

異文化の出会いと宗教的習合

K・P・ケピンゲ

松戸行雄 訳

はじめに——世俗化と国際化

今日は二つの問題群についてお話しします。一つは科学や合理性と宗教との関係について、もう一つは増大する世界のグローバルゼーション(国際化)と、その各々独立した文化共同体への影響との関係性です。後者については、具体的には、各々の文化共同体が国際化をどのように受止め、したがって人々がどのように「他者性」に関わるのか、つまり寛容の観念とかその経験的・感覚的限界に関する問題となります。

「宗教」と「現代社会」という二つの概念を並べることは一見、矛盾するように見えます。なぜなら私たちが「近代」と呼ぶ世界は、十五世紀ヨーロッパに始まって以来、自然界に対する科学的態度によって推進され、より合理的な生活様式へ導くものと考えられてきました。それに対し、宗教は世界に対する合理的というよりはむしろ不合理、または合理に反する態度と見なされてきたからです。

しかし現代の「脱近代的(ポストモダン)」な世界というのは、迅速な情報によって提供される知識量が量的に

増大するばかりか、多様な文化の国際化をもたらす社会です。そこではある種の文化的展望の統合が見られ、情報の量が理解の質を変化させることになります。このように近代と脱近代という二つの発展により、人類はますます伝統の権威とか権威主義、つまり階級や身分とか秘儀に基づくような権力の維持から解放され、世界はさらに世俗化されるはずでした。合理的知識が支配的となるので、現在と未来はあたかも形而上学的で非合理的な真理の観念を迷信的に信ずる必要がなくなるように見えたのです。

しかし、こうした考え方が誤っていることは、多くの人々が新しい神秘的・原理主義的形態の宗教運動に群れをなして参加したり、あるいは民族的統合原理としての民族の起源の純粋性というような不合理な観念に賛同するというような事例を見れば、理解できます。

このように、器械的・道具的理性による合理化プロセスの中にある社会では、マックス・ヴェーバーの言う「脱神話化」が進行するだけではなく、多くの人々が非人間的な機械の歯車になっているような感情を持ち、不満を

抱くような状況に追込まれてきたのです。こうした社会における「アノミー」(デュルケムが言う規範喪失による混乱状況)と共に、科学が人間の抱える問題、特に人間関係などの問題をすべて解決できないという不満が、目標志向という非科学的・非合理的形態の分野への転換を加速させました。この現象は世界の「再神聖化」と呼ぶことができます。

科学と合理性という概念については、これもちよつと考えてみればびっくりするほどのことではありません。そもそも私たちはどのような合理性について語っているのでしょうか。この言葉が一般的に意味するものは、合理性と呼ばれるものの一つの形態であって、それはヴェーバー社会学が勃興した少なくとも今世紀初頭以降、多くの社会学者が人間の活動のすべての形態を支配するとは考えていない合理性です。つまり、「道具的合理性」と「価値合理性」という二つの合理性の形態を区別する必要があります。

二つ目の点として、脱近代社会の国際化については、情報量の増加に伴って何が発生するのかということを批

判的に問う必要があります。結局、各人が氾濫する情報群の中から、現在差迫った問題の意味が理解できる事柄を選択していくしかありません。そして、情報相互を組み合わせるための選択には判断が必要です。判断については、カント哲学以降知られているように、一種類だけではありません。経験的な判断は美学的とか倫理的な判断とは別です。私たちが本当に必要とするのは判断の根拠となるもので、ここに価値合理性との関連で宗教が果す重要な役割があります。

価値志向維持のための五つの基準

最初に、主題である現代社会における宗教の役割について、本稿で展開する論旨を五つの一般的命題という形で整理しておきます。

第一に、科学は自然の世界観に関し国家と教会の権威による独裁から個人を解放するという期待を担って開始されています。経験的研究と論理的分析による理性原理の適用が、自然を支配する規則や法則を明らかにし、今度は人間が自然を制御できるようになるはずでした。

第二に、啓蒙思潮に続いて十九世紀に入ると、社会は自然の解明に成功した科学と同じ原理で動いていると信じられ、社会科学の誕生を通して近代の人々は人間の事象についても同じような考え方をするようになったのです。

第三に、こうした社会に対する考え方は経験的な事実認識を通してかなり早い時期に誤りであることが分ってきたということです。その解決策は十九世紀の哲学者たちによって見出され、マックス・ヴェーバーの有名な権威正当化の様々な形態の分類に収斂しました。伝統、カリスマ、そして合理性による権威正当化という区別は、各々異なった歴史の時期を支配したばかりでなく、さらに重要なことは、各々が人間の行動の異なったカテゴリーに対応しているということです。そこで、道具的合理性は自然科学や経済活動、また無味乾燥な行政機関などの政治の分野で利用できる形態ではあっても、別の分野を制御するためには別の形態の合理性が担当します。人間相互の関係とか共同体の世界観を支配するのは価値合理性ということになります。ヴェーバーを敷衍し(か

つマルクスや解釈学を取混ぜて)ユルゲン・ハーバーマスは次のように述べています。人間の人格相互の行動は解釈したり、交渉可能な合理性の一形態によって為されており、この種の合理性が日常的社会生活の前提条件としてのコミュニケーション能力を構成している。加えてさらに、一種の人間解放的な合理性とか利害志向性が必要である。つまり、人間は社会的、個人的願望や潜在能力を実現するために、伝統的権威からもっと独立できるように努力すべきなのである、と。

しかし、ここに人間解放的目標の定義に関する案内役が必要となり、それが宗教の担う重要な役割となります。このことは、ヨーロッパにおけるルネサンスや宗教改革の時代、また時としてアジアでも、中村元が示した多くの事例が示す通りです。ここに、道元、親鸞、日蓮の系列の多くの在家仏教運動が比較研究的な視点の中で、その本来の場が提供されるわけです。こうした運動が常に全社会体系を再構築するほどに効果的ではなかったということは、彼らに対する反論にはなりません。結局、コラコフスキーが言ったように、本当に革命的な人という

のは、成功するかどうかを知らずに目的を設定する人なのです。

知識の間でバランスを取りながら個性的選択ができる自立した責任と自由の世界を創造しようとする試みは世界を支配すること、また反省的自己知はこの複雑な世界における個人の立場を測る手段としてまとめることができるかもしれません。なぜなら、合理性だけの原理やそのような習慣に従ってばかりいれば私たちはロボットのようになってしまいますし、かといって感情に従うだけでは本能の玩具に成り下がってしまいます。ここに中道的基盤として「中間的宇宙領域」が存在しなければなりません。私たちの内的反省性が「他者」との出会いを通してのみ進展するのであれば、それは社会的な相互作用体験が、例えば、世代間にその両方の領域を結び、媒介するような絆を形成するような形で作用する中間領域でなければなりません。それが、ここで強調したい「社会的次元」です。これが科学と宗教の問題、それから異質な他者に対する寛容の態度に関する私たちの選択について教示し、かつ案内役をしてくれるものにほかなりません。

加えて、中間的宇宙領域として、規範喪失による無秩序な個人と顔のない社会集団の間の構造的連結を提供してくれるのです。

第四に、こうした人間解放的目標のほかに、近代の規範の一つを脱近代の時代にも保持する必要があります。近代化過程は人間生活の区画化、あるいはデュルケムが「アノミー」と呼んだ無秩序状態を増大させますので、社会生活の基盤である連帯の価値を保持すべきです。これはフランス革命によって「人類の同胞」とか博愛というスローガンによって推進されたものです。ポーランド出身のイギリスの社会学者であるジグムント・バウマンは、脱近代社会では商品や真理をうまく売りつける者が市場を制し、人々のイメージをコントロールする権力を握るようになる指摘していますが、私たちは人間同士の連帯ということを真剣に見直すことにより、そうした誘惑から脱却することができはらずです。

五番目のテーゼとして、この連帯の維持を個人や共同体の生活のための解放的目標と組み合わせると、いかにして「市民社会」の構成員を教育するかという問題が生

じます。この問題は、宗教団体に所属する在家がいかに大いなる表現の自由を獲得するかという問題を含んでいます。人間解放と連帯というものは高度の社会的権能と社会的相互作用の基盤に対する信仰、つまり寛容の価値を要求します。一集団内部の寛容とはより大きな個人的決定権を意味し、グローバルな社会における複数の社会集団間のレベルでの寛容は真理や意味に対する様々な方法を採用するためのより大きな受容力を意味します。

人類の普遍性と諸文化の相違

——唯一性と摂取

以上が今日の講演で述べたい内容ですが、ここでグローバルゼーションと諸文化の差異に関する問題について、人類学者の比較研究的視点について触れておきたいと思っています。

様々な文化が出会い、互いに相手の文化から何らかの要素を取入れて融合するプロセスは「異文化受容」とか「文化変容」と呼ばれます。そこには価値に関する領域として、「習合主義」と「統合」という概念が含まれます。

この文化変容という現象は、情報・交易・旅行などがグローバルに行われ、互いに密接に関わり合う脱近代世界に特徴的な現象のように見えるかもしれませんが、しかしながら、諸文化をその類似や相違という観点から、また一つの文化についてもその発展を他の文化との比較や、その構造や価値の特殊性に焦点を当てて研究する人類学では、多くの場合、歴史上のどんな文化も外からの影響なしに発展したものはないということが立証されます。人類学はその目的において、各々の文化に属する人々の見解と多くの共通点をもっています。つまり、人々は自分たちの文化の特殊性について知りたいと思うし、自分たちは「独特の生活様式」を持っていると主張します。それを私たち人類学者は「共同体の歴史と伝統に対する自尊心と自覚」と呼んでいます。

同じように、人間としての普遍性が現れているような特殊性を見出そうとしたドイツの後期啓蒙思想家ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーの理念を継承して、人類学は文化共同体の自己理解としての特殊性、つまりその時期や地域の基準による判断を重要視すると同時に、その

特殊性の背後にある、人類にとって普遍的な構造やパターンを探索します。その意味で人類学者の課題は純粋な科学というよりも、文化の解釈にあると言えるでしょう。

近代的人类学はドイツ移民のアメリカ人類学者フランツ・ボアズと、しばしの間沈潜することによって異質文化を学習するという方法論を提唱したポーランド出身のイギリス社会人類学者ブロニスロー・マリノフスキーの二人によって開始されましたが、二人とも特に一九二〇年代に、諸文化の特殊性と相違、また異文化間における摂取の問題を扱いました。そして、異なった生活（文化）様式の比較によって、むしろ自分たちの文化形態についてよりよく理解できることになる、という結論を出しています。あるいは、クライド・クルックホーンの表現を借りれば、人類学とは私たちの眼の前に一つの大きな鏡を提供してくれるのだ、と言えます。また、アメリカの人類学者クレイバーは、どんな民族の文化的特徴でも、その九〇％は摂取されたものだ、とまで述べています。ここに挙げた人類学者たちは、パレスチナの知識人エド

ワード・サイドが指摘した「互いに重なる領域と織込まれた歴史」の自覚を先取りしていたのです。しかし、この自覚も、もし民族的集団の唯一無比性とか優越性とか、あるいはまた正当性などを主張する運動が政治的実践のための修辭的共通手段となってしまうえば、他集団との軋轢の原因となるばかりか、容易に内乱の原因ともなりかねません。さらに、イギリスの著名な社会人類学者である故サー・エドムント・リーチは何年か前に、人類の文明を脅かすのは科学技術ではなく、民族主義である、つまり危険なのは、分離だけが市民を解放できると信ずる人たちの幻想である、と警告しています。

十九世紀日本における唯一性への反省性

この問題を明確にするために、日本の歴史の百年前に溯ってみたいと思います。一八六八年に發布された「五箇条の御誓文」の中で「智識を世界に求め、大いに皇基を振起すべし」と規定され、文化受容政策が国策目標として公的に導入されました。当然、多くの知識人指導者たちは、国内に外国の要素が氾濫し、圧倒されてしまう

のではないかと危惧を感じていました。多くの著名な例を挙げることができますが、中でも興味深いのは西村茂樹の例です。それは彼が文化受容の問題について、自国文化の唯一無比的特殊性と異文化の摂取という対立する見方のバランスを取ろうとしたからです。

一八七五年、尊王攘夷論も意味していた「王政復古」の理念を代弁する派閥と「文明開化」派の間の議論の中で、西村は大胆な見解を述べています。王政復古論は古代を賛美し、現在を卑下すること、また自国を高く見て、他国を蔑むことである。これに対し文明開化のスローガンは、古きを捨て、新しきを採用し、他国と友好関係を築くという意味である、と。

彼は、日本が過去において中国などの外国文化から道徳哲学を大量に取入れていることを認めながらも、それが日本固有の習慣に適合する形で選択されたのだということを確認しました。したがって同じように、西洋の思想体系、特に道徳や価値観に関する分野のものを大幅に導入しようとは思っていませんでした（この態度は選択的文化受容と呼ぶことができますが、日本史においては聖徳太子以

来頻繁に適用された態度です）。

西村は晩年になると保守化したのですが、一八八〇年代には、私たちが近代人類学的思考と呼んでいるものの最前線に立つことになりました。彼は「西洋」を単一の文化単位と見なすことにより、文化全体を科学技術と道徳哲学という二つの文化形態に分離しました。恩師の佐久間象山に倣い、西村は西洋技術の導入を擁護する傍ら、教育、社会、政治などのシステムの基盤としての自国の道徳哲学を保持したのです。これが、十九世紀末に明治知識人を奮い立たせることになった「西洋の学芸、東洋の道徳」というスローガンだったのです。

ここで西村を例に出して考察を進めているのは、近年の厄介な日本人論や国際化論と対照的に、すでに十九世紀の時点で文化受容の問題がもつと洗練され、バランスの取れた形で取扱われていたということを示すためです。明治期の傑出した知識人たちは、文化の混合現象が当り前であること、そして過去の文化変容史の中で自国文化と異質文化とを解きほぐすことの難しさを自覚していたのです。

西村の政策の背後にも、他者性と出会うことによってのみ自己性を確認できるという認識があります。現代では逆に、同じことを西谷啓治のような思想家が、西洋文明の革新は日本で展開されたような人間の問題に関するまったく異質な文化的解決と出会うことによつてのみ起り得るということを、西洋に訴えています。

ここに、西村と近代社会人類学を共戦の友と見なす所があります。文化を借用する、すなわち混ぜ合わせるということが、おかゆのような形態の統合化として単一の文化となってしまうという考え方は、誤った推論です。なぜなら文化的混合過程を、独自の「文化的本質」（と想定されるもの）が「融解」されてしまうと理解するからです。

さて、私がここで西村茂樹を持出したのには、別の理由もありました。彼の日本における文化受容政策に対する解決策は、今日私がお話したい最初の問題群の主題、すなわち科学と価値の区別という問題に関連しているからです。西村は、またこれは議論の的になるかもしれませんが、（和魂洋才と言われるように）外国の技術をその背

景にある哲学を借用せずに摂取できる、と信じていました。西村は科学と宗教の關係に関する問題、つまり私が本講演の最初に提示したテーゼで触れたように、過去百年間も科学哲学の議論で扱われた事実と価値の問題を扱っていたのです。もし科学と宗教が質的な意味でもまったく異なった二つの領域の問題であれば、宗教を近代や脱近代の重要な部分であると見なすことには、なんの問題もありません。なぜなら、価値合理的な選択だけが私たちの集団内部や集団間における社会的關係における案内役となれるからです。

宗教と科学の異なった展開

——人類学的事例

科学と価値という二つの思考法の相違を強調するため、人類学研究から一例を参照してみたいと思います。オーストラリア原住民は、子どもはどこからくるのかと尋ねられると、「夢」(ドリーミング)からやってくると答えています。彼らの理解では、夢とは永遠なる聖の淵、つまり砂漠の国ではほとんどの場合、水たまりのような、

時の始めにすべての生命を地上に創造した神々しい祖先たちが「生命の原種」を貯えた聖なる場所を意味していました。そうした(トーテムを祭った)聖なる場所でもどろむと、夢の中に女性の子宮に宿るはずの子どもの霊が現れるのです。これが誕生や再生、また時の始めである夢の時代に関する生命の神聖さの宗教的観念です。夢の時代には創造主である祖先たちが地上を歩き回り、彼らの聖なる力を預けておいてくれたのです。現在生きる人々は原始の夢の時代の末裔と理解されます。他のすべての被造物も同様で、各々の種には固有の「増殖センター」、つまり繁殖力のある「霊的エキス」の溜まり場が存在すると考えられています。そこで原住民は、人間は聖なる存在であり、夢を見ること、つまり夢の時は「常住」であると信じているわけです。「こと今」は「昔」の繰り返しであり、連続性をもっている、と信じているのです。十九世紀末の人類学研究初期の何人かの研究者は、科学的な判断から、原住民が性行為による繁殖ということについて何も知らないのだという結論を出しました。しかし、後の人類学者たちが指摘したように、そうした

解釈は根本的な誤りを犯しています。原住民にとっては神学的問題であった生命の起源の問題を、生物学的繁殖の議論に関する表明であると理解してしまったのです。

宗教の多元性

この例でも分るように、神学的な価値の議論と生物学的な科学の議論はまったく両立しません。宗教は正当化という別の基盤で作業しており、理性によるのではなく、超自然的・超合理的基盤の上に構築されます。したがって、宗教を否定的な意味で「不合理」と見なすのはまったく愚かなことなのです。それが常識に適用することもあるでしょうが、価値は合理性から導き出されるものでも、理性の力によって正当化されるものでもありませんから、宗教はもちろん合理的ではありません。価値創造はそれ独自の議論として理解されるべきで、その真理性については道具的理性の意味での科学的な証明を必要としないということが、たとえば日蓮系の創価学会の近代的宗教運動の偉大な洞察の一つかもしれません。

これはよく議論される「現世利益」の問題、つまり日

本の宗教性はこの世での恩恵獲得と結び付いているという考えとは関係ありません。宗教的努力の目標としての現世志向性という視点は、多くの仏教宗派に見られる「自己」とか「魂」とか「死後の極楽」などの観念が欠如したとしても宗教的であるのと同様、「宗教的」ということの価値志向性を喪失するわけではありません。同じことは、宗教的表現としての儀式形態についても言えます。ヒンズーや神道の信者が年に一度行う巡礼の場合でも、どうしてそれが宗教的でないなどと言えるのでしょうか。

本当の問題はむしろ、宗教実践が自己と他者の間に、より深いレベルでの共同体的絆を構築できるのかどうかということにあります。これは、(宣伝などによる勧誘という意味で)「説得による誘惑」の前で個人が本当に自由に自己決定できない無秩序状態を特徴とする脱近代社会では、特別な重要性を持っている問題です。そこで今度、宗教団体内部における個人の自立の問題に触れたいと思います。

在家の自立と宗教的伝統

教団としての宗教はすべて信者の個人的・人格的自立という扱いにくい問題に対応しなければなりません。いまさら実証する必要もないと思いますが、私たちは日ごと一つのグローバル・インフォメーション社会に収斂するようなポストモダンの世界に生活しています。この世界では多くの異なった文化や宗教の価値が交錯し、定常的に出会っているわけで、「唯一の真理」に対する信仰を維持することが難しくなっています。

普遍的メッセージを持つカリスマ的創唱宗教に関連して言いますと、価値の創設としての宗教を確立するためには、グローバル化した社会では二つの問題があります。一つは、伝統の権威や聖なる正当性と、在家が直接救済にあずかれるとする主張との間のバランスの問題です。もう一つは、寛容の問題です。この二つの問題は多少なりとも互いに関り合うのですが、その理由は、ある宗教的伝統の中でも時代が違えば真理を再解釈するという問題が一方にあり、他方、他宗教との出会いによる挑戦に

直面する中でいかに独自の伝統的真理を維持するかという問題があるからです。最初の「聖なる真理の解釈問題」は、プロテスタント的な志向性を持つすべての創唱宗教に見出すことができます。つまり、そのような改革派的宗教運動は、信者が聖職者階級などの媒介なしに直接、救済にあずかれることを約束します。これはヨーロッパで伝統的な国家や教会の権力に対する社会的、政治的批判から発展したプロテスタント運動と同じように、日本の在家運動にも見ることができでしょう。比較の意味で、ヨーロッパ十六世紀以降の発展を少し概観してみましよう。

宗教の私有化とモジュール型人間の出現

イギリスの哲学者デビッド・ヒュームは、「迷信は市民的自由の敵であり、熱中はその友である」と述べています。これは一七四一年の『迷信と熱狂について』という著作からの引用ですが、この短い言葉でヒュームは、内乱（ピューリタン革命）後の十七世紀の終りに確立されたイギリスの制度のバランスを賞賛しているのです。当

時、聖書解釈の個人主義的な権利を主張するピューリタンの思考を持ち、教義を重視する新しい熱狂的なプロテスタントは、中央にある国教会の聖職者中心の権威主義的な儀式執行権を弱体化させましたが、その信仰共同体を中心とする儀式尊重主義や聖職者の介在は完全には消滅しませんでした。そして今度は、中央の聖職者中心の権威主義的な儀式宗教は、その影響力や権威の点では少ないとしても、その立場を維持し、代りに、社会革命のメッセージが低調になった時点で、熱狂者たちの狂信を周辺へと追いやったのです。

キリスト教発展史をイスラム教と比較して有名になった社会人類学者のアーネスト・ゲルナーは、このヒュームの洞察をより一般的なレベルで考察を加えています。私が一九九六年六月（ブラハで没する一週間前）にハイデルベルクで聞くことができた彼の講演では、大部分の社会はデュルケムの社会理念をモデルにして、つまり彼が「非モジュール性」と呼ぶ人間的条件の上に構築されている、と述べていました。各人は本来、儀式を基盤とする宗教を通して共同体に結び付いています。ゲルナーが

「従兄弟たちの専制政治」と名付けるこの種の結合が、中央集権的な政治権力からの独立を維持させます。ただし、一つの欠点があります。共同体生活を維持するためには、行動の規則が（デュルケムが機械的連帯と呼んだ）成文化されていない習慣によって強力に規定されねばなりません。そして、そのような社会が「王たちの専制政治」からの自由を保持するのであれば、むしろ停滞気味で、厳格で、保守的なままとなります。そこで、近代市民社会を構築するためには、「モジュール型家具」のように時と場合によって異なった社会的ネットワークに組込めるようなもの、つまりゲルナーが「モジュール人間」モデルと呼ぶものが必要となります。その前提条件がプロテスタントと呼べるような宗教性であり、聖なるものに対する独自のアクセスを選択できる人々の登場なのです。これが最終的にゲルナーの近代性の秘訣で、市民社会が可能になるのは、普遍的な真理のメッセージを掲げる教義中心の宗教運動が、直接個人的に聖なるものにアクセスするという方向での在家の要求と結び付く時なのです。

こうした洞察を通してゲルナーはキリスト教とイスラム教について興味深い比較をしています。近代的な「モジュール型人間」は西洋で発展したもので、イスラム文化圏には存在しません。その理由は、ゲルナーの説によれば、ある特別な構造を持つキリスト教が近代性とか市民社会とか自由主義を創り出したことにあります。ただし、先に述べたイギリスの場合のように、教義中心で、個人主義的で、かつ普遍的な要素は共同体的儀式宗教を完全に置換えることはできませんから、結果として、どの時代でもこの二つの要素の相互作用が宗教史を形成することになり、時として調和したり、妥協することが起ります。そこで、キリスト教の場合、ドグマと権威に関する儀式化された宗教的権力が中央にあり、周辺では熱心で、個人主義的で、教義解釈を施す人々が救済に直接参加できるとされる宗教性を創り上げてきたのです。

他方、この構図がイスラム教では丁度正反対になっており、近代化が起らなかった、と言うのです。つまりイスラムでは、熱心で、普遍主義的原理を掲げ、聖典至上主義で、聖なるものへの個人的な解釈を許す構造が中央

にあり、部族や村社会といった周辺は儀式主義、聖職者中心、権威主義的、呪術的宗教実践が（従兄弟たちの専制政治の下に）実施されているのです。

日本における宗教運動発展史に関する私自身の研究はまだそこまでいっていませんが、おそらく日本でも近代性をもたらす同じような構図があったと思われます。その原因として二重に考えられます。一つは、法然・親鸞、道元、日蓮などの系統では「プロテスタント的な」運動が土着的に創設されていたこと。もう一つは、複数の信仰信条が共存していること、つまり文化的に根深い習合思想への傾向があったことです。明治時代の国家神道体制が捏造される前までは、上記の意味の中央は形成されておらず、多元的宗教・世界観が存在していました。

個人化された宗教的自立の否定的側面

さて、プロテスタント運動は結果として個人を聖職者中心の権威主義的儀式宗教から解放しながら、結果として、近代化による社会の世俗化を促進した宗教的・文化的基盤となったわけですが、宗教的要素が脱落した個

人主義は脱近代的現代社会では「自己中心主義」へと変形してしまいました。新宗教の形態についても、牧師の説教を自宅のテレビで観賞するようなもの（アメリカのテレビ福音主義運動）から、大掛りな護摩焚きのパフォー

マンスを見物する（日本の阿含宗）ような「聴講型宗教」への傾向が顕著になっています。この種の宗教性では信者に対する教団への忠誠心や社会的責任が要求されず、

「居心地の良い匿名性」を代表しているように思えます。

世俗化したモジュール型人間の抱えるこうした個人主義の変形による宗教性の変遷の問題の他に、カリスマ的教祖によって開始され、個人救済を謳う宗教が抱える問題として、教祖の死があります。特に日本の新宗教運動の多くが、カリスマ的教祖の死後に官僚主導型へと移行しています。

他方、日本の伝統的宗教性は、例えば近代都市におけるアノミイ的環境における時折の神宮参拝とか、かなり自由で民主主義的な形態を持つ村落共同体の真冬の花祭りでも、基本的には「責任」というプロテスタント的精神の理念とは異質なものです。習慣としての要素が強く、

その意味では「従兄弟たちの専制政治」の拘束から脱していないように思えます。

多くの新宗教がこうした要素を変えようとした側面を持つわけですが、（例えば生き神としての教祖などの）カリスマ的人物への依存と、民主的だとしても形式的、儀式的な宗教性との間のバランスの達成に成功するかどうかは、不明です。

極端な自己中心主義から社会的寛容へ

ここで二番目のテーマである究極的な価値とか真理を主張する形で競合する世界における寛容の問題に移ります。最初に、問題点を明確にするために一つの笑い話を例に出して、寛容の否定的な側面を指摘しておきたいと思っています。キリスト教合同会議終了後の豪雨の中、あるカトリック司教がアングリカンの主教を車で家まで送っていきました。アングリカン主教は「おかげさまで雨に濡れずに家まで着けました。ところで、お互いに同じ神に仕えているということは、本当に素晴らしいことですね」とお礼を言いました。カトリック司教は、自分の方

にこそ究極の真理があるという意味を込めて、「そうです。ただ、私の方は絶対的な神自身が与えた要請に答えているという相違はありますが」と答えたという話です。これはキリスト教合同運動の中の寛容に関するジヨークですが、この種の優越的立場からの寛容というのは一人よがりとか傲慢と言える態度です。対話が布教の隠れ蓑になってもいけません。本当の寛容というのはまったく別のもので、他者に対して相互に自ら信奉する価値の真理正当性を認め合うということでしょう。これは摩擦の原因ともなりかねませんが、寛容とは対話に参加することです。そして対話とは暗黙の合意ではなく、討論したり論争になるかもしれません。それでも、私たちの脱近代の時代には、他者を理解するための真摯な努力を続けるために同胞としての連帯の価値を守っていくことによってこそ、論争しても対話当事者の関係がまずくなることはないはずで、他者の動機を理解することを通して自分自身をよりよく理解できることになるはずで、このことは自分の寛容に関する限界、つまり譲れない価値は何かなどを再確認することも意味しています。ハ

イデルベルクの哲学者ガダマーはもう九十歳以上になりますが、幸い、私は年に一度彼の講演を聞く幸運に恵まれています。ある時ガダマーはこう言いました。「自分たちがどのような偏見をもっているのかを知っていれば、偏見が、自己反省のない場合に自分たちに対して持ちうる権力を喪失するのだ」と。

この価値は、互いに肘で突つきあって、またある都市の決定が一日の内に世界中の何百万という町に影響するような世界では、慎重であるべき「常識」だけのように見えるかもしれませんが、科学的には理由付けできません。同胞としての人類への信頼は人類学的調査研究の指導原理となったスローガンですが、これはフランスの哲学者バスキアルが三世紀以上も前に「心の理性」と呼んだものに基礎を置いています。

ここに、日本宗教史研究が大きな価値を持つように思えます。そこには宗教的価値の多元性に対する驚くべき寛容があり、モジュール型人間の歴史的事実がその理論形成以前に発展してきています。一方で、日本における宗教性は「こころ」とか「気持ち」などの意味論的領

域の言外の意味と強く結び付いています。おそらく日本の宗教は、その独自の深遠な教義や精神的態度を見つめる時、脱近代世界における宗教の可能性や生存能力への一つの回答を用意しているのではないのでしょうか。

ただし、その前提条件は、日本が共同体的優越性の誇示に終わってしまうような特殊性への閉鎖的信仰に偏らず、その宗教的表現の多様性を人々の社会的連帯の強化へと結び付けることです。この自己閉鎖的ゲッターに入り込むのは、規範喪失的混乱にある個人が陥りやすい誘惑で、民族のルーツの再発見による近年の諸々の戦争の例が示す通りです。ゲルナーもこの種の危険性については、自由主義時代以降に世界各地で発生してきた市民社会を持続するための挑戦であるとしていました。しかしながら、この自由主義は当然のものと見なすべきではなく、教養を身に付けた庶民がその維持のために努力する必要があるとあります。

最後に、連帯の価値の重要性に再び触れますが、この問題は聖職者中心の宗教が持つ権威主義と、信仰共同体に属すると見なす在家の人たちの社交性との間の競争に

関係しています。それは多くの宗教革命が通過していった動きで、旧約聖書の律法の時代から新約聖書の愛の時代へ、あるいは仏教的に表現すれば、ダルマの信仰から慈悲に対する信頼への移行です。共同体という社会的な意味では、法律の普遍的抽象性から具体的な人間関係の親密さとか人間性溢れる人格的行動への変化です。この闘いはどの時代でも勝取るべきものであり、簡単な解決策はないように思えます。必要なのは、自己の信条への肩入れを寛容的態度と結び付ける精神において、対話を続けていく責任を引受けていこうとする成熟した市民であり、信仰者なのだと思います。

(K・P・ケピング、ハイデルベルグ大学教授
(まつど ゆきお・東洋哲学研究所欧州研究部長

(本稿は、一九九七年一月二十二日に行われた当研究所主催の公開講演会での講演原稿の翻訳です)