



宗教に対する寛容と 宗教の多様性

ブライアン R. ウィルソン博士
名誉助教授

オックスフォード大学
イギリス

1995年4月28日



宗教に対する寛容と 宗教の多様性

アメリカ宗教学研究so 出版

宗教に対する寛容と
宗教の多様性

目次

前書き	v
I. 人権と宗教の自由	1
II. 現代の宗教の多様性	2
III. キリスト教伝統における寛容	2
IV. 宗教の定義における文化的有界性	4
V. 宗教の現代的定義	4
VI. 倫理的に中立な定義	5
VII. 信仰と実践の内部的一貫性	6
VIII. 異議の発生	7
IX. 抽象的定義	8
X. 現代的定義の構成要素	8
XI. 確率的一覧	9
XII. 歴史的な実体としての宗教	12
XIII. 多様性と一般化	12
XIV. 宗教の多様性：仏教	13
XV. 上座部仏教	14
XVI. 宗教の中の多様性：ジャイナ教	16
XVII. 宗教の中の多様性：ヒンズー教	16

XVIII.	ヒンズー教：サーンキヤ派	17
XIX.	宗教の中の多様性：多神教	18
XIXA.	宗教の中の多様性：現代の例	19
XX.	宗教的伝統内部の多様性	20
XXI.	多様性と宗教の進化	20
XXII.	神学的意見と宗教的信仰	21
XXIII.	宗教と社会的変化	23
XXIV.	伝統的セクト	24
XXV.	新宗教に対する反対	25
XXVI.	新宗教のタイプ	26
XXVII.	世界を放棄する新宗教	27
XXVIII.	新宗教における世界の肯定	28
XXIX.	現代の新宗教の風潮	28
XXX.	宗教と道徳	29
XXXI.	キリスト教の道徳的遺産	31
XXXII.	宗教はどのように見えなければならないのか？	32
XXXIII.	結論として	34

アメリカ宗教学研究所

所長

J. ゴードン・メルトン博士

住所

P.O.BOX 90709

Santa Barbara, CA 93190-0709

電話: 805-967-7721 または 805-967-2669

ファックス: 805-683-4876

前書き

J. ゴードン・メルトン博士、所長

アメリカ宗教学研究所

20世紀も終わりに近付き、宗教の多元的共存 (religious pluralism) は、信仰生活における大きな事実となっています。19世紀に現れた多元的共存は、今世紀では、人間の権利と自由に対する、より広い課題の主要な項目のひとつとして発達しました。そして宗教の自由は、どのような社会においても、人間の自由の全般的な状態を一番良く示すもののひとつです。

宗教の多様性が発達したのは、宗教の構造が国家の統制や情実から離れてからでした。今度は、その多様性の出現が媒介力として機能し、さまざまな宗教集団が併存することを可能にする一方で、法の支配を確立できる非神政国家 (ひしんせいこっか) ももたらしました。開かれた社会での宗教は、敵意の理由や、誤解および不合理な憎悪の底意となるよりも、密接な対話、自身の精神的生命の理解、そして人間の存在の多様性に対する意識を向上させる機会になり得ます。

多元的共存の発達は、20世紀の後半に、コミュニケーションと輸送機関が向上するにつれ、加速しました。前世紀に、キリスト教運動がアフリカ、アジア、中東の伝統的宗教文化に多様なキリスト教を伝えました。第二次世界大戦以降、人々の西洋への大規模な移住は、ヨーロッパと北アメリカに、考え得るあらゆる形態の東洋宗教をもたらしました。同時に電話、テレビ、パソコンは、それぞれ特定の文化の経験の知恵 (精神的資源を含む) を、世界中の人々の家庭に運んでいます。今日、宗教の自由を禁じる法律が課せられている数少ない場所を除いて、ロンドンからナイロビ、東京からリオデジャネイロに至る、あらゆる現代の中心市街地は、世界の宗教の重要な少数派共同体の発祥地となっています。

宗教の多元的共存の出現そのものによって、宗教の社会的役割に対して私たちが信じていたり、必要だと考えていた機能、特に国家の民族をまとめる役割の修正を強いられました。国家は、文化や信仰において同じであることを求めるより、自由と良い生活に対する共通の欲求によって、容易に団結させることができます。私たちは今日、国家は非神政的、多信仰的環境で存在する能力がかなりあることを見てきましたし、政府が宗教の統一性を（個人の自由に対して高い期待を持つようになった）民族に押し付けようとすると、社会の崩壊が起こる可能性があることを見てきました。

同時に、主に古い宗教共同体への参加の見方によって発展した、私たちの新宗教に対する態度は、特に西洋の宗教の既成組織が人々の信頼と忠誠の甚だしい衰退に直面するに伴い、大きな変化を経験しています。一世代前、私たちは古い宗教を、時の試練を受けた、何世代にもわたって残る真実の保管物として考え、一方で新宗教ははかない出来事と考えていました。後者は、カリスマ的人物の周囲に造られた小さく浅薄な個人的カルトで、創設者の死とともに滅びることを運命付けられているとして軽んじられました。しかし、新宗教（バハイ教から末日聖徒キリスト教会まで）が出現し、それらの創設者の死後も生き残っただけでなく、何百万人も忠実な信者を引き付ける国際的宗教共同体になるにつれて、私たちはすべての民族が自然に続けて行く社会生活の一部として、革新的な宗教形態を生み出そうとする衝動を見てきました。人々は絶えず信心の新しい形態を生み出しており、忘れられた機構を蘇らせ、新たな生命を与え、精神的な生活における個人の変化を発展させ、新しい宗教組織を設立しています。これらの形態の多くは、より大きな宗教共同体内部における地域的な変化形、再活性化運動、幾分目には見えない共同体儀式的私的な表現、競合するさらなるデノミネーション（宗派）と宗教集団として制度化されました。

次のエッセイで、定評ある新宗教学学部長のブライアン・ウィルソン氏は、寛容な社会の発展、それと相伴って現れた宗教の多様性の性質の、明確で簡潔な概要を提供しています。西洋において多様性の出現は、神学的に見て、かつてキリスト教共同体で信奉された独自性の主張の再評価（および遺棄）を伴っており、その経過はおおむね、世界の宗教の認識が拡大することによって促されました。キリスト教の内部では、神学論争を何世代も繰り返したことによって、数千のデノミネーションと、恐らくは果てしない種類の神学、組織形態、教会生活、礼拝と倫理的責任を生み出してきました。キリスト教を異なる宗教共同体と比較すると私たちはすぐに、キリスト教内部での神学と儀式形式の違いは、キリスト教と他の宗教共同体の思想、礼拝の違いとほぼ同じくらい大きいことがわかります。

また、ウィルソン氏が書いているように、そして一世代にわたる裁判審理が証明しているように、宗教の寛容に対する主な挑戦は、私たちが「宗教」という言葉の下に正しく置くことがで

きる現象と、共同体に対する私たちの理解を拡張することなのです。今日、ヒンズー教と仏教の集団を、外の暗闇へと葬る人はほとんどいないでしょう。いくつかの新興宗教は、宗教として存在する権利を求めて戦う必要があります。新しい無神論的な人間中心の信仰は、宗教が神や明かされた真実を認めなくても十分に存在でき、存在することを示しています。

最後に、ウィルソン氏は暗に、恐らくもうすでに私たちの近くに存在している多様性への無知それ自体が、寛容と宗教の自由が広がることを大きく妨げていると論じています。私たちには、よく知られているものは評価し、異なっていると認識する実践に従って、理解できない内部論理を持つ人々をさげすむ傾向があります。私たちは、他の信仰生活に共鳴や評価できる側面を見付けるエネルギーを費やすよりも、揶揄(やゆ)する方が簡単であるとわかります。

したがってこのエッセイは、アメリカ宗教学研究所によって、私たち皆を取り巻く宗教表現の世界初の指針となる地図として提供されます。それは、古くから確立されている教会であれ、現代の新しい信仰であれ、以下の論議で言及されていなかったり、選ばれていない宗教であったとしても、私たちが異なる宗教集団や精神的共同体の性質を理解し始める際に、偏った判断を避けることのできる、非常に必要とされている機会を提供しています。

J. ゴードン・メルトン
アメリカ宗教学研究所
1995年5月

アメリカ宗教学研究所は、1969年に北アメリカにおける宗教集団や組織に関する研究施設として創設されました。1990年代、新宗教における私たちの知識の統合に関する意見の一致が起こった時、それはヨーロッパ、アフリカ、アジアにその関心の領域を広げました。カリフォルニア大学サンタバーバラ校のダビッドソン図書館のアメリカ宗教コレクションを支援し、異なる宗教団体と現象に関するさまざまな参考書籍と学術的研究論文を出版しました。

宗教に対する寛容と 宗教の多様性

ブライアン R. ウィルソン博士
名誉助教授
オックスフォード大学
イギリス
1995年4月28日

I. 人権と宗教の自由

第二次世界大戦の終わり以来、宗教の自由に対するすべての人間の権利は、国連、ヨーロッパ会議を含むさまざまな国際的団体やヘルシンキ合意の中の決議で宣言されています。政府は、あるセクト（分派）やデノミネーション（宗派）の宗教的実践が、通常の刑法と矛盾したり市民の権利を侵害しない限り、以前のあらゆる宗教弾圧の方針を遺棄するだけでなく、積極的に宗教の自由を保護するよう活動しなければならない責任があります。しかし、特に宗教の定義に関する学術的な意見の一致が全くないと、その決議は宗教差別をすべて根絶する保証とはなりません。政府がひとつ（またはそれ以上）の宗教を偏好することは、例えばヨーロッパのさまざまな国々で特定の宗教が法律により確立されているように、未だに残っています。そのような偏好は、特定の宗教団体に、他の信仰に対しては与えない社会的特権、さらには政治的特権さえも与えるのはもちろん、経



済的、特に財政上の便宜を与えるかもしれません。そのような差別的な手段が公然（法律、慣習、あるいは先例によって）とは維持されていない所ですら、他の宗教団体よりもいくつかのタイプの宗教団体をより好む、政府あるいは社会の態度が広く存在するかもしれません。特に、ある特定の宗教組織に対する疑念が、官界あるいは民間の中にあるかもしれません。特に、ある宗教集団の教えや実践が一般的に馴染みがない場合は、あまりにも知られていないため、官界あるいは民間意見によって、それは「本当は宗教的ではない」と考えられるかもしれません。民間人、そして時には当局が、宗教はどのようなものであるのか、宗教の信者はどのように振舞うものなのかのステレオタイプをもたらしめます。したがって、この恐らく、無意識に仮定されているモデルからあまりにもひどく乖離（かいり）している団体は、通常の宗教に対する寛容が及ぶ資格がないように見えるかもしれません。彼らは実際、宗教として考えられるものの範疇の外側に落ちてしまったように見えるかもしれませんし、さらには法律に違反する形で運営されているという罪に直面しなければならないかもしれません。

II. 現代の宗教の多様性

過去50年間で、西洋社会で宗教の多様性は著しく増加しました。新しい宗教団体の数が劇的に増加し、いくつかの宗教団体は新たに西洋に輸入されたもので、それは主に東洋からでした。より以前の宗教の多元的共存は、ほぼキリスト教内の変化に限られていましたが、それは拡張し、霊性の新たな概念と他の宗教的伝統から派生した新しい運動を含むようになりました。これらさまざまな団体の方向性、教え、実践、組織形態は、元々あったか輸入されたかにかかわらず大きく異なっており、伝統的な教会あるいはセクトに対応する特性とはしばしば完全に異なっています。しかし、ここではっきりとさせておきたいのですが、国際規模の団体から宗教の自由が求められたことと、新しい宗教運動が急増したことが同時発生したのは幸運でした。国際機関の決議は、特にこれらの新宗教の寛容の問題に向けられているわけではありません。むしろ、それらは主に共産主義社会における宗教の自由と関係があり、また宗教の多元的共存社会における、異なる主要宗教間の友好のためのものなのです。西洋にそれほど多くの新しい精神的少数派が出現したのは偶然であり、国際機関によって是認された寛容の精神（それらは確かに寛容を受けるにふさわしいものですが）は、それほど容易にはそれらに及ぶものではありません。

III. キリスト教伝統における寛容

今日、寛容はキリスト教の権威筋によってしばしば説かれているものの、キリスト教の伝統は不寛容のひとつであることを思い出す必要があります。現代の宗教の大部分とは異なり、キリ

スト教はパウロの時代から排他的な宗教であり、その信者たちが他の神を崇拜したり、異質な実践に従事することを禁じていました。それはまた、普遍主義に向かう傾向のある宗教であり、それが全人類の唯一の真の宗教であることを宣言しています。ユダヤ教もまた排他的ですが、ユダヤ民族ではない人には通常選択肢として利用できる宗教ではありませんでした。対照的に、キリスト教はすべての人にとって唯一正当な宗教であると教えました。それは人が自由に選択し、選択すべき任意の宗教でした。したがって、キリスト教はまた、改宗させる宗教でもあり、他の宗教はすべて邪悪であると人々に説得しようとし、そのように非難しました。

何世紀もの間、キリスト教会は、異教徒の改宗を主要な任務とし、他のすべての宗教の信者を異教徒に含めました。異教徒は改宗されるべき一方、「真の信仰」を知っていたが、何らかの点で教会の教えに異議を唱えるようになった人々は、教会から破門されるだけでなく、死によって根絶されるべきでした（聖トーマス・アキナスの権威的な要求）。

キリスト教の、他のすべての宗教に対する不寛容は、宗教改革の時だけ和らげられ、その後は漸進的にしか和らげられませんでした。中央ヨーロッパでの初期の寛容の表れは最初、1555年のアウグスブルグの和議に採用された原理「*cuius regio, eius religio*（領邦君主の国では、領邦君主の宗教）」に基づき、その臣下は統治者の信仰（カトリックまたはルター派）の採用を求められました。カルヴァン派改革派教会に影響を受けたさまざまな領土では、不寛容は時折、後にカルヴァン派信者に及びましたが、いわゆる「急進的」改革のセクト、再洗礼派とフッター派、その後ソッチーニ派とユニテリアン派は迫害され続け、一方で無神論者はジョン・ロックのような啓発された哲学者たちによってさえ提示された寛容の理論に従っても、全く寛大には扱われませんでした。

最終的に、「オープンバイブル」と「万人祭司」によって信奉された原理が、伝統的キリスト教において大事にされてきた不寛容の性質の着実な減少につながりました。イギリスにおいて一番目立つのは、1689年にウィリアムとメアリーの法律のもとで、非国教派が自分たちが好きなように礼拝をする限定的な権利を獲得したことです。制限は存続し、後の200年間で徐々に緩められ最終的に撤廃されました。ヨーロッパの統治階級は、社会的結合は宗教的一致の維持におおむね依存しているという理論を、徐々に放棄するようになりました。合衆国では、その教訓はもっとあからさまに認識されました。宗教的に多様な人々（その中にはヨーロッパの宗教的迫害からの難民が多くいました）を受け入れなければならなかったからです。そのような宗教的に多様な社会における、社会的分裂傾向に対抗する保障は、宗教的一致を主張する試みではなく、あらゆる宗教の教義と信条を超越する原理の確立を宗教に対する寛容に見出すことが期待されました。古いヨーロッパの宗教弾圧の必要性の仮定とは対照的に、合衆国で

はすでに、宗教的に多様になった人々の社会的結合にとって寛容の原則が不可欠だと認識されていました。このように、アメリカにおいては、寛容と宗教の自由があらゆる宗教機構の上位の原則としてもたらされました。統治する権威は、宗教を設立することはおろか、どの宗教に対する偏好も示してはならない非神政国家の創造が、宗教的権利の最初の保障となったのです。

IV. 宗教の定義における 文化的有界性

寛容と非差別の原則が及ぶ宗教の範囲は、ほんの限られた数のキリスト教デノミネーションと、不公平にですがユダヤ人を含む、当初はかなり狭いものでした。何が宗教を構成するの概念は、このユダヤ-キリスト教の歴史に関連する運動の多様性が前提になりました。宗教それ自体はキリスト教と実質的に同義であるとして考えられ、宗教の専門家は自分自身が熱心なキリスト教徒である神学者でした。何が宗教を構成するの概念の定義を伝統的に提供したのは彼らであり、必然的に彼らの概念は専らキリスト教の用語からつくられました。神学者による宗教の定義はおおむね学術的なものとして見なされたかもしれませんが、他のより実際の領域で、特に法廷において、時に非常に不当な結果をもたらすという影響がありました。例えば、法的に採用された、偏狭で、文化的に縛られたばかりの宗教の定義の例は、1754年まで遡るイギリスの判例があります。当時、判事のハードウィック卿は、宗教は慈善対象であるが、ユダヤ教の教えはそうではないと判決し、ユダヤ教の教えのために遺言者によって残された基金は、代わりにキリスト教の教えの準備に充てられるべきだと判決しました。その時の法廷にとって、「宗教」という言葉はユダヤ教を含んでいませんでした。それはキリスト教のことだけを表していました。

V. 宗教の現代的定義

法と神学が共に規範的な規則であり、その結果、彼らが傾倒していた規範的視点の偏見は、彼らの定義や仮定を潤色しました。現代の学問は、私たちの他の文化に対する知識を広げたため、「宗教」として適切に指定されるものは、信仰や、実践、制度上の規約に関係した多くの点で、キリスト教を特徴付けるものからしばしば乖離していることを認識するようになりました。その結果、宗教のより包括的定義が探し求められ、他の社会は、キリスト教の概念とは異なるけれども、宗教的信条を信奉し、宗教的实践に従事し、宗教的制度を維持していると認識するひとつの定義に至りました。数多くの経験的事例の知識が増加することにより、19世紀のまじめな学術的論評者さえも表明した、キリスト教徒、ユダヤ教徒、イスラム教徒以外の民族は「宗教を持っていない」という憶説は不可能であるとされました。

VI.倫理的に中立な定義

宗教そのものは常に規範となるものですが、個々の宗教が互いに異なるので、現代の宗教学の専門家(人類学者、社会学者ならびに比較宗教学者)は、自分たちが宗教に献身することなく規範を論議しようとし、現代の学者は客観性と倫理的中立性を維持するようにします。しかしながら、宗教学における完全な中立性の発展は、非常にゆっくりとしたものです。現代の比較宗教学によるいくつかの研究は、未だ偏見を露呈しています。公に価値判断ぬきの研究を行う社会科学においてできえ、戦時に行われた研究の中には、偏見が明らかに存在しています。特に、生物学的進化の過程に類似する宗教的進化の過程があり、最も進歩している国民の宗教は、必然的に他の国民の宗教よりも程度が「より高い」ということが、しばしば根拠なく当然のこととされてきました。その憶説はキリスト教徒の学者にとって容易に受け入れられるものでした。ある人々にとっては(特に顕著なのはジェームズ・フレーザー卿)、宗教は魔術から科学への途上にある進化の段階のひとつであると信じられていました。

今日、もはや学者たちは、ひとつの神への信仰は、いくつかの神の信仰や無神信仰よりある意味で優れた形態の宗教であるとは考えていません。宗教が、擬人化された神、その他の形態の神、崇高な存在、多数の靈魂または先祖たち、普遍的原理または法則、あるいは「存在の根拠」のような究極的信仰の他の表現を仮定しているかもしれないということは認められています。宗教概念が知的に洗練された文化や背景の中でより抽象的なものになる傾向があることは、そのような宗教が「より高度」であると示す根拠としては見られていません。

学者が異なる社会での宗教の経験的多様性を認識するにつれて、何が宗教を構成するのかという彼らの概念は、共有された同一性よりむしろ家族的類似性を持ち、現実の実体の同一性よりむしろ振舞いのパターンの類似性を現した現象をますます含蓄するようにならざるを得ない必要がありました。宗教は、ある特定の伝統に特有な用語で定義することはできない、という認識が現れ始めました。こうして、キリスト教に付属し、以前の段階では宗教の定義に不可欠だと考えられていた具体的な項目は、今や、定義が含むかもしれない、より一般的な範疇の例に過ぎないと見なされました。そのような具体的要素の詳述に代わり、本質的には全く同じではないが機能的には同等であると考えられることができる、さまざまなタイプの信仰、実践、制度を含む、より抽象的な記述が行われるようになりました。一度そういった概念化が進展すると、どの社会にも知られている経験的実在を超越する信仰が存在し、人に超自然的なものとの接触や関係をもたらすように意図された実践の存在が認識されました。この目的に関連した特別な機能を引き受ける人々もまた、ほとんどの社会に存在しました。全体として、これらの要素は、信仰の本質、実践の性質、あるいは礼拝における職員の正式な地位にかかわらず、宗教を構成するものとして認識されるようになりました。

VII. 信仰と実践の内部的一貫性

他に理解されるようになったことは、宗教は内部で常に首尾一貫しているわけではないということでした。比較的小さい、部族的な社会においてでさえ、往々にしてかなり複雑な儀式と神話が存在し、それらは、ひとつの首尾一貫した、内部的に統一性のある理路整然とした体系を構成してはいません。宗教では、社会が近隣の、あるいは侵入してくる人々との接触を経験する時に、変化を経験し、神話と儀式の双方に成長が起こります。異なる儀式と信仰が、異なる状況と切迫した事態に存在するかもしれません（例えば雨乞い、作物の豊穰と家畜や女性の多産の確保、保護の提供、同盟の強化、同年齢グループのための成人式など）。そのような活動はすべて、超自然的な力（その定義がどうであれ）に向けられ、学者によって宗教的であると認められます。技術の進歩した社会における信仰ならびに宗教的实践の規定は、一般的に言って、比較的念入りに一本化されたものであり、優れた内的一貫性と安定性を示すものであるが、このように発達した組織においてでさえ、多様性という要素は執拗につきまとうものです。超自然的なものに関わる信仰の神学組織または図式化は、国際的とされるほどの優れた宗教においても、完全につじつまの合うものではありません。常に説明されていない残滓（ざんし）と、時に公然たる矛盾があります。全体ではなくても大部分の社会では、一般の人々の中に民間宗教の要素のような、より以前の宗教的な姿勢が持続して存在します。取って代わられた宗教体系は、しばしば取って代わった宗教体系の上にその堆積物を残します。こうして、異教の儀式に特徴的だった、奉納したり神殿へ行列を組んだりする慣習は、ちょうど昔の中東のさまざまな神話が、模倣としてキリスト教の教えの中に取り入れられてキリスト教徒の行為に入り込みました。ローマ時代においては、多神教の神々は少し変えられてキリスト教の聖人になり、より最近では、同様な過程がラテン・アメリカで起こりました。これら民族宗教から持続している外来の要素は別にして、主要宗教すべてが所有する聖典はみな、内的矛盾と非統一性を露呈しています。宗教の本質においては、しばしば曖昧さが存在します。宗教言語は、客観的に科学的であるとは言われていません。厳密に認知的であるよりもむしろ詩的であったり、映像や記憶を喚起したり、そして時には強い感情を喚起しようとしています。そういった言語は、文字通りにあるいは寓意的、比喩的、象徴的に受け取られ、しばしば異なる意味を充てられる可能性があり、さまざまな反応を生み出します。これらの原因やその他の原因が、特に宗教専門家が宗教的意見を経験的証拠と調和させるように努めた時、反対の解釈方法、解釈原理を時に取り入れてきたこれらの学者の間に差異を生じさせ、時には正統派的信仰として広く認められているものの内部でさえ異なる伝統を育ててきました。そうして、これらの問題は宗教の多様性のひとつの原因を成しています。その他の原因は、意図的な異議から起こります。

VIII. 異議の発生

主流の伝統の内部における別個の学派の発展とは全く別に、先進国での、正統派信仰に対する意図的、意識的な異議はまた、めずらしい現象ではありません。キリスト教徒、ユダヤ教徒、イスラム教徒は、正統派(すべての学派の)と、多数派でないグループ(幅広い宗教的実践様式に従い、逸脱した信条に賛成し、独自の制度を創造する)に分けられます。異議は、宗教的排他性が広がっている状況では一番目に付きます。すなわち、そこでは、個人はもしひとつの宗教を信奉するなら、他のすべての宗教への忠誠を放棄することが求められます。キリスト教の伝統で厳しく要求される献身の様式です。いくつかのヨーロッパの政府が、その臣民に特定の形態の宗教を規定するのをやめるにつれ、そして少なくとも形式的には、他の宗教よりある宗教に対する差別的な偏好でさえもある程度減じるにつれ、それらの国々の状況は合衆国で広がっている状況により似かよってきています。このように、「宗教の多元的共存」と呼ばれている状況が出現してきました。しかし、ある社会内部での宗教の公的平等、よく言われるところの法のもとでの平等は、何らかの点でしばしば差別が持続するという事実を隠すべきではありません。イギリスでは、さまざまな法律が、英国国教会の優越性を保護しており、それは法で確立された教会であり、その聖職でない長は君主です。多くの英国国教会の司教が、上院議会において正当な一員であり、首相によって英国国教会議員の任命がなされます。他の優遇措置を示すもののひとつです。その他のヨーロッパの国々では、さまざまな差別的な規約が、ひとつもしくは複数の伝統的な教会を、他の異議派集団や新しい宗教団体より優遇しています。ヨーロッパでは一般的に、宗教的実践の自由がありますが、異なる宗教団体は未だに国家から差別的待遇を経験しており、大衆の疑念(宗教における馴染みのないものすべてに対する)を促進するように働く敵対的なマスメディアとしばしば戦わなければなりません。そのような差別的扱いおよびそれに関連した敵意は、少なくともある程度、伝統的に「専門家」として宗教の定義とその性格を明示する人々の大部分が規範的献身を持続することから起こります。どの社会にも、宗教的献身を規範的に示す宗教専門用語の遺産が存在します。宗教の本質をめぐる初期の定義ならびに記述は、往々にしてそれらを公式化した者が宗教伝統から借用した用語を使ったものです。ひとつの宗教への固有な用語の使用は、他の宗教の記述を歪め、その特徴ならびに性質に関して誤った憶測を招きかねないという認識が社会科学者たちにはよくあります。ひとつの文化および宗教伝統の中で進化してきた概念は、他の宗教で機能的には対応していても、形態的に独特である要素を正確に伝えることはないでしょう。そのような不適切な適用例として、「ブッディスト・チャーチ(仏教教会)」とか「ムスリム・プリーストフード(イスラム教祭司)」とか、あるいは三位一体を「キリスト教の神々」とする言及の仕方が挙げられます。まさに「教会」と「司祭職」という用語が、強い特定の文化的、組織的な言外の意味を持ち、それらの使用の現れは多くの点で、他の宗教組織におけるそれらの機能的同等物

とは似ていません。それらを特徴付ける知的、イデオロギー的、道徳的、組織的な性質は、キリスト教の伝統に特有であり、これらの用語を使うことは他の宗教の混乱、誤解、誤った期待などにつながり、それ故に疑念、そして恐らくは敵意へとつながるに違いありません。

IX. 抽象的定義

もし複数の宗教が国家によって同等性を与えられるならば、宗教現象の多様性を包含する、抽象的な定義を用語として採用する必要があります。そのような抽象的用語の使用は、どの宗教の伝統、先入観にも汚染されていないという意味で、「冷静客観的」と見なされるかもしれませんが、しかし、必然的に本質的性質すべてを捉えらえることには失敗するでしょう。抽象的用語の使用は、信仰、儀式、象徴使用、制度の認識的側面や感情的側面を説明し尽くすことはないでしょう。この社会科学的な取り組みは、客観的な比較や分析、説明を可能にするけれども、宗教が自らの信者のために、内包する意味や感情への訴えの実質をすべて伝えることはできませんし、伝えられ得るとも考えるべきではありません。

X. 現代的定義の構成要素

すべて学者によって受け入れられてきた宗教の決定的な定義はありませんが、適切に抽象的な用語で述べられた多くの要素は、宗教の特徴として、しばしばさまざまな組み合わせで使用されています。それらは、以下の事柄に関係する信仰、宗教実践、人間関係、ならびに機構/制度を含んでいます。

- a) 超自然的な力、存在または目標
- b) 人間の究極的な関心事
- c) 聖なる事物 (隔離されたもの、禁じられたもの)
- d) 人間の運命を定める媒介者
- e) 存在の根拠
- f) 超越的知識または知恵の根源
- g) 宗教的生活の集団的特性

宗教の持つ重要性ならびに機能は以下のように表される：

- a) 集団もしくは個人の自己認識の付与
- b) 方向付けの枠組み
- c) 人間の力で構築された、意味の宇宙の創造の促進
- d) 支援ならびに救済の望みに関する再保証と慰めの提供
- e) 人間の和解と道徳的共同体の維持の達成

これらの特徴は一般的に学者によって、すべての宗教ではなくても、多くの宗教を特徴付けるものとして受け入れられるとはいえ、実際に安易な適用を許すにはあまりに大まか過ぎます。例えば、現代政府や司法が非常に多様で、今日西洋社会に信者を持っている数ある新しい、または新しく輸入された宗教のひとつか別のひとつに、適切な基準を当てはめようとした時です。この結果、より洗練された属性の一覧が必要となるかもしれません。その一覧は範疇を含み、各々の範疇は、宗教の必要条件としてではなく、宗教の地位を主張するあらゆるグループに、経験的証拠の中でしばしば見付けられる特徴として提示されています。これらの特徴は、こうして、私たちがすでに示したように、認識できる「家族的類似性」として考えることができます。このように、各項目は、ある運動または考えの体系が宗教としての資格を持つために存在しなければならないと示唆されるものではなく、宗教に恐らくははっきりと現れているものとして見なされるべきです。

XI. 確率的一覧

以下は、宗教と見なされる運動、組織あるいは教えの体系として恐らくは認めることができる項目の一覧です。通常どの事例においても、これらの項目すべてが認められるわけではありませんが、特定の信仰と実践の集合体が宗教の地位を獲得するには、どの割合で項目が存在する必要があるのかを決定するでしょう。宗教が生まれた非常に長い人間の歴史の期間を考えれば、その一覧は必然的に多様な傾向を反映します。一極端からもう一方の極端まで、非常に具体的な魔術的なものから、主要な宗教的関心事と本質の比較的抽象的で洗練された、または神秘的とも言える概念まで、多様な宗教的観念の洗練度が反映されています。事例の性質上、また、熱心な信者たちの内部的多様性と多様な洗練度を考慮に入れたとしても、両種類の方向性を同程度に含んでいそうな宗教はありそうにありません。故に、その確率的一覧のすべての項目を100%満たして宗教の資格に足り得る宗教がなさそうなことは明らかです。宗教が恐らく持っているだろう特徴は以下の通りです。

- (1) 通常の感覚的知覚作用を超越し、全く仮定的な精神的存在の理法さえも含む媒介者への信仰

- (2) そのような媒介者は自然界や社会秩序に影響を及ぼすだけでなく、それに直接働きかけたり、またつくり出したかもしれない信仰
- (3) 過去のある時点で、人間生活への超自然的な事象の介入が明らかに起こったという信仰
- (4) 超自然的媒介者が、人間の歴史ならびに運命を監視してきたと見なす信仰。これらの媒介者が擬人的に描写される時、特定の目的を持つ者と信じられるのが普通である
- (5) 現世ならびに来世における人間の運命は、これらの超越的媒介者が設定し、あるいはそれへの主従関係に依存する、ということを持する信仰
- (6) 超越的媒介者が気まぐれに人間個人の運命を指図する一方、その個人は規定された通りに行動することによって、現世または来世、あるいは双方の世界における自己の体験に影響を及ぼすことができる (一定不変というわけではないが) と信じられる信仰
- (7) 個人、集団あるいは代表者の実践のために規定された行動、すなわち儀式
- (8) 個人または団体が、超自然的力の源に特別な支援を嘆願するという、和解的行動の要素が (高度に発達した宗教にさえ) 持続すること
- (9) 通常、その信仰の超自然的媒介者を象徴する表象の現存する場所において、信者によって帰依、感謝、従順、または服従の表現が捧げられるか、またある場合は信者に要求されること
- (10) 特に超自然のものと同一視された言語や、対象物、場所、寺院、季節が神聖視され、それ自身が崇拜の対象となることもある
- (11) 儀式や顕示、奉獻の表現、祝い事、断食、集団懺悔 (ざんげ)、巡礼などだけでなく、神格、予言者あるいは偉大な教師の地上での生活における再演や、記念日やエピソードなどが定期的に演出されること

- (12) 礼拝や教えの顕示が、共同体や善意、交わりならびに同胞意識という人間関係を肌で感じさせる機会を与えること
- (13) 道徳律がしばしば信者に義務として課せられること。それが言及する領域はさまざまではあるが、時には戒律的ならびに儀式的条件として表現されたり、時には不特定の高尚な倫理精神という形で提示されることもある
- (14) 規範的に要求される目標への真剣さ、永続する確信、そして全生涯にわたる自己献身
- (15) 信者は能力に従って、因果応報の道徳的取引が付随する利益または損失を累積するというもの。行為と結果との間の厳密な関連は、所与の原因による自動的影響というものから、個人の損失は献身や儀式的行為、告白、悔い改め、あるいは超自然的媒介者の特別な執り成しによって帳消しにされるという信仰に至るまでさまざまである
- (16) 普通は宗教職務担当者という特別な階級があつて、神聖な事物、聖典ならびに場所の管理者として仕える。また教義、儀式ならびに教区の指導などの専門家の階級もある
- (17) そのような専門家は普通、貢ぎ物として、あるいは特定の機能に対するお礼として、あるいは制度の俸給として、務めへの報酬を受ける
- (18) 専門家が教義の体系に自らを没頭させる時、普通、宗教的知識がすべての問題に解決策を与え、人生の意味と目的が説明されるという主張がなされる。そしてしばしば、物理的宇宙ならびに人間心理学の起源や活動が説明される、ということも付随する
- (19) 啓示や伝統に関する宗教的知識ならびに機構/制度の正当性が主張される。つまり革新とは大概復興として正当化される
- (20) 教義が真理である、および儀式が効果を持つという主張は、目標とするものが究極的には超越であり、目標および達成のために推奨される任意の手段には信仰が要求されるので、経験を主眼としたテストの対象となることはない

XII. 歴史的な実体としての宗教

上述の一覧は、比較的抽象的な一般化の観点から列挙されているものですが、実際の宗教は、歴史的な実体であり、論理的に構築された体系ではありません。それには、さまざまな歴史的出来事の中で規定された、大きく異なる組織化の原理、行動指針、信仰様式が含まれ、それぞれは、同じ広い宗教的伝統の中でも特有な、時には相入れない宗教性の考え方によって特徴付けられています。ひとつの宗教の中に、異なる教義または儀式の実践の解釈が、洗練度の異なる信者たちによってしばしば同時に認められます。信仰または礼拝において同一のものが、ある人によっては象徴的なものと見なされ、他の人からは本質的に強力なものであると見なされるかもしれませんが、いずれも宗教体系の中で順応します。矛盾した考えを他の考えと入れ替えることは、歴史的には概念や解釈の付加ほどは多くありませんでした。信仰と礼拝を理解するさまざまな方法の融和が時とともに起こるかもしれませんが、それが起こるかどうかは、組織の型だけでなく、リーダーシップの権威と有効性にも依存しています。そういった宗教的伝統内部の多様性は、主要な宗教的伝統と、時間とともに発展したその細分化との間にあるより大きな相違の状況を、さらに複雑にしています。上記の一覧は、宗教的進化の結果に対応させるのに十分広範な基準(より字義通りで、明確で、魔術的なものでさえある要素に対応させるもの)を使おうとしています。その要素とは、洗練された抽象表現で、自らの信仰と活動を表現し、受け入れられた宗教組織の中でさえ特定のレベルで継続しているものです。近年進化したいくつかの宗教は、他の宗教には残っている原始的な概念の影響をほとんどあるいは全く受けていないかもしれないため、その一覧(必然的に古代の宗教体系で主に見付かる項目が含まれ、また宗教の進化とともに残るとは限らない項目が含まれる)の基準を満たさなくなってしまうものがいくつかあるかもしれません。したがって、宗教的な思考と実践の歴史的、進化的性質は、宗教的な現象に含まれる、さまざまな形態を考慮した徴候を含めるために発表した一覧にある、すべての項目を等しく満たす宗教がほとんどないことを示唆しています。

XIII. 多様性と一般化

したがって、多くの点で宗教に関する一般化は簡単ではないということになります。容易に「宗教」と呼べる現象は認識されるとはいえ、多くの点に関して、その種の中の数多くの標本間に少なからぬ多様性があるということを認めなければなりません。宗教に関係する西洋人は通常、キリスト教伝統の偏見(多くは無意識でなされる)が除去されれば、実際、キリスト教の型を基とする宗教の必須条件と思われた多くの具体的項目を他の宗教で目にすることはありません。ですから、上記の一覧では、崇高な存在者への言及は極力避けました。というのも、上座部という小乗仏教徒(そして多くの大乗仏教徒)にとって、この概念は何の効力をも持たないからです。礼拝は、上記に言及されていますが、仏教徒にとって、キリスト教徒が持つその意味とは非常に異なった意味を持ちます。そ

してキリスト教内でさえ、カトリック教徒、カルヴァン派、クリスチャン・サイエンス信者、エホバの証人のような異なるデノミネーションの中では礼拝についての理解には大きな多様性があります。一覧は特に信条には言及していませんが、キリスト教の歴史において信条は特別な重要性があります。しかし多くの他の宗教ではその重要性はずっと低くなります。そこではしばしば、正統性より正しい信仰と実践がより重要となります。正統派キリスト教において、それは中心的なものです³、魂についての言及はありません。この概念は正統派キリスト教徒には致命的なものです⁴、魂の教義がユダヤ教ではどちらかと言うと曖昧であり、ある種のキリスト教運動の間では明白に否定されているからです。例えばセブンスデイ・アドベンティストとエホバの証人（この団体はそれぞれ世界中に何百万人という信者を持つ。また「mortalists（魂は不死ではないと考える人たち）」として知られるキリスト・アデルフィアン派、詩人ミルトンを含む清教徒も、これを明白に否定する）もいます。一覧は地獄にも言及しておらず、それはユダヤ教に欠けているもうひとつの項目だからです。来世という抽象的な概念が、キリスト教内部のふたつの異なる概念を調和させる単一または複数の方法として、魂の輪廻 (reincarnation) そして復活というキリスト教のふたつの違った考えを満足させるよう言及されています。しかし、仏教徒やヒンズー教徒は少し違った形で、輪廻の教義を持っています。このように、一覧は高度に抽象的な項目を示すようになってだけでなく、宗教を構成するものに典型的な特徴を同定する、実用的な便宜をはかるようになっています。

XIV. 宗教の多様性：仏教

仏教は、宗教とは必然的に一神教であるという、暗黙の憶説に異議を唱える宗教の主要な例として際立っています。仏教は一神教の信仰体系ではなく、仏陀自身が救済者であるという考えに強く傾倒している、日本の浄土宗と浄土真宗のような仏教のセクトにおいてさえ、仏陀を創造主の神だとは考えません。仏教は概して、さまざまな神々の存在と活動を否定しません。それらは、いくつかの仏教のセクトにおいては、崇拜と慰撫 (いぶ) の対象であるかもしれないとはいえ、それらは仏教の教えの中で明らかにされている物事の仕組みにおいて、本質的な役割は与えられておらず、全くのところ、人間のようにカルマ (業) と転生の法則に従っていると考えられています。仏教の特徴を説明するために、西洋の学者によって一般的に最も古い伝統として考えられているスリランカ、ビルマ、タイ、カンボジアの仏教である、上座部仏教の教えの簡潔な概要は以下の通りです。

XV. 上座部仏教

仏教の関心事は物質宇宙というより人間です。現象の世界は実体がなく、常に流転していると考えられます。人間自身は物質世界と同様に一時的なものです。彼は自己ではなく、自己を含ま

ず、むしろ現象の塊であり、その身体ははかない物質的な世界の一部です。人間は、連続的な精神的、肉体的現象の統合体であり、常に分解、崩壊しています。彼は「理解する」5つの方法を創ります。つまり身体、知覚、認識、精神現象、そして意識です。彼は成ることと死ぬことのサイクル「samsara (サンサーラ、輪廻転生)」に従います。彼の状態は苦しみのひとつであり、これがすべての存在を特徴付けます。苦しみは欲望と快楽によって引き起こされ、そして苦しみから人を解放することが、仏教の教えの推進力です。すべては誕生と死のサイクルに従います。転生は階層的に考えられている異なる世界で起こると信じられており、通常、5つで表わされます。つまり神、人、霊、動物、地獄の中（そして時には6番目の悪魔）です。これらの状態のうち、人間の状態は、たとえまだ程遠いとしても、最も容易に解脱が達成可能です。動物は解脱に届くにはあまりにも鈍過ぎ、神々はあまりにも傲慢です。

カルマの法則は、中立の、永続的な過程として働きます。それによって、過去の行為は、その後の人生に影響を引き起こす原因となります。したがって、現在の存在で経験される状態は、過去の行為によって引き起こされたと思なされます。カルマは完全には決定論的ではありませんが、特質、境遇、容姿はカルマによって決定されます。同様に、行為は自由のままであり、行為と同様、動機もまたカルマに影響を与えます。善行は未来の人生の見込みを改善すると考えられています。しかし、未来の人生への転生は魂を信じることにはなりません。人は魂の連続性を持っているとは考えられていないからです。各々の人生は次の転生への推進力です。したがって、「条件付きの始まり」があり、人生は原因の鎖の環のようです。ひとつの炎が、他の炎から火がつくように、それぞれの人生が、前の人生に条件付きで依存しています。

キリスト教の救済と永遠の罰の体系における中心的な項目として、神に対する違反である罪の考えも仏教には欠けています。逆に、転生の苦痛の鎖からの究極的な解放に向かう健全な行為、あるいはそこから離れる不健全な行為があります。人間は、欲求（渴望）を通じて、繰り返す転生の仕組みの中に閉じ込められています。快楽、欲望、喜び、愛着、達成したり破壊したりすることに対する渴望は、必ず苦痛という結果になります。愛着と渴望からの解放は苦痛を終わらせます。転生の鎖からの解放は渴望を断つこと、すなわち涅槃として達成され、そしてこれは悟りによってのみ達成することができます。それを求めて精進する人は、いずれそれを達成するでしょうし、そして無知を追い払うでしょう。完全な悟りは涅槃をもたらしますが、ひとりひとりが自分自身のために達成しなければなりません。彼は指導によって助けられるかもしれませんが、それでも、自分自身でその道を歩いていかなければなりません。正統なキリスト教の教えと対照的に、上座部仏教では、天部は信者のために介在することはできず、彼の救済の求めにも何ら援助を与えることもできず、また祈りによってもこの目標が達成されることはありません。涅槃それ自体は、キリスト教徒によって時折表現されているような無ではなく、すべ

ての熱情を消すことによって到達される、至福、不死、清浄、真実、そして永遠の平穩の状態と考えられています。それは「無我」の実現です。

解脱の達成に向かう実践的努力は、正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の八正道を歩むことから成ります。これらすべての指示は同時に追求されるべきものです。これを行わないことは怠慢の罪を犯すことにはならず、ただ、啓発された自分の利益に沿って行動しないことです。信者たちはまた十戒を守ることを誓わされます。人間を自我に縛りつける十の束縛を放棄し、禁止された不道德な行為を放棄します。しかし、道德規範を単に維持することよりむしろ慈悲の実践に強調がおかれます。宗教的实践全体の要点は、自我の迷いを克服することによって苦しみを克服することであり、こうして、輪廻転生を断ち切ることです。

他の古代の宗教のように、仏教はそれが根付いた地域の民間宗教から外的な残滓を受け取っています。古代の主要経典と、上座部仏教の国々における今日の仏教徒の実践の中に、数多くの外的な「残滓」を認めますが、そのひとつが神の存在という考えの容認です。これらの存在は、信仰の必須の対象としても、何ら特別な役割を果たすとも見なされていませんし、仏教の救済論の中心主題の全く周辺的なものであり、実践的仏教が容認し調和させた他の宗教的伝統の残滓あるいは付着物としてのみ持続しています。

最後に、仏教には伝統的な教区組織がないことは特筆されるかもしれません。僧侶には、牧師の義務はありません。ここ数十年の間には、時折何人かの僧侶が教育の仕事を担当したり、社会福祉のために働いたりしましたが、彼らの伝統的関心事はいつも、専らでないにしても主として、自分たち自身の救済に関してであり、地域社会への奉仕や在家信者たちに対する世話人的なケアではありませんでした。彼らは在家信者に、功德を行う機会を、そして故に、良いカルマを創る機会を与えます。単に、自分たち各々が持ち運んでいる、清貧と依存を象徴する物乞いの鉢を満たすことで、僧侶に施しを与える機会を与えることによってです。

この上座部仏教の教えの概要は、この宗教とキリスト教の間のはっきりとした差異を明確にします。創造主たる神はなく、故に、礼拝はキリスト教諸教会で広まっている礼拝とは全く異なった種類のものです。原罪の概念はなく、個人的な救世主や神の介在の考えはありません。意識が連続した不死の魂の概念は欠けており、涅槃あるいは終わりなき転生は、栄光や永遠の罰という伝統的キリスト教の考えとははっきりとした対照を成します。肉体と精神の二元論はありません。かなり重要なこととして、歴史の概念は、原初の幸福、人間の転落、神の身代わりの自己犠牲、世界的な黙示、最終的に救済された選ばれし者の天国の栄光への復活のような、キリスト教の体系に見られる直線状の変化から成るものではありません。循環する転

生の仕組みは、仏教徒の世界観の他の面に対する深淵な意味を持つ方向性であり、西洋の時間、進歩、仕事、物質的な達成の概念とは異なるもののひとつです。宇宙の中の究極的な力として非個人的法則を考え、「真の宗教」はどのようなものであるのか、という西洋の伝統的先入観からも離れ、過去において無神論的な体系だと頻繁に非難され、それでもなお、仏教は今日世界的な宗教として認識されています。

XVI. 宗教の中の多様性：ジャイナ教

何が宗教を構成するかは西洋の狭い概念に対する、実に急進的な異議がジャイナ教によって提供されます。インドの認められた宗教で、通常（普通は11の）大きな宗教のリストに含まれています。それについてチャールズ・エリオットが書いています。「ジャイナ教は無神論であり、この無神論は、謝罪や論争術の規則としてではなく、自然の宗教的態度として受け入れられている。」しかし、ジャイナ教は、「devas（デーヴァズ）」、つまり神々の存在を否定しませんが、これらの存在は、人間と同様、転生と衰退の法則に従属すると見なされ、人間の運命を決定しません。ジャイナ教徒は魂は個々のものであり無限であると信じています。彼らは宇宙の魂の一部ではありません。魂と物質は創造されることも破壊されることもありません。救済は、魂を圧迫する外部の要素（カルマの要素）から魂の解放によって達成されることになっています。これらの要素は個人の熱情の行為により魂に入り込むことを許されます。そのような行為は動物の中あるいは無生物の中での転生をもたらします。善行は神々の中の転生をもたらします。怒り、プライド、虚偽、貪欲さが魂の解放の主な障害であり、これらに抵抗するか屈服することにおいて、人間は自分の運命の主人です。自己を抑制することによって、生き物（有害な虫に対してさえも）に害を与えないことや、禁欲的な生活を送ることによって、人は神としての転生を達成するかもしれません。敬虔な信者にとって道徳的な規則は、見返りを期待することなく親切さを示すこと、他人の幸福を喜ぶこと、他人の苦悩を和らげるようにすること、罪人に対して思いやりを示すことです。禁欲は蓄積されたカルマを全滅させると信じられています。ジャイナ教は禁欲的な倫理を含みますが、これはキリスト教の伝統の中で論じられたそれとは全く異なった種類の禁欲主義で、同時にもっと消極的で、もっと宿命論的です。

XVII. 宗教の中の多様性：ヒンズー教

ヒンズー教は、その多様性の極端においては、西洋諸国の中で見られる一神教という宗教の基準を満たさないもうひとつの宗教です。古典的な形で、ヒンズー教は二元的ではない汎神論の形態として表現されるかもしれません。そこではブラフマンがすべての生き物に内在する、絶対的ではあるが非個人的な神性、聖霊です。ブラフマンは善悪を超越していると考え

えられます。彼は創造者というより、そこからすべての物が発し、そこへすべての物が戻る普遍的な力です。彼はすべての物に普遍的に現れているだけではなく、彼はすべてのものなのです。解放された魂は、彼とひとつになり他には何も存在しないと理解します。しかし、この形の神は、キリスト教の一神論に見られる神性の概念からは程遠いものです。さらに、他の複数の神の表現は、お互いの間でひとつの神から別の神へと変化してはいますが、ヒンズー教の多神教の側面を表していることが同時にわかります。ヒンズー教内部に、西洋の論理では内部矛盾していることになる、提案と主張に対する寛容性があるとすると、ヒンズー教は汎神教だとか、多神教だとかを特定して断言するのは不可能でしょう。それは明らかに両者なのです。どちらの場合も、ヒンズー教は、一神教の体系であることの試験には通りません。その体系は、ユダヤ教-キリスト教-イスラム教の伝統だけに馴染みがある人から提出された、宗教はどのようなものかという先入観に基づく、創造者である神、二元的宇宙、その神に対する明示的な信仰の必要性を仮定するものです。

XVIII. ヒンズー教：サーンキヤ派

ヒンズー教は大きな内部的多様性を持つ宗教です。古代の6つの異なる哲学の学派が正統であると認められています。これらのひとつ、サーンキヤ派は有神論でも汎神論でもありません。ジャイナ教のように、サーンキヤ派は根本的な事柄や個人の魂は創造されず、破壊できないと教えます。魂は、宇宙についての真実を知ることや、激しい感情の制御によって解放されることがあります。いくつかの教本の中で、サーンキヤ派は至高の神の存在を否定し、どのような場合でも神の概念は余計なものであり(カルマの働きが、解放を求めるべきことをその人自身で決定できるまで、その人の諸事を支配するため)、それ自体が矛盾したものと見なされます。サーンキヤ派の4つの目標は、仏教のそれらと似ています。苦悩を知ること、そこから人は自分自身を解放しなくてはならない。痛みを止めること。苦悩の原因(魂と物体を識別し損なうこと)に気付くこと。解放、つまり知識を識別する手段を学ぶこと。他の宗派のようにサーンキヤ派は輪廻の原則を教えます。再生は人の行動の結末であり、救済は再生のサイクルから逃れることです。

サーンキヤは二元論の形態を含みます。これは善と悪というキリスト教の二元論ではなく、魂と物質の本質的な違いです。両方とも創造されない、無限に存在するものであり、世界は物質の進化の所産です。しかし魂は変化しません。苦悩する魂は物質に捕らわれているけれども、この捕らわれているものが幻想です。魂が物質世界の一部ではないと気付けば、その世界は特定の魂のために存在するのをやめて自由になります。サーンキヤ派の理論によると、物質は進化し、分解し、活動しなくなります。進化において、物質は知性、個性、感覚、徳性、意志、そ

して死を切り抜け、転生を経験する原則を生み出します。魂とつながることで、身体組織が生物になります。このつながりによってのみ意識が認識されます。物質も魂もそれ自体は意識ではありません。魂は生命を与える要素ですが、それ自体が生命を死で終わらせるのではなく、ある存在から別のものに転生させるのでもありません。それ自体は行動したり苦しむことはありませんが、魂は、鏡が反射するように、起こる苦しみを反映します。それは知性ではありませんが、無限の、熱情のない実体です。魂は無数にあり、それぞれ異なります。魂の目標は幻想や捕らわれた状態から解放されることです。解放されると、魂の状態は仏教の涅槃と等しくなります。そのような解放は死ぬ前に起こるとされ、解放された人の役割は他の人に教えることです。死後、転生の脅威がない完全な解放の可能性があります。

サーンキヤ派は一般の神を信じることに反対はしませんが、これらはその行動規範の一部ではありません。それは宇宙の知識であり、救済をもたらします。この意味では、道徳的な行為ではなく、激しい感情の制御が中心です。善行は低いレベルの幸福しか生み出せません。犠牲も有効ではありません。道徳の価値を知識の価値より下にすること、そして良い仕事の価値を貶めることは、キリスト教の要求とははっきりと違うものとなり、宗教性の異なる形態を示します。倫理も儀式もサーンキヤ理論の性質上、大きな重要性を持ちません。ここにもまた、倫理と儀式が、デノミネーションごとに程度は異なるとはいえ、信仰と礼拝の体系全体において重要な部分を構成しているキリスト教とは明確に対照的なものがあります。

XIX. 宗教の中の多様性：多神教

前述した宗教の信仰体系の例から、至高の存在やいかなる有神論の形態の信仰も、宗教の基準としては不十分であることは明らかです。あるキリスト教解説者の長きにわたる時代遅れの偏見にもかかわらず、この点は比較宗教学者、宗教社会学者によって一般的にすぐさま認められます。仏教、ジャイナ教、ヒンズー教のサーンキヤ派にせよ、至高の存在や創造神の概念の欠如にもかかわらず、宗教としての地位は奪われません。もし、これらの汎神論的、無神論的であっても疑う余地なく宗教的な信仰体系の例が、キリスト教における宗教はどのようなものであるのかという考えへの対照となるのであれば、多神教信仰もそうなります（これらを体系付けられた、あるいは首尾一貫した形で示すのは、汎神論、無神論よりは簡単ではありませんが）。道教は、今日比較宗教学の教科書の中では宗教と一般的に見なされていますが、そのような例になります。啓示宗教とは対照的に、道教は自然崇拜、神秘主義、運命論、政治的静寂主義、魔法、先祖崇拜に頼ります。何世紀もの間、寺院、礼拝、聖職者を持つ組織的宗教として、中国で公式に認められました。それは、玉皇大帝、老子、リン・ポー（超自然的存在の元帥）と都市の神であり家庭の神である中国の民間伝承の8人の不死の者たち、そしてそ

の他無数の神霊を一緒に含む、超自然的存在の概念を包含しています。道教には、至高の創造主、キリスト教のような救世主、明確な神学、宇宙論が欠けています。道教の事例は、宗教が信条、実践、組織という体系として成熟した状態で現れることがない事実を説明しています。それらはこれらすべての面において、進化の過程を経て、時折、以前の概念とは全く食い違った要素を含むようになります。神話と儀式の付着と組織の変化は宗教の歴史では普通のことですが、これらの新しい要素のいくつかは、時にほんの部分的にしか吸収されず、常にお互い矛盾しないようにされるわけではありません。

XIXA. 宗教の中の多様性：現代の例

さまざまな神性、礼拝、救済、その他宗教的な事柄の概念は、主要な古代の宗教的伝統を越えて現代宗教にまで及ぶと、さらに明らかになります。新しい宗教運動は、数が多いだけでなく、それぞれ大きく異なっています。いくつかはキリスト教伝統に由来し、いくつかは東洋の起源を持ち、あるものは神秘的伝統を復活させようとし、またあるものは「新時代 (ニューエイジ)」の教えの唯心的形而上学を含みます。当面の目的のために、単に宗教性の表現の範囲を強調するために、私たちは、これらすべてとは異なるある特定の宗教、サイエントロジーを考えるかもしれません。いくつかの面で、サイエントロジーは仏教、ジャイナ教、ヒンズー教のサーンキヤ派の伝統と似ているように見えますが、その救済論が基づいている前提は実践的、体系的な治療テクニックのそれです。それは信者に精神的啓発の段階的な道を提供します。それは信者から、現在のあるいは過去の人生のいずれで経験しようとも、過去のトラウマの望ましくない影響を取り除くと主張します。それには独断的な教義がありません。抽象的な用語で、「第8ダイナミック」として、サイエントロジーは至高の存在を認めていますが、その属性を表現しようとはしません。その存在は、祈願や帰依の対象ではありません。人間は、精神的な実体、セイトンであると考えられ、一連の人生で、物質的な人間の身体を占めます。セイトンは物質宇宙の一部ではないのですが、それに巻き込まれ、苦痛、傷害を含む経験を呼び起こすあらゆるものに非合理的、感情的に反応する、反応心を身に付けている過程にいると言われていました。救済は、反応心が軽減され、最終的には消去され、個人が自分の最大限の潜在能力で生きることを可能にする過程です。したがって、仏教のカルマの仕組みにおいては、想起されない過去の行為は、現在の人生の経験を決定し、それは取り消し不可能と言われている一方で、サイエントロジーのテクニックは、個人が過去の望ましくない出来事の有害な影響を、想起し、直面し、打ち勝つことを可能にすると考えられています。その究極の目標は、セイトンが物質世界の外に存在し、そして身体の外に存在するようにすることです。非常に特異な手順で達成され、非常に特異な用語で表現された状態ですが、キリスト教の救われた魂と類似点を持つ状態です。

サイエントロジーは、救済へと導くテクニックを規範的、合理的なものにすることを要求する点において、キリスト教と仏教の救済論の仕組み両方とは完全に異なっています。それは精神的訓練に確実性と実用的正当性のある体系を導入しようとしており、精神的目標へ現代的、技術的方式を適用します。サイエントロジーは、世俗世界がますます科学に支配されている時代に出現し、精神的啓発と救済に向かう手段として、人は合理的に考え、自分の混乱した感情をコントロールすることが必要だという考えに献身しています。それは、私たちの多元的宗教文化における、現代の多様な宗教的表現の中のひとつの重要な潮流を表しています。

XX. 宗教的伝統内部の多様性

宗教間の多様性は、宗教内部の多様性によって補完されます。これは正真正銘の正統派伝統内部においてできえそうです。つまり、もうすでに触れる機会があった、さまざまな相違の徴候は考慮しません。首尾一貫性が宗教に第一に望まれるものではないこと、そしてキリスト教できえ、系統的に構築された教義や組織の両方のパターンを他のあらゆる宗教よりも多く持っており、不正確な教義の公式化、曖昧さ、首尾一貫性のなさ、そしてあからさまな矛盾できえ同様に保持しているということが認識されなければなりません。実際、伝統的宗教言語は、キリスト教の言語できえ、常に曖昧さを消去しようと試みているのではなく、時折、それらを維持しようとできえします。そのような言語は、ただ特質を示すように機能するわけではなく、また必ずしも主としてそうするわけでもありません。それは感情的な反応を呼び起こし、価値観と性質を定めるという、同程度に重要な機能を持っています。認知的、感情的、評価的なものが、科学的情報を得る思考方法とは全く異質の方法で複雑に混ざり合っています。この多機能性の結果、宗教言語は、科学的あるいは法的な視点から見た場合、しばしば明快さ、定義、また特定性に欠けています。これは、キリスト教のように、宗教教義の首尾一貫性を明確に表現するための知的な努力の維持が何世紀にもわたって費やされていても、宗教では普通のことと考えられるかもしれません。

XXI. 多様性と宗教の進化

宗教が進化するという事実は、ある程度、正統派伝統内部の多様性の一因となります。そのような進化は、ユダヤ-キリスト教の聖典において非常に明かです。その過程を認めなくても、古代イスラエル人の旧約聖書の記録にある復讐心に燃えた部族の神を、新約聖書の中、および後の預言者による著書の中にある、より精神的と考えられる普遍的な存在と調和させる難しさがあります。これらさまざまな神の描写を両立させようとする試みは、教会や運動の内部やそれらの間、神学者の間で論争を起こしてきました。キリスト教神学者の基

本的仮定が、何世紀もかけて着実に移り変わってきましたが、それらの間には意見の一致のようなものはなく、一方で平信徒の間では、遥かに大きく異なる考えが信仰の基本すべてに関して見られます。それらの考えのいくつかは、過去の世紀においてもっと一般的に持たれた見解に特徴的であり、もしある正統派伝統内部の多様性が理解され得るものならば、ある平信徒の間でそれらが持続していることは、宗教の進化の現象を認識する必要性を明白にします。したがって、例を示すと、自由で、自己流の「啓発された」キリスト教徒の大多数は、今日、地獄や悪魔をもはや信じてはいませんが、「原理主義者」と表現される人たちだけでなく、それらを信じるキリスト教徒たちも大勢います。別の例としては、18世紀と19世紀には、大部分のキリスト教徒は、文字通りの身体の復活の信仰を信じていましたが、今日では正統的信者の少数だけが、この信仰項目に同意しているように見えます。さらに別の例を示すと、キリスト教徒は、予言された千年紀が始まる時間を、キリストの第二の到来の前なのか後なのか何世紀にもわたって論じてきましたが、多くの人々はこの見込みをどちらも捨て去ったかのように見えます。

XXII. 神学的意見と宗教的信仰

もし異なる宗教に対する寛容が育ってきているのであれば、恐らく偶然に他の宗教に対する寛容を維持するのを難しくしている要因は、神学者たちの信仰と、名目上は同じ分派のより献身的な平信徒たちの信仰との間にできた不一致の増加です。平信徒のある一派は、聖書の文字通りの影響を主張し続けています。口頭による影響にあまり確信がない他の人たちも、聖書が伝えたと彼らが理解するところの真正さは信じています。聖職者も（しばしば学術的、専門的な神学者よりも平信徒に近いのですが）、今日、信仰の中心となる教義を拒否することは少なくありません。過去数十年の間、公然と、処女懐胎、イエスの復活、キリストの再臨といったキリスト教信仰の基本的項目に異議を唱えている聖公会[すなわち監督派]主教がおり、同じデノミネーションの中の何人かの平信徒たちは、非常に動揺し呆然としています。神学者はさらに進んで、彼らの何人かは、キリスト教会によって伝統的に歓呼して認められた至高の存在の存在性を論議しています。この意見の潮流は、現代の神学者の中でも最も著名で優れた人々の何人かによって詳細に調べられ、特に、ディートリヒ・ボンヘッフアーとパウル・ティリッヒの著述に見ることができます。ウーリッジの主教である J.A.T.ロビンソンによる最も民間に普及し影響がある表現の中で最も躊躇なく表現されています。1963年、主教は彼のベストセラー著『Honest to God (神に誓って)』の中で、キリスト教の思想の中のこの傾向について要約しました。彼は、「あそこに」存在する個人的な存在としての神の考えを放棄する議論を述べ、「キリスト教の一神教」の考え全体に異議を唱えました。彼はボンヘッフアーを引用しました。

「人間は、実用的な仮定としての神に頼ることなく重大な問題すべてに対処することを学んだ。科学、芸術、そして倫理にさえも関係する問題において、これは人がもはや滅多に論争しようとはしない、理解された事柄になった。しかし、この百年かそこらの間、それは次第に宗教的問題に対しても真実になってきている。すべては以前と全く同様に「神」なしで進んでいっていることが明らかになってきている。」[36ページ]

主教は、ティリッヒから次のように引用しました。

「このすべての存在の無限で無尽蔵の深みと根拠の名は神である。その深みは神という言葉が意味するところである。もしその単語があなたにとって大した意味を持たないのなら、それを翻訳して、あなたの人生、あなたの存在の源、あなたの究極の関心事、遠慮なく真剣に受け取るもの、それらの深みについて語りなさい。深みについて知っている人が、神について知っています。」[22ページ]

主教自身が言います。

「…彼 [ティリッヒ] が言う。『神を世界と人類を支配する、天国の、完全無欠な人にした』ものとして通常理解されている有神論」[39ページ] 「…私は、ティリッヒが、無神論がそのような最高の人に反対することは正しい、と言ったことは正しいと確信している。」[41ページ]

「私たちは結局、人々にオリンポスの神々をまじめに受け取るよう説得するのと同じくらい、彼らに、自分たちの人生を決定するよう求めなければならない神の「存在」を確信させることは難しいだろう。」[43ページ] 「『神は個人的である』と言うことは、人であることは宇宙の構造において究極の意味を持つことである、個人的関係において私たちは他のところでは関係することのない最終的存在意義に関係することである、と言うことである。」[48～49ページ]

神学者が行うように、実在と存在を見分けつつ、主教は、神は究極的に実在するけれども、存在せず、なぜなら存在することは時空において有限であることを、故に宇宙の一部であることを暗示するだろうから、と主張していました。

もし至高の存在という考えが異議を唱えられるのなら、伝統的なイエスの理解も同様に異議を唱えられることとなります。新約聖書およびイエスという人の再解釈もまた、進歩的な21世紀

の神学者仲間の思考において進んできています。1906年、アルバート・シュバイツァーは、英語翻訳の題名『The Quest of the Historical Jesus (歴史的なイエスの探求)』という作品を出版しました。そこで彼はイエスを、幾分間違った方向に指導され、考えを持ったユダヤ人の預言者として、そして、まさに彼の時代の人として描きました。もっと過激で批判的な「非神話化」はルドルフ・ブルトマンによって着手されました。彼は1940年代に開始し、福音書がいかに完全に、当時広まっていた神話に従属していて、それに基づいて書かれたかを示しました。彼は、福音書で用いられている概念を受け入れることができる20世紀の人はいかに少ないか、ということを示そうとしました。新約聖書の人類に対する伝言を、彼は非常に多くのドイツ実存主義哲学の用語で捉えました。キリスト教は個人の道徳的生活の指針にはなるが、神による世界の創造と支配に関する教えの総体としてはもはや信用できるものではないと見なしました。ブルトマンの作品は、イエスは肉体を持った神であるという伝統的な主張に関する新しい疑いを引き起こし、そうして教会のキリスト論に関する教え全体に疑問を投げ掛けました。この歴史的相対主義の表現はさらに、1977年出版の『The Myth of God Incarnate (神の化身の神話)』という題名の作品(ジョン・ヒック編集)の中に見られます。そこでは、聖公会の神学者の中でも最も名高い多くの人々が、カルケドン公会議[西暦451年]で確立された、神と人間であるイエスの関係についての正統派伝統的キリスト教教義に異議を唱えました。現代の神学者は、神が、教会が前15世紀の間に教えてきた方法で人間になったと信じるのは難しいと気付いてきていました。

これらさまざまな神学的論争の潮流、すなわち、熟考の上での個人的な神の概念の否定、一神教の放棄、聖書の相対主義における新たな強調、キリストの性質と彼の神性との関係の一般に受け入れられた概念に対する異議、すべてが一般に受け入れられたキリスト教の理解からの厳しい離脱、そして大部分の平信徒たちの信仰へと帰することになります。このように今や、宗教の性質に関してキリスト教の源から出た意見でさえも、以前宗教がそれによって定義された暗黙的なキリスト教の基準を問題にしています。

XXIII. 宗教と社会的変化

現代社会における変化を求める圧力が増加する状況で、何らかの主要な社会制度が、その過程で影響を受けていないとしたら、それは驚くべきことです。自発的な社会活動の中でしっかりと守られているとはいえ、宗教は確実に反応し、どんどん変化した形態で、関心の対象を変えて現れています。西洋世界の一般大衆がより教育されるにつれて、現代宗教は、宗教史の歴史的挿話の具体的様相を文字通りにはあまり強調しない傾向にあり、もしそれを使うのなら、詩的な、または象徴的な暗喩として使っています。主流のキリスト教の伝統内部でさえ、神、創造、罪、顕現、贖罪あるいは永遠の罰に関する教義の強調が小さくなり、さまざまな

異なる関心事に対する強調が大きくなっています。実際的なレベル、特に主要なキリスト教のデノミネーションでは、これらの問題は、19世紀半ば以降続けて発展した司牧の中で確実に成長し、今や、多くの新しい形態の専門的な司祭職務に現れています。産業での牧師職（中止された労働者司祭運動を含む）、病院、刑務所での聖職者職、結婚案内における専門的相談、キリスト教の治療と癒し、薬物とアルコールの依存の社会復帰、性的問題、仕事に対する態度はすべて、現代の宗教的、精神的な努力を掻き立てる広範な実際的関心事の日常的な現れです。より理論的なレベルでは、それらは、個人の責任の倫理の新たな奨励、社会正義に対する関心、個人的な達成とエンパワーメントの探索、そして積極的思考の源としての宗教の適応によって補完されています。

これら新たな方向性の表現は、キリスト教内部の正統派と異議派の両方に見られます。しかし、西洋社会においてさらに起こっている事は、最初は主に移民たちによってもたらされた、いくつかの東洋の主要な信仰が拡散しているだけでなく、それらの宗教から派生した運動もまた拡散していることです。それらのいくつかは形態、表現において、西洋の信者たちにも受けがよいように特別に修正されました。これらに加えて、古代の異教を利用していると称する運動、神秘主義の伝統の折衷を靈感の源として頼り、利用する運動があります。さらに、秘術の実践を蘇らせ普及させようとする運動があります。これらすべての種類に対して、現代社会の科学的志向をいくらか共有し、科学を精神的な目的だけのために使う新宗教が付け加えられなければなりません。背景には、より伝統的なキリスト教のセクトもまた存在します。それらのいくつかは、かつて正統キリスト教徒に不安を、そして時には当局の敵意を掻き立てましたが、今日ではますます、そして必然的に許容されるようになり、現代社会の宗教的モザイクの一部として受け入れられるようになりました。それらがもはやそれほど強い注意や懸念の焦点でないということは、それらは現在ある宗教の多様性の状況において、奇妙にもかつてのように逸脱しているようには見えないという事実を反映しています。

XXIV. 伝統的セクト

厳密に言って、セクトとして見なされる運動は「分離した信者」、つまり教義、実践、あるいは組織の違いのせいで主流教会から分離してはいるものの、その広い伝統の大部分を共有している団体を構成する運動です。かつてのいくつかのセクトがデノミネーションとして見なされる地位に一段進むのを許すものは、共有の要素と、時の経過による違いの重要性の減少です。デノミネーションは一般的に、お互いに対する親密で均等な尊敬を共有します。広い社会と緊張がある問題（そのような緊張はセクトと呼ばれる運動の典型的状況ですが）が解決されるか、消し去られるにつれて、それらはデノミネーションとして認識されるようになります。し

たがって、バプテスト派、キリストの弟子、ナザレン教会、そしていくつかの点でメソジスト派さえも、すべてがセクトからデノミネーションへの過程を通過した団体の例です。これらの運動に対する（ヨーロッパにおける）法的規制とそれらが被った社会的恥辱が、少しずつ、そして最終的には軽減されたように、ある特定の運動が徐々にデノミネーションの地位を認められるようになることはまた、広い社会での寛容の成長を意味します。

しかし、すべてのセクトがデノミネーションへと発展するわけではありません。それは、それらが始まった状況と、それらの教えが特徴付ける世界に向けた方向性のタイプに大きく依存します。エホバの証人とキリスト・アデルフィアン派のような早期キリスト再臨を信仰の主要な焦点としているセクトは、広い世界とセクトの緊張状態のままに傾向があり、激しい伝道計画を遂行する場合は特にそうです。排他的（すなわちプリマス）ブレザレンのような（これもまた早期キリスト再臨の信仰を支持しますが）、それらの中心的関心事を、本来邪悪と見なされている広い社会から、自分たち自身の排他的共同体に引き下がるセクトもそうです。このような、セクトと当局との間に、時にはセクトと一般大衆の間に存在する緊張は、あらゆる刑法の問題だけではなく、セクトが、市民に一般的に要求される責任に参加することを拒むことに集中させられる傾向があります。例えば、彼らは概して兵役に対する良心的な反対を行っていますし、いくつかのセクトの例では、陪審員の義務または労働組合員であることが特定の産業で実際または実質的に強制されている国々（英国とスウェーデン）で、組合員になることを免れようとします。時が経過し、合衆国におけるエホバの証人の、国旗に敬礼すること、または学校の集会やその他の公的な儀式での国歌斉唱に参加することを免れる権利のように、国から次の国へと、そのような良心に基づいた権利は次第に認められてきています。これらや他の例のようなキリスト教のセクトは、国内、時には国際法廷で訴訟を闘ってきて往々にして勝訴し、そうしている間に宗教の自由の領域を拡大しました。しかし、最終的にデノミネーションへと一段進んだセクトと同様に、それらは、特に新しい運動としての最も初期の時代に、しばしば迫害、差別、嫌がらせを受けていました。

XXV. 新宗教に対する反対

恐らく、西洋キリスト教国においては、一般大衆と同様、権力を持つ側の人々が、一般に受け入れられた正統派キリスト教の伝統の慣れ親しんだモデルに従って、非常に頻繁に宗教を狭く定義したために、新宗教は歴史の長い経過の中でしばしば激しい反対を受けてきました。もちろん、キリスト教自体が成立する前もそれは起こっていました。ローマの世界では、初期のキリスト教徒たちはよく知られている非難を受けていました。キリスト教徒は家族を壊すと言われ、金銭上の動機があると非難され、乱交パーティーに従事していると言われ、社会のエリー

トたちに浸透して邪悪な政治的目的の追求をさせようとしていると公言されました。キリスト教の排他主義的性質はそのような主張を引き寄せましたが、その同じ性質がその改宗させようとする情熱と一緒にあって、キリスト教そのものを宗教的不寛容の比類なき対象にし、いくつかの国では、多かれ少なかれ現代まで継続しました。例えば、クエーカーは17世紀のイギリスにおいて、当局の手で激しい迫害を経験し、その時、単に彼らの多くが自分たちの宗教的信仰を公言した理由だけで投獄されました。メソジスト派は18世紀のイギリスの新宗教ですが、集団で襲われ、叩かれ、彼らの礼拝堂のいくつかは取り壊されました。時には地方判事の黙認あるいは教唆（きょうさ）さえありました。19世紀後半には、救世軍が暴動を受け、何人かのメンバーがイギリスで殺されました。一方スイスでは、彼らは公然と詐欺と財務搾取で告訴され、そしてモルモン教徒は、スカンジナビアで新しいメンバーを募集しようとした時に投獄され、似たような非難を受けました。歴史は、より民主的でより寛容だと考えられている西洋世界の国々においてできえ、新しい形態の宗教的、精神的な表現に対して反対するという記録を残しています。歴史的記録に反して、国家に宗教に対する寛容を使い、奨励するように求める国際機関の最近の決議は、明らかな対照を成しています。

XXVI. 新宗教のタイプ

共通の信仰がほんの少しもない、あるいは共有したことがない人々よりも、異教のセクト信者によって、より大きな敵意がしばしば引き起こされ、そして特に、離脱した以前の同信者が一番大きな恥辱を経験するのが普通のケースです。現代社会もまた、注目すべき持続する不寛容を、第二次世界大戦後に出現してきた、いくつかの新宗教に対して同様に示してきています。これらの運動のいくつかは、大まかな「家族的類似性」によって分類されるかもしれない一方で、他との完全な相違が識別できます。社会学者は、教えの共通の部分よりも、異なる運動が包含する目的、仮定、展望の類似性によって、いくつかの大まかな範疇を確立しようとしてきました。彼らは即座に、かつ大まかに、「世界を肯定する」と表現される運動と「世界を放棄する」運動に区別しました。「世界を肯定する」運動は、既存の世俗の文化に積極的に反応する運動であり、そして信者に精神的な恩恵の見込みだけでなく、より大きな感情的安全、療法、高められた能力、社会的成功そして恐らく経済的成功も、それらの見込みを提供する運動です。「世界を放棄する」運動は対照的に、実行できる限り、彼らのメンバーをどのような種類であろうと、広い社会と世俗の文化に巻き込まれることから引き下がらせようとし、引き下がった共同体の中での、あるいは至福の来世での、あるいは時に両方での報酬の見込みを提供します。これらの大まかな範疇は、もちろん、いかなる運動理論あるいは実践の微妙にも正当な評価を行うわけではありませんが、それらは現代の西洋社会に見付けられる数百の新しい宗教集団の中の基本的な方向性のダイコトミーを明らかにします。

これらふたつの基本的な方向性は、宗教の歴史の中で新しいものではありません。それは、一方で魔術の体系の目標を、もう一方で中世のカトリック主義の、あるいは変化形で17世紀のカルヴァン主義の、禁欲的で「世界を放棄する」倫理を大まかに知ることによってだけでも明らかです。「世界の放棄」は、より強力な「世界の肯定」の潮流に最近座を明け渡したとはいえ、両方の方向性は現代の主流のキリスト教に見付けることができます。しかし新しい運動が、確立された宗教とその方向性を時には共有するにもかかわらず、この数十年間、それらの両傾向とも反対、敵意、嫌がらせ、そして迫害さえ受けています。一方の場合、彼らはしばしば、数ある事柄の中で、組織、ひとりの神への献身、信仰実践の特性に関して根本的に異なっているため、全く宗教的ではないと安易に非難されます。またもう一方の場合、彼らの宗教は信者が一般世間との関わり合いから引き下がるように説得したり、秘密の神秘主義に従事するように説得したりするために、彼らは社会の敵と見なされるのです。

XXVII.世界を放棄する新宗教

「世界を放棄する」新しい運動は、主として、しかし専らではなく、ヒンズー教あるいは仏教の変化形または派生形であり、それらの宗教において一般的に、この方向性は優勢です。いくつかの(しかしすべてではない)新しいキリスト教原理主義者の団体もまた、世界の放棄が優勢な風潮の枠内で活動しています。これらの宗教の信者たちは一般に、現代の物質的な西洋の価値観を放棄します。彼らは、共同体の、そして多分、共産社会の一員の生活様式さえ当然だと思ふかもしれませんし、東洋起源の新宗教においては、熱狂的信者は一般的に西洋人には異質の概念を採用します。彼らは、いくつかのケースにおいて、礼拝のために東洋の言語を学ぶかもしれませんし、性行為や社会的関係、食事、そして着る服にさえも影響を与える他のタブーや禁令を選んで、西洋の社会習慣やしきたりを放棄します。クリシュナ意識国際協会(ハーレ・クリシュナ運動)は多分このタイプの中で最も目立つ運動ですが、いくらか同じ傾向はディヴァイン・ライト・ミッションの中にも見られますし、キリスト教であることを主張している統一教会(ムーニーズ)にも見られます。

いくつかの「世界を放棄する」運動はこの方向性の特性があり、「全体主義的」傾向、すなわち、信者たちが自らを完全に信仰に捧げ、完全に献身することを期待する傾向があり、生活のあらゆる部分が信奉する信仰に沿うように命令されます。このことはもちろん、運動が信者に共同体の生活様式を取り入れることを期待する場合に最も容易に達成されます。多くの点で、そのような必要条件は、修道会(キリスト教であれ仏教であれ)のメンバーへ要求されるものと近い類似性があります。共同生活が達成する広い社会からの完全な離脱を提唱するところまでには至らない、「世界を放棄する」宗教があります。これらの運動は一般的に、形而上学の包括的

な、そして往々にして複雑な体系を提供し、その内部で信者は、人生の究極的な意義、目的に関する問題に対して、知的な解答を見付けるように指示されます。より上級レベルの形而上学の教えは秘密にされていることは稀ではなく、熟達者のみが利用できます。この種の宗教は神智学、人智学、グルジェフ主義を含みます。神秘主義の系統は、社会から引き下がる要素も明らかだとはいえ、社会的利益のための活動を常に排除するわけではなく、人智学者たちによって維持されている障害児教育施設はこの点を雄弁に物語っています。

XXVIII. 新宗教における世界の肯定

「世界を肯定する」宗教は、啓発された世俗の価値観をおおむね支持する傾向があったとしても、不寛容に遭遇します。世界へのおおむね肯定的な方向性にもかかわらず、それらは特に、独自の価値観の焦点である健康管理、教育、宗教の自由のような生活の分野では、社会改革を促進する使命も持つかもしれません。彼らが遭遇する反対の重要な点は、この種の宗教はそれ自体、日常の成功や健康であること、有能さ、仕事の能率、適用された知能、そして恐らく富裕でいること、すなわち総じて現世のより良い人生経験、そのような利益を実現する手段として提供されているということです。伝統主義者にとって、そういった事柄はあまりに世俗的で宗教の適切な関心事にならないと見なされます。故に、このタイプの運動は「全くもって宗教ではない」という非難になるのです。これらの宗教は一般に主流のキリスト教の伝統的、感情的側面を捨てます。それらは精神的なものに対する、より系統だった合理的な取り組み方で特徴付けられ、精神的知識と個人的環境の日常的改善との間に連続性を見出します。もちろん、異なる宗教として、それらは精神的エネルギーを解放するいろいろなテクニックを用い、異なる用語で独自の教典を参照しながらそれらの成功を説明します。しかし社会学的に、そして宗教の自由と人権の視点からは確かに、これらの宗教は生命と精神との特有の解釈を人々に提供します。それらは通常、より高い精神的状態を達成する方法を提供することに関して国本勅諭（国王の発布する詔勅で国家の基本法としての性格を持つ）を要求し、その方法の効果は実際の日常の精神的、物質的な利益において現れます。「世界を肯定する」宗教の初期の例のいくつかはキリスト教の概観を使用し、これに関連してそれらの方向性を提示しました。クリスチャン・サイエンス、およびユニティ、ディヴァイン・サイエンスのようなさまざまなニューソート（新思考）の団体がその例です。より最近では、「世界を肯定する」と考えてもよい宗教は、キリスト教の伝統からは派生していません。そのような宗教の中にサイエントロジーが含まれるかもしれませんが、他のケースでは「世界を肯定する」方向性は、創価学会（日蓮系仏教）やマハリシの超越瞑想のケースのように、東洋の宗教から派生しています。

XXIX.現代の新宗教の風潮

ここ数十年間で、「世界を肯定する」宗教、「世界を放棄する」宗教の両者とも増大しました（そして、これら大まかなダイコトミーの用語では分類するのがより難しいその他の宗教の数も同様です）。「世界を放棄する」宗教は、彼らが増大する西洋社会的物質主義、消費者主義、快楽主義と見なす傾向があるものに対する反対の中で起こりました。あるものは、キリスト教の禁欲的伝統からの方向性を借用しており、あるものは環境問題に親愛の情を見出し、さらにあるものは1960年代の「ヒッピー」文化を起こしたのと同じ気分の風潮を利用しています。対照的に、「世界を肯定する」方向性は現代の世俗文化との、そして20世紀のキリスト教に明らかな、いくつかの変化した傾向との強い連続性を現しています。宗教的な関心事が、前世紀にキリスト教の優勢な焦点だった来世への関心事から移るにつれて、新宗教運動もまた、現世とこの人生での救済という考えを強調するようになりました。人生の拡張、幸福の追求、人間の潜在能力の理解は、尊重に値する広く是認された目標となり、新宗教がそれらを包含したのは驚くことではありません。欠乏、自然災害、飢餓、低レベルの技術の世界では、宗教的禁欲主義は適した倫理でした。それは、つらい仕事と低い見返りが受容されなければならず、資本を蓄積するために満足感（しばしば仮定された来世まで）後回しにされなければならなかった生産者の社会の必要性を補完しました。しかし技術が、富と利益を経験する期待を拡大させた消費志向社会においては、禁欲的倫理は、お金を使うこと、娯楽と物質的幸福を求めることによって、人々に経済を支持するように仕向ける必要性とは相入れないでしょう。ちょうどキリスト教の伝統的禁欲主義が時代遅れになった時、新しいパターンの宗教的精神の方向性が新しい社会の風潮を反映するようになりました。世俗社会における現代の快楽主義的価値観の流行は、主流の宗教の中にさえ益々と反映されています。楽観主義と無限の恩恵の強調が、主流の外でクリスチャン・サイエンスによって論じられ、主要なデノミネーション内では、プロテスタントのノーマン・ビンセント・ピール、カトリックのモンシニョール、フルトン・シーン、そしてラビのジョシュア・リーブマンによる積極的思考の唱道によって奉じられました。より最近の数十年間には、キリスト教徒が祈りの宗教から期待すべき恩恵の合法化としての、繁栄の神学の発展がありました。高められた自己コントロール、自己認識、自己改善、自己増進、そして精神を豊かにする、より大きな能力のための心理学のテクニックは、社会が、かつてはキリスト教の教えの中心主題だった、罪を重ねた神学を支持しなくなるにつれて、多くの宗教運動のレパートリーの一部になってきました。

XXX. 宗教と道徳

ちょうどいくつかの新宗教が、この人生での幸福の追求を、合法的で本当に称賛に値する人類の目的と認めて、現代の消費者社会の風潮を支持した時、それに比例するように、それらは精神的な生活と道徳的規則の変化した関係を打ち出しました。これは、伝統的キリスト教の道徳的思考のタイムワープに未だ捕らわれている当局と一般大衆の多くが、依然として完全に折り合いをつけなければならない宗教における変化の一面です。しかし、異なる宗教は、振舞いの規則に対して非常に異なった傾向を維持しているということは明らかではありません。宗教は、それらが定めた道徳規則の性質において、それらの適用に対する要求の活力と一貫性において、そしてそれらに付加された拘束力の厳しさにおいて、大きく変わりました。正統派ユダヤ教において、規則は、儀式や日常生活の多くの付随する事柄の細目を律しますが、そういったことは、例えばキリスト教の伝統においては完全に撤廃されています。イスラム教において、宗教規則は広範な状況に影響を与え、社会に法的規制の体系を提供しており、時には、キリスト教において遭遇するものより遥かに厳しい、また時にはより緩い社会的なコントロールを確立しています。例えばコーランは一方で、イスラム法の下で犯罪に対して認められている厳しい刑罰、もう一方で、相対的に緩やかな、男性が4人まで妻をとる便宜と離婚できる容易さを維持するための拠り所とされます。

上座部仏教はさらに対照的です。ここでは、僧侶に対する複数の規則があり、一方で数個の一般的規則が在家信者に強いられます。仏教の在家信者の義務は、殺さないこと、盗まないこと、嘘をつかないこと、不道徳な性的行為を犯さないこと、酒を飲まないことです。さらに、仏陀は家庭の仕事、友人に対する振舞い、配偶者の世話に関する道徳的助言を提供しましたが、これらは社会的常識と呼ばれてもよい事柄に対する奨励です。個人は、慎重、儉約、勤勉、召使に公正であること、彼の悪い行いを引き止め、正しい行いを勧める人々を友人として選ぶことを促されます。しかしそのような徳は、賢明な自己利益として要求されるのであって、キリスト教で論じられたような罪の概念として書かれているものではありません。これらの徳を無視することは、悪いカルマを生み出すという意味以外に、特別な罰を引き寄せることはありません。その宗教は他に何の制裁も定めておらず、憤った神もいません。行いは、どこかの未来に生まれ変わった時の状態を決定すると考えられるので、良い行いは悟りの八正道に従っていることとして好ましいものです。というのも、それらはより良い状況での転生と、最終的なすべての転生の超越と涅槃の達成につながると見なされているからです。ですから、仏教は確かに倫理的価値観を教えるとはいえ、個人は自分の道徳的振舞いにおいてかなりの自由が残されており、キリスト教徒の道徳性がそれらによって強化される道徳的非難も、脅威も受けません。他の社会では、道徳的規制は明白に宗教的な根源からは派生しません。例えば、儒教の倫

理と侍の規則は日本社会の道德性に、日本で機能している大乘仏教のさまざまな学派と同じ位十分に、あるいはもっと十分に実質を与えてきたかもしれません。宗教的教義の体系と道德律の間に標準的關係はないと結論付けなければなりません。キリスト教における宗教と道德の結合、道德的振舞いがそれによって強いられるメカニズム、その道德的規則の違反に対してそれが予測する結果はひとつの關係パターンを形成しますが、そのようなパターンは、他の宗教体系の典型ではありません。また、キリスト教社会のメンバーが時にそう思う傾向があったように、それを他の規約を判断するのに必要なまたは上位の模範として考えることはできません。

XXXI.キリスト教の道德的遺産

伝統的キリスト教における道德の教えの役割は、他の主要な宗教において見付かるものとははっきりとした対照を成しています。そのさまざまなレベルの倫理的命令の中に、それらの違反は罪として告発される複雑な禁止規則が含まれています。初期のユダヤ教の主要な違反に関する基本的な掟はいくつかの宗教的伝統に共通しているものですが、キリスト教においては、特に性行為に関してさらに詳細な規則を要求することによって増やされ、そしてこれはイエスとパウロから来ています。実現できそうもない種類の完璧さの忠告もあります（「汝したがって完璧であれ」、そして、より具体的な要求として、自分の敵を愛すること、「70と7」回他人を許すこと、「もう片方の頬を向ける」こと、「明日のことを考えないこと」等です）。罪の概念はキリスト教道德律の中心となりました。人間は本来罪深いと考えられ、そして彼の自然の欲求、彼の満足、実現、楽しみの追求、そして現世での自分自身の生活の拡大の追求ですら、そのほとんどが罪深いあるいは罪につながると容易に見なされます。彼の生まれつきの罪深さから、ただキリストの模範的徳と超人的犠牲だけが彼を救うことができたのです。故に、キリストに対して、彼が何をしようとも適切に報いることのできない恩義を負うでしょう。罪人として、悔恨し、キリストによって救われたとしても、彼は永遠の罪の重荷を背負うでしょう。罪が実際、道德体系全体を維持する仕組みでした。秘密告解の制度、手の込んだ告解の秘跡の手順の発展、そして後に中世の煉獄の概念を入念につくり上げたことは、教会が考えた罪のむごさと、罪の感覚を教え込むのにかかった期間を示しています。中世における、自己鞭打ちの発作的な行為は、罪の意識がいかにか深く平信徒の中より信心深い信者の良心に浸透していたかを示しています。今日でも、自己鞭打ちはローマ・カトリック教会内のいくつかの組織においてはよく知られています。活発に不利な意見を罪に対して述べながらも、カトリック教会はまた、人間の生まれつきの道德的なもろさを認識し、告解の制度によってそれを調整しました。それは罪の程度を和らげる装置として機能しました。プロテスタントは対照的に、そのような罪の感覚を和らげる仕組みを拒否し、特にそのカルヴァン主義の表現では、より神の選民になろうと希望するものは全く罪を犯さないことを要求される過酷な仕組みとなりました。罪人の個人的な苦

しみを強めることに関して、カルヴァン主義は道徳的コントロールのより強烈な内面化と、増大した良心の形成につながった、神学体系と救済の教義を発展させた信じられています。

19世紀にだけ、キリスト教の罪への傾倒が著しく和らぎ始めました。その世紀の経過の中で着実に、キリスト教の地獄と永遠の罰への関心は衰えましたが、この時までには、世俗の道徳性と、市民の礼儀正しさへの要求が、大衆の生活に独立して影響を与えるようになりました。20世紀において、その前の時代の道徳的要求の厳しさは着実に和らげられ、1960年代までには、従来の道徳的制約は、特に性的品行の領域で道徳的寛容に座を渡しました。その過程は恐らく、産児制限技術の発展によって、そしてその他多くの生活領域における道徳的制約への依存から、技術的なコントロールへの依存への転換によって助長されました。したがって、宗教と道徳性との関係の仮定されたモデルは、キリスト教の例においてでさえ、不変とは程遠いことが明らかです。この変わりやすさの程度は、時とともに起こる変化だけによって生じるわけではありません。それはまた、同時代のデノミネーションの中で例示されるかもしれません。現在の福音主義者の中で見られる道徳的な態度は、振舞いの多くの領域における個人的な罪に強い関心を示し続けていますが、まさに罪の考えは、多くの自由主義の国教会信者によってほぼ時代遅れと見なされるようになっており、彼らの多くは、社会制度の欠陥に、個人の逸脱した振舞いに対する責任があると非難します。これらの自由主義の国教会信者の何人かは、絶対的道徳律の主張を完全に拒絶し、状況倫理に傾倒する方を好み、その含意は、一般に受け入れられている伝統的キリスト教の道徳的教訓としばしば完全に矛盾せざるを得ません。他のかなり異なる方向性は、クリスチャン・サイエンスにおいて見ることができます。そこでは、罪は誤った実在の理解から生じる誤りであり、クリスチャン・サイエンスの信者はそう信じていますが、物質的思考から精神的思考の方法へ変わることによって、病気と共に消去されるかもしれないものです。現代のキリスト教内部の罪の概念の多様性と、そこに見られる非常に変化した道徳的傾向を見れば、新宗教にキリスト教諸教会のものに似ていると想像される、道徳的命令が反映されているのを期待するのは明らかに不適切です。新宗教は、キリスト教のデノミネーションが現れ、形成された時代とは非常に異なる時代の中に現れました。社会そのものは完全に異なり、その社会的、経済的、とりわけ技術的状况は激しく、加速度的な変化を受けています。人々が知っていること、彼らが欲するもの、彼らの個人の責任の領域は、過去の世紀の規範とは根本的に異なったタイプであり、異なった規模のものであります。新宗教は、もしそれらが引き付けている信者たちを引き付けるものなのであれば、必然的に伝統的ステレオタイプに従ってはいないはずです。そのことは、それを少しも非宗教的なものにはしません。

XXXII. 宗教はどのように見えなければならないのか？

宗教的信仰とそれらの付随する道徳的価値観は通常、組織機構、決まった手順、そしてそれらの特定の象徴での表現の中で調和させられます。西洋社会で、キリスト教制度の形態はよく確立されているため、世俗化した平信徒の人々でさえ、宗教はキリスト教に類似した構造と象徴を持たなければならないとしばしば安易に考えます。調停したり忠告したりする能力を持った住み込みの聖職者によって奉仕される、分離した礼拝の建物、安定した集会のモデルはすべて、他の宗教にそれらの類似物が期待される項目です。しかし、ざっと見直してみるだけでも、宗教がこのモデルのように見える必要はないことが明らかになるはずで、世界の主要な宗教は、さまざまな種類の多様な規約を、一方では、聖職尊重主義と、生贄の習慣、信仰に対する（香、舞踏、彫像のような）補助器具をふんだんに使う秘跡重視主義から、もう一方では、厳しい禁欲主義と言葉での表現、祈祷への奇妙な依存までを現しています。両極端はひとつの主要な伝統内、ヒンズー教とキリスト教の中で遭遇するかもしれませんが、イスラム教は、その正統的表現はより一様に禁欲的です。そのエクスタシーの現れは周辺部で起きています。

宗教的礼拝は、さまざまな宗教の中では、形態や頻度において大きく異なります。それは異なる含意を持ち、仏教のような非有神論の体系では特有の形態を取ります。超越的な神はいないので、祈願に意味はなく、崇拜の場はなく、依存、質素、従順の表現の必要性がなく、賛美を発する目的もありません。それらすべての形態はキリスト教の礼拝の一部です。しかし現代のキリスト教の礼拝は、それ自体が進化の長い過程の産物です。ユダヤ-キリスト教の伝統は、何世紀もかけて根本的に変化しました。旧約聖書にある執念深い、神への動物の生贄の要求は、例えば19世紀の主流プロテスタントの信仰上の実践からは、遥か遠くへと取り除かれています。詠唱、韻律の詩篇を歌うことが、一般向けの讚美歌に代わったことは、ふた世紀の経過の中でキリスト教の礼拝に全く異なる外観をもたらしました。今日、擬人化された神の概念はキリスト教では衰退し、現代の神学の観点から見ると、現代のキリスト教の礼拝は、擬人化された彫像が溢れていて、明らかに時代錯誤的です。古い伝統（そこでは古器物の緑青は容易に神聖さの靈気に間違えられます）という重荷が下ろされて、いくつかの現代のデノミネーションは、過去の擬人観の痕跡を、完全に放棄したのではないとしても、減少させたのはあまり驚くべきことでもありません。しかし、そのような進化の趨勢（すうせい）を別にしたとしても、礼拝が暗示するものに対するいかなるステレオタイプ化も、今日の世界における宗教の多様性に背かれるという要点を確立する多様性が、キリスト教のデノミネーションには多数存在します。例えば、ローマ教会は、信仰の礼拝において聴覚的、視覚的、嗅覚的な感覚を巧みに使用することを発達させました。カトリック教会の礼拝は、他の宗教で使用されている舞踊や薬物の使用を捨て去ったとはいえ、儀式、秘跡そして祭服、非常に豊富な記号体系、カレン

ダーに乗っている豊富な式典、教会の階層制度、個人の通過儀礼を入念につくり上げてきました。ローマ・カトリック主義とは最も対照的なのがクエーカー教徒で、あらゆる聖職者の概念、あらゆる儀式の制定（いくつかのプロテスタントのデノミネーションでは普通の、秘跡ではない記念的形態の儀式の制定でさえ）、彫像や法衣の使用を拒絶します。平信徒の執行の適切さ、有能さの強調と、建物、場所、季節、儀式のいずれにせよ聖礼の拒絶、お守り、ロザリオのような補助器具の拒絶は、多かれ少なかれ、プロテスタントの特徴のひとつです。福音主義者は聖職者という考えを拒絶し、クエーカー教徒、プレスレン、キリスト・アデルフィアン派、クリスチャン・サイエンス信者は、有給の聖職者なしで機能します。一方で、大部分のプロテスタントのデノミネーションは、本質的な力を持つ行為としてではなく、聖書に従って記念の行為として頻繁に行う、パン割きの儀式を維持しています。このように、いくつかの事例では異なった行動が似たような目的を持つとしても、その他の事例では、パン割きの儀式のように、見かけ上は似た行為が、デノミネーションの教えに従って特有の意味を獲得します。クリスチャン・サイエンスのように、神が抽象的原理と見なされる場合には、礼拝行為は、信者に神の心と調和的關係を持たせる、馴染みのある宗教的目的を持っていながらも、神を擬人化する見方を保持しているデノミネーションの祈願の実践とはかなり異なる外観を呈します。

新宗教（すべての宗教は、どこかの時点で新しくなったのですが）は、より古い確立した信仰の伝統的な実践および制度のいくつかを無視する、あるいは放棄する傾向があります。もし、それらが普通の人々の生活様式の根本的な変化を経過して、家族、共同体、教育、経済的秩序のような基本的な制度の仮定がすべて変化している、加速された社会的、技術的発展の時代に起これば、それらはすべてよりそうする傾向があります。より動的な社会においては、増大する非個人的な社会的関係、新しいコミュニケーション媒体の影響、あらゆる種類の情報と知識のより広範な拡散とともに、宗教的表現の増大した多様性は全く予期されるべきことです。西洋社会における新宗教が、2、3、4あるいは15世紀前、あるいはもっと前に始まった教会構造が、本来のものだと見出すことはまずないでしょう。ひとつ例を挙げると、現代の住民の日常の社会的、地理的機動性の程度が強まっているとするならば、新宗教が自身を、安定した静的な共同体として地方教会組織的に組織化すると考えるのは適切ではないでしょう。他のコミュニケーション技術は説教壇と印刷機に取って代わり、他の活動領域と同じようにこの活動領域においても、もし新宗教がそれらが出現した時代の高められた施設設備を利用しないとしたら驚きでしょう。それらが、宗教の伝統的ステレオタイプとは異なったやり方で物事を行ったり、その合法化のために西洋社会の外を見たり、精神的啓発のための新しいテクニックを使ったりすることは、それらの人間の宗教性の現れとしての資格を奪うことにはなりません。

XXXIII. 結論として

ちょうど学者たちが、今日の社会における現代の宗教間の多様性を認識した時に、信仰と実践の自由という基本的人権が維持されるものならば、正確に何が宗教を構成するのかについての古いステレオタイプを放棄することが不可欠になります。文化的に多元な世界において、他の社会現象と同様に、宗教はさまざまな形態をとってもよいでしょう。正確に何が宗教であるのかということは、何かひとつの特定の伝統から引き出された概念の適用によって決定することはできません。唯一、より高いレベルの抽象観念、つまりそれぞれの文化、それぞれの宗教の上位にくるものが、ひとつの参照枠の中で現実の宗教運動の多様性の範囲を包含します。ちょうど、ある特定の宗教の具体的現象が、他の信仰に必要な様式を規定することが許されないように、使用される言語もまた、可能な限り特定の文化的含意に汚染されていない必要があります。上記に示された [11節] 確率的一覧が提出されたのは、この目的を達成するため、そして公平に宗教を取り扱うためにです。宗教の進化的性質を認識するために、そしてさまざまな思考と実践の側面を独立した範疇に包摂 (ほうせつ) するために意識的に構築したそのような道具を使つてのみ、広範囲にわたるさまざまな現代の宗教は、然るべき考慮を受けることになりそうです。

ブライアン・ロナルド・ウィルソン

1995年4月28日

イギリス、オックスフォード

ブライアン・ロナルド・ウィルソン

ブライアン・ロナルド・ウィルソン氏は、オックスフォード大学の社会学名誉助教授です。1963年から1993年まで、オール・ソールズ大学で特別研究員として勤め、1993年に名誉研究員として選任されました。

ウィルソン氏は40年以上にわたって、英国ならびに米国、ガーナ、ケニヤ、ベルギー、日本、その他の諸国における少数派宗教運動の研究を行ってきました。氏の研究には、これらの運動についての出版物を読むことや、どこであれ可能な限り、会合、礼拝式、および家庭内で会員と交流することが含まれます。また他の学者の研究に対して継続的に注意を払うことや、批評的評価をすることも必然的に伴います。

氏は学士号（経済学）および博士号をロンドン大学から、文学修士号をオックスフォード大学からそれぞれ取得しています。1984年、オックスフォード大学は、氏の出版物の価値を認め、文学博士号を授与しました。1992年、ベルギー、ルーヴァインのカトリック大学からは名誉博士号が授与されました。1994年、氏は英国学士院の特別会員に選ばれました。

さまざまな時期に氏は、さらに次のような地位に任命されています。

1957-58年、イギリス連邦基金特別研究員（ハークネス財団）、アメリカ合衆国、バークレーのカリフォルニア州立大学。

1964年、ガーナ大学客員教授。

1966-67年、アメリカ学術協会顧問、アメリカ合衆国、バークレーのカリフォルニア州立大学。

1968-72年、宗教社会学の研究顧問、イタリア、パデュー大学。

1975年、日本協会の客員研究員。

1976年、82年、86年、93年、客員教授、ベルギー、ルーヴァインのカトリック大学。

1978年、スナイダー客員教授、カナダ、トロント大学。

1980-81年、宗教社会学客員教授および宗教研究顧問、タイ、バンコクのマヒドル大学。

1981年、スコット客員研究員、オーストラリア、オーモンド大学、メルボルン大学。

1986年、客員教授、オーストラリア、クイーンズランド大学。

1987年、特別客員教授、アメリカ合衆国、サンタバーバラのカリフォルニア州立大学。

1971-75年、宗教社会学国際協議会（規律のための世界規模の組織）の会長を務める。そして1991年、宗教社会学国際協会と改名したこの組織から名誉会長として選任される。

1977-79年、「宗教に関する科学研究協会 (Society for the Scientific Study of Religion)」の委員（合衆国）。

「宗教に関する科学研究ジャーナル (Journal for the Scientific Study of Religion)」の欧州準編集者を数年間務める。

「宗教社会科学年報 (The Annual Review of the Social Sciences of Religion)」の共同編集者を6年間務める。

氏は英国、オーストラリア、ベルギー、カナダ、日本、アメリカ合衆国で、さらには折に触れてフィンランド、フランス、ドイツ、イタリア、オランダ、ノルウェー、スウェーデンでも少数派宗教運動について広範にわたる講演を行いました。

氏は英国、フランス、ギリシャ、オランダ、ニュージーランド、南アフリカの法廷で専門家としての証言を要請され、オーストラリア、ラトビア、ロシア、スペイン、フランスの法廷では宣誓供述書に関する証拠を提供しました。氏はまた、宗教運動に関する専門的な助言を文書にして英国下院議会の国務委員会に提出しています。

他の研究に加えて、氏は少数派宗教運動に関わる本や、それに部分的に関わる本などを9冊出版しました。

『分派と社会：英国における3つの宗教集団に関する社会学 (Sects and Society: the Sociology of Three Religious Groups in Britain)』 London: Heinemann

and Berkeley: University of California Press, 1961年。再刷, Westport, Conn., United States, Greenwood Press, 1978年。

『派閥主義のパターン (Patterns of Sectarianism)』 (編集) London: Heinemann, 1967年。

『宗教分派 (Religious Sects)』 London: Weidenfeld and Nicholson; New York: McGraw Hill, 1970年 (フランス語、ドイツ語、スペイン語、スウェーデン語、日本語にも翻訳出版された)。

『魔術と至福千年 (Magic and the Millennium)』 London: Heinemann, and New York: Harper and Row, 1973年。

『宗教の現代的変貌 (Contemporary Transformations of Religion)』 London: Oxford University Press, 1976年 (イタリア語と日本語にも翻訳出版されている)。

『新宗教運動の社会的重要性 (The Social Impact of the New Religious Movements)』 (編集) New York: Rose of Sharon Press, 1981年。

『社会学的視点から見た宗教 (Religion in Sociological Perspective)』 Oxford: Clarendon Press, 1982年 (イタリア語に翻訳出版されており、日本語への翻訳出版は準備中)。

『派閥主義の社会的重要性 (The Social Dimensions of Sectarianism)』 Oxford: Clarendon Press, 1990年。

『題目を唱える時間: 英国にいる創価学会仏教徒 (A Time to Chant: the Soka Gakkai Buddhists in Britain)』 [K. ダブルレアー共著] Oxford: Clarendon Press, 1994年 (日本語翻訳出版は1997年)。

氏はまた、少数派宗教運動に関して25以上の論文を著述し、英国、アメリカ合衆国、フランス、ベルギー、ドイツ、オランダ、日本で研究や学術ジャーナルの編集を行いました。『ブリタニカ百科事典』、『社会科学百科事典』、『宗教百科事典』に論文を寄稿しており、そして現在、『イタリア百科事典』に依頼された寄稿記事を準備中です。

