



Title	宗教概念批判以降の宗教現象学の可能性について
Author(s)	宮嶋, 俊一
Citation	基督教學, 55, 1-13
Issue Date	2020-07-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/92826
Type	journal article
File Information	01miyajima.pdf



宗教概念批判以降の宗教現象学の可能性について

宮嶋 俊一

一・はじめに^①

二〇世紀の宗教研究において、「宗教現象学」のプレゼンスはきわめて大きかった。すなわち、その前半においては、オットーやハイラーを中心にドイツ語圏において、また第二次世界大戦後はエリアーデらを中心としてアメリカにおいて、大きな影響力を持つてきた（とされる）。だが、今日のわれわれが「二〇世紀（の半ば過ぎまで）」は宗教現象学の時代であった」と一括りにできるほど、当事者たちがその自覚の元に宗教研究を行ってきたわけではないという実情も存在している。よって、より詳細にその内実を捉えていくことが必要だ。

「詳細に捉える」といった場合、宗教現象学の「繁栄」と同時に注目すべきは、「衰退」とも言える状況であろう。二〇〇六年にドイツでは『宗教現象学にもう一度チャンスはあるか』^②というタイトルの論集が出版されているが、このタイトルに象徴されている通り、宗教研究の領域で、宗教現象学そのものを研究対象とした学問史・学説史的、あるいは学問論・科学論的研究ではなく、オットーやハイラー、エリアーデのような、研究そのものが「宗教現象学的」とみなされるような研究、言い換えれば、宗教のグランドセオリーを探究するような研究はほとんど行われなくなっ

た。^③すなわち、宗教現象学的研究は「衰退」した、ということである。ただ、この場合でもやはり「衰退」の内実は不明である。確かに、「宗教現象学」という用語はあまり使われなくなった。だが、そもそも具体的にどのような営みがなぜ「衰退」したのか、そうした点に関して明らかではない。

そこで、宗教現象学に対してなされてきた批判についてあらためて確認しつつ、その「衰退」の内実について考えるための足がかりをつけていくことを本稿では目指したい。その際、上述の著作と、ジェイムズ・コックスの『宗教現象学のガイド』^④の二冊をとりあえずの手がかりにする。というのも、いずれも六〇年代から七〇年代にかけての宗教現象学批判の後、まとまった形で宗教現象学について論じた著作であり、宗教現象学批判に関する議論を踏まえた上で、宗教現象学について考察を加えている著作だからである。その上で、両者に共通した宗教現象学に対する評価を取り出した上で、その評価を生かしうる方向性について若干の考察を加えていきたい。

二、宗教現象学への比較的新しい評価

はじめにアレックス・ミヒヤエルスの指摘から検討する。^⑤ミヒヤエルスはその論考の中で、かつての宗教現象学への批判を三つの観点からまとめている。それは「普遍主義」「本質主義」「主観主義」の三点である。伝統的な宗教現象学は一般主義・普遍主義に基づいており、それはたいていディレッタンティズムに陥る。素材を任意に選択し、理論なくデータを並べてしまうことである。それらは歴史から切り離され、たいていは二次文献や翻訳からの寄せ集めにすぎず、文献学的な厳密さを欠いている。

また、伝統的な宗教現象学は、本質主義的であり、ドグマ主義的である。宗教の歴史的・文化的な相違、言語的・地域的な相違を見逃している。伝統的な宗教現象学は、主観主義に基づいており、宗教体験と聖なるものが実在して

いるのであって、テキストも、その媒介性ばかりが注目され、時代や地域、言語的な文脈に埋め込まれていることは注目されぬままに研究されてきた。ただし、このような批判を踏まえつつ、ミヒャエルスは理論化の過程において、普遍化や一般化は不可避であることを指摘している。

次に、『宗教現象学のガイド』におけるコックスの主張を紹介する。⁽⁶⁾ コックスは、宗教現象学の歴史的な展開を辿った上で、宗教現象学に関わる批判的な議論を、三つの観点からまとめている。それは、⁽⁷⁾ (一) フッサール哲学から継承された、主観―客観問題、(二) 宗教学―神学問題、(三) 宗教学の実践性問題の三点である。⁽⁷⁾ (一) ではギャヴィン・フラッドの *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*、Continuum, 1999の内容が紹介される。(二) 宗教学―神学問題では、レイ・ハートやリチャード・キングらの議論、またドナルド・ヴィーベによるファン・デア・レーウ、エリアーデ、スマートらへの批判が紹介される。その批判の核心は、スイ・ゲネリス (sui generis) 論に典型的に見られる宗教の独自性への主張である。例えば、エリアーデの反還元主義的なスタンスは「隠された神学的なアジェンダ」を含んでおり、スマートにも同様の傾向が見られる。さらにコックスは(三) 宗教学の実践性に関わる議論で、マツカチヨンやチデスターによる批判を紹介している。⁽⁸⁾

この(二)や(三)の問題について付言すれば、前者、すなわち宗教の独自性に対する嫌疑は、二段階で示されてきた。まずは、その独自性の神学性 (sui generis) への批判、そしてそれはさらに宗教概念批判へと拡大していったのである。ここで宗教現象学批判と宗教概念批判の関係について簡単に記しておけば、西洋中心主義批判という文脈で考えれば両者は軌を一にしていると言えるだろうが、厳密に言うならば、個別具体的な諸現象の分析から抽象化・理論化を行う学的営為そのものは認めつつもそのあり方が問われた前者と、抽象化・理論化という学問的営為そのものに不可避な規範性の問題にまで切り込んでいく後者との間で違いがあると言えるのではないだろうか。

(三) において、コックスによる批判は宗教学全体に関わる問題であり、宗教現象学に限った問題ではない。コッ

クスによって引用されているチデスターの批判も、宗教現象学批判というよりも（あるいは、それに限定されるのではなく）、むしろ宗教概念批判で議論されてきた事柄である。

（三）においては、宗教学者の果たすべき役割に関するIAHR東京大会に関する議論も取り上げられている。⁹⁾ 確かに、コックスが言う通り、宗教学が果たすべき社会的役割に関しては、一九六〇年代から現代に至るまで継承されてきている議論であり、また一九六〇年代において宗教学が諸宗教間の相互理解や平和貢献において果たすべき役割を積極的に主張してきたのはハイラーら宗教現象学者であったことは確かであるが、だがそれを宗教現象学批判の文脈で取り上げることが正鵠を射たものであるかどうか、検討が必要だ。

三、宗教現象学批判

以上を踏まえてコックスによる宗教現象学批判をあらためて整理するなら、そこには七〇年代における宗教現象学の神学性・キリスト教中心主義への批判と、その後盛んになる宗教概念批判の二重の批判がある。そのことをあらためて確認し、六〇年代から七〇年代にかけての宗教現象学批判と、その後の宗教概念批判と連動した批判との違いについて考えてみたい。六〇年代から七〇年代にかけての批判は一九五八年のIAHRマールブルク大会や一九六〇年の東京大会に見られたように、宗教学のキリスト教的神学性や実践性に向けられていた。宗教現象学を「偽装神学」と呼んだクルト・ルードルフに代表される批判者が目指していたのは、宗教学の自律性の確立であった。すなわち、キリスト教神学の伝統と対峙する中、いかにして宗教学を自律した学として存立させることができるかが問われていたのである。それに対して、宗教概念批判と連動した批判は、むしろ宗教学そのものの「解体」に向かうものであって、その意味ではベクトルの向きが逆なのである。¹⁰⁾

そのような、宗教学「解体」の主張を導きかねない宗教概念批判が盛んになった時期に、ミヒヤエルスとコックスが共に、宗教現象学の意義について論じていることは興味深い。ミヒヤエルスは次のように述べる。「結論…既述の意味での宗教現象学なくして（「理論なくして」と言ってもいいかもしれない）、理性的な宗教学は存在しない……宗教現象学は死んだが、しかし現象への作業は残されている。この作業を何と呼べばいいのか（宗教現象学なのか、新しい宗教現象学なのか、あるいはそれ以外か）については、二〇世紀に新たに問われなければならない⁽¹⁾」。またコックスは、宗教学がいわゆる宗教研究に関わる諸科学（心理学や社会学や人類学）とは異なる宗教学の存立可能性（ディシプリンとして）を主張し、そこで宗教現象学が役割を果たしうると論じる。宗教概念批判以降の宗教学が、諸宗教研究へと向かう中で、それでもあえて宗教学の存続について言及する研究者にとって、二つの批判を通過した後の宗教現象学のあり方があらためて問われていることがわかるであろう。

その際、かつての宗教現象学批判において、そのキリスト教中心主義が批判されていたことにあらためて注意を払いたい。いわゆる宗教学―神学問題に関して、学問史（Wissenschaftsgeschichte）、あるいは学問制度史の視点から考えるならば、確かに「宗教学の神学からの解放」という言い方は不可能ではない。すなわちそれは「宗教学科の神学部からの解放・独立」を意味する。だが、学問論（Wissenschaftstheorie）の観点から考えるなら、宗教学―神学問題は、宗教学に限らず、あらゆる学問で問題とされうる学問のイデオロギー性・規範性の問題となる。そして、前者と後者の混同が、議論を粗雑かつ曖昧にしてきたのである。

たとえば、フリードリヒ・ハイラーは『宗教の現象形態と本質』（以下『現象形態』と表記）において「無前提の学問などないのだから、宗教学は神学である」といった主張を行った。すなわち、ハイラーは「無前提の学問などありえない」として、いかにして正しい前提を持つかが重要であると考え、まずは学問的前提として、a. 厳密な帰納的方法、b. 文献学の重視、c. 体験の重視、d. ユニヴァーサルな態度、e. 現象学的方法の五つを挙げた。⁽¹²⁾ a. 厳密な帰納的

方法とは、「哲学的・神学的な体系のプロクルーテスの寝台につながる事」、「すなわち哲学的なアプリオリズムを退けることを意味する。またこの言葉は「理論」を構築する以前に「現実の宗教を現象形態の多様性の中で知る事」、「宗教的生を「省察」⁽¹³⁾する前に「理解」すること、宗教の「真理と価値」を問題とする前に生き生きとした宗教を受け入れることである。これらを言い換えるなら、宗教学とは「事実」から「理論」へ、「理解」から「省察」へ、「経験」から「価値と真理」へ、ということになる。⁽¹⁴⁾

だが、ハイラーはさらに、このような学問的前提に加えて宗教的前提の必要性を説く。これは、宗教は合理的に（文献学や心理学によつては）把握し尽くすことができないとハイラーが考えていたからである。この主張は既に『祈り』の現象学において述べられていたことではあるが、『現象形態』ではそれがさらに「宗教的前提」として明確に規定され、その内容が『祈り』よりも具体的に述べられている。すなわち、a.あらゆる現実の宗教に対する畏敬の念、b.個人的な宗教経験、c.宗教の真理要求を真剣に受け入れること、という三つである。その上でハイラーは、「神、啓示、永遠の生は宗教的人間にとって現実的であり、そのような彼岸的なリアリティーの問題に関する限りあらゆる宗教学は神学である」と述べるに至るのである。⁽¹⁵⁾

だが、ここで言われている「神学」が、規範的な学問の隠喩ではなく、実体として存在しているキリスト教神学を意味しているところに問題がある。そのことは、彼の有名な「現象学的方法」の同心円の中心に「隠れたる神」を措定していることから明かである。

人文社会諸科学、例えば人類学や社会学もまた規範性を逃れることができないのは確かであるが、だからと言って人類学や社会学はキリスト教神学にはならない。ところが、ハイラーにおいて、こと宗教学に関しては、規範的であることとキリスト教神学であることが、その懸隔を無視して同義とされてしまう。ここに問題がある。重層的な「神学」の含意を利用し、あらゆる学問は規範性を逃れることができないという主張を「だから宗教学は（キリスト教）神学

なのだ」と言い換え、学的装いの元に信仰告白を垂れ流すという、あまりにも素朴な誤りを犯しているのだ。そのことを確認した上で、また、ミヒヤエルスやコックスの指摘を受けて、われわれが検討すべきは、キリスト教神学的という意味ではない、学問的営為に不可避の規範性とはどのようなものであるのか、ということになる。

四、宗教学における規範性の問題について

最後に、学問的営為に不可避の規範性についてかつての宗教学―神学モデルを批判しつつ検討を加えている、比較的新しい論考を以下で紹介し、若干の考察を加えていきたい。

四、一、宗教学の規範性とは

まず、トーマス・ルイスの主張を確認しよう。¹⁶⁾ これまで、宗教研究者は規範的な主張を控えるべきという考えが強く、哲学や政治学以上に、その要求は強かった。その理由として、キリスト教神学との対比で宗教学を規定する立場の研究者は（一）神学者のみが規範的主張をすると考え、（二）宗教に関する規範的な主張は、信仰の問題であって、信仰は理性とは異なるものとして、理性と併置されていたからである。だが、ルイスは「宗教学」対「神学」、「記述的」対「規範的」という対立図式で宗教学を規定するのではなく、規範的主張そのものの規範性と正当化について検討を加えていく。すなわち、規範的な主張は宗教研究において不可避であり、それゆえに規範それ自体を論争へと持ち込み、批判的研究の対象とすべきだと考えるのである。

ルイスは、例として、以下のような規範的研究を挙げている。（一）まず、ヌスバウムを引用しつつ、倫理学は規

範を扱うが、その規範は宗教的ということではなく、共通の問題に対する議論の対象となり得るとする。(二) またオルスィの研究から、「共通の人間性」「人間存在の本質」について議論することの可能性を指摘している。(三)さらに、フィッツジェラルドの主張を引用しつつ、「いわゆる『科学的』な宗教研究は、多宗教・多宗派を許容するリベラル神学の偽装に過ぎない」と述べる。すなわち、『宗教』や『宗教的』なものをグローバルで多文化的な研究対象として観察することは、西欧帝国主義や植民地主義、およびネオ・コロニアリズムの一部をなす。そのプロセスにおいて、世俗と宗教の領域の区別がイデオロギ的に形成されたのだ」というように、いわゆるポストコロニアルの立場からの主張がなされている。(四) 最後に、エドワード・スリンガーランドの主張に依拠しつつ、「人間精神とその生産物を、物理的な世界の一部とな」し、社会構築主義を批判し、「身体―脳は非常に複雑な物質であるだけでなく、数百万年の及ぶ進化の産物である。人間の思考は肉体から切り離されたプロセスではなく、身体と脳の連続である。それぞれが決定された法則に基づいて動いている」とする(ただし、「過激な身体主義者」には反論を加えている⁽¹⁷⁾)。

こうした例を挙げつつ、ルイスは何に依拠して宗教学が可能となるのかを検討する。その際、一方でオットーの感情主義も批判する。そしてマッキンタイアの、伝統から生まれたものとしての「理性モデル」に対しても批判的検討を加えていく。マッキンタイアは、「異なる伝統を持つことが理性的な対話をストツプさせる。だが異なる伝統を持つ者同士が理性的に意見交換することは可能であり、そためには相手の伝統を『第二の母語』のように学び、その伝統を全体として提供することが必要である。異なる伝統を背景とした議論は可能だが、普遍への希望は放棄すべきだ」と考えているとされ、この考え方に対してルイスは、議論の余地があるとする。⁽¹⁸⁾そして、自らの信仰や感情を議論の根拠にすることはできず、主張や立場についての理由を説明し続けることが必要であると論じている。

四! 二: インサイダー／アウトサイダー問題

宗教学における規範性が問われる問題のひとつとして、「インサイダー／アウトサイダー」問題がある。やや単純化して言えば、宗教内部の自己理解と宗教外部からの他者理解とがどのような関係にあるか、という問題である。そして、かつては神学が「自己」理解の学であつたのに対して、宗教学は「他者」理解の学とされてきた。だが、サイードのオリエンタリズム研究以降、理解されるべき「他者」表象がいかにして形成されてきたかが問題とされ、研究の対象となつてきた。「他者」というのは自明な存在ではなく、歴史的・社会的に形成された構築物なのである。こうした学問状況の変化の中で、宗教学の規範性をどのように考えていけばよいか、ここでは、サルモンとワルトンの論を参考にしつつ、考えてみたい。¹⁹⁾

サルモンとワルトンは、ロバート・シーガルとジェーン・ダメン・マッコリーフの研究を取り上げ、両者の研究スタンスの違いを紹介する。シーガルは研究対象から安全な距離をとつて調査を行う「無関心な」観察者を理想とし、宗教学者は自然科学の研究者のように振るまうべきだと主張する。これは、かつて岸本英夫が『宗教学』において、臨床医が医療実践（診断や治療）を行うのに対し、基礎医学はそうした実践的な医療は行わないが、宗教学もこれと同じく、実践的な宗教活動に対して基礎医学的な位置にあると述べたことを彷彿させる。²⁰⁾シーガルに対して、マッコリーフは、むしろ当事者の理解の重要性を強調している。だが、著者であるサルモンとワルトンによれば、どちらも境界の内部／外部を区別している点では同じことなのである。

宗教学において、このような境界の内部／外部という区別が強調されてきた背景として、以下のような事情が考えられる。すなわち、本稿でも論じてきたエリアーデ的、あるいはさらに遡つてオットー的なホモ・レリギオースス論（「あらゆる人間は宗教的存在である」）の「神学」性が批判されたことに対し、宗教学の自律性を担保するために、いわ

ば対抗措置として宗教学の外部性が強調されてきた。そもそも、一九世紀終わりから二〇世紀初頭にかけての宗教学の成立期、教会宗教がその影響力を弱める中で、リベラルなキリスト教神学の側が教養市民層に向けて教會的ではないキリスト教的「宗教」を説いたことが、今日的な宗教概念の形成につながったと言えなくもない。すなわち、キリスト教的（とりわけプロテスタント的）宗教モデルに基づきながら、インドの「宗教」もキリスト教と同様の「宗教」であるという宗教認識が形成されていくのである。そして、そうした認識の延長線上に位置するのが、エリアーデの「宗教的人間」であった。だが、そうした「神学」性に対する批判から、まずは「キリスト教神学」性を脱色した宗教が目指されることとなり（ルードルフ）、そのために内部／外部を区別することによって「客観的」な宗教学が構想されていくこととなった。だが「内部」が一枚岩で、価値観が共有されていると考えてしまうのは誤りであろうし、また、「外部」が無色透明で価値中立的と考えてしまうことも誤りである。それは、近年盛んになっていくポスト世俗化論（アサド『世俗の形成』や、テイラー『ある世俗の時代』などの議論）からも明かである。サルモンとワルトンによれば、宗教とはつねに、内部者と外部者が共存することにより生み出されている現象であるし、また信者・非信者と簡単に区別できない個人も存在しているのである。²⁾

五、考察とまとめ

ここまでの議論を整理しよう。本稿ではまず、宗教現象学批判の二重性を指摘した上で、近年の宗教学者の中に、宗教現象学の可能性を指摘する者がいることを論じた。それは、理論化に伴う不可避の規範性という観点からかつての批判を相対化しつつ、宗教研究においてかつての宗教現象学が果たそうとしてきたような理論的支柱としての役割が必要であるということであった。そして、これまでの宗教現象学批判に典型的に見られた「キリスト教神学的」と

いう批判に対して、「神学的」であることと「規範的」であることを分け、後者の内実をさらに検討する必要性を述べた。そして、その事例としてルイス、およびサルモンとワルトン、両者の主張を紹介した。

ルイスの主張からは、宗教学における継続的な自己省察と批判的思考の必要性を読み取ることができる。それによって、宗教学は「神学からの解放」という神話から解放されることが必要である。また、サルモンとワルトンの論考を踏まえれば、宗教学が研究「対象」から離れた研究「主体」であるといった素朴な研究モデルへの見直しが求められることになる。

宗教概念批判以降の宗教学の可能性を考えたとき、ミヒヤエルスやコックスが指摘したように、その理論的支柱として（どのような名称を与えるかはとにかくとして、とりあえずの名称として）宗教学現象学の果たすべき一定の役割があるだろう。本稿においては、その役割の一端について、従来の宗教学―神学モデルを乗り越えようとする論考を紹介して、若干の考察を行った。その上で、宗教学現象学的な営為の内実がどのようなものとなり得るかについては、稿を改めて論じたい。

① 「一」はじめに「および」「二」宗教現象学への比較的新しい評価」に関しては、宮嶋俊一「宗教現象学批判とその後」『宗教研究』別冊九一、一七三―四頁、二〇一八年を下敷きにした。

② Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgianti und Erika Stolz (Hersg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Peter Lang, 2001.

③ 今日のいわゆる認知科学的宗教研究においてかつての宗教現象学派の論考の引用がさかんななされており、その意味では現代において古典的宗教現象学的研究は注目されている。そして、「人間に本性的に備わった能力としての宗教」という視点は古典的宗教現象学と共有されている。ただし、そうした研究そのものは宗教現象学ではないので、ここでは考察の対象とは

しない。

(4) James I. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, Continuum, 2006.

(5) 以下『記述性』 Axel Michaels, Nachwort. Die Religionsphänomenologie ist tot - Es lebe die Religionsphänomenologie, in Axel Michaels u.a. (Hrsg.), aa.O., S.489-492, 248°.

(6) 以下のコックスの主張は、Cox, op.cit., pp.209-243を参照。

(7) Cox, ibid., S.209-211.

(8) Cox, ibid., S.211-243.

(9) Cox, ibid., S.232-233.

(10) もちろん、宗教概念批判は宗教現象学批判を包摂するものであって、両者を対立的に捉えるべきではない、という見方もある。つまり、六〇年代から七〇年代の宗教現象学批判が神学との共犯関係において宗教学の自律性を「確立」するための営為であったとすれば、宗教概念批判はより幅広く「かつての宗教研究」との共犯関係において宗教学を営むための手段ではないか、とする見方だ。それは一種の否定神学であって、「宗教学などない」ということで成立する宗教学ということになる。ただ、長期的な視点から考えた場合、後者が宗教学の「解体」をもたらすとすれば、やはり前者とはベクトルの向きが逆であると言える。

(11) Michaels, aa.O., S.492.

(12) Heiler, Friedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer Verlag, 1961, S.14.

(13) Heiler, ebd.

(14) これらの主張は『祈り』における宗教学モデルにおける類型学の課題として叙述していたことと共通している。

- (15) Heiler, aa.O., S.17.
- (16) Thomas Lewis, On the role of normativity in religious studies, in Robert A. Orsi(ed), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge University Press, 2011, pp.168-185.
- (17) Lewis, *ibid.*, pp.175-176.
- (18) Lewis, *ibid.*, pp.183-184.
- (19) Noah Salomon, Jeremy Walton, Religious criticism, secular critique, and the "critical study of religion": lessons from the study of Islam, in Robert A. Orsi (ed), *ibid.*, pp 403-420.
- (20) 岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一年、九頁。
- (21) ハディースに基づいたイスラム内部からのムハンマド批判が生じているといった例が論文では示されている。これは、サバルタン・スタディーズにおける一つの回答と言えるかもしれない。

付記

本研究はJ S A P 科研費 (20H01188) の助成を受けた成果の一部である。