

## 「緊張」について

——キリスト教思想研究の方法についての一つの省察——（承前）

水 垣 渉

### II プラトンの緊張（続）

前稿において、哲学の一つの代表的なあり方を示しているプラトン哲学における緊張のモデルを提示した<sup>(21)</sup>。このモデルによれば、緊張は根本的には、魂における理知的な部分 (logistikon) と非理知的な部分 (alogiston, Resp. 439D; 604D) との間に生ずる緊張である。肉体と結ばれている魂は、非理性的で感性的・質料的な部分をもつがゆえに、観知的対象とその世界に対して緊張をもつが、その緊張は結局自己自身における理性的なものと非理性的なものとの間の緊張である<sup>(22)</sup>。それゆえ魂は肉体から解放されるならば、観知的なもの<sup>(23)</sup>と合一しえ、したがって緊張は解決される。超越の途上には緊張が生ずるが、超越が達成されるときには緊張は解消されるのである。

このプラトンの緊張論において特徴的なことは、理知的部分において緊張は最大となるが、まさに理知的部分こそ最大の緊張に耐えうるものであり、それゆえ緊張を克服しうるものであると考えられていることである。ここで前稿において取り上げた『国家』602～604に加えて、436A～441B、580D～581C、*キム*に『パイロス』で展開されて

いる魂の三分説に言及する必要がある。<sup>(23)</sup>『パイドロス』では、「魂の似すがたを、翼を持った一組の馬と、その手綱をとる翼を持った馭者とが、一体になってはたらく力であるというふう」に「思いうかべよう」(246A、藤澤令夫訳)といわれている。馭者に当たるのは、『国家』では、ものを学ぶことを司る、つまり真理にかかわる理知的部分であり、二頭の馬は、それぞれ名譽・勝利にかかわる気概の部分と金銭などにかかわる欲望的部分を指す。

プラトンは、魂におけるこの三者関係が「国家と人間との間の類似性」(Resp. 577C)に通じていると考えているが、今問題にしたいのは、「二人一人の人間の魂」(ibid. 580D)の「内」(cf. ibid. 581B)でのそれである。これら三者間には、「支配権」(arche)をめぐる「内乱」や「叛乱」が生じる(Resp. 444B; cf. 581C; Sophista 228B; Phaedr. 237DE)。すなわち「魂の中で起こる紛争」(Resp. 440E)である。<sup>(24)</sup>ここに緊張が生起していることは、前稿で『国家』603～604を論じたとき示した。

プラトンは紛争と言うとき、単に魂の部分ではなく、魂のはたらき、力を考えている。魂の本来のあり方(ousia)が「自己自身によって動かされる」ことにあるがゆえに、すなわち魂は「自分で自分を動かすもの」(to heauto kinoun, Phaedr. 245E)であるがゆえに、魂は力をもち、その各部分も力をもつ。<sup>(25)</sup>かくして魂に生ずる紛争は力と力との対決となり、「反対の性格をもつ二頭の馬」を制御する「馭者の仕事はどうしても困難となり、厄介なものとならざるをえない」(ibid. 246B)。しかし、馭者としての理知的部分には最大の力が備わっているのであって、これこそが、そしてこれのみが、全体に「一体になってはたらく力」(symplytos dynamis)を実現しようのである。

藤澤令夫は三分説の根本問題について次のように述べている。「問題は依然、そのようなわれわれの人生経験そのものにおいて、われわれがみずからのうちにあるロゴス的なものをもって、非ロゴス的なものいかに対処するかと

いうことにある。そして、この点において、魂の三部分説がもつ重要な意義は、神的なものに通じる知性の活動を感性の混濁から純化するという、「パイドン」的な考え方を基本としながらも、知性がそのように純化されて知性本来の分をつくし、人間の生活全般を支配するだけの確固とした地位を保持するためには、かえって非ロゴスの感性の力を積極的に利用しなければならぬという事実<sup>(26)</sup>に、注意が向けられていることであろう。われわれが注目したのは、「非ロゴスの感性の力を積極的に利用する」と言うとき、高次の機能をもつ理知的な部分が相対立する諸力を制御して、「三つの機能が互いに他の職域を犯すことなく、知的部分の支配と指導のもとに秩序と調和を保っている状態」<sup>(27)</sup>を実現するのみでなく、それらが理知的な力と本性的に合致したものとすることにある、ということであった。これによって「一体になつてはたらく力」が実現する、というのはきわめて注目すべき考え方である。この力は、各部分のそれぞれに本来生得的に備わっている即目的な力ではなく、これらが理知的なものによって主導され総合されたところに生起する高次の新しい力である。まさにそれゆえに、それは、理知的なもの自体における課題としての最大の緊張を孕んでいるものでもある。『第七書簡』で、神さながらの人である哲学者が緊張をもつて (syntemas) 生きていく人として描き出されているのは、このことを意味しているのであろう (340C~D)。

このような解釈が許されるとするならば、通常即目的なあり方について用いられる symphytos の語が——たといそれが比喩として語られているとしても——、このような高次の(いわば即自かつ対自のような)次元について用いられていることに特別な意義を認めなければならぬ。この意味で symphytos dynamis は、プラトンの緊張論の中核に位置する思想的意義をもつといつてよい。

### III オットー的緊張

次にルドルフ・オットー (Rudolf Otto, 1869~1937) の主著『聖なるもの』(Das Heilige) における緊張の思想を取り上げる。一見したところ、「緊張」(Spannung)の語はオットーの思想の中心的諸概念には属しておらず、また他の著作でも僅かしか用例がない。とはいえ、それは「聖なるもの」の解明を目指す本書においては一定の意義をもつて用いられており、しかもわれわれの解釈によれば、「聖なるもの」という事態に本質的に連関しているのである。<sup>(28)</sup>

『聖なるもの』は、その豊富な内容と広範な影響力のゆえに、さまざまな解釈を許してきた。「本来宗教哲学の書物」というのはその代表的な解釈の一つである(山谷省吾<sup>(29)</sup>)。また現象学、特に宗教現象学として受け取れることもできる(P・ティリツヒ、金子晴勇<sup>(30)</sup>)。その他宗教心理学、比較宗教学、比較神学など、評価はさまざまであり、そのいずれもそれなりの正当性をもつといえる。

しかしながら本書は、今日に至るまでも神学史における位置づけと評価が十分にはなされていない。神学以外から受けた高い評価にもかかわらず、早くから、K・バルト、R・ブルトマンらの二十世紀神学の方向を主導することになる神学者から「神学に非ず」との否定的な評価を下されたことが、その大きな理由であったことは確かである。このこと自体が二十世紀の神学の問題であろう。

しかしオットー自身は、本書を神学の著作と見なしていた。かれは自らの手になる最終版の序で、本書が「真摯なドイツ人神学者の仕事の一作品」として受け取られるよう希望している。その意味は、一九三二年の『罪と根源罪責』においてすでに次のように説明されていた。『聖なるもの』におけるわれわれの主な関心は、宗教史的なもので宗

教心理学的なものでもなく、神学的なもの、それもキリスト教的・神学的な関心であった。すなわち、聖なるものとその非合理的ならびに合理的諸内実及びそれらの諸内実の結合と相互浸透などを研究することによって、聖書的な、そしてとりわけ新約的な神経験をより鋭くかつよりよく把握するための準備をすることである<sup>(25)</sup>。勿論このことは、本書を宗教学や宗教哲学の書として読むことを禁ずるものではないが、オットー自身の意図とそれがもちうる意義とは区別する必要がある。

本書が今に至るまでオットーの意に反して神学の書として受け取られてこなかったのは、かれが「神学」によって何を意味しようとしたかが理解されていないからである。オットー自身は、『聖なるもの』の前著である『カント・フリースの宗教哲学と神学へのその適用。神学生のための信仰論への手引き』（一九〇九年）の結論において、「それ」〔近代神学〕は宗教学であり、そしてキリスト教神学はキリスト教的宗教学である」と述べている。<sup>(26)</sup>「キリスト教的宗教学」(christliche Religionswissenschaft. *あるいは* christliche Religionslehre) とは、「神学の《幅広い》方法」(die „breite“ Methode der Theologie) によって営まれるものである<sup>(27)</sup>。この意味での本書は、前著(その副題が示すように)とともに、本来の神学本論への序論として未完という性格をもち、したがって神学としては、『罪と根源罪責』を必要としたのである。ここにわれわれは、伝統的な神学から「キリスト教学」への一つの方向を看取することができる。本書はまさにこの方法によって展開された、それまでにはなかった新しい神学——われわれの言葉で言えばキリスト教学的な神学——の書である。これがオットー自身の意図に即した本書の神学史的位<sup>(28)</sup>置づけとなろう。

以上のような『聖なるもの』の基本的性格からして、本書における緊張の問題をキリスト教的な思想構造の問題としてとらえることが許されるであろう。そして本書の目的が「非合理的なものを合理化することではなく……、非合

理的なものを把握し、その諸契機にしたがって確定すること」(S10. 72以下『聖なるもの』からの引用は章と頁数を示す)にあるとすれば、そのことにおいて緊張がいかなる意味と役割を有しているかが、われわれにとって問題の内容とならう。

本書においてオットーは、シュライエルマツハーの『宗教講演』から出発している。シュライエルマツハーが「諸宗教の中にこそ諸君は宗教を見出すべきである」(S-O 147; KGA I 12. 251)と述べたその「宗教」ということを、オットーは「あらゆる宗教にその本来の最も内なるものとして生きており、それなくしては宗教は全然宗教でなくなるような事柄」(S2. 6)として展開しようとしている、と云つてよい。

シュライエルマツハーにおいては、宗教の本質は宇宙の直観と感情に存し、宗教が求めるのは、宇宙の直接の影響に捉えられて「幼児のような受身の態度になること」(in kindlicher Passivität)である (S-O 32)。それは「直接経験」(die unmittelbaren Erfahrungen)とも言われる(S-O 37)。このような受動性や直接経験においては、とりわけのちの『信仰論』における絶対的依属感情においては、緊張ということは根本的には問題になりえないであろう。<sup>(4)</sup>

ところが他方シュライエルマツハーは、初版では次のように述べていた。「すべて直観することは、直観されるものが直観するものへ及ぼす影響から、すなわち、直観されるものの根源的で独立の行為から発し、次いでこの行為は直観するものによつてその本性にしたがつて受け入れられ、まとめられ、把握されるのである」(S-O 35)。ここでは、まず客体としての「宇宙のわれわれに對する行為」(S-O 36)のはたらきかけがあつて、「次いで」(dann)それを受け入れる主体としての受動的直観が成り立つという「能動と受動」(Handeln und Leiden, S-O 40)の關係が認められている。そして続く文で、「重さの圧力が諸君に抵抗と諸君の力の限界を示さなかつたか……」(S-O 36)など、

光や物体や重力の比喩によって語っているのであるから、「圧力」(Druck)と「抵抗」(Widerstand)による緊張がなお成立する余地と可能性があった<sup>(41)</sup>。しかし、初版でも「宇宙との一体化」を旨指すと言ふ(S-O 82)、『第二版からは第二講の最終パラグラフで「神性の直接的意識」(KGA I 12, 128)に「宗教の真の本質」(ibid.)を認め、全体としては、直観の契機を包括する感情の概念に優位に置くシュライエルマッハーの基本的方向からすれば<sup>(42)</sup>、先の文は相容れない内容を含むものとして、後の版で削除されたのは当然であつたと思われる<sup>(43)</sup>。

これに對してオットーは、シュライエルマッハーの「感情一元説」(波多野精一)<sup>(44)</sup>への方向とは別の、緊張の成立を認めうるような、『宗教講演』初版に見られる考え方の方向をさらに徹底しようとした。しかしシュライエルマッハーから出発する限り、直ちに純粹に客体の側から始めるわけにはいかない。オットーが、聖なるものから合理的契機を除いたものである das Numinose (以下「ヌミノーズ」と訳し、形容詞の numinos には「ヌーメン的」を当てる)の諸契機を説明していく際、第一の契機として取り上げる「被造物感情」について、これに「自己感情におけるヌーメン的客体感情の反映としての」(第三章の表題)という、一見概念的には曖昧で屈折した言い方を付加したところ<sup>(45)</sup>に、シュライエルマッハーへの複雑な態度があらわれていると言える。この複雑さは、第四章でヌミノーズの第二の契機としてあげる「ミステリウム・トレンデンドウム」(mysterium tremendum)の概念に見られる<sup>(46)</sup>。

オットーはヌミノーズの諸契機を六つ挙げているが、かれ自身もまたほとんどすべての解説者も、それらが tremendum と fascinans との一对の対立的な組み合わせで代表されると見なしている。ヌミノーズは二重の性格 (Doppelcharakter, §6. 39) をもつとされる。しかしこの対比には奇妙な点がある。なぜなら、fascinans が能動現在分詞として mysterium 自体のなだめを直接的・能動的に表しているのだらう、tremendum はラテン語の動詞 tremo (=

to tremble) の動詞的形容詞 (Gerundivum) として、主体が mysterium を受けとめる態度を通して客体についてそれを「畏怖されるべき」ものと、間接的・受動的に言い表しているからである。これが「自己感情におけるヌーメン的客体感情の反映としての」という先の表題の意味であろう。したがって、主体の側から見る「恐ろしい神秘と魅力的な神秘」でもなく、また客体の側に視点を置く「畏怖させる神秘 (mysterium tremens) と魅する神秘」でもなく、「畏怖されるべき神秘と魅する神秘」という斜めにずれた対応になっている。

オットーによれば、ヌミノーズ自体は非合理的で説明不可能であつて、それが心情において喚び起こす感情反応においてのみ表明可能になる。tremendum は、そのような感情反応においてまずはじめに生じてくるものであるが、その本質は「ヌーメン的な tremor を惹き起こす、ヌーメンの契機」(§4. 18) にある、すなわち客体の tremens という能動性にある。したがって tremendum には、客体にかかわる (objektbezogen, §4. 12) ものとして、主体に還元し尽くされないとある。先に tremendum を単に「恐ろしい」でなく直訳的に「畏怖されるべき」としたのは、主体が自らを通して客体について表明する際に汲み尽くしえないものがある、という事態を強調したからである。

オットーはウィリアム・ジェイムズを引き合いに出しつつ次のように述べている。「最初でかつ直接的な所与としてのそのような《實在性の感情》に対して、すなわち客体的に与えられたヌミノーズの感情に対して、次に (dann) 《依属感情》、あるいはより適切に言えば被造物感情が、そのあとになつてはじめて続いて生じてくる結果であつて、これはすなわち、体験する主体が自分自身に関して価値を引き下げることである。あるいは別の表現をすれば、わたし「オットー」の言う《絶対的依属感情》は、かれ「ジェイムズ」の言う《絶対的優越性(と近づき難さ)》の感情を前提にしている、ということである」(§3. 11)。これは第三章の最後の文章であつて、これを方法的な基礎として第四章



の *tremendum* が展開されるのであるが、ここに、先に引いたシュライエルマツハーの初版の文章 (S. 1035) と共通の思想構造を見て取ることができる。簡略化して言えば、《客体↓主体↓客体》の方向と順序である。両者に共通の「次いで」 (*damit*) が、このことを明確に示している。

しかしここで、シュライエルマツハーとの相違もあらわになる。シュライエルマツハーが一面では《客体↓主体↓客体》を根本図式としながらも主体の側の絶対的依属感情に集中していったのに対して、オットーは主体の側の感情によって汲み尽くしえない、「べき」として残るあるものを重視した。かれはシュライエルマツハーの絶対的依属感情に対して、創世記一八・二七「塵あくたにすぎないわたしですが、あえて、わが主に申します」を引いて、「一切の被造物を超えるものに直面して自己自身の無に沈み消えゆく、そういう被造物の感情」 (33. 9f.; cf. 34. 18) としての被造物感情を対置し、そこに絶対的優越性に対する感情が契機として含まれていることを強く主張する。「(はたらきかけられたものとしてのわたし自身の) 依属の感情ではなく、(圧倒的に力あるものとしてのかれの) 絶対的な優越性の感情が、この場合の思弁の出発点である」 (34. 23)。被造物感情とはこの事態において成立するものであり、そこに「優越するもの」 (*das Übermächige*) すなわち「尊厳」 (*majestas*)<sup>(27)</sup> 「力あるもの」 (*das Energische*)<sup>(28)</sup> 「全く他なるもの」 (*das Ganz Andere*) が *mysterium* の諸契機として随伴してくるのも当然であろう。そしてこのようなものに直面する主体は、単に受動的になるのみならず、自己の価値を無にまで引き下げる (34. 18 参照)。この方向を突き詰めるとき表明されるのが、たとえば「われは無、汝は一切」 (34. 23) というような言葉である。

以上のようなオットーの基本的な考え方においては、シュライエルマツハーとは異なり、緊張が可能になること、そしてその緊張が、創造者である超越者 (「超越的な関係の対象」 34. 22) と被造物としての自己との間の「存在論

的な」(cf. §4. 23) 緊張と、それが自らの感情において反映されて生じる感情としての緊張との、「二重の緊張という性格をもつことも、十分理解しうるであらう。

主体における緊張は、「注意力のきわめて強い緊張」(§10. 71) といった表現に見られる。いかに注意力を緊張させても、ヌミノーズの魅するものがもたらす淨福を把握し切ることはできないとは、人間の内在的可能性としての緊張の限界をいう。これに対して、多くの場合オットーが緊張の語を用いるのは、客体とその主体への働きとについてである。ヌーメンの契機としてのヌミノーズの力 (die Energie) は、「……人間の心情を活性化して、『熱中』させ、途方もない緊張と力動性でそれを満たす」ものである (§4. 25f.)。ヌミノーズの側から主体に緊張が惹き起こされる。

オットーは、ヌミノーズの側から惹き起こされる緊張を「最高度の」、「過度の」という形容語をしばしばつけている。かれは神秘主義についてこう述べる。「神秘主義についての十分な定義としてはなく、その特徴として述べておくとなれば、神秘主義とはその非合理的な諸契機が一面的に優勢になつてゐると同時に過度に緊張して『充盈するの』」(das Überschwängliche) とする宗教哲学者 (Nicht als hinreichende Definition aber als wesentlichen Charakterzug von Mystik würde ich angeben, daß sie Religion ist mit einseitigen Überwiegen ihrer irrationalen Momente bei gleichzeitiger Überspannung derselben ins Überschwängliche, §13. 100 n. 1; cf. §6. 46f.)。ゆゑに「尊厳と被造物感情から、極度の昂揚によつて生じてくる神秘主義」(diese aus majestas und Kreaturgefühl, durch Übersteigerung, entspringende Mystik) を「尊厳神秘主義」(Majestas-mystik) と呼ぶ (§4. 23) といふ種の緊張を認めてゐる。尊厳神秘主義は「一體観」(Einheitschau、華園訳) の神秘主義とは異なり、「ヌーメン感覚における非合理的契機の最高度の緊張かつ過度の緊張による」(eine Höchstspannung und Überspannung des

irrationalen Momentes im sensus numinis, §4. 24)°。同じ表現は次の文でも繰り返されている。「神秘主義の《彼方》(Epekeina)もまた同様に、宗教そのものにすべからずと存している非合理的契機の最高度かつ過度の緊張である(Höchst- und Überspannung eines irrationalen Momentes, das in der Religion schon selber liegt) (§4. 32)°。この緊張は、畏怖すべき神秘についてのみ生じるものではない。魅する神秘にも同様の緊張が生ずる。「最高度の緊張にふつと、それ『フアスキナンスの契機』は《充溢するもの》となる……」(Durch Höchstspannung wird es zum 'Überschwinglichen'..., §6. 46)°。

ここにはわれわれの論点に限定しても多くの問題が含まれているように思われるが、明らかなことは、オットーが非合理的契機に、不断に超越していく根本的動態を認めてそこからすべてを考えていることである。オットーが接頭辞 über のつく語を多用しているのは、ある状態や一回的な行為ではなく、「常によりよくなる」という持続的な動態を表現したいからである。überにはこの動態の全体が込められている。オットーがしばしば「汲み尽くしえない」(nicht erschöpfen, §6. 40; cf. nicht aufgehen, §1. 4) という表現を用い、そのようなものを「《さらにより以上の》」(das 'Noch mehr', §6. 40) と強調的に呼び、フアスキナンスについて「《より以上の》」(das 'Mehr', §6. 44) と言っているのも、その意味である——このような事態を解明しようとするのがオットーの解釈学的方法である——。ここにも二重性がある。緊張はヌミノゼの契機を起動してそれを「充溢するもの」たらしめる力であり、同時に客体と主体に生じる現実でもある。緊張は客体について言われる (§6. 46) と同時に、主体についても (§10. 71) 両者の関係についても言われる。そのため概念的には曖昧の感が否めないが、オットーの基本的な立場からすれば、客体の方からはたつきかけに主体が反応することで生起する客体と主体との関係における緊張が基本であるといっ

てよい。

オットーが神秘主義において緊張を強調していることは、重要である。かれが認める神秘主義は、通常神との一体化を目指すものと考えられている神秘主義ではなく、緊張が徹底される尊厳神秘主義である。したがって、キリスト教における非合理的契機としての神については、厳密には一体化神秘主義 (Uno-mystik) は成立しえない。「この意味で、キリスト教はパウロとヨハネ以来神秘主義ではなく、神秘的な色調を帯びた宗教である (nicht Mystik, aber Religion mit mystischer Färbung)」 (§13. 100f. n. 1)。この神秘的色調は、客体と主体との関係における「非合理的なもの充溢」 (§13. 109) から構造的にかもし出される、いわば構造色 (いわばモルフォ蝶におけるような) であって、緊張を絶えず孕んでいるものである。

これに結びついて出てくるのが、オットーに特徴的な考え方である「対立—調和」 (Kontrast-harmonie) である。かれは、ヌミノーズの質的内美には、押しつける契機と引きつける契機とから「二重の契機」 (Doppelmoment, §8. 54) があるという。maiestas を伴う tremendum が「押しつける契機」 (das abdrängende Moment) であるのに対立——ここにも客体の側からのはたらきが認められている——「フラスキナンスは引きつける (anziehen) 契機である (§6. 39)。両者ははたらき方において区別されるが、別物ではない。」「mysterium tremendum が同時に端的に fascinans でもある」 (§8. 53)。これが「ヌミノーズの二重性」 (§6. 39) / 「ミステリウム独自の積極的「二重内容」 (§8. 53) であり、これは「不思議な対立—調和」 (§6. 39) をなしている。その一例として挙げられるのは、主の祈りにおける「天にいますわれらの父」である。「……《天にいますして》この縁遠い近づきえないものが、同時に自ら訪れ近づいてくる恵みの意志であること——このように解きほぐされた対立があつてはじめて、真のキリスト教的根本感情の調和が成り立

つのである」 (§13. 99)。「この対立—調和がルターの宗教における内奥である」 (§14. 118)。そして、非合理的なものと合理的なものとの「両契機が現にあり、かつ健全で完全に調和していることがまた、ある宗教の優越性を計りうる尺度なのである」 (§19. 163)。

以上の引用から明らかになることは、オットーが客体と主体との関係を、客体からのほたらきかけに始まる弁証法的なプロセスだと考えていたことであろう。ここでは、対立は対立でありながら、それが同時に調和になる。ここに緊張の根源がある。緊張としての対立—調和が宗教を成り立たしめている根源的ダイナミズムである。したがってオットーは、緊張を生み出さない即目的・直接的な宗教性を否定している、<sup>(註)</sup>と云つてよいであろう。

それではこの対立—調和は、具体的にはいかんとして実現するであろうか。オットーは、ヌミノーゼの表現手段を論ずる際(十一章)、その最良の手段は「聖なる」諸状況そのものとそれらと描写して再現したものである」 (§11. 74) と述べる。そのようなものとしての活きた声 (viva vox) を例に挙げている。「しかしながら活きた声の形をとつていても、それに対応する《心における霊》がなければ、つまり受容する側の親和性がなければ、すなわちルターが言うように《御言葉に合う形であること》(conformem esse verbo) がなければ、単なる言葉は無力である。そしてこの霊こそがそのために最善のことをなすに違ひないのである」 (§11. 75)。この「親和性」(Kongenialität) は一般的には、音楽がただ音楽的な人によつてのみ理解されるというふうな親和性を意味しており (§21. 182; cf. kongenial, §14. 124)、「親縁性」(Verwandtschaft, §8. 60; §14. 127; cf. verwandt, §14. 124; §22. 184) と同義ひあひかがオットーがわらわら Kongenialität という場合には特別な意味が込められている。<sup>(註)</sup>かれは次のように述べる。「そしてそれぞれ独自の部類の現実の印象には、印象的なもの自体に親縁的な、固有で特別な種類の親和性が属している。ル

ターがかつて言ったように《御言葉に合う形であるもの》のみが、御言葉を理解する。すなわち、《御霊が内的に教えるのでなければ、だれも御言葉を聴かなら》(Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente)。あるいはパウロがティモテウスが『告白』一〇・六で述べているとおりである。《しかしそれら「被造物」自身のうちで語っている判断する真理とそれらと比較するもののみがそれらの言葉を聴き取るのである》(§21. 182)。

オットーが、被造物を通しての神認識について論ずるパウロスティヌスのこの言葉を引いているのは、被造物が《自分には神でない》という証言に存している被造物の真理性を、被造物自体と混同させないようにする判断は、「内からの霊」によつてのみ可能であり、「真理とくへさあわせしめる」(cum veritate conferunt) という正しい判断の根拠として *Kongenialität* がある、と言いたいからである (§21. 182)。<sup>19)</sup> *conferre* とは、「同じにする、同一化する」ことではなく、「一緒にしてつき合わせる」ことであり、したがつて異なるものをくへさあわせる比較には、緊張が伴う。被造物とその内に示されている真理との比較は、オットーの立場からすれば途方もない質的差異の比較であり、そこには——緊張の語は用いられていないが——極度の緊張が生起するであろう。

またルターとパウロスティヌスへの言及は、伝統的に「聖霊の内的証示」(testimonium spiritus sancti infernum, cf. §20. 167; §23. 195 n. 1) と呼ばれてきたことにかかわっている。オットーはこれを「勢位と段階」 (§23. 197) にしたがつて「下から」考へている。<sup>20)</sup> まず、常に発現するとは限らぬ「霊の証示」(testimonium spiritus) の形式におけるのみの霊がある。「内なる声や宗教的良心や心の内にひそやかにちちやく霊」 (§20. 165) とした一般の宗教性すなわち宗教的感受性としての「普遍的素質」 (§23. 197) である霊である。第二段階としての霊は、「内からの声」の能力、また預覚 (Divination、山谷訳) の能力としての霊すなわち「宗教的生産力」であり、預言者が所有するも

のである (§23. 197f.)。さらに高次の第三段階は、神の子がもっている「満ち溢れる霊」であると同時に、「あらわれてくる聖なるものの預覚の対象」に自らなるものである (§23. 198)。これは聖霊にほかならないであろう。オットーが述べているのはここまでであり、『聖なるもの』の叙述はこれで閉じられる。

霊の普遍性から特殊性へと到るこの「霊」論において、多くの人における素質としての霊、預言者における宗教的生産力としての霊、神の子における霊の三者は、上昇的連続性によってではなく質的相違によって区別されている。前二者においては霊は「能力」(Vermögen)であるが、第三にあつては神の子が「現に所有している」(haben)ものである。今これの神学的聖霊論としての意義について論ずることはできないが、ここから、霊における能力と所有の区別が親和性にも妥当するか否か、そしてもし妥当するとすれば、親和性の能力と所有との間に緊張があるか否かが問われることになる。

特に「キリスト教的・聖書の宗教性」 (§9. 68) においては、親和性は「御言葉がそれに呼応する《霊》に呼びかけるや否や」(sobald das Wort dem 'Geiste' rief der ihm entspricht, §22. 189) という、霊と霊との呼応関係の出来事において成立する固有で特別なものである、と考えてよい。親和性はア・プリオリな認識原理の一つだと考えられるが、これについてオットーは、「ア・プリオリな認識は、あらゆる理性的なものが持つているようなものではなく(そうだとすると生得的なものにならう)、持つことが、できるものである」 (§23. 197) と述べているから、親和性は可能性の現実化においてそのつど《呼び起こされて》実現する出来事であると考えてよい。内的に教える御霊とそれに呼応する霊との関係の出来事が、親和性にほかならないのである。もしこの解釈が正しいとすれば、親和性は霊と霊との対応関係における出来事として可能性と現実性との緊張においてあり、この点で、同様の対応関係における緊張とパ

ラレルなものということになる。「人間の霊と神の霊はオットーにとってはこの上なく密接に通じている」と言われるが(ラチヨウ)<sup>(65)</sup>、その相互関係には親和性と同時に緊張が認められねばならないことになる。

霊と霊との呼応関係が親和性であり、そこにおいて緊張も生起しているとわれわれは解釈してきたが、ここでわれわれは、親和性や緊張をもたらすヌミノーゼのすぐれてキリスト教的な性格が何であるのか、最後に問わなければならない。それによって、キリスト教的な緊張の特質が示されるからである。

オットーはヌミノーゼを究極的には《霊》としてとらえている。勿論ヌミノーゼは、概念的には「言えないもの」(arretion; ineffabile, §2. 5)であるが、その響きを受けとめて明らかにすることはできる (cf. §4. 13)。そこでオットーが、numen が旧約の ruach に当たるとし、ラテン語のヌーメンに聖書的な《ルーマツハープネウマ》の意味を込めている。ルーマツンは力であり、驚異力であり、創造力であるから、それを Divine or supernatural power or influence とする基本義をもつ numen び一般化してあらわすことは正当であるが、問題はその霊の《力》の特質である。オットーはこれをキリスト教的な宗教的衝動の問題として扱っている。

「宗教的衝動」(der religiöse Trieb, §22. 187) — より一般的には「宗教的動機」(religiöse Motive, *ibid.*) — の特質は、「神の国の信仰を希求し、その信仰を相続する」というキリスト教においては、「終末論的衝動」すなわち最終的で究極的な救済を求める衝動がもつ、安らわないもの、常に先へと押し進むもの、すなわち自らをその出所から引き離して自らを高めようとするもの」(Das Nichtruhende des eschatologischen Triebes, das heißt des Triebes nach dem endlichen und entgeltigen Heil, das immer Vorandrängende, das Sich ablösen und Sich erheben von seinen Ausgängen. *ibid.*) であり、そのような終末論的衝動の内的本質は「真正な救済—衝動と、予感され、充盈する《全く



他なる」財の予覚と先取にほかならざる」(das nichts anderes ist als echter Erlösungs-drang und Vorahnung und Vorwegnahme eines geantten überschwänglichen 'ganz anderen' Gutes... 187f.)。そして「教団は、この救済を質的に完全に新しい前代未聞で充溢するものとして明瞭に意識していた」(Daß die Gemeinde sich dieses Heiles als eines qualitativ völlig Neuen Unerhörten und Überschwänglichen deutlich bewußt war... 188) のことだ。

以上の言葉から、終末論的衝動が《充溢するもの》への前向きな先取的なかわりであることが、明らかになる。単純化して言えば、'Über'に対する'Vor'の関係である。ちなみに言えば、終末論的とは、'Über'に対しては'Vor'というあり方のみが対応しうるということにほかならない、ということである。このようなところで生起する緊張が終末論的な緊張であることは、今や明らかであろう。親和性も、終末論的な緊張を含んだ親和性となる。これが「神の言葉がそれに応ずる霊に呼びかけるや否や」(189) という終末論的な出来事である。

## むすび

思想の構造をとらえるためには、その基本的諸契機とそれらの間の緊張関係の解明が有益であることが、プラトンとオットーについて示された。両者はそれぞれ哲学と宗教にかかわる思想の構造を典型的に示す代表例である。しかし思想を構造としてとらえることには、H・シュレーアが指摘するように、いくつかの危険がある。それらの危険とは、単に構造を登録することで了れりとする中立主義、構造を形成している思想的諸命題の調和をはかる順応主義、知的な図式主義、である。いずれも構造の形式的・表面的・静的な把握にとどまる。この危険を避けるためには、一

方では客体に、真に超越的なもの、Epekeinaであるもの、オットーで言えば das Mehr、すなわち majestas を認め、他方ではこれに唯一対応する主体のあり方が不断の探求であることを示す以外に方途はない。換言すれば、客体と主体との関係に不断の緊張がなければならず、「構造概念の实在性の契機」を言うためには、緊張の概念が欠きえないのである。<sup>(62)</sup>

プラトンとオットーの緊張論は、いずれもこのような形で成立している。エロースに衝き動かされる理性的探求がプラトンの哲学であるとすれば、非合理的なもの、ミステリウムがもつ「より以上のもの」に対応しようとする探求がオットーの宗教であることになる。<sup>(63)</sup> 両者とも、古代のいくつかのグノーシス諸派における本来的自己同一性の教説や、<sup>(64)</sup> さまざまな形態の同一化神秘主義などの非緊張型の思想とは根本的に異なる。

プラトンとオットーの緊張論において注目すべきことは、理性的なもの、非理性的なものとの相容れない対立にもかかわらず、プラトンが理性的なものによる非理性的なものとの symphytos の成立を認め、オットーが非合理的なものとの質的差異にもかかわらず、両者の間に Kontrast-harmonie、ひいては Kongenialität の成立を認めていることである。いずれも、両者の思想において要請されたものであろうが、はたして緊張論の中で首尾一貫した説明が与えられるのか、なお検討の余地がある。

二つの緊張モデルのいずれがキリスト教により適合しているか、決めることはできない。なぜならプラトン主義もまた、古代以来キリスト教思想の形成力としてはたらいてきているからである。オットーもプラトン主義をかれなりの視点で評価している。<sup>(65)</sup> しかしオットーの緊張論が「ハヤトロギア」により適合することは明らかであるとはいえず、キリスト教思想の構造を解明するためには、プラトンの緊張とオットー的緊張との関係の様相を分析することが、必

要であらう。

本論は、構造・緊張・探求の三つの契機を根底に有する緊張論の二つの型を提示することによって、有賀鐵太郎のハヤトロギアにおける「トノーシス」の方法を跡付け、その可能性をいささかでも探ろうと試みた。しかしながら、キリスト教思想の研究の方法論としてはなお端緒にとどまり、追究すべき多くの問題が新たに生じてきたとの思いを禁じえない。<sup>(66)</sup>

註

- (21) 『基督教学研究』第二十一号(二〇〇一年)、一一―一八頁。
- (22) 本論では、logistikonの訳語としては藤澤訳にしたがって「理性的」とし、より一般的には「理性的」としているが、両者を同義に用いている。
- (23) 魂の三分説については、藤澤令夫『プラトン』『パイドロス』註解(岩波書店、一九八四年)、七四―八四頁参照。
- (24) ドッスは、このような「内的葛藤論」に「初期対話編の合理主義ともまた『パイドロン』のピューリタニズムとも全く異なる」より深い考え方を看取している(E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press (1951), 6<sup>th</sup> pr. 1968, 213)。
- 本書は非合理的なものと合理的なものとの関係を扱っている点で、オッターを論じようとしてゐるわれわれにも重要であるが、ドッスがオッターから影響を受けてゐるかどうかは、わたしには不明である(同書 63 p. 112には「聖なるもの」からの引用があるが)。ドッスは同書の結論で二頭の馬と馭者のたとえを用いて次のように述べる。「馬[≡非合理的なもの]をよりよく理解することによって……それが抱いている恐怖を克服することができるようになり、……恐怖を克服することによって馬と騎手[≡合理的なもの]とがいつの日にかあの決定的な跳躍をなし、そしてそれ成功する希望」がある(*ibid.*: 254f)。これは基本的な点ではプラトンのであって、オッターとは異なる。
- (25) プラトンにとつて「エロス(eros)もローメー(rhōmē)すなわち「力」から由来すると考えられていた(*Phaedr.* 238c)。ローメーは「突進する」「突き進む」を意味する rhōmaiに由来する。理性的部分によつて営まれる哲学も「真実の哲学への真実の愛情」(alethines philosophias alethinos eros, *Resp.* 499c)によつて、すなわち真実の力によつてなされる。
- (26) 藤澤、前掲書、七九頁。





されていることが(六・五ほか)、六・四、八参照)、プラトンは大きく異なる点である。そして終末論的位相の相違を一つに結びつけているのが、*synphytos* である。死と復活という二つの相違する相において同一であるあり方を指しているからである。したがってここには、緊張が含まれている。それゆえ、パウロがこの文脈でこの語をたえばアレクサンドリアのフィロンや七十人訳におけるような一般的な意味においてではなく、特殊な高次の意味で用いたことには、理由と根拠があると言わなければならない。

いずれにせよ、プラトンのいくつかの箇所とパウロにおいて、*synphytos* が最初から本性的にあるあり方でなく、新しくされたあり方を指示する言葉として用いられていることは重要である。プラトンの特別な用例と、この箇所の一回限りの用法とを考え合わせるならば、思想の根本的動態を指し示す思想的に特別な意味がこめられていてと理解すべきであろう。勿論、プラトンがパウロに直接影響を与えたとは言えないが、異なる思想であっても、同一の言語圏では、思想が似た構造をもつ本質的な事柄に迫る場合に同一の語が用いられることは十分ありうるのであって、この場合には、思想の比較が意味をもつのである。

以上の解釈はなお示唆にとどまるのであって、わたし自身最終的結論を得たとは思っていないが、プラトンとの対

照で考えたことをひとまず記しておく。以上の解釈の意義は、これまでのローマ書の諸註解のなかではプラトンの *synphytos* の意味を命じて比較的詳しく論じている O. Kuss, *Der Römerbrief*, I, (Regensburg: Pustet 1957) 299 ~ 300 と比較されるならば、いづらか明らかになるであろう。

なおパウロの文脈を離れて *synphytoi gegonamen* の思想は *synphytos* と *gineshai* のそれぞれを命じて「教義学的な三一神論を展開する際に有用なコメントを提供しているように思われる。教父については別に検討が必要である。

(29) 一九一七年にプレスラウで上梓された本書は、一九三六年にオットー自身の手になる最終改訂版(二三~二五版)が出版された。以後これがそのまま出版されることとなる。筆者が用いたのは R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 26. bis 28. Auflage, (München: Biederstein 1947) である。引用は本書の章と頁数をあげる。本書には現在参照可能な邦訳が二つある。(1)『聖なるもの』山谷省吾訳(岩波文庫、一九六八年)。これは三〇版を底本にした訳者自身による改訳。(2)『聖なるもの 神的なものとの觀念における非合理的なもの、および合理的なものとのそれとの関係について』華園聰麿訳(創元社、二〇〇五年)。華

圖訳は、オットー自身の最終改訂版である 23. bis 25. Auflage, München: Beck 1936 の一九九一年版を底本としてゐるが、一九三六年版である「三二二五版への序言」(山谷訳は二九〇版への序として載せてゐる)その他を参照してゐる。なお副題は「正確な『神のなまもの』の觀念を定める非合理的なもの」と、その合理的なものとの關係をどうしてとらへよう。この副題の意味はこうだが、『罪と根源罪責』の説明がある。R. Otto, *Sünde und Urschuld, und andere Aufsätze zur Theologie*, (München: Beck 1932) (= Fünfte und sechste vermehrte Auflage von „Aufsätze, das Numinose betreffend, Teil II“), 190 (以下同書は *SU* として引用)。本論での『聖なるもの』などの引用は、それぞれすべからぬその面訳を基として、筆者の責任で訳した。

またシュライエルマッハーの『宗教講演』の初版は一九九〇年に匿名で出版されたが、かれ自身によつて第三版(一九〇六年)と第三版(一九二一年)で大規模な改訂が加えられ、第三版では解説が加えられた。存命中の最終版は第四版(一九三二)である。オットーは初版に内容の概要と解説の註を加えて公開してゐる。本論で用いたのは、Friedrich Schliermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedanken-

「緊張」について (水垣)

ganges neu herausgegeben von Rudolf Otto, 5. durchgesehene Auflage, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1926) である (以下 *S-O* として記す)。ナチスト・ヒトラーへの『批評全集版』(Kritische Gesamtausgabe = KGAI. 12 Berlin • New York: Walter de Gruyter 1995) 第 4 版を底本として第二版と第三版を校異で載せる。しかしオットーを論ずる本論では、オットーが「新鮮で若々しい本源の光の輝きを」と (ibid. XI) を見られるとして重々初版をオットー版で引用し、必要に応じて KGAI のページ番号を、引用の訳は水垣による。

(30) *ハルヒス* の『聖なるもの』(das Heilige) は、*聖なるもの* の『*ひまな*』または『トリネリなカチトリ』として認識されることと、『*もの*』自体としては把握されるべきである。それは、そのはたらきかけとそれへの反応をめぐる諸相とにおらるのみ現実的に把握される『事態』である。なおオットーは「遺稿にあらう『聖なるもの』(das Heilige) とキリスト教とあらうもの価値の根拠となる『聖なるもの』(der Heilige) とを区別してゐる (cf. Rudolf Otto, *Autobiographical and Social Essays*, translated and edited by Gregory D. Alles, (History of Religions in Translation 2), (Berlin • New York: Mouton de Gruyter 1996) 281. *cf.* Alles, Otto *など*)」『*聖なるもの*』と *cf.* 同書) を含む一冊のなまなまの *ハルヒス* である。

- (31) 山谷訳、三一九頁。
- (32) P・ティリッヒは「聖なるものの現象学的叙述」と言ふ (P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, (Chicago: The University of Chicago Press 1951, 7th impr. 1961), 215. なお本書 (216f.) のドイツ語版 (1956<sup>3</sup>, 253) の *tremendum* と *fascinatum* を対比を伴はざるのは奇怪な誤りであろう) / またシェラーととも「大陸の現象学的神学」としてゐる (*ibid.*, 43). 金子晴勇『聖なるものの現象学 宗教現象学入門』(世界思想社、一九九四年)は、このテーマによる包括的な宗教現象学的叙述であつて、オットーの『聖なるもの』にしろても、その後半部で現象学の方法が徹底されておらず(ii)、また実存的契機に欠けてゐるところがある(一五八頁)など、鋭い批判的な洞察を含んでゐる。
- (33) 一々あげる必要はないであらう。オットーの学説史的評価にしろは、*Alles, Otto* の序説がペトリオグラフィーを含めて詳しい。また、「聖なるもの」をめぐる代表的な諸研究は、次書に集められてゐる。C. Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das „Heilige“*, (Wege der Forschung 305), (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977).
- (34) たゞ、C. Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 3, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984) では、シヨロー・エルマツ・ハーゼーダーン・ローの系列について簡単に言及されてゐるにすぎない (224f. G. Horing 執筆)。一九二六年当時フルトマンが断じたように、本書は「キリスト教が現実的なものとして語つてゐる神にしろては語いてゐない」といふ神学的ではないのである。「本来の神学的な議論とは真逆になつた」のによろ。 Rudolf Buttmann, *Theologie als Kritik. Ausgewählte Reden und Forschungsberichte*, hg. von M. Dreher und K. W. Müller, (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 159.
- (35) *SU 61* のドイツ語版の序文では、「聖なるもの」を引き継ぐ本書を「わたしの神学自体の概要の叙述」だとしてゐる (vii)。また「聖なるもの」にしろてのわれわれの研究は、「キリスト教的な見解におけるような……《罪》の本来のより深い理解を論じ尽くしてはおらず、そのための準備である」と言はれてゐる (*ibid.*, 1)。
- (36) *Kantisch=Friesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, (Tübingen: Mohr 1909, Unveränderter Abdruck 1921), 192. なお、キントーの考えには、ホルナックが二一三世紀のマンチカン・リブのキリスト教思想家として「キリスト教的学問」(christliche Wissenschaft) と称してゐたことが想起される。これについては拙著『宗教的将来の問題』(創文社、一九八四年)、二一八四頁参照。
- (37) *Kantisch=Friesche Religionsphilosophie*, 192; 195~



196. その内容は「たとえば『キリスト教と宗教(らう)現象』を宗教学と宗教の比較によつて扱つ」(§19, 164 n. 1)といった言葉に窺われる。しかしオッターが宗教史と神学との相違を知らなかつたとするのは誤りである。両者の區別はつては、*Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, (München: Beck 1954<sup>3</sup>), 306 に具体的に描かれてゐる。

- (38) これがキリスト教学そのものでないことは、「自らキリスト者である者」が管む事だからである (*Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, 195)。また本書のキリスト教的性格は、第十三章「新約におけるヌムノーマ」で、本書中最も高揚した文体で描き出されているイエスを描つての叙述からも見て取ることが出来る。そこでのみ NUMMEN また MEIN VATER と大文字が用いられている (§13, 100)。そして本書を締めくくる最終の一行「そのような者は預言者以上の者である。―かれは御子である」における der Sohn が、この《わが父》に対応していることは明らかである (§23, 198)。また、シュライエルマッハーが「信仰論」においてもキリストが「顕現している聖なるもの」であることに達してゐない、とオッターが批判するもの、この点に関係してゐる (§21, 177)。

(39) 武藤一雄が、「ただ我々はここでシュライエルマッヘルがあらゆる意味で自他の対立ないし主客の対立を超えた、い

わぬ「純粹経験」にも似た絶対依存の感情の純粹無雑な性格について述べたやうにしてゐる点を評価しなければならぬ」と考へる」と述べてゐるのは、この「直接経験」にかかわつてのことであらう。「神学的・宗教哲学的論集 I」(創文社、一九八〇年) 一一九頁。

- (40) シュライエルマッハーの端的な依属の感情が受動性の立場であるのに対して、オッターは一面的であると批判し、「キリスト者はすべてのももの自由な主である」といふやうな Hochgefühl を認めなければならぬとす (Westöstliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Dritte Auflage, überarbeitet von G. Mensching (München: Beck 1971), 170)。これも緊張を認める立場である。

また武藤は、「少くとも絶対依存の感情なるものが、平静で緊張を孕まない調和的統一的感情である」とみなされるならば、真の宗教心はそういつたものにとどまりえないものであることが指摘されなければならない。……緊張の働きを含んだものでなければならぬ……」というウオッバーミンの考え方に従いつつ、他方では緊張を認めるオッターが主体的・実存的でなく、内在主義にとどまることを批判している。「神学と宗教哲学との間」(創文社、一九六一年) 一〇三頁及び九二―九四頁。

- (41) この「抵抗」の重要性を指摘してゐるのは、波多野精一

の『宗教哲学序論』である。『波多野精一全集』第三巻(岩波書店、一九六八年)、三六二頁。以下波多野からの引用はこの全集版による。

- (42) R・バルトは次のように述べている。「シュライエルマッハ―は、宗教論において直観と感情という二重の概念で表現したものを、ここでははらまや拡大され、直観の契機を包摂する感情の概念によって言い表す」(カール・バルト『十九世紀のプロテスタント神学』(下)、カール・バルト著作集 第十三巻、安酸敏眞・佐藤貴史・濱崎雅孝訳、新教出版社、二〇〇七年、四七頁)。
- (43) この文を含む第二講は第二版で大幅に変更されたので(cf. KGA X) この重要な一文は第四版にはない。この宗教的直観に関する部分、すなわちオットー版三五頁、第三パラグラフから五〇頁三行までは第二版以降大幅に変更、むしろ省略されており、ほとんど対応するものを見出しえない。したがって、前註(42)のような事態は、第二版ですでに起こりつつあった。cf. Art. (Schleiermacher) (H. Fischer), *Theologische Realenzyklopädie* (= TRE), 30, 156.
- (44) 波多野精一、前掲書、三七一頁。
- (45) その意味は、「それでは、この――客体的で、わたしの外に感じられる――ヌミノーズそのものとは、何でありまたどのようなものであるのか」(全文イタリック)という、表題に続く見出しで明らかである(34, 12)。山谷訳と華園訳に
- (46) は見えない)。  
 temendum には「原義に即して畏懼、震畏、畏懼などの訳語を当てることができようが、ここでは「畏怖」を用いる。なおオットーは、この語についてギリシア語などの対応語を広く検討しているが、ギリシア語には phissō, phireō あるいは theoudēs などの関連する言葉もあることを指摘しておいてよいであろう。ヴァルター・ブルケルト『人は何故神を創りだすのか』(松浦俊輔訳、青土社、一九九八年)、五二頁以下参照。原著 W. Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of biology in early religions*, (Harvard University Press 1996). とくに七十人訳には phissō と語根を共にする多くの語があり、教父ではリュンストモスに著し。
- (47) das Übermächtige が majestas とされるのは、majestas が maior に由来して「常により大いなること」(= das Mehr) を意味しているからである(「優越」という華園訳参照。あるいは majestas の新約における対応語でもある megalosynē または hypothallon megethos (ヘンリヒ・一九) を考慮して「超越的大能」としてよいかもしれない)。
- したがって、「人格の尊厳」などは全く異なる「超越性」という意味での尊厳である majestas は、「尊厳」という訳語では意を尽くせないが、仮に用いる。後註(49)参照。
- (48) エゼキエルにおけるヌミノーズの「想像力を緊張させ刺

激する力」(\$12. 92) とどうのと同様である。

- (49) これは根本的にはパウロの思想に由来している。パウロ  
① hyperballon, hyperballontis, hyperbole, hyperkeratis-  
sou, hyperkeritissós, hyperkeritisséú 等参照。② ③  
überschwänglich などは第二コリント三・九、四・一五、  
七・四、九・一二、一四、ローマ三・八などの箇所のナ  
ター訳が響いている。④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿  
überschwänglich) は、単なる「充溢」を「満ち溢れ」の状  
態にまで、「神はキリスト満ち溢れ」を「キリストは神に満ち溢れ」の事象を  
あらわしている。majestas とは別の次元に他ならない。  
オットーはパウロについて「神の概念と神の感情との充溢  
するもの (das Überschwängliche) をかきださなくては神秘的な体験へと導いていく」と述べて (\$13. 100) 'モンネが  
おける「非合理的なもの」の充溢するもの」を語る (\$13. 109)。  
前註 (47) 参照。

- (50) 特にオットーの非合理的なものの概念に対する波多野精  
一の根本的な批判を参照(『宗教哲学』「波多野精一全集」  
第四卷(一九六九年)一一一頁以下)。そこで波多野は、「……  
宗教性に過度とか極度とか分量上の差別を設けるは謂れ無  
き事となるであらう」と批判しているが(一一三)「これに  
は同意できない。「宗教性」の概念は別にして、分量上の  
差別ではないからである。これについては、神のなものに  
ついて「われわれは否定の道に従って《それは》一切の想

「緊張」について(水垣)

- 到しようもの、根拠が最も上級(Superativ)であるはず  
ならぬのではなら」と言っている。神はそれ自身に於いてなぞか  
りそれ自身だけの事柄である」(\$6. 49) エルナーが述べ  
ているのを参照すれば足りるであらう。前註(49) 参照。

- (51) エルナーは「二つの契機(二重性の事象)をキリストの  
語で説明している。代表的な用語と箇所のみ挙げる。「結合」  
(Verbindung, \$6. 45; \$19. 158) '結合(結合) (Verknüpfung,  
\$8. 59) '「裂入」(Durchdringung, \$6. 45; \$8. 58; \$8. 60; \$22.  
190; cf. Ineinandertreten, \$19. 158) '「混合」(Mischung,  
\$8. 61; \$22. 190; \$22. 193) '「融合」(Verschmelzung, \$15.  
130; \$19. 162) '「結合(結合)」(Verwebung, \$14. 123) '「終  
極点」(Verschlingung, \$22. 193; ㉒㉓㉔) 'キリストの十  
字架の由来事(㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛) '「内的集合」(das  
innige Zusammen treten, \$15. 130) '「共属性」(Zusam-  
mengehörigkeit, \$19. 161) 。これは概念的に嚴格に区別  
されてはならない。総じてオットーの用語法は、意味の場  
において理解されるべきである。」

- (52) 「かれ(パウロ)の霊をその限界を超えて第三の天へと  
押しやる。神の愛の体験の魅するものも、人間的で自然な  
子供の感情がもつ単なる絶対的なもの以上のものである」  
(\$13. 101) とどうの。その意味である。シュライエルマッ  
ナーの「幼子のような受動性」との相違が明らかである。
- (53) Kongenialität, kongenial は形からはラテン語に由来す

るように見えるが、意味は相違し、英語の congeniality に近い。ここでは華園訳に従い、「親和性」とした。オットーの用法は、すなわち人間には相互理解を可能にする Kongenialität が備わっていると考えて、これを歴史的理解の根拠とした J. G. ロッセンと比較しよう。ただしオットーは、宗教的親和性を固有で特別な種類のものと考えている。ロッセンについては Art. «Kontinuität, historische» (N. Herold), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 4, 1039 参照。

- (54) オットーが用いているドイツ語訳とその邦訳したものが原文とは違いかもある。原文(チタノ版)と山田晶訳とを比べておへ。“sed illi intellegunt, qui eius nocem acceptam foris intus veritate conferrunt.”「外部から受け入れた声を内部に於て真理とへんやむわけてみる者だけが、その声を「解するのむす」。

(55) ここでは《靈》を「下から」とらえていくオットーに対して「上から」の「聖靈の遍満」の場所論の意味に神学的宗教哲学の成立基礎を求めようとする武藤一雄との対比が興味深い問題になる。かれは「聖靈」の特殊性が同時にその「遍満」の普遍性でもあるところに場所論的解釈の可能性があると考えていると思われる。なお、武藤が「信仰と神秘主義の対立を孕んだ「緊張の統一」(Spannungseinheit)」としようとも(『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』創文社、一九

八六年、七九頁)——なごこの概念はアルトハウスに由来する(同書、五八頁)——、オットーの「対立・調和」と比較されてよい。さらに、神秘主義を「同一性の論理でも、神秘主義的発出論でもなくて、神秘主義的弁証法ともいわべきもの」(『神学と宗教哲学との間』創文社、一九六一年、四〇六頁)とする武藤と、ミスネリウムの弁証法的緊張関係を説くオットーとの比較も可能であろう。総じて武藤の思索は「弁証法的緊張関係」(『宗教哲学の新しい可能性』創文社、一九七四年、一九三頁)の思索である。

- (56) C. H. Ratschow, Art. «Otto, Rudolf», *TRF*, 25. 562.  
 (57) その理由が「固執」(Festhalten)と「道徳的々(stitch)なる」を超越する「洞察」(Überschau)をめぐっていること(§2. 5)。この「Über」の性質は「靈と魂の統一」に必要である。

(58) *SU* 65. なごこれを含む「預言者の神経験」は、山谷訳に附属論文として収められている(二七六頁)。

- (59) Cf. *Oxford Latin Dictionary*, ed. by P. G. W. Glare, s. v. オットーには「終末論的規定された心情の緊張」(*SU* 177)「簡略に対終末論的な心情の緊張」(eschatologische Gemütsspannung, *ibid.* n. 1) のような表現がある。

(60) Henning Schröter, “Struktur und Ordnung als theologische Leitbegriffe”, in: *Dogma und Denkstruktur*, Festschrift E. Schlink zum sechzigsten Geburtstag, hg.

von W. Joest und W. Panzenberg, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963), (29~55), 55.

(62) *Ibid.*, 54.

(63) オットーの探求論について精しく論じることができなかった。簡単に言えば、宗教への探求の素質 (Veranlagung zum Suchen) が宗教的衝動となり、それが現実の探求になつて宗教の発展への継糸をなす、ということである (S.16, 135f.)。他方、オットーでは、キリスト教の神は求める神 (der suchende Gott) である (S.176)。この神がなす探求と人間の素質に発する宗教的衝動としての探求との関係は、説明されていないように思われる。

(64) 拙論「聖書の伝統とその周辺における〈わたし〉と〈自己〉の問題」、『基督教学研究』第二十五号 (二〇〇五年)、二五九—三〇二頁、二七九—二八三頁参照。

(65) 『聖なるもの』においてオットーは、プラトンには「宗教〔哲学〕は存在せず、プラトンが宗教を概念的思惟の方法とは全く異なる神話によつて把握していることを評価する (S.14, 111f.)。

(66) なお、本稿においては、「IV 非緊張的思想」を扱うことはできなかった。また重要な緊張論を展開しているトルルチとテイリツヒについても言及しえなかつた。いずれも他日を期したい。