

啓蒙とイロニーの間で

——宗教研究と「批判的思考」をめぐる

深 澤 英 隆

一 序

宗教の学問的研究は、その長い前史を度外視し、大学に講座をもつ制度的学科として成立した時点から数えても、すでに一〇〇年近い歴史をもっている。ところが、宗教研究の基本的な性格や、その可能性と固有の困難などが、一般に知られているとはいいたいだろう。それに加えて、現実社会において宗教が何らかの顕著な動きを示すと、宗教研究の内容やその研究態度が、ときに十分な理解もないままに、社会の側から問い直されてくるということが起こる。こうした事態はこれまで一度ならず起こってきたが、昨年来の日本においても、正にそうした状況が生じていると言いうことができるだろう。

こうした状況の下で宗教の学問的研究の紹介をするには、少なくともふたつの仕方があると思われる。第一は、すでに長い歴史をもち、相応の成果をあげてきた宗教研究の既存の諸分野とその多彩な対象や方法を改めて列挙してゆくことであり、第二は、宗教研究の成立の条件やそのさまざまな制約といった根本的問題を論じることにより、宗教研究の可能性と限界を浮かび上がらせることである。前者については、すでにいくつかの文献がこれを行っており、⁽¹⁾またいづれにしても本稿の限られた紙幅では不十分にしかなしえない。また宗教研究をめぐる今日の状況を考えてみると、宗教研究自身の自己反省の契機を含むという意味でも、後者の作業の方がより重要かつ適切であるように思われる。そこで以下では、ひと

つの問い、今日宗教の研究者にしばしば投げかけられるひとつの問いから出発し、宗教研究の根本的性格を輪郭づけることを試みよう。その問いとはすなわち、「宗教研究は宗教批判とは両立しないのであるか。またそもそも宗教研究は、近代の批判的思考一般と接点をもちうるのか、もちうると思えばどのような仕方によってであろうか」というものである。

二 宗教学と近代的批判意識

a 宗教学と護教論

広義の「宗教研究」の内、近代的な学という自己理解のもとになされる宗教研究の様々なアプローチを、ここでは「宗教学」と総称することにしよう。⁽²⁾ さて、その宗教学が、今日ひとつの転回点を迎えたつあることは、否定しがたいように思われる。しかもそうした転換を迫っているものは、宗教学に内在する諸問題のみではない。むしろそうした内在的諸問題への宗教学の根本的な反省の遅れを凌駕するかのように、宗教学の外部から、宗教学の存立の基盤を問う声が強まっているかに思われる。

そうした場合にしばしば見られる疑義のひとつに、上

にあげた宗教学の批判的機能への問いがある。現代日本のように、宗教に関する一般的理解が主にジャーナリズムにより供給されている社会にあっては、宗教への批判的態度が世論の基調をなしている。そうしたなかでは、宗教を立ち入って理解しようとの宗教学の立場は、それだけで宗教寄りの立場と受けとられかねない。宗教学はしかし、信仰を前提とする神学ではないから、直接的に護教的な立場に立つわけではない。宗教学のごく一部があるコンテクストの下で偶発的に護教的な機能を果たしうることをもって、宗教学全体を宗教擁護の学とすることは不適切である。そうした誤解は、宗教学の現状にふれることで自ずと解消されることであろう。

とはいっても、この問いかけをまったくナンセンスな疑問として片づけることはできない。今ふれたように、ある文脈のもとで現に宗教学が特定の宗教を擁護するような副機能を果たしうることは事実であり、宗教学は護教的立場に立つのではないかという一般人の疑問は、まったく無根拠とは言えないのである。しかしこうした事態がなぜ生じるのかを十分に把握し、さらに宗教学の果たすべき役割についての反省へとつなげてゆくことは、

必ずしも容易ではない。なぜなら一見したところ単純なこの問いは、宗教学の生成の「系譜学的」な諸事情に深く関わっており、その限りで透明な反省を部分的に拒むものだからである。いずれにせよ宗教学は広義のクリティカルな思考と無縁なのではない。しかし歴史的な文脈のなかで、宗教、宗教の学、近代の批判的思考は非常に屈折した結びつきをもっており、外ならぬそうした歴史的事実が、今日の宗教学の地平になお作用し続けていることが、問題を複雑なものとしているのである。

b 啓蒙主義・ロマン主義と宗教学

宗教研究が批判的思考と背反するかに思われる原因のひとつは、近代の批判的思考が、「宗教批判」に根差しているという点にある。古代における批判的思考がすでに神話批判というかたちで成立を見たように、近代啓蒙主義やそれを受けた社会思想においても、社会批判はまず既成教会や宗教的ドグマへの批判というかたちをとった。ここからすると、直接的に批判というかたちをとらぬ宗教理解は、自動的に反動的なものとの烙印を押されてしまうことにもなりかねない。しかしまず確認しておかねばならないのは、近代宗教学の成立を可能にしたも

のは、ほかならぬ宗教へのこの批判的疎隔であったという事実である。このことを何よりも物語るのは、後の宗教学の宗教理解の原形、あるいは諸宗教の比較という方法的な前提、さらにはそもそも「宗教」という一般カテゴリーの成立そのものが、一七・八世紀の啓蒙主義の宗教論にその起源をもとめることができるという事実である。啓蒙主義の伝統に反対の立場に立つある宗教学者ですら、「近代宗教学は啓蒙主義の子である」という名高いことばを残しているように、⁽³⁾宗教学の成立の最初のきっかけとなったのは、啓蒙主義による実定宗教(キリスト教)への批判であった。

経験主義的認識原理と計量化的自然理解の一般化、地理上の発見と他宗教に関する知見の獲得、宗教改革による信仰分裂と世俗社会の自律化、などのさまざまな要因は、無比の「啓示宗教」という観念を決定的に相対化し、ここに啓蒙主義による制度的キリスト教への批判が可能となった。しかしキリスト教に対するこうした批判的・反省的距離の確保は、単なるキリスト教批判を超えて、新たな宗教理解への道をひらくこととなった。というのも、こうした実定的キリスト教批判と同時に、キリスト

教をその歴史的象化のひとつとしてもつような、普遍的「宗教」の観念がそこに浮上してきたからである。この意味で、啓蒙主義には積極的な宗教思想もあることを、見逃すことはできない。そしてそうした思想の中核をなすのが、「自然的宗教」(natural religion)あるいは「理神論」(deism)という名で知られる宗教理念である。英独仏の諸伝統において、また個々の思想家によっても、この理念のニュアンスはさまざまに異なる。しかし、今や克服されるべき「啓示宗教」に代わって、人間の自然的「本性」(nature)に根差す普遍的宗教としての「自然的宗教」が時代になつた宗教として信奉されるべきである、との考え方はそこに共通して見られる。超越者に代わって「人間」を宗教成立の直接の基体として主題化し、さまざまな実定宗教の比較を通じて、諸宗教の根底にある共通本質としての「宗教」一般を想定するといつたこの啓蒙主義宗教論の発想こそが、近代宗教学を準備することとなつたのであつた。⁽⁴⁾

言うまでもなく、啓蒙主義の宗教思想は、こうした形式的特徴のみではなく、具体的内実をももっている。その宗教的ヴィジョンの内容は、自然本性を理性と等置す

る理性主義的態度、超越的救済論からモラル主義的宗教理解へのシフト、さらに宗教の社会統合機能への関心などといった啓蒙思想の特徴を強く反映したものである。これらの特徴のうち最初の点は、続く時代に批判的に克服されるが、他の点は、後の時代の宗教思想や、より下つては宗教社会学の宗教機能論などに直結する内容をもっている。いずれにせよ、近代宗教学の第一前提が啓蒙の批判的思考であることは、あらためて強調される必要があるだろう。

さて、啓蒙主義宗教論の理性主義への批判は、続く時代に二つの方向からなされた。第一は、啓蒙主義の陣営にあって、ヒュームらが提起した批判である。ヒュームは理神論を鋭く批判し、先天的な神のイデーや自然の理性的観照ではなく、不安や願望などの情念的・心理的要因こそが、宗教の源泉であると主張した。この「自然主義的」な宗教理解や一種の「投影論」は、続く世紀の一連の「宗教批判」や宗教心理学を準備することとなつた。いわゆる「説明学」の系譜に属すると目される宗教理論は、こうした発想の系列にある。

一方、啓蒙主義の拓いた地平に立ちつつ、その対抗運

動として生じたロマン主義において、われわれは近代宗教学のもうひとつの源泉にふれることになる。理神論や自然宗教論は、確かに宗教を人間の現象と考え、歴史主義的に相対化するための舞台づくりをした。しかし同時に、啓示宗教に代えて、ある種の哲学的理性宗教を歴史的相対化を超えた普遍宗教として設定し、その絶対性を主張した。この視点からは、歴史上の実定宗教はすべて普遍宗教からの逸脱とみなされ、また宗教史のダイナミックな展開は、根源宗教としての普遍宗教へと解消されてしまうことになる。ここから、ドイツを中心として、歴史の実定宗教の意味を再認識し、また歴史と人間を通じてもう一度無限と超越を透見しようとする精神運動が起こった。これがロマン主義であるが、この精神運動についても、その発端にあるクリティカルな振れとでもいうべきものを見逃すことはできない。⁽⁵⁾ ロマン主義は、ナイーヴな復古主義ではない。むしろ宗教的直接的喪失と精神世界の分裂を近代の不可避の運命と考えながら、その再統合への志向と、更なる分裂や解体の意識とのあいだで、危うい均衡を生きることが、ロマン主義の基調をなしていた。この意味で、ロマン主義は啓蒙主義と同

じ土壌のうえに成立したものと見ることができるとはいえいくつかの点で、ロマン主義は啓蒙主義を批判的に超え出る試みであった。まずはヘルダーから、一連の狭義のロマン主義者を経てヘーゲルに至る思想家たちにおいて、啓蒙主義にとって二義的であった歴史的・実定的なるものが、無限なるもののいわば自己実現のミディアムとして、前景に出てきた。それを象徴的に表すのが、いわゆる「未開宗教」についての評価であって、啓蒙主義の宗教思想においては一顧だにされなかったこの「非理性的宗教」に対し、ロマン主義は積極的な存在意義を見出したのであった。さらに宗教の「本質」が、理性的モラル命題の承認と実践から、感情・情動的レベルをも含む自己意識における無限なるものの直観に置きかえられた。歴史的・偶然的なるものを「真理」からの逸脱ではなく、その「表現」ととらえること、動的な自己意識を、無限なるものの進化・発展する(自己)知覚と考えることは、宗教を静的な命題体系ととらえる理神論や自然的宗教論の対極をなすものである。このようにロマン主義の宗教理解は、ある意味で普遍的理性批判や形而上学批判に立つ、後述の意味でのイロニー的転換の試み

であった。

c 近代宗教学と批判的意識

通常、近代宗教学成立の里程標と考えられているのが、マックス・ミュラー (Max Müller) による「宗教学」(science of religion) の言場であるが、⁽⁶⁾一九世紀後半において宗教学の成立が可能となった背景には、さまざまな力が働いていた。ロマン主義の歴史観や主観意識論が宗教学の発生に与えたインパクトは、容易に想像できるであろうが、近代宗教学が成立するためには、ロマン主義や観念論哲学自身が紡ぎ出した「大きな物語」としての新たな形而上学が解体、あるいはより適切に言えば潜在化される必要があった。一方、啓蒙思想に含まれていたいくつかのモチーフが宗教学のモチーフとなるためには、それらもやはり理論の枠組みを脱する必要がある。一九世紀中葉前後におけるドイツ観念論の解体や「宗教批判」の台頭により、啓蒙神学やロマン主義の批判意識はむしろ神話化的意識の如くみなされ、批判的克服の憂き目にあったが、これが宗教学成立の触媒の役を果たすこととなった。またすでにマルクスが一八四四年の『ヘーゲル法哲学批判序説』で「ドイツにおける宗

教批判の終了」を宣言しているように、世俗化の進行は制度および世界観としての宗教の力を著しく失わしめていたが、ここから宗教の真偽問題を顧慮することなく、歴史的現象としての宗教の機能や、また人間学的意味を主題化することが可能となった。こうして、近代宗教学は誕生した。もっとも大学アカデミズムにおいて宗教学が地歩を築いたのはかなり後のことであり、宗教学は神学の補助学としての地位から徐々に自立を遂げていったのであった。

このようにして成立した近代宗教学は、その成立時においてすでにさまざまなモチーフを内にもっていた。方法的にも、古典的な学問論に言われるような説明学と理解学に属する手続きが輻輳しており、また明確な還元論的意図から、漠然とした超越への志向を経て、はっきりとした神学的存在論へという宗教的コミットメントの幅も見られた。いずれにせよそこには、近世の初め以来の宗教と反省的思考の屈曲した歩みが折り畳まれていた。

宗教学の成立は、このように宗教からの近代的疎隔と「宗教」の客体化を前提とする。この意味において、宗教学はそうした疎隔をもたらした近代の(狭義の)「宗教

批判」をも含む) 批判的思考と無縁ではなく、むしろそれを前提にしていると見なければならぬ。しかし宗教学は同時に、「宗教」を解消させてしまうのではなく、

それを再定義し、再記述することにより、別の次元において宗教を「再獲得」しようとした。その際宗教に付与された意味や特徴づけはさまざまである。ただ精神的に見るならば、宗教学が制度的に定着し、また思想界にも影響力を強めていった時期(前世紀末より今世紀の三〇年代ごろまで)は、近代合理主義への「非合理主義的」な反対運動としてのいわゆる「文化批判」(Kulturkritik)の興隆期にあたっていた。そのためこの時期の宗教学はこの精神潮流と深い関わりをもち、近代的・合理主義的な宗教批判に抗して、「宗教」をいわばオルタナティブな実在認識と実践の通路として再確保しようとのエトスに動機づけられることが少なくなかった。ここでは「批判的思考」はむしろ制度化した近代に対して向けられており、クリティカルな疎隔を前提としていたにせよ、そこでは宗教への批判的思考の発動は後退したかに見える外なかった。まさに「宗教」という近代のカテゴリの共同的投企ということにおいてすでに、宗教学

の営みは、それがたとえ実定宗教への批判を前提とすることにせよ、しばしば批判的思考に背反するものとすら受けとられたのであった。

ところが今日宗教学に欠けているものとして外部からしばしば指摘され、批判されているのは、外ならぬ近代的・「啓蒙」的な意味での宗教批判の立場に外ならない。ここではしかし、宗教学がポスト宗教批判の一現象であることが見逃され、単なる批判意識の欠如と同一視されていると言わざるをえない。文化批判の時代以来半世紀以上のときが過ぎ、宗教学も専門分化の度を加え、方法論と学問史において反省が重ねられてきた。対象たる宗教からのデータ・コメントということは、その中心の主題であったと言いうことができる。

とはいっても、近代と宗教をめぐる問題群は、解消されたわけでは全くない。見方によっては、宗教学は今日なお、客観主義的な硬直化と、非合理主義的な古いモチーフのナイーヴな露呈とを両極とする二極分裂に陥っているくらいがなくもない。宗教学は、宗教への自己の固有のコミットメントがもつ歴史性を忘却することにより、批判的思考をどのように自己に接続するべきか、考

えあぐねているとも言えよう。このように考えてみると、今宗教学にとり必要とされているのは、単なるナイーヴな宗教批判への全面的逆行でも、あるいは文化批判の継続による宗教への批判的距離の喪失でもなく、反省性をより高めた批判的思考の獲得ということであろう。

三 イロニー的思考の可能性

a ブラウンと「弁証法的イロニー」

それにしても、ここでわれわれはどのような可能性を考えることができるであろうか。そのひとつのヒントとして、近年の社会科学や哲学における「イロニー」の概念をめぐる論議に言及しておきたい。ポスト近代論やポスト構造主義論のコンテキストにおいていかに批判的思考を確保してゆくかということは、宗教学に限らず、あらゆる領域で模索されている事柄である。そこでの共通の認識となっているのは、何らかの固定的な实在観や真理観を前提とし基準とする批判様式の終焉と、脱中心化し、脱真理化した思想世界のなかでの新たな批判的思考スタイルの要請である。その後者の類型として、「イロニー」という概念がしばしば語られることになるわけ

ある⁽⁸⁾。

例えば社会学者のリチャード・H・ブラウンは、その『テクストとしての社会』（一九八七）において、「今日ではおそらく唯一可能な、開放的で公共的なディスクール形式」として「弁証法的イロニー」のカテゴリリーを取り出そうとする（B25）。ブラウンによれば、弁証法的イロニーとは、「正統派の社会科学や抑圧的な社会条件がもたらす一次的思考からわれわれを解放してくれる、知的行為の形式」（B253）であり、「実証主義の公的断言」と「ロマン主義の私的撤退」をともに超脱・包摂する（B254）思考態度とも言うべきものである。「弁証法的イロニーによる超越は、事物があるがままとは異なることを想像する能力、現実を脱現実化する能力を、その前提として要求する。弁証法的イロニーの力を介して得られる反対命題を前面に呼び出すことが、道徳的自由と想像力の基盤なのだ。ロマン主義のイデオロギーも実証主義のテクノクライトも、そうした想像力を欠いている」（B278）。あるいは「意識の諸形態をすべて相対化して同等だとみなすことによって、弁証法的イロニーは、いっさいが象徴的構築過程であること、

いっさいが歴史的なものであること、そしてまた、他のものより究極的に優越したものは存在しないことを明らかにする」(B281)。プラウンの議論は、文芸理論をも援用した多岐にわたるものであるが、結局のところプラウンは、弁証法的アイロニーの名のもとに、「否定的な理性」としての「弁証法的理性の力」と、自由な構想力による投企の可能性とを結びつけ、ひとつの限界的な身振りとして定式化したに過ぎないと言えなくもない。こうして、「自己愛をのりこえ、自分が崇拜しているものを思想的に打ち砕く」ことによる自己超越を要求するシュレーゲルのアイロニー論の名高い一節を引用しつつプラウンが確保しようとする立場は、なお形式的なものにとどまってはいる。とはいえ、この意味での弁証法的アイロニーの適用を免れうる何らかの論証や実践があるかどうか、定かではないことは事実である。

bイロニーと「終極的ヴォキャブラリー」

一方、今日の有力な哲学者のひとり、R・ローティも、われわれに残された可能な立場のひとつとしての「アイロニー」を語っている。その著書、『偶発性・アイロニー・連帯』(一九八九)¹⁰⁾においてローティは、認識論的

な側面とモラル論的な側面にまたがるかたちで、アイロニー概念の彫琢を試みる。ローティのアイロニー概念の中核をなすのは、アイロニーとは「終極的ヴォキャブラリー」(final vocabulary)を解体するものである、との考え方である。

「ヴォキャブラリー」というのは、ローティが固有のアクセントとともに用いる概念である。個々のことばやそれを用いた言説のシステムをローティは「ヴォキャブラリー」と呼ぶが、例えば「観念」や「思考」や「認識」といった語が使われて然るべきところで、ローティはことさらにこの用語を用いる。これはもちろん、「言語論的転回」の主唱者のひとりとしてのローティの意図を反映している。ローティによれば、これまでの哲学や科学の試みは、實在や自然と認識との対応ないし一致、ことばをかえれば實在そのものもつ先在的ヴォキャブラリーに自らのヴォキャブラリーを一致させる、という理念に導かれてきた。しかしわれわれは自らの言語を超えて何らかの實在を直接認識し、それによって自らのヴォキャブラリーを基礎づけることなどできない。結局われわれがなしうるのは、自他のヴォキャブラリーの相互

調整と、生き生きとした「基礎づけられない希望」を表出するヴォキャブラリーの創造にほかならない。⁽¹¹⁾

さて、「終極的ヴォキャブラリー」とはローティのこ
とばによれば、「自らの行為と信念と生との正当化のため
にすべての人間が持つて歩く一連のことば」(R78)
である。それが「終極的」と呼ばれるのは、それを非循
環的に論証し、基礎づけることができないからであり、
終極的ヴォキャブラリーは、われわれにとつての言語の
限界として、「それを超えてはただ、何もなしえぬ受動
性か力への訴えかけ以外残されていないようなことば」
に外ならないからである (ibid.)。そうしたヴォキャ
ブラリーの例としてローティはランダムに、「キリスト、
イングランド、革命」などといった限定的な語や、真・
善・美などのよりフレキシブルかつ一般的な語を挙げる。
いずれにせよ、いかなる語彙であれ、それを限界概念と
してドグマティックに営まれる言語実践の要となる語は、
終極的ヴォキャブラリーとなると言っていいたいだろう。こ
の概念を受けてローティは、「アイロニスト」を、以下
の三つの条件を満たす人間であるとする。すなわち、一、
他者の終極的ヴォキャブラリーに接することで、自己の

終極的ヴォキャブラリーを常にラディカルに問い直し続
けること。二、現在の自己の語彙による論証では、この
疑いを承諾することも、解消させることもできないとの
自覚。三、自らのヴォキャブラリーが他のそれと比べて
特権的に実在に近接しているなどと考えないこと。また
ヴォキャブラリーの選択の際に、普遍的なメタ・ヴォキ
ャブラリーや実在に訴えたりしないこと (ibid.)。以上
の条件はみな自己へと向けられたイロニーを表している
が、近代認識論と基礎づけ主義に対するローティの極め
てアイロニカルな解体作業が明らかにするように、ロー
ティのアイロニーは、言うまでもなく自己と他者の区別
なく発動される批判的思考である。

さて、それではアイロニーの対極をなすものは何か。
ローティはこれを形而上学 (metaphysics) と呼ぶ。も
っとも初歩的かつ広範に見られる形而上学は、慣習化し
た終極的ヴォキャブラリーに安住した「常識」
(common sense) である。ローティによれば、結局形
而上学の本質は、語彙の存在がすでにその指示対象の実
在の本質性を保証するものと見なす点にある (R74)。
もちろん形而上学も常識を覆そうとするが、その場合形

而上学は、「實在」や「真理」の名においてそれを行う。形而上学は、實在が真なるものを教え、また實在が終極的語彙を教示するとの映像に囚われたままになっている。一方アイロニストは、その時々々のコンテクストを超えた普遍的規準や實在のことばを持ち出すことはしない。自他の終極的ヴォキャブラリーの停滞を揺るがすアイロニストの対案は、「再記述」(redescription)の形でなされる(R75c)。再記述はいかなる意味でも形而上学的な真理主張を立てず、事実や實在の「発見」(finding)というよりは「制作」(making)に外ならない(R77)。ローティによれば、何ものもヴォキャブラリーを超えるものはないのであって、終極的語彙の批判は、他の終極的語彙でなされる外はない。

以上のようなローティの立場については、言うまでもなく相対主義一般へのあらゆる疑義が寄せられようし、またシュレーゲルのイロニー論に対しヘーゲルがつとに呈した疑義、すなわち無制約なイロニーは結局終りなき否定と無限の認識論的後退に陥ってしまい、何らの積極的定立もなしえないのではないかと、何らの積極的定立もない。

こうした疑問に対してローティは、モラル・アイデンティティーの形成の問題と、またイロニーと積極的自由主義との両立の可能性についての議論により応じている。その詳細は省く外ないが、結局のところローティは、公的・政治レトリックは今日なお形而上学的であるもの、自由と連帯は形而上学や哲学による基礎づけを必要としているわけではないこと、むしろ必要なのは、他の個人や共同体のヴォキャブラリーの実践を繊細に理解・記述する技能の増大であることを主張する。「(人間相互の)連帯は、われわれがそれを聞き届けるや必ず認知するよきな原言語といった形でわれわれを待ち受けているものの中にあるのではなく、むしろささやかな断片の数々から構築されるものでなければならぬ」(R90)。結局、形而上学の映像からの解放こそが、われわれに自由な自己構築と、他者との連帯を可能にすることをローティは強調する。そしてアイロニーは、そうした解放を獲得するための、批判的な思考と実践のスタイルなのである。

四 宗教学とイロニー的思考

a 宗教・宗教学とイロニー

イロニーをめぐるブラウンやローティらのこうした議論の妥当性は、別に詳しく検討する必要があるが、とりあえずイロニーをめぐるこれらの議論は、宗教学と批判的思考との関わりというわれわれの問題とどのように結びつけることができるだろうか。

さて、そもそも宗教自体が極めてイロニー的なものであることを、われわれは思い出さなければならぬ。宗教のそもそもその出発点をなすのは、日常的現実のアイロニカルで批判的な異化にほかならない。イロニーは、宗教の思想と修辭的手段の核心をなしているとも言えることができるだろう。しかしそうした一方で宗教は、それに劣らず形而上学的であり、固有の終極的ヴォキャブラリーを固守する立場に立っている。その場合、宗教が形而上学にコミットする度合いはさまざまである。堅固な有神論体系を築き上げる場合もあれば、形而上学を拒絶する場合もある（初期仏教、否定神学など）。とはいえ後者においても、狭義の形而上学を否定し、生や実践を強調することは、もうひとつの「終極的な」ことばとなつてゐることは容易に見てとれる。このようにして宗教は、「終極的ヴォキャブラリー」を核として形成される

思想と実践と慣習のシステムとなる。

宗教学がまずなすべきことは、このようなシステムの了解と記述である。その際まずは、研究者自らの先入観をカッコに入れること、古典的な用語に言う「価値中立」の態度がやはり必要である。しかしそうした上でなお、宗教の記述・研究とは、宗教の側のヴォキャブラリーと研究者の側のヴォキャブラリーとを対峙させることにほかならないと見ることができる。ここでいくつかの選択肢を考へることができ、まずはイロニーの発動をおさえて、対象のヴォキャブラリー・システムの了解に努めることが、やはり基本となるだろう。ローティは、そもそもイロニー的な再記述の態度は他者のヴォキャブラリー・システムを相対化するものであり、従つてわれわれは自らのイロニーが他者を根本的に傷つけ損なう可能性に敏感でなければならぬと言ふ (R 50 ff.)。ローティによれば「自由主義的アイロニスト」は、破壊者である以前に、「さまざまな個人や共同体がそのまわりに自分たちの幻想や生活を繰り広げるさまざまな種類のさやかな事物を認知し、記述する技量を高める」べきなのである。これは基礎づけ主義的な哲学や科学が担

った「形而上学的文化」の次に来るべき「アイロニスト文化」における「厚い記述(thick description)」の学の興隆をローティが要請している(R 94)ことにもつながる。

もちろんそうした究極性を戴くヴォキャブラリー・システム思想と実践が、社会的文脈に照らして明らかに批判されるべき場合が存在する。ここに、「宗教学のイデオロギー批判的機能」を語りうる、また語らねばならない理由がある。⁽¹³⁾近代啓蒙主義の宗教批判は、言うまでもなく無効となったのではない。現実の宗教における抑圧的なもの批判は絶えず継続されねばならない。そして、宗教学がイロニーの果てに、逆説的に実定宗教に加担しうることを考えるならば、宗教学への啓蒙的批判と、啓蒙的学への転身の要求は、十分に理解できるものである。とはいえそうした啓蒙的な批判の諸々の実定的規準が、それ自身終極的ヴォキャブラリーとして温存されるとするならば、それもやはり相対化される余地を残していると言わなければならない。結局のところ啓蒙とイロニーとは、共属すべきものであって、あれかこれかという固定的な選択肢をなすものではない。⁽¹⁴⁾啓蒙にせよ

イロニーにせよ、それ自身が終極的なものとして立てられることが問題なのである。いずれにせよ、他者理解の繊細な技法と、何よりも自己自身へのイロニーシユな視線をも内包しているという意味で、イロニー的な立場は宗教学にふさわしい批判的思考のあり方であろう。

b イロニー的思考と宗教学の可能性

前章で見たブラウンの議論に強調されていたように、イロニー的思考のもう一つ重要な働きは、現実の自明性を動揺させ、他の現実の可能性を構想せしめることにある。先に述べたように、宗教的思考は、ヴォキャブラリー・システムとしての固定性にばかりは還元できない、こうしたイロニー的異化の運動を含むものである。従って、宗教のもつこうした否定的・批判的ポテンシャルを見失わないようにすることも重要である。そもそも近代宗教学の最も有力なモチーフであった「文化批判」への傾きは、宗教におけるこうしたポテンシャルに注目し、またそこに宗教学者自身の批判的構想力を重ね合わせることにより加速されていったのであった。しかし、イロニーは容易に固定的システムに転落しうる。宗教研究が対象の終極的ヴォキャブラリーをそのまま自己の究極概

念とする、すなわち実定神学へと逆行することは少なくない。さらに、啓蒙的近代と実定宗教両者の終極的語彙をアイロニカルに相対化する営みとして出現したはずの宗教学自身が、今度は一連の終極的ヴォキャブラリーを産出するということが起った。例えば超伝統的・普遍的「宗教体験」や「神秘体験」、これも伝統を超えた、二元型的な「宗教的人間」や「ヒエロファニー」などの一連の概念がそれである。あるいはそもそも一般概念としての近代的な「宗教」(die Religion)の概念そのものが、すでにしてそうした語彙であったと言えるかもしれない。かくして、宗教学は往々にして、特定の究極概念を戴く「形而上学」と化したのである。その古典的典型として、自他のイロニー的解体と、イロニー的修辞学の高揚、そして「宗教的感情」という新たな終極的語彙の確保を体現したシュライエルマッハーを想起してもいいだろう。⁽¹⁶⁾

こうしてわれわれは、経験学という宗教学の自己理解と、その隠された形而上学的真理主張との間に齟齬がある限りで、宗教学に対する形而上学批判を行う必要がある。問題はしかし、その際の批判の視点である。ここでもやはり啓蒙主義的な神学批判をもちだすだけでは不十

分であって、宗教学のみならずあらゆる一般理論にむけて今日対置すべきイロニー的態度が必要とされるだろう。いずれにせよ、「社会的世界について語るために用いる終極的語彙に対するラジカルで持続的な疑いというスタンスを受け入れるか、それともそれと折り合いをつけるか、あるいは拒むのか。社会理論が今日いかなるものであるにせよ、このいずれかを超えた選択肢はほとんどない⁽¹⁶⁾」のである。こうした反省的な自己相対化を果たすことにより、宗教学におけるイロニーの遺産は生きてくるはずであり、またそうしたイロニーニッシュな批判的思考と結びついてこそ、宗教学は理論上の更新を果たしうるだろう。

ポスト近代論の多彩な議論をどう理解するにせよ、「実在」に裏打ちされた基礎づけや終極性を帯びた特権的な言説という考え方もはや不可能となりつつあることは、明らかかなように思われる。月並みではあるが、多元主義的な状況を尊重し、そこでの「対話」と「寛容な抗争」⁽¹⁷⁾のなかで、社会や文化を更新してゆくことが、われわれの選ぶべき道だろう。そして、そうした対話や討議における宗教学の役割は、決して小さくない。過去の

諸世紀と同様、今日の世界において、宗教の諸勢力は決して無視しえない存在である。ことに七〇年代以降、原理主義、新(新)宗教、ニュー・エイジ運動などといった宗教現象が台頭してきたが、これらをどう理解し、またこれらの信奉者とのようにコミュニケーションを図ってゆくかは、今日の社会形成の大きな課題である。ところがこれらの運動はしばしば、それぞれに固有の「極的ヴォキャブラリー」をもち、また場合によっては対話すらも拒絶する。これに対し、別の(例えば科学主義的な、あるいは常識的な)終極的ヴォキャブラリーをぶつけるだけでは、問題は解決しない。むしろ必要とされるのは、繊細で反省的な対話者であり、理解と批判を循環的に深めてゆくようなイロニー的態度であろう。そうした対話者としての役割を宗教学が果たしうるならば、宗教学は今日の世界における自由な社会形成と自己形成を助ける有力な声のひとつとなりうるだろう。いづれにせよ宗教がこの時代の何かを表現していることは否定できないのであり、また宗教が「ポスト・イロニー的文化」のヒントを与えうることも、皆無だとは言えないのである。

(1) 最初のてがかりとしては、例えば以下を参照のこと。
石田慶和・蘭田坦編『宗教学を学ぶ人のために』(世界思想社 一九八九)、アエラ・ムック11『宗教学がわかる』(朝日新聞社 一九九五)、井上順孝編『現代日本の宗教社会学』(世界思想社 一九九四)。

(2) 「宗教学」の語はかなり多義的である。最広義には、宗教研究一般を能うかぎり広く表すが、狭義には神学はもとより、宗教哲学をも除外した、経験的研究のみを指す。一方後者についても、歴史学、人類学、社会学、心理学などの諸領域でなされる宗教研究を広く含む場合もあれば、それらの学科と並立する独立学科としての「宗教学」を意味する場合もある(この場合後者は、「宗教史学」「宗教社会学」「宗教心理学」などといった下位分化をもつことになる)。本稿では、独立学科としての宗教学にもっとも密接に関わる問題状況を論じるが、これは広義の宗教学全体に関わる問題でもある。従って以下で「宗教学」の語は、神学を除いた広義のそれを意味を表すものとする。なお宗教学の学史と根本問題については、田丸徳善『宗教学の歴史と課題』(山本書店 一九八七)を参照。

(3) Gustav Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft* (Bonn Universitäts-Verlag 1948), S. 39.

(4) 啓蒙主義の宗教学論と宗教学との関連については、以下の文献などを参照。Peter Harrison, "Religion" and the *Religions in the English Enlightenment* (Cambridge

- Cambridge U. P. 1990) ; Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion* (London, NY Routledge 1989).
- (5) ロマン主義の宗教論の概観としては、以下を参照。 Bernard M. G. Reardon, *Religion in the Age of Romanticism* (Cambridge Cambridge U. P. 1985).
- (6) Cf. esp. Friedrich M. Müller, *Chips from a German Workshop* (1867-75) ; *Introduction to the Science of Religion* (1878).
- (7) Vgl. H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik* (Marburg Diagonal-Verlag 1991).
- (8) 社会理論とイロニー概念の関わりについては以下を参照。 Charles Lemert, *General Social Theory, Irony, Postmodernism*, in : Steven Seideman/David G. Wagner (Ed.), *Postmodernism & Social Theory* (Cambridge Blackwell 1992), pp. 17-46.
- (9) リチャード・H・ブラウン『テキストとしての社会』(安江・小林訳 紀伊國屋書店 一九八九)。以下同書からの引用は、Bの記号と頁数により、文中に示す。
- (10) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge Cambridge U. P. 1989)。以下同書からの引用は、Rの記号と頁数により、文中に示す。
- (11) ヴァン・デア・ヴェルデ『哲学の脱構築』(室井他訳 御茶の水書房 一九九四)。
- (12) これについては以下の著作を参照。ローティ『哲学と自然の鏡』(野家啓一監訳 産業図書 一九九三)。
- (13) 宗教学の「イデオロギー批判的機能」については、ルードルフが早くから提言をしていたが、宗教学の一般的傾向はこれに否定的であった。ただしルードルフの批判理論は、なを更新の余地があると認むべき。Vgl. Kurt Rudolph, *Die Religionskritischen Traditionen in der Religionswissenschaft*, in : Kippenberg/Luchesi, *op. cit.*, S. 149-156.
- (14) 「啓蒙のラヒエカル化としての脱構築」については以下を参照。Peter Pütz, *Die deutsche Aufklärung* (Darmstadt Wiss. Buchgesellschaft 1978), Kap. 4.
- (15) F・シライエルマン『宗教論』(高橋英夫訳 筑摩書房 一九九一)を参照。
- (16) Lemert, *op. cit.*, p. 20.
- (17) 村上淳『『仮想の近代』』(東京大学出版会 一九九二)一七三頁参照。(一橋大学助教授)