

グローバリゼーションと宗教

阿部 美哉

〈論文要旨〉 小論は、グローバリゼーションと宗教の関係についての三つのとらえ方を近代およびポスト近代との関連において整理する。近代世界システムを資本主義の拡散によるとし、グローバリゼーションにおける宗教の役割をほとんど無視するウォーラステインのとらえ方、近代のダイナミズムに、親族システム、地域共同体、伝統および宗教的世界観にとつてかわる「時間と空間の分離」、「脱埋め込み」メカニズムの発達、および知識の「再帰性」という主要な要素を識別し、グローバリゼーションを近代の帰結としてとらえるギデンズの見方、そして複数の自我、人間、複数の国民国家、および諸国家からなるシステムの間で展開する相互作用のフィールドを提唱して、グローバリゼーションと宗教の関係を重視するロバートソンの主張、の三つの流れである。ウォーラステインにおける宗教の永続的な役割を明示的にテーマ化している。

〈キーワード〉 近代とポスト近代、グローバリゼーション、世界システム論、再帰性、相互作用のフィールド

はじめに

この特集号のテーマは、「近代・ポスト近代と宗教的多元性」となっている。宗教が社会の近代化にはたした役割は、カール・マルクスのネガティブな評価とエミール・デュルケムやマックス・ウェーバーのポジティブな評価を始めとして、古典的社会学の大きなテーマであった。宗教は、古典的社会学において、社会的カテゴリーとして

構築された。宗教は、社会を基礎に置く現象およびカテゴリーとして、古典的社会学が形成される中で発明され、意味の問題にいくつかの回答を提示した。いまグローバリゼーションと宗教の関係を近代およびポスト近代との関連において整理しようとする、近代以前と近代とが質的につながっていると考えるのか、あるいは変異が起こったととらえるのか、また近代とポスト近代が質的につながっていると考えるのか、あるいは変異が起こっているのか、いいかえれば、グローバリゼーションを近代ないしポスト近代の現象と考えるのか、あるいは独立の現象と考えるのか、手がかりとなる。

古典的社会学の根底は、一八世紀、一九世紀および二〇世紀初頭の西欧で発生した社会変化の説明であった。西欧社会における諸事象の変化が、近代化と呼ばれる現象であり、古典的社会学は、これをゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの、封建主義から資本主義への、農業生産から工業生産への、帝国から国民国家への、エステートからソサエティーへの移行として説明した。こうした変化全体を世界システムという枠組みでとらえたのが、イマニエル・ウォーラステインであって、同氏の立論は、グローバリゼーション論の出発点になっているといえよう。ただし、宗教は、第二次世界大戦後の四半世紀には社会科学の重要なテーマではなくなっており、世界システム論においても、宗教は中心的な位置に置かれていない。また戦後の宗教社会学においても、その主たるテーマは、宗教の社会的役割というよりは、世俗化に置かれていた。

しかし、最近の四半世紀に、グローバルな視点での宗教問題への関心が高まってきた。この関心は、イスラーム、キリスト教、ユダヤ教のファンダメンタリズム、石油をめぐる国際政治、アメリカの保守政治家たちの宗教回帰的戦略、イスラエル国家の敵対的なイスラーム諸国の中での生き残り努力などの突出と結びついている。古典社

会学の説明が、西欧における近代化の荒々しい変化を説明したように、幾つかのグローバリゼーション論は、地球を基盤として考察し、世界レベルの脱近代化の変化を理論的に説明しようとしている。

宗教に関心のある現代の研究者たちは、最近の社会的政治的諸運動を、国民国家を超える枠組の中に位置付けようとする。彼らの視座においては、宗教的社会的諸運動のダイナミクスは、単純に国民国家のレベルで記述しただけでは十分でない。彼らは、世俗化、その反転、その他グローバルなカテゴリーの諸々の現象を構造化して、グローバリゼーションにおける宗教の役割に焦点をあわせる。ローランド・ロバートソンとウィリアム・ギャレットが一九九一年に編纂した『宗教とグローバルな秩序』⁽¹⁾は、その代表である。マイク・フェザストーン、スコット・ラッシュ、ローランド・ロバートソンの編著『グローバルな近代諸社会』⁽²⁾では、世界化するとともに地方化することうというテーマにかなり大きな関心がはらわれている。ジェフリー・ハッデンとアンソン・シュープが編纂した一九八六年の『予言的諸宗教と政治』⁽³⁾、一九八八年の『宗教の政治参加と社会変革』⁽⁴⁾および一九八九年の『ファンダメンタリズムと世俗化：再考』⁽⁵⁾からなる《宗教と政治秩序》シリーズ三巻の収録諸論文からも、グローバリゼーションのもとの宗教の多様化が明らかである。ピーター・バイヤーの『宗教とグローバリゼーション』⁽⁶⁾およびマルコム・ウォータースの『グローバリゼーション』⁽⁷⁾も、宗教とグローバリゼーションの問題に特化した労作である。アンソニー・キング編の『文化とグローバル化』⁽⁸⁾には、スチュアート・ホール、イマニユエル・ウォーラーステイン、ローランド・ロバートソン、ジャネット・ウルフなどが寄稿しており、主要な論客の主要な論点を一覧するのに便利である。⁽⁹⁾わが国では、井上順孝が、宗教のグローバル化に着目し、情報化をグローバル化の主たる要因としてとらえている。⁽⁹⁾また、宮永國子は、再帰的近代化をグローバル化の中心的テーマととらえている。⁽¹⁰⁾

グローバルな視座を持つ理論家たちや研究者たちの論議には、強調点と理論的戦略に大きな違いがある。たとえば、ウォーラーステインの近代世界システムを資本主義の拡散によるとするグローバリゼーション論の宗教の役割をほとんど無視する主張と、ロバートソンの政治、国家、文化の諸相における世界の単一性の相互作用を理論化したグローバリゼーションと宗教の関係を重視する主張とは、対照的である。グローバリゼーションについてのさまざまな見方を、小論は、三つの流れにまとめることにしたい。第一は、ウォーラーステインとその追隨者たちの世界システム論⁽¹⁾の流れである。第二は、アンソニー・ギデンスのグローバリゼーションを近代の帰結としてとらえる再帰性近代論の流れである⁽²⁾。そして、第三は、複数の自我、人間、複数の国民国家、そして複数の国家からなる世界システムの四要素の間で展開する相互作用のフィールドを提唱しているローランド・ロバートソンの主張である⁽³⁾。小論は、主要なグローバリゼーション論の特徴的なテーマとアプローチを俯瞰することによって、近代化と脱近代化の状況のもとでのグローバリゼーションと宗教の関係についての考え方を整理する。

資本主義による世界の単一化

グローバリゼーション論の根底においては、世界が一つの場だという概念が成立している。ジョン・シンプソンは、世界の単一性の概念について、「伝統的な無文字社会においてさえ、世界は、継ぎ目のない同時発生的な全体の中に領域、慣習、宇宙観が織り込まれている、一つの場だと見る概念が存在していた。しかし、歴史的、文明的意識の流れの中では、つねに神話的な世界の統一性と、……今日われわれが文化と呼ぶものによって確立されている絶対的な境界を持つ経験的な現実との区別が存在した。世界の概念的、理念的単一性は、いわゆる〈世界宗教〉

すべての物語の枠組みに明らかに埋め込まれている。……しかしある面では、グローバリゼーションの物語は、科学と呼ばれる大きな反転とともに始まる。科学は、パプア・ニューギニアの炭素原子がピッツバーグの炭素原子と同一であることを実証することにより世界の経験的単一性を措定し……、そうすることによって複数の人種の間が存在する（非経験的）差異を著しく緩和する。グローバリゼーション理論の探求は、社会的に構築された人間の単一性神話の追求だと見なすことができる」と述べている。要するに、文明的な神話世界の統一性と文化的な経験世界の個別性の併存にもかかわらず、グローバリゼーションの基盤となる世界の単一性の意識が世界宗教に埋め込まれていたが、それが近代科学の進展とともに証拠に裏付けられた実感になる、というのである。

グローバリゼーション論の諸視座の中では、ウォーラーステインの世界システム論が突出している。その議論をきわめておおまかにまとめてみる。

「世界システム」は、単一の分業によって覆われる広大な領域で、その内部に複数の文化体を包含する。「世界システム」は、歴史上、二つの形態をとって現れる。「世界帝国」と「世界経済」である。「世界帝国」は、単一の分業体制のもとにあるばかりか、政治的にも統合されているものを指し、「世界経済」は、政治的統合を欠く分業体制を意味する。近代以前の「世界システム」は、たとえば後者の形態をとることがあってもまもなく政治的に統合されてしまい、結局は、中国やエジプト、ローマなど古代帝国に典型的にみられるような「世界帝国」に移行した。他方、一五世紀末から成立する近代の「ヨーロッパ世界経済」は、歴史上ユニークな存在で、一五世紀末に成立してから今日に至るまでついに「世界帝国」化することなく、「世界経済」のままとどまっている。「世界帝国」は貢納の形態をとって辺境の経済的余剰を中核部に移送し、「世界経済」は交換によって同じことを行うが、後者には、

前者のような巨大な官僚機構を支える必要がないだけ、余剰がシステムの成長に資することになる。ここに、「近代世界システム」すなわち「ヨーロッパ世界経済」の発展能力の秘密が隠されている。

「ヨーロッパ世界経済」は、資本主義的「世界経済」である。生産の資本主義モードとその他のモードは、基本的に違う。資本主義の生産は、生産者もしくははその血族による使用のためであるよりは交換のためであり、もっぱら市場で利益を上げることができるとかを基準として生産が決定される。資本主義は、「国民経済」の枠内で発達してやがて世界化するのではなく、一五・六世紀における「ヨーロッパ世界経済」の成立とともに、はじめから「世界経済」の形をとって誕生した。ウォーラーSTEINは、資本主義的な「世界経済」の基本性格を、「最大利潤の実現をめざす市場向け生産のために成立した、世界的分業体制」と規定する。この規定によれば、農産物の市場向け生産を基礎としていた産業革命以前の「ヨーロッパ世界経済」も資本主義的であつたし、社会主義経済諸国の経済も資本主義的な「世界経済」の一部でしかない。

ウォーラーSTEINは、資本主義的な「世界経済」には、三つの構成要素があるという。中核と半辺境および辺境である。それはまた、差別的に構造化されたシステムであつて、ある下部単位は、世界システムの「中核」か、「半辺境」か、「辺境」か、いずかに位置する。余剰（資本）を抽出しもしくは集積する能力に依じて、もろもろの下部単位の間には、著しい違いがある。中核は、「相対的に」高い賃金、進んだ技術、および多様化した生産物によって特徴づけられる。他方、辺境は、低い賃金、原始的な技術、および単純な生産物によって特徴づけられる。半辺境は、中核と辺境の混合を特徴とし、いずれも支配的ではない。交換のプロセスは、圧倒的な量の資本を中核に集積し、中核は、辺境と半辺境を支配する。中核は、植民地システムにおける価格の政治的決定など交換の

プロセスにおける非市場的バイアスの強制と中心商品に表される労働価値の面で均衡を保つために、周辺の商品生産に注入される労働が過大となる交換を要求し、辺境における労働の低コストに辿り着く。交換は、剰余価値が中核に流れる結果をもたらし、中核は、交換の結果として入ってくる剰余のお蔭で、常に辺境を支配し、辺境は、常に中核に依存する。

「ヨーロッパ世界経済」は、人口増加と物価騰貴を伴って、ほぼ一四五〇年から一五五〇年までの間に成立した。一六〇〇年ないし一六五〇年頃にはじまり、一七五〇年頃まで続く第二期には、「ヨーロッパ世界経済」は収縮局面を迎え、中核国家としては、オランダ、フランスに代わって、イギリスしか生き残れなくなった。第三期の産業資本主義時代になると、「ヨーロッパ世界経済」は地理的拡大を再開し、ロシアやトルコなど、この「世界経済」の外部にあった世界システムやミニ・システムも組み込んでしまう。ロシアは、国家機構が強くなり、工業がある程度発達していたので半辺境の地位を得た。アジアやアフリカは、日本を例外として、辺境としてこのシステムに吸収された。第三期の後半には、アメリカ合衆国とドイツが中核の地位を狙った。第四期は、ロシア革命を起点とする「産業資本主義的〈世界経済〉の凝縮の時代」であり、「革命を伴う大混乱の時代」である。ロシア革命は、外貨の大量流入によって辺境化されることを拒否したアクションであり、「世界経済」の分業体制から一時的に隠遁するという政策を奏効させて、第二次世界大戦後のロシアは中核国家への道を進めた。要するに、社会主義革命は、「ヨーロッパ世界経済」内での地位の向上をめざした運動にほかならない。

ウォーラーSTEINには、世界が本質的に単一の資本主義システムだと映る。その意味で、ウォーラーSTEINは、世界の単一性を認める。このシステムは、中核、半辺境、辺境が、それらの間の大きな物質的不均衡を、各単

位の自らの地位を守ろうとし、もしくは変えようとする葛藤として、テーマ化される。このシステムでは、中核国家が覇権を維持しようとし、辺境国家が交換条件を改善しようとして保護関税、戦争などを仕掛けるが、各単位は、そこから生じる危機を避けようとして、大きなバイアスを伴ったマイクロ経済の原則に従う。⁽¹⁵⁾

欧米の歴史学会では、巨視的な観点から二つの世界大戦が「何故」起こったかを問題にする経済決定論のマルクス主義史学、生態学的・人口学的決定論のアナール派、計量経済史の三つに代表される科学的な歴史が圧倒的に優勢であったが、このような方法に深刻な反省が生じて個別現象を対象とする「叙述的な歴史」への回帰の傾向が認められる。「何故」を問題にする「科学的歴史」に対峙するものが「何か」と「如何に」を問題にする「叙述的歴史」ということであり、川北稔によれば、ウォーラー斯坦インの研究は、このような議論をさらに推し進めた。

「国民経済」をまるで自立的なシステムであるかのように見て、たとえばイギリスといった特定の国民経済の発展段階と世界システムのそれとを混同しているロストウや従来 of 多くのマルクス主義史学は決定的な誤解だとされるのであって、川北は、ウォーラー斯坦インの主張の核心は、歴史上リアルに存在したシステムは「世界システム」だけだということである、⁽¹⁶⁾

ウォーラー斯坦インが一九七〇年代および八〇年代に発表したこうした「近代世界システム」の論考を、ロバートソンは、社会学の諸理論をグローバルな方向に誘導したと肯定的に評価する。⁽¹⁷⁾一方、田中明彦は、ウォーラー斯坦インの「世界帝国」の定義は、閉じた社会システムのことを唯一のといっていることになり、概念規定としては狭すぎると批判して、これを「地球上に存在する社会システムのうち、自らより上位の社会システムをもたない最上位システム」と定義し直す。そして、国家を「ある社会システムに存在する複合主体のうち、自らより上位の複

合主体を持たない最上位主体」と定義して、二つの定義を組み合わせる。世界システムのタイプを分けて、世界システムであってそれがそのまま国家であるもの、すなわちウォーラステインのいう世界帝国を「主体型世界システム」とし、第二のそれ自体は国家ではない世界システムを「非主体型世界システム」とする。さらにそれを、下位主体が一つの上位主体に属する「針葉樹林型世界システム」と下位主体が複数の上位主体に属する「熱帯雨林型世界システム」を提唱する。田中は、ウォーラースタインが、覇権後の世界について、「現在のコンドラチエフの下降期は、擬似的な独占の三つの集中箇所であるアメリカ、西ヨーロッパ、日本における企業どうしの激烈な競争の時期である。……アメリカの覇権の継承者としては、日本と西ヨーロッパの二つを候補者として考えることができる。……このシナリオによれば、二〇五〇年あたりで世界戦争がひきおこされる可能性が高いのである。そしてその世界戦争は米ソ間ではなく、主として日本と西ヨーロッパの間で行われる……」と述べていることを引用して、この観点にとつて重要な点は、世界的指導者を決める世界戦争の代替物は何かということであり、このようなサイクルを止めることはできるかということであると指摘する。⁽¹⁸⁾田中が示唆する熱帯雨林型世界システムないし相互依存のシステムがこの難問に対する回答の可能性をもつかどうか、容易に決着がつくとは思われない。

近代の帰結としてのグローバリゼーション論

グローバリゼーションを近代の帰結として論じているのが、アンソニー・ギデンズである。ギデンズは、近代とは一七世紀以降のヨーロッパに出現し、その後ほぼ世界中に影響が及んでいった社会生活や社会組織の様式である⁽¹⁹⁾と見なす。社会科学の古典の見た近代は、諸刃の剣的な特徴を示すもので、努力し甲斐のある生活の好機を生み出

す一方で、憂鬱な面をもっていた。マルクスとデュルケムは、近代を騒然とした時代だと見なしたが、いずれも近代が切り開く将来性はマイナス面を補って余りあると確信していた。マルクスは、階級闘争を資本主義体制における分裂の原因と見なす一方で人間味あふれる社会システムの出現を期待していたし、デュルケムは、産業主義のより一層の拡大が分業と道徳的個人主義との連携によって調和のとれた社会生活が確立すると確信していた。ウェーバーは、官僚制の拡大が創造性や自主性を押し潰すと見ていたが、それによって物質的な向上が達成できるという二面性を読み取っていた。

ところが、二〇世紀末になると、ジャン・フランソワ・リオタールが「壮大な物語」の消散として描写したように、進化に対する人々の確信が喪失した。近代の転換が指摘されて、近代以後の社会のあり方は、情報社会、消費社会、ポスト近代、ポスト工業社会、ポスト資本主義などと呼ばれている。ギデンズは、今こそ近代の諸刃の剣的な性格について制度的な分析を行う必要があると主張する。そして、近代のもたらした帰結がこれまで以上に徹底化し、普遍化していくことをグローバル化と位置付ける。⁽¹⁹⁾

ギデンズは、近代のダイナミズムには、「時間と空間の分離」、「脱埋め込み」メカニズムの発達、および知識の「再帰性」という三つの主要な要素が識別でき、それらは、互いに関連し、相互作用をしている、と考える。脱埋め込みメカニズムが社会関係を特定の現場に位置付けられている状態から引き離すことで時間・空間の拡大過程をひきおこしていくという近代が生み出した生活様式は、伝統的な社会秩序類型すべてを過去に類例のない形で一掃し、その広がりには、地球全体に及ぶ社会的相互連関を確立させた。ギデンズによれば、近代の社会制度と伝統的な社会制度は非連続性のものであって、両者の区別は、変動の早さ、変動の広がり、そして近代的制度の本質に関係

している。⁽²⁰⁾

まず、時間と空間の分離は、「脱埋め込み」過程の最も重要な条件である。前近代の文化では、「何時」は、ほとんどつねに「何処」と結びつき、自然界の周期的出来事によって特定されていた。しかるに、機械時計の発明と一八世紀に始まるその普及は、時間の空間からの分離にとって重要な意味を持った。機械時計による時間測定の一性が、時間の社会的管理の均一性を生み出し、時間を空間および場所から切り離れた。近代の出現は、目の前にない他者との関係の発達を促すことによって、空間（スペース）を無理やり場所（プレイス）から切り離れた。そして、時間と空間の分離は、合理化された組織をお膳立てした。さらに、今日世界的に承認されているカレンダーが、一元化された過去の充当利用を可能にした。社会活動との関連では、時間の空間からの切り離しは、時間と空間の再結合の基盤となる。⁽²¹⁾

次に、ギデンズは、「脱埋め込み」という表現で、社会関係を相互行為の局所的な脈絡から引き離し、無限に広がる時空間の中に再構築することを提唱する。ここでは、「象徴的通票」の創造と「専門家システム」の確立が、鍵になる。象徴的通票とは、それを手にする個人や集団の特性にかかわらず「流通」できる相互交換の媒体をい、たとえば貨幣がその典型である。貨幣は、時間や空間の面でかけ離れて存在する行為者間の取引の遂行を可能にし、即時性と繰り延べ、つまり目の前にあるものとなないものを結びつけることで、時間・空間を括弧に入れる手段として、時間と結びつく。

象徴的通票であれ、専門家システムであれ、脱埋め込みメカニズムは、すべて「信頼」に依拠する。その場合、信頼は、人ではなく抽象的能力に対して付与される。信頼されるのは、貨幣それ自体であって、本来的に個々の

取引相手ではない。ジョン・M・ケインズも、ゲオルク・ジンメルも、貨幣取引における信頼を、「通貨発行政府に対して人々がいさぐち確信」と結びつける。信頼とは、要するに「信仰」の一形態であり、生じる結果に人々が寄せる信頼は、単なる認知的理解ではなく、むしろあるものに対する傾倒を示す。専門家システムに対する「信仰」も、人々に対してではなく、その人々の適用する専門知識の信憑性に置かれている。専門家システムは、象徴的通票と同じように、社会関係を前後の脈絡の直接性から切り離していく脱埋め込みメカニズムなのである。⁽²²⁾

「信頼」は、ギデنزによれば、リスクという近代になってから登場した言葉と関連付けて理解する必要がある。信頼という概念は、予期しない結果が、自然現象の隠された意味や口にするのも畏れ多い創造主の意志の顕われではなく、われわれ自身の活動や意思決定の帰結である点を認識することから生れた。リスクは、「運命の女神」の定めと見なされていたものにほぼ取って代わり、宗教的宇宙観から切り離されていった。確信は、リスクの認識を前提とはしていないが、信頼は、その状況がリスクを伴うことを認識している。⁽²³⁾

「再帰性」は、近代の必須の基盤をなしている。現代人は、世界の何処に住んでも、自分たちの日々の生活がはるか遠方のできごとによって影響され、もしくは決定されていると感じている。またわれわれの日常生活は、否でも応でも、たとえば環境への影響を通して、グローバルな波及効果をもつ。さりとて、再帰性は、近代に固有のものだということではない。近代という概念は、本来的に伝統との対比をともなっているが、前近代の文明では、再帰性は、伝統の再解釈と計画化だけにほぼ限定されており、時間の尺度においては、未来よりも過去の側により多くの比重が置かれていた。対照的に、近代の到来とともに、再帰性は、システム再生産の基盤そのものの中に入り込み、思考と行為とはつねに互いに参照しあうようになる。近代の社会生活が持つ再帰性は、近代社会の実

際の営みはその営みに関して新たに得た情報によってつねに吟味、改善され、その営み自体の特性を本質的に変えていくことに見出される。⁽²⁴⁾

ギデンズは、前近代における信頼とリスクとの関係および安心と危険との関係には、根本的な差異があるという。前近代世界での存在論的安心感は、場所という局所的な環境の中に繋ぎ止められていて、親族システム、地域共同体、宗教的世界観、および伝統それ自体という四つの局所化したコンテクストによっていた。信頼感の前提条件となる信仰は、その制度上の安全装置を組織化された宗教の中に求めていた。宗教は、造物主や宗教上の諸々の力、聖職者たちなどが信頼感を組織化する媒体となり、出来事や状況の経験に信憑性を注入し、それらを説明し、それらに対処する枠組みをつくりあげていた。また、宗教上の信念や実践は、日々の生活の苦難からの逃げ場を提供する一方で、精神的な不安や懸念のもとにもなっていた。ウェーバーが救済宗教と称した宗教上の信念や実践は、罪業と死後の救済約束との緊張関係を引き起こしていた。

近代の時代環境においては、親族関係は、時空間を超えて堅固に組織化された社会的絆の媒介手段ではなくなっている。前近代に場所が保持していた優位性は、脱埋め込みと時空間の拡大によって、ほぼ崩壊した。宗教や伝統の及ぼす強い影響力の低下は、社会科学の文献で頻繁に論じられている。伝統は、再帰性とは正反対なので、近代の社会生活の再帰性によって、徹底的に蝕まれる。そして、宗教的世界観に取って代わって、物質的技術や社会的適合性に焦点を合わせた再帰的に組織化された知識が支配する。⁽²⁵⁾

ギデンズは、ポスト近代を、全地球規模の観点から近代の制度的特性を凌駕する展開を表象するものとしている。近代の制度面の発達にとりわけ重要であった国民国家と体系的な資本主義生産は、ヨーロッパ史に固有の特質

に起源を持つが、近代化のもたらした根本的な帰結の一つが、グローバル化であった。グローバル化という観点から見ると、近代は、西欧に特有のものではない。近代は、近代の持つ特性である知識の再帰性によって、普遍化していく。ポスト近代の世界において近代の諸制度が凌駕されていくのであれば、近代のダイナミックな特質の根底にある三組の要因も、根本的に変化する。ユートピアは、近代の持つ再帰性にとっても、時間性、空間性にとっても、反対命題になる。ポスト近代の世界では、伝統が本来備える特徴を一部復活させて、社会生活の特定の側面に対する執着が再生し、社会的世界が人間の統制のもとにあるという認識によって強化されて、存在論的安心感の基盤となる。ギデンズは、ポスト近代の世界は、脱中央集権化した組織へと「外に向けて崩壊する」世界にはならず、ローカルなものとグローバルなものとを複雑な形で組み合わせていくことになるだろう、と予測する²⁶⁾。

このようなギデンズのグローバリゼーション論に対しては、さまざまな反応が示されてきた。まず、ロバートソンは、ギデンズがグローバリゼーションは近代化の結果であると言う命題を進めること自体を厳しく批判する。世界のいわゆる知られていなかった諸地域を発見した決定的な大航海はいうに及ばず、仏教、キリスト教、そしてイスラームの興隆、あるいは何世紀も前の地図の編纂などからも明らかのように、グローバリゼーションは、多くの世紀にわたるたいへん長いプロセスであるというのがロバートソンの立場である。ロバートソンは、グローバリゼーションは近代化に先行したのであるから、ギデンズの命題はまったく受け入れられない、と断定する²⁷⁾。一方、宮永國子は、グローバル化とは地域社会の破壊と言う作用と地域社会の再建という反作用とを同時に含んだ過程だというギデンズの見方とロバートソンの世界統合のベクトルを表すためにそれを用いるという問題関心の違いによって、ギデンズでは現代社会の特性の解明に集中しロバートソンではギデンズよりも抽象度の高いグラウンド・

セオリーが展開するが、グローバル化という言葉の用法を別にすれば、ギデنزとロバートソンは、理論的には相補的である⁽²⁸⁾と考える。

時代を超えるグローバリゼーション論

グローバリゼーションへの着目は、ローランド・ロバートソンによると、オーギュスト・コント、クロード・アンリ・サンシモン、カール・マルクスなど一九世紀の社会理論家の中心的な部分にあり、エミール・デュルケム、マックス・ウェーバー、ゲオルク・ジンメルらの著作の中にもグローバリゼーションへの確かな関心が認められた。そして、ロバートソンは、オルブロウの提言を取り入れて、社会学に、普遍主義、国民国家、国際主義、土着化、およびグローバリゼーションという五つの発展段階を認める。「普遍主義」の段階の社会学は、人間性、同胞性、普遍性などを強調する啓蒙主義に根を持っていて、時間を超えた諸原理と証明された諸法則に基づく人間のための科学を樹立することを目的とし、サンシモンおよびコントならびにマルクスにおいて頂点に達した。「国民国家」の社会学の段階においては、知的な作品が国民文化的な特徴を帯びるようになったのであり、たとえばデュルケムは、ドイツの観念論とイギリスの経験論とを自らの認識論に統合しようとしたが、自ら公言しているようにそれはフランス合理主義による統合であったとされる。「国際主義」の段階は、第二次世界大戦後に国民国家的な社会学の崩壊と世界戦争による包括的な破壊とともに始まったが、国際主義は、冷戦の両陣営に対応して、パーソンのすべてを包括する近代化論とマルキストのプロレタリア主義によって宣揚されていた国際主義とに分割されていた。「土着化」の段階は、第三世界の具体化を中心としており、一九七〇年代に発達した第三世界の土着化に

は、外部ことに西欧の用語および方法論に反対してマルクス主義のモデルに依拠する傾向と意識的な国民的文化的な伝統の強調という特徴がある。現在の局面は、直接的には国民主義と国際主義の相互作用の結果、間接的には先行段階すべての相互作用の結果もたらされた「グローバリゼーション」の段階にある。⁽²⁹⁾

ロバートソンのグローバリゼーション論に関する最初の仕事は、J・P・ネットルとの共著『国際社会と諸社会の近代化』として、一九六二年に刊行された。ロバートソンたちは、冷戦の形での世界の両極化と第二次世界大戦の終結後に独立を成し遂げた諸国からなる第三世界の台頭を最大の特徴とする時代にあつて、アメリカ化もしくはソ連化を指標とする画一化に向かう近代化論に抗して、社会の近代化についての理論と研究を、個々別々の土着社会のイメージを決定的な変数とする方向に転換させようとした。彼らは、国民国家という文化的理念のグローバルな伝播および二〇世紀における国民国家のグローバルな制度化のグローバルな伝播との関連において、国民国家の勃興に研究の重点を置いた。⁽³⁰⁾

近代を主題とする議論は、ゲマインシャフト（共同社会）からゲゼルシャフト（利益社会）への動きという古典的な社会学の分析の文脈に従つて展開した。ロバートソンは、今日のグローバルな状況がゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの関係によつてテーマ化される限り、近代西欧の台頭と繋がるプロセスになるとする。しかし、グローバリゼーションは西欧の近代化のもたらす状況よりも構造的にも形式的にもずっと複雑だと考えるロバートソンは、近代を、ナショナリズム、民族運動、土着化運動、宗教的ファンダメンタリズム運動などの展開過程に沿つて解明しようとする。ロバートソンは、社会の近代化の理論とその後を追つた個人の近代化の理論では、近代化は教育、職業、識字率、所得および財産など客観的に測定できる属性によつて記述されているが、主観的な理解に関する

る位相については、規律ある仕事への姿勢や政治への機能的な参加などプロテスタント倫理の機能的意義の文脈を除けば、ほとんど掘り下げられていないと考える。そこで、社会認知的な内容と行為との関係の特徴づけ説明する課題の検討に、アイデンティティおよび権威の諸関係などに関するアメリカの比較社会心理学の成果を導入して、近代化の本質には再帰的な性格があると考えて、近代化とは、もつとも基本的には、自国を意識的に他の諸国に追いつく努力に巻き込む過程であると定義する。そして、諸社会のエリートたちが他の諸社会を模倣のモデルとして選択するときに目標を決定するプロセスの考察が最大のテーマだという命題をたてて、明治時代の日本とピョートル大帝のロシアのエリートたちを例として、後進国が近代化の営みに参入するときリーダーたちがどの近代化のイメージを指針として採用したか、そして国民のアイデンティティの問題に関連してどこからイメージの素材を選びとったかについて、自らの社会と他の諸社会を比較したそのやり方と程度を検討した。⁽³¹⁾

近代化にかかわったすべての社会が、その他の社会との相互作用的な比較のプロセスに包み込まれている。そして、すでに近代化を達成したと自認していた諸国においては、将来のあり方として希求するイメージを開発する傾向がある。ロバートソンは、近代を超える段階はポスト近代の段階になるだろうと予測した。そして、もつとも広い意味での近代およびポスト近代についての議論は重要だと認めつつ、それよりも古くから一つの全体としての世界を地図化しようとする明確な試みが存在していたことを指摘して、グローバリゼーション論は、世界の体系性の課題との関連において、強い継続性を持っていると主張する。⁽³²⁾

グローバリゼーションとは、放置しておく让世界を同質化し、諸国や諸民族の個性性を抹消してしまう過程だと考えるような傾向が有力である。しかし、ロバートソンは、まったく同意しない。そうではなく、グローバリゼー

シオンは、本質的かつ内在的に、個別主義と多様性をグローバルに推進するという見方を採る。ロバートソンは、もろもろの国民国家が、国民性の供述に関するグローバルなモデルの枠組みで、たとえば日本人論のように、その独自性を主張する営みにかかわっていることを指摘し、こうした営みを個別主義の普遍化として論じており、同時に、普遍性の個別主義的な表出の問題にも取り組む。ロバートソンは、現代世界を、グローバルに理解するための考え方の枠組みとして、個々の自我、個々の国民国家、人間、およびしばしば国際関係とよばれる諸国家からなるシステムという四つの要素の相互作用というモデルを提唱する。世界は、一つの連帯的な種としての人間と言う枠組みで考えられることがあるが、個々人によって構成されていると考えられることもある。世界は、個々の国民国家からなっていると考えられることがあるが、世界政治あるいは国際関係の枠組みで動いていると考えられることもある。ロバートソンは、この考え方の枠組みに沿い宗教や文化の要素を強調して、グローバルな秩序についての議論を展開する。⁽³³⁾

現代のグローバルな状況は、ロバートソンの考えでは、文化と宗教を凝視しなければ十分に理解することができない。まず、ロバートソンは、古典的理論家たちのようにゲゼルシャフトの避け難い拡散と上昇によりゲマインシャフトが変化し進化すると見なすのではなく、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの間に緊張関係と弁証法的関係を配置することによって、グローバルリゼーションのプロセスの中に宗教を含む伝統とこの世界を構築する。つぎに、ロバートソンのグローバル状況についての理論的スケッチは、制度的分化に複数のプロセスを認める。制度論からいうと、古典的な近代化論が諸制度セクターの独立を求めるのに対して、ロバートソンのグローバルリゼーション論は諸制度の組み替えを想定する。宗教にとって、ロバートソンの立論は、宗教がグローバルリゼーションのプ

ロセスに、グローバルな戦場における諸制度の提携を求める制度的諸要素の一つとして、参入することを意味する。このことは、形式的な見方からいって、近代化のプロセスにおいて宗教が一つの分化された制度になるという位置付けの正反対の位置付けである。さらに、ロバートソンは、相互に作用する社会の諸単位のフィールドにおける宗教のもろもろの機能的可能性を強調する。現代のグローバル状況を形成する複数の自我、人間、複数の国家、および諸国民国家からなるシステムの相互作用の中心的な場において、諸単位は、自らが自らのアイデンティティを樹立し、表現する。ロバートソンは、近年の教会と国家との世界至るところでの緊張はグローバルな戦場におけるアイデンティティの危機への応答だと解釈する。ロバートソンは、社会の諸単位が相互に対してそれぞれの視点や行為を比較し、関連付けるようにさせられていく戦場が地球上に拡散していくという形で、世界の単一性を認める。ロバートソンのグローバリゼーション論は、政治、経済、文化と宗教が深く相関する現代のグローバルな現象を解析する説得力のある議論になっている。

宗教とグローバリゼーション

ウォーラーsteinとギデنزは、宗教を現代のグローバルな状況を理解するために取り上げなければならぬ必須の要素として位置づけてはいない。まず、ウォーラーsteinは、宗教と文化を構造的に交換の諸プロセスに還元できるものとして分析する。ウォーラーsteinの世界の単一性が資本主義的交換関係のネットワークによって駆動されるという概念は、ロバートソンの拒否するところである。世界の単一性は、ロバートソンによれば、資本主義的経済がグローバルに人民大衆を覆い尽くす感覚よりもっと複雑なものであり、単一起源的な「経済主

義」は、拒否されなければならない。しかし、ウォーラーズテインとロバートソンは、五〇年代および六〇年代に流行した、第三世界の新しい国民国家において西欧¹¹北アメリカの工業化、民主主義、市民社会が発生反復すると期待したロストウ流の開発モデルを拒否する点において、共通点を持っている。

他方、ギデンズは、グローバル化は経済的文化的な世界統合という意味でのグローバル化と統合への反作用である反グローバル化を含み、地域社会の破壊と地域社会の再建という反作用とを同時に含んだ過程だと見なす。このような状況を近代の帰結と見なすギデンズのグローバルゼーション論を、ロバートソンは、社会的および文化的な分化が最近の世界史における要になっていることを見落としていると批判し、またその議論全体は再帰性を特徴とする同質的な近代人へ収斂する抽象論にすぎないと論難する。ただしロバートソンも、ギデンズの再帰性や脱埋め込みの概念が機能的分化をもって近代化への唯一の要点だとする見方を是正する意義は、認めている。⁽²⁴⁾

ロバートソンのグローバルゼーション論は、ウォーラーズテインやギデンズよりも、現代のグローバルな状況の中に宗教の役割を明示的にテーマ化しており、宗教の位置を成熟したグローバルゼーション論における分析要素として、積極的に問うている。ただし、グローバルゼーションと宗教の問題へのロバートソンのアプローチは、現代の状況における宗教の役割をめぐる構築された、特殊化されたアプローチではない。ロバートソンは、グローバルゼーションに関する諸著作において大いに宗教に注目しているけれども、宗教そのものは、彼の分析の焦点ではない。むしろ、彼は、宗教を、グローバルな相互作用のフィールドにおける諸単位のアイデンティティと諸単位の認知の構築に入ってくる準拠枠の一つの重要な資源としてテーマ化しているのである。

ひるがえって、宗教と近代の関係についての理論的説明は、一九六〇年代から一九八〇年代にいたるまで、世俗

化論がもつとも有力であった。世俗化論は、ヨーロッパにおける教会の影響力の衰退と世俗的な近代の消費社会の興隆を背景に、一九六〇年代の半ばに、宗教社会学の分野でブライアン・ウィルソンの『世俗社会における宗教』、トーマス・ルックマンの『見えない宗教』、およびピーター・バーガーの『聖なる天蓋』が相次いで刊行されたことよって、決定的になった。だが、アメリカでは、確かにリベラルなキリスト教主流諸派の影響力は低下したが、世俗化論者の予測に反して、保守主義ないし正統主義の非主流諸派が影響力を高めた。また、一九七九年のイラン革命をはじめとするイスラーム圏における宗教的ナショナリズムの台頭が、大きな注目を浴びた。さらに、急速に近代化を進める第三世界の諸社会においては宗教が公的な場で機能し、インドでは一九九八年以降政権にヒンズー政党BJPが参加している。ヨーロッパにおいても、既成教団は、世俗化しているけれども、セクト運動が盛んになっているし、一九九七年八月にパリで開かれたカトリック青年世界大会には百万人も参加者が集まるなど、宗教への新しい関心がグローバルに台頭している。スタッフ・ヘーレマンズは、一般的な宗教の再興とりわけ正統派およびファンダメンタリスト諸教派の隆盛が世俗化論の前提とした諸現象と合致しないことを指摘して、「宗教的遺伝子を有する近代」という立論を試みている。⁽³⁵⁾ 宗教の衰退を前提として近代を理解する点において、ウォーラスティンおよびギデンズは、世俗化論の論客と時代認識をとにもにする。他方ロバートソンは、主流宗教の表面的な衰退を近代の特性として重視することはないのであつて、世俗化論者とは時代認識を異にする。

ウォーラスティン、ギデンズ、およびロバートソンによつて用いられた分析の諸モードを単純に混合することはできない。しかし、グローバルな状況を見渡す議論においては、諸制度とそれらの交換のプロセスとの関係の構造についての発達した見方、再帰性の行為を組織するさまざまな能力に着目した発想、そして複数の自我、人間、

複数の国民国家および諸国家からなるシステムのグローバルなレベルでの象徴的相互作用のダイナミクスについて開発された理論は、いずれも何らかの形で活かされ得る。世俗化論が一世を風靡したとき、堀一郎や井門富二夫らがこれを導入したが、わが国の宗教社会学者や宗教学者たちの間では、世俗化論はわが国宗教の特殊性の故にわが国の宗教状況の理解に有効でないとの考え方が強かった⁽³⁶⁾。しかし、もつとも広いとらえ方では、グローバリゼーションは、グローバルなレベルでの意味の危機であり、ローカルな主張が特殊性を盾にグローバルな対話を拒否することを許さない現象である。グローバリゼーションが現前している今、われわれは、特殊性の蝸壺に逃避して、グローバルな基礎を持つ現象としての宗教がどのような意味を持つかという問いを避けて通ることはできないのである。

注

- (1) Roland Robertson and William R. Garrett (eds.), *Religion and Global Order*, New York: Paragon House, 1991.
- (2) Mike Featherstone, Scott Rash, and Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*, London: Sage, 1995.
- (3) Jeffrey K. Hadden and Anson Schupe (eds.), *Prophetic Religions and Politics*, New York: Paragon House, 1986.
- (4) Anson Schupe and Jeffrey K. Hadden (eds.), *The Politics of Religion and Social Change*, New York: Paragon House, 1988.
- (5) Jeffrey K. Hadden and Anson Schupe (eds.), *Fundamentalism and Secularism Reconsidered*, New York: Paragon House, 1989.
- (6) Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: Sage, 1994.
- (7) Malcolm Waters, *Globalization*, London: Routledge, 1995.
- (8) A・D・キング編(山中弘・安藤充・保呂篤彦訳)『文化とグローバル化』玉川大学出版部、一九九九年。

- (9) 井上順孝編『グローバル化と民族文化』新書館、一九九七年。
- (10) 宮永國子『グローバル化とアイデンティティ』世界思想社、二〇〇〇年。
- (11) I・ウォーラステイン(川北稔訳)『近代世界システム』I・II、岩波書店、一九八一年。
- (12) アンソニー・ギデンズ(松尾精文・小幡正敏訳)『近代とはいかなる時代か?』而立書房、一九九三年。なお、吉野耕作は、世界の大半の国々、ことによればすべての国々で、いわゆる日本人論に相当する再帰的に自国の国民性を論じる議論が行われており、日本人論に相当する議論は、一八世紀の中ごろないしそれ以後に主権を有する存在となつた事実上すべての国民国家に概念として当てはめることができる、と主張している(吉野耕作『文化ナショナリズムの社会学 現代日本のアイデンティティの行方』名古屋大学出版会、一九九七年)。
- (13) R・ロバートソン(阿部美哉訳)『グローバルゼーション』東京大学出版会、一九九七年。
- (14) John H. Simpson, "Globalization and Religion—Themes and Prospects," in Roland Robertson and William Garrett (eds.), *Religion and Global Order*, New York: Paragon House, 1991, pp. 3-4.
- (15) ウォーラステイン、前掲書、II、九五―二五五頁。
- (16) ウォーラステイン、前掲書、I、v―ix頁。
- (17) Roland Robertson, *Globalization*, London: Sage, 1992, p. 65.
- (18) 田中明彦『世界システム』東京大学出版会、一九八九年、一九二頁、一四―一七頁、一八三―一八五頁、一八九頁。
- (19) ギデンズ、前掲書、一三頁。
- (20) ギデンズ、前掲書、一七―一九頁。
- (21) ギデンズ、前掲書、三一―三三頁。
- (22) ギデンズ、前掲書、三四―四四頁。
- (23) ギデンズ、前掲書、四五―五三頁。
- (24) ギデンズ、前掲書、五三―六三頁。および Anthony Giddens, "Living in a Post-Traditional Society," in Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash, *Reflexive Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1994, pp. 56-109.
- (25) ギデンズ、前掲書、一二七―一三九頁。
- (26) ギデンズ、前掲書、二〇三―二二二頁。
- (27) ロバートソン、前掲書、二二―二三頁。

- (28) 宮永、前掲書、四〇―四三頁。
- (29) ロバートソン、前掲書、三三―四五頁。
- (30) J. P. Nettie and Roland Robertson, *International Systems and Modernization of Societies: The Foundation of National Gods and Attitudes*, New York: Basic Books, 1968. ロバートソン、前掲書、三―六頁。
- (31) ロバートソン、前掲書、二五―三三頁。一〇―一二三頁。
- (32) ロバートソン、前掲書、三―三三頁。
- (33) ロバートソン、前掲書、五五―六二頁。
- (34) Robertson, *ibid.*, pp. 138-145.
- (35) Staff Hellmans, "Secularization in a religioeneous modernity," in Rudy Laermans, Bryan Wilson, and Jaak Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration*, Leuven: Leuven University Press, 1998, pp. 67-81. なお、マヤンソン、ルマン、ペン、ウィーガーの著書は、それぞれ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, London: C.A. Watts, 1966 (本書は邦訳をめぐらさぬ)、同書のテーマの要旨を含む講演の記録である *Contemporary Transformation of Religion*, London: Oxford University Press, 1976 及び 井門富二夫・中野毅訳『現代宗教の変容』ヨルタン社、一九七九年) \ Thomas Luckmann, *Invisible Religion*, New York: Macmillan, 1967 (赤池憲昭、ヤン・スニンゲン、ゲドール訳『見えぬ宗教』ヨルタン社、一九七五年) \ Peter Berger, *The Sacred Canopy*, New York: Doubleday, 1967 (蘭田稔訳『聖なる天蓋』新曜社、一九七九年)。
- (36) Jan Swyngedouw, "A few notes on secularization and pillarization: The case of Japan," & Yoshiya Abe, "Secularization: Karel Dobelaere and Japanese Sociology of Religion," in Rudy Laermans, Bryan Wilson, and Jaak Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration*, Leuven: Leuven University Press, 1998, pp. 159-164 & 11-24.

地球人類のための宗教学序説

嶋田義仁

〈論文要旨〉 二一世紀における宗教研究の課題のひとつは、いまやかつてない密度で相互に結びつき合い始め、この地球を共通の故郷とするにいたった地球人類にとって宗教とは何かを考えることにある。なぜなら、近代西洋思想史において支配的だったのは、個々多様な人間の共通性としての普遍的人間の観念であり、近代的人間諸科学とヒューマニズム思想もこれにもとづいて形成されてきたからである。異質な多様性の総体としての地球人類を基礎にした新たな人間科学と新たなヒューマニズムの構築が試みられなければならない。その試みの一として、人類進化を、①諸文化の分化による文化的適応放散、②諸文化の再統合である地域文明の形成、③諸地域文明の統合である地球文明の形成、としてとらえてみた。この図式に則するならば、現代宗教学は、かつて地域文明形成に大きな役割をはたした世界宗教の再統合、もしくは地球人類的価値と救済を示し得る地球人類的宗教の創出運動に、注目してゆかなければならないだろう。

〈キーワード〉 地球人類、普遍的人間観、ヒューマニズム、文化的適応放散、諸文化の統合、諸文明の統合

一 抽象的普遍性としての人類観念

個人中心の救済論と社会倫理的救済

かつてわたしは『異次元交換の政治人類学』（勁草書房、一九九三）という題名の著書を上梓し、その目的を次のように記した。「地球的存在としての人類の研究をその救済の可能性まで含めて可能にするエピステモロジー、つま

り学問的基礎の探求が、本書の課題である」。その意味も、かなり詳しく説明したつもりでいたが、やはりわかりにくかったらしく、拙著を『宗教研究』の書評で取り上げた末木文美士氏には、「臆面も無い」「大風呂敷」「教祖のご託宣」と評されてしまった。¹⁾

末木氏が拙著にこのような印象を抱くにいたった理由はおそらく二つ。その一つは、宗教を個人の内面の問題として理解する宗教理解がかなり強固に存在し、その傾向は仏教思想、特に末木氏の研究する浄土教系仏教思想においてとりわけ強く、その関心がおそろしく個人の救済（往生）に偏しているという事実があることだ。この立場からすれば、個人でなく、地球人類を救済の対象とするような考え方は、「大風呂敷」だということになるのかもしれない。

しかし世界の宗教に目を転じてみると、関心の中心はそれほど個人の救済に偏していない。たとえば、キリスト教の場合、かなり個人の救済に偏しているようにも見えるが、その核心には「神の国」の到来あるいは実現という歴史哲学思想が存している。イスラーム教でも、ウンマという信仰共同体や、信仰共同体を律する法であるシャーリアの思想がある。こうした歴史哲学的あるいは社会倫理的な思想を有した救済思想から見た場合、個人中心の救済思想は逆に倫理感覚の欠如したひとりよがりの救済思想だという印象を与える。実際わたしはアフリカでの沙漠化防止や農村開発のためのNGO活動にも関係しているが、欧米のNGOがキリスト教関係の支援のもと潤沢な資金にめぐまれ活動しているのに反し、日本の仏教界が、ほんの一部例外を除いて、NGO活動などに貢献するそぶりさえみせていないことに驚いている。神道界も宗教である以上は膨大な賽銭の一部をNGOやNPO支援にまわすぐらいのそぶりが必要であろう。こうした社会倫理の欠如を奇とする宗教常識も存在していることは認識しておく

べきだろう。ただしそのかわり、宗教が個人の内面におわらない宗教は他宗教との共存がむずかしい。日常的な社会倫理生活において信仰のちがいが露わになるからである。

マン (Man) あるいはオム (Homme) としての人類

しかしながら、私が、「地球的存在としての人類」ということを問題にしたのは、個人の救済か人類の救済か、という関心からではない。「人類」というのをどのように捉えるか、という問題なのである。

人類とはなんであろうか。私は、人類とは、この地球上において生を営み、この地球上の隅々にいたるまで分布するに至っている人々の過去現在にわたる具体的な総体を人類と考える。これはきわめて常識的な理解のようにみえる。しかし、西洋思想史において、人類とはそのようなものではなかった。このことに、私は普遍的人間性を「野生の思考」というかたちで見出したとするレヴィーストローヌ構造主義人類学の謎の多い議論と、レヴィーストローヌが何ゆえかくもてはやされたのかを、理解する試みのなかで気づかされた。

西洋思想史における人類概念は抽象的な普遍的人間性の上に成り立っている。このことはなによりも人類概念が抽象名詞として表現されるところにうかがえる。私はここで「人類」と言い、「人間」とは書かなかつたが、西洋語においては「人類」も「人間」も同じである。すなわち、通常 Humanity (Humanité 仏) や Mankind が「人類」と訳されるが、語の原義は「人間性」、あるいは「人間らしさ」であり、しばしば頭文字が大文字で記される Man (Homme 仏、オム) と意味的にはかわらない。後者も、「人間というもの」というような意味である。

わが国では、人間学というと哲学系の学問で、人類学とは異なっているように考えられがちであるが、西洋語に

なおしてみると人間学も人類学も同じである。たとえば、カントに『人間学』という題名に訳された著書があるが、原語は *Anthropologie* である。他方、フランスにおける社会人類学の最も権威ある雑誌の名は、*L'Homme* (人間) であり、イギリスにおいて同様な地位にあった雑誌はつい最近まで *Man* だった。*Man* は現在では、*Journal of the Royal Institut of Anthropology* という長たらしい名前にかわっているが、その理由は、*Man* という概念の時代錯誤に気づいたからではないかと私は推測している。なおちなみに、レヴィーストロースの「人類学の創始者ルッソー」という論文の「人類学」というのは、原文では「science de l'homme」すなわち、「人間 [l'homme の科学] である」⁽²⁾

普遍的人間観に支えられたヒューマニズム (人間主義) の思想

西洋的「人類」概念は、*Man* (*Homme*) という普遍的一般的な人間概念と不可分のものとして存在していたわけであるが、一八世紀のヒューマニズム思想の根幹にあったのもこの *Man* (*Homme*) という思想である。それは、普遍的な自然法則に最大の価値を求めようとする当時の科学主義が生み出した、人間の本質として万人に共通して普遍的に存在すると想定された人間性の概念である。しかもそれはあたかも実在する存在のように考えられていた。ドイツの社会学者ジンメルは『社会学の根本問題』のなかで次のように述べている。

「一八世紀は、一七世紀の成果を継承して、自然法則という近代的概念を最高の認識理想と定めていた。……それゆえ、当時の関心の中心にあったのは、普遍的な人間、人間一般であって、歴史的に与えられた人間、特色のある人間、専門化した人間ではなかった。こういう人間は、原理的には、普遍的な人間に還元されるもので、各個人のうちには、この普遍的人間が本質として生きている」⁽³⁾

このような普遍的な人間性とは、人間が歴史的運動にはいる以前の自然状態において存在したと考えられるいわば無垢の人間性であるが、ヒューマニズム（ユマニスム）の思想とは、こうした普遍的人間性をもういちど歴史の中において取り戻そうとする思想であり、運動であった。あるいはそういう共通の人間性が外面的にはことなる人々の間にも存在するのだということを主張し、そのことによって人々の間の平等性や連帯を確立しようという思想であった。だから、ジンメルは次のようにも述べている。

「もし普遍的人間、いわば自然状態としての人間が、経験的性質、社会的地位、偶然に受けた教育によって個性化した各人の内部に本質的核心として存在するのであれば、人間の最も根本的な本質を覆い隠している、これらの一切の歴史的な影響や牽制から彼を解放しさえすれば、万人共通のもの、人間一般がその本質として、各人のうちに姿を現すであろう。……人間が自己自身を発見したならば、人間存在の真実の实体として残るのは、人間そのものになる。万人の内に生きる人間性になる。ただ経験的歴史的な事情に身をやつし、卑しくなり、歪められていたに過ぎぬ万代不易の根本的性質となる。⁽⁴⁾」

歴史的存在としての人間を本来の姿を失った人間としてとらえるこのような西洋的なヒューマニズム思想というのは、構造的にみれば、聖書にみられる墮罪の神話と同根である。自然状態という考え方も、かつての楽園の言い換えにちかい。スタロバンスキーが、『透明と障壁——ルソーの世界』（みすず書房、一九七三）で詳しく論じたように、ルソーは、こうした普遍的人間の集う共同体をパラダイスのように夢想しつづけた。ルソーにかぎらない、カントやヘーゲルといったドイツ観念論哲学者たちも、「宗教」を一般的理性に裏打ちされた普遍的人間のあり方にむすびつける方を模索しつづけた。ヘーゲルによれば、人間が自己のうちに一般的理性を見出しこれを本来の自

己としてとらえる、そこまでの高みの知性に達した人間精神のありようが「宗教」なのである。

文化（社会）人類学と普遍的人間観

文化人類学あるいは、社会人類学という学問の基礎理念となってきたのもこのような普遍的人間観である。文化人類学や社会人類学は、「未開」の社会・文化を研究対象とする学問として考えられてきたが、なぜ、「未開」の文化・社会が研究に値する対象だと考えられてきたのかというと、それは、「未開」の社会・文化は、歴史的形作物がほとんどなく、限りなく自然状態に近い文化・社会であり、その研究を通じて、あらゆる文化・社会の根幹に共通に存在する普遍的人間性、あるいは文化・社会の普遍的性格があきらかになると考えられていたからなのである。

イギリス社会人類学の代表的教科書『社会人類学』の著者リンハートは、その冒頭で、社会人類学が対象とする人間は、「人口、領域、社会接触の範囲等の点で規模が小さく、進んだ社会と比べれば、技術も単純で、社会機能もほとんど分化していない」社会に住む人々だというエヴァンス・プリチャードの定義を紹介した後、何ゆえそのような未開社会を研究するか、次のように述べている。

「社会人類学者が、そのような未開社会の研究を始めたのは、社会の諸制度の根本的特長が、そういった社会での方が、近代の大都市社会で見られるよりは、ずっとはつきりあらわれているだろう、と信じたからだった。」⁽⁵⁾

アメリカ文化人類学の代表的教科書『鏡の中の人間』の著者クライド・クラックホーンもほぼ同様な主張を、よりラディカルに、未開社会の研究を自然科学の「実験室」における研究に例えて、次のように述べている。

「正しい問いと、それに答える正しい方法は、小さなカンヴァス、すなわち、文明に取り残された同質的な社会をしらべることによって、もつとも発見しやすいのである。

未開社会は、人間についての研究者が望み得る実験室の条件に最も近いものである。これらの集団は、通常少数数であるから、少数の人が、わずかな費用で、密度の高い研究をすることができ。それらは、普通孤立しているので、社会組織の境界がどこにあるかの問題も起こらないし、また、集団の構成員は、狭い地域に住んでいて、同じ自然の力を受けており、同じようなことを教えられており、お互いの経験も、複雑な社会の人達に比べてはるかに共通性が高い。生活の仕方も比較的安定している。近親結婚が盛んで、誰をとつていても、遺伝的要素に大差がない。要するに、一定とみなされる要因がたくさんあるから、人類学者は、少数の変数をこまかく研究すれば相互の関係をつきとめることができる。⁶⁾」

孤立した同質社会を人間性発見の特権的な場と考える近代人類学の人間理念も、西洋一八世紀の啓蒙主義的ヒューマニズムの人間観のうえに築かれていたわけである。レヴィーストロースの構造主義人類学が人類学の専門領域をこえて広く注目されるに至ったのは、こうした啓蒙主義的ヒューマニズムが期待していた普遍的人間の発見を成し遂げたかにみえたからである。

普遍的人間の発見はたしかに差異にみち、それ故、敵対しあう人間たちを同類として認識させるための有効な手段である。しかしその普遍的人間とはなんであったのか。それは数学的論理法則に還元され得るような普遍的人間性であり、それは、人間の普遍的特質が人間を骸骨にまで還元してはじめて証明しえた主張するにひとしかつた。そのような普遍的人間性にはたして意味があるのか。そのような普遍的人間性が存在したとしても、歴史的な

形成物である諸民族や文化・社会が対立・拮抗し抗争しあう現実社会の理解あるいはその問題解決にはたして役立つのであろうか。筆者が「地球的存在としての人類」の研究が必要だと記したのはこのような意味においてである。

二 普遍的人間観批判の系譜

歴史主義

普遍的人間性を人間の本质とみてこれを人間科学の課題として探求しようとする立場に批判がなかったわけではない。歴史主義の立場である。この立場を先鋭にしたのはドイツのランケに代表される歴史家たちである。たとえば、この流れを汲むマイナーは、マックス・ウェーバーとの論争で、次のように断言している。

「歴史は何ら体系的な科学ではない。歴史の課題は、かつて現実の世界に起こったもろもろの出来事を探求することであり記述的に物語ることである。したがって、個々の歴史家がどんなに特殊な課題をたてるにしても、歴史の課題というものは、決して個々の出来事の無限なる多様性から解放されるものではないのである。」

この場合の歴史とはいわゆる歴史にかぎられない。人間事象にかかわる文化・社会現象のすべてが「歴史」である。「歴史」の多様性に注目する歴史主義の立場はしかしながら、人類についてのヴィジョンを描けないという弱点があった。

デュルケームの社会学

歴史主義が普遍的人間論か、この二者択一的な論争に、第三の視点を示すことによって仲介をはかった人物がいる。社会学者のデュルケームで、デュルケームは「社会種」あるいは「社会類型」という考え方を提示することによって、普遍的人類と個別的な歴史事象とのあいだの仲介を試みた。デュルケームは、普遍的人類を重視する立場を「哲学者たちの実在論」、個別的な歴史性を重視する立場を「歴史家たちの唯名論」と規定して、その対立を次のようにとらえた。

「歴史家にとつては、諸社会は、それだけの数の相互に比較をこえた異質的な個体をなしている。各民族はそれ固有の特性を、特殊な構造を、その法を、道徳を、そして経済的組織をもっており、それらは当の民族にのみ適合しているためいっさいの一般化はほとんど不可能である、と。反対に、哲学者にとつては、部族とか都市国家とか国民国家とよばれている特殊集団は、固有の実体をもたない偶然的、一時的な結合に過ぎない。実在的なものといえば、人類 (humanité) しかなく、あらゆる社会的進化が流出してくるのは人間性の普遍的諸属性からにはかならない、と。⁽⁸⁾」

しかしデュルケームは、「だが、いったん、錯綜した多数の歴史的社會諸社会と、唯一のしかし理念的な人類の概念とのあいだには媒介的なものが存在することが認識されれば、右の二者択一から逃れることもできる。媒介的なもの、すなわち、それは諸社会種である⁽⁹⁾」としたのである。デュルケームとともに、社会に独自の存在性をみとめる社会学が始まったと言ってよい。同時に宗教の基盤を社会的集合性にみる『宗教生活の原初形態』が書かれることになった。

図1 コント、タイラー、フレーザーの宗教進化論の比較

コント	神学			形而上学	実証科学
	フェティシズム	多神教	一神教		
タイラー	アニミズム	多神教	一神教		
フレーザー	呪術	宗教			科学

デュルケームの時代は宗教を核とした人間精神の進化論が花盛りの時代であった。デュルケームの師筋にあたるフランスのオーギュスト・コントは、人間精神は「神学的段階」を出発点に「形而上学的段階」を経て「実証的（科学的）段階」に至るといふ精神進化論を提出した。そのうちの「神学的段階」はさらに、「フェティシズム」「多神教」「一神教」という段階を経るものとされた。イギリスのタイラーが『原始文化』で提案した、「アニミズム」「多神教」「一神教」といふ宗教進化論はコント理論の読み替えであった。ついで、J・フレーザーによる、「呪術」「宗教」「科学」といふ精神進化論が『金枝篇』において提出された。この三理論の微妙なちがいについては別稿で詳しく論じたが、共通するのは、いずれも人間精神の思考方法の進化発展論だということである（図1）。言い換えると、「アニミズム」「多神教」「一神教」というちがい、「呪術」「宗教」「科学」というちがいは、人間の思考形態のちがいによって説明されたのである。もつとはつきり言えば、普遍的な科学的理性に至る人間精神の発達史の諸段階に対応するものとして考えられた。しかしデュルケームとともに、宗教のちがいは社会的諸類型のちがいに対応するものとして理解されてゆくことになる。

田辺元の種の哲学

ところで、わが国にも、このデュルケームの社会種という考え方に大きく影響を受けながら独自の宗教哲学を展開した人物がいる。「種の弁証法」を説いた田辺元である。「社会存在の論理」（一九三四）において、田辺は先のデ

ユルケームの議論に言及しながら次のように述べている。

「希臘に於ける理性的自然の発見、中世における精神としての神の発見に対し、文芸復興以後の近世は、人間の発見をなしたといはれるならば、さらに一九世紀は社会の発見をなしたといふべきであらう。社会の原理探求は現代哲学の中心課題をなす。単なる人間存在の存在論と人間学とは、この見地からすれば既に過去に属する。人間は社会において、人間存在は社会存在において、始めて具体的たり得る。社会存在の哲学こそ今日の哲学でなければならぬ。哲学的人間学でなくして、哲学的社会学が今日の要求であらう。」⁽¹⁾

そしてこの「社会存在の哲学」を「種の弁証法」として展開することになる。何故「弁証法」かといえば、「種」たる社会こそが、個別的な人間と普遍的な人間との二項対立関係を止揚して媒介を果たす役割を有すると考えられたからである。ただし田辺の種の哲学は、「種」にすぎなかった国家社会を絶対化する「絶対的媒介的国家主義」に向かう傾向があつたことは不幸なことであり、媒介項としての「種」の哲学にとつても矛盾であつた。田辺は後これに反省を加えた。⁽²⁾

しかしながら本稿の議論にとつて重要なことは、種の社会学にせよ、種の哲学にせよ、人類概念はあいかわらず普遍概念にとどまっていたことである。それは、「種」という概念そのものが、類―種―個というアリストテレス以来の形式論理学に由来する概念であつたことに示される。こうした論理学にのつとる限り、種から類には種の意味規定である「内包」を貧しくしてゆくことによつてしか、つまりは、抽象によつてしか達せられない。デュルケームの場合も田辺元の場合も、種という概念は、あくまでも普遍としての類と個別の媒介であり、類としての人類を具体的な実体としては捉える方向にはいかなかった。それゆえ類としての人類の探求が人類学研究の理念として

残りつづけたのである。

ベルグソンの動的宗教論

『創造的進化』『道徳と宗教の二源泉』（講談社、一九六九）で試みられたアンリ・ベルグソンの人間論は、人類をはじめて具体的な実体ととらえようとした試みとして、注目に値する。

ベルグソンは、『創造的進化』において生命進化を、エラン・ヴィタールと呼ぶ生命の動的躍動によって説明しようとした。ベルグソンによれば、生命進化は、火山の噴火におけるマグマの噴出にたとえられる。マグマのように熱く流動的な生命の源が噴火し、その結果冷えて固まってきたものが様々な生命種である。生命種はエラン・ヴィタール（生の躍動）の停止である。しかしこのようなエラン・ヴィタールは何度も起りうるし、生の本質はこのようなエラン・ヴィタールにあり、人間はそうした生命進化を、このエラン・ヴィタールともう一度一体化することによって、さらに前進させる課題を負っている。オム（Honne）というのは、エラン・ヴィタールと一体化した人間であり、それはこれまでの人間を超えるという意味で「超人 sur-homme」でもある。

したがって、ベルグソンにとつて人類とは、個々の人間の抽象化によって達せられる論理的構築物ではない。それはむしろ、生命進化の源泉に位置する実在的な実体である。冷えて別々に固まった個々の人間のみならず他の生命種ももう一度溶けて一体化する動的な実体である。

『道徳と宗教の二源泉』において、ベルグソンは、そうした生命進化の源泉にもう一度立ち戻って生きる人間を、動的宗教と開かれた道徳の体現者として理解してゆく。ベルグソンによれば、宗教は静的宗教と動的宗教に、道徳は閉じた道徳と開かれた道徳とに二分される。静的宗教や閉じた道徳は、生命進化の停止としての人間種の立場に

立った宗教や道徳である。それは、人間の知性を眠らせることによって、人間に仮の安心を与え、個々の社会の秩序維持や安定をはかる保守的で固定的な宗教や道徳である。他方、動的な宗教、開かれた道徳は、人間がもう一度生命進化のもとに立ち戻ることによってえられる深く動的な歓喜と生命としての一体感をささえに新たな社会を創造してゆくような宗教であり、道徳である。キリスト教神秘家などは、そうした宗教と道徳の体現者とされる。

このようなベルグソンの生命進化論と宗教・道徳論において、西洋思想史においてこれまで知られなかった実体としての人類概念がはじめてあらわれる。しかしこのような人類概念において、個別の人間の具体的な多様性、あるいは諸社会、諸文化のちがいは、マグマのようなエラン・ヴィタールのなかに溶けてなくなってしまう。ベルグソンはこういうエラン・ヴィタールこそが実在なのだというのであるが、それは現実的な人間状況からはやはり程遠い実在である。

歴史状況における地球人類の未成熟

このように、西洋的人類観は、Man (オム Homme) という普遍的人間の観念に支配されすぎ、そうした普遍的人間が歴史の終末には実現するという進歩主義ヒューマニズム思想と絡み合っただけで存在しえなかった。したがって、この地球上にかつて存した今も存する具体的な人間の総体としての地球人類概念は、未だかつて明確に形成されたことはない、と私は考えている。それは何故なのか。

その理由は次の点にあったと考えられる。つまり、現代のように、地球上に存在する様々な民族国家文明を全体として一つの人類と認識しようするような状況が地球上においてまだ十分形成されていなかった。大航海時代にはじまるヨーロッパの世界進出とともに、地球をひとつに結びつける「近代システム」の形成がはじまった、というのが

ウォーラーステインの『近代システム』の主張であるが、事態はそれほど単純でなかった。ヨーロッパの帝国主義的植民地活動が最盛期をむかえた一九世紀中葉においてさえ、黒人やオーストラリア原住民が白人と同一種に属する人間かどうか、キリスト教布教の対象としてふさわしいかどうかという問題が、大まじめに論じられていたからである。帝国主義的植民地活動も、列強による世界分割となり、最後には二度にわたる世界大戦へと至った。世界大戦の終結は世界を二分する東西冷戦構造の開始であった。その東西冷戦構造は、地域紛争を多発させ、『文明の衝突』という題名の書がベスト・セラーになってさえている。

つまり、この一九世紀、二〇世紀という時代は、地球上に存する諸文明、諸国家、諸帝国、諸文化、諸民族が旧速度で出会い接触し、かつてない広域の地域統合を試みた時代である（たとえば七つの海を支配したという大英帝国のように）、しかし結局は、世界は分裂対立の状態にあり、個々の文明、民族、国家に属するひとびとのアイデンティティの基礎というのは、それぞれの社会にあり、人類全体には及ばなかった。

これはわが国の歴史を考えてみれば不思議ではない。一九世紀中頃まで、日本人の意識は日本列島、否各藩単位の世界のなかに閉じ込められていたと言つてさえよい。「国」というのは日本全体をさすのではなく、現在の都道府県よりも多くは小さな単位の藩をさしていた。だから、明治の末になつても、森鷗外は、「石見の国の人、森林太郎」という墓碑銘のみを許し、川端康成は、『雪国』の冒頭で関東平野と越後の間の長いトンネルを「国境の長いトンネル」と記した。日本列島各地の地域を越えた日本人という国民意識は、明治以降の近代史を通じてはじめて現実的なものになった、と言つても過言ではない。そうした国民意識がまだ固まらない時期に五族協和のような超民族的課題に取り組まなければならなかったのは、日本の悲劇であつた。

しかしこれは日本だけの特殊事情ではない。ヨーロッパにおいて国民国家がはじめてはつきりと成立したのは、一八世紀末、フランス革命によるフランスであるが、ドイツが国民国家としての統合を成し遂げたのは、一九世紀末のビスマルクによるプロイセン時代であり、明治国家の成立とほとんど同時期であった。それゆえドイツの植民地帝国形成はフランスにおおきく遅れをとった。ではイギリスはどうかといえば、イギリスは今でも、イングラッド、スコットランド、ウェールズ、北アイルランドに分裂し、サッカーやラグビーの世界大会というと、それぞれが代表を出すというありさまである。このように、ヨーロッパ先進諸国においてさえ国民意識は未だ充分確立されていない。東西冷戦体制崩壊後の国際政治は、諸国家の分裂を促進しさえしている。そのなかで、地球人類というアイデンティティが成立するのは難しい。

三 地球人類の誕生

現代的な歴史状況として存在している地球人類

人類をめぐる歴史状況と人類意識は、しかしながら第二次世界大戦のかつてない惨禍を経て、急速に変化していったようにおもう。抽象的で普遍的な人間性としての人類ではなく、この地球上に存在する具体的な諸民族、諸文明、諸国家、諸国民の総体が、人類として考えられ得るようになり、またそう考えなければならぬような歴史状況が出現したのである。諸国家、諸民族の争いを武力によってでなく話し合いによって解決しようという精神で生まれた国際連合はなによりも、その象徴である。

国際連合は英語の正式名称では United Nations、直訳すると諸国民（国家）連合である。現在でも、主権（至

上権 (sovereignty) は各国家、各国民にある。主権 (至上権) の問題は、これまで主権在民かそれとも王 (天皇) にあるのかという形で論じられやすかったが、国際化時代における現代における最大の問題は、主権は王であれ国民であれ、国家に属すと考えられてきたことであろう。しかも、第二次世界大戦後の最大の政治課題は、欧米列強によって植民地化され主権を失ったアジア・アフリカ諸国の独立であった。こうした独立運動は国家主権の原則をいつそう推し進めることになり、その仲介役として多大な役割を果たした国際連合は、主権を有する諸国家 (国民) の連合でしかなかった。その最高権力者も、「事務総長」という名前に象徴されるように各国家の主権を侵すような権限は与えられていない。しかしそれにもかかわらず、主権国家の連合体としての国際連合が成立したことは、主権国家の主権性に事実上なんらかの制約が生じたことを意味している。

しかし地球人類としての一体感をより増進させる上で決定的な役割をはたしたのは、グローバル化した経済とこれともなつて地球人類を襲った二つの危機であるように思う。二つの危機とは、東西冷戦体制ともなう核戦争による人類絶滅の危機と、近年急速に深刻度が増した、地球温暖化、大気汚染、海洋汚染などの環境汚染問題である。この二つの危機は、グローバル化した経済とともに、人類が国家主権の枠にとどまっているかぎり何ら解決の出来ない問題に直面しているのだということを、人類に教える大きなきっかけとなった。

地球人類を基礎にした人文社会諸学の基礎付けの必要

近世は、人間の発見をなし、一九世紀は社会の発見をなした、という田辺元の言葉をひきとるならば、二〇世紀は地球的存在としての人類を発見した、と言えないだろうか。ただこの地球上にはまだ他の地域の人々のことに無関心で生きており、また無関心でも生き得ている数多くの人々が存在していることも確かである。たとえばアフリ

カの原野で暮らす遊牧民や狩猟採集民、農耕民の大半はそうであるだろう。実を言うと日本人の大半もそうかもしれない。筆者のように、この二〇年間、二年に一度の割で、地球の裏側のアフリカにでかけるような研究生生活を送って来た者には、世界の様々な出来事がビシビシと身にこたえて感じられる。しかし、ずっと日本に閉じこもって暮らしてきた人々には、湾岸戦争、アフリカの民族紛争と言ってもどこかよその星のできごとのように思えるだろう。地球人類の救済という問題意識を日常の感覚で違和感なく受け入れられる人と、「大ぼら」のようにしか感じられない人がいることは確かであり、量的には後者の方が圧倒的におおいかもしれない。しかし前者の数が急速に増大し、それは筆者のように特殊な研究に携わるものに限られなくなっているということも、また真実なのである。そもそも意識するとしなやかかわらず、日本人の主要食料の多くは米を除いて海外依存率が九〇%以上に達し、主要鉱物資源の海外依存率も九〇%以上に達している時代なのである。

地球的存在としての人類はすでに現代の歴史状況のなかに存在している。問題は、(1)そのことが充分意識されているかどうか、さらには、(2)このことの意味が充分把握されているか、そして、(3)このことが、人々や企業、国家、学問における実際の新たな行動指針となっているかである。「地球的存在としての人類の研究をその救済の可能性まで含めて可能にするエピステモロジー、つまり学問的基礎の探求」が課題であるとした拙著『異次元交換の政治人類学』が主に目的としたのは、この(2)の問題を問うことであつた。なぜなら、(1)のレベルにはすでに達して地球的存在としての人類観念にすでに驚かなくなっている現代においても、そのことの意味が充分認識されているとは思わないからである。現代においても人文社会系諸学の基礎になっているのは、依然として西洋近世が生み出した普遍としての人間性の観念であり、政治運動としてのヒューマニズム思想の基礎になっているのも同じ

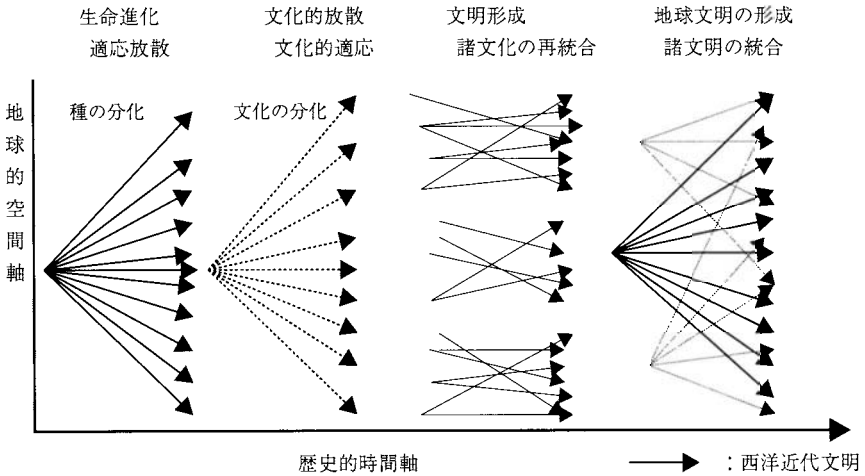
普遍としての人間性の観念である。地球的存在としての人類を基礎において人文社会科学を構築しなおさなければならぬし、新たなヒューマニズム思想をも生み出さなければならぬ。あらたな企業倫理も生み出さなくてはならない。ポスト近代の最大の知的課題はここにある。

普遍的人間性を基礎におく人間とその文化社会の研究とヒューマニズム思想の最大の問題点は、一言で言えば、同一性・普遍性に最高価値をおいてこれしか求めないために、人類文化社会の多様性、独自性を評価し得ないことである。特にヒューマニズムの思想として問題なのは、この考えは人間としての同一性・普遍性がなければ人類諸文化社会民族の共存は不可能だという考え方を前提にしていることである。異質な多様性によって成り立つ人類という考え方をもち得ないことである。普遍的人間性を基礎におく人文社会系諸学も、暗黙のうちに、異質な多様性を排除した一般理論の構築を目指してきたようにおもう。そうではなく、異質な多様性を一つの統一体として理解するような人類理解が必要なのである。それは簡単なようでいて容易なことではない。

ただし気をつけなければならないのは、ポスト近代の課題はややもすると普遍性を否定した歴史主義の方向だと考えられやすいことである。本特集のテーマ名「近代・ポスト近代と宗教的多元性」の「多元性」という考え方もこの影響が見られる。しかし現代の最大の知的課題は、その「多元性」をどのようにしたら統一体としてとらえてゆくかにあるのではなからうか。言い換えると、人類観念を破壊することではなく、あらたな人類観念を構築することなのである。

このための一ステップとして、地球人類の歴史的空間的ビジョンの試案を最後に、提示しておこう。

図2 地球人類の形成史



適応放散による生命進化

図2に示したのが、地球人類についての歴史的空間的發展のビジョンである。これはわたしがこれまで、アフリカのサハラ南縁の乾燥・半乾燥地域の文明を中心に、アフロ・ユーラシア大陸において乾燥地が文明形成に果たした役割を様々考察するなかで獲得されたビジョンであるが、河合雅雄氏が『森林がサルを生んだ』(平凡社、一九七九)のなかでオズボーンの「適応放散」という考えをもとに展開された生命進化論を下敷きにしている。図の横軸に時間の流れ、縦軸に地球における空間の広がりを示してある。

河合(オズボーン)によると、生命の進化というのは、生命が地球上の様々な環境に適応してゆくなかで地球全体に放散、つまりは広がってゆく歴史であった。生命は三五億年前、海洋中に誕生したが、四億年前の古生代、両生類があらわれ陸へと進出し始める。そして二億年前の中世代には地球上にシダ類が繁茂し、爬虫類の天下となる。そして七千万年前、鳥類と哺乳類があらわれ、鳥類は空を支配する。哺乳類

は結局爬虫類が突然何らかの理由で滅びた後の場所に栄えたらしいが、その分布の中心は草原であった。草原の草本を餌とする草食哺乳類が栄え、さらにこれを捕えて生きる肉食獣もあらわれた。しかし森という三次元空間は長い間哺乳類の棲家とならなかったが、サルがこれを棲家にすることに成功する。人間がサルから受け継いだいくつの特徴、たとえば物を立体視することを可能にする両眼視や、親指が他の指と向き合うことによつて物をつかむことを可能にさせた拇指対向などは、サルの森での生活によつて獲得されたものである、という。

生命の新しい進化はこのように、生命が新しい棲家（ニッチエ）を発見しこれを開発することによつて行われる。ただしそれは、生命が新たな環境に自己を適應させてゆくことによつて可能となる。生命種とはこうした意味で、生命の自己限定である。しかし地球上の極めて多様な環境に自己限定した生命種が続々と誕生することによつて、生命は地球全体にその隅々にまで広がることになった。

文化的適応放散による人類進化

こうした生命進化の過程からみると、人類の進化はこれまでの生命進化の規則に外れている。何故なら、人類はひとつの生命種でありながら、地球全体へとひろがっていったからである。地球上の特定の環境に適應せず、地球全体へとその環境の多様性にかかわらず広がっていった。それは人間が文化をもつたからである。文化によつて人間は人工的な環境をつくり地球全体へとひろがっていった。これを河合（オズボーン）は文化的放散とよんでいる。しかしこの文化的放散は、地球上に実に多様な文化・社会、部族・民族をつくりあげた。つまり人類は、生物学的種のレベルにおいては自己限定をしなかったが、文化のレベルにおいては生物種と同じような多様性を生み出した。生物種としての人類の地球全体への放散は、それ故、文化的な適応放散によつて成し遂げられた、と言え

るだろう。もちろん、人類の文化的適応放散の場合、文化と環境の間には、生命の生物学的な適応放散における種と環境の関係のような厳密な対応関係は存在しない。しかし傾向としては、文化とその環境の間には対応関係があるとみてよいであろう。

人類史の初期のステージとしては、このように、人類が文化や社会、言語などの広い意味での文化レヴェルにおいて様々に分岐するプロセスがあり、このことを通じて地球上に人類が広がっていった、と言ってよいであろう。これはしかし地域によっては、アフリカ中南部のバンツールの移動のように、かなり最近までおこなわれていたプロセスである。

諸文化の再融合のプロセスとしての諸地域文明の形成

人類の歴史のある過程から、このように分岐分散した人間諸文化諸民族がもう一度再統合するプロセスが地球のいくつかの地域で始まりだした。都市や国家形成に象徴される文明の形成である。国家のはじまりは都市国家といわれるが、都市というのは決して点としては成立しない。都市は諸民族文化の融合の結点であり、一つの都市が成立するためには広範な後背地が存在し、その間は交易・商業活動、あるいは同一の信仰などによって結びついている。

こうした文明圏は、内的交流の密度においてもまた空間的広がりにおいても、次第に成長し、西洋近代が発展を遂げる時代までにすくなくとも、四つの巨大文明圏がアフロ・ユーラシアの旧大陸には成立していた。中国文明圏、インド文明圏、イスラーム文明圏、キリスト教地中海文明圏である。ウオーラーステインならば、「世界帝国」と呼ぶところのものであるが、わたしは「帝国」という表現は不適切だと考えている。このような文明圏成立には

これを政治的行政的に統一するような政治秩序はかならずしも必要ないからである。⁽¹⁴⁾ 東南アジア、インドネシアまでふくめたインド文明圏全体を覆うような一つの帝国が成立したこともなければ、イスラーム文明圏をひとつに覆う帝国も成立したことがない。しかし地域的交流圏が形成されたことはたしかである。

こうした文明圏の周辺地域は、その文明圏に少なくとも文化レヴェルで巻き込まれることによって、独自の小文明形成もおこなった。日本が、中国との交流によって仏教、儒教、文字文化から都城制度、法律体系を学ぶことにより独自の文明形成をおこなったのはその好例であろう。わたしが長らく研究しているサハラ砂漠南縁のサーヘル・スーダン地帯でも、イスラーム文明圏へとくみこまれることによって独自の文明形成をおこなってきた。⁽¹⁵⁾

こうした巨大文明圏成立には、インフラストラクチャーとしての、交易商業路あるいは海上・河川運輸の発達が不可欠であったが、キリスト教、イスラーム教、仏教、儒教のような世界宗教の成立も不可欠であったにちがいない。というのも、上にあげた四つの文明圏は、このような世界宗教の分布と密接にかかわりあっているからである。イスラーム文明圏はイスラーム教と、キリスト教地中海文明圏はキリスト教と、中国文明圏は大乗仏教と儒教、インド文明圏は小乗仏教とヒンドゥー教と密接にかかわりあいながら発展した。

地球文明の成立

しかし一五世紀末、ポルトガル・スペインを中心とする大航海時代の幕開けとともに、キリスト教ヨーロッパ世界の大拡大がはじまる。その中心になったのはキリスト教地中海世界の辺境である大西洋岸に位置していた国々である。大西洋はそれまでの航海技術では利用不可能な海洋であったが、コロンブスによる大西洋横断の成功とともに、大西洋は新たな交流の媒体となり、新大陸にはヨーロッパ人がなだれをうって移住をはじめ、これまでの人類

史になかった新しい文明圏が形成されることになった。そして、そこで得られた富を背景に、一九世紀、ヨーロッパは地球全体の支配へと動いてゆく。こうして成立した「近代システム」は、これまでの「世界帝国」の閉鎖性を打ち破る、地球規模の交流体系であることを、ウォーラーズテインは強調するのであるが、それが実際は新たな対立を内包していたものであったことは、すでに指摘した。また、別項で強調したように、「近代システム」はアメリカの内陸地域などにおいては、すでに存在していたイスラーム文明圏の交流体系をむしろずたずたに切り裂く形で成立しており、その後遺症は今も大きいのである。⁽¹⁶⁾

しかしながら、ハンチントンの『文明の衝突』が今なお書かれなければならない状況が存在しているとしても、大航海時代以来の歴史の流れの方向は、地域割拠的であった四大文明圏の枠を越えた地球規模の交流圏を作る方向にむかっていたことはたしかである。あるいは、こうした地球文明形成の動きは、たとえば、ユーラシア大陸中部全域にまたがる大帝国の建設を試みたモンゴル時代にすでに芽生えていたかもしれない。あるいはまた、イスラーム文明の広大な地域への拡大も、たんなる地域文明を越えた文明形成の萌芽であったかもしれない。いずれにせよ、一九二〇世紀に生じた世界大戦などの大紛争と大惨禍は、こうした地球規模の交流圏形成のヘゲモニーを誰が握るかという問題に起因している、と見る事が出来る。現在その戦いは、情報システムとグローバル化した経済システムの領域で熾烈に繰り広げられている。

地球時代の宗教学

きわめて荒っぽいスケッチで恐縮であったが、図2に示したような図式において、人類史あるいは生命史的観点からも極めて特殊な現代人類が置かれている歴史状況が明確に示されうるのではないだろうか。

この図式から、宗教学的にみて興味深いいくつかの研究課題がひきだせる。

まず第一には、一九世紀的な人間精神発達史観にもとづいて形成された古典的宗教学のいわゆる未開宗教と世界宗教のちがいという問題を、この図式にもとづいて再解釈できないかという課題が浮かび上がる。いわゆる未開宗教というのは、人類進化の文化的適応放散の時代の環境適応と文化多様化のプロセスの時代に対応した宗教で、世界宗教は文明形成期に対応した宗教として理解しなおす可能性である。こうした観点からは、世界宗教につきまとう土着的な未開宗教とのシンクレティズムの問題についても、よりダイナミックな解釈が可能となる。

第二に、現代の地球文明時代、地域文明期に形成された世界宗教観の対話と交流あるいは衝突が現代的なテーマとして浮き上がってくる。文明の衝突論もそのひとつであろう。しかし文明の衝突論には欠けている重要な視点がある。

『文明の衝突』の議論の前提となっているのは、社会主義体制の崩壊にともなって、自由主義的で民主的な西欧的価値観が普遍的なものだということが証明されたのだから、それが全世界にいよいよ広がるはずだ、もうイデオロギーの対立はなくなり、「歴史は終わった」という勝ち誇った認識がアメリカなどを中心に広く広がっていることである。しかしハンチントンとは、このような態度は他文明の抹殺論となり、文明の衝突をひきおこす、西欧的価値観をすべての文明が受け入れているわけではない、その抵抗力は強い。したがって、様々な文明の立場を尊重しようという、いわば文明相対主義の立場にたっているのであるが、文明の衝突をめぐるは、もう一つの可能性がある。それは地球人類の時代にふさわしく、諸文明、諸既成宗教の基礎のうえに、あらたな地球的宗教が成立するかもしれないという可能性である。それは従来のような宗教的様相をとらなくてもいい。地球時代にふさわしい倫

理観、人生観、他界観の可能性である。

第三には、こうした「地球的宗教」が、現在テクノロジー優先で進められているグローバル化（電子情報網、交通運輸システム、金融システム、軍事システムのグローバル化など）と、どのような関係をもつか、という課題がうかがいあがる。

現代の宗教学研究は、地球的人類の立場に立つての過去の宗教理論と既成宗教の理論的整理とともに、歴史状況として存在するようになった地球人類が、試行錯誤にまみれて今生み出そうとしているあたらしい価値の創造に、注意をはらう必要がある。

注

- (1) 末木文美士、書評「嶋田義仁著『異次元交換の政治人類学』」『宗教研究』三〇〇号、一九九四年。
- (2) Cl.・レヴィーストローズ（塙嘉彦訳）「人類学の創始者ルツソー」山口昌男編『未開と文明』平凡社、一九六九年。
- (3) G・ジンメル（清水幾太郎訳）『社会学の根本問題』岩波文庫、一九七九年、一〇六頁。
- (4) 同掲書、一〇七頁。
- (5) モーリス・リンハート（長島信弘訳）『社会人類学』岩波書店、一九六七年、二頁。
- (6) クライド・クラックホーン（外山滋比古訳）『文化人類学の世界』講談社新書、一九七一年、三〇一―三二頁。
- (7) E・マイナー「歴史の理論と方法」E・マイヤー&M・ウェーバー（盛岡弘通訳）『歴史は科学か』みずが書房、一九六五年。
- (8) E・デュルケム（宮島喬訳）『社会学的方法の基準』岩波文庫、一九七八年、一六七頁。
- (9) 同掲書、一六九頁。
- (10) 拙稿「科学としての宗教、救済としての宗教」長谷正當・細谷昌志編『宗教の根源性と現代』第二卷、晃洋書房、近刊。
- (11) 田邊元『田邊元全集』六、筑摩書房、一九六三年、五三頁。（漢字は現代表記に変えた。）
- (12) 拙著『異次元交換の政治人類学』勁草書房、一九九三年、六三一―六四頁。

(13)

この図は、日本沙漢学会二〇〇〇年度秋季公開シンポジウムにおける講演「沙漠からみた文明史」で公表されたが、『乾燥地域の環境変動——人類誕生から現代まで』日本沙漢学会二〇〇〇年度秋季公開シンポジウム、名古屋大学実行委員会、関連する研究には次がある。「生物的な限界環境下における人間生活の危機とその克服方法に関する学際的比較研究——砂漠化と都市化が生み出す限界環境を中心に」「砂漠化への社会的宗教的対応の研究」「静岡大学学内特別研究報告」第一号、一九九九年。

「生物的な限界環境下における人間生活の危機とその克服方法に関する学際的比較研究——砂漠化と都市化が生み出す限界環境を中心に」「乾燥地を生きる知恵としてのイスラーム」「静岡大学学内特別研究報告」第二号、二〇〇〇年。「文明としてのイスラーム——アフリカにおいて」「野蛮」と「文明」を考える」阿部泰郎・小川正廣編『「文明」とは何か「野蛮」とは何か』名古屋大学大学院文学研究科公開シンポジウム報告書、名古屋大学大学院文学研究科、二〇〇一年。

(14) 拙稿「西アフリカの地域構造と世界」高谷好一編著『地域間研究』の試み——世界の中で地域をとらえる(上)』京都大学出版会、一九九九年、参照。

(15) 以下の拙稿・拙著参照。『牧畜イスラーム国家の人類学』世界思想社、一九九五年。「トランス・サハラ交渉史」宮本正興・松田素二編著『新書アフリカ史』講談社、一九九七年。『優雅なアフリカ』明石書店、一九九八年。「西アフリカの地域構造と世界」高谷好一編著『地域間研究』の試み——世界の中で地域をとらえる(上)』京都大学出版会、一九九九年。

(16) 筆者はサハラ南縁の民族紛争のみならず砂漠化問題の背後にあるのはこの問題だと考えている。以下の拙稿参照。「サヘルの内陸化」と「後進化」門村浩・勝俣誠編『サハラのほとり』TOTO出版、一九九三年。「人間生活の面からみた砂漠化と干ばつの防止策」平成一〇年度砂漠化防止対策推進支援調査業務報告書(財)地球・環境フォーラム、一九九九年。西アフリカにおけるイスラーム問題——サハラをめぐって国際政治が動く』『外交フォーラム』一五五号、都市出版、二〇〇一年六月。「砂漠化と民族紛争の背後にあるもの」和田正平編『現代アフリカの民族関係』明石書店、二〇〇一年。

「ポスト近代的宗教性」の条件？

——ジンメルとキューピットをめぐって——

深澤英隆

△論文要旨▽ 宗教とポスト近代をめぐる議論は、九〇年代にはいつて、宗教とポストモダンニティーとの関係をめぐる問いにその重心を移してきた。しかしそこでの議論は、容易に収束を見ていない。本稿では、「ポスト近代」に関わる諸概念を直接分析概念として用いて「ポスト近代的宗教／宗教性」とは何かという問いに答えを出すことはしない。以下の試論の目指すところは、しばしばポスト近代的宗教性を先取りしたと言われる思想家であるG・ジンメル、およびポストモダン宗教を自ら標榜する思想家、D・キューピット両者の宗教構想を取りあげ、両者の宗教的ヴィジョンを比較検討することによって、もしそう望むならおそらく「ポスト近代的」と呼ばれうる宗教性の、一世紀におよぶ系譜と変容を跡づけることにある。

△キーワード▽ ポスト近代論、ジンメル、キューピット、宗教性、実在論／非実在論

一 ポスト近代論と宗教

一九八〇年代から文化論や社会論において、あるいは思想界で展開されたポスト近代をめぐる議論は、宗教をめぐるさまざまな語りのなかにも飛び火し、広がっていった。九〇年代に入ってからには、流行概念としての喚起力が後退するとともに、より冷静な立場から、社会変動に関わる概念としてのポストモダンニティーやポストモダンニゼーションとの関連で、この数十年の宗教変容を検討する作業が行われるようになった。とはいえ、そこでの議論はおよ

そー様なものとは言えない。そもそもポスト近代をめぐる諸概念（ポストモダン、ポストモダニティー、ポストモダニズム、ポストモダニゼーション等々）の概念規定やその概念としての有効性そのものに対する評価がまちまちであり、また宗教理解へのその適用の是非といったことも、およそ意見の一致を見ていない。^①しかしナイーヴな意味での時代論的思考がもはや意味をなさないということは共通理解としてある。そのうえで、近代あるいはそれ以前の宗教と現代宗教との連続性と断絶をどうとらえるか、またそれが現代の社会・文化変容とどのように関係しているか、ということが問われている。

ポスト近代が宗教の再興の時代、しかも多元主義的なかたちでの宗教の再出現の時代であるといったしばしば見られる通念も、ここからすれば必ずしも自明とは言えない。ポスト近代は、一方では近代が排除してきたもの、近代的分裂によって損なわれてきたものの再帰の時代であり、また統一・普遍的原理の崩壊による多元性の現出の時代とも見られる。他方ではしかし、近代以前から近代にもちこされ、そこで新たに基礎づけを得てきた諸々の同一性の決定的流動化と脱自明化の時代でもある。宗教家や宗教学者の一部が、既存の宗教の名に同一性を前提としてつづ多元的共存や対話といったことを語りつづける一方で、宗教の脱構築は今や近代以上に進んでいるかもしれない。そこでは個々の宗教の、あるいは近代的な「宗教」概念の同一性自体が決定的に揺らぎ、脱自明化せしめられているかもしれない。もはや諸宗教の実定的欲望も、あるいは近代宗教学のある種の文化批判的展望も、そこではつとに凌駕され、失効しているかもしれないのである。

とはいえそれもまた、現代の宗教状況のひとつの断面に過ぎない。結局のところ、現代の多様な状況のなかで、どういった宗教現象のどのような意識層やモチーフに定位しつつ論じるか、ということが常に問題となるのである。

る。

以下では、「ポスト近代」の諸概念を直接分析概念として用いたり、また「ポスト近代的宗教／宗教性」とはいかなるものか、といった問いに直接答えることはしない。そうではなく、しばしばポスト近代的宗教性を先取りしたと言われる思想家、およびポスト近代的宗教ということを自ら標榜する思想家をとりあげ、両者の宗教的ヴィジョンを特徴づける。そしてこれら徴候的存在ともいえる両者の比較検討によつて、もしそう望むならおそらく「ポスト近代的」と呼ばれうる宗教性の、一世紀におよぶ系譜と変容とを跡づけてみたい。

二 G・ジンメル宗教論の「ポスト近代性」

(1) 「ローティ化されたジンメル」 ユダヤ系ドイツ人の社会学者・哲学者ゲオルク・ジンメル (Georg Simmel 1858-1918) は、ポスト近代論の系譜が語られる時には必ず名が上がる存在である。例えば社会学者のライアンは『ポストモダンティ』のなかで、循環・交換・消費の圏域の相対的自律や貨幣と財の象徴的意味への注目、文化の圏域の自律性の指摘、さらに美的なものへの着目などの点に、ジンメルによるポスト近代論の先取りを見る。⁽²⁾

さて、そのジンメルは同時に、少なからぬ宗教論を残している。それではジンメルの宗教論とポスト近代論との関係は、どのように理解すべきであろうか。ジンメルはある種の「ポスト近代的宗教性」の体現者と言えるのであろうか。

ジンメルの宗教論には、時代による観点の推移や、またジンメルの常としての断片性と術語の不確定性があり、それが一義的な理解を困難にする一方で、ある種の予覚的なきらめきを生み出している。大きな枠組みをまず確

認するならば、一八九八年の論考「宗教の社会学のために」以来、デュルケムを先取りするかたちで、宗教や神観念の社会的発生をめぐる考察が展開される。他方で哲学的な分析としては、宗教的ア priori 論による宗教の心理学・超越論的発生論が中心となり、これが時代ともに生の哲学の色彩を濃くしてゆく。ジンメル宗教論の集大成は、一九一二年の著書『宗教』(Die Religion) 第二版である。⁽⁵⁾ 以下ではまず、ジンメルの宗教観をもつばラスト近代主義的なそれと解釈する立場を紹介し、その妥当性を検討しながら、ジンメル宗教論の解明を試みてみたい。

D・ワインスタインとM・ワインスタイン(以下ワインスタイン)は、「宗教からの宗教性の解放」と題された論考⁽⁴⁾で、「ローティ化されたジンメル」(Rortinized Simmel)を構成する、⁽⁶⁾というかたちで、宗教的ポストモダニストとしてのジンメルの姿を浮き彫りにしようとする。ワインスタインはまず、R・ローティが何らかの「終極的語彙」(final vocabulary)の形而上学的な究極化や実体化に対するイロニスト的な留保の態度として特徴づけるものを、ジンメルの「大いなる形式」の概念に見る。ジンメルは宗教を、科学や芸術等とならび、世界を把握する「大いなる形式」の一つと見なす。ワインスタインはこうした形式と世界との関係把握におけるジンメルの揺れを確認しながらも、ジンメルの「形式」を、自存的に構想された「世界」に係留されることのない意味投企と見る。⁽⁵⁾ 逆に「世界」の概念は、「いつもすでに先行形成されているもの」のための空虚な記号にすぎない。⁽⁵⁾ さらに、ジンメル宗教論の核心をなす「宗教性」(Religiosität)の概念についても、その両義性を認めながら、「世界」と同様、ジンメルにとって「さまざまな効果を生み出す不特定の指示子として機能する」ものであり、こうした無規定性は、宗教の本質主義的定義からの解放を意味するという。⁽⁶⁾ 宗教的对象を投影として拒否するジンメルは、その対象

を生へと引き下げ、生そのものの尊崇に宗教の来るべきあり方を見る。ジンメルは同時代の行き場なくさまよえる宗教性の可能性をそこに見たが、ワインスタインによれば今や「生への宗教性の内在」は、「ポジティブ・シンキング」というポスト近代的敬虔⁽⁷⁾において実現している。セラピーと娯楽と宗教との不可分性、すなわち「末人の宗教」が社会の隅々まで行き渡っているのが、現代の宗教状況であると、ワインスタインは結論づける⁽⁷⁾。

ワインスタインのジンメル解釈は、本人たちも明言するように、一九世紀的伝統から大胆に離床しようとするジンメルの立場を、さらにポスト近代主義的なものにひきつけた読解であり、明示的な presentism に導かれている⁽⁸⁾。彼らは、ジンメルによる主観的生への宗教の回収を「宗教からの宗教性の解放」と特徴づけ、そして基礎づけ主義と脱基礎づけ主義とのあいだを微妙に揺れながらも最終的にローティのそれにも通じる反形而上学的な「終極的ヴォキャブラリー」批判に立つものとして、ジンメルの宗教論を位置づける。しかし私見によれば、この読みは過度の単純化をはらんでいる。宗教／宗教性の歴史的変容に関心をもつ本稿の立場からすれば、ジンメルの宗教理解をより仔細に見る必要がある。

(2)ジンメル宗教論のポスト近代性 まずジンメルの宗教論に、それをポスト近代論にひきつけて見ることを可能とする要素が少なからずあることを、われわれは確かに確認することができる。

ジンメルの宗教理解は、神学を背景とするものではなく、歴史上の宗教的諸事実への社会学の考察と、さらには同時代の宗教状況への認識から汲み取られている。その同時代宗教(キリスト教)の認識は、非常に冷徹なものである。例えば、一九一一年に発表された「宗教的状况の問題」(PrI)は、同時代の都市中間層とも言うべき階層の宗教状況を説明すべく書かれたテクストであるが、その冒頭でジンメルは次のように述べる。

すでにあるいずれかの宗教を内面で信じるわけでもなく、かといってうわべだけの「啓蒙」によって諸宗教という事実を、人類が次第にそこから目覚めつつある夢にほかならない、と言いきることもしない現代人は、宗教という事実を前に自分がいわく言いがたい、不安を掻き立てられるような状況にあるのを見いだす。形而上学的深さや情緒性、倫理的な完成度や精神的意味などの点で、現代人は歴史的諸宗教の現状のあいだに、著しい違いを見る。しかし……ヴィツリプツリとオルムズド、バールとヴォータン、さらにキリスト教の神とブラーフマンとの間には、何の差異もない。实在問題がこれらの形象のいずれかへの信仰告白を根本的に妨げるというなら、それは他のいずれについてもあてはまる (PhL: 100)。

ここでは、「現代人」が宗教に関して特有の不安な、一律背反的状态におかれていることが言われる。さらにこうした不安の根本にある事実として、宗教の实在論的リアリティーの喪失ということが示唆される。上の引用でジンメルは、この点でキリスト教の神と他の諸宗教の神との間に何らの差異も設けていない。これは、同時代の欧米の宗教学や宗教哲学がおお多かれ少なかれキリスト教の真理性に固執していたことを考えるならば、目立った特徴である。このように宗教を脱实在論的にとらえること、实在論的真理性を宗教の重要な要件と考えないことなどは、確かにポスト近代論の宗教観に近接するものと言える。実際初期から中期にかけてのジンメルは、例えば「渾沌理論の認識論への関係について」(一八九五年)などに端的にうかがえるように、宗教のみならず、認識一般に関し、プラグマティックで進化論的な真理観に立っていたのである。

またワインスタインが指摘する「大いなる形式」(grosse Form) の概念も、確かにポスト近代論の方向での解を許す性格をもっている。ジンメルは『宗教』の冒頭で、それぞれが「生の全体を表すような」「われわれの存

在の大きいなる諸形式」について語っている (R: 8ff)。この「大きいなる諸形式」は、「形式化するカテゴリー」「根本様式」「諸世界」「論理」などとも呼ばれる。そしてジンメルは、科学、芸術等々とならんで、宗教をこうした形式のひとつに挙げるのである。この形式に対置される概念は「内容」「マテリアル」「素材」などである。これらは経験世界の諸事象を表すものと、とりあえず考えられる。ジンメルによれば、各々の形式は、内容をとらえ、自己の論理に従い秩序づける。特定の形式が特定の内容と結びつくのではなく、どのような形式もどのような内容をもとらえうるし、またどのような内容もあらゆる形式によって秩序化されうる。ジンメルのこうした発想は、のちの宗教学や人類学における「解釈枠組」や「オリエンテーション枠組」としての宗教、という宗教理解にも通じるが、ともかく宗教が他と並ぶ一形式に過ぎないこと、また例えば「啓示」や「神経験」などといった特権的な「内容」をもつのでなく、他の諸形式と同じ経験的内容をもつに過ぎないことなどは、当時の神学的立場にはキリスト教や宗教の決定的相対化と映ったはずである。

ジンメルはまた当時一般的であった宗教進化論をも強く否定する⁽⁹⁾。もとより実定的キリスト教や何らかの宗教的实在論へのノスタルジーをジンメルはもたないわけであり、いわばジンメルは、何らの大きな宗教的物語りにも立脚することがない。ここにも、キリスト教の近代的基礎づけやその優越性の正当化をめざすことがほとんどであった、世紀末からワイマル期にかけての他の宗教思想家とジンメルとの大きな違いを見ることが出来る。

(3) 生と宗教性の「形而上学」 前項ではジンメルのポスト近代性を示唆するかに見える諸点を検討した。しかしこれとは逆の方向を示す諸要素も、ジンメルの宗教論には見いだされる。

ジンメルの宗教論は、すでに初期の「宗教社会学のために」以来、集合性の表現としての宗教という社会学的発

想とならんで、宗教の生成を、ミクロな主観的・「心理学的な」アプリアリとして跡づける、というモチーフをもつていた。⁽¹⁰⁾ しかも、宗教性を「最初からひとつの初源的で、他から導出できない性質として認めるほうがいい」(R: 100)ということばからも分かるように、ジンメルは宗教の「固有性論」に立ち、有神論的なそれとはまったく異なるものの、やはりある種の宗教の基礎づけの作業を行っていたと見ることができるともできる。そしてその際、宗教の終局的基礎になるのが、生そのものの一部をなす「宗教性」である。「宗教が宗教性をつくり出すのではなく、宗教性が宗教をつくり出すのだ」というのはよく知られたジンメルのテーゼであるが(R: 28)、宗教性とはあらゆる実定的「宗教」の彼岸、ないし「此岸」にあつて、実際の宗教の生成の根源にある、人間の先天的な生の「形式」を表す。ここで言う「形式」は、さきにふれた「大いなる形式」||文化形式としての宗教とは異なり、それを生み出すものとなる、カント的な意味で人間にアプリアリにそなわる形式と理解すべきである。

基本的な図式は明確である。すなわち先天的な、しかしそれ自体は形式的で空虚な宗教的アプリアリ||宗教性₁が、何らかの経験的マテリアと合わさることにより、現実の「宗教」が生み出されて行く。この基本図式のヴァリエーションを、ジンメルは『宗教』において幾度となくつみかさねてゆく。とはいえときにその図式化は異様なまでに煩瑣であり、また重ねられてゆく用語のズレにより、つぎつぎと概念が導入されればされるほど、不確定的な印象が増して行く。一見して気がつくのは、宗教的形式の側の形容の雑多さである。なによりも形式や範疇という形相性や意味性につらなるものと、生やプロセスや状態性といった没意味な力動性が並置されている。またこのアプリアリの内実について列挙される特徴づけを見ても、いささか場当たりの印象は免れない。もつともこうした不定性が、ワインスタインが言うようにこの「宗教性」の概念をポストモダン的な空虚な記号としていると言える

か否かは、即断しえない。

いずれにせよ宗教性のこうした構造特性の記述は、今日の眼から見ても、またおそらくジンメルの思想そのものにおいても、二義的な意味をもつにすぎない。むしろ重要なのは、ジンメルの抱いた、究極概念としての「生」に関わる宗教的ヴィジョンの性格である。

最晩年の論考「現代文化の葛藤」(二九一八年)で、ジンメルは宗教の行方を次のように見る。

最も深い発展は——それがたとえ矛盾しており、またその目標が永遠の彼方にあると否と——私には次の方向に強く向かっているように見える。すなわち、信仰形象は、それがそこから生まれ、また今も生まれ続けているところの宗教的生、すなわち内的な生のプロセスの純機能的な情調としての宗教性に解消してゆくように思われるのである。……宗教的生は……もはや信じる主体と信じられる客体とのいかなる対立によっても然るべく表現されえないと感じている。この内的な転調から展望される終極状態においては、宗教は一種の生の直接的な形成として完成されよう……これはいわゆる「此岸的宗教」ではない。……ここでは生が直接宗教的なものとして自らを表出する……^{セル}ここは、あらゆる特定の、先決定された内容への信仰を失うことによつて、信仰心を保持するのである (Kmk: 202-204)。

ここで問題となるのは、ジンメルの究極概念としての「生」の概念の性質である。生が何らかの文化(宗教)形式を生み出すとともに、ふたたび停滞したその形式を超越しながらあらたな形式を実現してゆく、という自らの生の哲学の図式をもとにジンメルは、同時代の都市中間層の宗教状況を、宗教的生⇨欲求が適切な形式を喪失し、寄る辺なくさまよう状況と捉える。ジンメルは何らの留保もなく教會的キリスト教の空洞化を確認し、また諸々の新

宗教や宗教思想の展開を「不信仰を信仰でなけば覆い隠した媚態」^{ユケツケリ}に過ぎないと断じる (P.L.: 10)。そうしたなかでジンメルは予覚する宗教的生とはどのようなものか——ワインスタインはこうした状況を、遊戯的性格の濃いニューエイジ的自己宗教の出現に重ね合わせるが⁽¹¹⁾、これは誤読である。ジンメルにとってニューエイジはおそらく、宗教の形をとった「媚態」^{ユケツケリ}にほかならない。またジンメルは自らの予感するこの転換を、「生そのものの宗教的形成と、内的事実性——哲学のことはで言えば、我々の実存の形而上的意味の自己意識——への転換」 (P.L.: 108-109) とも言い換えているのである。問題はここで言う生や内的事実性が、ポストモダニズムの意味での純粋に非実体的な生の自己享受なのか、あるいはこれらの概念はもうひとつの「終極的語彙」への転落なのか、という問いである。

ジンメルは実証主義から出発し、最晩年に生の形而上学に至ったと一般にいわれる⁽¹²⁾。もしそうであるとすれば、まさにローティがポスト近代的なイロニーの立場の反対物としている「形而上学」にジンメルが立っていることになるかもしれない。ジンメルが、真理論に関して、プラグマティックな態度と並んで最初期から客観的真理性の理念の可能性を保持していること、また最晩年には放恣な個人主義的プラグマティズムに批判的だったこと⁽¹³⁾、これを裏付けると見ることもできる。とはいえ、ジンメルの語る「超越」はあくまで「生の自己超越」であり、しかもそれは何らかの形而上学的認識や聖化に至るといふよりは、生きることそのものの終わりなきプロセスである。ジンメルの生の思想は、いわばポスト形而上学的な形而上学であって、生が離脱してゆくべき超越的外部は想定されていない。とはいえ、「生」の概念の究極性は、強く形而上学的な響きをもって残存する。このことは事実である。

ジンメルは「生の対立と宗教」(二九〇四年)において、つぎのように記している。

現代人は、万象の対立を神に解消させるかわりに、自らの生の諸対立の融和を宗教に、つまり神との主観的な関わりに求める。のみならず、この和解をもたらす審廷それ自体もあらゆる対立性を超えた不可侵の場所ですらぎ、硬直化することは許されない。絶えずあらたに生み出される対立をつうじて休みなくされる発展が、ついにあらゆる対立の和解を一身に体现するものをつかみ取ることによつて、現代の生のリズムは最後の抵抗を克服し、またこのうえなく明瞭に、未来への課題を指し示すこととなった。これまでは対立性からの逃走によつてのみ与えられると思われていた救済と和解を、この終わりなき対立性と運動性の中にこそ見いださねばならない、という課題を (GLR: 303)。

ここで終極的なものと見られている「終わりなき対立性と運動性」の語は、ポスト近代的なヴィジョンを強く連想させる。ここでは宗教は固定的同一性を保持することは許されず、生の自己超克の運動性そのものとしての宗教性へと融解されざるをえない。そうした一方でしかしジンメルは、その宗教性をアプリアリ論に類した形で基礎づけ、超越論的レベルでの宗教の同一性を確保しようとしてもいる。ポスト近代論に照らしてみると、ジンメルにはこうした両価性が明らかに見られるのである。そしてこのことは、一世紀後のもうひとつの事例に照らしてみると、より以上に明らかとなる。

三 キューピットの「ポストモダン宗教」

(1) 思想の前提条件としてのポストモダンティール
ポストモダン宗教／宗教性という名は他称として用いられるの

がほとんど常であるが、現代イギリスの哲学者・神学者、ドン・キューピット (Don Cupitt 1934-) は、それを積極的に自称している。キューピットはケンブリッジ大学の著名な哲学教官であるとともに、「信仰の海」(Sea of Faith) という宗教思想集団⁽¹⁴⁾の中心的存在でもあり、八〇年代に入って以来挑発的な書物を出版し続けて今日にいたっている。キューピット自身はジンメルにはまったく言及しないが、両者の宗教構想には大きな類似性がある。しかしそれと同時にまた、いくつかの決定的な相違も見いだされる。いずれにせよ、両者をひとつの宗教思想の系譜に属するものとして比べ見ることは、十分に可能であり、また二〇世紀の宗教思想の変容を見る上でも有効である。

キューピットは、*atheist priest* などとも呼ばれ、そのスキャンダラスな名声の一方で、なお研究対象とはなりにくい存在であるが、S・R・ホワイトはキューピットの神学遍歴を細かく跡づけている。それによれば、⁽¹⁵⁾元来正統派神学に属していたキューピットは、実践的・非形而上学的なイエス思想解釈から次第に制度教会と教会教義への批判を強め、否定神学的立場に移行し、これが投影論・不可知論の色彩を濃くして、反実在論の立場に移り、さらにポスト構造主義や言語哲学の決定的影響を受けて、八〇年代以降、自称「ポストモダンの宗教」「ポストキリスト教」の立場へと行き着いたことになる。キューピットの思想がめざすものは、ひとことで言えば、キリスト教の徹底した「自然主義化」「非実在論化」「人間主義化」によるキリスト教の今日的(「ポスト近代的」)再生である。⁽¹⁶⁾

九七年に発表された『神のあとに』(AG)の自伝的序文は、この点で非常に興味深い証言を含んでいる。生物学から学びはじめたキューピットは、五〇年代の初めに回心をとげ、五七年には英国教会牧師の叙任を受ける。キューピットは戦後のイギリスの青年層において、ある種のリバイバルの形でキリスト教的な神や救済がいかにリアル

に受けとめられ得たかを証言している。ところが、ほどなく「第二次大戦後の人間意識の革命的变化と宗教的意味の崩壊」(AG: vii) が到来する。キューピットは、ヨーロッパ世界の多人種化と多文化化、マスメディアの発達と記号消費社会の出現、科学技術をベースとするグローバル社会の成立などをその要因としてあげる。こうして、西洋のキリスト教的伝統のみならず世界の諸地域の伝統的なるものが「めだつた抵抗も悔恨もなく、しかも一世代の内息の根をとめられた。これはおそらく人類全体を通じてもつとも深刻でもつとも急速な断絶である」(AG: 2)。キューピットは、このプロセスにおいて従来のキリスト教信仰は西欧においてはまったくリアリティーを喪失したと見る。キューピットのいわゆる「ポスト・キリスト教」時代(AA: Ch.1)の到来である。キューピットは、「文化的条件としてのポストモダニティー」に関して、つぎのように言う。

新たな、グローバルなテクノロジ文化は、勝れて自然主義的な神性をもたらしだした。世界はコミュニケーション・ネットワークのようになった。すべてはオープンで、パブリックで、アクセス可能であり、すべては同一レベルに位置している。安全な私秘性などは、自分のこころのなかにも、どこにもない。記号の世界は、流動する、単一レベルの、外部も秘められた場所もたない連続体である(AG: 2)。

こうした状況下で宗教を存続させようとする四つの試み(一、価値として、二、私的ないし家庭内の関心事として、三、個の主観性に関わるできごととして、四、対抗文化として)を列挙したのちキューピットは、これらが「生の何らかの領域を囲いこみ、シエルターに入れて、ポストモダニティーの腐蝕作用から守ることが可能であるとの信念」を共有している、と言う。しかしキューピットによれば、公と私、主観と客観、支配文化と対抗文化「などの差異をまさに消し去ることにより構成されてきたのが、文化的条件としてのポストモダニティー」(ibid.)

だということになる。キューピットにとつては、ポストモダンティーンへと向かう思想と社会と自己との激しい変容を感じながら、旧態に固執することは、ありうべからざることであった。従つて、キリスト教も根本的に変容せねばならない。以下に、九〇年代半ば以降の近著によりつつ、キューピットによる「ポスト・キリスト教」時代の宗教の構想を跡づけてみよう。

(2)「自然主義的」世界像 キューピットの哲学的ヴィジョン、ないし宇宙像とも言うべきものは、おおまかに言つてふたつの要素に規定されている。第一は現代哲学のいわゆる「言語論的転回」を受けた徹底的な言語||記号構成論の観点である。我々の知覚と認識は、徹頭徹尾言語||記号性によつて構成されており、言語||記号の外部に出ることはできない。従つて言語性の外なる実在との照応に基礎づけられる真理性の観念は不可能となり、認識の終極的相対性は避けがたい。こうした一方でキューピットは、ある種の一元論的存在論ともいうべき語りを繰り返す。そこでは、「自然」「生」「記号」「エネルギー」などがアスペクト的には区別されながら、他方では根底において同一の唯一実在としても語られている。キューピットは自らのこうしたヴィジョンを「エネルギー論的スピノザ主義」(energetic Spinozism)とも呼ぶ。——『「エネルギー論的スピノザ主義」といふことは、世界と我々人間の生についての徹底した自然主義的ヴィジョンを表している。世界は、分散する、記号として読まれる、エネルギーの、自己を更新し、終わりなく湧き出る流れとして観られる。すべては偶然的であり、全体は外部をもたない」(SE: 2)。一方で客観的・実在論的認識の不可能性を語りつつ、他方で「自然」に関わる言明をこのようになすことは、矛盾のととられるかもしれない。これはキューピットの真理観にも関わる問いである。キューピットのジェイムズ理解がここで参考になる。キューピットによればジェイムズはわれわれに「知識というものが、私たち

の生のモードを再調整したり、私たちのライフ・ヒストリーを語りなおすことによって、自分自身を生へと再適応させてゆくために私たちが行う、継続的な共同的活動であることを教えている」(LP: 73)。ここからすれば、キューピットの著作の多くは理論的なものであり、認識主張を立てているが、その場合の認識とはこうしたプラグマティックなヴィジョンなのだ、と見ていいだろう。この意味での認識主張は、ことばを変えれば同時に「表現」であり「詩作」であるということである。キューピットは自らの著作を「表現主義的」(expressionistic)とも呼び(LP: 3) 、また神学的立場として「詩的神学 (poetical theology)」(AG: Ch. 17) を唱える。キューピットにとつてはすでに、ポストモダンティーにおいて、認識と詩作、知識と表現の二分法は崩壊しているのである。

(3) キリスト教の「非實在論化」 このようにたどって行くと、キューピットの宗教観がいわゆる非實在論 (non-realism) の立場に行き着くことは容易に想像できる。キューピット自身の定義によれば、「キリスト教的非實在論」ないし「非實在論的キリスト教」とは、「宗教信仰は、その真の機能が単に何らかの生形式を創出することにある以上は、超自然的事実を述べたものと理解されてはならない」とする立場である (AG: xi)。

英米の宗教哲学で活発に議論されている非實在論的宗教論⁽¹⁷⁾の立場には、いわゆる論理実証主義に発する宗教・形而上学批判の潮流と、より以降の、後期ヴィトゲンシュタインに発する反基礎づけ主義的实践思想とも言うべき流れとが合流しているように思われる。キューピットは明らかにこの両要素をもっている。神概念の形成をまったく投影論的に還元するところは、無神論的宗教批判そのままであるが、他方で、キューピットにとつてはそもそも、人間のあらゆる客體理解の試みが生に奉仕する投影論的企図なのである。それにしてもしかし、なぜ旧来の実在的有神論は、失効せざるをえないのか。すくなくとも二つの論拠が、キューピットの議論には見いだせる。

キリスト教史については、キューピットは精粗さまざまな記述を行っているが、その一貫した主旨は、今や人間が実在論的有神論の映像と制度から離脱するに十分なほど覚醒し、成熟した、というものである。例えば『最後の哲学』の補論、「今・此処の神学」のドラスティックな記述を見てみよう。

人々はついに大人になったのだ。だとすると、その宗教はどのようなものだろうか。彼らの神は徹底した内在神となり、彼らの哲学は、表現主義的なものとなるだろう。彼らはエネルギーの流れとしての生が自らの内で湧き上がるのを感じるだろう……葛藤と苦しみが存続するにもかかわらず、私は「神の国」を今はや到来したものとして語る。／神の国が到来したのだと言うと、おそらく誤解が生じてしまう。人々は、私が何かたわごとのように楽天的なことを言うか、何か超自然的なできごとが起きたと主張しているかのごとく思うだろう。私が言っているのは、そんなことではまったくなく、私が言いたいのは、私たちが神の死後を、形而上学的実在論の終焉を生きているのだということである……私たちがいるところこそが世界の中心であり、創造の場所である。日常性こそが究極的であり、その外部はない。まさにそうなのであって、「彼方」などは存在しないのだ (LP: 130-131)。

現実において実在論的キリスト教の生きたリアリティーは西欧社会からほとんど失われてしまったこと、哲学的にも、宗教的なそれをふくめた実在論が著しいアポリアにぶつからざるをえないこと、またそもそも実在論的有神論やそれに立脚した教会制度そのものが「事態を悪くしてきた」こと、これらのこと（すくなくとも前二者）を直視することは、上述の非実在論の陣営の共通の認識である。しかしここからいかなる結論を出すかは、非実在論の立場においてもさまざまである。いうなれば、実在論へのノスタルジーや実在論の思考上の可能性をどれだけ残す

か、また教会制度をどう理解するかといったことが相違点として出てくる。この点でキューピットは、決定的な一歩をふみだしたわけである。⁽¹⁸⁾

キューピットの非實在論を支えるもうひとつの論拠は、「本来の」キリスト教が、そもそも非實在論的であった、というものである。これには言うまでもなく大きな異論がありえよう。もつとも「本来」の宗教的生を非論証的で「直接的」な生とすることで、科学などによる論証的な批判からキリスト教を擁護しようとの立場は、非實在論的宗教論にひろく見られるものである。

(4) 「自己性の実験」としての宗教　キューピットによれば「もし私たちがポストモダンニティを打ち負かしえないのなら、私たちはそれを抱き込むべきである。私は、ひとつの重大な宗教の再解釈を提案する」(AG: xi)。キューピットがその数多い著書の中で「神々後の宗教」「イノセントな宗教」「ポストキリスト教」「ポストモダン宗教」「自由キリスト教」「生の宗教」などとさまざまに呼んでいるものの内実が、ここで問題となる。

さきに見たキューピットの知識論のなかに、すでにその手がかりはある。キューピットの知識観は、プラグマティックな、生の形成に資する知識Ⅱ表現というものであった。こうした条件は、当然宗教にも関わるはずである。逆に言えば、旧来の實在論的妥当性要求を掲げるかぎり脱構築は免れない宗教も、そうした要求を放棄するならば、他の生形態と並ぶひとつの選択肢として同等の正当性をもつことになる。ここでは宗教はひとつの表現的行為と化す——「六〇年代の世俗主義神学とはことなり、その再解釈は、宗教を『美学化』する。つまり宗教的生をアートの実践や象徴的表現の見地から見るのである」(ibid.)。キューピットは、言うまでもなくニーチェから大きな影響を受けているが、ニーチェが「宗教が意識の領野を拡大し、強化し、浄化することにより自己を発展させるた

めの強力な道具であったことを認めたがらなかった」ことを批判する。「これは「ニーチェの」限界である。なぜなら、今や急速にわれわれのもとから消失しようとしている古き諸宗教には、一連の貴重で興味深い自己性の実験 (experiment in selfhood) と意識のモードが見いだされるのであり、これは保持されるべきものなのである」(AG: 80)。キューピットによれば、キリスト教も含め、遅かれ早かれドグマは消滅を余儀なくされ、「将来私たちは自らの宗教を、超自然的教義ではなく、自己性の実験とみなすだろう」(AG: 82)。

「自己性の実験」とはしかし何を意味するのだろうか。すぐに連想されるのが、現代のニュー・エイジ的宗教の「自己宗教」(self-religion) 的傾向である。しかしキューピットは、 \square を極めてこうした宗教性を批判する。なぜならそれは超越する実体的自己の实在論に立ち、またナルシスティックな自己固着を本質とするからである (AG: 74; LP: 81)。キューピットは、自らの抱く自己性のイデアルなあり方を、ひとつの形象、「太陽」の形象によって表そうとする。

宗教が脱实在論化するとき、それが何らかの表現的エシックスへと近づくことは容易に予想される。キューピットが「エネルギー論的スピノザ主義」および「詩的神学」と並ん自己の宗教的立場の第三の柱と呼ぶのが、「太陽倫理」(solar ethics) なるものである。⁽¹⁹⁾ キューピットは、「太陽」の比喩的含意を駆使しつつ、自らの宗教倫理的ヴィジョンを提示しようとする。この比喩性の問題はここでは省略し、キューピットの倫理的ヴィジョンの内容のみを略述しよう。キューピットによれば、われわれは、長く人間を抑圧・拘束してきたモラル实在論 (moral realism) ならびにモラル客観主義 (moral objectivism) から離脱しなければならぬ。かくして「太陽倫理」は、第一に、实在論的待望の放棄を主張する。キューピットによれば、上位なる現実が实在論的に描かれることにより、自

己の否定的抑圧、人間による人間の支配が、可能となってしまう。「太陽倫理」は第二に、内部性を拒絶する。ナイーヴなキリスト教実在論は、時代とともにその地歩を失っていったが、外部への実在論的投影は、今度は内部に向けられていった。ポスト構造主義や言語哲学における内的現前や内的表象の概念の批判をうけて、キューピットはこうした主体の内部空間の実体的表象を強く否定する。その否定はしかしここでも、理論的である以上に、モリスティックなものである。キューピットによれば、近代以降この世界とより高き世界の二分法は、外的・物理的世界と内的世界との二分法に転移する。こうして内的個性性は、一種の逃避所になるとともに、救済や神との個的結合という幻想の舞台ともなる。ここから、「太陽倫理」は第三に、外へ、他者へ、との要請を掲げることになる。「あなたの唯一本当の世界は、あなたのコミュニケーティヴな行為と他の人々との協同的世界構築からなる生なのである。あなたの生は、表現へ表出する、太陽的自己外化のプロセスなのである」(SE: 25-26)。

「外部」なき自然・人間世界のなかに「外化」してゆくということは、伝統的な言い方で言えば、「内在化」ということである。ところがキューピットの観点からすれば、超越ならぬこの「内在」こそが強い淨福をもたらす。この状態をキューピットは、「恍惚的内在」(ecstatic immanence)と呼ぶ。「恍惚的内在」とは、世界からエネルギーを受けとるとともに、世界を言語・記号で構成的に作り出してゆく人間の、世界との交感の様子を表している——「恍惚的内在」とは、かくして存在の純粋な流動に対する強烈で、悦びに満ちた応答である。……私たちは世界のものであり、世界は私たちのものである。各々が外へと流れ出し、同時にお互いをつくり出してゆく」(SE: 19)。

キューピットが意図しているのは、実在論の放棄と、実在論に方向づけられた真理請求の放棄にもとづく、自由

に選択されるべき自己形成のテクネーとしての「宗教」である。キューピットには、宗教史や神学史、あるいは神秘主義史 (MAM) の記述も多いが、自らの立場がそうした歴史のプロセスのなかで、ときに先取りされつつ準備されてきたというのが、キューピットの論理でもある。

四 結語

以上二者各々についての記述はまったく不完全なものであり、またその批判的検討もここではなしえない。わずかながら確認しておきたいのは、両者の異同である。

ジンメルとキューピットの両者はともに、近代化による伝統宗教の空洞化を冷徹に受けとめるとともに、新宗教や復古主義などの対抗的宗教形成をも拒絶する。しかし両者はそれによって全面的な宗教批判に行き着くわけではない。両者は、合理性に回収し尽されないものを希求しつつ、ある種の内在的な生に宗教の拠点を見出す。宗教的对象を投影論的に解体し、實在論的真理請求を断念した上で、生の美的にして宗教的な自己形成に、生そのもののある種の聖化に、両者は宗教の、もつとも他にもある生の選択肢のひとつ以上のものではない宗教の、可能なあり方を見るのである。

とはいえその生のヴィジョンにおいては、両者の隔たりも大きい。ジンメルの生は、なお主観的生の色彩が濃厚であり、その生理解は、心理学的・超越論的問題構制を残す。しかもジンメルは、今日の宗教学の批判理論派が批判的的としている宗教の固有 (sui generis) 性の理念を、まさにこの語を用いて基礎づけようとしている⁽²⁰⁾。またジンメルの言う生は、なおあらゆる分節に先行・超越する動的根源力のような限界性を帯びている。一方キューピ

ットにとつては、生は言語や記号による先行的分裂^{II}差異にはじめから引き渡されている。ジンメルが生におどこか感じられる形而上学的な超越性や外部性は、そこでは否定されている。生の心理主義的な理解にも、キューピットは苛烈な批判を加える (LP: Ch.3)。キューピットの生は、生命性を湛えつつも、どこかフラットな印象を与える。またキューピットにとつて宗教は、超越論的にも、いかなる意味でも「基礎づけ」られるべきものではなく、ライフ・スタイルとして選択されるべきものにほかならない。

このようにジンメルとキューピットを比べ見るとき、我々は両者のこうした異同に、同じ思想課題への対応のひとつの系譜と、同時にその時代的変容のあとを確認することができる。いずれにせよ宗教的ポストモダニズム、あるいはその先駆形態といった言い方がどこかでなされうるとするならば、おそらくここでこそなされるべきものはあろう。

もちろん両者は、それぞれの時代の文化状況全般の鋭敏かつ特異な反省者であつて、その時代診断にもとづく宗教ヴィジョンは、単独者のラディカルな思想に止まるとの見方もできる。確かにその思想は、宗教状況の先端的一部を表すものではあつても、宗教状況全体を代表するものではありえない。そもそも現在というエポックに支配的な「ポスト近代的宗教(性)」なるものを語ることは、おそらくレトリック以上の意味を持ちえないだろう。

とはいえジンメルが一世紀前に透見し、キューピットが今日ラディカルに定式化したような、宗教の同一性の崩壊と流動化が、現代の宗教状況に、さまざまなかたちで見られることは確かである。そもそも今日の宗教状況は、極めて多様性に富んでいる。伝統の復興が見られるかと思えば、宗教の自己同一性の流動化が多面的に進行してい

る。本質主義的志向性による宗教の同一性の確立が目ざされる一方で、宗教的表象や実践体系は、「文化資源」（ベックフォード）として脱ローカル化し、広くグローバルに散種されてゆく。

こうした状況の中で、私たちの課題となるのは、時代論的な思考にもとづく現代宗教の等質化的把握ではなく、むしろ現代宗教における多様な志向性やベクトルの交錯するありかたを見届けることであろう。そして、その多様性とは、本質主義的同一性を確保したいわゆる「宗教多元論」や「宗教間対話」などが思い描く多元性ではない。あるいはそれに止まるものではない。注目すべきは、そうした「同一性の多元性」をも解体し、流動化させ、再編成せしめるような、現代宗教を条件づける動的多様性の諸相にはかならないのである。⁽²⁾

注

- (1) 代表的論者を二例ばかりあげるならば、例えばD・ライアンは、デイスニーランドで行われたキリスト教集会を象徴的に取り上げつつ、「デイスニーランドのイエス」をポスト近代における宗教の「メタファー」として用い、ポストモダンティード下の宗教の消費主義的変容の明暗を語る（cf. David Lyon, *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*, Cambridge: Polity Press, 2000）。一方J・ベックフォードは、そもそもポスト近代の諸概念そのものの有効性について懐疑的である。ベックフォードは「センシビリティのソフト」としての、ミニマルなポストモダンティードの規定を行いつつ、それが英国ではまったく周縁のこととまわっていること、むしろ超越主義的・実在論的有神論の集団の勃興が目立つことを強調する（James A. Beckford, 'Religion, Modernity and Post-Modernity,' in: Bryan Wilson, ed., *Religion: Contemporary Issues*, London: Bellerup Pub., 1992, pp. 11-23）。なお、ポスト近代論と宗教については、特に以下の論集を参照。Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion* (London: Macmillan, 1996); Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1998)。

- (2) デイヴィッド・ライアン『ポストモダンティード』（台庭惇訳、せりか書房、一九九六年）、二七頁。もちろんこうした系譜化は、その時代ごとの関心に拘束されがちであり、少なからぬ問題をはらんでいる。実際、三〇年代以来のジンメル像の変遷を検討した

- 「ジャウォルスキーは、シimmelがさまざまな時代ならさまざまな立場の先駆者なら先見者たされてきたこと、また現在のシimmelはポストモダンニストとの見方は、時代の文脈を無視したある種の presentism の解釈視座に依っていることを指摘」、『ポストモダン論者としてのシimmelを検証する』との慎重なコメントを（cf. Gary Dean Jaworski, "Simmel, Modernity and Postmodernity," in: *Simmel Newsletter*, vol. 3, 1993, pp. 152-162）。
- (3) 以下、シimmelの著作からの引用は、それその略号と出典頁数を、本文中で示す。
- 「Die Gegensätze des Lebens und Religion" (1904), in: Georg Simmel, *Gesamtausgabe* Bd. 7, Hg. von R. Kramme et al. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995), S. 295-303 = GLR; "Das Problem der religiösen Lage" (1911), in: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Hg. von Horst Jürgen Helle (Berlin: Duncker & Humbold, 1989), S. 100-109 = PrL; "Der Konflikt der modernen Kultur" (1918), in: Georg Simmel, *Gesamtausgabe* Bd. 16, Hg. von G. Fitzi und O. Rammstedt (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999), S. 181-207 = KmK; *Die Religion*, 2. Aufl. (Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, 1912) = R.
- (4) Deana & Michael A. Weinstein, "The Liberation of Religiosity from Religion. Simmel on the Religious Impulse in Postmodernity," in: Felicitas Dörr-Beckes and Ludwig Nieder (eds.), *Georg Simmel between Modernity and Postmodernity* (Königshausen & Neumann, 1995), pp. 129-141.
- (5) *ibid.*, p. 132. (6) *ibid.*, pp. 133-134. (7) *ibid.*, p. 140.
- (8) 事実「上記のジャウォルスキー（注(3)参照）は、本論以前のフインスタインの他の諸論文を、presentism の事例として挙げ、批判している。
- (9) シimmelは、「宗教がより完全な宗教たなつてゆく」というのではなく、宗教がより完全に宗教になつてゆく、つまりより純粹に宗教そのものになつてゆく」ことだ、その発展を見る（R: 98-99）。これはキリスト教有神論を頂点とする進化論物語の否定であるが、後述のアブリオリな宗教性を前提としているという意味では、別の発展物語であるとも言える。
- (10) この点を中心にしたシimmel宗教論の再構成とシimmel批判の諸立場については、以下の拙稿を参照。『心理(学)主義』的宗教理解の帰趨——シimmel宗教論と心理(学)主義批判をめぐつて』島蘭進・西平直編『宗教心理の探求』（東京大学出版会、二〇〇一年）二四一—二六二頁。
- (11) Weinstein, *op. cit.*, p. 140.
- (12) 以下の『生の直観 形而上学的四章』(*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1922) が問題とされる。一九三〇年

代はじめに、ドイツにおける形而上学の現状を総括したメンツァーは、シンメルが経歴の最後に「形而上学者になった」とは言わず、「形而上学の問題設定 (Fragestellung)」に至ったとして、また「その思考は形而上学的だが、真正の形而上学者のもつ中核を欠くべき」と表現する (Paul Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*, Berlin: Verlag von E. S. Mittler & Sohn, 1931, S. 61, 63)。このことは形而上学に対する生の立場の、またシンメル固有の面義性が表われている。

(13) シンメルの「プラグマティズム観と真理観の変遷については、以下を参照」Horst Jürgen Helle, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1988), II-D.

(14) その題名は「Sea of Faith Network: Exploring and Promoting Religious Faith as a Human Creation. <http://www.sohn.org.uk/index.shtml>」を参照のこと。

(15) Stephen Ross White, *Don Cupitt and the Future of Christian Doctrine* (London: SCM, 1994).

(16) 以下、キュービットの著作からの引用は、それぞれの略号と出典頁数を、本文中に示す。

After All (London: SCM, 1994) = AA; *The Last Philosophy* (London: SCM, 1995) = LP; *Solar Ethics* (London: SCM, 1995) = SE; *After God. The Future of Religion* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1997) = AG; *Mysticism after Modernity* (London: Blackwell, 1998) = MaM.

(17) 非実在論の宗教哲学的位置づけについては、以下を参照。深澤英隆「宗教的生形式と宗教の正当化——英米宗教哲学のコンステレーション——(一)」、『橋大学研究年報 社会学研究』第三七巻、一九九九年、二二二—二七〇頁。

(18) 実際には、非実在論一般においても、またキュービットがリーダー格となっている「信仰の海」の運動においても、この点では立場は必ずしも異なる (cf. Colin Crowder, ed., *God and Reality. Essays on Christian Non-Realism*, London: Mowbray, 1997)。

(19) キュービットの「太陽倫理」については、以下の拙稿を参照。『ポスト・キリスト教』時代の『太陽』——D・キュービットのポスト近代主義的『太陽倫理』をめぐる『渡辺和子・松村一男編『世界の太陽信仰』(リットン社、近刊)』。

(20) そうした批判論の典型として、以下を参照。Russel T. McGurcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (Oxford: Oxford U. P., 1997)。

(21) この関連で、P・ヒールズが「ポスト近代」脱差異化 (dedifferentiation) という概念に対し、モダニティおよびポストモダニティ双方の宗教における差異化と脱差異化の諸相を列举している点には、参考となる。Paul Heelas, Introduction: On Differentiation and Dedifferentiation, in: Heelas (ed.), *op. cit.*, pp. 1-18.

ポストモダンの多元的社会とその宗教性

宇都宮輝夫

〈論文要旨〉 伝統的な社会と宗教は、近代の世俗主義に鋭い批判を突きつけられ、それによって侵食されて行ったように思われる。そして今、時代がいわゆるポストモダンへと動きつつあるなか、社会と宗教の新しい姿はどのようなものになるのか。この問いに答えるには、近代社会の成り立ちを見て、そこに示される歴史のベクトルの延長線上を展望するしかない。人類社会のこれまでの歴史は、成員の同質性からなる社会から、社会の内部が分化して多元的になり、成員相互が異質になる社会へと、一貫して動いてきた。歴史のこの方向は、今後も変わることがないように思われる。そのなかでは、(世界に広く見られる宗教の復興現象にも関わらず) 宗教は社会の聖なる天蓋という位置を失わざるをえない。しかし、社会の多元化そのものから、社会の全体に通ずる新たな共通信仰が生ずる。それが多元化した諸社会に見られる「個人を神聖視する宗教」である。本稿は、この宗教の内実を確認し、その成立の社会的根拠と必然性を探求する。

△キーワード▽ 多元化、ポストモダン、デュルケム、個人崇拜、分業

一 課題と方法

西洋の近代世界の成立とともに、宗教に鋭い批判と問いが突きつけられ、そして今、(この言葉の適否はひとまず措くとして)「ポストモダン」の社会における宗教の新たなあり方が問われている。この問いは、最も巨大な視野を必要とする問いの一つであろう。というのは、ポストモダンなる社会のあり方を見定め、その上ではじめてそ

こでの宗教のあり方も見えてくるからである。

宗教は、社会の他の何ものとも関連をもたない孤立した存在ではない。社会的に存在するものはすべて、人々が現に営んでいる生活の形に依存し、そして生活の形は社会のあり方と相即する。たとえばある社会の道徳、法、価値観などが一定の形態と内容をもつのは、その時の生活の形が別の道徳、法、価値観をもつことを許さないからである。営んでいる生活の形に対応した道徳、法、価値観を有する民族に、別のものを押しつけようとすれば、必ずや彼らの生活を破壊せずにはおかない。しかし逆に、生活の形が変化すれば、それに応じて道徳、法、価値観も変わらざるをえない。同じことは宗教にも当てはまり、宗教のあり方を見定めるためには、それを規定している社会のあり方を解明するという地味な基礎研究がなされねばならない。これは以下のように換言できる。

「多元的社会と宗教」という問題設定のもとでは、多元化した社会の中で個々の具体的な制度的諸宗教がいかなる実体と機能を持つようになるのか、また相互間の関係がどのようなものになるのか、等に考察の焦点を合わせる事ができる。あるいは考察は、均質的でそれゆえに聖性を帯びていた社会が、多元化のうちにどのような性質のものとなるのか、全体として帯びていた聖性を完全に失うようになり、社会そのものが全くの功利的世俗的諸関係に解消されてしまうのか、もしそうなる場合には、あらゆる価値の根底である無自覚的・無前提的基礎が覆ることにならないのか、社会全体の価値的統合はいかに可能なのか、といった諸問題に向けられることもできる。本特集の各論が具体的な宗教現象を対象を絞る中で、本稿ではポストモダンの社会を大きく展望し、その社会がもちうる宗教性を考えてみたい。こうして本号の各論が分業体制のもとで全体として機能することになろう。

さて、ポストモダンの社会と宗教とをどのように推測するべきであろうか。その方法はただ一つであって、社会

と宗教がこれまでの歴史においてどのように変化してきたか、また変化を規定していた原因が何であったかを見定め、そこから歴史のベクトルを探ることである。しかも、一時的微変動を歴史のベクトルと見誤ることのないように、短期の変化に目をとめるのではなく、長期のベクトルを探求しなければならない。そうすれば、歴史はある程度の確かさでベクトルの指し示す方向に進むと推測できる。これ以外の方法でこの問題を扱うならば、たとえ直観的には魅力的な考えを含んでいようと、所詮それは主観的で根拠のない思弁にすぎない。ポストモダンの歴史の方向は、近代世界の成立と基本的本性を探ることによってのみ見極めることができる。

二 近代に何が生じたのか

近代社会の本性を論じた多くの議論の中で、P・バーガーらの展開する近代化論^①は、ヴェーバー、デュルケム、シュッツといった古典的社会学の成果を綜合し十分にこなした上で議論を組み立てており、それゆえ多くの点で説得力に富む。バーガーらの議論の特徴は、近代性の諸特徴をことごとく生活世界の複数性に結びつけているところにある。用いる言葉は違っても、近代化・近代社会に関して社会の多元性に注目する点では、多くの論者が共通している。学説史を振り返れば、最初にこれに着眼し取り上げたのは、デュルケムとジンメル^②の二人であり、彼らとともに、社会の規模の拡大とそれに伴う社会分化に焦点を合わせた近代化論を展開した^③。彼らの議論は大筋で重なり合うとはいえ、議論の実証方法の点では、デュルケムのほうがはるかに一貫性があり、それゆえここではデュルケムの議論を軸に据え、近代の特質を探っていき^④たい。

同質性から異質性へ デュルケムの『社会分業論』は、社会的連帯に二種類のものがあるという無時間的一般

論を展開しているわけではなく、前近代から近代への移行においてどのようなことが生じたのか、また双方の社会は何を特質としているのかという歴史的具体的問題を論じている。この問題に対する『分業論』の主張の射程と適用範囲は、いまだ十分に理解されているとは思われない。周知のように、『分業論』の基本テーゼは、社会的連帯には二種類のものがあり、歴史は成員相互の同質性に基づく機械的連帯の小社会から、分業の相互依存に基づく有機的連帯の大社会へと動く、というものであった。この基本テーゼが社会と個人のそれぞれ、方について何を含意しているかが問題である。それゆえ以下では、『分業論』の主張を追いつつ、そこに現代社会論と現代宗教論にとつての意義を大胆に読み込んでみたい。

まず、第一の社会では、成員相互が同質的である。これは、成員に共通の諸信念と諸感情の総体である集合意識ないし共同意識から、成員個人に固有の個人意識がほとんど区別されないということに等しい。これはさらに、個人意識の総体の中で、集合意識の占める割合がきわめて大きいことを意味する。ここから帰結することは、個人が集団と一体化していて、そこに埋没していること、端的に言えば個人的人格の不在である。社会成員相互の間に異質性は見られず、個人・個性・人格といった観念は存在する余地がない。

これに対して第二の社会では、成員は分業によつて分化した特定の部分社会を担い、そこに生きる。もちろんそれは全体社会との繋がりを維持しているのであるから、個人意識の総体から集合意識がなくなるわけではないが、そこに占める集合意識の割合は大きく低下することになる。これは、個人意識が集合意識からの自律化に向かつて動くことを意味する。各成員は相互に異質となり、ここにはじめて個性が存在しはじめる。各人が他の諸成員から実際に区別されることが「個人」や「人格」の観念の実在基盤なのである。

二種の社会の標識 『分業論』の基本的主張は以上の通りであるが、重要なのはそれがどのように裏づけられているかである。『分業論』の真の独創性は、社会的連帯のあり方を一貫して識別する可視的指標を発見しえたところにこそある。デュルケムはそうした指標として法に着眼する。

社会生活は、自己同一を保って持続するためには、行動準則によって一定の形に組織化されている必要がある。そして行動準則が維持されるためには、社会成員がそれを義務として認知しているのでなければならぬ。そしてその認知が生じ、維持されるためには、準則を侵す行為に社会が反作用するのでなければならぬ。それが制裁である。なかでも最も基本的で明確であることを要する制裁は、法に結実する。

デュルケムは、周知のように、二種の連帯にそれぞれ対応する二種の制裁を挙げる。機械的連帯に対応するタイプは抑止法と名づけられ、行為者に課せられる苦痛を本質とし、具体的には刑法がこれに当たる。それは刑罰で威嚇しながら全成員に画一的な信念と慣行とを強制する。つまり、集合意識との一致を各人に強制し、成員相互の類似を要求する。これに対して、有機的連帯に対応する制裁は復原法と呼ばれ、損なわれた事態を原状に復することを目指す。これに対して、(刑罰的規定を除いた)民法・商法・訴訟法・行政法・憲法を含む。分業によって社会の機能と関係が分化すれば、それらを明確に定め、保持する諸規定が生み出される。この諸規定は、成員に分化した特定の機能・関係を強いるので、成員を専門化した人間類型にはめ込むことになる。二種の制裁は、同じく社会的要求に込めるものではあるが、ただ社会のあり方が相違するので、それぞれ異なる内容になる。類似性に基づく連帯は成員の類似を強制する法を生み出すのに対して、分業による相互依存の連帯は成員相互の異質性に基づく連帯であるがゆえに、社会は成員間の異質性を要求するのである。

さて、全法体系に占める二種の法の比率は二種の連帯の比率を表すわけであるが、二種の法の比率を歴史的に見てみると、刑法の比率は一貫して減少している。これは、成員間で共有されていた共同意識の部分が縮小することであり、したがって社会の均質性が低下することに他ならない。逆に言えば、個人に個別的な活動の余地が一層多く与えられるようになり、個性化・個人主義化が進んで、人間が多様化することになる。

ここでも抑止法がなぜ社会の類似部分を表すのか、したがってなぜそれが集合意識と関わり、機械的連帯と対応するののかについては、デュルケムの詳細な論証がある。それがのちにコーザーやエリクソンらの逸脱論⁽⁴⁾につながる彼の犯罪論と刑罰論である。

デュルケムによれば、われわれは犯罪行為を、それが犯罪だから非難するのではなく、われわれが非難するからそれは犯罪なのである。これは、ある行為は、犯罪的であるから共同意識を傷つけるのではなく、それが共同意識を損なうから犯罪的だ、ということを意味する。ここから「ある行為は、それが集合意識の強力かつ明確な状態を侵すとき犯罪的である」(Durkheim) という有名なテーゼが出てくる。刑法に関わる犯罪が集合意識の中核を毀損することを示すのは、復原法が最初に義務を規定し、その後にはじめて制裁を示すのに対して、刑法は制裁だけを規定して、義務については触れないことである。その理由は、刑法の規則が社会のすべての人の意識に共通している⁽⁵⁾と見なされているからである。刑罰の特性は、これに対応する。犯罪が利害の侵犯ではないように、刑罰も利害の修復ではない。逆に、犯罪は集合意識の毀損であるから、社会はこの毀損を黙認せず、断固として反作用を加えることよって集合意識を守らなければならない。刑罰の本来の機能は、ここにある。だからこそ刑罰は、歴史的に見てしばしば罰するために罰し、罪人を苦しめるために苦しめ、さらには犯罪に関係する動物や単なる道具をも罰

し、そこから何らの利益も期待していない。刑罰は激情的な反作用なのである。また、犯罪が集合意識の毀損であるからこそ、それは社会成員に普遍的に排斥され、被害者だけではなく、全員が憤激する。被害者が犯罪者に対して刑罰を個人的に免除することができない理由も、ここにある。

犯罪が侵害するものは私的利害ではなく、集合意識に根ざす道徳的な權威ないし力である。したがって刑罰も個人的復讐ではなく、社会的復讐である。集合意識に根ざす道徳・義務・価値の諸観念は、社会成員のほぼ全員によつて信奉されるものであり、まさにそのことによつて絶対的權威を賦与される。この權威は個人の外側にあり、個人を越えているという意味で超越的であり、神聖視される。それゆえこれを侵犯する行為は、瀆聖という性格を帯びる。刑法がその起源において宗教的であるばかりでなく、常に宗教性を帯びている理由はここにある、とデュルケムは考える。この点には、あとで再度触れたい。

抑止法が関わる集合意識の領域は、社会成員のほぼ全員によつて共通に信奉されている領域であり、それゆえ共同意識の中核を形成する。これに対して、復原法は、集合意識の周縁領域に属す。というのは、機能が専門化すればするほど、個々の機能とそれを規制する準則に関わりをもち、それらを意識する人の数は、ますます限定されるようになるからである。したがってここでの準則は、共同意識の強烈な力を持たず、侵犯に対して贖罪を要求する超越的權威を持ちえない。確かに復原的準則も世論に由来しはするが、限られた範囲の世論であるがゆえに、社会全体は侵害に対して穏やかな反応しか示さないのである。

ところで、さきに述べたように、抑止法が法体系全体に占める比率は、歴史とともに低下する。これの含意するところを考えてみたい。まず、この比率低下は、主として復原法の増加によるのであり、そしてこの増加は社会生

活の多様化を表している。もちろん、デュルクム自身が指摘しているように、刑法が歴史とともに生活の諸領域から後退して行くという事実もある(129-37:154-60)。しかしこれは、集合意識の領域が縮小することであり、それが弱く拡散的になっていくことを意味するのであるから、絶対的権威の及ぶ範囲の縮小でもあり、こうして相対性の態度が優勢な社会へと社会が動いていく結果となる。

社会の宗教性

ここで、集合意識と宗教性の関係という、さきの問題に立ち返りたい。社会の原始性の一基準として、パーソンズは、宗教的志向があらゆる行為のなかで最重要の位置を占めていることをあげる。彼の「構成的象徴性」という概念もこれに関連しており、それは社会生活のすべての側面に宗教的性格の象徴体系が浸透していることをさす。⁽⁵⁾『分業論』でも、歴史を遡り社会の原初的・基本的形態に遡るほど、宗教が社会生活のあらゆる領域に浸透し、それと混合していることが、利用できる限りの人類学的・歴史的事実をあげながら議論されている。同じ仕方で、刑法がその起源において宗教的であったこと、そしていつでもその特性を帯びることが論証される。同時に、集合的に共有されるもの、たとえば伝来の習俗や規範がしばしば神とか伝説的祖先に由来するものとして表象され、神的な特質を認められることが指摘される。それらは至聖の非日常的権威を賦与され、それらを侵すことは瀆神と見なされるわけである。デュルクムによれば、この個人を越えた超越的な力に対する畏敬の念、この至聖感こそ「すべての宗教の基礎をなす」(122:138)。というのは、「何がしかの強い確信が一個の人間共同体によつて分かちもたれている場合、この確信は不可避的に宗教的特質を帯びる」(123:164)からである。つまり、強度の集合意識は、世論によつて超人間的にして神聖なる権威を与えられるがゆえに宗教的特質を帯びるようになるのである。言うまでもなく、ここには一九一二年の宗教論へとつながる宗教についての見方がすでに原初的な形で

示されている。

以上の議論には、社会における宗教の位置の歴史的变化について、重要な認識が含まれている。それを、論理を追って展開したい。まず、制度としての宗教や刑法は、当初は共同意識の中核にある。あるいは逆に、共同意識の中核にあるものは宗教の性格を帯びると言ってもよい。次に、社会の全領域に宗教が浸透していた状態が変化し、政治・経済・科学その他の諸領域が宗教から徐々に分化していく。これは、宗教領域の縮小と言える。さらに、抑止法の相対的比率の低下が確認された。これは集合意識の縮小を意味する。抑止法の拡がり、集合意識の拡がりを示すからである。以上を総合すれば、社会の全領域から宗教が後退し、縮小してきたのは、ほかならぬ集合意識そのものが縮小したからであるという帰結が出てくる。そして抑止法の相対的低下は復原法の増加によるのである。復原法の増加は社会関係の分化と多様化に負う。それゆえ集合意識の縮小は、社会関係の分化と多様化に起因するのである。こうして一つの重要な結論が導かれる。「宗教領域の縮小は、まさに歴史上のある時期にはじまったというようなものではない。社会進化がはじまってからこのかた、そのさまざまな推移の段階を跡づけることができるものなのである。この縮小退行は、社会発展の基本的諸条件「Ⅱ分業による社会分化」に関わっており、また、こうしてそれは、宗教的特質を帯びるに足りるだけの強い集合的な信仰や集合的感情が、絶えず少なくともなくなっていくことを証拠だてる」(174: 166)。

ここには、宗教が辿ってきた道および辿ることになる道が示されている。しかしそれは、宗教が社会の聖なる天蓋から社会の一制度へと縮小するという、周知の議論と明らかに軌を一にする。とはいえデュルケムの見解は、それと異なるところがある。まず彼は、宗教の変化の原因を分業による社会分化に求め、それを経験的指標でもって

測定した。また彼は、ドペラーレやカサノヴァのように、宗教が社会全体を覆ういわば「夢の時」を（たとえば中世西洋社会に）想定したりしない。彼が実際に試みたのは、時間軸に沿った形でのいくつかの社会の比較的研究である。彼はある箇所では、未開民族社会、古代ユダヤ（モーセ五書）、インド社会（マヌ法典）、ギリシア都市国家、原始ローマ（十二表法）、ゲルマン社会（サリカ法典、ブルグント族の法典、西ゴート族の法典）などを取り上げて、法の宗教的性格の強度を比較する。また別の箇所では、やはり古代ユダヤ、ギリシア都市国家、原始ローマ、中世キリスト教社会、現代社会などを例に、家族生活、性関係、慣習などといったさまざまな生活領域で、刑法的特質がどのように変化するかを見る。彼はいわば定点観測をして歴史の方向を見定めているのである。これは近代社会論にとどまらず、人類史の鳥瞰だとさえ言えよう。彼に従えば、集合意識の縮小は、「歴史の全過程を貫いて、絶えず進展してきた」(The Long) 現象であつて、しばしば聖なる天蓋のモデルとして引き合いに出される。中世キリスト教社会も、一元的宗教社会と言うにはほど遠く、ずっと後世の、はるかに世俗化した事例なのである。

『分業論』を全体として評価すれば、その最大の功績は、近代世界の基本的諸特徴が多源性に起因し、多源性自体はさらに分業に起因するのを指摘したところにある。多元化とは、シュッツやバーガーに倣つて言えば、生活世界の複数化・分化だと言える。そして人間の生活と社会関係の基本が何と言つても職業にある限り、生活世界の分業は分業に起因する。実際、あらゆる社会で、労働は他の営みよりも生活の中で大きな比重を占めている。伝統的社会では、大多数の人が食糧の採集と生産という同一の仕事に従事しており、いくつかの特殊技能はあつたものの、その専業従事者はごく僅かではなかつた。最も規模の大きな伝統社会でさえ、主要な技能的職業は、二三十

しかなかったが、現在のイギリスの国勢調査は、約二万の職種を列挙している⁽⁶⁾。職業の分化は人間性の多元化をもたらし唯一の変数ではないが、最も基礎的な変数であることは否定できない。パーソナリティとかアイデンティティと言われるものは、畢竟その人が「何をする人か」にかかっており、その限り人間性の多様化は職業の分化に基づく。それゆえ、独創的な木彫りの名人でも、労働が分化されておらず、皆と同じように毎日イモを栽培しなければならぬ人は、独自の人格を見なされることがない。社会の中で分化された労働の世界は、特定の人々だけが関わり意識する世界であって、比喩的な意味では一つの「生活世界」と呼んでよい。分業は単なる経済的分業ではなく、社会的分業、社会的区分 division なのである⁽⁷⁾。

三 個人崇拜Ⅱ現代の宗教

個人を聖とする宗教　ここで詳論はできないが、民主主義、自由と平等の理想、人権、個人主義、理性的個人の自律、寛容、相互尊重、価値の相対化、個性尊重、多様性重視、奴隷・女性・社会的弱者等の解放、あらゆる意味での少数者に対する差別撤廃などといった近代の一連の動きは、表面に現れ出る形はさまざまではあるが、すべて社会の多元化と個人の確立に地下水脈につながった歴史の動きである。これら近代のモットーの中から、それらを包括的に代表し、いわば近代の宗教として前面に出ることの多い「個人の崇拜」を以下で取り上げたい。デュルケムが未来の宗教と見ていたのも、これであった⁽⁸⁾。

機械的連帯の社会が理念型としては社会をほぼ覆う集合意識に支配された社会であるのに対して、有機的連帯はその対極にあつて多元的に分化した社会である限り、そこでは共同意識の中核にあつて社会的に信奉される価値は

存在しないようにも思われる。しかしそもそも、集合意識が完全に消滅することは、論理的にありえない。その場合には、あらゆる意味での認識とその伝達さえもが一切不可能になるうからである。デュルケムにおいては、有機的連帯は元来、無から生ずると考えられているのでは無論なく、機械的連帯を基礎とし、その変形として発生するものとして構想されているし、実際それ以外ではありえない。それゆえ集合意識の核において共同に信奉されるものの機能は、革命祭典の例などに見られるように、一九一二年の宗教論でも依然重視されているし、『分業論』でも既に次のように強調されている。「われわれに専門化せよと命じる格率に対して、もう一つ別の格率がある。それは、前者とは反対のものであつて、われわれに対して万人に共通な同一の理想を実現すべしと命ずる。道德の目的は多様化するが、それはある限界から先のことであつて、それ以内では万人にとつてこの目的は同じである。この限界点は、道徳目的の多様化が常に増大するから、いよいよ後退する。……しかし、この境界線が変わつたからといつて、一般的理想が消滅してしまつたのではない」⁽⁹⁾。

多元的社会において共通に信奉される理想があるべきだし、ありうることを、サンシモンが『新キリスト教』において構想し、そこではいまだ明らかにされなかつた内容を、コントが「人類教」として明示した。デュルケムもこの延長線上に位置し、近代で強力になつた唯一の集合感情として個人崇拜をあげ、それが現代の宗教となつてあることを指摘するわけである。「個人こそがある種の宗教の対象となる。われわれは、人格の尊嚴のために、ある礼拝式をもつ」(177: 167)。「今後は、人格と個人の尊嚴の崇拜が、多くの人々の集合する唯一の核」となり、「これに違反する行為はすべて非難される」(396: 333f)。つまりそれは万人に対するタブーによつて保護されているがゆゑに、万人にとつて聖なるものの位置に立つわけである。この認識は、トレルチも共有していた。⁽¹⁰⁾

この個人崇拜が従来の宗教と同じ意味で宗教と呼びうるかどうかは、検討されてよい。まず、宗教が社会の全般に浸透している均質的社会における宗教とは、もちろん社会的な位置が異なる。現代では、既に集合意識が縮小し、希薄化し、不確定になっているからである。とはいえ、社会が多文化化したためにその一隅で一制度としてのみ存在する宗教とも異なる。あくまでも個人崇拜は、社会によって担われる共通の信仰だからである。しかもこの信仰は、すべての社会成員に対して等しく「異質であれ・个性的であれ・多様であれ」と要求する逆説的命命なのである。次に、個人崇拜の宗教性は、その盲信性と熱狂性とに顕著に現れる。一般的に言って、宗教に対して抱く愛着の念は、盲目的な執着である。個人の崇拜にも「すべての強烈な礼拝と同じように、盲目的な信奉がついて回る」(147: 167)。同様の点を、デュルケムと同一線上に立つペラが指摘している。市民宗教は、政治システムとしての人民主権や個人の権利の制度的尊重ではなく、人民の選択があやまつときにはそれを乗り越えることもありうる、人権という超越的理想に対する信仰である。さらに、非西洋文化から言われる西洋の文化帝国主義という批判もここであげてよい。多元性から発する個人崇拜は、その起源からして本来は相対主義的な性格を有するものの、やはり社会的に生み出され信奉される限りにおいては、いつでも排他的な押しつけがましさを具えているし、時には実力による抑圧機制に転化しうるのである。個人崇拜が多面的な社会の全体に及ぶ超越的価値になりつつあることは、見えにくいこともある。しかし、それが真向から否定されたときの社会の反作用を見れば、その宗教性はほとんど疑いえない。しかもこの要素がもつ歴史のベクトルを数世紀の幅で見れば、趨勢は明らかである。

個人崇拜の社会的条件

個人の身体が一つである限り、個人性の生物学的基礎があるように見える。もちろんそれは事実ではあるが、しかし身体性の区別は個体の識別にはつながっても、個性の認知とはやはり異なる。人権や

人間の聖性は、人間に内在するのではない。また、低級社会では对人的犯罪が刑罰等級の低位に位置づけられていることから、個人の尊重は人間精神の発達や倫理性の向上によるとも考えられた。しかし実際には、社会が人間を聖なるものにしたのである。⁽¹⁾

社会的なものはずべて特定の社会的条件に規定されており、その条件を欠いたところには成立しない。さきに述べたように、現行の道徳準則は社会の存続条件であつて、それらと矛盾する価値原理は社会の破壊要因となる。類似に基づいて連帯が成立しているところでは、個性尊重の原理は破壊的な作用を果たさずにはいない。

個人が尊重されるためには、まずもつて個人が集団から区別されねばならない。これは個人意識が集合意識から区別されることと同義である。集合意識が強烈な場合には、成員はそれに支配・拘束され、個人的な自由の余地はない。正確に言えば、みずから權威を信奉して、逸脱を示さない。ここには個性はない。ということは、個人の人格は、集合意識の大きさと強さに逆比例することになる。これは当然であつて、成員間の類似性と成員各自の個性は、逆比例するからである。各成員の営む生活の形、および彼らが関与する社会関係が相互に同一であれば、成員間に差異は存在しない。生活に差異が生じて、はじめて個人の差異も生まれる。あるいは、社会生活の多様性が個人の多様性を作り出す。具体的に言えば、分業の多様化に伴い、生活の諸条件が多様となり、これによってさらに、異なる生活条件に必要とされる人間類型と能力が多様化するのである。「自己実現」や「個性を伸ばす」などといった考えが価値として社会的に確立するようになるのは、このような職業的機能の細分化・専門化に起因する。分化した社会は、成員が異なる機能を担い合うことを前提し要求する。それはとりもなおさず、成員相互の異質性を前提し要求することにほかならない。成員の各々が他と異なる個別的で独自のものとなつてはじめて、個の

代替可能性という特質が生ずる。これこそ「かけがえのない」という価値観の基礎である。

以上では、個人に尊厳と聖性を認め、それを崇拜する価値観の社会的条件を明らかにしたが、そこには同時に、関連する諸価値の社会的基礎も含まれている。確認のために、それらにもごく簡単に言及しておきたい。

第一に、社会的機能の多様化が人間の多様化を惹起し、かつそれを要請することが指摘された。これが多様性の価値の社会的基礎である。

第二に、多様性の称揚が個性の尊重につながることは、ほぼ同語反復に等しいので、説明を要しないであろう。

第三に、寛容という近代的価値の社会的条件もここにある。類似に連帯の基礎がある社会が、自らの集合意識と相反するものに対して寛容であることは、不可能である。現実が多元的となり、それに応じて集合意識が退化・縮小してはじめて、異なるものの存在を許容する可能性が生ずる。唯一絶対と見なされる基準が社会を一元的に支配しているところでは、相対化が起らず、自由と寛容に場所はない。それに代わりうる選択肢として別の基準が並存するようになると、思想の自由とか道徳的相対主義といった近代の特質が現れるのである。もちろん、こうした変化は一挙に完成するものではなく、機械的から有機的へという二つの社会類型間の移動が徐々にしか進展しない以上、共同意識と異なるものは、最初は逸脱として社会統制の対象となり、ついで甘受され、許容されるようになり、最終的には望まれるものとなるのである。その意味では、寛容というのは前期近代の特徴かもしれない。というのは、そこでは、異質なものの存在は、甘受されていたにすぎないからである。宗教戦争を終結させた相互的寛容は、しばしばこの種のものである。対立する両派（ないしそれ以上）は、闘争に決着がつかぬ場合にのみ闘争を断念し、それぞれの立場を維持することで満足した。両派は、相手を抹殺できないので、お互いを大目に見たにす

ぎない。しかし、この方向はその後大きく進展している。現代では、もはや異質性・多様性の容認ではなく、賛美が求められている。これが現代の礼拝である。

第四に、平等、理想の基礎もここにある。労働の分割は人間の能力を多様に区別することになるが、細分化された能力の持ち主が競争をへて適所に配置されるようになるのは、社会の存在条件に関わる不可避の流れである。一方でこの流れを擁護し、他方でその妨害要因を排除しようとしたのが、平等思想・機会均等理念の社会的根拠だったわけである。こうした思想と理念は、単なる剥き出しの利害闘争・階級闘争ではなく、あくまでも正義を求める理想の運動、価値信念の闘争でもある。

以上で個人崇拜に含まれる諸要素を主なものに限って瞥見してきたが、社会の変化を支配する諸条件が変わらなるとすれば、個人崇拜が現代の宗教としていよいよ強く要求されるようになることは間違いない。他に共同意識の焦点になりうるものはないからである。

四 西洋の価値観の勝利か

個人崇拜の歴史的相対性　人権思想・個人崇拜が歴史的には西洋起源の価値である限り、それが現代の宗教になるということは、西洋の価値観が現代世界を制覇し、そこで勝利するということを意味するのであろうか。西洋世界ではこれがしばしば肯定される。一九世紀の「白人の義務」という標語も、普遍的文明という概念も、さらにフクヤマの提唱する「歴史の終焉」説も、突き詰めれば同根の西洋中心主義であろう。さらに、人権思想がプロテスタンティズムに淵源を有する点に着目し、自由を擁護する人権・人格宗教としてプロテスタンティズムを積極

的に評価したのは、トレルチであった。しかし近代が人々を伝統のくびきから解放し、生活と活動の「自由を与えた」という判断は、実は事実判断ではなく価値判断であることは、指摘しておくべきであろう。というのは、現実の変化を冷静に観察するならば、自由は規制の所産に他ならないからである。「自由」として獲得された新たな事態を守るために、実際には多くの拘束が新たに設定される。「自由」を確保するために、社会はその成員に多くの拘束を課するのであり、事実、人々を拘束する法律の数は、歴史と共に一貫して増加している。

このように、個人崇拜の価値相対性・歴史相対性が自覚されているべきである。少なくとも事実としては、この価値をほかよりも一層深く信奉している「先進」諸国がそうでない社会を画一的で個性に欠けるとして見くだす傾向は、しばしば見られるところだからである。個性化を宿命づけられている現代人は、実は論理矛盾の中に生きている。それは個性的かつ自由であるべしという社会的要請に隷属していることを意味するからである。当初ピエーリタンは職業人たらんと欲したが、われわれは職業人たらざるをえないように、近代の初めに人々は個性的な自由人たらんと欲したが、現代のわれわれはそうあらねばならないことなのであろう。

繰り返しになるので詳述はしないが、社会的なものには社会的基礎があるのであって、個人崇拜とか人権思想も決してアプリアリな善なものではなく、特定の時代状況においてのみ価値となる。すなわち、それらは分業によって分化した社会、多元化社会においてのみ生ずる、しかしそこでは必ず生ずる普遍的帰結なのである。同じ原因のあるところには同じ結果が生ずるが、原因がなくなれば、他の価値が取って代わるであろう。個人崇拜が西洋社会ではほぼ普遍的に支持されているのに対して、その他ではエリート層のみに浸透して社会全体として見れば根が浅いとしても、原因の強さと拡がりを考慮すれば、当然の事態なのである。デュルケムがこれを次のように表現してい

る。「われわれに先行する諸民族が、こんにち、われわれが主張するような個人の品位にたいする尊敬をもちつづけてきたならば、おそらく生存しえなかつたであろうことは疑いをいれない。彼らが、その一定の生存条件のなかにおいてみずからを維持しうるためには、個人がその独立に執着しないということが絶対必要であつた」⁽¹²⁾。この主張を逆に転用すると、現在、反西洋を標榜する社会も（そこでの宗教的原理主義運動も）、同じ社会条件に置かれるときには、個人崇拜・人権主義というこの帰結を（付随する自己相対化や寛容などの諸原理をも含めて）受容せざるをえなくなる、と言えよう。

以上のようなことは、知の層位ということを考えるならば、ごく当然のことである。事実認識の場面でも、ウィトゲンシュタインが言うように、川床のように動かない命題もあれば、そこを流れる水のような命題もある。そして川床の下には生活の形がある。川床が動かない限りは、そこを流れる命題は自明に見える。しかし生活の形が変わり、川床が動いてしまったときには、かつての流水命題は捨てられ、別の流水命題が真と見えてくる。この関係は別の場面でも正しい。現に営んでいる生活に関する認知要素を下層知と名づけるならば、その生活を表現する規範的な認知要素は、表層知と呼んでよい。表層知は、下層知と適合する限りでは、妥当性証明なしでも受容される。表層知は、理由を説明してもらわなくとも納得できる「腑に落ちる知」なのである。これとは逆に、自分たちの下層知に合わない表層知は、たとえ相手の妥当性証明を論破できなくとも、人は決して受け入れはしない。こうして、ある表層知を自明視する者には、それを認めない者が愚かで野蛮で邪悪に見える。近代の西洋社会がしてきたことは、これである。人間は（自分たちには自明に見える）みずからにとつての聖をいつでも神と崇めてきた。エチオピア人もトラキア人も、そして牛も馬も、自分たちに似た神をかたどると言つたクセノファネスの言葉は、

思いのほか深いものかもしれない。

個人崇拜の歴史的特殊性　個人崇拜という神聖観念が現代における共同信仰となろうとも、多元的な諸社会はそれぞれに異なる歴史の伝統によって形成されてきている。したがって、個人崇拜にも歴史的事情による特殊性があるのであって、基本は似通っていても具体的細部はさまざまである。人類教にも宗派があるのだと言えよう。人権思想の歴史的特殊性を明らかにするために、一例としてフランス人権宣言の歴史的生成を取りあげたい。確かにこれは、イギリスのマグナ・カルタや「権利章典」とは異なっており、個人の権利を普遍的な人権として保障しているが、種々の制約と特殊性も負っている。周知のように、フランス人権宣言にはアメリカ諸宣言、自然法思想、社会契約説、重農主義など多様な要素が流れ込んでいるが、このうちアメリカの要素の強い影響は、歴史的偶然に負うところも多分にある。というのは、フランス人権宣言にアメリカの人権思想を盛り込んだのはラファイエットであるが、彼はジェファールソンの個人的親友であり、そのジェファールソンは、一七八九年当時、駐仏大使としてパリにいて、同年六月には「国王と国民の権利章典」を著してラファイエットに送付していた。またフランス人権宣言は、普遍的と称されるものの、その反ユダヤ主義や、既に一七九一年にはオランダ・ドゥ・グージュによって「女性の権利宣言」が出されていることから窺えるように反フェミニズム的要素に対する批判も提起されている。さらには、特権的な同業組合の廃止が革命の主要な課題であったこともあり、結社の自由は保障されていない。⁽¹³⁾ こうした諸制約と特殊性は、その後の歴史展開のなかで取り払われていく傾向にあるものの、いったん成文化して人々の意識に定着したものが歴史過程に陰に陽に作用し、それを規定することは避けられないのである。

要するに、個人崇拜という共通の礼拝を持つとも、ポストモダンが西洋文化に収斂するわけではないのだ。各

社会は固有の過去と伝統を引きずっており、無限に多数の偶然的契機から形成されているのであって、それゆえ独自の道を歩む。普遍文化が生まれるとか世界共通の感情が生じてくるという一部の観測が社会の現実的構成を無視しすぎていることは、確かであろう。

おわりに

締めくくりに、ひとつ付言しておきたい。本稿は、近代化と政教分離との相即というかつての社会学の定説を（一見似てはいるが）反復してはいるのではない。したがって、イスラムやヒンドゥーの原理主義が力を得ようがペンテコスト派が台頭しようが、それによつて本稿の主張が反駁されるわけではない。問題にしている社会現象のレベルが異なるからである。とはいえ、現代の宗教復興についても、一言だけ触れておく必要があるだろう。

まず第一に、多元社会において宗教が社会の天蓋として復活することはありえない。ある信念は、社会成員のほぼ全員が共通にいだく確信である時にこそ、個人を越えた超越的権威を帯び、聖なるものとなる。しかし、個人意識の総体のなかで共同意識が縮小し、個人的なものが拡大して、各成員が多元的・異質的になってしまえば、聖なる天蓋としての宗教が復活することなど原理的にありえない。異質な者同士が共通の信念を持つことは、論理矛盾だからである。それゆえ、テヘラン空港でホメイニ師が熱狂的に歓迎されたのと同様なことは、高度に多元化した社会では起こりえない。「社会を代表する正統」を名乗る集団は、それと相容れない他の集団に脅威と受け止められるので、ただちに強烈な反対に見舞われるからである。しかも、時間幅を広くとつて見れば、現代の宗教復興を惹起している原因が永続するとは思われない。ギデンス、フクヤマ、ハンチントンらが言うように、宗教復興には

一定の限界があるのである。⁽¹⁴⁾

本稿で問題としたのは、共同意識の中核で担われる宗教性である。したがって、それとは社会的位置の異なる宗教、すなわち諸制度の一つとして一部の人々によってのみ担われる宗教については、全く別の考察が必要になる。まず、宗教が人間の多様な欲求に応えていることが、指摘されなければならない。宗教は、ある時は人生の意味や目的といった根本問題に答え、コミュニティというよりコミュニケーション人格的交流に対する生得的欲求を充たし、またある時は、急速な社会変化が引き起こす生の方向喪失の只中で明確な指針を与え、馴染みのあるもののなかで自己のアイデンティティを確認・強化してくれる。これらはすべて、宗教の強力な存在理由である。つまり、宗教には、さまざまな人間学的必然性・社会学的必然性があるということである。それを考慮すれば、デュルケムの宗教学論は、狭い範囲の事例に基づいていることがわかる。確かに、彼の扱った宗教の形態は、のちの尾ひれのいまだ付いていない基本形態であるかもしれない。しかし、宗教の最も原初的な形態が現代の宗教の中にも同一の本質を保持しているという保証はどこにもない。宗教も含めて、ある現象が歴史的に展開するにつれ、その実体も機能も大きく変化することは、十分にありうるからである。

注

- (1) P. Berger, B. Berger, H. Kelner, *The Homeless Mind*, Vintage Books, 1974 (1973). 高山真知子ほか訳『故郷喪失者たち』新曜社、一九七七年。
- (2) E. Durkheim, *De la division du travail social*, Presses Universitaires de France, 1978 (1893). 田原音和訳『社会分業論』青木書店、一九七一年。原則として本書からの引用等は、原書の頁数(斜体)と翻訳のそれのみを併記して本文中に記す。

Simmel, *Über soziale Differenzierung*, Gesamtausgabe, Band 2, Suhrkamp, 1989 (1890). 石川晃弘ほか訳「社会分化論」中央公論社、一九八一年。なお、本稿で欧語文献を引用する場合、邦訳があれば基本的にはそれに従ったが、前後関係で変更したところもある。

(3) 以下では近代の、あるいは西洋近代の総体を論ずるわけでは無論ない。そもそも、いかに小さく均質的な社会といえども、その構成要素は無限にあるのであって、枚挙などできるわけではない。本稿では、近代の最も重要で特徴的な要素であると筆者が判断しているものみに、すなわち多元化に議論の焦点を絞っている。

(4) L. A. Coser, "Some Functions of Deviant Behavior and Normative Flexibility", in: *American Journal of Sociology*, 68, 1962. K. T. Erikson, *Wayward Puritans*, Wiley, 1966.

(5) T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, 1966, p. 33f. 矢沢修次郎訳「社会類型」至誠堂、一九七六年、四八頁。

(6) A. Giddens, *Sociology*, Polity Press, 1989, pp. 481-3. 松尾精文ほか訳「社会学」而立書房、一九九七年、四八〇頁以下。

(7) 近代化・近代社会に関する以上のようなデュルケムの見解を、ここで無批判的に受け入れていくわけでは無論ない。研究史の中で指摘されてきたことを踏まえつつ、批判的な疑問点を整理すれば、以下の五点に集約できよう。(1) 個人の意識の総体に占める集合意識の大きさは、社会成員相互の類似性の大きさと正比例するののか。(2) 法の総体に占める抑止法の比率は、集合意識の指標たりうるののか。(3) 抑止法から復原法へという変化が認められるののか。(4) 復原法の増大は、分業に基づく社会関係の増大を表しているののか。(5) 分業の原因は、社会の容積の増大によるののか。これらの論点のうち、本稿との関連で特に問題となる(2)―(4)にのみ言及しておく。

(2) 確かに、集合意識の中の多くのものが抑止法の外にある。たとえば、バーガーの言い方を借りれば「現実の事象的定義」と呼びうるものは、抑止法と関わりがない。「現実の規範的定義」の中にも、抑止法に関わらないものが多々ある。デュルケムも近親相姦や親不孝といった例を挙げる。これに対する彼の答えは、集合意識の強く明確なものの侵犯が抑止法の対象となるということであった。この場合、「明確さ」には行為内容の具体性という納得しうる定義が与えられているのに対して、「強さ」の説明は同語反復にすぎない。近親相姦が抑止法の対象とならないのは、それが集合意識に強く刻み込まれていないからだ(43; 26)と彼が説明するとき、「強く刻み込まれていない」という表現は「抑止法の対象とならない」という表現の言い換えではない。精密であろうとするなら、「強さ」を測る指標が別個に必要である。しかし、こうした細部の諸問題があるにもかかわらず、要点は基本が正しいか否かである。抑止法が集合意識の最も中心的部分に対応し、それを表していないかどうかである。社

會が自己を維持するために成員に準則を強制するとき、それは社會にとって最も大切な価値規範を表現しており、それは刑罰という制裁の形をとって析出する。とすれば、抑止法を集合意識の指標と見なすという基本線においては、デュルケムの発想は是認してよい。しかも、これ以上に適切と考えられる代わりの標識は、いまだ提案されたことがない。(3) ジョーンズやルークスらが指摘するように、抑止法の比率が増大することはある (R. Jones, *Emile Durkheim*, Sage, 1984, pp. 57-60; S. Lukes et al., *Durkheim and the Law*, Basil Blackwell, 1984, pp. 1-59)。しかし、数世紀の時間幅で観察して、人類史が基本的にいずれの方向に動いてきたかを見るならば、デュルケムの主張を覆すには足りない。また彼らは、デュルケムが法の全体を抑止法と復原法とに二分することに對しても批判を向ける。確かに彼らの言うように、ある種の民法に制裁的性が強いことは事実である。これに對しては次のように言わなければならない。第一に、デュルケム自身が自覚してこの種の法を復原法から除いている。第二に、問題は法を理念型として二分することが可能かどうかであり、これは可能である。第三に、最も問題的なのは、ジョーンズやルークスらの指摘していいところこそある。これはそのまま(4)の問いとなる。すなわち、抑止法から復原法への推移は基本的には認められるものの、成文化される法の数は現実が生じた社會關係の数を反映しているのかという点である。現存する社會關係が(実体は増加しないまま)、必要に迫られて成文化されるようになるということが考えられるからである。しかし視点を變えて、社會關係そのものが複雑の度を増していることは、別の諸標識を用いれば、法の数とは別に独立して検証されるのであり、その点を考慮すれば、やはりデュルケムの説は成り立つと判断できる。そして社會關係の、したがって社會的世界の多樣化の基本原因は、疑いなく分業の結果である。

- (8) デュルケム自身の言葉では「個人の崇拜」(culte de l'individu)であるが、日本語のニュアンスを考慮して「人間崇拜」ないし「人權崇拜」とするべきかもしれない。しかし、個的人格の神聖視、個人という觀念、個人の自律化、個人主義、個性尊重といった理想とも連なり、重なり合っているもので、やはり「個人崇拜」としておく。もちろんこれは、人間である限りのすべての個人に神聖な価値を認めることであって、特定の個人を神格化することとは全く異なる。なお、「人權崇拜」とか「個人崇拜」といった語は、近代世界の価値の總体を表すものとしては狭すぎるという印象を与えるかもしれない。しかし、一社會の価値總体を代數式のように単独で表現する定式など存在しえない。社會化が無限の細目を子供に逐一たき込むことによつてしかなされえないのは、このためである。その意味で「個人崇拜」は一つの象徴でしかないが、最も包括的な定式ではある。
- (9) 田原訳「社會分業論」四二七頁。初版の序論は、PUF版には収録されていない。

- (10) E. Troeltsch, *Protestantism and Progress*, Williams & Norgate, 1912 (= "Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt"), p. 205. 堀孝彦訳「近代世界の成立に對するプロテスタント主義の意義」(『トレルチ著作

集8』ヨルダン社、一九八四年)、一四六頁。

- (11) Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, 1974 (1924), p. 94. 山田吉彦訳『社会学と哲学』創元社、一九四六年、一六四頁。
- (12) 田原訳『社会分業論』四一一頁。PUF版には収録されていない。
- (13) 辻村みよ子『人権の普遍性と歴史性』創文社、一九九二年、浜林正夫『人権の思想史』吉川弘文館、一九九九年を参照。
- (14) Giddens, *op. cit.*, p. 472f. 松尾はか訳、四六九頁。F. Fukuyama, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order*, Free Press, 1999, p. 278f. 鈴木主税訳『大崩壊の時代・下』早川書房、一六六頁以下。S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, 1998 (1997), pp. 97-101, 120f. 鈴木主税訳『文明の衝突』集英社、一四一九、一七九頁以下。

宗教的多元性・救済内面主義・政教分離原則

——ジョン・ロック寛容論の宗教現象学的解明——

金井 新一

〈論要旨〉一七世紀イギリスにおける政教分離思想の確立（ジョン・ロック寛容論）は、キリスト教思想の大きなパラダイム転換とともに可能となった。それはピューリタン革命の成就とともに開始された「終末論から救済論へ」、「千年王国論から二王国論へ」の転換であった。それによって、現代まで支配的である救済内面主義が政教分離社会（世俗化社会）に適合的な宗教的在り方として要求されることになった。ロックにおける政治と法の世俗化も、内面主義的救済論と二王国論に深く結びついている。だが、終末論の放棄、救済内面主義、宗教の倫理化などの社会的要求はキリスト教にとってはもとより、宗教一般にとっても、新たに深刻な問題状況を現出させることになった。こうした歴史のプロセスと諸問題を、ここでは宗教現象学的構造論によって説明することを試みている。

〈キーワード〉ジョン・ロック寛容論、政教分離、終末論と救済論、千年王国論と二王国論、宗教現象学、構造論

はじめに

宗教的多元性と政教分離は表裏一体である。宗教的多元性は政教分離を要求し、政教分離は宗教的多元性を保証する。現在は常識となっているこの政教分離の原則は、一七世紀後半のイギリス社会という歴史的文脈において、多くの宗教的相克に苦しんだ末にはじめて確立されたものであった。以下ではこのようなプロセスを、政教分離原則の理論的確立者であるジョン・ロックに即して見るのであるが、とくに注目するのは、キリスト教思想の大きな

パラダイム転換との関係である。この大きな転換がなければ政教分離の思想も制度的確立もありえなかつたことを以下では論じたい。この転換の結果としての救済内面主義は、近代社会の最重要な要素の一つとして、それがもたらす問題ともども、わが国をふくめて西洋化としての近代化を推進させた国々にも広がったと考えられる。

また、以下の分析と記述によって、筆者は「歴史的現象学」と筆者が呼ぶタイプの宗教現象学を試みている。すなわち、ここでは、具体的な歴史的現象ないしプロセスを論じるのであるが、それを一般的類型的な構造および志向性との関連で行うのである。⁽¹⁾ 宗教現象学には多くの可能性があり、これはその一つを追求するささやかな試行にすぎない。また新しい試みには当然抵抗があるであろうとも予測している。このように歴史研究に構造論を持ち込むことには違和感があるかもしれない。また、宗教現象学を古典的現象学のように類型学的に「宗教なるもの」の全体像を描くものとして考えている人からもクレームがつくかもしれない。いずれにせよ、筆者は多くの建設的な批判や論争を願っており、それによって宗教現象学が、またひいては宗教学が深化・発展することを願っている者である。

一 救済内面主義の時代——終末論の没落

政教分離の思想は一七世紀のイギリスにおいて、ピューリタン革命と名誉革命という二つの革命の騒乱をとおして確立していった。このことは何らの疑いを入れない事実であるが、その背後に、「終末論から救済論へ」という決定的な時代の転換があつたという事実について、これまで指摘されたことがないのは、事の重大さに鑑みれば一種の驚きを禁じえない。しかも、筆者の見るところでは、この転換は政教分離原則の確立にとつての必須条件なの

であった。もしこの転換がなければ、つまり、千年王国論という過激な終末論の嵐が吹き荒れている限りは、寛容や政教分離はありえなかったのである。⁽²⁾

このドラステイックな転換は、興味深いことに、まだ終末論が大衆的説得力をさほど失っていないかと思われ
る時期に、まず革命勢力の最先端において、すなわち、ピューリタン革命の指導者たちにおいてあらわれる。たと
えば、革命軍のリーダーであり、後に護国卿として独裁制をしくオリヴァー・クロムウェルが千年王国論をもつと
も強く主張した第五王国派を批判した次のような言葉の中に、この転換の端緒がはっきりと看取できる。クロムウ
ェルはここで霊肉二分法という救済論の基本的論理をもって、いつもこの二分法の批判者であった千年王国論の論
理と新たに対決している。曰く——「彼らの多くは神に属しているが、その神たるや第五王国という間違った観念
なのである。他の何物にもまして霊的な性格を装っている観念だ。我々すべてが尊び、期待し、望んでいると私が
思っている考え方は、イエス・キリストが我々の心の中に、その中の汚れや欲や邪悪——それらは終わりのとき以
上に（と思いたい）、現在世にはびこっている——を征服して、支配権力を打ち樹てる時が来るであろうというこ
とである」⁽³⁾。しかし、こう言うクロムウェル自身、千年王国の信仰を第五王国派と共有しつつ革命の戦乱を勝ち抜
いてきた人である。その信仰は、ここで彼が述べている「心の中」のキリストの支配に止まるものではなく、キリ
ストの支配が現世の外的諸秩序にも及ぶとするところにその真骨頂があつたのである。

このような彼の変化は、一六五〇年代に革命派（議会派）主流である独立派の指導者たちがあいついで千年王国
論を放棄したことと軌を一にする。多くの研究者が指摘しているように、五〇年代には千年王国論の熱狂は急速に
沈静化したのである。そればかりか、それまで千年王国の間近な到来を叫んでいたある指導者はその到来をはるか

な未来へと移し、別の者は、千年王国については沈黙してむしろ内的救済論を語るようになった。⁽⁴⁾ またある者は、靈的千年王国論者となった。そして驚くべきことに、五六年には第五王国派の多くは、正反対の極とも言うべきクウェーカー派に転じたのであった。⁽⁵⁾ 一見、意外とも思われるようなかれらのこのような変化は、しかしながら、実はそれほど不可解な現象ではなかったと思われる。なぜならまず第一に、それは、ピューリタン革命の宗教イデオロギー的な原動力であった千年王国論という終末論が、革命の成就とともにその役割を終えたということを意味していた。それゆえ、権力を奪取して革命を収束させる立場となったクロムウェルら独立派は、革命のさらなる継続を叫ぶ第五王国派を排除せねばならなかった。先に引用したのはまさにそのようなかれの言葉である。いまや議會派指導者たちは秩序と平和を必要としており、千年王国論の熱狂主義はいかにも過剰なものとなった。それにかわって、時代の要求は社会的変革を志向しないつましい内面主義的な救済論であった。第二に、この転換はかれらにおけるキリスト教思想の構造、すなわち、救済論と終末論の組み合わせとしての一個の構造⁽⁶⁾における重心の移動であったと考えるなら、この転換はそれまでの信仰や思想の全的な放棄としての「転向」ではない。このように千年王国論の旗を降ろしたとしても、かれらの多くにおいては終末そのものや、キリストの再来そのものを信じなくなつたわけではなからう。ただ千年王国論を前面に振りかざす時代は終わつたのである。こうして革命派は千年王国論という剣をさやに収めたのであった。しかしながら、もしかれらにおける事情がこのようなものだったとするなら、その後続いて生じたことはかれらにとつてまったく予想外のことだったに相違ない。なぜなら、これに続いて、社会全体が千年王国論はおろか終末論そのものを放棄する大きなプロセス——後述する世俗化社会の到来——に入ったのであり、そのような大きな転換の先導に、かれらは意図せずしてなつてしまつたからである。

こうして革命の成就とともに始まった「終末論から救済論へ」という転換は、革命政権の共和制が早々に挫折して——クロムウェルの独裁を経て——王制復古になり、ついで新王ジェームス二世をも退けてオレンジ公ウィリアムを迎える名譽革命へという経緯の中で、もはや動かしがたいものとなる。それは、このプロセスを通して政教分離の思想が、内面主義的救済論を不可欠のパートナーとしつつ、定着したからである。さらにまた、ここでは立ち入れない問題であるが、自然科学（特に天文学）の与えた新しいコスモロジーが終末論の没落を決定かつ不可逆的なものとしたことは、いくら強調しても足りないほど重要なことである。⁽⁷⁾したがって、これ以降、現代にいたるまで、もはや終末論は一般社会においては——あるいは少なくとも公的社会とその指導者層においては——受け入れられないという、救済論支配の時代となるのである。したがって、この転換はキリスト教にとつては前代未聞の、そしてその思想を根底から覆すようなパラダイム転換だったといえよう。⁽⁸⁾なぜなら「救済論と終末論の構造」から終末論が抜け落ちるからである。それとともに、「歴史の救済」、「社会の救済」、「身体の救済」など、長らく終末論的希求であったものはすべて断念・放棄され、ただ「魂の救済」のみが許容しうるものとして残されたのである。

「終末論から救済論へ」の転換は、「千年王国論から二王国論へ」の転換でもあった。この場合、千年王国論や二王国論はそれぞれ終末論と救済論に対応する下位構造であり、終末論や救済論から生じる社会政治的な原理として見られている。すなわち、千年王国論は政教一致の原理として、二王国論は政教分離的な原理としてである。⁽⁹⁾言うまでもないことであるが、千年王国論と二王国論は、キリスト教の歴史とともに古いものであり、両者は複雑に絡み合いつつ一個の「神の国」思想を、したがってキリスト教思想のもつとも基本的な構造的原基を形づくってきた

ものである。だがそこから今や、千年王国論すなわち政教一致の原理が脱落した。以降、千年王国や政教一致は、あくまで個人的な理想ないし信念に止まらなければならない。西欧近代社会は——そして、西洋化としての近代化を採用した諸社会もまた——千年王国や政教一致を断念した社会、つまり、政教分離社会である。宗教的には、内面主義的救済論が支配する社会、なんらかの仕方において二王国論が支配する社会である。

二 ロック寛容論（政教分離原則）の生成

このような終末論（千年王国論）から救済論（二王国論）への転換をベースとして、ロックは政教分離原則を確立してゆく。その最終的表現が周知の『寛容書簡』（*A Letter Concerning Toleration*, 1685）である⁽¹⁰⁾。この書は、王制復古後に再び宗教迫害が開始されたこと、カトリック勢力が改めて国是としてのプロテスタントイイズムを脅かした始めたこと、などへのロックの強い憂慮と危機感が執筆動機となっている⁽¹¹⁾。以下では、かれの寛容論について、特に上述した「構造」や「転換」との関連から新たな光を当ててみたい。

1 宗教的多元性の擁護——ヒューマニズム、スケプティシズム、リベラリズム

一七世紀のイギリスが宗教的相克によって苦しめられたこと、またそれは一六世紀宗教改革以来の大陸におけるその継承であったことは改めて言うまでもない。それゆえ、ロックにいたる半世紀の間に集中して多くの寛容論が現れたことは少しも不思議なことではない。寛容論はまさしく宗教的闘争の苦悩から生れるべくして生れたものである。これらの寛容論には何らかの程度、共通して、ヒューマニズム、スケプティシズム、リベラリズムなどの

性格があつたことが言われてきたが、ロックについても同様である。⁽¹²⁾ かれの立場を彩っているこれら諸要素は、一六世紀のプロテスタントイイズムそのものの成立にも影響を与えていた思想要素であり、これらのものと宗教的多元性——キリスト教とイスラム教とユダヤ教、カトリックとプロテスタント、さらにプロテスタントにおける無数の分裂状況——の肯定は内的に深く結びついているように思われる。これらの諸要素は、宗教的相克を克服して宗教的多元性を広く認知させるべく、互いに合流して多くの寛容論を生んだと言つてよいであろう。まずこの点をロック寛容論の生成現場に即して確認しておきたい。

ロック寛容論の最も重要な論点は、内的信仰は権力によつて強制してはならないこと、またそれはできないということであつた——「第一に、魂への配慮は、いかなる他人にもゆだねられないことで、為政者にも同じくゆだねられはしないからです。神はそれを為政者にゆだねはしませんでした。神は、だれかを自分の宗教に強制して引き入れるというような権威を、いかなる人にも与えはしなかつたのです」⁽¹³⁾。

しかしこれにたいして、即座に、多少の「緩やかなまた間接的な」強制は時には必要であり、またやむを得ないものであるとする反論が生じた。⁽¹⁴⁾ それは神学者ジョナス・プローストによるもので、宗教的多元性をイギリス国教会へと統合・一元化することを目指す立場からのものであつた。また、かれの議論は、宗教信仰における社会的現実を重視するものでもあつた。つまり、現実には宗教信仰は、人的接触や教会における学習や訓練、過ちにたいしては勧告や処罰など、さまざまな要素が重なり合つて形成されるものである。実際、それは一個の教育プロセスであり、そして、教育にはいつも多少の強制はなければならない。そのような現実からみると、内面へのいかなる介入も峻拒するロックはあまりにも純粹内面主義的である。それは一種のユートピア主義ですらある、とかればロッ

クを批判したのである。これにたいして、ロックは自分のほうが現実的であると言い、ユートピア主義はプローストであると応酬した。なぜなら、プローストは、現今の非国教徒たちをそのような理想的な教育によって国教会へと改宗させようと考え、そのような非現実的な宗教的統合を夢見ているからである。

ここには二つの現実主義（あるいは二つのユートピア主義）が角逐している。プローストは「真の信仰」の立場としての国教会が、諸個人の内的信仰を統合し管理する以外に宗教的相克の現実的な解決はないと考える。国教会の圧倒的な数量的優位を考えれば、たしかに現実的な見方であろう。たいして、ロックの現実主義は、信仰の多様性・多元性を動かしがたい現実としてみる現実主義である。ゆえに戦争や迫害を廃絶する方法は、相互の寛容しかないのは明らかである。そしてここには、個人の信仰を暴力的に強要してはならないというヒューマニズム、各人の信仰の自由を主張するリベラリズム、国教會的キリスト教にたいするスケプティシズムなどが織り込まれている。ただし、少し補足しておけば、当時、ヒューマニズムの多くは「キリスト教的」「カトリック的」「プロテスタント的」などの形容詞がつくもの（ゆえにそれは「宗教的」ヒューマニズムといえる）であり、ギャリー・リーマンによると、それは、（それぞれの信奉する）宗教的真理の普遍妥当性を確信している⁽¹⁵⁾。ゆえに、すべての人がこの真理によつて統合されるべきだと考えるのである。ただ、それは強制によるのではなく説得によるべきだとするところがヒューマニズムなのである。ロックは特定の宗教的真理による世界の統合を否定している点では異なっているが、強制ではなく説得をとる点は同じである。つぎにスケプティシズムとはこの統合的な特定の宗教的真理の存在を疑うものをいう。ロックはカトリック的真理はもとより、国教会の真理をも疑った点ではスケプティックであるが、それらを越えたキリスト教の真理を信じている点ではスケプティックではない。またリベラリズムは、以

上とは別に、個人の信仰の自由を主張して、宗教的な個人主義に立ち、そして、それを自然法論、社会契約論などによって生得的な人権にまで高める立場をいう。ロックが強くこの立場に立っていることは言うまでもない。

さて、この論争で明らかになったロックの純粹内面主義は、いうまでもなく二王国論の立場である。それは、リベラリズム個人主義によって個の信仰の自由を社会的に確保した上で、その信仰内容は靈肉二分法によって靈的なものと限定するものであり、あいまって「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に」を実現しようとするものである。またそれは、内的信仰の多様性があるがままに認めることを通して、(千年王国論とは反対に)宗教的多元性を一元化から護るものであることも明らかであろう。これにたいして、「真の信仰」へとひとびとを教育し統合しようとするプローストは、一元化の志向性によって動いている。その限りでは千年王国論と適合的である。またかれは、その統合を王権や国家(国教会)にゆだねる点で明白に国権主義的かつ政教一致的であり、この点でも千年王国論と適合的である。プローストがたとえ千年王国論者ではないとしても(この点は不明である)王党派や国教会派の千年王国論者たち(そういう人々は大勢いたが)がかれを支持したであろうことは想像に難くない。

2 国権主義者から政教分離論者へ

ロックは最初からこのような政教分離を主張していたわけではなかった。『世俗権力二論』(Two Tracts on Government, 1680-83)では、国権の宗教への介入を当然とし、宗教における「非本質的」な事柄については、政治主権者に決定権があると冒頭で次のように述べていた——「世俗的為政者は神の礼拝式のうちに非本質的なこと

がらを取り入れ、かつそれらを人民に拘束的に課することができるか否か。然り⁽¹⁶⁾。それは神礼拝における「(外面的)儀式」とロックが呼ぶものであり、時代や場所によって変化しうるような事柄である。すなわち、礼拝における聖職者の服装、儀礼の仕草とその手順などである。これらは時代や場所によって様々でありえ、それゆえ時々為政者に決定が委ねられているというのである。こうしたことはピューリタン諸派が抗議していたことであつたが、ロックは国教会の国権主義的立場に同調したのであつた。それが『寛容書簡』では決定的に変化したのである——「さて次に、為政者はいかなる教会におけるいかなる儀礼や儀式の使用をも法によって強制する権力は持たないと同様、すでにある教会が受け入れ、承認し実行している儀礼や儀式の使用を禁止する権力も持つてはおりません。(中略)教会設立の目的はただ、自由に、それぞれのやり方で、神を礼拝することにあるのであります⁽¹⁷⁾」。こうして国家の宗教への介入はすべて否定され、ロックは厳格な政教分離の立場に立つたのである。このような変化の理由については、『寛容書簡』の執筆事情として前に述べたことがそのまま妥当するであらう。

このような国権主義からの離脱に関して、最近重大な疑念が出されている。それはロックの寛容論はまだ原理的というよりはプラクティカルなものであり、ゆえに、その政教分離原則にも国権主義が強く残っている、というのである。ジェレミー・ワードロンは、内的信仰への権力的介入は「非合理的」であるゆえに誤りであるというロックのいかにも合理主義的な議論をとらえて、これは問題を一種の「道具的理性」のレベルで処理してしまうもの⁽¹⁸⁾であり、したがって、内的信仰そのものを、当事者の人格の尊厳のゆえに擁護するものではないと言う。このワードロンの批判はさらに別の論者によつても支持されているが、かれらは、ワードロン自身も与するつぎのようなより大きな理論的枠組での解釈によつてゐる。それによれば、一七世紀の懐疑論者たちの寛容論は、リプシウス、グロ

ティウス、ホップスなどいずれも国権主義にながれて真の政教分離原則にはいたらなかつたのであり、その原因は、人格を人格のゆえに擁護するという民主主義の原理的確立がまだ欠けていたためである。そのために、時々状況に即応した実際の（便宜的）な解決を示すにとどまり、ゆえに時々国権主義に屈することになったと言うのである。ロックが与えた合理主義的な解答もそれである。ただロックのみは国権主義を脱したかに見えるが、それでもやはり、まずもって国王大権による寛容の実施を要請していることはなお残るかれの国権主義を示していると言うのである。⁽¹⁹⁾

だが、このような見方には少々無理があるのではなからうか。ここではロックについてだけしか述べられないが、ロック寛容論がプラクティカルな道具的合理主義の性格のものであるゆえ、人格（人権）の原理的擁護には至らなかつたという点については、かれが内的信仰を外的な強制になじまないものとして言う先に引用したロックの言葉や、さらに次のような言葉は、はたして人格の擁護ではないとどうして言えるのであろうか——「しかし、真の救済宗教は心の内的な確信の内にあり、それなくしては何ごとも神に受け入れられることはできません。外的な力によって何ごとかを信するよう強制されることがないというのが、知性というものの性質なのです。財産の没収、投獄、拷問など、その種のことは、人々がものごとについて作り上げた内的な判断を変えさせるほどの力を持つて持つことはできません」⁽²⁰⁾。

これはまさしく、近代的人権の最重要な一つとしての信教の自由を宣言したものでないのだろうか。それを否定することは難しい。たとえこれらの言葉にロックの合理主義が吐露されているとしても、諸個人の内的自由をかくも明瞭に宣言したものを、まだ人格の原理的擁護ではないというのは困難である。さらに、リチャード・ヴァー

ノンがワードロンを批判して言うように、⁽²¹⁾ ロック寛容論はかれの政治理論の一部であり、つまり、かれの社会契約理論によって支えられているものであり、この点を見なければ誤るのである。したがって、ロックにおける内的自由は、統治者との社会契約によって保証された権利なのであり、その意味でも十分に「原理的」なものである。ゆえに、おしなべて当時の懐疑論者たちの寛容論がもつ共通の理論的限界という枠組みの中にロックを押し込めることは出来ない。また、そもそも懐疑主義といっても、それは前述のように「何にたいして懐疑的か」という点によって様々である。この点をまず整理した上でなければ、個々の人物の寛容論が懐疑主義であると言っても無意味である。さきに見たように、ロックはキリスト教そのものについてはまったく懐疑的ではなかった。さらに国王大権に寛容を要請したという点は、とくに国権主義というほどのことではなく、ロックならずとも当時の絶対王制下の政策提言者としては当然の要請であろう。

かくして、ロックにおいて、政教分離原則は、国権主義的な残滓を払拭したかれが、個人主義的内面主義的救済論を二王国論によってまもられつつ堅持することによって、はじめて確立を見たと言えよう。それゆえ、ロック思想を二王国論として論じているおそらく唯一の先行例である政治学者のグラハム・マドックスは、政教分離をふくめて、ロックの民主主義思想は二王国論によってもたらされた⁽²²⁾とまで言うのである。かれによれば、キリスト教の二王国論はそもそも聖俗二分法によって、俗世を有限で罪深く、たえざる改革を必要とするものとみなすのであるが、それゆえ、キリスト教はそのような現世にたいして、あらゆる時代にあらゆる仕方⁽²³⁾で、批判や許容、断罪や提案などを行ってきたと言う。そして、ロックによる政教分離についてもまったく同様であり、それは二王国論の構図における聖から俗への強い影響力の行使の結果に他ならない。すなわち、ロックが広く人権を恣意的な現世権力

の行使にたいして防衛したことは、キリスト教的二王国論の堅持によって可能となつたのである。このマドックスの見方は、二王国論の志向性をただ事物を内外・聖俗に二分するだけではなく、二分した上で結合させる働きでもあることを強調するものである。ゆえに、本稿のように、結合のはたらしきをもつばら千年王国論的志向性としている場合には見落とされてしまうものを補っていると言える。それは、「救済論（二王国論）」と終末論（千年王国論）の構造から終末論（千年王国論）が欠落したときには、それに代わって、救済論（二王国論）と適合的なならんかの倫理や社会思想などが形成され機能することを示している。ゆえに、この場合には、問題となる基本構造は「救済論（二王国論）」と社会倫理」などとなるであろう。

ここでの構造論からすると、ロック寛容論の限界の問題として論じられてきたもの、すなわち、ロックがカトリックを寛容の対象から除外した問題にも新たな理解が加えられるように思われる。⁽²³⁾ この問題は、無論、ロックの寛容論がなお不十分な点を残しているという問題であり、たしかに現在から見ればそう言わざるを得ないのであるが、にもかかわらず、翻つて考えれば、ではいかなるものにもたいしても寛容であるべきなのかという問題ともなり、慎重な検討を要する問題である。ロックについて言えば、かれの置かれていた歴史社会的な状況をまずよく理解する必要がある。すなわち、端的にいつて、議会派と国教会が直面していたのはイギリスのカトリック化の脅威であつたという事実である。親ローマのジェイムス二世を退位させた名誉革命は、まさしくその脅威からプロテスタント・イギリスを守るための最後の決断であつた。したがってロックの目にはカトリシズムはイギリス社会の秩序そのものへの挑戦者として映じていたのである。もしそのような脅威でないならば当然カトリックも寛容の対象となるはずである。事実、ロックはそう言っている。⁽²⁴⁾ ゆえに、寛容からの除外の判断基準は、いかなる宗教的立場

かということではなく、秩序破壊的か否かということである。それは、現代においても著しく平和的秩序を破壊するような宗教集団は寛容から除外される（つまり刑法上の犯罪者として扱われる）のとおなじである。したがって、ロックの寛容論はけっして真空の中で純理論的に考えられたのではないことを理解しなければならないであろう。加えて、われわれの構造論からは次のような理解が生じる。どのような寛容論もそれを成り立たせている主要な要素を否定する者にたいしては非寛容である。したがって、あらゆる寛容論は時代的な制約を持たざるを得ない。ロックの寛容論は救済内面主義と二王国論によつて政教分離を達成しようとするものであるから、これら三つのどれかを否定する立場にたいしては非寛容になることである。そうした立場は、過激な千年王国論とカトリックであつたが、前者はすでに没落し残るのは後者であつた。つまり、ローマ・カトリシズムは、ロックにとつては、その救済内面主義と二王国論と政教分離の新たな展望をけつして許さないところの、宗教的かつ現世的な巨大な旧勢力として立ちはだかつていたのである。これに寛容を示せば、ロック自身の寛容論が成り立たなくなるばかりか、かれ自身がヨーロッパ・プロテスタント社会での信用を失うことになつたであらう。

3 世俗化社会の到来

最後に、ロックの寛容論は、決定的な世俗化社会の到来を告げるものであつたことについて見なければならぬ。かれは、「キリスト教的コモンウェルスのごときものはありえない」と述べたが、それは政教分離を徹底した場合には、政治のみならず公的社会全体が非宗教化されざるをえないという意味であつた。⁽²⁵⁾ そのような世俗化社会にむけて、ロック自身においては、述べてきた『寛容書簡』における政治の世俗化（政教分離）と並行して、法の

世俗化が見られることに注目しておきたい。それは『世俗権力二論』から『人間知性論』(An Essay concerning Human Understanding, 1689) にいたるロックの法体系の変化である。

『世俗権力二論』では、ロックは法を次のように大きく四つに分類していた。⁽²⁶⁾

神法 (または道徳法) / 国家法 (または人定法) / 兄弟法 (または愛の法) / 修道法 (または私法)。

しかし、後の『人間知性論』では法の区分は三つとなり、内容も次のように変化している。⁽²⁷⁾

神法 (罪か義務かを判定。教会による宗教的ないし道徳的判断) / 市民法 (有罪か無罪かを判定。国権による判断) / 世論ないし世評の法 (徳か悪徳かを判定。世論による判断)。

この二つの法体系を比べると、神法は名称も内容もともに同じであり、国家法は市民法と名称は変わるが内容的には同じである。ただし兄弟法と修道法といういかにも宗教的時代を思わせるものが無くなり、かわりに世論(世評)の法となった。これだけでも、ロックの法体系は、かなりの程度、宗教色を払拭したといえよう。だがさらに注目したいのは、この変化は、千年王国論から二王国論への転換と正確に対応していることである。この点は、もう少し内容に立ち入らねば理解できない。

『世俗権力二論』のロックによれば、神法は「本質的なもの」を規定しているのたいして、国家法は「非本質的なもの」を規定し、そして、兄弟法と修道法は「非本質的なもの」へと転換するといわれる。それは、兄弟法と修道法は、本来は(神によって定められたものではないゆえに)どちらでも良いと考えられるような自由な事柄について、あえて兄弟への配慮から、あるいは、みずからの誓約によって、その自由を放棄し、その事柄を「本質的なもの」へと高めることを意味する。たとえば、酒を飲むか否かは人の自由(「非本質的

なもの」であるとしても、ある人が断酒の誓いを立てたとするならば、それはその人にとっては神法に定められた事柄（たとえば殺人の禁止）と同様に「本質的なもの」となるのである。そして、人はこのように、隣人や兄弟への配慮や自らの決断によって、多くの事柄を神法に準じるものとするのが可能なのである。つまり、世俗的なものを宗教的なものへと転じることが可能なのである。ゆえに、兄弟法と修道法は、世俗的事物を宗教的なものとする行為に法的な表現を与えたものである。それは宗教的意味や価値を世俗世界に搬入しようとする千年王国論の志向性と合致する。つまり、この二つの法が機能しているかぎりには、神法の領域が際限なく膨んでゆき、世俗の諸関係が際限なく宗教化されてゆくことになる。したがって、この二法の『人間知性論』における放棄は、ロックがそのような世俗世界の宗教化を断念したことを意味し、それはまさしく、救済を内面性へと限定する二王国論者としてのロックの姿である。こうしてはじめて、神法（宗教）と国家法（国家）とをいつまでも分離させておくことが出来るのである。

このような法の世俗化と『寛容書簡』の政治の世俗化があいまって公的領域が非宗教化された社会としての政教分離社会を実現するのであるが、宗教学的に特に重要なことは、そのような社会と宗教の基本的な関係であろう。ロックは政教分離が保証する宗教的多元状況においてこそそれぞれの宗教は各様に発展しようと考えている。つまり政教分離は諸宗教の新たな発展の条件なのである。しかしそこには同時に、宗教を内面主義的救済論と同義とすることが含まれている。（ロックは気づいていないのだが）発展を期待されている宗教とは実は内面主義的救済論のみなのである。これはかなり重大なことだとは言えないであろうか。ジョン・サマーヴィルはほとんど同じことを別の仕方ですべての言っている。⁽²⁸⁾ かれは、宗教の個人主義化内面化を伴いながら進行するイギリス社会の全般

的な世俗化のプロセスを、一六世紀から一八世紀までたどっているが、やはり、社会の世俗化によって宗教は打撃を受けたとは考えられていない。逆である。宗教の発展には、ピューリタン諸派を中心に著しいものがあつたという。しかもそれは内面的により純化されたこととして言われる。ゆえにそれは、「宗教文化」（カトリシズム）から「宗教信仰」（プロテスタントイズム）への変化と言われる。当然、ロックの政教分離論もこの世俗化プロセスの重要な帰結として描かれる。ここではプロテスタント的發展が高く評価されており、それはサマーヴィルの立場である。が、それよりも重要なのは、かれが指摘するイギリス社会の広汎な世俗化の事実、またその中の宗教の多様な新展開という事実である。その後のイギリス社会をみても、たしかに世俗化社会の進行の中で宗教が衰退することはなく、（一七世紀の九〇年代から一八世紀の前半は沈滞したと言われるが）、一八世紀の後半にはメソディズムというプロテスタント新宗教があらわれ、オックスフォード運動というカトリック復興があり、またさまざまな神秘主義が花咲いた。だがさらに重要なことは、これらはすべて終末論没落の時代の産物として、内面主義的救済論の宗教という特徴をもつに違いないことである。

われわれの構造論に戻つて言うと、このような世俗化社会の到来は、「救済論（二王国論）と終末論（千年王国論）の構造」そのものの崩壊を意味している。先にも触れておいたように、構造はいまや「救済論（二王国論）とそれに対応する倫理（社会倫理）の構造」となるのである。⁽²⁹⁾これが世俗化社会の要求した宗教の姿である。しかし、宗教の側から考えるなら、このような構造転換によつて宗教はいちじぶるしい社会的強制を新たに蒙ることになつた。宗教への個々の強制を排除したロックがより大きな強制に力を貸しているのはきわめて皮肉な結果である。終末論の放棄は世俗化社会の合意とはいえ、宗教の側から申し出たことではないのである。ゆえに、世俗化社会と

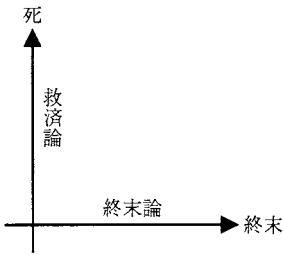
終末論的宗教との間には、以前とは比較にならない程の断絶が生じたといえるであろう。キリスト教の場合、終末論の放棄は聖書の宗教であることをやめることを意味するが、そのようなことは不可能であろう。⁽³⁰⁾ またさらに、この構造転換によって世俗化社会が要求するのは宗教の倫理化であるとなれば、⁽³¹⁾ これもまた大きな一つの強制となりうる。それは、いかなる宗教も時々の世俗化社会の支配的倫理基準の検閲を受けることを意味しているからである。終末論的宗教ではなくとも、もしある宗教が宗教は倫理以上のものであると主張する場合には、一挙に緊張が生じるであろう。しかも、そのような宗教と世俗化社会との間には、私的領域での自由な宗教の発展が保証されていなければならないほど、架橋しえない緊張や敵意もまた蓄積していかざるをえない。こうした諸問題はまさしく政教分離社会に特有の構造的問題であり最も根幹的な問題である。

無論、より十分な個別的現実在即した分析は、この問題が実際にはさほど深刻ではないことを示すかもしれない。だがここではこの問題をこれ以上扱うことはできないので、最後に、このような世俗化社会の要求にやや過剰適応をしたと思われる例について短く述べておきたい。それは世俗化社会こそキリスト教そのものの要求である、という議論である。そう言うことによつて、公的社会の要求を受け入れ、同時に、キリスト教の地位を世俗化社会の中で卓越したものとして確保しようとするのである。前述したマドックスは二王国論を成り立たしめている聖俗の二分ないし分離こそが現世の世俗化をもたらしたと言う。のみならず、古代イスラエルにまで遡つて、そこでの聖なる神の啓示において現世の世俗化は開始されたとするのである。そこでは、神と神なき現世がはっきりと対立するにいたり、現世は決定的に本来の世俗性を表すことになつたと言ふ。⁽³²⁾ だが、この論は問題である。終末論の存在を忘れてゐるからである。聖と俗の対比や対決が聖の顕現においてはじめて生じ、したがつて、聖の顕現が現世

を強く世俗性（非聖）として規定することはそのとおりであろう。この意味では、たしかに世俗化はその淵源を遠く神の最初の啓示にまで遡りうる。しかし、それは事柄の半分である。あとの半分は、聖の顕現は現世の聖化（宗教化）を強く求めるといふことである。³³ 新約聖書以降一七世紀までの、キリスト教社会におけるかくも強く持続的な終末論・千年王国論——それは聖俗の対立を前提とした上での、俗の聖化の運動であり、終末とは聖化の完成の時である——の存続はこのことを示している。したがって、聖の顕現は一方的に現世の世俗化だけを促したことはないのである。キリスト教においては、聖の顕現のこの両様の志向性は、救済論および終末論として歴史的に表現されてきたのである。それゆえこの構造モデルからいえば、ここでは現世を世俗化させる救済論的二王国論的志向性と、現世を聖化しようとする終末論的千年王国論的志向性が競合的かつ相補的に結合しており、一定のバランスをとって均衡している。理論上は、この均衡が保たれているかぎりは、現世の広汎なまた一方的な世俗化は起こらないのである。本稿で見てきたかぎりでは、そのような均衡の決定的喪失は一七世紀後半に生じたということである（ただし、ここでは政治的領域のみを検討したのであるから、より広汎な世俗化のプロセスについてはまだ語るべきではない）。ゆえに、世俗化社会到来の原因を神の啓示や二王国論だけに求めてはならないであろう。それは世俗化の必要条件であるが十分条件ではないからである。さらに必要であったのは、現世社会を聖化しようとする力すなわち終末論・千年王国論が決定的に没落することである。それがあってはじめて世俗化社会すなわち政教分離社会が実現したのである。

注

- (1) このような宗教現象学の方法については、拙論「歴史的現象学としての宗教現象学——その分析地平と『現象』」『東京大学宗教学年報 XI』一九九三年、一—一六頁参照。
 - (2) 聖書(ヨハネ黙示録第二十章)に予言された終末時の地上天国を待望する千年王国の信仰は、順次イギリス、アメリカ、フランスの革命において大衆的熱狂に表現を与えたといわれる。イギリス革命時代の千年王国論の隆盛については、Bryan W. Ball, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Brill, 1975; Malcolm Bull ed., *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Blackwell, 1995. 田村秀夫編著『イギリス革命と千年王国』同文館、一九九〇年。
 - (3) 渋谷浩『ピューリタニズムの革命思想』キリスト教夜間講座出版部、一九七三年、三〇六頁の引用による。
 - (4) John Morrill, *The Nature of the English Revolution*, Longman, 1993, p. 395; Richard Popkin, "Seventeenth-Century Millenarianism," in: Malcolm Bull ed., op. cit., pp. 122ff. 岩井淳「革命的千年王国論の担手たち」田村秀夫編著前掲書所収、九八頁。大西晴樹『イギリス革命のセクト運動』御茶ノ水書房、一九九五年、一八二頁。
 - (5) 渋谷前掲書、三三〇頁。同様のことは平等派の指導者であるジョン・リルバーンにも起こっている。同、一四〇頁。
 - (6) このような構造指定において、筆者はW・デイルタイの極めて自由でソフトな構造理解に回帰している。ここでは、構造は、現実の歴史的な生における作用連関(因果連関)や意味連関から、認識者の観点にしたがって選り出される(抽象される)ものである。しかしまた、このような構造の抽出は、M・ウェーバーの主観的認識観点から構成される理念型としての構造という構造理解やさらにはE・フッサールの理念化論によっても原理的に説明されうる。これらについては拙論「宗教現象学における構造分析」『宗教研究』三二〇号、一九九六年。
- ここで指定している、救済論と終末論から成るキリスト教思想(神の国思想)の構造は上図のように図示できよう。この構造は、宗教的追求が個的なもの(救済論)と共同的なもの(終末論)へと分岐した様相を示すものであり、それゆえ、「個と共同性」という普遍人間の構造をベースに成り立つ宗教的構造である。
- (7) 一七世紀以降次第に強まる自然科学の影響力については改めて言うまでもないが、イギリスについては、マーガレット・ジェイコブ(中島秀人訳)『ニュートン主義者とイギリス革命』学術書房、一九九〇年。ジェイコブは千年王国論の衰退を名譽革命以降としており、それまでは千年王国論と科学は相互促進的であったとしている(二二〇頁以下)。ポプキンは、このよ



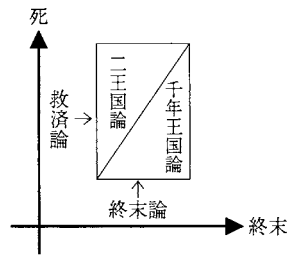
うな共存は一八世紀には終わり、人々は千年王国論をすてて科学へと向かったことを指摘してゐる (Richard Popkin, "The Third Force in Seventeenth-Century Thought: Skepticism, Science and Millenarianism," in: E. Ullmann Margalit ed., *The Prism of Science*, Reidel, 1986)。ただし両者とも千年王国論衰退の時期、およびそれと科学との関係について十分な検討はしていない。

(8) 筆者は近年、「煉獄から千年王国論へ」というパラダイム転換について述べた(拙論「キリスト教的コスモロジーのパラダイム転換と『死の排除』——煉獄から千年王国へ」『神奈川大学評論叢書 9 死のコスモロジー』御茶ノ水書房、一九九八年)。これは、救済論上の中間王国(天国の手前)である煉獄から、救済史的かつ終末論的な中間王国(終末の手前)である千年王国への関心の転換であった。したがって今述べているのは、それに続く第二の転換であり、関心は再度救済論へと戻るのである。このような二つの転換は、それぞれ、中世から近代への移行における「旧秩序の破壊」と「新秩序の形成」を可能ならしめた転換だったと言いうる。またこの二つの転換においては、第二の転換のほうがはるかに深刻な影響力をもっていたといえる。というのは、第一の転換は、聖書回帰によって聖書の根柢の薄弱な煉獄を否定することであったが、第二の転換は新約聖書全体のベースともいふべき終末論を否定することだったからである。

(9) この対比は筆者の「神の国」思想の研究において、フッサールの純粹意識の志向性論に依拠しつつ定式化したものであるが、ここでもそれを基礎としている(『「神の国」思想の現代的展開』教文館、一九八二年、二九八―三二〇頁)。その後、筆者は、この二つの意識と志向性をそれぞれ終末論と救済論の下位構造として構造論的に整序づけ(前掲拙論「キリスト教的コスモロジーのパラダイム転換と『死の排除』」、次いで、本稿では政教一致の志向性、政教分離の志向性として考えている。)

二王国論 *Zwei-Reiche-Lehre* とは、被造世界にたいする神の二つの支配形態についての教説であり、一つは教会を通して人間を靈的に救済する神の働き、もう一つは現世の権力を通して、現世の身体的物質的秩序を維持する神の働きである。この「救済の秩序」と「創造の秩序」はどちらも神によるものであるから、相互侵犯的であってはならず、教会と為政者は神から託されたそれぞれの使命をまっとうすべきであるとされる。このような一種の「分業」の考え方である二王国論は、靈肉二分法という点で救済論と通底し、ゆえにパウロはキリスト教救済論の確立と同時に二王国論をも確立した(ロマ書十三章)。ただし、二王国論はルターによって普及した概念であり、遡ってアウグスチヌスやパウロへと同定されたのである。これについては、もっとも重要な最近のものとして、ウルリッヒ・ドゥフロウ(佐竹明他訳)『神の支配とこの世の権力の思想史』新地書房、一九八〇年。

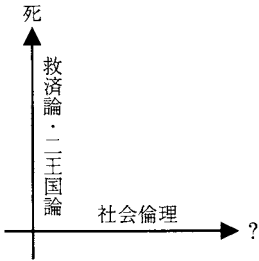
またここで二王国論を政教分離の原理および志向性であるとするのは、キリスト教神学での支配的な理解とは異なっている。



神学的理解では、従来、二王国論は国権主義ないし王権神授説の支柱として、したがって、政教分離とは反対のモチーフとして扱われてきた。それはひとえに、二王国論を千年王国論とともに「神の国」思想を形成する構造的構成要素とみる見方をしなかったからである。近年ではもっとも詳細な二王国論の研究であるドゥフフロウのものも同様である。しかしその内容をみれば、かれもまた二王国論を霊肉・内外・聖俗など各種の二分法・二元論として述べて、千年王国論的政教一致的（神政政治的）な立場と常に対比的に述べているのである（ハシーディームと熱心党の対比、パウロ、アウグスチヌス、ルターとそれぞれの時代の千年王国論的な熱狂主義との対比である）。ウルリッヒ・ドゥフフロウ前掲書。ゆえに、二王国論と千年王国論がキリスト教思想（神の国思想）におけるもっともベーシックな対抗論理であること、および、両者がそれぞれ政教分離と政教一致の正反対の志向性におけるものであることは全く明らかである。また、管見では、政治学者のグラハム・マドック *Maddox, Religion and the Rise of Democracy*, Routledge, 1996, pp. 138f. 先の構造図に下位構造として千年王国論と二王国論を加えることが図のようになる。

- (10) John Locke, *The Works of John Locke*, vol. VI, reprinted Scientia, 1963（生松敏三訳「寛容と自由の書簡」『世界の名著』32 ロック・エッセイ』中央公論社、一九八〇年、所収）。
- (11) 当時のロックをめぐる状況については、John Coffey, *Persecution and Toleration in Protestant England 1558-1689*, Longmann, 2000, pp. 166ff.; Michael Watts, *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*, Clarendon Press, 1978, pp. 221ff.
- (12) 最近の議論については、Gary Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, Pennsylvania State Univ. Press, 1996; Alan Levine ed., *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, Lexington Books, 1999.
- (13) John Locke, *A Letter, Works*, vol. VI, p. 10（邦訳前掲、三五四頁）。
- (14) 以下の論議の紹介は Richard Vernon, *The Career of Toleration. John Locke, Jonas Proast, and After*, McGill-Queen's Univ. Press, 1997, pp. 17f. による。
- (15) Remer, op. cit., p. 4.
- (16) ショーン・ロック（友岡敏明訳）『世俗権力二論』未来社、一九七六年、一二二頁。

- (17) John Locke, *A Letter, Works*, vol. VI, p. 33 (邦訳前掲「三七七頁」)。
- (18) Jeremy Waldron, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution," in: Susan Mendus ed., *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives* Cambridge Univ. Press, 1988, pp. 61-86.
- (19) Susan Mendus, Introduction; Richard Tuck, "Scepticism and Toleration in the seventeenth century," in: Susan Mendus ed., op. cit., pp. 21ff.
- (20) John Locke, *A Letter, Works*, vol. VI, p. 11 (邦訳前掲「三五五頁」)。
- (21) Vernon, op. cit., p. 65.
- (22) Graham Maddox, op. cit., p. 140.
- (23) この問題についての最近の論考としては、三浦永光『ジョン・ロックの市民的世界——人権・知性・自然観』未来社、一九九七年、一九九頁以下。下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』名古屋大学出版会、二〇〇〇年。
- (24) 『寛容試論』(一六六七年)においてである。下川前掲、五九一六〇頁。
- (25) 下川はこれは国家の非キリスト教性をいうものではあるが、国家の非宗教性をいうものではないと言うが(同書、六五頁)、不可解である。それではロックの政教分離の趣旨を崩すことになろう。ロックはこれによって国家権力の徹底的な世俗化を主張したのでなければならない。
- (26) 『世俗権力二論』一二六頁以下。
- (27) John Locke, *An Essay concerning Human Understanding, Works*, vol. II, pp. 98-99 (大槻春彦訳「人間知性論」『世界の名著』32 ロック、ヒューム』中央公論社、一九八〇年、一二七頁)。
- (28) C. John Sommerville, *The Secularization of Early Modern England. From Religious Culture to Religious Faith*, Oxford Univ. Press, 1992.
- (29) これは上図のように表せる。
- (30) 啓蒙主義から一九世紀までの自由主義的な倫理主義的プロテスタンティズム(文化的プロテスタンティズム)はこの世俗化社会の要求にそった努力であったと言い得る。だが二つの世界大戦によってそれが挫折した後の二〇世紀神学の苦闘は、まさしく終末論の放棄にもかかわらず、キリスト教が聖書の宗教であることを確認しようとする努力であった。すなわち、放棄された歴史的終末論を実存的終末論——これは救済論の中に取り込まれた終末論と



言い得る——によって代替しようとする努力（R・ブルトマン、K・バルト）、あるいはまた、終末論のモチーフを現代的な社会倫理のなかに生かそうとする努力（J・モルトマン、W・パンネンベルク）である。

- (31) マックス・ウェーバーの倫理主義的な「合理化プロセス論」、なかんずく「脱呪術化」論は、このような世俗化社会の強い要求を学問的に表現したもつとも良い例だといえる。拙著『ウェーバーの宗教理論』東大出版会、一九九一年、四頁以下、一五七頁以下を参照。

- (32) Maddox, op. cit., p. 3. これはゴーガルテンが述べて以来かなり普及していると思われるキリスト教的世俗化論とほぼ同じ趣旨である（フリードリッヒ・ゴーガルテン（熊沢・兩頁訳）「近代の宿命と希望——神学的な問題としての世俗化」『現代キリスト教思想叢書 10』白水社、一九七五年）。ただしマドックスは古代イスラエルにまでそれを押し広げたのである。

- (33) 聖が俗をとうして顕現するというエリアーデのヒエロファニー論における聖俗の弁証法は、この事態をもつともベーシックな相において示したものと見ることができよう。ミルチア・エリアーデ（風間敏夫訳）『聖と俗』法政大学出版局、一九六九年、三頁以下。

空転する「対話」メタファー

—— 批判的比較宗教学に向けて ——

藤原聖子

〈論文要旨〉 世界はグローバル化とナシヨナリズムへ両極化していると言われるが、学の世界にも類似の変化が生じている。すなわち、「宗教学」のようなデイシプリンの枠が崩れ、代わりに学科横断的な「最先端」の思想・研究と、実証的な地域研究の二極分解が起きている。この状況において、なおも〈日本〉の〈宗教学〉を起点として（しかし本質主義的な「日本」「宗教」概念に頼らずに）、オリジナルで意味のある発言をすることはできるだろうか。本稿はその可能性として、批判的比較研究としての宗教学を提唱する。比喩としての「対話」ではなく、実質的な「批判」に依拠した比較法、なおかつポストコロナリアル批評のような批評理論に応答しつつも、それとは別のアプローチによるマクロ比較研究の再生を試みる。議論はまず宗教学間対話論の再検討から入る。従来、宗教学間対話論はその規範性ゆえ、経験的宗教学者からは敬遠されがちであった。しかし、宗教学間対話論の問題は、宗教学のメタ理論上の問題に通じる。それは、双方とも近代性と宗教比較とに必然的に関わるからである。

〈キーワード〉 宗教学間対話、対話、比較宗教学、差異、人権

「対話」は「ポストモダン」が広く論議を呼ぶようになる七〇年代以降、宗教学において最も高い頻度で使われてきた用語の一つである。現在に至っては、「対話」の語はあらゆる難問解決の秘薬であるがごとく過剰なまでに重用されており、その主なものとしては、いわゆる宗教学間対話論を初め、宗教学研究を他者との対話と見なす学の自己理解、また、他の専門領域との対話としての学際研究の位置づけなどがある。

本稿の目的は「対話」を掲げるこれらの言説を批判的に検討することである。対話という理念・その実践自体に

異議があるわけではない。筆者の疑念は、対話の語が場違いな論理的・社会的文脈で使われているのではないか、その結果、問題が混乱しかえって解決から遠ざかっていないか、というところにある。検討の対象としては、①宗教間対話論と②対話としての宗教学観を続けて取り上げる。①については、宗教間対話を考える上で必要なのは、実は対話理論ではなかったという逆説を指摘し、②については、対話のメタファーの弊害を論じ、代わりに批判的比較研究としての宗教学を提唱する。依頼論文ゆえ、問題の整理と提言を優先し、事例・文献上の論拠は紙幅の許す限り注に示すことにする。

一 宗教間対話論の逆説

1 現代思想と宗教間対話論

まず、広く思想界一般の中で宗教間対話論を位置づけることから始めよう。グローバル化論等に典型的に現れているように、国際関係をめぐる昨今の諸論説は、政治経済学的な視座に立った論壇派と、ラディカルな立場から文化を論じる批評派の二種に大別できる。後者には、文芸批評や人類学を中心とするポストコロニアル批評やカルチュラル・スタディーズが入る。「政治経済」対「文化」といっても、前者の方は宗教を論じないわけではない。それは、政策学者S・ハンチントンの『文明の衝突』を例として挙げれば明らかであろう。

これら両派は、宗教学の中にも、経験的な社会科学派対理論志向の批評派という形で存在している。⁽¹⁾ 両派の違いとして表面的に目に付きやすいのは、それぞれにおける「差異 difference」というキーワードの含意の差である。社会科学派では、「差異」は現に存在する様々な宗教・民族対立の火種であり、克服すべきものとして語られる。

例えば「平和」「生命の尊厳」といった価値が、一部の宗教や社会集団においては共有されていないという状況にどう対処するかが議論されるのである。⁽²⁾これに対し、批評派の方では、「差異」は認知し救い上げるべきものとして肯定的に語られる。その議論の中核は、学の自己批判である。従来の宗教学が、無自覚なままに「宗教」という概念を初めとする西洋近代的概念・理論装置によって他者を同質化してきたこと、また植民地状況における支配者の学の一つとして、語る者の特権を享受し、被支配者の側の多様な声を無化してきたことが糾弾されている。

しかし、これだけでは、両派の議論は、「結局、双方とも、各宗教（文化・社会・民族）の独自性を尊重し、多様性を保ちながらも共存することを最終的には目指している」と平板に解釈され、似たようなものと見なされる可能性がある。よって、「差異」の二つの含意の背後にある根本的な違いを押さえることが重要である。それは、社会科学派の方では、文化・宗教概念を、非歴史的な本質主義的なものと見ている、つまり「日本文化」「西洋文化」「キリスト教」「イスラム」といった単位を所与としているのに対し、批評派の方では、そのように文化的・宗教的同一性を自明視することを批判し、文化・宗教概念を、歴史的構築物で流動的なものとみなし、その使用の政治性を分析する点である。この違いにより、批評派から見れば社会科学派は実はまだ「差異」を認知していない、となるのである。

さて、このように情勢を大掴みに把握するならば、宗教間対話論はどのあたりに位置すると言えるだろうか。宗教間対話についてこれまで最も活発に議論してきたのは、キリスト教神学者・宗教哲学者を中心とする集団であった（もちろん、宗教間対話に関心を寄せてきたのはキリスト教徒や宗教哲学者ばかりではなかったが、対話を基礎づける理論的作業となるとやはりこの集団が突出する）。この集団は、現行の宗教対立には政治的・経済的要因が

絡むことを認めながらも、専ら思想・文化の次元に限定して問題を考察するという点では、一見社会科学派とは疎遠のように見える。しかし、そこでの文化・宗教概念は、批評派が批判するような旧態依然の本質主義的なものである。すなわち、キリスト教、イスラム、等々の各宗教が、それぞれ固有なものとして存在しているが、その間で相互理解は成立するかどうか、という順序で議論がなされてきたのである。

批評派にしてみれば、これは悪しき文化相対主義に基づく「多元主義 pluralism」である。悪しき文化相対主義というのは、現在の批評派においては、文化間・宗教間の通約不可能性の主張のことではなく、それに先行する「文化」「宗教」の概念自体の前提、すなわちそれぞれ固有な伝統・価値を有するものとして多数の文化・宗教を実定化してしまうことを指す⁽³⁾。批評派にとっては、多元主義もその対立項としての普遍主義（諸文化・宗教は根底では同じである、少なくとも共通部分があるとする立場、大文字の“Religion”が存在するとする立場）も、文化・宗教概念については等しく本質主義である（多元主義は全ての文化・宗教に共通する本質というものを指定しなくても、個別文化・宗教の把握において本質主義だということ）。批評派は、文化論においては、多元主義に代わるものとして「複数文化」「マルチカルチュラル」といった概念を提示し、宗教学においても、宗教概念を歴史化しながら宗教の複数性に新たに迫ろうとしている。

したがって、批評派から見れば、宗教間対話論は理論的に立ち後れており、そればかりかその実践によって社会の中の文化本質主義を強化しかねない。要するに、宗教間対話論は、認識論的な文化相対主義から実践論的な（政治・系譜学的な）ポスト・文化相対主義へ枠組みの転換を迫られているのである。

しかし、である。筆者は、たとえ宗教間対話論がこの転換を成し遂げ、思想界の水準に達したとしても、なお問

題は残ると考えている。というのは、私見では、これまでの宗教間対話論の一番の欠点は、解決すべき問題の認識とその対処法としての理論、つまり目的と手段がマッチしていない、という非常に基本的なところにあるからである。言うなれば、これまでの宗教間対話論においては、理論の部分が独り歩きしていたのである。その歩みは思想界一般の動向から一〇年以上遅れているが、その先頭に追いつきさえすればよいというわけではない。そもそも出発点において進む方向を見誤っていたのだから。

誤解のないよう付言すれば、批評派の理論が無用だということではなく、後述のように、そこから取り込むべきものは多い。ここで指摘したいのは、宗教間対話論では、考察を進める順序に錯誤があるということである。問題を見極め、その解決のために理論を選ぶのではなく、「対話」という言葉に引きずられ、コミュニケーション理論、解釈学、ネオ・プラグマティズム等の著名な対話理論をただ取り入れさえすれば、宗教間対話用の理論を作成できると思い込んでいる限り、その理論を最新版に切り替えようとも意味はない。

2 宗教対立解消のために必要な議論とは

それでは、いかなる筋道で議論を進めるべきだろうか。まず考えるべきことは、必要なのは本来に「対話」なのか、ということである。必要でないのならば、対話の代わりに何について論じるべきなのかを明らかにしなくてはならない。反対に必要なこととなったら、次に考えるべきは、宗教間の対話とは、国家・民族・文化・個人の間に対話に準ずるものなのか、それともそういった世俗の対話にはない、固有の部分があるのかである。前者の場合、つまり対話主体が宗教(者)であっても、対話そのものは世俗の場合と変わらないのであれば、宗教間対話論は、「以下、

一般対話理論に同じ」として終わってよい。そのまま対話理論を突き詰めたのであれば、「宗教」の枠を取り払って対話一般について論じる方が、偏りのない理論ができるだろうから。反対に、宗教の対話は世俗の対話とは異なる成立条件・手法を要するものであれば、宗教間対話論ではその部分を重点的に論じるべきである。漫然と一般対話理論を模倣することから初めては、議論は遠回りになるだけである。

それでは、以上の順序で議論を進めよう。宗教間対話論者が、宗教間対話が必要だと主張する際の主な理由の一つは、宗教対立・紛争の解消に貢献するから、というものである。確かに、武力衝突を避けるために対立する両陣営が「対話」を行い和平の道を模索する、という国際問題の対策方法は一般的なものである。しかし、注意すべきは、その場合の「対話」とは、紛争の種（領土問題等）についてお互いどう譲歩するか交渉し、合意を達成するという意味である。これに対し、宗教間対話論者の言う「対話」とは、お互いの教義・価値観・歴史等を（その正当性を認めるかどうかはまた別として）理解し合うことを指す。ここで改めて考えるべきは、そのような他者理解は対立解消やその予防に直結するか、ということである。答えは否である。他者理解は必ずしもその他者との共存に資するわけではない。状況によっては寛容にも結びつくが、かえって逆にその他者を征服し支配するための軍事政策の一環にもなりうるということとは、歴史が教えるところである。

では、武力的な宗教対立、あるいは他の何らかの形で殺人や抑圧を含め、宗教が暴力化することを阻止する、ということをして「目的」とするならば、そのために本当に必要な議論は何か。それは各宗教（またその下位ユニットのそれぞれ）が、「いかなる理由があろうとも殺人や人権侵害には一切関与しない」ということを基本的なルールとして受け入れるかどうかを内部で議論することである。つまるところ、現代において平和・非暴力という課題を

前にしたとき各宗教が対峙するのは、他宗教ではなく、人間一人一人の命・権利・自由を何よりも尊重すべきだという近代の世俗のヒューマニスティックな価値観なのである。たとえ各宗教が他の宗教について何も知らなくても、全ての宗教がこのルールをそれぞれ受け入れるならば、それだけで宗教の暴力化を防ぐには十分である。もちろん実際には、このルールを全面的には容認しない集団は存在する。しかし、その場合の対処法は世俗の紛争解決と同様である。その集団の暴力化を防ぎたい側は、どのような状況ではその集団が人命・人権よりも他の大義を優先するのかわける限り把握する。これは他者理解というよりも危機管理の問題に属する。後は、問題が生じるごとに、ケースバイケースで説得したり譲歩したり押しさえ込んだりということになる。

このように、宗教間対話論の目的が例えば紛争・抑圧の解消である限り、論ずべきことは、諸宗教は通約可能かとか、学び合うべきかではなく、次の二つである。一つは、宗教は人権といかなる関係にあるのか、もう一つは、公共圏に宗教が進出することをどう見るかである。リベラル・プロテスタント以外の宗教では、宗教は必ずしも私的・内面的ではなく、政教分離は自明の理ではない。このために世俗民主主義の立場からはそのような宗教が危険視される事態が生じる。「宗教と人権」、「宗教と公共圏」、近代主義と宗教の摩擦面となるこれら二つこそ、対話論者が集中して論ずべきことだったのである。そこでまず、宗教と人権の問題から掘り下げてみたい（宗教と公共圏の問題は二―三で論じる）。

宗教と人権というテーマをめぐっては、これまでも活発に議論が行われてきた。そして、ここにも先述の二派の分裂が見られる。政治経済学Ⅱ社会科学派は、政治学・法学的問題として宗教による人権侵害について論じ、批評派は、ジェンダー・人種・階級等における抑圧を論じるゆえに、このテーマは両派の接点なのだが、議論は専ら

平行線で交わることなく進んでいる。⁽⁶⁾しかし、批評派が前者の議論に分け入って批判したり、共に問題に取り組むことでさらに発展が望めると思う。以下はそのための提言である。

このテーマの下での定番の論点は、宗教は人権を抑圧するののか、それとも擁護するののか、である。この論点は、突き詰めれば、宗教による人間の救済と世俗の人権思想による人間の解放とはどこまで重なり、どこで分かれるかということになる。前者の救済は後者の解放よりも限定的であるならば、すなわち、本来宗教においては人権よりも優先すべき価値があるため、暴力化する可能性があるならば、民主主義社会と軋轢なく存続するためには、宗教は妥協するしかない、人権思想の枠内に自らを切り詰めるしかないとなる。この消極的認識とは反対に、もしも宗教における生命・人間の尊重の観念が、近代的人権思想よりも何らかの点で優ることを示すことができれば、現代社会でも平和活動や解放運動における宗教の存在意義は確保されることになる。

消極的認識に甘んじている限り、人権の擁護や平和は、結局宗教の手を借りなくても実現できることになる。よって、宗教者は自己の宗教の存在意義を民主主義社会・国際世論に認知させるには、その宗教による弱者救済が、世俗の人権擁護活動を超えるものであることを示さねばならない。その場合の鍵は、聖典その他の各宗教ごとの行動規範の再解釈である。⁽⁷⁾ただし、ここで問題が生じる。その解釈は必然的に批評派が批判するところの本質主義的な「起源」についての語りになるということである(例えば、「イエスは」と言った。だから、キリスト教は本来全ての人の命を尊ぶ教えを説いていた。悪人は滅ぼしてよいというミリタントな善悪二元論はゾロアスター教から混入したものであり、キリスト教は本質的に平和的な宗教だ」等と語ること)。そのため、次のような疑問に次々と突き当たることになる。そのような本質主義的解釈が複数生まれ対立した場合(例えば「いや、善悪二元論はや

はりキリスト教に本源的だ。なぜなら聖書に「とあるからだ」という反論が出た場合、論争に決着を付けるのは誰なのか。宗教学者はそれに介入しどちらかに与したり判定を下したりしてよいのか、それともその中に入るべきではないのか。外に立つとしても、傍観に徹するべきなのか、それとも宗教学者の本質主義的語りの構築性を暴くべきなのか。批判すべきは支配・抑圧する側に立った宗教学者の本質主義のみであり、被抑圧者の本質主義的語りはその抵抗運動の支えであるがゆえそのまましておくべきなのか。しかし強者と弱者の間に線は簡単に引けるものなのか。弱者の内部にさらなる差別関係があったり、状況によっては抑圧側に転じることもあるのではないか。また弱者の本質主義は見逃しておくという研究者の態度はどこか傲慢ではないか。

こういったジレンマには、現在批評派の問題提起を受け止める多くの研究者が直面している。筆者自身の対処については次節で述べるが、さしあたり確認しておきたいのは、少なくとも宗教学者がこの本質主義―非本質主義の問題を認知せず、ナイーヴに「○○教は××な宗教である」という語り口をとり続けてはならないということである。⁽⁸⁾

3 学び合いとしての対話実践において考察すべきこと

以上の議論は、宗教間対話の目的が紛争解消の場合であった。従来の宗教間対話論では、これとは別に、諸宗教が互いに謙虚に学び合いながら自己陶冶を図ることを目的とするものもあった。言うまでもなく、他人の意見には謙虚に耳を傾け、様々な考えを知ることによって自己の考えを見直そうというのは、世俗の場でも説かれることである。そこで問うべきは、このような目的を持つ宗教間対話は世俗の対話一般に準じるのか、それとも特有の問題を持ち

別個の理論を要するのだからである。結論から言えば、少なくとも既存の世俗対話理論では宗教間対話には十分に対応できないというのが筆者の考えである。これは、決して宗教者間の対話とは何か特別の現象（霊的交感等）であるという意味ではなく、その対話の成立条件の中に、従来の世俗対話論者が勘考しなかつた要件が入ってくるということである。

ではその要件とは何か。これは前項において既に半ば明らかになっている。現代社会において宗教が軋轢を生むのは、人権と政教分離という近代の理念を宗教が受け入れられないことによると述べた。ところで、寛容の精神に立つ対話倫理もこの近代の理念に連なるものである。ということは、宗教者の中には対話すること自体に価値を置かない者がいて当然であり、そのような他者の存在が、宗教間対話論では最初に取り組むべき問題なのである。

「やりたい人だけで対話すればよい」とはいかないのは、対話倫理は元来そういった閉鎖的な輪を破るためのものだからである。この問題については、既存の一般対話理論は無力である。というのは、そのどれもが、対話をするということをも最低限の共有価値とする人々・集団を想定することから出発しているからである。そして自己主張するために積極的に対話の土俵に上がるような主体を想定しているからである。⁽⁹⁾

よって、宗教間対話論者は、自ら問わなくてはならない。一人山に籠もり修行することが救済の最短の道だという考えをも認めることが真の寛容なのか、それとも、そのような人は自己絶対化に陥っており、そのままでは救われないから対話に誘うべきなのか。対話論者が後者の選択をし、対話の輪の外にいる者も対話に引き込もうとする場合、即座に直面するのは、全ての宗教を対話に誘うべきか、それとも一部の反社会的宗教は除外すべきかという問題である。寛容を掲げる対話論者が自ら対話の相手としてふさわしい宗教・ふさわしくない宗教を差別化する羽

目になるというこのジレンマは、宗教間対話論に永くまわりついてきた。今日ではこれにさらに、批評派の言うサバルタンの問題が絡んでくる。民衆宗教・部族宗教等と呼ばれてきた宗教の多くは、体系的な教義を備え自己説明をする伝統はなかった。従来の対話論ではこのような宗教に対しては、対話で自己表現できるまでに成長し近代化するのを待つしかなかった。しかし、現在批評派が指摘しているのは、言葉を持たないのはその者の責任ではなく、その者が置かれてきた構造——植民地状況——に原因があるということである。植民者側と被植民者側という位置の違いを度外視して、ただ「対話ができる一人前の大人になれ」と激励するのは欺瞞であるというわけである。そして、さらに問題が複雑化するのは、(前節でも触れたように)被抑圧者であるサバルタンが反社会的集団となる場合、また反社会的集団が文脈によりサバルタンと位置づけられる場合もあるということである。このように考えていくと、対話論者が宗教の間に線を引く場合、今まで以上に多くの難問に抵触することになるが、学び合いのための対話を要請する限り逃れられないものばかりであろう。

正確には、対話を拒んだり、対話から構造的に排除されている存在は、宗教に限らない。したがって、従来の世俗の対話理論は、宗教間対話にとつてのみならず一般対話理論としても不十分だったことになる。換言すれば、対話の成立条件に関する今指摘した問題は、宗教間対話において特に顕著に現れることではあるが、宗教固有のものではない。ならば、宗教間対話論者は一般的対話論に一步後から追従するのではなく、この対話の最も困難な宗教他者のケースについて独自の考察を巡らすべきである。その成果によって、反対に一般対話理論の方を深化させるような積極性・創造性を今後の宗教間対話論には望みたい。

以上、宗教間対話について考えるべきことを順序立てて示してきた。ポイントは、問題を明確化しそれに合った

解決法を選ぶことと、世俗の対話との違いは何かということを中心に論じてきた。それにしても、筆者の寡聞によるのかもしれないが、このようなストレートな論法をとる宗教間対話論は見たことがない。なぜだろうか。それは、これまでの宗教間対話は、実質的にはキリスト教の護教という別の目的に仕えてきたからである。すなわち、自己の絶対性を自明視してきたキリスト教が、近代化において他の諸宗教の存在とその正当性を認めざるをえなくなり、その中で改めて自己を位置づけなおす作業が、宗教多元主義論（包括主義等のバリエーションを含む）と一体化した宗教間対話論の役割だったのである。複数の宗教が存在するという現状認識をいかに合理的に説明付け、それらの宗教とどのような関係を築き、しかも他ではなくキリスト教の信仰を保ち続けることの意義は何かを示すという現代版弁神論が、神学者・宗教哲学者から始まった宗教間対話論であった。だからこそ、見かけ上の目的（紛争解決）に方法（学び合い）が適合していなくても、宗教間対話論は西洋では一定の需要があり、続いてきたのである。このことへの反省なくしては、宗教間対話はキリスト教の押しつけだという批判を克服することはできない。批評派の議論に敏感な神学者や宗教哲学者は、既に宗教間対話論のキリスト教・西洋中心性について批判を始めている。⁽¹⁰⁾ この件はそのような内部批判に任せたい。⁽¹¹⁾

宗教学においては、宗教間対話論は、対話の要請を前提とするその規範性ゆえ敬遠されがちである。しかし、論じてきたような形で対話論を仕切り直し、グローバル化ローカル化、複数性、差異―同一性の政治学といった論点と結びつけるならば、宗教学のメタ理論的考察に通じる面が大であることがわかってくる。それは、宗教間対話論も宗教学も、以下に見るように近代性と宗教比較とに必然的に関わるからである。

二 対話としての比較宗教学から批判的比較宗教学へ

1 「対話」メタファーによる学の自己規定の問題性

現在、宗教学というディシプリンは、学としても制度の上でも危機的状況にあると言われている。原因は複合的である。まず、過去一五年間に先鋭化した、本質概念としての「宗教」への批判により、宗教学固有の対象の存在が自明ではなくなった。宗教現象学の掲げる宗教・宗教学の自律性への批判自体は決して新しいものではないが、近年は、前述の批評派の影響下に、宗教現象学が売り物としたようなマクロな比較宗教学の無効性の指摘が特に目立つ（後述のように、単に科学的厳密さに欠けるといふ旧来の批判ではなく、比較の内包する本質主義への批判である）。その点では、危機は宗教を対象とする宗教学に限ったことではなく、広く文化の研究全体に共通するものである。また、この批評派の批判は認識論的・方法論的次元だけでなく、知と権力の関係に及ぶため、先進諸国の大学における制度化された学のありようそのものが改めて問われている。他方、この学の自己批判とはまた別に、経済的要因や社会的要請により、宗教学科や宗教学のプログラムが各大学から姿を消し、宗教学研究は他の名称の学料の中に吸収されるという変化も進んでいる。⁽¹⁾

このような宗教学への批判やその制度的位置の変化が、旧来のディシプリンの閉鎖性を破り、学際性を実現するものであれば、悲観する必要はない。ところが、筆者の見る限り、現実起こっていることは、学際性というよりも画一化である。すなわち、一方では専門分化した経験的な個別地域研究・歴史研究が黙々と続けられ、他方では流行の理論（かつてのポスト構造主義、現在のポストコロニアル批評等）に敏感な論者が、学科の別とは関係なく

同じような問題を論じるといふ二極分解が、人文・社会系の諸学に横断的に見られる。この情勢において、宗教・宗教学の自律性擁護へと後戻りすることは問題外とするならば、どのような道が残されているだろうか。「宗教学」にはもはやこだわらず研究を続行するというのも一つの選択肢ではある。過去においても消滅した学があることを思えば、宗教学がその一つとなつても不思議はない。しかし、諸学の画一化の現状を見てみると、果たしてこのまま流れに任せておいてよいのだろうかという疑問が湧いてくる。他の学科出身の人々と、同じ種類の問題を同じような形で追究するだけではなく、何はともあれ歴史上一世紀以上存続した「宗教学」の中の研究の積み重ね（自律性を連想させる「伝統」といふ言葉は避けよう）を踏まえてオリジナルな視点を示すことによってこそ豊かな学際性が築かれるのではないだろうか。そうだとすれば、宗教学科や宗教学のプログラムにおいて教育を受けてきた者の責務は、「宗教」といふ概念の自明性や、 *sui generis* 論に寄りかからずに、いかに他の学科とは違うことをやり、それによって宗教学を新たに積極的に自己規定していくかにある。宗教学と他の諸学の違いというものは、本質概念としての宗教や超越性の存在によりアブリオリに確保されているのではなく、時代と状況の変化に対応しながら戦略的に作り上げていくべきものである。

そのような学の再規定のために、まず筆者が提唱したいのは、「対話」といふメタ、 *meta* 、 *meta* 、 *meta* の使用を止めようということである。「対話」といふ言葉は、様々な文脈において宗教学の営為を表すために使われてきた。宗教学者との研究対象との対話、宗教間対話としての比較宗教学、宗教と世俗の対話における仲介者としての宗教学、東西思想の交流としての対話、隣接諸学との学際的研究としての対話等である。しかし、「対話」の比喩の問題は、対話主体の双方が、最初から同等の位置にあり、同様の働きかけを相互に行うという想定にある。この前提は誤りである

し、なおかつ「対話」の言葉は宗教学の領域を回復するにはあまりに脆弱なスローガンであると筆者は考えるのである。以下では、特に宗教学の行う「比較」を対話メタファーを離れて規定することを中心に、学際的・国際的場面における日本の宗教学者の位置について考察を進めたい。

相互理解・学び合いとしての対話に比較宗教を準える立場は、これまで宗教現象学にも親近性があつたが、それに対してかつて多かつた批判は、宗教間対話を宗教学の目標に掲げることは客観的でないし、そのマクロな比較は十分現象に即していない、(一言で言えば科学的でない) というものであつた。¹⁴しかし、現在では、批評派の下、比較研究の是非をめぐる議論も様変わりしている。まずその傾向が顕著な北米宗教学界における比較再興派の意見を点検し、その中で対話メタファーが復活しているところを突きとめよう。

K・パットン他『ポスト近代における比較宗教学』¹⁵(以下『比較宗教学』と略記)は最近の比較論の動向だけでなく、北米宗教学の主流派においてポストモダン(ポスト構造主義)からポストコロニアルまでの批評派の議論がどのように受容されたのかを知るためには格好の書である。昨今の北米宗教学の論文を見る場合には、「ポストモダン(ポスト構造主義)」の語には格別の注意が必要である。というのは、日本における八〇年代以降のこの語の用法とは、決定的な違いがあるからである。日本ではポストモダン思想は煎じ詰めれば実体概念の批判、あるいは主観―客観、本質―現象といった二項図式の批判による、形而上学から近代哲学までの西洋の知の伝統の否定を意味したが、北米では単純に多元主義・相対主義とみなされることが多い。¹⁶さらに、ポストモダン思想はポストコロニアル批評に連続するものとされる傾向が強い。後者は多元主義・相対主義の政治化した形(『比較宗教学』では文化特殊主義 cultural particularism 等と呼ばれている)と認識されているからである。¹⁷

このため、「比較宗教学」ではポスト構造主義もポストコロニアルもまとめてポストモダンと括られ、それは比較研究（宗教学ではエリアーデ等の）を否定する思想として説明されている。その理由を要約すれば、——比較研究は、ポストモダン思想が批判する近代主義、すなわち普遍を志向し全体化する啓蒙合理主義に基づく。ポストモダン思想によれば、比較研究は、文化的制約を受けるために対象認識において歪んでいるだけでなく、対象をコンテキストから引き離し抽象化することにより、それを支配し破壊する知的帝国主義である——となる。⁽¹⁸⁾

『比較宗教学』執筆陣には、このようなポストモダン思想は対象一つ一つの特殊性を擁護するあまり孤立・排他主義に陥ると映る。そこで、対策として出されるのが、孤立でも支配でもない人間関係としての「対話」、学び合いやバイリンガルのイメージに基づく「対話」であり、そういった対話としての比較研究の復活である。対象間の共通性だけでなく差異にも注意を払い、歴史的コンテキスト・通時性にも目配りした比較を行えば、ポストモダン論者から批判を受けることなく、人類の対話を推進できると言うのである。⁽¹⁹⁾

ここで気づくのは、メビウスの輪のごとき奇妙なねじれ現象である。ポストモダンは、西洋近代の自己批判として始まった運動であった。しかし、その思想から、『比較宗教学』執筆陣が宗教学にとつての教訓として受け取ったのは、約言すれば、文化間、宗教間の差異に気を付けよということであった。そこで到達したのが、多元主義＋民主主義的対話の原理である。つまり、斬新な自己批判だったものが、昔ながらのアメリカー・リベラリズムの自己肯定にすり替わったのである。なぜこのような逆転が起こったのだろうか。

それは、『比較宗教学』では、批評派の「差異」の言葉が多元主義ではなく反本質主義を意味することが十分認識されていないためである。批評派は単なる排他主義ではない。極端に言えば、研究者が「○○文化は」「○○教

は」と語り始めたとき、その文化なり宗教なりのユニットがいかに小さくとも、既に巻き込まれている問題を指摘しているのである。この問題に対しては、『比較宗教学』の、「共通部分だけではなく相違点にも気を付けよ」というあまりに凡庸な結論や対話としての比較論は全く無力である。

『比較宗教学』のもう一つの弱点は、比較宗教学が地域研究に分解・吸収されていることへの危機感を持ちながらも、 *sui generis* 論に代わる宗教学の独自の形態についてのヴィジョンを欠くところである。結局のところ、地道な地域研究・個別宗教史研究の遂行が先であり、次に二つの対象について比較を行い、次第に比較対象を増やしていくという発想に止まっており、したがって宗教学の位置は二次的・従属的ではない。⁽²⁰⁾

2 三種の批判的分析と比較宗教学

そこで筆者が提唱したいのは、宗教学では「対話」よりも「批判」としての比較を行い、それによりただ地域研究の成果や批評派の議論を受け売りするのではなく、それらと刺激的な関係を築くという道である。⁽²¹⁾ 批評派はもとより地域研究においてもクリティカルな分析は存在する。しかし、比較研究ならではの批判がある、というのが筆者の見解である。

「イスラムは暴力的・好戦的な宗教である」という語りを例にとつて説明したい。これに対する従来のイスラム研究（地域研究）の側からの典型的な反応は、これが西洋におけるイスラム観のステレオタイプであることを批判し、イスラムが実際にはいかに平和的な宗教であるかを示す歴史的証拠を専門的知識を駆使して列挙するというものであった。その定番が、「『右手にコーラン、左手に剣』は事実ではない。イスラムは異教徒に改宗を強制せず、

人頭税をとる代わりにその信仰を認めた」という語りである。

しかし、この語りの難は、「イスラムが全く改宗を強制しなかったというのではないだろう。イスラム学者はイスラムを擁護し過ぎではないか」という疑問を消しきれないところにある。結局このアプローチを取る限り、原理的には、「イスラムとキリスト教のどちらが歴史上より頻繁に改宗を強制したのか」、「どちらがより多く戦争に関わったのか」等について全ての歴史上のデータを洗い出し、量的に比較するまで決着はつかないのである。

これに対して、前述の批評派は、「イスラムは暴力的な宗教である」も「そうではない」も共に、本質主義的な語りであると見る。批評派はそのような語りはイスラムと西洋の間の力学において歴史的に構成されたものと見、その経過を明らかにすることを試みる（Ⅱ「右手にコーラン、左手に剣」のごときイスラムに対する西洋の表象、さらにそれに対抗する自己表象を「歴史化」する）。このアプローチは確かに、研究者自身がイスラムに対していかなる本質主義的規定をも行うことなく、しかも細かい歴史的検証を行うという点で、クリティカルであるだけでなく、堅実な研究を可能にするものである。

だが、反本質主義に立つからといって、研究者が「イスラムは……」と語ることを止めてしまったら、つまり自ら積極的にイスラムについて語らずに、他者がイスラムについてどう語ってきたかのみを分析することに終始するならば、研究は瘦せ細ってしまわないか。イスラムにおける改宗の問題は、イスラム―西洋間の表象力学の一事例として説明されるが、改宗自体が主題化されることはないということである（「歴史化、主義の貧困」！）。

ところが、ここにもう一つの比較の方法がある。先の地域研究において、イスラム―キリスト教について改宗が量的・通時的観点から比較されたのに対し、これは次のように構造論的である。「イスラムとキリスト教の改宗の

大きな違いは、キリスト教では主として伝道師が布教を行ったが、イスラムでは軍人や貿易商人がこれに携わったという点である。それは、キリスト教には聖職者が存在するのに対し、イスラムには布教のような聖職にのみ従事する者はいないということを意味する。したがって、『右手にコーラン、左手に剣』というフレーズは一点においてのみ真実を突いている。キリスト教からは確かに『右手に聖書、左手に銃』という言葉は生まれようがないが、それは、そもそも伝道師は軍人とは異なり銃を携帯していないからである。しかし、それはキリスト教の改宗の方が平和的だったということは意味しない。アメリカ大陸等への布教に見られるように、聖書を持つ手と銃を持つ手は別々の人間の手だったということに過ぎないのだから。

この語りは、一見、「イスラムは」「キリスト教は」と乱暴な一般化を行っている。しかし、先の量的比較とは大きな違いがある。イスラムとキリスト教はどちらが暴力的かということをも量的に比較する場合は、時代・地域による差を全て調べ上げ、細かい事例を網羅するまで決着はつかない。反対から言えば、その作業を完了する前に「イスラムは暴力的である／ない」と述べることは憶測に過ぎず不当な一般化ということになる。しかし、構造的比較の方は、時代・地域によって布教形態が変わったとしても（軍人が征服かつ布教を行った事例は少なかつたとしても）、なお意味を成す。布教にのみ専念するのはおかしいという発想はキリスト教には無縁のものだったという点が決め手だからである。このように、理念型的性格を持ち、かつクリティカルな効果を発揮するとき、「イスラムは」の語りは、批評派の本質主義批判を経た後もお許容しうるものになるのではないだろうか。

量的比較よりも構造的比較が優るわけではなく、使い分けが必要なことは言うまでもない。だが、現在、比較宗教学の意義を訴えるためには、後者の方が効果的である。この比較は、地域・通時的研究の累積の末に初めて生

まれるものではなく、聖職者という類型に関し通文化的視点をもつ宗教学ならではの分析だからである。構造論的比較は、地域研究と同様に、「イスラム＝暴力的」という一般のステレオタイプを批判するが、そのみならず、地域研究の語り、すなわち、「コーランか剣か」は嘘だと切り捨て、人頭税説を掲げて「イスラム＝平和的」というもう一つの本質主義化に陥ることをも批判する。なおかつ、批評派の表象論とは異なり、研究者が自ら積極的にイスラムについて語っている。

ただし、この比較と表象論に接点がないということではない。「イスラムには伝道師はいない」というのは、イスラム側の説明では、「神の前では人間は平等であり、ゆえに一般信者と区別された聖職者という宗教上特別な存在もない（これに対しキリスト教は人間を宗教的に差別化している）」からである。しかし比較研究者の側は、この言説をそのまま受け取って「イスラムには聖職者はない」と済ませるのではなく、それをアイデンティティ・ポリティックスの一環と見て歴史化しなくてはならない。そしてその上で、マクロな宗教比較に戻り、イスラムにおける法学者という、外部（西洋近代的）視点からは聖職者と同義に見える存在をいかにとらえるべきかを類型論的に検討することが必要になる。

3 体系的な批判的比較宗教学の可能性

ここまでの構造論的な比較は、既存の特定の語りにクリティカルに切り込むゆえ、単発的なものである。これに加えて、体系的を志向した総合的な比較宗教学は今後どのような形で可能かについて最後に私見を述べたい。第一に必要なのは、一つ一つの宗教とそれら諸宗教間の共通性・差異が自存し、研究者はそれらを発見するために比較

を行うという発想はきれいに払拭することである。研究者の理論的関心によって何を共通と見るか異なると見るか
 が変化し、さらには比較を通じて一つ一つの対象ユニット（「○○教」「○○派」）が切り取られるというところに反
 省的にならなくてはいけない。第二に、研究者の視点の歴史的限定性を意識化し、それを積極的に引き受け、体系
 化の方向付けを行うことである。

これら二点のうち第一点、すなわち、研究者がその理論的関心に従い戦略的に比較研究を組み立てることの必要
 性は、北米宗教学ではJ・Z・スミスが先頭を切つて提唱してきたことであり、先の『比較宗教学』にもかなるの
 程度引き継がれている。しかし、筆者の見るところ、現象学から現在に至るまで北米宗教学の比較論に希薄なの
 は、研究者自身の歴史性に対する意識である。宗教現象学の問題は、対象の歴史性を捨象したこと以上に、研究者
 の視点を普遍的なものであるかのように錯覚したところにある。スミスの比較論は現象学に比べると、記述と理論
 の規定関係については反省的なものであるが、自然科学における比較（社会学で言えばデュルケム系）がモデルで
 あるために、やはり比較する研究者の視点の歴史的限定性についての考察はない。その後の比較論も、結局このス
 ミスの議論への応答としてたてられたものが多いため、同様の傾向がある。

そこで筆者が第二の点に盛り込もうとしているのは、自然科学―デュルケム―スミス系ではなく、ウェーバー系
 の比較研究、換言すれば、特に近代という歴史性に配慮した比較研究である。⁽²²⁾ ウェーバーは「近代ヨーロッパ文化
 世界の子」として「西洋近代合理主義がいかに形成されたか」という観点から諸宗教を比較した。それは、西洋近
 代合理主義を頂点とし諸宗教を序列化することではなく、かえって最終的には合理主義の価値を相対化するもので
 あった。表面的には宗教現象学的比較よりも偏っているように見えながら、あらゆる比較はそのような偏りを内包

することを顕示することにより、批評派の議論を経てなお生き残りうる比較研究であるように思われる。

それでは、今日はどうのような問題関心の下で比較宗教研究を方向付けることができるだろうか。合理主義も依然として重要な論点だが、前世紀の実践的合理主義（目的合理性、経済活動と諸宗教の関係）と理論的合理主義（諸宗教間の理解可能性、概念相対主義論）の議論を経て、現在はある種の政治的問題——「他者といかに共存するか」（「他者をいかに理解するか」という理論的合理性の議論とは別の問題系として）——が浮上しているように見える。すなわち、まさに第一節で問題化したことである。民主主義・人権思想といった近代的原理には立たない諸宗教において、宗教と政治・社会は、また公と私とは、どのように関係づけられてきたのか。それらの宗教では他者との共存はどのような形をとるのか。こういった点に焦点を当てた研究が求められているように思う。

周知のように、宗教と政治の関係というテーマでは、政教分離概念の研究を初めとしこれまでも盛んに研究が行われてきた。しかし、これまでの宗教比較は、暗黙のうちに「キリスト教とその他者」という図式に則っていたために、「政教分離」については研究の蓄積がある一方、その対立項は十分に分節化されることすらなかった（「政教一致」「祭政一致」「神政政治」といった言葉はあるものの、洗練された概念ではない）。すなわち、ユダヤ教、イスラム教、ヒンドゥー教、民俗宗教のいずれにも「宗教と社会（政治・生活）が密接に結びついている」といった似かよった曖昧な表現があてがわれるだけで、それらの宗教において宗教と社会の関係づけがどう異なるのかについて比較考察が深められることはなかった。あるいは、ユダヤ教の律法、イスラム教のシャリーア、ヒンドゥー教のマヌ法典、といった諸宗教の「法」の比較研究も未だ行われていない。

厳密に言えば、筆者の意図は、西洋に代えて東洋を主体とする比較をしようとか、あるいは単にこれまで手薄だ

った分野（実践論・法研究）を補おうというものではない。第一節で述べたような、西洋近代の原理の普遍性主張と各宗教伝統が衝突しているという現代の国際関係の解明に、宗教学から一石を投じることが狙いである。そして困難であっても最も重要な課題は、これらの点を論じるときに、「政治」「宗教」と対象を西洋的な概念区分に従って分ける前の段階に差し戻してから新たに類型化を構想することである。

筆者が現在取り組んでいるのは、以上の論点を踏まえ、政教関係（現時点では括弧付きの「政治・宗教」）を軸に諸宗教の類型論的分析を行い、次いでその伝統的な政教関係が近代の政教分離という理念・制度の下でどのように変容していったかについて歴史的事例分析を進めるといふものである。

注

- (1) これは社会科学系宗教学は理論的でないという意味ではない。ポスト構造主義からポストコロニアル批評までの現代思想に対応してきたのがここで言う批評派、それとは別に宗教社会学中心に展開してきたのが社会科学派である。
- (2) E.g., D. Johnston, C. Sampson (eds.), *Religion, The Missing Dimension of Statecraft*, New York: Oxford U. P.
- (3) 複数文化研究会編『複数文化』のために『人文書院』一九九八年、一一―二頁参照。
- (4) 「マルチカルチュラリズム」は、政策上のタームとして使われる場合と批評派のタームとして使われる場合がある。前者の用法は文化概念やサブカルタン問題への反省を經ていないことが多く、批判を受けている。例として、松田素二「創発的文化のゆくえ」、大澤真幸・北田暁大「カルチュラル・スタディーズを超えて」『大航海』三八、二〇〇一年。
- (5) アメリカでは中絶をめぐるリベラル派とファンダメンタリストが衝突しているが、このケースでは双方は互いの論理（中絶承認・反対の理由）を知らないから対立しているわけではない。相手を理解してはいるが賛同できないのである。よってこの場合の「対話」とは、寛容の精神の下に学び合うことではなく、双方が自己の考えを保持したまま事例ごとに折衝をとるといふことである（ファンダメンタリストが中絶手術を行う医師を殺害した場合は、殺害者は有罪と法廷では裁かれなくてはならないことを納得してもらおう、等）。タリバーンによるバーミヤンの大仏破壊も、宗教的原因としては、イスラムと仏教の教義の違いでは

なく、西洋近代的価値観へのイスラム側の反発を挙げる方が妥当であろう。

(6) 最近の代表例としては C. Gustafson, P. Juwiler (eds), *Religion and Human Rights*, New York: M. E. Sharpe, 1999, I. Bloom, J. Martin, W. Proudfoot, *Religious Diversity and Human Rights*, New York: Columbia U. P., 1996.

(7) このように考えるならば、宗教間対話論者と批評派の接点が見えてくる。例えば、宗教の性差別問題の研究の中には、女性を解放するには宗教を捨てろしかないとする立場(革命派)と、既存の宗教も改革次第で性差別克服に向かえると説く立場(改革派)が存在する。後者の川橋範子は、仏教性差別批判において前者の代表と目される大越愛子に対して、「仏教伝統が修復可能であり、女性をエンパワーするものへと変容する可能性をもつと信じている」と述べている。「仏教の再創造——ポスト家父長制仏教に向けた女性たちの対話」「宗教と宗教のへあいだ」(南山宗文化研究所編、風媒社、二〇〇〇年、三〇五頁)。女性の権利のためには仏教を完全に否定すべきなのか否かというこの論争は、私見では、仏教の教義の中に、近代的人権思想以上に性差別を解消するものがあると、経典の再解釈等を通して示せるかどうかにかかっている。

このように、宗教間対話論とフェミニズムが問題を共有しているとわかれば、両者の間での意見交換が意味をもってくるだろう。従来の宗教間対話の多くは、理論においても実践においても(ジェンダー・階層・政治的に)同質的な集団の内部で行われてきた。まずその閉鎖性を変えるべきだろう。また同時に、右記のフェミニズムの論争が、広くは宗教と人権の問題系に属すると言っても、それによって女性の「語る権利」の問題を論壇派の一般的人権論にすり替えてはならない。つまり、教学者等が専門的権威の下に、女性のために経典を再解釈し提供するのではなく、女性が主体的にその作業に携わることが、批評派においては重要なのである。

(8) これは、宗教者と共有するような、宗教の本質規定的な語りに限ったことではない宗教と人権のテーマに即して言えば、これまでの研究史の中で反省すべきことの一つは、人権思想の「起源」についての語りである。筆者はここまで便宜上、人権思想を近代的・世俗的思想と表現してきたが、人権概念はキリスト教思想の中にその原型があり、したがって人権と宗教を切り離すのは不当であるという見解がある。そのような論争に勝敗を付けるのは、これまでの常識では資料読解の正しきであり、それは研究者も解釈史に自ら飛び込むことを意味した。しかし、今日では、そのそもそもの人権概念の起源を歴史的に確定する必要があるのか、というところから議論を始めなくてはならない。人権はキリスト教に由来するのか否かという問いをあえて追究し続けるのであれば、その理由と戦略を研究者は明らかにすべきであり、起源の客観的な存在を暗黙の前提としたままではならない。

(9) これまでの対話論者は、ポストモダン論者が論争相手となる場合すら、この基本的な対話倫理は共有されていたがゆえに、議論をすることができた。これに対し、中岡成文と大澤真幸は、オウム真理教やイスラム復興運動を引き合いに出し、そのような

対話理論（ハーバーマス・ローティ）の限界を指摘している。中岡『ハーバーマス』講談社、一九九六年、二四六頁。大澤、前掲論文、六〇―六四頁。

- (10) 森本あんり「多元主義的宗教理解の諸前提」『国際基督教大学学報IV―B』二九、一九九八年。Kenneth Surin, "A Certain 'Politics of Speech,'" *Modern Theology*, 1990, Oct.
 - (11) というのは、外部からのキリスト教叩きは、本質主義的な東西比較に基づく自己正当化に陥りがちであり、それはクリティカルな知性とは別物だからである。そのような宗教間対話論批判の例として、山折哲雄「宗教的対話」の虚妄性」「宗教と文化」『南山宗教文化研究所編、人文書院、一九九四年。
 - (12) K. Patton, B. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells : Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley : U. of California Press, 2000, p. 3.
 - (13) このうち研究者と研究対象との対話としての他者理解というモチーフは、文化相対主義的発想が力を持つ二〇世紀後半に、人類学のような文化の研究を中心に一般的なものとなった。研究対象は文化Aに属し、これに対し研究者は文化Bに属する。文化Aの成員は、ある絵をウサギと見るが、文化Bの成員は研究者も含めて、その絵をアヒルと見る。このような場合、両者の間に理解（通約）はいかに成立するか、という問いに答えることが、学問論の中心となったのである。筆者の考えでは、この問題のたて方は、研究の営為を過度に単純化し、特に理論の位置をとらえ難くした。言い換えれば、文化相対主義の問題は、その対極の普遍主義も含めて、文化の研究において知識論が偏重されてきたということに関係していると筆者は考えている。これについては、未発表だが、拙論「呪術と合理性」再考」において論じている。
 - (14) E. Sharpe, *Comparative Religion*, London : Duckworth, 1975, Ch. 11.
 - (15) K. Patton, B. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells : Comparative Religion in the Postmodern Age*.
 - (16) 「単純化」と言ったのは多元主義・相対主義は実体概念や主客図式を温存したままで成立するからである。
 - (17) この点、ポストコロニアル批評はある意味で二元論への回帰でもあるので、日本ではポスト構造主義とは対立するものとみなされることも多い。これに対し、上野俊哉・毛利嘉孝は、ポストコロニアル批評とポスト構造主義は実際には敵対関係にはない、と主張している。『カルチュラル・スタディーズ入門』筑摩書房、二〇〇〇年、一五九頁。しかし、これは、ポスト構造主義の英米圏での受容と日本での受容の違いを押さえなければ無意味な議論になる。
- 以上のようなことは、北米宗教学内部ではほとんど認識されていないことを鑑みると、日本の宗教学の新たな役割が見えてくる。日本は、西洋に対して、宗教学は他の諸学に対して、理論の輸入者に甘んじているということがネガティブにとらえられて

きた。だが、これは見方を変えれば、入ってくる情報量が他よりも多いということの意味する。ポスト構造主義一つとっても、北米や仏の研究者以上に広く状況を見渡せ、多角的な評価ができる位置にあるということである。このような位置から、その分析をフィードバックしていくことには意義があると思われる。従来の、東西思想の「対話」や、「日本からの発信」という形の海外の研究との関係付けでは、結局日本の研究者はインフォーマントとしての native anthropologist の域を出ないし、東西・日本―西洋の対比が本質主義的で硬直化している嫌いがある。

同様に、宗教学を理論的弱者としてではなく、社会学の理論も、人類学の理論も、他の諸学の理論も学んでいる、見渡しのきく者として周囲にアピールしていく可能性があると思われる。そのような視座より、筆者は合理性概念の再整理を前掲の論文(『呪術と合理性』再考)で試みてきた。

(18) K. Patton, B. Ray (eds.), *A Magic Still Duells*, pp. 1-2.

(19) *Ibid.*, pp. 16-17. 『比較宗教学』のもう一つの混乱のもととは、このポストモダンの比較批判を、二〇年前の J・Z・スミスによる比較批判(宗教学の比較は方法論もなく共通性ばかりを抽出し、科学的厳密性を欠くという批判)とはほぼ同一視していることである。科学的でないという批判に対抗するために、比較は科学ではなく *ethos* であると謳っているのだが、その内容については各論文とも心許ない。マクロ比較を唱えるがエリアーデ的比較とどこが違うのか説明不十分なもの、腰の引けた実証主義的比較方法論、神経生理学的な比較の基礎付け(比較は生得の能力だという開き直り)等である。

(20) 正確には、この発想が生むのは、①地域研究者の専門性に比べ、地域研究の成果に依存する二次的学としての比較宗教学はデインスタンティズムに止まるといふ卑屈な自己規定か、②比較宗教学は、各地域研究を総合する「諸学の女王」である(地域研究者は宗教学にとつてインフォーマントでしかない)という大仰な自負のどちらかである。比較宗教学と地域研究の間に必要なのは、このような力関係ではなく、相互批判の活きた交流である。

(21) 「批判」という言葉は、昨今は本稿中で言うところの批評派(ニュー・レフト的立場からの差別問題の研究)を指すためにしばしば使われる(例・批判的エスノメソドロジー)が、筆者はこれを特定のイデオロギーに結びつけず、常識―前提批判という意味で使いたい。拙論『鏡』と『擁護』『東京大学宗教学年報』13、一九九六年参照。また、次の論文は、比較を「批判的方法」として規定しているが、それは宗教学のカテゴリーの西洋中心性を是正するという意に止まる。B. Holdrege, "What's Beyond the Post?" *A Magic Still Duells*, p. 83.

(22) これら二種の比較については、N・J・スメルサー『社会科学における比較の方法』山中訳、玉川大学出版会、一九九六年を参照。ただし、この著における「比較」とは、主に因果関係を説明するためのものであることには注意が必要である。

独自のシステムをもつ諸宗教に対話ができるのか

——自宗教理解の深化過程としての宗教間対話——

星 川 啓 慈

〈論文要旨〉 本特集号のテーマは「近代・ポスト近代と宗教的多元性」である。宗教間対話は将来ますます重要になると予想できる反面、これに対する種々の批判もなされている。また、対話を推進しようとする人々の間でも立場が異なっていたり、さまざまな主題をめぐって意見が対立したりしている。本論文は、とりわけ第二ヴァティカン公会議以降になされた「宗教間対話」の実情をふまえ、「宗教間対話に何を期待できるのか」を批判的に考えてみたい。

論の展開は以下のようなになる。まず、諸宗教の独自の教理をいかに理解すべきかをめぐっての、J・ヒックとP・J・グリフィスとの対立を一瞥する(第一節)。この対立をのり越える可能性をもたらしものとして、J・B・カブ・Jr.の「プロセス」という視点を導入した対話理論をみる(第二節)。しかし、第二ヴァティカン公会議のあとでも宗教間対話がそれほどうまくいっていないことに鑑みて、カブの立論自体が矛盾をはらんでいることを、ワイトゲンシュタイン・フィデイズムの立場から考察する(同節)。そして、宗教間対話がいきづまっている理由を、おのおのの宗教が独自のシステムを形成していることに求めて、そのシステムは独自の「規則」から成立していると解釈する。そこで、「規則」という見方を宗教や教理の分析にもちこみ、一つの宗教間対話の方向性を打ち出した、G・A・リンドベックの「教理」論を跡づける。けれども、ここにおいて「おのおのの宗教の〈規則〉が異なる場合にも宗教間対話は可能なのか」という根本的な疑問が生じてくるのである(第三節)。最後に、これまでの議論をふりかえりながら、宗教「間」対話の成立はきわめて困難であり、いわゆる宗教間対話からは異質な宗教の「接触」をととした「自宗教理解の深化」以外の成果はあまり期待できないことを確認する。けれども、実は、これは大きな成果である。

〈キーワード〉 宗教間対話、教義・教理・信条、「宗教多元主義」論争、ワイトゲンシュタイン・フィデイズム、*game*、規則

はじめに

宗教とか宗教間対話と一口にいつても、これらにはいろいろな捉え方があることはいうまでもない。以下での議論を混乱させないために、宗教や宗教間対話のどの部分を本論文では重要視するかを、明確にしておく。

ある一つの宗教はさまざまな要素から成立している。聖典や教典、儀礼や儀式、信者や共同体、運動や実践、教義や教理や信条、言語や象徴、建築物や音楽や絵画など、例をあげればきりがない。しかしながら、ここでは、宗教の教理・教義・信条といわれるものを重視したい。¹なぜなら、さまざまな要素が複雑にからみあいながら宗教を作り上げているとしても、これらが諸宗教（とりわけ聖典や教典をもつ宗教）の核心に位置すると思われるからである。

また、「宗教間対話」といつても、その切り口によって多種多様なものが思いうかぶ。重複もあるが、具体例をあげてみよう。複数の宗教の神学者や知識人が集まって、諸宗教の哲学的・神学的・思想的内容について議論すること。宗教がからむ武力衝突に、当該宗教の指導者が話しあって、衝突をやめさせること。諸宗教の一般信徒が自分たちの宗教について話しあったり、自分にとつての他宗教をたがいに勉強しあうこと。人種差別や性差別的の撤廃・環境保護・戦争反対などの課題を掲げて、諸宗教の信者が実践的に協力しあうこと。世界中から諸宗教の信者が集まり、世界平和のために合同で祈りをささげたり、一同に介して坐禅をくむこと。まだまだ例はあげられよう。しかしながら、本論文では、「複数の宗教の神学者や知識人が集まって、諸宗教の哲学的・神学的・思想的内容について議論すること」をひとまず念頭において、考察を展開する。

一 諸宗教の独自の教理の平均化と独自性の堅持

1 J・ヒックの教理についての考え方

ヒックの『宗教がつくる虹』にある一節を引用することから始めたい。⁽²⁾ 引用文中、「ジョン」はジョン・ヒック自身で、「フィル」は彼に議論をいどむ哲学者（ヒックにたいする実際の諸批判を合成してつくられた架空の人物）である。要点は、教理なり教理体系なりが、ある宗教的伝統でその独自性を保持すべきか、それとも、「実在者」(the Real) とか「究極的実在」(the Ultimate Reality) などと呼ばれるものを前にしてそれらは「格下げ」される(downgraded) べきか、である。一般的には、おのおのの宗教が自らの独自の教義や教理を堅持すれば宗教学間対話はやりにくくなり、逆に、自らの教義や教理を「格下げ」すれば宗教学間対話はやりやすくなる、といえる。けれども、後者の場合には、諸宗教が同質化されるという懸念も生まれるだろう。

フィル ある批評家（H・ネットランド）が言っているように、「ヒックは問題となる諸要素を切り捨てるために、めんどろな教理に再解釈を加えて都合よく調整することができるようだ。しかし、そのような再解釈の支払う代価は、再解釈された教理がもとの伝統内における教理とは似て非なるものになってしまっている」ということのようなのです。そうなのですか。

ジョン そうであるとも、そうでないとも言えます。一方では、宗教多元主義は、それぞれ異なる教理体系をそっくりそのまま宗教的伝統内に保持させます。しかし他方では、複合的な全体として、宗教的伝統はどれも実在者にたいする人間のさまざまに異なる応答であるという、メタ理論を提示します。（ゆえに、宗教多元主義

は教理を再解釈したり調整したりすることもあります。」

ファイル しかし、あなたのおっしゃるメタ理論、つまり多元主義的仮説では、さまざまに異なる教理体系は、普遍的で絶対的な相容れない真理の主張から、ただ任意の伝統内でしか有効でない特殊な真理へと格下げされています。

ジョン 相容れない特殊性の場合に限っては、確かにそうです。しかし、私たちが解決しようとしている基本的な問題を思い返してみましよう。対立する信念体系のなかでは、せいぜいどれか一つが最終的にまた普遍的に真でありうることになるでしょう。しかし、そうした信念体系の機能する諸伝統は、結果から見れば、基本的には等しく実在者にたいする有効な応答であるように思えるのです。今、実在者そのもの (the Real in-itself) と、人間によつて思考され経験される実在者とを区別してみると、そのことがよく理解できるようになります。つまり、さまざまに異なる信念体系は、実在者のさまざまに異なる (強調原著者) 現われにほかならないということです。信念は、さまざまに異なる複数の現象的リアリティについての信念なのですから、相互に相容れないというようなものではないのです。ですから、信念がその範囲内でひき下げられたり「格下げ」されたりするのは、この意味においてなのです。

ファイル そして、それがきわめてラディカルな再解釈ということなのですな。

ジョン ええ、そうです。しかし、一つの伝統だけにたよる絶対主義か、それともグローバルな宗教的状况についての純正に多元主義的解釈かの、どちらか一方を、私たちは本当に選択しなければならないのです。「もちろん、私は後者を選択します。」

フィル この選択に直面して、さまざまな伝統内の信者たちは、たいてい自分たちの伝統の絶対的真理のほうを
選ぶのではないかと私は思います。

すべての宗教学者・宗教哲学者は、宗教現象が多種多様であり多元的であることを否定しないだろう。宗教現象
の複数性や多元性に問題はない。問題は「この多種多様な宗教現象の背後に、実在者なり究極的実在なり
がア・プリオリに存在しており、あらゆる宗教はこれを分有している」というヒックの見解である。そのうえ、彼
は「この実在者なり究極的実在なりは不可知なものである」としている。だとすれば、当然のことながら、「宗教
がある本質〔実在者・究極的実在〕をもつと仮定する者たちのあいだで、この本質が何であるかということにつ
いての共通見解が何ら見られない」ということになる。実在者や究極的実在が何かについての統一された見解がない
のに、「これが存在する」「あらゆる宗教はこれが顕現したものだ」と考えるのは奇妙なものではないか。⁽³⁾ ゆえに、実
在者や究極的実在を核心にすえるヒックたちの宗教多元主義に批判的にならざるをえない。

さらに問題は、右の対話のなかで議論されているように、ヒックは「グローバルな宗教的状况についての純正な
多元主義」を選択するがゆえに、論理の要請として、諸宗教に独自の・唯一的・特徴的な教理を再解釈しなければ
ならないことである。これは「再解釈された教理がもとの伝統内における教理とは似て非なるものになってしまう
ている」「さまざまに異なる教理体系は、普遍的で絶対的な相容れない真理の主張から、ただ任意の伝統内では
有効でない特殊な真理へと格下げされている」といったことを帰結する。

2 P・J・グリフィスのヒック批判と「キリスト教教理の唯一性の擁護」

こうしたヒックおよび彼の支持者たちの考え方に対して、「ヒックと多元主義者たちのキリスト教教理の理解は浅薄である」と痛烈な批判を浴びせて、キリスト教教理の唯一性 (uniqueness) を擁護している P・J・グリフィスの見解を見てみよう。⁽⁴⁾

グリフィスによれば、ヒックたちが共有している前提の一つは、「これまでキリスト教の重要な支柱であった特殊主義的・排他主義的・絶対主義的な教理が、少なくともその作成者や唱導者や信奉者が真理と見なしたとおりのしかたではもはや真理ではあり得ない」というものである。その帰結として、非キリスト教徒にたいする伝統的なキリスト教徒の態度の大部分は放棄されねばならず、宣教学などという学問は考え直さなければならなくなり、「キリスト教教理の多く（とりわけキリスト論と三位一体論）はその根底から再構成されねばならない」ことになる。なかでも第一に拒否されねばならないのは、「キリスト教の教理が他宗教の構成し信じてきた教理に対して規範的な優越性を有している」という主張である。グリフィスは、宗教的教理の性格や機能について宗教多元主義者たちの多くが前提している理解は「まことに貧弱である」と糾弾しつつ、宗教共同体において教理が実際に果たす役割の多様さについて「彼らは特に理解を欠いている」と強調している。

また、グリフィスは、多元主義者の教理についての一面的理解を批判し、彼らは「ある特定の（あるいは一連の）教理を信じていることが、個人や共同体に及ぼす変革という影響だけに注意を向ける」という。教理がどのように判断されるか（そして受け入れられ、あるいは拒否されるか）は「その教理が特定の個人や共同体に対して、多元主義者自身が望ましいと思うような変革を推進するか否かで大きく左右される」のである。さらに、グリフィスに

よれば、ヒックは「主要な宗教集団の中心的教理を言下に誤りである」と断定するうえに、「その否定的判断に際して、対象となる宗教集団の考え方を参照することもせず、その教理の認知的内容やそれを信ずる人々の知的誠実さを論ずることもしない」。そこでヒックがおこなうことは「もっぱらその教理と自分自身が嫌う行動や態度の類型との結びつき（偶然でしばしば根拠の薄弱な結びつき）を指摘する」だけである。

さて、右のように、ヒックおよび宗教多元主義者たちの教理についての無理解を厳しく批難するグリフィス自身の教理についての見解は、「宗教の教理を作り上げた人間やそれを信ずる人間は、ふつうはその教理がものごとのあり方についての真理を表現している、と考えている」「その真理は、それを信ずることで起こるかもしれない変革や影響の如何にかかわりなく、それ自身において受け取られるべき真理なのである」というものである。そして、以下でしめすように、宗教の教理がもつ諸次元のうちで「もつとも重要な次元と思われるもの」を五つあげている。これらのなかでも(1)を最重要視しており、ほかの次元はぜんぶこれから派生するという。

(1) 宗教の教理は、それを信ずる集団の生を支配する諸規則として機能する。その集団の成員に要求されるふさわしい行為の概要を示すことは、教理の役割の一つである。つまり教理は、共同体の祭儀行為の基本を提供し、その成員が自己の宗教生活を反省し分析するために用いる概念のカテゴリーを作り、さらにより一般的に、その共同体の知的・情的・実的な生活を構成し秩序だてる。

(2) 教理は、その集団に受け入れられないものを排除し、異端を斥けることによって、概念的にも実践的にもその集団の境界を定義する。

(3) 教理は、それを信奉する共同体の霊的な経験によって形成され、またこれを形成する。

(4) 教理は、宗教共同体の成員を教育する手段として機能する。

(5) ほとんどすべての宗教共同体は、教理が認知的内容を有しており、救いに有益な真理がそこに表現されていると考えている。

こうした観点から、グリフィスによれば、第一に明白でなければならぬのは「ある宗教共同体の中心的教理がそれほど容易に放棄されることはないし、ましてやヒックたちが提案するような皮相で実際の理由から放棄されるのは困難である」ということである。中心的な教理であるならば、それは「共同体成員の信仰教育の上でも常に重要な役割を担っている」であろう。また、それは「伝統に深く根づいた教理であろうし、その共同体が教理的に受け入れられないものを排除するためにくり返し用いることで、いつそう形成されてきたもの」であろう。さらに、そのような教理は「いつもそれを信奉する共同体の靈性や祭儀慣習と密接不可分に結びついて、共に成長してきたもの」でもあろう。最後に、宗教共同体は「たとえ一見きわめて排他主義的に見える教理であっても、それらを端的に真とみなし続ける」であろう。かくして、グリフィスは「キリスト教教理の唯一性」を擁護するにいたる。彼の見解は『宗教がつくる虹』に登場する「フィル」の見解とよく似ている。

以上で、ヒックとグリフィスの教理にたいする正反対の見解をあとづけてきた。この対立は、宗教間対話の論者たちの二つの立場（多元主義と包括主義に限定する必要はない）を鮮明に代表している、と思われる。しかしながら、この対立は並行線をたどるだけであり、対立解消の糸口は見いだせないだろう。

そこで、この対立解消の手がかりをさがすための、また宗教間対話をうまく展開していくための理論的な支柱を提供してくれそうな、J・B・カブ・Jr.の議論に目を転じよう。これは「プロセス」というダイナミックな考え方を

を背後に有しており、きわめて魅力的な議論である。

二 J・B・カブ・Jr.の「宗教多元主義」とワイトゲンシュタイニアン・フィデイズム

1 カブの「宗教多元主義」

カブはヒックたちの「多元主義」を容認しないのだが、自分は「より完全で真正な多元主義」の立場にたつという⁽⁵⁾。その彼がもとめる多元主義は「それぞれの宗教伝統が自己の本性や目的を自分で定義し、その多元主義の枠内でさまざまな宗教的要素が果たすべき役割を自分で定義することができる」という類の多元主義である。この見解からは、彼自身の信仰であるキリスト教の唯一性が肯定されると同時に、他宗教の唯一性も肯定されることになる。すなわち、次のように彼は述べるのだ。一方で、「私はキリスト教の唯一性を肯定しているのであるのか。もちろん、強調して言うが、その通りである」「私は、他者への開放性にもっとも深くて広い根拠を提供するのはキリスト教中心主義である、と確信している」と、自分の信じているキリスト教の唯一性を明言する。しかし、この一方で、儒教・仏教・ヒンドゥー教・イスラーム・ユダヤ教の唯一性をも肯定しつつ、「それぞれの宗教の唯一性は、それぞれの無比の優越性 (superiority) をも包括している。つまり、おのこの歴史に由来する規範に照らして最重要と考えられるものを実現する能力において、おのこの宗教は優越性を有している」とも明言しているのである。

これがカブの基本的な立場だが、宗教間対話をダイナミックなプロセスとして捉える彼は、宗教間対話によって対話の参加者が、それまで知らなかったものに目を開かれるようになり、自己の現実理解が深まり、自己がふくま

れている規範が拡大される、と考えている。

諸宗教の伝統がおたがいの存在を知りようになればなるほど、たがいの良さをみとめる傾向が発展する。出会いによっておたがいに何かを学ぶ、ということが承認されるのである。そこで学んだのは、自己自身の伝統のなかで無視されてきた面を再評価することだ、と主張する場合もあろう。……しかし、現実には、そこでもたらされる新しい理解は、自己の伝統だけを学んでいたのでは得ることのできないものなのである。

さらに、次のようにも語っている。

多くの場合、人が他者から学ぶのは、まさに一人の信仰者として、(強調原著者)、真の智慧がどの特定の伝統の現有するものをも超えて豊かであることを、信ずるからなのである。……自己の属する伝統がこれまで達成したところのものを超える真理や智慧が存在するという信念は、自己の伝統が現実の重要な諸局面を把握したことを信じてつとも、現実の総体は常にそれ以上のものである、と信ずることである。……生について、それゆえまた宗教伝統についての究極的に正しい規範は、現存するいかなる定式化をも超えたところにあることも意味する。対話が進むにつれ、人はそれまで見えていなかった現実の諸局面を垣間見せられるようになる。

なるほど、「現実には、そこでもたらされる新しい理解は、自己の伝統だけを学んでいたのでは得ることのできないものなのである」とか「対話が進むにつれ、人はそれまで見えていなかった現実の諸局面を垣間見せられるようになる」のは喜ばしいことである。カブの見解は極めて魅力的である。

しかしながら、カブがこの対話理論の大枠をあらわしたのは、一九八三年の『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革』(延原時行訳、行路社、一九八五年)においてであった。それから二〇年ちかくたった現在、宗教間対話

はカブが素描したとおりに進展しているのだろうか。

ここで、宗教間対話がなかなかうまくいかない、という事実を目を転じてみたい。

2 宗教間対話の行き詰まり

第二ヴァティカン公会議で採択された『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』には、つぎの有名な一節がある。

カトリック教会は、これらの諸宗教（ヒンドゥー教・仏教・イスラーム・ユダヤ教）のなかに見いだされる真実で尊いものを何も排斥しない。これらの諸宗教の行動と生活の様式、戒律と教義を、まじめな尊敬の念をもつて考察する。それらは、教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす真理の光線を示すこと（⁶）ではない。

この公会議は「現代世界の諸宗教やその他の各種思想に対しても、これまでのカトリック教会の伝統的姿勢を改め、もつと温かい理解をもつてこれらの宗教活動・文化活動との共存・協働の道を模索した公会議」⁽⁷⁾であった。言いかえれば、それまでのカトリック教会の態度を「対決」から「対話・協力」へ変えた点で画期的なものとされたのである。しかし、多くの識者が述べているように、宗教間対話は質・量ともに当期待されたほど成功しているとは言いがたい。たとえば、J・スィンゲドーは「三十数年経た今（西暦二〇〇〇年）、とくに実際に宗教間対話に携わっている宗教者の多くは、自分の生の体験を参考にしてその文書を読み返してみると、当時の教会の考え方の限界にますます気づくことになる」「他宗教に対する開かれた態度がいかに取りにくく、ただちに解決できさうも

ない難問をどれほど含んでいるかがよくわかる」と嘆いている。⁽⁸⁾たとえば、次のような難問である。この宣言のなかには、教会が他宗教のなかに「すべての人を照らす真理の光線」を見いだしている旨が書かれているけれども、「他宗教に真理の光線が見られる」と判断する権限は誰がもっているのか、カトリック教会か。その判断のさい、何を基準にするのか、カトリックの信仰か。その判断は、他宗教とキリスト教とに共通する部分だけを評価して、異質なものには否定的判断をくだすことにならないか。このような疑問である。

宗教間対話がうまくいかない理由の一つは、いうまでもなく、人間や宗教の根底にひそむ排他性・非寛容・自分中心主義である。⁽⁹⁾もう一つの理由は、おのおのの宗教は閉じたシステムを構成している、ということにもとめられる。これはワイトゲンシュタイン・フィデイズムが強調する論点でもある。

3 ウイトゲンシュタイン・フィデイズム

ワイトゲンシュタインは『哲学的探究』のなかで、以下のように述べた。

本質〔強調原著〕は文法のなかで述べられている。⁽¹⁰⁾ (第三七一節)

「ある本性の必然性に対して言語内で相関している唯一のものは、恣意的な規則 (Regel) である。かかる規則こそ、ひとがその本性の必然性から命題のなかへ抽出してくることでできる唯一のものなのである。」⁽¹⁰⁾これを考察してみよ。(第三七二節)

あるものがいかなる種類の対象であるかは、文法が述べる。(文法としての神学) (第三七三節)

ワイトゲンシュタインのいう「文法」や「規則」をめぐる見解について、多くの哲学者が議論しているが、ここ

ではそれらを紹介できない。しかし、いわゆるワイトゲンシュタイニアン・フィデリストとよばれる学者たちは、それぞれの宗教を閉じた体系をもつものと考えた。⁽¹⁾たとえば、フィデリストの代表と目されるD・Z・フィリップスは「真なるものと偽なるものとを区別するための基準は、むしろ、宗教の内部で、(強調原著者)見いだされる」とか「宗教言語は〈物事がいかにあるか〉についての解釈ではない。そうではなく、信者にとって〈物事がいかにあるか〉を決定するのである」と主張している。自らを「旧体制型の実在論者」と称し、キリスト教を閉じた言語ゲームとして捉えることに批判的なW・オールストンでさえも、「ある言語ゲームに属する諸概念は〈閉じられた体系〉を形成している。……(当該の言語ゲームの)〈外にある〉諸概念にもとづいて、ある言語ゲームのすべての(もしくはいくつかの)概念を定義できる可能性はない」と語っている。そして、彼は、諸概念の理解や信念の合理性のために独特な基準を有している点で、「キリスト教の論議領界が特殊な言語ゲームを構成している可能性」を探究しようとしている。

フィデイズムにはさまざまなものがあるけれども、そのおおまかな主張は、次のように要約できる。(1)他のものとは異なる言語ゲームおよび生活形式は、それぞれがあるがままで秩序だっており、それぞれが真と偽、合理と非合理、有意義と無意味、証拠と反証などについての独自の基準や規範を内蔵している。(2)それゆえ、ある体系を形成している言語ゲームおよび生活形式は外部からの批判を免れている。(3)そして、キリスト教も独自の閉じた体系をなす言語ゲームであり、自律性を保持しているがゆえに、非キリスト教的言語ゲームからの批判や攻撃は意味をなさない。

フィデイズムには護教的な色彩が強くみられ、これに立脚すると、科学や他宗教からなされる外からの批判を回

避し、その宗教の自律性を保持することができる。しかし一方で、これは一つの宗教を“in-game”にしてしまい、他宗教との交流を妨げることになる。つまり、当時のフィデイズムの考え方は、他宗教との対話などは視野にいれてなかったが、結果的に、他宗教との対話がなかなかうまくいかない理由を示唆しているといえよう。すなわち、宗教は“in-game”ないし独自のシステムを形成しているから、宗教間対話は成立しにくいのだ。異質なシステムがなかなか通約できないのは、どの分野でもよく知られた事実である。

筆者の発想ないし問いの立て方が古すぎるといふ批判もあろう。けれども、この問題は、過去から存在してきているし今後も存在しつづける根本的な問題だと思う。たとえば、Ch・シュヴェーベルは「各宗教の信者がよってたつ」それぞれの視点は、自己の宗教伝統が独自に真実の顕現とみなすものによつて決定されるが、このことがそもそも宗教的信仰というものを成立させている¹²と論じている。宗教とか信仰とかいうものはそうした性質のものではないだろうか。つまり、宗教の信者は自分が信じている宗教の世界観ないし概念の枠組みから完全に自由になれないのである。また、そうなる必要もまったくない。キリスト教信者はキリスト教の視点からしか他宗教を理解できないのであり、他宗教の信者の場合も事情は同じである。

このことをミルバンクの「対話の終わり」という示唆的なタイトルをもつ論文の言葉でいいなおしてみよう。

宗教は、何かある「もの」についてや存在 (Being) の相についての説明を企てるというよりも、それ自身が〔強調原著者〕存在そのものや「存在するもの」についてのさまざまな説明方法なのである。このような説明方法として、宗教は他の通約不可能な説明方法にであったときには、それを自己自身の視野において分類しなお

さねばならない¹³。

4 ふたたびカブの議論にかえて

宗教は独自のシステムを形成している。そして、独自のシステムをもつということは、ほかの異質なシステムとはうまく交流するのが難しいことを意味する。そうだとすれば、さきのカブの宗教間対話論に疑問が生じてこないだろうか。

カブは、仏教とキリスト教の宗教間対話について多くの貢献をしているのだが、彼の理論もある難点をふくんでいると思われる。すなわち、次のような難点である。(1)「真の智慧」「自己の伝統だけを学んでいたのでは得ることのできないもの」「自己の属する伝統がこれまで達成したところのものを超える真理や智慧」などと言われるものは、いったい何なのか。すべての宗教を超えるものだとしたら、それらはけっきょく彼自身がよつてたつキリスト教の枠組みを破壊することにつながるか。また、(2)カブはもう一方で「キリスト教の唯一性と優越性」を肯定している。すなわち、キリスト教の枠組みはどこまでも堅持したままなのだ。これら二つのことは、いかなる意味で両立するのか。⁽¹⁴⁾

カブ自身の目論見をいえば、彼は、諸宗教の信者たちもっている能力、つまり「自己が受け継いだものに忠実でありつつ、自己の現実理解とそれがふくむ規範性とを拡大させるところの能力」「ある伝統が過去に忠実でありつつ、他の伝統との交流において豊かに変革される能力」に期待をかけており、この能力にもとづきながら右の二つの側面を調停しようとしている。また、宗教間対話論とからめて考察してみると、フィディズム的な見方の弱点の一つは、これがステイックなことなのだが、「プロセス」というダイナミックな視点をもつカブの議論は、この弱点にたいして示唆に富む。

けれども、翻つて考えてみれば、そのカブですらも、広い意味でのフィデイズムの呪縛から逃れられないのかもしれない。もちろん、「真の智慧」「自己の伝統だけを学んでいたのでは得ることのできないもの」「自己の属する伝統がこれまで達成したところのものを超える真理や智慧」の存在を認めるカブは、こうした見方に異を唱えるだろう。しかし、私見では、それらも最終的には自分の宗教の枠組みの内におさめられざるをえない、と思う。

宗教が閉じた独自のシステムを形成しているということは、おのおのの宗教が独自の「規則」(rule)をもっているということである。いいかえれば、宗教の独自のシステムはその宗教独自の規則によつて構成されている、ということである。こうしたシステムや規則を超えて諸宗教が対話することははたして可能なか。この点で、一八四四年に『教理の本質』⁽¹⁵⁾という著作をあらわした、G・A・リンドベックの議論はきわめて説得力に富む。

三 G・A・リンドベックの「規則としての教理」という見解

1 リンドベックの「教理」にかんする基本的な考え方

リンドベックは、宗教間対話との絡みでいえば、諸宗教がそれらの独自性を保ちつつ他宗教との対話を可能にする道を模索している⁽¹⁶⁾。彼は、宗教やその教理を理解するための三つのモデルを提示する。(1)「命題型」モデル。これは、宗教の真理を一義的な諸命題の体系として捉えるものであり、これによれば、教理は現実(事実)と「一対一的に対応するときに真理となる。(2)「宗教体験表出型」モデル。これは、諸宗教がある共通の普遍的な宗教体験の核を持ち、これをそれぞれの宗教が異なった象徴をもつて表現しているとする。(3)「文化Ⅱ言語型」モデル。これは、宗教を文化的・言語的環境を通して形成される、いわば一つの「解釈規則」であるとす。この第三のモ

デルにしたがうと、重要なのは「それぞれの宗教の教理が何を意味しているか」ではなく、「教理が宗教共同体でどのような使われ方をするか、どのような信者の行動を導くか」ということになる。

リンドベックの基本的な考え方は「宗教体験をふくんだ人間のすべての経験は、文化や言語に媒介されて初めて経験となりうる」というものである。言いかえれば、神学の言表が神学それ自体の真理基準に服するというのではなく、神学の言表は人類学・社会学・言語学などにも共有されうる基盤の上に成立すべきだ、と考えているのだ。

当然のことながら、この見解にたいしては多くの批判がある。しかしながら、第三のモデルには次のような長所もある。第一のモデルでは、自己の宗教を絶対的に真として他の宗教を偽とする、独善的で排他的な態度におちいりやすい。これとは逆に、第二のモデルでは、あらゆる宗教は同一の宗教体験を核心にもつので、他宗教との対話は容易におこなわれるが、他宗教の固有性を尊ぶことがない。これらに対して、リンドベック自身の立場である第三のモデルでは、教理と現実との一致という意味での「真理性」は問題とならず、諸宗教が優劣を競うこともない。そして、このモデルにしたがえば、諸宗教はそれらの固有性・独自性を保ちつつ、他宗教との対話を可能にする道を提示できる可能性があるのである。

現実には、宗教間対話をとりまく状況はこれほど楽観をゆるすものではない。これについてはふたたび議論するが、ひとまずリンドベックの全体的議論の趣旨を右のように捉えることにしよう。そして、キリスト教の中心的教義・教理・信条とみなされているもの、つまり、ニケア公会議とカルケドン公会議で定式化された信条についてのリンドベックの見解を跡づけることにする。

2 ニケア公会議とカルケドン公会議で定式化された「信条」

リンドベックの見解では、「教会の教理の機能は、〔信者の〕言説・態度・行為をめぐって共同体で権威ある諸規則として、それらの教理を使用すること」¹⁷⁾である。キリスト教の核心部分には、ニケアとカルケドンで定式化された信条があると考えられるが、彼は以下のような議論を展開する。

古代の三位一体論やキリスト論にかかわる信条の絶対性と永遠性を議論するためには、「教理」と、それらを定式化する「用語法」や「概念」との区別をしなければならぬ。それらの信条で使用されている重要な概念のいくつかのもの、たとえば「実体」「位格」「神と人という」二つの本性〔本質〕において」という表現は、聖書が編纂されてから考えだされたものである。そうだとすれば、たとえこれらの概念がキリスト教に本質的な概念だとしても、これらの信条は後期ヘレニズムの環境によって条件づけられたものである。さらに、それらの信条が取り消されえないことは、それらを条件づける環境、つまりギリシア哲学が変わらないことに根拠をもつ。このように考えられるとすれば、ギリシア哲学の考え方が否定されれば、それらの信条は取り消されることにならざるをえないだろう。しかし、以下でみるように、リンドベックはそのように思っていないのだ。

「同一の内容」は、さまざまな概念をもちいた多種多様な文章で表現できる。たとえば、「夏至と冬至には、ギリニッジ天文台では午前六時に日の出を観測する」という事実、「日の出」という言葉をつかう文章でも、また「地球の自転」という言葉をつかう文章でも述べる事ができる、というわけだ。けれども、同一の内容が異なった形式で表現できるとしても、その内容が何であるかを、何ものにも依存することなしに述べることはできない。たとえば、「二ひく一」と「五ひく四」は等しく「一」である。しかし、数学的記号法から離れて共通の数〔二一〕

を特定するための仕組みはない。形式から区別されたものとして自己同一的な内容を把握するのは、まず、異なる形式で述べられた事柄が等しいことを確認し、つぎに、等値の規則（「一は一である」）を述べることによる。そこで、ニケアとカルケドンの信条の内容がそれらが定式化される諸概念から区別できることを示す唯一の方法は、これらの信条を異なった用語、しかも、それにもかかわらず等しい結論をもたらす用語で述べることである。逆にいえば、異なった用語で同じ教理内容が述べられることになる。これが、教理内容と、それを表現する用語法や概念とを峻別するリンドベックの主張である。

教理は、神やイエスキリストという人間の内にある存在 (the inner being) についての第一次水準の肯定であるというよりも、むしろ、キリスト教の言説のための第二次水準のガイドラインを表現していると理解すべきであろう。キリスト教の神学者はギリシアの哲学者から、命題を操作する技術や、命題についての命題を組織的に定式化する技術を学んだ。聖書やユダヤキリスト教の伝統にある既知の事実についての、この「論理的」（ないしは「文法的」）分析の結果として、アタナシウスは、たとえば「何であれ、父について言えることは子についても言える」という規則——もちろん、「子は父ではない」ことを除いてだが——に立って、「（父と子の）「同質性」の意味について論じたのである。彼は、その同質性の規則を、存在論的指示対象をもつ第一次水準の命題とは考えずに、言説の第二次水準の規則（「ガイドライン」）として考えたのである。彼にとっては、右の教理の受け入れはある仕方（つまりある特定の用語法や概念をもちいて）話すことにたいする同意を意味したのである。

ところで、リンドベックによれば、古代の信条には少なくとも次の三つの統制的な原則 (regulative principle) が機能していた。(1)唯一神の原則——唯一の神のみが存在する。つまり、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの

神、イエスの神である。(2)歴史的特殊性の原則——イエスについての物語は、ある特定の時間と場所で生まれ、生きて、死んだ人間についてのものである。(3)キリスト論的最大化主義 (Christological maximalism) ——およそ考えうるすべての重要性は、第一の規則に抵触しないかぎり、イエスに帰属させることができる。この最後の規則は「イエスキリストは可能な最高の手がかり (cue) —— 神 (最大限に重要なもの) にたいする時間・空間的世界の内部における手がかり——である」というキリスト教信者の確信に由来する。

これらの規則のうちで、第一の規則だけが初期の教会で定式化されていた。けれども、三つの規則すべてが新約聖書の編纂の時期でも機能していた、と推測できる。三位一体論とキリスト論の四世紀にわたる発展を、これら三つの原則が一体となった論理的圧力 (logical pressure) の結果として解釈することは、困難ではないだろう。すなわち、これら三つの原則は、ある特定のやり方 (それ以外のやり方ではない) で、神とイエスキリストを結びつける概念的・象徴的素材を使用するように、キリスト教信者を促したのだ。キリスト仮現論・グノーシス主義・養子論・サベリウス主義・アリウス主義・ネストリウス主義・キリスト単性論などは拒絶された。なぜなら、これらは、三つの基準の相互作用によって定義されるものとして受け入れられるものの限度を逸脱するように感じられたからである。最終的にカトリック教会の正統となったものは、異端として拒絶されたもののどれよりも、これら三つの原則の一体となった圧力に抵触することが少なかった。ニケアとカルケドンの定式化は、ある特定のやり方で後期の古典古代の世界にキリスト教の言説を適応させる過程の、数少ない (おそらく唯一の) 帰結であろう。そして、その定式化やそのやり方というのは、すでにキリスト教の伝統の最初期にはたらいっていた統制的な原則と調和したやり方である。こうして定式化された信条は、パラダイムの、それらが例証となっている教理の規

則として理解できる。その規則は、最初期から今日にいたるまで、主流となるキリスト教の自己同一性を形成するのにつねに重要でありつづけてきた。

パラダイムはただたんにくり返されるにとどまらない。むしろ、新しい定式をつくりあげるときに手本とされるべきものである。将来生まれるかもしれない新しい定式では「一つの実体にして三つの位格」「二つの本性」といった用語法や概念はないかもしれない。しかし、最初のパラダイムの成立を導いたのと同じ規則が、新しい定式を構成するさいに働くとすれば、それらの定式は同一の教理を表現しているのである。この解釈では、ニケアとカルケドンの信条で使用されたイメージや言葉が、神学・礼拝・説教・献身から消え失せたときですらも、新しい定式は古典的三位一体論やキリスト論に忠実であることになろう。すなわち、三位一体の教理やキリストの「一人格神人両性」などについての古代教会の教えは踏襲されていることになるのだ。

リンドベックの以上のような見解を本論文とのかかわりのもとで要約しておく。ニケアとカルケドンで定式化された信条を導いたものが、キリスト教の「規則」となっており、この信条の内容は、当時と異なった概念や用語をもちいても表現できる。そして、独自の規則をもつおのおのの宗教伝統にも似たようなことがいえる。そうだとすれば、諸宗教はおたがいに優劣を競い合うこともなく、他宗教の固有性を尊び、宗教間対話への道が開かれる可能性がうかびあがる。けれども、リンドベックは宗教間対話のあり方を具体的に詳細に提示しているわけではない。著作の最後で「ポストリベラル神学に向けて」として、その構想にふれているだけである。

それはそれとしても、筆者が率直に感じることを述べたい。リンドベックの主張には相対主義的な見方が色濃くでており、宗教が異なった場合の対話可能性についてはそれほど有力な手がかりを与えてくれないのではないか。

しかも、もしも教理が規則であり、宗教はその規則によって成立するとするならば、「規則が異なる場合に宗教間対話が成立するのか」という根本的な疑問がもち上がらないか。さらに、この問いには否定的に答えねばならないのではないか。そうだとすれば、残念ながら、ここで話は振り出しにもどるのだ。

しかしながら、やはり「規則が異なる場合にも諸宗教のあいだで対話が成立するのか」という問題は、宗教間対話に関心のある者が真剣にとりくむべき問題である。そのさい、筆者が予想するに、(1)ヒックがいうような「実在」「究極的実在」、またはカブの「真の智慧」「自己」の属する伝統がこれまで達成したところのものを超える真理や智慧」、さらには「人間」「人間性」といった超宗教的カテゴリーを設定して、これらを諸宗教の上位(ないし根底)におくか、(2)それとも、自分の宗教を設定する枠組みのなかで、自宗教やさまざまな物事(もちろん超宗教的、なカテゴリーをもふくむ)にたいする見方をふかめていくか、という二者択一に迫られるのではなからうか。本論文の冒頭にかえつていうならば、ヒックはもちろん前者をとり、「フィル」やグリフィスは後者をとったのである。さらにいえば、カブも両者を斟酌しながら最終的には後者をとったのであり、リンドベックも後者をとったことになろう。そして、筆者も後者をえらびたい。

けれども、そうすると、そこから導かれる結論は、宗教間対話にたいして極めて厳しい現実を突きつけることになる。すなわち、宗教「間」対話は成立しないのだ。言いかえれば、宗教間対話がおこなわれたとしても、そこで得られた新しい見解は自分たちの宗教という枠組みのなかに取り込まれるのである。宗教史上にみられるシンクレティズムなどの現象をみれば、宗教間対話によって新しい宗教が生まれることも充分に予想しうる。しかしながら、本論文で論じてきた宗教間対話の場合には、おそらくこのようにしか言えないだろう。

おわりに——自宗教理解の深化過程としての宗教間對話

本論文のタイトルは「独自のシステムをもつ諸宗教に對話ができるのか」であった。結論めいたことを言えば、サブタイトルが示すように、宗教間對話から得られる成果は、他宗教との接触により、「自宗教の理解を深化させる」ことだけである¹⁸⁾。つまり、いかなる宗教間對話の場合でも、自分たちの宗教の枠組みのなかで、自宗教理解の深化をはかることしかできない、ということである。全体として、現在の宗教間對話のありかたから判断すると、しばらくのあいだは宗教間對話にはこのことしか期待できないであろう。

しかし、これは決して小さな成果ではない。むしろ、宗教間對話から得られるこの唯一の成果は、信者にとって最大の成果ともいえるのである。これ以上の何を期待する必要があるか。M・オークショットやR・ローティのいうがごとく、「会話」(conversation)を延々とつづけることにこそ、意義があるのだ¹⁹⁾。

註

※スペースとの関係で、出典の明示は最小限にとどめる。また、翻訳のあるものは、原文にあたり、訳文を変えた部分もおおい。

- (1) 教義と教理と信条の厳密な区別は難しい。また、「doctrine」の訳語も、訳者によって「教義」であったり「教理」であったりする。本論文ではこれら三つの厳密な区別はしないが、「教理」(doctrine)が議論の中心となる。これらの区別については、たとえば以下のものを参照のこと。(1)新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典(第二巻)』研究社、一九九八年。(2)A・リチャードソン、J・ボウデン編、佐柳文男訳『キリスト教神学事典』教文館、一九九五年。(3)The Encyclopedia of Religion, Vol. 4, ed. by M. Eliade (Macmillan Publishing Company, N. Y., 1987). さらに、教義・教理・信条の区別が困難なことにくわえて、「言挙げ」しなげ神道などはどのように考えたらいらぬのか、といった問題もある。

- (2) J. Hick, *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism* (SCM Press Ltd., 1995), pp. 42-43. 間瀬啓允訳「宗教がつくる虹」岩波書店、一九九七年、七六一七八頁。
- (3) 田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子「神々の和解——二世紀の宗教間対話」春秋社、二〇〇〇年、一七三—一七四頁、参照。
- (4) Cf. P. J. Griffiths, "The Uniqueness of Christian Doctrine Defended" in: *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. by G. D. Costa (Orbis Books, 1996), pp. 157-173. P. テリフイス「キリスト教の唯一性を擁護する」(森本あんり訳『キリスト教は他宗教をどう考えるか』教文館、一九九七年、所収)「二二—二四頁」参照。
- (5) 以下の議論はカブの次の論文による。J. B. Cobb Jr., "Beyond 'Pluralism'" in: *Christian Uniqueness Reconsidered*, pp. 81-95. J. B. カブ・Jr.「多元主義を超えて」(同書、所収)「二二—二四頁」。
- (6) 南山大学監修『公会議公文書全集VII』中央出版社、一九六七年、三五五頁。
- (7) 青山玄「カトリック教会の現代化」(南山宗文化研究所編『宗教と宗教のへあいだ』風媒社、二〇〇〇年、所収)「二七九頁」。
- (8) ヤン・スインゲドー「グローバル化時代における宗教間対話の行方」(同論文集、所収)「三五四—三五五頁。ほかに、青山の前掲論文やヤン・ヴァン・ブラフトの「宗教間対話の展望」(同論文集、所収)なども参照のこと。
- (9) 一般的に、人間は自分自身に似ているものや自分と深い繋がりをもつものには共感や同情をいだくが、そうでないものにはそれほど共感や同情をいだけないのではないか。この問題は重要だが、本論文の内容になじまないので、割愛する。また、当然のことながら、宗教間対話がうまくいかない理由はこの二つに限られるわけではない。
- (10) 後述するリンドベックの「規則」と考え合わせてほしい。彼は『教理の本質』のなかでさほどワイトゲンシュタインに言及しているわけではない。しかしながら、この部分の引用などに見られるワイトゲンシュタインの「規則」という考え方から彼の研究が深い影響をうけていることは、一目瞭然である。
- (11) ウイトゲンシュタイン・フィデイズムについては、次の文献を参照のこと。(1)拙著『言語ゲームとしての宗教』勁草書房、一九九七年、一七八—二〇三頁。(2) K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The Macmillan Press Ltd., 1982, esp. chap. 4 and 5. (3) D. Z. Phillips, *Brief, Change and Forms of Life*, The Macmillan Press Ltd., 1986.
- (12) Ch. Schwöbel, "Particularity, Universality, and the Religions" in: *Christian Uniqueness Reconsidered*, p. 40. ㉞・シエヴエーベル「個別性・普遍性・諸宗教」(『キリスト教は他宗教をどう考えるか』所収)「八〇頁」。

- (13) J. Milbank, "The End of Dialogue" in: *Christian Uniqueness Reconsidered*, p. 189. J・ミルバンク「対話の終わり」(同書、所収)、二七一頁。
- (14) 武藤一雄や小田垣雅也などの日本の論者にも、「一つの宗教に内在しながらこれを超越する」という点をめぐって、似たような問題点を指摘できる。これについては、拙論「宗教間対話を成立させる〈場〉をめぐって」(日本宗教学会『宗教研究』第三二六号、二〇〇〇年、所収)、一四九―一五二頁、参照。
- (15) G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Westminster John Knox Press, 1984. この著作の訳書『教理の本質』(仮題)をヨルダン社から二〇〇二年に出版すべく、星川啓慈・山梨有希子で翻訳中である。
- (16) 以下の論述は、森本あんり「現代アメリカの組織神学」(熊澤義宣・野呂芳男編『総説・現代神学』日本基督教団出版局、一九九五年、所収)、一〇八―一〇九頁によるところが大きい。
- (17) Lindbeck, *op. cit.*, p. 18. 以下の議論は、同書の九二―九六頁による。
- (18) 一般の人々にとつて、宗教がからむ戦争や紛争を宗教間対話が解決してくれるのではないか、という期待があろう。しかし、こうした場合には、悲惨な状況やそれを回避する政治的な問題などに議論が集中し、対話の主題に宗教がおかれることはあまり期待できないのではないか。もちろん、戦争や紛争が回避できればそれにこしたことはない。けれども、そのことと本論文でいう宗教間対話とは一線を画する。
- (19) R・ローティ(野家啓一監訳)『哲学と自然の鏡』産業図書、一九九三年、第八章、参照。

宗教研究における現代的課題

——宗教的多元状況における宗教の理解——

澤井義次

〔論文要旨〕 現代の宗教的多元性の状況において、宗教学における従来の枠組や概念をはじめ、宗教研究のあり方が再検討されている。この小論では、現代の宗教研究の主要な特徴を踏まえたうえで、ルドルフ・オットーの宗教理論を現代的な視座から捉えなおすことによって、現代の宗教的多元状況において、宗教研究が抱えている宗教の「理解」という根本的で今日的な課題について考察したい。オットーのいう「聖なるもの」は、非合理的なものそれ自体の意味次元と合理的な要素を伴う意味次元という二重の意味構造をなしている。宗教の理解は、宗教の表層的意味レベルでの理解を超えて、深層の意味レベルでの理解へと進まなければならない。オットーの「聖なるもの」の理論を意味論的な解釈学の立場から展開することによって、現代の宗教研究において、一つの重要な視座を見いだすことができるように思われる。

〔キーワード〕 R・オットー、聖なるもの、イデオグラム、宗教の意味、深みの次元

象徴、制度、教説、慣行などというような宗教の外形は、それだけ切り離して検討することができる。……しかしこれらのものはそれ自体は宗教ではなく、宗教はむしろ、これらのものがそれに関与している人びとに対してもつ意味の中にある。

ウィルフレッド・C・スミス*

序

現代世界はキリスト教、イスラーム、ユダヤ教、仏教など、さまざまな宗教が多様に存在する宗教的多元性の状況にある。宗教の「多元性」は、現代世界のあり方を捉えるうえで重要な特徴のひとつである。現代世界のこうした状況において、諸宗教の価値観の共存的なあり方が模索されている。キリスト教世界では、キリスト教以外の諸宗教との関わりを明確にしようとする、いわゆる「諸宗教の神学」の試みがみられる。また、第二バチカン公会議以来、カトリック教会は積極的に「他宗教との対話」を行なってきた。キリスト教のこうした動きは、とくに欧米の宗教学界において、宗教研究のあり方を再考する契機のひとつになってきた。宗教学は世界の諸宗教の歴史的展開を把握するとともに、宗教現象の形態を明らかにすることによって、人間の生における宗教の意味を探究する研究分野として広く受け入れられてきた。ところが今日、IT革命が急速に進み、世界はますますグローバルゼーションの時代を迎え、これまでのパラダイムの転換がさまざまなレベルで行なわれている。現代世界において、たとえば環境問題にみられるように、人類全体はお互いに相互連関的な存在となってきた。世界のそうした動きのなかで、宗教学も隣接諸科学と同様、洋の東西を問わず、大きな転換期を迎えている。

宗教学におけるパラダイム再考へ向けた動きの一端は、国際宗教学宗教史会議のテーマにも象徴的に表現されている。二〇〇〇年八月、南アフリカ共和国のダーバン市において、第一八回国際宗教学宗教史会議が開催された。一九〇〇年にパリで、第一回学術会議が開催されてから、ちょうど百年を迎え、それはまさに節目に当たたる国際会議であった。記念大会ということもあって、全体テーマが「宗教学——その起源と展望」(History of Religions:

Origins and Visions) とされ、さまざまなパネルにおいて、従来の宗教研究の諸成果を振り返るとともに、今後の宗教研究のあり方が展望された。次回の二〇〇五年には、日本において国際宗教学宗教史会議が開催される。宗教学 (Religionswissenschaft, History of Religions) は、西洋に成立した歴史的経緯もあり、長年にわたってその学的枠組みや概念において、キリスト教神学研究を暗黙のうちに前提としてきた。今日では、宗教学のそうした枠組や概念を再検討する必要性が議論されている。

宗教的多元性の時代状況において、現代の宗教学は、既成の西洋的な「宗教学」の枠組みを超えて、いかに世界の諸宗教を理解することができのだろうか。この小論では、現代の宗教研究の主要な特徴を踏まえたうえで、現代宗教学の礎を築き今日もなお影響力をもつ宗教学者ルドルフ・オットーの理論を現代的な視座から捉えなおすことによって、現代の宗教的多元状況において、宗教学研究が抱えている宗教の「理解」という根本的で今日的な課題について考察したいと思う。

一

宗教学は一九世紀後半に、キリスト教神学や宗教哲学から独立し、諸宗教に関する「客観的な学」として成立した。宗教学がひとつの学問分野として成立するまえには、西洋世界において、神の啓示にもとづく規範的な研究であるキリスト教神学は、世界における諸宗教との出会いのなかで、キリスト教と他宗教を比較することによって、その教えの真理性、絶対的な優位性を主張した。しかし、宗教の比較研究は、必ずしもキリスト教に対する「護教的な」ものばかりではなかった。諸宗教の比較研究は、合理主義的な研究によって、特定の宗教の絶対性を崩すも

のでもあった。宗教学が次第に一つの学問として認められ、従来のキリスト教神学とは別個の、諸宗教の比較研究のための枠組みにもとづいて研究されるにつれて、おのずとキリスト教神学とは異なる研究成果をもたらした。しかし今日、欧米において、宗教学は伝統的に大学あるいは大学院において、キリスト教神学研究の中に位置づけられている場合が依然として多い。こうした事實は、欧米における宗教学の性格の一面を示している。宗教的多元性の状況において、西洋の「宗教」の概念がそのまま西洋以外の宗教現象をそれぞれの文化的脈絡にそって理解するうえで、必ずしも普遍的に有効なものではない。その点については、たとえば近年、ジョン・Z・スミスも「宗教」(religion)の用語が世界中で広く使用されるようになった経緯に触れながら示唆しているところである。⁽¹⁾ こうした点に、現代世界における宗教の多元状況において、西洋の宗教伝統に依存してきた従来の宗教学の概念や枠組みを再検討する必要性がある。

こうした宗教学研究の重要な課題について検討するために、われわれがまず認識しておかなければならないのは、現代の宗教学の成立と展開が、これまで欧米の宗教伝統、とりわけ、キリスト教の神学研究に大きく依存してきた点である。ジョゼフ・M・キタガワ(一九一五—一九九二)は、すでに「アメリカにおける宗教学の展望」(一九六二)という論文において、現代の宗教学が抱えている研究課題を論じている。キタガワは西洋において伝統的に受け継がれてきた「宗教学」(Religionswissenschaft)が、その根本的な研究方法や態度において、西洋の歴史的・文化的伝統によつて深く影響されてきた事実を指摘している。西洋の人びとが分析的にものを考える傾向があるのに対して、東洋の人びとはリアリティを直接的に直観する、あるいは、究極的実在の本質を体験する傾向をもっている

と述べ、つぎのように指摘している。すなわち、「西洋の宗教学者は、何はともあれ研究対象を「概念化」するこ

とに気をとられて、東洋の諸宗教現象を解釈する傾向があつた。いいかえると、宗教学の名の下に、地域の特殊性を無視して、自分なりの論理を使つてくみだつた抽象的体系の中に、東洋の諸宗教現象を当てはめてとらえる傾向があつた。こうしたことは、事実、いまもなお残っている⁽²⁾。キタガワがすでに一九六〇年代に指摘したこの問題点は、今日においても、いまだに宗教研究が抱えている重要な課題のひとつである。宗教がいかに信仰されているのかという宗教現象の具体相を適確に把握したうえで、宗教現象を理解するという解釈学的な研究態度が、今後ますます求められる。これまで、宗教学は西洋の社会・文化的コンテクストにおいて構築された「宗教」の概念に依りながら、世界の諸宗教現象を捉えてきた。しかし、ウィルフレッド・C・スミス(一九一六—二〇〇〇)が繰り返して強調したように、宗教を理解するということは、その宗教伝統に生きる信仰の担い手の関わりかたを理解することである。宗教研究はそれが学問研究であるかぎり、その研究成果が学的に評価されるものでなければならぬ⁽³⁾が、それと同時に、それが宗教伝統の人びとによって受け入れられるものでなければならぬ。筆者が約二〇年前、ハーバード大学大学院において、スミスの宗教学講義や大学院ゼミを受講したとき、かれはこの点を学生たちに強調した。また、ハーバード大学の世界宗教研究所における宗教学は、これまでスミスのいう宗教の解釈学的な理解をめざしてきた。もっとも、スミスの宗教研究の姿勢は、規範的な神学研究との関わりが不明瞭であるとして、これまで批判的に受けとめられてきたきらいもあるが、現代の宗教的多元性の状況において、スミスが強調した宗教の「理解」という解釈学の問題は、ますます重要なテーマとなつてきている。

宗教を「理解」するとは言つても、具体的な宗教現象は複雑で多岐にわたる文化現象であり、複雑化する現代世界において、ますます確固たる研究対象として捉えにくくなつていゝる。宗教現象をその他の文化現象と明確に識別

することはむずかしい。そうした状況において、宗教を把握するために、宗教研究の方法論は、これまで宗教史学、宗教現象学、宗教人類学、宗教社会学、宗教心理学などに分かれてきた。宗教現象のさまざまな様相がそれぞれ異なった視点から研究されてきたわけである。われわれはニニアン・スマート(一九二七—二〇〇一)の指摘を援用することによって、現代の宗教研究のあり方をおもにつきの五つの点にまとめることができるであろう。⁽⁴⁾

宗教研究はまず第一に、必然的に「多元的」(plural)すなわち「文化横断的」(cross-cultural)である。宗教理論は文化横断的に検討する必要がある。われわれは多元的な世界に生きており、宗教研究もおのずとそうした世界の状況を反映したものとなる。第二に、宗教研究は多くの学問分野の方法を用いる。その意味において、「多分野的」(multidisciplinary)すなわち「多方法的」(polymethodic)である。たとえば、パウロやブツダ、王陽明などについて論じるためには、歴史学的な視点と方法が必要である。また、現代の都市化との関わりのなかで、宗教を捉えるためには、社会学や人類学の視点と方法が必要である。さらに、スーフィズムと不二元論ヴェーダーンタ哲学の類似点と相違点について考察するためには、現象学的な視点と方法が求められる。宗教の歴史的な展開とともに、宗教と社会・文化、あるいは個人との連関に注目しながら、宗教を研究するために、さまざまな研究方法が使われる。第三に、宗教研究は「文化と結びついた」(culture-bound)学問である。宗教は文化と密接に連関しているので、宗教現象とその他の文化現象を明確に分けることができない。したがって、宗教研究を他の学問領域と切り離されたものとして取り扱うことはできない、つまり、他の学問と明確な境界をもつてはいない。第四の特徴として、宗教研究は人間生活の一側面すなわち宗教的な側面を取り扱うので、政治学や経済学などと同様、それは「一側面的」(aspectual)なものである。最後に第五の特徴として、宗教研究は、宗教現象の歴史や記述に向

けられるとしても、哲学や神学があつかう省察的な問い、すなわち、規範的な問いを生み出すことになる。このことは、言いかえれば、宗教の記述的な研究と規範的な研究が理論的にいちおう区別されているけれども、実際の宗教研究では、両者が明確に分かれていないことを示している。

これら五つの特徴は、現代の宗教研究の具体的なあり方を適確に示しているが、それらは同時にまた、現代の宗教の課題を示している。それは、宗教が社会や文化に還元できない「独自性」(sui generis)をもっているか否かという問いとも関連しているが、宗教学はそれ独自の研究方法をもつ学問分野であるのかどうかという点である。宗教の独自性をとくに主張したのは、ルドルフ・オットー、ファン・デル・レーウ、ミルチャ・エリアーデなどの宗教現象学を推し進めた宗教学者たちであるが、宗教の独自性をめぐって、一九八〇年代以後、活発な議論が展開されている。宗教現象学は宗教の「独自性」を探究するために、歴史学、社会学、人類学、心理学などの他の諸学問に解消されない宗教学独自の方法を強調してきた。ところが、田丸徳善も指摘しているように、視点をかえれば、宗教学の内部的な分科として扱われてきた宗教学史学や宗教人類学などは、歴史学や人類学などの一部でもあり、それぞれの研究領域の方法によって成り立っている。そうした意味では、宗教学とは特定の方法にもとづくというよりは、むしろ「宗教という共通の対象によって規定される学問」であると言えること⁽⁵⁾もできる。こうした根本的な問題点と密接に関連する具体的な諸問題に対して、これまで宗教学が必ずしも満足すべき理論を提示してこなかったことも事実である。近年、認知科学やカルチュラル・スタディーズなどに刺戟されて、宗教現象を研究しようとする傾向がみられる。そうした意味では、宗教学が特定の方法をもつ一つの学問領域 (discipline) であるのみならず、ますますむずかしくなってきた。

現代の宗教研究のおもな特徴を把握したうえで、ここでは、現代の宗教学のあり方を検討するための一つの手がかりとして、ルドルフ・オットーの「聖」の概念とその意味を取り上げたいと思う。オットー（一八六九—一九三七）は、聖なるものの実体が社会であるとみなしたデュルケム（二八五八—一九一七）とほぼ同じ時期に、ドイツに生きた。オットーは宗教学の古典的著作『聖なるもの』（一九一七）において、「ヌミノーズ」に関する独自の宗教論を発表した。その著書はキリスト教神学的な意図にもとづく宗教学研究であったが、かれは生涯にわたって、キリスト教神学あるいは宗教哲学研究とともに、東洋の宗教、とくにインド宗教思想の研究にも打ち込み、宗教における聖なるものの本質とその意味を探究した。

オットーの宗教論の方法論的な特徴は、かれが宗教の非還元性すなわち独自性を明らかにするとともに、宗教の本質を宗教体験レベルにまで掘り下げて探究したことにある。宗教体験は社会、文化、人間の心理など、いかなる他のものに還元することができない、宗教に独自のものであり、教義の体系や儀礼を根底から支えている。そうした宗教体験の次元に立ち戻って、オットーは宗教の本質を捉えようとした。この点は、ダグラス・アレンも指摘しているように、宗教現象学に対して、オットーが行なった重要な方法論的貢献であった。⁽⁶⁾

宗教における「聖なるもの」の本来的な意味、すなわち、非合理的で神秘的な体験を表現するために、オットーは周知のごとく「ヌミノーズ」(das Numinose)の語を造った。かれによれば、「ヌミノーズ」の内実は、宗教体験によってのみ感じとられる。それについては、論議することができたとしても、コトバによって、それを理解さ

せることはできない。日常言語あるいは概念にたいしては、ただ隠されたままであり、理性の届かない「まったく他なるもの」すなわち「絶対他者」(das ganz Andere)である。この「ヌミノーズ」の感情こそが、宗教現象の核心をなしている。オットーのいう「ヌミノーズ」は、概念的な把握がまったく不可能な宗教の本質であり、元来、解釈されることを拒否するものである。聖なるものに関するこうした認識に立脚するオットーは、宗教における教義を決して軽視したわけではないが、単なる教義には関心をもたなかった。かれの関心は、教義の根幹をなしている「ヌミノーズ」の感情に立ち戻って、「体験された宗教」(gelebte Religion)に向けられた。⁽⁷⁾ 宗教における教義あるいは宗教思想は、宗教体験の非合理的な要素である「ヌミノーズ」の感情が、神学的あるいは哲学的な思弁によって合理化あるいは倫理化されたものである。その合理化あるいは倫理化のプロセスを、オットーは宗教の「図式化」(Schematisierung)とよんだ。⁽⁸⁾ 宗教体験の非合理的な本質は、聖典や教義における合理的な概念へと移されて、神あるいは絶対的実在の屬性に関する教義や宗教思想が生み出される。しかしながら、それら自体は、本来の立場からみれば、第二義的で派生的なものであるとオットーは言う。

こうした議論の前提として、オットーは宗教における聖なるものを非合理的な要素と合理的な要素が緊密に結びついた複合的なカテゴリーとして捉え、そうした宗教の本質を、ユダヤ・キリスト教であれ東洋の諸宗教のあいだであれ、世界のすべての宗教現象のなかに見てとった。それは諸宗教の背後に、宗教の決定的な要因として、「一定不変な、人間の心理作用」(a uniform and constant function of human psychology)が伏在しているためであるという。⁽⁹⁾ つまり、オットーはすべての人間存在に、共通する宗教的感情が存在していると主張した。もともと、キリスト教神学者としての立場から、オットーはつぎのように述べている。すなわち、「これら両要素〔非合理的

な要素と合理的な要素」が存在し、かつ健全に完全に調和することは、ある宗教の優越さが計られる尺度、しかも真に宗教的な尺度である。この尺度によつても、キリスト教は地上に存在する他の諸宗教に対して、絶対的に優越している。深く非合理的な基礎の上に、その純粹で鮮明な概念と感情と体験との輝く建築が聳えている⁽¹⁰⁾。こうした言葉のなかにも、かれのキリスト教神学者としての一面を窺い知ることができる。現象学の創設者フッサールが、オットーの『聖なるもの』を「宗教的なものの現象学の端緒」と評価しながらも、「オットーのなかの形而上学者（神学者）の存在」を見てとり、オットーを批判したのは、こうしたオットーのキリスト教神学的な視点に關してであつた。

三

オットーは「宗教史における平行性と収斂性」(Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte) という論文において、東西の宗教的多元性を踏まえううえで、世界の宗教史に關する独自の解釈を試みた⁽¹¹⁾。オットーの宗教理論は、現代の宗教的多元性の状況を考えるうえで貴重な示唆を与えてくれる。かれの解釈の基本的な枠組みは、オットーが一九一二年に來日したとき、日本アジア協会で「東洋と西洋の宗教の展開における平行性」(Parallelisms in the Development of Religion East and West) というテーマで行なつた講演内容のなかに見える。その講演では、おもにユダヤ・キリスト教と仏教を比較しながら、東洋と西洋の宗教がほとんど全く独立しており、それらのあいだにみられる類似性が「共通の宗教感情」(common religious feeling) に根ざしていることを指摘した⁽¹²⁾。世界にかつて存在した諸宗教のあいだに、あるいは、いまでも存在する諸宗教のあいだに、著しい類

似がみられる。オットーはこうした宗教の類似性を、どれかひとつの宗教を尺度として他の宗教を測つたりするのでも、また、一方の現象が他方からの伝播あるいは借用であるとみなす借用論でもなく、平行関係において捉えようとした。しかも、諸宗教の平行関係が世界の歴史のなかで偶然に見いだされるのではなく、普遍的な事実として、ひとつの法則性をもつ現象であることを論証しようとした。

オットーは「聖なるもの」にもとづく比較宗教の視点に立って、『西洋と東洋の神秘主義』（二九二六）と『インドの恩寵の宗教とキリスト教』（一九三〇）において、キリスト教とインドの宗教思想、とくにヴェーダーンタ派の思想を比較検討した。その際にも、「ヌミノーズ」の感情の次元を射程に入れながら考察を行なった。オットーによれば、インドの宗教思想は、キリスト教の思想と同じように、ただ単に哲学的思惟のための形而上学ではなく、聖なるものの体験に根ざした「救済論」(Heilslehre) あるいは「信仰論」(Glaubenslehre) である。つまり、それらは救済への「道」(Weg) を示している。たとえば、オットーが西洋世界において、はじめて本格的に研究対象として取り上げたラーマヌジャ。かれはシャンカラと同様、インドのよく知られたヴェーダーンタ哲学者のひとりである。オットーはつぎのように言う。ラーマヌジャにとって問題なのは、「哲学」(Fisofie) ではなく、宗教に特有なもの、すなわち、宗教体験に対する「弁証」(Apologetik) である。⁽¹³⁾ また、西洋と東洋の代表的な神秘主義的思想家であるエックハルトとシャンカラを比較して、つぎのようにも言う。原理的な「神秘的直観」(intuitus mystica) がシャンカラおよびエックハルトの教義の根底に一致して存在しており、それが「二人の異なる主張や高いパトスの本来の源泉ともなっている」。しかしオットーによれば、「二人はその弁証法においてはこの事実を覆いをかけている。これもまた両者の間の一種の平行である」。⁽¹⁴⁾

これら二人の宗教思想においては、合理的な存在論あるいは形而上学的な論理よりも、むしろ全く非合理的な「ヌミノーズ」的な価値の次元がその上に存在している。そこで、オットーはつぎのように言う。二人の「教師」すなわちエックハルトとシャンカラにおいては、純粹なる「存在」(Sein)、すなわち、シャンカラのいう「サット」(sat) 最高実在ブラフマン)、エックハルトのいう「エッセ」(esse) は、存在の本質に近づくために、概念あるいは理性 (ratio) が示すことのできるギリギリのものにすぎない。しかし、存在の本質には届かず、結局のところ、ヌミノーズの単なる合理的な「図式」になつて⁽¹⁵⁾いる。さらに、インドのウパニシャッドにおいて、最高実在ブラフマンと個的人間の本質アートマンの一体性を言説する神秘的文章、すなわち、「汝はそれなり」(tat tvam asi) あるいは「われはブラフマンなり」(aham brahmasmi) について、オットーは「これはいづれもむしろ感得されるもの [fühbar] であつて、『私は純粹存在となつた、私は存在そのものである』という合理的な叙述とは『全く別のもの』である」と言う。そして、「エックハルトが高貴な人間 (homo nobilis)、すなわち『神となつた人』(vergotteter Mensch) について語る時も、これと全く同じである。これもまた、真の存在 (esse) となつた人という以上のものである。ここでも概念はいづれも全く役に立たない⁽¹⁶⁾」。

オットーの宗教論における重要な特徴のひとつは、かれが「ヌミノーズ」の体験を表現する言語、とりわけ、教義を「概念」あるいは合理的な「図式」として捉えている点である。オットーによれば、「すべての言語は、それが言葉から成り立っている以上、おもに概念を伝えようとする⁽¹⁷⁾」。そのために、合理的な属性による理解が前景へ出てくるが、それが非合理的なものに関わっているので、それは聖なるものの本質を汲みつくしてはいない。オットーのいう「ヌミノーズ」の本質は、「非合理的であつて、概念で説明しがたいから、体験している心情内で喚起

される特別な感情反応によってのみ示唆されることができ¹⁸⁾る」。

オットーのいう「聖なるもの」は、すでに述べたように、合理的ならびに非合理的な構成要素によって合成されたアプリアリなカテゴリーである。合理的なものがわれわれの熟知し定義できる概念に属するものである。それに対して、非合理的なものは概念以前の、概念を超える感情によって体験することはできるが、概念的な思惟によっては理解できない。合理的な概念としての言葉は、聖なるものの本質を汲みつくることができない。それは、宗教体験が「非合理的」なものであるからである。しかし、神観念を一方的に合理化するという、いわゆる「合理化的傾向」が前景に出てくるときには、合理的な概念がすべてであるかのように見えてしまう。

オットーのパスpekティブを意味論的に捉えなおすとき、かれは「聖なるもの」を非合理的なものと同合理的なものとの関係において把握し、その意味次元の二重性を認める。つまり、「聖なるもの」は、派生的な意味で用いられる聖なるものと本源的な意味における聖なるものに分けられる。派生的な意味での聖なるものとは、合理的あるいは道徳的な要素を伴うものである。それに対して、いわゆる「ヌミノーズ」は本源的な意味における聖なるものを表現するために、かれ自身が造った言葉であり、合理的な要素を差引いた「聖なるもの」、道徳的な要素を差引いた「聖なるもの」を言い表わそうとするものである。われわれが宗教の非合理的なものを語ることによって、ある程度まで、それを感じることができるといふ。つまり、オットーのいう「聖なるもの」は、非合理的なものそれ自体の意味次元と合理的な要素を伴う意味次元という二重の意味構造をなしている。それらは、言語哲学的にいえば、深層的な意味レベルと日常言語の表層的な意味レベルとして理解することができる。「聖なるもの」が社会・文化的表層において理解されるとき、その意味はおのずと概念的なものになる。しかし、宗教伝統に生きる信仰の

担い手にとって、まったく同じ「聖なるもの」が必ずしも概念的に表現できるものではなく、多義的な意味連関を内包している。このように、オットーの宗教論を意味論的に捉えなおすとき、かれの論考は現代の宗教研究にとって重要な示唆を与えてくれる。

四

オットーのいう聖なるものの意味次元の二重性のなかでも、とくに「ヌミノーズ」の体験によって開示される、日常経験的な意味世界の網目構造を脱け出した深層の意味領域を理解するために、ここでわれわれは、オットーのいわゆる「イデオグラム」(Ideogramm)に注目したいと思う。現代の宗教研究において、オットーの宗教論は繰り返し論じられているが、オットーのイデオグラム論は筆者の知るかぎり、これまでほとんど本格的に研究されたことがなかった。かれは二つの意味次元のあいだに重なり合ったかたちで、「イデオグラム」という言語的意味レベルを認める。オットーのいうイデオグラムとは一見、聖なるものの概念のようであるが、決して「概念」ではない。それはあくまでも「概念に類似しているもの」にすぎない。それは概念的に言い表わし難いものを使用され、人間の心を動かし、「熱情」を起こさせるものであり、アナロジ的な特徴をもっている。しかし、日常的な意味世界に生きていて、聖なるものの本質が見えない、いわゆる「自然的な」(natürlich)人間は、イデオグラムを「自然的な概念」として、日常的な意味レベルで取り違えてしまうとオットーは言う。社会制度的な意味の表層において、言葉が記号コード化されるとき、その「意味」はおのずと概念的なものになる。信仰の「深みの次元」が見えないとき、日常的な意味世界だけが「世界」として捉えられ、概念的あるいは合理的に把握される。オットー

は、たとえば「救済」について、つぎのように言う。「『自然的な』人間にとつて、救済とはしばしば、ごくわずしか理解できないもの、あるいは全く理解できないものである。(中略) 彼が救済を理解するために提供された事柄、すなわち説明のための類似概念や単なる感情のイデオグラムを、内的な教師がないので、必然的に自然的な概念と取り違え、『自然的に』理解し、このようにしてさらに目標から遠ざかる⁽¹⁹⁾」。

聖なるものの言語としての概念あるいは教義と同じように、聖典において、非合理的で不可解な言語表現も、又ミノーゼの「自然的な表現」である。さらに、それが聖典において、たいへん重要な役割を果たしていることを、オットーは認める。「イデオグラム」が意味しているのはそういうものである。それは人間の感情領域 (Gemütsbereiche) から借りられたもので、たいいてい「単にアナロジー(類比的な性格) (den bloß analogischen Charakter) をもっているにすぎない。しかし、イデオグラムによつて、ヌーメンの真正な、非合理的な要素が適切に感じられ、宗教はその合理化 (Rationalisierung) に対して保護される⁽²⁰⁾。日常的な意味世界で使われる言語を使いながらも、そのなかに伏在する流動的な意味の深みが示唆されるわけである。オットーの宗教論との連関において、リクールの解釈学的研究をながめるとき、宗教現象学の課題を「象徴」の解釈としてとらえるリクールは、象徴的言語を超越への不可欠の通路とみなし、その言語が文字通りの意味を超える第二の意味を宿しているという象徴的言語の二義性を説いている。「聖なるものの忘却」や「人間の喪失」が言語の場で生起している現代において、象徴的言語の内的生命にかかわる理解の段階へすすみ、その言語の隠された意味を理解すべきことを、リクールは強調している。リクールの主張をオットーのそれと比較検討するとき、われわれは両者のあいだに、共通した思想構造を見いだすことができる⁽²¹⁾。

さて、オットーの挙げている具体例を少し見ることにしよう。たとえば、ヌーメン的な畏怖を引き起こす、旧約聖書の「ヤハウエの怒り」(orga)、新約聖書の「神の怒り」(orgé theos) というコトバ。ユダヤ教およびキリスト教を信仰する者にとって、「神の怒り」は決して聖性の「減少」(eine Minderung) でなく、むしろ「聖性」それ自体の自然的な表出であり要素」である。この「怒り」(ira) は「怖れ」(tremendum) そのものにほかならない。それ自体がまったく非合理的である「怖れ」は、「旧約においては、自然的領域からの、すなわち人間の心情的生活からの、素朴な類推によって理解され、表出されて」いる。しかも、「この類推はなはだ顕著かつ適切なので、その価値を保持し、今日でも宗教感情を言い表わす場合、全くこの言葉を避けることはできない」のである。「神の怒り」という語は「本来の合理的な概念」ではなく、「ただ概念に類似しているもの、宗教体験における独特な感情要素のイデオグラム、すなわち、純粋な解釈記号 (reinen Deute-Zeichen)」なのである。⁽²²⁾ 聖書における「神の怒り」は、本来的に「非自然的な、すなわち、ヌーメン的な怒り」なのであって、とかく人が誤って合理的に理解する「自然的な」神の「怒り」、すなわち合理的あるいは倫理的なレベルのものではない。聖書においては、本来的で超自然的なものとしてそれを充たす以後の意味とが結びついたひとつの合成体をなしている。「神の怒り」のなかに、非合理的な要素が顕示され、自然的な怒りでは生じさせることができない怖れを引き起こさせる。

また、オットーはイデオグラムの具体例として、「無」や「空」(sunyata) を挙げている。それらはいわゆる「絶対他者」のイデオグラムであり、「驚き」(mirum) そのものである。それと同時に、「パラドックス(背理)的なもの」と「アンチノミー(二律背反)的なもの」へと高められる。⁽²³⁾ 「絶対他者」としての「驚き」は把握できないもの、理解できないものであり、われわれの「範疇を超越している」。したがって、それは「概念とならない

もの」である。このように、オットーは「ヌミノーズ」それ自体とその概念的認識とのあいだに、非概念的な認識のための言語として、イデオグラムを位置づけている。ところが、オットーは、聖典の言語と神学あるいは哲学的思惟の言語の意味論的分析をいまだ明確に行なわなかった。

現代の宗教的多元性の状況において、宗教研究者がみずからの文化（あるいは宗教）以外の宗教を理解しようとする場合、とくに留意すべき点は、聖典の言語が詩的あるいは神話表象的に、オットーの表現を援用すれば、「ヌミノーズ」の体験を表現した「イデオグラム」によつて織り込まれたものであるということである。聖典の言語はいまだ「合理化」された概念によつて構成されているものでなければ、「ヌミノーズ」の感情そのものの表現でもない。聖典の言語は「ヌミノーズ」の感情を言語化した、いわば根源的な言語なのである。宗教の領域に現われてくる特異で非合理的な価値が、根源的な「聖なるもの」であり、もしもそれを欠くならば、宗教が宗教でなくなってしまう本質的なものである。それが神学的あるいは哲学的な思惟によつて概念化されるとき、神学体系あるいは哲学体系が成立する。オットーのいう「合理化的傾向」が、これまでキリスト教神学の領域ばかりでなく、神話や諸宗教に関する宗教研究にもみられた。

また、いわゆる「ヌミノーズ」との連関において注目すべき点は、オットーがみずから、北アフリカ、エルサレム、インド、ビルマ、中国、日本へ旅に出て、西洋以外の世界において諸宗教の生きた信仰に触れ、旅の書簡や日記などを書き残したことである。それは、かれがキリスト教神学者でありながらも、それと同時に進んだ、いわばフィールドワークであった。オットーは信仰が語られている異国の宗教伝統に身を置き、信仰の言葉や行為の意味を出来るだけパロル的な状況のなかで理解しようとした。かれは信仰の生きた現実を自分の目で見ることによ

つて、聖典や教義あるいは宗教思想などのエクリチュールによる研究だけでは、とうてい理解できない宗教信仰の具体相をはじめ、信仰の「深みの次元」の理解へといざなわれていった。たいへん興味深いことに、オットーは一九一一年、モロッコのシナゴグで、「聖なるかな」の三唱を聞いた。そのときの感動が宗教経験の核心すなわち「聖なるもの」の原体験であった。旅での原体験をとおして、かれは現代の宗教学における重要な鍵概念のひとつである「ヌミノーズ」の観念を索出した。オットーは幾度も旅を行なったが、そうした旅は、現代の宗教研究者にとって、宗教伝統に直接触れることが宗教文献研究による理解を補完するばかりでなく、宗教の深層的意味の理解にとつてもきわめて重要な意味をもっていることを物語っている。²⁴⁾

ところで、オットーの宗教理論は、かれの聖概念を批判的に継承したエリアーデによつて、世界の諸宗教現象を射程に入れながら展開された。エリアーデはオットーの聖概念を踏まえて、諸宗教の歴史をさまざまに「聖なるもの」の顕示によつて成り立っているとみなした。聖なる石とか樹木といった聖なるものの顕示から、キリスト教における神の顕示に至るまで、無数の聖なるものの顕現はすべて構造論的に同一の構造を示している。聖なるものの顕現の形態は、民族や文明において違っているが、いずれの聖なるものの現われも、それらがつねに聖なるものの顕在化であるかぎり等価的であり、人類の宗教現象は本質的に断絶していない。つまり、宗教の多元的状况において、エリアーデは無数の聖体示現の構造とその弁証法が、構造論的につねに同一であることを主張した。

宗教における「聖なるもの」は、これまで歴史的所与の「事実」として表面的に理解されがちであった。宗教研究者はみずからの生まれ育った文化における「内的地平」において、とかく具体的な宗教現象のコンテクストを脱落させたまま、諸宗教現象を理念的に把握してきた傾向がある。しかし、現代の宗教的多元性の状況において、わ

れわれは諸宗教の表層的意味レベルでの理解を超えて、宗教現象のパロールの状況のなかで、その深層の意味レベルでの理解へと進まなければならない。今日、われわれの研究の地平をずらしながら、歴史的な「事実」としての宗教現象の背後にひそむ意味と意味連関構造を共感的に理解しようとする解釈的な研究態度が求められる。オットーは哲学者の理解の仕方を例に挙げて、つぎのように説明する。哲学者の神は「単に合理的な思弁や定義」であるが、哲学者はいつもイデオグラムを「擬人論」(Anthropomorphism)であると考えている。しかし、「ヌミノーズ」のもつ真の非合理的な契機が正しく感得されるかぎり、また、イデオグラムによって宗教が保護されて、宗教が合理化されないかぎり、哲学者の思索は適切であるとは言えない。この指摘は、現代の宗教研究において、「聖なるもの」の「深みの次元」を射程に入れることなく、とかく宗教言語を言語の文字通りの表層にあるいは日常的な意味レベルで把握しがちな合理主義的な宗教研究にも当てはまるであろう。そうした理解の仕方では、宗教言語の平板化をもたらし、宗教の隠された意味の深みへの途は閉ざされたままであろう。

宗教の思想や信仰における意味の深みは、ただ知的に理解される水平的な意味世界ではない。それは、社会的に固定的な意味志向性を抑え、宗教現象の理解を深化させるにともない、少しずつ拓かれていく垂直的な意味世界である。それは合理的、概念知によって把握される表層の意味とちがって、いわゆる「深層の知」の光によって始めて照らし出される。

結

現代の宗教研究において、オットーが提示した「聖なるもの」の概念は広く定着している。「聖なるもの」の体

験に根ざしたパースペクティヴにおいて、宗教研究者はユダヤ・キリスト教ばかりでなく、仏教やヒンドゥー教などの多種多様な宗教現象を、いわゆる「聖なるもの」の体験とその意味世界として普遍的に把握できるようにした。その意味でも、オットーの宗教理論は宗教学における先駆的な業績であった。オットーの宗教理論のなかで、とくに注目すべき点は、かれが明らかにした「聖なるもの」の体験に根ざした宗教言語の二義性である。宗教言語の文字通りの意味レベルだけに注目するとき、われわれは存在の深み、すなわち、意味の深みを見失ってしまう。この点はリクールも象徴的言語の二義性をめぐって主張しているところである。グローバル化が急速に進む現代世界において、オットーの「聖なるもの」の理論を意味論的な解釈学の立場からさらに展開することによって、現代世界の宗教的多元性の状況において、宗教研究の一つの重要な方向性を見いだすことができるように思われる。

近年の言語哲学や人文諸科学が明らかにしているように、言語は文化や認識の根柢であり、また、言語の構造は文化の構造や認識の構造と不可分に結びついている。意味論的な解釈学の視点からみれば、言語も文化も、社会制度的に表層的な意味レベルの下に隠れた深層の意味構造をもっている。その深層の意味構造において、言語的意味は流動的・浮動的で、本質的に固定されていない。言語意識の底にひそむ意味連関の深みから、多義的で象徴的な意味をもつ言語や文化の諸相の深層の意味を明らかにしようとする。こうしたパースペクティヴにおいて、宗教現象はオットーのいわゆる「ヌミノーズ」の体験をとおして言説される複合的な「意味」現象、あるいは意味世界として捉えられる。そのように把握するとき、宗教の担い手の関わりかたにもとづいて宗教現象をひとつのコスモロジーとして理解することができるであろう。

宗教的多元性の状況における宗教研究を考える場合、言うまでもなく、これまで行なわれてきた諸宗教現象に対

する経験科学的な理解のしかたが今後とも重要であることに変わりはない。しかしながら、宗教研究の実証的なアプローチとともに、宗教現象をそのコンテクストへと引き戻しながら、人間存在の「深みの次元」における意味次元においても理解することが必要である。そうした複眼的な視座をもつことによつて、宗教を「聖なるもの」の意味次元の二重性において理解することができる。現代世界の宗教的多元性の状況において諸宗教現象を理解しようとするとき、人間存在の「深みの次元」を射程に入れながら、諸宗教現象に込められた意味を理解しようとする意味論的解釈学の視点からの宗教研究が、今後ますます重要になっていくであろう。

注

- * Wilfred C. Smith, "Comparative Religion: Whither—and Why?" in: *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), p. 35. ウォルフマン・キヤントウェル・スミス「これからの比較宗教学のあり方」(M・エリアーデ、J・M・キタガワ編『宗教学入門』東京大学出版会、一九六二年) 五一—五二頁。
- (1) Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," in: *Critical Terms for Religious Studies*, ed. by Mark C. Taylor (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998), pp. 269–284.
- (2) Joseph W. Kitagawa, "The History of Religions in America," in: *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), p. 22. ショーベン・キタガワ「アメリカにおける宗教学の展望」(M・エリアーデ、J・M・キタガワ編『宗教学入門』東京大学出版会、一九六二年) 三二—三三頁。ただし、少し和訳を改めた箇所がある。
- (3) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Harper & Row, 1962); W. C. Smith, "Comparative Religion: Whither—and Why?" in: *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), pp. 31–58. ウォルフマン・キヤントウェル・ス

ミス「これからの比較宗教学のあり方」(M・エリアード、J・M・キタガワ編『宗教学入門』東京大学出版会、一九六二年)、四七一―四四頁などを参照。

- (4) Ninian Smart, *Reflections in the Mirror of Religion*, edited by John P. Burris (London: Macmillan Press, 1997), pp. 175-176.

(5) 田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、一九八七年、八四頁。

- (6) Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion* (The Hague: Mouton Publishers, 1978), p. 60.

(7) Cf. Rudolf Otto, *Die Gnadensreligion Indiens und das Christentum* (Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1930), S. 29. ルードルフ・オットー(立川武蔵・希代子訳)『インドの神と人』人文書院、一九八八年、五三頁参照。

オットーは宗教の非合理的な要素を強調しているが、『聖なるもの』の副題が「神的なるものの觀念における非合理的なるものとの合理的なるものとの関係について」(Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)となっていることが暗示しているように、決して宗教における合理的な要素を軽視したわけではないことを、あらためてここに確認しておきたい。

- (8) Rudolf Otto, *Das Heilige*, S. 60-65, 165-171. オットー(山谷省吾訳)『聖なるもの』岩波文庫、一九六八年、八五―九二頁、二二六―二二四頁。ただし、この小論では、少したけ改めた箇所がある。

(9) Rudolf Otto, "Parallels and Convergences in the History of Religion," in: R. Otto, *Religious Essays* (London: Oxford University Press, 1931), p. 96.

- (10) R. Otto, *Das Heilige*, S. 170-171. 『聖なるもの』、二二三頁。

(11) R. Otto, "Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte," in: R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen* (München: C. H. Beck'sche Verlagshandlung, 1933), S. 282. 華園聰麿「宗教史における平行論とその根底——R・オットーの所論を中心として」(『東北印度学宗教学論集』創刊号、一九六八年)二八―二九頁参照。

- (12) R. Otto, "Parallels in the Development of Religion East and West," 『日本アジア協会紀要』(第三九、四〇巻所収)、一五三―一五八頁。

(13) R. Otto, *Die Gnadensreligion Indiens und das Christentum*, S. 18. ルードルフ・オットー(立川武蔵・希代子訳)『インドの神と人』、三五頁参照。

- (14) R. Otto, *West-Östliche Mystik* (München: Verlag C. H. Beck, 1971), S. 41. R・オットー(華園聰麿・日野紹運・ハイジッ

- ク訳)『西と東の神秘主義』人文書院、一九九三年、六三頁。
- (15) Ibid., S. 31-32. 同右書、五二―五三頁。
- (16) Ibid., S. 32. 同右書、五三頁。
- (17) R. Otto, *Das Heilige*, S. 2. 『聖なるもの』一〇頁。
- (18) Ibid., S. 13. 同右書、二三頁。
- (19) Ibid., S. 47-48. 同右書、六七―六八頁。
- (20) Ibid., S. 27-28. 同右書、四一頁。
- (21) Paul Ricoeur, *La symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960). リクールにとって、『悪のシンボリズム』は解釈学への転回点となり、それ以後、二重の意味をもつ象徴の解釈が、かれのおもな関心事となった。杉村靖彦『ポール・リクールの思想』創文社、一九九八年、および、長谷正当『宗教現象学と解釈学』(梅原猛・竹市明弘編『解釈学の課題と展開』晃洋書房、一九八一年)参照。
- (22) R. Otto, *Das Heilige*, S. 21. 『聖なるもの』三二頁。
- (23) Ibid., S. 35. 同右書、四九頁。
- (24) オットーの旅の書簡や日記などの資料を中心に、オットー宗教学を捉えなおす研究としては、前田毅「オットー宗教学の原風景」『鹿児島大学文科報告』(第三十号、一九九四年)、同「聖地を巡る」『鹿児島大学文科報告』(第三十二号、一九九六年)、同「聖の原郷」『宗教研究』(三一四、一九九七年)などがある。また、オットーのインド宗教研究の内容については、拙稿「オットーとインド宗教研究——オットー研究覚書」『研究報告会報』(一〇号、天理大学おやさと研究所、一九九四年)を参照。

キリスト教思想と宗教的多元性

芦 名 定 道

〔論文要旨〕 本論文の第一の目的は、近年大きな注目を集めている宗教的多元性の問題を、近代キリスト教思想史の文脈の中に位置づけることである。宗教改革とそれに続く宗教戦争は、近代キリスト教における教派の多元的状況の固定化を帰結した。シュライアーマツハーの『宗教論』が明瞭に示すように、この教派的多元性という歴史的现实は、啓蒙主義的な宗教批判、宗教哲學的な宗教本質論、複数宗教相互の寛容論という三つのテーマを包括する新しい宗教論を生み出すことになる。この近代キリスト教史の教派的多元性との連関から、たとえば、アジアのキリスト教が置かれた宗教的多元性の問題はどのように理解できるであろうか。宗教的多元性は、アジアのキリスト教会に対して、アジアの諸宗教と共有する課題（貧困からの解放、成熟した市民社会の形成）に積極的に取り組むことを要求するが、インドのキリスト教、とくにアシラム運動において確認できるように、そこで問われているのは、キリスト教の新しい自己理解、新しいキリスト教の創出なのである。

〔キーワード〕 宗教的・教派的多元性、宗教本質論、宗教的寛容、シュライアーマツハー、キリスト教・アシラム

一 はじめに

「本論文の主題は、宗教の多元性の神学に対する衝撃、あるいはより正確に述べるならば、多元性についての現在の感覚や理解が神学に対して与える影響である。というのも、キリスト教会は宗教が多元的であること、自ら以外に他の諸宗教が存在することを、常に知っていたからである。この多元性の意識はほとんど神学

的問題を提起することがなかった。なぜなら、教会は多くの根拠に基づいて、キリスト教が唯一の真に妥当性のある宗教であり、唯一の有効な〈道〉であると確信していたからである。したがって、現在わたしたちが宗教の多元性の神学的含意について語り、しかも重大な含意を明確に意図するということは、多元性についての新しい感覚あるいは理解、その意味の新しい評価を示すことになるのである。それゆえ、多元性のこの新しい理解は、〈対等性〉あるいは〈おおよその対等性〉という概念を含んでおり、これを、多元性の概念に付加するのである⁽¹⁾。

以上は、ギルキーがヒックとニッター編集の『キリスト教の絶対性を超えて』に寄せた論文冒頭の言葉であるが、ギルキーも指摘するように、一つの社会や文化圏の内に複数の宗教が共存するという状況は、多くの伝統的な宗教が古代から経験してきたものであり、それ自体決して新しい事態ではない。しかし、この三十年ほどの間に、この宗教的多元性に関わる問題は、キリスト教思想にとって質的に新しい意義を獲得するに至ったように思われる⁽²⁾。いわゆる「宗教の神学」における排他主義、包括主義、多元主義をめぐる議論はこの問題状況を典型的な仕方⁽³⁾で表すものであるが——宗教的多元性(宗教文化の複数性)という状況に対する反省としての、排他主義、包括主義、多元主義の諸類型の成立——、宗教的多元性の問題は、フェミニスト神学、解放の神学、エコロジーの神学など、現代キリスト教思想の広範な問題領域に深く関わっており、それは一過的な神学上の流行ではなく、二十一世紀のキリスト教思想が本格的対応を必要とする問題と言わねばならないであろう。さらに、こうした問題状況は、キリスト教思想を超えて、今や他の諸宗教においても現実のものとなりつつある⁽³⁾。本論文では、こうした点を念頭におきながら、近代以降のキリスト教思想史のなかに、宗教的多元性の問題を位置づけると共に、それが二十一世

紀のキリスト教思想にとつて、いかなる積極的な意義を有しているかについて、考察を行つてみたい。

以下の各章において論じられる問題は、次のようになる。

- ①宗教的多元性はキリスト教思想史のどのようなコンテクストの内に位置づけることができるのか。第二章では、近代キリスト教の思想的状況を分析することによつて、キリスト教思想にとつて宗教的多元性がいかなる問題であり、また近代キリスト教思想がこの問題を議論するためにどんな貢献を行い得るかを、論じてみたい。
- ②宗教文化の多元性は二十一世紀のキリスト教に対して、いかなる新しい自己理解を要求しているのか。また、この問題状況を先取りしつつ展開されてきたアジアのキリスト教は、宗教的多元性の状況を生きる上で、どのような思想的可能性を示しているのか。これが、第三章の問題である。
- ③キリスト教はどこへ向かつて進もうとしているのか。とくに、宗教的多元性を前提とした伝道とはいかなる仕方
で構想できるのか。この問題を展望しつつ、最終章のまとめとしたい。

二 近代キリスト教思想と宗教的多元性

宗教的多元性の問題を近代キリスト教思想史の文脈に位置づける場合、類似の問題として教派の複数性の問題が参照できるように思われる。教派的多元性がキリスト教思想に何をもたらしたかについて、パネンベルクという言葉を用いてみよう。

「十七世紀が近代文化のキリスト教からの分離にとつて、きわめて大きな意義を有すると考えるには十分な理由がある。このことは、そこにおいて生じているのが、第一にキリスト教一般からの離反ではなく、教派的

な教義的対立——この際、対立するすべての立場は一様に超自然的啓示の權威を引き合いに出す——から距離をとることに過ぎないとしても、そうなのである。近代的な社会と文化の成立に対して、この時代の持つ画期的意義については、すでにヴィルヘルム・ディルタイが、十七世紀に生じた、国家哲学、法、倫理、そして自然宗教に対する人間本性の概念に基づく新たな根拠付けを扱った論文において、強調している。またすでに彼は、その原因を、この時代に起こった宗教的分裂と教派間戦争の経験の内に認めているのである⁽⁴⁾。

パネンベルクが指摘するように、宗教改革とそれに続く宗教戦争（教派間戦争）は、西欧世界における教派の多元的状况の固定化を帰結させた。近代キリスト教は、何を論じるにしても、中世的な教會的統一（多様性を包括する単一性）に基づいてではなく、歴史的现实としての教派の多元性という前提から、出発せざるを得なくなったのである。これは、西欧の近代世界の成立にとって決定的な作用を及ぼした。つまり、知的世界を統合する主体としての人間の自律的理性と、社会的秩序の担い手としての国民国家（民族理念）の登場である。教派の多元性という状況下においては、もはや特定教派の教義は知的世界を統合するだけの普遍性を喪失し、それに代わる新たな統合の原理は近代的理性のうちに求められざるを得なくなった（神学から哲学へ）。また、社会秩序も、その統合基盤を教會的統一から新しい近代国家へとしだいに移行させることになる。

以上は、これまで宗教学において世俗化論として論じられてきた事態と重なり合うものであるが、本論文では、近代キリスト教史における教派的多元性という歴史的现实が、啓蒙主義的な宗教批判、実定的宗教の哲学的再解釈としての宗教哲学（宗教本質論）、複数宗教相互の寛容論という二つのテーマを包括する新しい宗教論を生み出した点に注目することにした⁽⁵⁾。その具体的手がかりとして、以下、シュライアーマッハーの『宗教論』を取り上げ

ることにしよう。⁽⁶⁾

シュライアーマツハーの宗教思想は、啓蒙主義的な宗教批判に対して、実定的宗教であるキリスト教を擁護するという動機によって、進められる。この啓蒙主義的な宗教批判の特徴は、理性に適った合理的宗教（いわゆる、真の宗教）を実定的宗教としてのキリスト教から区別し、前者によって後者を批判的に乗り越えるという主張の内に認めることができる。実定的宗教とその教義に対する批判は、実定的宗教内部の分裂こそが宗教戦争や内乱の要因であって、実定的宗教自体にはもはや深刻な社会対立を克服し秩序を再建する力も、合理的妥当性も存しないという点に向けられている。もちろん、この実定的宗教に対する批判を無神論と単純に同一視することはできないが——たとえば、ホッブスの『リヴァイアサン』がそうであるように——、近代の教養的知識人にとって、伝統的宗教の教義は、理性の光によって払いのけられるべき過去の迷信と解されたのである。こうした状況の中で、「宗教を軽蔑する知識人」に対して、宗教を弁護するために書かれたのが、『宗教論』であった。シュライアーマツハーの宗教論は、近代的な宗教批判を直接的な背景として成立したのである。

宗教擁護のためにシュライアーマツハーがとった戦略は、近代的教養知識人の宗教批判に一面の真理を認めつつも、彼らの議論を統合し得るような新しい宗教理解を提示することであった。『宗教論』における哲学的な宗教本質論（宗教の本質概念の解明）は、こうした課題を担っていたのである。一般にドイツの古典的な宗教哲学は、啓蒙主義的な宗教批判を前提にしつつそれを伝統的宗教と調停できる仕方でも乗り越える哲学的な試みであったと言えよう（自律と他律の対立の哲学的な克服）。

まず、シュライアーマツハーは、近代の知識人が伝統的な実定的宗教の教義体系に対して行う批判に理解を示

す。「諸君が輕蔑するこれらすべての体系には、宗教は見いだされない」(15)、と。すなわち、理性的に理解できない教義上の諸理論をめぐる教派間の低級な論争や分派的争いに対して、教養人が輕蔑を感じるのも理由のないことではなかったのである。しかし、問題は、宗教の眞の本質は何であるのか、という点である。教義の体系や分派の原理に宗教の眞の本質が存しないのと同様に、実定的宗教を批判して提出された啓蒙主義的な自然宗教も、宗教の眞の本質を捉え損なっているというのがシュライアーマツハーの見解である——「自然宗教もまた、憐れむべき普遍性や空虚な冷靜さを趣味とした時代にふさわしい産物なのである」(16)——。啓蒙主義的な宗教論は、実定的な諸宗教における豊かで多様な諸現象から、自然宗教を眞の宗教として抽象化する試みにすぎない。これに対して、シュライアーマツハーが教養人に勧めるのは、教義体系や分派的争いといった外面的な現象ではなく、実定的な諸宗教の内に生き生きと生きている宗教の本質にこそ、先入見を持たずに眞摯に目を向けることなのである。「わたしは、諸君に次のように要望したい。通常宗教と呼ばれている一切のものには目もくれず、ただ神の靈感を受けた人のすべての表現や高貴な行爲の中に、諸君が見いだすいくつかの暗示や気分分に注意を向けてほしい」(17)。

この要望は、次のような宗教理解に基づいている。すなわち、宗教は、「人間性の神聖な秘義」、「わたしの現存の最も内的な動因」、「わたしの本性の内的であらうがたい必然性」であつて、「宇宙におけるわたしの位置を規定し、わたしを現にあるわたしそのものたらしめるもの」(18)である。宗教は、宇宙のうちに生きる人間にその存在意味を知らせ、人間がその本来性に立ち返ることを可能にするものであつて、その意味で、宗教は、人間の魂の中に本質的に備わつた資質として理解されねばならないのである。シュライアーマツハーにとって、人間は本来

的に宗教的存在者であり、実定的宗教はこの人間本性の中にその真の基盤を有しているのである。したがって、啓蒙主義的な宗教批判にもかかわらず、実定的宗教が人間本性を生き生きとした仕方ですべて具体化するものであるかぎり、それを廃棄することはできないのである。

では、こうした視点から実定的宗教を見るとき、そこにはいかなる本質が現れてくるのであろうか。この宗教の本質は、直観と感情という用語によって具体的に指示される。これらは、シュライアーマツハーに先行する近代的な宗教理論が、宗教を宗教以外の思惟（形而上学的）や行為（倫理的）に還元させたのに対して、宗教自体の固有の存在意味を明示しようとして、シュライアーマツハーが選択した用語であり、ここに彼の宗教理解が鮮明に表れている。「宗教の本質は思惟でも行為でもなく、直観と感情」であって、宗教的に直観されるのは生きた意味の統一的全体としての有機的な「宇宙」である。宇宙の内のあらゆる存在や出来事は、外面的には偶然で断片的な事象の集積に見えても、実は一つ一つが全体的で無限なもの「像」であり、無限者の行為の表象なのである。シュライアーマツハーの言う宗教の本質としての宇宙の直観とは、偶然的ではかない諸存在と諸事象のすべてが、実はそれら一切を包括する秩序の下で意味づけられており——この秩序自体は部分的には理解可能であるが、その背後には人間の理解によつては汲み尽くし得ない深みが存在する——、自分もこの意味ある世界の内に場を与えられ生かされているという事実の直観的把握であると言えよう。⁽⁷⁾ここにシュライアーマツハーの世界と人間についての肯定的な理解を見ることができであろう。シュライアーマツハーの宗教論を継承したオットーが、聖なるものの経験に畏怖と魅惑という二重の感情価を付与したことからわかるように、この宇宙の直観に、「その本性上、感情が結び付いている」⁽⁸⁾という見解は、きわめて適切な指摘であるように思われる。

実定的宗教は、この宇宙の直観を具体的な表現にもたすために、様々なイメージを生み出してきた。神はそのイメージの一つであるが、シュライアーマツハーの議論において注目すべき点は、「その直観に神を関係づけるか否か」ということは、その人の想像力の方向性に依存している」(20) という指摘である。つまり、宗教の具体的な内容を構成する宗教的象徴は、人間の想像力の産物であり、信仰対象は必ずしも神としてイメージされるわけではなく、まして、人格神は、宗教の一つの特殊形態にすぎない。こうして、「神は宗教におけるすべてではなく、その内の一つのものである。そして、宇宙はそれ以上のものである」(21)と結論づけられるのである。

以上のような宗教本質論は、宗教的多元性の問題に対して、重大な帰結をもたらすことになる。少し長くなるが、シュライアーマツハーの言葉を引用してみよう。

「宗教はこの理念(最高の概念、最高存在、すなわち、自由と知性によって宇宙を統治している宇宙精神の理念。論者補足)にも依存しないのである。宗教を持つということは、宇宙を直観するということである。諸君の宗教の価値は、諸君が宇宙を直観する仕方、そして諸君が宇宙の振る舞いの中に見いだす原理に基づいているのである。さて、もし、神の理念が宇宙のあらゆる直観に合致するということを否定しないとするならば、諸君は、神なき宗教が神を持つ他の宗教より、良きものであり得る、ということも認めねばならないであろう」(70)。

少なくとも、『宗教論』に関する限り、聖書的な人格神は、徹底的に相対化されている。宗教的な宇宙の直観が人格神に限定されない多様なイメージ化を許すということは、シュライアーマツハーの宗教論の前提に属している⁽⁸⁾。しかも、すでに見たように、こうした多様なイメージ化は人間の想像力の方向性に依存しているのであって、

無限なるものについての特定のイメージが、他のすべてのイメージを包括することはできないのである。

こうした宗教の多元性を認める姿勢は、キリスト教内部の教派間における寛容はもちろんのこと、それだけではなく、すべての宗教間の寛容さを要求するものとなる。シュライアーマツハーは、『宗教論』において、この問題に関連して、次のような議論を展開している。⁽⁹⁾すなわち、原始キリスト教会が洗礼者ヨハネの弟子たちを自らの共同体内に受け入れたことは、原始キリスト教会が、排他的共同体ではなく、むしろ、同じ宇宙の直観（キリストの根本的直観）に関与する者ならば、たとえ、その関与の仕方が不完全であっても、その人を同じキリスト教徒として承認することができるほどの開放性と寛容さを有していたことを意味する、と。このシュライアーマツハーの見解を、宗教的多元性の状況についての包括主義と解するか、あるいは多元主義と解するかについては、ここで論じることはできないが、シュライアーマツハーがキリスト教を自己閉鎖的なものとしてではなく、他者へ開かれた共同体として理解している点は注目に値するものであると思われる。次のシュライアーマツハーの言葉は、現代の宗教的多元性を論じる上で重要な意味を有していると言って良いであろう。

「キリスト教は今後も常に存在し続けるとしても、それだからといって、キリスト教はその一般的な普及において無限的であり、人類における唯一の宗教の形態として独裁的であるべきであろうか。キリスト教はこのような専制主義を退ける」(172)。

以上のように、シュライアーマツハーは、宗教改革と宗教戦争以降の教派的対立、そして啓蒙主義的な宗教批判（実定的宗教批判）という歴史的思想的状况において、実定的宗教の弊害を克服し得る新しい宗教論の構築を行ったのである——宗教改革は継続されねばならない——。ここから帰結した、多様な宗教の存在意味を承認する態度

は、基本的に、十七世紀のイギリスなどで思想的に形成され、しだいに社会制度として現実化していった市民社会のキリスト教を、ドイツの現実の中で実現する営みであったと言えよう。それは、教派的多元性の状況下での宗教的寛容論（信教の自由）とそれを制度的に保証する政教分離とをいかに確立するのかわという問題である。もちろん、政教分離における「分離」の曖昧さが示すように、ここには大きな問題が潜んでいる。市民社会の社会システムがその宗教的基盤からしだいに遊離するにつれて——深みを喪失した自律性、精神の平板化——、市民社会と実定的宗教の双方はしだいにその生命力を失い、形式化に陥っていった。また、啓蒙主義的宗教批判への応答として生まれた宗教哲学（宗教本質論）自体が、十九世紀のより徹底的な宗教批判（無神論とニヒリズム）への道を開くことになる。⁽¹⁰⁾しかし、次章で見るように、教派的多元性の下における対立を克服しようとした近代キリスト教の試みが、現代の宗教的多元性の下での諸宗教のあり方を考察する上で、示唆に富むものであることだけは確かなように思われる。そこで、最後に、教派的多元性に関する以上の考察をふまえつつ、現代の宗教的多元性の問題をキリスト教思想に即して考える際に、留意すべき諸点を、まとめることによつて、この章を締めくくりたい。

① 教派や宗教の多様性が、社会的に深刻な混乱や対立に陥らないためには、宗教的寛容（信教の自由）とその制度的前提としての政教分離を確立することが重要である。

② その前提となるのは、教派的あるいは宗教的な多元性が、歴史の過渡的現象ではなく、歴史的現実自体に属するものであり、他の教派や宗教の存在には、必然的な意味があるという認識である。

③ 宗教的寛容を実現するには、次の点に関して、諸宗教間に一定の合意が形成されていることが重要である。つまり、それは、諸宗教が同じ宇宙の中で共に生きており、またそれぞれの宗教が、この宇宙の中で共存する他

の諸宗教と共有可能な共通価値を形成するという課題を担っている、という合意である。市民社会の諸価値（人権、寛容、自由、平等など）は、こうした教派や宗教の違いを超えた共通価値を近代の歴史的制約下で具体化したものと見えよう。

④市民社会の秩序を尊重し合うことは、教派的あるいは宗教的な多元性が不毛で暴力的な対立に陥らないための必要条件であり、それを暴力的に否定する宗教運動は、その信教の自由に関して、一定の制限を受けざるを得ない。ただし、その際に、この秩序の具体的な内実は、諸宗教の対話の場において形成されねばならない。

三 アジアのキリスト教とキリスト教の新しい自己理解

本章では、前章における近代キリスト教思想史における教派的な多元性の問題についての議論を参照しつつ、現代キリスト教思想における宗教的多元性の意味について、アジアにおけるキリスト教思想の新しい試みを検討することを通して考察を行ってみたい。確かに、教派的多元性におけるエキュメニズムの問題（教派間対話・教派間の一致）と、宗教的多元性における宗教間対話の問題との間には、単純な比較を許さない相違点が見られる。つまり、キリスト教諸教派は、「ナザレのイエスはキリストである」という点で実質的な共通性を有しているが、諸宗教の間に、これに相当する実質的な共通性が見いだされ得るかは自明ではないであろう。しかし、こうした点に留意しつつも、キリスト教思想の観点から宗教的多元性を考える場合、近代の教派多元性の問題は参照に値する論点を含んでいる、というのが本論文の主張である。

では、なぜアジアのキリスト教に注目するのであろうか、また、キリスト教思想にとってアジアとは何であろう

か。これについては、アジアのキリスト教の基本的特徴が、キリスト教が置かれた文化の、とくに宗教文化の多元性に認められる、という点をとくに強調したい。もちろん、最近の欧米における「宗教の神学」の議論が示すように、宗教的多元性の状況は、全世界的な動向であり、欧米のキリスト教も、アジアのキリスト教と同じ問いの前に立たされている。しかし、複数の宗教的伝統の併存という点で、アジアは、世界の他の諸地域に比べて、いわば多元性の度合いが著しく高いことも事実であり、宗教的多元性は、アジアにおいてこそ緊急の問いであると言えよう。⁽¹¹⁾アジアのキリスト教の状況を規定しているのは、他の諸宗教の存在、つまりキリスト教にとつての他者の存在であり、この他者との共存——対立から対話まで——というテーマは、二十一世紀のアジアのキリスト教にとつて中心的問題とならざるを得ないのである。他者との共存の問いは、一方におけるグローバルスタンダードの圧力と他方における伝統文化志向とが交差するところに、位置していると言えよう。これが、本論文で、宗教的多元性を論じるにあたって、アジアのキリスト教を取り上げる理由である。

しかし、アジアのキリスト教という問題設定には、解決されるべきいくつかの問題点が伴っている。たとえば、あまりにも多様なアジアの諸地域や国々をいかなる視点で、「アジア」という言葉でくくることができるのであるか（アジアという問題設定自体の問題性）。おそらく、宗教的状况という観点から、「アジア」という言葉を用いることに意味があるとするならば、それは、アジアの諸地域が西欧との関わりにおいて有する統一性・共通性に、つまり「遅れた近代化」という共通性に注目する場合であろう。⁽¹²⁾エキュメニズムを可能にする積極的で実質的な共通性——ともに、キリスト教という実定的宗教に属すること——に對して言えば、諸宗教間において確認すべき共通性は、課題の共通性（問題状況の共有）の中に存在しているのである。

この点に関連して、現代のアジアを代表する神学者の一人である、ピエリスは、宗教の神学と解放の神学との相互関係を、次のように説明している。

「第三世界の侵入は、非キリスト教世界の侵入である。神の貧しい者の圧倒的多数は非キリスト教的な宗教と文化の語法において、彼らの究極的関心を理解し、解放の戦いを象徴化している。それゆえ、この非キリスト教的な民衆性へ向かって、あるいはそれを通して語らない神学は、キリスト教的少数者の秘教的な贅沢品である。こうして、わたしたちは他の諸宗教や諸文化の解放の流れへと入り込む際に、正統主義の現存する境界を拡張する宗教の神学を必要とするのである」⁽¹³⁾。

アジアの多様なキリスト教思想と諸宗教の思想とが共有し合うのは、西欧の植民地以降という時代状況において、近代的国家を建設するという課題、とりわけ、貧しさの克服という課題である。このアジアの状況において、貧困などからの人間解放という諸宗教の共通課題に積極的に取り組もうとする解放の神学は、共通課題をめぐってなされる宗教間対話へと開かれた宗教の神学になることが必要なのであり、また、対話が豊かな者の単なる贅沢品にならないためには、それは貧困の現実からの人間解放と実践的に取り組まねばならないのである。⁽¹⁴⁾

この数十年の間に、アジアのキリスト教は大きな変貌を遂げた。プロテスタント諸教派のアジア伝道が精力的に開始され、またローマ・カトリック教会の伝道も再開された十九世紀以来、そして二十世紀のかなり長い期間を通じて、キリスト教は欧米中心の宗教であり、アジアにおいてキリスト教はマイノリティにすぎないということが、いわば常識として通用してきた。しかし、二十一世紀のアジアのキリスト教は、もはや単なるマイノリティといった状況を確実に脱しつつある。もちろん、欧米に比べれば、アジアのキリスト教は、一般的に社会の一部において

受容されているにすぎず、二十一世紀を通して、キリスト教がアジアの宗教的な多数者となる可能性はきわめて低いと言わざるを得ない。二十一世紀のアジアにおけるキリスト教の動向を予想するのは、きわめて困難な事柄ではあるが、しかし、二十一世紀の比較的早い時期に、キリスト教がアジアのマイノリティという段階を超えてゆくことは、かなりの蓋然性を持って予想することができるであろう。したがって、アジアのキリスト教は、文化内開花や土着化について理論的に論じるだけでなく、さらには、アジアの諸宗教において共有されている共通課題に対して相応の責任を果たすよう求められているのである。

以上により、宗教的多元性という観点において、アジアのキリスト教を見ると、その宗教的課題は次のようになるであろう。すなわち、キリスト教は、自らの伝統的基盤の上で、他の諸宗教との適切な関係をいかに具体化するのか、とくに、他の宗教といかにコミュニケーションを行い、場合によっては相互に批判し合うのか。さらに、他の諸宗教と共に生き得る世界の形成に対して、キリスト教はいかなる寄与をなし得るか。宗教的多元性の状況にあっては、こうした諸問題に、キリスト教は正面から取り組まねばならないのである。

ここで、第二章の議論を振り返ってみよう。近代キリスト教世界においては、長い宗教戦争や教派間対立を経て、こうした教派多元性の問題を克服するための社会システムが徐々に形成され定着していった。つまり、宗教的寛容と政教分離に基づく市民社会のキリスト教である。アジアにおける宗教的多元性の問題状況に対して、それを単純に適應することはできないという点を念頭におきつつも、近代市民社会のキリスト教において確認された事柄は、アジアの宗教的多元性の状況にとっても一定の示唆を与えるものと言えよう。たとえば、宗教的寛容の前提には、諸教派が共有する市民社会の諸価値を互いに尊重することが置かれなければならない。宗教的寛容は無前提

あるいは無制約的な仕方、すべての教派に対して、認められているのではなく、それは各教派が市民社会の秩序という公共的価値（基本的人権、議会制民主主義、国民主権など）を承認することを条件としている——ロックが寛容論において、寛容の範囲からカトリック教会を除外したのはこの理由からである——。もし、アジアの宗教的多元性の状況下で、諸宗教が相互の対立を超えて共存し、さらに共通課題をめぐって対話しようというのであるならば、それには、諸宗教が互いを対話者として承認し合うという条件が満たされていなければならないであろう。宗教的多元性の状況において、他の諸宗教と積極的な意味における関係性をうち立てるためには、まず、諸宗教の間に相互批判（批判性）を含めたコミュニケーションが成立しなければならぬのである（コミュニケーション性）。宗教的多元性の状況においては、こうした批判性とコミュニケーション性を成り立たせるために、諸宗教が共有すべき社会的条件が問われねばならない。アジアにおける宗教的多元性の問題は、こうして、アジアの複数文化社会を成熟した市民社会——欧米型であるかは別にして——へと変革するという課題に至ることになる。というのも、近代の市民社会は複数の宗教が共存し、相互に批判的コミュニケーションを行うための条件を、比較的よく成り立たせているように思われるからである。¹⁵⁾

もし、近代的な市民社会が、複数文化の状況下で諸宗教の共有すべき社会形態のモデルになり得るとするならば、キリスト教に突きつけられた課題は、近代キリスト教の思想的営みを参照しつつ、このアジアにおいて、諸宗教が共有すべき市民社会の諸価値を実現することに対して、いかなる寄与を行い得るのか、あるいは批判的コミュニケーションが成り立つ対話的場を自らの伝統の中よりいかにして構築できるのか、ということになるであろう。以上のアジアの宗教的多元性についての議論は、キリスト教自身にとって何を意味しているのであろうか。おそ

らく、それは、アジアの宗教的多元的状况の中で問われているのが、キリスト教の新しい自己同一性、新しい自己理解に他ならないという点に認められるのではないだろうか。あるいはそれは、アジアの諸宗教との相互変革（自己変革と他者変革）を媒介としたキリスト教としての自己同一性の再確立あるいは再発見というべきかもしれない。そもそも、対話へと開かれたキリスト教は、固定化された静的なキリスト教ではあり得ないのであって、キリスト教も宗教的多元性の中で新しくされねばならない（自己を変革し続けるキリスト教）。

アジアのキリスト教は、それぞれの地域や伝統の中で、宗教の多元的状况における新しいキリスト教の形成に向けて、実験を積み重ねてきている。ここでは、それらの中から、とくにインドのキリスト教を取り上げてみたい。⁽¹⁶⁾

インドのキリスト教は、南インド・ケララ州のシリア正教会に見られるように、アジアでも（西アジアは別にして）、例外的に長い伝統を誇っている。近代以降は、このシリア正教会に加えて、ローマ・カトリック教会やプロテスタント諸教派が欧米列強の政治的経済的な進出を背景に伝道を押し進めた。その結果、現在インドには、多様な諸教派が混在する教派的多元性が見られる。さらに、インドでは、キリスト教諸教派に、ヒンドゥー教やイスラーム、仏教などの諸宗教が加わることによって、まさに本論文でこれまで論じてきた宗教的多元性⁽¹⁷⁾の状况が典型的な仕方⁽¹⁸⁾で成立しているのである。この状況の中で、キリスト教諸教派はエキュメニカルな教派間の一致運動だけでなく、積極的に宗教間対話を推進している。

ここで注目したいのは、宗教的多元性⁽¹⁹⁾の状况下における宗教間対話が、新しいキリスト教のあり方を創出してきている点である。インドは、イギリスの植民地下における近代化を経験する中で、新しく進出してきたキリスト教諸教派の思想的影響を強く受けることになった。インドのキリスト教神学者として著名な、M・M・トーマスは、

この点について、次のような指摘を行っている⁽¹⁷⁾。彼によれば、近代以降インドに伝えられた西欧のキリスト教は、真の人間性や平等や正義を求める社会的行動が宗教的に重要であるとの認識を、インドの宗教者や思想家の間にもたらし、ラーマクリシュナ、タゴール、ガンジーなどによるヒンドウー的伝統の再生（ヒンドウー・ルネサンス）に決定的な影響を及ぼした。こうした伝統の再構築あるいは再生は、インド人の民族意識の自覚を促し、欧米列強からの独立運動、新しいインド的ヒューマニズムの形成へとつながってゆく。

こうした状況において、宗教的多元性との関連で注目すべきものとして、ヒンドウー・アシュラムの運動を挙げることができる。この運動は、西欧キリスト教を含む西欧世界との出会いによって生じたアイデンティティの危機に対する、ヒンドウー教の側からの改革運動であるが、ガンディーの設立したサティヤーグラハ・アシュラムに見られるように、ヒンドウー・アシュラムは、バガヴァット・ギーターにおける無私の奉仕に基づく伝統的な瞑想的宗教性の再建の場であると同時に、政治的あるいは社会的な訓練センターという機能を担っている。つまり、インド人自身が、インドの伝統的な宗教的生活の再生とインドの近代化を担おうと決意したところに、アシュラムという共同体が成立したのである。キリスト教からの少なからぬ影響を受けて生まれたヒンドウー・アシュラムの運動は、次に、キリスト教諸教派へと受け継がれ、キリスト教・アシュラムとしてインド全域に展開して行く⁽¹⁸⁾。キリスト教・アシュラムは、キリスト教信者が、一年の内の一定の期間、瞑想や礼拝を中心とした宗教生活に専念するために、グルの下に集まって、共同生活を行うという形態の宗教共同体であり、キリスト教における世俗内での宗教生活と修道院での宗教生活との、いわば、中間に位置するものであって、新しいキリスト教的生の形態と言える。アシュラムでは、宗教的生活の他に、教育や奉仕を通じた社会訓練や、他の諸教派や諸宗教との対話の実践が行わ

れており、アシユラムは宗教的多元社会であるインドにおける宗教活動センターとして機能しているのである。強調すべき点は、このキリスト教・アシユラムが、キリスト教とインドの宗教伝統との積極的な相互作用に基づいて形成されたこと、また、これは世俗社会の中で宗教的な瞑想性を失いつつある伝統的なキリスト教に対して、新しい宗教的生の可能性を示すものであるということである。インドの伝統的な宗教的象徴をキリスト教的宗教儀礼に積極的に取り入れようという試みは、その一例である。おそらく、ここに、世界のキリスト教に対して、またアジアの宗教的諸伝統に対して、アジアの宗教的多元性の状況におけるキリスト教がなし得る重要な貢献を見ることができるとはならないだろうか。アジアのキリスト教が真に創造的であるためには、西欧近代のキリスト教の単なるコピーであることを超えて、宗教的多元的な場で自らに課せられた責任を担うことが必要となるのであって、こうした新しいキリスト教創出の試みは、インドのみならず、アジアの諸地域において見いだすことができるのである。

欧米近代のキリスト教諸教派によって生み出されてきた、宗教的寛容の精神や政教分離、人権思想などの諸価値が、アジアの宗教的多元性の状況においても、ともすれば不毛な対立に陥りがちな諸宗教の間に、強固な信頼関係を形成するための重要な手がりとなることは、これまで繰り返し強調してきた通りであるが、それだけでなく、近代的市民社会のキリスト教もまた、アジアの宗教的状況において鍛えられてこそ、その近代化のなかで置き忘れてきたものを新たな形において取り戻すことができるのではないだろうか。宗教的多元性におけるキリスト教の問題は、宗教的多元性の状況において、キリスト教がいかに自己変革を成し遂げるのかという根本的問いを、キリスト教に対して提起しているのである。この意味で、宗教的多元性の状況は、キリスト教にとって危機であると同時に、大きなチャンスであると言わねばならない。

四 まとめ——展望

前章で見たように、アジアのキリスト教は、その宗教的文化的に多元的な状況において、新しいキリスト教の可能性を切り開きつつある。そこで問われているのは、キリスト教の新しい自己理解であった。しかし、これは、キリスト教の「伝道」という活動にとつていかなる意味を有しているのであろうか。というのも、キリスト教は古代から現代に至るまで、キリストの福音を全人類に伝道するということの中に、自らの存在理由を確認してきた宗教、つまり、伝道タイプの宗教であり、宗教的多元性におけるキリスト教の可能性を考える上で、伝道の問題は避けて通れないからである。宗教的多元性という状況下で、キリスト教はなおも伝道宗教であり続けるのか、あるいはこの状況における伝道とはいかなる仕方で行われるのか。最後に、この伝道という問題について一言することによって、本論文の締めくくりとしたい。

もちろん、これに答えるに当たって、キリスト教のみが正しい、キリスト教が唯一の救いの道であるという主張を一方的に押しつける排他主義や、良いものはすべてキリスト教のうちにあるという包括主義を前提にするのであれば、問題は単純化できるかもしれない。しかし、こうした立場からではなく、多元的状況における共通価値と批判的コミュニケーションという観点から、伝道を考えてとすればどうであらうか。

おそらく、宗教的多元性の下においても、従来のタイプの伝道は継続されるであらう——当然、対立や摩擦も生じざるを得ない——。しかし、この場合にも、伝道に関して、その意味の問い直しが必要となる。私見を述べさせていただきますとすれば、キリスト教による他の諸宗教や無宗教の人々への伝道は、キリスト教信仰の独善的な押し付

けや、すべての民族をキリスト教化することではなく、より豊かな精神性に支えられた複数文化社会を、諸宗教が共に生きる世界として構築することを目指しつつ、その過程でキリストのメッセージを証するという形態をとるのではないだろうか。それは、自らの正しさや優位を論理的に論証するのではなく、同じ状況を生きる者として他の諸宗教と共有する課題に真剣に取り組む中でなされる真理の証である。こうした伝道は、ティリッヒの言い方を借りるならば、「実践的証明」と呼ぶことができるかもしれない。⁽¹⁹⁾ こうした態度は、キリスト教以外の、宗教的な多元的状况を共有する他の諸宗教に関しても妥当する問題であるが、伝道タイプの宗教としてのキリスト教にとつて、二十一世紀の宗教的多元性の状況は、自らの宗教としての根本的あり方を問い直す機会となるのではないだろうか。

注

- (1) Langdon Gilkey, "Plurality and its theological implications," in: John Hick and Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, 1987, p. 37. ランダマン・キルキー「多元性とその神学的意味」(ジョン・ヒック＋ポール・F・ニッター編) 八木誠一・樋口恵訳「キリスト教の絶対性を超えて」春秋社、一九九三年)、八一頁。
- (2) キリスト教神学における「宗教の神学」の動向とその諸問題については、次の拙論を参照。芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年、一九七―二四六頁、「宗教の神学」の現状と課題」(『宗教学会報』十一号、大谷大学宗教学会、一九九九年、二九―五六頁)。
- (3) たとえば、キリスト教以外の諸宗教におけるこの問題に関しては、次の文献を参照。Jacques Wardenburg (ed.), *Mission Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, Oxford University Press, 1999. ハンス・マルティン・バルト、マイケル・バイ、箕浦恵了編『浄土真宗と福音主義神学 仏教とキリスト教の対話』法蔵館、二〇〇〇年。

- (4) Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, S. 130.
- (5) 「宗教の概念規定(古典的な宗教本質論を含む)」「宗教批判」「宗教的多元性」という三つの問題群の相互連関については、次の拙論を参照。芦名定道『ディリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年、一三一―一八頁。
- (6) 本論文におけるシュライアーマッハーの『宗教論』からの引用は次のテキストによる。なお、本文及び注の引用文に付せられた頁数は、このテキストの頁を意味している。Friedr. Schlemmer, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Felix Meiner (PhB 255), 1970. H・シュライエルマッハー『宗教論 宗教を軽んずる教養人への講話』筑摩書房、一九九一年。
- (7) シュライアーマッハーの「宇宙の直観」を理解する上で、アインシュタインの「宇宙的な宗教的感情」(cosmic religious feeling) は重要な手がかりとなるように思われる。それは、真理や理解への熱望を支えている「実在において受肉し、その最深の深みにおいては人間に近づき得ない道理の壮大さに対する精神の謙虚な態度」、あるいは「存在の世界において妥当する諸規則が合理的であり、理性によって理解可能である」との信仰であって、こうした「宇宙の直観」なしには創造的な科学は不可能であると、アインシュタインは述べている。アインシュタインとシュライアーマッハーとの関わりを含め、以上の点については、次の文献を参照。Max Jammer, *Einstein and Religion. Physics and Theology*, Princeton University Press, 1999.
- (8) 「わたしは宗教の多数性を前提にしてゐるが、それを宗教の本質に根ざすものと見ているのである」(133)。
- (9) 「洗礼者」ヨハネの弟子たちは、キリストの根本的直観にきわめて不完全にしか与っていないが、イエスの弟子たちは、即座にキリスト者と見なし、彼らを教団の正会員に加えたのである。このことは今日ではなおのことさうであろう。自らの宗教において、同じ直観を根本に置いている人は誰でも、その宗派によらず、キリスト教徒なのである」(139)。
- (10) この宗教批判の問題については、次の拙論を参照。芦名定道『ディリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年、一二七―一九六頁。
- (11) 世界各地における諸宗教の信仰者数などの統計データについては、次の文献を参照。David B. Barrett, George T. Kurian, Todd M. Johnson (eds.), *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world, second edition, Volume 1: The world by countries: religions, churches, ministers*, Oxford University Press, 2001, pp. 3-23.
- (12) この点については、次の拙論を参照。芦名定道『キリスト教と東アジアの近代化』(『アジア研究所紀要』第二五号、亜細亜大

学アジア研究所、一九九九年、一三七—一六二頁。

- (13) Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, T&T Clark, 1988, p. 87.
- (14) 宗教の神学と解放の神学との関わりについては、注(一)に引用したヒックとニッター編の論文集の第三部所収の諸論文を参照。Hick + Knitter [1987], pp. 137-200.
- (15) 宗教間対話とコミュニケーション論との関わりについては、次の拙論を参照。芦名定道『テイリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年、一九七—二〇七、二二四—二二八頁。『宗教の神学』の現状と課題』、『宗教学会報』十一号、大谷大学宗教学会、一九九九年、二九—五六頁。
- (16) インド・キリスト教の諸問題については、次の拙論を参照。芦名定道『南アジアのキリスト教の諸問題——インドを中心に』、『アジア研究所紀要』第二七号、亜細亜大学アジア研究所、二〇〇一年、一九一—二一八頁。
- (17) M. M. Thomas, "A Christ-Centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context," in: Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, 1990, pp. 53-55. G・デコスタ編 森本あんり訳『キリスト教は他宗教をどう考えるのか』ポスト多元主義の宗教の神学』教文館、一九九七年、一〇二—一〇八頁。
- (18) インドのキリスト教・アシュラムについては、次の拙論を参照。芦名定道『南アジアのキリスト教の諸問題——インドを中心に』、『アジア研究所紀要』第二七号、亜細亜大学アジア研究所、二〇〇一年、一九七—二〇〇頁。
- (19) この点については、次の拙論を参照。芦名定道『テイリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年、二二七、二四四—二四五頁。

現代神学における宗教的多元性

——グローバル化する世俗化社会の行方——

小原 克博

〈論文要旨〉 キリスト教は、その歴史の最初期から宗教的多元性とかかわってきた。コンスタンティヌス体制以降、キリスト教は長い間、ヨーロッパにおいて支配的な宗教として存在してきたが、社会の世俗化と共に、再度、宗教的多元性の問題に直面している。そのような状況に対する神学的応答として「宗教の神学」がある。それは、キリスト教が他の宗教をどのように理解するか、また、他の宗教に直面して、キリスト教は自らをどのように理解しているか、という問いに答えようとしている。ここでは他宗教に対するキリスト教の態度を排他主義、包括主義、多元主義という類型に沿って考察するが、自己充足的な類型論に陥らないよう、それぞれの具体的な「担い手」に注目する。解放の神学やフェミニスト神学など現代神学の主要な潮流についても触れながら、宗教多元的状况がますますグローバルに進展する近未来社会において、どのような課題があるのかを洞察する。

〈キーワード〉 宗教的多元性、世俗化、宗教の神学、宗教間対話、解放の神学

一 はじめに

宗教的多元性という言葉はきわめて形而上学的な響きを持つが、それが前提としている社会状況は、今や多くの地域で日常的な風景の一部となっている。もともと、宗教多元的状况を太古の昔から今に至るまで経験的事実として知っているアジアやアフリカのような地域と、支配的宗教の足下を揺るがすような形で宗教の多元化が進展しつつある西欧社会とは、同じ宗教的多元性という言葉であっても、意味合いはまったく異なる。本論文では、宗教

の多元性をめぐる議論の震源地である西欧社会を中心に、キリスト教世界や神学がどのような変容を遂げ、またその変化に応答しようとしているのかを考察する。

昨今、宗教的多元性という言葉そのものが多義的に用いられているが、キリスト教世界に限定して考えると、そこには区別すべき二つの意味の層がある。一つは記述的な意味であり、もう一つは規範的な意味である。すなわち一方では、単一の支配的宗教が社会的影響力を失っていく中、複数の宗教が社会的に認知されていく一連のプロセスと状況を描写する「記述的」働きをその言葉は担わされている。他方、複数の宗教が存在する状況を評価するために、あるいは、社会における宗教的自由を擁護するために、特定の宗教を優位に置く絶対主義でもなく、また、すべての宗教を同列に置く相対主義でもない別の価値観として宗教的多元性を措定するという「規範的」用い方がなされる。

この二つの側面は、宗教的多元性が欧米で課題として問われるようになってきた要因とも関係している。そこには歴史的・文化的要因と神学的要因があるが、宗教的多元性が社会の中に現象化してきた歴史的・文化的背景を探り、そこから得られる状況理解を前提にはじめて、神学的な考察は解釈の基盤を得ることができる。したがって、以下において、まず宗教的多元性の歴史的経緯を素描し、次にそれに応答する神学的規範の模索を取り上げることにする。

二 宗教的多元性をめぐる歴史的経緯

宗教的多元性というテーマが神学の大きな課題の一つになってきたのは、比較的最近のことであるが、宗教多元

的な状況はキリスト教の最初期から、その信仰理解に大きな影響を与えてきた。一言で言うなら、他の諸宗教との関係の中で、キリスト教はそのアイデンティティを形成してきたのであり、宗教的多元性は神学的営みの背景として存在していた。パレスチナ地方に出現したイエスの弟子集団は、当初、ユダヤ教の一派としてユダヤ教会堂を拠点に活動を展開していたが、彼らのメシア信仰は既存のユダヤ教的伝統に解消しきれない差異を有していることが双方に認識され始めることによって、ユダヤ教から独立した教会組織が形作られていった。また、パウロらによって宣教活動が西方へと拡大されていく際、ギリシア・ローマ的な宗教との接触は不可避なものであった。パウロがアテネのアレオパゴスで偶像崇拜批判をしつつ、復活信仰を説明する場面（使徒言行録一七・一六―三四）や、偶像に備えられた肉を食べる是非をめぐる議論を展開する場面（第一コリント書八・一―三）などは、キリスト教信仰と当時の通俗的宗教理解との間の摩擦と葛藤を表す典例と言える。さらに、パウロの後継者の時代になると、宗教学儀にかかわる軋轢に加えて、より思弁的な対決が現れてくる。グノーシスは広範囲に見られた宗教思想・運動であったが、救済論をめぐるキリスト教はグノーシスとの違いを明示する必要性に迫られたのであった。

このような他宗教との接触を通じて、キリスト教は自らの宗教的アイデンティティを弁証することをしばしば余儀なくされてきたが、そうした努力も四世紀以降のコンスタンティヌス体制下においては不要なものとされていった。コンスタンティヌス大帝がキリスト教をローマの宗教として公認するようになってから、ヨーロッパでは、キリスト教がみずからを唯一妥当な宗教と見なすことが広く許容されてきたからである。実際には、ユダヤ教を除き、キリスト教以外の宗教はほとんど存在しなかった。そのユダヤ教も、単一の支配宗教であるキリスト教のもとで、長期にわたって反ユダヤ主義的な抑圧を甘受せざるを得なかった。この「宗教的一元性」がイデオロギー的な

力と結びつくことによって、少数者の徹底した排除へとつながっていく暴力性を容易に胚胎することは、二〇世紀前半のドイツ史において悲劇的な形で露呈された。その悲劇は、当時のドイツの社会事情にのみ還元しきることのできない歴史的要因を持っていたと考えるべきであろう。

宗教的多元性は突如として神学的議論の舞台に躍り出たわけではない。そこには、先立つ西欧社会の急激な変化と、それを主題とした議論の土壌があった。神学の中でそれは世俗化論として扱われてきた。世俗化は一般的に、宗教が社会や文化の中心的存在から周辺的存在へと変化していくプロセスとして理解されているが、もともと、この言葉は、宗教改革の時代に、教会の財産（土地や建物など）を行政に譲渡することを指して用いられた。そこから、土地などが教会の支配から解放されると同様に、社会や文化が教会権力から解放され、キリスト教の影響が次第に減退していく現象を広く世俗化と呼ぶようになったのである。このような変化は、第二次世界大戦後、ヨーロッパを中心にさらに進行していくが、とりわけ既成教会にとっては、礼拝出席者の激減として大きな危機感をもって受けとめられた。⁽¹⁾キリスト教神学や宗教社会学において、世俗化の歴史の意味を問う世俗化論が、戦後盛んに議論されるようになったが、ここではキリスト教の危機と言うより、むしろ、世俗化が近代社会にもたらしたポジティブな面に関心が寄せられた。キリスト教と他の諸宗教との関係への神学的関心も、そうした経緯の中から生まれってきた。

また諸宗教への関心は今や学問的領域にとどまらず、生きた日常として市民生活の中で経験され、議論されている。それがしばしば問題として現れてくるのは教育の現場においてである。キリスト教の伝統的位置づけと政教分離の原則との関係が争われてきた米国の事例は比較的よく紹介されるので、ここでは隣国同士でありながら、宗教

教育に関して対照的とも言える方針を打ち出してきたフランスとドイツから具体的事例を紹介する。

一九八九年、イスラム教徒の女子生徒がヒジャーブ（ベール）を着用して登校してきたことが、フランス教育界を揺るがす大きな議論となった。これは、イスラム教を背景に持つ移民たちの間に、自らの宗教的アイデンティティの確認と連動した宗教回帰現象が興隆してきたことを示す象徴的な出来事であった。従来、公教育の場へ宗教性を持ち込むことを「ライシテ」(laïcité 非宗教)の原則(フランス憲法第二條)から禁止してきたフランス政府は、ライシテの原則と表現の自由の原則の間で板挟みになりながら、一九九四年、ようやく次のような結論を出すに至った。すなわち、極端に目立つものでなく、改宗の呼びかけを目的にしていなければ、ヒジャーブを含む宗教的シンボルの着用を認める、としたのである。政教分離の原則を適用する際に、宗教≠キリスト教と同一視できた時代であれば、これほどまでに問題は大きくなかなかつたであろう。しかし、イスラム教徒の側から出された、ヒジャーブ着用が認められないなら、同様に十字架やキツパ(ユダヤ教男性が頭部に乗せる丸い布)の着用も禁止せよ、という批判の前で、ライシテに基づく政教分離の原則は有効な反論をすることができなかった。宗教多元社会が到来する中で、キリスト教世界において前提とされてきた原則が、その根拠を問い直されているのである。

また、ドイツでは国内に三百万人いると言われているイスラム教徒の子どもの宗教教育をどのように行うべきか、ということがしばしば問題になってきた。連邦国家であるドイツでは、教育制度は基本的に各州に任せられている。ドイツ基本法に記されているように、教会の指導のもと宗教教育を正規の科目として行っている州が大半であるが、カトリックとプロテスタントの授業の他、どちらも受けたくない生徒には「倫理」の授業も認めている。現時点では、まだイスラム教宗教教育は公立学校では行われていないが、ドイツ福音主義教会(EKD)は一九九

九年に「イスラム教徒児童に対する宗教教育」⁽²⁾という報告書をあらわしている。そこでは、ドイツ基本法第七条第三項の「宗教教育は、国の監督権をさまたげることなく、宗教団体の教義にしたがって行われる」という条文にある「宗教団体」をキリスト教会に限定せず、イスラム教団体にまで拡張して解釈する方針を打ち出している。そこでは同時に、イスラム教徒のための宗教教育実現に至る様々な問題点も指摘されているが、従来、「宗教教育」キリスト教教育」とされてきた構図に、宗教的寛容の精神を大胆に取り入れた姿勢は、EU時代の宗教教育に先鞭をつけたものとして評価してよいだろう。

三 宗教的多元性に対する神学的応答

宗教的多元性がはらむ問題は、世界のグローバル化に伴って、数多くの宗教に影響を与えつつある⁽³⁾。とりわけキリスト教はこの問題に多大な関心を払い、思想的・実践的な応答を試みてきた。その代表的なものとして「宗教の神学」⁽⁴⁾をあげることができる。宗教の神学における議論は多岐にわたり、それに関する文献もすでに膨大なものになっているが、その課題は主として次の二つにまとめることができるであろう。第一は、キリスト教は他の宗教をどのように理解するか、という課題であり、第二は、他の宗教に直面して、キリスト教は自らをどのように理解するか、という課題である。そういった二つの思考軸を織り交ぜながら、宗教的多元性の神学的解釈が多様に展開されてきたのである。そして、そのモデルのいくつかは、精緻な神学的解釈がなされる以前から、具体的な宣教論の中に見いだされることは言うまでもない。

宗教の神学は、そうした歴史的経緯を振り返りながら、他宗教に対するキリスト教の態度を、しばしば、排他主

義 (exclusivism) / 包括主義 (inclusivism) / 多元主義 (pluralism) といった類型を用いて考察してきた。⁽⁵⁾ これらの類型は複雑な問題状況に見通しを与えてきたという点で評価できるが、同時にその類型自体が固定的なイメージをともなつて流布することにより、それぞれの内部にある微妙な差異や、あるいは、それぞれの類型に横断的に存在している問題が見過ごされがちであったことも認めるべきであろう。ここでは、自己充足的な類型論に陥らないよう、それぞれの類型の具体的な「担い手」を考慮しながら三つの類型を取り上げ、宗教的多元性の今後の課題を考察していくための一助としたい。

1 排他主義者

排他主義者は、キリスト教と他の宗教との間に質的な相違・断絶を前提とする。その際、正義と悪、光と闇、生と死といった二元論的区分を強調する表現が好んで用いられる。伝統的な宣教論においては、しばしばキリスト教の絶対性が排他的に主張され、非キリスト教世界に対し、その絶対性への服従を要求することになった。排他主義的立場が単なる神学的見解を越えて、近代の植民地主義政策の思想的根柢の一つとして機能してきた一例を、カトリックの宣教学者 G・ヴァルネック (Gustav Warneck) に見ることが出来る。彼の名著『福音的宣教論』(全五巻、一八九二―一九〇五年) は第二次世界大戦にいたるまで、ドイツ語圏を越えて、カトリック教会の宣教論全体に大きな影響を与えていた。広く共感を得た彼の宣教に対する定義は次の言葉に集約されている。「キリスト教宣教のもとで、我々は非キリスト者の中にキリストの教会を植え付け組織化することに対して向けられた、全キリスト教徒の全体的活動⁽⁶⁾ということを理解する」。ヴァルネックによれば、宣教は自分自身にしる他の教派にしる、キリス

ト者に向けられたものではなく、その目的は非キリスト者を改宗させ、洗礼を授けることにある。したがって、キリスト教は「人類の一般宗教となるように定められている」⁽⁷⁾。彼は西欧化 (Europäisierung) とキリスト教化 (Christianisierung) の同一視を拒絶するが、彼にとってキリスト教の普遍性は、絶えず問題の中心にある。人類のためのキリスト教であり、キリスト教のための人類なのである。⁽⁸⁾

この排他主義的類型に属するのは、「教会の外に救いなし」(extra ecclesiam nulla salus) という考えを長い間保持してきたカトリック教会だけではない(ただし第二バチカン公会議「一九六二―一九六五年」以降、カトリック神学者の多くは排他主義的立場を離れていく)。プロテスタントの保守派の中には、かつてのカトリック以上に、他宗教に対する排他的立場を取るものが少なくない。冷戦時代において、プロテスタント保守派の関心は共産主義思想との対決に向けられていたが、冷戦構造の解体後、彼らの伝道熱は今やイスラム世界へと向けられつつある。また、米国最大教派の南部バプテスト会議をはじめ、ユダヤ人の改宗を宣教方針の中に入れることによって、ユダヤ人団体からの批判を浴びてきた例もある。

主流派の教会や神学者たちは、今日では排他主義的立場を一樣に拒絶しているが、排他主義的態度を取る教会は今なお多様な形で存在している。しかし、彼らの神学的特徴を次のようにまとめることは可能であろう。

(a) 排他主義者は、キリスト教と他の宗教との間に越えがたい断絶があると考える。すなわち、キリストにおける神の啓示は、他宗教の啓示(真理性)に優越するだけでなく、そもそも両者は異なるカテゴリーに属するという認識論的な相違が前提にされている。また、その啓示の保持者として教会の権威が強調される(教会中心主義)。(b) その主張は聖書の権威に基礎づけられている。彼らが好んで引き合いに出す聖書箇所として、「わたしはち

が救われるべき名は、天下にこの名のほか、人間には与えられていないのです」(使徒言行録四・一二)、「わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことはできない」(ヨハネ一四・六)などをあげることができる。イエスの独自性や、イエスの生涯・十字架での死・復活が持つ普遍的な意義は、どのようなリベラルな聖書解釈学によっても相対化されることはない⁽⁹⁾と彼らは考える。その意味では、近代以降蓄積されてきた膨大な聖書学的知見に対し、排他主義者は絶えず一定の距離を置いており、「逐語霊感説」か、それに近い解釈学的態度を取ることが多い。

(c) 救済に関して、排他主義者はキリスト論に大きな価値を置く。救いは他の宗教における神的存在によって成し遂げられることはなく、ただキリストによつてのみ可能となると考える(キリスト中心主義)。排他主義者の神学的理解の中では、先の素朴な聖書解釈とは対照的に、キリスト中心的救済論は比較的緻密に組み立てられている。その際、神学的基礎づけのためにプロテスタント神学者K・バルト(Karl Barth)のキリスト中心的救済論が用いられることが多い⁽⁹⁾。

(d) 排他主義者が他の宗教と対話する際の最終的な目的は、福音宣教にある。「あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい」(マタイ二八・一九)という宣教命令は、彼らの宣教的情熱を駆り立てる典型的表現の一つである。

以上、排他主義者の神学的特徴を概観してきたが、従来、排他主義者は宗教間対話に関心がないとされてきた言説には修正が必要であることを強調しておかなければならない。排他主義的キリスト教グループは、今や教派の枠組みを越えたつながりを形成している。たとえば、「キリスト教徒連合」(Christian Coalition)や「家族重視」

(Focus on the Family) などの宗教右派を中心に、保守的なプロテスタント、カトリック、ユダヤ教が相互に共有可能な政治的・社会的課題に対し、連合して取り組もうとしている。具体的な政策を中心にした宗教間対話は、単なる神学理論ではなく、一般信徒にまでフィードバック可能な現実感を伴っている。ただし、宗教間対話といってもユダヤ・キリスト教的伝統の域を出ないのが彼らの特質であり、それはまさに彼らの宗教理解を反映している。また、排他主義的とされるグループの中には、女性を中心にした超教派的な活動も存在している。「女性と社会に関するエキュメニカル連合」(The Ecumenical Coalition on Women and Society) は、多文化主義や宗教間対話に同調してきた近年のフェミニスト神学を偶像崇拜的であると批判する⁽¹⁰⁾。そして、離婚・中絶・同性愛に決然と反対する、宗教右派の立場に立つ超教派的ネットワークを形成しようとしている。

宗教的多元性に対する排他主義的態度の強みは、自らの宗教的信念に対する日常的かつ実践的な参与にある。排他主義者が理想とする人間理解・家族理解が結果的に社会的・宗教的マイノリティを排除しているとすれば、それは等閑視できない問題を含んでいると言わざるを得ない。しかし、彼らの運動が少なからぬ支持を得ていることは、今日の価値多元的な社会——それは政教分離の原則に基づき、宗教に対する中立性が形式的に求められる社会でもある——が、宗教的信条の発露に必ずしも安定した場所を与えていないことを示唆している。

2 包括主義者

先の排他主義的立場がキリスト教とほぼ同じ長さの歴史を有しているのに対し、自覚的な包括主義者が現れてきたのは比較的最近のことである。⁽¹¹⁾ 第二バチカン公会議での宣言「我らの時代に」(Nostra Aetate) において、カ

トリックは他の宗教の真理性を否定しないことを確認し、宗教研対話は新たな時代を迎えた。それに連動するかのように、一九六〇年代以降、プロテスタントの側でも、世界教会協議会 (World Council of Churches) を中心に宗教研対話をテーマとする様々なプログラムが展開されてきた。⁽¹²⁾ WCC内部における他宗教理解は、バルト主義的な排他主義者と包括主義者との間の緊張関係のもとに形成されてきたと言えるが、一九七九年には『諸宗教と諸イデオロギーに生きる人々との対話に関するガイドライン』を刊行し、一九九五年、ダブリンの協議会では、エコロジーやフェミニズムの視点を交えながら「多元主義の諸宗教」というテーマで討議がなされたことからわかるように、着実に宗教研対話の方法論を築きつつある。

包括主義者の神学的特徴を次のように要約することができるであろう。

(a) 救済はキリスト教以外の宗教においても成し遂げられる。ただし、それはキリストにおける神の恵みが普遍的な効力を持っているからである。つまり、この考えの前提には、宗教によって呼び名は異なっても、一つの神的事実が存在するという神理解がある。

(b) 包括主義者にとっても、排他主義者と同様、救済はキリスト論的に根拠づけられている。ただし、それは排他主義のように認識論的な意味においてはなく、存在論的な意味においてである。つまり、排他主義では、キリストにおける神の恵みを認識することなしに救いへと至ることはできないが、包括主義では、キリスト論的な意味での恵みを認識しなくても、キリストの普遍的恵みが存在論的に救いを保証してくれる。このような救済論は伝統的な「自然啓示」の理解の上に立脚していると言える。自然啓示の考え方によれば、人間は自らの自然的な能力(理性など)によって神を知ることができると思われるからである。

(c) 包括主義者は、他の宗教の中に真理契機を認めるが、それは彼らが所有している本来の真理の一部あるいは不完全な形に過ぎないと考える。キリスト教は完全な真理を有しているが故に他宗教に対し優位に立っており、逆に、キリスト教以外の宗教はキリスト教的真理にどの程度一致しているかによって、その価値を計られることになる。このようにキリスト教と他宗教の間には原則的な区別が存在しているが、それは排他性へ向かうのではなく、包括的な上下関係へと置き換えられる。下部には基本的・一般的なものが位置し、それを統括、支配する形で上部には高次・特殊な存在としてのキリスト教が位置するのである。この上下関係は決して対立的なものではなく、弁証法的関係にある相補的な二つの極であると考えられる。その二局構造の具体的表現は聖書中および神学史の随所に見られるが、その例を次にあげる。非キリスト教世界…キリスト教Ⅱ一時的…永遠、約束…成就、律法…福音、部分…全体、一般…特殊、自然…超自然。

包括主義的立場を明瞭に語る考え方として、しばしば、カトリック神学者K・ラーナー(Karl Rahner)の「匿名(無名)のキリスト者」があげられてきた。キリスト教以外の宗教においても、キリスト教的観点から見て救いに値する生き方をしている人は、たとえ本人が意識していなくても、すでに事実上のキリスト者だ、というのである。⁽¹³⁾ プロテスタントの側では、P・ティリッヒ(Paul Tillich)が包括主義的な立場を取りながら宗教間対話の可能性を先駆的に示した。⁽¹⁴⁾ いずれにせよ、包括主義者の主たる関心は、キリスト教と他宗教とをどのように「統合」するのか、あるいは両者の関係をどのように「構造化」するのか、に寄せられてきたと言える。今日では、包括主義的的理解がより洗練された形で展開されており、自由派プロテスタント教会のほとんどは包括主義的立場を取っている(ただし、必ずしも自覚されているわけではない)。

3 多元主義者

西欧世界においては、多元主義者は排他主義者・包括主義者の後に現れ、先行する二つの類型に明示的および暗示的に内包されている「キリスト教の絶対性要求」を批判する。今日「宗教の神学」の領域において展開されている議論のほとんどは、多元主義者と包括主義者によってなされている。多元主義者はキリスト教を徹底して相対化しようとするが、その程度・方法をめぐって、包括主義者との論争は絶えない。また、多元主義者が自らの果敢な試みを「神学的なルビコン渡河」⁽¹⁵⁾と呼ぶことに対し、包括主義者（あるいはポスト多元主義者）は、それは「解釈者が諸宗教を自分のシステムの土俵に組み入れて理解しよう」とする帝国主義的態度に他ならないと批判する。⁽¹⁶⁾こうした議論の中で、両者とも、それぞれの神学的主張を成り立たせるための方法論を模索しつつ、既存の方法論に修正を加えている。結果的に、かつてほど包括主義者と多元主義者との差異が明瞭でなくなってきたことは、昨今の特徴としてあげることができるだろう。きわめて包括主義に近い多元主義者、きわめて多元主義に近い包括主義者、あるいは多元主義を批判的に克服しようとするポスト多元主義者などが現れており、一様に分類することは困難である。しかし、すでに積み上げられてきた議論の中で、多元主義者の主張は次のような共通した論点を有していると言える。

(a) 宗教的多元性は恒常的なものであり、それはいかなる単一の宗教にも取って代えられることはない。(b) 諸宗教の中には固有の真理契機がある(ただし、すべての宗教が救済的意義を持つてゐるわけではない)。(c) いかなる宗教も、最終的・絶対的・普遍的な真理を保持していると言ふことはできない。(d) キリスト教信仰にとつてイエスは独特の意味を持っているが、その独自性は排他的な形で優越性・超越性と結びつけられるべきではない。

これらの論点を緩やかに共有しながら、多元主義者は、それぞれの方法論を規定する次のような動機づけを持っていると言える。

(一) 倫理的・実践的動機づけ。宗教間および宗教内の対話や協力、平和を推進するための実践的なモデルを作り出すために、多元主義的な立場に立とうとする人々は少なくない。L・スウィードラー (Leonard Swidler)、『R・R・リューサー (Rosemary Radford Ruether)』、T・ドライバー (Tom Driver)、『P・ニッター (Paul Knitter)』らは、その代表的な人物である。各人の方法論は異なるが、いずれも、宗教多元的な現代世界において絶対的・普遍的な宗教的真理を主張することは非倫理的な行為であると理解している。彼・彼女らの理解によれば、キリスト教が対外的に絶対性・優位性を主張し、また、対内的には支配・従属の関係を基軸とするキリスト論を保持してきた結果、宣教論的に正当化された宗教戦争や植民地主義政策、あるいはキリスト教内部における反ユダヤ主義、家父長的な女性支配を生み出してきた。そうしたキリスト教内外の倫理的問題を実践的に解決するために、宗教多元主義的な立場からキリスト教を相対化する作業が必要だというのである。

この種の多元主義者は、一九六〇年代以降、神学的主要テーマとなってきた解放の神学とフェミニスト神学から大きな影響を受けている。実践的な多元主義者は、宗教的多元性への取り組みが形而上学的な理論構築に陥ることを警戒しながら、「抑圧された人々」に目を向けることを求めている。ニッターが解放の神学の視点から宗教の神学を構想しようとしているのはその典型的な例であるが、彼はキリスト教の他宗教理解の中心点が教会中心主義からキリスト中心主義そして神中心主義へと移ってきたことを指摘しながら、それをさらに「救済中心主義」「神の国中心主義」へと進めなければならないという。¹⁷⁾つまり、ここでは抑圧された人々・貧しい人々への実践的行為を

通じて、救済や解放がどの程度実現されているのかが問われるのである。

同様の視点は、フェミニスト神学からの宗教多元主義へのアプローチの中にも見られる。フェミニスト神学者の多くは、他宗教に対するキリスト教の排他主義的・包括主義的態度と、キリスト教内部にある男性の女性に対する支配的・抑圧的態度との間にアナロジーを見いだす。「男性の普遍性の中に女性を包摂することによって女性の経験を消去する性差別（包括主義）」と、女性の独自性を認めて女性にある性質を割り当てる性差別（排他主義）との違いは、結局成り立ちえない違いなのである。第二の場合は、第一の場合の一例にすぎない。というのは、女性に割り当てられる性質は、女性自身の証言から引き出されたものではなく、男性が女性に投影したものだからである⁽¹⁸⁾。こうした洞察のもとに、男性による女性支配を克服していこうとするフェミニスト神学者たちの関心は、キリスト教内部における支配・従属の構造を醸成してきたキリスト教の絶対性要求を解体することにも向けられるのである。加えて、フェミニスト神学者たちの国境を越えたグローバルなつながりが形成されつつある中、各地における宗教的多元性が大きなテーマとされてきた。その背景には、フェミニスト神学が主題としてきた「女性」とは、結局のところ、欧米世界における中産階級の白人女性のことではないか、他の国々の貧しい女性たちの視点がお欠落しているのではないか、という批判があり、そうした批判に触発されて、多様な宗教的・文化的背景を持った多様な女性の声に耳を傾けようとする動きが生じてきたのである。

解放の神学の場合も、フェミニスト神学の場合も、伝統的な欧米型神学からの解放に大きな関心を寄せてきた。同時に、アジアの神学者たちが、自らの置かれた宗教多元的環境の中でどのようにキリスト教信仰を経験するか、という問いに対し、積極的な応答を試みている。その典型的な例として、インドでのR・パニカー(Raimon

Panikkar) 台湾での C・S・L (Choan-Seng Song) 韓国での H・K・チャン (Chung Hyun Kyung) 日本での八木の経験などをあげることができるであろう。⁽¹⁹⁾ 本論文の最初に述べたように、アジアやアフリカの人々にとって宗教的多元性は経験的事実として眼前に存在しており、そうした経験と折り合いをつけながらキリスト教信仰を語るためには、排他主義・包括主義とは一線を画する神学的アカウンタビリテイが要求されているのである。

(ii) 宗教哲学的・理論的動機づけ。上記の倫理的・実践的理由による多元主義的立場と決して無関係ではないが、より理論的な関心に根ざして、異なる宗教間の対立する真理主張に整合的な説明を与えようとする宗教哲学的な思索がなされてきた。その筆頭にあげられるべき人物は、J・ヒック (John Hick) であろう。ヒックによって宗教多元主義をめぐる論争に火がつけられたと言っても過言ではないからである。⁽²⁰⁾ 宗教多元主義に対する彼の理解は次のように述べられている。「多元主義とは、偉大な世界宗教はどれも〈実在者〉なり、〈究極者〉なり対するさまざまな覚知と概念、またそれに応じたさまざまな応答のしかたを具体化し、加えて、その各々の伝統内において〈自我中心から実在中心への人間存在の変革〉が明確に生じつつある〔中略〕とみなす見解のことである。したがって、偉大な宗教的伝統はそれぞれ代替的な救いの『場』、あるいは救いの『道』と見なすことができる。そしてこの場なり、道なりに沿って、人は救い・解放・悟り・完成に達することができるのである」⁽²¹⁾。彼は、どの特定の宗教の神的実在をも超えているという意味で「実在者」「究極者」という呼び名を用いているが、それが「二者」であることを一貫して主張している。その一者に連なる道が多数存在するという意味での多元主義であり、その限りにおいて、どの宗教も全体的真理の一部を占めるに過ぎないために、諸宗教は互いに相補的な関係にある。それが宗教間対話を推し進めていく根拠とされるがゆえに、その対話は真理探究的対話となるべきなのである。

ヒックの宗教多元主義をキリスト教に適用した場合、伝統的なキリスト中心主義は神中心主義へと移行する。また、そのためにキリスト論の相対化が必要であるが、ヒックは従来のキリスト論における受肉の教理がキリスト教の絶対性・優越性の主張を招いたと考え、受肉の教理の再解釈を試みる⁽²²⁾。彼の理解によれば、イエスが受肉した神の子や三位一体の第二格として形而上学的な神性を与えられたのは、弟子たちの宗教経験にギリシア的な言語表現が与えられた結果であり、そもそも、イエスに付与された神的呼称はメタファーとして理解すべきなのである。もともと、イエスの自己理解を含め、史的イエスの再構成は今日の聖書学においても、容易に一致点を見いだすことはできない。しかし、聖書学の最先端の成果を用いることによって、教義学的に固められてきたキリスト論を相対化しようとする方向性は多元主義者の特徴の一つであり、それは逐語霊感説的な解釈学的立場に立つことの多い排他主義者とは対照的である。

また、宗教多元主義者の中には、ヒックのように神的実在を「一者」として宗教的多元性を収斂させる考え方の他、多元性を究極的実在の構造そのものを表していると考える非収斂的な理解もある。パニカーは後者の代表的人物であるが、彼によれば、多元主義は統一を必要とせず、それは「最後にすべてがひとつになるという終末論的期待ではない」⁽²³⁾。彼はヒックに対する批判を込めて次のように述べている。「この実在は、その名前の他にあなたかも一つの実在が存在するかのようによくの名前をへ持っているのではない。その実在が多くの名前でへある」。そして、それぞれの名前が一つの新しい見地なのである⁽²⁴⁾。ヒックとパニカーは対照的な見解を示しているが、彼らに限らず、多元主義者たちの神的実在の理解や問題の設定の仕方にはかなりの幅があると言える。ただし、収斂的モデル、非収斂的モデルのいずれの立場も、宗教多元的状况の中で宗教間対話の可能性を説いており、また、それを

伝統的キリスト教に教義上の再考を促すラディカルな問題提起として点で共通している。

(iii) キリスト論的動機づけ。先のヒックによるキリスト論の相対化においても言及したが、特に北米を中心として、過去数十年の新約聖書学におけるイエス理解の急速な変化が、神学そのものに大きな影響を及ぼしてきている。イエス研究は、従来の文献学的方法に加え、文化人類学・考古学・社会学などの洞察やモデルを体系的に利用することによって、様々な新しい成果を生み出しつつある。端的に言うなら、広く共有されてきた終末論的預言者としてのイエス像が大きく揺らいできているのである。そして、新たなイエス像として、とりわけ非黙示文学的な「知恵の教師」としての姿が活発な議論の対象とされている⁽²⁶⁾。もちろん、確固としたイエス像が新たな形で成立しているわけではないが、多くの聖書学者にとって、史的イエスと、終末論的・キリスト論的な神性を付与されたイエスとを区別することはすでに合意事項とされていると言つてよい。排他主義者や包括主義者にとっては、これまでキリスト論が、多元主義的動向を神学的にくい止める防波堤の役割を果たしてきたが、それが今や聖書学からの揺さぶりを大きく受けている。つまり、イエスの独自性のみならず、キリスト教の絶対性・優越性を裏付ける働きを担ってきた「受肉した神」「神の子」といったキリスト論的理解は、もはや存在論的な前提とされず、むしろその概念形成の歴史的経緯にメスが入れられているのである。そうした聖書学的成果の追い風を受ける形で、多元主義者は伝統的なキリスト論から比較的自由な問題設定の場を得ることができるようになっている。同時に、欧米の宗教多元主義者とは別に、欧米以外の国々ではすでにそれぞれの文化・伝統に根ざしたイエス理解が多様に展開されている⁽²⁶⁾。

四 今後の展望

排他主義、包括主義、多元主義という類型は神学的・宗教哲学的な議論の中から生まれ、専門家たちが宗教的多元性に対する立場を表明するための、いわば座標軸のような役目を果たしてきた。しかし、すでに見てきたように、それぞれの類型が指示する信仰理解や宗教経験の具体的な担い手は、学問的領域に限定されない広がりを持っていると言える。その意味で、宗教的多元性は宗教哲学や組織神学における形而上学的テーマである一方、それは実践神学や歴史神学の考察対象ともなり得る、生きた日常なのである。また、議論の焦点であり続けるキリスト論の解釈は、イエスの実像を問う聖書学的成果から絶えず影響を受けている。神学の諸学科は細分化されて久しいが、宗教的多元性は現代神学の総合的な力を問う、良い試金石になっていると言える。

自らの宗教的信念に真摯に参与しようとする排他主義者と、既存の宗教経験の間に意味ある関係づけを模索する包括主義者と、自己批判と自己変革を同時に求める多元主義者との間に価値の序列を付けるべきであろうか。確かに、多元主義者の中には、排他主義から包括主義、さらに多元主義へと移行することが望ましいと考える者が少なくない。しかし、そうした進歩史観に従って、世界の宗教状況が推移していくとは到底考えられない。科学技術が宗教的伝統の古層を一掃するどころか、昨今の宗教右派の興隆に見られるように、社会の複雑性が増せば増すほど、より単純明快な宗教的アイデンティティへの希求が増大する場合もある。社会の世俗化とそのグローバルな進行が、伝統宗教の社会的影響力の低下を促しているだけでなく、同時に局地的な宗教回帰現象をも引き起こしているという時代の中で、排他主義、包括主義、多元主義の境界は自ずと流動的なものとなっている。したがって、今

後、求められるのは、それぞれの神学的立場をより進歩的なモデルに収斂させていくことではなく、それぞれの立場に立つ者どうしが共存可能な条件を現実即して設定していくことである。⁽²⁷⁾ また近年、宗教間対話に関する様々な声明⁽²⁸⁾が出されてきたが、それが誰にとつての対話であり、誰にとつての合意であるのか、という点がしばしば問われてきた。つまり、そうした合意は主流派のリベラルな学者の間だけ成立可能なものではないか、異質な者を排除した上で提示される諸宗教の共存可能性ほどの程度意味を持つのか、という批判がそこにはある。⁽²⁹⁾

そうした文脈の中で宗教的多元性を神学的に受けとめていくための重要な要素の一つとして、他者性の認識がある。先に解放の神学とフェミニスト神学の取り組みをあげたが、そこで示されていたのは、キリスト教内部の「他者」の認識と、キリスト教外部の「他者」の認識には平行関係があるということであった。すなわち、キリスト教の他宗教に対する関係は、富める者の貧しい者に対する、男性の女性に対する、支配者の被支配者に対する関係と通底しているのであり、そのいずれもがキリスト教神学の今日的課題を形成している。ここで他者とは、単に自分以外の存在というだけでなく、本来自分の意のままにならない予測不可能・制御不可能な存在であると言える。その意味で、神は人間にとつてその存在の起源でありながら、同時に他者性の起源でもある。それゆえ、神や人の他者性を顧慮しない者は、最終的に認識主体の絶対主義へと至る危険性を絶えず内包している。すなわち、他者の他者性を受け入れることのできない者は、他者を自己に従属させようとするのである。解放の神学の立場に立つ多元主義者は、まさにこの人間論的問題を洞察し、克服するために「正義」という概念を積極的に用いる。つまり、すべての宗教を等価と見なす宗教相対主義と宗教多元主義とを区別する規範として、正義の実践を強調するのである。他者性を認識する正義の視点がなければ、多様に宗教的装いをした「悪魔的なもの」(解放の神学者たちは植

民地主義・帝国主義・戦争・社会的弱者の搾取などをあげる）が持つ強力な同化作用を見過ごすことになりかねない。また、正義とは何かを、現実社会（そこでは特定宗教内の自明性は異化される）の中で実践的に問うことによつてはじめて、信仰者や宗教組織が保持している内面世界と、宗教的多元性を前提とする外部世界との間での往復運動を可能にする、宗教の公共性が醸成されていくのである。しかし他方では、正義という概念は西欧的であり、宗教的多元性をめぐる議論全体が西欧の自由主義的な宗教思想の一部に過ぎないのではないか、という批判も繰り返しなされてきた。このような緊張の中で、氾濫する相対性に平衡をもたらし得る価値規範を現代神学は模索しなければならぬのである。

宗教的多元性は宗教的一元性のアンチテーゼとしての役割も果たしている。宗教的一元性は、排他主義者の例に見られるように、キリスト教や他の諸宗教の支配イデオロギーとして機能してきただけではない。第二次世界大戦下のドイツや日本において典型的に見られたように、国家主義的イデオロギーを強化する際に宗教のあり方は一元的に統制され、宗教的一元性は、国家に対し疑似宗教的な能力を付与する一翼を担った。近未来社会において、かつてのようなファシズムが席卷するということは直接的には考えられない。今や国家という枠組みを超えて、世界のグローバルゼーションの原動力となっているのは科学技術である。テクノロジーは宗教や文化の相違を容易に超え、まさに普遍的な適用可能性を誇示している。しかし、現代のわれわれはテクノロジーが生み出した負の遺産（核兵器・核廃棄物、環境問題など）に直面しているだけでなく、人の生命の尊厳にかかわるような新たな難題（先端医療技術の利用など）を刻々と突きつけられている。しかし、そこでもテクノロジーの恩恵を受ける人々と、その犠牲になっている人々との間に歴然とした差異が存在している。しかも、テクノロジーと社会とのインタ

「フェイスが画一化し、機能不全に陥ると、テクノロジーが暴走する危険性があることを、ナチス・ドイツの場合に限らず、二〇世紀の歴史は多く語っている。したがって、同様の近未来的悪夢を未然に防ぐためにも、宗教的多元性が社会における多様性の源泉であり続けることには大きな意味があると言える。その上で、それぞれの宗教が、その外部にある共通の経験的事実としての科学的普遍主義とその帰結に対峙できる対話的実践を行うことが、今後求められる新たな課題の一つにあげられるであろう。⁽³⁰⁾

注

- (1) 今日のEUにおいて世俗化の影響が、国家と宗教の関係・教会税・閉店法・宗教教育の変容など多方面において顕在化していることについては次の文献を参照（以下の記述においても適宜参照している）。小原克博「EU時代の宗教——宗教多元社会の成熟に向けて」（小倉襄二他編『EU世界を読む』世界思想社、二〇〇一年）。
- (2) “Religionsunterricht für muslimische SchülerInnen und Schüler. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland”. この全文はEKDのウェブ・サイト (<http://www.ekd.de/>) から入手可能である。
- (3) 現在、もともとも大きなリアリティを持ってキリスト教的西欧に対峙している宗教はイスラムであろう。そうした構図をセンサーショナルに描き出したのがサミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』（鈴木主税訳、集英社、一九九八年）であった。ハンチントンは、今後の戦争は、異文化間の接点における断層線の戦争（フォルト・ライン戦争）として多発すると分析している。そして、フォルト・ライン戦争の典型として、イスラム教徒と非イスラム教徒との間の争いを取り上げている。彼の説の是非はともかく、彼が西欧とイスラムとの近未来的関係を描写するために持ちだした「衝突」というメタファーが、多くの人々の関心を引いたという事実を見逃すことはできない。実際、世界教会協議会における宗教間対話のプログラムのにおいても、イスラムとの関係が最重要視されている。他方、すでに対話の歴史を積み重ねている仏教とキリスト教の関係は、たいていの場合、思想的なものに限定されている。また、仏教の中でも宗教間対話に関心を持ってきたのは禅仏教や浄土真宗などごく一部の宗派に限られる。

(4) 一九六〇年代以降展開されてきた多様な議論は「宗教の神学」「諸宗教の神学」「宗教史の神学」「宗教多元主義」「多元主義の

- 神学」などの名称のもとに展開されてきたが、本論文ではそうした議論の総称として「宗教の神学」を用いる。
- (5) この類型はA・レイスによって提案され、J・ヒックらによって積極的に用いられてきた(次の文献を参照)。Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1983). ション・ヒック、間瀬啓允訳『宗教多元主義——宗教理解のパラダイム変換』法蔵館、一九九〇年、六五—八六頁。この類型に関して理解のずれがあったり、類型の立て方そのものに対する批判があるにせよ、この類型は宗教的多元性を扱うための有力な方法的モデルの一つとして評価されている。
- (6) Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre*, 1. Bd (Gotha, 1892), S. 1.
- (7) *Ibid.*, S. 96.
- (8) *Ibid.*, S. 319.
- (9) バルトはキリスト教を「真の宗教」と呼ぶが、それはトルレルチが言うようにキリスト教が宗教の最高形態であるからではなく、他宗教と同じく「不信仰」でありながら、「イエス・キリストの名」を信じている限りにおいて、そうなのである(カール・バルト、吉永正義訳『教会教義学』II／二、新教出版社、一九七六年、二六七頁)。このようにバルトは無条件にキリスト教を絶対視しているわけでは決していないが、排他主義者はバルトの意図を離れて、バルト的なキリスト論集中を用いることが少なくない。また、バルト神学に啓発されながら、仏教との対話可能性を提示した人物に滝沢克己がいる。彼は、キリストは聖書の外においても認識され得ることを「インマヌエル神学」の中で根拠づけようと試みた。それは、バルト神学が排他主義的類型にとどまらない解釈学的広がりを持っていることを示す好例であると言える。
- (10) Anne Bathurst Gilson, *The Battle for America's Families: A Feminist Response to the Religious Right* (Cleveland, The Pilgrim Press, 1999), p. 49.
- (11) 潜在的な形では、すでにユスティヌス、エイレナイオス、オリゲネスなどの教父の著作において、イエスが神的ロゴスと同一視されるロゴス・キリスト論が示されており、ストア哲学の影響を受けたその理解は、非キリスト教的な伝統における真理契機を否定しない。
- (12) 次の文献を参照。神田健次「宗教間対話の軌跡と課題——エキュメニカルな視座から」(『神学研究』四七、二〇〇〇年)。
- (13) Karl Rahner, *Foundations of the Christian Faith* (New York, The Seabury Press, 1978), pp. 311-321.
- (14) 次の文献を参照。Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York, Columbia University Press, 1963).

- (15) ジョン・ヒック、ポール・F・ニッター編、八木誠一・樋口恵訳『キリスト教の絶対性を超えて——宗教的多元主義の神学』春秋社、一九九三年、三頁。
- (16) ゲイヴィン・デコスタ、森本あんり訳『キリスト教は他宗教をどう考えるか——ポスト多元主義の宗教と神学』教文館、一九九七年、七頁。
- (17) ヒック、ニッター、前掲書、三六四—三六五頁。
- (18) ヒック、ニッター、前掲書、二九六頁。
- (19) たとえば、次の文献を参照。Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993). Choan-Seng Song, *Third Eye Theology*, revised edition (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1991). Hyun Kyung Chung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990). 八木誠一『フロント構造の哲学——仏教とキリスト教の相互理解のために』法蔵館、一九八八年。
- (20) ヒックに対して様々な批判もなされてきた。『宗教がつくる虹——宗教多元主義と現代』（間瀬啓允訳、岩波書店、一九九七年）では、仮想的な二人の批判者（哲学者と神学者）と対論する形で、宗教多元主義をめぐるこれまでの主要な争点を網羅的に扱っている。
- (21) ジョン・ヒック、間瀬啓允訳『宗教多元主義——宗教理解のパラダイム変換』法蔵館、一九九〇年、七四頁。
- (22) John Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age* (Louisville, Westminster John Knox Press, 1993).
- (23) ヒック、ニッター、前掲書、二二二頁。
- (24) Raimon Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, revised edition (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1981), p. 29.
- (25) たとえば、次の文献を参照。マルクス・ボーグ、小河陽監訳『イエス・ルネッサンス——現代アメリカのイエス研究』教文館、一九九七年。ジョン・ドミニク・クロツサン、太田修司訳『イエス——あるユダヤ人貧農の革命的生涯』新教出版社、一九九八年。
- (26) 概観するものとして次の文献を参照。Volker Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi: Christologie interkulturell* (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999).
- (27) 山折は、従来の宗教間対話が「神教的伝統を方法論的な前提としてきた限界を指摘し、そうした対話の方法を疑わずに、」棲み

- 分け」によって宗教的共存に至る可能性を示唆している（次の文献を参照）。山折哲雄『「宗教的対話」の虚妄性——「宗教的共存」との対比において』（南山宗教文化研究所編『宗教と文化——諸宗教の対話』人文書院、一九九四年）。
- (28) たとえば、次の文献を参照。Hans Küng and Karl-Josef Kuschele, *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (New York, Continuum, 1993).
- (29) Sallie King, "A Global Ethic in the Light of Comparative Religious Ethics" in: *Explorations in Global Ethics: Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*, ed. by Sumner B. Twiss and Bruce Grelle (Boulder, Westview Press, 2000), pp. 126-133.
- (30) こうした課題の一つに環境問題がある。たとえば米国では、市民レベルの運動体として「環境のための全米宗教連合」(The National Religious Partnership for the Environment) が活動をはじめており、そこにはユダヤ教、カトリック、プロテスタントの諸教派がかかわっている。また、学問的な取り組みとしては、ハーバード大学の世界宗教センターが、諸宗教（仏教、儒教、神道、ヒンドゥー教、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教など）とエコロジーの関係をテーマにしたプログラムを一九九六年から一九九八年にかけて開催し、先駆的な役割を果たしている。

宗教多元主義とイスラーム

塩尻和子

〈論文要旨〉 ジョン・ヒックの宗教多元主義には近年さまざまな批判が向けられるが、宗教間対話、とくにイスラームとキリスト教の宗教間対話の観点からは、いまなお有効な手段であると考えられる。本稿ではアスランの *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* を参考にしながら、ヒックとナスルとの対比を軸にして、イスラームの立場からみた多元主義を検討する。ヒックは宗教の多様性は、たとえば預言者の宗教的経験に基づく情報の多様性によるとする。しかし、キリスト教と比べるとイスラームは人間的、世俗的、実際的であるが、不変の神の言葉によって形成され、人間の関与をはじめから拒絶する。本稿では、ポスト近代のイスラームを宗教復興主義のなかに位置づけ、イスラームの伝統と独自性をあらためて理解し承認することの必要性を考察する。それぞれの宗教がもつ独自性を認め、共通点だけでなく、対立点をありのままに考察することが、対話を可能とせず地平を開くものであるうと思われる。

〈キーワード〉 ヒック、ナスル、伝統主義、イスラーム、宗教復興主義

一 宗教の独自性とはなにか

ジョン・ヒックの宗教多元主義には近年、さまざまな批判が向けられるようになってきた。彼の宗教多元主義は、いかなる宗教も人間が真実在 (the Real) と遭遇した⁽¹⁾ことから生じるとしており、人間こそが諸宗教の形成者であるとして人間中心な立場をとることによって、すべての宗教伝統を相対化しようとする。また、それぞれの

宗教がもつ伝統や独自性を考慮することなく、彼自身の真理、つまり宗教多元主義という仮説を諸宗教独自の真理のうえに重ねようとするものであるとして批判される。あるいは彼の宗教多元主義の仮説は西洋の文化的コンテクストのなかでは意義深いかもしれないが、ひとつの文化の規範と価値観を他の文化にも押しつけようとするものではないか、という批判もなされる。しかし、特定の条件下での議論ではあるものの、諸宗教の伝統を相対化しようという試みや、宗教間の対比を理解可能な部分だけに限定して論争や対立をひとまず取めようという姿勢は、ヒックだけにみられるものではなく、スミスやムスリム学者のナスルにもみられる。本稿は、ヒックの立場に対するさまざまな批判に留意しつつも、宗教多元主義という見地から、ポスト近代のイスラームに焦点をあてた宗教間対話の可能性を探る試みのひとつである。

アドナン・アスランは著書 *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*⁽²⁾ のなかでヒックとナスルの見解を対比的に取りあげ、イスラームの立場からみたヒックの限界を指摘することによって、原則的にナスルの立場を支持してイスラームの独自性を明かにしようとしている。筆者はアスランの研究を追いながら、ヒックによるイスラーム理解と、シーア派のムスリムであるナスルの立場を比較検討することによって、あらためて宗教多元主義を考察する。アスランの立場はイスラームの宗教的特質、つまり彼の言う「永遠性」に依拠するものであるものの、この対比的研究によってイスラームを巡る宗教間対話の可能性を探る試みが、いくらかでも進展することを望むものである。

ヒックによれば、諸宗教は同一の「真実在」(the Real) に対する人間からの異なった応答の表現であると考えられ、したがって人間による現象として歴史的な、また地理的な制約を受けるものである。それらは、不変の究極

的眞実在 (the ultimate Reality) とかわつてはいても、あたかも有機的な器官をもった生き物のようなものとして考えられる。それは人間世界の多様な歴史的、文化的変遷にしたがって変化し変容するものである。つまり人間の多岐に分かれた経験が多様な宗教世界を創造することになったのではないか、といわれる。宗教が人間世界の変容によって変化するものであるなら、今日のグローバル化した世界にあつては、グローバル化した宗教の形態が生じることが想定されよう。現在の世界は情報伝達手段や交通手段の急速な発達に伴って、ある意味で「ひとつ」になりつつあるが、このような状況が続いていくなら、多様な独自性をもっていた諸宗教は相互にかぎりなく近づき、ついにはキリスト教、ユダヤ教、イスラーム、ヒンドゥー教といった固有名詞が「人間の宗教的経験と信念」の形態を叙述したものとはならなくなるであろうとさえ言うのである。⁽³⁾つまり、現在の世界にみられる多様で具体的な宗教的伝統が、やがてはすべて「究極的眞在」と人間との遭遇というひとつの枠組みに収斂されてしまい、それぞれの宗教がもつ独自性が話題になることなどなくなるという仮説である。

それでは、それぞれの宗教がもつ「独自性」とはなんであろうか。ヒックによれば、それは眞実在との遭遇という経験とそれを伝達する情報の多様性によるものである。

あらゆる意図的な経験はそれぞれの経験 (experience-as) ⁽⁴⁾である。それは外部の源泉から私たちに突き当たる「情報」(その用語の通信手段という意味での) の解釈と誤解釈に起因する。さらに言えば、そのような解釈はつねに概念を使用する。その成り立ちに宗教的な概念がことさらに用いられるようなものを、私たちは宗教的経験と表現する。⁽⁵⁾

ここでいう「情報」とは眞実在と人間の靈魂との遭遇に際して発生するものであり、人間の心理的機能がそれを

幻影や霊的な声などのさまざまな宗教的経験へと変化させる。ヒックはこのような経験には二つの種類があると説明する。第一の種類では「情報」は私たちの物質的な環境によって媒介されるが、この世界の事物、出来事、成り行きなどが超越者の臨在を開示するための宗教的性格や意味をもつものとして経験される。たとえば、病気の治癒は聖なる奇跡として経験されるような具合である。いまひとつの種類は神秘的なものであり、二人の人間の間で交わされるテレパシーのように、直接授受される情報を指す。宗教的経験は、個人的なものであれ、集団的なものであれ、多様なレベルで起こり、際限なくさまざまな形で表現される⁽⁶⁾。旧約の預言者による歴史解釈も、実際には、聖書に記述されているような深く考察された神学的構成によって作成されたものではなく、「預言者が彼の時代の出来事に参加する過程でえた経験によって創作されたもの」⁽⁷⁾である。このような「経験」は、たとえそれが神あるいは真実在との神秘的合一によるものであっても、ある種の「情報」として把握される。

神秘的な幻視や幻聴などの経験は、当事者が所属するさまざまな歴史的、文化的な内容にに応じて形成される。したがって、サムエルがヤハウエの声を聞いたという経験（サムエル記上、三章一―四節）とムハンマドが大天使ガブリエルのメッセージを聞いた経験は同じものではない。これらの超常経験はそれぞれの経験者が所属する伝統に特有の考えやイメージ、彼の社会にみられる歴史的あるいは神話的テーマ、人々の期待感などが、神秘的経験を産み出す材料を提供している⁽⁸⁾。神秘家にとっては真実在との遭遇という衝撃は、やがて神秘家自身と彼の共同体が受け入れることになる情報を作り出すことになる。ヒックはさらに、宗教的な情報を人間の経験のなかに伝達するという作業の過程で神秘家は夢を作り出すという人間の機能を利用するという。夢は複雑な精神作用が内的に自己自身と対話する作業であるが、宗教的に解釈される神秘的経験は、真実在という超越的な源泉に由来する情報を体現し

ていることになる。⁽⁹⁾

アスランはこの点について「ヒックは近代心理学が夢体験や危機的な状況で現れる幻想などと同様に、神秘的経験も科学的に説明されうると信じている」と批判する。宗教経験という概念は文化的には特殊なものであり、したがって近代キリスト教以外の宗教には適切な理解手段を与えない。たとえば、イスラームにおける「啓示」(wahy) や「顕現」(kashf) あるいは「敬虔」(zuhd) といった概念に「宗教的経験」を当てはめることは間違⁽¹⁰⁾いである。「神」は、ユダヤ教、キリスト教、イスラームという一神教の系譜のなかでは、無限で超越的で永遠で全知全能であるが、宗教的経験は有限な人間による経験として無意味であり、死すべき人間は無限な神を経験することはできない⁽¹¹⁾。安易に宗教的経験という言葉を用いることは、預言者が受ける啓示と神秘主義者の経験を混同することになると警告している。「もしも、宗教的経験という概念が宗教の叙述と理解に不可欠であるなら、トマス・アクイナス、アンセルムス、イブン・アラビー、ガザリー、アシュアリーといった偉大な思想家たちが彼らの宗教思想の解説に用いなかっただのは、なぜであろうか」とまで言いきつている。⁽¹²⁾

アスランによれば「ヒックやスミス⁽¹³⁾のような、啓蒙期以降の西洋におけるキリスト教的背景をとおして宗教を考察する思想家が、宗教は人間の創造力の産物であり、変化に晒されるのは当然であるという考えによつて偏っている」のは驚くべきことではない。したがって、スミスやヒックにおける宗教は時間のうちで「蓄積された伝統」であり、時間の経過とともに「成長の過程にある有機体」である⁽¹⁴⁾とみなされる。これに対して、イスラームは不変の神の言葉、クルアーンに基づく宗教であり、神の法シャリーアという戒律を遵守する宗教として、宗教は人間の創造物であるという立場をはじめから拒絶する。イスラームにおいては「不変」と「永久」という概念がすべての基

盤となつてゐるといふことができるという。

たしかに今日のムスリムも、イスラームが強固で悠久のものであり、変転や偶然性などありえない超越的な真理であると信じてゐる。そういう意味では人間的な「情報」や「経験」を拒絶し、不変の啓示のみをよりどころにしているということができよう。ムスリムが神の存在を知り、神の存在を信じてゐることができるのは、彼ら自らが神を経験するからではなく、預言者を通じて受け取る情報を、言いかえると啓示を信じるからであるといふことができる。しかし、それは独自の宗教的伝統の内側で可能な立場であり、イスラーム的宗教言語という次元を超えることはできないであらう。⁽¹⁵⁾

二 イエスとムハンマド

ここで、ヒックがイスラームとムハンマドをいかに理解していたかについてみることにしよう。ヒックによると、ムハンマドは当時のアラビア半島で支配階級であつたクライシュ族に生まれたが、その社会は「新しい宗教活動が新たな共同体を、この新たな共同体が新しい政治的集団の形成とアラビア部族間の新勢力の形成を意味する社会」であつた。ムハンマドのメッセージはマッカの既存の政治的商業的権力構造に対して正面から挑戦するものであつたので、彼と彼の信奉者はマディーナへ移住しなければならなかつた。やがて彼はマディーナで成立した新しい共同体を率いてアラビア半島を政治的に統一していくことになる。つまり彼の共同体は宗教集団というよりもきわめて人間的で政治的な集団となり、武力を効果的に使用して周辺諸部族を征服し、自らの帝国を築きあげていつた。⁽¹⁶⁾イスラームでは、宣教のごく早い時期から、言いかえると創唱者が生きてゐるうちから、「冷酷でダイナミッ

クな歴史に参加する」という場面に引き出されたのである。⁽¹⁷⁾

これに対して、イエスは「まったく政治力も政治的影響力もたず、したがって、自らが所属する社会を支配したり改革したりしようと思ひ浮かべなければならぬような責任感からは、まったく自由であつた」。たしかに、この社会や世界が目前にせまった終末において破滅されるという黙示録的な緊急性が想定されるなかでは、イエスにとつての社会や共同体はなんら意味をなさなかつたであろう。イエスの説いた隣人愛は個人的な立場で履行を要請されるものであり、決して社会性を帯びたものではなかつた。しかし、イエスの死後、キリスト教がローマ帝国の公式宗教として採用されたことによつて、「平和主義的な意味を伴つた本来の愛の福音は、すぐに教会国家の冷酷な法律にとつて替わられた。司教たちは軍隊つき司教となり、国王や貴族つきの宗教的審査官となり、あるいは自らが貴族となつて、七世紀のアラビアとおなじように凶暴で、個々人の命の価値など考慮されることのない多数のヨーロッパ人を支配しはじめたのである」⁽¹⁸⁾。

ヒックは、こうしてキリスト教もイスラームも「宗教」が防衛、統治、思想統制、覇権争いなどにかかわる必須手段として「暴力」を採用し合法化したことを肯定する。しかもキリスト教が採用した「暴力」はイスラームが当初から、創唱者の生前からその宗教的な要素として包含していた「アラビアとおなじ凶暴な」ものであつたと言ふ。つまり、先天的なものであれ、後天的なものであれ、キリスト教とイスラームには「暴力」という共通項がみられるということになるであろう。

山上の垂訓は、無制限の許し、攻撃に対する報復の否定、富の放棄、明日を思はずらうことなく完璧に神を信頼すること、つまりこれまでどのキリスト教国家も社会生活上に実現しようと真面目に試みることさえで

きなかつたほどの理想である。この山上の垂訓という倫理的理想からはじまったキリスト教は、神によつて叙任された支配者、正義の戦い、罪人への相当罰、異端者や社会的逸脱者に対する強固な迫害といった教義を傳達させ、ついに日常生活上に実質的に起こりうるあらゆる不測の事態を覆う精巧なローマ式の詭弁を作りあげた。これに反して、イスラームは連帯的同胞主義という困難ではあるが実利的なクルアーンの倫理をもつてはじまつた。それは正当な防衛、真実を語ること、約束の忠実な履行、相互扶助、未亡人、孤児、奴隸への親切などから形成され、盗人や性犯罪者に対する厳格な刑罰を含み、自己防衛用の暴力まで含まれていた。この考えはクルアーンののちの章で宣教事業における聖別された戦争、つまりジハードに拡大された。⁽¹⁹⁾

イスラームはたしかに实际的であり、人間的、世俗的、社会的、政治的である。⁽²⁰⁾ このことは聖典クルアーンにおいて顕著である。つまり、クルアーンには宗教的で神秘的な啓示と日常的で実践的な啓示が共存している。ヒックによれば、平和主義者であつたイエスと、当初から決して平和主義者ではなかつたムハンマドのそれぞれが興した宗教は、やがてどちらも理想と現実の対比的な混交を含みながら展開していき、どちらも戦争のパトロンとなつたという。

ヒックの図式に従えば、イスラームはムハンマドが超越的な「真実在」と遭遇するという強烈な宗教的経験のなかで発生したものである。ヒックは「真実在」は人間による言語的な表象を拒否する性質をもつものであり、いっぽうで神学思想は特定の場と特定の時間に生きた人々の業績であるとする。そうであれば、人間が神との遭遇によつてえられる情報は神と人間との双方による共同作業であるということになつてしまふであらう。アスランによれば、このような立場はクルアーンが神の言葉であるというイスラームの根本的教義を相対化することになる。クル

アーンの記述のなから神の業と人間の作業とを、それぞれに区別することができるとすれば、つまり、クルアーン作成の作業工程を明かにすることができるとすれば、そこにあるものはやイスラームの伝統ではなくなるであろう。

もしも真実在が人間に意図的に自らについて語る能力をもっているとしたら、ヒックは、真実在が全体的に言語に絶するものであり、その性質に反するいかなる素質ももつことができないという彼の主張をどのように擁護できるのであるか。イスラームの場合は、ヒックの観点によれば、このような出会いに起因する「情報」、すなわちクルアーンは真実在とムハンマドの靈魂の双方による産物とならねばならない。しかしこういった記述は啓示という現象を説明するよりも神秘的に不可知論的にしてしまうと、アスランは批判する⁽²⁾。

これについてヒックは「懐疑論者」の立場として次のように記している。しかし、私たちはイスラームに関することかぎり、これがヒックの本音ではないかと考えることができる。

そして預言者ムハンマドが二〇数年間にわたってクルアーンとなった言葉を朗誦する天上の声を聞いたという経験は、イスラームにおいては基本的に啓示の出来事である。これらのひとつひとつは啓示という性格をもつためには、適切な説明か、あるいはそれぞれの経験 (experience-as) という様式を要請する。たんに歴史的出来事として考慮されるのであれば、それぞれは宗教的にも自然主義的にも解釈されうる。モーゼ、イエス、ムハンマド、このうちの誰かが聖なるものの現在を意識したか、神的な声を聞いたと報告するならば、懐疑論者たちに、彼らが報告したような経験をしたということを認めるが、それにもかかわらず、それらは無意識の精神が投影したものであり、その性質としては妄想であると主張する自由を与える。こうして懐疑論者は、

モーゼは勘違いをしており、イエスの濃密な神との交わりは宗教的な妄想であり、クルアーンの章句は、純粹にムハンマド自身の精神から作り出されたものであり、これらにはいかなる超越的な参入もみられないと主張する。⁽²²⁾

ヒックの主張は、宗教的な「情報」が産出されたメカニズムの性格を明かにしてそれを具体的に説明することができれば、有効であつたかもしれない。しかし、このメカニズムはいまのまま残されている。ヒックの関心は、クルアーンのどの部分が神の啓示であり、どの部分がムハンマドの創作であるのか、あるいは、どのようにして神とムハンマドが共同で「情報」を創り出したのか、あるいはすべてがムハンマドの創作なのか、という点にある。アスランによれば、このような質問に対する解答は非常に重要で厳格である。なぜなら、ムスリムは七世紀のアラビア半島の宗教的習慣や文化的規範を捨て去って、神から啓示されたものだけを遵守しようとするからであり、神の命令と人間による作為とを厳しく区別しようとしてきたからである。実際にはイスラームの宗教的儀礼や日常的規範のなかには当時のアラビア半島の伝統的慣習が取りこまれてはいるが、その意味づけはイスラーム以前のものとは決定的に異なっている。

ヒックのイスラーム理解は彼がバーミンガムで多くのムスリム移民と出会ったことからはじまり、イスラーム神秘主義思想に親しむことによっていっそう深まった。⁽²³⁾ ヒックによると、イスラームは要求度は高いが実現可能な世俗的なたちで開始され、スーフィーの思潮によって完璧な愛の思想を産み出した。この理想は広範な政治的組織化を実現しなかったが、啓蒙と靈的高揚をイスラームに与えた。⁽²⁴⁾

アスランは、ヒックがイスラーム神秘主義思想に高い評価を与えるのは、イブン・アラビーやルーミーといった

神秘家の思想がヒックの多元主義に似ていると考えられたからであると指摘する⁽²⁵⁾。ヒックによれば、キリスト教やユダヤ教と比べるとイスラームはより多元主義的な態度をもっていたかもしれないが、二つの理由から完全には多元主義的枠組みに当てはまらない。ひとつはキリスト教がもっているような近代文化の規範と宗教合同の様に順応する方法が発達していない。つまりイスラーム社会は近代的市民社会の世俗的規範を採用する必要性をいまだもちあわせていないからである。いまひとつは、クルアーンがそれまでのすべての啓示を成就したものであるとみなされていて、そのために特殊な地位を要請していることである。アスランによれば、この点こそヒックが彼の多元主義にイスラームを統合することを妨げる最大の障壁なのである⁽²⁶⁾。

「宗教とは来るべき世にむかつて神から齎されたものである」とナスルは言う。これは諸宗教の教えが天上にある永遠の「命令」と、地上に顕現した「命令」との関係を語る理由である。ナスルは、それゆえに宗教的眞実在は歴史的な開示だけでは確認されえないと言う。それぞれの宗教は天上にある原則や可能性といった「たね」を、聖なる知性のうちに保有している。それぞれの地上の領域に下されたものは、まさにその予定された顕現なのである。つまり宗教が地上において拡大することは、天上に存在する可能性が実現したものにほかならない。ナスルもこのような立場を取りつつも、宗教には変化があることを否定しない。彼によれば、永遠の聖なる領域にある宗教の可能性は、文化的、時間的な条件によって、歴史的時間のうちに、あるいは人間性のうちに、現実化され明らかになったのである⁽²⁷⁾。言いかえれば永遠の知識が歴史的時間のうちに実現されることが、ナスルの言う「宗教」なのである。

このような永遠の眞理、あるいは知識をアスランはアルダス・ハックスリーの著書名にちなんで「永遠知」⁽²⁸⁾

(perennial knowledge) または「永遠知の哲学」(perennial philosophy) と呼ぶ。アスランによれば、「永遠知」は諸宗教の「聖なる」という性質に充分な考察と理解を与えるものであり、宗教を研究するに際して、ヨーロッパにおいて啓蒙期以降の世俗的な環境において発達したいかなる学的方法よりも適切なものである。なぜなら宗教においては「聖なる」という特質こそが最高の価値でなければならないからである。伝統主義者は、このような永遠知は変容することが可能な知識について語るといふ独自の性質をもっていることを知っている。永遠知はありきたりの知識とは異なつて、知る者に対してでも永遠知にふさわしい聖なる性質を要求するものであり、それゆえに実存の生に影響を与えるものである。また永遠知は近代的な諸問題を解決することができるような文化を選択することができるといふ主張において独自性があるのだという。このことは、永遠知によつて、私たちはあらゆる存在物が階級的に秩序づけられた真実在の顕現の一部、あるいは連続体の一点であることを信じていることができるようになるからであり、より高位の意識と交流することによつて、さらに確固とした統合へ向かつていくことができるからである。この統合とは社会との統合、人間性との統合、あらゆる被造物との統合を経由して、最終目的として究極的な実在へむかう統合である。

アスランは、「永遠知」は世俗化された精神性に意味を与え、現代の危機に対する解答を与えるものであると言³⁰うが、それについての具体的な言及はみられない。このような不変の原理が現代の宗教的危機を乗り越える鍵となるという想定は、伝統的宗教を復活させようとするイスラーム復興主義思想を示唆しているようにみえる。しかし、アスランはあくまでも伝統主義にこだわっており、復興主義という言葉を用いていない。彼はイスラーム原理主義 (fundamentalism) については否定的であり、原理主義者はクルアーンの伝統的な解釈を学ぼうとしないとい

して「伝統主義」から区別している⁽³¹⁾。

三 イスラームと多元主義

アスランは、イスラームは本来、多元主義的であったとして、次のような点を挙げる。第一に、神の啓示は普遍性と多様性をもっており、ムスリムだけを対象とするものではなく、他宗教の信徒を含んだ人類全体に対する啓示である。第二に、人種や人間社会の多様性は神の慈悲とみなされている。第三に、すべての啓示宗教は、そこに神への服従（イスラーム）がみられる場合には、どれもイスラームと名づけられる。第四に、宗教には強制は認められない。第五に、神の前にある宗教はすべてイスラームであり、イスラームにおいてはすべての宗教はひとつである。第六に、神と最後の日信じ、正義をおこなう者はだれでも救済に預かることができる。こうしてアスランは、教会の外に救いはないというような排他主義はイスラームの公的な教義ではないために、イスラーム的多元主義は歴史上にもみられる事実であると主張する⁽³²⁾。しかし、このような多元主義はヒックの立場とは大きく異なる。

ヒックは、イスラームが近代的な要請を充足することに失敗し、みずから変わることができなかった理由は「啓蒙主義」がイスラーム世界に起こらなかったからであるとしているが、やがてはイスラームもキリスト教と同様に近代的な知識を受け入れ、宗教合同へと向かうであろうと考えて、イスラームにおける多元主義の将来像を樂觀視している⁽³³⁾。

ムスリム世界は結局は、超越者への信仰と、人間社会の倫理性への責任ある参加を、近代的な知識と結びつけるという独自のクルアーン的方法を見つけ出すであろう。そして、私たちはさらに、この発展が、イスラ

ム神秘主義の流れになかにすでに強力に表明された合同的な見地をいつそう強く承認することを含むことを期待することができよう。⁽³⁴⁾

このような立場にはスミスの「宗教と変化」についての主張と一致するものがみられる。スミスはその著 *Questions of Religious Truth*⁽³⁵⁾ のなかで「クルアーンは神の言葉なのか」という質問を提示し、次のように言う。

クルアーンが現世的な産物であるという主張に意味を与える歴史的な事実がムスリムによつて反駁されえないことは、クルアーンが聖なる言葉であり、信じる者を救済するための神の力であるという主張に意味を与える宗教的事実が外部の観察者によつて反駁されえないのと同様である。⁽³⁶⁾

そのうえで、世界の進歩と近代化に伴つて、「クルアーンは神の言葉か」という質問について、非ムスリムを満足させる唯一の解答と、ムスリムを満足させる唯一の解答とが、同一のものになるであろうと樂觀視している。⁽³⁷⁾ もちろん、スミスもこのような質問が容易に解決される類のものでは決してないことを繰り返しつつも、誰にでも開放される質問であり、理解されうるものであることを強調する。

私はキリスト教徒とムスリムがたがい異なることがなくなるだろうとは言つつもりはない。しかし、倫理的な面からは異なつた対応を選ぶとしても、知的な側面からは、彼らの理解は収斂するに違いないと想定する。世界に対する反応、つまり実存的宗教的な応答は、多分、個人的な、かつ集団的な冒険でありつづけるであらう。いつぼう、理論については、それを普遍化することは私たち知識人の役目である。⁽³⁸⁾

スミスの *Question of Religious Truth* の初版は一九六七年に出版され、ヒックの *God and the Universe of Faith* は一九七三年である。これらの著作は今日、世界的な広がりをもつる宗教復興主義運動が顕著になる前に記

されたものである。今日の宗教復興主義思想の兆候は、イスラームにおいてはすでに六〇年代からみられるといわれるが、それが最初に決定的なかたちを突きつけたのが一九七九年のイラン革命の成功であった。イラン・イスラーム共和国の成立から二〇年を経た最近のイラン国内では、革命後に生をうけた若年層を中心にして、宗教離れ現象が起きており、厳格な宗教法の施行に不満の声が高まり言論の自由を求める運動も活発化している。しかし、多くのイスラーム国・地域においては、いまだ復興主義運動は、共同体の倫理回復運動としてだけでなく、社会・政治改革を標榜して草の根的な活動を展開しており、その勢力はますます増強されているということができよう。

本稿ではイスラーム復興主義について、一般的に「イスラーム原理主義」と呼ばれる一部の戦闘的な集団の運動を取り上げない。筆者のいうイスラーム復興主義とは、伝統的な宗教的実践の場を求めて教理に則って原点回帰を模索する人々の運動を指している。この点では筆者の立場はアスランのいう「伝統主義」と同じかもしれない。このようなイスラーム世界の宗教復興主義が、ある意味で近代化へのアンチテーゼであるとすれば、現代の伝統回帰現象はいわば一種のポスト近代の現象であるといえることができるであろう。それは、スミスやヒックが宗教的合意を模索したような、いわゆる近代的枠組みが破られた後に出現した運動、伝統的社会を再形成する運動であり、宗教伝統の多様性と独自性をあらためて突きつける運動でもある。⁽³⁹⁾

今日のこのような状況下で「クルアーンは神の言葉なのか」と問うことは、それが学問的な次元でなされる思想的な作業であったとしても、極めて困難な事態を将来することが予想されよう。戦闘的な運動でなくとも、一般にイスラーム復興主義思想のもとでは、ムスリムは宗教法シャリーアに固執することによって、いつそう宗教の永遠性と不変性をよりどころとするであろう。しかし、その発祥から今日までイスラームの教義とムスリムの意識が柔

軟に取り入れてきた歴史的变化や変遷を、どのように理解すればよいのであろうか。預言者ムハンマドが、みずからの周辺に起こるさまざまな状況の変化について、当時としては驚くほど柔軟な対応を取っていたことは周知の事実である。

ナスルによると、アブラハムの宗教という同一の伝統から、ユダヤ教は「法」を、キリスト教は「靈性」を代表しており、イスラームは靈性と法を統合し、法と方式を含んだ独自の統合体系を提示した。「これらの三宗教はすべて人類と神とのかわりを支配する三つの根本的な要素を包含しているが、本質的には、ユダヤ教は神に対する恐れに基づいており、キリスト教は神の愛に、イスラームは神の知識に基づいている」⁽⁴⁰⁾。

ナスルの立場を容認しながら、アスランはとくにイスラームとキリスト教との間の相違を「法」にみる。キリスト教においてはイエスは「カエサルのもはカエサルに」という有名な言葉によって人間による規範と神による規範との厳格な区別を求めた。いっぽう、ユダヤ教とイスラームでは「法」は神から与えられたものであり、それを遵守することは神との聖なる契約でもある。西洋の人々がキリスト教の枠組みをとおしてイスラームをみるとき、イスラームにおけるシャリーアの意味と役割について理解することが困難であるのは、この理由によるとアスランは指摘する⁽⁴¹⁾。この点はヒックがいうように、イスラームは当初から世俗的人間的であったということにつながるであらう。

イスラームとキリスト教との相違の第二点はイエス論である。三位一体論、受肉、十字架上の刑死、復活というイエスを巡る神学理論はイスラームにおいては厳しい批判を受ける⁽⁴²⁾。クルアーンはイエスが神の霊によって処女マリアから生まれたことを肯定し、彼が「神の言葉」であると告げている。彼がイスラエルの民のために神の使徒と

して遣わされたこと、神の言葉を預かった偉大な使徒であることなどが、繰り返し記述されている。しかし、彼は神の子でもなく、まして神自身でもなく、十字架につけられて殺されたこともないとするが、「神は彼を神のもとへと上げられた」として、イエスの昇天は認められている⁽⁴³⁾。

ナスルはこれについて次のように語る。

ムスリムでない人にとっては、とくにその人がキリスト教的背景をもつなら、宗教的かつ霊的な原型としての「預言者」と彼の役割について、霊的な重要性を理解することはむづかしい。この点に関して、キリストや仏陀と比べると、「預言者」の地上的な経歴は、霊的な生のための模範としての役割を果たすためにはあまりにも人間的であり、社会的、経済的、政治的活動の浮沈にあまりにも専念しすぎているようにみえる。今日、人間性に関する偉大な霊的指針を著す多くの人々が、彼を好意的に理解し解釈することができない理由である。キリストや、中世の聖者たちについて、それがキリスト教であれイスラームであれ、霊的な輝きを認めることは、「預言者」についてそれを認めることより、ずっと容易である。「預言者」はイスラームにおいて、これまでにはありえなかつた神聖さをもつた最高の聖者であるにもかかわらずである⁽⁴⁴⁾。

ナスルによれば、預言者ムハンマドは、修道院的な生活や出家主義を説いたキリストや仏陀と比較されるべきではなく、むしろ旧約聖書が伝えるダヴィデやソロモンなどの「預言者王」と比べられるべきである。ムハンマドは預言者と王という二重の役割を担っており、現世においても来世においても人々を導く者としては、とくにアブラハムに比べられるとされる。しかも、ムスリムにとって預言者ムハンマドは個人的にも社会的にも完全性のモデルである。預言者としての普遍的な特質は、彼が実際におこなった日常的な行為や生活とは同一ではないからであ

る。イスラームにおけるこのような独自の視点は、ヨーロッパの研究者の多くには理解されなばかりか、近代的な立場をとるムスリム学者さえも彼を通常の間人として描くことに精力を傾け、預言者としての本質を無視するか軽視している。

しかし、これらは特殊な靈的原型 (spiritual prototype) としては彼の人間性に由来するものである。この観点からみると、預言者の特徴づけるものとして基本的に三点が考えられる。第一は、預言者はもつとも普遍的な意味の敬虔という特質をもっているが、この特質は人間を神に結びつけるものである。その意味では、預言者は敬虔である。彼は、内的に彼を神に結びつける深遠な敬虔さをもっているが、このことは、彼を、自らを含めてなによりもまず先に、神の関心事とならせた。第二点は、彼は闘争性という特質を有しており、それは真実を拒絶し調和を攪乱するあらゆるものに対する闘争には、つねに積極的に従事するという特質である。

外面的にはそれは軍事的であれ、政治的あるいは社会的であれ、戦闘であり、預言者が「小ジハード」と名づけた戦いであった。内的にはこの戦闘性は肉体的な精神 (soul) に対する果てしない戦いであり、人間において神と神の意志を拒絶する傾向のあるあらゆるものに対する戦いであり、「大ジハード」⁽⁴⁵⁾ である。……最後の点は、預言者が完璧なまでに雅量に富むことである。彼の精神は信仰深いすべてのムスリムが感じる威厳を表現している。ムスリムにとつては、彼は崇高さと高潔さが擬人化した存在である。⁽⁴⁶⁾

アスランによると、ナスルは三位一体説、イエスの受肉、キリストの神性などのキリスト教とイスラームの間で起る論議を避け、対話を促進するためには近代認識論や近代哲学が「ひとつの真実が二つの異なった様相にみえる」ことを許容していくかどうかについて考えることが求められると述べている。⁽⁴⁷⁾ 伝統的な哲学的視点では、ひと

つの事実、つまりキリストの地上での最後に関する立場について、二つの異なった世界によって、あるいは二つの異なった宗教的観点によつて、内的な矛盾などないままに二つの様相とみられることが可能であつたが、近代哲学はこれを許容していないからであると言う。ここでは近代認識論や哲学がいかなるものとして考えられているのかは、明瞭ではない。しかし、このような立場が現代のイスラームのなかに論理的矛盾もなく受け入れられるとは思われない。アメリカで物理学と数学を学ぶことから出発したナスルの思想は、やはり近代という枠組みのうちで展開されたものであり、その意味ではヒックの三位一体説やキリストの受肉説に対する理論にも共通するものがみられる。

四 イスラームとキリスト教——宗教間対話へむけて

ヒックによれば、キリスト教徒の祈りに見られる「父なる神」という表現は本来的には三位一体の父としての神を表現するものではなく、「父のような神」であり、クルアーンに記されている「慈悲深き慈愛あまねき神」と同様の観念である。ヒックは、「イエス自身は神を純粹に唯一の存在として認識し、一神論的にみている」として、⁽⁴⁸⁾ イエスの神観念はムハンマドの理解と共通するものであると主張している。同一のセムの伝統上にある宗教として、クルアーン第一章「開扉章」はキリスト教の「主の祈り」と共通性をもつことはよく知られている。しかし、キリスト教におけるイエスの受肉、贖罪の死と復活という信仰がなければキリスト教はキリスト教となることはできない。また神の言葉としてのクルアーンの超越性と神聖性、最後の預言者としてのムハンマドの召命を認めることがないなら、イスラームはイスラームとしての存在意義を失うであろう。

ヒックの主張のなかには、イエスの受肉とムハンマドのクルアーン受容という教義に対して宗教多元主義的な再解釈をおこなうことが、自由な人間の応答を伴った神の恩寵や靈感の相互作用という意識を、言いかえると、神への異なつてはいるがひとしく有効な対応として認識されるという主張がみえる。「イスラームの最善の要素のなかに神への真正な認識と応答を含んだ説得力のある証拠をみることができ⁴⁹る」という立場を新たに展開すれば、イスラームがクルアーンの絶対性をイスラームの独自性の基盤として保持しつつ、他宗教との対話と平和的共存を模索するための可能性の地平が開けるように思われる。ここで言われる「宗教多元主義的な再解釈」には、それこそさまざまな解釈が与えられるが、たんに機能主義的な側面から捉えるのではなく、ひとつの文化的規範と価値観を他の文化に課すことなく、いたずらな相対主義を克服した次元で考えられなければならない。とくにイスラームにおいては、ナスルやアスランが言うように「永遠知の哲学」としての絶対性と永遠性を理解し承認したうえで、あらためて他宗教との対話を模索する試みが求められよう。

アスランは著書の最後に付録としてナスルとヒックの会見記録を載せている。これは一九九四年にバーミンガム大学で催されたナスルの講演会の後に、ヒックの自宅でアスランが同席しておこなわれた鼎談の記録であるが、とくにヒックとナスルの立場の相違がよくみえて興味深い。二人の相違点のもっとも大きなものは、ナスルが特定の伝統、つまり永遠知の哲学に依拠しているのに対して、ヒックの主張は帰納法的なアプローチに由来しているという点である。ヒック自身はキリスト教の伝統に従って、キリスト教徒の宗教的経験は純粹に人間による想像的な投影であるばかりでなく、超越的な真実在への応答でもあると⁵⁰言う。他の偉大な世界の諸宗教が超越者 (the Transcendent) に対する経験のそれぞれのかたちを報告しており、人間的生における同種の倫理的かつ霊的な成果を示

しているのです、それらの宗教もまた超越者に応答していると信じなければならぬとして、究極的な聖なる存在 (ultimate divine Reality) は人間の感覚や概念を超越するものであり、さまざまに異なって知覚され異なった経験を引き起し、多様な側面やかたちをもつものとして表現されるとする。

ナスルはヒックの言う真実在を「ハック」(al-haq) ⁽⁵¹⁾ と表現すると述べた後で、二人の間の相違点と共通点を上げる。二人の相違点は、ヒックが、それぞれの世界 (universe) において宗教的真理の多様な「結晶化」を神聖な存在へのよりいっそう人間的な応答とみなすことであり、一方のナスルは、それらの結晶化をさまざまな人間的状況に照らした神聖な処方だとみる点である。ナスルもイスラーム神学のあらゆる処方によって開示されているとは言わないが、たとえば聖なる儀礼や聖書、神学のある種の処方などはそれぞれの宗教のうちで神によって定められ、開示されており、神の定めや命令はつねに受け手である人間の器の範囲や能力に照らして生じるとする。こうしてナスルは、神的な開示が、たんに真実在に対する人間の応答であるというヒックの立場を否定する。鼎談の最後に、ナスルは、近代的科学は神学を導くことができないと発言したが、⁽⁵²⁾ ヒックはこれには同意を示した。

私たちはこのような談話からなにを学べばよいのか。筆者も多元主義に宗教間の対話と寛容の精神を期待するものではあるが、ヒックの宗教多元主義もナスルの伝統主義からの発言も、これまで実的な成果を上げてきたとは言いがたい。たがいに共通する側面のみを提示して対話を促進しようとすることは、神学的な対立や教義上の矛盾をはらむ点については問題を先送りするだけではないかと危惧される。

「宗教多元主義」を文字通りに解釈すれば、世界には多くの異なった宗教が存在するということを認める立場ではなかったであろうか。⁽⁵³⁾ 筆者はイスラームにおける「ポスト近代」の現象を現代の宗教復興主義にみるという立場

を取るが、ともすれば宗教復興主義は自己中心主義や排他主義を伴いやすい。しかし、それぞれの宗教がもつ独自性を、本来的な独自性として検討することによって、他宗教との対立点をありのままに分析し考察するためには、宗教多元主義の手法が有効ではないであろうか。ヒックはいみじくも、ユダヤ教の神、キリスト教の神、イスラームの神について、同一の神が異なって呼ばれ表現されるといっただけでは充分ではないとして「わたしたちは同じ神を信じているのであろうか」という問いを発している⁽⁵⁴⁾。ヒックの立場は「彼の宗教多元主義」という立場から離れることができなかったが、私たちはこの問いにあらためて向き合うことが重要であろう。しかし、そこでどのような議論が要請されるのか、具体的なことは筆者にはまだわからない。

繰り返しになるが、イスラームの宗教復興主義に関して多元主義的な考察をおこなう場合には、暴力的な排他主義を注意深く避けることが重要である。イスラームは不寛容な宗教というイメージを負わされることが多いが、教理の絶対性を主張する宗教はイスラームだけでは決してない⁽⁵⁵⁾。しかし、その多彩で独自の働きとその働きを担う宗教共同体を擁するイスラーム社会は一四〇〇年の歴史を通じて、多種多様な伝統や文化を包含しながらも躍動的に運営されてきた。このような多元共存の社会にみられる「寛容性」を再検討し承認する試みが今ほど要請される時代はない。多宗教間の対話と相互理解が緊急の課題である今こそ、さまざまな宗教(伝統)を正しく理解し学ぶ姿勢が求められるであろう。

註

(1) ヒックは諸宗教の核としての超越的存在を the Real, the Ultimate Reality, the Reality などの用語を用いているが、詳細な

言葉の定義については下記を参照されたい。間瀬啓充・稲垣久和編『宗教多元主義の探究』大明堂、一九九五年、一四一―一七、七六―七八頁。田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子著『神々の和解』春秋社、二〇〇〇年、二二四―二二八頁。本稿では「真実在」と訳す。

- (2) Adnan Aslan, Richmond, 1998. アドナン・アスランは本書の出版当時、イスタンブール大学イスラーム研究所の研究員。
- (3) John Hick, *God's and the Universe of Faith* (Hampshire, London, rep. 1988), p. 146. 『神々の和解』一四二頁。
- (4) ヒックの experience-as は「異なる経験の仕方」と訳されることがあるが、『宗教多元主義の探究』七八頁、本稿では「それぞれの体験」と訳す。ヒックは宗教現象の多様性と独自性を語るさいにこの用語を用いており、真実在へのひとりひとりの人間の対応の多様性を示す用語でもあると考えるからである。
- (5) John Hick, *An Interpretation of Religion* (Hampshire, London, 1989), p. 153.
- (6) *Ibid.*, p. 154. (7) *Ibid.*, p. 155. (8) *Ibid.*, p. 166. (9) *Ibid.*, p. 167.
- (10) Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*, pp. 64-65. wahy は「靈感」開示」などを、kashf は「取り払うこと」露出「調査」出現」などを、zuhd は「放棄、無関心、禁欲」を意味する。
- (11) Hick, *Disputed Questions* (Hampshire, London, rep. 1997), pp. 146-147.
- (12) Aslan, *Religious Pluralism*, pp. 65-67. アスランは宗教的経験について神秘主義的経験と啓示を受容する経験（預言者的経験）とを区別している。第一に、神秘的経験は意図的なものであり、神秘家の精神は経験の瞬間にも目覚めており活動している。神秘的な経験は意図的ではなく、啓示を受ける預言者の精神は受動的である。この経験によって受け取られた情報は神に属するものであり、預言者はたんに伝達者にすぎない。第二点として、預言者によって齎された情報は、真実在の本質に関する教義を語り、宗教法を含んでおり、倫理体系の基盤となって新たな宗教を創唱する。神秘家は既存の集団の道徳的規範を強化するが、神秘的な経験が新たな宗教を齎すことはほとんどない。第三に預言者はしばしば社会的規範に對立するが、神秘家の経験は既存の社会体制を統合しようとする。したがって、アスランは「宗教的経験」には神秘主義的経験を排除するか、制限しなければならないと主張する。
- (13) Aslan, *ibid.*, pp. 39-40. アスランは「宗教はつねに変化するダイナミックなものである」というヒックの考えはスミス *The meaning and End of the Religion* から影響を受けていると言う。アスランは「私はW・キャントウェル・スミスのいう蓄積された伝統という觀念は、大変に有益だと信じるが、それは宗教学を学ぶ学生の興味を神学的命題の体系としての宗教から、

信者の宗教的生活のなかに表現している生きた現実としての宗教へと移そうとしているからである」とする。「神々の和解」(二二六頁)にも簡潔な解説が見られる。

(14) アスランは、スミスの「蓄積された伝統」という考えはヒンドウ教について説明する場合には有効であるが、イスラームの特質を明らかにすることはできないとする。スミスも認めるように、イスラームに不変性という概念が中心的テーマとして現れるのは、ムスリムがイスラーム法シャリーアに強固にしたがっているからであると言う。*Religious Pluralism*, p. 41.

(15) ヒックにおける「宗教言語」については『宗教多元主義の探究』四八―五七頁を参照されたい。

(16) イスラームがその発祥期から寛容な宗教であったか否かは、議論の対象となる。「神々の和解」(五六―七三頁)には教義的な検討から最近の動向まで、簡潔にまとめられているが、結論的には「イスラームはどちらかといえば全体として不寛容な宗教である」と解釈されている。しかし歴史的にみれば、概してイスラームの政治的支配力が優勢な地域では他宗教に対して寛容な政策がとられ、多宗教文化がたがいに影響を与え合って融合的な文明が成立したことも事実である。アームストロングはイスラームがユダヤ教、キリスト教と比べて決して不寛容で暴力的な宗教ではなかったことをイスラーム初期の歴史的経緯から説明している。カレン・アームストロング著、塩尻・池田訳『聖戦の歴史』柏書房、二〇〇一年、四七―六九頁、とくに六四頁、六六頁。上岡・中野・日野・三木編『イスラーム世界の人々』総論『東洋経済新報社』一九八四年、一三一―六頁、八五―八七頁。三木亘『世界史の第二ラウンドは可能か』平凡社、一九九八年。

(17) Hick, "Jesus and Muhammad" in *Islam in a World of Diverse Faiths* (ed. John Hick, Hampshire, London, rep. 1997), pp. 114-115. Hick, *Interpretation*, pp. 333-334. アームストロング、前掲書、五七頁。

(18) Hick, "Jesus and Muhammad", p. 115.

(19) *Ibid.*, p. 117.

(20) Hick, *Interpretation*, p. 48.

(21) Aslan, *Religious Pluralism*, p. 33.

(22) Hick, *Disputed*, pp. 22-23.

(23) *Ibid.*, pp. 140-145.

(24) Hick, "Jesus and Muhammad", p. 117.

(25) Aslan, *Religious Pluralism*, pp. 182-186. Hick, *Disputed*, p. 145. *Interpretation*, p. 233. "Jesus and Muhammad", pp. 117-118.

- (26) Aslan, *Religious Pluralism*, p. 183.
- (27) Seyed Hussein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (London, 1993), p. 62. Aslan, *ibid.*, p. 40.
- (28) Aslan, *ibid.*, p. 43.
- (29) Aslan, *ibid.*, p. x, pp. xiii-xiv. ヒックとナスルの思想的背景を解説した箇所では、ヒックの宗教多元主義の仮説にはスミスの影響がみられるが、ナスルの思想的背景としては perennial philosophy がみられるとしている。
- (30) Aslan, *ibid.*, p. 45. (31) Aslan, *ibid.*, pp. 200-201. (32) Aslan, *ibid.*, pp. 187-193. (33) Aslan, *ibid.*, p. 40.
- (34) Hick, *Interpretation*, p. 378.
- (35) W. C. Smith, New York, 1967.
- (36) Smith, *Question of Religious Truth*, p. 59.
- (37) *Ibid.*, p. 60. (38) *Ibid.*, p. 61.
- (39) イスラームに西洋的な意味での「近代」があつたかどうかは問題になるかもしれない。しかし、アラブ民族主義やアラブ社会主義に代表される政治主導の急激な近代化は政治的混乱や富の不公平分配、言論弾圧、人権抑圧などの混乱を招くとともに、溢れる物質文明を前にして貧富の差が拡大し、西洋的な近代化に絶望感を抱いた知識層を中心に伝統回帰運動が起こされるようになったが、この間に西洋的な思想や考え方から大きな影響を受けていることは言うまでもない。中村廣治郎『イスラームと近代』(叢書現代の宗教十二、岩波書店、一九九七年)を参照。またヒックやスミスの立場も、彼らが西洋近代の枠組みを批判することから出発したことを考えると「近代主義」と固定してしまうことには問題が残る。
- (40) Aslan, *Religious Pluralism*, p. 203.
- (41) *Ibid.*, p. 203.
- (42) クルアーン二章八七節、二五三節、四章一七二節、五章一七節、七三節、一九章三五節、二二章一九節、一一二章三節。イスラームにおける三位一体説理論の理解について拙稿「Understanding of Trinity in 'Abd al-Jabbār' in *Studies in Philosophy*」(哲字・思想論集) the Institute of Philosophy, the University of Tsukuba, No. 26, 2001, pp. 19-29) を参照された。
- (43) クルアーン四章一五八節。イエスの十字架架刑の否定とその後昇天については、クルアーン四章一五七―一五九節にまとめられている。
- (44) Seyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Cairo, 1989), p. 68.
- (45) シハードは一般にイスラーム世界の拡大および防衛のための戦いをなし、総体としてのムスリム共同体に課された義務と考え

られる。「日訳サヒーフ・ムスリム」(日本サウディアラビア協会、一九八九年)第三巻、四七頁。しかし、預言者ムハンマドはマッカの開城が終わった際に、戦闘を意味するジハードを「小ジハード」と呼び、「これからは宗教的な修養を意味する大ジハードに勤しむように」と告げたと伝えられる。この伝承からジハードは必ずしも戦闘行為を意味しないという議論がなされる。Dihad (*Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition) 参照。

(46) Nasr, *Ideals*, pp. 73-74.

(47) Aslan, *Religious Pluralism*, p. 204.

(48) Hick, "Islam and Christian Monotheism" in *Islam in a World of Diverse Faiths*, pp. 5-9. この論文でヒックは伝統的な三位一体説と受肉説をリベラルに再解釈し宗教多元主義に当てはめる作業をおこなっている。神学思想は特定の場合と時代に生き人々の学的業績であり、聖書学やキリスト教史などの近代的な研究成果であり、また私たちが今、宗教的に多元性のある世界に住んでいるという緊急性によって起こったパラダイムシフトであると位置づけている (pp. 1-2)。

(49) *Ibid.*, p. 16. (50) *Ibid.*, p. 257.

(51) haqq はアラビア語で「真理」「真実」「現実」「権利」などを意味する語であり、al-Haqg として the Truth つまり「神」を表す。

(52) Aslan, *ibid.*, pp. 202-203.

(53) 宗教多元主義を「対話理論」として発展する可能性を持った仮説として捉えるという実践的な考えもある。「神々の和解」一三九—一四〇頁。筆者も原則的にはこの立場を支持する。ヒックの枠組みを超えて対話理論を構成することが要請されるからである。

(54) このテーマに関して示唆的な記述がヒックに見える。Hick, *Disputed*, pp. 152-153. ヒックは「ひとつの神が二〇〇〇年もの間、ユダヤ教徒の歴史のなかに自らを現し、次にナザレのイエスとして受肉して現れ、そこでは以前には隠されていた三位一体的な本質が顕現しており、それから六〇〇年を経てクルアーンのアッラーとして本来の唯一性へと復帰して、かつて受肉したことを否定するということが可能であろうか」という問いをなげかけているが、結局は、さまざまに表現される「神」が究極的な聖なる存在であるというところに集約され、再び宗教多元主義へと還元される。この点がヒックの限界なのであるか。

(55) このことはヒックに対するキリスト教者たちの反論をみるとよく理解できる。「キリスト教の教理が唯一的であると言えること、またそれを承認することは、伝統を正しく理解し、その統語論と意味論を正しく理解するために必要不可欠なのである。」G・デコスタ編、森本あんり訳『キリスト教は多宗教をどう考えるか』教文館、一九九七年、二一—四頁。

「ブルーラリズム」と「宗教対話」

——《仏教と一神教的宗教との出会い》の視点から——

高田信良

〈論文要旨〉 現代の「ブルーラリズム（宗教多元状況）」において、キリスト教徒は「宗教『間』対話」に強い関心を示しているが、（日本社会の）仏教徒にとってはどうかであろうか。儒教や道教、神道との関係は古くからの課題であり、明治期以降は、西欧文化・キリスト教との関係が大きな課題となっている。「文明の出会い」「宗教の出会い」として「仏教とキリスト教」が語られるが、「宗教対話」としてはどうだろうか。いずれも多義的な事象である。

「仏教とキリスト教の対話」において、《啓示の宗教》と《寛の宗教》の出会い——仏教にとって《一神教》との出会い——が見いだされてくる。「浄土真宗とキリスト教の対話」において、いずれも、独自の《時》理解における信——《終末論に立つ信仰》、《末法観に立つ信仰》とも言えるような信——であることが見いだされてくる。「宗教対話」において見いだされる《異質な信との出会い》という観点から現代の《宗教多元状況》について考察する。

〈キーワード〉 ブルーラリズム、宗教対話、浄土仏教、親鸞、末法観

一 ブルーラリズム（宗教多元状況）と宗教対話——問題状況と課題

1 「ブルーラリズム」とは

二十世紀（特に、後半）において《ブルーラリズム》が語られるようになった。《現代における宗教多元状況》を指し示すキーワードのひとつであるが、多義的である。関連するキーワード群として、(ア)複数宗教の混在状況、

(イ)「排他論 exclusivism・包括論 inclusivism・多元論 pluralism」、(ウ)宗教対話、(エ)「諸」宗教の神学、等が挙げられるが、これらは相互に関連しあっていることがらである。拙論は、それらのキーワード群によって語られるところの《現代における宗教多元状況》について、特に、「宗教〔間〕対話」——とりわけ、《仏教と一神教的宗教との出会い》——の視点から愚考しようとするものである。

二十世紀の現代人にとって、宗教は、もはや、自明なことがらではない。かつてのように、宗教が生活世界における自明なものとして存在していたような状況ではなくなってしまった。また、宗教としての教え、背景・基盤となっている文化的伝統も全く異にする宗教（に属する人々）同士が混在し、また、衝突するような状況も各地に生まれてきた。宗教と宗教が出会い、宗教と非宗教が出会っている。「文明の衝突」、「ニヒリズム」（宗教的価値の喪失）が語られ、「宗教対話」が試みられる。歴史社会には、複数の宗教の併存あるいは混在（平和的共存の場合、あるいは、排他的緊張関係）の事例も少なくないが、現代のプルーラリズム（宗教多元状況）は、そのようなものではない。単に自身の帰依する宗教のみならず、宗教そのものが問いと化しているような事態が《他》として現れている、そのような《宗教多元状況》と言えるだろう。

宗教対話という関心は、キリスト教世界において生まれてきたものである。現在、多く用いられる「宗教〔間〕対話」という表現は、字義として価値中立的であるが、元来、「他宗教との対話」と表現されてきたものである。それは、また、「〔諸〕宗教の神学」とも表現されている。このような「他宗教との対話」という関心は、「エキュメニズム運動」との関連において生まれてきたものである。「エキュメニズム」は、元来、キリスト教世界の《内》における多様性を関心事とするもの、つまり、歴史的に成立してきた諸教会の間において、《本来の、一つの》「世界

教会」を志向する運動である。他方、「諸」宗教の神学」あるいは「他宗教との対話」は、《外》の多様性を関心事とする。両者の関心の在り様は、元来、《内》と《外》というように異なっているが、内実は、現代の《宗教多元状況》において不可分に連動している、むしろ、表裏一体的な事態に他ならない。

「諸」宗教の神学」は、他宗教の存在を神学的関心事とするが、単に、字義通りの他宗教だけを扱うのではない。「宗教」を神学的主題とするところでは、個々の《信》が有している独自性（他には取って代わられない主体性）を、人間の営為の可能態（《根源》、《深み》等々）として考察する視点が取り入れられている。個々の宗教が依拠しているところの歴史的事実的な《信》が——そこには自身の帰依する《信》も含まれる——文化事象として扱われる。「諸」宗教の神学」は、宗教学研究の学（宗教史・宗教諸科学・宗教哲学）の成果を、歴史的事実的な《信》に依拠する「神学（教学）」に媒介せしめようとする弁証の学という性格を持つものである。

『キリスト教の独自性という神話 多元的な宗教の神学へ向けて *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*』(Orbis Books, 1987. 『キリスト教の絶対性を超えて、宗教的多元主義の神学』[春秋社 一九九三年]と邦訳されている)と、『キリスト教の独自性再考、多元的な宗教の神学という神話 *CHRISTIAN UNIQUENESS RECONSIDERED, The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*』(Orbis Books, 1990. 『キリスト教は他宗教をどう考えるか、ポスト多元主義の宗教と神学』[教文館 一九九七年]と邦訳されている)という書がある。いずれも、ヒックの提唱以来、盛んに論議される「多元論 pluralism」の可能性が最大の関心事であり、かつ、課題となっている。この「多元論」は、(キリスト教の)独自の《信》理解を中心とするような「排他論 exclusivism」あるいは、非信者をも(匿名のキリスト者)のように自身の《信》への途上存在者と位置づける「包括論 in-

clusivism」との連関において、異信・他宗教と共存する《宗教多元状況》における宗教的真理（キリスト教徒にとっては「キリスト」）を共有し得るパラダイムとして志向されるものである。たしかに、《实在》《究極的な真理》等というように「神」概念を広義に理解する観点に立つのであれば、相互の共通理解を見いだすことも、それほど、無理なことではなくなる。いずれの宗教も各々の文脈における实在概念・真理概念を持っているからである。そうすると、キリスト教の独自性（絶対性）を強調する「排他論」を超える「多元論 pluralism」の可能性を積極的に語ることができるのである。現代の《宗教多元状況》においては、「神」概念を再考するところからのパラダイム転換が要請されている。《キリスト教の絶対性》が神話であったとする議論である。

ただ、まさに、そのような議論は、また、「キリスト」概念からの再・再考を触発してくる。キリスト教信仰の自己理解の論議において、「神」概念に内在する普遍性が過度に強調される（あまりに広義に理解される）と、独自の救済概念である「キリスト」の視点からの再考が促されてくる。《諸宗教を論じる多元論的神学 pluralistic theology of religions》という発想自体が神話とされる。キリスト教信仰の独自性を主張すること、他宗教を尊重し理解しようとするとは別に二者択一的なものではない。そのような仕方でも《現代の宗教多元状況》が、また、他宗教の存在が考察されるのである。「多元論 pluralism」に対する慎重な姿勢に他ならない。

ところで、このような《宗教多元状況》を主題とする「諸宗教の神学」は、「神」概念を機軸とする視点と「キリスト」概念を機軸とする視点との間で繰り返しなされてきているキリスト教神学における弁証論の現代的展開と言えるものである。「神」概念と「キリスト」概念とを統合的に語ることが最大関心事となっているこのような議論を促すものは、実は、キリスト教信仰そのものに他ならないと言える。そこに見いだされる求心力そのもの

がキリスト教の《独自性 uniqueness》と言えるものではないだろうか。⁽¹⁾

2 「宗教対話」とは

世界にはさまざまな宗教がある。個々の異なる複数の宗教 religions、人間の営為としての多様な文化現象としての宗教がある。それらに関心事とする宗教研究にとつて「最近の数十年にわたる内外の宗教界で、とくに注目を惹く現象」が見いだされる。「宗教間の『協力』、『強調』、『対話』、『相互理解』、『出会い』などが強調されるにいたり、それらを目標とする運動が、さまざまな形で展開されてきている」ところに関心を寄せた宗教研究が『宗教間の協調と葛藤⁽²⁾』である。このような考察がさらに進められた成果が『神々の和解——二一世紀の宗教間対話』⁽³⁾である。「文明の衝突」(S・P・ハンチントン)の議論を踏まえて、「宗教の衝突」から論じ始める同書は、キリスト教とイスラム教という宗教を軸にしながら、「(1)過去の宗教の歴史と現代世界の情勢を踏まえたうえで、(2)宗教間対話をもつとも活発におこなわれている現代のキリスト教神学の動向をおさえ、(3)真理や寛容をめぐる問題について論じ、(4)『自己変革型の宗教間対話』というモデルを提示」する(同書二二八頁)。イスラム教とキリスト教を取り上げて、宗教間対話に関する論点が明晰な仕方で整理されている。

ところで、このような議論は、仏教に焦点を当てて考察すると、どのようになるのだろうか。「仏教とキリスト教の対話」が語られ、さまざまな試みがなされるようになってきた。それらは、「文明の衝突」「宗教の衝突」というよりは、むしろ、「文明の出会い」「宗教の出会い」という関心(状況認識)からなされるようになってきたと言えるだろう。仏教という宗教の歴史的展開の舞台は主に東アジア地域(漢訳仏教圏、南方仏教圏、チベット系仏教

圏)であったが、二十世紀には、仏教を奉ずる人々の居住世界も、南北アメリカ大陸やヨーロッパ地域等にも見いだされるようになり、各地において、宗教の差異に直面するような事態が生まれてきた。特に、北米地域においては、仏教徒も《宗教多元状況》の中の一存在となっている。仏教の歴史的展開における重要な一つの世界である日本社会も現代の《宗教多元状況》と無縁ではない。《現代と仏教との対話》《仏教思想と現代》という主題、また、宗教対話という関心に呼応するような《仏教と他教との対論、仏教内部における対論》⁽⁴⁾という主題も、少なからぬ仏教徒・仏教思想研究者の関心事となってきた。宗教思想研究としての《仏教とキリスト教》(の対話、比較研究等)に関して多くの思索が蓄積されてきている。⁽⁵⁾

現代社会における課題として強く自覚されるようなことから(平和・人権・女性・環境等々)への積極的な関心は、仏教徒の立場からも多様な仕方で見いだされる。宗教協力による世界平和を目指す運動としての世界宗教者平和会議(World Conference of Religion and Peace 一九七〇年、二〇〇〇年、京都にて)、比叡山宗教サミット(一九八七年、一九九七年)、国連ミレニアム宗教サミット(二〇〇〇年)等の活動は、人類の営みの中で生じている痛ましい争いの現実を眼前にして、宗教者の責任を宣言するものである。さまざまな立場の仏教者も、もちろん、参加している。個々人の生活の場において直面する現代社会の課題に取り組み運動が語られ実行されている。その際、伝統的な仏教世界における宗教的関心からの行動様式との対比で、特に、《社会的に行動する仏教 engaged Buddhism》という表現が用いられることも少なくない。また、「臓器移植」「クローン人間」のような新たに出現してきたような問題に対しても、個々人の仏教徒の視点だけではなく、諸教派教団の立場としても論じられるようになってきている。

思想的な対話、宗教的実践の相互交流を通じた対話が、さまざまに試みられている。現代の《宗教多元状況》のなかに自身を見いだすキリスト教徒にとって、(キリスト教・ユダヤ教等の)一神教とは異なるスピリチュアリテイ (spirituality) 霊性もしくは宗教性)を持つ宗教として仏教が関心の対象となってきた。禅仏教、チベット仏教、上座仏教、浄土仏教等への関心が高まり、対話のパートナーとして関心が寄せられてきている。個々の問題連関は個別性のままにとどまっているにしても、宗教と文化の差異(異同)、実践的関心の共有等に一定の蓄積がなされてきている。「仏教とキリスト教の対話」という関心の文脈において、宗教への主体的関心を有する《京都学派の宗教哲学》のなかに、非西洋・非キリスト教文化圏において西洋哲学思想(およびキリスト教)を摂取しつつ、(大乘)仏教的背景とするような独自の思索が見いだされる。そこには、キリスト教徒、また、西洋世界の人々にとって何か《未經験のこと》が予感され、「大乘の中でも仏性に重点を置く仏教、または、空をすべての原理にする大乘仏教」から何かを学ぼうとする関心⁽⁶⁾が示される。

《浄土教とキリスト教》という問題連関においては、キリスト教(プロテスタント)と浄土真宗(親鸞思想)との一定の相似性は少なからぬ人によって注目されている。K・バルトが『教会教義学』において「真の宗教」を論じる際に、「神の名」(啓示する神の名告り)と法然・親鸞の念仏理解との差異に言及したことは周知の通りである。両宗教の救済概念の差異を前提にしつつ、対話的な神学的思索の場において「キリストとしてのアマダ」「ブッダーキリスト」という大胆な概念化も試みられている。⁽⁷⁾

現代における《多元状況》——宗教の問題のみならず、種々の価値が混在錯綜する多元状況——において、根元的な「対話」が要請されている。仏教徒も参画し発言している。ただ、そこには、そのような参画する engage 関

心と、自身の宗教的関心との異同の問題が課題として出現してくるのである。

3 「宗教対話」への疑問

ところで、宗教対話という関心に対して、他方で、根本的な疑問が存在する。異なる宗教の間に、はたして、対話が成立するのだろうか。また、宗教対話に対して積極的な関心（自身の信仰への問い直しと密接に関係する仕方）で宗教対話を試みようとする関心（¹）を示しているのは、もっぱら、キリスト教徒である。この事実を通して宗教対話という関心に対してどのように考えることができるだろうか。

宗教対話という関心には、自己矛盾的な要素が本質的に内在していると言うべきであろう。宗教対話は、《自身》が帰依する教えと《他の宗教》との双方への積極的な関心によって追求されることがらである。それは、《他の宗教》との接触を通して、《自身》が帰依する教えへの新たな関係を見いだそうとするものといえるだろう。しかし、なぜ、《他の宗教》が関心事となるのであろうか。そもそも、宗教とは、《自身の帰依する教え》への全的関心ではないのか、という疑問である。たしかに、異なる宗教を奉ずる人々が衝突し対立するような事態は好ましくない。解決する途を見いだすために「対話」しなければならぬだろう。しかし、そのことと、自身の奉ずる教えを実践し、より深い理解を求めようとすることとは異なる。自身が帰依する教えのためになすべきは、（対話という語を用いるなら）《他の教えとの対話》ではなく、《自身の帰依する教えとの対話》ではないだろうか。宗教対話という関心は、このようなアポリアを内に抱えている。⁽⁸⁾

このような疑問は、いずれの宗教に関しても、基本的に妥当するであろう。もちろん、仏教に関しても、その通

りであろうが、さらに、仏教という宗教の視点からは、新たな疑問が現れてくる。仏教は、《啓示の宗教》ではなく、《覚の宗教》である。ゴータマ・シッダールタが「仏陀（覚者）」となった。仏陀の教えに従い、一人一人が「究極的には」仏陀になろうとするのが仏教徒の関心である。真理は一人一人の「私」にとつてのことからである。もちろん、同じ道を歩む人と声をかけ合い、共に歩もうとすることは大切であるが、他の人との関係（もしくは共通理解）を通して真理へ到ろうとする関心ではない。それは、《啓示の宗教》に見られるような、《一つの真理》への求心的な関心——自身の真理への関係を他の人とも共有するところに真理が具現化する、そのような在り方を求めようとする関心——とは異なる。

「あなたには、わたしをおいてほかに神があつてはならない」とする《唯一の神》を立てる宗教においては、《私にとつて》も、《他の人にとつて》も、神との関係における真理は《一》であることが要請される。ここでは、《私にとつて》の真理は、《他の人にとつて》のそれとも同じであることの確認を通して《私にとつて》の真理が真理たり得ることになる。《他》との関係において、あるいは、そのような関係を通して《二》なる真理確認が要請されるというところでは、自他いずれにとつてのことながら「真理」であるのか、あるいは、自他と異なる第三の事態が「真理」であるのか、その吟味のプロセスとして「対話」は不可欠となる。《一》なる真理を巡るところでは、「衝突」が起りうるし、それゆえに、「寛容」が、「対話」が要請されてくる。

もちろん、いずれの宗教においても、そこには「真理」があり、それは、他にはない《独自性》を有するものである。そのかぎりでは、真理を巡る衝突・寛容・対話の問題は同質であろう。しかしながら、《覚の宗教》である仏教と《唯一の神》を立てる《啓示の宗教》とでは、かなり、趣が異なってくる。

仏教における究極的関心は仏陀（覚者）に成ること、法（ダルマ）を見ることである。どのようにして覚者と成ることができるのか、覚者と成った仏陀の説示はさまざまである。仏陀は相手に相応しい説法をした（対機説法、応病与薬）。八万四千の法門があるといわれるように、山に例えれば、登る道が多様であるばかりか、頂上がどのようなか、の理解に関しても、かなりの多様性が許容される。その多様性を《一》にする求心力は法への関心、覚者に成ろうとする関心である。

他方、《唯一の神》からの啓示に応答する道を歩もうとする宗教においては、目指す頂上、そこへと至る道筋の理解に関する《一なる》理解が要請されてくる。啓示に応答することが神の意志にかなうことである。そのような啓示の真理性（独自性）が応答の仕方に求心力を生み出してくる。さらに、ナザレのイエスがイスラエルの宗教的伝統の文脈における「救い主（キリスト）」と受けとめるキリスト教においては、「キリスト」ということがらに關しての《一なる》理解が要請されてくる。イエスの言行を通して受けとめられる神からの新たなメッセージ（福音）が異邦人をも区別しない普遍性（真理性）を持つとされるがゆえに、そのメッセージはどのような意味で普遍であるか、の一義的な理解が要請されてくる。登る道の多様性は許容されるだろうが、目指す頂上（また、それの理解）が《一》でなければ、《普遍的である》との真理性が自己否定されてしまうことになる。キリスト教には、《啓示の宗教》としての求心力だけではなく、「キリスト」理解を巡るところでの求心力が生まれてくるのである。このようなキリスト教的《信》の特性からすれば、現代の《宗教多元状況》の中で「キリスト」という《信》の普遍性（真理性）を自己確認し、弁証しようとする関心が「他宗教との対話」として展開されてくることも理解できることではある。ただ、それは、キリスト教的な《信》「キリスト」の特性に由来することであって、他の宗教

においても同種の関心が自身の宗教的関心として生まれてくるかどうかは別のことであろう。

二 仏教とキリスト教——その出会いと対話

現代の《宗教多元状況》において、宗教と宗教が接触し、宗教と非宗教が併存している。異信、非信との混在のなかで、他者への驚き、自身への問いが生まれる。《自身が帰依する教え》と《他の教え》を媒介しようとする「宗教対話」は、《異信》との出会いのなかに新たな自己理解の可能性を求める関心である。ただ、《多元的状況》における出会いがそのまま対話になるとはかぎらない。《対話》は選り取られることによつて《出会い》となる。《自身の帰依する教え》の深みにおいて見いだされ出会う《異なるもの》——《真・仮・偽》——との間に《多元性》が現れてくる。《宗教多元状況》があるから「宗教対話」がなされるのではない。むしろ、逆であろう。《対話》を通して《出会い》が生まれてくる。「宗教対話」において《宗教多元状況》が開かれてくる。そのようなものとしてさまざまな《対話》が可能であり、また、なされねばならないだろう。「仏教とキリスト教」の《出会い・対話》は、そのなかの一つとして考察されるものにすぎない。

1 《啓示の宗教》と《覚の宗教》の出会い

「仏教とキリスト教の対話」は、《仏陀（覚者）・法ダルマ・サンガ》へ帰依する宗教としての仏教と、《ナザレのイエスを神の子救い主》と告白する宗教としてのキリスト教との出会いである。ここでは、《仏陀—法ダルマ》概念の文脈と《神—キリスト》概念の文脈とが出会っている。《仏陀—法》概念の文脈には、「四諦八正道」「諸行無

常、諸法無我、涅槃寂靜」、大乘仏教の「菩薩」等々が含まれている。《神—キリスト》概念には、「啓示」「旧い契約・新しい契約」「死・復活」等々が含まれている。それらは、相互に、類似性の見いだされるものもあれば、そうではない相互に独自で異質なものもある。たとえば、「法身・報身・応身」(三身論)と「父・子・聖霊」(三一論)のように、形式的な論理構造に類似性が見いだされ得るものもあれば、「仏陀に成る」、《啓示する神》《存在する神》というように、相互に異質性が際立つことがらもある。

宗教対話ということがらは、相互の異質性を確認し合うことが《相互理解がなされた》(共通の一步を歩んだ)ことを意味するという逆説的な側面を持つ。何かの交渉の場における対話が一定の合意点に到達できなければ不首尾に終わったことを意味するのは根本的に異なる。宗教対話においては、むしろ、新たな仕方で相互の異質性が確認されれば、それは成果と言うべきであろう。

「仏教とキリスト教の対話」において見いだされる相互の根本的な差異は、一方が《啓示の宗教》であり、他方が《覚の宗教》である、ということであろう。一方の宗教的関心事は、《啓示してくる神、語りかけてくる神》への応答であり、他方の宗教的関心事は《仏陀(覚者)に成る》ことである。仏教徒は、《啓示の宗教》に出会っている。キリスト教徒は、《覚の宗教》に出会っている。そして、それは、《義しさ》と《正しさ》の差異の発見であり、「ただしさ」としての相互理解と言えるだろう。

《啓示の宗教》において、「神」(存在する神、創造神、唯一神、語りかける神、汝としての神・相対してくる存在 Gegenüber)に応答することが根本的な関心事である。「神」へと応答することが《義しさ》として理解される。そのような《義しさ》が自身の生における根本的現実(それへと向かう実践的生)である。《覚の宗教》にお

ける根本的な関心事は、「法ダルマ」にかなうこと（正しく見ること、体解すること）である。「法」にかなうことが《正しさ》であり、それへの関心が実践である。《啓示の宗教》と《覚の宗教》の出会いとは、「神」（の意志、愛）にかなうことにおいて実現する《義しさ》と、「法」（仏陀の智慧、慈悲）にかなうことで実現する《正しさ》の出会いと言えよう。《義しくある、あるいは、生きようとする》人と、《正しくある、あるいは、生きようとする》人とが自他の差異を承認し合うことが「仏教とキリスト教の対話」と言えよう。そのような事態は、パウロのように「信仰によつて義とされる」という《信》⁽¹¹⁾理解の文脈と、《仏陀に成る》ことの実現性を将来のことと理解する浄土仏教の文脈との間であつても変わらない。

《いま・この、この私》の「自力」の無効性を体験するなかで阿弥陀仏の本願への信順としての「信心」を説く親鸞のように、パウロの《信》理解との類似性が指摘される場合であつても、「法ダルマ」にかなうこととしての《正しさ》が究極的関心事であることには違いがない。パウロにおける《義しさ》と親鸞における《正しさ》の差異は、むしろ、相互の異質性として際立たせ合うことがらとして出会っているのである。

仏教の歴史的諸形態は、「仏・法・僧サンガ」へ帰依する宗教としての同一性に立ちながらも、仏陀の「さとり（正覚）」の理解（の表現、求め方等々）において多様である。そのなかで、「浄土」を機軸とする浄土仏教がどのような意味で《覚の宗教》であるか、という課題が見いだされてくるが、ここでは「仏教とキリスト教の対話 浄土真宗と福音主義神学」（一九九九年、マールブルクでの宗教対話シンポジウム）⁽¹²⁾における議論を援用するだけにしておきたい。

2 「浄土真宗とキリスト教の対話」——《終末論に立つ信仰》と《末法観に立つ信仰》の出会い

「仏教とキリスト教の対話」における根本的な事態は、仏教、キリスト教、いずれの歴史的諸形態をも貫く仕方で見いだされるような、《啓示の宗教》と《覚の宗教》の出会い——仏教にとって《啓示の宗教、一神教》との出会いは——である。「仏教とキリスト教の対話」の一つではあるが、「浄土真宗とキリスト教の対話」が主題として選ばれられると、そこでは、「浄土真宗」「キリスト教」それぞれの独自の《時》理解における《信》が相互に際立たせ合うものとして見いだされてくる。

キリスト教は、《啓示の宗教》のなかで、「christos メシア救い主」を語る《信》としての独自性を有する。「浄土真宗」は、《覚の宗教》のなかで、「浄土の真実」を語る《信》としての独自性を有する。両者それぞれ独自の《信》でありながら、歴史的な文脈で《信》が語られるという特徴が一種の類似性あるいは呼応性として見いだされてくる。各々が、独自の《時》理解における信——《終末論に立つ信仰》、《末法観に立つ信仰》と言えるような信——として見い出されてくる。それぞれの《信》が、時代の本質と不可分・一体的な仕方においてあることが明らかとなってくる。

このような独自の《時》理解は、実は、《啓示の宗教》の中での「キリスト教」が有する《現代性》であり、《覚の宗教》の中での「浄土真宗」が有する《現代性》に他ならない。現代の《宗教多元状況》において《啓示の宗教》と《覚の宗教》が出会っているが、ここでは、実は、それぞれにおける多義性——神の《啓示》をどのように受けとめるのか、《覚》へといかに到達するのか、を巡る多義性——が交錯しているのである。現代の《宗教多元性》は、個々の宗教の内における多義性と重なり合い、複合化しているのである。「浄土真宗とキリスト教の対話」

は、そのような状況のなかで主体的に選び取られる一つの《出会い、対話》に他ならない。「浄土真宗とキリスト教の対話」のなかで見いだされてくる独自の《時》理解について少しばかり見てみよう。

(7) *「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」と言われた。⁽¹³⁾

*わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思つてはならない。廃止するためではなく、完成するためである。⁽¹⁴⁾

*わたしは神に対して生きるために、律法に対しては律法によつて死んだのです。わたしは、キリストと共に十字架につけられています。生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです。わたしが今、肉において生きているのは、わたしを愛し、わたしのために身を献げられた神の子に対する信仰によるものです。⁽¹⁵⁾

(イ) *ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり⁽¹⁶⁾

*釈迦如来かくれましたして 二千余年になりたまふ 正像の二時はをはりにき 如来の遺弟悲泣せよ⁽¹⁷⁾

*像末五濁の世となりて 釈迦の遺教かくれしむ 弥陀の悲願ひろまりて 念仏往生さかりなり⁽¹⁸⁾

(7) 群、(イ) 群、いずれも、それぞれの宗教的文脈は全く異なっているが、両者の間には、何か《終わった／終わりがつつある》、しかし、それなるがゆえに、《新たな真理》がある、というような在り方をする《信》が、ある種の呼应性を有するものとして見いだされる。それぞれを、《終末論に立つ信仰》、《末法観に立つ信仰》と表現することができらるだろう。「キリスト教」「浄土真宗」の独自性の文脈を確認しておこう。

「キリスト教」とは

キリスト教は、イエスをキリストと信仰告白する宗教である。ナザレのイエスの言行に《特別なメッセージ》（新しい契約）を見いだす教えである。イスラエルの宗教的伝統における「神」を前提としたところでの「キリスト（における救い）」が最大関心事である。そこに《罪に死に、キリストに生きる》信仰がある。《罪の赦し》があり、《新しい生》がある。《義しさ》があり、《神の国》がある。このような「キリスト」をどのように理解し、生きるのか、キリスト教徒にとって最大の課題である。「神」も、「聖霊（のはたらき）」も、「イエス・キリスト」を抜きにしては成り立たない。しかし、非キリスト教徒にとって、この「キリスト」は、最大の《謎》である。非キリスト教徒にとって、「神」、あるいは、また、「聖霊（のはたらき）」が、イエスの言行に格別の重心が置かれられないような仕方では語られるのであれば——「イエス」が含まれていても、もちろん、かまわない——、まだ、理解の余地もあるが、「イエス・キリスト」（のみ）において語られる「神」、「聖霊」というのは理解しがたいことがらと映る。キリスト教は、そのような宗教である。

キリスト教徒は、「イエス・キリスト」に《特別なメッセージ》「福音」に出会い、「福音は、ユダヤ人をはじめ、ギリシア人にも、信じる者すべてに救いをもたらす神の力¹⁹」と理解する。このキリスト教徒の「福音」という《信》は、自身の帰依する真理を伝えようとする関心とともにある。パウロは語る。「わたしは、御子の福音を宣べ伝えながら心から神に仕えています。……あなたがたにぜひ会いたいのには、²⁰「霊」の賜物をいくらかでも分け与えて、力になりたいからです」。

このようなキリスト教徒の《信》（における真理性の主張）は、次々と多くの人々に受け入れられる一方で、絶

えざる論争を惹き起こしてくる。ナザレのイエスに《特別なメッセージ》を見るといのは、イスラエルの宗教的伝統のなかで生まれてきたものである。その《特別なメッセージ》を受け入れたユダヤ人とそうでないユダヤ人との間に、すでに、その宗教的伝統の理解を巡る神観の差異が生じている。それは、また、宗教史的には後世に登場したイスラム教徒との間における神観の差異としても明らかになることである。それらは、いわば、《一神教》《啓示の宗教》の《内》における差異である。⁽²¹⁾ また、そのような神観（の差異）を巡る論争は、ユダヤ教徒との間においてのみならず、他方では、ギリシア人、ローマ人等々との間においても、つまり、キリスト教徒の《信》とは異なる《知》との間においても生じてくる。キリスト教の歴史は、その成立時から現代に至るまで、その独自の《信》（神観、真理理解）の弁証史である。古代におけるユスティノス、テルトゥリアヌス等の護教家の登場、ロコス、ソフィア等々のギリシア的概念を駆使しての神学の成立・展開がすぐに想起できよう。さらに、西方教会・西洋世界における「存在・神」（存在そのものとしての神）の形而上学、《近代・科学》との対決、さらには、《現代の宗教多元状況》の問題等が、そのような弁証史における代表的なものと言えよう。キリスト教は、その《独自の真理性》に立つがゆえに、新たな状況において絶えず自身を弁証する（自己確認する）宗教である。あるいは、そのような弁証を要請してくる《新たな状況》というものが、実は、キリスト教の《独自の真理性》によって開かれてくると言えるのではないだろうか。キリスト教は、《啓示の宗教》のなかでも、特に、時代性において《信》が開かれてくる《終末論に立つ信仰》なのである。

「浄土真宗」とは

「浄土真宗」は、法然門下の親鸞の仏教理解を承けて成立してきた信仰運動態である。法然が説いていた選択本

願の教え、専修念仏の教えに出遇った親鸞は、生涯にわたり、その教えの真实性を聞思しつづけた。親鸞にとつて、法然の語る「浄土宗」が「浄土真宗」にほかならない。親鸞において、「浄土宗」と「浄土真宗」は同義であるが、親鸞は、法然が明示的には語っていない仕方、「浄土真宗」——他力、本願力廻向、信心等の概念による独自の仏教理解——を語った。それが、『顕浄土真実教行証文類』をはじめとした著述に示されていることがらである——法然と親鸞の本願理解の異同、歴史的宗派の名称としての「浄土宗」「浄土真宗」等々の問題は、ここで主題ではない——。『顕浄土真実教行証文類』は『教行信証』と略称される。それは、親鸞の仏教理解の独自性が、「教行信証」という表現に出ているからに他ならない。仏教の骨格は「教・行・証」であるが、親鸞の「本願理解」においては「教行《信》証」と表現される。「行」が《行・信》として展開されるからである。

聖道門と浄土門を判別する浄土門仏教の教えによれば、『現代は末法の世である』。《いま・この私》には、浄土の教え（阿弥陀仏の教え、念仏の教え）しかない。中国における浄土門仏教徒である道綽（五六二—六四五）は『大集經』の文言を承けて「当今は末法なり。この五濁悪世には、ただ浄土の一門ありて、通入すべき路なり」と教えている。⁽²²⁾ 親鸞は、また、最澄の作と伝えられる『末法灯明記』を承けて、『現代は、末法の世である』ことを確かめている。親鸞は、法然の語る「専修念仏」の教え（選択本願の教え）の聞思において、「他力」を「如来の本願力」と体解する。「本願」の他力性（絶対他者性）が宗教的体験の自己理解として表明される。

末世の凡夫の行によつては「証」を得ることができない。ただ、『本願のはたらき』のみが、果としての「証」に至る因である。その《本願のはたらき》を凡夫が受けとめる姿が《信》（信心）と理解される。そのように《行・信》が展開されるところから、「教・行・信・証」と表現されるのである。さらに、「証」に即して「真仏

土、「化身土」が明らかにされてくる——『顕浄土真実教行証文類』は、教巻・行巻・信巻・証巻・真仏土巻・化身土巻の六巻構成となっている——。このような《行・信》を教える「真実の教」は『大無量寿経』である。『大無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の「本願」こそが《いま・ここ》の、末法五濁の悪世』にいる《煩惱具足の凡夫である、この私》にふさわしい教えである。「時機純熟の真教」であり、「時機相応」の教えと受けとめられる。法然との出会いにおいて「本願」の真実に出遇った親鸞は、そのように、《時代と自己と真実の教え》（時と機と法）を見る。親鸞にとって《現代は末法である》。しかし、『末法』であるがゆえに「本願」の真実に出遇い得たのである。この「浄土の真実」に即して「教・行・証」が見られると「教・行・信・証」に他ならない。「当今は末法なり」という時代認識（「時」への透見）において「教・行・信・証」という論理は可能となっているのである。

「浄土真宗」は、「末法」において出遇い得た教えであるが、「末法」だけに妥当する教えではない。「まことに知らぬ、聖道の諸教は在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや」と語られるように、どこまでも、仏道を求める関心において《時代》が見つめられている。仏教における「教・行・証」が前提となっているところで、（教行証が整っていた正法の時代、教行の見いだされた像法の時代は終わり、今や、教のみの末法の時代である、だから）聖道門の教えは（残念ながら）妥当しなくなつた。今や、しかし、浄土門における真実の宗（本願の教え）における証さとの道が盛んである、というのが、親鸞の仏教（仏法、仏道）理解である。「浄土真宗」は、仏教・《覚の宗教》のなかでも、特に、時代性において《信》が開かれてくる《末法観に立つ信仰》なのである。

エピローグ——《真・仮・偽》と「ブルーリズム（宗教多元状況）」

《終末論に立つ信仰》、《末法観に立つ信仰》いずれの場合にも、《現代、いま・ここにおいて》自身の《信》が立つところにおいて、《異質なるもの》が見いだされる。その《異質なるもの》への否定において自身の《信》の真实性が確認されてくる。これは現代の《宗教多元状況》における事態と同質である。拙論では、《末法観に立つ信仰》の側からのみ、少しばかりの展望をしておきたい。

親鸞は、「浄土真実」の「教・行・証」を顕らかにする観点から、仏教の教えのなかに「真」と「仮」を見いだし、さらに、仏教以外の教え（他の宗教）を批判する。

*念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門 権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ⁽²⁴⁾

*聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転の身とぞなる 悲願の一番帰命せよ⁽²⁵⁾

*それらもろの修多羅によつて、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、

『涅槃経』にのたまはく、「仏に帰依せば、つひにまたその余のもろの天神に帰依せざれ」と⁽²⁶⁾。

徹底した「外教」批判であるばかりか、「本願」を説く浄土門の教えのなかにおいても、「万行諸善」が「仮門」であることを厳しく批判する。「排他論・包括論・多元論」の文脈に即してみれば、「排他論」の典型と映るだろう。しかしながら、「真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す⁽²⁷⁾」と言われるように、《真・仮》の差異が正しく見えるところにおいて「浄土の真実」の真实性があらわになるのである。仏教の「教・行・証」は、「浄土の真実」に即して表現すれば「教・行・信・証」に他ならない。《真偽の勘決》においても同様である。「仮」も

「偽」も、単に側に在るものが《異なるもの》として否定されるのではない。「浄土の真実」に照射されることでそれは帰依の対象ではないことがあきらかとなる。そのような《異なる》ものとの出会い（対峙）において「浄土の真実」が明らかとなる。《真・仮・偽》は、そのような論理構造を有している。

《文明の衝突》《価値喪失としてのニヒリズム》《新たな・宗教性（霊性、精神性）》《私事としての宗教》等々の混在としての現代の《宗教多元状況》の渦中には、《末法における「浄土の真実」》に照射される《真・仮・偽》も見いだされるのである。二十世紀の現代における《教行「信」証》は、そのようにして「ブルーリズム（宗教多元状況）」において語られ得るし、また、語られねばならないであろう。⁽²⁸⁾

註

(1) 現代キリスト教神学の一大ジャンルとなった「宗教の神学」における思索は、キリスト教の枠を越えて追思索できるものでありつつも、その思索をそのようにあらしめるものはキリスト教的《独自性》と言えるだろう。管見した書を例示しておく。

Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, hrsg. von Raimundo Panikkar und Walter Strolz, Herder, 1985.

Theological Perspectives on Other Faiths, Lutheran World Federation Documentation No. 41, 1997.

(2) 中央学術研究所編、佼成出版社、一九八九年、引用は同書七頁。

(3) 田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子著、春秋社、二〇〇〇年。

(4) 『仏教思想史』（五冊シリーズ）平楽寺書店、一九七九―八二年。

(5) 最近のものとして、岩本泰波『仏教とキリスト教 宗教哲学論文集』広大会出版、二〇〇一年。

Michael von Bruck, *Buddhismus und Christentum*, 1997; Ninian Smart, *Buddhism and Christianity*, 1993 等。

(6) 南山宗文化研究所編『キリスト教は仏教から何を学べるか』一九九九年、一〇頁。

(7) 「キリストとしてのアマタ」という表現は John B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of*

Christianity and Buddhism, Fortress Press, 1983 (延原時行訳「対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望」行路社、一九八五年)で論じられている。「ブッダーキリスト」という表現は、Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr das wahren Selbst, Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*, Haupt, Bern, 1982 (『真の自己の主』)でのブッダーキリスト——京都学派の宗教哲学とキリスト教』邦訳なし)に見られる。

(8) 山折哲雄「宗教的対話」の虚妄性——「宗教的共存」との対比において(南山宗教文化研究所編『宗教と文化』一九九四年)。「宗教的共存」(「民衆の信仰を基盤にした宗教現象の同時存在」との対比において「宗教的対話」の限界が論じられている)。

(9) 出エジプト記二十章三節。

(10) ユダヤ教における「コーシエル」(食品等の適正さ)、イスラム法シャリアにおける「ハラーム」(禁止)等においても、《啓示の宗教》(『神教』における神の教えにかなう「ただしさ」が理解される。ただ、ユダヤ教・キリスト教・イスラムの間における差異性は拙論の主題ではなく、ここでの「義しさ」は《啓示の神》への関係の内実としての「ただしさ」の意味である)。

(11) ローマの信徒への手紙五章一節。

(12) Hans-Martin Barth, Ervo Minoura, Michael Pye (Hrsg.), *Buddhismus und Christentum—Jodo Shinshu und Evangelische Theologie*, EB-Verlag, 2000. 『浄土真宗と福音主義神学 仏教とキリスト教の対話』法蔵館、二〇〇〇年。

この第三回ルードルフ・オットー・シンポジオン(一九九九年五月)では、「信仰のみによって——念仏」「神——阿弥陀——涅槃」「恩寵——他力、責任とエートス」「社会倫理の現在的諸問題」「霊性的指導 Spirituelle Wegweisung」「祈りと瞑想 Gebet/Meditation」の六つのセッションが企画された。「神——阿弥陀——涅槃」「セッションでは「浄土真宗」について「涅槃の力用がはたらく世界を人間に語り告げることば」……その真実教を親鸞は……『大無量寿経』に聞き取った(邦語本八八頁)と語られている。また、筆者自身が参加した「祈りと瞑想 Gebet/Meditation」セッションで、筆者は浄土仏教における「二河白道の譬喩」における相即的事態について報告した(同二一六頁以下)。対論者であるコルシユ教授は、「主の祈り」を中心にしながら、キリスト教の祈りの特徴を論じ、仏教と対比せしめた。筆者は、「二河白道の譬喩」等を手がかりにしながら、仏教(浄土真宗)における本願と信心は、相即的な関係にあり、キリスト教における「祈り」の持つている《一方向性》とは異なる《双方向性》が見いだされることについて報告をした。キリスト教における「祈り」は、《まのあたりに出会っている方 Gegenüber》としての神への語りかけであり、その(人間の側からの)「祈り」は、「語りかけてくる神」への応答である。キリスト教はそのような《啓示の宗教》である。他方、浄土仏教における「二河白道の譬喩」において、西へ向かっている人が直

面する危機的狀況―「三定死」―を直視することと《東岸からの勧め、西岸からの呼び声―釈迦の養遺、弥陀の招喚》は相即的な事態である。このような相即的事態は《覺の宗教》の内実には他ならない。

(13) マルコによる福音書一章一五節。

(14) マタイによる福音書五章一七節。

(15) ガラテヤの信徒への手紙二章一九―二〇節。

(16) 『浄土真宗聖典』註釈版、四七二頁。

(17) 同、六〇〇頁。

(18) 同、六〇三頁。

(19) ローマの信徒への手紙一章一六節。

(20) 同、一章九―一一節。

(21) ユダヤ教とキリスト教のメシア理解の差異について、次の書は興味深い。「唯一神か三一神か ユダヤ教とキリスト教の対話」

(P・ラピデ、J・モルトマン／青野・松見訳、ヨルダン社、一九八五年)において、キリスト教的なメシア論の視点からモルトマンが問う。「メシアは、救いの中において自らを伝達される神にとつては、『ひとり子』なのです。彼は救われる者たちにとつては、『多くの兄弟たち』および姉妹たちのなかでの『長子』なのです。もしも待望される神の国が、これ以上メシアを『おおい隠さず』、むしろ啓発すべきであるとすれば、このような理解はユダヤ教のメシア論にとつても可能なものではないでしょうか」(同書一〇八頁)。それに対して、ラピデは、「すべての敬虔なユダヤ教徒は、毎日メシアを求めて祈りますが、いまだかつてメシアに向かつて……祈った人はいない」(一一二頁)「キリスト教は、徐々に『誰』を問う宗教になったのです。その根本的な問いは神の本質に係しているのです。つまり、万物の創造主とは誰か、神の子とは誰か、真のキリスト者とは誰かと問うのです。これに対してユダヤ教は主として、深奥を探索するような誰を問う問いを断念し、神は地上で何をなされたか、何が神のみに沿うのか、そして――もつと大胆な場合には――神は私たちに何を企てられるのか、ということを実用的に確定しようとして希望する、何を問う宗教であったし、またそうあり続けているのです」(一一二頁)。

また、イスラムにおける神観(「信」との異同は、ユダヤ教とキリスト教との間におけるものとは趣をことにするが、拙論の関心にとつては、イスラム教徒の《信・啓典(啓示)》理解は、イエスにのみ《特別なメッセージ》を見いだすのではないことを想起するだけで十分である。「まことにわれらが汝に啓示したのは、ノアとそれ以後の預言者たちに啓示したのと同様である。われらはアブラハム、イシマエル、イサク、ヤコブと各支族に、また、イエス、ヨブ、ヨナ、アロン、そして、ソロモンに啓示

した。また、ダビデに詩篇を与えた」(『コーラン』藤本・伴・池田訳、中央公論社、一九七〇年、一三三二頁)。

(22) 『浄土真宗聖典』註釈版、三九二頁、四一七頁。

(23) 同、四一三頁。

(24) 同、五六九頁。

(25) 同、五六九頁。

(26) 同、四二九頁。

(27) 同、三七二頁。

(28) 拙論では、『末法観に立つ信仰』をもつばら浄土仏教において考察した。日蓮の仏法(理解)も『末法観に立つ信仰』であるが、言及できなかった。今後の課題である。

課題としての宗教的多元性

——親鸞と満之——

岩田文昭

〈論文要旨〉 現代の宗教的多元性に関する問題提起は、たんなる理論的な関心によるものではなく、むしろ倫理実践的な関心に基づいてなされている。ところが、浄土真宗においてはそれに応答しうる展望がまだまだ十分に開かれてはいない。本稿の目的は、宗教的多元性の問題に対して、倫理的な次元で真宗が応答することには原理的困難が横たわっていることを明らかにするとともに、さらにそれに応答しうる位相を探究することにある。本稿の考察は次のようになされる。まず親鸞の教説を考察し、親鸞の排他主義的な教説には通仏教と共通の価値規範が前提されていることを示す。次に、近代の浄土真宗の代表的思想家である清沢満之の諸宗教理解の理論的枠組みを検討し、すでに満之には、諸宗教の存在意義を統一的に捉える理論的な視点が存在していることを明らかにする。最後に、宗教的倫理の内容を規定しないという満之独特の倫理観の内容を解明し、そこに諸宗教に対する積極的な働きかけがなかった理由を指摘する。

〈キーワード〉 排他主義、悪、清沢満之、宗教的倫理、真俗二諦

およそあらゆる宗教は他の宗教・宗派との関わりの中で、成立し展開してきた。ところが、今日、宗教的多元性の問題が改めて提起されてきている。それはたんなる理論上の関心によって生じたものではない。現代の宗教を取り巻く状況に大きな変化を認め、それに実践的に対応しなければならぬという問題意識がそこには働いている。世界のグローバル・ヴィレッジ化の流れの中で、諸宗教がかつてなく出会う機会が増え、しかもその出会いとともに戦争・暴力・差別などの問題が頻繁に生じるようになってきた。さらに、環境など人類に共通する課題への応答

を迫られるようになってきた。宗教的多元性の問題は、このような変化に対応しようとする思想潮流の中で、倫理的関心をもって論じられてきているのである。

宗教的多元性の問題に対する積極的な取り組みは、主としてキリスト教の神学者から生じてきた。そこから「宗教間対話」のようなきわめて実践的な課題も提起されてきた。たしかに、「宗教間対話」のなかに「宗教的論争」の影を認め、うちに潜む攻撃性が問題視されることもある。しかしそのような問題視も、宗教的多元性のあるべきあり方を開示しようとする意図のもとでなされているのであり、この場合も、宗教的多元性の意味を積極的に捉え直そうとしている点には変わりはない。⁽¹⁾ 宗教的多元性の問題がキリスト教のみならず、多くの宗教に共通した新たな倫理的問題として生じてきていることに、日本で正面から異論を称える人は、宗教学者は無論のこと、神学者・宗学者においてもそれほど多くはないであろう。

神学者の側からの問題提起に応ずるような形で、日本の浄土教においても、とくに浄土真宗の立場に拠りながらこれに応答する人も現れてきた。たしかにこのような応答の試みは尊重されなければならないであろう。⁽²⁾ といえ、キリスト教神学で問題にされている状況に比べると、真宗における議論は、その拡がりにおいても、また深まりにおいても、活況を呈しているとはいえない。ここには、伝統仏教が現代の現実的問題に対して積極的に向き合っていないという一般の問題も見て取ることができる。しかし、それだけに問題はとどまらない。とりわけ真宗には倫理に関する原理的な問題が横たわっている。宗教的多元性という観点から、真宗の特色を考察するとともに、真宗において宗教的多元性を問題としうる位相を探究することにした。

一 親鸞の「排他主義」

まず最初に、ジョン・ヒックの枠組みを借りて、親鸞の他宗教・他宗派理解の大まかな像を描き、真宗の伝統的な他教理解を明らかにすることにした。

親鸞は自らが立脚する阿弥陀仏の本願を絶対的なものとしており、その立場には、神学の中で理念化されてきた「排他主義」と通じる面がある。ヒックの用法に従えば、排他主義とは、救いを一つの特定の伝統に限定するたゆめ、一つの特定集団に救いを限定し、他を救いの領域から除く立場である。⁽³⁾ 仏教以外の諸宗教を「偽」と規定して、外道であると一括して排除する親鸞は、排他主義者としての色彩が濃い。親鸞は、「偽と言ふは、則ち六十二見・九十五種の邪道これなり」⁽⁴⁾と述べ、諸宗教を宗教的真理に反するものとして批判する。

親鸞の主要な関心は、自らの立脚する本願の絶対性を開示すること、「本願一乗海を按ずるに、円融満足極速無碍絶対不二の教なり」⁽⁵⁾を闡明にすることにあり、その関心は主に自己の内側に向かっている。そして、他宗教・他宗派を批判する最終的根拠も、他力に帰していないという点にある。つまり、自らが立脚する根拠を問題にし、それを絶対的なものとする姿勢があるゆえに、現実の他宗教・他宗派への批判が生じるという構造になっている。親鸞は、善導の文を解釈しつつ、根本の問題は自力をたのむことにあると述べている。「聖道・外道におもむきて、餘行を修し、餘仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり、これは外道なり、これらはひとへに自力をたのむものなり」⁽⁶⁾。

親鸞は、排他性の強い思想家であるが、キリスト教神学という排他主義とびつたりと重なるわけではない。親鸞

の思想は、あくまで仏教の伝統に棹さすものであり、親鸞も仏教の伝統を踏まえて自らの教義を提示している。そのため、仏教内部の宗派を批判しつつも、それに一定の意義を認める「包括主義」的な側面を持つ。親鸞は、自らとは違う仏教内部の宗派に立脚する人を聖道門も浄土門もともに「仮」であると規定する。「仮と言ふは、即ちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり」。「仮」は「真」と「偽」に対する言葉であり、真実に到るまでの階梯となる方便として位置づけられる。聖道門における成仏の可能性を認めるか否かについては、真宗学の内部でも必ずしも意見の一致を見ていない。⁽⁸⁾ すなわち、成仏が理論上は可能であるが、現実の人間において実際上は不可能とする立場と、理論上も不可能と考える立場とに分かれる。ただし、釈迦の教説として一定の真理性を認めることには変わりはない。⁽⁹⁾ さらに、浄土門の諸教説に関しては、より積極的意義が与えられる。親鸞は自らの回心の体験を踏まえて、宗教的経験の段階を「三願転入」として類型化して表現したが、「仮」としての浄土門の諸教説は「真実」への道程の段階として位置づけられる。いずれにしろ、仏教内部の宗派の教説は、「おほよそ、八萬四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり」⁽¹⁰⁾とされ、一定の真理性を認めつつも、すべて方便とみなされ真宗の下に統合される。

親鸞に包括主義的側面があるというのは、仏教諸派に限らない。それは神祇などにも及ぶ。たとえば、浄土和讃に収められている現世利益和讃には、念仏を唱えたと諸天善神に護念されると詠われている。これは、神祇を礼拝することを積極的に勧めるものではなく、念仏の行者には結果的に諸天善神に護念がなされるという意味にとどまるものである。このような限定した条件下ではあるものの、日本の神祇に対する一定の評価がここではなされており、神祇不拝を基本としつつも、真宗の側から神祇を包括的に捉える可能性がそこに胚胎している。それゆえ、す

でに親鸞においても他教批判を弱める契機が潜在していたともいえよう。¹¹⁾ だが、そのような他教批判を弱める契機があるにしても、そこから宗教的多元性を問題としえる積極的な応答が出てくることは困難である。

二 親鸞の「造悪無碍」批判

親鸞の思想をすでに完成された不変なものとして捉えるかぎり、宗教的多元性を問題としうる位相を見いだすのは容易ではない。そこで、親鸞の教説を成り立たしめた歴史的背景へと考察を巡らし、他教理解の意味を捉え直すことを試みてみたい。

その考察の一つの手掛かりとなるのは、親鸞がなした「造悪無碍」への批判である。すでに法然在世中から念仏者にはいかなる悪もさわりがないので、思うままに悪事を行ってよいという「造悪無碍」といわれる主張をする人たちが現れていた。これを晩年の親鸞は批判している。親鸞が造悪無碍の徒を戒めるのは、かれらが本当には罪悪深重の身であることを自覚していないと考えるからである。『末燈鈔』には、阿弥陀仏の本願という薬を聞信したものは、貧欲・瞋恚・愚痴という三毒を好むということはないと述べられている。

「もとは無明のさけにゑひふして、貧欲・瞋恚・愚痴の三毒をのみこのみめしあふてさふらふつるに、仏のちかひをききはじめしより、無明のゑひもやうくすこしづゝさめ、三毒をもすこしづゝこのまづして、阿弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらふぞかし」¹²⁾。

ここでは三毒という仏教の一般的相対的「悪」と阿弥陀仏の本願という絶対的「善」が対置され、本願を聞信した人が三毒という「悪」を好まなくなるとされている。三毒という「悪」に直接に対応する相対的「善」については

表立つては言及されない仕方ではあるが、相対的「善」へと向かうことが示唆されている。

いうまでもなく、親鸞の善悪の捉え方は、仏教の一般的な善悪観とは異なる。浄土往生の可否には、一般的な善悪は問題とならない。そればかりか、自己のなす自力の善によつて往生できると考える立場が繰り返し批判される。そのため、廃悪修善をなせというような教説は直接には提示されない。しかし、通仏教の善悪観とまったく無関係に親鸞の思想が成立しているわけではない。親鸞の用いている比喩を使えば、阿弥陀仏の本願という薬を飲むことには、必然的に毒が毒であり恐ろしいものであるということの自覚を伴っている。つまり、本願を聞信して、もろもろの相対的「悪」を避けようとしても避けえぬ自己の姿が知られるときには、同時に相対的「善」が暗黙の内に対照されており、それが本願の絶対善とともに自己の「悪」を照らし出すような働きをなしている。いいかえれば、親鸞の説く「悪」の自覚には、通仏教の説く「善」が前提とされており、その実行が不可能であるというような形で、いわば否定媒介的な形で働いている。結論的なことを先に言えば、真宗における積極的な倫理形成が困難であるのは、このような逆説的な形においてのみ、宗教的倫理に関わらざるをえないことにその原因がある。

『末燈鈔』で述べられたような通仏教の善悪観との微妙な関係は、すでに親鸞の弟子たちにさえ正確には理解されないことがあった。『歎異鈔』の著者もその一人である。『歎異鈔』第十三章には同じように「くすりあればとて毒をこのむべからず」という親鸞の言葉が紹介されている。¹³しかし、『末燈鈔』で親鸞が問題にしていた事柄の次元を『歎異鈔』の著者は正確には擲んでいない。¹⁴『歎異鈔』は、この言葉をたんに「わざとこのみて悪をつくりて、往生の業とする」ことを制止するためとして理解している。しかし、親鸞はこのことを述べたかったのではない。「悪をつくりて、往生の業とする」ような人は親鸞にとって想定外の人である。『末燈鈔』で想定されている人は、

悪をなしても「往生にさはりなしとばかりいふをききて、あしざまに御こゝろえ」た人である。⁽¹⁵⁾ このような人に對して、親鸞は本願を本當に聞信した人の姿を教え、正しい信心の日常生活の中の現れ方、「しるし」を教えたのである。⁽¹⁶⁾ そして、このことによつて間接的な形で宗教的倫理を教えたのである。親鸞においては、眞実信心を獲ることが第一義であり、否定媒介的な形で前提されている通仏教の「善」の位置づけは、実際に見過ごされやすいものであるが、親鸞の「悪」理解には、それへの暗黙裡の対照が存しているのである。

親鸞が当時の仏教の価値規範を暗黙のうち前提としていたことは、近代、あるいはポスト近代の仏教の意味を考察しようとする場合には、見過ごすことのできない問題である。その前提をいくつか列挙すれば、仏典に眞理が説かれていること、自他ともに仏になることが究極の「善」であることなどは、当たり前とはいへ通仏教と共通の規範である。さらに仏教の一般的な善悪——たとえばそれをそのまま親鸞が肯定したのではないにしろ——それが思想構築の前提条件として存在している。たとえば、殺生・偷盜・邪淫などの十悪とそれをなさない十善、五逆・法謗という極悪、六波羅蜜といわれる布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧という実践徳目などがそうである。親鸞独自の「悪」解釈には、このような仏教の価値規範が否定媒介的に働いているのである。⁽¹⁷⁾

以上の考察をもとに、宗教的多元性の問題に応答しうる位相がどこにあるのか探究してみよう。親鸞の思想の歴史性が問題にされるとき、一般的に、特定の社会状況への批判を親鸞の思想と本質的に結びつくとして解され、被支配的な民衆に救いをもたらした親鸞の姿を強調して捉えることになる。そして、他教への関わり方は、批判的あるいは排他的という形が基本になる。だが、これだけが親鸞の思想の歴史性ではなかった。親鸞の「悪」の自覚は、通仏教と共通の価値規範を前提にし、その「排他主義」も諸宗教・宗派を前提に成立している。そのため、その前提

を欠いたところでは、親鸞の教説は焦点の定まらないものとなる。また、親鸞が「包括主義」としての側面を持つのも、かれの思想の内に通仏教の思想を組み込んでいる結果である。たしかに、親鸞の思想が全面的に歴史的条件に規定されているとは限らず、不変の人間の心の真実が語られているかもしれない。だが、そのような思想もまた再び個々の人間の中に受け入れられるときには、その人間をとりまく歴史的状况の中で相対的な善悪とともに捉え直さなければならぬであろう。このように考えるなら、真宗と他教とに共通する前提としての価値規範の問題へと改めて眼差しが向けられるべきではないだろうか。真宗において宗教的多元性の問題を考察するには、この場面に目を向けなければならないと私には思われる。

三 満之と宗教的多元性

真宗が新たに他教と関わる可能性を探究するために、一人の近代の思想家、清沢満之（二八六三—一九〇三）の思想を考察することにする。⁽¹⁸⁾ いうまでもなく清沢満之は近代における真宗の思想的意義の解明に取り組んだ最初の思想家である。しかも、かれの思想には宗教的多元主義を称えたヒックと類似した点をいくつか認めることができる。ところが、そうであるにもかかわらず、満之からは諸宗教の対話のような問題は積極的に打ち出されることはなかった。満之の思索は、近代における真宗思想の一つのモデルとなり、その後の思想家にも、また真宗教団にも大きな影響を及ぼしているだけに、とくに注目に値する。

満之の思想は、一言でいって宗教哲学的性格を有したものであり、かれはその哲学を机上の空論としてでなく自らの生において生きぬいた。満之は、自己のあるべきあり方を問うという仕方でも宗教を問うていたのであり、さら

に宗教という事実が現出する場所としての自己を探究している。その信仰も、自己省察を通して獲得されたものであり、信仰を自己一人の問題として明確に取り上げたところに近代的な特色が認められる。ただし、それはたんなる自己中心的なものではなく、絶対的なものからの働きを受け入れるものであるということは、念のために述べておこう。上田閑照の言葉を借りれば、満之の信念には「第一に自分が自己に帰り、自己に帰つたその自己を更につきり如来にお返しする」という二段の契機が存在しているのである。⁽¹⁹⁾

満之は、自己において宗教を問うという態度を取ることによって、伝統的な真宗学から自由となった。真宗学は変化・発達するものであるので、それに縛られる必要はないと清沢は考える。重要なのは、自らが実験した「安心」であり、それを「電気」に譬えるなら、「言句文字」はそれを伝える「金線」にすぎないと述べている(三三三頁)。このような自由な思索から生み出された満之の宗教哲学の大きな特徴の一つは、独自の实在論に基づいて宗教的多元性への視点を提示している点にある。諸宗教を捉える基盤となるその实在論について論究していこう。仏陀とキリスト教の神との関係を問うた人に満之はこう答えたという。

「余は未だ基督教を学ばざるが故に、彼の教に言ふ所の神とは如何なるものなるやを知らざる也。余既に神を知らず、故に仏と神との比較に付いては、同じとも異とも答ふるを得ざる也と。時に先生、右手に持ち給へる珠数を挙げ、その親珠を指點して曰く。君看よ、此の珠や唯だ是れ一個の珠也。されど、右側と左側とは、自から其の觀を異にし、上面と下面とは、自から其の色彩を異にす。しかも珠の本体に於いては是れ一なり。宇宙の眞実本体は唯一なり。しかも、左側のみを見て右側を知らざる人あり。右側のみを見て左側を知らざる人あり。此の如き觀察より、異同論争を生じること、世間まゝ有り勝ちの事なり。道を求めるもの注意せざる可

諸宗教の根柢に共通するものを認める考え方は、その主著とでもいうべき『宗教哲学骸骨』(一八九二年刊行)に明確に現れている。満之は、人間のうちにある「宗教心」に宗教の起源を求める。満之自身が校閲し手を加えた『宗教哲学骸骨』の英訳では、宗教と呼ばれるものを呼び起こす能力 (Faculty) または傾き (propensity) を人間は生得的に持つており、それが「宗教心」だと説明している (II: 47)。人間の心という普遍的な場で宗教を捉えるという立場を『宗教哲学骸骨』は打ち出したうえで、有限と無限の総合という観点から宗教が探究されていく。

有限と無限との関係は次のように捉えられている。有限と無限とは、不離の関係にある。一方では、万物はみな有限だといえることができる。というのは、万物はそれぞれさまざまに異なっているが、それぞれに限定され限界があることで成立しているからである。他方、万物はみな唯一の無限によつて包括されているともいえる。それゆえ、万物全体が唯一の無限であり、無限がそれ自体で限界をなしていると捉えることができる。この有限と無限との関係は、図式的には、有限は依立・相對・単一・部分・不完全として、無限は独立・絶対・唯一・全体・完全として表現される。ここで重要なのは、有限と無限が実は同一体であつて、有機的に無数の有限が集まって無限の一体をなしているとする点である。満之はそれを「有機組織」と表現する。「無数の有限は、相寄りて、無限の一体を成す。その状態を有機組織と言ふ」(II: 8)。

「有機組織」にみられるような「万物一体」という思考は、すでに哲学館でなした講義「純正哲学」の实在論の中で表明されており、それが生涯の一貫した主張となっている (I: 39-64)。たしかに後年、満之は諸宗教を学問的に総合しようとした『宗教哲学骸骨』の試みが不十分なものであつたと述べている (III: 702)。しかしそれは、

学問を主とする態度を反省したものであり、その哲学が含む内容を原理的に否定したものではない。体験の深まりとともに、自身のかつての哲学を自己化していったのである。それゆえ、晩年の精神主義に関する講話でも次のように明言している。「精神主義は、万物一体と云うことを、一の信念とすると云うても宜しい」(VI: 66)。

このような有限と無限との関係をもとにして、宗教、とくに自力と他力、聖道門と浄土門の内容が説明される。満之は、有限が無限へと向き、無限を眺めるのに二つの異なった仕方があることに着目する。一つは、無限を「因性」、いいかえれば「潜勢態」(potentiality)として見なす仕方であり、他は、無限を「果体」すなわち「現実態」(actuality)として見なす仕方である(H: II: 61)。「潜勢態」として見なす場合、無限は有限の内部にあり、「現実態」の場合には無限はすでに顕現したものととして有限の外部にある。すると、有限と無限との統一には二つの方法があることになる。有限がその内部にある〈潜勢態としての因〉を開発し無限に到達する場合と、〈現実態としての果〉である外部の無限が有限を摂引して無限に到達せしめる場合である。いうまでもなく、前者が自力門であり、後者が他力門である。満之はこのような区別を認めつつも、いずれにも「無限力の活動によりて、有限が進みて無限に化する」点を看取し、それが宗教の要であるとするのである(H: 12)。

満之が諸宗教を統一的に捉え、さらに諸宗教の違いについて論じるのも、このような実在論に基づいている。雑誌『無尽灯』(一八九九年三月発行)掲載の「信仰の進歩」には、かれの主張の特徴的な点が簡明に述べられている(VI: 406-409)。ここで満之は、信仰を「有限と無限との一致」であるとし信仰の「本体」は同じであるとするだけでなく、その「現象」が異なると明言し、その違いについて考察している。

「信仰の信仰たる要性(本体)は一様なりと雖も、その顕相(現象)は萬多無数なるものなり」(VI: 406)。

本体が同一であつても信仰の現象が多様なのは、結局のところ有限な心性に差別があることに起因する。その差別がこの論考では、知・情・意の三つの側面で捉えられる。満之は、仏教・キリスト教・イスラムの名を出し、これらに宗教上の価値に損益はないものの、心性は有限であるので、知情意の三つの側面が一挙に同じように現出することはできないと述べる。仏教の信仰は知的、キリスト教は情的、イスラムは意的の面が各々の表に現れ、他の二面は存在するものの裏面に隠されるのである。同じことは、仏教内部に、さらに浄土門各派についても指摘される。すなわち、華嚴天台は知的、浄土門は情的、律宗は意的な面が表に現れ、浄土門の中では、西山は知的、真宗は情的、鎮西は意的な面が現れるのである。

以上のように、三つの創唱宗教の特色を共時的に示してから、満之は通時的に諸宗教を考察する。ここでは信仰の「変化」と「進歩」とが区別される。たとえば青年期に「知的」であつた人も、壮年時は「意的」に、「晩年には「情的」になることがある。このような変化に応じて、個人の心性も変化し、信仰が変わるとき、それらは信仰の「変化」と呼ばれる。「変化」という語には価値判断は内包されていない。だが「進歩」にはそれが含意される。満之は、「幼稚なる信仰」と「進歩せる信仰」とが存在することを認める。以前にあつた信仰を補足し、それをより高い段階に引き上げるような「変化」は、同時に「進歩」をなしているのである。ただし、「進歩」の内容はごく簡単に一般的に述べられているにすぎない。すなわち、「幼稚なる信仰」の特色は、「比較的圭角多くして衝突しやすい点にあるとされ、「進歩せる信仰」は、「比較的円融にして無碍なる」点に求められている。

満之の宗教観の背景には、進化論的立場がある。『宗教哲学骸骨』の記述でも、宗教心は本性において同一であるものの、「宗教心発達差」が存在しているとごく当然のように書かれている(II: 2)。この立場を背景に、

民間信仰や神祇崇拜に対する低い評価が下される。雑誌『仏教』（二九九〇年一月発行）掲載の「祈禱は迷信の特徴なり」では、祈禱を全面的に否定している（VI: 400-406）。

「正信は有限の真正なる無限に対する一致と云ふ可く、迷信は有限の虚妄なる無限に対する強合と云ふ可きなり。之を其の顕著なる現象に就きて云はゞ、正信には祈禱なく、迷信は祈禱を以て、其の最要件と為すを見る」（VI: 401）。

この文を読む限り、個人的な祈禱は無論のこと、国民あるいは天皇のための祈禱も容認する余地を残していない⁽²⁰⁾。

以上のような満之の諸宗教理解にはヒックと親しいものを容易に認めることができる。ヒックは、宗教的経験を可能にする「神的事実」「真実在」を要請する宗教実在論を主張しており、諸宗教が究極的事実に基づき、しかもその実在をそのまま直接に経験することができないとしている。さらに、ヒックは諸宗教に共通するものを認めつつ、同時にそれらを等級づけることが可能であるとしているからである⁽²¹⁾。もちろん、両者の間にはいくつもの相違を指摘することはできる。たとえば、ヒックがカントの「物自体」と「現象」との関係をかれの多元主義のヒントにしているのに対し、満之の有機体説の発想の源泉はスペンサー、ヘーゲル、ライプニッツあるいはロッツェに見いだされる。また、ヒック自身の理論の検討も必要であろう。しかし、ここではこれらの問題には立ち入らない。ここではただ一つのこと、満之が宗教的多元性を認めつつも、宗教間対話への積極的姿勢を持たなかったという相違点に目を向けたい。

四 満之の宗教的倫理

満之は、宗教間対話へと積極的に向かうことはなかったし、また諸宗教の価値規範の共通性の問題を、取り立てて論じることにはなかった。もちろん、諸宗教を巡る状況が今日とは違っているという外的状況も考慮されなければならない。しかし問題の核心は、宗教的倫理の捉え方に関する原理的問題にある。満之の宗教的倫理の内容を明らかにすることにしよう。

近代の真宗の宗教的倫理の問題は、真俗二諦説という形で論じられ展開されていった。「真諦」とは、勝義諦・第一義諦ともいい、その意味は多様に解釈されうるが、一般的には出世間的究極的な立場での真理を表し、「俗諦」は世俗諦として、真諦に対する世俗的相対的立場での真理を表す。多くの真宗の学者が、天皇制国家を支え、あるいはそれに乗りかかる形で真俗二諦の論理を提示していった中で、満之の二諦説は独特の内容を有している。⁽²²⁾ かれの二諦説には、変化・深化が認められるが、最終的には死の直前に著された「宗教的道德（俗諦）」と普通道德との交渉⁽²³⁾（一九〇三年、VI: 212-227）にもっともはっきりとした主張が現れている。

当時の真宗学者の大多数は、真宗の俗諦と王法仁義等の世俗的倫理を同一視していた。これに対し、満之は世俗的倫理と俗諦とを区別する。世俗的倫理は、たとえその善の基準が判明ではなくても、またその実行が困難であっても、ともかく実行しなければならない。つまり、世俗的倫理の目的はその実行にあり、実行によって決着がつけられると満之は考えるのである。ところが、俗諦の目的は違う。それは倫理的行為をなす能力がないことを感知させる点にある。満之はこう明言する。「真宗の俗諦の目的は如何なる点にあるか。其の実行の出来難い事を感じせ

しむるのが目的である」(VI: 219)。俗諦の意味を、それが実行できるか否かにでなく、信心を獲得するために、あるいは信心の有り難みを深めるところに見いだすのである。それゆえ、真俗二諦は表裏の関係にあり、両者は別物ではないという。「俗諦の教は、つまり真諦の信心を裏面より感知せしめる外はないのである。即ち真諦の積極的に対して俗諦は消極的に趣味を有することである」(VI: 223)。国家社会との関係に關していえば、俗諦は王法仁義等を教えるべきものではなく、宗教者が国家社会に対する貢献は、真諦の教えにおいて、いいかえれば宗教固有の場所においてなすべきだと説く。

「よしや俗諦を説きても、其の国家社会に貢献すべき所は其の宗教的效果であるべきことは勿論であつて、此は真諦の教を説く時は、其によりて既に為しつゝあることである。……中略……宗教者は矢張り宗教を説くのが本分である。宗教者の本分を尽すのは、宗教的效果の為である」(VI: 225)。

国家体制と距離を取り、宗教固有の場を確保しようとした点に満之の二諦論の大きな特色がある。このような宗教的倫理の捉え方は、満之独自のものであるとはいえ、宗教的倫理に逆説的な形で関わっている親鸞の倫理観を突き詰め、一つの明確な立場へと高めたものといえるであろう。ところが、ここに注目すべきことがある。それは、俗諦を真諦の裏面と捉えることで、満之においては、宗教的倫理の内容規定が欠如するという点である。

「真俗俗諦の教は、其の実行が出来ること云ふ方が主眼ではなくて、其の実行の出来ざることを感知せしむるが主要であるから、其の事柄は決して具に之を列挙する必要もなければ、其の事柄を一定する必要もない。何で、構はぬ、善と云はるゝものを行はんとして見るがよい。或は悪と云はるゝものを作さざらんとして見るがよい(傍点は論者)」(VI: 223)。

満之はたんに宗教的倫理の内容に無関心であるというよりは、その内容を規定しないという意志が看取れる。そもそも、満之は信仰を自己の問題として捉え、自己の内側に関心を向けていたが、その内向きの方向が、宗教的倫理の内容に関与しない態度と一体になり、さらに強化されているのである。

宗教的倫理の内容に関わらないという態度決定には、一見して、安易な現状肯定に陥る危険性が感じられる。だがそれはけっして満之のたんなる怠慢から生じたものではない。このことはかれの生涯を顧みれば明らかである。かれは、学士としての世俗的名声を捨て、羅漢の如き制欲した修道生活を行い、釈迦の出家入山の説話を繰り返し自己に問い返すような、徹底した否定的生を生き抜いた。かれは聖道門の修行者に近いような生を送ってきたのである。このような満之が宗教的倫理の内容を規定しないという態度を取ったことには、むしろ伝統的な仏教の価値規範の不安定さに対する思い切った決別の態度決定をみるべきであろう。

親鸞の時代とは違い、仏教的価値規範はもはや自明の前提ではなかった。仏教の一般的な善悪観は全面的に否定されないまでも、かつてのような影響力を有していなかった。このような状況の中で、多くの真宗学者は、王法仁義等の世俗的倫理に仏教倫理を置き換えようとしていたのに対し、満之はそのような代替を拒否し、真宗固有の領域を確保しようと努力した。満之の態度決定は、宗教固有の領域に世俗的なものが介入することを防ぐという強い意図を表したものである。満之の二諦論の根本には、そのような志があることを捉えなければならぬであろう。

満之の意図は、大学経営という場で、実際に試み²⁴られた。満之は東京で真宗大学の経営に尽力したが、その目的は「学生をして、他力信心を獲得せしむる」(III: 353)ことにのみに絞られた。宗教はそれ自体として追求されねばならないものであり、世俗のあらゆるもの、すなわち、パン、人道、国家、富国強兵、功名栄達などのために存

してはならないとしたのである。学生の中には教員免許の所得を望んだり、知名教授の招聘を欲したのも少なからずいたが、満之はこれをきっぱりと拒絶した。さらに、京都の同志社が徴兵猶予の特典を与えるために、文部省の行政指導に従って、同志社綱領の一部を変更し、「基督教ヲ以テ徳育ノ基本ト為ス」という条項を同中学校に適用しないと決定したことがあった。⁽²⁵⁾これに対して、満之は「吾が教界の教育家に警告する」(二八九八年、IV: 351-353)という小論を著わし、綱領の削除を決定した同志社を批判している。

このような大学経営への関わりから、国家体制から宗教の自律性を守ろうとする一貫した姿勢を読み取ることができる。ただし、宗教固有の領域を確保しようとする立場からの社会的実践は、大学経営というようにごく狭い場所ので、実現が試みられたにすぎなかった。そしてそれさえ、挫折に終わったのである。この他の社会的な運動や国家の問題に満之は、積極的に関わることが少なかった。⁽²⁶⁾宗教的倫理の内容を規定しようというかかれの態度を鑑みれば、それは当然のことともいえる。明確な価値規範を欠いたまま、社会的運動に関わっても詮のないことである。そしてまた、倫理的関心をもった形で、宗教的多元性の問題が論じられなかったのも、外的な状況や偶然的な問題ではなく、かれの思索の本質的特徴にその根が存するのである。さらに、満之の思想的後継者たちも、近代の科学的思考に応答するような仕方では、浄土や阿弥陀仏の捉え方を深め、また教団内部の改革にはそれなりの成果を挙げたとはいえ、宗教間対話の問題を本格的に取り上げることにはなかった。そこからは、せいぜい宗教と区別された世俗的倫理の領域において、他宗教との共存を認めようとする実践が可能になるにすぎない。それは宗教間対話として不十分というだけでなく、真宗の持つ意義を制限し、それが持つ潜在的可能性をも狭めているのではないだろうか。

真宗の「悪」理解は、かつての仏教の価値規範が弱まり、否定さるべき前提が存在しなくなったときには、根本的な困難に直面する。この困難は、満之の時代にすでに大きなものであったが、今日ではいっそう深刻なものとなっている。この困難を克服するためには、真宗の「悪」理解の前提となる、世俗的倫理とは区別される宗教的倫理が再形成される必要があるのではないだろうか。このような倫理形成は、宗教の側からの要求をもとにして生じるものであり、研究者の側から一方的に倫理を規定するならば、不自然さを免れないであろう。一般的な宗教的倫理を形成する試みは親鸞の教えから直接に導かれるものではない。しかも、なによりもその試みは矛盾を孕んだものとならざるをえない。というのは、満之のいうように、それは実行ができないことを感知するために実行されるという性格を有するからである。新たな宗教的倫理を形成し、善を説きそれを実行することを勧めつつ、同時にそれが実現不可能であることを自覚せよと教えることは、あたかも、新たな自動車をつくり、そのアクセルを踏みつつブレーキを踏むことで、自己の無力さを自覚させるような事態である。しかし、宗教的多元性は、そのような矛盾を孕んでいる位相において本当の意味で問題とされうるのではないだろうか。

長年、宗教間対話の実践に尽力してきた南山宗文化研究所のジェームス・W・ハイジックは、自らの体験を踏まえて宗教間対話を試みる場合には、教義伝統に固執してはならないという。「対話は教義伝統に対して選択的に臨まざるを得ず、場合によってその伝統をすつかり淘汰しなければならぬ⁽²⁷⁾」。近代の宗教哲学者としての満之の宗教理解は、真宗の伝統を継承しつつも、教義に囚われることの少ない自由なものであった。しかも宗教的多元性への考察もなされていた。宗教間対話のためのいくつかの条件はすでに有していたといつてよからう。しかし、宗

教的倫理を規定しようとする満之の思想からはそのような実践を導きだすことは困難である。

満之は、宗教的多元性を理論的に認める地平をすでに開いている。しかし、その多元性が取り立てて問題とされる現代の思想状況に対応できるような応答は、課題として残されているといわざるをえない。その課題は一見、外側から課せられた問いのようであるが、実は真宗が前提として残されている仏教の価値規範の内容が不明確となっている現代において、いまなお真宗が積極的な存在意義を有することができるかという問題と重なり合っている。そして、この問題はたんに真宗にのみに限られるものではなく、新たな宗教的倫理を探究すべく課せられている現代の宗教全体にまで及んでいくものと思われる。

注

- (1) たとえば、山折哲雄『宗教的対話』の虚妄性——『宗教的共存』との対比において（南山宗教文化研究所編『宗教と文化』人文書院、一九九四年、八三—九六頁参照）。
- (2) このような試みとしてはたとえば、南山宗教文化研究所編『浄土教とキリスト教』春秋社、一九九〇年やハンズ・マールティン・バールト、マイケル・パイ、箕浦恵了編『仏教とキリスト教の対話』法蔵館、二〇〇〇年などが挙げられる。
- (3) John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (London, Macmillan, 1985), pp. 31-32. 間瀬啓允訳『宗教多元主義 宗教理解のパラダイム変換』法蔵館、一九九〇年、六五—六七頁。
- (4) 『親鸞 日本思想体系II』岩波書店、一九七一年、一〇八頁。
- (5) 『親鸞 日本思想体系II』、六二頁。
- (6) 親鸞『一念多念文意』（定本親鸞聖人全集）第三卷和文編、法蔵館、一九七三年、一四二—一四三頁。
- (7) 『親鸞 日本思想体系II』、一〇八頁。
- (8) 普賢大円『真宗概論』百華苑、一九五〇年、二七二—二七八頁参照。
- (9) 親鸞と通仏教との関係を厳密に論じるには、二雙四重の教判や雑行論をはじめとして、さらに多くの問題を考察しなければならない。

らないが、ここでは通仏教に一定の真理性を認めていることを指摘することにとどめておく。

(10) 親鸞『一念多念文意』(『定本親鸞聖人全集』第三卷和文編)、一四四頁。

(11) その後、神祇に対する真宗の関わり方に一つの流れをつくったのは、存覚の『諸神本懐集』である。存覚は、本地垂迹思想によりつつ、神祇を権社の神と実社の神に区分することを前提にして、諸神の本懐が阿弥陀仏一仏の帰依にあることを説いた。

(12) 親鸞『末燈鈔』(『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡編、法蔵館、一九七三年)、一一六頁。

(13) 『歎異抄』(『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇1、法蔵館、一九六九年)、二二頁。

(14) 『歎異抄』第十三章が親鸞の思想と相違している点は、石田慶和「親鸞における信仰と倫理の問題——『歎異抄』第十三章をめぐる」(『龍谷哲学』二号、一九七八年)に教示を受けた。

(15) 親鸞『末燈鈔』(『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡編)、一一五頁。

(16) 親鸞『末燈鈔』(『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡編)、一一七頁。

(17) 親鸞の思想背景に関する歴史的研究は、黒田俊雄が顕密体制論を提唱して以来、新たな研究史の時代を迎えた。「顕密」を中世における仏教の最も「正統」的なあり方を意味する概念として用い、中世史を包括して捉える視点を提出した黒田の理論に刺激を受け、多くの研究が現れ、顕密仏教の定義やその具体的内容を巡っていまなお活発な議論が続けられている。その代表的なものとしては、平雅行と末木文美士の論考、ならびに両者の論争を挙げることができる。平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、「黒田俊雄氏と顕密体制論」(『歴史科学』一三八号、一九九四年)、「仏教思想史研究と顕密体制論——末木文美士氏の批判に応える」(『日本史研究』四二二号、一九九七年)、「親鸞とその時代」法蔵館、二〇〇一年。末木文美士「鎌倉仏教形成論——思想史の立場から」法蔵館、一九九八年、「解体する言葉と世界——仏教からの挑戦」岩波書店、一九九八年、「鎌倉仏教研究を巡って——平雅行氏に再度答える」(『平井俊榮博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年)。本稿の視点からとくに興味深いのは、「正統派」である顕密仏教に対する、「異端派」としての親鸞を強調する平雅行が末木文美士からの批判に応じて、法然・親鸞と顕密仏教との間には連続面と断絶面との両面があることは承知していると述べていることである。『否定』とは、その背後に否定的媒介・否定的継承という側面を必然的に随伴させている。それ故に私は、法然らと平安浄土教(顕密仏教)との連続面と断絶面を統一的に表現しうる用語として、『否定』という言葉を選んだ(平雅行「仏教思想史研究と顕密体制論」五〇頁)。この発言は、親鸞の「異端性」を鋭く指摘すればするほど、同時に「異端性」とは「正統派」が存在するがゆえに、そうでありえたということを明瞭に示すものであり、顕密仏教が親鸞の思想に「否定的媒介」という形で働いていることを認めるものである。結局、両者の論争の焦点は、「否定的媒介」の内容をどう理解するかに関わってくる。

- (18) 以下、『清沢満之全集』からの引用は、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で本文中に()で括弧して示すことにする。 梶島敏・西村見暁編『清沢満之全集』全八巻、法蔵館、一九五三—一九五七年。
- (19) 上田閑照『宗教の根源的立場 第一——清沢満之先生の「絶対他力」の場合』(『密教文化』五九—六〇号、一九六二年)、六一頁。
- (20) 国家神道や神祇崇拜に対して満之が取った態度に関しては久木幸男が詳しく調べている。久木によれば、一八九三年七月に満之は伊勢神宮を参拝し、神仏に祈り雨を請うような祈禱も肯定していた。その他、一八九〇年四月に京都府立中学生を引率して四条畷神社に、垂水での肺結核療養中の一八九四年八月に湊川神社に参詣した事実が判明している。このように満之は、ある時期まで神祇崇拜を行っていたが、湊川神社を最後に一九〇三年六月に没するまで一例も神社への参詣を推測させるような事例が見いだせない。久木は述べる。このことは満之の信仰の確立と無関係ではなからう。満之の回心時期は、一八九四年六月から九月五年七月までの垂水療養中に始まったと考えられるからである(III: 415-416)。満之はその他力信仰が徹底するにつれ、自らの行動においても祈禱や神祇崇拜に対して距離を取るようになったと推察される。久木幸男『検証清沢満之批判』法蔵館、一九九五年、五一—五四頁参照。
- (21) Cf. John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, pp. 67-87. 間瀬啓允訳『宗教多元主義 宗教理解のパラダイム変換』、一一—一五六頁。
- (22) 近代の真宗学における真俗二諦説に関しては、満之のも含めて信楽峻麿が詳しく論じており、広い見通しを提示している。信楽峻麿『近代真宗学における真俗二諦論の諸説』(信楽峻麿編『近代真宗思想史研究』法蔵館、一九八八年)。また安富信哉は、明治期の二諦論をめぐる状況と満之の二諦論の特色を簡潔に説明している。安富信哉『清沢満之と個の思想』法蔵館、一九九九年、第二章第二節、第六章第一節参照。
- (23) 満之の宗教的倫理に関する論述としては、『宗教哲学骸骨』第五章善悪論、「倫理研究」(一八九一年—一九二二年頃、III: 296-328)「宗教と道徳との関係」(一八九六年、IV: 133-143)「宗教と倫理との相関」(一八九九年、VI: 374-389)などがある。
- (24) 満之の大学経営の態度に関しては、吉田久一『清沢満之』吉川弘文館、一九六一年、一三五—一四七頁参照。
- (25) 同志社問題については、久木の論述が詳しい。久木幸男『検証清沢満之批判』、九八一—〇二頁。
- (26) 国家と宗教との関係ではこの他に、宗教法案や内地雑居問題などについての満之の言動が残っているが、宗教固有の領域を保持することが大切であり、いたずらに国家に保護を求めたり、また争ったりすべきではないという態度を取っている。吉田久一『日本近代仏教史研究』(吉田久一著作集4)川島書店、一九九二年、二六一頁参照。

(27) ジェームス・W・ハイジック「宗教と宗教の対話についての『六経』」(南山宗敎文化研究所編『宗教と宗教のへあいだ』)風
媒社、二〇〇〇年)、三七二―三七二頁。

国家神道と近代日本の宗教構造

島 蘭 進

〔論文要旨〕 近代日本の宗教は多元的に併存しているようだが、同じ精神風土を分かち合う故の共通基盤があり、その多数派に反するものは広がりにくいようにも見える。この多元性と共通性の関係をとらえるためには、戦前の「国家神道」体制がどのようなものであったかを正確に認識する必要がある。ところが、そもそも「国家神道」という用語の意味が不明瞭である。これは一九四五年のいわゆる「神道指令」において、この語の矛盾した用法が見られ、その矛盾した用法の整理がなされずにそのまま使われてきたことによる。狭く行政的な用法に従い神社神道＝国家神道とするという意味は明確になるが、「神道」を著しく限定してとらえる結果を招く。村上重良らによる包括的な「国家神道」概念が抱える困難を克服しつつ、広い意味での「国家神道」概念を鍛え直していく必要がある。そのような作業を通じて、近代日本の宗教が公的次元に関わる国家神道と主に私的次元に関わる諸宗教との二重構造をなすものであったことが明らかになるだろう。

〔キーワード〕 国家神道、神道指令、神社神道、天皇崇敬、宗教概念

一 「神道指令」と国家神道概念

日本は宗教的にきわめて多元的な社会であるという見方があると同時に、実はある側面から見ると国民の宗教意識の間かなりの等質性統一性があり、「日本教」といってよいような宗教性が諸宗教を横断して見られるという主張もなされる⁽¹⁾。では、多元性に注目する見方と均質性統一性に注目する見方はどこで分岐するのだろうか。

近代以降についてこの問題を考えるとき、宗教制度についての考察を避けて通るわけにはいかない。宗教制度上、信教の自由が認められ、多元的な宗教の共存が容認されているとすれば、それはどのような枠組みにおいてなのか重要な問いとして浮上せざるをえないからである。

戦前の日本は「国家神道」体制の下にあったと言われる。そこでは、信教の自由は限定されたものでしかなく、すべての国民が国家神道の宗教性に服することを強いられたとされる。⁽²⁾戦後の宗教制度は「国家神道の解体」の上に打ち立てられた。そこで全面的な信教の自由が確保されたと論じられる。では、日本における宗教的多元性のあり方は、戦前と戦後でまったく異なるものになったのだろうか。国民の意識にまで立ち返って考えるとき、一九四五年を境として根本的な変化が起こったと言えるのだろうか。言えるとすれば、この間に起こった宗教構造の変化とは何だったのだろうか。

今日の日本で信教の自由がどのような形で制度的な位置づけを与えられており、実際に制度運用がなされているかについては、多くの側面から検討がなされなければならない。それらの検討を通じて、現代日本の宗教の多元性がどのような形で存在しており、今後、どのように展開していくかについてのよりよい見通しを得ることができるようになるだろう。しかし、その出発点が一九四五年から四六年にかけて、占領軍の政策に基づいて実行された「国家神道の解体」にあることは確かである。とりわけ「神道指令」とよばれる文書こそ、「国家神道の解体」の路線を定め、現代日本の宗教制度の基盤を形づくったものと言えるだろう。では、そこでは「国家神道」とはどのようなものとして理解されているのだろうか。

一九四五年一月一日に連合国軍最高司令部（GHQ）によって発せられたいわゆる「神道指令」⁽³⁾は、正式に

は「国家神道、神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ニ弘布ノ廃止ニ関スル件」(Abolition of Governmental Sponsorship, Support, Perpetuation, Control, and Dissemination of State Shinto (Kokka Shinto, Jinja Shinto))と題されている。ここで用いられている「国家神道」と「神社神道」とは、同じ対象を指しているように受け取れる。「国家神道」＝「神社神道」の国家との特別な結びつきを廃止して、神社神道を一個の民間宗教団体として遇し、諸宗教の平等な活動を認める信教の自由の体制を確立すること——これが、神道指令の意図するところということになる。だから、この指令が「国家神道の廃止」と「信教の自由の確立」に関する指令と理解されているのは奇妙なことではない。現在の日本の宗教制度は、神道指令を境として「国家神道」体制から「信教の自由」の体制へと移行したと考えられているわけである。

ところが、この「国家神道」とは何かということだが、実は明確ではない。⁽⁴⁾一方で、この語を狭く、戦前の神社神道が国家と特別な結びつきをもっていたことに限定して用いようとする用法がある。この用法は神道指令の中に、その典拠になるものがある。神道指令のある箇所では、「国家神道」が次のように定義づけられているからだ。

本指令ノ中ニテ意味スル国家神道ナル用語ハ、日本政府ノ法令ニ依テ宗派神道或ハ教派神道ト區別セラレタル神道ノ一派即チ国家神道乃至神社神道トシテ一般ニ知ラレタル非宗教的ナル国家的祭祀トシテ類別セラレタル神道ノ一派(国家神道或ハ神社神道)ヲ指スモノデアル

The term State Shinto within the meaning of this directive will refer to that branch of Shinto (*Kokka Shinto* or *Jinja Shinto*) which by official acts of the Japanese Government has been differentiated from the religion of Sect Shinto (*Shuha Shinto* or *Kyoha Shinto*) and has been classified a non-religious national cult commonly known as State

Shinto, National Shinto or Shrine Shinto.

他方、「国家神道」という語を明治維新から敗戦までの間、国家が神道的な思想や実践を国民統合の支柱として用いてきた、その総体を指そうとする用法もある。これは右に引用した定義とは明らかに異なるもので、「国家神道」を広義に用いようとするものといえるだろう。これは神道指令の定義に反する用法と理解されよう。しかし、実は、神道指令のなかでは、この広義の用法を支持するかに思われる用い方もなされている。なぜなら、「国家神道の廃止」という主旨の題を付されたこの文書の冒頭には、次のように、その目的が神社神道以外の、神道のさまざまな側面にも関わるものであることが宣せられているからである。

国家指定ノ宗教乃至祭式ニ対スル信仰或ハ信仰告白ノ（直接的或ハ間接的）強制ヨリ日本国民ヲ解放スル為ニ戦争犯罪、敗北、苦惱、困窮及ビ現在ノ悲惨ナル状態ヲ招来セル「イデオロギー」ニ対スル強制的財政援助ヨリ生ズル日本国民ノ経済的負担ヲ取り除ク為ニ神道ノ教理並ニ信仰ヲ歪曲シテ日本国民ヲ欺キ侵略戦争へ誘導スルタメニ意図サレタ軍国主義的並ニ過激ナル国家主義的宣伝ニ利用スルガ如キコトノ再ビ起ルコトヲ防止スル為ニ再教育ニ依ツテ国民生活ヲ更新シ永久ノ平和及民主主義ノ理想ニ基礎ヲ置ク新日本建設ヲ実現セシムル計画ニ対シテ日本国民ヲ援助スル為ニ茲ニ左ノ指令ヲ発ス

In order to free the Japanese people from direct or indirect compulsion to believe or profess to believe in a religion or cult officially designated by the state, and

In order to lift from the Japanese people the burden of compulsory financial support of an ideology which has contributed to their war guilt, defeat, suffering, privation, and present deplorable condition, and

In order to prevent a recurrence of the pervasion of Shinto theory and beliefs into militaristic and ultra-nationalistic propaganda designed to delude the Japanese people and lead them into wars of aggression, and
In order to assist the Japanese people in a rededication of their national life to building a new Japan based upon ideals of perpetual peace and democracy,

ここにあげられている四つの目的のうち、第二の「強制的財政援助」というのは、確かに神社に対する財政援助を指しており、狭い意味の国家神道の概念、すなわち国家に所属した神社神道を主とする用法に合致する。ところが、他の目的は必ずしも、それに合致するわけではない。もっと広く宗教的な国家祭祀や「軍国主義的並びに国家主義的宣伝」に関わる神道的なものが問題とされている。これに続いて、指令のなかでは公的機関における神道教や神道象徴が禁止の対象となっているが、それらは狭い意味での国家神道のうちには含まれないだろう。

このように「神道指令」は国家神道の語の用法について、首尾一貫していなかった。狭い用法と広い用法が混用されているからである。そして、この混乱は国家神道をめぐる近年の論著の中にも尾を引いている。狭い用法と広い用法の双方による国家神道論が試みられているが、どちらかの用法をとるかはずきりしていなかったり、どちらかを選ぶ根拠が不明確であったりすることが多い。このため、国家神道という用語の意味がますますわかりにくいものになっているように思われるのである。

二 狭義と広義

狭い意味での国家神道の語の用い方を選ぶ論者は多い。つまり、神社神道と教派神道が分けられ、後者を宗教の

一部として、仏教やキリスト教と併置するとともに、前者を非宗教として宗教のカテゴリーからはずし、国家の直接管理のもとに置こうとする宗教制度をこうよぶのである。一八八二年、神官の教導職兼補が廃され、神官は葬儀に関わりをもたないことが決められたとき、神社と諸宗教のカテゴリー分離の路線は定まった。官庁の制度としては、一九〇〇年、内務省に神社局が設置され、社寺局が宗教局となり、神社と諸宗教の管轄が切り離されたことによつて、国家神道の制度が確立したことになる。この「日本型政教分離」⁽⁵⁾をもつて成立した、国家所属の神社のあり方を「国家神道」とよぶのが狭い用法である。

狭い用法のみに限つて国家神道の語を用いるべきであると明確に主張しているのは、韋津珍彦『国家神道とは何だったのか』である。

指令の定義のやうに「国家神道」を「神道ノ一派」を指すとすれば、日本国民の間に悠久な歴史を有する神道の一短期の一部にすぎない。

しかし、米人も御用日本人も、その理論的思考に欠くべからざる言語の概念があいまいで、「国家神道」の語を、時により人によつて、勝手にだいに解釈してゐる。はなはだしい場合は「日本の国の伝統的精神を重んずる全宗派・全流派の神道」として用ゐてゐる論も少なくない。問題の中心となる語の概念を、各人各様に、ほしいままに乱用したのでは、明白にしてロジカルな理論も、史観史論も成立するはずがなく、対立者の間の理論的コミュニケーションもできない。

本書では「国家神道」なる語の概念を、指令いらいの公式用語を基礎として論ずる。⁽⁶⁾

近年の国家神道をめぐる論著の多くは、これほど明確に、この制度論的な狭い用法を採用すると宣してはいな

い。しかし、実質的には狭い用法を前提としてその範囲でのみ議論する場合が多い。阪本是丸の『国家神道成立過程の研究』はそのよい例である。

本書が直接目指す研究の目的は、国家神道と呼ばれる「神道」がなにを契機に、どのような形成過程をへて成立したのか、およびその成立した国家神道が成立以降たどった歴史的展開の実態はいかなるものであったのか、について、個々の現象や事例・時期を対象にして検証することにある。そして、その検証の対象となるのは主として神道指令にいう、国家神道を他の宗派神道（教派神道）と区別した「法令」であり、行政である。

それゆえ、本書では国家神道のもう一方の検討課題である思想的・イデオロギー的側面については主たる検証対象とはしていないことを予めお断りしておく。⁽⁷⁾

この書物では、国家神道に「思想的・イデオロギー的側面」があることが認められているようであるが、それを取り上げようとしているのは「序説」のこの一節だけのことである。その後はこの側面を除外して議論が進められる。そのため実質的には、狭い意味での「国家神道の成立」が浮かび上がることにならざるをえない。⁽⁸⁾

これらの論者が狭い用法を選ぶのは、広い用法が近代の神道のあり方を正しくとらえていないと考えたり、概念内容が茫漠と広がってしまい、曖昧になってしまうと考えるからである。批判の対象としてもっともよく取り上げられるのは、宗教学者の村上重良であるが、それは彼の『国家神道』(一九七〇)がたいへん影響力の大きな書物で、世間に広い用法を受け入れさせる役割を果たしてきたと理解されているからである。その村上は国家神道を近代日本の思想・宗教の中核にあつたものと見て、次のように述べている。

国家神道は、二十数年前まで、われわれ日本国民を支配していた国家宗教であり、宗教的政治的制度であ

った。明治維新から太平洋戦争の敗戦にいたる約八〇年間、国家神道は、日本の宗教はもとより、国民の生活意識のすみずみにいたるまで、広く深い影響を及ぼした。日本の近代は、こと思想、宗教にかんするかぎり、国家神道によつて基本的に方向づけられてきたといつても過言ではない。⁽⁹⁾

国家神道は、日本の民族宗教の特徴を、一九世紀後半以来の約八〇年間にわたつて、復活し再現した宗教的政治的制度であつた。民族宗教は、集団の祭祀であり、そこでは宗教集団と社会集団が一体であつたから、宗教集団への参加は、自然形成的であるとともに強制的であつた。／＼国家神道は、集団の祭祀としての伝統をうけついできた神社神道を、皇室神道と結びつけ、皇室神道によつて再編成し統一することによつて成立した。

民族宗教の集団的性格は、国家的規模に拡大され、国民にたいしては、国家の指導理念である国体の教義への無条件の忠誠が要求された。国家神道の教義は、そのまま国民精神であるとされた。⁽¹⁰⁾〔／＼は原文改行箇所〕

二つ目の引用文に見られるように、国家神道は「神社神道」と「皇室神道」と「国体の教義」の三者からなるものととらえ、「国民の生活意識のすみずみにいたるまで」浸透したと見るのが村上の見方である。さらに村上は、公認宗教としての教派神道や仏教やキリスト教が国家神道に従属してその内実をみだす役割を果たしたと見て、その総体を「国家神道体制」という用語で表している。⁽¹¹⁾

葦津に代表される狭い用法と村上に代表される広い用法が対立し、うまくかみあわずに用いられているというのが国家神道という語をめぐる学問的理解の現状である。それは「神道指令」にはらまれていた混乱を引きずるもので、何らかの解決が要請されていると考える。この稿は国家神道の用法をめぐるこのような混乱を脱し、より明確

な用語として用いることができるようにすることを目指すものである。

村上の用法は、「多様な宗教現象をひとつの檻のなかに追いたてるような性急さが感じられる」と論じたのは安丸良夫である。確かに村上の用法では、国家神道という語で指すものが、なぜひとまりのものとなしうるのかを示されておらず、さまざまな要素が恣意的に集められているかのように見える。広い意味での国家神道という概念が成り立つ根拠が十分に問われていないのである。広い用法のなかではもともと立ち入った議論を展開している村上の場合すらこうした状態なので、広い用法を採用する論者たちに対して、「概念があいまいで」、「勝手に勝手に解釈してある」とする葦津の論駁がそれなりに妥当なものと受け取られるのである。

しかし、他方、葦津のように国家神道を狭い用法に限ってしまうと、近代日本のなかで大きな役割を果たした神道的なものの中の多くの部分がそこから除外されてしまう。「教派神道」(宗派神道、宗教神道)に対して「国家神道」(神社神道)が並べられることにより、この両者で近代神道の主なものがつくされているかのように受け止められかねない。天皇への崇敬心や、その祖とされる天照大神をめぐる宗教的な儀礼や観念が多くの人々に植えつけられ、受容されたことを「神道」のひとつの表れとする手がかかりが見えなくなってしまう。これは近代日本の宗教史を理解する上で、不便なことである。狭い用法をとるとすれば、近代の神道のなかの、国家や天皇崇敬と深く結びついた局面をとらえるための代替案が提示されなければならないが、これまで有力な代替案は存在していない。そうとすれば、これまでの広い意味の用法が多くの弱点を含んでいるのを認めた上で、あらためて広い意味での国家神道の概念を再検討して用い直すのが得策であろう。

以上のような理由から、筆者は国家神道の広い用法を鍛え直すという道を選びたい。近代国民国家の形成と密接

に結びついて、国家や天皇と結びついた神道的な観念や実践が国民に広められ、受容されていった。それは日本の社会の宗教配置（宗教地形）の全体構造を大きく変えていくこととなった。明治維新以後、広い意味での国家神道が形成されていくことにより、日本の宗教構造は大きく変容したのである。以下では、広い意味での国家神道の概念をどのように構成していくかを素描するとともに、明治期における日本の宗教構造の変容を国家神道概念を用いてとらえ直す可能性についても述べてみたい。

三 宗教（狭義）、治教、祭祀

国家神道とは何かを考える際、宗教行政という観点から問題をとらえるというやり方が定着している。葦津珍彦以降の、狭い国家神道概念を採用する論者はおしなべてこの立場をとっている。その背後には、国家神道とは宗教と国家の関係に関わる概念だという考えがあり、その場合、宗教とは神社や寺院、神官や僧侶などからなる「宗教」プロパーの施設や人的組織をもったものと見なされている。実はこれは「神道指令」の背後に見え隠れする「宗教」のとらえ方でもある。

このような考え方をとる際、「宗教」という語の意味は、たいへん狭く限定されている。もつともそれは明治政府が制度に定着させた「宗教」概念よりは広い。一八八二年に神官と教導職が分離され、神道のなかで神社と教派が分離されて以来、神社神道を「宗教」とは見なさず、国家の「祭祀」と見なすという戦略が採用された。これは諸宗教に対して、形の上で信教の自由を与えながら、神社神道と国家との特別な関係を確保しようとしたところから選ばれた特殊な制度だった。現在、この問題を論じる人たちは、ほとんどの場合、神社神道が宗教であることを

認めており、その意味では「宗教」の語を敗戦前の制度よりも広い意味で用いている。しかし、敗戦前の宗教と国家の関係を考える際、神社をも含めた諸宗教集団と、国家の宗教行政上の位置（狭い意味での「政教関係」）から考えていこうとするという点では、なおたいへん狭い「宗教」概念を採用しているといえる。

しかし、維新时期から明治初期にかけての日本人は、そのような「宗教」概念だけを基礎にして社会体制のあり方や思想秩序のあり方を考えていたわけではなかった。儒教や神道の場合、必ずしも特定化された「宗教」集団と結びつかなくても、人々の帰依心、求道心、崇敬心を引き出し、維持することができる側面が大きい。神道、儒教、仏教を「三教」と見る見方は早くから定着していた。しかし、その場合、それらが宗教集団を備えた教えという意味で、三つの「宗教」として見られていたかどうかは疑問がある。Religionの訳語としての「宗教」の語が有力な制度的概念となつて定着してくるにしたがつて、それと並んで「治教」や「教学」「皇道」といった概念を用いようとする考え方が興隆してくる。たとえば「治教」という語を用いる場合、神道や儒教は「宗教」のカテゴリーに属するよりも、むしろ「治教」に属するとする立場である。「宗教」よりも「教」の方が広い概念で（さらにそれよりも広く、「道」の概念があった）、そのなかに「宗教」と「治教」が含まれると考えたわけである。

一方、「教」とは別に「祭」の領域があるとも考えられていた。維新政府の理念の核心部分に「祭政一致」が存在したことはよく知られている。「王政復古」は神武創業の始源に立ち返ることであり、それは祭政一致のあり方を復興することでもあるという観念である。一八六八年三月一三日の布告は、「祭政一致」の理念を鮮明に掲げたものとして知られている。⁽¹⁵⁾

此度 王政復古神武創業ノ始ニ被為基、諸事御一新祭政一致之御制度ニ御回復被遊候ニ付テハ、先第一神

祇官御再興御造立ノ上、追々諸祭奠モ可被為興儀被仰出候。……普ク天下之諸神社・神主・禰宜・祝・神部
ニ至迄、向後右神祇官附属ニ被仰渡……。

ここでは、神社は何よりも「祭」に関わるものと考えられている。だが、「祭」が広い意味での「宗教」に含まれることはいうまでもない。当時、神道は「教」と「祭」の双方、あるいは「宗教（狭義）」、「治教」、「祭祀」の三領域に関わり、そのようなものとして近代国家の支柱となることが期待されたのである。

国家神道が形成されていくのは、このように「教」と「祭」の双方に関わる神道が、近代国民国家の制度のなかに座を占めていく過程でのことである。維新後、五年間ほどの初期の宗教政策は「祭政教一致」を実現しようとするものだった。この間に神道に唯一正統な宗教としての地位を与え、それを国民に宣布する「神道国教化」を指した政策が推進された。しかし、この政策は諸宗教を冷遇することにつながり、国内の仏教勢力、海外からのキリスト教の公許を求める声、また近代国家としての体裁を整えるとともに、国民の自発的参加を取りつける必要にそぐわないものであった。

そこで一八七二年、教部省と大教院に諸宗教・諸宗派が集まり、協力して天皇を中心とする国家建設に協力するという体制に転換した。諸宗教・諸宗派は国家から資格を与えられた教導職を通して、全国の中教院、小教院を足場とし、「第一条 敬神愛国ノ旨ヲ体スベキ事」「第二条 天理人道ヲ明ニスベキ事」「第三条 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムベキ事」からなる「三条の教則」を宣布することが求められた。これは「政教一致」、あるいは「治教」「宗教（狭義）」「合同協力の路線である。「祭」に関する制度は別途に整備を進めつつ、「政教一致」の推進を図ったのである。

ところが、この「政教一致」の路線もまた、短期間のうちに挫折を余儀なくされる。一方では、浄土真宗を中心に仏教側から、このような政教一致は各宗教各宗派が独自の宗教宗派として人々を教化していくことを妨げるものだという声が高まる。これは文明国家にとっては、欧米のような信教自由の体制がふさわしいのだという考えにも支えられていた。他方では、神道のなかで個人々の生死をめぐる問題に力点を置き、個人の教化を目指す人々と、国家の統合に関わり政治を支える側面に力点を置く人々との対立が起こり（「祭神論争」、神道界の団結が困難になってくる。神道のなかでも「宗教（狭義）」を本分と見る側と、「治教」や「祭祀」を本分とする側とが分裂せざるをえなくなるのである。こうして一八八二年の神官と教導職の分離へと至る。

狭い意味での「国家神道」が成立するのは、このような「日本型政教分離」を経てのことである。ここで重要なのは、この「政教分離」は広く「祭政教一致」を目指してきた体制全体の一部で起こったということである。「宗教（狭義）」「治教」「祭祀」の三領域にわたって、天皇を中心とする国家の精神的支えを形成していこうとする方針は一貫している。ただ、そのなかで諸宗教集団、すなわち「宗教（狭義）」にどのような位置を与えていけばいいのか、明確な方針が立っていなかった。一八八二年に至る宗教行政の変遷はこのような「宗教（狭義）」に安定した制度的地位を付与するまでの試行錯誤だった。それはまた、神道界の施設や人士が「教派」と「神社」に二分される帰結をもたらしした。狭義の「国家神道」の成立は、ここで筆者が「神道界の施設や人士」とよんだもの、すなわち神道のなかの宗教集团的要素が、「宗教（狭義）」の側と「治教」や「祭祀」の側とに振り分けられていくプロセスでもあったわけである。

では、「治教」や「祭祀」の側に振り分けられた神社神道は、どのような宗教的コンテクストのなかにあったの

だろうか。また、「治教」や「祭祀」のなかの神道は、全体としてどのような形をとっていたのだろうか。

ここでは「宗教的」という語や「神道」という語を広い意味で用いている。「治教」や「祭祀」は基本的に天皇崇敬と神道（加えて儒教や武士道の伝統）を中心に構成されようとしていた。近代日本の国家を支えるものであり、その精神的支柱となるべき観念や実践を提供するものとしての神道は、「治教」や「祭祀」のなかに広く場所を占めている。神社神道はそのなかの一部を構成するものとして組み入れられたにすぎない。近代国家と神道との関係を考えるには、「治教」や「祭祀」の全体を含めて神道の全体と国家との関わりを問題にしなければならない。宗教集団としての神道、すなわち「神社神道」と「教派神道」は、「宗教（狭義）」、「治教」、「祭祀」にわたる神道の一部を構成するにすぎない。「国家神道」の語を用いる際、「治教」や「祭祀」の全体に及ぶ神道のあり方を指す方が、日本の宗教的世界の全体構造に合致している。そこから、神社神道だけを取り出して「国家神道」とよぶのは、かつての行政的用語や神道指令の定義に惑わされるものであるし、宗教集団中心に「宗教」を定義するのも近代西洋的な宗教概念にひきずられた狭いもので、日本宗教の実情を理解する上で適切ではないのである。

四 国家神道とは何か

では、「治教」と「祭祀」における神道としての国家神道はどのように輪郭づけることができるだろうか。①内容と②形式とに分けて述べよう。

まず、①この意味での国家神道は、個々人にどのような信念と実践を促すものだったのだろうか。国家神道は天皇を聖なるものとし、日本の国土や神々や精神伝統が独自で高い価値をもつものであるとし、国家が主導権をもつ

て、広く国民に天皇崇敬や国民道徳の実践を求めるものである。この要求を受容した多くの国民は、天皇崇敬や国民道徳を崇高な義務と信じ、その実践にはげんだのである。

では、②この意味での国家神道はどのような形で、広められ、受け入れられていったのだろうか。一方では、天皇と日本の神々をめぐる祭祀や儀礼システムが、他方では、天皇と日本固有の精神伝統をめぐる言説が重要である。また、それらを広める場として、学校・軍隊・戦争・祝祭日・イベント・メディア（新聞・雑誌・書物・ラジオ）などが、神社と並んで大きな役割を果たした。なかでも大きな役割を果たしたのは学校である。学校における国家神道を見ることよって、国家神道の実態はかなり明確に見えてくるはずである。ところが、これまでの国家神道に関する叙述はほとんどこの課題を取り上げてこなかった。

明治中期以降の学校、とくに全国民が学ぶ場であった小学校は、国家神道の宣布と受容の場として決定的に重要な地位を占めることになった。⁽¹⁶⁾ 明治期の初等教育は、近代国家をより立てていく自立心ある国民を育てるという理念とともに、いやそれ以上に、学校教育こそ「治教」の場であり、天皇の臣民として、聖なる天皇と歴代の天皇が伝えてきた道徳を国民に身につけさせる場であると考えられた。一八九〇年に制定された教育勅語は、大日本帝国を支える「治教」の核心となるべきものとして構想され、事実、そのような機能を果たした。また、教育勅語は御真影とともに全国の小学校に下付され、くり返し、礼拝の対象とされた。

これが広い意味での宗教的行為であり、広い意味での神道の実践に含まれるものであることは多くの論者が認めている。たとえば、國學院大學教授の河野省三は一九二〇年に次のように述べている。⁽¹⁷⁾

教育勅語は、申すまでもなく、皇祖皇宗の遺訓を明示されたものである。皇祖皇宗の遺訓は、肇国以来今日

に至るまで、国家発展の中心となり、国民活動の軌範となった力であつて、其を明かにされた教育勅語には日本歴史そのものが背景となつてをる。従つて吾等は之を心読し味読し奉つて、強い深い又貴い所の聖慮を体認しなければならぬ。此の皇祖皇宗の遺訓を心血を以て味ひ奉り、真摯堅実なる国民生活を開展して行かうとする精神は、即ち我が神道である。否、皇祖皇宗の遺訓こそ、取も直さず神道の淵源であり、中心の流なのである。

学校ではしばしば勅語奉読式が行われたが、それに続いて「勅語奉答」の歌が歌われた。その歌詞は天皇と「日本の本の国の教」への賛美と崇敬の念を喚起するものだった。

「勅語奉答」

あやに畏かしこき天皇すめらみの。あやに尊たふとき天皇すめらみの。あやに尊たふとく畏かしこくも。下し賜たまへり大勅語おほみこと。是ぞめでたき日の本の。国の教おしへもとの基もとなる。是ぞめでたき日の本の。人の教かがみの鑑かたなる。あやに畏かしこき天皇すめらみの。勅語みことのままに勤いそみて。あやに尊たふとき天皇すめらみの。大御心おほみこころに答こたへまつらむ。

(勝安房作歌、小山作之助作曲)

教育勅語の内容は「治教」の「教え」、すなわち思想的側面の核心をなすものだが、勅語をめぐる崇敬儀礼は「治教」の儀礼的側面であり、「祭祀」にも連なるものである。四大節などの祝祭日に子供は学校に赴き、勅語奉読、宮城遙拝などの儀礼を行い、唱歌を歌った。一月三日の元始祭や二月一日の紀元節の唱歌を例にあげておこ

「元始祭」

天津日嗣あまつひつぎの際きわみ限なく。天津靈あまつしんの動きなく。年のはじめに皇神すめがみを。祭まつますことかしこけれ。四方よもの民たみくさうち

靡なげき。長閑のびけき空をうち仰あやぎ。豊栄とよさかのぼる日ひの御旗みはた。たてゝ祝いわはゝぬ家ぞなき。 (鈴木重嶺作歌、芝葛鎮作曲)

「紀元節」

雲に聳たかゆる高千穂たかおの。萬根まねおろしに草も木も。なびきふしけん大御代おほみよを。仰あやぐ今日けふこそたのしけれ。
 海原うみやまなせる埴安はたやすの。池のおもより猶なほひろき。めぐみの波なみに浴あみし世よを。あふぐけふこそたのしけれ。
 天津あまひつぎの高みくら。千代ちよよろずに動きなき。もとに定めしそのかみを。仰あやぐけふこそたのしけれ。
 空にかゞやく日ひのもとの。萬よろずの国くににたぐひなき。国くにの御柱みはしらたてし世よを。あふぐけふこそたのしけれ。

(高崎正風作歌、伊沢修二作曲)

祝祭日は学校児童の学校生活に深い関わりをもつたが、その影響はもちろんそれにとどまるものではない。明治維新から敗戦に至る祝祭日はいずれも天皇に関係が深いものであったり、宮中や伊勢神宮での神道儀礼と結びつけられたものだった。祝祭日に加えて、天皇や近親者の結婚や死に関わる儀礼が国民的な儀礼として執行され、印象深く受け止められた。国民全体が祝うハレの日のほとんどが、皇室や神道に関わるものだった。これらもまた国家神道の「祭祀」の重要な部分をなすものであるし、「治教」の儀礼的部分をなすものと見ることもできるだろう。

皇室儀礼や宮中祭祀が国家神道の重要な構成要素であるという論点は、藤谷俊雄や村上重良のようなこれまでの広義の国家神道論者も取り上げていた。とくに村上重良は「天皇の祭祀」の究明に多大な貢献を行った。⁽¹⁸⁾ 国家神道とは何かを考える場合に、天皇や皇族がどのような神道儀礼、すなわち「皇室神道」に関与していたかを明らかにすることは確かに重要な課題である。しかし、国民生活にとっての国家神道の意義を考えるという点では、皇室神道そのものを見ているだけでは不十分である。皇室神道そのものの重要性を早い時期に指摘したのは井上哲次郎で

あるが、井上は皇室神道が多数者の触れえないところで行われているという特徴を指摘していた。⁽¹⁹⁾しかし、皇室神道は実は国民の儀礼世界や天皇を神聖視する態度と緊密に結びつけられていた。そしてそれは、祝祭日や国民的イベントや戦争の際に、あるいはメディアを通して広めれる天皇像によって国民の心の奥に浸透していくことになった。

天皇崇敬がイベントやメディアと密接に結びつけられて広められたことに注目した論者にタカシ・フジタニがいる。⁽²¹⁾フジタニは「天皇のページェント」を世界の国民国家で並行して展開した「近代国家のページェント」の日本的な表れと見ている。また、ベネディクト・アンダーソンはヨーロッパから世界に輸出されたナショナリズムの諸形態の一つとして日本のナショナリズムをとらえるとともに、一般にナショナリズムが宗教的性格を濃厚にはらむ「想像の共同体」の営みであることに注目している。⁽²²⁾これらの論者の見方に従うと、国家神道は一九世紀、二〇世紀に世界の多くの国々で展開したナショナリズムの一つの表れということになる。政治的・政治思想的には天皇制ナショナリズムととらえられるものを、少し角度をかえて、宗教的に国家神道としてとらえ直すことができるわけである。

ナショナリズムが特定の宗教的伝統と結びつかずに展開する場合は多い。しかし、ナショナリズムが特定の宗教的伝統と密接に結びついて展開する場合もしばしば存在する。日本の場合は近代のナショナリズムと神道との関係がきわめて深かった。しかも、政府が積極的に神道的伝統の力を利用しようとし、民間の宗教集団よりも教育や国家行事を主たる場とした、国家神道という領域を構成していったところに特徴がある。

宗教と国家との関係という点で、日本の国家神道が例外的であると見たのは村上重良である。村上は国家神道の

独自性を次のような表現で強調している。

国家神道は、世界の宗教史のうえで、ほとんど類例のない特異な国教であった。それは、近代天皇制の国家権力の宗教的表現であり、神仏基の公認宗教のうえに君臨する、内容を欠いた国教であった。国家神道は、その意味で、ヨーロッパのキリスト教圏に見られるような、世界宗教によつて単一化された社会で成立し、歴史的遺制として現在もつづいている国教制度とは、完全に異質であった。⁽²³⁾

確かにまったく同型の類例を見つけるのは困難かもしれない。しかし、ナシヨナリズムが宗教的伝統と結びつく一つのあり方としてとらえるなら、村上が述べるほど「特異」であると見なす必要はないだろう。

ここで概念化を試みた広い意味での「国家神道」は、学校、国民行事、メディア、神社などを通して、さまざまな機会にさまざまなエージェントを通して鼓吹されたものである。そこで、これらをひとまとめに「国家神道」とよぶのが適切かどうかという問いが生じるだろう。この問いには二つの方向から答えることができる。一つには「宗教」や「〇〇教」というものがそもそも明確な輪郭をもつただけを指すものと考えする必要はないということである。そのような考え方はキリスト教をモデルとした近代西洋のある用法にひきづられるもので、「宗教」や「神道」の語をあまりに狭く限定してしまうことになる。

他方、ここで国家神道とよんでいるものは、「治教」と「祭祀」という側面から見た、また日本の近代国民国家の精神的支柱を政府側から構築しようとして形づくられた神道的な思考や態度や実践の総体として、あるまじりをもっている。それは「日本の伝統」を代表する「道」と自覚されてもいた。物的人的組織や教義や教規などをつ宗教集団と比べればはるかにフアジーであるとはいえ、ある程度の輪郭を備えているのは確かである。

そしてそのなかで狭義の国家神道、すなわち神社神道が占める位置は必ずしも絶対的に大きなものではない。たとえば学校が果たした役割に比べて、その相対的な位置を計測すべきである。国家に管理された神社神道という意味での国家神道は、ここで筆者が輪郭づけた国家神道の重要ではあるが、ある特定の局面のみに関わるものとして理解するのが適当である。

五 宗教構造の変容

このように広い意味で、しかしあるまとまりをもったものとして国家神道を理解することの利点は、それによって日本の宗教史の全体的展望のなかで、近代の宗教史をとらえかえすのが容易になるということである。まず、(一)ここで再構成したような国家神道概念を用いると、近代日本の宗教構造の全体像が見えやすくなる。それは、国家に関わる「治教」や「祭祀」を司る国家神道と、人々の救いや生死や私的日常生活に関わる諸「宗教(教義)」が二重構造をなしているという方である。国家の精神的秩序という枠を作る上では国家神道に優位が与えられた。その枠を超えて、国家の精神的秩序の変革の主張を行おうとするとき、個別の宗教や宗派、あるいは宗教者は抑圧を受けることを覚悟しなければならなかった。内村鑑三の「不敬事件」に続く「教育と宗教の衝突」論争は、その典型的な実例となった。その意味では村上重良が「君臨する」と述べた表現は当たっていなくもない。

しかし、他方、国民一人一人の魂の欲求に対して答えるという点では、国家神道の力と象徴資源はあまり豊かではなかった。学校で国家神道をたたき込まれた子供たちも、社会人として生活していくにしたがって、諸宗教諸宗派により豊かな心の拠り所を求めることが少なくなかったと考えられる。その意味では、国家神道と諸宗教の間

は、ある種に分業の關係が成り立っていたともいえるだろう。国家神道的な立場の宣布に携わる人も、多くの場合、人々の心の平穩を維持する上では自らの提供できるものでは足りず、諸宗教諸宗派が提供する教えや実践や共同体に委ねざるをえないということを認めている。個人の心の平安の領分では諸宗教に依存しているといってもよいだろう。だから、自らの領分で意図的に反抗を受けたり、治安を脅かすと考えたり、他の特別の事情（たとえば戦争による「非常時」の切迫や抵抗に悩まされる植民地という状況）がない限り、国家神道の主体である国家自身が、諸宗教諸宗派に対して「君臨する」というほど、強く抑圧の姿勢で臨む必要はなかったと考えられる。

従来の国家神道をめぐる論議では、国家神道がどれほど優位な地位を与えられ、諸宗教がどれほど従属的な地位に甘んじたかが重要な論題となった。村上重良のような広い国家神道概念をとる論者は、国家神道体制の下で諸宗教、とりわけキリスト教や新宗教（民衆宗教）が抑圧されたことを強調する。それに対して、葦津珍彦や安丸良夫などは神社参拝の強制は一九三〇年代以降の戦時中の短い期間に限定されたものであるとし、国家神道の抑圧性を誇張しないようにすべきだと説く。²⁴しかし、分業を内包した二重構造という視点をとると、この問題はもつと見やすくなる。国家神道を広める立場にあった人たちは、民心の安定と国家の富強に有用である限りでは、諸宗教諸宗派を好意的に迎えることが多かった。だから必ずしも、諸宗教諸宗派にいつも警戒の目を光らせてばかりいたというわけではない。しかし、「非常時」や植民地においては、国家神道の提示する秩序を維持するために、強圧的に宗教活動を制限しようとすることもあつたわけである。

「治教」や「祭祀」を包含する大きなまとまりとして国家神道をとらえることの、今ひとつの利点は、(つ)近世から近代への宗教構造の変容が見えやすくなるということである。「宗教（狭義）」と「治教」や「祭祀」という二

重構造は実は、近代以前から存在していたものだった。一六世紀に信長・秀吉・家康らの武将による將軍権力が成立し、キリスト教や仏教の一揆勢力を抑圧したとき、新たに支配秩序を聖化するシステムが必要になった。一六世紀から一七世紀にかけて、將軍の神格化と儒教や神道の導入によって武將政權（將軍権力）の聖化が進められた。とりわけ朱子学を中心とする新儒教により、武士の「忠」の秩序の再編成が推進され、藩校や塾による「治教」の教育の体制が整えられていった。また、將軍家は東照宮信仰を初めとする儀礼の秩序により聖化され、諸大名もそれに準ずる忠義と奉公の対象として崇敬されていくこととなった。こうして個々人の救いと死生の超越を志向する仏教や神仏習合の諸宗教諸宗派の上位に、世俗政權を聖化し、秩序原理を提示する「治教」と「祭祀」のシステムが重なる二重構造が成立したのである。近世東アジア的な宗教構造の日本的形態といえるだろう。

近代の國家神道と諸宗教諸宗派の二重構造は、この近世的な二重構造を引き継ぐものである。上下の倫理に力点を置いた世俗秩序聖化のシステムと個々人の救いや生死に関わる諸宗教諸宗派からなる二重構造という点では、近世から近代へと連続性がある。しかし、日本の近代の宗教構造は國家神道を生成させることにより、世俗秩序の宗教的聖化のシステムを著しく肥大化させることになった。国民の大多数が國家神道の強い教化を受け、それを積極的に学び、何ほどか身につけ、日常生活のなかに具現するという事態が生じたのだった。国民としての規律づけが、儒教や神道の伝統を引き継ぐ、世俗秩序の聖化のシステムと不可分のものとして展開したわけである。

もちろん、この二重構造は近代國民國家が掲げる、信教の自由と諸宗教への寛容という理念を部分的に受容した結果でもある。諸宗教諸宗派はまがりなりにも信教の自由を保証され、自律的な宗教集団としての自治の権利を与えられた。教團への干渉は単に秩序安定を求める政府の必要からではなく、正当な近代法的理由づけを必要とする

ものと考えられるようになった。諸宗教諸宗派が宗教集団としての自律性を拡充することができたというのも、新たな二重構造の特徴である。

国民はある面ではより多くの自律性を与えられたのであるが、同時により直接的に政治秩序の精神的な支配力に組み込まれていくことになった。これは中間的な共同体が弱体化し、国家という集合体の権力がより直接的に個人の内面へと浸透していったことを意味する。国民国家の形成がそのようなパラドクシカルな作用を及ぼすことは、もちろん日本に限られたことではなかった。神道指令による「国家神道の解体」を経た後の、現代日本の宗教構造が、どのような意味で多面的と言えるのかという問題も、このような歴史認識を踏まえて考察していく必要がある。「国家神道の解体」の後にも、日本の宗教の二重構造が完全に「解体」してしまっただけではなく、異なる形で存続しているとする見方も十分に成り立つはずである。

注

- (1) 「日本教」の語を用いたのは、山本七平である。イザヤ・ベンダサンの名で刊行した『日本人とユダヤ人』（山本書店、一九七〇年）以来、『日本教について』（文芸春秋、一九七二年）、『日本教徒』（角川書店、一九七六年）などでこの概念を洗練させていった。もっともまとまった叙述がなされているものとして、小室直樹との共著『日本教の社会学』（講談社、一九八一年）もあげておこう。アニミズムに日本宗教の根底をみようとする議論も数多く提示されたが、代表的なものとして、梅原猛『日本人の「あの世」観』（中央公論社、一九八九年）、同『日本人の魂』（光文社、一九九二年）をあげておきたい。一方、より学問的な形では、たとえば江戸時代に日本の「国民的宗教」が成立したという議論が、七〇年代八〇年代を代表する近世思想史学者の一人である尾藤正英の『江戸時代とはなにか——日本史上の近世と近代』（岩波書店、一九九二年）で示されている。
- (2) 村上重良『国家神道』岩波書店、一九七〇年、はこのような見方をとる代表的な著作である。
- (3) 神道指令が国家神道をどのようにとらえているか、また、それはどのような経緯を経てのことだったかについての詳細な研究

と」(Woodard, William P., *The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religion*, E. J. Brill, 1972) 『天皇と神道——GHQの宗教政策』[阿部美哉訳] サイマル出版会、一九八八年、大原康男『神道指令の研究』原書房、一九九三年、がある。また、阿部美哉『政教分離——GHQの宗教政策』サイマル出版会、一九八九年、新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、一九九七年、も有益な情報や視点を提示している。

(4) 国家神道の研究史や概念史については、新田(前掲注3)の他、阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、一九九四年、新田均『国家神道』論の系譜』上下『皇學館論叢』第三二卷第一—二号、一九九九年、山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、一九九九年、が参考になる。本稿の執筆にあたっては、とくにWoodard(1972)と、新田均(前掲注3)とに教えられるところが多かった。神道指令のなかの「国家神道」概念が矛盾をはらんだものであることは、すでにウツダードによって指摘されている。なお、「宗教・歴史・民衆」研究会で、安丸良夫、林淳、藤井健志、磯前順一の諸氏から多くの示唆を得た。

(5) 安丸良夫『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』岩波書店、一九七九年、二〇八頁。

(6) 葦津珍彦『国家神道とは何だったのか』神社新報社、一九八七年、六一七頁。

(7) 阪本、前掲注(4)、八頁。

(8) 狭い意味で「国家神道」の語を用いている研究者として、新田は、他に、安丸良夫、中島三千男、宮地正人らをあげている。

(9) 村上、前掲注(2)、i頁。

(10) 同、二二三頁。

(11) 広い意味で「国家神道」の語を用いている代表的な研究者には村上以前に藤谷俊雄がおり、「国家神道の成立」川崎庸之他『日本宗教史講座』第一巻、三一書房、一九五九年)、最近の新しい試みとして、菱木政晴『解放の宗教へ』緑風出版、一九九八年、がある。

(12) 安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店、一九九二年、一九四頁。

(13) Religionの訳語として、「宗教」の語が定着するについては多くの紆余曲折があった。「宗教」に狭い語義を与えようとする傾向が有力になる経過については、島蘭進「日本における『宗教』概念の形成——井上哲次郎のキリスト教批判をめぐる」山折哲雄・長田俊樹編『日本人はキリスト教をどのように受容したか』(日文研叢書一七) 国際日本文化研究センター、一九九八年、で論じられている。

(14) 「治教」という語は、一八七〇年の「大教宣布の詔」に見られるものだが、その後、重要な用語として政策決定の要に登場す

- る。たとえば、浄土真宗の僧侶の立場から信教の自由を主張した島地黙雷の「教部改正建議」(一八七二)や、儒者としての素養をもち、後に教育勅語の草案の作成にあたった元田永孚の「国憲大綱」(一八八〇)で用いられている。島地は「治教」とともに「皇道」という語も用いている(新田、前掲注(3)、第二章、参照)。また、「教学」という語は、元田が「教学大意私議」(一八七〇)などで、神から神武天皇へ、そして歴代の天皇へと引き継がれてきた「道」の学びを指す語として用いている。元田はまた、「国教」「皇道」等の語も用いている(海後宗臣「元田永孚」日本教育先哲叢書第十九卷、文教書院、一九四二年、参照)。元田は明治天皇に親しく接し、国家神道の形成に直接深く関与した人物であり、「祭政教学一致」を説いた。さらに、少し遅れて西村茂樹は『日本道徳論』(一八八七)などで、「宗教」(世外教)に対して「世教」を対置している(高橋昌郎『西村茂樹』吉川弘文館、一九八七年、参照)。これらの論者の脳裏には、「宗教」よりも広い概念として「教」があり、さらにより高次のものとして「道」の概念があったと考えてよいだろう。
- (15) 安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想大系5 宗教と国家』岩波書店、一九八八年、四二五、四九五頁。
- (16) 明治以来の学校行事の宗教的性格についての詳細な研究として、山本信良・今野敏彦『近代教育の天皇制イデオロギー——明治期学校行事の考察』新泉社、一九七三年、同『大正・昭和教育の天皇制イデオロギー——学校行事の宗教的性格』新泉社、一九七六年、がある。山本と今野が「天皇制のマツリ」とよんでいるものを、「国家神道の儀礼」としてとらえようとするのが筆者の方針である。
- (17) 山本・今野、前掲注(16)『大正・昭和教育の天皇制イデオロギー——学校行事の宗教的性格』、二六二頁からの引用。河野省三のように天皇崇敬や、天皇崇敬と結びつく倫理性に神道の高次のものを見ようとする立場は、当時の神道界、神道学界では珍しいものではなかった。「国家の神道」(State Shinto)の語を広い意味で用いようとした最初の論者であり、戦前の代表的な神道研究者のひとつである加藤玄智も、そのような立場に立ち、天皇崇敬に見られるような倫理性を「国体神道」の名でよんでいる(新田、前掲注(3)、第九章)。この「国体神道」は「治教」の概念が形をかえたものと見てよいだろう。
- (18) 村上重良『天皇の祭祀』岩波書店、一九七七年、など。
- (19) 新田、前掲注(3)、第九章。
- (20) 井上哲次郎「神社神道と宗教との関係」加藤玄智編『神社対宗教』明治聖徳記念学会、一九三〇年、一六頁。
- (21) フジタニ、タカシ「天皇のペーシエン」日本放送出版協会、一九九四年。
- (22) Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1983 (『想像の共同体——ナショナルイズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳)リンポポット、一九八七年)。

(23) 村上、前掲注(2)、iii頁。
(24) 葦津、前掲注(6)、安丸、前掲注(12)。

書評と紹介

佐藤弘夫著

『アマテラスの変貌』

——中世神仏交渉史の視座——

法藏館 二〇〇〇年八月三〇日刊

四六判 二二七頁 二四〇〇円

小池 淳 一

本書は先に『神・仏・王権の中世』（一九九八年二月、法藏館、以下前著とする）を世に問うた筆者が「最新の問題意識に基づく最先端の研究を、いかに多くの人々と共有できるか、といった試みとして」（本書あとがき、二二六頁）書き下ろされたものである。中世日本宗教学は鎌倉新仏教の位置づけをめぐる研究や顕密体制論の提起とその検討などの豊かで重厚な蓄積を持つ上に同時代の説話研究が次々と刺激的な資料発掘をしていることが加わり、新たな中世像が描かれつつある領域である。思想史の立場から筆者は、この課題に果敢に取り組んで一定の成果を挙げている。それは少なくとも「思想史は安易な感想文に過ぎない」（前著、四六〇頁）というような評価を遙かに越える優れた作業である。

本書はプロローグ「神仏交渉論への視座」とエピローグ「ある個人的な回想」とに挟まれた五章からなっており、一、三、

五章が三節ずつ、二、四章が四節ずつで組み立てられている。極めて整然とした構成であり、またその論述は丁寧で、読む者を故意に惑わせたり、表現に酔うような箇所は全くといってよいほど見いだせない。重要な論点の提示は繰り返行われており、場合によってはくどいと感じる読者もいるのではないかとと思われるほどである。さらに巻末には「註および原史料」として引用した史料の原文と出典頁数が明記されている。これも周到な本作りといつてよいだろう。

その内容はプロローグにおいて「神—仏という二分法を前提とし、両者の習合と離反の距離を測定しようとする従来の研究」は「神仏そのものの歴史的な変容に、どれほどの注意を払ってきたであろうか」（二五頁）と疑問を呈することから始められている。それは大きな意味では神仏交渉史を「同時代の社会と思想状況総体の中で両者の関係性の変化を読み解いていく」（二六頁）ことであり、「精神の全体史を叙述しようという試み」（同頁）なのである。

第一章「崇る神から罰する神へ」では古代から中世にかけて不可測の意志を場当たりに押しつける〈命ずる神〉は特定の基準に照らして厳格な応報を下す〈応える神〉へと変貌した、と述べられている（五〇頁）。機能面からすれば、崇ることから罰することへと変化したのである。伝統的な静態的な神のイメージではなく、刻々と変容する神という視点の提示がここでに行われている。

第二章「日本の仏」の誕生」ではそれをもたらしたのは仏教的な世界観の普及とその中への日本の神祇の組み入れである

という指摘が行われ、仏の世界は「衆生の救済を司る他界浄土の仏と、賞罰の力を行使することによって人々をそれらの仏に結縁させようとする此土の仏、という二重構造をなす」（八四頁）とする。あるいは冥界の構造を分析するなかで「他界にあって来世・次生の救済を事とする仏を〈救う神〉、此土にあって賞罰を司る神仏を〈怒る神〉と定義する」（七七頁）という分類の方が明快であろうか。ともあれ、筆者はここで変化し続ける神仏をそれぞれとらえる視座を提示したのである。

第三章「コスモロジーの変容」では以上の前提を受けて中世的世界観として、十二世紀を転機として此土・彼岸、すなわち「現世安穩・後生善処の信仰に対応する二つの神仏の世界があった。こうした二つの神仏の世界の併存と、その独自の共存の構造」（二二五頁）があったとし、それが中世人のコスモロジーの特色としている。筆者はこれを「重層的な冥界のコスモロジー」（同頁）とも言っているが、さらにそのコスモロジーを別の角度から検証するために、日本の神々の中心とされる天照大神の位置づけに視点を移していく。

第四章「変貌するアマテラス」では古代から中世にかけて天照大神が「日本国主」という最高の神格であるという主張が表現として見えること、崇り神としての性格が消失すること、さらに天皇家のみの祭神から国民神（この用語は評者にはいささか安易なようにも思われるが）へと変化していくことを指摘し（一三四—一三八頁）、こうした転変は仏教的世界観のなかでは「粟散国」たる日本の神として天照大神が位置づけられるに過ぎず、決して冥界のコスモロジーの頂点に引き上げるもので

はないことを述べている（二四四—二四六頁）。神・仏・世界観及びその象徴的神格の検討を踏まえて最後に行われるのは鎌倉新仏教を取り上げ、その意義を再考することである。

第五章「日本を棄て去る神」では鎌倉新仏教の意義を考える際の座標軸として、前章までに述べてきた中世の神仏のコスモロジーを用いて、その特徴を指摘していく。ここでは法然や親鸞、日蓮らが「神仏のヒエラルヒーの頂点にある仏を一仏に限定し、その主宰力を圧倒的に強化したこと」（一六九頁）、「他界の一仏が、此土にたいして直接影響力を行使することによって、その意志を貫徹しようとする」（二七一頁）、「頂点の一仏に対する一切の仲介を排した直接の帰依を説いていること」（一七四頁）が述べられている。さらに日蓮が説いたとされる「善神捨国」の理念も中世的コスモロジーと不可分に関わり、そうした思想界の動向を背景として形成されたとする（一八六頁）。

以上の叙述をふまえてエピソードでは筆者の幼少時からの経験を振り返りながら、本書が書かれなければならなかった背景として、現代の精神状況を明らかにし、その根源に潜む問題をさぐるために異界とのつきあい方を探る必要性を自伝的な筆致で語っている。

「本書は概説書ではなく、あくまで専門の研究書である。」（二二六頁）とする著者の鮮烈な宣言は前者に引き続いて、中世における神仏の様相の研究を従来の神仏習合という視点から神仏の関係史、コスモロジーへと昇華させたという自信に基づくものであろう。確かに本書は中世世界における神、仏、コス

モロジ、その中核に位置するアマテラス、それによって見直される鎌倉新仏教の意義について整然と従来の研究の問題点を指摘し、相互の関連を示しながら、新たな問題提起を行っている。ゆえにこの書物を正しく受け止めるためには、この提起をそのまま鵜呑みにするのではなく、ここで展開された論理の組み立てそのものを検証し、中世における神と仏の問題を読者のひとりひとりがそれぞれの立場から実証的に検討し直すことが求められよう。宗教史を専門とするわけではない評者にとつてはこの課題はいささか重過ぎるのだが、二、三の点を指摘して書評の責を果たすこととした。

本書の達成点として重要なのは宗教者の思想や教義理解、解説に閉じ籠もることなく、多様な史資料を博搜し、丁寧に読み解くことで、従来の思想史の資料的な自閉を軽やかに超えていることであろう。特に筆者の作業の特徴として、前著に続いて起請文に対する注目（第三章ほか）は斬新なもので、こうした当時の宗教をめぐる無意識もしくは意識未満の認識をすくい上げたことは大きな意義があるといえるだろう。前著でコスモロジーの問題をとりあげ、そのなかで起請文を見だしていった過程（前著三四八頁以下）はスリリングなものであったが、本書でもそうした知見は生かされ、確認発展させられている。

ただし、前著ではこうした資料に即して提出されたコスモロジーという概念は「同時代の人々に階層を問わず共有されていた」（前著三七二頁）とか「浄土の概念が」生活者をも含めた中世人に広く共有されたものだった」（前著四〇一頁）といった表現に示されているように、誰にとつてのコスモロジーなの

か、といった視点が意識されていたのに対して、本書ではあたかも自明のことであるかのように記され、誰にとつての、どういった状況下でのコスモロジーであったのかについては詳説されない。前著で示された中世世界全体を覆うといった説明も必ずしも充分ではないが、筆者は本書ではそうしたコスモロジーという危うい概念を一人歩きさせずぎてしまっているように思われる。この語を使わずとも類似の視角や視点に基づいて行われてきている関連領域での研究成果とのすり合わせは今後、十分に行つていかねばならないだろう。例えば、冒頭にも触れた説話研究における注釈に関わる資料や宮廷儀礼においての具体的な実践に見いだせる神仏関係はどういった位相で理解をするべきなのか、興味深い問題が残されているように思われる。

コスモロジー、宇宙観、世界観といった枠組みは、それ自体設定するに費やすエネルギーが膨大で、指定しえた達成感は大きなものがあるが、それ自体を意識しないままに静態的に扱って考察の盲点としてしまうような危険性が伴う。それを防ぐのは枠組みを構成する細部への普段の検証のまなざしと、枠組み自体を相対化するような視座の確立であろう。枠組みは常に揺れ動くものであり、唯一無二の超越的なものではあり得ないのである。以下、本書における民俗学的な知見の使用と説話資料の扱いについて気になる点を挙げて細部の検証の一端とした。

本書三七一―三八頁で『本朝世紀』の記事を引き、御霊が疫神にさらに疫防止の神として信仰されるとしているが、疫神から疫防止の神への転化についての説明は十分ではない。ここ

では木で作られていること、丹で彩られていること、「相對安置」とされることから一對（二体）の神であろうことについての考察が加えられたとしたらどうであろうか。こうした民俗研究がとりあげてきた道祖神（近年の成果として神野善治「人形道祖神——境界神の原像」一九九六、を挙げ得る）との差異と同質とを意識することは神の性格とそれが参加するコスモロジーを考える上でも重要ではないだろうか。民俗研究上の知見がいささか無自覚に用いられているという点から気になるのは、一〇四頁において恐山を「もともと民間信仰の聖地であった」と述べる部分も同様である。「民間信仰」の「聖地」とはいったいいかなる概念を想定しているのか、いささか不審である。

説話資料の援用が果敢になされるなかで、第六天魔王の国譲り神話に言及する一三五頁では『神祇官』を書物としているが、この説話は含まれている説話集は数多く存在するだけではなく、ここで「書物」として『神祇官』を提示することはふさわしいかどうか（弥永信美「第六天魔王と中世日本の創造神話」『弘前大学國史研究』一〇四、一〇五号、一九九八、などを参看のこと）。この内容が中世に広く流布することを説く際に「そつしよよみて、人にも、きかせへからず、こゝろあらん人に、きかすへし」（「あつたのしむひ」の末文）とされるものが、例えば『沙石集』所載のものにまさる資料的意義がどこにあるのだろうか。説話研究上での知見からすれば、五二―五三頁における『江談抄』の「巻第三 真備入唐の間の事」を類従本で引用することも異見があるだろう。同じ箇所で説話を要約

紹介するなかで「クリヤー」といった語を使うことも賛否が分かれると思われる。

前著に対する多くの賛辞と批判（本誌七三卷一号、『日本思想史学』三一号、『文芸研究』一四六集など）は、そこから発展提起された本書に向けてもそのまま当てはまるもののように思われる。本書は学術的には、前著のなかの資料としての起請文の発見、方法としてのコスモロジーの抽出を大きな武器としながら、改めて筆者の姿勢を明確に打ち出した刺激的な作品である。筆者の作業は思想史という枠組みを超えて日本宗教の研究に大きな楔を打ち込んだものといえよう。その姿勢から学ぶべきものはきわめて多大であるということを、一読をおすすめしながら、確認して拙い評を閉じさせていただく。

ポール・L・スワンソン、林淳編
『異文化から見た日本宗教の世界』

叢書・現代世界と宗教2
法蔵館 二〇〇〇年九月三〇日刊
A5判 三〇二頁 三六〇〇円

黒崎 浩行

Japanese Journal of Religious Studies (以下J-JRSと略記) に発表された欧米の日本宗教研究者による九篇の論文が、日本語に翻訳され、日本の一般読者に向けて刊行された。J-JRSは、南山宗文化研究所が編集刊行する、日本宗教に関する英文の専門学術雑誌である。年二回発行のうち一号をテーマ設定された特集号にあて、主要な研究動向に周到な目配りをしながら、国内研究者による成果を英語で海外に紹介し、また海外の研究者による論文を収録することで、国内外の日本宗教研究の動向を橋渡しするという貴重な事業を地道に積み重ねてこられたものである。

本書は、J-JRSの現編集長であるポール・L・スワンソン氏と、特集号のゲスト・エディターとして、また数本の論文の執筆者として同誌に貢献してこられた林淳氏が、一九八一年から一九八九年にかけて同誌に掲載された論文のなから、海外の研究者が執筆したもので、「日本宗教の研究史の流れに倅さ

し、かつ興味深く読むことのできる論文」(編集後記、三〇〇頁)を精選し、訳出したものである。翻訳は編者の両氏のほか、奥山倫明氏、木村登次氏、山中弘氏、デイヴィッド・リード氏、渡辺学氏が担当している。

本書の刊行のねらいは、編者序文に次のように表明されている。まず、これまで広く読まれてきた欧米人による日本人論のなかで、宗教に触れたものが少ないという状況がある。そこで、日本人の生活・行動をヴェールのように覆っているが、あまり意識されない神と仏の世界を明らかにしたい。そのさい、欧米人を規準にして日本人の特殊性をほめたりけなしたりするようなものではなく、人類共通の経験として「宗教」を見るまなざしからの分析を知ってもらいたい、と。

以下では、収録された九篇の論文の概要を紹介し、それらに込められている編者のメッセージについて、簡単に推察してみたい。

本書の構成は以下のとおりである。

編者序文
スワンソン、林

I 日本宗教の現在

祭場としての近代工場

デイヴィッド・C・ルイス

水子供養における死との直面

バードウエル・スミス

キリスト教徒と祖先の関係

デイヴィッド・リード

II 歴史の中の日本宗教

現世主義的日本人観を疑う

ロイヤル・タイラー

宗教学研究の進むべき方向

ニール・マクマリン

山王信仰における言語のキュービズム

アラン・G・グラパー

III 日本宗教における象徴と解釈

救われる蛇と救う蛇

マイケル・ケルシー

洞窟と胎蔵界

ヘレン・ハーデーカー

バック・トウ・ザ・フューチャー

イアン・リーダー

編者解説

スワンソン、林

編集後記

スワンソン、林

デイヴィッド・C・ルイス「祭場としての近代工場」は、関西地方のある大規模な合成繊維工場で行われている宗教儀礼についての事例研究である。この工場は、他の多くの日本の工場と同様に、「安全第一」をスローガンとしているが、それに関連してさまざまな宗教儀礼が行われている。そこでどのような特色のある儀礼が行われているか、またその儀礼に参加することが工場の従業員にとってどのような意味をもつのか、について調査し、分析を加えている。元日、仕事始め、初午祭、盆、仕事納め、地鎮祭などの一般的な儀礼、この工場のみで行われる山の神例祭などの神道式の儀礼のほか、工場で起こった災害などを契機に始まった、仏教式の追悼、祈願儀礼がある。

これらの儀礼の参加者がその効果をどう考えているかという質問に対し、その回答と社内での地位との間に相関があったという。「儀礼に効果はない」とする見解をもつのは地位が高いほうに多く、「神々の加護があり、何らかの効果がある」と答えたのは地位の低いほうに多かった。その原因には、古参の役

員ほど自分たちの祈願の効果がなないように思われる機会を経験してきたこと、役職者でない人は、会社にとってより「重要な」儀礼の存在について知らないことなどが挙げられる、とする。

こうして、日本社会では産業化の進展のなかで宗教性が衰退するという世俗化の仮説が斥けられ、むしろ工業化に伴う災害などの要因により、「安全」をテーマとする宗教儀礼が、非宗教的な対策と補完しあいながら増大している、と結論づけられる。ただし、それらの儀礼において代表者として参加する人々は、儀礼自体の効果について懐疑的であり、そこに儀礼の統合機能を重視するような社会学的分析は適用できない、とする。バードウェル・スミス「水子供養における死との直面」は、おもに仏教寺院で行われている水子供養の儀礼を、それをとりまく社会的・宗教的な全体状況のなかでとらえなおそうという試みである。中絶、流産、死産という事態、またそれを経験した女性たちの悲嘆、憤り、罪悪感に、水子供養という儀礼の過程をとおして当人や社会がどう向き合っているのか、その複雑に絡み合った様相を明らかにしようとしている。

まず社会状況として、日本では女性利用できる産院制限の選択肢はごくわずかであり、そのなかで中絶が最も有力視されている。さらに学校や家庭では性の話題がタブー視され、適切な情報が与えられないまま望まない妊娠をする率が高い。したがって日本社会は妊娠も中絶も望まない女性に対して手助けの乏しい状況にあることを指摘する。

中絶を体験した女性が多く抱く感情とは喪失の悲しみであ

り、水子供養はその悲しみに向き合うものだが、死者の霊を慰めることで、その体験を受け入れる癒しの過程となっている。

だがその感情は、いらだちや憤り、あるいは「強迫的な自己呵責」といった、日本社会のなかで自分たちが置かれた状況に起因し、それに矛先を向けたものをも含んでいる。こうした事態は、心理学者ロバート・ジェイ・リフトンが「関係性の崩壊」と名づけたものであるとし、それに対処する手段としての「修復の儀礼」という観点から、水子供養の背景にある宗教的なコスモロジー、とりわけ「地蔵」の、生と死の境界にいる救済者というイメージに注目する。

デヴィッド・リード「キリスト教徒と祖先の関係」は、北米から日本に伝えられたキリスト教のプロテスタントイズムが、どのように変化したかという問題について、祖先に対する意識や態度を焦点にすえて、キリスト教徒・非キリスト教徒への小規模（約四五〇名）のアンケート調査結果をもとに考察している。

アンケートへの回答から、キリスト教徒・非キリスト教徒という区分に加えて、仏壇の有無が、プロテスタントイズムの日本の変容を問う上で注目に値する差異を生み出していることが発見される。まず、非キリスト教徒の家には仏壇が必ずあり、キリスト教徒の家には仏壇があるはずはない、というステレオタイプが否定される。そのうえで、「死者を思う時」、「家庭内の宗教用品」、「祖先との親近感」、「仏壇と遺影」、「墓参り」、「天皇制に対する態度」の各項目について、キリスト教徒（仏壇あり）、キリスト教徒（仏壇なし）、非キリスト教徒（仏壇あり）、

非キリスト教徒（仏壇なし）という四グループの間での差異が明らかになる。その特徴をまとめると、キリスト教徒（仏壇あり）とキリスト教徒（仏壇なし）とでは、教会への出席や聖書を読む頻度などの、「一般的にキリスト教徒にとって当然とされる行為」については類似しているのに対し、仏教への信仰、盆や彼岸に死者を思う割合、神棚や位牌などが家にある割合、初宮参りや墓参りをする割合といった、「日本文化において当然とされる行為」については相違している。しかも後者の相違については、非キリスト教徒（仏壇あり）と非キリスト教徒（仏壇なし）との間にみられる相違と近似している。つまり、日本におけるキリスト教プロテスタントイズムの変容は、仏壇の有無による祖先祭祀のパターンの差異に対応して生じていることがわかる。

ロイヤル・タイラー「現世主義的日本人観を疑う」は、日本人の宗教・文化が「現世肯定的」だとする通説を再検証し、それが日本人の後進性の評価を伴っている状況を批判している。

中村元の「現象即実在論」と、田村芳朗が天台本覚思想にみた「絶対肯定の思想」は、日本人がそこから高い理想を求めることがなく、煩惱をそのまま肯定し、たんなる放埒に陥ってしまうという評価を伴っていた。著者はこれに対する反証を挙げていく。「金葉和歌集」に収録された平安後期の貴族出身の僧侶行尊の和歌に読み取れる即身成仏への希求。能の「融」「阿古屋松」「山姥」に物語られた、「ありのままの自然」と「本質的な自然」との相違の明確化と融合への努力。吉野と熊野の奥駆けに典型的な、山岳修行の行程と行法にみられる、苦行を経

た来世・他界への超越。性空上人が遊女に普賢菩薩を重ねて見たことの前提にあった厳しい参籠修行。これらは、田村芳朗が本覚思想の歴史的発展の四段階に挙げたうち、最終的な「顕在的相即論」ではなく、二段階めの「内在的相即論」にあてはまるとする。つまり、真理・仏性は事象のなかに可能態として潜んでおり、個別の状況との間には一定の距離や緊張があり、その距離に橋を架ける努力が必然的だとされてきた、というのがのである。

ニール・マクマリ「宗教史研究の進むべき方向」は、近代以前を扱う日本宗教史研究が課題とする四つのテーマについての見解を、主に天台宗の事例を踏まえながら示し、従来の日本人および西洋人による研究がなぜそのような見方を見過ごしていたのかを析出する。

第一に、仏教と神道とは中世末期以前、教義・儀礼・制度のいずれについても融合しており、互いに機能的に組み込まれていた、とする。第二に、宗教的な制度、儀礼、教義は同時代の社会における他の部門、とりわけ政治、経済の発展に対応、連関していた。このことを、宗論の勝敗の要因、教団における得度・受戒者の確保、平安時代の密教儀礼の発展と有力氏族の権力強化との関連などにより例証する。第三に、制度、儀礼、教義の重要性を比較した場合、教義よりも儀礼を重視したとみるべきであり、また儀礼の目的は「此岸的」であった、とする。

第四に、宗教と政治との関係は、国家イデオロギーの形成において大陸伝来の仏教、道教、儒教の概念が象徴として使用されることがあり、制度においては七世紀から十世紀にかけて拡大

する寺社勢力の存在がある。朝廷はこれを統制しようとしたが失敗し、黒田俊雄が「権門体制論」としてモデル化したように政治力・経済力・軍事力をそなえた一つの権力ブロックが成立していたのである。

こうした日本宗教史の課題に対する見方は、従来の研究者からは見過ごされてきたとし、そこに潜む歴史叙述上の問題をそれぞれ指摘していく。第一の、仏教と神道の融合が見過ごされてきた点については、研究者が一方の伝統にしか関心をもたないこと、支配エリートらの神道のみを神道一般とみなす研究者がいるが、そもそも中世末期に支配エリートらの目的のために神道が分離、自律化されたという文脈があること、近代西洋の宗教概念の区分にとらわれていることを指摘する。第二の、政治・経済の発展との連関が無視される背景には、研究の専門分化と、そのなかで大思想の系譜を中心に追うあまり、さまざまな影響の相互浸透を見逃していることを挙げる。第三の、儀礼が軽視され教義が重視される傾向には、西洋人の日本宗教に対する関心―癒しを求めて―と、西洋の学問の影響を受けて合理主義的・実証主義的な考えに立った日本人の、儀礼は教義の表現・実演であるという誤った想定があるという。第四の、宗教と政治との関係については、宗教と世俗とを分離すべきだという観点から、「なすべきではなかった事柄のリスト」として研究が重ねられてきたことを挙げる。総じて、日本人の研究者においては、西洋の学問の多大な影響、古代・中世日本の宗教制度が民衆の抑圧者であったという前提、凝然の『八宗綱要』などの古典的資料や近世の排仏論などに含まれる見方の踏襲、明

治期の神仏分離と国家神道による伝統の再編成をいまもなお受け入れていることが、こうした問題を生み出している、とされ、そのことは現在、日本でも西洋でも共通了解となりつつある、と結んでいる。

アラン・G・グラパール「山王信仰における言語のキュービズム」は、鎌倉時代に成立した比叡山の口伝集成のひとつ、『日吉本記』の構造を読み解こうとするものである。その解釈に先立ち、次の三つの議論を確認する。一つめは、比叡山における神社と寺院との結合である。天台宗は特定の貴族の家系、すなわち藤原氏と結びついており、そこで必然的に社会・政治的な要因に根ざした神社祭儀とも結びついたのであり、また朝廷からみた重要性も得ることになったのだった。神仏の結合は本地垂迹説にもとづき、言語的連結の技法が、はじめは音声によって、次に図像的なパズルにおいて発達し、複雑化していった。二つめは、天台思想における「一心三觀」、あるいは「三諦」の冥想技法である。ここでは偏執を取り除くための方法として、「豎」・「横」・「横豎不二」の「破法遍」が述べられ、この縦と横という構造が比叡山の地理や「山王」の文字にもあらわれているとする。三つめは本覚論とのかかわりである。本覚論は天台宗の秘密の口伝において成功したが、それは土着の伝統との共鳴によって起こったものであり、神と仏菩薩との結びつきにかかわる法華経の解釈をあらわしたものであった。これらの議論を踏まえ、『日吉本記』の回文とアナグラムの構造を、読者が味わう眩暈に似た感覚とともに提示している。

マイケル・ケルシー「救われる蛇と救う蛇」は、仏教と神道

との最初の接触のときに起こった衝突、対立のありようを、仏教説話に登場する蛇の性格のパラエティイを題材に論じている。仏教伝来前の神話的資料では、蛇は神が姿を変えたものであり、人間に、とりわけ農耕と女性に危害をおよぼすという特徴をもっていた。一方『日本霊異記』と『今昔物語集』では、外部から僧侶や女性に危険をもたらす蛇が、恩の自覚や徳の積み重ねといった内面の回心によって救われる、というイメージが描かれる。しかし危険もそこからの脱出も内面から発するものという考えが加わり、現世に執着しすぎた人間が来世で蛇になり、供養によって救われるという形になる。神話的なモチーフと仏教的なモチーフは説話集編者によって融合し、力ではなく慈悲と知恵による救済が蛇自身と危害の犠牲者の双方に与えられるようになる。さらに、非日常的な出来事が回心を導くという考えから、仏菩薩の化身としての救済する蛇というイメージにまで至る。

ヘレン・ハーデーカー「洞窟と胎蔵界」は、現代日本で行われている修験道の洞窟登攀儀礼のシンボリズムが女性と男性にとって異なる経験をもたらしていることを示し、それを手がかりに宗教学的方法論的な考察を加えている。アジアの洞窟儀礼は全般に「子宮回帰」によって再生することを主要なモチーフとしているが、奈良県にある大峰山頂の奥の院を登る修験道儀礼では、洞窟が胎蔵界曼荼羅を表象するものとして、十界を遍歴して即身成仏することが最終目標とされる。しかしその儀礼の意味は女性と男性とでは異なっており、男性は再生すること、女性は自己回帰を経験する。その理由は、女性と男性の心

的構造の差異を主張するフェミニズム研究に求められる。公的な人間関係を離れて母親からの完全な受容を求める「結合への衝動」は、男性も女性ももっているが、男性にとってはそれがいったん拒絶した対象である異性への「対立物の一致」であるのに対し、女性自身自身がすでに完成した形で備えている性的原理への「根源への回帰」である、というのである。ここで示されているのは、女性に関する既存のステレオタイプを追認することではなく、宗教学者が儀礼の意味を理解しようとするとき、公的なシンボリズムを要約する作業だけでは十分でなく、参加者の心的構造の差異を考慮に入れなければならない、という方法的な主張である。

イアン・リーダー「バック・トゥ・ザ・フューチャー」は、現代日本の宗教に多く見られる伝統回帰のイメージについて、その表現方法と目的を分析した論考である。一九八三年に制作された、比叡山東塔の再建を記録した映画は、復興とノスタルジアのイメージが描かれ、外来のものに見える現代性と、理想の伝統との対比が強調されていた。このようなパターンは日本の大衆的な宗教書や宗教団体の宣伝広告にきまってみられるとし、巡礼（四国遍路）についての文献やその現代の様態、墓の広告、伝統仏教教団が発行する出版物を検討していく。ここでは、現代のさまざまな悪や不安が調和的な過去への回帰によって解決される、という形にのっとってノスタルジアのイメージが表現される。それには、伝統仏教教団の場合であれば檀家からの経済的・社会的な援助が絶たれるのを防ぐという実際上の理由があると同時に、精神的なアイデンティティーを取り戻し

つつ現代性に適応しようとする手段ともなっていることが明らかになる。

以上、各論文の概要を見てきたが、編者序文に表明された刊行のねらいが明瞭に反映されていることがすぐに読み取れるだろう。それらを三点にわけて確認しておきたい。

まず、日本人の行動を論じるさいに、優位とされる世俗的な価値観の表面を覆っている宗教へのまなざしが必要なのはなぜか、またどのような意味でそうなのか、という点については、ルイス論文とスミス論文がその回答になっている。前者は現代日本の最先端の産業集団のなかでさえ宗教儀礼が息づいていることを人類学的調査によって示している。ただし、それは現代日本人の行動を宗教の側面からだけ、そのエキセントリックな世界観・シンボリズムを抽出して論じればすむという姿勢ではなく、さまざまな要素からなる総体的な文脈のなかで批判的に考察すべきである、ということをし、とりわけ後者のスミス論文が提案している。

次に、「日本人の宗教を仏教か神道かで代弁させるのではなく、神と仏が共存し混じりあつたヴェールとして描く（編者序文、五頁）いたものが多く収録されており、逆に一宗派や一祖師などを専門に論じたものが除かれていることがわかる。しかしたんにオルタナティブの宗教史として神仏習合が描かれたというわけではない。とりわけマクマリン論文が、従来「仏教か神道か」という形で二つの宗教伝統を独立的に描いてきた宗教史研究に対して批判のメスを加えていることから明らかなる

に、日本宗教史研究への反省的な論点がそこに織り込まれている。

最後に、欧米人を基準にした日本宗教論ではなく、全人類が共通に経験する現象である「宗教」についての、日本をフィールドとした分析、というねらいだが、この視点もすべての論文が共有しているように思う。儀礼の参加当事者による経験の意味の差異を、フェミニズムの知見の導入によって指摘したハーデーカー論文や、日本人の伝統回帰について、今日的にはフアングメンタリズム研究に連なるような問題提起をあらわしたりリーダー論文がとくに顕著なように、ここに収録された論文はいずれも、方法論と課題設定の双方にわたって、広く宗教をめぐる考察、議論に資するようなフレームワークが明確に示されている。もつともこれは、もともと専門誌に収録された論文であるという出自によるところが大きいのかもしれない。

おそらく、本書は一般の書店や図書館で、日本の宗教に関心をもつ多くの市民が手にとり、また学校の授業用のリーディングスとしても活用されていくことだろう。そのさい、本書にあらわされた日本宗教をめぐるさまざまな問題提起が広く社会に共有され、それを前提とした議論がさらに一般社会から研究者への要請としてフィードバックされる、といった相互作用が深められていくことを、期待したい。また、本書を生み出した母体であるJ.J.R.S.が、日本人研究者にも一層注目され、さらに発展することを願ってやまない。

黒川知文著

『ロシア・キリスト教史』

——土着と服従と復活——

教文館 一九九九年九月二〇日刊

四六判 二三六一—一八頁 二五〇〇円

井上 まどか

本書は、ロシアにおける正教の受容（ウラジーミル公の洗礼（九八八年）から現代（一九九〇年）までの正教の歴史を扱っており、序章から二章までが書き下ろし、三章から五章までは書き下ろしに既出論考二つを加えたもの、終章は書き下ろしと既出論考の部分的引用となっている。図版や写真も多く、読者層としては一般読者も対象にしているようである。本書のタイトルが『ロシア正教史』ではなく、『ロシア・キリスト教史』となっているのは、近年の著者の主関心が、キリスト教がなぜ・どのように土着化するかという点にあるためだろう。著者は、『世界の諸宗教運動の類型化』を今後の仕事として位置づけており、ロシアにおけるキリスト教の土着化をひとつの類型としてとりあげるといふ姿勢がタイトルに反映されている。

本書は、教会指導者と民衆という二つの視点からロシア正教史が論じられており、ロシア正教の教会史的側面と「民衆」の信仰との相克を、著者のこれまでの研究や、諸研究の成果から明らかにしようとしている。ただ、著者の関心がキリスト教の

土着化にあるということ、「民衆」の正教信仰にみられる、国家・教会に対する「抵抗」に注目しようとする視点とが交錯し、全章を通してみると記述として微妙な揺れがあるようにも感じられた。また入門書語り（専門外の一般読者を想定した語り）と研究論的語りとのバランスが適切であるかについて疑問が残った。それは、入門書になった点等を指摘する研究概説書にするのか、あるいは著者の研究成果を一般に公開する著作にするのか、という編集側と執筆者側との方針の違いといともいえるかもしれない。以下では、本書の各章の概略を追った後で、幾つかの章の内容を概略し、それに対する評者のコメントを付すことにしたい。

序章「ギリシア正教の歴史と神学」では、カトリックやプロテスタントという他教派とは異なる、正教の独自の性格を歴史、神学、イコン（聖像画）の三つの観点から明らかにしている。本章は、概説書やイコンに関する図像学的研究成果を基盤にしており、四章以降に比べると入門書的な語りとなっている。主に、カトリックと正教の神学的相違点について述べられ、他二派との教理比較表も付されている。

第一章「ギリシア正教の受容」では、ウラジーミルの洗礼（九八八年）から、キエフに移されたロシア府主教座の設置まで（十二世紀）を主に白石治朗、中村喜和両氏の研究成果をもとに概説している。ここで著者は、ロシア府主教とギリシヤのコンスタンティノポリス総主教の関係について論じ、キエフの

ロシア府主教がほぼ完全な独立を享受していたことを確認している。

第二章「苦難の中の教会」では、主に十二世紀から十五世紀を扱っており、キエフ公国の衰退、モンゴル占領下の正教会、特に十四世紀以降の修道院の発展と、ヘシカスム、また十五世紀以降の修道院内の二つの潮流、所有派（ヨシフ派）と非所有派（清廉派）を概略している。修道院については、主要な修道院の歴史概略がなされている。所有派と非所有派については、教会―国家の緊密な関係を重視する所有派の勝利がその後の正教会と国家の関係を決定していったと指摘している。

第三章「発展する教会」では、十五世紀中葉から百章会議の開催（一五五一年）、モスクワ府主教の総主教座への昇格（一五八九年）、教会書の訂正事業（一六六―一七世紀）を経て、ニコンの総主教就任（一六五二年）までを扱っている。百章会議を機に、いわゆる異端思想と呼べるものが、反体制的傾向を強めていったことを指摘したうえで、十七世紀に至るまでの様々な異端思想家・その運動の概観し、その担い手の社会階層を明らかにしている。（この「異端思想家」らについての参照文献は明らかではない。）ここでは、ロシア正教会が総主教座獲得と、国家統一したモスクワ公国を基盤に、権威主義化・形式主義化していったと指摘している。

第四章「教会の分裂」では、まず、ニコンの典礼改革（一六五三―一五六）とそれへの反発により発生した初期分離派とその運動を概観し、分離派教徒は、担い手（農民、町人、下級聖職者）、その社会的性格（封建制度・国教会批判）という点で、

十五・十六世紀のいわゆる異端運動や、その後の農民戦争・コサックの乱と共通点がみられると指摘した上で、本章の主眼である、分離派とビザンツの関係を分析し、考察している（後述）。

第五章「服従する教会」では、ピョートル大帝（一六八二—一七二五在位）以降の諸改革と分離派政策の変遷、そして分離派教徒の活動について詳述している。分離派については、その信徒数、社会階層、道徳観、教養、経済活動など多方面にわたる検討が行われ、ウェーバーの理論を用い、分離派の道徳には禁欲的職業倫理が見出せるものの、「呪術からの解放」という要素が見当たらないとして、経済活動としては、「宗教的少数者の営利活動」に合致すると結論している。

終章「沈黙から復活へ」では、主にソビエト政権下から現代までの正教史と、ロシア正教史をふまえた上で、宗教運動の理念型の提示、キリスト教土着化の力学の分析を行っている。これは、著者があとがきで述べているように、世界の諸宗教運動の類型化・理論化を目指したモデルである。

以上で各章の概略を見てきたが、四章以降が著者の研究成果がもつとも反映されたものであるため、第四章第五節「分離派教徒とビザンツ」の内容に言及し、コメントした上で終章・全体のコメントに移りたい。

この節（二二九—二四九頁）では、分離派教徒に関する先行研究の見解を概略したうえで、特にJ・H・ピリングトンの、プロテスタントが分離派教徒に影響を与えたという見解をとり

あげ、ピリングトンが考察していないビザンツとの影響関係について、ロシアへのキリスト教はビザンツからもたらされたという点を理由に、考察の必要性を述べる。そしてこの節は、分離派教徒とビザンツの関係についての考察と、分離派教徒に先行する類似の宗教グループを確定することに論述が割かれている。

「共同体を形成したグループ」、私なりに言い換えると、宗教マイノリティ・グループは、分離派教徒のほか、非所有派、ユダヤ教的異端、ストリゴリーニキが主に挙げられる。これらについては、教会と国家への抵抗という社会的性格と農民・コサックなどの下層民に広がった信奉者という二つの観点を「指標」として考察されている。なぜこの二つの観点が指標となるか、著者は明言していないが、この二点が分離派教徒の性格を顕すものであり、「類似の先行グループ」と確定する際の参照軸となる、ということと言わんとしていると評者は理解した。ただ、ここで指標としては挙げられていないが、この先行グループの分析においては、著者は常にビザンツの要素の継承について言及しようとしており、その際、ビザンツの「抵抗の伝統」という要素に強調点を置いているようだ。例えば、非所有派のニール・ソールスキーについての言及（一三四—一三五頁）やマクシム・グレイクについての言及（一三八頁）がそれである。前者については、ヘシカスムの継承が、教会の財産所有への反対という「抵抗」につながったという指摘として読むことができ、後者については、研究者の見解を借りて、マクシムのビザンツ・アトス山修道院における経験と知識が、修道

院の土地所有と教会の財産所有への反対という「抵抗」に つながった間接的に述べている。しかし他方で、分離派教徒におけるビザンツの要素については、以下にみるように、「抵抗の伝統」という要素の分析は行われていない。そのため、本節で言われる「ビザンツ的要素」の外延が曖昧になっており、また結論部分についても疑問が残る（後述）。以下で当該の分離派教徒についての著者の分析をみていくことにしよう。

著者はロシアにおけるビザンツへの影響を考察するうえで、ロシアの修道院がビザンツのアトス山修道院に類似の生活を送っているかという点に注目している。そして上記の共同体を形成したグループにおける、ビザンツの影響、正確に言えば、アトス山修道院生活形態の影響をみようとしている。このグループのうち、資料的制約から、非所有派と分離派教徒の共同体的外的構造や生活形態しか分析対象にはできない、とことわったうえで、この後者、分離派教徒にみられるビザンツ的要素の考察に主眼を置いた。上述のように、共同体を形成したグループについては、ビザンツ的要素が教会や国家への「抵抗」精神となつていと論じているのだが、ここでは共同体の構造という点のみから、ビザンツからロシアへの継承を論じている。この点でまず、著者が何をもって「ビザンツ的要素」としているのかと問わざるを得ない。

次に、このビザンツと分離派教徒の間の影響関係を探る作業において、著者はアトス山修道院生活形態と分離派教徒の生活形態を分析対象としてとりあげるのはなく、その分析段階に非所有派を媒介させる。つまり、非所有派のニール・ソールス

キーはアトス山修道院と同じ生活形態・共同体を形成したため、非所有派にはビザンツの要素がみられる、と前提し、非所有派と分離派教徒との生活形態、外的共同体構造が類似していれば、分離派教徒にビザンツの影響がみられると言い得る、と著者は考えているようである。著者の分析作業は非所有派と分離派の外的共同体構造（スキットを中心とした共同体内の建物の構成）や生活規定がいかに類似しているか、という点に集約している。著者はここで、分離派の共同体が形成されたヴィーグ地方とレークサ地方をとりあげ、両者が非常に似た、共同体構成を持つていること、そしてその構成が、非所有派と類似していると分析した。

ここで問題と考えられるのは、ビザンツの分離派教徒への影響関係を見る際に、なぜ非所有派を媒介させなければならぬのか、その必然性についての言及がみられないことである。またもしそれを前提とするならば、その前段階の作業として、アトス山修道院と非所有派の外的構造の比較を提示するべきではないのか。ビザンツの非所有派への影響について著者は、先に述べたヘシカスムの継承という点のほかには、非所有派でアトス山修道院での滞在経験もあるニールが、スキットと教会のまわりに散在する独居室という小集団を創設したという点を指摘して、アトス山での生活と「同じ」であるとしている（生活規定についても言及しているが、それとアトス山修道院との影響関係は書かれていない）。分離派の外的共同体構造については、ヴィーグ地方とレークサ地方の共同体構造の図版を各々掲載している一方、この前提とされている、アトス山修道院と非所有

派の外的共同体構造については、その類似性を指摘するには記述が不十分であるように思われる。著者はこの主題について既に論文を発表しており（一九八二年）、本書では古代から現代まで俯瞰するため、十分な紙幅が割けないという事情も勿論あるだろう。が、以上の点については、読者の混乱を招くのではないかと危惧される点でもある。

次に、この第五節の著者の結論によれば、分離派教徒は、ニコン典礼改革を端緒に教会と国家に「抵抗」し、その改革で導入されたビザンツ的要素を拒否したが、「こういつた抵抗の伝統は、ビザンツにその起源があり、ロシア民衆に受け継がれたと考えられる」（一四九頁）という。しかしこの「抵抗の伝統」とは何であろうか。またこの場合の「ロシア民衆」の範疇は何だろうか。分離派教徒も「ロシア民衆」に含まれるのだとすれば、上で述べたように、著者は外的共同体構造については、ビザンツ的要素が分離派教徒にみられるという結論に達しているが、それをビザンツ起源の「抵抗の伝統」の継承である、と論ずるのは性急ではないか、との感は否めない。またさらに、この「抵抗の伝統」をヘシカスムと同定するのであれば、ヘシカスムの「清貧・謙卑の理想」（一三五頁）が、どのように社会運動（「抵抗」）に結びついていったのか、を詳細に分析・検討することが、むしろ他宗派、他宗教との比較・類型化につながるかと評者には思われるのだが、その点については、上述のようにヘシカスムの伝統には「抵抗の概念」があると間接的に述べるのみ（一三四—一三五頁）であるのは、残念に思われる。

終章において、著者は宗教運動を六つに類型化し、さらに宗教運動の性格から、四つの理念型を提示し、各々のモデルの相互関係と担い手について論じている。また、キリスト教土着には六つの要素があるとして、ロシア・キリスト教の土着のメカニズムを西欧中世カトリックと日本キリスト教との比較を行っている。この比較は、日本におけるキリスト教の発展を振り返ってみるのに興味深い。前者、類型化と理念型の提示については著者の今後の研究と深く関わるものであり、既に論文として発表されている（一九九八、一九九九年）。スケール、パースペクティブともに壮大な研究作業になることが予想され、評者の範囲を超えているということ、また提示されている諸類型、理念型については、今後更に展開されることが予想されるため、ここではおもにロシア・キリスト教に関する記述についての疑問点を示すにとどめたい。

著者は、宗教運動の展開を、一、生成、二、発展、三、対抗、四、迫害、五、衰退、六、復興に分けて考察しているが、各々の類型をロシア正教に適用して分析している箇所については、この箇所でのロシア正教に関する記述が大変に簡潔であるということもあり、ここで問うことはできない。が、ロシア正教が復興したという点（ロシア正教はそれ（ソヴェト政権下での厳しい弾圧―評者）を克服し、復活して円熟期の段階に達している）（二〇五―二〇六頁）について述べるならば、狭い意味では、国家の認知・保護を受けたということの意味する。「復興」と言った場合、この事例のように国家という公的機関の認可を基準とするのか、それとも信者数や教会数のような数

量・数値を基準にするのか、基準点はどこに置かれるのだろうか。

また宗教運動の性格の理念型として、一、支配的儀礼的、二、合理的・主知的、三、復古的倫理的、四、神秘的反知性的の四つをあげ、一の支配的儀礼的宗教運動への反発として生じるのが二と四であり、それらは運動の両極端を形成している、という(二〇六頁)。本書で挙げられた宗教マイノリティ・グループは、この合理的・主知的宗教運動と神秘的反知性的宗教運動に組み入れられている。ただ、「合理的／非合理的」という区分がどのような点において「合理的／非合理的」なのか明らかにされていない。著者はウェーバーのカリスマ論を、この理念型にも適用しているが、たとえば、価値合理性／目的合理性という概念が想定されているのか、いないのか自体も評者には看取できなかった。また、この「合理性」概念とも関わってくるが、二、四各々の別の組み合わせはないのだろうか。つまり、「合理的・反知性的」「神秘的知性的」という宗教運動は考えられないだろうか。本書ではとりあげられていないが、ロシアにおける十八世紀のフリーメイソンや、二十世紀初頭の知識人らによる宗教復興運動はどのように類型化できるだろうか。また、復古的倫理的宗教運動については、ロシアのケースとしては分離派教徒とされている。著者によれば、この運動は、支配的儀礼的宗教運動と代替／並存可能だとしており、意志の力を中心とした準カリスマ的支配の、知的階級を中心とした上層階級に属する者を担い手とする運動だという。しかし、第五章の叙述によれば、分離派教徒は識字力をはじめとして古代ス

ラヴ語の理解など教育水準は高かったが、近代的教育を受けることを拒否することが多かったとされている。これは「知的階級を中心とした上層階級」という著者自身の担い手の規定と矛盾はしないだろうか。むしろ著者が想定している復古的倫理的宗教運動というのは、諸教派を含めてキリスト教をひとつの運動として考えた場合の、プロテスタントの存在様態を指しているのではないかと考えるのは誤った推測であろうか。

また全体を通して、正教の性格について典型的な叙述が、躊躇されることなく幾つかの箇所で見られる点に引っかけを感じずにはいられなかった。例えば、「思弁的・形而上的・瞑想的な東側の教会」という傾向が「しだいに：(中略・評者)：確立されるようになった。」(序章・一八頁)という表現や、ロシア正教は「伝統的」「彼岸的」「集団的」(終章・二〇五頁)との性格づけである。こうした典型的な性格づけに対して、著者は問い直しや詳述を行っていない。(確かに正教の存在様態はこうした表現によりしばしば叙述されてきた。)ただ、むしろそのようなヴェイルをかけて論じられることが多いからこそ、宗教研究者としては、そうした表現を用いることに對して問い返しがなされても良いのではないかと、とも感じられた。特に終章で、宗教運動の類型をロシア正教のケースとして論じる際にはなおさらである。

さらに、長期にわたって、政治支配のなかに宗教が組み込まれるという公的宗教の性格をもつロシア正教の場合、そうした存在形態の問い直しの視点を置きえた論述がなされる必要があるのではないかと、言い換えれば、『ロシア・キリスト教史』と

主題化した場合、公的宗教に対するマイノリティー・グループとして、いわゆるセクトと呼ばれ、従来「異端」とされてきた諸宗派や分離派教徒だけでなく、たとえば外国人官僚の居住地域におけるプロテスタントやカトリックの勢力への視点が組み込まれても良かったのではないか。

疑問点を中心に述べてきたが、本書のように正教をキリスト教、さらには宗教運動の類型化の考察対象として、他教派・他宗教と比較する研究は寡聞にして知らない。ヤロスラフ・ペリカンは『キリスト教史』の宗教運動の考察において、正教も分析対象として含めているが、日本では訳書がない。終章にみられる著者の壮大なバースペクティブに、頭が下がるばかりである。また、これまで分離派教徒については、中村喜和氏を中心とした著作・論考が出版・発表されているが、広くキリスト教史のなかに位置づけて比較の観点から分析するという立場は著者を嚆矢とするのではないか。分離派教徒研究から、ロシアのボグロム研究へ、そして世界の諸宗教の運動の類型化へと歩を進める著者の壮大な企図に学ぶところは非常に大きい。

鷹木恵子著

『北アフリカのイスラーム聖者信仰』

—— チュニジア・セグダ村の歴史民族誌 ——

刀水書房 二〇〇〇年二月二七日刊

A5判 四一四頁 八〇〇〇円

吉田 京子

本書は、一九八二―八三年、その十年後の一九九三―九四年の二度にわたり実施されたチュニジアにおける長期現地調査に基づいた、北アフリカにおける聖者信仰の今日的状況報告、及び、人類学的分析成果をまとめたものである。著者自身の言葉によると、チュニジア南部ジェリド地方の一ナツメヤシ農村セグダ村における聖者崇拜を中心とした村民の宗教生活の、十年以上の歳月にわたる変容過程を描いた「民族誌」と位置づけられている。

いわゆる「公的イスラーム」、「大文字のイスラーム」では、木や石、仏像など、神アツラー以外のもの（被造物）を崇拜対象とする偶像崇拜は、多神教同様厳しく批判され、否定されるべきものにとらえられている。イスラームの聖者信仰とは、神と一対一で向き合い、修行を通じて神と一体化することを目指したスーフイズムに基礎づけられている。神との合一の境地に達し、現世的日常世界に戻ってきたスーフイーは、神の友（ワリー）として特別な恩寵（バラカ）を神から賜り、それを奇蹟

という形で表すことができると言われる。ワリーの周囲にはス
ーフィーの修行道に励む入道者が弟子として集まり、ワリーの
名声が高まっていく。そして、ワリーのもつバラカの恩恵にあ
やかろうとするのはこのような特別な修行者に限らず、一般民
衆も神の友としてのワリーに敬意と尊敬の念を抱くのが通常で
ある。至高の存在としての神に直接語りかけ、日々の生活の子
細な不満や要求をおつける「大それた」行動をとる代わりに、
より身近な頼りになる存在としてのワリーに相談や祈願成就を
行うのである。ワリーの死後には聖者廟が造られ、死後も継続
するバラカカを頼り、大勢の人々が廟を訪れ、様々な現世利
益の成就、獲得を祈願する。

このような形態での聖者信仰は、イスラームの公式教義であ
る偶像崇拜禁止の教えに抵触するとみなされがちであるが、実
際は、民衆レベルの宗教信仰生活、俗習の主要部分としてイス
ラーム文化圏の広範囲でみられる。特に、北アフリカのマグリ
ブ地域における聖者信仰は、地域固有の歴史と密接に結びつい
た独自性の高いものであり、同地域の民族史、社会史、イスラ
ーム史を語る際に必要不可欠のものといえる。

本書は、チュニジアの一地方村における聖者信仰の実態調査
報告にとどまらず、「便宜的」に複数の概念を仮定し、それらに
基づいて聖者信仰を通じて看取されるムスリムの現実的宗教生
活の全体像をとらえようとする。つまり、聖者信仰が宗教生活
の独立的な形態として解剖学的に調査分析されるのではなく、
宗敎生活の別の位相区分であり、「様々な生活面において通過
儀礼とも密接に関連し、或いは、公的な部分を司る『モスク中

心のイスラーム』²及び、より広域的共有性をともなった『ム
スリムの習俗的信仰』と共存、並立するものとして相対的に捉
えられる。本書は、観念的教条的信仰のすそ野に広がる現実的
信仰実践としてのイスラームを、様々な構成要素が有機的に絡
み合い複合的な形で実在するものとして捉えようと試みるもの
である。イスラーム文化圏における人類学調査に関する数少な
い本格的な研究書、学術書であると同時に、イスラーム宗敎文
化の実態を広く紹介するという点でも興味深いものである。

内容構成は、著者による問題設定と研究の位置づけ、研究に
おける仮説設定に始まり、順をおって、それに対応する形での
当該村における宗教生活の詳細な調査報告、事例紹介、分析評
価が続く。以下にその章立てを示す。

序 章 問題の所在

1 従来の研究と問題の設定

2 分析概念の設定と聖者信仰

3 国家とジュリード地方と調査地セダダ村

4 論文構成と調査の概要

第一章 セダダ村の聖者信仰の成立とその発展

1 聖者誕生以前の村とイスラーム化

2 アラブ化と聖者信仰の成立

3 旧村の滅亡と聖者を中心とした新村落の形成

4 聖者の子孫集団の全盛期とスーフィー教団の活動

第二章 独立以降の国家権力の浸透と聖者の子孫集団の勢力

衰退

1 ハブス制度廃止等の諸改革とザーウィヤの財産没収

- 2 「モスクを中心とするイスラーム」の国家化
 - 3 普通教育の普及とマドラサの教育機能の剝奪
- 第三章 今日の宗教的実践の舞台と宗教生活の現状
- 1 村の生活空間の構成
 - 2 村社会の構造
 - 3 村の生活リズムと四つの暦
 - 4 村の宗教生活の現状―二つの位相
- 第四章 聖者信仰の宗教的象徴体系
- 1 村の聖者たちの人物像
 - 2 聖者にまつわる奇蹟譚
- 第五章 聖者をめぐる儀礼実践の現状
- 1 状況儀礼としての聖者廟参詣
 - 2 人生儀礼にみる聖者廟参詣
 - 3 農耕儀礼・収穫祭としての聖者廟参詣祭
 - 4 アーシューラーの行事と聖者の祝祭
- 終章 聖者信仰の位相を変えていくもの
- 1 「聖者信仰」と「モスクを中心とするイスラーム」と「習俗的信仰」の位相
 - 2 今後の聖者信仰の位相―ひとつの展望
- 尚、あとがきに加え、索引、参考文献、グロッサリーが付されるところに、
- 1 シーディー・ブー・ハラールへの讃歌 (1)・(2)
 - 2 ジェリド地方の主なイスラーム聖者
 - 3 チュニジアおよびジェリド地方とセグダ村の歴史年表
- が付録として収録されている。

本書の人類学的分析概念を用いたムスリムの宗教生活の実態分析は、人類学的見地からみれば成功であり、貴重な情報源となるものと考えられ、その研究成果は十分に理解されると思われる。以下では、評者自身の研究の立場であるイスラーム思想史、イスラーム学的立場から、あえて若干の問題提起を促してみたい。

人類学においては、思弁的、教条的な面の強い「公的イスラーム」と、心情レベルで展開される聖者尊敬、「聖者信仰」とは対立項的に区分されることが多い。本書でも、「便宜的」とはされながらも、「モスク中心のイスラーム」と「聖者信仰」、「俗習的信仰」とが三つの異なる位相として区分されている。一方、評者の立場である思想研究は、文献資料研究が中心となるため、必然的に「公的イスラーム」、「大文字のイスラーム」の立場に入るが、ここではイスラームを一元的(タウヒード)に捉える、或いは捉えようとするのが通常である。そして、このイスラームには勿論聖者信仰も含まれていると評者は考えている。近現代のワッハブ主義やサラフィー主義など、特定の政治的意図を多分に含んだ立場からは聖者信仰が「異端的」なものとしてイスラームから排除され、忌避されることがあるが、イスラーム思想全般を顧みれば、被造物としての人間を聖者のに敬う、そのバラカの享受を願う立場についても深い配慮と動機付け、正当化が行われてきたことは明らかである。特に、評者の研究対象であるシリア派信仰においては、預言者の後継であるイマームを敬い、その特別の力の恩恵にあやかろうとする行為、そしてそのような信仰のもつ民衆動員の力、影響

力に関しては、「公的」「大文字の」とされるようなイスラームの立場からも積極的な関与、肯定的評価が存在する。

従って、たとえ便宜的な関与、肯定的評価が存在する。評価においてはかなり固定的に弁別されている「モスク中心のイスラーム」と「聖者信仰」という位相区分に疑問を感じざるをえない。人類学が習俗的、土着の生活習慣、慣習が顕著にみられるような場所の实地調査に基づくもので、そこで日常生活を営む民衆、一般信徒の有様が「テキスト上から知られる建前」とどのように異なるものであるか、現状はいかなるものかを追究する学問であるため、このような区分は当然のものなのだろうが、本書に関する限り、「モスク中心のイスラーム」と「聖者信仰」との区分は、ともに村人の現実生活における宗教的实践であるという点では、対立、相違するものではないと考えられる。

また、多元的なイスラームの複合性を主張する場合でも、上述の二つを対立項、別位相として分ける意義がどれほどの有効性をもつのか疑問である。著者は、村民の宗教実践生活の、チュニジア独立を契機とした変化に敏感に反応している。チュニジア独立を契機に、それまで宗教的権威の中心であった聖者子孫集団の権威が失墜し、金曜モスクに国が指定したイマームが権威をもち、それまで宗教、信仰の中心の場であったザウウィヤやマドラサが国の建設したモスクにとって代わられた。著者は、聖者子孫集団の権威失墜の原因を国家プロジェクトとしての「公的イスラーム」の村への流入とみている。そして、これらの状況変化は、「社会的レベル」における「聖者信仰」が

「モスク中心のイスラーム」にとって代わられ、「聖者信仰」の「文化的レベル」は、独立後も「土着」の宗教実践面とともに連綿と継承され続けていると分析されるのである。

このような宗教生活の社会的変化は非常に興味深いものであるが、この分析概念を通じた分析、結論付けは不的確であると感じる。分析概念の適用にとられすぎ、宗教権威と活動場という外面的変化が、聖者信仰そのものの衰退、危機のように捉えられ、「聖者信仰」から「モスク中心のイスラームへ」という大雑把な結論付けが行われているように思われる。

言い換えれば、分析概念の設定において、特に「聖者信仰」の概念設定に多少の問題があるように思われるのである。序章において「聖者信仰」は明確に定義されているが、その内容自体は、スーフィズムに端を発した聖者の奇蹟からの恩恵、現世利益を求める信仰という、ごく一般的なものとして説明されている。その一方で、その中心的担い手が「聖者の子孫集団」と非常に限定されている。いわゆる「大文字のイスラーム」に対抗するものとしての「聖者信仰」は、「民衆」のものと考えられるのが通常であり、その意味で「聖者信仰」の内容を設定した場合には、担い手はあくまでも人々、民衆とされるべきであろう。しかしながら、本論では、独立を契機とした聖者子孫集団の権威問題が重要視されたため、「聖者信仰」が「聖者子孫集団」と結びつけられ、「モスク中心のイスラーム」の担い手である「イマーム」と対立する本書固有の特殊な分析概念になっている。そして、本書では、この二つの異なる「聖者信仰」が不用意に混同され、時に「民衆のイスラーム」になり、「聖者

子孫集団の特殊なイスラーム」に限定されるなど、やや恣意的に意味内容を変化させている。

聖者子孫集団の支配権の縮小、物理的生活状況の変化によって「聖者信仰」が影響を受けているのは確実であるが、果たして「聖者子孫集団」ではなく、村民の聖者信仰に独立以前と以後でどの程度の本質的変容があったといえるだろうか。本書の貴重な現地調査報告は、「村民の聖者信仰」が社会的権威の変化にもかかわらず、独立以降もセダダ村固有の宗教形態として十分機能し、存続していることを的確に証明するものであろう。

評者の見解では、チュニジア独立によって変化したのは「聖者信仰」ではなく、セダダ村の村民の宗教生活における「公的」部分であり、「私的」部分は時代の変化の影響を受けながらも独特の形で保持されているように思われる。そして、思想研究の立場からは、この宗教の「私的」部分こそが「聖者信仰」と言われるものであり、そこにさらに外面的「社会的レベル」「文化的レベル」という区分を設定する必要があるとは思われない。「聖者信仰」の指導者は聖者子孫集団であろうが、その実際の中心的担い手は参詣を行いマドラサに通う民衆である。「モスクを中心とするイスラーム」の指導者はイマームである。ところが、その実際の中心的担い手は、モスクで礼拝し公立学校に通う民衆である。本書に紹介された興味深い報告事例を考察すれば、「民衆イスラーム」は独立以後形を変化させながらも、その土地固有の文化や「聖者崇拜」の形態を保持しつつ維持されているという結論で十分であり、あえて人類学的対立項

的位相区分に基づく結論をするまでもなく、本書の目的は十分達せられていると考える。

○国際委員会インフラ関係小委員会

日時 二〇〇一年六月一六日(土)一二時〜一五時

場所 パレスホテル

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、日本昭男、宮家

準

議事

一、IAHR二〇〇五年東京大会について

月本委員より、オランダのヘイゼでのIAHR理事会の報告を受けた。また、金井新二委員を学術プログラムの責任者とすることを決定し、このことをアンテスIAHR会長に月本委員から通知することにした。

○『宗教研究』編集委員会

日時 二〇〇一年六月二三日(土)一四時〜一八時

場所 学士会館本館

出席者 芦名定道、薄井篤子、小池淳一、佐藤憲昭、下田正

弘、関一敏、竹村牧男、深澤英隆、松村一男

議事

一、刊行報告

三二八号 論文四本、書評一七本。

一、編集方針

・三三〇号(二月刊行予定)以降の投稿論文に対する査読者

を決定し、書評本および評者候補を選定した。

・来年度の特集号(三三三号、二〇〇二年九月刊行予定)のテーマと執筆候補者を決定した。

テーマ「生活の宗教」としての仏教

・会員より問い合わせのあった「英語での論文投稿」については、従来通り、日本語のみとすることが確認された。

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 二〇〇一年七月七日(土)一一時三〇分〜一三時三〇分

分

場所 國學院大学 常磐松三号館 神道第一研究室

出席者 宇都宮輝夫、大貫隆、大村英昭、加藤智見、川崎信

定、鈴木岩弓

議事

一、委員長選出

互選により川崎信定氏を委員長に選出した。

一、審査について

候補作品について論議し、分担(主査・副査)ならびに審査方法、日程等を決定した。

○国際委員会インフラ関係小委員会

日時 二〇〇一年七月七日(土)一二時〜一三時

場所 國學院大学 第一会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、日本昭男、宮家

準

議 事

一、IAHR二〇〇五年東京大会について

IAHRの実行委員会を九月一四日〜一六日の久留米大学の学術大会の際に立ち上げて、そこで全体のテーマなどについて審議することにし、そのことを会長名でIAHRアンテス会長に連絡することにした。

○常務理事会

日 時 二〇〇一年七月七日(土)一三時〜一四時

場 所 國學院大学 常磐松二号館 大会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、大村英昭、金井新二、島齒進、田島照久、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、藤井正雄、宮家準、月本昭男 (IAHR理事)

議 事

一、科学研究費補助金の審査委員候補者推薦について

前回常務理事会で決定した科研費審査委員候補者を日本学術会議宗教学研究連絡委員会に推薦した。同委員会からこれをそのまま承認し、学術会議学術体制常置委員会に答申した旨の通知を受け取ったとの報告が宮家宗教学研究連委員長よりあった。

一、IAHR理事会報告

荒木国際委員長から、五月二五日・二六日にオランダのヘイゼで行われたIAHR理事会で、二〇〇五年の東京大会の日程が三月二四日〜三〇日と決定したことなどの報告がなされた。

一、日本学術会議宗教学研究連絡委員会報告

同会議委員にIAHR二〇〇五年東京大会実行委員会として加わっていただくこと、金井新二庶務委員会委員長 (IAHR学術プログラム担当) を同会にオブザーバーとして出席していただくことが決定された旨、宮家宗教学研究連委員長より報告があった。

○理事会

日 時 二〇〇一年七月七日(土)一四時〜一六時三〇分

場 所 國學院大学 常磐松二号館 大会議室

出席者 安蘇谷正彦、阿部美哉、荒木美智雄、池上良正、井上順孝、宇都宮輝夫、大村英昭、小田淑子、加藤智見、金井新二、川崎信定、佐藤憲昭、島齒進、鈴木岩弓、田島照久、田丸徳善、土屋博、鶴岡賢雄、中村廣治郎、西山茂、花岡永子、藤井正雄、星野英紀、宮家準、宮田元、池澤優 (情報化委員)、大久保雅行・野村暢清 (久留米大学)

議 事

一、第六〇回学術大会発表者の承認

開催校が準備したプログラムの原案を検討し、個人研究発表二七一名を承認した。

一、新入会員について

別記二二人の入会が承認された。

一、IAHR理事会報告

前記常務理事会報告に同じ。

一、池澤情報化委員より、情報化委員会の活動について以下の報告があった。

・『宗教研究』データベース化について

文部省科学研究費補助金の助成を受け、二年度目の事業を開始した。今年度は二三八〇二八三号までの三千データを入力し、総数一万二千件の半分を完了する予定である。

作成されたデータは、CDやFDではなく、ホームページ上で検索機能をつけて公開することを検討している。

・ホームページ開設について

国立情報学研究所の Academic Society Home Village 上に開設する。和文ページの公開は八月頃の予定(学術大会で通知)。英文ページは会則の英訳を理事会に提出し、承認されてからとなる。

和文ページ <http://www.soc.nii.ac.jp/yars/index.html>

英文ページ <http://www.soc.nii.ac.jp/yars/index-e.html>

なお、ホームページのトップページに「お知らせ」の枠を設けたいが、誰がどのようにして情報を収集・編集・掲載するか、権限と仕事量に関しては未決定。「会員業績」の掲載に關しても同様の問題が検討されなければならない。

・NACSIS-ELS (電子図書館サービス及びオンラインジャーナル) について

国立情報学研究所の電子図書館サービスを利用して、『宗教研究』を公開することが可能であるが、公開の際に著作権料を取るか等の問題については、理事会で審議していただきたい。

情報化委員会より提起されたホームページの内容と責任者、『宗教研究』の著作権の問題等については、次回の理事会までに情報化委員会と庶務委員会と検討することになった。

○選挙管理委員会

日時 二〇〇一年八月一八日(土)一三時～一五時三〇分

場所 國學院大学 常磐松二号館 第一会議室

出席者 金井新二、鈴木範久、藪田坦、田島照久、田丸徳善、宮家準

議事

一、評議員選挙委員選挙開票

開票結果

・理事互選分

有権者総数 八八

投票者総数 四七 (投票率五九%)

有効投票者数四六 / 無効投票者数一

有効投票数一三八 / 無効投票数〇 / 白票〇

有効投票数の内訳

金井新二18票、島蘭進15票、阿部美哉10票、市川裕6票、池上良正・田丸徳善・土屋博5票(以下、略)

この結果、金井、島蘭、阿部の三氏が理事互選分による選挙委員に選出された。

・一般投票分

有権者総数 一八〇二

投票者総数 三七五 (投票率二二%)

有効投票者数三六六／無効投票者数九

有効投票数七二四／無効投票数三／白票五

有効投票数の内訳

島蘭進33票、佐々木宏幹16票、金井新一・田丸徳善13票、阿部美哉12票、氣多雅子・藤井正雄11票、長谷正當・林淳・山中弘9票、赤池憲昭・池上良正・市川裕・山折哲雄・渡邊寶陽8票、浅井成海・蘭田坦・蘭田稔・土屋博7票（以下、略）

同票の赤池・池上・市川・山折・渡邊の五氏は、選出内規に従い、年長順に三名を選出した。

この結果、理事互選で選出された金井、島蘭、阿部の三氏を除いて、佐々木、田丸、氣多、藤井、長谷、林、山中、赤池、山折、渡邊の一〇氏が一般投票により選出された。

・理事互選による当選者三名、一般投票による当選者一〇名、計一三名の評議員選考委員は以下の通りである。（五十音順、敬称略）

赤池憲昭、阿部美哉、金井新一、氣多雅子、佐々木宏幹、島蘭進、田丸徳善、長谷正當、林淳、藤井正雄、山折哲雄、山中弘、渡邊寶陽

執筆者紹介（執筆順）

阿部 美哉	國學院大学学長
嶋田 義仁	名古屋大学教授
深澤 英隆	一橋大学教授
宇都宮輝夫	北海道大学教授
金井 新二	東京大学教授
藤原 聖子	大正大学助教授
星川 啓慈	大正大学教授
澤井 義次	天理大学教授
芦名 定道	京都大学助教授
小原 克博	同志社大学助教授
塩尻 和子	筑波大学助教授
高田 信良	龍谷大学教授
岩田 文昭	大阪教育大学助教授
島薮 進	東京大学教授
小池 淳一	愛知県立大学助教授
黒崎 浩行	國學院大学日本文化研究所専任講師
井上まどか	東京大学大学院
吉田 京子	日本学術振興会特別研究員

会員訃報

・日本宗教学会理事、川村学園女子大学教授、中村恭子先生は、二〇〇一年六月二五日逝去されました。享年六九歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

State Shinto and the Structure of Religions in Modern Japan

SHIMAZANO Susumu

One may say that religions have been coexisting pluralistically in modern Japan. But others may say that there is a common ethos among the majority groups so that it has been difficult for minority religions to spread among the population. To clarify the relationship between the seeming plurality and commonality, it is important to know exactly what the pre-war State Shinto system was. The term "State Shinto," however, is used by scholars very ambiguously. This is because in the Shinto Directive of 1945 the term is used with different meanings, and the resulting confusions have not been dealt with adequately. When the term is used in the narrow sense, to refer to Shrine Shinto, the meaning seems to be clear, but then Shinto is understood in a very limited way. I propose to define the term in a broader way, similar to but overcoming the difficulties contained in Murakami Shigeyoshi's inclusive usage of the term. Through this work of refinement of the concept of the State Shinto, we can understand that modern Japanese religions are composed of a double structure consisting of State Shinto in the public dimension, and various religions in the private dimension.

Problematic Religious Plurality : Shinran and Manshi

IWATA Fumiaki

Ethical or practical concerns rather than theoretic ones have spurred modern attempts to pursue religious pluralism. Shin Buddhism has not yet offered its perspective on the subject. This paper will show that Shin Buddhism naturally averts from tackling the ethical aspects of religious pluralism ; and that there may possibly be some aspects in Shin Buddhism that can respond on this matter. This article runs as follows : by appraising Shinran's doctrines, his exclusivism must be explained in relation to general Buddhist axiology. Next, investigations on Kiyozawa Manshi, by focusing on his paradigmatic approaches to other religions, will clearly show that Manshi entertained his own viewpoints that other religions should be accepted as they are. Finally, particular ethics and problematic principles of modern Shin Buddhism will be examined by pointing out that Manshi's own ethics had motivated his attitudes towards other religions.

„Religionsdialog“ für den Reinen Land Buddhismus in der gegenwärtigen „pluralistischen“ Situation

TAKADA Shinryō

In der gegenwärtigen „pluralistischen“ Situation der Religionen interessieren sich Christen sehr für den Inter-religiösen Dialog. Wie ist es denn bei Buddhisten?

Auf der Ebene des Dialogs „Buddhismus und Christentum“ findet man einen Kontrast zwischen einer „Erleuchtungsreligion“ und einer „Offenbarungsreligion“. Für den Buddhisten bedeutet es eine Begegnung mit einer „monotheistischen“ Religion. Und dabei findet man besonders auf der Ebene des Dialogs von Jōdoshinshū und Christentum Kontraste, wie etwa „Glauben in der Endzeit“ und „Glauben im Eschaton“.

Das Christentum ist diejenige Religion, die ihre Offenbarungsbotschaft Gottes noch mit einem neuen Glaubensinhalt kennzeichnet, nämlich, Jesus von Nazareth sei „Christos—Messiah“. Wer bei Jesus „Besonderes“ findet, der bekennt sich als „Christ“. Jōdoshinshū ist der Buddhismus vom Reinen Land, der besonders von Shinran (1173-1262) unter Honens Schülern ausgeprägt ist. Die Charakteristik oder das „Besondere“ von Jōdoshinshū ist die „Andere Kraft“ von Amida-Buddha, die die Wahrheit für die schlechtest-geborenen Menschen in der „Letzten Dharma-Zeit (mappō)“ sein würde.

Um diese beiden „Besonderheiten“, nämlich, „Jesus—Christos (Messiah) im Eschaton“ und „Amida-Hingabe in der Endzeit“ genug zu erklären, müssen so viel verschiedene Begriffe benutzt werden. In der Vergleichen von beiden möchte ich über das „Besondere“ von Jōdoshinshū nachdenken.

Religious Pluralism and Islam

SHIOJIRI Kazuko

John Hick's religious pluralism can be criticized on various points, but it is still effective for studying the religious dialogue between Islam and Christianity. In this paper I undertake a comparative study on Hick and Nasr through analysis of *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* by Adnan Aslan. While in Hick religious varieties are derived from information transformed into religious experiences, that is the human encounter with the Real or the Ultimate Reality, in Nasr religion is the terrestrial manifestation of the Eternal Order that has been sent down to this world from God.

Here I regard post-modern phenomena in Islam in the context of "religious revivalism," and I examine the necessity for understanding and recognizing the traditions and uniqueness of Islam.

Islam, though it is human, secular, and practical, as an external form is composed of the eternal God's words that refuse human commitment from the very beginning. Nasr indicates that Muhammad should be compared to the Prophet—King, not to Jesus, Son of God, and the universal character of this type of figure as both a spiritual leader and a political leader at the same should be recognized. The fundamental creeds, such as the incarnation of Jesus and the acceptance of Qu'an of Muhammad, are understood as human response to the Reality in Hick, but as the Divine formulation in Nasr. Hick says that the pluralistic re-interpretation of these creeds should be recognized as equally effective however different they may be. Such an attempt should be meaningful for investigating religious pluralism for Islam.

It is important to recognize the diversity of religions and analyze the confrontation and friction between Christianity and Islam. The work of finding the differences, as well as the similarity, between the two religions would open the path to the horizon of a mutual understanding for peaceful religious dialogue in our day.

Religious Pluralism in Modern Theology : A Trend of Secular Society in the Age of Globalization

KOHARA Katsuhiko

From the beginning of its history, Christianity has been related to religious pluralism. Its dominance was noticeable for a long period in Europe from the age of Constantine, but in this age of secularization, Christianity is again confronting the issue of religious pluralism and attempting to probe for a new understanding. A “theology of religion” is one response to the situation in providing some answer to the question regarding Christianity’s understanding of other religions and of its own in relationships to the others. It is the purpose of this writer to put some light on this situation by use of typology such as exclusivism, inclusivism, and pluralism and place a focus on the “people” involved in each typology in order to avoid self-sufficiency of each and keep a relational perspective. The writer desires to clarify an insight into contemporary theological efforts such as the liberation and feminist theologies in search for issues which may arise in the future, as religious pluralism may be a more prevalent trend in the age of globalization.

Christian Thought and the Plurality of Religions

ASHINA Sadamichi

The primary aim of this paper is to place the problems of religious plurality, which are attracting much attention in recent years, in the context of the history of modern Christian thought. By the time of the Reformation and wars of religion, the plurality of confessions or denominations was fixed within modern Christianity. As we can confirm in *Über die Religion* by Schleiermacher, this historical situation of denominational plurality brought about new theories of religion which include the following three themes—criticisms of religion in the Enlightenment, philosophy of religion as the philosophical reinterpretation of positive religions, and mutual toleration of religions or denominations. By seeing the contemporary discussions about religious plurality in light of this modern situation of Christianity, how will we be able to understand the plurality of religions in which Christianity in Asia is situated? On the one hand, this situation requires Christianity in Asia to tackle actively the problems which it shares with other religions. On the other hand, however, it is a new self-understanding of Christianity itself that we should find out in Asian Christianity, such as the ashram movements in Indian Christianity.

Contemporary Issues in Religious Studies : The Understanding of Religions in a Religiously Pluralistic Context

SAWAI Yoshitsugu

The methods of religious studies, such as its frameworks and concepts, that were derived from Western contexts, are now being reexamined in the context of religious pluralism. In this article I will clarify the main characteristics of religious studies in the present day. Then I will explore the fundamental issues of the meaning of “understanding” in religious studies. In particular, I shall focus on reinterpreting Rudolf Otto’s religious theories from modern semantic perspectives.

Otto’s so-called “the holy” (*das Heilige*) possesses a double structure of meaning which consists of the non-rational and rational dimensions. Between both levels of meaning, he places an interpretative sign called an *Ideogramm*, which seems to be the concept of the holy but is never its conception. The understanding of religions must proceed beyond the level of its superficial meaning to that of its deeper meaning. Historians of religion will find an important perspective by developing Otto’s theory of the holy from the standpoint of semantic hermeneutics, which should be useful for the contemporary study of religions.

Can Religions Which Have Their Own Systems Succeed in “Interreligious Dialogue” : Interreligious Dialogue as Deepening the Self-understanding of Each Religion

HOSHIKAWA Keiji

“Doctrines” are very important elements when we study interreligious dialogue. J. Hick and P. J. Griffiths’ opposing views concerning “doctrine” are interesting and suggest an important point: whether or not the believers of each religion who are participating in interreligious dialogue should preserve their religious doctrines as they are or they should “down-grade” them. We will first follow this point. Next, we will trace J. B. Cobb Jr.’s discussion, which seems to sublimate the opposing views. But his discussion itself might conceive a contradiction, so we will examine this from the perspective of Wittgensteinian Fideism. This examination will show that each religion has its own system which consists of its own unique “rules” or “a set of rules.” Here we refer to G. A. Lindbeck’s argument which understands a religion or a set of doctrines as a system of “rules” based on L. Wittgenstein’s philosophy. Lindbeck’s argument still cannot solve the following fundamental question: if each religion engaging in interreligious dialogue has its own rules, can the dialogue succeed? Under the present condition, we had better not expect too much of interreligious dialogue. It can only deepen the self-understanding of each religion. This is, however, never a trivial result, but a great one.

Dialogue, An Abused Metaphor : Toward Critical Comparative Religion

FUJIWARA Satoko

This article critically examines recent discussions within the study of religion which are centered upon the word “dialogue.” This is not to deny the idea or the ethics of dialogue itself. This term, it seems to me, has been abused too much in the discourse of religious studies so that the problems which are supposed to be solved through dialogue are, rather, left more confused than ever. I will first focus upon inter-religious dialogue and argue that the theory which is truly necessary for inter-religious dialogue is, actually, not that of dialogue itself. I will next question the self-definition of the discipline, in particular, that of comparative religion by means of the metaphor of dialogue. I will point out the ill effects of this self-understanding and present the idea of comparative religion as a critical enterprise. By “critical” I mean not simply the popular Orientalist critique of ethnocentrism and imperialism within religious studies, but also a particular mode of comparative method that is not shared by area studies. Through this re-definition I will attempt, so to speak, to empower the theoretically-weak discipline in this post-modern, post-colonial situation without resorting to the essentialist notion of religion.

Religious Pluralism, Soteriological Internalism, Church-State Separation : A Religious-Phenomenological Investigation of the Toleration Principle of J. Locke

KANAI Shinji

The principle of separation of Church and State, established in 17th century England by John Locke and others, was possible only with the great paradigm change in Christian thought, namely from eschatology to soteriology, from millenarianism to two-kingdoms-of-God (two-swords-of-God) theory. The change was illustrated by the rejection of millenarianism as seditious by emerging modernizing society, and the choice of individualistic soteriological religiosity as the only adequate partner for society, which was on the way to a decisive separation of church and state. But this was not without problems ; rather, it was a serious new setting for Christianity based firmly on biblical eschatology. Another difficulty was the ethicization of religion also strongly required by the modernizing society of 17th century England. This paper analyses and explains this very significant process by the religious-phenomenological method.

Postmodern Pluralistic Society and Its Religiosity

UTSUNOMIYA Teruo

Traditional societies and religions have faced harsh criticism from the perspective of modern secularism, and consequently seems to have been eroded by it. Now as we move towards the so-called postmodern times, it may well be asked what will be the nature of the coming society and its religion? We can answer this question only by knowing how modern society has emerged and by looking at the direction indicated by the historical vector of modern society. By looking at the history of mankind, we can find that it has consistently moved from a society where its members resemble one another to a society where many of its sectors differentiate and its members differ from one another. This direction of change is not likely to be altered in the future. Thus religion will definitely lose its position as the “sacred canopy” of society even though this does not seem to be the case when considering many revivals occurring within various religions around the world. On the other hand, a new faith common to society will emerge from the plurality of society itself. In a pluralistic society, this new faith will be the worship of individual human beings as sacred. This paper aims to clarify the character of this religion and to identify the sociological ground and necessity of its emergence.

Conditions of “Postmodern Religiosity”? : Simmel and Cupitt on Religion

FUKASAWA Hidetaka

Throughout the 1990s, discussions on the relationship between religion and the postmodern centered their attention chiefly on how postmodernity/postmodernization relates to the change of religion in our times. Needless to say, no unanimous answer to the question has been found. In this article I do not attempt to use concepts such as postmodern or postmodernity directly as analytical terms, nor do I try to answer the question: what is “postmodern religion/religiosity”. Instead, I take up two thinkers: Georg Simmel, who is said to be the precursor of postmodernism, and Don Cupitt, who proclaims openly “post-Christianity” or “postmodern religion”. By examining and comparing the religious visions of these two thinkers, I want to demonstrate the continuity and the change in the last hundred years of a religiosity which, if one will, could possibly be called “postmodern religiosity”.

An Essay on Religious Studies for a Widely Integrated Earthly Humanity

SHIMADA Yoshihito

Religious studies in the 21st century faces the question of the role of religion on a planet where humanity is widely integrated and where the whole earth has become their 'home'. The first step of human evolution was the spread and socio-cultural diversification of human beings around the earth. The second step was, in contrast, the integration into various 'worlds' or local 'civilizations'. And now the third step has begun: the integration of civilizations into a planet-wide civilization. The Western idea of humanity has, however, been dominated by a highly abstract idea of universal humanity, that of Man (or *Homme* in French), which is supposed to be behind the particular human cultures and societies, and on which modern sciences concerning humanity, as well as the political idea of humanism, has been founded. The idea of earthly humanity as the totality of particular human beings spread around the earth and their socio-cultural products is wanting. Now it is urgent to reconsider the history of human beings from this point of view, and to think about how various human cultures or civilizations and groups can be integrated. It is especially important to consider how the 'world' religions (which have successfully integrated relatively primitive cultures) can now be reconciled, and can contribute to the creation of a new 'religion' adapted to a planet-wide, integrated humanity.

Globalization and Religion

ABE Yoshiya

Approaches to religion in essays on globalization are summarized in three groups as regards their positions on modernization and post-modernization. Wallersteinian and Giddensian approaches disregard religion as an essential element of globalization by characterizing modernization in terms of Capitalistic unification of the world and the intensification of reflexivity. Robertson's approach, on the other hand, clearly identifies the role of religion as a theme of globalization. Globalization and modernity are related in the former approaches, while the latter considers globalization predates modernity.