

## 開かれた宗教を目指して

森 禎徳

はじめに

本稿は一九九六年七月十三、十四両日開催された全国若手哲学者ゼミナール第二十三回大会におけるシンボジウムの報告に基づいたものである。『宗教をどう捉えるか』という提題の下行われたこのシンボジウムにおいて筆者は、宗教を真理体系<sup>(1)</sup>としてではなく価値体系として捉えるという視点から、宗教的言明は経験的事実を記述するものではないが独自の有意義性を持っており、したがって主観的信念の表明に過ぎないにも拘わらず行為主体の関心を基礎づける際に決定的な役割を果たし得る、という主張を展開し、また同時に宗教的言明は事実に関する言明ではないのだから行為主体の関心を離れてはいかなる意味も持たず、したがって宗教的言明には万人

の同意を要求するに足る客観的根拠はない、ということ、宗教の権能に限定を付した。

この報告の論旨に関して筆者は一応の自負を持っていたが、参加者との間に交わされた討論から学び得たこともまた、大きかったといわざるを得ない。とりわけ筆者が痛感したのは、言明ないし命題の様相とその有意義性に関する比較的新しい哲学史上の成果を、いわば自明の前提として主張の中に盛り込んだことに対する反省である。限られた報告時間の中で出来るだけ多くの情報を伝えようとする余り議論の展開が性急に流れ、そのために十分な理解を妨げることになってしまったのではないか、という危惧は、今も筆者の念頭を去らない。そこで本稿においてはこの反省を生かし、現代の宗教哲学における

議論の水準を諸賢と共有し得るような論述を心がけたい。

### 一 ジョン・ヒックの宗教多元主義

ジョン・ヒックは疑いもなく現代宗教哲学の一方の旗頭であるといえる。彼の体系は「宗教多元主義 (religious pluralism)」と呼ばれるが、この体系の最大の特徴は宗教的言明に認知的意味 (cognitive meaning) を認めるところにある、といわれる。以下にその宗教多元主義の主張を見ていこう。

ヒックの宗教多元主義の眼目は、彼自身がカントになぞらえて「諸宗教の神学のコペルニクスの転回」<sup>(2)</sup>と名付けたところの、宗教の中心概念の変革である。彼は従来のキリスト教神学が「キリスト」を中心としていたことによって他の諸宗教との相互理解の可能性を欠いた独善的な体系となっていた、と論じる。そしてこのような見地に基づいて彼はキリスト教をキリスト中心から「究極的実在 (Ultimate Reality)」ないし「実在者 (the Real)」すなわち神中心の体系へと移行せしめ、他の諸宗教と共存する方途を図らねばならない、とする。ヒックの見地からすれば宗教はすべて究極的実在を頂点に置く体系で

あるのだから、このような変革によってキリスト教、イスラム教、仏教等のすべての宗教は最終的には同一の最高存在を巡る様々な体系となることが期待され得るのである。

従来のキリスト中心の神学がキリスト教の唯一の正当性を主張する「排他論」か、他の諸宗教をキリスト教の優位の下に包摂する「包括論」かに止まっていたのに対し、ヒックの唱える宗教多元主義はキリスト教のみが真なる宗教であると頑迷に主張することもなく、またあらゆる宗教をキリスト教の派生物であるかのごとくに見なすこともない、かえって宗教多元主義はあらゆる宗教をいわば同族集団と捉え、すべてを等しく真なる宗教と見なすことでかかる狭い理解を克服しようとしたのである。しかしヒックのこのような考えにはいくつかの問題点がある<sup>(3)</sup>。筆者もまた筆者なりの観点からヒックの宗教多元主義に対して批判的考察を加えたいと思う。すでに述べたとおり、ヒックは宗教的言明に認知的意味を認めている。このため彼のいうすべての宗教の中心としての究極的実在ないし実在者は決してカントの意味における理念ではなく、まさに存在者として理解されねばならない。認知的意味を持つ言

明ないし命題とはまさにその命題が真であるかまたは偽であるかが検証可能である、ということ、つまりその命題が事実に関する言及を行っていることを示しているからである。しかし神の存在証明が不可能である、ということが(神の存在があり得ないという議論とは全く異なった意味においてではあれ)きわめて広く承認されているにもかかわらず、宗教的言明に認知的意味を認めるからには、ヒックはそれなりの論証を手に行っているのでなければならぬ。この論証の役割を果たすのが「終末論的検証(eschatological verification)」に他ならない。

検証(verification)という用語は、論理実証主義(logical positivism)の議論と不可分の関係にある。エイヤーなどを中心とする論理実証主義者達は命題の有意味性の基準としてこの検証という方法を採用した。つまり彼らによれば有意味な命題は分析的命題か、または経験的に検証可能な命題のみである<sup>(4)</sup>、ということとなる。これが今世紀の前半における一時期、一世を風靡した「意味の検証原理(verification principle for meaning)」である。ヒックはこの意味の検証原理を自らの立場に取り込むのだが、例えばポパーとは異なり、彼はこの意味の検証原理を反証

可能性(falsifiability)<sup>(5)</sup>とを組み合わせようとはしない。つまりヒックによれば、命題の中にはそれが真であるならば検証可能であるが、偽であるならば決して反証され得ないようなものがある、とされるのである。ヒックがこのような命題の例として挙げているものの中には、「身体は死滅しても意識は存続するであろう」というものがある。ヒックによればこの命題は身体の死後人間は様々の意識的経験をすることでであろうという仮説を導く。したがってもしこれが真であるならば「人間自身の経験によって検証されるであろう」<sup>(6)</sup>。しかしもしこの命題が偽であるならば、決して経験によって反証されることはないのである。

このようなヒックの主張の難点は「経験」という言葉の意味にある。通常意味の検証原理という経験とは現実世界における経験であるのに対し、ヒックは死後の経験をとり上げてこれを経験的な検証と呼んでいる。しかし、仮にこのような死後の経験があったとして、それがいかにして現実世界において経験され得るのか、もし死後の経験が現実世界の経験と断絶しているならば、かかる一般的には不可知の経験を経験と呼んでよいのか、このことに對して

ヒックは答えないの。ただし不可知論ないし無神論に陥ると批判される所以であろう。したがって我々は死後の経験は経験不能である、ということが出来るし、これによって終末論的検証は事実的性格よりも宗教的性格を持ったものであることを指摘し得るのである。ヒックがこの終末論的検証を提出した背景には、あくまでも宗教的言明の真理すなわち事実的性格に固執するヒックの基本的立場が表れているといえよう。しかしヒックの意図に反して我々は終末論的検証によって宗教的言明の事実的性格を容認することは出来ず、むしろ宗教の認知的意味を不合理に陥ることなく支持することの困難を改めて知るのみであった。そもそも宗教的言明は必然的に超越者に関する言及を含んでいるものであり、かかる言明が認知的意味を持つという主張には根本的な無理があるのではないか。確かに宗教はそれを信じるものにとつては真理であろう。しかし真理であると信じていることと真理であることは同義ではなく、真理であると信じていることがいかに強くとも、そこからは決してそれが真理であるという確証は生まれ得ないのである。

## 二 検証と意味

ジョン・ウイズダムによる「庭師のたとえ話」<sup>(8)</sup>は我々の問題についてきわめて興味深い示唆を与える。このたとえ話は長期間放置されていた庭に二人の男が戻って来、荒れ果てた庭に驚くほど良く育っている木々を見つけるところから始まる。一人はこれを見て庭師が通つて来ていたに違いない、といい、もう一人はそれに反対する。二人は近隣の人に問い合わせ、また当の庭を隈無く調べて回るが、庭師を見た者は誰もおらず、二人が知り得た限りにおける事実からは、庭師の存在を肯定する決定的な証拠も、その存在を否定する決定的な証拠も発見されない。二人は発見された事実に関しては完全に一致した認識を得るが、にもかかわらずすべての調査が終わった段階において、依然として一人は庭師の存在を信じ、もう一人はそれを信じない。

この例は、我々の言明が必ずしも事実の断定に止まらず、或る事実に対する対応の仕方を構成するものでもあることを示している。二人の男は全く同一の事実に対し、全く同一の判断材料から全く相反する帰結を導いているのだが、この差異はもはや経験可能な事実の相違に基づいていてはではなく、事実

に對する反應の相違に基づいてゐるのである。このたとえによつて明らかになるのは、まず我々は真とも偽とも判定不能な事柄に對して言及するものである、ということ、そして真とも偽ともつかないからといつてこのような對立ないし両者の言明は決して無意味なものではない、ということである。つまり検証可能な命題のみが有意義な命題である、という意味の検証原理のテーゼは我々の生活言語の意味を完全に網羅してゐるのではない、という想定がここから浮かび上がってくるのである。真・偽が判定不能つまり検証不能であつてもなお有意義であるような命題が存在する、そして検証原理以外の有意義性の原理がそこには認められるのではないか、という新しい観点が、かくして我々に与えられる。

もし真・偽という観点からのみ、我々の言語生活が判定されるのならば、「神は存在する」という者も「神は存在しない」という者も無意味な主張を行つてゐることとなる。それどころか例えば「犯罪を犯してはならない」「あるいは」「約束は守らねばならない」といった道徳的事柄に関する命題の殆ど全てがそれ自体としては無意味なものとならう。論理実証主義が廢れていつた最大の原因はここにあると思はれる。

そしてこれに代わつて登場し、命題の有意義性に新しい局面をもたらした立場が、「行為遂行的(performative)」といわれる日常言語の使用に関する議論である<sup>9)</sup>。

オースティンはその著書『言語と行為』<sup>10)</sup>において、意味の検証原理に固執する論理実証主義を批判し、言語を単に事実の記述と見るのではなく行為の遂行に関わるものとしても見ることで、有意義な命題ないし言明の外延を拡大した。オースティンによれば我々の「陳述文(statement)」の内にはいかなるものをも「記述」ないし「報告」せず、更に「事実確認(constate)」もせず、しかも「真・偽のいずれ」でもないような有意義な言語使用がある。彼が挙げている例は四つ(結婚式における「はい、認めます」という発言、船の命名、遺言状の記述、明日の天候に関する賭)であるが、いずれの場合においても「その文を口に出してゐることは、当の行為を実際に行ふことに他ならない」といわれる<sup>11)</sup>。このような行為そのものへの当事者としての関与を表す言語使用は、ウイトゲンシュタインの「意味の使用原理(the principle for meaning)」という考えと結合して、宗教哲学の領域に広く応用された。そして宗教的言明

は必ずしも事実を記述する認知的言語使用ではないが、それにも拘らず有意味である、という見解は、等しくこのような観点に支えられているといえよう。

前述の「庭師のたとえ話」では、二人の男は同一の事実に対して同一の判断材料から全く相反する主張を行った。この際二人の主張がもはや何らかの事実に関する異なった断定であることをやめ、同一の事実をいかに捉えるかという姿勢を反映するものとなっていたことは、すでに述べたとおりであるが、明らかにこのような対比は宗教を信じる者と信じない者との主張の間に見られる対立を考える上で、決定的な意義を持つ。放置された庭に成長した木々が誰も知らない庭師の丹精によるものであるという主張も、そうではないという主張も、共に真・偽の判定が経験的には不可能である、という意味において、その庭において何が起こったのか、という事実に関する断定を構成し得ない。しかしこの対立を与えられた事実をどう受けとめるか、という観点における対立として捉え直すことで、我々は両者が共に或る信念を表明しているのであり、したがって両者の主張は共に彼ら自身にとってはきわめて意味深いものである、と考えることが出来るであろう。筆者はこ

のような事実そのものではなくむしろ或る事実をいかに自己の生に対して脈絡づけるか、という信念こそが、宗教を考えるのに欠かし得ない前提である、と考える。

神の存在を信じる者にとっても信じない者にとっても同一の経験可能な事実が与えられる。この意味において両者は共に同じ世界の内に存するのである。しかし両者はその同じ事実に対し全く異なった立場をとる。これはもはやその事実がなんであるか、という問いには収斂され得ず、かえって彼らは自らの立場に立って発言することで事実に対する関与の仕方そのものを選び取るという行為を行っている。理解されるのでなければならぬ。事実を決して認識主体によって変化させられることはない、しかし事実をどう捉えるか、という視点は無数にあり、そしてこれにより一つの事実は様々に解釈され得る。このように我々の言語使用が事実に関する認知的な断定をではなく、事実に対し自らを積極的に関係づける行為そのものを構成する、と考えられる場合、この言語行為はなにもものに「コミットする」<sup>(12)</sup>ことなのである。そして信仰とは或る宗教体系に対して全人格的にコミットすることであると理解するなら

ば、宗教的言明は非認知的かつ有意味であり得るのではないか。

ヒックは宗教ないし信仰を等しく真なるものとす。しかしこれによって仮に相異なる宗教間の理解が得られるとしても、我々の問いは一向に解消しない。もし宗教が自らの立場を真なるものであり認知的の意味を持つと主張するならば、宗教的言明は例えば科学の命題や知覚による判断を偽なるものとせねばならない。そして宗教は人間が猿から進化したものか神によって創造されたものか、あるいは太陽が輝くのは神の恵みか否か、について不毛な（しかもきわめて分の悪い）戦いを続けねばならないであろうし、非宗教者との間に解決不能の対立を引き起こさねばならないだろう。だが真・偽という認知的次元に固執する限り宗教は正当化され得ないのであるから、このように自らを認知的に真であると考える宗教の頑なな態度は、むしろ宗教的言明の荒唐無稽さを批判する者に貢献しているといえよう。したがってヒックの主張はあらゆる宗教を等しくスポイルするものであり、宗教をいわゆる世俗との敵対関係に置こうとするものであるといわざるを得ない。このような立場に立つたかぎり、宗教は宗教だけの閉

鎖系に終わり、その教義は硬直したドグマと化すであろう。そしてかかる自己完結し、寛容を欠いた宗教は、所詮排他的なものとならざるを得ないのである。

### 三 開かれた宗教を目指して

宗教者は時に非宗教者とは全く異質な世界観を形作る。しかしこの世界観の相違は世界そのものの相違ではない、というきわめて平明な事実を容認することによって、我々は宗教的言明の真・偽とは無関係にその意味を論じることが出来る。信仰が世界に何か新しい事実をつけ加えるのではなく、同一の世界に新しい視点を与えるものであると考えるならば、宗教者の世界に対するコミットの仕事の特異なものと考える根拠はなくなり、その代わり宗教理解のための宗教、非宗教の双方にまたがる共通の地盤が開けるであろう。世界、ということが大仰に過ぎるならば、我々に起こる様々な出来事をどのような視点から見ると、という点に関しては非宗教者相互の間にも多くの相違点がある。文化圏の相違によって、育った家庭内の習慣の相違によって、我々はまさしく皆同じ世界を異なつた風に受けとめているのだと

いえよう。信仰という要素を度外視しても我々は多様なものの見方を取りながら生きていたのであり、極端な場合を別としてそのいずれが真なる観点なのか、と問うことは、例えばドルとマルクのいずれが真なる通貨であるかを問うごとく、不毛であるばかりか不条理ですらあるといえる。我々は今やあらゆる世界観を質的に連続したものと考える見地に到達したのであり、したがって或る宗教者の信仰に則った生き方が独自の様式に貫かれていようと、それを誤りであると断定する根拠はない、ということが認められねばならず、また逆にいかに信仰篤き生活を送っている者といえども、信仰なき他者の生活様式を批判することは出来ない、ということも同様に認められねばならないのである。

冒頭に掲げた「宗教は価値体系である」というテーゼは、これまでに述べたような主張から導き出されたものである。文化人類学から発した「価値体系(value system)」という用語は、元来地域社会や国民、あるいは民族や部族などの共同体の文化を統合し、これに構造と様式を与える潜在因子を意味する。しかしこの価値体系という用語はかかる壮大な構図においてのみならず、或る集団に所属する個人が意

識的にかあるいは無意識的にか採用している内在的基準を考える際にも有効である。宗教はまさにこのような意味において価値体系であるといわれ得よう。或る民族や社会が持つ文化的伝統がその成員にとって固有の意味を持っているように、宗教もまたそれを信じる者にとっては固有の意味を持っているのである。無論宗教を信じることには、通常の価値体系へのコミットメントに比べてより一層意識的な側面が強く見られることは明らかであり、それ故信仰は全人格的なコミットメントであるともいわれるのであるが、これとても質的差異を物語るものではない。強い自覚を以て或る文化的伝統に関与することは希な例ではないし、例えばキリスト教はあらゆる文化や伝統と同様、時と共に変化してきたのである<sup>(13)</sup>。

通常の価値体系は異なった共同体、文化との遭遇によって否応なしに自己を見直し、いわば価値体系としてのアイデンティティを確立するよう、相互に要求される。ここに価値体系同士の競合が起こり、価値体系は互いに他の価値体系に対して自己を正当化しようとする。文化の真・偽、伝統の真・偽という視点が成立し得ない価値体系にとって、かかる相互的な競合こそ、自らの依って立つ基盤を明らかに



する唯一の方法であるといえるかも知れない。しかし宗教という価値体系にはこのような思考は全くなかったといえる。無論宗教は歴史を通して自らの真理を主張してきたが、これは他者に対する論証ではなく一方的な主張に止まり、宗教間の、そして宗教と他の価値体系との不毛な対立を引き起こしてきたに過ぎなかった。今や宗教も己を一つの価値体系と見なし、その認識に立って自己を他者に対して明らかにすべきなのではないか。価値体系として宗教を見る場合にも、その独自性は当然容認されるべきであろう。しかし独自性とは本来自他の間に共通の了解事項を開く過程を踏まえたものでなければならぬ。したがって宗教の独自性はもはや嘗てのように絶対性あるいは至高性を意味するような排他的、独善的な唯一性であってはならず、むしろ他者を視野に収めた自己省察によってこそ獲得され、維持される、そのような独自性でなければならぬのである。

このように、宗教が自らについて抱いてきた特権意識が破られることによって、宗教は不可避的に己と向き合うこととなる。そして他者と競合できないあらゆる価値体系が変革を強いられるように、宗教もまた他の価値体系に対して自己を開示し、他から

の批判に答えながら自らの基盤を明確化して行くことが出来ないならば、またあくまでも破城に依って真理を主張し通すならば、滅び行く他はない、という現実の状況に直面するであろう。間瀬啓允は現代の宗教哲学と神学との関係を論じて、哲学の問いかけに対して神学の立場からの真摯な応答が少なすぎることを「神学にとつて最も不幸なこと」<sup>(14)</sup>と嘆いているが、これはまさに当を得た見解といえる。多様な価値観を抱える現代において徒らに孤高を保ち、日々古色を帯びて行く教義をただ繰り返すことは、一方では宗教の権威を更に失墜せしめ、他方では疑似宗教との境界を曖昧なものとした。宗教が現実世界に対してただ高邁な教師の役割を演じるだけである相互的な対話をも拒否する現状が放置されるならば、ついに信仰の意義は自ら朽ち果てて行くほかない。しかしこのような事態は他ならぬ宗教自身にとつてこそ、最悪の事態といえる。宗教が本当に現代において単に過去の栄光にすぎないのでない新しい意義を獲得したいと望むのなら、他者に対して開かれた存在となり、「世俗」との対話の内に自己を再確認せねばならないのである<sup>(15)</sup>。

宗教を価値体系として相対化し、価値体系相互の

競合の中におくことによつて、宗教をどう捉えるか、という主題は宗教自身の手投げ返される。宗教という主題を考察する際に我々が逢着する最大の問題は、宗教とは何か、という問いに対して明確な答えが与えられていないことである。確かに我々は既成宗教を題材にとつてこれを論じることは出来るし、オウム真理教は疑似宗教である、と主張することもできるが、それにも拘らずこれら宗教の現象から宗教の本質を抽出することは極めて困難なのである。しかし宗教が己の外部に存在する他者に責任ある応答を行わねばならないとすれば、当然宗教が自らに關するこの困難な問いに無関心であつてよいことにはならない。とりわけ現在の日本において宗教が他者に対して自己を証示する必要性は高まつていていえるだろう。そのためにも、宗教が閉鎖系を脱し、議論へ参入することが求められるのであるが、これは宗教的言明の意味という問いを真・偽という問いに優先させることによつてのみ可能となるのである。

終わりに

恐らくここから先は宗教の規範との關係が問題となる領域であろう。筆者は宗教的言明の真・偽を論

じることには無意味である、といった。しかしこのことによつて宗教にはいかなる制約もない、と結論づけるならば、それはあまりにも大きな誤解であろう。むしろ神的存在者の名の下に行われてきた悪事において、いかに真理の刃が傍若無人に振るわれてきたかを考えるならば、真理の呪縛から宗教を解放する試みこそ、宗教が担うべき制約を明らかにすることに大きく貢献し得るのではないか。価値体系としての宗教は、あらゆる他の価値体系と同様、固有の意味を持つている。しかしこの主張が同時に、宗教から他者との關係を度外視して振る舞う権利を奪うものでもあることには、十分な注意が払われねばならないだろう。残念なことに今の筆者にはこの、宗教と規範との關係を論じる力はない<sup>(16)</sup>。しかし、宗教が何よりもまず人間の生に關わるものである以上、宗教が人間を踏みこむものであつてはならない、といえるのではないか。

註

(1)この場合の真理という言葉の意味には注意する必要がある。筆者は本稿において「真理」という言葉を一貫して命題ないし言明の真・偽すな

わち真理値が問題になる場合の真理という意味において用い、それ以外の例えば永遠の真理あるいは真理の複数説において問題とされる真理のような形而上学的概念を排除する。なぜなら、いかなる意味においてであれ或る概念ないし対象が真理であるのなら、必ずそれは真なる命題を構成する、と考えるからである。「信じる者は救われる」という命題が、実際には信じる者は救われない、という命題を含意している、つまりこの命題が事実として偽でありなおかつ真理である、と考える者はあるまい。したがってたとえ真理という言葉がいかなる意味を持つとも、偽なる命題によつて構成される真理を容認することはないから、この命題は真理である限りやはり真なる命題であり、事実に関する言及を行つていたのである、といわれざるを得ず、逆に事実に反する真理や事実を超えた真理は疑わしい観念となる。

(2) J・ヒック『神は多くの名前を持つ』間瀬啓允訳、岩波書店、一九八六年、一〇八頁

(3) 例えはかなり有力な批判として、ドウコスタによる、宗教多元主義は懷疑論ないし不可知論に

陥るのではないか、という見解が挙げられる。これは、ヒックがカントに倣つて現象と本体とを区別し、「実在者」を本体として非現象的に捉えたことに対する批判であり、大変興味深いものであるが、ここでは詳述しない。G・ドウコスタ「ヒックと宗教多元主義」さらなる展開へ―(『宗教多元主義の探求』間瀬啓允、稻垣久和編、大明堂、一九九五年、十三〜二十五頁)参照

(4) この場合の検証可能性は、必ずしも現時点において実際に検証可能な命題のみが有意味である、という狭い主張ではなく、原理上の検証可能性をも含んでいる。例えば「地球以外の惑星にも知的生命体が生存している」という命題はいうまでもなく現時点では検証不能である。しかし我々はこの命題を検証するための方法を知っており、それ故もし一定の技術的水準が達成されるならばこの命題の真偽は経験的に明らかになるであろう、と期待し得る。したがつてこの命題は原理上の検証可能性を満たしており、有意義な命題と見なされ得るのである。

(5) ポパーはその著書『科学的発見の論理』(森博、大内義一訳、恒星社厚生閣、一九七一年)において、科学的仮説はそれが原理上反証可能であるが故に有用である、という説を明らかにした。

(6) J・ヒック『宗教の哲学』(間瀬啓允訳、勁草書房、一九九四年、二二四頁)

(7) 通常「経験」という用語は個人的なものではなく一般的、客観的経験と理解されており、意味の検証原理が用いる経験という言葉もまた、この意味に限定される。

(8) このたとえ話はヒックの『宗教の哲学』の中に全文引用されており(邦訳二一八〜二一九頁)、筆者はこれに依っている。

(9) 本来ならばここでウイトゲンシュタインの「意味の使用原理」や「言語ゲーム」についてまとまった枚数を割くべきであろうが、それはウイトゲンシュタイン研究の専門家ではない筆者の手に余る作業である。筆者としてはむしろ本稿の論旨に関わってくる限りにおいて、適宜彼の業績を利用するに止めたい。なおウイトゲンシュタインと宗教の関係については『ウイトゲ

ンシュタインと宗教哲学』(星川啓慈、ヨルダン社、一九八九年)、『ウイトゲンシュタイン・文法・神』(A・キートリー、星川啓慈訳、法蔵館、一九八九年)等がある。

(10) J・L・オースティン、坂本百大訳、大修館書店、一九九四年

(11) オースティン前掲書邦訳、一〇〇〜一一頁参照

(12) 間瀬啓允『現代の宗教哲学』(勁草書房、一九九三年、七九頁)

(13) 一例を挙げるならば、三位一体の教義が採択されたのは西暦三二五年のニカイア総会議に於いてであり、また一二月二五日がクリスマスすなわちイエス生誕の日と決められたのは西暦三五四四年である。このようなキリスト教の変遷については『キリスト教の歴史』(小田垣雅也、講談社学術文庫、一九九五年)などを参照。

(14) 間瀬啓允前掲書、二六頁

(15) 無論これを宗教の世俗化であるとして激しく批判するファンダメンタリスト達は存在する。しかし彼らはまた批判される側でもあるので、一概に「教会の外」へ目を向けることが宗教の本質を歪めるといふ議論は正当化され得ないであ

ろう。

(16) 宗教と規範との関係については「倫理的に見た宗教」(梅津光弘、『宗教多元主義の探求』九七〜一七頁)、あるいは「宗教的世界観の評価基準」(H・ネットランド、『宗教多元主義の探求』一一八〜一六二頁)を参照。また直接宗教への言及はないが『行為と規範』(黒田亘、勁草書房、一九九六年)は示唆に富んだ文献といえる。

(もり よしのり 早稲田大学)