

# 宗教現象学の方法

堀 越 知 巳

## 1. 問題設定

宗教現象学 (Phenomenology of Religion) と呼ばれている研究領域には、その性格や領域や方法に関して、いくつかの流れや考え方の差があって、今日必ずしも充分な意見の一致をみていない。宗教現象学という名称を嫌って他の用語に頼りながら、事実上、現象学の立場にたつ者や、宗教現象学という語を最広義に捉えて、さしたる方法的自覚もないまま漫然とこの領域で研究する者も含めて、宗教現象学は、多少とも方向を異にしつつ相互に刺戟・影響しあい、あるいは反撥しあって、その領域さえ確定できないのが現状である。これら様々な色合いを区別しながら、その全体像を描くことは易しくない。しかしこの混乱の主因は方法論にある。しかも研究者の恣意にあるよりは、むしろ宗教現象学の方法そのものに根差す或る難しさに起因している。具体的に言えばこの問題は、宗教現象学と宗教史の関係を原理的に取りきめようとする方法論上の論争として、第二次大戦後、とくに1960年に Marburg a.d. Lahn で開かれた第十回国際宗教学宗教史学会議 (ICHR) 前後の時期を頂点に、現代宗教学の代表とされる人々、ベッタツォーニ、ブリーカー、ヴィデングレン、ワッハ、ハイラー、エリアーズなどによって盛んに議論されてきた。これは宗教現象学が、その領域なり方法なりを確かにしようとする努力であったといえる。

ここでは、如上の問題の所在を指摘して、この錯綜した状況をいくらかでも整理し、宗教現象学のいわば本流とも見られるオランダの系譜、なかでもとくにファン・デア・レーウ、ブリーカー、ヴィデングレンにそって、方法論上の諸点を吟味してみたい。

宗教現象学は今世紀に入ってから成立して、せいぜい50～60年の研究歴をもつにすぎず、宗教学の諸分野のなかでは比較的若い学問であるが、しかし個別研究においては目覚ましい成果をあげ、宗教学以外の領域に対しても大きな影響を与えてきたはずである。それにもかかわらず、宗教現象学とは全体として何であるかと問われると、上述のように甚だ曖昧である。宗教学の外の領域から見れば、研究結果さえ明示してくれば足りるのであって、宗教学内部の方法論上の紛糾などには関心はないと考えられるかもしれない。しかし密かに思うのであるが、今日、同様の問題はあらゆる分野において噴出していて、いきつまろびつしているかに察せられる。詮ずるところ、これは「事実とは何か」を問う態度に帰着する事柄であるからだろう。

## 2. 宗教現象学の諸方向

上に述べたような複雑な状況に手懸りをうるために、まず E. ヒルシマンの『宗教現象学』<sup>(1)</sup>によって問題枠を整理してみたい。彼女は、百数頁のこの小論文において、1940年までの現象学者十四人を祖上にのぼせ、結論として、これを三つのグループに分類している。すなわち

- (1) 純粹に記述をめざす方向——P. D. Chantepie de la Saussaye, C. P. Tiele, E. Lehmann, F. Pfister
- (2) 哲学的方向——M. Scheler, G. Wobbermin, R. Winkler
- (3) 現象学的理解をめざす方向——N. Söderblom, R. Otto, H. Frick, G. Mensching, J. Wach, G. van der Leeuw, C. J. Bleeker

ヒルシマンは、これら宗教現象学の研究がその傾向としては、すべて包括的

体系であろうとしており、さらにすべて「構造心理学的に理解する宗教現象学」(struktur-psychologisch verstehende Phänomenologie der Religion)という性格をもつという。しかも、これらの研究は一樣に最後はファン・デア・レーウに結びつくと考え、レーウを宗教現象学のモデルであると規定し、さらにレーウの背後にディルタイではなくフッサールを予想し、フッサールを一つの物差しとして使用しながら、フッサールからの距離によって諸々の立場を定位している。

したがってヒルシマンのこの見解については、われわれとして二三指摘し補足しておきたい。(1)彼女の用いる「構造心理学的」という術語は、当時の学問状況から言えることであって、すべての宗教現象学に当てはまる一般的徴表とはなりにくい。<sup>[2]</sup> また、これは当然のことであるが、ここには40年以降の重要な研究は含まれず、その後の展開については確かな見通しを立てていない。(2)しかし宗教現象学を、記述的、哲学的、現象学的理解のための、という三方向に特徴づけ分類した点は今日でもなお、ほぼ妥当するだろう。(3)確かに初期の宗教現象学は記述に徹しようとすることで意味をもった。「宗教現象学」の呼称が今日の字義ではじめて登場するのは、ライデンのゲルマン宗教史家シャントピー・ド・ラ・ソーセイの『宗教史教本』(Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1887~89)においてであり、彼がどのような動機からこの術語を選んだかは不明であるが、その意図するところは明らかであって、それは「宗教現象の主要グループを、理論的・統一的に説明するのではなくて、資料そのものによって、重要な側面や視点がぎわだつように配列する」<sup>[3]</sup> ことであった。この方法は、まさしく今日言うところの現象学的記述にはかならない。それは、とりもなおさず、当時否応なくさまざまな非キリスト教宗教を比較せざるをえなかった時代の状況から生まれたものである。また他面においては、この記述という方法によって宗教現象学が規範的な神学や哲学から区別されることにもなったのである。(4)しかしその後、宗教現象学は大勢において、宗教的事実の

たんなる記述には満足しなくなってゆく。と同時に、哲学へ傾斜する方向と、記述の方法を守りながら逆に極端と思えるほど哲学を排除しようとする方向とが生じる。後者には、40年以降、フッサールを意識しながら現象学という名称さえ避けて、その代わりに「現象諸形式 (Erscheinungsformen) の理論」(F. ハイラー)とか、「形態学 (Morphology)」(M. エリアーデ)とか、たんに「比較宗教学 (comparative Religion)」(E. O. ジェームズ)とか、「体系的宗教学 (systematische Religionswissenschaft)」(K. ゴルダマー)といった術語を用いる立場さえうまれる。ファン・デア・レーウと並んでフッサール色の濃いブリーカーでさえ、現象学的術語を使うことにためらいを示し、いわゆる現象学派からの厳密に哲学的な批判に辟易しながら、哲学的現象学と理論的共犯関係に陥ることを恐れている。<sup>(4)</sup> (5)このように哲学的・規範的方法を否定することによって、第三の方向、つまり宗教現象の示すとおりに、その意味や構造を理解しようとする立場が成立する。その点において、ヒルシマンも言うように、ファン・デア・レーウを宗教現象学の基本的モデルとして措定することが意味をもつが、ただしその場合、フッサール現象学とは、できるなら方法の問題に限って繋がりを保とうとする。さてそれにしても、宗教現象の意味や構造(本質規定)を求めて、個別的事例の純粋な記述以上にさらに先へ進もうとするなら、いわゆる記述に止まれるかどうかという困難な問題に行きあたらざるをえない。(6)ここで再び哲学に立ち戻ることは逆行であるし、また哲学に充分これに応ずる能力があるかどうかも疑問である。意味の開示を求めて予想される進路は、このようにして、宗教現象学と同様に記述的方法を建前とする「宗教史」に求められることになるだろう。要処は、その正当性いかんである。

ヒルシマンをきっかけにして以上述べたことは、この小論の予備的スケッチであり、ただ問題の枠組みをあらまし示そうとしただけであって、ここでは宗教現象学の歴史に深く立ち入るつもりはない。<sup>(5)</sup>

### 3. モデルとしてのファン・デア・レーウ

宗教現象学のモデルとしてファン・デア・レーウを選ぶといえ、たとえ暫定的モデルなどと条件をつけてみても、直ちに反対意見が予想されて、例えばワッハの所説などが傍証されるかもしれない。しかし先ずは素直にレーウの説、くところに従うことから検証を始めたい。ここで言う「モデル」とは、ブリーカーが「結晶点」(point of crystallization)と呼んだもの<sup>[6]</sup>と同義であると、比喩的に理解してもらってもよい。

ヒルシマンにならって、ファン・デア・レーウを宗教現象学の典型とした理由の最大のものは、その研究内容もさることながら、むしろその方法、具体的操作の仕方に求められる。グローニンゲンのエジプト学者で、後にはオランダ文化相も務めたレーウは、1924年すでに「現象学は客観的事象と主観的価値評価との中間に第三のもの、すなわち現象の意味を感じとろうとする」<sup>[7]</sup>と述べて、その立場を鮮明にしているが、その後、主著『宗教現象学』(Phänomenologie der Religion, 1933)の巻末に付した有名な「エピレゴメナ」において、「われわれは現象学を押し進める」<sup>[8]</sup>と書き始めて、その方法を以下の七項目に要約したとき、宗教現象学は決定的な一步を踏みだし、いわば結晶したのである。すなわち

- A. われわれは視の可能になったもの (Sichtbargewordenes) に名称を与える。語るとは、すべて先ず名を与えることである。
- B. 現象を自己自身の生活の中に組み入れること (Einschaltung)。……われわれはそれ以外にやりようはない。“現実” (Wirklichkeit) は常に私の現実である……
- C. 現象学は抑制、つまり判断中止 (epochē) に留意する。現象学による事象の理解は“括弧に入れること” (Einklammerung) に依拠する。現象学は現象だけに気をくばる。現象学にとって現象の背後には何もない。

D. 現われてくるものを視るとは、視られたものの解明を含んでいる。互いに関係あるものは結合し、異種のは切り離さなければならない。……われわれは理念的・類型的関連 (ideal-typische Zusammenhang) を求める。

E. これらの操作がすべてあわさって同時に着手されるとき、本来の理解 (Verstehen) は成立する。……捉えどころのない体験は、なるほど捉えようもないが、しかし或る視をわれわれに示す。

F. 現象学は、その課題を果そうとするなら、言語学、考古学〔など〕の信頼するにたる研究によって、たえず修正される必要がある。(〔 〕は著者挿入。)

G. このような一見複雑な操作が全体として目指すところは、結局、純粋な事実性 (Sachlichkeit) 以外にない。……現象学は事実そのものへ (zu den Sachen selbst) の通路をみつきたい。……現象学の意図はただ一つ、現わされたものに関する証言のファイルだけである。<sup>[9]</sup>

以上の七項目は、繰り返えし説明する必要もないほど、方法上、宗教現象学の祖型である。先に「記述」と呼んだものは、さしあたり、まさにA項であり、そしてA～Gのすべてであるとともに、それは同時に記述されたものの「意味」の解明でもある。

ここで、宗教現象学の重要な性格があらわになっている。すなわち、宗教史が諸宗教の生成という現象を歴史的関連から記述するに反して、宗教現象学は、個々の宗教現象を歴史的・因果的関連から切り離して記述するという方法をとっていることである。七項目の方法は「順次に (Nacheinander) であるよりは遙かに並列し混ざりあって (Neben-und Ineinander)」<sup>[10]</sup> 操作されるのであって、いわゆる手順ではないのは勿論であるが、より根本的には、宗教現象の全体が時間的前後関係を離れて並列的・同時的に捉えられるという事態に留意しなければならない。宗教現象学とは、本来の姿においては、宗教の事実を歴

史的コンテキストから解き放って、それがあるがままに示す諸形態の意味を理解しようとする態度である。したがってそれは、宗教の発生や生成や発展段階についての進化論にも反進化論にも関心をもたない。つまり「宗教現象学は宗教史ではない。」<sup>41</sup> このことはしかし宗教史の提供する歴史的資料を無視するという意味であるはずがない。現象はすべて歴史的現象であり、現象学は現象に制限されている。ただ宗教現象学は、それらを通時的ではなく共時的に記述するだけである。もっと言うなら、それは、宗教的意識が宗教以外のもの、例えば歴史とか地域とか社会とか心理とかに還元し尽されることを拒む。<sup>42</sup> R. オッターのいわゆる *sui generis* である。<sup>43</sup>

このようにして宗教現象学は、あらゆる時代、あらゆる地域の宗教現象を理解しようとするが、そのためには、他の時代、他の地域の、まったく異った表現形式をもつ人間そのものが、それを記述する人間と同一本質のものでなければならないだろう。それが前提である。つまり宗教現象学者には一定した人間像と一定した自己理解が要求される。しかし自己理解はつねに自分の時代、自分の地域、自分の信仰と不可分である。したがってどうしても「抑制」あるいは現象学に固有の「エポケー」という方法をとらざるをえない。「記述」とは判断を中止して括弧に入れることに他ならず、現象の背後を問わない。例えば神と関連した人間の行為については語るが、神の行為そのものについては語る術を知らない。記述するということは、まずその現象を——感情的ではなく——感じとり、その立場に身を置くこと、逆に言えば「現象を自分の生活の中に組み入れる」努力である。これは心理学的次元の経過ではない。レーウの場合、エポケーは、自分の信じている宗教の真理を絶対とする信憑性を括弧に入れることであり、自分とは別の立場を自分の中に組みこむことである。一体そのような操作が可能であろうか。もし不可能であるとされるなら、現象学とは決別することになる。宗教現象学は、このエポケーという方法によって、神学と対立し、また或る種の真理を前提とする宗教哲学とも対立する。

およそ以上のような方法に則して記述されたものとは何であるのか。現象学の方法によって切り開かれる理解とか意味とか構造の関連といわれるものの内実は何であるのか。これは当面、この小論の枠外の問題ではあるが、仮にフッサールにそって考えるなら、記述とは、もともと本質の直観にもとづいて行われる操作であるから、意味や構造の関連をぬきにした記述というものはない。ただ宗教現象学の場合、ファン・デア・レーウにしてもワッハにしても、宗教のあるべき本質とか、究極の価値原理などを求めるわけではなく、専ら現象形態の分析だけを操作し、その間の意味や構造の連関を示すにとどめようとする。それが宗教の理解である。しかしそこには各形態のレベルや類型の階層的捉え方も含まれるはずである。とするなら諸宗教現象のすべてに共通な根本構造、つまり宗教の本質も規定できると考えられる。逆に言って、もし宗教の本質が規定できないとすれば、類型とか構造とか意味とかも疑問視されてくるだろう。論理をつめれば、確かにその通りである。それゆえ宗教現象学が哲学からまったく自由であることは難しいが、それでも宗教現象学は、この局面で抑制することを知っており、不必要な哲学的体系化を避けようとしていることは確かである。

ファン・デア・レーウにおいては、現象とは、現われていないもの（本質、宗教の客体）が自己を現わすことである。現象は、現わすものに関係すると同時に、現わされるものと同様に関係する。換言すれば事実とは「主体に関係した客体」(subjektbezogenes Objekt)であり、また「客体に関係した主体」(objektbezogenes Subjekt)<sup>64</sup>であって、その核心はこの関係性に置かれる。そこで、この主客の関係性の質にしたがって『宗教現象学』は問題内容があるがままに平板に配列し、(1)宗教の客体（力、意志、その形態）、(2)宗教の主体（聖なる人間）、(3)相互に働く客体と主体（行為）、(4)世界に対する態度の類型、(5)形態（諸宗教、宗教集団）という順で記述する。それは確かに無味乾燥なハンドブックといった叙述形式になっていて、雑多な並列という印象をまぬかれ



ないが、現象学的作業のほとんど全領域をカバーしているといえる。しかし見る者によっては、これを哲学的・体系的と評するかもしれない。それもこれも宗教現象学の方法が内包する根本問題から出てくる事態ではある。

方法上の観点からすれば、この著作の見過ごし難い欠陥は、資料の大部分を無文字社会の宗教から採りだしていることである。もっとも、未開宗教の研究が宗教の本質への最短コースであるのか、あるいは逆に、いわゆる世界宗教の研究がよりよい可能性を提示できるのかどうか——これは二者選一の問題ではないにしても、今日なお未決定の課題である。

#### 4. ブリーカーの方法的二原則

今世紀初頭、フッサールの現象学が多くの人々の心をとらえた理由の一つは、現象学の方法が、それまでの哲学では捉えにくかったもの、無限定で、名状し難く、非合理的なものを捉えるのに有効な方法と認定されたからである。すなわち、煩瑣な理性の思弁をしりぞけて、意識現象をあるがままに記述せよという方法によって、これまで対象化しにくいと考えられてきたもの、例えば不安とか希望とか笑いとか「いき」とかが、その本質関連において明らかにされたからである。このことが宗教研究にとって極めて切実な問題であることは、その対象領域からして当然であった。とくに当時の宗教学は、得体の知れない未開宗教を捉えようと苦闘していたのである。現象学の方法は、すなわち「宗教と諸宗教」研究の方法そのものに見えただろう。レーウがフッサールに近く身を置いたことも、如上の流れの中で理解される。

ファン・デア・レーウが直接の後継者を見出せず、他の宗教現象学がまた別の新しい道に踏み出そうとしているとき、アムステルダムのブリーカーはレーウとともに、純粹意識をあげてゆくフッサールの方法を踏襲する。そして宗教現象学の方法としては、レーウの七項目よりは一層単純に二つの基本原則、すなわち「エポケー」(epochē)と「形相的視」(eidetic vision)を主張する。<sup>45)</sup>

しかし時流はすでに、レーウの場合のようにいわば無風状態ではなく、<sup>44</sup> ブリーカーは、この原則の単純化によって一層尖鋭に批判の矢面に立たされることになり、その結果、方法的反省はより厳しく深まってゆくが、宗教現象学はこの風によって時に進むのをためらい、時に船足を早める。

(1) 「エポケー」とは、フッサールの場合には、科学と常識に共通な態度としての自然的態度を括弧に入れることであり、意識の背後にそれ自身で実在するものを想定する信憑の立場から離れ、意識に現われたものをあるがままに視ることである。判断中止は背後の実在を否定もしないし肯定もしない。この態度は、レーウやブリーカーでは、やや具体的な含蓄を帯びてくる。前にも触れたように、宗教現象学におけるエポケーとは、自分の信じている宗教の真理を絶対とする信憑性を括弧に入れることである。つまり宗教現象を独断的に価値判定しないということであるが、むしろ、どうにも価値判定しようもないものの前に立たされているといったほうが実際に近いかもしれない。エポケーは無前提の立場に立とうとすることではなく、判断が不可避的に関わる真理の問題から身を引いて、判断を中止するのである。あるいは既得の概念で判断しない、聞き手の立場になる、相手の身になる、などと言い換えてもよい。ゼーダーブロムが Dennt の言葉を引用して「黒く考えることを学ばなければならない」<sup>45</sup>と述べているが、これがエポケーの実際である。アフリカ無文字社の思考は、例えばヨーロッパの民族学者が「白く考えて」いたのでは、手懸りもつかめない。われわれは黄色い皮膚で「白く考えることを学ぶ」のに慣れているはずであるが、それでもエポケーは依然として問題概念である。というのは複雑文化社会にも無文字の意識層はあるからである。これは、主観的判断は学問的ではない、などという楽観的な水準の事柄ではない。自己の帰属する信仰体制に依拠した価値判定を一時棚上げにし、レーウ流に言うなら、当面する現象を自己の生活の中に組みこんだとしても、結局は自分自身を語ることになるのだとすれば、ライデンの宗教史家クリステンゼンが言うように「未知の宗教の完全な

理解には到達できない」<sup>138</sup> ことになる。しかしそれでも「もし未知の宗教に関する見解が、自分の信じる価値評定によって始めから区別されるようなら、われわれはもうその宗教とは何の関わりもなくなる。」<sup>139</sup> エポケーはこのような方法的制限をもつが、「私の考えでは、これ以外に宗教的事実の意味に肉薄する方法があるとは思えない」<sup>140</sup> とブリーカーは述べる。その意味でも、エポケーは「抑制」である。

これを要約すれば、「エポケーとは判断を括弧に入れて排除することである。エポケーを使えば、聞き手の立場に身を置きかえ、既得の概念で判断しない。この態度は、形相的把握、つまり宗教現象の本質関連を見ぬくための前提である。」<sup>141</sup>

(2) 「形相的視」についても、すでに前節で問題の所在を指摘したから、多くを語る必要はない。フッサールにおいて、形相的直観は主として認識論的考察に向けられているが、この方法の基礎になっている意識の志向性とかノエシス・ノエマの相関と呼ぶものは、単に認識の領野だけでなく、文化の広い層の解明を可能にするはずである。ブリーカーの場合も「形相的視の原則は、研究の目的としてエイドスをたてる、すなわち宗教現象の本質形態をめざす。」<sup>142</sup> ただし *eidos* の語を過度に哲学的に解すると、それはブリーカーの真意からは遠ざかる。宗教現象学は「哲学的目的をもたない経験学であるから、一定の哲学的術語に頼らないほうが賢明である。」<sup>143</sup> 彼の場合さしあたり、形相的視とは、純粋な記述だけでは止まらないという消極の意味にとってよいであろう。さらにやや拡張するなら、現象から直接の働きを受けた「観照」(*theoria*)によって、宗教現象に内在する「ロゴス」(*logos*) をありのままに記述することと解してよいだろう<sup>144</sup>。テオリヤとは現象形態とその宗教的意味の理解であり、ロゴスとは宗教現象の形態と形態を内から結びあわせている内的構造の法則性である。例えば、ある類型の宗教には、ある種の神観念が必然的に結びつき、またそれに相応する儀礼形式があり、さらにその儀礼の中で、ある身振り、ある

色彩がかくかくの意味をもつというふうに、テオリヤとロゴスによって、現象の形態、現象の内面の構造が精神の内的法則性にそって開示される。ロゴスとは端的に言えば構造 (structure) に他ならない。「この構造という表現で言おうとすることは、宗教が制御不能で主観的な魂の密秘なのではなくて、むしろ厳密な精神法則をもった客観的体制であること、宗教に固有の完全に論理的なシクミ、つまり現象学的構造をもつものであることを言いたいのである。」<sup>29</sup> さらに具体的には、この構造は、(1)不変の形式 (constant form)、(2)非還元的要素 (irreducible factors)、(3)結晶点 (points of crystallization)、(4)類型 (typical feature) という四つの要素に分けて説明されてゆく。<sup>30</sup>

ブリーカーは哲学と一線を劃すと強く主張しながら上のように説くのであるから、両面からの攻撃を覚悟しなければならない。現象学派からの批判を J. A. オースターバールに代表させて、その論旨を要約すれば、(1)エポケーおよび本質直観という手続きの応用は厳密な適法性をもたない、(2)主張するところに反して、宗教の真理の問題では一定の立場に立っている、(3)十分な根拠もなしに、宗教の本質を論じて学的であるとしている、(4)領域の限界を越えて、哲学に不当な干渉を加える、<sup>31</sup> 以上の四点である。この種の批判に対するブリーカーの弁明は「宗教現象学の操作方法は明晰さの不足に耐え、それで我慢する」<sup>32</sup> の一語に尽きる。「エポケーおよび形相的視の原則は、象徴的意味で用いているのである。一つの方法が、ある学問領域において、どのような仕方で用いられるか確かに言明されている場合には、何も非難されるに当たらない。私個人はこの問題にいかなる疑いも抱いていない。ただ、エポケーと形相的視という概念が明らかにそれとわかる混乱の原因になるなら、この概念を放棄したほうがよいのではないかと考えることはできる。しかしそうすれば、宗教現象学はもはや救えなくなる。」<sup>33</sup> この方法に対する何より力強い援護は、多くの宗教学者が、さらに宗教学以外の分野の学者が、さまざまな個別研究の領域において、現象学的方法に依拠して築いてきた研究成果に求めるより仕方がない。

## 5. ブリーカーと宗教史

ブリーカーにとって重大なのは、哲学的厳密さを問うこの種の非難ではない。彼は、単に哲学的・論理的な整合性を求めたり、学問的確實性・適法性を求めたりして満足するような状況に安住しているのではない。その彼が最も痛いと感じた批判は、宗教史学者ペッタツォーニが『比較の方法』で指摘した論点、すなわち「宗教現象学は宗教の歴史的発展を無視する」<sup>100</sup>にある。つまり宗教現象学の時間を横割りにするハンドブックには、宗教史にとって基本的な「発展」の概念が含まれていないというのである。確かに、宗教現象学が現象の歴史的関連を無視して、その構造のみを記述する方法は、主観的印象主義に陥いる危険を孕んでいる。何よりもこのハンドブックの体系性は、形骸の羅列のようで、興味を持続させて通読するのが難しいが、他方、宗教史は遙かに生き生きと躍動して魅力的である。

三節でも言及したように、宗教現象学は、もともと宗教現象を歴史、発展、展開といった文脈から解き放つことにおいて成立し、その点に意味を見出した。形相的視は、そのための方法であった。宗教現象学は、現象を、いわば共時的静態において歴史を横切って捉えるのであって、歴史を縦割りにする通時的動態において捉えることを放棄する。「発展」を捉えることは方法上の原則からいって不可能に近い。その意味でレーウは「宗教現象学は宗教史ではない」といったのである。一方ペッタツォーニが言うように確かに「すべての宗教現象（phenomena）は歴史的に発生したもの（genomena）である」。<sup>101</sup>この点にもほぼ疑いはない。それなら、この乖離を方法的に整除することは可能なのか、これがブリーカーの課題となる。そして宗教現象学と宗教史の関係の問題は、ひとりブリーカーだけの問題ではなくて、エリアーデ、ヴィデングレン、ゴルダマーなどの主題、したがって現代宗教学の課題の一つである。

言うまでもないが、ブリーカーはここで現象学の方法を棄て、宗教史の領域

へ移行しようとするのではない。現象学に本来の二原則をまもりながら、この不備は補われなければならない。横割りの宗教現象学と縦割りの宗教史とは相互媒介的でなければならないということは誰でも説けるが、現象学としては、それを可能にする方法的根拠を探る必要がある。かくしてブリーカーが、これまでの「テオリヤ」と「ロゴス」に加えて、さらに第三の視座「エンテレケイア」(entelecheia)を提出するのが『宗教の構造』(De structuur van de godsdienst, 1952)の二版<sup>83</sup>である。

先に触れたように、ブリーカーが宗教現象を解き明かす視点は「テオリヤ」と「ロゴス」の二つであった。テオリヤは無私な観照によって現象の諸形態をとらえ、ロゴスは形態と形態を結合する内的構造を明らかにした。これによって宗教現象の構造は、いわばスナップ写真のような静態において、ほとんど余すところなく捉えられた。しかしこれらのスナップの事実、動くフィルムとして、一連の動態(Dynamik)の下にある。この動きを捉えるべく用意されるのが「現実態」(entelecheia)である。<sup>84</sup> エンテレケイアとは、ブリーカーの指摘によれば、アリストテレスが用いたままの意味、すなわち本質は出来事の経過の中に自己を現わし現実化してゆくが、そのような一連の「出来事の経過」が現実態である。<sup>84</sup>

さて、第三の方法的原則「エンテレケイア」をもちこむことによって、事情はどのように変貌するのであろうか。仮説的にとことわりながら、ブリーカーは、宗教現象学が以下のような問題内容にアプローチできるようになると考える。すなわち

- (1) 宗教の始源について何を知りうるか。
- (2) 諸宗教の歴史の経過において、一定の歴史的ロゴスを明らかにするような典型的徴表は何か。
- (3) 不完全な諸宗教とは何か。
- (4) 宗教現象学は、宗教がより高次の宗教へと漸次発展することを証明でき

るか。<sup>85</sup>

宗教現象学が、もしこのように魅力的な問題を端的に取り扱えたら、とは誰しもが願う。しかし万一、ブリーカーが、この種の問題内容に対して或る答をだしたと仮定するなら、それは恐らくキリスト教的高次存在論の価値判断ぬきでは考えられないものとなるだろう。われわれから見て、この設問の質とその配列自体がすでに、キリスト教的心情と救済史とが発展史的理論に結びつく危険な兆候を感じとらせる。彼は、歴史に一步踏みこむと同時に、ある種の真理に落ちこんでいる。そうだとすれば、ここで宗教現象学は方法上、基底から崩壊せざるをえない。歴史のもつ毒である。

## 6. ヴィデングレンの反論

ブリーカーが「エンテレケイア」を提出して宗教現象学と宗教史を結合すると、ウプサラのヴィデングレンから直ちに痛烈な反論があびせられる。「現代現象学の方法論に関しては他の多くの人たちより深く考えていると思っていた知友が、このような価値判断の誤りを侵すのをみるとは、まことに驚きを禁じえない。キリスト教の立場から、その他の歴史的諸宗教へ目を向ける——こんなことが学問的方法論の力を借りて、どのように証明できるというのだろうか。」<sup>86</sup> ブリーカーはエンテレケイアという護符をかざして宗教史に嘴をいれ、「高次の宗教」とか、「宗教が突如として高度の自己実現に到達する」とか、「現代の二三の大衆向き宗派の宗教的価値」とか、「迷信」とか、「宗教的水準の上昇」とか、「宗教的なものを価値の低いものとみなす」とか、「いわゆる世界宗教が人類に一つの純な神理解をもたらした」とか、「宗教が退行し墮落する場合」などと臆面もなく語っているとヴィデングレンには見えた。<sup>87</sup> これは言葉尻をとらえているのではない。ヴィデングレンは、その他の点では全面的にブリーカーに同調するがために、一層直裁な批判とならざるをえなかったのだろう。彼は宗教現象学の二原則、すなわちエポケーと形相的視については、

その表現にいささかの疑問ありと感じながらも、これを自明なものとして承認する立場にいる。現象学では、自己の宗教による価値判断を中止し、宗教の真理の問題にかかわってはならないのである。「エンテレケイア」の概念をよりどころにしてブリーカーが価値判断を下すとすれば、私はこれについてゆけない。彼のこの判断はまったく主観的で、宗教現象学においては絶対に不可能であると思う。宗教学のこの領域では、この種の引用を許す客観的物差しはあるはずがない。この判断は客観的学問の限界を明らかに越えている。ここでも強いエポケーがふさわしいのである。」<sup>98</sup>

それならヴィデングレンは、宗教現象の歴史的関連をまったく無視して、横割りの現象学に終始しているのかといえ、必ずしもそうではない。彼はブリーカーのように新しい方法的原則を提唱したりしないので、一見、歯切れが悪く、理解しにくいのであるが、彼は彼の方法で、宗教現象学と宗教史の間に介在する困難を救い、歴史への視座を現象学の中へとりこもうとしている。そして結論を先取りするなら、この小論も彼の立場を支持したいと考える。ヴィデングレンは、この問題に対してどのような具体策を用意するのであろうか。

ヴィデングレンにとっても、歴史と現象学とが交差し重なりあうことは当然と思えた。歴史的宗教現象を資料としなければ、一切の現象学的操作は始まらない。他方、宗教史も宗教現象学の導きなしには、何が呪術であるかも決定できないし、その研究領域さえ正確には設定できない。その故に、例えばエリアーデが『宗教史概論』<sup>99</sup>で示したものは、歴史と称しながら実は一種の宗教現象学であり、その主導的原理「聖の形態論」(morphologie du sacré)は、「聖の現われ」(hierophanie)の増減する諸形態を、無文字社会および古代国家の宗教において探るのである。これは適切な傍証ではないかもしれないが、歴史の主張する個別的事実とは全体構造からでなくては取りだすことができない。個別が典型として扱われ、他の典型的現象と比較・分類されてはじめて、歴史的・事實的個別はかくかくの個別となるのである。その意味で宗教史は、



非生産的な特殊化個別化を抑制するためにも、たえず現象学的視点をを用いなければならない。このことを逆に宗教現象学の立場からヴィデングレンが言うならば、「一つの事実は、原理的に他の事実に含まれることなしに、他の事実から発展してくることはありえない。その場合、発展の源となっている事実が“別の事実”であるとはいえない。それは核心において同一である。同じ理由から、宗教は呪術から発展してくることはありえない」<sup>44)</sup>となる。それなら、彼は歴史をどのように操作するのかといえ、<sup>45)</sup>「その歴史的背影が現象学的解釈にとって特別な意味をもつような、そういう適切な現象を取り扱うなら、その限りでこの現象は、所与の宗教において、それに独自の構造を明かにするはずである。」<sup>46)</sup>このような方法的配慮の下に、一定の歴史的資料をその資料の属する宗教の全体的構造関連の中に置くならば、これはもう「単なるスナップ・ショットではなくて、その現象の歴史的展開のスケッチを描くこともできるだろう。」<sup>47)</sup>

結果からいってヴィテングレンは、ハンドブック的な宗教現象学に満足しているように見えるが、その態度は、決して消極的ではなく、そこにはかなり強いものがある。それは、歴史的資料は不可欠であるから歴史と宗教現象学はつましい関係を保つ、といった程度のものではない。彼は「このような方法論上の配慮などは必要ないし、あったとしても最小限の配慮でよい。私の研究はむしろ歴史的資料を豊富に提供してきた」<sup>48)</sup>とさえ言う。その点ではゴルダマーと対照的である。ゴルダマーは、暗にヴィデングレンを指して「宗教現象学は、印象派の絵画とスケッチを主題にそって収集し貯蔵した点では、大いに功績があった」<sup>49)</sup>と評し、しかし私は宗教史を配慮すると称するが、<sup>50)</sup> 事実は数少ない資料にもとづいて哲学的調子の抽象的叙述をしていて、歴史の現実とは真の接触を失っている。ヴィデングレンは、宗教史の問題に関しては、ブリーカーの方法もゴルダマーの態度も排する。「もし本当に具体的事実を扱うなら、嫌でも歴史的資料事実の中に押し入り、それを飲みこまざるをえないだろう。

……現象学は歴史的資料の上に成りたっている。私が方法に関して多くを語らないのは、しっかり意識された方法に従わないということを意味しない。』<sup>49</sup>

このようにしてヴィデングレンは、宗教現象学の方法に関しては、ブリーカーの二原則を認めたとうえで、さらに次の三点を加え結論としていると見てよいであろう。すなわち

- (1) 理想的宗教現象学は、重要な歴史的資料を、できるかぎり完全に提示する。
- (2) 現象学的ハンドブックは、事例の説明に満足しなければならない。
- (3) その事例は、できるかぎり種々の宗教、異った文化圏を代表していなければならない。<sup>50</sup>

ヴィデングレンは宗教史をめぐる方法の問題で、このように対処したが、結局これは方法論の問題であるよりは、むしろ現象学的方法を用いる人の「個人的・性格的適性」の問題である。この問題には、しばしば熱い反論が出されるが、私は黙って通り過ぎるのがよいようだ。<sup>51</sup>これがヴィテングレン宗教学の偽らざる態度であろう。方法はそれ自体では意味をなさないものであるから。いずれにせよ、歴史とはすべて価値評価であり意味そのものであるという見方は、特定の前提から出てくる一つの偏見であろう。

## 7. 結 語

ヴィデングレンの立場からすれば、例えばモデルとしてのファン・デア・レーウの宗教現象学がどのように見事な体系であるにしても、その資料が無文字社会の宗教からのみ選ばれていれば、それだけで未開宗教の進化論的意味づけを暗示してしまうと考えられる。宗教現象学は、この種の危険を避けるために、つねに動態を維持しなければならない。宗教史は、どこでも発展史的展開を示すものではないし、また一律に伝播史とみなすことにも疑義がある。こうして、平行現象としての宗教史や宗教受容の問題も含めて、一つの地域の宗教ではな

く諸宗教が、また一時期の宗教ではなくていくつかの時期の宗教が視野の中に入ってくるとき、この問題が展開する方向は「比較宗教史」を指し示すであろうが、意外にもヴィデングレンがこれに最も近い位置にいるのかもしれない。

- 注(1) Eva Hirschman, *Phänomenologie der Religion; Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft*, Würzburg 1940.
- (2) この点についてはファン・デァ・レーウも、宗教史には構造心理学のいくつかの概念を援用してもよいと消極的賛意を示すにとどまる。Vgl. Van der Leeuw, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Dez. 1958. デルタイに由来する構造心理学とは、精神現象を心的要素に分解し、それらの因果的連関によってこれを説明しようとする立場に反対して、精神現象を具体的全体において捉えてその構造関連を体験し、これによってその意味構造を理解しようとする立場である。
- (3) P.D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1887-89, 4. Aufl. Tübingen 1925, Bd. I. S. 23. 因みにフッサールが『論理学研究』(*Logische Untersuchungen*, 2 Bde.)を出版して、「事実そのものへ」を主張するのは1900~01年である。
- (4) Vgl. C.J. Bleeker, *Die phänomenologische Methode*, in *Numen*, Bd. VI, 1954 Heft 2, S. 230 ff.
- (5) 宗教現象学の歴史やその影響関係については、古くは Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, 2. Aufl. Tübingen 1956, S. 788 ff., C.J. Bleeker 前掲書の前半 (S. 227 ff.) にその概略があり、また最近のものとしては G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, S. 17 ff. がある。
- (6) C.J. Bleeker, *The relation of the History of Religions to the Phenomenology of Religion*, *Numen* I, p. 149.
- (7) G. Van der Leeuw, *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst*, 1924, 2. Aufl. 1948; dt. Ausg.: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, 2. Aufl. Darmstadt 1961, S. 3.
- (8) G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, S. 772.
- (9) *ibid.*, S. 772 ff.
- (10) a. a. O.
- (11) *ibid.*, S. 784.
- (12) *ibid.*, S. 785 ff.

- (13) R. Otto, *Das Heilige*, München 1917, 29. Aufl. 1936, S. 7.
- (14) G. Van der Leeuw, *ibid.*, S. 768.
- (15) C. J. Bleeker, *Die phänomenologische Methode*, S. 228.
- (16) レーウも同様の批判を受けているが、問題の所在はまだ鮮明ではない。Vgl. D. Th. L. Haitjema in *Vox Theologica*, Dez. 1941.
- (17) N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglauben*, 1911, S. 6.
- (18) W. B. Kristensen, *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*, 1955, S. 23.
- (19) *ibid.*, S. 22.
- (20) C. J. Bleeker, *Die phänomenologische Methode*, S. 237.
- (21) C. J. Bleeker, *Die Zukunftsaufgaben der Religionsgeschichte*. in: Lanczkowski (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*. Darmstadt 1974, S. 199.
- (22) C. J. Bleeker, *La Structure de la Religion*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, XXI 1951, p. 408.
- (23) C. J. Bleeker, *Die phänomenologische Methode*, S. 233.
- (24) C. J. Bleeker, *La Structure de la Religion*, p. 407.
- (25) *ibid.*, p. 408.
- (26) *ibid.*, p. 405-15.
- (27) Vgl. J. A. Oosterbar, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Dez. 1958.
- (28) J. C. Bleeker, *Die phänomenologische Methode*, S. 233.
- (29) *ibid.*, S. 234.
- (30) R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, *Numen* VI, Heft 1, 1959, S. 14, Vgl. R. Pettazzoni, *Aperçu introductif*, in: *Numen* 1, 1954, S. 1-7; deutsch in: Lanczkowski, *Selbstverständnis und Wesen*, S. 162.
- (31) R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, S. 15.
- (32) J. C. Bleeker, *De structuur van de godsdienst*, 1952, in: *Numen*, Bd. I., Heft 2., S. 147 ff.
- (33) J. C. Bleeker, *Die phänomenologische Methode*, S. 242.
- (34) a. a. O.
- (35) J. C. Bleeker, *Some remarks on the entelecheia of the religious phenomena*, in: *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, Teil II., S. 699-716.
- (36) G. Widengren, *Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion*, in: *Acta Universitatis Upsaliensis* 17, 1968, dt. Ausl. v. D. Fehling, S. 259.
- (37) a. a. O.

- (38) ibid., S. 260.
- (39) M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, 1953, dt. Ausg.: *Elemente der Religionsgeschichte*, O. J.
- (40) G. Widengren, *Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft*, in: G. Lanczkowski, *Selbstverständnis und Wesen*, S. 104.
- (41) G. Widengren, *Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion*, S. 268.
- (42) a. a. O.
- (43) G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, S. 2, Anm.
- (44) K. Goldammer, *Die Formenwelt der Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaften*, Stuttgart 1960, S. XXIX.
- (45) G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, S. 2.
- (46) G. Widengren, *Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion*, S. 263.
- (47) ibid., S. 271.