

細田あや子・渡辺和子編

『異界の交錯』 上巻・下巻

(宗教史学論叢一〇・一二) リトン A5判

上巻 二〇〇六年二月二三日刊

四一二頁 五八〇〇円＋税

下巻 二〇〇六年二月一二日刊

四八二頁 七〇〇〇円＋税

土屋 博

近代ヨーロッパにおける宗教研究もしくは宗教論の流れの中で、理論的探究とともに歴史的探究が、それぞれ専門領域として主張されるようになって久しい。欧米に生じたこの傾向は、そのまま日本へも移入され、理論的探究は「宗教学」、歴史的探究は「宗教史」あるいは「宗教史学」と呼ばれた。この名称は、大学の学科や専修課程の名称としても用いられたが、そこに見られる微妙な変遷が示すように、両者の関係については必ずしも合意はなく、不明確な部分を残したままであった。そもそも「理論的」と「歴史的」という区分け自体が、基準として常に妥当性をもつとは限らない。H・G・キッペンベルクの言い方をかりれば、「宗教史の記述が事実上は潜在的に宗教哲学であった」からである(H・G・キッペンベルク著、月本昭男・渡辺学・久保田浩訳『宗教史の発見——宗教学と近代』岩

波書店、二〇〇五年、一頁)。二〇世紀後半以降盛んに論じられてきた宗教概念再考の動向をふまえるならば、今日の宗教史学は、この概念の使用をめぐる反省をぬきにして、事実認識の蓄積のみに安んずることはできない。実証的な史実確定が恣意的・観念的な理論に対する批判になった時代は過ぎ去り、今や厳密な文献学的実証に基づく主張それ自体の限界が問われるようになった。どの範囲の現象を宗教史学の射程内におさめるべきかは、もはや自明のことではなくなったのである。従来宗教史的事実と考えられてきたものの範囲をとってみれば、個々の研究者がそれらすべてを実証的に見きわめることなど不可能であることがわかる。そうであるとすれば、事実を選択する動機とそれを通して明らかにしようとしている事柄に対する理解なくしては、そのような試みは単にマニアックな好奇心の産物と見なされてもいたしかたないであろう。

ここにとりあげる二巻本は、全体で九〇〇頁近い大冊で、二人の著者による多彩な論文が収録されている。「異界の交錯」が全体の共通テーマになっているわけであるが、本書成立の背景から考えるならば、このテーマを媒介として、最終的には今日における「宗教史学」の可能性を問うことが、編者の本来の意図でなければならなかったのではないかと考えられる。そのことは、本書が「宗教史学論叢」という一連のシリーズにくみこまれている事実によって示される。このシリーズは、一九八七年の田丸徳善『宗教学の歴史と課題』に始まり、本書の下巻で一冊目になる。その間出版社は、山本書店からリトンに移っている。編集・出版の母体になったのは、かつて大畠清を中

## 書評と紹介

心として設立された宗教史学研究所（一九七四年）で、最初の巻（一九八七年）に載せられた「宗教史学論叢によせて」と題する小文によれば、ここでは「個別宗教史の実証研究ないし一般宗教史の理論研究の学問的成果の一端」が披瀝されることになっている。多少時代的制約を感じさせる「一般宗教史」という表現は、現在では「宗教学」とほぼ同じ意味であると見なしてもよいとすれば、ここで目ざされている宗教史学の可能性は、現代の宗教研究全体が直面している諸問題に直結することになる。したがって、「個別宗教史」をめぐる実証的知識の蓄積も、最終的にはその蓄積の総体的意味が問いなおされ、ここで一般宗教史と呼ばれているさらに広いコンテキストの中で検討されなければならないはずである。

宗教史研究が単なる事実の記述を越えて、あらためて反省的に宗教史学としての自覚を明らかにしてきたことが、このシリーズの展開と重なり合っていたのであろう。そうであるとすれば、扱われる題材が幅広く多様になってくればくるほど、この基本線は繰り返し確認されなければならない。宗教史と宗教史学の関係について、かつて本シリーズの第四巻で、後藤光一郎が次のように述べていた——「宗教史の資料採集自体が基礎理論の適用であることに留意し、絶えずその理論的根拠を再検討する」という意味で宗教史学となりうる」（後藤光一郎『宗教と風土——古代オリエントの場合』リトン、一九九三年、三八頁）。この問題意識は、田丸徳善の言う「宗教史と歴史解釈の枠組」の相互関連にも通じるものであり、シリーズ全体を貫く潜在的な共通理解となってきたのではないかと思われる。これ

までシリーズは、「救済」・「罪惡」・「聖なる空間」・「創成神話」・「太陽神」・「生と死の神話」などのテーマをとりあげて編集されてきた。「異界の交錯」はその延長線上にあり、それらとの関連を問いつつ理解されなければならない。つまり、これは単なる思いつきではなく、宗教現象を歴史的に解釈するための手がかりをさぐる試みの一環として設定されたはずだからである。

以上のような考察を前提として、『異界の交錯』上・下巻に集められた諸論文を検討していきたい。そのさい、個々の論文の内容を逐一順を追って紹介しながら論評するという形は避け、いくつかの見方に基づいて全体の論点を再構築するという方法をとることにする。したがって、必ずしもすべての論文に言及するとは限らない。実際、扱われている個々の歴史的事実を確認していく手続きの妥当性をすべてにわたって検証することは、評者の能力を越えているし、これまで述べてきたことからして、そうした論評に意味があるとも思えないからである。特定のテーマにかかわる歴史的諸現象を集めて、それらをバランスよく考察しようとするれば、せいぜい多様性の豊かさという結論くらいしか出てこないであろう。しかし本当に問われなければならないのは、何故これが「宗教」史であって、単なる歴史ではないのかということである。換言すれば、宗教史と呼ぶことによつて、研究者は何を明らかにしようとしているのかということである。たとい満足のいく解答は出なくても、この問いを意識し続けることは必要であろう。

歴史記述にあたっては、通常地域区分や時代区分が用いられる。宗教史も一応歴史を標榜するのであれば、まずこの区分が使用できるかどうかを検討されなければならない。実際本書上巻の「はしがき」によれば、収録された論文の配列は、「便宜的に、おおまかな地域別、時代順を考慮したもの」(上・一頁)であると言われている。ところが、すぐそれに続けて、「私たちは地域枠、時代枠を超えた対話が可能になるような『宗教史』を求めている」とも述べられる。そこで目次を通覧すると、上巻は「西アジア・北アフリカ」、「ヨーロッパ」、「日本・オセアニア」に、下巻は「南アジア・東アジア」、「地中海世界」、「ヨーロッパ」にそれぞれ分けられている。「ヨーロッパ」が両方に分かれて現れるほど多いのはやむをえないとしても、各地域の名称はかなり相互に重なり合っている。そのため、下巻の「あとがき」が記すように、「本書では取り上げることのできなかった他の地域(イスラム世界、北欧、南北アメリカ、アフリカ、北アジアなど)」(下・四七二頁)はあまりにも多い。そうであるとすれば、地域による宗教史の区分は、はじめからさほど有効性を期待されていないように見える。元来こうした区分が有効であるためには、特定の地域の宗教史が、他の地域のそれとは異なる特性をもっていることが前提となるはずである。しかし、そういう事実、果たして確認できるのであるか。

例えば、最も身近な地域区分として「日本・オセアニア」をとりあげてみよう。このうち「オセアニア」に属する論文は、白川千尋「近くて遠い異界——ヴァヌアツ・トンゴア島民にお

ける異界とその住人をめぐる認識」(上・三八三—四〇八頁)のみである。これは、ヴァヌアツ共和国のトンゴア島における文化人類学的調査に基づき、その人々がナエタムやナトゥウと呼ばれる存在とどのようにかわっているかを分析しようとしたものである。そのかわり方は、キリスト教の浸透以前と以後とは変化しており、かつては一種の霊的存在であったナエタムやナトゥウは、現在では、賢者のごときものと考えられるにいたった。それは、この地域の発展の現実を反映して、これらの存在が活動する異界が近くて遠い存在になったためというのが白川の仮説である。これは、開発途上地域における宗教現象の変容を扱った興味深い論文であるが、「日本」から題材をとった他の三つの論文とともにひとくくりにするのはやや無理がある。同じ区分に入れられた三つの論文は、越野真理子「天の安の河の『河上』——古事記神話における異界」(上・三〇一—三二二頁)、鷹巢純「幽明往還——縁起絵に見る中世・近世日本の他界往還のイメージ」(上・三二三—三四六頁)、遠藤潤「平田篤胤における〈異界的なもの〉の成立と展開——『幽冥界』の表象と各国の『古伝』の比較」(上・三四七—三八一頁)であり、これらはそれぞれ、古事記神話と縁起絵と平田篤胤の著作をとりあげている。主として解明しようとしている内容は、『古事記』独自の世界観・死生観、中世・近世日本の縁起絵に描かれた死と蘇生のイメージ、平田篤胤に見られる幽冥界の表象である。三番目の平田篤胤に関する論文は、外国の「古伝」の表象との関連を強調することによって、むしろ意識的に地域区分を越えようとしている。従来確か

## 書評と紹介

に「日本宗教史」という表現はしばしば用いられてきたが、その場合の「日本」は地域なのか、それとももつと理念的ニュアンスをもった国家なのか、いまひとつはつきりしなかった。いずれにしてもこの種の地域区分は、結局「便宜的」なものにしかたないであろう。

「日本」にかかわる論文としては、これら以外に、「南アジア・東アジア」に属する河東仁「鯨絵と富士の人穴——中世日本における龍—表象の継承と変容」(下・一一三—一三六頁)もある。これは、C・アウエハントの研究を手がかりとして鯨絵を分析すると同時に、富士の人穴伝承をこれに重ね合わせ、両者の意味を考えようとする論文である。異界表象に見られる破壊と救済のイメージが、伝承の担い手の願望を反映しているとする仮説は重要で、他の事例にてらしてさらに検討される必要がある。しかしながら、この論文が「日本」にかかわる前述の諸論文から特に区別される積極的理由は見出しがたいし、同じ区分に属するインドや中国の事例を扱った他の論文との格別の親近感も認めにくい。要するにここでも、地域区分はきわめてあいまいなままなのである。「日本・オセアニア」・「南アジア・東アジア」以外の地域区分についてはふれないが、やはり同じような問題が見出される。

それでは、宗教史の時代区分についてはどうか。全体を見渡したところ、これも明確であるとは思われない。時代区分よりもむしろ顕著な傾向は、古い時代(近代以前)からとられた題材が圧倒的に多いということである。近代以降の現象に焦点を合わせた論文はごく少数にすぎない。しかしながら他

方、論述の視点ということになると、多くの論文が基本的には現代の問題意識から出発している。ここに宗教史というものの根本的性格が現れているのではないかと思われる。つまりこれは、通常の歴史記述を思い描くかぎりにおいては、必ずしも歴史ではない。しかし、元来歴史とは本質的に、それを語るものもしくは書き記すものの歴史観をぬぎにしてはありえないという意味では、宗教史はまさしく、いかにも歴史らしい歴史である。したがって、その歴史観を支える理念を自覚的にとりあげ、相対化しつつもそれにコミットする姿勢がなければ、宗教史の記述は本来の宗教史にならない。そのために一段階、知識の整理を目ざす共通の地平を開こうとするのが「宗教史学」であろう。それはそのつど、一種の公共性を前提として作業仮説をくみ立てることを含むので、出発点は基本的に現代にあり、そのことは、はじめからはつきりと意識化されていた方がよい。

要するに宗教史は、日本宗教史・英国宗教史のように国名をつけても、アジア宗教史・ヨーロッパ宗教史のように地域名をつけても、一応成立するように見えるが、相互の間に明瞭な線引きをすることは難しいし、グローバル化の時代においては、その難しさの度合いはますます高まる。また、古代宗教史・中世宗教史のように時代名をつけた場合にも同様であり、本質的には現代宗教史に集約されていくことは前述のとおりである。さらに、キリスト教史・仏教史のように、いわゆる個別宗教史に区分することも、宗教概念そのものが問いなおされ、個別の既成宗教のアイデンティティが動揺している現代においては、

次第に意味を失いつつある。そうであるとすれば、通常行われている宗教史の区分は、それによって特に明らかにすべき事柄があるのではなければ、それ自体はさほど確実な根拠に基づくものではないと思われる。宗教史を論ずるにあたつて重要なことは、むしろどのようなテーマを切り口として宗教史的諸現象を意味づけるかということであろう。本書はテーマを「異界」に定めたものと見なされるので、本書を評価するにあたつては、そのテーマにそつて宗教史学の問題がどのように展開されているのかを検討すべき課題となる。

まず、宗教史研究にあたつて、「異界」という切り口がどの程度有効になるかを考えてみよう。それぞれの論文から明らかになってくるように、異界を表象する言葉はかなり多く、それらの意味は必ずしも一致するわけではない。もしこのテーマが広範囲の宗教史的現象に共通するものであるならば、それらがどのような点で集約されているのかを見定める必要がある。下巻の「あとがき」で編集者は、この視点が「宗教現象の多重性、多次元性、力動性、双方向性などをとらえるために有効であり、宗教史をより自由に構想するために貢献できることを願う」と述べている(下・四七二頁)。しかしその目的へ向かつて一歩進むためには、現象の多様性というところにとどまっているわけにはいかず、そこから導き出される宗教史の理念の一端を仮説的に構成することを試みなければならぬであろう。その積み重ねの中から、宗教史学の新しい可能性が見えてくるのではないかと考えられる。そこで、二人の編集者がこの点に

ついてどのように述べているかを見てみよう。

渡辺和子「メソポタミアの異界往還者たち」(上・九一四頁)は、『ギルガメシュ叙事詩』を中心に、古代メソポタミアの異界往還物語を検討し、それらの共通点を洗い出すとともに、すでに古い時代の物語伝承からかなり複雑な様相を示している事実を指摘する。そのさい多様性が何を意味するかについては、「それぞれが古代人の何らかの異界体験と関わっている可能性がある」(三二二頁)と述べるにとどまっている。しかしこれは、異界イメージなるものが元来この世の日常的現実との対応の中から生まれてきたという重要な仮定に通じるのではないかと思われる。もう一人の編集者細田あや子の「ヒルデガルト・フォン・ビンゲンにおけるヴィルトウテス——『神の御業の書』III 3を中心に」(下・一九七—三三六頁)に見られる問題意識も、同様にここから導き出されていると言つてよいであろう。この論文は、一二世紀のドイツでベネディクト会に所属していたヒルデガルト・フォン・ビンゲンによつてかかれた幻視書『神の御業の書』を分析し、そこで扱われているテーマが、神による宇宙の創造とそれに応答する被造物との調和であることを示唆する。つまり、ヒルデガルトの異界論を構成しているヴィジョンは、「この世と異界との均衡を作り上げるためのもの」(三二八頁)と見なされるのである。細田の言い方からうかがわれるように、現実の世において異界を経験することが「異界の交錯」と考えられているとすれば、少なくとも編集者の意図としては、意識的にせよ無意識的にせよ、ここに本書の集約点が予想されていることになるのではないだろうか。

## 書評と紹介

同様なモチーフは、さまざまな形をとりながら、諸論文を通して現れてくる。その背後には、研究会等を通して問題意識を共有する試みの蓄積があったのではないかと思われる。鈴木順「異界としての砂漠——キリスト教初期修道制文献における砂漠のイメージ」(上・八五—一〇三頁)は、四世紀に地中海東部で発達したキリスト教修道制にかかわる多くの文献資料から、異界としての砂漠の意味を読みとろうとする堅実ですぐれた論文である。一緒のメッセージを含んだ論述には、十分な説得力がある。鈴木によれば、『世のすべてを捨てる』ことと、世俗の人々に対する慈愛にみちた関心を抱くこととは、矛盾しない。いや、むしろ修道の理念の核心においてこれらは両立するのである(九六頁)。したがって、「異界としての砂漠とは、〈生活世界とのより根源的な関与を実現させる象徴的空間〉であった」(九七頁)のである。これは、「修道」という制度を媒介として、現実の中の異界と生活世界との対応について、新鮮な問いを投げかけたものと言えよう。また、佐倉香「幻想的風景表現の生成」(上・一四九—一八〇頁)も、一五—一六世紀のヨーロッパに現れた幻想的風景表現(「異界」)が、当時の「写實的、再現的な表現へと向かう努力」から出発し、「それを踏まえた独創的、幻想的な表現への飛躍的な展開」によって成立した経緯を論じている点において(二七五頁)、類似した問いを共有している。松村一男「非宗教的表現と宗教——フリードリヒの風景画」(上・一八一—一九八頁)はここからさらに方法的展開を目ざしたものであるが、それについては、あとから別なコンテキストの中で、あらためてとりあげることにし

たい。美術史から題材をとって異界の問題を論じたものは他にもいくつかあるが、問題関心の方向においてふれ合うのは、益田朋幸「異界へ連れ去る眼差し——ビザンティン・アイコンと鑑賞者」(下・二七五—二九四頁)であろう。これは、異次元間のコミュニケーションすなわち二次元と三次元の間でのコミュニケーションを可能にするものとして、ビザンティン・アイコンの諸相をとらえ、これを「表象と実態とのコミュニケーション」と言い換えている。このように異界というイメージを設定して、それにつながる宗教現象を集めてみると、そこに新たな共通感覚が浮かび上がってくることも確かであろう。

そのことをふまえて神学・思想の面へ目を向けると、すでにそこにも同じような関心が反映されていることがわかる。澤井義次「インド宗教思想における他界観——特にウパニシャッド思想をめぐって」(下・九—二八頁)は、古代インドにおける古ウパニシャッドの他界観を分析し、その中に二つの方向性があることを示す。すなわち、「地上へ再生あるいは転生する方向性」と「転生から脱却してブラフマンの世界へ解脱する方向性」であり、後者に究極的価値を見出している。ここでは、「異界と生活世界との対応に、新たに価値観がもちこまれているのである。一般に古代的思惟においては、宗教思想と哲学思想とははつきりと区別できない。やはり価値観を導入しつつその点に目を向けたのが、土井裕人「プラトンにおける異界の様相——神的存在者と人間との関わり」(下・二〇—二二五頁)である。土井によれば、プラトンの著作にはいろいろな形で異界への言及が見られるが、それは知の探究というプラトン本来

のテーマと不可分である。そのテーマは換言すれば、「人間は知を求め善く生きなければならない」ということになる。つまりプラトンの語る異界は、「この世界を生きる人間へと積極的に関わりかけ、本来のあり方へと導き助力するという意味」(二一八頁)をもつものである。さらに山内志朗「中世の存在論と異界論の構図——異端と異界」(下・三三七—三五八頁)は、ヨーロッパ中世から題材をとり、この間の思想的状況を現代的観点から論ずる。山内の考えでは、「中世とは現世と異界との交錯において成立していた」のであり、現代においては、「異界の放逐が、荒涼たる砂漠をもたらした」(三四〇頁)。したがって、「異界とは最も近く、同時に最も遠いものでなければならぬ」(三四九頁)とされる。これはかなり観念的・図式的なまとめ方ではあるが、論点の所在を的確にしているとも言えよう。

異界のイメージを切り口として宗教現象を歴史的にたどると、そこにはかなり幅をもった多様性が浮かび上がることは、本書の構成と記述自体が示しているとおりでである。その多様性は、異界・他界などの呼称の相違にはじまり、天界・冥界・死後世界などの具体的表象内容に及ぶ。しかし、現象の多様性を指摘したり、それを分類するだけでは、宗教史学にはならない。探究すべき問題は、多様性を認識することによって何が見えてくるのか、その多様性を通底するものは何かということである。

多様性の認識によって見えてくるもの、もしくは、その認識を通して強調されるものは、いくつかの論文の執筆動機と前も

って結びついているように見える。その意味で、ここには一種の循環がある。荒井献「永遠の生命いのちによせて——ルカ、ヨハネ、トマスを中心に」(上・六九—八四頁)は、ルカ福音書・行伝、ヨハネ福音書、トマス福音書がそれぞれ、永遠の生命をどのような形で約束しているかを明らかにしようとする。その結論は、「福音書という初期のキリスト教文書においてさえ、『永遠の生命』の捉え方に多様性があった」ことであり、そこから主張される命題は、「それをキリスト教的死生観ということでステレオタイプ化してはならないであろう」というものである(六九頁)。「キリスト教の死生観の典拠として新約聖書が扱われる際、多くの場合パウロの死生観が取り上げられ、ルカの場合はほとんど言及されていない」(八三頁)キリスト教会の現状を背景において考えれば、これはかなり体制批判的な主張なのである。また上村静「古代パレスチナ・ユダヤ教における死後の世界と終末論」(下・一三九—一七五頁)は、「アレクサンダー大王によるパレスチナ征服からローマによる第二神殿崩壊後の混乱期に到る約四六〇年間(前三三二年—後一三二年)にパレスチナで生み出された古代ユダヤ教文献における冥界概念とそれに関わる終末論の発展と変遷」を扱ったものであるが(一三九頁)、その多様性のうちに「セクト的価値観の反映」・「セクト運動の嚆矢」(一六五—一六六頁)を見出そうとする点では、同様な動機に基づくと思われる。さらに、古代ギリシア人は、辺境と中心を対立させることによって、自己のアイデンティティを確立したと論ずる上村くにこ「異界と中心の激突」(下・一七七—二〇〇頁)にも、潜在的に類似した動機

## 書評と紹介

があるかもしれない。ただしここでは、視点は「中心」におかれているように見える。

宗教という仮説を媒介として人間の問題を考察しようとする宗教学にとって、宗教現象を歴史的にふりかえりながら事実をさぐろうとする試みをもつ意義は、一見したところでは単純明快である。常識的に考えても、現象をめぐる理論化は、新たな事実の発掘によってたえず修正される必要があるからである。宗教学は宗教史学を要請し、逆もまた成り立つとされる所以である。しかしながら、宗教現象の多様性を認識することの意味は、これだけにつきるわけではない。長い歴史をもち、「世界宗教」とも呼ばれてきた宗教集団は、それ自体多様な流れを統合し、そのことを正当化する教義体系を構築している。その中に身をおいて研究する研究者にとっては、過去の多様性へ意識的に目を向けることは、現に存在する正統（主流・多数）派の主張をひとまず相対化することに通ずる。したがって、そこであえて多様性を強調することは、単なる研究にとどまらず、それ自体宗教活動につながる。宗教学研究には多かれ少なかれそうした要因が含まれているが、まさにそれなるがゆえに、そのことはたえず自覚されなければならず、自覚された以上、今度は一段と包括的な次元で、その動機自体が再び相対化されなければならない。つまり、歴史的展開の結果としての正統主義とは別の次元で、多様性を通底するものが求められる必要がある。宗教学の本来の役割はそこにあるとも言えよう。宗教学と連動する宗教史学は、安易に正統（主流・多数）派もしくはそれに反対する立場に身をよせてそれを弁証することはないが、その

反動として相対主義におちいることもなく、度重なる相対化に耐えつつ、たえず探究を進めていく意志に基盤をおくのではないであろうか。

北沢裕「西欧中世の死後世界旅行記における文化的複合性」(下・三五九―三八六頁)は、「西欧中世の死後世界イメージに映し出されたものの諸相を確認し、異界の持つ役割・機能について考察する」ことを目的とするが、そこから宗教学的問題への突破口を開こうとしているように見える。そのため、「キリスト教教義伝統と異教的伝統との対立―融合―変容のプロセス (acculturation)」(三七四頁)が一貫した関心となる。そしてプロセスの終わりには、来世への関心とともに現世への強い関心が現れて、「死後世界が帯びていた聖性・神性の喪失」が生じることが指摘され、「死後世界旅行記の終焉期と大航海時代の幕開けとの近接」という注目に値する仮説が提示される(三七八―三七九頁)。前に言及した松村一男論文は、一九世紀のドイツの画家カスパー・ダヴィド・フリードリヒの風景画をとりあげて、そこに「非宗教的な風景を描くことによって宗教的世界を出現させる傾向」(上・一九一頁)を指摘するが、北沢論文は、問題意識においては、むしろ逆説的にこれとふれ合っているのではないであろうか。その意味で、「聖性・神性の喪失」という表現については、もう少し慎重に考えてみる必要がある。松村論文はここから現代宗教学への道を開こうとするが、共通テーマを設定して宗教史をふりかえるにあたっては、最終的にはこの種の将来展望が要請されてくるであろう。

鶴岡賀雄「『異界の表象』の誕生と消滅―イグナティウ

ス・デ・ロヨラの幻視の行方」(下・四一九―四四六頁)は、ロヨラの幻視を語るテキストを検討する基礎作業から始めて、のちのイエズス会の特性にまで論及し、異界表象と靈性実現の場との関係へ向かって考察を進めようとする力作である。鶴岡によれば、ロヨラの初期の弟子の一人であったヘロニモ・ナダルの『福音書画伝』をも考慮に入れることによって、ロヨラを導いていたのは、結局、この世でどう生きるかという実践的問題であったことがわかる。ナダルの描くヴィジョンはこの世の実際の出来事であって、もはや異界ではない。異界の表象の異界性はすでに消滅しているのである。このような現実主義は、イエズス会の精神ないし靈性の重要な側面であり、その近代的性格を示している(四四〇頁)というのが鶴岡の見方である。テーマとしてとりあげた表象を特定の宗教集団にそくして変化の様相の中でとらえ、それを歴史的時代区分とも連関させるという手法は、宗教史学にとってかなり有効なものであることが、この試みによってわかる。そのさい意識的に、さまざまな形での行動的・実践的契機をも考察の対象に加えるというところに、現代宗教史学のひとつの特徴を見ることができるともいえない。鶴岡論文の場合、ロヨラの「靈操」がそれにあたることが、市川裕「生と死をつなぐ想像力——東欧ハシディズムの救済信仰」(上・一九九―二三五頁)も、日本ではあまり知られていないイディッシュ文学や東欧ハシディズムの文献を紹介しながら、特にそこにおける祈りや語りや修業などの宗教的行動に焦点を合わせる。律法に重きをおくユダヤ教の伝統からすれば、これらの行動は当然のこととも言えるが、あらためて東欧

ハシディズムの救済信仰に見られる体験的性格を強調しようとするところには、現代的問いとの結びつきがうかがわれるように思われる。また、すでに言及した鈴木順論文にも、同じような特徴が見出されることは前述の通りである。

宗教史学を作り上げてきた伝統は、異界表象を論じていても、結局暗黙のうちに、現実世界の問題へ、そして歴史的には現代の問題へと議論を集約していくことになる。本書の中で直接現代のテーマをとりあげた論文は決して多くはない。高橋原「ユングにおける異界とマンダラ表象」(上・二八一―二九七頁)はそのひとつであり、C・G・ユングのマンダラ理解を無意識概念との関連においてとりあげる。この場合、無意識が異界に相当するものであろうが、こうなると、異界表象はもはや歴史を越える。本書の最後におかれた深澤英隆「異界としての建築——フィドゥスの『神殿芸術』の構想」(下・四四七―四六四頁)は、短編ではあるが、きわめて独創的な論稿である。深澤は、いわゆる世俗化、ヨーロッパ世界の脱キリスト教化は、キリスト教世界にとっての異界の出現であったという自らの理解をふまえて、「世俗世界と呼ぶものが確立ないし確立途上にあるなかで、キリスト教的世界および世俗世界の両者に対抗するかたちで構想された異界表象の問題」(四四八頁)を考えようとする。具体的には、現代ドイツのユニークな芸術家フィドゥスの「神殿芸術」構想という失敗の試みを、一種の共感をもって紹介するのである。次元を変えてくりかえし相対化を進めていくこの発想は、先に述べた「度重なる相対化に耐えつつ、たえず探究を進めていく意志」の実例である。これら

## 書評と紹介

の論稿をも宗教史学の一環としてとりこむことができれば、現代社会の諸現象を問題意識の起点としながらも、近代以前の思惟・表象をふりかえりつつ新たに評価する方法を模索する現代宗教論が、まさしくこれとつながってくるにちがいない。

宗教史学は、かつて生起したと伝えられる出来事の史実性を実証する作業ではない。あるいはまた、その出来事の背景となつてゐる諸事実を確認することでもない。宗教現象をめぐつてなされるその種の試みは、特定の視点からは模範的と思はれる人物像の仮説的構築に向かつてたり、出来事の歴史的必然性を弁解する議論にこだわつたりして、いずれにしても、宗教概念の導入によつて深く掘り下げられるべき人間の根本的問題からは遠ざかつてしまう。キリスト教神学におけるいわゆる「宗教史学派」、もしくは、いささか屈折したその垂流は、今日にいたるまで宗教史学は何となく影を落としてゐるように見える。それをのり越えていく道は、宗教史的アプローチ自体が主観的制約を免れないことを、たえず意識し続け、これを前向きに受けとりなおすことしかない。くりかえし述べてきたように、宗教史学が結局現代宗教論の関心へと接続してゐるのはそのためであり、こうした傾向は適切であるとともに、必然的であらうと言えよう。

本書が選んだ「異界」表象という宗教史の切り口は、時間的にも空間的にも内容を構想できるという点で効果的であつたと思われる。しかもこれは「死」のイメージと関連しているもので、本書とは別な形で、高齢化にともなう現代社会の現実的課

題にも対応できるであろう。本書を概観すると、「異界の交錯」というテーマを立てた場合には、二通りの「交錯」を想定できることが明らかにになる。ひとつは、異界と現実世界との交錯であり、もうひとつは、多様な異界表象相互の間の交錯である。

欧米の歴史にてらしてみると、いずれの交錯の仕方にも、時代とともに変化が見られ、それらは結果的には今日の世界をとりまく状況に流れこんでいるように見える。良かれ悪しかれグローバル化が進む現代にあつては、欧米の歴史に現れた変化は、欧米以外の世界をもまきこまざるをえない。初めに述べたように、二〇世紀後半から始まつた宗教概念再考の動きは、欧米から広がつたこの概念をあらためて見なおすことでもあつた。そのさい、欧米社会内部での変化をその外側の変化と呼応させることが、さしあたりの課題となる。宗教概念が流動的になれば、当然、宗教史概念も無反省に用いられるわけにはいかなくなる。かくして、理論的探究と歴史的探究の区別を越えて、宗教論全体が曲り角にさしかかることになる。文献資料や考古学的資料の解説・分析の手法を駆使して、精密な実証を競うことは、確かに宗教史学の持ち味であるが、本来の目的としては、その結果を最大限に生かして、人間の根源的問題につながる「宗教」を解明することが期待されてゐるのである。キッペンベルクは、宗教史学が「伝承された諸宗教の真理要求に対しては疑念の眼を向けていたが、諸宗教の永続的な功績は信じて疑わなかつた」(前掲訳書、三〇一頁)と言うが、この観察は正しく、宗教史学の今後の指針もここから構築されるべきであらう。