

宗教現象学について

華園 聰麿

聞き手：江川 純一，奥山 史亮，木村 敏明，
久保田 浩，藤原 聖子，宮嶋 俊一
(2016 年 8 月 6 日，於 東北大学宗教学研究室)

Q:「日本において宗教現象学はどのように受容され、発展したか」を先輩の先生方からお聞きするにあたり、先生にまずお会いしようと思いましたが、「日本で宗教現象学が盛んなのは東北大学」というイメージがあるからでした。なかでも先生は宗教現象学に関するご業績も多く、R・オットー『聖なるもの』の翻訳者でもいらっしゃいます。

ところが、打診の段階で驚きましたのは、先生はご自身を宗教現象学者とは思っていない、とおっしゃったことです。

そこでまず、先生は、「宗教現象学」をどう定義されるかからお尋ねしたいのですが。

宗教現象学とは何であると考えてきたか

華園：それについては、3つの答えが可能と思います。まず、宗教現象学を比較宗教学(comparative religion)を踏襲するいろんな宗教の比較研究だとするとらえかたです。この場合は、比較宗教学を宗教学と呼んできた伝統に従えば、宗教現象学イコール宗教学という言い方もできます。欧米、特にヨーロッパの宗教学会では、こういう理解がこれまで一般的ではなかったかと思います。つまり、宗教現象学というのは、ヨーロッパの場合だいたい類型論とか形態論の形をとっていると理解しております。

2番目は宗教現象学を方法論の1つのタイプとみなして、宗教現象の意味の理解の方法と見る立場です。この見方から、記述的な方法・手法を広い意味で宗教現象学あるいは宗教現象学的と呼ぶ場合があると思うんですね。この場合には方法論ですから、非常にその範囲が広くなると私は思います。場合によっては人類学や心理学に思えるものも、現象学的だと呼ばれる場合があるように思います。

3番目は、宗教現象学を哲学的現象学に引き寄せて、理解する見方です。特にシェーラーが自身の神的なものの本質現象学に寄せて、オットーの聖なるものの記述を現象学的と評価したことが大きく影響して、宗教の本質とか、エイドスなどを研究する分野を、宗教現象学と称する学者もたくさんいると思います。

このように理解された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。

Q: その定義は、私たちの「宗教現象学」の理解とそれほど変わらないように思います。ということは、先生がご自身を「宗教現象学者ではない」とおっしゃるのは、先生にとって宗教現象学は研究対象であって、ご自身がそうなのではない、ということなのでしょうか？

華園：はい、その方が正確です。実は、私のこれまでの講義や研究をまとめた本がちょうどできたところで、そのタイトルを『宗教現象学入門』としたんですけども、副題にあるように、私の場合「人間学」という視点からレーウやエリアーデを読もうとしたんです。宗教現象学を柱として建てるようなことを考えたわけではないんですね。

日本に宗教現象学を導入した人は誰か

Q: そうしますと、そのような欧米、とくにヨーロッパ発の「宗教現象学」を、日本に最初に紹介した人はどなたなのでしょう？

華園：厳密なところはわからないのですが、たぶん石津（照璽）先生じゃなかったかと思います。昭和9年（1934）の6月に出された『仏教大学講座』というのがあるんですが、その中の「宗教哲学」「続」の中で、「ワン・デル・レウ」の宗教現象学について、「形態学」として紹介しております。脚注に“Einführung in die Phänomenologie der Religion”と RGG の“Phänomenologie der Religion”が典拠として挙げられています。

Q: 華園先生が、宗教現象学の存在を知られたのはいつでしょうか。

華園：学部での3年生の時に、石津先生が大学院の合同授業で、テキストがファン・デル・レーウの *Phänomenologie der Religion* だったんですね。私が入ったときは第1部の「Die Macht」から読み始まっていました。前の年に「Epilegomena」あたりをもうすでに読まれていたんじゃないかと思うんですけど。で、はっきり言ってわかりませんでした。宗教現象学を話題にするよりも、むしろあれをテキストにしてさまざまな宗教現象についての知識を学生に習得させるということが狙いだったのではないかと思いますね。

Q: そのころ、と言いますか、1970年代前後に宗教現象学者を自認していた先生はどなたでしょうか。宗教現象学を学説史や理論としてこれを研究してだけでなく、自分を宗教現象学者だと思っていた方はいらっしゃるでしょうか。

華園：私は東大の大畠（清）先生が、私は宗教現象学をやっているということをおっしゃっていたと思うんです。で、先生は東大の演習ではレーウの *Phänomenologie der Religion* を必ず読むことにしているということを、仙台にいらっしゃったときにおっしゃっていました。それは多分石津先生の影響だと思いますが、宗教史の知識を広く持つことを学生に要求したためだろうと思いますね。ですから石津先生もやっぱり、私が入

った時にあの本をテキストに選ばれたというのは、大畠先生と案外相談されての上かなと思っています。大畠は毎年キリスト教史の連続講義のために来ておられましたから。もちろん『宗教現象学』という本が先生にあるわけですけど。それからもう一人、楠（正弘）先生が、現象学的方法を、宗教研究に当てはめるといふ試みをなさっていました。

宗教現象学が盛んだった時期は、そのどこが注目・期待されたのか

Q：『宗教研究』のバックナンバーを見ますと、1960年代半ばから「宗教現象学」をテーマにした論文が急増します。当時、宗教現象学はなぜ関心がもたれたのでしょうか？

華園：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つてよいのですが、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。

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義学から引き離し、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。

Q：現象学が宗教哲学にすごく近いところで受容された傾向が強いということですね。ハイラーが日本に来た時の印象を語っている文章があつて、その中で、日本の宗教学者の中に宗教哲学者が多いことに驚いたという、私からするとハイラーも宗教哲学的じゃないかと思うんだけど、彼の目から見ると、日本の宗教学は非常に宗教哲学者が多いという印象を受けたというのは、同じ現象学でも、日本の場合はすごく哲学寄りで、ハイラーはどちらかというと類型的な現象学で、そこらへんが同じ現象学でも受容のされ方が日独で違うのかなと思いました。

華園：それと絡むかわかりませんが、ちょうど1958年に日本の大会があつて、その前に石津先生が外国の先生方を代表に *Religious Studies in Japan* という本を出されて、翌年 IAHR で発表される方々あるいはその候補者の専門分野を英文で書かせて、それをもとに出版したんですね。それから IAHR の大会の時に発表した顔ぶれの中に、外国の人から見れば宗教の本質論のものがあると。それも仏教とかキリスト教とか、その他の諸宗教とか、その本質みたいなものをね。

ところがその内容がね、学問なのか実践なのか区別がつかない。そういうものが多かったというのが次のマールブルク大会の時に話題になって。石津先生によると、どうも

外国の人から見ると日本の研究者は学問をやっているのか自分の置かれている宗教的な立場の宣伝をやっているのかわからないと言われたらしいんですよ。だから今からすると考えられないようなシチュエーションでしたね。

しかし返す刀じゃないけど、あの時のハイラー先生の基調講演についてはね、マールブルクでは不評だったという話があって、実践的なものには関与しない方がいいみたいなことを言われたって話も、土産話として聞きました。

ただやっぱり宗教哲学というところ、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。

日本の宗教現象学はなぜ哲学的になったのか

Q：日本の宗教現象学はなぜ類型論ではなく哲学的な本質論になったのでしょうか。

華園：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。たとえば堀先生は「日本宗教史」という独自の宗教史観を模索しておられたんですね。それは、時代史とか、そういうものをつなぎ合わせる土屋先生の日本宗教史のようなものではなくて、もうちょっと日本の宗教を統一的にとらえるということを考えて、「日本宗教史」みたいなものと考えておられたんですね。それで、エリアーデとの出会いを契機として、「シャーマニズム」を日本宗教史の、ある意味では通奏低音と見ていた。超時代的というところ、叱られますけど、それで見ようとなさっていたと思うんです。

エリアーデを宗教現象学者と呼ぶことができれば、堀先生もその限りでは宗教現象学者とみなしてよいかもしれないけど、先生ご自身が「自分は宗教現象学者だ」と名乗ったのを一度も聞いたことはないし、やっぱり自分は宗教史だとおっしゃっていました。

Q：日本では、「一般宗教史」なんていうことを志向する研究者なんていうのはいなかったということでしょうか。

華園：教科書として書かれたものはあると思います。でも、欧米の学者と肩を並べるくらいのレベルで一般宗教史というか、宗教学概論というものをものにされた方というの

は、宇野先生以来、おられますでしょうか。そのように大胆なことをなさろうとした方は。そういう意味では、姉崎先生、宇野先生というのは、大きな存在だったと思いますね。ただもちろんそれは学説史を踏まえたうえでの概論ですけれども。向こうの学者のように一次資料を使つての概論というのはなかなか難しい、今でもそれは難しい。ただ今は材料は昔に比べたら手に入りやすいし、外国の人との共同研究もできますから、環境としては昔とはずいぶん変わってきていると思います。一般宗教史ではないんですけど、本当に惜しいことに亡くなられた荒木（美智雄）先生などは、世界の民衆宗教ということをやった。ああいうことがプロジェクトとして可能であれば、一般宗教史についてもこれからできるのではないかと思います。

東北大学の宗教学と宗教現象学の関係

Q：日本の大学の中では、東北大学が宗教現象学にもっとも熱心だと思っていたのですが、この理解は違うのですか？

華園：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。

石津先生は、レーウの宗教現象学について論じておられ、ブレー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。しかし石津先生ご自身は自分は宗教現象学者だと名乗ったことはありませんでした。

楠先生はご承知のように、「動態信仰現象学」英語で *the phenomenology of dynamic belief* あるいは「信仰動態現象学」を提唱された。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。で、先生の「庶民」という概念は、「信仰」における「庶民性」、つまり非聖者的信仰の特徴を表すもので、「庶民の信仰」というふうな社会学的な概念じゃない。それは恐山信仰やオシラサン信仰といった具体的な信仰現象に形相還元を施して、その本質的な構造を「動態性」（「呪術的・宗教的」、「世俗的・非世俗的」、「教典的・非教典的」、「機能的・非機能的」）といったふうな、そういう相反するような面の動態性において、了解的に引き出すということによって現象学的本質概念だと。「庶民」あるいは「庶民信仰」という概念はね。民俗学者が使ってきた「民間信仰」概念に対する先生なりの反省と批判、つまり民俗学の方では民間信仰を「シンクレティズム」だとか「習合」だとか「混淆」だとか「換骨奪胎」だとか、そういうふう

な説明をするだけで、肝心の民間信仰の信仰としての特質とか構造について何も明らかにしていないという反省が楠先生にはありまして、そういうところから提唱された概念だと理解しております。

Q：民俗学のようなフィールドワークの手法と、宗教現象学を結びつけるのが、東北大の宗教学の一つの特色であると見てよろしいでしょうか。

華園：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。私自身も、実証主義的な研究というのは、形の上ではやって、いろんなデータを集めて数値化して、それで論文を書いたことがありますけども、いわゆる統計学を専門にやったわけではないし、そっちの方から傾向性を把握するなんていう手法を学んでいませんので、本当の厳密な客観的な実証科学のやり方はできないですね。どうしても意味の理解とか、解釈ということをしないと、やったような気にならないのです。

私の世代では、大雑把な言い方で、東京大学の岸本先生などは実証的な研究だと。京都大学は宗教哲学だと。東北大学はそこごちゃ混ぜだと（笑）。両刀使いで、石津先生は調査もされたと。楠先生もされたと。

Q：どちらか一方では駄目なんだというお考えというのは、東北大学の先生方に共通するものですか？

華園：楠先生の場合はわかりませんが、私の場合は石津先生の影響が大きかったと思います。石津先生は学説史を勉強しなければ駄目、学説史を勉強するということは概念を勉強すること、概念を勉強することは方法論を勉強すること、これをきちんと押さえないと、何をやっても駄目だということでした。それからもう一つは、「方法論のお化けになっている」ということをよく言われておりました。理論だけやってもマテリアルがないと駄目だと。

それで私は、日本の古い文献を読んだり、あるいは「調査ではない調査」みたいなことをやりながら、概念だとか理解だとか、方法だとかが頭の中にあって、それとどう繋がるかあるいは重ねようとするかということをやってきましたので、私の論文の中に、場違いな「了解」だとか「志向性」という言葉が出てくるのは、そういうことなんですね。

先生が提唱される「人間学」とは何か

Q：先生が、ご自身の立場を、宗教現象学でなく「人間学」だとおっしゃるときの、その「人間学」の意味をお話いただけますか。

華園：これは実は楠先生から教わったんですけれども、ヒュームが *science of man* と言ったものの中に、宗教学も入るだろうと思うのです。ヒュームは数学であれ天文学であれ、人間が見て認識するんだから、みんな人間学だという説明になっていないような定義をしているわけですね。でもその中に *natural religion* が入っています。自然的宗教

の研究も、science of man の中に入ると。楠先生は私の時代には演習の担当で講義を持っていらっしやらなかったのですけれど、3年生の時の楠先生のテキストがヒュームの*A Treatise of Human Nature* だったんですよ。あれの最後の方の「Of Morals」かな、あの辺をやっていたのかな。それでヒュームのことを知ったんですけどね。その時に、自分はイギリス経験論を勉強しているけれども、あそこから science of man という考え方が出てきたと。これはドイツの Anthropologie とは違う。自分はヒュームの方の立場で考えたい、ということをやっと考えておられて。その線は最後まで、恐山やオシラサンの研究まで貫かれると思います。あまりヒュームの名前は出てきませんし、途中からシェーラーの方に変わっていますけれど。というのは、ヒュームの場合には方法論がないですから。理念だけあって。おそらく方法論は、先ほど申し上げたようなシェーラーに学んだのだらうと思います。私もその楠先生の下で人間学を考えてきました。

ですから、(ヘルムート・) プレスナーとか (アーノルト・) ゲーレンの人間学とはちょっと違うんです。ゲーレンたちは人間をまず規定します。それはたとえば表象を司る生物、表象生物だと。Vorstellung だと。それで、自分を取り巻く世界の中で、表象可能な領域と、表象できない領域を分け、その表象できない領域にレッテルを貼るために、デモクリトスの原子論だとか、デーモンだとかいろんな言葉を使っているけれども、宗教学から言うと、それではちょっと困る。宗教が出てこない。デーモンと言うからにはデーモンが宗教性を持っていなければ。つまり、一種の記号みたいな形で表象できないものを仮に、シンボルとしてそれを神々と呼ぼうが、デーモンと呼ぼうが、それじゃ宗教学が成り立たないのです。

そういう人間学ではなく、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のが、いわゆる宗教学的人間学というふうに考えたいということで、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ということです。一番大きな影響は、やっぱりファン・デル・レーウかな。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。

最近の認知科学では、人間の一つの共通のベースになるようなところで宗教を論ずるという問題意識がありますが、それは、かつての宗教学でいうと宗教的ア・プリオリの問題なんですね。何か人間に、カントが考えた認識のア・プリオリと似たような、宗教にとってのア・プリオリを見つけられないか、というのがトレルチだとかオットーだとかやっているわけですね。そのことも本に書いておきましたけれど、その時にオットーの *sensus numinis* という概念は面白いと思っているんですけど。人間の宗教性というか、人間における宗教を考える時に、人間の精神的というか、心の働きというか、そういうもののどこかに宗教の土台になるようなものがあるんじゃないかと。そうでないと信仰とか、そういうことはなかなか生まれない。あるいは宗教的な話を聞いて興味が惹かれるというのは、こっちに何か刺激を受け取る受け皿があると考えないと。ただの生物としての感情の能力とか、知覚の能力だけでは、僕は受け皿が見つからないと思う。そういう意味でオットーが宗教的ア・プリオリを考え続けたということは、意味があると思います。

宗教現象学はなぜ衰退したのか

Q: 認知科学が台頭する一方で、宗教現象学は 1990 年代半ば以降、衰退していきます。ワールデンプルクの新しい宗教現象学の提唱も、ファン・デル・レーウを超えることを目指しながら、大きな動きとはなりませんでした。何が原因と思われますか？

華園: ワールデンプルクには私も期待を寄せているんですが、宗教現象学に関する彼のその後の消息というのは実はフォローしておりません。2005 年の IAHR の東京大会の時にもイスラームか何かについて発表していましたが、宗教現象学の話ではないので聞きもしないし話もしませんでした。

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。とりわけ情報の入手・交換の手段が日進月歩していく現代の知的環境においては、こういう共同作業の可能性はますます高くなると思います。求められるのは問題意識と構想力だろうというふうに思います。

もちろん、基本的には比較宗教学が抱えてきた、あるいは指摘されてきた難点を克服するというのは容易ではないし、この学問の将来を見通すことは難しいけれども、「比較」によって諸宗教の間の異同が的確に認識されて、その知見が広く共有されることになれば、「宗教」に関する共通理解がグローバルに普及することが期待される。人間学的に見ると、「宗教」は依然として人間の精神生活の深い位相、たとえば自己認識とか、世界観とか、幸福観とか、死生観などと不可分に結びついている。そのために個人の間のみならず、集団の間に生じる溝を、時として深めることもありますけれども、反対にその溝を埋めて、より堅い信頼と結束を生む絆になることもあり得ると思うんですね。

かつてマックス・ミュラーが比較宗教学に託した「Civitas Dei (神の国)」の実現の夢は、ロマンチズムの淡い夢に過ぎませんでしたけれど、オットーの「宗教人類同盟」は、歴史的条件が許されれば、現実的な利益を与え続けたはずだと思います。世界の平和のために諸宗教の中心的関係者と宗教学者が手を携えることが可能であり、それがまた研究者の義務でもあることをオットーは確信していたと思うんですね。彼の亡き後ハイラーがその遺鉢を継いだことはご承知の通りで、私から言えばその伝統は忘れられるべきではないだろうというふうに思うんですけれどね。ちょっと独り言になってしまいましたけど。

宗教現象学の宗教学への貢献とはどのようなものか

Q：衰退するまでに、20 世紀中葉の 50 年間に、宗教現象学は全体として何を成し遂げたと思われますか。

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。仮にイスラーム社会が「宗教」の自由な研究を許容して、他の宗教あるいは宗教現象との比較を促進することができるようになれば、おそらく現実の諸問題の解決にも影響を与えるのではないかと、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。この辺りはみなさんの方で大いに異論があるところではないかなと思うんですけど。

