

宗教の複数性をめぐる宗教論の諸問題

— カントウェル・スミスの議論を中心に —

方 俊 植

一 はじめに

今日、グローバル化の世界において、複数の宗教が存在するが、それらのうちのどれが絶対的である、ということを主張する時代ではないように思われる。たとえば、キリスト教の場合、他宗教との軋轢は常に厄介な問題であったが、この問題について、キリスト教を外來宗教とする日本をはじめとした東アジアでは、キリスト教の土着化の問題と共に活発な議論が行われてきた。もちろん宗教が複数存在するということが自体に関しては、キリスト教研究はもちろん、他の諸宗教の研究者によつて、様々な角度から議論が行われている。その中で、特に注目を浴びているのが「宗教多元主義」の研究で知られているジョン・ヒック (John Hick) と、神学者かつ比較宗教学者、そしてイスラーム研究者でもある、ウィルフレッド・カントウェル・スミス (Wilfred Cantwell Smith) である。ヒックとスミスの研究の特質を一言で論じることが難しいが、一般的にヒックの場合は、「宗教多元主義仮説」という理論を通して、複数の宗教が存在す

る状況とその関係に対して、本格的な議論の場を提供したと評価されている。また、スミスも既存の「宗教」概念の問題点を取り上げ、「宗教」という言葉の放棄と同時に新たな宗教理解の必要性を論じている。注目すべき点は、ヒックは「宗教多元主義仮説」の中でスミスの議論を取り上げ、スミスの議論に沿って「宗教多元主義仮説」を展開していることである。すなわち、ヒックとスミスは同じ問題意識を共有しているのである。

スミスは、世界の宗教史が一つであることを主張しつつ、相互対立的な神学を持つ社会的な実体としての宗教、あるいは本質主義的な方法で定義されるような宗教概念によつては、人類における歴史的宗教を十分に理解することができないと指摘する。スミスがこのような主張を行う背景や問題意識とは何であろうか。

本稿では、野呂芳男のスミス研究を参照しつつ、スミスの宗教論について考察を試みる。そして、スミスの宗教理解とヒックの宗教論との関係を念頭に置きながら、スミスの宗教論の特徴と問題点を明らかにすることを旨とする。

二 野呂芳男のスミス研究とその評価

野呂芳男は、一九九一年に出版された『キリスト教と民衆宗教——十字架と蓮華』の中で、スミスとヒックについて論じている。その理由は、キリスト教と他宗教の関係という野呂自身

の問題意識によるものではあるが、この二人を取り上げた理由に関して次のように説明されている。

何故にこのふたりを特に取り上げると尋ねられるならば、この小論の主題に関する世界の神学論議においてこの二人が、われわれ自身の立場の設定を否応無しにわれわれに迫るような根本的な議論を展開しているからである。¹⁾

野呂は、スミスに関して、「世界の宗教史が一つのものであることを示そうとした」と論じていると指摘しているが、スミスの議論の特徴は宗教史をはじめとして、宗教概念の形成とそれに伴う問題点について、広範囲にわたって分析を行っていることにある。スミスは、人類における「宗教的な生(生き方)」をキリスト教、ユダヤ教、イスラム教、仏教、ヒンドゥー教といった個別化され実体的に区別された諸宗教の神学的、歴史的な複合体として捉えることを拒否している。その理由は、人類にとって「宗教的な生(生き方)」とは、全体が一つの宗教史の中に含まれていると見なしているからである。

以上のように、スミスが複数の宗教を認めつつ、人類における「宗教史」が一つであると主張する背景は、スミス自身の経験と観察によるものであるが、それを裏付けるため、いくつかの事例を提示している。スミスの例示から、野呂が取り上げている「聖人伝」と「ロザリオ (rosary)」に注目する。「聖人伝」とはバーラーム (Barlaam) とジョサファト (Josaphat) という二人のキリスト教の聖人の伝記である。スミスによると、こ

の「聖人伝」は、ギリシア語のものからロシア語へと訳され、特に、ギリシア語版は、一般的にダマスコのヨハネの作であると言われているが、実際には、おそらく九世紀にギリシア語のテキストに基づいて作られたアトス山のギリシア人修道士の作である。この「聖人伝」に対してスミスの考察が示す結論は、バーラームとジョサファト「聖人伝」とは、ゴータマ・シッタールタ (Gautama Siddhartha) の物語である、ということである。すなわち、釈迦の物語が伝承されたもので、二世紀あるいは四世紀にサンスクリット語で書かれた「ラリタヴィスタラ」(Lalitavistara) が、キリスト教世界にもたらされたのである。²⁾

また、宗教の外面的な生活習慣に関わるものとして、今日、ローマ・カトリック教会の信者が使っている「ロザリオ (rosary)」を例にあげているのである。ロザリオは教会史のはじめの千年間において存在しなかったものであるが、スミスによれば、十字軍の時代にイスラムの影響でキリスト者も使うようになったもので、そのイスラムの背後にはヒンドゥー教徒の習慣——ロザリオはインドではシヴァ神の聖なる灌木の名称であるルドラクサ (rudraksha) と呼ばれる——が存在している。仏教はヒンドゥー教からこの習慣を継承しそれが日本では数珠と呼ばれるものになった。

スミスは以上のアプローチにより、世界宗教が互いに浸透し合っていることを実例によって示そうとするのである。³⁾ 注目すべき点は、スミスは「聖人伝」と「ロザリオ」のような信仰の

やや周辺の事柄だけではなく、教理的な面においても各々の宗教が互いに浸透し合っていることも主張することである。たとえば、悪魔や地獄がその例として取り上げられている。悪魔と地獄は多くの宗教に共通する重要な教理的な要素であり、諸宗教の相互浸透の実例となるであろう。野呂は、こうしたスミスの主張によって重要な問題点を導くことができると見なしている。

……十一世紀アンセルムスの贖罪論たる満足説が出現するまで、……悪魔はまさにキリスト教教理の中心に場を占めていたのである。……今はわれわれの信仰の内容にとつてそれ程大きな場所を占めていない悪魔や地獄が、かつては信仰生活の中で重要な役割を担っていた要素であったという事実は、歴史の過程において、キリスト教自体が不変の実体のようなものではなかったこと、文化や他宗教の影響を受けて大きくその様相を変えてきたものであることを示すのである。

野呂の指摘するこのような論点は、今日、宗教哲学などにおいても取り上げられる、宗教の本質概念に関わる問題である。つまり、スミスは宗教を不変の実体とは考えず、過程や伝統として考えるのである。たとえばイスラム教徒であれば、イスラム的過程 (Islamic process)、あるいはイスラム的伝統 (Islamic tradition) の中に生きてると述べることができる。しかし、スミスの議論に問題点がないわけではない。野呂はスミスの主

張に対して、以下のように論駁が可能であると指摘する。スミスの主張のように各々の世界宗教を過程とか伝統とかという方法で考えることが可能であるとしても、それらの伝統をすべて包括した一つの宗教史が存在すると見なすのが妥当であるのか。野呂は西洋における一神教的な伝統、いわば人格的な神観と東洋における多神教的な非人格的な神観を例にあげ次のように述べている。

スミスのように人類には一つの宗教史しか存在しないと考えるよりも、かつてのエルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch) の晩年の考えにならって、宗教史を複数の宗教圏の個別な歴史の集合体と考える方が妥当ではないか。

野呂によるとトレルチは、「宗教はそれぞれ固有の特徴ある諸グループに分けられて考察されていることであつた。つまり、個性的なグループが幾つもあるということである」という立場を取っている。すなわち、トレルチの場合は人間の「宗教的な生 (生き方)」とは、各文化圏 (生活圏) 伝統や習慣などによって個性的、あるいは個別的であると見なされるのである。野呂はこうしたトレルチとスミスの宗教史に関する見解の差を、単に比較宗教学の発展とそれに伴う成果の評価によるものではなく、「宗教史に対する——あるいはもつと広く言つて歴史に対する——見方の相違」によるものと判断する。

確認すべき点は、宗教史が一つであるというスミスの主張は、必ず、複数の宗教の存在、あるいは神観の多様性を否認するも

のではない。なぜなら、「キリスト教の神観も他宗教の神観から孤立したのではなく、世界の宗教史の中で諸影響を受けながら存在してきたのであった」と考えるからである。野呂は、こうしたスミスの考え方を「人間論」と結びつけている。

……常に人間は何らかの形で超越に向けられている (transcendence oriented) ものである。その場合に、先ず抽象的な人間性というものがあって、その上に仏教徒であるとか、……合理主義¹¹ヒューマニズム¹²信奉者であるとかいうような事実が付け加えるのではなく、具体的にイスラーム的な仕方¹³で生きている人間、仏教徒的な仕方¹⁴で生きている人間が存在するだけであるとスミスはいう。

スミスの主張の要点は、人間が「宗教的な生」を生きるということは、常に人間は超越に向けられていることを意味するという点にある。したがって、われわれが自分の宗教以外の他宗教を理解できるのは、すべての人間が超越に向けられているからに他ならない。

スミスは、このように人間が常に超越に向けられているという人間論を「象徴」の問題に結びつけている。スミスにとつて「象徴」とは、客観的な礼拝の諸対象ではなく、「それ自体を超越した何かを指し示すもの」なのであり、しかも、特定の人々の信仰体験とからみ合っている¹⁵ものである。たとえば、スミスは「神」を宗教的な象徴としてとりあげ、キリスト教の「神」という象徴に類似しているものとして、アジアの宗教的な伝統にお

ける「陰陽」を指摘する。すなわち、各宗教を比較するならば、表面的な相異にもかかわらず、諸宗教は人間と超越とのかわりを表現していることで一致しているのであり、それを立証しようとするのがスミスの狙いであろう。野呂は、スミスのように、人間の「宗教的な生」が超越に向けられる点から各々の信仰が一つにまとめられると考えた場合、それらのうちのどちらかが他よりも真理により近いのかといった点に関する検証 (verification) の問題が残ると指摘する。すなわち、野呂はこうしたスミスの議論に対して、次のように述べている。

例えばキリスト教の人格的な神の象徴と、仏教の空という象徴とが、いずれも超越する究極的なものを指し示すとして、指し示す強度に関し、両象徴間には程度の差がある筈である。……でき上がった超越学がどちらかというキリスト教の伝統に近かったり、あるいは、その逆であったりすることがあり得るのではないか。

野呂はスミスの考え方に一定の理解を示すものの、スミスの議論は、教理的なものなど宗教における客観性が剝奪され、宗教の理解が主観的な体験内の影響だけが尊重されることになりかねないと指摘している。そして、宗教史に関するスミスの議論は、「現実の中にある統合できない多くの不条理、宗教史の中にもある諸々の不条理に目覚めていない楽天主義¹⁶だ」と批判しながらも、これからの宗教的な状況を念頭にいれるとスミスやトルチの宗教史に関する見解の中でどちらかを選択しなければ

ならない訳ではないと論じている。

三 スミスの問題意識と宗教概念の適合性

これまで、スミスの宗教史に関して、野呂の議論を中心に考察を行った。スミスの宗教史が一つであるという主張の背景には、二十世紀に入って政治や経済が大きく変化したように、宗教史も大きな転換点を迎えたという主張が存在している。つまり、二十世紀を新たな比較宗教学的の神学(theology of comparative religion)の時期として捉えるのである。

こうした、スミスの問題意識と主張内容は、彼の代表的な著作である『宗教の意味と目的 The Meaning and End of Religion』(一九九一年)の中でより明らかにされており、スミスは、人類が今日抱えている重要な問題について次のように論じている。

二十世紀に人間が直面している二つのもつとも根本的な問題——一方は社会的な、他方は個人的な問題——は、すべて宗教に関係する。社会的な次元では、いかに今日、生まれてつづる世界社会を世界共同体として変容させるのかという問題であり、個人的な次元では、現代の生の中でいかに意味を発見することができるのかという問題である。

スミスは、まず、世界共同体(world community)を指すべきであると主張しているが、その世界共同体とは——宗教

的・文化的に多元的な社会において——宗教の境界線を越え、お互いに相手を理解し、信頼する方法を身に付け同伴者として生きていくことを意味するのである。スミスは、世界共同体を成し遂げるためには、政治や経済的な側面だけではなく、道徳や精神的な部分もともに発展すべきであることを強調している。すなわち、グローバル化により、政治・経済などの交流は世界規模で急速に増大しているものの、その反面、人類の団結・共存という理念的、文化的な問題は比較的に関心が少ないことをスミスは指摘しているのである。たとえば、自分の信仰を失った人々、あるいは人類の新たな使命などを騙る新興宗教に属する人々、そして自分もついている特定の計画をすべての人々に強要しようとする人々によつては、世界共同体は不可能であるとスミスは考える。また、スミスは「共存が人間の多様性に対する最終的な真理ではなく、少なくとも当面の必要性であつて、実に今、すぐ手が届くような美德である」と論じている。

すなわち、世界共同体を実現するためには、他人の信仰をどのように受け止めるべきであるのが、重要な問題となるのである。

また、個人的な次元からの意味の問題に関しても、スミスは伝統的な宗教はそれなりに答えを持っていたが、問題は現代を生きているわれわれがその答えから疎外されると指摘している。すなわち、現代の人々は伝統的な答えを理解できないこ

と、もしくは伝統的な答えの中で自分自身を見つめることができないかと考えているのである。

以上のような議論をふまえて、スミスは新たな宗教の理解が必要とされる理由を以下のように説明している。

ダーウィン、マルクス、フレーザー、そして、フロイトを読んだ世界、ナチズムの悪と、二つの原爆の投下を知る世界、パロマー山から天体を観察し宇宙時代の開幕を目撃した世界。このような世界は、超越的な、そしてわれわれと関係を持つ實在に対して、ごまかし、偽善、あるいは時代錯誤なしに応答できるような新たな宗教の理解を願う。¹⁹⁾

以上の引用からも窺われるように、スミスはこれまでの宗教理解は今日の状況に相応しくないと判断し、世界共同体を目指すためには既存の宗教概念は破棄すべきであることを示唆しているのである。確認すべき点は、スミスが廃棄を主張する宗教概念というのは、西洋において十七世紀から十八世紀にかけて形成された、体系的で実体化された概念としての「宗教」である。スミスは体系的で実体化された「宗教」について、啓蒙主義以後、主知主義的な世界観の現れであり、論争と弁証論の産物である²⁰⁾と見なしているのである。

そして、スミスはアウグスティヌスを取り上げ、自分が展開する議論をより明確にする。スミスによると、アウグスティヌスは自分の著書を *De Vera Religione* と命名した。それを、後世 *On the True Religion* と訳すのは間違²¹⁾で、*On True*

Religion あるいは *On Proper Piety* と訳すべきであると主張する。なぜなら *Vera Religion* は真の神に対する崇拜を意味しているからである。スミスによると、アウグスティヌスにとつて、「宗教」は義務や教義の体系でもなかったし、制度化され外部から観察されうる歴史的な伝統でもなかったのである。すなわち、野呂の指摘にもあつたように、スミスにとつて「宗教」とは過程の一部であつて最終的なものではないことである。確認すべき点は、スミスが現在まで「宗教」と呼ばれてきたもの自体を否認するわけではない。「宗教」が持つ豊富な内容とその多様性は、宗教の研究者（宗教史の研究者）たちが困惑せざるをえないほど豊かなものであつて、その定義が不可能であることを指摘するのである。

……宗教における歴史的な現象が持つ豊富性、多様性、変動と変化、分派と複合的な様子が混乱を与えている。キリスト教と呼ばれてきたものは、歴史的な観点からみると一つではなく、数百万の事物、あるいは数億の人格体である。……ここに、また重要な問題がある。過去だけが多様ではなく、未来についても何らかの形で考慮しなければならぬ。……ヒンドゥー教を定義するのは、ヒンドゥー教徒が持つ信仰の自由と誠実性に対する権利を拒否することである。彼が明日何をするかは、今日誰も言えないのである。²²⁾したがって、スミスは宗教には本質がないと主張するのである。その理由に関して、「本質には、歴史がなく、不変である」²³⁾

と述べている。しかし、宗教は歴史を通して変化するものである。スミスは、長い歴史の中において多様な様式で展開されてきた宗教的な伝統を固定的な形態としてはなく、現実の中で成長する複合体として捉えるのである。

四 蓄積的な伝統と信仰

スミスは、体系的で実体化された観念としての「宗教」という概念に関してその問題点を指摘し、新たな「宗教」理解の必要性を主張してきた。では、宗教的な言説の概念的な世界から歴史的な建築物などの具象的な実体まで、多様な宗教的な事実を如何に掴むべきであろうか。スミスは「蓄積された伝統(cumulative tradition)」と「信仰(faith)」いう二つのレベルで「宗教」を語ろうとしている。

スミスによると宗教的な人間の生とは、制限され観察可能な現実の世界と超越的な世界とに分けて考えることができるという。ここでスミスが問題とするのは、制限され、観察可能な世界は、その性格や実体が日々鮮明になるものの、超越的な世界はその实在(真相)を明確に解明することは不可能であるということである。たとえば、超越的な世界とはそれが人間の想像力の世界であるか、もしくは、制限され、観察可能な世界よりもっと実在的な世界であると判断することはできない。超越的な世界の实在(真相)に対してその合意を導くことは事実上

不可能であるゆえに、スミスは、超越的な世界の究明を目指すのではなく、人間の宗教的な生が持つこの両面の関係性を十分に生かす方法を考えるのである。

……二つの領域の関係が形而上学的にあるいは神学的にいかなるものであっても、歴史家が見る限り二つの領域を繋ぐものは明確である。それは人間である。宗教一般、あるいは個別宗教と呼ばれてきたものの歴史は、歴史的に展開されている観察可能な文脈と、歴史的な研究によって直接に観察できない何ものかに対して人間が参与している歴史である。

まず、「蓄積された伝統(cumulative tradition)」とは、研究対象となる共同体における宗教的な生を構成する外的・客観的な資料などを意味する。たとえば、寺院などの建築物や經典などの神学的な体系、舞踊などの儀式的な規範、あるいは道德など人格から人格、世代から世代に教え諭されてきたものである。したがって、「蓄積された伝統」とは、歴史家によって観察することができる。こうした「蓄積された伝統」は「信仰」に影響を及ぼしながら、その反面、「信仰」から影響を受けるのである。スミスはヒンドゥー教におけるリグ・ヴェーダ(Rig Veda)の中の歌を例にあげて説明を試みる。スミスによると、確実に言えるのはその歌を作った人の人格の中で観察できない何かによってその詩が誕生したことである。そして、信仰の産物(歌)が蓄積された伝統に転化され、その伝統が、また変化したと見

なすのである。もちろん、信仰も以前からの伝統の影響をうけることは自明であつて、単に蓄積された伝統の産物ではない。

スマスはヒンドゥー教の蓄積された伝統とは、「詩を作つた人の信仰と活動の介入によつて、変容されてはいるが、以前歴史を延長し、先行する現実を豊かにするものなのである」と考える。こうした例が反復されることによつて、「ヒンドゥー教の伝統は発展されてきたのである。スマスはヒンドゥー教を例として説明をこころみだが、このような事例はヒンドゥー教以外の宗教にも当てはまる。すなわち、スマスが論じている宗教的な伝統とは、歴史的な産物であり、それに参与する人々や参与しない人々の相互作用によつて形成されるものである。スマスは、「蓄積された伝統」が継続される理由に関して以下のように論じている。

蓄積された伝統の資料が継続されている理由は、それが、各世代にとつて、ある超越的な信仰を呼び起こす根拠として作用しているからである。ある伝統の客観的な資料は、世の中に存在し、歴史家によつて観察可能なものである。しかし、それは、それを使用する人々にとつては、超越の世界をみるこができる窓として作用しているから、継続的に存在し、観察できるのである。

「蓄積された伝統」と密接な関係を持つ信仰とは、個人の人格的 (personal) な内面的性質 (quality) である。もちろん、「個人の人格的 (personal)」という記述は個人主義を意味するもの

ではない。スマスは、キリスト教の教会やイスラムのウンマー (Umma) のように、宗教の共同体が構成している一次的な集団を「個人の人格的 (personal)」信仰の表現として捉えているのである。スマスによると、こうした信仰は多様な形態で表現できる。

信仰は——もつと歴史的な観点から信仰は観察できるように表現されてきた——散文と詩という言葉で、儀式や道徳のような行為のパターンで、芸術、制度、法律、共同体、人格など他に多様な方法で表現されてきた。

スマスは、信仰の表現を理解するには芸術作品を考察することが有効であると指摘する。その理由は、芸術の作品が制作され、歴史的な要素として作用しはじけると、その芸術作品が表現するものは、それを制作した人々の精神を超え、超越的なビジョンを表すからである。また、前述のように、宗教的な信仰は共同体を形成する要因でもある。たとえば、ユダヤ人の宗教的な共同体も経済的な社会的な側面を持つているのは事実であるが、ユダヤ人共同体がユダヤ人における個人の人格的な信仰を表現し、具体化しなかつたとすればユダヤ人共同体は存在しなかつたとスマスは考える。

このように多様な方法で表現されてきた「信仰」の中で、特に注意すべきことは、知的に定式化 (Intellectually formulated) されたものとして信仰を扱う場合であるとスマスは指摘する。もちろん自身の著書においてもそうであるが、例えばキリスト

教の伝統においては「散文」を通して信仰の定式化に力点が置かれてきた。ここでの問題は、知的な定式化によって、事実そのものより、定式化された内容的な展開に注意を払ってしまふようになったということである。たとえば、キリスト教の歴史において「信条」はかなりの比重を占めており、その重要性和特異性は認めなければならないが、キリスト教徒は信条的な知的内容から信仰を考へることが「一体に馴染んで」しまい、他宗教の人々に対しても「彼らは何を信じているのか (What do they believe)」という質問をするに至っていると述べる。スミスによれば、このように「信仰」と「信条」を同一視してしまう結果、宗教間の問題が生じるのである。さらに、スミスは、一部の研究者たちは信仰を「散文」で表現することは不可能であると考へるが、重要なことは、表現自体ではなく、その意味にあると主張している。以上の連関でスミスが提出しているのは、次の仮説に他ならない。

ここで私が提示する特定の仮説は宗教的な言明は超越に
関与している個人、人格体の信仰を表現しているというこ
とである。

スミスの考へる宗教的な言明の正しい理解とは、その文章の単語や句・節などの言語表現の意味を理解することではなく、それを発言した人にとって何を意味したか、その後、信仰の表現として影響を受けた人々にとって、何を意味したかを考へることなのである。すなわち、神学的な命題は、それを使用する

人々の人格的な「生」の中で理解されねばならない。スミスの主張によると、一つの規範的なキリスト教信仰 (The Christian Faith) は存在しない。存在するのは、個人的、あるいは特別的・直接的 (immediate) なキリスト教徒の信仰である。スミスは次のように述べている。

神学は伝統の一部であり、世界の一部である。信仰は神学を超えて人間の心にある。真理は信仰を超えて神の心にある。

結びにかえて

本稿では、野呂芳男の先行研究を参照しつつスミスの宗教論の問題点と特徴、およびその背景について考察を試みた。本稿でも確認したように、野呂はスミスが主張する、一つの宗教史という構想は、実際的には困難であると判断する。そして、スミスの議論は「信仰という主観的な宗教体験の要素だけで統一しようとする不十分な展開が見られるのである」と指摘している。確かに、スミスの宗教論の中で、「信仰」に関する議論が人格と人格にとっての意味を焦点にしていることは明白である。しかし、スミスは、「蓄積された伝統」という議論を用いて、宗教における客観性を維持しようとしたことを忘れてはならない。本稿で検討したように、「信仰」と「蓄積された伝統」はお互いに影響を及ぼしながら、新たな伝統と信仰を生み出すので

ある。そして、一つの宗教史の問題は、基軸時代以後の宗教の属性やスミスが追求する世界共同体 (world community) の議論を含めさらに深く掘り下げる必要があると思われる。確認すべき点は、スミスは一つの宗教史を主張しながら、キリスト教の絶対性だけを否定するのではないということである。スミスは「宗教」という概念の破棄を主張したが、それは、今日、世界の宗教状況の中でどれほどの有効性をもつか。スミスの世界共同体 (world community) 議論とキリスト教における絶対性の問題などを今後の研究課題にしたい。

註

- (1) 野呂芳男『キリスト教と民衆仏教——十字架と蓮華』日本基督教団出版局、一九九一年。六二—六三頁。
- (2) 野呂、上掲書、六三頁。
- (3) 野呂、上掲書、六三頁を参照。「聖人伝」は、レフ・トルストイが自作『懺悔』の中で、自分の回心に大きな影響を与えたと述べている。
- (4) 野呂、上掲書、六四頁の内容を参照。
- (5) 野呂、上掲書、六五頁。野呂はこうしたスミスの試みに對して次のように論じている。「宗教史の中では、一つの宗教の中の一要素が、他の諸宗教の中で大きな役割を果たしてきたというスミスの主張は、即ち、諸宗教はお互いに交流してきたし、まだ、交流し得るものだという彼の主張は、

十分に立証されたように思うけれども、……」。

- (6) 野呂、上掲書、六八頁。
- (7) 野呂、上掲書、六九頁。
- (8) 野呂、上掲書、一〇六頁。
- (9) 野呂は、大坪重明訳『歴史主義とその克服』(理想社、一九六八年、四四—四五頁)を引用。「歴史における神的な理性、著しくは神的な生命は、常に新しい独特な個性的姿を以て顕現するということ、そして正しいこの事情のために、それは、そもそも統一や普遍性を目指すものではなくして、各個性的な生活圏がそれ自体の中でその至純至高の可能性にまで高まつてゆくことを目指して居るのだということ——このことこそ歴史の一般法則であります」。
- (10) 野呂、上掲書、七〇頁。
- (11) 野呂、上掲書、七一頁。
- (12) 野呂、上掲書、七一頁。
- (13) 野呂、上掲書、七五頁。
- (14) 野呂、上掲書、七七頁。更に、野呂はヒックのような見方——異なる世界の諸宗教が、神や絶対的なものについての特定概念を通して、同一の究極的実在を指示している——は哲学的な議論にすぎないと指摘した上、絶対の概念というのは他の概念と併存できない哲学的な議論であると見なすのである。
- (15) 野呂、上掲書、七七頁。

Neuroscience and the Transcendent.』の中でスピノスの信仰の代わりをスピリチュアリティーを使っている。

- (19) Wilfred Cantwell Smith; foreword by John Hick, *The meaning and end of religion*, Fortress Press, 1991, p. 8. 初版は一九六二年に出版される。
- (17) 世界共同体 (world community) の議論に関して、Wilfred Cantwell Smith, *The faith of other men*, New English Library, 1965, p. 12. 参照。
- (18) *Ibid.*, p. 10.
- (19) *Ibid.*, p. 9.
- (20) *Ibid.*, p. 23.
- (21) *Ibid.*, pp. 144-145.
- (22) *Ibid.*, p. 143.
- (23) *Ibid.*, p. 156.
- (24) *Ibid.*, pp. 156-157.
- (25) *Ibid.*, p. 159.
- (26) *Ibid.*, p. 160.
- (27) *Ibid.*, p. 171.
- (28) *Ibid.*, p. 180.
- (29) *Ibid.*, p. 183.
- (30) *Ibid.*, p. 185.
- (31) 野呂 前掲書、一八八頁。
- (32) ロックは二〇〇六年に出版された『人はいかにして神と出会うか——宗教多元主義から脳科学への応答 (*The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience*,