

# 序 論

# 第一章 本論文の方法論的視座

## 第一節 宗教体験と宗教現象学

人間が聖なるものを俗なるものから区別することができるのは、聖なるものが自らあらわれるからであり、しかもそれが俗なるものとはまったく異なった何かであるとわかるような仕方であらわれるからである。この「何か聖なるものがわれわれに対してあらわれるということ」を、ミルチア・エリアーデ (Mircea Eliade) はヒエロファニー (hierophany) と呼ぶ<sup>1</sup>。すなわちヒエロファニーとは、「聖なるものの体験」として、人間に「聖の様相」を示してくれるものなのである<sup>2</sup>。

聖なるものが自らあらわれるということは、それがいついかなる場所でも体験されうるということ、換言すれば、人間の扱うもの、感じるもの、出会うもの、愛するものがすべてヒエロファニーになりうるということの意味している<sup>3</sup>。このヒエロファニーの多様性がそのまま宗教現象の多様性を説明している。

聖なるものは俗なるものとまったく異なるものでありながら、聖なるものは俗なるものを通してしか顕現されえない。そして俗なるものが聖なるものを顕すとき、俗なるものはそのままヒエロファニーとなり、新たな聖性の「次元」を獲得する<sup>4</sup>。すなわち、聖なるものはそれ自身以外の何かを通してそれ自身をあらわすのであり、聖なる石や聖なる木が「聖なるもの」として崇拝されるのは、それらが石や木でありながら、同時にそれとはまったく違う何かを示しているからである。そこには、人類の歴史のなかで同時に生きられる聖と俗という二つの「実存的状況」間の緊張が存在しているのであり<sup>5</sup>、そこに聖と俗の弁証法、ヒエロファニーの弁証法が見られる。

ヒエロファニーは、その全体性において聖なるものをあらわにしようとする特性を有している。つまり、「もっとも基本的なヒエロファニーでは、すべてが

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959, p.11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, *Patterns in Comparative Religion*, New York: New American Library, 1974, p.2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, *The Sacred and the Profane*, pp.14-16.

あらわにされる」<sup>6</sup>。このことは、ヒエロファニーの体験が、それを体験するものにとって同時に実存的な危機でもあることを意味する。なぜならヒエロファニーは、宇宙を「聖別する」(consecrate) ことによって、人間に対し、その生活の全体を「聖別する」か、あるいは「聖なるものに対して抵抗する」かの二者択一を迫るからである<sup>7</sup>。換言すれば、聖と俗は「二つの世界内存在様態」(two modes of being in the world) であり、人間はそのいずれにおいても生きることが可能である<sup>8</sup>。

エリアーデは、聖の存在様態の中に生きる人間、つまり、可能な限り「聖化された宇宙の中で生活」しようとする傾向を有している人間を、「宗教的人間」(*homo religiosus*) と呼ぶ<sup>9</sup>。宗教的人間は、ヒエロファニーを「体験」することによって宗教現象と出会う。ヒエロファニーの体験、すなわち「宗教体験をするものにとっては、自然のすべてが宇宙の聖性それ自体として開示されうる」<sup>10</sup>。同時にその人間の存在様態は新たな地平を獲得することになる。なぜなら、宗教体験は全人格的なものであり、またすべての宗教的権威の源でもあるからである。それゆえ、人類の歴史的体験の根本的要素としての「宗教体験」が宗教学の前提となる<sup>11</sup>。

ここで、宗教的人間がその宗教体験を通して出会う聖なるものの構造は何かということが問題となってくる。そしてその問題は、個々の宗教現象の、つまり多種多様なヒエロファニーの基底としての構造の普遍性を問うことに通じる。したがって宗教現象の意味を解釈し、その構造に迫ることこそ、宗教学者に固有の課題である。エリアーデが述べるように、

宗教現象が宗教現象として認識されるのは、それ自身のレベルで把握される、つまり、何か宗教的なものとして研究される場合においてのみであ

---

<sup>6</sup> Ibid., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press, 1972, p.xvii.

<sup>7</sup> Ibid., *Patterns in Comparative Religion*, pp.459-60.

<sup>8</sup> Ibid., *The Sacred and the Profane*, p.14.

<sup>9</sup> Ibid., pp.17-18.

<sup>10</sup> Ibid., p.12.

<sup>11</sup> 北川三夫『現代世界と宗教学』新教出版社、1985年、55頁。

ルドルフ・オットーがその著『聖なるもの』において試みたのも、「宗教体験のさまざまな形態を分析」(Eliade, *The Sacred and the Profane*, pp.57-58) することであった。

る。宗教現象の本質を、生理学、心理学、社会学、経済学、言語学、芸術学、あるいはその他の学問によって把握しようとするのは誤りである。それはまさに宗教現象にある唯一独自のもの、他に還元できないもの、つまり聖なるものという要素を逃してしまうからである。<sup>12</sup>

すなわち、宗教学が宗教学たりえるのは、聖なるものの還元不可能性を認め、そこから出発する限りにおいてであるといえよう。

還元不可能なもの、聖なるものとしての宗教現象の意味の把握を、そしてその意味の根源をなしている構造の理解を目指すものが、宗教現象学には他ならない。つまり、宗教現象学は、歴史的に与えられているもろもろの宗教現象のうちに、それらの現象の歴史的コンテクストを超えて、それらの現象の根源的意味を、そしてそれらの現象を宗教的なものたらしめている聖なるものの構造を問う。その際、宗教現象学は、「宗教現象が人間にとって普遍的現象であり、それゆえ、人間はその根本において『宗教的人間』であるという暗黙の前提」<sup>13</sup>を含んでいる。

宗教現象において把握される意味は、「それが人間存在の宗教的次元に対応し、それとの生きた連関に入るとき、生きた意味となる」<sup>14</sup>。なぜなら、宗教現象において開示される意味は、その意味を受け取る人間の実存的状況があって初めて意味あるものとなるからである。しかし、宗教現象学は宗教現象の多くが内包している価値や真理への要求については、それを括弧に入れ、判断を中止する（エポケー）。真理の探究は神学ないし宗教哲学の課題であって宗教現象学のそれではない。ヴァン・デ・レーウ（G. van der Leeuw）が言うように、「現象学はただ意味を問うのみである」<sup>15</sup>。

宗教現象学は、宗教的人間によって「生きられる」意味や構造の把握を目指すのであるが、そのような意味の構造は「本質直観」（Wesenerschauung）によって把握される。つまり、聖なるもの「それ自体」を説明することはできないが、

---

<sup>12</sup> Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p.xiii.

<sup>13</sup> 長谷正當『象徴と想像力』創文社、1987年、127頁。

<sup>14</sup> ヴァン・デ・レーウ〔田丸徳善、大竹みよ子訳〕『宗教現象学入門』東京大学出版会、1979年、124頁。

<sup>15</sup> 同上、6頁。

その「意味」は表現可能である、という前提に立つわけである。「本質直観」によって所与性を乗り越え、意味の構造に迫ることが可能であるとする宗教現象学は、歴史的事象としてのもろもろの宗教現象間の影響関係を無視して考察を進めることのできない宗教史学と異なり、それらの影響とかかわりなく、類似した宗教現象を比較考察して、それらに共通した形態や構造や意味を明らかにしようとする。

## 第二節 宗教史学と「歴史」の問題

しかしながら、エリアーデも述べるように、「歴史から外れた『純粹に』宗教的な資料は存在しない」。なぜなら、「あらゆる宗教体験は、個々の歴史的コンテキストの中で表現され、伝えられる」<sup>16</sup>からである。「聖なるもののあらわれ」、すなわちヒエロファニーは、人類のすべての歴史・文化・社会を通じて見られるものであるが、その形態は実に多種多様である。換言すれば、社会的、文化的影響をまったく受けたくないような宗教現象はありえない。もしあったとしても認識されえないということである。また、宗教体験のすべては、「事物の根元、すなわち究極のリアリティをあらわにしようとする」。しかしそのような宗教体験のすべての表現ないし概念の定式化は、「歴史的コンテキストの中に埋め込まれている」<sup>17</sup>。そしてそのことは、「宗教が人間の——個々の人間ばかりでなく人類全体の——存在と歴史からは切り離すことのできないもの」<sup>18</sup>であるということの意味している。

宗教学は、人類の歴史において体験された個々の特殊な具体的、実存的なヒエロファニーを通してのみ、聖なるものを認識するのであり、したがって宗教学者は、宗教現象が何を「語ろうとしているか」を解読するために、それらの現象の歴史的あらわれのすべてを利用する。その限りにおいて宗教学とは、宗

---

<sup>16</sup> Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1969, p.7. [前田耕作訳『宗教の歴史と意味』せりか書房、1981年、23頁。]

<sup>17</sup> Ibid., "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," in Eliade and J. M. Kitagawa, eds., *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago: University of Chicago Press, 1959, pp.88-89.

<sup>18</sup> 北川三夫、前掲書、55頁。

教的事実を、そのあるままに、つまりそのあらわれの特殊な面において研究することでもあるといえよう。なぜなら、「宗教的事実が常に完全に歴史へ還元されるのではないにしても、このあらわれの特殊な面は常に歴史的であり、具体的であり、実存的である」<sup>19</sup>からである。それゆえ宗教学者は、「歴史的-宗教的事実を考慮に入れつつ、歴史的パースペクティヴにおいてその資料を体系づけるよう」<sup>20</sup>努力しなければならない。

ここにおいて、宗教現象は常に歴史的コンテクストの中で立ち現れるというときの、その「歴史」の意味を問うことが、「歴史的パースペクティヴ」を「歴史主義的パースペクティヴ」から区別するためにも必要となってくる。ここで歴史主義とは、一切を歴史的に生起するものとして把握する立場のことを指す。そこではすべての現象が歴史に還元され、人間的生の歴史的側面が強調され、個体の無限の豊かさと固有の発展性が重視される。しかしこの流れは、結局、今世紀に入って、とりわけ第一次世界大戦を経験したヨーロッパの「歴史」の中で、すべての現象を、したがってまたすべての概念も歴史的であると見なす「歴史的相対主義」に陥ってしまった。すなわち、ヴィルヘルム・ディルタイ（Wilhelm Dilthey）の例に見られるように、人間の存在は——よりディルタイ風に言うと、「生」のあり方は——、歴史的であるがゆえに相対的である、というディレンマ、あるいは別の次元で言えば、「生」の歴史的相対性と「精神科学」（Geisteswissenschaften）の要求する普遍妥当性（Allgemeingültigkeit）との間のディレンマに陥ってしまったのである。

この問題は、近代ヨーロッパに特徴的な時間観念と密接に結びついている。時間を逆転不可能な直線的時間として捉えた近代ヨーロッパ人は、自ら「意識的かつ自発的に歴史を創造する『歴史的人間』」であろうとした。そして円環的時間を生きるアルカイックな宗教を、「<sup>プリミティブ</sup>未開」なものとして蔑視し、常に「歴史」を創造する側、「歴史的エリート」の側に立とうとしたのである<sup>21</sup>。「歴史的

<sup>19</sup> Eliade, *Shamanism*, p.xvi.

<sup>20</sup> Ibid., p.xv.

<sup>21</sup> Ibid, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton: Princeton University Press, 1954, p.141. [堀一郎訳『永遠回帰の神話』未来社、1963年、183頁。]

真木悠介は、「直線としての時間」と「円環としての時間」とを時間観念の二つの基礎的類型として設定する考え方に、すでにわれわれの先入見であるところの「時間は連続的に動いていくはずだ」という前提が入り込んでいることを指摘し、より原的な時間感覚とし

人間」の歴史観においては、あらゆる歴史的出来事は、それが歴史的事実であるという単にそれだけの理由で「客観化」され「正当化」されてしまう。そしてそのことは、それらの「歴史的」出来事によって引き起こされるさまざまな混乱や矛盾に対する「恐怖」から、人類を、とりわけ歴史的エリートとなりえなかった人々を、解放するものでは決してない。なぜなら、すべての歴史的対象を「事実」として正当化してしまうような歴史観においては、「人間の、他者に対する行為と結びついた『悪』の問題」<sup>22</sup>に対しては、何ら積極的な関連性を持ちえないからである。歴史主義的な意味での「歴史」は、必然的にしてかつ絶対的であるがゆえに、人類にとって一つの——きわめて深刻な——「恐怖」となる。

このような歴史観をもつ歴史的エリートを魅了した概念の一つが、「進歩」(progress)の観念であった。この「進歩」の思想は、歴史が神の意図に従って予定された終末へと到るものであるという、ユダヤ教・キリスト教の信仰的歴史観に裏づけられたものであり、したがってドグマティックな様相を色濃く帯びたものであった<sup>23</sup>。このような進歩史観は、産業革命の成功と資本主義の発達によって経済的富を飛躍的に増大させた欧米人に、「選民」としての自信を与え、植民地主義＝経済的帝国主義およびキリスト教世界宣教運動＝宗教的帝国主義に、「聖書的」意味付けを許すものであった。

十九世紀における欧米列強の進歩の背後にはまた、「近代性」(modernity)と「世俗主義」(secularism, secularity)という、ともにルネッサンス期にまで遡りうる、相互に関係した二つの問題が潜在していた<sup>24</sup>。周知のように、ルネッサンス運動は、人間中心主義を前面に押し出すことによって、「世俗主義」に道を開いた。以後、歴史は神の司る救済の歴史ではなく、西ヨーロッパ文明そのものが「世俗的救済」であると見なされるようになる。そしてこの「世俗化」は、理性による普遍妥当的な理解の新しいあり方を追求する「批判的研究方法」を駆使して宗教の規範的意味を剥奪しようとする啓蒙主義によって、さらに推し

---

てエドモンド・リーチが「振動する時間」を取り上げていることを紹介している。(真木悠介『時間の比較社会学』岩波書店、1997年、19頁、および、エドモンド・リーチ〔青木保、井上兼行訳〕『人類学再考』思索社、1974年、207-31頁。)

<sup>22</sup> Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, pp.150-51. [『永遠回帰の神話』、194-95頁。]

<sup>23</sup> 北川三夫、前掲書、97-98頁。

<sup>24</sup> 同上、100頁。

進められたのである<sup>25</sup>。

かかる世俗化＝近代化は、「西洋化する」ことが「進歩」であると信じる西洋中心主義のイデオロギーにとらわれた西洋人によって非西洋へともたらされ、その結果、西洋は非西洋に対して、「あらゆる文化・社会の伝統の存在価値を西洋文明の尺度によって評価し、西洋文明をモデルとして改革」<sup>26</sup>していく。

近代ヨーロッパの中で生まれてきた宗教研究の伝統も、そのような「進歩史観」の影響を免れることが困難であったのであり、かかる意味で現代の宗教学者は、個々のヒエロファニーを歴史的コンテクストのなかで理解する「歴史学的」アプローチを採用すると同時に、人類の宗教の歴史という観点から「近代」そのものを、そして「歴史」そのものを問い直すことを余儀なくされていると言えよう。つまり、宗教学は、自らの「歴史」と対決することなしには、人類の歴史を問うことができないのである。

かかる状況を真摯に受け取るならば、「歴史」というカテゴリーが批判的に問い直されねばならないことは言うまでもない。本論文は、このカテゴリーが宗教学を含む近代の諸学問において占めてきた（かつ占めている）位置に対して、批判的スタンスをとることを常に意識しつつ、以下のように、重層的な意味をこめて「歴史」概念を用いる。すなわち、本論文における「歴史」は、過去の一連の出来事を意味すると同時に、それら一連の出来事の叙述を意味する。また、時間意識のレベルから見れば「歴史」とは、過去から未来へという一方向的直線的な時間の流れの体験およびその表現として規定することも可能である。さらに宗教学の視点から、本論文では「歴史」に、一方で、一方向的直線的な時間の流れにおいて体験されたことの絶対的不可逆性を認識することによってもたらされる「虚無」や「抑圧」や「矛盾」や「疎外」として迫り来るもの——「恐怖」としての歴史——という意味と、他方で、それらのいわば「ミステリウム・トレメンドゥム」としての「歴史」体験を統合的に理解可能なものとするような解釈の枠組——救済史ないし「聖なる歴史」——という意味の、両義的な意味があることを考慮して、論述を進めたい。

---

<sup>25</sup> 荒木美智雄「新しいアルカイズムと民衆宗教の時代」『仏教』2号、法蔵館、1988年1月、160-61頁。

<sup>26</sup> 北川三夫、前掲書、107頁。



### 第三節 統合の学としての宗教学

本論文は、聖伝の宗教的意味を問おうとしているが、その基本的な方法論的枠組は宗教学のそれに従う。すでに論じたように、宗教学の方法論には、聖なるものの普遍的構造を明らかにしようとする「現象学的」アプローチと、歴史の中に見られる個々のヒエロファニーをそのコンテクストにおいて理解しようとする「歴史学的」アプローチとの、二つの方向が見られる。その場合、『現象学』には、構造と意味の研究に従事する学者が、『歴史学』の場合には、宗教現象をその歴史的コンテクストにおいて理解する学者が含まれる<sup>27</sup>。

しかし、「宗教学は一方で現象学的なるものの視点に立ちつつ、他方で記述的歴史的研究と取り組まねばならない」<sup>28</sup>。なぜならその二つは、宗教学の切り離すことのできない二つの側面であり、宗教学はその二つの課題、すなわち人類の宗教史の歴史学的研究と体系的研究との両方を通して初めて、宗教現象の「統合的理解」に達することができるからである。換言すれば、「宗教現象の構造的普遍性は文化的・歴史的特殊性をとおしてのみ表現され、体験されるのであり、文化的・歴史的特殊性はまた普遍的・構造的なるものの光に照らされてはじめて把握されるのである」<sup>29</sup>。

ラファエル・ペッタツォーニ (Raffaele Pettazzoni) によれば、宗教現象学とは歴史の宗教的理解である。それは宗教的次元における歴史である。宗教現象学と宗教史学とは、二つの独立した学ではなく、「宗教についての統合的な学の二つの補完的な面であり、そのようなものとしての宗教学は、それ固有の適切な主題によって与えられたところの、はっきりと限定された性格を有している。」<sup>30</sup>つまり、歴史的特殊と現象学的普遍のそれぞれの理解は、循環的・相補的に相互を必要としているのである<sup>31</sup>。「歴史の宗教的理解」としての宗教現象学の中心的概念は、エリアーデによれば、「聖なるものの弁証法」と「宗教的象徴の整

<sup>27</sup> Eliade, *The Quest*, p.8. note. (『宗教の歴史と意味』、30頁。)

<sup>28</sup> 荒木美智雄『宗教の創造』法蔵館、1987年、135頁。

<sup>29</sup> 同上、180頁。

<sup>30</sup> Raffaele Pettazzoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development," in Eliade and Kitagawa, eds., *The History of Religions: Essays in Methodology*, p.66.

<sup>31</sup> 荒木美智雄、前掲書、144頁。

合的普遍的体系」である。「前者によってエリアーデは、宗教現象を非宗教現象から区別し、後者によって宗教的表現の特別の意味を解釈する。」<sup>32</sup>

宗教学が宗教現象の統合的理解をその中心的課題にすえる限り、宗教学は解釈の問題と取り組むことを避けられない。なぜなら、「理解ということは、解釈されて初めて成立する」<sup>33</sup>からである。その意味で宗教学は解釈学でもある。ヨワキム・ヴァッハ (Joachim Wach) 以来、宗教学 (Religionswissenschaft, History of Religion(s)) の方法論が常にその中心的課題としてきたのも、まさに解釈 (学) の問題であった。

この「解釈」という営みは、個々の文化において長い歴史的背景をもっているが、テキストを解釈する「方法」が体系化され「学」にまで高められたのは、フリードリヒ・シュライアーマッハー (Friedrich Schleiermacher) の功績によるところが大きい。とりわけシュライアーマッハーがその「一般的解釈学」において論じた、部分と全体の関係の問題は、宗教学にとっても示唆的である。すなわち、「われわれは、常に部分においてのみ全体を知り、全体を通してのみ部分を知る」<sup>34</sup>というシュライアーマッハーの公理は、一般的解釈学のみならず、解釈学としての宗教学にとっても中心的な命題であるといえよう<sup>35</sup>。なぜなら、このことを通して、個々の宗教現象と宗教それ自体との構造的連関が明らかになり、また宗教史学と宗教現象学との相補的關係が裏付けられるからである。

解釈学の体系のもう一人の大家であるアウグスト・ベック (August Böckh) は、宗教学にとって重要な二つの解釈学的規準を提示した。すなわち、(一) 疎遠なものは研究者によって自らのものとして同化されるべきであるということ、および (二) それがなされたとき、研究者は自らのものとなったものを、評価されうる何か客観的なものとして観察できなければならないということ、である<sup>36</sup>。

他方、シュライアーマッハーの解釈学の体系を継承し、そこに「歴史」および「生」の概念を持ちこむことによって、いわゆる「精神科学」の基礎付とし

---

<sup>32</sup> 同上、134頁。

<sup>33</sup> 同上「新しいアルカイズムと民衆宗教の時代」、153頁。

<sup>34</sup> Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1975, p.264.

<sup>35</sup> J. Kitagawa, "The History of Religions (Religionswissenschaft) Then and Now," in Kitagawa, ed., *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York: Macmillan, 1985, p.130.

<sup>36</sup> Ibid.

での解釈学を打ち立てたのが、ディルタイである。ディルタイは、その精神科学の方法論的根拠として、体験、表現、理解の三層構造を考えた。この連関は、人間存在の基本構造であり、同時にまた、他者との関わりの基本構造でもある。体験は、常に自己を客観化する、つまり表現することを促す。そしてこの「表現」という行為が、他者を理解する上で重要な鍵となるものであり、同時に自己理解を可能にするものであるとされた<sup>37</sup>。その著作においてディルタイは、「体験、表現、理解の間に関係、また自己についての知識と他者についての知識とが相互に依存し合うこと、さらに……社会的集団と歴史的過程との理解」<sup>38</sup>を研究することによって、新しい哲学の地平を切り開き、さらにこれらの問題——例えば「歴史的研究、比較方法、および体験、表現、理解の関係に対する関心」<sup>39</sup>——は、ヴァッハを通じて、宗教学の重要な課題として受容されてきている<sup>40</sup>。

ディルタイからヴァッハにいたる解釈学の流れを継承・展開する宗教学者は、「歴史的・宗教的事実を考慮に入れつつ、歴史的パースペクティブ——資料の具体性を保証する唯一のパースペクティブ——においてその資料を系統立てることに全力を尽くす」<sup>41</sup>さなければならぬ。そして歴史的・文化的コンテクストの中におかれて初めて具体的なものとなる個々の宗教現象の解釈は、人類の歴史のすべての宗教現象に「開かれて」、宗教現象の意味の解読と理解に寄与する「包括的解釈学」(total hermeneutics)<sup>42</sup>としての宗教学になるのである。

宗教学が解釈学でもあるということの別の側面は、宗教現象を理解するために民族学、心理学、社会学等の諸学問の成果を統合することが、宗教学者に課

<sup>37</sup> 麻生健『解釈学』世界書院、1985年、157-58頁。

<sup>38</sup> H. A. Hodges, "Dilthey, Wilhelm," in *Encyclopedia Britannica*, 1971, vol.7, p.439.

<sup>39</sup> Kitagawa, *ibid.*, p.131.

<sup>40</sup> レーウは、ディルタイが体系づけた解釈学の方法に基づいて、現象学的方法の手順を、「体験 (erleben)、把握 (begreifen)、公言 (sprechen)」という三つの段階に分けた。その場合、「体験というものは隠されたもの」であり、「体験されたものの再構成」が把握である。そして「公言という最終段階」は、「現象学の学にあたる」(レーウ、前掲書、13頁)。このようにしてレーウは、宗教現象を、主体と客体の関係としての現象と見なすことによって解釈学への道を準備したが、実際の研究においては、宗教現象の本質をすべて「力」という概念に還元してしまうことによって、主体を無視し、客体を修正するという、彼の方法論的枠組とは矛盾する方向へ進んでしまった。(荒木美智雄『宗教の創造』、132-33頁。)

<sup>41</sup> Eliade, *Shamanism*, p.xv.

<sup>42</sup> *Ibid.*, *The Quest*, p.58. (『宗教の歴史と意味』、108頁。)

せられた使命であるということの意味している<sup>43</sup>。なぜなら宗教現象は、その「歴史」の外側で、すなわち文化的・社会的・経済的・政治的コンテクストの枠組から離れて単独に存在するものではなく、またしたがって「宗教的人間」はく全人> (total man) でもあるからである<sup>44</sup>。それゆえ「宗教学は、その使用すべき意味において、包括的な学にならなければならない」のであり、また「宗教現象に対するさまざまなアプローチの方法によって獲得された諸成果を統合し、関連付けなければならない」<sup>45</sup>。その際、宗教学者の仕事は、「さまざまな専門家たちの代理をすること」ではなく、むしろおのおのの分野の専門家たちによってなされた研究の発展を知ることであり、そのとき「宗教学者は、文献学者としてではなく、解釈学者として振舞う」<sup>46</sup>。

この解釈の営みは、「まさにモンテスキュー、ヴォルテール、ヘルダー、ヘーゲルらが、人間の制度とその歴史とを考察するという課題に没頭したときのよう」<sup>47</sup>、創造的なものであった。この「創造的解釈学」(creative hermeneutics)は、それまで知られていなかった新しい意味を開示するがゆえに、人間を「変える」<sup>48</sup>。

先に、「歴史」の考察を通して、西ヨーロッパを中心とした「近代」の構造に言及したが、近代(および現代)という歴史的状況は、人類の宗教史全体から見ると、重大な危機的状況でもある。例えば、急激な都市化とそれに伴う新たな貧困層と難民の急増、解決策が見出せない全地球規模の環境破壊、ますます深刻化する南北間の構造的な経済格差など、いたるところで人間が疎外され、生活が「非-聖化」される状況が展開している。一方、そのような「非-聖化=非-人間化」に対し、とりわけ「第三世界」「被-植民地世界」において、生の宗教的意味のリアリティを回復しようとして、世界中で民衆宗教の運動が誕生している。これらの「民衆のための」、「民衆による」、「民衆の」宗教こそ、近現代

---

<sup>43</sup> Ibid., *Shamanism*, p.xiii.

<sup>44</sup> Ibid., *The Quest*, pp.7-8. (『宗教の歴史と意味』、24頁。)

<sup>45</sup> Ibid., p.8 (同上。)

<sup>46</sup> Ibid., "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," pp.90-91.

<sup>47</sup> Ibid., *The Quest*, p.60. (『宗教の歴史と意味』、111頁。)

<sup>48</sup> Ibid., pp.61-62. (同上、113頁。)

エリアーデの宗教学における「創造的解釈学」と「包括的解釈学」の関係については、拙論「Mircea Eliade and the Total Hermeneutics of the History of Religions」筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第25号、2000年、140-50頁。

の人間が置かれている危機的状況を、宇宙創造に先立つ、根元的原初的なカオスにもたらすことによって、新しい宗教的コスモスを打ち立てようとする運動であり<sup>49</sup>、新しい宗教的世界の統合の運動、チャールズ・ロング（Charles Long）が「ニュー・アーケイズム」（New Archeism）と呼ぶ運動なのである<sup>50</sup>。それらには「深く人間性に根ざした必然性」があり、多くの場合、それらにおいて「人間として『生きられる』世界の追求」がなされているがゆえに、宗教学にとってそれらの運動の重要性は看過できない<sup>51</sup>。

これらの民衆宗教に限らず宗教の本来的な働きには、人間の生活全体に〈意味〉を与えることが含まれており、また一方で宗教は、社会・文化全体の基盤として、人間のあり方や社会・文化の目的について普遍的な立場からその方向を指示する側面があり、それゆえにこそ「歴史」の宗教的意味を完全に理解することが宗教学のもっとも重要な課題の一つとされるのである<sup>52</sup>。言い換えれば、近現代の危機的状況において、「人間の存在と歴史の意味とを、人類の宗教体験の表われとしての宗教史に基づいた、広い意味の宗教的意味を解明、理解し、その学問的労作によって、『新しい人間主義』（New Humanism）をはぐくみ、育てることに貢献すること」<sup>53</sup>こそ、宗教学が担うべき課題なのである。

以上述べてきたことを概略すれば、宗教学の目的は、人類の宗教体験および歴史におけるその多様なあらわれの本質と構造とを明らかにすることにある。換言すれば宗教学は、人類の宗教体験とその表現の宗教的意味を、さまざまな宗教的データの統合的理解によって解明しようとするのである。したがって、宗教学の研究は特殊な宗教的データの歴史的研究から始まるが、それは常に人類の宗教体験「全体」の「部分」として扱われる。このようなものとしての宗教学は、ディルタイ以来の解釈学の伝統を方法論的に継承しつつ、ある時ある場所においてある人々によって体験された宗教的意味を、その全体的意味の理

---

<sup>49</sup> 荒木美智雄「民衆宗教」『宗教学がわかる』（アエラムック 11）朝日新聞社、1995年、92頁。

<sup>50</sup> Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1986, p.43.

<sup>51</sup> 荒木美智雄「新しいアルカイズムと民衆宗教の時代」、163頁。

<sup>52</sup> 北川三夫、前掲書、118-19頁。

<sup>53</sup> 同上、119-20頁。

解へともたすために再解釈する。部分に対するこの「全体の優越」、すなわち、歴史的次元と体系的次元の統合にもとづく包括的な方法論的枠組と、多様な宗教現象の「意味」について一般的な陳述を展開しようとする志向性とに導かれて、人類の宗教体験とその表現の「統合的理解」を目指すことが、宗教学の課題である<sup>54</sup>。

もちろん言うまでもなく、聖伝に限らず、すべての宗教現象は、同時に、歴史的、社会的、心理的、文化的現象である<sup>55</sup>。したがって宗教現象の意味を統合的に理解しようとする宗教学は、さまざまな角度から宗教現象にアプローチする諸学問の成果を最大限利用しうるし、また可能な限りそうせねばならない。本論文でも、聖徳太子伝を中心に聖伝の宗教的意味を統合的に理解するという目的にそって、歴史学をはじめ、仏教学、文学、民俗学、社会学などの成果を参照する。しかし、宗教現象の本質を理解するためには、それを何か他の現象に還元するのではなく、それ固有の様態において、すなわち「聖なる」ものとして、扱わねばならない。それを離れて宗教学の学問としての存在意義はないと言える。その意味で本論は、宗教学以外の諸分野の研究成果を批判的に検証しつつも、あくまでも聖徳太子伝が「聖伝」として認識される地平に立脚することを心がける。なぜなら、聖伝の宗教的構造が明らかにされるのは、その地平をおいて他にないからである。

---

<sup>54</sup> Joseph M. Kitagawa, *The History of Religions: Understanding Human Experience*, Atlanta: Scholars Press, 1987, pp.156-57.

<sup>55</sup> 聖伝の場合、さらに「文学的」という形容詞を付け加えてもよからう。