

## フランスにおける宗教学の制度化

—宗教学と神学，歴史学，心理学，社会学のインターフェイス—

伊達 聖伸

宗教学が19世紀に生まれた学問であることはよく知られている。新たな史料の発見と文献学の手法の発達，異教へのロマン主義的な関心の高まり，多様性に統一性を与える歴史的視点の発展。これらを前提として，フランスでは，七月王政期（1830年～1848年）の比較的自由な雰囲気なかで，宗教研究がひとつの活況を呈した。ミシェル・デプランは，多くの事例を挙げながらこれを説得的に示している<sup>(1)</sup>。

だが，フランスにおける宗教学の「制度化」は，1880年代を待たなければならない。1880年，モーリス・ヴェルヌの監修のもとで『宗教史雑誌』が創刊され，アルベール・レヴィユがコレージュ・ド・フランスに新設された宗教史の講座ではじめて講義を行なった。1886年，今度は高等研究院の第5部門として宗教学が立ち上げられた。

この制度化された宗教学は，七月王政期に盛り上がりを見せていた宗教研究とどう違うのだろうか。大雑把に言えば，19世紀前半は政治的な態度をそのまま科学に持ち込むような哲学的な宗教史が許容されていたのに対し，19世紀後半は科学の脱政治化が進み，文献学の手法にのっとりない宗教史は非学問的と見なされるようになった<sup>(2)</sup>。もちろんここで言う「科学の脱政治化」とは，科学に政治的な態度を直接持ち込むことが非科学的と映るようになったということであって，科学が政治的な意味を持たなくなったということではない。実際，宗教学の制度化は，第三共和政の高等教育改革の一環として位置づけられ，それはカトリックの激しい反発を招かずにはおかなかった。また，宗教学者のあいだで交わされる方法論をめぐる論争は，学問内部の政争の意味合いを持っていた。

本稿では，フランスにおける宗教学の制度化を歴史的文脈のなかで再構成し，また当時指導的な立場にあった宗教学者の方法論を比較検討する。制度化された宗教学は，紛れもなくカトリック神学からの断絶によって特徴づけられるが，神学以来のキリスト教中心主義を継承している面もある。歴史学，心理学，社会学など，当時の人文諸科学から区別された場所に位置を見つながら，それらの方法論を取り入れている。このような差異と接点に注目することにより，この国における19世紀末の宗教学の特徴をつかみ出したい。

以下ではまず，用語の問題（宗教学・宗教史）を検討しつつ，19世紀後半の科学的宗教研究の輪郭を大まかに提示する。次いで，モーリス・ヴェルヌ，アルベール・レヴィユが宗教学の制度化に向けてどのような言論を展開していたのかを押さえ，コレージュ・ド・フランスに宗教史講

座が設置され、高等研究院に宗教学部門が設立された経緯をあとづける。そのうえで、ヴェルヌの宗教史とレヴィユの宗教史の違いを明らかにし、世紀転換期に社会学がいかなる衝撃をもたらしたのかについて論じる。

### 「宗教学」と「宗教史」——呼称の問題

すでに示唆してあることを、改めて明示的に述べておく。コレージュ・ド・フランスの講座と1880年創刊の宗教研究の雑誌は「宗教史」(histoire des religions)の呼称を用いているのに対し、高等研究院の第5部門は「宗教学」(sciences religieuses)部門と呼ばれている。これはなぜなのか。この問いに完全に答えることは難しいが、それぞれの言葉の含意を19世紀フランスの文脈に即して読み解くことはできる。

1) 宗教学 (sciences religieuses)。19世紀のフランスを特徴づけていたのは、共和派とカトリックの「二つのフランス」の争いである。これに照らすと、「宗教的」な「科学」という物言いは、相容れない二つの語を結びつけたものという印象を与える。ところで、この言葉 (science(s) religieuse(s)) をはじめて用いたのは、カトリックの側であった。もっとも、ここでの「科学」は、「神学」——神の科学、諸科学の筆頭——を指している。七月王政期には、ラムネーを中心とする自由主義的なカトリックのあいだで「カトリック科学」(science catholique)の語が用いられたが、これも護教学的なものであった<sup>(3)</sup>。

19世紀半ばを越えると、「科学」という言葉に含まれる「神学」のニュアンスは次第に弱まっていく。プロスペル・ルブラン神父は1852年に、エミール・ビュルヌフは1864年に同じ「宗教学」(science des religions=「諸宗教の科学」)の語を用いているが、「科学」の意味はすっかり変わっている。ルブランの「宗教学」はキリスト教の神をたたえるものであるのに対し、ビュルヌフの「宗教学」は観察された事実に基づいている<sup>(4)</sup>。

このように、宗教は信仰の対象から、研究可能なものへと移りつつあった。それまでの神学の領分に、批判的な方法が持ち込まれるようになったと言ってもよい<sup>(5)</sup>。要するに、最初は「神学」という言葉の単なる置き換えだった「宗教学」は「反神学」的になった。

他方、「宗教学」(sciences religieuses)という言葉の系譜は、自由主義的なプロテスタントにも求められる。ストラスブールの神学部教授だったフレデリック・リヒテンベルジェ(のちパリに移る)は、フランスのプロテスタント神学者の一部を集め、『宗教学百科事典』(Encyclopédie des sciences religieuses)を刊行している(全13巻、1877年～1882年)。リヒテンベルジェは、「神学」(sciences théologiques)という言葉捨てて「宗教学」(sciences religieuses)という言葉にすることにより、「いわゆる神学よりも広範な」研究領域を開拓し、「聖職者身分以外」の人たちの関心を集めることができるとしている<sup>(6)</sup>。

もうひとつ、高等研究院の第5部門が「宗教学」(sciences religieuses)と名づけられた理由は、先行する他の部門が「物理科学」(sciences physiques)、「自然科学」(sciences naturelles)、「歴史学および文献学」(sciences historiques et philologiques)のように、複数形の「科学」に形容詞をつけていたという点にも求められよう。複数形で語られる科学は、神学のような唯一の真理というより、さまざまなアプローチを想定させる。

2) 宗教史 (histoire des religions)。19世紀は「歴史の世紀」と呼ばれ、宗教史は人類史の鍵を握っていると考えられた。東洋への関心がいっそう高まり、多くの宗教関連史料が西洋にもたらされるなかで、「歴史」は膨れ上がった多様な知識に対し——多かれ少なかれ進歩の観点から——ひとつの統一性を与える役割を担った。この点から言えば、エドガー・キネの人類の歴史も、オーギュスト・コントの三段階の法則も、ウジェーヌ・ビュルヌフの比較神話学も、エルネスト・ルナンのキリスト教の誕生の歴史も、互いに異なる内実であるにもかかわらず、みな「宗教史」という大きな枠で括ることが許される。ただし、すでに触れたように、世紀半ば以降は「思弁的な歴史哲学」と「文献学に基づく歴史」がかなりはっきりと区別され、科学の名に値する宗教史は後者のみとなっていった。19世紀後半の宗教研究者が自分たちの先達と仰いだのは、ウジェーヌ・ビュルヌフ、シルヴェストル・ド・サシといった文献学者・東洋語学者であって、クザンやコントではなかった。

それから、19世紀半ばの「宗教史」は、「文献学」や「比較神話学」のなかで育っていたが、やがて独自の学問——制度化にふさわしい学問——としての体裁を整えてくる。

大まかな経緯を提示しておこう。19世紀前半のロマン主義者は、言語が宗教史・人類史の鍵を握っていると考えた（シュレーゲル、フンボルト、シェリング、ヘルダーなどドイツのロマン主義者が有名だが、キネやミシュレの世代のフランスのロマン主義者についても当てはまる）。自然によって与えられた言語は、神の啓示の跡を残していると解釈され、神話と結びつけられた。ウジェーヌ・ビュルヌフは、文献学の立場から、ヴェーダの宗教とイランの宗教の類似点を見出した。彼の弟子のなかで、このような比較の観点をもっと前面に押し出し、比較神話学を宗教学に仕立て上げたのが、「宗教学の父」ことマックス・ミュラーである。フランスでは、ミシェル・ブレアル、アルフレッド・モリーなどが、文献学と比較神話学に依拠した宗教史研究を推し進めた<sup>7)</sup>。ところが、1880年頃になると、言語と神話の比較によって宗教にアプローチするやり方が次第に乗り越えられていく。それは一方では、言語学自体が厳密な科学となってゆく過程で宗教史とのつながりが切れてきたからであり、他方では、宗教史家たちが基本語の比較よりも、ある時代の人間の（宗教的）生活を再構成する方向に重心を移すようになったからである<sup>8)</sup>。

## 制度化に向けて——宗教学者のプロパガンダ

フランスで宗教学が独立した学問として確立されつつあったとき、当の宗教学者たちはどのような活動を展開していたのだろうか。この観点から、アルベール・レヴィユとモーリス・ヴェルヌの経歴と制度化に向けてのキャンペーン活動を見ておこう。

アルベール・レヴィユ（1826～1906）は、プロテスタント牧師の家庭に生まれ、ジュネーヴやストラスブールに学んだ。聖書釈義のやり方を身につけた自由主義的プロテスタントで、福音主義には批判的な態度を示した。1851年から1873年まで——これはフランス第二帝政期とほぼ重なる——ロッテルダムで牧師として過ごし、ティールに代表されるオランダ宗教学に親しむ一方、フランスの自由主義的プロテスタント（エドモン・シェレルやティモテ・コラニ）とも親交を結んだ。1858年にはルナンと知り合い、彼の勧めで『両世界評論』にも論文を寄稿、宗教の科学的研究の重要性をフランスの読者に訴えた。

1873年にフランスに帰国してから、レヴィユは再び聖職者の地位につくことはなかった。それは科学的な立場が信仰の維持を不可能にしたからではなく、「祖国に仕えなかった」からだという<sup>(9)</sup>。実際、フランスに「ナショナルな宗教学」を作ることが彼の長年の夢だった<sup>(10)</sup>。ところで1870年代は、政体こそ「第三共和政」であったが、「道徳的秩序」と呼ばれる反動の時期であり、科学的な研究活動は脅かされる危険があった。第二帝政期に亡命状態にあり「権威的な体制の悲惨な結果」をよく知っている彼は、研究の自由を政治の自由と重ね合わせ、「政治的な闘争」に乗り出していく<sup>(11)</sup>。もちろんここで言う政治的闘争とは、自由な研究の保障を求める戦いであって、宗教学者が政治家に転身したという意味ではない。別の言い方をすれば、レヴィユは科学も政治も自由主義に基づくべきだと主張したが、科学的自由主義と政治的自由主義は別々のものとして知覚されていた。

モーリス・ヴェルヌ（1845～1923）もまた牧師の子で、モントーバンとストラスブールのプロテスタント神学部で学び、聖書を批判的に研究する手法を身につけた。この生い立ちと経歴は、レヴィユとかなり重なるように見えるが、ヴェルヌは批判的方法をもっと厳格に適用した。そのため、普通は自由主義のプロテスタントと言われる者たち（ティモテ・コラニやエドゥアール・ルス）でさえ、ヴェルヌからは、福音書を扱う態度がなお「神学的」だと見なされた。ヴェルヌは、ガブリエル・モノー（『歴史学雑誌』を主宰）の厳密な歴史的手法を宗教に適用することで、宗教史を独立した学問にすることができると考えた。彼はドイツ、ベルギー、オランダ、イギリスを回り、いわば各国の宗教研究の最前線を視察しながら、フランスの神学教育を廃すべきだと訴えた。ヴェルヌが『科学雑誌』において主張したのは、批判理論を宗教史に厳密に適用し従来の神学を実証科学として扱うこと、この研究の場を高等教育のなかに設けることの2点である<sup>(12)</sup>。

ヴェルヌの主張は、実証主義者の領袖エミール・リトレから好意的に迎えられた。リトレによれば、神学は実証科学ではないが、ヴェルヌの唱える「実証神学」（*théologie positive*）であれば、実証科学の範疇に入るといえる。そしてリトレは、このような科学研究を高等教育において進めることについて、全面的にヴェルヌに賛同している<sup>(13)</sup>。

以上見てきたレヴィユとヴェルヌについて、共通点と違いを指摘しておく。この作業は、フランスで制度化された宗教学の特徴を明らかにすることにつながるだろう。

まず、レヴィユもヴェルヌも、自由主義的プロテスタントから出立して宗教史研究者となっている。両者とも、ドイツの聖書釈義を学べる場所であったストラスブールで一時期を過ごしている。そして、レヴィユはオランダに長期間滞在し、ヴェルヌはプロテスタント各国を回った。要するに彼らは、フランスは宗教研究の「後進国」だという意識を持ちつつ、宗教史の方法を外国で学んだ。制度化されたフランスの宗教学はいわば「輸入もの」なのだ。さらに言えば、2人とも聖書の宗教に一番の興味を持ち、ドイツ語の研究を熱心に吸収しており、イギリス系の人類学的研究についてはやや関心が薄い<sup>(14)</sup>。

次に、これはフランスが宗教の科学的研究の後進国だと見なされていたことに関連するが、レヴィユもヴェルヌも、19世紀前半に盛り上がりを見せたフランスの宗教研究は科学的にほとんど見るべきものがないと感じていた。彼らは、シャトブリアンやコンスタン、コントやミシュレを参照したりはしない。かろうじてレヴィユが、プロテスタント的な着想を得たキネの一般史を評価しているくらいのものである<sup>(15)</sup>。ヴェルヌにいたっては、19世紀前半の宗教史研究はなかつ

たも同然である。

それだけに、ルナンの存在は大きかった。レヴィユは後年ルナンを偲んで述べている。「外国の一都市に暮らす若き神学徒であった私は、フランスの宗教研究が貧しくて、祖国愛を満たすことができずに苦しんでいた。勉強するにはほとんどドイツ語の本しかなかった。……ある日私は何気なく『両世界評論』の頁をめくっていた。[ルナンの書いた]ある論文に目がとまった。最初の数行からぐいと引きこまれた」<sup>(16)</sup>。ところで、レヴィユとルナンの年はたった3つしか違わなかったが、ヴェルヌはルナンより20歳以上若かった。ヴェルヌはルナンに負うものがあることを認めつつ、科学的な検証に耐えない部分のある文学的な歴史叙述のスタイルに手厳しい批判を加えることも忘れなかった。ヴェルヌから見ると、レヴィユの宗教史も厳密な歴史的方法に忠実だとは言えなかった。

### コレージュ・ド・フランスにおける宗教史講座の設置

共和派の有力議員ポール・ベールは、レヴィユやヴェルヌのキャンペーンに応じるかのように、すでに1872年より各大学に宗教史の講座を設置するよう呼びかけていた。1879年、コレージュ・ド・フランスにケルト語の講座を新設する計画が持ち上がると、ベールはすかさずそれを宗教史の講座という案に書きかえた。

ベールの案は、下院は難なく通過したが、上院でエドゥアール・ド・ラブレユの激しい反対にあう。コレージュ・ド・フランスには、すでにエジプトの宗教(マスペロ)、アッシリアの宗教(オッペル)、近東の宗教(ルナン)など、宗教研究のための講座がいくつも設けられているではないか。さまざまな宗教を扱う一般的な宗教史は、科学の基準を満たすことが難しいのではないか。このように反論を組織したラブレユが恐れていたのは、実は、宗教の一般史によってキリスト教にも科学のメスが入られ、他の宗教と同列に並べられてしまうことであった。フランスで現に実践されている宗教は、公正で偏らない研究には向かないというのがラブレユの主張であった<sup>(17)</sup>。

これに対し、ジュール・フェリーは、昔からコレージュ・ド・フランスは新興科学を援助してきたと答弁した。ドイツやオランダやイギリスの例からも、諸宗教の科学的研究は可能であり、この分野でフランスが他国に大きく後れを取るわけにはいかない。またフェリーは、マックス・ミュラーの名を挙げ、宗教学者は宗教の破壊者ではなく宗教を尊重する人間であると述べている。したがって、宗教史講座は「戦争機械」ではない。政府が講座の担当者に任命するのは、「論争家」ではなく、信頼できる「科学者」だ<sup>(18)</sup>。

結局上院は、この案を可決した(賛成140, 反対120)。そして、1880年1月10日の政令により、正式にコレージュ・ド・フランスに宗教史講座が設置された。講座を担当することになったのは、アルベール・レヴィユであった。この人選には、ルナンの後ろ盾もあったと言われている。それに、諸宗教を「比較」しながら「一般史」を描くという企ては、あまりに厳格な史料の解析を要求するヴェルヌにとっては困難だったに違いない。

## カトリック神学部の廃止と高等研究院宗教学部門の設立

高等研究院における宗教学部門の創設は、コレージュ・ド・フランスの宗教史講座以上に、二つのフランスの争いを象徴している。なぜならこの新たな部門は、ちょうどカトリック神学部の廃止にともなってきたものだからだ。

19世紀のカトリック神学部は、いろいろと構造的な問題を抱えていた。そもそもそれは、1808年のナポレオンの政令によって作られたもので、教皇が正式に認めたものではなかった。それから司教たちは、研究よりも聖職者集団の再編を目指したのであって、神学部の学生には知識や科学よりも従順な敬虔さが求められた。全体的に勢いに欠け、最初はフランス全土に10のカトリック神学部が設けられる予定だったが、結局6つしか設けられず（パリ、エクス、ボルドー、リヨン、ルーアン、トゥールーズの各地）、そのうちトゥールーズの神学部は自然消滅した。パリの神学部だけが一定の影響力を誇った。

それでも、パリ・ソルボンヌの神学部に来るのは、自由聴講生が多く、正規の学生は一握りだった（1864 - 1865大学年度において、約200名の自由聴講生に対して正規の学生は22名）。学部長アンリ・マレが嘆くように、司祭職に就くに当たって（高位聖職についても同様）、別に神学部の学位を持っている必要はなかったからだ<sup>(19)</sup>。学位を取得する者の数は、フランスの神学部全体で、年間平均わずか7、8人であった。

フランスのカトリックのなかで、神学部は比較的リベラルではあったが、十分に科学的とは言えなかった。そこは将来の聖職者を養成する場所でありながら、必ずしも通過すべき機関ではなかった。ローマから認められることなく、フランス国家によって維持されていた。このようなカトリック神学部は、次第にその存在が疑問視されていった。

カトリック神学部を廃止する試みは過去にも何度か見られたが、1884年に同学部への予算を廃止する案が新たに持ち上がった。報告者のアントナン・デュボストは、5つのカトリック神学部に37人の学生しか登録していないのに、16万フラン以上の公的資金が使われていると言って、同学部の廃止を唱えている。これに対し、ソルボンヌで説教術を講じたこともあるアンジェの司教フレッペルは、諸学の中心である神学を廃止することは、天体から太陽を取り除くようなものだと言って反論する。興味深いのは、フランスのカトリック神学部も、ドイツやイギリスのように批判的な聖書釈義や文献学を取り入れて科学的な研究ができると彼が訴えている点だ。だが、これで共和派を納得させることはできなかった。シャルル・ボイセは、「神学部の教育は……近代社会の一般的な状況や物の見方とまったく食い違う」と述べている<sup>(20)</sup>。こうして下院は、カトリック神学部への予算の廃止を決定した。上院では逆に予算の復活が決められたが、下院はそれを退けた。最終的に1885年3月21日の法律により、カトリック神学部への予算が正式に廃止された<sup>(21)</sup>。

そして、それまでカトリック神学部に注ぎ込まれていた予算は、科学的な宗教研究にあてがわれることになった。こうして高等研究院の予算は3万フラン増額され、1886年1月30日の政令により、宗教学部門の設置が決められた。この新部門はソルボンヌの一角に設けられた。それはまさにパリ・カトリック神学部の跡地であった。

ところで、カトリック神学部と高等研究院宗教学部門は研究・教育面で具体的にどう違っていたのだろうか。比べてみよう。

パリの神学部では、次のような講義が行なわれていた（1857 - 1858大学年度）。

- ・ 教義神学。マレ神父（教授）。聖トマス・アクィナスの神義論を教父や教会の著述家、哲学者たちのそれと比較する。
- ・ 道德神学。ボタン神父（名誉教授）。古代の道德法が、福音の法が加えられて完成したことを説明する。
- ・ 教会史。ラヴィジュリ神父（教授）。キリスト教の起源の歴史を講じる。
- ・ 教会法。イカール神父（市民法学士）、ジャクメ神父（講師）。とりわけフランスにおける教会司法制度を扱う。
- ・ 聖書。レニエ神父（講師）。聖書解釈の歴史について講じる。
- ・ ヘブライ語。バルジェス神父（教授）。詩編と小預言者について説明する。
- ・ 説教術。フレッペル神父（講師）。最初の2世紀におけるキリスト教の雄弁術を学習する。<sup>(22)</sup>

一方、高等研究院の第5部門（1886年）における講座と担当教官は次の通りである。

- ・ アベル・ベルゲーニュー（教授）。インドの宗教。
- ・ エルネスト・アヴェ（教授）。キリスト教の諸起源の歴史。
- ・ アルバール・レヴィユ（部門長、教授）。キリスト教の教義の歴史。
- ・ モーリス・ヴェルヌ（助教授）。セムの宗教。
- ・ アルトウィッグ・ドゥランブール（助教授）。イスラム教とアラビアの宗教。
- ・ レオン・ド・ロスニー（助教授）。極東の宗教。
- ・ オーギュスト・サバティエ（助教授）。キリスト教文学。
- ・ ルイ・マスビオー（准教授）。キリスト教文学。
- ・ ウジェーヌ・ルフェビュール（准教授）。エジプトの宗教。
- ・ アンドレ・ベルトロ（准教授）。ギリシャとローマの宗教。
- ・ アデマール・エスマイン（准教授）。教会法の歴史。
- ・ ジャン・レヴィユ（事務局長、准教授）。キリスト教教会の歴史。<sup>(23)</sup>

まず気づくのは、カトリック神学部ではすべての講座がキリスト教の範疇に入るのに対し、第5部門では聖書の宗教以外の宗教も扱われていることだ。ただし、カトリック神学部はキリスト教以外の宗教には見向きもしなかったと想像してはならない。例えばリヨンのカトリック神学部で教義神学を教えていた教授は、1875 - 1876大学年度の講義で、「カルデア、エジプト、インド、中国、ギリシャ、北欧の神学体系」に見られる「キリスト論」を「キリスト教の真理」と比較している<sup>(24)</sup>。もうひとつ注意したいのは、高等研究院に宗教学部門が作られたことを受けて、カトリック側の「科学的研究の水準」も上がったということだ<sup>(25)</sup>。カトリックの研究者がキリスト教以外の宗教を扱う手際は、宗教学者のそれと大差ない。なるほど、カトリックの研究者が科学の成果を取り入れる場合、その目的はキリスト教信仰の維持と刷新であった。だが、それは宗

教学者の一部にとっても似たようなことが言えるのではないか。

今述べたことにちなんで、第5部門におけるユダヤ＝キリスト教関連の7つの講座は、5人のプロテスタントによって占められている(A・レヴィユ、ヴェルヌ、サバティエ、マスビオー、J・レヴィユ)。彼らの宗教的信仰は、しばしば科学的研究に対する信仰と溶け合っている。全体で12人の教授陣のうち、カトリックは1人しかいない(エスマイン)。フランスの宗教学がマイノリティの「プロテスタントの企て」ではないかと目されるのも故なしとしない<sup>(26)</sup>。

このことは、宗教学は近代フランス社会においてどれほどの影響力を発揮することができたのかという問いにつながる。第5部門に登録するには、年齢も国籍も取得学位も関係がなかった。これはきわめてオープンな印象を与えるが、実際には、ある程度の文献学的な知識と手法をあらかじめ身につけておかなければ、とても講義についていくことはできなかった。「教授は十分に準備ができていないと思われる者を排除することができる」との内規もあった<sup>(27)</sup>。かなり高度な専門性が要求されたと言える。そして研究成果は、もっぱら専門家のあいだで共有され、19世紀前半のように宗教研究が広く社会の関心を集めるといことはほとんどなくなった。

### モーリス・ヴェルヌの宗教史の対象と方法

ここまでは、主に制度史的な観点から、制度化された宗教学の特徴に迫ってきた。ここからは、高等研究院の宗教学者がいかなる方法で研究していたのかという方向から、19世紀末の宗教研究の特徴を示したい。ここでは、宗教学部門にいたすべての研究者を取り上げるのではなく、特に方法論的な意識を強く持っていたモーリス・ヴェルヌとレヴィユ父子の宗教史の方法を比較する。そして、社会学派がもたらしたものについて論じる。

ヴェルヌは宗教史を独立した学問として確立するために、隣接諸科学との差異を強調した。まず彼は、神学と宗教史の混同を戒めている。神学は、近代的な歴史批判の方法を聖書の宗教に適用することを拒んでいる。また、近代科学に対して劣勢を強いられていることから、非常に論争的で非寛容である。これに対して宗教史は、すべての宗教を同じ方法で扱い、偏りがなく寛容だとヴェルヌは言う。

次にヴェルヌは、宗教哲学を退ける。判断を下す態度を持っているため、神学的なところが抜け切れていないというのである。「歴史家は事実を扱うのであって、蓋然性や単なる可能性を扱うのではない」<sup>(28)</sup>。宗教史家のなすべきことは、ある特定の歴史的状況のなかで生み出された史料に歴史的事実を語らせることだ。それこそ科学の名にふさわしい。

ヴェルヌは、自由主義的プロテスタントの「神学的傾向」も警戒する。彼らはユダヤ＝キリスト教にも批判的な文献学の方法を持ち込んだ点では評価できるが、なお教条的なところが捨て切れていない。ヴェルヌは、ティーレの宗教進化論に神学的な匂いを嗅ぎつけ、アルベール・レヴィユの一般宗教史が比較の方法を「濫用」と警鐘を鳴らしている。そこには、歴史的方法というより、「心理学的」な偏向が窺えるというのである。

さらにヴェルヌは、比較神話学や民族学からも距離を取る。比較神話学は、宗教を言語の比較に還元しているが、言語の違いは必ずしも民族や文化の違いに対応しているわけではない。また、インド＝ヨーロッパ系のすべての宗教のもととなる宗教の想定は、空想的と言うべきであって、



科学的ではない。一方、民族学が対象とする「非文明的」な人びとの実践や観念は、宗教史が対象とするようにならした「宗教的組織」を備えていないため、本当の意味で宗教の名にふさわしいとは言えない<sup>(29)</sup>。

ヴェルヌが宗教史のために必須と考えている方法は、文献学である。「文献学がなければ、歴史研究の名に値するものはなく、したがって、宗教史研究もないのである」。文献学者と宗教史家のあいだにあるのは、方法論の違いではなく、「単なる分業」の違いである。文献学者が言語を研究して知識欲を満たしてしまうところを、宗教史家はさらに一步進めて、宗教的観念と実践を一般的に提示するところまで行くのである<sup>(30)</sup>。

そうすれば宗教史は、一般史のひとつの章を形作るだろう。ただし、ここで得られる宗教史の全体像は、何人もの研究者の地道な研究成果の積み重ねによって作られるはずのものであって、ひとりの宗教史家の哲学的な解釈によって思い描かれるべきものではない。ヴェルヌの宗教史研究における基本的な作業は、特定の集団の残した史料の年代の同定であった。そして彼自身が関心を抱いたのは、インドの宗教でも中国の宗教でもなく、「近代文明の発展を導いた宗教」としてのユダヤ＝キリスト教にほかならなかった。要するにヴェルヌは、聖書の宗教に文献学のメスを入れた点においてはキリスト教中心主義を抜け出したが、研究対象の点ではそこから抜け出せなかったと言える。

### レヴィユ父子の心理学的・進化論的宗教史

アルベール・レヴィユの「宗教史」は、ヴェルヌのそれとは違う。レヴィユは、次のような宗教のアプリオリな定義から出発する。「宗教とは、人間の精神を神秘的な精神に結びつける場の感覚によって人間の生活が規定されていることである。人間は、その神秘的な精神が世界と人間を支配していることを認め、その精神と一体だと感じることを好む」<sup>(31)</sup>。そしてレヴィユは、人間にとって本質的なこの宗教が、歴史のなかで具体的な形を取ると考える。そしてそのさまざまな宗教を進化論的にとらえようとする。彼にとって、一神教が原始宗教や多神教よりも「優れている」ことは自明の事実だ。「神の人格性」を「宗教の本質的な要素」と考えるレヴィユにとって、「仏教は古く老いさらばえた民族の宗教である」。彼は高らかに言う。「人類の宗教とは何か。……それはキリスト教である」<sup>(32)</sup>。このとき彼は、研究者であると同時に信仰者であって、キリスト教の最も近代的な形態であるプロテスタンティズムをたたえている。そして19世紀の科学的宗教研究を、人類の宗教史の最先端に位置づけている。

このようなレヴィユの宗教観と宗教史観は、ヴェルヌから見れば、歴史的な事実よりも哲学的な考察に基づいている。ところがレヴィユに言わせると、「歴史とは単なる事実の寄せ集めではない」。これはヴェルヌ批判と読むことができる。「骸骨が肉体ではないように、単に事実を年代順に並べたものは歴史ではない。真の歴史とは……まさに人類の生きざまをその複雑さにおいてとらえたものなのだ」<sup>(33)</sup>。

このように、ヴェルヌとレヴィユのあいだには、方法論をめぐるかなりはっきりとした違いがある。この宗教学内部の覇権争いに勝利したのは、アルベール・レヴィユとその息子ジャン・レヴィユの側であった。コレージュ・ド・フランスの講座をA・レヴィユに奪われたヴェルヌは、

1882年にはパリのプロテスタント神学部で人格神の存在に疑問を差し挟み、物議を醸して職を追われた<sup>(34)</sup>。1883年の末には、『宗教史雑誌』の編者の座をJ・レヴィユに明け渡した。レヴィユ父子が高等研究院第5部門の主任と事務局長の座を射止めたのに対し、ヴェルヌはそこでは一助教授にすぎなかった。1900年にパリで宗教学の国際大会が開かれた際、基調講演を行なったのはA・レヴィユである。彼は1906年にこの世を去るまでコレージュ・ド・フランスで宗教史を講じた。彼の死後、同講座は息子のJ・レヴィユが襲った。

J・レヴィユも、父親と同じように、宗教進化論を支持している。そして、文献学に依拠した個別の宗教についての専門的研究と諸宗教の一般史を両立させる必要性を説く。それによって、専門的な研究の成果をしかるべき全体のなかに位置づけることができると述べている<sup>(35)</sup>。J・レヴィユから見ると、ヴェルヌはいかなる体系も措定しない歴史的事実が存在するとあまりに素朴に信じている。それゆえ、哲学的態度を忌避しながら、それと知らずにある哲学的な前提のとりこになっている。「ある宗教の歴史を書くには、その宗教に関する一定の実証的な事実を分類するだけでは足りない。それらに再び生命を与え、それらの事実がその宗教の信者にとってどんな意味を有していたかを示さなければならない。……そのためには、史料を扱う人間は、心理学者でもなければならない。どうしてこれを言わずにいられようか。宗教史を書く者は、経験によって、宗教的感情や宗教的思考が何であるかを知っていなければならない」<sup>(36)</sup>。

A・レヴィユとJ・レヴィユの方法論的立場は基本的に同じだが、そこには一世代の差があり、ある種の洗練が見られることも事実である。とりわけ、父親に比べた場合、息子の方には、人類学的研究に対するよりオープンな態度と、歴史的研究と心理学的研究を意識的につなぐ姿勢が認められる。

実際、J・レヴィユは、『宗教史雑誌』の編集に当たるようになるとすぐ、未開宗教の専門家レオン・マリリエを共編者として抜擢し、ヴェルヌの重視しなかった「非文明人の宗教」により多くの重要性を与えている（たとえそれが宗教進化論の図式を強化するにすぎなかったとしても）。

他方、彼の心理学的アプローチは、宗教心理学的研究としては、ある種特異なものとして位置づけられる。それは、史料に依拠している点で、クザンのような19世紀前半の心理学とは異なる。また、宗教を病理と見なす傾向のあった19世紀後半の一般的潮流からも区別される。それは、W・ジェームズの宗教心理学がフランスに導入される前の時代にあって、科学的理性を越えるところに宗教の場を確保する立場からの歴史研究なのである。

## 社会学的方法の導入

デュルケムが『社会学年報』に書いた「宗教現象の定義について」（1899年）は、宗教をアプリアリオリに定義するマックス・ミュラーやA・レヴィユを名指しで批判している。そして彼は、科学的な宗教の定義に至るためには外から観察可能な「宗教的現象」や「宗教的事実」の検討からはじめなければならないと主張している<sup>(37)</sup>。デュルケム自身は高等研究院の第5部門に身を置くことはなかったが、そこにアンリ・ユベールとマルセル・モースという2人の弟子を送り込んでいる。

ユベールは「ヨーロッパの未開宗教」を担当した。これは、「キリスト教文学」を担当していたサバティエの死にともない新設された講座である。モースは、「非文明人の宗教」を受け持っていたレオン・マリリエの死後、同講座を引き継いだ。ただし彼は、前任者との違いを強調している。前任者は「宗教心理学」の立場から、「一般的な心理学の法則に還元することで宗教的事実を説明したと考えていた」。だが「宗教的事実は、他の宗教的事実や社会的事実によって説明されなければならない」。またモースは、「非文明人の宗教」という講座名自体を疑問視する。「非文明人などいない。異なる文明の人びとがいるだけだ」。宗教進化論者は、「未開人」の感情をあまりに素朴に解釈している<sup>(38)</sup>。

こうして高等研究院の第5部門に足場を得たユベールとモースは、「個人の自律性と尊厳」という大義を振りかざす「自由主義的プロテスタントの神学的伝統」と戦うことになった<sup>(39)</sup>。例えばモースは、ティーレの『宗教学入門』を取り上げて、キリスト教中心主義的な宗教進化論を徹底的にこきおろしている。「ティーレ氏にとって、宗教学は宗教哲学から区別されていない……。こうした諸宗教の一般的分類は研究の道しるべにはなるが、科学的に確かなところはない」<sup>(40)</sup>。ユベールは、シャントピー・ド・ラ・ソーセーの『宗教史概論』のフランス語版序文で、宗教的事実を心理学の観点からでなく、社会的事実として扱うべきことを強調し、A・レヴィユの宗教の定義を批判している<sup>(41)</sup>。

社会学派の躍進により、自由主義的プロテスタントの影響力は後退していった。そして彼らの未開宗教への注目は、聖書の宗教を重視するそれまでの傾向を相対化した。彼らは、宗教進化の歴史をたどりながらキリスト教を頂点に位置づけるやり方をやめ、宗教現象を構成していると思われる要素の分析を進めていった。

## それからの第5部門

1906年にA・レヴィユ、そして1908年にJ・レヴィユが相次いで世を去ると、進化論を下敷きにした心理学的・神学的な宗教史叙述は急速に衰えていく。そして、この機をとらえて、モーリス・ヴェルヌの宗教史が復権してくる（彼は1913年から1923年まで部門長を務めている）。史料に依拠した文献学的研究という彼の基本的なスタンスは変わらないが、他方では態度の軟化も窺える。これ以降、高等研究院の第5部門の宗教研究を支配していくのは、史料をもとにした厳密な歴史研究と、人類学的・社会学的な研究の二つの大きな柱である。ジュール・トゥタン（「ギリシャとローマの宗教」1898年～1934年）、シャルル・フォセー（「アッシリア・バビロニアの宗教」1906年～1937年）、ウジェーヌ・ド・ファイユ（「キリスト教文学と教会史」1894年～1929年）などは、厳密な歴史研究の側に分類されよう。これに対し、ユベールやモース、マルセル・グラネ（「極東の宗教」1913年～1940年）、ジョルジュ・デュメジル（「比較神話学」1935年～1968年）らは、人類学的・社会学的研究の系譜に位置づけられよう。もちろんそこに相互交流がなかったわけではない。また、レヴィユ流の宗教心理学は潰えたとしても、神秘主義に積極的な価値を認めるアンリ・ドラクロワやジャン・バリュージの研究が、制度的な宗教学にも刺激を与えていくだろう。第5部門の研究者のなかでは、とりわけモースやエティエンヌ・ジルソンが、複合的なアプローチを洗練させている。だがそれを論じるには、別稿を書き起こす必要がある。

付記 本稿は、2007年11月に審査を経た博士論文*L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIXe siècle en France*, Université Lille 3 et EPHE (codirection)の第3部 (pp.366-456)のエッセンスを「制度化」の点に絞ってまとめ直したもので、重なる部分が多い。なお、本稿は平成20年度科学研究費補助金（日本学術振興会特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

註

- (1) Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, L'Harmattan, 1999.
- (2) 筆者は別のところで、コントとルナンを比較しながら、19世紀前半と後半の「宗教の科学的研究」の違いを指摘している。伊達聖伸「コントとルナン——実証主義的宗教史の今日的可能性と不可可能性」市川裕・松村一男・渡辺和子編『宗教史とは何か【上巻】』リトン社、2008年、pp.11-36.
- (3) Claude Langlois et François Laplanche (éd.), *La science catholique : L'« Encyclopédie théologique » de Migne (1844-1873) entre apologétique et vulgarisation*, Cerf, 1992.
- (4) Émile Poulat, *Liberté, laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf, 1987, pp.288-291.
- (5) Cf. François Laplanche (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, t.9, Beauchesne, 1996, p.IX.
- (6) Frédéric Lichtenberger (éd.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Sandoz et Fischbacher, t.1, 1877, p.II.
- (7) François Laplanche, « Philologie et histoire des religions en France au XIXe siècle », in Jean Baubérot (et. al.), *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Études*, Cerf, 1987, pp.33-48.
- (8) 宗教学の比較神話学からの脱却については、1860年代以降の英国人類学（タイラーやラングなど）の発展も無視できない——ただしフランスではその導入がやや遅れた。いわゆる「未開社会」の宗教の研究は、比較神話学にとって重要だった「印欧語族の宗教」や「セム語族の宗教」を相対化したからである。
- (9) Franck Storne, « Albert Réville », in André Encrevé (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, t.5, 1993, p.413.
- (10) Albert Réville, *Essais de critique religieuse*, Joel Cherbuliez, 1860, p.375.
- (11) Jacques Marty, *Albert Réville, sa vie, son œuvre*, A. Coueslant, 1912, pp.123-124.
- (12) Maurice Vernes, « De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque », *Revue scientifique*, février 1879 ; repris dans Maurice Vernes, *Mélanges de critique religieuse*, Sandoz et Fischbacher, 1880, pp.301-313. さらにヴェルヌは、中等・初等教育でも宗教史を教えるべきだと主張しているが、ここでは立ち入らない。
- (13) Émile Littré, « De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque par Maurice Vernes », *Philosophie positive*, mai-juin 1879.
- (14) もっともレヴィユは、コレージュ・ド・フランスの宗教史講座を担当するようになってからは、イギリス系の人類学的研究の成果を積極的に取り入れ、いわゆる未開社会の宗教も扱っている。

- (15) Albert Réville, *Essais de critique religieuse*, op.cit., p.367.
- (16) Albert Réville, « Ernest Renan », *Revue de l'histoire des religions*, t. 26, 1892-2, p.222.
- (17) Émile Poulat, *Liberté, laïcité...*, op.cit., p.308.
- (18) Paul Robiquet (éd.), *Discours et opinions de Jules Ferry*, t. 3, Armand Colin, 1895, pp.233-241.
- (19) Henri Maret, « Situation actuelle » (1865), cité dans Bruno Neveu, *Les Facultés de théologie catholique de l'Université de France (1808-1885)*, Klincksieck, 1998, pp.377-380.
- (20) 15 décembre 1884, *Journal Officiel*, Chambre. Débats parlementaires, p.2799-2802.
- (21) これに対し、パリ（ストラスブールから移転）とモントーバンにあったプロテスタント神学部は、1905年の政教分離法まで国家の予算によって維持された。また、1885年に消滅したのは国立のカトリック神学部であって、私教育の枠組みでは1875年以降5つのカトリック大学が設けられた（パリ、リヨン、リール、アンジエ、トゥールーズ）。Claude Bressolette, « De l'École de Théologie à l'Unité d'Enseignement et de Recherche de Théologie et de Sciences religieuses », in Joseph Doré (éd.), *Les cents ans de la Faculté de théologie*, Bauchesne, 1992, pp.20-63.
- (22) AN (Archives nationales) F17 13116.
- (23) ここでは、professeur adjointを「助教授」、maître de conférenceを「准教授」と訳した。
- (24) AN F17 13159.
- (25) ロワジーに代表される「モデルニスムの危機」も、この文脈で理解する必要がある。
- (26) Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des « sciences religieuses » en France (1879-1908) : Une entreprise protestante ? », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, t. 140, janvier-février-mars 1994, pp.33-80.
- (27) AN F 17 13618.
- (28) Maurice Vernes, *L'histoire des religions : son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Ernest Leroux, 1887, pp.21-22.
- (29) Ibid., pp.33-34.
- (30) Maurice Vernes, « L'introduction », *Revue de l'histoire des religions*, t. 1, 1880-1, pp.1-2.
- (31) Albert Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Fischbacher, 1881 (3e éd.), p.34.
- (32) Albert Réville, *Essai de critique religieuse*, op.cit., pp.XXXVI, XLV, LVI..
- (33) Albert Réville, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, Fischbacher, 1880, p.8.
- (34) André Encrevé, « La première crise de la Faculté de théologie de Paris : La démission de Maurice Vernes (1882) », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, t. 136, janvier-février-mars, 1990, pp.77-101.
- (35) Jean Réville, « Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France » (prononcée le 17 avril 1907), *Revue de l'histoire des religions*, t. 55, 1907-1, pp.194-195.
- (36) Jean Réville, « L'histoire des religions, sa méthode et son rôle d'après les travaux récents de MM. Maurice Vernes, Goblet d'Alviella et du P. Van Den Gheyn », *Revue de l'histoire des religions*, t. 14, 1886-2, p.359.
- (37) Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux » (1899), *Année sociologique* 2

- (1897-1898), *Journal sociologique*, PUF, 1969, pp.159-160.
- (38) Marcel Mauss, « L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non-civilisés à l'École des Hautes Études », *Revue de l'histoire des religions*, t. 45, 1902-2, pp.38, 43, 54.
- (39) Ivan Strenski, « L'apport des élèves de Durkheim », in Michel Despland (éd.), *La tradition française en sciences religieuses : Pages d'histoire*, 1991, pp.117-118.
- (40) Marcel Mauss, « La science religieuse selon Tiele » (1899), in *Œuvres* 1, Minit, 1968, p.544.
- (41) Henri Hubert, « Introduction à la traduction française », Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, tr. par Henri Hubert et Isidore Lévy, Armand Colin, 1904, p.XIII.

# L'institutionnalisation des sciences religieuses en France : Les rapports avec la théologie, l'histoire, la psychologie et la sociologie

Kiyonobu DATE

Cet article a pour but de mettre en relief les caractéristiques essentielles de la version « institutionnelle » des sciences religieuses en France, notamment celles des dernières décennies du 19<sup>e</sup> siècle. Nous nous attarderons d'abord à éclairer la connotation des mots « science(s) religieuse(s) » et « histoire des religions ». Puis, nous examinerons la propagande d'Albert Réville et de Maurice Vernes pour instituer cette nouvelle discipline académique dans leur pays. C'est dans ce contexte qu'une chaire d'histoire des religions est créée au Collège de France (1880) ainsi qu'une nouvelle section à l'École Pratique des Hautes Études (1886). Nous nous intéresserons à ce qui sépare cette nouvelle science de l'ancienne théologie catholique. Or, nous allons aussi découvrir certaines similitudes implicites entre elles. Nous suivrons ensuite le développement méthodologique de cette science : l'histoire historicisante de Maurice Vernes, l'histoire évolutionniste psychologique d'Albert et Jean Réville, et enfin, la sociologie anthropologique des durkheimiens (Henri Hubert et Marcel Mauss). C'est à travers les débats parfois violents entre ces chercheurs que se développe la jeune discipline académique. En effet, c'est grâce à l'intervention sociologique que l'allure protestante de la 5<sup>e</sup> section de l'EPHE s'atténue et que les caractères christiano-centristes des études religieuses se relativisent.