

日本における「宗教学」 の特質と今後の問題

土屋 博

TSUCHIYA Hiroshi

宗教学研究の「新たな動向」(New Trends)
とは何か

今日、宗教学研究の新たな動向について語るようとするとき、考えに入れておかなければならないことは、そもそも20世紀の宗教学研究が、それまでの研究を、対象においても方法においても、大きく転換させるものであったという事実である。20世紀の終焉にあたり、もし宗教学研究が再び転換期を迎えようとしているのであれば、その動向は、前の転換をもたらした契機とどのように関係しているのかが、まず問われなければならない。それにより、学問的関心の展開が自覚的にあとづけられ、今後の課題が見出されることになるであろう。

20世紀へ向けての転換

19世紀の末にヨーロッパで生じた宗教学研究のひとつの傾向は、すでに長らく蓄積されてきたアジア・アフリカ等の諸文化に関する知識を前にして、あらためて文化の可能性を問いなおそうとする試みと結びついており、キリスト教を中心として形成されてきたヨーロッパ文化にとっては必然的ななりゆきであった。その傾向は、F. マックス・ミュラーの「宗教学」(science of religion) 宣言において、象徴的に現われている¹。彼の学問全体は独特な個性によって彩られていたし、彼の念頭には母国語の“Religionswissenschaft”があったためか、“science of religion”という名称と概念はやや不明確であり、その後広く承認されるにはいたらなかった。しかしミュラーの宣言は、実質的には新しい変化の出発点となった。

20世紀の宗教研究は、ここで切りひらかれた地平を最前線とする形で、多様に展開していく。もちろん、ヨーロッパにおける旧来の宗教研究の代名詞であったキリスト教神学も、これにともなって自らを変えざるをえず、新たな動向をいわば補助学として自らのうちにとりこもうとした。ミュラーの関心は終始アジアの教典に向けられていたが、そのためもあってか、彼によってさし示された研究の「方向」は、ヨーロッパのみならず、それ以外の世界（アメリカを含む）でも積極的に受け入れられていった。そのさいには、ヨーロッパ以外の地域では未整理のまま存在していた宗教現象に関する諸々の知識が、この外来の視点の下に、あらためて生きた素材として用いられていくことになる。後に見るように、日本における本来の宗教研究の発端も、このような流れのうちにあったものと理解することができるであろう。

それでは、ミュラーの宣言に象徴的に現われている宗教研究の新しい変化とは、どのようなものであったのであろうか。それを対象と方法の二つの面でおさえておくことが、後に現代の問題を考察するにあたって役に立つと思われる。まず対象について言えば、ヨーロッパでも、キリスト教以外の類似の現象を何らかの形でキリスト教と関係づけることが、本格的な課題になったという点が確認されなければならない。しかしミュラーにおいても、キリスト教優先の感覚は否定できず、これは、キリスト教をモデルとして諸宗教を論じる手法として、その後長く潜在的に宗教研究を支配していくことになる。ミュラーは教典を中心に諸

宗教を考えたので、研究対象もそれに見あった現象になりがちであったが、彼による宗教の分類の最後の段階である「心の宗教」(psychological religion)は、「神智学」(theosophy)と言い換えられている²。このことは、彼の関心の対象が通常の「歴史的諸宗教」(positive religions)にとどまらないことを示唆する。宗教は「人間の心」(human hearts)の中に生きてるとミュラーが言うとき、彼の発想の根が「自然的宗教」(natural religion)にあることがわかる。したがって、研究対象における新しい変化は、キリスト教から諸宗教へ広がったことだけでなく、さらに宗教の歴史的形態を越えるきざしが見え始めたことであろう。それは啓蒙主義の残滓ともとれるが、17世紀に始まる啓蒙主義は、すでにその問題性や限界を指摘されていたのであるから、20世紀の流れは、おのずから別の道を模索せざるをえないはずである。

次に宗教研究における新しい変化を方法の面から見ると、研究対象に未知・未分化の要素が入りこんでくる可能性が増大したために、そこからの距離のとり方が問題にならざるをえなくなったという点を指摘することができる。ミュラーにおいては、それは「比較」という方法によって扱われる。言語の比較から宗教の比較へという道筋を説く彼の方法は、さしあたり歴史的諸宗教を相互に関連づける試みから出発したので、「理論神学」(theoretic theology)に片よった当時の宗教研究の中にあっては、きわめて批判的かつ生産的な意味をもつものであった。しかしその「比較」に起源と発展段階の図式が入りこみ、優劣の価値判断がこ

れと結びつくとき、キリスト教的色彩を帯びた啓蒙主義がひそかに導入されることになる。「比較宗教学」(comparative religion)という呼称には、常にその問題点がつきまわっている。したがって、やがてこれがキリスト教宣教学(伝道学)のコンテクストにとりこまれ、キリスト教神学の補助学とされていくのは、ある程度宿命的な歩みでもあったと言えよう。このように見てくると、啓蒙主義を越えた時点で、啓蒙主義との密接なつながりの中で生じてきた20世紀の宗教研究の新たな動向は、結局、宗教史的知識の蓄積とそれらを典型的・体系的にとらえかえす作業とを切り離さず、しかも混同せずに折り合いをつけていこうとする努力に集約されるのではないかと思われる。

20世紀末の混沌の中で

以上のような問題提起を受けて出発した20世紀の新しい宗教研究は、キリスト教神学をその典型とする個別宗教集団内部の伝統的護教論との緊張関係をひきずりながらも、少なくとも初めのうちは、比較的楽観的な気分のうちに展開されていった。ヨーロッパで生み出された前述の問題意識は、ヨーロッパ以外の地域における宗教現象についての情報をきっかけとするものであったので、それらの地域へ再びもどされる形で広がっていくのはさほど難しくはなかった。「宗教」という概念は自明のことと考えられたため、それぞれの地域から集められた未知の情報は、その概念内容を豊かにするものと見なされていった。20世紀前半においては、既存の類似した現象に宗教概念をあてはめるにあたって浮かび上がる差異

性の問題は、まだ深刻に受けとめられていなかったし、宗教集団として確認されたものの周辺もしくは外側で生起する宗教的現象についての反省も芽生えていなかった。関心の中心は、従来のキリスト教神学に対して実証的研究方法の意義を強調することであり、それなりの成果が生み出されていた。後の時代から見ると、実証主義それ自体も、広い意味では一種の神学的立場に通じるという皮肉を無視できなくなるが、初めの段階では、何よりも次々に明らかになってくる宗教史的知識の増大が、方法的根本問題に目を向ける余裕を与えなかったように思われる。かくして、社会学・心理学・人類学などの手法が宗教研究にとり入れられていった。このような展開を可能にしたという点で、宗教概念の広範な適用はかなり有効であったと言えよう。

宗教研究の対象となる宗教は、歴史的に多様な形態をとってきただけでなく、現在もなおたえず変化し続けるものであることが、あらためて問題とされるにいたったのは、20世紀後半のことであった。1962年から1965年にかけての第二ヴァチカン公会議は、最も伝統志向的かつ最も組織的な宗教集団が、そのことを真正面から自らの課題にしたということを示しており、また、1960年代から展開された世俗化論のひとつの焦点が「見えない宗教」をめぐる議論であったことも、同様な自覚と対応している³。現代社会の宗教が個人化への道をたどるのではないかという世俗化論の指摘は、手づまりの危機を感じとっていた既成宗教集団に対して、一種の診断を与えたわけであるが、現実的な処方箋を示さないという不満

をもひきおこした。しかし、安易に処方箋を示さないことも、ある意味では処方箋であり、既成宗教集団の手づまりの問題は、もはや個々の宗教集団だけで解決するのが困難であることが示唆されたのである。現代社会に生きる宗教という問題は、既存の宗教集団にそくして考えられるだけでなく、それらのはざまにおいても、また、これまで宗教と呼ばれていなかったものとの関連においても考えられなければならないことになった。

しかしそもそも、目に見える宗教集団と宗教的なものとを区別する発想は、W. ジェイムズやJ. デューイなどに見られるように⁴、宗教研究の古典的理論にもすでに暗黙の形で含まれており、それが近年意識的にとりあげられるにいたったと考えられることもできよう。さらにまた、このような発想に基づく探求は、宗教と地域文化との結びつきを明らかにしながらも、それを越えた地平へと宗教概念を解き放つ。いわゆるグローバル化と宗教とのかかわりの問題であるが、ここにも、20世紀の宗教研究の出発点にあった動機の再認識という面が含まれているのではないと思われる。

宗教概念の拡張と流動化に伴って、方法における実証性の追求も、一種の揺れもどしを経験せざるをえない。宗教史的諸事実をふまえて、宗教なるものを総合的にとらえ理論化することに成功したときにはじめて、宗教研究は実証的な“science”になる。ところが、社会学・心理学・人類学などの手法は、自立した領域としての宗教研究にとり入れられて、相互に補完し合いながら

この独特な現象を解明するよりも、むしろそれぞれの領域へ宗教を還元してしまう方向に傾きがちであった。そこで、あくまで宗教それ自体にこだわろうとする試みとして、「宗教現象学」になにがしかの期待がよせられる⁵。これは元来、諸宗教に共通して見られる現象を整理・分類し、その意味を問おうとするもので、規範的な判断を避けながら、類型化・体系化の基準を見出そうとする。確かにそこには、従来の宗教史学を支配していた進化論的図式をしりぞけ、歴史解釈の枠組みを洗いなおすという点で、意義が認められるが、哲学上の運動としての現象学との関係がはっきりしないように、全体のイメージがいまひとつ明確になってこない。この事態は、「創造的解釈学」(creative hermeneutics)に基づく「新しいヒューマニズム」(new humanism)と結びつけても⁶、あるいはまた、「新様式」(new style)の宗教現象学の提唱によっても⁷、本質的にはあまり変わらなかったのではないかと思われる。しかしながら、こうした展開を通して、宗教現象学は、結局、宗教史を解釈しようとする主体を、何らかの形で方法の中へとりこむ努力を続けざるをえないことが明らかになったのではないだろうか。そうであるとすれば、ひとつの経験科学として宗教研究を確立しようとする試みは、経験科学なるものをどう理解するのかという問いを逆に投げかえられて、堂々めぐりをしてきたことになる。20世紀の宗教研究に見られる方法の多様な展開は、かつてミュラーという1人の人物の中で成り立っていた個性的統合を離れて、相互の接点を見出しにくくなった状況の端的な現われ

と言えるかもしれない。とは言え、このような「方法上の多元主義」は、むしろ現代の学問に共通した傾向と受けとめた方がよいであろう。

20世紀後半においては、本来統合できないものをひとつにくるくりに対する疑問が、これまでよりも強く主張されるようになったように見える。1960年代にW. C. スミスは、相互に独立した教義を持つ教団を「宗教」と呼ぶならわしが、元来西洋近代の産物であり、そこから世界へ輸出されていたものにすぎないという説を提起した⁸。それ以来、多様な諸現象を統合する「宗教」という言説それ自体に含まれたイデオロギー性を問いなおす試みは、必ずしもスミスと同じ立場に立たないまでも、問題意識としては広く受け入れられるにいたった。しかし、たとえ宗教概念を無反省に使用する言説に問題があるとしても、宗教史的現象として探求されてきた諸事実をめぐる知識の蓄積が学術的意義を有することには、疑問の余地はない。宗教研究の方法が揺れ動くときに、最後に残るのは、他ならぬその事実認識であり、それらが素材となって、また新しい洞察が生み出されるのである。そもそも、宗教史的現象の多様性の顕在化が、あらためて研究方法の動揺をもたらしたとも言えるであろう。

歴史現象の多様性を統合する視点に対して疑問が投げかけられるように、それにかわって現われた歴史そのものをのり越えようとする視点も、実は簡単に受け入れられたわけではない。従来歴史概念を棄却し、「祖型と反復」(archetypes and repetition)によって世界をとらえなおす M. エリアー

デの主張は⁹、キリスト教文化に対する批判としては有効であったが、宗教研究の方法としては、宗教現象学の一変形であり、宗教を「起源」と結びつける前世紀以来の発想をひそかに受け継ぐものでもあった。このような主張が、「夢の時」(dreamtime)を求める宗教論として批判的に取り扱われるようになるのは当然であろう¹⁰。

要するに、20世紀末に現われた宗教研究の「新たな動向」とは、現代的な調査手段を駆使して収集されてきた宗教史的情報の豊富な蓄積をふまえながら、実証的手法とそれを支える種々の動機とのからみ合いから生ずる葛藤を切りわけていく方法的試行錯誤のことではないかと考えられる。これは、1世紀にわたるさまざまな経緯を通して、錯綜の度合いを増しているとは言え、本質的には19世紀から20世紀にかけて浮かび上がってきた「新たな動向」を継承するものである。かつてミュラーが自らの提唱した“science of religion”を“the last of sciences”と呼んだように¹¹、宗教研究は今日ますます、諸学の境界に立ち続けるものとしての自らの座標軸を明らかにしつつあるのではないだろうか。

日本における「宗教学」

輸入された学問としての宗教学

日本語の「宗教学」には、広い意味と狭い意味とがあり、今日もなお両者が重なり合っている。神道や仏教を底流とする日本の宗教思想は、キリスト教神学のような形で自らを特殊化することがなかったので、弁証論的色あいをもつ漠然とした知的営み

を教団の周辺で続けてきたにすぎなかった。19世紀後半に、ヨーロッパから始まった宗教学研究の「新たな動向」が翻訳文化として日本に流入し、宗教学と呼ばれるようになると、以前から存在したそのような知的営みも、何となく同じ学問領域にとりこまれ、その広い意味を形成するようになった。

後に、キリスト教神学とともに、宣教学の一環としての比較宗教学が到来し、若干の混乱が生じたが、日本における本来の学問的宗教学研究を推進していったのは、輸入された学問としての狭義の宗教学であった。かつて岸本英夫は、「宗教の実験室」のような日本の風土を指摘しつつ、「おもうに、「宗教学」は、日本ではじまってもよい学問であった」と言ったが¹²、実際にはそうはならなかったのである。それはおそらく、日本にはキリスト教神学のような強力な対決相手が存在せず、方法的覚醒のための刺激がなかったためであろう。しかし、輸入された学問であるとしても、日本における宗教学受容の過程には、いくつかの特徴が見られることに注目しておかなければならない。

まず第一の特徴は、世界的動向に照らして、日本では宗教学の受容が比較的早い時期に、しかも短期間で行われたことである。岸本能武太、姉崎正治らが比較宗教学会を設立したのは1896年、東京帝国大学文科大学に宗教学講座が設置され、姉崎が初代教授に就任したのは1905年であった。1893年の万国宗教大会（The World's Parliament of Religions）、1896年の宗教家懇談会などがその準備段階となった。すでに笠原研寿と南条文雄がミュラーの下に留学しているし、

1884年には、石川舜台が宗教学という言葉今日の意味で用いていたことを考え合わせれば、宗教学の実質的な受容はかなりのスピードをもってなされたと言ってさしつかえないであろう。おそらくこの事態は、「宗教」という言葉が、1870年頃“religion”の翻訳語として公的に採用され、わずかに数年のうちに広く用いられるようになったことと結びついているのではないかと思われる。学術用語に定着していく多くの外来の概念がそうであったように、宗教概念もやや性急に導入されたため、その背景や意味に対する反省は必ずしも十分でなかった。そこから、一部では今日まで続いているある種の宗教感覚が生じることになる。それは日本だけの問題ではないのかもしれないが、多少単純化して言えば、宗教現象の特殊性を強調し、それを限定された枠内にとどめようとする傾向、あるいはまた、宗教をもっぱら教義・教説の面にとらえようとする傾向である。宗教現象における日常性の意義が重視されるようになるのは、やや後の時代である。

しかしながら、宗教概念が日本語として十分に熟していなかったことは、かえって当時の状況の中では、この概念が比較的速やかに広がっていくことを助けたのではないだろうか。何はともあれ、従来の閉鎖的な日本社会にとっては異質的と感ぜられる諸文化を、急いで理解しなければならなかった時代にあって、宗教という新しい総合的概念は、日本社会を世界へ架橋するために有効であると期待されたのである。宗教学という概念についても、状況は同様であった。それによって人々は、来るべき時代

の価値観を、若干の距離をとってながめることができた。キリスト教神学ではとても安心して受け入れるわけにはいかない為政者たちも、宗教学であれば、種々の使い途があると考えた。公的機関としての国立大学に要請される価値中立性にも、宗教学はなじむことができた。かくして、ヨーロッパで成立したときに存在したキリスト教神学と宗教学との勢力関係は、日本社会に受容されたときには逆転したのである。そのため日本の宗教学は、ミュラーの“science of religion”とも、またその後の“comparative religion”とも、ニュアンスを異にしている。

日本における狭義の宗教学の受容の過程に見られるもうひとつの特徴は、この学問が実際にはユニテリアニズムの導入を媒介として展開されていったということである¹³。当時ユニテリアンの牙城であったハーヴァード大学へ留学し、姉崎とともに比較宗教学会を作った岸本（能）は、その意味で象徴的存在であった¹⁴。この特徴は、日本の宗教学にどのような性格を与えるにいたったであろうか。イエスを神とせず、人間の道徳的進歩の可能性を信ずるユニテリアニズムは、正統的キリスト教よりも、日本人にとって受け入れやすいものであった。理性と道徳を重んじ、宗教という概念すらのり越えかねないユニテリアニズムは、日本の文化的伝統を保持しつつ欧米文化との接点を求めていた日本の指導者たちの目には、比較的無害で許容範囲内にあるものとうつつた¹⁵。このような背後関係に支えられて宗教学は、日本の学問の本流の中に地位を占めることになったのである。しかし

それとともに、日本の宗教学には、ユニテリアニズムの視点が混入しているのではないかという疑念が、たえずつきまとうことにもなった。他方、ユニテリアニズムが社会主義運動などと結びつき、日本社会への影響力を増し加えていくにつれて、いわゆる正統的キリスト教は、欧米のそれと比べて次第に閉鎖的になっていく。

宗教学の受容と展開

「東京帝国大学文科大学宗教学講座」という公の組織の責任者として、日本で最初の自覚的「宗教学者」であった姉崎は、比較の視点の下に諸宗教を考察するところから出発した。「比較」を行う動機は、実際には「宗教の発達」という問題意識であったようである¹⁶。彼が東京専門学校での講義録である『比較宗教学』（1897年）をさらに充実・発展させた形で『宗教学概論』を出版したのは1900年、28歳のときであった¹⁷。この書名には、比較宗教学ならざる宗教学という学問を真正面から受けとめ、これを体系化しようとする自負が感じられる。しかし、その構成はC. R. E. フォン・ハルトマンに依拠するもので、宗教心理学・宗教倫理学・宗教社会学・宗教病理学に分かれており、しいて言えば、宗教病理学という項目のたて方に彼の独創性が現われている。姉崎は、ドイツ留学に出発する10日前に「序言」を書き記し、「他日の大成に先ちて、之が予程として従来試為の結果を公にして世に問はん事を発意し」と述べているが、彼のその後の生涯においては、遂に「他日の大成」は見られなかった¹⁸。かつて柳川啓一は、体系的な宗教学を作り上げるとい

う課題を先送りすることが、それ以来「一つの宗教学の傾向」となり、そのような意味で姉崎の『宗教学概論』は「一つの記念碑」であると語ったが、それはまさに事実としてはあたっていていると思われる。だが、体系化を先送りすることは、すなわち、方法論を先送りすることに他ならない。その後も、『宗教学概論』もしくは『宗教学』と称する著書がいくつも出版されたが、いずれも著者の個性をよく表わしているとは言え、結局、体系的宗教学をめざす試行錯誤の産物といった趣のものである¹⁹。

歴史的宗教現象の類型化に基づく体系的宗教学の難局を避けるためには、見方を変えて、宗教概念を主体的な体験の側へひきもどし、そこから考察を積み重ねていくというやり方もある。日本の宗教研究においても、20世紀前半から、狭義の宗教学とならんでこの可能性が探究されており、哲学との密接な連携の下で、宗教哲学として自らの自立性を意識していった。大学制度の中にその意識を定着させたのは、京都帝国大学で宗教学講座を担当した波多野精一であった。彼はまずひとつの歴史的宗教であるキリスト教に自己の立場を定位し、それをめぐる思想史的研究から出発した。彼が宗教学第二講座をキリスト教学講座とし、その充実に力をそそいだことは、彼の関心のありかを示している。その場合のキリスト教はユニテリアニズムとは異なり、いわゆる正統的キリスト教に近いものであったという事実には注意しておく必要がある。しかし波多野の問題意識はそこにとどまらず、思想史的研究を越えて、宗教哲学へと進む。その宗教哲学は「宗教的体験の反省

的自己理解、その理論的回顧」である。つまり、宗教哲学の対象は「宗教体験一般」であり、そこにおいて「本質の観照把握」が目ざされるのである²⁰。日本のキリスト教学界への波多野の貢献と比べて、宗教学界では、彼の方法は必ずしも十分に受け入れられなかったとは言え、研究者の体験を重視する彼の姿勢は、やはりひとつの伝統を作り上げていったように思われる。例えば西谷啓治は、波多野とは多少異なるところから出発するが、宗教への体験的アプローチという点では、共通する問題意識をいだいている。彼によれば、宗教は「各人自身にとっての各人自身の事柄」であるから、それを外から理解することはできない。「宗教的要求のみが宗教の何であるかを理解する鍵であり、それ以外には宗教を理解する道はない」のである。しかしながら他方西谷は、従来の宗教学者が「十九世紀における古典的な諸体系以来、概ね理性とか直感や感情とかのやうな、人間に『内在的』なものに立脚」しており、今やそのような立場は不可能になったと考える。したがって彼の宗教論は、「従来の宗教哲学の立場が破れたところ、乃至はその立場が突破されたところに立脚²¹」しているのである。

かつてミュラーによって切りひらかれた宗教研究の方向を受け継ごうとする立場と体験的アプローチに基づいて宗教をとらえようとする立場との顕著な相違は、文化をどのように見るかについての発言に現われる。岸本（英）は宗教を「文化現象」としてとらえ、宗教体験も「人間のいとなみ」として科学的研究の対象になりうると考える。ところが波多野によれば、「体験と切り

離され従って外面より考察される時は宗教の客観的表現は、表象教説制度動作等として、内容においても構造においても単なる文化的産物に過ぎぬ。体験の光に照らされぬならば、かかる表現の内面的宗教的意味は全く捉へ難いであらう²²」と言われる。また西谷も、宗教は「文化のやうに、各人に関係した事柄でありながら同時に誰でも自分自身の事柄にしなくて済む、といふやうな問題ではない²³」と言う。今あらためて二つの立場からの発言を比べてみると、実はいずれの立場も、宗教と文化の関係を気にしていることがわかる。波多野も、宗教の客観的表現が文化的産物になることは認める。ただしそれを越えて、その内面的意味を問おうとするだけである。しかもその目ざすところは「宗教体験一般」であるから、決して主観的個別性にとどまるわけではない。したがって問題は、宗教をどのレベルでとらえるかということになる。西谷によれば、宗教は文化のレベルにはない。しかしながら、果たして文化は、人間の主体から離れた客観的実在であろうか。ポストモダニズム、ポストコロニアリズム、カルチュラル・スタディーズ等々の表現が示すように、文化論は現代思想における重要なテーマになりつつある。そこでは、客観的実在を実証的に把握しようとする方向から、人間の主体的能動性・個別性を重視しようとする方向へと、関心が移ってきているように見える。そうであるとすれば、日本の宗教学における二つの立場のへだたりは、さほど大きくないのではないかとも思われる。

今後の課題

岸本（英）を中心とするグループによって、文部省調査局宗務課から、『宗教の定義をめぐる諸問題』という小冊子が出されたのが1961年であり、日本宗教学会第36回学術大会で、「宗教概念の再考」というシンポジウムが企画されたのは1977年であった。そこから現在にいたる20世紀後半の歩みの中で、日本の宗教研究は、宗教概念の流動化という時代の趨勢を敏感に受けとめながら、できる限り広い視野から宗教現象をとらえなおそうとする努力を重ねてきた。啓蒙主義の「自然的宗教」が所詮は幻に終わったように、宗教学を単純に「宗教の科学的な研究」と見なし、「客観性」を強調する一時期の傾向も、今では影をひそめている。20世紀の終焉を迎えて、日本の宗教研究は、結局、宗教と文化の問題についてあらためて足元から考察を深めざるをえない形に収斂してきたのではないかと思われる。今日世界的風潮として、文化の問題が関心を集めるとともに、そのとらえ方が広がり柔軟になることによって、日本でも、文化的制約の中で宗教概念を考えていくという20世紀の宗教研究の方向が、自らの問題となりつつあるわけである。世俗化・ファンダメンタリズム・グローバリゼーション等々、現代の宗教研究が全体としてつきつけられている諸問題は、文化論の根本的検討をぬきにしては論じられないであろう。

文化の地平において宗教を問うとき、日本の宗教学は、その考察のために有効な独自の研究領域を開拓してきた。すなわち民俗宗教や新宗教運動の研究である。これら

は本来世界的宗教現象であるが、日本においては比較的特徴のある現われ方を示しており、宗教概念の流動化と相俟って、研究対象となりやすかった。民俗宗教は生活習慣になじんでいるため、それとして自覚されにくい形で文化の中にとけこんでいる。また新宗教運動は、時には人の目をひく突出した形態をとる場合もあるが、必ずしも宗教教団の看板をかかげない運動として、地域の文化に浸透していく場合も多い。それらの運動には、多かれ少なかれ時代の変化が反映されている。日本の宗教学は、民俗宗教や新宗教運動をも研究対象としてとりあげることによって、宗教概念の問いなおしを先どりし、さらに宗教と文化とのかわりを、静態的な面と動態的な面の両方から考察する機会に恵まれてきたのである。今後の課題は、これらのテーマをもう一度意識的に主体の側にひきつけてとらえかえずことであろう。それによって、外国人研究者が興味本位に話題にするのとは自ら異なった視点が生まれてくると思われる。

普遍的に受け入れられるような形で宗教学を体系化する試みは、日本においても成功していない。また、「宗教体験一般」が確認されたわけでもない。最近では、宗教学の多様な領域を総合的に展開しようとする著作は、複数の著者による共同執筆という体裁をとるのが通例となっている。経験科学としても、宗教哲学としても、方法的一元化は困難であることがますます明らかになりつつある以上、このような傾向はむしろ良心的と評価されるべきであろう。

国際宗教学会（IAHR）は近年、“the history of religions”という名称をめぐる議論

を続けているが、そこでも結局、多様な方法と個々のアプローチにひそむ主体的動機をともに生かしていくような方向を模索するしかないのではないだろうか。すなわち、宗教史的視点に入りこみがちな一種の神学を避けるために、人類学などのフィールドワークに力点を移そうとする一部の主張は、それなりに理解されうるとしても、その新たな手法もまた文化的制約を免れないとすれば、そこでも依然として主体的動機が問題とならざるをえないのである。19世紀から20世紀へかけての宗教研究の「新たな動向」においては、「神学」という概念はあまり積極的に用いられてこなかった。それは、キリスト教神学に限定されないまでも、特定の既成宗教集団が自らの立場を弁証することと理解されるのが常であった。しかし、日本における宗教現象を見る限り、神学概念は一段と広い意味でとらえられた上で、積極的に位置づけられる必要があるのではないだろうか。ここでは、宗教現象を見通す視野の射程は、既存の宗教集団のみならず、その周辺ないしすそ野における宗教運動、もしくは全く新しい宗教的な営みにまで及んでいるからである。そのような境界領域にある宗教現象も、それぞれの現場にそくして見れば、個別的人間の主体的能動性と結びついており、それらの間で簡単に優劣の評価を下すことができない重みもっている。したがって、そこに「神学的」動機を想定することは、まんざら不当とは言えないであろう。

現代の宗教研究は、一方において、もはや自然的宗教から出発するわけにはいかないため、歴史的諸宗教に関する情報をでき

る限り集めながら、それらに通底するものをさぐり体系化をめざすが、その目標は無限に遠ざかる。また他方では、大上段にふりかぶった宗教の本質という言い方が色あせたため、歴史的諸宗教に対しては個別的体験を通じてアプローチしなければならず、体験一般を目ざすとしても、その探求は体系化の探求と同様の道をたどる。要するに、人間のあらゆる宗教的営みは、意識的にせよ無意識的にせよ、主体的な選択・責任にかかわるものであり、宗教研究はその基本的認識に基づきつつ、ひとつの知的システムとして自らを構築することが要請されているのである。その結果、多元化の進む状況の中でたえず自らのアイデンティティが問われ続けることになるが、これは今日、他の人文系諸学にも共通する運命であろう。日本の宗教研究は、狭義の宗教学をとり入れることによって、従来あいまいであった方法論を自覚し、さらに研究対象を広げることができた。確かに宗教という言葉は、それ自体特定の視点を内在させているかもしれないが、何はともあれ、ヨーロッパにおいてキリスト教を一応は相対化した意義は決して無視されてはならないし、日本においても土着の宗教集団に対して同様な役割を果たしたように見える。と言うのは、宗教概念はキリスト教の世界ですら必ずしもプラスのイメージと結びつかず、どこでもしばしば暗黙の抵抗に出会ってきたからである。神学が自らの弁証する特定の宗教的立場を、いわゆる「宗教」を越えたものと結びつけようとすることは決して珍しくない。例えばK・バルトは、『教会教義学』の中で、「神の啓示」を「宗教の止揚」

(Aufhebung der Religion) としてとらえようとする²⁴。この場合、宗教は「不信仰」なのである。しかし、宗教概念を越えた上位概念(「啓示」・「絶対無」等々)を想定するのも一種の神学的立場であろう。このような立場をも念頭におきながら、それよりも一歩手前の文化の地平で宗教をおさえていくことで、宗教学はさしあたり十分に課題を果たしうるのではないかと思われる。

最後に、狭義の宗教学からの社会的提言の意義と限界についてふれておきたい。たえず揺れ動き、新たになっていく現代の宗教状況にあって、宗教学はしばしば社会的提言を求められる。それが現代文化に対する根底的問いかけという形で求められるならば、大いに歓迎すべきことであろう。しかし、宗教集団がらみの特殊な事件に対するコメントという形で、宗教についての基本的知識すらもたないマスコミ関係者が見解を求めてくる場合には、良心的な宗教学者は慎重にならざるをえない。そして残念ながら、このケースが圧倒的に多いのである。その場合宗教学者は、蓄積された情報の中から判断材料を提供するということが第一の務めとするべきであり、安易に真偽の判定を下すことは避けた方がよい。ただし、こと宗教研究に関しては、主体的かわりを免れるわけにはいかないことをも自覚しておく必要がある。たとえどのような提言をしたとしても、それに対して研究者自身が責任をもたざるをえず、科学研究の結果だからという言いのがれはできない。宗教学者からの社会的提言は、自らの立場が相対化されることを十分に自覚しつつ、その中でなお自らの責任をとっていくとい

うスタンスのものになるのではないかと思われる。

註

¹ F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (London, 1873) .

² F. Max Müller, *Theosophy or Psychological Religion: Guifford Lectures 1892* (London, 1893). 「心の宗教」以外の分類項は、「物の宗教」(physical religion)と「人の宗教」(anthropological religion)である。

³ 世俗化論を詳しくあとづけることはここでの課題ではないが、おおよそ1960年代がその中心であったと思われる。

⁴ W. James, *The Varieties of Religious Experience* (New York & London, 1902); J. Dewey, *A Common Faith* (New Haven: 1934).

⁵ 「宗教現象学」の積極的提唱は、周知のように、20世紀前半におけるファン・デル・レーウの著作に始まる。G. van der Leeuw, *Einführung in der Phänomenologie der Religion* (Darmstadt, [1925], 1961.2); *Phänomenologie der Religion* (Tübingen [1933], 1970.3). しかし、G. メンシング、F. ハイラー、M. エリアーデ、G. ヴィデンングレン等々をこの中に包括するとすれば、1960年代以降に自覚的展開が遂行されたことになる。

⁶ M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), pp. 1ff., 60ff.

⁷ J. Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion* (The Hague, 1978) , p. 93.

⁸ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York, 1962, 1978).

⁹ M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (New York, [1949], 1954, 1974).

¹⁰ T. Masuzawa, *In Search of Dreamtime: The Quest for*

the Origin of Religion (Chicago, 1993).

¹¹ F. Max Müller, *Chips from a German Workshop*, vol. I (London, 1867), p. xix.

¹² 岸本英夫『宗教学』大明堂, 1961年, p. I.

¹³ 一層厳密には、普及福音教会や宇宙神教(ユニバーサリスト)を合わせた「自由キリスト教」の導入を媒介としてと言った方がよいのかもしれない。

¹⁴ この間の詳しい経緯については、鈴木範久『明治宗教思潮の研究 宗教学事始』東京大学出版会、1979年。

¹⁵ 事実、日本のユニテリアニズムの導入にあたっては、福沢諭吉が大きな役割を果たしたように見える。

¹⁶ 姉崎正治『わが生涯』養徳社、1951年、『新版・わが生涯』姉崎正治先生生誕百年記念会、1974年、p. 6.

¹⁷ 同『宗教学概論』東京専門学校出版部、1900年。

¹⁸ 姉崎は帰国後、「概論」を単なる「骨組み」・「骸骨」と見なすようになり、「自分の頭脳は段々に宗教の骨組みを作る方を捨てて、肉や血の、実質の方に入った」と考えるにいたる。同『新版・わが生涯』、pp. 108-109.

¹⁹ 例えば、加藤玄智(1912年)、佐野勝也(1923年)、宇野円空(1931年)、石橋智信(1949年)、岸本英夫(1961年)等々の著作があげられる。

²⁰ 波多野精一『宗教哲学序論』岩波書店、1940年。

²¹ 西谷啓治『宗教とは何か』創文社、1961年、pp. 3-4. (緒言), p. 4.

²² 波多野精一『宗教哲学序論』岩波書店、1940年、第3巻、p. 322.

²³ 西谷啓治『宗教とは何か』、p. 4.

²⁴ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2 (Zürich, 1938), SS. 304-97. 「啓示宗教は神の啓示に拘束されているが、神の啓示は啓示宗教に拘束されていない」(S. 360)