

宗教学における空間論の変遷

—「空間論的転回」以後を中心に—

和田 知之*

1. はじめに

本稿では、主に 1990 年代以降の国際的な動向に焦点を当てながら、空間に関連する宗教研究の変遷を記述する。これらの研究は従来の学説史においては「聖地研究」や「宗教地理学」として個別に記述がなされていた。しかしここでは、「宗教空間論」とあえて包括的に論じることで、宗教学と他の学問領域との動的な関係性をよりクリアに描き出してみようと試みる。なお本稿は「宗教空間論」という語を、自然的環境、儀礼・礼拝空間、聖地空間、建築空間、社会空間を対象とし、かつそれらの内で生じる宗教現象の関係性について論じた諸研究の総称として定義する。

研究方法の多様化という点で 1990 年代は宗教空間論における最大のターニングポイントといえる。具体的な変化としては、地理学で生じた近代的な空間概念への批判の影響が、宗教学を含む人文社会科学の諸学問領域において「空間論的転回 (spatial turn)」という形で波及していく。その結果、宗教学者の中に従来の象徴論的アプローチとは異なり構築主義を前提とした社会学的なアプローチで宗教空間を研究する潮流がこの時期を境に現れ始める⁽¹⁾。本稿が 1990 年代以降の動向を重視するのはこのような事情が存在するためである。

なお、本稿執筆にあたっては日本語と英語の文献のみを参照した。英語文献だけでも膨大な数にのぼり、執筆者の能力の関係上その他の外国語文献にまで目を配ることができなかった。この点に関しては今後の課題とする。

2. 宗教空間論全体における論点

宗教空間論と一口にいえども、各研究において対象となる現象事項、空間のスケール(村落、都市、地域、国家、世界)や採用する方法は多岐に渡るため、単に時系列に並べたのみでは全体像を見通すのは困難を極めることであろう。そこでこの章では歴史的展開の見通しを良くするために以下の 2 つの論点を提示する。

まず 1 点目は上で言及したように宗教学と他の学問領域との関係性である。宗教学一般についていえることだが、宗教空間論という分野においても宗教学は他の学問領域から分析の方法や理論を導入してきた。その中でもとりわけ、地表面上の諸現象を研究対象とする地理学によって提起された「空間」に関する諸理論や分析概念を抜きにして宗教空間論を語ることはできない。よって以降の記述では宗教学を中心に置きつつも、一方では地理学等の他分野領域の変遷にも留意する。宗教学と他の学問領域との間に明確な境界を引くことは困難ではあるが、本稿ではさしあたって「宗教学 (Study/History/Science of Religion,

* 東京大学大学院修士課程

Religious Studies)」の名称がついた学会組織に所属する研究者、または制度的枠組みとしての宗教学課程を修了した経歴を有する研究者によって行われた研究を宗教学の潮流として位置づけることにする⁽²⁾。

2点目は宗教的空間と他の空間を差異化するファクターとしての「聖」概念に対する各研究者の見解の相違である。幾分単純化した構図となるが、すなわちそれは「聖」なるものがアプリアリの実体として特定の空間に内在しているという前提から出発するのか、あるいは「聖」を社会的な力学や文脈の中で人々によって構築された産物であるとみなすのかといった差違として表面化してくるといえよう。各研究者の「聖」概念に対する見解・立場はその者が位置づけられる宗教学内の潮流とも相関関係にあり、宗教空間論を巡っての宗教学内部の動向を探る上で重要な指標となりうるのである。

これら2点を踏まえると、宗教空間論は主に(1)解釈学・象徴論的潮流、(2)社会学・歴史学的潮流の2つに類型化することが可能だろう⁽³⁾。その上で1990年代以前と以後で見受けられる潮流間の関係性の差違を以降の章では記述する。

3. 1990年代以前

3-1. 解釈学・象徴論的潮流の成立

有史以来、人々は各宗教伝統の宇宙論的枠組みに基づいて世界や空間を解釈・把握し、そしてそれらを地図にも反映させてきた。また、近代学問として成立した宗教学は宗教テキストの文献批判・解釈を端緒とするものであるが、20世紀に入り文字テキスト以外の記号も分析の対象に含まれることで象徴論が盛んとなる。したがって解釈学・象徴論的潮流は宗教空間論において最も古い潮流であるといえよう。

20世紀の半ばに入り、欧米の宗教学ではG・ファン・デル・レーウやミルチア・エリアーデといった諸宗教に共通する普遍的な構造や意味の抽出を目標に掲げる宗教現象学者によって、存在論的観点に基づく宗教空間の理論化が進められる。レーウは1933年の『宗教現象学入門』において、力が集約されたり啓示が下されたりすることによって特別なものとして他の空間から分離される空間を「聖なる空間」と定義づけている⁽⁴⁾。またエリアーデの方はより詳細な理論化を試みており、彼によると空間とは均質中性な領域としての幾何学空間と、均質ではなく断絶の感覚を伴って経験される空間とに区別されるという。そしてこの後者に含まれる「聖なる空間」は、「聖体示現、すなわち聖なるものの突然の出現が結びついており、それによって特定の領域が周囲の宇宙から切り離され、質的な変化をこうむる」ものとして宗教的人間には経験されるのである⁽⁵⁾。その際聖別化の対象となる領域の選定に関しては、特定領域を異質化させるアプリアリな実体としての聖性とその領域に既に存在しているという見解をエリアーデは採用する。つまりは、人間が選択するのではなく、領域に内在している聖性が人間によって発見・啓示されることによって選定が成し遂げられているというのである⁽⁶⁾。

エリアーデによる聖性の実体視に関しては、後にジョナサン・Z・スミス (Jonathan Z. Smith) やデイヴィッド・チデスター (David Chidester) 等の宗教学者によって、本質主義的でありかつ神学的な性質を覆い隠そうとしたものでしかないという批判がなされる⁽⁷⁾。

とはいえ、経験を通して特定の空間が異質化されたものとして知覚されるというこのエリアーデのテーゼは、後世の宗教学において欧米/日本の区別を問わず長期にわたる影響をもたらした。

3-2. 宗教地理学との疎遠な関係

近代地理学の下位分野としての宗教地理学は、前近代の宇宙論的な世界認識を否定しそれとは一線を画す学問的営みとして自己形成された⁽⁸⁾。したがって宗教地理学の焦点は自然的環境・社会的環境と宗教の相互関係に置かれる傾向にあり、とりわけ1930年代までは自然的環境が宗教の世界観・教義を規定しているという環境決定論的な色彩が色濃く反映されていた⁽⁹⁾。加えて1950年代に入ると、アメリカを端緒として地理学全体で「計量革命」と称した数理的手法の導入がなされ、地理学は「実証的」な学問としての自己認識を強めていく⁽¹⁰⁾。

地理学者の松井圭介と文化人類学者の片倉もところによる宗教地理学の学説史記述においては、宗教学との親和性が強い形而上学的な「宗教的地理学 (religious geography)」と地理学の一分野としての「宗教地理学 (geography of religion)」を区別する枠組みが両者に共通して見受けられる⁽¹¹⁾。本節で論じているのは、後者の方である。松井はアメリカの宗教地理学者デイヴィッド・ソーファーが1967年に刊行した入門書『宗教地理学』の冒頭部の箇所を援用し⁽¹²⁾、宗教地理学の研究対象は組織化・制度化された宗教集団の行動という外面的な現象に限定され、宗教学とは異なり個人の内的な宗教体験は扱うことができないとする⁽¹³⁾。

このように宗教地理学は自分達とは疎遠な学問領域として宗教学を位置づけてきた訳であるが、では宗教学の側においては宗教地理学との関係性に関していかなる反応がみられたのだろうか。宗教学において地理学的側面はあくまで補完的なものとみなされてきたと松井は述べるが、それでも1970年代の日本の宗教学においては後藤光一郎⁽¹⁴⁾と井門富二夫⁽¹⁵⁾によって宗教地理学への接近を志向する動きがみられた。後藤は聖書考古学や古代オリエント宗教の研究、井門は地域研究や比較文化研究といった具合に、両者は自身の研究の要請上から宗教現象と環境の関係性を重視するスタンスを採用していた。後藤の場合はとりわけ環境の中でも自然的環境に着目する記述となっており、より宗教地理学に近い立場にあったといえよう。地理学者の小田匡保は戦後日本における宗教地理学の展望論文において地理学者以外の文献を除外しつつも、後藤・井門の文献を宗教地理学の研究に数えた上で文献目録にも掲載している⁽¹⁶⁾。

とはいえ両名による地理学的な視点を取り入れた宗教史学や現代宗教研究の体系化の試みは、後進の宗教学者にはどうも継承されなかった模様である。仮に自然的環境と宗教の関係性について論じるにしても、宗教現象を規定する一要素として自然的環境を捉えるのではなく、むしろ各宗教伝統における自然観を提示するという傾向が継続されていく。

3-3. 社会学・歴史学的潮流の萌芽

1990年代以前であっても、社会的なアプローチを用いて宗教空間を論じようと試みた研究者が皆無という訳ではなかった。デュルケーム学派の第2世代に属するフランスの社

会学者モーリス・アルヴァクスは、「記憶」というものは個人的な次元に留まらずその時々
の社会的文脈をふまえながら共同体の中で遡及的に再生産・再構成されるというテーゼを
唱えた。その際アルヴァクスは、自身の学説の適用対象として宗教集団における「集合的記
憶 (mémoire collective)」の事例を幾度か取り上げている⁽¹⁷⁾。その中でも、記憶・表象と事
物の相互作用の一例と位置付けた上で宗教的空間について言及している著作としては、
1941年の『聖地における福音書の伝説的地誌』⁽¹⁸⁾と1950年に刊行された遺作の『集合的記
憶』⁽¹⁹⁾が該当する。

アルヴァクスによれば、周囲の社会制度体系や人口動態が変容する一方で、空間はそれ
でも宗教集団および信仰する宗教伝統の永続性・連続性を担保してくれる事物であるとして
当該集団から認識される⁽²⁰⁾。ここで注目すべきは、このような空間や場所と結びつけられ
る歴史的出来事や記憶は再構築や後世における付け足しの過程を経たものであり、また逆
に特定の伝承にまつわる場所の「発見」は実際には恣意的な選択によるところが大きいとい
う見解である⁽²¹⁾。

したがって『集合的記憶』においてアルヴァクスが提示しているのは、同時期に刊行され
たエリアーデの『聖なる空間』や『聖と俗』とはまた異なる類の宗教空間論といえよう⁽²²⁾。
空間の異質化に関わる聖性は社会的構築物であり、また宗教者個人よりも社会集団を空間
における主要ファクターに設定しているという点で、アルヴァクスは後に盛んとなる社会
学・歴史学的なアプローチの先駆者とみなしうる。

とはいえアルヴァクスの集合的記憶論自体も死後数十年間は忘却されている⁽²³⁾。彼の宗
教空間論が宗教学において本格的に受容・再評価されるのは1980年代以降の国民国家の構
築性への注目、および慰霊空間研究の隆盛を待たなければならない。

3-4. 1990年代以前のまとめ 解釈学・象徴論的潮流の優勢

1990年代以前はいくつかの試みや潮流が存在しつつも、宗教学における宗教空間論全体
で主流となっていたのはエリアーデに端を発する解釈学・象徴論的アプローチであった。こ
れらのアプローチは各宗教集団・伝統における宇宙観の構造や聖地の表象をイーミックな
観点から把握し記述するという方法を採用するため、外部要因としての自然的環境と宗教
現象の関係性に重きをおく宗教地理学や、または社会学や政治学といった社会科学系の学
問領域からは長きにわたり疎遠なものとして受け止められた。これらの社会科学と宗教学
の関係性が変化するのは、地理学内で空間概念自体に関する理論化の議論が進展し、その成
果である空間論の知見の蓄積が宗教学にも流入してくる1990年代以降になってからであ
る。

4. 1990年代以降

4-1. 「空間論的転回」による宗教学と地理学・社会科学の相互接近

最初に1990年代以降の動向の概略を示しておく。とりわけ顕著にみられるのは、採用す
る方法論・分析的枠組みにおいて宗教学と地理学及びその他社会学や政治学といった社会
科学系の学問領域が相互に接近していく傾向にあるという点である。これに関しては、その

変動の震源となった地理学における動向を少し遡って把握しておく必要がある。

地理学においては、1950年代半ばに盛んになった統計・数理的手法の導入という「計量革命」の潮流に対して、人間性の軽視であり統計に還元しえない要素を捨象するものであるとの批判が1960年代後半以降に英語圏を中心に展開されるようになる。これらの批判者は、個々の人間による実存的な空間認知の体験を重視する「人文主義地理学 (humanistic geography)」の潮流を形成していくこととなる⁽²⁴⁾。人文主義地理学において重要な「場所 (place)」という概念は観察主体によって特別な意味や価値が与えられた空間を意味しており⁽²⁵⁾、これは上述の解釈学・象徴論の潮流に属する宗教学者たちが提示した聖地概念とも通じるところがある。

一方で上述の人文主義地理学に対しては、本質主義的な理解に陥っており、また個人の体験という観点を強調するあまりに空間に潜む社会構造や政治的権力の作用、格差・不平等を見落としていること、さらには男性中心的な思考が反映されているといった批判がなされることになる。これらの批判の中で立ち現れてくる諸潮流の総称は論者によって様々に異なるのだが、ここでは地理学者の森正人が用いる「新しい文化地理学 (new cultural geography)」という名称を採用する。「新しい文化地理学」は、フェミニズム、マルクス主義 (の再読)、ポスト構造主義、ポストコロニアリズムといった他の人文社会科学の学問領域における分析的枠組みを取り入れることで、従来地理学において所与とされたデカルト以来の座標系としての空間概念自体を問い直そうと試みたのである⁽²⁶⁾。

人文主義地理学および「新しい文化地理学」の一連の隆盛は、地理学による他の人文社会科学の学問領域への接近とみなしうる動きである。一方で宗教学等の人文社会科学の諸学問領域においても、「空間論的転回 (spatial turn)」と称されるパラダイムシフトが生じる。従来空間というのは現象を包み込むある種の中立的な容器とみなされていたが、実際には社会的・政治的・経済的な力学によって歴史的に構築されておりそれ自体が一つの社会的事実・文化現象として位置づけられるようになる。その結果、従来人文社会科学の理論面において「時間」に対し比較的軽視される傾向にあった「空間」が重要な観点として再評価されていく⁽²⁷⁾。この影響は宗教学にも波及し、身体性、行為遂行性、物質的文化への関心が高まるという形で作用した⁽²⁸⁾。また、地理学が空間概念の問い直しに向かうのと並行して、同時期の1990年代には宗教学内部においても宗教概念の再考が盛んとなっていく。各学問領域の形成において中心的な位置を占めてきた基礎概念それ自体に潜む歴史的な文脈や権力構造をポストコロニアルやポストモダニズムの観点から指摘してみせたという点では、この両者の動きには共通性が見られる。以上の結果、宗教学の方も社会科学や地理学との接点を増加させていったのである。

それに伴い、従来は解釈学・象徴論的な潮流が多数を占めていた宗教学における空間論研究も、そのアプローチや方法において文化地理学や社会学、政治学と共通項を有する研究が主要な潮流として台頭することになる。宗教学の学際性はより高まる一方で、これは別の見方をすれば各学問領域の独自性が薄まりつつあるともいえよう。

上述の事項とも大いに関わることであるが、1990年代以降の動向の2点目として、例えば聖地研究において重要な概念と位置付けられる「聖性」が所与のものではなく社会的に構築されたものという見方が強まってくることも挙げられよう。

4-2. 宗教学における「空間論的転回」の具体的動向

本節では、前節で概略として示した宗教学における「空間論的転回」が実際にいかなる研究者によって主導されてきたのか、その具体的な動向を紹介する。

上述の項目で言及したが、宗教学者を自認する者の中ではエリアーデの空間論に対する批判の先鋒に立ったジョナサン・Z・スミス⁽²⁹⁾が「転回」の先駆けとなったといえよう。スミスは1987年の *To Take Place. Toward Theory in Ritual* において、エリアーデの『聖と俗』で言及されている⁽³⁰⁾オーストラリア先住民アルンタのアチルパ族 (Achilpa)⁽³¹⁾を引き合いに出し、アチルパ族の実践を生に秩序や意味を与える「中心」の顕現としてみるのではなく、むしろ祖先の歴史上の移住という出来事を示すある種の記念碑と捉えるべきと主張する⁽³²⁾。このようにしてスミスは、エリアーデの提示する「世界軸 (axis mundi)」や「聖体顕現 (hierophany)」の概念は決して普遍的なものではなく、むしろ宗教空間は人々の歴史的過程や移住、ナラティブ、ヒエラルキー的な権力システムの中で創造され聖化されるのであるとした⁽³³⁾。したがってスミスによれば、宗教学者が注目すべきは「聖なる空間」の宇宙論的な構造ではなく、「聖なる空間」を生み出す人々の営み、及びその過程であるという。

スミスに続き、1995年に刊行されたデイヴィッド・チデスターとエドワード・T・リネンサール (Edward T. Linenthal) の編集による *American Sacred Space* も1990年代以降の宗教学の宗教空間論において重要な文献といえよう。チデスターは比較宗教史を専門としており、長年アフリカの諸宗教をポストコロニアル的な観点から研究し現在は退職してケープ大学宗教学科の名誉教授の職に就いている⁽³⁴⁾。また当文献が構想された1990年代初頭には、かつてのハワイ王国が滅亡しアメリカ合衆国に併合されてから100年近くの年月が経過しようとしており、更に同時期にはハワイ州内に立地している聖地の所有権を巡る訴訟が政治闘争として顕在化しつつあった⁽³⁵⁾。このような研究・時代背景から、チデスター達は当文献において聖なる空間を複数の利害関係者の手によって行使される権力や言説が競合し緊張状態にある場として捉えようと試みる⁽³⁶⁾。その上で複数のアメリカにおける聖地 (歴代アメリカ大統領4人の顔が彫刻されたラッシュモア山のモニュメント⁽³⁷⁾やワシントンのホロコースト記念博物館⁽³⁸⁾等) が各々の社会的力学の中でいかに形成されてきたかを記述していく。またチデスターによると、権力関係や競合の中で他者や「不浄なるもの」を特定空間から排除したり、またその空間へのアクセスを制限するという行為によって、その空間に付与された「聖性」や権威がより一層高められるという効果が生じるのだという。

このように、従来「世俗」的な事項とみなされていた政治的・経済的な文脈がむしろ特定の空間の「聖性」付与に関与しているという視点は、社会空間の1つとみなして宗教空間にアプローチするという道を切り開いたのである。また、分析の際に考慮されるアクターの範囲についても、その空間を体験する宗教者 (集団) のみならず、観光業者や現地当局、周辺地域住民といった幅広い利害関係者をその対象に含めるようになっていく。

スミスやチデスターが先頭に立って例示してみせた社会学・歴史学的なアプローチを用いての宗教空間論の具体的研究を受けて、宗教学者を自認する研究者の中から空間研究の理論化を進展させる動きが2000年代の国際的な潮流において展開されるようになる。本稿では、その代表例としてイギリス・ランカスター大学の名誉教授であるキム・ノット (Kim

Knott) を取り上げたい。

4-3. 宗教学における空間論の理論化

キム・ノットは、イギリス宗教学会の会長やヨーロッパ宗教学会（EASR）の事務総長を経て、退職後の2022年現在においてもEASRの会長を務めている宗教学者である⁽³⁹⁾。

研究者として初期の頃の1980年代は主にヒンドゥー教研究やイギリスの都市リーズにおけるヒンドゥー教徒ディアスポラの研究を行い、後に研究対象を拡大してムスリム移民コミュニティも視野に入れるようになる⁽⁴⁰⁾。2000年代初頭以降は、自身が研究手法として採用しているフィールドワークとの関連性や、一般に世俗的領域とみなされる公共や日常生活の空間に潜む宗教性を分析する必要性から、2005年の*The Location of Religion: A Spatial Analysis*を代表作⁽⁴¹⁾として宗教学における空間理論に関する論文や著作を複数発表している。

空間理論構築の動機としてノットが抱いていた問題意識は、上述したような研究状況への反省的認識に基づいていた。すなわち彼女は、存在論的な聖地研究が宗教学の中心に位置づけられており、また宗教学内においても実用に耐えうるような整然とした方法論の理論化がなされていないという現状を問題視したのである。これらの反省を基にして、ノットは以後宗教概念や聖概念に依拠しない空間へのアプローチを求めていくことになる⁽⁴²⁾。その際彼女が参照したのは「新しい文化地理学」の形成に寄与した思想家や研究者であり、ミシェル・ド・セルトー、ミシェル・フーコー、アンリ・ルフェーブルの3名がノットの複数の論文で言及されている。とりわけルフェーブルは1974年の『空間の生産』において生産関係に注目するマルクス主義的な観点を適用することで、今日の我々の空間認識自体が資本主義システムの形成・拡大と連動しながら構築されてきたことを指摘してみせた⁽⁴³⁾。この学術的功績によりルフェーブルは人文社会諸科学における「空間論的転回」の中心的存在に位置づけられており、ノットの空間理論形成に最も影響を及ぼした人物と言っても過言ではない。

フーコーは、身体とは単なる物体もしくは生物学的プロセスの集合体に留まるものではなく、むしろ社会的実践や権力が作用する最小次元の場として捉えられうるとして、社会空間と身体との連続性を指摘してみせた。ノットはこのようなフーコーの議論を受けて、身体という概念を知覚および空間の生産の出発点として自身の理論の基礎に位置づける。その上で、空間を分析する際に考慮すべき項目として以下の「諸側面（dimensions）」、「諸性質（properties）」、「諸相（aspects）」、「動態（dynamics）」の4点を提示している⁽⁴⁴⁾。

各項目をごく簡略的に説明する。「諸側面」とは空間が多様な側面を内包していることを意味しており、それぞれ列挙すると、①座標上に置かれその他の物体との相対的な位置関係に規定されるというデカルト的な物理的側面（physical dimension）、②空間認識の生産に関与してくる移動や儀礼等の行為という社会的な側面（social dimension）、③精神的な側面（mental dimension）となる⁽⁴⁵⁾。このようにノットは物理的な空間と人間同士の社会的関係、個人の精神や知覚は相互に反映したり規定されたりと密接に関わっていると指摘した上で、総体として空間を把握・分析する必要性を主張する。

「諸性質」とは、①様々な諸概念の集まりから構成されているという空間の混合物として

の性質、または一定程度区切られつつも外部領域との移動が常に生じているという開放系としての性質 (configuration), ②同時代の諸現象が並列やネットワークによって結びつけられるという空間の同時性 (simultaneity), ③空間が多層的な歴史をそれ自体の内に含んでいるという通時的な拡張性 (extension), ④空間を満たし概念, 信仰, 価値を生み出す原動力としての権力性 (power) の 4 要素を意味する⁽⁴⁶⁾。

また、「諸相」で意味されているのは人々が空間に対して行う実践の 3 類型である。それによると、人は空間を①五感を介して知覚し (perceive), ②概念を用いて思考・構想し (conceive), また③経験を通して「生きられた空間 (lived space)」と変容させていくという。②が都市計画など権力を用いた規範的な空間の操作という側面を有するのに対し、③は②の支配的秩序にむしろ抵抗したりまたは逸脱したりするような経験や実践によって該当空間に込められた意味を「転義」していく営みと言い表せよう⁽⁴⁷⁾。そして最後の「動態」とは、生産・再生産の過程を繰り返すという空間の可変性を表す。

ノットは 2005 年の著作において、これらの空間的アプローチを左 (手) という具体的事例に適用しようと試みている。ノットによると、身体の左右に見受けられる非対称性 (利き手・利き足ではない側の身体部位は作業や動作の器用さにおいても片方に劣るという事実) は二元論的かつ両者をヒエラルキー的秩序の中に位置づける思考的枠組みの出発点として作用しているのだという⁽⁴⁸⁾。そして左手は物理的身体の一部としての側面を持つと同時に社会的・精神的空間でもあり⁽⁴⁹⁾、ヒエラルキー的な社会関係や価値判断において劣位もしくは周縁に位置づけられる諸観念・諸集団 (悪魔・劫罰・魔女・同性愛者) を象徴するものとして表象されてきた (dimensions)。

このように左手は多様な観念や実践の複合体であり (configuration), 古代ギリシャ・ローマ, キリスト教といった現代以前に遡る左手についての否定的観念がパリンプセストのように層状に重なり現在へと拡張された所産でもあり (extension)⁽⁵⁰⁾, そして西洋以外の同時代の他社会においても左手に対する類似の認識枠組みが見受けられるがために (南アジアやムスリム多数派社会等) 比較研究を可能としてくれる (simultaneity)⁽⁵¹⁾ 事例でもある。更に, ある儀礼や実践に対していかなる価値や観念が付与され, またその後左/右のどちらと象徴的に結びつけられるかについては, 既成秩序において利益を享受したり権威を有している陣営や集団 (教会等) による権力の行使を介して規定されるのである (power)⁽⁵²⁾。

その上で, ノットは比較事例として現代西洋社会における悪魔崇拝⁽⁵³⁾とヒンドゥー教・タントリズムにおける左手を用いた儀礼実践⁽⁵⁴⁾を引き合いに出す。悪魔崇拝においてはキリスト教等の既成宗教権威に対する抵抗意識や, 自己実現, 自己意志の発露・行使の象徴として悪魔を受容する姿勢が見受けられる。また, タントリズムにおいても, 通常では不浄とされる物質 (死体) や行為 (性交) を儀礼の際に用い⁽⁵⁵⁾, ヴェーダ文献の祭祀規範とは正反対に左手や身体の左部位, 反時計周りの動作を起点とするといった点⁽⁵⁶⁾が指摘される。ノットはこれらの実践を上述の 3 類型のうち「生きられた空間」(ルフェーブルの概念でいえば「表象の空間」) に位置づける⁽⁵⁷⁾。以上のことから, 左手というのは周縁化された価値や観念をむしろ肯定的なものとして「転義」することにより既存の権威・秩序への抵抗として作用すると同時に, 該当価値を貶めている二元論的対比を前提した思考・認知論的枠組み自体を解体させる可能性を秘めている空間であるとノットは結論づける⁽⁵⁸⁾。

ノットはその他にも公立高校の教室という事例に言及している。学校の教室や病院、裁判所をはじめとする公共施設は、一般的には世俗的かつ価値中立的な空間と認識される傾向にある。しかしながら彼女の指摘によると、教室とは実際には多様なイデオロギーや陣営が競合している場であるという。宗教教育のカリキュラムや時間割表から読み取れるように、そこには学校制度の担い手であり学習指導カリキュラムを作成する国家、宗教教育ではなく宗教知識教育を推進する世俗主義者、宗教教育において学校と提携する宗教コミュニティといったアクターが関与しており、各陣営が自身の価値観を反映させた人材の育成を目指して駆け引きを行っているのである⁽⁵⁹⁾。

これまで紹介してきたノットによる 2 つの事例研究は、物理的空間としての側面よりも社会的関係を反映する象徴やアレゴリーとして左手や教室を捉えている。したがって、ノットは理論の立脚点に関しては専ら「新しい文化地理学」に依拠しつつも、事例分析の姿勢においては社会学的・歴史学的な潮流と解釈学・象徴論的な潮流の双方にまたがっているといえる。事例の数自体も少ないため彼女の提唱する空間的アプローチがその他の空間事例に対してどこまで適用可能なのかについては疑問が残るところではあるが、ノット曰く、彼女が上で提示した空間にまつわる諸項目・諸観点の全てを検討しなければならない訳ではないという⁽⁶⁰⁾。また、空間的アプローチとはあくまでも収集したデータを分析する際に補助となるものであり、データの収集自体は参与観察やインタビューといった既存の社会学・民族学的方法を組み合わせる必要がある⁽⁶¹⁾。

とはいえ重要なのは、彼女自身が述べるように、宗教研究において空間という観点を考慮に入れて分析すること (think spatially) である。その際に検討すべき項目をいくつか提示してみせたという点で宗教空間論におけるノットの功績は大きいといえよう。

4-3. 近年の国際的な動向

近年の英語圏で刊行された宗教学の方法論に関する入門書を参照してみると、2016 年の *The Routledge Handbook of Research Methods* の「空間」の項目はノット⁽⁶²⁾、そして 2018 年の *The Oxford Handbook of the Study of Religion* では宗教空間論においてスミスと同様にエリアード批判の側に立ったチデスターが「空間」項目の執筆を担当している⁽⁶³⁾。このように少なくとも近年の英語圏では、ポストコロニアルや社会構築主義的アプローチを採用する研究者らが宗教学空間論の学説史記述において主導的な役割を担う傾向が見受けられる。このような全体的な傾向に加えて、この節では特筆に値する動向およびその具体的な研究事例についていくつか紹介する。

まず 1 点目として、空間内に所在する事物を単なるイデオロギーの所産や受動的な客体としてではなく、一つのエージェンシーとして捉えようと試みる動きがみられる。事物に対して我々が付与してきた主客の役割認識が逆転したという点でこのパラダイムシフトは「物質論的転回 (material turn)」とも称される⁽⁶⁴⁾。この転回は「物質宗教論 (Material Religion)」として宗教学へと波及し、宗教空間論においてはとりわけ宗教建築研究に対して変容をもたらした。従来 of 宗教建築研究は建築様式の歴史的変遷に注目する傾向があり、主に建築学や美術史の分野で扱われ宗教学の中では周縁的な主題としてみなされてきた。しかしながら、建築様式や空間配置、祭壇といった空間内のモノに代表される物質性が人間

の認知、集団の社会的関係にもたらす作用を指摘することによって、宗教建築と信仰者の実践や言説の相互関連性を分析するといった社会学的な観点からのアプローチが可能となったのである。

この動向の中心的拠点となっているのは 2005 年の創刊以降ラウトレッジ社から毎年刊行されている *Material Religion* という学術誌である⁽⁶⁵⁾。創刊号に掲載された編集者たちの声明のまさに冒頭部において、当該誌が図像や物体に加えて空間を対象とした宗教研究に特化したプロジェクトとして構想されたという旨が明記されてある⁽⁶⁶⁾。そして 2016 年には「都市空間における象徴的宗教 (Iconic Religion in Urban Space)」特集が組まれ導入部を上述のキム・ノットが執筆している。それによると、欧州都市の多宗教化・多文化化に伴って、各宗教コミュニティに対していかに都市空間を再配分していくべきか、また宗教空間の再利用・構築・再編成のプロセスにおいていかなる価値が反映されまた是認されるのかが焦点になる。それと同時に、これらに関わる諸言説は装飾を含むアイコンを通して都市観光を行っている見物人やその空間を利用する宗教者に内面化され再生産されるという⁽⁶⁷⁾。このノットの指摘は後述の事項とも深く関与してくる。

注目すべき動向の 2 点目として挙げられるのが、複数の宗教伝統や集団が同一の空間を歴史的または共時的に共有して利用するという多宗教空間を対象とした事例研究が増加しているという点である。そして多宗教空間の中でもエルサレムの神殿の丘といった世界的にも有名な事例のみならず、欧米における移民宗教コミュニティの増加による礼拝空間の不足を解消するためにある宗教空間を元の所有主とは別の宗教集団に貸与または譲渡する事例や、また当初から複数の宗教集団が利用することを見越して設計された空間の事例を対象に選択した研究が出現しているのである。

前者の宗教空間の貸与・譲渡に類型される研究としては、先述の *Material Religion* 誌の 2016 年「Iconic Religion in Urban Space」特集号においてオランダの人類学者ダーン・ビーカース (Daan Beekers) とプーヤン・タミーミ・アラブ (Pooyan Tamimi Arab) が報告したオランダ・アムステルダムの Fatih Mosque の事例が該当する⁽⁶⁸⁾。当モスクはイエズス会の教会であった建造物をトルコ系ムスリムコミュニティが購入し転用したものである⁽⁶⁹⁾。ビーカースとプーヤンは前所有者のイエズス会教区の系譜をたどり、当該教会がアムステルダムの地域史において宗教的マイノリティの礼拝実践を体制側マジョリティの視線から隠蔽する「隠れ教会 (schuilkerken)」としての象徴的意義を有してきたことを指摘する⁽⁷⁰⁾。彼らによると、このような外部からの隔絶性は建築構造を通して現在においても維持され、現所有者のムスリムコミュニティとホスト社会との社会的関係をも規定しているという⁽⁷¹⁾。継承された建築構造という「転用」モスクが有する物質的特徴を足掛かりとして、宗教コミュニティ間の通時的また現代における社会関係を浮き彫りにしてみせたという点では当該研究は 1 点目および 2 点目の双方の動向を反映しているといえる。

また、別の事例としては社会学者のハニサ・ビント・アブドゥラー・サーニ (Hanisah Binte Abdullah Sani) によるアメリカ中西部の大学キャンパスにおけるキリスト教礼拝堂での金曜礼拝の研究も挙げられる⁽⁷²⁾。この研究は聖なる空間の構築性を前提とした上で、ムスリムたちが身体的実践を通して自身らの信仰や実践とは競合する象徴体系が刻印された空間をいかにして変容させているのかについて、「場所 (place)」という概念を用いながら記述・

分析している⁽⁷³⁾。その際サーニは、上述のスミスやアルヴァックスのみならずモーリス・メルロ＝ポンティやアルフレッド・シュッツといったいわゆる「現象学」の思想家・研究者も論文内で援用しており⁽⁷⁴⁾、彼女の研究が解釈学・象徴論的な潮流と社会学的な潮流の双方にまたがるものであることが窺える。当該研究は、建築物や彫像を宗教体験の必要条件とみならず物質決定論に対する反論でもあり、それらよりもむしろ知覚機能を有する身体の主観性を評価する姿勢を採用している。

複数の宗教集団による利用を前提とした空間の事例研究に関して、昨年 2021 年の 8 月末から 9 月初頭にかけて開催されたヨーロッパ宗教学会第 18 回大会では「遭遇の地理学 (Geography of Encounter)」という題名での独立セッションが設けられた。多様な学問領域出身の研究者がそのセッションに参加し、多宗教空間に関与する各ファクターの相互関係や言説について研究発表を行った⁽⁷⁵⁾。彼らの研究成果は同年に *Geographies of Encounter: The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces* という論文集の形式で刊行されている⁽⁷⁶⁾。当該文献では、特定宗教と結びついた諸政体の拡張・競合・衰退の歴史的過程の中で生じた多宗教空間とは別の類として、近年の欧州において増加しつつある宗教間対話や多文化主義の促進を目的として意図的に生み出された「設計による多宗教空間 (multi-religious space by design)」という類型概念が提示されている⁽⁷⁷⁾。ドイツの社会学者マリアン・ブルヒハルト (Marian Burchhardt) はベルリン市中心部で計画されているユダヤ教・キリスト教・イスラームが同一施設で礼拝を行う「House of One」のプロジェクトを⁽⁷⁸⁾、イタリアのイスラーム研究者のルカ・パトリツィ (Luca Patrizi) と宗教史研究者マリア・キアラ・ジョルダ (Maria Chiara Giorda) は同国・チューリン市における多宗教施設「諸宗教の家 (Casa delle religioni)」の建設計画⁽⁷⁹⁾をそれぞれ事例として取り上げ、これらの建築計画に垣間見える象徴的意味というのはそれを解釈する観衆と建築物との間に生じる社会的・物質的關係の上に宿るものであることを指摘している⁽⁸⁰⁾。

5. 終わりに

1990 年代に欧米の人文社会科学で生じた「空間論的転回」は、日本の慰霊研究や巡礼ツーリズム論において聖地の社会的構築性という観点から一定の影響をもたらした。しかしながら日本の宗教学全体を見渡すと、「空間」概念それ自体を再検討しひとつの問題系として練り上げようとする流れが生じるまでには至っていないというのが現状である。

一方で国際的な次元においては 1990 年代を境として既存の解釈学・象徴論に加えて社会学・歴史学的なアプローチが開くことになり、現在では宗教空間論における後者の存在感も増している。とはいえこれによって後者の潮流が前者を置換するに至ったと結論づけるのは早計といえよう。宗教学における「空間論的転回」の先駆けとなったスミスや、ノット、そしてサーニの事例からうかがえるように、彼らは解釈学・象徴論と完全に手を切った訳ではない。むしろ、社会的・歴史的な文脈を分析要素に加えかつ空間における聖性に関しては構築された産物との見解を採用した上で、エリアーデらを批判的に継承していったと捉えるのが実態に即しているのではなかろうか。換言するならば、解釈学的な潮流は社会学的な潮流に取り込まれていったと言い表せよう。人間の主観的な価値・意味（「安心」や「親近

感」等)が付与されることによって他の領域とは区別して把握される空間である「場所(place)」という用語は、現在の宗教空間論においても依然として有用な分析概念とみなされている。そして「場所」概念を軸においた研究の場合は、とりわけ解釈学的潮流と社会学的潮流の境界は曖昧なものとなるようである。

本稿において提示したもう一つの論点は学問領域間の関係性である。1990年代以降の国際的な動向から窺えるように、宗教学と社会科学の諸学問領域は相互に接近しており、宗教学者が行う空間研究と社会学者・人類学者の研究との差違もそれほど顕著なものではなくなりつつある。今や宗教学は、従来にも増して自らの自立性を主張するのが困難な状態に置かれているのである。それでもなお、宗教空間論に対し宗教学が独自に貢献しうる点があるとするならば、その場合はノットが取り組んでいるような公的空間や日常の都市空間における宗教性の所在の指摘といった方向が考えられる。近代化の象徴およびその帰結たる公的・都市空間と、近代の「他者」と位置付けられてきた「宗教」との関係性に焦点を当てる研究は、ひいては「空間」や「近代」の概念の再考作業において更なる深みをもたらす可能性を有しているのだ。

註

- (1) Kim Knott, "Religion, Space and Place: The Spatial Turn in Research on Religion," In: K. Knott, S. Coleman and R. Sarro (eds.), *Religion and Society: Advances in Research* 1, 2010, p.29.
- (2) ただし日本の宗教学の場合、日本宗教学会に属する研究者の中には教学やその他の学問領域を経験背景に持つ研究者も一定数存在する。
- (3) 英語圏の学説史論文では、本稿にほぼ対応する潮流類型としてその他にも poetics/politics といった用語も使用されている。本稿ではミネソタ大学宗教学科長であるジャンヌ・ハルグレン・キルデ Jeanne Halgren Kilde による分類を参照した。
- (4) G. Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933.
- (5) Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg: Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie, 1957.
- (6) Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, 3tomes, Payot, 1949. 参照はミルチャ・エリアーデ(久米博訳)『聖なる空間と時間——宗教学概論 3』(エリアーデ著作集第3巻)せりか書房, 1974年, 60-61頁。
- (7) Elizabeth McAlister, "Globalization and the Religious Production of Space," In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.44, No.3, 2005, pp.249-255. Sam Gill, "Territory," In: Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp.298-313.
- (8) 片倉もとこ「宗教地理学」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会, 1973年, 322頁。
- (9) 松井圭介『日本の宗教空間』古今書院, 2003年, 5頁。

- (10) 人文地理学学会編『人文地理学事典』丸善出版，2010年，42-43頁。
- (11) 松井，前掲書，7-10頁。片倉，前掲書，322頁。
- (12) David E. Sopher, *Geography of Religions*, New Jersey: Prentice Hall, 1967. 参照はデイヴィッド・E・ソーパー（徳久球雄等訳）『宗教地理学』大明堂，1971年，1頁。
- (13) 松井，前掲書，6頁。
- (14) 後藤光一郎『宗教と風土』リトン，1993年，35-83頁。なお初出は「宗教史学の理論と方法」田丸徳善編『講座宗教学1 宗教理解への道』東京大学出版会，1977年。
- (15) 井門富二夫「宗教地理」木内信蔵編『文化地理学』（朝倉地理学講座8）朝倉書店，1970年，68-103頁。
- (16) 小田匡保「戦後日本の宗教地理学——宗教地理学文献目録の分析を通じて」，駒沢大学文学部地理教室『駒沢地理』38号，2002年，21-51頁。
- (17) Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris: Librairie Alcan, 1925. 参照はモーリス・アルヴァックス（鈴木智之訳）『記憶の社会的枠組み』（ソシオロジー選書5）青弓社，2018年，239-296頁。後述の2冊も宗教における集合的記憶論を取り扱っている。
- (18) Maurice Halbwachs, *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris: Presse Universitaire de France, 1941. 参照は Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, trans. Lewis A. Coser, Chicago: University of Chicago Press, 1992, pp.193-235.
- (19) Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, Paris: Presses Universitaire de France, 1950. 参照は M.・アルヴァックス（小関藤一郎訳）『集合的記憶』行路社，1989年，199-207頁。
- (20) アルヴァックス，前掲書，200-201頁。
- (21) アルヴァックス，前掲書，202-205頁。
- (22) 本稿とは観点を異にしているが，宗教史・宗教民俗学を専門とする関一敏も1983年の『宗教研究』に寄稿論文においてアルヴァックスの宗教空間論に注目している。関一敏「類比・物・空間——デュルケムからアルバクスへ」『宗教研究』57巻3号，1983年，81-88頁。
- (23) 金瑛「アルヴァックスの集合的記憶論における過去の实在性」『ソシオロギス』第34巻2010年，25頁。
- (24) 森正人『文化地理学講義——<地理>の誕生からポスト人間中心主義へ』新曜社，2021年，45-59頁。人文地理学学会編，前掲書，54-55頁。
- (25) 人文地理学学会編，前掲書，106-107頁。
- (26) 森，前掲書，61-85頁。人文地理学学会編，前掲書，56-61頁。
- (27) 丁秀珍（中村和代訳）「日常とローカリティ」『日常と文化』6号，2018年，39頁。
- (28) Knott, loc. cit.
- (29) ジョナサン・Z・スミスはかつてエリアーデが教鞭をとったシカゴ大学でキャリアの多くを過ごしており，社会構築主義的なアプローチへと移行する以前はより解釈学の色合いが強い研究に従事していた。

- (30) エリアーデ, 前掲書, 1974年, 25-28頁。
- (31) アチルパ族は「トジルパ Tjilpa」と称されることもあり, スミスの著作は「トジルパ」の表記を採用している。
- (32) アボリジニー神話において通常見受けられるパターンでは祖先は自分達の生まれた大地へと回帰し岩木へと変容して眠りにつくものに対して, エリアーデの語る神話の場合は天空へと帰還する「最高神 High God」を想定している。以上のことから, スミスは該当の神話記述はエリアーデがキリスト教的な空間構造解釈を投影させた結果ではないかと推測している。Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp.1-13.
- (33) Ibid., pp.47-83.
- (34) Department for the Study of Religions, 'Academic Staff: Emeritus Professor David Chidester,' <http://www.religion.uct.ac.za/religion/staff/academicstaff/davidchidester> (最終閲覧:2022年02月26日23:47)
- (35) David Chidester and Edward T. Linenthal, "Introduction," In: David Chidester and Edward T. Linenthal (eds.), *American Sacred Space*, Bloomington: Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p.3.
- (36) Ibid., pp.15-20.
- (37) Matthew Glass, "Alexanders All: Symbols of Conquest and Resistance at Mount Rushmore," In: *ibid.*, pp. 152-186.
- (38) Edward T. Linenthal, "Locating Holocaust Memory: The United States Holocaust Memorial Museum," In: *ibid.*, pp.220-261.
- (39) The Religious Studies Project, 'Kim Knott,' <https://www.religiousstudiesproject.com/persons/kim-knott/> (最終閲覧:2022年02月03日10:53) European Association for the Study of Religions, 'EASR Committee Members 2020-2022,' <https://www.easr.eu/easr-committee/> (最終閲覧:2022年02月21日21:34)
- (40) Lancaster University, 'Researchers: Professor Kim Knott,' [https://www.research.lancs.ac.uk/portal/en/people/kim-knott\(ed90dd85-cf9c-4c53-b715-30fda964ea27\)/publications.html](https://www.research.lancs.ac.uk/portal/en/people/kim-knott(ed90dd85-cf9c-4c53-b715-30fda964ea27)/publications.html) (最終閲覧:2022年02月03日10:57)
- (41) Kim Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, London and New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2005a.
- (42) Kim Knott, "Spatial Theory and Method for the Study of Religion," In: *Temenos*, Vol. 41, 2005b, pp. 154-155.
- (43) Henri Lefebvre, *La Production de l'Espace*, Paris: Anthropos, 1974. 参照はアンリ・ルフェーヴル(斎藤日出治訳)『空間の生産』(社会学の思想⑤) 青木書店, 2000年。
- (44) Knott, *op.cit.*, 2005a, pp.155-156.
- (45) Kim Knott, "Interrogating the Secular: A Spatial Approach," In: Rosemarie Van den Breemer, José Casanova and Trygve Wyller (eds.), *Secular and Sacred?: The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, 2013, p.41.

- (46) Ibid., pp.41-43.
- (47) Ibid., pp.43-44. ノットの空間実践の 3 類型は、上述の参照箇所にもあるようにルフェーブルの「空間の表象 representation of space」（規範的）、「表象の空間 space of representation」（逸脱的）、「空間的实践」に対応すると同時に、セルトーが指摘した市井の人々による日常的な空間的实践の概念も取り入れたものである。
- (48) Knott, op.cit., 2005a, p.134.
- (49) Ibid., pp.134-135.
- (50) Ibid., pp.138-141, p.149, p.171.
- (51) Ibid., pp.136-138, pp.180-186.
- (52) Ibid., pp.171-175.
- (53) Ibid., pp.162-169.
- (54) Ibid., pp.180-200.
- (55) Ibid., p.190.
- (56) Ibid., p.192.
- (57) Ibid., p.209.
- (58) Ibid., pp.209-215.
- (59) Knott, op.cit, 2013, pp.45-51.
- (60) Knott, op.cit., 2005b, pp.27-28.
- (61) Ibid., pp.26-27.
- (62) Knott, op.cit., 2013, pp.491-501.
- (63) David Chidester, “Chapter 22 Space,” In: Michael Stausberg and Steven Engler (eds.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2018, pp.329-339.
- (64) 森正人, 前掲書, 193-202 頁。
- (65) 中村祐希「宗教学におけるマテリアルカルチャー研究」『東京大学宗教学年報』34 巻, 2017 年, 250 頁。
- (66) “Editorial Statement,” In: *Material Religion*, Vol.1, No.1, 2005, p.5.
- (67) Kim Knott, Volkhard Krech and Birgit Meyer, “Iconic Religion in Urban Space,” In: *Material Religion*, Vol.12, No.2, 2016, pp.123-129.
- (68) Daan Beekers and Pooyan Tamimi Arab, “Dreams of Iconic Mosque: Spatial and Temporal Entanglements of a Converted Church in Amsterdam,” In: *Material Religion*, Vol.12, No.2, 2016, pp.137-164.
- (69) Ibid., pp.138-139.
- (70) Ibid., pp.143-145.
- (71) Ibid., pp.145-151.
- (72) Hanisah Binte Abdullah Sani, “Corporeal Poetics of Sacred Space: An Ethnography of *Jum’ah* in a Chapel,” In: *Space and Culture*, Vol.18, No.3, 2015, pp.298-310.
- (73) Ibid., p.300.
- (74) Ibid., pp.301-302, p.304.

- (75) Les Platonismes de l'Antiquité Tardive, 'Colloque Pisa EASR 2021,' <https://platonismes.huma-num.fr/colloque-easr-pise-2021/> (最終閲覧:2022年03月05日12:25)
- (76) Marian Burchhardt and Maria Chiara Giorda (eds.), *Geographies of Encounter: The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*, Cham:Palgrave Macmillan, 2021.
- (77) Burchhardt and Giorda, "Introduction," In: *ibid.*, p.3.
Marian Burchhardt, "Multi-Religious Places by Design: Space, Materiality, and Media in Berlin's House of One," In: *ibid.*, pp.234-236.
- (78) *Ibid.*, pp.231-252.
- (79) Luca Bossi and Maria Chiara Giroda, "The 'Casa delle Religioni' of Turin: A Multi-Level Project Between Religious and Secular," In: *ibid.*, pp.205-229.
- (80) *Ibid.*, 2021, p.248.