

国際シンポジウム

宗教研究の新たな動向

開催にあたって ジェームズ・W・ハイジック

発表者

土屋 博

(南山宗教文化研究所所長)

竹沢尚一郎

(九州大学教授)

ダビッド・カラスコ

(プリンストン大学教授)

ローレンス・E・サリヴァン

(ハーヴァード大学教授)

レスポンデント

マーガレット・R・マイルズ

(パークリー神学連合大学院
大学教授)

金井新一

(東京大学教授)

司会・通訳

ジェームズ・W・ハイジック

土田友章

(南山大学助教授)

開催にあたって

ジェームズ・W・ハイジック

このシンポジウムのテーマ「宗教研究の新たな動向」については、説明や理由づけはほとんど必要ないでしょう。宗教現象を扱いながら交叉する多種多様な学問分野のどれに携わる人にとつても、この宗教という主題が今なお私たちを圧倒していることは明らかです。一世紀にわたって努力が傾けられ、宗教研究の確立以前に人類が書き記してきた宗教文献を集めたものよりも、はるかに多くの研究成果が刊行されてからかなりの時間が経ちますが、私たちが手にしている理論的な構築物の最良のものであつても、宗教そのものの複雑さと神秘には依然としてとうてい木刀打ちできるものではありません。専門家が微に入り細をうがとうと目を凝らそうとも、評論家もつとも辛辣な批判を浴びせようとも、また最強の支持者からの後押しを得ようとも、相も変わらず宗教は、人間文化のいかなる側面にも劣らず、合理的な理解を寄せ付けぬまま立ちまはだかつているのです。千年紀の終わりに当たり、宗教心はいつも以上に熱く沸き上がるのではないかとも考えられますが、そうした今日であればこそ、自分たちの行く末を考えるために立ち止まり、取りうる選択肢のそれぞれについて判断を下してみるのは至極当然のことでありましょう。

しかしながら同時に、学問的な関心から現代に生きる宗教を

観測しようとする際に、宗教の歴史的な痕跡や記録に向けてきたのと同じまなざしを向けるのでは充分ではないという事実を、私たちはまずまずはっきりと意識するようになっていきます。書籍や雑誌、学部や課程、そして研究に捧げられた人生といった、この学問の広大な領域のどこかに——そうした道具や制度の中のどこかに——過度の狂信を制御し、真の宗教的情熱を現代の切迫した諸問題へと向けさせるために、宗教諸学が努力を払う余地があるはずで、宗教研究の新たな動向について語っても、数々の新たな動向への宗教そのものの参与について語らないままでは、どうしても物足りません。生ける精神的・霊的諸伝統が文化的、また制度的に影響を及ぼしうる範囲はさまざまですが、いずれにせよ、地球環境の保護、現代の兵器類の脅威、一政治経済体制による別の体制への組織的な弾圧と隷属化、他の宗教の方途に含まれる真理と誤りといった事柄に対して、そうした精神的諸伝統が注意深く耳を傾けるかどうかは、人類文明にとって無関心な問題ではありません。宗教の教理そのものからの導きとは別に、宗教研究者たちの大陣営からも何らかの方向づけが期待されていると言っても、まず驚くべきことではないのです。宗教研究が宗教を必要とするというの、かねてより自明のことでしたが、宗教が宗教研究を必要としていることは、宗教の名の下で広く行われている暴力を考えてみることで初めて問題になるようです。しかしながらその場合でも、納得する人の数はわずかです。確かに今こそ私たちは、宗教研究の必要性についてより積極的で建設的な理由を探求すべきなのです。

このシンポジウムの基になっている発表原稿は——おそらく偶然に過ぎないことでしょうが——、それぞれ日本側とアメリカ側の参加者を代表とする二つのアプローチに分かれています。

土屋教授と竹沢教授は、過去一世紀に宗教学の先駆者たちが残した課題を成し遂げることを考えながら、宗教研究の将来を見つめています。方法論が進展し、今日、よりすぐれた研究手段を意のままにできることを認めながらも、お二人はそれぞれの論じ方で宗教研究の歴史が必ずしも進歩的な歴史ではないと述べています。彼らにとつては、この学問分野の現状について批判すべきことの多くは、過去から受け継がれた方法と焦点に含まれている根本的な諸問題と、うまく折り合いをつけることができないことから生じていると捉えられています。

対照的にサリヴァン教授とカラスコ教授は、宗教そのものにおいて起こりつつあることを見据えることで、宗教研究の将来の動向を読み解こうとしています。宗教研究を取り囲む歴史的な枠組みは、何よりもまず、学問それ自体の個々の展開によってではなく、この学問の主題である宗教によって提供されるものなのです。宗教とそれに関わる学問との間の境界線はそれほど厳密に定められるものではなく、その結果、社会に対する研究者の貢献は、時には一種の宗教行為の特質を帯びることもあります。

これら二つのアプローチの違いは、科学的客観性と参与的主観性との区別よりも、さらに深いところまで達しています。ここに収録された発表原稿は、客観性というまさにその概念自

体、けっして完全に客観的ではなく、つねに特定の文化的、歴史的な性向によつて影響されていることをわきまえていなければ読めるものではありません。その上、両アプローチを矛盾し合うものであるとか、宗教研究を停滞させ、その前進を妨げる解決できないジレンマであるとかと考える場合には、両アプローチの違いを誤つて理解することになります。それらはむしろ金槌と金床のようなものだと言つたら、私がそう思つた時と同じく、多くの方々にも確かに合点が行くことでしょう。というのも、宗教という豊かな炉から引き出されたいかなるものであれ、理解しうる形へと打ち出すためには、それらはとも欠かせず、また補い合う道具だからです。発表原稿に対するコメントでは、それぞれのレスポンドが、こうした点はもとより、その他の点についてもいつそうはつきりと述べています。シンポジウムの議論を進める上で、これ以上ふさわしい拍車は思いつけそうにもありません。

どのような動向を追究すべきで、どのような動向は他の学者にゆだね、そして宗教研究の務めにふさわしくないとして、どのような動向には抗すべきか、私たちの世代と次の世代の宗教研究者たちは、はつきりと選択を下すことになるでしょう。こうした問題に対して、少なくとも幾筋かの光を投げかけることができるのであれば、このシンポジウムは目的を達したことになります。

日本における「宗教学」の 特質と今後の課題

土屋 博

二〇世紀が終わろうとするにあたって、宗教学研究の新たな動向について語ろうとするとき、考えに入れておかなければならないことは、そもそも二〇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。今日、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だけという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。

一九世紀末にヨーロッパで生じた宗教学研究のひとつの傾向は、それまでに少しずつ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、あらためて文化というものの可能性の幅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つ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。二〇世紀の宗教学研究は、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学研究の代名詞であったキリスト

教神学も、これにともなう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が、その努力は現在もお続けられている。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、具体的にはどのようなものであったのであろうか。さしあたりそれを対象と方法の二つの面でおさえおく必要がある。

まず「対象」について言えば、ヨーロッパでもようやく、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てきたという点が確認されなければならぬ。しかし、意識的にせよ無意識的にせよ、キリスト教優先の感覚は消え去らず、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。さらにもうひとつの変化は、宗教の歴史的形態を越えて研究対象が広がるきざしが見え始めたことである。それは啓蒙主義の残滓ともれるが、一七世紀以降の啓蒙主義は、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、二〇世紀においては、研究者は、おのずから別の道を模索せざるをえなかった。

次に宗教研究の新しい変化を「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こともあって、そこからの距離のとり方があらためて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、「比較」というやややまいまいな方法がとられたが、起源と発展の図式、優劣の価値判断がこれと結びつくことによって、キリスト教的色彩を帯びた啓蒙主義がひそかに

導入されるようになった。「比較宗教学」(comparative religion)は、結局、この宿命を脱することができなかった。そのため、不明確な対象を比較するのではなく、人類学・社会学・心理学などの視点から新たに対象をとらえなおそうとする試みがここからやがて展開されていくが、宗教という対象に適当されたときに、それが果たして人文科学もしくは社会科学にとどまりうるかどうか、同時に問われざるをえなくなる。そうであるとするれば、啓蒙主義の超克を志向しつつ、啓蒙主義との密接なつながりの中から生まれた二〇世紀の宗教研究の新たな動向は、少なくともその出発点においては、宗教史的知識を蓄積する作業と、それらを類型的・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。

二

二〇世紀前半においては、既存の類似した諸現象に等しく宗教という概念をあてはめたときに認識されてくる「ずれ」の問題は、まださほど深刻に受けとめられていかなかったし、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った。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、当初の段階では、急速に増大していく宗教史的知識を、経験科学的に整理し

ていくというだけで、十分に意義のある作業となったのである。

研究対象としての宗教は、歴史的に多様な形態をとってきただけでなく、それぞれの形態がまたたえず変化し続けているものであることが、問題とされるようになったのは、二〇世紀後半のことであった。一九六〇年代から展開された世俗化論は、現代社会の歴史的特質との関連の中で宗教をとらえかえず試みであり、最初は、既成宗教集団の手づまりの状況を打開しようとする実践的動機と結びついていたようにも見える。しかしその成果は現実的な処方箋を越え、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場面においても考えられなければならないことになった。そこで、宗教もしくは宗教的なものという概念の再検討が必要になる。W・C・スミスはすでに一九六〇年代に、宗教概念を歴史的に考察し、近代におけるその変質を指摘したが、そもそも多様な諸形態を統合するものとして宗教概念を用いうるのかという問題意識は、やがて広く受け入れられるようになった。

宗教現象の歴史的形態の多様性を安易に統合する視点に対しては、その後も疑問が投げかけられ続けたが、他方、それにかわって現われた視点、すなわち、歴史そのものをのり越えようとする視点も、普遍的に説得力をもったわけではない。歴史を棄却し、「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、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、宗教現象学の一種の変形であり、宗教を「起源」と結びつけようとす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。この種の主張が、「夢の時」(dreamtime)を求めめる宗教論として批判的に取り扱われるようになったのは当然である。

対象の流動化に伴って、方法における実証性の追求も、揺りかえ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、経験諸科学の手法は、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」の方法にながしかの期待がよせられる。確かにそこには、歴史解釈の枠組を洗いなおすという点で意義が認められるが、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」と結びつけても、あるいはまた、「新様式」(new style)の唱唱によっても、本質的にはあまり変わらなかつたのではないかと思われる。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されて、堂々めぐりをしていくことになる。

要するに、二〇世紀末に現われてきた宗教研究の「新たな動向」とは、考古学・社会学・人類学等々における現代的な調査手段を駆使して収集された宗教史的情報の豊富な蓄積の上に立って、実証的手法とそれを使用しようとする種々の動機との葛藤を切りわけつつ、宗教理論の可能性をさぐる試行錯誤のことではないかと考えられる。これは、一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、本質的には一九世紀から二〇世紀にかけての「新たな動向」の延長戦上にあるように見える。かつてミュラーが自らの提唱した「宗教学」を「最後の学問」(the last of the sciences)と呼んだように、宗教研究は今日いよいよ、諸学の境界に立つ学問にとどまることを越えて、本来の座標軸を積極的に明らかにするように迫られているのではないだろうか。

三

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。すなわち、既存の宗教集団の弁証論の色合いをもつ知的営みを含む広義の宗教学と、一九世紀後半にヨーロッパから始まった宗教研究の「新たな動向」を移入した狭義の宗教学とである。日本における本来の学問的宗教研究を推進していったのは、当然のことながら、輸入された学問としての狭義の宗教学であった。確かに日本の風土は「宗教の実験室」であったが、狭義の宗教学の問題意識が日本から発生することはなかった。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、日本における狭義の宗教学受容の過程には、いくつかの特徴が見られる。

まず第一の特徴は、世界各地での動きに照らして、日本ではヨーロッパの宗教学の受容と展開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。いくつかの準備段階を経て、岸本能武太、姉崎正治らが比較宗教学会を設立したのは一八九六年、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一九〇五年であった。このような急速の展開は、「宗教」という言葉の公的な場への定着とも関係があるのではないかと思われる。'religion' の翻訳語としての「宗教」は、明治時代の多くの翻訳語がそうであったように、やや性急に採用されたため、元来の概念のもっていた背景や意味に対する反省は必ずしも十分でなかった。しかし、「宗教」が日本語として熟していなかったことは、この概念が速やかに広がっていくことをかえって助けたのではないだろうか。従来閉鎖的な日本社会にとっては異質的と感じられる諸文化を、急いで理解・吸収しなければならなかった時代であって、このような新しい総合的概念の使用は、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と思っていた為政者たちも、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。

日本における狭義の宗教学の受容の過程に見られる第二の特徴は、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。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設立した岸本(能)は、その意味で象徴的存在であった。

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のであろうか。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、宗教という枠組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。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ができたのである。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。

「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、宗教学の体系化を目ざしたのであるが、やがてその課題を先送りするようになっていった。それ以来何人かの研究者が同様な問題意識に基づき、普遍的に受け入れられるような形での宗教学の体系化を試みたが、いずれも成功したとは言えないであろう。近年では、宗教学の多様な領域を総合的に展望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。「方法上の多元主義」が現代の学問に共通した傾向になりつつあることからすれば、このような形態はむしろ良心的と評価されるべきかもしれない。

歴史的宗教現象の類型化に基づく体系的宗教学の構築という難題をひとまず避けるためには、視点を変えて、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、二〇世紀前半から、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。大学制度の中で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。彼はキリスト教に自己の立場を定位しつつ、それをめぐる思想的的研究から出発し、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」であった。彼の方法は宗教学界ではあまり受け入れられず、後継者たちにおいても必ずしもそのままの形では継承されなかったとは言え、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。

宗教研究における体系化を目ざす立場と主体的体験を重視する立場との相違は、なかならず文化に対する見方に現われてくるように見える。一方の立場では、宗教は「文化現象」であり、宗教体験も「人間のいとなみ」として、経験科学的研究の対象になりうる。ところがもう一方の立場では、「文化的産物」としての宗教の客観的表現を越えて、その「内面的宗教的意味」こそが重要なのである。二つの立場は実はいずれも宗教と文化とのかわりに注目しており、両者の相違は、宗教をどのレベルでとらえるかという問題にすぎないのではないかと考えられる。宗教は文化のレベルにはないという見方に対しては、果たして文化は人間の主体から離れた客観的実在なのであるかという問いが投げかえされる。文化論は現代思想における中心的テーマになりつつあるが、ここでは、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・個性を重視しようとする方向へと、関心が移ってきている。そうであるとなれば、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。

四

二〇世紀の終焉を迎えて、宗教研究は結局、宗教と文化とのかわりについて、あらためてさまざまな角度から根本的に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。日本の宗教学も今世紀の歩みを通して、次第にその方向にそって自らの課題を掘り起こしつつあるように見える。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にあたって、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。これらは本来世界共通に見られる宗教現象であるが、日本においては比較的特徴のある現われ方を示している。日本の宗教学はこれらをも研究対象として積極的に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双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人間の主体性にひきつけてとらえかえすことであろう。

国際宗教学会（IAHR）は近年、その名称をめぐって議論を続けているが、それでもわれわれは、個々のアプローチにひそむ主体的動機と多様な方法を、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。包括的宗教史の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できるとしても、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、個別文化と結びついた潜在的方向性が問題にならざるをえないのである。既存の宗教集団の周辺ないしその野における宗教運動や全く新しい宗教的いとなみも、それぞれの現場にそくして見れば、個別的人間の能動性によって支えられており、簡単に優劣の評価を下すことができない重みをもっている。要するに、人間のあらゆる宗

教的いとなみは、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、いくつかの知的システムを仮説的に提示していくことを期待されているのである。

日本の宗教研究は狭義の宗教学をとり入れたことによつて、それまであいまいであつた方法論を自覚し、さらに研究対象を広げることができた。確かに「宗教」という言説は、それ自体特定の視点を内在させてきたかもしれないが、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つてきたからである。宗教集団が弁証する自らの立場を、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。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、まさに主体的選択にほかならない。このような発想の可能性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、宗教研究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。宗教研究と現実の宗教現象との相関関係は、現代社会学で用いる「再帰性」(reflexivity)の考え方と重なり合うのかもしれない。

宗教研究は社会科学たりうるか

竹 沢 尚 一 郎

社会科学的な宗教研究とは

学術大会事務局から与えられたテーマは、「社会科学の観点から宗教研究の現状と未来」について論じることである。私は「社会科学」について若干のこだわりがあるので、「宗教研究は社会科学たりうるか」という多分に挑発的な題で話をさせていただきたい。

まず、社会科学の定義である。約百年前、ドイツのヴェンデルバンドは人文科学と社会科学を区別して、前者を個性記述的 (idiographic) 科学、後者を法則定立的 (nomothetic) 科学と規定した。その後、人文科学としての歴史学の中からも社会史という二つの科学を綜合する試みがあらわれ、一方、社会学においては個別記述的なモノグラフが出現するなど、二つの科学の区別はいまいになつてきた。しかし、社会科学者の研究が社会科学であるというトートロジーを逃れるためには、一定の基準を示すことが必要である。その意味で、個性記述的と法則定立的という区別が一定の有効性をもっていること、社会学が一般化可能なモデルの形成をめざす傾向をもつことは、承認されると私は判断している。

今日、社会科学的な宗教研究を称するもの多くは、宗教社会学ないし宗教人類学のアプローチを採用している。いずれも

「客観的な」観察によつて、社会文化的現象としての宗教を理解しようとするものである。こうした方法を開始したひとりとはデュルケームであり、かれは『自殺論』などの著作において以下のように主張した。宗教を含めたすべての社会文化的事象が客観的な観察により理解可能であること、事象を個別的に理解するのではなく、全体を関連づけて理解することが重要であること、そうして得られた理解は、個別の現象に適応されるだけでなく、一般理論として定式化可能であること。

以上のようなデュルケームの主張は、のちにラドクリフ・フープラウンとパーソンズによつて構造機能主義として定式化されて、社会学と、そしてヨーロッパの人類学の主流になった。たしかにバーガーやベラーなどはこれを取り越えようと試みてきたが、社会と宗教の機能区分を前提にしている限りで、基本的にこの枠の中にとどまっていると判断される。

しかし、デュルケームが始めた実証主義的・客観主義的な研究方法は、今日の人類学、社会学においてはその有効性が疑われている。ギデンズ、ブルデュー、ハーバーマス、ウォーラー・ステインらの指導的な社会学者や、構造主義やポスト構造主義の影響を受けた人類学者は、つぎのように批判する。価値中立的、客観的な観察がはたして可能なのか。観察が社会的・認識的なバイアスを逃れられないとするなら、モデルの形成とその検証にこそ努力を傾けるべきではないか。研究対象を社会や宗教などの部分に分けた上で、それを関連づけて理解しようとする問題設定は、素朴な経験主義に陥つていて理解しようではないか。

実際、構造主義、ポスト構造主義の研究者にとつて重要な

は、社会、宗教、芸術などの諸実践を貫くとされる無意識的／意識化しうる「構造」を抽出することであるし、ギデンズ社会学の中心的命題は「再帰性」にある。再帰性とは、行為者が行為をするとき、たんに自動的、反復的にそれをおこなうのではなく、自己の行為の評価をそこに加えながら行為をするということである。この考えによれば、行為はそのものにおいて評価や価値判断を含むことになり、宗教や価値体系を社会の外に置くことはできなくなる。経済的な要素が優越しているような行為にも宗教的な価値判断が入りうるし、逆に、宗教的とみえる行為にも経済的な利害が参入しうるのである。

以上のように今日の社会科学を整理するとすれば、実証主義Ⅱ社会科学という等式はなり立ち得ない。そのことを踏まえた上で、今日の社会科学と両立可能な宗教研究はどのようにして構想されるのか。それを以下に考えたい。

デュルケーム「宗教生活の原初形態」の読み直し

社会科学的な宗教研究を開始したのがデュルケームであったことは、先に述べた通りである。そのかれには二つの傾向が存在した。実証主義の立場に立つ『自殺論』その他の前期の著作と、懐疑論、悲観論をひきずる晩年の著作である。晩年の一九一四年にかれはつぎのように書いた。「古い神とその理念は死につつある。私たちの生活を導くべき新しい理念は、いまだ生まれていない。……かくして私たちはいま、懐疑的な冷ややかさの中にある」。デュルケームが「宗教生活の原初形態」を書いたのは、こうした視点においてであった。

この本でかれは宗教の定義から始める。「知られている宗教的信念は、単純であれ複雑であれ、すべて同じ共通した特徴を示している」。すなわち、聖と俗の分離である。ついでかれは、儀礼を「人が聖なるものに対してどのように振る舞うべきかを規定した行為の基準」と定義した上で、三種の主要な儀礼を分析する。聖と俗の分離にかかわる「禁忌」、聖の力を俗に導入するための「供犠」、俗を聖に転換する「儀礼(祝祭)」である。かれがオーストラリア・アボリジニの民族誌を離れ、独自の解釈を提出するのは、結論の部分においてである。

「集合生活は、一定の強度に達すると宗教的思考に覚醒を与える……。生命エネルギーは興奮し、情熱はより激しくなり、感覚はより強くなる。また、この瞬間でなければ生じないものさへある。人は自分で自分がわからなくなる。変形したように感じ、ひいては周囲の環境さえも変形する。自分の感じるきわめて特殊な印象を説明するために、……人は現実世界の上にもうひとつの世界を重ねあわせる。その世界は、ある意味ではかれの思考のなかにしか存在しないのだが、かれはその世界に、現実の世界より一段高い威厳を帯着させる。したがってそれは、二重の意味で観念(ideal)の世界である。

このように、ある観念(ideal)の形成は……社会生活の自然な所産である。社会が自己意識をもち、みずからに対しても感情を必要な強度で維持できるためには、社会は集合し、自分のうちに集中しなくてはならないのである」。

「この体系的な理想化は、諸宗教の本質的特徴である」。

ここでデュルケームの主張は明確である。聖ないし宗教的観念とは、社会がそれ自身についても理想化された自己意識であること、そしてその意識は、神秘的な仕方でも啓示されたり、選ばれた人間が孤独な思索の中で作り上げるのではなく、人びとの結集と祝祭の遂行の中で実現されること、である。問題は、そのつぎである。祝祭が生み出す社会の理想化された自己意識は、現実社会に対していかなる関係にあるのか。いいかえるなら、それは社会が機能するためにいかなる機能を果たしているのか。デュルケームのこのテーゼは、その理想化の側面を強調するならば、神を人間の本質の理想的投影とするフイエールバッハらの疎外論に結びつくであろう。しかしデュルケームは、宗教がもたらす社会の自己意識を社会の再生産に不可欠なものとして位置づけることで、フイエールバッハから離れている。

「理想的(ideal)観念的な社会は、現実社会の外にはない。それは現実社会の一部である。……社会は、たんにそれを構成する個人の集合によって、個人の占める土地によって、個人が使用する事物によって、かれらのする運動によって構成されているのではなく、何にもまして、社会がそれ自身についても理想(ideal)観念によって構成されているのである」。

「社会は、同時に理想(ideal)観念を創造しないでは、みずからを創造することも、再創造することもできない。この創造は、ひとたび形成された社会が、それによって完成されるような一種の余剰の行為ではなく、社会が周期的にみずからを作り、作り直す行為なのである」。

以上のようなデュルケームのテーゼは、パーソンズらの構造機能主義より、むしろ「再帰性」の概念に近づけるべきであろう。構造機能主義によれば、宗教は価値体系を構成し、その分有が構成員の行為を同調させ、社会の統合に寄与するとされる。社会をいくつかの部分からなる安定したシステムとみなすその立場からすれば、宗教は価値付与や全体の統合といった所与の機能を割り当てられるだけで、それ以上の積極的役割を果たすことはない。これに対し、デュルケームは、宗教の中で生まれる、社会が社会についても自己意識の形成が社会の再生産に必要だとすることで、宗教と社会の関係性についてのよりダイナミックな理解を可能にすると同時に、再帰性という現代社会学の中心概念に近づいているのである。

もっとも、デュルケームのテーゼは、再帰性の概念と一致するわけではない。その違いは、かれが、宗教が生み出す社会の自己意識を、理想化された自己意識と規定している点にある。そうした規定は、かれのテーゼを限界づけているのか。むしろそれは、新たな読みの可能性に向けて開いているのではないか。

レヴィ・ストロース、ジェイムソン、メルツツ

宗教を社会の理想化された自己意識とするデュルケームのテーゼは、レヴィ・ストロースの分析に近づけることができる。なぜなら、両者とも、宗教的観念や神話のうちに、社会的現実についての正確な認識と、その現実を超えようとする試みを認めているからである。

レヴィ・ストロースが分析するカドヴェオ族は、ブラジル西部に住む民族であり、女性の身体の上に描かれるその図象はよく知られている。それはさまざまなモチーフを、トランプのカードのように、非対称的であると同時に対称的な仕方で描いたものである。かれらはなぜ数世紀にわたってこの身体装飾を続けたのか。その答えを得るには、それをかれらの社会構造に結び付けて考えることが必要だと、レヴィ・ストロースはいう。

カドヴェオ族は、首長、戦士、奴隸という三つのカーストから構成される社会であり、カースト間の結婚は禁止されている。「各カーストは……自分に引きこもる傾向がある」ため、社会は「つねに分裂の危険にさらされていた」。そこでかれらをとった方法は、三つのカーストの統合を身体化する方法を求めたのではなく、社会の想像上の統合を身体の上に描くことであった。非対称的でありながら、「均衡を保とうとする配慮」が優越するかれらの装飾は、現実には達成できない「制度を象徴的に表現する手段を探し求める社会の幻想」に他ならない、とレヴィ・ストロースは結論づける。

表象を、社会が抱える矛盾の象徴的解決とみなすこのテーゼは、神話の分析でもくり返されており、かれの宗教理解の基本とみなされるべきである。私はこのテーゼが有効であると判断するが、そこに若干の不満を感じるの、かれが神話の能力を重視して、神話を生み出す人間の能力を重視しない点である。かれは神話について、「神話は作者をもたない」といい、それゆえ「人間が神話の中でどう考えるかではなく、神話が人間の力で、しかもかれの知らないうちに考える仕方を示す」ことが

課題だとする。しかしながら、そのように現実の世界を生きつつ神話を創造する人間の実践を捨象するならば、神話と現実の関係性の問題は捨象されるのではないか。そのようにして神話が固有のカテゴリの中封じ込められてしまったなら、私たちは、表象の生産が社会の構造化にどのように寄与しているかを探ろうとするデュルケームの問題設定から、後戻りするのはないか。

レヴィストロースが神話と現実の関係を捨象するのは、アメリカの記号論者ジェイムソンによれば、象徴行為の一面しか見ていないためである。ジェイムソンによれば、象徴行為には二つの側面がある。ひとつは、現実には働きかけるより、想像の次元での解決をめざす「象徴」行為の側面であり、もうひとつは、意味形式の創造を通じて、現実には働きかけようとする象徴「行為」の側面である。この立場からジェイムソンは、小説、絵画、科学、思想、建築、広告といったさまざまな象徴行為の分析に進んでいく。かれによれば、これらの実践はすべて同一の解釈図式で分析できる。というのも、レヴィストロースと同様かれにとっても、すべての象徴行為は現実の矛盾の象徴的解決なのだから、その見せかけの統一が隠している矛盾を明らかにすることが、その解釈の目的だということである。

ジェイムソンが分析対象を拡大し、さまざまな象徴的実践に同一の解釈図式を適用できることを示したのは事実である。ただ私がここでも不満を感じるののは、かれの分析においても「象徴」行為に重点がおかれて、象徴「行為」には重点がおかれていない点である。たとえばかれは「プロテスタンティズムの倫

理と資本主義の精神」に言及して、「ブルジョワ革命の研究に貴重な寄与をなした作品」と評価する一方で、ウェーバーの仕事の全体については、「集団的システムと社会形態との関係に他ならない問題を、個人存在の問題へと変ずるために編み出した、一種のイデオロギー的寓話」にすぎないと断言する。宗教研究を専門とする私たちは、ここでかれから離れていかななくてはなるまい。プロテスタンティズムという新たな象徴形式の出現が、社会の再構造化にいかなる寄与をなしたかを考えるというウェーバーの問題設定は、私たちにはあいかかわらず貴重なものだからである。

今後の研究プログラム

私たちはデュルケーム以降の発展をたどりながら、宗教的実践を、現実的ないし認識上の矛盾の象徴的解決とするモデルを引き出してきた。このモデルは、構造主義、ポスト構造主義の社会学理論から提出されたものであり、現代社会学の諸概念とも矛盾するものではない。とはいっても、それはあくまでモデルであり、現実への適応可能性および反証可能性については別に検討が必要である。その検証のために、以下の諸点について研究を構想することができよう。

① 個々の象徴的実践の種別的特性を明らかにすること。

宗教を象徴行為として位置づけるとすれば、神話、儀礼、宗教運動といった諸カテゴリに分けた上で、個々のカテゴリの種別的特徴をみていくことが必要であろう。このとき、言語を固有の要素とする神話は、レヴィストロースが論じたよう

に、現実的および認識的矛盾の想像上の解決として把握されるであろう。一方、儀礼は、その構成要素が、ターナーが明らかにしたように感覚極とイデオロギー極の二極にまたがるものであるだけに、連続性としての身体をもちつつ非連続性としての言語を使用するという、人間存在の根本的矛盾を解決する試みとして解釈される。宗教運動については、その構成要素は行為であり、これは同時に社会体系の構成要素でもある。とすればそれは、現実社会と理想社会のあいだの矛盾を調停する試みとして理解されよう。また、宗教運動を孤立して考えるのではなく、その他の社会運動と比較することで、その種別的特徴を明らかにすることも必要であろう。それに際しては、イタリアの社会学者メルツチ等の「新しい社会運動」論が参考になる。

②個々の宗教的実践が、いかなる現実的矛盾の象徴的解決であるかを考えること。

この視点に添うなら、オーストラリア・アポリジニの祝祭は、デュルケームがいうように社会の理想化された自己意識の形成とするより、社会が抱える矛盾の象徴的解決と解釈した方が正確であろう。その矛盾とは、一方で、環境の苛酷さと技術的低水準により分裂を余儀なくされ、他方で、婚姻の実践と社会の発展のために広範な統合を志向するという、二つの傾向のあいだの矛盾である。以上の解釈が許されるなら、聖とは、分裂と統合という俗の二原則のあいだの象徴的調停として理解されることになり、聖と俗を社会生活の根本的二局面や、人間存在の二様式とみなす解釈からは、私たちは遠ざかるであろう。

この問題設定は、とくに宗教運動の分析に有効であろう。た

とえば第二次世界大戦後の日本における創価学会や立正佼成会の躍進は、そのヒューマニスト的な教義と緻密な組織論が、共同体意識を引きずりながら農村から都市に移住した人びとの根本的矛盾を調停しえた点に求められる。一方、近年のオウム真理教の発展は、現代社会の管理主義が身体まで及んでいることへの反作用として、身体とセルフの自己管理をめざしたユートピア的試みとして理解されよう。それが暴力的性格をもったのは、かれらの関心が身体とセルフの上に閉ざされた結果、社会的にはきわめて幼稚的な発想しかもちえなかったことの現れであり、セクトの必然的軌跡であったと考える必要はあるまい。

③宗教という形で象徴形式の実現が、社会の再構造化にはたした役割を考えること。

分裂の傾向をもつアポリジニ社会が、祝祭という象徴形式の創造により広範な連帯と豊かな文化を作り上げたことは、デュルケームが指摘したとおりである。また、新しい象徴形式としてのプロテスタンティズムの成立が、資本主義の成立を促した条件のひとつであったとするウェーバーの解釈は、今も貴重な成果である。さらに、明治以降の日本における新宗教運動の展開が、社会的矛盾の想像的解決の試みであったと同時に、それにより日本におけるキリスト教の浸透が阻止され、その結果、日本において非ヨーロッパ的な産業社会の成立をみたことを跡づけることも可能であろう。

④宗教研究を社会理解の手掛かりとして位置づけること。

宗教的実践が社会の矛盾を解決するための象徴的試みであるとするなら、その分析を通じて個々の社会の深層構造やコード

を明らかにしていくこともできよう。これは、新しい社会運動の分析を通じて、現代社会を支配するコードを明らかにしようというメルツチ等の試みと重なるものである。メルツチについてさらにいうなら、文化を閉じたシステムとみなす見方は、今日の人類学では批判されている。むしろ宗教を含めた文化を、人間が現実立ち向かう上で動員しうる資源の総和とみなす方向にメルツチは傾いている。この見方からすれば、文化およびアイデンティティとは所与のものではなく、実践を通じてたえず組み立てられていくものと理解されよう。

さらにそこから、宗教という象徴形式の変遷を辿ることで、ジェイムソンのいう「人間の歴史を丸ごと抱え込む究極的地平」を理解することも可能になるかもしれない。これはおそろしく、すべての社会科学的研究が最終的にめざす目標であろう。しかし、それにいたるための困難と乗り越えるべきハードルの多さは、たしかに私たちをしりごみさせるものかもしれない。

(紙面の都合で引用文献、引用箇所を省略してある。)

複数のアメリカ

——褐色の千年記・三つの根元形^{アメリカ}・

エキユメノポリス——

ダビッド・カラスコ

コンサイス・オックスフォード辞典は「トレンド」を「(出来事、流行、意見などの)一般的な方向および傾向」と定義している。しかし私にとってこの定義は、第五八回日本宗教学会学術大会、そして南山大学五〇周年記念、南山宗教文化研究所二五周年記念のために望まれている意義をとらえるものとは思われなかった。これらいくつかの数字、勝れた組織体、アカデミックな場の名前とテーマは、起源・始まり・過去の響き合いと軌道・未来・希望の精神を結びつけ、それによって私は、「トレンド」についてのもう一つの典拠となる書、M・エドモンソン著『イツァーの古代的未來』へと導かれた。ユカタン半島マヤの歴史的・民族誌的情報の宝庫の翻訳であるこの著作には、未来がいかにして過去と解きがたくリンクしているかとのヴィジョンがはたらいている。マヤの見方によれば、歴史、とくに未来へとつながりいくトレンドは、円環的の反復の感覚によって、そして、暦の中の数字や記号の意味を読み取ることで司祭は予言し未来を読み——そのトレンドを知り——その開示にあずかることができるとの信仰によって方向づけられるのである。

私自身は、マヤ武の予言を實踐するものではないが、宗教研究の新たな動向（リトランド）は、とくに近々の過去——たとえば、二五、五〇、五八、九九、（平成）十一という聖なる数字の時間枠の中で経験されるような過去——に關する對話の中で最もよく識別される、と確信している。新たな動向や軌道（少なくともアメリカ宗教の研究におけるそれら）は二つの力との關係において考察されねばならない。すなわち、それぞれの動向が生起する根元形の力と、私が「褐色の千年紀（the Brown Millennium）」と呼ぶ、合衆国の社会と宗教のラテン化という大きな動向の二つである。

褐色の千年紀という語によって私が意味するのは、一つには、合衆国ではラテン系、ラテン・アメリカ系がアフリカ系を凌駕して、最大の、そして最も創造的なマイノリティーになっているという推移である。今後合衆国国民は、どのエスニック集団も（白人ヨーロッパ系も含め）多数派とならない社会に生きていることになるだろう。マイアミやロサンゼルスなどの都市では七五％の人口が家庭において英語以外の言語を話し、さらには、中南米のみならずアメリカ合衆国でもスペイン語のほうが長い期間にわたって話されてき、今後もスペイン語は主要な公的言語であり続けるとますます自覚されるようになっていく。それは、アメリカの宗教、政治、音楽、食生活のラテン化にとどまらない。自分たちの神々、先祖、靈を祀り、それらを合衆国公式の宗教的現状と混ぜ合わせている、アフリカ、アジア、ラテンの人々のインパクトということでもあるのだ。

アメリカの中の複数のアメリカを成す人々と彼らの神々は、

諸文化の全般的色合いを、無地の赤銅色、褐色へと変容させることだろう。

「褐色の千年紀」は人口統計や言語上の変化以上のものである。世界の他の場所においても注目すべきトレンドであるかもしれない、しかも宗教研究にインパクトを与える褐色の千年紀の重要な動向とは、美的想像力の再生化、宗教的・人種的变化に關する論述（すなわち習合と雑種性）への不断の批判、見えざる都市、エキュメノポリス（the Ecmopolis）の褐色化の三つであるだろう。

私はまた、マヤの古代的未來という觀念を想起して、アメリカの文化的・宗教的景觀の変容は、より深い根をもち、宇宙的、自然の根元形、植民地主義の根元形、都市の根元形の三つに据え置かれている、と主張する。根元形（*arche*）という語によって私は、「オリジナルの形」、起源が構造と刷新に指示を出すということ、さらに明細に言えば、本来的で回帰的な意味とシンボルの諸秩序を意味している。そうした秩序は、我々の物質的、心的環境を次第に構成し、我々が形成したり、刷新したり、離れようとしたりするところのものの原料となる。以下に、三つの根元形と、それから生起してきた新たな動向の外郭を描いてみよう。

一、ミルチア・エリアーデの、自然の宇宙的、パトーンの、根元形。L・サリヴァンの著作『イカンチュの太鼓』におけるエリアーデ的モデルの刷新。そして、褐色の千年紀に關連し、サリヴァンが主張するところの動向とは、南アメリカの諸宗教とあらゆる地での想像力あふれるアーティストらとの間で

の美的対話を通じてなされる、美的想像力の再生化である。
 二、チャールズ・ロングの、植民地主義の新しい根元形。そして、W・B・テイラーの傑作「聖なるものの長官たち」の中で示された、習合という概念化を越えようとする解釈上の動向。

三、I・カルヴィーノの、見えざる都市の根元形。そして、P・ホイートリが描き出す普遍都市としてのエキメノポリスへと向かう世界規模の動向。エキメノポリスの最も印象的な例のいくつかは、ロサンゼルス、サンフランシスコ、メキシコ・シテイ、そしておそらくは東京などの辺境都市、褐色の千年紀のあらゆる都市の中に見出される。

これらの動向が意味するのは、我々は、解釈論の上で二元論から離れ、歴史・意味・象徴・権力のさまざまなニュアンス・スペクトル・色合いとの取り組みへと移りつつある、ということである。

宇宙的根元形

この一世紀のあいだ宗教研究に対し巨大ではあったが衰退しつつある影響を与えてきた第一の根元形は、自然の「宇宙的根元形」である。これは、人間意識の内的秩序と人間の想像力の形式は、意識以外の何かしら——主として、世界の所与の自然的諸形態（空、大地、月、太陽、岩、木、水など）——との厳密な相互関係から生じる、という観念である。この根元形の最も鮮明な表現としては、M・エリアーデ「比較宗教の諸パターン」、J・キタガワ「日本史の中の宗教」、C・H・ロング「ア

ルフア」などがある。これらの著作の中では、創造神話を介して解釈された自然の宇宙的パターンは、およそ人生の全ての側面について思考するための背景を提供するとされる。

このモデルを最も力強く刷新したのが、L・サリヴァン著『イカンチュの太鼓』である。複数のアメリカのうちのの一つへと焦点を当てたサリヴァンの仕事は、「宇宙的根元形」の正當化であると同時に、それからの創造的な離反でもある。この労作が取り上げる緊要の課題は、南アメリカの人々について大発見時代以降存続している歪んだイメージを批判すること、そしてより重要な仕事としては、広範囲にわたる南アメリカの人々の宗教的な創造性と想像力を明らかにすることである。彼は、地理学と言語は諸宗教の様々な意味を包括するには有効ではないとみなし、研究の焦点・方法としては神話と形態学に寄って立つ。

歴史的環境と人間の一般的な宗教状況の間で道を拓こうとする我々にとって、神話こそがカギである。神話は、社会的、経済的、政治的秩序を形成し説明するだけではない。なによりもそれは、想像力そのもの、すなわち本質的に異なる諸経験を一つの想像的リアリティー——様々な関係、理解、感情、憶測、生殖、審判から成る一つの世界——へと引き入れる人間の能力を明らかにするのである。（一八頁）

サリヴァンは、宇宙論研究の伝統的諸範疇を用いてこの本を体系立てる一方、「イメージについての議論」なる方法を用いて、想像力の根元形に、すなわち、神話の創造において——人間と

世界の間の生き生きとした創造的關係性において——想像力が果たす役割に新しい働きを与える。

神話は、それ自身のリアリティーを覽じ、それ自身の創造性の様々な源泉を測りとる想像力である。種々様々な創造性との関わり（植物から惑星にいたる生命、動物の多産、知性、アート）において、神話は、想像力の聖なる礎と宗教的性質を明らかにする。（二二頁）

サリヴァンの、南アメリカ的想像力の根元形は、少なくとも二つの意味において革新的である。第一に、彼の主張は大胆な広がりをもった比較に基づいている。第二に、宗教研究者のための対話の焦点を先導している。これらの点は、南アメリカの諸宗教は古代的な宗教的想像を反映するとの考え方への批判に基づく。彼の研究は、近代世界の勃興と並んで、それと相互に作用しつつ生きてきた南アメリカ一六世紀以降の人々の生と想像力を明らかにするのである。

しかし、方法上の最も重要な動向は、新しい美的対話への全面的コミットメントである。「イカンチュの太鼓」は終始一貫して、「南アメリカの宗教的生が文学、音楽、演劇、視覚デザインにとって価値ある主題・刺激であることを発見している」（四頁）創造的なアーティストたちへと差し向けられている。サリヴァンは、様々な神話におけるスピリチュアルな諸価値・諸パターンについての対話を、まずもって宗教研究者たちとの間でもちたいなどとは考えていない。むしろ、ミュージシャン、デザイナー、ダンサー、画家、作家など、南アメリカ的創造性の宗教的文脈との美的相互作用によって新たにされる人た

ちとコミュニケイトしようとするのである。

植民地主義の根元形

第二の主要な動向は、宗教的变化の研究である。この分野での最も重要な著作は、W・B・テイラー「聖なるものの長官たち」である。植民地メキシコの宗教に関するこの著作の理論的貢献は、征服と植民地主義という中央メキシコの痛々しくも深遠な体験に関わる習合という範疇への批判においてローカルな宗教を問題化する点である。そこでは、宗教的变化・過程を記述する溶接、混合、融合、合成、合体、雑種化などの機械的もしくは有機的メタファーが互換的でないとして批判される。テイラーは、I・クレンディンネンの研究を称賛する。

植民地支配下でローカルな諸宗教を保持するというインディアンの能力を解くカギとして聖なるものを経験する手法を提示する独創的な論文の中で、I・クレンディンネンは、メソ・アメリカ研究において習合へと添付されたメタファー、混乱を引き起こすメタファーを避けている。彼女は、植民地中央メキシコのインディアンが自分たちのローカルな諸宗教を形作り、聖母マリアや聖なるアートの中間人間表現を「自分のものにする」一方で、キリスト教徒的形式とキリスト教徒であるとの観念を受容するのを見出す。信念としての宗教ではなく実践されたものとしての宗教に焦点を当てることで、そして、インディアンの「粗方の筋書きしか決まっていない」公的パフォーマンスを研究することで、クレンディンネンは、W・ワイズマンによる

植民地彫刻の研究と類似の結論に至る。すなわち、様々な実践と信念は変化したものの、聖なるものを想念する習慣は持続した。中央メキシコのインディアンは、彼らにとつては馴染みのある、もしくは理解しやすい一連のキリスト教的実践——ミサへの参加、鞭打による贖罪、巡礼、典礼的劇場、聖なる舞踊、そして他の形の敬虔なる身振り——の全体を受容した。しかしそれらは、司祭が礼儀正しく、尊崇に値すると見なしていたものをはるかに越えるところに彼らを連れて行くことになった。(テイラー、六〇頁。強調引用者)

習合を越えるものを評価するというこの動向は、宗教史家C・H・ロングが「植民地主義の新しい根元形」と呼ぶもの——十五世紀の発見航海にはじまる植民地的、社会的、象徴的構築という世界規模での破壊プロセス——の研究から生じる。ロング著『表意』は、宗教研究は啓蒙主義と近代の帝国主義・植民地主義の子供だとする。この著作でロングは、人間の想像力の内的秩序は常にそれへと浸透する環境との相互作用の結果だというエリアーデの主張に啓発され、世界規模での侵略・暴力・征服・貿易を伴った発見航海の歴史を、人間の思考形成と宗教研究にとつて新たな始元的構造・全体的環境になったものだとみなす。

私は、宗教と人間意識の構築という問題を立てることにする。しかし、原初性の場を探究するのではなく、むしろそうした場を、近代の帝国主義と植民地主義の時代に起こった新しいヨーロッパ外文化、新しい重商主義、そしてそれ

らに引き続き諸関係の構築という時空間の中に設定することにしたい。(『ポスト植民地の宗教研究をめざして』)
ロングは、宗教の解釈者に対し、新しい立場をとるよう求めているのである。我々は、宗教を想像する新たな機会(J・Z・スミス)や、解説されるべき偉大なる聖体示顕(エリアーデ)だけではなく、「隠匿の力学」すなわち「植民地化されたもの、表意されたもの、我々の認識論の中の『他者』」が、遅れて、なおかつゆがんだ仕方で見られることの中に映し出された、表意の歴史」にも直面しているのである。

隠匿の力学は言語的、象徴的、政治的歴史によって多層的であるがゆえに、そうした変化を解釈する者は、「原始的／文明的」という二分法の「間」、スラッシュに自らを位置づけねばならない、とロングは主張する。このことを並々ならぬ勇気をもって行い、創造的な結果を得た解釈者の一人として、メキシコ系アメリカ人のG・アンサルドウアがいる。彼女のバイリンガルな著作『辺境』について、ある人はこう書いている。

アンサルドウアの大きいなる理論的貢献は、語られる対象としての雑種空間ではなく、そこから考えてくる場としての「間」を作り上げたことである。これは、ヒスパニック系／ラテン系アメリカとアメリカ・インディアンのポスト植民地主義理論の可能性の条件としての、ヒスパニック系／ラテン系アメリカとアメリカ・インディアンの遺産の、雑種的な考える場である。

見えざる都市の根元形

宗教研究が向き合わねばならない最もよく浸透した動向は、P・ホイートリが予言したグローバル都市、エキユメノポリスの出現である。というのも、美的対話、宗教的变化、様々な千年紀が実際に表れてくるのは、未来の見えざる都市の全体的環境においてであるからだ。「象徴としての都市」の中でホイートリは、我々の時代は、二つの都市化サイクル——五千年以上前に始まった都市革命と十八世紀の産業革命——が終焉をむかえ、一つになって普遍都市へと溶け込むという意味で、都市の歴史が頂点に達しようとする時代だと論じる。

いまや都市化の度合いは、産業化した諸共同体においては下降する傾向にあり、低開発国では加速しつつある。こういったなか我々は、全ての人々が都市によって生きるだけではなく、都市住民が多かれ少なかれ地域人口の密度にだけたがって再び分散される時代へと近づきつつあるのだ。二一世紀末までに普遍都市、エキユメノポリスが、位階的に秩序づけられた都市形態——そこでは、農村的景観の広がりには、単に人間の生存にとって必要なものとしてのみ囲い込まれている——の世界規模のネットワークを包摂するようになるのは、避けられないように思われる。(ホイートリ、一―二頁)

エキユメノポリスに言及するとき、私は、見えざる都市という語を用いる。というのも、宗教研究者はあまりにもしばしば、浸透性があり止むことのない都市生活の影響力を無視しているからだ。都市は我々の研究対象すべての文脈ではないが、

最も浸透性の強い社会的・象徴的文脈ではある。宗教的・政治的方向性を供する都市の力について、次のように述べられる。

都市の形態を排除した上での農民社会にのみ焦点をおく地域研究者は、他の個所でも述べたように、プラトンの(別の意味では、ベッケットの)囚人——壁の上にゆらめく影をリアリティーと取り違えた——と同じように惑わされている。彼らはまた、エコロジカルな変容の産出力に背を向け、社会変化という大波の原因を歴史の浜辺の上、さまざまなの中に捜し求めている。(同上、八頁)

都市という根元形の研究としてはほとんど唯一のI・カルヴィーノ著『見えざる都市』では、都市の根元形とは何であり、何をやるものなのか、簡潔に述べられる。都市は、他のどんな場所や器物、あるいは「自然」以上に、地上における方向づけ——人間の生を世界の中に位置づける根本的過程——の最も深い感覚を人間に与える。宗教的諸次元をもち、人間を実在一般へ、個別的には聖なるものへと方向づける仕方、都市は、人間の位置を実在の中に固定する。いかなる帝国の都市であっても、それは物理的な力であると同様、形而上学的な力でもある、とカルヴィーノは論じる。というのも、都市は「あなたが考えるすべてのことを語る」がゆえに、余剰・反復・再創造の力をもつからだ。とくにいくつかの首都都圏において、都市は、あなたが自身自身のことを想像していると考えているときにも、実は「あなたに都市の物語を繰り返させている」。しかし他方、そうした繰り返しによっても、新しい意味を再創造する都市の力、あるいは、新しい意味や物語や力をまとめあげる

都市の力は消耗させられることはない。というのも、あらゆる原初的なもの、原型、理念型と同様、論述することまた、全体を作り上げる各部分に及ばないからである。都市の象徴、人々、聖域、行進をどれだけ反復し説解したところで、真の意味での都市は発見されないままだろう。

複数のアメリカに対し最も影響力ある都市は、美的な語り口と宗教的变化のペースが、ラテン系やアジア系の想像力、音楽、食生活、神々、儀礼によって充満される褐色の千年紀の都市であるだろう。

宗教研究の新たな動向と都市について私が論じているのは、エリアードが宇宙的根元形について、ロングが植民地的根元形についてそれぞれ行った主張は、拡大され、社会と人間的想像力を形成する都市の歴史と力に対して試験されねばならない、ということである。人類の最も強力な器物としての都市は、人間の思考と文化を(再)方向づけする。エリアードが感得しサリヴァンが論じた自然の諸パターンは、始まりの根元形を構成する。ロングは、西洋の終わりの根元形を示唆する。しかし都市は、人間の思考と宗教的実践の中心的な根元形を構成する。

カルヴィン著『見えざる都市』の中で、旅人マルコ・ポーロは、数々の言葉・大げさな仕草・複雑なサイン・不思議なわざなどによって、フビライ・ハーンに対し、彼の帝国の性質を示そうとする。「フビライ・ハーンは、マルコ・ポーロがその長い旅の途上で訪れた数々の都市の描写として語る全てのことを、必ずしも信じたわけではなかった。しかしかのタタールの皇帝は、彼が召し抱えていたいずれの使者や探検家に対するよ

りも、より大きな関心と好奇心をもって、あの若きヴェネチア人の話に耳を傾けつづる」。私は、自分がなにかマルコ・ポーロ的なことを、フビライ・ハーンとしての日本宗教学会に対して行っていると承知している。だから、皆さんが宗教研究の新たな動向の性質について私が探究し語る全てのことを信じてくれるとは、期待していない。しかし、三つの根元形と、美的対話の革新、宗教的变化についての批判、褐色の千年紀のエキエメノポリスという見えざる都市に対しては、皆さんがあの皇帝のように多大な関心を払ってくれるよう願うものである。

(和訳と要約 近藤光博)

宗教学研究における国際協力の功罪

ローレンス・E・サリヴァン

宗教学研究における国際協力について、私は過去十年間、ハーヴァード大学で私が勤めてきた世界宗教学研究センターにおいて、どちらかといえば個人的に経験してきた事々について振り返ることで、本シンポジウムでの報告とさせていたがたいと思う。このセンターの設立は、宗教学研究における国際協力への取り組みを目的としている。こうした目的は、本会議の主催者が私に評価を求めてきた論題にはかならない。

国際的な協同研究のいくつかの功罪について理解を深めるために、最初にセンターの始まりについて概観し、次いで所長と

しての私自身の経験から三つの事例を取り上げることにする。世界宗教研究センターがハーヴァード大学に設立されたのは一九五八年である。その設立は、前年に学外の複数の方々から匿名で巨額の寄付金が寄せられ、それに応えてのことであった。それ以前に大学教授会がセンターの設立を思いついたわけではなかった。寄付をされた後援者の方々は国際協力を通じて、センター設立という考えを展開していった。彼らはニューヨーク市のキリスト教徒で、世界の諸宗教について学ぶことを楽しみとしていた。彼らはオックスフォード大学の宗教学スボールディング・プロフェッサー、ラーダクリシュナン教授の諸宗教に関する研究に感銘を受けており、イギリスに渡って同教授から助言を得て、センターについての考えを深めていった。彼らは一九六〇年にハーヴァードでのセンター開設式典に、教授を招待しスピーチを依頼した。当時、ラーダクリシュナンはオックスフォードを離れて祖国インドに戻っており、やがてはインド大統領に選ばれる。ラーダクリシュナンはハーヴァードの世界宗教研究センターでのスピーチで、いかに困難であろうとも国際協力を続けるようにと私たちを励ましてくれたのだった。

一九五七年に選出された初代所長は、カナダ出身のロバート・スレイター教授である。スレイターは第二次世界大戦中、英軍で国教会の従軍チャブレンを務めた。日本軍に捉えられ、ビルマの捕虜収容所に抑留された間に仏教への関心を深めたスレイターは、戦後、コロンビア大学で仏教学を専攻して博士号を取得し、その後はカナダのマツギル大学で教えていた。センターの後援者がハーヴァードの新しい研究センターの所長への

就任要請を行った時、スレイターは彼らにかつての困難な時期にしたためていた書き物を見せた。そこに記されていたのは、いつの日にか、単一大学の狭い垣根を越えて国際的な協力と理解を促すことのできる機関、「超（*trans*）大学」を設立したいという、彼の希望だった。彼はとりわけ、そうした機関では、世界のさまざまな文化における人間の心の中の、最も深い動機を研究することが必要だと感じた。多様な文化の宗教心に根ざしたさまざまな視点を理解することで、初めて世界平和のための強固な礎石を据えることができる。と彼は論じたのである。こうして国際協力の中で探求される価値が、最も高次の位置を占めることになった。それがすなわち世界の諸民族、諸国民の間での、相互理解の促進と平和の達成である。

初代所長に就任したスレイターは、センターの研究者たちは世界中の多様な文化を背景とし、同じ場所で研究し共同生活を行うべきであると説いた。後援者と大学からの協力を得て、スレイターは国際的な協力を得るために、世界各地に向かい出した。訪問先には日本の皇室も含まれており、そこで彼の努力に協力支援する旨の確約を得ることもできた。

彼が連絡をとった世界中の研究者たちは、一九五九年に大学から離れた小さな貸し家で初めて会することになる。仏教を研究し独身生活を送っていた僧侶もいれば、幼い子どもがいる家庭をもつ大学教授もいた。さまざまな食事を供するために利用できるキッチンも、一箇所だけであり、お好みのレシピに合わせ、ジャイナ教徒、ユダヤ教徒、ムスリム、仏教徒たちの多様な宗教食の規定を満たすことは不可能であった。そこで個別の

キッチン付きアパートを備えた新たなホームの建設が、ただちに決定された。こうして二十戸の住居と二十一のキッチンを備えた私たちのセンターの建物が、大学キャンパスに建造されたのだった。私たちは自分たちの住居をもつハーヴァードで唯一の研究センターになっている。

各国からの研究者たちは、食事だけではなく多種多様な学問のスタイルも持ち込むことになった。何年にもわたってヨールの実践に沈潜している敬虔なグルもいれば、古代の聖典やその他の特別な言葉をせりふのように暗唱することに没頭している文献学者もいた。信心深く詠唱や祈禱を毎日実践し続けた信仰者もいた。こうした人々は、学者としてのスーツの代りに出身文化の衣類、装束を身にまとうこともしばしばだった。一九五〇年代のアメリカでは、こうした人目を引く異国風の振る舞いが、センターの外にある大学にはある印象を植え付けることになる。センター設立の考えはそもそも学外に由来するものだったので、センターで実践されているような国際協力は、一部の教授陣からは容易には理解を得られず受け入れられることもなかったのである。センターで行われている目を引く多様な慣習には、教室や講堂で示される学問のスタイル、街で着用される宗教的な衣装、扉の開け方や挨拶の仕方にも影響するさまざまな行動規定が含まれていた。これらを見てハーヴァードの教授たちの中には、賢明にもセンターを「神のモーター」と呼ぶ者もいた。あるいはセンターの国際的な相貌に対していつそう批判的な言葉が使われて、「神の動物園」と呼ばれることもあった。一般にはユーモアに富んだ、私たちの意図をよく汲んだ

上での発言ではあるが、今日でも依然として、こうした呼び名が聞こえてくることもある。

宗教研究における国際協力の多大な危険の一つとして、依然として所属機関からの疎外、ならびにそこでの誤解がある。そうした機関——大学の教授会や理事会——は、国際協力への理解と支援を続けていくことになるだろうか。とりわけ国際協力のあり方が、国外からの協力者が彼ら自身の文化の独特な作法に従って、自由に行動なり貢献なりができるような真の協同関係であることがわかった場合には、どうだろうか。最も根深い最大の危険は、当該機関自体とそこでの同僚から、国際協力への努力に対して理解と支援がなくなることである。国際協力は資産の無駄遣いであり、所属機関の本来の務めへの関心を逸らさせるものだと感じられることさえあろう。そうした誤解と孤立無援は、大学ならびに學術機関を成り立たせる活力と会話からの排除という否定的な結末をもたらしものである。

こうした危険に対処するために、ハーヴァードの世界宗教研究センターの所長たちは、国際協力と大学の中心的な使命——世界における生の理解という使命——との間にあるつながりを、事あるごとに具体的に示すことが必要だと考えてきた。ハーヴァードの多くの寛大な教授たちは、長年にわたりこうしたメッセージに応えてくれている。現在、ハーヴァード大学のすべての学部および課程から、国際的な経験をもつ約五十名の教授たちが五部門からなる研究センター評議員会の委員の任に当たっている。その五部門とは、自然科学、人文系諸学、社会科学、芸術、そして「神学・法学・医学の」専門職養成部門であ

る。

ここで現在、世界宗教研究センターが関わっている三つの国際協力について簡単に紹介しよう。それらは大学教授陣と世界中の専門家から寛大な協力を得て行われており、国際協力のその他の功罪を明確に説明する上で役立つだろう。センターの協同プロジェクトはすべて、同時に三つの目標を遂行することを目指すなければならない。第一に、国際的な規模の複合領域的な研究に基づいて、緊密に企画運営された協同作業を必要とする独創的な研究を遂行しなければならない。第二に、新たな研究の成果を教授するための、新しい教育方法の導入を構想しなければならない。第三に、当該研究が世界の目前の現実問題に対して、積極的な影響を与えることができるような応用法を提示しなければならない。

最初の例としては、センターが一九九五年以来、企画運営を行っている「世界の諸宗教とエコロジー」に関するプロジェクトがある。このプロジェクトは、八〇ほどの国々の千名以上の研究者から協力を得ている。プロジェクトの発足以来、国外の全研究者がセンターに招かれ、それぞれに面識を得、協同作業を行ってきた。彼らの専門分野は多岐にわたる。文化史家、宗教的指導者、生態学者、政策アナリスト、宗教史学者、人類学者、環境保護の活動家、政府の閣僚等々である。彼らは一連の研究会議で対面した。こうしたプロジェクトには、世界中の諸機関、すなわち支援を惜しまない大学・学会、先住民の連帯機関、政府機関や非政府機関、宗教団体や慈善事業を行う財団との協力関係が不可欠である。昨年十月、最後の会議がニュー

ヨーク市において数日間にわたり開催された。期間中、自然史博物館に一七〇〇名の参加者が集まり、私たちが行っている宗教的探究が科学者、教育者に対してもっている含意について議論する日があったり、国連本部に参集して、私たちの探究をビジネスや公共政策の世界にどのように応用するのが最善かを集中的に取り上げる日があったりした。その成果は、センターから十巻のシリーズとして刊行されつつある。そのうち仏教とエコロジー、儒教とエコロジーに関する巻はすでに出版されている。こうした国際的な協同研究には大きな価値がある。地域的、地球的の両方の規模においてさまざまな環境問題ももっている宗教的な根源に新たな洞察を得ることもなり、緊急の課題に対して新たな独創的な対応を生み出す刺激にもなるからである。

他方、そこにはまた大きな危険もある。このプロジェクトから生じている二つの危険について指摘しておこう。第一に、信頼が得られない危険がある。あるプロジェクトが文化や学問分野を横断して広範囲に広がる場合には、信頼性が失われる危険が生れるのである。たとえば、最新の環境科学の最良の成果は含まれることになるだろうか。宗教学者にも最良の科学研究を認識し理解するのが可能だということを、科学者たちは信じるだろうか。アフリカ、中央アジア、ボルネオの先住民の人々は、彼らの宗教的信念と環境への配慮が、イスラームやキリスト教といったいわゆる世界宗教の「大伝統」と比較しても遜色のない注目を受けるだろうということを感じるだろうか。国際的、学際的な多様な見方を信頼性を保ったまま組み入れて伝達

することがもしてできなければ、このプロジェクトは偏った致命的な欠陥をもつものだと思われ、その成果は歪んだもの、信頼しえないものと見られることになる。こうした危険を乗り越えるために、プロジェクトの国際的、学際的な視野は、当初から周到に計画されていなければならない。次いで、異なる見方、対立する見方を戦略的に選択、特定し、プロジェクト開始の時点から全範囲にわたって参加してもらえよう。最も信頼しうる専門家たちに協力を仰がなければならない。企画に上がった多様な分野のすべてから、傑出した指導者や機関からの支援や参加を得ることができないことが計画段階で判明したとすれば、そのプロジェクトは断念すべきものだったのだろう。

エコロジー・プロジェクトに伴う第二の危険は、公共政策上の何らかの立場を支持するように、私たちの研究教育の努力が、御用学者の役割に成り下がってしまう危険である。私たちは一方で、今日の重要な諸問題に対峙する国際協力に参加したいと願っている。他方、エコロジーなどの問題は、すでに公の激しい論戦の中で強固に支持されたいくつかの視点へと分裂している。地球温暖化防止京都会議がその例である。私たちの国際協同研究が政策として応用されることは望ましいが、私たちの努力全体が、さまざまな陣営——それは私たちの協力者のことさえある——によって唱えられる特定の政策上の立場に吸収されることは望むところではない。そうした危険を乗り越えるために私たち自身がたえず想起し、協力者たちにも喚起しているのは、私たちの仕事の基調は大学における研究教育のそれから得ているということである。プロジェクトが政策を扱う場合で

も、私たちが指針を得るのは、大学の各専門学部と、それらの学部出身の教授陣からなるセンターの評議員からである。最先端の研究を、医学、法律、公衆衛生、行政などの専門職の実践に応用できるように人々を訓練しているのが彼らである。したがって私たちがもつ政策との関係は、さまざまな政策の諸前提と予測しうる諸帰結の、分析、説明、評価ということになる。私たちの協力者には、特定の政策を唱えたり公共の領域でその実現のための働きかけを行ったりすることが私たちの役割なのではないということを、最初から理解してもらっている。

現在行われている国際協力プロジェクトの二つ目のものとして私がお話ししたいは、世界宗教博物館の計画である。私たちのセンターは、ニューヨークの建築家・博物館設計者で、最近では首都ワシントンのホロコースト記念博物館を完成したラルフ・エイペルバウムと作業を進めている。世界宗教博物館は、五万平方フィートほどの展示スペースをもち、管見ではこの種の唯一の博物館となるはずである。この博物館は、ある仏教団体の要請によって台北に建設されていることから、すぐれて国際的な協同作業と言える。博物館のコンセプトを立てて展示内容の具体化を行うように求められたのが、私たちのセンターだった。このプロジェクトには、哲学や美学から資材を用いる設計や建築に至るまで、多くの次元の研究が含まれている。この博物館は公共的な学習施設となるはずである。私たちは展示内容とともに、そこで行われる教育の過程についても開発を求められている。

すでにセンターには、専門分野、出身国、宗教伝統を異にす

る十数名の研究者からなる研究チームが招集されている。彼らの協力によって、芸術家、博物館長、学芸員、美術史家、映像作家、建築家、宗教的指導者を含む国際的なネットワークを築くことができている。このプロジェクトの射程は広大である。

たとえば私たちは一方で、昨年二月にはインドはダラムサラのダライ・ラマの居住地で、十二月にはネパールのルンビニで開催された仏教徒サミットでこのプロジェクトについて話し合い、他方、本年七月までの間に、ワシントンのスミソニアン、シカゴのアート・インスティテュート、サンフランシスコ近代美術館、フィラデルフィア芸術大学などの北米の主要な博物館において、各国から招いた宗教芸術の主要な専門家一〇名とともに六回の諮問会議を開催してきた。

こうした国際協力は取り組むに値するものであり、その価値は博物館の役割の中にも明確に述べられている。すなわち世界の多様な民族、国民の間で、宗教的に異なる動機や伝統への理解を深めることによって、平和と愛という大義をさらに高く掲げてゆくということである。このプロジェクトを脅かす原理的な危険は、「代行／表象の政治性」と呼ばれるものと関係がある。いったい誰に「他者」の代弁ができるのか。博物館のような単一の機関が、いったいいかにして、世界中の多くの信仰や宗教実践を公正に描写できるのだろうか。他者の宗教生活を誤って表象することによって、さらなる誤解と不信を創り出す危険を犯しているのではないか。私たちは皆さんからの助言と提案を歓迎したいと思う。というのも私たちには、こうした危険を乗り越えることにつながるようなプロセスと態度を創り出そう

と努めているからである。このプロセスが目指しているのは、世界中から、そして多くの宗教伝統から、洞察と展望が寄せられることを保証することである。そうした協力と助言のプロセスに基づいて、私たちはすべての宗教を網羅的に取り上げるよう努力するのではなく、理解に役立つ事例を選択したいと考えている。また私たちの態度とは、この仕事を聖典様式の権威づけを行う結語としてではなく、注釈様式の解釈の企てとして提起するものである。他者の声を模倣するだけの腹話術師として振る舞うのではなく、私たちは自分自身の声で語ろうと努めている。それは博物館の声であり、この博物館は、宗教伝統や宗教組織の内部で信仰や実践を教える、ダルマの師匠、グル、祭司、霊的指導者の役割を奪い取るのではなく、諸宗教について教える公共の学習施設である。この役割は困難であり創造的な緊張に満ちている。ここから何か良きものが生まれ出ることを私たちは望んでいる。

国際協力の最後の事例については、まだ予備調査が行われたばかりの段階なので、ごく簡単に触れるだけで済まさなければならぬ。それでもこのプロジェクトは言及するに値する刺激的なものである。一九九七年末にユネスコの「一八八の加盟国は、世界文化フォーラムの開設という提案を満場一致で承認した。最初のフォーラムはスペインのバルセロナで二〇〇四年四月二三日から九月二四日まで、一五〇日の会期で開催される予定である。このフォーラムは、文化の豊かさと多様性を称えるただの新種の世界的なイベントというわけではない（国際的に認められた同規模のイベントにオリンピックと万博がある）。

このフォーラムが目指しているのは、今日の人類が直面するさまざまな課題に対し、新たな解決策の創出に欠かせない国際的な対話を創り出してゆく、生き生きとした反省の過程となることである。世界文化フォーラムは、おそらくは「精神のための万博」と説明することもできよう。そこでの呼び物には、いくつものシンポジウムや会議、芸術祭、テーマ別の展示が含まれるだろう。そこでの危険は、しばしばあるように、宗教研究とそれを行う諸機関（私たちのセンターのような）が、他の文化的、政治的課題に奉仕するよう道具にされてしまうことである。イベントの規模によって、こうした危険も増大する。したがって、これはきわめて大きな危険である。しかしながら反対の危険の方が、さらに大きいかもしれない。すなわち、そうしたところへ招待されても警戒のあまりにしり込みしてしまうことによって、世界の宗教生活の多様性にしかるべき注意が向けられなくなってしまうかもしれない。こうして地球規模での反省という創造的な過程において、宗教生活の多様性がふさわしい役割を果たさないとすることも起こりかねないのである。

この発表において私は、宗教研究における国際協力に含まれるいくつかの功罪を指摘してきた。いずれの場合にも危険に対処するために取りうる解決策も指摘してきたつもりである。私たちはこれらの困難にともに対峙し、創造的な解決策を見出すように奮い立つべきだと私は信じている。結局のところ、取りうる選択肢は何なのか。小さな危険を避けることで逆に大きな危険を犯すことになれば、宗教研究は地上から姿を消してしまう。国際的な局面を手付かずにしておくと、国際的な協力や理

解——現在と将来の幾世代にわたり平和の基盤となるに違いない、ほかならぬその条件——を促進する上で果たすべき責任ある役割を果たしそびれることになろう。私が望むのは、私たちが互いに励ましあつて、目の前に現われている価値ある国際協力へと進んで着手し、私たちが脅かす危険に対処できるように協力しあうことである。それによって私たちは誰しも、人類の幸福を守り育む文化のために、積極的な貢献ができるようになるだろう。

（和訳と要約 奥山倫明）

竹沢、土屋両教授に対するレスポンス

マーガレット・R・マイルズ

竹沢、土屋両教授の論文はいずれも宗教学研究の緊急な問いを扱い、きわめて重要な問題を提起している。土屋教授によれば、日本の宗教学研究はアメリカ同様、それ自身の方法論をもつた単一の学問分野ではなく、宗教学研究の多様なアプローチが混在する漠然とした領域である。

宗教学研究の国際化が今日急速に進み、理論的な問題や議論だけでなく、われわれが語る歴史的・文化的文脈の影響を、われわれ自身がいかに評価するかがきわめて重要になってきた。例えば、土屋教授は、宗教が個々の信奉者の経験を通じてアプローチされるべきことを強調して、宗教学研究に対する「個人」の主

観的な選択や責任の「中心性」に力点を置いている。それに対して、今日、アメリカの宗教学者（宗教学研究）は共同の宗教経験が中心性を有していることを強調している。彼らは、想像上の自立的な啓蒙的個人ではなく、宗教的制度、信仰共同体、聖典、儀礼に関心を持つとともに、宗教共同体がそこに存在し、それに対して宗教的に応答する社会や文化に対する宗教共同体の関係を抱いている。

私見では、日米の宗教研究に対するアプローチの差異は、理論的な差異のレベルで論じられるべきものではない。われわれの言説はわれわれが話しかける他者を前提としている。それは異なった文化的経験を持った同様な研究者との会話をますます困難にする。

このシンポジウムは、日本宗教学会がアメリカ宗教学会の代表者を年次大会に招聘してくださったことで実現したものであるが、それは、二つの学会が相互の会話によって学ぶことができるという確信に基づいている。実際、この会話は、今後さらに続く一連の議論のなかの最初のものとなり、双方の学会に潜在している孤立の傾向や視野の狭さが克服されることが望まれる。私見では、このことが達成されると仮定すれば、われわれの宗教研究の概念形成する際に果たしたそれぞれの文化的経験の役割を認識して探求できるようになることが、きわめて重要になるろう。もし、われわれが宗教や文化や社会的構成や学問的方法の訓練を越えた会話が、実り多く喜びを与えると感じられるならば、われわれは、自らの異なったパースペクティヴを構成する学術的でない要因に注意を傾けるべきである。

しかしながら、複雑な社会的経験や個人的経験に基づく互いのパースペクティヴに対して敬意を抱いたとしても、ときには同意しないことが不可能になつてはならない。不一致は思考を刺激し、もし、ともに考えることこそ、われわれが望むことならば、われわれが互いに理解し合わない可能性や、互いに異なつた思考を抱えていることに影響している文化的要因が存在する可能性さえ認めて、われわれは不一致に関して誠実である必要がある。

何らかの文化的差異とは対照的に、日米の宗教研究は顕著な類似性を共有している。それらの共通性の一つはいずれの社会にも多くの宗教が存在することである。

アメリカ人はますます宗教的になつてきているが、しかし、もはや合衆国は、「三つの宗教の国（ワイル・ハーバーク）ではない。ここで三つの宗教とは、プロテスタント教会、カトリック教会、ユダヤ教を意味する。アメリカの宗教的風景は急速に変化して、いまやアメリカには、ヒンドゥー教、仏教、ジャイナ教の寺院、イスラームのセンター、シーク教の寺院（グルドワラー）、バハイ教の寺院、ゾロアスター教のセンターなどが多数存在する。

これほど多様な宗派の人々と隣人として生活する必要性に迫られることによつて、骨の折れる新たな刺激的な状況が産み出され、その中に宗教学者は置かれている。宗教的な多元社会において宗教を研究することはいったい何を意味するのか。宗教研究が行われる学会は、アメリカの宗教生活が迎えているこのような空前絶後の新たな状況を扱うのに自ら変わる必要があるの

だろうか。なぜなら、宗教の研究——自らが信じる宗教を教えることは対照的に——は多様な宗教的忠誠心を持った人々が隣同士で生活しなければならない社会（と世界）においてますます重要性を獲得するからである。

宗教が強制力を持っていたときには必ずといってよいほど、世界の諸宗教の大半が信者に忠誠心を強要してきたという恥ずべき過去を有していることを、われわれはまずもって認めなければならぬ。明らかに、宗教的な差異は人間が受け入れられるのもっとも困難な差異の一つである。もっとも露骨な形の宗教的排他主義は宗教戦争である。しかし、もっとも巧妙な形の排他主義が宗教をめぐる学問に蔓延している。自らの宗教の信念や実践が、神的啓示に形や実質を与えようとする人間の努力として歴史に現れることを認める一方で、自らの宗教の神的啓示を強く信じることは可能である。その際、宗教的な信念や実践や制度は、人間の所産としてつねに批判的に検討される必要がある。われわれの宗教の制度、言語、儀式は、宇宙の核心を具現しているかと、われわれはつねに自問しなければならない。

宗教研究には幾種類かの公衆がいる。それらは、学界の同僚、信仰共同体、公衆一般である。宗教は、人々を分割して互いに対立させるよりもむしろ公益の役に立ちうるのか、と問うことが、われわれの時代では切実なほど緊急になっている。もし、公益に資するとすれば、宗教は、有望な提案を持っている一方で、宗教には落とし穴があるため、われわれは熱心に、また批判的に研究する必要がある。また、多様な大衆に意思を伝達するために、宗教学者と宗教的人間の双方が、価値や倫理

や宗教的実践を世俗的な言語に翻訳する準備をしなければならないような、戦略上の機会さえあるだろう。宗教学者にとって、世俗的な観念や価値が宗教的なルーツを持っていることを得意げに指摘することは、つねに誘惑である。われわれがそのような領土拡張に抵抗する必要があるような機会はいかにある。多くの人々が、宗教的な人間や制度に対して心的外傷を体験していることに基づいて、特定の宗教観念に対して抵抗を抱いていることを、われわれはまだ十分真剣に受け止めてはいない。

要するに、われわれの文脈の類似は実際、差異よりも重要かもしれない。世俗化は、宗教の欠如を意味するとすれば、宗教学者が二十世紀末に研究している文脈を特徴づけることはない。

今後の議論のために、今回提出された二つの論文を扱いたい。竹沢教授の論文は、宗教が「社会の理想化された自己意識」であるとするデュルケームのアプローチを検討している。竹沢教授は、宗教がその代わりに「矛盾の想像のない象徴的解決」としてみられなければならないことを論じている。日本や合衆国のようなポストモダンの宗教的に多元な社会では、社会的矛盾の解決は、社会における宗教の役割の定義としてはあまりにも狭いように私には思われる。アメリカの社会学者、ピーター・バーガーは、一九六九年に書かれた『聖なる天蓋』のなかで、宗教の社会的役割には世界の象徴的構築、世界の維持、神義論の三つが存在することを示唆し、宗教の象徴的世界

と信者の新たな経験との間に不可避的な不協和が存在することを指摘した。

世界中の学者は、差異に直面したとき、それが矛盾であると述べ、それがいかに克服されうるかを示そうとしがちである。還元不可能な他者性は、知的にも心理的にも脅威に感じられる。しかし、われわれは二十一世紀において差異とともに生きなければならぬ。もしわれわれがまだそれと共生していないとすればの話であるが。われわれが生きているのは、全体化しようとしている社会的政治的宗教的世界像が、公共生活のなかで互いに競い合うか共存するかの状態にある社会である。この状況下では、それらの差異を等質性に還元することを拒否さえしながら、多様な宗教的世界像の一貫性や魅力や特定の暖かみを認識することこそが、宗教学者の課題となる。パーガーによる宗教の社会的役割のより広い定義は、諸宗教の確信に異なった世界像があることを認めている。

土屋教授の論文ははじめに、宗教研究が十九世紀にいかに関開したかということの、きわめて簡潔な概観を行っている。竹沢教授の論文は土屋教授の論文では言及されていない(ヴェーバーのような)重要人物を含んでいる点で、両教授の論文は互いに補い合っている。土屋教授の注意は、宗教集団と社会現象の間にある、「開かれた空間」もしくは交渉の領域に置かれているが、それは、究極的には、「世界の多様な文化に関連して」宗教の試みの定義や宗教に対する態度に向けられている。これら交渉の空間の顕著な特徴を明確かつ具体的に述べるためには、世俗化理論がいまだにきわめて重要である。世俗化という

用語には疑わしい歴史があるが、「社会と文化のさまざまな領域が宗教的な制度や象徴の支配から解放される過程」である世俗化は、「近代の西洋史においてきわめて重要とされる、経験的に有効な諸過程」(Berger, 1969, 106頁)のことを指している。実際、世俗化とは、広く認められ受け入れられていた宗教の権限の崩壊であり、それこそが、宗教と文化の結びつきの研究が進展しうる「開かれた空間」を可能にするものである。宗教的な多元的状况によつて産み出された社会的変容を構築したのは、世俗化である。

私には、土屋教授が日本の宗教研究について書いたセクションがとも興味深く有益に思われた。日本の宗教研究の発展がアメリカのそれとどのように合致したり、どのように異なったりするかは、魅惑的でさえある。宗教学がユニテリアニズムによつて導入され、その後援がどのような効果を持ったのかは、きわめて興味深い。宗教研究の方法論と哲学のいずれもの挑戦は、宗教経験の役割と宗教と文化の關係に焦点を合わせている。土屋教授は、日本の宗教研究が、「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」ことを示唆する。土屋教授は、主観―客観モデルに基づくアプローチではなく、主体性が他の主体性に直面し探求するアプローチを提唱するが、それはきわめて重要であり有益である。

この漠然とした宗教研究の領域に占める神学の場合は、日米の学会のいずれにおいても問題となっている。信者が献身している世界観や信念や実践は、さまざまな宗教現象学の焦点によつて無視されることはできない。合衆国では、自分自身以外の諸

宗教の研究をあまり脅威を抱かせるものにしなため、われわれは他の諸宗教の真理要求を無視しがちであった。われわれは、他の諸宗教を端的に研究対象にしてきたのである。しかしながら、もしわれわれが自分自身の宗教を研究するように他宗教を研究するならば、つまり、各宗教の知的力や情動的力を具体的かつ詳細に理解するためには、われわれは、他者の宗教の力と魅力を感じる危険を冒す必要がある。

日本宗教学会とアメリカ宗教学会の最前線の社会的文脈や間いや問題は、明らかに重要な点で類似している。また、われわれが差異を持つていることも興味をそそる。私は、これらの重要な事柄に関して日本宗教学会の研究者と会話を続けることを期待してやまない。

参考文献

- Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, Anchor, 1967. 藤田稔訳『聖なる天幕』新曜社。
- Harvey Cox, "The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization," *Harvard Divinity Bulletin* 28, 2/3, 1999.
- Ray L. Hart, "Religious and Theological Studies in American Higher Education: A Pilot Study," *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 59 (1991).
- (和訳と要約 渡辺亨)