

現代の宗教における倫理の必要性

J・W・ハイジック



まず結論から始めさせて頂きたいと思います。すなわ

ち、現代世界における宗教にとって倫理の次元は不可欠です。換言すれば、この次元を欠く宗教は次の世紀まで生き残る見込みがありません。十五年以上にわたって諸宗教の境界で働いてきた者として、私はこのことを強く確信しています。本日の話しもこの経験に基づいています。つまり、私はここでキリスト教の代表者として仏教の信徒に語りかけるのではなく、むしろキリスト教の伝統の中で育ちましたが、世界のあらゆる宗教が互いの真実に対する深い尊敬へと回心しなければならぬことを

固く信ずる者としてお話ししたいと思います。

前提の問題

宗教には倫理が必要であると言うと、きっと皆さまの中には直ちに同感して下さる方もいらっしゃるでしょう、抵抗感あるいは疑問をもつ方もいらっしゃると思います。しかし、ちょっと考えてみますと、そのような判断を下す根拠すら存在しないのではないかと思われるかもしれません。すなわち、「あいつはキリスト教徒、しかも西洋人だ。日本人であり、さらに創価学会の会員である私た

ちと宗教ないし倫理についての考え方が根本的に違うのだから、一步退いて距離をとり、より客観的に単に好奇心だけをもって聞いたほうがよいだろう」というふうに思われても当然かもしれません。

しかし、この同じ理由をさらに徹底して考えていきたいと思います。その「私たち」もまた問題になることに気がつかれるでしょう。つまり、宗教と倫理という概念に関して、私と皆さま方との間に隔たりがあるばかりではなく、皆さま方それぞれとそのお隣りの方との間にもやはり何らかの隔たりが存在することを認めざるをえないのではないのでしょうか。結局概念というのは、便利な抽象であって、宗教や倫理の具体的な現象のさまざまな差異やニュアンスを切り捨てての事です。要するに、「宗教」と「倫理」という言葉の生きた特殊を離れることによって、初めて共有の概念となりうるのです。国語辞典の場合と同じように、一般に受け取られている意味をもつ概念や定義は、生きた言葉を使っている個々の人のコンテキストを無視しており、実はその言葉の墓石にすぎません。概念や定義は言葉の最小共通項であって、不変、不動の意味を把握

教心の実際の状態が軽視されがちになると言うこともできるでしょう。

これを認めながらも、もう一点忘れてはならないことがあります。すなわち、皆さま方それぞれと私との間の相違、皆さまのご自分自身と周りの人々との相違、そして昨日の自分と明日の自分との相違にもかかわらず、それでも互いにその「相違」を理解しあうことができるという点です。他者の信仰に対して「わからない」ということがあります。多くの場合それは「賛成できない」という意味に他なりません。例えば、「都会に住んでいる人がなぜ四輪駆動車を買うのか、ぼくにはわからない」という人がいるとしましょう。「うるさくて、ガソリンをがぶがぶ喰うし、格好悪いのに」と。しかし買うことに賛成できないというその批判には、かなり深い理解があるに違いありません。同様に、仏教徒として、なぜ日本人がキリスト教に改宗できるのか、あるいは西洋人として、なぜヨーロッパ人が日本の新興宗教に帰依するのか、理解できないという意見がしばしば聞かれますが、このような意見を述べる人は実際にはその選択をよく理

握するために、個人の感情や思い出、希望、不安などでもって形成される言葉の実際の意味を排除します。ところが、「宗教」と「倫理」という言葉が各自の話しの中でどのように使われるか、具体的にどのような役割を果たしているのかという点からみれば、仏教徒としての皆さま方とキリスト教徒としての私の間に存すると最初に認められた相違点よりも、自分と自分の周りにいるさまざまな人々——死にかかったことがあるかどうか、結婚しているかどうか、病気であるか健康であるか、若いかな寄りか——との間にある相違点の方がはるかに重要であるように思われます。

さらに一歩進めましょう。宗教や倫理に対する皆さま方の現在の考え方が、今から十年前の、あるいはこれから十年先の考え方とかなり異なっていることも確かでしょう。こういった差異やニュアンスを捨象して初めて言葉の通念化が可能になります。先ほど述べましたように、こういった抽象は便利ですし、それなしには「共通の信仰」とか相互の批判さえも不可能でしょう。ただし同時に、抽象化された言葉によって考えれば考えるほど、宗

解しています。そうでなければ、それに反対の立場を取る根拠も存在しないでしょう。この基本的な理解こそが諸宗教間の対話の出発点であり、しかもまた、まだ十分意識されていない暗黙の共通の前提を示しているのです。

しかし二百年前を考えてみると、そこには四輪駆動車の問題を理解できる人がいなかったのと同じように、ここで取り上げる宗教と倫理の問題を理解できる人もまたいなかったでしょう。考える基盤となる範疇や抽象が存在しなかったからに他なりません。要するに宗教や倫理の問題を扱うことは共通の前提を必要とするのです。現代人である私たちが自分の考え方を弁護するために聖典や過去の思想の中を捜し回るとき、この事実を忘れることがよくあると思います。その意味で、それぞれの宗教をもち、それぞれの文化をもち、また隣人と異なる経験をもつ個人としての相違点を考える私たちにとっては、過去の方がはるかに外国的であるに違いありません。二百年前の人々に対する私たちのイメージでなく、彼ら本来の姿と出会ったならば、現代の仏教徒とキリスト教徒との差などむしろ二次的に見えるのではないのでしょうか。

なぜかという、私たちの視野は広くなり、私たちの考える概念が多くなつてしまつたので、狭い立場の人を相手にすることが大変むずかしくなつてゐるのです。現代の立場があらゆる面でより優れてゐると思ひませんが、いずれにせよその地平は過去の地平とかなり相違しています。宗教と倫理とを問題にする場合に、私たちが囲み、私たちの思想を限定してゐるその現代の地平が一つの共通の広場になつてゐるということを念頭において頂きたいと思ひます。互いの立場に対する同感、賛成、疑問などの背景にある私たちの常識をもつていなかった過去の人々には私たちの問題を取り扱う権利はありませんでし、過去の常識を欠いてゐる私たちには彼らの自然観、労働の理念、まして宗教心を理解する権利などないのです。

宗教と倫理の現代性

宗教における倫理の必要性は現代の問題であり、約百年の歴史しかもつておらず、宗教という概念をユダヤ・キリスト教から切り離す考え方が現われて以来のもので

す。前世紀の中頃生まれた宗教学によつて初めてキリスト教がより広い一般概念の特殊な現象として認められるようになりました。文化、宗教、倫理を区別することによつて、宗教なしの倫理、倫理なしの宗教を意識的に考え直す可能性もまた生じました。言うまでもなく、その概念の対象がそれ以前に存在しなかつたわけではありません。白血病という病氣自体は医学によつてその名が与えられる前からあつたのと同様です。しかし宗教という言葉とともに新しい前提が入つてきたことも認めざるをえません。

日本の場合は、「宗教」という単語自体が新しく造られました。そしてこの単語は日本から中国へも伝わつていきました。ヨーロッパの言語の場合には、元来存在した言葉の意味に変化が起りました。大雑把に言えば、宗教 *religio* の従来の意味は「宗教心」や教理から区別された「行」を意味しました。ラテン語の語源 *religio* からすれば、それはローマ人が考えた、集団や個人と神々との間の「縁結び」を強化することを意味しました。具体的には、それは世間の道德的習慣 (*mores*)

を守り、伝統的な儀礼を行ない、祭りに参加すること他にならず、哲学者や神学者の思想からある程度区別される一般市民の態度を示す言葉でした。ローマ帝国衰亡の後、新興のキリスト教はローマ人の寺院を教会として使うことをはじめ、ローマの多くの習慣や考え方を自分のものにしてしまつたが、「宗教」という言葉使いもまたその中に含まれてゐました。前世紀に登場した文化人類学や心理学、宗教学などの思想によつてこの言葉の現代的用法が生まれましたが、それは新しい現象を指摘するものではなく、ただ新しい考え方を表現したにすぎませんでした。

宗教学が提出した思考表現の手段によつて生きた宗教そのものの分析が可能になりましたし、あらゆる宗教は共通する少数の構成要素によつて形成されてゐるという考え方が一般的になりました。それはちょうど万華鏡が、光に向かつて見るとほんの僅かずつ回すごとに数え切れないボタンが次から次へ現われてくるのに、中を開けてみるといくつもの鏡と彩色された小石しか見つからないのに喩えることができるかもしれません。

宗教という概念の提出によつてもう一つの可能性が生まれました。つまり、従来の宗教の諸要素を組み直して、伝統的な宗教の社会的意味や役割を再構成するという可能性です。というのは、文化、心理、道德的な要素を手にしてから、宗教は他の人間社会の制度とほぼ同じように見えるようになったからです。例えば、今世紀の初めごろユングのような深層心理学者は宗教からその従来の倫理的役割を除外するという発想を、あるいはジェームズのような心理学者・哲学者は社会倫理でもつて宗教の真理を判断するという発想をするようになりました。

アメリカの南北戦争後に生まれた多くの新興宗教も新しい宗教概念を背景にしています。同じキリスト教を信じる兄弟同士の殺し合いに歯止めをかけることにならず、かえつて両方がそれぞれ同じ神を自分の味方にするということが起り、それが戦後のアメリカのキリスト教に大きな傷跡を残しました。しかもヨーロッパの影響で宗教学が学問世界から一般の世界に流入しつつあり、超心理学現象やいわゆる *New Science* への関心が高まつてゐました。このようにして生じた当時の宗教上

の空白について、従来のキリスト教の改革を目指し、神からの新啓示を世に表わす予言者があちこちに現われ、色々な新宗教を創立しました。これらの新興宗教はいずれも歴史的な出来事としては、産業革命によって生まれた社会制度の考え方と共に最近生まれた宗教学をもその前提とするものでした。ここではこの問題はこれ以上論じませんが、宗教や倫理の概念が超歴史的なものではなく、あくまでも時代の前提に依存するものであるということだけは主張しておきたいと思います。

数週間前に私はこのことを痛切に感じさせる経験をしました。大正大学を会場とし、井上順孝先生の企画（国際宗教学研究主宰）で、宗教者十一名（神社神道、日蓮宗、浄土宗、浄土真宗、天理教、立正佼成会、創価学会、真如苑、金光教、プロテスタント、カトリックのそれぞれの代表者）と若い大学生十名とがパネルディスカッションを行ないました。そこでは全体のテーマ「宗教団体は何をしているのだろうか」をめぐる質問が提出されましたが、その中には宗教と社会倫理というテーマに関係するものもいくつかありました。

いることがわかって、びつくりしました。なぜなら、聖典や歴史から判断すれば宗教の目的が何よりも個人の自己超越や悟りにあることは明らかだと考えていたからです。この私の反応を見てある女子学生は、自分たちが宗教の目的を幸福だと考えるのは、戦後日本の幸福さのせいだと言いました。この意見は奇妙なものに思われましたが、それについて討論する時間はありませんでした。締めくくりに当たって司会者は学生たちに、「この中で何名が宗教をもっていますか」と質問しました。すると四、五人が挙手しました。その後、学生それぞれにそのことに関する説明が求められましたが、その答えから、手を挙げた人も手を挙げなかった人も、「宗教をもっている」ということが「宗教団体に入っている」ということを意味するものと理解していたことが明らかになりました。この点においても学生たちが保守的で狭い宗教観をもっていることが証明されたのです。

たしかに宗教の話になると、たとえ同じ言葉を使用し、同じ現代人として多くの前提を共有していたとしても、さまざまな理解がありうるので、誤解を招くことが多く

まず最初に宗教者側に短い発言が要求されました。他の宗教者の発言を聞きながら私はどちらかというと若者たちの質問に同感し、宗教団体の代表者の答えに対しては抵抗しませんでした。しかしディスカッションに入ると、学生側が案外保守的で、それどころか時代遅れの宗教観をもっているという気がしてきました。席の配置によるギャップよりもっと端的なギャップがあつて、それは年齢や所属教団と無関係のものでした。世襲などの経済的問題が取り上げられても、批判の背後にある狭い宗教概念に私はどうしても賛成できませんでした。無論、一握りの代表者による短時間の集いからフランスのとれた判断を下すことはできませんが、その際私は、何が宗教であるか、何が信仰であるかを考える範疇が学生たちに欠けているように思いました。

ディスカッションの次の段階において、この思いは再確認されました。そこでは、宗教者側が学生に対して質問することになったのですが、私は彼らに宗教の目的について質問しました。私は学生の各人の発言から判断して、彼らが宗教の目的を人間の「幸せ」であると考えて

あります。そこで出発点に戻って、宗教には倫理的な側面がなくてはならないと主張するときにも、それを主張する者それぞれの立場を無視してはいけません。とはいふものの、それによって各自が自分で自分の宗教概念を定義するような独我論に陥り、伝統の理解までもが不可能になる危険は避けたいと思います。しかし同時に宗教学は、宗教の種々の現象を研究すればするほど、一定の宗教概念の提出を許さなくなってきました。多様さに富んだ宗教の具体性を何とかして保ちながら、従来の宗教間の境界線を横断する態度や信仰があることを認め、さらにそれらが伝統的な宗教と同等の宗教的意義をもつ可能性を認めなければなりません。

ここで、宗教と倫理の問題の背後にある前提に関するこれまでの結論を次の四点にまとめておきたいと思ひます。

- 一、現代世界の市民として私たちは共通の地平の中に立っており、これによって宗教の多様性を理解したり、さらに他者の宗教概念を承認、拒否しない疑問視したりすることが可能になります。

二、この共通の地平は従来の宗教伝統間の区切りのみではなく、各自の人生体験や周りの環境によって具体的に形成されます。

三、宗教理解の共通の地平における自己の位置づけや特殊な宗教的伝統の中で自己の位置づけによってまた宗教の多様性に対するある一定の——多くの場合、暗黙ではあるが——立場が形成されます。

四、こういった宗教の多様性に対する立場はまた、従来の宗教伝統の区切りを横断する諸宗教間の新しい信仰共同体を可能にします。こういった現状を念頭におくことによって初めて現代人として「信仰をもつ」ということの意味を理解し、さらに宗教と倫理との関係を設定することができるようになると思います。

宗教における神話、神話における宗教

私たちは誰も「純粹」な形で宗教をもっているわけはありません。同時に、各自の立場は必ずしも明瞭で意識的なものではないのです。宗教を「神話」と呼ぶのは、

まさにそのような事実を指摘するものです。

「神話」という言葉はその漢字の通り「神々の物語」を意味しますが、宗教学の最初の段階において神話はまさにその意味で古代の迷信として研究されました。もちろん「神々の物語」というその意味は今日まで残っていますが、しかし宗教学が現代の宗教を対象とし、解釈学が進歩するにつれて、神話本来の諸々の意味が復活されてきました。ここでは神話という言葉の歴史には立ち入らず、プラトンやアリストテレスの場合だけを見てみましょう。そこでは神々の物語 (mythos) は合理的な物語 (logos) に反するという理由によって単なる虚構・虚妄にすぎないとされるのではなく、かえってある真理をもつものと認められました。すなわち神話は、あたかも表面に現われている虚構性が、普段の言葉によつては表現することのできないいつそう深い真理の方向を指示するかのようなのなのです。

要するに神話的な言葉使いは、その言葉を自分の課題として受けとめ、それと取り組むことによってその深い意味を理解するようにという招待なのです。換言すれば、

神話的な表現は空の器で、それを自分自身が考えた意味で満たすことを要求するのです。神話的言語を義字通りに受けとるという態度は、結局こういった課題を拒むことに他なりません。無論、神話は無意識の形で働くことが可能です。それどころかその働きを完全に意識することが不可能であるからこそ、ますます重視しなければならぬのだと思います。この意味で、神話という言葉は超越的な「あの世」を指示するばかりではなく、私たちの考え方の背後に潜在する暗黙の前提をも指摘するものなのです。

宗教には神話の二つの意味が含まれています。第一の、宗教の信仰内容の中で働いている「内的」な神話の意味（宗教における神話）はここでは取り上げないことにして、第二の、宗教全体を取り巻く「外的」な神話の意味（神話における宗教）に焦点を当てたいと思います。一見するとこの意味での神話は宗教心とは疎遠なもののように思われます。しかし実際には、この外的、一般的な神話は宗教心が呼吸する空気のようなものです。つまりこの外的神話がなければ信仰は窒息してしまいますが、この

神話の内容は信仰の主体にとってほとんど透明であつて、意識の届かないものです。私たちがそれを知ろうが知るまいが、この神話は私たちの宗教心を形成したり、宗教的決意に大きな影響を与えたりしています。しかも空気と同じく私たちの宗教心と共存しているのであり、宗教心は神話を呼吸することによって生きますが、反対にまたそうすることによって宗教心が神話を生かすのです。

神話が一つに統一されているいわゆる「閉ざされた社会」の場合、神話は文化、道徳、宗教の区別を越え、社会のあらゆる側面およびその中で生活する個々の人間の考えや信仰を巨大なふるしきのように包み込んでいます。そこでは外的神話と内的神話との区別がそもそも成立しません。それと異なり現代日本のような「開かれた社会」の場合には、外的神話と内的神話との区別は重要です。たとえ現在の内的神話が従来の伝統的神話とかなり一致しているとしても、外的神話の中には互いに対立するような種々の立場が可能になります。閉ざされた社会では表面的な多様性が同じ大気の中に存在する可能性

があります。日本の場合には、仏教や儒教、道教、さらにキリスト教などが同一の神話的大気の中に何百年にもわたって唯一の文化に結晶することによって共存してきました。現代の外的神話の場合には多様性はいつそう深い次元にまで達し、表面的な多様性に帰することはもはや不可能ですが、それによって個人と外的神話との関わりが弱まったわけではありません。開かれた社会においても宗教心をめぐる神話は、閉ざされた社会と同程度に、それが包み込んでいる人々の考え方に染みわたり、それを生かすのです。

とにかく、現代のような諸宗教的な環境に置かれた特定の宗教を取り巻く神話的背景について語る場合、この背景の多様性が多くの可能性から成立しているという事実を忘れてはなりません。その中で最も単純な形の多様性とは、同じ宗教に所属する人々同志がそれぞれに共通の前提——諸宗教的環境の中で自分自身の宗教を考える共通の前提——を有するというものです。ただし、このような多様性をいつそう徹底的な形へと変化させる傾向が現代社会にはあって、それによって、所属教団を離れ

て共通の信仰をもつ人々がそれぞれのグループの前提をもつて社会における宗教の位置や役割を考えると、傾向が次第に広がっていきます。

哲学的に言えば、現代人の宗教に対する神話がそれぞれ意識化され、その前提の功罪を一つ一つ公式的、客観的に討論できればよいのかもしれない。しかしながら宗教の通念の場合だけではなく通念一般に関しても、実際にはこれを実践することは不可能でし、その上これは、宗教に対する無意識で暗黙の前提もまた宗教心の一部であるという事実を無視しています。つまり、宗教心そのものを限定する神話に参加することさえもまた宗教的行為なのだということが忘れられているのです。それゆえ、いくらその神話を意識にまで引き上げることが自己批判を可能にするとしても、このような試みは結局、神話 (mythos) を論理 (logos) に服従させ、外的神話の多様性を消し去ってしまうという危険に陥ります。宗教を取り巻く外的神話は生きており、自分の歴史をもち、変遷したり、拡大、縮小したりするものであるということ、しかもその歴史が現代の信仰の物語の一部であると

いうことを私たちは認識しなければなりません。神話的立場とは、部分的には意識的に、また部分的には無意識的に、回心が行なわれるところなのです。

ところで回心とか宗教的転換と言うと、普通それは暗闇から光へというような何か不可逆の変容であるように思われがちですが、ここで私はそれをむしろ視野の変化として考えた方がよいと主張したいと思います。こういった視野の変容は一つの転換で終わるのではなく、さらに新たな見方へと変化する可能性があります。先ほど触れたように、現代のあらゆる視野——価値観と呼んでもよいし、思想の形態と呼んでもよい——は一つの共通の「諸視野の視野」の地平の中で形成されます。この地平は宗教的転換の場です。その諸々の視野を統一するよりも、むしろそれらの多様性を限定している周辺を理解することによって、自分が実際に居住している視野を——他の視野との対照において——その地平の中に位置づけようとする営みこそが本日の話の主要内容です。難しく聞こえるかもしれませんが、これからその諸視野の視野をもっと明瞭に描いてみようと思います。

諸視野の視野を限定する要素

先に述べましたように、宗教心の無意識的な働きは重視しなければなりません、ところが宗教心の転換が視野の変容であるとすれば、少なくとも個人が転換の前の視野とその後の視野を意識することになります。そうしますと、私たちが宗教と倫理を考える場合、それぞれの実際の視点を認識すればするほど、視野の変容がいつそう可能となり、逆にその視点が単なる暗黙の前提であればあるほど、その視野は固定され、変容が難しくなります。したがって、これから現代のあらゆる視野を限定する共通の視野を限定している主な要素を述べてみたいと思います。

【教義と体験】

まず第一に、宗教的体験と宗教の教義とを対極にして、一つのスペクトルを描いてみましょう。

今世紀の初めにアメリカの哲学者ウィリアム・ジェームズが『宗教体験の諸相』という傑作の中でこれと同じ

ような線を引いて、宗教の体験はその教義に優先すると論じました。具体的な実例がよく示しているように、当初ジエームズが対決したのは当時のニュー・イングランドのキリスト教のインテリ層、とりわけそこにおける神学的支配でありました。彼の目的は、神学や教義の難解な論点などほとんど理解できない一般の信者たち——彼らこそが宗教心を一番もっているジエームズは考えました——を味方にするものでした。時間の経過に伴ってジエームズのこの本はそれが産み出された特定の環境から切り離して理解されるようになり、終には現代宗教を論じる古典になりましたが、それは、現代世界の中で生存しようとするあらゆる宗教的伝統の根本問題をこの本が取り上げていたからです。

ところで、そのスペクトルの線の両極である「体験」と「教義」とは理念的概念にすぎず、可能な視点を示すものではなく、むしろ単なる限界を指摘するものです。

教義抜きに純粋な宗教体験も、体験抜きに純粋な教義も共に不可能であって、実際の立場は必ず両要素の混合によって初めて成立します。しかも私たちは自分の視点がどこにあるのか一人一人自問自答するとき、その視点に歴史があり、過去の視野と現在の視野とが相違しており、将来もまた変化する可能性があることを自覚していなければなりません。すなわち、この視点の動きをも念頭に置く必要があるのです。

個人的なことを言いますと、私は厳しいカトリックの公教要理の伝統の中で教育され、教理問答書を六才から勉強させられました。それによってカトリックが真理を有する唯一の宗教であると教えられ、既に九才の少年の時にプロテスタントの従兄弟と討論し、ルターの宗教改革が悪魔の出来事であると主張したことがあるのをはつきりと覚えています。もちろん当時の私は自分の言っていることをさっぱり理解しておらず、すべての論点の結論だけを丸暗記し、それを単に機械的に繰り返していたにすぎませんでした。四年後、小神学校に入ってから、少しずつその結論の背景にある歴史や「事実」を勉強し

ましたが、その時でもなお、その結論はあくまで不可避の前提とされ、宗教的体験は、個人の心の中で行なわれるべき、その真理の確認、受容としての意味をもつにすぎないものでした。つまり、宗教の教義は絶対の真理であって、人がその内容を批判的に考えるかどうか、人の経験によってそれが再確認されるかどうかなどということはまったく問題にならなかったのです。今世紀の最後の三分の一に至るまで、これがカトリックの支配的エートスだったのであり、私はただその特殊な時代の子として育ちました。

大学時代の途中、メキシコの貧しい、文盲の農民たちと短期間一緒に暮らすという経験をして、初めて私は自分の視野の狭さに気がつきました。スペイン語の *Alfabetización* (文字の読み書き) を教える免許をもって、恵まれない人々の「発展」を促すことを目的にそこへ行きました。予想に反して、むしろ人生や労働、大自然、宗教の意味などについて多くのことを学んで帰国しました。その直後二年間の「修練期」に入り、手当たり次第むさばるように宗教や哲学の本を読みふけり、従来学ん

できた宗教観を問題にして、その視野のうちにメキシコでの経験を位置づけようと努力しましたが、それには成功しませんでした。それでも結局私は宗教的体験を優先にする立場へと移行しました。大学院時代になるとその問題をより学問的に取り上げるようになりましたが、教義を優先する視野へと戻る道はもはや私には存在しませんでした。後にアメリカ合衆国とラテン・アメリカで教鞭を取るようになってから、私の立場はスペクトルの範囲をさまざまに動きましたが、十五年ほど前に来日してからも、体験の極の方にますます近づくことになりました。

とはいっても、この視野の変容も、子供時代の視野と同じく一つの一般的エートスの影響を強く受けていることは疑いありません。そのエートスはキリスト教の世界に限らず、世界中の諸宗教にまで及んでいます。それにもかかわらず、私が所属するカトリックの伝統の中心的権威をもつ教会において、それに対する抵抗がますます強くなりつつあるという事実もまた認めざるをえません。しかし先に述べましたように、こういった立場の

多様さもまた現代宗教の運命です。教義の優先を考える勢力は多くの場合この多様性を現代の宗教心の混乱、一人一人の信者の気まぐれに基づいた現象であると理解し、自らは従来の立場を守り、時間の流れの中で過去への回心が行なわれるのを待つしかないものと考えています。ところがはるかに多くのカトリックの知識人たちは、この混乱をかえって新しい時代への序曲として歓迎しています。とにかく、スペクトルの存在は事実であり、自分の位置を考えようが考えまいが、それがより広い多様性のなかでの一つの視野であるというのが現代の状態なのです。

ここで「体験」と「教義」の意味に簡単にでも触れておきたいと思います。ここにお集まりの皆さま方が、自分の宗教観がこのスペクトルのどこに位置しているかを問題にするために必要だからです。まず宗教の教義というものを、単なる宗教の教えに限りたくないと思います。主体としての個人を越えて共同体全体を対象にするあらゆる真理や倫理の内容もそれだけで教義とされます。その共同体が一つの部族であっても、人類全体にまで及ん

でも、とにかく客観的な価値をもち超個人的で長時間的な「普遍性」を示すものは教義であり、それはまたその「普遍性」の程度に応じて、新しい知識や社会秩序などの変化から免れています。

それに対して宗教体験というのは主體的な面、すなわち教義的内容が支配したり代表したりできない宗教心の内容です。むしろ、主體的は必ずしも個性的を意味しません。例えば祭りや儀礼への参加は極めて主體的な体験でありながら、個性を徹底的に脱する体験になりえます。体験を教義から区別するのは、何よりも宗教に関する「鑑定」(＝sense)や「感情」というような「美的知識」です。体験には体験自体の権威があり、教義的伝統との直接の繋がりはありません。しかしそれだからと言って宗教体験が無差別で放逸であるとは言えません。そこにはその体験の「宗教性」を限定する「鑑定」があくまでも働いています。繰り返しますが、合理化された超主體的な「教義」なしには宗教的体験も不可能です。宗教的「伝統」から完全に脱出しない限り、体験が教義から完全に独立することはありますが、「伝統」からの完全な脱出な

どありえないからです。また体験と教義のスペクトルのちょうど真ん中こそが一番バランスのとれた視点であるかのように一見すると思われませんが、極端の視点が不可能であるのと同様、中点もまたもう一つの限界点にすぎません。すなわちそれは、完全にバランスのとれた、いわば絶対の不動の点、反対物が互いに打ち消し合う点でもあるため、理想的な視点とは言えません。つまり体験と教義とのせめぎあいが必要ならば宗教心が生けるものにはならないのです。この点には後ほどもう一度戻りたいと思います。

【根本主義と対話】

ここでスペクトルの線をもう一本挿入しますが、これは今世紀になって初めて引けるようになったものであつて、百年前には考えられなかったでしょう。すなわち、それは一方に根本主義という極、他方に対話という極を有するスペクトルです。

根本主義というのは、基本的に言えば排他的傾向を示し、自分のみが真理を有しており、しかもその真理は絶

対話 ← ○ → 根本主義

対的で、人間理性のみによって到達しうるすべての真理を越えているとともに、あらゆる人間的な法律や慣習をも包括するものと考えます。

周知のように、こういったファナティックな傾向は人間文明の全体を通じる歴史を有しており、その語源自体 (Tantrum 寺院) からしても宗教との関わりが太古からのものであることがわかります。しかし、ここで問題にする根本主義は、宗教に対する視野を限定する要素の一極としての根本主義であり、このような根本主義はごく現代的な——厳密的には今世紀半ばからの——現象なので、その意味やそれが社会の中で果たす役割は従来のそれと多少異なっています。先ほど私が教義の「狭義」さに触れましたが、それはこの根本主義的傾向に他なりません。ところが教義を優先してもより寛大な立場は可能ですし、経験を優先する方向にすらも根本主義的傾向がありうるという事実を忘れてはなりません。

以上が一方の極であり、もう一方の極には諸宗教の対話があります。この諸宗教の対話においては、真理とはそれを伝える特殊な伝統に相対的であり、それゆえ複数の宗教的真理のみが存在するのであって、唯一普遍的宗教的真理など存在しないと主張されます。そして、他の宗教伝統と協力する対話によって初めて自分の伝統の限界や、自分が信じる真理と他の真理との相対性を自覚し、現代の自己批判的信仰に近づくことができるということです。

対話の極の方向へ向かう態度は、現代に限らず宗教史のあらゆる大転換期に見られます。例えば啓蒙主義の時代にも相対主義的な立場がありました。しかし今世紀になって初めてこのような立場が世界的な組織宗教の中にも見られるようになり、一般信者がそのような態度をとることも可能になりました。この可能性は宗教における文化的特殊性の自覚と緊密な関係にあり、世界宗教の歴史の一部ではあるものの、同時にそれらの古典的な立場への挑戦でもあります。

先に挙げたスペクトルの場合と同様、純粋な根本主義

それぞれの宗教団体の代表者に対して彼らが出した質問は、自分自身の個人的な宗教的探求から発せられたというよりも、どちらかと言えば客観的な、場合によっては学問的な好奇心、要するにスペクトルのゼロ点から発せられているという印象を受けたのです。

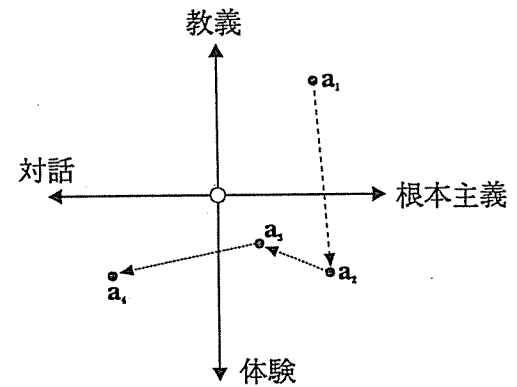
スペクトルの諸問題に対するこのような無関心は科学の客観性をめぐる神話と関係がありますが、それは無関心のゼロ点がデータを集めるのに最も適当な立場だからです。宗教をそのようなデータの集積に還元することができるのであれば、それでもよいでしょうが、実際のところ宗教はそのようなものではないのです。実際数多くの学者がこういった立場に落ち着き、そこから優れた研究成果を産み出してきました。しかし絶対性と相対性の要素の混合を欠いた価値観に基づくこのような研究は、宗教的行為にはなりえず、結局宗教的現象をデータの集積として見るような低レベルの判断しかできずに終わります。これは重要な問題だと思いますが、ここでは省略することにします。

私自身が属するカトリックの伝統の場合には、根本主

や純粋な対話主義の立場は存在しえません。常に両要素から成立する立場しか存在しないのです。最も猛烈な絶対主義も、それが合理的に発想されている立場である限り、ある程度他に対する理解の生じる余地がありますし、最も情熱的な相対主義もまた絶対主義と共に理性の共通の広場に立っているものであって、もしそうでなければ私たちの特殊な真理を越えた絶対の真理について議論する根拠さえ存在しなかったはずで、さらにこのスペクトルの中点もまたバランスのとれた視点ではなく、単なる無関心を表現するものでしかありません。人間の歩行の場合にも、一歩踏み出すためにはバランスを一時的に崩さなければならぬのであり、倒れる危険を一切おかない絶対不動の点に留まる限り、変化は不可能なのです。無関心のこういった視点からは、八つ当たりするかのように宗教のあらゆる面を批判することができますが、進歩そのものだけは決して生まれません。性急な判断かもしれないませんが、先ほど述べた学生たちとのディスカッションにおいても、彼らの発言の背後にちょうどこのような態度があるような気が何度もしました。すなわちそれ

義と対話とによって限定されるスペクトルの中での動きが最近になって目立つようになりました。第二バチカン公会議はそれを強く刺激しましたし、宗教学と神学との接触の増加もこれにかなり影響しました。さらに諸宗教間対話に関する学術雑誌、連盟、研究所などがカトリックの伝統の中に設立され、対話の積極的な形成に寄与してきました。とはいえ、現代のカトリックの伝統における多様な立場の中で最高の権威をもつ官僚たちの間には、対話的な考え方を根本主義の極へ引き戻そうとする勢力が十年あまり前から存在しており、一方現代的靈性の限界で活躍している勢力は対話の要素をさらに強調しようとしています。畢竟、現代カトリックの現状の多様性は否定できない事実であり、若い時に諸宗教の対話の誕生を目撃した私たちの世代にとっては、根本主義への道は閉ざされており、伝統的な考え方の死はもはや不可逆の洞察となっています。

ここで、今まで述べてきた二つのスペクトルを組み合わせることによって、可能なさまざまな視点をより明瞭かつ具体的に限定してみたいと思います。両スペクトル



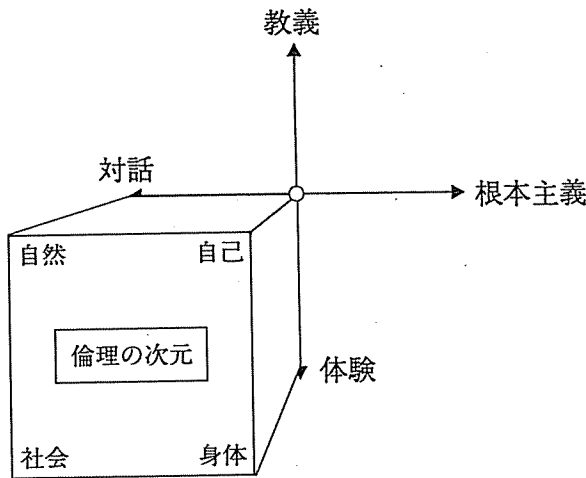
を座標の形で関連させれば、次の図式が示すように現代の宗教観を取り巻く全体の地平の中にさまざまな視点とそれぞれ位置づけることができます。

この座標の読み方を説明するために、いくつかのところにまる印を付け (a_1, a_2, a_3, a_4)、それらを線で結びましたが、これによって先に大雑把に述べた個人の視点の変動を表わしているつもりです。根本主義や教義への傾向が強かった時期から宗教的体験をより重視し始めた時期へ、さらに対話重視の時期への変動です。もちろん、これは単に私一人の経験にすぎません。現代

宗教の多様性の中で各人の宗教が示す変動の軌跡には、ほとんど無限と言ってよいほど多くの可能性があります。また、個人の経験だけではなく、一つの世代の動きあるいは一つの組織宗教の動きも上のようなグラフの形でこの座標軸の中に記入することができるとでしょう。そして両スペクトルの交差点はやはり絶対のゼロ点であり、完全な無関心を表わしています。

第三次元としての倫理

私個人の視野の変容に皆さま方がそれぞれの経験からどのくらい賛同して下さるかとは別として、そこに一つ大きな問題が残っていることは認めなければならぬと思います。すなわち宗教的「真理」の問題です。自分の視野が右側の二つの区域にのみ制限されている限り、この問題は信仰と理性との対立において取り上げることができません。すなわち西洋の精神史においてはキリスト教やイスラムの伝統の中にその典型的な例が実際に存在します。しかしながら対話を優先する左側の二つの区域に立っている多くの現代人にとって、信仰の「真理」はただ一つの



伝統によって決めることのできるものではなくなっていました。もしそのようなことが可能であれば、つまりある伝統だけが真理を独占しているというようなことがあるとすれば、他の宗教からは何も学ぶものなどなく、

対話も可能ではないでしょう。最も純粋な教義的問題の場合にも、テキストクリティック、社会認識論、宗教と文化の共存性などに関する学問的進歩のゆえに、聖典や従来の教えとの一致だけをもとに諸宗教の世界における真理をはかることは今日極めて困難になりました。

あらゆる宗教がそれぞれの道で登山することによって、その山頂にある唯一の真理にそれぞれ近づきつつあるという喩え、あるいは多様な色をもつ虹の喩え、また人間にはどうしても到達できない全体へと向かっていずとも開かれてはいるが、しかしそれぞれ特殊な角度からしかその全体を覗き見ることができないように設けられている複数の窓といった喩えを用いて真理の問題を考えると、ある特定の伝統から見た場合、表面的で、宗教の現実から乖離した極めて抽象的な態度です。というのは、実際の宗教とはただ単に真理を時代から時代へ伝える伝統であるばかりでなく、人間的なあまりにも人間的な制度でもあるからです。それゆえ宗教は、文化や時代の先入観を越えようとしても、ある程度不可避的にその範囲内で働かなければなりませんし、避けるこ

とのできる偽りや誤りに陥る可能性もあります。てこを入れる支点さえあれば、地球を動かすことができるという古代ギリシャのアルキメデスの自慢話の場合のように、あらゆる宗教の真理を判断する絶対の支点などは存在しないため、ある伝統の他の伝統に対する権威はあくまでも相対的であらざるをえません。

宗教的信仰というのは、もしそれらが単に知識的内容に限定されてしまえば、他の可能な世界観を尊重するためにその信仰の主張を弱めたり、それらに条件をつけたりする他ないかもしれません。ところがもう一つ不可欠の要素を念頭におかなければならないと思われます。すなわち倫理的実践がそれです。本日の話の冒頭で、倫理的次元が宗教に必要であるという結論を述べましたが、これは宗教史を貫く確信です。信仰を実践によって再確認する——「真理を行なう」——ことは人類の大昔からの共通の知恵とすることができます。

繰り返しますが、私たち各人にとって、信仰は客観的事実を知るためのもう一つの道にすぎないではありません。ガンジーの『自伝』の副題が示しているように、

ある「真理を実験する物語」でもあるのです。換言すれば、教義に関する教育によって、あるいは個人の宗教的体験によって把握される真理の「可能性」が、具体的な倫理的選択によって初めて生きた現実になります。ゲーテがその自伝に *Dichtung und Wahrheit* という題をつけたのにも、まさにそのような意味がありました。Walther (真理) というのは共通で客観的な理念であり、私たち人間はこれになるべく明瞭に自覚しようとしませんが、*Dichtung* (詩作) がその理念を現実化する責任を果たすのです。こういった「詩作」が理念の多様性をもつ環境の中で行なわれる場合には、個々の信者や宗教的制度はそれぞれの受け取った伝統における理念を実行するだけに留まらず、諸理念間の葛藤や絡み合いを自らのものにし、詩作に取り入れなければならないと思われれます。要するに、諸宗教的現状における宗教の「真理」は、その真理が産み出す具体的な成果によって判断されるのです。このことを示すために、上に描いた座標の南西の区域に第三の次元を加えたいと思います。

以上、宗教を見る視野を「価値観」として話してきま

した。すなわちそれはまず世界のものごとについて考えて語る立場ではなくて、むしろまず個人が世界のものごとを観て経験する視点を意味しています。しかしそれはまた「価値観」ですから、何が現実存在するかということのみではなく、何が存在するべきかということを観る視点でもあります。したがって、座標のどこに立っても、倫理が必然的に登場することになります。それでは、対話と体験の方向に限定された区域において何が異なっているかという点、そこでは倫理が諸宗教それぞれの「真理」そのものを判断する尺度として働くという点です。視点が倫理の第三次元の方へ上昇すればするほど、倫理のこの役割がますます目立つようになり、諸宗教それぞれの真理の問題が、再びしかも現代的な問題として取り上げられるようになるのです。

第三次元へのこの上昇は個人の事情によって種々な形をとりますが、根本的には四つの要素の組み合わせから形成されます。つまり自己(自己超越、自覚などの自己啓発)、社会(社会の構造的改善、奴隷や不正の制度の克服)、自然(生命圏をはじめ人間以外の世界の共栄への関心)、身体(感覚の

享楽の回復)がそれです。従来通り、倫理的価値や理想を適用するためには倫理性自体の基準を決める必要がありますが、しかし、それはもはや一つの宗教的伝統の中で行なわれることはできません。これまでのように時代の常識や思想的反省に訴えるばかりではなく、蓄積されてきた人類の知恵をも重視すべきなのです。現代人として私たちはそれを他の宗教の貢献に依存する他ありません。すなわち、形成されつつある諸々の宗教的文化において倫理が上述の役割をどこまで果たすことができるかは、諸宗教の対話の営みの成果に依存しているのです。

(J・W・ハイジック／南山宗教文化研究所所長)

(本稿は一九九四年十月十八日に行われた当研究所主催の公開講演会における講演内容に加筆していただいたものです)