

## 宗教学とその外部

——ヴァールデンブルクの近著\*、及び宗教学基礎理論に  
関するその他のドイツ語文献をめぐって——

深澤 英隆

概論形式での知識の呈示を前にして抱く想いはひとにより様々であろう。ある者はそこに動的であるべき知の不当な固定化や規範化を見るであろうし、またある者はそこに方向づけのための体系的準拠枠を見出し、まずはこれを肯定的に受け止めるだろう。宗教学について言えば、その概論的叙述が内外の研究史の節目節目に現われ特定の機能を果たしてきたことは、その内容をどう評価するかということとは別に、学史上の事実である。いささか皮肉に言えば、宗教学概論は、ある時はその時代に支配的な「通常宗教科学」を体系的に集約し、またある時はそうした「通常宗教科学」の新たなパラダイムを規範的に生み出したと言える。

戦前から続いているドイツのGoschen叢書は我が国の岩波全書の範ともなった概論のシリーズであるが、「体系的宗教学入門」の副題を持つJacques Waardenburg（以下Wと略記）の近著はその一冊として刊行された<sup>(1)</sup>。すでに長年にわたり宗教学の方法論を集中的に論じてきたWがあえて宗教学の体系的叙述を行ったことは、それだけで十分注目し得る出来事であり、事実ZMR誌などもSeiwertによる異例に長文の書評を掲載している<sup>(2)</sup>。

Wの近著の大きな特徴のひとつは、それが宗教学の基礎論上の問題をある程度集約して、体系的に論じている点にある。そこで以下では書評論文という形で、Wの同書を少し詳しく検討するとともに、同様の問題群を論じた最近のドイツ語文献をも併せて、同時に論評を加えてゆきたい<sup>(3)</sup>。

一見したところ多様な問題群を見事に組織化し、極めて整然とした構成をもつ本書が、子細に検討するに従い様々な不備と内的矛盾を露呈せざるをえない理由のひとつは、本書の意図の多面性に求められよう。宗教学全般の入門的叙述と学説史及び方法論の独自の体系的総合の構想、さらに自己の解釈学的宗教現象学の呈示といった、限られた紙幅の中では共存のむずかしい複数の動機が本書には含まれている。全体の章立ては、Ⅰ宗教と宗教研究、Ⅱ宗教の歴史学的研究、Ⅲ宗教の比較研究、Ⅳ宗教の文脈的研究、Ⅴ宗教の解釈学的研究、となっている。このうちⅡ～Ⅳまでは一般向けの概説の色が濃い部分であるので、特にⅠとⅤを中心に、以下に示す四項目から批判的検討を行うつつ、同時に関連する基礎論的諸問題に考察を加えてゆきたい。

### 1 宗教概念

宗教学の組織的叙述といえ、かつては宗教（*die Religion*）の定義が先置されるのが常であった。しかしこの何十年かの間に、少くとも一般的な科学方法論の中では早くから自明であった事実、つ

まり定義の根本的な措定性格ということが、過去の様々な本質論的宗教定義の批判的検討と併せて了解されるようになって来たと言えよう。宗教概念 (Religionsbegriff) という語がしばしば「定義」という用語に代って、ないしそれと同義に用いられるようになって来たのも、かつて定義というものに付与されていた definitiv な属性に代えて、定義の措定性格、暫定的・発見的な性格を強調するという意図が背後にあるものとも考えられる<sup>(4)</sup>。とはいえ宗教の「概念」も研究者の宗教についての前理解を含むことに変わりはなく、また様々な形で研究作業に規範的に作用することは定義一般と同様である。重要なのは——これは宗教概念にとどまるものではないが——先行規定、対象接近と発見、理解の修正という循環的な理解のプロセスの全体をその個々の契機において十分意識しておくことであろう。従って宗教の暫定的定義＝概念規定の過程においてもこうした理解構造全体の意識化と形式的把握がなされている必要がある。

定義ないし概念が措定的なものであるとはいっても、純粹に名目論的な定義が役に立たないことは夙に指摘されてきた。その点からすれば「学的」な宗教概念は日常的言語用法における「宗教」なる語＝概念の内包とかけ離れるものではありえない。一方で日常的宗教概念の内在的・意味論的記述ではなく、宗教の同定と理論的把握のための基礎概念の設定が問題である以上、その宗教概念は一種の統制的概念としてある程度の一義性と抽象性をもたざるをえない。日常的な宗教概念と「学的」宗教概念とを安易に区別する立場はナイーヴと言わざるをえないが、理論的宗教概念が日常的宗教概念からある疎隔を伴ったものたらざるをえないのも事実である。ここでも先に述べたと同様の循環が二つの意味の極の間に顕われている<sup>(5)</sup>。

以上の形式的問題に加えて、宗教の定義＝概念の内容のひとつの重要な変化を指摘することができる。すなわち神学と自己を峻別しようとする立場からの宗教定義・宗教概念は、すでにその内容規定において自己の経験学的・人間学的立場を明確化しようとする傾向が見られるのである。往時の宗教定義は多く、超越的・超経験の対象契機を内容規定の内に含んでいた。その場合——宗教現象学に端的に見られたように——宗教の定義は元来、宗教的对象契機についての存在判断の停止の上に、信仰者自身の宗教理解をいわばメタ言語レベルにおいて祖述・再構成するはずであったのに、いつのまにかそれが存在判断を含む対象言語にすり代っている場合が少なくなかった。近年の宗教定義・概念の多くが、宗教の——広義での——人間学的側面に定位し、また超越的契機を含む場合でもそれが「信仰者の自己理解にとっての」というメタレベルでの言及であることが明確化される傾向にあるのも、こうした点への反省がその背後にあると考えられる。ちなみに他の諸国にくらべてドイツではこうした反省の一般化がかなり遅れたといえることができる。

Wの近著では宗教概念の規定の試みがことにⅠ及びⅤの二章で繰り返し行なわれている。それが様々な難点を含むことは以下に見る通りだが、ともかくWの作業の根底には今述べたような諸事情が潜んでいるものと思われる。これは以下に紹介する西ドイツの他の基礎論的論考においても同様である。

Wにとって宗教学が宗教を「人間現象」(S.9)として、「文化表出態」(Kulturäußerung, S.15)としてとらえること、ないしそうした局面から主題化することは、それ自体正当化を必要とせぬ前提で

ある。ここでWが意図しているのはしかし、何らかの最終的存在判断を伴うような人間学的還元ではなく、人間の意味志向的現象である限りでの宗教の理論的把握であり、Wが繰り返し行う宗教の概念規定もこの視角を反映している。I-AでまずWは、宗教の概念を以って通常指示される諸現象に共通する「本質的徴標」を「宗教的に解釈された現実、経験、規範」の各項で述べる。これらの徴標は、「歴史上の『顕在的』宗教の最初の同定のために」(S.19)最も重要なものであるとされる。内容は世界の多層性と他なる実在の想定、その経験、また宗教的規範の背後にある超越的審級などをルールに特徴づけたものであって、特に注目すべき点はない。続く「宗教の更なる諸徴標」では一方、以後のW自身の宗教概念に直結する「事情」(Sachverhalt)が列挙される。つまり「宗教的人間は超経験的な、『彼』にとって(メタ規定!)聖なるものに関わり」、それとの関連で所与の事実世界を見る(S.23)。一方志向された実在としての宗教的実在は、人間の意味付与と方向定位の「終極的基盤」として顕れる(S.24)。

以上の論議がWの主旨によれば「日常的言語用法の意味での『宗教』概念」(S.29)に依拠したものであるとすれば、今や「より正確な概念規定」(ibid)がなされる必要があると言われる。Wの論議が一見整合的な概念構成に基づいているように見えながら、いささか場あたりな性格を示すのはここからである。I-B-2「問題としての宗教概念」でWは、我々の言葉で言えば宗教概念の暫定性格、また文化的負荷性などを指摘している。その場合Wは、先にあげた宗教概念の拘束性をはじめとする、宗教概念の単一性と宗教の複数性をもたらす様々なレベルでのアポリアに部分的に気づきながらも、「問題をオープンにしておく」と言ったまま立ち入ろうとしない(bes. S.33)。Wの関心は「宗教研究の自存性」を支えるような宗教概念の「暫定的規定」にむけられる(S.34)。ここでWが示す宗教概念は以下のようなものである。「我々は宗教を抽象的レベルにおいては何よりも定位Orientierungとして、諸宗教を一種の定位の諸システムOrientierungssystemeと把握する」「定位システムは人間に……意味体系的な枠組を通じて自己の位置を知る、すなわち定位することを可能にする」(ibid)。この定式の人間学的性格はあらためて言うまでもない<sup>(6)</sup>。既述のようにこの方向での宗教概念はひとつの趨勢となっている<sup>(7)</sup>。ここで問われるのは、他の定位システムと比べて宗教の定位システムの特徴は何か、何がある定位システムを宗教たらしめるかとの問いである。まず上記の概念規定に続いてWは諸宗教が「特殊な定位システム」であるとした上でその特徴を列挙する(S.34-35)。そこではしかし上に日常的な宗教概念の示す諸徴標としてあげられたものが再び同じように列挙されているにすぎない。これではしかし日常的な概念と区別された学的宗教概念というWの主旨は定かならぬものとなってしまう。しかもWの依拠する日常的宗教理解は正にヨーロッパ語=概念のReligionの内包に外ならない。これが、「十全に文化の複数性に見合った宗教概念」(S.33)と言い切れるかどうかは疑わしい。もちろんこの宗教概念をあくまで暫定的・措定的なものとして受け入れてもよい。しかし宗教を宗教とする条件をめぐってWがすでに行っていたもうひとつの定式化が問題を難かしくしてしまう。すなわちI-B-1でWは述べる。「まずある事象は、それ自体の文化的コンテキストにおいて宗教的意味が与えられる時のみ宗教的と呼ぶことができる。同一の現象がひとつの文化では宗教的意味を担い、他では担わぬということがある。その事象が現実

宗教的か否かは、文化の枠組が決定する」(S.31「現実宗教的」ということの意味については後出)。ここで言われているのは、(間)主観的な意味付与が宗教を宗教とする、という規準である(詳しくはなおS.244)。しかし問題を単純化して考えてみても、第一にこの宗教的意味の内容が先に見た如き通文化的の徴標を持つとされるならば、何も主観の意味を持ち出すには及ばない。第二にもしそれが主観＝伝統ごとに異なるならば、それを「宗教的」と同定する(ないしヨーロッパ的概念としての *religiös* の等価物であると同定する)ことは、当事者的にそう明示されていない場合にどこまで可能であるか、との疑問が生ぜざるをえない<sup>(6)</sup>。

研究者の意味と当事者的意味との二分はしかし、Wの宗教概念のもう一つの側面にとっては不可欠であり、ある意味で整合的である。これは従来「包括的な宗教定義」と呼ばれてきたものに関わる問題である。主観的ないし公共的に「宗教」とは考えられていないが、ある視点からは「宗教的」と見えるようなイデオロギーの構成物を宗教研究の対象とするか否か、それを宗教概念の内に包摂すべきか否かということが古くから論議されて来た。Wはこれに肯定的に応じ、二種類の対概念を導入する。まず I-B-1 で導入されるのが *wirklich religiös* (現実宗教的) / *wirksam religiös* (宗教作用的) の対概念である。前者は当事者により「宗教的」と見なされている場合であり、後者は、ある事象が「研究者の判断により当該の人間にとり『終極的』な意味、『絶対的な』妥当性を持つ」と考えられる場合である(S.31)。これと対応して——しかし奇妙にもこの第一の対概念との関係が明示されぬままに——V-Cにおいて主題的に論じられるのが、*explizite Religion* (顕在的宗教) / *implizite R.* (潜在的宗教) の対概念である。これらの概念の示す細かな難点はここではこれ以上問わない<sup>(6)</sup>。上来の批判との関連で次の事は言えよう。つまりWの考える研究者の宗教概念と当事者的なそれとの包摂関係がここでいささか錯綜してこざるをえないのである。一見すると研究者の概念が主観的・当事者的なそれ(*wirklich rel. / explizite R.*)と特殊研究者的なそれ(*wirksam rel. / implizite R.*)を包摂するかに見える。ここで殊更に主観的・当事者的宗教を同定する目的が問われて来る。またWの考え方からすると、当事者的宗教概念＝意味は取りあえず研究者の概念＝意味とは独立に自存している。それを非当事者がどこまで宗教概念＝意味として余さず同定・把握できるか、また研究者概念がその当事者概念を余さず包摂しうるか、が問題となってくる。こうした点に関しWは一貫しておらず、ある時は上に引用した箇所からも分るように、「顕在的宗教」(Wの意味では当事者的宗教)の同定基準として研究者の宗教概念の内包がそのまま掲げられ、ある時は全くトートロジカルに、宗教的志向を宗教的志向たらしめるのは、その志向が自らを「宗教的」とであると表明した時である、と言われる(S.244)。さらに最終章の末尾で宗教を「記号体系」として特徴づけた箇所Wはそれを「我々が『宗教』と呼び慣わしているもの(*was wir eine ‚Religion‘ nennen pflegen*)の諸エレメント間の被解釈的意味連関」(傍点筆者)などと不用意に言う。結局Wは宗教概念の一般的・日常の意味(公共的内包)、学的・研究者の意味、主観的・当事者的意味を区別すると言いながら混同している、ないし殊更に領域的に区別しながら、三者の論理的関係を明確化していないと言えよう。

宗教学に一般的な宗教概念を歴史的、思想史的考察を通じて、また宗教伝統ごとに相対化する試

みは近年少なくない<sup>(10)</sup>。W自身もこの点は繰り返し強調している (bes. S.250ff.)。こうした洞察を宗教の体系的考察に結びつけるために必要なのは、宗教概念の不用意な「厳密化」でも、認識目的自体の反省を欠いた「有効な」定式化の追求でもなく、宗教概念と理論形成の関係についての全体的視野を獲得することであろう。さらに、言うまでもなく、自然科学的对象と異なり宗教学の対象はそれ自体意味的分節を遂げており、自己理解の契機を含む人文的事象である。Wのようにこの契機をも理論中に取り入れようとするならば、それに対し外在的關係にある研究者の概念との関係が明確にされなければならない。いずれにしても日常的、当事者的、研究者的と仮に三者に分けた宗教概念は相互に規定しつつ規定される関係にある。こうした循環関係は一伝統さらには一国語の内て起っているのみでなく、今日では複数の伝統間で、地球規模で生起していると考えらるべきであろう。

## 2 方法の問題——解釈学的研究について

冒頭に言ったように、Wの著作は、宗教学の諸方法を紹介しつつ、それを体系的に関係づけるという志向を持っている。それが成功しているか否かは次節で見る通りである。Wは史的、比較的、文脈的 (説明学的諸学科)、そして解釈学的宗教研究の相補的關係を強調しているが、終章で扱われる解釈学的研究に力点が置かれていることは、Wの従来の立場からも明らかである。そこで体系論の前にWの言う解釈学的研究の問題点を指摘しておく。

Wはまず解釈学的探究を「宗教的諸事象の解釈学的探究」と「諸宗教の解釈学的探究」とに二分する。この宗教的「諸事象」(Tatbestände)は、Wにより、宗教的意味性格を担う宗教のエレメントにして、宗教研究の第一次的对象のようなものと考えられている(S.31)。宗教的事象と宗教のこの区別は、終章のみでなく全体に及ぶものである。しかし第一に両者の関係が詳述されず (明示的にはS.32, 36参照)、また第二に宗教という実体化を避けて、それを事象へとアトム化して抽象度を落としただとしても、それがまた「宗教的」とされる時、前項で述べた宗教概念のアポリアがそのまま残るわけであり、この区別はあまり有効とは思われない。終章で見る限り、記号体系としての宗教は個々の記号たる宗教諸事象の複合体系としてイメージされている。いずれにせよ適用される解釈学モデルは同様であるから、ここでは「諸宗教の解釈学的研究」の概要を示すにとどめる。

さてWによれば解釈学的研究は「宗教の諸事象の意味 Sinn やそれらが所与の状況において特定の人間や集団に対して持つ意義 Relevanz や指示 Bedeutung」を問うものである<sup>(11)</sup> (S.202)。一方「こうした解釈学的探究にとって諸宗教は現実を解釈するところの記号体系である」(S.40)。Wは事実ないし「事実性」(Faktizität, Tatsächlichkeit)とそれに施される人間の解釈という二分法で事態を把握する。他著ではこの二分法はそれ程ナイーブに前提されているわけではないのでここではこの点は問わない<sup>(12)</sup>。いずれにせよ解釈学的研究は、この事実性に付加される人間の解釈と意味付与作用、それらによって構成される現実複合としての宗教、またそうした意味構成物としての宗教にさらに施される再解釈＝「読み」(Lektüre)という重層的な意味志向現象に定位する<sup>(13)</sup>。

ところでWのこれまでの論著を知っている者は、本書でひとつの変化に気がつく。つまりこれまで「ニュー・スタイルの宗教現象学」と名づけて来た自己の方法を、Wは本書でより体系化した形

で「解釈学的宗教研究」と呼びかえ、その下位分科として、「意味論的アプローチ」（記号体系としての宗教の研究）と「現象学的アプローチ」（人間の志向（性）の研究）を置くのである<sup>(14)</sup>。両分科が解釈学的事態の含む二つの局面に対応していることは容易に察しうる。第一の意味論的アプローチは、宗教という記号＝定位システムを、その客体性において主題化するものと言える。Wの意図からすれば、このアプローチはまた個々の事象の記号論・意味論的分析を総合した宗教理解を呈示するものと思われる。こうした宗教理解は宗教を「宗教的に解釈された記号体系」と見なすが、ここでは「宗教的に基礎づけられた……諸連関は、終極的には人間の生の現実と実在一般の総合的解釈の表出として探究される」（S.237）。同時にWは宗教的記号体系と他の諸体系との関係、両者の交替の力学などをこのアプローチの重要な研究課題として挙げているが、すでに前項で述べた宗教概念をめぐる困難はここでも解消されていない。

第二の「現象学的」アプローチは、解釈学的事態の主観面を主題化する。それは宗教ならぬ「宗教性」、宗教の主観的・志向的現実の経験的探究である（S.235）。このアプローチの中心概念となるのが——そしてただこの概念のみがこのアプローチを「現象学的」と呼ぶことを根拠づけていると思われるのだが——志向（Intention）の概念である。Wは自己の宗教現象学の課題を「志向研究」（Intentionsforschung）と約言する。言うまでもなく志向ないし志向性は、哲学的現象学において立ち入った規定を受ける基本概念であるが、Wはこれを単純化し、かつ多義的に用いる。Wの志向概念の規定の大まかさは、紙幅の限られた本書のみに限ったことではない<sup>(15)</sup>。まず最も広くは、あらゆる人間の事象が志向的現象であると言われる。これは人間の認識活動と表出活動とを含んでいる。一方「宗教的事象は人間の宗教的志向を含む」としばしば言われる。この場合第一に特定の事象を志向し宗教的事象を生み出す、ないし特定事象に意味付与する人間の志向作用が考えられているが、一方こうした宗教的事象そのものの志向作用——おそらくむしろ意味作用ないし指示作用と呼ばれるべきもの——が意味されている場合もある。さらに志向の語が志向内容・志向的意味と近接して用いられる場合もある。Wが意味論を超えて志向分析のモデルを導入した理由は少くとも二つ考えられる。まずは宗教的記号システムをダイナミックに把握する枠組がこれにより提供される。さらにそうした把握を同時に人間＝主体関係的になしうる道が開かれることになる<sup>(16)</sup>。それではWの言う現象学的アプローチにより明るみに出される志向、ないし志向を明るみに出すことにより明らかとなるものは何か。Wは次のように総括する「主観的現実の諸表出形式における、また客観的現実の主観的解釈における様々な志向を明るみに出すことにより、こうした主観的現実の意味次元へと至り着くことが可能となる」（S.245）。ここから主観的宗教性と言っても、Wの認識目標が心理学的主観性や志向現象のノエシスの側面などではなく、いわゆる主観的意味にあることが分る。

さて、以上の紹介は全く概括的なものではあるが、Wの解釈学的モデルが抽象的に響くのはそのためばかりではない。Wが次々と呈示する記号学－解釈学的図式はどれも抽象度が高く、しかしその反面でモデルの個々の要素に対する分析は不十分なままにとどまっている。記号、表出、志向、志向対象、意味付与、主観的意味、主観的現実といった概念が、立ち入った内容規定を受けることなくそうした図式の構成契機として用いられる。こうした作業が、しばしば世に見られる悪しき解

積学的レトリックにおけるように、半ば実体化された諸契機間をめぐる「意味の運動」の単純な運動学的記述とでも言うべきものに墮してしまう危険は大きい。

ところで、Wの解釈学の構想に一方で統一的印象を与えるとともに、他方でその位置づけを分りなくしている原因のひとつは、Wが自らの構想に関連が深いはずの、記号学、解釈学、さらに現象学的社会学などの成果にほとんど論及することがないという点にある。そうした学への帰属が大事だというのではない。そうではなく、重ねられて来た議論を無視して、宗教学という学科区分を盾にナイーブな理論構成に留ることが許されるかということである。例えば次のような点に疑問が残る。Wの解釈学的議論に最も欠落しているのは「理解」をめぐる問題の考察である。Wがモデル化したような意味の運動を実際に跡づけるのが様々な形式の「理解」であるが、Wはこの点に立ち入ることがなく、Verstehenの語そのものも文中にほとんど現れない。例えば意味論的解釈の項で、象徴解釈の課題として、1. 象徴の事実面の記述、2. 象徴と共同体ないし社会の諸問題や諸要求との関係の解明、3. それと関係する文化・宗教伝統の解明、4. 象徴の潜在的意味の解明、5. 象徴の顕在の意味とその背後にある人間の志向の解明、の五者が列挙されている (S.215-216) が、その図式性は別としても、そこでは理解可能性が当然の如く前提とされている。従来論著でしばしばWは古典的宗教現象学を理解概念と理解の方法の「直観的」性格を批判して来た。その批判そのものは肯綮に当たるが、それがナイーブな客観主義的立場からなされているとすれば、疑問とせざるをえない。ここで言いたいのは理解の技術論の不足ということではない<sup>(17)</sup>。そうではなく、上述の諸学の中で行なわれて来たような、理解の可能性と不可能性をめぐる根本的議論の参照なくして事は済むかということである。宗教学の理解対象はしばしば容易に克服しえぬ疎隔を伴う。「異文化の宗教的人間」というのは「他者理解」の限界例の一つと言えるのである。

Wの解釈学的探究の最終項たる「志向」「主観の意味」の性格が曖昧なままに留まっているのも、この理解論の欠如と表裏一体の関係にある。しかしWが立っているのがなお、19世紀末以来の人間科学の説明学と理解学対立の文脈であることは、事実性と意味(解釈)といったWの二分法原理からも察しがつく。現象学的社会学やエスノメソドロジーなどにおいて今日主観の意味が認識目標とされているのを見れば分るように、Wや他の宗教学者(例えば西独ではFlasche 1981)の主観の意味論は孤立無援ではない。しかし同時に後者はかつて前者が受けたと同様の批判を受ける可能性がある。つまり主観主義的テーマ化ゆえの意味の共同主観的性格の軽視(宗教的意味の探究に関してはこの傾向がなお強まろう)、認識目標たる主観の意味を自存的客体と見なす、逆説的な認識論上の客観主義の傾向、一般に批判的アプローチの欠如などが指摘できよう<sup>(18)</sup>。さらに主観の意味のテーマ化は、ある点で——ヴェーバーに端的に見られるように——主観領域の合理化的把握という特質を持っている。問題は宗教的主観が、こうした述定的意味のレベルでのみとらえ切れるかという点にある<sup>(19)</sup>。Wはこうした問題には立ち入っていない。そもそも意味の規定がWでは曖昧なままに終っている。ある時にはWにより意味に代って最終的認識目標される「志向」は、宗教現象学ならぬ宗教経験への現象学的アプローチにも見られるように、主観の前述定的レベルとも関係して来る概念である。Wをはじめとする宗教学の主観の意味論者は少くともこうした主観の諸レベルの連関

を明確にする必要がある。

### 3 体系的宗教学の課題

すでに繰り返し述べたように、Wは宗教学の体系的な叙述というにとどまらず、宗教学の統合・体系化の意図を明らかに持っている。こうした体系的ないし組織的宗教学（systematische Religionswissenschaft）への志向は西ドイツの宗教学にも近年特に見受けられるものである。

Wの体系化の骨子は簡単なものである。Wによれば、まず特定のアプローチのみと結びつきそのみを許すような宗教定義を断念した上で、諸方法の併存を肯定的なものにとらえる必要がある。この「研究フィールド」としての宗教研究には四つの方法的アプローチが存在する。それが史学的、比較的、文脈的、解釈学的の各方法であり、それぞれ宗教の「通時的・史的」、「記述的・現象学的」、「文脈的・社会科学的」、「解釈学的に解明される指示的ないし意味的」アスペクトを解明する。これらのアプローチからなる「マルチ・パースペクティブ」なアプローチは、四つの方法ないしアスペクトの各々が絶対視された場合に生ずる四つの危険、すなわち「宗教史的歴史主義」、「宗教的現象学主義」、「宗教の特定の社会的境位 Verhältnisse の正当化」、「理想化的・神秘化的、グノーシス化的宗教理解」を回避せしめる（S.36-41）。Wは各論の中でこれらの諸方法の相互依存ということを繰り返し強調している。

以上のWの所説に対しては二つの疑問が浮かぶ。第一にWはひとつの方法に拘束された宗教概念を排し、また方法の数だけ宗教概念がある、とも言う（S.40）。しかし、「定位システム」というWの宗教概念は果たして超アスペクト的な宗教概念と言えるだろうか。解釈学的方法固有の宗教定義としてすでに見たようにWは「記号システム」としての宗教概念を掲げた。奇妙なことにWは両者の関連に立ち入っていないが、両者に親和性があることは明らかである。ともかくもWは四方法の併存を語る。そこでは旧宗教現象学の排他主義との断絶は明らかであるが、しかしWが解釈学的現象学に優先性を与え、方法の階梯の終着点を見ている可能性はないとは言えない。第二の疑問は、諸方法の統合をめぐる根本的考察の欠如である。四方法の相互依存の局所的なあり方、また階梯的な重層関係についてWは繰り返し言及しているが、諸方法の共働の可能性がごく楽観的に前提されていると言わざるをえない。それらの諸方法がそう無条件に通約しえないものであることは、学説史上の葛藤が示す通りである<sup>(20)</sup>。

かつてJ・ヴァッハが体系的宗教学を構想した時には、それはもっぱら比較を通じての共時的体系学を意味し、そこには説明学的学科の入る余地はなかった。一方、今日体系的宗教学の必要性が語られる時に常に問題となるのは、個々に細分化し発展した宗教の下位学科群をいかに統合し、様々なアスペクトからの経験知をいかに統一的な宗教理解へともたらすかという課題である。それはなお宗教史学と学科的に区別されて構想される場合もあれば、Wに見られるように宗教史学をも一統合要素として含む場合もある。

Wと比較的近い立場からより科学的に繊細な議論を展開しているのが、Flasche (1981) である。Flascheはまず単一の還元論的宗教理解による宗教理論を退ける。この場合Flascheの反対するのはそれらの理論の存在論的根底——宗教に対し肯定的ないし否定的な——と同時に、なによりも宗教



の多数性と多次元性を前にしての、その問題の単純化 (Reduktion) 的な態度に対してである。Flascheの人間学的宗教概念はすでに紹介した<sup>(21)</sup>。この両者の考え方からして、Flascheにとって「宗教学とは歴史上の宗教的人間の、思推形式と社会・行動構造に沈澱した様々な自己理解についての学」であり、その意味で狭義の自己理解の了解の外に、経済学的・心理学的・社会学的などといった様々な「制約」(Bedingtheiten: この語は明らかに終極的還元項に對置される消極的概念として導入されている)を考慮に入れ、それらを解明する諸学を統合した「統合的宗教学」(integrale Religionswissenschaft)である(Flasche, a. a. O. S.229-231)。主に個別事象を対象とすると思われるこの統合的宗教学に対して、Flascheは「宗教組織論」(Religionensystematik)という名称の下に横断的な宗教研究を考えているが、Flascheによればこれは単なる「認識手段」(Erkenntnismittel)として有用であるにすぎない(Flasche, a. a. O. S.232)。

かねてから体系的宗教学の必要性を説いているAntesは最近の論考の中で、やはり統合的機能を持った体系的宗教学の必要性を説いている(Antes, 1986)。そうした宗教学の作業領域としてAntesは三者をあげる。1. 宗教学の術語<sup>アルミノロギー</sup>の批判的反省と再構成、2. 諸学科の様々な形での統合化、3. 体系的理論の構築、である。最後の項でAntesが述べているのは——これはFlascheとは対照的立場だが——いわば宗教学における「大理論」<sup>グロンドセオリー</sup>の必要性ということである。やはり早くから体系的宗教学の必要性を述べて来たSeiwertも、最近の論考で改めて——彼の場合はやはり宗教史学とは一応切り離された別学科として——体系的宗教学の必要性を論じ、その主課題をやはり宗教理論の形成に置いている(Seiwert, 1988, S.29f.)。

以上の諸論考は課題の端緒を示すものにすぎないが、ここで問題となっているのが何らかの形での方法と知識の総合であることは分る。大理論の形成にしても、今では一学科に基礎を置くのみでは成立不可能であろう。メタ科学で今日「理論間諸関係の理論」(Theorie der intertheoretischen Relationen)が重要な分野になっているのは、なによりも諸科学の「多元論的問題状況」のしからしむるところであるが<sup>(22)</sup>、この状況は宗教学に端的に表れており、従って体系的宗教学は当然ながらそうしたメタ科学的考察を含むものでなければならない。とはいえ厳密になされるならば、そこでの論理的、認識論的、科学論的考察は極めて複雑なものとならざるをえないであろう。以下にごく簡単にいくつかの展望を示しておく。

ドイツ語圏以外に英語圏でも、いわゆる統一科学的構想から宗教諸学を統一的に把握しようとする(その上でさらに宗教学を他の実証科学との統一性の下に置こうとする)傾向が一部に見られる。次項で見るとような宗教学の根本的性向からして、こうした動きが生ずるのは容易に理解できる。そこではしかし批判的合理主義のいわばラディカルな側面——経験科学の基礎言明前提の決断的性格の指摘——は全く捨象され、ポパー流の反証理論がいわば定式として応用されるにすぎない。しかしこうした狭い科学主義的・反証主義的態度がもはや維持しえぬものであることは多言を要しまい<sup>(23)</sup>。こうした規範的・拘束的科学形式の下での統合が不可能であるとする、例えば代案として、人間現象の階層性に於いた諸学科の階層的關係づけというモデルなどが浮ぶ。この場合もしかしある学科に普遍的な特権を与え、固定的階層關係<sup>トポグラフィ</sup>を想定することは許されまい。諸学科間のネットワーク

関係は、決して固定的階層を成さず、相互に基礎づけつつ基礎づけられる関係にあり、その時々々の認識目的によって諸学科は相対的にその位置価 (Stellenwert) を変えるというのが実状であろう。またそもそも諸学科を安易に通約可能であると見なすことも許されまい。実際、多元性を形造っている諸学科は、単なる併存関係にあるのみでなく、多かれ少なかれ異なった認識要求を持った葛藤状況の中にある。そうした状況を作り出しているのは、単に各個科学の構成原理の相違のみでない。その背後にある認識関心同志の衝突も少なからぬ葛藤要因として働いている。体系的宗教学に内属すべきメタ科学的基礎論には従って、既存の宗教学諸学科の無批判的な統合ではなく、潜在的な認識関心の抽出をも含めた過去及び現在の宗教学的諸伝統の批判的検討が不可欠となって来る。

#### 4 宗教学とその外部

これまで述べた課題はなおいわば宗教学内方法論の領域に属するものである。しかし科学論的批判・反省が深められるならば、宗教学そのものの外枠を作っているところの自己理解・自己限定も問題化せざるをえない。

宗教学の経験学的存立ということはWにとっては自明の前提であり、それ自体は反省されない。むしろ2-E「今日の宗教研究に寄せて」では、宗教及び宗教学は非合理的であるとの一般通念を図式的に措定した上で、それに対して宗教学の方法と認識目標の合理的性格を強く擁護している<sup>(24)</sup>。

「宗教学の課題領域の画定」に関してより詳しい議論を展開しているのがBerner (1983) である。Bernerにとっても——理解学と説明学との相補的综合からなる——宗教学の学科的自存性は疑いがないものである。それと同時にBernerは、いわば前科学的と目される宗教理解が無作為に持ち込み、また科学主義的な宗教学が強く排除するいくつかの問題をとり上げる。すなわち真理性問題や価値問題や倫理的判断の問題、また宗教学のイデオロギー批判的機能や芸術的機能などである。Bernerはこれらの問題領域の重要性を認めながら、科学的な論証レベル (Argumentationsebene) と他の (真偽論的、倫理的、美的 etc) 論証レベルとの混同を戒める。制度 (Institution) としての宗教学は不可避免的に上述の諸問題に対し関与的に存立する。しかし狭義の、命題体系としての宗教学からはこうした問題への関与は排除されねばならない、というのがBernerの立場である (Berner, a. a. O. S.109f. 113f.)。宗教学といわばその外部とがこのようにして画定されて来る。Bernerのみではなく、こうした問題群の宗教学にとっての位置づけの再検討が広く宗教学基礎論の課題のひとつと見なされていることは事実である。ある意味でそこに遅まきながらソフトな科学主義<sup>(25)</sup>への宗教学の移行が看取されるのかも知れない。いずれにせよWやBernerの立場が今日のいわば「通常宗教学」を集約していることはまちがいない。そこで最後に、Wを始めとする以上すべての基礎論的論議に決定的に欠けていると思われる一点を指摘して、本稿を終えることにしたい。

宗教学はそもそも宗教的生と神学的思考形式から自己を疎隔せしめ、距離を保つことで、自己同一性を獲得して来た。これがまた近代的学知の——主客図式による対象的方法的構成と自己の歴史性の忘却に基づく——生成の一部をなして来たことは言うまでもない。しかしここにひとつの皮肉な事態が生じる。宗教と近代科学とは原理的に対立すると一般に考えられている (一般常識は、宗教学のみならず近代科学一般を宗教からの自己解放ととらえる)。外ならぬその宗教を対象領域と

する宗教学は、とりわけ宗教及び神学を自己と接し自己を脅かす外部として措定することにより、より深く近代的学知の中にはまり込んでいったのである。ここでの内部と外部の区別はしばしば流動的様相を示すが、方法論の面では宗教学の近代科学としての性格が常に強調された。自己の原理と最も鋭く対立する真理性要求を内包した事象を対象に持つ宗教学の特殊性がここにあり、今日なおしばしば宗教学が科学主義的態度に固執せざるをえない原因もここに見出される。かくして宗教学はもっぱら宗教的生と神学に相対して自己を画定しようと努める限りで、自己忘却と自己充足とに陥る。これは神学の側でも同様であり、そこには一種の共犯関係がある<sup>(26)</sup>。しかし互いに向き合った両者が各々自己に向きなおし、省察を深めるならば、近代原理——神学もまたその根拠をこの原理に負っている——による学知そのものが今やその堅固な土台を失いつつあることに気づかざるをえないだろう。

宗教学基礎論に今必要と思われるのは、こうした科学主義的な自己同定の地平を超えた地平から自己を対象化し、その広い意味での超越論的な構造を明らかにしてゆくような視点であろう。これは前項で示唆した科学内方法論をもう一段超え出した反省知の立場を意味する。従来宗教学はこうした立場を「哲学」として自己の外部に押しやって来た。しかしここで問題なのは学科としての「哲学」を参照するというものにはとどまらない。いうなれば今日哲学もそこに参与しているところの反省的生活動に宗教学者も入ってゆくということなのである<sup>(27)</sup>。

そうした反省知は具体的には様々な形をとってゆくであろう。ただ次の点に注意すべきであろう。宗教学の学的諸前提を明るみに出し、さらに宗教学という文化形象の存在根拠を抽出するであろう。そうした反省がまずは宗教学の諸々の拘束性、被投性に関心を集中するであろうことは疑いない。このようにして反省は、益々具体的対象知の場面から遠ざかってゆくだろう。しかし人間の存在性格が「被投的企投」という形をとるとすれば、現に存在し、個別的な方法的知識を益々増大せしめている宗教諸科学の営みとその未来の姿が、いわば学的企投の営みとして、同じ広義の超越論的観点から把握されていかなければならないだろう。ここに、まずは否定とイロニーの運動に立つそうした反省が再び科学内方法論及び経験的・具体的宗教研究と結びついてゆく方向性が、存在するようと思われる。但しそこでなされるのは、もはや旧来の意味での「正当化」ではありえまい<sup>(28)</sup>。

方法的・経験的学科としての宗教諸学の存在意義は疑いない。それらの学科が存在意義をもつのはしかし、それらが最終的に基礎づけられているからではなく、正に内在的超越・克服のための「本質的緊張」(クーン)の場としての共同性のある種の安定性を、それらが現に示しているからに外ならない。この意味で宗教諸学の開放性は、上に述べた反省的生形式とのつながりにおいて、それらの学がやはりひとつの学的生形式であることが意識化されてのみ可能となる。その時また宗教学の外部に放逐されていた真理論や実践論の諸問題が新しい形で回帰して来るであろう<sup>(29)</sup>。上述の共同性の中での活動と、今述べた、無制約的反省を統制理念とする(その意味で真の無制約性としてはおそらく現実化しえないが、制約性を瞬間ごとに遂行的に明るみに出して行こうとする)反省的生活動とのどちらか一方を欠いても、我々は共同性=宗教学そのものの地平の更新へと至り着くことはできないのである。

\* Waardenburg, Jacques : *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Walther de Gruyter, Berlin-New York, 1986(Sammlung Göschen 2228), 277S. 文中の注釈のない頁数指示は本書のそれを表わす。

- (1) Goschen 叢書では筆者の知る限り戦前に以下の如き(比較)宗教学概論が出ている。

Achelis, Th. : *Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft*, 1908.

Frick, H : *Vergleichende Religionswissenschaft*, 1928.

前者では経験的研究と形而上学的・思弁的研究との綜合が宗教学の課題とされている。オットー門下の著者による後者においても、宗教は規範的研究を含むものとされており、その最終章の表題は、「神学学科としての比較宗教学」というものである。

因みにWの著書と類似のタイトルを持った書物に、今世紀初頭の著名な神学者・宗教学者のひとり、Otto Pfleidererの *Religion und Religionen*(München 1906)がある。意味深くもWのそれと逆に「宗教」の一般概念を先置したタイトルを持つこの書物が、宗教の本質規定から始まり、キリスト教を *Religion der Religionen* と同定する(Pfleiderer, a.a.O. S.233) 進化観に立っていることは言うまでもない。

- (2) Seiwert, Hubert : “Religionen und Religion.” Anmerkung zu Jacques Waardenburgs Einführung in die Religionswissenschaft, in : *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft(ZMR)*, Jg. 71(1987), S.225—230.
- (3) 論及する論文は以下の通りである。

- Antes, Peter: *Systematische Religionswissenschaft—Eine Neuorientierung*, in: *ZMR* Jg. 70(1986), S.214—221.
- Berner, Ulrich: *Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Jg. 35(1983), S.97—116.
- Flasche, Reiner : *Religionswissenschaft als integrale Wissenschaft von den Religionen*, in: Flasche, R. und Geldbach, E. (hrsg), *Religionen Geschichte Oekumene*, Leiden, 1981, S.225—233.
- Greschat, Hans-Jürgen: *Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen?* in: *ZMR* Jg. 64(1980), S.259—267.
- Kippenberg, Hans G. : *Diskursive Religionswissenschaft*. in: Gladigow, B. und Kippenberg, H. G.: *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, 1983, S.9—28.
- Piepmeier, Reiner: *Vernunftbegriff—Religionsbegriff—Gesellschaftsbegriff*, in: *Neue Ansätze der Religionswissenschaft*, S.29—57.
- Seiwert, Hubert : *Zurück zum Heiligen*, in : *Spirita* Nr. 2(April 1988)S.27—30.
- Sudermeier, Theo: *Zur Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie aus protestantischer Sicht*, in : *ZMR* Jg. 64(1980)S.241—258.

以上は1980年以後に西独で出た基礎論・方法論関係文献の主なものであるが、いずれにせよ網羅的なリス

トではない。Wがオランダの伝統に属する以上、西独の論著と併せて論ずるのは不整合だとされるかも知れない。しかし宗教学のこうした論議に関する限り、英語圏をも含め、国別に大きな相違はない。本稿はあまり紹介されることのない独語文献の紹介をも兼ねたものと受けとられたい。

- (4) いわゆる暫定的定義、作業定義、操作的定義なども同様の含みを持つが、措定性・暫定性というその主旨が貫徹されない場合も多い。
- (5) 循環のモデルをもち出すことは解釈学的な思考停止を意味するに外ならないとの批難は十分に予想できる。しかし本稿ではWの著作の論評を通じて宗教概念をめぐる事態の輻奏を示唆する以上のことはできない（なお注28を参照）。ここでついでに言えば簡潔な定義の代りに、宗教の多様な次元に及ぶ契機を網羅的に収めた長大な宗教定義が行なわれる場合がある（例えばドイツではK. Rudolph, イギリスではN. Smart）。こうした定義はある意味で簡潔な定義を定義の段階で分析的に解釈したにすぎないと見ることもでき、またいずれにせよ宗教の契機の列挙はどれ程長くとも原理的に網羅的ではありえないということからして、ここでも定義をめぐる問題はそのまま残ると思われる。
- (6) 実際Wのこの概念はA. Gehlen, H. Plessnerらの哲学的人間学の宗教理解と共通のものを持っている。谷口茂『宗教の人間学』（東京大学出版会、1980年）、157頁以下参照。
- (7) 例えばBernier (1983)における固有の「現存在態勢」（Daseinshaltung）としての宗教理解（a. a. O. S.104）、またFlasche (1981)における以下の定義参照。「諸宗教とは、ある（人間の）思いのままにならぬものに向けて秩序づけられた世界説明と世界克服のシステムであり……」（a. a. O. S.339）。
- (8) Seiwertもその書評において同様の矛盾を指摘している（a. a. O. S.327）。彼はまたWの主観意味的宗教概念の同語反復的性格にも注意を促している（a. a. O. S.230）。
- (9) WはI-E-4（S.64ff）で「宗教学のイデオロギー批判的機能」を論じているが、ここでイデオロギー概念、またそれと顕在的・潜在的宗教の概念との関係が明示されないため、叙述の全体が損なわれている。
- (10) 例えばKippenberg (1983), Piepmeier (1983), さらに少し遡るが, Antes, P.: "Religion" einmal anders, in: *Temnos*, Bd. 14(1978)などを参照。
- (11) ここでは便宜的に記号論の基本概念である Sinn 及び Bedeutung を文中のように訳したが、Wは必ずしも術語的に区別して用いていない。英語の対応概念である significance, meaning については別の著作に一応の概念規定が与えられているが、これも常に厳密に用いられているとは思えない。cf. Waardenburg, *Reflexions on the Study of Religion*, The Hague, Paris, New York, 1978, p.93.
- (12) cf. Waardenburg, *ibid.*
- (13) このいわば第一次的、即自的な宗教の意味と、それに対する再解釈的読みによる意味を、Wは以下の如き色々な名称により分ける。「潜在的意味／顕在の意味」（S. 209）、「宗教事象の成立における志向と関心／その読みにおける志向と関心」（S. 210）、「支配的読み／非支配的読み」（*idid*）、「事象の解釈／解釈の解釈」（S. 233, 235）。Wはしかし前者から後者へという研究手順を図式化するのみで、両者の本質的差異、また解釈学的探究にとっての両者の相違などには立ち入っていない。
- (14) しかもこれとは別に、IIで扱われる比較研究も部分的に、「現象学的研究」と呼ばれている（S. 39, 41）。これは旧宗教現象学というニュアンスで言われているが、Wは両現象学の体系内での関係には触れていない。

- (15) cf. Waardenburg, op. cit p.115 ff. なおさらに言えば、宗教的主観におけるこの志向性概念の重視は、やはり神その他の宗教的对象への人間の志向的關係への着目から来る。従ってこうした対象志向性の弱い宗教伝統への解釈学的現象学の適用の有効性がまた問われなければならない。
- (16) Wが他著で intention の概念を特に structure の概念と対置させていることから、こうした事情がうかがえる。Waardenburg, op. cit. p. 117. なお近著の方ではWはこの現象学的方法を、「人間学的解釈学」の一方法と呼ぶ (S.232)。
- (17) こうした技術論的問題については、Waardenburg, op. cit p.98f. に言及がある。
- (18) こうした点については、山口節郎『社会と意味』(勁草書房、1982) 第4章における解釈的パラダイム批判、また大庭健「客観的社会科学と行為論」『思想』第712号、(1983年10月)、233-262頁所収、における当事者主義理論批判参照。
- (19) 解釈学一般による意味次元での主観性の把握は、宗教的経験という以前に、日常的経験における豊かな前意味的地平をも隠蔽してしまうとの見方もある。伊藤徹「解釈と事実」『理想』第638号 (1988年春)、91-100頁所収、参照。
- (20) 事実Wも N-B でWの言う文脈的・説明的方法と他の諸方法との通約の困難さに、人類学における emish-etisch の対立概念なども引きながら触れている。
- (21) 注(7)参照。Flasche はまた人間というもののダイナミックな性格に注意を促している。(Flasche. a. a. O. S.231).
- (22) vgl. Spinner, Hermut : *Pluralismus als Erkenntnismodell*, Frankfurt a. M., 1974, S.167ff.
- (23) ポパー、アルバートらの統一科学構想の問題点については以下を参照。Bodammer, Theodor: *Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München, 1987, S.151ff, 164ff.
- (24) この非合理—合理対立図式はすでに巻頭 (S.9ff.) よりWの強調するところである。Wが合理性を語る時には、宗教的事象に内在する合理性と、研究者の側の科学的合理性との両方の含みがある。Wがこの両者の一致を主観的意味の探究に見ていることは明らかである。
- (25) 「ところで、ソフトな科学主義は、科学の価値関与性を対象の一事実として認めたいやうで、科学としての科学は『価値評価的 (Wert-schätzend)』ではない旨を主張し、そしてさらに、科学者は『没価値的 (Wert-frei)』たるべしという当為<sup>ソレン</sup>を立てる。……しかしながら、価値関与性と価値評価性とを截然と区別することが果して可能であろうか。また没価値評価的 (Wert-unschätzend) な科学理論、没価値的 (Wert-frei) な判断措定が果たして真に存在するであろうか。われわれは疑問なしとしない」(廣松渉「科学論の今日的課題と構案」『思想』第712号、1983年10月、2-42頁所収、25-26頁)。ここで言われている価値関与的 (Wert-beziehend) とは新カント派的な認識論・判断論的概念であって、Bernier の言う関与的とは多少意味を異にするが、問題構制は同様であり、Bernier の言うように命題レベルと制度レベルとを完全に二分しうるかどうかは疑わしい。学知はそれが制度的に根を下ろす生活世界の中から生まれ、また一度発生した学知は再び生活世界によって飲みこまれ、その分節に変化を与えてゆく。宗教学について見ても、宗教学的知と宗教的生活世界との関連は同様に循環的であって、宗教的生活世界のあり方が学知を根底から規定することもありうるし、また逆に宗教学的学知は宗教的生活世界そのものに変化を与えうる。こうした事情は例えば

新宗教研究に明らかであって、そこでは単純な主客分離図式は通用しないはずである。

- ②⑥ このように相互に分業を図ることで、宗教学と神学とは共に自己の問題性を忘却する。以下の例を参照。  
vgl. Greschat, 1980, Sudermeier 1980.
- ②⑦ Gadamerによれば精神科学の「進歩」は必ずしも対象知の増大にあるのではなく、「問題設定がより高い反省段階 (Reflexionsstufe) に到達すること」の中にある。vgl. Gadamer, G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S.269. zit. in: Bodammer, a. a. O. S.101.
- ②⑧ 超越論的方法をめぐるこの十数年間の哲学の論議の新たな展開は、この意味で宗教学の反省とも全く無縁ではない。例えば言語表現の分析を通じて学的認識条件を記述的に折出ししようとするP. F. Strawsonなどの立場は、先に示唆した宗教学における宗教概念をめぐる事態の解明に何ほどか資する所であろう。さらに宗教学の基礎づけということをより根本的に考えとすれば、新たな形の超越論的論証を通じて新たな知識の正当化の可能性を摸索するドイツ系の論者の行き方 (理性の自己関係の構造というぎりぎりの場面で最終的基礎づけの可能性を探ろうとするR. Bubner, G. Schonrich など) も無視できない。これら相異なる立場に共通するのは、超越論的といっても、もはやメタレベルでの、上からのアプリアリな正当化は不可能であること、正当化の論証とその対象たる知識とが同じ構造と水準の中での差異としてとらえられねばならないことの認識であろう。ここからすれば、日常的宗教理解と宗教学、また宗教学と宗教学基礎理論との間にそれぞれメタ関係を想定し、各々の後者を前者の正当化の固定的審廷と見なすという素朴な見方も修正を迫られることになるだろう。なお言及した議論については以下の論集などを参照。

Bieri, Hoesmann, Krüger (ed.): *Transcendental Arguments and Science*, Boston, 1979.

Kuhlman, Bohier (hrsg.): *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt, 1982.

Schaper, Vossenkuhl (hrsg.): *Die Bedingungen der Möglichkeit* Stuttgart, 1984.

- ②⑨ こうした問題は従来、宗教学の営みと、いわばその対象であり時には母体であるところの対極者として措定された宗教的生形式との二極間の問題として考えられて来た。反省的生形式による媒介を通じて、学的生形式と宗教的生形式両者の含みうるドグマ的性格が遊動せしめられることにより、これらの主題はその布置と問題性格とを変えて顕われて来るであろう。

※初稿をお読み頂いた田丸徳善先生及び藤原聖子氏との対話から多くの教示を得、それを叙述に反映させることができた。特記して深く感謝申しあげたい。また本稿の脱稿後、華園聰麿教授によるWの同一書の書評が『宗教研究』誌、第277号 (1988年9月刊) に掲載された。本稿ではふれることのできなかつた諸章についても紹介がなされているので、併せてお読み頂ければ幸いである。