

# 神学と宗教学

——両者が困難を越えて関係を結ぶための暫定的な覚書——

クリストフ・シュヴェーベル

## 問題設定

一 神学と宗教学の關係の特徴とは、二十世紀のかなりの期間にわたって、その二つの学問同士が互いに境界線を引きあう努力をしてきたことである。宗教学の側では、神学がもっているとされるドグマ的基準に対して、自らの学問的自律性を打ちたてることが重要であつた。他方、神学の側では、宗教学の批判的・比較論的な解釈の視点、またそれ故に「諸宗教を」相対化する解釈の視点に対して、特定の信仰の伝統に結びついた自らの真理要求を保持することが重要だつた。宗教学は、自分自身の存在を根拠づけるべく、自分が神学ではないことを証明しようとしてきた。他方、神学は、自らの存在を防衛すべく、自分が宗教学ではないと示そうとしてきたのである。

二 二十世紀の大部分に典型的なこのような対立は、宗教学の観点からは——グレシャットに倣えば——以下のように概略できるだろう。

・宗教学は自らの宗教とは異なる諸宗教を調べる

——神学は自分の宗教を調べる

・宗教学の研究の動機は、諸宗教を前提なく探究することである

——神学は、自らを規範的に基礎づけ、歴史的に媒介し、社会的に条件づける際、自らの信仰を前提にしなければならぬ

・宗教学は、自らの研究方法を自らの宗教とは異なる諸宗教において発展させ、その宗教特有の論理に従う

——神学は自らの信仰理解という基準に照らして他宗教を認識し、その結果、キリスト教の信仰経験という理解の枠に他宗教を当てはめる

・宗教学は自らの宗教とは異なる諸宗教がもつ信仰体系の真理性について、判断を下すことを断念する

——神学は自らの信仰の真理を確信し、その確信に従って自らの判断をおこなう

キリスト教神学の観点からは、こうした対立は——宗教を神学的に主題化するという点で、またそれにもない神学と宗教の関係を見る上でも、二十世紀において、バルト学派を超えて広く影響を及ぼしてきたカール・バルトの神学のモチーフを採用するならば——以下のように概略できるだろう。

・神学はキリスト教信仰に結びついており、それが「信仰の機能」である限り、「教会の機能」でもある

——宗教学は自らの信仰の問いをカッコに入れ、その結果、宗教学者自身が持ち込んでいる諸前提に對して気がつかないままである

・神学はキリストの啓示に根ざしたキリスト教的現実理解を基準にし、その基準に従ってキリスト教共同体の生を形成することに奉仕する

— 宗教学は、それと比較しうるような社会関係をもたない

・神学は、諸宗教をキリストの啓示に基づいて判断する。そして、キリストにおいて神が人間に目を向けていることを、諸宗教において人間が超越的な現実へ足を踏み入れようとする企てと対立させる

— 宗教学は、自らの信仰の確信に根ざしているそうした規範的な基準を欠いており、その結果、真の宗教と偽りの宗教、すなわち、神への奉仕と偶像崇拜とを区別する基準を何一つもたない。こうして宗教学は、諸宗教を記述することでそれらを均質化してしまうことになる

・神学は、信仰者の心の中に外から開示されるキリストの啓示という真理によって、自らを方向づける。こうした真理を前にすると、どんな宗教も、神の贈与を人間的な課題へと作り変えてしまう試みであるように思われる

— 宗教学は真理の問いをカッコに入れるため、必定、宗教的相対主義に陥る。宗教的相対主義においては、あらゆる宗教の形態は、単なる人間の宗教的欲求の表現、そしてその欲求を満足させるための戦略の表現に過ぎなくなるように思われる。こうして宗教学は間接的に、宗教批判的考察が宗教を投影ないし慰めとして見なしていると証明しているのである

三 こうして、神学と宗教学の対立は相互の境界線の引きあいによって特徴づけられたわけだが、この対立は、キリスト教神学や宗教学にさまざまな歪みをもたらすことになった。たとえば、キリスト教神学が軽々しく宗教批判と結託するか、あるいはその逆に「宗教なき」キリスト教に専心するといった歪み。はたまた宗教学が、方法論的な中立主義・客観主義へと自閉してしまい、その結果、宗教学が宗教の自己記述をおこなう際、中立的な立場など許さな

いはずの宗教的体験の「客観性」そのものと矛盾するといった歪みである。しかし、それだけではない。むしろ、こうした対立は、宗教理解そのものにも多くの歪曲をもたらしたのである。二十世紀の最後の四半世紀に至るところで起こった宗教的なものの再興は、神学と宗教学の知らないところで生じたのだといってもあながち言い過ぎではない。そして、神学と宗教学はそうした現象の圧力に押されてようやく、宗教というテーマを再び視野に入れ、それを学問的に、つまり神学的にも宗教学的にもテーマ化することを目指すようになったのである。

## 宗教の構造要因

四 神学的にも宗教学的にも——これが私のテーゼなのだが——宗教が正しく認識されるのは、宗教がもつ以下のような諸特徴が考慮された場合しかありえないだろう。その諸特徴とは、キリスト教的信念の地平内で宗教をテーマ化することから生まれ、宗教についての神学的反省ならび宗教学的研究の一部と化した諸特徴であって、それらを全体的に考慮することではじめて、宗教についての適切な認識も生まれるのである。

四——「宗教」とは、（明示的にせよ、そうでないにせよ）人間のさまざまな信念の総体のことを指す。そしてその信念の内容は、最も根本的な意味で、コスモスの中で人間の位置である。つまり、世界の起源・状態・目標との関係の中での人間存在の起源・状態・目標、それがその信念の内容である。こうした信念は、「存在論的」確信（*Gewissheit*）という特徴をもつ。すなわち、存在者の存在という文脈内での人間の現存在を内容とする確信である。この確信こそが、人間のあらゆる体験と行為を包括する地平としての現実理解を構成している。さて、こうした確信の独自性は、

それが人間の現存在を「関係のうちにある存在 (Sein-in-Beziehung)」として定めているという点にある。つまり、その確信は人間の外部から人間自身に開示されるものであり、人間は、何かを決定する際にはいつでもその前提として、自分自身が外部から規定されていると確信しているのである。従って宗教とは、人間の自然本性によって与えられた自分自身の存在の方向づけといった類いの単なる「自然宗教」として解釈されてはならない。というのも、「自然本性」という概念は、宗教がもつ関係的構造・関係的内容を正しく表現してはいないからである。キリスト教的には、こうも言えよう。人間が自らの外部の構造に対応するように自らの外部によって構成されているということを宗教が表現している限り、宗教とは被造性の称揚であり、人間が神の像に似せて創られたという本質的な要素そのものである。(明示的にせよ、そうでないにせよ) そうした存在論的確信の総体として特徴づけられるならば、宗教とは、あらゆる人間の世界解釈と世界形成の基盤であり、その枠組みであり、その総和なのである。従って、宗教を説明することはできない。宗教は、理解するほかないのである。

四―二 宗教を構成している外部性 (Externität) と、人間存在という現実も含め、現実を構成している外部性とは、対応しあっている。宗教の第一の (人間学的な) 側面が厳密に关系的に解釈されるのと同様、第二の (神学的な) 側面もまた、第一の側面と厳密に相關している。従って、両者はそれぞれ切り離すことが許されないのである。宗教の自己理解に従うならば、宗教的人間が「宗教をもっていること」は決して自明の事柄ではなく、それは、有神論的宗教の場合には神の顕現という出来事によって、神秘主義的宗教の場合には真の「實在」による照明によって説明されるほかないのである。<sup>②</sup> あるいは、こうも定式化できよう。宗教的实践がその実践自体の基礎ではなく、その実践がそれ自体を超えて、起源の力から実践に到来する何か、和解の力から実践に到来する何か、そして完成という力に

満ちた目標から実践に到来する何かを指し示すときにこそ、宗教は基礎人間論的に正しくテーマ化されるのだ、と。このような宗教を構成している外部性は、シュライアーマッハーの「直接的自己意識の被規定性 (Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins)」という宗教概念に典型的に示されている。<sup>(5)</sup>どこまでも人間学的にしか説明されないし、また、そうでなければならぬにせよ、彼のこの概念にとつて重要なのは、宗教が偶然成立したというところが、宗教を構成するあらゆるアスペクトの中にも反映されているという点である。何故なら、そう考えない限り、人間存在が体験したプロセスとして、宗教がこうしたプロセスの中で理解できないからである。そして、このプロセスの中で、偶然人間が宗教に構造的に依存していること（つまり、和解の欲求という相関物と、創造主によつて実現される完成への依存性という相関物をとまなう人間の被造性）は、つねに偶然の被規定性の中でしか実現されない。そのため、この宗教への構造的な依存性は、こうした実現を通してアポステリオリに理解するほかないのである。<sup>(1)</sup>「宗教的アプリオリ」を仮定するという意味で、こうした宗教理解は非常に宗教を切り詰めて理解しているのだが、それに対してカール・ハインツ・ラツチョウは、宗教理論的著作の中で「神学的」宗教概念を展開させた。彼の宗教概念は、神性が偶然到来したことで起こった出来事として宗教を解釈する。そして、同様に人間も偶然構成されているのだが、そうした人間が神とは対置される世界の中で置かれている位置づけ（もしくは、偶然もたらされた照明という光の中での位置づけ）として宗教を解釈する。<sup>(5)</sup>ここで決定的に重要なのは、「人間学的側面と神学的側面という」これらの二つの側面が厳密に相関しているのに気がつくことである。宗教の人間学的側面は、人間が宗教をもつために偶然定められた条件をテーマ化し、他方、神学的側面は、その条件が偶然成就する出来事をテーマ化しているのである。人間は、関係的存在として偶然定められているが、まだ、開かれたままの状態である。そして、この関係的存在たる

人間にとって、偶然開示された神関係を通して自分の世界関係と自己関係を秩序づけることに全てがかかっているのである。神性の顕現、あるいは照明の生起。それらは、人間の現存在の意味創出的な根本関係が偶然開示されることなのである。ただし、この開示の出来事によって神との関係（ないし突如もたらされた照明との関係）という地平内で世界関係と自己関係を秩序づけることが可能になり、その結果、そうした意味創出的な根本関係が成立していることがその条件であるのは言うまでもない。ともあれ、以上の関係的解釈を踏まえれば、有神論的宗教と神秘主義的宗教との間に、構造的な類似性が存在することも明らかになるだろう。

四―三 さて、いわゆる「原始宗教」においては、こうした世界関係・自己関係・神関係が統一的作用連関の中で把握され（魔術的合一（*unio magica*））、またつねに統一体として捉えられることになり、その結果、「神関係」は、緊密に結びついた世界関係と自己関係の中で、そしてそれらと共に、さらにそれらの下で把握されることを余儀なくされる。他方、歴史上の有神論的宗教ならびに神秘主義的宗教の場合、神関係は、世界関係・自己関係と対置されることになる。従って、神との関係もしくは意味開示的な照明との関係は、世界関係や自己関係とは異なり、カテゴリー的には別の被規定性に達している。それは、神関係が被规定的であるという意味でもそうであり、また、世界関係・自己関係と神関係とのカテゴリー的差異が開示されるという意味でもそうである。このような被規定性は、宗教概念においても考慮されなければならない。というのも、たとえば「ヌミノゼ的なもの」「畏怖させると同時に魅了する神秘」「究極的リアリティー」といった概念では、歴史的・神秘主義的宗教を構成するこうした被規定性が覆い隠されてしまうからである。

四―四 どんな宗教においても、宗教的実践は、記号の実践（*Zeichenpraxis*）という媒介を経ておこなわれる。宗教

を支えている存在論的基礎信念や、宗教を構成している外部性は、記号の実践という媒介を経由して初めて近づきうるものになる。そのため、宗教は記号体系として現れることになる。そして、その体系の中では、記号の実践こそが宗教のあらゆる次元（儀礼、密儀、神話、象徴、教説、経験、共同体など）を包括しており、そうした次元を宗教という文脈内で理解することを可能にさせるのである。故に、宗教史とは、宗教的な記号実践の歴史のことなのである。そして、どんな宗教的行為も、記号行為なのである。宗教の理解が（儀礼、密儀、神話、象徴、教説、経験、共同体などにおける）宗教的行為をなすことで始められなければならないとしても、宗教自身の指示対象の構造に従うならば、宗教的行為は宗教理解の目標ではないのである。確かに、全ての宗教的行為は、人間による記号の実践という媒介を経由しておこなわれる。だが、宗教における記号実践の形式がもつ特徴は、記号実践の指示しているものが、記号実践によって生み出されるのではなくただ記号的に意味されている指示対象（神の顕現や、照明の偶然的生起など）であるという点にある。そして、この指示対象こそが、記号体系全体にその意味や統一性を与え、ひいては、この体系全体を現実に着させるのである。宗教を構成する外部性や、世界関係・自己関係・神関係（ないし照明において得られた意味との関係）のカテゴリー的差異は、宗教的記号体系全体に統一性を与え、それを現実に着させるために、こうした記号体系の中で模写されねばならない。もしそうでなければ、宗教的記号体系は、それが本来もつていた意義を失ってしまうだろう。その意義とは、記号によって意味されているものが記号体系の全体配置を切り開き、その配置の中で、この意味されているものと関係を結ぶことを可能にさせるという意義である。ところで、記号実践は宗教的人間にとって自己内包的性格をもつことになる。すなわち、記号過程は、意味されるものを一つの形成過程の中で自己化することを目指す。そしてその過程において、受け継がれてきた根源的出来事が自分自身の確信の中で



自己化され、こうして、宗教的人間は宗教的記号世界へと引き入れられる。そのように、記号実践は自己内包的なのである。「外部に由来する」記号内容、すなわち、外的に構成され伝達され媒介される宗教的な記号内容は、人間によって内面化されるのである。ここでは、二つの側面が宗教を構成している。第一に、宗教の記号世界を外的に構成している意味されたものとの関係。第二に、この意味されたものを宗教的人間が自己理解の中で内面化すること。この二つである。

四―五 宗教の構造の外部性は、有神論的・歴史的宗教の場合、宗教の実定性（*Positivität*）と結びつけられてきた。神の顕現によって歴史的に規定されているということを無視してしまつては、宗教を理解することはできない。従つて、宗教の存在論的確信とは、具体的な開示の経験によって規定されたその内実の中でしか把握できないのである。だが、そのような主張は同時に、宗教は個々の宗教の中でのみ現実的である、ということをも意味する。「宗教なるもの」の性格や、それを構成する外部性が具体的に現れるのは、個々の宗教の実定性の中でしかありえないのだ。個々の宗教の実定性とは、宗教が構造上、その基礎となつている開示の出来事、照明の出来事と関係しているということの意味している。とすると必然的に、個々の宗教は、こうした根源的出来事を物語る伝統として存在するということが明らかにになる。宗教が伝統という形でとる様態とは、あらゆる生活の表現（儀礼、密儀、神話、象徴、教説、経験、共同体など）にまたがる実定的宗教の歴史的な生活形式のことである。となると、個々の宗教は、伝統の実践という媒介の中に存在することになる。そして、この伝統の実践を通して、宗教の根源となる出来事が體現され、また、この出来事と人間の関係が體現されるのである。このように、宗教の伝統的様態と記号論的様態は、相互に裏打ちしあつている。そして、宗教的な記号実践とは、実践を通してその伝統を習熟することなのである。以上の主張は、神秘主

義的宗教についても当てはまる。自己化の必要性も忘れてはならないにせよ、有神論的宗教においては、伝統によって引き継がれてきた外からの御言 (verbum externum) に最も高い価値がおかれるのに対し、神秘主義的宗教の場合、伝統を個々人の自己化によって反復し超克させるような追体験こそが、中心的な位置を占めている。歴史的・有神論的宗教では、宗教を構成する外部性が、宗教の根源となる出来事の歴史的実定性と結びついているのに対し、神秘主義的宗教の場合、その外部性は、ままたらず与えられた照明において明かされ、そのために外的経験だけに目を向けている人間に特有の否定性「の経験」と結びつけられることになる。こうして、伝統はこのような「根源の」出来事へと入り込んでいき、宗教的人間が実践の中でこの出来事に近づけば近づくほど、伝統の意味は薄れていくことになる。こうした構造上の差異の結果、歴史的・有神論的宗教と神秘主義的宗教がさまざまに結びつくことも起こりうるが、他方で、実定的宗教の伝統がもつ拘束力と、実定的宗教内部で起こる神秘主義的運動との間に、著しい緊張関係を生むことにつながる場合もあるだろう。

四一六 宗教の自己内包的な実定性は、宗教的実践のみならず、宗教研究のパースペクティヴ性 (Perspektivität) の条件にもなっている。このパースペクティヴ性の結果、宗教研究はつねに自分の宗教観・世界観の眼差しから生まれることになり、また、そうでしかありえないのである。ただ、宗教研究のこうしたパースペクティヴ性は、規範的な要求を根本から棚上げしたり無視する可能性を含んでいるのではなく、むしろ、規範的要求そのものを表現している。したがって、宗教の普遍性とは、常にある一つの宗教・ある一つの世界観という特定のパースペクティヴからしか知覚され理解されえないのである。宗教の具体的認識とは、ある特定の宗教的認識のパースペクティヴに基づいてその都度おこなわれ、そして、そこから類比的な認識という道へ進んでいくのである。宗教は、自己の外部から基礎づけ

られた存在論的確信という性格をもつ。そのため、一方では、自分の宗教的確信を特徴づける構造要素が、他宗教の確信やその表現形態の中にも類比的に見出されるはずだという仮定に導かれる(普遍性の仮定)。だが他方でそれと同時に、他宗教のもつ他者性(Anderheit)、つまり、神の顕現や真なる「実在」による照明によって生じる具体的な他者性もまた、その宗教の自己理解の中では尊重されるべきだという仮定に導かれることにもなる(他者性の仮定)。この普遍性と他者性とを調停する認識形態こそが、類比的理解なのである。ただし、個々人の宗教的確信は、それが存在論的確信である以上、非常に普遍的なものである。そうであるならば、他宗教の他者性もやはり自分の宗教的信念の地平内で理解されざるをえない(たとえば、キリスト教信仰のパスpekティヴからすれば、諸宗教とは、神の隠れた世界統治の諸形態として理解される)。以上の帰結。宗教は、個々の宗教の中でのみ現実的である。そして、個々の宗教は、ある一つの宗教のパスpekティヴからしか解明できない。

四一七 このパスpekティヴは、救済の問題に対しても決して無関係ではいられない。どの宗教も魔術的合一という未分化な関係から生じてきたわけだが、いずれの宗教も、人間が自己の存在の起源から、もしくは自己の定めという目標から分離(Dissociation)していることを主題とする。そして、人間が起源の力、もしくは定めの意味と結合(Assoziation)するための道を提供する。宗教の場合つねに、人間が自分の存在の根拠や目標、あるいは定めの意味と結合するために、分離を止揚して結合を実現する可能性が偶然もたらされねばならない。この意味で、偶然もたらされる結合の可能性をどう実現するかに関してさまざま違いがあるにせよ、あらゆる宗教は救済宗教なのである。たとえば分離についていえば、もともと目指されていた神—人間関係が破れたものとして理解されることもあれば、分裂した存在としての人間自身の中にその分離の場が限定されることもあるだろう。こうして、分離と結合は次のように

さまざまな形で描写されうる。

- ・ 真の洞察の喪失と、その獲得
- ・ 故郷からの別離と、故郷への帰還
- ・ 争いと、和解の実現
- ・ 病と治癒
- ・ 不純になることと、新たな純粹さ
- ・ 隷属状態と解放、など

さまざまな宗教に一貫しているこうした「分離から結合への」変容のダイナミクスの内容をなしているのは、起源の力、和解の力、完成の目標決定が一つの関係の中に置かれねばならないことである。言いかえれば、人間が喪失状態から照明によって光を感じるその道程のあいだに、一つの道筋が描かれねばならないのである。

神学としてであれ宗教学としてであれ、宗教研究は、明示的にせよそうでないにせよ、つねに宗教のこうした救済論的な性格に対して何らかの立場をとる。救済の問題をカッコに入れるなどありえないのである。

四一八 存在論的確信を内容としている以上、宗教はつねに人間の社会生活に対して影響を及ぼしている。宗教は、人間の社会性 (Socialität) の根本形態を形成しているのである。それが具体的な形態をとるのは、たとえば宗教的伝統を育成する制度に示されるように、社会的相互交流という仕方でその存在論的確信をコミュニケーション的に伝達することによってである。社会生活の阻害としての災厄と社会生活の回復としての救済が社会的形態をとる限り、人間の社会生活の理解は、つねに救済論的陰影を帯びているのである。そのため、こうした宗教的確信の研究には、つ

ねにその確信によつて象られた社会形態への態度決定がともなうのである。神学の場合、こうした社会的帰結は次のように意図されている。神学とは、(宗教的)実践のため(宗教的)実践から生まれる基礎理論である、と。しかし、宗教研究のこうした社会的射程は、宗教学にも当てはまる。それゆえ、宗教学的研究はつねに、ある宗教の社会生活へと影響を及ぼし、また、宗教同士の社会的相互作用にも影響を及ぼすのである。宗教学のこうした実践的・社会的次元は、はっきりと認識されねばならない。宗教学はつねに、諸宗教を記述することによつて、宗教同士が相互作用する可能性をも左右しているのである。ここで決定的なのは、この「宗教学的研究から生まれた」相互作用の可能性が、宗教自体から生まれる行為の方向づけと再び結びつくということである。そのため、たとえば諸宗教の寛容の要請や、宗教同士が共通目標を達成すべくおこなう協調(Kooperation)の要請は、それらの要請の宗教的根が個々の宗教の中で明らかにされない限り、その基礎を獲得することができないのである。

## 神学と宗教学の相互関係

五 これまでに述べられた論述に従うならば、神学と宗教学は、つねにある一つの宗教観・世界観の観点から営まれているということが立証されよう。こうしたパースペクティヴ性は、神学や宗教学がその「研究」対象と結んでいる関係そのものの一部であるといえる。とはいえ、それが自分の宗教、自分の伝統に向けられているのか、それとも他宗教に向けられているのかで、このパースペクティヴ性が学問的認識方法や研究戦略の中に移植される方法は非常に異なってくる。神学や宗教学に対して向けられるべき第一の要求とは、それらの学問が、つねに既に自らが暗黙のう

ちにもっているパースペクティヴ性を明示的にし、そうすることで、自らの宗教観・世界観の基礎にある前提を、対話相手の目にも見えるようにすることである。学問の「価値自由 (Wertfreiheit)」の要求とは、あらゆる学問が密かに「価値規定」をもっていることを鑑みれば、学問の「価値透明性 (Werttransparenz)」として実現するほかない。

こうした文脈の中で特に考慮されるべきは、世界観が果たす役割である。私がここで「世界観」という語で解しているのは、特にメタ宗教的な現実理解のことである。<sup>(5)</sup> この現実理解は、一方で宗教の真の本質を批判的に明らかにしつつ、他方で宗教がかつてもたらしていた生の指針を今度は自らが生み出そうとしている。その意味で、メタ宗教的な現実理解は、二重の要求を特徴としているといえよう。こうして宗教批判は、「宗教が担っていた」構造的な役割を穴埋めするための背景を形成しているのである。十九世紀から二十世紀初頭における宗教批判——フォイエルバッハやマルクスからフロイトに至るそれ——の古典的諸特徴は、皆、このようなモデルに対応している。また、メタ宗教的現実理解は、現実の中での人間の起源・状態・定めについて何らかの見解を提供することもある。その上、包括的な記号体系を用いることで、現実について解釈したりそれを形成したりするよう働くこともあれば、権威ある伝統の実定性や、真の内的洞察とは対置される外的現実の否定性に、独自の形象を与えることもある。宗教を幻想だと批判せよという要求や、宗教の代わりとなる真の基本的指針を与えよという要求に示されているように、たしかにこうした現実理解には、半ば綱領として定式化されてしまったパースペクティヴ性がないわけではない。だが、何より明らかなのは、メタ宗教的世界観の中に、救済の重要性の問題が加工して組み入れられているということなのである。というのも、大抵の場合、宗教的な救済要求を「メタ宗教的現実理解と」交代させたことは、真の救済を実現する過程の一步として理解されるからである。さらに、メタ宗教的現実理解は、社会が営む社会生活の形態にまで反映されて

いる。そして、統一的で義務拘束的な価値体系・規範体系を社会のために定義できると主張することさえある。弁証法的唯物論が旧東欧の社会のためにそうした体系を掲げようとしたのは、その一例である。宗教的世界理解とは決定的に異なり、メタ宗教的現実理解は、人間に対して受動的に構成され偶然もたらされた確信のうちにこそ真の現実解釈・現実形成の条件の基礎があるということを否定する。むしろメタ宗教的現実理解は、真の現実解釈は理性の能動的認識によって得ることができ、それ故に理性に対してなされる開示の出来事には依存しないという主張を掲げるのである。ここでいう理性の使用が、自然科学的認識（科学主義の典型としての世界観的ダーウィニズム）や、社会理論的洞察（マルクス主義）、心理学的現実解釈（精神分析的宗教批判）などのように、今となつては素朴とも言えるものであるとしても、ともかくそうした理性の使用は、行為を導く確信を能動的に構成するものとして理解され、またそれ故にメタ宗教的な基礎的指針として理解され、その結果、宗教の代わりとされたのである。さらに、宗教を構成する外部性も否定され、神関係と世界関係・自己関係とのあいだのカテゴリー的差異も否定された。こうして、かつては神との関係の中に定住していた宗教的理解は、世界理解と自己理解に従属させられていったのである。

ここで、次のような疑問が浮かぶ。それは、宗教学をキリスト教神学から解放した結果、キリスト教によって規定されていた（が、今はもう規定されていない）宗教認識のパースペクティヴ性は、宗教研究のメタ宗教的なパースペクティヴ性によってとって代わられたことになるのかどうか、という問いである。宗教との関わりにはつねに自己内包的性格がともなうため、宗教を考察することとパースペクティヴ性からは免れえない。それゆえ、パースペクティヴ性は廃棄されたのではなく、実は単に別の形で設定されたに過ぎないのである。となると、宗教学は宗教的パースペクティヴからは影響を受けず、メタ宗教的なパースペクティヴによって規定されているなどと言えるのだろうか。

こうした問いは、ここでは研究課題として述べるにとどめておくべきだろう。もちろんそれは、宗教学の歴史を考察するならば歴史的課題となりうるだろうし、また、世界観的な基礎的指針によつて象られた特徴がどれだけ現在の宗教学の中に見出されるかと問うならば、体系的な課題にもなりうるだろう。「たとえば」フレイザー、タイラー、マレのあいだでなされた宗教の始まりについての十九世紀の古典的な議論が、どれほど進化論的世界観というパラダイムに従つて進められていたか——つまり、何が宗教現象の価値に関係あるかという議論のみならず、何を記述すべきかという議論さえ——は、言うまでもない。同様に、宗教学がマルクス主義的社会理論のパラダイムの中で営まれていた例や、その陰翳がフロイト的なものであれユング的なものであれ、宗教学が精神分析の世界観の中で営まれていた例も、多数存在している。そうした宗教解釈のメタ宗教的性格が顕著に現れるのは、宗教は理解されるのみならず説明されるべきだという主張がなされる場合であり、しかもその説明自体が、その世界観の指針となる知識の一部として理解されるような場合である。無論、ここで強調されねばならないのだが、宗教学的研究のこうしたメタ宗教的特徴もまた、宗教学の中では批判と自己批判の対象とされてきた。その自己批判が最も際立っていたのは、宗教現象学の自己理解においてであろう。何故なら、宗教現象学は、包括的に宗教を説明することから「(宗教的) 事象そのものへ」へと戻ろうとしたからである。

このような世界観的パースペクティヴは、見るからに宗教的な世界観に従うかたちでは現れないに違いない。また、そのパースペクティヴ性は、社会的相互作用の別の領域の側が宗教的なものの解釈の規範となるという形態をとる場合も、十分にありうることである。そのため、宗教現象は何よりもまず政治的要素の表現として理解されねばならないとか、経済的プロセスに還元されねばならないという類いの主張から出発するような、「[宗教] 解釈のアプローチ



事例も存在する。こうした場合に私たちが取り組まなければならないのは、政治的解釈や経済的相互作用が現実解釈の第一のパラダイムだと考えてしまうような暗黙の世界観の側である。というのも、まさにそうしたイデオロギー批判的な出発点こそが、しばしばそれ自体、より高度な仕方ではイデオロギー的な色彩を帯びているからである。

いずれにせよ重要なことは、宗教的パースペクティヴ性にとつて代わつた世界観的パースペクティヴ性に対し、安易に不適格の烙印を押すことではなく、むしろ、それを神学との対話のとは口と見なすことである。こうして宗教学の歴史もまた、宗教史の一部として考察されるのである。

となると、神学にとつても宗教学にとつても、宗教的・世界観的パースペクティヴが対象との関わりそのものの一部をなすのであれば、一体どのようにすれば、互いに異なる解釈の視点が対話の中で交流しあうことができるのだろうか。そして、どのようにすれば、互いに境界線を引きあう関心ではなく、批判的かつ建設的な相互関係が成立し、先に述べたような宗教理解の歪曲を避けることができるのだろうか。互いが互いからできる限り多くのことを学ぶことができるような神学と宗教学の関係とは、一体どのようなものなのだろうか。

六 右に述べた特徴づけは、「宗教学が神学との対話の中で営まれ、神学が宗教学との対話の中で営まれることは少なくとも有意義なことであろう」という主張を暗に指し示している。そうした対話の出発点として適切なものは、右で展開した宗教の八つのメルクマールである。ここでは簡潔に述べざるをえないが、そのメルクマールから、次のような対話のきっかけが成立しうるのである。

六― 宗教学研究は、宗教同士が実際に出会っているような社会性の形態から出発しなければならないのだった。

つまり、地域的、領域的、グローバルなコンテクストにおける形態、しかも、共時的にも通時的にも考察した形態から、である。その場合、ここで生じる相互関係に注意を払わなければならない。つまり、(移民との出会いや、政治的・経済的相互作用によって引き起こされた) 宗教同士の実際の出会いは、それらの宗教を学問的に研究する決定的なモティーフとなり、その結果、宗教を社会生活の形態の要素として考えることができるようになるのである。また、それと同時に、宗教を学問的に研究することが宗教同士の出会いの媒介になったこともあった(エドワード・サイードの「オリエンタリズム・テーゼ」のもつ一面の真理を参照)。宗教学は、キリスト教信仰共同体の社会生活の形成に直接関わる神学と対話することを通して、宗教を学問的に研究することが、宗教間の出会いから生じた共同生活の諸問題の解決の役に立つということを思い出すだろう。適切な社会生活を形成することに役立つとするその限りで、宗教学は社会生活の宗教的次元を学問的に探究しなければならないのである。

六―二 宗教学的の研究は、神学との対話を通して、宗教現象を記述し判断する際には救済の問題が無視しえないものであることに新たに気づかされるだろう。その限りで、宗教内にある救済のイメージや救済を実現する方法を再構築する中で、次のことに目が向けられることになる。それは、宗教の救済論的性格を真摯に受けとめるならば、救済の問題から距離をとるなどありえないということである。自分自身が救済されることへの期待という地平や、自分自身が救済された経験という地平のうちにこうした救済論的な次元を据えた場合にのみ、宗教の救済のイメージに特有の観点、つまり、自身がその対象そのものに関わっているという観点が明らかになるのである。こうした問題を、宗教を考察するためのアプローチの方法と明確に関係させることによって、宗教学は社会的な共同生活における救済の問題の分析に重要な寄与をなし、また、社会生活と個人生活との総合関係に救済の問題が与える影響の研究に対しても

重要な寄与をなすのである。

六―三 宗教学研究は神学との対話を通して、あらゆる宗教的信念のパースペクティヴ性や、宗教の学問的研究自体のパースペクティヴ性をつねに意識するようになる。神学との対話は、宗教学研究者の宗教や世界観をテーマにするのである。そしてこの対話は、宗教学研究者の出発点たる宗教的確信を本人にも他の人々にも目に見えるようにし、そうすることで、方法的にコントロールできるようなその確信を扱うことを目指しておこなわれなければならない。しばしば宗教学の大部分を占める方法的・中立主義は、自らがなしている実践のもつ宗教的・世界観的諸前提について説明を欠いてしまっている。この場合、神学と対話することを通して、宗教学研究を導いている信念について語る義務が自覚されるようになるのである。

六―四 宗教学研究が神学との対話を通して新たに目を向けるようになるのは、様々な宗教的伝統の実定性である。というのも、この実定性は、その宗教を構成する外部性と関係しているため、その宗教の支持者による自己証言を通してしか浮かび上がってこないからである。その点で、神学との対話の結果、宗教学は、宗教現象へ理解的アプローチを採らざるをえなくなる。というのも、宗教学の優先的課題とは、宗教的な記号の実践がどのようなコミュニケーション的構造をもっているか、そして、その実践を個々人がどのように自己化しているか、そういった事柄を再構築して分析することだからである。

六―五 宗教学研究は、神学との対話を通して、次のことにも気がつかされることになる。それは、他宗教の記号体系を再構築することが、つねに自分の「宗教の」記号体系という地平の内部でなされている、という事実である。このような出発点を明示的にすること、それこそが、宗教の記号体系の再構築を方法的にコントロールするのに有

益である。何故なら、そうすることで、他宗教と自宗教の記号体系の異質性と類似性が、宗教学研究たちにはつきりと認識されることになるからである。

六―六 神学がその記号体系において、どんな相関関係の場合でも神関係と世界関係・自己関係との間のカテゴリー的差異を特別に主張するのに対し、宗教学研究は、そうした神学と対話することを通じて、諸宗教の中にあるこのようなカテゴリー的差異について問いを立て、この差異をその宗教の支持者の自己証言に即して再構築するよう導かれることになる。こうしたカテゴリー的差異を通じて、一つの記号体系が宗教的記号体系として理解できるようになり、その結果、宗教的記号体系は、記号体系を全体として構成している指示対象との関係の中で、その統一性や一貫性を獲得するのである。

六―七 宗教学研究は、神学との対話を通じて、宗教的伝統の構造の外部性を本当に真摯に受け取るよう要請されることになる。従って、宗教的伝統の人間像や世界理解は、この伝統がもつ基礎的出来事との関係の中で、つまり、神の顕現や、真の「実在」による特権的照明との関係の中で理解されねばならないのである。他宗教の神を理解することは、宗教学研究の目標点を定めると同時に、その限界も定めることになる。このような外部性を真摯に受け取ること、宗教現象を別種の現象の付随現象として解釈するような再解釈的還元主義を避けることができる。だが、宗教を構成する外部性を真摯に受け取る以上、宗教学はまた同時に、宗教的なもの (das Religiöse) が演繹不可能であることを尊重しなければならない。何故なら、その宗教的なものは、その宗教を支持している人々の自己解釈の基礎になっているからである。

六―八 宗教学研究は神学と対話によって交わることで、(明示的であろうが)宗教的信念が、コスモス

の中に存在する人間の基礎・状態・目標についての存在論的真理確信となっていることを意識するようになる。その点で、神学との対話によって、宗教的信仰の特徴に取り組むことが避けられなくなると同時に、真理の問題に取り組むこともまた避けられなくなるのである。

七 キリスト教神学にとってもまた、宗教学との対話は決定的な意義をもっている。何故なら、その対話は、キリスト教をさまざまな諸宗教のうちの一宗教として理解することを手助けしてくれるからである。無論、だからといって、神学が直ちにこうした理解の仕方を、キリスト教信仰の真理要求や神学の学問的正当性といった問いを立てる際の原則とせねばならない、ということの意味するわけでもないのだが。

七― 神学的研究にとって、宗教学との対話のおかげで、神学的研究を規定しているキリスト教信仰の存在論的確信を、他宗教の行為の指針となっている「存在論的」確信との差異や類似性のもとで理解する可能性が開かれる。宗教学は、他宗教をそのそれぞれ独自のアイデンティティの中で真摯に受け入れるよう要求する。そのため、キリスト教神学には、自らを普遍化させることで他宗教を考察するような道が許されなくなるのである（「異端」「偶像崇拜」「自然宗教」「宗教的アプリオリ」、さらには「無名のキリスト者」など）。というのも、そうした普遍化は、それぞれの宗教独自のアイデンティティを否定してしまつたためである。こうしてキリスト教神学には、キリスト教を他宗教との独自の差異のもとで考察する可能性が開かれると同時に、キリスト教のみならずその宗教もまた自らの宗教的基礎関係が受動的に構成されたと主張している宗教なのだと言明に考える可能性が開かれるのである。

七― 宗教学との対話を通じて、神学的研究には、宗教を構成する外部性を他宗教についても真摯に受けとめよと

いう挑戦が提示されることになる。したがって、キリスト教に関しては神の啓示における基礎づけを認めながら、他宗教に関してはそれを人間的欲望の宗教的投影の現れだと解釈するような戦略は、徹底的に問いに付されるのである。宗教学を経由することで他宗教の自己証言にキリスト教神学が接近し、それに対して敬意を払うことで初めて、諸宗教の神学 (Theologie der Religionen) という課題がより徹底したかたちで姿を現すのである。諸宗教の神学は、他宗教の個別性に取り組みない限り、「それぞれ独自の特徴をもつ他宗教が、どのようにしてキリスト教信仰の地平内で理解できるか」という問題によって導かれる諸宗教の神学として実現することはありえないだろう。他宗教を宗教として真摯に受け入れること、それこそが宗教的に根拠づけられた寛容や宗教間対話の基礎になるのは明らかである。

七三 キリスト教において人間の神関係と世界関係・自己関係の間に引かれるカテゴリー的差異は、宗教学との対話を通して、キリスト教信仰の神がもつ特殊なアイデンティティと関係づけられることになる。その結果、キリスト教神学は、自らが非常に特殊な意味で、神の自己開示に由来する神の三位一体的アイデンティティから出発しており、しかも、この神の普遍性を創造者・仲裁者・完成者への告白のうちで表明しているということを自覚するのである。

宗教的実践の形態が変化すれば、それに応じて宗教的生を形成する形態も様々に変化するが、そうした多様な形態と神自身によって明かされた神関係との間には、差異が存在している。そして、宗教学との対話の中で、神学はこの差異を通じて次のことをつねに意識しつづけるようになる。すなわちそれは、神学によって説明されるキリスト教信仰の真理確信は、開示された神の真理の権威とキリスト教信仰の証言形態の権威とを混同する危険から、神学を守ってくれるに違いない、ということである。こうした洞察は、キリスト教自身にとって宗教批判的な機能をもっている。何故なら、この機能のおかげで神学は、宗教学との対話を通じて、キリスト教神学自体を構成している神の業と人間

の（宗教的な）業との区別ならびにその関係を忘れぬよう促されるからである。人間の宗教的な業が神の權威そのものだと声高に主張すること、それは偶像崇拜の一形態であり、神関係と世界関係・自己関係とのカテゴリー的差異を無視してしまっているのである。

七―四 宗教学と神学が対話することで、他宗教の記号体系が神学の目に見えるようになる。そしてそのおかげでキリスト教神学は、異なるもの（das Fremde）との出会いというパースペクティヴから、自らの記号体系を他宗教の記号体系との差異と類似性のもとでイメージできるようになる。宗教的記号体系のもつ意味や機能について、異なるものと出会うことで生まれる見解は、キリスト教神学にとっては次のことをなすための基礎となり、またその機会となる。それは、他宗教の記号体系の地平の中で見た場合、キリスト教の記号体系はどことが特殊なのかを理解し、かつ、他宗教の記号体系とどことが共通しているのかを理解することである。キリスト教の歴史をふり返ると、他の記号体系の要素が絶えず受容されることもあれば、逆にそれとは明確に境界線を引くこともあったし、また、それを転用することもあったが、そうした歴史は、以上のような理解からこそ批判的かつ建設的に省察することができるのである。まさにここにおいて、（キリスト教も含めて）諸宗教がモナド的に閉じた単一性をなすのではなく、長きにわたる相互影響の過程の中に立っているのだということが示されるのである。そして、そのような過程を展開させていくためにも、それを神学的に理解しなければならないのである。

七―五 宗教学と対話することで、キリスト教神学は以下のことに目を向けることになる。それは、宗教なるものがキリスト教神学と出会うとすれば、その出会いは特定の実定的宗教の中においてでしかありえないということである。そして、キリスト教が自らの特殊性を表現しようとするのであれば、それと同じくその特定の实定的宗教もまた、自

らの基礎的出来事に由来する実定性の中で神学的に理解されることを望んでいる、ということである。この場合、キリスト教とその宗教とが対立しあうのではなく、一特定宗教としてのキリスト教が、独自のアイデンティティと独自の現実理解をもつ特定の他宗教と出会うような場合にのみ、そこに相互関係が存在することになる。そして、このことはキリスト教と神秘主義的宗教との出会いや、宗教内部の神秘主義的伝統同士の出会いについても当てはまる。やはりここでも、それぞれの伝統に独自な個性性は保たねばならないため、神秘主義的経験の否定神学をさまざまな神秘主義的伝統の共通の参照点として要請して「全ての宗教の神秘主義者よ、団結せよ！」といったスローガンを立てることは許されない。確かに、神秘主義的経験はさまざまな宗教的伝統の中で類似性をもつ一つの豊かな財産を示しているのかもしれないが、それでもやはり、さまざまな現実理解の中に埋め込まれているのであって、この多様な現実経験を、宗教的伝統の実定性を神秘主義的に超越化させる過程の中で均質化してしまうことは許されないのである。

七―六 宗教学との対話の中で、キリスト教神学は他宗教のパースペクティヴ性、そして宗教学のパースペクティヴ性と直面することによって、神学自身のパースペクティヴ性にも気づかされるようになる。それにともない、このパースペクティヴそのものを神学的に概念化し、その特殊な宗教的パースペクティヴ性の普遍性と異質性を認めるという課題が神学に課せられることになる。こうした課題は、他の宗教と世界観のパースペクティヴ性との対話的出会いを実践していく中でのみ可能になるのである。

七―七 宗教学との対話の中でキリスト教神学が特に真剣に直面することになるのは、他宗教の救済論的性格である。その場合、それぞれの宗教を規定している宗教的救済のイメージは、その宗教ごとの特徴を考慮して、尊重されなけ



ればならない。そして、こうした作業を通じて、キリスト教神学が自らの救済のイメージを明確にする必要も生まれてくるが、さらにそれに加えて、「イエス・キリストにおける神の救済が他宗教にとって、また他宗教において、どのような効力をもつか」という問題も生まれてくる。福音主義神学にとっては、ここで特に痛切に、「キリスト教信仰の救済の福音が、他宗教やその救いのイメージにとつて、どのようにして福音の証言として理解されうるか」という問題が前景化してくる。もしキリスト教の救済の福音が他宗教に自分のそれとは異なるよそよそしい決まりとして出会われるなら、福音を伝達する形式とその内実が間違っているのである。

七―八 宗教学との交流を通じて、キリスト教神学は特に、地域的・領域的・グローバル的文脈における諸宗教の共同生活の形成と関係しあいながら、キリスト教信仰の社会生活を形成するという課題に目を向けさせられることになる。この点で宗教学は、神学にとつて必要不可欠な理解の助けとなる。それは、他なるものを正しく承認するための助けのみならず、宗教間の生活状況 (interreligiöse Lebenssituation) の形成に対してキリスト教共同体が負っている責任を正しく引き受けるための助けである。寛容・対話・協調を生きる宗教間の生活を形成するというこのような共通の關係にこそ、キリスト教神学と宗教学の關係を定めるための決定的な出会いの場が存在するのである。もし神学と宗教学が、各々の学問の境界線の引きあいという関心によつてではなく、対話的差異と共同性の文化という意味での宗教的・世界觀的多元主義の中で生活を形成することに対する共通の責任から互いの關係を定めるならば、さぞや多くの成果が得られることになるだろう。そして、こうした共通の課題からこそ、神学と宗教学の關係は新たに構想され直されるべきであろう。

(佐藤啓介 訳)

註

- (1) ズトや参照° H.-J. Greschat, Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen? in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64, Nr.4 (1980), 259-267 ㄱ-ㄴᆞᆫ ders., *Was ist Religionswissenschaft?*, Stuttgart 1988.
- (2) ㄱ-ㄴᆞᆫ나宗敎學을다룬것이다' 다스레즈즈トヤ参照° C. H. Ratschow, Die Religionen und das Christentum, in: NZStH 9 (1967) 88-128.
- (3) 『信仰論』의ㄱ-ㄴᆞᆫ' 倫理學なるもの最初の借用命題トヤ参照三節の指導命題ヤ参照° F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt* (1830/31), hg. v. M. Redeker, Berlin/ New York: Walter de Gruyter 1999, 14. [英]三節の指導命題다즈トのㄱ-ㄴᆞᆫᆫ° 「ㄱ-ㄴᆞᆫ의宗敎的共同体の基礎をなす敬虔さは' 純粹にそれ自体として考察せられた場合' 知でも行為でもなく' 感情ないし直接的自己意識の被規定性である」°
- (4) シュライアーマッハーにおける宗教概念の記述と解釈に關して' 以下の正確で啓発的な叙述を参照° E. Herm, Offenbarung, V. Theologiegeschichte und Dogmatik, in: TRE 25, 1995, 146-210, bes. 178-180.
- (5) ズトヤ参照° C. H. Ratschow, *Von der Religion in der Gegenwart*, Kassel, 1972. ㄱ-ㄴᆞᆫ' 全体の文脈を理解するたゑ' ズトヤ参照° Chr. Schwöbel, Der angefochtene Glaube und die Welt der Religionen, in: *Zum Gedanken an Carl Heinz Ratschow*, 22. 7. 1911-10. 11. 1999, Reden bei der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät der Universität Marburg am 15. November 2000, Berlin/ New York 2001, 7-24.
- (6) ㄱ-ㄴᆞᆫ宗敎的現象理解の問題トㄱ-ㄴᆞᆫ' ズトヤ参照° Chr. Schwöbel, After 'Post-Theism', in S. Anderson (Hg.), *Traditional & its Modern Alternatives*, Aarhus 1994, 160-196.
- (7) 原題 Christoph Schwöbel, "Theologie und Religionswissenschaft: Vorläufige Bemerkungen zur Gestaltung eines schwierigen Verhältnisses"

訳者追記

「」で囲まれた箇所は' 内容の理解を助けるため' 訳者が補った箇所である。また' 傍点箇所は' 原文においてイタリック体によつて強調されている箇所である。なお' 逐一明示はしなから' 一部原文に見られた誤記は' 訳者にて訂正を施した。