

コメンテーターへの返答 (A Riposte)

ブライアン・ウィルソン

中 野 毅(訳)

私の小論が、このように多くの論評と批評を惹き起こしたことを喜びとともに、この機会に、私の論文について論議し、長所を高め、弱点を明らかにするために、多くの時間をさいて下さった方々にお答えしたいと思います。

森岡清美氏は「共感的客観視」(sympathetic detachment)という態度の複雑性を明らかにした。ある宗教集団を研究の対象とすることは、研究者の感性をさらけ出すことであり、共感と反感とが入りまじった感情の誘発にあえて挑むことである。福音主義的キリスト教の諸集

団を研究する場合がその典型であるが、研究者はこの極めて緊張した雰囲気の中で、研究者自身が直接情緒的な言葉によって口説かれているのに気づくものである。そのような状態においておこりがちな学問的価値の忘却を回避することが、結局は研究者自身の学者としての学問的自制の問題なのである。森岡氏が指摘するように、レナンの規定に同意することはできない。そこには、自ら意識して倫理的中立を保つ可能性や共感的客観視の姿勢が認められない。神学的訓練を受けた当時の多くの人同様に、彼は規範的立場を超えることができなかったの

である。

森岡氏は、また、日本宗教の分析に際しての西洋的概念適用の相対性という問題を取り上げている。社会学者は永い間、社会学は様々な種類の社会のすべての例に適用的な包括的な一般理論を論ずるべきであるという見解に、しばしば知らず知らずのうちにではあったが、執着していた。そのような公式化にはそれなりの利点はあるが、しかし、経験的研究を刺激し、また社会的現実について我々に教えることは何もない。もともと、理念的には、それらは我々の調査結果を秩序だてる諸カテゴリーを提供するのかもしれないが。しかし、社会的に重要な、そしておそらく知性にとって最も苛酷な問題は抽象的理論の次元で起こるのではなく、経験的証拠と理論的公式とが交わる分析の次元で生起する。森岡氏がいくつかの民族文化を包含するある文化領域の次元と述べた次元とは、このことであると思われる。彼の言うように、社会学は西洋における一群の諸民族文化に関する素材を、多かれ少なかれ包摂する諸公式を生み出した(もちろん、これらの文化間の重要な相違を無視すべきではない。

— David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell, 1978(参照)。

また、社会学が必要とする概念用語に関しても、私は森岡氏と見解を同じくする。われわれは、異なった文化的コンテキストにおいて生ずる社会過程も相互に比較可能であるということを暗黙のうちに基本的な前提としており、また、すべての社会が解決していないにしても少なからず内包している一連の問題、デイレンマ、緊張を認知しているが故に、あらゆる社会の日常言語と規範的学科の専門用語の両者に内在している特殊な意味や情緒から、できる限り自由な術語を用いなければいけないのである。規範的学科とは、とりわけ神学をさす。しかしまた、私がことさら規範的学科に言及するのは、それらがいざしばしば宗教的諸問題や法律、医療に関与しているからである。しかしながら、社会学の歴史は独自の術語をすべて新しく造る可能性を排除してしまった。つまり、われわれは所与の現象から採った極めて特殊な、また相互に不調和な意味内容にもかかわらず、社会学の著述の中に定着してしまった膨大で異質な概念やカテゴリー類の

陣立てを受け継いでしまったのである。そうした術語のうち、直ちに指摘できるものには church; sect; priest; community; millennium; messianism; charism などがあるが、赤池氏はまた彼の論文において、*secular; profane; orthodoxy; heresy* なども挙げている。

赤池氏は、church-sect 概念の構成へと到る際の仮説とは異なった、日本の宗教集団の基礎にある諸仮説を例証することを通して、これらのいくつかの術語は日本宗教に適用できないことを明らかにした。西洋の諸現象に適用する際にも、恐らくその仮説は変化を被っているであろう。例えば、教会構造は明らかに伝統的形態のままて存続しているが、にもかかわらず、church という術語の意味内容は再検討される必要がある。キリスト教は、なるほど個人的な信仰と帰依を要求する。しかし、宗教改革期における個人主義の増大という事態以前には、普通の平信徒に対するそれらの要求はさほど強くなかった。その後の西洋の歴史における個人化の増進と選択の自由が宗教的帰依の基礎としてますます認容されるに従

い、個人的帰依こそが信仰を測る基準であるべきだという期待が強まった。宗教改革以前には、平信徒は彼の隣人がするように国教にただ随順していればよかったし、習慣に順応するように宗教を受け入れればよかった。強烈な個人的帰依は要求されなかった。そして実のところ、そうした当時においては尋常でない信仰を感じた人々にとっては、修道院という制度化された機会があった(もちろん、修道院に入った人々のすべてが、特別に宗教的であったわけではない)。キリスト教の世界における強烈な個人的信仰の要求は、極めてセクト的な発想であったが、その由来はキリスト教自体の起源が、その信仰を自ら選択した個人々々を加入させた一つのセクトであったところにある。その要求はプロテスタンティズムが促進した個人化の過程のなかで、その後も強められていった。今日では、ローマ、アングリカン、プロテスタント等の主要教会が弱体化しており、そのため、church 概念を形成する基礎となっている諸仮説に批判的な注意をはらう必要が生じている。教会組織は改変されつつあり、同時に、救済の理念や宗教的目的、宗教的行動も新

しい、時には革新的なものの影響にさらされているのである。

荒木美智雄氏の所論については、私はいくつかの問題について論及しなければならない。まず第一に、私は私の論文の内容の妥当性を十分に確信しているが、私の論文の表題は私自身が選んだものではないという点を明らかにしておくかなければならない。おそらく、荒木氏はいくつかの点において、私の立場を誤解しているようである。私は社会科学的方法論の歴史を述べようとした。その歴史は自然科学の影響を強く、しかもいまだに受けており、それはコントにおいて最も強調されているが、マックス・ウェーバーの著作にもまた見られるのである。私はその学科の多様な起源を示すために、コントやサン＝シモン、ウェーバー、デュルケム、マルクス、フロイト等を引き合いに出したのである。これらの相互に融和しえない諸理論の提唱者すべてを無批判に受け入れることが、どうして出来ようか。それなのに、どうして荒木氏は私がそうしていると厳しく批難するのか。ある学科

の発達を列挙して論ずることは、そのすべての段階を是認することではない。私の目的は批判にではなく、社会学の伝統を辿る点にあったのであり、その美点を賞揚するのではなく、問題を明らかにすることにあった。自分の携わる学科の歴史を認識し、自分の学問が諸先輩に多くを負っていることを認めることは、決して恥ずべきことではない。客観的であろうと極めて自覚的に努力し、その学問の純化に努め、経験的証拠に重きを置く、そして体系的な一群の理論を合理的に展開する等々、これらは社会学者が放棄することの出来ない公準である。それらは、荒木氏の言うように「時代遅れ」であるかもしれない。しかし、その逆を考えてみよう——主観性、偏向、気まぐれ、幻想、そして内的矛盾である。私はこのようなものを研究方法として擁護することはできない。私の説明は、宗教に携わる人々の知的構成物はもちろんのこと、経験や感情、評価等の主観的意味を理解しようとする試み、すなわち「理解」(Verstehen)という概念の重要性を正當に認めている。それらもまた、社会学者にとって証拠の一部なのである。もっとも、「証拠」という考

え方さえもが、荒木氏にとっては侮辱であるらしいが。

宗教社会学に境界があることは否定できない。否定するところではない。私はこの場合でも、またほかの場合でも強調してある。一連の境界は、社会学が西洋文化のなかで発展したという事実から生じる。いかなる社会学者も社会学が完全に価値自由であるなどと主張しはしない。もし荒木氏が私の小論を再読するならば、私もそんな主張をしてはいないことが分かるであろう。自然科学においても同様であるが、問題の選別、データの選択には価値判断(evaluations)が含まれている。しかし社会学者は次のことを、すなわち、(1)そこには価値へのコミットメントがあるのだということを認識しようと努め、(2)その影響の範囲を注意深く見定めようと努め、(3)データの収集と解釈に際しては、科学の真理性に至高の価値を認めようとするのである。

宗教社会学がその諸概念に、すなわち西洋起源の諸概念に制約されている度合を明らかにしようとするなかで『東洋学術研究』二〇巻二号、二七一―二八頁、以下同じ、私は荒木氏の私に対する批難とは、まさに正反対の主張を

明確に述べてある。私は西洋社会を模範とは決して考えていない。それとも荒木氏は、社会学が西洋において発達したという論争の余地のない事実に対して、腹を立てているのだろうか。

私は宗教が「時代遅れ」(この言葉を荒木氏は度々用いるが)であるなどとは、どこにも述べていない。ただ、宗教は科学的視座^{バイスプレクティブ}より古くからある視座であり、社会学の世界観以前の世界観を人々に提供してきたと言ったまでである。社会的機能の衰弱や宗教的習慣の減少、聖職者の社会的影響力や地位の衰退等に関する豊富な証拠を、ここで並べる必要はあるまい。

これらすべてを、荒木氏は「科学的ドグマ」の証拠と見なす。科学的ドグマという用語は、言葉のあやでしかない。何故なら、科学的アプローチというものを私が理解している限りでは、科学的陳述とはくつがえされる可能性を認めた言表であるからである。「科学信仰」という用語も、同じく疑わしい用語である。というのも、科学は信仰ではなく疑いに暗黙のうちに依拠しているものであり、発見物や方法、仮説を何度も新たに再調査、再

検討に委ねうるという点に依拠しているからである。社会現象の探求には経験的方法が適切であるという確信を有罪であると判決するなら、私はもちろん罪を認めよう。それらの方法が決して社会現象のすべてを究めついたり、すべてを説明することはできないということをも認めた上でのことであるが。

荒木氏は二度にわたって、私が「宗教社会学を宗教に取って代えようとしている」と断じている。しかし、この点においては、彼は何人かの初期の社会学者の諸命題についての私の説明と、私自身のために述べたことを混同しているようである。私の「願望」は、上述の説明とは全く関係ない。もしも、私の願望が忍び込んでいたとしたら(その痕跡を私は見出ししていないが)、それは学問上の過失という問題である。しかし荒木氏は倫理的中立ということとを全く理解していないが故に、ある個人の個人的好みや常に動機づけを無効にしているとでも考えているのだろうか。

様々な点について、私は「時代遅れ」の進化論者であるとか、「時代遅れ」の機能主義者であると荒木氏から

告発されている。私は機能主義者であるとの烙印を喜ばないし、また私自身、機能主義者であるとは考えないが、彼らの名譽を擁護させてもらいたい。機能主義的分析は、社会学の説明にとって可能な一つの基礎にすぎない。複雑な現象の因果分析をなすことが困難であるとすれば、機能主義的諸命題は現象を相互に関係づけたり、もしくは特殊を一般に関係づける(これが、我々が「説明」(explaining)と言う場合に普通意味する内容である)一つの方法を提供する。荒木氏が批難する罪を犯した機能主義者、すなわち、宗教の意図しない結果を宗教の原因であると見なしている(同六五頁)機能主義者などは、私の知っている限りでは一人もない。大部分の機能主義者は、私の信ずるところでは、因果分析の方が科学的方法の一般的な要請により適合しているということを承認するであろう(私の荒木氏への理解が正しいとすれば、彼が科学の有するこの側面を、皮肉なことにも、裏づけていることが分かり、喜んでいる)。原因が明らかに出来る場合には、そうすべきであることは明白であり、控え目にではあるが、いくつかの私自身の著作でも

まさにその試みを行なったと考えている。

宗教の社会的機能の喪失は、宗教の衰退を意味するであろうか。この命題についての諸事項を注意深く特定できると仮定するならば、それは経験的検証に従わなければならない。宗教の機能喪失と衰退の両者が密接な連関のもとに生起しているということは、多くの歴史的事例によつて十分に立証されているように思われる。従つてもちろん、因果関係が適切に探求できるならば、荒木氏が考えているような、そして大方の社会学者も彼と同様であるが、何らかの因果的説明がもたらされるかもしれない。

もし荒木氏が、私を単なる時代の子であると言ふのなら（同六六頁）、すなわち、ある社会環境に条件づけられ、ありふれた知的風潮に影響され、おそらくはその一部を担っていると言ふのであれば、（知識社会学において明確に説かれているような）社会学的決定論（sociological determinism）の中心的教義を彼が（そう自白はしていないが）擁護している点に敬意を表するとともに、宗教社会学における同様の決定論が、何故、彼にそのような苦

痛を与えるのであろうか不思議でならない。私自身の時代と文化に私が帰属しているという罪状を認めた上で、私は問いたい——属していない者がいるだろうか、と。おそらく、宗教学（Religionswissenschaft）の普遍的なヴィジョンを代表する人々がそうなのであろう。

荒木氏は、もし「宗教現象から社会的側面を脱落させるならば、宗教を統合的に把握することは不可能である」（同六四頁）と述べているが、私もその点では同意する。しかし、私はこの文が含意しているような、一方で宗教と、他方で社会とを対照させて考えることはしない。社会現象でない宗教現象とはどんなものがあるのだろうか。だが、「宗教的」という言葉の通常の用法をいくらか拡大しても、「宗教的」とは呼びえない社会現象は豊富にある。荒木氏はまた、「宗教を宗教として」説明しようとする（同六七―八頁）。私にはその意味するところが分らない。荒木氏のいう「宗教」とは何を意味するのか、この抽象的概念の指示する経験的対象は何であるか、という疑問を禁じえない。説明とは、一つの事物を他の事物と関係づけること、諸事例を一般論または抽象

的原則、比較可能な事例へと関係づけることであるはずである。「宗教を宗教として説明する」とは、「説明する」という動詞の意味を全く空虚にしてしまうように思われる。

荒木氏が、彼が言うところの第二の問題を詳述する際（同六八頁）、彼は社会学者を過小評価しすぎている。どの学科においても、諸前提や内在的価値判断について自己認識しようとする関心ほど強烈な関心はない。もし社会学者がそれに失敗しているとすれば、それはそうした事柄に献げられた思索や時間やインクの不足のためではない。この点に関しては、彼が宗教と科学についての私の見解を代表するものとして、各々「否定的」―「肯定的」という対語によつて選別した諸特質の一覧を類別している（同六八頁）こと自体が、荒木氏自身の思考枠組を露見させている。私は、主観的、非合理的、任意的、またはアマチュアという術語の何が否定的なのか、とても興味をもつて考えている。これらの術語は、事実の上での諸特徴を指摘しようとする単なる試みにすぎないのである。世界に対する強烈な規範意識に没頭している精

神、賛美か非難かという二分法に侵されている精神のみが、事実の単なる比較を、価値判断を伴った命題であると述べたのである。なお、その後に続くパラグラフは、中立的な比較分類のいかなる可能性をも認めないような全体的に規範的なカテゴリー解釈と、矛盾する内容になっている。

荒木氏は、私が「彼らの側から問題を取り上げている」（同六九頁）と強調する（彼らの側とは、彼の述べるところでは、宗教者の視点^{パースペクティブ}ということであるが、「側」という観念はある抗争を示唆している。そのような観念は学問的研究を記述する方法としては私にはいささかたりとも思い浮かばないものである）。彼は共感という点についての私の弁護を無視し、宗教集団の自己理解に正当な立場を与えようとした私のこれまでの著作における試みを無視している。この試みの要請を、私は自分自身にとつての方法論の公準^{カノン}としている。もし私が、「彼らの側」からの意味の把握に失敗しているとしたら、私自身の力不足の故であつて、私が彼らの自己理解を重要でないと考えたためにそれを欠落させたのではない

い。幸いなことに、宗教者たちは私が彼らを極めてよく理解していると、しばしば述べてくれる。

宗教集団の研究においては、その集団との打ち解けた交流がどの程度必要であるかという点は、私が深く考える問題である。荒木氏は、研究者が対象との間に距離を置くことによって、この交流は「資料の収集にとって必要な」範囲に限定されると述べ(同七〇頁)、しかも、このことはア・プリオリであると断言する。このような主張は、私が社会学的研究を試みた多数の運動との間で、私が実際に経験したものと一致しない。もし私が、ある宗教集団の研究は(そしておそらく、その集団独自のきわ立った文化生活を有しているいかなる集団の研究においても同様に)、いくつかの点で、絵を描くことにむしろ似ている——すなわち、描き終えるまでは、描く本人もすべては分らない、と言えば、私を科学主義であると驚くべきほどに信じている荒木氏を、さぞや悩ますことであろう。完全性に達する道はなく、交流は研究が終了した後も永く続くのである。

宗教現象は世俗的要素とは区別される。何故なら、後

り悪いと私は言わない) 真実のために、自分の学問を捨て去ることである。荒木氏は私の立場を代表していない主張に固執している。私自身は「宗教を説明し尽した」とも、「宗教の写真」を撮ったとも主張していない。私の関心は宗教集団にあり、社会的現象と社会的経験にある。研究結果が皮相的であるかどうかは、他の人々の判断に任せるしかないが、私自身としては、私が研究した多くの宗教集団の評価に、すなわち「彼らの側」からの評価に満足している。

荒木氏の主張の問題点は、彼が強く確言している「真の理解」を構成するものが何であるのか分らない点にある。その内容を彼是我々に授けてはくれない。私自身は、これこそが決定的に「正しい」という主張すべてを疑っている(従ってまた、彼が私に対して当てはめた「真(理)」という抽象的概念さえも、私は是認しない)。

私はまた、距離を置いた客観的精神で、自分自身が保持する価値と、自己自身の限界とを可能な限り自覚しながらなされる経験的諸現象の探求に取って代わるものを、彼が何ら有していないと疑っている。人間Ⅱ宗教的なる

者は「人間的な地平にのみ生起する」(同七一頁)からである、という考えを取り上げてみよう。この考えには、人間を越えた地平を知覚または体験しなければ、宗教集団は理解できないということが含意されているのだろうか。もし、そうであるなら、あらゆる人間を越えた体験はそれだけで十分であるというのだろうか。もし、研究者の体験とその集団の主張とが全く矛盾するとすれば、その研究者は何を研究しているのだろうか。超人間的な経験の妥当性をどのようにして判断するのか。この人間を越えたものは、はたして学問的研究の基盤をわれわれに与えてくれるのだろうか。

「様々の宗教現象と取組むことを通して、あなた自身が変わることはなかったか」という問い(同七一頁)には、幅広い解説が可能であろう。仮に、研究者がすべての宗教的主張によって変えられると認めたとしたら、その学問の統合性はどうなってしまうであろうか。研究者は研究している当の集団によって影響は受けるであろうが、しかし研究者は回心する可能性のある者としてその集団に関わるわけではない。回心することは、異なった(よ

い、(homo religiosus)という前提が、社会的存在としての人間に先行するという考えを、私は受け入れない。社会という場を抜きにして、我々はどこに宗教を見出せようか。

「普遍的地平」なる表現は、場や時間性に依存する私の貧しい想像力では把み切れないメタファーである。すべての人々を「宗教的」とは呼ぶとするなら、カテゴリーを作る目的を全く無視することになると思われる。もっとも、そうした究極的なユートピアにおいては、カテゴリーや学問性すべてが明らかに廃棄されてしまうであろう。その際、相異なった宗教を区分するカテゴリーは不要になってしまう。何故なら、「宗教的」であることで十分だからである。

宗教性についてのそのようなあいまいな考え方のもとでは、島田進氏が多元主義と競合という状態から導き出す利得さえも失われてしまうだろう。相互批判や折衷や共通項探求は、体系的な宗教研究を実際に生み出すかもしれないし、おそらく生み出したであろう。そのような

な研究が、それ自体で学問的審査の通常の条件を満たすものであるかどうかは、その学問において優勢をなす原則によって違ってくるであろう。しかし、共存ということだけでは、距離を置いた客観性を確かなものにするためには明らかに不十分である。多くを、ある宗教が自分のためにする主張に依存しなければならず、従って例えば、中東諸国のように、ユダヤ教やキリスト教、イスラム教が共存していても、公平で冷静な研究はさほど奨励されないということになるからである。規範的諸前提から始まる彼らは、各々が保持していると主張する絶対不変の真理という基準で他の宗教を直ちに判断するし、自分たちの信仰についての信奉者によってなされる論評は、信仰を奨励する話と護教論の混合物であるのが常である。もちろん、鋭い洞察がしばしばなされているが、その著作は客観的説明であることは少なく、公平な外部の研究者に対してではなく内部の信奉者に向けて書かれたものが多い。従って、歴史的、社会的、または心理学的文脈での記述や信仰の影響に関する記述よりも、教義や儀礼、神秘的または瞑想的体験、助言や金言に関する

叙述の方が多いのである。

私は島菌氏の論点を、論争的、競争的、または教会合同的な立場からの宗教についての論評(それらのすべてが、キリスト教それ自体の内に豊富に存在する)と、すべてのタイプの宗教、教学(Religionswissenschaft)とを区別して考える。前者は後者とは異なった領域であり、社会現象として宗教を理解しようとする学問的努力とは異なった目的を有している。島菌氏が擁護する宗教研究の応用という問題は、私が言及する範囲を越えている。独自の研究上の公準^カが与えられているために、何らかの特殊な立場の採用に関してであれ、総体的な個人主義に関してであれ、宗教社会学は「最善の生き方」(同八二頁)を規定することまではできない。私にとって学問的探究とは、決定的な真理の主張を目的とするのでも、学問自体をそのまま検証不要な基準と考えようとするものでもなく、その目的を人間と宗教との関係を理解しようとする作業にすぎないと、私は考えている。

(なかの つよし・創価大学平和問題研究所研究員)