

比較宗教学講義 I —— 宗教のとらえ方

山崎 亮

二〇二〇年度前期に開講した比較宗教学講義の一部を公開する。宗教学専攻の学生時代、多様な宗教現象のすべてを通覧することは難しいにしても、せめて三大宗教を概観する授業があればいい、と思っていた。みずから大学の教壇に立つようになって、かねて漠然と思いついてきたような授業を我流で組み立てて試行錯誤を続けていくうちに、おこがましくも「比較宗教学」を僭称するまでになった。今年度、たまたまコロナ禍でオンライン授業が課せられる状況下、これまでの授業内容をあらためて吟味し直して文章化し、オンデマンドで提供することにした。今回公開するのは、そのなかで宗教をどうとらえるかについて概説する序論的部分である。平易な語り口を心がけているが、内容的には近年の学界の動向も踏まえながら、宗教学に関する私なりの見解を提示するものとなっている。一読されて批評を賜ることができれば幸いである。

はじめに

これまでの学校教育のなかで、みなさんが「宗教」に関する掘り下げた説明に接したことは、ミッシェンスクール等の一部の宗教系の学校を除けば、おそらくほとんどなかったのではないかと思います。世界史や日本史、現代社会や倫理などの教科のなかで宗教が扱われる場合にも、それはあくまで人間の歴史や思想の一部として部分的に取りあげられるだけではなかったでしょうか。

この「比較宗教学」の授業では、人間の社会的・文化的な営みとして、宗教を客観的にとらえようとする宗教学の立場から、世界の三大宗教と称されるキリスト教、イスラム教、仏教を取り上げ、相互に比較しながら概観します。特定の宗教や信仰の立場に偏ることなく、三大宗教の概要を解説しながら、そもそも「宗教とは何か」を考えていきます。

私自身は、特定の宗教を信じておらず、仏壇も神棚もなく初詣にも行かな

いような家に生まれ育った、きわめて世俗的な人間です。たまたま学生時代に宗教学という学問に出会って、人間の営みとしての宗教現象に興味を覚え、いわば野次馬のような感じでこれに向き合ってきました。そのような私から見ても、この授業で取り上げる三大宗教は、いろいろな意味で面白い対象と言えます。

キリスト教は、みなさんもご存知の通り、西欧文明の基盤をなす宗教です。現代のわれわれの生活を支える制度や思想の多く——たとえば議会制民主主義や基本的人権、科学や資本主義等——は、西欧近代に淵源しますが、それは実のところ、キリスト教に関する基本的知識抜きには理解できません。このことは、西欧の文学や美術などの文化を考える上でも同様です。

また、二〇〇一・九・一一のアメリカ同時多発テロで幕を開けた今世紀、ますますグローバル化が進む世界情勢においては、中東のイスラム諸国の動向から目が離せません。その際、イスラム教——三大宗教のなかで

もわれわれ日本人にとつては最も縁遠い——に関する基本的知識が不可欠であることは、言うまでもないでしょう。

仏教は、われわれ日本人にとつて最も身近な宗教の一つと言えます。けれども、みなさんの実家が、どんな宗派の寺の檀家になつていて、どんな教えに基づいているか、知っている人がどれほどいるでしょうか。それでも、日本の思想や文化を理解する上で、インドに端を発し中国・朝鮮を経て伝えられた仏教に関する基本的知識は、これまた不可欠と言えます。

さらには、われわれの生活に、このように直接的ないしは間接的に影響を及ぼしている宗教とは、そもそもいったいどのようなものであるのか、この問いもまた興味をそえられるところではないでしょうか。

もちろん、三ヶ月あまりの授業のなかでは、きわめて概括的な説明しか提示することはできませんが、むしろ、世界の三大宗教の足跡をコンパクトにたどり、それらを相互に簡潔に比較することによって、人間にとつて宗教がどのような意味をもっているのかを、かえってクリアに浮き彫りにすることができのではないかと考えます。

その前提として、まずはこの授業での「宗教のとらえ方」に関連して、基本的な知識を整理していきます。

第一章 宗教のとらえ方

0 宗教の字義

さて、宗教とはそもそもどのようなものなのでしょうか。

ここでは、「宗教」という言葉の成り立ちを、古代中国に遡って考えてみます。みなさんも知っている通り、漢字は表意文字です。まずは「宗」の字の意味を探るところから始めましょう。

「宗」という字は、「宀」¹と「示」²からなっています。「宀」は屋根、ひいては屋根のある建物を表わしています。「示」は、真ん中のローマ字のTのような部分が、脚の上に板が載せられた卓（テーブル）を表わし、その上に生贄が横たえられているさまを表わしています。その下の二つの点は、屠られた生贄から血が滴るさまを表わしているのです。

「示」は要するに、動物を殺して神に捧げる供犠 sacrifice の場面をリアル

に示している訳です。生贄に選ばれる動物は主に家畜——牛や豚、山羊、羊、鶏等——で、苦しめないように頸動脈を切つて一気に殺すのが一般的です。当然、血液が大量にほとぼしるので、それが「示」の形象を生み出したと考えられます。日本では、神への儀礼としての血なまぐさい供犠はあまり発展しませんでした。世界的に見ればごくありふれた儀礼、あるいは典型的な儀礼とも言えます。たとえば、古代ギリシアやオリエント、南北アメリカの先住民社会、アフリカや東南アジア、中国でも古代からさかんに行なわれた儀礼なのです。

「宗」の字義に戻れば、神々に生贄を捧げる建物が原義で、これがやがて、神を祀る建物、その尊い性格、生贄が捧げられる神そのもの、さらには神の性質、すなわち神々しいありさまを指すようになります¹。

ところで、インドから中国に仏教が正式に伝来したのは紀元一世紀頃とされていますが、二世紀以降、古代インドのサンスクリット語で書かれていたスートラ（経典）が、中国語に翻訳されていきます。もともと中国には「中華思想」があつて、自分たちは常に世界の中心にあると考えていました。いわば文化のセンターとしての自負が存在していたので、インドから伝えられた経典も、すべて中国語に翻訳せずにはいられなかったのです。

その際、サンスクリット語の *siddhanta*（成就されたものの極致＝仏教の根本真理）の訳語として「宗」の文字が用いられるようになりました。「宗」は言葉では表わし難い深遠な真理ですが、しかしそれがどのようなものであるのかをなんとか指し示し、さらにはそこに至るにはどのように修行すればよいのが説明されねばなりません。こうして「宗 (*siddhanta*)」に人びとを導くための教えが必要になります。それが「宗教」という言葉で表わされたのです。ということは、「宗教」は元来、今で言う仏教を意味する言葉だったのです。

もっとも、「宗教」のこのような用例はきわめて限定されたものであり、現代の日本の研究者が日本や中国の膨大な仏教関連の文献を探索した結果、ようやく明らかになった事実です³。この言葉は仏教の学問上の議論の「ごく一部」に見られるだけで、実際のところ、一般には用いられていませんでした。

現在のように、「宗教」がありふれた言葉として定着していくのは、明治

以降のことです。幕末からすでに、仏教以外の文脈で「宗教」の用例が見られるようになるのですが、とりわけ明治になると欧米の religion (英語、フランス語、ドイツ語とも同じスベル) の訳語として用いられるようになります⁴⁾。当初、religion の訳語としては、「宗教」以外にも「宗法」や「宗門」等いくつかの語が用いられていましたが、明治一〇年(一八七七)頃になると、「宗教」の語が定着するようになります。たとえば「仏教」という言い方も、仏陀(ブツダ)の説いた「宗教」という意味で、明治以降用いられるようになった表現なのです。江戸時代までは一般には「仏法」や「宗旨」等の表現が用いられていました。

とするならば、次には、欧米語の religion の意味が明らかにされねばなりません。英語でもフランス語でもドイツ語でもスベルは同じですが、それは、ラテン語の religio が語源になっているからです。西欧の言葉のなかでも抽象的な言葉は、ラテン語やギリシア語が語源になっているものがほとんどで、そのため類似したスベルであることが多いのです。

さて、ラテン語の religio にもその語源があるはずですが、これについては、いろいろな説が立てられてきました。そのなかでも最も有名なものとしては、キリスト教の神学者で護教家であったラクタンティウス(二四〇?—三二〇?)の説があります。彼によれば、religio は、もともと re(再び)という接頭辞と ligare(結び付ける)という動詞が結び付いたものとされます。「再び結び付ける」というのが、religio のもともとの意味だったとされるのです。「再び結び付ける」と言われても、一見したところ、何のことかはつきりませんが、この解釈の真意はどのようなものでしょうか。その背後には、ラクタンティウスが護教家としてキリスト教を擁護する立場にあつたという事情が隠されています。

後で詳しく見ますが、キリスト教の自己理解は次のようなものです。旧約聖書の創世記に記されたエデンの園——神が創つた最初の人間であるアダムとエバが、神の庇護のもと幸福に暮らしていた——に象徴されるように、神と人間はもともと密接に結び付けられていました。ところがエバが蛇にそのかされて、神から禁じられていた木の実——よく言われるようなりんごではない——を食べてしまい、神の怒りに触れた二人は、エデンの園を追放され

てしまいます。要するに、この時点で神と人間との絆が断ち切られてしまったのです。

このように神にそむく人間の本性が、キリスト教の原罪の意味するところなのですが、断ち切られた絆を回復するべく、この世に遣わされたのがイエス・キリストだったというのが、キリスト教の自己理解なのです。イエスによって、人間と神は再び re 結び付け ligare されたのであり、したがってキリスト教こそが真の religio なのだ、というのがラクタンティウスの主張だったわけです。

この説は、たとえば「西欧の父」と称される最大の教父、アウグスティヌス(Augustinus)にも受け継がれ、さらに中世を通じてキリスト教のいわば公式見解となります。たしかにうまくできた話ではありますが、しかしながら近代以降の言語学の見地から言うと、religare から religio に語形が変化することは原理上あり得ないとされています。要するにこの説は、ローマ帝国からのキリスト教迫害を避けるために、ラクタンティウスが作り出した、ある意味ではフィクションだったのです。

今のところ、religio の正確な語源は分っていませんが、古代ローマにおけるその用例を調べていくと、当初は、神々に向けられた儀礼の公的な執行を意味するものが大半でした。個人の内面的な信仰や祈りといった、現在ならば宗教に含まれるものはそこにはまだ含まれておらず、またその使用頻度も少なかったようです。キリスト教が登場するようになると、先ほどのラクタンティウスの説にもあつたように、当時のローマ帝国内の諸他の宗教は「迷信」(superstitio)にほかならず、キリスト教こそが真の religio である、といった議論も現われますが、ヨーロッパの中世に至るまで、現在でいう「宗教」の内容を意味する言葉としては、fides(信仰)、lex(法)、secta(党派)の方が多用され、religio の出番はあまりありませんでした。

近代になると、ヨーロッパの人びとの視野が広がり、それにつれて religio が、新たな意味をになって多用されていくようになります。まず、一五世紀以降の大航海時代にはヨーロッパの人びとが世界各地に進出し、ヨーロッパ以外の地で神々に対する儀礼や信仰が多様な形で存在しているのを目撃することになります。もちろんそれらは、それまで彼らが知っていた宗教——キ

リスト教、ユダヤ教、ギリシア・ローマ神話の神々に対する儀礼や信仰、そしてイスラム教等——とは異質のものでしたが、しかし直接目には見えない神々に対する営みという点では、共通する部分も見て取れました。

また、ヨーロッパの内部では、一六世紀の宗教改革によって、中世のヨーロッパに君臨していたローマ・カトリック教会の権威が揺らいでいきます。言ってみれば「真の religion」が内部分裂して、その「真理性」に疑いのまなざしが向けられるようになったのです。さらに一八世紀以降の啓蒙主義——理性の光に照らしてすべてのものを吟味していこうとする思想——の登場によって、キリスト教も含むさまざまな宗教に共通する本質を見出そうとする視点が生まれてきます。こうして、それまであまり用いられていなかった religio = religion の語が、多様な宗教を包摂する類概念として新たな装いのもとに、多用されることとなります。つまり、キリスト教もイスラム教も、あるいはアメリカ先住民の宗教も、さらには仏教や神道も、一つの religion というジャンル（類）のなかに含まれるものとしてとらえていく枠組みが成立したのでした。

明治維新後、religion の訳語として用いられるようになった「宗教」という日本語は、このような類概念としての religion に対応するものなのです。そして、「宗教」の語を用いるとき、なんとなくよそよそしい、しつくり来ない感覚がある——少なくとも私はそうなのだが——のは、あるいは、このように近代西洋で生まれた類概念としての religion に対する、ひそやかな違和感に由来するのかもしれない。

実は、二〇世紀後半に顕著となるポストモダンあるいは近代批判の流れのなかで、宗教学でも一九九〇年代、従来の「宗教」概念を批判的に検討する動きが加速したことがあります。西欧に生まれた、ある意味ではローカルな religion の概念にはキリスト教的な偏向があつて、それをそのまま西欧以外の地域の宗教にあてはめることはできないのではないか、という批判です。さらに言えば、そもそも宗教現象なるものが実体として存在し、それらに共通する普遍的な本質を探る営み——要するに従来の宗教学の営みなのだが——自体、果たしてどれほどの意味を持ちうるのかという、より根源的な批判も登場しました。⁹⁾

たしかに、先ほど触れた「宗教」という言葉に対する私の違和感は、明治以降、日本のなかで作出された「宗教」のイメージが、無意識のうちにキリスト教、とりわけプロテスタントをモデルにしているように思われる——たとえば、内面的な深い信仰が宗教の中心にあり、しかも信者は道徳的にも正しく行動しなければならぬといった——ことに起因するのかもしれない。

ただ、だからと言って、「宗教」という概念を放棄してしまえばいい、という単純な問題ではありません。religion = 「宗教」概念が、西欧近代、さらには日本近代において構築され、したがってさまざまな偏りが含まれていることは事実であるとしても、そのような枠組みでしかとらえられない人間の営みが現に存在することもまた事実なのです。

この授業では、「宗教」概念がもつ限界と制約を意識しつつ、人間にとって宗教がもつ意味を考えていきたいと思っています。

註

- (1) 実際、「示」は宗教に関わる字によく用いられている。☉ 神、祈、礼、祭、社、祠、禱、祇 etc.
- (2) サンスクリット語の表記には、ブラーフミー文字（漢字文化圏では梵字と呼ばれる）という特殊な文字が用いられたが、ここではローマ字化している。
- (3) 川田熊太郎『仏教と哲学』（平楽寺書店、1957、pp.25-67）。さらに詳しい議論としては、中村元「宗教」という訳語（『学士院紀要』46-2、1991）がある。ちなみに中村元（1912-99）は松江市出身の著名なインド学者で、二〇一二年の生誕一〇〇周年を記念して、松江市八束町（大根島）に「中村元記念館」が開館した。
- (4) その最初の用例としてよく引き合いに出されるのは、明治二年（1869）に締結された「独逸北部連邦トノ修好通商航海条約」のなかで、ドイツ語の Religion の訳語として「宗教」の語が用いられた事例である。この点に関して詳しくは、鈴木範久『明治宗教思潮の研究——宗教学事始』（東京大学出版会、1976）序章第二節「宗教」という言葉」、また近年のものとしては、いささか強引な立論が目につくが、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』（岩波書店、2003）第一章「宗教」という訳語の成立まで——幕末から明治一〇年まで」を参照のこと。
- (5) 古代ローマ帝国で用いられていた言語。中世のヨーロッパでは、とくに知識階

級によって用いられる学問語だった。現在でも生物の分類に用いる学名——たとえば *homo sapiens*——はラテン語である。

(6) たとえば哲学 (philosophy) 発祥の地とされることに典型的に示されるように、古代ギリシア文明は、キリスト教とならんで西欧の文化・学問の源流の一つである。

(7) 神学者とは、後でも触れるが、特定の宗教、この場合はキリスト教の信仰の立場から、その宗教についての理論を構築する研究者のことを指す。この当時、キリスト教はローマ帝国のなかで迫害の対象となっていて、神学の最大の任務は、キリスト教の正当性を論証してこれを護ることに向けられていた。護教家とは、そのような迫害に抗してキリスト教を擁護しようとした神学者のことを指している。

(8) 初期のキリスト教において、とくに指導的立場にあった神学者のこと。

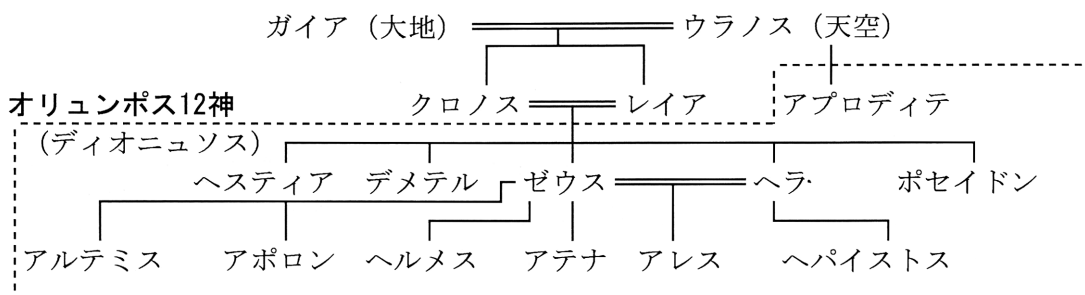
(9) 以上に見てきた、*religio* の概念史、さらには「宗教」概念批判をめぐる議論については、さしあたって深澤英隆「宗教」(星野英紀ほか編『宗教学事典』「丸善」2010、pp.198-203)を参照のこと。より詳しくは、深澤英隆「宗教の生誕——近代宗教概念の生成と呪縛」(深澤英隆『啓蒙と霊性——近代宗教言説の生成と変容』岩波書店、2006)、所収)を参照のこと。

1 古代ギリシアの宗教観

以上、宗教の字義を簡単にたどってきました。われわれが現在用いている「宗教」という概念が、近代以降の西欧で作られ出されたものであるということとをふまえた上で、もう少し、宗教のとらえ方について考えていきます。

そのために、まずは古代ギリシアの思想家たちの宗教観を取り上げてみたいと思います。というのも、一つには、キリスト教成立以前の古代ギリシアでは、思想家たちはかなり自由に宗教的なものについての思索をくりひろげ、そこにはすでに、それ以降の西欧における宗教のとらえ方の基本的なパターンが出そろっているように思われるからです。今一つには、古代ギリシアの宗教や思想は、キリスト教とならんで西欧の思想・文化の源流の一つとなっており、またキリスト教の成立においても重要な役割を果たしているからです。キリスト教の説明に入る前に、ギリシアの宗教と思想について最低限、触れておくことも必要だと考えます。

さて、最初に、古代ギリシアの宗教観を眺める前提として、基本的な知識を整理しておきます。



古代ギリシアでは、紀元前八世紀以降、各地にポリス (都市国家) が作られ、ペルシア戦争 (BC500-449) を経てアテナイとスパルタを中心に最盛期を迎えますが、両者が争ったペロポネソス戦争 (BC431-404) 以降、徐々に衰退に向かい、紀元前四世紀後半にはマケドニアの支配下に置かれるようになります。この間、政治的な統一は実現しませんでした。この間、政治的 (ヘレネス) としての共通のアイデンティティは、ギリシア語とギリシア神話によって維持されていた、と言われています。

ギリシア神話は、もともと各地に伝えられていた神々についての伝承が、紀元前九世紀から八世紀にかけて、ホメロス (『イーリアス』、『オデュッセイア』) とヘシオドス (『神統記』) の叙事詩によって体系化されたものです。その後、多くの思想家や文学者によってさまざまに潤色・展開され、さらにはローマの神話とも習合し、西欧文化の一流流となっていくのです。ただし、ルネサンス絵画に典型的に見られるような甘美なイメージとは違って、もともとギリシア神話は、かなり筋骨・猥雑で残酷な物語が多く含まれています。

ギリシア神話に登場する主な神々の系譜を簡単に整理すると、上のようになります。

オリュンポス十二神は、ゼウスを主神としてオリュンポス山 (標高2917m。ギリシアの最高峰) に住まう代表的な神々ですが、みなさんも知っている通り、たとえばアプロディテは美、ヘスティアはかまど、デメテルは農耕、ポ

セイドンは海、アポロンは芸術と医療、アレスは戦争、ヘパイストスは火と鍛冶等々、それぞれの神には管轄が定まっていました。ちなみにディオニュソスはもともと、ギリシア北方のトラキア地方の葡萄酒の神で、後にヘステアに代わって十二神に加えられています。

さて、ギリシア神話に登場するこのような神々の特徴としては、まず、きわめて人間的な姿で描かれている点が挙げられます。古代ギリシアの大大理石の彫刻に残された神像が、人間とまったく同じ姿をしているのは、みなさんも見たことがあると思いますが、そのみならず、神話に描かれる神々の生活もとても人間くさいものです。

たとえばホメロスの描く神話では、ゼウスは無類の女好きで、女神であるうが人間の女性であろうが、美しい女性と見れば見境なしに追いかけます。それに対して正妻のヘラは無類の焼き餅焼で、夫が手を出した女性にことごとく意地悪をします。あるいはまた、神々は人間の生活にさまざまに介入し、神々同士でも裏切ったり嘘をついたり、現実の人間と同様、喜怒哀楽のままにふるまいます。このような神々の描き方は *anthropomorphism* (英語。「人同形説」ないしは「擬人神観」と呼ばれ、古代ギリシアほどには徹底されていないものの、世界中いたる所に見出されます)。

古代ギリシアでは、このように人間くさい神々が日常的に信仰の対象になっていたのですが、とくにそれぞれのポリスには守護神がいて立派な神殿が建てられ、その祭礼は、大規模な行列や大がかりな供儀など、盛大に執り行なわれました。このようないわば公的な宗教以外にも、信者のみが参加できる秘密の儀式＝密儀 (ミュステリオン) も広く行なわれていました。たとえばデメテルとその娘ペルセポネに関わるエレウシスの秘儀や、儀式の熱狂のなかで神懸りとなるディオニュソス崇拜³は、その典型と言えます。

このように、古代ギリシアの神々は、大いなる力をもちながらも人間とほとんど変わらない形で考えられていました。たとえば、ギリシア神話には、人間でありながら神々と同等、あるいはそれ以上の力をもった、英雄と呼ばれる存在も数多く登場します。ヘラクレスやアキレウスがその代表例です。けれども英雄はあくまで人間であって神ではありません。その最大の相違は、神々が不死であるのに対して、人間は必ず死ぬ定めにあるという点です。

たとえばアキレウスは、海の女神テティスと人間のペーレウスのあいだに生まれた人間ですが、母神テティスは、生まれたばかりの赤ん坊のアキレウスを、冥界(死者の世界)を流れるステュクスの河に浸して、その魔力で不死身にしようとします。ところが、テティスがつまんでいたかかとの部分だけはステュクスの河の水に浸からず、そのため、かかとだけが不死ではないままに、アキレウスは無敵の戦士に成長していきます。トロイア戦争⁴でも数々の武勲を立てるのですが、最後は敵の矢がかかとを貫いて、あつげなく死んでしまいます。ここから、アキレス腱という名称が出てきたのです。

古代ギリシアの文献には、人間のことを「死すべき身の者」と呼ぶ表現がよく出てきますが、これは、不死身の神との最大の相違点に基づく人間の規定なのです。

ところで、古代ギリシアの宗教に関連して、後代に多大な影響をもたらした思想として、霊肉二元論が挙げられます。霊肉二元論とは、人間の霊魂と肉体とを、まったく異なる次元の存在とみなす思想ですが、古代ギリシアでは、伝説上の詩人で竖琴奏者のオルペウスがその創始者とされています。彼は「肉体は靈魂の牢獄である」という言葉を残したとされます。人間の靈魂はもともと神的な性質を備えていたのですが、みずから犯した罪のせいで肉体という牢獄のなかに閉じこめられてしまい、輪廻^{りんね}によって肉体的な生を繰り返さねばならなくなったというのが、オルペウスの教えだったと言われています。

このような霊肉二元論の考え方は、三平方の定理で有名なピュタゴラス (BC570?) ——彼は一種の宗教的密結社「ピュタゴラス教団」の祖だったと言われている——の思想や、プラトン (BC427-347) のイデア論——すべての物事の理想的な形(イデア)が、現実を超越した世界(イデア界)のなかに実在しているという説——にも強く見られるものです。そしてこの二元論的発想は、やがてキリスト教を通じて西欧近代の思想にまで受け継がれていくことになりました。

以上、ざっと見てきた古代ギリシアの社会ならびに宗教・思想についての概観を前提として、いよいよ思想家たちの宗教観に触れていきます。

古代ギリシアの思想といえば、有名な哲学者ソクラテス (BC469?-399) 、

プラトン、アリストテレス (BC.384-322) —— いずれもアテナイで活動した——が思い浮かびます。この三人はそれぞれ師弟関係にあり、その思想もまたまった形で残されているのですが、ソクラテス以前の思想家たちの著作は断片的に伝わっているだけです。そのなかから何人かの特徴的な言説を取り上げて、かいつまんで紹介したいと思います。

(1) テオグニス

テオグニスは紀元前六世紀、ギリシア南部のメガラというポリス出身の没落貴族の詩人で、厭世的な詩風で知られています。ここでは、碩学井筒俊彦 (1914-93) による格調高い訳文で読んでみましょう。

(a) 悪事を働く者、その報を受けずして、他の人が代ってその罰を蒙るは我等の現に目観するところ。神々の王者「ゼウス」よ、不正なる行いに関わることなかりし人が不正なる応報を受くるとは、何の正義ぞ。(『エレイア詩集』、井筒俊彦『神秘哲学 第一部自然神秘主義とギリシア』「人文書院、1978、p.114」より引用)

(b) 大神ゼウスよ、汝は最高の王者なるに、何故に正義を守る善き人々が、貧困と災禍と苦悩に襲われることを許し、義を棄て暴力に赴く悪しき人々の栄華を極めるを放置するや。(ibid.)

(a)(b)いずれの文も、ギリシアの神々の頂点に君臨するゼウス——当然、世の正義を守護すべき存在とみなされている——に対して、実際の世のなかでは、悪人がいい目を見て善人が不幸に陥っている現実を歎いています。むしろ、ゼウスに対して懷疑の念を抱いているといった方がいいかもしれません。正義を守るべき神でありながら、どうして現実の不正義をそのまま放置しているのか、と。ここには、みずから生まれた社会に支配的な宗教を闇雲に盲信するのではなく、それから一步距離を置いた冷静なまなざしを見て取ることができるでしょう。

神の正義を問うこのような議論は一般に「神義論 (theodicy)」と呼ばれ

ていますが、とりわけキリスト教のような一神教ではきわめて深刻な問題になっていきます。というのも、一神教の神は超越的・絶対的な存在であり、この神が創造した世界に、そもそも悪など存在しないはずだからです。とするならば、実際には悪がはびこっている現実の世界をどう説明したらいいのか、中世から近世にかけてのキリスト教の神学や近代西欧の宗教哲学では、これは、究明すべき最重要課題の一つとなります。

(2) クセノパネス

クセノパネス (BC.570-475?) は、イオニア (現在のトルコ西部) の植民都市 (ポリス) コロポン出身の自然哲学者で、風刺的な詩の形でみずからの思想を表現しました。テオグニスよりもさらに一步踏み込んで、当時のギリシアの宗教に対して批判的だったことでも知られています。まずはそのような宗教批判の言説から読んでみましょう。

(a) 人間の世で恥とされ 疾しいとされるあらゆるものを、神々に捧げたのだ、ホメロスとヘシオドスは。すなわち盗むこと、密通すること、互いに騙しあうこと。(B11「ディールス・クランツの整理番号を示す。以下同じ」、『N』p.183f.)

(b) だがもし 牛や馬、ライオンが手を持っていたら、あるいはまた 手によつて描き、人間同様の作品を作ることができたなら、馬は馬に、牛は牛に似た 神々の形姿を描き、彼らそれぞれがもつ形姿と同様な (身体) を造ることだろう。(B15、ibid.)

(c) エチオピア人は 自分たちの神々が獅子鼻で色黒だといい、トラキア人は 碧眼で髪が赤いといっている。(B16、ibid.)

(a)では、ホメロスやヘシオドスによる神話に描かれた神々の不道徳性を批判し、(b)と(c)では、きわめて皮肉な調子で、神人同形説を批判しています。ちなみに「獅子鼻」は低くて先が上を向いた鼻、「碧眼」は青い眼で、それ

それ南方系のエチオピア人と北方系のトラキア人に典型的な身体的特徴です。クセノパネスからすれば、神人同形説では結局のところ、自分たちの身体的特徴に似せて神々を描くしかないのであり、要するに神話に現われる神々の形姿は人間の想像力の産物にすぎない、ということになるのでしょう。

けれども、クセノパネスが宗教的なものをすべて否定していたのかというと、そうではありません。

次の文を読んでください。

(d) 一なる神、神々と人間どものうち、最も偉大にして、その姿においても、心においても、死すべき身の者どもにいやでも似ず。(B23' 『N』 p.185)

(e) (神は) 全体として見、全体として考え、全体として聞く。(B24' ibid.)

(f) だが(神は) 苦もなく、精神の思惟の力によつてすべてを揺り動かす。(B25' 『N』 p.186)

(g) (神は) つねに同じところにとどまり、いささかも動じない。ときにあちらへ、ときにこちらへと赴くことは、神にふさわしからず。(B26' ibid.)

クセノパネスは、神話に描かれた神々はフィクションとして批判しますが、「死すべき身の者」である人間とはまったく異なる唯一の真なる神を信じています(d)。それは全知の神であり(e)、精神的な力によって万物を動かす(f)、にもかかわらず自身は不動の存在なのです(g)。

後にアリストテレスは神のことを「不動の動者」と呼びますが、みずからは動かないまま、万物を動かす一者、それこそが神であるというアリストテレスの認識の先駆けを、クセノパネスの文に読み取ることもできるでし

ょう。

古代ギリシアの哲学者たちのなかには、このように世界を秩序づける根源としての唯一神という発想が実は脈々と流れていて、後にキリスト教の神学がプラトンやアリストテレスの哲学を用いて教義を根柢づけようとしたのも、このような伏線があったからと見る事ができます⁷⁾。

ただし、近世の護教家であるブレイズ・パスカル(1623-62)が、世界の根源を基礎づけるために神を持ち出したルネ・デカルト(1596-1650)の議論を批判し、それは「哲学者の神」であって、生きた信仰の対象としての神ではないと評したように、古代ギリシアの哲学者たちが構想した「不動の動者」も、世界の説明原理として要請された「哲学者の神」だったと言えるかもしれません。

(3) ヘラクレイトス

次には、同じくイオニアのエペソスに生まれた自然哲学者ヘラクレイトス(BC.500 ころ)による宗教批判を見てみましょう。彼は、その難解な文体ゆえに「暗い人」とか「謎をかける人」と呼ばれていましたが、一方では世界の本質を変化と見る「万物は流転する(パンタ・レイ)」という言葉でも有名な哲学者です。

彼ら(大多数の人びと)は、血で身をけがしたときも、また むなしく血で身を浄めようとする、ちょうど泥にはまったものが、泥で洗い流そうとするように。もし かかる所業をなす者を、世間のまともな誰かが目にとめたとすれば、気が違っていると思うことだろう。また さらに、彼らは これらの神像に祈りをささげるが、それはまるで 建物に話しかけるような具合なのだ。彼らは、神々や英雄が何であるか、その本性について何も知ってはいないのである。(B5' 『N』 p.196)

前半は、あまりよく分からないかもしれませんが、供儀のことを言っています。古代ギリシアでは神に生贄を捧げる供儀はきわめてありふれた儀礼だったので、ここではたとえば流血を伴う殺傷の罪を犯した場合に、その

穢れを取り除くために行なわれる供儀を取り上げているのでしょう。同じ血液が一方では穢れをもたらし他方では浄化作用をもつというのは、冷静に眺めればまったくの不合理でしかない、という訳です。

後半は偶像崇拜への批判です。神像も一般の建物も、どちらも素材としては大理石でできているのであって、その点では同じではないか。それなのに一方には祈りを捧げ、もう一方は気にも止めない、これまた不合理な所業だということなのでしょう。いずれもきわめて冷静な合理主義の立場からの批判と言えます。

もつとも、人びとが神々の「本性について何も知ってはいない」という最後のフレーズからは、そのようなフィクションによる偽の神々とは異なつて、真の神が存在しているという、クセノパネスと同様の認識を読み取ることもできるでしょう。

クセノパネスやヘラクレイトスの議論は、宗教の非合理性を批判するといふ、とりわけ近代以降の西欧社会で繰りかえし登場する宗教批判の、いわば原型にあたると言つていいでしょう。

(4) クリティアス

クリティアス (B.C.480?403) はアテナイ出身のソフィスト⁽⁸⁾、政治家で、若い頃にはソクラテスに師事したこともあったと伝えられています。彼には、宗教の起源に関して、よく知られた文が残されています。少し長いのですが、以下に引用します。傍線の箇所留意して読んでください。

人間たちの生活が未開で、また野獣のようであり、かつ暴力に隷属していた時代があった。良き人びとに何らの褒賞もなかったし、逆に邪悪な人びとに懲罰もなかった時代であった。そして、それから後に、私が思うには人間たちは法律を、懲罰者として制定したのだ。正義が〈等しくすべてのもの〉僭主となり、傲慢を奴隷とするために、そして、もし人が罪を犯せば罰せられるようにするために、その後、法律は、彼らが暴力で明白な悪事を成すことを妨げはしたが、しかし人知れずに彼らが悪事を行っていたので、その時になって、私が思うと

ころでは、〈初めて〉ある聡明で頭の賢い人間が〈神々への〉畏れを死すべき者どもに考案したのである。そうして、悪しき者たちには、もしも、人知れずに〈何か〉を、彼らが行なつても話しても考えても、何らかの恐怖があるようにした。確かにそのことゆえに、その賢者が神を導き入れたのだ。「すなわち、不滅の生を持つて榮えるダイモンが存在し、それは知性によつて見聞きし、溢れるほど思慮を働かせ、それに注意を向け、まさに神的な本性を携えているのであるから、死すべき人間たちの間で述べられたあらゆることを聞き、なされたすべてを見ること出来るであろう。だから、もしも、黙つて何か悪しきことをあなたが企んでも、神々の注意をまぬかれることは決してないであろう。何故なら、思慮が〈溢れるばかりに〉神々のうちに在るからである。」彼の賢者がこれらの言論を述べて、教えの中でも最も欲ばしいものを導き入れたのだ、偽りの言論によつて真実を覆い隠して。神々がここに住まうと彼が主張した住まいは、そう語ることで人間たちを最も恐れさせるために選んだところであり、そこから死すべき人間たちに恐怖が、また悩み苦しむ人生に益するものも生まれるのを彼が知つたところ、すなわち天の天空である。そこに閃光が走るのを、雷の恐ろしい轟きを、星を散りばめた天の構造を、時という懸命な造り手の美しい刺繍を見たからである。そこから照り輝く星の赤熱の石の塊が進み行き、それはまた雨の多い激しい雷雨を大地に連れてくるのだ。そのような恐怖で彼は人間を取り囲み、恐怖をともし言論によつてみごとに、このダイモンをふさわしい領域に住ませたのである。そして彼は無法を法律によつて鎮めたのだ。……このようにして、初めてある者が、私が思うところでは死すべき者たちにダイモンの種族の存在を認めるよう説得したので。(B25『断5』p213f)

文中に頻出する「ダイモン」とは、神霊と訳されることもあります。要は眼に見えない神的な存在を指し、英語の demon の語源となる言葉です。ここでクリティアスは、神々は人間によつて意図的に作り出された存在だ、ととらえるのです。大昔、暴力が横行する弱肉強食の社会に秩序をもたらす

ために、まず法律が導入されたが、さらに、隠れて悪事を働く人間を懲らしめるために、すべてを見通すダイモン^{II}神々という存在を賢者が作り出した、という訳です。文中の「偽りの言論によって真実を覆い隠して」という文言が、クリティアスの視点を明確に物語っています。

なんらかの目的のために神観念、さらには宗教というものが人為的に作り出された、という説明の仕方は、たとえば宗教は聖職者のみずからの利益を確保するためにでっち上げた幻想にすぎないとする、一八世紀の啓蒙主義思想家ヴォルテール(1694-1778)や、「宗教は民衆のアヘンである」と述べた、一九世紀の共産主義者カール・マルクス(1818-83)らの宗教批判に通ずるものがあります。

(5) プロディオコス

宗教の起源ということに関しては、クリティアス以外にもさまざまな議論が登場します。ここでは、代表的なものを二つだけ紹介します。

エーゲ海のギリシア本土沿いにあるケオス島のポリス、イウリス出身のソフィスト、プロディオコス(BC5世紀頃)の言葉として次のようなものが残されています。

ケオスの人プロディオスは次のように言っている。「昔の人たちは太陽、月、河川、泉、および一般に人間の生活に益をもたらすあらゆるものを、それらをもたらす益のゆえに、神々と見なした。例えば、エジプト人はナイル河を神と見なした。」このようなわけで、麵麴はデメテル、葡萄酒はディオニュソス、水はポセイドン、火はヘパイストスと見なされたのであり、他の有益な物のそれぞれについても同様である。(BS, 『断5』 p.110f.)

プロディオコスによれば、人間生活に有益な事物がいわば神格化されて神々が生まれたのであり、オリュンポス十二神それぞれの管轄もまさにその表われということになる訳です。これは、人間生活に有益な事物への感謝の念が神観念を生み出し、さらには宗教を生み出したという、いわば宗教の感謝起

源説と呼んでもよいでしょう。

(6) デモクリトス

一方で、原子論で有名な哲学者デモクリトス(BC420年頃)は、エーゲ海北岸トラキアの植民都市(ポリス)アブレラの出身ですが、次のような説を提示したとされます。

デモクリトスが、人間は異常な自然現象によって神々の表象に到達してきたことを教えた……最初の人間が、雷や稲妻、星辰の交会や日食や月食のような宇宙における天体の経過を眺めたとき、彼らは恐怖を抱き、神々がその原因であることを信じたであろう。(AT5, ヴェルナー・イエーガー「神澤惣一郎訳」『ギリシア哲学者の神学』「早稲田大学出版部」1961、p.240より；Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, W. Kohlhammer Verlag, 1953])

ここでは、自然界、とりわけ天界の現象を眺めた人間が恐怖の感情を抱き、その背後に隠された原因として神々を想定した、と主張される訳です。

プロディオコスとデモクリトスでは、神々が生み出される原因を、感謝にせよ恐怖にせよ、いずれも人間の感情に求めている点特徴的です。意図的ではないが、人間の内面の感情が神々という表象を生み出したとされるのであり、これまた、近代に至るまで宗教の起源としてくりかえし登場する説明パターンと言えます。

以上、古代ギリシアの宗教を一瞥した上で、哲学者やソフィストたちが、宗教的なものをどのようにとらえようとしたのか、簡単に見てきました。

自己が生まれた社会に共通する宗教への素朴な懐疑からはじまって、哲学者による合理的な宗教批判、一方で世界の説明根拠としての「哲学者の神」、さらには神観念の人為的構成の主張あるいは人間の感情による神観念生成の主張、どれもみな、今日のわれわれの視点から見ても、ある程度うなずける部分のある宗教のとらえ方のように思えます。

そこに共通して見られるのは、みずからの信仰や宗教から一歩距離を取って宗教をとらえようとする冷静なまなざしではないでしょうか。そのような、宗教を客観化ないしは相対化するまなざしこそは、近代以降にも通じるような多様な宗教のとらえ方が、二〇〇〇年以上も前の古代ギリシアで出現した大きな要因なのでしょう。

註

(1) ギリシア人はみずからをヘレネス（ヘレーンの一族）と称するのに対して、ギリシア語を話さない人間のことをバルバロイ（聞き苦しい言葉の話す者）と呼んだ。英語の *barbarian*（野蛮人）の語源である。

(2) ギリシア神話に関する基本的な解説書としては、呉茂一『ギリシア神話』上下（新潮文庫、2007）がある。原本は一九六九年に出版されたもので、文体も古めかしいが、いまだにこれを上回る日本語の解説書は現われていない。併せて、高津春繁『ギリシア・ローマ神話辞典』（岩波書店、1960）も活用することで、紀元前のギリシア神話の実像に触れることができる。

(3) デイオニュソスの信者たちは深夜に集って狂乱状態（オルギー。英語の *orgy* の語源）となり、そのなかでデイオニュソスと一体になったとされる。この神懸りの状態はエクスタシス（*ekstasis*）（ギリシア語をローマ字化している。「みずからの」外に立つ）が原義）と呼ばれ、英語の *ecstasy*（恍惚、快感の絶頂）の語源となっている。

(4) トロイアの王子パリスがスパルタの王妃ヘレネを誘拐したことに端を発して、一〇年間、人間と神々が入乱れて戦い合うトロイア戦争を描いた叙事詩が、ホメロスの『イーリアス』であり、アキレウスはその主人公であった。長いあいだトロイア戦争はフィクションと考えられていたが、一九世紀末、ドイツの考古学者ハインリッヒ・シュリーマン（1822-90）によるトロイアの発掘がきっかけになって、なんらかの形で事実を反映している、と現在では考えられている。

(5) 三人の哲学者のうち、ソクラテスは著作を残しておらず、その思想はプラトンの著作を通じて知ることができる。プラトンは、登場人物の問答を通じて議論が進展する、対話編と呼ばれる著作を多く残している。またアリストテレスは「万学の祖」と呼ばれていて、幅広い分野に関する講義録が残されている。それ以前の哲学者たちの著作の断片は、多くの研究者が収集に努め、その集大成が二〇世紀初頭、ドイツで刊行されている（邦訳：ヘルマン・ディールス／ヴァルター・クラントツ『内山勝利ほか訳』『ソクラテス以前哲学者断片集』岩波書店、1996-98、全五分冊・H.Diels-W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., 1951-52）。以下『断一』等と略記。収録されたテキストは

「A生涯と学説」と「B著作断片」に分類されている。また、廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者——初期ギリシアにおける宇宙自然と人間の探求』講談社、1987『講談社学術文庫、1997』、以下『ソ』と略記）は、ソクラテス以前の哲学者に関する平明な解説と、こなれた訳の主要な断片集からなっていて、とても参考になる。

(6) 古代ギリシアの思想家の言説を宗教学の歴史に位置づけたものとしては、グスタフ・メンシング（下宮守之訳）『宗教学史』（創造社、1970 : Gustav Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Universitäts-Verlag, 1948）、田丸徳善『宗教学の歴史と課題』2『宗教学の歴史』（1）「古代」（田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、1987）がある。

(7) この点については、ヴェルナー・イエーガー（神澤惣一郎訳）『ギリシア哲学者の神学』（早稲田大学出版部、1960 : Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, W.Kohhammer Verlag, 1953）が詳細に論じている。「知恵ある人」が原義だが、とくに紀元前五世紀後半、アテナイの民主政を支える知識や弁論術を教えた職業的教育者を意味した。ソフィストと呼ばれた人びとの思想は多様だが、総じて相対主義的な傾向が強かった。

2 宗教の定義をめぐって

さて、ここまで宗教の字義をたどり、古代ギリシアの思想家たちが宗教的なものをどのようにとらえようとしたのか、簡単に見てきました。そこには、近代以降の宗教のとらえ方の原型となる視点も確認することができました。けれどもそれだけでは、宗教というものの具体的なイメージは、まだはっきりしてこないのではないのでしょうか。ここでは、「宗教とは何か」という問いに正面から答える試みとして、まず、宗教の定義について見てみたいと思います。

もう一昔も前の話ですが、宗教学者の数だけ宗教の定義があると言われるように、たとえば『宗教定義集』（文部省宗務課、1961）には一〇四もの定義が集められています。これは、宗教現象が、個人の内面的な信仰から教団等の社会集団に至るまでの拡がりを持ち、さらには経済活動から芸術や思想に至るまで、人間生活のあらゆる側面に関わり得る、きわめて広範な現象だからだとも言えます。

当初は、たとえばオランダの宗教学者であるコルネリス・ペトリュス・テイーレ (1830-1902) による定義、「宗教とは神と人間との関係である」というような、宗教の本質をそのままズバリと表現しようとする定義^①もありましたが、二〇世紀に入ると、特定の視点から作業仮説的に構成される定義が登場してきます。ここでは、その代表例を三つ、紹介します。

(1) ウィリアム・ジェイムズの場合

まずは、アメリカの心理学者・哲学者でプラグマティズムの主唱者の一人であるウィリアム・ジェイムズ (1842-1910)^② による定義です。この定義は、『宗教的経験の諸相』の冒頭で、この書物が扱う主題の範囲を定めるために提示されています。

宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ、精神的な存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合にだけ生ずる感情、行為、経験である。(ウィリアム・ジェイムズ「梶田啓三郎訳」『宗教的経験の諸相』上「岩波文庫」1969、p.52；William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, Green, and Co., 1902])

この定義では、「孤独の状態」にある人間の「感情、行為、経験」が中心にすえられ、それらが、「神的存在と考えられるもの」と関係していると解せられている場合に、宗教とみなされています。ジェイムズは、この定義を下す直前に、みずからの探求の対象を「個人的宗教 (Personal religion)」に限定し、宗教の社会的側面は直接取り扱わないことを宣言しています。これは、心理学者として個人の心理における宗教的なものの意味を研究しようとするジェイムズの立場から下された定義なのです。

ちなみに、『宗教的経験の諸相』は、とくに宗教的に深い体験を得た古今東西の著名な宗教者たちの数多くの手記を素材に、個人的な宗教経験の詳細を描き出した宗教心理学の古典で、もう四〇年前になります。私は学生時代、小説のようにとても面白く読んだ覚えがあります。もっとも今となって

みれば、本書の末尾で展開される哲学的な議論をその当時どれほど理解できたのか、はなはだ心許ないかぎりなのです。

(2) エミール・デュルケームの場合

次は、フランスの社会学者エミール・デュルケーム (1858-1917) の定義です。彼は、ドイツのマックス・ウェーバー (1864-1920) と並んで、近代社会学の源流に位置していますが^③、とりわけ晩年はオーストラリア先住民のトーテムズム (後出) を集中的に研究して、独自の宗教社会学を構築しています。

宗教とは、聖なる事物、すなわち分離され禁止された事物に関わる信念と実践とが連動している体系であり、それらの信念と実践とは、これに従うすべての人びとを、教会と呼ばれる同一の道徳的共同体に結びつけている。(エミール・デュルケーム「山崎亮訳」『宗教生活の基本形態——オーストラリアにおけるトーテム体系』上「ちくま学芸文庫」2014、p.95；Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Felix Alcan, 1912])

デュルケームのこの定義は、宗教現象を社会学的に研究する前提として、あらかじめ研究対象の範囲を定めておこうとする暫定的なものです。ポイントは三つあります。一つは「聖なる事物 (choses sacrées)」が含意している「聖」概念 (後出) ですが、ただしそれは、俗なる (profane) もとの異質性によって規定されるものでしかなく、その内実は、この暫定的な定義のなかでは明らかにされません。

もう一つのポイントは、「信念と実践」の枠組みです。「信念」はフランス語の croyance の訳語で、英語で言えば belief に当たります。「実践」の方はフランス語の pratique の訳語で、英語で言えば practice です。訳としてはちょっとこなれない日本語ですが、croyance は宗教的な観念さらには宗教的な思考を、pratique は宗教的な行為すなわち儀礼のことを意味しています。デュルケームによればこれは、人間の営みそれ自体が、おおよそ思考と

行為の二つの側面に分かれていることに対応するものとされます。

最後のポイント「教会と呼ばれる同一の道徳的共同体」です。「教会」(Eglise (英語の Church)) は文字どおり、キリスト教の教会——といつても、おそろくみなさんがイメージするであろう建物のことではなく、キリスト教の同じ信仰を共有する人びとの集団を指すのが原義である——のことですが、ここでは要するに、人びとの宗教的な集団、共同体を意味しています。

結局のところ、宗教とは、俗なるものとは異質の聖なるものに関わる思想と行為が形作るシステム(体系)なのであり、その基盤には常に共同体が存在している、というのがデュルケームの基本認識だったのです。宗教を、とりわけその社会的側面であらえようとする、社会学の視点からの定義と言えます。⁴⁾

(3) 岸本英夫の場合

最後に挙げるのは、日本を代表する宗教学者の一人であった岸本英夫(1903-64)の定義です。岸本は卒論のテーマにジェイムズを取り上げたことから分かるように、宗教心理学の立場から宗教学を体系づけようとした研究者でした。

宗教とは、人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の問題の究極的解決に関わりを持つと、人々によって信じられているいとなみを中心とした文化現象である。宗教には、そのいとなみとの関連において、神観念や神聖性を伴う場合が多い。(岸本英夫『宗教学』「大明堂、1961、p.171」)

この定義では、一見したところ直接心理学的な表現は見当りませんが、岸本は、心理学を中心に社会学的知見も取り込んだ、当時流行の行動科学(behavioral science)の視点から、個人心理の問題として、宗教をとらえようとしています。このことはたとえば、定義に見られる「人間の問題」が、さまざまニーズの充足を妨げられた状態とみなされていたところにも窺えます。

特徴的な表現としては「究極的」の語が目につきますが、これは、当時、ドイツ生れでアメリカで活躍していた神学者パウエル・テイリッヒ(1886-1965)が、宗教的な営みを人間の「究極的関心(ultimate concern)」に基⁵⁾けて理解しようとしていたことに大きく影響された用語法です。

他方で、あくまで人間生活の意味や問題の解決を前面に打ち出し、神観念には付随的に言及するにとどまるのは、信仰対象としての「神的存在」あるいは「聖なる事物」を前面に立てるジェイムズやデュルケームの西欧的な視点との大きな相違と言えるかもしれません。

ちなみに、研究者たちによるこのような宗教の定義と関連して、現行の国語辞書による宗教の規定を一瞥しておきたいと思います。

まず、『広辞苑 第七版』(岩波書店、2018、p.1373)では、宗教は以下のように規定されています。

神または何らかの超越的絶対者、あるいは卑俗なものから分離され禁忌された神聖なものに関する信仰・行事・制度。また、それらの体系。帰依者は精神的共同社会(教団)を営む。アニミズム・自然崇拜・トーテムリズムなどの自然宗教、特定の民族が信仰する民族宗教、世界的宗教すなわち仏教・キリスト教・イスラム教など。多くは経典・教義・典札などを何らかの形でもつ。教祖がいる場合は創唱宗教と呼び、自然宗教と区別する。

次には、『日本国語大辞典 第二版』第六卷(小学館、2001、p.1217)における宗教の規定です。

人間生活の究極的な意味をあきらかにし、かつ人間の問題を究極的に解決しようと信じられた営みや体制を総称する文化現象をいい、その営みとの関連において、神観念や聖性を伴う場合が多い。アニミズム、トーテムリズムなどの原始宗教や、呪物崇拜、多神教、およびキリスト教、仏教、イスラム教などの世界的な規模のものがあり、文化程度、民族など

の違いによつて、多種多様である。

少しずつデフォルメされているものの、前者がデュルケムによる定義、後者が岸本による定義を下敷にしていることは一目瞭然でしょう。われわれはとかく、辞書に書いてあることが正解であると思ひ込みがちですが、とくに宗教といった抽象的な用語の説明は、一定の視点からなされる一つの解釈にすぎないことを、肝に銘じておくべきでしょう。

このように、二〇世紀以降、宗教の定義は、特定の視点に基づく作業仮説的な形を取ることが一般的になっていくのですが、それでも「〇宗教の字義」の節の最後に見たような、「宗教」概念批判の立場からするならば、たとえ作業仮説的であつても、すべての宗教に当てはまるような定義という発想そのものが、宗教を實體視する本質主義として批判の対象とされることとなります⁽⁵⁾。

たしかに、現実の宗教はさまざまな社会的・歴史的な文脈と分かちがたく結びついていて、また、「宗教」概念が構成される際の権力関係——たとえば、西欧的な視点から非西欧の社会や文化を見下すような——を捨象したまま、宗教そのものを定義する意味はないとする批判も、当然成立し得るでしょう。実際、宗教学の内部でも近年は宗教の定義はほとんど試みられていません。

けれども、ある対象を認識する際に、なんらかのカテゴリー化や實體視は避けて通ることができません。さらに宗教の場合、後にも触れる通り、諸他の現象とは異なる厄介な事情も存在します。

この授業では、一定の命題の形で明確に宗教を定義するのではなく、一般的に宗教と呼ばれているものに含まれ得る共通の要素を簡単に取り出してみるといふ形で、宗教のアウトラインを描き出しておきたいと思ひます。

註

(1) もっとも、ティールはこの定義に対しては、たとえば初期仏教のように神を対象としない宗教もあるといった批判が寄せられた。それ以前に、これでは、宗

教の内容や性格を示すにはほど遠い、きわめて形式的な定義にすぎないと言わざるを得ない。

(2) ジェイムズは、『心理学原理 *The Principles of Psychology*』を一八九〇年に出版して近代心理学の礎を築いた後、哲学や宗教心理学の問題に取り組んでいく。なお、プラグマティズムは、チャールズ・サンダース・パース (1839-1914) やジェイムズらによって一九世紀末のアメリカで提唱された哲学説である。その内容は多岐にわたるが、ごくおおざっぱに言うると、観念の真理性を、その観念に基づく行為の結果の有用性との関連で規定しようとする立場である。

(3) デュルケムには、分業の進展に伴う「機械的連帯」から「有機的連帯」への移行として近代化のプロセスを描き出した『社会分業論——高等諸社会の組織に関する研究』(1893)、『社会分業論』で用いられた社会学方法論を体系化した『社会学的方法の規準』(1895)、社会的自殺率の偏差から自殺の社会的要因を読み解く『自殺論——社会学研究』(1897)等の著作があり、いずれも社会学の古典的著作と目されている。

(4) 私の研究テーマの一つは、このデュルケムと、彼を取りまく社会学年報学派——デュルケムが創刊した雑誌『社会学年報』全12巻 (1898-1913) に結集した若手の研究者たち(デュルケムの甥で人類学者のマルセル・モース (1872-1950)、宗教史学者アンリ・ユベル (1872-1927)、民俗学者ロベール・エルツ (1881-1915) ら)——による宗教学思想の解明である。山崎亮『デュルケム宗教学思想の研究』(未來社、2001)とデュルケム『宗教生活の基本形態』の邦訳とは、その成果の一端である。

(5) たとえば、「宗教」概念批判の主唱者の一人として著名な、サウジアラビア出身の人類学者タラル・アサド (1933-) は、アメリカの人類学者クリフォード・ギアツ (1926-2006) による「文化体系としての宗教」(1966) (クリフォード・ギアツ「吉田禎吾・柳川啓一ほか訳」『文化の解釈学』I [岩波書店、1987: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973]、所収) における宗教の定義——なかなか難解な定義だが、「一言でいえば宗教的象徴の独自性を強調して、その社会的機能を示す——を、その本質主義的視点のゆえに、徹底的に批判している(タラル・アサド「人類学の範疇としての「宗教」の構築」(1983)「タラル・アサド(中村圭志訳)『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』(岩波書店、2004: Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, 1993)「所収」)。アサドの視点からすれば、*その宗教現象を實體視する「宗教」概念が廃棄されねばならない以上、「宗教とは何か」を問う定義は存在するべくもない。*

3 宗教の基本要素と方法論的不可知論の立場

さて、いわゆる宗教を、共通する要素の総体としてとらえようとする視点は、たとえば前節で取り上げたデュルケームの議論にも見られますが、ここではとりあえず、四つの基本的な要素を取り出してみたいと思います。

まず第一に挙げられるのは、社会集団という要素です。たとえば哲学者が独自の深遠な宗教思想を生み出したとしても、それはあくまで、その哲学者一人の思想であって、個別の主観的なものにすぎません。さらに言えば、信者が一人だけで信仰しているものを、通常は「宗教」という語で示すことはあり得ません。「宗教」という言葉で示されるものは、何人かの、複数の人びとに共有されていることが条件となるのです。一般には、教団や宗派、教会——先ほども触れたように、これはもともと、キリスト教で同じ信仰をもつ人びとの共同体を意味していた——といった言葉がこれに当てはまります。

ただ、このような教団といった言葉からは、既成宗教のリジッドな教団組織がもつばらイメージされるのですが、けれども宗教の基本要素としての社会集団は、これに尽きるものではありません。たとえば、村の鎮守（氏神）の秋祭や、都市部の神社の夏祭——手っ取り早くイメージするとすれば、たとえば京都の祇園祭——を思い浮かべてみて下さい。通常であれば、村や町内会といった世俗的な集団が、祭の場では、ともに神輿を担ぎ、あるいは山鉦を曳き、直会（神々と氏子の饗宴）に参加する、その意味では一時的に宗教的な社会集団に変貌した、と見ることもできます。このように、宗教における社会集団の要素は、柔軟にとらえる必要があります。

二番目に挙げられるのは、思想という要素です。通常、「宗教」と呼ばれているものには、必ず一定の思想あるいは考え方が含まれています。たとえば、信仰対象となつているのはどのような神々なのか、その神々と人間や世界との関係はどのようなものなのかについて、定まった考え方をたないような宗教は考えられません。それは、最も素朴な形ではさまざまな神話——たとえば「古代ギリシアの宗教観」の節で取り上げたギリシア神話や、日本の『古事記』に見られる八百万の神々の物語はその典型である——として、あるいはもう少し自覚化されると教義 (dogma) といった形で現われ

ます。

教義というのは、言ってみれば、その宗教の信仰を支えるための基本的な考え方のことで、たとえばキリスト教の三位一体説、あるいはイスラム教のタウヒードといったものが、これに当ります。さらにこのような教義が体系化されてくると、それぞれの宗教の信仰を前提にした学問としての神学が発達していきます。もともと、仏教の場合には、前にも触れたように基本的には神を立てない宗教なので、同様の学問を教義ないしは宗学と呼んできます。

三番目には行為という要素が挙げられます。どのような宗教であっても、実際に身体を動かす行為ないしは活動が存在しています。それはまず、神仏などの信仰対象に対する一定のふるまい、すなわち儀礼の形を取って現われます。すでに幾度か触れたように、生贄を神に捧げる供儀はその典型的なものの一つです。そのように血生臭い儀礼ばかりではなく、神々に祈りや供物を捧げたり、礼拝したり、あるいは聖職者の説教を聞くのも、広い意味では儀礼に宗教的实践に含まれます。

もう一つのタイプの宗教的な行為としては、信者自身がみずから高めるために行なう修行があります。日本を含む東アジア圏では、仏教をはじめとしてとくに修行が発展してきた、と言えます。修行というと、みなさんも、白衣を着て滝に打たれたり、山野を駆け巡ったりする行者、あるいはひたすら坐禅に打ち込む禅僧といったイメージが直ちに浮かんでくるのではないのでしょうか。これに対してキリスト教やイスラム教では、修行はさほど盛んではありません。修行には、俗なる存在である人間が、神仏という聖なる存在に近づくための訓練としての性格を指摘することができるとしよう。

さらにもう一つ、信者が社会に出かけて行なう社会活動、たとえば勤労奉仕や慈善活動、福祉の取り組みなども、このような宗教の行為的要素としてとらえることができます。

最後に、体験という要素があります。体験というと、現代の用法では「体験学習」に代表されるように、「実際に体験する、やってみる」という意味に受け取られかねませんが、ここでいう体験とは、むしろ人間の内面的な心の状態を指しています。宗教には、日常的な生活では味わえない独特の体験

がある、とされるのです。もとよりそのような体験の典型的なものは、神や仏に対する深い信仰によってもたらされる安心立命あんしんりゅうめいの境地であつたり、厳しい坐禅の修行の結果得られる悟りの境地であつたりするのですが、そればかりではありません。

たとえばみなさんが神社や寺院を訪ねたときに、いつもとは違って清々すがすがしく感じたり、厳かな雰囲気おんきんを体験したことはないでしょうか。それは、たとえば「鎮守の森」——神社の裏手にある鬱蒼うっそうとした叢林そうりん——が醸し出す靈気や、あるいは本堂に祀られた優美な仏像と辺りに漂うお香のかおりによつてもたらされたのかもしれない。いずれにせよ、日常生活とは異なる心の状態が、そこには現出しています。

このような、日常生活とは異なる心の状態の最たるものとして、神秘体験あるいは神秘主義 (mysticism) が挙げられます。宗教学で言う神秘主義とは、通常の用法におけるような、合理的に説明できないものを全般を指すのではなく、人間が神的なものと一体になる——通常、神人合一と呼ばれる——神秘体験を中核として、これにまつわるさまざまな思想や修行等の行為も含む概念です。前節で取り上げたウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』の終わりの部分は、宗教経験の頂点としての神秘主義の分析に充てられています。そこでは、神と一体になった忘我状態の体験——たとえば全身が光に包まれたり、えもいわれぬような幸福感が湧き上がってきたり——が活き活きと描かれています。このような神秘体験は、キリスト教のみならず、イスラム教 (スーフィズム)、仏教 (禅や密教の体験) 等、多様な宗教伝統のなかに見出されるものとされています。

もつとも一方で、近年では、このような宗教的経験の頂点としての神秘主義というとらえ方自体が、近代以降のキリスト教の視点から作り出されてきたものだ、とする議論も提示されています。⁽⁵⁾ この議論もまた、「宗教」概念批判の議論と同様、宗教のとらえ方を相対化する一例と言えるでしょう。

このように見てくると、たしかに社会集団、思想、行為、体験という四つの要素として宗教をとらえるという視点は、それなりの説得力をもつようにも思われます。あるいはそれらはまた、前節で見たように、デュルケームの定義における信念と実践、ならびに宗教的共同体、さらにはジェイムズの定

宗教の基本要素

- 社会集団 (教団、宗派、教会、祭祀集団 etc.)
- 思想 (神話、教義、神学 etc.)
- 行為 (儀礼、修行、社会活動 etc.)
- 体験 (内的な心の状態 esp.神秘主義)

宗教現象

「聖なるもの」
ex.神、仏 etc.

宗教現象の模式図

義における宗教経験にも対応するものと言えます。

しかしながら、みなさんのなかには、ここで疑問が生じている人もいるのではないのでしょうか。すなわち、社会集団、思想、行為、体験はいずれも、人間の日常的な営みの要素でもあります。それらはむしろ、とくに現代になればなるほど、宗教的ではない形で現われているのではないのでしょうか。現代のわれわれが所属している社会集団のほとんどは宗教的なものではありませんし、思想や行為、体験にしても同様です。だとすれば、それぞれの要素が宗教的となるのは、どのようなときなのでしょいか。

考えられるのは、たとえば神や仏といった、この世を超えた眼に見えない存在と関わりるとき、それらの要素が宗教的になるのではないか、ということだと思います。このように眼に見えない存在は、さまざまな名称で表現されますが、宗教学で一般的に用いられるのは、「聖なるもの」という名

称^⑥です。社会集団、思想、行為、体験といった人間の営みが、なんらかの形で「聖なるもの」と関わる時、それらは宗教的性格を帯びるようになる、と考えられるのです。このように解するならば、宗教が示す多様な側面、人間の営みのほとんどあらゆる領域に関わり得るといふ性格も容易に説明できます。

それでは、この「聖なるもの」とは、一体どのようなものでしょうか。今、その代表例として信仰対象となる神や仏を挙げ、さらにこの世を超えた眼に見えない存在という言い方もしました。眼に見えない存在がどのようなものであるのかを的確に言い表わすことはなかなか難しいものです。先ほど見たように、デュルケームは「聖なるもの」を「俗なるもの」との異質性によって規定していました。「聖なるもの」はさしあたって、いわば眼に見えない「俗なるもの」の対極にあるものとしてとらえられるしかないのかもしれない。

「聖なるもの」の性質を表わす典型的な言葉としては、絶対的、究極的、超越的といった形容詞が、通常用いられます。何ものにも制約されず、とことんまで突き詰めた果てに、この世界を超越している、といった含意でしょうか。もともと、いわゆる「聖なるもの」すべてが、このように厳格な表現にふさわしいとは思われません。たとえば道端の「お地藏さん」——もともととは六道（天、人間、修羅、餓鬼、畜生、地獄）に苦しむ衆生を救うために僧形^{そうぎょう}で現われる仏教の地藏菩薩^{じざいぼさつ}だったのだが、日本では「民間信仰」（後出）の身近な守護者として、多様な利益^{りやく}が願われるようになった——は、たしかに信心の対象ではあっても、絶対的ないしは究極的な存在とは思われません。ただ、それでも眼に見えない世界とつながっているという意味では、この世の常とは異なる性格を読み取ることも可能であるように思われます。

そのように「聖なるもの」の尋常ではない性格を表わす表現としては、超自然的、非合理的、さらには非日常的といった言葉が挙げられます。ともかくも、自然を超えていて、合理的にはとらえきれず、日常とは違った性格を示すものとして「聖なるもの」は把握されている、と言えるでしょう。

ところで、このような「聖なるもの」は、本当に実在しているのでしょうか。言い換えれば、神や仏といった眼に見えない存在は本当にいるのでし

うか。

この点については、三つの選択肢が考えられます。「聖なるもの」言い換えれば超越的な世界あるいは眼に見えない世界が、実在する／実在していない／どちらとも言えない、の三択です。

まず、なんらかの明確な信仰をもった人の立場から見れば、みずから信ずる神や仏が実在しているのは、当然の前提となります。実在する神ないし仏であるからこそ、それは信仰の対象となるのです。このような立場は、便宜的に有神論の立場と呼ぶことができるでしょう。^⑧けれども、「聖なるもの」の世界の実在性を、信仰をもたない人に対して客観的に証明するのは至難の業となるでしょう。

一方で、いわゆる無神論の立場に立つ人にとっては、神も仏も実在しません。「1古代ギリシアの宗教観」の節で紹介したクセノパネスやヘラクレイトスが述べていたように、神々は人間が作り出したフィクションにすぎない、ということになるでしょう。現代日本の人びとの大半は、少なくとも意識の上ではこの立場に立っているようにも思われます。

宗教現象は、宗教学というマイナーな学問だけではなく、社会学や人類学、歴史学などでも研究の対象となっていますが、それらの研究者の大半も、この無神論的な立場から研究を行っていると考えられます。その場合、宗教そのものがいわば幻想——本来いるはずのない神や仏の存在を信仰する——にすぎないわけですから、そもそも宗教自体の存在理由は否定されざるを得ません。^⑨しかし、信仰をもつ人びとに、「聖なるもの」の世界が幻想にすぎないということを得させるのは、これまた至難の業と言えるでしょう。

これら有神論と無神論の二つの立場は、神や仏がいるのととらえるか、いないととらえるか、一見したところ正反対の立場のように思われます。しかし、いずれにせよ、神や仏がいるかいないかを断定的に判断できると考えている点では同じです。けれども、果たしてそうでしょうか。ここに第三の立場が想定されることとなります。

それは、神や仏がいるかいないか、断定的に判断することはできない、という立場です。私自身は、神や仏が実在していると確信することはできませんし、逆に、神や仏はすべて人間が作り出したフィクションであると言いつ

ることでもできません。神や仏はいるかもしれないし、いないかもしれない、その判断は保留するしかない、としか、私には言えないのです。

この世を超えた眼に見えない世界の实在を、直接、客観的に論証することは不可能です。逆に、それを完全に否定することもまた、同様に不可能です。ただ、少なくともそのような世界があると信じ、あるいはあると感じる人間がいて、同じように信じ感じる他者と集い、この超越的な世界との関連で、なにかの思想を抱き、行為し、さらにはさまざま内的体験を獲得している、その現実を否定することはできません。そこには、人間の営みとしての——そのかぎりでは眼に見える——宗教現象が立ち現われているのであり、この宗教現象の諸相を明らかにし、その意味を読み解こうとするところに、宗教学という学問が成立する、と、そう考えられるのです。

このような立場を、私は方法論的不可知論と呼んでいます。不可知論とは、agnosticism という英語の訳語として用いられています。文字通り、神の存在は不可知——知ることができない——である、という意味です。方法論的というのは、あくまで宗教現象を対象として研究を進めていくかぎりにおいて取る立場、という意味です。その研究者自身が、たとえ特定の信仰をもっていたとしても、あるいは逆に無神論者だとしても、宗教現象を研究する際の立脚点としては、不可知論の立場に立つことは可能なのです。

宗教学については、おびただしい書物が書店には並んでいますし、ネット上でも多様な言説が乱れ飛んでいます。その大半は、みずからの依って立つ立場——有神論なのか無神論なのか、あるいは不可知論なのか——を明らかにしないまま、議論を進めています。有神論者と無神論者が同じ宗教について議論をしたとしても、歯車が噛み合わないのは当然でしょう。あるいはむしろ、みずからの立場を明確にしない立論は、きわめて無責任である、と私は思っています。

ともかくも、この授業では、今しも見た方法論的不可知論の立場から、世界の三大宗教を眺めていくこととなります。

註

(1) デュルケームは、聖、霊魂、精霊、神の宗教的信念と、消極的祭祀＝禁忌、禁

欲主義、積極的祭祀（供犠、擬態的儀礼、表象的儀礼）、償いの儀礼の宗教的実践とを、すべての宗教に共通する本質的要素として位置づけている（デュルケーム『宗教生活の基本形態』上、pp.20f.、下、p.384）。ただしデュルケームは、これがすべての宗教に共通するものであることの論証をまったく行なっておらず、さらにその内容から見て、キリスト教とりわけカトリックや、ユダヤ教を念頭に置いて、これらの要素を抽出したと考えられる。

(2) このように四つの基本要素を取り出す形で宗教のアウトラインを描いたものとしては、田丸徳善「宗教の科学」（上田閑照・柳川啓二編『宗教学のすすめ』筑摩書房、1985）、所収）、脇本平也『宗教学入門』（講談社学術文庫、1997）がある。さらに遡れば、ヨアヒム・ヴァッハ（渡辺学・保呂篤彦・奥山倫明訳）『宗教の比較研究』（法蔵館、1999；Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, 1958）にも、同様の観点が見られる。

(3) 神は、父と子と聖霊という三つの位格（ペルソナ）を取って現われるが、その本体は一つであるとする教え。父は神そのもの、子はイエス・キリスト、聖霊は個々の人間の内面への神の作用——たとえば聖母マリアは聖霊によってイエスを身ごもったとされる——ととらえることができる。三位一体説は、キリスト教の要を示す教義である。

(4) アラビア語で神の唯一性を指す。これも、コーラン（クルアーン）に示された、イスラム教の根幹をなす教義と言える。

(5) この点に関して、さしあたっては鶴岡賀雄「神秘主義」（星野英紀ほか編『宗教学事典』丸善、2010、pp.298-301）を参照のこと。

(6) 「聖なるもの」（英語では the holy、フランス語では le sacré、ドイツ語では das Heilige。それぞれ「聖なる」という形容詞に定冠詞を付して名詞化している）という名称は、すでに見たデュルケームや、ドイツの神学者で宗教学者でもあったルドルフ・オットー（1869-1937）（華園聰麿訳『聖なるもの——神教的なもの観念における非合理的なもの、および合理的なものとの関係について』創元社、2005；Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, 1917）¹ さらにはシルチャ・エリアーデ（1907-86）（風間敏夫訳『聖と俗——宗教的なものの本質について』法政大学出版局、1969；Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, 1957）² のようなものが大きい。三者の「聖」概念を比較したものとして、さしあたって藤原聖子「聖と俗」（星野英紀ほか編『宗教学事典』丸善、2010、pp.94-97）を参照のこと。また近年、聖概念に関しても「宗教」概念と同様、その西欧出自と本質主義的性格が批判にさらされているが、この点も含めて詳しくは、藤原聖子『聖』概念と近代——批判的比較宗教学に向けて』（大正大学出版会、2005）を参照の

こと。

(7) このように峻厳な表現はやはり、キリスト教に代表される一神教の発想に由来すると言わなければならない。

(8) 「聖なるもの」は神に限定されないものであるから、これはあくまで便宜的な表現である。ここで言う有神論とは、「聖なるもの」の世界の存在を肯定する立場を指し、具体的には特定宗教の信者、神学や神学教育の立場に立つ研究者、宗教学のなかでも「宗教現象学」と呼ばれる立場を標榜する研究者などを含む。宗教現象学については、かなり難解だが、華園聰磨『宗教現象学入門——人間学への視線から』（平凡社、2016）を参照のこと。ちなみに有神論の語は、通常の用法としては、英語の *theism* の翻訳であり、キリスト教の神の存在を肯定する立場を指す。

(9) 無神論 (*atheism*) の立場からの宗教研究では、宗教現象を、結局のところ他の現象——たとえば人間心理や、社会現象、イデオロギーなど——の象徴的表現として説明するケースが大半である。前註で挙げた宗教現象学の立場からは、このような説明は、還元主義——独自の性質をもつ宗教現象をほかの現象に還元している——として批判の対象とされてきた。他方で、ここまで何度も言及してきた「宗教」概念批判の立場からすれば、宗教現象の独自性を強調する宗教現象学の立場こそ、本質主義的な実体論の元凶として否定されることになる。

(10) このような立場は、西欧にかぎってみても、古代ギリシア以来たびたび見出せるが、近代ではイギリスの哲学者、デイヴィッド・ヒューム (1711-76) の『自然宗教に関する対話』(犬塚元訳、岩波文庫、2020・David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, 1779) に典型的に見られる。しかしこのように神の不可知性を説く立場を表わすために *agnosticism* という言葉を作ったのは、イギリスの生物学者トマス・ヘンリー・ハクスリー (1825-95) であり、彼が一八六九年の講演のなかで初めて用いたとされる。

(11) 以上のような方法的不可知論の立場は、オウム真理教事件をめぐる多様な言説の分析から、私が導き出したものである。詳しくは、山崎亮「オウム真理教事件と宗教学——地下鉄サリン事件の一〇年後に」(『福祉文化』4, 2005) を参照のこと(島根大学学術情報リポジトリ SWAN で閲覧可能)。この論文の主旨は、方法的不可知論の立場によって、宗教現象の理解に関わる有神論の立場と無神論の立場とを止揚する視角が切り開かれるのではないか、という点にあった。

ちなみに、「2 宗教の定義」の節の末尾で、「宗教の場合、後にも触れる通り、諸他の現象とは異なる厄介な事情も存在します」と述べた事柄も、この点に関わってくる。有神論の立場が明らかに「聖なるもの」の実体視に依拠しているのに対し、無神論の立場が、「聖なるもの」の存在を否定するかぎりにおいて、

そのような実体視に関わらない可能性を含んでいることは、明白であろう。たびたび言及してきた「宗教」概念批判は、その一つのストレートな帰結とみなすこともできる。

ただ、「聖なるもの」の存在性に関する判断を保留する方法論的不可知論の立場からすれば、「聖なるもの」の実体視についても、これを完全に否定することも完全に肯定することもできないことになる。言い換えるならば、宗教現象については、眼に見えない世界に「聖なるもの」の存在性——当事者の意識における——に関わるかぎりにおいて、その実体視の如何に關しても判断を保留せざるを得ないという、「厄介な事情」を抱えているのである。

しかし、いさか逆説的な物言いになるが、この判断保留を逆手に取るならば、諸他の現象ではない、ほかならぬ宗教現象だからこそ、方法的不可知論の立場に立つことによって、還元主義と本質主義双方の視点をいづれも援用することが、いわば暫定的に可能となるはずである。もとより、その際に、両者のいづれかに固執するのではなく、両者のあいだで、みずからの視点を常に相対化しつつ、絶えず動態的かつ複眼的な視座の確保に務めねばならないことは言うまでもない。

4 「聖なるもの」との関わり方——呪術と宗教

前節で、宗教の基本要素と方法的不可知論の立場を説明しました。宗教と呼ばれるものには、通常、社会集団、思想、行為、体験という四つの要素が含まれており、しかもそれらが「聖なるもの」と呼ばれる眼に見えない超越的な世界となんらかの関わりをもつと思われる場合、そこに人間の営みとしての宗教現象が立ち現われることとなります。その際、「聖なるもの」が現に実在することも実在しないとも断定せず、判断保留のまま宗教現象を眺めようとするのが、方法的不可知論の立場でした。

さて、次に、「聖なるもの」との関わり方の問題として、呪術を取り上げてみたいと思います。

「呪術」という言葉は、みなさんどこかで眼にしたことがあると思います。たとえば考古学の発掘で、縄文時代の遺跡から女性を象った土偶が出土したとして、「これは地母神に対する縄文人の呪術的な信仰を示している」といった形で紹介されることがあります。ここで用いられる「呪術」という言葉には、「原始人」による素朴で稚拙な段階の信仰といったニュアンスが

含まれています。

「呪術」の語の初見は、平安時代の『続日本紀』（七九七年完成）にまで遡るとされますが、その用例は稀で、これもまた「宗教」の場合と同様、明治以降、英語の magic（フランス語やドイツ語のスペルでは magie）の訳語として定着していった言葉です。大和言葉でこれに当るのはむしろ、「まじない」や「のろい」であったと考えられます。

magic の訳語としては、「呪術」のほかにも「魔術」や「魔法」という言葉も、たとえば文学作品やオカルトの世界では広く用いられており、さらには手品などの場合にはそのままの表記「マジック」としても通用しています。一方、「呪術」という訳語はとりわけ一九二〇年代以降、宗教学の分野から始まって、主に学術用語として用いられてきました。ここでは、この学術用語としての「呪術 (magic)」について、宗教との関連で述べてみます。

magic なじしは magie とした西欧語は、ラテン語の magia、さらにギリシア語の mageia が語源なのですが、この mageia という言葉は、古代ペルシア——今のイラン——のゾロアスター教の神官の呼称 magos に由来するとされます。ゾロアスター教は、紀元前一二世紀にゾロアスターが創始した、アフラムズダを主神とする二元論的色彩の濃い宗教であり、拝火教とも称されます³⁾。古代ギリシアでは、得体の知れぬよそ者である magos が操る怪しい術という意味で、mageia の語は用いられるようになります。この用法はキリスト教にも受け継がれ、中世を通じて、mageia のラテン語形である magia は、いわゆる「迷信」(superstitio) と同一視されていました。

このラテン語の magia を語源とする magic, magie が学術用語として採用されるのは、一九世紀後半になってからで、とくにイギリスの社会人類学者ジェームズ・ジョージ・フレイザー (1854-1941) が『金枝篇 The Golden Bough』⁴⁾ のなかび下した規定が有名です。フレイザーによれば、呪術には二つの法則が作用しているとされます。それは、「類似は類似を生む」という類似の法則と、「かつてたがいに接触していたものは、物理的な接触のやんだ後までも、なお空間を距てて相互的作用を継続する」という接触ないしは感染の法則です (永橋訳『金枝篇』一、p.57)。

たとえば、恨んでいる人物の写真を添えた藁人形に五寸釘を刺してその人

物に危害を加えようとするのは、類似の法則に基づいており、その人物の髪の毛を取ってきて藁人形に巻きつけておく効果が増増するというのは、感染の法則に基づいている、という訳です。フレイザーによれば、知性が未発達な「原始人」や「民衆」にあっては、意識のなかの観念 (idea) が結びつくこと、これに対応する外界の事物も結びつくと考えられるようになる——これを観念連合と呼ぶ——とされます。

要するに、フレイザーによれば呪術は、科学と同様に、自然界の現象の法則を利用してこれをコントロールしようとする試みなのですが、しかしそこで想定されている法則は、観念連合による誤った認識≒疑似科学ではないのです。人間はやがて、みずからの誤りに気づいて自然現象はそうたやすくコントロールできるものではないと悟り、神々の力にすがってこれを崇拜する宗教が成立したのだ、とフレイザーは考えます。ここでは呪術は、知性の未発達な人びとの、誤った認識による行為パターン、いわば「迷信」としてとらえられているのです。

本節の冒頭で、「呪術」という言葉に、「原始人」による素材で稚拙な段階の信仰」といったイメージがあるのではないかと指摘しましたが、そこには、フレイザー流の呪術観が暗黙のうちに前提されていると見ることもできるでしょう。現在の人類学や宗教学では、このような呪術観は基本的に批判されていますが⁵⁾、しかしその影響には根強いものがあるようです。

もう一つ、フレイザーの呪術観では、宗教に対しても呪術は劣位に置かれています。いわば、身の程知らずに自然を支配できると思いついた人間が、みずからの非力さを自覚し、真の超自然的存在である神々への謙虚な信仰に目覚めたのだ、といったイメージでしょうか。低劣な営みとしての呪術の挫折から高尚な宗教が生まれた、とされているのです。しかし、呪術は科学に取って代わられるべきで、宗教よりも劣る存在だと、本当にそう言えるのでしょうか。

われわれは、特定の神仏への信仰をもっていなくても、神社や寺院に参拝して祈願することがあります。それはたとえば合格祈願であったり、交通安全祈願、安産祈願、あるいは病氣平癒や家内安全を願うこともあるでしょう。その場合、合格や安産等の世俗的な目的がまずあって、神社に住まうはずの

神、あるいは本堂に仏像が安置されている仏、すなわち「聖なるもの」は、その目的を達成するための手段と見ることができません。そして、このように「聖なるもの」を手段として利用する関わり方は、一般に呪術的であるとみなされています。

合格祈願を例に取ってみれば、合格を目指して受験勉強に精進し、努力を尽くすことはもちろんですが、しかしながらどれほど努力を重ねたとしても、自分の力ではどうにもならない場合もあるでしょう。たとえば受験当日に高熱が出たり、体調を崩してしまつて実力が発揮できなくなる可能性は常に付きまといまふ。最後のところは自分の力ではどうにもならないからこそ、眼に見えない神仏の力にすがらるわけですが、これは仏教の言葉を用いれば現世利益、一般的に言えば「苦しいときの神頼み」です。しかしこれは、見方を変えれば、神仏を手段として利用してることになります。合格するために、報酬——賽銭や祈祷料——を支払つて、神仏に力を貸してもらつてからです。

われわれが「聖なるもの」に関わるケースの大半は、「苦しいときの神頼み」的な、呪術的関わりと考えることができます。このように、いわば不純な動機による「聖なるもの」の利用は、「原始人」に限定されるものでも、あるいは知性に欠けた「民衆」に限定されるものでもありません。もちろん程度の差こそあれ、少なくとも潜在的には、われわれ誰にでも当てはまる「聖なるもの」への関わり方と云えるのではないのでしょうか。

もちろん、上に見た「聖なるもの」との呪術的な関わり方も、「3宗教の基本要素と方法論的不可知論の立場」の節で見たように、「聖なるもの」と関わる人間の営みであるかぎり、広い意味での宗教現象に含まれます。けれども、「聖なるもの」との関わり方には、呪術的な関わり方以外にも、「聖なるもの」との関わり自体が目的となるような別の関わり方が存在し得ます。ここではそれを、狭義の宗教的な関わり方と呼んでおきます。

たとえば前に触れたように、神秘主義的な神人合一の体験では、神と一体になること自体が目的であつて、そこにはそれ以外の思惑が入り込む余地はないでしょう。あるいはまた、厳しい坐禅の修行の果てに悟りの境地に達した禅師にしても、その悟りの境地そのものが目的であつて、神秘主義同様、

それ以外に目的はないはず。このような、いわば宗教的達人が立つ境地は、「苦しいときの神頼み」ではない、したがつて「聖なるもの」との、呪術的ではない、本来の宗教的な関わり方を示している、と云えるのではないのでしょうか。

もつともそれは、ごく限られた達人の関わり方であつて、われわれ一般人には無縁であるようにも思われます。しかし、果たしてそうでしょうか。たしかにわれわれはほとんどの場合、「苦しいときの神頼み」的に「聖なるもの」と関わっています。「聖なるもの」を、世俗的な目的達成のためのいわば手段として利用しているのですが、それでは、それは通常の手段とまったく同様なのでしょうか。たとえばご飯を食べるときに箸を使うのと同様に、神仏を使つているのでしょうか。おそらくそうではないはず。神仏を利用してるとは言え、そこにはなんらかの特別な気配りや配慮——たとえば粗末にすると罰が当たるといった感覚——が残つていてではないでしょうか。神社や寺院でもらつてきたお札や御守を、用が済んだからといって割り箸と同じようにゴミ箱に捨てる人はいないでしょう。言い換えれば、完全に呪術的に——徹頭徹尾手段として——「聖なるもの」に関することは、現実にはありえないと考えられます。

そこには、もちろん程度はさまざまですが、「聖なるもの」自体にも特別の価値を認め、これを尊重するという態度が存在するのであり、それはまた「聖なるもの」との関わりそれ自体を希求する、狭義の宗教的な関わり方に通じていると見ることができるといふ。

一方で、宗教的達人のことを考えてみます。深い宗教体験に裏打ちされた聖者と言われるような人でも、生身の身体をもち、さまざまな欲望を満たしながら生きています。たしかに神との関わりそれ自体を目的とする生き方であつても、生身の人間として生きて以上、それが常に完全に実現しているとは言えないでしょう。あるいは穿つた見方をすれば、「魔が差す」という可能性もまったくないとは言ひ切れません。場合によっては「聖なるもの」を手段とすることもあるかもしれませぬ。たとえば、神との合一体験も、目も眩むようなその喜悦のゆえに求められていることもあり得ます。呪術的な関わり方同様、完全に宗教的な関わり方も、現実にはありえないのではない

でしょうか。

このように見てくると、「聖なるもの」への完全に呪術的な関わり方も、完全に宗教的な関わり方も、ともに現実には存在しない、いわば理念型ないしはモデルとしてとらえるべきだと考えられます。むしろ現実の人間は、この二つの理念型のあいだのどこかに位置づけられる、「呪術・宗教的(magico-religious)」な関わり方をしているということではないでしょうか。⁽⁷⁾

註

(1) ただ、これはあくまで、私自身が考えた宗教のとらえ方であり、宗教学の研究がすべてこの立場からなされているわけではない。決してない。

そもそも宗教学という学問自体、多様な視点を含んだ、きわめて学際的な分野と言える。たとえば、宗教学に関する日本で最大の学会は、一九三〇年に創設された日本宗教学会で、約二千人の会員を教えるのだが、年一回開かれる学術大会では、一三部会から一四部会が設定され、宗教学理論から、宗教哲学、神学、教学、宗教心理学、宗教社会学、宗教人類学、宗教史学等々、さまざまなアプローチによる発表が行われている。そのなかには当然、ここで言う有神論、無神論からのアプローチも多く含まれている。むしろ大半がそのいずれかのアプローチによるものであって、私の言う方法論的不可知論は、きわめてマイナーな立場と言うべきかもしれない。

(2) 呪術あるいは magic 等の用語をめぐる歴史的な変遷について詳しくは、少し難解ではあるが、江川純一・久保田浩「呪術」概念再考に向けて——文化史・宗教史叙述のための一試論(江川純一・久保田浩編『呪術』上「リットン、2015」、所収)、とくに西欧におけるその系譜をめぐっては鶴岡賀雄「呪術」の魅力——「永遠のオルタナティブ」の来歴と可能性についての試論(江川純一・久保田浩編『呪術』下「リットン、2017」、所収)を参照のこと。

(3) ソロアスター教はさまざまな宗教に影響を与えつつ、ごく少数の信者しかいないが、現在も存続している。最近映画化もされた——《ボヘミアン・ラプソディ》——、ロック・グループ〈クイーン〉のボーカル、フレディ・マーキュリー(1946-91)が、ソロアスター教徒の両親のあいだに生まれたことは、よく知られている。

(4) 原著の初版は一九九〇年に二巻本が出版され、その後増補を重ねて一九一一年に一一巻の第三版が出版され、最終的には一九三六年、一三巻の決定版が完結した。邦訳としては、一九二二年にフレイザー自身が出版した縮約版(永橋卓介訳『金枝篇』全五巻「岩波文庫、1951-52」)、初版(吉川信訳『初版 金枝篇』

上下「ちくま学芸文庫、2003」)があり、完結版の全訳も進行中である(石塚正英監修・神成利男訳『金枝篇』全一一巻「国書刊行会、2004」)。James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 13 vols, Macmillan, 1936)。

(5) 一九世紀後半以降成立する近代の呪術概念をめぐって、フレイザー、ウェーバー、デュルケムと社会学年報学派、さらにはオットーの呪術論・宗教論を比較しながら、きわめて鋭利な分析を加えた秀逸な論考として、藤原聖子「宗教・呪術・科学」三分法の成立と合理性——呪術論におけるデュルケムとオットーの位置(藤原『聖』概念と近代——批判的比較宗教学に向けて)「大正大学出版会、2005」、所収)を挙げておく。

(6) このようにいわば実利的な性格は、先ほどのフレイザーによる規定にも、呪術により人間は自然現象をコントロールできるといふ形で含まれている。

(7) magico-religious という表現は、イギリスの宗教学者ロバート・ラナルフ・マレット(1866-1943)が最初に用いたとされるが(竹中信常訳『宗教と呪術』誠信書房、1964。Robert Ranulph Marett, *The Threshold of Religion*, Longman, 1909)、それは、呪術と宗教が同一の基盤——マレットはこれを「メラネシアでマナと呼ばれているような、超自然的で非人格的な力と考えた——に立っていることを示すものであった。

この授業のように、「呪術・宗教的」という表現で、「聖なるもの」への人間のかかり方の現実を指し示そうとしたのは、私の恩師に当たる宗教学者、楠正弘(1921-2009)であった。彼は、「呪術・宗教的」という概念を援用することで、理念型としての「呪術」と「宗教」とのあいだを揺れ動く宗教現象の動態的な構造をとらえようとしたのだ。たとえば、楠正弘「庶民信仰の世界——恐山信仰とオシラサン信仰」(未来社、1984)の「序」などを参照のこと。

5 宗教の類型(二分法)

ここまでの説明で、宗教について、みなさんにはおおよっぱなイメージが徐々に形作られてきたのではないかと思います。ここからは、世界中に多様な形で存在している宗教を整理する試みをいくつか、簡単に紹介しておきたいと思えます。そのような試みには、とくになんらかの基準を設けて、宗教を二つに区分する類型が多く見られます。そのなかでも、比較的よく目にするものを取り上げてみましょう。

(1) 一神教と多神教——崇拜対象の数

まずは一神教と多神教です。みなさんも、この対比はきつとどこかで眼にしたことがあることでしょう。もとよりその基準は、信仰対象としての神が単一なのか複数なのかということにあります。これはいわば当然のことのようにも思われますが、なぜ一と多が基準とされるのかについては、きわめて重要な意味が隠されています。

そもそも、一神教とは基本的に、ユダヤ教に端を発し、キリスト教、イスラム教と受け継がれていった宗教伝統です。それ以外には、原則として一神教は存在しない、と言ってもかまいません。もとより、いわゆる新宗教のなかにも、一神教の系統に属するもの——たとえば「エホバの証人（ものみの塔聖書冊子協会）」や「末日聖徒イエス・キリスト教会（モルモン教）」等——があります。それらも、ユダヤ教以来の従来の一神教の伝統を受け継ぐものなのです。

ところで、二〇一七年版の『ブリタニア国際年鑑』によると、二〇一六年の世界の宗教人口のなかでは、一位のキリスト教が二億四七九八万人、二位のイスラム教が一億五二〇四万五千人、両者だけで世界の宗教人口の五六・五%を占めるとされています。ちなみに仏教は五億二四九万二千人で、ヒンドゥー教に次ぐ四位となっています。もっとも、この数字の算出基準はきわめて曖昧で、これが本当に実数を示すものなのかは疑わしいかぎりなのですが、ただ世界の宗教人口の過半数がキリスト教とイスラム教によって占められているというのは、おそらく事実だと思われれます。しかしながら、どれほど多数派であろうとも、唯一の絶対的な人格神を信仰の対象とするという一神教の形は、きわめて特異なものと考えられます。

他方で、多神教の代表例としては、ギリシア・ローマ神話の神々に対する崇拜、あるいはヒンドゥー教、さらには日本の八百万の神々に対する信仰、すなわち神道等が挙げられますが、それ以外にも、世界中に、いわば自然発生的に成立した、無数と言っていいほどの多神教が存在しています。宗教人口としては過半数を割り込む少数派といえども、こちらの方がむしろローマルな宗教の形と言えるでしょう。

そもそも、同じ神——英語で言えば God と gods——という言葉で指し示されながらも、一神教の神と多神教の神とは、まったく性格が異なります。一神教の神は唯一絶対の人格神——その性格についてはキリスト教やイスラム教を扱う章であらためて説明する——なのですが、多神教の神々との決定的な相違は、その創造神としての性格に求められます。中世のキリスト教における表現を借りれば、それは、ラテン語の *creatio ex nihilo* によって端的に示されます。creatio は英語で言えば creation 「創造」、ex from 「からの」、nihilo は、*nothing* 「無」に当ります。要するに「無からの創造」、これがユダヤ教以来の一神教の神がもつ中核的な意味となるのです。

「無からの創造」！考えてもみてください。人間にも新たなものを創造する力は備わっています。けれどもその場合の創造は、なんらかの材料、素材がすでに存在していて、その素材を組合わせて、これまでになかった新たなものを作り出していくわけです。ところが、一神教の神は、何もなしところからすべてのものを創造していきます。言い換えれば、材料もみな、ゼロから自前で創造するのです。後に見る旧約聖書の創世記では、神が「あれ」と命じるだけで万物がポコポコ生まれてきます。人間にはとても真似のできな所業と言わざるをえません。このようなことが可能なのは、一神教の神が、みずから創造する世界を完全に超越した高みに存在しているからにほかなりません。この世界とは隔絶した超越的で絶対的な存在、それこそが一神教の神なのです。

これに比べるならば、多神教の神々はかわいいものです。たとえば、日本の八百万の神の頂点に君臨するのは、天皇家の祖、皇祖神としての天照大神^{アマテラスオホミカミ}ですが、しかしその彼女にしても、この世界を無から創造したのではありません。世界はすでに存在していて、そのなかに生まれてきたのです。多神教の神々も通常、人間に比べて計り知れない力をもつものとして描かれるのですが、しかし人間と同じ世界に住まう住人であることに変わりはなく、しよせん、同じ穴の貉^{むじな}にすぎません。そこには程度の差しか存在しないのです。言ってみれば同じ神という名称をもっていますが、一神教の神と多神教の神とはまったくの別物なのです。その意味で、一神教と多神教の区別は、それなりに射たものと言えます。

ただ、この一神教と多神教の区別には問題もあります。この区別には、一神教、とりわけキリスト教が多神教よりも進んだ宗教であるというニュアンスが暗黙のうちにも込められています。これは、この区別が西欧近代に発するものだからで、宗教学の内部でも二〇世紀初頭までは、宗教進化の頂点にキリスト教が位置し、多神教は遅れた雑多な宗教であるとする説が幅を利かせていました。しかし先にも触れたように、むしろ唯一絶対の神を立てる一神教の方が、宗教のあり方からすれば特異なものであって、いずれにせよ両者のあいだに単純に優劣を付けることはできません。逆に、九・一一同時多発テロの直後、一神教はキリスト教とイスラム教のように、絶対神同士のあいだで衝突が絶えないが、多神教は融和的で争いを好まないのが多神教の方が優れているといった言説がまことしやかに流通したこともありました。これもまったく根拠のない主張なのです。

(2) 自然宗教と創唱宗教——成立の仕方

一神教と多神教の区別について、いささか深入りしすぎてしまったようです。先を急ぎましょう。次は、自然宗教と創唱宗教です。自然宗教は、*natural religion* の訳語ですが、自然を崇拜の対象とする宗教という意味ではなく（その場合は通常、自然崇拜 *nature worship* あるいは *naturalism* の語が用いられます）、自然発生的に成立した宗教のことを指します⁽²⁾。いつ生まれたのか、はっきりとは分からない、いつの間にか自然に成立していた宗教ということですが、日本の神道やギリシアの多神教などがその典型例なのですが、たとえば一神教のユダヤ教もこれに当ります。

自然宗教に対して、誰か特定の人物が創唱した——となえて創り出した——宗教が、創唱宗教です。言い換えれば、誰か言い出しっぺがいて、その人物が教祖になった宗教ということです。イスラム教はまさに、預言者であるムハンマドがとなえて創り出した宗教なのですが、キリスト教の場合は、イエスがある意味では教祖であるとしても、彼自身が自覚的にとなえて創設した宗教とは言い切れないので、微妙なところです。この点については、後ほど、キリスト教の章で詳しく説明します。仏教の場合は、「お釈迦様」ゴータマ・シッダッタ、すなわちブツダが説いた教えが発点になるので、典

型的な創唱宗教と言えるでしょう。

一般的には、共同体のなかで自生的に成立した自然宗教と、そのような自然宗教のあり方がある意味で否定・批判して登場してくる創唱宗教という構図として、両者の関係を理解することができま⁽³⁾す。仏教の場合は、紀元前五（六世紀のヴェーダの宗教——以前はバラモン教と呼ばれていた——、キリスト教の場合は、紀元前後のパレスチナにおけるユダヤ教、イスラム教の場合は、七世紀当時のアラビア半島における多神教——イスラム教ではジャーヒリーヤ（無明）時代と称される——、それぞれの自然宗教を脱却する形で三大宗教が成立した、と見ることができるところです。もともと、その後の三大宗教の展開は、多くの面で、既存の自然宗教との関わり抜きには考えられないのも事実です。

付け加えれば、新宗教——基本的には近代以降新たに創出された宗教のことを指す。日本では幕末に成立した天理教や黒住教といった老舗（しよぼ）的なものから、戦後に急成長した創価学会やPL教団、さらには一九九〇年代以降台頭したいわゆる新新宗教、たとえばオウム真理教や幸福の科学等に至るまで、多様な形を取る——も、教祖が創立した宗教という点では、創唱宗教のなかに含まれます。

(3) 民族宗教と世界宗教——伝播の範囲

次に、伝播の範囲を基準として立てられた類型が、民族宗教と世界宗教です。この用語も、一神教と多神教同様、よく眼にする表現ではないかと思えます。その宗教の拡がり、すなわち伝播の範囲が一つの民族に限定されている場合が民族宗教で、民族の垣根を越えて世界中に広がっていく場合が世界宗教、ということになります。

前者の典型例としては、たとえば日本の神道やユダヤ教、ヒンドゥー教が挙げられますし、後者の例が、この授業で取り上げるキリスト教、イスラム教、仏教であることは言わずもがなでしょう。このように見ると、直前に見た自然宗教と創唱宗教の区別とかなりの部分重なっているようにも思われます。ただ、民族宗教と世界宗教の場合、単なる伝播の範囲という形式的な側面のみならず、その内面的な意味が注目される場合もあります。

これはとくに、ドイツの宗教学者、グスタフ・メンシング (1901-78) が主張したことですが、そもそも世界宗教が民族の枠組みを越えて伝播するのは、もっぱら特定の共同体の幸福・安寧に関わる民族宗教とは異なつて、個人の救済という普遍的な課題に応える性格をもっていたからだ、とされます。したがってメンシングは、世界宗教のことを普遍宗教とも呼んでい

ます。⁴⁾ だが、このようなメンシングのとらえ方には問題もあります。まず、民族という枠組み自体が現在ではさほど明確ではないこと、たとえばヒンドゥー教の場合、インド大陸には多数の民族が複雑に絡み合つて存在していて、単純に一括してはとらえられません。ましてグローバリゼーションが進展して流動化が進む現代社会にあつては、民族の枠組みで宗教のあり方を区別するのは、現実問題としてかなり無理があると言えるでしょう。さらに一方では、一言で世界宗教といつてもその内実は実に多様であり、個人の救済といつた、どちらかと言えば近代以降クローズアップされてきた理念に力点を置いて理解するのも、やはり無理があるように思われます。⁵⁾

伝播の範囲という点に戻ると、民族の低位区分である部族 (tribe) の範囲にとどまる宗教という意味で、部族宗教という言い方もあります。これはとくに、一九世紀後半以降さかんになる人類学的な宗教研究——いわゆる「未開」ないしは「原始的 (primitive)」な社会における宗教現象をもつばら対象とする——でよく用いられた表現です。これについては、次の「6宗教の形態を指すその他の用語」の節で扱います。

(4) 成立宗教と民俗宗教 (民間信仰) ——組織化の程度

ここまで代表的な宗教の類型を紹介してきましたが、その最後は、成立宗教と民俗宗教です。前者は、キリスト教や仏教の諸教派あるいはイスラム教、さらには新宗教の教団のように、教義や儀礼が確定していて体系化され、教団も明確に組織された、言ってみれば定型化して成立している宗教を指します。われわれが「宗教」という言葉で一般的に抱くイメージと言ひ換えてもいいかもしれません。

これに対して後者の民俗宗教は、そのように組織化が十分なされていない

い、場合によってはまったく組織されていない宗教のことを指しています。民俗宗教は folk religion の訳語ですが、従来は「民間信仰 (popular belief)」と呼ばれてきたもので、一般には今でもこちらの方が通りがいいかもしれません。それは、成立宗教の枠組みではとらえきれない、いわばそこからはみ出した宗教現象なのです。

日本の場合、このような民俗宗教を「民間信仰」は従来、柳田國男 (1875-1962) を祖とする民俗学によって精力的に研究されてきました。⁶⁾ 具体的に言えば、江戸時代の村を基準とした地域社会——大字の範囲に重なり合うことが多い——を基盤として、過去から受け継がれてきた伝統的な宗教現象、たとえば年中行事や人生儀礼、あるいは地域に点在する祠や仏堂を拠点として行われる小規模の祭礼行事等が含まれます。もつとも、それらの現象は、成立宗教とも密接に関連しています——たとえば信仰対象の大半は、前に引き合いに出した「お地蔵さん」のように、仏教や神道に由来する神仏であり、また神職や僧侶が祭祀に関与することもある——が、しかしその実際は、成立宗教の組織のなかに組み込まれることなく、その地域に住まう人びとによって担われているのです。

ただ、このように地域に根差した伝統的な宗教現象としての民俗宗教 (「民間信仰」) は、日本の場合、一九六〇年代以降の高度経済成長期を境に急速に変容を遂げ、あるいは消滅しつつあります。さらに、柳田國男以来の日本民俗学では、日本人の「固有信仰」——古代にまで連なる「日本人」特有の宗教的心意——を探るために「民間信仰」を研究する傾向が強かったのですが、そのような「日本人の宗教」の実体視も、現代ではそのままの形では不可能になりつつあります。

そうは言つても、成立宗教のカテゴリーからはみ出た宗教現象は、いわゆる民俗宗教 (「民間信仰」) のみならず、たとえば「スピリチュアルなもの」といった形も含めて、従来とはかなり性格を変えながらも根強く存在しつつけており、これを、生活者の日常性のなかに「生きられている宗教」として新たにとらえ直そうとする動きもあります。⁷⁾

以上、宗教を整理する二分法の枠組みの代表的なものをざっと見てきまし

た。いずれの内容も、みなさんはおそらくどこかで眼にしたり耳にしたりしたことがあるものだったのではないだろうか。それぞれ、一定の基準に従って多様な宗教を整理するために設定された枠組みではありますが、そこにはさまざまな問題が含まれていることも明らかになりました。

これは、授業の当初からたびたび触れているように、宗教現象のナイーブな実体視がそのままの形では通用しがたくなっていく現状を反映している、と見ることもできるでしょう。ただ、これらの二分法の実効性をなんの疑問もなく受け入れるのではなく、それぞれ限界があることを前提にした上で、これを、宗教の多様なあり方を整理する手がかりとすることは、今でも十分可能だと思われまます。

次には、これらの二分法以外に、宗教の多様なあり方を示すと思われる、これまたみなさんが耳にしたことがあるであろういくつかの用語を、ざっと眺めておきます。

註

(1) しかも、天照大神自身も、黄泉^{よみ}の国から戻った伊弉諾尊^{イハヒノカミノミコト}が、禊^{ミソギ}——穢れを洗い流すために行われる水浴び——をした際、そのしずくから生まれた、とされる。その誕生も、きわめて些細な事情に基づいている、と言わねばなるまい。

(2) なお、natural religion には、啓蒙主義以来、人間の本性 (nature) に根差した普遍的ないしは理念的な宗教という意味での用法もある。たとえば、3節で不可知論の説明に際して引き合いに出した、ヒュームの *Dialogues concerning Natural Religion* は、その一例である (3 宗教の基本要素と方法的不可知論の立場) 註 (10)。natural religion が、このような啓蒙主義的な意味で用いられる際には、ここで取り上げる自然宗教と紛らわしいので、「自然的宗教」と呼ぶこともある。「自然的宗教」については、楠正弘『理性と信仰——自然的宗教』(未来社、1974) を参照のこと。

ちなみに、自然 (本性) という言葉は、理性によって普遍的なものを追求する啓蒙主義のキーワードの一つで、たとえば自然権や自然法といった概念も、そのなかで生み出されたものである。この点に関しては、エルンスト・カッシーラー『啓蒙主義の哲学』上下 (ちくま学芸文庫、2003 : Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag von J. C. B. Mohr, 1932) 等を参照のこと。

(3) ちなみに創唱宗教という用語は、日本の宗教学者宇野田空 (1885-1949) が初めて用いたとされている。宇野田空「宗教の社会的表現」(1917) (宇野田空「宗

教の史実と理論」[同文館、1931]、所収)。

(4) グスタフ・メンシング (下宮守之/田中元訳) 『宗教とは何か——現象形式・構造類型・生の法則』(法政大学出版局、1983 : Gustav Mensching, *Die Religion : Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Curt Schwab, 1959)。

(5) このような問題点については、さしあたって富澤かな「世界宗教と民族宗教」(星野英紀ほか編『宗教学事典』[丸善、2010、pp.280f.] を参照のこと)。

(6) とりわけ、柳田國男による「民間信仰」研究の代表作としては、『日本の祭』(1942) (柳田國男全集、1998)、所収) と『先祖の話』(1946) (柳田國男全集、15 [筑摩書房、1998]、所収) が挙げられる。

(7) この点については、さしあたって池上良正「民俗宗教」(星野英紀ほか編『宗教学事典』[丸善、2010、pp.284-287]) を参照のこと。池上は、民俗宗教研究を、宗教現象の実体視をできるだけ回避する効果的な手立てとして、宗教学的研究の中心に据えようとしている。より詳しくは、池上良正「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」(『宗教学研究』74-2、2000) を参照のこと。

6 宗教の形態を指すその他の用語

ここでは、宗教の形態を指すその他の用語として、アニミズム、ナチュリズム、トーテムイズム、シャマニズムを取り上げます。いずれの用語も、「イズム」(英語の -ism、フランス語の -isme、ドイツ語の -ismus) という接尾辞が付与されていることから分かる通り、西欧で近代になってから作り出された造語です。そのあたりの事情を、まずはじめに説明しておきます。

前節の「5 民族宗教と世界宗教」のところ、部族宗教にも簡単に触れました。民族宗教の下位区分として、部族の範囲に限定される宗教が、とくに一九世紀後半以降、人類学を中心とした宗教学研究において脚光を浴びたのですが、それはどうしてでしょうか。

その一つの背景には進化論の登場があります。チャールズ・ダーウィン (1809-82) が、有名な『種の起源 *On the Origin of Species*』を出版したのは一八五九年のことですが、それは一大センセーションを巻き起します。この結果、生物の世界のみならず、人間の社会や文化にも進化論の図式を当てはめようとする動きが高まったのです。そのような社会進化論の代表的な

思想家としては、イギリスの哲学者で社会学者のハーバート・スペンサー(1820-1903)が挙げられますが、当時、学問として確立過程にあった人類学においては、この社会進化論が、方法論の上でとくに大きな意味をもっていました。

そこで想定されていたのは単系進化論と呼ばれる考え方でした。人類社会の進化の道筋は一つであって、しかも現代世界に見られる社会の多様性も、それぞれの社会の進化の程度によって説明される、というのです。たとえば、イギリス社会——一九世紀後半、ヴィクトリア朝のイギリスは、政治的にも経済的にも世界のトップランナーだった——は社会進化の最先端に位置づけられ、逆にアフリカやオーストラリア、南アメリカなどの先住民社会には、進化の起源に近い状態がそのまま残存していると考えられたのです。とするならば、進化が遅れている primitive (「原始的」ないしは「未開」)な社会を調べれば、人類社会全体の起源を探ることができるはずで、こうして、primitive な社会を研究することで、人類のさまざまな制度や文化の起源を説明しようとする方向性が、当時の人類学のトレンドとなったのです。その典型例が、エドワード・バーネット・タイラー(1832-1917)が著した『原始文化 Primitive Culture』(1871)¹⁾とした。

もともとこの当時は、現在の人類学のように研究者自身が primitive な社会に赴いてフィールドワークに従事するという発想は、まだありませんでした。タイラーや、「4」聖なるものとの関わり方——呪術と宗教」の節で取り上げたフレイザーといった人類学者は、世界中の探検家や宣教師——彼らはまさに植民地主義の尖兵とも言える存在だった——から取り寄せた膨大な報告を書齎のなかで読み込んで、いわば armchair anthropologist (肘掛け椅子の人類学者)として、自説を組み立てていったのです。

このような文脈のもとに、一九世紀後半、「原始社会」に見られる部族宗教——この場合には「原始宗教」を意味することになる——の研究によって、さまざまな宗教起源論が登場し、そのなかで、本節の冒頭に挙げたような用語が作り出されていったわけです。

西欧の視点から「原始社会」の宗教を検討して、その起源を探ろうとする試みは、すでに一八世紀に見られます。その代表格は、フランスの貴族シャ

ルル・ド・ブロス(1709-77)によるフェティシズム(fetichisme)の提唱でしょう。ド・ブロスは、その当時の西アフリカの住民が、木片や貝殻など、さまざまな事物をそのまま崇拜の対象(呪物^{teuche})にしているという報告をもとに、古代の種々の文献にも同様の慣習が読み取れることから、フェティシズム(呪物崇拜)を人類の宗教の起源とみなしたのでした。²⁾

(1)アニミズム

しかしながら、より明確な形での宗教起源論は、先にも見た通り、進化論登場後の一九世紀後半に本格化します。その典型例は、すでに触れたタイラーの『原始文化』のなかで提唱されたアニミズム³⁾です。アニミズム(animism)という言葉は、現在では基本的に、万物に靈魂が宿っているとする信念という意味で用いられています。たとえば、日本人の自然観にはアニミズム的背景があるといった表現は、みなさんどこかで眼にしたことがあるでしょう。このように一般的には精霊崇拜とでも訳せるような意味で流通しているアニミズムですが、タイラーは、これこそが宗教の起源だと考えたのです。

彼によれば、知性が未発達な「原始人」——タイラーは savage の語を用いている——が、たとえば友人に会う夢を見ると、彼は、自分のなかに魂という、肉体から相対的に独立して意識をもった存在があつて、これが睡眠中に肉体から離脱して友人に会いにいったのだ、と想像するようになり、ここから靈魂觀念が発生した、とされます。さらに、「原始人」は類推を働かせて、自分以外の自然界の事物——動植物や岩、山、川など——にも、同様の意識をもった魂が宿っていると考えるようになります。こうして、諸物に宿る精霊觀念が成立するのです。さらにこれが発展して、いわゆる神觀念が形作られていくこととなります。こうしてタイラーは、「宗教の最小限の定義は、諸々の霊的存在への信念(the belief in Spiritual Beings)である」(奥山倫明ほか訳『原始文化』上、p.518)という、有名な規定を下すのです。

このように、「原始人」の知性が未発達であるがゆえに、靈魂、さらには精霊や神々などの觀念が生み出されていったとするタイラーの宗教起源論は、たとえばデュルケームからも、宗教を単なる幻想に還元する主知主義的

なとらえ方だとして、徹底的な批判にさらされることになります。^④

ただ、そのような起源論的説明の当否はさておくとしても、現実の宗教現象において、たとえばある岩が崇拜の対象とされる場合、そこになんらかの精霊が宿っているからなのか、それともフェティシズムで想定されていたように岩という物体自体が崇拜の対象とされるのか、さらにはメラネシアのマナのように、意識をもたない超自然的な力が宿っているのかは、そう簡単に判断が付くものではありません。いずれにせよ眼に見えない世界の説明は、やはり難しいと言わざるをえません。

(2) ナチュリズム

次は自然崇拜 (nature worship, naturism) です。太陽や月といった天体や、山や川などの自然現象が神格化されて崇拜の対象になるといふ視点は、すでに古代ギリシアの宗教観にも見られました。近代になって、これを宗教の起源として取り上げた代表例が、マックス・ミュラー (1823-1900) です。ミュラーはドイツ出身の比較言語学者でしたが、やがて古代インドのリグ・ヴェーダの研究から神話学にも手を染めるようになり、さらに比較宗教学の研究に進みます。彼はイギリスに渡って、一八七〇年に『宗教学序説』という公開講義を行いますが、これは、学説史の上では、宗教学という学問分野の出発点とされます。また、この講義のなかで、「一つの言語しか知らない者は、言語を何も知らないのである」というゲーテの言葉をもじって、「一つの宗教しか知らない者は、宗教を何も知らないのである」(『比較宗教学の誕生』、p.230)と述べたことでも有名です。

ミュラーによれば、古代人が自然界の現象に向き合うときに、その無限性に圧倒されて、これを崇拜の対象とするようになります。その際、まだ言語がそれほど発達していなかったので、そのような崇拜対象を表現する際に、人間の動作になぞらえるしか方法がなかった、とされます。ところが人間の動作の表現を用いているうちに、それらの自然界の現象が、人間と同じ人格を持った存在にとらえられるようになり、そこから精霊、さらには神々の觀念が生じた、というのです。言葉の不適切な使用が、神々という幻想を作り出したという意味で、ミュラーはこれを「言語の病い」とも呼んでいます。

タイラーのアニミズムの説明と同様、古代人の知性の未熟さを前提とした説で、やはり批判の対象となります。^⑥

アニミズム同様、実際に自然現象の神格化と解釈できる宗教現象は存在していますが、それを宗教の起源に据えることは難しいと言えます。そもそも、多様な宗教現象に一つの起源を定めようとする試み自体が、当時の単系進化論の単純化された発想を前提にしたものであり、現在ではそのまま通用するはずありません。

(3) トーテミズム

次に取り上げるのはトーテミズムです。宗教の定義のところでも触れたように、フランスの社会学者デュルケーム (1858-1917) が、晩年精力を傾けて取り組んだのが、このトーテミズムでした。

トーテミズム (totemism) は、トーテム (totem) —— アメリカ先住民のオジブワ族の呼称に由来している——、すなわち氏族 (クラン) などの社会集団の名称として採用された動植物など、自然界の事物にまつわる多様な神話・儀礼・慣行を総称する言葉です。一八世紀以来、主に北アメリカやオーストラリアの先住民社会で観察され、やはり一九世紀の後半に人類学者たちの注目を集めるようになりました。デュルケームは、オーストラリアのトーテミズムを集中的に研究するなかで、宗教一般の本質的要素を抽出し、これを独自の社会学的視点から解説していったのです。

デュルケーム自身は、トーテミズムを最も「原始的な」宗教とみなしていましたが、これを宗教進化の出発点に据えるのではなく、最も単純な宗教体系として研究することによって、宗教一般に共通する本質をとらえようとしたのでした。その意味では、タイラー以来の宗教起源論とは一線を画していますが、トーテミズム研究から宗教の本質を一挙に解明しようとした点では、宗教を実体視しすぎていた、と言うべきかもしれません。

実際、このようにデュルケームに代表される、トーテミズムを宗教として実体視する視点は、のちにフランスの人類学者クロード・レヴィ・ストロース (1908-2009) によって、西欧の研究者が作り上げた「トーテミズム幻想」として、徹底的に批判されることとなります (レヴィ・ストロース『今日

のトータニスム *Le totémisme aujourd'hui* (1962)、『野生の思考 *La pensée sauvage*』(1962) 等)。もともと、レヴィ＝ストロースは、トータニスムを人間の普遍的な認識枠組みの一端としてとらえ直そうとするのですが、しかし方法的不可知論の立場からすれば、これを宗教現象としてとらえることはなお可能であるようにも思えます。⁷⁾

(4) シヤマニズム

最後に、シヤマニズムを取り上げます。もともとは、ツングース語のサマン (*saman*) という言葉が一七世紀以降ロシア語に取り入れられ、一九世紀中頃からシベリア地方の人類学的研究が進むにつれて、サマンに基づく学術用語としてシヤマニズム (*shamanism*)⁸⁾ の語が用いられるようになった、とされています。⁹⁾ タイラー以来の宗教起源論には直接関わるものではありません。

この場合のシヤマニズムは、シベリア地方において、神霊と直接接触できる特殊な能力をもったシャマンと呼ばれる宗教者(霊能者)を媒介として、霊界と交流する営みを総称する言葉でした。たとえば神霊がシャマンに乗り移ったり(憑依 *possession*)、あるいはシャマンの魂が肉体を脱して天界や冥界を往来したり(脱魂 *ecstasy*) して、信者の人びとに霊界からのメッセージを伝えるのです。

このような現象が、シベリアのみならず、世界各地で報告されるようになって、シヤマニズムという言葉も広く用いられるようになりました。たとえば日本でも、青森県下北半島の恐山で夏の大祭に集まるイタコと呼ばれる盲目の巫女たちのホトケオロシ——死者の霊を呼び出して巫女の口を借りて語ってもらう——は有名ですが、この種の事例は、東北地方のみならず、以前は日本全国に広がっていたとされています。¹⁰⁾

従来は、シヤマニズムというと、たとえば邪馬台国の卑弥呼が引き合いに出されて、いかにも古代的なイメージが付きまわっていたのですが、神霊が憑依する、要するに神懸りするという現象は広く見られるものであり、取り立てて古代的な宗教現象というわけではありません。たとえば山陰地域にも見られる「狐憑き」といった現象も、広い意味でシヤマニズムのなかに含め

てとらえることができます。またこのような憑依現象を、精神疾患との関連で精神医学的に研究する取り組みもあります。¹¹⁾

以上、宗教のとらえ方をめぐって、基本的な事項を説明してきました。宗教を、その前提となる眼に見えない世界——「聖なるもの」の実在そのものは判断保留して、できるだけ客観的にとらえていく、それが、何度も繰り返してきた、方法的不可知論の立場でした。この立場に立つて、これから世界の三大宗教を見ていきたいと思います。

ところで最後に、この授業のタイトルになっている「比較宗教学」について、一言付け加えておきます。ナチュリズムの項目で触れた、近代宗教学の祖、マックス・ミュラーの言葉にもあつたように、比較は、宗教学の当初から重要なモチーフとして位置づけられてきました。けれども、比較はそれぞれの宗教のある種の実体視抜きには成立しません。本章の当初から触れてきた「宗教」概念批判——宗教を実体化する本質主義的視点を批判する——の立場からすれば、従来のようなナイーブな比較は、成立しえないこととなります。¹²⁾ 実際、「比較宗教学」という呼称自体、最近ではめっきり用いられなくなりました。

ただ、「3宗教の基本要素と方法的不可知論の立場」の註(11)でも触れたように、この授業が採用する方法論的不可知論の立場からするならば、「聖なるもの」の実在性をカッコに入れるかぎりにおいて、本質主義的なアプローチも暫定的に可能となるはずですが。「はじめに」でも述べたように、キリスト教もイスラム教も、さらには仏教も、相互に比較することによって初めてその特徴を浮き彫りにすることができるのです。

それでは、次回以降、まずはキリスト教から眺めていきましょう。

註

(1) エドワード・B・タイラー(奥山倫明・奥山史亮・長谷千代子・堀雅彦 訳)『原始文化』上下(国書刊行会、2019)；Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion,*

- Language, Art, and Custom*, John Murray, 1871)。
- (2) *fetiche* の語は「魔力をもった」を意味するポルトガル語 *feitico* から、当時の西欧人の貿易商が作ったとされる(シャルル・ド・ブロス「杉本隆司訳」『フェティシユ諸神の崇拜』「法政大学出版局」2008 : Charles de Brocces, *Du culte des dieux fetiches, ou Parallèle de l'ancien religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, 1760」p.11)。
- ちなみにフェティシズムの語はその後、カール・マルクス(1818-83)による貨幣の物神化の議論や、ジークムント・フロイト(1856-1939)による性的倒錯の議論に援用され、これが現在の「フェチ」の用法にまでつながっている。この点については、さしあたって藤原久仁子「フェティシズム」(星野英紀ほか編『宗教学事典』「丸善」2010' pp.306f.)を参照のこと。
- (3) アニミズム(Animismus)の言葉自体は、ドイツの医師ゲオルグ・エルネスト・シユタール(1660?-1734)が、ラテン語の *anima*(魂)の語から作ったのだが、タイラーはこれに独自の意味を込めて用いたわけである(タイラー「奥山倫明ほか訳」『原始文化』上、「国書刊行会」2019' p.596, n.13)。
- (4) デュルケーム(山崎亮訳)『宗教学生活の基本形態』上(ちくま学芸文庫、2014)第一部第二章を参照のこと。
- (5) マックス・シユラー(久保田浩訳)『宗教学序説——王立研究所で行なわれた四〇の講義』(Friedrich Max Müller, *Introduction to the Science of Religion. Four Lectures Delivered at the Royal Institution*, Longmans, Green, and Co. 1873) (『比較宗教学の誕生——宗教・神話・仏教』「国書刊行会」2014)所収)
- (6) たとえば、デュルケーム(山崎亮訳)『宗教学生活の基本形態』上(ちくま学芸文庫、2014)第一部第三章を参照のこと。
- (7) この点に関しては、さしあたって山崎亮「トーテミズム」(星野英紀ほか編『宗教学事典』「丸善」2010' pp.278f.)を参照のこと。
- (8) 近年はシャーマニズムという表記が一般的であるが、従来の宗教学ではシャーマニズムの表記が用いられていた。この授業でもそれに倣う。
- (9) 初期の代表的な研究者としてはロシアのセルゲイ・シロコゴロフ(1889-39)がいる(川久保佛郎／田中克己訳『北方ツングースの社会構成』「岩波書店」1941 : Sergei Shirokogoroff, *Social organization of the Northern Tungus*, Commercial Press, 1933)。また、宗教学者による研究としては、シルチア・エリアーデ(堀一郎訳)『シャーマニズム——古代のエクスタシー技術』上下(ちくま学芸文庫、2004 : Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 1951)の大著がある。
- (10) 日本のシャーマニズムに関する宗教学的研究としては、楠正弘『庶民信仰の世界——恐山信仰とオシラサン信仰』(未来社、1984)、池上良正『民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から』(未来社、1999)などを参照のこと。さらに、近代批判的視角からのシャーマニズム研究の嚆矢として、川村邦光『幻視する近代空間——迷信・病氣・座敷牢、あるいは歴史の記憶』(青弓社、1990)を挙げておく。
- (11) たとえば、佐々木雄司『宗教から精神衛生へ』(金剛出版、1986)など。
- (12) たとえば、山中弘「宗教学における比較研究の問題」(出口顯・三尾稔編『国立民族学博物館調査報告90 人類学的比較再考』、2010' 所収)を参照のこと。