

宗教学と多元主義の伝統

一、宗教学の「立場」へ向けて

宗教学の勉強を志して以来、同僚との雑談でしばしば話題になるのは、宗教学独自の学問的立場がありうるのだろうか、ということであった。私の考えはそのつど揺れ動いていたのであるが、今の段階では、いちおう私なりの宗教学の「立場」がありそうな気がしている。しかし、その「立場」はブライアン・ウィルソンの社会学の立場のように、明快なものではないようである。

ウィルソンにとって社会学は、彼および同学の人々の研究の内容と方法のすべてを根拠づける知の体系として

考えられている。社会学はその学科としての根本原則を一組そなえており、多様な文化的背景をもつ研究者の作業の基礎となる合意の体系があり、現在の研究がつねに立ち返るべき古典的研究の十分な集積がある。社会学はこうしたものを習得した人々からなる輪郭の鮮明な一集団による共同行為であり、であるが故にその学を営むことは明確な立場に立つことでありうるわけである。

宗教学はそうした意味での立場でありうるだろうか。私が行なっている研究の根本原則は、いつも不明瞭であり、宗教学の研究者間で合意されていることは充分に多くはなく、平生参照する研究成果は、むしろ他学科の内

島 蘭 進

で達成されたものが少なくない。われわれ宗教学専攻者の研究作業がしばしば充分な学問的論証の手續きを欠き、研究成果は時をおって蓄積していかず、その研究態度はディレッタント的なものに陥るきらいがあるのはこのためであろう。隣接学科の研究者から、宗教学は学科として未確立であり幼稚な状態にあるという評言を受けることが少なくないが、それは甘んじて受けざるをえないように思われる。とすれば、宗教学は立場といえるほどのものを、未だもちえていないということになる。

しかし、こうした状況にはそれなりの利点もないわけではない。たとえば、そこでは学際的研究が自明の前提である。何らかの学科の原則に拘束される必要がない時、研究者は諸学科から自由にその成果を吸収しようと努めることができる。学科ごとに高度に専門化されている概念を、広い共通理解の場へもたらそうとする志向もそこから生まれてくる。また、学科の諸前提にもとづく細かな問題にこだわるスコラの瑣末主義に陥る危険性が少ない。こうした開放性や非形式主義の利点を生かしながら、隣接諸学科とは異なる宗教とのとりくみ方を形づ

くっていけるとしたら、それは新しいタイプの「立場」として主張できるものになるのではなからうか。

隣接諸学科とは異なる宗教学「独自の」宗教とのとりくみ方は、たとえば次のような志向の総和として構想できるだろう。

- (a) 隣接諸学科における解釈学的方向と社会科学的方向との調和ないし統合をめざす。
- (b) 歴史宗教・救済宗教と未開宗教や民俗宗教との双方を視野に収め、両者の関連を問おうとする。
- (c) 宗教的諸伝統の多元性・相対性についての認識を發展させていく。

以上は宗教学的な研究の特徴と思えるものを、思いつくままに拾い出したものであるが、個々の研究分野の進展によって、これらの志向のそれぞれの内容と相互連関が明確になってくるにしたがって、宗教学の「立場」も明らかになってくるであろう。

以上のような「立場」の展望のもとに、ウィルソンの宗教学の立場についての発言を見る時、とくに興味をひかれるのは、社会学と宗教的伝統の関係についての

彼の考え方である。ここでは宗教学と西洋のキリスト教的伝統との関係がとりあげられているが、それは上記(c)に関わりと同時に、宗教学と日本の宗教的伝統との関係に注意を促すものに思われた。このように一つの学科の「立場」を西洋文化とは異なる文化的伝統に結びつける可能性があるとということ自体、西洋科学の一分科としての立場が未確立である学科にふさわしいことといえよう。以下、日本における宗教と宗教学の伝統という点に力点をおいて、ウィルソンとは異なる「立場」の素描を試みよう。

二、客観性と多元主義

ウィルソンは宗教社会学の立場を、宗教と科学という二つの知(世界観)のあり方の緊張ということから説きおこしている。もともと社会学は、キリスト教の社会認識にかわる合理的な社会認識として、そして宗教にかわる合理主義の価値志向を含むものとして出発した。宗教が社会学にとって重要な主題である一つの理由はこれに由来するのだが、そのことはまた、宗教学にある困難

をもちこむ要因ともなったという。すなわち、宗教学は価値判断をカッコに入れた客観的認識を公準とするにもかかわらず、価値のレベルで宗教と対立するという契機をはらまざるをえないということである。

ウィルソンのような近年の宗教学者は、科学的社会認識が直ちに宗教的迷妄のないより幸福な社会の実現につながるかどうかについては懐疑的であるが、科学与宗教の対立については、なお強い意識をもたざるをえない。ウィルソンが客観性や不関与ディインテリヤンスということをくり返し強調するのは、両者を別次元のものとして措定することによって、この対立を無化しようとする意図を示すものである。しかし皮肉なことに、彼が客観性や不関与を強調すればするほど、彼が宗教に対立する懐疑の伝統に加担する姿勢をもっていることが、なおさら明白にならざるをえないのである。

客観的な宗教学研究は、いつもこのように宗教と科学との対立・緊張を主たる契機として成立してくるものとは限らない。西洋においても比較神話学や人類学、民族学に通じる宗教学の流れは、異文化の発見とそれに伴うキ

リスト教の相対化という事態を關心の焦点として成立してきたはずである。社会学にもこの流れは当然影響を及ぼしているものであり、ウィルソンがこの点にまったくふれていないのは、社会学をやや狭く理解しすぎたきらいがないでもない。とはいえ、西洋の科学的宗教研究の主モチーフの一つが、この対立・緊張にあるのは否定しがたいところであろう。

ところが、西洋におけるキリスト教のような一元的正統性の伝統をもたない日本の文化風土においては、状況はかなり異なっている。日本においては、一時期のマルクス主義を除けば、社会学が宗教にきびしく対立するものとは受けとめられなかったように思われる。むしろマックス・ウェーバーの受容史に典型的に見られるように、社会科学の受容が社会科学の背後にある西洋文明とキリスト教的価値（世俗化された形で表われているにせよ）へのコミットメントの一つの表現でさえありえたのである。

このような事態は、丸山真男が『日本の思想』において説くように、日本の思想史において、異なる原理にも

とづく思想が過去との対決なしにつきつぎに撰取されるという事態の一例であるといえよう。そうした事態が、日本の思想史の座標軸となるような思想的伝統が欠如していることと関わりがあるというのも、丸山の主張の通りであろう。宗教と科学について一般的にいえば、西洋の科学が受容される際、日本ではそれにきびしく対立・抵抗する宗教思想が知的権威を独占していなかったということがある。そのもっとも大きな要因は、いくつかの宗教的伝統が多元的に並存し、一つの宗教的世界観の絶対性が、事実上大はばに侵食されていたという点に求められよう。丸山真男ならば、これを思想的雑居と無構造の「伝統」の表現として、その思想的不毛性・脆弱性を概嘆するであろう。

しかし、少なくとも宗教研究という観点から見ると、伝統の多元的並存という状況が好ましいものであることは疑いがなく、キリシタン禁制は雑居的寛容の限界を典型的に示すものであるとしても、それ以後、神儒仏の三教が眼前にあって、相互に優位を競うものと見なされていたという事実は否定できない。明治時代にはそれ

にキリスト教が加わった諸教の並存、あるいは西洋文明と東洋文明という宗教を土台とする二大文明圏の並存が強く意識されていた。そこでは、宗教的伝統の相対性は自明の前提である。そして、諸伝統間の全面的対決は乏しかったかもしれないが、相互批判や折衷や共通項探求の試みはさかんになされていた。いうまでもなく、それは比較や客観的な観察の萌芽を含まざるをえないだろう。それはウィルソンが強調するような科学的な情報処理による客観性とは異なる、多元主義的な客観性とよびうるものである。したがって、日本においては、科学以前、また劇的な「異文化の発見」以前に、すでに客観的な宗教研究の条件が存在していたといえよう。

雑居的伝統から生じる雑居文化の可能性に注目したのは加藤周一であった（『雑居文化—日本の小さな希望—』）。文明の周辺部で生じがちな多様なもののわい雑な混じりあい、原理的な首尾一貫性や体系性は欠くとしても、純血種がもちえない巧妙な文化的達成をもたらさうるかもしれない。もし宗教の多元的並存という状況が多元主義的宗教研究という独自の成果をあげることができる

したら、それは雑居文化の可能性の一端を実証するものとなるはずである。実際、そうした宗教研究の萌芽がすでに江戸時代中期に現れていたのである。

三、多元主義的宗教研究の伝統

宗教の多元的並存という事実は、東アジアの宗教史の大半をおおうものである。「儒仏道」とか「神儒仏」という言葉が広く使用されてきたこと自体が、宗教を多元的なものと見なす文化的伝統を示すものである。こうした状況のもとで早くから諸教間の論争が行なわれ、諸教を比較しつつ考察しようとする学者が現われるのは、当然のことであろう。日本においてもすでに空海の『三教指帰』において、そうした学問傾向の一つの表現を見ることができようであろう。

しかし、そうした学問傾向は直ちに現代の宗教学の立場につながるものではない。諸教の周到な比較がなされている限り、確かにそこに相対性の認識や客観的視点が含まれているにちがいない。しかし、それがもつぱら論争的意図にもとづくものであったり、一歩発展させて、

「三教一致」を説くものであったりする場合、まだ宗教学という独自の立場を予見させるものとはなっていない。むしろ論者の宗教的立場・神学的立場の主張の形態と見なすべきであろう。日本においてそうした相対性の認識や客観的視点が今一步成熟して、現代的なものを予感させるようになるのは江戸時代のことである。江戸時代におけるそうした宗教研究の先駆者として、私は石田梅岩（一六八五—一七四四）と富永仲基（一七一五—一七四六）をあげることができると思う。以下、現代的な宗教学の先駆者という観点から、両者の仕事に共通する考え方を抽出してみたいと思う。

(1) 諸宗教伝統は対等の関心の対象である。——両者とも、学問的素養の中核を儒学（儒教教義学）に負っていた。しかし、仲基は儒教批判の書を書き、儒学から自由な学問スタイルを発見することによって、彼の学問の立場を確立したと思われる。一方、梅岩はその成長過程で神道と仏教に畏敬をもち影響を受けていたし、彼の立場を確立した開悟の体験には禅の影響が顕著であり、晩年の学問のスタイルも次第に儒教色を脱していった。神儒

仏三教（ないし道教を加えた四教）を同等のものとして論じるべきだという点は、彼らの主張の重要な一角を占めている。逆にいうと、彼らの宗教研究はいずれかの宗教伝統という確固たる立場に依拠するものではなかったわけである。

(2) 諸宗教伝統はそれが成長した時代や地域の文化的条件に制約されている。——インドや中国においてそれぞれ自明の真理とされ、各宗教の前提となってきたことが、日本の現実にはそぐわない場合があるということ。両者は強く意識していた。それはまた、過去と現在の関係（とくに日本における）にも及ぼされる。仲基が儒教・仏教の歴史的展開を探究し、仏教における「幻術」、儒教における「文辞」、神道における「物をかくすこと」をそれぞれの教えにおける「くせ」として指摘したのは、こうした認識の先鋭な表現である。仲基においては、宗教が普遍的真理であることを表明するのに対して、人々の生活様式の多様性という観点からの批判的なまなざしが顕著である。一方梅岩においては、むしろ各宗教の根本的真理を、各宗教の文化的被制約性から識別しようとする

る姿勢として現れている。

(3) 各宗教の教義体系としての側面は、真理から乖離するものを含んでいる。——両者とも単に知的な教義の洗練化や複雑化、あるいはスコラ的な宗教思想の展開に懐疑と批判の眼を向けていた。梅岩は思想を教義体系としてのみ学ぶことを、経験と日常の実際から遊離した「文学」（「文字芸者」の学問）として批判し、それにかわる真理の追求方法をあみ出そうとした。仲基においては、各宗教の教義体系の発展が、それまでの思想に何か新しいものをつけ加えて克服しようとする「加上」を動機としたものとして説明される。各体系がどの点における加上をめざしたのかを見ぬくことが、宗教思想研究の主要課題となる。ドグマの批判が別の知の体系による批判ではなく、体系的な知そのものがえてははらみがない全体主義的權威主義的な性格に向けられていた、という点が興味深い。

(2)と(3)は啓蒙主義的宗教批判的な考え方に通じるものだが、それは自然科学をモデルとした科学体系の形成と何ら関わりのないところで育てられたことに注目した

い。

(4) 諸宗教の教えには根本的な真理が含まれており、自己の経験を基準として摂取すべきである。——学問の目的が正しい生き方を明らかにすることにある、ということは江戸時代の学問の大前提であって、両者もその前提のもとで仕事をしている。仲基においては学問の目的が「誠の道」を明らかにすることにあり、それは確かなことであるが、それは主として諸宗教の批判を通してなされ、積極的に摂取すべきだという主張は、表だってはなされていない。これに対して梅岩においては「心を知る」という真理の核心をつかんだ上で、それを基準に諸教から自由に学ぶことができるということが、くり返し積極的に主張されている。両者ともにおいて真理の基準が「自己」にあり、「自己」が諸伝統の出会いの場として捉えられている。

(5) 諸宗教における真理は、庶民のモラリティーから捉え返されねばならない。——当時の学問の大勢が、宗教的真理は高度の知識や特殊な修行、あるいは神秘的な啓示の結果はじめて到達されるという見方に傾きがちだ

ったのに対し、両者はそれを卑近で日常的な人々の生活実践の中に見ようとした。仲基における「誠の道」は、「唯物ごとそのあたりまへをつとめ、今日の業を本とし、心をすぐにし、身持をたゞしくし、物いひをしづめ、立ふるまひをつゝしみ……」といった常識的な生活実践である。梅岩においては庶民の生活に役だつ知識と「文学」とを対立させようとする姿勢が一貫しており、生活と結びついた具体的な倫理問題についての対話を真理追求の中心的方法として確立させるに至るのである。

(4)と(5)に現れた考え方は、両者が属していた町人階級の倫理的自覚の成長とそれに伴う自信を反映するものである。この町人の精神の系譜が、今日の庶民の思想につながるものをもっているのはいうまでもない。

以上(1)～(5)の考え方を一であげた現代の宗教学の「立場」についての展望と比べてみると、(c)の志向について多くの基礎を提供するとともに、(2)や(5)において(a)や(b)の志向を暗示するものを見出すことができる。私は、現代の宗教学の「立場」につながるものとして、日本における多元主義的宗教研究の伝統を想定してみただけであ

る。

もちろん、梅岩や仲基以後、こうした考え方が大きな流れとなって現代まで伝えられてきたというわけではない。宗教についての学問の主流は、近世においては各宗教の教義学であったし、近代においては西洋の神学と社会科学をそれぞれひき写したものであったろう。しかし、それらと並んで、また、それらの中にも、梅岩や仲基と同様の考え方が、一部ながら継承されてきたのではなからうか。そして、姉崎正治や柳田国男のような近代の宗教研究の先達の業績も、梅岩や仲基以来の伝統と関連つけて検討する必要があるのではなからうか。

四、多元主義的宗教研究の曖昧さ

以上のような伝統の延長線上に宗教学の「立場」を思い描き、ウィルソンの提起している諸問題を見返してみると、この「立場」が単に現在未確立であるだけではなく、本来的に曖昧さをかかえているのではないかと思われてくる。たとえば、それは神学や科学のように鮮明な自己の目標をもっているわけではない。神学者ならばそ

の宗教の信仰を、現代の知的状況にふさわしい形で再定式化していくことが目標であろうし、科学者ならば宗教をデータとして人間について、あるいは社会について、より正確な情報を積みあげることが目標であろう。多元主義的宗教研究にとって、これらの目標は自己の目標の一部を構成するものである。しかし、多元主義的宗教研究自身の中心的目標は何かと問われると、その答えは曖昧なものにならざるをえないのではなからうか。

また、研究者がある一つの宗教に関わる時、その宗教に関わる理由も曖昧なものとなるであろう。もちろん多元主義的宗教研究にたずさわる者が何らかの信仰をもっていることはありうる。しかし、研究者として彼がある宗教に関わる時、彼にとってその宗教は他の諸宗教と並ぶ一つの宗教であり、どうしてもその宗教に関わらねばならないという理由はない。一方、その宗教は科学にとってそうであるように、単なる事例であるのではなく、自己の実存に何らかの関わりをもつ、一つの伝統でもある。この「何らかの関わり」は彼の研究を通して次第に明らかになってくるであろうが、単純明快な答えを与え

にくい場合も少なくないにちがいない。

こうした曖昧さは、三の(5)でふれた諸宗教の真理の基底としての「庶民のモラルティイ」なるものの曖昧さとつながっているかもしれない。梅岩が自らの思想の拠り所とした「心を知る」という経験は、こうした経験のもそもその性格からして、明晰な表現の困難なものであった。あるいは仲基の「誠の道」とは常識にもとづく生き方であるが、常識というものがそもそも立場としての定式化の困難なものかもしれない。これらの「経験」や「常識」を拠点として諸伝統に出会う時、それは批判や当惑と共感とが入り混じった両価的な態度をひきおこすだろう。それはウィルソンがいう「共感的、不関与」とは異なり、畏敬と批判の二つの価値観点を含むものであり、それぞれの伝統との間につねに論争の契機をはらむものとなるであろう。

多元主義的宗教研究の「立場」の曖昧さは、よって立つ原理がはっきりしないという点では弱さであるが、現代の文化的状況が強い問題に対処するという点では積極的な意味をもちうるであろう。というのは、さまざま

な宗教的伝統の多元的並存という事態は、宗教的世界観と科学的世界観との並存、あるいはイデオロギーの並存という事態とならんで、現代の世界に広く行きわたった思想的状況であるからだ。この意味では、さまざまな大文明からの伝統摂取に活路を求めてきた日本文化は、現代の状況を早くから先どりするという面をもっていたといえよう。こうした状況下では、何らか一つの立場に忠誠を誓うという生き方よりも、もろもろの立場の間で曖昧な自己の「立場」をさぐっていくという生き方が優勢になるであろう。多元主義的宗教研究は、そうした生き方と関わりがあると思われるのである。

〔付記〕 宗教研究の先駆者としての富永仲基の意義については、マイケル・パイ氏（イギリス、リーズ大学）のご教示によるところが少なくない。

（しぎそのすすむ・東京外国語大学助手）