

宗教研究のパースペクティブとしての宗教現象学

澤井 義次

聞き手：江川 純一，藤原 聖子，宮嶋 俊一
(岡田 正彦氏・島田 勝巳氏 傍聴)
(2016 年 10 月 24 日，於 天理大学宗教学研究室)

藤原：このプロジェクトは、宗教現象学世代と私たちが呼んでいる先生方に習ったポスト宗教現象学世代が、宗教現象学を再考し、引き継ぐべきところをもう一度見極めて、次世代に伝えるということが大きな問題関心となっています。

オットー・ルネッサンスの動き

藤原：近年、R. オットー研究に関しても、ルネッサンスの動きがあるようですね。

澤井：そのとおりです。ご存じだと思いますが、オットーが教えたマールブルク大学において、2012 年 10 月、オットーの国際会議 (Internationaler Kongress, Rudolf Otto: Theologie - Religionsphilosophie - Religionsgeschichte) が 4 日間にわたり開催されました。世界のオットー研究者のおよそ 50 名が一堂に会しました。その国際会議では、元マールブルク大学宗教博物館長であったマルティン・クラーツ (Martin Kraatz) 先生と、オットー研究でも知られるグレゴリー・アッレス (Gregory D. Alles) さんが基調講演をされました。私も招かれて講演「ルードルフ・オットーのインド宗教思想論」 (“Rudolf Otto’s View of Indian Religious Thought”) をさせてもらいました。その国際会議の内容は一冊の著書として出版されております (*Rudolf Otto: Theologie - Religionsphilosophie - Religionsgeschichte*, Berlin: Walter de Gruyter, 2014.)。オットー・ルネッサンスというのは、マールブルク大学のマイケル・パイ (Michael Pye) 先生やクラーツ先生もおっしゃっておられたのですが、マールブルクでオットーの宗教論を掘り下げて研究をしている人が、長年、ほとんどいなかったようです。そういう状況の中で、その転機の一つになったのは、マールブルク大学において、オットー自らが担当した組織神学講座の教授になったヨルク・ラウスター (Jörg Lauster) さんが、天理に来られた 2010 年のことでした。

天理大学とマールブルク大学は姉妹校の関係にあります。両大学では、2006 年から 4 年ごとに宗教研究の共同研究プロジェクトをおこなってきました。ラウスターさんは 2010 年の共同研究プロジェクトに参加するために天理へ来られたのです。天理での宿舎 (38 母屋) で、オットーの宗教論について二人で雑談をしていたとき、オットーに関する国際会議をマールブルク大学で企画すれば、その会議に参加できるかどうかを尋ねられました。実は天理とマールブルクの共同研究プロジェクトは、2006 年に第一回

共同研究プロジェクト「相互行為としての祈り」(Prayer as Interaction)がおこなわれましたが、そのとき、私たち天理大学の宗教研究者はマールブルク大学へやらせてもらいました。それで4年後の2010年には、天理・マールブルク学術交流50周年記念国際シンポジウム「清める一心と身体の宗教的変容」(Purification: Religious Transformations of Body and Mind)で、ラウスターさんが天理においでになりました。ラウスターさんとの話の中で、オットーの重要性については、マールブルクでもよく認識しているけれど、本格的に研究している人がほとんどいないということでした。

そのときにも、ラウスターさんと話したのですが、オットーには、いわば「3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3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3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。私は天理大学宗教学科の学生時代以後ずっと、オットーの宗教論に関心を持っていましたが、ハーバード大学へ留学して、恩師のジョン・カーマン(John B. Carman)先生から、私がオットーの立場とよく似ているとの示唆を受けて、なお一層、オットーの宗教論に関心を抱くようになりました。私は天理教の教会に生まれ育ち、天理教の信仰を持っております。その後、天理教学研究とともに宗教学研究、特に宗教現象学に関心をもって研究してきました。さらにオットーと同じように、インド哲学の中でも、特にヴェーダーンタ哲学に関心を持っております。

私自身、こうした点を自覚するようになったきっかけは、今も少しお話をしましたように、ハーバード大学の恩師で同大学の世界宗教研究所(Center for the Study of World Religions)の所長であったジョン・カーマン先生のアドバイスでした。1984年の夏、ハーバードへ提出する博士論文を書き終えたある日のこと、カーマン先生から次のように言われました。「オットーはプロテスタント神学者でありながら、インドの宗教思想も掘り下げて研究した。インド宗教思想も研究することによって、キリスト教の教えと信仰を深く理解しようとしたのだ。ヨシ[私のこと]も天理教の信仰をもちながら、インド宗教思想を研究している。ある意味で、オットーとよく似た立場にあるので、彼の宗教論を深く研究すると、とても興味深い独自のオットー研究ができるように思う。」カーマン先生が言われましたように、信仰こそルター派と天理教の違いはあっても、私の研究の立場は確かにオットーの立場とよく似ていることに気づきました。アメリカ留学を終えて帰国してからも、カーマン先生のアドバイスは心に残っておりました。カーマン先生はその後、再度、ハーバード大学へ客員研究員としてやらせていただいたときにも、同じようなアドバイスをくださいました。確かにカーマン先生が言われますように、たとえ3つの研究領域にわたって研究しているとしても、それらを研究しているのは私自身ですし、それぞれ3つの研究分野は別々のものではなく、根底のところでは一つになっております。

そのような内容について、ラウスターさんと話をしていたとき、二人のあいだで、今日こそ、オットーの宗教論の捉え直しが必要だろうということになりました。そのとき、ラウスターさんからは、「今度、オットーのシンポジウムを開催することになりましたら、お招きしますので、ぜひマールブルクへ来ていただけますか」と言われました。そ

ういう経緯もあって、2012年の秋、マールブルク大学において、まさにオットー・ルネッサンスとも言うべきオットーに関する国際会議が開催されたのです。オットーに関心を持っておられる世界中の研究者が一堂にマールブルク大学に集まって、オットーをめぐる国際会議が開催されました。

この国際会議の後、マールブルク大学を中心として、ドイツの宗教研究者のあいだで、オットーへの関心が高まりました。アメリカの宗教学会（**American Academy of Religion**, 略称 **AAR**）でも、オットーの宗教現象学に関心を持たれるようになりました。マールブルク大学でのオットーの国際会議では、そのとき、ご一緒したグレゴリー・アッレスさんと親しくなりました。マールブルクのボタニック・ガーデン（植物園）の前に、私たちが泊めていただいたゲストハウスがありましたが、そのゲストハウスで、朝食を食べているときから、すでに国際会議が始まっているような感じで、食事をご一緒しながらオットーに関する話をしていました。そのとき、アッレスさんは「アメリカでも、オットーの重要性はよく分かっているものの、オットー研究が十分ではなくて、オットーの宗教論はあまり理解されていない。そこでアメリカ宗教学会で、オットーに関するパネルを企画したら、ぜひ研究発表してください」との依頼を受けました。

それで翌年（2013年）、アメリカ宗教学会で、パネル「ヌミノーズの系譜学—魅する神秘、畏怖する神秘、絶対他者—」（**Genealogies of the Numinous: Mysterium Tremendum et Fascinans, Majestas, and the Ganz Andere**）が企画されました。パネル発表の会場はほぼ一杯で、オットーに関心のある研究者がとても多くて、アメリカの宗教学会でも、宗教現象学に関心を持っている研究者が実に多くおられることがよく分かりました。その後、アメリカ宗教学会で、現象学あるいは宗教現象学に関心をもって研究している方々とも接点ができて、欧米を中心に研究者のネットワークみたいなものも次第に持つことができるようになりました。そういう意味で、アメリカでも現象学あるいは宗教現象学への関心が再興していると思いますね。

藤原：アメリカでオットーのパネルに来たような人たちは、どんな人なのでしょう。

澤井：宗教哲学やキリスト教神学を研究している人が多かったですね。それは無理ないのかもしれませんが。オットーはインドへも旅をしたこともあり、キリスト教神学研究とともに、生涯にわたってインドの宗教思想に関心を持って研究したことを話したら、「オットーのインド研究の著作はまともに読んだことがないので、また読んでみます」という人が多かったですね。そういう意味では、オットーがおこなったインド宗教思想研究に関する研究は、まだこれからの研究課題なのだと思います。

藤原：マールブルクの国際会議の時には、どういった人がいらしていたのでしょうか。

澤井：オットーの国際会議がマールブルク大学で開催されたということもあるのですが、参加されたのはキリスト教神学者の方々が多かったですね。ドイツでは、オットーはキリスト教神学者であったと広く認識されていますので、マールブルク大学教授で主催者のヨルク・ラウスターさんやメリッサ・ラファエル（**Melissa Raphael**）さんをはじめ、やはりキリスト教神学を研究している方々の参加が多かったですね。それから、

宗教哲学はキリスト教神学とオーバーラップしていますが、トッド・グッチ (Todd Gooch) さんなど、オットー研究で知られる宗教哲学者の方々も参加されていました。それに対して、宗教学者としてのオットーを研究している方は少なかったですね。

藤原：AAR でオットーのパネルにかなり人が集まったというので驚きました。2012 年に AAR がシカゴで開催された時に、シカゴ学派についてのパネルの募集がかかったのですが、応募者が一人だったため、パネルが流れたんですよ。それぐらいもうみんなシカゴ学派には関心がないのだと思ったのですが、オットーということだと、宗教哲学や神学の人たちが来るということなんですか。

澤井：そうですね。たとえば、ウィスコンシン大学マディソン校のウルリヒ・ローゼンハーゲン (Ulrich Rosenhagen) さんは、オットーと同じルター派の神学者です。そこで、オットーと同じように、現代の宗教多元主義的状况における聖なるもののあり方に関心を持っておられ、オットーの宗教論に関心を抱くようになられたとのこと。ここで AAR と申し上げていますのは、ボルティモアで開催された AAR 学術大会 (2013 年 11 月) のことです。私の研究発表が終わってから、オットー・パネルに来ていた 4、5 名の宗教研究者から、もっと話を聞きたいとのこと、学術大会の会場になっていたホテル前のカフェで、かなり時間の経つのも忘れるほど、オットーの宗教論について話を交わしました。私が参加した AAR でのオットー・パネルでは、比較的若い宗教研究者も研究発表されたのですが、オットーの著作をしっかりと読んでおられるようには思えなかったですね。研究発表では、映像を使用されて、ちょうど学生向けの講義のような印象を与える研究発表もありました。

日本と欧米におけるオットー理解とその違い

藤原：日本でのオットーの読まれ方と、アメリカ・ヨーロッパでの読まれ方では、何か違いはあるでしょうか。

澤井：日本では、オットーの『聖なるもの』という著書は、宗教学の古典的名著で必読の書になっています。宗教研究において、「聖なるもの」「ヌミノーズ」「図式化」さらに聖なるものの「合理性」と「非合理性」などの用語は、宗教学を研究する者にとって、だれもが理解しておくべき基本的な宗教概念ですね。その重要性の認識は、日本でも欧米でも変わらないのですが、欧米でオットーと言えば、キリスト教神学者のイメージが強いので、『聖なるもの』という著書もむしろキリスト教神学書として読まれる傾向があると思います。アメリカでも、オットーの著作を読む人々の背景は、キリスト教神学の人が多いですね。キリスト教神学と宗教哲学はかなり密接不可分の関係にあるという事情もあると思います。一方、日本では、オットーの『聖なるもの』と言いますと、それはキリスト教神学書というよりも、むしろ宗教学あるいは宗教哲学の古典的名著という理解の仕方が強いように思います。このように日本でのオットーの読まれ方と、欧米でのオットーの読まれ方には、かなり開きがあると私は思います。とりわけ、オットーのインド宗教研究については、欧米でもあまり関心を持っている人がいなかったし、

現在もあまりいないと言えるでしょう。

藤原：それは、インド研究者にとっては、オットーの研究は昔のものだからということでしょうか。

澤井：そういう認識は確かにあると思いますね。オットーはインド哲学の中でも、特にシャンカラやラーマヌジャのヴェーダーンタ哲学について研究しました。それらの研究の邦訳書としては、『西と東の神秘主義—エックハルトとシャンカラ—』（華園聰麿・日野紹運・J. ハイジック訳、人文書院、1993年）や『インドの神と人』（立川武蔵・希代子訳、人文書院、1988年）があります。オットーはヴェーダーンタ哲学をインドの「神秘主義」として捉えましたが、そうした解釈の妥当性については、比較宗教学的に掘り下げた再検討が必要ですね。さらにオットーは、ヴェーダーンタ哲学のサンスクリット文献のドイツ語訳、それから『バガヴァッド・ギーター』のドイツ語訳などを刊行しました。それらの翻訳文献は、インド哲学の視点から見ますと、翻訳が厳密ではなく粗いですね。彼はリヒャルト・ガルベ（Richard Garbe）という優れたインド学者の考え方にもとづいて、『バガヴァッド・ギーター』を翻訳したのですが、その試みは今日、インド哲学者のあいだでもヒンドゥー教徒の研究者のあいだでも承認されていません。ただ、私は宗教学的の視点から、オットーの著作を捉え直すとき、彼がこうしたインド宗教研究をとおして、何を探究しようとしたのかに注目することが大切なのだと思います。そのことは宗教現象学的な視点から見ますと、とても興味深いポイントであると思います。オットーのインド宗教思想研究は、インド学的な視点から見ますと問題が多いとは思いますが、それにもかかわらず、オットーがどういうことを意図していたのかを理解することは、宗教学的には重要であると思います。そうした意味では、彼のインド宗教思想研究は、比較宗教学的に一つの貴重な参考文献であると思いますね。

藤原：日本ではオットーの『聖なるもの』は岩波文庫に入っているということで、必ずしも宗教学者ではなく、いろんな人が読んでいたのではないかなと思います。どういう風に皆さんは読んでいらっしゃるんですかね。ある種の教養書としてでしょうか。

澤井：そうですね。ある種の教養書として読まれてきたことは確かでしょうね。新しく岩波文庫の新訳『聖なるもの』（2010年）を出版された久松英二さんも、新訳書がかなり多くの読者を得ていると言われていますね。華園聰麿先生が邦訳された『聖なるもの』（創元社、2005年）も以前の邦訳書に比べて、邦訳が厳密でかつ読みやすく、学生にも勧めやすいですね。私もこれまで長年のあいだ、天理大学の宗教学演習で、何度も『聖なるもの』を読んできましたが、オットーに関心を持つ学生が結構多いです。

藤原：そういう受容のされ方は、欧米ではあまりないということでしょうか。

澤井：欧米でも、教養書として読む人々もかなりおられるのですが、キリスト教の伝統が文化の基盤にありますから、わが国とはやはり受容のされ方が違うのではないかと思います。『聖なるもの』の新訳書を邦訳された久松さんは、マールブルクでの国際

会議でご一緒した折、『聖なるもの』の後半部分はキリスト教神学書であるという印象を強く持っていると言われましたが、私たち宗教学者をはじめ、ごく一般の読者は『聖なるもの』を読んでも、その著書がキリスト教神学書であるという印象はあまりないのではと思います。

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によく似ていますね。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。

シカゴ大学でも、チャールズ・ロング (Charles H. Long) 先生はエリアーデの宗教学に共感的な立場を採っておられますね。ロング先生は「とにかくエリアーデの著作をよく読まないで批判している人がいますが、よく読めばエリアーデの言おうとしていることは分かるはずなのですが」と言われました。実は2003年(平成15年)に、天理大学で日本宗教学会の第62回学術大会が開催されましたが、当初、ジョナサン・スミス (Jonathan Z. Smith) 先生を公開シンポジウムの講師に招こうとしました。スミス先生にその旨、お願いの手紙を送りますと、スミス先生からは、丁寧な手紙を頂きました。その手紙には、「とても光栄に思います。しかし、私はヘビー・スモーカーですから、国際便に乗れないのです。日本の宗教学会へはぜひ行きたいのですが、とても残念です」と記されていて、私たちは断念しました。

そこで前年(2002年)のAARに参加したとき、チャールズ・ロング先生にお会いして、公開シンポジウムの講師にお招きをしましたら、ご快諾をいただきました。会場のカフェでコーヒーを飲みながら、ロング先生といろいろとお話をしておりました。そのとき、ジョナサン・スミス先生がエリアーデの著書をよく読まないでエリアーデ批判をしていることが残念だと言われました。同じシカゴ大学でも、ロング先生が教えておられたシカゴ大学神学大学院 (University of Chicago Divinity School) とスミス先生が教えておられた人文科学部門 (Division of the Humanities) では、同じ宗教学とは言っても、宗教理解の方法論にかなりの違いがあることがわかりました。ロング先生の立場から見ると、エリアーデに批判的であったスミス先生は、エリアーデの宗教理論を理解しておられないと思っておられたのですね。

シカゴ大学とハーバード大学における宗教研究

藤原：先生はなぜその時にスミス先生を招聘しようとなさったのですか。

澤井：その当時、ご存じのように世界的にエリアーデ批判をはじめ、それまでの宗教学の概念的枠組みを再検討しようという学的傾向がありました。そうした世界の宗教学研究の動向の中で、特別企画を天理大学では考えたのです。それは2003年がちょうど天

理大学おやさと研究所の創設 60 周年に当たったものですから、そのことを記念して公開国際シンポジウム「宗教の概念とそのリアリティ」を企画しました。そのシンポジウムの意図は、従来の宗教概念を再検討すると同時に、宗教の具体的なリアリティに照らして、世界の諸宗教を理解するための新たなパースペクティブの探究をめざすというものでした。

そうした意味では、当時、ジョナサン・スミス先生の著作は世界的によく知られていましたし、エリアーデ批判も説得力があったと思います。そういうわけでスミス先生であれば、国際シンポジウムの企画に相応しいのではとの思いから、天理大学で開催する日本宗教学会学術大会の公開国際シンポジウムの講演をお願いした次第です。スミス先生はご存じのように、「宗教のデータは存在しない。宗教とはただ、研究者の研究の産物にすぎない」と言われました。宗教学の概念が宗教現象のコンテクストを考慮することなく論じられてきた、とスミス先生は言われましたが、そのとおりだと私も思います。宗教の諸概念も、具体的な宗教的コンテクストを抜いて、いろいろと議論されてきたきらいがあるからです。それはエリアーデもそうした宗教研究者の一人だったと言えるでしょう。

ところで、宗教研究の方法論的な違いもあって、いわゆるシカゴ学派と距離を置いていたハーバード大学の世界宗教研究所には、ウィルフレッド・C・スミス (Wilfred C. Smith) 先生がおられました。20 世紀の後半、シカゴの M. エリアーデ、ハーバードの W. C. スミスという二人の宗教学者がおられ、アメリカの宗教学界、さらには世界の宗教学界をリードしておられました。そうした時期に、私はハーバードに留学していましたし、関西大学教授の小田淑子さんはシカゴ大学に留学されていました。さらに東京大学東洋文化研究所教授の鎌田繁さんは、ウィルフレッド・スミス先生がハーバード大学へ来られる前におられたカナダのモントリオールにあるマッギル大学に留学して、イスラーム思想を研究されていました。時折、相互に電話で研究のことなど、いろいろとお話をしました。鎌田さんがハーバードへ来て、私がマッギルへ行きました。とてもなつかしい思い出です。

ハーバード大学神学大学院 (Harvard Divinity School) では、そのカリキュラムに組み込まれている「宗教学」の基盤には、キリスト教神学があります。「宗教学」の英語名は History of Religion です。Religion の語は複数形ではなくて単数形なんです。シカゴ大学の「宗教学」講座では、History of Religions というように Religion の語は複数形になっています。国際宗教学宗教史学会 (IAHR) も International Association for the History of Religions というように、Religion の語は複数形になっています。ハーバード大学へ留学していたとき、世界宗教研究所のある会合で、私は W.C.スミス先生に「History of Religion はどうして単数形なんですか」とお尋ねしたことがあります。留学してまもなく、世界宗教研究所長のジョン・カーマン (John Carman) 先生にそのことについて尋ねたのです。カーマン先生は私のアドバイザーでした。私が「IAHR も、Religion の語は複数形になっていますね。どうしてハーバードの宗教学の Religion の語は単数形なのですか」と質問しました。そうしますとカーマン先生はニコッと笑われて、「そこにスミス先生がいるから、スミス先生に直接、尋ねたらいいよ」と言われました。そこでスミス先生に尋ねましたら、スミス先生は次のように言われました。「ハーバードの宗教学の研究スタイルは、世界宗教研究所の様相が具体的に示しています。

この研究所では、異文化の人々が共に生活をしながら、世界の宗教を研究しています。ある一つの宗教伝統を研究する場合、必ずそのベースになる言語を学ぶことが求められます。異文化における一つの宗教を深く研究することによって、自分の宗教伝統をより深く理解することができるし、世界の諸宗教についても次第に理解が深まっていきます。そういう考え方から、講座名を **History of Religion** としているのです」スミス先生はこのように言われました。スミス先生はハーバード大学の世界宗教研究所の研究方針を定めることで、ハーバード宗教学の研究スタイルの方向性を決められたのですが、異文化における宗教伝統を共感的に理解しようとする研究姿勢の大切さを強調されました。

私の専攻分野はヒンドゥー教伝統でしたから、サンスクリット語を学びました。たとえば、イスラエルから留学していた友人は、日本宗教の専攻でしたので日本語を学んでいました。研究所の友人たちも初級・中級・上級というぐあいに徹底して言語を学びました。私の場合は、上級サンスクリット語を3セメスター履修したわけですが、学位論文を書いているときにも、最後まで自発的に上級サンスクリット語を履修し、現在、シカゴ大学でサンスクリット語の教授をしているギャリー・タブ (**Gary Tubb**) さんと一緒に、シャンカラの哲学文献を読みました。このようにハーバード大学では、学生が研究対象とする宗教伝統の教えと信仰を理解するために、徹底して言語を学ぶわけです。言語を深く学びながらも、ハーバードの世界宗教研究所では、宗教の違いを超えて、日々の生活を共有しているわけですね。宗教研究のために、エクリチュールとしての聖典を読んで、その内容を理解することも大切であるけれど、それと同時に、スミス先生が強調されたのは、日常生活の中で、宗教に生きる人々の信仰を共感的に理解することが根本的に重要であるという点でした。

そこで宗教の理解というとき、スミス先生が言われる「宗教伝統」(**religious tradition**) は、「蓄積的な伝統」(**cumulative tradition**) とその伝統の人々の「信仰」(**faith**) から成っています。「蓄積的な伝統」とは、たとえば、宗教組織とか聖典あるいは儀礼など、目に見えるものですね。宗教研究者の中にも、宗教の組織とか聖典さらに儀礼などを把握しただけで、その宗教がわかったかのような錯覚を持つ人が多いのですが、儀礼、聖典、宗教組織あるいは寺院とか神殿というように目に見えるものは、それらをとおして自ら関わっている信仰者の目に見えない信仰があってこそ、それらの目に見えるものは意義をもつようになる、とスミス先生は言われるのです。聖典も教えを記した書物として信じる人々の信仰があってこそ、それが聖典になるのであって、そこに人々の信仰がなければ、それは単なる一冊の本にすぎなくなります。言いかえますと、宗教伝統における信仰者の信仰的コミットメントを理解しないかぎりは、その宗教をほんとうに理解したことにはならないのです。そういうものの見方が、スミス先生が言われた最も重要なポイントでした。

関西大学の小田淑子さんがシカゴ大学に留学しておられたとき、二人で次のような話をしたことがありました。「ハーバードとシカゴとでは、アプローチのしかたが本当に違いますね。学位論文のプロポーザルを書くのに、シカゴでは、参考文献をたくさん挙げなければならないのに、ハーバードではあまりその苦勞をする必要がないんですね」と小田さんが言われたことがあります。ハーバード大学でも、必要と思われる参考文献については挙げなければなりませんでしたが、必要最小限のものでよかったです。ハーバードの場合には、大学院生が研究しようとする特定の宗教伝統の言語を確かに習得

できていることが最も肝心です。私の場合は、インドのシャンカラ派の宗教伝統について、ヴェーダーンタ哲学とその文献およびシャンカラ派の予備知識を得るための文献を挙げることを求められました。つまり、特定の宗教について、浅く広く文献を挙げるのではなく、学生が研究する特定の宗教伝統について、深く掘り下げたかたちで参考文献を挙げることを、スミス先生もその方針を継承されたカーマン先生も学生たちに求められました。そういう意味で、ハーバード大学において、「宗教学」講座の名称が **History of Religion** というように **Religion** の語が単数形になっているのには、大学院生が同時に複数の宗教伝統を理解することはできないけれど、自らが選択する特定の一つの宗教を深く理解しようとするれば、それがベースになって、他の伝統についても次第に理解できるようになっていく、という意味合いが込められています。

そのことと関連して申し上げたいのは、ハーバード大学では、スミス先生がカナダのマギル大学からハーバード大学へ移られて、世界宗教研究所長を務められるようになって以降、大学院博士課程の学生が学位論文を書く前に、いわゆる「総合試験」(**general examination**) が課されるようになったことです。それは学生が学位論文を書くまえに合格しなければならない「広範囲にわたる」(**comprehensive**) 試験のことです。スミス先生は宗教研究では、いわば「ノンメソドロジー（無方法論）」(**non-methodology**) を強調されましたので、宗教学の方法論は要らないと言われました。「文献をよく読めば、おのずと研究方法が浮かび上がってくるので、そういう読み方をするように」と言われました。大学院の博士課程の基幹ゼミでは、そのことを徹底して教えられました。バイアスのかかった視点をもって文献を読むよりは、まずは文献をよく読む。そうすれば、文献から自ずと研究の方法が出てくるはずだというのが、スミスの基本的な考え方でした。

そうは言っても、**general exam** すなわち **comprehensive exam** では、まず、方法論（メソドロジー）の問題が出ました。宗教の社会学、心理学、現象学、人類学などの代表的な理論については、どういうことが議論されてきたのかを把握しておく必要がありました。その次は専門分野の問題です。私の専攻分野 (**special field**) はヒンドゥー教でしたので、ヒンドゥー教全般についての設問が出ました。准専攻分野 (**minor field**) は、私にとっては日本の宗教でした。それは天理教ばかりでなく、天理教を含む日本の宗教全般を准専攻分野にしました。日本の宗教に関する問題では、たとえば「三輪山」とか「伊勢神宮」などの語の説明から、「日本の山岳信仰と修験道の関わりについて論じなさい」などの論文形式の問題が出ました。

さらに最後に4番目の試験が「世紀に関する問題」(**Century Question**) です。この問題については、先輩から後輩まで学生たちがスミス先生に対して、「先生が言われていることと実際にされていることが違うではないか」とかなり不平を言っていたことがなつかしく思い出されます。スミス先生は先ほどもお話しましたように、一つの宗教を深く理解することの大切さを説かれました。ところが、学生たちの立場からしますと、そういうスミス先生がどうして世界の宗教史を幅広く浅く、それも紀元前6世紀から19世紀まで覚えるように、と学生たちに課題を出されるのかが分からないというわけです。学生たちみんなが不平不満の言葉を口にしていました。その問題とは、その年の総合試験ごとに変わりませんが、たとえば、「紀元前3世紀、10世紀、16世紀」というように、3つの世紀が出題されます。それら3つの世紀の中から一つを選択して解答する

というわけです。私は16世紀を選択しました。世界の宗教史において、16世紀の東洋と西洋で、どういうことが起こったのかを答えるという問題です。解答時間は3時間でした。朝9時から始まって正午に終わるのですが、試験が終わりますと手が痛くて、全く自由が利かないほどでした。

ともあれ、博士課程に在籍する学生のみんなが文句を言いながらも、そうした総合試験の試験勉強をしました。特に「世紀に関する問題」の準備をするのに、丸1年をかける学生たちが多かったです。ダートマス大学で教えている友人は、寝ているベッド上の天井に世界宗教史のマップを貼って覚えていました。私は半年ほどかけて集中的に覚えました。後になって振り返ってみますと、そうした課題を若手研究者に課されたスミス先生の思いもよく分かるようになりました。国際会議などに参加した折、数多くの宗教学者に出会ってきましたが、そうしたときにも、研究者の研究内容が自分の専門外のことであっても、何となく問題の所在も分かり、そうした研究者とそれなりに話ができるようになりました。スミス先生は私たち学生にある程度、幅のある研究者になってほしいと願われたのだと思います。自分の専門分野を深く研究すると同時に、一般教養レベルの知識も知っておく。私自身、そのことが分かるのには、少し時間がかかりました。

東北大学の宗教研究スタイル

藤原：そうしますと、先生の宗教学のスタイルというのはハーバード流だという風に理解してよろしいのでしょうか。それともオリジナルということになりますか。

澤井：ハーバード流かと言われましたら、確かにウィルフレッド・スミス先生やジョン・カーマン先生の影響をかなり受けていますので、ハーバード流とも言えますね。けれども、私の現在の基本的な研究スタイルは、やはり東北大学流と言うほうがより適切なのだろうと思います。私が天理大学の宗教学科に入学したとき、恩師の先生がたには、東北大学出身の先生が多かったのです。天理教学や宗教哲学を研究された中島秀夫先生、天理教の原典を教えてくださいました山澤秀信先生、それから天理大学の学長もされた橋本武人先生も東北大学のご出身でした。今でも印象深いのは、天理大学に入学してすぐに橋本武人先生の一般教養科目「宗教学」の講義を受講しました。80名ぐらいの学生が受講しましたが、特に宗教学科の1回生のほぼ全員が受講していました。

橋本先生の講義スタイルは、準備されたノートをお読みになるというものでした。その講義スタイルは、中島秀夫先生もそうでしたし、東北大学の楠正弘先生も同じように、準備されたノートを読まれました。それは東北大学の宗教学講義の伝統なのかなあと思った次第です。橋本先生の講義内容は、宗教の起源論から、宗教と呪術、さらに宗教社会学のおもな理論などでした。1回生の私にとって、講義がとても新鮮で、宗教学のおもしろさを教えていただいたと思います。橋本先生の講義では、九州大学の古野清人先生や、東北大学の楠正弘先生や石津照璽先生など、日本のおもな宗教学者の研究内容についても話してくださいました。そうした意味では、東北大学における宗教学のスタイルが無自覚的に私自身の宗教研究の基盤になったように思います。ちなみに、天理大学の宗教学科では、三笠宮殿下や古野先生、石津先生、大島清先生などの集中講義を聴講して、とても刺戟を受けたことを覚えております。天理大学の宗教学科に入って、宗教

学の基本的なものの見方を学ぶことができたことは、とても有難かったですね。

3回生の秋からは、特に卒業論文の作成に当たり、宗教心理学で知られた松本滋先生（聖心女子大学教授）の指導を受けました。松本先生は東京大学の近くにある天理教の分教会長もされていましたが、毎週月曜日、東京から新幹線で講義に來られました。私は松本先生のアドバイスから、宗教社会学に関する研究テーマとして、当時、注目されていたタルコット・パーソンズ(Talcott Parsons)の宗教社会学理論を取り上げました。その頃、経験科学としての宗教社会学と言え、宗教社会学者の柳川啓一先生がパーソンズの機能主義理論などを取り上げられ、さらに「社会学的宗教社会学」や「宗教学的宗教社会学」というように宗教社会学の方法論的特徴を論じておられたことを覚えています。松本先生から時折、そのようなお話を聞かせていただいて、宗教学になお一層、関心を抱くようになりました。

ところで、現在の私の宗教研究スタイルは、やはり東北大学の楠先生の薫陶が大きかったですね。楠先生はご存じのように、マックス・シェーラー(Max Scheler)の宗教現象学が研究のベースでした。東北大学は木田元先生や細谷貞雄先生などの現象学研究が盛んでした。東北大学大学院文学研究科では、宗教学と倫理学で実践哲学専攻を構成していました。当時、宗教学研究室での2年先輩の池上良正(駒澤大学名誉教授)さんも諸岡道比古(弘前大学名誉教授)さんも、「倫理学の演習を履修したほうがいいよ」と勧めてくれるものですから、マックス・シェーラーの倫理学演習に哲学・倫理学を専門とする大学院生たちと一緒に出席しました。シェーラーの『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*)を読みました。演習は毎週月曜日の午後3時から始まって夕方6時半まで、場合によっては午後7時すぎまで続きました。演習の先生は亀井裕先生で、白水社から出版されているマックス・シェーラー著作集の邦訳もされています。シェーラーのドイツ語文献を読んで、楠先生が強調された「具体的宗教現象学」と「本質的宗教現象学」の意図もよく分かるようになりました。ちなみに、天理大学宗教学科の初代学科長をされた諸井慶徳先生も、マックス・シェーラーをよく読んでおられました。そういうこともあって、諸井先生がどうしてマックス・シェーラーを研究されたのかということも、原書を読むうちに次第に分かりました。

楠先生の研究のベースはシェーラーの宗教現象学でしたが、楠先生はカントにも精通しておられました。そういうこともあって時々、カントの哲学についても話をされました。石津先生が晩年、東北地方で庶民信仰のフィールド調査もされましたが、それは九学会連合での共同研究調査がきっかけでした。楠先生は最初、宗教哲学だけを研究しておられたのですが、石津先生からその共同研究調査に引っ張り出されたのです。それも雑用係のような感じで、東北の民間信仰、庶民信仰を研究調査されることになりました。そのことが契機になって、楠先生はシェーラーのいう「具体的宗教現象学」レベルで、東北の庶民信仰も研究されることになりました。研究のきっかけというのは、どこにあるかよくわかりません。宗教哲学研究の楠先生がフィールドワークをされるということで、周りのだれもが「そのうちに止められるだろう」と思っておられたようですが、それから生涯、東北の庶民信仰のフィールドワークをされました。そういうこともあって、東北大学宗教学研究室では、楠先生をはじめとして、宗教民俗学の堀一郎先生もしばらく東北大学の宗教学研究室におられたこともあって、学生たちはみんな研究調査に

出かけることになっていました。私にとりまして、東北の庶民信仰に関するフィールドワークは、今から振り返りますと、とても良い思い出になっています。

このように東北大学における宗教学の伝統では、宗教の理念と事実の両方を研究するという宗教研究スタイルが特徴になってきました。具体的な宗教現象をとおして、宗教の本質に迫るといふ、まさに宗教現象学的方法にその特徴があると言えるでしょう。宗教の理念と事実を重ね合わせることによって、宗教を理解しようとする東北大学の宗教研究スタイルは、楠先生が築かれたものです。楠先生によりますと、庶民信仰は正統な信仰からずれた形態をもつと言われました。それは「非教典的信仰」とでも呼ばれるもので、聖典に書かれている教典的信仰とずれたかたちで信仰されているというわけです。非教典的信仰は人の口から口へ、世代を超えて語り伝えられるものですが、そうした具体的な信仰現象の中に、庶民信仰を特徴づけるコミットメント、すなわち「呪術 - 宗教的」(magico-religious) という関わり方を見いだすことができると言われました。信仰に関わろうとするけれども関わり切れない、そうかと言ってそれを捨てることができるかと言えば、捨てることもできない、そういう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磨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。

シャンカラ派の思想とインド文献学

藤原：そうですか。見た目ではテキスト研究、教典研究みたいなものになるわけですが、先生が民俗学的なフィールドワークの専門家にならずに、テキストを選ばれたのはどうしてでしょうか。

澤井：それは信仰のテキストを離れて、シャンカラ派の思想と信仰を研究することは無理だろうと思ったからです。この研究テーマについて、ハーバード大学の先輩の一人で、現在、ボストン大学教授として仏教思想を教えているデイヴィッド・エッケル(David Eckel)さんに尋ねましたら、「ヨシ、やめたほうがいい。シャンカラを開祖とするシャンカラ派の研究というのは、オーソドックスな研究ではない」と言われました。インドでは、シャンカラのヴェーダーンタ哲学はよく知られていますが、シャンカラ派では、シャンカラはシヴァ神の化身として信仰されています。シャンカラの不二一元論ヴェーダーンタ哲学をそのまま真剣に生きて、「梵我一如」(ブラフマンとアートマンの一体性)を悟得しようとしている人は、一万人いれば一人か二人ぐらいの割合であり、ほとんどそうした人はいません。ほとんどの人たちはシャンカラをシヴァ神の化身だと信じていて、さまざまな儀礼もおこなっています。そういうことを論じた著書を、私は偶然にハーバード大学神学大学院の図書館(アンドーヴァー・ライブラリー Andover Library)の書架で見つけました。その著書は K. R. ヴェーンカタラーマン『超越的な叡智の玉座

ーシュリンゲーリにおけるシャンカラチャーリヤのシャーラダー神の玉座ー』(K. R. Venkataraman, *The Throne of Transcendental Wisdom: Śrī Śamkarācārya's Śārada Pitha in Śringeri*, 1959) でした。もしその著書を手にとっていなかったら、おそらく私はシャンカラ派の信仰現象を学位論文の研究テーマにしようとは思わなかったでしょうね。

学位論文のテーマについて、カーマン先生にアドバイスを求めました。また当時、インド哲学の世界的権威であったダニエル・インゴルス (Daniel H. H. Ingalls) 先生にも相談しました。先生がたは「研究するだけの価値はあると思う」と言ってくださいました。私が研究するまでは、だれもシャンカラ派の信仰現象を研究テーマとして本格的に取り上げた宗教研究者もインド学者もいませんでした。カーマン先生もインゴルス先生も、「シャンカラの哲学文献がいかに一般の人々に受容されているのかという着想はとても面白い」と言ってくださいました。それからウィルフレッド・スミス先生にも、私の研究構想を申し上げましたら、スミス先生も「良い研究テーマだと思う」と言ってくださったのです。シャンカラの思想テキストがいかに庶民層の人々の信仰を支えているか、それが私の著書『シャンカラ派の思想と信仰』(慶應義塾大学出版会, 2016年)の主要な論点です。

この著書を出版していただいたとき、ある有名な先生から、「澤井君、この本のタイトルは『シャンカラ派の信仰と思想』なんじゃない?」と言われました。確かにそのほうが著書のタイトルとして落ち着いたのかもしれませんが、私はあえてこのようなタイトルにしました。以前からもよく知っている月本昭男さんは「この著書のタイトルにも、澤井さんの考え方がよく出ているね」と言ってくださいました。日本印度学仏教学会の先生がた、とりわけ、中村元先生や前田専學先生などのよく知られたシャンカラの思想研究とは、私のシャンカラ派研究はかなり視点が違っております。

中村先生も前田先生も親しくしておられたインドのヴェーダーンタ派の人々は、ヒンドゥー教徒の立場からすれば、従来の欧米型の文献学としてのシャンカラ研究をほとんど全く評価されませんでした。1982年の夏、インドへ留学するまえに中村先生にお会いした折、世界的に知られたインド哲学者の T・M・P・マハーデーヴァン (T. M. P. Mahadevan) 先生に紹介状を書いてくださいました。マハーデーヴァン先生には、マドラス (現在のチェンナイ) のご自宅を訪問してお会いしました。先生は体調を崩しておられたとのことでしたが、お元気そうな様子でした。「シャンカラの思想とシャンカラ派の信仰を勉強したいと思っています」と言いますと、先生はすぐに「欧米のシャンカラ研究は間違っています。私たちはそのようには考えていないからです」と厳しく言われました。さらに次のように付け加えられました。「考えてみてください。たとえば、大学生にウパニシャッドやシャンカラについての講義をするときには、厳密に専門用語を使って講義をするでしょう。ところが、小学生とか哲学のことを知らない人に同じような言葉を使うでしょうか」と言われました。

シャンカラは伝統的に 300 ほどの著作を書いたと言われていますが、文献学的には、それらの著作の中に偽作が多いのです。文献学的な視点から見ますと、『ブラフマ・スートラ註解』などの哲学文献に使用されている用語が、一般の大衆向けに書かれた著作の中に出てこないから、それらの著作はシャンカラの真作ではなく偽作であると判断されます。そうした見方が文献学的なスタイルなのです。しかし、マハーデーヴァン先生

は次のように言われました、「そうした見方は間違っているんですよ。あなたも子供に話をするときの言葉使いと大学生に話すときの言葉使いは、当然違うでしょう、だから、シャンカラもそうなんです」。マハーデーヴァン先生のお話を聞いていて、私は「なるほどなあ、そういう説明の仕方もあるのか」と思いました。インド留学を終えて帰国後、中村元先生にそのことを申し上げましたら、「マハーデーヴァンさんがおっしゃることもよく分かりますね」と言われました。その後、中村元先生は岩波書店から『シャンカラの思想』（1989年）を出版されましたが、その著書の中では、従来のインド学の文献学的方法はもう少し再検討すべきであると論じておられます。

宗教研究の視座としての宗教現象学

藤原：先生がこのご著書『シャンカラ派の思想と信仰』の中でおっしゃっている宗教学的な方法というのは、宗教現象学的と言ってもよろしいのでしょうか。

澤井：そうですね。宗教現象学的方法と言ってもいいと思います。

藤原：でもそこであえて宗教現象学という言葉を使わなかったのにも理由がありますでしょうか。

澤井：拙著の中で、少しは「宗教現象学」という言葉を使っていますが、私の宗教学的パースペクティヴは、言いかえますと「信仰の現象学」と言えるだろうと思います。そのことについては、拙著の注にも明記しております。私はアメリカ留学から帰国してすぐに、ウィルフレッド・スミス先生のアドバイスもあって井筒俊彦先生にお会いして、井筒先生の意味論的視座に影響を受けました。大きかったと思いますね。

東北大学の大学院では、楠正弘先生の宗教学的な方法論、すなわち日本の庶民信仰をふまえた宗教現象学理論から多くを学びました。ハーバード大学へ留学してからは、宗教現象学に精通しておられたカーマン先生から、西洋の宗教現象学を学びました。カーマン先生がクリステンセンの著書『宗教の意味』（*The Meaning of Religion*）の英訳者であることは世界的に知られていましたし、オットー、ファン・デル・レーウ、エリアーデなどの宗教現象学理論もよくご存じで、カーマン先生からもいろいろと学ばせていただきました。

ハーバード大学へ提出した学位論文では、私はシャンカラ派の思想と信仰について考察しましたが、当初は宗教現象学の方法論について、第一章を準備していました。ところが、アドバイザーのカーマン先生が「方法論が論文の内容とうまく結びついていないと思うので、それは今後の研究課題にしたらどうですか」と言われました。よく考えたうえで、前田専學先生からご推薦もいただいて、1992年にウィーン大学から出版していただいたハーバード大学の学位論文にも、宗教現象学的方法論を抜かせていただきました。そこで英文拙著『苦行者とスマールタ派在家者の信仰—シュリンゲーリのシャンカラ派伝統の研究—』（*The Faith of Ascetics and Lay Smārtas: A Study of the Śāṅkaran Tradition of Śrīṅgeri*）は、研究者のあいだでは、インド哲学の著書として広く知られてきました。しかし、日本語で出版していただいた拙著『シャンカラ派の思想

と信仰』では、宗教学的パースペクティブとして宗教現象学的あるいは意味論的な方法論を入れさせていただきました。それはハーバード大学に提出した学位論文の段階で構想していた方法論とはかなり違って、私なりに洗練させたものですが、いまだ不十分なものです。

ハーバードでは、私はカーマン先生の指導をいただき、宗教学の方法論として宗教現象学に関心をもって研究しました。そのことをよくご存じであったウィルフレッド・スミス先生は、ハーバード留学を終えて帰国する直前、家内と生後5か月の長男と一緒にご挨拶に上がりましたら、「ヨシは宗教現象学を研究しているから、日本へ帰ったら、ぜひ井筒さんに会いに行きなさい」と言われました。スミス先生は井筒先生とカナダのモントリオールのマギル大学で一緒に教えておられたこともあり、ずっと親交がありました。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。そこで1984年の晩秋、北鎌倉の井筒先生宅を訪問させていただきました。井筒先生と豊子奥様はスミス先生のご紹介ということもあってか、私を待っていてくださいました。夜遅くまで、私の研究内容やアメリカの宗教学界の動向、さらにスミス先生の近況など、いろいろとお話をしますと、先生も奥様も傾きながら聞いてくださいました。それ以降、上京するたびに、井筒先生宅にやらせていただき、いろいろと教えていただきました。井筒先生とご一緒に、シャンカラの哲学文献を読ませていただくこともありました。

1986年12月の天理国際シンポジウム'86「コスモス・生命・宗教—ヒューマニズムを超えて—」が開催されたとき、井筒先生ご夫妻、スミス先生ご夫妻も参加してください、井筒先生もスミス先生も、中国思想にも詳しくあった生化学者のジョセフ・ニーダム先生とともに、とても印象に残る公開講演をしてくださいました。そのときの井筒先生の公開講演「コスモスとアンティコスモス—東洋哲学の立場から—」については、今日もなお、多くの研究者が著作の中で引用しておられますね。

宗教の意味論的方法

澤井：ところで、意味論と言いますと、一般に言語学において、言語とかテキストの「意味」を研究するものです。ただ、「意味」をどのように理解するのかについては、さまざまな立場があります。現代の言語学の基礎を築いたと言われるスイスの言語学者ソシュールによりますと、言語こそが存在世界を構築しており、社会や文化のあり方は様々な要素によって有機的に構成された「関係性の織り物」であると捉えられます。「テキスト」という語は語源的に「織り物」を意味しますが、私たちがこの生活世界に生きていることは、いわば「テキストを織りだすこと」を意味するわけです。ソシュールのこうしたものの見方は、生の意味を日常的あるいは常識的な意味次元に限定することなく、その深層的な意味次元においても理解することを可能にしたと言えるでしょうね。

ところで、「生活世界」と言いますと、現象学の創始者フッサールの用語がすぐに思い浮かびます。「生活世界」(Lebenswelt)の概念は、後期フッサール現象学における重要な概念の一つですが、それは生き生きと直観的に経験される世界のことです。私たちはだれもが、自分が生まれ育った文化の枠組みにしたがって、物事を考えたり感じたり

して、日々、生活しています。自らの文化的枠組みをとおして見た「世界」が、そのままリアルな実在であると常識的に思い込みがちですね。このように私たちは文化によって構造化された「意味の世界」に生きていると言えるでしょう。そこで、いわゆる現象学的還元によって、常識的にリアルな実在として捉えている自然的態度を「判断中止」(エポケー)する。そのことによって、生そのものが生き生きとした所与性において直観されると言われます。ただ、判断中止によって生そのものが所与性において直観されるという操作概念については、これまでも多くの議論がなされてきました。

ともあれ、私たちの意識のあり方は、フッサール現象学を援用しますと、意識作用(ノエシス)と意識対象(ノエマ)のあいだの志向的体験として捉えなおすことができます。意識作用は意識対象と相関的に存在していて、意識対象は意識作用を離れてはありえないのです。意識対象は広義における「意味」(Sinn)として捉えられます。意識対象(ノエマ)とは、意味としての対象なのです。このように私たちにとっての意味として、生活世界が捉え直されるのです。

井筒先生はよく知られていますように、意味現象について、ソシュールの言う「意味するもの」(シニフィアン)と「意味されるもの」(シニフィエ)の結びつきとして論じられました。言語の表層的次元に限定することなく、唯識思想を援用した「言語アラヤ識」と呼ばれる深層的な意味次元における浮動性も射程に入れて把捉されたのです。私たちにとっての意味というものを、語の社会慣習的な表層的意味レベルから深層的意味レベルにまで拡がる主体的意味連関の網目の一環として捉えられました。東洋の伝統的な思想もそうした意味の拡がりの中で理解しようとされました。つまり、井筒先生は意味論的な視座から、「意味するもの」と「意味されるもの」の結びつきを一つの意味現象として、私たちの意識の中で生起する事態へと還元されたのです。全ての事物事象は言語主体の意識内だけで起こる事柄であって、外的な世界は少なくとも意味現象の構造の中には入ってこないというわけです。井筒先生のこうした意味論的な方法は、いわゆる現象学的還元の方法に通底していると言えるでしょう。

少し話がずれるかもしれませんが、スミス先生も信仰の理解について、それはテキストの意味理解についても言えることですが、絶えず「理解する」ことの意味の拡がり、およびその深さが変化していくことを強調されました。たとえば、信仰とかテキストに関する昨日の意味理解は、今日の意味理解ではないし、また明日の意味理解でもない。意味理解とはスタティックな、静止的なものではなくて、私たちが生きていることの意味理解と同じように、信仰の理解あるいはテキストの意味理解も常にダイナミックに変化していく、そのように強調されました。意味および意味理解の重要性については、井筒先生もスミス先生もよく似た考えを持っておられたように思います。ともあれ、私の宗教学的な方法論を尋ねられましたら、それは宗教現象学であると言えますし、宗教の意味を探究するという点で宗教の意味論であるとも言えるでしょうね。

藤原：意味論を論じられる方は、「意味を理解するとはどのようなことか」ということをよくおっしゃるんですけど、「どうやって意味を理解するか」はあまりおっしゃらないんですね。それはメソドロジーになっちゃうから、ただテキストを読めばわかるんだという、そういう教え方なんでしょうか。

澤井：井筒先生はその点についても論じておられますね。生の意味理解とか伝統的な思想テキストの意味理解を次第に深めていくために、それなりの修行方法が、東洋では継承されてきたと言われます。これはあまり西洋ではないようですが、東洋の伝統においては、そういうものが世代を超えて継承されてきたとおっしゃっています。一つの伝統的な思想テキストを読んで、生の深みを理解するための方法として、インドではヨーガ、禅の伝統では坐禅、儒教の伝統では静坐などがありますね。そういう修行方法をとおして、生の深みを読むということが、東洋の伝統では、師から弟子へ、弟子から孫弟子へと代々にわたって継承されてきたと言われます。西洋の伝統では、イエズス会のイグナチオ・デ・ロヨラの「霊操」というのは、そういうものに当たりますね。とりわけ、第二バチカン公会議以降、カトリック神学者の方々が東洋に來られて、お坊さんと一緒に坐禅をしたり、一つの伝統的なテキストを深く読むというように、生の意味理解、テキストの意味理解を深める試みがなされてきましたね。

こうしたテキストの読み方は、宗教学的には、ハーバード大学での私の先輩で、同大学教授のダイアナ・エック (Diana Eck) さんが、他者の信仰あるいはテキストをしっかりと共感的に読むことの大切さを強調しています。あたかも自らが信仰者であるかのようにテキストを読むというのは、いわば「対話」ということになります。テキストと研究者自身がダイアログするという意味で、エックさんはそうした読み方を「対話的アプローチ」と呼んでいます。それはエックさんの恩師に当たるスミス先生が言われる宗教解釈学的方法を継承していると言えるでしょう。それはハーバード大学がスミス先生以後、継承してきた宗教学的な方法であると思います。私たちが今ここに生きているということも、一つの「テキスト」として捉えなおしますと、生の深みを理解するために、生の意味理解へ向けて「対話的アプローチ」をしていくということになります。スミス先生の薫陶を受けた宗教学者で、ハーバード大学神学大学院長を長年にわたって務めたウィリアム・グラハム (William Graham) さんもそうですし、ダイアナ・エックさんもそのようなことを言っていますね。お二人はハーバード大学での先輩ですが、私もスミス先生とカーマン先生の薫陶を受けていますので、宗教研究において、宗教の意味を理解するためには、意味の深みというか、存在の深みを理解するための研究態度、すなわち、スミス先生が言われるような宗教の「共感的な理解」(sympathetic understanding) が不可欠になってくると私も思いますね。

宗教の共感的な理解では、信仰に生きる人々と一緒に生活する中で、人々の具体的な信仰を「感じる」こと、言葉では表現し切れない教えや信仰の深みとか宗教的感覚を感じることに肝心であると言えるでしょう。スミス先生が、信仰の理解にはそれこそ終わりはないと言われましたが、今でもそのことを印象深く覚えています。ハーバード大学博士課程の一年目だったと思いますが、テキストを自分なりに読んで、「この内容がよくわかりました」(I understood this content very well.) という表現を使いませうら、「よくわかりました」(I understood very well) という表現は、「できればあまり使わないほうがいい」とスミス先生はおっしゃいました。さらに「今は、よくわかったつもりでいるかもしれないけれども、理解できていないところも往々にしてあるものだ。後しばらく経って、これはやはり違っていたという場合もあるよ」と言われました。そのとき、私は確かにスミス先生が言われるとおりでだと思いました。宗教を理解することは難しいということですから、宗教研究が興味深い学問である——ということ

を具体的に教えていただきました。こうしたスミス先生の研究姿勢に関するアドバイスを聞いていただくと、シカゴ学派の宗教学の研究スタイルとかなり違うことが何となくわかっていただけるかと思います。

天理教の宗教学的理解

藤原：今おっしゃったような理解のあり方というのはいわゆる文献学系の人たちの理解のあり方とかなり違うということはわかりましたけれども、たとえばジャンカラのテキストでなくて、天理教を宗教学的なアプローチで理解するということはどういうことになるのでしょうか。宗教社会学の人たちの理解とどう関わってくるのかと言いますか。島藺進先生や関一敏先生は宗教学的に意味を理解していると見てよろしいのでしょうか。

澤井：島藺さんや関さんは、長年のあいだ、親しくしている友人ですし、これまで天理教のいわゆる「内在的な理解」をとおして、天理教の教えと信仰をかなり深く理解しておられると思います。なにか分からないことがあったりしたら、いろいろと尋ねられますしね。ところが、一般に出版されている著書や雑誌の中には、とても残念なことです。天理教の教えをいまだによく理解されていない、間違った記述をしているものがたくさんあります。ところが島藺さんや関さんなどが天理教を深く研究されるようになった1980年代ごろから、書店で出版される著作の記載も少しずつ修正されてきたように思います。しかし今日でも、史実がないことをあたかも事実であるかのように記している著書が刊行されているのは、やはりとても残念ですね。ともあれ、島藺さんや関さんなどは、天理教の信仰を持ってはおられませんが、教えと信仰の内容を信仰者の目線に立って理解しようとされています。そうした真摯な研究姿勢をとおして、かなり天理教の教えと信仰を理解しておられると私は思っています。そうした研究姿勢は、スミス先生が言われる宗教の共感的理解とかなり重なり合っていると思われま。

どの宗教の意味理解についても同じことが言えるのではと思いますが、信仰者自らの意味理解と第三者の宗教研究者による宗教学的な意味理解のあいだには、教えと信仰の理解について、ある程度の差異がどうしても存在するのでは、と私は思っています。確かに理念的には、そうした違いがないのがベストですが、実際には、研究者によって異なるとは思いますが、全く両者の理解が重なって差異が全くなってしまうということは極めて難しいように思います。

私自身も「信仰の学」としての天理教学、天理教の教えと信仰の真理性を前提とした天理教学を研究すると同時に、幅広く宗教の意味を探究する宗教学の研究もおこなってきました。宗教学の研究としては、ジャンカラ派の思想と信仰をできるだけ共感的に、意味論的に理解しようとしてきました。そのことによって、私のジャンカラ派信仰の意味理解は、ジャンカラ派の信仰者のそれと重なり合う部分がかかなり多いとは思いますが、ジャンカラ派信仰者による信仰の意味理解と私の宗教学的な意味理解のあいだには、どうしても差異があるのでは、とっております。

これまで私は、島藺さんの著作については、ほぼ全て読ませていただいていたと思います。それらのご論考の中でも、とりわけ、天理教の教えと信仰の意味に関する理解に

ついては、天理教学の視点からみれば、どうしても譲れない点も確かにありますが、私は個人的には島菌さんの真摯な研究姿勢および著作を高く評価したいと思っています。ともあれ、島菌さんも関さんも、長年にわたって真摯に天理教の教えと信仰について研究を蓄積されていますし、教えと信仰に関する事実把握を踏まえて、その意味理解をされています。そうした中にも実際、天理教の信仰者とのあいだで、ある程度の差異が存在しますが、それは内側からのインサイダーの視点と外側からのアウトサイダーの視点とでは、同じ宗教のリアリティも捉えかたが違ってくるといふことなのでは、と私は思っております。

藤原：理解できない人は、信仰がないからなのか、テキストの読みが甘いからなのか、どういうところで変わってくるのでしょうか。

澤井：教えと信仰を理解できないのは、それは信仰がないからなのかということになりますと、たとえば、天理教の信者さんの中にも、お道の教えと信仰をしっかりと理解できていない人もおられるかもしれませんね。ともかく、教えと信仰をいかに共感的に理解できるのかどうかということが、教えと信仰の意味理解にとって重要なポイントになるのではと思います。ウィルフレッド・スミス先生は必ずしもそれほど深く天理教の教えと信仰について研究されていたわけではありません。井筒先生も晩年、もう少し深く天理教の教えについて研究したいと言っておられました。天理教については何も書いておられませんが、スミス先生や井筒先生とお話をしておりましたら、天理教のことをかなり深く理解されていたように思います。碩学と言われるような先生がたというのは、教えと信仰の真髄を読み解く力を持っておられるのだと感銘しました。

スミス先生は自らを宗教現象学者とはおっしゃらないし、宗教解釈学者という表現も用いられませんでした。スミス先生の研究姿勢はあえて言えば、宗教現象学的であったのでは、と私は思います。井筒先生の研究もそうだったと思いますし、臨床心理学の河合隼雄先生もそうであったのではと思います。井筒先生は若いころ、フッサールの哲学書を読んでおられたと聞いたことがあります。河合先生にとって愛読書の一つが、ルードルフ・オットー著『聖なるもの』であったとご自分でも書いておられます。河合先生は以前からも言っておられたことですが、言葉では表現しきれないものの中に宗教の本質があるということをおっしゃっていました。そういう意味では、宗教現象学的なアプローチをしておられたと言えると思いますね。

宗教伝統のテキストとそのコンテクスト

藤原：シカゴの人たちも、エリアーデの後には、ヒエロファニーで全部切るのではなく、コンテクストを重視するという方向にどんどん変わっていくんですけど、先生のアプローチとちょっと違うかなと思いますのは、たとえばテキストの **texting practice** という面を捉えるといったアプローチが注目されたりするところです。つまり、テキストというものを使って人は何をしたのかという。たとえば仏典を、他の仏教の宗派の間に対抗するために、パーリ語のものをシンハラ語に訳して浸透させた、といったような。テキストをただ意味を読むだけではなくて、テキストを使って何をしたか、あるいはテキ

ストのスタイルとか、そういったところに注目するという研究ですね。

澤井：言われるとおりですね。私の宗教研究では、宗教伝統において、テキストがいかにコンテキストで用いられているのかに注目してきました。そういう意味では、確かにテキストを重視してきました。2016年に慶應義塾大学出版会から出版していただいた拙著『シャンカラ派の思想と信仰』の帯紙には、出版会の編集担当の方が「信仰現象を、パロールとエクリチュールの両側面から捉え直し、信仰の本質に迫る」というキャッチコピーを書いてくださっています。この表現は私の宗教研究のアプローチを適確に表現していると思います。少なくとも現代の宗教伝統では、エクリチュールとしてのテキストがあってはじめて、パロールの側面が意味をもつと私は考えています。たとえば、10人の人が同じエクリチュールとしてのテキストを読んだとき、そのテキストの基本的な理解を共有してはいても、その意味理解はそれぞれ微妙に違います。そこでパロールのレベルでは、同じテキストについての語りが少しずつずれていきます。

たとえば、インドのヴェーダーンタ派の伝統では、同じテキスト、たとえば、同じウパニシャッドのテキストを読んだとしても、シャンカラ派の人々、ラーマヌジャ派の人々、マドヴァ派の人々などのあいだでは、それぞれウパニシャッド理解のしかたが異なり、その内容についての説明のしかたも違ってきます。言うまでもなく、ウパニシャッド・テキストにおける語の注解のしかたも違ってきます。そうした意味でも、信仰のコンテキストにおいて、エクリチュールとしての聖典テキストがいかに読まれているのかという視点をとおして宗教伝統を捉えようとするとき、教えや信仰の意味内容もかなり明確になっていくと思います。そうした意味でも、インド哲学の文献学的研究はとても大切ですし、宗教伝統のテキストとその内容をその宗教伝統のコンテキストに位置づけて理解しようとするとき、文献学的研究は大変貴重な役割を担ってくると私は考えています。

宗教現象学の類型論とその問題

藤原：宗教現象学の類型論的な方向というのは、先生から見ると問題があるということになるでしょうか。

澤井：宗教現象学の類型論が内包する問題については、なかなか難しい質問ですね。宗教現象学はこれまで、宗教史が提示してきた諸宗教の事実や資料を媒介として、宗教の本質や意味構造を明らかにしようとしてきました。ファン・デル・レーウ (G. van der Leeuw)、ウィリアム・B・クリステンセン (William B. Kristensen)、マックス・シェーラー (Max Scheler) などともそうですが、具体的な宗教現象は関連し合っており、それらの関連は「現象」(現れてくるもの) という複合的な関係性を成しています。それがいわゆる「類型」と呼ばれるものですね。宗教現象学は具体的な宗教現象の様相に依りながら、それらの中に宗教の本質あるいは意味構造を見いだそうとします。宗教現象学という学問が成立するためには、宗教史のデータが不可欠ですが、宗教現象学者はそうした具体的データにもとづいて、類型論的に宗教に関する体系的な探究をおこなってきました。

宗教学の研究領域については、ヨアヒム・ワッハ (Joachim Wach) は、その研究姿勢が記述的 (descriptive) であるのか、それとも規範的 (normative) であるのかによって、大きく 2 つに分類していますね。ワッハによりますと、宗教現象学は宗教の記述の学として位置づけられますが、宗教現象学とは特定の宗教に関する記述を超えて、宗教経験を類型論的カテゴリーに依って比較考察することになります。そのときに用いられる類型論的カテゴリーは、宗教現象学者が持っている何らかの存在理解とか宗教の前理解に根ざすことになります。つまり、そのカテゴリーは歴史的に構築されたものであって、どの地域や時代にも当てはまるというものではないでしょう。そこには、自ずと宗教哲学のような主体的あるいは規範的なものの見方が入ってくると思われまふ。そのことは宗教現象学の類型論がどうしても文化的あるいは宗教的な先入見あるいは偏りを伴うということを示唆しています。しかし同時に、そのことがかえって、新たに創造的な研究成果を生み出す可能性も秘めているとも言えるでしょうね。

そのことと関連して、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。言語は社会において、一つの共通の意味世界を構築しています。人は生まれ育った文化の枠組みにしたがって、ものを考えたり感じたりして生活しています。言語とはヴィルヘルム・フォン・フンボルト (Wilhelm von Humboldt) が言いましたように「世界の見方」(Weltansicht) であると言えるでしょうね。言語にはそれぞれ固有の世界の見方が存在しているからです。

たとえば、マルティン・ハイデガー (Martin Heidegger) にとっては、元々、解釈学とは一つの学問というよりも、人間の歴史的な営みそのものでした。ハイデガーは「真理」の意味解釈において、ものが露わになった顕現状態を意味するギリシア語の「アレーテイア」(alētheia) を用いて、「真理」の原義を理解しようとしてしました。「アレーテイア」(alētheia) とは、否定辞 a- と lētheia (覆われていること) が組み合わさった語であり、「覆われていること」の否定を意味します。ドイツ語の Wahrheit も確かに「真理」の意味ですが、ハイデガーは「覆いが取られてあること」(Unverborgenheit) であると言いました。このことは、存在世界が当初から客観的に存在するものとして与えられたものではなく、私たちが言語をとおして、存在の意味世界を有意義的に織り出していく意味空間であることを示唆しています。言いかえますと、日常言語レベルの社会慣習的で表層的な意味世界を超えて、生の根源的で深層的な意味世界の存在を示唆していると私は考えています。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。

藤原: ヨーロッパでも、オランダ以外の北欧の人たちなんかは、normative/descriptive な面のうちの normative は絶対にいけないんだというふうに、宗教現象学があるんだとしたら単純な類型論みたいなものであるという言い方をしますけれども、その辺りを先生がご覧になると、宗教学を貧しくするようなことだと思われまふか。

澤井: そのように思いますね。宗教現象は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と思います。

オットー研究と「ヌミノーゼ」論

藤原：いわゆる sui generis 論みたいなものはどう思われますか。先生は sui generist ですかと聞かれたらどうお答えになりますか。

澤井：私が sui generist であるかどうかと尋ねられましたら、イエスとノーの両方であるとお答えしたいですね。現在、オットーに関する拙著 (『ルードルフ・オットー—宗教学の原点—』慶應義塾大学出版会) を準備しているのですが、オットーが言う聖なるものの非合理的な要素、すなわち「ヌミノーゼ」があるのか、それともないのかと尋ねられましたら、イエスとノーの両方だとお答えしたいと思います。

まず、私は天理教の信仰をもっておりますので、天理教学の視点からみますと、信仰者としては、もちろんイエスです。ところが、特定の信仰を持っていない宗教学者にこの質問をしますと、研究者の中には、超越的存在の体験をポジティブに捉える方もあれば、そうした体験を認めない方もあるでしょうね。ただ、私は超越的存在の体験を認めない宗教学者であっても、たとえば、ある信仰者の信仰をその方の心理現象として捉え直して、その方にとって「ヌミノーゼ」の体験が存在する、さらにその体験をとおして、超越的存在が実在すると体験しておられるという場合、そういう事実はだれにも否定できないでしょうね。その信仰者の心には、体験する「ヌミノーゼ」の内容が現にリアリティを持っているわけですから。つまり、私は宗教学的な視点から、あるいは意味論的な視点から、信仰者の信仰を心理現象、すなわち、当事者にとっての「意味」として捉えなおすことによって、信仰の対象をその方にとっての「意味としての対象」として理解できるのではと考えています。日常経験レベルでの聖なるものと宗教的経験レベルでの聖なるものという、いわば聖なるものの「意味の二重性」として理解したいのです。したがって、オットーが言う「ヌミノーゼ」の体験を、私は意味論的な視座から、〈意味としての聖なるものの体験〉として解釈し直したいと考えております。

宮嶋：ここまでお話をうかがっていて、意味論へのこだわりであるとか、共感的な理解であるとか、オットーの影響であるとか、澤井先生のご研究というのは宗教現象学的だなと私は思うのですが、ご自身はご自分のことを宗教現象学者であるとはあまりおっしゃらないのか、あるいはそう言ってもいいのか、あるいは自分の現象学はこうだけれども、こういう人たちもいて、その人たちとは違うといったことでしょうか。

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っています。

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ものです。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っはじめて、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。

ところで、私がオットー研究をしようと思いましたが、すでに少し述べましたように、ハーバード大学の恩師のジョン・カーマン先生のアドバイスにありました。友人の一人で、いまハーバード大学の世界宗教研究所長をしているフランク・クルーニー（Francis Clooney S. J.）さんがいますが、彼も私と同じようにヴェーダーンタ哲学研究を専門にしています。彼はシカゴ大学で学位を取得した後、ボストン・カレッジで教えていました。クルーニーさんはイエズス会士としてカトリックの信仰を持ちながら、ヴェーダーンタ哲学研究をしています。私の場合、天理教の信仰を持ちながら、ヴェーダーンタ哲学、とりわけシャンカラ派の思想と信仰を研究しています。このようにクルーニーさんと私は、宗教こそ違いますが、自分の信仰を持ちながらヴェーダーンタ哲学を研究しているということで、宗教研究のスタイルもよく似ています。私がハーバードで学んでおりましたとき、カーマン先生は「ヨシとフランクは信仰こそ違うけれど、考えてみれば、二人はよく似ているなあ」と言われました。さらに私がオットーとよく似た立場にあるので、オットーの宗教研究を深く掘り下げて研究することを勧めてくださいました。

私はハーバード留学を終えて帰国した後、1988年から89年にかけて、もう一度、客員研究員として一年間、家族を連れてハーバード大学へ戻らせていただきました。そのとき、「ヨシはオットー研究をするといいと思うよ」と再度、アドバイスをくださいました。このようにカーマン先生からオットー研究を強く勧められたのです。帰国した後、そのことを東北大学の恩師の楠正弘先生や当時、東北大学宗教学研究室の主任教授であった華園聰磨先生にお話ししますと、「それはおもしろいと思う。澤井君、やってみればいいよ」と言ってくださいました。それから、オットーを研究する機会を見つけて、できる限りオットー研究について、日本宗教学会学術大会などの折、研究発表をおこなうことを心がけてきました。前田毅先生もご著書『聖の大地—旅するオットー—』（国書刊行会、2016年）にも書いておられますが、オットーは1911年、インドを訪問しました。最初は北インドばかりでなく南インドへも旅するつもりだったのですが、インドに魅せられて時間がなくなり、結局、北インドを旅しただけでインドを離れて、それから日本を訪問しました。南インドへの旅に出かけたのは1927年のことでした。

オットーはインドの宗教の中でも、特にヴェーダーンタの思想と信仰に関心を持って研究したのですが、彼はルター派神学者として、キリスト教の視点からヴェーダーンタの思想を研究しました。東洋への旅がきっかけとなり、特にインド宗教思想を深く研究するようになってから、宗教学者としての視点を併せ持つようになりました。そうは言

っても、オットーは根本的に生涯にわたってルター派の神学者でした。それはオットーの晩年の著作からも明らかです。彼はインドを旅する中にも、キリスト教の信仰者あるいは神学者としての視点から、ヒンドゥー教の様相を把握しました。オットーが生まれ育った生活環境の中で見聞きしていたキリスト教文化の枠組みの中で、また、そうしたものの見方との比較考察において、ヒンドゥー教の思想や信仰伝統を捉えていったと言えるでしょう。

たとえば、私たちも海外へ旅行に出かけて、異文化の中で最初に出くわすものについて、「日本にも、こうしたものはあるなあ」とか、あるいは「日本文化とよく似ているように見えるけれど、その意味は少し違っているなあ」などと異文化に接する中で、常に自文化の事物事象と比較しながら、異文化の視野を広めていきますね。これとよく似たことは、ある意味で、宗教研究の展開の中にも見られます。そのことについては、宗教学者のジョナサン・Z・スミスが、「宗教（諸宗教、宗教的）」（“Religion, Religions, Religious,” マーク・C・テイラー編『宗教学必須用語 22』刀水書房、2008年）という論文の中で論じています。それは宗教学において、西洋文化における「宗教」(religion)の語が次第に世界中で使用され、その語の理解が少しずつ広まっていく経緯とも似ているのではないのでしょうか。

オットーも自らの西洋的なものの見方やルター派信仰の視点をとおして、ヒンドゥー教の伝統を理解しようとしていました。しかし、そうしたものの見方には、どうしても限界があったのではと思います。オットーの著作や書簡を読んでいますと、やはりキリスト教的な解釈が入っています。たとえキリスト教の信仰を離れて、一個人としてもものを見るとは言っても、オットーが西洋の宗教伝統に属していたこともあって、彼のインド宗教理解には、どうしてもキリスト教的要素が無意識のうちに入ってこざるを得なかったのでしょうか。つまり、オットーのインド宗教理解には限界があったと言えるでしょう。少し具体的に言いますと、彼にとってはヒンドゥー教が持っている一神教的な側面は、キリスト教信仰との比較考察において、すぐに目に留まりました。けれども、ヒンドゥー教の多神教的な側面については、彼にはあまり関心がなかったように思います。そうした側面が目に留まらなかったと言うほうが適切なのかもしれません。

ヒンドゥー教という宗教伝統は、マックス・ミュラー (F. Max Müller) の用語によりますと、「単一神教」(henotheism)ということになります。一神教的な側面と多神教的な側面が併存するというこの信仰の様相は、やはり西洋の人々には理解し難いようですね。その当時、ヴェーダーンタ哲学者として、神へのバクティ(信愛)を強調したラーマーヌジャの思想を、西洋の学界に紹介したのはオットーが最初なのです。そういう意味では、西洋の人々が東洋への旅が容易ではなかった時代に、オットー自らがインドを旅する中に、自分自身の目線でヒンドゥー教を見聞きして、東洋の宗教を言葉や文献で知るだけでなく、宗教がもつ感性的な表現形態も知ることができるようにしたいとの思いを抱くようになりました。東洋への旅先で芽生えた「宗教博物館」構想を実現しようと努力し、ついに 1927 年、「マールブルク宗教博物館」(Die Marburger Religionskundliche Sammlung) が創設されました。つまり、オットーは異文化の宗教理解のために、「もの」に語らせようとしたのですね。言葉では語れないけれど、ものを見ることで異文化の信仰に触れることができるということに着想したのです。そこにオットーの先見性があったと私は思います。

宗教研究者としてのオットー

藤原：オットー研究者の中で、先生のご意見が合うのはアッレス先生でしょうか。

澤井：そうですね、グレゴリー・アッレスさんとは、オットー理解をはじめ宗教研究の立場についても、かなり共通した認識を持っていますね。マールブルク大学のマルティン・クラーツ先生とも、オットーの宗教論については、基本的に同じ理解を持っていると思います。ハーバード大学の恩師、ジョン・カーマン先生もオットーの著作をかなり深く読んでおられて、ハーバード留学以後、いろいろとご教示をいただけてきました。そういう点で、私のオットー理解はカーマン先生のそれとかなり重なっていますね。

藤原：その場合、オットーと宗教現象学との関係と言いますか、オットーの3つの顔のうち、その1つが宗教現象学的な顔だと先生はお考えですけれど、その顔と他の2つの顔との関係と言いますか、それを豊かにしているのか、逆に阻害しているのかについてはいかがでしょうか。

澤井：私はプラス面とマイナス面の両方があるように思います。オットーの中では、他の2つの〈顔〉を抜いては、オットーの「宗教学」(Religionswissenschaft)という〈顔〉は語れないと思います。他の2つの〈顔〉、すなわちキリスト教神学者としての〈顔〉と宗教哲学者としての〈顔〉を除いて、オットーの著作を宗教学者とりわけ宗教現象学者としての〈顔〉からだけ見ようとすると、やはりオットーの中で重要なものを落ちこぼしてしまうことになると思います。従来、そうした縦割りのアプローチが採られてきたきらいがありますが、それではオットーという人物は理解できないように思います。オットーが宗教研究者であるまえに、ルター派の信仰者であったこと、さらにルター派の神学者であったことをよく認識することが肝心でしょうね。エリアーデが言うように、私たち人間がホモ・レリギオーススであるとしみますと、オットーという一人の人物において、キリスト教神学者、宗教哲学者、宗教学者という3つの〈顔〉は、それらの具体的な現れ方は違うけれども、その根本にあるものは3つにして1つであったと私は思います。

私自身の体験からも、そのように言えるのではと思います。今年の12月、台湾のインド学会年次大会で、シャンカラのヴェーダーンタ哲学について公開講演を依頼されていますが、オットーのシャンカラ理解にも触れるつもりです。またアメリカの宗教学会(AAR)では、アッレスさんのパネルにおいて、オットーのインド宗教理解について話をしてほしいとの依頼を受けました。さらにマールブルク大学では、宗教哲学者としてのオットーについて、キリスト教神学との関わりをめぐって話をしてほしいと依頼を受けています。このように私自身、オットーの3つの〈顔〉について話をする予定ですが、オットーに関するウェイトの置き方は違いますけれど、同じオットーという人物を取り上げることになります。このことはなかなか言葉ではうまく表現し切れないのですが。

また、たとえば、西田幾多郎というわが国を代表する哲学者がいますが、西田には「場所的論理と宗教的世界観」(1945年)という最晩年の論文があります。この論文では、宗教を「心霊上の事実」と表現しています。西田幾多郎は哲学者であるとは言われますが、だれもほとんど宗教学者とは言わないですね。けれども、西田が宗教とは「心霊上

の事実」であることをふまえ、哲学をこの「心霊上の事実」としての宗教の説明として規定していることは、西田が宗教哲学者あるいは宗教学者であることを示唆しています。宗教を「心霊上の事実」として規定していることは、先ほど話題になりました *sui generis* 論とも密接に関連してきます。西田はフッサールの現象学を読んでいましたが、ある意味では、西田哲学は現象学的あるいは宗教現象学的な側面を持っていると私は思います。

宗教現象学の伝統—京都大学と東北大学—

藤原：京都学派のことが出ましたけれど、西田幾多郎が現象学的だというのは別に、武内義範先生とか宗教現象学そのものの先生方もいらっしゃると思いますが、京都大学の宗教現象学の伝統と東北大学の宗教現象学の伝統はどう違うかについてはいかがでしょうか。

澤井：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、それらの編著には、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。

江川：科研のタイトルにもかかわるので、宗教現象学にこだわりたいんですけど、私は東北大学で学んで、宗教現象学の基礎中の基礎を学んだように思っているんですが、どうも華園先生も、木村さんも、東北大学イコール宗教現象学という枠組みに違和感をお持ちなようで、それはどういう事情というか、歴史や背景があるとお考えですか。

澤井：華園先生は、長年のあいだ、日本宗教史研究にも、また宗教現象学あるいは宗教人間学の研究にも積極的に取り組んでこられましたね。華園先生には、宗教現象学に関するご論考のほかにも、日本宗教史に関するご論考も多いですね。華園先生は島根大学から東北大学へ戻られてからは、楠先生のアドバイスもあったようにも思いますが、むしろ宗教現象学にもとづく「宗教学的人間学」の構想のもと、ご論考を執筆されるようになりますね。前田毅先生もそうだと思いますが、お二人とも石津照璽先生のもとで学ばれたこともあって、東北の学生時代には、宗教哲学とか宗教現象学の著作をよく読んでおられたと聞いています。東北大学の宗教学の特徴が宗教現象学であると見られるようになったのは、石津先生や楠先生が宗教現象学的な研究をされたことが大きかったと思います。石津先生も楠先生も、マルティン・ハイデガーやマックス・シェーラーな

どの哲学的現象学とともにファン・デル・レーウなどの宗教現象学にも精通しておられました。華園先生も宗教の現象学的研究には精通しておられますね。

江川：自らを宗教現象学者とみなして、自分がやっている研究も宗教現象学だというふうに認識されていたのは楠先生だけだとおっしゃっておいりました。私としてはちょっと驚きました。

澤井：そのように言われますと、そのように言えるのかもしれませんが、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、と私は思います。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、そのように言われたのかもしれませんがね。

それから、楠先生の学生であった池上良正さんも、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。

藤原：それはなぜでしょうか。いいイメージを持っている方と、あまりいいイメージを持っていない方がいらっしゃるんですかね。宗教現象学という言葉に。

澤井：いいイメージであるとか、そうでないとかということではなく、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。

藤原：一時期はブームだったけれども、何かその後、色がついて見られるようになったと、そういうことでしょうか。ブームの時期はあったと言ってよろしいんですかね。それは先生からご覧になっていつごろでしょうか。

澤井：確かにブームの時期はありましたね。それは20世紀半ばですね。

藤原：哲学の現象学ブームもありましたよね、それと大体被っているのでしょうか。

澤井：大体、被っていますね。その時期には、国際宗教学宗教史学会（IAHR）でも、C.J. ブリーカー、R. ペッタッツォーニ、G. ファン・デル・レーウ、G. メンシングなどの宗教現象学者がおられましたね。

藤原：私が学生の頃の、1980年代前半は、まだメルロ＝ポンティなどを読む学生も多くて、その後関心がなくなったという感じですね。

澤井：東京大学でも、田丸徳善先生は宗教現象学に関心をもって研究されていましたね。東北大学の華園先生もご自分ではファン・デル・レーウやオットーなどの著作について研究してこられました。先ほども少しお話しましたように、ご自分のことを宗教現象学者とは言われたいですね。むしろ宗教の人間学的解釈を強調しておられますね。そうしたことは、木村敏明さんもファン・デル・レーウの宗教現象学を大学院では研究されたのですが、ご自分のことを宗教現象学者とは言われたいですね。東北大学における宗教学の伝統として、石津先生や楠先生などの研究業績は、今日でも高く評価されています。その後、楠先生の宗教現象学を継承して、華園先生などは着実に宗教現象学的な研究成果を挙げてこられたと思いますね。

宗教現象学的な研究

澤井：さて、次の問い、すなわち「ヨーロッパの宗教現象学者には古代宗教史家が多いのに引き換え、日本の宗教現象学者が宗教史家でないことをどのようにお考えですか」という問いですが、たとえば、藪田稔先生は祭りの現象学ですし、楠先生も現代の庶民信仰現象を研究対象とされました。したがって、ヨーロッパの宗教現象学者とちがって、藪田先生も楠先生も、もちろん古代宗教史の研究者ではありませんね。日本の宗教現象学は方法論的に、時間軸を遡っていつて通時的に、古代に宗教の起源とか本質を見いだすというのではなく、空間軸において共時的に、すなわち現代において、宗教の本質を探究するという特徴があると思います。ただ、楠先生の「信仰動態現象学」の視座は、宗教現象への共時的アプローチのうえに、宗教現象のダイナミズムへの通時的アプローチも重ね合わせようとするものです。そうした点に方法論的な独自性を見いだすことができるように思います。

たとえば、民俗学者の柳田國男は、現代から時代を遡って、民間信仰の中に仏教以前の固有信仰を抽出しようとしていました。宗教の起源論も同様ですが、実際にそのようなことは宗教学の視点からは無理なのではと思います。エリアードは「古代的宗教」(archaic religion)では、すべての事物事象に聖なるものが顕在化していたけれども、人間は次第に非聖化してきたと言います。古代的宗教の時代へと遡って見れば、聖なるものがあるところと顕在化しているというのですが、これは一つの理念的なものの見方ですね。ともあれ、日本の宗教現象学者は宗教史的な通時的アプローチではなく、宗教現象の共時的アプローチに特徴があると思います。

藤原：先ほどのお話だと、東北大学の場合は少なくとも宗教現象学の伝統が切れたというよりも、別の流れでそれぞれみなさんやっつけらっしゃるという感じがあるのですけれど、どうなんでしょう。東北大学あるいは日本、あるいは世界でも、宗教現象学は80年代後半ぐらいからなくなったのか、それとも名前を変えてみんな続けているのか、先生はどちらの方だと思われませんか。

澤井：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。

藤原：その中で、特にどの先生が宗教現象学的でしょうか。解釈学という言葉も使われなくなってしまうでしたね。

澤井：そうですね、解釈学という言葉が使われる研究者は、確かに少なくなっていますね。哲学の領域では、まだ使われていますが。私もそうですけど、たとえば、日本宗教学会の名簿には、専門分野を「宗教現象学」とは言わないで、あえて「宗教学」としています。拙著には、出版社から専門分野を尋ねられて、「宗教学・インド学・天理教学」などと書く場合もありますが、名簿には「宗教学」だけですね。宮嶋さんはいかがですか。

宮嶋：宗教現象学を入れていたかもしれません。ずっとそのままなので。ただそれは、自分が宗教現象学の立場でやっているというよりは、宗教現象学を研究するという、そういう書き方だったと思います。それがもし宗教現象学という似たようなことをやられているけれども、そういうところに宗教現象学と書かないという人がほとんどだとすれば、それは *Phänomenologie* という言葉に何か抵抗感というか。先ほどの楠先生のお話はとても興味深くて、同じことを自分がやっているとはとても言えないんだと、そういうこともあるでしょうけれども、何かそれを書かせないネガティブな力というか、イメージというか、それはあると思われそうです。

澤井：そういうネガティブなイメージはないのではと思いますね。ところで、宗教現象学的な研究をされている方ですが、関西大学教授の小田淑子さんは、宗教現象学的な研究をされていると言ってもよいと思います。小田さんはヨアヒム・ワッハのものの見方をかなり援用されて、宗教研究の方法論的なベースにしておられます。シカゴ大学へ留学しておられたこともあって、ワッハやジョセフ・キタガワをよく引き合いに出されますね。このお二人の宗教学者はシカゴ大学教授でした。ワッハは『宗教の比較研究』(*The Comparative Study of Religions*, 1958)でも有名ですし、解釈学的な著書として『理解』(*Das Verstehen*)もあります。かつて東北大学の大学院演習で、楠先生がワッハの『理解』をテキストに選ばれましたが、内容が奥深く難しかったことを覚えています。ともあれ、小田さんはワッハにかなり影響を受けておられる宗教現象学者と言えるようにも思います。

また、京都大学教授の氣多雅子さんも、宗教現象学的な研究をしておられると言えますね。氣多さんは、たとえば、『宗教経験の哲学』(創文社、1992年)において、宗教経験を「宗教が事実的に生起する現場」として捉えたうえで、宗教経験における超越的実在と主体の相関関係の根柢を経験に即して探究されていますね。その学的態度は現象学的ですし、また同時に解釈学的な研究ですね。現在、氣多さんには科研費による井筒・東洋哲学に関する共同研究において、研究分担者をお願いしていますが、科研費による研究フォーラムにおける氣多さんのご発題などを聴いておりまして、氣多さんをはじめ、

京都大学に繋がる多くの宗教研究者は、広い意味で宗教現象学的な研究をしておられると言えるのではと思います。京都学派の祖である西田幾多郎をはじめ、西谷啓治先生、武内義範先生、それから上田閑照先生などもそのように言えるかもしれませんね。京都の宗教研究者のうち、多くの方々はドイツ哲学、特にハイデガー哲学にかなり影響を受けておられるでしょう。ハイデガーも日本から留学した学生にかなり影響を受けたみたいですね。東京のほうでは、どなたかおられるでしょうか。

藤原：東京で哲学系ですと、早稲田大学のシェーラー研究などをなさっていた方たちがいらっしやいますが。

澤井：早稲田大学には、オットーについても論文を発表されている堀越知己先生がおられましたね。学生時代に日本宗教学会学術大会で、堀越先生の研究発表を聴いたことがあります。ご自分で宗教現象学を研究していると言われていました。東京大学では、宗教現象学研究をされている方はどなたでしょうか。

藤原：金井新二先生は宗教現象学を研究した人なのか、ご自身が宗教現象学者なのか……

宮嶋：ご自身がやりたかった、「神の国」思想研究と繋げたかったというご希望を持っていたと思いますね。

藤原：広げれば、田丸先生も脇本先生も宗教現象学というふうになりますかね。

澤井：金井新二先生も宗教現象学に関する論考を発表しておられますね。先ほども申しましたが、田丸先生はそうですよね。田丸先生のご著書『宗教学の歴史と課題』（1987年）は宗教学、特に宗教現象学の名著であると思います。

藤原：そうすると、宗教学の中で宗教現象学的な方々というのは、哲学と近い人が多いということになりますかね。

澤井：確かに多いですね。京都大学の宗教研究者は基本的に宗教哲学の研究にもとづいておられますので、そうですね。

藤原：哲学の中の人たちは宗教現象学を知らないですよ。

澤井：哲学の研究者は確かに宗教現象学のことをあまり知らないですね。そうした背景には、宗教現象学が元来、哲学的現象学とは無関係に登場して展開してきたという歴史的経緯がありますね。20世紀初頭から、フッサールの哲学的現象学が人文諸科学に影響を与えるようになりました。するとファン・デル・レーウやC.J. ブレーカーなどのように哲学的現象学の方法を援用しながら、宗教現象学の方法論を構築するという研究動向も見られることになりました。今日では、宗教現象学は宗教学における重要な研究分野の一つとしてみなされていますが、宗教現象学の展開が哲学的現象学とほとんど関

わってこなかったことも、そうした背景にありますね。

ところで、アメリカの宗教学者の中で、宗教現象学的な研究をしている方を挙げますと、ハーバード大学世界宗教研究所長のフランク・クルーニーさんも、ハーバード大学神学大学院長でイスラーム研究者のウィリアム・グラハムさんも、方法論的に宗教現象学的な研究をしていると言えますね。ご自分では宗教現象学を研究しているとは言われませんが。世界宗教研究所の伝統がそのような宗教研究を促進させるのかもしれませんが。ハーバードの宗教研究の伝統は、ハーバード大学世界宗教研究所の元所長ジョン・カーマン先生、その前の所長のウィルフレッド・キャントウェル・スミス先生から継承されてきたものですが、現在、フランク・クルーニーさんはその宗教研究を継承しようとしていますね。

藤原：世界宗教研究所には、ローレンス・サリバンさんも行っていますね。

澤井：ローレンス・サリバンさんはもう所長を退かれました。シカゴ大学からローレンス・サリバンさんが所長として来られて、最初の頃は、ハーバード大学の宗教研究の伝統を継承すると言われていたのですが、所長に就任されてすぐに急にその伝統を修正されました。そのために、ハーバード大学の学生たちや卒業生などから厳しい批判が出たようです。サリバンさんは世界宗教研究所をもっとアカデミックな研究センターにしたいと思って改革しようとされました。サリバンさんの思いもよくわかりますが、そのことでスミス先生やカーマン先生が敷かれたハーバード大学の宗教研究の伝統が崩れていったのです。そういうこともあって、サリバンさんが所長を退任された後、所長に就任したフランク・クルーニーさんは、以前のスミス先生とカーマン先生が敷かれた宗教研究の伝統を再構築したいとの思いで頑張っておられます。

ヒンドゥー教研究者であるとともに、アメリカの宗教多元主義研究でも知られるダイアナ・エックさん、イスラーム研究者のウィリアム・グラハムさんは、アメリカ宗教学会をリードしていますが、お二人とも宗教研究の方法は、ある意味で宗教現象学的ですね。あえて「宗教現象学」という言葉は使用されませんが。ちなみに、ウィリアム・クリステンセンの英訳書を出版されたカーマン先生自らも、訳書のタイトルを『宗教の意味』(*The Meaning of Religion*)とされました。カーマン先生に「どうして本の題名を「宗教現象学」(Phenomenology of Religion)とされなかったのですか」と尋ねましたら、まず「ハッハッハー」と笑われ、さらに「「宗教現象学」という題名を付けるよりは「宗教の意味」とするほうが、幅広く多くの人々に読んでもらえるからです」と言われました。カーマン先生とのこの会話は、もう40年ぐらい前のことですが、カーマン先生も当時、やはり「宗教現象学」という言葉を避けられたのだと、あらためて思い起こしております。ともあれ、アメリカでは、「現象学」という言葉はハイデガーの「現象学」(Phänomenologie)とか『存在と時間』(*Sein und Zeit*, 英訳書 *Being and Time*)などによって代表される「哲学的現象学」の影響もあって、一般の人々には極めて難しくて分かりにくいという印象があるようです。そういうこともあって、「現象学」という言葉が使いにくいとカーマン先生から聞きました。日本では、そういうことはあまりないのではと思いますが、どうなのでしょう。

藤原：そうですね。逆に哲学によって基礎づけるみたいな意識がありますよね。それはなぜでしょうね。日本だと哲学科の近くに宗教学コースがあったりするので、哲学の人に認知を求めているのでしょうか。

澤井：どうですかねえ。宗教学の研究室と哲学の研究室は、東京大学などでは交流があるのでしょいか。

藤原：うーん、あまりないですね。

澤井：研究会を一緒にするとか、そういうことはないのでしょうか。

藤原：ないですね。

澤井：私は東北大学で大学院時代をすごしましたが、東北大学文学研究科では、当時、宗教学と倫理学とで実践哲学専攻になっていました。そこで会合を持ったり、野球もみんなと一緒にやったりしましたが、そういうようなことは稀だったのですね。たとえば、北海道大学では、どうなのですか。

宮嶋：すごく小さい講座なので、今は宗教学・インド哲学講座という形で、細田先生と一緒に4人で1つの講座を動かしているという感じですね。本当に小さいので、思想文化系で、倫理とか哲学とかとの交流はありますが、小ぢんまりとした感じです。インド哲学とは一つ屋根の下というか、一緒にやっている感じで、すごく近いです。

澤井：そういうところから、新たな展開がそこから出てくるかも知れませんね。ご存じだと思いますが、東北大学を中心とした「印度学宗教学会」という学会がありますが、それとよく似た状況から誕生したと聞いています。この学会は現在、全国規模の学会になっていますが、元々は1928年（昭和3年）に東北大学印度学研究室と宗教学研究室の教官と学生によって始められた「印度学宗教学研究会」にまで遡ります。戦争による中断を経て、1950年（昭和25年）に「東北大学印度学宗教学会」が発足しましたが、1988年（昭和63年）に「印度学宗教学会」と改称しました。つまり、この学会はかつて、印度学研究室と宗教学研究室が東北大学の片平キャンパスにあったとき、2つの研究室が隣り合わせの研究室であったことから誕生したようですね。

宮嶋：北大では、学生もサンスクリットを取ったり、エリアーデを読んだり、極端に言えば両方やっているような感じで、最終的にはどっちでいくかみたいな感じなので。

澤井：エリアーデもインド留学中、サンスクリット語を学び、ヨーガ研究に没頭しましたね。エリアーデ宗教学にとって、インドが彼の宗教研究の出発点になりましたし、北大の宗教学・インド哲学講座というのは、とても興味深いですね。

天理大学の宗教研究—天理教学研究と宗教学研究—

藤原：教え子さんたちに対する先生のアプローチの影響などは・・・岡田正彦さんと島田勝巳さんに対しては。

澤井：私の学生たちは、卒論テーマを選択するとき、私の講義などをおして、それなりに影響を受ける学生はおりますが、宗教学研究で影響を受けるというところまではいかないですね。ただ、現在、天理大学宗教学科研究室における教育研究を担ってくれている岡田さんと島田さんの二人は、私がアメリカ留学を終えて、天理大学へ戻らせていただいてもなくの学生でした。私もアメリカ帰りで若かったので、厳しい指導をしたと思いますが、二人とも頑張ってくれてよく指導に付いてきてくれました。二人とも天理大学を卒業してから、アメリカの大学の大学院へ留学しましたが、岡田さんには留学前に「しっかり宗教学の方法論を磨いてきたほうがいいよ」と言った覚えがあります。そこでスタンフォード大学の大学院に留学中に、梵曆というユニークな研究テーマを考察するとともに、宗教学研究の方法論を磨いて帰ってきてくれました。島田さんは最初ハーバード大学神学大学院でキリスト教思想を深く研究し、さらに GTU (Graduate Theological Union) へ移って、クザーヌスの宗教思想に関心をもって研究してきました。クザーヌスの思想はシャンカラのヴェーダーンタ哲学と通底するところがあると思います。

岡田さんも島田さんもアメリカ留学中も、近い将来、天理大学宗教学科に帰ってきたとき、どういう講義を教えるのかをよく理解してくれていました。岡田さんは日本の宗教を、島田さんはキリスト教を掘り下げて研究してくれました。私がアメリカ留学を終えて帰ってきて、最初の学生が岡田さんなんです。それから2年後、島田さんが1回生のとき、私の研究室へやってきました。「先生、大学院へ進学したいんです」と言ったことを今でもよく覚えています。現在、宗教学科は平成4年度以降、人間学部に属してきていますが、二人とも宗教学科が国文学科とともに文学部に属していたときの学生ですので、その当時のことも知ってくれているので、とても有難いと思っています。

藤原：それによって宗教学のカラーは変わったのですか。

澤井：宗教学のカラーは変わってはいません。宗教学科には、天理教学研究と宗教学研究という2つの基軸があります。天理大学に宗教学科が開設されて以来、天理教の教義を深く学ぶとともに、世界の宗教の思想や歴史を幅広く学ぶという宗教学科のスタイルは変わらないですね。

ところで、先ほどの *sui generis* について、もう少しお話を補足させていただきたいのですが、よろしいでしょうか。宗教を理解するというのは、従来のように、超越的実在が実際に存在するとか存在しないとかという議論よりも、私はちょっと視点を変えて、意味としての宗教の本質とか、意味としての超越的実在として捉え直すといいのではと考えています。このことについては、まだ論考としては発表していないのですが、そのことをもう少し議論できればと思っています。友人のグレゴリー・アッレスさんには、ぜひそのことを論文にするようにと勧められています。

さて、宗教の本質が存在するとか、存在しないとかという議論よりも、信仰者にとっての「意味としての対象」として、超越的実在を捉えなおす。オットーが言うような宗

教の非合理的な側面について、それが存在するとか存在しないとかを議論しても、あまり生産的ではないと思われます。ところが、それを信仰者にとって「意味としての対象」として捉え直すことによって、オットーが言う「聖なるもの」の合理的な要素と非合理的な要素を聖なるものという意味の二重性として解釈し直すことができるように思います。したがって、*sui generis* というのも、信仰者にとっては、意味としてのリアリティを持つ場合もあるし、信仰を持たない者にとっては、それがリアリティとしての意味を持ちませんので、*sui generis* ではないということになると思います。

同じことはヒエロファニー（聖体示現）についても言えますね。エリアーデのいう「ヒエロファニー」も、実際にヒエロファニーが存在するというよりも、それを信じる人々にとって、意味としての信仰対象として、「ヒエロファニー」がリアリティを持つのか、あるいはそうでないのかということを考えてよいのでは、と思います。

それから、ハイラーの『祈り』(*Das Gebet*) がありますね。宮嶋さんが研究しておられるから、日本でも影響力があるでしょう。

宮嶋：『祈り』を今出されたのは、現象学の課題として重要ではないかということでしょうか。

澤井：そうです。重要な課題ですよ。

宮嶋：祈り研究というのは、宗教学的なあるいは現象学的なというのは、ハイラーがもちろん代表ではあるんですけども、それ以降同じスタイルでやっている研究がというと、やはりそれはなかなか難しいかなあと。

澤井：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。

宮嶋：やはり日本の現象学の受容ということを考えて、オットーがまずはずごく大きな影響力があったというのはそうだと思うのですが、ハイラーは日本にも来ていますし、日本の方との交流もあったということも聞いていて、天理の方とも交流があったと思います。

澤井：1960年にマールブルク大学において、第10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9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。参加者の中にハイラー先生もおられ、天理の第二食堂で、すき焼きパーティーをされました。以前、2003年に日本宗教学会の第62回学術大会が天理大学で開催されたとき、懇親会ですき焼きをみんなで食べましたでしょう。あのときのような雰囲気、IAHRに参加された研究者全員を招かれて、すき焼きをご馳走されたのです。

宮嶋：その時にハイラーも含めてこちらにということですか。個人的な交流はあったと思うんですけど、なかなか学問的な影響はどうだったかなというのは・・・

澤井：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。今日では、マールブルク大学は天理大学の姉妹校として、学術面でもスポーツ面でも交流が活発におこなわれています。

日本の宗教学におけるオットーの影響

宮嶋：オットーの『聖なるもの』(*Das Heilige*)は非常に学問的に大きな影響を日本にも与えていると思うんですけども、ハイラーは日本に来ていろいろな人と交流はしているんですけど、じゃあ研究が受容されているかということ、ということですね。

藤原：オットーの影響というのも、何が日本の宗教学に対する影響かということ、みんな読みはするけれど、どの辺に影響を与えていると先生はお考えですか。

澤井：たしか赤松智城先生が日本にオットーを紹介されたのですよね。そのことはよく知られていますね。

藤原：神学の方はずっとバルトでしたから、オットーはやらなかったのですよね。最近ちょっとリベラル神学もやるようになった人たちもいますけれど。

澤井：赤松智城先生の『宗教史方法論』という著書が、天理図書館に入っているのですが、その著書の中で、赤松先生はオットーのインド宗教論にも触れておられます。オットーの言う東洋と西洋の宗教における「展開の平行性」についても論じておられるのです。オットーがキリスト教神学の研究ばかりでなく、インド宗教思想も研究していたことをすでにご存じだったのですね。

赤松智城先生は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。オットーの『聖なるもの』が出版されたのが1917年でしたし、その著書が話題になっていた時期です。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

において、オットーを読んでおられたようです。もう 60 年ほど前のことですが。

藤原：どこかしら影響はあるんでしょうか。日本の宗教学者の宗教の捉え方にオットーの影響というものは。

澤井：オットーの『聖なるもの』は、すでに昭和 2 年（1927 年）に山谷省吾さんによって邦訳されています。それ以後、多くの読者を持って幅広く読まれてきました。わが国の宗教学者のあいだでも、おもにオットーの『聖なるもの』だけが取り上げられて、その「ヌミノーズ」の概念を中心として、オットーの宗教論が議論されてきたくらいがあるように思います。

私が思い浮かぶことを少し申し上げますと、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。上田先生が京都大学を退任された後、長谷正當先生および氣多雅子先生が宗教学講座を継承されますが、直接的であれ間接的であれ、オットーが説いたような宗教を捉える視座が、先生がたの宗教哲学的研究の中に重要な位置を占めているように私は思います。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、オットーやメンシング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。

さらにオットーからの影響ということでは、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うか。ところで、楠先生はおもにカントやマックス・シェーラーを哲学的思惟の基盤に据えておられましたので、オットーについて詳しく論じられた論考はありませんが、私も受講させていただいた宗教学講義の中では、しばしばオットーの宗教論に言及されるなど、オットー宗教論にも精通しておられました。

それから、井筒俊彦先生にとっても、オットーの影響は大きかったと思います。一昨年（2019 年）の日本宗教学会学術大会において、井筒・東洋哲学とオットーの関わりについて研究発表しました。質疑応答の際、鶴岡賀雄さんが「井筒さんは、どれだけオットーを理解していたと思いますか」と質問されましたが、井筒先生が構想された哲学的思惟に適合するオットーの宗教的視座を援用されたことは確かでしょうね。井筒先生のもの見方、すなわち、思想とは形而上的体験の言語化であるというものの見方は、オットーのいう「図式化」論に当てはまりますね。そういう意味でも、オットーの宗教論は井筒先生にとって、とても参考になったと思います。

ところで、臨床心理学の河合隼雄先生も、井筒先生の「東洋哲学」をとおして、オットーの宗教論に影響を受けられました。河合隼雄先生は日本文化論とか臨床心理学の議論の中でも、オットーの「ヌミノーズ」論を引用されていますね。オットーのものの見方は、ユングが言う「意識と無意識」とか「ヌミノース」などのように、ユングのものの見方に対応しているところがあります。そこで河合先生にとっても、オットーの理論は心理学的な議論において援用しやすかったのだらうと思います。河合先生の『深層意識への道』（岩波書店）の中で、最近、改題されて文庫本では『河合隼雄の読書人生』となっていますが、その著書の中でも、ご自分が影響を受けた著書として、オットーの『聖なるもの』を挙げておられますね。河合先生が具体的に挙げておられるのは、華園先生が邦訳された『聖なるもの』（創元社）です。河合先生はオットーにとっても関心を持たれて、繰り返し読まれていたようです。そのことは現在、わが国の臨床心理学の研究領域において、河合心理学ほど体系だったものはありませんから、臨床心理学の研究領域にも大きな影響を与えてきたと言えるでしょうね。

オットーの宗教論とその研究課題

藤原：さっき私が言った影響というの、もっと漠然とした、大きなものを考えていまして、精神風土と言いますか、宗教学者の宗教の見方みたいなところで。ロバート・オルシ（Robert Orsi）が、オットーに関して論じている論文が比較的最近にあるんですけど、オットーのヌミノーズ、*mysterium tremendum* と *fascinans* と、あれは非常にロマン主義的であって、ピュアすぎる宗教的な感情なんだけれども、アメリカのイタリア系コミュニティなんかで見る、聖なるものに対する向き合い方というのは、そのどちらでもなくて、聖母像をご利益がないからといってぽーんと放り投げちゃったりとか、そんな感じで聖なるものに対して接しているというんですね。その辺りがすっぱり抜けてしまっているような聖なるものの捉え方だという批判をしているんですけども、日本の場合もそういった批判はありますよね。

澤井：オルシさんが言われるとおりで私も思います。たとえば、日本の庶民信仰も現世利益的な信仰ですから、オットーが言うような「ヌミノーズ」論だけでは到底捉え切れませんね。

藤原：特にそういう観点から批判した人もいないですよ。オットーはオットーとして、そういうことを言う人がいるということで読みましたということなんですかね。

澤井：オットーの宗教論の中では、特に「ヌミノーズ」論について、東北大学の楠先生が、日本の庶民信仰の構造を探究される中で、オットーを批判的に論じておられました。ご論考の中では、オットーの名前こそ挙げておられませんが、宗教学の講義では、しばしば話を聴かせていただきました。楠先生は庶民的信仰において、呪術・宗教的な関わりかたこそが人間の生活経験の中で体験される非合理の世界であって、呪術・宗教的な関わりかたを含めて信仰現象を宗教現象学的な視座から理解しようとされました。こうした楠先生の議論は、オルシさんが指摘されているポイントと重なり合っています。楠

先生の宗教論を継承するかたちで、庶民信仰論を展開している池上良正さんからも、楠先生の批判的な論点とよく似たオットー批判を聞いています。こうした点については、オットー研究においても、これから掘り下げた検討が必要であると思われる研究課題だと私は考えています。

ところで、柳川啓一先生も日本宗教学会の学術大会で、「聖と俗の彼方」などの研究テーマでよく研究発表されていたことを覚えています。当時、柳川先生の思いとしては、エリアーデの宗教論が念頭にあったのだらうと思いますが、エリアーデはオットーが言う聖なるものの構造を自分の理論的枠組みとして援用しましたので、柳川先生もオットーにも関心を持っておられたと思います。私の学生時代には、柳川先生はしばしば「聖と俗の彼方」とか「聖と俗のあいだ」とか、そういう研究テーマで発表されました。ともあれ、柳川先生もオットーとは違って、宗教を純粋な聖なる非合理的な経験としてのみ捉えるのではなく、聖と俗の関わりの中で、具体的な宗教現象そのものとして捉えることが肝心であるということをおうとされたのでしょね。

ともあれ、オットー研究を中心として、いろいろとお話をいたしました。現代の宗教学のパースペクティヴを掘り下げて検討していくうえで、これまで蓄積されてきた宗教現象学的な研究を再検討しておくことは、とても重要な研究課題の一つであると私も思います。

藤原：そろそろお時間ですね、ありがとうございます。大変に密な話をお聞かせいただいで。