

「自然的宗教」概念の歴史的位置をめぐって

飯田 篤司

序論、「宗教」概念の歴史性を巡る問題

「宗教 religion」という語には、今日、様々な信念・実践の諸体系を指し示す用法とともに、そうした諸現象の基底にある宗教性一般というものを示唆する総称的な用法もあることが、辞書の規定（例えば OED）からも伺うことができる。しかしその概念史研究からは、こうした二極の用法が近代特有のものであることが示唆されている。⁽¹⁾ それによれば、中世では具体的な儀礼行為や修道院生活を意味するものであった‘religio’は、15・16世紀から18世紀中葉にかけて、多様な現象を包括する総称的カテゴリーとしての「宗教 religion」へと変容した。そして本質的同一性が想定されると同時に、他民族の宗教生活を包摂する「諸宗教 religions」という複数形も用いられるようになる。こうした概念の変遷は、プロテスタンティズムの個人的・内面的・超越的志向やルネサンスの人間主義、それに社会構造の変動などの諸要因を背景に展開されたものであるが、17世紀頃における「自然的宗教 natural religion」概念の抬頭にその決定的な断絶面が求められる。さらにそれは啓蒙主義やロマン主義による精錬化を経て、現代にまで影響を及ぼしていく。⁽²⁾ こうした歴史性への問いは、「宗教」概念の歴史・文化的相対性の問題とともに、それに依拠する宗教学、ひいては近代学の理念自体へ反省の眼差しを向けていくことともなる。

本論ではこうした認識を受け、近代的宗教概念の原型をなす「自然的宗教」という概念がいかなる経緯の下に形成されてきたのかを概観しつつ、近代世界における知の総体的布置連関の内において「宗教」という概念を位置づけていきたい。⁽³⁾

第一章、近代において「自然的である」とは

近代は世俗的な時代と一般にされるが、そこでは宗教は単に忘却されてきたわけではない。近代的思惟を特徴づける啓蒙主義においても、むしろ宗教の新しい形式を具体化したことにこそ、その宗教思想史上の意義が存する。⁽⁴⁾ それは多様な宗教現象を宗教一般という一つのカテゴリーの下に把えていく志向に他ならず、そして宗教的儀礼や観念がいかに異なる様相を見せていても本質において一であるという理念が「自然的宗教 natural religion」という概念に託されて展開された。⁽⁵⁾ 近代においては、「啓示の書」と並んで「自然の書」が掲げられ、固有の「自然的真理」が出現するとともに、近代的「人間」主体が登場する。自立した人間存在は自らの「理性の自律性」に依拠して、普遍的な知の体系を打ち立てていかんとする。〈形相／質料〉に取って代った〈主観／客観〉図式の下、世界は透明な「表象」、すなわち認知と所有の客体・対象として人間主体の眼差しに晒される。ここにおいて世界の構造への問いは、媒体たる人間の認識機構・能力への問いとして人間内部の主観性へと議論の水準が移譲され、そして「観念の道」による世俗化された認識論が探求されることとなる。自然世界や人間精神にはそれ固有の価値が認められ、宗教はそれを

貶めるものではなく、むしろその全体において神の証を見なくてはならず、⁽⁶⁾こうした認識論的關係性の再定式化が宗教に関しても課題とされる。この時、「自然的」であるとは、盲信や排他的独善へと陥る俗信、超自然性に訴える非合理主義を斥け、人間自らの理性によって把握可能な世界の内にその証を求めていくという「内在主義」のマニフェストでもあった。

また、この時代に「自然的」であることに宗教の理念が求められていく背景には、西欧世界の社会変動の中での社会的実践的な要請があった。地理的・歴史的な世界の拡大によるキリスト教の相対化、宗教改革以降の諸抗争と宗教的寛容への気運、自然科学の台頭といった宗教を取り巻く状況の変化は、従来のキリスト教伝統の自己理解に再考を促していく。超越へと訴える伝統的な権威・真理は凋落し、時間的・地域的に偏在する啓示の理念は、神の完全性・正義の不備を意味するとされ、普遍的な摂理の在り方が求められる。そして大航海時代以降の見聞の集積により、東洋の諸民族をはじめ世界的な規模での現象を視野に入れた、既存の諸宗教を超える普遍的な宗教的真理が希求されることとなる。この文脈では「自然的」であるとは、啓示の排他的特権性を斥け、党派的対立を超えた合意基盤への希求にこたえていくものであり、非西欧世界や歴史上の個々の多元的な諸現象を射程に収める、時間空間的な限界性を超えた普遍性への志向に他ならない。こうした「自然」という契機への眼差しは、中世来の「自然の光 *lumen naturale*」に基づく自然神学の伝統であり、また近代初頭においてはプラトニズムの影響などを受け多様な形で展開されてきたものだが、17・18世紀イギリスの理神論においてそれは「自然的宗教」概念として主題化され、大陸にも広く流布していった。⁽⁷⁾そこでは啓示や奇跡は廃され、宗教は全人類に共通する理性に基礎づけられる。神の働きは自然の中に見出せる合理的な秩序の中のみ限定され、その結果、人間理性の理解可能性の範囲内にキリスト教信仰は限定される。しかし何をもって「合理的」とするかに関しては必ずしも一致を見ず、アプリアリな根拠に訴える者もいれば、完全に経験的実証に基づくものともされた。その後の理神論的思潮の展開においても、シャフツベリーにあっては感情、ヴォルテールにあっては理性、ルソーにあっては心情に根拠をおいていくように、論者により多様な支点が求められた。

「自然的」という理念がこうした多様な立場を包摂しえたのは、それがすべての人間が生まれながらに「本性によって」知られる人間知の共役性・普遍性を意味するものとして、神人関係の再定式化において軸として機能しえたゆえであった。17・18世紀において「自然」とは、存在領域に関する概念というよりもむしろ真理の根拠と基礎に関する概念であり、「自然の光」としての人間理性によって内在的に基礎づけうる真理はすべて「自然的」とされた。すなわち「自然的である」とは、外的自然と人間世界との相即性を前提に、それを結節点としての「人間本性 *human nature*」に基礎づけていく理念に他ならなかった。それゆえ、ここでは〈宗教／自然科学〉という対立は未だ存在せず、直接的に把握されるべき事物の秩序としてのコスモスという伝統的理念が継承され、自然世界と人間世界とに遍く齋一的であるがゆえに普遍的であり、かつ人間理性による把握が保証されていた。

そうした理念は、宗教に関してはまず、「外部」としての啓示に依拠することなく、人間本性に根差す自己自身の「内部」にある力によって宗教に関する確実な知を獲得しようという人間主義的宗教観を意味するものであった。こうした自然の法則性と人間性の相即観は、中世の自然神学やプラトニズム・ルネッサンスの伝統を引き継ぐものだが17世紀においては近代的な主客二元論

図式の下、その基礎づけは「観念」という主観性の領域を巡って展開される。しかし、そこでも観念はアプリアリな数学的明証性や論理的必然性を軸として規定・展開され、またそれを捉える人間主体に関しても中世的な神の形而上学が前提とされており、伝統との連続性が見てとれた。近代的二元論の端をなすデカルトにおいても「神の観念」の生得性は維持されていることから伺えるよう、数学的論理的知を範として絶対性や必然性を保証する観念の生得性・先天性は、神や善悪など倫理・宗教に関する知も正当化する機能を担っていく。しかしこれは啓示とは無関係なものとしての「自然的宗教」の存在を帰結することとなる。

ルネサンス来の新プラトン主義的思潮のみならず、理神論の祖とされるチャーベリー卿ハーバートにおいても認識は宗教的なものも科学的なものでも、観念の生得性によってその確実性は保証されるとした。ハーバートは『真理について』において、原罪による墮落という人間観を否定し、すべての人間の心に本来的に備わる「共通観念」の普遍性のうちに宗教の単一性・統一性を希求する。「私たちの公共的な真理は、神の疑いえない言葉のように心のうちの法廷に書き込まれている」⁽⁹⁾ゆえ、既成宗教の枠組みを超える普遍的真理は各人の心のうちに「自然に」備わる共通観念として予め存在し、理性によって認識可能とされる。こうして啓示の内的真理性があるべき理性宗教の信仰規範とされ、そしてそれは命題形式において定式化されて理性によってはかられるべき対象として、伝統と権威とを基準とした既成宗教の超自然的啓示への盲目的信仰に対置される。⁽⁹⁾こうして人間理性のみによって宗教的真理を見出しうるという人間主義的な宗教観が形成されるが、しかしそこでの「真理」とは生得的な共通観念の起源における神聖性に支えられたもので、理性の役割は未だ絶対的なものではなかった。⁽¹⁰⁾

さらにそれは通常ロックの名が冠される経験主義思潮の下、生得観念の否定を通じて自然主義的なパースペクティブに基づいて定式化されることとなる。「生まれながらに持つ神性の感覚」という神観念の生得性の概念に対しては、それは本質的に検証不可能な仮説であり、個々人の理性の働きを否定して自己の信仰を特権化する宗教的熱狂主義や独断的非寛容に墮する危険性も認識されていた。生得観念や生得的原理を否定して、理性的推論・知識に関わるすべての素材を経験の内から得られる観念に基礎づけるロック哲学も、こうした実践的動機に基づいたものであった。(ロック『人間知性論』第一巻・第二巻)それによれば、あらゆる観念は経験から生じる直接的把握であり、感覚と反省とが外的・内的対象の諸観念(単純観念)を心に対して認識素材として与え、悟性はこの単純観念から対象の認識(複雑観念)を構成し、それに基づいて理性は推論する。これは外的対象の認識を保証するニュートン物理学的自然の認識原理であった。知識・認識とは観念相互間の一致不一致の知覚であり、絶対的真知はこの一致不一致の直接的知覚と、これを土台として理知を働かせて得られる論証的真知とに限られ、他は蓋然性を持つだけの憶見に過ぎないとされる。人間の知性内容を構成する観念に依拠するこうした「知の世俗化」により、人間は可謬的な存在であることから逃れられないこととなるが、同時に権威からの独立が可能となり、逆説的に宗教的事象に関する人間判断の余地が確保される。生得観念などに基づく神認識の可能性は否定され、人間の宗教理解に範囲と限界とが確立される。こうして信仰の問題は蓋然性の問題とされ、その確実性の基盤は人間経験の内に求められることとなる。⁽¹¹⁾

この自然化された知識論の中で、人間主義的な宗教観は明確な自然主義的認識枠組の下に構成され自律化していく。ここにおいて人間理性と自然世界の普遍的相即関係を前提としつつ、理性

こそが信が受容されるための審級とされる。こうした見解はジョン・トーランドの『神秘的でないキリスト教』において定式化を受け、後の理神論の共通認識となっていく。トーランドによれば、宗教的信仰の対象に関する本質的原理と必然的限定性とは、ロックの方法論より必然的に帰結される。すなわち思考・観念と対象との一致という明証性の基準から、宗教的信仰の対象が認識主体としての人間意識に知られるためには固有の現象態において存在せねばならず、その意味では絶対的には超越的でありえない。その結果、宗教的信は認識の一種として理性の下に位置づけられ、「単なる理性の限界内」に限定される。⁽¹²⁾ 真の信仰と証拠に基づく理性的判断とは同一視され、その確実性とは、啓示という検証不可能な特定の歴史的出来事ではなく、すべての人間が原則的に行使しうる自然の能力によって現実世界から導出されねばならないとされる。啓示は必ずしも否定はされないが、神がすべての人間に授けた自然的理性によって普遍的な理解の可能性が保証されるゆえ論理的に不要化され、と同時にキリスト教と異教との区別も原理的に排除される。ここにおいて「自然的」であることは「理性的」「普遍的」であることと一体化される。宗教に関しても確実性の基盤は理性の下に収められ、理性と啓示との関係は転倒し、個々の教義の真理検討にとどまらず、宗教的確信そのものの性格が再定式を受けることとなる。

またそれは単なる主知主義的な体系性への志向にとどまらず、むしろ実践的役割にこそその時代的意義があった。神の摂理の普遍性への要請は、啓示の偏狭性への再考を迫り、神の正義の在り方をも問うていく。時間空間的に特定の一出来事に特権的な地位を与える啓示の排他的性格は批判され、神の正義の顕現は正義の公正な分配が保証される自然的宗教の内に求められる。

歴史的特殊性を廃して普遍性を希求しつつもなお、理神論が実践的規範力を導出したのは、天地創造において内在化された固定的秩序と神の意志とを同一視する、自然と道德の相即性への信念によってであった。「正義とは真理＝事物の秩序に従うことである」という人間世界における自然法としての道德則の普遍性への理念は、神の意志の人格性を第二義化する。自然世界の本質的合理性への信念に支えられ、自然科学的数学的法則の喩の下に、自然法則（合理性）と道德法則（正義）とは相即するものと捉え、例えばウォランストンは、宗教と道德とを等置し、自然的宗教とは「理性と真実による幸福の希求」であるとする。⁽¹³⁾ またマチュー・ティンダルの『天地創造とともに古いキリスト教』では、キリスト教は「神の命じる規則の遵守」と「神に対する敬意」の二要因のみにまで限定される。宗教は人間の義務を神の命令として認識することであり、普遍的な倫理的規範をその創始者たる神の意志の現れとみなし、そして「天地創造とともに創られた」単純素朴な教えを遵守する事によって元始における神との直接的交流の回復が憧憬される。⁽¹⁴⁾

こうしてキリスト教の位置は相対化され、その枠組みを超えた宗教観が確立される。原理的に万人に開かれたものとしての自然的宗教概念により、キリスト教もまた他の宗教現象と同様、本質的理性宗教から派生・展開した人為的創造物とされる。「祭司特権階級による墮落」という伝統的モチーフは今やキリスト教伝統自身へも向けられ、その責任は司祭制など制度的人為的原因に帰されることとなる。また、自明な明証性を真理条件とする「脱神秘化」により、理性と聖書記述の厳密な一致が要請され、聖書の教義も理性によって吟味されるべき対象とされる。啓示の真理性は、自然的理性・常識観念との合致に基づかねばならず、秘蹟もまた「比喩的な言葉や祭式」のベールをはぎとって「真の意味」を読み取ることが要される。このように個別的確信に基づく理性宗教観は、神と人との特権的媒介としての教会制度の存在自体へ疑問の眼差しを向けて

いくこととなる。

第二章、「自然的」という理念の帰結

こうした世俗化された認識論の下での神人関係の再定式化への社会的時代的要請を背負い、自然と人間との相即を前提とした普遍化への契機として「自然的宗教」は思想史の前景に立ち現れる。⁽¹⁵⁾それを支えたのは、自然を貫く神の意志としての秩序・法則の存在、すなわち「観られる」自然を貫く秩序は「観る」人間に理解可能であるという信念であった。⁽¹⁶⁾デカルトによって「発明」された「心」はこの時、単なる憶見とは異なる確実性が可能となる領域として機能し、宗教に関する知もそれを認識する心の働きを通じて探求していく認識論的方向性が取られることとなる。さらに自然化された認識論の下、人間理性に合うものだけが確信を創りうるとされ、理性と啓示の関係は転倒される。こうして命題的モデルにおいて宗教知の在り方は再構成され、そして最終的には人間の「自然な」能力としての理性により審判がはかれる。しかしそこではなお、外的自然の斉一性と内的自然の合理性との相即が前提とされ、その基底は人間性という nature に関係づけられることにより、普遍性が確保された。世界の歴史上における諸宗教現象は、このような普遍的マトリクスの中に収められるべきものとされ、こうして多元性を超えた一性の探求へと方向づけられていく。

しかしこの自然の自立化の中で神の機能は逡減されていくこととなり、そして「神の意志の具現化」という前提が崩壊する時、自然は自律的・自足的な存在へと変容する。すなわち普遍的内在主義の理念から神の働きが捨象され、自然科学的実在論的世界観へと転化していく。そしてそのヘゲモニーが確立される時、人間本性もまたここから捉えかえされることとなる。

もはや抗いがたいリアリティーをもって、人間的経験はその共役しがたい多様な様相を覗かせていく。予定調和的な収斂への希望はその声をかき消され、そして混沌の相をいかに包摂するかが課されることとなる。ここにおいて自然的宗教概念は、理神論的静謐から離脱することを余儀なくされる。理神論では、哲学的考察から帰結される理性的宗教と原初の自然的宗教とが同一視された結果、普遍性は単一性へと転化し、それゆえ伝統的な単一性の理念の収束点をキリスト教から理性へと置換えただけの構造ともいえた。現実の宗教現象における非理性的な要因はすべて理性の墮落という図式の下に語られ、その人間性理解は限定的なものであった。また、その無時間的・超時間的な理性理念ゆえ、その宗教観は静態的で、歴史性を十分包摂しえなかった。こうした限界はすでにヒュームによって指摘されていた。自然的宗教概念は、時空間的に普遍的な「人間本性」が存在し、それは理論的かつ実践的な特定の基本的認識を証することを前提としたが、しかしヒュームは、純粋な事実認識の問題として、こうした人間本性なるものは現実には存在せぬ虚構にすぎぬとし、理神論はこの仮説を無批判的にドグマ化したと批判する。またさらに歴史的・地理的な知見の累積は、その多様性を浮き上がらせる結果、理念的統一の虚構性を意識させていく。

人間本性のこうした世俗化により、世俗化された「自然的宗教」の語法が登場してくることとなる。すなわち人間本性が聖なる紐帯と切り離されることにより、かつては人間本性に基づくゆえに普遍性を証するものであった「宗教の人為性・人間性」とは、次第にその虚構性への批判へと意味あいを移行していく。こうした単なる人間の創造物としての自然的宗教への批判は、例え

ばジョナサン・エドワーズにおいては「啓示に基づく真の」信仰との対比においてなされたものであったが⁽¹⁷⁾、様々な形で唯物論的な宗教自体の虚構性への告発へと展開されていく。内在世界の彼岸としての「超越」という領域を志向する宗教的志向自体がもはや一つの内在的操作として捉えられ、しかも非理性的として負の価値付けがなされる。こうしてフランスの百科全書派において典型的に見受けられる宗教批判論が次第に台頭してくる。

またこの時、自律的客体たる自然への未練を断ち切った事実と価値との二元的分立の下、自足的で普遍的な道德律に依拠して宗教の再定式化も図られる。そこでは宗教は徐々に簡素化・単純化の道を辿り、ついには単なる「道德」へと化していくこととなる。さらに神の存在を始源の創造に限定し、その働きを天地創造の一時点に限定する結果、神の機能は遞減され特殊的内容性を無化し、無神論への道を拓く。理神論において確信されていた観念の秩序と事物の秩序との間の構造的同一性は、こうして例えばカントにおいては自然的宗教は外部の自然法則と内部の道德法則という二重構造として設定される。そして外部と内部はともに超越論的主観性において包摂され、存在をその内部へと還元される。カントにおいて自然的宗教はすべての宗教の基層と思念されながらも、現実態の要請に対して必然態に基づき導出されていくことで、その普遍性が確保される。もはや客体たる自然にそのコスモスとしての機能は求めえず、残された人・人間存在の間主体的「擬似コスモス」としての道德性の実体化によってかろうじて秩序を確保しえた。こうして「理性の普遍性・自律性」に依拠して啓蒙理性は己自身の内にその根拠を希求し、その構造は主観性へと収斂される。そのため啓蒙主義的な自然的宗教の理念は、その普遍性志向の帰結として、確実性の基底を理性や経験の明証性などの主観性に求め、客観的な内容的な契機による規定を捨象していくこととなる。内的主観性という特権化された私秘的領域に確実性の基底は希求され、宗教的確信を支える固有の原理としてそれは機能していく。

第三章、「自然的宗教」の変容

こうした啓蒙主義の「隘路」に対して、新たなる宗教の基底が模索される時、それが現実的な宗教生活の内において実現されうることを歴史的に見ていくことが課されることとなる。こうして18世紀末頃以降、ヘルダー、シュライエルマッハー、ヘーゲルらによるロマン主義やドイツ観念論哲学の中で、自然的宗教と理性的宗教との同一視への再考を通じ、自然的宗教概念は拡張され歴史性をも包摂していく。表現における多様性や歴史における変化を射程に収める要請に対しては、現象的な「外的」制度の背後に存する宗教的なるもの的一般性・普遍性という理念によってこたえられる。理性と歴史とは相互依存的に関係づけられ、一つの存在・真理が、歴史においても理性においても同様に顕現しているとする新たな宗教的認識理念が形成される。例えばレッシングは、確実性の根拠は生成ではなく存在の相において捉えられねばならず、聖書の歴史性はその限界であるとする初期啓蒙主義に対して、歴史は理性の現実化の道程であり、かつ、それが可能となる唯一の場とする。それゆえ、宗教の歴史性は宗教批判・否定の論拠ではなく、むしろその根本的意味を構成する要素へと変化することとなる。こうした理性の分析的理念から総合的・動態的把握への転回は、宗教が実現する媒介としての歴史観、ならびに宗教理解に不可欠の手段としての歴史研究の主張と相即するものであった。

ロマン主義による「歴史による啓蒙主義の充溢」の中で、多元的現象の背後に存する一般的な

様式や論理として「宗教の本質」自体の軌跡もが見て取られることとなる。それは、外的表出としての複数形の宗教現象と相即する、単数形で語られるべき宗教の本質への人間意識の展開、人間性の内に映される自然な宗教性の展開の論理であり、また聖と人間との力動的関係を映し出す一般の啓示の形態ともされる。そして人間本性はその多様な現実態の全体の相において捉えることが要請され、例えばシュライエルマッハーは自然的宗教を命題的・道徳的態度ではなく内的感情として把え返し、道徳や哲学には還元しえない宗教独自の領域を確保していく。そして自然的宗教論は転倒され、人間の「素朴な」心のなかにある情緒的な信仰心が「自然な宗教」として取り出される。また周知のようにヘーゲルは、絶えざる歴史的变化の相の背後に存する絶対精神の軌跡を見て取り、〈具体的な様相をもって存立する諸宗教／多様性・変化の背後に存する宗教の同一性〉とが、絶対精神の内で両立させられる。

そこにおいては、すべての宗教現象は時間的にも空間的にも普遍の現象の一例として比較可能なものと等置され、世界の拡大によって浮上した多様な現象が個の「宗教」というカテゴリーの下に回収され、歴史的・地理的研究の進展によってさらに内容が補充される構造にあった。こうして観察可能な個別的存在態としての「諸宗教」という概念と、個別性の背後にある本質・同一性としての「宗教」ないし「宗教的なもの」とが共軌的に存立する二元的宗教概念が確立されていくこととなる。

しかしながら、カント的な自発的理性に対して受動的感情といった契機を擁立していくこともまた、人間の主観性内部という領域においてなされる点において共通するものであった。主観性と客観性の対立を背景とする宗教の疎外を止揚せんとするヘーゲルの試みもまた、こうした主観性の内面における人間と神との一体化の確信に基づいていた。このように、理神論のように宗教を知性化・合理化していく志向のみならず、歴史態・現実態を包摂して信仰の内面化を完遂していくロマン主義の宗教論においても、認識論的には〈主観／客観〉、存在論的には〈物／心〉という近代的二元論を前提とし、その宗教理念は主観性という領域において展開された。この意味で、宗教の存立する基盤を主観性の内に求めていく「信仰の内面化・主観化」と、宗教研究においてその観察可能な外的側面に視線が向けられる「宗教の歴史的現実化・命題化」という事態は、近代的な二元論の構造を反映するものといえよう。そして、ヘーゲルの宗教論を支えていたような調和への内的確信が崩れる時、再び一連の二項対立の調停が浮上してくることとなる。

第四章、近代的宗教概念と宗教研究

以上に描いてきたように、「自然的」という概念を巡る近代宗教思想における諸対立は、近代的二元論の確立後、自立的「自然」との対照において、いかに宗教の存立の場を位置づけ、そしていかに人間存在をそれと関係づけていくかを巡るものであったと位置づけられよう。こうした問題構制は、近代における宗教研究にも投影されていく。合理的宗教思想としての自然的宗教概念は、聖書・伝承の文献学的批判への道を拓くとともに、宗教一般の本質探究としての宗教哲学や、宗教現象の価値中立的考察としての比較宗教学への準備をなし、近代における研究方向を規定していた。本質性を志向する宗教哲学でも、また客観性を志さず個別科学としての歴史的・地理的研究においても、自然的宗教概念と同様の二元的構造が映しだされていく。

「宗教哲学」という学問領域は、近代において自立した人間性に依拠して、それに宗教を基礎

づけることではじめて成り立つものであった。現象的な「外的」制度の背後に一般性・普遍性が想定され、個別的諸宗教の「発見」と相即的に出現した「宗教」一般の「内的本質」の規定・探求へと方向づけられていく。人間の内的主観性の場において、理性と自然と普遍とが統合され、あるいは理性は経験性と結び付けられる。宗教哲学はこうした時代のエトスを背負って登場し、宗教的アプリオリや経験性といった契機に依拠することによって、人間性のうちに宗教の基礎づけを図っていく。

また合理主義的視点からは、宗教現象に関する「科学的」な合意基盤は現象の客観的表出に求められていく。そこでは実践体系や信念体系という「客観的資料」のみ歴史的研究の場において有用とされた。(Harrison 1991:174) W.C.スミスによれば「中世的プラトニズム的真理観から命題的な概念への真理観の移行」により、宗教は信仰する個人の内的状態とは無関係な「外的」に観察可能な信念・行為体系の総体と等価と見なされる。the Christian religion のみならず多様な伝統がこのカテゴリーの下に括られて仏教やヒンズー教、イスラム教などといった「諸宗教 religions」が実体視され、また「啓示宗教」「原始宗教」「東洋宗教」といったカテゴリー内的分類がなされていく。(Smith1991: 38) こうして實在論的世界観の覇権の下、外的に観察可能な「客観的」要因に関心が集中し、次第にそこに宗教の本質が求められることとなる。そして18世紀に排他的な信念体系としての宗教観が確立し、19世紀にはそれに歴史的次元が付加され、以降、学問的に踏襲され強化・継承されていく。(Smith1962: 47) その結果、信仰は「命題化」され、特定命題へのコミットメントと等置される。特定の知的観念体系として宗教はイデオロギー共同体の外延と等置され、「宗教にコミットするとは、或る信仰命題・実践体系への同意に他ならない」との見解を帰結していくともスミスは言う。こうして空間的にも時間的にも拡張された諸現象の歴史的、地誌的研究が展開されていくが、そうした空間的にも時間的にも拡張された諸現象の歴史的、地誌的研究の成果は、再び類のカテゴリーの理解へと還流されていく相互依存的図式がそこにはあった。

こうした観点から見る時、近代的宗教概念ならびにそれに基づく宗教研究の二元性は、近代における二元論構造の変奏をなすかのような様相を呈することとなる。認識論的には〈主観／客観〉、存在論的には〈物／心〉という近代的内外二項対立は、宗教概念を巡る諸対立構図の内にもその姿がみとめられる。宗教を巡る〈本質／現象〉両側面の対立と相互依存関係、そうした二項図式の宗教研究における〈本質希求としての宗教哲学／現象相即を求める個別研究〉、さらには理神論内部における〈理性／歴史〉という展開自体も、こうした二元論図式ならびにその弁証法的な軌跡として見ていくことができよう。近代宗教思想の対立軸として通常挙げられる〈啓蒙主義／ロマン主義〉という対立自体も、その一変奏と解することができる。こうした枠組みをさらに宗教の外部をも包摂するよう拡張していく時、〈宗教／科学〉という対立として図式化されることとなる。さらにこうした構造は、19世紀末に確立される近代学としての宗教学にも継承されていく。實在論的世界観に基づいて外的に観察可能な「客観的」要因に焦点が当てられる一方で、あらかじめ研究すべき対象・本質が想定される構造は、草創期の宗教学に色濃く反映されており、その意味では自然的普遍的な宗教観がその問題設定に深く関与した。ピーター・ビルヌの指摘するよう、宗教の普遍性、その人間性との本質的關係、諸宗教研究の基盤をなす哲学的枠組みなどの点に、近代宗教学への「理神論の遺産」はみとれる。(Byrne,1989,p.208) 例えば宗教学の祖とされる

マックス・ミュラーにおいても、人間文化における宗教の普遍性とそれを支える人間の自然的宗教性という前提や、宗教史の特殊研究と哲学的普遍性把握との不可分性、人間性などの概念を中心とする科学的研究への志向といった、その自然主義的宗教観の影響が指摘されている。⁽¹⁸⁾

また、より明確な歴史的志向が持たれる場合でも、宗教史の特殊性の背後に存する一つの本質の存在への信念により、詳細な諸宗教の研究に先立ちそれとは独立の、宗教史の「様式」への探求へと問題設定される。こうした宗教史に「意味」を求めていく傾向は、理神論からロマン主義、ドイツ観念論を経て、19世紀には進化論生物学の影響の下に初期の宗教学へ継承される。宗教史的研究の先駆者であるティーレやシャントピーにも、それは明瞭に見て取れる。「宗教現象の変化・変貌はその自然な成長発展の帰結」とするティーレの言葉⁽¹⁹⁾に表わされるよう、人間の自然的かつ本質的性質として、宗教史は人間の精神的社会的発展の一部とされる。シャントピーでは「宗教学」の前提条件として、①一般的宗教哲学の枠組み、②文化史の意義を保証する歴史哲学、③こうした枠組みを構成していく歴史資料、の三つが挙げられる。⁽²⁰⁾初期の宗教学は、こうした宗教哲学と宗教史との相互依存的な図式の下に、歴史特殊性と普遍性という相反する課題の解決を試み、そしてそれを可能としたのが、諸宗教の背後に存する一つの宗教というものへのコミットメントであった。こうして近代的二元論は、宗教学の内部においても、カテゴリーの把握と現象把握との相克および相互依存を軸として反映されていった。

第五章、現代的問題としての宗教概念

現代においては、こうした哲学的な枠組みを前提化することは拒絶され、歴史的個別的研究の自律性が共通理解ともなっている。確かに自然的宗教概念は歴史的には宗教学の成立に多大な貢献をしてきたが、今日ではそうした本質規定を無条件に前提化することは斥けられる。起源にその本質を求める草創期の進化論的傾向はもはや支持されず、また、初期の宗教現象学において顕著であったような比較・類型化による本質定立への志向に対しても慎重な姿勢が取られるのが、現在ではむしろ一般的了解といえよう。⁽²¹⁾

しかし近代的学としての宗教学においても、その中核をなす概念が歴史特殊性を帯びて在立しているとの指摘は、その近代的偏向ゆえの歪曲批判とも結びつく。先述のようにスミスによれば、近代的宗教概念により、宗教はその観察可能な歴史的所産・非人格的体系という観点から捉えられていった。こうした変化は、非人格的關係性や自然世界を道具的に扱う近代西欧世界の物質至上主義の文明を反映するもので、そこから抜け落ちる個別的・人格的・間人格的事象は捨象される。⁽²²⁾宗教者の側からは自己の立場を「宗教」とはしばしば認めない傾向も、そこに原因があるとされる。⁽²³⁾さらにそれは西欧起源に由来する有神論的偏向への批判とも結びつき、理解の範疇を超えた絶対的他者の存在を許さぬ暴力性として、異文化理解における分析のカテゴリーとしての宗教概念の有効性に疑義を向けていくことともなる。⁽²⁴⁾こうしてスミスは、近代的な宗教概念の客観性志向により、内的な「生きた信仰」を捨象してしまい、それゆえ非西洋世界はもちろんキリスト教有神論伝統の理解さえをも歪曲し研究の障害になっていると批判する。⁽²⁵⁾

さらにまた、この問いは別の様相もあわせ持つ。すなわち〈西洋／非西洋〉という対立軸を〈科学／非科学〉へとずらす時、「普遍のカテゴリーとしての宗教概念は経験的に検証可能なものではなく、宗教学は客観性を掲げながらも、研究対象としての「宗教」なるものの自存性を前提化し

た」という問題が現れてくる。外的宗教現象という観点もまた、たとえその真偽判断をするしないに関わらず、例えば機能主義の宗教研究における受容過程においてそれが人間社会における普遍的機能とされる時には、宗教の普遍性の主張をも内包していく可能性さえある。確かに現代宗教学は、自然的宗教や宗教一般といったものを前提とせず、歴史的具体的現象に即さんとする志向に基づくものではある。しかしその方法自体を規定する前提もが問われる時、今日前提視されている「価値判断を捨象して諸現象を平等に取り扱い、事実即して宗教現象を解明していく」という理念は、「宗教は時間空間的に普遍的に見られる人間現象である」との主張性とも解しうる。こうした理念は、固有の religion という概念、命題的真という真理観に基づく方法論、諸宗教間の等価性といった、自然的宗教概念を通じて確立された前提に依拠するものであり、この意味で近代特有の価値観の表明とも言える。

宗教学は神学からの独立を獲得するため、近代科学としての価値中立性の理念にアイデンティティーを求めてきた。しかし同時に、その研究対象は近代科学的射程から必然的に排除されるという矛盾した状況に直面する。近代的経験科学の理念に基づく宗教学では、その対象は経験内在的な地平へと希求され、一次的には「経験内在的对象」として思念される諸要因を巡り展開されてきた。万人に合意できるための基盤、すなわち「科学的」であるための基底は現象の「客観的」表出の内に求められ、そのため学的認識の限界性から還元主義的に宗教は解され矮小化されたとの批判を受けることとなる。しかし他方では、独自の方法的規定によってではなく、「宗教」というカテゴリーの自存性に依拠してはじめてその存在意義を確保しえたともされる。この時には、人間の本質的宗教性や宗教体験といったものを普遍化していく志向から、経験学としての自己認識に関わらず、「宗教」というカテゴリー化によってその対象を自存視したとも批判を受ける。たとえ初期宗教現象学のように明確な本質規定や法則定立を志向せぬ場合においても、「科学的神学」としての機能を担うことともなりうる。普遍性の追求の帰結として、認識上の「限界」概念をその本質とする錯認に陥る物象化的可能性は、宗教学に限らず近代諸学に共通する問題ではあるが、特に究極的真理要求をその本質とする宗教をめぐる言説においては、近代知の理念の内在的自己撞着を回避するとして無自覚的かつ価値的色彩を帯びた形で包摂されやすい危険性がつきまとう。

こうした一見相反する宗教概念に対する批判もまた、近代において自然的宗教概念が展開される上で直面していった様々な二項対立を想起させる。〈諸現象を通底する本質／現象の表出的側面〉、〈本質希求としての法則定立への志向／現象相即を求める個別特殊研究〉、〈理性／歴史〉といった諸二項対立の弁証法的な軌跡がここにおいても見出せ、この意味で、近代的内外二元論の亡霊は宗教概念を巡る諸対立構図の内にもつきまとうていく。

近代を基礎づけてきた諸理念は、今や近代世界の閉塞感の高まりとともに、学際的に反省の眼差しが向けられており、こうした文脈に位置づける時、宗教概念の近代性への批判は、宗教学の近代性格、さらには宗教学が依拠する近代的学の合理性理念自体への懐疑とも接していく。それは人間存在が歴史有限的である以上、学問という人間営為もその例外ではありえないという認識であった。しかしこうした絶対的真からの断絶というペシミスティックな帰結とともに、それは学的営為といったものも実践性に基づくものとして再規定していくプラグマティックな転回をもたらす。このことは自然科学を規範とする人間科学構想自体に疑義を付していくが、宗教概念自体の有効性の否定を直接帰結するものではない。むしろそれは、従来のような前提を維持した

ままでの反転図式による宗教性の「回復」の唱導や、啓蒙主義的近代理念の単なる無効化ではなく、その前提自体の再考を踏まえた上での再定式化を要請するものであろう。拭いがたい物象化の陥穽を回避していくためにも、この概念の「暴力化」の危険性ととも、「家族的類似性」以上の有効性は保証されていないことを対自的に問題化していくことが、まずは課題とされよう。

注

- (1) 宗教概念の変遷を巡っては、今日では古典的ともいえる Smith, W.C. *The Meaning and End of Religion*, New York, Macmillan 1963. (renewed 1991, Fortress Press, Minneapolis) をはじめ、Despland, M. *La Religion en Occident*, Montreal, Fiedes 1979. や Fiel, E. 'From the classical religio to the modern religion: Elements of a transformation between 1550 and 1650', in Despland, M. and Vallee, G. (eds), *Religion in History*, Waterloo, Ontario, Wilfred Laurier Press 1992. とした研究がある。また、自然的宗教概念との関係に関しては, Byrne P. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*, London and New York, Routledge 1989. や Harrison, P. *'Religion' and the Religions on the English Enlightenment*, Cambridge University Press 1990. などが主観的に扱っている。
- (2) 例えば Smith W.C. 1978: 48-9. や Fiel 1992:32 など。
- (3) なお、日本語の「宗教」という語は明治期に religion の翻訳語として定着していったものであり、そこには日本固有の事情を反映した問題も想定されるが、ここでは近代世界におけるこの語の特有性に焦点を当てていくため、両者の異同に関しては扱わない。なお、これに関しては、鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979などを参照。
- (4) エルンスト・カッシーラ『啓蒙主義の哲学』（中野好之訳、紀伊国屋書店）1965.p.165
- (5) この概念は、その意図する「自然的」の多義性に応じ、多様な意味合いをもつものであった。例えばペリンはそれを少なくとも11種類に分類可能としている。Pailin, D.A. 'The Confused and Confusing Story of Natural Religion', *Religion* 1994. 24, p.199-212. また「自然」「自然的」という語自体の多義性については、ラブジョイはそれを66にも区別している。Lovejoy, A.O. 'Nature as Aesthetic Norm', in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, 1948, p.69-78
- (6) こうした人間主義的な宗教精神は、少なくとも当初においてはキリスト教批判を必ずしも意味するものではなく、むしろその宗教的な普遍性への志向と表裏一体であった。すなわち人間の概念的把握を超えた神の無限性を前に、逆説的にすべては神の本性の比喩や象徴にすぎぬとの留保を受けた上で、同等の価値を持つものとされることによって、はじめて自然や人間の位置が保証されていた。
- (7) 理神論という語は16世紀には現れ、17世紀において思想潮流として実体化されていく。しかしそれは多様な立場を含むものであり、そこに統一性を見ること自体に疑いももたれている。Sullivan, R. E. *John Toland and the Deist Controversy*, Cambridge, Mass, Harvard University Press 1982. p.232 当時においても明確に規定されぬまま、キリスト教の啓示に批判的な論者すべてを含むものとして用いられ、サミュエル・クラークらによりその一貫性の欠如が批判されていた。
- (8) Edward Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, Paris, 1624; London; 1633. Third (1645) edition translated with introduction by Carre, M.H., Bristol, University of Bristol 1937. :135
- (9) 信仰が虚偽に陥らぬための基準として①啓示に対する祈り・信仰の先行性、②単なる伝承とは異なり、自分自身に対して開示されている必要性、③不敬虔な誘惑と区別され啓示の健全性、④「神の本質の息吹」を感じ取れる真正性、の四基準が挙げられ、こうした理性的であることの基準から、その真正性がはかられていく。また小論「世俗人の宗教について」では、あるべき理性宗教のあり方は、①最高存在の存在②それを崇拝する義務③この神的本体を敬虔に崇拝することは美德である

- ④罪を悔悟によって贖わなければならない⑤美德には「褒賞」を、悪徳には「罰」を与える来世が存在する、という五大命題化される。(Cherbury. *De Religione Laici* (1645) translated with introduction by Hutcheson, H.R. Yale Studies in English, vol.98, Yale University Press 1944.)
- (10) それゆえ、ハーバートを自然的宗教論の系譜に位置づけること自体に対しても異論がある。Roger A. Jonson 'Natural Religion, Common Notions, and the Study of Religions: Lord Herbert of Cherbury (1583-1648)', *Religion* (1994) 24, P.213-224 ジョンソンは、ハーバート自身は「自然的宗教」という用語を用いておらず、自然的宗教論とは峻別されねばならないとする。
 - (11) ロックにおいてはそれは同時に、その背後の神の認識も可能とするものであり、外的対象の観念から理性が自然の存在の究極的原理を推論することで、自然の創造者としての神の観念に到達するという「自然の光」による神の存在の宇宙論的証明の原理でもあった。また、『人間知性論』第四巻では絶対的真知の源泉として「直覚」も追加される。ロックでは、こうした可謬論的な理性の限界性に対する悲観的認識から、キリスト教啓示の意義が帰結され、直接的啓示と自然的啓示とが二重化される。、『人間知性論』の1700年第4版第4巻において追加された「熱狂について」(IV, xix) 啓示は単に蓋然的であるにもかかわらず、ロック自身はその絶対的な確実性を確信しており、人間的知・理性の限界の認識は、逆説的に啓示への依拠を帰結していくこととなる。このようにロックは啓示の理念を依然維持しており、理神論とは峻別されるが、ここでも自然的啓示も直接的啓示も最終的には理性の審判を仰ぐこととされていた。
 - (12) John Toland, *Christianity not Mysterious*, London 1696 (repr., New York & London 1978)
 - (13) Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, London. 1724 : 25
 - (14) Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 1725
 - (15) またその背景には、宗教的認識と宗教的真理への確信を侵食する懐疑主義や唯物論に対して、秩序の礎を築いていく社会的要請があった。懐疑論の思想史的役割については Popkin, R.H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1979を参照。
 - (16) つとに指摘されるよう、こうした近代の人間主体の理念は、*imago Dei* としての神の世俗化という性格を継承するもので、神の秩序をたとえ不完全であれ知りうる人間理性への信頼がそこにはあった。
 - (17) Edwards, J. *History of Redemption, on a Plan Entirely Original*, London 1788: 295-7
 - (18) Muller, F.M. *Introduction to the Science of Religion*, London, Longman 1893. 他。この指摘は Byrne 1989: chap.7による。
 - (19) Tiele, *Outlines of the History of Religion*, London, 1877 : 2
 - (20) Chantepie, *Manual of Science of Religion*, London : Longman. 1891 : 7-8
 - (21) Sharp, E.J. *Comparative Religion: A History*, London, Duckworth 1975 :267-
 - (22) Smith, W.C. *Belief and History*, University Press of Virginia, Charlottesville 1977 :58
 - (23) Smith, W.C. 1991: 125-8. 例えば、プロテスタント神学者カール・バルトは、一般的・自然的・中世的な「宗教」概念を前提化する啓蒙期以来のキリスト教神学を批判しており (Barth, *Church Dogmatics*, 1/2, 288), 同様な傾向は他の文化圏においても広く見受けられる。
 - (24) 例えば Tambiah, S. J., *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge University Press 1990 Spiro, M.E. 'Religion: Problems of definition and explanation', in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Banton, M., London, Tavistock Publications, 1966: 85-125
 - (25) スミス自身は「宗教」概念にかえ、外的「累積的伝統」と内的「信仰」という概念を提唱しているが、スミス自身もまた、内的信仰という心理的事態をア priori に前提化するものであり、こうし

た二元論的陥穽を免れるものではない。むしろスミスもまた、観察しえない内部領域にその本質性を求める潮流の内に位置づけられよう。また、スミスに対する批判に関しては Wiebe, D. *Religion and Truth*, The Hague, Mouton, 1981, p.134-135を参照。

On the Concept of Natural Religion

Atsushi IIDA

In modern Europe, the concept of “natural religion” played an essential role in reformulating religious certainty in a modern epistemological frame. Harmony between nature and human beings was supposed to guarantee universal access to religious certainty. Once such premises lost their credibility, however, “natural religion” was transformed into a purely secularized or privatized concept, reflecting a series of modern dualisms: natural science/religion, outer phenomena/inner essence, philosophical study/historical study, and so forth. This dualistic tendency is apparent even in today’s scientific study of religion, since this study owes much of its theoretical base to the concept of “natural religion.”