

## 戦後における東大系宗教学の軌跡 —「来るべき宗教学」の予言がはずれたとき—

林 淳

### はじめに—論文の目的

この論文の目的は、日本の宗教学の歴史をふまえた上で、戦後における東大系宗教学の変転を描出することにある。宗教学の歴史を記述する営みが、宗教学研究の世界で、一つの流行りの研究動向になっていることは、昨今の出版の状況からうなずけることである。英語圏ではグレゴリー・アレス『宗教学—グローバルな視点から—』は、そのわかりやすい代表例であろう<sup>1</sup>。私もこの分野に以前より関心をもって、林淳・磯前順一編『季刊日本思想史 近代日本と宗教学』を刊行し<sup>2</sup>、2010年のIAHRでは「宗教学の発展の比較の視座」というパネルを組織した<sup>3</sup>。私は、宗教学を孤立して論じることは避けたく、人文学の一つとして宗教学を論じたいと考える。以下、私が必要だと考える三つの視角を明記しておきたい。

(1) 宗教学は、近代的な人文学の学術分野の一つである。近代国家が作り出した大学制度を基盤にして成り立つものである。それゆえに宗教学の歴史を明らかにする上で、近代の大学制度を明らかにすることは欠かせない<sup>4</sup>。それを踏まえた上で、他の学術分野(たとえば仏教学、社会学、民族学、歴史学など)との関連性において宗教学の歴史が語られるべきである。孤立して宗教学のみを抽出して議論することは、社会的なコンテクストの拘束を無視することになりかねない。

(2) 近代国家は近代的な法体系によって成り立っている。多くの国では、近代的な法によって国家と宗教との関係のあり方は、規定されている。どこの国でも、伝統的宗教と、西欧で生まれた近代的な法体系との間に、ズレや齟齬が存在することは、十分に考えられる。近代国家と宗教との関係は、その国にある宗教学の社会的な形態を規定していると思われる。日本の宗教学もまた、近代日本の「国家と宗教の関係」に影響されているはずである。宗教は近代国家の影響を濃厚に受けたが、それを研究する宗教学者もまた、近代国家の影響を受けて来たとし、今も受けている。

(3) 人文学の歴史を見るうえで、時期区分は便宜的に必要である。私は、時期区分の指標として第一次世界大戦、第二次世界大戦を重視する。その第一の理由は、日本社会がこの二つの戦争によって決定的に変化したと考えられるからである。第二の理由は、日本以外の他の国においても、この二つの世界大戦は、時期区分の指標として有効だと思われる。宗教学を比較する場合に、この二つの世界大戦をはずすことはできない。それは戦争の記憶が大切だということだけでなく、20世紀の植民地支配という視座を繰り込むためにも必要なのである。

以上の三点は、どの国の宗教学の歴史を語る場合でも、適用できる視角だと考えている。私の見方は、シンプルである。宗教学の歴史をたどることによって、近代国家における人文学の歴史の一面を明らかにし、「近代」を描く突破口にしたいのである。ありていに言えば、私の目的は、

自分の専門とする宗教学の歴史について多少知識を有しているので、それを資産にして日本の近代を書くことにある<sup>5</sup>。宗教学の歴史の記述目的は、私の場合、近代を通して「宗教学とは何か」を問うことではなく、宗教学を通して「近代とは何か」を問うことに他ならない。宗教学の歴史を語り続けることは、宗教学的な遂行ではなく、歴史学的な遂行なのである。

## 1. 近代国家と宗教

1868年の明治維新という政治革命によって、日本は近代国家のスタートをきった。教育制度、軍隊制度、法的制度が整備されて、近代国家の要件をととのえた。1889年には帝国憲法が制定されたが、政治の大権は天皇にあって、天皇を中心にした国家が形成された。その憲法では、ヨーロッパの国を参考にして、信教の自由が保障されたが、政教分離の規定はなかった。1890年の教育勅語が出されて、学校教育の目的は、天皇への崇拜と愛国心にもとづく国民道徳の涵養にあることが記された。政府によると、神社神道は国民道徳に関連し、宗教ではなかった。宗教とは、仏教、キリスト教、教派神道の三つのことになった。憲法学者、神社の関係者のなかには、「神社神道を国教である」という人々はいた。「神社神道が宗教なのか、宗教ではないのか」については社会的な合意はなく、いつも揺れていた。この揺れが、宗教の定義の専門家であった宗教学者の発言に公共的な意味をもたせていた。政府は、宗教団体を包括的に扱う法体系を作るために尽力して、1939年に宗教団体法を成立させた。

第二次世界大戦で、アメリカ、中国に敗戦して、日本は新しい国家体制をつくろうとした。アメリカ占領軍は、神道指令を発して、国家と神社神道の分離を命じた。1946年にアメリカの影響を受けた日本国憲法が公布されて、完全な政教分離が規定された。占領軍は、社会の民主主義化が進めた。戦後の政府は、政教分離の規定によって、表向きは宗教に関わることはなくなった。公教育における宗教教育の禁止が、憲法に明記された。神社神道が、国家の祭祀から宗教に「格下げ」になり、いわゆる宗教も国民道徳を説く公共性を失った。以下、四つの時期を設ける。二つの世界大戦を指標にしている。

## 2. 近代の宗教史と宗教学

### I期（1868年～1900年）

19世紀後半の欧米列強のアジア進出の危機に対して、1868年、明治政府は政治的な革命に成功して、近代国家形成のスタートをきった。新しい政府は、仏教教団を弾圧し、キリスト教を禁止にして、神道をもって国教にする政策を出したが、神道の国教化はできなかった。政府は、政治制度の整備、軍隊の確立、教育制度の充実に忙しく、宗教問題に関心を寄せる暇はなかった。1889年に帝国憲法が公布された。この憲法は、プロイセンの憲法を模倣したものであった。そこには、信教の自由が記された。

「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限り於テ信教ノ自由ヲ有ス」

1890年に教育勅語が出されて、学校教育を通じて、天皇崇敬と愛国心を国民に普及させようとした。政府は、憲法において、内面の信仰の自由は認めしたが、外面的な礼拝・布教の自由は法律に

よって制限されるという見解をとった。

大学制度について言うと、東京大学（1877年）、京都大学（1897年）という二つの国立大学が設立されたが、宗教学の独自の講座はまだなかった。

## Ⅱ期（1900年～1918年）

世紀の変わり目から第一次世界大戦までの間。日清戦争（1894年）、日露戦争（1904年）を体験して、日本は近代国家の制度を整備させた。植民地化の対象になる危険から逃れて、植民地をもつ帝国国家になった。1899年、日本は欧米諸国との不平等条約を改正し、新しい条約を結んだ。政府は、キリスト教を認め、管理するために宗教法（1899年）を制定しようとした。これは、仏教、キリスト教、教派神道の三つの宗教を一括して管理するための法令であった。しかし仏教教団が、キリスト教宗派の同じ処遇になることを不満として、反対運動を展開して、廃案になった。1900年に政府の機関に、宗教局、神社局が設置された。宗教局は、仏教、教派神道のみを管理し、キリスト教は入らなかった。神社局という独立した機関が置かれて、神社神道は、国家の祭祀として独立し、宗教とは別な扱いになった。

この時期に宗教学、仏教学は、東京大学、京都大学の講座に設置された。ヨーロッパから帰国した姉崎正治が東京大学の宗教学の教授となって、同じくヨーロッパから帰国した高楠順次郎がサンスクリット語の教授となった。宗教学と仏教学は、密接な関係をもっていた。しかし仏教学が、しだいに宗教学から離れていき、独立した分野になった。日本の仏教教団の関係者が、仏教学独立のために東京大学に寄付をしたからであった。

政府にとって宗教学者は、仏教、キリスト教、教派神道という三つの宗教を統制する場合、便利な存在であった。この三つの宗教は、歴史的な由来が違っていて、対立していた。

1912年に政府が主導し、宗教学者の姉崎が仲介して、仏教、キリスト教、教派神道の代表者の集まる三教会同が開かれた。政府は、三つの宗教の関係者に、国民道徳の布教者として国家的な使命を担うことを期待した。

## Ⅲ期（1918年～1945年）

第一次世界大戦と第二次世界大戦との間、日本が軍国的国家となって、植民地の経営を進めて、アジアへの侵略をおこなった。産業化が進むとともに、民主主義、社会主義の運動も活発になった。政府は、社会主義の運動を抑止するため、宗教と宗教学者に期待することもあった。この時代は、大学の数が著しく増えた時であった。政府は、工学系、医学系の学問を中心にした国立の大学を設立し、他方で、私立大学の設立を許可した。政府の許可を得て、私立大学が設立されたが、仏教、キリスト教、神道を基盤にした宗教系大学も、そのなかに含まれていた。国立大学、私学大学が増えて、宗教学者の数は増えた。その結果、日本宗教学会（1930年）が設立されることになった。

第一次世界大戦の頃から、日本ではデュルケームが紹介されて、よく読まれた。デュルケームの説は、集団的な機能を説いたものだが、宗教社会学、宗教民族学の展開をもたらした。それまでは宗教の哲学的研究、心理学的研究が多かったが、それに代わって社会学、民族学の研究が多くなった。シュライエルマッヘル的な「個人の感情・内面に關わる宗教概念」に代わって、デュ

ルケーム的「集団的な機能を強調する宗教概念」が広がった。この時代に活躍した宗教学者を挙げてみると、宇野田空、赤松智城、古野清人、杉浦健一は、みな宗教民族学者であった。彼らは、デュルケームの影響を受け、フィールドワークを専心に行っていた。彼らは、アジアの植民地で宗教儀礼やシャーマニズムなどの調査を実施した。彼らは、日本の民族学の歴史において先駆的な研究者として名前をのこした。しかし 1945 年の敗戦によって、日本はアジアの植民地を喪失して、アジアで行った宗教調査は中断した。

#### IV期（1945年～現在）

敗戦後、アメリカが日本を占領して、社会の非軍国主義化、民主化を押し進めた。アメリカ占領軍の影響力のもとで新しい憲法が作られた。これによって、天皇中心の国家から国民中心の民主主義国家に生まれ変わった。アメリカ占領軍は神道指令を出して、国家と神社神道の関係を切り離すことを行い、日本に政教分離をもたらした。政教分離は、1946年の日本国憲法になかで、つぎのように記された。

「第二十条 信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはならない。

2 何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。

3 国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」

これによって、アメリカ流の政教分離が日本社会に導入された。この政教分離は、戦前における政府と神社神道との癒着した関係を念頭に置いたものである。

1948年にアメリカから使節団が来て、日本の大学教育を点検して、これからの人文科学はアメリカ的な行動科学になるべきだという提言を行った。社会学、人類学、心理学などが強化されるべき分野として指定されて、敗戦後の新制の大学では、これらの学問の学科、講座が作られた。宗教学は、戦前的な古い学問と見なされて、新制の大学に学科、講座が作られることは、少数の例外を除くとなかった。宗教学者のなかでも、岸本英夫とその門下たちは、アメリカ的な行動科学を宗教学に導入して、宗教学の革新をはかった。パーソンズ、ベラが彼らのバイブルになった。宗教社会学が、戦後の宗教学の主流になった。

もう一つ指摘しておきたいことは、日本の人文・社会科学全般にかかわることであるが、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が広く愛読されたことである。大塚久雄や丸山真男は、封建的な社会からヨーロッパをモデルにした市民社会へ移行するためには、日本人は脱呪術化して、禁欲的なエートスをもつ必要であることを説いた。宗教学でもウェーバーはよく読まれて、呪術は世界宗教によって克服されるという物語として受容された。

## 近代の宗教史と宗教学

I 期(1868~1900)	<p>1868 年 神仏分離令          1870 年 大教宣布の詔          1871 年 平田派失脚、神道国教化の挫折          1872 年 教導職設置          1877 年 東大設立          1884 年 教導職廃止          1889 年 帝国憲法「信教の自由」          1894・95 年 日清戦争          1897 年 京大設立          1899 年 私学大学令、文部省訓令十二号</p>
II 期(1900~1918)	<p>1900 年 宗教法案の否決、神社局・宗教局の設置          1904・5 年 日露戦争          1905 年 東大宗教学講座          1912 年 三教会同          1916 年 『宗教研究』創刊          1917 年 ロシア革命</p>
III 期(1918~1945)	<p>1918 年 大学令、私立大学昇格の認可          1928 年 御大典記念日本宗教大会「共産主義撲滅、国際連盟支持、宗教教育禁止見直し」          1929 年 赤松智城『軌近宗教学説の研究』          1930 年 マルクス主義者と宗教学者の論争          1930 年 日本宗教学会設立          1931 年 反宗教運動の開始          1930-33 年 古野清人によるデュルケーム『宗教生活の原初形態』翻訳          1931 年 宇野円空『宗教学』          1932 年 文部省、宗教的情操の必要通牒          1935 年 国体明徴声明          1936 年 文部省、宗教界に挙国一致を要望          1939 年 宗教団体法          1942 年 興亜宗教同盟</p>
IV 期(1945~現在)	<p>1945 年 神道指令          1945 年 文部省訓令十二号廃止          1946 年 日本国憲法「政教分離」          1948 年 アメリカ使節団、大学改革に提言          1948 年 新制の高校・大学の発足          1961 年 岸本英夫『宗教学』          1965 年 岸本編『世界の宗教』          1995 年 オウム事件</p>

### 3. 東大系宗教学の変容

戦前において、国家の祭祀の神社神道があって、三つの宗教集団があった。政府が三つの宗教集団に期待したのは、相互に協調して、国家の目的に奉仕し、国民道徳を教える役割を担うことにあった。戦前において、三つの点において宗教学者には公共的な役割が期待されていた。

第一に、1912年の三教会同にみられるように、相互に異質な三つの宗教集団のあいだをとりもち、さらに政府との間をとりもったのが姉崎であったように、政府と宗教集団、三つの宗教集団の間の協調関係を進めることが、東大系の宗教学者に期待されていた。

第二に、政府、軍隊は、植民地における宗教調査を行うことを宗教学者に期待した。宇野円空、古野清人、赤松智城、杉浦健一、棚瀬襄爾などのアジアの調査は、日本の民族学の幕開けであったが、戦後に植民地喪失によって、植民地の宗教調査は継承されることなく、彼らの業績も評価しにくいものになった。

第三に、戦前の教育制度において文部省訓令十二号によって、宗教系大学では自宗派の教義・儀礼を教える神学的・宗学的な科目を入れることが憚られていた。文部省は、神学・宗学の代わりに宗教学の科目を入れることで、宗教からの教育の独立を維持しようとした。しかし戦後になって訓令十二号廃止によって、宗教系大学は自由に神学・宗学の学部・学科を開くこともでき、自宗派の儀礼を遂行できるようになった。戦前にあった宗教学というヴェールは飾る必要がなくなった。宗教系大学にとってみると、戦後とは神学・宗学の宗教学からの独立を意味していた。

以上、戦前において宗教学者に与えられた公共性は、戦後になって抹消された。日本国憲法に規定された政教分離によって、国家と宗教が切り離されたように、同時期に政府と宗教学者との接点は失われたのである。戦後の宗教学者に残された活躍の場は、学術の分野のみであった。彼らは、そこに自らのアイデンティティ確立の根拠地を求めるといふ旅に出なくてはならなかった。

戦後において東大系の宗教学者は、戦前の宗教学のイメージを払しょくし、アメリカの行動科学（社会学、人類学、心理学など）を取り込んだ「新しい宗教学」を打ち立てることを模索した<sup>6</sup>。その中核にいたのは、アメリカでの留学の経験が長く東大教授のポストについた岸本英夫であった。そのまわりに岸本門下の俊英がつどい、「新しい宗教学」の樹立のために切磋琢磨するようになった。岸本編『宗教学』、岸本編『世界の宗教』は、そうした切磋琢磨の中間報告であった。いち早くアメリカの社会学、人類学、心理学に目を付けたところに岸本の慧眼があったと言わなければならないが、社会学、人類学、心理学の本を読み内容を理解することと、社会調査法、フィールドワーク、心理学実験を行うことは差異があった。宗教学者が得意としたのは幅広く読書であったが、読書だけでは、実証的な、実験的なデータの収集の方法、技術の習得にはならなかった。

「新しい宗教学」の樹立は目指されながらも、実現することはなかった。多忙をきわめ、癌に苦しんだ岸本は、この樹立を門下に託していた。東大のポストを継いだ門下生は、岸本の期待に応えて、「新しい宗教学」の確立に尽力したが、しだいにそれが困難なことであることがわかってくる。

第一に、戦後の大学制度のなかで実験講座という講座が設けられた。岸本も宗教学を実験講座にしようとしたが、成功せずに哲学系という制度内位置を変えることはなかった。一方で、アメリカの社会学、人類学、心理学を学び、宗教学者は社会科学の方向へ舵を切った。とくに社会学への傾倒は著しかった。小口偉一、柳川啓一、安斎伸、井門富二夫、高木宏夫、池田昭などは、

宗教学者であるとともに、宗教社会学者であった。社会科学性を追求しながらも、制度的には哲学の枠にとどまったところに、戦後宗教学の立ち位置の揺れがあった。

第二に、「新しい宗教学」は提唱されたが、実現はされなかった。東大系宗教学者が求めた「新しい宗教学」は、形をとることはなく受肉化することもなかった。これは、宗教学者による学術的成果がなかったことを意味はしない。宗教学者による多くの学術上の業績はあるが、岸本が提唱し、門下が実現に励んだ「新しい宗教学」は実現しなかった。それは、なぜか。最大の理由は、隣接学からの評価・認知を得ることができなかつたところにある。社会学であれ人類学であれ心理学であれ、あるいは民俗学であれ、フィールドワーク、調査、実験などの実証的な手続きを踏まえた学術に進化しつつある時代に、「新しい宗教学」は読書経験を通じて隣接学を摂取した。そこでは、実証的な調査法、資料の調べ方などの具体的な技術を習得することはなかった。ウェーバー、マリノフスキー、柳田国男を読んで、その解釈をめぐって議論ができて、フィールドワーク、実験、データ処理を媒介にして研究をすすめることにはならなかった。唯一の例外は、新宗教の実証的な研究であった。

第三に、岸本門下の人たちは、隣接学より学んだ多くの知識を使って、神学・宗学とは異質な、視野の広いリベラルな宗教学を語ったが、その宗教学を実践することはなかった。岸本も、「新しい宗教学」を自ら行うことはなく、門下に先送りしたが、門下もまた「新しい宗教学」を次世代に先送りせざるをえなかった。自らは実行できないが、次世代の時代に先送りされる点で、岸本、およびその門下の宗教学は、「来るべき宗教学」と名づけられると思う<sup>7</sup>。脇本平也『宗教を語る』（1983年刊。のちに『宗教学入門』、1997年として再刊）、柳川啓一『祭りと儀礼の宗教学』（1987年）、田丸徳善『宗教学の歴史と方法』（1987年）は、良質な宗教学の概説書であるが、「来るべき宗教学」を予言した書物である。これらの宗教学者は、宗教学者を想定読者にして宗教学の物語を書いている。今から見ると、他分野の研究者が、読者として想定されていない点に境界の狭さを感じざるをえない。

#### 4. 島蘭進の登場

70年代後半から80年代にかけて、東大系の宗教学に地殻変動がおこった。それは、研究蓄積の多い宗教社会学の分野においておこった。それまでの書物的知に偏りすぎた宗教学から、より具体的な素材を取り扱った宗教学への転換であった。宗教学の刷新を象徴していたのは、島蘭進の新宗教研究であった。「来るべき宗教学」の予言者たちは、他の分野の研究者からは「透明人間」であった。それに対して島蘭は、外部から「見える」宗教学者として登場した。日本史学の安丸良夫、社会学の森岡清美と潔い論争を行ったことが、島蘭の才能を開花させるきっかけになった<sup>8</sup>。

島蘭によって仕掛けられた論争は、安丸、森岡を驚かせて、彼らを真剣にさせ、まじめな反論を呼び込んだ。潔く戦う島蘭に対して、安丸、森岡は、高い評価と好感を抱いたことであろう。これによって、島蘭は、若手の新宗教研究のリーダー的な存在になった。島蘭が出してきたテーマは、「近代化と宗教」というウェーバー以来の古典的なものであったことを指摘しておきたい。このテーマ設定は、宗教学の固有問題であるというよりも、むしろ人文学・社会科学の王道というべきものであった。

ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、社会科学の書物のなかでもっともよく読まれた古典であろう。日本ではロバート・ベラの『徳川宗教』によって、日本宗教史研究にも適用できるテーゼとして提示されることになった。つまり、日本の江戸時代にも、禁欲的な倫理があって、それを媒介して近代化への指向が押しすすめられたというものである。ベラに影響されて、江戸時代の宗教史、思想史のなかに、禁欲的な倫理が探し出す研究は日本人によって書かれた。安丸の『日本の近代化と民衆思想』は、民衆史の立場から、ウェーバー、ベラの研究に対峙したものであった。安丸の場合、通俗道徳という倫理的な実践が膨大なエネルギーを生み出して、近代化を下支えしたことを明らかにしている。島菌の場合は、禁欲的な倫理とは異なった生命主義的救済の倫理を設定している。近代が生み出した民衆の倫理的革新思想には、ヨーロッパのプロテスタントに見られる禁欲的な倫理とともに、日本の新宗教に見られる生命主義的救済の倫理があることが説かれている。生命主義的救済の倫理の方が、世界的な規模でみると、より一般化しているとするのである。このような見方によって、ウェーバーの提示した禁欲的な倫理は一つのタイプに過ぎず、生命主義的救済の倫理を対置することで、十全の展望を与えられるというのである。

安丸との論争では、通俗道徳における倫理と呪術の関係について、森岡との論争では、カリスマの固有にもつ能力が重要なのか、周りの弟子たちとの交流が重要なのかを争っていた。禁欲的な倫理でもカリスマ論でも、ウェーバーの宗教社会学に由来するものであって、島菌は、ウェーバー批判を念頭にして、二人の学者と論争をした。論争している相手は、安丸、森岡であるが、本丸の敵はウェーバー社会学であった。

島菌は、日本史学、社会学の第一線の学者と論争して、彼らの評価を得て、研究者としての華々しいデビューを飾った。新宗教という具体的な題材をふまえての論争であったから、地に足がついた論争になっていた。それは、同時に「来るべき宗教学」の後退を意味し、「宗教学」学から「宗教」学への転換を象徴する出来事であった。

私は、戦後の人文学において、マルクス主義、大塚久雄・丸山真男の近代学派、柳田国男・折口信夫の民俗学を三本柱であると見ている。ほかにも影響力を発揮した人、学派は、鶴見俊輔、吉本隆明、山口昌男などいろいろあるであろう。しかし1945年から70年代にかけての日本の人文学史にとって、さきに挙げた三本柱が、かなり重要なポジションを占めている。これらの三本柱をいかに批判して、継承していくかが、人文学の世界で自らのアドレスを得ていくために欠かせない条件である。「来るべき宗教学」の人たちは、あまりこうしたことを意識はしなかった。その結果、かれらの書いたものを戦後の人文学史に位置づけることは、今もって難しい。島菌は、ウェーバーと対決し、安丸、森岡と論争していくことで、積極的に宗教学の垣根をこえて人文学に位置をとりはじめた。島菌は、マルクス主義には関わらなかったが、大塚・丸山の近代学派を永遠のライバルとして敵対し、柳田・折口の民俗学を自らの知的なバックボーンとして援用した。これらのことを拾い上げていくと、島菌は、人文学の地図において特定の地点にアドレスをもっていることは確かである。「来るべき宗教学」の人たちが、人文学の地図に居場所を見つけることはできなかったことは、対照的である。

「宗教学」学から「宗教」学へという転換が起こって、80年代以降の宗教学のシーンは刷新された。90年代後半から出てきた宗教概念をめぐる研究は、概念形成を見ていくことで、反省

的に学問の歴史をとらえる契機をあたえてくれるが、それ自体は、自立した研究テーマになることはありえない。「宗教」概念は、「法」「社会」「人権」「自由」といった近代的な諸概念の一つであって、それらとの連関性のなかで捉えることによって初めて、概念の近代史は意味を帯びる。宗教概念のみを取り上げ、深化させていった先に現れるものは、せいぜい「来るべき宗教学」の亡霊ぐらいであろう。

---

## 註

- 1 Alles, Gregory (ed.). 2008. *Religious Studies: A Global View*. London: Routledge.
- 2 林淳・磯前順一編『季刊日本思想史 72号 近代日本と宗教学』（ペリカン社、2008年）。
- 3 この時のパネルでの発表は、PANTHEON 6/1(2011, Univerzita Pardubice)に収録されている。本稿は、その時の発表原稿を加筆修正したものである。
- 4 大学制度から宗教学を見直した試みとしては、註2に収録されている林淳「宗教系大学と宗教学」がある。
- 5 林淳「宮田登と民俗学の変貌」（『戦後知の可能性』山川出版社、2010年）は、民俗学を題材にして戦後の人文学史の一局面を描いている。
- 6 岸本らによる「新しい宗教学」形成の過程を知るためには、井門富二夫「TMC世代の宗教学展開をめぐる」『東京大学宗教学年報XXIX』（東京大学宗教学研究室、2012年）が有益である。井門は、柳川の「ゲリラ科学」「官の宗教学」の提言に対して「とまどいを覚える」と告白している。井門の場合、行動科学にもとづく「新しい宗教学」はそのまま維持されて「来るべき宗教学」への化学変化はおきなかったと思われる。柳川の場合、「来るべき宗教学」を担いながらも、他方で、その狭さを突破しようと外部につながる回路を見つけるため悪戦苦闘していた。おそらく井門の眼には、島菌も「新しい宗教学」の延長線上で花開いたと見えるのではないか。柳川は、島菌の登場をそのようなには見ていなかったはずである。
- 7 東大で学部・大学院を過ごす中で、そして愛知学院大で柳川啓一門下の同僚と過ごす中で、私には二度「来るべき宗教学」と対面した経験がある。その圏内から抜け出し、研究者としての自己を確立するのに手間取ったことが、原体験としてある。私の「来るべき宗教学」に対する批判は、隣接学からの評価・認知を得ることができないという一点にしばられる。
- 8 島菌・安丸論争については、島菌「日本の近代化と民衆宗教」（島菌『現代救済宗教論』青土社、1992年）を参照。島菌・森岡論争については、島菌「カリスマの変容と至高者神話」（中牧弘允編『神々の相克』新泉社、1982年）、森岡清美「宗教的カリスマの誕生」（西山松之助先生古稀記念会編『江戸の芸能と文化』、1985年）を参照。