

人間の科学としての宗教研究

蘭 田 稔

はじめに

本稿において私に課せられた役目は、本誌前号（第20巻第2号）の特集『科学的宗教研究の問われているもの』に寄せられた六篇の論文に私なりの論評を献じながら、当面の課題に何らかの論考を提出するというものである。

特集に所収の論文を編集順にあげると、以下の通りであった。

- (一) B・ウィルソン（中野毅訳）「近代科学における宗教社会学の学問的位置」

- (二) 森岡清美「日本における宗教社会学の方法論的問い」

- (三) 赤池憲昭「共感的理解と客観的凝視」

- (四) J・スインゲド「宗教社会学が目指すもの」

- (五) 荒木美智雄「宗教と社会の統合的理解のために」

- (六) 島蘭進「宗教と多元主義の伝統」

読者がすでにご承知のように、この特集では冒頭のウィルソン論文をめぐって、他の五氏がそれぞれ宗教学ないし宗教社会学の立場から所論を展開する一種の紙上シンポジウムの体裁をなしている。しかも本来は、一九七九年一月に行われた東洋哲学研究所主催のシンポジウム

の一テーマを受けた展開とのである。私自身は何かの都合でこのシンポジウムに出席しておらず、実は不勉強でウィルソン氏の業績にも触れたことはないが、今回、一介の宗教学徒として氏および諸兄の論考を拝読する機会を与えられて、私なりに啓発された論点を提出してみたい。

特集における諸兄の所論で、ウィルソン論文に呈している問題点はすでに出尽した感があり、出番の遅れた者の拙考は、いささか二番煎じめいて気がひけるが、幸いに今回、諸兄の論評に再度応じられたウィルソン氏の第二論文を予め読む機会も与えられて各氏の論点が一層明らかになったことに勇気づけられつつ、私の任務を果たそうと思う。

そこでウィルソン氏の第二論文（本号掲載）を参照しながら各論文の主旨と論点を照合することに努め、あわせて私なりに論評する形で拙考を進めさせていただくことになる。もとより私自身、学的方法を手探りしている状態であるので、かえって問題を複雑にする恐れなしとはいえないが、特集の趣旨に免じてお許しいただきたい。

一、科学の限界をめぐって

まず特集論文を通して気づくことは、各所論の内容からみて編集者の配慮がよく行届いていることである。論評の性格に応じて、問題の提起に対する応答、批判、提言と読み進むことができるように各論文が編集されている。

冒頭のウィルソン論文は、従来の宗教社会学の主流を代表する立場で、その学史的品格を要領よく伝えながら、科学としての社会学が、宗教というすぐれて主観的で多義的な現象を対象とする際に、どんな学的限界をわきまえるべきかを論じている。

この学的限界の内容には大きく分けて二つある。その一つは、いわば宗教社会学がもつ科学としての質的、原理的限界であり、もう一つは、この学が西欧で成立したことによる文化的、時代的限界である。前者は、科学として志向すべき「客観性」ないし「価値中立性」であり、さらには人間の尊厳性、自主性などの主体的価値を合理的な説明で無化し、干渉することを拒絶する「倫理

的障壁」という三つの学的限界をさす。後者は、いずれ社会学の方法論がより洗練するにしたがって、困難ではあるけれども将来は乗り越えるべき相対的な限界である。宗教社会学は、比較や概念的抽象を通じて宗教現象を解釈し、それをより広い社会的文脈に位置づけながら、最終的には通文化的な宗教と社会との連関構造の原理を発見しようとする。その場合に、比較の視点や分析概念がキリスト教文化の中から発想されてきた為に、依然として現在でも一種の文化的偏向を免がれていない。それに、宗教現象を学的にデータ化するに当って何らかの基準で選択し整序する意味で、どうしても方法上の解釈を除外することができない。だがこれは、宗教社会学が宗教現象そのものの解釈を目的とせず、その社会的形態ないしは他の社会学の諸変数との関連のパターンを知る目的での基準の設定であり、データ化の解釈であるから、その基準や解釈が社会学の知的体系の中で批判に対して開かれていさえすれば、これもまた、社会科学적으로는相対的、史的な限界であって、絶対的、原理的な限界ではないとする。要するに、現在の宗教社会学が抱えて

いる分析上のカテゴリー群の文化的偏向と、データの組織化に要する解釈の洗練度とは、ウィルソン氏においては今後改善されるべき相対的な限界なのである。

あとの論文五篇は、この二種類の学的限界をどのような受けとめるかによって、まず(一)、(二)の所論と、(四)、(五)の所論とに分けられる。

森岡、赤池両氏は、これら二種の学的限界をほぼ全面的に承認した上で、とくに後者の改善さるべき限界に対し、共に日本宗教の社会学的研究の現状から積極的な応答と提言を試みている。つまりウィルソン氏の所論を肯定して、穏当なコメントを加えたものである。

ところが次の四以下の三論文は、コメントの主旨を全く異にしている。つまり後半の三篇は、その所論の仕方こそ互いにちがっていても、基本的にはウィルソン氏が示した「科学」を志向する故の宗教社会学の原理的な限界に対して、相対的にラディカルな批判を試みているとみてよからう。もちろん三篇には、それぞれに鮮やかな個性がある。(四)のスイングドー論文は、ウィルソン氏のいう宗教社会学が専ら一般社会学にだけ帰属する宗教社会

学を指しているとし、その存在を認めつつも、あわせて専ら宗教学プロパーの一分野に属する宗教社会学も学的に成立可能ではないかと問いかけている。そしてこの立論を支えている見解が、原理的な学的限界の基準とされている「客観性」と「価値中立性」に対しての、認識論上、倫理上の疑義なのである。その論旨はまた後にとり上げるとして、ともかくウィルソン氏が今回各氏の論評に応じる形で再度寄稿してきた第二論文において、このスイングドー氏の問いかけに答えていないのはなぜか、残念なことである。(五)の荒木論文は、なかでも(一)に対して最も果敢で戦闘的な批判をおこなっている。この論文には、「宗教研究に於ける科学の道具立ての八隠されたV前提」という副題が添えられているが、ウィルソン氏の説く社会学の科学性を無反省な科学信仰と決めつけ、宗教そのものを理解しようとする宗教学の立場からすれば、科学の「客観性」と「価値中立性」に依拠しての、宗教に対するア priori な距離設定こそが宗教プロパーの知的理解を深めることを阻害してしまうと主張する。論点を明らかにするために敢えてそうしたのか、荒

木氏の(一)論文に関する論評にはやや誤解と誇張がみられるが、たとえばウィルソン氏が、むしろそのディレンマを自覚することに研究者の科学性志向を見出していることとの「共感的客観性」(sympathetic detachment)という方法論的曖昧さを鋭く突いているなど、その大筋においては、現象学の立場からすれば妥当な批判と言えよう。なお「共感的客観性」というウィルソン氏の方法的態度については、スイングドー氏を初めとして全論者がそれぞれ立場から論評の主題にとり上げている問題点であり、私自身も本稿の論点にするつもりなので、ここでは敢えて指摘するだけにとどめておく。ちなみにウィルソン氏の第二論文は、この荒木論文の全般にわたって反論を展開しているが、そのお蔭でウィルソン氏の立場がより鮮明に確認できるので、読者諸氏を代表して荒木氏に謝意を表しておきたい。

さて最後の島嶼論文は、その表題が示すように一見ウィルソン氏の論点を外しているかに思える。だが実はやはり、「客観性」や「価値中立性」に固執し続けることで、彼がどんなに宗教への共感的理解を示そうとも、結

局は宗教への懷疑から出発した古典的社会学の科学主義に加担することになる、その矛盾を鋭く読みとった上で方向転換であることを確認しておきたい。つまり西欧という同一文化圏内での世界観の対立として生まれた宗教と科学とであるからには、科学に固有の客観性をもって宗教に迫る方法では、所詮、妥当な宗教理解の知的体系に達することはできない。そこで日本という同一文化の圏内に異教同士が共棲し得たという寛容の伝統の中で芽生えた、しかも人間に主体をおく宗教比較の試みを再発掘して、そこに多元主義の状況にこそ可能な宗教研究の新しい視野を拓こうとする試みとして注目に値する。

だがウィルソン氏の第二論文を見る限りでは、どうも島菌氏のいう多元主義の真の意味が理解されていないようである。島菌氏の主旨を私なりに徹底すれば、ここで言う諸宗教の多元的並存ないし共棲とは、たとえば同一人格内での諸教の共棲であり、また同一集団内での諸教の共存を意味するのであって、単一信仰で完結し合った異教徒同士の並存とか、異教集団の共存を意味しているのではない。ウィルソン氏は、後者の意味での共存の事

例を過去の西欧や東洋の中に上げて、そこからは科学に比較できる宗教理解の知的体系が生まれてはいないと反論する。何よりも宗教と社会、人間との関係を知ろうとする宗教社会学にとって、宗教そのものを理解するための島菌氏の提言はなじまないと退けているのである。

以上、粗雑ながら、ウィルソン氏の論じた宗教社会学の学的限界の内容に照らして、他の五篇の論評の性格を跡づけてみた。前号の特集を知る読者ならば、実はウィルソン氏自身は、とくに私が原理的限界とみなした科学としての「客観性」や「価値中立性」を、別に学的限界とはしていない。むしろ社会学が、科学であるために志向するものとして積極的に肯定している。だが私がこれを強いて「限界」と捉えたのは、これから論じ進めようとする本稿の主旨に沿ってのことである。

それは、スィンゲドー以下の三氏が宗教そのものを問う形で宗教社会学を論じ、宗教研究の可能性を探っている、その姿勢と多少は通じるものである。ただ私の考える姿勢は、宗教だけを取り出して従来の科学的研究を云云するのでなく、できるならば人間ないしその社会を理

解する狙いで、これまでの人間科学、社会科学のあり方を再検討する立場を考えたいのである。要するに「人間の科学」としての宗教研究」を論じる場合に、とかく大前提とされる「人間の科学」を問い直すわけである。

二、問題の所在——共感と客観

なぜそこまで問い直すのかという理由は、ウィルソン氏自身の二篇の論文に見出される。それは、前述しておいたように、五人の論評者がすべて取り上げている「Sympathetic detachment」(共感的客観視——中野訳、共感的不関与——島菌訳)という方法的態度である。

ウィルソン氏は、第二論文においても島菌論文への応答の中で「距離を置いた客観性」(detached objectivity)を、宗教研究を含めた科学の成立条件にあげている。荒木論文への反論を初め他の論文への応答にも、氏がいか

値中立性」も、所詮は程度の問題であって、完全な意味での価値中立はあり得ないことを認めている。

しかも強調されていることは、社会学者が宗教の社会的形態を研究の対象とする限りは、まず「個々の宗教者や宗教集団自身の解釈を研究の出発点として第一に採用しなければならない」(前号15頁)とする。なぜなら、

「社会学者が自分の研究している宗教運動について何らかの有益なことを言い得るのは、それを信ずる者にとつての意味を彼が何ほどか把握しえた場合のみ」(同)なのだという。つまり、宗教がもつ主観的意味の理解に立脚してこそその宗教社会学だ、というウェーバー流の誠実な学的態度である。

その誠実さの表れが、かの「共感的客観視」の主張とその矛盾的性格の指摘なのである。氏は、宗教集団の内的意味を理解するためには対象への感情移入(empathy)が必要であるし、その解釈に当っては、社会学が科学であるが故に対象への客観的な距離を置かねばならないとする。社会学者の誠実さは、調査の過程や研究の成果などのあらゆる場面で、この方法的矛盾を絶えず自覚する

ところにある。だからこそ、科学上の客観性において社会学が相対的に限界をもつことを、よくわきまえねばならぬというわけである。私の理解が正しいとすれば、これらの主旨は一々もつともである。私の乏しい学的営みの中でも、スィンゲドー氏が言及しているような、対象の「内から」と「外から」との扱いの問題として私なりに苦心してきた経験をもっているつもりである。

本稿でこれからとり上げる論点は、この迷いの最中の一考に他ならない。

さて、ウィルソン氏のいう未解決の緊張領域、つまり科学の客観性を危うくする共感を内包しながらの客観性への努力という社会学者の立場は、人間の学を志す者にとって結局何を意味するのか、という問題がある。もつと言えば、社会学は科学であるための学なのか、社会を知、ための学であるのかという問題にもかかわってくる。社会学が社会を正確に理解するためならば、科学の客観性に固執することが唯一の方法なのだろうか。くり返せば、氏も社会学の科学性を強調しながらも、自然科学という程の客観の実現は望めないことを認めている。最

終の目的が人間を知り、社会を知ることにあるならば、それでも客観性にこだわる理由がどこにあるのだろうか。

科学の客観性が結局実現不可能な理念にすぎず、それでもその実現に向けての無限の営みが社会学であるとすると、少くとも社会学者たちの態度は、その学的成果について楽観的と悲観的とのどちらかに傾きかねない。悲観は悪くするとニヒルに陥る。つまり、客観性を科学唯一の基準とする限りは、社会学を含めた人間の科学は、対象の主観的意味を離れられない故に、学問として到底、自然科学には及ばないということになる。これを自覚することが社会学者の誠実さということにでもなれば、社会科学者の自然科学者に対する卑屈な弱さになりかねない。そこには、人間の社会を学的に知ろうとする者の、それ故にこそ積極的な気概や自負が望めなくなる。

そこで私がここで問題にしたいのは、社会学や宗教学をも含んだ人間の科学における「客観性」とは、一体何なのかという点である。私がウィルソン氏の論文を読んだ、その論旨が今日までの宗教社会学の立場から極めて妥当であると感じたのは確かである。ここで述べられて

いる宗教社会学者の真摯な研究態度についても、赤池氏が大きな異論はないと評した通りである。しかしながら、すでに述べた私の問題意識もあって、その論旨を通じて一種の不安を感じた点は、やはり、いわゆる科学的客観性への無条件的傾倒振りであった。氏は、社会学が科学である必須条件として、あまりにも性急に、研究者の立場を客観的であるべきものと設定しすぎるのではないだろうか。氏によると、宗教社会学者は、たとえ不完全であろうとまず客観的な立場に立つべきである。そのために宗教者や宗教集団の主観的な意味を理解するためには、その立場に矛盾する共感の危険を敢えて犯さなければならぬとする。ここでは、研究者の客観と宗教者の主観とは、最初から認識の志向が逆と決めつけられている。そして対象への「共感」や「感情移入」は、研究者自身の客観を裏切る主観的傾向とみなされている。氏が

がどのように社会学の客観性を自然科学のそれとちがうと説明しようと、研究者の客観的立場を大前提とする以上、それは自然科学の客観性とはせいぜい程度の差ではない。しかも「共感」さえも敢えて犯す危険とみなす

からには、なおさら研究者の客観性が宗教者の主観性と全く相容れない異質のものだとみなされていることは確かである。

荒木氏が、私の感じた不安よりも、むしろ一種のいらだちを感じてウィルソン論文をやや曲解しながら激しく批判したのも、ここに隠されたア priori 性を見たからではないか。くどいようだが、要するに社会学の科学的客観性と宗教の主観性とは、本質的に異次元のものとして最初から予定されているとしか考えられない。だからこそ「共感的客観視ないし不関与」が、良心的な宗教社会学者の止むを得ざる方法的態度であり、その点で人間の科学が客観性において自然科学に及ばない、との含意を論旨の裏に感じざるを得ないのである。

だが一体、人間の科学において「客観」の立場があり得るのであるか。

ウィルソン氏は、彼の第二論文においても荒木氏への反論の中で明快に客観性と主観性とを対置し、学問的方法として無条件に後者を退け、前者を選んでいる。だが果たして、人間や社会を対象とする学問にそれほど容易

に「客観」を設定し、「主観」を排することができるのだろうか。

私自身の狭い知見によっても、今日の社会や人間の科学においては、むしろ従来の方法があまりに「客観」への原信憑に安住してきたことに対する深刻な反省があるように思える。つまり、研究対象とする人間や社会の現象に対する科学の楽天的な自然主義的態度（フッサール）、いわゆる客観主義、への原理的な反省である。ことさらに言うまでもなく、それは広く現象学の立場からする社会科学、人間科学での方法と体系の再構築の動向である。

結論を要約すれば、ウィルソン氏の主張とは正反対に、人間の科学としての立場を「客観」に置くのではなく、逆に「主観」に据え直す試みと言ってよい。以下は、それをめぐっての私なりの理解と提言としたい。

三、客観と主観のかた

一般に現象と呼ばれるものには、大きく分けて二つある。自然現象と人文現象とである。これらを対象とする近代の科学が、自然科学と人文科学とであることは、い

うまでもない。この科学は、ともに人間の経験に属する実験ないし実証によってその妥当性を問われるのだが、その体系自体は知的な抽象の上に成立する。そこで対象となる現象も、科学の地平で扱われる限りは、知的体系に応じた一定の抽象ないしは還元を経なければならぬ。自然と人文という現象の分け方も、実はこの二大科学に応じた現象の還元といってよい。同じ素材、たとえば一つの石にしても、石の素成に着目すれば自然現象であり、石の印象や意味を見れば人文現象となる。要するに現象を物として扱うか、人事として扱うかでちがってくる。

現象を人事として扱うということは、どんな形であれ現象の現われに人間主観の介在を認めることに他ならない。現象を自然とするならば、それは人間の主観を除去するという一種の知的還元である。だが人文現象に主観を認めるからといって、そこに知的な還元がないわけではない。現象を現象のままにしておかず、それを主観の営みとすること自体、すでに一種の抽象であり還元なのである。

さて問題は、その還元ないし抽象の根拠である。自然

科学は、還元的地平に人間抜きといわば物と物との直接的な作用連関を設定できる。人間経験を抜きにして現象を抽象化できるわけである。ところが人文科学は、現象をどんなに抽象してもその地平に当事者の主観を抜きにできるわけではない。還元的地平に対象化される現象は、どこまでも物と人、人と人との作用連関だからだ。

いうまでもなく、科学は人間の科学である。人間の知的体系である以上は、自然科学であろうと人文科学であろうと、科学自体はやはり、これも人と物（理論）との関係に他ならない。厳密な意味での科学の客観とは、これら人と物との関係の仕方いかんによるとは考えられな

いか。日本語でいう主観と客観とは本来は仏教の唯識における止観法にも由来するのだから、要するに一方の客観とは、無我への営みに属する主観の無化を意味する。ところが西欧哲学に由来する客観性とは、本来は客體化の意味であって、要するに認識主体による対象定立の営みに他ならない。せいぜい対象に即して物を見ろというほ

どの意味であって、決して主体を無化するわけではない。

そこで、近代科学が自然科学に始まったとすれば、そこに成立した客観とは、決して本来の対象定立の営みの延長でもなければ、主観の無化への営みでもない。どうも、人事を抜きにした物と物との作用連関に現象を抽象化してみても、それが実験的に確かめられたという経験が先に積み重なって、いわば人間抜きの、したがって主観の対極ではない、別次元の客観なるものが実験科学から生まれたのではあるまいか。つまり現代多用される科学の客観性とは、使われる用語は従来と同じ表現だが、本来の人間認識の姿勢や営みである客観や対象定立ではなく、人間不在の現象関係が成立する地平を指示する言葉だと考えられる。だとすれば、自然科学と同様に人文科学で科学の客観性を問うこと自体が問題となる。客観本来の意味と自然科学の意味とを混同するどころか、人文科学の本源的人間性を見失って安易に無視してしまうからである。その混同を自覚しない限りは、どんなに良心的な人文科学者がその客観性について誠実な障壁を設けようとも、結局は人間不在の科学に奉仕することにな

りそうである。そこで、この混同の危険を精一杯避けられるように、客観、本来の意味に立ち戻ってこれを「対象定立」と表現しておこう。つまり、研究主体の現象認識を体系的に対象定立することこそ、客観本来の営みというほどの意味である。この意味であれば、人間一般の主観的な現実認識の営みと別のもではない。生活者の現実経験もまた、現象における対象定立(客体化)に他ならないからである。研究者の対象定立は、ただその学体系的の中でその普遍妥当性を評価されるだけである。生活者だとして、彼の現実における対象定立は生活社会の場で妥当性ないし信憑性^{フィデリティ}を常に問われている。狂人と常人との境は、まさにこの点にある。

さてここでいう人間介在の現象、つまり人文現象の対象定立性とは、本来の意味での主観性である。物と人との関係であろうと人との関係であろうと、そこに成立する現象は人の側の主観を抜きには成り立たない。この場合は、たとえ科学であろうと宗教であろうと同じである。もちろん人を物と見る自然科学は別である。生理学や身体医学は人間を有機体とみる。この場合に、研究

者の主観は、人間を物と物との有機的關係に還元できることで、実験的検証により事実上首尾よく解消される。ところが人文現象は、どこまで還元しても人間の主観を無化できないから、研究者の主観も研究対象の次元における実証の結果で解消することはあり得ない。あくまで、生活者の主観に現象する形で対象定立(客体化)を、さらに研究者の主観における意味の解説という形で第二次的に対象定立化する以外に方法はない。

宗教は極めつきの主観的な現象だ、とよく言われる。日常的に誰にでも共通の生活的な現象とちがって、宗教者だけの異常ないし超常的な現象だ。だから宗教現象には、十分に具象的な対象定立ができない現実体験がある。それこそ言葉や形には表現しきれないものである。つまり客体化された現象は、それを指示する象徴にすぎない。だから宗教現象は、それを体験した者にしかわからないというのである。だが、宗教現象が孤独の体験に終わったのでは、そもそも宗教にもならない。象徴が体系化され、体験が典型化されて(A・シュッツ) 同信者たちの主観に共有されてこそ、宗教が成立する。要するに、

教団内の同信者たちに限定されるにせよ、宗教に固有の現象といえども彼らの主観に共有されてこそその宗教現象である。ウィルソン氏が第二論文で荒木氏の論評に対して、宗教現象も社会現象ではないかと反論したのは、この意味で肯ける。かのW・ジェイズは、個人の宗教こそ真の宗教だとして孤独な回心や聖人たちの神秘体験だけをとり上げたが、この場合どんなに孤独であってもやはり社会現象にも属する宗教の主観的現象であることを免れないのである。

さてもうすでに明らかにされたように、あらゆる人文現象は厳密な意味で人間の主観に基づくが、しかもごく個人的な現象といえども何らかの社会性を内包する。

では現象の主観性と社会性とは、どのように結びつくのであろうか。実はそこに、主観本来の人間性——「間主観性」(intersubjectivity)を検討する余地がある。この概念は、決してよく言われる主客未分とか、主観と客観とのあいだを指すものではない。文字通り、主観と主観とのあいだである。指摘するまでもなく、これは現象学に基いて社会学の理論を構築したA・シュッツの提起し

た基本概念である。今のところ私は、これを人文科学上の基本命題の一つとさえ考えている。その理由はすでに説明してきたつもりである。今まで検討してきた通り、人文現象にも人文科学にも、自然科学でその客観の立場は考えられない。人間の現象は、どんな形であれすべて主観の場での対象定立に他ならない。

とところが実は、この主観が人間のそれである限り純粹の個で成立するものではない。私の主観は他人の主観を措いて成立しない。私は、他者のあいだに他者の他者として生まれ、他者とのあいだで主観を私なりに育ててきた。それでは主観とは本来他者的であるかといえば、もちろんそうではない。G・H・ミードや、E・カッシーラーが指摘するように、現象学的事実として私には主体我(I)と客体我(Me)とが見出される。主観は常に我れを客体化し、同時に主体化している。つまり主観本来が、他者的であると同時に、自者のなのである。したがって、主観的に私が私であることを、アルな現実として確認するには、まず私を客体化(対象定立)し、しかもその客体化された私が他者の主観において、アルでな

なければならない。私は、自他の主観のあいだでリアルである客体を再び主体化、つまり同一化して始めて私が私であることを確認する。これが、E・H・エリクソンのいう「自己同一性」(ego-identity)の機構なのである。要するに我々の現実からして、本来的に主観と主観とのあいだにこそ、その構成の根拠を置いている。

したがって人間の主観的な現実とは、主観的であるからといって即個人でもなければ、反対に没個人でもない。ヒトを個で捉える個人主義も、ヒトを共同体で捉える社会主義もどちらもイズムではあっても、人間の現象学的事実にそぐわない。また従来のT・パーソンズに代表される行動科学のように、分析領域に依拠して人間を文化・社会・人格・身体の場合にそれぞれ機能分解すること、人間の主観的現実を機能に解消してしまつて妥当な人間の科学とは言えない。人間の生きた現実とは、一方面的に個人的でもなければ社会的でもなく、いわんや有機体的でもない。それは何よりも、間主観的な現実なのである。蛇足を敢えて加えれば、日本語でヒトを「人間」と総称するのは、こうした意味から大変に示唆的である。中

国では「人間」という語は世間の意味でしかなかったという。漢字をそのまま導入した日本では、何時の頃からかヒトが一人でも「人間」と称するようになった。日本人は、かなり以前から素直に人間のあり方を捉えていたにちがいない。

かつて倫理学の立場から人間学の基礎を人間の「間柄」に求めたのは、和辻哲郎であった。近年では、唯物論の立場から思想的拠点を「対幻想」に発する共同幻想としたのが吉本隆明であり、廣松渉がより体系的に「共同主観」の世界を論じている。さらには、現象学に立った精神病理学者、木村敏が日本人を論じるのに「人と人のあいだ」の重要性を指摘し、最近では社会学の立場からも、たとえば浜口恵俊が、「間人主義」を欧米モデルである個人主義に対置させる提案をしている。いずれにせよよほどの学的な慎重さをもって今後の展開を見守る必要があると思われる。

むすび

以上きわめて不十分ながら、ウィルソン氏以下の特集

論文に啓発されて、年来私なりに模索してきた人間学的視点を述べてきた。

ウィルソン氏は、社会学の調査法として面接法と質問紙法しか例にあげていないが、私どものように宗教現象の現場で実際に観察することを重んじてきた者には、観察のデータ化における「客観性」にもっとも問題を感じる。そこから逆に辿ったわけではないが、面接による相手の自己解釈の微妙さにも気づかぬわけにはいかない。それどころか歴史資料や文献記録の解説にも、とくに宗教の内的意味や記録者の主観や意図を考えてよほど慎重でなければならない。これは、必ずしも氏のように、社会学で扱う領域を限定してから資料のデータ化をはかることで済む問題とも思えないのである。

この点では、社会学を含む社会科学一般の問題として、従来のいわゆる科学的方法を深刻に反省し、フッサール以来の現象学やデイルタイの解釈学を再評価して、社会学を再構築しようとの試みも出ている。たとえば、R・ベラ、P・リクルール、C・ギアツ、T・クーンなどの各領域における第一線の人文系諸学者による協同作

業がそれである。彼らは自分たちの立場を、はっきりと「解釈学的社会科学」(Interpretative Social Science)と呼んでいる。これを表題にした論文集(U.C. Press, 1979)の基調論文を共同執筆したP・ラビノーとW・サリヴァンは、とくに彼ら共通的方法的提唱を「解釈学的転回」(Interpretive turn)とし、基本的視角が研究対象の間主観的意味(Intersubjective meaning)の解説にあることを明らかにしている。論文の中には、すでにそれぞれ発表してきたものを加筆修正したものも見られるが、なかでも「解釈法と人間の諸科学」(Interpretation and the Sciences of Man)を執筆しているC・テイラーは、人間を「自己規定する動物」(self-defining animal)としている。これは、所収論文すべてに共通する人間観である。また最近では、P・バーガーとH・ケルナーが共同執筆した『社会学—その再解釈』(Sociology reinvented, Anchor Books, N. Y., 1981)が目につく。いうまでもなく彼らは、A・シュッツの現象学理論を受けて、やはり間主観の立場から社会学の再構築を試みる。とりわけ、特集においてウィルソン氏のいう「価値中立性」に関連し

てのスイングドー氏の問いかけを考える意味で本書は興味深い。スイングドー氏は、やはり科学の客観的立場と価値的中立の態度によって自己規定する社会学者の社会的責任に言及して、研究自体に避けられない倫理的含著と価値判断にどう対処するかを問うている。氏は、科学が目指すのは科学の自己目的ではなく、社会の改善なのだから、科学者が科学者として倫理的判断を控えるなどというのは、同人格を分けることで実際には意味がない、という。P・バーガーは、社会学自体が近代科学として成立した以上、方法論的にはどうしても伝統文化の相対化、多元化に奉仕せざるを得ないことを分析している。そしてそれを踏まえての社会学者の社会的責任が、近代社会における伝統文化の妥当な継承を模索し提唱することにあるとしているのである。

本稿では、私に課せられた任務に応じて特集の各論文にも詳しくコメントを呈するつもりであったが、結果的には、宗教とその社会的関連をめぐる研究よりも、より一般的に人間の科学における「客観性」を問題にする形

になってしまった。

人間科学の伝統からして、「客観性」を間主観を踏まえての「対象定立性」と読み直すことは、科学の後退と反論されるかも知れない。しかしながら、こうすることで、生活者の現実構成と研究者の学的構成の、いわゆる「客観性」に起因する質的な断絶は修復される可能性が拓けるのではあるまいか。ウィルソン氏も指摘するように、研究上のデータがどんなに「客観的」であっても、データの記述だけでは学問が成立しない。データそのものに生活者の主観的な意味があり、研究者も記述の仕方自体に自分の解読作業が不可欠である。つまり、いわば、意味の意味を解読して、いかに論理的、体系的に普遍妥当な対象定立をするかが、人間科学の評価基準となる。そこにこそ、各専攻領域の学史的体系と研究者サークルの重要性があるのではなからうか。

(以上)

(そのだみのる・国学院大学教授)