

国内聞き取り調査の概要と成果

江川 純一，奥山 史亮，木村 敏明，
久保田 浩，藤原 聖子，宮嶋 俊一

1. 調査の概要

国内聞き取り調査は以下のように実施した。

インタビューイ	インタビュアー	実施日	実施場所
華園聰麿氏	江川, 奥山, 木村, 久保田, 藤原, 宮嶋	2016/8/6	東北大学宗教学研究室
澤井義次氏	江川, 藤原, 宮嶋 岡田正彦・島田勝巳氏傍聴	2016/10/24	天理大学宗教学研究室
土屋博氏 小田淑子氏	江川, 奥山, 木村, 久保田, 藤井修平, 藤原, 宮嶋	2016/12/4	東京大学宗教学研究室
金井新二氏	奥山, 木村, 久保田, 鶴岡 賀雄, 藤原, 宮嶋	2016/12/27	賀川豊彦記念松沢資料館
永見勇氏	江川, 奥山, 木村, 久保田, 藤原, 宮嶋	2016/12/28	立教大学
棚次正和氏	江川, 奥山, 木村, 久保田, 藤原, 宮嶋	2017/3/20	ハートピア京都
長谷正當氏 氣多雅子氏	江川, 奥山, 木村, 久保田, 藤原, 宮嶋	2017/3/20	京都大学宗教学研究室
田島照久氏	奥山, 木村, 久保田, 藤原, 宮嶋, 藁科智恵	2017/9/30	早稲田大学田島研究室
池上良正氏	江川, 奥山, 木村, 志田雅 弘, 藤原, 宮嶋, 藁科智恵	2020/12/12	オンライン

記録補佐：藤井修平

インタビューイには事前にこの調査の目的を伝え、次のような一連の質問を用意したが、実際のインタビューにおいては柔軟性をもたせ、自由にお話いただいた。

- 1 宗教現象学をどう定義するか・していたか。自分は宗教現象学者か。
- 2 宗教現象学に関する研究・議論が日本で起こったのはいつからか。
- 3 自分が宗教現象学を知ったのはいつ、どのような経緯でか。どのような影響を受けたか。
- 4 自分が所属した・する大学の宗教学・宗教研究は宗教現象学に関係があるか。
- 5 宗教現象学に関する研究・議論は日本ではいつ頃もっとも盛んだったか。それはどのような議論だったか。
- 6 日本で宗教現象学者と言える人・自認していた人はいるか。
- 7 宗教現象学に関して外国の研究者との研究交流はあったか。
- 8 宗教学以外の現象学系の研究者からの／への影響はあったか。
- 9 宗教現象学者は特定の宗教の信仰と関係があると思うか。
- 10 宗教現象学は日本／世界ではいつなぜ衰退したと思うか。
- 11 宗教現象学が宗教学にもたらしたものは何か どのような意義があったか。
- 12 宗教現象学は教育など、社会的な影響をもたらしたか。
- 13 現在、宗教現象学を再評価することは必要・可能と思うか。
- 14 認知宗教学(宗教認知科学)と宗教現象学はどちらかと言えば似ていると思うか、それともかなり異なると思うか。

※参考 海外聞き取り調査は2016から18年の間に以下の9カ国において実施した。

Sweden

Interviewee: Ulf Drobin; Interviewer: David Thurfjell

Finland

Interviewees & Interviewers: Veikko Anttonen and Teuvo Laitila

Germany

Interviewees: Peter Antes and Hubert Seiwert; Interviewer: Katja Triplett

Italy

Interviewee: Giovanni Casadio; Interviewer: Alessandro Testa

South Korea

Interviewee: Chin-Hong Chung; Interviewer: Sukman Jang

Canada

Interviewee: Earle H. Waugh; Interviewer: Steven Engler

United States

Interviewees: Charles Long and Ivan Strenski; Interviewer: Eric Ziolkowski

United Kingdom

Interviewee: Denise Cush; Interviewer: Suzanne Owen

The Netherlands

Interviewee: Jan G. Platvoet; Interviewer: Markus Altena Davidsen

以上の他に、本科研のメンバー自らも、フィンランド、オランダ、ドイツ等において聞き取り調査を行った（その内容については本報告書の「3. インタビュー集」の最後に記載）。

海外のインタビューイーに事前に伝えた質問は以下だが、これらのインタビューも半構造化形式で行われた。

1. How did you define PoR (phenomenology of religion) when you began your career?
How do you define it now? Do you see yourself as a phenomenologist?
2. When was PoR born/introduced in your country? Who introduced/started it? In which universities and which departments was it prominent?
3. When was PoR most popular? Among whom? Why did it become popular?
4. Were there academic exchanges with PoR scholars in other countries?
5. Were there academic exchanges with phenomenological scholars in other disciplines? E.g., sociologists (Peter Berger-like phenomenologists, or ethnomethodologists), philosophers, anthropology (Geertzian interpretivists)
6. Do you think there is any connection/correlation between phenomenologists of religion (in your country or in general) and their religious affiliations (not just the tag of “religionists”)?
7. When did PoR decline/fall out of favour in your national context? What do you think the causes were? What kind of criticisms were brought forward against PoR in your country?
8. What did PoR bring to the study of religion, after all? What kind of accomplishments did PoR achieve?
9. Have PoR exerted any influence upon public education? Or upon any other system of society?
10. Do you think Cognitive Science of Religion is completely different from PoR? Or do you see similarities?
11. Is there a reason to reevaluate PoR now, or a path to doing so?
12. How far do you agree/disagree with the historical descriptions and evaluations of PoR given by Eric Sharpe (*Comparative Religion: A History*) and by James Cox (*A Guide to the Phenomenology of Religion*)?
13. What are the important books/articles to know the history of PoR in your country?

2. 調査結果の概要

国内調査についてはその結果を、ここでは次の5点に特化し、各インタビューの該当

箇所をピンポイントで抜き出してみる¹。実際には、これら 5 点以外の内容、たとえば各大学での宗教学・宗教研究のありかたと継承、インタビューイの宗教学観などについても学ぶところ・考えるところ数多いお話をいただいたのだが、まずは上記の科研の問題設定に直結するところをまとめておきたい。

- ① 宗教現象学とは何か。インタビューイ自身の立場は宗教現象学か。
- ② 宗教現象学は、日本ではいつ、どのような状況で誰によって受容されたか。
- ③ 日本の宗教現象学の全盛期のインパクトはどのくらいのものだったか。
- ④ 宗教現象学はなぜ衰退したと考えるか。
- ⑤ 宗教現象学をどう評価しているか。

① 宗教現象学とは何か。インタビューイ自身は宗教現象学者か。

華園

3 つの答えが可能。①色々な宗教の比較研究。類型論・形態論。②宗教現象の意味の理解の方法。記述的な方法・手法。③哲学的現象学に引き寄せ、宗教の本質、エйдスなどを研究。

自分の立場は宗教現象学者ではなく人間学。その人間学とは、あくまでも宗教学者が、宗教をどうとらえたかというところから、人間の特徴、あるいは人間の特質とか、そういうものをとらえようということで、それをマックス・ミュラー、オットーを読みながら、ずっと拾い上げてきた。ファン・デル・レーウに一番大きな影響を受けたというか、方法論的にも興味を持ったのだと思います。

澤井

私の立場は、あえて申しますと「信仰の現象学」ということになるかと思います。それは具体的な信仰現象に根ざしながら、信仰の意味構造を明らかにしようとするということです。それはもちろん、「宗教現象学」とか「意味論的解釈学」とも言い換えることができるのですが、私としては信仰の担い手の関わりかたに沿ったかたちで、信仰現象に注目することで信仰者にとっての信仰の意味あるいは意味構造を明らかにするという意味あいから、「信仰の現象学」の名称にしたいと思います。これまで私は、おもに東北大学の楠正弘先生、慶應義塾大学の井筒俊彦先生、さらにハーバード大学のウィルフレッド・キャントウェル・スミス先生やジョン・カーマン先生の宗教研究のアプローチにかなり影響を受けてきました。これら 4 名の恩師の先生がたの薫陶があつてはじめて、私の「信仰の現象学」あるいは「意味論的解釈学」という自分なりの宗教学的パースペクティブをほぼ構築することができたように思います。

宗教現象学や解釈学では、20 世紀に入って、特に言語が注目されるようになりまし

¹ 海外調査については 2021 年 3 月までにインタビュー集として出版の予定。 *Global Phenomenologies of Religion: An Oral History in Interviews*, ed. by Satoko Fujiwara, David Thurfjell and Steven Engler, Sheffield: Equinox.

た。言語あるいはテキストの理解や解釈について把握することによって、宗教現象学的研究の動向もわかるのではと思います。……20 世紀から今世紀にかけて展開してきた解釈学的な問い、すなわち、言語をいかに理解するのかとか、言語をとおして、生をいかに解釈するのかという問いと密接に関連させながら、私は宗教現象学的あるいは意味論的な視座を考えています。

土屋

かつてキリスト教やユダヤ教の本質論、「Was」が結局教義的な形では捉えきれず、近代世界の中でそれぞれのアイデンティティが不明確になった時に、現象学が提唱されるようになった。その現象学は「Wie」でして、宗教研究はこれに目を向けるようになった。そのきっかけというのが、シャントピー・ド・ラ・ソーセイの原著であるという風に学説史的には言われますけれど、ここでの主題はあくまで宗教史学だったんですね。だから宗教史学とは非常に密接な関係があるし、敵対的なのか協調的なのかよくわからんところがある。

私が勉強していく中で、最初は哲学科だったわけですけど、一番身を入れて読んだのはハイデガーです。そういう意味では、ハイデガーを媒介として、現象学と何らかの関係があったことになります。ハイデガーを読んだのはブルトマンを理解するというところに繋がっていくということになります。

小田

（自分の宗教学は「宗教現象学」ではなく）エリアーデの「宗教の統合的理解」という意味での宗教学ですね。それは、宗教の意味と構造を求める宗教現象学の流れを包摂していると考えていますが、宗教現象学という言葉は私自身も使わなくなっている。学生に宗教学の学説史をわかりやすく説明する工夫の中で思いついた譬えなのですが、宗教現象学は「宗教学のデパート」。学生時代に新しい潮流として宗教現象学を知った私の世代にとって、宗教現象学は宗教学の発展進化した花形のように思えた。レーウの幅広さは、未開宗教の神話や儀礼の研究の蓄積と、東洋学の文献学的研究を統合し、ワッハやエリアーデは宗教のマクロな捉え方と理論を提示していた。

永見

1970 年代の前半、シカゴ大学のディヴィニティー・スクールで解釈学的現象学の流れの中で学ぶ機会を与えられたことは、とてもラッキーだと思います。

宗教研究には、(社会科学的立場と)同時に、宗教の言葉や儀礼形態に支えられながら、生きている人々の姿を理解していく研究も重要ではないかと思います。宗教現象には、痛みや苦しみ、あるいは不条理と言われる状況の中で生きている人々の物語が隠されていることがあります。様々な宗教はそうしたひとびとに独自の言葉と儀礼を通して救済の手を差し伸べています。そのことを理解することが重要です。解釈学的現象学は教派や宗派の言葉を超えて、人間の知性を通して、人間のあり姿を露わにし、宗教現象を理解していく学問と位置づけることもできます。

金井

自身の立場は宗教現象学。フッサール、ハイデガーよりもバーガー、シュッツに近い。宗教現象学について論じた諸論文の他、それを実践した論文として、ロック論、ホッブス論がある。

理念型を使いながらもっとその特徴を拡大してというか、特徴を強めていったものが宗教現象学だという仮説を持っている。ただし宗教現象学であるからには構造分析（普遍的な、比較的変わらないもの、類型との関係で事物をとらえる）をするということが一つと、もう一つはヴァールデンプルクの志向性分析（意味分析ですから、その当事者が、何を目指して発言し、何を実現しようと思っているかとか、何でも入る）をする。

ブレイカーは「宗教史の深い理解を示すものが現象学だ」というようなことを言っている。それは僕もその時考えていたことと同じことで、歴史学的な認識に乗せて宗教現象学的な認識が出てくるとすれば、宗教現象学というのは、歴史学的な認識をもっと深めたものだと言える。

宗教間対話も宗教現象学の到達目標の一つ。

棚次

私の研究が宗教現象学の方法かと言われたら、よくわからないというのが正直なところ。宗教現象学は一体何なんだろうと、いまでも思っています。この本（『宗教の根源』）にも書いていますが、いくつか流れがありますね。トゥイスとコンザーの、学生向けの宗教現象学のテキスト（*Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*）があつて、彼らが分類しているのは、最初に本質的な宗教現象学がある。オットーとかシェラーみたいなね。その次の段階が、エリアーデとかクリステンゼンとかの歴史的・類型論的宗教現象学。これは本質的現象学の批判として、そういう立場が出てきた。ところがもう一つ、3つの目の流れがあつて、これは実存的・解釈学的宗教現象学で、ポール・リクールがそれに該当します。

私は、方法の中に直観を獲得するということが含まれていなければいけないと思っています。むしろ直観なき分析というのは、見当違いになってしまう。かといって直観だけでも駄目なんです。直観と分析の両方がそろってこそきわめて重要だと思います。どうやって直観を得るかという方法論が問題です。宗教現象学でもその方法の問題を扱っているわけですが、エポケーだとか現象学的還元だとか言いますね。どうやってやるのという、具体的な方法論がよくわからないかもしれない。

長谷（インタビュー本文掲載の許可を得られていないため筆者による要約に留める）

自身のアイデンティティは哲学。

京都大学で関心がもたれた宗教現象学は、ノエマではなくノエシス的な方向への探究としての哲学的現象学。ただしフッサールよりもハイデガーやリクール、意識ではなく事象的生・生のありさまに注目。W・C・スミスの（belief に対置されるところの）faith に近い。

問題意識はエリアーデのような宗教現象学と共通しているが、「宗教」を表に出すことではない。（近代において）宗教を否定するものも宗教としてとらえ、探究したいため。「宗教現象」を対象にすると逆説的にも宗教が見えなくなる。

田島

自身のアイデンティティは宗教哲学。

植田重雄先生に関しましては、宗教現象学という領域になるわけですが、まず何ををもって宗教現象学と言うのか、たとえばファン・デル・レーウの理解に即して考えるならば、研究対象を観察して記述して、究極的な価値判断はエポケーするということが一般的に言われていますけれども、むしろ宗教というものが、身体や組織を通じながら現れてくるという個人的・集団的現象面ですね、それが生活の中で担われつつ、その宗教性そのものを支えているんだという観点、これが植田先生の宗教民俗学というものを目指す基盤となった考え方だろうと思います。

池上

自分の立場を「宗教学」だと言ったことは多いが、「宗教現象学的」としたことはなかった。だが、今、自分の研究をふり返ってみるとそうも言えるかもしれない。

そういうものがもしあるとすれば、私が宗教学、宗教学と言ってきたものに、広い意味での現象学的な香りがどこかで入っているのかもしれないということで、これはやはり楠先生の動態信仰現象学と銘打った庶民信仰論、そういうところから大きなものを学んだんじゃないか、ということを痛感させられました。

ただですね、私自身の視点を「現象学的」と呼べるとしても、宗教そのものの本質構造とか、あるいは民俗宗教そのものの全体構造、たとえば宮家準先生のように民俗宗教というものをまるごと解明・解説してみるとか、そういう欲望はなかったというか、それは私には無理だと感じていました。

私の場合には、フィールドワークが面白くて、それからフィールドワークだけではなく文献資料でも、何か興味深い具体的な個別テーマに出会うと、ずっとそれを系統的に勉強してみることが好きで、そういう個別事象に強く惹かれていった。それらを歴史から切り離して構造化するよりも、歴史的な変遷を踏まえつつ、なおかつ広い意味での宗教現象学的な視点で捉えてみたかったのだと思います。自分の意識としては「宗教学」ということでしたが、言ってみれば、「宗教現象」から目を逸らさない、「宗教現象」から目を逸らしたくない、そして、そこそこ面白いんだ、というスタンスだったように思います。

② 宗教現象学は、日本ではいつ、どのような状況で誰によって受容されたか

華園

・最初の受容者

おそらく石津照璽。昭和9年(1934)。「ファン・デル・レーウ」の宗教現象学について、「形態学」として紹介。

・東北大学は日本の宗教現象学の中心地ではないのかという質問に対して

東北大学がそういうふうに見られる理由が私にはちょっとわからないですし、実際、これまであまり気にかけてことはなかったですね。ただ、石津先生や楠先生のご研究が宗教現象学だと注目されたのかもしれない。

- ・東北大学の宗教学が民俗学＋宗教哲学という特色をもつことについて
その二つが「意味の理解」というところでつながるのですね。

- ・日本の宗教現象学者は誰かという質問に対して

宗教現象学者：大畠清（自認）、楠正弘

宗教現象学の研究者：片山正直，諸戸素純，堀越知己

石津照璽や堀一郎が宗教現象学者を名乗ったことはない。

- ・石津の宗教現象学観について

石津先生は、レーウの宗教現象学について論じておられ、ブレイカーについても講義で取り上げられていました。ただしレーウについては、石津先生の評価はネガティブで、類型論にとどまって現象学が最終的に求めるはずの宗教の「形相」への本質還元がない、というふうに批判していました。先生がワッハとアメリカで会った時に、類型論から形相への還元をしたいというワッハ自身の希望を聞いて、おそらくファン・デル・レーウもそうすべきだなんて思ったんじゃないかな、とこれは私の推測です。

- ・楠の「動態信仰現象学」について

ティリッヒの *dynamics of faith* というのが頭にあったかどうか、楠先生に確かめたことはないんですけど、たぶん発想は似ていますよね。これは、日本のような多元的な宗教環境の下での信仰現象は、動態的な性格を持つという前提にたって、これを「庶民信仰」というふうに名付けて、その信仰構造の特質を了解し、解釈し、記述する方法として現象学的方法を用いられた。先生の現象学理解にはシェーラーの現象学が影響を与えている。つまり具体的現象学から本質現象学への還元操作を施す。

澤井

- ・東北大学の宗教現象学の特徴

現代の東北地方における庶民信仰の形態を明らかにしようとする宗教学的アプローチを、楠先生は「信仰動態現象学」と呼ばれました。ふつう現象学は、現象の静止画像を捉えるのですが、そこにダイナミズム（動態性）を重ね合わせたいと考えられたのです。こうした宗教研究スタイルを、宗教現象学で知られる華園聰麿先生も継承されました。それは東北大学の宗教学の特徴といってもいいと思います。私もこうした東北大学の宗教研究スタイルにかなり影響を受けました。そうした影響があったからこそ、私はシャンカラ派伝統の思想と現実の重なり合いを研究しようとしたと言えるでしょう。

- ・その宗教現象学の継承

宗教現象学の伝統が切れたということではなく、実際には、宗教現象学的な研究をおこなっている研究者が多いと思います。

華園先生については、楠先生と同じように宗教現象学者と言ってもよいのでは、と思います。華園先生は宗教現象学にもとづく「宗教学的人間学」の構想を持っておられますので、そのように（＝ご自身は宗教現象学者ではないと）言われたのかもしれないですね。

それから、楠先生の学生であった池上良正さん（駒澤大学教授）も、楠先生と同じく庶民信仰現象を研究してこられました。池上さんの著作を読んでいますと、ご自分では自分のことを宗教現象学者とは言われたことはありませんが、宗教現象を理解しようとするアプローチのしかたは、ある意味では、楠先生の「信仰動態現象学」の研究スタイル

ルを継承されているように私は思います。それから鈴木岩弓さん（東北大学教授）も、そのようには言われませんが、学生時代から親しくしているので何となく分かるのですが、やはり楠先生の影響は大きいですね。

・他に、宗教現象学的研究を行っている研究者

小田淑子、氣多雅子

W・C・スミス先生によれば、「井筒先生は意味論を研究されていますが、意味論と宗教現象学とは通底するところがあります。」と言われ、井筒先生に会うことを勧めてくださいました。

・ハイラーと天理大学

ハイラーの祈りの宗教論を再検討しようとの意図で、天理大学とマールブルク大学との最初の共同研究プロジェクトが企画されましたが、その研究テーマが「相互行為としての祈り」(Prayer as Interaction) というものでした。祈りについては、棚次正和さんが著書『宗教の根源』(世界思想社、1998年)の中でも論じています。マールブルク大学の先生がたは、マイケル・パイ先生もマルティン・クラーツ先生も研究スタイルは宗教現象学的ですね。マールブルク大学の先生がたはみんな、ハイラーに関心を持っておられますが、どの方もキリスト教神学、さらに宗教哲学が研究スタイルの基盤になっていますね。そういう意味では、日本の宗教研究の状況とは、かなり学的傾向が違いますね。

1960年にマールブルク大学において、第十回国際宗教学宗教史会議(IAHR)がありましたでしょう。その前に1958年に、日本で第九回国際宗教学宗教史会議が開催されました。そのとき、天理大学の創設者の中山正善・二代真柱も参加されて、その国際会議の参加者全員を天理へ招かれました。

そのときは、まだ学問的な影響というのはなかったと思います。しかし、第十回国際宗教学宗教史会議がマールブルク大学で開催されたとき、中山正善・二代真柱がマールブルクへ行かれて、天理教の教義に関する研究発表をされました。それは「天理教教義における言語的展開の諸形態」というタイトルの研究発表でした。そのことがその後、天理大学とマールブルク大学の学術交流の嚆矢になりました。

・オットーの受容

『宗教史方法論』の中で、赤松智城先生はオットーのインド宗教論にも触れておられます。赤松先生は1920年から23年まで、ヨーロッパに行っておられます。そのとき、オットーのことも知って帰国されたのだらうと思うのです。天理大学では、京都大学の棚瀬襄爾先生が非常勤講師として教えておられて、宗教学演習において、オットーを読んでもらえたようです。

土屋

・受容のメルクマール

『宗教学辞典』の武内義範さん、1973年に出たものです。それからルドルフ・オットーの*Das Heilige*の翻訳、これは山谷省吾訳で1968年ですね。ファン・デル・レーウの『宗教現象学入門』田丸徳善氏、大竹みよ子氏の共訳が1979年。それからランツコフスキー『宗教現象学入門』の佐々木倫生、高田信良お二人の訳が1983年。そして最近の華園聰麿氏の『宗教現象学入門』が2016年。

・ドイツ・日本では神学で「エポケー」が使われていた

私の恩師にあたる中川秀恭さん。ゴルヴィッツさんという神学者がおられますけれど、彼はベルリン自由大学に就任する時の講演の中で、「方法的無神論」というのを唱える。この方法的無神論というのがまさに、括弧に入れる話、ある意味ではエポケーなんです。つまりキリスト教的な実践というのは、キリスト教の本質みたいなものからいきなり導き出して、演繹して答えになるわけじゃなくて、信仰を括弧に入れて、そして現実をしっかり見るというのが大事なんだという方法論。そのことのきっかけは、北森嘉蔵大先生でございまして、彼は教団の議長でもあったし、日本の当時のキリスト教を引っ張る存在であった。彼が「信仰的契機と現実的契機の媒介」ということを言ったんですね。たとえばキリスト教の学生が、社会の問題に対応する時に、その両方を直結するんじゃないかと、媒介とする。そういうような中で、いっそのこと括弧に入れてしまえという話が方法的無神論だったわけですね。しかしながらそれもだんだん評判が悪くなってきて、括弧に入れた中のものはいつの間にか蒸発したんじゃないかという話になって、信仰を抜きにしてやっているんじゃないかという話に、これもなかなか面白い話だったんですが、散々われわれは議論したものです。

・受容の背景

宗教現象学が浮かび上がってきた時期というのは、1960年の社会運動の終息に伴う大きな価値観の変動が起こった時代、まさにそれと重なるというのはあまり指摘されませんが、私はどうもこれにこだわるんですね。価値の相対化と思想の流動化というのが、その背景にある気がします。「宗教概念再考」というのは、かつて愛知学院大学で（1978年）、日本宗教学会のシンポジウムで、私が発題者になりましたけれど、その時に宗教概念の再考をしました。藺田稔さんとか、スィングドーさんとか、非常に面白いものになりました。それ以降この問題はずっと尾を引いております。しかしそれと共に、一般に日本の文化というのは、なぜか広義の宗教現象学というのを受け入れやすい土壌となっているんじゃないかとも思われるわけです。

・宗教現象学的な大学の地域文化

京都大学の地域文化というのは、宗教現象学と深い関係を持つという風に思われます。ざっと人名を見ても、武内さん、山谷省吾氏、佐々木さん、高田さん、いずれも京都大学と関係があります。また東北大学の地域文化というのも、何となしに宗教現象学的思考を持っているように思われます。ただこれは京都と違います。石津さんや楠さんに、その気配がありました。華園さんは学説史としてこれをやっており、最近の前田毅氏の仕事『聖の大地』は明らかに、宗教現象学の学説史的研究でございまして。学説史を中心とするこういう手法それ自体が、まさに東北大学の特徴ではないかと思われます。

地域文化と言えるかどうかはわかりませんが、東京大学にも宗教現象学の日本的形態というのが見られます。大畠清先生は、晩年に数冊本を出されました。送っていた中に、1982年の『宗教現象学』がございまして。東京大学の宗教学宗教史学は一つの伝統を表しているように思われます。それは石橋智信氏以来の宗教観、これはみんなが繰り返す表現で、「いのちの力 *Lebensmacht* の拡充 *Erfüllung*」としての *Heil* を求むるのが宗教だと、そういう考え方。これは大畠さんの本にも載っていて、万葉集、ユダヤ教文献を用いてそれを説いた。

小田

- ・シカゴ学派と京都学派を統合する試み

私はシカゴから帰って武内先生に挨拶した折、「私は京大の宗教哲学には戻りません。ただし、シカゴで学んだ宗教学およびイスラーム理解と京大の宗教哲学を統合したいと思っている」と話しました。今もこの統合を狙っています。武内先生の授業で、原罪や宿業、カント、リクールなどへの言及も含めて考察されていた悪の問題は深く重要だと今も評価している。だがこの罪惡の強調のみでは、イスラームなどの律法が無意味に思え、その宗教性を解けないことにも気づいたのです。

金井

- ・日本で宗教現象学を行っている研究者

華園、澤井、棚次。自分が学生の時代に、宗教現象学として最初に触れたものは田丸先生の講義。演習ではファン・デル・レーウを読んだ。

棚次

私が京大の院生の時に、武内義範先生が宗教現象学という言葉を使って、授業の中でお話をされていました。1970年代の初めですね。でもそれが何なのかということはよくわからないまま、筑波大に就職が決まって、そこで荒木先生が宗教現象学についてわりとよくおっしゃっていたような記憶です。

筑波で教えていた時は、1990年代から2000年代の初めですが、現象学とか解釈学というような方法を院生は少しは踏まえて、方法の問題を考えていたように思います。荒木先生のそういう指導法は、私にとっても納得がゆきました。

長谷（インタビュー本文掲載の許可を得られていないため筆者による要約に留める）

西谷啓治先生はハイラー、シェーラー、ヴィンデルバントに関心があったが、「宗教現象学」の語は出さず。おそらくその影響で上田閑照先生は講読で、ヴィンデルバントの *Das Heilige* と、シェーラーの *Vom Ewigen im Menschen* を扱われた。ハイラーがIAHRの大会（1958年）時に京都大学で行った講演は学部生であった自分も聞いている。宗教現象学に積極的に取り組まれたのは武内義範先生であり、哲学的宗教現象学について、本の執筆も検討されていた。それはマールブルクでハイデガーが試みた宗教現象学、ハイデルベルクでヤスパースが試みた幻の宗教現象学に近いものと思われる。それにより、京大の宗教学の学生・院生の傾向も少し変化し、哲学だけでなく社会学、民俗学、人類学、心理学などにも関心が向くようになった（嶋田義仁、中村生雄、大越愛子）。荒木美智雄先生をシカゴに送り出したのも武内先生であり、それには、宗教現象学が（宗教学の）主流になっていくという思いもあったと思われる。

田島

早稲田の宗教学者（宗教哲学者を自認）にみな共通しているのは、人間学的な人間の捉え方というか、anthropology という考え方であったと思います。それをどういう所に着眼しながら宗教の問題として考えていくかということ、それぞれご自分の関心の深い領域というものを持ちながら探っていたのだと思います。

堀越さんが一番宗教学的な理論問題に関心を持っておられたんじゃないかと。

仁戸田先生は、フリードリッヒ・ハイラーと親交があったが、(キリスト教の立場に立ったままであると) 批判もしていた。他に、メンシング、オットーは早稲田では取り上げられてきた。

池上

- ・東北大学の宗教現象学について (だれが現象学者に該当するか)

宗教現象学的方法というものに、自覚的に強い興味をもっていたという風に言える人はあんまりいなかったんじゃないかという気が、どうもしてくるんですね。そうになると、フィールドワークを踏まえて現象学的という言葉で宗教学・宗教史の可能性を見極めてみようと言われたのは、実は楠先生お一人だったかもしれない、というような気もします。

オットー研究などは盛んでした。思想的研究の方面ではそうだけど、これを自らのフィールドワークと結びつけたということになると、どうも楠先生だけだったようにも思えてくるのです。

- ・楠先生について

楠先生が若手研究者の頃の東北大は、石津教授、堀一郎教授という宗教哲学と日本宗教史の二本柱があって。楠先生ご自身は宗教哲学をずっと学ばれたわけですけども、そこで九学会連合の共同調査というのが入るわけですね。楠先生は、ある意味では無理やりそこに引っ張り出されたとおっしゃっていました。それで下北の調査に行ったんですね。楠先生は理神論とか、カントとかシェーラーとか、そういう宗教哲学的なご研究が専門だったんだけど、フィールドワークにハマったというか、大変面白かったんだと思うんですね。それで次第にそちらに比重を置いた分野で、独特な研究を展開されたんだと思います。ご自身の哲学的な研究と実証的な現地調査というものから、現象学的なスタンスを自ら標榜され、最終的には「信仰動態現象学」というような形に結実されました。

③ 日本の宗教現象学の全盛期のインパクトはどのくらいのものだったか

華園

- ・ヨーロッパでの受容形態との違い

欧米における宗教現象学ブームは類型論あるいは形態論の分野で起きたと言っていますが、日本では同じような状況は起きにくかった。日本では、宗教学の新しいディシプリン、とりわけ宗教の本質だとか、あるいは本質的な特質を研究する分野として期待されたというふうに思います。そのために、宗教現象学については学理的な研究が多かったのではないかと思います。

古い世代では京都学派の影響を受けられた片山正直先生とか、次の世代だと諸戸素純先生とか、それから堀越(知己)先生なんかは、宗教現象学についてよく研究されていました。シェーラーもよく研究されていましたね。

- ・全盛期でも、日本では明確な運動を形成することはなかった

やっぱり宗教哲学というと、どうしてもあの時代は京都大学が大きな働きをしていたから、あそこで学んだ方々が本質論とか、原理論とか、そういうところを宗教現象学にも見ようとしていたのではないですかね。しかし当時でも、日本宗教学会の中で、宗教現象学をまとまって論じなくてはいけないというような動き、ひとつの分科みたいなものを作ろうというような動きはなかったですね。

- ・その原因

日本の研究環境では、諸宗教の比較研究をヨーロッパの人たちのような形でやるというのは実は難しいと思うんですね。ヨーロッパの場合、コロニアリズムがあって、そこで材料をたくさん持った。日本も真似して朝鮮半島とか台湾とかでやろうとしたけど、結局広がることはできなかった。あるいはやっぱり資料と言語能力の不足だと思います。ヨーロッパの学者に比べたら、日本の人たちの言語能力は、当時とはとてもかなわなかった。

それから、日本の宗教史の研究者には、歴史学の教育を受けた人が多いように思いますね。したがって、宗教の独自の歴史的展開といった問題には、どうもなじまなかったのではないかな。

ヨーロッパの場合ですと、宗教現象学が宗教学にとって期待されたのは、宗教学を神学ないし教学から引き離し、それによって学問の客観性が確保されるという考え方を持ったためであったと思われます。宗教学が神学などと緊張関係にあるような研究環境においては、宗教学の理論武装のために「エポケー」を要求する哲学的現象学が有効だとみなされた。しかし、日本の宗教学には神学との対抗関係は、ヨーロッパほどにはないですから。

澤井

- ・オットーのインパクト

宗教学界では、まず、京都大学の先生がたがオットーの宗教論に刺戟を受けられたのではと思います。西谷啓治先生や武内義範先生さらに上田閑照先生などは、大きな影響を受けられたのではないのでしょうか。特に上田先生はマールブルク大学に留学されていたこともあり、著作の中でも、しばしばオットーに言及しておられますね。また東京大学の田丸徳善先生も、ドイツのボン大学に留学されていたこともあって、オットーやメニンゲンなどのドイツの宗教現象学理論に精通しておられましたね。

さらに東北大学の宗教学者の方々に大きな影響を与えたと言えるでしょう。先ほども少し触れました石津照璽先生は、『聖なるもの』を丹念に読まれて、ご著書の『宗教経験の基礎的構造』（創文社、1968年）や『宗教哲学の場面と根底』（創文社、1968年）にも再三、オットーの宗教論を引用しながら議論しておられます。オットーの『聖なるもの』や『カントとフリースの宗教哲学とその神学への適用』（*Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und Ihre Anwendung auf die Theologie*, 1909）についても、石津先生は東北大学の宗教学演習において、学生たちと一緒に読まれたようです。そうした石津先生の薫陶を受けて、その後、楠正弘先生や華園總麿先生それに前田毅先生がオットー研究をされることになるのでしょね。

- ・東北大学の宗教学者が、現象学的でありながら宗教現象学者を自認していないのはな

ぜか

宗教現象学という学問の理解が、研究者によって多様であるということが背景にあるのかもしれませんが。たとえば、私が東北大学に学位論文「シャンカラ派の宗教思想の研究」を提出したときにも、インド哲学の先生からは、「現象学」の語は避けたほうがよいとのアドバイスをいただきました。それは「現象学」がどういう学問であるのか、その方法論が一般的に理解されにくいからだとのことでした。

池上

・オットー・ブームについて

(東北大学での) 哲学・思想的な方向からの宗教現象学への関心ということになると、これはやはり石津照璽先生の存在が大きかったんだろうと思います。特にオットー研究はお弟子さんにもかなりいたように思うんですね。ただこの時期オットーの研究というのはどの大学でもブームみたいなところがあって、必ず一人か二人はオットー研究をやっているというような人はいたと思うので、東北大が特に多かったかどうかはわかりません。

・宗教現象学の広がり

武内先生は大学院時代に集中講義でもお見えになって、非常に深遠な授業を受講した覚えがあります。そんなことで、いわゆる思想分野では、そういう宗教現象学の香りに多くの学生たちが触れた、ということはあったと思います。ただ、これは当時の流行のようなところもあったので、他の大学に比べて特に盛んだったかどうかは、ちょっとよくわかりません。

・荒木先生について

(自身が) 筑波大に迎えていただいて、そこで荒木美智雄先生に会ったんですよ。ですから現象学への親しみというのは楠先生の影響もあるけれど、荒木先生の下で学んだことも大きかった。

荒木先生も楠先生と同じような宗教現象へのこだわりみたいなものがある。そこから見ないと本物じゃない、みたいなことを言われるので批判も受けたけど。

④ 宗教現象学はなぜ衰退したと考えるか

華園

・日本の場合

このように理解された(=宗教現象学を本質探究の学として理解することにより、)オットーの聖なるものあるいはヌミノーズの概念が、宗教および宗教現象の比較を可能にするための根拠あるいは理由あるいは学問的基盤とみなされて、これを自らの類型論あるいは形態論を裏付けるものとして歓迎して、私なんかが見ると無批判に採用する研究者が出てきて、その結果として、ある意味ではそういう安直さが宗教現象学の学問的信用を損なった事実も認めざるを得ないと考えております。

・世界の場合

比較宗教学・宗教現象学については確にかつてほどの顕著な研究成果は認められな

くなったし、その凋落は歴史的趨勢だと言わなければなりません。一人の研究者がそのアイデアと方法によって、グローバルな拡がりのもとで研究することは非常に困難になりました。もともと比較宗教学が言語学者によって開拓されたことからしても、言語の壁を乗り越える才能の持ち主でないと、この学問に耐えることはできないという方法論上の問題が、今でもあると思うんですね。

従来の宗教現象学の研究は一人の学者の手になるものがほとんどで、共同研究が拡がらないのは、やはりファン・デル・レーウ流の宗教現象学では、それに関する共通理解が容易に成り立たないということに原因があるように思うんですね。しかしその方法を「了解」と「記述」に絞って、対象に対する共感と理解に専念するという姿勢を共有することができれば、研究者が協力し合うことは可能ではないかと思うので、荒木先生の『世界の民衆宗教』は、私から見れば一つのいい材料だと思います。

小田

宗教現象学の衰退の主な原因は、80年代前後から盛んになったポストコロニアリズムとオリエンタリズムによる20世紀前半までの欧米の研究への批判というより総攻撃にあると思っています。その批判はエリアーデや宗教現象学の良さを否定したけど、それに代わる新しい魅力ある宗教学を生み出していないのです。その結果、宗教のマクロな理論や捉え方への関心が低下して、エリアーデが嘆いたように、宗教研究は専門化し、細分化しています。宗教を統合的に扱うことはエリアーデの遺産だと私はと思っています。宗教学は必ずしも第一次資料を使わないが、文献学や文化人類学では把握できない宗教の構造と意味、その多様性と共通性を捉えることができます。そのためには、宗教学の基礎訓練は文献学の語学の習熟とは異なるタイプの基礎訓練が必要だろうと考えています。

澤井

・宗教現象学のもつ神学性への批判

ヨルク・ラウスターさんのお話によりますと、オットーの著作について、これまでオットーが教えたマールブルク大学では、元マールブルク宗教博物館長のクラーツ先生などは別でしょうが、あまり読まれてこなかったようですね。それはシカゴ大学でも同じように、エリアーデの著作があまり読まれなくなっているのとよく似ていますね。オットーとエリアーデの宗教学が神学性を内包しているという批判もありますが、そういうこともあるのでしょうか。エリアーデが1986年に亡くなった後、当時の宗教概念の再考という宗教研究の動きの中で、かなり厳しいエリアーデ批判が続きましたが、それはオットーの枠組みをふまえて構築されたエリアーデ宗教学がもつ神学性に由来していたのかと思います。

・宗教現象学の伝統は続いている

(東北大学でも日本・世界でも) 宗教現象学の伝統が切れたということではなく、実際には、宗教現象学的な研究をおこなっている研究者が多いと思います。あえて「宗教現象学」という語を使わないけれども、多くの宗教学者の方々が実質的に宗教現象学的な研究をしておられますね。

土屋

宗教概念をめぐる多様な歴史的事実を扱うのが宗教史学でありまして、これはさまざまな研究方法が適用されていく宗教研究に素材を提供し続けているのだと。そして宗教概念の拡張に伴って、宗教史の内容は変化していきます。単に諸事実を抽出するに留まらない時は、その背後に「本質」を求めたくなるんですね。あるいはその根源というものを探求しようとする。さらにそこにある歴史の残滓を清算しようとして、*Sache* や *Sein* に至ろうとする時に、宗教現象学への動機が生じる。ですから、*Sache* や *Sein* というのは、現象学の流れの中のもう一つのきわめて明確な方法でございまして、これが宗教現象学とうまく結びつくかどうかということが一番の問題なんですね。しかし、こういう試みというのは実際には記述的宗教史学へ還帰してしまうんじゃないかと。類型とか分類を論ずる中途半端なものに、これはちょっと悪口ですけど、留まらざるを得なかったというような気がします。結局のところファン・デル・レーウにしろ何にしろ、みんなそういうところがある。そしてその極限にあるのがエリアーデじゃないかという気がするんですね。それが宗教現象学の生成から衰退への歩みへの実態ではなかったかという風に思われる。現象学派の多様化とか、現象学運動の拡散というのは、かつて現象学を宗教概念へ適用することへの期待をもたらしたわけです。それが宗教研究の方法的混迷からの脱出の一助となるかもしれないと考えられた。その根底には、宗教学に終始つきまとう相対主義と、キリスト教神学との間との葛藤というのがあったかもしれません。ファン・デル・レーウとかオットーのもとでは、確かに *Sache* に該当するものは想定されていたようにも見えます。しかし、これは結局のところ、普遍妥当的なものとはならずして、宗教現象学には合意の不在がつきまとう風に思われます。その背景には、ヨーロッパにおける地域文化の相違というものがあったのかもしれませんが。地域文化の相違を越えて何らかの感覚的繋がりを保っていたのは、結局キリスト教史学だったんじゃないかという気がするんですね。

金井

・宗教現象学自体の不毛性

ヴァールデンプルクは前任者たちに対する非常に鋭い批判を持っていた。これは類型論に過ぎなくて、本当の宗教現象学じゃないんだと。本当の宗教現象学はどうやったらできるかといったら、やっぱり志向性の分析をしないと駄目だと、その頃言ってたんですね。ヴァールデンプルクが。ところがヴァールデンプルク自身は早々に撤退しちゃうわけですよ。そういうものからね。そして結局、解釈学と言い始めたんですね。解釈学の中に現象学を含めると言って、それは何故かははっきりしませんけれども、どうもヴァールデンプルクは自分が志向性分析を主にやって、それを軸にして本当の宗教現象学をやっていくんだと言っていたのが、そうならなかったんですね。彼はそれを実行しなかった。しばらく経つと、そういうものを大きな宗教解釈学の中に含めてしまって、そして志向性分析という言葉も引っ込めたと思いますね。その辺のことを僕はどこかに書いているはずなんですけれど。論文の注が何かで。結局一番やるやると言っていた人がそういう形でポシャってしまったということがあるんですね。

・国際学会での対立

「経験科学対現象学」という、具体的に言うとシカゴのエリアーデの下で勉強した学

者が中心になっているグループと、それに対する宗教社会学の学者たちのグループが対立していて。筑波に荒木（美智雄）さんがいたでしょう。荒木さんはシカゴ学派だったわけ。自分がそこで勉強してね、エリアーデのことを学んで、荒木さんは国際会議でもその仲間の一人として発言しているんですよ。そういうことがあって、荒木さんが宗教学会で、筑波を代表して出てきてね、国際部長みたいなことをやって、国際学会の準備をしていた、その頃ですよ。荒木さんたちは非常に激しくてね、日本ではあんな風に学者は対立するものじゃないと、日本人はもうちょっと控え目にね、和を大切にするんだけど、もう非常にどぎつい、感情的な対立ですよ。それはメキシコでの IAHR (1995 年) でした。そういう学者の中での対立というのがあって、もう宗教現象学なんかどうなってもいいという人たちもいたわけよね、たくさん。だからそういう対立も没落の原因としてはあると思います。

池上

私自身の視点を「現象学的」と呼べるとしても、宗教そのものの本質構造とか……「民俗宗教とは何か」「庶民信仰の本質とは何か」みたいな問いを立てることはしませんでした。それは私がというよりも、時期的にも宗教現象学が批判にさらされて大きく衰退する時期で、もっと言うとグランド・セオリーへの批判というものが強まる時代だった、ということが影響しているとも思います。

⑤ 宗教現象学をどう評価しているか

華園

宗教現象学の多くが試みた類型論もしくは形態論は、「宗教」についての全体論的理解を示して、個別の宗教および宗教現象を理解するための大きな枠組みを示すことができたと思います。こういう枠組みの存在は異なる宗教間の相互理解のために不可欠のものだと思います。

2005 年の国際学会は改めて「宗教学」の実践的役割に関して、しかもグローバルな視点のもとで関心を寄せることの必要性を印象づけた、というのは私の理解です。前回の東京大会（1958 年）の折に、「宗教間の理解と協調」を構築するために期待される宗教学の役割の重要性を話題にしたハイラーの基調講演は、翌年の大会では不評だったと言われています。学問は現実の問題解決などに関わるべきではないというのがその理由であったと言われています。しかし、幸か不幸かはともかく、時代は変わったと考えざるを得ないと思います。また、エリアーデの宗教学が、宗教の差別や抑圧に対しての警告になったという事実、これも記憶しておく必要があると思います。彼の言う「ニュー・ヒューマニズム」が近代批判であり、文明批判であったということも、忘れてはならない比較宗教学・宗教現象学の成果だろうというふうに私は思っています。

小田

エリアーデは宗教社会学を強調しませんが、古代宗教や先住民の宗教をコスモスとして捉えた理論は大事で、実際には地域や民族の生活共同体との関係も含まれています。

イスラームはアラブの古代宗教（ジャーヒリーヤ）から断絶した新しい宗教共同体（ウンマ）を創設しました。その際、世界宗教でありながら信仰共同体と生活共同体の統合を志向し、初期にそれを実現しました。この点が仏教やキリスト教とイスラームの相違です。私は宗教学的なものの見方として、特に日本の宗教を考えていく上でも、エリアーデのコスモス論は大事だと思います。

澤井

宗教現象は（記述的類型論に限定せずに）できるだけ複合的な視点から捉えようとするほうが、そのリアリティを広くかつ深く理解できるのではないのでしょうか。宗教の規範的（normative）視座を排除すると、そのことで一見、すっきりするように見えるのですが、そのことによって宗教学的パースペクティブをやはり貧しくする、やせ細ったものにしてしまうように思いますね。宗教というのは、オットーが言うように合理的な要素と非合理的な要素の両面がアプリアリに結びついたものですから、本来的にそれらを分けることができませんし、方法論的に複眼視することによって宗教を把握するほうがよいのではないかと思います。

・オットー研究の可能性

オットーには、いわば「三つの顔」があります。一つ目はルター派神学者としての〈顔〉、もう一つは新カント主義の宗教哲学者としての〈顔〉であり、もう一つは宗教学者としての〈顔〉です。そういう三つの〈顔〉、すなわち、キリスト教神学者のオットー、宗教哲学者のオットー、宗教学者のオットーという三つの〈顔〉が、これまではそれぞれ別々に研究されてきました。ところが、それらはやはり一本化したかたちで研究を進めていくほうがよいと思います。

金井

ブレイカーはなかなかいいなという風には評価していたのね。それはなぜかという、ブレイカーは「宗教史の深い理解を示すものが現象学だ」というようなことを言っているんですよ。それは僕もその時考えていたことと同じことで、歴史学的な認識に乗っけて宗教現象学的な認識が出てくるとすれば、宗教現象学というのは、歴史学的な認識をもっと深めたものとも言えるわけだよね。少なくともそういう風な位置を取りたかったわけね。ブレイカーはあまり詳しいことは言っていないんだけど、ただ一言そういう風に言ったので、ただ宗教史をやっていたんじゃ駄目で、もう一步踏み込むと宗教現象学になるよという言葉だと僕は受け取った。それは僕の理解も同じです。

棚次

宗教現象学の流れがまだ潜んでいる、まだ途絶えていないとすれば、確かに実存的・解釈学的な、そういう宗教現象学が現れたかもしれないけれど、個人的にはもう一回その流れを反転させる必要があると思いますね。これは人間観の問題に関わってきます。確かに人間の実存的な構造というのがあるのは間違いないですが、実存だけが人間かというところではないと思うんです。この辺りは私の宗教経験とも絡んでくる話になります。要するに、人間というのは死んだら終わりかということ、どうもそうではない。実存的な人間は死にますよ、間違いなく。しかし、死んで終わりだと思っていない人間がも

し学問をすることになると、どういう形になるのか。実存とそれを超えたもの、この両方を視野に入れる、そういう学問になる必要があると思っています。いまの世の中の流れとはちょっと違った方向に行っているかもしれません。実証とかエビデンスという言葉は、もっと別の意味で使えるのではないのでしょうか。客観的事実として実証するという以外に、自分の経験的事実として自覚するとか掴み取るとか。実証ではなく自証とか内証とか、そういうレベルの学問があってもいいと思います。

(理想的と考える研究者としては) エリアーデはそうだと思います。あんなことはできないですね。エリアーデはすごいと思います。

哲学の現象学と宗教の現象学がどう繋がってくるのか、あるいはまったく関係ないのか、その辺りはわかりませんが、繋がっているような気もしています。そういう方法は、一回限りで解決しないですよ。何度も何度もエポケーし、還元を繰り返しやらないと見えてこないと思います、たぶん。だから、そういう研究を通して結局何をしているのかということですね。人間の本質的な普遍性みたいなものを捉えていると私は思っていますが、それは自分の本当の姿でもあるし、広く一般に人間の正体というか本体でもあるので、それが見えてくるんだと思うんです。

池上

楠先生が人間論といわれるところは、私にもよく分かるんです。つまり宗教現象・信仰現象という場面、あるいは宗教現象・信仰現象という関わり方を通して初めて見えてくるような人間論というものに、楠先生はフォーカスを当てたいと思ったんですね。ここが現象学的だという風におそらく捉えられたんだと思う。私もそれはよく理解できるし、そこが面白いと思うんですね。だから、さっき川村さんのところで言っただけでも、自分は政治学者だとか社会学者だとか、思想史学者だとか言わない。やっぱり宗教に関心があると言い続けていくところが面白いと。なぜかと言えば、それは「宗教」から見えてくるような人間論にこだわり続けたからだと思うんですね。

・エリアーデの意義

エリアーデはいろんな評価があるとしても、いろんなものをクリエイトさせてくれるような潜在力を持っていて、現在でも面白いと思っています。たとえば文学者とかでも、エリアーデに触発されて文学作品に結びつけていくような人は多かった。そういう意味で文化創造の重要な源泉の一つだろうと思うんですね。もちろん、私自身はあんなことはできない。宗教全体とか、シャーマニズム全体を解明するのは無理で、個別具体的な事象を歴史的に踏まえながらやるのが精一杯だったと思います。ああいうやり方でやったら、こんな凡庸な人間は潰れちゃうからね。そういう意味でも、エリアーデは本当にすごいなと。

3. 暫定的考察

以上の内容については様々な角度から掘り下げることが可能だが、「はじめに」において掲げた問い、すなわち

- ・宗教現象学を宗教現象学たらしめていたのは、よく知られている「価値判断停止」「共感的理解」「分類・類型化」「本質直観」などの特徴だけではなく、1960年代前後特

有の「何か」だったのではないだろうか。

- ・神学の強い伝統が存在しない（よってそれに対抗しながら宗教学のアイデンティティを打ち立てる必要もない）日本では、宗教現象学はなぜ受容され、どのような役割を果たしたのだろうか。

について暫定的な答えを引き出してみたい。

まず、日本の宗教現象学には宗教哲学的傾向があること、それはヨーロッパの宗教現象学の歴史研究に基づく類型論的傾向とは対照的であることはこれまでも知られていたが、今回の国内・海外インタビューをふり返ると、むしろ類似性の方に驚かされた。

確かに、ヨーロッパのインタビューイーには、宗教現象学を哲学に結びつけることを全く良しとしない者が多かった。そのためにこの企画自体が危機にすら瀕した。というのも、インタビューを依頼する際、サンプルとして、華園氏・小田氏のインタビューを英訳したものに、“What’s Wrong with Philosophy?”²というタイトルを付けて送付したところ、既に内諾していたスウェーデンの Ulf Drobin 氏³を激怒させてしまった。「宗教現象学に対する誤解を増幅するこのような企画には協力できない」と言うのである。インタビューアーの David Thurfjell 氏がそこを何とか説得し、インタビューに漕ぎつけたのだが、ところが開始して1時間も経つと、哲学や本質直観を拒否しているはずの Drobin 氏が宗教の本質について次のように語りだしたのである。

Thurfjell: 先生は、現象としての「宗教」の核や本質は、「これだ」と言う (identify) ことは可能である、とおっしゃるのですか？

Drobin: ええ、そう思います。実存的な問題について何か言うとしたら、私にとって「宗教」とは、審美的なレベルでは、「生の神秘 *mystery of life*」に関わるものです。これは全ての人間が直面するが、結局は捉えることができない何かです。それは宇宙に、私たちの存在そのものに関わっています。私たちが存在するという事実は、根源的なレベルでは理解不可能であり、科学や人間の知性が説明可能である範囲を超えているのです。

他方、日本のインタビューにおいて気づいたことは、宗教現象学の宗教哲学性を表すキーワードとして、「ハイデガー」（澤井，土屋，長谷，永見）と「人間学」（華園，田島）がしばしば使われたことである。フッサール，シェーラーよりもハイデガーと人間学への言及の方が多かったのである（「人間学」という表現への評価は分かれたが）。

これも、前提として、日本の中にも宗教哲学寄りの研究者・学統と経験科学寄りの研究者・学統が存在することは（国内では）よく知られており、たとえば澤井氏は、東北

² これは哲学と民俗学的研究を統合した東北大学の伝統を表す、「哲学のどこがいけないと言うのか」と反語的意味と、京都学派からシカゴ学派への転身した小田氏の、「哲学の何がいけないか」という意味を二重に込めた表現だった。

³ ストックホルム大学宗教学科名誉教授（1935 生）。Åke Hultkrantz に師事する。ストックホルム大学の宗教学科（Comparative Religion）は 1913 年に設立された。

大学と京都大学の宗教現象学の特徴を次のようにまとめてくださった。

京都大学の宗教現象学と東北大学の宗教現象学の伝統が決定的に違うのは、いわゆる宗教の「事実」(Sache)の取り扱い方でしょうね。京都大学に学ばれた宗教研究者の方々が、ご存じのように長谷正當・細谷昌志編著『宗教の根源性と現代』(全3巻, 晃洋書房, 2001-2年)を出版されました。その編書に対して、北海学園大学の土屋博先生が『宗教研究』(第77巻1号, 2003年)に書評を書かれましたが、これらの編著には、やはり京都らしい宗教哲学の特徴が見られると土屋先生は言っておられます。それは具体的な宗教現象をふまえた研究というよりも、むしろ経験の直接性にもとづく宗教研究,あるいは宗教思想を中心とした宗教研究だということでしょうね。一方、東北の宗教現象学は宗教の具体的な「事実」(Sache)を扱うということを強調しますね。楠先生が具体的な宗教現象をふまえて、宗教の本質を捉えようとされたとき、まず、具体的な事実(Sache)に注目することの大切さを強調されました。まさに現象学で言う「事象それ自体へ」(Zu den Sachen selbst)ということですね。

しかし、「ハイデガー」と「人間学」への言及が大学を問わず多いということは、この相違点とは別に共通点もあることを示唆している。それをあえて言葉にするなら、(文化人類学や古代宗教史研究のように、対象としての過去の異文化という意味での)「他者」を理解するための研究というよりも、自分を含める「人間」や「存在」の探究であったと言えるかもしれない。それが重要であるという認識は Drobin 氏も共有していたのである。

つまり、北欧やイギリスの宗教学者は、大陸哲学系の宗教哲学を「思弁的」とすると頭から拒否する傾向があるが、日本のインタヴューイーの哲学的な宗教現象学は、思弁哲学というよりも、(これも言うてみるならば)哲学の領域において「lived religion」を追究する試みであった。両者は同床異夢ならぬ異床同夢だったのではないかという気すらしてきたのである。表面的ではない「深い理解」(金井)「意味の理解」(澤井)に達したいという思いはみな、思弁に向かうのではなく、より「そのもの」に迫りたいと志向を指していた⁴。1960年代前後の宗教現象学は、こういった大きな関心とオーバーラップする形で存在していたが、意識的・意図的にこの言葉を用いるかどうかは人により様々であった。

国際的に見ると、宗教現象学への評価は研究者の世代交代にも直結しており、しかも宗教現象学の地理的拡大に伴い、その結びつき方にはタイムラグがあることもわかった。すなわち、宗教現象学がいち早く存在したオランダやドイツにおいては、1960年代にレーウやハイラーに反発する若い世代が反・宗教現象学を掲げるようになるが、同時期、イギリスではニニアン・スマートが旧世代に対抗するために宗教現象学を用い、アメリ

⁴ より「そのもの」に、宗教のあるがままに迫りたいという志向は、アメリカの宗教学は、メルロ＝ポンティの知覚の現象学からマテリアル・レリジョン研究につながったという指摘もある。David Morgan, “Materiality,” *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, ed. by M. Stausberg and S. Engler, Oxford: Oxford U. P., 2017.

カでもシカゴ学派が宗教学の革新を試みていた。これらに比べると、日本の場合は、先行する世代の何かを明確に否定して宗教現象学を導入したという経緯はあまり見られず（語られず）、発展的継承という面が強い。また日本においては、宗教現象学の展開は、「宗教」概念の批判・相対化と相伴って起こっていたこともインタビューから確認できた。

さらに、北欧やオランダでのインタビューからは、神学に対する対抗意識だけでなく、ドイツや哲学に対するアンビヴァレントな意識が、そこでの宗教現象学の特徴や評価に影響しているのではないかという印象も受けた。日本の場合には、ドイツの学問は戦前から人文社会科学の主要なモデルであり、哲学については、多くの大学において宗教学は哲学科に近い位置に置かれたという制度的な背景もあり、抵抗感がほとんど見られない。

宗教現象学は、1990年代以降、「本質主義」対「非本質主義」、「普遍主義」対「特殊主義」、「非還元主義」対「還元主義」といった単純でレッテル化しやすい二項対立により特徴づけられ、評価されることが多くなった。他方、同時期から徐々に認知科学的宗教学や生物進化学的宗教学が台頭した。「本質主義」「普遍主義」はこれらの科学的宗教学（の多く）にも見られる傾向だが、しかしそれがかつての宗教現象学を止揚するののかといえば、上述の宗教現象学の特徴はほぼ完全に消えている。また、宗教現象学が対話・平和の構築に寄与するという意見が日本のインタビューイヤーには見られたが、現在の科学的宗教学は、無神論者と信仰者を分断し対立させるという結果を生んでいる。このような現在の状況も参照しながら、個々のインタビューの内容をよく吟味し、さらなる議論につなげたい。