

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

宗教学における比較研究の問題

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-01-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山中, 弘 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001063

宗教学における比較研究の問題

山中 弘

筑波大学大学院人文社会科学研究所

マックス・ミュラーに始まる宗教学は、その初期において比較という方法論をその中心に据えていた。今日、人類学をはじめ比較研究に対する批判が目立つなか、宗教学の比較研究はどのような状況にあるのだろうか。本論文の目的は次の二つである。第一は、社会科学における比較の方法論を踏まえながら、比較という方法を重視してきたファン・デル・レーウ、ミルチャ・エリアーデなど、広義の宗教現象学派を中心にして、宗教学の歴史のなかで宗教の比較研究がどのように行われてきたのかを学説史的に描くこと。第二に、「比較は呪術だ」とするJ・Z・スミスによる比較宗教学批判を紹介し、今日の宗教学における比較研究をめぐる議論を検討する。そして、それらを通じて、宗教学の比較研究の方法論が本来的にもっている問題点と、それを生み出した要因として、宗教学がその成立当初からもっていた「隠された使命」の存在を示唆したい。

- | | |
|-------------------|------------------|
| 1 はじめに | 4 宗教学と現象学 |
| 2 社会科学的比較と宗教学的比較 | 5 J・Z・スミスの比較研究批判 |
| 3 マックス・ミュラーの比較宗教学 | 6 宗教学における比較の「現在」 |

* キーワード：比較研究、宗教現象学、J・Z・スミス

1 はじめに

19世紀ヴィクトリア朝中期に誕生した宗教学は、初期の人類学の展開と重なるようにその歩を始めることになった。1873年にマックス・ミュラーが宗教学の出発をなす『宗教学概論 *Introduction to the Science of Religion*』を世に問うわずか2年前に、エドワード・タイラーは『原始文化 *Primitive Culture*』を出版している。宗教学と人類学の誕生のこの同時代性は、初期の二つの学問に共通した問題意識と研究方法をもたらしたように思われる。両者はいずれも宗教の起源問題に大きな関心をよせており、タイラーの提唱したアニミズムは、現在でもなお宗教学の学説史のなかで貴重な学問的語彙になっている。そして、両者はともに、「比較」という方法論を重視していた。初期の人類学は、人類の斉一性を前提に、比較を通じて、世界各地の民族の様々な宗教や習俗を単一の進化の直線上に位置づけた。一方、ミュラーもまた、この学問の性格を表す標語として、ゲーテの「一つの言語しか知らない者は、どの言語も知らない」という有名な言葉を

じって、「一つの宗教しか知らない者は、どの宗教も知らない」という言葉を標榜し、当初から比較言語学という方法に自覚的であったのである [Müller 1873: 15-6]。

20世紀の人類学の歩みは、初期の人類学の基底に存在した進化論的パラダイムの凋落にもかかわらず、異なった文化や社会の比較をどのように行うべきかについて様々な方法論的な試行を繰り返してきた。栗田博之によれば、この世紀の人類学者の課題は、前世紀の「非科学的で要素主義的な比較研究をいかに乗り越えるのか」ということにあり、アメリカ人類学では、その課題を受けとめたホワイト、マードックなどによって、数量化した変数を統計などの手法で処理する経験科学的な比較研究が展開する一方で、ベネディクトやミードの業績のように、心理学的方法を使いながら、「人文科学的な色彩の濃い比較研究」も行われた [栗田 2006: 5-6]。フランスにおいても、レヴィ=ストロースの親族研究や神話研究が壮大な比較研究の試みだったように、多くの優れた比較研究の業績が発表された。しかし、今日、比較研究に対する人類学者のまなざしは大きく様変わりしている。オリエンタリズムやポスト・コロニアル人類学の流行など、人類学において比較研究へのまなざしはきわめて冷淡になってきているという。出口顯は、「現在の人類学において、比較や一般化についての理論は停滞気味であり、人類学者は経験主義的に振る舞おうとしているかのようだ」と指摘し、こうした傾向は「人類学を地域研究化すること」だと慨嘆している [出口 2003: 218]。

宗教学の場合はどうだろうか。この学問のその後の展開のなかで、比較という方法はどのような運命をたどることになったのだろうか。宗教学も1980年代にその内部から比較の方法論に関して厳しい批判が行われ、それ以降、「若干の顕著な例外を除いて、比較研究は大学院のプログラムから実質的に消え失せ、特定の宗教的テキストと共同体に対する狭い「地域研究」的調査が支持される」 [Patton & Ray 2000: 3] 状況が続いている。人類学と同様に、宗教学にも明らかに「地域研究化」が認められるわけである。

しかし、だからといって、二つの学問が同じような道筋をたどりながら、現在の事態に遭遇しているというわけではない。むしろ、20世紀初頭以降の宗教学の比較研究の展開をふり返ってみると、両者は全く反対の方向に進んだといっているほど、二つの学問の隔たりが大きくなったことがわかる。宗教学は、イギリスよりも、オランダ、ドイツ、アメリカなどで哲学的、歴史学的な色彩を濃厚にしながら人文科学としてその姿を整えたのに対して、人類学はフィールドワークという方法を獲得して、イギリスはもとより、アメリカ、フランスなどで経験科学として発展していったからである。そして、こうした展開の相違は、両者の比較をめぐる動向にも反映されているように感じられる。その意味で、比較研究をめぐる人類学の「今日」を念頭に置きながら、宗教学における「比較」という方法に改めて焦点を当ててみることは意義のあることのように思われる。

但し、一口に宗教学といっても、その方法やアプローチにかなりの相違がみられることも確かなことである。つまり、文献学、歴史学、現象学、社会学、心理学など、異な

った方法を重視する複数の宗教学が存在しており、どの宗教学を対象にするかによって議論の道筋に変化がでてしまうのである。そこで、本稿では、欧米における宗教学の展開に限定し、その諸派のなかで、比較という視点を重視してきた広義の宗教現象学派を中心に、比較研究の展開の道筋をかなり大きく学説史的に跡づけ、その上で宗教学における比較について私なりの意見を述べてみたいと思っている。

2 社会科学的比較と宗教学的比較

さて、宗教学の比較研究を論ずるにあたって、比較という方法をどのように考えるのかについて、まず少し言及しておく必要があるだろう。われわれは、あるものと別のものを「比べる」という営みを日常的に行っている。しかし、それをあまり自覚的には行っていない。この「比べる」という営みを、はっきりとした「目的」に従って自覚的に行うとすると、それは単に比べるということではなく、「比較」という明確な試みになってくる。学問的手続きとしての比較とは、まさにこの目的と表裏一体の関係をもって遂行される方法として存在していると、私は考えている。とすれば、比較という方法を考える際に、どのような目的のもとに比較という方法を使うのかということが重要になってくるのは当然のことであろう。もちろん、「目的」というほど積極的でなく、例えばそれを「自己の異化」といった「効果」に求めるということもできるだろう [杉本 2006: 258]。しかし、方法論としての比較という問題を考えると、「何のために」、「どのように」という、比較の「目的」と「方法」に関する議論に自覚的になる必要があるだろう。その点で、こうした議論の参照枠として、最も典型的な経験科学的な比較方法を予め確認しておくことは意味のあることのように思われる。

N・スメルサーは、社会科学における比較の方法を端的に「社会生活における諸々の因果的諸条件を統制、操作しようとする試み」[Smelser 1976: 5] だとしている。ここで、スメルサーの比較論を詳細に論じる余裕はないが、社会科学の比較を論じた著作の結論的部分から、「標識」(インデックス)の選択や分類がもっている意味について論じたところを少しだけ紹介してみよう [Smelser 1976: 241-243]。彼によれば、「自殺率」や「識字率」など、比較分析において選択される標識は、別の社会単位でも同じ意味をもっているか、または比較可能であることを前提にしている。つまり、標識が同じ一般的変数を代表しているのは、別の社会単位でも、これらの標識を生み出す類似した因果的過程が存在しているという想定を含んでいるということである。これは、標識の選択からすでに比較が始まっているということであり、それを自覚しない標識の恣意的な選択は、本来比較できないものを比較することにつながる。「貴族制」や「民主制」など、比較の単位となる分類についても、それに含まれる前提が指摘される。分類は、それを行った基準に関して変化しないという主張をもともと含んでおり、分類そのものが、その他の

変化をもたらすかもしれない特定の原因を統制する試みだといえるのである。スメルサーによれば、そもそも、ある社会事象を生じさせる様々な変数のうちで特定の変数の間に「関連」(association)を確定し、その関連に因果的な優位性を与えようとする方法は、別の変化をもたらすかもしれない潜在的な変数を統制することを意味している。つまり、そうした諸変数を排除、定数化することで、その事象が生じる場合に考えられるその他の因果的要因に対して、既に想定している因果関係の確定をより強固なものにしようとしているわけである。このように、社会科学における比較が、ある社会事象が生じる際に存在する多様な「因果的諸条件の統制、操作」だとすれば、それは決して客観的に行われるわけではない。つまり、分類、変数の選択、標識の選択、関連の確定など一連のどの比較の手続きにも、最終的には比較を行う研究者自身のもっている理論的仮定が大きな影響を与えることになるのである。

以上が、スメルサーによる社会科学の比較の特徴の大きな要約である。もちろん、今日、人間の社会・文化現象を研究対象とする比較研究の困難さは、スメルサーのいう「因果的諸条件の統制、操作」という社会科学的比較の原則を十分に満たすことができないところにあるとあっていいだろう。ニーダム提起する「多配列分類」という概念も[吉岡 2007: 223-234]、すべてこれらの原則を満たすことの不可能さの認識とそこから如何に脱却しうるかをめぐって生じた苦闘から出発している。しかしここでこうした基本的な原則をあえて引き合いに出したのは、自然科学はもとより社会科学全般の比較研究においても、比較のこの原則は既に自明なものとなっており、どのように比較の方法を論じる場合でも、このモデルを一つの参照枠に据えておくことは重要なことだと考えたからである。

さて、この比較の方法論を念頭におきながら、宗教学における比較のあり方の特徴を考えてみよう。そのために、少し学説史的な検討を加えてみなければならない。ヨアヒム・ワッハは、『宗教の比較研究』という遺稿集において、これまでの諸宗教の比較研究が3つの段階で発展してきたと述べている[Wach 1958: 3-5]。第1段階はミュラーの業績であり、その特徴として、「純粋な情熱と、諸宗教を理解したいという真摯な願望と、一定の思弁的関心」[Wach 1958: 3]を挙げている。第2段階への移行を象徴するものとしてC・P・ティーレを挙げるとともに、タイラー、デュルケム、ヴントなど人類学、社会学、心理学などの業績にも言及している。ワッハによれば、この時期は「言語学や歴史学への関心に支配されていて、実証主義的な気質が特徴」[Wach 1958: 4]になっているという。そして、この2つの段階の問題点として、「第1段階の誤りは細部を無視したことであったが、第2段階の誤りは細部を過大に評価したことであった」[Wach 1958: 4]としている。最後の第3期の特徴として、ワッハはこう述べる。「宗教学の新たな第3の時期のはじまりは、哲学においては新カント学派、ベルグソン、現象学者たちによって……可能になった。これは、過度の誇張された専門化と部門分割の不利益を一つの統

統合的な世界観によって克服しようとする願望、宗教経験の本質に、より深く分け入ろうとする願望、認識論的な、そして究極的には形而上学的な特徴をもつ諸問題の探求という3つの特徴をもっている」[Wach 1958: 5]。

ワッハのこの見解が正しいとすると、宗教学における比較研究の展開は、個別性、専門性への批判、経験科学的志向性への懐疑、さらには「統合的な世界観」への希求に向かって進んだということになる。つまり、全体として、その進展は自然科学に代表される分析的、機械論的世界観を批判し、宗教に象徴される人間の人格性、個別性を強調する方向に向かったとされており、その比較研究の展開は、因果関係の確定を目指す先の法則定立的な比較方法の精緻化とは正反対の方向をとったということができよう。次に、宗教学の比較研究の出発をなすミュラーの比較方法について少し詳しく見てみよう。

3 マックス・ミュラーの比較宗教学

ミュラーは、『宗教学概論』のなかで、比較の重要性を次のように述べている。

より高次な知識すべては比較によって獲得され、比較に基づいている。われわれの時代の科学的知識の特徴が何よりも比較であるといえるならば、このことが真に意味しているものは、われわれの研究が獲得可能な幅広い証拠に基づいており、人間の精神が把握可能な広範な根拠に基づいているということである。 [Müller 1873: 12]

彼は比較の重要性をただ単に抽象的に語ったわけではなく、宗教の起源の探求において「科学的な」比較方法の適用を主張していた。ミュラーは、その方法として、(1)言語の科学、(2)神話の科学、(3)宗教の科学、(4)思想の科学、という4つの科学を想定しているが、このうち言語の科学がその方法の冒頭にあることに注目してよいだろう。ミュラーにとって、言語と思想の発達は表裏一体なものとされ、諸言語の比較を通じた言語の発展論的分析こそが彼の科学的方法論の中心であり、それを起点として、宗教の起源を探るという道筋が採られていたのである [Sharp 1975: 40]。

ミュラーの比較言語学的方法をごく簡単に要約すれば、言語の発展段階論的な再構成を通じて、言語の語源的意味の探求とその過程で生じるとされる神話の誕生を明らかにしようとしたものだといえる。彼は、「国家的時期」(the national period)に至る言語の発展段階を、言葉が基本的な必要性に対応して発明される「語形成の時期」(rhematic period)、セム系、アーリア系、トラニア系(アジアの諸言語)という主要言語が分離する「弁証法的時期」(dialectic period)、そして神話が誕生する「神話的時期」(mythic period)に分け、この時期にどのように神話が生み出されたのかを、比較言語学的分析を通じて明らかにしようとした [Müller 1868: 8-13]。

ミュラーは、神話の誕生についていくつかの説明を持ち出している。例えば、言語には、もともとは抽象的な理想や観念を表す言葉はなく、直接的で具体的な感覚的体験を表現する言葉しか存在しなかった。そのため、古代の人々は、触れることのできない自然現象を眼前にしたときに感じる畏れや感動を、特定の人間の物理的な活動や感性に対応した言葉へと翻訳せざるをえなかった。そこで、物事は具体的な人間活動を表す言葉で表現され、太陽と夜明けの関係は、「太陽が夜明けを追いかけ」たり、「それに接吻をした」と擬人的に表現された [Kitagawa 1985: 199]。この自然の人格化の傾向は、名詞のもつ性によってさらに強められることになったという。

あるいは、ミュラーはより古い言語に認められる同義語の豊かさに注目しながら、こう話を進める。サンスクリットにおいて、ある一つの対象のもっている様々な属性を形容している言葉は複数存在していた。しかし、歴史の経過の中で、これらの言葉の語源的意味が忘れられてしまった。ところが、「ある種の語源的本能」によって、それらの中に新たな関係性が考えられるようになった。たとえば、同じ対象に対して二つの名前が存在する時に、二つの名前から二人の人物が生まれ、それらが兄弟であるといった神話的な説明が付与されるのである [Müller 1868: 75]。ミュラーは、こうした議論を展開した後、次のように書いている。

ここに、神話を解く鍵があるが、その鍵の扱い方は、比較言語学からのみ学ぼうのである。フランス語の単語の数多くある意味のうちどれが本来の意味であるのか見いだすためには、それをイタリア語、スペイン語、あるいはポルトガル語のなかでそれに対応した形態と比較しない限り不可能である。……サンスクリットは、ラテン語がフランス語、イタリア語の母語であるのとは違って、ラテン語とギリシア語の母語ではない。しかし、サンスクリットは多くの姉妹語の一つに過ぎないが、疑いもなく、その言葉がもっとも原初的な状態で保存されているという意味で、長女なのである。そして、首尾よく、ラテン語、ギリシア語の単語をそれに対応するサンスクリットの形態に遡ることができれば、同時に、その言葉の形成を説明できるとともに、その本来の意味を確定できるのである。 [Müller 1868: 76-7]

この文章から明らかなように、ミュラーの比較方法とは、言語の歴史的発展という理論的想定をなかに、サンスクリットを印欧諸語の最も古い形態を留めるものとみなし、それと印欧諸語との比較を通じて、神話や宗教の起源を探ろうというものであった。その点で、ミュラーにとって言語比較とは、言語という具体的な証拠に基づいたより古い言語形態へと遡及するための科学的方法に他ならず、また、そうであればこそ、彼は自らの学問を「宗教の科学」と呼んだわけである。しかし、彼の比較法の有効性は、起源への遡及によって宗教の本質の解明が可能であるという、当時の知識人に広く共有されていた前提に支えられていた。そして、この起源への問いそのものが経験科学的には回答を出すことができないものである以上、彼の比較方法の整合性は、実際にはミュラー自

身の宗教哲学的な見解、つまり、「無限なるものへの知覚」を宗教の本質として捉え、その原初的表現をヴェーダの賛歌のなかに認めようとする彼の理論的前提の上に成り立っていたのである。その意味で、サンスクリットを「長女」とみなし、そこから印欧語族の諸言語の壮大な比較を論じるミュラーの比較法は、ワッハが指摘したように、「細部を無視した」、「一定の思弁的関心」に大きく規定されていたものといえるだろう。

4 宗教学と現象学

ミュラーの比較言語学的な神話分析は、アンドリュー・ラングなどの進化論的な神話学者の厳しい批判もあって、イギリスの宗教研究に確固たる足場を築くことができず、タイラー、フレーザーなどの進化主義的人类学に道を譲ることになった。先のワッハの整理からすれば、ここから比較研究の第2段階が始まり、後の人類学、社会学などの経験科学的問題意識をもった実証主義的な宗教研究の業績が次々に発表されたことになる。しかし、ここで、この時期の業績を詳しく紹介する必要はないだろう。というのも、その後の宗教学的比較研究は、法則定立的な経験科学的方向性から距離を取り始め、むしろ、その「実証主義的な気質」を批判する方向に歩みを進めるからである。

ワッハのいう第3段階とは、時代的には20世紀初頭から大戦間期あたりを指していると思われるが、何よりも、この時代で特筆しなければならないのは、ヨーロッパを主な戦場とした第一次世界大戦の巨大な衝撃であろう。それは、19世紀ヨーロッパの輝かしい学問的パラダイムであった進化主義、科学主義を大きく揺るがすことになった。こうした状況のなかで、一方で、文献学、歴史学、考古学、人類学など、宗教研究に関わる学問分野の専門化の進展は、ワッハが「細部を過大に評価した」と批判するように、研究者の関心を非常に狭い個別的な対象に集中させるようになった。しかし、他方で、宗教や文化などを扱う人文諸科学を自然科学的方法によって基礎づけることへの疑問が新カント派によって提起され、人文諸科学は自らの学問を基礎づける固有の方法を模索することになった。

こうしたなか、20世紀の思想界をリードすることになる哲学が、W・B・クリステンゼン、G・ファン・デル・レーウなど、オランダを中心とした一部の宗教学者たちの間に大きな影響を与えることになる。近代科学を含めたあらゆる既存の価値判断を一旦停止して、事象そのものに迫ることを目指したフッサールの現象学運動である。彼らが、哲学としての現象学の影響をどの程度受けたのかは議論のあるところだが [James 1995: 1-7]、「判断中止」など、現象学に由来する諸概念を積極的に使うことを通じて、宗教学に新たな研究上の革新をもたらそうとしたことは疑いないところだろう。現象学という哲学的方法への彼らの着目には、非常に細かい歴史的事実を「蒐集」して止まない当時の宗教史の現状への強い不満が横たわっていたとみることができる。レーウの言葉を借

りれば、「材料の蒐集ほど必要不可欠でありながら、しかも、それに留まるならば、これほど不毛なものはない」[レーウ 1979: 4] ののである。彼らの研究上の革新とは、「蒐集された諸対象」を「一定の視点にもとづいて整理し、配列する」という新たな宗教学を構想したことであり、現象学はそうした試みを理論的に支えることになった。

彼らは現象学からどのような視点を引き出しのだろうか。残念ながら、レーウは詳細な方法論的議論を行っていないが [Cupps 1995: 129]、私の観点から、さしあたり次の二つの点を指摘できるように思う。まず、第一に、現象学によって、彼らは実証科学的視点から宗教を分析するという枠組みを脱する新たな視点を獲得し、結果として、宗教現象を自律的な対象として語る道を見いだすことができたということである。レーウの言葉を借りれば、それは、「諸々の宗教現象が実在に対応しているかとか、真であるか」を問わず、「ただ諸々の宗教現象がどのように見えるか、どんなふうにならわかれの前に現れるのかを問う」[レーウ 1979: 9] というものである。現象学は、進化論に代表される法則定立的な自然科学的視点を現象の一方的裁断であるとして退けながらも、それを神学的議論に回収しない根拠を、宗教学に提供したように思えるのである。

しかし、宗教現象自体を自律的な対象として捉えるとはどのようなことなのだろうか。また、そうした現象をどのように学問的对象とすることができるのだろうか。それが私の指摘したい第二番目の点に関わっている。現象学が「現象自体へ」と主張するとき、そこで注目されるのは対象に対する意識の「志向性」である。とすれば、現象学が人間の意識の分析であったように、現象学的方法を使う宗教学もまた、人間の意識に焦点を合わせることになる。しかし、それは単に人間の意識を抽象的に対象とするわけではなく、そこに宗教体験という人間の意識に与えられる特別な経験を措定し、それを宗教現象の根本に据えようとするのである。これによって、いわば宗教現象の固有性と普遍性を宗教体験の固有性と普遍性として押さえることができるようになったのである。もちろん、レーウにとっては、オットーのように宗教体験だけが問題になるわけではない。ヌミノーゼ体験は、レーウが重視する「力」の体験の一つの反応にすぎず、その反応の客観的な表現である礼拝や儀礼にも、彼の注意は向けられている [Cupps 1995: 128-30]。

しかし、レーウが現象学的方法として、何よりも内的体験を重視していたことは確かである。彼の言葉を使えば、「[外的なものは、初めは「内的」だったのであり、その「内的なもの」が外に向かって現れるのである」[レーウ 1979: 9]。とすれば、彼の現象学的方法とは、つまるところ「体験」の再構成ということになるといえるだろう [レーウ 1979: 13]。つまり、その方法は、宗教史や民族誌の資料から取り出された宗教経験を「自身の経験から知ることと絶えず比較し、不断に対峙させてみる」[レーウ 1979: 12] ということであり、それを通じて、宗教史などの諸資料を「互いに関連づけ、同種のもをまとめ、対立するものを分かち」[レーウ 1979: 7] ことが目指されるのである。レーウは、こう述べている。

われわれの目標は諸々の対象を分類し、それらの固有の本質に従って、できるだけ完璧にそれらを記述することである。……だがわれわれは、狭義の歴史家とは違って、一つの宗教ないし一宗教集団で満足することはできない。なぜならば、諸現象の統一性や同質性は国境や宗派の限界には妨げられないからである。そこで、われわれは、絶えず特殊なものにかわりつつ一般的なものへと歩を進め、また逆にわれわれの一般的視点からふたたび特殊なものを見ようと試みるのである。 [レーウ1979：7-8]

ここから明らかなように、従来の宗教史を諸宗教の歴史的資料の蒐集に過ぎないとしたレーウの宗教史批判は、諸資料の統合を目指す手段として比較という方法を再評価することを意味していた。彼の手続きは、人間の宗教体験の普遍性を基礎にして、歴史的、文化的相違を超えて世界各地の多様な宗教的实践や信念などを共時的に比較し、そこから類似性を取り出し、それらを「礼拝」、「供犠」、「呪術」などといった概念によって一般化し、そこから再び個別な現象を検討しようというものである。しかし、比較の目的が、宗教現象の位置する歴史的、文化的文脈を考慮せずに、その「諸現象の統一性や同一性」の発見、さらには宗教に固有な (sui generis) 特質の発見であるとすれば、既に指摘した今日の比較研究が直面している方法論上の深刻な問題に遭遇することはないだろう。こうした作業において、比較という方法は様々な宗教史の資料を引き比べるという意味で必要不可欠な手段といえるが、その目的が現象の整理、分類や宗教の固有性の発見だとすれば、それを経験科学的な比較法と呼ぶことはできないだろう。

さて、宗教現象学派は、ワッハを介してエリアーデによって「包括的解釈学」としてアメリカで花開くことになる。エリアーデの業績は非常に多岐にわたっているのですが、ここではその比較の方法だけをごく簡単に確認しておきたい [Eliade 1958]。彼は、レーウと同様に、歴史的、文化的制約を超えた宗教史的資料を縦横に駆使して比較を行うが、それを可能にする理論的前提として、「ヒエロファニー」(hierophany) という独自の概念を使う。ヒエロファニーとは、「聖なるもの」が「俗」なるものへと自らを顕現することを意味するが、エリアーデはこれを人類にとって普遍的な宗教現象としてとらえ、聖なるものが、人類の宗教史のどのような時代、文化、地域においても、水、月、太陽、植物、聖所など、実に多様な対象を通じて自らを顕現してきたことを示そうとするのである。したがって、彼の比較とは、世界の諸宗教の膨大かつ多様な資料を使って、このヒエロファニーという普遍的な現象の「固有な様相」と「人間と聖なるものとの関係」を記述、分類し、そこから、「宗教的資料の迷宮的複雑さ、その基本的パターン、それが反映している文化の多様性」[Eliade 1958: xvi] を明らかにするための方法といえるのである。

エリアーデは、これら多様なヒエロファニーは歴史的、地域的、文化的な制約を被っており、その点で、非歴史的な純粋な宗教現象など存在せず [Eliade 1969: 7]、宗教的象徴でさえも歴史的制約を被っていると主張する [Eliade 1959: 103]。この点で、エリ

アーデの立場は、宗教現象を非歴史的に捉えようとしたクリステンゼンやレーウの宗教現象学とは異なっており、レーウが「宗教構造」の歴史に関心を示さなかったことを「重大な欠陥」だったと述べている [Eliade 1969: 35]。

しかし、レーウが各地の宗教史の提供する個別的な資料の単なる「蒐集」を「実に不毛だ」としたように、エリアーデのまなざしもまた、個別的な宗教史の遙か先に注がれていた。彼にとっても、宗教的資料は何よりも「様々な宗教体験の表現」であり、その「意味の把握」こそが宗教学者に課された最大の課題だとされたのである。今日の宗教史家は、個別的な宗教史が提供する「宗教資料の蒐集、刊行、分析」にだけ心を奪われ、この「意味の把握」という作業を怠ってきたのである [Eliade 1969: 2]。彼は、別の箇所でも、狭義の宗教史家と宗教学者との違いを、昆虫学者と生物学者との違いに喩えてこう語る [Eliade 1959: 91-2]。個別的な宗教史の資料の蒐集だけでは、「特殊な種の歴史だけにこだわって」いる昆虫学者の仕事に過ぎない。昆虫学者ではなく、「動物生活の一般構造に関心を向けている」生物学者たる宗教学者は、宗教現象そのものの一般構造とその意味の解明をその仕事にすべきなのである。とすれば、エリアーデの宗教学もまた、歴史的、文化的、地域的制約性を考慮しつつも、あらゆる時代と地域で記録、報告されている多様で膨大な宗教的資料を使った宗教現象の全体的な解釈を要請しており、その点において、その比較の方法はレーウのものと同様なものだったといえるだろう。

5 J・Z・スミスの比較研究批判

さて、エリアーデがシカゴ大学教授に就任してまもなくして、アメリカの高等教育では宗教学への認知度が急速に高まりをみせる。これと相前後して、宗教学もその学問的地盤を強固にし、名称も「比較宗教学」に代わって「宗教史」が使われるようになり、1961年には、この学派の中心的学会誌『宗教史 *History of Religions*』が創刊された。(因みに、この宗教史という呼称は狭義の宗教史ではなく、共時的な比較法を中心とした比較宗教学をさしており、日本では宗教学と訳している。) エリアーデやJ・キタガワたちの薫陶を受けたシカゴ大卒の研究者たちが全米各地で教鞭をとるようになり、1960年代、「シカゴ学派」の黄金時代が到来する。

しかし、エリアーデが死去した1980年代を境にこの時代も終わりを告げる。私には、ジョナサン・Z・スミスによる『宗教の想像 *Imagining Religion*』の出版は、その終焉を最も象徴的に示しているように感じられる。この著作の冒頭で、スミスは次のように書いている。

もしわれわれが考古学的、文献的記録を正確に理解しているならば、人間は、その全歴史を費やして、神々やそれらと交渉する様式を想像してきたことがわかる。しかし、人間、も

う少し正確には西欧人が宗教を想像したのはほんのこの数世紀のことであった。あらゆる宗教研究者の中心的関心事に違いないものは、この二次的な、つまり反省的な想像力という行為に他ならなかったのである。つまり、それぞれの文化ごとになんらかの基準で特徴づけられる膨大な量の資料、現象、人間の体験と表現が存在する一方で、宗教の資料は何ら存在しない。宗教はただ学者の研究上の創造に過ぎない。それは、比較と一般化という学者の想像的行為によって、その分析的目的のために創造されたものなのである。宗教は大学制度から離れて存在する自律したものではない。 [Smith 1982: xi]

これはかなりショッキングな発言である。何よりもまず、スミスその人がエリアーデ宗教学の牙城だったシカゴ大学神学部の最も影響力のある中心的宗教学者だったからである。もちろん、これ以上に重要なことは、その彼が、これまで宗教学者にとって自明な研究対象であった宗教を研究者の想像上の構築物に過ぎないと公然と主張したからである。この冒頭の一節は、歴史的資料の「蒐集」を専らとする宗教史家との対決のなかで宗教現象学派が確保しようとした宗教現象自体の一般構造の解明という最も根本的な学問的立場に大きな疑問符が付されたことを意味している。スミスにいわせれば、宗教学者がこれまで行ってきた「宗教」の研究とは、大学制度に支えられた、二次的で「反省的な想像力の行為」に他ならず、彼らの研究対象は、膨大な歴史的資料ではなく、実際には人間の内省の内にしか存在していないものなのである。そして、想像的行為とされる「宗教」研究が比較と一般化に支えられているとすれば、スミスの批判は、そのまま宗教学の比較法に対する批判を意味することになる。実際、同じ著作の「比較の中にこそ、呪術は存在する」と題された論攷は、この問題を正面から論じており、そのインパクトはその後の宗教学における比較をめぐる議論に大きな影響を与えた。

スミスは、この論文で、タイラー、フレーザーが、「連合の法則」に基づく類似性と接触性から成る二つの呪術の類型を考えたことから話を始め、彼らが呪術の特徴として主観的連合を客観的なものと取り違えてしまうことにあるとしたことを確認する。この呪術を支える連合の法則は、人文科学における比較の試みにもあてはまるとして、こう話を進める。比較を行う研究者は大部分、比較を意図しているわけではない。「むしろ、ある特定の資料が非常にユニークだと感じて、それに惹かれている場合が多い」 [Smith 1982: 22] というのである。ところが、ある時点で、それがどこかで見たものと似ているように感じるようになり、そこにもっともらしい意味と説明が与えられることになる。彼は皮肉をまじえてこう書いている。

比較の歴史の非常にたくさんの事例において、この主観的体験が、影響、伝播、借用などの理論を通じて客観的連合として投影される。それは、心理的連合から歴史的連合へと展開する過程なのであり、……ヴィクトリア時代の人類学者の言葉に戻れば、これは科学ではなく、呪術なのである。 [Smith 1982: 26]

このように、スミスにいわせれば、宗教学の比較とは、「どこかに似ているものが存在した」という「類似性」の「想起」に基づいており、その類似性が「伝播、借用」といった「接触」で説明されるとすれば、まさに「比較のなかにこそ、呪術は存在する」ということになるのである。

このように、スミスは宗教学的比較研究のあり方そのものに辛辣な批判を加えた上で、これまでの比較研究の様式として、(1)民族誌的 (the ethnographic)、(2)百科事典的 (the encyclopaedic)、(3)形態論的 (the morphological)、(4)進化論的 (the evolutionary) という4つの様式を列挙し、そのうち(3)に注目しつつ、自らの専門であるユダヤ教に関する宗教学的業績の論評から宗教学の比較研究の問題点を次のように厳しく総括している。

われわれは、自らの学問の歴史における〔比較の〕実践をもっとも不満足な形で結論づけなければならない。比較の様式のいずれにも問題があると思われる。……われわれは、先人たちに比べて、いかに比較を価値づけるかはよりよく知っているが、比較をするための方法ないしその実践のための根拠については、ほとんどそれ以上何も獲得していない。パターンを作ることほど簡単なことはない。プラナリアから赤ん坊まで、それは難なく行われる。しかし、「どのように」、「なぜ」、とりわけ「それで?」[という問い]は最も扱いにくいままになっている。 [Smith 1982: 41]

6 宗教学における比較の「現在」

さて、スミスの論文からすでに20年ほど経った現在、宗教学において「比較の方法」はどうなっているのだろうか。私の印象では、比較研究の必要性を説く研究者たちの巻き返しもあり [Patton & Ray 2000: 1]、今日、比較研究をめぐる議論は活況を呈しているようにもみえる。ここでは、近年刊行された『諸宗教を比較すること — 可能性と危険? — *Comparing Religions: Possibilities and Perils?*』を参照しながら、この問題に関する今日の動向の一端を紹介してみよう。編者たちは、その序論でアメリカの宗教学者たちは「教室で一つの宗教だけではなく、多くの諸宗教を知りたいと望んでいる学生たちの挑戦に日々直面している」として、アメリカの宗教状況を反映する興味深いエピソードを紹介している。ユダヤ人の社会的、宗教的歴史に関する授業をとっている学生がヘブライ語の聖書が読めたことを喜んでいたので、その理由を尋ねてみると、こう答えたという。「私は、祖母がファンダメンタルなキリスト教徒なので、聖書に興味を失いました。しかし、私の母がいま熱心な仏教徒なので、そのおかげで、異なった宗教が何を言っているのかに興味をもつようになりました。私はそれらを比較したいのです」。 [Idinopulos, Wilson, & Hanges 2006: ix] 異なった諸宗教が併存、競合するアメリカ社会において、人々が日常的に異なった宗教に出会うのはごく当たり前になっている。そこで教鞭をとる宗教学者にとって、それら諸宗教の差異や類似を論じ、それらを比較する

ことは、比較をめぐる様々な方法論的議論とは別に、常に宗教学を教える教室の現場で直面せざるをえない現実的で切実な問題となっているといえる。

「しかし」と再び書かなければならない。宗教を教えている現場から、比較をしてみたという声が聞こえてきても、現状では、それらを単に「印象論的」に比べるのではなく、既に予め存在している宗教の本質に関する前提を確認するのでもない、新たな宗教の比較研究に対する統一的な展望はなかなか見えてこないようである。本書に収められているロバート・シーガルの論文からは、現在のアメリカの宗教学において宗教の比較研究をめぐる複数のアプローチが存在するを知ることができる [Segal 2006: 249-270]。彼によれば、現在の宗教学において比較の方法論は4つの立場があるという。列挙すると、「ポストモダニズム」、「統制された比較主義」、「新比較主義」、「古い比較主義」である。この4つの立場のうち、シーガルは最後の「古い比較主義」を擁護しており、その点で、彼はスミスに批判的な立場をとっていることがわかる。それぞれの立場について要点だけを述べてみよう。

第1のポストモダニズムとは比較研究を否定する立場である。それは比較に対するいくつかの否定的な前提をもっているという。その前提とは、「比較は類似性だけを求め差異性を拒否し」、その類似性は「問題を文脈から引き離す」。さらに類似性は「同一性を意味しており」、そのために「常に皮相的であって、不可避的に疑わしい」 [Segal 2006: 249]。シーガルのこの整理からは、ポストモダニズムとして括られた立場に対する彼の敵意が伝わってこよう。2番目の立場は、比較研究を許容するが、その比較は「世界規模のスケールであるよりも、地域ないし地方に限定したものだけに」限られるというものである。シーガルは、この立場の例として、古代エジプトやメソポタミアと古代イスラエルとを比較する近東の研究者を引き合いに出しているが、まさにこうした立場はレーウやエリアーデによって厳しく批判された狭義の宗教史の立場といえよう。

3番目の新比較主義は、「類似性」とともに「差異性」を追求するという立場であり、シーガルは、ニニアン・スマートとともに、先のスミスもこの立場のなかに分類している。この立場が「新」比較主義と呼ばれるのは、従来の比較が「類似性」の発見を目指すのに対して、ここでは「差異」が「比較の焦点」になっているからだという。そして最後の古い比較主義とは、スミスによって厳しく批判された伝統的な比較方法であり、その論者としてフレーザーを挙げている。シーガルは、この伝統的な比較法に関するポストモダンの立場からなされた批判点を列挙して、それに逐一反論を試みた上で、改めてフレーザーが指摘した旧約聖書に認められる呪術的思考の事例を詳細に紹介し、最終的に次のように書いている。

しかしながら、問題はフレーザーの分析が説得力のあるものかどうかということではない。問題は、フレーザーがイスラエルの事例を通文化的に、つまり比較的、分析する資格があ

るかどうかということである。私は、彼には資格があり、統制された比較主義、新比較主義、とりわけポストモダニストによって古い比較主義にかけられた嫌疑のいずれにたいしても、フレーザーは無罪であると主張したい。 [Segal 2006: 270]

シーガルのこの結論は、いうまでもなく、フレーザーの呪術論を引き合いに出して宗教学の比較を呪術だと断じたスミスに対する当てこすりである。スミスの批判からおよそ30年、比較方法をめぐる宗教学の議論はどうやら一回転して元の位置に戻ってきたようである。もちろん、シーガルの見解が今日のアメリカ宗教学の全体を代表しているわけではない。しかし、比較の方法論としては既に古典としての価値しかもちえないフレーザーの比較法が今日でも擁護されること自体、私には、宗教学における比較とは経験科学の方法とは似て非なるもののように感じられてならない。なぜ、そうなるのだろうか。この問題について手短かに私見を述べることで、本稿の結びに代えたい。

私は、宗教現象学派における比較という方法論を使った宗教の「意味」とその一般構造の解明という志向性は、歴史学、社会学、人類学など宗教をめぐる各学問領域の専門分化に抗して、宗教という普遍的な概念を学問的に構築し、その存在を積極的に擁護しようとするイデオロギイ的实践だと考えている。その学派が形成された時代は、既に述べたように、戦争や人間疎外など、近代の様々な否定的な側面を生み出した自然科学的世界観への深刻な懐疑が広がり、学問の領域においても、法則定立的な「自然科学」に対抗して、人間の生の独自性を理解しようとする「精神科学」の存立が盛んに論じられていた時期であった。ヨーロッパのこうした知的風潮のなかで、平和実現に向けた諸宗教の協調といった実践的展望を含めて、普遍的で実体的な宗教概念の構築とその擁護は、近代社会における宗教の役割に希望をつなぐ人々にとって、非常に重要なものであったとみることができよう。

しかし、ここで注意しなければならないのは、この立場は、決してキリスト教神学に基づいてキリスト教を守るというものではないということである。宗教学が神学に取って代わるものとして登場してきたことを思いおこせば、これは当然なことといえる。近代化の過程のなかで、ヨーロッパにおいて公的な高等教育の領域におけるキリスト教の独占は次第に掘り崩されるようになり、その空隙を埋める形で、宗教学が「客観的で中立的な学問」として大学に講座を確保することになったのである。例えば、レーウを輩出したオランダでは、1877年のオランダ大学法によって、4つの国立大学とオランダ改革派教会とは分離され、神学は教派の神学部で教えることが定められ、高等教育という公的領域においてキリスト教の単独支配は終止符を打たれたのである。つまり、宗教学は、近代国家が推し進めていた世俗主義的な政策に支えられることで存立を認められることになったのであり、その意味で宗教学者は、その背景にキリスト教信仰をもっているにしても、それを弁証する手続きは科学的（学問的）に行わなければならなかったの

である。そこに、この学問に内在しているある種の「ねじれ」が認められる。

とすれば、この状況のなかで宗教学者に与えられた使命は、教条主義的なキリスト教信仰と距離を置きながら、自然科学的世界観の覇権に対抗して宗教的なもの（「聖なるもの」）の存在を擁護するという方向で、どのように宗教を論じることができるのかということだったように思われる。つまり、宗教学は、「信仰」という言葉でない別の言葉で「宗教」の価値をどう語れるのかという課題をつねに背負うことになったのではないかということである。こう考えてくると、宗教学の「比較」という方法がどうして社会科学的な仕方では洗練されることがないのかの理由の一端がみえてくるだろう。既に明らかのように、これら宗教学的比較が目指しているものは、分類などによる諸変数の統制を通じた因果関係の確定という先のスメルサーの意味での社会科学的な比較ではなく、あらかじめ想定されている宗教の本質ないし宗教体験の固有性の多様な出現のあり方を列挙する形態論に他ならないのである。つまり、ここでは「いかに比較をおこなうのか」という比較の方法論的洗練の志向性はあらかじめ閉じられているとっていいだろう。本来比較という方法によって明らかとなるべき「何ものか」はすでに研究者に与えられている以上、スミスが指摘した「どのように」、「なぜ」、「それで？」といった疑問を比較研究に問かけようとする問題意識はその内側からは生じ難いのである。結局、彼らが比較と呼んでいるものは、研究者が宗教現象の普遍の本質だとみなしているものを歴史、地域、文化の差異を超えて記述、確認するということであり、その限りにおいて、それは方法論として自立的に洗練される見込みのないものといえるのである。とすれば、そこで実践される「比較」は、経験科学的内実をもつことのほとんどない単なる「比べる」行為に過ぎなくなるのはいわば当然のことなのである。シーゲルの議論に典型的に示されるように、比較をめぐる厳しい批判が一段落ついた現在でもなお、古典的な比較方法への共感が表明される理由の一端には、この学問に歴史的に負荷された「隠された使命」の存在が深く関わっているように思えるのである。

文 献

- Capps, Walter H.
1995 *Religious Studies: the making of a discipline*, Fortress Press.
- Eliade, Mircea
1958 *Patterns in Comparative Religion*, New American Library.
1959 “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”, in J. Kitagawa and M. Eliade (eds.) *The History of Religions: Essays in Methodology*, pp.86-107, The University of Chicago Press.
1969 *The Quest: History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press.

James, George Alfred

- 1995 *Interpreting Religion: the Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W.Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, The Catholic University of American Press.

Kitagawa Joseph and John S. Strong

- 1985 “Friedrich Max Müller and the Comparative Study of Religion”, in N. Smart, J. Clayton, S. Katz and P. Sherry (eds.) *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, pp.179-213, Cambridge University Press.

Idinopulos, Thomas Athanasius, B. C. Wilson, and J. C. Hanges(eds.)

- 2006 *Comparing Religions: Possibilities and Perils?* Brill.

Müller, Max

- 1868 *Chips From A German Workshop*, Longmans, Green, and Co..
1873 *Introduction to the Science of Religion*, Longmans.

Patton, Kimberley C., Benjamin C. Ray(eds.)

- 2000 *A Magic still dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, University of California Press.

Segal, Robert

- 2006 “the Postmodernist Challenge to the Comparative Method”, in T. A. Idinopulos, B. C. Wilson, and J. C. Hanges(eds.), *Comparing Religions: Possibilities and Perils ?* pp.249-270, Brill.

Sharp, Eric J.

- 1975 *Comparative Religion -A History*, Duckworth.

Smelser, Niel,J.

- 1976 *Comparative Methods in the Social Sciences*, Prentice-Hall.

Smith, Jonathan Z.

- 1982 *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, The University of Chicago Press.
1982 “In comparison a magic dwells”, in J. Z. Smith *Imaging Religion*, pp.19-35.

Wach, Joachim

- 1958 *The Comparative Study of Religions*, Colombia University Press.

レーウ, G・ファン・デル

- 1979 『宗教現象学入門』田丸徳善・大竹みよ子訳, 東京: 東京大学出版会。

栗田博之

- 2006 「科学か, 非科学か——文化人類学における比較の歴史」『民博通信』no.115: 4-7。

杉本良夫

- 2003 「比較の不幸」『民族学研究』68(2): 242-261。

出口顯

- 2003 「人類学の方法としての比較の再検討」『民族学研究』68(2): 214-225。

吉岡政徳

- 2007 「比較主義者ニーダムの比較研究」『アリーナ』4: 223-234 中部大学国際人間学研究所。