

宗教の概念とそのリアリティ

開催趣旨

現代世界がますますグローバル化する状況において、現代の宗教研究は、他の学問領域と同様、これまで蓄積されてきたさまざまな研究成果を踏まえながら、従来の宗教に関する諸概念を新たな視点から再検討する必要性に迫られている。それと同時に、宗教の多様性とその具体的なリアリティに照らして、世界の諸宗教を理解することが求められている。この国際シンポジウム「宗教の概念とそのリアリティ」は、二〇世紀における宗教研究の主要な成果を再考するとともに、宗教研究における新たなパースペクティブの探究をめざすものである。

人文科学や社会科学における近年の研究動向に注目するとき、宗教研究には、ますます多様な理論と方法が求められるようになってきている。また、現代世界における「超越性」の意味、聖典のエクリチュール性とそのパロール性、あるいは、宗教経験とその言説などを明らかにすることも、現代の宗教研究における重要な研究課題となっている。

こうした宗教研究の動向を踏まえて、このたび、天理大学附属おやさと研究所創設六〇周年を記念して、日本宗教学会第六二回学術大会に合わせて、国際シンポジウムを開催することになった。このシンポジウムが、二一世紀における宗教研究の新たな展開に向けて少しでも寄与できることを念願している。

基調講演 チャールズ・H・ロング (カリフォルニア大学サンタバーバラ校名誉教授)

基調講演 ウィリアム・A・グラハム (ハーバード大学教授、同大学神学大学院長)

講演 氣多雅子 (京都大学教授)

講演 島菌 進 (東京大学教授)

コメント 澤井義次 (天理大学教授)

宗教研究の理論と方法

——宗教研究の新たなアルケー——

チャールズ・H・ロング

一 背景

学問分野としての宗教研究は、その他の人文科学の分野と同様、啓蒙主義とよばれる知的志向性に根ざす西洋の学問研究の中で成立した。西洋思想史において、啓蒙主義はルネッサンスからプロテスタント改革へとという思想運動の最後に位置するが、それは創造された秩序を維持していた来世的な超越者とその現世的な体现への依存から、人々を解放するものとして起こった。エルンスト・カッシーラーは、この点について、次のような適切な論評によって明らかにしている。すなわち、「言うなれば、指標となる象徴の交代が起こったのである。それまで他の概念を確立していたもの（神、超越者）が、確立される立場へと移行し、従来、他の概念を正当化していたものが、正当化を必要とする立場となった」¹。

ここで注目すべき点は、思想運動としての啓蒙主義が神の非存在を証明しようとしたわけではないことである。デカルトやカントの哲学からも分かるように、神はまだ重要な意味であった。実のところ、啓蒙主義は神を再配置させることに関心があった。そして神の再配置にとって最も強力な場所の一つは、西洋以外の文化や民族の中にあ

った。こうしたわけで、近代の宗教研究は「啓蒙主義の申し子」として知られ、F・マックス・ミュラーというオックスフォード大学のサンスクリット学者は宗教学 (Religionswissenschaft) の祖といわれている。宗教研究において、西洋以外の文化は、文字を有する文化と有しない文化とに分けられた。後者は「未開文化」とよばれ、文字を有する文化は「古代文化」あるいは「東洋文化」とよばれた。さらに西洋以外の文化において、神々を遠ざけることと結びついていたのが、文化の進化という概念であり、近代西洋が時代遅れで非合理的であるとみなした慣習、意味、志向性の「起源」という概念であった。

これらの知的手続きを通じて、西洋以外の文化に関する知識の問題は、時間と空間という長年にわたって継続している哲学の概念と同じように対象化された。西洋以外の文化は「西洋の出現」への段階あるいは踏み段という時間構造の中で対象化された。これらの文化に関する知識は、文字を備えた文化の場合、その文献の研究や解釈を通じて獲得された。⁽²⁾ いわゆる「未開」という文字のない文化の場合には、「フィールドワーク」という洗練された認識論が打ち建てられた。フィールドワーカーである西洋の学者たちは異文化の中に入っていったが、共通の人間性のレベルで、現地の人々や文化と関係をもつことはなかった。

世界の文化研究の方法論において、西洋の啓蒙主義は重要な知的な分岐点であったが、その可能性の萌芽は、一五世紀におけるクリストファー・コロンブスの航海の開始に見いだすことができる。コロンブスの航海は大西洋世界圏の創造という最初の冒険的事業であり、その世界圏は現代のようなグローバル化のプロセスをもたらした。コロンブスの航海とそれがもたらした直接的な結果は、ローマ・カトリック教会の拡張と帝政のヒエラルキーへの依存によって成り立っていた古い地中海世界の方向づけの原型と様式を示そうとしたが、一六世紀までには、北大西

洋世界から新勢力が生まれた。それはピューリタン改革と革命的な趨勢によって大きく影響を受けた世界であり、大西洋世界に新しく独自の意味を創造することで、古い世界観を覆し際立っていた。

二 イスラームの成立——「明るい日の光の中で」——

文字を有する世界の諸宗教には、二重の方法論が形式的にとられた。それらの宗教はおもに文献を通じて解釈されたばかりでなく、それらの宗教も曖昧で古い神秘的な文字以前の過去を踏まえて始まっていることが分かった。また、それらの宗教は文字を有する文化へ発展した後も、そうした曖昧な過去という解釈の場において説明されてきた。ヒンドゥー教、中国の宗教、ゾロアスター教、マンダ教などがその具体例である。このことはその他の地中海世界における宗教にも等しく該当するが、イスラームだけは例外であった。イスラームはその他の宗教と違って、この曖昧で古い過去を共有しなくてもよかった。イスラームがその他の地中海における宗教と同じように解釈されなかったのは、ギリシアやローマの宗教よりもユダヤ教、キリスト教に近かったという事実があったからである。たしかにイスラームは、ユダヤ教の預言者やイエス・キリストをみずからの預言者伝統の一部として認めている。

キリスト教徒とイスラーム教徒の間の深く緊迫した対立は、歴史の観点からみれば理解しやすいであろう。八世紀以来、これら二つの宗教はしばしば同じ土地と人々にとって競争相手であった。しかしながら、私はこれら歴史的な事例を用いて、イスラームに関する方法論的な論点を述べようとは思わない。このような緊張関係があったことは事実であるが、私はそれをむしろ二つの宗教間にみられた実際の接触の具体例として取り上げたい。それはこ

の接触の具体性こそが、宗教研究における支配的な解釈の中で否定されてきたからである。第二にイスラームは、曖昧で古い神秘的な過去を示しているわけではない。イスラームは七世紀の「明るい日の光の中」で生まれた。私たちは預言者ムハンマドについてよく知っているし、メッカやメディナについてもよく知っている。またイスラームの聖典や『ハディース』、さらにそれらを解釈する学派がどのように形成され、また機能していたかについても知ることができる。しかし、イスラームが宗教として描写され定式化される際に、イスラームと西洋との長期的な関係は無視されてきたばかりでなく、イスラームそれ自体が、それが存在しているというだけで、しばしば神秘的で不吉なものとして思われてきた。一九四五年の「ハックスレー記念講演」において、その当時、アメリカ人類学界の大御所であったアルフレッド・L・クローバーはイスラームの成立、創造性および持続力にたいへん注目した。しかしながら、それらはすべて特定の傾向でもって否定的に表現された。クローバーは「歴史的な文化集合体としての古代的オイコメーネ」(The Ancient Oikomeane As A Historic Culture Aggregate)と題する講演のなかで、「古代の近東」あるいは地中海世界とよばれる歴史文化を解説している。かれはメソポタミアの新石器時代の成立をはじめ、エジプト、ヘブライ、ギリシア、キリスト教、ゾロアスター教、ササン朝について述べた後、どうして七世紀に何か新しいものがこの地域で発生したのか、あるいは発生することになったのかと問いかけている。こうした光に照らして、クローバーはイスラームの起源と繁栄について解釈している。かれの結論の一つはつぎのとおりである。すなわち、「イスラームは、建設的な文化衝動がこの地をずっと前に去った後に起こった。その当時、ギリシアやペルシアにさえ、何も残っていないなかった。しかし近東は、強制的に押し付けられ、たぶん相容れないとされるギリシアとイラン文明の残骸でまだ覆われており、それらは世代が進むにつれてより重いものとなって

いた。七世紀の近東において、重ね書きされ疲れ果て、すりきれてしまったエジプト、シリア、メソポタミアの社会の中で、全人類の文化史上、独創的で新しい大きな文明が起こる希望はもはやなかった。そこでは、何か新しいものが起こるといえるのは、過去の灰を再び燃やすようなものであった。しかし、そこで外来文化の束縛を逃れ、独自の自由社会を形成するために反ギリシア、反ササン、反キリスト文明を掲げた、縮小された伸縮自在の文明が生まれる可能性はあった。それは芸術性を欠き、知的好奇心や深遠さを欠いており、普通、文明が兼ね備えている大志もあまりなかったが、その新しい自律性に関しては熱心であり、他者にその文化と威光を強要されることもなく、逆みずからの文化を強要することに、どのようなレベルであれ、満足している文明であった。ムハンマドの登場は、かれらに新しい型の社会と文明を提示した。その文明が新しいものとして受け入れられたのは、そのプロレタリア主義のためであり、人々の共通要素や普遍性へのアピールでもあり、過去の遺産を捨て去ったこと、思想の単純化、さらにその平等化と失効の通告ゆえでもあった⁽³⁾。

この発言は、非常に学識のある学者による大変洗練された主張である。しかし同時に、それは大変偏見に満ちており偏った主張でもある。私はこの主張について、二人の同僚に意見を聞いてみた。一人はイスラーム教徒の哲学者であり、もう一人は西洋人のイスラーム研究者であった。私はかれらの答えに驚いた。かれらは激しく動転するどころか、この主張の中にある種の真実を認めたからである。しかしながら、かれらはクロイバーの描写の中に真実を認めたが、それはクロイバーによって否定的に解釈されていた。それはクロイバーの個人的偏見に由来するだけではなく、もっと重要なことは「文明」それ自身の西洋的な見解にみられるある種の先入観に由来していた。この先入観はイスラーム共同体において受け入れられてはいない。したがって、かれらの理解するイスラームの意味

と運命は、西洋のそれとは全く異なっていた。さらに二人の同僚は、クローバーが「プロレタリア主義」に関する言及についても認め、それはイスラームの中心にあった正義 (Justice) の感覚を指していると述べた。マーシャル・ホッジソンはしばしばイスラームが重商主義的な社会から生まれたと述べている。それと同時に、アッラーの主権が地中海世界の交換システムにおいて、正義の普遍的な構造の基盤となったとも述べている。ホッジソンはまた一四世紀には、イスラームがスペインから東洋のフィリピンにまで伸び広がったと指摘している。⁽⁴⁾しかし、西洋の拡張とは違って、イスラームのこうした伸展は「有産階級」と「無産階級」に分離した世界を生み出さなかった。ホッジソンとイスラーム哲学者によれば、このことがクローバーのいわゆる「縮小された伸縮自在の」形態と関係があるという。言いかえれば、人間の共同体の要求から切り離されたこの種の「力への意志」が決してイスラームに災いすることはなかった。このようにして、それを抑制する組織、大西洋を航海し世界の征服を試みた文化の中にはみられない「限界」の概念が築き上げられた。

私はもちろん、イスラーム教徒ではないイスラーム研究者でもない。したがって、私のコメントはかなり恣意的に選択したもので、単なる「風説」とさえ受けとられるかもしれない。しかし、私たちが近代の始まりにおける宗教の意味を考察する場合、十分に考えなければならぬ問題点がここにあると思われる。イスラームは、もう一つ別の世界共同体に関する異なった視点を提示している。それは、宗教的ヴィジョンの秩序のなかに含まれている交換、物質、物質性などの概念とその意味を明示している世界であるといえるであろう。

三 「未開の人々」と交換——近代と宗教の隠蔽——

それでは、啓蒙主義的な「学問」から成立した宗教研究において、もう一つの大きなカテゴリーである、いわゆる「未開の人々」の概念に目を向けることにしよう。これは書かれた言語を使用しなかった文化として、書かれた言語を備えた文化との対比という形で一般的にとらえられているが、もちろんそれだけではない。書かれた言語を備えた文化の場合には、研究者は特定の言語そのものとそれに付随する文化の形態、都市、時間の概念、工芸品などを扱うことになるが、未開の言語と文化の概念は、ほぼ完全に研究対象として作り上げられたものである。「未開」という名称はこれらの文化、例えばインド、中国、エジプトといった文化や宗教から派生したものではない。一方、未開の人々はどこでも——オーストラリアでもアフリカでも、北米、南米でも、大西洋や太平洋の島々でも、地球の至る所に遍在している。

一九二三年に出版されたF・E・ウィリアムズの『ガルフ地域におけるヴァイララの狂気と土着の諸儀式の破壊』(*The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonials in the Gulf District*)は、私にとって宗教解釈の分岐点となった。政府お抱えの人類学者であったウィリアムズは、ニューギニアのガルフ地域で行なわれていた奇妙な儀式について記述・解説した報告書を書いた。この「ヴァイララの狂気」は後に「カーゴ・カルト」とよばれるようになった。それは、その「狂気」が西洋の商品に関する宗教的な価値判断と現世の終末を待つ千年王国主義的な期待に深く関係していたからである。ウィリアムズの著書の出版を機に、この種の類似した現象が世界中で認められるようになった。西洋人は最初、カーゴ・カルトを現地文化における人々の無知のために起こっ

たと説明した。ところが、さらに綿密な調査研究をとおして、それらの信者たちは、西洋文化と自文化の接触の観点から、みずからの文化を全面的に方向づけし直そうとしていたことが明らかになっている。近代西洋文化は他の文化の征服や支配を、相互作用の概念の見地から顧慮しなかつたので、みずからの文化がその他の文化からどれぐらい影響を受けたかについて、ほとんど気にとめたことはなかつた。実のところ、西洋のさまざまな代表者である宣教師、植民者、植民地官僚などは「土着化する」ことに対して、すなわち、かれらが接していた文化に対して極めて用心していた。

これより先に進むまえに、ここでカーゴ・カルトに関する記述をいくつか紹介したい。まず、F・E・ウィリアムズによる「ヴァイララの狂気」の描写はつぎのとおりである。

ヴァイララ近辺に始まったそれは、沿岸と内陸の村々に急速に広がった。この運動では、死んだ親族が近く訪ねてくるという不条理な思い込みがその信者のなかにある。一方、奇怪でばかげた様相をなす集団性神経症の徴候もみられた。したがって、ヴァイララの狂気という呼び名は十分に適切であり、少なくとも、その他のいかなる表現よりも、その意味するところをよく伝えている。(中略)その最も基本的な思想の一つは、先祖、あるいは死んだ親族がまもなく彼らに会いにやってくるというものであり、その際には、大きな汽船に乗って、いつばいの贈り物、例えばタバコ、更紗、ナイフ、斧、食物などを持ってやってくる(5)ことが期待された。

カーゴ・カルトについては、人類学者のK・O・L・バリッジが後になって、次のように記述している。

しばしば千年王国主義的、メシア主義的、土着主義的な運動、またカーゴ・カルトとして記述されるカーゴ運動は、民衆の革命的活動のジャンルに属する真面目な活動である。神秘的で、しかも政治・経済的な問題を人

種的緊張と結びつけているカーゴ・カルトは、北アメリカのゴースト・ダンスやアフリカ諸民族の間にみられる預言主義的な運動と最も直接的に比較することができる。典型的にカーゴ・カルトの参加者は、数々の風変わりなエキゾチックな儀式や儀礼を行なう。その目的とするところは、明らかにヨーロッパ製の品物を獲得することにあり、それらは例えば、斧、ナイフ、アスピリン、磁器皿、カミソリの刃、ビーズ玉、鉄砲、布の巻き束、過酸化水素、米、缶詰食品、その他のふつうのデパートで見うけられるようなものである。これらの品物はカーゴ（積荷）あるいはピジン英語で「カゴ」(Kago)として知られている⁽⁶⁾。

カーゴ・カルトとは、ただ単に接触状態にある文化の意味を定義したものであるばかりでなく、近代世界における宗教の新たな意味を記述したものである。宗教としての全体的な方向づけとして、カーゴ・カルトは政治的な次元、社会的な次元さらに存在論的な次元も含んでいた。そして最も重要なのは、それが物質と物質性の意味を、宗教理解に関する全ての議論にとって根本なものとして回復させたことである。啓蒙主義的な学問は、信念と合理的な意味を宗教の根本として強調し、物質や物質性が宗教的信念と関わっていることについては、ほとんど全くといっていいほど言及してこなかった。カーゴ・カルトでは、物質と物質性がその中心に位置している。そして実際、カーゴ・カルトの信者たちは、西洋人こそが物質を神聖化し崇めているのに、その事実を支配している人々には隠そうとしていて、かれらの見地から明らかにしている。西洋人は、世界におけるかれらの成功の鍵が神とイエス・キリストに対する信仰にあると言うが、カーゴ・カルトの信者たちは、西洋人がその行動のなかで、品物という形態をとった物質——すなわち、かれらが大きな船で持ってきた商品——を実は崇拜していると見ている。

カーゴ・カルトによって、私たちはどうしても近代世界における人間の共同体間や共同体内の関係を違った形で

とらえざるをえない。ヘーゲルやダーウインのいうある種の文化進化論によって定義された領域に押し込められるよりもむしろ、カーゴ・カルトの信者は近代というものの本当の状況を映し出そうとしている。そうすることによって、知識と「西洋とその他の地域」のあいだの接触に基づいた認識論を發展させてこなかった人類学的、民族学的な学問の方法論に切り込みを入れている。また、「積荷」すなわち物質や物質性、ものの商品化をカーゴ・カルトが強調したことは、カーゴ・カルトの信者の行動と思考を通じて、宗教的意味としての物質の概念そのものが焦点になったことを示している。

大西洋世界の形成以前には、物質や全ての物は神が創った世界の様相であり側面であるというのが、西洋における一般的な仮説であった。したがって、世の中に存在する全ての生き物や事象と同じように、物に内在的な価値があったのは、それが神によって創造されたからである。しかし大西洋世界の形成過程において、物質と物質性そのものに固有の意味があるという考え方は、この場所から排除された。この物質の内在的価値の排除は、いくつかの要因をもつ複雑な過程で行なわれた。そこでは、思考が存在を確立し、逆に存在が思考を確立するという考え方を支持するデカルトに由来する哲学と、さらに物質的な身体と神が表現の形態としてのみ存在する一方、それらが命題の保証者としても存在することを考慮に入れなければならない。さらには、ジャン・カルヴァンのいう典礼を必要としない神学の影響がある。その神学においては、特に人間の共同体の成員間における交換の意味や交換の余剰的な意味が明確にされている。

ごく最近では、ウィリアム・ピーツが大西洋世界圏における宗教それ自体に関する論文をとおして、物に内在する価値が大西洋世界圏の形成の根本的な方向づけにおいて、いかに無効にされたかを明らかにしている。ピーツは

「フェティッシュ」(Fetish) の概念史を実践面と言説面の両方から辿り、この概念が大西洋世界圏を形成する構造のなかで、いかに創造の場としての物の喪失と、宗教の有効な意味の仮面を剥ぐ基盤へと道を開いたかを示した。ピーツはフェティッシュに関する考察を、大西洋世界圏形成にとって重要な時代である一五世紀から一七世紀にかけて、アフリカ、ヨーロッパ、アメリカの三角貿易の中に位置づけている。ピーツはこの用語が、現実の接触状況と重商主義や植民地主義の新世界に作られつつあった相互作用との間にみられる相互関係についてかなり明らかにしている。⁽⁷⁾

フェティッシュの概念において検証されるべき最初の特徴は、その還元不可能な物質性である。フェティッシュの実相はその物質の具体性にある。その実相は偶像のそれとは異なる。偶像の実相は、非物質的なモデルあるいは存在とのイコン的類似性の関係にある。これは中世ポルトガル語の「フェイティコ」(feticco) と「イドロ」(idolo) の違いに基づいている。一七五七年に「フェティシズム」(feticchisme) の用語を造ったシャルル・ド・ブロスにとつて、フェティッシュとは本質的に、物質的で地上の存在であった。フェティシズムはこうして天上の物への礼拝とは区別されるべきであった(この場合、天上の物への礼拝の実相は、自然物そのものへの直接的な礼拝というよりも、むしろ自然の合理的な秩序に関する一種の原始神論を暗示するものであった)。フェティッシュの第二の特徴として同様に重要なのは、単一性や反復性の主題である。フェティッシュには、ものを秩序づける力があるが、その力はフェティッシュがかつて「異質な」要素であったものを新たな存在へと統合するような、ある特有の独創的な出来事を固定化したり刻みつけたりする状態に由来している。しかし、フェティッシュによって同一化された異種の構成要素は物質的なものだけではない。それらは同様に欲望であり、固定され凝視された儀式

を確立させる信念や物語の構造でもある。さらに、その力はまさに元々、異種なものの中に接合的な関係の同一性を作りだす独創的な行為を反復する力なのである。

フェティッシュの問題に関して、その物質性、反復力、異質な要素の単一的な固定化に加えて、さらに二つの特徴がある。それは社会的な価値と個人的な独自性である。普遍性の不在と社会的価値の問題は、はっきりとした形でアフリカのサハラ内部へのヨーロッパ人による初期の旅行において現われた。一四〇〇年代の終わりに、ポルトガル憲章のもとにセネガルへ航海したカダモストの一人は、ガンビアの原住民に感動して、次のように書いている。「私が思うに、かれらは私たち以上に金を大事にしている。金は非常に貴重なものと見なされているからだ。しかし、かれらはそれを私たちにはほとんど価値のない物品と、とても安く物々交換した」。

ここで、つぎのことに注目することが重要であろう。つまり、フェティッシュムの概念と結びついた記述が現われた状況を成り立たせていたのは、西アフリカ海岸部とヨーロッパの共同体間の貿易や通商、また交流であったということである。ピーツはその著作のある箇所において、この時代のこの地勢は、極度の異質性や無秩序といえるほどの状況であったと言及している。これら沿岸地帯の住民は海岸に住む単なるアフリカ人の共同体ではなかった。これら沿岸の島々には、様々な民族が住んでおり、キリスト教徒、イスラーム教徒、アフリカ人、ユダヤ人、さらにそれら全ての人々のあいだに混血がみられた。ここで思い出されるのは、同じ種類の山賊の共同体がアフリカ地中海の北西海岸に沿った島に居住していたとする、フェルナンド・ブローデルの記述である。

フェティッシュの問題は、異質なもののへの価値の関係性の意味や、異質性の諸構造における人間意識の構成の意昧を先取りしている。ピーツが強く示唆しているのは、フェティッシュに関する言説をとおして、キリスト教的、

伝統的な物質性の意味から、近代世界システムの新たな物質性の意味への移行が可能となったのは、流動的市場の構造内における状況的価値によってのみであったということである。しかしながら、そこで起こらなかったのは、それに伴って生じる「二重」の可能な異質性による人間意識の意味であった。

フェティッシュは常に、物の力の不可解な神秘を示しており、それは個人によって経験される集合的な社会的事物であり、明らかに道徳的価値を体现しているが、それは相対的に限りなく低く見る比較文化的観点から常に判断されている。フェティッシュの言説は常にこの熱中した軽信の二重の意識を前提としている。その性質のために、後にやってくる幻滅の場面は、究極的な堕落の力を暗に表わすように見え、急進的な価値の創造の力を表わすように見える。そのために、それはそれ自身が幻覚的で魅力的な力を持つように見え、その力はいかに妄想から癒され解放された人間のアルキメデスのな特徴となり、フェティッシュなしでは人間の住処はあり得ないと思われるのである。⁽⁸⁾

四 結論

私が講演の中で暗示したのは、近代における人文科学一般と特に宗教研究の成立を特徴づける方法論的な要素と形式である。「起源」というものを古代や未知の場に求める代わりに、宗教研究とそのデータの起源を、宗教研究に理論的弾みをもたらした近代性と同じコンテキスト、つまり近代という時代それ自体の中に求めることを私は提案したい。このことが行なわれたとき、私たちは接触のデータを宗教研究の主要なデータとすることができ、ある視点からいえば、このデータと方法という問題の配置換えは、啓蒙主義的な学問によってカテゴリー化される以

前の宗教の本質に関する感覚を思い起こさせる。それはしばしば「生きかた」(a way of life)として語られてきた。つまり、それは社会の全ての形態において存在していたが、知ること、行動すること、感じることという一般的な広がりをもつ様式であった。

西洋の繁栄と支配が始まって以降、さまざまな形で西洋支配を受けたほとんどの社会において、宗教はこの同じ構造的で広くいきわたった宗教生活の意味を再経験しなければならなかった。しかし、それは古い伝統へと戻ったり、繰り返したりすることではなかった。かれらはその浸透し一般化された生活感覚を危機として経験した。それはかれらの生活の危機としてだけではなく、地球の生命の危機としても経験した。あたかもこの危機が宗教的な性格のものでないかのごとく生活しているのは、依然、科学的で「合理的な」客観性に守られている西洋社会だけである。西洋社会がこのように感じているのは、大部分において、かれらが過去五世紀にわたって、世界のさまざまな文化ともった接触を決して真剣に考えたことがなかったからである。宗教研究の理論と方法に関わると、いつもある種の回帰的な形式が必要になる。そうした形式の中で、研究者は過去半世紀にわたって、世界で生み出された、込み入った仕組みをもつ時間と空間を注意深く振り返り、「神々がどこから生じたのか、また、地上の人間の目的は何であるのか」を再度、真剣に問い直さなければならない。

注

- (1) Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton University Press (Princeton, 1951), p. 159.
- (2) マックス・ミュラーはその当時、最も優れたサンスクリット学者の一人であったが、かれは「インドを訪れたことがあるか」

と書かれたことがあった。かれの返答は「ちひやん」ありません。私がどうしてインドへ行きたいと思うべきなのですか。」とこういふのであつた。

- (3) Alfred E. Kroeber, "The Ancient Oikoumene As A Historic Culture Aggregate," in *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press (Chicago, 1952), pp. 381-382.
- (4) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 volumes, The University of Chicago Press (Chicago, 1974), passim. 参照。この二つの別のコンチンスタに於いて、ホッジソンはイスラームにおける「境界」すなわち制度の意匠に関する創造性「審美的かつ宗教的な次元」について論じている。かれの "Islam and Image," *History of Religions*, Volume 3, no. 2 (Winter, 1964) 参照。
- (5) F. E. Williams, *The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonials in the Gulf District*, Papuan Anthropological Reports, no. 4 (Port Moresby, 1923), p. 1 and pp. 14-15.
- (6) K. O. L. Burridge, *Mambu, A Melanesian Millennium*, Harper and Row (N.Y., 1970), pp. xv-xvi.
- (7) ノボリスミンナ族及びノボリスミンズ族の社会の總論を、ヤンソン・ユーンがその一冊の論文で扱っている。"The Problem of the Fetish I," *RES* 9 (Spring, 1985), pp. 5-17; "The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish," *RES* 13 (Spring, 1986), pp. 23-46; "The problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism," *RES* 16 (Autumn, 1988), pp. 105-124.
- (8) William Pietz, "The Problem of the Fetish I," *RES* 9 (Spring, 1985), p. 15.

(和訳 第六二回学術大会事務局)

比較宗教学再考

ウイリアム・A・グラハム

一二五四年、おそらくマルコポーロが生まれた同じ年に、さほど有名でなかった一人のヨーロッパのアジア旅行家が、モンゴル帝国の内陸アジアの首都カラコルムへ旅をした。その旅行家とはフランダース人フランシスコ修道会士、ルブルックのウイリアムである。ウイリアムはフランスのルイ九世の大使として出かけたが、モンケハンの宮廷での滞在記をラテン語で書き残している。その滞在記の中で、彼はモンケハンによって設けられた真の宗教に関する信仰間の討論会について記述している。その討論会に、ウイリアムはネストリア派のキリスト教徒たち、仏教徒たち、イスラーム教徒たちと一緒に参加した。R・W・サザンが指摘したように、その討論でウイリアムは、自らの信仰を弁護するうえで機敏な戦略家であった。それは、彼がまず、ネストリア派の人々と共通基盤を築き、それから生起する議論の中で、キリスト教という共同戦線を張ったからである。われわれの関心を引くのは、異教徒に対処する方法に関して、ウイリアムが東方の兄弟（キリスト教徒）たちに与えたと言われる短い助言である。彼は聖書という確乎たる文献を用いる愚かさに言及しながら、仏教徒たちやイスラーム教徒たちは「（私たちの）聖典に対する信仰をもってはいない。もしもあなたたちがそれ（聖典）を唱えれば、かれらはもう一つ別

の聖典を唱えるだろう」と、東方のキリスト教徒たちに想起させている。結局、ウィリアムはキリスト教徒とイスラーム教徒が仏教徒を論破するために、どうか唯一神という御旗（みはた）のもとに結集し、その日の討論が終わるまでには、夕方前の宴会のようにもみえる状況の中で、むしろ兄弟のようになったと報告している。⁽¹⁾

私がこのことを引用したのは、宗教間対話について指摘するためではない。たしかに今日、行なわれている信仰間対話の努力の積み重ねは「それが変われば変わるほど、同じことである」ということを示唆している。しかし、むしろ私は、ウィリアムが明らかにキリスト教徒やユダヤ教徒以外の人々が持っているものとして「聖典」(scripture)に言及している点に、読者の注目を喚起したい。ペトルス師がその百年前に、『コーラン』を「聖典」(scriptura)と呼び、聖書という「神聖な聖典」(sacra scriptura)に対して、『コーラン』を「悪魔の」(nefaria)「聖典」として言及したこと以外に、いかなる聖なる文献をも一般的に指し示すようなラテン語の「聖典」の、より古い用法に出くわしたことがない。たしかに、「聖典」という英語の本来的かつ辞書の上での主要な用法は、ユダヤ教徒かキリスト教徒のいずれかの聖書 (the Holy Scriptures) を指している。しかし、われわれが理解するように、「聖典」という語は世界の宗教に関する議論にとって基本的なものであるが、その一般的な意味は長年にわたって形成され、その用法が現代の宗教史や比較宗教学においてあまりに自明視されているために、そのことがほとんど注目されてこなかったのである。

おそらくユダヤ教、キリスト教、イスラームの伝統に関する学問研究において、そのどの下位分野も——さらに、おそらくヒンドゥー教、仏教、儒教、道教の伝統についても同様であるが——、これら各々の伝統における主要な文献に関する研究ほどは注目されてこなかったことは確かにそのとおりである。しかし、聖典は時折、重要な

宗教データに関する現象学的あるいは百科事典的な項目の中で、一つの一般的なカテゴリーとしてすら考えられてはこなかった。⁽³⁾ さらに文献研究者の著作においても、状況はよく似ている。つまり、聖書批判研究やコーラン研究、あるいはヴェーダ研究では、かなりの数の非常に重要な著作が存在するが、聖典を一般的な現象として扱った重要な研究を数えあげるのには、片手の指さえ必要ないのである。⁽⁴⁾

この理由の一つとして、宗教に関するクロス・カルチュラルな比較研究のほとんどが、文字をもたない宗教伝統、いわゆる「未開の」あるいは「アルカイックな」宗教伝統における、明らかに孤立して見られる事柄に焦点を当て、それから歴史上の主要な有文字の伝統へと跡づけてきたことが挙げられる。このことによつて、神話や儀礼、シャマニズム、セクシュアリティ、タブー、贈与、呪咀やカリスマに関する研究が可能になったが、聖典や聖典主義 (scripturalism) に関する研究については、それは当てはまらない。しかしながら、もう一つ別の理由としては、単に宗教現象としての「聖典」が、一見直截的なものに見えるということがある。主要な有文字の伝統において、聖なる文献や神聖な書物として何ら問題なく規定され明らかにされているものについて、どうして心配する必要があるだろうか。われわれの誰もが、「聖典」とは何かを知っており、「聖典」という基本的かつ明瞭な用語について、今さら問いを提示する必要はほとんどないと思つてゐる。

このことについて、私はただ次のように言うことができる。すなわち、一九八〇年代の数年間、私がイスラームの聖典である『コーラン』について、またグローバルに、より一般的な聖典の役割について研究していた時、その用語が元来、持っていた明白な単純さが、私にとつて次第に薄れていった。そしてついに、われわれが「聖典」に関する十分な記述と理解からいまだ程遠いところにいる、と私は確信するようになった。そうしたこともあり、私

は今や「聖典」という用語がその扱い難さという点において、「宗教」(religion)の用語そのものよりもほんのわずかだけましな概念だと考えている。「聖典」とは、われわれがそれなしで済ませたり、それをより意味のあるいかなる用語にも置き換えることができないような用語である、と私は今も確信している。しかし同時に、「聖典」によってわれわれが理解している不確実で複雑な特徴は、より綿密な認知と注目を要する用語であるとも確信している。

とりわけ、このテーマを研究することによって私が抱いた疑問は、印刷物に支配され、また書物に依存している現代のアカデミズムの只中にいるわれわれが、今日に至るまでの宗教史の大部分における聖なる文献の具体的な機能を把握するために、聖典それ自体はもとより、諸文書や書くこと、そして読むことについてのわれわれ自身の理解を超えて、どれほど十分に理解することができるのかということであった。「聖典の宗教」(scriptural religion)を特徴づけてきた聖なる文献との相互作用の様式への共感的な方法を、われわれはほとんど持ち合わせていないが、その点については、全く異なる資料からの三つの非常に簡潔な引用文によって、はっきりと指摘することができる。

まず、最初の引用文は、西暦六〇四年に亡くなった大教皇グレゴリウス一世のものである。いくつかの街や教会が破壊されたことについて、さらにはその当時(五九〇年、彼が教皇になったときの疫病のように)起こったその他の災難について語った際、グレゴリウスはこれらを、「聖なるページのなかで、私たちが聞いた」不幸な出来事であると記している。⁽⁵⁾彼の言葉は、聞き取れる言葉の担い手として、「見た」というよりもむしろ「聞いた」書物の「ページ」を理解することがかつてはいかに自然なことであったかを、強烈にわれわれに想い起こさせる。言い

換えれば、かつては書物それ自体が、人間の経験において第一義的には聴覚的な事実であつて、視覚的なものではなかつたのである。

第二の引用文は一八世紀のインドから、ヒンドゥー教の伝統的な教師（パンディット）の言葉である。それはヨーロッパのキリスト教徒で初期のヒンドゥー教研究者であつたパウリヌスが、ラテン語で書いた報告書の中にだけ見られるものである。彼は次のように記している。彼が名を知らないパンディットに対して、「ヴェーダという書物」(the Vedic books) が実際に存在するのかと尋ねたところ、そのパンディットは「ヴェーダは宗教と関係しているものであつて、書物がヴェーダではない」と答えたといふ。⁽⁶⁾ その博学的な教師がここで言おうとしたのは、「ヴェーダ」すなわち「知識」が一冊の文献を指しているのではなく、究極的な真理の言葉を指しているといふ、深く根ざしたヒンドゥー教の信念である。こうしたインドのコンテクストにおいて、究極的な真理とは、音声としての永遠不変の真理、すなわち、シャブダ（言葉 *śabda*）あるいはブラフマン（*brahman*）であり、それがヴェーダなのであつて、それは書かれたシンボルによる近似的なものではない。

第三の引用文は『コーラン』（第六章第七節）からのものである。そこで神は次のように述べている。「たとい我らが立派に文書にしたためた聖典（*kitab*）をお前（マホメット）に下して、彼らの手で触らせてやつたところで、どうせ信仰なき彼らのこと、『これは明らかに妖術だ』などと言うだけであらう⁽⁷⁾」。ここで、『コーラン』とは字義的に「誦誦」のことであるが、それはキターブ、すなわち聖典という文書にしたためられた形式で神から下されたかもしれないものの、実際にはその形式で下されなかつたことは明らかである。⁽⁸⁾

ここでは何が起つてゐるだらうか。われわれの誰もが『聖書』『ヴェーダ』それに『コーラン』が聖典である

ことを知っている。われわれの中には、それらの聖典を研究するために学者としての人生を送ってきた人も多いし、やはり聖典の原書とその翻訳の両方を自分の書棚に並べている人も多いだろう。しかし、ここに三つの主張がある。それはキリスト教、ヒンドゥー教さらにイスラームの伝統からの主張であるが、それらは聖なる文献、さらにわれわれがいかに関わるべきなのかという点についてのわれわれの前提理解に対して、特に、われわれが聖なる文献をものとして、すなわち、宗教の多様な装置の中で、事物の一部類として、いかに客観視するのかという点に関するわれわれの理解に対して挑戦しているように思われる。これら三者の証言は、われわれがほとんど当然だと思いがちである聖典のある特質の本性あるいは重要性について、つまり、一つの書き物、文書としての聖典の基本的なアイデンティティと固定性をめぐる問いを提示している。それ以上にそれらの証言は、書記性が宗教的な文献に聖性と権威を付与する鍵要素 (key element) ではないことを示している。というのも、歴史上たいはいの人々が聖典と接触するのは、聖典が声を出して読まれたり、復唱されたり、唱えられたり、あるいは歌われたりするのを聞くことを通してであったからである。したがって、聖典のいかなる理解も、それが神聖な書物の機能的な次元、そしてその一般的に口述的な次元、すなわち、その聴覚的な美しさ、記憶にもとづく聖典の存在、慰めたり驚かせたりするために行なわれる口頭的な反復力などを説明できないと不十分なのである。

私はかなり以前に、いくつかの論文において、書かれた聖なる文献がもっているものの、しばしば無視されてきた口述的な次元について、個別の問題を取り上げたことがあるが、ここでそれらを蒸し返すつもりはない。しかし、私は今、その当時に異なった目的で行なった口述的な聖典性に関する研究の大筋を簡潔に回顧したい。つまり、まず第一に、宗教研究におけるカテゴリー形成というより広い問題点とともに、カテゴリーとしての聖典に関

して、また第二に、宗教の歴史のおよびグローバルな研究におけるより根本的な比較のプロセスに関して、いくつかの一般的な省察の基盤として聖典を用いたい。

まず、私はしばらく『ハディース』（すなわち預言者ムハンマドに関する伝承で、二番目に神聖なイスラームの文献）について研究した後、『コーラン』に注目したときに、聖典の問題に関する私の研究が始まった。⁽⁹⁾ 私は『ハディース』のある一つのジャンル、すなわち「神の言葉」とよばれているものを調べているときにふと見つけたものによって、『コーラン』へと導かれたのである。というのも、『ハディース』が『コーラン』にはない、第一人称の神の言葉を含んでいるからである。すなわち、それは後代の議論における主張であるが、『コーラン』以外のこれらの神の言葉と『コーラン』における逐語的な神の言葉を分けるのは、それらが儀礼的に日常の礼拝において用いられないということなのである。サラート（礼拝）の儀礼のためには、『コーラン』の一節を唱えることができなければならない。ただ『コーラン』だけで十分である。⁽¹⁰⁾ このことは明らかに私に次のことを示してくれた。すなわち、『コーラン』とその他すべての神の言葉を識別する目安は、まず第一に、神の啓示としての『コーラン』のユニークな存在論でも、書かれた書物としての『コーラン』の地位でもなく、むしろ、礼拝において唱えられる文獻としての『コーラン』の使用であった。言いかえれば、それは礼拝上の区別であって、神学的あるいは実質的な区別ではなかった。ここに私は、『コーラン』の儀礼的な復唱がただ単に形式のことからであるばかりでなく、イスラーム教徒の生活におけるその機能的な中心性や存在に不可欠なものでもあるという真実をふと垣間見た。このことは、『コーラン』というアラビア語が文字通りに「読誦」を意味する動名詞（masdar）であるという明白な事実に対して、新たな次元を与えてくれた。そのことは明白であるが、イスラームの研究者がほとんど、ムハンマドの

啓示を「誦誦」とよぶことの十分な意味をまともに真剣に取り上げてこなかったことに、私は気づいたのである。

その結果、私はもしもわれわれが『コーラン』の暗誦される形式やその儀礼的な用法が持つ意義に注目しなければ、同様に『コーラン』についての多くの重要なことばを見逃してしまうのではないかと考え始めた。近代西洋の学者たちは、『聖書』や、さらには『書かれた』トラーラー』についての現代的な諸観念を『コーラン』に転用することによって、イスラームの「聖典」としての『コーラン』が、おもに口頭の「暗誦」がたまたま大量に文字化されたものではなく、むしろ、おもに書かれた本がたまたま大量に暗誦されたものに違いないと思ひ込んだのだ、と私は考えるようになった。

こうして、ムスリムの生活や伝統における『コーラン』のより広い歴史的役割に対する私の関心が呼び覚まされ、私はまず、ムハンマドの啓示にとつての「コーラン」という名称の最初期の意味や用法を辿る作業を始めた。⁽¹⁾

後の時代は『コーラン』をますます「アル・キターブ」、つまり「書物」、「文書」、あるいは「聖典」として具象化するようにはなるが、この資料集成が基本的に口語で暗誦されるものとしての性格を持つことは、『コーラン』の文献それ自体の中で、また他の初期資料の中で、極めてはっきりと確認できることがわかった。それによつて私は、何世紀ものあいだ、ムスリムの生活において神の言葉が持っていた多様な機能的な役割を、より詳細に見るようになったのである。『コーラン』の読解や暗誦、さらに『コーラン』の民衆儀礼的、信仰的な用い方を研究していくにつれて明らかになったことは、ムスリムの生活の中での聖典が、単に（あるいは第一義的に）書かれたテキストではなく、むしろ体験的にも理論的にも、圧倒的に語られる言葉であったという事実である。そして何よりも明らかなのは、この語られる言葉としての性格が、神の逐語的な言葉との密接な触れ合いにおける多くのムスリム

の深い感覚の中で、明らかに中心的に機能してきたものだと(12)である。それを、無名のアラビア語で書かれた宗教的パンフレットの詩的な言葉に置き換えれば、ムスリムは「自らの聖なる文献を心の中に持つ人々であり、一方で他の人々はそれを聖なる書物から読む」ことになる(13)。

『コーラン』の口述的な機能に関するこうした新たな把握から、次に私は「聖なる書かれた書物」といったものを意味する総称的な語としての「聖典」が、宗教学においてもつ一般的でかなり日常的な用法について考えるようになった。実際には、一般的なカテゴリーとしての聖典についてはほとんど研究されてこなかったということを知り、私は驚いた。「聖典」という語が、単にその語源においてのみならず、その基本的な指示及びモデルという点においても、いかに根深く西洋的なものなのかということを知った時、私はそれほど驚きはしなかったものの、やはり興味深く思った。既に述べたように、「聖典」という語が、歴史的にはラテン語系の諸言語において、第一義的にはユダヤ教徒やキリスト教徒の聖なる文書 (the holy writ) を指しており、さらにアナロジと外延によって啓示され、靈感を与えられ、あるいはまた賞揚された起源についてのいかなる書かれた文献をも指している——そうした起源は当該の共同体にとっての宗教的権威及び儀礼的な資源として役立つ——という事実については、議論の余地はない。

これに対して、ムスリムによる『コーラン』の取り扱い方や理解についての私の研究によって明らかになったのは、伝統の中でほとんどの権威のある聖なる文献がそのように見える——あるいは「そのように聞こえる」と言うべきであろうが——、そういった経験的に異なったモデルであった。そしてこのことは、私がそれ以前に何年かその言語や文献を学んでいた、ヒンドゥー教の伝統にも関わってくる。私はそこで再び、単に聖なる文書としてのど

のような聖典の定義にとつても、はつきりと躰きの石になるようなものを見出したのである。インドの場合、はつきりと口頭で伝えられたものは、まさにもつとも聖なる宗教的なテキストであり、それを書くことは、当時でさえもタブーであった。というのも、そうしたテキストの聖性や超越的な意味の大部分は、それが永遠の真理という聖なる聴聞できる言葉すなわちブラフマン (Sabda, brahman) であるからである。実際にインドは、口頭で語られるテキストという聖典の典型的な具体例をわれわれに提示してくれている。⁽¹⁴⁾

さらに言えば、ムスリムやヒンドゥー教徒が、自らの語られた聖典を重視しているのは何も珍しいことではない。仏教やシーク教やゾロアスター教といった諸伝統までも視野に入れるとますます明らかになることは、西洋以外のほとんどの伝統における聖典の用法や伝達——それが支配的ではないにせよ——の中心的なあり方は、たとえば書かれた文献が主要な役割を担っている場合でも、やはり口述的なものであったという事実である。

ここで私は、非常に身近なキリスト教とユダヤ教の聖典に関する理解に戻り、少なくともこうした「聖書的」あるいは「書物の」伝統が、一般的に考えられているほど、書き言葉のみに固定されているわけではないという点について見てみたい。私が発見したのは、両伝統の始まりから最近に至るまで、口頭による聖書の使用が重要な——しばしば中心的な——意味を持っていたということだけではない。さらに、黙音で紙とインクで書かれ、また印刷された本としての聖典という私が受け継いだ聖書の捉え方は、実際には西洋史においてもむしろ最近の現象であることもまた、私は突きとめた。⁽¹⁵⁾ ユダヤ・キリスト教史全体を見れば、ある主要な役割が、語られた聖典の言葉によって果たされているのがわかる。つまり、それはシナゴグや教会における聖書の読誦 (mizra) や朗読 (lectio) において、聖書の言葉に対する説教者の依存の度合いにおいて、また賛美歌の重要性において、さらに聖書を暗誦

したり、声に出して「瞑想する」ことを重要性において行なわれてきた。聖書は神の言葉を口に出して読んだり暗誦したりすることの中に、われわれが考えるよりもはるかに幅広く、また重要性をもって生きてきた。本が寡黙な資料になり、電子メディアのみが膨大な量の口頭の文献を与えるような現代世界では、われわれはついそのように考えてしまいがちである。⁽¹⁶⁾

私はこうした認識から、宗教それ自体の領域を越えて、あらゆる種類の本や書かれた言葉に対する西洋的な態度の全歴史に関心を持つようになった。さまざまな歴史的、言語学的な研究の当該の領域において、私が発見したのは、第一義的には物質的なものとしての、つまりモノとしての本というわれわれの近代的な概念がきわめて最近のものであるというおびただしい証拠である。グーテンベルク以降、西洋において生まれた印刷文化は、一九世紀のヨーロッパやアメリカで次第に高い識字率が次第に達成されるようになったことと結びつき、文書に対するわれわれの関係を変えてしまった。一九世紀以前は、あらゆる書物、特に聖書はほとんどの人々には聞き取る文献として知られていた。そこでは、ほとんどの人は文字が読めなかったために、聖書を声に出して読んでもらわなければならず、また文字を読む人は、一人でいるときでさえも、声を出して聖書を読んでいた。マーシャル・マクルーハンらに続き、ジョセフ・パロックやエリック・ハベロック、ジャック・グーディーやヴァルター・オングといった人々が文献、さらには書かれた文献と関わるには、さまざまな可能性がある」と指摘したのはもつともなことである。そして、本やテキストに関する現在の自分自身の理解や感情が例外的なものではなく、むしろ規範であると思われるが想像してしまうのは、ある種の文化的近視眼 (a cultural myopia) とも言うべき態度である。世界中のますます多くの社会が、文献に対するわれわれの感覚を根本的に変えてしまった印刷・識字能力革命の、こちら側

で生きるようになってきた。われわれの「本の文化」は、西洋の歴史においてであれ、またアジアの優れた文字文明の歴史においてであれ、以前のいかなる「本の文化」とも同じものではない。⁽¹⁷⁾

こうして私は文献一般について、とりわけ聖なる文献について、今日のわれわれ研究者の考え方を再評価せざるを得なくなった。聖典的伝統に属したことのあるおそらく九〇%の人々が、その聖典はもとより自分の名前を読むことも書くこともできなかったという事実にもかかわらず、聖典的な信仰について、われわれはあたかもそれが今日、読み書きのできるエリートの俗信者や聖職者がもつ聖なる文書の信仰 (the holy-writ piety) であるかのようにもっともらしく語りがちであった。聖典に関するわれわれの理解に対して、このことが与えた影響はわれわれ宗教学者がもつある種の傾向によつて、いっそう度を増していった。つまり、それは宗教の主要な文献の中の文書や、それらに付随する書かれた注釈や思索の伝統に焦点を当てる、われわれ宗教学者の傾向である。(これはおそらく、エリック・ハベロックが「学者魂の冷酷なテキスト性」(“the relentless textuality of the scholarly mind”) と呼んだところの、われわれのヴァージョンだと思われる。) 聖書研究や他の文献研究におけるいくつかの近代的な潮流が、聖典の形成における口承の重要性を強調したのは事実であるが、⁽¹⁸⁾ それにもかかわらず、われわれはいまだに口承をただ単に書かれた文献に先立つ何か、あるいはそれと平衡を保って存在している何かとして考えている。そうしたわれわれの態度の具体例として、福音書の背後にある格言資料 (the Sayings Source) や、成文の『トーラー』に対する口伝の『トーラー』などを挙げることができる。書かれた文献へのわれわれの焦点が累積した結果、極めて高度に識字化された伝統においてさえ、宗教史のどれ程までが異なった種類の口承に、つまり、過去と現在の宗教的な人々や共同体の大部分が持っていた口述の聖典への信仰に左右されているのかという問題が、

われわれには見えなくなりました。このことは、仏教的あるいはヒンドゥー教的なテキスト性を深く考察する人なら誰にでも明らかなことである。しかし、文書に対する西洋のバイアスの度合いが高かったために、宗教の聖典に関するほとんどの近代の学術的な研究領域は、書かれた聖なる文献が存在する場合でさえも、口述の敬虔が持つ核心的な重要性を見抜くことができなかつた。

したがって、聖典がもつ口述的な性格に関する私の研究の基本的な結論は、われわれの聖典理解には修正を加える必要があるということである。それは聖書に関するマルティン・ルターの言葉にもつとも簡潔に表現されている。彼はあるとき聖書を「聖霊(19)ご自身の特別な書物、文書、そして言葉」(des Heiligen Geistes eigen sonderlich buch, schrift und wort)として描いている。私が思うに、ルターはこの発言の中で、キリスト教の概念としてのみならず、一般的な概念としての、少なくともその形式に関して聖典を概念化するやり方を、われわれに示している。というのも、三つの部分からなるこの発言の中でルターは、聖なる書物、つまり聖なる文書(holy writ)であると同時に聖なる言葉(holy word)でもあるものとして、聖典の複雑な性格に関する彼自身の深い認識を表現しようとしていた、と私には思えるからである。「文書と言葉」という表現は、「本」についての彼の注釈として読めるとさえ、私は思っている。ルターの時代ではまだ、さらに彼以後の時代でもしばらくの間、聖なる書物は、聞くことができる神の言葉(the audible Word of God)への文書的な媒体であった。このことは、広義の宗教史におけるわれわれ自身の聖典の理解にとって最小のモデルであるように私には思われる。それは神学的な意味においてではない。というのも、あらゆる聖典は神の言葉として捉えられているわけではないからである。それはむしろ機能的な意味においてであって、あらゆる聖典は信仰者に向けられた權威、力、また超越的な真理についての生

きた言葉であるからである。ここで、われわれがもっている文字伝承と口頭伝承という二項対立的な図式に代わって、文字伝承さえも典型的に口頭伝承でもって権威づけられ用いられるという認識をもたなければならぬ。これは何も聖典の書かれた文献の重要性を軽視するというのではなく、ただ聖典について論じる際には、文書と言葉 (Writ and Word) という、書物の一つではなく二つの局面が緊張関係の中で捉えられなければならないということを強調しているだけである。いくつかの伝統においては——特にヒンドゥーの伝統において、さらにはイスラームや仏教の伝統においてもそうであるが——、聖なる書物の「言葉」(“word”)の局面が支配的である。一方、他の諸伝統においては——特にユダヤ・キリスト教的伝統や、おそらくマニ教やシーク教の伝統においても——、「書物」(“writ”)の局面が優勢である。しかし、私が知っているどの聖典的伝統についても、その両局面を組み入れるためには、聖典に関するわれわれの観念を修正することは避けられない。

聖典に関する個別的な議論はこれぐらいにしておこう。次に、聖典の形態と機能に関する上記の結論に基づき、それらが宗教学のより広範な比較研究に対してもつ意味合いについて考察したい。これらの意味合いには新しいものはないが、われわれが宗教学者としていかに研究を行なうかにとって重要なものばかりである。また、少なくとも私の経験では、いずれも表立って述べられたり議論されることはほとんどないものである。

私がこれまで述べた研究から学んだ根本的な教訓を挙げるとすれば、それはアーサー・ダービー・ノックによる次の言葉に込められている。

人間の歴史と思想のいかなる領域であっても、もしそれが私たちにまったく当たり前のように思えるなら、私たちはそれについて正しい情報を得ていないか、それをパルチザンの立場から見ているかのどちらかに間違

ないであろう。⁽²⁰⁾

聖典の口述性に関する研究の結果、私はその他の「当たり前と思われている領域」、すなわち宗教史あるいは比較宗教学におけるカテゴリーについても大変懐疑的になった。そして、このように懐疑的になることは良いことであり、しばしば生産的であると思っている。

実際にこのことは、聖典であれまたそれに類する一般概念や現象であれ、綺麗な定義を安易に受け入れることは避ける必要があることを、第一にまた最も直接的に意味している。つまり、われわれがまず認めるべきなのは、少なくとも構成概念を支える個別事項についてはるかに多くの情報が与えられるまでは、われわれの一般的な構成概念すべてが必然的に暫定的な性格をもっているということである。例えば、「聖典」という概念は、それを基準に世界中のあるいは歴史上の文書が「聖典的」であるかどうか計られるような、宗教生活の絶対的なカテゴリーではない。例えば、もしも書き物であること、神聖さや権威があること、あるいは典礼で用いられることが、私たちが「聖典」という概念で意味するものの変らぬ特徴だとしても、すでに見たように、書き物であるとは口述性を持つことも含んでおり、神聖さ、権威、典礼での使用にしても、それらは聖典性について扱う中でも、より単純かあまり複雑でない側面だと即断すべきではない。例えば、西洋の一神教では、「神聖な聖典」(holy scripture)を縮めて「聖典」(scripture)という語を使うかもしれないが、その場合でも、「神聖な」(sacred, holy)という言葉がヒンドゥー教、仏教、儒教、あるいは日本などの伝統で尊重されている文書に関して、何を意味しているかを考える必要がある。

われわれが認めなければならないのは、多様な伝統における神聖な文書のこれまでの研究から導かれる「聖典」

の輪郭は、常に修正されるように開かれたものでなくてはならず、またいかなる宗教的なコンテキストにおいても、重要な文書について考察するための規制としてではなく、ガイドラインとしてのみ役立つものだということがある。われわれのカテゴリーは、たとえ何冊もの本がそれらについて書かれたり、それらをテーマに授業が行なわれたとしても、究極的には仮説的なものであり、また一時的なものである。宗教史研究におけるわれわれの主要な学術的アジェンダの一つは、具体的なコンテキストについて、より真剣な研究をおこなうことである。それらのコンテキストでは、われわれの全体的カテゴリーが表す仮説は有効であるかもしれないし、そうでないかもしれない。またそれらは修正、入れ替え、あるいは廃棄されるべきかもしれないし、あるいはそうでないかもしれない。これは要するに、知的な謙虚さということである。われわれは常に、特に人間学的研究においては、不変の法則というよりはむしろ、より良い、しかし根本的に暫定的な概略をつくっているのだという認識である。

第二の点は、ノックの「パルチザンの立場」に密接に関係するものである。われわれは常に、われわれの語彙や概念構成の歴史的・文化的な偏見——「聖典」はそのほんの一例である——を疑わなければならないということである。「聖典」の場合であれば、その一般的な使い方がどうであるのかを認識しなければならぬ。それは、聖なる文書にたいする偏狭な西洋の用語を借用して、非西洋のコンテキストにおいて、どうにか類似していると見られる文書について語るということである。私が最初に西洋における聖書のモデルを使って『コーラン』をイスラームの「聖典」として研究した時に気付いたように、そうした西洋モデルの借用には常に限界がある。

私が聖典を比較論的にさらに研究していく中で生じた疑問は、近代西洋の意味的、文化的枠組みにおける「聖典」、あるいはいかなるカテゴリー形成であつても、それらが異なる宗教的、文化的領域においても通用するに十

分な柔軟性をいかに持ち得るかということであった。一例として、中国ではどのような文書を私たちは「聖典」とみなすべきかという問題を挙げたい。中国では、西洋の研究者は『易経』などを古典のカテゴリとして識別し、『老子道德経』や仏教経典などの「聖典」とは区別する。しかし、この区別は少し厄介なものであることがわかる。というのも、「経」(ching)の語それ自体が、中国ではこれらの文書の「全て」に使用されるからである。⁽²¹⁾この例では、「聖典」や「古典」という用語だけが問題となるだけでなく、少し前にも述べたように、「神聖な」とか「聖なる」というより基本的な概念も問題となる。「宗教的」と「世俗的」、あるいは「宗教」と「文化」の用語は言うに及ばない。

あるレベルにおいては、われわれ西洋の合理的、知的な探究の伝統は、少なくとも一九世紀にその確立を見て以降、他の文化を扱う時、あるいは西洋史の初期を扱う時に、われわれの知的カテゴリには限界があるというこの解釈上の問題がある程度認識してきた。カテゴリー形成や文化間比較における文化的、時代的な制約のさまざまな側面に関する鋭い議論は、特にヴィルヘルム・デイルタイに遡ることができるが、それは後代の思想家、特に現代の思想家にも見出すことができる。例えばそれは、フランツ・ポアツ、プロニスラウ・マリノフスキー、F・S・C・ノースロップ、マーシャル・ホッジソン、ルイ・デュモン、E・E・エヴァンスプリチャード、ウィルフレッド・キャントウエル・スミス、ロバート・ペラー、J・L・メータといった研究者である。

しかし別のレベルでは、われわれ自身の、文化的、宗教的につながるのある仮説とカテゴリーを疑問視し見直す作業は始まったばかりである。特に世界中の宗教に関する情報量が常に増え続けているという事態を考えれば、われわれがいま取り組むべき大きな仕事は、われわれの概念的図式がわれわれ自身のものとは別の場所、時代、文化

の宗教生活に適應されたときに妥当であるかどうかを、常に断固たる態度で省察することである。「オリエンタリズム」や「ポストコロニアリズム」に関する最近の学術的議論は、学問の文化的、宗教的、政治的なコンテクストに対して、そして学問が安易に作り出す仮説とときには隠された目的に対して、より敏感になっていることを証明している。⁽²²⁾

聖なる文書の機能的口述性に関する私の研究がもたらした第三の意味合いは、私がほとんどの宗教的カテゴリーの關係的性格と呼ぶものである。例えば私は、これまでも聖典を絶対的概念というよりむしろ「關係的」概念であると表現したことがある。⁽²³⁾つまり、その定義はもとより、識別自体が可能となるのは、所与の伝統において文書が人や共同体に対してもつ「關係」においてのみであつて、それは決してある種の理念型であつたり、歴史的「所与」といったものではない。ある文書は、共同体がそれを神聖で特別であるとみなし、その結果、われわれがそれ自体を何か「聖典的」なものとしての意味で語ることができるまで、単なる文書にすぎない。「儀礼」という言葉でさえ、それが宗教的な意味をもつのは、それに関わる人々がそれを特別な行為のカテゴリーとして捉えた時だけである。同様のことは「祈り」や「告白」、「預言者」や「聖人」、「加入儀礼」や「巡礼」についてもいえる。これらはいずれも、多岐にわたる現象を分類するための一般的な用語にはなるが、それらが宗教研究にとつて把握可能で、意味あるものとなるのは、それらが信仰者との文脈的關係において理解される時だけである。この場合の信仰者とは、自分たちが行なうことについて、そしてそれが彼ら自身と彼らの伝統にどう關係するかについて、具体的な意図、関わり、解釈を持ちながら「祈り」あるいは「告白する」、「預言者」あるいは「聖者」に従う、「加入儀礼」あるいは「巡礼」に参加する信仰者のことである。こうした活動は、信仰の共同体と信仰の集合

的伝統のコンテキストにおいて、信仰者に対して宗教的意味をもたない限り、機能的に「宗教的」たり得ることはない。

聖典の場合に限定して考えてみよう。私は『コーラン』の文書に関心をもつ一人の宗教学者として、文書の古写本や釈義本を読む。また、聖典に関心を持つ宗教学者として私は、ムハンマドが生きていた期間であれ、その後の一三世紀においてであれ、その文書が聖典として機能するムスリム個人や集団とその文書の「関係」を見る。こうした全体的な観察は、特にウィルフレッド・スミスの作品に密かにこめられている点である。²⁴「聖典」の用語が最終的に言及するのは、文書それ自体ではなく、ある特定の関係的なコンテキストにおける文書である。なぜなら、厳密に言えば、それが「聖典」であるのはそれを研究する外部の者にとつてではなく、信仰者にとつてでしかない。しかも、宗教内部の人々は「聖典」という用語を使わないかもしれない。こうした一般的な概念は、観察者が推定したものであつて、必ずしも内部の人々の概念ではない。例えば、信仰心の篤いイスラーム教徒やキリスト教徒は、『コーラン』や『聖書』をそれぞれ「聖典」と呼ぶかもしれない。なぜなら、それらはそれぞれ、聖なる「書物」や「書き物」のリストあるいは正典に記された神の言葉であるからである。一方、ヒンドゥー教徒であれば「ヴェーダ」聖典すなわち「シュルティ」(śruti)、仏教徒であれば「経典」(sūtra)を超越的真理の特別な媒体として挙げるかもしれない。しかし、宗教学者の視点からは、これらは「聖典」と呼ばれる。なぜなら、イスラーム教徒とキリスト教徒、あるいはヒンドゥー教徒と仏教徒は、彼らの個別の文書において、神や永遠の真理の言葉を聞くと言言しているものであり、ある意味で、神や永遠の真理の言葉に対する類似的な関係を持つているからである。

その他の宗教的現象についても同じことが言える。成年式 (puberty rite) などの儀礼は、たとえそうした「通過儀礼」が宗教史に繰り返し現れるとしても、特定の機能的あるいは関係的なコンテキストを離れて理解することはできない。われわれは研究を始めるにあたり、そうした繰り返し起こる現象を絶対的なカテゴリーや理念型、もしくは超越的な原型として扱わないほうがよいであろう。繰り返し起こる現象は、カテゴリーなどのいずれかあるいは全てに当てはまるかもしれないが、実際当てはまるかどうかは哲学あるいは神学が扱う問題であって、歴史学が扱う問題ではない。明らかなのは、それらが関係的な構成体であり、その存在と具体的詳細は特定のコンテキストと特定の信仰に基づいているということである。

最後に第四番目に指摘したい意味合いとは、私の当初の聖典研究において見えてきた、**特殊と一般の弁証法**と呼ばれるものの重要性である。特殊と一般の弁証法とは、宗教学者がある宗教伝統における自分の専門研究を他の宗教的伝統、すなわち宗教一般と関係づける方法、あるいは、比較研究者が自分の専門研究を比較研究の視点から行う方法のことである。もしも私が聖典の概念をまずコーランの信仰心という具体的なコンテキストで把握し、それから後にイスラーム以外のその他のいくつかのコンテキストにおいて検証していなかったならば、私が実際おこなったような、聖典の概念的比較的控えめな再評価すらできなかったであろう。聖典や儀礼、神話や神秘主義など、一般的なカテゴリーやパターンに関する抽象的で理論的な考え方は『ヴェーダ』、『仏教経典』、『コーラン』、『聖書』の文書などの単一の現象にのみ焦点を当てる研究と同様、確かに実り多きものになりえる。しかし、私はある特定の問題とコンテキストを扱いながらも、同時に他のコンテキストにおいて、それと類似している問題をしっかりと認識している時、一般化が最も容易に行なえると考えている。実際、そうした認識こそが、宗教の一般史、ある

いは宗教の「比較研究」にとって根本的な基盤であると思はう。

私は宗教史学や宗教学などの「学問分野」(discipline) について語る必要はない、と感じてきた。人類史における社会的、政治的、経済的、科学的な側面などに対する意味での宗教的な側面と経験に関心の焦点をおいた研究の分野や対象について語ればそれよいと思う。そもそも、われわれは研究する上で、十分な単一の方法や方法論を持つてはいない。むしろわれわれは、器用な仕事師 (*bricoleurs*) となつてさまざまな学問や方法を利用して研究の対象を正當に扱おうとする。聖典の研究の中で見えてきたことは、比較・歴史研究というより大きな研究には、既に言われているように、特殊と一般の弁証法が関わっているということである。しかもそれは独特の方法においてである。すなわち、一、二の特殊事例から一般へと進み、そしてできるだけ多くのその他の特殊事例の比較へ、という動きというよりはむしろ、暫定的で全体的な一般化への動きの基礎が現れることを期待(強要ではない)しながら、一つの特事例から別のさまざまに異なる特殊事例へ進み、また戻ってくるという動きである。この弁証法においては、イスラームの『コーラン』などの特殊な例は、他の特殊な例、例えばインドの『バガヴァッド・ギーター』や日本の『法華経』などを見分け評価するのに役立つであろう。他方、『ギーター』や『法華経』がそれぞれの特定のコンテキストで果たす役割を知ること、ムスリムに対する『コーラン』の役割をより十分に明らかにできる考え方を得ることができるとは、われわれが最初に扱った問題に関わることであるが、特殊な例について累積的あるいは個別的に考察することによって、われわれが一般的な構成体である「聖典」について、はるかに優れた判断を下すことが可能となり、宗教生活のひとつの重要な側面についてグローバルに考える助けとなるであろう。今述べているのは何も革命的に新しいことではない。それはおもに、強調点と焦点の問題であ

る。私が提案しているのは、それが「聖典」にせよ人間の宗教性に関するその他の一般的なカテゴリーにせよ、それらを見分けて磨きをかけることは、われわれの研究の第一目標としてではなく、第二目標として行なわれるときに最も生産的であるということである。その場合でも、実際には、目標が完全に達成されることは決してないであろう。なぜなら、世代が変わるごとに、できるだけ正直に、その概念的なカテゴリーを新しく修正しなければならないからである。

このことから、われわれの努力は「宗教」を分析するための包括的な類型論や図式化を作り上げるという目標からは相当離れてしまった。しかしその結果、より控えめな目標が達成できるかもしれない。宗教の壮大な理論的図式の最良のものは印象深く、しばしば示唆的ではある。しかし、ウェーバーにせよ、デュルケムにせよ、ファン・デル・レーウにせよ、私が知っている学者の功績がもつとも価値あるものとなったのは、彼らが具体的な状況を引き合いに出しながら、古い仮説に対して新しい方向性や新しい問題を提案した時であり、ここに彼らの主要な価値があると私は見ている。比較研究がより価値があると思えるのは、隠れた法則や一般的構造の発見を目指す「科学」としてよりは、データと理論、特殊なものとの一般的なもの、疑問と仮説の間で存在し続ける弁証法としてのなのである。

一般に「聖典」の特徴とされることのどれひとつも普遍的とは思われないにしても、既に述べたように、私には「聖典」という概念を捨て去ることはできない。しかし、具体的に多様な宗教的データをさらに研究することで、それを常に検証し続けることは非常に良いことであり必要なことであると確信している。この点に関して、聖典研究の方向性、また、まさに宗教学全体の方向性を示すものとして、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドが『科

学と現代世界』(Science and the Modern World) において述べた格言を取り上げることが適切であろう。それは「どの世代も、その親が作った無意識の仮説を批判する。どの世代も仮説には同意するかもしれないが、それを最終的なものとは捉えず、常に批判の対象としておく」というものである。私は先代から受け継いだカテゴリーの一つとして、「聖典」の概念に同意するかもしれない。しかし、それを常に開かれた場において、言わば燃やしておかねばならない。それは「祈り」や「巡礼」、あるいはその他のいかなるカテゴリーについても同様である。このことは、われわれの研究の焦点が何であれ、もしも信仰と実践のさまざまな歴史的伝統において、特殊な要素とよく似た要素を正當に扱うのであれば、宗教の比較研究や宗教史研究に身をおくわれわれすべてにとって、きわめて妥當な試みであると思われる。

注

- (1) この論争に関するウェリアムの説明は以下を参照。R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA and London, 1962), pp. 47-52. 原著は以下を参照。Itinera et relations fratrum minorum saeculi XIII et XIV 所収“Fr. Guillelmus de Rubruc, *Itinerrum*.” また、比較は以下を参照。A. van den Wyngaert, *Sinitica franciscana* (8 vols., 1929-75), v. 1 (Florence, 1929): 147-332.
- (2) Peter the Venerable and *Islam* (Princeton, 1964) 所収 *Summa totius haeresis saracenorum* (James Kritzeck 編), p. 206 を参照。
- (3) 「聖典」はニルチヤ・エリブアーヤの *Patterns in Comparative Religion* (New York, 1958, 1984) を取り上げられたことになるカテゴリーの一例である。また、シエームズ・ヘースティンズ (James Hastings) 編の *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (12 vols. Edinburgh, 1908-23) の「聖典」の項目は出ている。
- (4) この問題の古典的な業績は次の著書である。Johannes Leipoldt and Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Reli-*

Havelock, Elizabeth L. Eisenstein などのリテラシー及び口述性に関する論考を参照。こうした研究者のすゝめの論考は、前掲拙著 *Beyond the Written Word* の文献リストに挙げられている。これらの論考はすべて、同書の Part I の pp. 9-44 に引用され、また (あるいは) 議論されている。拙著が出版されたあと、古代ギリシャ及びローマから五世紀までの、口頭のコミュニケーションや読み書きの能力に関するより綿密な理解にとって重要な作品が、少なくとも一冊出版されている。それは以下の書である。° William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA, and London 1989).

- (16) 前掲書 pp. 117-154. ほか、ノットリン、編の前掲書所収の拙稿“Scripture as Spoken Word” (pp. 129-169) も参照。
- (17) 注(2)を参照。
- (18) 例へば Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q.* (Philadelphia 1983) を参照。
- (19) *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar 1883ff.) 正収の“Vorrede zum zweiten Theil v. 1548” 54: 474 を参照。
- (20) Zeph Stewart ed., *Essays on Religion and the Ancient World* (2 vols., Cambridge MA, 1972), I: 333.
- (21) ウェルンリッヒ・スミスの前掲書 pp. 176-195 (“The Classics: Chinese and Western”) を参照。
- (22) Said, *Orientalism*; Fischer and Marcus, etc.
- (23) Mircea Eliade et al., eds., *The Encyclopedia of Religion* (16 vols. New York: Macmillan, 1987) の項目“Scripture” (vol. 13: 133-145) を参照。
- (24) スミスの遺作となった聖典に関する前掲書、および彼の主著 *The Meaning and End of Religion* (New York 1962) を参照。また特に *JAR* 39 (1971): 131-140 所収の“The Study of Religion and the Study of the Bible,” 及び *JMES* 11 (1980): 487-505 所収の“The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian’s Nonreductionist Interpretation of the Qur’ān” も参照。

付記 本稿は、一九八七年一月にボストンで開催されたアメリカ宗教学会年次大会 (American Academy of Religion Annual Meeting) において、筆者が初めて行なった総会講演の原稿を加筆・修正したものである。