

## ＜日本の宗教学＞再考 —「宗教」という経験—

国際日本文化研究センター准教授

磯前 順一



ここでの普遍性は、偽りではなく、既存の普遍性において間違っているものを具現化しているだけなのです。それは身体に普遍性の挫折を刻み付けるものであり、いかなる肯定的な内容も伴ってはいないのです。普遍性という概念はこうした見地からのみ救うことができると思います。—スラヴォイ・ジジェク

### 宗教学史の不在

人文・社会科学の多くの例に漏れず、日本の宗教学もまた自らの歴史を検証することあまり熱心であった学問とは言えない。その原因のひとつに、宗教学はその研究対象である宗教現象を認識するための学問であったために、その認識の仕方を規定する自己の言説の場への関心が弱かったことを挙げることもできよう。どの学問も同じような傾向をもつのであろうが、自らの学問の認識の枠組みに自覚的になるのは、ミッシェル・フーコーの言説論やカルチュラル・スタディーズの学問をめぐる政治性といった視点が日本で受け入れられ始める1990年代以降のことである。

そのなかで例外的な存在が日本史を中心とする歴史学であり、遠山茂樹『戦後の歴史学と歴史意識』（岩波書店、1968年）、キャロル・グラック「戦後史学のメタヒストリー」（『岩波講座日本通史 別巻1』、1995年）など、節目ごとに自己検証的な総括を残してきたと言える。歴史学という学問の場合、戦前の天皇制や戦後のナショナリズムと深く係わってきたがゆえに、その社会的影響力の大きさからして自らの言表行為について厳

しい批判を加えなければならない立場に置かれていた。しかも、歴史学内部の主流が敗戦を機に皇国主義からマルクス主義に転換していったために、新世代による旧世代に対する批判というかたちでその反省は、ある種の非当事者意識をもって容易に推し進められていった部分も少なくない。

それに対して、宗教学の場合には、戦前においては国家の国家神道体制を信教の自由に対する侵犯という観点から批判をおこない、戦後においては社会全体に進行する世俗化に抗して非合理的領域の確保を唱えてきた。つまり、おもに日本の社会に対して批判的言説として立場を保持してきたため、自らの言表行為が社会的責任を問われるような場面に立たされることが余りなかったとも言える。ただし、一方でやはり戦時中は京都学派の世界史の哲学や宗教人類学者の植民地主義との結びつきなど、天皇制ファシズムと無垢な関係でいられなかったことも事実である。先の歴史学の例と比べるならば、そのような旧世代の学問を正面から批判する論理的な世代交代を宗教学がもてなかったことが、学史的検証をおこなわないままに、みずからの戦前・戦中期の政治的コンテクストを曖昧にしてきてしまった大きな原因でもあろう。

しかし、その数は多くないとはいっても、日本の宗教学史を素描し分析しようとする試みが過去におこなわれてきたことも確かである。早い時期の論文として、小口偉一「宗教学五〇年の歩み—東京大学宗教学講座創設五十年を記念して」（『宗教研究』147、1956年）をはじめ、後藤光一郎・田丸徳善「日本宗教学会五十年の歩み」（『日本



### 部門研究 3

「日本宗教から一神教への提言」研究会

宗教学会五十年史』日本宗教学会、1980年)、竹中信常「日本宗教学の軌跡」(『宗教研究』259、1984年)をあげることが出来る。これらを通して、東京大学宗教学研究室を軸としながらも、他大学をふくむ宗教学会全体の動向に対する簡便な見通しを得ることができる。

これらの研究を基礎として、それ以降の研究を踏まえて言うならば、黎明期における日本宗教学の歴史はほぼ次のようにまとめることができよう。日本における宗教学の端緒を、1898年に姉崎正治が東京帝国大学でおこなった講義「宗教学緒論」に求められることは衆目の一致するところである。さらに東大では、1905年に文学部哲学科に宗教学講座が設置され、姉崎がその助教授に就任する。続いて、1907年に京都帝国大学、1922年に東北帝国大学の哲学科に宗教学講座が設けられる。さらに1925年には九州帝国大学、1927年には京城帝国大学の法文学部内に、前者は宗教学宗教史講座として、後者は宗教学及宗教史講座として順次設置されていった。私立の宗教系大学でも、1922年の大学令による私立専門学校の大学昇格以降、1922年に立教大学に、1924年に立正大学にそれぞれ宗教学科が設置され、1926年にも大正大学に宗教学研究室が設置されていく。

そのなかで宗教学の理論的関心も、1900年代にはキリスト教と仏教という成立宗教の教義を軸とするものであったものから、1920年代後半には原始宗教や日本の民間信仰など、非西洋的な日常世界に接したものを対象とするものへと、その中心が推移していく。それは西洋的概念化が施された思想から非概念的な身体儀礼へ、姉崎・西田幾多郎らのドイツ哲学的な色彩をたたえた宗教学・宗教哲学から、宇野円空・赤松智城らのマリノフスキーやデュルケムの影響を受けた宗教人類学・宗教社会学へと、宗教学者が見出そうとする宗教および宗教学の内実が変わり、その方法もテクスト論から民族・民間調査へと移っていったこ

とと対応するものであった<sup>1)</sup>。そして、これらの諸大学や研究者の動向のなかで、1930年に日本宗教学会が全国組織として結成され、現在に至っている。

さらに各大学の歴史について踏み込んだ研究も幾つかなされており、なかでも東京大学宗教学・宗教史学科は自らの軌跡に対して検証的な姿勢を示してきた。その代表的な業績として、先駆的な俯瞰図を示した小口論文を皮切りに、主要な教官を中心に言及した竹中信常他「日本宗教学の人々」(『宗教学年報』21 大正大学宗教学会1976年)、明治中期における宗教学の成立過程を詳細に跡付けた鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始』(東京大学出版会、1979年)、学祖である姉崎正治から敗戦直後の中興の祖である岸本英夫までを網羅的に扱った田丸徳善編『日本の宗教学説Ⅰ・Ⅱ』(東京大学宗教学研究室、1982・1985年)を挙げることができよう。なかでも田丸は、「日本における宗教学説の展開」(『仏教文化論攷—坪井俊映博士頌寿記念』同朋社、1984年)、『『宗教』のヴィジョンを求めて—日本的宗教概念の問題』(『大正大学研究論叢』1、1992年)と、東京大学を中心とする宗教学史をとおして日本宗教学の特質を考察し続けており、欧米の宗教学史への造詣の深さを踏まえたその研究は、「日本の宗教学が何らの特質」<sup>2)</sup>を持っていることを探るうえで欠かせないものとなっている。

その他の大学についても各大学史の刊行のうちに、その一部門として記述がなされており、各学科の歴史的概要を知るには便利なものがいくつか出版されている<sup>3)</sup>。ただし、まとまった考察としては、東大の経験科学的な宗教学と比較して、西田幾多郎から西谷啓治にいたる系譜を扱った石田慶和『日本の宗教哲学』(創文社、1993年)。さらに長谷正當「日本の宗教研究と宗教哲学」(『宗教研究』343、2005年)、気多雅子「京都学派と宗教哲学」『哲学研究』(2006年)など、京都大学の宗教哲学に関するものが見られるにとどまり、



今後の研究の進展が俟たれている。

ちなみに欧米の宗教学史に関する研究に触れるならば、古くはグスターフ・メンシング『宗教学史』1948年（創造社、1970年）に始まり、Eric Sharp, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth, 1975/1986), ハンス・G・キッペンベルク『宗教史の発見—宗教学と近代』1997年（岩波書店、2005年）、Arie L. Molendijk and Peter Pels, *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion* (Leiden and et. al.: Brill, 1998). など、各大学の宗教学講座までには踏み込んでいないにせよ、各国の特色を踏まえた包括的あるいは通時的な成果がすでに提示されている。日本でも、赤松智城『輓近宗教学説の研究』（同文館、1929年）や田丸徳善『宗教学の歴史と課題』（山本書店、1987年）などが、それぞれの段階での欧米宗教学説の概観を試みている。これらの点を鑑みても、日本の宗教学は、やはり自らの歴史の全体像を把握するのに熱心であったとはいえ、各大学の枠を超えた日本宗教学の歴史的叙述の試みは、未完成のままに放置されてきたというのが現状であろう。そこには、自大学講座への歴史的関心の弱さ以上に、日本の宗教学全体がどのような構成からなっているかということに対する関心の低さが、その研究者の多様なあり方を超えて共通する姿勢として見て取れるのである。

このような全体像把握への関心の弱さは、実のところ、日本の宗教学が抱えた学問的な多様さの反映でもありと考えられる。日本では宗教学は、文字通り「宗教学」という統一名称で呼ばれることが通常であるが、注意深く見るならば、現在の東京大学や東北大学などが「宗教学・宗教史学科」という並称を採択していたり、京都大学が制度的には宗教学講座でありながらもその学問内容としては「宗教哲学」と称してきたこと。あるいは、日本宗教学会の機関誌の名称が『宗教研究』であったりと、その内実は必ずしも一致したものではない。それは、欧米諸国における呼称が各国での

成立経緯の違いを反映して、Science of Religion, Religionswissenschaft, History of Religion, Religious Studies あるいは Comparative Religion などの多様性を示すように、「宗教学」という明快な統一の実体は存在していないと考えるべきなのである<sup>4)</sup>。ただし、近年、国内外の研究が指摘するように、このように宗教学は学的言説をめぐる多様性を含みながらも、それらを一貫した価値規範として「宗教の固有性 Sui Generis Religion」を保持してきたことも確かである<sup>5)</sup>。それは、個別宗教の枠を超えた、それ自体が固有で均質なまとまりを示す宗教という観念が、世俗社会の内部に生きる人間の意識として普遍に見て取れるという信念であり、それが宗教学という学的言説の出現によってより概念的に彫琢を施され、それ以降、時代状況の変化とともに、この含意するところが宗教学によって随時語り直されてきたわけである。

この宗教の固有性という理念は、1858年の日米通商修好条約を皮切りに西洋世界に対する開国を日本が余儀なくされて以来、キリスト教と日本在来の諸宗教の関係が問題とされることで、諸宗教を包括する概念である「宗教」とともに浮上してきたものである。さらに、神霊的存在が人間の意識の次元で捉えられるようになることで外在する実体として存在するか否かが問題とされなくなり、社会・歴史的現象として把握されるようになってくる。ここにおいて、個別宗教の枠を超えた、それ自体が固有なまとまりをもつ宗教という概念が世俗社会に生きる人間の意識上の問題として捉える視点が成立することになる。1900年に刊行した宗教学のマニフェスト『宗教学概論』のなかで、姉崎はウィリアム・ジェームズやC. P. ティーレを想起させる表現を用いながら、宗教を次のように説明する。

宗教学とは、宗教の現象事実を人心の普遍的な根柢動機より発して、人間の生活に諸種の発表をなす事実として研究する学なり。即ち



宗教とは、単に一宗一派の謂いにあらずして、総ての宗教は同じく人文史上の事実として、人間精神の産物として、総て之が産物過程を包括したる概念把握なり。<sup>6)</sup>

それは、井上哲次郎が姉崎に先駆けて東大でおこなった「比較宗教及東洋哲学」講義<sup>7)</sup>に比べると、特定宗教を超えた宗教の固有性を前提とする点で共通した立場を有するものの、明治20年代の啓蒙主義者である井上がその固有性をあくまで道徳へと進化・解消されるべき非合理的なものとして低く見定めるに留まるのに対して、姉崎は人間の心理的な営みとして捉えることで、その非合理性を道徳とは異なる独自のものとして高く評価したのである。そこに、明治30年代に隆盛したロマン主義を背景とする宗教学によって語り直された宗教の固有性をめぐる新たな特質を指摘することができよう<sup>8)</sup>。

そして、この宗教学という学問は「宗教の固有性」という理念を言説の中核に据えることで、社会学・心理学・人類学・哲学・歴史学における宗教研究の成果を、宗教社会学・宗教心理学・宗教人類学・宗教哲学・宗教史などの宗教学を構成する下位分野に読み替え組み込んできた。しばらく前に、合衆国では宗教本質論か還元主義かという議論が展開されたが、そこで明らかになったのは、同じく宗教を社会学的な方法で論じたにせよ、宗教学と社会学のどちらをその前提的な立場にするかで、宗教が超歴史的な本質として措定されるのか、あるいは社会変動の反映物として読みとられるべきものになるのか、宗教の意味づけ方がまったく異なるものになってしまうということであった<sup>9)</sup>。それは、個別宗教の信仰を前提とするキリスト教神学、仏教学、神道学などいわゆる神学系の学問と宗教学との関係にも当てはまることであり、宗教学は、宗教の固有性を時代に応じた概念的に彫琢していくことで、これら宗教研究をめぐる諸分野の成果を宗教学の言説へと包摂す

る解釈装置として機能してきたのである。

もちろん、その一方で、宗教学は、宗教の固有性という理念だけでは独立した学問としては存立しえず、宗教という理念のもとに組み込んだ関連諸分野の成果があって初めて宗教学としての内実を具備することが可能になるものである。その具体的な例として、毎年開かれる日本宗教学会の学術大会が、宗教理念の再定義に従事する狭義の宗教学を第一部会としてその冠に抱きながらも、キリスト教研究・仏教研究・神道研究・新宗教研究などの、通例、九つの部会構成をとっていることを挙げることができよう。また、かなりの数に上る宗教学者が特定宗教と親和的關係をもたない旧国立大学よりも、むしろ宗教系大学の神学・教学学科に所属し、そこで勤務大学の奉ずる個別宗教をひろく宗教一般の場へ結びつけるべく役割を担っている事実もつけ加えておくべきであろう。宗教の固有性という理念と、そこに集い合った諸宗教の具体的研究。その両者の往還過程の総体として、宗教学という学問は二重性を帯びた構造のもとに存在しているのである。そこでは狭義の宗教学は自らの奉ずる宗教の固有性という理念のもとに神学・教学的研究あるいは人文・社会科学の宗教研究を同化しようと働きかける一方で、逆に後者によって宗教の固有性という理念を無効化していく動きも絶えず起こってくる。その交渉過程のあり方によって、宗教学が宗教研究へと転じたり、諸分野の宗教研究が宗教学に変じていくという双方向的な動きが、宗教学の抱える二重構造が接触する領野ではつねに生じえるものなのである<sup>10)</sup>。

このように、日本では「宗教学」という統一呼称は有するものの、その内実は多様なものを含み込んで成立している。さらに、時期に応じた学問傾向の衰微あるいは諸大学間の学風の相違まで考慮に入れるならば、日本の宗教学もまた、宗教の固有性を立てるという立場と共通するものの、一枚岩な言説とは程遠いものであることが容易に理解されよう。このような多様性ゆえに、とくに宗



教概念の固有性をめぐる二重構造ゆえに、はじめにも触れたように、宗教学の全体像というものは、そこに属する個々の研究者からも外部の研究者からも極めて見えにくいものとなってきた。事実、日本宗教学会が2005年に催したシンポジウム「日本の宗教研究の百年」(『宗教研究』343、2005年)では、キリスト教学や仏教研究や神道研究や民俗宗教史など、宗教研究を構成する各分野の研究成果の紹介に終始し、宗教学あるいは宗教研究とは何なのかという明確なヴィジョンを提示できないままになってしまっている。

### 学説史から学問史へ

しかし、従来、日本宗教学史を叙述する試みの低調さを、このような宗教学という学問の抱える言説構造だけに帰することはできない。その数は多くないとはいえ、学史叙述の試みはなされてきたわけであり、それらの論文における主題設定と叙述形式のあり方が多くの研究者の関心を引くようなものになりえなかったという点も無視することのできない要因として考えられる。それは、これらの論文の叙述形式が学問史ではなく、学説史であったということである。例えば、日本宗教学における学説史の意義について、その第一人者ともいえる田丸徳善は次のように述べている。

端的に言って、それは現象研究から区別されながら、しかしそれと対をなし、密接に結びつくものとみなしうるであろう。……事実しての宗教を取扱うという意味で、これを現象研究と呼ぶことができる。ところで学説(史)研究は、そのようにしてなされてきた研究の作業そのものを対象とする。……この意味で、現象研究と学説(史)研究とは、互いに補い合うものと言うべきであろう。<sup>11)</sup>

田丸は学説史を具体的な宗教の現象研究を補正する役割を果たすべきものとして、宗教概念の彫琢をめぐるその往還関係のなかに位置づける。かれ

が学説史の整理に力を注ぐ一方で、宗教の定義に注意を払い続けてきたのは、その根本的関心が何処にあるのかを如実に物語るものとなっている。しかし、田丸の関心が宗教概念の「定義」にあって、宗教をめぐる「言説」編成ではないように<sup>12)</sup>、その学説史としての宗教学史の叙述もまた、本人が「学説史の検討という作業は、宗教学の全体の中で、そもそもいかなる位置を占めるものなのか」<sup>13)</sup>(傍点は磯前)と明確に語っているように、宗教学という学問を独立した閉域として捉えたりえで、その内部での学説の変遷、言い換えれば宗教の定義の推移を検証することを目的としたものである。田丸のみならず、これまでの日本宗教学史の叙述は、概して宗教学という言説内部における学説の変遷を辿り、結果としては、それぞれの学統から宗教学の系譜を構築する作業を遂行してきたことになる。学説史があくまで「宗教」という概念をより適切に定義するための理論的反省であり、自らの拠って立つ宗教学という学問の存立基盤を対象化するものでない以上、宗教学という言説がそこに属する研究者たちの認識をどのように規定しているか、人文・社会科学の言説編成のなかに「宗教学」の位置を論じることが目的とされることはなく、国内外の人文・社会科学者に広く訴える研究主題を提示し得なかったのは当然のことと言えよう。

ただし、宗教学が戦後日本の知識社会において指導的位置を占めてきたものであれば、たとえ宗教学という枠組みを自明とした学説史にせよ、十分に他分野の学問から論及されるに値するものとなったはずである。しかし、戦後の日本社会では国家神道が物議を醸し出してきた戦前と異なり、宗教学が社会的問題に積極的に寄与する場面がそもそも無くなっていた。この転換期を押し進める役割を果たした宗教学者が、神道指令の作成に関与した東大の岸本英夫であった。岸本をはじめ多くの宗教学者にとっては、国家そのものは国民のアイデンティティ基盤として肯定されるべきもの



である一方で、神社崇敬を強要する国家神道体制は「信教の自由」の観点から言って望ましいものではなかった。しかし、宗教と道德のグレイ・ゾーンとして絶えず議論的になってきた国家神道が解体されると、宗教という範疇は政教分離体制のもとで政治的領域とは異なる私的領域として場所を保証され<sup>14)</sup>、国家と宗教者の軋轢は著しく低下することになる。その結果、皮肉にも宗教学は社会的意義を喪失していき、1960年代以降に再燃する靖国神社にまつわる訴訟を除けば<sup>15)</sup>、純粹な学問的領域のなかへと後退していった。事実、国家神道が解体された戦後には各都道府県に新設された国立公大学に宗教学講座が新設されることは、1947年に北海道大学の法文学部に新設されたのを除けば<sup>16)</sup>、ほとんどなかったと言えよう。宗教系大学でも、戦後になると宗教教育の自由が認められるようになり、各大学は宗教学科を廃止したり、神学部や仏教学部へと発展・改称させていくことになる<sup>17)</sup>。

このように国立大学も宗門系大学も戦後になると、それぞれのかたちで宗教学という学問から距離を置き始める。それは結局のところ、戦前の国家神道体制がもたらした宗教の社会的位置がいかに振れを含んだ論争的なものであったかを明らみに曝し、それと同時に代わって戦後に導入された政教分離制度が、もはや宗教学の意見に耳を傾けずとも、信教の自由の場を安定して保証しえるのだという自信と期待を示すものであったのだ。こうして敗戦を期として、宗教という範疇はその言説編成上の社会的位置を大きく変え、宗教学もまたそれに応じて社会的地位の変動を余儀なくされていく。GHQの宗教政策に協力していた岸本はアメリカ合衆国の政教分離の理念を日本へ移植させるために一定の役割を果たしたが、行政面だけでなく学問的にも、かれはアメリカ流の社会科学へと宗教学の内実の転換を図ろうと試みる。それは宗教的体験を重んじる日本宗教学の流れを受け継ぐ一方で、それを宗教として捉えるにとどまら

ず、文化現象の一部として経験科学的に記述しようとする新たな学問構想を有するものであった。一神教の伝統からすれば文化現象に回収できないはずの「宗教」を「文化」として記述する視点は、すでに田丸が言うように東大の宗教学の心理主義的傾向、あるいは宗教を絶対的超越ではなく人間の一般的営みとして捉える立場をより前面に押し出したものとも言える。その点について、岸本はこう明言している。

宗教学は、文化現象としての宗教の探求を、その目的とするものである。人間のいとなみとして現われた限りの宗教現象を、宗教学は、その研究の対象とするのである。……文化現象を研究の対象とする人文科学の中の一部門として、宗教学がある。<sup>18)</sup>

しかし、それは同時に宗教学の根幹をなす宗教の固有性という理念、文化から卓越したものであるものの宗教の独自性を掘り崩していく、ある種の世俗化的な論理を内包させたものでもあった。であるとすれば、それは宗教の固有性を支柱としてきた宗教学そのものの存立基盤をも危うくする可能性も秘めたものとなる。そして、1970年代に入ると間もなく、岸本門下の柳川啓一によって、宗教学における体系性の放棄が宣言されることになる。いわゆる「ゲリラ」として宗教学を唱えた論文「異説 宗教学序説」（1972年）のなかで、柳川は次のように述べている。

われわれは、宗教学であるという「制服」は着用せずともよいし、学問上の「正規軍」であることを明示する必要もない。他の学問があまり手をつけていない領域に、別にこれが宗教学と名のりをあげず、忍び込んだ上での奇襲攻撃が、われわれの本領ではなかったか。……社会学とか心理学とか其の他何々学という正規軍が到着して、……うるさいことを言い出したらさっさと引き揚げるべきである。<sup>19)</sup>



そこには、岸本が案じた経験科学としての宗教学の再編が、もはや実現し難いものであることが言明されている。そこから柳川は「相手の思想、感情の中に自らを同化させて、みるものと見られるものの分化を防ぎ、両者の一致の中から新しい解釈を施して行こうとする」「『野』の科学」を提唱し、岸本の学問のもう一つの側面、姉崎以来の体験主義を前面に打ち出すことになる。興味深いのは、ここで柳川が野の科学を唱えたさいに、その模範としたのが柳田国男の民俗学であり、その対比のなかで「いつから、少なくとも学問の世界における一般評価から見て、優位が逆転したのか。姉崎の学問のあとをたどることは、その一つのケーススタディになるであろう。」<sup>20)</sup>と、ほぼ同時代人であり、「『官』の科学」の担い手に見定めた姉崎の宗教学に対して、次のような極めて否定的な評価を下していることである。

始祖に対する冒瀆をおそれずにいうならば、現在の宗教学を心ざす人は、彼の五十冊をこえる著書、数百種の論文のどれをも読まないで通り過ぎてかまわないのである。<sup>21)</sup>

柳川による柳田と姉崎の評価が正鵠を得たものかどうかを、ここで問題とする必要はない。我々の議論にとって肝腎なことは、柳川が同じ岸本門下生であり、東大教官として同僚でもあった田丸とは異なる東大宗教学の歴史の総括を提示していることにある。つまり、極めて断片的な素描に過ぎないにせよ、柳川の総括は宗教学内部の学説史ではなく、戦後の東大宗教学の破綻を、その外部である民俗学の勃興と対比することで、日本の知識社会の見取り図のなかに意味づけようとしている。否定的で未熟なかたちにせよ、柳川は宗教学をその外部と関連づけることで、宗教学の学説史を近代日本の学問史へと跳躍させる叙述方法をはからずも提示しているのだ。そして、東大宗教学の学祖である姉崎を——柳川自身の言葉を借りるならば——「父親殺し」<sup>22)</sup>し、岸本宗教学の社会

科学としての破産を告げることで、その門下生たちは記述的科学としての宗教学の固有性という呪縛から解放され、社会学や民俗学や人類学など、様々な分野の宗教研究と広汎な交流を展開していくことになる。2003年から2004年に掛けて、東大の島藺進を中心に企画・刊行された『岩波講座宗教学 全十巻』（岩波書店）は、そのようなかたちで宗教学が異分野交流を進めていったことの中間報告ともいえる。

その一方で、岸本の提示した文化としての宗教という命題は、1970年代の宗教学的な世俗化論の隆盛のなかで本格的に花開いていったように思われる。近代的合理主義の台頭による宗教の衰退を説く一般の世俗化論と異なり、宗教学的な世俗化論は世俗化が進行するなかでも宗教は形を変えて生き残り、人々の世俗的な日常生活のなかに浸透していくという見解を取る<sup>23)</sup>。そこでは宗教と世俗、岸本の言葉でいえば宗教と文化との区別が曖昧になり、宗教が個人の私的領域からふたたび社会の公的領域へと侵入していくことで、＜宗教＝私的領域／政治＝公的領域＞という明快な二分法を前提とする政教分離の理念が崩壊の危機に曝されることになる。聖と俗の反復を説くシカゴ大学のミルチャ・エリアーデの宗教学が、同じエラノス知識人のカール・グスタフ・ユングの深層心理学とともに、若い知識層に人気を博したのもほぼ同じ時期といえるが、それもまた個人という私的領域だけでなく、公的領域としての社会そのものが非日常的な祝祭の聖なる空間に転化するという点、さらにはその聖なる空間こそが日常の本源であるとする点で、やはり＜宗教＝私的領域／政治＝公的領域＞という二分法を超えたヴィジョンを提供しえるものと受け止められたのであった<sup>24)</sup>。戦前の宗教政策は、政府が信教の自由という理念を建前としながらも、それを逆手にとった国家神道政策を国民に強要していったわけだが、それゆえに＜宗教＝私的領域／政治＝公的領域＞という二領域の関係性をめぐって、宗教概念をどのよ



うに把握すべきかということが絶えず議論の俎上にあげられてきた。それに対して戦後の宗教政策のもとでは、〈宗教=私的領域/政治=公的領域〉といった二分法が法制度として一挙に実現されてしまったために、むしろ、その二分法に収まることのない現実での両領域が浸透し合う過程をどのように受け止めるかという課題がまったく新たな問題として浮上してきたのであった。戦前と戦後の社会では、国家神道体制の崩壊を契機として、宗教概念をめぐる社会的な言説編成の布置および議論の所在が根本的な変化を遂げてしまったのである。そのことを、私たちははっきり認識しておく必要がある。

この社会状況の変化にもかかわらず、宗教学が宗教の固有性という理念に固執し、それを戦前以来の〈宗教=私的領域/政治=公的領域〉という二分法のもとで個人的意識の純粋性として保持し続けようとするかぎり、この学問は戦後の変転する社会状況に 대응することができなくなっていくのも当然のことと言えよう。むしろ、宗教学の今日的課題というのは、このような宗教の固有性という言説が、かつて近代日本の社会へとどのようにして移植されていき、時代状況とともにその社会的含意を変えながら、日本の社会のなかで如何なる役割を果たしてきたのか。宗教学をめぐる言説布置の変化を読み解いていくことにある。そうすることで、近代日本における宗教概念の位相の変化を把握することが可能となり、宗教概念を通じて日本の近代過程そのものを問うことまでが行いえるものとなろう。その意味で宗教学史の叙述形式として今求められているのは、宗教学という言説の枠組みを自明とする学説史ではなく、日本社会のなかにおける宗教学および宗教概念自体の位相を言説編成上の問題として明かにする学問史という叙述方法なのである。これまでの学説史の具体的な叙述は、学問史のヴィジョンのもとに根本的に読み替えられていくべきなのだ。

そのためにも、最新の西洋的な宗教理論や宗教

概念の移入に勤しむだけでなく、そのような理論を日本や非西洋地域の宗教現象をめぐる研究から捉え直していく批判的な事例研究を着実に積み重ねていくことが不可欠な作業になってくる。事実、1970年代になると、社会学・民俗学・人類学の成果を複合的に摂取した宗教社会学研究会による日本の新宗教研究が、東大の島藺進『現代救済宗教論』（青弓社、1992年）や東北大学出身の池上良正『津軽のカミサマー救いの構造をたずねて』（どうぶつ社、1987年）といった成果に代表されるように、宗教学という分野の枠を超えて、世俗化理論やウェーバー的な近代化理論の見直しが推し進められた<sup>25)</sup>。彼らの研究は日本の事例を以て自らが参照項とする西洋理論を対象化し、日本の宗教現象に新たな光を当てることにも成功したために<sup>26)</sup>、日本の人文・社会科学さらには欧米の宗教研究にも一定の寄与を果たすことになったのである。

そもそも日本の宗教学の歴史を顧みるならば、西洋的な宗教理論との即応関係のなかで自己を定位しようとする動きが一方で根強く見られるかわらで、西洋中心主義な宗教概念や宗教理論からどのように距離を保っていくのか、その意味の拡張を非西洋地域の事例をもとに推し進めようとする研究も一貫して存在してきた。それは、鈴木宗忠の大乗仏教研究や姉崎の日本宗教史を端緒として、1930年代の鶴藤幾太や中山慶一の日本の新宗教研究、1940年代に結実する宇野円空や赤松智城らのアジア諸地域の宗教民族学・宗教人類学、を通して、脈々と受け継がれてきたものである<sup>27)</sup>。日本の宗教学には、前節で述べたような〈宗教学/神学・教学・神道学〉や〈宗教学/他の人文・社会科学〉といった二重構造だけではなく、〈西洋/非西洋あるいは日本〉といった別種の二重構造もその内部に包含されているのだ。日本宗教学の祖ともいえる姉崎の研究軌跡が、宗教学の西洋的理論体系の構築を出発点として、日本宗教史の具体的叙述に向っていったように、日本



の宗教学は西洋理論の「移入」から始まりながらも、その一方でそれを日本の社会にどのように「適応」していくか、そこから西洋理論をどのように読み返していくのかという課題を担って、西洋的な宗教学および宗教概念の横領をつねに試みてきたとも言える。

### オウム真理教事件と宗教的体験論

しかし、このような力動性を帯びた宗教学の宗教理解もまた根本的な欠点をかかえたものではないのか。そのような疑念を宗教学に突きつけることになったのが、1995年に起きたオウム真理教の地下鉄サリン事件であった<sup>28)</sup>。この事件は、世俗化していく社会のなかでも宗教は形を変えて生き延びていくとする宗教学の世俗化理論を裏付けるものとなった一方で、皮肉にも、宗教に対する中立性を主張してきた宗教学者の立場が、たしかに個別の宗教においては中立的であったにせよ、個別宗教を越えた宗教一般、すなわち宗教の固有性という理念に対して極めて親和的な価値観を保有してきたことを露呈させるものとなった。そのように見れば、宗教学の破綻を告げた柳川啓一にせよ、その破綻とは学的体系性に限ったことであり、一方で「何よりもわれわれの目標は、宗教に対する興味であって、一定の収穫があればそれでたりる。」<sup>29)</sup>と述べているように、やはり宗教の固有性という価値規範はある程度保持されていたと考えるべきである。もちろん、宗教という主題を設定すること自体はなんら批判されるべきことではない。宗教という概念を用いることで、見えなくなるものがあると同時に、新たに見えるようになるものが現れてくるのも当然のことであろう。問題とされるべきは、どのようなかたちで宗教の固有性が措定されているのか、その主題化のあり方なのである。

かつて岸本英夫は、戦後宗教学のひとつの画期をなす著作『宗教学』（大明堂、1961年）において、シカゴ大学の宗教学者ヨアキム・ワッハの区

分に依拠しつつ、宗教学を諸宗教に対して客観的な立場を保つ「記述的」科学の一分野として再定義を試みる一方で、京都大学に代表される宗教哲学あるいは神学を実存的にコミットしながら、在るべき宗教の姿を論じようとする「規範的」研究として規定した。そうすることで、宗教学あるいは宗教研究の内部に明確な境界線を設けようとした。岸本の著作が刊行された1961年は、折りしも京都大学の西谷啓治の代表作『宗教とは何か』（創文社）が刊行された年であり、東大の宗教学と京大の宗教哲学における宗教研究の相違が、その時点での限りだが、明確に示されることになる。しかし、ほどなく柳川によって発せられた社会科学としての宗教学の破産は、このような岸本の引いた境界線がもはや明瞭なものではないことを暴き出すものとなり、その門下生の多くは、「当事者の体験や世界観に触れることができないような、伝統的な実証主義的合理主義的科学を乗り越えようとする」<sup>30)</sup>課題を感じるようになる。

研究主体とその対象という明快な二分法が崩壊し、いかにして研究対象に認識主体が接近することができるかという関心が、東大宗教学を中心とする若い研究者たちを突き動かしていたのである。さらに、その当事者の一人であった島蘭進の整理によれば、その研究者たちは、中沢新一『チベットのモーツァルト』（せりか書房、1984年）や島田裕己『フィールドワークとしての宗教体験』（法蔵館、1989年）のような宗教者の体験的身体的理解を重んじる「体験的身体的理解」と、島蘭のように信仰世界に対して共感的でありながらも、その信仰の営みを時代的状况との対応関係のなかで位置づけ直そうとする「内在的理解」の立場に分岐していたという。前者が宗教的体験を強調するオウム真理教と関わりのなかで、宗教的世界に対して極めて好意的な発言をしたことはよく知られるところであるが、後者にせよ、島蘭が「内在的理解の立場では、距離をとって冷静に見



ている部分が大きいのですが<sup>31)</sup> と言うにもかかわらず、やはり宗教全般に対してその潜在的能力を見出そうとしていた方向に傾いていたことは、自ら研究の立場を説明した次の言葉から見て取ることができる。

教祖の宗教体験を生き生きと捉え返すにはどうすればよいか、当時の私の最大の課題でした。そのためには教祖の前半生をその時代の社会的環境に即してとらえることが、まず必要と思われました。その上で、……宗教は現実の困難に出合って苦しむ人間に対して、強い希望の光を示して個人の力では破れぬ壁をうち破り、人間がもっている生命力を十二分に引き出すものととらえるようになりました。<sup>32)</sup>

たしかに、そこには宗教の可能性を引き出そうとする積極的姿勢が見られるのだが、そのあまりに、宗教が人間の闇からも生じてくるものであるという認識がさほど明確には感じ取れない。ほどなくして島藪は内在的理解という言葉を使うのを止めるようになるが、かれの宗教認識はオウム真理教事件の後でも基本的には変わることなく、同事件を考察した野心的な著作『現代宗教の可能性—オウム真理教と暴力』（岩波書店、1997年）においても、暴力は宗教を構成する本質の一部ではなく、その逸脱型として位置づけられるにとどまっている。そのようなあるべき姿としての宗教への渴望は、かつて岸本が「規範的研究」として宗教哲学を批判した地平と変わらないところに、オウム真理教事件で躰いた個々の宗教学者にかぎらず、柳川以降の東大の宗教学もまた立ってきたことを示すものとなった。おそらく、それは宗教学の発生母体であり、その前身をなす自由神学がキリスト教から分派してきたさいに、その人間理解において罪意識を脱落させてきたことと深い関係を有するものと思われる。そのようなところから、宗教を人間の光の側面とのみ関係づけ

て捉えようとする宗教学特有の認識の仕方が設定されてきたのではなからうか。そして、このような宗教の肯定的理解の中核に据えられたのが、宗教的体験へのつよい憧憬であった。

周知のように、宗教を理解あるいは実践するための核として宗教的体験を重んじる志向性は、明治期の姉崎正治や西田幾多郎にはじまり、日本の東西を問わず、宗教学の黎明期より広く見られるところのものである。たとえば姉崎は、1903年に自らの神秘体験の手記をつぎのように発表している。

天地の呼吸を感じ、寂寞永遠の胸に触れしは此かる夜なりけらし。独り磯の砂に伏して無心の境に入れば、……時は移り人は更はるも、永劫の脈拍にはいつも更はらぬ「今」の律呂あり。光よ我れを包むか、波よ我れを招くか。身よ水に溶けよかし、心よ光と共に融け去れ、かくて我れ已に我ならぬ時、我が胸のひびき如何に甘かるべき。<sup>33)</sup>

一方の西田幾多郎も、その第一作『善の研究』（弘道館）を1911年に刊行し、アンリ・ベルクソンやウィリアム・ジェームスの影響下に禅の体験を再解釈したといわれる主客未分の「純粹経験」を説いていた。しかし、姉崎が実定宗教の経験科学的な記述を通して人間の心理的事実として宗教を把握する立場をとるのに対し、西田は実定宗教を介してではなく、自己の内面をめぐる哲学的思索から、個人とその個人を超える主客未分化な実在との関係を分析しようと試みる点で、両者は宗教に対するベクトルを異にする。ここにおいて、心理学に基礎をおく経験科学的な宗教学と哲学的思索を立脚点とする宗教哲学が、日本において明確に分岐したともいえよう。とくに1920年代になると、日本の哲学界を席卷する新カント派の心理主義批判を取り込むか否かで、宗教をめぐる両者の立場はより一層異なっていく。そのなかで西田は、宗教を人間の主観的意識の産物として捉える



還元主義的な解釈に異を唱えることで、そのような主観的世界を存立させている根源的実在そのものの探求へと、フッサールらの論理学派の動きを睨みつつ、立場を展開させていくことになる<sup>34)</sup>。

たしかに西田は、彼自身が京大宗教学講座に在任したのは1914年の一年間だけであり、宗教哲学者という自己意識は有していなかったが、その宗教をめぐる哲学的思索は多くの日本の宗教哲学者者に刺激を与えていく。九州大学の佐野勝也は宗教心理学を放棄し、より実在の問題に迫るためにと宗教哲学へと転じ、東北大学の鈴木宗忠もティエールの宗教学の心理主義的傾向に批判を加え、宗教哲学への再解釈を試みる。また、西田の後任となった京大の波多野精一も自由神学的なキリスト教解釈から実在の体験を核とする宗教哲学を打ち出すようになる。かれらはいずれも東大哲学科出身であり、なかでも佐野・鈴木は姉崎門下であったが、新カント派との対決を通して実在との直接的な宗教体験を核に据えた宗教哲学を支持するようになり<sup>35)</sup>、次々に各地で新設された帝国大学の宗教学講座では、姉崎のいる東大を除くと、経験科学的な宗教学よりも宗教哲学が主流をなすようになる。

しかし、宗教心理学的な解釈にせよ否にせよ、黎明期の日本宗教学において宗教的体験を、宗教という固有性を支える内実として位置づけようとしていた点では、経験科学的な宗教学も宗教哲学も同じ価値規範を分有していたことは明らかである。それは、宗教というものを、個々の実定宗教を超えた、人間の内的領域を通して普遍的に見出すことのできる超越的な志向性として捉え直そうとする点で、まさに神の実在の自明性が崩壊した後の、近代西洋のロマン主義の洗礼を受けた知識人層の試みであった。すでに鶴岡賀雄がミッシェル・ド・セルトーを引きながら説明しているように、このような宗教的体験への志向性は西洋の近代社会においても広汎に見られるものであり、既存の実定宗教における教説や実践の真正性が危機

に瀕したときに、自己の内なる超越性への回路を介して信仰の信憑性を回復させようとする動きとして生じたものと位置づけることができよう<sup>36)</sup>。

心理主義をめぐる宗教哲学と経験科学的な宗教学の議論に見られるように、日本の宗教学もまたその一支流として、宗教的体験をどのように分節化するかということに——もちろん近代的理性の疑念にさらされた神的実在は一神教的な人格神ではないものの——、今日にいたるまで膨大な労力を割いてきたわけである。それは、再度確認するならば、宗教的体験こそが実定宗教を超えた固有なものとしての宗教に信憑性を付与しえるものであり、その信憑性こそが、個別宗教に対しては中立性を唱える宗教学者の秘められた宗教心を確かなものとして満たしうるものであったからである。このような歴史的経緯をふまえるならば、オウム真理教事件における宗教学者の問題は、一部の宗教学者の躰きとして例外的に処理されるべきではなく、宗教学がその衝動として抱える宗教的体験への志向性が極めて素朴なかたちで露出したものとして受け止められる必要がある。

さらに、1930年前後になると、宗教学は、心理主義か宗教哲学かといった立場の違いにかかわらず、思想的教義よりも行などの身体的実践を通して、宗教的体験を意味づけようとする動きが新たな潮流をなすに至る。心理主義的な宗教学の流れを汲む者としては、ともに1927年に、東大および京城大学の助教授として就任した宇野円空と赤松智城があげられる。宇野は東大の姉崎門下、赤松は京大出身であるが、西田や波多野の学生ではなく、彼ら以前にインド哲学史講座と兼担で宗教学の教鞭をとっていた仏教学者、松本文三郎の弟子であった。一方、宗教哲学の分野では、1935年に西田門下の西谷啓治が京大の助教授に着任する。すなわち1930年代になると、宗教的体験をめぐる議論は、それまでのように人間の意識の内部に押しとどめて解釈するか否かではなく、心理主義的な宗教学と宗教哲学というそれぞ



れの立場を並存させながら、いずれも思想と身体の関係性をめぐる論点へと関心を移行させていったのである<sup>37)</sup>。そして、1945年に東大助教授に就任し、敗戦直後の神道政策の転換に重要な役割を果たした岸本英夫もまた、身体性との関連において宗教的体験を位置づけようとする流れを汲むものであった<sup>38)</sup>。

しかし、東大の宗教学の場合には、既述したごとく、1970年代に岸本から柳川へと担い手が移行していく過程で、客観的な経験科学主義が崩壊していき、その科学主義の裡に潜んでいた体験へ志向性が、ジャーナリズムによる宗教ブームへの迎合と相俟って、一部においては性急な経験主義として表出していったと考えられる。一方で京都大学の宗教哲学は、当初から実定宗教の記述に関心が向かっていた東大宗教学とは異なり、伝統的に自己の内面を対象化して記述する手法に長けていたために、素朴な体験主義に陥るおそれがあったと思われる。しかし、その分、自らの言説の枠組みを覆すような時代的潮流に——たとえば1970年代の世俗化論や1980年代に言語論的転回など——、その学問を晒していくような危機感にいきさか欠けていたともいえる。このような状況のなかで、1990年代冒頭には、東大出身の研究者から、宗教的体験の主客未分性を強調する立場に対して批判が寄せられていくことになる。鶴岡賀雄や深澤英隆らによるその批判は、体験主義の説くような純粋な主客合一の世界の妥当性に対して、ルードヴィッヒ・ヴィトゲンシュタインに依拠した宗教言語論の立場から疑問を呈するものであり、東大の体験主義だけでなく、西谷啓治以来の宗教哲学の体験記述をも射程に置くものであった。それは、日本の宗教学がその黎明期から抱えてきた宗教的体験への志向性を根本的に考え直す可能性を秘めたものと言えよう。次の鶴岡の宗教体験をめぐる指摘は、『体験』と『伝統』の、どちらにも他方を還元できないような連関を見届ける手がかりを、言語の中から見出そう」(深澤英

隆)<sup>39)</sup>とする宗教言語論の課題を、言語そのものに内在する脱構築的な代補作用のなかに求めた示唆に富んだものといえる。

すでに我々は、言葉の圏域に逃れ難く捉えられていると同時に、言葉ではないもの、言葉を越えたもの——それは「もの」、「体験」、「実在」、「意味」、「生」、「他者」等々の言葉でめざされる——への脱出欲求をつねに抱え込むのではないだろうか。<sup>40)</sup>

ただし、その後の議論の展開を見ると、このような批判的見解もまた、ジャック・デリダが批判した西洋哲学のロゴス・セントリズムと同様に<sup>41)</sup>、宗教という言葉に反省的意識の純粋性を見出し、認識の真理性への渴望に憑依されかねない危険性を孕むものでもあった。それはこれらの批判的言説の一部が、体験主義の説く宗教的体験の真理主張を退けるために、依然としてその論拠を真理か否かという基準に求めている点にあると考えられる。先に引いた『『体験』と『伝統』の、どちらにも他方を還元できない連関』という深澤の指摘は、そのような対立を超出した無謬性への強い志向性を示しているもののようにも思われる。そこでは体験主義の言説に代わって、自らの批判的言説のほうがメタ議論であるがゆえに歴史的制約を超えた真理性を確保できるという論理にも陥いる危険性も出てこよう。そうなると宗教および宗教学という言葉は、他の教説の歴史性を批判することはあっても、自らはいかなる批判にも晒されることのない、あるいはあらゆる批判を包摂してしまう超越的で純粋な反省意識として再規定されまいかねないのである<sup>42)</sup>。

確かに、このような宗教的体験の信憑性を語るに語れず、かといって認識の純粋性を手放すことはできないといった葛藤自体が、現在の宗教学のジレンマを示すものであり、今日の宗教をめぐる言説の布置状況を理解するうえで興味深いものである。それは、宗教学という学問が宗教を論じる



ものである以上、いかに宗教の世俗化が進もうとも、やはり研究者の意識のどこかに、自らの言表行為もまた歴史を超越した認識の透明性に達しえるといった止みがたい欲望が潜んでいることを示唆しているかのようにも思われる<sup>43)</sup>。しかし、更に議論を進めるためには、今日むしろ大事なことは、その言表内容が真理であるか否かを批判的論拠にすることではなく、ホミ・バーバがその芸術・宗教的体験論で「他者にむかって開かれた陶酔、あるいはそれとの交渉」<sup>44)</sup>と述べているように、信憑性の有無といった参照軸を一切破棄することで、超越性を主張する宗教的体験が日常生活における他者との交流の場へと分節化されていく過程そのものを、その往還関係のなかで把握していくことではなかろうか。自らに巣喰う真理への病が、それ自体は消えうせるものではなくとも、もはや議論の遡上に上げられなければならない時期に来ているように思われる。

いずれにせよ、オウム真理教事件を契機にして、体験主義およびその批判的言説の立場も含めて、宗教学という学問がもはや認識の客観性を安易には主張できなくなっていること。その結果、信仰の世界に対して研究者がどのような距離をとっていくべきなのかということが、宗教学の課題として浮上してくることになる。その点において、岸本が規範的研究として退けてきた神学および宗教哲学のほうが、かえって自らの宗教性を前提として議論を展開してきたがゆえに、学ぶべきものが多いともいえよう。すくなくとも、はやくも1930年代には現代社会におけるニヒリズムと宗教という主題を立てた西谷啓治以降の京大の研究者には、1970年代の世俗化状況において諸手を上げて宗教的体験を擁護する態度は容易には取りえなかったはずである。彼らにとっては、世俗化する時代においても宗教がかたちを変えて生き延びるとする東大系研究者の見解は素朴なものであり、近代化が否応なしにもたらした宗教の解体状況をはっきりと認識したうえで、その克服の手

がかりとして東洋的な宗教伝統を読み解くことが、まさに「近代の超克」であった。しかし、まさにその点にこそ、すなわち西谷が近代的なニヒリズムの克服のために絶対無——後に西谷が「空」と呼ぶところのもの——という宗教的体験を東洋的伝統として表象するに至った過程にこそ、戦中期の政治的問題も含め、京大の宗教哲学において宗教的体験と称される言説のもつ根深い問題が潜んでいるように思われる。

そして、東大を中心とする宗教学の自己解体的ともいえる展開のなかで、宗教めぐる宗教学の語りがどのような歴史的文脈のなかから生じてきたものであるのか、他の宗教研究一般に比べてその語りの特質はどこにあるのか。日本の宗教学の歴史がひろく人文・社会科学の研究対象に据えられるようになってきたわけである。まとまった形で刊行された研究としては、山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、1999年）、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』（岩波書店、2003年）を挙げることができる。ただし、これらの研究は東大や京大を主とするにとどまっており、宗教学全体の二重構造までを対象化して捉えるには至っていない。他大学の宗教学や神学・教学との関連も含めた本格的な究明は今後俟たれるところであるが、そのさいに、林淳「近代日本における宗教学と仏教学」（『宗教研究』233、2002年）がその端緒を開いていく範例となろう。

いわゆる宗教概念論と呼ばれるこれらの研究は、宗教学の言説をその内部に属する宗教学者の自己意識に即して記述する学説史とは異なり、ナショナリズムの勃興などの政治的文脈との関連で論じた点で、日本の近代化過程の問題として宗教学を研究対象に据え直したものである。一例をあげれば、1930年という時代状況のもとで、日本宗教学会が全国組織として結成されたのは、今日ではまったく忘れ去られているが、当時興隆し始めた日本共産党による反宗教闘争に対する対抗運



動的な要素が極めて濃厚に存在したということである。日本宗教学会は、1928年の昭和天皇即位記念事業の一環として、催された御大典記念日本宗教大会からの流れを承けて結成されたのである。この会合自体が、当時の青年知識人層に流行したマルクス主義の唱える宗教阿片論に対する危機感から、宗教界および宗教学界が結集して、人間にとって宗教こそが固有の本質性を備えたものである見解を明確に打ち出し、国体に反するという理由を以て共産主義撲滅宣言を唱えた政治闘争的な性格を有するものであったことは、日本の宗教学の性格を考えるうえで象徴的な出来事であったと言える<sup>45)</sup>。

このような議論は、人類学者のタラル・アサドや宗教学者のラッセル・マッカチオンら、ポストコロニアル研究やカルチュラル・スタディーズの問題意識を共有する研究と連動するものでもあった<sup>46)</sup>。すなわち、われわれが今なお用いる宗教という概念がどれほど西洋プロテスタンティズムの強い影響下に置かれたものであるか、とくに戦後に移入された政教分離の理念と強く結びついたものであるのかを明らかにし<sup>47)</sup>、そのような西洋中心主義の認識を保持させてきた宗教学の学的認識の批判へと展開していった。もはや宗教学は客観的な宗教の記述の学ではなく、宗教概念を生み出し、たえず読み替えながら維持して行く行為遂行的な発話行為として認識される。ここにおいて、宗教学の中核をなしてきた宗教の固有性という理念は、たしかに諸宗教に対して等距離を保ちうるものではあったが、宗教という範疇が世俗との二分法のなかで、政治や道徳の対概念として成立可能になったものであり、宗教学という学問がその一方の極を純粋性という価値規範とともに形成されてきた歴史的産物として認識されることになる。

こうして、ようやく宗教学も宗教を対象として認識・記述する客観的な学から、自らの日本近代を読み取るための研究対象へと転化していったわけである。しかし、それは宗教学の存在意義をい

ささかも貶めるものではない。宗教学は、その成立経緯から言ってこのような規定を好まないが、あらゆる批判的教説もふくめて、すべての認識主体は認識対象でもあるという自らの歴史的主体性を引き受けることで、信仰世界や他の学問領域との対等な地平での相互討議の準備がようやく整ったのである。それは、たとえば当初この議論に関わった山口輝臣が歴史学の出身であったように、論者が日本宗教学会内部の当事者的立場にいなかったために、さほど制約のない立場から議論を展開する可能性が切り開かれたとも言える。また、東大宗教学とかかわりを有する磯前の研究について言えば、岸本・柳川以来の、宗教のみならず宗教学の世俗化を推し進めてきた自由な雰囲気、ついには自らの言説を歴史的対象化するまでに至ったのだとも言えよう。すでに多くの宗教学者が異文化との研究交流を推し進めているように、もはや宗教は宗教学者だけが特権的に語るものではないのだ。

さらに、宗教概念論がもたらした宗教および宗教学の歴史的文脈化の試みは、その後、戦中期における宗教学者の政治性の問題へも展開されつつある。姉崎正治による三教会同や南北朝正閏論への積極的関与、大川周明や蓑田胸喜などの皇国主義と密接な関係、宗教民族学・人類学と植民地経営との提携など、他の学問と同様に、日本の宗教学もまた天皇制国家や戦中期のナショナリズムと密接な関係があったことは今日では明らかな事実となりつつある。例えば宗教民俗学者の宇野円空は、東亜共栄圏におけ日本精神の指導的役割を次のように述べている。

東亜の新秩序を打ち立てるため関係諸民族を指導するには、かれらの民族精神を理解し尊重すると同時に、何よりもそれら全体の指導原理たるべき我が日本精神を十分に了解させ、それに合流帰服させなければならぬ。武力による強制や利害関係からの協同より以上



に、東亜諸民族をかゝる道義的結合にまで指導することが最後の目的だとすれば、こゝにまた外に向って日本精神の闡明、異民族までが納得するやうなその真理性の基礎づけが絶対に必要である。<sup>48)</sup>

宇野によれば、東亜諸民族は稲作文化と祖先崇拜という文化的、すなわち宇野のいうこの民族の類似性を強く有するものであり、キリスト教などとの一神教とは異なる文化原理を有する日本精神によって導いていかれるべきものということになる。1940年代に入って発表された宇野の学術書、『マライシアに於ける稲米儀礼の研究』（東洋文庫、1941年）は、文部省教学局と連携しながら、帝国学士院による東亜諸民族の調査成果に基づいて、大東亜共栄圏の内実をなす東亜諸民族が同一の文化的な民族特徴を共有するという観点からまとめられた研究に外ならない。この時期の宇野の著作に丹念に目を通すならば、ウィリアム・シュミットの説く「文化圏」という概念が宗教を基軸とする「民族」の同質性へと読み換えられ、植民地主義を支える論理的説明へと組み込まれていく様子ははっきりと見て取れる。そのさいに、やはり宇野が、未開宗教や民族宗教を扱うにせよ、集団性の強い彼らの身体的実践の基底に、ルドルフ・オットーが言うヌミノーズにも似た「畏敬」の感情が見られると記述するところには、旧来よりも情緒的要素ははるかに強まったとはいえ、姉崎に始まり、宇野を介して岸本にいたる、東大を中心とする経験科学的な宗教学における心理学主義的な宗教体験理解の流れを見て取ることができよう<sup>49)</sup>。

そして、このような植民地主義を射程においた研究は、もはや宗教学者だけの手におえるものではない。すでに、全京秀「赤松智城の学問世界に関する一考察—京城帝国大学時代を中心に」（『韓国朝鮮の文化と社会』4、2005年）、臼杵陽「戦時下回教研究の遺産—戦後日本のイスラーム研究

のプロトタイプとして」（『思想』941、2002年）ら、人類学者や地域研究者によって本格的に推進されている。くわえて、戦中期の宗教学者の発言をめぐる検証が、宗教学者の鈴木範久「宗教学研究者の社会的発言」（『宗教研究』78-4、2005年）、において明らかにされつつあり、宗教的体験が説く合一性との論理的連関も含めて、今後の研究成果が近い将来において期待される場所である。

そして、これまでも宗教学の外部で再三言及されてきた京大の西谷啓治による「近代の超克」をめぐる発言は、西田幾多郎から継承した京都哲学が宗教哲学として独自の境地を確立するに至ったときに、その＜西洋／東洋＞の表象作用の政治性と相俟って、その時代状況のなかでどのような論理構成を形成していったのかが、本格的な検討へと付されなければならないであろう。戦後、GHQと連携して日本の宗教政策に与えていく東大の岸本英夫と、戦中期の発言によって教職追放に処せられる京大の西谷啓治。安易な推察は慎まなければならないが、それは戦後、自己解体的世俗化を進めていく東大の宗教学と、西谷以来の伝統保持に努める京大の宗教哲学の相違にいたるまで——それがどこまで自らの裡に潜む宗教性を対象化できているかは別として——、両大学宗教学講座の歴史的伝統に対する距離のとり方にも深い影響を与えているようにも思われる。

周知のように西谷は今日に至る京大の宗教哲学の基礎を築いた人物であるが、自らを宗教哲学者と名乗ることのなかったその師、西田の宗教論との比較をするならば、たしかに絶対無と呼ばれる純粹経験への志向性は通底して見られるものの、マルクス主義との対決の仕方が根本的に異なっていたことは明白である。西田は、田辺元や三木清らマルクス主義を積極的に受けとめた門下生たちとの対話を通して、個体と個体および個体と普遍的実在の関係を「絶対矛盾的自己同一」として否定的媒介の相のもとに捉え、純粹経験を「社会」に存在する「歴史的身体」のなかへと分節化させ



ていく。一方、西谷は個体と実在の問題を排他的な一・二人称の関係として捉え、そこに異なる個体が三人称の他者として介在する状況を想定しないため、最終的に個体は実在のもとへと肯定的に包摂されていくことになる。西田に対する西谷の独自性は、近代社会における形而上学としての宗教の権威失墜を前提として、ハイデガーの影響のもと、かれがニヒリズムと呼ぶ状況下で宗教を新たに意味づけようとした点にある。そこでは、マルクス主義の立場も、宇野円空と同様に啓蒙主義的な宗教批判として繰り込まれた議論が展開されるのだが、あくまで下部構造決定論としての唯物論として理解されるに留まり、西田のように社会関係の否定的弁証法として読み込まれることはなかった<sup>50)</sup>。

この弁証法的契機を欠くがゆえに、西谷の想定する実在は、西田よりも個体を直接的に包摂する普遍者として実体化されがちなものとなり、その普遍性の担い手として東洋、とくに日本が、ニヒリズム的状况をもたらし西洋を克服する「近代の超克」の切り札として対置されるような論理過程をたどるに至る<sup>51)</sup>。むろん、西田も完全になんかのような思考法から完全に自由になっていたわけではなく、『日本文化の問題』（岩波書店、1940年）で説かれるように、皇室を絶対無と重ね合わせるような時代的限界を有していたこともまた事実である<sup>52)</sup>。いずれにせよ、西谷については、戦中期の政治的含意を濃厚に帯びた「近代の超克」に関する一連の著作が、彼の宗教哲学を確立する著作群とほぼ同時期に発表されたものであり、その論理展開において不可欠な部分を構成していたことをしっかりと見据えた議論をおこなう必要がある<sup>53)</sup>。オウム真理教事件における東大関係者の応答と同じように、この場合もまた、当人の主観的な意図とは別に、宗教学者の論理が政治・社会的な文脈のもとにどのようなかたちで取り込まれていたのかを、第三者にも納得できるようなかたちで、宗教学にひそむ躰きの危険性をきちんと主題

化していかなければなるまい。

## おわりに

今後の課題としては、宗教概念のプロテスタンティズム中心主義および宗教学の政治性といった批判的認識を踏まえたうえで、どのように宗教を語りなおしていくのか。学問が信仰の世界にどのような言葉を与えていくかということが最大の問題となろう。その文脈からすれば、今日盛行しているスピリチュアリティ研究も、固定化された含意を帯びた宗教概念とは異なるところで信仰世界を語りなおそうとする試みとして理解することもできよう<sup>54)</sup>。もちろん、それは戦中期の宗教学のように実体的な土着主義に回収されていってはならないし、オウム真理教事件のときのように宗教的体験への憧憬に呑み込まれてもならない。しかし、学問にとってそれ以上に留意されなければならないことは、なにゆえ信仰するという行為と別途に宗教を語る行為が必要とされてきたのか。学的認識の行為遂行性が信仰世界に対して単に知的ヘゲモニーを確立するだけのものではないとすれば、どこにおいてその積極的意義を見出すべきものなのか。これらの問いに答える努力をしていくことである。そして、それは宗教学のみならず、宗教研究全体に広く課せられた問いとして受け止められるべきものであろう<sup>55)</sup>。もはや岸本や、更に明治期にもはやされたティーレの言うような宗教学の客観的中立性といった言説に立ち戻ることは不可能なのだ。

一般に宗教概念論に援用された言説論の手法は、主体を規定する言説の均質性に主眼を置いた叙述形式をとるため、西洋的な宗教概念に日本社会が一方的に歴史的拘束をうける受動的側面が強調されるものであった。たしかに、今日、西洋的な影響の外部に出ることを想定することは困難であり、原理主義や土着主義でさえ西洋近代化に対するその内部に取り込まれつつあることへの反発といえるのだが、西洋化した世界の内部にも回収



不能な余白は常に存在するものであり、アサドが指摘するようにその近代化は決して一様なものではない<sup>56)</sup>。その意味で宗教概念論のもとづく言説論的記述は、その余白がもたらす代補的作用を考慮においた言表行為の可能性によって両義的なものとして描き直されていくべきであろう。歴史的拘束性のもとでの語りの有する可能性として、信仰世界とのかかわりをおさえた宗教研究を再構築していくことが今こそ求められている<sup>57)</sup>。このような歴史的地平においてこそ、宗教の固有性という言説を支えてきた宗教的体験の可能性は、日常を超出しながらも、そこに還っていくものとして位置づけ直されていくことになる。西田幾多郎が長い思索の果てに到達した「絶対矛盾的自己同一性」のもと、「歴史的身体的実践」として宗教を語る行為は受け止められていかなければならないのだ。

その点、オウム真理教事件は、宗教を語ることが決して中立的ではありえず、現実への介入行為に他ならないという意味で、宗教研究者に対して自らの行為の政治性を突きつけるものであった。そこから目を逸らしてしまうのでなければ、かつて柳川啓一が述べた、「相手の思想、感情の中に自らを同化させて、みるものと見られるものの分化を防ぎ、両者の一致の中から新しい解釈を施して行こうとする」ような、研究者と信仰者を同一の実存的次元で扱う素朴な主客未分化な世界を冀うことは——その欲求の止みがたさを対象化することは有意義なことであるが——、もはや不可能であろう。学問と信仰の関係は、実存的な同一性の次元でもなく、＜主体／客体＞という単純な二分法でもないかたちで位置づけ直されなければならない時期に来ている。そのときに、これまでの宗教学の歴史は、学問と信仰の関係を見つめ直すための歴史的な研究材料となり、そこからは普遍性や超越性、信仰と知、あるいは救済と罪悪などに関する、新たな語りを切り開く手がかりが掘り起こされていくことになるであろう。

なぜならば、宗教学はその内部に＜宗教学／神学・教学・神道学や他の人文・社会科学＞および＜西洋／非西洋あるいは日本＞といった二重構造を抱え込んでいるために、当人の意識に反するかたちにせよ、たえず自己を差異化する契機を産出してきたからである。そして、何よりも宗教学は、到達不能な超越性にむけた飽くことのない欲求を秘めたものであり、それが自らの裡に巢喰う存在の不安と表裏一体をなすものである以上、その超越的な欲求は決して充たされることのない運命のもとにある。それゆえに、超越的なものとの合一欲求は、その融合的体験が真実のものであるか否かといった判断とかかわりなく、我々に憑依して止まないものとして、様々な主体のもとへと差異をもって反復されていくことになる。残念なことかもしれないが、宗教学の言説は信仰の教説・実践と完全に同一なものではない。宗教学の言説は救済の教説・実践ではなく、救済の止み難い欲求の痕跡として現われ出たものである。日本の宗教学に認められる宗教的体験への強い志向性は、まさしくそのような差異化された反復過程として読み解かれていかなければならないのである。【ただし、そのような差異化の運動過程そのものを宗教と名づけ、宗教という概念及びそれに携わる宗教学という学問には、もはや自らを否定・対象化するような外部は存在しないとする旧弊的な普遍主義的願望とは徹底的に決別しておかなければならない<sup>58)</sup>。この点においてこそ、言説論や脱構築論など、その意匠の新旧などに関わりなく、今日の宗教論の立場性は問われなければならないのだ。】

このように理解したときに初めて、近代日本における宗教学の歴史は自らの同一性を確保するためのものではなく、その内部に潜む亀裂と矛盾の痕跡として繙かれることで、その軌跡は外部の者へと共有可能な遺産となり、国内外の人々に近代日本の西洋体験の苦闘の轍として読み継がれていく可能性を切り拓くものとなりうるはずである。



学問史を書くという行為は、たとえその過程で自らの同一性が解体の危機に晒されようとも、その歴史の中に幾重にも折り込まれた襷をひとつひとつ開いていくことにほかならない。

生存の孤独とか、我々のふるさとというものは、このようにむごたらしく、救いのないものでありましょか。私は、いかにも、そのように、むごたらしく、救いのないものだと思います。……むごたらしいこと、救いが無いということ、それだけが、唯一の救いなのであります。私は文学のふるさと、或いは人間のふるさとを、ここに見ます。文学はここから始まる……このふるさとの意識・自覚のないところに文学があろうとは思われない。文学のモラルも、その社会性も、このふるさとの上に生育したものでなければ、私は決して信用しない。<sup>59)</sup>

上に引く文学をめぐる坂口安吾の言葉は、それを宗教に置き換えてみれば、そのまま宗教学という営為の核心を言い当てたものとなるのではなからうか。「魂は自分の襷を一挙に開いてみるわけにいかない。その襷は、際限がないからである」<sup>60)</sup>。このライブニッツの言葉を、今あらためて私たちは深く噛みしめておかなければなるまい。我々のうちに織り込まれた襷には無限の闇が潜んでいる。その闇に自らを深く包むことでしか、希望は語るができないのだ。

### 追記

本稿をまとめるに当たって、田丸徳善、林淳、池上良正、岩田文昭、島藺進、鈴木岩弓、鶴岡賀雄、藤田正勝、増澤知子、和田光俊、Talal Asad、Gary Ebersole、Timothy Fitzgeraldの各氏から多くの御助言・協力を得た。ただし、改め言うまでもなく、その文責はすべて筆者に帰する。学問史の記述は執筆者自身の立場を鮮明にせざるを得ないものだけに、等しくこれらの方々の方々の御意に沿うも

のにはなっていないと思われるが、貧しいものながらも、本稿の上梓をもって筆者の感謝の気持ちを表すこととしたい。

- 1) 姉崎正治『宗教学概論』1900年（『姉崎正治著作集 6』国書刊行会、1982年）、西田幾多郎『善の研究』1911年（『西田幾多郎全集 1』岩波書店、1947年）、赤松智城『輓近宗教学説の研究』同文館、1929年、宇野円空『宗教学』岩波書店、1931年、古野清人『宗教社会学一学説・研究』1938年（『古野清人著作集 7』三一書房、1972年）。
- 2) 田丸徳善「学説史の課題と方法」『日本の宗教学説 II』東京大学宗教学研究室、1985年、8頁。
- 3) 京都大学文学部「講座の沿革 哲学科」『京都大学文学部五十年史』京都大学文学部、1956年、「京都大学文学部の百年」編集委員会『京都大学文学部の百年』京都大学大学院文学研究科・文学部、2006年、東北大学「部局史 文学部 宗教学・宗教史」『東北大学五十年史 下』1960年、鈴木岩弓「文学研究科・文学部 宗教学専攻分野」『東北大学文学部・文学研究科の歩み』東北大学文学部同窓会、2003年、九州大学創立五十周年記念会「宗教学」『九州大学五十年史学術史（下）』1969年、など。
- 4) Arie L. Molendijk, "Introduction," in A. L. Molendijk and P. Rels, eds., *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion*, Leiden, Boston and Köln: Brill, 1998.
- 5) ラッセル・マッカチオン「『宗教』カテゴリーをめぐる近年の議論—その批判的俯瞰」1995年（磯前順一／リチャード・カリチマン訳『現代思想』28-9、2000年）、Willi Braun, "Religion," in W. Braun and R. T. McCutchen, eds., *Guide to the Study of Religion*, London and New York: Cassell, 2000.
- 6) 姉崎前掲『宗教学概論』1頁。姉崎のティーレおよびジェームスの解釈については、姉崎「テール氏の宗教学緒論」『哲学雑誌』14-148、1899年、「ジェームス氏の宗教的経験に就きて」『哲学雑誌』19-201・202、1903年。
- 7) この井上の講義は下記の文献を併せることで、ほぼ全体が復元可能になっている。井上哲次郎『釈迦種族論』哲学書院、1897年、『釈迦牟尼伝』文明堂、1902年、今西順吉「わが国最初のインド哲学史講義（一）—（三）—井上哲次郎の未公刊草稿—」『北海道大学文学部紀要』39-1・2&42-1、1990・1993年、磯前・高橋原「井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」講義—翻刻と解題—」『東京大学史紀要』21、2003年。この講義の歴史的意義については、磯前順一「明治二〇年代の宗教・哲学論—井上哲次郎の『比較宗教及東洋哲学』講義」『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、2003年。
- 8) 磯前前掲『近代日本の宗教言説とその系譜』第1・2部。
- 9) Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, eds., *Religion & Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden, Boston and Köln: E.J.Brill, 1994. Daniel H. Krymkowski



- and Luther H. Martin, "Religion as an Independent Variable: Revisiting the Weberian Hypothesis," in *Method & Theory in the Study of Religion* 10-2, 1998.
- 10) 宮川英子「宗教研究の中の宗教学—ジレンマからの脱出」『現代思想』30-9、2002年。
  - 11) 田丸前掲「学説史の課題と方法」2-3頁。
  - 12) 田丸徳善「＜宗教＞概念の制約と可能性」『中央学術研究所紀要』32、2003年。
  - 13) 田丸前掲「学説史の課題と方法」1頁。
  - 14) 近代日本の戦前と戦後における「宗教／世俗」をめぐる分割法の相違については、磯前順一「近代日本の『宗教／世俗』—神道・宗教・天皇』『喪失とノスタルジア—近代日本の余白へ』みすず書房、2007年。
  - 15) 制度的には大学で常勤職を得ることのできなかつた村上重良の『国家神道』(岩波書店 1970年)が、今日もなお宗教学のみならず、歴史学や神道学から再三言及される古典として評価される一方で、岸本の一連の宗教研究がほとんど省みられないことは、このあたりの事情をよく示すものとなっている。
  - 16) 北海道大学「哲学科 I」『北大百年史 部局史』ぎょうせい、1980年。
  - 17) 林淳「宗教系大学と宗教学」『日本思想史』第72号、2008年。
  - 18) 岸本英夫『宗教学』1961年、大明堂、2頁。
  - 19) 柳川啓一「異説 宗教学序説」1972年(同『祭りと儀礼の宗教学』筑摩書房、1987年7-8頁)。
  - 20) 柳川啓一「姉崎正治と柳田国男」1974年(同上書、271頁)。
  - 21) 同上(273頁)。
  - 22) 同上(273頁)。
  - 23) トーマス・ルックマン『見えない宗教』1967年(赤池憲昭／ヤン・スィンゲドー訳 ヨルダン社、1976年)、カール・ドベラーレ『宗教のダイナミックス—世俗化の宗教社会学』1981年(ヤン・スィンゲドー・石井研士訳、ヨルダン社、1992年)。
  - 24) ミルチャ・エリアーデ『宗教学概論』1968年(久米博訳『エリアーデ著作集第三巻』せりか書房、1985年)、カール・グスタフ・ユング『人間と象徴』1964年(河合隼雄監訳、河出書房新社、1972年)。Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press, 1999. ピーター・ホームズ『ユングと脱近代—心理学の人間の誕生』1979年(村本詔司訳、人文書院、1986年)。
  - 25) 島蘭進「日本の近代化過程と宗教」『ジュリスト 増刊総合特集21 現代人と宗教』1981年、対馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子「新宗教における生命主義的救済観—近代の宗教意識の側面」『思想』665、1979年(宮家準他編『リーディングス 日本の社会学19 宗教』東京大学出版会、1986年、に抄録)。
  - 26) 島蘭進「民衆宗教か新宗教か」『江戸の思想』1、1995年、池上良正「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」『宗教研究』74-2、2000年。
  - 27) Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, London: Kegan Paul, 1930. 鈴木宗忠『原始華嚴哲学の研究』大東出版社、1934年、中山慶一『教派神道の発生過程』森山書店、1932年、鶴藤幾太『教派神道の研究』大興社、1939年、赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』1941年(『アジア学叢書1』大空社、1996年)、宇野円空『マライシアに於ける稲作儀礼』1944年(東洋文庫、平凡社、1966年)。
  - 28) この事件については、Ian Reader, *A Poisonous Cocktail?: Aum Shinrikyo's Path to Violence*, Nordic Institute of Asian Studies, 1996. 島蘭進『現代宗教の可能性—オウム真理教と暴力』岩波書店、1997年。また、オウム真理教事件にかかわりを持った宗教学者からの報告として、島田裕巳『中沢新一批判、あるいは宗教的テロリズムについて』垂紀書房、2007年。
  - 29) 柳川前掲「異説 宗教学序説」(8頁)。
  - 30) 島蘭進「宗教理解と客観性」『いま 宗教をどうとらえるか』海鳴社、1992年、124頁。
  - 31) 同上122頁。
  - 32) 同上112頁。
  - 33) 姉崎正治「清見潟の一夏」1903年(『明治文学全集40』筑摩書房、1970年、248頁)。
  - 34) 西田幾多郎「認識論における純論理派の主張について」1911年(『思索と体験』岩波文庫、1980年)、同「取り残された意識の問題」1926年(『続思索と体験』続思索と体験』以後)岩波文庫、1980年)。
  - 35) 佐野勝也『宗教学概論』大村書店、1924/1935年、波多野精一『宗教哲学序論』1940(『波多野精一全集4』岩波書店、1969年)、鈴木宗忠・早船慧雲共述『チ氏宗教学原論』内田老鶴圃、1916年。日本の宗教学における新カント派の問題については、鈴木宗忠『宗教学原論』日光書院、1948年、36-41頁。
  - 36) 鶴岡賀雄『『神秘主義の本質』への問いに向けて』『東京大学宗教学年報』XVIII、2000年、同「近代日本における『神秘主義』概念の受容と展開—明治三十年代を中心に」『近代的「宗教」概念と宗教学の形成と展開—日本を中心とした研究—平成10~12年度科学研究費補助金(基盤研究B(1))研究成果報告書』2001年。
  - 37) なお、東北大学では1938年に石津照璽が東大より赴任し、宗教哲学を土台としながらも、そこに民間調査を複合させていく東北大学独自の伝統をなす宗教学を築き上げ、「信仰的動態現象学」を唱える楠正弘、さらには池上良正の民俗宗教研究へと継承されていく。また、九州大学では1948年にやはり東大宗教学科出身の古野清人が赴任し、戦中期の東南アジアから日本の民俗宗教へと研究対象を転換した宗教人類学を展開する。木村敏明『『初期』石津宗教哲学における『成立性』概念—『晩期』の実証的研究との関連において』『論集』30、印度学宗教学会、2003年、佐々木宏幹「古野清人—聖なるものへの果てしなき探求」『社会人類学年報』15、1989年。
  - 38) 岸本英夫「信仰の心理構造—方法論的考察」1949年



### 部門研究3

#### 「日本宗教から一神教への提言」研究会

- (『岸本英夫著作集3』溪声社、1975年)。
- 39) 深澤英隆『『体験』と『伝統』—近年の神秘主義論争に寄せて』『現代宗教学1』東大出版会、1992年、10頁。
- 40) 鶴岡賀雄「言語がなぜ宗教研究の問題となるのか」島蘭進・鶴岡編『宗教のことは—宗教思想研究の新しい地平』大明堂、1992年、4頁。
- 41) ジャック・デリダ『声と現象—フッサール現象学における記号の問題の序論』1967年(高橋允昭訳、理想社、1970年)。
- 42) そして、深澤や鶴岡の見解を根拠に、宗教および宗教学の普遍性が再確保しようとする下記の主張は、その典型的なものとなろう。「この語の近代ヨーロッパにおける浮上以来の系譜と変転を再確認」した結果としてならば、これを捨て去る必要はない。深澤の結論も、「どのようなかたちであれ、宗教という語彙を自由かつ創造的に運用することは、試みるに価する賭である」ということであり、これは、現時点での総括として妥当であると思われる。……鶴岡によれば、……「近代キリスト教的偏差はあるにせよ、『宗教』という名で人々が名指そうとしてきた何かそのものは『人類』とともに古く、普遍的であるとかんがえることはなお可能である」と言われる。」(土屋博「書評論文『岩波講座宗教—宗教論の曲り角』『宗教研究』80-1、2006年、95-96頁)。
- 43) 増澤知子「失われたオリジナル—機械的複製時代の神話と儀礼」『夢の時を求めて—宗教の起源の探究』1993年(中村圭志訳、玉川大学出版部、1999年)。Tim Murphy, “Wesen und Erscheinung in the History of the Study of Religion: A Post-Structural Perspective”, in *Method and Theory in the Study of Religion* 6-2, 1994.
- 44) ホミ・バーバ「アウラとアゴラー—他者との交渉に開かれた陶酔、そして隙間から語ること」1996年(磯前順一／ダニエル・ガリモア訳『みすず』523、2004年)。
- 45) 日本宗教懇話会『御大典記念日本宗教大会紀要』1928年。
- 46) タラル・アサド『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』1993年(中村圭志訳、岩波書店、2004年)。Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford: Oxford University Press, 1997. Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2000. David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1996. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2005. Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious,” in Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1998.
- 47) 島蘭進「一九世紀日本の宗教構造の変容」『岩波講座近代日本の文化史2』岩波書店、2001年、磯前順一「法外なるものの影で—近代日本の「宗教／世俗」』『喪失とノルタルジア—近代日本の余白へ』みすず書房、2007年。ただし、島蘭の議論は日本の宗教現象に見られる非西洋的なものを「日本の宗教構造」として固定的に実体化しており、土着主義的な主張に流れる傾向にあると考えられる。
- 48) 宇野円空「東亜民族精神と農耕文化」『教学叢書』10、文部省教学局、1941年、3頁。
- 49) 宇野前掲『宗教学』第8-10章
- 50) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」1946年(『西田幾多郎哲学論集III』岩波文庫、1989年)、西谷啓治「宗教哲学—序論」1945年(『西谷啓治著作集6』創文社、1987年)。それぞれのマルクス主義理解については、西田「絶対矛盾的自己同一」1939年(前掲『西田幾多郎哲学論集III』)、西谷「マルクス主義と宗教」1951年(前掲『西谷啓治著作集6』)。宇野のマルクス主義批判は、宇野円空「マルキストの論難に宗教はどう対立するか」「宗教を語る言葉と立場」中外日報東京支社編『マルキシズムと宗教』大鳳閣書房、1930年、53-75頁。
- 51) 同様の主張は、同じく仏教的な伝統に根ざした宗教哲学を専門とする東北大学の石津照璽にも確認される。石津『東洋復興—新世界観の要求』目黒書店、1943年。石津が東大の宗教学出身であることを考えるならば、近代の超克論は宗教学界においてもひとり京都哲学だけに帰しえる問題ではないことは明白である。
- 52) 服部健二『西田哲学と左派の人たち』こぶし書房、2000年、43・68頁等。
- 53) 西谷啓治『根源的主体性の哲学』1940年(『西谷啓治著作集1・2』創文社、1986・1987年)、同『近代の超克』私論 1942年(河上徹太郎他『近代の超克』富山房、1979年)、西谷他『世界史的立場と日本』中央公論社 1942年、同『世界観と国家観』弘文堂、1942年、同『世界史の哲学』1944年(西田幾多郎他『世界史の理論』燈影社、2000年)、同前掲「宗教哲学—序論」1945年。
- 54) 島蘭進『精神世界のゆくえ—現代世界と新霊性運動』東京堂出版、1996年、伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ—現代人の宗教意識の社会学的探究』溪水社、2003年。
- 55) 磯前順一「宗教研究とポストコロニアル状況」磯前／タラル・アサド編『宗教を語りなおす—近代のカテゴリーの再考』みすず書房、2006年。
- 56) タラル・アサド「近代の権力と宗教的諸伝統の再編成」1996年(中村圭志訳『みすず』519、2004年)。
- 57) 磯前順一「歴史と宗教を語りなおすために一言説・ネイション・余白」前掲『喪失とノルタルジア』。
- 58) そのような立場を学問的手続きのもとに遂行しようとする研究者からの宗教概念および宗教学論として期待が寄せられているのが、深澤英隆『啓蒙と霊性—近代宗教言説の生成と変容』(岩波書店、2006年)ということになろう。それは、宗教概念の網羅性および透明性を今日的な意匠のもとに再構築しようとするさいに、どのような問題が考察されなければならないのか、それは大衆性という意味では真逆の位置にある中沢新一の著作とともに、その論理構築の



抜本的制約のあり方を顧みさせてくれる格好の題材といえよう。そして、日本において宗教学をいぜん西洋世界との関係のみで自己規定しようとする者にとって西洋的知として理念化されるものが、現実の西洋世界からどのように遊離して形象化されているのか、それはかつて中沢がチベットの知を理念化してみせたように、その脱政治化の政治性とでも呼ぶべき表象作用が議論されなければならないことをも

問題提起しているように思われる。

- 59) 坂口安吾「文学のふるさと」1941年（『坂口安吾全集14』ちくま文庫、1990年、330-331頁）。
- 60) ライプニッツ『モナドロロジー』1714年（清水富雄他訳『モナドロロジー・形而上学序説』中央公論新社、2005年、24頁、磯前一部改訳）。



## ＜日本の宗教学＞再考—近代日本の「宗教」経験

磯前 順一

ここでの普遍性は、偽りではなく、既存の普遍性において間違っているものを具現化しているだけなのです。それは身体に普遍性の挫折を刻み付けるものであり、いかなる肯定的な内容も伴ってはいないのです。普遍性という概念はこうした見地からのみ救うことができると思います。—スラヴォイ・ジジェク

本報告では、日本における一神教のあり方を考えるための準備作業として、近代日本における「宗教」概念の社会的位相を、日本宗教学の歴史を迎えることを通して考察する。主な構成は、「一、宗教学史の不在」「二、学説史から学問史へ」「三、オウム真理教事件と宗教的体験」という順序に沿って、報告者の視点から日本の宗教学史を近代日本の西洋経験のあり方、とくに宗教的なるものの体験のあり方を論ずる予定である。従来筆者の見解は、日本宗教学史については井上哲次郎から姉崎正治への展開過程という局所的なものに留まっていたが、本報告では、東京大学宗教学講座の黎明期から今日に在る展開を軸にすえ、さらに旧帝国大学の宗教学者の動向に若干ながらも言及していく予定である。改めて言い直せば、本報告は本当の宗教学とは何かという真正さの系譜作りではなく、宗教めぐる学的言説をどのようにしたら近代日本の西洋経験のあり方をめぐる考察へと、現代の国内外の知識社会の共通議題へと開くことができるかという試みである。このような学的言説の布置状況を踏まえるなかでこそ、日本において一神教がどのように分節化されてきたのかという課題にも向き合う道筋が見えてくるのではないか。その願いを込めて、部門研究3「日本宗教から一神教への提言」のための準備作業として本報告を位置づけたいと考える。

### 1. 宗教学史の不在

#### 日本宗教学史

小口偉一「宗教学五〇年の歩み—東京大学宗教学講座創設五十年を記念して」(『宗教研究』147、1956年)

後藤光一郎・田丸徳善「日本宗教学会五十年の歩み」(『日本宗教学会五十年史』日本宗教学会、1980年)

竹中信常「日本宗教学の軌跡」(『宗教研究』259、1984年)

#### 東大宗教学史

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)

田丸徳善編『日本の宗教学説 I・II』(東京大学宗教学研究室、1982・1985年)

田丸「日本における宗教学説の展開」(『仏教文化論攷—坪井俊映博士頌寿記念』同朋社、1984年)

田丸「『宗教』のヴィジョンを求めて—日本的宗教概念の問題」(『大正大学研究論叢』1、1992年)

#### 京都大学宗教学史

石田慶和『日本の宗教哲学』(創文社、1993年)

長谷正當「日本の宗教研究と宗教哲学」(『宗教研究』343、2005年)  
気多雅子「京都学派と宗教哲学」『哲学研究』(2006年)

### 西洋宗教学史

グスターフ・メンシング『宗教学史』1948年(創造社、1970年)  
Eric Sharp, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth, 1975/1986)  
ハンス・キッペンベルク『宗教史の発見—宗教学と近代』1997年(岩波書店、2005年)  
Arie L. Molendijk and Peter Pels, *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion* (Leiden and et. al.: Brill, 1998)

### 黎明期における日本宗教学の制度史

1898年、姉崎正治が東京帝国大学で講義「宗教学緒論」  
1905年、東大文学部哲学科宗教学講座の設置  
1907年、京都帝国大学哲学科に宗教学講座  
1922年、東北帝国大学哲学科に宗教学講座  
1922年、立教大学宗教学科が設置  
1924年、立正大学宗教学科が設置  
1925年、九州帝国大学法文学部内に宗教学宗教史講座  
1926年、大正大学宗教学研究室が設置  
1927年、京城帝国大学法文学部内に宗教学及宗教史講座  
1930年、日本宗教学会が全国組織として結成

1900年、姉崎『宗教学概論』

宗教学とは、宗教の現象事実を人心の普遍なる根柢動機より発して、人間の生活に諸種の発表をなす事実として研究する学なり。即ち宗教とは、単に一宗一派の謂いにあらずして、総ての宗教は同じく人文史上の事実として、人間精神の産物として、総て之が産物過程を包括したる概念把握なり。

## 2. 学説史から学問史へ

### 学説史の定義

田丸徳善「学説史の課題と方法」

端的に言って、それは現象研究から区別されながら、しかしそれと対をなし、密接に結びつくものとみなしうるであろう。……事実しての宗教を取扱うという意味で、これを現象研究と呼ぶことができる。ところで学説(史)研究は、そのようにしてなされてきた研究の作業そのものを対象とする。……この意味で、現象研究と学説(史)研究とは、互いに補い合うものと言うべきであろう。

学説史の検討という作業は、宗教学の全体の中で、そもそもいかなる位置を占めるものなのか



### 宗教の世俗化

岸本英夫『宗教学』(1961年)

宗教学は、文化現象としての宗教の探求を、その目的とするものである。人間のいとなみとして現われた限りの宗教現象を、宗教学は、その研究の対象とするのである。……文化現象を研究の対象とする人文科学の中の一部門として、宗教学がある。

柳川啓一「異説 宗教学序説」(1972年)

われわれは、宗教学であるという「制服」は着用せずともよいし、学問上の「正規軍」であることを明示する必要もない。他の学問があまり手をつけていない領域に、別にこれが宗教学と名のりをあげず、忍び込んだ上での奇襲攻撃が、われわれの本領ではなかったか。……社会学とか心理学とか其の他何々学という正規軍が到着して、……うるさいことを言い出したらさっさと引き揚げるべきである

相手の思想、感情の中に自らを同化させて、みるものと見られるものの分化を防ぎ、両者の一致の中から新しい解釈を施して行こうとする……「野」の科学

始祖に対する冒瀆をおそれずにいうならば、現在の宗教学を心ざす人は、彼の五十冊をこえる著書、数百種の論文のどれをも読まないで通り過ぎてかまわないのである。

### 非西洋的なものへの眼差し

Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion*, London: Kegan Paul, 1930.

鈴木宗忠『原始華嚴哲学の研究』大東出版社、1934年

中山慶一『教派神道の発生過程』森山書店、1932年

鶴藤幾太『教派神道の研究』大興社、1939年

赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』1941年（『アジア学叢書1』大空社、1996年）

宇野円空『マライシアに於ける稲作儀礼』1944年（東洋文庫、平凡社、1966年）。

島蘭進他編『岩波講座宗教学 全十巻』（岩波書店、2003-2004年）

島蘭進『現代救済宗教論』（青弓社、1992年）

池上良正『津軽のカミサマー救いの構造をたずねて』（どうぶつ社、1987年）

### 3. オウム真理教事件と宗教的体験論

#### 体験への志向性

##### 体験主義の文献

中沢新一『チベットのモーツァルト』（せりか書房、1984年）

島田裕己『フィールドワークとしての宗教体験』（法蔵館、1989年）

#### 内在的理解

島蘭進「宗教理解と客観性」（1992年）

教祖の宗教体験を生き生きと捉え返すにはどうすればよいかが、当時の私の最大の課題でした。そのためには教祖の前半生をその時代の社会的環境に即してとらえることが、まず必要と思われました。その上で、……宗教は現実の困難に出合って苦しむ人間に対



して、強い希望の光を示して個人の力では破れぬ壁をうち破り、人間もっている生命力を十二分に引き出すものととらえるようになりました。

姉崎正治「清見潟の一夏」(1903年)

天地の呼吸を感じ、寂寞永遠の胸に触れしは此かる夜なりけらし。独り磯の砂に伏して無心の境に入れば、……時は移り人は更はるも、永劫の脈拍にはいつも更はらぬ「今」の律呂あり。光よ我れを包むか、波よ我れを招くか。身よ水に溶けよかし、心よ光と共に融け去れ、かくて我れ已に我ならぬ時、我が胸のひびき如何に甘かるべき。

Cf. 西田幾多郎「純粹経験」『善の研究』(弘道館、1911年)

#### 宗教哲学から身体論へ

九州大学の佐野勝也、東北大の鈴木宗忠、京大の波多野精一

1927年、宇野円空と赤松智城が東大および京城大学助教授

1935年、西谷啓治が京大助教授

1945年、岸本英夫が東大助教授

#### 宗教言語論

深澤英隆「「体験」と「伝統」—近年の神秘主義論争に寄せて」『現代宗教学1』1992年  
「体験」と「伝統」の、どちらにも他方を還元できないような連関を見届ける手がかりを、言語の中から見出そう

鶴岡賀雄「言語がなぜ宗教研究の問題となるのか」島菌・鶴岡『宗教のことば』1992年  
すでに我々は、言葉の圏域に逃れ難く捉えられていると同時に、言葉ではないもの、言葉を越えたもの—それは「もの」、「体験」、「実在」、「意味」、「生」、「他者」等々の言葉でめざされる—への脱出欲求をつねに抱え込むのではないだろうか。

#### 言説論

山口輝臣『明治国家と宗教』(東京大学出版会、1999年)

磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』(岩波書店、2003年)

James Heisig and John Maraldo, eds., *Rude Awakening: Zen, the Kyoto School, & the Other Question of Nationalism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994

林淳「近代日本における宗教学と仏教学」(『宗教研究』233、2002年)

#### 宗教学の政治性

宇野円空「東亜民族精神と農耕文化」『教学叢書』10、文部省教学局、1941年

東亜の新秩序を打ち立てるため関係諸民族を指導するには、かれらの民族精神を理解し尊重すると同時に、何よりもそれら全体の指導原理たるべき我が日本精神を十分に了解させ、それに合流帰服させなければならぬ。武力による強制や利害関係からの協同より以上に、東亜諸民族をかゝる道義的結合にまで指導することが最後の目的だとすれば、こゝにまた外に向って日本精神の闡明、異民族までが納得するやうなその真理性の基礎づけが絶対に必要である。



全京秀「赤松智城の学問世界に関する一考察—京城帝国大学時代を中心に」（『韓国朝鮮の文化と社会』4、2005年）

白杵陽「戦時下回教研究の遺産—戦後日本のイスラーム研究のプロトタイプとして」（『思想』941、2002年）

鈴木範久「宗教学研究者の社会的発言」（『宗教研究』78-4、2005年）

#### 京都学派の問題

西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」1946年（『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』岩波文庫、1989年）

西谷啓治「宗教哲学—序論」1945年（『西谷啓治著作集6』創文社、1987年）

西田「絶対矛盾的自己同一」1939年（前掲『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』）

西谷「マルクシズムと宗教」1951年（前掲『西谷啓治著作集6』）

西谷『根源的主体性の哲学』1940年（『西谷啓治著作集1・2』創文社、1986・1987年）

同「近代の超克」私論」1942年（河上徹太郎他『近代の超克』富山房、1979年）

同他『世界史的立場と日本』中央公論社、1942年

同『世界観と国家観』弘文堂、1942年

同「世界史の哲学」1944年（西田幾多郎他『世界史の理論』燈影社、2000年）

同「宗教哲学—序論」1945年。

#### 4. おわりに

坂口安吾「文学のふるさと」1941年

生存の孤独とか、我々のふるさとというものは、このようにむごたらしく、救いのないものでありましょか。私は、いかにも、そのように、むごたらしく、救いのないものだと思います。……むごたらしいこと、救いがないということ、それだけが、唯一の救いなのであります。私は文学のふるさと、或いは人間のふるさとを、ここに見ます。文学はここから始まる……このふるさとの意識・自覚のないところに文学があろうとは思われぬ。文学のモラルも、その社会性も、このふるさとの上に生育したものでなければ、私は決して信用しない。