科学アカデミー会員に選ばれるが、その後カント全集の批判版刊行の責任を引受けたことになつた。

ディルタイは哲学(たとえばハイデッガーに)、神学(たとえばルドルフ・ブルトマンに)、美学、社会学(たとえばルドルフ・ジンメルに)、教育学(特にヘルマン・シュラ・イエルマッヘルの伝記は未完のままであった。したがつて、これまでに一九巻を数えるに至った「全集」の刊行を通して、彼の偉業を不朽のものにし、第一次世界大戦後の時点から、ディルタイの普及と影響をますます旺んにしたのは、ディルタイ門下の特別の功績と言わねばならない。数々の著作は殆んどすべてヨーロッペ言語に訳されている。また日本語にも翻訳されている。やがて大規模な訳業が目下、アメリカで進行中である。

文化と社会の深刻な構造変化に特徴づけられる二十世紀も終らんとする時代は、世界の政治地図を塗り変えた革命的転覆を経験した時代であり、——東西の対立、工業国家と第三世界の南北問題を考えてもみよ、——新しいイデオロギーや新しい生き方が伝統的宗教や文化的伝統を切り捨ててしまった時代である。このような時代には、ディルタイの思想は注目をひかずにはかない。すなはち、彼こそは、このような変化の分析に傾倒した人間の生

ノール、エドゥアルト・シュープランガード、ヴィルヘルム・フリトナー、テオドール・リット、したがつて第一次、第二次両世界大戦を問はずに、精神科学とその方法論、すなはち解釈学の基礎づけのための労作に基いている。彼の初期の研究と一九〇〇年以降の晩年の学士院論文の意味と意義の了解(Verstehen von Sinn und Bedeutung)であつた。ディルタイは一九一一年一〇月一日、偉業半ばにして、南ティロールの山腹の保養地シュレルン河畔のザイスで没した。

かなり膨大な著作の中、ディルタイが生存中に出版された著作は「精神科学入門」(Einleitung in die Geisteswissenschaften)、「ヨーロッパ・キルマッヘルの生涯」(Leben Schleiermachers)および論文集「体験と創作」(Das Leben

と自己理解の変化を問う)である。その際、彼の研究の重点は近代の夜明け、すなはちルネサンスと宗教改革、および十七・八世紀のヨーロッパ啓蒙主義以降のヨーロッパ精神史、ヨーロッパ文化史に置かれる。ディルタイはこの変化を發展史的に分析する。すなはち、彼は現代の前史と未来への繋がりを問うのである。それと同時に、道徳的・政治的に分析する。すなはち、いかなる条件下で、人間にふさわしい生活が可能であるか、を問うのである。

この後者の問題で、ディルタイは倫理学、宗教、神学と対決せざるを得なかつた。そして彼はそれを十九世紀のドイツにおけるプロテスタントの伝統の中に見出したのである。彼がどのようにこれと対決し、彼の思考が——キリスト教の宗教の枠を越えて——いかなる成果と帰結をもたらしたか、これが以下の論考の内容である。

一、デイルタイの精神科学構想における

神学と宗教の「忘れられた」問題

十九世紀ドイツ・プロテスタント神学のいかなる研究・叙述も、今日に至るまでシュライエルマッヘルの伝記著述家として最高権威のヴィルヘルム・デイルタイを無視して通る訳にいかない。それにも拘らず、神学や哲学の研究は、デイルタイの神学観・宗教哲学観に殆んど目を向けて来なかつた。僅かに現存する研究⁽¹⁾も、本質的には、デイルタイの引用をまとめたものにすぎず、ただノートル、ヒューナマン⁽²⁾の短い要約が神学ないし宗教哲学と、精神科学および歴史的生の哲学の理論と方法との体系的関連性を指摘してゐるだけである。したがつて、デイルタイと同時代の神学、特にリュチュルとの対決は、デイルタイの日記・書簡・著作の至る所に認められるにも拘らず、今日まで注目されなかつたのである。

神学（ないし宗教学・宗教社会学）と哲学（すなわち、宗教哲学・歴史哲学・実践哲学および倫理学）との関係の、学際的研究分野では、デイルタイとトレルチの

ルタイ自身がスピノーザに遡り、カントやドイツ観念論の指導的思想家、あるいはロマン主義の哲学者や文学者と関連づけて、彼のシュライエルマッヘルの伝記で模範を示したような体系的分析の許に置かれる」とがなかつた。ボルノーは、デイルタイ自身が屢々強調している先駆哲学と「先駆的神学」との関連、またデイルタイの汎神論的基本姿勢とその、デイルタイの人間学および生の哲学に対する意味を指摘するが、これを承けた研究を喚び起しよんことはできなかつた。またローディの挑発的データ、「デイルタイはベルリンの学生生活を五年早く始めた」とができたなら、間違いなく、最も偉大なプロテスタンント神学者の一人になつたであらう」と関連しても、これまで、デイルタイの神学観なし宗教哲学観に関して集中的な研究が生まれることはなかつた。

だが、デイルタイの、人間の自己理解、生命と世界、社会と歴史の捉え方の歴史的変遷に関する研究は、——これらの研究は大概、簡略に、かつまた誤って、「哲学」史あるいは「精神」史と呼ばれたのだが（デイルタイはこの呼称に反対している。——全集第一卷四〇ページ以

立場の類似点と相違点の研究がなされてゐるが、これまでものとこる徒労であった。トレルチも、神学から哲学・精神史・宗教社会学に道を転じ、マックス・ヴォーバー、ノン大学哲学講座の「デイルタイ後継者」になつた。彼はデイルタイとの類似点を伝記的素描「私の書物」(Meine Bücher) 1922。現在、全集第四卷三ページ以下) の中で示してゐるばかりでない。彼はまた、論集「歴史主義とその問題」(Der Historismus und seine Probleme, 1922。現在、全集第三卷) をデイルタイに捧げてゐる。彼の精神史的、宗教史的研究はデイルタイ（およびマックス・ヴォーバー）の仕事を継承・深化するものであつて、共通の体系的問題提起によって、両者と結ばれてゐる。十九世紀後半の神学と教会の状況に関する彼の諸論文（現在、すべて全集第一卷）は、彼独自の立場へのすぐれた上昇の可能性を提供しているが、そればかりでなく、デイルタイの、当時の新教神学・教会神学に対する批判的問い掛けの関連と背景を發展させてゐるものである。

デイルタイに関する宗教哲学的研究は今日まで、ディ

—————しかも宗教史的、神学史的衝動と興味に動かされており、この点は決して無視できない。問題は——嘗つて、マックス・ヴォーバーに対しても論議されたりとあるが——デイルタイの宗教哲学と神学批判が彼の精神科学の理論や体系化に果たす意味において、これまでの研究では一般に余りに過小評価されて來たのではないか、ところとある。

ここで、精神科学構想と関連して、以下の点を指摘しておかねばならない。すなわち、「形而上學と哲學的神學」が彼の「穀説」(Grundriss, 1865. Grundriss der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften, Berlin. —著者) の終章となり、(断章に終つた) 論文「宗教の問題」(Das Problem der Religion, 1911.) はデイルタイ自身の言葉に従ふれば、彼が企画した論集「精神的世界人生の哲學入門」(Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens) の体系的終章になる筈だつたのである。「いうすれば、『精神的世界』の本の表題が、内容と一致し、内容が一つのまとまりをもつことになる。」宗教哲学（ないし宗教学）は確かに、他の精神科学と

並んで、一つの精神科学にすぎない。⁽¹⁾ そして精神科学の体系のまとめるのは、神学ではなく、実践哲学（倫理学、教育学）である。⁽²⁾ だが、この実践哲学こそ、ディルタイがキリスト教神学の倫理と教義、さらにカントからフオイエルバッハに至る、それに対する批判と絶えず対決しながら、先鋭化していえば、究極的に十九世紀資本主義下の社会問題や当時の無信仰的傾向、キリスト教の道徳的、政治的無力化、「破産した」道徳哲学の問題に⁽³⁾ 道徳的を絞って展開しているものなのである。

同じことは、ディルタイの生の哲学にも妥当する。彼はその根本思想を次のように公式化している。⁽⁴⁾ すなわち、私が求めているのは「経験」の哲学であって、単なる思考的知性の哲学でない。むしろ、「生命の總体」に遡らうとしているのだ。その場合、人間の知性は他ならず、人類の発達史の中で理解されねばならず、したがって、歴史的なものである。このような知性は意志と感情と結びついた「人間の生活行為」の中にのみ、すなわち、活動性（Lebendigkeit）の総体の中にのみ存在する。そして、この「生き現実的知性は……その現実の一侧面

向した彼の足取りを再現することが必要である。

二、ディルタイの神学からの訣別

ナツサウの宮廷説教師の息子に生まれたディルタイは、ジイーガーラント、ヴェスター・ヴァルトに定住する牧師、役人の古い家の出であった。ヴィースバーデンでアビトゥア（高等学校卒業試験）と同時に、大学入學資格試験（²）を申請したとき（一八五二年）、彼は専攻の希望（³）を挙げていた。しかし実際には、——恐らく父親の希望と家の伝統に従つて、——プロテスタント神学（と哲学）を学んだのである。すなわち、一八五二年夏から三学期、ハイデルベルク大学で特にリヒバルト・ローテ、クノー・フィシアードに、一八五三年秋から教

会試験、国家試験で学生生活を終えるまで（一八五六年夏と秋）、ベルリン大学で神学をカール・イマヌエル・ニイチュ、アウグスト・トレーフ・トヴェステンおよびクリスティアン・ヴィルヘルム・ニードナーに、言語学をアウグスト・ベック、歴史をレオポルト・ランケおよびテオドール・モムゼンに、哲学をフリードリヒ・ア

タイがキリスト教神学の倫理と教義、さらにカントからフオイエルバッハに至る、それに対する批判と絶えず対決しながら、先鋭化していえば、究極的に十九世紀資本主義下の社会問題や当時の無信仰的傾向、キリスト教の道徳的、政治的無力化、「破産した」道徳哲学の問題に⁽⁴⁾ 道徳的を絞って展開しているものなのである。

同じことは、ディルタイの生の哲学にも妥当する。彼はその根本思想を次のように公式化している。⁽⁴⁾ すなわち、私が求めているのは「経験」の哲学であって、単なる思考的知性の哲学でない。むしろ、「生命の總体」に遡らうとしているのだ。その場合、人間の知性は他ならず、人類の発達史の中で理解されねばならず、したがって、歴史的なものである。このような知性は意志と感情と結びついた「人間の生活行為」の中にのみ、すなわち、活動性（Lebendigkeit）の総体の中にのみ存在する。そして、この「生き現実的知性は……その現実の一侧面

として、宗教あるいは形而上学あるいは絶対的なものを内包しており、これなくしては、知性は決して現実でなければ、努力もない。⁽⁷⁾

ディルタイの精神科学は個人的、社会的、経済的、政治などの生活実践の科学的便覧として構想されたもので、実際上の効果を挙げ得ることを意図しており、彼は十九世紀後半の精神的状況の原因と結果を解明せざるを得なかつた。というのは、「精神科学入門」（Einführung in die Geisteswissenschaften, 1883.）は、「政治家や法律家、神学者や教師に、彼らを導く原理・原則の人間社会の包括的現実に占める位置を知るという課題を容易にしよう」というものだからである。そして、それは——マックス・ヴェーバーと同じように——「ディルタイ自身もそう考えていた、キリスト教と資本主義の特殊西洋的な布陣（Konstellation）下での「生活と世界の形成」の道德的、政治的原理の問題なのである。

だから、実践哲学・社会哲学ないし歴史的・体系的社會科学の理論家としてのディルタイの位置を理解するには、神学から精神科学、歴史的・哲学的研究の理論へ転

ドルフ・トレンブルクに師事した。⁽²²⁾ しかしはルタイは、聖職に就かなかった。彼はベルリンのヨアヒム・シユターラー・ギュムナジウムでフランス語を一年教授したのち、教職を捨て、——父親の援助とフリーの著述家の収入で生活を支えながら——学者の道に進む準備をする。父親は神学部を望んでいたのだが、息子は暫く逡巡したのち、決然と哲学部に籍を置き、恩師トレンブルクの援助もあって、学問の道に努め、また達成することができたのである。⁽²³⁾

この数年間⁽²⁴⁾ の書簡・日記に基づいて、ディルタイの、アカデミックな神学からの訣別、またそれとの対決を細かに再構成することができる。本稿では、若干の指摘で満足せざるを得ない。

ディルタイは引続き数年間、紀元後の最初の数世紀のキリスト教宗教哲学の叙述に取組んでいた。だが、（ルードヴィヒ・ヨーナスの死後）シュライエルマッヘル書簡集（一八六一—六二年、全集第三卷、第四卷）刊行の完成を引き受け、シュライエルマッヘルの解釈学について（受賞）論文を書き、中世の神秘主義と宗教哲学に方向を転

じ、既に以前から心に温めていたシュライエルマッヘルの成長の歴史の計画と関連して、——そして明らかに、後述するシュライエルマッヘルの「宗教論」(Reden über die Religion)の印象から——ロマン主義の世界観、文學、心理学、殊にノヴァーリス、シュレーゲルおよびシエリングに没頭するのである。ここで彼の目は、彼の思考と哲学（したがって、のちに完成される精神科学と歴史的生の哲学の構想）に重要な、世界観と宗教・哲学・文学・藝術の関連、歴史と人間学の関連への洞察へと開かれる。彼は核に、「歴史的理性批判」⁽²⁸⁾のプログラムを展開する。すなわち、「初期ロマン主義の中心は宗教と歴史である」（ヴァルター・ベンヤミン）、だから、もはや神學史も教義史もディルタイを満足させることができず、キリスト教世界觀の歴史性（無論、この概念は当時なお、彼に欠けていた）把握の問題と「宗教的生」⁽²⁹⁾すなわち、過去と現在における生きたキリスト性の歴史的・心理学的分析が彼を動かすのである。「私はヴィルヘルム・フォン・ファンボルトほど、私の最も内面的な本質、最も内面的な志向にとって理想的な人物を知らない。彼

が言語の本質の研究にとつて意味した極く一部にでも、私は宗教に対してもなりたい。」彼の計画はしたがつて、「西洋のキリスト教世界觀の歴史」であり、「組織や組織づけの生成を歴史的（心理学的）に括じて、哲学的、宗教的（文学的）精神を批判的に研究することなのである。これは……われわれの歴史的・哲学的世界觀に基づく、新純粹理性批判になるであらう。」

ディルタイは彼の意図をはつきりと、同時に決然と、同時代の支配的な神學に反対して向け、「素人の手紙」（このようない言葉があつたかどうかわからないが）の中に、次のように説明する。すなわち、

「学校」や「教義的概念の連鎖」の中で生き続けている「神學的教義」は「人間の倫理生活を規定する動機」からかけ離れており、「その單調な公式と人の心の動き」を結ぶ帶をもたないのだが、これに對して、どうしたら「キリスト教の歴史的認識」を可能にできるのであるうか、このような神學が（現代人にも分り易く）た動機からなるかにかけ離れた型にはまつた形式で（訳者）「絶えず、新しい綱要や体系を作り出す」この「内面的

虚偽」は、この神學の「最大の不幸であり、最大の罪」である。シュライエルマッヘルに戻り、彼の命題、「今現在の教区民の敬虔な心情の状態がこの学問（すなわち、体系的神學や教義）の対象なのだ」に戻らねばならぬ。「彼らは幸せにも、この対象を忘れ去ってしまったのだ。」これに對して、「キリスト教的宗教生活の現実をその全領域に亘って研究すること、キリスト教が一八〇〇年もの間、倫理生活を改造してきた動機の全体、またその動機の中で變るもの、変らぬものを認識し、キリスト教的生活の本質的様式をその条件の作用に従つて明らかにすること、」のようない研究が初めて、キリスト教の未來の組織を準備するに違ひないのだ。」

弟のカールに対しても幾度かほのめかしていたのが、ディルタイは父親宛ての詳細な手紙⁽³⁶⁾の中で、神學を放棄すること、またなぜそうするかを説明し、心情の一端を窺わせている。そして、一八六四年一月の日記には、首尾一貫した、また率直な内面的経過を洩らして、次のように書いている。⁽³⁷⁾すなわち、彼は「眞理（！）への止み難き衝動の数年を宗教哲学と神學に捧げて來た」のだ

が、「のちに……現代の学問の巨大な要請に直面して、神學に向つた」のである。だが、彼にとって、「学問」は久しく、もはや哲学や神學としての学問（および学問的真理）ではなく、（人間、歴史、社会についての）「実証的個別科学」と経験的研究の意味での「経験科学」がそれなのだ、と。そして弟カールに宛てて、知識・真理への努力が弟カール同様に、先ず神學に導いた経緯を次のように述べている。

「一般的事物を熟考するという衝動は青年にとつて、神學生の身分にあれば、最もよく、最も直接的に満足が見出されるように思われます。……だが、生活環境や学問に視野を広げてみると、こうした考えは非常に速かに消えてしまうものです。熟考は古代あれ、歴史あれ、自然あれ、あるいはまた宗教あれ、現実のなんらかの領域を専門的に徹底的に研究するときにのみ、生産的なです。……事物を貫く秩序、その目的、その原因、さらには人間精神の本質はどこにでも認められます。だから、こうした研究はみな、……熟考と、そして許され

れば誰にでも、われわれにとって最高の事物の認識に導いて與れるのです。……宗教が教える真理は事物の秩序や精神の本質に関する學問的真理となんの関係もありません。宗教が住む世界に學問的精神が關係するのは、ただこの精神が己の課題を誤つて判断したときだけです。⁽³⁹⁾

以来、ディルタイの念頭から「一種の學問論の構想」が離れず、そこから既に「論理学・哲學的科學体系の概説」(Umriss der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaft, 1865.) が生まれ、最終的に、一八八二年の「精神科學入門」(Einleitung in die Geisteswissenschaften) の前跋隨筆なる「人間と歴史の研究」(Studium des Menschen und der Geschichte) の全構想が生まれたのである。

これがと関連して、神學と「學問」を問題にする場合、わるい重要なのはノヴァーリス取組みの指摘である。⁽⁴⁰⁾ 八六年に發表されたノヴァーリスに関する論文で、ディルタイは詳論して次のように述べてゐる。「精神の學

問⁽⁴⁵⁾のために、——同じ一八六五年に出版された「論理と哲學的體系の概説」に則りて、「外的世界の科學」

や「形而上學と哲學的神學」の科學とも區別されねばならぬ——ノヴァーリスは「写実心理学」(Real-Psychologie) を以つて、自己省察(広い理解での哲學)の新しい出發点を提供してゐる、つまり、彼は人類史を基礎にした一種の人間學で人間の自己自身の理解の試みを提供するのだ。「この人間學は人間本性の無限の内容をただ歴史を通じての人間の發達に基いて研究することができるのだ。こうして、彼はわれわれに近い立場を先取りしているのである。⁽⁴⁶⁾

この写実心理学は心的内容と、われわれが知識、明証、確信、真理などと呼んでいる心的實在性のとまざまな形式を區別する。すなわち、哲學的、歴史的、自然科學的、實驗的知識とその真美性ないし正當性の形式は、人間が情緒(Gemütt)や心(Herz)を「宗教的器官」(religiöses Organ)とし、それを手段として悟る、直面性の(suum genus)⁽⁴⁷⁾知識・経験としての宗教的確信という特殊な形式から區別されるのである。(生の哲学および精

神科學の理論と方法にとつて、かなり重要な「塵⁽⁴⁸⁾」(Innewerden)、「内的體驗」(innere Erfahrung)の神秘主義の伝統、またそれと関連する後體驗的理解(nacherleben-des Verstehens)の概念は、このあまたの文献の中、ガタヤー、ザウアーランム、インアイヒヨンを指摘しておいた⁽⁴⁹⁾。だが、これによつて、宗教および神の觀念は、「自由が投げる影」となる、そしてこれは、「ハイヒテからフォイエルバッハを含めて」絶えず説かれる思想でもある。⁽⁵⁰⁾ ノヴァーリスがそれでもなお、「信心深いキリスト者」と呼ばれるを得るかどうか、「よろこばしいヤーでも口をすぼめたナイン」でも答えることはできない。なぜなぜら彼の宗教性はまさしく、教義的神學の尺度では捉えることができないからである。ところは、——カントやフイヒテ、ショレーゲル、ノヴァーリスやシュライエルマツヘルのような——哲學者、文學者、神學者の「近代的な宗教理論」では、「歴史や教義は情緒的生活との全く内面的な關係、退却し」(一度、押し戻された世界攻略者のように一訳者)「キリスト教はその眞の郷里」、すな

人間の創造的本性を認識の、やうには他のあらゆる精神活動の根源と見る先驗哲學の方向とのアナロジーかに、「それと対応して、所与の公式、歴史、教義の背後に、ここにでも働いてゐる、魂の中の人間の神的なもの、宗教生活のあらゆる形態といったものを作り出す」の神的なものに遡らうとするあらゆる學派を、先驗的神學⁽⁵¹⁾と呼ぶことができる。この方向には無数のパプロスト派教徒や神秘主義者、歴史家や哲學者が属していた(殊にベーメ、カント、ゲーテ、シュライエルマツヘル、カーライルおよびヘーゲル)。この方向はその中心を神學の外に、すなわち、藝術、宗教、道德、さらには思弁の中に顯現する創造的で、かつ不可視なものと結びついた人間本性の偉大な意識の中に置いてある。「全歴史がその、帝国である。⁽⁵²⁾」ディルタイはヨーク伯に宛てて、次のように書いてゐる。「……あらゆる教義は、一切の人間活動にとづて普遍的な生命の價值に向けられねばならぬ。教義は嘗つて、歴史的に基礎づけられた制約の中で構成されたものである。だから、教義はこの制約から解放されれば、無論、あなたが主張するように、歴史性の超感

覺的、超悟性的、本質の意識、「般」ということになる。」⁽⁵³⁾ の命題で、私は、私が普遍神論 (universaler Theismus)、先驗的神學 (transcendentale Theologie) と呼んでいる普遍的傾向に賛同しているのである。だが同時に、この同じ命題で、教義的知的把握を批難しているのである。」ヨーク伯の手紙に対する付記⁽⁵⁵⁾で、さらに続けて次のように書いている。「教義学ばかりでなく、宗教生活のあらゆる概念分析は神人協力説的になる筈である。——あるいは、そもそも教義学なぞ、存在しない筈なのだ。——そして、これがすべてなのだ。」

デイルタイの考え方はしかし、シュライエルマッヘルと彼の「宗教論」から最も後遺的な刻印をうけていた。⁽⁵⁶⁾ 先驗哲学と関連して「神学のカント」⁽⁵⁷⁾ と呼ばれたシュライエルマッヘルは、その宗教論の中で、「西洋の宗教性のより高い段階」⁽⁵⁸⁾ を展開するのである。

「」の世界の中の神性の観照、有限の中の無限の存在、あらゆる個性の中の、」の無限の観照、個人的姿形中の神表出のための、固有の人の開発、神がより高次の実

覺的、超悟性的、本質の意識、「般」ということになる。」⁽⁵³⁾ の命題で、私は、私が普遍神論 (universaler Theismus)、先驗的神學 (transcendentale Theologie) と呼んでいる普遍的傾向に賛同しているのである。だが同時に、この同じ命題で、教義的知的把握を批難しているのである。」ヨーク伯の手紙に対する付記⁽⁵⁵⁾で、さらに続けて次のように書いている。「教義学ばかりでなく、宗教生活のあらゆる概念分析は神人協力説的になる筈である。——あるいは、そもそも教義学なぞ、存在しない筈なのだ。——そして、これがすべてなのだ。」

デイルタイの考え方はしかし、シュライエルマッヘルと彼の「宗教論」から最も後遺的な刻印をうけていた。⁽⁵⁶⁾ 先驗哲学と関連して「神学のカント」⁽⁵⁷⁾ と呼ばれたシュライエルマッヘルは、その宗教論の中で、「西洋の宗教性のより高い段階」⁽⁵⁸⁾ を展開するのである。

「」の世界の中の神性の観照、有限の中の無限の存在、あらゆる個性の中の、」の無限の観照、個人的姿形中の神表出のための、固有の人の開発、神がより高次の実

在を自己の内に実現しようと、固有の姿形を与えた一切の実在に対する愛、永遠の価値と同時に、宇宙のあらゆるこの種の現象の無常性についての冷静な意識、時の無常の中の、われわれの実在の意味の永遠性、これがこの人生観・世界観の根本思想であった。」

デイルタイはこの哲学的立場を生の哲学と呼び、それが先驗哲学の先例にならって、宗教的意識の条件が主体そのものの中に見出される場合に限つて、先驗的神學と呼ぶのである。かくして、啓示に関するあらゆる教義的概念は、カントの「宗教の道德的解釈」⁽⁵⁹⁾ と同様に拒絶される。むしろ、シュライエルマッヘルは（そして彼とともに、デイルタイは）、次のように主張するのである。すなわち、「一、宗教的現象の根源性、自立性、不滅性はわれわれの靈生活と関連している。宗教は觀照や感情の中の神性の根源的所有である。二、宗教には普遍性がある。したがつて、その様式の多様性の中にも、一つの共通した基本形式がある。三、宗教には個性的、歴史的性、性格がある。」キリスト教はしたがつて、たとえ——デ

エルマッヘルと余すところなく対決するとき、これは就中、彼がこうして、自分自身の思考の衝動力を捉え、これを明晰にし、自分自身の人生観・世界観の刺激と伝統を引き出すためだつたのだが、彼自身はもはや、この人生観・世界観を（神学的、政治的に拘束されたアカデミックな）神学の地平線上で調音することもできなければ、また欲しそもしなかつた。」⁽⁶⁰⁾ というのは、彼の神学的立場はこのよきな神学に不快に思われるに違ひなかつたからである。

また彼は、「宗教的事柄で、信仰により多くの権利を与えること」は自分にはできないと見ている。「これが本当に、弱いところなのだ。ぼくはどうも、宗教的性質の人間でない。」⁽⁶¹⁾ 彼は「思考に立ち打ちできないような信仰によって、至福を得ようとも」思わない。「ぼくの心の中では、具体的な (Gegenständlich) 真理への渴望があつても、最も強い欲求なのだ。」すでに前々から、デ

イルタイは彼が属する学問の歴史の時代の本質的性格を「経験的科学と哲學の浸透」の中に認めていた。「宗教、學問、芸術などの現象を通じ、これを歴史に転用する」

と、これが学問の精神なのだ。⁽⁷⁴⁾ 学問と歴史、知識と行動、理論と実践、宗教と人生、歴史性と規範性、これが彼の「社会と歴史研究のための基礎づけ」（一八八三年の「精神科学入門」の副題）、彼の倫理学、教育学、心理学および人間学、彼の世界観の哲学、精神科学の理論、そして最後に就中、精神科学の中の歴史的世界の構造と、歴史的生の世界における精神科学の機能の、実践哲学としての再構成という後期作品の大きなテーマなのである。

「自然法則の必然によって、資本が支配する」社会においては、もはや旧来のキリスト教の道徳理論や神学では、経済的大不況が進行しつつあるとき、「われわれの工業的、社会的、経済的窮状の事実に直面しながら」⁽⁷⁵⁾、社会問題解決のための効果的な原理を発展させることもできなければ、義務を負わせることもできない。もし社会の「正当な秩序」のための労働者層の社会運動の要請に応え、「無教養階級の道徳的悲惨に対する解答」や、大工業時代の自然科学的・技術的思考の支配や宗教的懷疑主義に対する解答、さらには「下層階級」の扱いが恰

かも「奴隸制や食人」の存続を見るような社会の改造が求められるならば、新しい社会倫理が必要であり、この倫理は必然的に、善意、同情、共感や連帶の原則、公共の福祉の原理に規定されたものでなければならない。ただこのような基盤に立つてのみ、個人的な道徳的義務——公正、勤勉など——も、正当に抗議できるのである。「だが、道徳生活の刷新は社会的刷新の基盤の上でのみ、そもそも可能である。」この刷新は個人の独立、自律を尺度としており、「そこからまた、次のような規範」を尺度としている。すなわち、「社会の秩序は万人のために個人的成长を可能にするものでなければならない。したがって、労働奴隸の存在は許されない。すべての労働者が社会の一員になる。……したがって、意志は満足をただ労働能率の支配に見出す、という規範⁽⁷⁶⁾」が尺度になる。私有財産の問題、資本と労働の関係を背景とした正当な社会秩序の問題、疎外されない、人間にふさわしい生活の問題、これがディルタイの、神学からの訣別の終止符となると同時に、彼の、実践的・政治的・社会科学としての精神科学の根本的問題提起となっているので

ある。そして、これがまた——無論、時代の違った条件下ではあるが——さらに、彼とシュライエルマッヘルを結びつけているのである。同時に、この結びつきはエルンスト・トレルチや「宗教的社会主义」の代表者たち、たとえばパウル・ティリヒとつなぐことができるかも知れない。キリスト教と社会主义の結合という、この強い流れは、優勢な弁証法神学や実存哲学に連なる方向によつて背後に押しやられ、いつも激しく攻撃され、一九三三年以後は取敢えず、忘れ去られてしまつたのである。

三、ディルタイの思考における神学、宗教

教、宗教学

(1) ディルタイの体系的・神学的發言とその、彼の生の哲学に対する意味、精神科学理論と彼の、同時代の神学との対決（就中、リュチュル、ハルナックとの対決。ヨーク伯との文通の隨所、「シュライエルマッヘルの生涯」参照）は、本稿で詳細に述べ、論議することはできな。だが、神学史的出発状況は記号しておこう。すなわち、シュライエルマッヘルの先駆的神学での神学的教義

学の放棄とブルーノ・バウエルの神学研究への歴史意識の適用である。すでに一八六五年、ディルタイは次のように書いている。現代の神学は「二人の神学者の双肩に担われている。そしてこの二人は現代の教会の教父でもある。道徳的世界全体の中での宗教の理解を、われわれはシュライエルマッヘルに負い、歴史全体の中でのキリスト教の理解をバウエルに負っている。」この点に関して、ディルタイは「神学としての、シュライエルマッヘルの体系」(Schleiermachers System als Theologie)⁽⁷⁷⁾の、後期の研究に至るまで変るところがなかつた。

「神学の先駆哲學的立場は歴史学派と結びついで完成する。だから、この神学の先駆哲學的立場では、宗教性の、心理学の中で、宗教性の諸形式が發展する法則を発見し、この發展の中で完成の段階を呈示し、宗教的意識の立体性の枠の中で、心理学的に十分基礎づけられた信仰を可能にする方法的措置が生まれるのである。宗教性の心理学、宗教の比較史、さらにこの心理学に基づいたキリスト宗教性の現段階における主觀的、情緒的完全さの

実証、これがこの立場に立つて、神学的問題の解決を独自に導き出すことが可能な、必然的な内的関連である。⁽⁸⁴⁾

宗教性のプロセス、すなわち、宗教的体験と行動の分析が神学の対象になる。デイルタイが確認する同時代の神学の具体的、社会的機能の喪失はこれまでの、「存在したキリスト教の宗教性」減退の結果なのである。「生活の世俗化」、學問と神学の分離、「芸術とキリスト教性」の疎遠、造形藝術、音樂、詩歌の、信仰生活からの疎外、これらはすべて、「われわれの文化をキリスト教的」と呼ぶ⁽⁸⁵⁾のは今や、「牧師の決まり文句」にすぎない事実の指摘である。すでにシュライエルマッヘルが言及した大きな生活領域、すなわち、教会、社会や政治、經濟などは「それ独自の法則に従つており、これらの領域で行動する者はここに妥当する原則、すなわち、たとえばビスマルクの政策はもはや、個人的な良心の決断から結論が出されるのでなく、現実の権力關係を抛りどころとしている、に従つている。⁽⁸⁶⁾」「ところで、キリスト教の宗教性が今日、もはやわれわれの生活の根幹でないとす

力としての形而上学的・哲学的体系とキリスト教が滅び、人間の知性・理性の自然科学的・技術的方向が優勢になるとき、疑いもない出発点として残るのはただ、「形而上の氣分」、「形而上の根本感情」だけである。

上學のあらゆる立証の根本に横たわつて來、あらゆる形而上学の後に生き続けるであろう不滅の形而上の氣分なのである。⁽⁹⁶⁾

「この感情は「人間の意識の中で、神信仰の心理的根源と至るところで絡み合つてゐる。その基くところは無限性のシンボルとしての空間の不可測性、より高次の世界を示唆するように見える星辰の清らかな輝き、だが就中、一つの星が空に描く、われわれの幾何学的空间感覺にとつて單純な軌跡すらも、神秘的な、だが生き生きと感じられる関係に結びつける思考に則つた秩序（gedankennässige Ordnung）である。」」れらすべては「一つの気分の中で結びついており、魂は広がりを見出し、思考に則つた神的関連はこの魂を中心不可測的なものへと拡大していく。このような感情はなんらかの実証に分解することはできない。形而上学は沈黙する。だが、夜の静寂がしのびよれば、星の彼方からなお、かの天体のハーモニーがわれわれの許に響くのである。……」」れが形而

れば、キリスト教中心の立場も分解するのである。⁽⁸⁷⁾

〔〕 無論、これで宗教（ないし宗教性）の問題が解決した訳でない。神学における教義的理解は（たとえどんなに固定したものであつても）、教育との繋り、伝統との繋りの結果生じたものであり、この問題は人間的・歴史的生活の現実の現象として、教義や神学で公式化され、また変えられる前に、全く異なつた人間学的深層に属している。すなわち、——表現はどうあれ——人と神、自我と先驗性の関係の体験に属しており、これこそは人間の根本存在性（Grundbefindlichkeit）であり、「生」の「形而上の意識」そのものなのである。「内的体験」としての宗教は生そのものと同様、省察や科学的分析に「余すところなく」移送する訳にいかない。「生は觀念の中に決して浮かび上らない。宗教的体験はむしろ、永遠に内面的なものである。だから、宗教的体験はいかなる神話、いかなる神の觀念にも、適切な表現を見出しえないのである。」「生は内面から知られたものである。生はその背後に遡ることができないものだ。生は理性といふ審判の前に持ち出し得ぬものである。」西洋の文化的權

」のような宗教問題の生命哲学的・実存哲学的解釈と、西洋のキリスト教的宗教性の中に見られたような、宗教問題の根底に横たわる形而上の意識の歴史的・体系的分析によつて、デイルタイは現実に、「（歴史対照的）宗教研究のファンボルト」になつた。一八八三年の「精神科學入門」の第二部（精神科學の基礎としての形而上学、その支配と崩壊）とそれに連なる大論文以外に、「古い世界におけるキリスト教」（Das Christentum in der alten Welt）のような素描は、歴史的に特殊な「意識姿勢」としての、古い世界の「内面的」形式とその「關係形式」分析的印象深い例である。

宗教をその時代時代の特定の歴史的發展形式で示す⁽⁹⁷⁾、この歴史的分析はデイルタイの究極的体系的思考の出发点であり、このような体系的思考が再び敬虔主義、十八世紀の神祕的敬虔、さらにそこから先驗哲学、先驗的神

学へと連がるのである。⁽¹⁾ 「宗教生活について自己省察の深み」へ道を取り、「客觀化された宗教」の教義史的興味から背を向け、歴史的かつ人間的・個人的に生きた敬虔と宗教的生産性の經驗的分析を意図して、ここに心理學的・人間學的基礎づけられた「宗教現象学」の可能性の道が開かれる。⁽²⁾ その、精神科學の枠内における研究完成が、次いで、宗教学の課題になる。

(3) 宗教学の出発点は宗教と、その時々に特定の、永続的な宗教體験と行動様式がその基礎となっている(祭祀・教会などの)組織形態の客觀化である。⁽³⁾ この意味で、ディルタイはすでに一八八三年の「精神科學入門」の中で、宗教とその歴史的・社會的出現形態と組織形態を、一方で「文化のシステム」、他方で「社會の外的組織のシステム」の彼の構想の一例として語っている。

宗教学はしたがって、一方で歴史对照的宗教史⁽⁴⁾、宗教社會学、および宗教哲学に分類される。宗教哲学と「神學」ないし思弁的宗教哲学あるいは歴史哲学の相違は、この宗教哲学が精神科學の基盤に基いて、「宗教と藝術・形而上學・學問との經驗的關係」を分析し、その際、

⁽¹⁾ ディルタイは一九一一年の論文「宗教の問題」(Das Problem der Religion)と関連して、なお一度、はつきりと詳しく言及している——に基いて分析されなければならない。靈的なものは、「獲得された聯閥」の中に永続的な姿形を獲得する構造を成長させる。それは同時に目的論的(gedieologisch)、すなわち、意圖的であると同時に機能的に、独自の衝動から出發して、外界に反応する傾向をもつてゐる。宗教體験はそれ故に、宗教的に価値のある(内的)態度(落着き、満足、「至福」)とそれと関連する學問・社會における(外的)生活實踐に生氣と姿形を獲得するのである。

宗教體験のこのよだや表現形態・生活形態の理解に関して、精神科學的宗教研究では、——藝術や哲学ないし形而上學と並んで——宗教の意義と生活実踐的意味は自己洞察、自我意識、哲學と藝術、學問と社會における世界形成の同じように根源的な一形態として解明される。

晩年、ディルタイはキリスト教や神學はもはや、生活、

結語

「世界觀、理想、生活形態、道德性、義務などの一般概念を宗教の分析に」適用するところにある。宗教と信仰教義、倫理・道德に対する上位は——徹底した此岸の哲学である生の哲学の基盤に基づけば——逆転する。すなわち、

「理想は人間本性に内在するものでなければ、人間の思考一般に仲介し得ぬものである。そうだとすれば、完全な闇夜を選ぶか、偶然空から降つて来た信仰の世界を選ぶか、その選択は衝動の意の儘に支配されるだろう。信仰の決断は愚者にのみ行なわれることになろう。したがつて、世界と學問に内在する理想性が存在するかしないか、そのいづれかだ。」

ここから、ディルタイに組して一九二〇年代と三〇年代に、宗教史や宗教哲学の研究が出发することになった。その代表としてヨアヒム・ヴァッハの著作が挙げられよう。宗教学の他の部門は体系的・經驗的方向の宗教心理学である。その有望な始まりとして、ディルタイは(特徴的な理由づけで) ウィリヤム・ジエームズの著書を歓迎している。すなわち、宗教體験は精神科學的心理

を指導することはできないと確信していた。人間の世界は資本や工業的大衆社會における生き残り闘争、社會的正義に対する配慮、不確實な未来をめぐる憂慮などの、別の力に支配されている。學問としての形而上學は死滅してしまった。理性に基づいた道徳は知的・哲學的に、なお創造できるかも知れない。だが現実に通用する倫理規範は、どうの昔に、別のものになってしまったのだ。ディルタイは晩年、あらゆる価値や規範の歴史性と相対性、怖るべき「確信のアナキー」、「怖ろしい思考のアナキー」を指摘しながら、ラジカルな歴史的変貌や世俗化からもたらされる人間や人類全体の危機の最初の予感を抱いていたのである。すでに一八八六年のある発言の中で、彼は、専ら技術や經濟、自然科學が人間の生活を規定するようになれば、文化や文明は文化敵対の、つまり、野蛮主義の奈落の底に落ちるであろう、と懸念を表明していた。このような危険に対して、ディルタイは彼の哲學的思考を生の、哲學や精神科學の課題に関する理論を通して生の価値と意義に向けてゐるのである。人間は

ルヒヒナヤシナム。行動や自分の體がれてる歴史的状況の省察、すなわち社会的、同胞的责任の省察、ヨーロッパは基本的な人生価値やその沈思默考が殊に重視なのである。このふたな沈思默考があつて初めて、人間は宗教を通じて人間の尊嚴に対し田が開かね、倫理を通じて田口の社会的責任に於して田が開かれるべきである。」

の意味で、ヨーロッパの歴史的生の哲學はただ田一田の文化圈に意味をもつばかりでなく、これがヨーロッパロジーに動かせねりを欲せず、基本的な人生価値、すなわち自由・正義・廉潔の実現を田口課題とする新たな世界中のあらゆる場所の、あらゆる人間にむけて奮闘なのである。

田 (Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Leipzig u.

Stuttgart/Göttingen 1914 ff. (註記) 丸善) 田 GS 丸善
トド。—監訳—)

(一) Ulrich Herrmann, Bibliographie Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur, Weinheim / Berlin / Basel

1969, S. 158 ff.

(二) Herman Nohl, Theologie und Philosophie in der

Entwicklung Wilhelm Diltheys. In: Die Sammlung

14 (1959), S. 19—23.

(三) Peter Hünermann, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Droysen, Dilthey, Yorck v. Wartenburg, Freiburg i. Br. 1967, S. 137 ff.

(四) Karl Gründer, Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, Göttingen 1970. 訳文監訳世神經觀ノトドカ Christofer Zöckler, Dilthey und die Hermeneuthik. Diltheys Begründung der Hermeneutik und die Geschichte ihrer Rezeption, Stuttgart 1975. 訳文監訳。

(五) Otto Friedrich Boltzow, Die Lebensphilosophie, Berlin 1958, S. 18 ff.

(六) Frithjof Rodi, Wilhelm Dilthey: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1966, S. 13—18.

(七) Friedrich H. Tenbruck, Das Werk Max Webers. In: KZS (=Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie) 27 (1975) S. 663—702. 訳文監訳 Martin Riesebrodt, Ideen, Interessen, Rationalisierung. Kritische Anmerkungen zu E.H. Tenbrucks Interpretation des Werkes Max Webers. In: KZS (1980) S. 111—129. (ノ) 譯文監訳 リスベロト

(八) Ebd. S. 172.

(九) Ebd. S. 3, S. 4. 訳文監訳 GS XI [1886], S. 237 f.

(十) GS II [1892/93], S. 243 ff. 訳文監訳

(十一) Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen

und Tagebüchern 1852—1870, Stuttgart/Göttingen

1960, S. 303 u. S. 317. (ノ) 德の青年 Dilthey 訳文監訳

(十二) Ebd. 303 f.

(十三) 訳文監訳 GS XV [1856], S. XXXV f.; V

[1887], S. 10 ff.; V [1903], S. 7 ff.

Ulrich Herrmann, Bibliographie. Wilhelm Dilthey.

Quellen und Literatur, Weinheim/Berlin/Basel 1969,

S. 118 f. 訳文監訳 GS XV [1856] の翻訳者として記述

S. 131 f. (ノ) ドイツ語の翻訳者として記述

(十四) Der junge Dilthey [1861], S. 166 u. S. 168 f.;

[1862], S. 171.

(十五) Ebd. Der junge Dilthey.

(十六) Ebd. [1858/59], S. 48 ff. u. S. 84 ff.

(十七) Ebd. [1859], S. 87 ff. 訳文監訳 GS XIV, S. 597 ff.

(十八) GS I [1883], S. XVIII.

(十九) Briefwechsel mit Graf Yorck, S. 156 田 GS VII [um 1880], S. 171 ff.

(二十) GS VIII [um 1880], S. 171 ff.

(二十一) GS I [1883], S. XVIII.

(84) Ebd. S. 537.

(85) Ebd. S. 535.

(86) Ebd. S. 589.

(87) Ebd. S. 591 f.

(88) Ebd. S. 592.

(89) Ebd. S. 592.

(90) GS II [1891/92], S. 3 u. S. 494 ff.; II [1892/93], S. 205.

(91) GS XIV, S. 6; I, S. 364 f.

(92) GS I [1883], S. 136 f.

(93) Ebd. S. 141.

(94) GS VII [um 1910], S. 359.

(95) GS VI [1886], S. 237 f.

(96) GS I [1883], S. 264 f.

(97) *若き時代の精神と心象* (Der junge Dilthey, [1859], S. 76.)

(98) GS II [1891—1893], S. 3 ff.

(99) GS II [nach 1907], S. 499 ff.

(100) GS IV [1911], S. 288.

(101) Ebd. S. 294 ff.

(102) Ebd. S. 301.

(103) GS VIII, § 説法。

(104) GS I [1883], S. 135 ff. および II [1891—1893] の序文。VIII [vor 1911], S. 43 ff. Eugen Wilhelm Frei-

gang, Das Problem der Religion bei Dilthey, Dis. [=Dissertation] Jena 1937 疎懶。

(105) GS VI [1911], S. 303.

(106) GS X [1890], S. 16.

(107) Religionswissenschaft, Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, Stuttgart 1924.

— Einführung in die Religionszoologie, Tübingen 1931. — Religionszoologie, Tübingen 1951. — Ver- gleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962.

(108) GS VI [1911], S. 301 ff.; VIII [1911], S. 164 f.

(109) The Varieties of Religious Experience, 1902. 惠譲 Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltig- keit, Leipzig 1907/1925. GS VI [1911], S. 293 f.

アーネスト [Ann.] S. 302. 疎懶の譲譲は Wilhelm Hehlmann, Geschichte der Psychologie, Stuttgart 1967 疎懶。

(110) GS V [1894], S. 139 ff.

(111) GS VI, S. 313 ff.

(112) *アーネストの精神と心象の比較的心理学*。

(113) GS V [1907], S. 366 ff. u. S. 375 ff.; VIII [um 1911], S. 28 ff., S. 87 ff. u. S. 172 ff.

(114) GS V [1903], S. 9.

(115) GS VIII [1903], S. 224.

(116) GS XI [1886], S. 238 f.

[筆者註] ハルトム・ヘルマン (Ulrich Herrmann 1939—)

は、ベルンベルク大学、ケルン大学で哲学・教育学・歴史学を専攻し、一九七四年、チーバンゲン大学で教授資格国家試験 (Habilitation) を合格。翌七年以來、チーバンゲン大学教育学正教授。この間、一九七一年から一九八〇年まで、同大学第八学域部長の職務をもつた。ベルンベルク・ハルトムの研究家として最もよく知られる現在続刊中の「ハイルトイ全集 (第三十九巻)」の編集は、著事である。また、其著の Bibliographie Wilhelm Dilthey (1969); Die Pädagogik Wilhelm Dilthey (1971); Die Entwicklung der Erziehungswissenschaft (1978. 坊譲) やその他、論著は John R. Gillis, Geschichte der Jugend (1980) など。

(ハイルトイ・大東文化大学講師)