

## 自然的宗教論の再考

——現代の比較宗教論にとっての意義——

後藤 正英

### 一 はじめに

「自然的宗教」(die natürliche Religion, Natural Religion)とは、大航海時代以降、キリスト教＝宗教という自明の前提が崩れる中で、諸宗教を宗教たらしめている共通の基準を、超自然的な神の啓示ではなくて、人間の自然的能力の側に求めようとした結果として登場した概念であり、特に「理神論」(Deism)と呼ばれる思想などとの連関の中で中心的に扱われたものである。

自然的宗教論は、宗教理解の基礎を、神から人間の側へと移すことで近代的な宗教理解の基本的な枠組みを提供したという意味では、狭い意味での宗教哲学にとどまらず、経験科学としての宗教学にとっても、看過し得ない影響力を持っている。もちろん、現代の比較宗教論的な見地に立った場合には、自然的宗教論的な

アプローチは、多様な宗教が複雑に関係し合っている構造を把握するためには、あまりにも理論が一本化されすぎており本質論にすぎるという批判がなされることであろう。しかし、宗教の普遍的本質へとストレートに迫ろうとする自然的宗教論の傾向は、決して単純に無媒介的かつナイーブな仕方で開催されていたのではなかった。それは、異なる文化圏との絶えざるせめぎ合いの中で磨き上げられてきたものなのである。

当時のヨーロッパには、イエズス会の修道士を通して、中国をはじめとした東洋の文献が続々と紹介されつつあったわけだが、一八世紀の啓蒙思想家にとっては、実際に異質な世界の思想に触れたことが、きわめて大きな意味を持っていた。この点に関連した象徴的なエピソードとしては、一七二一年にクリスチャン・ヴォルフ(一六七九—一七五四年)がハレ大学の学長職を退く際に

行つた『中国人の實踐哲学について』を挙げる事ができる。

ヴォルフは、この講演において、孔子の教えが純粹な倫理学的内容を包含ものであることを指摘することで、キリスト教の啓示を頼りにすることがなくても、人間が自発的に理性的な道德的存在者となり得ることを示している。つまり、ヴォルフにとっては、地理的にも時間的にも全く直接的な因果関係を持たない地域（古代の中国）において同一の問題意識の発露があつたという事実こそが、地域や民族に限定されることのない普遍的な人間理性の存在証明となつていたのである。

このように、自然的宗教論的な宗教理解が構築されていった背景には、キリスト教的な宗教理解に限定されることなく、様々な宗教を理解しようとする努力が存在していたのである。もちろん、自然的宗教は、時期や論者に応じて多様な相貌を示した宗教思潮であり、様々な周辺概念（理性宗教、理神論、無神論、自由思想家）との間に微妙で密接な連関を持つているため、本稿の中でだけでその全体像を明らかにすることは不可能ではあるが、少なくとも、自然的宗教という思潮の広がり大きさと、現代の我々が諸宗教の問題を考える場合に自然的宗教論的な発想というものが持っている影響力の一端だけは示したいと考えている。

## 二 ヒューム以前の自然的

### 宗教論をめぐる状況の概観

近代になると、「自然」(Nature) 概念が、多様な文化領域に対して或る種の一樣性をもたらし、今現実に存在しているところの既成の秩序を判定し、理解するための原理として用いられることになる。その場合、「自然的」という形容詞は、常に「実定的」(positive)との対比において使用されることになった。

理神論においては、イギリス理神論史上の代表的著作の一つであるティンダル（二六五七—一七三三年）の『天地創造と同様に古いキリスト教』（二七三〇年）というタイトルが示しているように、キリスト教でさえも、歴史上の或る時点から存在し始めた歴史的宗教としてではなくて、自然的理性によつて万人が理解することが可能であり、歴史的変遷の制約を受けることなく常に同一の形態で存在し続ける「自然的宗教」として解釈されることになつたのであつた。そして、宗教概念の周りに纏わりついている付随物（聖職者や教会の利害関係のために設けられた見解など）を取り払つて、宗教をできるだけシンプルな原理に基づけようとする理神論の基本的姿勢は、ハーバート・チャーペリー（一五八三—一六四八年）において、最初の明解な表現形態を取るに至つた。

「理神論者」(Deistes) という言葉については、カルヴァン派の神学者であつたビエール・ヴィレ（二五一一—一五七二年）が（何

らかの神の存在を信じており、その意味では無神論者 (Atheiste) ではないが、かといってイエス＝キリストを信じているわけではない一群の人々を指す言葉として紹介した事例 (二五六年) が、最初の使用例であると言われている。つまりは、理神論においては (伝統的宗教 (キリスト教) の神概念に必ずしも忠実ではない者が、それでも宗教的であり得るとするならば、それは一体どういう事態なのか) という問題が、考察の重要な背景をなしていたのである。

ハーバートは、『異教徒の宗教について』(De Religione Gentium, 1645) の中で、宗教に関する有名な五箇条を提出している。

「一、最高神の存在 二、このような最高神を信じる義務 三、徳と信心が神崇拝の主要素である 四、罪を後悔させ許す義務 五、この世においても、あの世においても報いがある」<sup>(1)</sup>

つまり、このような仕方では、ハーバートは、諸宗教を宗教たらしめている共通の条件を提示したのであり、これらの条件が、共通概念として全ての人間に生得的であることを主張したのであった。そして、この五つの条件とほぼ同様の内容が、『真理について』(De Veritate) の第三版 (二六四五年) に収録された「世俗人の宗教について」(De Religione Laici) という小論の中で繰り返されていることから明らかであるように、これらの条件は、あくまで「世俗人」(Laicus) のための宗教の基準として提示され

たのであった。

さて、宗教を宗教たらしめている基本的諸条件は、時代が下るに従って、道徳という特権的な条件のもとに収斂してくるようになった。道徳が諸宗教を評価するための独立した判定基準として自覚化されてきたということは、宗教 (キリスト教) と道徳の間に形成されていた密接な連関が一端は完全に切り離されたということを意味しており、その結果として、宗教とは区別された道徳の自律性の領域が明瞭に意識されることになる。それは、ケンブリッジ・プラトニ学派の強い影響のもとに哲学思想を展開したシャフツベリー (一六七五—一七二三年) のうちに、その典型例を見出すことができる。

シャフツベリーは、『徳あるいは篤行について』(Concerning Virtue or Merit, 1699) の巻頭において、次のような興味深い発言をしている。

「もし、ある人が宗教的であると言われたとしても、我々は、なお『彼の道徳はどうか?』と尋ねる。しかし、彼が本当の道徳原則を持っており、自然的正義と良い気質の持ち主である、と最初に言われた場合には、我々が、『彼は宗教的であり、信仰厚いのか?』という、もう一つの問いについて考えることは稀である」<sup>(2)</sup>

つまり、(宗教的である人が必ずしも道徳的であるとは、いえず、逆に宗教的ではないとしても有徳者でありうる) という人間観は、道徳の自律性への要求のもとに、ようやくこの時期になって形成

され始めたのである。そして、こうした人間観を背景にしながら、いかなる宗教の信者といえども兼ね備えているべき条件としての道徳を強調し、道徳に宗教の基礎付けを求める思考形態が生まれることになった。

またシャフツベリーの場合、道徳の自律性への要求は、シャフツベリーの友人であり、彼の教育係でもあったロックに対する批判という意味合いを持っている。ロック（一六三二—一七〇四年）は、道徳の生得説を否定しており、道徳的行為が賞罰への経験的関心によって既定されていることを主張している。しかし、賞罰の問題は、最終的には神の審判への配慮によって道徳的行為が可能になっているという議論へと帰着してしまう以上、ロックにおいては、道徳の自律性を積極的に展開することができない構造になっていたのであった。

ロックは、『キリスト教の合理性』（一六九五年）においても、「道徳に関する知識は（どれほど自然の光が道徳にふさわしいものであっても）、単なる自然の光だけでは、世の中では、遅々とした進歩しかせず、ほとんど進歩することがない」ということは、経験の示すところである」とか、「（神の）援助を受けていない人間理性が、道徳という重大で、人間理性にふさわしい仕事において、人間の役に立たなかったということは、明らかである」と述べている。ロックは、道徳の根拠を人間の自然的能力の内に基づけようとはしなかったもので、その結果として、歴史上のキリスト

教の成立時点で道徳の起源を見る主張を展開することになったのであった。

ロックは、聖書の理性的解釈を行なう場合にも、自然的能力としての理性によって聖書の全内容を把握しようとはせず、「理性を超えて（above）はいるが、決して理性に反して（contrary）はいない領域としての」超自然的な領域を承認している。その意味でも、ロックは、（後のヒュームとは違った仕方ではあるが）理神論的な自然的宗教論者とは一線を画した立場に立っているのである。

最後に、以上述べてきた理神論における自然的宗教理解を纏めるならば、次の四点が挙げられるだろう。一 自然的理性によって理解可能であること。二 宗教を可能にしている条件が人間の精神に生得的であること。三 世俗人の信仰であること。四 宗教の基本的な構成要素として道徳が強調されていること。

### 三 ヒュームによる

#### 理神論批判以降の状況

『英国理神論史』の中でレヒラーが主張しているように、前節で述べたような理神論の主張は、諸宗教の全ての内実を自然的理性によって把握可能であると考えており、歴史的宗教を理性宗教との完全な一致にもたらしうことができると考えていた点では、ある種の独断論的な傾向を持っていたといえる。しかし、時代が一八

世紀の中葉に入るにいたって、理神論の流れにありながらも、従来の理神論に対しては懐疑的なスタンスを取る思想が登場して行くことになる。そして、最終的に理神論は、ヒューム（二七一―一七七六年）において、その頂点と同時に解体を迎えることになった。

よく知られているように、ヒュームは『人性論（人間本性論）』（二七三九年）の冒頭において、次のように宣言している。

「すべての学問は、多かれ少なかれ人間本性に関係しており、いずれかの学問が、人間本性から遠く離れているように見えたとしても、それらも、結局何らかの経路を通じて人間本性に帰着することは明白である。数学、自然科学、自然的宗教でさえも、ある程度まで、人間学に依存している。というのは、これらの学問は、人間の管轄下<sup>(6)</sup>にあって、人間の権力や能力によって審判されるからである」

このように、ヒュームにおいては、超自然的連関については括弧入れした上で、宗教を論じる場所を、人間的自然（人間本性）の関係する範囲に限定しようとする姿勢が明確である。既にホッブス（一五八八―一六七九年）の『リヴァイアサン』（一六五一年）が、人間本性の構造を探索した後で宗教の問題へと向かう論述構成を取っていたが、ヒュームでは、人間本性の観察に基づいた宗教理解、つまりは人間学的観点からの宗教の基礎付けが自覚的に遂行されることになった。

ヒュームの宗教理解の最大の特徴は、『宗教の自然史』（一七五七年）の冒頭にも述べられているように、人間本性を基礎とする自然的宗教と、理性を基礎とする理性宗教を明確に区別している点である。つまり、従来の理神論では、自然的宗教と理性宗教は往々にして同一視されていたわけだが、ヒュームでは両者が区別されている点に、ヒューム流の理性批判の視点が存在しているのである。その意味でも、一般にヒュームは、イギリス理神論の傍流、ないしは終末期に属する人物として位置づけられることになる。

さて、カント（一七二四―一八〇四年）の理性宗教は、理性能力自身の批判的吟味を前提にした上で成立しているものである以上、独断的な理性宗教論とは一線を画しており、『プロレゴメナ』（一七八三年）での言及などからも窺えるように、この点においては、カントはヒュームの理神論批判の視点を受け継いでいる。カントは、『宗教論（単なる理性の限界内における宗教）』（一七九三年）の第四編では、自らの理性宗教の位置を「自然的宗教」の観点から規定し直している。そこでは、カントは、自らのスタンスを「純粹な合理主義者」として位置づけている。「純粹な合理主義者」とは、啓示の存在を認めはするが、啓示を知ることが道徳にとつては必ずしも必要ではないと考える立場のことを指している。つまり、カントは、一切の超自然的連関を認めない「自然主義者」の立場には立っていないのである。

自然的宗教論の系譜という意味では、シュライエルマッハー（二七六―一八三四年）の有名な『宗教論』にも触れる必要があらう。よく知られているように、『宗教論』（二七九年）では、シュライエルマッハーは、当時の宗教を軽視する教養人に向けて宗教の存在理由を示すために、神の觀念からではなくて、「人間性（Menschheit）」を軸にして宗教を論じようとしている。もちろん、シュライエルマッハーは、『宗教論』の中では、啓蒙主義的な自然的宗教論に見られるような宗教理解に対しては批判的な言明を展開しているわけだが、重要な点は、『宗教論』という著作の基本的姿勢自体が、きわめて自然的宗教論的であるということなのである。つまり、純粹にキリスト教の弁証が目的となっている『キリスト教信仰（信仰論）』（二八二年）の場合とは違って、キリスト教に限定されない宗教全般に対する根拠づけを行おうとする場合には、明らかに自然的宗教論的な枠組みを採用せざるを得なくなっているのである。その意味でも、自然的宗教論は、近代の宗教理解に対して、決定的なラインを敷いたのであった。

#### 四 自然的宗教論としての岸本英夫の宗教学

――まとめにかえて

以上見てきたように、完全に自然主義的な議論になっているかどうかは論者によってかなりの差異があるものの、自然的宗教論においては、「人間の問題」を出発点とするという姿勢が一貫し

て共有されている。ここでは詳しく触れることはできないが、筆者の見るところ、日本では、そのような姿勢が最も典型的に現われたのは、岸本英夫（一九〇三―一九六四年）の宗教学であったように思われる。

もちろん、岸本宗教学は、価値中立的な実証的宗教学として構築されているのであるから、岸本の宗教学を、哲学的な宗教論としての性格を持っている自然的宗教論と単純に同一視することはできない。実際、岸本は、宗教学の方法論的理解においては、狭義の経験科学としての宗教学と宗教哲学とを区別することを強く主張している<sup>7)</sup>。言うまでもなく、宗教の比較研究においては、様々な宗教に対して安易な価値評価を行うことは最も戒められるべきことであらう。

しかし、元来、人間を焦点にして宗教を理解するということは、宗教に対する原理的、全体的考察の重要性を要求せずにはおかない。岸本が、デュイの市民宗教論との連続性のもとに日本の宗教（特に神道）をヒューマニズムの観点から再評価しようとしたとき、そこには、通常の経験科学を超えた宗教全体に対する原理的探究の営みがあったことはいうまでもないだろう。とはいえ、既に田丸徳善の指摘にもあるように、元来、「対象志向的であるよりも、体験志向的な東洋の宗教の地盤では、当然のことながら人間を中心とした宗教概念の構想は、はるかに容易であった<sup>8)</sup>」という事情も存在しており、日本人の宗教研究者にとっては、この

「容易な」といふ事情をこのように自覚化してしまふかといふ点は、きわめて重要な問題となつてくるだろう。

- (一) Gotthard Victor Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus*, Hildesheim, 1965 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Stuttgart-Tübingen 1841), S. 42.; Edward Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, tr and intr. M. C. Carré, Routledge, 1992, pp. 289-307.
- (二) Anthony Earl of Shaftsbury, *Concerning Virtue or Merit*, in: Anthony Earl of Shaftsbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Etc, Thoemmes Press, 1995, p. 238.
- (三) John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, Thoemmes Press, 1997, p. 140.
- (四) *ibid.* 註用文中の「括弧内の補足は筆者によるもの」。
- (五) G. V. Lechler, *op. cit.*, S. 411-412.
- (六) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Oxford, 1888, rev. P. H. Niddith, 1978, p. XV.
- (七) 岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一年、五一―九頁参照。
- (八) 田丸徳善「人間的宗教学の構想」『宗教学の歴史と課題』山本書店、一九八七年、一六六頁所収。

(三) じゅん・きりひで、カントの実践哲学・

宗教学哲学、京都大学大学院