

東京大学 宗教学年報

XXXVII 特別号

宗教現象学の歴史的変遷と地域性に関する包括的研究

はじめに

1. 研究の概要

2. 国内聞き取り調査の概要と成果

3. インタビュー集

《国内編》

華園 聰麿氏, 澤井 義次氏, 土屋 博氏, 小田 淑子氏, 金井 新二氏, 永見 勇氏,
棚次 正和氏, 田島 照久氏, 池上 良正氏

《海外編》

フィンランド (Veikko Anttonen 氏・Teuvo Laitila 氏), オランダ (Jan Platvoet 氏),
ドイツ (Martin Kraatz 氏)

4. 論文類

江川 純一「ペッタッツオーニにおける宗教現象学と宗教史学」

奥山 史亮「エリアーデにおける宗教現象学と archetype の学的連関」

宮嶋 俊一「ハイラーにおける宗教現象学の受容と展開」

木村 敏明「インドネシア仏教の『一神教化』戦略と宗教現象学」

2020 年

東京大学宗教学研究室

目次

| | |
|--|---------|
| はじめに | 1 |
| 1. 研究の概要 | 藤原 聖子 3 |
| 2. 国内聞き取り調査の概要と成果 | 9 |
| 江川 純一, 奥山 史亮, 木村 敏明, 久保田 浩, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |
| 3. インタビュー集 | |
| 《国内編》 | |
| 華園 聰磨氏 | 31 |
| 江川 純一, 奥山 史亮, 木村 敏明, 久保田 浩, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |
| 澤井 義次氏 | 41 |
| 江川 純一, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |
| 土屋 博氏 | 79 |
| 江川 純一, 奥山 史亮, 木村 敏明, 久保田 浩, 藤井 修平, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |
| 小田 淑子氏 | 101 |
| 江川 純一, 奥山 史亮, 木村 敏明, 久保田 浩, 藤井 修平, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |
| 金井 新二氏 | 107 |
| 奥山 史亮, 木村 敏明, 久保田 浩, 鶴岡 賀雄, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |
| 永見 勇氏 | 125 |
| 江川 純一, 奥山 史亮, 木村 敏明, 久保田 浩, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |
| 棚次 正和氏 | 133 |
| 江川 純一, 奥山 史亮, 木村 敏明, 久保田 浩, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |
| 田島 照久氏 | 157 |
| 奥山 史亮, 木村 敏明, 久保田 浩, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一, 藁科 智恵 | |
| 池上 良正氏 | 177 |
| 江川 純一, 奥山 史亮, 木村 敏明, 志田 雅宏, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一, 藁科 智恵 | |
| 《海外編》 | |
| フィンランド (Veikko Anttonen 氏・Teuvo Laitila 氏) | 195 |
| 藤原 聖子 | |
| オランダ (Jan Platvoet 氏) | 205 |
| 藤原 聖子 | |
| ドイツ (Martin Kraatz 氏) | 209 |
| 江川 純一, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一 | |

4. 論文類

| | |
|--|-----|
| 江川 純一「ペタッツォーニにおける宗教現象学と宗教史学」 | 219 |
| 奥山 史亮「エリアーデにおける宗教現象学と archetype の学的連関」 | 229 |
| 宮嶋 俊一「ハイラーにおける宗教現象学の受容と展開」 | 253 |
| 木村 敏明「インドネシア仏教の『一神教化』戦略と宗教現象学」 | 261 |

はじめに

本号は、2016～2019 年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究 (B)「宗教現象学の歴史的変遷と地域性に関する包括的研究」(研究代表者：藤原聖子／課題番号：16H03354)の報告書である。本研究の大きな特色の一つは、1930～50 年代生まれの宗教学者・研究者に、その教え子世代にあたる研究分担者が聞き取り調査を行ったというところにある。そのため、本報告書では、研究分担者による論文類だけでなく、そのインタビューの起こし原稿も、掲載の許可を得られたものについては収録している。

本研究のもう一つの特色は、9 カ国の研究者の協力を得て、同様の聞き取り調査を海外でも実施したことである。このインタビュー内容と分析結果については、2021 年 3 月に IAHR Book Series の一冊として出版する予定である (*Global Phenomenologies of Religion: An Oral History in Interviews, Equinox*)。これらの海外インタビューは著作権のために本報告書には掲載できないが、そこから得られた知見は分析に反映している。

このように本研究は、ネットワークを縦横に広げ、宗教学においてもっとも論争を呼んだ分野・トピックの一つである「宗教現象学」について、その歴史を改めてふり返り、複数の視点と対話を通して評価する試みであった。ご協力くださった方々——とりわけ私たちが勝手に「宗教現象学世代」とネーミングした先輩諸氏——に厚く御礼申し上げたい。

2020 年 12 月
研究代表者 藤原聖子

研究の概要

ファン・デル・レーウ『宗教現象学入門』の訳者でもある田丸徳善は、1977年に発表した論文「宗教学の歴史と課題」の中で、宗教学がその時直面していた最も根本的かつ重要な課題は、そのアイデンティティ・クライシスであろうと述べた。一方には、「独自の方法」をもった単一の「宗教学」などというものには存在しないと、「宗教学の方法的多元性を与えられた事実として受けとめ、また肯定する」立場があった。他方、それへの強力な反論が、宗教現象学陣営から投げかけられていた。

宗教という対象が「独自」(sui generis)の領域をなし、したがってそれは歴史学、人類学、社会学、心理学等々の、「外的」な方法でなく、独自の方法によって捉えられ、理解されなければならない、との主張がそれ [=反論] である。それは、とくに二〇世紀前半からオットー、ワッハ、メンシング、ファン・デル・レーウ、エリアーデなど、いわゆる宗教現象学の流れに属する人びとによって提出された見方であった。この見方が、宗教の事実——多くは宗教体験という形での——を社会的・心理的等々の諸要因から派生する二次的現象として説明し去ろうとする、当時の一部の合理主義的な宗教理論への反動としておこったこと、そしてそれが、多かれ少なかれ「宗教はそれ自身からのみ理解される」とのシュライエルマッハーの原則に由来するものであることは、すでに繰り返し指摘してきたとおりである (田丸 [1977]1987, p.86)

田丸はこの時、宗教現象学に次のような評価を下した。

この見方がそれなりの根拠をもち、正当性を有していることは争えない。とりわけ、他の諸学に解消されえない、宗教学の存在理由^{レゾン・デートル}を確立し、その独自性を断乎として主張しようとするならば、それは最も理にかなった、正当な立場というべきであろう。けれども、さらに翻って考えれば、このような主張にもまったく問題がないわけでもない。それが、少なくとも部分的に、合理主義から非合理主義へ、そして神学の復興へという時代思潮——つまり、一つの科学外在的な要因につよく規定されたものであることが、その一つである。そして、かりにそれを別にするとしても、今日、宗教学を他の諸学からまったく切り離されたものとして取り扱うことが、はたして可能であろうか。この立場の論者は、宗教学の独立を救おうとするに急なあまり、宗教を恰も不変の実体のごとくみなし、宗教学を一種の護教論に逆転させるのみでなく、それを不毛な孤立と、やがては窒息とに追いこむ危険を犯していないだろうか。(同上)

ゆえに、宗教学の理想は「相対的自律性」とする方がよい、とこの論文を結んだ。

田丸のように、宗教現象学に対して疑問を呈しながらも、その研究を日本に積極的に紹介したのは、日本宗教学会の年次大会において、学説史研究や理論研究を中心とする第一部会で発表することの多い会員たちだった。本共同研究「宗教現象学の歴史的変遷と地域性に関する包括的研究」のメンバーの多くは、そのような「宗教現象学世代」か

ら宗教学に導かれ、オットー、レーウ、ハイラーやエリアーデなどの研究から出発した。しかし同時に、宗教学の自律性は、存在するとしてもあくまで相対的なものであることは自明であると考え、宗教現象学に飽き足らないものを感じ、各種批判理論や批判的歴史研究に触発された「ポスト宗教現象学世代」であった。

だが、21世紀も最初の20年が過ぎようとするときに、改めて「宗教現象学とは何だったのか」という問いが私たちの間に浮かび上がってきた。宗教学史を自分たちの学生に講義するとき、宗教現象学は必ず取り上げるトピックだが、考えてみれば、「価値判断停止」「共感的理解」「分類・類型化」「本質直観」など、宗教現象学を特徴づける諸特徴は、宗教現象学者以外にもしばしば見られるものばかりである。ということは、宗教現象学を宗教現象学たらしめていたのは、教科書に記載されているようなこれらの諸特徴ともまた違う、1960年代前後特有の「何か」だったのではないだろうか。

その「何か」は、国際的に宗教現象学に関する議論が低調になる1990年代以降、失われていったのではないか。その「何か」を、宗教現象学世代とポスト世代との対話を通してつかみ出し、なぜそれが失われたか、そのことは宗教学にとって何を意味するかを対話を通して考えようというのが、本共同研究の目ざしたところである。

過去についての語りには、常に後から見ての解釈が伴われる。ましてや宗教学のディシプリン・アイデンティティに関わる出来事についての語りには、宗教学者にとっての“自分語り”が否応なく含まれる。インタビューによって客観的な歴史的事実を発見できるというようなことは本研究でも想定していない。しかし、その「後から見ての解釈」も含めて、歴史の証言を文章に残しておくことはきわめて重要であると考えられる。

たとえば、宗教現象学といえばそのメッカは（少なくとも日本の宗教学者の間では）オランダやドイツであるということはよく知られている。ところが、本共同研究のメンバーが現地で聞き取りを行い、さらに現地の研究者に同様に調査をしていただいた結果では、どの国の語り手も、自国の宗教学と宗教現象学の関係は小さいものだとすることを強調した。たとえばオランダのインタビューイーである Jan Platvoet は、オランダで宗教現象学が盛んだったことはなく、また、宗教現象学とは、宗教学が神学から分離する上での過渡的な段階として一時的に存在した、必要悪のようなものだったと述べた。同じような認識が、ドイツや他の欧米諸国でのインタビューでも反復された。

この、宗教現象学は「宗教学が神学から分離する上での過渡的な段階」だという位置づけを、前述の田丸の「当時の一部の合理主義的な宗教理論への反動として起こった」という1970年当時の位置づけと比べると、どちらもそれぞれに妥当なものであると思われるが、しかし強調点や見方が変化しているということに気づく。また、キリスト教神学が巨大な権威として存在していたヨーロッパで、宗教現象学が「宗教学が神学から分離する上での過渡的な段階」として役割を果たしたということは確かにあるのだろうが、ではそのような神学の伝統が存在しない日本では、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。

このように、宗教現象学世代から今だからこそ聞き出したいこと、聞き出せることは豊富にある。その内容と、一次資料の収集に基づく文献研究を組み合わせるのが本研究である。

以下は、5年前に提出した、科学研究費申請書類に記載した研究概要・計画である。その後、日本国内の聞き取り調査の概要と成果、海外聞き取り調査の概要と成果を順

に記す。

参考文献

田丸徳善 1987 「宗教学の歴史と課題」『宗教学の歴史と課題』山本書店
(初出は「宗教学の歴史と課題」田丸編『宗教理解への道』講座宗教学
第1巻 東大出版会 1977年)

文責：研究代表者 藤原聖子

研究目的

〔概要〕 宗教現象学は、宗教学のディシプリン・アイデンティティとして 20 世紀中葉前後に確立された分野である。1990 年代以降は時代遅れというレッテルを貼られ、国内外を問わず学界から後退した。しかし、その変化はあまりにも急速で、宗教現象学の到達点は確認されずじまいであり、またその国際的な全貌が明らかにされたこともなかった。それに対し、本研究は、(a) 1990 年代までの宗教現象学の成果とその突然の消滅の原因、さらに (b) 日本を含む各国で宗教現象学がどのように受容されたかを解明する。現在、1990 年代以降の宗教学の過度の細分化・実証化に対する揺り戻しが起こりつつあるが、それが本格化する前に、(a,b) を整理し、若い世代に引き継ぎたい。

①研究の学術的背景

「宗教学とは何か」についての宗教学界内の理解は、大きく 2 つに分かれてきた。ひとつは、宗教学は「宗教」という対象を共有する、多様な方法論をもつ研究の集合体である、すなわち、宗教哲学、宗教社会学、宗教心理学、宗教人類学、宗教史学などを総合したものであるという見方である。これに対して、そのような寄せ集めでは十分な宗教の研究はできない、宗教自体を主題とし、宗教学独自の方法によりそれを総体的にとらえることが必要だという見方がある。後者をとるものが宗教現象学であり、その独自の方法は、世界の諸宗教を比較し、共通要素を取り出すという形式的な面と、宗教はその内側から理解されなければならない（宗教を社会現象や心理現象とみなすのは宗教への冒瀆である）というイデオロギー的面をあわせ持っていた。（フッサール現象学と無関係ではないが、あくまで資料をもとに宗教現象の普遍性を論じるものである。）

このような宗教現象学は、オランダ、北欧、ドイツ、イタリア、アメリカを中心に 20 世紀中葉前後から展開し、日本では東大の田丸徳善、京大の武内義範、東北大の華園聰麿、楠正弘等が 1960 年代から紹介し、熱心に研究した。しかし、1990 年代以降、ポストモダン思想、ポスト・コロニアル批評に触発された宗教学の自己批判が国内外で高まると、宗教現象学はその本質主義的前提や宗教擁護的イデオロギーを激しく攻撃され、急速に衰退した。それとともに、宗教学のディシプリン・アイデンティティを求めることも時代錯誤であると見なされるようになった。

しかし現在、改めてふり返ってみると、この宗教現象学の盛衰史には大きな不明点が 2 つある。それは、(a) 単に学術の流行の変化ということでは説明がつかないほど、上記の国々で宗教現象学があまりにも忽然と姿を消したことと、(b) 知名度は宗教学内では高いが、その全貌、すなわち各国でどう受容され、どう展開したかは、言語の壁（特にオランダ・北欧語）のためによく知られていないことである。90 年代以降は、“*sui-generist*”“*religionist*”（宗教を実体化する宗教擁護派）というレッテルにより、宗教現象学を単純化して批判する風潮が D. Wiebe, R. McCutcheon 等、北米宗教学会などから広まるが、その前から、そういった欠点を自ら克服しようという内部改革は起こっていた（オランダの J. Waardenburg 等）。それにもかかわらず、それを引き継いだ者がいるということは聞かない。少数なが

ら、その後も宗教現象学を研究する者は出ているのだが（イギリスの J. Cox, アメリカの T. Ryba 等）、日本では無名であり、なぜ研究されているのか、ネットワークはあるのかといった基礎的なこともわかっていない。さらに、上掲の日本の宗教学者は、欧米とは異なり、宗教現象学を哲学（シェーラー等）と結びつけて受容した面が強い。しかし、宗教現象学を紹介する文献はどれも、欧米のそればかりを対象にし、国内の独自の展開についてはほとんど言及していない。つまり、日本国内の受容史すら断片的にしかわかっていないのであり、対外的に説明することを求められてもできない状態である。

こういった研究の空白状況が放置されてきたのは、宗教現象学は既に過去の遺物であり、無用と思われてきたためであろう。しかし、懐古趣味によるのではなく、(a) と (b) の面を解明する必要性が、現在、新たに生じている。第一に、90 年代以降の宗教学の過度の細分化・実証化に対し、マクロに世界宗教史を語ったり、通文化的に宗教の本質的特徴をとらえようとする揺り戻しが起こっている。これは特に、進化生物学、認知科学といった自然科学系のアプローチを用いた宗教学の台頭により、目立った動きになっている。そのような宗教学に積極的な国や大学では、「軸の時代の宗教」という言葉を蘇えらせた R. Bellah の晩年の大著 *Religion in Human Evolution* (2011) が影響を与えている。しかしながら、その中心となっている者たちは、かつての宗教現象学に対する反省の上にマクロな視座や本質への探究を積み上げているわけではない。これは院生や若手が今、学説史を学ぶ上でもっとも戸惑うところである。宗教現象学の到達点を確認し、世代を越えて共有する必要がある。

第二に、細分化・実証化した宗教学では、社会的要請に十分に答えられず、大学内でのその存在意義が見えにくくなっているという問題がある。実際、一般にもっともよく読まれている宗教学入門や世界宗教の解説書は、宗教学の専門家によるものではなく、他の学問領域の研究者やジャーナリストが執筆したものである。大学内での存在の危機に対しては、少なからぬ宗教学者が、宗教学の実用化（応用倫理や地域貢献への接近）により対処を図ったが、「宗教」を主題として社会の人に伝わるように論じるという、実は需要の高いお株の部分は他に奪われているのである。

第三に、同じことが大学教育上の要請についても言える。概論的・入門的授業をはじめ、学部教育では、問題点が多いとわかっていながらも宗教現象学の定番的概念や分類を反復せざるをえないという悩みは国内外で共通している。学問的に妥協せず、宗教現象学をその最高の到達点において越えた上で、宗教を総体的にわかりやすく語ることが求められている。その到達点を確認する本科研は、そのための重要なステップとなる。

②研究期間内に何をどこまで明らかにしようとするのか

上記 (a) については、従来の学説史の文献には載っていない、1980～90 年代の後期宗教現象学の内実・成果を調べ、なぜ内部改革の試みは潰えたのかを解明する。

(b) については、国内で宗教現象学研究の中心となった約 10 の大学（旧帝大系、筑波、天理）について、1960～80 年代を中心とする宗教現象学の受容の過程とそ

のそれぞれの特徴を明らかにする。同じこと、すなわち宗教現象学が学界内にどのような作用・反作用を及ぼしたかをオランダ、北欧、アメリカ、ドイツ、イタリア、イギリスに関しても、海外の研究者との連携により試み、その結果得た知見により、従来の学説史を更新する。このところ、60～80年代に研究を担った世代が次々と他界しており、聞き取り調査をする緊急性が増している。近過去であっても、活字化された資料だけで受容史を再構成するのは不十分なものになりやすく、今のうちに当事者から証言をとっておきたい。

③本研究の学術的な特色・独創的な点及び予想される結果と意義

本科研は、(昔の宗教学の方がよかったという)復古主義ではなく、ディシプリン・アイデンティティを回復しようというものではない。しかし、社会の人々が「宗教」と認識する対象が存在している限り、それを研究する学として宗教学という分野は残るであろう。そうすると、その社会的・教育的意義が問われるのであり、その時に、宗教現象学の評価を、今日の学問的水準からどう更新するかが非常に重要な課題になる。本科研はそれに正面から取り組むものである。

もう一つの特色として、研究者の世代循環がある。本科研の代表者・分担者は40代～50代前半で、上掲の宗教現象学を積極的に受容した世代から直接学ぶ機会があったが、そこから離れることを自らの課題としていた。一巡して、ポストク世代に、宗教現象学に関心があり、なおかつオランダ語とイタリア語を習得した若手が出ている。彼らを分担者・協力者に加え、言語の壁に挑戦するとともに、より若い世代に成果を伝える工夫をする。機動性を増すために、分担者は限定し、対象としては上掲の関連主要大学や60代以上の研究者を、聞き取り調査によって網羅する。

1980年代までと比べれば、海外の研究状況を把握し、研究者と連携することが格段に容易になった。代表者は国際宗教学会の役員を務め、とくに北欧の研究者との連携を強めている。また上述の危機意識(人文系諸学の制度的弱体化、世代交代による学の継承の問題)は、対象諸国でも共有されている。宗教現象学の古典が各国でどう読まれてきたかという、これまで研究されていない国際的受容史に迫るための機は熟している。本研究を立ち上げれば、国内でも海外でも注目され、大学を横断する大きなうねりが生まれることが予想される。

研究組織 (2019年時点)

研究代表者

藤原 聖子 東京大学, 大学院人文社会系研究科 (文学部), 教授

研究分担者

奥山 史亮 北海道科学大学, 全学共通教育部, 講師

江川 純一 明治学院大学国際学部附属研究所研究員

久保田 浩 明治学院大学, 国際学部, 教授

木村 敏明 東北大学, 文学研究科, 教授

宮嶋 俊一 北海道大学, 文学研究科, 准教授

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。

| インタビューイー | インタビュアー | 実施日 | 実施場所 |
|----------------|------------------------------------|------------|-------------|
| 華園聰磨氏 | 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 宏, 藤原, 宮嶋, 藁科智恵 | 2020/12/12 | オンライン |

記録補佐：藤井修平

インタビューイー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 Thurffjell

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、エイドスなどを研究。

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となります。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となります。

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ブルクの志向性分析（意味分析ですから、その当事者が、何を指して発言し、何を實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。トウイスとコンザーの、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。オットーとかシェーラーみたいなね。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ふことが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、まず何をもちょう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。

そういうものがあるとしたら、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に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、ということを感じさせられました。

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、そこそが面白いんだ、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，堀越知巳

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（＝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われたようです。

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りますけれど、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やりました。菌田稔さんとか、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。大島清先生は、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。これは大島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。だがこの罪悪の強調のみでは、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つて。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 日本の宗教現象学的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(知巳)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と。

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。

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ゼの概念が、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

くなっただけで、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ない。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。論文の注か何かで。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る。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は見えるのですが、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ないかと、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ところ、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。実存とそれを越えたもの、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、その辺りはわからないですが、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けれども、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つ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、いろいろ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です。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 Hultrantz 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。

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えます。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タイプ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がると私は思います。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，これを自らのタイプ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、ということなのではないでしょうか？

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いただけでなく、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：私は東大の大島（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、大島先生と案外相談されての上かなと思っています。大島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ってよいのですが、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(知巳)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、ハイラーはどちらかというとなり型の現象学で、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、その前の年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と。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」みたいなものをおられたんですね。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いう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、日本のような多面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つて、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、東北大学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。東北大学はそのごちゃ混ぜだと（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であって、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、ということはず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が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、あるいは人間の特徴とか、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ません。あるいは宗教的な話を聞いて興味を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・レーウを越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かにかつてほどの顕著な研究成果は認められなくなりましたし、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せんか。

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。

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てになりました。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、食事を一緒に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けれど、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やったんですかね。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。

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、「とても光榮に思います。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キ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キストを抜いて、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、宗教学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すが、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らうと思います。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来られました。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の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ると、『ブラフマ・ストラ註解』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、私の宗教学的な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、当初は宗教現象学的方法論について、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 Śṛṅgeri*）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、ジ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。井筒先生のような意味論的な方法は、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よね。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来られて、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.) という表現を使いしたら、「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。だからこそ、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、たとえばシ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、シ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、私のシャンカラ派信仰の意味理解は、シ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、シ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らると思いますね。

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いました。「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「ヌミノーズ」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「ヌミノーズ」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「ヌミノーズ」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「ヌミノーズ」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「ヌミノーズ」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しまうのでした。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。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、藺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、藺田先生も楠先生も、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いらっしや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いましたね。

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。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た、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らっしゃいますね。

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、ハイラーは日本に來ている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き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ね。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うね。

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て。

宗教現象学について

土屋 博

聞き手：小田 淑子，江川 純一，奥山 史亮，木村 敏明，
久保田 浩，藤井 修平，藤原 聖子，宮嶋 俊一
(2016 年 12 月 4 日，於 東京大学宗教学研究室)

土屋：お手元に配ってありますのは，レジメと使う資料，主としてハイデガーです。科研のテーマが宗教現象学の地域性ということですので，強いてやるところということになるのではないかということをお話しするわけなんですけれど，本当は私自身地域性という概念にはきわめてネガティブでありまして，普遍性に対する地域性ということには，いつもあまりいい発言をしていない。北海道というところに住んでいて，北海道に対してはきわめて批判的で，しかし北海道を離れないというスタンスでありまして，それを踏まえてお話しすることになるろうかと。

地域性の話は後からやりますけれど，はじめに「本質論と現象学」という風にタイトルをつけてありますけれど，現象学というのが何で，宗教現象学というのが何で，その間にずれがないかというのが最初の問題意識でございます。哲学史・思想史等々から見た時に，宗教現象学に含まれている現象学という概念は，元来どのような背景から注目を浴びて，やがてどのような形で消費されて，拡散されていったのかということをお明らかにするのが，最初の目的だと。それを明らかにするには，まず「本質」という概念の成立を，これと対比しながら明らかにしなければならないんじゃないか，と考えます。

一般論として，15 世紀から 17 世紀前半にかけてのいわゆる大航海時代というのが，ヨーロッパ社会にもたらした新しい認識の一つは，人間の価値観は文化によって多様であるという事実だったということです。従来キリスト教会内部の考え方の相違しか知らなかった人々が，それを超えた信念の世界に目を開かれていく。それらを総称して「宗教」と呼びならわしはじめた時に，やがてそれぞれのアイデンティティを「本質」として捉え返そうとしたのは，それなりに理解できることです。これは 20 世紀のはじめの出来事だったという風に思います。本質というこの概念を引き合いに出すと，最初にだいたいそれよりも前の，フョイエルバッハの『キリスト教の本質』，つまり何々教の本質というのを今問題にするわけなんですけれど，キリスト教の本質というのを一般に話題にします。これは 1841 年のもので，その後『宗教の本質』というのが出たのが 1845 年。いずれも 19 世紀半ばでございます。

しかし私が問題にしたいのはそれではありません。フョイエルバッハは自らの思想形成の中でこの言葉を使ったということで，ある種の相対化を被った何々教の本質を議論する時の問題には繋がりません。何々教の本質ということで最初に問題意識を持ったのはハルナックではないか。『キリスト教の本質』は，まさに 1900 年，20 世紀のはじめでございます。そして，後から引き合いに出しますが，このハルナックの『キリスト教

の本質』に刺激されて、ベックという人が『ユダヤ教の本質』というのを書きました。これは1905年、5年の相違です。この『ユダヤ教の本質』は非常に版を重ねまして、1934年には6版が出ております。

なぜこれを引き合いに出すかと言いますと、日本の学説史とも微妙な形でこれは関係しています。地域性からいうと、京都です。後から考察することになりますけれど、宗教現象学というのは、宗教史学との関わりの中で理解されなければならないと思います。その考察に繋げるために、ある程度宗教史学を踏まえたものとして、ここではまずハルナックとベックの本質論を取り上げるということになるわけです。簡単に言いますと、ハルナックというのは周知のように、キリスト教の本質を生ける神についてのイエス自身の宣教に求めた。これはやがて後の自由主義的キリスト教というものに繋がることになります。これはフォイエエルバッハとはだいぶ話が違うんですね。すなわち、ここではキリスト教の本質は教義にはないことに注目しなければならないと思います。キリスト教のある種の教義が本質だという風には言わない。そうではなくて、生ける神についてのイエス自身の宣教ということで、これは後にブルトマンなんかのものとも繋がってくる部分がないわけじゃないんですね。

もう一つのユダヤ教のベックの著書は、ハルナックの著書を意識して書かれたものがありますけれど、ここでもユダヤ教の本質というのは、教義を書くところにあるとは述べていない。これはユダヤ教それ自身がそうなんだという言い方をするわけですね。ベックによればユダヤ教の本質というのは道徳的律法とか倫理にあるわけで、決して教義ではない。だからラディカルに言えばユダヤ教に教義はないということになるんですね。

宗教集団による本質の探究というのは、そもそも近代世界における宗教集団のアイデンティティの危機に起因するものであると。その結果はいずれも、もはやアイデンティティを「教義」には求めないということになったわけでございます。ハルナックにしてもベックにしても、関心は歴史的な方向へ向けられている。ここから後に、弁証法神学がプロテスタンティズムの中に発生するわけですが、今回はそれには触れないことにいたします。話がややこしくなりますので。

ここで考えたい問題は、ヨーロッパ世界ではこの本質論の勃興と後退が、現象学の広がりをも促すものとなったのではないかということです。現象学 *Phänomenologie* というのはドイツ語で言うわけですが、この表現自体は、啓蒙主義時代に現れておりまして、ヘーゲルはすでにこれを用いて1807年に『精神現象学』を著しております。現象学を学問的方法の土台に据えて、後に影響を与えたのはフッサールであることはご存知の通りでございます。フッサールの『純粹現象学および現象学的哲学の構想』は、1913年のものです。頭に置いておかなければならないことは、フッサールはユダヤ人であったということです。この辺りから現象学という概念が意識されはじめまして、「現象学派」・「現象学運動」というのが浮かび上がってくる。ここで学派とか運動という言い方をするのは、まさに現象学というものの本質をよく表しているわけです。

その中から、宗教現象学というのでも提唱されるようになったのでございます。しかしこれらは、学派とか運動と言われるように、実態はきわめて多様でございまして、またフッサール自身の思想も生涯にわたって展開して、「前現象学期」「初期」「中期」「後期」という風にふつつ分けますが、このように深化されていったというわけです。ごく単純

に言いますと、フッサールの初期というのは、「算術の心理学的基礎づけ」という問題意識から出発しました。心理学の方法論的改革を企てたわけです。純粹論理学というのが彼の頭の中であって、心理学はそれに十分に依拠していないから、そこに戻さなければいかんという問題意識があったようです。意識体験の志向性、そして記述的心理学というのを現象学と呼んだのですね。中期になると、純粹意識、超越論的意識とも言いますが、それに還帰する反省的操作、これに「現象学的還元」という有名な言葉を使います。そして、そこから超越論的現象学というのが問題だと。ここで気をつけておかなければならないのは、現象学というのはこの場合、哲学だということです。「厳密学としての哲学」という言い方をしますけれども。現象学がこの段階で哲学だったということが、後に宗教現象学に若干の混乱をもたらすのではないかと。そしてフッサールの後期には、これは新しい方向でございまして、だいぶ様相が変わりまして、相互主観性ということ、そして生活世界 *Lebenswelt* としての現象学というのが話題になってくるわけです。

これはずらずら言っても頭に入りませんし、あまりこだわっても意味はないのですが、総括的に言うと、フッサールの試みというのは、経験心理学批判であった、言い方を換えると、反実証主義的運動の一環であったと。新カント学派や生の哲学に通ずるものがあり、換言すれば当時の心理学主義と歴史主義に対する批判でありまして、宗教現象学もその流れとは無関係ではなかったはずなんです。

ところが宗教現象学あるいは宗教学が扱ってくる問題というのは、実は実証主義的なものに近いし、そして歴史主義に近いものがあるということで、言わば批判の対象となるようなものが宗教学の流れにはあった。そこでこういう混乱が生じてくるわけですね。宗教現象学というのがどういう風にして出てくるのかということを知るためには、そのところを押さえておく必要がある。

全体としては、宗教学の周辺からすると宗教史学というのがありまして、それと非常に微妙な批判的關係が出てくるということがあります。中期フッサールの関心というのは、われわれの主観に本来的に与えられている対象すなわち「事柄 *Sache*」でありました。ここは非常に大事なところですが、ここから現象学の「格率 *Maxime*」というのが導き出されまして、その標語は「事柄それ自身へ *Zu den Sachen selbst!*」という有名なものです。つまり事柄というのが、フッサールに求められていたということです。そういう意味では宗教哲学とは微妙な關係に立つということになります。

しかしながら、現象学運動それ自身は、フッサールのところに留まっていなくて、これを乗り越えて展開されて行ったんです。後に現れる宗教現象学との関連でいえば、フッサール以上に密接な繋がりがある現象学的思想家というのは、ハイデガーだという風に思われます。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、現象学と何らかの關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ことに繋がっていくということになります。ハイデガーは晩期に、神学から哲学へ転向しました。そしてフライブルク大学でフッサールの助手になります。しかし元々ハイデガーというのは、熱心なカトリック信徒です。一方フッサールはユダヤ人だった。この關係はかなり微妙かつ複雑であったということが言えると思います。

フライブルク大学でのハイデガーの研究テーマというのは、アリストテレスの存在論

でありました。これは非常に大事なことです。存在者の表れとしての「存在」を考えるようになると。その後、1923年にハイデガーはマールブルク大学へ移ります。ここでブルトマンとの関係が生じることになります。コピーを見ていただきたいのですが、ハイデガーの『存在と時間』のコピーです。これはかつて北大で非常に優秀な同僚だった、現在東京大学倫理学の教授熊野純彦さんが訳した *Sein und Zeit* の解説が最初に出ています。それをご覧いただくと、先ほどお話しした状況が書いてあります。532ページの解説ですけれど、その真ん中のところに、「フライブルク時代の宗教現象学研究」とあります。なぜか宗教現象学研究と言っているわけですね。これは当たっていないわけではないと思いますね。「一九二三年の夏学期の講義によれば、こうした「探究の同伴者は若きルターであり、模範はルターの嫌ったアリストテレス」であって、さらには「刺戟を与えたのはキルケゴール、眼を開かせてくれたのはフッサール」なのである」と、えらいややこしいですがこの通りだと思います。

ハイデガーを招こうとする際に、招いたのはこのナトルプなのですが、ハイデガーとカトリック教会との関係というのを非常に気にしておりまして、実はハイデガー自身はプロテスタント主義をやろうと、特にルターを自由に解き放つというのがハイデガー少年の意図であったのでございます。フッサールは書簡の中でこう書いた。「ハイデガーの研究は宗教の現象学を中心に行っているけれど」、これはフッサールも宗教の現象学と言っているわけですね。「かつてカトリックの哲学者であったハイデガーが当地では自由に扱うことのできなない主要テーマがある。ルターである。マールブルクが、かりにハイデガーを受け入れるなら、それはハイデガー自身にとってはその発展にとって大きな意義をもつことになり、マールブルクにとっては哲学とプロテスタント神学との重要な架け橋を手にするはこびとなることだろう」と、こういう風に述べられています。

ハイデガーは1923年の秋にマールブルク大学へ着任します。そこで出会ったのが新約学者ブルトマンで、共通のヨハネ福音書の演習をやり、5年の歳月を共にいたしまして、そしてハイデガー自身の「現象学と神学」と訳されている講演録には、「ルドルフ・ブルトマンに捧ぐ。一九二三年から一九二八年にいたるマールブルクにおける友情にみちた思い出のために」という風に書いてあります。これは熊野さんの解説ですけれど、これを見ていただくとわかるように、こういう人間関係の下で過ごしていたと。生まれながらのカトリック教徒であったハイデガーは、ブルトマンを通じてルター派プロテスタント主義と接触したわけです。また他方でブルトマンを媒介として、ハイデガーはプロテスタント神学に影響を与えることになります。ここではもはや、かつての現象学ではありませんけれど、現象学の影が思想の流れを形作っていったのではないかと思います。

宗教現象学もそのような流れを背景として形成されていったと考えられます。現象学と宗教現象学のちょうどはざまに位置づけられるのがハイデガーの著作 *Sein und Zeit* でございます。これは1927年に初版が出ました。ハイデガー38歳の時の著作でございます。そのはざまに位置づけられると言ったのを、もう少し詳しく申しますと、先ほどフッサールの主要著作が出たのは1913年だと申しました。そしてファン・デル・レーウの『宗教現象学』の初版が出たのが、1933年でございます。その1913年と33年の間に、この *Sein und Zeit* の初版が位置づけられるわけです。ご存知のように *Sein und Zeit* というのは未完の書でございます。その後は結局出なかったのです。その *Sein*

und Zeit が未完だということで、その後ハイデガーはいろいろな著作を出しましたが、それを研究者は「転回 *Kehre*」という風呼びます。それが当たっているかどうかは議論があります。

それがいつ頃かという、おそらく 1935 年ごろ、もし *Kehre* があるとするならば。つまり 1933 年にファン・デル・レーウの『宗教現象学』の初版が出ましたよね。ドイツ語版は後から出ました。ちょうどその後が *Kehre* になるというのは、ちょっとドラマティックではあるけれど、考えられないわけじゃない。誰もそのことについて確信を持っているわけではないです。*Sein und Zeit* が未完の書であったということは、大事なことだと思います。この転回によってハイデガーは現象学を離れたのかもしれないわけですが、見方によってはフッサールを超えて、現象学の新しい展望を示したとも言えるのではないかと思います。

ここで大事なのは、現象学と存在論との関係でございます。ハイデガーはまさにアリストテレスの存在論から出発しましたね。そして存在論というのは *Sein* を問題にする。存在者ではなくて存在それ自体が、ハイデガーにとっては問題であった。後期ハイデガーも、存在それ自体が語りかけるという形になるわけですね。ですから、これは *Sache* とも無関係ではないと思うわけです。念のために、*Sein und Zeit* の本文のコピーをご覧いただきながら、その後に入っていきたいと思います。172 ページに、存在論の課題が書いてございます。それは「存在者から存在を引きはがし、存在そのものを解明すること」、これが課題だと。「この問いの取りあつかいは現象学的なものである」と言うんですね。「存在そのものを解明する」ということが、存在の意味への問いだと。ここでもやはり、ハイデガー自身が *Zu den Sachen selbst!* という言葉を使っていますが、これはまさに現象学との連続性を表すものですね。

この格率は方法概念だということを言います。現象学にあつて論じられるべき事柄をどのように提示し取り扱うかということが問題になるわけですが、ハイデガーの言葉を使うと、これは後のブルトマンも言うのですが、問題は「何か *Was*」ではなく「いかに *Wie*」だと。だからこれは方法概念だということになるわけです。ちょっとわかりづらいかもしれませんが。

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わけですね、この宗教現象学と。現象学はこの「*Wie*」という形でここに加わってくるのですが、ここから宗教現象学は出発するわけですが、この出会いというのは果たして問題の有効な整理をもたらしたかどうかというのは、クエスチョンマークとして置いとかなければならないだろうと思います。

次に「現象学と宗教現象学」という話に入りますが、哲学的現象学と宗教現象学との間に存在する「ずれ」については、さまざまな形で従来は指摘されてまいりました。しかしこれは、言わば当然のことでありまして、はじめから予測されてしかるべきことでありました。現象学でさほど強調されなかった「エポケー」というのが、宗教現象学で

はしきりと主張されたのは、現象学に哲学的色彩を借りていたためじゃないかと。だからそれを括弧に入れるというのが、何となしにやったんじゃないかと。これは私は非常に問題だろうと。これはまさにずれの本質ではないかと。

その背景には、ドイツとは異なるオランダのキリスト教会とその神学との複雑な事情があるのではないかという風に思われます。ランツコフスキー (Günter Lanczkowski), これもよく引用されるし翻訳もあるわけですが、によると、あれしか読まない人はそれしか知らないわけですけど、エポケーというのは「本質の把握に対する前提」であり、したがって宗教現象の本質的な特徴を洞察するための前提であると。これは 1978 年の著書 (*Einführung in die Religionsphänomenologie*) にありますが、これなんかは無茶苦茶ですね、考えてみると。本質の話は過ぎたと思っているのに、いきなり本質の話が出てくる。本質の把握に対する前提がエポケーだと。それが宗教現象学なんだというのがランツコフスキーの言い方ですね。どうもこれが理解しにくい部分です。このランツコフスキーの言い方では、哲学的発想自体が退けられておりますけれども、再び本質概念が無反省に取り込まれていると思われます。

確かに現象学では *Sache* が重視されておまして、その標語は「*Zu den Sachen selbst!*」であったわけです。しかしこれは、キリスト教やユダヤ教の本質と言われる時の「本質 *Wesen*」ではない、その歴史的制約を超えたものだという風に思われます。ハイデガーではこれはまさに *Sein* がそれにあたるという風に思われます。これはもはや本質ではない。存在は少なくとも歴史的形態のアイデンティティを保証するようなものではないわけです。その辺のところを押さえておく必要があるかと思えます。

ランツコフスキーの発言には、前に述べたように、オランダとドイツの社会における宗教的状況の相違が影響を及ぼしているのではないかと思われます。現象学は元来、心理学主義と歴史主義に対する批判から出発したという思想的文脈が、宗教現象学ではもはやあいまいになってしまっている。ファン・デル・レーウの言うように、現象学は固有の領域というものを持ってはいないのでありまして、「宗教史を扱う一つの仕方」と言われております。それはある意味では当たっていて、学説史は宗教現象学についてはこの見方が概ね適切であったことを示しているのではないかという風に思われます。

少し自分の背景のことも言った方がいいのかもしれませんが。エポケーの話なんですけれど、これは一時期の日本の学生キリスト教運動、私が若い時に散々それに関わったわけですけど、その中で話題になった。それを話題にしたきっかけは、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りますけれど、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、余談ですが。

それで、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、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れど、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という風に思われます。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。

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。ハイデガーの影響を受けたブルトマンも新約聖書学を通じて、欧米のキリスト教神学界全体に強い刺激を与えました。それは方法的刺激でありまして、具体的には「歴史的・批判的方法」の新約聖書研究への適用という形をとりました。これはまさに *Was* ではなく *Wie* への注目であったと言えますが、彼が強調したイエスと教団の宣教内容を意味する「ケーリュグマ」、これはブルトマンのキーワードなんですけれど、これは現象学的な *Sache* もしくはハイデガーの *Sein* と通じるものであったとも言えるのかもしれないと思うわけです。

さらに、1917年からマールブルク大学にいたルドルフ・オットーによるヌミノーズも、これと通じるものであるかのように思われます。したがって *Wesen*, *Sache*, *Sein*, ヌミノーズの繋がりとというのは、非常に微妙だと。しかし、これはかつてハルナックのこだわった「歴史的なもの」にも通じることになります。そうであるとすれば、ここにも「宗教史学」の影響が影を落としているのではないかと。こうした発想というのは、宗教現象学を超えて、今後影響を与え続けるのではないかと思われるのです。

ちなみに、ハイデガーとブルトマンと一緒にヨハネ福音書の演習をやったその時代に、ブルトマンが書いた初期の神学論文集、『ブルトマン著作集』で私が第1巻(11巻)で

翻訳しております。その中にも Was, Wie というのが大いに出てくるし、いかにもそれらしい話が出てきます。非常に難しい。原著は『*Glauben und Verstehen* 信仰と理解』第1巻ですけれど、この *Glauben und Verstehen* の中で、4巻くらいありますけれど、第1巻が一番難しいです。私もあまり翻訳に自信がないですが、しかし自分の勉強のために後ろに各論文の要約をつけたんですね。そうしたら神学校の学生がそればかり読んでいてという話があって、なるほどという感じですが、それは余談です。

「日本における宗教研究と宗教現象学」ということで地域性の話をしたいと思います。まず、お手元にあるように、宗教現象学というのを日本で話題にする時は、そこに出ていますように、『宗教学辞典』の武内義範さん、これは小田先生が問題にされるでしょう、それは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磨氏の『宗教現象学入門』が2016年。

ここで気をつけなければならんことは、あるいは私が気をつけたことは、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やりました。菌田稔さんとか、スィングドールさんとか、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。したがって日本における地域性と宗教現象学というのを話題にするのはそれなりに意味があるかという気がするんですね。おそらくそんな問題関心からこういうテーマを掲げられたのかもしれないと理解しているんですけども。

その内容を私なりにどのように把握しているかと言いますと、歴史的に見ますと、原因はよくわからないんですけど、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す。しかしこれらは、宗教現象学的方法を新しく推し進めるものとは言えないと。若干はつきり言えば。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。

それに対して、京都大学を中心とする京都の地域文化には、意識されているかどうかは別として、まったく異なった方向へ向かう可能性も含まれていたのではないかと思われます。かつて、先に言及したベックの『ユダヤ教の本質』を思い返していただきたいのですが、このベックのユダヤ教の本質の日本語訳、抄訳ですけれど、これが出版

されたのは、ずいぶん昔なんですけれど、南満州鉄道株式会社調査部が音頭を取って、1942年に出ています。問題はその訳者。それは後に、京都大学キリスト教学講座の教師になった有賀鐵太郎その人でありました。このベックの翻訳を委嘱したのは、松岡洋右によって南満州鉄道株式会社調査部の嘱託となった、小辻節三、これは重要な人物です、であったわけです。ここには民族融和を目指す一種の政治的動機が潜んでいることは明らかであります。有賀鐵太郎氏も、それをどれほどか共有したのではないかと思います。後に有賀さんはギリシャのオントロギアに対して、ヘブライの「ハヤトロギア」ということを提唱されることはご存知の通りですけれど、元々有賀さんは、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを相互関係のうちに捉えようとしていたように思われます。有賀鐵太郎氏の父親である有賀文八郎氏は、キリスト教から改宗した日本最初のムスリムでございました。複数の宗教を繋ぐものへの志向というのは、宗教現象学的発想と重なり合う部分がございます、これは京都大学に含まれていた可能性じゃないかと思われま

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の形態というのが見られます。大島清先生は、晩年に数冊本を出されました。送っていただいた中に、1982年の『宗教現象学』がございます。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。これは大島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。あまり読まれている気配はないかもしれませんが。こういう目で見ればそれなりに歴史的に面白くなります。

後に東京を中心とする地域で盛んになってきた一群の研究がございます。それは1つは新宗教研究、それから最近ではスピリチュアリティ論。それも宗教史学の枠を超える、宗教現象学的志向といえるかもしれないという風に思います。つまり何々教というものを超えたところ、あるいはそれを超えて新しく出てきたものを問題にするというところで、一種の普遍主義的志向というものがこの中にはある。これは大島さんの石橋さんを受け継いだ発言の中にも現れている志向ではないかと。

それとの関係で、現在の世界的な流れからいうと、一般宗教史や世界宗教史というのが、今後どこまで妥当性を持ちうるかということはこの問題との連関で考えなければならぬことじゃないかと。宗教現象学の提唱されていた背景には、これらの概念への妥当性への問いが潜んでいたのかとも思われます。一般宗教史という言葉は学生時代には聞いたことがなかったんですけども、チュービンゲン大学に行って本棚を見ていたら、私が世話になっているゲルト・イエレミアスの父親のヨアヒムの、もう一つの前のイエレミアス (*Alfred Jeremias*) が、*Allgemeine Religions-Geschichte* というのを書いているのにびっくりしたんだよね。こんな概念ナンセンスだと思っていたんだけど、堂々と厚い本を書いています。だからこういう問題意識はその頃からあったんだと思われま

すね。「現象」という概念は、通俗的に用いる限り、大変便利な概念でありまして、たいいてい事実がこれで片付けられます。したがってこれは、歴史的事実と相性がよいわけですね。宗教現象学が結局宗教史的事実の中で、分類とか類型化ということに行き着くのは、そのためじゃないかと。しかし現象の背後、根源を問い始めると、話は面倒になり

ます。そこでは *Wesen*, *Sache*, *Sein* 等々が話題になり、*Sein* の呼び声なんて話にまでなる。だから宗教現象学の歴史は、そのような答えることが困難な問いに立ち向かった試みの一つだという風に思われます。われわれは宗教現象を一種の文化現象の一つとして、歴史的に捉え返すことで満足すべきなのかもしれません。これを科学的あるいは実証的に説明しようとする試みも、宗教現象学の歩みの延長線上にあるのかもしれない。どうもしかし、この科学的・実証的というようなこと、これに真正面から批判をぶつけたのは、かつての哲学的現象学だったということは記憶してもらった方がいいんじゃないかと、私の話はその程度になります。これでよろしいでしょうか。

質疑応答

小田：キリスト教学の立場からのご発言だからか、そう整理できるのかと感心し、ずいぶん新しい知見がありました。有賀鐵太郎の話は最近、勝村（弘也）さんから聞きました。有賀鐵太郎の父親は元々クリスチャンで商人だった。インドでキリスト教徒のイギリス人からムスリムがひどい扱いを受けているのを見て、義憤にかられて、「じゃあ俺はやられている側のムスリムになる」と言ってムスリムに改宗したそうですね。

土屋：日本基督教学会北海道支部で冊子を出しております、『ユダヤ教とキリスト教』というもので、その最後のまとめを私が書いておりますけれど、そこで引用している有賀さんの父親についての短いあれがあって、これは同志社の時報に出したもので、「一つの回想」という。「父が私にかけた期待は裏切られた」。つまり彼はキリスト教学です。だが考えてみると、これは父の意志に背いたかのようで、実はやはり父の跡を違った意味においてであるが、継いだことになるであろう。野人の子はやはり野人でなければならなかった」という。いかにも有賀さんらしい。

小田：このキリスト教学の伝統はいわゆる京都学派ではなく、宗教学とも一線を画しています。宗教学の中に有賀の伝統は少ない。京大のキリスト教学と宗教学は、私の学生時代は助手が共有だったし、武藤（一雄）先生の授業にはかなりの宗教学の学生が取っていたけど、今は離れてしまったという印象ですね。土屋先生が言われた京都の地域性もいわゆる京都学派だけではないし、宗教現象学も定着していません。

京都学派というのは、田辺（元）の弟子たちの世代が西谷（啓治）を介して西田へ帰るんです。辻村（公一）、上田閑照、武藤一雄などです。西谷と上田閑照のキリスト教神秘主義の研究や辻村のハイデガーの仏教的解釈では絶対無をキーワードにしています。武内は京都学派の一人で、共有する部分はあるのですが、ちょっと違う。武内は田辺の愛弟子なので、これは私の個人的な見方ですけど、西田に比べて軽く扱われがちな田辺を評価しようという気持ちがすごく強かった。また、西田・西谷の系統が禅に傾くのに対して、武内は頑なに真宗、親鸞ですから、一神教の伝統の中で、神秘主義よりキリスト教信仰に近いという気持ちも強かった。武内が宗教史や宗教現象学に関心を広げていく背景には、禅に収斂していく京都学派に対する反発もあったのかもしれませんが。武内はすごく積極的に宗教現象学を取り組んだけれど、上田や長谷（正當）の時代になると、萎んでしまい、宗教現象学は京都学派の伝統に入り込んでいません。

武内がなぜ実証的な宗教学に関心を広めたのかは、不思議といえば不思議です。武内は1950年代に東大で開かれたIAHRや、その直後にヨーロッパで開催されたIAHRに出発して、エリアーデやキタガワと一緒に会場を周り、当時のトップの宗教学者たちと面識を得た。その後アメリカに渡ってしばらくボストンとシカゴに滞在して、その間にティリッヒやワッハとも交流があったそうです。武内は個人的な人脈をつくるのが上手で、武内のところにワールデンブルグなどいろんな外国人研究者が連絡してくる。京都ですから、観光を兼ねて結構来るんです。武内の人脈のおかげで、荒木（美智雄）さんはエリアーデのところへ行ったり、私も、キャントウェル・スミスが来たときに、武内から言われて、一日京都を案内して、いい経験をさせてもらいました。

武内先生の研究講義は「人倫と宗教」というテーマで、カント、ヘーゲル、キェルケゴール、ハイデガーやメルロ＝ポンティ、リクール、そこに時おり原始仏教も出てきましたが、ほとんど哲学で、実証的な宗教学はむしろ、宗教現象学にも触れたことはなかったと思います。だけど、武内は宗教現象学についての著作を書くつもりで、宗教学概論の講義はその準備だったようで、すべて録音してられた。私は他大学から入ったので、学部学生向けの概論を大学院時代にずっと5年間受け続け、録音係をしていました。概論の講義ではエリアーデからアップサラ学派、レヴィ＝ストロースにも触れられたし、デュルケムや宗教心理学など、かなり広範囲な内容をしてらしたのは事実です。この授業はシカゴに行った時にすごく役立ちました。武内は哲学に強く、フッサールのエポケーと宗教現象学のエポケーの違いを説明し、主にマックス・シェーラーに依拠して、本質直観を説明されました。本質直観とは、病気になった時、Wieではなく、仏教の生老病死が示唆するように「人は病む」という本質、そこを見抜くことだと説明されています。けれど、先ほど土屋先生が言われた、エポケーを哲学的な背景から考えると、ハルナックなどキリスト教神学の流れと宗教現象学の関係については、武内はまったく触れなかった。今日の土屋先生の話は、これは土屋先生個人のまとめになりますか、それとも実際には裏にもう少し具体的な日本の先生とか、学ばれてきたこととの関係がありますか。

土屋：関係はありますが、これは私のまとめです。

小田：もし土屋先生に皆さんの方からご質問があれば、そちらが先かと思いますが、いかがでしょうか。

木村：もう少しうかがいたいと思ったのは、ブルトマンの日本のキリスト教学の中における受容といますか、日本の宗教学会の話をしてくださいましたけれど、ブルトマンのような現象学を用いた神学といますか、そういうようなものはキリスト教界の中にはどういう風に受け入れられたのでしょうか。

土屋：それは、いろんな見方があると思われそうですが、一般的に言うと、ブルトマンは実践的キリスト教の中では、あまり重んじられていない、というか敬遠されている。しかし、宗教史学派というのがあるんですが、ブルトマンなんかもその流れを組むわけですけど、それを無視できない領域、神学で言えば聖書学、そういうようなところでは、ブルトマンの影響は絶大ですね。否定してもしきれない。そしてブルトマンにはそ

ういう歴史的・批判的方法のやり方と同時に、神学的要素があるんですよね。この神学的要素というのはなかなか問題であると、言え言えないわけじゃない。若干偏見で言えば、私はそのブルトマンのこだわった「ケーリュグマ」には、いささかクエスチョンマークをつけるんですよ。それは **Sache** なんかと繋がるものだと申しましたけれど、結局それにこだわってしまったものだから、広まらなかった。私の書いた論文、本当は「二人のルドルフ」というタイトルにしようとしてやめたんですけど、ルドルフ・オットーとルドルフ・ブルトマンという、その二人を論じたものが私の最初の著書の中にありますけれど、それにはブルトマンの限界として今の問題を指摘しました。ブルトマンの同じ限界ばかり指摘すると芦名（定道）さんにやられたんですが、今思うとそう思っています。

木村：先ほど、日本の宗教現象学は1960年代の社会運動の挫折後であるというお話がありましたけれど、キリスト教界におけるブルトマンの位置付けというのは同じようなものなのでしょうか。

土屋：ええ、ただ運動に関係したわけではないね。やはり当時聖書の新しい読み方というのが、1960年代のキリスト教の若い世代にあって、それは圧倒的にブルトマンの方法でやらざるを得なかった。だから荒井献氏のやったのも、佐竹さんがやったのも、田川建三氏がやったのも、基本的にはブルトマンですよ、方法は。ブルトマンの歴史的批判の方法を抜きにしては、ああいう議論はできない。あれをやらなければ、書かれたものは書かれた通りにありがたやという話になる。

小田：そこに「非神話化」という……

土屋：ブルトマンの非神話化は非常に話題になったけれど、あれは実は大したことではないと私は思っている。言葉が珍しいものだから話題にしやすいのだけれど、ブルトマン自身にとってはそこまで重要ではなく、あれはある意味では論争は片付いてしまっている。今では、つまり、神話というのは非神話化しちゃったら駄目なので、具体的な神話的描写というのが大事だということに、ほぼ落ち着いたんです。

小田：そうしたら、今重要だと言われたブルトマンの方法というのは歴史批判的方法の方ですか。

土屋：そうです。

久保田：この前別の会合で、堀さんとお会いしてお話していて、堀さんが、「久保田さんの言うことは本当に、土屋先生のやろうとしていることをやろうとしているね」と言われたことがあって、今日のお話を聞いていても、私もキリスト教研究から入っていますから、宗教現象学を考える時に、向こうのプロテスタント神学の文脈の中で見るということの一つの可能性が開かれるんじゃないかなと思っていることがあったので、非常に参考になったのですが、お聞きしたいのは、ハイデガーの「宗教現象学入門」の導入

講義というのが、1920年代の最初にあったんですが、その後に「現象学と神学」という講義があって、それでハイデガーを宗教現象学と何らかの形で繋げて考えるとすれば、「宗教現象学入門」の講義と、「現象学と神学」そして *Sein und Zeit* に、この流れの中で、おそらく宗教学とハイデガーを繋げることができるんじゃないかと思うんです。思うんですが、今日おっしゃったように、基本的にフッサール-ハイデガー系の現象学というのは *Wie* の学問ですから、*Was* の *beschreiben*, 記述ではない。だから *Sein und Zeit* は明らかに、何かを述べているのではなくて、何かを何らかの形で述べている文章ですよ。そうなってくると、おっしゃったように宗教現象学というのは「何かを」記述するという、本質なるものを確定して記述するという方向に行ってしまったという意味において、フッサール-ハイデガー系列のといったものと通底するものは……

土屋：逸脱。

久保田：逸脱……でもやはり逸脱ですか。むしろ通底するものはないと考えているのですが。というのは、シャントピー・ド・ラ・ソーセイは確かに「宗教の現象学」という言い方はしているんですね。ただその時に、現象学という概念は、当時のヨーロッパ世界においてはさまざまな使われ方をしている流行語だと、ソーセイ自身が言っていて、その流行語を持ってきたというぐらいの、ほとんど *Phänomenologie* という概念の後ろには、ほぼ何の思想もないのではないかと思うんですね。ただ1933年にレーウが持ってきた時には、あれはハイラーが誤解して、変な序文を書いていますけど、明確にフッサールを念頭に置いて彼は書いているはずなんですね、現象学という概念を使う時に。その間に差があって、宗教史学でもあるシャントピー・ド・ラ・ソーセイと、以降の系譜を「宗教現象学」としてまとめてしまうことに対する若干の違和感があって、何かどこかで大きな切れ目があるのではないかと。決してレーウは突然変異で生まれてきたとは言いませんが、レーウが生まれてきた背景と、それ以前の、とりわけシャントピー・ド・ラ・ソーセイとの関係というのは、ちょっと何か……オランダで繋がっていると言えば繋がっていますけれど、どうなんでしょうかという。私は学問論的に違うタイプの学問なんじゃないかなという気がしてならないですね。

小田：そんな気がしますね。武内の授業で、*Torchbooks* の英訳本 *Religion in Essence and Manifestation* という、*Phenomenology* を使わないタイトルでレーウの本が非常に売れて、その後、逆に元の題に戻ったと武内が説明していたのを覚えています。

土屋：ずいぶん年が離れていますよね、オランダ語が出てから、翻訳が出るまでには。だから一般にはドイツ語訳の方が一般的で。

木村：あれは元々ドイツ語で書かれているんですよ。その前に『宗教史入門』の方がオランダ語で出ていますが、1933年のものはドイツ語です。それが後で英訳されて、英訳がさらにオランダ語になったんですね。

小田：今言われたように、宗教現象学はレーウが最初です。私はキリスト教神学の流れ

には気づかずに、エリアーデが整理したように、宗教学の流れの中でレーウの宗教現象学を位置づけてきました。つまり、宗教の起源と発展の探求に憑りつかれた時代、いわゆる一般宗教史研究の限界に行き詰り、そこからの方向転換として宗教の共時的・体系的な研究が始まった。レーウも『宗教現象学』の中で、「宗教現象学は宗教史とは一切関係ない」と記しています。これがもう一つの説明の仕方です。宗教学の始まりはミュラーが講座を創設したより前から、先住民の宗教と古代宗教中心に宗教の起源と発展の探求が続いており、それが宗教学の成立を準備した大きな流れだった。その中でシュミットの『神観念の起源』が出て、個別のデータは正しくても、宗教の全般的発展史に組み込んだところに恣意が入ってしまう。全般的宗教史は実証的ではない、もうそれは無理だという時期に、ゼーダーブロムがレーウの前にいて、ゼーダーブロムは発展という通時的な概念を取り去って、3つの宗教起源を共時的に捉えることを提示した。そこから、さらに起源と発展だけではなく、宗教現象全般を共時的・体系的に、それこそ *Sache* だけを取り出して研究しようというのが宗教現象学だというのがレーウの理解だと思います。今日の土屋先生のお話の中でまったく出てきていないことが、先住民の宗教・古代宗教の研究の流れです。私はエリアーデに依拠して、宗教史との対比で宗教現象学を整理したらこうなるということです。キリスト教学の神学と宗教現象学の関係とは別に、エリアーデのように宗教史の流れを整理することも成り立つように私は思っています。

土屋：キリスト教の方で宗教史学派という時には、一応それは頭にはあるとは言うんだけど、触れないね。

小田：その辺が、今言ったように、キリスト教神学に近い研究者や宗教思想の研究者は、古代宗教や先住民の宗教の研究、人類学的研究を軽視し、日本でもその傾向が強く、民衆宗教的なものは研究対象から消えてしまう。エリアーデのように民衆宗教や古代宗教に力点があると、キリスト教神学や思想問題をほとんど扱わない。この研究傾向の分裂は今も続いています。その結果、世界宗教の教義や思想研究は多いけど、さまざまな民衆宗教的な要素の混在した現実形態の宗教学的な研究は驚くほど少ないのです。日本仏教の場合がもっとも深刻だと思います。だから私は土屋先生とは違う形で、ハイデガー・フッサール系列の現象学と宗教現象学はちょっと違うと思っています。ただシェーラーに來た時に、逆にもう一回哲学に近寄ったような気が私にはします。

土屋：それでさっき非神話化の話題にしたの。

小田：武内は歴史批判的方法にはほとんど触れず、むしろ非神話化を取り上げていました。

土屋：ブルトマンが非神話化を言った時はそれは念頭にはないね、おそらく。原始宗教なんて。神話というのは非常にネガティブにしか捉えていない。

小田：だからエリアーデが「何が非神話化だ」と真っ向から反対したわけです。むしろ再神秘化が必要だというのが、エリアーデの主張でした。私はリクールとエリアーデが

シカゴ大学で一緒にトークセッションをした場にいました。その時、リクールにとって、宗教とはギリシャとキリスト教、その二つには親近性を持ちますが、古代宗教や未開宗教、民間信仰などは関心から消えています。ところが、エリアーデにとって宗教というとホモ・レリギオースで、古代宗教が絶対に重要だと考えています。あの二人は仲がいいし、友達で、お互いに批判はしないけど、今言ったところはずれていると感じました。

藤原：土屋先生にお尋ねしたいんですけど、今日のお話はキリスト教神学の中の、ある種弁証法的な運動の中のスピノフとして宗教現象学も出てくるし、ある意味哲学というのもそういうところで位置づけられてくるという、非常に興味深いお話だったんですけど、最近でもないかもしれないけれども、ヨーロッパやアメリカの宗教学者が、宗教現象学の学説史的な位置づけをする時に、リツチュル (Albrecht Ritschl) 学派の影響を強調するんですよね。その辺り、あるいはトレルチとの関係については先生はどういう風にお考えでしょうか。

土屋：それはあるのかもしれないけれど、私自身そこに焦点を合わせて考えたことはないんですけどね、そこは大事なポイントだと思います、確かに。ただリツチュルとトレルチとではちょっと違うところがある。だから、そこをどういう風に繋げていくのかというのは、私は頭のなかではうまく整理できないところがあります。それはいつごろの話ですか、そういうことをお感じになったのは。

藤原：ジェームス・コックス (James Cox) の *A Guide to the Phenomenology of Religion* が出たのが、2006年ですね。その時にこの本の中で、宗教現象学に影響を与えたのはリツチュルだという風に論じていて、トレルチやウェーバーの影響もあるみたいなのを、1章まるまるリツチュル学派と宗教現象学との関係ということを書いているんですよね。その場合の影響というのは、宗教体験の普遍性の元がそこにあるんだというような、宗教現象学の神学性の起源はそこだというようなことを言いたいためにやっていると思いますので、それはキリスト教の神学の方から見るとまるっきり違う解釈になるでしょうか。

土屋：トレルチはともかく、リツチュルがどういう風に繋がるかはちょっとわかりませんね。

藤原：でもオットーはかなり関係がありますから、その発想で宗教現象学の元になるという説が出てくるのだと思います。

土屋：さあ……ちょっと洗い直してみないとわからない。

小田：リツチュルって、日本ではほとんど扱っている人は少ないでしょう。哲学の方でも。トレルチもわりと日本では少ないですよ。

土屋：少ないけれども、今度記念の年度が来たということで、ちょっと話題になって。

小田：私もトレルチは面白いし、大事だと思うけれど、あまりやっていないですね。

土屋：難しいし、翻訳が今一つなところがあるから、なかなかうまく理解されていかない。

宮嶋：ちょっとよろしいでしょうか。先生が、雑談という風におっしゃっていたところについてお話をうかがえればと思うんですが、ハイデガーを非常に熱心にやられていたということは私は知らなかったのですが、当時北大でどういう先生から哲学を学ばれていたのでしょうか。

土屋：ハイデガーは、私の指導教官だった中川秀恭さん。『ハイデッガー研究』の。ただ、ご本人はあれはちょっといかがかということをやっている。ニヒリズムを中心にしたもので。むしろ私がハイデガーのテキストをきちんと読むように鍛えられたのは、大阪大学に移った茅野良男。『初期ハイデガーの哲学形成』その他、大きな本がありますよね。私が一番たくさん演習に出た、当時助教授です。優秀だったですよ、あの人は。自分の東大での卒論もハイデガーだったと言っていました。

宮嶋：中川先生の名前が出て、中川先生は新約学で、宇野先生は旧約学で、そして土屋先生ということに流れとしてなるかと思いますが、いわゆる宗教学という私のイメージだと、土屋先生が最初に打ち立てられたかなという印象ですが、その時にいわゆる現象学的なものを導入するおつもりとかお気持ちというのは、あまりなかったのか……

土屋：考えてはいたけれど、特に演習の中心に持っていこうという風な意欲がなかった。

宮嶋：それは、関心はあったけれども、ということですか。

土屋：ええ。ちょっと学生の顔を見ながらいろいろ考えたというところはあるね。

宮嶋：先ほどのお話で、方法論的無神論とか、それはある種のエポケーというところでは、非常に現象学的な影響を受けていたということですが、どちらかと言うとそちらの方で、研究としてとか、授業の中で現象学を積極的にということではなかったのでしょうか。

土屋：なかったですね。特にそういうことをやるというのは。熊野さんだってやらなかったんですよ。そういう意味で、たとえば地域性というのを北海道と考えると、ゼロだね。

宮嶋：現象学ということに関しては。

土屋：ええ。特に中心にあった人、というのはあんまり。ただね、私が学生の頃は非常に助教授くらいの年齢でユニークな人が多かったんですよ。みんな北大からいなくなりましたけれど。茅野さんなんかはその最たるもので。ちょっと変わり者だったんですけどね。

宮嶋：哲学系が非常に充実していて、いろんな先生がいらっしやったというのはいかがかって……

土屋：数だけ。私はその小講座を解体して大講座にしようとした時に、哲学のポストをがぜん減らしたんですよ。委員として。5つくらい減らしたんじゃないかな。新しいものを作らなきゃ。一つは芸術論。もう一つはイスラム学。それからフランス文学がないのがおかしいと。そういうのを無理矢理でも捻出しなきゃいかんと。その分全部哲学を潰せと言って。本当言うところなのがないからというのがあって。

しかし現象学というと……茅野さんはしきりに言いましたけれどね。あとは、加藤精司さんが、一応現象学のようなものを作ってはいたけれども、これは私の先輩にあたるんで、特に教師ではなかった。私が学問以外のものを世話になったから全然別として、宇野さんは、もうちょっと勉強してくれというところがあって、いい人なんだけれど。むしろ非常に変わった人で、岩崎允胤という人がいたんですよ。マルクス主義ですね。ずいぶんたくさん本を書いた人ですね。非常にユニークな。ギリシャ語が得意で、ギリシャ語の先生でもあったんだけど。考え方がまったく違うんですよ。だいたいおかしい講義をやりおるんですよ。プラトンの洞窟の比喻というのは、あれは労働者弾圧の意味だ、なんて。何を言っているのかという。面白い人だったですね。

久保田：先ほどの質問と重なるんですけど、今日の先生方のお話を聞きまして、小田先生は宗教現象学というものを武内先生の講義等を通して色々勉強をなさって、今日お話をなさった時に、たまたま宗教学と宗教現象学というのは、内容的にはほぼ同じものとして、たまたま名称が一致しているというお話もありましたけれど、つまり小田先生にとっての宗教現象学というのはある種、非神学的・非哲学的な実証的な研究という、いわゆるわれわれが宗教学と言っているものとほぼ意味内容がかぶさっているという捉え方をされたということですよ。

小田：そうです。

久保田：私、土屋先生の宗教現象学というもののイメージ、言葉の語感というものが聞き取れなかったんですけど、先ほど小田先生がおっしゃったような、宗教の実証的研究という意味で、宗教現象学という言葉をご理解なさったわけではないということですね。

土屋：いいえ、結局そうならざるを得なかったということですね。つまり現象学とずれが出てきたから。だから単純な意味での宗教史学というのとコレスポンドしている。

藤原：単純な類型論になってしまったということですね。

久保田：その含みは、哲学的な、Was ではなく Wie であるという問いかけが入っているべきだったということですか。

土屋：そうです。実際としてそれは行われていないんじゃないかという気がするね。特にランツコフスキーなんてあまり面白くないんでね。

木村：そういう意味からして、土屋先生から一番、宗教現象学の中で現象学らしいと思う方というのは、どなたでしょうか。

土屋：現象学らしいという風に言えるほどのものは……やっぱりオッターが一番、どちらかと言えば親近感を持つ。ただブルトマンとは特に親しいわけではなかったようだけどね。さっき「二人のルドルフ」と言ったけれど。そのタイトルにしようと思ったのは、当時滝沢克己がね、「二人のカール」といって、カール・マルクスとカール・バルトについて書いていて。

久保田：土屋先生のみからして、日本人の中で宗教現象学的に研究をなさっている方というのは、もしあえて名前を挙げるとすると……

土屋：なかなか思いつかないなあ。まあ、田丸さんの翻訳の解説は上手にできていると思いますけれどね。問題点の把握は的確だったんじゃないかと。

木村：フェノメノロジーということだと、ヘーゲルもその言葉を使っていますよね。華園先生は以前から、ヘーゲルのフェノメノロジーと宗教現象学の繋がりということについて、何かあるんじゃないかとおっしゃっているのですが、その辺りはいかがでしょうか。

土屋：どうでしょうかねえ。だいぶ違うんじゃないか。そういう、いわゆる現象学的な問題関心というものの、時代的にはずっと前だから。

小田：ちなみに武内先生の演習は『精神現象学』を何十年も読み継いできたそうです。武内も現象学とヘーゲルの現象学の使い方とはちょっと違うと思ってられたと思います。

土屋：Geist が自己展開して絶対精神へ到達するわけでしょ。

小田：「美しい魂」の最後に観想する魂と行動する魂が和解して、道徳 (Moralität) から宗教に至る。宗教に至ったら今度は自然宗教という一番下の段階からギリシャの芸術宗教、最後にキリスト教で神が人間の姿で出現するところまで発展する。武内はヘーゲルと宗教現象学の両方に關心を持ってられたけど、その二つを強く結びつけておられな

かった気がします。

江川：土屋先生におうかがいしたいんですけど、先生のお話をうかがって、宗教現象学について考える際に、やはりとても重要になってくるのが宗教史学という概念だということとは本当によくわかったんですけど、一つ教えていただきたいのは、キリスト教神学における宗教史学派というものの内実と、宗教現象学と宗教史と並べられる時の中身は同じような部分と違う部分があると思うんですけど、その辺を教えていただきたいです。

土屋：非常に説明しにくいんですけど、キリスト教神学の場合の宗教史というのはですね、先ほど小田さんの話もあったけれど、いわゆる「宗教史」のいろんなアイテムが均等に出てくるわけじゃないんですよ。やはり宗教史学派の影響を受けた歴史的・批判的方法というようなものは、やはり原始キリスト教なんです。原始キリスト教というと、非常に茫漠とした形になるもんだから、ハルナックなんかは開き直ってイエスにしちやったわけ。そして日本の新約学者もみんな開き直ってイエスだと。田川建三なんかキリストは駄目だから、みんなイエスにするという。荒井さんもちよっとそういうところがあるんだ。

江川：では、この流れ自体はまだ生きているわけなんですね。キリスト教神学の中の宗教史学派というのは。

土屋：ええ、生きてるといえば生きています。歴史的・批判的方法が直接繋がっているといえまさに生きていますよ。ただ、いわゆる神学校系のキリスト教神学というのでは、感覚的に嫌いなんです、歴史的・批判的方法は。

小田：誰が嫌うのですか。

土屋：みんなが嫌うんですよ。要するに、キリスト教を相対化するということが頭にくるわけで。もっとも、私も歴史的・批判的方法の悪口ばかり書いているんですよ。それによって何か「単なる歴史」ということにしてしまったという点でね。もし聖書を問題にするならば、教典として問題にして、それを受け取る側の受け取り方、受容の仕方、これを十分に見ないで、ただ原典ばかり見ても駄目だと。そんなものでは宗教が何も出てこなくなる。イエスは貧しいものの味方だと、それで終わりになる。

久保田：たとえば今のお話ですけど、宗教史学派が使う「宗教」という概念は、元々キリスト教の発生というものを歴史的に考察しようとしたという意味で、当然原始キリスト教と、それに影響を与えたと思しき諸宗教伝統、そこに限定されていますよね。そこで、たとえば 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけて、一般宗教史みたいな概念が出てきた時に、その一般宗教史という風に言う人たちの宗教概念というのは、宗教史学派の人たちの宗教概念とは若干違っていたというお考えですか。

土屋：違うと思います。言葉を換えて乱暴なことを言うとね、キリスト教神学の宗教史学派というのは背景論なんです。だからキリスト教はどのようにして出てきたかという、専らそれで。宗教史学派というのは言葉だといかにも同じように聞こえるけれど、違うんですね。ヨーロッパ人は当然のこのように、そういう風に使うから。

久保田：でもそうしますと、宗教史学派という名前が出てきた一群の人たちの影響力は強かったわけですから、ほぼ同時期に一般宗教史という人たちが出てきた時、その「宗教」の中に、そのニュアンスが若干反映されていたということも事実ですよ。

土屋：そうですね。だから、そこから宗教現象学が出てくる。

藤原：先生は先ほどオットーに親近感を感じるとおっしゃいましたが、それをもう少しお話いただけますか。どの辺にといいいますか。

土屋：実証主義じゃないところが。宗教はそれ自身から理解するしかないとおットーは言うわけで、その辺のところは、無理矢理キリスト教の内容を説明しなくてもいいというようなところに、ある種の共感みたいなものがある。キリスト教がどうのこうのの議論をずっとやってきたから、そういうものの果てとして、オットーのような立場はわからんじゃないという気がする。

小田：でも普通はオットーを典型的な宗教現象学者とは言いませんね。宗教現象学の先駆者と言われますが……

土屋：まあ関係はするけれど、主流じゃないよね。あれは割に孤立した人だね。

小田：孤立ですか。宗教研究の流れの中でオットーは非常に大きな位置を占めると思うのですが。現象学と言われると、私はちょっと違うという気がします。私は土屋先生と全然違う方向から考えていたから。

木村：そういう意味だとマックス・シェーラーはいかがですか。

土屋：マックス・シェーラーもあんまり勉強してない、する気があんまりない。

奥山：土屋先生にエリアーデと宗教史学のことをうかがってみたいんですけど、エリアーデはかなりイタリアの宗教史学派をモデルとして、そこにレーウなんかの宗教現象学を組み入れるような形の学問を模索したのかなと考えているんですけど、土屋先生から見て、エリアーデというのは宗教現象学者でしょうか。

土屋：一応そう理解されているから、それを是認しているというだけのことで、行き着くところまで行ったってさっき言いましたけれど、そういう印象はあるんですよ。結局宗教史というところで、エリアーデの原点のところで、宗教史を考えていたというこ

とでしょう。ファン・デル・レーウとの関わりというのは、どこで出ていますか。エリアーデの中では。

奥山：エリアーデがイタリアのペッタッツォーニなんかと深く関わっていた中で、国際宗教史学会を構想する中で、ファン・デル・レーウについては出ていますね。

土屋：もうすでに宗教現象学が話題になったところでということですね。

奥山：そうです。エリアーデはおそらくイタリア経由で知って、ペッタッツォーニと対置させる形で、宗教学を広めるのに利用したのかなと。

土屋：オランダ学派というのは、エリアーデに影響を与えるということがあったのでしょうか。

久保田：オランダの神学とか、宗教学とか、教会がエリアーデに影響を与えるということとはなかったと思います。あったとするならばせいぜい間接的にで、ドイツ語に訳されたもので。

土屋：宗教現象学というとオランダ系が割合に話題になりやすいでしょう。

久保田：なりやすかったですね、一時期。その後エリアーデをどう名付けるかという問題が出てきて、エリアーデを宗教現象学者と言った時に、今の奥山さんのような問いも出てくるので、誰がどういう立場で、どういう内容を込めて宗教現象学というレッテルを貼ってきたのかという問題がありますね。

小田：エリアーデ自身は宗教現象学を意識していたと思います。エリアーデはフランス語・イタリア語圏に親近感があり、オランダやドイツ語圏には詳しくなかったけど、オットーの「聖なるもの」を高く評価します。宗教の多様性と多面性を非常に幅広く展開したファン・デル・レーウの宗教現象学はエリアーデにとってはモデルとなっていた気がします。エリアーデは、聖なるもののヒエロファニーという宗教現象学的な概念で、自分がインドで経験したもの、そして世界各地の古代宗教や先住民の宗教を考察した。ファン・デル・レーウが「宗教現象学は宗教の意味と構造を求める」と言っていますが、エリアーデは具体的にコスモスの意味やコスモスの維持と儀礼の構造、聖なるものの永劫回帰など、レーウが出した問いに適切に答えを出したのではないかと、私はエリアーデをそんな風に捉えています。私が着目している点は、先ほどキリスト教神学・哲学系の宗教研究と古代宗教・先住民の宗教の研究との分断に触れましたが、オットーはこの二つの系統が交わる唯一の接点です。オットーは啓蒙主義の中で宗教の独自性を感情に認めたシュライエルマッハーを引き継いだキリスト教神学者でもあり、この二人は明らかに哲学・キリスト教神学的な系統に属しますが、エリアーデがオットーに着目して古代宗教と先住民の宗教の研究に適用して展開したことにより、両系統の交流が成立した。ただし、交流は続かず、それ以後はまた分断のままですが。

久保田：オランダの宗教学の流れをレーウに代表させた場合は、エリアーデとの関係というのは出てくると思うんですよ。タイポロジーの問題とか、意味の構造分析といったような観点からすると、ほとんど直結するくらいファン・デル・レーウに行っちゃうんですね。どういう経緯だかはわかりませんが、ただ、それ以前というと、オランダ宗教学の中に断絶がある気がしてならないんです。宗教史ですから、むしろレーウだけ特殊だったのかもしれない。

小田：というよりも、宗教史との断絶というのは、さっき言ったように、その宗教史が加熱しすぎたことへの反発と反省として、ゼーダーブロムを経て生じた、その流れを見ておく必要がある気がする。ソーセイまでは、宗教史が強い。そこから一步退こうと言ったのがレーウで、「現象学と宗教史は関係ない」と宣言したわけです。それは断絶というよりは、必然的な発展だった。だから一切の宗教史には関わらず、宗教の意味と構造の探求を主張してくる。ただ、レーウが出した問いにエリアーデが彼なりの答えを出していると考えられるような気がしたんです。それはまだ誰も言っていないし、正しいのかどうかは分かりませんが、私はエリアーデをある程度評価しています。

宗教現象学について

小田 淑子

聞き手：江川 純一，奥山 史亮，木村 敏明，
久保田 浩，藤井 修平，藤原 聖子，宮嶋 俊一
(2016 年 12 月 4 日，於 東京大学宗教学研究室)

Q: 小田先生は、シカゴに留学される前は京都大学の宗教学にいらっしやいましたよね。京大は宗教哲学中心で、イスラームを専門とする人は珍しいんじゃないかと思いますが、最初からイスラーム研究を選択されたのですか？

シカゴ History of Religions へ留学するまで

小田：学部は大阪外大ペルシャ語学科です。卒論のテーマは語学，文学でなく，経済や社会，政治，歴史何でもよかった。スーフィズムを選んだのは，当時学生運動が盛んで，私は遠巻きに運動や政治に関心をもったが，議論に疲れただけで何にも得られなかった。井本英一先生の研究室で R. A. Nicholson 校訂のルーミー詩集を見つけて，社会や政治から身を引いて引きこもる神秘主義も悪くないと思ったのがきっかけです。まったくの独学で，スーフィズム概説書や波多野精一，西谷啓治の神秘主義研究を参考にして卒論を書いた。

京大大学院宗教学専攻に願書を出したら，「うちではイスラームに関する授業は一つもないが，いいのか」と確認された。私は宗教にこだわりがあって，宗教学を勉強しなかったもので，受験して受かりました。ただ始まってみたら，武内先生の主な授業はヘーゲル。他の講義もカント，ヘーゲル，ハイデガー，ニーチェと，主要なコースワークはほとんど西洋近代哲学。それとキリスト教学のルター，ケルケゴール，ティリッヒなどキリスト教思想。〔仏教学はサンスクリット既習が前提で，専門科目の受講は無理だった。〕私が武内先生の授業で一番親しんだのが，学部 2 年生向けの宗教学概論の講義です。他の院生は出ていなかったが，私は外部から来たので，概論に出てみたら，これが面白く，5 年間ずっと聴講した。概論ではオットー，レーウ，ワッハ，エリアーデから，デュルケム，レヴィ＝ストロースにも触れ，宗教心理学のジェイムズなど，さらにアップサラ・スクールのヴィデングレンも，主に名前だけが説明があった。ファン・デル・レーウは，Torchbooks の英語版で持ってこられて，結構詳しく教えてもらった。

〔武内先生は概論の講義ノートを元に，宗教現象学の著作を計画されていたため，私が先生に頼まれて講義をずっと録音していた。この意味で，後になって考えると，概論は重要な講義だった。〕

私はスーフィズム研究に関しては完全に独学を続けて修論を書いた。1977 年 DC 修了後，私自身もイスラームをしっかりと勉強したいと思い，留学を漠然と考えていた。中

村廣治郎先生からは、欧米のイスラーム研究を後追いするより、中東の現地留学を勧められたが、イラン革命の直前で、イランはやめた方がいいと言われた。結果的にはシカゴ留学を決めた。中村先生から宗教学より中東言語文化学科 (NELC) を勧められたが、私自身が宗教学に関心が強く、また入学に際してキタガワ先生の世話になったので、宗教学に入った。

「HR」と「宗教現象学」

Q: 留学されていたのは 1978 年から 1984 年ですね。当時、宗教現象学という言葉はシカゴでよく聞かれましたか？

小田: 当時、シカゴではエリアーデが言う History of Religions で、宗教現象学という言葉が行き交っていたということはなかった。だが、78 年 9 月に受けた certifying exam に、エポケーの問題が出たので、宗教現象学の王道的な部分をシカゴが重視していたことは事実だと思います。

シカゴはシカゴ学派に対する自負が強く、ご存知の「History of Religions」に s をつけるかつかないかの問題では、ハーバードに対する対抗意識が結構強かった。シカゴは具体的な宗教 religions を扱う。W・C・スミスは単数形で「History of Religion」。宗教はカウンタブルではないと。スミスにとっては、歴史的に数えられる宗教より内面性を重視した宗教となると、s がつかない。キタガワもハーバードに対しては敵対心がむき出しで、私自身が聞いた言葉としては、「イスラームについて論文を書く際に、君の論文の中でチャールズ・アダムズの議論を論破しておきなさい」と。彼は歴史はわかっているけど、宗教という事柄の理解が十分ではないと言っていたかな……そういう意識はすごくありましたね。

キタガワはワッハの弟子で、その影響が強かった。ワッハは、レーウは宗教現象学であらゆる問題を扱ったが、社会学的な問題は弱いことを指摘し、『宗教社会学』を書いた。キタガワの講義は「religious community」と忠誠心、宗教的カリスマ論などのテーマを隔年に繰り返していた。キタガワは「ギアーツには超越が抜けている」とギアーツを批判した。その意味で、宗教は独自なものだという理解では、キタガワとエリアーデはタグを組んでいた。

エリアーデは私の時代は講義をせず、週 1 回の夜 7 時から 3 時間のゼミだけ。そこにはギャリー・エバーソル (Gary Ebersole)、ラリー・サリバン (Lawrence E. Sullivan)、リチャード・ガードナー (Richard Gardner) も出ていた。院生の発表にエリアーデが興味を示すと、解説が長くなりミニ講義になった。私がエリアーデに出したペーパーは、スーフィーの詩の象徴に関するもので、「これはヴェーダにも出てくる」といったコメントをくれました。シカゴでのエリアーデの影響については荒木美智雄さんから聞いたエピソードがあります。シカゴ大学は Divinity School の中に宗教学を置いていたので、各地の先住民などにキリスト教を広める使命感を持っていた宣教師を目指す学生たちがエリアーデの授業を聞いて、先住民たちの精神世界の豊かさに感銘を受け、その使命感に戸惑いをもった人が少なくなかった。この話は非常に印象に残っている。

Welcome to Chicago and farewell to Kyoto

Q：小田先生ご自身はどうでしたか？影響を受けられましたか？

小田：エリアーデの魅力は、古代や先住民の宗教世界の豊かさ〔キリスト教や仏教の思想研究、京都の宗教哲学では見逃されてきた宗教性〕を上手に解明したことにあります。私はエリアーデ批判後の今も、エリアーデの宗教理論は有効だと考えています。私がエリアーデを理解するには2年ほどかかった。京大では未開宗教をほとんど勉強せず、むしろ軽視というかバカにしていた風があり、その宗教性の理解を妨げていたのだと思います。

シカゴで、京大の宗教哲学の狭さに気づいた。私が「Buddhism では～～だ」と発言すると、レイノルズ (Frank Reynolds) から「それは Mahayana Buddhism であって、仏教一般ではない」と注意されました。そのとき、京大では、仏教も初期インド仏教と鎌倉仏教の思想しか勉強しなかったし、キリスト教といってもパウロとプロテスタント神学だけだと気づいたのです。

京大では宗教社会学も学ばなかった。武内先生の概論でデュルケムの名前は出ましたが、その重要性は分からなかった。キタガワが授業で「宗教は共同体ができて初めて成立する」と言った。つまり、ブッダがいただけではダメで、信者の宗教共同体ができてようやく歴史的に仏教という宗教が成立したというわけです。京大では宗教性は個人の主体性、内面性の問題で、教団や宗教共同体が大事だとはまったく考えていなかったの、この一言にはショックを受け、理解するのに相当時間がかかりました。

当時の日本で20代の女性にとって、共同体や世間はうっとうしいものの代表で、「私はそのような価値観に屈しない」と構えていた。だから、日本にずっといたら、絶対に共同体の研究をしなかったと思います。けど、アメリカ人は日常生活の場で、コミュニティ、コミュニティって、事あるごとに口に出す。なぜ彼らはコミュニティを重視するのか不思議だった。しばらくして、アメリカ社会のように個人が確立していたら、コミュニティは意識する必要があるほど大事なものと気づいた。アメリカに行った解放感もあり、その時に共同体への嫌悪感がなくなった。それが共同体を研究対象にする一つの理由です。より直接的で重要な理由は、イスラームの律法を理解するには社会や宗教共同体の問題を理解する必要に迫られたからで、しかもキタガワは宗教社会学を重視している。これらの理由からようやく宗教社会学を勉強し始め、「クルアーンにおけるシャリーアの意味の解明」が私の博論のテーマになりました。

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ます」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。だがこの罪悪の強調のみでは、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。

Q：日本にいた時とは、宗教を見る目も、社会を見る目も根本から変わったのですね。それでイスラーム研究も順調に？

小田：シカゴ大学の **History of Religions** でもイスラーム研究は少なかったのです。パキスタン人で非常にリベラルなラフマン (Fazlur Rahman) の指導を受けたことは、私にとって運がよかったです。むろん時にはタフシール (クルアーンの伝統的注釈書) を参照されましたが、それに寄り掛かるのではなく、自分で現代的な解釈をしていました。私がシャリーアの宗教的意味を解明したいと話したら、賛成してくれた。ラフマンは神学部の授業でイスラーム概説を担当しており、キタガワも彼のイスラームの知識の豊富さ、護教的ではない学問的姿勢を高く評価していましたが、「ラフマンは宗教学者ではない」とはっきり言った。その根拠は、ラフマンが現代に適したリベラルなイスラームを提示する際、その正当性の根拠をクルアーンに求めること。それは「彼が信仰者の立場で行う解釈であり、宗教学者はそうしてはならない」と、そして私にはイスラームを宗教学的に解明しなさいと言った。キタガワの要求はすごかった。「シャリーアを研究するなら、世界の宗教法をざっと見ておきなさい、古代ローマ法、中国の法家思想なども、ざっと見ればいい」と。宗教と法ないし宗教法の概要を序論で書いて、本論でシャリーアを考察する、そういう法外な要求を出されて、それがシカゴの宗教学のやり方なのでしょうが、私にはお手上げでね。でもクーランジュの『古代ローマの宗教』や古代ギリシャ、古代インドのリタヤマヌ法典、中国の法家思想など少し勉強しました。

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。

シカゴから得たものを生かして

Q: 先生はイスラーム研究に留まらず、日本の宗教についてもよく発言されていますが、それはシカゴ宗教学の影響なのですね。

小田：シャリーアに関心をもったのは、日本の宗教伝統には律法や戒律はないのに、イスラームはなぜシャリーアを必要としたのかという疑問でした。イスラームの共同体とシャリーアを理解できて、日本に帰ってから、「シャリーアのない日本はそういう問題にどのように対応してきたのか」という問いが私のもう一つのテーマになりました。最初から裏で作用していたテーマが、帰国後に表に出て、日本的宗教の研究にも着手したのです。キタガワは『東洋の宗教』で、「日本人は異質な仏教と神道という 2 つの伝統に同時に属して矛盾に感じず、それらを TPO で使い分ける」、それを「宗教の分業」と名づけています。日本の宗教状況は神仏習合だけでは説明しきれず、キタガワの説明の方が宗教学的な説明として優れていると私は評価しています。その著作は 1960 年代に井門訳で出版されたのに、日本でキタガワの理論は普及していません。仏教関係者も仏教研究者も神道に踏み込まず、神道関係者は仏教に踏み込まないように、どちらもこの理論を受け入れなかった。日本の宗教学者もまたキタガワ理論を評価せず、用いていま

せん。日本的宗教の説明には宗教学が果たす役割があり、私はキタガワ理論を再評価したいと思っています。イスラームと比較すると、日本の仏教は仏教独自の社会規範を整えず、生活共同体の規範を神道や儒教に委ねて、統合しなかった。それゆえ日本の宗教共同体は神道と仏教の分業で成り立つと考えられます。

宗教現象学を今、評価すると

Q: そうしますと、小田先生は、ご自分の立場を、「宗教現象学」とは言わないとすると、代わりにどう呼ばれるのですか？

小田: 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。また、私の世代にとって、デパートの商品はスーパーに比べると上質で品揃えも豊富。これと同じ感覚で、宗教現象学は宗教学のデパート。だが今の若い世代は専門店やネット通販に流れて、デパートで買い物をしなくなったように、宗教学の分野で君臨するだろうと思っていた宗教現象学も忘れられて寂れてしまった。こんな風に理解しています。私個人は宗教現象学などのマクロ理論を積極的に評価し、私自身の宗教学に宗教現象学の長所を取り込んでいるつもりですが、宗教現象学という名称を復活しようとは考えていません。

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。

もう一つの課題はイスラームや仏教、キリスト教を宗教学的に解明すること。この課題は意外と達成されていません。その一例として、日本の仏教は教義研究と歴史研究に分かれていて、家の宗教としての生活仏教、いわゆる葬式仏教と、根強い神道の伝統、さらには象徴天皇制となって存続する天皇への崇敬、そういった日本人の等身大の宗教状況は宗教学でしか捉えきれないのに、それが全然できていない。日本の宗教学にはまだまだやることがあると私は考えています。

宗教現象学について

金井 新二

聞き手：鶴岡 賀雄，奥山 史亮，木村 敏明，
久保田 浩，藤原 聖子，宮嶋 俊一
(2016 年 12 月 27 日，於 賀川豊彦記念松沢資料館)

藤原：本日は、先生が現在宗教現象学というものを振り返ってどう思われているかということをお聞きしたいと思います。2005 年の宗教学会でのご発表とその後でお出しになったものを改めて拝読しますと、宗教現象学があれほど宗教学にとって必要なものと言われながら、なぜなくなっていったのかということです。先生は、宗教現象学を改めてどういったものとして捉えておいででしょうか。

金井：そうですか。来ましたね (笑)。僕はね、あの頃宗教現象学を作らなければいけないという風に考えていたんですよね。それで、そういう気持ちの背後にあるものというのは、やっぱり宗教現象学と言っているけど、これが宗教現象学だという内容がないんですよね、どうもね。それまで宗教現象学と言われてきたものはファン・デル・レーウとかいろいろあるんですけども、それを読んでみると、要するに宗教をいろいろ分類しているに過ぎないんですね。

分類はそれなりに必要だし、役に立ちますよね、類型論というのか。それが宗教現象学だという風に世間からは思われているらしくて、でもそれは本当はそうじゃないだろうと、そのことを非常に強く言ったのはヴァールデンプルクでした。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、その頃言っていたんですね。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いて、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。論文の注か何かで。結局一番やるやると言っていた人がそういう形でポシヤってしまったということがあるんですね。

そうすると、宗教現象学とは一体何かということ、僕はドイツにその後行ったんですけど、そういうこともあってやっぱりもう一度基本から考え直す必要があると、宗教現象学をね。果たしてそれが必要かということからしてですね。そういう風に考えて、

具体的には歴史学からまず学ぼうということから始めたんですよ。歴史学でちょうどドイツで知り合ったとても優れた歴史学者がいて、その人は「歴史認識とは何か」ということをしきりに研究している理論家ですね。その人の言っている定式に乗っけて考えてみようとは僕は思ってね、普通の歴史認識というのはそれなりの歴史認識をしていて、対象を決めて。

これは理念型という問題も絡んでくるんですね。僕はウェーバーもやっていたから理念型ということをしきりに言うんだけど、普通の歴史認識の中で理念型が働いて非常に鋭い認識が行われるというのがウェーバーの主張だったんですね。だからそれもあって、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僕は持っていてね。そういう問題意識でしたね。だから『宗教研究』とか東大の年報に何本か書いたんですけど、それを読んでいただくと、やっぱり理念型が元になっているということはすぐにわかりますよ。理念型という物事の捉え方というか、そういうものが僕のベースにあって。

ただし宗教現象学であるからには構造分析をするということが一つ、これはファン・デル・レーウの言葉なんですけどね。構造分析をなささいというのは。それからもう一つはヴァールデンブルクの志向性分析をする。つまり構造分析というのは、ある普遍的な、比較的変わらないものね。類型なんかはそれですよ、類型論というのはね。だからそういう比較的変わりにくいものとの関連で事物を捉えていくということが構造分析なんです。それから志向性分析は意味分析ですから、その当事者が、何を目指して発言し、何を實現しようと思っているとか、何でも入るわけですよ。だからその二つでいこうと考えていました。一方に構造分析をすると。それから同時に、当事者の思想というか、志向というものを受け止めていくということですね。

藤原:それをまとめたものを、先生は宗教現象学という風におっしゃっているのですか。

金井: そうそう。そういう風に僕は考えていましたね。

藤原: そうしますと、先生はご自身のことを宗教現象学者と呼んでいらっしゃいますか。

金井: 現象学者と思っています。僕は自分の書いたものが7, 8本あって、それをどこかで出版しようと思っているんですよ、今でもね。少しお金を貯めているんですけどね、まだ出版していませんけれど。それはやっぱり宗教現象学と言わないで何と言うかということになると思います。

藤原: 先生が宗教現象学者としての自覚をお持ちになったのはいつ頃からなのでしょう。最初の『「神の国」思想の現代的展開』は、神学の方のご本ですよ。

金井: そうですね、いつ頃からかねえ。『宗教研究』に最初の論文を書いたのはいつだったか。「宗教現象学における構造分析」(1996年)という。前に東大で柳川(啓一)先生たちが編集して、シリーズもので何冊か出したでしょう(『現代宗教学』1992年)。あれの中に現象学的に物事を捉えるということを書いているんですよ。それが一番早い

んじゃないかと。その時は僕は宗教経験というものの分析の仕方について、現象学的にやるとこうなるということを書いているんですね。その頃僕は宗教現象学ということをもっていたし、もっと早いかな？

宮嶋：その前にウェーバーとかをやられていた時期は、まだ現象学という自覚はなかったのでしょうか。

金井：平行していたと思いますね。宗教学としては宗教現象学をやると。それからウェーバーは宗教社会学的なもので、という風に分けていたと思いますね。そのうちに僕はウェーバーの理念型に乗っけて、宗教現象学も考えるようになったんですね。

宮嶋：では最初はむしろ両輪と考えていたものが繋がってきたということでしょうか。

金井：そうですね。

久保田：『「神の国」思想の現代的展開』をお書きになった頃は、現象学という発想はなかったんですね。ウェーバー研究の理念型という形で。

金井：そうです。ただ神の国研究でも、いつも図を書くのが好きで、縦軸と横軸というのを使うんですよ。これは最後まで、現象学の中でも使っている。今度は現象学的な構造論に利用しているのね、この図をね。だからそういう風に繋がっているんですけど、あの本は現象学ではなかったね。

話を戻しますけど、宗教現象学がなぜ没落したかということですが、内容がまだスカスカなものしかなかったということがまず何よりもあるんだけど、同時に欧米の学会に大きな対立があってね、それは「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るって、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、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。それでその後現象学の陣営からあまり大した研究が出なかったということもあると思いますね。

藤原：なぜ対立してしまうのかというのは。日本だったら総合してもっと宗教学全体をレベルアップしようということが先に行くんじゃないかと思うんですけど、欧米でそこまで罵られるぐらいになってしまうのはなぜなのでしょう。

金井：それはわからないね。荒木さんという人はその対立を身に帯びている人なので、日本ではあの人にはちょっと雰囲気が違うみたいなのを言われたりしたけど、荒木さんはそこに帰ると、そのグループのリーダーではないけども、重要な一員なんですね。それでエリアーデ、エリアーデと言って。そっちの方もちょっと神がかっているところがあるわけだね、冷静な学問的追究というよりはね。エリアーデと言わなきゃもう駄目だみたいなのところだね。やっぱりそれは対立になるかなあ。イギリスのマイケル・パイがまた一方の旗頭で、それは激しい対立だった。現象学の衰退にはそういうこともあったのかなと思いますね。

宮嶋：学問的に豊かに展開していくのではなくて、政治的な対立の中で消耗してしまったというところがあるんですかね。

金井：そういうのがあると思うよ。でも一番大きな原因は宗教現象学自体の不毛性だね。

久保田：先生からご覧になって、欧米の学者の中で宗教現象学者だといえる学者がいるとするならば、ヴァールデンプルクと、あとおそらくブレイカーだと思いますが、それ以外の方々に宗教現象学者と言いますと……

金井：あとはシカゴ学派の人たちだね。エリアーデ系の。今でもそのグループはあると思うよ。でもその人たちが本当に理論的に宗教現象学というものを考えているかどうかはちょっとわからないね。エリアーデ的にやれば宗教現象学だっていうんじゃないかな。誰がやっても宗教現象学になってくれないと。学問的って言うかね。そういう理論があんまりなかったかもしれないですね、こっちの方にもね。だからエリアーデ批判ができるような人がいればこっちも成長していくんだけど、エリアーデの信奉者だけでは駄目だと思いますね。

宮嶋：誰がやっても宗教現象学にならなければいけないと今おっしゃいましたが、それはある種方法論ということなのではないでしょうか。方法論が確立する必要があると？

金井：当然そういうことでしょうね。華園先生なんかは宗教現象学を追究しているとは思いますがね。

木村：みんなそう思っていたんですが、ご自分は違うとおっしゃってまして。

金井：違うんだって？それは謙遜じゃないの？

久保田：この前お書きになった著作も、副題（人間学への視線から）が重要なんですよ。タイトル（宗教現象学入門）は編集者がつけたものだと。

金井：では人間学では駄目だと出版社に言われたわけですか。

久保田：インタビューを華園先生にさせていただいた時に、華園先生が頻繁にやってきたことは人間学、人間学としての宗教研究だということでした。

藤原：若い人たちは人間学と言われてもピンと来なくて、あまり理解を共有していないんですけど、先生はお分かりになりますか。「人間学」は何を指しているかということ。

金井：人間学が？人間学という言葉はちょっとずるいと思うんだよね（笑）。いかにも行き詰まって何もないということで、人間学と言っちゃえば楽だもんね。確かに人間のことだからね（笑）。

宮嶋：他方では金井先生がプレスナー（Helmuth Plessner）とかを評価されていた時期がありますが、それはある種人間学ですよ。

金井：それはあるけれど。哲学的人間学ね。

藤原：華園先生の他に日本で宗教現象学をやっている人と先生がお考えになるのはどの辺りの方でしょうか。

金井：澤井さんなんかどうかしら。あとは、宗教団体と関係していた……棚次（正和）先生。棚次さんは宗教団体と関係があったんでしょ。

鶴岡：ええ。宗教学としては宗教現象学でしたね。

木村：先生が学生の時代に、宗教現象学として最初に触れたものは、どういう形だったのでしょうか。

金井：それは田丸（徳善）先生ですね。田丸先生の講義で。大島（清）先生のもの聞いたことはないですけど、大島は宗教現象学ということをおっしゃっていたらしいね。それを田丸先生が引き継いだのかな。

木村：田丸先生は当時どのような講義だったのでしょうか。演習のようなもので読んだテキストなどはあったのでしょうか。

金井：ファン・デル・レーウを読んだことは読んでいたね。田丸先生も非常に問題関心の広い人でね、必ずしも宗教現象学に突っ込むということではないんだよね。哲学の方も非常に広く知っていたり、その辺はちょっと、荒木さんなんかから言わせると「何にもやっていない、本当にやるべきことをやっていない」とか、そういう風に言われるというのは、幅が広いからだよね。狭くして、狭いところに突っ込んでいないと。それはそれぞれ違うから、何とも言えないけどね。

藤原：それもあるかもしれませんが、田丸先生なんかは、さっきの欧米の対立図式ですと、エリアーデ派に近いのか、パイ先生に近いのか、どういうところに位置していらっしゃるのでしょうか。パイ先生とは仲がよろしいですよ。現象学かというところでもないで、IAHRの役員をなさっていた際にはどの辺にお立ちになったのかなというのは。

金井：おそらく田丸先生は苦慮していたのではないかと思うよ、その対立に対しては。

藤原：バランスを取るみたいところでやっていらしたんですかね。

金井：日本の宗教学者たちからすれば、別にどっちに付いてもいいんだからね。どっちに付かなきゃいけないということはないので、仲良くやってほしいというような感じですよ。どうだろう、宗教社会学というものは今も元気がいいのかしらね。宗教学そのものが行き詰まっているという風にも感じるよね。

久保田：ドイツにいらっしゃってからだと思うんですけど、歴史学的な観点から宗教現象学を捉えていくという方向性なんですけど、先ほどのお話の中で若いドイツ人の方がいらっしゃって、歴史認識の理論に詳しいということで、具体的にそういう潮流を先生はドイツの宗教学の世界の中にお感じになったのですか。歴史学の中でいろんな情報に触れられて、ご自分の独自の宗教現象学ができるんじゃないかとお考えになったのか、あるいはドイツにすでにそういう方向性があったとお感じになったのでしょうか。

金井：それはよくわからないけどね。ドイツの宗教現象学者というのもほとんどいないんですよ。だから宗教現象学というものは終わっているのよね、そういう意味では。だから僕はそういう人たちに期待していないし、そういう人たちを探すこともなかった。僕はウェーバーの研究をずっとしていたので、理念型はもちろんそうだけど、歴史の認識論というのをもっとやってみたいということはある、それで自ずと自分の宗教現象学というものを新しく考えるのだったら、そういうものの上に乗っけてやろうと考えたのだと思いますね。

久保田：私の記憶が正しければ、先生はお帰りになった直後にゼミでブレーカーを読んでいらしゃいました。先生がブレーカーの再評価ということをなさったとするならば、それはドイツでの歴史認識に関する展開と関わっていらっしゃるのかなと思ったんです。というのは、宗教現象学者というのは理論家だけじゃなくて、欧米の宗教現象学者というのはほぼ歴史家ですよ。そこら辺との繋がりというのは先生の中ではどういう風に位置づけられているのでしょうか。先生ご自身は「神の国運動」というので歴史を研究なさっていて、かつ理論家ですよ。その両輪がきちんとあって、それは古典的な宗教現象学者がやっていた。そういう形でブレーカーのこともお考えになったのですか。

金井：そういうこととはあまり関係ないと思うんだけど、ブレー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、ブレーカーは「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、歴史的な認識をもっと深めたものだと言えるわけだよね。少なくともそういう風な位置を取りたかったわけね。ブレー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ないかと駄目で、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。

藤原:そこをもう一度説明いただきたいといえますか、感覚的にはわかるんですけど、「深い理解」というのはどういうことを指すのかというのは……何か実践している例というものはありますでしょうか。宗教史の深い理解を示したモノグラフといったものは。

金井:僕は理論的な問題について4つか5つ論文を書いてから、最後の時にロックをやったでしょう。その次にホップズをやったんですよ。それが深い理解なんだよ。僕に言わせれば。ロックをやった時に、ロックは堂々たる学者で研究も多いけれど、こういう風にロックを研究したことはないはずだと。それは宗教現象学的なロック研究だという風に言いたいところがあるね。だからあれは構造論と、志向性分析を組み合わせている。それを読んだ人が「これはいい研究だ」と思ってくれれば、それは深い研究だよ。そう思ってくれなきゃ駄目だよ。ロックの場合あれはキリスト教の終末論とか、救済論とかそういう問題と重ねて、ホップズの場合もね、当時彼らがそれぞれ取り組んだ、ロックで言えば政教分離、ホップズで言えば絶対王政、法的な絶対主義があつて。それは読んでいただければわかると思います。その二つのロック論とホップズ論は、さっきの言葉で言えば、宗教史の深い理解というものを示そうとした試みなんですよ。自分では深いものになっていたかどうかかわからないけど。

藤原:その辺もヨーロッパとの違いですよ。ヨーロッパの宗教現象学は哲学とあまり仲良くないので、哲学的な人から入って行って宗教現象学というのはないんですよ。ひたすら経験主義的な、歴史的な事実の、聖なる木とか神話とかそういうものですよ。

金井:でもやっぱり、いろんな宗教現象学を試みてみてね、それでだんだん全体として合意ができていくというかね、そういうことをやらないと今何にもないんだもんね。そう感じていましたね。アメリカの方で出された本なんかにも実に低レベルなものがあつて、宗教現象学をやっていると言っている人たちが言っていることというのは実に低レベル。そのことを僕は『宗教研究』の中で書評的に批判していますよ。あまりにもレベルが低いんで驚いたということを書いています。それでも、いろんな人がいろんなことをやることはいいことだと思いますね。

藤原:その次は続かなかつたりするという。掛け声はかけているんだけど。

宮嶋:先生としては、宗教現象学という言葉へのこだわりというのは強いものがありますか。先ほど人間学と言い換えるというような話もありましたけれど、他の言い方、

例えば体系的宗教学であるとか、比較宗教学というような言い方も含めていろいろな言い方というのがこれまでありえたと思うんですが、金井先生としては現象学という言葉へのこだわりというのはありますでしょうか。

金井：あると思うな、現象学でありたいという気持ちが。

宮嶋：その先生自身が、現象学でありたいとおっしゃる時の核心にあるものというのは、先ほど構造分析とか志向性分析とかとおっしゃいましたが、何か先生自身が「これが現象学なんだ」という核心にあるものを探していらっしゃるということなののでしょうか。それとも先生の中にはすでにそういうものがあるのでしょうか。

金井：学生時代や、その後ずっと学問をしてきていろんな人に影響を受けていると思うんですよね。その中でたまたまその言葉に強く惹かれるということが起こるんだよね。その程度のことだよ、僕が現象学と言うのは。しかも現象学という言葉は、ある程度幅が広く、いろんな分野で現象学ということが試みられるというのがあるでしょう。もしかすると、かなり普遍性の高い方法論という感じがしているわけですよね。でも現象学が嫌いだという人がいてもいいわけだから。たまたまかな、やっぱり。たまたまそういうものに出会って、田丸先生がファン・デル・レーウとかを教えてくれて、これは素晴らしいという風にその時は感じているわけだから。そういう出会いが決定的だね、確かに。運が悪く出会ってしまったというか（笑）。

藤原：特にフッサールとかハイデガーとかそういうことではなくて、ということでしょうか。

金井：フッサールは僕も少し引用しているけど、もっと勉強してね、フッサールの現象学から学ぶということは必要だと思っています。そこまでこっちが行かないだけでね。

藤原：むしろピーター・バーガーとか、現象学的社会学の言っているところの現象学の方が、先生のお考えに近いのでしょうか。

金井：そうですね。シュッツ（Alfred Schütz）とかもいたじゃない。現象学的社会学ね。

藤原：それがあんな種普遍的な方法論的なものとしての現象学ということになるのでしょうか。

金井：でも出さないでしょう、彼らは最終的なものを。これだというね。その点で言えばエリアーデは出しましたよ、俺はこれしかないというものを。だからシュッツとかバーガーとかは社会学と解釈学をくっつけて、それを現象学と呼んだのかな。そういう感じでもはやされる時期もあったけれど、最終的にはあんまり感じてないけどね。最近はどうなんですか、現象学的社会学というのは。

藤原：最近は聞かないですよ。

金井：最近はなんですか、比較宗教学止まり？言葉としては。「宗教」それ自体が頭打ちになっているのかな。みんな「宗教」って避けるでしょう。若い人たちは特にね。宗教というのは話題にしたくないというか。

藤原：今に始まったことでもない感じもしますが、先生がお若い時はみなさんもっと宗教にアレルギーがなかったのでしょうか。

金井：僕らは宗教学に来るぐらいだから普通の人と違うんだよね。普通の人はそうかもしれないね。

宮嶋：よく言われるのは、オウム真理教事件以降は、それ以前とは宗教に対するイメージが大分変わったという人はいるように思います。

金井：それは事実そうかもしれないけどね。でも宗教学に来る学生は多いんでしょう？東大でもね。それは何かあるよね。しょうがなくて来たという人もいるだろうけど。宗教に何か期待している人もいるんじゃないの。

鶴岡：宗教そのものについてはどうなんですかね。それは一定数いるものだと思いますね。一定数いて、一定数以上はいないということじゃないかと思いますけれど。宗教学に来るといのはちょっと別の要因かなと思いますけどね。みんな積極的に来ているというよりは、他にメジャーな学問自体の魅力がなくなっているの、やや曖昧な宗教学に来るとい。緩く宗教的なものを求めているというかな。そういうことをできますよと東大とか東北大の宗教学は言っているから、押し付けがましくないんですよ。それで何か求めている人が、宗教そのものではないけれど、宗教とも繋がるかもしれないような何かを求めているという動きをする人が多いのかなと思いますね。

木村：宗教の信者さんとか、家がお寺とかそういう人はすごく少なくて、宗教に自分で突っ込んでいくというよりは、外側から見ていて何か面白そうだなというようなスタンスの学生が多いという感じがしますね。

金井：うちの祖師谷の神社でね、朝見ていると、勤めに行く途中のね、背広着てネクタイをつけている人が拝んでいくんだよね。会社に行く前に。そういうのを見ると、やっぱりそういうことを求めているというか、何かを信じているわけでしょ、その拝む人はね。そういうものは非常に根強いものだと思うんですけどね。だから人間が宗教的なものを完全に忘れるということはないと思うね。

藤原：先生のご信仰と、宗教学や宗教現象学との関係というのはどのようなものでしょうか。

金井：関係しているようで関係していない。その辺難しいんだけどね。僕自身は、今でも宗教的追究が強くてね、自分自身がね。

それはずっと強まっていますね。しかしそれは、既成のキリスト教とはどうもうまくいかないんだよね。実態はそうですよ。だから僕は今ほどの教会にも行ってないけれど、最近僕は、キリスト教はパウロによって作られたと感じるんですよ。イエスは大分違っていたと感じたのね。そのことを友達とも議論しているんだけど、そうすると今までのキリスト教というものは、パウロ主義でやっているわけですよ。特にプロテスタンティズムは。宗教改革というものも結局パウロに戻ろうというのであって、イエスに帰ろうというものではないんだよね、思想的に言えばね。そういう問題を考えると、やっぱりキリスト教というこの歴史を経た宗教はずいぶん間違っただけをやっていると思うわけですよ。ずいぶん横道に逸れて、イエスが語った神の国の福音に、パウロは全然そういうものに関心を示さなかったのね。それは事実なんですよ。アルバート・シュヴァイツァーという人が、『イエス伝研究史』というものを書いた時にもそう言っていた。かれが一番驚いたのは、エルサレム教会つまり初代教会は、ほとんど生前のイエスには関心を示さなかったこと。では何に関心を示したかという、パウロの伝えた復活したキリストに関心を示して、そこから出発したのがキリスト教で、だから人間イエスというものはあまり重要な役割を演じていないんでね、キリスト教の中では。だから僕はむしろ自分の追究としては、イエスの持っていたものに戻りたいということが一番強いんですよ。そうするとキリスト教ではなくなってくるんだよね。

久保田：その辺は、先生のライフワークでもある賀川（豊彦）のイエス理解と通じるものがあるんじゃないでしょうか。

金井：いや、賀川はそうではないね。やっぱりパウロ主義ですね。だからパウロ主義を取っちゃうとキリスト教はなくなっちゃう。歴史的なキリスト教はね。それほどものですよ、パウロというのは。

藤原：イエスにまで戻っていった場合の行き着く先というのは、それはイエス特有のものなのか、全宗教に共通するような真理のようなものに向かうのか、その辺のところは。宗教現象学の一つの形というのは類型論ではなくて、本質を目指すみたいなどころがありますけれど、先生はその辺りはどうお考えなんでしょうか。

金井：僕は非常に豊かなものだと思いますよ、イエスの思想というか、イエスが伝えたものは。ところがそれは、パウロが作ったキリスト教の救済論に乗っけちゃうと、もうしぼんでしまうものだと。救済論に乗った場合に生き生きとしてくるのは、パウロ的な終末論とかね、永遠の命とか、パウロ的な人たちが「これがキリスト教ですよ」と与えたものは生き生きとしているんだけど、そういう宗教が今の世界を作ってきたんですよ。これは仏教もそうだと思うんですよ。そういう人間が作った救済論というものにどうしてもなるんですよ。ただそれをやっていると、どうしても今の現代の人間の苦しみから逃れられない。これはセットになっていると思うんですよ。例えば今、人間は戦争をやめられないでしょう。この戦争は救済論から言うと、キリスト教を受け入れて

いない人は適当にやってくれと、別に死んだってかまわないと。そういうものが結局あるんですよ、キリスト教の中に。それはパウロ的なキリスト教。それぞれ宗教は救済論を作ってやらないと広がっていかないから作るんだけどね、必要に応じて作るわけですよ。でもどうもそれは駄目だという風に僕は感じていますね。イエスに戻らなければいけないというのもそこから来るので、パウロ的なキリスト教をやっていたら戦争をやめさせる力がない。戦争をやめさせるというのはどういうことかということ、人間は人を殺してはいけないということを説けない。パウロ的なキリスト教は。これはもちろん個人差がありますよ。そういうことを説く神父とか牧師とかもいますけど、総体的に、組織として言うと、どうも人間はそういう風にはいかないんだね。戦争をせざるを得ないような世界にしてきたんだよね。それに宗教も一役買っているんだよね。宗教もそうじゃないと、為政者からお寺なり何なりを建ててもらわなければいけなかったわけだし、そういう風に保護された宗派が信者をたくさん獲得したわけだしね。それはこの世の出来事ですよ、全部ね。現実的な力関係とか、経済力とか全部。

木村：そういう問題の中で、宗教学というものが果たす役割みたいなものはあるんですかね。

金井：それはまだ、もっと先のことだね。でもそういうものを追究するのが宗教学でしょう。

宮嶋：先ほど深い理解というようなお話があったんですけど、そこで聞こうと思っていたんですが、深いと言った時に、何かある種の信仰なりと結びつくような理解というのは、宗教現象学の歴史の中で批判されてきたことではあると思うんですよ。ただ他方で、今のお話の中で、ある種理想とする宗教のあり方というものを求めていくという理解の仕方というのは、先生の中で何か深いものを追究するということでは、先ほどの宗教現象学の話と何か繋がる場所があるのかどうかというのがちょっと気になったんです。

金井：イエスの話？これは現象学とは関係ないと思うね。むしろ僕の場合で言うと、宗教がそういう風にこの世の一つの勢力として入ってきて、この世と一緒に形成していくというあり方をいろいろ分析できるものが宗教現象学だと思うのよ。社会学もそういうことをできるけれども。でも僕が言ったことは、そこに入っちゃったらもう駄目だから、もう一度最初のところに戻れと言っている。イエスというのは、ただそこに素晴らしいものがあるということが認識できるということだけのことで、理論的な問題じゃないんだよね。ブッダなんかも、仏教なんかもそうだと思うよ。仏教って、ダライ・ラマにしても四苦八苦とか厳しい修行とかそういうことを言うけれども、ブッダがそういうことを教えたんだろうけど、ブッダその人はもっと非常に平安な心を持っていたと思うの。修行せよということを行ったんだけど、ブッダその人は非常に落ち着いた気持ちでいたと思うんですよ。イエスもそうですよ。だからそういうものは、違う宗教としてそれぞれになったけれど、大本のところは非常に共通した、単純な人間のあり方というものを押さえているように思うのね。それを難しくしちゃうものが宗教ですよ。ある意味で言

えば。だから宗教はものすごくこんがらがった森みたいになっていて、それはまたこの社会の中である重要なパートを受け持っていてね、政治家も何も非常に宗教を大切にすると。そういうものとして確かに宗教は大切だと。それならそれでいいんだけどね。僕の言っているのは、倫理的なものというか……

久保田：若干視点を変えて言うと、新約学の中で史的イエスへの追究というのがございますよね。新約学というのは世俗学であると同時に神学でもある。その神学という言葉のニュアンスはともかくとしても。そういう形で先ほどおっしゃったような、現象として歴史的なコンテクストの中で宗教がどうなったかということ进行分析するのが宗教学であるのは事実なんですけれど、そういうところとも無関係ではなくて、先生がおっしゃったのは、学問的というわけではないけれど、史的イエスへの探究という方向でもあるんじゃないかなと思うんですが、それは違うでしょうか。

金井：新約学もそういうことをやってきたと思いますよ。

久保田：そういう新約学的方法でやることに対する何らかの違和感というのはありますか。

金井：キリスト教の新約学について言えばさ、新約学者たちは途中で放棄しているよ。イエスについてはわからない、わかるものはパウロ以降と。それで仕事の範囲は決まってくるよね。パウロ以降ですよ。そうするとイエスは探究しない。

久保田：そうすると史的イエスの探究が消滅してしまう前までの新約学的な発想でもあるということでしょうか。

金井：そう言ってもいいけどね。新約学者の友達がいて、最近岩波新書で『パウロ 十字架の使徒』というのが出たでしょう。それを書いた人なんですけどね。新約学のこと、彼に今度ゆっくり説明してもらおうと思っていて。でも大したことは言っていない。それは僕が求めているものが違うんだよね。違うからしょうがないんだよね。

久保田：先生のお話に出てきたシュヴァイツァーの『イエス伝研究』、これは 20 世紀のはじめですよ。あれを書いてその後、イエス伝研究はやっても仕方ないというのでアフリカに行っちゃいましたよね。あの道筋というのは先生は何らかお感じになることはありますか。

金井：それはわからないよ。シュヴァイツァーのこともわからないけどね。でもそういうものはあったかもしれない、絶望感が。あれは大変な発言をしてしまったと考えたと思うのよ、本人は。パウロはイエスに関心を持たなかったと言っちゃったわけでしょ、自分で。それを言ったらどうなる？パウロ自身はイエスとかキリストとか言っているわけだよ。でもその実、以前の神の国の福音を宣べ伝えていた時のイエスのことは、パウロは何にも調べもしないし、弟子たちのところに戻ってきても、そのことを聞きもしな

いんだよね。つまり関心がないんですよ。そのことに初めて気が付いたのはシュヴァイツァーでしょう。彼はおかしいなと思ったと思うんだよ。これでいいのかと。それだったらそう思うよね。でもそれがキリスト教になっていったわけだから、キリスト教の大きな組織は、すべてパウロから出発し、パウロ以前を問うてはいけませんという風になっているわけだよ。実際に問うてもわからないんだけどね。イエスの言葉もみんなごちゃごちゃになっていて、イエスは自分がメシアだと言っていたように福音書には書いてあるし、パウロ主義的なことをいろいろイエスは語っているわけですよ。でももしかすると、それはパウロ主義者の捏造なんだよね。本当のイエスというのはもっとわからないと言えるところだね。

久保田：新約学的な、文献学的な方向だけではできない視点を提供してくれるのが、比較宗教学だという考え方もないですか。先ほどの仏教との比較とか。もしかするとイスラームとの比較とか。

金井：それは言えるかもしれない。というのは、宗教学者ってドグマからは自由だからね。だから僕もこういうことを言っているわけで、つまりドグマに縛られていないから、思ったことを言えるというか、自由な発想でパウロ以前のイエスのことをもっと大切にしなければいけないって言っても、僕は無責任だからそういうことを言うけど、責任のあるクリスチャンの重要な人たちはそんなことを言えないよ。恐ろしくて。そういう意味では、こういう探究は宗教学者だからできるということも言えるわけだよ。あるいは宗教現象学でもいいけど。

藤原：同時に、宗教学というのは人間がある意味作ってしまったパウロ以降のキリスト教を相手にしているわけですよ。先生としては、宗教学をやることの意味というのはご自身ではどうお考えでしょうか。

金井：僕は宗教学というのは大切なものだと思うよ。既成の宗教的な団体からは自由じゃないやないわけ、そうでしょ。教会とか何々教とかからは。そういうものから自由であるということは、その団体からすると非常に恐ろしい存在なわけでしょう。それは最低限度宗教学の人たちはみんな知っていると思うし、そういう風にやっていると思うね。それはいろんな教団のお世話になることも多いとしてもね、研究所のね。

宮嶋：先ほどから興味深くうかがっているのですが、先生のおっしゃる宗教というのは、例えばいろいろなことを難しくしてしまうのが宗教であるというお話とか、あるいは既成の団体から宗教学者が自由でなければいけないと言う時の宗教であるとか、宗教というのが一方で、教団なり団体なり目に見える形で現れているものである、それと同時に、先ほどからイエスに帰るとかブッダに帰るというお話があって、そちらはある種教団から離れた、理想と言っているのかわからないですが、そういうものがあってという、その2つの構造で先生が宗教というものを捉えていらっしゃるのかなという風に思いました。

金井：それはありますよ、確かに。そういう対比というかね。教団がやってきたことというのは、やっぱりやらざるを得ないことをやっているんだよね。それは残念ながら、あんまりいい効果を生んでいないというかね、そんな単純には言えないけれど、非常に人間を縛るようになっていくというかな。僕が一番そのことを強く感じたのは、イスラム国の問題ですよ。あれはちょっと気が狂ったとしか思えないでしょう。しかしそれは、やっぱり今の宗教が到達した点なんだよね、一つの。あそこに現れているものは、イスラム教でいえば、ムハンマドとは全然違うものだと思う。ただあそこまで彼らを追い詰めたものは世界全体だと思うけれど、いわゆる堂々たる宗教もそれを追い詰める側にあったわけだと思うのね。だから一番最初のものに戻らなければいけないというのは、そのことを思うからでね。キリスト教ではイエスが何を語ったかということ、これがキリスト教なんだろう、本当は。だからそこに帰るのは当たり前なことなんだけれど、そこに帰れなくなっているんだよね。

宮嶋：それで先ほど、宗教学者はドグマからは自由なんだというお話もあって、そうするとそこに帰るといふ時に、宗教学者が何かドグマから離れた立場でいろいろ考えていけるということでは、何か役割があるという風にお考えでしょうか。ドグマから自由であるということが、何か純粋なものというか、そこに向かうことが宗教学者はできるといふことですかね。

金井：それはできると思わないけどね。みなさんそうでしょう。宗教を研究していて、自分はドグマティックなものからは自由だという風に思っているでしょう。それですよ。だからもしかすると、さっき言った新約学者は、僕がそういうことを言ったらすごく心配するとか、怒るとかすると思うんだよね。ということは、彼が非常に大切にしているものは研究の仲間であり、それを支えている教会であり、歴史的なキリスト教であり。巨大なものでしょう、それはみんな。その中で、それに向けて彼は仕事をしているんだね。そうだとすると、彼は「勝手にそんなことを言っちゃいけない」と言うと思うのね。でも宗教学者はそういうことを言える立場だと思うんですよ。教団への帰属がないから。これは宗教現象学とは関係ないかね。

宮嶋：私はすごくあるという風に思いつつうかがっていたのですが、先生がお考えになっている現象学ということと、今のお話はすごく繋がっているんじゃないかなという風に私は思いながら聞いていました。

藤原：ドイツの宗教学者というのはどんな感じなのですか。そういった意識の人が多いいんですかね。神学はドグマティックだから、自分たちはフリーに宗教に迫れるというところで自分のアイデンティティを持っているという人が。

金井：宗教学者はドイツでもアメリカでも、かなり自由じゃないですか。教団的なものからはね。それはあると思うよ。エリアーデなんかだっただけだと思うよ。

藤原：最初から対立しているわけではなくて、元々神学的な志向だったんだけど縛ら

れるのが嫌だから移ってきたみたいな人が多いのか……

金井：そういう人もいるでしょうね。

宮嶋：古典的なところでいえば、ハイラーはまさにそういうタイプだったと思います。お話をうかがっていて、すごく通じるところがあるなというのは。

金井：ただハイラーなんかを含めて、やっぱり宗教現象学は非常に宗教的だと言われたよね。これがちょっと困るんだという風にね、経験科学的に言うと。宗教現象学は何か宗教を盛り上げたいと思っているとか。そういうのがあるかもね。

久保田：先生のお話を聞いていて私が思い浮かべたのが、従来から言われる「宗教学と神学の対立」ということで、先生のおっしゃっているのは宗教学と神学の対立でもあるし、宗教学と宗教団体との対立でもあるということですね。その間というのは、コミュニケーションというのが成立しうるものだと思いますか。するとするならば、どういう次元でできるのか。例えばお話の新約学者が、金井先生が先ほどのことを発言したのをお聞きになったら怒り出すとか、教会に戻ってきなさいとか言うおそれがいろいろある。そこら辺との間のコミュニケーションはどういう風にすればいいでしょうか。

金井：それは対話の必要性でしょうね。みんなが嫌だと思っても、時には対話しなければいけない。かれと僕はそこで喧嘩別れしないで、末永く対話することが必要だと思うね。

久保田：それを個人のレベルから敷衍してみて、宗教学者と神学者ということになると、宗教学と神学というのは対立はしているとしても、どういう対話というのが成立しうるという風にお考えですか。お互いがお互いの領分から出ていかない限り、なかなか対話が生産的じゃなくなるような気がするのですが、そういうものはないでしょうか。

金井：それはあまり心配しないね。対話というのは人間的な要求ですよ、結局は。だから非常にドグマで凝り固まったような教団の人間でもね、時にはそれを相対化するような瞬間があるわけだし、宗教学者がこういうことを言っているという場合に、最初は「そんなものは馬鹿げている」と言ってもね、やっぱり対話していくという。それをやめると本当に何も関係なくなっちゃうからね、お互いね。だから対話が必要でしょう。あんまり対話しすぎるとまた問題が起こるけれど。対話しすぎるということはあるかな。教団にとっては脅威だろうね。宗教学というのは自由だからね。

木村：教義的なものから宗教学者がある程度距離があるという話なんですけれど、それが距離がすごく遠くなっていったら、宗教学の中には宗教批判というものがあるって、宗教なんてものは作られた概念であってということをも主張する流れというものもあるわけですけど、そういう流れについてはどのようにお考えでしょうか。宗教学の中で、宗教批判ということこそが宗教学の使命なんだというような立場の、例えばそれは脳の働きで

説明がつくとか、そういうものもありますよね。そういうような立場については。

金井：それは具体的なイメージがわからないんですけど。

木村：例えば教義的なものから離れて、別の立場から宗教についてあれこれ論じる中でも、宗教そのものに対して肯定的だったり、宗教は幻想だと否定的に捉える立場がありますよね。そういう立場の違いみたいなものに関しては。むしろ否定的な立場の方になってくると、対話というようなことも難しくなってくると思うんですけど。

金井：それは誰とでも対話できないもんね、あまりにもこっち側の立場を否定している人とはね。でもやっぱり批判する人たちはね、期待しているものがあると思う。宗教批判を非常に鋭くするけれど。それは結局裏を返せば、宗教に非常に期待しているけれど、そういう風になっていないから怒っているわけで。批判者は必ずしもそれを絶滅しようとは思っていないんだよね。より良くあってほしいと思っている場合が多いと思うんだよね。それで答えになったかどうかわからないけれど。

久保田：先ほどの対話というのがキーワードになるんですけど、対話ということと、宗教現象学を繋げて考えてみると、例えばグスタフ・メンシグみたいな宗教間対話が宗教現象学あるいは宗教研究の到達目標の一つであろうというぐらいな理解があるとすれば、そういうタイプの宗教現象学や宗教学ということに対して、金井先生はどのようにお考えですか。

金井：それは僕は賛成ですよ。宗教間対話というのはあまり期待していないけれど、それをやるということはとても大切なことだと思いますけれどね。

久保田：それは宗教現象学が意識的に行き着くべきところですか、それとも付随的にそこへ行ってもいいんじゃないかぐらいのものでしょうか。

金井：宗教間対話はやっぱり必然的なものじゃないですか？それを実際にやる暇がなかなかなくてもね。でも気持ちの上ではそういうものに対して場所を空けておく必要があると思うね。

久保田：そうすると宗教現象学者の立ち位置というのは、ある種司会役、調整役ということになりますか。

金井：そういう場合もありますね。具体的な、実際にある宗教で活躍しているような人は、他の宗教のことをほとんど知らないんですよ、話してみると。だから宗教現象学者あるいは宗教学者は、いろんなことを教えてあげることができる。初歩的なことならね。そういう役割もありますよね。みんな知らないんだよ、人のことは。これは問題ですね。仏教の人はキリスト教のことを全然知らない。その逆もまたしかり。そうしたら世の中は戦争になっていくよね、だんだん。お互い全然知らなくて、そうするとお互いに対す

る警戒心とか、敵意とかそういうものだけが大きくなるということは当然ありうると思うね。

藤原：今のお話で思い出したんですけど、確か 2001 年の同時多発テロのあの頃は、先生はああいったものは宗教対立ではなくて経済的な要因があるんだということをむしろ強調されて、宗教が違うからぶつかっているわけではないと論じていらっしやった覚えがあるんですけど、またコンテキストが変わったということですかね。

金井：そうですね。経済的な問題がベースにあるという場合が多いけどね、あるいは社会的な対立がね。なかなか大変ですよ。さて、このぐらいでどうですか。

藤原：はい、ありがとうございました。

宗教現象学について

—シカゴ大学ディヴィニティー・スクールでの学びを通して—

永見 勇

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12月28日，於 立教大学)

永見：宗教学の研究者の皆様とお話しをする機会を与えていただき感謝いたします。

宗教現象学に関することを話す前に，個人的な生活環境を語らせてください。

小生は1941年，キリスト教の牧師家庭の三男として生まれました。物心がついた頃から，両親の宗教活動と，ある距離をとりながら，なぜ両親はこのような世界に自らを献げるのかといった疑問を抱いたことを思い出します。学部は宗教とは全く関係のない名古屋工業大学で高分子と流体力学といった分野を学び，一時企業に勤めたことがありました。

1968年，あるきっかけを通して米国のクエーカー関係の施設で，留学生活(1年)を送る機会を与えられました。その後，その研究所の紹介で，神学の修士課程が新設されたアーラム・カレッジで学びました。両親のキリスト教への関わりが，新たな人生の歩みに導いてくれたものと理解しています。アーラムでは「バルトと西田思想における啓示と純粹経験」というタイトルの修士論文を書きました。その際，こうした究極的意味の探求は，それぞれの人間が運命的に出会った言語や文化の枠組みに最終的に影響を受けざるをえないのではないかという疑問を持ちました。この疑問は，シカゴ大学で，現象学や解釈学を学ぶきっかけを与えてもらったと思っています。

藤原：シカゴにいらっしゃったのは何年から何年のことでしょうか。

永見：1972年から1977年の5年間いました。

当時のシカゴ大学のディヴィニティー・スクールは新約聖書学，旧約聖書学，キリスト教史学，神学，宗教史学，宗教と社会，文学・心理学，などの7分野の領域が開講されていました。それぞれ皆ユニークな分野でしたが，小生は神学関係と社会学関係を中心に受講いたしました。当時，神学分野は伝統的神学言語を学びながら，同時に，伝統を超えて，新たな神学言語を模索していくような授業が多く開講されていたように思います。とりわけ，アウシュビッツにおけるユダヤ人の惨状が明かされるにつれ，伝統的キリスト教神学に対する厳しい疑問を投げかける授業がありました。

伝統的な神学言語の何が問われたのか

永見：キリスト教史学者、ウイリントン・ウォーカーは『キリスト教史』の中で、ローマ帝国時代の初期キリスト教の働きを次のような言葉で説明しています。

時代の要請に応ずべき宗教は唯一の正義の神を教えるものであり、しかも善悪の多数の霊に対して位置を与えるものでなければならないということである。またそれは、神の意志の明確な啓示、すなわち権威ある経典を所有しなければならない。またそれは、神の意志と性質とにかなう道徳的行為に基づいて、現世否定の美德を教え込むのでなければならない。またそれは、報償と刑罰とを伴う未来の生活を提供するのでなければならない。また、象徴的な入信の儀式を有し、真の罪の赦しを約束しなければならない。またそれは、ひとびとが一定の聖礼典的な行為によって、合一することができるような救い主なる神を有し、すべての人、少なくともその宗教の信奉者がすべて兄弟であることを教えねばならない。(W・ウォーカー『キリスト教史 1 古代教会』菊地栄三・中澤宣夫訳 ヨルダン社 34 頁)

初期キリスト教は、以上の宗教的意味付けを育みつつ、ローマ帝国で、多くの信奉者を獲得したと述べています。ウォーカーはもちろん、歴史のその時々で、キリスト教が起こした不正な行為を史実として記述しています。ただ、奴隷や剣闘士、あるいは子殺しなどが日常的に認められていた当時のローマ帝国で、神の前には誰もが平等であると主張したキリスト教の立ち位置は、厳しい弾圧にも関わらずローマ社会を変えていったというのです。そして、国教という位置づけまで獲得しました。

キリスト教は以上のような歴史を歩みながら、次第に、ニケア信条のような教義や聖礼典的営みを生み出しました。三位一体論という教義の確立と共に、正統主義神学が制定されていったのです。その教義が示す世界観と人間観は、ヨーロッパのほとんどの地区に取り入れられ、教会の存在意義を主張しうる社会状況を作り出しました。その神学は時代と共に、その内容が批判され、修正され、変わっていきましたが、その基本枠は 19 世紀まで変わらなかったのが、欧米社会でした。これはある意味、驚くべきことです。キリスト教の教えには、人類にとって大切な宗教的意味が内包されていたことは間違いないでしょう。しかし、19 世紀になりますと、科学技術の発展と共に異文化接触の機会が与えられ、神学者自らがキリスト教神学が陥りやすい問題に気づくようになりました。

神学の何が問われたのでしょうか。それを端的に表現しますと、正統主義神学を通して意味づけられた「イエス・キリストの身体としての教会」と「聖餐式」を通して罪が許されるというキリスト教の聖礼典的な立ち位置と、それを世界に伝えようとする姿勢に疑問が向けられたということでしょう。キリスト教が世界に広まったことは、その立ち位置が、多くの人々を霊的救済に導いたからだと思えます。しかし、その立ち位置を金科玉条のように捉えながら、世界にその教えを広げようとする行為は、時に、帝国主義的と批判されてしまう状況を作ってしまったのです。

ヨーロッパではキリスト教の教義を離れて、様々な文化に見られた宗教現象を認めつつ、それらの現象から現れる意味を追求する神学者が現れました。シュライエルマッハーやディルタイは自由神学や精神科学という立ち位置を主張し、ルドルフ・オットーは

宗教学という分野を生み出しました。こうした動きは、キリスト教の相対化の動きとして理解できます。

キリスト教を相対化する営みは米国でも現れます。1893年シカゴ万国博覧会が開かれました。シカゴ大学はこの万博開催にあわせるように設立されました。この万博はまた世界の宗教者を集めて宗教会議を開いたことでも注目されます。欧米の知識人が、ある意味、初めて、世界の様々な宗教者の生の声を聴く機会が与えられたからです。シカゴ大学ディヴィニティー・スクールはそうした社会状況の中で、設立されたといえます。米国ではディヴィニティー・スクールは自由神学的雰囲気のある強い教育機関と理解されるのは、シカゴ万博が関係していたからだと思います。

キリスト教に対する厳しいまなざしは、第二次世界大戦後にさらに高まっていきます。福音書に描かれたイエスに対する磔刑とユダヤ人の関わりが、ユダヤ人に対する西欧キリスト教の厳しい態度を生み出しました。この態度をキリスト教の負の遺産として疑問が投げかけられるようになります。アウシュビッツでのユダヤ人の証言はキリスト者に衝撃を与え、教会も聖書学も神学も、伝統的立ち位置を超える必要に迫られていたのです。

カトリックは第二バチカン公会議で、他宗教の救いの営みを公式に認めました。プロテスタントは、エキュメニズムという運動を通して、他教派や他宗教の存在を認めるようになりました。そして、1970年代の初頭、シカゴ大学のディヴィニティー・スクールに入学したときには、ラングドム・ギルキー、デービット・トレイシー、ギブソン・ウィンターなどの神学者、社会学者が新たな神学・宗教言語を打ち立てようと努力していました。更に、ポール・リクール、H-G・ガダマーなどの著名なヨーロッパの哲学者、あるいはミルチア・エリアーデのような宗教史学の泰斗を招聘し、極めてグローバルな学的雰囲気を感じさせる学びの場がディヴィニティー・スクールでした。これらの学者は、それぞれの立ち位置と知的役割は異なります。しかし、現象学や解釈学の流れを通して、人間や社会、宗教を理解しようとする点で、共通の関心を分かち合っていたように思います。様々なゼミや公開講演会に参加する中で、あるいは学友との議論を通して現象学や解釈学について考える時間が与えられました。

ディヴィニティー・スクールでの諸先生との関わり

シカゴ在学中、直接指導を受けたのはウィンター教授とギルキー教授でした。リクール、エリアーデ両教授は時折行われた公開講演会に参加したというだけの関係でしたが、帰国後、お二人の思想を学びました。

1975年頃だと記憶していますが、ハイデッガーの後継者と目されていたガダマー先生が3ヶ月間、ディヴィニティー・スクールに客員教授として滞在されたことがありました。ハイデッガーと格闘していた時期でもあり、教授の講演を何度も拝聴しながら、個人的に質問をさせていただいたことを思い出します。トレイシー教授は、直接の指導を受けませんでした。80年代初頭、ホワイトヘッド関係の国際会議が京都で開催されたとき、宗教言語の基本となる隠喩表現とプロセス神学の関連を議論させていただきました。

72年の秋、ディヴィニティー・スクールに入学したとき、ウィンター教授がフラン

スから帰米されて「宗教と社会」のゼミが開かれました。20名程度の受講生がいましたが、数ヶ月後には、7, 8名に減りました。はじめに読んだヘーゲルの『精神現象学』の言語になじめなかったのだと思います。なぜ、「宗教と社会」のゼミでこのような本を読むのかと疑問を発しながら、ゼミを去った学友を思い出します。語学力に劣る自分は不満などを持つ余裕すらなく、ただ、ひたすら本を読み、学友の議論を聞くという状態でした。

ウィンター・ゼミで関わったメンバーとは、その後4年近く共に学生生活を送りました。その最後の年、ウィンター教授はシカゴからプリンストンに移られました。ギルキー教授がすぐに後任の指導に当たってくださり、引き続き現象学関係の研究に従事できるようになりました。ギルキー教授は第二次世界大戦中、ご両親が中国で宣教師であった関係上、日本軍に捕らえられ、捕虜収容場で数年間過ごされた経験をお持ちの方でした。当時、伝統的な神学言語を離れて、現象学的流れの中で、新たな神学言語を構築しようと、努力しておられました。1970年に出版された *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language* はその努力の結晶だと理解しています。その後、ウィンター教授の指導も受けながら、ギルキー教授の主査の下、博士論文を書き終えることができました。

ウィンターとの出会い

ウィンターはハーバードを卒業後、聖公会の司祭教育を受け、第二次世界大戦中、チャプレン職に従事されました。その後、構造機能主義のタルコット・パーソンズの下で学ばれ、博士号を授与された社会学者でした。その後、彼は困難な生活に追いやられた人々に関わるコミュニティ活動に従事していましたが1956年にシカゴ大学ディヴィニティー・スクールの教授として迎えられます。その社会学者がなぜ『精神現象学』をゼミで読んだのか疑問が残ります。ゼミでは、この本を半年間かけて読み、その後、ハイデッガーの『存在と時間』を2年の時間をかけて読みました。同時に、現象学や解釈学に関わる様々な著書を読み続けました。

当時、宗教と社会の関係といえば、マックス・ウエーバーやデュルケムが思い出されます。デュルケムは実証主義の流れの中で、社会的事実という考えを提唱し、社会と宗教の関係を論じましたが、ウエーバーは人間の行為を意味づける宗教的信条に着目しながら社会の有り様を議論した点で、異なります。しかし、両者は自らの立場を「客観的、中立的」立ち位置と理解し、そこから宗教や社会の関係を論じている点で共通しています。この立ち位置は基本的にデカルトの心身二元論の立場を示唆し、科学的思考に通じる観察者（主体）としての立ち位置です。

ウエーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』やデュルケムの『自殺論』を振り返ってみますと、両者は哲学や神学のような思考を取り込んでいません。彼らはいくまで社会科学の立場を堅持しながら、客観的観察者として宗教と社会の関係を論じます。両者は共に、プロテスタントとカトリックという2つのキリスト教の集団に関心を注ぎました。ウエーバーはプロテスタント諸国とカトリック諸国の比較を通して、資本主義体制のあり方や合理的官僚体制の違いを論じています。デュルケムは社会的事実として捉えたカトリック集団とプロテスタント集団のエトスの違いを通して自

殺率の違いを説明しています。こうした論じ方は社会政策や行政組織に従事する人にとってはとても参考になる思考方法です。しかし、ウィンターはそうした思考の流れに与ることができなかったのだと思います。チャプレンとして今まさに戦場に行く人々に出会い、宗教者としてどのように兵士と向き合えばよいのか、苦しまれたのかもかもしれません。

ウィンターに突きつけられた問題、「喜び、悲しみ、救済を求め、苦難する人々」に社会（教会）はどう対応すべきかという問題を抱えつつ、「宗教と社会」の担当教授としてシカゴ大学に迎えられたようです。そうした状況の中、彼はメルロ・ポンティエの著作に出会い、1970年初頭、フランスで1年間、研究生を送られます。そのとき、メルロ・ポンティエから、彼の問いかけを紐解くにはハイデッガーが重要だと推薦されたとのことでした。

フランスから帰米された直後、小生はディヴィニティー・スクールに入学し、それ以来、ウィンター教授と数人の学友と共に、現象学や解釈学の知見を学ぶ機会を与えられました。

宗教研究にとってハイデッガーはどのような意味を持つのか

私たちは自己紹介をすることがあります。「名前や職場、役割、組織、家族構成」などの社会的属性や「日本人、仏教徒、あるいは趣味」といった文化的属性を通して自己を紹介していきます。こうした紹介は私たちに秩序だった生き方を保証し、簡単な言葉でその「人」を理解できるようにしてくれる大切な社会の営みです。

しかし、現象学や解釈学の立場に立つ人は、上記のような人の理解に疑問を投げかけるかもしれません。というより、名前や所属機関を通して紹介する「あなた」という「存在」はどのような存在かと問いかけるかもしれません。この問いかけは日常感覚では突拍子もない質問と受け取られます。しかし、私たちは時折、そうした問いを発する状況に出会うことはないでしょうか。

重篤な病にかかった時や、大震災に出会って家族の命を失ったとき、自分はどうすればよいのか、なぜ自分はこのような状況に遭遇したのかと自問自答するかもしれません。これらの問いかけは自己自身の今後の生き方や自己の存在意義を問いかけるきっかけとなるかもしれません。

解釈学的現象学者と呼ばれていたハイデッガーは、人間存在の有り様を徹底的に問いかけ、その存在から現れ出る現象的様態を解釈しながら人と世界の関わりを描いた人物だと理解しています。ただ、ハイデッガーは「自分と他者」といった関係枠を通し人や世界を語ることはありません。「私」とか「人間」とかいった表現も全く使わず、彼独自の言葉を通して人の存在の有り様を語るのです。彼は、「問いで始まり一問いで終わる」という流れで自己の論を展開した人です。この流れには彼みずからも含む人の有り様を明らかにしようとする姿勢が見られるのです。実際、彼は人の存在を *Da-sein*（そこにある存在、現存在）という言葉で語り、また *In-der-Welt-sein*（世界－内－存在）という言葉を通して「人」のあり姿を語ります。誠に不思議な言葉です。

ハイデッガーは20世紀を代表する哲学者の一人といわれます。しかし、彼は最初に神学の世界に身を置いたことがあります。すぐに神学言語の世界を離れますが、彼は伝

統的なヨーロッパ哲学の流れにも問いを發し、距離を置きます。神学、哲学、科学という一連のヨーロッパの思考体系を西欧形而上学として捉え、ソクラテス以前の世界に還ることを主張したのです。これら伝統的思考では「人の存在」の本当の姿を露わにできないと考えたのかもしれませんが。とすれば彼はどのように人の存在を理解しているのでしょうか。それを知るには、『存在と時間』を時間をかけて読んでいただくしかないと思います。彼の言葉は一つ一つが隱喩的色彩を帯びており、その言葉に触れる以外、彼の思想を理解することは難しいと考えるからです。ここでは、ハイデッガーの重要な言葉の一つ、Da-sein（現存在、そこにある）、にこだわり、その言葉が指し示す意味を自分なりに解釈してみたいと思います。

私たちは自分自身を一人の「人」と理解します。ハイデッガーは「人」という言葉を全く使用せず「現存在」という言葉で語ります。この「現存在」という人の捉え方は、日常の言語感覚で捉えられない「人の存在」の有り様を隱喩的に伝えようとした造語ではないかと思っています。

「主体としての私と他者」の二極対立を前提に、人のあり方を語ったヘーゲルの立ち位置に同調する一文が『存在と時間』の中にあつたと思います。このことから「現存在」と表現される人の存在はその時々々の時間の流れで、自己自身を露わにし、変容する動的存在という意味が含まれているように理解できます。さらに、人の存在の始まりを日本人とか、中国人といった国名で語ったり、何々家といった家族の名前を通して語ることがありますが、ハイデッガーはそうした社会・文化属性を帯びた言葉では人の存在の始まりを捉えられないと、いつているように思います。「現存在 Da-sein」という言葉は、人の意志や努力、社会や文化の働きを超えた「神秘的何か」の働きの中で、人は世界に投げ出され、顕れ出る存在といつているようにも理解できます。

私たち一人一人は、それぞれが運命的に出会った特定の時間と空間の流れの中でその存在が与えられます。その存在は時間のその時々で、様々な有り様を顕現しながら生きていくことに『存在と時間』を通して気づかされます。そしてその存在は常に、いつも「世界の内に存在」する命に限りのある有限的存在であり、歴史的存在であることに気づかされます。「生きるとは、死に向かうことである」というハイデッガーの言葉がそのことを象徴的に物語っています。

その時々で、他者に向かって様々な情動的感覺を伴う意識が投げかけられ、関わりながらみずからを露わにするのが「現存在」です。そうした情動の意味を帯びた意識の働きをハイデッガーは「Sorge」という言葉で語ります。この言葉は「配慮、心配、関心」といった意味を帯びており、主観－客観といった枠組みでは理解できない意識の流れだと思います。現存在はその時々で「Sorge」を伴いながら、自らの存在を開示していきますが、時に「Nichts, 無」という感覚に遭遇するときがあるといひます。そのとき、現存在はいわば死の境地に遭遇するわけで、その遭遇は「不安, Angst」という情感を立ち現せませす。

『存在と時間』は文化・社会・歴史などの言語属性の枠組みを離れて、誰でも直面しうる、人間の普遍的な有り様を現象的に表し、解釈した著書だと思っています。人類は様々な人間のあり姿を宗教言語や行為を通して語り継いできました。ハイデッガーは神といった宗教言葉を全く使用せず、人の有り様を現象学的に描いた思想家ではないかと思っています。

リクール、エリアーデそしてガダマーの立ち位置

ポール・ティリッヒはキリスト教が語りついできた「原罪観念」をハイデッガーの不安の考えを通して再解釈したことがあります。リクールはハイデッガーの現存在の語り「近い道」と語り、自分は「遠い道」を歩むと言ったことがあります。その意味は、ハイデッガーは確かに人間の根源的な姿を語っているが、その語りは難解な現象学的言葉で語った道である。自分は人類が著してきた様々な古典や宗教書を通して、人々の生きた姿を読み起こし、そこから人間存在のあり姿を理解していくと言っているように思います。

20世紀、新約聖書学の世界に様式史的研究を取り込んだ、ルドルフ・ブルトマンが福音書から神話的語りを排除し、イエスが本当に語ったとされる言葉を見いだそうと努力しました。非神話化と呼ばれる研究方法です。リクールは『聖書解釈学』で、神話の重要性を指摘しています。ブルトマンの科学的・合理的思考の流れに対して、解釈学的現象学の流れを通して聖書の神話的物語を再解釈したのです。リクールはエリアーデの宗教史学の立ち位置を評価したことがありました。それはエリアーデもまた、解釈学的現象学の流れに影響を受けた思想家だからだと思います。シャーマニズム、ヨガといった宗教事象や石や月、太陽などの自然物を通して「ヒエロファニー、聖なるものの顕現」とか、「クロファトニー、力あるもの」という言葉で宗教現象を語った態度は、リクールのそれと似ているように思います。

リクールとエリアーデは、「研究者と宗教対象」という二項対立の枠組みを維持しています。その点ではハイデッガーとは大きく異なります。しかし、両者は様々な自然物が時に、宗教的意味を帯びる現象的側面を認め、その意味を解釈するという解釈学的現象学の流れを取り込んでいると思います。

リクールは太陽、月や星などが宗教的意味を帯びるのは、それらが象徴的意味をみずから開示するからだと言っています。主体的存在としての科学者は宇宙に見られる様々な自然事象を自分たちが築き上げた科学言語や機具を通して観察し、それらの自然事象のあり方を数式や数字を通して因果的に理解し、解釈していきます。しかし、宗教的人間は常識や科学的思考の流れを『』付けにして、あるがままに自然事象に関わります。そして、突然、自然事象がその時々で日常性を越えた聖なる意味を顕す出来事に出会います。その出会いを経験した人は、その事象を聖なる意味を開示する象徴として理解していくのです。解釈学的現象学は、そうした人々の体験を思い起こし、様々な象徴形態の意味を解読しようとするのだと思います。

ガダマーは『真理と方法』の中で、人間のあり姿と真理の顕れをゲームという考えを通して説明しています。野球を思い起こしてみましょう。野球場という空間があり、その中で、ピッチャーやキャッチャーといったプレイヤーがプレイを行います。多くの人々も観戦者という形でプレイに参加していきます。プレイに参加した人々は、興奮し、喜んだり、残念がったりしながら、不確かなプレイの流れを観戦しているのです。こうした不確かな状況の中で、突然その試合の勝敗を決するような出来事が起きることがあります。そのとき、人々は興奮や感激、悲しみという情感と共に、そのプレイの結果を受け入れていきます。このような、プレイの参加者の意図的企てでは説明のできない出来事的力の顕れをガダマーは「真理」という言葉で語ります。このガダマーの語りは、出エジプト記3:14に記載されている神がみずからモーセに語った「わたしはある。わ

たしはあるという者だ」という言葉を思い起こさせます。

ガダマーは世界の様々な宗教はモーセと類似した体験を通して顕れたと言っているようにも理解できます。人間の社会にとって重要なことは、真理の顕れの中から生まれた方法ではないかと思います。モーセは流浪の民をカナンの地に導く力を得、十戒という法律を得たことです。様々な宗教家が真理体験を語ることがありますが、その体験がどのような生活に導くか、それが重要ではないかと思います。

最後に

1970年代の前半、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。

宗教研究は様々な視点から研究が可能です。宗教と社会に関わる統治構造を研究する人にとっては社会科学的知見が重要です。現在でも多くの研究者がこの立場から研究生活を送られていると思います。

宗教研究には、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人々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。この営みは、高校生の倫理・宗教といった科目を担当する先生方の下支えになると思います。

今回の話が皆様の宗教研究に何らかのヒントになれば、うれしいかぎりです。

宗教現象学について

棚次 正和

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
(2017 年 3 月 20 日，於 ハートピア京都)

藤原：まずおうかがいしたいんですけど、先生はご自身のことを何学者というふうにお考えでしょうか。

棚次：皆様にお話をする時は「宗教哲学者」と言うのが普通です。京大の宗教学出身です。なので宗教学と言ってもいいんですけど、もっと絞ってそれに哲学をつけますね。

藤原：哲学者というよりは宗教学者なのでしょうか。その二択の中では。

棚次：まさに両方を統合するという立場です。

藤原：先生は 92 年から 10 年余り筑波大学にお勤めになりましたね。

棚次：筑波に行った直後は、宗教哲学をやるんだという気持ちが強かったんですが、いろんな分野の先生方がいらっしゃいましたね。筑波では特に荒木（美智雄）先生の影響を私は受けていると思います。エリアード宗教学の影響も、多少は受けています。

藤原：先生が「祈りの現象学」という形で、現象学ということに注目されたのは、これは宗教現象学の流れではなくて、京都大学でいわゆる哲学的な現象学の方からということでしょうか。

棚次：別に博論の「祈りの現象学」は現象学をつけなくてもできたかもしれませんが、ちょっと気取ったのかな。

藤原：それはその頃の傾向として、何か現象学というものが脚光を浴びていたということですか。

棚次：そうですね。なんとかかんとかの現象学というタイトルが結構つけられ始めていた時だと思いますね。

藤原：先生はいわゆる宗教現象学というものに対してどのようにお考えなのでしょうか。

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いくもわからないまま、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。そういうこともあって、私の中で宗教現象学というのがあるんだと具体的に実感しました。それは一体どういう学問で、どういう傾向があるのか調べたりしたんですね。それを授業でもちよつと使ったりとか。わかったのは、荒木先生が院生を指導される時は、方法論をまずきちっとやるべきだということでした。それをやらないと、どういう立場で研究対象を取り上げるのかわからないので、まず方法論をやるべきだとおっしゃっていました。院生はそれで大変苦労したわけです。自分のやりたいテーマはあるんだけど、テーマを調べる前に方法論をやらなければいけない。方法論に取り組む過程で疲労困憊するのです。修士の学生なんかは、相当苦労していた。

藤原：その方法論が宗教現象学というものでしょうか。

棚次：方法論の問題を考える時に、宗教現象学はずいぶん役立つというか、自分の立場がどういう立場なのかを知るためには、わかりやすいんじゃないかと。

藤原：それは先生の哲学の方法とはまた違うものですか。先生がご指導なさる時は哲学の方法を教えられたのでしょうか。

棚次：哲学の方法というのは、どういう方法なのか……ただ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。つまりそれまでは、京大にいた時もそんなに方法方法って先生方はおっしゃらなかった。みんな勝手に好きなテーマでやっていましたね。特に武内先生の時はそうでした。上田（閑照）先生になってから、先生ご自身の研究テーマが絞って深く掘り下げるような感じがあったので、そういうやり方に合った学生が集まってきたと思います。武内先生の時には本当にいろんな学生がいましたね。たとえば、私の友人の嶋田（義仁）君は、アフリカの研究をやっていました。大越愛子さんはフェミニズムの研究、小田淑子さんはイスラーム研究とか、本当に宗教学の中にはいろんな人がいました。西田（幾多郎）や田邊（元）の研究とか、西洋のオーソドックスなドイツ観念論とかの哲学だけではなく、いろんなジャンルの人がいましたね。

藤原：いろいろあるとしても、何か共通しているものというのはあったのでしょうか。当時の院生の人たちに。

棚次：明らかにありましたね。そういう学生が集まってきているんだと思いますが、やはり宗教と哲学の統合、これをどこか意識しているのがみんなあったと思います。伝統的な京大宗教学の場合は、宗教経験を踏まえて、それを哲学的に反省するというやり方を取ると思います。いまは、だいぶ変わってきていると思います。宗教経験と哲学的反

省の緊張関係が消えかけている。あるいは、宗教経験を必ずしも前提としない哲学へ傾斜しているような印象です。

藤原：先生が宗教哲学を通して目指されているものと、荒木先生が宗教現象学を通して目指されているものというのは被りますか、それともかなり違うものですか。

棚次：かなりの部分は重なり合うところがあると思っています。荒木先生は民衆宗教の研究をなさっていて、宗教的なエリートではない、むしろ民衆の持っている潜在的な宗教の力というものに着眼されていました。私の場合は、民衆であれエリートであれ、宗教性があるというレベルでは同じだと思っているので、それこそホモ・レリギオーススなので、あえて民衆宗教とは言いません。どちらかと言うと、私の方は神秘主義的なところに惹かれるところがあったんですね。荒木先生はあまり神秘主義のことはおっしゃらない。

藤原：荒木先生は民衆宗教の方で、先生は民衆とエリートを分けずに、より神秘主義的な方向からということですが、どの辺りを目指されているのか、その共通点みたいなところはどういうふうにお考えですか。

棚次：私が宗教性とかホモ・レリギオーススという言い方をする時には、やはり何か根源的なものあるいは究極的なものを人間は志向する、そういうものを求めている、あるいはそういう自然本性が人間にはあるという、その捉え方ですね。それは道元とか親鸞とかの宗教的エリートであれ、一般民衆であれ同じだと。私たちはここでいま呼吸をしています。これは実存的事実ですが、この実存はそれ単独では何か自己完結しないというか、何か満たされないものが常にある。それを補うものを探すことになる、やはり何か絶対的なものをどこかで意識したり、自覚したりしないと、この空虚感は埋まらないというのがあるんですね。もちろんそういう絶対的なものが、もはや改めて問われないほど自分の中に収まっている人にとっては、そんなことは言わないはず。淡々と生きると思います、ただそんな人は比較的少ないでしょうね。

藤原：それは現代人の問題なのか、人間の普遍的な問題なのかということに関しては。

棚次：私はそういう実存が持つ一種の構造的普遍性みたいなものは、人類始まって以来ずっとあるものだと思います。ただそれが、現代においては際立っている。際立ち過ぎて、かえってその空虚自体にも気付かない空虚さがあるみたいな感じですね。

藤原：荒木先生はその空虚さを埋める運動は特に民衆宗教から活発に起こってくるとお考えだったわけですね。それを研究なさっていて、荒木先生はその一つ一つの個別の事例を通して、人間がどうやってその満たされないものを埋めているかといったことを研究されていたというふうに理解してよろしいでしょうか。それを哲学的な方法として、何らかの思想家の思想として、それを自己との対話みたいな形で深めていくという感じのアプローチなのでしょうか。

棚次：私の場合は、哲学が先じゃなくて宗教経験が先なんです。

藤原：ご自身の宗教経験ですか。

棚次：ええ。幼い時に母の影響を受けていました。いわゆる新興宗教、世界救世教の信者でしたので、母は。その影響を受けていると思います。ただ大学に入った辺りで、そこからはだんだん離れていきました。自分なりに模索をして、たどり着いたのは、五井昌久という白光真宏会の主宰者の教えですね。それがベースにあるんです。ただそれをそのまま学生に語ると学問にならないですよ。だからできるだけ、単なる信仰告白ではないような形で、他の方にもわかってもらえるように思索をするということを心がけたんです。だから哲学が必要になるんです。

藤原：その場合の哲学は西洋哲学でしょうか。

棚次：そうですね、京大時代に学んだのはフランスの哲学で、アンリ・ベルクソンとかガブリエル・マルセルですね。周りはみんなドイツ観念論なんかやっていました。カントとかヘーゲルとか、ハイデガーとかヤスパースをやっていましたけれど、私は皆さんと同じ方向に行くのはちょっと嫌なので、フランス系をやって。

藤原：筑波大学で荒木先生と同僚になられるまでは、特に荒木先生のことはご存知ではなかったのですか。

棚次：知らないです。お名前は知っていましたし、えらいドスの利いたお声でしゃべる方なので、すごい方がいるなど。どうも荒木先生と長谷（正當）先生が同級生でいらっしやるということは後でわかりましたが。京大宗教学出身者の中でも、やはり荒木先生は特殊というか、際立った存在だったと思いますね。京大は京都学派ということで、西田とか西谷とか田邊とかをやる人が多いんです。荒木先生はそういうのは直接はおっしゃらなくて、差し当たりはエリアーデ、それからアメリカの宗教現象のお話だとかをしておられました。本当に捕まえようとしているところは、そんなには違わないのだろうと思います。ただ、エリートが考えたような宗教哲学をやる人と、民衆宗教に着目する人とで分かれてますが、その最終地点はそんなに変わらないんじゃないかなと思います。あるいは宗教経験自体は単純でも、それを言葉で表現するとややこしくなるんですね。

藤原：おそらく先生からご覧になると、荒木先生と先生の間はそれほど遠くなく、むしろ近いのではと思うんですけど、荒木先生はかなり宗教哲学に反発なさっていた面もあるようで、京都大学でご自身がカントを研究されていたことをかなり後で批判的にご覧になっていて、アメリカに行ってエリアーデというすごい人物に出会って大きく変わったと思っているんですよ。

棚次：荒木先生はですね、エリアーデのところへ行って勉強したいとおっしゃった。そのとき、予備的な勉強が必要だと、君は何を読んだのかと尋ねられて、カントを読みま

したと答えたら、それで十分だと言われたそうです。だから無駄ではないんですね。ただ荒木先生は、一人の優れた天才的な思想家の脳裏をよぎったようなものに、命をかけるのはどうかなとよくおっしゃっていました。だからカントだとかヘーゲルだとかそういう天才的な思想家だけを取り扱うのは、荒木先生はあまりお好きじゃなかったんでしょう。むしろ全人類の普遍的な宗教性とか、宗教現象みたいなものにご関心があったんですね。

藤原：荒木先生がそちらの方に変化して行って、京都大学の主流とは分かれていったのは、これは何がきっかけになったのかと言いますかね、原因は特にこれといったことはなくて、自然にそうなったのでしょうか。

棚次：自然でしょうね。

藤原：アメリカに行く前に、既にエリアーデに学ぼうということで方向転換されていたということですよ。

棚次：荒木先生の場合もね、金光教を信仰しておられましたので、それがベースになったんだと思います。そういう世界を学問として研究するのには、どういうスタンスがいいのか。そうすると、必ずしも宗教哲学ということにはならなかったんでしょうね。

藤原：それに対して棚次先生は宗教経験というところで共通点を見出されたので、民衆の宗教だろうと、宗教哲学だろうと、そここのところは変わらないということで、哲学的なことを選ばれたということでしょうか。

棚次：そうですね。学問というのは知的直観があつて、それを論理的に言語化するというかロゴス化するという、直観と論理の共同作業だと思うんです。私は直観志向が強いんです。直観的な人間で、いい悪いつつすぐ判断しちゃうんです。学問の中ではこのやり方は通用しないので、ちょっと哲学的というか論理的な思考を訓練した方がいいんだろうなと若い時から思っていました。

藤原：先生はその訓練は、京都大学の他に留学をなさって、シカゴ大学にはシニアフェローとしていらっしゃっていますよね。95年から96年に。その他にヨーロッパに留学なさったことは。

棚次：ありません。一回しようと思いたことがあるんですが、試験に落ちた。代わりに嶋田君が受かって、フランスに行っちゃった。

藤原：シニアフェローとしてシカゴにいらっしゃったのは何か、特にシカゴでというのはあったのでしょうか。

棚次：特に何かをやろうということではなくて、荒木先生にご相談したら、シカゴ大が

あるよと。先生がよくご存じだからというので、すんなり留学できたんです。

藤原：では divinity school の History of religions に所属されたと。Philosophy の方ではなくて。その時に受け入れの先生はどなただったんでしょう。

棚次：フランク・レイノルズ先生です。お世話になったのはゲアリー・エバーソル先生ですね。私はその研究所の研究員で、研究室も与えられたんですが、あまり行かなくてね。研究会もありましたが、あまり行かなくて。どうしたかと言うと、シカゴに行った時のことは細かく手帳にメモしてしましてね。95年の5月10日にシカゴに着いているんですが、とりあえずリスニングアビリティがないので、カレッジへ行こうと。それで、ダウントウンにハロルド・ワシントンカレッジというのがあって、そこに学生として潜り込んで、3ヶ月ほど授業を受けたんです。その後9月ぐらいになって、博論を書こうと思立ちました。住んでいたのは、ルター神学校のアパートです。そこで9月ぐらいから、朝早く起きて博論を書いていた。シカゴ大に行って何かを学ぼうという気も、多少はありましたがね。たとえば、パハイ信教やホピ族のことなどは、自分で調べたりしていました。

藤原：ミネルヴァ書房の『宗教学入門』は山中弘先生とご一緒に編集されていますが、筑波の宗教学の他の先生方とのご関係は。

棚次：私の在職時には川崎信定という仏教学の先生がいらっしゃいましたし、それから荒木先生。そして、私が行った時に竹村牧男先生が教授になられた直後だったかな。その一つ下に池上（良正）先生がいて、そのさらに一つ下が私という構成でした。やはり刺激は受けました。京大の宗教哲学ではないスタイルの学問をやっている人が、周りに大勢いたわけです。いろんな学問的なポジションがあるなと思いました。竹村、池上、私というのが当時若手三羽鳥と呼ばれていたんですが、残念ながら3人とも筑波には残らないで、出て行っちゃいましたね。やっぱり筑波独特の、文科省に近い官僚的な雰囲気があって、ちょっと合わないところがあったんですかね。いまどうか知りませんが、当時は三学期制で、非常に忙しかったんです。（チャールズ・）ロング先生なんかは、荒木先生が何度もお呼びになっていました。私がシカゴに行く年の3月末くらいにもロング先生が来日されて、熱海の救世会館（世界救世教の施設）を見学する宗教学実習の時に、先生がお話をされたんです。荒木先生繋がり、アメリカの宗教学者の方が何名かちょくちょくいらっしゃいました。荒木先生は海外科研を毎年のように取られていて、不思議に思っていました。

藤原：先生はロング先生の宗教学をどう評価していらっしゃいますか。

棚次：よくわかりません。詳しくは存じ上げないですね。ただ黒人ということのハンディキャップはあるんだろうなと思っていました。しかしそうでありながら、あのような国際学会のトップに立てる力量をお持ちの先生だろうなと思っていました。学問の内容がどうのこうのというのは、実はよく知らないんです。カーゴ・カルトの話だとかいろ

いろいろお聞きしたんですが、エリアーデが目指していたような捉え方で、ロング先生のご関心がある領域を研究されていたと思います。

藤原：先生が京都大学で学生をされていた時に、武内先生から学ばれたような宗教現象学と、筑波で荒木先生あるいはロング先生が言っている宗教現象学というのは、同じものですか、それともかなり違うものですか。

棚次：難しいご質問ですね。私の宗教現象学に対するイメージは、どちらかと言うと筑波に移ってから自分なりにいろいろ模索しながら、宗教現象学関連の学者の本を何冊か読んで抱いたものなんです。私の研究が宗教現象学の方法かと言われてたら、よくわからないというのが正直なところですね。というか、宗教現象学は一体何なんだろうと、いまも思っています。この本（『宗教の根源』）にもちょっと書いていますが、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*）があって、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。オットーとかシェーラーみたいなね。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つ目の流れがあって、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。それぞれ部分的にはオーバーラップしているのですが、最後の3つ目の流れで、宗教現象学が決定的に転換したというふうに書いていますね。初期の現象学は、たとえばエポケーだとか還元だとか言って、何か直観の能力が自明視されており、そういう能力を人間は本質的に持っていることを大前提にしていると思うんですが、それに対する批判として、2番目の現象学も出るし、3番目の実存的・解釈学的なものも出るわけですね。人間というのは実存構造というものがあるって、その構造に大きく認識が規定されているということです。コギトのような透明な自己意識を持つ前の段階で既に制約を受けている。身体性もそうだし言語性もそうです。そういうのを踏まえた宗教現象学が第3番目の流れだと、その本では書いています。気になるのは、いま宗教現象学があるとしたら、どういう形なんだろうということです。先ほどのお話だと、もうそれは消えたということですか。

藤原：私の認識としては、90年代中頃以降は誰も宗教現象学ということをやらなくなってしまって、荒木先生や筑波の人たちは引き継ごうとしていたと思うんですけど、他ではぱたっと、世界的にもそうだと思いますけどね。特にヨーロッパの宗教学は、人文系から社会科学系に変わって、それまでの歴史学的なことをやっても研究費をもらえないということになってきて、現代の社会に役立つものをやらなくてはということや、理系に近づけないと学問じゃないと言われるようになってきたということのようで。アメリカの方はエリアーデ批判みたいなことで、宗教の固有性とか、そういったことを言うのは駄目だという批判になっていますね。

棚次：京大の宗教学もですね、今度の宗教哲学学会の大会が今月中にあるんですが、脳科学がどうのこうの言っていますね。ここ十年くらいの間言われ始めたようですが、そ

んなのは、「えっ」という妙な驚きはありますね。

藤原：それは芦名先生が中心になられてということではなくて、かなりいろんな方が関わっていらっしゃるのですか。

棚次：どうでしょうか。今度いらっしゃるの井上順孝先生とか沖永（宜司）先生です。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ところ、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とすると、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掘み取るとか。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。その自覚や自証だけだと上手く行かないので、両方を視野に入れる。死の問題はいま非常に切実な問題ですね。医療の世界でもそうです。医者は死は医療の敗北だとして、極力見ないようにしているんです。人間は死ぬんだという、その事実をしっかりと視野に入れた医療はいまやっていませんね。緩和ケアとか部分的にはありますが。死の問題が落ち着かない限り、私たちは人生の中で、確実に一步一步踏みしめることができない。この問題はきちっと解決される必要はないかもしれませんが、ある程度こうだというふうなことがわからないとね。いつまで経っても不安とか恐怖は消えないと思うんですね。不安とか恐怖がいけないとは言いません。それはあって当然だと思うんですが、極度の不安とか過度の恐怖心は必要ないので、それは乗り越えないといけません。私のようなやり方は学問なのかどうかという気がします。学問としてきちっと認めてもらえるかどうか。しかし、では学問とは何かと聞き返すと、皆さんはどう答えますか。たとえば、何で藤原先生は勉強されているんですか。

藤原：そうですね。勉強しているというか、勉強をさせられている感じですね。必ずしも誰がやれと言ったのではなくて、自分に与えられたことを、究極的な意味ではなくて、そこにあるので、続けられる限りはやるというそんな感じですね。先生はどんなことを目指しておられますか。

棚次：どこかにも書いたんですが、学問する以上は、できるだけ目覚めた意識を持ちたいと思っています。それは宗教的に言うと、悟りだとか、覚醒だとか、あるいは救済という言葉を使ってもいいかもしれませんが、そういう目覚めた意識を持たないまま学問するのも、それはありだと思いますが、私自身は学問的な探究は目覚めて真理が多

少なりとも明らかになる、これが重要だと思っています。いろいろやったけれど結局わからなかったでは、何かつまらないと思いませんか。ほんの少しでも、ああそうかとわかるのが大事だと思うんですね。おそらく皆さんも、研究をなさっていると時に閃きがあると思うんです。それを大事にすると言いますかね。目覚めるというのは、私たちは肉体を身にまもってですね、限定された実存的構造の中で生きているわけで、これはこれとして大きな意味があると思うんです。盲目的にこういう状態になっているんじゃないかと、おそらく意図的になっている。ここでのさまざまな経験を経ることによって、なにがしか学んでいると思う。この学びが重要なんだと思います。これは学問でなくて、生きているプロセス自体がある種の学びのプロセスですね。学問をする以上は、目覚めを目指すべきだと、私の中では思っているんです。それはそれぞれの目覚めがあると思いますね。

藤原：荒木先生は目覚めていた学者だと思われませんか。

棚次：荒木先生は荒木先生なりに目覚めていたと思います。荒木先生のすごいところは、いろんな宗教現象がありますが、その核心部分をぎゅっと掴むんですよ。ぎゅっと掴んで例のドスの利いた短い言葉でぼろっとおっしゃる。それがすごくうまい。ああいう語り方ができる学者は少ないと思います。人によると、それが嫌だという人もいますね。私は荒木先生とは適度な距離というかな、まったく荒木教の信者になって信者として振る舞う院生もいましたけれど、そういうのには私はなれないですね。しかし、宗教の本質を掴まえるのがうまいなど、いつも思っていました。

藤原：そうすると、エリアーデやリクールなんかも目覚めた学者とお考えですか。

棚次：はい、特にエリアーデは。

木村：先生が祈りということをテーマにされたのはいつ頃、どういうきっかけからでしょうか。

棚次：当初は博論で書こうとは思っていませんでした。博論を書けと荒木先生に言われたんです。筑波に就職して、やはり学位は取るべきだと言われ、それで考えだしたんです。祈りというのは私にとっては非常に身近なものでしたので、これを研究対象にするのはちょっとしんどいなど。空気を吸いながら空気を研究対象にするような息苦しさを当初は感じていたんです。でもいろいろテーマの候補を削っていくと、これが一番いいというふうに思ったんですね。だから筑波大学に行ってから、1992年以降ですね。筑波に行く条件が2つあって、1つは博論を書くこと、もう1つは留学すること、その2つだったんです。留学は95年に実現したわけです。博論はもうちょっと遅れましたけど、97年だったかな、京大に提出しました。学位取得は98年1月です。

木村：祈りに関してはハイラーの研究がありますが、ご自分の研究と比べて違うところとか、そういうものはあるでしょうか。

棚次：そうですね、ハイラーの *Das Gebet* は全部は読んでいません。ここは大事だろうなと思うところ 100 ページとか 150 ページくらいを読んで、ハイラーの箇所は書いたわけですが、ハイラーに限らず、欧米の学者が祈り、*prayer* や *prière* とか *Gebet* という言葉を使って説明しますが、基本的にはお願い、願いとかが懇願とか、そういう意味がまずあるんですね。日本語の「いのり」はそうではありません。私は特に語源に着目しました。そうすると「イ」というのは「息」、呼吸でもあるし、聖なるものとか「靈威」という意味もあります。「ノリ」は宣言する、宣りだすということで、簡単に言うと、いのちの宣言が「いのり」なんだ、これが日本語の「いのり」だなと思ってみてね。そこからすると、欧米の祈り論は、それはそれでいいんだけど、日本人の私が祈り論を展開する時は、また違った捉え方になると思いました。「いのり」の概念の方が広くて深いのです。

木村：そのように日本語の語源みたいなところに返っていったのは意識的にと言いますが、日本人としてというようなことを考えられてなののでしょうか。

棚次：そうですね、あんまりそれを強く出すつもりはないですが、私は何か考察する時に、語源には着目しますね。というのも、言葉というのは流動する現実世界を裁断しているわけで、そこに人間が言葉に込めた原本的なイメージが宿っている気がするんですね。あまりそういうものを無視して研究しない方がいいと思っています。

木村：その辺りは先ほどおっしゃった解釈学的というような問題とも関わってくるものなのでしょうか。

棚次：そうですね。たとえば私の『宗教の根源』みたいな研究は、これが翻訳されると多少は意味があるでしょうが、日本人の間だけで読まれている限りはあまり意味がないかもしれません。欧米の祈りの研究者も、いくつかあるうちの一つのスタンスだということになかなか気付かない。だから欧米の研究者から見ると、そんなものが祈りですかとなるかもしれない。私はごく単純に、いのちの宣言、いのちが生き生きと生きること、これが「いのり」だと思っています。いのちの響きを言葉とともに宣りだすということ。この祈りの研究は、昔の日本の思想でいうと、言霊の思想と繋がってくるんですね。

木村：私がすごく興味を持ったのは、祈りの研究なんかに関して、先ほど脳科学の話なんかもありましたけれど、理科系の方々と一緒にずいぶん共同研究をされていましたよね。

棚次：いまやっているのは、「サムシング・グレート」で有名な村上和雄先生と、「祈りと遺伝子」という共同研究をやっています。もうデータが少し出始めて、解析しているところです。だからエビデンスを求めているわけです。それはエビデンスが欲しい人のための研究なんです。欲しい人がいるので、それを無視しては気の毒なので、こういうエビデンスがありますよと示してあげればいいわけです。それで気付く人もいますから。

木村：元にあるのは直観と申しますか。

棚次：そうです。エビデンスがなくても、それはそれで祈っている人たちは大勢いるわけですので、どちらでもいいんですね。

木村：その辺り、先生のされている宗教学の王道を行くような、宗教現象学的な研究と、そういう理系的な発想がどうやって結び付いているのかというような辺りが、それはどういう経緯で始まったんですか。

棚次：共同研究ですか。あれは村上和雄先生からお電話があって、今度こういう研究をしたいんだけど、協力してくださいということでした。「祈りと遺伝子」がテーマです。村上和雄先生の甥御さんに村上辰雄さんがいますね。筑波大出身で、ロング先生のところで勉強していた、あの村上さんが、祈りの研究者として私を推薦してくれたらしいんです。それで私の方に連絡があって、ご一緒にやることになりました。ところがなかなか科研が当たらないんですよ。2, 3回出したけれど当たらなかった。厚労省の方にも出したと思いますけれど当たらない。審査員の了見が狭いねえと。面白い研究なんだけれど当たらない。それでどうしたかと言うと、高野山大学で委託研究員として数年間研究をしたことがあって、そこに寄付講座ができたんです。その資金を使わせてもらえるかなというので交渉したら、OKだった。高野山大学・密教文化研究所所長の中村本然先生と私が知り合いだったことも大きかった。祈りの実証的研究というのは、祈っている人も知っていると思いますが、それで祈りのすべてがわかるというものではなくて、その一端が示せるだけです。それでも意味があると思うんですね。

木村：そういう成果を理科系なり、医学系なりの人たちの前で発表されたということはあるんですか。

棚次：まだないですね。内輪で研究成果については発表したことはありますが。学術雑誌に発表することを何度も試みているんですが、なかなかパスしないんです。いろんな手順の問題があったりとか、被験者の数が少ないだとかのクレームがついて。出すところを間違えたのかもしれません。PLOS ONE という雑誌なんです。上手く行かないですね。(※その後、共同研究の成果の一部は、学術雑誌『ヒトゲノム』に掲載されました。Ohnishi J, Ayuzawa S, Nakamura S, Sakamoto S, Hori M, Sasaoka T, Takimoto-Ohnishi E, Tanatsugu M and Murakami K, “Distinct transcriptional and metabolic profiles associated with empathy in Buddhist priests: a pilot study, ” in *Human Genomics*, 2017 Sep 2; 11(1):21.)

宮嶋：それを受けてというか、今日のお話をうかがっていて、木村先生がお尋ねしていることなんですけど、棚次宗教哲学というのを振り返ってみた時に、まず第一期が京大時代の武内先生とかから学んだ時代。それから第二期が今度は筑波で荒木先生と交流した時代。それで、いまの話は第三期とおっしゃっていいのか、京都府立医科大学時代というのが、次の期間としてあると思うんですね。前にお話をうかがった時に、やっぱり

お医者さんはわかってないよというような、今日も死の話が出てきて、特に死の問題について、棚次先生のお考えとお医者さんたちとの間で意見の相違とかがあるんだということをおうかがいしたことがあるかと思いますが、そこら辺の、京都府立医科大学時代がどういう時代だったかということをお教えいただきたいです。

棚次：おっしゃる通りです。京都府立医科大学に何年いたかというとな、筑波で教えている時に私は単身赴任だったんです。もう十年くらい教えていたので、このまま定年まで単身赴任って嫌だなあと、どこか公募ないかなあと考えていたんです。そのときに、ちょうど助教の某君がやって来て、推薦書を書いてくれと言うんです。見ると京都府立医科大学。ポストが2つ同時募集で、人文科学と社会科学、どちらかが教授でどちらかが准教授で、決まっていなかったんです。それで、君どっち目指すの、准教授だよ、じゃあ私は教授で出すからと言って、出したんです。それで通っちゃった。それまでその公募のことは全然知らなかった。幸か不幸かそこに決まったので、喜び勇んで京都に帰ったわけです。するとあの世界はね、異界なんですよ。この世じゃない、異界なんです。それは異なる世界であると同時に、医者の世界、医界ですよ。赴任のちょっと前かな、『千と千尋の神隠し』の映画が流行っていて、ここは異界だな、私は千尋だという感じで、ずっと悩んでいましたね。結局、退官するまで悩みました。共同研究ができないんです。そういうことをやろうという人が誰もいない。彼らはもっと目先の研究、科研費とか厚労省の研究費が取りやすいような研究テーマに絞るんです。だから人文系と理系の共同研究みたいなものは、そもそも医者の頭の中に発想がないんですね。話をしてみると、周りに私の話題に興味を示す人がほとんどいない、完全に孤立したという感じです。何か私なりにできることがないか調べていると、スピリチュアルケアとか緩和ケアがあり、それから生命倫理の研究やホリスティック医学があることに気付きました。でも生命倫理の研究も、宮嶋さんはよくご存知だと思いますが、一定の枠の中での研究になっていて、はみ出ないんです。なんていうかな、一般常識的な枠組みがあって、その外に行かないんですね。既成の枠の中で生命倫理を扱うわけです。これは人の生命を扱うスタンスとしては非常に狭い。宗教学の立場からすると、生きている世界と死んでいる世界が同時にある。今日はお彼岸の中日で、この世とあの世が接近していると私は思っています。あの世とこの世の両方を包み込むような視点を持たないと、生命というものはわからないと思うんです。そういうものをも見据えたような生命倫理をやろうとしたんですが、難しいですね。

藤原：先生のいまおっしゃったことは、医学者と言いますか、理系の人たちだけではなく、先生のお考えでは文系も、信仰を持たない人は宗教学はできないとか、宗教のことは本当にわからないんだとかお考えですか。つまり人間は死んでその先もあるんだということを信じていない人には宗教のことは本当にわからないという。

棚次：そこまでは言いませんが、それがわかるかどうか大きな分かれ目ですね。こうやってここでいま呼吸しながら生きている、この実存的なところだけを踏まえても、宗教学の研究をすることはできると思います、ある程度は。ただ、先程言ったように、可能な限り目覚めた意識でやろうとすると、死んだ世界が視野に入ってくるんですね。た

またまかどうかわかりませんが、私の知り合いに死後の世界に通じている方が何人かいるんです。私は2年前に母が亡くなりましてね、往生してくれたと思っていますが、知り合いに「母はいまどうしてますか」と聞いたら、いまこうしていますよと教えてくれるわけです。いま横にいますよとか、死んでしばらくどういう状態になって、それから本来の世界に戻ってどうのこうのと、かなり具体的に教えてくれるわけです。その方は、いわゆるシャーマンですね、巫女さんというか。そういう人たちの世界をも取り込んでいかないと、本当の研究にはならないんじゃないかという思いがあるんですね。

藤原：それは自分で信じなくても、そう信じている人がいるよということを理解するような研究では不足なのでしょうか。自分でもそういうことを信じていて、経験があるということはより深い理解に絶対必要だとお考えですか。

棚次：そういう経験があるかないかで、かなり解釈が変わってくるのではないのでしょうか。「ある」ということが本当にわかりきっている人からすると、当然そういう世界を視野に入れた学問になるんですね。そうしないとおかしいですよ。だからむしろ、私たちが一般的に現実と言っている世界がかなり狭いんだと思いますね。現象世界全体の数パーセントぐらいでしょう。後はほとんど隠れていますね。

藤原：そうしますと荒木先生は、そういった意味でも目覚めていたというような。

棚次：荒木先生はそういうことは、私のような言い方では言われなかったですね。もっと普通に、普通の感覚に近いと思います。

宮嶋：それと関連するんですが、今日のお話の中で直観という言葉が使われていて、先生ご自身はすごく直観が強いと。でもそれだけだと学問にならないので、哲学的な訓練が必要であるというお話をされたと思うんです。その時に直観というのは、学問的な方法論になりうるのか、そこは今日のお話の中で、自分がやっていることが学問と言えるかどうか微妙なところもあるという話とも繋がると思うんですが、直観というのは、誰もがそれを身につけることができる方法であるとお考えでしょうか。

棚次：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。筑波にいた時に学生たちには、何か研究する時に、まずいま自分が置かれている普段の状況のままに研究対象に向かわないで、一回それをチャラにするというか、ご破算にするようなやり方を身につけることを勧めていました。たとえば、祈りとか瞑想。こういうのを一回やって、それで研究対象に向かうべきだと教えたんですね。ただ祈りとか瞑想と言っても、どんな方法かは個人差があります。だから、自分がやりやすいやり方で、頭の中に詰まっている固

定した既成観念を一回チャラにする、リセットするような方法を身につけるべきだと勧めたんです。祈りと瞑想が一番わかりやすい、やりやすいんじゃないかと。学生はその通りやってくれたかどうかわかりませんが。某君なんかは、私が山登りはいいよと言ったら、筑波山に何回も登っていました。とにかく、通常の研究のスタイルというのは、いきなり研究対象と向かい合うわけですね。それだと既成観念を継ぎ足したような、パッチワークの研究しかできない。それを一回捨てると言いますかね、一遍上人じゃないですけど、「捨てる」というのが大事なんじゃないかと思います。

江川：そうしますと、先生にとってある種理想的だと思われる研究者あるいは研究というのはどういうものがあるのでしょうか。エリアードはどうでしょうか。

棚次：エリアードはそうだと思います。あんなことはできないですね。エリアードはすごいと思います。学問的に尊敬できるすごい人は、どなたですかね。私は京大ですけど、西田、田邊あるいは西谷という先生方は尊敬していますが、自分の宗教体験を語る時に、必ずしもああいうやり方で語らなくてもいいと思っています。西田先生はたいへん偉い先生ですが、まだ先生の目が向けられていない対象領域がいくつもあると思っています。たとえば日本の古代からの宗教の流れ、修験道であれ山岳信仰であれ、あるいは神仏習合したものであれ、そういうものはまったくといっていいほど視野に入っていないですね。そこに目を向けた宗教哲学が可能はずだなど、だいぶ前から考えていますが、なかなか実行できません。それから、興味があるのは、プラトンとか、シュタイナーですね。あるいは空海。プラトンというより本当はソクラテスと言うべきでしょうが。ただプラトンを通してしかわからないので、プラトンと言っておきます。おそらく日本の学者の中にもそういう直観力と分析力の双方を兼ね備えた人って現にいらっしゃると思うし、過去にもいらっしゃると思います。ただあまり世間に知られていない可能性はありますね。

久保田：先ほどのお話の中で、学生さんに対して直に研究対象に向かうのではなくして、自分を支えているところの常識であるとか、そういったものを一回チャラにするとおっしゃいましたね。そのスタンスがあって、違う発見的なものが見えてくるんだと。そういうスタンスのことを先生は、現象学的だと呼びになりますかね。

棚次：それを現象学の方法と呼んでもいいと思いますね。

久保田：その場合現象学という言葉が出てくるのは、エリアードあるいはリクール辺りですか。それとももっと違うコンテキストからでしょうか。たとえばハイデガーの解釈学から来ているとか、そういうことでしょうか。

棚次：それは、それこそオットーだとか、マックス・シェーラーだとか、そういうところからでも言えるんじゃないでしょうか。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。

久保田：ただその本体というのが、先生のお考えですと実存的な存在としての人間の本体だけではないということですね。

棚次：それだけではない。それがないとこうやって生きている意味がないですから、当然あるんですが、それだけじゃないですね。あるいは、こういう実存の奥に秘めたものを同時に見るといふ言い方をしてもいいと思います。現にあるものだと思います。私が捉えようとしている世界は、現に当然あって、私の中にもそれが働いていて、みんなの中にもそれが働いている事柄だと思いますが、実存の意識では気付かれ難いと言いますか、しっかりわかっていない。それで実存と実存を超えたものが同時に視野に入ってくるという、そういうことになると思います。「現前と距離の共存」という、以前に何度か私が使っている言い方がありますが、まさにその事態を指しているわけです。

藤原：それは研究を続けているうちに徐々にわかってくるものなのか、それとも最初からほとんど宗教経験でわかって、それを徐々に言語化するということなのか、どちらでしょうか。

棚次：それは両方ですね。いろんなパターンがあると思います。だから、人生の中で大きな直観というのは与えられることが何回かあるかもしれませんが、通常は小さな直観がチカチカと閃いていると思いますね。

木村：直観のようなものを、宗教の言葉じゃなくて、哲学の言葉で語っていく意味というのはどういうところにあるとお考えですか。たとえばその実存を超えた部分は、それぞれの宗教でやっていけばいいというふうにならずに、あえてそこで哲学という言葉を使って明らかにするという意味という感じですが。

棚次：それは、京大の宗教学を学んだというところに、きっかけがあるんですね。宗教的直観をストレートに周りの連中に話してもわからないわけです。自分はわかっているけど、周りはわかってくれない。何とかしてこれはわかるような表現を持たないといけないということで、哲学的思考の訓練をしたんですね。それは一般の人と話す際には必要ないかもしれませんが。いずれにしても、言葉で話さないと伝わらないので、やさしい言葉で出すとどうなるのかというのが、いまも私自身の大きな課題ですね。

宮嶋：私も同じことが聞きたくて、目覚めた意識ということは何回かおっしゃったんですが、たとえば学問的な真理に目覚めるとか、たとえば医学者であっても、数学者であっても、ある種学問的な真理に目覚めるといふこともありうると思うんですが、今日のお話はむしろ、いわゆる宗教的な目覚めということだと思ったんですね。ただ学問的な

探究が、宗教的目覚めに通じるのだという、もしそれが目的だとすると、宗教的な活動と、先生がおっしゃる宗教哲学的な営みというのは、同じことにはならないのか、いかがでしょうか。

棚次：そうですね、繋がっているとは思いますが。繋がっているけど、私は同じことでもないと思っています。

宮嶋：その違いはどこにあるとお考えでしょうか。

棚次：やはり言語化ですね。言語化ですけれども、学問的な言語化です、宗教哲学はね。たとえば宗教経験というと、こうやって話をしながら祈るみたいなものも、一種の宗教経験になりえるわけです。でもそれだけだと学問ではないですね。

宮嶋：その部分が直観に対する分析と先生がおっしゃる部分ですね。それが学問的な言語化を意味するということですね。

棚次：そうです。直観の方法を語った哲学者は、実はベルクソンなんです。私は京大時代にベルクソンを勉強したので、その影響はかなり強いと思います。ただ筑波にいた時もそうですが、私の関心はわかる人はわかるし、わからない人はわからないんです。これは現に先生方との対話でも、そうだと思いますよ。

久保田：違う次元から話をさせていただきたいんですけど、たとえば宗教経験を他の宗教経験を持っていない人間に対して、通用する言葉で言語化しようとする、それは今日の話ですと哲学的な概念を使いながら言語化することだと思うんですけど、一方で宗教経験を理解しようと思う非宗教者は、その人が持っていたままで常識だと思っていた言語を超えなくちゃいけませんよね。そちら側への訴えかけというのは先生はなさるおつもりはありますか。つまり先生の宗教経験の言語化、私の頭の中にあるのはハーバーマスの共同翻訳なんですけれど、宗教経験を持っている側からの宗教経験を何らかの形で他者に通じさせるような言語に変換していくという。ただし、それは一方的な作業なのであって、もう一方で向こうからの、向こうが常識だと思っている言語を違う言葉に変えてもらわないといけないのかなと思うんですけど、そこら辺はどうお考えですか。

棚次：難しいですね。私の理解では、すべての人間はホモ・レリギオーススだというのがまずあるんです。それは違うだろうと言われたら、えっと驚くしかないんです。というのは、どんな人間も本体は、ありきたりの表現で言うと神・仏なんです。神性や仏性を本来持っています。だから、私のような宗教経験を踏まえて言語化するということは、もちろんわかる人とわからない人がいるんですが、わからない人も永遠にわからないかということそうではない。いままたまそういう状況になっているだけというふうに私の中では捉えています。

久保田：非宗教的であると自覚している人間が気付く素材を、こちらは与えることができるという感じですかね。あるいは、ある程度別のきっかけによって、気づきが目覚める、向こうに生じてくるということでしょうか。

棚次：非宗教的な人というのは、一見すると大勢いらっしゃるんですが、それは見かけのことであって、その人の本体はそうじゃないと思っているんです。だから、これがもう既に宗教者の見方なんですね。

久保田：そこら辺のお考えと、エリアーデのニューヒューマニズムというあの考え方というものには、何か共通項があると思いますか。

棚次：あるでしょうね。

奥山：少しエリアーデについてうかがいたいですけれど、エリアーデが目覚めた意識を持っていたとおっしゃいましたけれど……

棚次：そういう時もあったであろうと思います。彼の資料の読み方が重要ですね。ほとんど死と再生の儀礼に近いようなことを自らに課して、資料の中に溺死するような、古い自分に死んで、死なないと資料の本質が見えてこないというような解釈の仕方をエリアーデはしたわけですね。ずっと目覚めっぱなしだとは思っていませんが、学問的な営みの中で、エリアーデは目覚めた瞬間があったはずですよ。

奥山：そういう体験があって、エリアーデの解釈というものが成り立っていると。

棚次：そう、思います。もちろんそれは、アンチ・エリアーデから見ると、とんでもない勘違いだということになりますかね、私はそうは思わないのです。細かく言うと、いろんな資料の扱いが間違っていたりとか、エリアーデもあるんだと思いますが、それは本質的な事柄ではないかもしれません。どういう研究をするにしても、「蟹は自分の甲羅に似せて穴を掘る」と言いますが、結局それをやっているんだと思いますね、すべての人が。それだと本当の意味の研究になるのかな、私の研究もその類だよと言われる可能性もあります。もうちょっと、何かスカッとするような、目覚めた世界があると思うんです。それが明らかであって、ほとんどすべての人はスカッとした瞬間を明らかにみんな知っているはずなんです。ただすぐ忘れるんですね。そこから落ちるといいます。落ちたところに馴染んでしまっていて、それを思い出さないということだと思います。その落差の感覚をどうやったら確認できるかという、やはり祈りとか瞑想ですね。これを繰り返すことによって、その落差に気付くと思うのです。

久保田：話題が行ったり来たりしてすいませんが、先ほど先生が宗教現象学というふうにお考えになった時に、それは筑波に行ってからいろいろと勉強し始めたとおっしゃったんですけれど、京大で武内先生が宗教現象学という言葉をお使いになりながら授業をなさっていたと思いますが、武内先生の宗教現象学というのはどんな感じだったかとい

うのは。

棚次：当時のノートが残っているのでそれを見たら思い出すでしょうが、あまり記憶になくて、とにかくエリアーデがこんなことを言っていたとか、彼の人柄とか、そういう紹介をしてくれましたね。実は、西谷啓治先生もエリアーデについて話をされたことがあるらしくて、京大の先生はそういうものにも関心があるんだと感心していました。武内先生は私が学生の時にはずいぶん優しい先生になっていて、お若い時はたいへん厳しかったという噂でした。軍隊の司令官みたいな感じで、学生を厳しく指導された。ただ、私の頃には、非常に優しい好々爺で懐の深い先生という印象でした。

久保田：先生はその頃の講義ノートとか持っていらっしゃいますか。

棚次：探したらあると思います。そういうのを見直してみると、きっとすごいんでしょうね。こんなことを当時は話していたんだという、すごい発見があると思います。いま私たちがようやく気付いているようなことを、すっかりあの当時に話されていたはずです。

久保田：別の話なんですけれど、山中弘先生とご一緒に『宗教学入門』という本を書かれたというお話がありましたが、あの本を書かれた経緯というものはどういったものでしょうか。

棚次：あれはどういうことかという、ミネルヴァ書房から出たんですが、最初は荒木先生を編者にした『世界の民衆宗教』が、同じミネルヴァ書房から出ているんです。いろんな内外の学者が書いた民衆宗教の本ですが、その出版交渉に私が行ったんです。すると、これはいいかもしれないけど売れないので、売れる本と抱き合わせだったら考えてもいいという話でした。それでしたら、テキスト作りますからと言って、『宗教学入門』も出したのです。だから事柄の経緯としては、『世界の民衆宗教』の方が先なんです。執筆者の数が二十数名と多いので、Eメールでのやり取りに苦労したのは覚えています。昔みたいに郵送じゃなくて助かりました。あの本は、「宗教経験」のスタンスと「社会」のスタンスという2つの視点を複眼的に合わせたんですね。

久保田：そこら辺の構想は山中先生と2人で。

棚次：ええ、話し合っただけ。山中先生と私が編者になるので、両方の立場が反映されるようにということ。お蔭様で、出版して十年以上経ちますが、一万数千部売れていると聞いています。内容的に書き換えた方がいいかなと思うところはあるんですが。

藤原：その時にお読みになったテキストはどういったものですか。

棚次：筑波の時はとにかく大学院の院生の指導が大変だったですね。特に博論。これがね、学生たちはなかなか博論を出さないんですよ。まとまらないというか。ずるずると

延びるんです。院生の指導をどうするかということで、ずいぶん悩みました。博士と修士ですね。学部の授業ももちろんあったんですが、中心は院生の指導でした。だいたい修論の段階で、修論の口頭試問の際にどうするかというと、主査と副査がこてんぱんにやっつけるんです。というのは修論を書いた頃が一番学生が天狗になっているときなので、その鼻をへし折らないと、学者としては大成しない。もう寄ってたかって欠点を指摘するんです。もちろん、修論の本当の欠点や不備をです。すると学生もペしゃんこになる。その後可哀想なぐらいへこみます。それを乗り越えると、ようやく一人前の学者になるという感じですね。

宮嶋：先生のところの院生って、いま研究者として活躍されている方はいらっしゃいますか。

棚次：私が関わったのだと、土井裕人君。プラトンの宗教思想で学位を取りました。いまは情報処理やコンピュータ関連のものをやっているようです。プラトンとか新プラトン主義以外に別の領域もやった方が就職には有利だよと助言しました。井出直人君は山口大学出身で、京都学派の哲学をやっていたんですが、博論は完成しなかったかな。佐藤郁之君は、宗教言語と宮沢賢治をテーマに扱って学位を取りました。井門（富二夫）先生や荒木先生からご指導を受けていた学生とも関わりました。笹尾（典代）さん、谷口（智子）さん、海山（宏之）君、平良（直）君。あと岩崎（賢）君、山田（政信）君、岩崎（真紀）さんとか。それから、韓国の沈（善瑛）さん。ルーマニアのリアナ・トルファシュさんは、シンボル理論と伝統思想で学位をとりました。

武内義範先生がお亡くなりになった時に、追悼の文章を荒木美智雄先生が書かれています。京大文学部の『以文』という雑誌なんですが、コピーしてお渡しします。これは武内先生と荒木先生の関係がよくわかる追悼文です。それから、『超越する実存』という本があるんですが、このあとがきで、私なりに方法論について学生に与えた訓示があって、モーセ十戒をもじって「申せ自戒」と言います。これもお渡しします。そこでも祈りとか直観、瞑想について書いています。それと、荒木先生がお亡くなりになって、お通夜に参って、翌日の告別式は別の学会の理事会が東京であったので参列できなかったんですが、私なりに書いた弔辞を奥様にお渡ししました。その弔辞を読んでいただけで、荒木先生と私の関係がわかるかもしれませんので、お渡しします。

木村：先生が京都の方に移られた後、筑波大学は先生のポストにどなたか入られたのでしょうか。

棚次：私の後任は保呂（篤彦）先生です。いまあそこは、山中先生が中心じゃないですか。昔の筑波大学は、すごい先生がいらっしゃいましたね。井門（富二夫）先生もそうだし、小川圭治先生とか、三枝（充憲）先生とか、錚々たる先生方でした。大学創立当初は筑波ではなく東京にお住まいになり、授業の時だけ筑波に来られる先生も多かったようです。私にとっては、筑波で教えた経験は、非常に大きな財産になったと思います。荒木先生からエリアーデ宗教学を教わったわけですし、いろんな先生方との出会いもありました。東大の先生方とも、筑波は比較的近距离なので、交流することも少なからず

ありました。金井（新二）先生は、いまどうされていますか。

藤原：いまはご自身の元々の信仰に近付いてご研究をされているような印象がありましたね。最近ではシェリングを研究されているとおっしゃっていて、いまのお勤め先の関係で、近代日本のキリスト教のこともなさっていますし。

棚次：私がシカゴ大学に行った時には、筑波大の木村武史君と宮本要太郎君がいましたね。藤原先生はもうちょっと前でしたね。

藤原：先生は先ほど理想的と思われる学者のお名前を何人か、プラトンとかシュタイナーとか挙げられましたけど、ご自身の学風に近い学者は、日本の国内ではどの辺りでしょうか。共感するというか、同じ立ち位置を持って研究していると見ていらっしゃる方は。

棚次：誰ですかね、いないですね。みんなちょっとずつ繋がってはいますけど、ぴたっと重なるような人はいないですね。会って話をして、よく気が合う人はいますよ。そういう人は、鎌田東二君もそうですし、町田宗鳳さんとかいますが、津城（寛文）君なんかわりと合う方ですね。ただそれぞれみんなやっていることが違いますしね、私は私の中の第三期、京都府立医科大学に行って、やはり科学との関係というのをもう少しきちっとやった方がいいという思いがだんだん強まってきました。それは既存の科学の枠内で何か科学的検証や実証をしようというのではなくて、もっと別の形の科学があるかもしれない。高野山大学の寄付講座の資金を使って、「宗教と科学の対話研究会」というのを作り、十何回かやって来たんですが、こういう研究会は続けたいなと思っています。既存の科学を包み込むような何か新しい科学がありうると思いますね。それはどんな科学かという、やはり意識を正面から扱った科学ですね。いまの科学は意識を括弧に入れていて、つまり、意識の影響は無視できるとして、それで実験をやるんです。もし実験者の意識がそこに反映されているとしたら、これはすべてやり直しになるわけです。物質とか生物の研究も、意識の要素を組み入れた研究が今後起こってくるのではないのでしょうか。そうすると、それは超科学になる。ある意味で、既成の宗教の枠を超えて超宗教になるというのと、構造的に似ているんですね。私は、既成の宗教教団の認識というのは、それはそれで尊重されるべきですが、たぶんそういうものの根底が割れて深まっていくような、そういう事態が起きるように思っています。だから用語としては従来通りの用語を使うかもしれませんが、もっと解釈が深まっていくというか、そういうことが起こると思っています。涅槃にしても三位一体にしても、その他どんな宗教用語でもそうですが。

藤原：私が学生の頃にトランスパーソナル心理学とかそういうのがいろいろありましたけれど、それに近いものですか。

棚次：それはいまどういう状況ですかね。

藤原：一時期ずいぶんもてはやされましたけれど、ぱたっとなくなって。

棚次：日本では吉福（伸逸）さんが中心になって翻訳をした時代が過ぎて、後継者がいないと言われていました。パーソナル（人格の）をどう捉えるかですね。当然、実存のあり様というのはペルソナだと思います。それを越えたところもちろん人間にはあるんです。自己論の観点で言うと、いわゆる自我とそれを越えた自分、真我と呼んでもいいんですが、その二重の自己の関係をきちっと論じることができるかどうかですね。そこがポイントだと思います。一方だけに視点を固定して論じることが、比較的簡単だと思いますが。

宮嶋：最後にお一つ、大きな話なので聞くのをためらっていたのですが、超越というのは先生にとって重要なファクターだと思っていて、以前人間の内にウェイトを置いてスピリチュアリティの話をした時に、先生から、超越というファクターがなければスピリチュアリティという言葉を使う必要性はないんだというようなぐらいの、私はその時、縦軸というのを先生が強調されているのがわかったのですが、たとえばいまのお話でも、やはり超越との関わりというか、人間の実存のあり方というのをお考えになっているんだろうなと思ったのですが。

棚次：そうですね、超越という仕方で語ることはできると思います。ただ、この本にも書いているんですが、問題は超越をどう捉えるかですね。一般的には、実存を踏まえた超越というのがわかりやすい。実存は *existence* で、*ex* と *sistere* ですね。「外に立つ」というのが実存の意味です。自らの外に立つこと。そうだとすると、実存とは超越するんだということで、『超越する実存』という書名をつけたんです。超越を実存の方に置かないで、隠れた本体の方に置くと、この超越の捉え方がまた変わってきます。それこそヒエロファニーみたいな、根源の世界がこの世界へと開かれてくるという、そっちの方向からの超越という言葉づかいも可能かもしれません。通常は、「超越と内在」というふうにセットになっています。内在というのも一種の超越の契機をはらんだ内在があると思います。たとえば、聖なるものあるいは神が、われわれの内に働いているという時に、われわれの内ってどこなんだと疑問に思えます。この内は自我と同レベルの内ではないわけです。自我をもう一つ内側に突き破ったところでは、それは内在と言ってもいいし、超越と言ってもいいし、超越的内在と言ってもいい。

宮嶋：メビウスの輪のように、内在が超越であり、超越が内在でありというような、そういう関係性にあるということですか。

棚次：実存を超えたもの、アートマン（真我）とかどういう言葉を使ってもいいんですが、それがどこか遠くにあると思っただけです。ここに現にある。ここと言ったって実存のここじゃないんだけど、それとびた一つになっていると思うんですが、どうでしょうか。その関係をどうすればわかりやすく説明できるか。「役者」と役者が演じる「役柄」で説明すると、わかりやすいかもしれない。舞台上で誰か役者が、たとえば市川團十郎が弁慶を演じているとします。観客は弁慶を見ているんだけど、團十郎が演

じている弁慶を見ているんですね。ただ、ドラマに巻き込まれてドラマの中に入っている人にとっては、弁慶がいるだけです。團十郎も弁慶を演じつつ、弁慶になりつつ弁慶でない部分も持っています。その微妙な関係に近いのではないか。この譬えで面白いのは、弁慶はドラマの中で死ぬかもしれない、しかし團十郎は死なない。役者の團十郎も死ぬよと言われると困るのですが、この比喻では、役者（真我）は死なないんです。生とか死の領域を超えたところにある存在、生滅する世界を超えた世界にあるものです。この認識が、哲学のレベルでも失われてしまっている。永遠なるもの（不死）が考え難いような状況になっていると思います。哲学の危機ですね。そうは言っても人間は死ぬ。それは役柄が死ぬんです。棚次正和という役柄は死にますが、これと一つに働いている真我は死なないのです。こういう話をすると、それ宗教じゃないのとなって、学問から外れるように思われるのですが、ではいったい何を学問と呼んでいるのですかと尋ね返したいですね。

藤原：先生はそういった学問観で筑波大学あるいは京都府立という公立の大学で教えていらっしゃって、それでやりにくかったことなどはおありですか。

棚次：筑波大学の時は、やはり周りにいろんな研究者がいて、いろんな考え方があって、ずいぶん勉強になりました。学生も卒論とか修論に選ぶテーマがまちまちで面白かった。府立医大に移ってからは、専門の学生が一人もいないんです。教養教育で、医学教育の最初の1年とか1年半の間の教育と、大学院の授業を少し担当していました。これは何を話しても伝わらない、というか学生は無反応で、吐いた言葉が虚しく消えていく。どうしようか、それこそ異界に迷い込んだぞという意識が強かったですね。このやり方じゃ駄目だと思って、ある時から短冊状の記入用紙を用意して、授業の最後に質問を書いてもらいました。次の週に主だったものを紹介して、質問に答えるのですが、これをやり始めてから、彼らは彼らなりに考えていることに、ようやく気付きました。だから本当にそれまでまったく知らない空間の中に入り込んで、どうしようと途方に暮れた、そういう記憶が強く残っています。

木村：そういう意識が変わってきたというような感覚は、この十数年の間で、お医者さんの中で話が通じる人が増えてきたとか、そういうのは。

棚次：いまでも医者の中の先生の中でね、こういう話がわかる人がいらっしゃることはいらっしゃるんです。でも圧倒的に少ないですね。自然科学優先という医学教育のシステムの問題もあります。

木村：生命倫理の問題ですとか、それこそターミナルケアですとか、そういうことが医学界の中でもずいぶん取り上げられるようになってきていますけれど。

棚次：徐々にであって、それも……

藤原：さっきおっしゃったように常識の範囲でしかということですかね。

棚次：そうです。いまの医療のシステムの範囲内でどう対応するかということしか考えていませんね。私はむしろいまの医療システムそのものが問題かもしれないと思うのです。生とか死も医療システムに取り込まれていますが、顧慮されずにはみ出ている部分が多いので、それをきちっと視野に入れたいといけない。誕生も死も病も老いも、要するに生老病死すべてが、医療の中に取り込まれているという、とんでもない事態になっているのではないのでしょうか。

木村：それでも最近では、医療の方でもやっていけないので在宅というようなことが盛んに言われるようになってきて、私たちがやっている臨床宗教師というのもその辺りと関わっていると思いますけど、お医者さんの中にも徐々にこれじゃ駄目だなというのが出てきている気はしますね。

棚次：いま私は、「いのちの医療哲学研究会」というのを開いているんですが、そこには医者の方がかなりいらっしゃいます。そういう先生はよくわかっておられる。この医学で本当にいいんだらうか。一般的にはだいたい病気を敵対視するわけです。この捉え方って果たしてどうなんだらう。ヒポクラテスとかナイチンゲールはとても重要ですが、なぜ彼らの思想をもっと正確に読まないんだらうかと思います。みんな都合のいい解釈をするのです。ナイチンゲールなんか、「病気は自然の回復過程」だと書いているのに、看護の人たちはそこをしっかりと学ばないようです。看護は医学にすっかり従属した形です、おかしな話です。

宮嶋：今日のお話で、先生の第四期の、これからの先生の宗教哲学の展開というのがすごく気になると……

棚次：第三期の時点で宗教研究を半分やめているので、あとは小説を書くことと、俳句を作ることですね。いままでやりたかったけど、やっていないものをやろうかなと思っています。それと幾つかの研究会に関わって、本当に志のある人たち同士を繋ぐことですね。

宮嶋：あと科学と宗教との関係というテーマが重要な展開があるのかなと思って。

棚次：それは私の大きなテーマです。超科学というか、脱科学を目指す科学者もいるんですよ、実際。そのような人を講師に呼んで話を聞いたりしています。そうするとね、宗教の世界にもものすごく近いという閃きがあるんです。

久保田：先生は脱科学・超科学へ向かう途上で、おそらくは既存の学問分野の中で、こちら辺りだったら超科学の端緒が見出されるんじゃないかと思うような学問分野がありますか。先ほど心理学の話が出てきましたけれど。

棚次：やはり自然科学の場合、ベースは物理学だと思います。量子力学ですね。超弦理論などいろいろ出ていますが、そういう最先端のものが突破口を開くかもと予想してい

ます。

久保田：人文系ではいかがですか。

棚次：人文系だと、宗教学はもっと頑張らんと「あかん」のだと思いますね。人文系の中ではもっとも遅れて成立した学問の一つでした。遅れてきたということは、人間と自然を繋ぐ包括的な総合の学にもなりうるので、そこを目指してやってほしいものです。

藤原：この機を活かして、私たちはそういった方向性を目指さなくてはいけないということ。どうもありがとうございました。

宗教現象学について

田島 照久

聞き手：奥山 史亮，木村 敏明，久保田 浩，
藤原 聖子，宮嶋 俊一，藁科 智恵
(2017 年 9 月 30 日，於 早稲田大学田島研究室)

藤原：このプロジェクトのコンセプトは、宗教現象学というものが各国でどのように受容されてどう展開してきて、なぜ話を聞かなくなってしまったのかということ、宗教現象学が最盛期だった頃に研究をされていた先生方に当時の話や今どう思っているのかということをお聞きするものです。日本だけではなくて、ヨーロッパやアメリカでも同じようなことをしています。

田島：その場合の宗教現象学というのは、ファン・デル・レーウの意味においてですか。

藤原：人によって定義が違うので、そこからうかがいたいです。それがなぜ人によって違うのかということを探すというのが目的の中に入っているんですけど。でも前提として、宗教研究は制度として早稲田大学の中でどのあたりにあるのか、どう発展してきたかという、その辺りからお話しいただいた方がいいのではないかと。

田島：早稲田の宗教研究というのは伝統的に、かなり昔からあって、私も習いましたが、仁戸田六三郎という先生がいて、その先生の河面仙四郎という先生が長いことドイツで研究をされたこともあって、早稲田における宗教研究というのは、創立の辺りから領域としてあったわけです。ただもちろんそれは教育学とか、思想というような領域において展開されていたので、それが宗教学的な比較研究だとか、そういう手法を取り入れながら、宗教研究として、かなり精力的に展開しはじめたというのは、仁戸田先生の一、二代前の世代くらいからだろうと思っています。私が入学した 1967 年には第一文学部には哲学系の一般教育科目として、宗教学が哲学、倫理学、論理学と並んで A, B, 2 クラス置かれていました。2 クラスとも仁戸田先生が担当されていました。講義要項には参考文献として、仁戸田六三郎著『宗教学概論』、稲門堂刊行、が挙げられています。哲学専攻の専門科目としては、4 つある演習の 1 つが宗教学で、植田重雄先生が担当され、ユダヤ教・キリスト教の神秘思想 (Mystik) が演習テーマでした。さらに 4 年時に配当されている専門科目に宗教哲学があり、仁戸田先生がご担当でしたが、講義要項には、講義内容が以下のように箇条書きにされていました。(1) 宗教哲学の概念、(2) 宗教哲学と宗教学、(3) 宗教哲学と哲学、(4) 宗教哲学の歴史、(5) 宗教哲学における

主な作品、(6) 宗教哲学の性格、(7) 宗教哲学の方法論、(8) 宗教哲学の課題。早稲田では宗教哲学という領域がほぼみな自分のやっている領域だと認識をしていたと思います。当然宗教学というものは、マックス・ミュラー以降の学問ということで、当然その理論は入ってきたし、それに関わる比較思想論という方法論を取り入れながら、しかし宗教哲学という領域における研究が伝統的で、中心的であったと思います。

仁戸田先生からお話をしましょうか。世間で出版されてみんなが読んでいるもの以外で重要なものを中心に集めた遺稿集が出版されましたが、その中に「宗教哲学の問題点」と題された論文があります。そこでは今日言われる宗教哲学というものはキリスト教的な領域において、特にシュライエルマッハーとか、一般的に宗教の本質の非合理主義的な理解の立場と言われているような、感情を中心にした系譜に基づいて成立した、とされており、シュライエルマッハーは宗教論において、宗教の本質は直感と感情であるという風に言っていますが、しかしながら、そう言いながらもそこで扱われているものは、やはりキリスト教的な世界の問題であって、自然的なものと超自然的なものという二分の仕方でもって分けられるような、キリスト教の立場に立っており、それでは宗教哲学は真には成立しえないと、明確に言っているんですね。そして、唯一の人格神を対象とする一神教、キリスト教的な宗教が分類の基準になっているから、超自然と自然を峻別する立場が当然であるかのようになっていると。たとえばフリードリッヒ・ハイラーなども、明確にキリスト教と他宗教との相違を挙げ、キリスト教は Geist の宗教で超自然であると言い、他宗教は自然で野性的であると言っていると。ハイラーにしてもそのような見解を持っているんだと、批判しています。そして、宗教哲学の宗教はある特定の宗教のみを対象とするものではなくて、宗教全般を包含したものでなければならぬとすると、宗教哲学の素材となるのは、仏教以外の何物でもない仁戸田先生はおっしゃっております。それはなぜだろうということになるわけですが、こんな風に言っています。西洋に端を発した宗教学の分類に従えば、一神教と多神教は全く異なった別の宗教となる。しかるに、仏教そのものの中に一神教と考えられるもの、浄土真宗があり、また多神教と考えられるもの、さらに密教系の天台、真言その他、さらに教外別伝を標榜する禅宗などが存在し、いずれも仏教という一つの宗教に包摂され、内在しているんだと。また人格神、概念神、自然宗教の神々が別の宗教の神だとされているのに対して、仏教はそのいずれをも包含していると。たとえば覚者と言われる仏も、人格的であると同時に概念体であるということは、ヘブライ系の宗教からは理解されず、従って自然法爾の教義も理解されずに来たといっておられます。声聞、縁覚、菩薩を経れば仏になりうるということは、理論的には多神教ということになるし、事実、経典には「諸仏」という言葉も用いられていると。ですから、むしろ宗教哲学ということの材料となるべきものは仏教であり、その多様性の中の仏教というものを材料とすべきだということが書かれていますね。ですからおそらく、仁戸田先生自身は、まずギリシャ哲学やギリシャの宗教について関心を持たれ、それからヘブライ思想も研究され、そのあと中世のトマス辺りのことも学ばれた経緯があります。ご自身は基本的にはパスカルと親鸞の思想の比較研究などをされていたので、そういうような広い研究領域の下で、いろいろなお弟子さんが育っていったわけです。仁戸田先生はきわめて直感的で、宗教的なものに対する感性が非常に鋭い方であったので、特にドイツだとかさまざまな外国の方との接触も多かったんですね。ドイツ人に「あなたはドイツ人よりもドイツの精神を理解して

いる」と言わしめたと、そういう話はいくらでもあるんですよ。その下について先生方も宗教哲学の系統ですが、植田重雄先生とか、小山宙丸先生、堀越知巳先生、加藤智見先生だとか、何人もいらっしゃいます。特に仏教について今語ったような仕方です、思い入れがあったようですね。それとシンクレティズムだとか、神仏混淆というような日本の宗教形態にきわめて興味をお持ちになって、そういうシンクレティズムの宗教形態というものを、日本人の宗教性というか、メンタリティのもとで注目されておられたようですね。そして、一番上の方が植田重雄先生で、先生はヘブライの思想から入られたんですね。そしてブーバーの研究をされて、旧約とかその辺もやられましたけれど、あとは神秘思想というようなものに興味をお持ちでしたね。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もちながら探っていくのだと思います。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。特に、植田重雄先生は、キリスト教というものはヨーロッパにとっては異教であり、キリスト教にとってヨーロッパは異土であるという両者の基本的関係を強調されておられました。その中でキリスト教というのは、土着化という過程を現代に至るまで進めてきているのであると。キリスト教のヨーロッパ土着化ということはどういうことかといいますと、その土地に適応しつつ、この同化の中で、内実を異化しながら再譲渡していくこと、簡単に言えば、キリスト教とは全く異質の生活習慣にキリスト教的な意味を与え再譲渡することだといえます。土着化の2つの柱についてよく話されていましたが、一つは聖母マリア崇敬ということ、もう一つは守護聖人崇拝だと。前者の方はやはり大地母神の系譜に連なる実りだとか、豊穡といった信仰形態に代わるものとして、こうした信仰形態の受け皿になったのがマリア崇敬なのだと言っておられました。後者は、それぞれの職業領域あるいは人生における節目に対して、そこに関わる苦難とか困難を取り除くのを神に取り次いでくれる聖人というものの崇敬ですよ。これが実り豊かな個々の領域の神々という伝統のあったゲルマン的なものの受け皿となった。聖人とは、神にとりなし、代願（Fürbitte）してくれる守護者として人々に広く浸透していったと解釈されておられます。これらがキリスト教のヨーロッパ土着化の2つの柱だと。『ジャン・クリストフ』の冒頭で、旅の途中クリストフォロス（キリストを背負う者の意）を心に思えば不幸な死に遭うことがないということが書かれているとよく話されてました。あれは聖クリストフォロスの伝承が背景にあるわけですが、世界全体を作った Christkind を、死ぬほどの思いで肩に乗せて川を渡ったクリストフォロスは、キリスト教を死ぬほどの思いで担っているヨーロッパそのものの姿である、といつも話されてました。歌人であられた先生は、『ヨーロッパ歳時記』という本をお書きになられました。俳句には季語があるけれど、ヨーロッパにおいても、季節や時期、月などを表す中世からの伝統があり、Weistum というのですが、その時その

時に人々が、それに従うべき範例的な知恵があるんですね。たとえば 11 月、12 月は **Shlachtmonat** 「屠殺月」と言うのですが、自分所有の家畜であっても、この月以外には屠殺してはいけないと、そういうことが書いてあるのが **Weistum** です。それに目をつけられて、人々の暮らしと、それがキリスト教的な意味とどのように繋がるのかという視点から、『ヨーロッパ歳時記』を書かれたんですね。そういう形で、宗教現象学というか、現に今でも残っている習俗というものをご自身で観察して記述しながら、伝承の中の「聖」というもののあり方ですかね、それが習俗とともにあるということ、現地を旅しながら克明に観察され、残されていた文献などで辿られた。そういう仕事をされていたので、これは私は宗教学あるいは宗教現象学的な領域の一つの展開例だと思っています。これが植田重雄先生です。

それから堀越知己先生に関しましては、「文化変動に対応する宗教の持続と変動の研究」というテーマのもと、平成 3 年度の科研で植田重雄先生を研究責任者として、小山宙丸先生、峰島旭雄先生、谷口龍男先生、堀越知己先生、加藤智見先生、それから私と、それぞれテーマを決めて書いたんですが、その中で堀越先生が書かれている「近代における宗教的象徴体系の変化と同一」という論文に関してお話しすれば、堀越先生の宗教学に対する見方というのはおわかりいただけるかなと思います。ここでは、宗教社会学的な手法を用いながら世俗化の問題について論究されておられます。今はもう世界的な問題として、フランスではライシテの問題もありますし、いろんな形で取りざたされていますが、これは平成 5 年ごろのものですね。よく引き合いに出される教会の財産の民間への移行ということが書いてあり、19 世紀に入ってから、世俗化というと西洋の文化生活の諸領域におけるキリスト教会と神学の衰退を意味するのであるという基本的理解に立っています。教育・科学・芸術などの領域が教会の支配から解放される過程というもので理解されるようになったと。世俗化を理解するには、社会的・文化的変動と、宗教の変化を示す分析的用語として用いられる場合、おそらくその理解は 3 つに分けられるだろうと言っていますね。世俗化を宗教そのものの衰退と捉える見方と、2 つ目は 1970 年代に入ってから、世俗化は必ずしも非宗教化ではなく、宗教変動の過程であるという風に見る見方。ベラーの機能的代替物としての「市民宗教」はその典型だと。3 番目は、世俗化の結果として現代の先進社会における宗教は、社会と文化の統合される価値体系でなくなったが、主観的に構成されたシンボル体系としての役割はまだ保っているんだと。つまり世俗化現象とは宗教の個人化であると。これはルックマンなどが言っていますが、それがどういうことかと言うと、筆者の意見では近代化概念および世俗化概念の分析において取り出される「個人」ないしは「個人化」の問題であると。今、社会の中での個人の位置づけは根本的な変化に直面していると。その意味での個人化は近代的社会・近代人・近代的制度などの建前とその枠の中で実際に動いている人間と間のズレが生じてきていると。ここで取り上げる個人とは、近代におけるいわゆる **individualism** とは無縁だと。むしろ反個人主義の方向を示すと。なぜならそれは、目的合理性によって一元化され得ない性質のものだと。ではどう捉えていったらいいのかというと、ここで言う個人化とは、宗教として制度化しうるものの総体的でアプリアリな人間条件とも言うべき「意識の個体化」、具体的には人間による生理的・身体的本性の漸次的超越であり、そのアンビバレンツとしての「個人の無化」なんだと。だから個人化というのを個人の無化の問題として捉えていると。そして、人間はある型の社会変

動によって一足飛びに個人化するのではないと分析をしているんですけども、実際には歴史的意味体系の中で生まれ、それを内面化することによって個性となって、宗教の新しい社会的形態は、社会構造の非人間化を支持する一方で、社会構造に拘束されない人間の意識を解き放って、これを聖化したり、あるいは支えを失わせて無に直面させる。これこそ基礎的宗教現象ということであって、やがて全体として意味を与えるものももっとも底の基礎であると。この領域でシンボルは宗教的象徴体系となるんだと。そして、個人については、近代化そのものはキリスト教社会に由来する物差しであるにしても、この問題の研究には西洋的にスキームに則ったアプローチが不適切であることはほぼ明らかであると同時に、世界中に散らばる特定社会、たとえば日本の規範概念から出発して一般化することにも危惧があると。パーソンズやベラーが論ずる進化論や、機能主義スキームにおいては、制度化と分化とはだいたい同一視されているけれど、それはキリスト教文化圏では制度化と分化が歴史的に同時に起こって、調和している現象だからだと言っていますね。事實的個人はどこにも制度化されていないシンボル体系は直接に内面化してしまうんだと。したがって文化体系やパーソナル体系における乱れや、崩れや歪みは必ずしも制度の均衡に影響を及ぼさないと。なぜならばこの場合には、宗教的象徴レベルは、社会体系の構造的レベルから分化しているからだ。この両者の調和・不調和は社会が複合的であればあるほど、不調和の度を増すことになる。多元主義やシンクレティズムはこういうところから起こってくるのであるという風に、彼は分析しているんですね。これを読むと、世俗化の個人化というのは個人無化の方向であって、それはシンボル体系がほとんど私有化される形で、開かれた形でシンボルというものを持たなくなってくると言っていますからね、たぶんそういう方向に行っているでしょう、今。そんなことを考えておられて、予見される像はパターン化されたシンクレティズムからパターン化されないシンクレティズムへの過程なんだと言っていますね。我々の系統の中では、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。この人はなかなか論文を書かないという先生でしたから、なかなか全貌を知ることができないんですけど、ダンディで冴えた方でしたね。

峰島旭雄先生ですが、峰島先生はいろんな領域に入られていて、そしてやはり人間学ということで、峰島先生はカントの人間学、「*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*」という、1798年ですから、生前出版された講義の最後のやつですね。このカントの人間学というのにかなり興味を持って分析しておられますよね。そして特にプラグマティズムに関心を持たれていたのが、その繋がりからいくと、おそらくはシェーラーよりも、カントから人間学を学んでいましたね。では彼は何に興味を持っていたのかとちらっと見ていたら、人間学ということのカントに沿って分析をしているんですね。それを見ると、一つは「世間知 *Welterkenntnis*」というもの、このタームにきわめて興味を示されていて、「学校知 *Schulerkenntnis*」と言われるものもあり、むしろ心理学はその一つだと。そこで世間知の中にも理論的世間知と実用的世間知があって、そしてカントの場合には実用的世間知というのが、世界公民という形成に与るとされているんだと。人間学と言う時も、世間知というものを人間が得るのは、身体や生などあらゆるもの関わってきますから、そういう形で人間学の範囲を捉えようとしていたのではないかと思います。それともう一つ面白いなと思ったのは、宗教哲学と宗教学の関係。これは皆さんはどういう風にとられていますか。普通ならば、規範的な立場と記述的な立場だと

か言いますでしょ。4つに分けたり、神学があつて宗教哲学があつて宗教史学があつて宗教学的なものがあるという。我々が宗教哲学をやると言った時に、果たしてそれは宗教学とどう関係するのか、これを峰島先生は考えておられます。読んでもよくはわからないのですが、神学・宗教哲学・宗教学の中に、神学的宗教哲学、哲学的宗教哲学、宗教学的宗教哲学とか、とりあえず接近の仕方によって宗教哲学のあり方があるんだということ語ろうとしているらしいんですが、それがどういうものをもってそうであるかということは明確には語られていないんですよ。宗教哲学を宗教学の中にあると考えたことはなかったとか、氣多さんも言うておられましたよね。皆さんはいかがですか。

宮嶋：宗教学と宗教哲学ということに関しては、たとえば東大の田丸先生がいつも授業で、自分にあえて意図的に宗教学・宗教哲学という専門を書いて、自分は両輪としてやっているとおっしゃったことがあるんですが、今のお話だと、おそらく峰島先生と田丸先生は比較思想の繋がりでお話とかされていて、それで宗教哲学と宗教学という対比が出たのだと思いますが、そこはお尋ねしたいところです。

田島：よく言うのは、信仰と理性というところでこの2つが分かれた、あるいは規範的か記述的かというところで宗教学と分かれると言うけれど、それもうさんくさいんでね。だいたい宗教哲学をやつてそれが規範的なものを常に提示しようとしているかということ、あるいは宗教学をやつて、常に記述的なものを提示しているかということ、ありえない。その辺は皆さんはどういう風にお考えなんですか。宗教現象学についても。

久保田：七人七様だと思いますがね、ここに集まっている我々はみんな、おそらくワッハ・岸本的な、経験科学イコール宗教学だという単純な枠組みでは考えてなくて、私なんかはとりわけ経験科学的な方法というものが踏まえているであろう哲学的な前提条件があるはずなので、逆に言えば哲学的な研究が持っているインフラストラクチャーみたいなね、経験的な事実の上で宗教哲学がなされるだろうと、なので渾然一体としたものだ。それを包括するものを名付けろと言われれば、私だったら宗教学と呼びます。

田島：たとえばそれを今おっしゃったように、記述的と言っても聖なるものの本質の理解が先行しているかもしれませんね。宗教というものの本質理解が。しかし、それを元にしてどのような現れ方をしているのかということを見ていった時に、今は本質主義というのは批判されていますけれども、宗教学だってそういう前提に成り立って、現象というものを考えようとしているかもしれない。そうですね。そういう観点からいくと、植田先生などはまさしくそうで、聖なるものの現れとしての現象学という理解だったと思います。つまりそれは、経験知という世界における、的確な記述を必要とするものだと。ただしその前提は今おっしゃったように、聖なるものつまり宗教というものを本質主義的に理解した可能性がありますよね。けども、現象学的な意味で言ったらそこはまずエポケーしなくちゃいけないわけですよ。だから宗教現象学をどのように皆さんが理解しようとしているのかを、私はむしろ知りたいですね。

宮嶋：今のお話とからめてお尋ねしたいのですが、実は私は30年前に早稲田の文学部

で学んでおりました、私が大学1年生の時にはじめて聞いた宗教学は、堀越先生の宗教学を商学部の教室で。3年生の時は植田先生の宗教哲学の授業を聞いて、それで植田先生の宗教現象学ということで、聖なるものの現れというのがあったのではないかというお話だったのですが、私などが授業を聞いていて、宗教の現象学というよりも、宗教現象の学として、宗教現象学を捉えていच्छゃったのかなという印象もあったのですが、たとえばフッサールであるとか誰であるとか、そういった現象学が応用されていくという面と、どちらかと言うと宗教現象の学という、さまざまな宗教現象を類型化するとか、紹介するとかそういう捉え方もあるかなあという風に。植田先生自身はその点はどうだったと思われませんか。

田島：植田先生の場合には、ご自分で和歌を作られていたし、あとはティルマン・リーメンシュナイダーという彫刻家、その作品を通じて、それはやはり芸術作品ですから、そこに現れてくるものを見ようとされていた。単なる類型化の問題を超えて、そこには宗教の世界というものがある領域を確実に持つんだという主張、そしてそこには他の領域によって還元され得ない本質というものがあるという非合理主義的な宗教理解の立場にやはり立っていたと思われませんか。

宮嶋：植田先生の初期の著作が確か、宗教における人格性と非人格性の研究という、学位論文ですか。それが出発点で、その頃のスタートのご研究というのは非常に理論的であったものが、今日のお話の後半になってくると、非常に具体的な現象へとシフトしていったなという印象があるんですね。そういうシフトというのはどういう形で起こったのかというのは、先生ご自身はお側で見えていたかでしたか。

田島：宗教というものを考えた時に、そのものを担いつつそのものが真にかたちを得ているものこそ大事にしよう。それは一つの理論でどのように人間理解を語るか、神理解を語るかということよりも、美術だとかを通してということです。植田先生の言葉だと、こういう風に言っていますね。教義的なことは司教・司祭・修道士は理解できても、一般庶民の間では理解に困難である。農民・漁民・山の民・手工業者・商人たちにとっては、聖書も読めず、ラテン語はむろん知らない。彼らは司祭や牧師の説教の他に、もっとも宗教的なものを理解できるのは、絵画や彫刻で表現されたものである。あるいは皆で一緒に歌う賛美歌や祈りの言葉である。祭壇彫刻は見ることによって、そこで何が語られているかがわかるのだと。そういう仕方では、宗教というのは人々の中で生きていたんだということですね。

宮嶋：初期の研究の頃は、ハシディズムやブーバーなどどちらかと言うと達人的な宗教というものに関心がおありだったのが、むしろ庶民信仰のようなものへと変化していったようなところがあるかもしれないですね。

田島：宗教現象学と芸術という問題が先生にとっては大きなテーマだったんですね。

宮嶋：授業でも、宗教的な文学者は誰かみたいな話をされた時に、学生が遠藤周作とか

という名前を出したら、あんなのは違うんだ、西行だと。西行の歌などに思い入れがあったという印象があります。

田島：歌を詠まれるから、和歌とかああいうものは、昔ご自分で書いた和歌を読み返すと、その時のことがすべて戻ってくるそうですよ。五七五七七という音律を持つ和歌だけが文学の中で人間の救いに直結している、とも語っておられました。

宮嶋：書かれている歌集は『存在の岸边』とか、思索的なタイトルだなと。

田島：『六曜星』という題の歌集もあります。早稲田における宗教哲学ということの準備範囲になってくると、芸術的なものが入ってくると思います。私もイコノグラフィー、イコノロジーについて関心があってやっているんですけども。

宮嶋：それは植田先生もおっしゃっていましたね。文学とかそういった領域も含めて捉えていくところが早稲田のいいところなんだという。

田島：つまり、早稲田というのは文人の系譜というのを大事にするんですよ。文人とは何かというと、自ら創作に携わるといふ。学生たちにも言うんですけど、とにかくいろんな領域に対して感性を磨かないといけないと。

藤原：宮嶋さんが、宗教の現象学と宗教現象の学と分けてましたけど、峰島先生が『宗教の現象学』（東方出版、1984）という本を編集されていて、あれは意図的に宗教現象学ではなくって、哲学としてやりたいんだと宣言されたと思っているんですけど、その辺りに関してはいかがですか。

田島：私は峰島先生とはあまり接触がなかったのですが、そうですね、先ほど言ったような現象学、彼が言う宗教現象学という問題領域でどういうことが具体的に展開されていったのかというのは……植田先生の場合には宗教民俗学だとか、芸術や文学の問題だとか、そういう形で展開されています。峰島先生の場合にはどうなんだろう。やはり比較思想的な領域で、彼は浄土宗のお坊さんで、カントから入られているから、それらの比較や、あとデュイやヤスパースですね。ヤスパースの場合には、確実に宗教哲学だけでも人間の有限性の限界にぎりぎり踏みとどまろうとしている、そこがまあ泣けてくるけども、そういう哲学ですよ。つまり一気に行かないで留まって。その辺りに興味を持たれていましたね。ご自身も宗教家であられたりもしましたから。だから宗教の現象学と言った時に、宗教哲学の問題として扱ったけれども、それが現象学の領域でどのような特徴を持っていたのかは私はわからない。

久保田：たとえば、先生が植田先生の授業とか、お二人のお話の間で、現象学あるいは宗教現象学の言葉が出てきたということはありますか。

田島：ないですね。

宮嶋：おそらくそれに対して、堀越先生はオットーとかやられていて、彼は授業の中でも宗教現象学という言葉を出されていたと思います。堀越先生にとっての宗教現象学というものは、やはりオットーのようなものを考えていたのでしょうか。

田島：たとえば宗教現象学と言った時の批判的な立場というのは、いわゆる現象学的な観点からじゃないですよ。やっぱり信仰の問題ということを相対化したり、あるいは方法論的な問題であったりしたのかな。彼はほとんど論文がないのでね。あの先生と喋る時には、ずばっと短い言葉で言うけど、そんなことを話しちゃ粹じゃないよという感じだったから。ただ書いたのを見ると、一番宗教学の領域的な発想ですよ。

宮嶋：私の記憶だと、堀越先生がご自身がクリスチャンだというお話だったと思うのですが。

田島：奥さんがクリスチャンで、彼もそうだったな。私がドイツに行った時に、いい十字架があったら買ってきてくれと言われました。

宮嶋：ただご本人は、そんなに熱心なクリスチャンではないけどみたいなことをおっしゃったけれども、やはりクリスチャンでしたか。そのことと今の宗教現象学の中で、信仰を相対化するということは関係はなかったのでしょうか。

田島：そうですね、それに従ったキリスト教的な芯というところから学問の方法論が構築されているとは感じなかったですね。影響はあるでしょうが、形として見えてはいなかった。

藤原：ドイツで親交があった学者はどの辺りですか。

田島：仁戸田先生はハイラーと交流があったと思います。先生は亡くなってからイグナチオ教会で葬儀をやって、みんなびっくりしたんですよ。先生は仏教徒じゃなかったのかと。急なご逝去だったので、本人のご意志であったかどうかはわかりません。小山先生のクリスチャンネームはトマス・アキナスです。それと植田重雄先生はカトリック教会に心を寄せておられましたが、若いときプロテスタントで洗礼を受けたそうです。

宮嶋：ちなみに堀越先生は、私が在学していた時ずっと商学部の先生でいらっしやって、植田先生もそうですね。田島先生も商学部でしたが、文学部に移られたんですよ。先ほどの話で、文学部で宗教学の講座というものが行われたのは先生が初めてということでしょうか。

田島：早稲田の文学部には宗教研究の伝統が根強くありますし、宗教学も宗教哲学もキリスト教思想も講義として、演習として行われてきました。商学部にも宗教学はありましたし、教育学部にも宗教研究というのがありましたね。二文に思想宗教系という専修ができたことによって、宗教研究が一文、二文の大きな教育の柱として認知されたのだ

と思います。その流れで宗教研究の担当者として呼ばれたのですが……。私自身はエックハルト研究者ですが。

宮嶋：先生ご自身のアイデンティティは宗教哲学者であると。

田島：そうですね。

久保田：そこでお聞きしたいんですけど、先生が学部時代から学んでいかれる過程において、宗教現象学なる言葉に接した一番最初の機会は覚えていらっしゃいますか。

田島：現象学はもちろんありますが、宗教現象学については、たぶん堀越先生がお話になっておられただろうと。ただし堀越さんの授業は受けていないですからね。

藤原：そうすると堀越先生はなぜオットーや宗教現象学に興味を持たれたのかというのが疑問ですね。

田島：ご自身でいろんな書物は読んでおられたかなとは思いますが。特に IAHR の研究誌はすべて揃えて目を通しておられましたから、研究動向は踏まえておられたのではないかと思います。

木村：仁戸田先生の講義の中でテキストとして使ったとか、そういうことは。

田島：オットーのものを使っておられたかどうかは分かりません。ただし仁戸田先生も書いているものを見ると、いろいろなものに目を通して勉強しておられますから、オットーの所論学説は当然知っていたと思われま。

宮嶋：ちなみに仁戸田先生は、フリードリッヒ・ハイラーと非常に親交があったということももうかがっているのですが。

田島：そうです。ですけど申し上げた通り、批判もしていますもんね。

宮嶋：それで当時の仁戸田ゼミで、ハイラーの *Das Gebet* を輪読していたというようなお話もあるのですが。仁戸田先生とハイラーの親交が非常に深く、それで早稲田の中ではハイラーの名前というのが大きく取り上げられていて、それで私は学部の時にハイラーの研究をしたらどうかという話で、ハイラーの研究に入ったので。そこでうかがったのですが、確か山我哲雄先生も仁戸田門下でしたが、お話とかはされていなかったか。

田島：あまりないですね。仁戸田門下というよりは、小山先生門下でしょう。

宮嶋：仁戸田門下の方々は豊穡なというか、いろいろな領域で著名ですよ。先生ご自身は仁戸田門下であるという認識はあるのでしょうか。

田島：私は卒論は仁戸田先生でしたが、学部卒業したらすぐドイツに行っちゃいましたからいわゆる仁戸田門下ではありません。植田重雄先生を通しての仁戸田門下の人とのつながりですね。

宮嶋：田島先生ご自身は少し距離を取って、早稲田の仁戸田門下の人たちを見ていたということですか。

田島：というか植田先生関係で、仁戸田門下の小山先生、堀越先生、加藤先生たちと知り合ったということです。私はドイツに行って向こうで **Magister** 論文を書きましたので、植田先生と先生の義父のフランス文学の佐藤輝夫先生と親しい関係があっただけです。帰国してから小山先生とか堀越先生とか学会関係で親しくなったという関係です。

久保田：先ほどハイラーの話が出ましたが、田島先生はそういう先生方とお付き合いなさっていて、宮嶋さんがハイラーの研究者になったという話がありましたが、ハイラーという名前はそう頻繁に出てきたものですか。それともハイラーというのもあるよねという程度の言及だったのですか。

田島：私はドイツで *Das Gebet* に触れこれは面白いと思っていましたが、日本でそういう意味では、授業で仁戸田先生が喋ったと思いますよ。堀越先生は仁戸田さんに心酔していますからね。一種独特の感性だと言って。だからいろんなそういう面は全部押さえたと思いますね。

久保田：そうするとある種植田先生を飛び越えてハイラー的なものに行っちゃったという感じですね。

田島：植田先生の場合は誰もやっていなかったヘブライというものをやっていたので。あとはやはり芸術的な方面と。

久保田：先ほどのお話の中で、今お話して下さった先生方の共通項として、人間学的な捉え方があるというのはおっしゃいましたが、その人間学という言葉で研究の方向性を特徴付けるということを、田島先生はご自分でもなさいますか。

田島：人間学と言った時に身体の問題も入りますし、いろんな関係も入りますよね。そういういわゆる今までの人間の本質だとか何とか言いながらやったのでは押さえきれないものがあると。しかもそれは東洋的なものとの関係で見ようとした時に、やっぱりそこに新たな人間学的な視点が必要であるということは思うんですけど、それを人間学と呼ぶのは私はあまり好きではない。嫌いなんです。それは使わないけれども、その観点から、そういう問題を立てるということについては当然だろうと思います。社会の問題もあるし、他者の問題も全部入ってくる観点ではあるけれども、あとは人間学ということで言うと、カール・ラーナーの辺りの、人間の本質の中に現象を超えて根源的なものを求めるという本質的なものがあるという、ハイデガー辺りを使いながら、それが

あるからこそイエスというのは初めて問題になってくるんだという。そういう人間学的な観点からの神学の理解の仕方というのは、カール・ラーナーがやっていますからね。ああいう観点は有効だと思う。

久保田：それは神学者にとってですか、先生にとってですか。

田島：たとえばそれは、信仰の問題を超えて、人間の本質的なものを見た時に、初めてそこにイエスの問題というものを、そういう領域において考えることができるということについては有効であるという意味です。

藤原：先生が人間学の言葉は好まれないというのはどういう理由でしょうか。

田島：人間学はなんか気持ち悪いじゃない。そう思いませんか？

宮嶋：改めてそう言われるとそういう気持ちもあるかなと。普段何気なく当たり前のように使ってしまうんですけど。

藤原：使いますか？私は一つ上の世代の先生方のタームだという感じがして。

田島：上田閑照先生は人間学という言葉をお大事にしておられました。私は使いませんが。

久保田：人間学という言葉をお先生方からお聞きすると、どうも結節点がないんですよ、私との。非常に宙に浮いた言語で。(アルノルト・)ゲーレンとかシェーラーとか特定の背景があるのかなとも思うんですが、必ずしもそうではない話をされていたりもするので。

田島：カントにもあるわけですよね。だからそれなりの問題意識としてそういう言葉が成立してきたのもわかるけれども、気持ち悪いよね。

藤原：今出てきましたけれど、マックス・シェーラーはかなり読まれていたんじゃないですか。早稲田で。

田島：峰島さんは研究会で読んでいましたね。でも植田先生は読んでいなかったと思います。

木村：植田先生はご自分の学問を何学という風におっしゃっていたのでしょうか。

田島：宗教民俗学ですね。

木村：それはいつごろからでしょうか。

田島：縁で言うと、私がフライブルク大学に行った時に、哲学科に入ったんですね。そしてマギスターを書かなくちゃいけないので書いたんですけど、その時に第一主科というのは哲学だけれど、第二主科を取らなくちゃいけなかった。私は神学部の中にある、**Religöse Volkskunde** を第二主科として取ったのです。研究室に入りびたっていました。その関係で、植田先生は毎回手紙を送ってきて、あの資料この資料と言って。私が報せたり送ったりして。その時に知り合った宗教民俗学の先生とは家族ぐるみ、まさに家族のように未だにお付き合いをしています。この研究室との連絡繋ぎは私がずっと、先生が亡くなるまでやりました。だからおそらく、ドイツの宗教民俗学との直接の接触が出てきたのは私が向こうへ行った時からです。1972年から1978年までフライブルク大学にいたので、その辺りからですね。

木村：そうすると植田先生の頭の中にあっただのは、やっぱり日本の民俗学とかとの繋がりとというよりも、ドイツの **Religöse Volkskunde** の翻訳としての宗教民俗学という。

田島：そう、キリスト教の中にあっただけじゃなくて、しかも代々受け継ぎながら、キリスト教のヨーロッパ土着化の具体的な形態としての生活の形。そういうものに非常に興味をお持ちだった。

藤原：その系譜を継いだ方々はいらっしゃらないんですかね。

田島：**Religöse Volkskunde** をドイツで第二主科で取ったこともあり、一応私が講義を立ててやっていたりしていたんですけど、ただ私の場合には、マイスター・エックハルト研究が主だったので、二足の草鞋でしんどかったけれども大変興味深い領域です。「キリスト教と祝祭」という授業もやっていて、教会暦や祝祭、民間習俗、イコノグラフィについて科研費で合計12年ほど現地調査や文献集めをいたしました。

木村：宗教学と民俗学という、東北大学なんかまさにそういう流れにあって。

田島：鈴木岩弓さんとは親しいけれど。

木村：そうですね。植田先生の話聞いていても、哲学を出発点にされている辺りは楠正弘先生のことを思い出してしまったりするんですけど、植田先生は日本の民俗学や民間信仰などという言葉が使われたりはしたのでしょうか。

田島：民間信仰、そうですね。使われましたね。日本のものについてもいろいろと発表されたこともあったけど、やっぱりヨーロッパですね。現代のキリスト教。

久保田：微妙なところなのかもしれませんが、植田先生の宗教民俗学へのご関心というのと、田島先生がフライブルクで **Volkskunde** を勉強なさった時の前後関係はいかがでしょうか。今のお話を聞いていると、植田先生の関心は、田島先生がフライブルクにいらっしやって、そこで田島先生を経由していろいろな資料を手に入れられたからとい

うことなのでしょうか。

田島：それはもっと前で、私が向こうへ行くと言ったら「それはいいわ。いろいろ頼みたい」とおっしゃったので、その前からですね。ただし、いろんな研究所に行かれたりする際のコンタクトや、民間習俗や祝祭のご研究に関する資料情報、写真撮影などのお手伝いは現地におりましたので多少できたと思いますが、ヨーロッパの民間習俗や祝祭に関しては元々ご興味がありましたね。

久保田：話を変えたいんですけど、宗教哲学という領域というか規定は、たとえば早稲田の伝統において、京都大学というものは意識化しておりましたか。

田島：私個人としてはすごく親しみを感じています、西谷啓治先生の門下の方々に。臨済禅とエックハルト研究の両方のご縁からでしょうか。今でもご健在の方は、上田閑照先生とか川崎幸夫先生とか松山康國先生とか。今でも親しくしていただいているのですが、早稲田は京都と親和性が高いと思います。非常に。

久保田：峰島先生がお書きになったものをご紹介いただきましたが、では田島先生にとって、宗教学と宗教哲学というのはどういう位置関係にあるのでしょうか。

田島：そういうテーマで考えたことはあまりないんですが、確かに授業では、ヨアヒム・ワッハの分類と、岸本先生の図式で説明しますけど、まあなあと思いながら説明しています。みなさんはどうですか。

藤原：こういうことで東大の宗教学は自己規定しましたよということで授業では出しますけれども。私見では自分が哲学だと思っていらっしゃる方々は、宗教哲学は哲学の中にあると考えていて、哲学者でキリスト教思想をやっている方は宗教哲学と呼んでもいいという考え方で、その場合宗教学は離れているんですよね。宗教学の中で育ちますと、宗教学というのは研究対象に対して「学」がついているだけだから方法はいろいろあって、哲学的な方法を使えば宗教哲学になるし、社会学的な方法を使えば宗教社会学になるという風に見ていますね。

田島：そうですね。対象規定ぐらいにね。

藤原：それが一般的じゃないかと思えますけどね。氣多先生は、宗教哲学が宗教学の一つだと思ったことはないどころではなくて、哲学はすべて宗教哲学だとおっしゃっている。一般の哲学は小さいものでしかないけど、宗教哲学は存在の根源をちゃんと探求しているから、あれこそ第一哲学なんだということをおっしゃっている。

久保田：当然それは哲学の中では認められないけれども、ということもおっしゃいましたが。

田島：それはやはり、トマスの頃からいわゆる神の身分である永遠の問題を語るには、時間を手がかりにして、哲学的な方法で着手するという伝統がありますから。つまり時間は永遠を根源としているという前提があるので、時間の考察から永遠を考えるという正当性が担保されているのに対して、現代の哲学ではその前提自体がないので、永遠の問題が出てきた途端にそれは哲学ではないと言われることになる。宗教哲学の場合には、まさしくそういった前提をも問題として扱っていくので特殊な哲学形態といえるのかもしれない。ただし哲学の場合、やはり人間の有限性から無限なるものを考えない哲学者はいないから。それを主題化する時に、主題化すべきではないと黙るのか、あるいは主題化する時にきちんと方法論を立てるのかというところで変わってくるだろうと思いますけれどね。

宮嶋：宗教哲学ということで言うと、一番最初の仁戸田先生のお話の中で、キリスト教研究に対して仏教というものがあって、そこを立てることである種宗教哲学的なものを目指していくという印象があったのですが。

田島：仁戸田先生はヨーロッパの人と話した時に、宗教哲学というのは自然と超自然という二者弁別的な区分でしか考えていないと感じたとおっしゃってます。しかし仏教においてはそれは一如だと。そういう見方もあると。しかもそれは仏教においては、人格的なものとそうでないものとか、多神教的なものから一神教的なものとか、そういう要素がすべてあるわけだから、それは材料としては最適じゃないかと考えておられるようです。

宮嶋：そうすると、先ほどいろいろなかたのお名前が出た中で、キリスト教と仏教というものから比較思想というのを立てていった方として、加藤智見というのはまさに、親鸞とルターというテーマ設定というのは、ある意味では早稲田的なものを継承しているということでしょうか。

田島：仁戸田先生の意見はそうでしたからね。比較宗教的な。だからそういうところに着目されたのではないかと思いますけれどね。

宮嶋：その流れというのが、一方では峰島先生のような比較思想、特にキリスト教と仏教の比較というような流れがありますかね。

田島：あると思いますね。つまりは、哲学でいる限り西洋的なものはしっかり理解しなくちゃいけないけれど、なおかつ東洋的なものに対する熱い眼差しがあると。そういうところがあるんですよ。私もある意味ではそうですから。

久保田：先生が先ほど、京都との親和性が高いとおっしゃったのはその部分でしょうか。

田島：そうそう。

宮嶋：だからおそらく、キリスト教と仏教という大きな2つの軸があった時に、そこにアフリカの宗教とか、アジアの宗教とかというものが入りにくい面もあったかなという。

田島：それはいわゆるフィールドワークとかのノウハウとかの問題で、ただ今早稲田には文化人類学的なものがありますから、そこでは縦横にやっていますから。

宮嶋：田島先生がいらっしゃって、そういう方々との繋がりで変わってきたところがあるのでしょうか。

田島：その学問自体は、文化人類学的な観点で宗教を見るというのは宗教の現象学的な見方ですね。今思い出しましたが、この堀越さんのものにはそういうことが書いてありましたね。「このような人間学的というのは」、というところに括弧をして、「場合によっては文化人類学と呼び替えてもよい」というのがあり、人間学的条件に従って世界的現象としての近代化に連動する宗教を究明することは果たして可能であろうかと言っているので、「人間学的な」を「文化人類学的な」という風に読み替えて言っているの、そういう問題意識はあったんですかね。Anthropology ですしね。

藤原：私が学生の時に加藤先生が非常勤に来てくださって、授業を取ったんですけど、その時に最初におっしゃったのが、自分は親鸞とルターの比較研究をしているけれども、普通は親鸞の専門家になるとか、ルターの専門家になるとかで、2つやる人はいなくて、2つやっているという、「君はよくそんなことができるね」と嫌味を言われると最初におっしゃっていて、哲学者というのはあれこれやるもんじゃなくって、何かの専門を徹底的にやるものであるという、それが一般的だった時に、早稲田の先生方はあえて比較をするというのを選んだ方が多かったんですよ。

田島：そうですね、やっぱり仁戸田先生の影響はあるんじゃないでしょうかね。西洋哲学的な思惟というものに徹底的にコミットしながら、なおかつ東洋の知恵というものに深く憧れるという。

木村：ちなみに、仁戸田先生が早稲田大学で教鞭を執っておられたのは何年くらいまででしょうか。

田島：どうだったかな……昭和56年に亡くなっているんですね。辞められてから10年は経っていないと思うんですよ。ええと、定年退職したのは1978年3月ですね。亡くなったのは1981年。3年しか経っていませんね。だけど仁戸田先生自身は、どこかで仏教の修行をされたということは、なかったと思います。

木村：それでは宗教的なバックグラウンドを持っておられたわけではないのでしょうか。

田島：ええ、実際にどこかの教会に属していたわけでもないんでしょうね。植田先生は洗礼を受けていたんですよ。若い時に。ただし洗礼名がなかったから、やっぱりプロテ

スタントでしょうね。

奥山：先生のお話の中で、聖なるものとか、聖なるものの現れという言葉が出てきましたが、日本の中でミルチャ・エリアーデとかが流行った時に、早稲田の宗教哲学としては反応はあったのでしょうか。

田島：エリアーデに対する反応？まあ聖俗論として、つまりヒエロファニーの考え方は非常にクレバーですよ。方法論としてとりあえずそれより見るという形で出発するから。だけでもエリアーデについて、東大では相当取り上げていましたよね。それほどそのことが大きく、エポックメイキングな形で語られたり、それを研究しようという人はいなかったと思いますよ。

宮嶋：どちらかというやはり、情報がドイツとの繋がりで、ドイツの情報は豊穡で、アメリカの宗教学の情報よりはヨーロッパという印象が私はあるのですが。

田島：そうだと思いますね。関心の所在はヨーロッパ、ドイツですよ。

宮嶋：さらにはバックグラウンドとして、ドイツの哲学があつて、ドイツのさまざまな情報の中で宗教学的な情報というのは豊穡だけれども、アメリカの新しい宗教学がどうかという話はあまりないという感じですかね。

藤原：ファン・デル・レーウはいかがですか。

田島：ファン・デル・レーウもあまり問題にされていなかったように思うんですね。

藤原：ではもっぱらハイラーで、メンシングはいかがですか。

田島：メンシングはあります。もちろんルドルフ・オットーも。

宮嶋：オットー、ハイラー、メンシングというのが話としてはよく出てきますね。だからむしろその後の（ギュンター・）ランツコフスキーとか、そういう人の名前も聞いたりましたね。

木村：田島先生がドイツで勉強されていた頃に、宗教現象学という名前は頻繁に聞くものだったんですか。

田島：頻繁には聞かないですね。

木村：否定的な捉えられ方ということでしょうか。

田島：いや、どういう授業を取ったかによりますけれど、私は特にこれといって記憶が

あるような具体的に展開したものを聞いたとか、そういう覚えはないですね。

久保田：現象学はいかがですか。

田島：それはもちろん、フォン・ヘルマン先生のハイデガーの演習をとっていましたが、重要な演習テーマでしたから。

宮嶋：先ほどの問いに戻ってしまいますが、堀越先生がオットー、ハイラーの宗教現象学というものを、非常にいい言葉として強調されていて、一体それはどこから持ってこられたのかというのは、すごく面白いですね。

藤原：堀越先生が仲がよろしかったのはどなたですか。

田島：堀越さんはまんべんなくみんなと付き合っていましたね。それこそ、立教大学の先生方とも親しかったと思いますよ。鈴木範久先生とか、藤田富雄先生とか。

宮嶋：すると、宗教哲学的なアプローチですね。宗教哲学・現象学というそこら辺の繋がりですね。

田島：あと植田先生のことと言うと、田丸先生の仲人でしたからね。なので田丸先生は植田先生を大事にされていて。しかも田丸先生と峰島先生は浄土宗繋がり、同じ高校で。あとは窪徳忠先生とも植田先生は気が合っていましたよ。あの先生は変わった方で、声がでかくてね。知ってますか。

藁科：テープ起こしの作業の時に、窪先生の講義をお聞きしました。

田島：あとは上智の安齋（伸）先生とも。

久保田：先ほど小山先生の話が少しうかがいましたが、小山先生の流れというものはあるんですか。

田島：小山先生は元々トマスをされたんですよね。だけれども、小山先生ご自身は学部でも教務をずっとやっていて、学部長も一文、二文の両方をやり、大学行政に打ち込んでおられ総長までやりましたので、「私は早い時期から学問は諦めました」とおっしゃっておられました。無理ですよ。研究する暇がなかったでしょう。だけれども、中世のトマスをやっていたので、中世思想関係は、彼のお弟子さんだと、矢内（義顯）さんでしょうか。

藤原：悪の問題とか、そんな感じの本を編集されていましたよね。その執筆陣を見れば。

田島：小山先生がついた仁戸田先生は何しろ難しい方だったから。小山先生については面白い話があるんですけど。何回も一緒に旅行したりしましたが、ご実家は造り酒屋さんなんですよ。丸真正宗という有名な。それで、何かあると一斗樽を差し入れしてくれました。家訓として、きゅうりは絶対食べてはいけない、というのがあった。荒川沿いだから、氾濫した時に伝染病になるからというのが本当の理由なんです。先生の大学葬の時に、弔事を述べただけだけど、その時に、あの辺の方は、きゅうりを切ると葵の形でしょ。葵の紋に似て恐れ多いから食べなかったんでしょうね、と言ったら家の人に喜ばれました。いつでもどこかへ行ってお漬物が出ると、「田島君これあげるよ」と(笑)。あともう一つはね、普通コーヒー飲むと目が冴えるじゃないですか。ところがあの先生は必ず寝るの。コーヒー飲んだ後、もうすぐに寝る。私が調べたら、コーヒーというのはどっちかになるんですってね。つまりバランスを取って興奮もするけれども、鎮める作用もあると。あの先生はコーヒーを飲むと必ずかーっと寝ました。

宮嶋：最後に一つだけ、オフレコでいいのですが、私が学生の頃聞いた話で、早稲田に宗教学科というものがあったというのは、仁戸田先生は非常に尽力されて、専修を作ろうとされた。ところが松浪(信三郎)先生が人文を作ろうとされて。で、かなりいろいろあって結局は人文ができて、宗教学がだめだったという話。

田島：そういうことはあったかもしれませんが詳しくは知りません。その後二文改革でもって「思想・宗教系」という専修ができましたからね。その時に宗教関係の科目が多く設置されました。その後に私は移籍してきました。

宮嶋：田島先生が文学部に移られたというのは、外から見ているとすごいなと思って、その中で実質的に宗教学というのをやられているのかなというのは、私が学生の頃にいらっしやったら良かったのにといいぐらいですね。

田島：文学部に移籍した後、大規模な学部改編が行われましたが、構想時から発足時までずっと教務として密接にかかわっていきましたので、宗教研究の統一的カリキュラム構築という仁戸田先生以来の悲願成就に力を尽しました。「文学学術院」の中に文化構想学部と文学部という2つの昼間学部、そして大学院文学研究科があるわけですが、文化構想学部の現代人間論系の中に実質的な宗教学コースを設置いたしました。宗教学ゼミを中心に、関連演習、講義も数多く置き、鶴岡さんや井上さん、月本さんはじめ多くの学外の先生方にも担当していただきました。鶴岡さんには在外研究中の宗教学ゼミの代講もお願いしました。文学部では哲学コースの中で宗教哲学の演習、講義を系統的に設置し、宗教学は他の宗教関係の講義とともに文化構想学部・文学部共通のブリッジ科目とし、他学部生にも受講可能にしました。文化構想学部の現代人間論系と文学部の哲学コースの両方に正式な教室会議メンバーとして参加していましたので、現代人間論系では宗教民俗学も含めた広い意味の宗教学を、また文学部、および大学院では宗教哲学、特にエックハルト研究を中心とした中世哲学を担当いたしました。学部の制度上、両学部担当科目に内容上重複がないようにしなければならずかなり大変でした。

宮嶋：ディシプリンというよりも制度としては、非常に宗教学に対するこだわりというか、そこに力を入れていらっしゃるかなと思っていたんですけど。

田島：それは、仁戸田先生以来の悲願でもありましたからね。現在、両学部共、宗教を非常に大切に重要な文化領域であると思っています。

宮嶋：その意味でも今、早稲田の文学部の中で、実質的には宗教講座的な、一定の認知があるということですね。

田島：文化構想学部、とくに現代人間論系では宗教研究は絶対に必要なので、専門家を置きたいという総意があり、私の退職を受けてイスラーム関係の研究者をとったところ です。文学部にはカリキュラム制度上、中世哲学の専門家をいづれ置かなくてはならないのですが、人事枠の問題もあり、今後の課題です。せっかくエックハルトの研究者が何人も出てきたので、繋げてほしいなどは思っていますが……。いずれにせよ早稲田では、特に文学学術院では宗教を学びたいという学生に対してはカリキュラム上、制度上しっかりとした担保があります。

藤原：ありがとうございました。

宗教現象学について

池上 良正

聞き手：江川 純一，奥山 史亮，木村 敏明，
志田 雅宏，藤井 修平，藤原 聖子，
宮嶋 俊一，藁科 智恵
(2020 年 12 月 12 日，オンライン)

池上：それでは始めさせていただきます。前もって少し資料をお送りしてあるので、それを見ていただく形でやろうかと思っていますけれども。東北大の宗教学研究室の学的系譜というような話題で、4年前ですか、2016年8月に華園先生にインタビューされたということで、その時のレポートを頂戴してあって、これを見させていただいた上で、それに続くような形でお話をしようかと思っています。「with コロナ」も大変なのですが、最近「with 老化」で、もうだんだん記憶の方も薄れてきているところが多くて、ちょっと自信がないところもあるんですけども。

この華園先生へのインタビューを読ませていただいて、大きな質問として、特に東北大の宗教学研究室では、宗教現象学の研究が盛んだという、そういうイメージがあるんですけども、それは正しいのかどうかというような問いかけがあったと思います。私自身は学生あるいは院生として、7年間在籍しただけなんです。全体は9年なんです。教養部時代が2年ありまして、研究室所属は3年からだったものですから、学部2年と大学院5年の7年在籍しただけです。ですから、東北大の研究室の全体像というのはなかなかよくわかりません。7年経った後、宮城学院女子大に就職口がありまして、今から考えれば非常にラッキーなキャリアなんですけれども、団塊の世代は競争も激しかったけど、高度経済成長でポストも次から次へとできるような時代だったものですから、運よく宮城学院に拾っていただいて、その後も仙台で3年過ごしたんですけど、そのあと弘前大学に移っちゃったんですね。ですから古い時代も離れた後も、東北大の宗教学の学的系譜というようなものは、あんまりちゃんと知っているわけではありません。ただ離れた後、特に華園先生が主任教授になられてからは今日メンバーに入られている木村さんがよくご存じだと思うので、そちらに譲るとして、前の時代に関しては華園先生のお話で尽きているかと思うので、その間を埋めるような話をしていきます。

まず、とりわけ哲学・思想的な研究系譜という分野については、華園先生がお話しされたようなことに尽きていると思います。つまり哲学・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。もちろん華園先生ご自身がそうですけど、もうひ

と方、鹿児島大学に行かれた前田毅先生ですね。後に『聖の大地 旅するオットー』という大変面白い本をお書きになった先生がいらして。オットーについては研究する人が多かったと思います。

私は楠正弘先生が主任教授になられた指導学生の第一号ぐらいになるんですね、ちょうど。楠先生が助教授から教授になられて、それで主任教授になって間もなく私たちが宗教学の配属になって。だから昔流に言えば、楠先生の「弟子」というわけですけども。その楠先生は、華園先生のお話にもあるように、マックス・シェーラーが中心の現象学ではあったわけですが、演習ではルドルフ・オットーの *Das Heilige* を読んだ年もありました。たしか2年間ぐらい読みましたかね。それから、ハイラーの *Das Gebet* も演習で扱いました。もちろんあの名著を全部読んだわけではなくて、拾い読みみたいなものですが。だからそういうものは、大学院の授業としても受けておりました。

そういう楠先生の教え子の中では、後に天理大に戻られた澤井義次さんが特にオットーに関心が深かったですね。昨年にはオットーに関する本（『ルドルフ・オットー 宗教学の原点』）もお出しになって。ここでは神学者・宗教哲学者・比較宗教学者という3つの顔というんですか、いわば三位一体のオットー像というのを描かれました。澤井さんはインド研究ですけど、オットーに深い関心をもっていて、2010年に丸善から『宗教学事典』が出ていますが、「宗教現象学」の項目は澤井さんが執筆しています。大変わかりやすい解説を書いています。ちなみにその前の1973年の『宗教学辞典』（東大出版会）では、京大の武内義範先生が「宗教現象学」の項を書いておられて。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。

華園先生のインタビューではもうひとつ、フィールドワークと結びついた宗教現象学的研究というのが東北大の一つの特色ではないか、という大きな問いかけがあったと思います。私がお答えできるとすれば、この問題がメインになるかなと思います。

フィールドワークと結びついた現象学的視点の系譜があったかどうかということですが、これはやっぱり楠先生の存在が大きかったんだと思いますね。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ですけど、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。今回の資料のひとつとして、私が以前に書いた「庶民信仰論の射程」（楠正弘編『宗教現象の地平 人間・思想・文化』岩田書院、1995年所収）という論考を、前もってお配りしました。楠先生のお仕事を私なりに総括したものです。

ちなみに私が宗教学に入るきっかけは、学部の2年の時に……まあ1, 2年生のころといえば、いわゆる大学紛争の時期でね。全学ストとか封鎖とかそんなのばかりで、教養も身につけないまま教養部を出ちゃったみたいなところがありました。ただ3年に上がる際に学部所属を決めるため研究室をいろいろ訪ねたんですね。心理学研究室なんかも訪ねたんですが、当時の東北大は実験心理学が中心で、迷路でネズミを走らせたりしている。院生たちはネズミの飼育を毎日やっているという。それで楠先生のところを訪ねたらですね、宗教学なんかあまり来る人がいないということで非常に歓迎して下さい、当時としては最新機器の映像を見せていただいたんですね。イタコの口寄せの。これがアナログ映像のモノクロで、しかも映像もぼやけてて、まことにおどろおどろしいイタコの口寄せの映像を見せられて、なんかこれは面白そうだと。そんなことで研究室に入ったんです。ところが入ってから、楠先生は調査研究というのはあくまで引きずり出されてからのお仕事で、若いうちは宗教思想、哲学というものをきちんとやらなきゃいかんということで、演習なんかはかなり厳しくテキストを読まされたわけですから。

とはいえ、「宗教現象学」という表題で、それを系統的に紹介・解説するような授業はなかったと思います。私が大学院を去ってからはよくわかりませんが、そういうものはあまりなかったんじゃないかと思いますね。それからフィールドワークを熱心にやりつつ、それと宗教現象学的方法論を結びつけようとした人というのがその当時いたかどうかという、少なくとも先輩たちにはそんなにいなかったかなと思いますね。たとえば宮城学院の山形孝夫先生ですね。山形先生は大変面白い業績を残された先生で、キリスト教史をやりながらコプト教会とか、レバノン教会とか、いろんなところのフィールドワークをなさいました。フィールドに非常にご関心があった方ですよ。でも宗教現象学というのを方法論にしているというお話はあまり聞いたことがないですね。それから同じ宮城学院の高橋渉先生ですね。山形先生も高橋先生もまだお元気ですけど、高橋先生は楠先生に大変傾倒されていたことは事実です。フィールドワークも宮城県だとか、木曾御嶽だとかでなされたんですが、フィールドワークが中心だったかどうかということになると、むしろ思想や理論の方が好きだったかなという感じですね。少なくとも自らを宗教現象学的と名乗っていたのは聞いたことがないと思いますね。

では、私と同世代ではどうかということですが、楠先生の指導学生というところで考えると、フィールドワークをした人は結構出てきました。多かったと言えば多かったですね。三人ほど挙げれば、1年下の川村邦光さん。それから2, 3年下の、後に東北大に戻った鈴木岩弓さん。それから5年ほど下になりますが、田中雅一さん。この三人はフィールドワークを熱心にやったし、好きだったとも思います。

ただ、川村邦光さんは指導教授が楠先生だったんですけども、当時助教授として赴任された山折哲雄先生の感化を非常に受けまして、そういう意味で日本民俗宗教史というか、そんな感じがありました。山折先生はわりと早く歴史民俗博物館に移られちゃったんですね。川村さんの実家は福島の会津田島で、根っこにそういう東北人としての気概があって、山折先生も花巻のお寺さんの出身ですから、東北人として通じ合うところがあったのかもしれない。川村さんのお仕事には、いろんな評価があるかもしれませんが、ある種の反権力的な姿勢を保ちながらも、一方でものすごい土臭さというものをもっているんですね。いい意味でも悪い意味でも。でもそこがすごい魅力でして、私は

時々比較されたりするんですよ。川村は地に足の着いた、土着的なものが分かっているけど、池上はクレバーでスマートすぎる、みたいなね。たしかにそういうところはあるんでしょうね。川村さんは洗練された思想に関心を持ちながら、でも土臭い宗教的なものから決して目を離さない魅力があるんですね。だから純粋な思想史にも政治史にも行かない。やっぱり最後は宗教現象にこだわるんですよ。あくまで宗教というレンズを通して、人間世界の理不尽さやインチキ臭さを暴き出す、といった感じでしょうか。

鈴木岩弓さんは、名付け親が折口信夫なんですね。岩弓さんのお父さんは折口のお弟子さんで国文学者です。そういうルーツがあるからということではないけれど、やはりフォークロアに非常に近い感じがしますよね。宗教学とフォークロアというものをなんとかして結びつけようというような苦心をされてきたと思うんですね。姉崎と柳田の交流にも関心をもったりして、論文もあつたりします。

田中雅一さんは完全にアイデンティティが文化人類学ですね。早い時期に宗教学研究室からは出て自分でイギリスに留学して、インド、スリランカでフィールドワークを続け、今は文化人類学会の中心メンバーとして活躍しています。宗教にももちろん関心があります。だけどやっぱり正統的な人類学者という感じが強いと思います。

その頃助手をなさっていた方で、ちょっと上ですけども渡辺喜勝さんという方がおられました。この方はもう亡くなられたんですが、日蓮の研究など宗教思想の研究でしたね。楠先生を敬愛していましたが、あまり現象学的というような感じではなかったと思います。また渡辺さんの後に助手をなさっていた山本春樹さん。インドネシア研究ですから木村さんの方がよくご存じと思いますが、宗教現象学的っていうような言い方はご本人もしていなかったし、あまりそういう匂いを私は感じません。それから私と同期の諸岡道比古さんという方、彼も木村さんと弘前大で重なっていますね。私も弘前大で数年重なっているんですよ。学科が違いまして、私は人文学部の方だったんですが、諸岡さんは教養部の倫理学だったんですね。その後弘大で組織の改編があり、文化財科みたいなところに入ったので津軽でのフィールドワークみたいなこともやらされたと言っていましたけれど、本人にとっては「やらされた」で、彼はずっと西洋哲学ですね。シェリングなどドイツ語圏の宗教哲学の専門家と言っていると思います。それからちょっと下に、島根大に行った山崎亮さんという方。彼はデュルケムの翻訳なんかをして、古野清人先生の古い訳の『宗教生活の原初形態』を『宗教生活の基本形態』という風にタイトルを直して出されていますよね。山崎さんも島根大に行ってから、学生を連れて調査のようなことをなさっているようですが、メインは広い意味での宗教社会学の思想的な研究みたいなところでしょうかね。

挙げていくときりがありませんが、こうして主な方々を思い浮かべてみると、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っ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したのは、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てきます。私も真剣に考えたことはなかったんですが、今回の機会ですべて改めて東北大の研究室というものを振り返ると、どうもそんな感じがしてきたんですね。

さっき言ったように、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

ただだったようにも思えてくるのです。そして実をいえば、残る問題は私なんですよ。じゃあ私はどうかということですね。そちらをお話ししますと、私は卒論でエリアーデを取り上げたんですね。これは流行りはじめぐらいですね。堀一郎先生の訳で『永遠回帰の神話』(1963)と『大地・農耕・女性』(1968)の翻訳が出たばかりの頃ですね。私としては安易にブームに乗ったという自覚はなく、純粹に感動したんですね。すごく面白いなと思った。何に惹かれたかという、やはりエリアーデが持っている現象学的方法みたいなものに惹かれたんじゃないかと思いますね。そういう意味では、それをかなり気にしてフィールドワーク研究を進めたのかもしれない。ただ今まで書いたものを読み返してみても、自分の立場を「宗教学」だということはいさほど言っているんですけど、「宗教現象学」あるいは「現象学的」だということを言ったり書いたりしたことはなかったように思います。唯一かどうかわからないんですが、昨年駒澤大学で最終講義をやったんですね。そこで、自分の仕事を振り返ってみれば、私のやってきたことは広い意味での現象学的と言える、あるいは言えるかもしれないということを、ちらっと漏らした程度ですね。改めて今回、本当にそうなのかなと考えてみました。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、ということを感じさせられました。

それで今回、「庶民信仰論の射程」という1995年という昔に書いたものを改めて持ち出しました。これは楠先生の古稀記念論文集として出した本に載せたものです。刊行がオウム事件の年なんですけど、この時楠先生は74歳なんですよね。今私がもうすぐ72になりますので、先生が今の自分ぐらいの時に、初期の弟子が恩師の仕事を振り返って書いたものということになります。それで改めてこれを読み返してみると、たとえば444ページの2行目のところなんですけど、「堀一郎の『常民性』をさらに展開した楠の『庶民(性)』は、このように高度の文化社会における信仰現象の具体相を通して取り出された人間類型であり、信仰現象から導き出された人間本性への問いに支えられたものであった。つまり、社会階層の実態に即して、『庶民』の範疇を先に想定するのではなく、あくまでも『庶民信仰』という信仰現象が考察の前提におかれるのである」。また同じページの終わりから6行目の段落で、「先にも述べたように、彼の問題関心の基底には、具体的な信仰現象を通して露わになる人間本性、すなわち『庶民性』への問いかけがあった。いわば現象学的人間論の立場であり、彼自身の言葉を借りれば、『宗教現象を信じられるものと信じる者とのかわりであるとし、これを信仰する者の側によせて考える』立場である」。

この論文を書いた頃、私はまだ40代でした。ある先輩からは生意気だと言われたんです。自分の恩師を「彼」とか「楠」とか書いて、誰もそんなことをやったことがないと。生意気と言われればそうかなと思ったんですが、でも外国の論文を読むと自分の先生だってhisと書いているんですね。どうして日本人は「先生の」と言わなくちゃいけないのかということもあってね。先生を敬愛しつつきちんと書く時は「彼」でいいんじゃないか、そういう気概で書いたんですけど。

さらに447ページの終わりから7行目ぐらいのところですか、「しかし、信仰作用が『信じられるもの』と『信じる者』とに及ぶ限り、各々の動態論も、場合によっていず

れかの方向に強く傾斜したものとして語られることになる。現象学的人間論の立場を標榜する楠の場合、どちらかといえば『信仰する者の側によせて考える』立場が強調されることが多いが、『信じられるもの』が視野から外されたわけではない。後にも述べるように、様々な論文の様々な箇所において、この両極への揺れが、一見したところ自明に見える構造論のなかに内包されており、彼の庶民信仰論の理解をいっそう複雑で厄介なものにしている」というような書き方をいたしました。私が楠先生から一番学んだところが、もしかしたらこんな感じのところかなと思うんですね。つまり厄介なんですけど、ここんどこで格闘してみろよ、という励ましなんです。それで人間論には寄せるんだけど、揺れ動くわけですね。厄介だけど、そこが宗教研究の魅力と醍醐味になっている。

ここでちょっと気になったのは、華園先生へのインタビューの中で、華園先生は自身のお立場を「人間学」だとおっしゃっていた。そこで皆様方は「先生の人間学とは何ですか」って突っ込まれたわけですね。私も気になっていたところでした。だけど答えはあまり明快ではない。人間学という広い言葉で捉えれば、あらゆる人文・社会科学、自然科学だって、全部人間学ですよ。その中のどういう人間学なのかということだと思いますが、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けれども、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。華園先生も言ってみればそうだと思うんです。そうだとはいいますが、華園先生のおっしゃっていることや書いたものを読むと、その人間学というのは、どうも学者の人間学じゃないかと思うんですね。宗教学者の人間学。宗教学者を通して見えてくる人間性だから、それは広い意味での宗教を通しての人間学なのだと言われれば、その通りだと思うんですけれども、華園先生のご関心は、やはり宗教研究者、とりわけ宗教現象学の系譜にあるとされた学者たちの人間学という、そういう風なものではないのかなあ、と感じます。

そういう意味で私自身はですね、やはり楠先生の動態信仰現象学というようなものから大きな示唆を受けた。そこを示すのが、同じ論文の 458 ページの 7 行目からの段落ですね。「本稿では、かかる庶民信仰論の展開の背後に、下北地方を中心とした長年にわたるフィールドワークの裏づけがあった点を、特に強調した。なかでも恐山の『生の儀礼』と『死の儀礼』から、多くの着想が汲み出された点に注目した。さらに、『信仰する者の側によせて考える』とした楠自身の『現象学的人間論』の立場に身をおくならば、多くの説得的な例証が見出されるのは、『生の儀礼』よりもむしろ『死の儀礼』ではなかったか、という筆者の見解も提示した。この問題はまた、死者供養・先祖信仰における救済論的構造という、筆者自身の問題関心にも結びついている。すなわち、死者・先祖の『供養』という観念や行為のなかには、一定の『宗教的』な救済論的構造が潜んでいるのではないか。そうだとすれば、それは如何なるものとして取り出すことができるのか、といった『問い』である」。

この論文を書いた時は筑波大学にいました。筑波で生意気にも恩師の庶民信仰論を総

括して、その時に感じたことを書いているんですね。その後、ご縁があって1999年に駒澤大という宗門大学に移り、佐々木宏幹先生のご厚意で中国調査のプロジェクトにも入れていただいた。ちょうど2000年代に入って12、3年の間かな。年に2、3回ずつ、中国の寺院調査をさせていただきました。『死者の救済史』という本を最初に出した頃は日本しか見えていなかったのが、もう少し視野が広がって、東アジアの宗教史の中で「死者供養」というものを捉えてみよう、ということになっていきました。今回は最近のエッセイ『『救済』モデルの越境 『死者供養』研究の視点から』（『越境する宗教史【上巻】』リトン、2020年所収）も配布させていただきましたが、ここで書いたような関心の出発点が、すでにこの95年の拙論でスタートしていたことを、再認識しました。

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。「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、时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。

ただ私の場合には、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ということが好きで、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、そこそが面白いんだ、というスタンスだったように思います。

特に魅了されたのが「救い」とか「救済」というテーマですね。これも実を言うと、私は定年間近になって、自分の論文リストとかを作らされて、それで改めて気づいたんですけれど、最初に出した本が『津軽のカミサマ』という本で、その副題が「救いの構造をたずねて」となっています。それから次に、沖縄の民衆キリスト教のモノグラフを本にしたのが『悪霊と聖霊の舞台』ですが、この副題が「沖縄の民衆キリスト教に見る救済世界」ってなっています。3冊目に出したのが淡交社の『民俗宗教と救い』です。それから駒澤へ移ってから出した本で、『死者の救済史』。何と本のタイトルに「救い」とか「救済」がこんなにあったんですね。その時その時はあまり意識してなかったんですよ。出版社からこの方が売れますよと勧められることもあったりして、それで付けたのももちろんあるわけですが、でもやっぱりそうだったのかと感じました。今回の『『救済』モデルの越境』というエッセイでは、従来の学術的な「救済」モデルは使いにくくてしょうがない、といった話を書いたんですけれども。

それともう一つお配りした参考資料が、「宗教学の研究課題としての初期ホーリネス」（『近代日本の民衆キリスト教 初期ホーリネスの宗教学的的研究』東北大学出版会、2006年の序章）です。これは最後のところで私なりの宗教学の方法論をかなり明確に言語化している論考なので、付けさせていただきました。この本のタイトルには「救済」という言葉はないんですけれど、中を読んでいただければ、一般信徒たちの救済という

のに、ものすごくこだわっているんですね。指導者だけでなく、そこに集まってきた人たちが、この教会でどういう救いを味わったんだろうということがメインテーマですから、「初期ホーリネスに集まった人たちの救済世界」というタイトルでも良かったのかもしれない。

そういう具体的なマテリアルに自分自身が興味をもちながら、それをずっとやってきたと、まあそんなところですよ。だから改めて言葉として言い直すと、それは広い意味での「現象学的」な視点だったのかなとか、そんなことも今回この機会をいただいて考え直したところですよ。

ちょうど予定時間の半分くらいなので、あとは質疑応答ということで構いませんでしょうか。

藤原：ありがとうございます。おかげさまで、東北大学と宗教現象学の関係に関して私たちが感じていたもやもやが晴れたように思うんですけども、それではこちらからいくつか質問させていただいて、それにお答えいただく中でお話をうかがっていただければと思います。皆さんいかがでしょうか。

池上：すぐになれば、まず私から木村さんにうかがいたいのですが、私は仙台を離れた後のことはわからないんですが、その後はどうなんでしょうね。東北大学で、フィールドワークと結びついた現象学的な視点の系譜というのは。

木村：私が研究室に入る直前くらいまでのお話をうかがいましたが、私が研究室で同時にいた人は山崎亮先生が、私が入った時に助手をされていたんですね。私が入った頃には、フィールドワークを主にやっている人はほとんどいなくて、大阪国際大学の佐島(隆)先生が、フィールドワークをされているんですけど、研究室にはほとんど顔を出さずに。私は最初から人類学的な研究にも興味があったので、佐島さんと一緒にわざわざ学外でこそこそと読書会をやったりとか、研究会をやったり、あとは「東北民俗の会」に参加させてもらったりという形で。私が入った時点ではフィールドワーク的な研究はゲリラ的に行われているような形で、明らかに主流だったのは、その当時は、オットーの研究をしていたり、キルケゴールだったり、山崎さんのフランスの社会学の思想的な研究というのが主流という感じでしたね。一方その宗教現象学ということについても、もちろんオットーとか、卒業論文の中でもエリアーデをやっている学生はいましたけれど、あとはシェーラーをやっている先輩なんかはいたんですが、それとフィールドとを直接結びつけるということはなかったかもしれません。これも池上先生におうかがいしたいんですけど、その一方で華園先生も毎年のように、恐山ですとか、青森県の調査に出かけられて、その時に院生を手伝いとか、あるいは見聞を広めるためにいろんな場所での調査に連れて行くということをやっていたので。だから文献を主に研究をしているような人でも、イタコやカミサマのところを回って話を聞くというような現場は経験しているというような、そういうことはあったと思いますけれど。楠先生の時代もやはり院生を連れてフィールドに行くということはあったのでしょうか。

池上：ええ、専らそういうことでしたから。重いデンスケっていうオープンリールの録

音機や映写機をかついで撮影したり、恐山に行っておばちゃんたちと一緒に混浴のお風呂に入ったり。そういうようなことはよくやりましたね。津軽、秋田、会津の調査など、主に東北でしたけれども。先生の手伝いで弘前辺りでやったのがいちばん最初だったかな。そういうフィールドワークのお手伝いをやりましたね。華園先生もそういう感じだったんですね。でも、先生ご自身は、あんまりフィールドワークそのもののご研究は発表されてないですね。

木村：そうですね。それほど発表はされていないんじゃないかと思います。けれども、華園先生もやはり映像を撮ることが大変お好きで。おそらくそれは楠先生、石津先生に着いて行った頃から自分で勉強されていたようで、撮ってきたものをご自分で編集されるということはずいぶんされていましたがけれども。

池上：恐山に行っちゃうと、ちょっと楠先生は超えられないし、フィールドをメインにするとすると、他の地域を探さないとだめだから、やはり学生をそういう現場に親しませるという、実習的なものだったのかな。

木村：そういう面もあった感じですね。ところがフィールドで論文を書くという雰囲気はなくて。そこに関してはものすごく禁欲的な雰囲気というか。フィールドワークで論文を書くなるとまだまだ早いというかですね。

池上：いつになったらいいんだろうね。

木村：いつになったらいいんだろうという話でしたね。卒業論文でもフィールドワークで論文を書く学生はほとんどいないというような感じでした。

池上：岩弓さんが主任教授になってからは、いるでしょう。

木村：そうですね。私が院生の頃に、福島出身の人でしたけど、民間巫者のようなことで卒業論文を書く学生が初めて現れて、ああ変わったなあと思ったことがあります。でも、いくら思想的な研究をしている人でもそういう所に引っ張り出されていったというのはあの時代の特徴だったというか。池上先生の時代に実習の授業というのはどうだったのでしょうか。

池上：実習なんてなかったです。

木村：科目としてあったんですよ。

池上：あったのか。それを科研費の調査などにあてたのかな。おそらく期間をまとめて取って、あちこちでやったのかな。そういえば楠先生のフィールドワークの資料整理みたいなことも、ずいぶんやらされましたね。そういうことを重ねて、自分でもフィールドを開拓していくような、そんな感じが当時はあったんですね。

木村：池上先生が初めてフィールドでの調査をもとにして論文を書かれたのはいつごろでしょうか。

池上：宮城学院に移ってから、夏休みや冬休みに両親の郷里の信州で屋敷神調査をやって、小さな論文を書きましたが、本格的な研究では、弘前大学に行ってから、カミサマについて書いたものですね。その前にも民俗調査みたいなことは、東北各地でずいぶんしてたんですよ。だけどそれを論文に書くことはそうですね、東北大の院生の頃はなかったか。やっぱりまだ早いつてことだったのかな。

木村：なんとなくそういう雰囲気があったんですよ。

池上：言われてみればそうだね。やっぱり私も邦光さんも田中雅一さんも、研究室を離れてからフィールドワークで論文を書いたりしてたのかな。なんか研究室ではがちがちに思想みたいなものを叩き込まれて、それで反発したり、わけわからなくなったりしながら、その後いろんなところへ出ていって、運よくポストなんかもあった時代だから、そういうところに解き放たれてから自分の新天地を作っていた、という方が強いのかしら。そうかもしれませんね。ただ私の場合には、そういう意味では楠先生に最も恩恵を被っているという風に感じましたね。特に今回。院生時代に鍛えられたものが、自分の関心に結びついたのだと。

木村：フィールドに出て行くと、どうしても地域の政治とか、経済とかそういう視点から分析をしたくなる誘惑があるというか。池上先生のご研究はそこをかなり禁欲的に、そこに踏みとどまっているというのは先生のご研究だけだと以前から思っていましたけれど、そこで踏みとどまるのは楠先生から教わったことと関わっているんでしょうかね。

池上：そうですね。私の場合、弘前大に移ってからは、むしろ自然科学・社会科学の人たちと共同調査などをやったわけですよ。生態人類学とか都市社会学とか社会心理学の人たちと一緒に。主任教授が田中二郎という先生で、著名なブッシュマンの研究者ですね。今は文化人類学という、やたら反省の学でしょう？ コロニアリズムへの反省みたいなね。けどね、二郎先生なんかは最後の野蛮な、ある意味で本物の人類学者なんですよ。野蛮が通用した時代の。ブッシュマンという呼称も今は差別語で使えない。だけど二郎先生の処女作『ブッシュマン』なんて、めっちゃめっちゃ面白いんですよ。当時はアフリカ調査といっても、行きようがないから捕鯨船に便乗して、帰りの船には乗らずにブッシュマンのフィールドに住みついて、言葉を習得して調査したという方なんですね。そういう先駆的な人たちが切り拓いていった生態人類学の成果は、本当に新鮮でした。

そういう人たちに自分がやっている宗教研究の話なんかすると、面白がってもらえるところもあるけれども、逆に「それって、なんかすごい観念論じゃないの」みたいなことをすぐ言われるわけですね。「実際に現地の人には、本当にそんなこと考えているの」とかね。そういうことを言われる。そういう場所で同世代の先生たちと意気投合してね、学生連れてフィールドワークしたりと。それは大きかったですね。

恵まれてたって話ばかりになりそうだけど、そういう自由な環境で津軽の民間巫者を中心にした調査研究の仕事をさせてもらったあと、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。国際科研のお手伝いなどで苦労したりもしたんですが、その荒木先生の国際科研で、あっちこっち行かせてもらって。キリスト教のペンテコステ・カリスマ派の研究みたいなものにも視野が広がったんですけれども、何よりも荒木先生が傾倒されていたエリアーデを中心とする現象学の視点を、あらためて学びました。これ裏話なんだけど、「弘前から筑波に池上君を呼んでやろうよと言ったのは、宮田登さんと私だったんですよ」と荒木先生から言われたことがあります。「宮田さんが弘前に面白いやつがいるから呼んだらどうだ」と言って。それで荒木先生は私のものを読んで、「こいつは宗教現象学がわかるかもしれない」ということで、期待をもって呼んでいただいたみたいなのところがあったらしい。

荒木先生の宗教現象学はエリアーデ一辺倒みたいに悪口言われたこともあったし、今も言われてるのかもしれないけれど、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。そこを通して見た人間というのは面白いぞ、という風に言ってくれば良かったんだけどね。宗教現象というものを通して人間を見たら、いろんな人間の層が見えてくるはずなんだ、ということですね。それは資料からもフィールドからもできるから、「あなたはフィールドを得意とするからそれをやりなさい」と励ましてくれたんですよ。そういう意味で、私は筑波時代にとっても感謝しているし、そこでの仕事を佐々木宏幹先生が目留めてくださって、駒澤でもすごく大事にさせていただいて、ありがたかったと思っています。

ただ面白いことに、私がそういうこだわりを見出した先生って、みなさんすべて、がちとしたご自身の宗教の核をもったところから出発した方々なんです。これは共通しているんです。つまり、楠先生は綾部の真宗のお寺の出身、荒木先生は金光教の教会のご出身で、宏幹先生は気仙沼の曹洞宗のお寺のご出身ですから。

荒木先生と親しくお付き合いしてわかったことはですね、先生はアメリカに留学されてエリアーデに大きな救いを見出したんですよ。京大のがちがちの宗教哲学の中で学んだ時には、自分の金光教の信仰の居場所をうまく見つけられなかった。それがエリアーデの宗教学に出会った時にね、この世界だと。エリアーデ先生にはわかると。つまり金光の世界がわかるんだということがね、響いたと思うんですよ。だから私の『津軽のカミサマ』を読んで、「こいつはわかる」と思ってくれたのも、その辺りなんですね。だから、みなさんそういう根っこを持っているんですよ。言ってみれば「本来の宗教」みたいなものを、意識しなくても持っておられるんです。

佐々木宏幹先生の場合でも、禅宗の理念とフィールドで出会ったものとの違いや重なりみたいなものをね、何とかして比較したり考えたりしようとした。楠先生の庶民信仰論にも、それがあつたんですね。上に乗っかってくるものが何かというと、先生の場合には真宗学のところがすごく強いんですよね。それはだいぶ経ってからわかりました。院生として研究室にいたころは全くわからなかったけど、楠先生はやっぱり最後は親鸞聖人なんだなと。華園先生も酒田の真宗寺院のご出身ですよ。

ついでにお話するとね、華園先生のインタビューで、次のようにおっしゃっている

箇所があります。「ヨーロッパの場合だと、哲学的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」と。でも、その後のところでね、「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」という話も紹介されているんですね。「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」とおっしゃっているんですけど、本当に今からは考えられないようなシチュエーションだったかどうか。華園先生は、ヨーロッパでは対抗関係があるからきちんとエポケーが宗教学の方法論として立てられたけれど、日本はそういうことはないとおっしゃっているんですけど、私からすると、それは日本の宗教学というのが、むしろ最初から宗教界とズブズブの関係で、それが問題化されずにずっと続いている、ということだと思うんですよ。

日本の場合には主として仏教宗門ですけど、宗教学と宗門学とは当初から意識化されないほどズブズブの関係があって、その癒着からあえて宗教学みたいなものを立てなければいけないような使命感というものをあまり持っていなかったんじゃないか、という気がするんですね。国立大なんかにいるとあまりわからないかもしれないけれど、宗門大学なんかに行くと、それがはっきり見えてくる。だから今回、『『救済』モデルの越境』で、上位と下位の二つの複合モデルを取り上げて、結局二つの複合と言ったって、その上位に置かれるのは、やはり高度に理念的な仏法の極意みたいなものが想定されやすい、という指摘をしました。それこそ弘前で、「本当に現地の人たちはみんな、そんなこと本気で考えているの」と生態人類学や社会学の人から言われたような、そういう現場の目で見るとね。

楠先生も、やはり上の方は経典の世界なんですよ。恐山でも経典の理念でもって地蔵が作られたと言うけれども、地蔵を作った坊さん自身が本当に経典の理念だけで作ったのかどうかということから考えると、江戸時代ですから民衆教化というのが大きい。水子地蔵的なものなど、特にそうですね。誰か亡くなった人に見立てて、「有難い」って拝まれるように地蔵さんを作るというのは、すでに寺院側にその意図があったはずなんですよ。そういうことはあまりおっしゃらない。結局、下にある庶民的なもの、上にある美しい悟りの世界の対立みたいな、どうもそういうところがあって。そこで楠先生は現場に行って、これは一体どうなっているんだろうというところで、片方に寄せきれないような、自分も持っている救済の理念と、民衆たちの救いの現実とのギャップみたいなところをね。そこでウジウジと葛藤される。このウジウジと葛藤される仕方は真宗的ですよ。でもそこが魅力的な学説を創り出したともいえる。

もう一つ面白いのはね、筑波に行って、荒木先生とお話していた時に、「楠さんはなんで呪術的という風に言っちゃうんだ」っておっしゃったんですね。「宗教性と呪術性の葛藤なんて言わずに、宗教性の中にいろんなものがあると言えばそれでいいんじゃないか」と言うんですよ。これはね、すごく面白かったですよ。金光教の人だ、と思いましたね。真宗じゃないんですよ。荒木先生は根っこにあるのが金光教の世界だから、呪

術的なんていう言葉を使う必要はないだろうと。「これこそがまるごと宗教現象だ、とエリアーデみたいに言ったらいいじゃないか」ということですね。そこも面白いと思います。

そういうことを考えると、日本の宗教学って華園先生がおっしゃるほど教団の学から独立したものじゃないし、独立してないからこそいろんなものが生まれてくる場所もあった。キリスト教みたいに厳しくないから、対立軸が意識化されにくいけれど、でもやっぱり巨大な圧力団体としての教団と言いますか、宗教業界との葛藤というものは日本の宗教学にもあるし、宗教学というのは、そこは一線を画した場で主張するための何かが必要になってくるんだろうな、というようなことは感じるようになりました。

藤原：ヨーロッパでは制度的に神学と宗教学が切り分けられたのに、日本にはそれがなくて、個々人の内面に神学と宗教学、宗学と宗教学という切り分けや使い分けが生まれたということなんですか。

池上：なるほどね、そういうことかな。そういう言い方をされると腑に落ちますね。

藤原：お差し支えなければ、先生ご自身の宗教的なバックグラウンドをうかがいたいのですが。

池上：私の本籍地は長野県の松本です。曾祖父は安曇の農家の四男でしたが、明治初年に15歳で前橋の呉服問屋に丁稚奉公に行きました。その後、暖簾分けさせてもらって松本で呉服屋を始めました。それを私の祖父が継いで、松本の繁華街でかなり繁盛しました。祖父は文学青年で、自分は勉強したかったのにできなかったの、弟たちには学問をさせました。弟には池上鎌三という東大文学部の哲学の教授になった人もいます。フッサールを日本で最初に訳した人です。それから農村社会学者の有賀喜左衛門というのは、祖父の妹の旦那さんです。また、一番末の弟が池上廣正という人で、東大で宗教学を学びました。柳川啓一先生とは自宅も隣同士で懇意にしていたようです。そういう関係から、農家にルーツをもつ商家ですが、私の父の叔父さんたちには、学問好きが多かったようです。

祖父自身も、正岡子規に私淑し、民芸運動などにも参加しました。呉服屋をやりながら濱田庄司、荻原井泉水、武者小路実篤など多くの文人・芸術家と親交があり、松本に招いて接待したりしていたんですね。柳田国男、岡正雄、金田一京助などとも交流がありました。私の父（池上良平）は長男だったんだけど勉強させてもらって、東大の理学部を出て地震研究所にいたんだけど戦争で召集され、それでもなんとか生き延びて、戦後は東京学芸大学の地学教室に就職しました。

そういうことから、私は東京の杉並で育ったんですね。高校は都立西高です。西高って東大の宗教学に行った人が多いんですよ。鶴岡（賀雄）さんがそうですし、島田裕巳さん、藤井健志さん。私より上では鎌田繁さんもそうです。東京の高校を出たので、東北大の宗教学研究室では「池上はシティーボーイだから」とか言われてね。そんな言葉が通用する時代だったんですね。だから君には宗教はわからないとか、東北はわからないとか、いろいろ言われました。じっさい、最後までわからなかったかもしれません。

けど（笑）。

母方は安曇の農家です。母の曾祖父にあたる人かな、明治の初年に御嶽行者になって大教院の教導職に任ぜられた人もいました。夏休みにはずっと父や母の実家に行きましたから、お盆の燈明流しとか、民俗学の本にたくさん出ているような地域の雰囲気は実体験しています。ただ母の実家は神道で今も神葬祭なんですよ。松本藩は廃仏毀釈が激しかったんです。池上家の菩提寺は松本にあるんですけど、その寺も一度全部潰されています。曾祖父は檀家としてその復興にも貢献したようです。このように、人並みに神仏とのご縁はありましたが、自覚的に所属する「宗教」というものとは無縁な環境で育ちました。ですから文学部に入っても、最初から宗教に関心があったわけではありません。先ほども触れたように、3年生になる前に専攻分野を決めるとき、心理学教室まで訪ねているわけです。結局、楠先生に捕らえられたという感じです。

だから私が「救い」みたいなものにこだわり始めたのは、弘前でのカミサマとの付き合いが大きかったのかな。その前にも楠先生に連れられて、宮城学院でも学生を連れて実習とか行って、民俗調査みたいなことはずいぶんやりました。でもやはり津軽に住んで、カミサマのおばさんや、そこを訪れる方々と毎日のように接していたなかで、少しずつ得た体験というのが、大きかったと思います。

さらに、1986年には国立大の国内研修制度を利用して1年間、沖縄に住んで調査に明け暮れました。先ほど挙げた先生方のように、生まれ育つ家庭環境のなかで濃厚な「宗教」にさほど親しんでいなかった私にとっては、やはりこういうフィールドから学んだことが大きかったと思います。とはいえ、そこに到るきっかけは、やはり楠先生の授業や、学問のあり方に接したからかもしれません。たぶん別の先生に学んだら、もうちょっと社会科学的というか、違う風に展開していったかなと。私の気質から言って、そんな感じがしますね。自分には「本来の宗教」のようなこだわりはないけれど、現場のフィールドに生きている「救済世界」みたいなものは大事にしくちゃいけない、大事にするには、どういうモデルを立てたらいいのか、ということは考え続けていたような気がします。

藤原：キーワードの「救済」「救い」ということなんですけれど、宗教から見て出てくる人間論というのは、先生にとってはイコール救済論なんですか。

池上：そういう風にあまり考えたことはなかったんですが、人間論といえば人間論なんだろうけどね。ただ人間論や人間学というところまで膨らませて考えようとはしなかったということだと思いますね。目の前で起こっているような「救い」というのかな。要するに「ほっとしました」とか、「さっぱりしたじゃあ」って言うんですよ。津軽のおばさんたちがね。「いろいろあったけど、ホトケ（死者）降ろしてもらったら、さっぱりしたじゃあ」みたいなね。それを言葉にすると、「死者に寄り添う対話」みたいな言い方もできるけどね。「ほっとしました」「さっぱりしたじゃあ」というような救いのあり方というものが、普通の人々の日常生活の中では一番大切だったんじゃないかと。そんなレベルでは我慢できずに、人間論とか人間学とか、そういうところまで突き詰めていかないと駄目な人もいるけど、普通はそうじゃない。それを「呪術的救済」などと言ってしまわずに、それこそが「救済」なんだと捉えたい。ある意味では、これもまた楠

先生がおっしゃっていた「信仰現象を通して見えてくる人間学」ということになるんじゃないかと、そんな感じかな。

藤原：島菌先生が「救済宗教」という言葉を使う時は明らかに、ベラー、ウェーバーの系譜なんですけど、そうじゃなくて現場の声からということでしょうか。

池上：別に今回のエッセイでも、島菌先生の「救済宗教論」を批判したわけじゃないんですよ。ああいう捉え方は真っ当だし、従来の枠組みからは、いろいろなものが見えてくることは確かです。ただ私が見たいものは、もうちょっと違うレンズを使った方がいいかなと、そういうことなんです。だからあっちが駄目で、こっちがいいと言っているわけじゃなくて、見たいものによっていろんなレンズがありうるんじゃないか、ということですね。

藤原：ありがとうございます。先生は今エリアーデのことはどう思われていますか。

池上：『救済』モデルの越境」というエッセイにも書いたようにね、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。

江川：よろしいでしょうか。池上先生の貴重なお話をありがとうございました。私は東北大の宗教学研究室の卒業生の一人なんですけれど、今日、東北大宗教学研究室イコール宗教現象学ではなくて、楠先生イコール宗教現象学だということがはっきりわかったんですけれども、ずっとある種のステレオタイプとして、東北大というのは宗教現象学とフィールドワーク特に民間信仰の研究などが結びついているというような語りがされてきたと思うんですけれども、それについては先生はどのように捉えていらっしやったのでしょうか。本当は違うのになあという意識がずっとおありだったのか、別に研究室がどういう風に形容されようが大した問題ではないとお思いだったのでしょうか。

池上：実は、そういう言い方はあまり聞いたことがなかったんです。それを語り出したのがどの辺りからか知らないけれど。華園先生にしても、澤井さんにしても、前田先生にしても、やっぱりオットー研究みたいなものは一つ大きいから、そういう理論研究が目立ったという面はあったと思います。今日の私の話の中心は、あくまでフィールドワークと繋げた宗教現象学ということで、思想や理論研究の系譜なら今もあるんじゃないですか。

江川：ありますね。もう一つあるんですが、「庶民信仰論の射程」を久しぶりに再読さ

せていただいて、454-455 ページに、「日本の動態信仰現象学も、仏教教義学の規範を離れて立てられる必要がある」とこの時点でお書きになっていて、これを先生はこの後実践されてきたのかなということに感銘を受けたのと同時に、439 ページの「宗教現象の所与性をあらゆる考察の出発点におく、宗教現象学的立場の表明」という言葉をお使いになっていて、信仰という現象においてこそ立ち現れてくる人間性、人間本性というところはとってもよくわかるんですけど、このことは先生のその後のご研究の中でも核としてあったのでしょうか。

池上：それがあったのかなあ、というのが今日の話です。

江川：そう捉えてよろしいのでしょうか。

池上：そうですね。自分ではわからないけれどね。でも改めて今回ありがたかったのは、定年後にこういう反省の機会を与えていただいたことですね。今までちゃんと反省してこなかったから。書いたものを読み返すと、実は言っていることは、いつも同じなんですよ、95年と今とでもね。ぶれてないといえば、ぶれてないけれど、進歩がないと言えば進歩がないね（笑）。いつも同じようなことを言っているんですね。そこに何かあるのかといえば、民俗・民衆的な個別の宗教現象から目を離さなかったというところでは、ぶれてなかった、という自慢話もちよっと入っていますね。

江川：ありがとうございます。

藤原：他の方はいかがでしょうか。今日の池上先生のお話は、私から見ますと宗教学の王道と言いますか、非常に宗教学的という感じを受けるんですけども、若い方の宗教学観からしてみるとどうでしょうか。お若い方にどういう風に受け取ったかをうかがいたいのですが。

藤井：そうですね、一番うなずいたのは、宗教勢力というか、それとの緊張関係というところで、おっしゃるところはよくわかると言いますか、日本の宗教学にも仏教の大学とかとの関係が、これまでも今もあるのではないかというのは思っておりまして。王道かどうかということに関しては、宗教現象学という言葉で理解しているものがずいぶんいろいろあるなというのは、一連のお話を通じて思っておりまして、そのことを理解しなければいけないところがあって、そこは少しずれがあるかなという気はしていますが。あとはどういう点でしょうかね。藤原先生のおっしゃる王道というポイントは、どの点を指されているのでしょうか。

藤原：問題意識やアプローチの宗教学らしさですね。

藤井：何とも言いがたいですね。自分の方は宗教学らしくないものをたぶんやっているので。その判断からするとおそらく違うのですが。

藤原: そうですね。藤井さんはかなり宗教学にアイデンティティがあると思うんですが、奥山さんは何かご発言がありますか。

奥山: 先生の救済モデルのご論文を拝読して、ちょうどエリアードが出てくる辺りでしょうか。そこで言及されている宗教学的な欲望に対して、宗教現象学はどう向き合ってきた学問なのかということを考えておりました。特にエリアードの欲望って一体何だったのか。おそらく欲望とは自分だけでは持てないもの、他人から持たせられるというところもあるように感じておりますので。エリアードの欲望ってどこから来たんだろうか、という辺りもこれから考えていかなければならないのかと思いつつ拝読しておりました。エリアードが宗教そのものを見ようという欲望を持った要因というのは、どのようなものが考えられるのか、おうかがいしたいなと思いました。

池上: それは私にはわからないな。時代的な背景もあるだろうし、彼の人生に照らして考えないとわからないところは多いと思いますけれども。問題をずらしちゃって申し訳ないんだけど、私たちの時代って、良くも悪くも野蛮で能天気な時代なんです。今日のメンバーの方々には宗教思想にご関心のある方が多いのでね。ますますフィールドワークをやっている人間は野蛮で能天気に見えるところがあると思うんだけど、時代そのものも、高度経済成長でイケイケみたいなのところがあるね。自分の欲望、自分の感性みたいなものを信じて、そこでやっていたら何とかかな、という楽観論が強かった時代だと思うんですね。

ところがその後、内省の時代が始まるわけですよ。それは思想の深まりという意味での内省もあるだろうけれど、何か時代全体に先行きが見えなくて、スタートラインはみんな豊かだけれど、この先一体どうなるんだろうみたいな、そういう閉塞感から内省の時代が始まっていく。それは非常に大事なことなんだけど、今度は内省し過ぎてまた揺り戻しがくるみたいなね。人類学を見ていても社会学を見ていてもそうなんだけど、特に私なんかは人類学などの影響をわりと強く受けましたから。そうすると、宗教を見る視点でも、今はみんな当事者性、ポジショナリティみたいなところから始まるわけですよ。さっき言った捕鯨船でアフリカまで行っちゃったような先生から見るとね、最近の若い連中はフィールドワークに出る前から反省ばかりしていて、反省する前に、もっとフィールドで石ころ集めればいいのか、みたいなことはよく聞きましたね。

そういう時代背景からすると、エリアードなんかは非常に厳しい環境の中で、時代を背負いながら自身の宗教というものを考えざるを得なかったというところはあると思うんですね。最近の学術の世界では、この人は業績を積むためだけに研究しているんじゃないかと思っちゃうようなこともあるんですね。誤解かもしれないけれど。とにかく毎年論文を書かなきゃいけないとか、締め切りを間に合わせなきゃいけないとか。もちろん就職するためには何本必要とかはあるんですよ。それはあるけど、今の時代ってそういうものがやたら強いわりには、内発的な欲望みたいなものから、これは俺が面白いと思えるんだから面白いんだ、この世界は俺が書かないでどうするんだというような、そういう気迫みたいなものが感じられない、というような印象は少しあります。

エリアードの著作などは、深い内省を無理やり背負わされた時代に、すごいエネルギーで内発的に生み出された作品でしょう。戦禍や亡命など、そういうものを背負いなが

ら、宗教というものを考えていく時代の重さ。これは私の父親の世代には感じますね。みんなそういうものを持っているんですね。楠先生も軍隊に行っていますしね。そういう上の世代と比べると、団塊の世代って、みんな薄いんですよ。そりゃいろいろ背負ってますよ、人間だからね。ただ、一方では、自分の欲望をストレートに信じれば、何かひとつは築けて、「先生」と言われるようになってっちゃうような明るい時代で、みんな自分の思うところを信じて突き進むような、ブルドーザーみたいな馬力を持っているでしょ。あれは 60 年代から 70 年代のイケイケの世相とよく似ているな、という感じなんですね。

その後、物質的には豊かな内省の時代に入って、非常に緻密で堅実な研究が出てきますよね。我々の世代からすると、ここまで反省してどうするのみたいなね。そういう風なところはあるんですよ。でも、これはもうしょうがないと思います。今は災害とかコロナとか、戦争まで行かないのありがたいけれども、世界中で何か不穏な空気は強くなっていますね。でも、コロナ禍で年寄りなどは命がけだって言うけど、少し前の時代なら、これが日常茶飯事だったんですね。毎日空襲の中を逃げ回った世代や、戦乱の中で亡命を余儀なくされた人たちの持っている重さというのは、欲望の質も違わざるを得ない。だけど、それこそ同じものを求めてもしょうがないわけで、逆に言えば、現代のような閉塞感やストレスを抱え込まざるを得ないような時代状況のなかで、そこから「宗教」というものに向き合う時に見えてくる風景は、私たちの世代が見ていたものとは当然違うだろうし、違った方がいいと思うんですね。

だから団塊の世代の先生たちは、みんな薄っぺらで甘かったよね、みんないい加減なことを言って、言いたい放題で死んでいったよね。でも、自分たちの世代には、もっと別の宗教への向き合い方があるんだということは、きっと出てくると思うんですよ。宗教研究者の「欲望」というのも、そういう新しい時代と繋がって生まれてくるのかな、という感じはします。

奥山：ありがとうございます。

藤原：貴重なお話をいただくのみならず、私たち、さらには後続の世代に対して力強いメッセージもいただきました。池上先生、今日は本当にありがとうございました。

フィンランドの宗教学と宗教現象学

藤原 聖子

以下は、2016年6月29日にフィンランドの Veikko Anttonen¹氏 (Turku 大) と Teuvo Laitila²氏 (Eastern Finland 大) に対して藤原が行った聞き取り調査を、研究ノートのまとめたものである。この調査は、9カ国の海外調査を実施するに先立ち試行的に実施した³。

A 調査全体について

1. 調査の難しさ

宗教現象学の受容史の語りは、非常にアンビヴァレントな態度を伴うことがわかった。たとえば、「フィンランドでは宗教現象学はいつ終わったのですか？」と質問すると、「いや、終わったわけじゃなく、次の人が出ていないだけだ」と言う。ところが別の文脈では、「(19)90年代に入った頃、それまでやっていた宗教現象学的研究・比較宗教学的研究が急につまらなくなるという体験をした。あちらにもこちらにも～のタイプがあるというようなことを言う講義が、突然、魅力を失った」とも言う。同様に、「Eliade はフィンランドではどう評価されていますか？」ときくと、「まったく受け入れられませんでした。私たちは経験的な宗教学者ですから」と言う。ところが、「学生のころ、必読書は何でしたか？」ときくと、真っ先に「Eliade」の名前が出てくる。

これは「自己語り」の難しさを暗示している。すなわち、現在の自分をこう評価してもらいたいという観点からしか本人は過去について語れないのではないかということである。このようなつじつまの合わなさがかえってインタビュー内容にリアリティを持たせている。

¹ フィリピン宗教学会前会長・IAHR 副会長 (2015-2020)。聖概念の研究等。Veikko Anttonen, “Comparative Religion at the University of Turku and the University of Helsinki: A Brief Survey” <http://uskontotiede.fi/en/society/history/> <https://web.archive.org/web/20070823101157/http://www.hum.utu.fi:80/oppiaineet/uskontotiede/en/research/history/>

² 宗教現象学に関してはフィンランドで現在第一人者であると Anttonen から紹介を受けた。後述のように、エリアーデの著作のフィンランド語翻訳者である。

³ フィンランドの宗教現象学史に関する本調査は、後日、Anttonen と Laitila の対話という形で実施され、“Universal Parallels, Meaningful Lives and Predisposed Minds”というタイトルで *Global Phenomenologies of Religion: An Oral History in Interviews* に収録した。

2. そのような制約の中でも確認できたこと

- ・フィンランド宗教学の伝統的自称は comparative religion (フィンランド語では vertaileva uskontotiede=comparative + religion + science) である。
- ・フィンランドの宗教学の原型は、民俗学 (folklore) と comparative religion を統合したものである。

最初の宗教学科とされる (ことの多い), Turku 大の学科の正式名称は Comparative Folkloristics and the Study of Religions (Vertailevaa kansanrunoudentutkimusta ja uskontotiedettä) であり, 1963 年に創設された。

比較の方法が入っているため, これは宗教現象学でもあった。つまり, 宗教現象学は宗教学の一下位分野ではなく, 比較宗教学という意味での宗教学の中心的アプローチであった。宗教を文化によって規定され, 変化するものと見なし, それを比較・分類するものである。

- ・フィンランドで肯定される宗教現象学は経験科学的なそれである。すなわち, 諸宗教 (神話・儀礼など過去の宗教) を比較し, 共通の特徴を見いだす。対象地域をある程度限定することによって科学性を担保する。

否定される宗教現象学は主観性・体験をもちだすもの (van der Leeuw, 哲学的な宗教現象学) と sui generis 論である。後者は宗教学ではなく神学であると位置づけられている。

- ・宗教現象学から宗教社会学や認知科学への転換が起こるのは 1990 年代以降である。それまでは, 神話や儀礼の解釈において, 社会的要因を考慮するアプローチは ecological と呼ばれ (つまり, それが社会学の代わりの役割を果たしていた), 宗教現象学を批判的に継承する研究として行われていた。それが衰退するのが 1990 年代であり, その原因は内部に理論的限界が見出されたからということではなく, 流行・潮流の変化が大きい。

- ・「フィンランドらしさ」としては民俗学的・経験科学的基盤のある比較研究の伝統をインタビューイーたちは自認している。そのナショナリスティックな面やその伝統が現在も継承されているかどうかに対する評価はアンビヴァレントである。

B 聞き取りの内容

⁴ Veikko Anttonen, “Uno (Holmberg) Harva as field-ethnographer,” in *Uralic*

Mythology and Folklore, Ethnographica Uralica I, ed. by Hoppál Mihály and Pentikäinen Juha, Budapest/Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences/ Finnish Literature Society, 1989, pp. 33-48.

⁵ Veikko Anttonen, “Obituary: Anna-Leena Siikala,” *Temenos*, 52/1, 2016.

参考 スウェーデンの宗教学と宗教現象学

以下は、David Thurfjell (1973～ Södertörn 大) , “The dissolution of the history of religions: Contemporary challenges of a humanities discipline in Sweden,” *Temenos*, 2015 の要約である。なお、デンマークの宗教現象学の現状については藤井修平「デンマークの宗教学：歴史と現在，理論的方向性と社会における役割」『東京大学宗教学年報』(36), 2019年に最新の報告がある。

David Thurfjell スウェーデン宗教学会会長 (2015年時点)。イラン現代シーア派研究

Thurfjell によれば，この論文の **history of religions (HR)** は **phenomenology of religion (PR)** と同じものとしてよい，とのこと。

内容：HR=人文学としての宗教学は，スウェーデンではなぜ衰退し，社会科学的な宗教学に交代したかを，4つの原因から説明。

人文学的宗教学=HRとは，過去の宗教(キリスト教以外)のテキストの研究(テキストを読むための言語が研究者としてまず習得すべきもの。社会学・人類学と交流はなかった)

4つの原因(背景は社会の変化と大学改革)

①効率性への転換

社会全体の数量的効率化と計測可能性→大学でも透明性と量的成果が求められる

②altered knowledge contract (国家—大学間の契約)

教養 Bildung を身につけさせるというフンボルト型の大学→

社会に直接役立つ教育，経済成長の基盤を作ることができる教育への転換を求められる。

スウェーデンでは人文学に対する敵意はまれであり，重要だとは言われ続けるが，結果重視の政策転換のため，生き残れなくなった。

人文知は重要だといっても，実際，どう役立つのか，人文学者は説明責任を果たさなかった。

HRにも現代的・政治的な話題に関する研究が求められるように。これと宗教復興が席係。

③HR の名称が宗教学 *religionsvetenskap* に取って代わられる

この 20 年で大学がいくつも新設されるが、スウェーデンには宗教教育があるので、宗教科の教員を要請する学科が必要だが、それらの大学では、その学科は HR や神学ではなく宗教学 *religionsvetenskap* (science, studies) と名づけられた。

「宗教学」をドイツ語の *Religionswissenschaft* のように、非神学でマルチディシプリンであるとする人は、宗教学と神学を分けようとする。そうではない研究者もいる。反対に、その言葉によって、神学との境界がわからなくなると警戒する者もいる。

→このため、スウェーデン宗教学会の名称は現在も HR のまま (*Religionshistorisk Forskning*)

④prestige の喪失 (人文学者がエリート知識人ではなくなった)

G. Harpham(2011)によれば、人文学の危機は人文学と同じくらい古くから存在。論文や本の数は実は減っていない。

近隣国に比べればスウェーデンの人文学は強い。

現に宗教学科自体は増加したし、人文学をやることが禁止されたわけでもない。

→ということは、我々が危機だと思っているものは、prestige の喪失という人文学者の自己アイデンティティ問題なのか

○宗教学に人文知のアプローチは必要 (Thurfjell の主張)

人文学と社会科学を分ける意味はないとよくいわれているが、分けないと、伝統的な人文学固有の見方やアプローチは失われる。

その固有の見方・アプローチとは、**解釈学的方法と認識論**……自然科学は実験をし、社会科学はモデルを立て、検証するのに対し、人文学は言語と解釈を通して知を作り出す。

人文知は、なんとでも言えてしまういい加減な知なのではなく、それを使ってしか問えない問いがある。たとえば、ヨーロッパの若者の宗教的過激化。なぜそれが起こったのかをとらえるのに、過激化は彼らにとってどういう意味があるのか、過激なメッセージにどのような意味を見出しているのかを解釈する必要ある。そこに人文学のアプローチの出番がある。

オランダの宗教学と宗教現象学

藤原 聖子

以下は、2017年8月14日にオランダ・ブニクにて Jan G. Platvoet 氏に対して藤原が行った聞き取り調査内容の要点を記したものである¹。

① Jan G. Platvoet (1935～) 略歴

Oldenzaal 生, カトリック神父 (独誌を免除され結婚している)

ガーナ宣教→アフリカをフィールドとする宗教学者に→アフリカ宗教学会創立者の一人

1948-54 Minor Seminary of the Society for African Missions

1954-61 Major Seminary of the Society for African Missions (哲学と神学を専攻)

1962- ガーナの St. Teresa's Minor Seminary で歴史学を教える

1966-69 ナイメーヘン (Nijmegen) のカトリック系大学で宣教学と宗教人類学を研究

1969- ユトレヒトのカトリック神学校 (KTHU) の宗教学の講師に

ユトレヒト大学神学部で宗教学を担当, 無文字社会の宗教に関する授業をもつ
アフリカ宗教の研究

1982 ユトレヒト大で PhD 取得

1985-88 ジンバブエ大学でアフリカの土着宗教について教える

オランダ宗教学会の Secretary として IAHR マールブルクでの International Committee meeting でサハラ以南のアフリカの宗教学について報告。

→IAHR Executive Committee の依頼を受けて, James Cox とアフリカ宗教学会を 1992 にジンバブエ大学にて立ち上げる

1990s 後半 ライデン大学の rector magnificus だった Lammert Leertouwer から神学部の准教授 (UHD) として招聘

2000 ライデン大学を定年退職

② 存命中のオランダの宗教学者でオランダの宗教現象学をよく知っているのは誰か

・ Lammert Leertouwer (1932- レーウの最晩年に学生)

・ Willem Hofstee (1952-) ライデン大学・宗教人類学 レーウ研究で 1997 にフローニンゲン大学から Ph.D.取得

・ Arie L. Molendijk フローニンゲン大学 キリスト教学・宗教哲学 宗教学史研究 (Platvoet との共著に *The Pragmatic of Defining Religion*, Brill, 1999)

¹ これは予備的調査であり, 本調査は, Markus Altena Davidsen により行われ, “There Was No Dutch School of Phenomenology of Religion”: Academic Implacability and Historical Accidents” と題され, *Global Phenomenologies of Religion: An Oral History in Interviews* に収録された。

③オランダ宗教学の時代区分

- ・宗教現象学がオランダにあったと言えるのは、van der Leeuw から 1973 年まで。ただし、外国からそう見えるほど、宗教現象学がオランダでメジャーであったことは全くない。
- ・Chantepie de la Saussaye の「現象学」はヘーゲルの『精神現象学』に似ている。
- ・宗教学には大きくは 3 つの領域があり、歴史的データを集める部分、現象学(Saussaye 的な整理・体系化の意味)の部分、宗教哲学 (=宗教の本質学)。
Tiele も Saussaye も Kristensen も、データと分類学までであり、Leeuw は本質学の方向を、ただし哲学ではなく神学の方に引き付けていった。
- ・1973 年が転換点 (宗教現象学の急速な終焉)。

フローニンゲンの Leeuw 継承者 Th. P. van Baaren (周りの若手の一人が Lammert Leertouwer) が Groningen Working-Group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion (1968-1973) を運営。

→ *Religion, Culture and Methodology* (Waardenburg's *Religion and Reason* series, no.8) , 1973

→Leeuw～Bleeker の宗教的宗教現象学から世俗的経験科学的宗教学への転換が起こった。

Chair (大学の講座・学科) の名前が宗教現象学だった時代があった。

④オランダ宗教学=宗教現象学の虚構性

- ・Leeuw が「宗教現象学」と題する本を出したのは出版社と Heiler が望んだためであり、彼自身は反対だった。
- ・Bleeker も宗教現象学に言及するのはリップサービスとしてだった。(IAHR の General Secretary として IAHR を religious course に牽引しようとし、Zwi Werblowsky と対抗していた)
- ・Th. P. van Baaren が Leeuw を葬り去った。
van Baaren の博論は啓示についてであり、すなわち神学的であり宗教学的ではなかったが、その時フローニンゲン大学の講師候補が他にいなかったため、就職できた。そして行ったことは Leeuw の宗教現象学の破壊だった。もとづいた民族誌データが誤っていたと主張した。自身も宗教人類学に転換した。
- ・後述のように、Waardenburg はオランダではマージナルであり、教授になったのも遅い。

⑤オランダ宗教学の問題は、プロテスタント・リベラル神学的基盤の自明視

- ・根本的な形而上的存在を常に措定。
- ・Leeuw は教会に対する影響力の方が強かった。文部大臣時代、アムステルダム大に神学部を再設立。
- ・Leeuw が神学を批判するときの神学は dogmatic theology

⑥Jacques Waardenburg (1930-2015 アムステルダム大で Bleeker に学ぶ) について 1968-1987 にユトレヒト大でイスラム学・宗教現象学を教えるが、他に北米、スイス、

フィンランド、ドイツなどにも勤める。

ユトレヒトで Platvoet と重なる 1980 年前後には、その隠れた神学性により既に時代遅れになっていた。宗教の定義をめぐって両者は対立。

Religion, Culture and Methodology に寄稿した論文をめぐって van Baaren とも対立。

これにより、オランダを見限ったため、外国で活動するようになる。

オランダ側から見ると、1987 にローザンヌ大に移った後の Waardenburg は新しい研究を始めることなく、それまでの研究をまとめるのみだったため、注目に値しなかった。よって、オランダに Waardenburg の弟子筋はない。

Waardenburg の「新・宗教現象学」も、何をやりたいのか、Platvoet にはさっぱりわからなかった。「信者（側）の意味体系を理解する」という主張は当たり前すぎた。

⑦ Platvoet のオランダ宗教学史論文

オランダ宗教学がいかにリベラル・プロテスタント神学に影響されていたかを強調。その一方で、純・科学派には批判的で、宗教学が純科学性を主張すると人文社会学に解消され消滅してしまうと主張。

宗教現象学を国際比較した文献として

Olof Pettersson and Hans Åkerberg, *Interpreting religious phenomena: studies with reference to the phenomenology of religion*, 1981

ドイツの宗教学と宗教現象学

江川 純一, 藤原 聖子, 宮嶋 俊一

以下は、2018 年 7 月 17 日にドイツ・マールブルクにて Martin Kraatz 氏に対して江川・宮嶋・藤原・Katja Triplett が行った聞き取り調査内容の要点を記したものである（使用言語は主として英語）。ちょうど 85 歳の誕生日を迎えられたばかりだった。

○1960 年 IAHR Marburg 大会の思い出

Heiler の最も下のお嬢さん（ミュージシャン。1960 年の IAHR Marburg 大会でコンサートを行った。コンサート会場は城の Hall of Dukes）がちょうど亡くなったところ。この時 Heiler は自身の講演を 10 か国語ほどの言語に翻訳していたが、日本語はできなかったので、Kraatz 氏の monastery brother である Hoffman 氏（中国研究者、Heiler と一緒に、1958 年東京大会で来日したときに、禅・僧院に一時泊ったことがある）が日本語に訳し、講演した。三笠宮のために。

Heiler は日本帰国後、1959 年 5 月に、私に、「Kraatz さん、次の IAHR 世界大会を 1960 年 9 月に開催することにしたので、協力してくれないか」と持ちかけた。承諾し、Annemarie Schimmel もトルコから戻り（教授として教えていたが、健康状態はよくなかった）協力することになった。

当時のタイプライター原稿からの複写作業の苦労話。Heiler の妻 (Annemarie) がコピーを参加者 550 人分作成。

○Heiler 逸話

Birger Forell はオットーの友人であり、チューターだった。Birger Forell は Heiler がミュンヘンにいた時にやはりミュンヘンに住んでいて、家族で付き合いがあった（と日記にある）。

○Heiler の人物像

Heiler と Kraatz は仲のよい友人だった。

彼の History of Religions（以下 RG）に対する態度は生涯変わらず。

穏やかで peaceful という印象を与える人。ただ、Schimmel にそう言ったら、「Heiler がナチスの時代にしたことを忘れてはだめよ」と言われた。Heiler はナチスに対抗し、従軍を拒否し、去った。そして徒歩で Marburg に辿りついたのだった。そこで将来、義理の父になる人に会い、世話してもらった。

しかしそれ以上に Heiler はどういう人物だったかを述べるのは難しい。

敬虔な人であった、カトリック教徒として。宗教学に、純・アカデミックなこととして従事したことはなかった。Nathan Söderblom は Heiler をスウェーデンに招き、そこで

の（スウェーデン国教会は high church 系）礼拝に参加し、半分改宗した形になった。その後、Rudolf Otto が Marburg に宗教学のポストを作り、そこに Heiler を招くわけだが、その時、他の神学部教授陣は、Heiler がカトリックかもしれないということを理由に、人事を拒否。正式な改宗を余儀なくされる。しかし、Heiler は教会税をプロテスタントとカトリック両方に生涯払い続けた。

Marburg に来た時、Heiler はすでに歳を取っていて、静かな人だった。

○Heiler が属していた St.-Johannes-Bruderschaft について

Triplett さんが Religionskundliche Sammlung (Otto が Marburg に設置した宗教博物館) でガイドをしていたとき、Johannes-Bruderschaft の一団がやってきて、創立者 = Heiler のことを知りたいと言ってきた。Sammlung にある Heiler 胸像が全く似ていないと言っていた。(制作者が途中で亡くなり、弟子が完成させた胸像)

○Heiler の下には大勢の学生がいた

晩年には小さなレクチャールームで授業をしていた。原稿を読み上げるスタイルの講義ではなかった／いや、そうだった。

1950s 後半に早稲田大学にいた Ernst Benz (教会史) から日本の宗教について話を聞いており、それについて講義をしたこともあった。

学期の終わりには学生を自宅に招いた。そして自らピアノを弾いた。ダンス音楽をゆくりと弾いた。

学生の中に一緒に座ってただ微笑んでいた。学生がおしゃべりする中、彼は静かだった。

○Heiler 宗教現象学の後続世代に対する学問的影響

彼の *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* はかなりパーソナルな、あまり学術的ではない書。最後の章は諸宗教のエキュメニズムについて。

これを批判的にとらえたのは Waardenburg。

Waardenburg は Marburg で Heiler 生誕 100 年に講演をしたことがある。

他に、Bleeker もここで、同じ日ではないが、講演をした。出版されているはず。

Mensching の弟子の Gunther Stephenson は、Heiler からも影響を受けていた。

ただ、基本的には、Peter Antes のいうとおり、宗教現象学は Heiler のあと、ストップした。

それはなぜかといえば、宗教と宗教学者の間に距離がなかったため。

いや、だが、学問に関係のない原因によるとも言える。というのも、1960 の世界大会のときには、会長がいなかった (Pettazoni 急逝のため)。そこで選出することになった。Bleeker は Heiler に似ていて、(世界) 平和を作りたかった。Heiler は会長に選ばれたかった。対抗馬の Geo Widengren は自我のとても強い人で、しかも純・歴史学者を自認。その Widengren が会長に選ばれたため、IAHR の流れが変わった。

当時、ドイツ宗教学会は独立しておらず、IAHR の支部という形だった。

戦後設立されたが、最初の会長は、神学者であり伝道師であった Heinrich Frick。

その後 (51 年から) が Heiler が会長。その学会の会員リストには年配の女性も多く、そのような女性は Heiler の取り巻きで、講演のときには最前列に座った。

Heiler は 1934 年代から 1945 年まで、神学ではなく哲学部に所属した。ナチスへの抵抗がその一因。

Kurt Goldammer (パラケルスス研究) は第二次世界大戦の終わりごろに Marburg に来たが、現在ほぼ忘れ去られている。

Goldammer は世界大戦後、Marburg の宗教学 (神学部) で最初に教授資格を得た人。戦後、Heiler が神学に入ってきて、ただし哲学の方でも教える資格を持ち続けたため、二人は難しい関係に。Heiler に比べ、Goldammer は特別な教授だった。仲はよくなかった。

Q : Marburg の宗教学は歴史学+哲学か？

→歴史学+神学と言う方が正しい (哲学は少々)。+東洋研究

Q : Marburg では Religionswissenschaft と Religionsgeschichte は異なるものか？

→Goldammer は自分自身の、独自の呼称を持ちたがった。自分が行ったような RW が自分の専門の呼称。Heiler は伝統的という RG。

これは現在に至るまでそうで、神学の方の Beinhauer-Köhler は神学にいるが、専門は RG。Edith Franke は RW の方を教えている。

他方、Benz は完全に神学。

上田閑照は博士号をここでとった。上田は高野山大学から来ていた。

上田の博士論文審査のときに、Heiler と Benz が入ることが理想的だったが、上田は神学からは学位をとることができず (Benz は審査に入れず)、ドイツ語専門の教授が副査に。Heiler も哲学の教授というフレームで主査になった。

○Kurt Rudolph による宗教現象学批判の影響

Q : Kurt Rudolph は Marburg の宗教学に変化をもたらしたか？

→なんの影響も与えず、孤立していた。彼に会おうともしない教員たちもいた。Kurt Rudolph は自分の RW をもっており、アメリカに行く前、オットーと Marburg について否定的な本を出版した。

彼が Marburg に来た時、Kraatz は Sammlung のオフィスで彼と話をし、なぜ君が価値を見出さないところにやってきたのか？などと聞いた覚えがある。

彼には Marburg では少数の学生しかつかなかった。自分の RW を Marburg に広めようとは特にしなかった。挨拶もなく Marburg を去った。

○Marburg の RW 周辺について

Q : Marburg に宗教社会学はあるのか？

→(Karl-Fritz) Daiber がいるが、宗教社会学は特に教えられていなかった。社会学は教えられてはいるが、宗教社会学はやっていなかった。Triplet 氏が学生のときに、講師による社会学の授業で、Otto を読んだことがある。

Max Weber はもちろん研究されており、Marburg では Kessler (社会学) が Weber 研究者。彼は天理大学での「祈り」シンポジウムの時にも呼ばれている。

○Kraatz 氏自身について

学生時、最初はプロテスタント神学を勉強。1951 に *Abitur* をパス (ベルリンで)。そこからプロテスタント神学をベルリンで学ぶ。あまり信仰がなかったので、*Exegese* をやることを勧められる。そこから *Basel* に行き、*Barth* の下で学ぶ。

第二次世界大戦後のベルリンでは、宗教共同体の *working group* ができ (復興のため?)、そこに行ったところ、キリスト教以外の宗教はほとんどなく、イスラムのアハマディア教団くらいだった。仏教も上座部のみ。そこで仏教のレクチャーがなされたことがあり、しかし聴衆からは「ペシミズムの宗教で幸せになれるのですか」などの批判的な質問が飛んだ。講演者は「はい」と答えたのみ。その答えに衝撃をうけた。その時から他宗教に対する興味が増す。

その後 *Basel* に行った。*Barth* は (阿弥陀仏以外) すべての宗教を否定。そのころ、結婚した。

その後、*Marburg* に移るが、そこで神学をやめた。それは *Heiler* から、他宗教にオープンであることが可能と教わったため。他宗教を理解するにはその言語を理解することが不可欠とわかり、妻と一緒にインド学に進む。

博士号をとってすぐに *Sammlung* にポストを得たので、さまざまな宗教について学ぶことが必要になる。出版として 82 冊。

Hamburg にエスノロジーの博物館があり、その館長が訪ねてきて、何か日本の宗教文化に関する展示品を借りれないかと聞かれた。そのとき、中野裕三という、現在明治神宮に就職している研究者がいたので、その協力をえた。その館長からそれについて本を書いてくれと頼まれた。

○弁証法神学と宗教現象学の対決はあったか

Q : *Barth* 神学の強い時代になぜ *Otto*、彼の *Sammlung* は *Marburg* に残ることができたのか?

→たしかに *Sammlung* のことを *Bultmann* は *worship of idols* と呼んだ。しかし、撤去されなかったのは、*Bultmann* には影響力がなかったから。

Bultmann のお嬢さんから聞いた逸話。*Otto*、*Bultmann*、*Barth* は、シュライエルマッハーの書籍 (の中の *Otto* の解説) の出版をめぐる手紙を交わしたことがあった (出版されている)。奇妙なことに、*Barth* はその解説を肯定的に評価した。*Bultmann* は批判的だった。

Heiler から聞いた逸話だが、*Heiler* が一度 *Basel* での *Barth* の講演会に行ったとき、終わってから挨拶に行ったら、*Barth* から「いらっしゃるとわかっていれば最初に皆さんに紹介したのに」、と言われた。*Heiler* は「それはご遠慮します、何を言われるかわからないですから」、と返した。

神学者 *Martin Rade* が *Die Christliche Welt* という雑誌を出版。(文化プロテスタティズム系の雑誌だったが) *Barth* はそれを支援した。

Otto の伝記の一つにあるが、*Barth* が *Marburg* に来た時、*Otto* をも訪問した。奇妙な話だが、その時 *Otto* はインドから持ち帰ったお香を使って、問題を解決しようとした (*Kraatz* 氏もここは記憶が確かではない)。

Marburg には Barth 派といえる人は実は当時もいなかった。

Q: では, Otto 派と言える人はいるか?

→今, 神学の中ではルネッサンスが起きている。Marburg でもシンポジウムが行われた。ミュンヘンの Peter Schlitz?も Otto について本を書いている。

Otto の継承者は(Claus-Dieter) Osthövenner。

○資料の保管について

Otto のことを論じるのは難しい, というのも, なくなる前に, 自分の書いたものはすべて焼却してほしいと言いついたため。しかし友人が燃やしてはだめだと言ひ, R. Otto Archiv を設け, 保管した。

1950s の終わりに Otto の姪が, R. Otto Archiv の所有者は自分だと言ひだした。取り戻して一部を大学図書館に売った。(現在は, オンライン上は統合されている)

年上の姪?の Margaret が Jakob Hauer の伝記を(部分的に)書いている。Hauer と Otto の交流のため。ただし神学も宗教学も知らない人なので間違いが多い。

前 librarian も試みた。手紙をまとめ出版しようとしたが, 完成せず。

Otto の手紙は私的な手紙で, 学問的な議論はしなかった。

なぜだか学問上つながりのあった人たちからの書簡は残っていない。おそらく直接訪問して話したのだろう。

Martin Buber との書簡のやりとりはあったが, 突っ込んだものではない。(Buber 側もイスラエルにアーカイヴがある)

Religiösen Menschheitsbundes については, 韓国の研究者 Choi がそれについて博論を書いている。

○宗教現象学の定義

Q: 宗教現象学, 宗教学 RW をそれぞれ定義していただけるか

→(Hans-Jürgen) Greschat (現在 92 歳。Heiler と同世代で Marburg にいた) は, 最近になって, 自分の現象学というものを発見したそう。現象学とは対象をとりだし, 自分が見出したままのフレームのなかに保つこと。自分はそれから学んだ・自分だけのもの, という理解。これが現象学の一つのとらえかたであり, van der Leeuw の現象学に見られる。これも非常にパーソナルでアカデミックな研究ではない。

記述的な Widengren と対照的。

「これが現象学だ」と言うことはできない。さまざまな種類の working with phenomenology があるのみ。

その一つが, van der Leeuw と Heiler の現象学。現在は歴史学的宗教学者によって否定されている。

Triplett: 現在は, 宗教現象学という言葉も聞いても, よくわかっていない人が多い。

Kraatz: 現象学の問題は, すべての宗教について語ろうとするが, 詳しく知っているものはそのうち一部だけというところ。宗教学者が詳細な記述にこだわるようになっていき, 現象学は下火になった。

Heiler は多くを知っていたが、単一の対象を極めるということをしなかった。
Triplett: Otto の友人で、上海に行った伝道師がおり、日記を残している。Hackmann。
Heiler もこの Hackmann が書いたものを読み、それなりに詳しかった。
Heiler は 70 歳くらいになって初めてインドより東に行った。
クリシュナのカーペットを買って帰ったが、それは現象学の本の初版の表紙図になった。

○宗教現象学と宗教学 RW の位置関係

Q: Heiler にとって、宗教現象学は RW の中心だったのか？
→Heiler 自身は、自分のことを宗教現象学者だと思っていたかどうか、わからない。少なくとも自称はしなかったことは確実。
本のタイトルも *Erscheinungsformen* で、*Phenomenon* の語を使っていないし。
彼は彼自身の方法で宗教をとらえた。
Heiler 自身が宗教現象学 PR をどう思っていたか、どう PR を定義したか、まったく聞いた覚えがない。
宮嶋: Heiler の自己理解では宗教史学 RG では？
Kraatz: 彼自身の *religious feeling*, *religious knowledge*, 彼だけの *religious face* をもった神、をもっていた。(神はいろいろな人に、それぞれのパーソナルな顔をもって現れると考えていた)
Heiler が RG を行なったのは、*confirm his own faith* のためだった。
多くの宗教について良く知っていたが、それらを、自分の、*one frame of meaning* にとらえた。
Erscheinungsformen の最終章で、神は沢山の顔を持つと論じている。

○Marburg に宗教現象学者はいたのか

Q: では、Marburg では PR を自称した人は他にいるのか？全くいないのか？
→Heiler には学生たちはいたが、Heiler 学派はなかった。
だから継承者らしい人もいない。Ernst Dammann は、ポストは継いだ。Schimmel や Lanczkowski は継承者 (ポストの意) になりたかったはずだが。
Dammann はアフリカの宗教の専門家。東ベルリン出身者で Marburg に来た。神学者としては旧約新訳学。Marburg ではアフリカの言語と RG を専門に。しかし、彼の定年後、Marburg のアフリカ研究は途絶える。オーストリア出身の (Herrmann) Jungraithmayr が助手として支えた (が後にフランクフルトに行ってしまった)。
Dammann は Heiler の研究を継承したわけではなかった。
そのあとは Bouman。イスラムの専門家。その後が Kurt Rudolph。その後は継いだ人はいない。
いずれにせよ自分は PR だと言った人は Marburg にはいない。
Q: Mensching はそうだったのではないか。他に Gantke も？
Tworuschka が Heiler の 1958-59 の旅行中の書簡を出版。
しかし間違いが多い。上田閑照を父親と間違えるなど。
ともかく「自分は宗教現象学者だ」と言ったような人は一人も思い出せない。

Goldammer は PR について書いてはいるが。

宮嶋：「体系的 RW」という概念はあるが、これは PR を指すのではないか？

→Flasche は「体系的 RW」という言葉は使った。PR は嫌った。

Triplett：しかし「体系的 RW」と PR は違う。体験の類がない。体験を持ち出すので、PR はアカデミックな方法を欠くとされた。

○その他の関連学者について

Q：Mensching はドイツではどう受容・評価されてきたか

→Mensching はドイツ語以外の言語を学ばず、飛行機にも乗らなかった。

たしかに彼の本は PR 的だ。伝統的な意味で。彼は Heiler のあとに、IAHR ドイツ支部の会長になった。

宮嶋：Lanczkowski はかなり PR ではないか？

→Lanczkowski の博論は、学者の友としての宗教？というテーマだった。

Triplett：ドイツは宗教現象学の国だというイメージは外国に強いようだが、Heiler も Mensching もほとんど翻訳・輸出されていない。Waardenburg は唯一外に対して影響があったかもしれないが、彼はドイツ人ではなく、スイスにいた。Waardenburg は解釈学を打開策とした。Triplett が 1980 年代後半に学生だったころ、Waardenburg と Lanczkowski は授業で学んだ。

Kraatz：Lanczkowski はかなりひどい人物だった。犠牲になった若手もいる。

○ドイツの宗教学の変化をどう評価するか

Q：ドイツの現在、RW は良くなっていると思うか、後退していると思うか？

→私が学生の頃は RG の教授自体が少なかった。

東西ドイツ統合後は RW の世界は大きく変化。今は、プロジェクト単位で研究をしている。宗教学だけでなく、研究のやり方が変わった。それは改善と言えるのではないか。

参考 Katja Triplett による Peter Antes (旧西独), Hubert Seiwert (旧東独) へのインタビューのまとめ¹

Antes

ドイツでは宗教現象学は何の役割も果たしてこなかった。

学生時代 (1970 頃), すでに Freiburg の宗教学では宗教現象学は全く行われていなかった。

Das Heilige が学部での教育で取り上げられることもなかった。

- ・ 1972 ドイツ宗教学会 Berchtesgaden 大会での事件。
Mensching が選挙で会長を辞めさせられ, 世代間対立が浮上。宗教を研究するには自らも宗教体験を持つべきか, それとも観察者であるべきか, をめぐって。
- ・ 1975 Darmstadt 大会で, Seiwert を含む若手 4 人が, それまでの方法論に批判的な発表をする。そのペーパーを Proceedings に入れることを Mensching が妨害。
- ・ しかも批判された上世代は結局, それに返答せず, 議論は行われず。
- ・ 1970 年代に, こうして“人間学的転回”が起きた。上世代の宗教学者は信仰にもとづき研究し, 悟っていることを自認。下世代は, 宗教を人間が作ったものとして研究。実は研究の結果は両者それほど違わなかったのだが。
- ・ 上世代は見た目も皆同じ, 同質集団だった。だから考えたことも同じだった。
- ・ 信仰を要請する宗教現象学は大学の中で居場所がない。

Seiwert

- ・ 学生 (Leipzig 大) の頃, 宗教現象学は特にそれとして定義されることなく, 比較宗教学や RW と同義だった。RW はドイツ語圏の学として教えられ, 教わった RW 学者はみなプロテスタント神学者として教育を受けていた (1990 年代まで, ドイツの大学で RW がほとんど制度化されていなかったことによる)。当時, ドイツでは RW は周縁的なもの。Eliade は読まれていたが, 高い評価はなかった。
当時, Seiwert から見ると, 宗教現象学は, 歴史的コンテキストを無視した, リベラル神学者による底の浅い一覧表。方法論的基礎もない。
学生からは, 方法論の脆弱さが特に問題だった。当時, 学生運動期, 問題となっていたのは政治だけでなく方法論。フランクフルト学派 VS ポパー (批判的合理主義) の実証主義論争に RW の教授陣は付いていけておらず, 学生の心は離れた。
宗教現象学はとても科学的方法とは言い難く, また, これを批判することは, 学会の権威を批判することになった。
- ・ 宗教現象学には明確な定義はないと思うが, 今日では, 単に昔の, 他の分野での方法論争から取り残された宗教学の一形態, と見られているだろう。宗教に好意的という

¹ インタビュー本文は “Phenomenology of Religion Meets Theory of Science: A Lethal Encounter,” *Global Phenomenologies of Religion: An Oral History in Interviews*.

のも特徴だと。

- 従来、ドイツの宗教学者は、前述のように神学出身か、または文献学出身。
Leipzig と Tübingen の宗教学者は、神学者ではなかったが、宗教現象学でもなく、かえって宗教現象学を批判。
- 1975 Darmstadt 大会の事件。若手 4 人の批判に、上の世代は心を乱されたが、それに応えず。これにより RW の方法論は宗教現象学批判者の手にわたり、宗教現象学は消滅。
ただしこの対立に政治的な要素はなかった。
これ以降、RW が次第に社会科学化していったが、それは良い方法論を得ようとする
と社会科学に向かうことと、社会的に妥当な研究を志向し、現代のことを研究するよ
うになったため。
- 宗教現象学に対する Seiwert の評価。比較や価値判断停止は今日でも重要だが、いか
んせん方法論が古い。

ペッタッツォーニにおける宗教現象学と宗教史学

江川 純一

1. 近年のペッタッツォーニ研究について

21 世紀に入ってから、イタリアの宗教史学者ラッファエーレ・ペッタッツォーニ (1883-1959) に関する資料や研究書の刊行が相次いでいる。まず、1989 年に開始された、マリオ・ガンディーニ (ペッタッツォーニの故郷サン・ジョヴァンニ・イン・ペルシチエートのアーカイヴを創設し、長くその代表を務めた) によるペッタッツォーニ「伝記のための資料 (Materiali per una biografia)」プロジェクトが 2008 年に完結した¹。残念ながら大部であるため書籍化は困難であると考えられるが、今後のペッタッツォーニ研究の礎となることは疑いない。また、ペッタッツォーニ各著作の一連の復刊の流れのなかで 2020 年には、ローマ大学における 1950-51 年の講義録²が復刊された。同書では古代、キリスト教の護教論、ヴィーコ、マックス・ミュラー、タイラー、ウーゼナー、マリノフスキ、レヴィ=ブリュルの各神話論が扱われており、特にヴィーコに重きが置かれている。

加えて往復書簡集に関しても、それまでに刊行されていたのは 1994 年のエリアーデとのもの³のみであったが、2006 年に民間伝承研究のジュゼッペ・コッキアラとのもの⁴、2014 年にペッタッツォーニ著作集の英訳者であるイギリスのハーバート・ジェニング・ローズとのもの⁵、2015 年には弟子にあたる宗教史学者・民族学 (民俗学) 者、エルネスト・デ・マルティーノとのもの⁶が相次いで刊行された。

研究書については、ペッタッツォーニが教鞭を執ったローマ大学の研究者によるもの

¹ Gandini, M., « Raffaele Pettazzoni negli anni 1958-1959. Materiali per una biografia », in : *Strada maestra*, 65, San Giovanni in Persiceto, Biblioteca Comunale G.C.Croce, 2008, pp. 1-230.

² Pettazzoni, R., (a cura di alcuni studenti), *Mitologia e monoteismo*, Milano: La Vita Felice, 2020(1951).

³ Spineto, N. (a cura di), *Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni, L'histoire des religions a-t-elle un sens? : correspondance 1926-1959*, Paris: Cerf, 1994.

⁴ D'Amato, A. (a cura di), *Giuseppe Cocchiara – Raffaele Pettazzoni, Lettere (1928-1959)*, Palermo: A.C.Mirror, 2006.

⁵ Accorinti, D. (ed), *Raffaele Pettazzoni and Herbert Jennings Rose, Correspondence 1927-1958*, Leiden: Brill, 2014.

⁶ Di Donato, R., Gandini, M. (a cura di), *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto De Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, Pisa: Edizioni ETS, 2015.

⁷やサン・ジョヴァンニ・イン・ペルシチエートのアーカイヴ関係のもの⁸が中心となるが、神学校で教える研究者がペッタッツォーニとその弟子たち（ブレリチ、ビアンキ、ランテルナーリ）の仕事が高く評価したという点で、ミエルチッチの著作⁹が注目に値する。さらには、英語圏におけるペッタッツォーニの意義を訴えた論文¹⁰まで発表されている。

本稿では、上記の資料も参考にしながら、2015年の拙著¹¹の延長線上で、ペッタッツォーニにおいて、宗教史学と「宗教現象学」はどのような関係にあったのかについて考えてみたい。

2. ペッタッツォーニ宗教史学における最高存在研究

はじめに基礎的な情報を記しておきたい。ペッタッツォーニが生前に刊行した単著は大きく三つのグループに分けられる。まず、ある地域における（諸）宗教の歴史的展開を追った研究である（グループ α ）、最初の著作である『サルデーニャの原始宗教』（1912年）¹²、『ツァラトストラの宗教——イラン宗教史』（1920年）¹³、『古代ギリシアの宗教——古代末期からアレキサンドロス大王まで』（1921年）¹⁴、『秘儀——宗教史学論集』（1924年）¹⁵、『日本の神話——『古事記』より』（1929年）¹⁶などの、彼からみた「東方」が対象とされた初期の著作群である。時代は離れるが『宗教のイタリア』（1952

⁷ Severino, V. S., *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*, Roma: Bulzoni, 2009., Sacco, L., *L'ideale di liberta e di tolleranza. Raffaele Pettazzoni (1883-1959) e la coscienza storico-religiosa degli italiani*, Roma: Lithos, 2016.

⁸ Basello, G. P., Ognibene, P., Panaino, A. (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi Pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, Milano-Udine: Mimesis, 2013.

⁹ Mihelcic, G., *Una religione di liberta. Raffaele Pettazzoni e la scuola romana di storia delle religioni*, Roma: Città Nuova, 2003.

¹⁰ Rennie, B., « Raffaele Pettazzoni from the Perspective of the Anglophone Academy », in: *Numen*, 60, 2013, pp. 649-675.

¹¹ 江川純一、『イタリア宗教史学の誕生——ペッタッツォーニの宗教思想とその歴史的背景』, 勁草書房, 2015年。

¹² Pettazzoni, R., *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza: Società Editrice Pontremolese, 1912.

¹³ Pettazzoni, R., *La religione di Zarathustra, nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna: Zanichelli, 1920.

¹⁴ Pettazzoni, R., *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna: Zanichelli, 1921. 1954年に改訂版が刊行された。註24を参照のこと。

¹⁵ Pettazzoni, R., *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna: Zanichelli, 1924.

¹⁶ Pettazzoni, R., *La mitologia giapponese, secondo il libro del Kojiki*, Bologna: Zanichelli, 1929.

年)¹⁷もこちらのグループに加えることができる。

次に、ある主題をめぐる大部の著作である(グループβ),『神——一神教の形成と展開:第一巻 原始人の信仰における天空存在』(1922年)¹⁸,『罪の告白』(1929-1936年)¹⁹,『神話と伝説』(1948-1953年)²⁰,『神の全知』(1955年)²¹,そして『神の全知』のダイジェスト版ともいえる『原始宗教における最高存在』(1957年)²²が含まれる。最後に(三つ目として)論文集が挙げられる²³。

グループαの研究に共通するのは、「宗教史学 (Storia delle religioni)」の名称が示す通り、事象の歴史的コンテクストが重要視されている点である。後に「あらゆる(宗教)現象は(歴史的)生成である(ogni phainómenon è un genómenon)」²⁴という言葉で要約されることになるが、「歴史的生成物としての宗教」という理解に基づき、19世紀的な宗教進化論と、ヴィルヘルム・シュミットによる原始一神教説を、どちらも研

¹⁷ Pettazzoni, R., *Italia religiosa*, Bari: Laterza, 1952.

¹⁸ Pettazzoni, R., *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo vol. I: L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Bologna: Zanichelli, 1922. オーストラリア, アンダマン諸島, マラッカ, インドネシア, メラネシア, ミクロネシア, ポリネシア, アフリカ, 南アメリカ, 中央アメリカの事例が扱われている。『原始人の信仰における天空存在』, 『多神教における最高神』, 『一神教における唯一神』という三部作が構想されていたが, 実現しなかった。

¹⁹ Pettazzoni, R., *La confessione dei peccati, I: Primitivi - America Antica - Giappone - Cina - Brahmanesimo - Giainismo - Buddismo*, Bologna: Zanichelli, 1929., *La confessione dei peccati, II: Egitto - Babilonia - Israele - Arabia Meridionale*, Bologna: Zanichelli, 1935., *La confessione dei peccati, III: Siria - Hittiti - Asia minore - Grecia*, Bologna: Zanichelli, 1936. 未開, 古代アメリカ, 日本, 中国, バラモン教, ジャイナ教, 仏教, エジプト, バビロニア, イスラエル, シリア, ヒッタイト, 小アジア, ギリシアの事例が扱われている。

²⁰ Pettazzoni, R., *Miti e leggende, I: Africa, Australia*, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1948., *Miti e leggende, III: America settentrionale*, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1953. アフリカ, オーストラリア, 北アメリカの事例が収められている。第二巻と四巻は死後に弟子たちによって刊行された。

²¹ Pettazzoni, R., *L'onniscienza di Dio*, Torino: Einaudi, 1955. アフリカ, エジプト, バビロニア, フェニキア, イスラエル, ヒッタイト, インド, イラン, ギリシア, ローマ, トラキア, ケルト, ゲルマン, スラヴ, ウラル=アルタイとシベリア, 中国, アッサムとビルマ, ネグリト, インドネシア, オセアニア, オーストラリア, 北アメリカ, メキシコと中央アメリカ, 南アメリカの事例が扱われている。

²² Pettazzoni, R., *L'essere supremo nelle religioni primitive, (L'Onniscienza di Dio)*, Torino: Einaudi, 1957.

²³ Pettazzoni, R. Raffaele Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma: Edizioni Italiane, 1946., (translation by Rose, H. J.), *Essays on the history of religions*, Leiden: E.J.Brill, 1954.

²⁴ Pettazzoni, R., *La religione nella Grecia antica*, Torino: Boringhieri 1954, p. 11.

究者による机上のシステムに過ぎないとして批判し、宗教史叙述の礎を据えた点にペッタッツォーニの「功績」があるだろう。

グループβの各著作では天空存在、罪の告白、神話、伝承といった主題をめぐって古今東西の膨大な事例が集成されており、それらは現在においても資料的価値を有する。だが、単なる事例の地域別の提示にとどまっており、総合的考察を欠くという問題点を抱え持っている。

グループαとグループβを貫いているのは最高存在という主題である。ペッタッツォーニは日露戦争によって日本に興味を持ち、日本の宗教について調べることで宗教研究を開始した。彼が最初に書いた論考は、1904年の「日本の諸宗教」²⁵である。神道に関する記述のなかで彼は「第一のそして根源的な教義とは、創造神である天之御中主神、すなわち"dio signore del centro del cielo"への信仰である」²⁶と書いている。「創造神である天之御中主神」への着目（当然これはDeus otiosusの問題系へと繋がっていく）は、「天空存在（l'essere celeste）」概念へと拡大され、1912年の『サルデーニャの原始宗教』における古代サルデーニャの最高存在サルドゥス・パテルへと引き継がれる。同書においてペッタッツォーニは、「天空存在」と同義のものとして「最高存在（essere supremo）」の語を使用し、「（最高存在の理念とは）神話的起源の法則、もしくは神話的擬人化であるところの統覚・類化（appercezione）である」と述べ、最高存在が自然の擬人化によるものであることを明らかにしている（Pettazzoni, 1912, p. 223）。

ペッタッツォーニは「宗教は人間の生に最も密接に結びついている」（Pettazzoni, 1912, p. 129）として、人間を研究する際に「宗教」が最重要だと主張する。しかしながら、その根拠が示されることはない。ペッタッツォーニの「歴史的生成物としての宗教」という理念に従うならば、宗教と人間の生との結びつき自体を歴史化しなければならないはずである。この部分が彼の研究のなかで最も面白い部分となったはずだが、ペッタッツォーニにおいて、「宗教」と「宗教史学」が重要であることはア・プリオリのものとされてしまっている。

1915年に完成し、1922年に刊行された著作『神』において、最高存在（天空存在）

²⁵ Pettazzoni, R., «Religioni del Giappone», in: *Il Resto del Carlino*, lunedì 29, Febbraio-Martedì 1 Marzo, 1904.

²⁶ "dio signore del centro del cielo"の語は、チェンバレンによる『古事記』英訳における"the Deity Master-of-the-August-Centre-of-Heaven"に由来する(translated by B. H. Chamberlain, *The Kojiki*, CSIPP, 2012(1883), p. 5)。1929年のペッタッツォーニの著作『日本の神話——『古事記』より』では、"Signore del sublime polo del cielo"の語が採用されている。Pettazzoni, 1929, p. 37. なぜペッタッツォーニは神道を重視したのか。彼はこのように説明している。多神教的で自然崇拜的な国家宗教は、エジプト、バビロニア、インド、ギリシア、ローマといった古代宗教の典型であり、西洋世界ではすべて消滅している。現在、オシリスやインドラやアポロンやミネルヴァやイシュタルやアルテミスの実在を信じる者はいないだろう。しかし、アマテラスは現在もなお日本人の信仰や崇拝の対象である。しかも、日本人は文明人なのである。そのような訳で、宗教学や宗教史学にとって神道は極めて興味深い対象であると。Pettazzoni, 1929, pp. 3-4.

研究はさらに展開される。雨・虹・雷鳴・稲妻・稲光・雪といった現象が分析され、天空存在は「神話的思考——それは原始宗教のあらゆる形態において中心的な役割を果たす——にしたがい、空を人間の姿をした存在として知覚したもの」(Pettazzoni, 1922, p. XVI) と捉えられている。さらに、ペッタッツォーニは天空存在の倫理的側面に着目し、「天空存在は、慣習の管理者、部族の法の制定者、人間の行動の裁定者、違反にたいする厳密な復讐者である」(Pettazzoni, 1922, p. XVIII) と述べる。この部分が、膨大な事例集成である『神の全知』(1955年)を準備することとなる。そこでは、天空の超越性こそが宗教における「超越」概念の基礎であり、天空存在の「すべてを見通す力(onnivegenza)」が神の「全知(onniscienza)」という属性を生み出したとされるのである。

さらに、最後の著作『原始宗教における最高存在』(1957年)では、最高存在概念が拡大されて、理念型として「天の父(il padre celeste)」(天空、太陽の擬人化) / 「地の母(la terra madre)」(大地の擬人化) / 「動物の主(il signore degli animali)」(動物と人間のアマルガム)の三つが提出される(性別が逆の場合、両性の場合、無性の場合があるとされる)。最高存在概念によって、キリスト教の神と「原始宗教」の神が同じカテゴリーに入れられたうえで、一神教は多神教の環境を前提とする歴史的形成物であり、「進化(evoluzione)の結果ではなく、宗教史における革命(rivoluzione)」(Pettazzoni, 1957, p. 241)であるとされた。一神教と多神教の優劣は議論しない(議論できない)とするペッタッツォーニのような主張が、半島内に教皇庁を抱えるイタリアから出てきた点が、近代宗教思想研究の最も面白い部分のひとつであるといえる。

3. ペッタッツォーニにおける宗教現象学

では、ペッタッツォーニにおいて宗教現象学とは何だったのだろうか。まず取り上げたいのが、『イタリア百科事典』における記述である。ペッタッツォーニは、1925年に刊行が開始された、ファシスト政権の国家的事業『イタリア百科事典(Enciclopedia Italiana)』の宗教史学とフォークロアのセクションを担当した(1937年まで)。「宗教史学」の項目において、彼はこう書いている。

「一方で、歴史主義の行き過ぎと欠陥にたいし、最近では宗教史叙述のなかにも反歴史的な潮流がみられるようになった。非合理主義的理論として最も重要なものはF・シュライアマハー(『宗教について』, 1799年)によるもので、宗教とは認識でも行為でもなく、自己意識の直接的所与としての「感情」の特定の形であるというF・シュライアマハーの概念は、R・オットー(『聖なるもの』, 1917年)によって取り上げられ、展開された。宗教とは聖の「ヌミノーゼ的な」経験であり、還元不可能な「固有の類としての sui generis」ものだとするのである。オットーはこの理論を特にインドの宗教に適用した。その肯定的な意義は何よりも宗教的事実の心理学的掘り下げにある。」²⁷

「この心理主義は、多かれ少なかれ、F・ハイラー(『祈り』, 1918年), J・W・ハウア

²⁷ Pettazzoni, R., « La storia delle religioni », in: *Enciclopedia Italiana*, 29, Roma, 1936, p. 32.

一 (『宗教』第一巻, 1923年), H・フリック, G・メンシングなどの著作においても強調された。(中略) さらに, この反歴史的な流れは現象学にも共通する (G・ファン・デル・レーウ『宗教現象学』, 1933年)。」 Pettazzoni, 1936, p. 32

歴史主義の立場に立つ宗教史学とは異なる「反歴史」的な流れについて, 概して否定的な評価が与えられることは, 1924年の宗教史学講座の開講講演²⁸以来一貫している。一方で, 「掘り下げ (approfondimento)」の語が示すように, 歴史主義からは得られない部分についても明確に指摘されている。ただし, 彼が「現象学」という名称のもとで取り上げているのは, ファン・デル・レーウだけであることは注意しておきたい。

1946年の論文集『宗教史学と神話学論集』において, 「シンクレティズムと改心」, 「国家的宗教, 超国家的宗教, 秘儀的宗教」, 「日本の国家宗教と, 日本国家の宗教的政治」の三論文から成る第三部のタイトルに「宗教史学的現象学 (fenomenologia storico-religiosa)」の語が使用されていることが目を引くが, 「宗教現象学」が特に意識された内容とはなっていない。変化が訪れるのは1950年代である。宗教史学というディシプリンをイタリアで立ち上げた時からずっと, 宗教現象学との差異を強調することで自身の宗教史学の意義を強調していたペッタッツォーニであるが, 1954年には以下のように書いている。

「何が起こったのか, それらの諸事実はどのように生み出されたかについて, 正確に認識することはできないといわれてきた。何よりもまず, それらが起こった「意味」を認識しなければならないとされたのである。より深いこの認識にわれわれは宗教史学から達することはできない。それは宗教学の他の方法, すなわち宗教現象学に属するものである。

宗教現象学は宗教の歴史的発展を無視する (「宗教の歴史的発展について現象学は何も知らない」ファン・デル・レーウ)。宗教現象学がとりわけ目標とするのは, 宗教現象の多面性のなかから様々な構造を取り出すことである。その構造だけが, 時間と空間における現象の位置や, 現象に付随する所与の文化的環境から独立しているため, 宗教現象の意味を明らかにする手助けとなりうる。こうして宗教現象学は普遍的妥当性を獲得するのである。それは, 個別宗教の研究に没頭することで, 特殊化という分断を余儀なくされる宗教史学に欠けているものである。本質的に宗教史学とは異なる固有の類としての (sui generis) 科学として, 宗教現象学は存立するのである (「宗教現象学は宗教史学ではない」ファン・デル・レーウ)。」²⁹

現象の「意味」について考える際に宗教史学では不十分であるとして, 『イタリア百科事典』において「反歴史的」と捉えられていたアプローチにたいし, 一転して評価が与えられているのである。1959年の以下の記述も合わせて読む必要がある。

²⁸ Pettazzoni, R., *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari: Laterza, 1924. 開講講演の内容については拙著, 2015年, 67-73頁を参照のこと。

²⁹ Pettazzoni, R., «Aperçu introductif», in: *Numen*, 1, Leiden, 1954, pp. 3-4.

「歴史主義的思考の中心には展開の理念があるが、その一方で歴史主義は現象学にとって根本的である自律的な価値としての宗教という認識に無縁であった。宗教を固有の類としての (*sui generis*) 経験とする、この「自律的な価値としての宗教」という概念は、宗教研究の特別な方法、すなわち言語学、文献学、人類学といった他の学問からの借り入れではない現象学の方法の基礎となっている。この方法論的要請もまた歴史主義にはなかったものである。」³⁰

そして以下のような主張に至る。

「現象学と歴史主義を統合し、片側だけの立場を超えることが重要である。それは、展開という歴史的概念を備えた宗教現象学、つまり、宗教の自律的な価値という現象学の要請を備えた歴史主義的歴史記述を発展させ、歴史における現象学に至ることで実現する。同時にそれは、歴史科学の性格を備えた宗教史学として認識される。」Pettazzoni, 1959, p. 14

「宗教の自律的な価値」が持ち出され、宗教史学と宗教現象学の相互補完性が主張されるのである。この主張に基づく著作がペッタッツォーニによって書かれることはなかった。

こうした言説が発表されたのはすべて『ヌーメン』誌上であったことはやはり見逃せない。ペッタッツォーニが、ファン・デル・レーウの死去を受け 1950 年に国際宗教史学会会長に就任し、実証主義的研究と「隠れ神学的」研究³¹との分裂回避に努めたことが大きく関係していると思われる³²。たいへん興味深いことに、ほぼ同時期に、ペッタッツォーニは自筆ノート³³ (1958-59 年) にこのように書いている。

宗教史学の敵

敵その 1! 神学

その 2. 心理主義

³⁰ Pettazzoni, R., « Il metodo comparativo », in: *Numen*, 6, 1, Leiden, 1959, p. 10.

³¹ 「近代的宗教学」における「crypto-theology」については、鶴岡賀雄の示唆による。

³² この問題は学問の名称変更論を生み出すことになる。拙稿「ペッタッツォーニの「サクロロジア」」、『ニュクス』、第 5 号、2018 年、66-77 頁を参照のこと。

³³ サン・ジョヴァンニ・イン・ペルシチエート、ペッタッツォーニ文庫 (Fondo Pettazzoni) 蔵 (マリオ・ガンディーニ氏の協力による)。ペッタッツォーニの死の翌年、最晩年の 1959 年のノートを、弟子でありペッタッツォーニの講座を引き継いだ、アンジェロ・ブレリチが発表した。(a cura di Brelich, A.), « Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni », in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 31, 1960, pp. 23-55. さらに未公開分を 2008 年にマリオ・ガンディーニが発表した。Gandini, M., « Raffaele Pettazzoni negli anni 1958-1959. Materiali per una biografia », in: *Strada maestra*, 65, San Giovanni in Persiceto, Biblioteca Comunale G.C.Croce, 2008, pp. 1-230.

その3. 現象学

その4. 文献学

ここに挙げられた「現象学」とは何を指すのか。また「その4. 文献学」も不明である（自身の学問は「文献学」ではないのか?）。すべての一次資料の閲覧が可能となった今、1950年代のペッタッツォーニ³⁴についての研究が求められる。

第一章で述べたペッタッツォーニの単著の分類とは別に、ペッタッツォーニには大きく二つの傾向が存在することがみえてきた。ひとつは歴史的コンテクストと「因果」を重視する「歴史主義的傾向」、もうひとつは「類似」と「接触」を重視する「形態論的傾向」である。実際、『原始宗教における最高存在』（1957年）³⁵の第2章のタイトルは「形態論 (Morfologia)」である。先に触れた「天の父」、「地の母」、「動物の主」を三つの理念型として古今東西の事象（古代中国やギリシアから、アフリカやアンダマン諸島まで）を挙げていく、フレイザー的ともいえるその手法は、歴史的コンテクストを最重要視したペッタッツォーニのそれまでの研究とは異なる様相を呈している。この最晩年の動きを「現象学的傾向」と捉えてよいのかどうかを検討することが今後の課題となる。

また、いうまでもなく「因果」、「類似」、「接触」はデイヴィッド・ヒュームの観念連

³⁴ 死の十ヶ月前にあたる、1958年2月19日付けのメモには以下のような言葉がある。
「エリアーデは（正教会の）隠れキリスト教神学者である。

彼のテオファニーは（人間イエスのなかの父なる神のように）顕現する超越的な神を当然のこととして含んでいる。それは完全に反歴史的な姿勢である。いっぽう歴史主義は、聖なるものの根源、聖なるものの外的投影の根源を人間のなかに置く。ダニエル（引用者註：ジャン・ダニエル。フランスのイエズス会士、神学者）がエリアーデに熱狂するのも無理はない。」

これを、エリアーデのクリアーヌ宛書簡の言葉（1977年）の横に並べておきたい。「だれが私の〈師〉あるいは〈模範〉なのかと訊ねられたときは、常にR・ペッタッツォーニであると答えています。そしてそのあとで次のように説明します。私は、なにをなすべきか——どのようになすべきかではなく——を彼から学んだのだと（彼は歴史主義者です）。R・Pはその生涯をかけて諸宗教の普遍史を書こうとしました。それは偉大な教訓でした。そのおかげでイタリアには幾人かの諸宗教の歴史家〔宗教史学者〕がいるのです。それに対して、フランス、ドイツ、イギリスにはひとりもいません。」テレザ・クリアーヌ＝ペトレスク＋ダン・ペトレスク編『エリアーデ＝クリアーヌ往復書簡1972-1986』（佐々木啓・奥山史亮訳）、慶應義塾大学出版会、2015年、45頁（訳文は一部変えてある）。

ペッタッツォーニとエリアーデの複雑な関係については、まだ明らかになってはいない。拙稿「ペッタッツォーニの「サクログリア」」、『ニクス』、第5号、2018年、66-77頁を参照のこと。

³⁵ 「宗教学名著選」（国書刊行会）の一冊として、拙訳が刊行される予定であるが、同書には論文「Aperçu introductif」や「Il metodo comparativo」の翻訳も収める。ペッタッツォーニ、『神の全知——宗教史学論集』、国書刊行会。

合論に由来する³⁶。これらはヴィクトリア期の宗教論——特にタイラーとフレイザー——を經由してペッタッツオーニに注ぎ込んでいるものであるが、その歴史的コンテクストの検討はまだ試みられていない。

³⁶ 「この連合を生み出し、精神をそのようにある観念から別の観念へと導く性質は三つある。すなわち【類似 (Resemblance)】、時間と場所における【接触 (Contiguity)】、そして【因果 (Cause and Effect)】である。」David Hume, *A Treatise of Human Nature: Book I. Of the Understanding*, Oxford at the Clarendon Press, 1888(1739), p. 11.

エリアーデにおける宗教現象学と archetype の学的連関

奥山 史亮

1. 問題の所在

本稿では、ミルチャ・エリアーデにおける宗教現象学の形成と archetype¹の受容について、その学的連関を歴史的コンテクストに着目しながら分析する。

エリアーデは自身の学的営為を宗教史学と称していたが、現代では宗教現象学の代表的論者とみなされることが一般的である²。初期エリアーデにおける宗教史学と宗教現象学の関連についてはほかで論じたので詳述しないが³、たとえばヨアン・P. クリアーヌはオットーやレーウの流れを継承した宗教現象学者とエリアーデを評した⁴。S. M. Wasserstrom は、エラノス会議にかかわったショーレム、コルバン、エリアーデらの方法論を宗教現象学として一括し、とりわけエリアーデについてはシュライアマハー、オットーとの関連において、聖なるものの体験（ヒエロファニー）が宗教的人間に及ぼす意味を非還元的に理解しようとしたことの政治的負荷を論じた⁵。宗教史学者を自認し

¹ archetype については、「元型」「祖型」「始原型」など様々な訳語が採用されている。本稿では archetype での表記を基本とするが、既刊の翻訳からの引用においては訳者の表記に従い、適宜原語を補うことにする。archetype という言葉の流布には、周知のようにゲーテおよび 19 世紀の生物学が大きくかかわっている。ゲーテは後述するように、生物種の原形 *Urform*, *Urtype* を探求した。一部の生物学者がゲーテを継承し、例えばイギリスの古生物学者で大英博物館自然史館の館長も務めたリチャード・オーウェンは archetype という語を書誌のタイトルに使用している（『脊椎動物の骨格における元型と相同 *On the Archetype and Homologies of the Vertebrate Skeleton*, London, Voorst, 1848』）。20 世紀においては、エラノスの代表的論者であるアドルフ・ポルトマンがゲーテの後継を明言している。

² James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, The Continuum International Publishing Group, 2006. James L. Cox, *An Introduction to the Phenomenology of Religion*, Continuum, 2010 などを参照。石田慶和、藺田担編集『宗教学を学ぶ人のために』世界思想社、1989 年、華園聰磨『宗教現象学入門—人間学への視点から』平凡社、2016 年等においても、エリアーデはオットー、レーウと並ぶ「宗教現象学者」として解説されている。

³ 奥山史亮「初期エリアーデにおける宗教現象学と宗教史学」『北大宗教学年報』2018 年、1-16 頁。

⁴ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade, Ediția a III-a revăzută și adăugită*, Polirom, Iași, 2004.

⁵ S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion, Gershom Scholem, Mircea Eliade, And Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, 1999. 同じくエラノスについて論じた Hans Thomas Hakl は、エラノスにかかわった宗教学者たち、オットー、レー

たエリアーデが宗教現象学者とみなされるにいたった契機とは何であったのだろうか。上記の問いに取り組むことにより、本稿は「宗教現象学」と呼ばれる学的領域の歴史を捉え直し、この領域にはどのような潮流が流れ込み、それはどのような場所で展開し、そして宗教学のある一領域を宗教現象学と呼ぶことは周辺領域に対してどのような意味を持ってきたのかといった問題を検討するための基盤を構築したい。

上記の課題に取り組むための方法として、本稿ではエリアーデが **archetype** 概念を容したコンテクストに着目する。**archetype** とは、ラッファエーレ・ペッタッツォーニの宗教史学からエリアーデが離反するきっかけとなった概念であり、イタリア宗教史学派との関係において、エリアーデが宗教史学者ではなく宗教現象学者であることの根拠とみなされてきた概念だからである。ペッタッツォーニとエリアーデの関係性について、本稿では詳述しないが⁶、エリアーデは 1949 年 2 月 10 日付のペッタッツォーニ宛書簡において、**archetype** の「発見」を次のように伝えていた。「『永遠回帰の神話』執筆に関して]わたしはもっとも歴史的に条件づけられた人間においても強い反歴史的な意志がみられ、**archétype** と超歴史性に対する志向があることを発見し——そしてどのような宗教的行為でも人間（どのような人間でも！……）が歴史を超えられるようにしていることを確認したいへん驚きました。わたしの『概論』の第 2 巻および『**archétypes** と反復⁷』の一部において、このメカニズムを解明しております。そして一見すると種々雑多のように思える宗教的諸事実を比較することは、歴史の冒流にはあたらないと考えるようになったのです……」⁸。これに対しペッタッツォーニは、1949 年 2 月 18 日付のエリアーデ宛書簡において、歴史の背後に **archetype** を指定することの危険性を次のように述べていた。「歴史的に研究することを断念しなければならないのですか。再び比較宗教学という昔の名称をいう必要があるのですか。私はそうは思いません。人間の精神や生をその現れにおいて研究するのは、歴史学だけです」⁹。ペッタッツォーニは晩年の手記においても、**archetype** を超歴史的な概念として現象の背後に指定することを否定している¹⁰。ここからは、**archetype** という概念をめぐる両者の研究方向性の相違が顕在化しており、歴史現象の外に **archetype** をみようとすエリアーデを宗教史学

ウ、ハイラー、エリアーデ、ショーレム、コルバンらが「体験」を研究の根本的問題としていることに共通性を指摘し、彼らの方法論を宗教現象学として括っている（Hans Thomas Hakl, *Eranos, An alternative intellectual history of the twentieth century*, Equinox, 2013）。

⁶ 江川純一『イタリア宗教史学の誕生—ペッタッツォーニの宗教思想とその歴史的背景』勁草書房、2015 年を参照。奥山史亮「原始神話体系 解題」『ニクス』第 5 号、堀之内出版、2018 年、102-109 頁も参照。

⁷ 『永遠回帰の神話 *Le Mythe de l'éternel retour; Archétypes et répétition*』のこと。

⁸ エリアーデとペッタッツォーニの書簡は、*L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance, 1926-1959*. ed. Natale Spineto, 1994 からの訳出。

⁹ 江川純一、2015 年、182 頁において引用されており、翻訳は本書に倣っている。

¹⁰ ペッタッツォーニの手記には「**archetipi** そのものは人間によって構築されたものである（したがって、それらもまた歴史的に制約されている）」（“*Gli ultimi appunti Raffaele Pettazzoni*”, *SMSR*, 31, 1960, p. 36）と記されている。

者とは認められないというペッタッツォーニの姿勢を見て取ることができる。

archetype を指定したことに依ってエリアーデの宗教学を「宗教史学」の外に位置づけることは、デ・マルティーノやウーゴ・ビアンキ等、ペッタッツォーニ以降のイタリア宗教史学派においても共通しており¹¹、エリアーデに対するこのような認識評価は今日にいたるまで一般に広く共有されてきたといえよう。イタリア宗教史学から除外されたものが archetype であるならば、エリアーデがこの概念を受容したコンテクストを整理することは、「宗教現象学」の形成過程の解明に繋がる可能性が想定される。以下では、①1920～30年代におけるルーマニアの哲学者ルチアン・ブラガとの関係性、および②ボーリングゲン財団からの支援とエラノスにおけるユング分析心理学への接近に着目し、エリアーデが archetype を受容し宗教現象学を形成したコンテクストを分析する。

2. 亡命以前における宗教現象学の形成基盤

(1) ゲーテ形態学との関係：ブラガを介して

エリアーデの archetype がゲーテの形態学、およびユング分析心理学からの潮流に関わることについては、すでに多くの論者による指摘がある¹²。クリアーナは1979年に刊行した著書『ミルチャ・エリアーデ』において、エリアーデの archetype がゲーテからフロベニウス、シュペングラー、プロップに至る形態学を基層とした概念であり、ユングから直接的な着想を得たものではないが両者には親和性が認められることを指摘している¹³。Natale Spineto, Mac Linscott Ricketts はクリアーナの説を踏まえて、archetype の初出は『バビロニアの宇宙論と錬金術』（1937年）であり、『再統合の神話』（1942年）、『棟梁マノーレ伝説の注解』（1943年）において使用され、『永遠回帰の神話—祖型と反復 *Le Mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition*』（1949年）の副題になるまでの過程をまとめている¹⁴。David Cave は archetype をエリアーデ宗教学の最重要概念とみなし、ゲーテの原植物と強い結びつきがあることを指摘している¹⁵。エリアーデ自身もゲーテとの親和性を自認していたことが、1920～30年代初頭ブ

¹¹ クリアーナによれば、ウーゴ・ビアンキは、エリアーデの方法論は archetip をはじめとする超歴史的概念を前提とする宗教現象学であり、宗教史学と相いれないと評していた (Ioan P. Culianu, 2004, pp. 151-158)。

¹² Mac Linscott Ricketts, "In Defence of Eliade, Toward Bridging the Communications Gap between Anthropology and History of Religions", *Religion*, Volume 3, Part 1, Spring 1973, pp. 13-34. Natale Spineto, "The notion of archetype in Eliade's writings", *Religion* 38, 2008, pp. 366-374. Matei Iagher, "Beyond Consciousness: Psychology and Religious Experience in the Early Work of Mircea Eliade (1925-1932)", *New Europa College Ștefan Odobleja Program Yearbook 2017-2018*, pp. 119-148. など。

¹³ Ioan P. Culianu, 2004, p. 107. I. P. Culianu, "Freud- Jung- Wittgenstein", *Jocurile minții*, Polirom, 2019, pp. 93-114.

¹⁴ Natale Spineto, *Mircea Eliade, storico delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 2006. Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: Romanian Roots, 1907-1945*, 2 volumes, East European Monographs, Distributed by Columbia University Press, 1988.

¹⁵ 「ゲーテの形態学は原植物がかつて「実在した」ことを前提とし、これを用いて今ま

カレスト大学の学部生であったころを回想した1960年2月6日付の日記から読み取れる¹⁶。

ゲーテの原型 (Urform) は周知のように、主にリンネの植物学との対決を念頭に置き、イタリア旅行中に着想を得た概念であり、多種多様な現象の形態を可能性として含むものを想定している。ゲーテはこのような原型を単なる理念としてではなく、経験として捉えようとしたのであり、あらゆる被造物の共通性と相違点、およびその相互的連関を特定し、有機体の根源的統一性を把握しようとした。エリアーデにとってゲーテの学問は自身のモデルとなるものであり、ゲーテがイタリア旅行中に原型の着想を得たことも自分とイタリアとのつながりに重なると見ていた可能性が考えられる¹⁷。ただしエ

で発生したさまざまな植物すべてを一つに統合して秩序づけるものである。原植物自体は始源型的、メタファー的、象徴的な概念であって、歴史の中の多種多様な変種を通じて発現することはあっても、それ自体には歴史的な現実性はない。原植物は時の移り変わりに左右されることなく、どれだけ変化した植物が出現しようとも、一つ一つの変種の中にある原植物の構造はまったく変化がない。始源型 [archetype] としての原植物は、そこから派生した全植物よりも構造的には古いが、時間的にはそうではない。…始源型として原植物は普遍的であり、どんな時間、空間にも現れる。しかもつねにその内には、個別的発現と普遍的発現の弁証法的緊張関係を含んでいる。個体、つまり歴史上に現れた多くのものは、つねに普遍つまり原植物の内に見いだされ、普遍はつねに個体に従う」(デイヴィッド・ケイヴ『エリアーデ宗教学の世界—新しいヒューマニズムへの希望』吉永進一、奥山倫明訳、せりか書房、1996年、36頁)。Douglas Allenはケイヴへの批判として、archetypeへの言及がない著作も数多くあるため、エリアーデ解釈の中心にこの概念を据えることには無理があることを訴えている (*Myth and Religion in Mircea Eliade*, 2002, Routledge, New York and London, pp. 162-168)。

¹⁶ 「ゲーテは、植物の変形の原理、すなわちそれらの生殖器官が《特殊化された》葉に過ぎないこと、を発見したとき、叫んだ。《私の見たものと喜びを誰かに伝えることが出来れば。しかしそれは不可能だ。これは夢でも空想でもない。本質的形態の発見である。自然は絶えずこの形と戯れ、そしてその戯れのうちにあつて最も多様な生命を生み出していると言うことができよう》。

ももっとつましい次元で、自分の発見を前にしたゲーテのように有頂天になることもなく、私もまた類似の経験をした、《歴史 - 宗教的形態》が若干の根本的宗教体験の、無限に多様な表現に過ぎないことを理解したときに。宗教的人間は、天、あるいは地の聖性を発見するときに、その発見を《諸形態》(神像、象徴、神話等)によって表現するが、これらは決して天あるいは地の聖が意味するものを正確にかつ全面的に翻訳するには至らない。まさしくそれゆえにこその他の表現がそれらにとって代わるのであるが、これらもやはり不完全で近似的であるから、取って代わられたものと異なることになるのである。これらの表現すべてを分析すれば、宗教的宇宙の構造が見え始める。これら神的形態の《祖型 archetypes》、手本が推測されるようになる」(『エリアーデ日記(下)』石井忠厚訳、1986年、68-69頁)。

¹⁷ ペッタッツォーニをはじめとするイタリア宗教史学派、オルフェウス教・神秘主義研究者として知られていたヴィットリオ・マッキオロ、エルネスト・ブオナイウティ、イ

リアーデは、当時ルーマニアにゲーテを紹介していた思想状況からも影響を受けており、エリアーデのゲーテ解釈は1920～30年代のルーマニア思想史との連関において分析する必要がある。とりわけエリアーデとの思想的連関において着目すべきと考えられるのは、哲学者ルチアン・ブラガ (Lucian Blaga, 1895-1961) のゲーテ論である¹⁸。

(2) ルチアン・ブラガとの関係：archetypeの継承

ルチアン・ブラガとはオーストリア・ハンガリー帝国の影響下にあるトランシルヴァニア地方の街 Sebeş 生まれの哲学者、詩人、文筆家である¹⁹。大学では神学、哲学を専攻し、学士号論文のテーマはベルグソンの哲学であった。ウィーン大学に留学し、そこで哲学の博士号を取得した。1926年からはルーマニア大使館の文化担当官としてワルシャワ、リスボン、ベルン、ウィーンなどに配置され²⁰、1936年にはルーマニア・アカデミーの委員に選出、1939年クルジュ大学哲学科の教授に着任した。ゲーテの「根源現象 Urphänomen」を紹介した *Fenomenul original* (1925) を始めとして多数の哲学思想の著作を刊行したほか、『ザルモクシス』(1921年)、『棟梁マノーレ』(1927年)などの脚本も執筆した²¹。戦後は共産党政権を支持しなかったために教授職を解任さ

タリア中・極東学研究所のジュゼッペ・トゥッチ、ユリウス・エヴォラ、ジョヴァンニ・パピーニ等、エリアーデが宗教学者としての基盤を構築した1920～30年代に手本としていたのはイタリアの研究者、思想家たちであった。

¹⁸ ブラガ以外の思想家では、ルドルフ・シュタイナーやブカレスト大学での指導教官であったナエ・イオネスクとの関係性も検討する必要がある。とりわけイオネスクが1925-26年にかけて行なった形而上学講義「ゲーテのファウスト劇における救済の問題 “Problema salvării în opera Faust a lui Goethe”」はエリアーデに大きな影響を及ぼしたことが想定される。『エリアーデ回想 (上)』石井忠厚訳、1989年、141-142頁には、このイオネスクの講義を受講した当時の印象が記されている。

¹⁹ ルーマニアの学校教育ではブラガの詩を学習する機会も多く、その作品はルーマニア国内で広く親しまれている。ブラガに関するルーマニア国外における研究成果はきわめて乏しいが、Michael S. Jones, *The Metaphysics of Religion: Lucian Blaga and Contemporary Philosophy*, Fairleigh Dickinson University Press, 2006 は宗教間対話の観点からブラガの再評価を試みた成果であり、本稿のブラガに関する考察もこの成果に依っている。Keith Hitchins, *Romania 1866-1947*, Oxford At the Clarendon Press, 1994 は、大戦間期における知識人 Nichifor Crainic, Nae Ionescu, および正教会とブラガとの関係を分析している。Mac Linscott Ricketts, 1988, pp. 844-930 も参照。

²⁰ 在リスボン・ルーマニア大使館におけるブラガの後任が、1940年に文化担当官として着任したエリアーデであった。

²¹ エリアーデはルーマニアの神話、民間伝承である「ザルモクシス」と「棟梁マノーレ」に関する研究を生涯にわたって継続した。『世界宗教史』179節「ザルモクシスと「不死化」」では、ディオニュソスやオルフェウス等の死と復活を繰り返す神格と比較しながらルーマニアの典型的な神格として論じている。『ザルモクシスからジンギスカンへ①』斎藤正二訳、1995年、せりか書房も参照。ブラガの戯曲の上演は、エリアーデが「ザルモクシス」「棟梁マノーレ伝説」に関心を抱くようになった一因であったと考えられ

れ、一切の著述活動を禁じられたが、1960年には翻訳の出版のみ許され、ゲーテ『ファウスト』のルーマニア語訳を完成した²²。

ブラガの思想的著作²³では、原型から諸形態が発生するというゲーテの形態学を哲学的に説明することを試みている。ブラガによれば、世界の原初について想像し、世界創設の物語を創作することはあらゆる時代地域の人間に見られる普遍的特性である。世界創設の発端、アリストテレスが不動の動者と呼んだような第一原因は古来、神格をはじめさまざまな名称で呼ばれてきたが、ブラガは *Fondul Anonim* (*Anonymous Fund*), *Marele Anonim* (*Great Anonymous*) とそれを表現した。古来の哲学者や宗教家が *Fondul Anonim* を認識し把握しようと試行錯誤した結果として、宗教や神話が創作されたとブラガは説いている。*Fondul Anonim* は世界創設に先立つ第一原因であり、至高存在であるから、それを概念によって把握することは不可能であるが、善悪両面を備えた神格として表現されることが多く、その具体的なイメージは歴史制約下の文化をまとったかたちをとってきたという。さらにブラガは *Fondul Anonim* の認識不可能性、および至高性を *Cenzura transcendentă* (*transcendent censorship*) と表現している。*Fondul Anonim* が認識不可能だからこそ、如何なる宗教の教義も相対的であると同時に *Fondul Anonim* のイメージの痕跡をとどめており、その超越性をより正確なかたちで捉えるために活動を継続してきたのである。それゆえ宗教は、人間のみが抱くことのある精神の根源的欲求に基づいた活動であり、*Fondul Anonim* の痕跡を諸宗教から収集することが宗教哲学の使命の一つであるとブラガは説いた。

ブラガによれば、ゲーテの原型、および根源現象をめぐる思索は、*Fondul Anonim* からの諸形態の発生を表現しようとした優れた試みである。1925年に刊行された *Fenomenul original* では、諸形態の源であると同時に諸形態がその痕跡を内にとどめている第一原因である根源現象を *archetype* と呼んでいる²⁴。そして、*archetype* そのものは概念として把握することが不可能であるが、そのイメージは内的な直観をとおして捉えることが可能であり、ゲーテ『ファウスト』の第二部、とりわけ「母たち *mamele, mütter*」をめぐる節は *archetype* のイメージを表現した優れた事例であるという。

Fenomenul original において、ブラガは『ファウスト』の詳細な解釈を示していない

る。クリアーナも『エクスタシーの体験 *Expériences de L'Extase*, 1984』などにおいてザルモクシスを論じており、*The Encyclopedia of religion*, Macmillan, 1987における「ザルモクシス」の項目は、クリアーナがブカレスト大学での指導教官であり亡命した Cicerone Poghirc と共に担当している。

²² エリアーデは *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards, New York, Macmillan and Free Press, 1967) の *Rumanian Philosophy* の項目でブラガについて「もっとも才能豊かで独創的な思想家」であり、ルーマニアの神話、シンボル、民間伝承の観念などを用いながら哲学体系および文化形態学を構築したと説明している。

²³ *Cenzura transcendentă: Incercare metafizică*, Cartea Romanească, 1934. *Diferențialele divine*, Fundația pentru literatură și artă “Regale Carol II,” 1940 など。

²⁴ *Fenomenul original*, Editura Fundației Culturale, Principele Carol, 1925, pp. 9-10.

が、archetype の表現として『ファウスト』を読み解くこの作業はエリアーデへと継承されていく。

(3) 『再統合の神話』(1942年) : archetype の使用

戦時中のリスボンに滞在していた 1942 年に刊行した『再統合の神話』において、エリアーデは『ファウスト』第二部の「母たち」に関する分析を試みている。本書は、世界創設の第一原因（至高存在）が対立物を抱合した「全体性」「対立物の一致」として表現される現象が時代地域横断的にみられることを論じた著作であり、その序開にはゲーテ『ファウスト』に関する分析を置いている。まずエリアーデは、『ファウスト』の創造主とメフィストフェレスの会話において「共感」のようなものがみられることに着目した。「天上の序曲」の一節では、創造主がメフィストに対して「わたしは一度もお前たち一族を憎んだことがない。一切の否定を本領とする霊どもの中で、お前のような悪戯者 Schalk が一番御しやすい」と告白している。その一方メフィストも、「時々、あのおやじとは喜んで会うことにしよう。だから喧嘩別れしないように気を付けているのさ。悪魔を相手に、あれほど人間らしく口をきいてくれるとは、しかし大旦那として感心なものだ」と打ち明ける。創造主がメフィストに対して示すある種の親愛の感情、メフィストが創造主に会うことを喜びという言葉を持って表現していることを、エリアーデは両者の抱いた「共感」と捉える。そして、このような「共感」は、善悪が分離する以前の第一原因の全体性、対立物の一致を志向するものであると解釈した²⁵。

さらにエリアーデは、原初の全体性を志向する優れた事例として、ブラガが言及していた「母たち」をめぐる節について次のように解釈している。すなわちゲーテの「母たち」をめぐる描写は、原初的存在の両極的性質、相容れない価値を併せ持つ性質、世界の生産的源泉であると同時に破壊的源泉でもある性質をあらわしており、このような対立物の一致としての母というイメージは、世界中の大母神のうちにも見出せるものである。たとえばイシュタルやアシュタルテなどの大母神、さらに数多くの両性具有の象徴などをその事例として挙げて、これらは全体性、すなわち「原初の始源型 archetip primordial」として解釈できるという²⁶。本書の第 11 章は「両性具有者の始源型 Archetipul androgin」と題しており、対立物の一致、全体化の実現を求める傾向が数多くの宗教伝統に見られることの事例として、「結局のところ、グノーシス諸派が目指したことは、始源型 archetip, 両性を有しており限定されていなかったために自意識ももたなかったアダムを実現することだった」と述べている²⁷。

上記の論述からは、ゲーテ『ファウスト』を archetype を志向した作品として捉えたブラガの提議をエリアーデが継承し、さらにほかの宗教現象に関する比較を追加し、archetype そのものに接近しようとしたことが見て取れる。本書は、歴史現象の背後に archetype 概念を措定する、エリアーデ的宗教現象学がはじめて明確なかたちで示された作品と考えられる。

²⁵ 『アルカイック宗教論集』奥山倫明監修、国書刊行会、2013年、13頁。

²⁶ 同上、49頁。

²⁷ 同上、61頁。

(4) 『棟梁マノーレ伝説の注解』(1943年): ケレーニイおよびユングへの接近

リスボンに滞在していた翌1943年、エリアーデは『棟梁マノーレ伝説の注解』(以下『注解』と表記)という小著を刊行した²⁸。本書は、古今東西の宗教現象の比較から archetype 概念を把握するという『再統合の神話』における試みを引き継いだ作品であり、前著書に比して archetype の使用数が大きく増加している。この使用数の増加の背景には、ユングおよびケレーニイの共著『神話学入門』が提示していた archetype の参照という新たな要因があった可能性が想定される。

『注解』第1章のタイトルは「分有と反復」であり、アルカイックな人間にとって事物や行為は archetype を分有し、原初的行為を反復する限りにおいて存在意味を有したことが次のように述べられている。

「[アルカイックな人間にとって物質や行為は archetype を分有する限りにおいて、あるいは原初的行為を反復する限りにおいて存在意味を有することの実例として]「第三の例として、多くのアルカイックな文化において宇宙創成の行為と同一視される生殖行為、あるいは、生殖行為と同一視される、そのため原初的模範である宇宙創成とも同一視される耕作地の開墾を挙げることができる。さらには、死の予示にほかならないイニシエーションの祭式と同一視される旅。これらは人生の過程において幾度も繰り返されてきたのであり、模範、始原型 archetype をなす。それらを反復することは、強いられた行為や無駄な行為ではない。むしろその反復によって、生活における実在性が強固となり、そして観念的な意味内容が得られるのである」²⁹。

さらに、神話や民間伝承はいずれも歴史上で創作されたものであり、その制約を被っていることを認めながらも、神話や民間伝承が archetype の示す普遍的な法則に沿って創作されたこと、神話が archetype を分有していることを明らかにすることが本書の目的であると記している³⁰。歴史上の諸形態から archetype の痕跡を辿り、根源現象を把握

²⁸ 「棟梁マノーレ伝説 (Legenda Meșterului Manole)」とは、ハンガリーからルーマニア、ウクライナ、ブルガリア、旧ユーゴスラヴィアなどの東欧地域一帯に流布した民間伝承詩であり、人身供犠を主題としている。それによれば、マノーレという石工職人の棟梁が修道院を建造していた。その建造作業では昼間つくったものが夜間に崩れてしまうため、終えられないでいた。修道院を完成させるためには人身供犠が必要というお告げがあり、マノーレは石工職人たちと、翌日、昼食を最初にもってくる妻を生け贄に捧げることを決めた。マノーレは自分の妻が一番先にやっこないようになまざまな案をこころじるが、結局、最初に到着したのは彼の妻であった。マノーレの妻を修道院の石壁に生き埋めにすることで夜間の崩壊がとまり、修道院が完成した。建造作業の終了後、マノーレは修道院の屋根から身を投げて死亡し、彼が落下した地点からは泉が湧き出たという。既述のように、ブラガはこの伝説の戯曲を創作しており、エリアーデは生涯にわたってその研究を継続した。

²⁹ 『アルカイック宗教論集』, 89頁。

³⁰ 同上, 97頁。「われわれにとって重要なのは、民間伝承的心性はつねに特定の法則にそって創造するということ、そしてその法則が「archetype 的」であることを確認する

しようとするこのような姿勢は、ブラガに倣ったものと考えられる。

ただし既述のように、本書の特徴はユングおよびケレーニイの共著『神話学入門 *Einführung in das Wesen der Mithologie*』からの影響が見られる点にある。『神話学入門』は、初版が1941年であり、49年には英訳版 *Essays on a science of Mythology* がボーリングン叢書から刊行されているが、エリアーデは初版刊行後すぐに参照し、『注解』の参照文献に加えていた。『神話学入門』の構成は全4章および序章と結びから成っており、ケレーニイは序章「神話の根源と根拠の創設について」、第2章「童子神」、第4章「少女神」、結び「エレウシースの奇蹟について」を担当した。そこにおいてケレーニイは、以下の引用から読み取れるように、アルカイックな人間の生が神話的過去への回帰と範型の反復によって成り立っていたことを指摘している。

「古代人は何ごとかをなす前に、とどめの一撃を加えるために退いて身構える闘牛士のように、一歩うしろに退く。古代人は過去に範型 **example** を求めて、釣鐘形潜水器にもぐり込むようにこの範型のなかにもぐりこみ、そうすることによって保護されると同時に、姿を変えて現在の問題に入り込む——。古代人の生活は、こういうふうにして古代人独自の表現と意味を見出したのである。古代民族の神話は、古代人にとっては真に迫った、すなわち意味深遠であったばかりではなく、説明的、すなわち意味付与的であったのである³¹」。

さらにケレーニイは、ホメロスによって物語化される以前の神話の根源に接近しようとしており、それが年代記的なものではなく、ユングの深層意識のような、人間にとっての太古的な精神性であることを次のように説明している。

「個々の「童子神たち」に種々さまざまに反映されている始原児の形象が、オリュンポス的世界像に先ずるものであったことは否定できない。われわれがこの始原児にギリシア神話のどこで出会おうと、始原児はオリュンポス的世界秩序の妨害を幸運にくぐり抜けてきたか、あるいは——イルカに跨った少年の場合のように——生残ったものの性格をおびているように見える。[中略]。われわれは「原始世界的 **urweltlich**」とか「根源的 **urtümlich**」とかいう用語を、ヘレネーの誕生に関する研究で用いたように、何よりもまず年代的な規定として用いたのではなかった。われわれがこの言葉でもって言いたかったのは、それ以前の時代でもそれ以後の時代でも変わることなく現われる永遠の特性であった。この点でわれわれは、現代人の心理生活のなかにひそむ「太古的 **archaisch**」な要素を一步一步正確に指摘する心理学的研究——何よりもまずC. G. ユングの研究——を引合いにだせばよい。ユング心理学で用いられている「太古的」という用語と同じように、われわれが使っている「原始的世界」とか「根源的」とかいう用

ということである。ある観念的本源が伝播されたのか否かなどは重要ではない。なぜならば、あらゆる民間伝承的創作は、もっぱら、この観念的本源が含まれた構造においてなされるからである」。

³¹ 『神話学入門』 杉浦忠夫訳、晶文全書、1993年、19-20頁。 *Essays on a science of Mythology*, p. 4.

語は、厳密に学問的な意味をもってはいるものの、年代的意味はもっていない。いうところの学問的意味とは、このような名称で呼ばれるさまざまな現象が、年代的に限定可能な人類史の初期の現象と事実上の類似を示しているという点にある³²。

神話的過去に回帰して範型と同一化するというケレーニイの議論は、本人によればトーマス・マンとの交友から着想を得たものであり、『神話と古代世界』では次の引用のようにマン「フロイトの未来」の一節を引いている。

「古代の自我と自己意識は、われわれの自我とは違ったものであった。それは今日のように、他者を排他的に弁別しなかったし、自我の境界もあまり明確ではなかった。それはいわば、背後に向かって開かれていて、過去に存在していたものから、多くを受け入れていた。それは、かつて過去に存在していたものを現在において反復し、それによって、かつて存在していたものが《再び存在する》ことになった。スペインの文化哲学者オルデガ・イ・ガゼーは、そのことを、古代人はとどめの一撃をふりかざす闘牛士のように、何か事を行う前に一歩後にさがるのである、という風に表現している。古代人は過去のなかに原型を求め、潜水器のなかに潜るようにそのなかに潜入してゆく。こうして過去のなかで、庇護と歪曲を同時に受けて、現在の問題へと引き返してくる。だから古代人の生は、ある点では、生を再生することであり、古代化する態度なのである。〔中略〕それは神話的同一化である。これは特に古代にとって親しいものではあったが、はるかに後の世にもその名残は及んでいるし、心の内部のこととしては、いついかなる時代においても可能なものである」³³。

カルロ・ギンズブルクは上記の引用に言及しながら、原初への回帰とその反復、神話的同一化というテーゼをめぐってケレーニイとエリアーデには極めて強い近似性が認められ、慎重でありながらも、エリアーデによる盗用の可能性を示唆している³⁴。エリアーデとケレーニイが神話や祝祭、儀礼の考察においてかなりの程度接近しており、神話的同一化という文言がエリアーデ宗教学の定型の一つであることはたしかであるが³⁵、既述のとおり、エリアーデは1937年刊行の『バビロニアの宇宙論と錬金術』にお

³² 同上、88-89頁。

³³ 『神話と古代宗教』高橋英夫訳、ちくま学芸文庫、2000年、42-43頁。なお、トーマス・マン「フロイトの未来」は、80歳になったフロイトへの賛辞として、ウィーン医学会でマンが行なった講演である。後日、マンは原稿をフロイトの自宅でも読み上げたという。デヴィッド・コーエン『フロイトの脱出』高砂美樹訳、みすず書房、2014年、222頁。

³⁴ Carlo Ginzburg, “Mircea Eliade’s Ambivalent Legacy” in *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions, The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Edited by Christian K. Wedemeyer, Wendy Doniger, Oxford University Press, 2010, pp. 307-323.

³⁵ ただしケレーニイはユング派の archetype や聖概念を神話研究に用いることには慎重であり、さらにエリアーデの為したような、現代世界における聖の残存という議論も

いてすでに archetype 概念を提示し、アルカイク世界におけるその反復と宇宙的相応性を論じていたのであるから³⁶、ケレーニイとの近似性を論拠とするギンズブルクの批判は的外れであると考えられる。むしろ原初への回帰, archetype, example の反復および同一化という両者の見解の近似性は、ブラガの影響のもとでゲーテ形態学および archetype を受容したエリアーデ的宗教現象学と、ゲーテを「遠縁」とするユングが中心となって archetype を探求しようとしたエラノス会議の一員であったケレーニイ神話学が相応した現象として捉えるべきではないだろうか。

『神話学入門』のもう一人の著者であるユングは、当然のことながら archetype を多用している。特別な力を帯びた幼児のイメージが多くの神話に登場することを論じながら、ユングは archetype について、精神の根源に根ざすものであり、その現象化したイメージを記述する営為を「元型的現象学」と呼び、次のように説明している。

「元型 [archetype] は、意識の現実的だが不可視的な根源である原初的な暗黒の心のある種の本能的な諸事実を表現、あるいは擬人化する。これらの根源との関連がいかにか基本的な重要なものであるかについては、ある種の「魔術的」要因——これこそわれわれが元型と名付けるものにほかならない——と関連した原初的な精神の先入主がこれを示している。この慎み religio の原形式は今日でもあらゆる宗教的生活の有効なエッセンスであって、この生活の未来形式がどうであろうとも、エッセンスであることに変わりはないであろう。小脳や肝臓の代用物がないのと同じく、元型にも「理性的な」代替物というものはない。肉体的な諸器官は解剖学的、組織学的、発生学的に調査することができる。これに相当すると思われるのは、元型的な現象学 archetypal phenomenology の記述と、このような現象学の歴史的・比較論的な表現であろう³⁷。

現象学という言葉は他の箇所でも使われており、「幼児元型の特殊現象学 The special phenomenology of the child archetype」というタイトルの節では、オットーのヌミノーズへの言及を確認できる³⁸。ユングのいう現象学とは、心理にあらわれたヌミノーズ

展開していない。ケレーニイ、ユング、エリアーデの異同は改めて考察する必要があるだろう。

³⁶ 本書ではアルカイク世界の神殿や祭壇、家屋などが宇宙そのものとして建造されたように、地上のあらゆる事物行動は宇宙的相応性を有するという古代バビロニアの宇宙論が錬金術の背景にあったことを論じており、その議論において archétype idéal という表現を用いている。

³⁷ 『神話学入門』, 114 頁。 *Ibid.*, p. 80.

³⁸ 「遺棄、捨て子、危難といったものは、一面では取るに足らぬ始まりにしかるべき恰好つけることであり、他面、神秘的で不可思議な出生につきものである。この見解は、創造的な性質をもったある種の心的体験、つまりまだ認識されていない新しい内容の発生を対象とする心的体験をありありと伝えている。[中略]。ここから「幼児」の聖なる(ヌミノーズ)性質 numinous character が生まれる。意味深長であるが認識されない内容は、意識に対してひそかな魅力をつねにもっている。新しい形態は成長しかけている全体性である」(同上, 122-123 頁。 *Ibid.*, pp. 86-87)。

感情、そのイメージ内容の真偽を問わず、現象そのものを記述し分析するといった意味であり、ヤスパースによる現象学的精神病理学の広がりも意識していたのではないかとと思われる³⁹。1940年のユングの講演「心理学と宗教」では、現象学的な立場に関してより詳細に説明している。

「わたしはよく哲学者だといわれたりしてきましたが、本当のところは経験家であり、現象学的な立場に立っています。わたしの考えからすれば、単に経験を集めたり分類するだけではなく、一定の考察をめぐらしたとしても、科学的な経験主義の根本原理に反することにはなりません。わたしは実際のところ、次のように考えています。反省的な考察を伴わない経験などありえません。なぜなら、「経験」は同化の過程であり、それなくしてはそもそもいかなる理解もありえないからです。この点からいえば、わたしは哲学の立場からではなく、〔自然〕科学の立場から心理学的な事実アプローチしています。きわめて重要な心理学的側面が宗教にあるかぎりにおいてですが、わたしはこのテーマを純粋に経験的な観点から取り扱います。すなわち、現象の観察に自分を限定して形而上学的な、あるいは哲学的な考察様式のいかなる適用も差し控えるのです」⁴⁰。

この講演を訳した村本詔司は、ユングの現象学がフッサールの現象学と無関係であることはもちろん、当時の流行を意識しただけで深い意味はなく、経験主義の意味に置き換えても問題ないと述べている⁴¹。この見解が適切か否か、分析心理学と現象学の関係についてここで考察することはできないが、『神話学入門』の読者であったエリアーデが、archetypeに由来するヌミノース感情とその表出形態を時代地域横断的に叙述する学問として現象学を捉え、自身の宗教現象学の構想につなげた可能性は考えられないだろうか。そのような可能性が想定できるならば、エリアーデはやはりユングから大きな影響を受けながら、archetypeを把握しようとする「宗教現象学」の構築に着手したと考えられる。

³⁹ 「おとぎ話の精神の現象学 Zur Phänomenologie des Geistes Märchen」（『元型論』林道義訳、紀伊国屋書店、1999年に収録）なども参照。これは、『エラノス年報』1945年に掲載した「精神の心理学について」を加筆修正し、1948年に改めて発表したものである。さらにリヒャルト・ヴィルヘルムとの共著『黄金の華の秘密』第2版のための序文においても、ヴィルヘルムがテキストを送ってきた1928年当時のことを回想し、集合的無意識をめぐる自らの関心がアカデミックな心理学や個人心理学の限界を逸脱し、「現象学的領域」を問題としていたとユングは記している。1951年に刊行した『アイオン』も *Aion: Researches into the Phenomenology of Self* と題している。分析心理学と現象学の関係については、ほかにも戦後の日本にユングを紹介した河合隼雄が最初期の著作『ユング心理学入門』1967年において、「現象学的立場」をとりながらユング心理学を概観すると記している。これはビンスヴァンガーや木村敏において使われる「現象学」を意識した用法であると考えられるが、精神医学史を踏まえながらユングや河合隼雄の用いる「現象学」という概念の意味を整理する作業が求められる。

⁴⁰ 『心理学と宗教』村本詔司訳、人文書院、1989年、9-10頁。

⁴¹ 同上、439頁。

3. ユング分析心理学への接近：ボーリングゲン財団とエラノス会議

(1) ユングにおける archetype の形成

まずユング分析心理学における archetype の特徴について概観する。ユングはブルクヘルツリ精神病院の勤務医として言語連想検査などを実施していた 1900 年代初頭、精神病患者の妄想と神話宗教のイメージに類似性が認められ、そのような観念やイメージを日常の経験的素材から創出することを促す傾向性が人間の精神には備わっていると考えるようになった。この傾向性は人間の特性として遺伝するものであり、人間は神話イメージを用いながら外的世界に適応していくという⁴²。

ユングにおける archetype の形成過程には諸説あるが⁴³、このようなブルクヘルツリ時代の臨床分析がその構想の基盤の一つになったといわれる。ユングがリビドーを心的エネルギーと捉え直し、フロイトとの決別を決定的とした『リビドーの変容と象徴』の初版⁴⁴1912 年では archetype は未使用であり、そこではレヴィ＝ブリュールの「原始的心性 *mentalité primitive*」、ブルクハルトの「原像 *Urbild*」などを参照しながら無意

⁴² ユングによれば、精神病患者の妄想体系は正常とみなされている外的世界への適応に失敗した神話であるが、新しい適応を見出そうとする創造的活動でもある。ユングは、臨床一般において妄想と診断される心的イメージの有無のみでは精神疾患の基準として不十分であると考え、心的イメージの治癒的効果を幼児期の個人的経験に還元することなく抽出しようとしたと考えられる。ブルクヘルツリ時代におけるユングの思想形成については、アンリ・エレンベルガー『無意識の発見』（木村敏，中井久夫監訳，弘文堂，1999 年），リチャード・ノル『ユング・カルト』（月森左知，高田有現訳，創土社，2011 年），リチャード・ノル『ユングという名の〈神〉』（老松克博訳，新曜社，1999 年）などを参照。いずれの著作もバウハーフエンやオットー・グロスからの影響に着目している。研究史については、高橋原『ユングの宗教論』専修大学出版局，2005 年を参照。

⁴³ たとえば，archetype のひとつである「アニマ」の構想では，サビーナ・シュピールラインの果たした役割がきわめて大きいことが指摘されている。アルド・カルテヌート『秘密のシンメトリー』入江良平，村本詔司訳，みすず書房，1991 年，ザビーネ・リッヒェベッヒャー『サビーナ・シュピールラインの悲劇』田中ひかる訳，岩波書店，2009 年。

⁴⁴ 本書が執筆された時代背景についてはリチャード・ノル，2011 年が詳しい。ノルはドイツ民族主義運動における太陽崇拝の流行とユングの思想的関連を指摘し，マックス・ミュラーやバウハーフエンからの影響も本書に強く反映されていることを分析している。

識⁴⁵を理論化し、宗教的イメージの伝播説を否定しようとしている⁴⁶。archetypeをはじめで使用した著作は「本能と無意識 *Instinkt und Unbewusstes*, 1919」であり、これ以降の著作で多用するようになったが、ユング本人が archetype 自体と archetype のイメージの性質を混同しているところもあり、その説明は決して明瞭ではない。ジョン・フリーマンによる BBC 向けのテレビインタビューをまとめた一般書である『人間と象徴』では、ヌミノーゼが archetype の重要な構成要素であると説明している⁴⁷。ヌミノ

⁴⁵ 「集合的無意識」を個人的無意識から明確に区別して初めて論じたのは、フルールノア編集の『心理学論集 *Archives de Psychologie*, 16, 1916』に掲載された「無意識の構造 “*La Structure de l'inconscient*”」である。集合的無意識の理論化に対しては様々な思想哲学からの影響が指摘されているが、ユング自身はカール・グスタフ・カールスからの影響をとくに強調している。カールスへの言及は後年になっても認められ、『結合の神秘』では、カールスが錬金術師たちによる無意識の心理学を継承していたと説いている（『結合の神秘Ⅱ』池田紘一訳，人文書院，491頁）。エレンベルガーもカールスとユングの関連に着目している（『無意識の発見』，245-247頁）。他方ユング『自伝』は、1909年におけるフロイトとのアメリカ旅行中にみた夢の分析が、集合的無意識や archetype の発想に結びついたと説明している（『ユング自伝 1—思い出・夢・思想』河合隼雄他訳，みすず書房，2017年，227-233頁）。

⁴⁶ 本書を大幅に改定した第4版では archetype を使用しており、次のように説明している。「[精神病者の抱く幻影と神話的イメージの類似性を指摘する際に] この経験，また同じようないくつかの経験によって，問題は人種特有の遺伝ではなく普遍人間的な特性である，また継承された観念ではなく，同じまたは類似の観念を生み出す機能的な素因である，という考えをかためることになった。この素因をわたしはのちに元型と名づけた」（『リビドーの変容と象徴』野村美紀子訳，筑摩書房，2002年，217頁）。

⁴⁷ 「元型はイメージであり，また情動である。その両者が同時に存在するときにおいてのみ元型ということができる。たんなるイメージだけのときは，それはたんなる絵文字で，何らかの結果ももたらさない。しかし，情動を担うことによってイメージは，そのヌミノス（あるいは，心的エネルギー）を獲得する。したがってそれは力動的となり，何らかの結果がそれから生じてくるに違いない」。河合隼雄監訳『人間と象徴 無意識の世界 上 *Man and His Symbols*, 1964』河出書房新社，1994年，148頁。また井筒俊彦は，ユングの archetype について次のように説明している。「「元型」（または「範型」）archetype とは，言うまでもなく，一種の普遍者である。だが，それは普通に「普遍者」の名で理解されるような概念的，あるいは抽象的，普遍者とは違って，人間の実存に深く喰いこんだ，生々しい普遍者である。「抽象的普遍者」（abstract universals）から区別して，フィリップ・ウィールライト（Philip Wheelright: “*The Burning Fountain*”）はこれを「具象的普遍者」（concrete universals）と呼び，ゲーテの「根源現象」（Urphänomen）に結び付ける。彼によれば，真の詩的直観のみが，世界内の事物をそれらの「元型」において把握する。（中略）。カール・ユングは，彼のいわゆる「集団的無意識」が，もともと，「元型」的に規定された基礎構造をもつものである（*die archetypisch bestimmte Grundstruktur des kollektiven Unbewußten*）と言っている。「元型」はそれ自体ではなんらの具体的形をもたず，未決定，未限定で不可視，不可触。

一ゼの強調は P. W. Martin 宛ての 1945 年 8 月 20 日付の書簡からも確認できる。「わたしの主な興味は、神経症を治すことにはなく、ヌーメン的なるもの (das Numinose) に近づくことにあります。けれど、このヌーメン的なるものへの接近こそ、本来の治療であり、ヌーメン的な経験に達する限りで、人は病気の呪いから救われるのです」⁴⁸。ユングにおける「治療」とは、精神の深層に存在する archetype に接近することでヌミノゼを回復させるための営みであったことが見て取れる。

(2) エラノス第 1 回会合におけるツィンマーとユングの講演 (1933 年)

archetype のイメージを体験することが意識領域を拡大し、個性化につながるという言論は、1933 年のエラノス第 1 回会合「東西におけるヨーガと瞑想」⁴⁹において主題

「集団的無意識」または「文化的無意識」の深みにひそむ、一定の方向性をもった深層意識的潜在エネルギー (ein gerichtetes psychoenergetisches Potential) である。それ自体では不可視なこの本源的エネルギーは、しかし、強力に創造的に働いて、人間の深層意識空間に、「元型」イマージュとなって不断に自己を著わしてくる。つまり、「元型」は「魂の構造規制素」(die Strukturdominanten der Seele) なのであって、この無形、無相の内的実在の基本的方向性が、形象化して現われたものが「元型」イマージュである、とユングは言うのだ。このような深層意識的構造をもつゆえに、「元型」イマージュには一種異様な力があり、どことなく不気味なものがある、と彼は考えている」(『意識と本質』岩波書店、2001 年、205-207 頁)。

⁴⁸ C. G. Jung Letters. Selected and edited by Gerhard Adler, in collaboration with Aniela Jaffé, volume 1, 1906-1950, Routledge, 1973, p. 377. ゲルハルト・ヴェーアも『ユング伝 Carl Gustav Jung: Leben, Werk, Wirkung, 1985』(村本詔司訳、創元社、1994 年)において本書簡を引用しており、翻訳は村本詔司に倣っている(同上、287 頁)。

⁴⁹ ユングはエラノス創設に先立つ 1931 年より、インド学者ヴィルヘルム・ハウアーとクンダリニ・ヨーガに関する共同セミナーを実施していた。エラノス会議で講演も担当することになるハウアーは民族主義運動に深く関わる一方で、深層心理学を宗教研究に応用し、宗教の普遍的源泉 Urphänomen を解明しようとした。そしてユング、オルガ＝フレーベと親密な交友をもち、ハインリヒ・ツィンマーをユングに紹介したのもハウアーであった。ユング、オルガ＝フレーベ、ハウアーの思想的連関はエラノスに大きな影響を与えたと考えられる。共同セミナーの一部は C. G. ユング『クンダリニー・ヨーガの心理学』S. シャムダサーニ編、老松克博訳、創元社、2004 年として訳出されている。ユングが archetype を分析的に用いながらナチスの台頭を論じた論考「ヴォータン Wotan, 1936」には、ハウアーの「ゲルマン信仰運動」に関する言及がみられる。ハウアーと民族主義運動、エリアーデとの思想的連関、およびエラノスとの関係性については以下を参照。久保田浩「書評『エリアーデ＝クリアーナ往復書簡 1972 - 1986』」『基督教学』北海道基督教学会、2017 年、41-45 頁、久保田浩「宗教学からネオナチ出版界へ」『宗教とファシズム』竹沢尚一郎編、水声社、2010 年。Petteri Pietikainen, "The Volk and Its Unconscious: Jung, Hauer and the 'German Revolution'", in *Journal of Contemporary History*, Vol. 35, No. 4, 2000, pp. 523-539. Gregory D. Alles, "The

とされた。第1回会合の講演者は、ハインリヒ・ツィンマー、フリードリヒ・ハイラー、エルネスト・ブオナイウティ、カール・グスタフ・ユングであったが、ここでは特に archetype への言及が顕著であり、その後のエラノスの活動において大きな役割を果たすことになったツィンマーとユングの講演内容を整理したい。

ツィンマーは、1933年当時ハイデルブルク大学にインド学の研究者として勤務していた。ユングはツィンマーのマンダラ研究に関心を持ち、ヴィルヘルム・ハウアーを介して1932年に知り合っており、オルガ＝フレーベが第1回会合における最初の講演者として招待した。第二次世界大戦期にはナチス体制を批判したことにより大学を追われ、1938年に亡命し、オックスフォード大学への転出を経て1940年に渡米した。アメリカではコロンビア大学の客員教授としてジョーゼフ・キャンベルや北米原住民の神話研究者であったモード・オークスらを支援しながら、ボーリングゲン出版の顧問をつとめ、叢書の拡充に尽力していたが1943年に急逝した。

エラノス第1回会合における講演“Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga”⁵⁰において、ツィンマーは、無意識のうちに潜在している archetype を意識と調和させ、人格の全体性 wholeness を実現することがヨーガの智慧であると訴えている。無意識と archetype の性質についてはユングの学説を踏まえており、それは理性の制御から外れ、日常生活においては向き合うことのない領域であるが、歴史を超えて継承されてきた人類の普遍的知識であり、人格の全体性を実現するための智慧を潜在させている。ヨーガに限らず、宗教、神話、儀礼の多くは無意識と意識を調和させるための智慧として読み解くべきものであり、神格や神話的英雄は archetype をあらわすイメージであるという。その archetype 的イメージの導きを得ることによって人格の全体性の実現されるとツィンマーは説いた。ヨーガはその人格の全体化を、神の姿形＝archetype 的イメージを意識の内に描くことによって神と合一し、archetype を統合する技法を体系化した点に特徴があるという。

ツィンマーによれば、人間の精神には、外界に対峙した際に自我意識としてあらわれ

Science of Religions in a Fascist State: Rudolf Otto and Jakob Wilhelm Hauer During the Third Reich” in *Religion*, 32, 2002, pp. 177-204. さらにエラノス創設以前のオルガ＝フレーベに関して、Hans Thomas Hakl, William McGuire によれば、彼女はアリス・ベイリーや神智学協会からの思想的影響によって、諸宗教の根源的一体性を確信するようになり、その探求の場を構築しようとしていた。このようなオルガ＝フレーベの思想がエラノスの活動においてどのような意味をもっていたのかは改めて考察しなければならない (Hans Thomas Hakl, 2013. William McGuire, *Bollingen an Adventure in collecting the Past*, Bollingen Series, Princeton University Press, 1989『ボーリングゲン 過去を集める冒険』2017年)。また、カイザーリングはヨーガをはじめとする東洋的瞑想、精神分析や心理学の技法に基づき、ドイツ民族主義運動の拡大を見据えながら文化的刷新の実現を試みており、ユングやリヒャルト・ヴィルヘルム等が「知恵の学園」において講師を務め、オルガ＝フレーベとユングが出会ったのも「知恵の学園」であったという。「知恵の学園」は1930年の開催が最後となり、その参加者の多くは1933年に創設されたエラノス会議に参加するようになった。

⁵⁰ “Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga”, *Eranos Jahr Buch*, 1933, pp. 9-94.

る人格と無意識に沈む人格（ペルソナとシャドー）とがあり、両者を調和的に統合することが人格の全体化の実現には必須である。上記のように、宗教神話の多くはこのような意識と無意識の統合を目的としたものであり、ツィンマーは旧約聖書「ダニエル書」におけるネブカドネツアルの伝説を事例として説明している。「ダニエル書」第4章では、バビロニアの国王ネブカドネツアルが牛のような獣に姿を変え、しばらくのあいだ荒野で過ごしたのち人間の姿に戻り、神を賛美したと伝えている。ツィンマーはこのネブカドネツアルの変身について、権力に固執し、傲慢となり、偏った心理状態に陥ったペルソナが、権力とは無縁の牛のような獣、すなわち無意識のシャドーを体験することにより、意識と無意識の調和を果たし、人格の全体性のイメージである神を賛美するにいたったものと解釈した。そして、ネブカドネツアルの伝説とタントラ・ヨーガの技法を比較し、神＝archetype 的イメージを手掛かりにしながら全体性を実現しようとする共通点を指摘した。

さらにツィンマーは、ネブカドネツアルの伝説のほか、キリスト、ブッダ、クリシュナなどの英雄伝説、死者の書、ゲーテ『ファウスト』、バルザック『セラフィタ』など文学作品の一部も、archetype 的イメージの意識化の事例として挙げている。そして、組織宗教の勢力が後退した現代では心霊研究や深層心理学、分析心理学が精神の古層の探求において重要な役割を果たすと説き、現代人による無意識の探求の好例としてルートヴィヒ・シュタウデンマイヤー Ludwig Staudenmaier を紹介して講演を締めくくっている。

以上のようなツィンマーの解釈がインド哲学、文献学においてどれほど妥当であるかについては問わず、ここではヨーガをはじめとする宗教現象が archetype 的イメージと意識の調和、および人格の全体性を得るための智慧、および技法として、分析心理学的に解釈されていることに着目したい。

ユングの講演「個性化過程の経験について⁵¹⁾」もツィンマー同様に、archetype 的イメージと意識の調和を主題としたものである。ユングは、患者の一人が個性化の過程を辿る際にマンダラ⁵²⁾のような一連の絵を描いたことを報告している。その患者は大学を卒業するまでの教育を受けており、心理学に関する一般的知識も有していたが、マンダラの知識は一切持ち合わせていなかったという。ユングによれば、マンダラは意識と無意識の調和、対立物の一致、結合の神秘をあらわすシンボルであり、個性化の過程においてしばしばその顕現が観察される。ニコラウス・クザヌスやベーメ、錬金術の思想においてもマンダラが描かれてきたことをユングは指摘し、それが集合的無意識に由来しており、時代地域を超えてあらわれる共通パターンすなわち archetype であるという。患者の精神にあらわれるマンダラ、宗教的シンボリズムにおける archetype の特徴をよ

⁵¹⁾ “Zur Empirie des Individuationsprozesses”, *Eranos Jahr Buch*, 1933, pp. 201-214.

⁵²⁾ リチャード・ノルによれば、マンダラに対するユングの関心の背景にはドイツ圏の民族主義宗教運動における太陽崇拝の流行があり、出版を通じて原初的な非キリスト教的文化の復興を目指したオイゲン・ディーデリスクの活動などからも強い影響を受けていたという（『ユング・カルト』121-126頁）。ユングに極めて大きな影響を及ぼしたりヒャルト・ヴィルヘルムによる『易経』の翻訳も、オイゲン・ディーデリスク社から刊行されている。

り詳細に分析することが、精神構造のパターンを解明する上で必要となろうと結論している。

(3) エラノスへのエリアーデの参加 (1949 年)

ツィンマーとユングが第 1 回会合において提示した、神話的イメージの源泉としての archetype という概念⁵³は、早生したツィンマーに代わりインド学の研究者としてエラノスに迎えられたエリアーデへと継承されていった。フランスでの亡命期において、エリアーデはアンリ・コルバンを仲介としてエラノスに接近し、ボーリングゲン財団からの助成を受けるようになった⁵⁴。1951 年 1 月 1 日からボーリングゲン財団の奨学金を受給することになったことを、エリアーデは同年 2 月 18 日付の書簡でペッタッツォーニに報告している。「ボーリングゲン財団から月ごとに奨学金が支給されることになり、今後は人間らしく生活が送れるようになりました。科学研究センター Centre de la Recherche Scientifique からの給付はあきらめなければなりません、〔当センターにおける〕研究員の肩書は失わずに済むようです」。

ボーリングゲン財団とは、周知のようにアメリカの資産家メアリー・メロン、ポール・メロン夫妻が、ユングの分析心理学およびオルガ＝フレーベの主宰するエラノスの活動に感銘を受けて 1942 年にボーリングゲン基金を設立し、研究支援を目的とした奨学金、出版事業「ボーリングゲン叢書」などを立ち上げたことにはじまる⁵⁵。ボーリングゲン財団とのかかわりについて、エリアーデは回想で以下のように記している。

「待ちきれぬ思いでアスコナとマジョーレ湖を再訪した。オルガ・フレーベ＝カプタインはステラとアンリ・コルバンをも招待していた。〔中略〕。私がシカゴ大学の招きに応

⁵³ ユング 70 歳の誕生日を記念した 1945 年のエラノス会合の共通テーマは *Studien zum Problem des Archetypischen* であり、ケレーニイヤルイ・マシニョンらが archetype をそれぞれの見地より論じた (*Eranos JahrBuch*, XII, 1945)。75 歳の誕生日を記念した 1950 年会合の共通テーマは *Aus der Welt der Urbilder* であり、コルバンやポール・ラディン、エーリヒ・ノイマン、アドルフ・ポルトマンらが講演している。エラノスにおける archetype をめぐる議論の特徴を把握する上で、これらの資料をあらためて分析する必要もあろう。

⁵⁴ Natale Spineto, 1994, p. 236 によれば、エリアーデはアンリ・コルバンの紹介により、1950 年 8 月 25 日にボーリングゲン財団の編集者ジョン・バレットとアスコナで知りあい、奨学金の受給可能性を相談し、1951 年 1 月 1 日から 3 年間、月額 200 ドルの奨学金を受け取ることができるようになった。その申請手続きにおいて、エリアーデは問い合わせのできる人物としてペッタッツォーニとジョルジュ・デュメジルの名前を記載している。ペッタッツォーニが 1951 年 1 月 10 日付けでバレットに宛てた手紙によると、エリアーデの研究計画は以下のものであったという。(1) シャーマニズム、およびエクスタシーのアルカイック的技法。(2) 象徴としての人間。(3) 死の神話学。死とイニシエーション。

⁵⁵ ウィリアム・マガイアー『ボーリングゲン 過去を集める冒険』高山宏訳、白水社、2017 年を参照。

じてしまったことについて、アンリをはじめその他のフランスの同僚や友人たちは残念がったが、しかし彼らにも私がさしあたっての別の解決策を持っていないこともわかってはいた。反対に、ボーリングゲン財団の友人たち、ジョン・バレットとヴォーン・ギルモアは大喜びだった。我々に不足しているのは、と彼らは言った、合衆国に定借して 5, 6 年ごとに祖国を見に帰るヨーロッパの教授ではなく、両大陸を往復することを引き受ける知識人なのである。これは確かに疲れることであるし、財政的観点からは常軌を逸している。「あなたは儉約できるわけありませんよ」と彼らは予言していた。しかし大西洋の両側での文化的活動は双方の伝統と創造の深い真の相互認識に貢献し得るものである」⁵⁶。

ボーリングゲン財団の歴史を叙述したウィリアム・マガイアー、その訳者である高山宏が述べているように、20 世紀の学問史は孤立していた知識の集積と交換を特徴としており、そこにおいてオルガ＝フレーベとメアリー・メロンの交友は極めて重要な局面を示すものであった。エラノスはエリアーデにとっても、以下で見ていくように、宗教学の知を他領域の知と交換し、再編成し、より広範なものにするための拠点になったと考えられる。

ボーリングゲン叢書では、ユング著作集やエラノス講演だけでなく、ハインリヒ・ツィンマー『インド・アジアの美術』、エーリッヒ・ノイマン『意識の起源史』、ジョーゼフ・キャンベル『千の顔をもつ英雄』、鈴木大拙『禅と日本文化』、カーロイ・ケレーニイ『プロメテウス』、ゲルショム・ショーレム『サバタイ・ツェヴィ』など多数の著作が刊行された。エリアーデの著作では『永遠回帰の神話』『ヨーガ』『シャーマニズム』の 3 冊がボーリングゲン叢書として翻訳刊行され、その英訳は財団の翻訳家であり、エーリヒ・アウエルバッハ『ミメシス』などの訳を担当したウィラード・R. トラスクが手掛けた。以下では『永遠回帰の神話』と、叢書には含まれていないがトラスクが英訳を担当した『聖と俗』における archetype をめぐる論述を、集合的無意識との関係に着目しながら分析し、分析心理学へのエリアーデの接近を確認したい。

(4) 『永遠回帰の神話』(1949 年) とエラノスでの講演 (1950 年)

『永遠回帰の神話』は周知のように、初版はガリマールから「archétype と反復」という副題をつけて 1949 年に刊行された。その前半部は『棟梁マノーレ伝説の注解』からの使いまわしが数多く認められるものであり、archetype に関する論述も『注解』とほぼ共通している。「事物や行為は、archetype を模倣する限りにおいて、あるいは繰り返す限りにおいて、現実 real のものとなる⁵⁷」、「人間は〔アルカイックな出来事等を〕反復することによって archetype へと変容する⁵⁸」といった本書の記述からは、宗教現象が分有する archetype の反復とそれとの同一化がアルカイック世界の意味体系を支えるものであったという『注解』での持論を保持していることが見て取れる。

しかし『注解』ではみられなかった論述として、本書では集合的記憶 (collective

⁵⁶ 『エリアーデ回想 (下)』, 202 頁。

⁵⁷ *The Myth of the Eternal Return, Cosmos and History*, p. 34.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

memory), アルカイク意識 (archaic consciousness) という言葉を使用しており, それらは歴史的出来事を記憶する際にそれをカテゴリーや archetype に置き換え非歴史化および神話化する機能を有するものであると説明している⁵⁹。

「集合的記憶は非歴史的 anhistorical である。〔中略〕。ヨーロッパ民衆の意識では, 今日に至るまで, 歴史的出来事はカテゴリーに変えられ, 個別的人物は archetype に置き換えられてきたのである」⁶⁰。

エリアーデによれば, 歴史を重視するようになった近代社会においても, 集合的記憶, アルカイク意識は残存しており, 人間の行動に大きな影響を及ぼし続けているという⁶¹。本書ではユングへの直接的な言及はないが, 上記からはユング派の集合的無意識に等しい働きを担っているものと考えられる。既述のように, 本書には『棟梁マノーレ伝説の注解』からの使いまわしが多くみられるが, 『注解』では archetype を無意識と関連付けて論じる視点が希薄であった。ユングのマンダラ解釈を参照した箇所では無意識という言葉を使用しているが, それ以外では集合的記憶, アルカイク意識という言葉は未使用であり, 神話や宗教現象を無意識との関連において解釈することを主題としていたとは考えられない。『永遠回帰の神話』において無意識をめぐる論述が増大したことからは, 『注解』を刊行した 1942 年から 1949 年にいたるまでの間に, ユング分析心理学との関係に変化が生じた可能性が考えられる。

既述のようにエリアーデは 1949 年にエラノスに初めて参加し, 翌 50 年に「心理学と宗教史学——「中心」のシンボリズムについて Psychologie et Histoire des Religions—A propos du Symbolisme du “Centre”—」というタイトルで講演をした⁶²。これは 1950 年に没したファン・デル・レーウを追悼したものであり, レーウの功績を次のように讃えている。「《宗教の歴史》という表現の中で, 力点が置かれねばならないのは「歴史」という語ではなく, 「宗教」という語だということである。というのは, もし「歴史」を用いる仕方が, 技術の歴史から人間の思惟の歴史に至るまで数多くあるとしても「宗教」に近づく仕方は唯一つしかないからである。それは宗教的事実に密着することである。なんらかの事象を「歴史」として扱う前に, そのあるがままの事象をそれ自体として, 独立にはっきりと理解することが重要なのである。このことこそファン・デル・レーウ教授の仕事の重要性をここで強調しなければならない理由でもある。彼は宗教現象学のためにずいぶん多くのことをなしたし, その数多くの輝かしい著作は教養ある人々

⁵⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁶¹ ユダヤ史研究者のヨセフ・ハイム・イェルシャルミは『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』において, ユダヤ人の「集合的記憶」と「歴史叙述」の重層的関係について考察しており, そこでは『永遠回帰の神話』を参照している(木村光二訳, 晶文社, 1996年, 190頁等)。一方, ユングの archetype との繋がりについては序文で否定している。

⁶² *Eranos Jahr Buch*, 19, 1950, pp. 247-282. 本講演は『イメージとシンボル *Image et symbols. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, 1952』せりか書房, 1971年に収録されている。

に宗教史一般に対する関心を再び新たなものにさせた」⁶³。ここからは、宗教現象学においてはじめて宗教現象それ自体に接近することが可能になり、歴史を超えるものを分析対象にすることができるようになるという持論が見て取れる。

本講演でエリアーデはさらに続けて、伝統宗教におけるシンボルや archetype の意味を把握し、それらを意識化することによって近代人の意識領域を拡大し、新しい人間を創出することが可能になると説き、その学的営為は分析心理学の治療と同質のものであることを次のように訴えている。

「歴史的存在としてだけではなく、生きたシンボルとしての人間を研究対象とするとき、宗教史は、そういう言葉が許されるとすれば、「超精神分析学」となるだろう。というのはそれは、原初のシンボルと祖型 archetype を、それらが全人類の宗教的伝統のなかで生き続けていようと、あるいは化石と成り果てていようと、再び蘇らせ、再び意識化するに至るからである。われわれは超精神分析学という用語の危険を冒した。というのも問題が、シンボルと祖型の理論的内容を解明し、《暗示的》、あるいは隠避的、断片的なものを透明にし、首尾一貫したものにすると適用される、より精神的な技術だからである。これを新しい助産術と呼んでもよいかもしれない。プラトンの『テアイテトス』（149 a sq., 161 b）によれば、ソクラテスは精神がそれとは知らないで含みこんでいる諸々の思考を生み出すのを助けたのだが、それと全く同じように、宗教史もより真正な、より完全な新しい人間を生み出す手助けをすることができるだろう。なぜなら、様々な宗教的伝統の研究を通して、現代人は原初の行動を取り戻すだけでなく、かかる行動が内包している精神上の豊かさを意識化するようになるからである⁶⁴。

はじめてのエラノスにおける講演であるために多分なリップサービスがあったことも想定されるが、精神の深層に潜在する archetype 的イメージを「意識化」することが治療的效果をもたらすという主張はまさしく分析心理学に基づく発想であり、エリアーデがユング派へと大きく接近していったことが読み取れる⁶⁵。

（5）『聖と俗』（1957年）：聖なるものと無意識

シカゴ大学に着任した1957年に刊行した『聖と俗』では archetype をあまり使用しておらず、その同義語として model を多用しており、日本語版で原型と訳しているのはほとんど model が原語である。ただ archetype の使用も確認でき、植物のシンボリズムに関する分析では「神聖視される樹木や植物（たとえばインドのアシュヴァッタ樹）はすべて、それらのなかに植物の原型 archetype、模範的形象が具現しているからこそ

⁶³ *Ibid.*, p. 258.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 257-258.

⁶⁵ 意識化の治療的效果については、ほかにも多数認められる。「現代人は、原初的シンボリズムの一変化型にすぎない己自身の人類宇宙論的シンボリズムを再び意識化することによって、現在の実存主義と歴史主義には全く知られていない新しい実存の次元を獲得するであろう」（*Ibid.*, pp. 258-259）。

尊敬される、と言うことができよう⁶⁶」と記されており、ゲーテの原植物へのこだわりが垣間見えるように思われる。

本書において特に目を引くのは、次の二つの引用にあるように、聖なるものの体験と無意識の体験を重ね合わせている点である。

「このような宗教喪失者の大多数は、依然として疑似宗教と墮落した神話に関与している。〔中略〕。俗なる人間の実存といえども、大部分は彼の性情の深淵、すなわち無意識と呼ぶかの領域に発する衝動に培われていることを思えば、これはなおさらのことである。〔中略〕。すべての人間は意識的な活動と非合理的な体験とから成り立っている。さて無意識の内容と構造とは、神話の形象と形態とに驚くべき類似性を示す。しかしわれわれはこれによって、神話が無意識の所産であると言おうとしているのではない。なぜなら神話のあり方はまさに、それが神話として啓示されることにあり、したがって何か典型的様式で啓示されたことを告げ知らせるものであるから。〔中略〕。そうではなくて、無意識の内容と構造とは太古以来の生存状況、特に危機的状況の結果である。そしてこの故に無意識にはいつも或る宗教的気配がつきまとっている。〔中略〕。すでに見たとおり世界を基礎付けるものは聖なるものの体験であって、最も原初的な宗教といえども、何はにおいても一つの存在論である。換言すれば、無意識が無数の生存体験の所与である限り、それは様々な宗教的宇宙に似る以外にありえない。なぜなら、宗教というものはすべての生存の危機の模範的解決であるからである⁶⁷」。

「無意識は彼〔近代社会の宗教的人間〕に彼自身の生存の困難に対する解決を提供し、この点で宗教の機能を果たす。或る観点からすれば、みずから非宗教的と称する近代人にあるは、宗教と神話は彼らの無意識の闇のなかに〈隠れ〉ているといっても過言ではなからう⁶⁸」

本書ではユングへの直接的な言及は認められず、無意識を詳細に定義して用いているわけではない。しかし無意識と宗教現象の精神構造的類似を指摘し、無意識のあらわれを読み解くことが近代の生存的危機の解決に資するはずだという主張は、分析心理学を意識したものと考えられる。

ただしエリアーデは『イメージとシンボル』の序文にあるように、心理学者に対する宗教学者の優位を訴える姿勢を崩すことは決してなく、宗教を無意識の活動に還元することに対する批判は一貫しており⁶⁹、本稿もエリアーデがユング派の学者であると論ず

⁶⁶ 『聖と俗』風間敏夫訳、法政大学出版局、142-143頁、1998年。 *The Sacred and the profane, The nature of Religion*, A Harvest Book, Harcourt, Inc., 1959, p. 150.

⁶⁷ 同上、199-200頁。 *Ibid.*, pp. 209-210.

⁶⁸ 同上、203頁。 *Ibid.*, pp. 212-213.

⁶⁹ 序文には以下のようにある。「誰にもまして、宗教史家にシンボルの認識を前進させるための資格が与えられるだろう。宗教史家の記録は、心理学者や文芸評論家が並び立てるそれよりもずっと完全なものであり、同時にずっと首尾一貫したものなのである。それらは象徴的思考のまさしく根源から汲み取られているのだ。「祖型 archetypes」が見出されるのはまさしく宗教史の中においてである。心理学者と文芸評論家は近似的な

ることを本意としているのではない。さらに archetype に対する見解の相違は、ユングとエリアーデ本人同士が強く意識していたことでもあった⁷⁰。しかしこれまでの考察からは、エリアーデが archetype や集合的無意識をめぐるユング派の議論と自身の学問を接合し、宗教の歴史の変遷よりも普遍的構造の解明に力点を置いたことにより、いわゆるエリアーデ宗教学を形成していったと考えられる。そしてそのような archetype の把握および意識化を目指すエリアーデ宗教学は、ペッタッツォーニが見なしたように、宗教現象学の典型と一般にも考えられてきた。「宗教現象学」の展開史においてエリアーデが果たした役割のひとつとは、archetype や無意識、(分析心理学的な)ヌミノーズを導入し宗教現象学を「心理学化」したことにあるといえようが、この「心理学化」の問題はオットーやレーウ等ほかの宗教現象学者たちとの異同を整理した上で改めて考える必要がある。

4. まとめと課題：エリアーデにおける archetype と「宗教現象学」「宗教史学」

戦後のエリアーデは、エラノス/ボーリングゲンを拠点とする知の離散集合の中で言論を展開し、文字通りヨーロッパとアメリカをまたにかけて活動した。ユング的な言論が顕著になったことも、このような環境を踏まえれば当然のことのように思える。エリアーデは生涯にわたって宗教史学者を自認し、ペッタッツォーニを敬愛し続けながらも、そのペッタッツォーニから拒まれた archetype を手放すことはなかった。archetype と「宗教史学」という矛盾する道具立を統合しようとした結果、エリアーデ宗教学は、近代的な歴史学の成果に立つと自称しながらも、聖なるものが現れる場として歴史を捉え、さらにヒエロファニーの解釈を通して近代的歴史観、人間像を克服しようとするにいたった。矛盾する道具概念を統合しようとするエリアーデの試みは論理の破綻とみなされるが、根源的統一性 (archetype) と経験的多様性 (歴史) をめぐる問題はゲーテから継承し、ブラガ、ユング、ケレーニイ、そしてエラノスとの連関において展開したものであり、その学的潮流がエリアーデにおいては「宗教現象学」というかたちをとったと

変化型とつき合うにすぎないのだ」(*Images et symbols*, p. 24. 『イメージとシンボル』27頁)。

⁷⁰ エリアーデから『ヨーガ *Le Yoga Immortalité et liberté*, Payot, 1954』(立川武蔵訳、せりか書房、1975年)の献本を受けたユングは、その礼状において、エリアーデが精神病者による自発的、無意識的な archetype 的イメージの創出と宗教伝統としての文化的、意識的な archetype 的イメージの反復を同一視していることを指摘し、それを強く批判している。エリアーデは返信において、英訳版ではユングの指摘通りに修正を施すことを伝えた。両者の往復書簡からは、エリアーデにおけるユングの影響の大きさ、および方法的認識のずれが同時に読み取れる。*C. G. Jung Letters*, volume 2, 1951-1961, 1976. 本書簡については L. Ambasciano, *An Unnatural History of Religions*, 2019でも言及されている。なお、遠藤周作はユングとエリアーデの archetype の異同について、「ユングは無意識のなかに元型を見出したのにたいし、エリアーデは人間の精神史のはじまり(神話や祭儀、象徴)のなかにそれを見つけている」と説明している(遠藤周作『私の愛した小説』新潮文庫、1988年、108頁)。エリアーデが無意識と神話宗教を混同しているというユングの指摘を踏まえると、遠藤周作の表現は的確に思える。

考えられる。

今後の課題の一つとして、エリアーデにおける宗教現象学と近代ユダヤ運動の交差に関する考察が挙げられるように思う。周知のように、同化政策やシオニズム等さまざまな見地から「原初的なユダヤ性」を探求しようとした近代ユダヤ運動は宗教現象学の形成展開と時期が重なる現象であり、さらにエラノスにとってもユダヤ運動との交差は重要な問題であったと考えられる。エラノスはユング分析心理学の理論展開の場とみなされる傾向にあり、本稿でもそのような側面に着目してきたが、近代ユダヤ運動の代表的論者が参加し、それぞれの見地よりユダヤの民族性や宗教性を議論した場でもあった⁷¹。すなわちシオニズムの重鎮であるブーバーやレオ・ベック、ユング派の分析家エーリッヒ・ノイマンやアニエラ・ヤッフエ、ヨランダ・ヤコービ、近代ユダヤ学の立役者であるゲルショム・ショーレムなどがそれぞれの思惑を抱いて参加し、またユングやエリアーデは反ユダヤの疑惑をかけられた人間としてこの問題にかかわった。ユダヤをめぐる折衝はエラノスに内在していたのであり、エラノスは宗教現象学、心理（精神）研究、近代ユダヤ運動の交差を考察する一つの事例として位置付けられる。Moshe Idel に代表されるように、戦間期におけるルーマニア民族主義運動および反ユダヤ的潮流との関わりをエリアーデ宗教学の基層に見る研究成果も示されており⁷²、それらも参照しながら「宗教現象学」の形成展開を再考する必要がある。本稿はそのための基盤研究として位置付けられる。

⁷¹ 上山安敏『ブーバーとショーレム ユダヤの思想とその運命』岩波書店、2009年なども参照。

⁷² Moshe Idel, *Mircea Eliade: From Magic to Myth*, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2014.

ハイラーにおける宗教現象学の受容と展開

宮嶋 俊一

1. はじめに

「宗教現象学」とは何であったのかに関して歴史的な捉え返しをすることが本研究プロジェクトのねらい (のひとつ) であるとすれば、古典的宗教現象学者のひとりであるハイラーを取り上げることがどこまでそのねらいにかなうか、疑問がないわけではない。というのも、ハイラーに貼られた「キリスト教神学的宗教現象学」というレッテルを剥がして、今までなかった評価を行うことが極めて困難であるほどに、ハイラーの宗教現象学はキリスト教神学的であるからだ。

また、ハイラーの長年にわたる著述活動において、宗教現象学に関する彼の言及は決して多くはない。『祈り』など初期の著作においてこそ宗教現象学に関する記述は存在するが、その後、キリスト教思想史や彼自身が関わっていたドイツ高教会運動に関する著作が増えてくると、宗教現象学に関する言及はほとんど見られなくなっていく¹。そして、晩年の著作である『宗教の現象形態と本質』や宗教史に関する編著書である『人類における諸宗教』の中で、再び現象学に関する言及が登場するのである。

とは言え、これまでハイラーは古典的宗教現象学派の重鎮とされてきたことは確かであるし、その宗教現象学は「神学的」というレッテルを貼って事足りりとするほどに単純なものではない。よって、本稿ではその形成過程に関して若干の考察をめぐらせることで、多少なりとも本プロジェクトのねらいに沿った論考を目指したい。

2. 「方法論」としての宗教現象学と実践としての宗教現象学

あらゆる学的営為が研究方法と研究対象よりなるのであれば、方法論に関わる議論は学問的営為に必須である。ただしそれは、方法論のための方法論ではない。それが具体的な研究に生かされること、逆に具体的研究を通じて修正され、洗練されていくものであることが重要である。

¹ ハイラーは 1930 年からエキュメニズム運動の雑誌として『高教会』(Hochkirche, 後に『ひとつの聖なる教会』Eine heilige Kirche) を発行する。その後高教会(福音主義的全キリスト教会)統一会長も務める。なおこの時代の、キリスト教思想に関する著作として、『カトリシズム』(*Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, Ernst Reinhardt, München, 1923), 『初代教会と東方教会』(*Urkirche und Ostkirche*, Ernst Reinhardt, München, 1937), 『古代教会の自律性と教皇集権主義』(*Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, Ernst Reinhardt, München, 1941) などがあるまた「カトリック近代主義の父」と呼ばれるアルフレッド・ロアジーの伝記、『アルフレッド・ロアジー』(*Alfred Loisy, 1857-1940, Der Vater des katholischen Modernismus*, Erasmus-Verlag, 1947) を著している。

では、宗教現象学においてそれはどうであったか。近年、自らの研究を宗教現象とみなし、その方法について積極的に論じている Cox などの研究者もいるが²、本稿では、古典的宗教現象学の代表格であるフリードリヒ・ハイラーを取り上げることとしたい。その背景には、次のような問題意識がある。

今回の研究プロジェクトにおいて、これまで国内外の研究者に聞き取り調査を行ってきた。その中で明らかになってきたことは、自らの研究を宗教現象学的とみなす研究者が少ないということだ。さらに言えば、古典的宗教現象学者たち—今回のプロジェクトで取り上げられてきたオットーやハイラー、エリアーデら—もまた、自らを宗教現象学者であると自認していたとは言いがたい。それにも関わらず、多くの研究者たちが宗教現象学者としてのレッテルを貼られてきた。つまり、宗教現象学とは自己表象としてではなく、他者表象として用いられることが多い用語ではないかという疑問がまずある³。

そのような他者表象のメルクマールのひとつとなり得るのは、宗教現象の本質探究である。すなわち、古典的宗教現象学者らはみな、(自己認識はとにかくとして) 宗教の本質探究に向かっていたことは確かであろう。つまり、諸宗教 (Religionen, religions) は見かけは違えどその本質はひとつであり、「宗教」なるもの (die Religion, the religion) が存在すると考えたわけだ。宗教現象学がその本質を解明するとされるのだが、それは多くの場合、(歴史学における資料の批判的読解や社会学における統計調査等の) 厳密な方法があつてのことではない⁴。それは一種の思想であり、さらに言えば各研究者の信仰告白であった。

ただし、ハイラーは、初期の代表的著作である『祈り』においても、また晩年の大著である『宗教の現象形態と本質』においても、現象学的研究の方法論について語っている。以下では、ハイラーが宗教現象学をどのようなものと捉えているかを分析する一方、彼がいかに宗教現象学を「実践」していたのかにも目を向けることで、ハイラーにとって宗教現象学がどのようなものであったのかを、あらためて考察する⁵。

² James L. Cox, *An Introduction to the Phenomenology of Religion (Includes Bibliographical References and Index)*, Continuum, 2010.

³ この点でブレイカーが果たした役割は大きい。彼は、1970年代当時において宗教現象学と考えられてきたものとして、1. 宗教現象の記述を行うもの、2. 類型学、3. 本質を探究するもの、の3つを挙げた上で、宗教現象学の研究様式を、(1) 宗教の構成的観念に関するモノグラフィと、(2) 現象形態における宗教のハンドブックのふたつに分けている。そしてハイラーの宗教学における主たる業績として、『祈り』がモノグラフィ的性格を持つのに対して『現象形態』が宗教現象学的な比較研究としての性格を持つと指摘している。Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und Religionspänomenologischen Forschung Friedilch Heilers. in: *Numen* XXV, S.2-16, 1978.

⁴ もちろん、哲学的現象学における「エポケー」「本質直観」などが宗教現象学における「方法論」となりうるのではないか、という主張もありえよう。だが、例えば「エポケー」というのは方法論的な「態度」ではありえても、厳密な意味での方法論とは言えないのではないか。

⁵ なお、『祈り』の初版出版が1918年、『宗教の現象形態と本質』の出版が1961年であるが、その間、ハイラーはキリスト教思想やキリスト教運動に関する著作を多数出版

3. 『祈り』における「方法論」としての宗教現象学

『祈り』の序章においてハイラーは宗教学の方法論をまとめており、宗教現象学に関する記述もその中に含まれている。今回注目したいのは、『祈り』初版と第2版以降の記述の相違である。まず第2版以降の記述を、次に初版の記述を以下に示す。

(第2版以降)

類型論的な記述を通して、副次的な構造物の複合の中から、純粹で素朴な真の体験がはっきりと現れ出てくる。こうした体験の中に、宗教現象の本質的特徴が現れるのだ。宗教の現象学（この語はフッサールの哲学の意味で用いられる）は宗教的「原思念」を解明し、あらゆる宗教的なものの本質を捉えようとする。このような現象学的探究に対し、宗教の本質として次のことが明らかになる。すなわちそれは、超越的な現実性が現前することへの信仰、そして、人間がそうした高次の現実性と事実として接触したり結び付きをもったりすることがあるということへの信仰である。⁶（下線は著者）

(初版)

類型論的な記述を通して、副次的な構造物の複合の中から、純粹で素朴な真の体験がはっきりと現れ出てくる。こうした体験の中に、宗教現象の本質的特徴が現れるのだ。宗教体験の理念的な諸前提を把握するために、またその中に隠されている宗教的原思念を解明するために、あるいはラウヴェンホフが言うように、宗教的なものの「概念」を把握するために、ひょっとすると二通りの意味に解釈できる宗教現象学という語が求められうるかもしれない。二通りの意味とは、「超越論哲学」（ヴォッバーミン）や形相学の埋め合わせとしてフッサールの哲学からもたらされた意味と、比較宗教史（シャントピー・ド・ラ・ソーセイ）からもたらされた意味である。このような現象学的探究に対し、宗教の本質として次のことが明らかになる。すなわちそれは、超越的な現実性が現前することへの信仰、そして、人間がそうした高次の現実性と事実として接触したり結び付きをもったりすることがあるということへの信仰である。⁷（下線は著者）

なお、『祈り』初版の出版前後に、ハイラーが宗教現象学に重きを置いていたとは考

している。しかし、それらの著作において、宗教現象学に関するまとまった記述を見つけることはできない。

⁶ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 1.Aufl. Ernst Reinhardt, München 1918, S.16.

⁷ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 2.Aufl. Ernst Reinhardt, München 1920, S.24. なお、「祈りの本質」と題された終章において、ハイラーは祈りの体験の構造を作る要素として、生き生きとしていて人格的な神への信仰、その神の実在的で直接的な現前への信仰、そして人間がこの現前するものとして体験された神との間にもつ劇的な交流の三点を指摘し、祈りを「人格的であると考えられ現前するものとして体験された神と、信仰者との生き生きとした交流」と定義している。

えにくい。例えば、1919年に書かれた宗教学の解説文には、宗教学の領域として「一般的、および比較宗教史、宗教心理学、宗教哲学」という3領域の解説が記されているが、宗教現象学をまとめて取り上げた記述はない。宗教哲学を紹介している部分において、祈り『初版』で名前が挙がっていたラウヴェンホフに関し「ラウヴェンホフの宗教哲学は宗教の現象学にとってとりわけ価値あるものだ」という一文が記されているだけである⁸。

『祈り』初版においては、宗教現象学についてやや丁寧な説明がなされているが、わずかな期間の後に出版された第2版において、その記述が変化しているのは興味深い。確認しておく、初版(1918年)において、ハイラーは宗教の現象学に、「二重の意味」を見出している。ひとつは、比較宗教史的な意味、そしてもうひとつは哲学的な本質探究の営みとしての意味である。それが、第2版以降、現象学が哲学的な本質探究としての営みとして意味づけられ、比較宗教史とは異なるものと認識されていく。(最終章「祈りの本質」も含めて)初版から第2版にかけて内容的に大きな変更がないことから、『祈り』に見られるような哲学的本質探究の営みは、比較宗教史的なものとは異なったものと捉えられるようになったと推測できる。

では、比較宗教史的な宗教現象学とはどのようなものであろうか。それを考えるために、ファン・デル・レーウの『宗教現象学』に寄せた編者序文を見てみよう。この序文においてハイラーは、同書において用いられている「現象学」という言葉は「フッサールやシェーラーの哲学における意味ではなく、ティーレ、シャントピー・ド・ラ・ソーセイ、エドヴァルト・レーマンのような比較宗教史学者のいう意味で用いられており、後者の人々は宗教現象学の名の下で祈り、供犠、魔術、禁欲など宗教の個別現象の体系的な叙述を理解している」と述べている。つまり、ここで言う比較宗教史的な現象学とは、諸宗教現象の類型論を意味している⁹。

4. 『カトリシズムの本質』における本質探究

他方で、ハイラーにとって、宗教現象の本質探究は、宗教史的な営みにおいても存在していた。例えば、同時期に書かれた『カトリシズムの本質』を見てみる。同書は、カトリシズムを宗教史的に捉え直して、シンクレティズムをその本質と見なしている¹⁰。

⁸ Heier, Friedrich, Religionswissenschaft, in Wolfgang Schumann (hrsg.), *Literarischer Ratgeber des Dürerbundes*, 5.Aufl., Verlag Georg D. W. Callwey, München 1919 (S.319-360), S.346.

⁹ この「序文」が書かれたのは1925年であり『祈り』の初版と第2版における宗教現象学の叙述の変化を踏まえるならば、この記述は「レーウの宗教現象学は哲学的現象学ではなく、それゆえに厳密な意味での宗教現象学と言うよりも比較宗教史である」というハイラーによるレーウへの「批判」として読めなくもない。だが、晩年の『現象形態と本質』でも比較宗教史的現象学を「現象学」と呼んでいることからわかる通り、比較宗教史的現象学を宗教現象学から排除する強い意志がハイラーにあったとは考えにくい。

¹⁰ Heiler, Friedrich, *Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden*, Ernst Reinhardt, München 1920.

同書の中に、それが宗教史の成果であることは書かれていても、現象学の成果であることは述べられていない。「方法論」としての宗教現象学の記述もない。「カトリシズムの本質はシンクレティズムである」というのは、哲学的な本質論ではなく、特徴付けの一種である。このような「本質」の指摘は、ハイラーにとっては「宗教現象学」と呼ぶには相応しくない、ということであろう。

5. 『宗教の現象形態と本質』における宗教現象学

ここまで『祈り』の初版と第2版（以降）、さらに『カトリシズムの本質』を見てきたが、晩年の著作である『宗教の現象形態と本質』¹¹においては、これまで指摘してきたことが、まとめて論じられていると言える。

同書においてハイラーは、一方で宗教研究の諸学科・諸方法の可能性と限界を列挙したのち、「比較宗教史」が宗教理解への最善の道であるとする。それは「外的な何かへの依存を確定するという意味においてではなく、諸宗教の多様性における宗教の一性が直観されることを通じて」のことである¹²。この主張こそが、『祈り』の初版において示されていた「現象学」の第一の意味、すなわち「比較宗教学」的宗教現象学ということになるだろう。

そのうえでハイラーは、宗教研究の前提すべきこととして、①帰納法の採用と、哲学的アプリオリズムの拒否、②聖典や偉大な宗教的人格の自己証言の原典読解、③生きた宗教（個人/集団）の研究、④「普遍的態度」、すなわち一つの宗教にとどまらず諸宗教を学び知ること、を挙げたのち、第五の前提として現象学的方法の必要、ということを掲げる。すなわち「私たちは外的な殻にこだわるのではなく、至るところで穴を穿ち、宗教経験の核心へと突き進まねばならない」¹³。

さらにハイラーは学問的前提に加えて宗教的前提として、①現実のすべての宗教を前に畏敬の念を抱くこと、②個人的な宗教経験が不可欠であること、③宗教の真理要求を受け止めること、の三点を指摘した上で、「神、啓示、永遠の生は宗教の人間にとって現実的であり、そのような彼岸的なリアリティの問題に関する限りあらゆる宗教学は神

¹¹ やはり晩年に出版された宗教史に関する論集『人類における諸宗教』の冒頭でハイラーは「宗教の現象形態（現象学）」という序章を書いている。つまり、ここでは現象形態（*Erscheinungsformen*）と現象学（*Phänomenologie*）を同義に用いていると考えることができる。内容的は『宗教の現象形態と本質』のダイジェストと言ってよいが、現象形態という語がハイラーにとって現象学を意味しているのであれば、『宗教の現象形態と本質』という著作は、その全体がハイラーにとっての現象学的著作であることになる。宗教現象学の生成と展開を考える場合、宗教現象学という用語の問題、またその用語がどのような意味で用いられてきたかに関する歴史的検証が必要であることは言うまでもないが、ハイラーの場合には「現象形態（*Erscheinungsformen*）」のような用語によって実質的にレーウのような宗教現象学的研究が行われてきたことを念頭に置いた研究が必要となるだろう。今後の課題としていきたい。

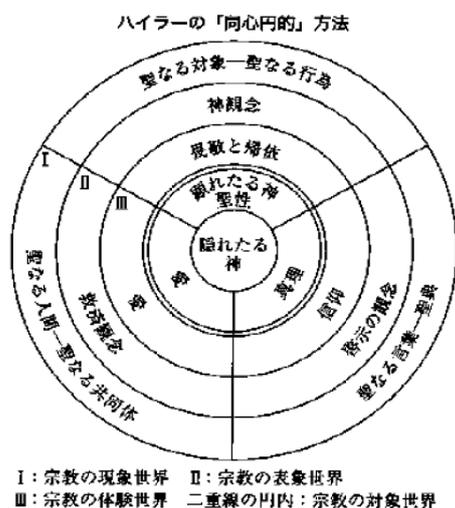
¹² Heiler, Hriedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961, S.14.

¹³ Ebd., S.16.

学である」¹⁴と述べるに至る。ここで言う「彼岸的なリアリティ」は哲学的現象学によって示される宗教の「本質」とも重なってくる。

続けてハイラーは、「宗教の本質」に至る複数の方法を比較する¹⁵。「縦断的」とハイラーが呼ぶものは、「地理的・歴史的な観点から個々の宗教の概観を与える」ものだが、これは「宗教の本質の普遍的共通性」への洞察を十分に与えるものではない。多くの宗教史教本や、ハイラー自身の編著『過去と現在における人類の諸宗教』などがこれにあたるとされる。いわゆる「個別宗教史」である。第二の方法は「横断的な」それであり、諸宗教を社会的性格、神の概念、生の感情、心理学的特性などの点から類型化するいき方である。これは「比較宗教史」と言える。

そして第三にあげられるのが、ハイラーが自らの「方法」と考える「同心円的」方法である。これは、宗教的世界をⅠ「感覚的現象世界すなわち宗教の制度的要素」、Ⅱ「〔宗教の〕精神的表象世界、思考の世界、合理的要素」、Ⅲ「心的体験世界、世界感情の深層、宗教の神秘的要素」の同心円的重なり合いとして考える。



(図 1¹⁶)

Ⅰは、「聖なる対象」「聖なる言葉」「聖なる人間と聖なる集団」の諸領域を含む。Ⅱは、「神観念」「創造観念」「啓示観念」「救済観念」「未来ないし彼岸における成就」を含む。Ⅲは、神的なものを前にした「畏敬」「恐れと不安」「信仰や信頼」「希望」「愛」が示される。以上に加えて、図で中央に示されるのが「宗教の対象世界」である。ハイラーにとってこの世界は二つの「アスペクト」をもつ。第一が「顕れたる神」であり、「人間に絶対的聖性、真理、正義、理性」等々として顕れる神性であり、第二は最奥の「隠れたる神」ないし「神そのもの」である。(図 1)

ハイラーは現象学を「方法」とみなしていた。一方でハイラーは、哲学的アプリアリズムを排した、帰納的な研究の必要性を説きつつ（そしてその中には比較宗教史も含まれていた）、最終的には帰納的とはいいがたい、キリスト教神学的な宗教モデルの提示を現象学の名の下に「方法」として提示するに至った。

¹⁴ Ebd., S.17.

¹⁵ Ebd., S.18ff.

¹⁶ Ebd., S.20. (深澤英隆「解説」, 深澤英隆監修, 丸山空大・宮嶋俊一訳『祈り』国書刊行会, 2018年, 563頁。)

6. 考察とまとめ

本稿において確認したのは、ハイラーにおける「宗教現象学」理解の「揺らぎ」であった。すなわち、「比較宗教史」的宗教現象学と、哲学的さらには神学的な本質探究としての宗教現象学である。『祈り』初版において、ハイラーは両者を宗教現象学と捉えていたが、徐々に後者を現象学とみなし、前者を「比較宗教史」と呼ぶようになった。「比較宗教史」と「哲学的現象学」は共にハイラーにおける宗教研究の両輪であったことは確かであるにせよ、後者の「現象学」は徐々にキリスト教神学色を色濃く帯びていくようになった。後者の「現象学」をもってハイラーを「神学的」と批判するのみならず、「比較宗教史」的現象学の成果にあらためて着目することでハイラー宗教学の今日的な意義もまた見えてくるのではなかろうか。

インドネシア仏教の「一神教化」戦略と宗教現象学¹ — 学生向け教本の分析から —

木村 敏明

はじめに

ある学術研究分野の成立というものが、「学説史」と呼ばれてきたアカデミア内部での知的関心や方法論の発展だけではなく、その外部に広がる政治や社会的な背景に大きく規定されているという見方が常識となって久しい。「宗教現象学」と呼ばれる研究分野についても、名乗りと名指しの交錯の中でそのようなジャンルが仮構されていく様子が、本科研の研究成果によって明らかになりつつある。一方、いったん仮構された学術研究分野の影響力もまた、アカデミアの中に留置しておくことができるものではない。とりわけ第二次世界大戦後に整備がすすめられた高等教育システムなどを通して世界各地に拡散していく中で、ある学術研究分野の成果が、当該地域の歴史的社会的状況に応じ思わぬ政治的意味合いを担うことがありうる。本稿で取り上げる 20 世紀半ばインドネシアにおける「宗教現象学」の受容は、まさにそのような事例の一つである。

インドネシアはおよそ 2 億 7 千万²の東南アジア最大の人口を擁する国家である。また総人口の 86.9%をイスラームの信者が占めるところから、世界最大多数のムスリム・ムスリマが暮らす国としても知られている。一方、独立後のインドネシアはイスラームを国教とする政策を取らずに、5 つ（後に 6 つ）の公認宗教を定め「宗教国家」の道を歩んでいくことになる。本稿ではインドネシア仏教がこの公認宗教の基準に自らを合致させていく過程で、その理論的バックボーンとして「宗教現象学」理論が参照されているということを報告し、さらにそのようなことが起こった理由について考察を加えてみたい。

1. 「宗教国家」インドネシア

インドネシアがイスラームを国教とするのでも世俗国家でもない「宗教国家」となった背景には、独立期における建国理念をめぐる諸勢力のせめぎあいがあった。オランダおよび日本による植民地支配をうけていたインドネシアは、日本敗戦の 2 日後である 1945 年 8 月 17 日に独立宣言を行った後、数年にわたるオランダとの独立戦争を経て、1949 年のハーグ円卓会議で国際的に独立を認めさせることに成功した。一方、その国家体制のあり方については日本軍政下において既にスカルノを中心とした独立準備委員会の手によって検討が進められており、1945 年 6 月 1 日スカルノによって 1. イン

¹ 本研究は JSPS 科研費「宗教現象学の歴史の変遷と地域性に関する包括的研究」20H01188（代表藤原聖子）の助成で行われた研究成果の一部である。

² インドネシア統計局による 2020 年人口統計速報による。Badan Pusat Statistik. <https://www.bps.go.id/news/2021/01/21/405/bps--270-20-juta-penduduk-indonesia-hasil-sp2020.html> (2021 年 3 月 3 日閲覧)

ドネシア民族主義, 2. 国際主義ないし人道主義, 3. 民主主義, 4. 社会的繁栄, 5. 神への信仰の 5 つを国家建設の原則とする方向性が示されていた。「神への信仰」という文言は, イスラーム勢力への配慮から新国家が世俗主義の立場をとること否定しつつ, その他の宗教信者をも新国家の国民として統合することを考え, あからさまなイスラーム主義を連想させる表現も慎重に避けた結果であると言える。しかしその後これらを憲法前文としてまとめる過程で, 起草のために召集された「9人委員会」は, その「神への信仰」という文言に「信者にイスラームのシャリーア遂行を義務付けるところの "dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya" という 7 文字を追加したのである。6 月 22 日に署名されたこのいわゆる「ジャカルタ憲章」の背後には, 委員会に加わっていたイスラーム指導者たちの強い意向があったと考えられている[小林 2008: 195, 木村 1989: 101]。しかし, このような前文を憲法に盛り込むことで国内のキリスト教勢力などが離反することを恐れた指導部は, イスラーム指導者たちとぎりぎりの折衝を行い, 独立宣言の翌日の 18 日になってようやく上記の追加された 7 文字を削除したうえで「神」を「唯一神」に替え, 憲法前文の建国 5 原則の第一原則を「唯一神への信仰 *Ketuhanan yang Maha Esa*」とすることで決着を見たのである[小林 2008: 196]。

このように建国五原則(パンチャ・シラ)の第一原則に「唯一神への信仰」が盛り込まれることで, 若き独立国インドネシアは「宗教国家」あるいは「一神教国家」としてその国家制度を整えていくことになった。1945 年 11 月 26 日には, 暫定的立法府の中央国民委員会で宗教省の創設が提案され, 翌 1946 年 1 月 3 日に同省は正式に創設された。この宗教省は主にイスラームに関わる様々な事項を管轄していたが, カトリック, プロテスタントにもそれぞれ管轄の部署が設けられ, 事実上これらの三宗教が建国五原則でいう「唯一神への信仰」にあたるものと考えられていた。これに対しバリ・ヒンドゥーなどを中心に, 政府に対し宗教としての認知を求める運動が起こり, 教義や組織の整備がすすめられた。その結果 1952 年によりやく宗教省の中に「宗教諸派」を扱う部署が設けられ, バリ・ヒンドゥーはその監督を受けることとなった。さらに 1958 年には宗教省に独立したヒンドゥー部が設けられ, 公認宗教としての地位はゆるがないものとなった[福島 2002: 330, 相澤]。1978 年に最高国民議会(MPR)で決定された国策大綱(GBHN)にあって, イスラーム・カトリック・プロテスタント・仏教・ヒンドゥーの 5 つが公認宗教と明言され, 2000 年に儒教が加わり 6 つに増えるまで長らくインドネシアではこの 5 宗教が公認宗教とされた。

1965 年の反共産主義クーデターに端を発したスカルノの失脚とスハルトの政権掌握を機に, 国民に対して公認宗教への所属が事実上義務化されていく。社会的にも共産主義に対する監視と取り締まりが強化される中, 「無神論=共産主義」という言説が広まり, この時期に多くの人々が公認宗教のどれかに入信した。また国民に携帯が義務付けられた ID カード(KTP=Kartu Tanda Penduduk)にある「宗教」欄に上記の 5 (6) 公認宗教のどれかを書き込まなければならないとされたこと, 1974 年に制定された『1974 年結婚法』の第 2 条 1 項では「正式な結婚といえるのは, それぞれの宗教とその信仰に基づいて行われた結婚である。」とされ, 公認宗教のどれかによらない結婚は正式の結婚と認められないことになったことも公認宗教の実質的な義務化を促進した。近年このような公認宗教の義務化について 1945 年憲法 29 条 2 項「本国は, 各国民に対し, そ

それぞれの宗教を信じ、かつ宗教やその信仰に従った実践をおこなうことの自由を保証する」との整合性が議論されてはいるが、今日でもなお国民の 99%あまりが上記の 6 公認宗教のいずれかの信者となっている。

2. インドネシアと仏教の「一神教化」

7 世紀のシュリヴィジャヤ朝に関する義浄の報告、8-9 世紀にシャイレンドラ朝によって建設されたボロブドゥール遺跡などから知られているように、現在インドネシアとされる地域一帯では仏教文化が大きな影響力を持っていた。しかしイスラームの伝播と拡大に伴い、ほとんどの地域でその伝統は衰退し、姿を消していった。

20 世紀に入ったころから、インドネシアに「仏教復興」へと向けた動きが現れ始める。その嚆矢となったのが、19 世紀の末ころインドネシアで暮らすオランダ人たちが結成した神智学協会の支部の活動であった[Bahri 2017: 139]。神智学協会はスリランカの仏教復興に力を注いだことで知られるが、インドネシアの同協会もインドネシアの仏教伝統に関心を抱き、ヴェーサカの祭りを 1918 年ころにボゴールの同会支部で、1930 年にはボロブドゥール遺跡で行っていたことが知られている[石井 1980: 259]。この神智学の動きに刺激され中国系の住民の間からも仏教を再興しようとする運動が盛んになった。1934 年には郭徳懐が中心となってバタヴィア三教会が結成され、数々の雑誌の発行などを通して中国系住民への仏教布教につとめた[石井 1980: 261-263]。1952 年に郭徳懐が死去すると、代わってインドネシア仏教界を牽引する役割を果たしたのが、戴満安、後のアシン・ジナラッキタ(Ashin Jinarakhita 1923-2002)である。

戴満安はバンドゥン工科大学の学生時代に神智学協会に入会し、その後オランダのフロニンゲン大学に留学している。フロニンゲン大学といえば、彼が留学していた当時ファン・デル・レーウが教鞭をとっていたはずであるが、残念ながら両者の間に何らかの接点があったという事実は確認できていない。1951 年に帰国すると彼はインドネシア神智学協会と三教会の会長を務めるなど、インドネシア仏教界で頭角を現した。1953 年、戴は臨済宗の廣化寺で沙弥となった後、ビルマに渡って仏教を学び、1954 年に出家してインドネシア人として初めての比丘となり、師のマハーシ長老からアシン・ジナラッキタという法名を授けられた[木村文輝 2000: 222-224]。1959 年には上座仏教、大乘仏教、金剛乗仏教を包括したサンガ・スチ・インドネシア(Sangha Suci Indonesia)³を立ち上げ、インドネシア仏教界の指導者と目されることになった。彼の仏教の立場は「仏乗仏教Buddhayana Buddhism」と呼ばれるようになり、後に教団の名前としてもこれが採用された[木村 2000: 228]。

1965 年のスハルトによるクーデター以降、上述の通りインドネシアにおいて公認宗教の持つ社会的な意味は急速に拡大していった。仏教にとっても、公認宗教として認められるか否かは、教団の存続にかかわる大きな問題であった。しかし仏教が公認宗教となるためには大きな壁が存在した。すなわち、公認宗教となるためには建国五原則でいわれるところの「唯一神の信仰」に仏教が含まれている必要があったのである。

このような情勢下で、アシン・ジナラッキタは、建国五原則に適合した宗教たるべく

³ 1963 年にマハー・サンガ・インドネシア(Maha Sangha Indonesia)、1974 年にはサンガ・アグン・インドネシア(Sangha Agung Indonesia)と改称されている[木村 2000: 226]。

仏教の「一神教化」へと向けて舵を切っていく。アシン・ジナラッキタは1965年頃からインドネシアで見つかった古い仏教聖典『聖大乘論(Sang Hyang Kamahāyānikan)』に登場するアーディ・ブッダ(Adi Buddha)こそが仏教における「唯一神」にあたりと主張し始める[石井 1980: 266-267, Brown 1987: 111, 木村 2002: 184]。アーディ・ブッダという存在は、木村文輝によれば『聖大乘論』においてもそれほど重要な位置を占める仏ではなく、むしろアシン・ジナラッキタとその周辺の僧たちが「恣意的、人為的に」ジャワの仏教の中心に押し上げられたものであるという[木村 *ibid.*]。仏乗仏教教団ではこの教義に合わせた儀礼の整備も行い、儀式の冒頭でこのアーディ・ブッダへの帰依文が三回唱えられることになっている[前田 1978: 12, 木村 *ibid.*]。

もちろんこのようなやや強引な「一神教化」に対して周囲から反発がなかった訳ではない。実際、上座仏教や大乘仏教の中にはこの教義に異を唱え、仏乗仏教教団から分離し独自のサンガを形成する動きも見られている。しかしその一方で、スハルト政権下の公認宗教政策のもとで仏教が命脈を保つことができたのは、このアシン・ジナラッキタのリーダーシップとアクロバティックな「一神教化」の功績が大きいと言える。仏乗仏教が今日でもインドネシア仏教における主流を占めている背景にはこのような事情がある。とはいえ、教義的なレベルにおいてアシン・ジナラッキタが唱えた仏教の「一神教化」を、批判者たちの疑問に答えられるよう洗練していこうとする試みもなされている。そしてその中には、欧米の宗教学の理論を用いながら、仏教教義と「唯一の神の信仰」の妥協を試みる者もある。

3. 「宗教」と「宗教経験」

本報告で取り上げるのは仏乗仏教教団の僧ダmmasuka・ジョ・プリアスタナ(Dhammasukha Jo Priastana)によって1994年に「仏教学習シリーズ」の1冊として刊行された全19ページの小冊子『仏教における唯一神信仰Ketuhanan yang Maha Esa dalam Agama Buddha』である⁴。プリアスタナは1990年代から2000年代にかけて『ブッダの教えと性Buddhadharma dan seksualitas』『大乘仏教の基本Pokok-pokok dasar Mahayana』など仏教の教えをやさしく解説した啓蒙書をヤソダラ・プトゥリ(Yayasan Yasodhara Puteri)より出版している人物である。前書きによればこの「仏教学習シリーズ」は学校における副読本として生徒や大学生に使われることを想定したもので、恐らくはインドネシアの学校で小学校から大学まで必修科目とされている「宗教」で用いることが念頭に置かれているものと思われる。

表題からも分かる通り本書における筆者の中心的主張は、仏教が建国五原則で述べられているような「唯一神への信仰」に他ならないというものである。これはもちろんアシン・ジナラッキタを中心とした仏乗仏教の教義を正当化する狙いを持っているのだが、プリアスタナはその正当化の議論を、仏教の教義や経典からではなく、宗教学の理論を援用しながらそもそも宗教とは何かというところから始めている。

プリアスタナによれば、意識(kesadaran)を持った生物としての人間は、日々の暮らしの中、とりわけ様々な災禍の経験の中で自らの限界、非力さ、不確実さに突き当たり、

⁴ この資料は愛知学院大学の木村文輝教授からご好意でお借りしたものである。この場を借りて感謝申し上げたい。

無限なるものに憧れ、それを求める存在であるという [Priastana 1994: 2]。これが人間の宗教的素質であり、無限なもの、絶対なもの、神への信仰である [ibid: 3]。プリアスタナはこの部分について特に典拠などを示していないが、後に引用されているエリアーデやオットーなどの影響を見ることは難しくないであろう。続いてプリアスタナは、宗教は一般に次のような構成要素からなると述べ、1. 神への信仰、2. 預言者の存在、3. 聖典の存在、4. 儀礼（礼拝）の存在、5. 祭日の存在、6. 人生の最終目標の存在の 6 つを示す。このような宗教理解は言うまでもなくイスラームの六信に多少改変を加えたものであり、インドネシアではしばしば宗教の基準として持ち出される。ここに敢えてこれを持ち出すのは、言うまでもなく宗教の主要な構成要素として「神への信仰」を強調するためであるといえるであろう。

このように宗教一般について論じた後で、二番目の章においては「宗教経験 *pengalaman religius*」がとりあげられる。まずプリアスタナは、宗教の真理とは、人間にとって根本的な体験である宗教経験に映し出された「唯一神 *Tuhan Yang Maha Esa*」に他ならないと論じた上で、ルドルフ・オットーの宗教経験論を引き合いに出す。彼は、オットーがその経験の対象のことを *the numinous* すなわち「聖なるもの *yang suci*」と呼んだと指摘しつつ、それを説明して「世俗的なものを超越したもの *yang mengatasi gejala duniawi*」とする [ibid: 4]。

ルドルフ・オットーによれば、人間は自分の中にそのヌーメン的なものに対する「宗教的感覚」を見出す。それは人間自身の最も深い経験であり、聖なるもの、絶対他者、つまり超越的なものもしくは「出世間 *Lokutta*（あらゆる世俗的なものを超越したもの）」に対する宗教的精神の経験である。仏教でいえばこの宗教的感覚もしくは宗教的行為の源とは菩提心 *Bodhicitta* に他ならない [Priastana 1994: 5]。ここでプリアスタナがオットーの聖なるものの特徴としての世俗的なものの超越を「出世間」という仏教語でパラフレーズし、またその源に「菩提心」があると仏教的な解釈を加えている。

さらにここでプリアスタナはミルチャ・エリアーデに目を転じる。エリアーデによれば、宗教的人間にとって身の回りの世界は様々なヒエロファニーに満ちているものとして見える [ibid: 5]。時間や空間、人工物や自然の中に人々は聖なるもの、超越的なものを見出す。

そのようにして聖なるものの性質はどんな民族のあらゆる宗教の中に、様々な呼び名で見出される。名前は違ってもそれらは同じもの、超越的なもの（出世間 *Lokutta*）、俗世的な性質（俗世間 *lokiya*）の限界を超越したものである。それは言葉にすることができないもの、理解することができないものであるが、人間に備わる宗教的感覚でその存在を感じ、確信することができる。この感覚によって人間は聖なるもの、無限なるもの、全ての宗教や信仰団体が「唯一の神 *Tuhan Yang Maha Esa*」と呼ぶものにつながるることができる [ibid: 7]。

以上の点を検討したのち、プリアスタナは突然宗教の諸類型に話を転じ、ディナミズム、アニミズム、多神教など 12 の類型を提示する。そしてその後、いよいよ最終章である「仏教」において、仏教における「唯一の神」とは何かということを論じることになる。

4. 一神教としての仏教

プリアスタナによれば、仏教における「唯一の神」は人間の最終目的である「出世間」と関わっている。人間は生から死への変化の中にある制約された俗世間(*lokiya*)に生き、それ故にその制約された世界から逃れたいという宗教的感情 *sense-religijs* すなわち菩提心 *Bodhicitta* を抱く。これこそが仏教徒の究極の目標であり、そのことはウダーナ VIII の 3 節に次のように述べられているという。「比丘たちよ、生まれぬもの、輪廻しないもの、創造されないもの、絶対のものがある」[Priastana 1994: 12]。その目標とは涅槃 *Nirvana* に他ならない。

プリアスタナによれば、この涅槃に到達するとき人間は本当の「唯一の神」の真理を知るといふ。仏教における「唯一の神」は人格的な性質をもつことはない。そのような性質はまだ俗世間に属するものだからである。むしろ仏教における「唯一の神」は、菩提心が展開する中で聖なるものに対する精神的経験、悟りとして感じ取られるものである[ibid]。それは上述の上座仏教のウダーナの場合のように聖典の中で語られることもあるし、大乘仏教や密教のように「空」、「三身」などと哲学的に語られることもあるし、またインドネシアの仏乗仏教のようにアーディ・ブッダとして語られることもあるのである[ibid: 14]。

おわりに

プリアスタナは何故仏教が「唯一の神への信仰」であることを明らかにするためにルドルフ・オットーやエリアーデの議論を持ち出したのであろうか。広義の「宗教現象学」のどの部分が、インドネシアにおける仏教の「一神教化」にとって都合がよかったのだろうか。

第一に、インドネシアでは、その政治的社会的な文脈の中で「宗教」概念の本質化が要請されていたという点をあげることができるだろう。論文の冒頭で論じたように、多数派であるムスリムへの配慮とそれ以外の信者を含めた国民統合の妥協点として、インドネシアは「宗教国家」たる道を選んだ。しかしそのことは「イスラーム」でも、「キリスト教」でも、「仏教」でもなく、それらを包括したカテゴリーとしての「宗教」とは何かという問いを呼び覚ますことになった。特にある宗教伝統がここで「宗教」に属するか否かを議論しようとするなら、「宗教」とは何かを明らかにする必要がある。そのような中、「宗教の本質とは何か」を論じている（と少なくとも周囲には見えた）宗教現象学の理論は、議論の便利な道具を提供するものとして期待を集めたのである。

第二に、建国五原則の「唯一の神の信仰 *Ketuhanan Yang Maha Esa*」があまりにも一神教的であり、それを仏教が妥協可能な範囲にまで再解釈するために、宗教現象学の強調した「宗教経験」という考えが都合よかったという点をあげることができる。当初、アシン・ジナラッキタを中心にアーディ・ブッダこそが仏教における「唯一の神」だという主張がなされたが、そのような素朴な一神教化には、大乘仏教や上座仏教の僧や信者たちから大きな批判を浴びることになった。プリアスタナは「唯一の神への信仰」という実定的な概念を、宗教経験における聖なるものの示現という宗教現象学的な次元にまで還元し、仏教における出世間論と結びつけることに成功したのである。

参考文献

- 相澤理沙(2013)『越境する学知—インドネシアにおける「宗教」の形成とオランダ民族学—』
博士論文（東北大学）
- Bahri, Media Zainul(2017) Indonesian Theosophical Society (1900–40) and the Idea of
Religious Pluralism, *Southeast Asian Studies*, Vol. 6, No. 1.
- Brown, Iem(1987) Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism, *Journal of
Southeast Asian Studies* 18-1.
- 石井米雄(1980)インドネシア上座部仏教研究史ノート『東南アジア研究』18巻2号
- 木村文輝(2000)インドネシアの仏教復興とその現状『愛知学院大学短期大学部研究紀要』第
8号
- 木村文輝(2002)現代インドネシアの仏教信仰『日本仏教学会年報』第67号
- 木村宏恒(1989)『インドネシア 現代政治の構造』三一書房
- 小林寧子(2008)『インドネシア 展開するイスラーム』名古屋大学出版会
- 前田恵學(1978)最近インドネシアにおける仏教儀式—Pancaran Bahagia について—『佛教
研究』第7号
- Priastana, Dhammasukha Jo(1994) *Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Agama Buddha*,
Yayasan Yasodhara Puteri.

東京大学宗教学年報 XXXVII 特別号

2021年3月発行（オンライン版 2020年12月発行）

編集・発行 東京大学文学部宗教学研究室 藤原聖子

〒113-0033 文京区本郷7-3-1