

## 比較宗教研究の課題とゆくえ

——ポストエリアーデとポストモダン——

東馬場 郁生

はじめに

M・エリアーデの理論は二〇世紀後半には宗教研究に圧倒的影響力をもったが、一九八〇年代以降、いくつもの角度から批判と再考が試みられている。エリアーデに関する著作が依然出版され続ける一方で、彼の宗教理論はすでに古典として位置づけられ、宗教研究の場ではその解体、修正、歴史化が進んでいる。ポストエリアーデと表現されるにふさわしい、エリアーデ宗教学を超越する新しい宗教研究のあり方が模索されている。そして、この中心にあるのが、新しい比較宗教研究の構築である。

エリアーデの理論は、その主要著書 *Patterns in Comparative Religion* (『比較宗教の類型』) に明確に現れるように「さまざまな時代と地域から集めた事例をもとに宗教の普遍的パターンを構築

するものであり、類似を発見する比較作業に依拠していた。この比較法は、ある超越的なカテゴリーがさまざまに歴史の中に顕在するというヒエロファニーの仮説に支えられたものであった。あらゆる宗教経験の元にある「聖なるもの」の統一性と歴史の持続性を根拠に、類似の探求が正当化されていたのだ。しかし、このような比較法は、個々の事象の通時的側面、文化的文脈、そして事象相互の差異を十分配慮せず、普遍化だけを目指していたと批判されている。

比較研究が差異を十分に考慮しないとの批判は、ポストモダンの立場からのものに顕著で、その対象は、エリアーデに限らず、近代の比較研究全体に向けられている。従来の比較研究は「全体主義的なメタナラティブで、個々の伝統の特徴を抽象化してマスタークコードに翻訳し、認識不可能にする」とされ、知的帝国主義

とも称されている。ポストエリアーデの潮流の中で、今、比較宗教学者は、このような批判に同調あるいは反発しながら、比較法の弁証と比較宗教の新しいパラダイムの模索を続けている。

以下ではポストエリアーデの比較論について三つの検討をおこなう。まず、その中心的位置を占めるJ・Z・スミスの主張を整理する。次に、ポストモダンの立場との交差を分析する。最後に、比較論の西洋的限定性に着目しそれを補完する可能性のある比較研究の視座を提案する。

### 新しい比較宗教論の模索

比較宗教にポストエリアーデの流れをつけたのがアメリカの宗教学者スミスであった。彼は、そもそも「宗教」とは比較と一般化という学者の想像の行為によって創られたのであり、その意味で「宗教にデータはない」と主張する。比較の作業をそれ自体においても、比較する研究者自身の役割を強調する。彼は、比較がもたらす言説は決して二者的ではなく、三者的であるという。そこには常に暗黙の「……に関して」が存在するからである。学術研究の場合、この第三者とは、理論、モデルとして現れる研究者の関心である<sup>3)</sup>。

したがって比較における類似と差異は所与のものではなく、比較する研究者個人の知的操作である。従来の比較法では類似の発見が主な内容であったが、類似があくまで研究者の頭の中で知的

作業として導かれる以上、それは発見されたものではなく、実は研究者によって発明されたものに他ならない。スミスは、このような研究者の比較操作は、かつてE・B・タイラーやJ・G・フレイザーが提示した「呪術」の意味と同じであると主張する。

タイラーは、連想の原理が呪術的行為を支える論理を提供するとし、形状や位置の極めて曖昧な類似や単なる時間の偶然など何であれ、人の心の中で概念がつながりさえすれば、呪術者は自身の心の中の結びつきを物質世界の結びつきにできると説明した。フレイザーは、呪術とは、主観的な関係性と客観的な関係性との混乱であると考え、この混乱がなければ、結びつきの法則は科学を生み、不正に適応されれば、それは呪術を生むと述べた<sup>3)</sup>。

スミスは、このように説明される呪術と研究者の比較作業は似ているという。彼によれば、類似が生まれるのは、記述者がその記憶の中で「以前に同じようなものに出会った」と異なるできごとを結びつけ、それを意義付け説明しようとするからである。過去の膨大な数の比較研究においては、この研究者の主観的経験が、影響、分散、借用などなんらかの理論を通して、客観的なつながりとして投影されてきた。それは、心理的なつながりから歴史的なつながりへと進む作業のプロセスであり、また、類似や近接性ではなく、呪術である<sup>4)</sup>。

さらに彼は、「比較の問題は、差異についての判断の問題であ

る。比較探求を行うためにどのような差異が維持されるべきか。

当面の課題に照らし、どのような差異が防衛的に緩和され相対化されることができるのか」と、差異をめぐる研究者の理解と言説が比較には重要であると述べる。そして、「比較はそれが興味深いことの根拠として差異を受け入れる必要があり、何か表明された認識の目的を達成するために、その差異を方法的に操作することが必要である」と述べて、差異を導く研究者の方法論的「わざ」(praxis)に言及する。

スマイスはこのように、類似と差異を成立させる研究者の判断と、事象相互の差異の重要性とを強調した。彼は、比較研究における暗黙の選択と前提を議論したが、彼が提示したような問題を宗教の比較研究に対し抱いた研究者は、それまでほとんどいなかった。また、ポストモダンのレトリックを用いることなく、近代主義的比較を宗教学の域内で内省的に批判することで、その後、比較宗教者が外部のポストモダンの思潮を穏やかに受け入れることを可能にし、同時にポストモダンの批判に流されない一つの堰として役割も果たしたといえよう。今日、スマイスの比較宗教論は幅広く支持され、ポストモダナーデの比較研究の中心的立場を占めている。

## 比較宗教の防衛と弁証

### —ポストモダン時代の比較宗教

現在の比較宗教論はポストモダンの影響を受けている。しかし両者には重なり合わない部分があることはいうまでもない。なぜならポストモダンの立場には、J・デリダ、J・F・リオタール、T・W・アドルノの著作などから窺えるように、比較研究自体を否定する主張が含まれているからだ。そこでは比較不可能論はいうに及ばず、比較研究の政治性が示唆されている。比較することは抽象化することであり、抽象とは征服と絶滅を目指した政治的行為であることから、通文化的比較は比較する事象の文化的母体を抹消する。宗教伝統を比較することは、それらを支配し究極的には破壊することにつながるという。

現代の比較宗教学者は、ポストモダンの視座を取り入れてエリアーデなどの近代的比較法を修正する一方で、「もしポストモダニズムの哲学的主張を真剣に受け取るならば、宗教を誠意に記述したり、それらを相互に比較することの可能性は永遠に危ういものとなる」と、同じポストモダンでも比較研究自体を否定する主張、まさにその足もとを浸食するような議論に対しては困惑し、比較研究を防衛する姿勢を明確にする。さらにいえば、比較論に関し、彼らがポストモダンの主張を精緻に分析し全面的に取り入れた例はほとんどない。むしろ彼らは、「ポストモダニズムは、

我々がそれに対し自らの領域を守らざるをえないような脅威として、曖昧に定義されて扱われているように思える。『それ』は我々が先学と対立し反乱を起こすよう仕向けている。『それ』はエリアーデの宗教学の大きな不安と失墜感を表す言葉になった<sup>(8)</sup>という。比較宗教論者にとってのポストモダンとは、ポストエリアーデの潮流の中で普遍主義的比較法を批判するため、援用した理論だったともいえるのだ。

では、現在、比較宗教者が目指す新しい比較論とはどのようなもののだろうか。K・バットンとB・レイ編集 *A Magic Still Duels: Comparative Religion in the Postmodern Age* (呪術はまだ宿っている…ポストモダン時代の比較宗教) を例に概観しよう。まず、比較研究の目的は「『聖なるもの』の包括的なパターンを創造して大きな理論に資することではない」と近代的メタナラティブが批判され、比較宗教の目的は「宗教についての我々の理解を多種多様に拡げ、そしてその過程において我々自身と他者について新たな識見を得ることである」とされる。この主張では、事象がもつ文化的独自性に最初に着目することが求められるが、同時に、「世界の宗教伝統に通底する通文化的カテゴリーを否定せず、それを『個々の伝統をより深く、また逆説的ながらそれ自体の視点から知ることを可能にする、想像的な道具として使うことを受け入れる』ことが表明される。そして、比較対象のそれぞれを単独で考えていたのでは不可能だと思われる方法で、その両事象の

真実を明らかにするという比較研究の基本的目的が再確認される。さらに、比較の学術的言説の中では、並置される二つのオリジナルな構成要素(事例)とは異なる第三番目のものが、研究者によって生み出される潜在性があるとする。「比較とは、研究者自らの創作物である。それは、創造的洞察と相互理解の呪術であり<sup>(9)</sup>、「知的に創造的な作業として、また科学としてではなく——知識に役立つような想像的で批判的な仲介と再記述の行為としての——『わざ』としておこなわれる、不確定の学術的手続きである。」と述べている。この点におけるスキスの影響は特に顕著である。

類似と差異に関しては、その両方に同様の注意を払うが、その際、類似も差異も研究者の選択と仮説に依っていることが認識される。そのような仮説は、折衷的で制限されており、対話のスタイルと探求法的性質をもつと述べられる<sup>(10)</sup>。類似と差異との関係は、近代普遍主義とポストモダンとの関係にも置き換えられ、「比較研究が、我々の近代主義的な先人の普遍主義と、現代のポストモダンの研究者のなかに伺われるニヒリズムの間の中間の道をたどることは可能である<sup>(11)</sup>」とされる。現在の比較宗教は、ポストモダンの批判を援用してエリアーデを含む近代的比較法を否定する一方で、比較することは人間の知性の根本的特徴であり、学問の方法であるとし、比較研究不要論を論破する。

ところで、ポストモダンの影響の一つとして無視できないのは、

宗教学者が比較宗教に潜む政治性について議論を始めたことである。H・アーバンは、比較には明らかに政治的で、しばしば否定的で破壊的な力があり、他の文化をカテゴリー化、分類、あるいは「意味づける」力をもつことを指摘する。ここでは欧米研究者による「わたしたちには理論が、彼らには生の資料が」という図式が現れており、「他者」が不在のままである。他者の声を無視することは、近代の欧米モデルの比較をさらに強固にしている、という。そして彼は、比較宗教学の政治性の一例として、アメリカがアジアの途上国と新しい政治的つながりを築き、世界規模で共産主義の広がり食い止めようとしていた時期に、アメリカの大学で宗教学が発展したことがもつ政治的意味を挙げた<sup>14)</sup>。

アーバンは、また、「我々と文化的、宗教的信念を共有すると思わない宗教伝統をどう扱うか」、「人種差別、性差別、社会差別、あるいは暴力の傾向のあると思われる宗教集団をどう扱うか」、そしてさらに、「もし、比較宗教が価値中立でないのであれば、それは、非道徳的と思われる宗教伝統を非難すべきか。もしそうならば、宗教学者の政治的役割とは何なのか」と、比較研究者自身の倫理的、政治的役割を問う<sup>15)</sup>。

比較の第三のものとしての研究者の創造性と想像力を想起するなら、比較の政治的意味を問うにはまず研究者自身の政治性が問われるべきとのアーバンの主張は説得力がある。ただし、それによって宗教学の成果が研究者個人の思想や経験へ還元されたり、

その伝記的考察へと矮小化される危険性があることには十分に注意を払う必要がある。

### 残された課題

ポストモダンアードの比較宗教論は、スミスの主張を軸に発展し、ポストモダンの批判も受けてさまざまな反省と修正が加えられている。とりわけ、比較とは研究者の創造性によるとの主張は、多くの比較論者に内省的批判の機会を与えた。しかし、比較それ自体の意義が否定されることはなく、類似と差異のバランスのとれた、研究者の創造性と想像力を自覚的に意識した比較が目指されている。今後、この方法的傾向はさらに推し進められるであろう。しかし議論全体の意義を少し距離を置いて眺めるならば、その西洋的限定性も明らかである。西洋の研究者の自己反省としての響きが強いのだ。このことは、世界規模で影響のある比較宗教研究が、これまで圧倒的に西洋の研究者の手によっていたことと不可分である。我々にとつての比較論の意義を考える上で、まずは彼らと我々との間の差異を意識しなければならない。

ここで紹介した比較を巡る問題は、あくまで西洋の文脈に限定された議論なのだろうか。例えば日本の比較宗教者が、単に日本や他のアジアやアフリカの事例を研究するだけではなく、西洋の研究者が反省的に導きだすものとは違う独自性をその方法論に持たせ、比較分析の新たな意義を明らかにできるだろうか。これが、

恐らく、日本を含む非西洋文化に基盤をおく比較宗教学者の最大の貢献であり、その探求こそが最大の課題であるように思われる。私たちにはどのような「呪術」が可能なのだろうか。このような遠大な問いに対する答えは容易に提示できるはずもないが、最後に筆者自身の、西洋モデルとは少し異なると思われる比較研究を述べて結びにしたい。

筆者は、宗教の事例研究として「きりしたん史」の研究に携わっており、きりしたん信仰を軸にカトリック信仰、日本の宗教との比較分析をとおして、近世初期日本のキリスト教の宣教と受容を明らかにしようとしている<sup>16</sup>。ここで詳細に立ち入る余裕はないが、一例をあげると、きりしたん研究において教理、儀礼、信徒組織などの受容を理解するには、当時の日本の宗教伝統とカトリックとの間の比較が不可欠である。具体的には、比較分析によって日本人信徒や宣教師などの記録に現れる、宣教師と日本人信徒による宣教と受容の具体的様相の意味（理由、目的）を理解する。重要なことは、この比較分析は、キリスト教を受容した日本人のキリスト教理解、ないしは、宣教師の日本文化・宗教理解と重なり合う可能性を持つことである。当時の日本人は当然、それまでの宗教（例えば浄土真宗）との比較によって新しい宗教（カトリック信仰）を理解した。同様に、宣教師は、日本文化との比較によって、日本の土壌にふさわしい宣教のあり方を考えた。スミスの表現を用いるならば、比較における第三のもの（日本人信徒、

宣教師）が、まず、歴史の枠の中にすでに存在して、第一のもの（日本の宗教）や第二のもの（カトリック信仰）を比較している。そして、その比較を今見つめるいわば「第三」（ダッシュつき第三）としての研究者がそこに寄り添いながら彼らの主体的理解に近付こうとする。

ここで試みられる、個別事例の理解のための比較は、普遍性や同一性を前提にした、あるいはその構築を目的にする「比較」とは異なり、また、逆に個別の特異性のみを目指したものではない。よって、近代的普遍主義でもポストモダンの差異主義でもない。また、とくに類似と差異の中間を目指すものでもない。きりしたん信仰という個別の事象を理解し説明するために、研究者は、それに関わる二つの異なる宗教的背景に「言及する」のである。研究者の関心は、普遍的な宗教のあり方ではなく、歴史的、地域的な直接性と具体性のなかで、ある信仰が歴史的「第三のもの」によってどのように理解されたかを知ることである。そのため二つの宗教の比較である。これは、西洋型比較論を補完する一つの視点を提供してはいないだろうか。

私たちにとっての比較論の意義はこれからさらに精査されねばならない。ただ、「比較がその目的を達成できるのは、比較の作業が、ある理論的な枠組みと結びついたときだけである<sup>17</sup>」。比較の作業それ自体は、ある目的を達するための方法、道具に過ぎず、その目的とは時代によって、研究者によって異なる。そして、比

較宗教学研究の目的には、比較という方法の前提にある宗教理論が深く関与する。理論の立て方で実際の比較の進め方が決定されるからだ。これまで比較宗教において類似を差異に優先させてきたのであれば、それは比較の作業それ自体の問題ではなく、比較を利用する理論的仮説の問題なのである。この意味において、現在のエリアーデ比較法の否定は彼の宗教理論の否定に帰するところであらう。近年の比較論はポストエリアーデ宗教学研究そのものに関する重要な流れであり、それは宗教学研究の一分野に圧倒的な理論が存在した時代の終わりを示している。宗教の比較研究の新しいあり方の模索は、このように、宗教の新しい理論の模索である。

- (一) Gordon White, "The Scholar as Mythographer," Kimberley C. Patton and Benjamin C. Ray eds., *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 48-49. 以下引用文の日本語訳は筆者による。
- (二) Jonathan Z. Smith, *Drydenry Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), p. 51.
- (三) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p. 21.
- (四) *ibid.*, p. 22.

- (五) Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory of Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 13-14.
- (六) Patton and Ray eds., *A Magic Still Dwells*, pp. 1-2.
- (七) *ibid.*, p. 2.
- (八) Joanne Punzo Waghorne, "Moving Comparison out of the Scholar's Laboratory," *Method and Theory in the Study of Religion* (MTSR) 16 (2004), p. 74.
- (九) Patton and Ray eds., *A Magic Still Dwells*, pp. 17-18.
- (十) *Ibid.*, p. 18.
- (十一) *Ibid.*, p. 4.
- (十二) *Ibid.*, p. 17.
- (十三) *Ibid.*, p. 14.
- (十四) Hugh B. Urban, "Power Still Dwells: The Ethics and Politics of Comparison in *A Magic Still Dwells*," *MTSR* 16, pp. 24-28.

- (十五) *Ibid.*, p. 29.
- (十六) 東馬場郁生『ありしたるは再考—信仰受容の宗教学』(天理大学宗教文化研究所刊 二〇〇六年)
- (十七) Lawson, *MTSR* 8 (1996), p. 33.
- (十八) じやんじやん・ふべぎ『比較宗教学』天理大学非常勤講師