

「行動」の学から「理解」の学へ

柳 川 啓 一

本誌の第二十巻第二号「科学的宗教研究の間われていくもの」の特集は、すぐれた試みであった。一体に、宗教研究の分野では、公開の論争が少ない。とくに、方法論の分野では、おのおのの洞穴に居住して、交流することがないのである。

ただ、私には、これらの論争をふまえながら、その行司をつとめる資格は到底ない。方法論めいた論文は、三十年も前に発表したのみで、その後、問題関心の変化があったにもかかわらず、それは、簡単な随想の形でしか、公けにしていない。一たんは、「聖と俗」に関する問題をまとめようとしたが、中絶した。『講座宗教学』第

五巻『聖と俗のかなた』の短い「まえがき」にその経過を記している。この失敗以来、方法論にふれることは、こわい感じがする。自分をさらけ出さなくてはならぬ恐怖がある。この小文は、単なる感想にすぎない。前号の「特集」において森岡清美氏が述べた「私の三十余年にわたる研究生活の中での経験・見聞を素材としよう」(三三頁)というやり方にならってみたい。

荒木美智雄氏は、特集の「宗教と社会の統合的理解のために」の中で、ブライアン・ウィルソン氏の立場を、
「旧式の、機能主義のそれ」と一刀両断している。私の立場もまた、機能主義であった。私の、宗教学界へのイ

ニシエイション論文は「宗教社会学における機能主義理論」(『宗教研究』一六九号・一七二号、一九六〇)なるものであった。私の理論の出発点は、幼稚ながらデュルケムであったから、デュルケムの宗教社会学の一面面である「社会統合としての宗教」という機能主義にならったものであるが、岸本英夫先生の影響と方針を受けたところも、きわめて大きい。

岸本先生の学問は、「行動」の学としての宗教学を指したものであった。

岸本先生は、戦後間もない一九五〇年にアメリカを再訪した。それ以前の滞米は一九三一年から四年間であったから、不幸な戦争がそのあいだにはさまっている。三カ月の短い期間であったが、学問的な飢餓感を回復するために、アメリカをかけまわって多くの第一線学者を訪れている。その成果は、「アメリカ宗教研究の印象」(一九五二)としてまとめられ、当時の出版事情を反映して、騰写印刷のパンフレットとして公刊された(『岸本英夫集』第一巻『宗教と人間』溪声社、一九七五、に収められている)。岸本先生の眼にもっとも印象深かったのは、「アメリカ

の宗教研究には、二つの流れがあること」であり、「その二つとは、一つは、伝統的な宗教研究の流れともいふべきものであり、他は新しい社会科学的の領域において萌しつつある宗教研究の流れである」(『宗教と人間』二七二頁)。

伝統的な宗教研究としては、神学、宗教哲学、宗教史であり、それらの流れの学者たちは、優れた業績をあげながらも、「科学的な立場から宗教現象を研究し、新しい道を切りひらこうとして悩んでいる学者に、私は、ほとんど全く出会わなかった」(同前二八四頁)。「自分が約二十年前にアメリカの学窓で宗教を学んでいた時代と、ほとんど変っていない雰囲気を感じた」(同頁)。

岸本先生が深く共感を持ったのは、第二の流れ、文化人類学、社会心理学、人格心理学、精神分析学の急速な発展である(この報告では社会学にふれていないことに、一つの興味がある)。それらの学問における宗教の研究は、(當時は)十分に進んではないが、宗教研究の基礎となる文化とパーソナリティの研究が進展し、人間の「行動」の分析という共通の視点をもっていることに深い

感銘を受けた。とくに、ラルフ・リントンの『パーソナリティの文化的背景』(邦訳名は、「文化人類学入門」創元社、一九五八)に、宗教学もその一部門となるはずの、「行動の科学」の理論的基礎をみた。

「私の心の中には、この機会に、どうしても明らかにしてきたいという研究上の根本問題があった。それを心に抱いて、太平洋を渡った。それは、宗教学の研究方法の根本的な方針に関するものであった。」(前掲書二七一頁)という決意のものと訪米が、伝統的宗教研究ではなく、社会科学の流れの上の宗教学を選ばせたとすれば、その選択は戦後の日本の宗教学の上に、かなりの影響を及ぼしたはずである。

岸本先生の『宗教学』(大明堂、一九六二)に、長々と、欲求とか行為とか行動とか価値について説明があるのが、いまだから宗教学を学ぼうという人には理解できないかもしれない。また、パーソンズ、クラックホーンなどの共著『行為の総合理論をめざして』(原著一九五四、邦訳日本評論新社、一九六〇)という、抽象的な難解理論を、宗教学研究者も一読とまでいかなかった、一瞥はしなけ

ればならぬ時代であった。客観的、科学的、実証的な宗教学の建設のためには、宗教行為あるいは宗教行動(本文では行為と行動の相違は問題としていない)が、非宗教的行動とどう異なるかを見出し、宗教行動の動機は何か、宗教行動の構造と類型は何か、と展開せねばならぬと考えられた。

いま、ウィルソン氏の論文を軸にして、五氏のコメントがある。社会学者森岡清美氏の「共感するところのみ多く、とくに見解を異にするところ……のない」という発言のほかは、赤池、スインゲド、荒木、島菌の諸氏は、宗教学者と分類して差支えなかるうが、赤池氏は大すじにおいてウィルソン氏に同意しているが、全面的にせよ、部分的にせよ、疑問点を提出しているように見える。ウィルソン氏は、研究者として観察できる宗教現象は、宗教的行動であるという前提のうえに立って、資料の正確な把握は、いかなる「心構え」で、いかなる操作によって可能となるかを説いていると思われる。もし、岸本先生の立場からすれば、おそらく、森岡氏と同じく「とくに見解を異にするところ」はなかっただろう。し

かし、この結果では、宗教学者が異議を唱えているところからみると、「何かが宗教学に起った」のである。その「何か」とは何であるか。

「特集」の序(前号一頁)にあるように、客観性、科学性、実証性という、宗教学の特色が、そのままには信用されなくなった状況がある。「科学的宗教研究の間われているもの」という表現にもその名残がある。この十数年間で一部に起った、反近代、反科学という潮流も影響している。しかし、四人の評者においては、そのような破壊的な論調はない。もっともラディカルな批判者の荒木氏においても、ウィルソン論文が「客観性・実証性」の「貧しい」ところを問題とする。

宗教学に何が起ったのかを、私は勝手に、二つの問題にしばる。一つは、宗教「理解」のことであり、また一つは、宗教学、あるいはこの特集における論争点では、宗教社会学の西欧中心的性格についてである。

『講座宗教学』第一巻(東大出版会、一九七七)は、宗教研究の方法論を扱っているものだが、その巻の題名が「宗教理解への道」となっているのは、きわめて象徴的な意

義をもっている。収められた論文は、さまざまな立場があつて、まさしく、「多元主義的宗教研究」の実情をあらわしているのだが、宗教の「分析」でも「研究法」でもなく、「理解」となっているところに一つの時代状況がある。理解の厳密な定義を無視して、この語を使うニューアンスからいえば、冷徹な、外側からの観察ではなく、対象となる宗教現象の内容を考慮し共感をも示すことが含まれているのである。「特集」における論争の一つのテーマである「共感的客観性」(ディタッチメントを「客観性」と訳すのは苦心の結果であるが、や、やずれがあるように思えるが)は、ウィルソン氏においても、「感情移入的理解」が強調されている点に、一つの特徴がある。社会現象を「もの」として見なければならぬという社会学とは異なっているのである。

私をはじめウィルソン氏と会ったのは、一九七二年にハワイで行なわれた「新宗教運動シンポジウム」であつた。ベラとグロック両氏の指導する調査チームの成果は、のちに、『The New Religious Consciousness』(カリフォルニア大学出版会、一九七六)にまとめられるが、ウィ

ルソン氏は当時は、アメリカ側の「共感的」な調査法に強い批判を行なっていた。

「共感的客観性」とは分析すればたしかに矛盾を含んだ言葉であつて、だからこそ、スインゲドー氏の「人民寺院」事件に言及して、倫理的義務感と価値中立性のいずれを取るかという質問ともなるし、荒木氏の「様々の宗教現象と取組むこととおして、あなた自身が変わる、変えられることはなかったのかどうか」という問いにもなる。ややコンテクストは異なるが、『現代社会と宗教』(東洋哲学研究所、一九七八)巻末の井門富二夫、後藤隆一、阿氏と私の座談会「宗教の未来と宗教学」(私に關しては現在ではまことに恥しい題名だが)の中で、「向こう(研究対象)からむしろ教わるんじゃないかという感じで入っていく」(同前三四一頁)といっているが、方法というよりも、心構えの問題として取り上げたように思う。

この座談会において、井門氏は、自分の立場は行動科学の原則に立つて社会科学の客観性を守るものであるとし、私(柳川)の宗教学は、解釈学的であると(理解をこめて)批判しておられるが、改めていま自省すると、私

は解釈学の方法にもとづく宗教学を本格的に建てようとしたのではない。宗教の理解とか解釈ということが話題になるのは、岸本先生の流れをくむ「行動の学」としての宗教学が超克されて、別の方法論が生れたのではなく、宗教学が関心をもつ対象が異なつて来たために、方法もまた變つて来たという事情によるのではなからうか。ウィルソン氏と宗教学の四氏の論争が、土俵上がつぷり四つにならない(申しわけない、私は行司になれないといひながら、その眼でみてしまった)のは、ここにも一つの原因があるのではないか。

それは、荒木氏の指摘のように「神話、象徴、儀礼、その他、しばしば日常的言語による理解を拒否する、不透明で多義的な側面を多く表現する宗教現象」(前号六七頁)が、従来の社会科学的言語によつては、とらえられないことは確かだが、氏のあげた諸宗教現象が、それ自体として研究対象となるのは、比較的新しいのである。すなわち、シンボルとシンボリズムに対する関心が増してからのことである。

先駆的業績は若干はあるにせよ、神話、儀礼は、宗教

学において扱うにも、歴史の上で起源と伝播について考察するか、あるいは、諸宗教のこれらについて、比較して分類するか、また、宗教社会学として、社会構造と儀礼の相関関係を調べることで終っていたのである。

本題には直接には関係ないが、宗教研究の上で、記号学および深層心理学がさかんに導入されるようになるのは、それほど古くはない。宗教学は、独自の領域を求めようとする、宗教と社会、宗教とパーソナリティという関連する分野ではなく、宗教の内容そのものの中に入らねばならなかった。とすれば、宗教的行動の観察と分析よりは、宗教的象徴の解説のためには、まず、その象徴(神話でも儀礼でも図像でもあるいは宗教思想も)が、それにかかわっている当事者にとって、どういう意味を持つかをまず明らかにしなければならぬ。理解、共感、一般的に必要なかどうか論ずることは難しい。敵対する二つのセクトの研究に、そのどちらにも理解、共感するだけでは、分析は不可能になる。一方、マンダラの解釈は、それを製作する専門家の意味づけなしには不可能であろうし、また、その際には、その作製の動機とか社

会関係はある程度無視してもよいであろう。

ウィルソン氏の所説が、科学の名のもとに、結局は近代西欧のエスノセントリズム(自己文化中心主義)にもとづくのではないかという批判は、赤池氏の論においては、日本の宗教現象を取り上げて一層の普遍化をはかるといふ好意的なものであるが、島田氏は「宗教と科学との対立・緊張を主たる契機として成立する」のは、西欧的な見方ではないかとして、日本の宗教伝統を例にしている。私自身も、かつて阿部美哉氏と共同執筆の論文『日本における宗教社会学の課題』(『東洋学術研究』第十七巻第三号、一九七八)において述べたこともあり、これはウィルソン氏もまた、受容できる課題であろう。

荒木氏のいう「ウィルソンの科学の特異な文化的・歴史の意味」については、「特異な」というのは、「近代西欧の一部の知識人の偏狭な」(これは荒木氏の引用ではない)と解すれば、社会学、少なくとも一部の社会学の根底的な批判となる。かつての社会主義からの社会学批判(今はこうした国々も社会学を持つ)、あるいは、一九六〇年後半の「ラディカル社会学」にも理論的には同じ

次元の大きな問題である。今は、二つの点だけをあげて、今後の論争の契りを期待する。

一つは、「西欧」の宗教社会学は、ウェーバーとデュルケムにおいて現われているように、ヨーロッパの自己認識という面をもったものであったと思う。ウェーバーのように、ユダヤ教から近代宗教改革にいたる精神史の流れをたどるのもそれであるし、デュルケムが原始宗教の研究を行なったのも、近代ヨーロッパにおいて、道徳を支えるものは何であるかという危機意識が強かった。ウィルソン氏の宗教社会学がその伝統をつぐものであって、単なる「宗教衰退論」ではないとすれば、近代西欧の視点というのも、別な意味を持つて来る。

また、「人間が根源的に宗教的な存在」という前提は、普遍的なものであり、近代西欧的でなくともエスノセントリズムに基くものではないという保証はどこから得られるか、また、社会的なるものは宗教的という提言が新鮮にみえる(スインゲドー氏のいう宗教学的な宗教社会学を成立させるであろう)が、具体的な科学となるにはどういう手続きがあるのか、なお荒木氏に聞いてみた

い。

このまとまらない小文は、私自身が行動の学として出発しながら、あいまいにそこから脱していったことを改めて感じながら記したものである。なお、行動の学の基礎となる行動または行為論について、パーソンズなどの、岸本先生の拠ったころのアメリカ社会科学のそれを批判的に克服しようとした、シュッツにはじまる現象学的(宗教)社会学があるが、私にはその力はなく、田村氏の別稿がそれを果すものと思う。

私自身、宗教学の分野に属するものであるために、各氏、ことに荒木氏の鋭い、果敢な批判にある共感を覚えながらも、社会学の立場にも「理解」が必要ではないかという趣旨になった。かつて、宗教学は「比較宗教学」の名のもとに、各宗教の平板な叙述に終っていた時代があった。宗教学内部において、象徴の科学的研究へと転廻した事情をふまえて置かねばならないと思う。

(やながわけい・東京大学教授)