

宗教における古さと新しさと他性

氣多 雅子

KETA Masako

はじめに

二〇世紀には宗教は衰退するというのが、世俗化論をめぐる宗教学者たちの一般的な予測であったが、一九七〇年代以降、高度産業社会において宗教ブームと言われるような動きが世界的に起こってきた。さらに一九八〇年代以降、世界各地の政治的抗争に、宗教はナショナリズムやファンダメンタリズムという形をとって深く関与してきた。日本でも、社会の公的場面における宗教の現れ方は大きく変化してきており、それに応じて、宗教に関する人々の意識も大きく揺れ動きつつ現在に至っている。その揺れ動きは、そもそも「宗教」という言葉の意味について、日本語を用いる人々の間で共通の理解をもつことを困難にするほどである。そして、それは当然、宗教現象の実証的把握を非常に難しくしており、現代の日本で宗教は隆盛であるのか、それとも衰退しているのか、その判断すら容易ではない。そういう状況の中で、あまりに多様な展開をもつことになった諸現象を「宗教」という語で括ることを疑問視する動きが出てくるのも、理解できないことではない。現代人の宗教への関心の正体とその行方は、宗教学においてはまだ見極められないでいると言ってよいであろう。そういう状況の中で、古さ、新しさ、他なるものとは宗教においてどのような意味をもつかということを考えるのが、本稿に課せられた課題である*。

1) 宗教における新しさ

さて、現代の宗教意識の揺れ動きを非常に振幅の大きいものにしてしている原因の一つが宗教における古さと新しさをめぐる錯綜した関係であるように思われる。或る意味で宗教ほど、古さと新しさということが問題的事象はない。先般からのいわゆる宗教ブームを担っているのは、新々宗教、および精神世界などと呼ばれるものである。宗教の事情は国によってさまざまに異なっているので、差し当たり日本に限定して言うと、外来の世界宗教である仏教にしてもキリスト教にしても、あるいは神社神道のような習俗と深く結びついた土着の宗教にしても、伝統的な宗教は一様に衰退の傾向にある。古さと新しさという対比は、一般には、伝統的宗教と新々宗教という対比にそのまま当て嵌められていると言える。

しかし、宗教における「新しさ」とは何であろうか。いま日本中で新しい宗教が次々と生み出されているが、それらの宗教は実際には、その教義や行法に関してそれまでにない全く新しい内容をもっているわけではない。それらの内容を検討してみると、既存の諸宗教(結局は伝統的諸宗教)の教義や行法を組み合わせ、そこに、現代人に受け入れ

やすい要素や、現代社会の制度に適合した要素を加味することで、出来上がっていると言っても言い過ぎではない。

ここに、宗教における「新しさ」が両面価値的な性格をもっていることに気づかされる。

まず、新しさということは、宗教に限らず、人間の営みの根幹に関わる場面では、一般にある種のいかがわしさをまわらずにはいない。このいかがわしさは、世俗的文化に属するものの場合、長い歴史の中で多くの人々の評価にさらされる試練を経ていないということ以上のものではない。その試練を経ることで、無駄なもの、邪魔なものがそぎ落とされ、生硬さが和らげられ、洗練され、美しく鍛え上げられる。宗教の場合も例外ではないが、それが突き詰められた意味をもってくる点が特徴的であろう。つまり、歴史の試練の篩い分けが、宗教については、永遠の真理の宣べ伝えか、いかがわしい詐欺瞞着か、という極端な区別となると言ってよいであろう。そうなる端緒は、宗教における新しいものには、人間が作り出したものという性格が如実に表れてくるところにあると考えられる。

実質的にここで問題になるのは創唱宗教であろうが、特定の創唱宗教が歴史上に具体的形態において成立するには、何らかの意味で何らかの程度、人為が加わってくる。実定宗教自身がその成立をどのように自己理解するとしても、教理や教団が人間の作り上げたものであることは疑い得ない。人間の作り出したものそのままでは、それがどんなに多くの人々によって磨き上げられたとしても、宗教にはなり得ない。そこでの人間の意図が人間の意図では測れないものによって引きずり回され、ないがしろにされるということを通して、人為に対する否定が経験されなければならない⁽¹⁾。この否定もまた、それぞれの実定宗教においてそれぞれの仕方自己理解されるとしても、それは問題ではない。人為が人間の意図を超えるものによって打ち碎かれるということによって、人間の営みは人間の営みではなくなる。このではないを内に抱えることにおいて、歴史的形態をもつ結社が宗教教団となりうる。このではないを抱え損なうならば、人間の営みであることだけが篩い分けられてきて、贋物の宗教であることになる。

宗教において、人為がなまのままで提示されるならば、宗教の真理性はそこから逃げて行く。したがって、新しく創唱された宗教の教義の中に、さまざまな伝統的宗教の思想をつぎはぎした手作業が垣間見えたりすると、直ちにそこにいかがわしさが漂うことになる⁽²⁾。

その一方で「新しさ」は、変化の激しい現代人の心理や嗜好に適合し、現代社会に起こってくる諸問題に対して応え得るものであることを意味する。それは、流行に乗っているという意味では「軽薄さ」と結びつくものであるが、宗教が現実の生きた人間の苦悩に応答してゆくべきものである限り、プラスの価値となるであろう。

そもそも「新しさ」は、宗教の事柄が根源的に開示される際の不可欠の性格であると言える。宗教的真理は常にいにしえの古人の悟ったものと同じ真理であると同時に、常にそのつど、今ここで初めて顕わになる真理である。この新しさは、自己と世界を新生させる新しさであって、それは、社会の中で宗教の事象が不斷に社会化されざるを得ないところで——その社会化は現代世界において直ちに世俗化を意味するのであるが——、その社会化を打ち破る力を可能的にもっている。そういう力をもっているのは、この新しさが、真理が現成するということに属する新しさだからである。真理は常に新しく、その新しさは、時代の変化の中で翻弄される人間の現実の苦しみに応答するという形でしか開かれないのである。

2) 宗教における古さ

このように見てゆくと、宗教における「新しさ」は、肯定的な意味をもつ場合でも否定的な意味をもつ場合でも、「古さ」と常に背中合わせになっていることがわかる。そして、宗教の中に古い部分と新しい部分が並存しているというよりも、宗教そのものが新しいもの乃至古いものという相貌をダイナミックに変換して見せてくるといった方が適切であろう。成立の古い実定宗教と成立の新しい実定宗教という区別も、宗教における古さと新しさをそのまま表現しているわけではない。

新宗教、新々宗教の教理や行法が伝統的諸宗教の影響下にあるということは、宗教の思想や修行の仕方が人間の歴史的過去を背負うことなしにゼロから創作される性格のものではないことを示していると言ってよい。ゼロから創作されたものを、人は一般に宗教として信用しない。どのような新しい宗教も、何らかの仕方で伝統に依拠することなしに、自らの宗教としての真理性を主張することはできない。その意味では、宗教そのものが古いものだと言える。

現代の実定宗教は、しばしばその教理や行法が、現代物理学や精神医学・心理学などの最新の理論と矛盾しないということを明らかにしようとする。新宗教だけでなく、伝統的宗教の中にも、そのような傾向は顕著に見出される。それは、現代社会において最も普遍妥当な真理として通用するのは、自然科学だからである。だが、宗教的真理であるためにはそれだけでは十分でない、自然科学を超えていなければならない。科学的真理と矛盾しないが、科学的真理を超えているという位置関係は、多くの現代日本人の意識の中で、宗教的真理の最も座りのよい在処であると言ってよい。そして、宗教的真理の新しさは、科学と矛盾しないという点に確認され、伝統の中に求められるのは、科学を超えているということを確認させる何ものかである。そのとき実際には、伝統の中に必ずしも確認が求められているわけではなく、いわば商品を購入するときの老舗のブランドのようなものとして伝統が機能していると見た方が当たっているかもしれない。しかしそうであるとしても、宗教の事柄に関して「古い」ことがプラスの価値をもつということの中には、時代・社会の変化を超えたもの、不変なものへの志向がはっきりと潜んでいるように思われる。

つまり、現代社会で宗教は古いものであると言われるとき、宗教は人類が誕生し文化が発生した当初から存在したものであり、人類の歴史と共に長い伝統をもっているという意味が、そこに含まれている。この意味での宗教の古さは、宗教が人間存在の在り方に根を持つ根源的事象であり、人間である限り消滅することのない問題事象であるという積極的理解につながってゆく。

しかしながら、宗教が古いものだということに関して近代で優勢であるのは、マイナスの評価であった。特にダーウィンの進化論が登場し、その進化論が生物だけでなく社会現象や道徳現象にも共通する法則であるとするスペンサーの思想に代表されるような進化論的思想が一九世紀の後半に流布すると、宗教もその人間社会の進化論的過程の中で捉えられるようになる。十九世紀後半から二十世紀を通して、宗教の「古さ」は一般的には過去のものという否定的評価を意味してきたと言えるであろう。宗教は人類の幼児段階の思考世界にふさわしいものであって、成人段階の近代人はそこから脱却し進歩していかなければならない、というわけである。この進化の思想は、宗教の「古さ」を精神の幼稚さであると見なす。

また、一九六〇年代になされた現代社会における教会宗教のあり方についてのトーマス・ルックマンの有名な調査研究は、古さと新しさの問題について大きな示唆を与えてくれる。彼は、教会志向的な宗教はアメリカ合衆国とヨーロッパ諸国でもはや周辺的な現象となったと述べる⁽³⁾。ただし、アメリカ人はヨーロッパと比べて相対的に教会宗教への関与の度合いが高いことを指摘する。そして、ヨーロッパでは教会宗教は伝統的な宗教的世界観を代表し仲介する役割を持ち続けており、それによって、農民層や伝統的ブルジョワジーといった現代の社会構造の中で周辺的位置を占める人々とだけ結びつくようになったのに対し、アメリカでは教会宗教は根本的な内的変化を示し、その結果、広範囲にわたって中産階級に分布するようになった、と解釈する。

ルックマンの周縁的現象という宗教の位置づけは、現代社会における古いものの位置づけである。そして、アメリカ型とヨーロッパ型とは、その古いものに対する革新と保守という二つの態度であると解することができる。ここから、新しいものが古いものを駆逐し、それに対して古いものが抵抗するという構図を読み取ることができる。この構図には、古さの権威はまったく存しない。では、この構図における新しいものとは何か。

ルックマンは、教会志向型宗教意識と宗教意識そのものを同一視することはできないという趣旨のもとに上記の研究を展開しており、宗教現象を有機体としての人間が社会化によってその生物学的性格を超越してゆく現象と捉える立場から、宗教の問題を世界観の問題に還元してしまう。彼が世界観と呼ぶのは「歴史的な社会秩序の基底となっている意味配列」⁽⁴⁾のことであり、個人はこの個人の意識に先立つ歴史的事実であるところの意味配列を内面化することで社会化を成し遂げるとされる。そこでは、古いものが駆逐されるという構図において出てくる新たな状況は再び別の意味配列による鑄型化として捉えられ、宗教の歴史の変容は意味配列の交代にすぎないと考えられる。この交代において、新しいものは古いものが機能しなくなったが故に登場するのであって、その限り、新しいものは古いものより機能的に優れている。しかし、それ以上のものではない。新しいものはすぐに古いものとなり、さらに新しいものに交代させられる。その有り様は、もはや宗教的なものと世俗的なものとの区別がなくなっていることを示している。

私見によれば、宗教の宗教たる所以は、このような個人の意識や良心を鑄型化する意味配列を破り、このような鑄型化する意味配列が形成される原初のところへと出ることにある。そこから見るならば、宗教の社会的形態は宗教という事柄の派生的な一面にすぎないと考えられる。宗教という事柄は、どこまでも現代社会の世俗化した位置づけに収まりきらないものであり続ける。たとえば、深い信仰に目覚めた個人は、宗教を世俗的有用性において理解することを敢然と拒否するであろう。そもそも、社会的にどのような位置づけをされているにせよ、信仰する個人は、宗教を「私事」ではないと見なすことができる。宗教的真理の追求が社会的規範と衝突したとしても、それをものともせず、社会の中で宗教的生き方を貫くというのはいつの時代でも起こり得る。社会の側からすれば、そのような個人の行動は、社会の安寧秩序にとって脅威となるが、それと同時に、脅威であるからこそ社会の固定化、硬直化を打ち破るという可能性をもっているとも言える。

ここから、宗教は直接的には世俗社会の価値規範と対立するとしても、その対立を通して、世俗社会が健全な仕方でも展開することに貢献することができる、という結論を引き出すこともできる。それは現代世界で宗教に対して与えられる一般的な期待であるのかもしれない。しかし、世俗社会の問題としてはこの結論で完結するとしても、現代世界の宗教の問題はむしろここから始まる。この結論は、結局、宗教の内包する超社会性ないし反社会性を世俗的な視界の内にとり込んでゆくものだからである。このようなたぐり込みを可能にしているのは、宗教が私的なものであるという私事性の性格であろう。宗教的真理を求めて生きるということは、この私事性を決して破ることはできない。何故なら、この私事性は、宗教的真理のはらんでいる絶対性・全体性と真に向き合う場所ではなく、そのような絶対性・全体性を骨抜きにしてそれ自身の内からめ取ってしまうような場所だからである。この私事性は元来はそういう性格のものではなかったにしても、現代社会の私事性はそういうものに変質してしまっている。永遠不変の真理という観念がリアリティを失うことによって、信仰ということが限りなく流行ものに近づいてゆく。流行りものとなったということを宗教の新しい現象形態として捉えるべきではない。それは、この流行りものは宗教研究の対象にはならないという意味ではなく、そこにおける宗教性の消失そのものが主題的に考究されねばならないという意味である。

3) 宗教における他なるもの

だが、これまで述べたような古さと新しさの問題は、基本的には、実定宗教が長い時間を生き抜いていく中でたえず直面しなければならないものとして理解されてきた。特定の宗教が長い歴史をもつということは、その宗教がこの関係に対してずっとそれなりの対応をしてきたということに他ならない。

その対応は、教理的には、テキストとその解釈によってなされてきたと考えられる。つまり、超歴史的な事柄が語られるテキストに対して、歴史的変容に応じた新しい解釈を展開することによって、それぞれの時代において真理を受け取ることを可能にするというわけである。もっとも、宗教的真理が固定的テキストと同一視されない場合には、テキストそのものが新たに産出されるということもありうる。仏教が最もダイナミックに展開していた時期には、そういう事態が見出されるが、少なくとも現代の仏教の活動は、テキストと解釈の相を動いていると言える。キリスト教の場合は、単一不変なものとしてのテキストをカノンとして確立し、より厳格にテキストと解釈の関係が守られてきたようである。

そして、このテキストを守護し解釈を展開し制御するに当たって、中心的な役割を果たしてきたのは、宗教共同体である。永遠的なものに向けられる宗教の視界が、歴史的な社会に対する自らの存在の場として社会的に確保されたとき、宗教は、変動する歴史的な社会の中に、いわば変動することのない精神的島宇宙を建設することになる。そして精神的島宇宙の建設がいつそう持続的なものとなるために、歴史的変容を超えた場が教理という形で仕上げられ、この共同体が制度という形をとるとき、宗教教団が成立する。制度や組織となるということは、本来働きとして現れるものを固定化することであり、しかもいったん成立した制度や組織はそれ自身の維持存続を計ろうとする力学を内包している。そこに、制度と組織をめぐる特有の古さと新しさの葛藤が生じることになる。(ここでは、古さと新しさの問題はむしろ古い部分と新しい部分という仕方でも立ち現れるであろう。)宗教共同体によるテキスト護持と解釈による革新とは、共同体の宗教的モチーフの貫徹と現実社会への適応という相反する課題に向けて、長い間、葛藤と協働を展開してきた。

しかしながら、テキストと解釈の関係によって時代社会の変容に対応するという仕方では対応しきれない事態が、現代社会で起こってきている。古いものに新しい命を吹き込むという営みが結局また閉じた世界を再生するだけであって、そこから人間の生きた現実にも胎動する宗教性が生まれて来ていないのではないか、そう考えざるを得ない事態がさまざまな位相で起こってきている。それは、これまで論じてきたような古いもの新しいものという座標軸だけでは、現代世界で宗教が直面する事態をすくい取れなくなっているということの意味している。そこに新しい徴表として立ち現れているのは、「他なるもの」という標識であろう。

それが顕著に表れるのは、科学技術文明と産業資本主義と近代民主主義とがいわばセットになって世界中に伝播してゆく「近代化」の動きに対する対抗運動においてである。そもそも文化や宗教や社会制度に関して古さと新しさという問題が顕在化したのは、近代の産業社会において新しさということがそれまでにない高い価値をもつようになったことと関係しているが、その近代化が進展して一つの段階を越えたときに、他性がことさらに問題的徴表となったと言うことができよう。その場合の他性は自と他というカテゴリーのもとの他性であるが、哲学の歴史において長く論じられてきたのは一と他というカテゴリーのもとの他性であった。現代思想で問題化している他(者)性とは、他者が自分にとって他なるものであるその所以を意味し、他(者)性が主題化するには世界経験の原点であるような自我が形成されている必要がある。近世哲学において自立的な主観性が原理的に確立され、さらにそのような主観性のアポリアとして他者の他性の問題が露わになるという思想史的展開を経て、現代の他性の問題が浮上する。

この他性の問題は具体的には、非西欧世界から西欧世界に対して提出された異議申し立てによって非常に分かり易い形で知られるようになった。つまり、「近代」とは実はヨーロッパという限定された地域の十七、八世紀という限定さ

れた歴史の中で独特な仕方では形成されたものであり、そこで形成された経済体制や社会制度や人間理解も特殊なものであるが、その特殊なものも、すべての人間、すべての社会にとって普遍的に妥当するものとして、非西欧世界に対して押し付けられてきたという異議申し立てである。この主張は、西欧的世界に由来する宗教、思想や制度、価値観、世界観の全体に対して、まったく別の宗教、思想、制度、世界観があることを突きつけるものであった。他性という問題は哲学的にさまざまに議論され得るものであるが、他性が宗教の問題場面において大きなインパクトをもって立ち現れてくるのはこの文脈であろう。

4) 普遍主義と普遍性

この西欧近代において仕上げられた思想、制度、価値観の普遍の意味は、普遍的なものとしての「人間」という理念に集約されると見ることができる。この啓蒙主義的人間観への批判と反省は、その人間という理念の思想的基盤をなしていたキリスト教への批判へと連続していく。非西欧世界からの西欧文明への批判は当然のことながら、非西欧世界の諸宗教によって深く規定される。そこでキリスト教世界の普遍的人間観に顕著に異議を唱えているのは、イスラーム世界である。そしてこの異議申し立てを、自と他、或いは一と他という概念枠における他性の問題として自己理解するのは、その異議申し立てを受けとめたキリスト教世界の人々である。

この関係をキリスト教世界とイスラーム世界と出会いと葛藤の問題として、つまり宗教間対話の問題として捉えることもできる。しかし、現代世界において現れている他なるものという徴表は、宗教間対話の問題とは少し違うところを指し示しているように思われる。そもそも複数の宗教間の対立抗争は、西欧世界が近代において克服しなければならない大問題として立ち現れたものであった。それを克服する思想として啓蒙主義が生み出したのが、「信教の自由」であり「宗教的寛容」であったのである。ところが、まさにその「信教の自由」が現代における宗教間の相克の焦点となっている。だが、宗教間対立と言うならば、ヨーロッパの宗教戦争の時代よりさらに以前、十一世紀の末から約二百年にわたって、十字軍という中世の重大事件があり、イスラーム世界とキリスト教世界が抗争を繰り返したことを思い起こさなければならない。それだけでなく、諸宗教の対立抗争の歴史は古代ギリシアやローマの時代まで遡ることができるが、ここではそこまで遡る必要はない。ここで重要なのは、ヨーロッパ世界は諸宗教の対立抗争に長い間苦しみ、それを克服する戦いのなかで樹ち立てられたのが、近代の普遍的な人間の理念だということなのである。

非西欧世界からの異議申し立てを宗教観の対立の問題として捉えるところでは、批判はキリスト教の「普遍主義」に向かうことになる。つまり、キリスト教の救いの道がすべての人間に平等に妥当するものであり、キリスト教が文化や伝統の異なるすべての地域の人々をキリスト教徒にしようとする志向をもっていることに、非難が向けられる。だが、世界の支配的原理として流通することが最終的に可能になったのは、キリスト教の人間観そのものではなく、その特殊性を乗り越えて樹ち立てられた啓蒙主義的な人間観である。キリスト教の救済の真理について主張される普遍性は基本的には他のすべての世界宗教が共通して主張することの可能な普遍性であり、それ故にその普遍性の次元は自他の宗教的文化的葛藤を引き起こす性格のものである。この普遍性の次元は実際には世界中の人々の生活の様式を支配するような広がりを実現することはできないと言ってよい。だが、啓蒙主義的な人間観念の普遍性は、そのキリスト教の掲げる普遍性の幕を高めたものであり、そのことによって自他の宗教的葛藤を直接に引き起こすことから免

れたのである。そのように普遍性の幕を高めることができたというところに西欧近代の功績と罪責があると見なすことができる。そして、それを準備したのはヨーロッパ中世の哲学と神学のもとでの一と他のカテゴリーにおける一性、普遍性の思索であった。ヨーロッパの中世において、いわゆる実在論と唯名論との対立論争を通じて普遍についての思索が哲学的に深められた。この普遍の思索は三位一体の教義や原罪の思想にも重要な意味をもつものであり、神の絶対性の追究のなかで形而上学的な奥行きを養っていったのである。

だが、幕を高められた普遍性とはどういうことなのか。

中世のキリスト教の普遍主義は、一言で言えば、神の絶対的超越性のもとでの人間の同等性に依拠するものと性格づけられよう。神の超越性を徹底することは人間の個人的差異を徹底的に無化することであった。救済の真理の普遍性は直接に個を包摂するのではなく、個の否定を媒介として個を包摂するものだと言うことができる。それは、多様な個を個として包摂し統一する普遍性ではなく、多様な個性を一なるものに同化してしまう普遍性となる。ここに強力な同一化の思想が成立すると言ってよかろう。ところが、否定が挟み込まれていることが神の超越性の論究を刺激し続けることになり、超越性の徹底的論究は突き詰められた果てに、内在的なものの論究への翻転を導かれていく。言い替えば、キリスト教の神の超越性はそのような内在的なものへの道を最初から廃棄する性格のものではなかったとも考えられる。この内在的なものへの翻転は、普遍性のあり方に関して新たな変動を準備するものである。中世のキリスト教はすでに全世界の人間をその教えのもとに包摂することのできる洗練された普遍性を獲得しているが、そこからさらに高次の普遍性が胎動していったと見なすことができる⁵⁾。だが、この段階ではそれはいずれも専ら抽象的であるに留まり、高次の普遍性を思想化して歴史的世界において具体的に展開する道が開かれるのは、近世哲学においてであると解され得る。

高次の普遍性という言い方ができるのは、この普遍性がもはや多様な個性を一なるものに同化してしまう普遍性ではなく、いわばその普遍性の底が破れて、相異なる自立的個人の存立を許す普遍性が現れ出たからである。というより、この普遍性は、個人がそこにおいて初めて自立的主体として立ち上がることのできる場であり、そういう自立的主体がばらばらになってしまわない統一性の原理であると言った方がよいであろう。そういう高次の普遍性を、それを具体的に展開するための概念として結実させたものが、近代の普遍的理性であり普遍的な「人間」の理念であるということができよう。

5) 宗教概念の普遍性

だが、その結実の際に際して、これらの理念が直截に高次の普遍性を具現しているわけではない。高次の普遍性は、いわばこれらの概念が可能的に導出する極点としてこれらの概念の内に納め込まれているにすぎない。啓蒙的諸理念は、自然的内在性としての普遍性を、それがそこにおいて幕を高めてゆくことのできる土壌とともに内包している点で特徴的であって、その土壌が近代的理性である。啓蒙的諸理念の普遍性がその幕を高めるということは、具体的な事象に対峙してなされる近代的理性の自己反省を通して初めて現実的となる。

その現実化の歩みをよく示しているのは、近代における「宗教」という概念と概念把握のたどったプロセスである。この概念は、人間に内在的なものに普遍性を根拠づけるといった要求を内包していると同時に、神の超越性の追究におい

て展望される信仰の奥行きに到達できるかという挑戦を受け続けざるを得なかった。普遍性の追究はいったんここで再始動され、キリスト教神学が追究してきたものとは異質の局面において新しい歩みを始めると言ってよかろう。それは新しい宗教の思索の始まりでもある。

十七世紀ヨーロッパにおける宗教という概念把握は素朴なものであった。理神論者エドワード・ハーバートは、『真理について』の中で、すべての宗教についての共通観念として有名な五箇条を提示した。即ち(1)最高神が存在する、(2)この最高神が礼拝されるべきである、(3)徳と敬虔が宗教的実践の最も重要な部分である、(4)悪徳と罪は悔いによって償われる、(5)来世で報酬と罰がある⁽⁶⁾、の五つである。ハーバートはこれらの観念がすべての人間に生得的であると主張して、この五箇条によって規定される自然的宗教が諸々の実定宗教が真に宗教たりうるか否かを判定する基準となると見なした。つまり、宗教という事象の普遍性の根拠は、すべての人間に生得観念として備わっているということに見出された。ただし、ハーバートが常に経験的諸宗教を念頭に置きながらこれらの五箇条を考察していることに、注意を払う必要がある。たとえば最高神の存在に関して、彼は、過去のすべての宗教が至高の神性を認めており、将来のすべての宗教もそれを認めるであろうと語る。そして、ローマ人、ギリシア人、ユダヤ人、西インド人、東インド人における最高神について言及する。その考察態度は、経験的事象からの帰納法と見なすには不十分であるが、経験的事例との突き合わせの中で経験を超越するものとして宗教を追究する態度は近代の宗教の観念の特徴を示している。

だが、ハーバートの論考は結局、経験的諸宗教に共通する観念を生得的原理として主張するに止まり、そこには隠された前提があると言わねばならない。それがロックによって厳しく批判されることになる⁽⁷⁾。そこで改めて問われたのは、自然的宗教の普遍性の根拠を啓示に戻してしまうことなく、別の仕方の根拠づけが果たして可能か、という問いであったと言える。カントの理性宗教論は、その普遍性の根を理性の事実の事実性におくことで、その問いに答えようとしたと見なすことができる。しかしこの事実性は、やがてヘーゲル哲学において普遍と個物の関係が論理的に捉え直される過程で、空洞化の方向に向かう。そこで同時に、自然的宗教性という発想がもともともっていた危うさが露わになることになった。人間の自然本性や理性に基礎をおくが故に、宗教性はすべての人間に普遍的なものであるとする主張が、宗教が徹底的に人間の営みであるとするフイエールバッハの思想を一つの帰結とするのは当然のことであろう。このような考え方が危ういのは、神の人間化は人間の神化と表裏一体のものだからである。

だが、人間の営みに成り下がった宗教において、キリスト教信仰が指し示したはずの人間が生きるということの深い次元は完全に否定されていると言える。そのような次元がそこでなお追求され得るとすれば、それは、人間の営みとしての宗教を人間の営みであるそこにおいて否定することを通してである。宗教の普遍性もまた、この宗教否定の中で改めて探究されることになる。それは諸々の経験的宗教を直接的に包摂する普遍性ではないが、諸々の経験的宗教を見ることを可能にするものである。最終的にニヒリズムに至るその否定の深淵を見据えることを通して、現代の宗教哲学は諸々の経験的宗教を見ることを可能にするそのつどの視座を逆説的に獲得してきたと解される。それは、中世キリスト教神学・哲学がもつぱら思想的に到達したあの高次の普遍性の一つの具体的な顕れであると言ってよかろう。この高次の普遍性はキリスト教に発生した基盤をもつとしても、キリスト教という特殊宗教性をいわば克服したところで成り立つ抽象的普遍性を反転させることによって具体的なものとなったのである。ここに至っては、それがキリスト教にそもそもの発生した基盤をもつことを糾弾するのは意味がない⁽⁸⁾。

しかしながら、この帰結はこの高次の普遍性が逆説的な仕方ではしか具体化し得ないことを明らかにした。端的に言えば、その具体化を可能にするのは徹底したニヒリズムであるが、ニヒリズムが統一性の原理となるのは統一が不可能であることとしてである。つまり、ニヒリズムは高次の普遍性を具体化すると同時に、その内実をぼろぼろに腐食させ

るのである。そして、この普遍性の矛盾をはらんだ顕れ方が、勢位を高めた他性と呼応する。他性は本質的に矛盾をはらんだ概念である。一方で、他性は自と他、もしくは一と他という関係性のもとに成立する関係概念であり、他方で、他性とはそのような関係性のもとで捉えられることそのものを拒否する特質であって、むしろ関係性の外を指し示す。この二つの面は互いに排斥し合うと同時に、一方の面がまったく退けられてしまうともはや他性ではなくなってしまう。

6) 相反する見方

西欧近代の思想や制度が世界中を覆うとともに、ヨーロッパのニヒリズムは世界中に伝播した。世界を閉じさせ、他なるものを他なるものとして受け取ることができないとして非西欧世界によって告発されているのは、私見によれば最終的には、腐食した高次の普遍性としてのニヒリズムである。西欧近代の普遍主義は確かに自立的個人による成熟した社会を出現させたが、この社会の成熟は或る特定の生存の虚無をも熟成させる。脱宗教化した成熟社会の不気味さこそ、非西欧世界の多くの人々にとってその生存を脅かす異他的なものではなかろうか。そしてそれだけでなく、この異他性は、成熟社会の人々の内面にも奥深く抱え込まれ、故郷喪失者として生きることを余儀なくさせている。しかし、異他的なものとして立ち現れるものの認識は困難であって、その故に告発の対象はより分かり易くより異他的でないキリスト教的世界観人間観にずらされる傾向がある。問題を宗教間の対立にずらすことは、キリスト者を含めてすべての現代世界の宗教者にとって、むしろ望ましいことでもある。現代世界における宗教の存在意義がそれだけ大きくなるからである。

このずれの上に立ったまま、高次の普遍性をめぐって相反する見方が出てくる。一方の見方は、非西欧世界の人々はこの高次の普遍性を理解できないまま、西欧近代の諸理念を自宗教に対立する位置に置いて反発し非難している、というものである。つまり彼らは、単純に自宗教の真理性の主張に依拠するレベルに西欧近代の諸理念を引き下ろして理解しているのであって、この高次の普遍性が他宗教との対立が起こるレベルよりずっと高次であることが分からないでいる、というわけである。他方の見方は、この高次の普遍性は諸宗教の抗争を克服し異なる世界理解人間理解を統一する原理として有効でないことが明らかになった、というものである。つまり、この普遍性を具体的に思想化した啓蒙主義的理念は、現実の歴史的世界のなかでそれ自体が宗教間対立のレベルにずり落ちてしまうのであって、現代の高度産業社会の異他性は、高次の普遍性が結局具体性を獲得するのに失敗したことを指し示していると解される。

西欧世界の伝統の中にいるキリスト者にとって、前者の見方は重い意味をもっているであろう。キリスト教がこれまで自己自身を唯一絶対化し、これまで本当の意味で他宗教に出会ってこなかったという反省は、現代の多くの真摯なキリスト者によって共有されていると言ってよいであろう。しかし、この反省は、ここで述べている高次の普遍性がそのようなキリスト教の特殊宗教性を超えたものであるという確信を必ずしも揺るがすものではない。西欧近代の普遍的諸理念がキリスト教の神学や思想を母胎として生まれてきたことはなおキリスト者の誇りであって、「宗教の神学」や「宗教多元主義」といった思想運動もその誇りと決して無縁ではないように見える。だがその場合、キリスト教が他宗教理解や他宗教の肯定へと自らを開くこと自体が、たとえキリスト教の普遍主義でないとしても、その代わりに、西欧近代の普遍主義の一つの実践となるところがどうしても残ってしまう。

第一の見方がこのように袋小路に陥るものでしかないとしたら、第二の見方を取らざるを得ないのであろうか。だが、この袋小路に陥るということの意義をよく考えてみると、普遍的理性や普遍的人間性という理念の中に他者を自己の理解の枠組みの中に取り込んで同一化する思考の仕方が潜んでいる、と断罪して済むほど問題は単純ではない。この高次の普遍性は、近代自然科学の知の普遍性と無縁ではないと思われるからである。かつては特権的な位置を占めていた近代の科学知の普遍性が厳しい批判を受けるようになって久しいが、そのような批判にも拘らずなお我々が科学知とそれに基づく科学技術を世界中で共有し、我々の社会システムが相変わらずその共有を基盤としているのは何故か、ということを考えてゆくと、近代自然科学がそこに根を張ることで生い出ることのできた世界把握、神把握の深みに考え及ばざるを得ない。

近代科学技術文明の発展と近代の普遍的諸理念とは深いところで結び合っており、現象的にも相互に結びついて近代の社会システムを作り上げてきたことは疑い得ない。言い替えれば、西欧近代の理念や社会制度は、一方で科学技術文明の発展を保護し助長する性格のものであると共に、他方で科学技術文明の引き起こす諸問題とそれなりに向かい合い対応することのできる性格のものである。たとえその対応に大きな限界があるとしても、それ以上によりよく対応できる根本的に異なる社会制度を我々はいまだ発見していない。この科学技術と社会システムと啓蒙的理念との緊密な結びつきの上に、ニヒリズムが高次の普遍性の具体的な顕れとなり得る。したがって、我々が現代の科学技術文明を廃棄することができない限り、たとえ高次の普遍性が異なる宗教的立場を統一する原理として無効であると主張するとしても、その主張はそのように主張する立場自身を掘り崩すものでしかないであろう。

終わりに

宗教における他性の問題は一般的には、他宗教の理解の問題として意識されているようである。他宗教の理解という問題は、さらには宗教間対話の問題として定式化されている。だが、既に述べたように、現代世界で宗教における他性が特別に問題として立ち現れてきたのは、近代化とその帰結としてのグローバル化を背景としてであり、その他性を不気味なものにしているのは現代のニヒリズムである。ニヒリズムが他性の現れを喚起するというところこそ、高次の普遍性の具体的な働き方なのである。

そこから事態を見遣るならば、現代で宗教の対話という事柄が生起するには、宗教間の関係だけでなく、宗教と非宗教という関係が組み込まれていなければならない。そうでない宗教間対話は現代社会では些事にすぎない。これは言うまでもなく、非宗教ないし神喪失の空間が宗教間対立の中立的な場として対話を可能にするということではまったくない。現実の苦の具体的問題と取り組むことの中に、自宗教と他宗教、宗教と非宗教の関係は既に否応なく組み込まれており、その取り組みは、いわば宗教的な装いをもつ問題が非宗教的な地金をもつことによって苦の実相が見えてくるという仕方でのみ、宗教的なものとなる。常に緊急であるのはその具体的問題の具体的解決なのであって、宗教間対話そのものではなく、宗教者による非宗教者の教化でもない。

宗教の事柄としての他なるものが我々に要求するのは、まず敬意であろう。他なるものの理解には、分らなさを大切に護り続けることが伴われなければならないが、敬意のみがそれを可能にする。現実の苦の具体的問題に取り組む際に、宗教者の果たすべき役割はこの他者への敬意を体現することであるように思われる。そして、我々は他者へ

の畏敬を、他者の苦しみへの畏敬という仕方では持ち得ない。苦しみを苦しみとして受けとめることは、宗教がその固有の意味世界を形成する以前の、宗教として立ち上がる原初の事実であり、古いものと新しいものという関係はここで根底から受け取り直される。他性という徴表はそういう仕方、古いもの新しいものという座標軸と交差する。

そして付言しておかなければならないことは、苦の具体的問題との取り組みの中で、キリスト教が特別な位置を占めているということである。現代のキリスト教以外のすべての諸宗教にとって、キリスト教は関わりを強要されている他宗教である。他性という徴表が指し示すものは、キリスト教において最も厳しく見据えられなければならないように思われる。

注

- (1)これはつまり、宗教の事柄に関しては、主観的なものが間主観的となるだけでは不十分であるということの意味している。宗教的真理について語られるところではどこまでも、間主観的なものではなく、客観的なものが求められていることに留意する必要がある。
- (2)「教祖」が新たに宗教を提唱する者であるなら、教祖はそれ自体、いかがわしいものということになろう。このいかがわしさは、「新たに宗教を提唱する」という行為そのもののいかがわしさと繋がっている。
- (3)Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion, The problem of religion in modern society*, The Macmillan Company, New York, 1967, S.28-40.
- (4)*Ibid.*, S.51.
- (5)たとえば、ニコラウス・クザーヌスの *non-aliud* (非-他なるもの) という神概念の中に新しい普遍性の次元を読み取ることができるのではなかろうか[参考、藺田坦著『クザーヌスと近世哲学』創文社、2003年、第8章]。
- (6)Edwaed Herbert, *De veritate*, Trans. by Meyrick H. Carr*, Routledge/ Thoemmes Press, London, 1624, 1992, pp.289ff.
- (7)John Locke, *An essay concerning human understanding*, Dent, London, 1690, 1974, pp.36f.
- (8)なおこのことは、キリスト教の「真理」のもつ普遍性が高次の普遍性に対して低次のものであるということをもったく意味しない。そうではなく、キリスト教の「真理」の普遍性は普遍性のあらゆる可能的次元を包摂しているという主張は常に限定された正当性をもっており、それについてはキリスト教に限らず、他の特殊宗教の「真理」に関しても同じことが言える。

* 本稿は、2001年度日本基督教学会近畿支部会(2001年3月29日、於京都大学)のシンポジウム「古いもの、新しいもの、他なるもの——二一世紀の宗教的課題」における発表に基づいているが、本誌に掲載するにあたってかなり大幅に書き直した。シンポジウムでの提題という性格から大雑把な内容とならざるを得なかった。