

# 宗 教 學 の 領 域

岸 本 英 夫

一 は し が き

二 宗 教 學 の 立 場 と 限 界

三 宗 教 學 の 方 法

四 宗 教 學 内 に 於 け る 分 野

五 む す び

一 は し が き

宗 教 學 は、未 だ 若 い 學 問 で あ る と、屢々 云 わ れ て 來 た。宗 教 學 の 專 門 的 な 研 究 者 の 間 に も そ れ を 是 認 す る 氣 風 が あ る。宗 教 學 が そ う し た 前 提 の も と に、批 判 さ れ た り、辯 護 さ れ た り す る 場 合 も 珍 し く な い。併 し、果 し て 簡 單 に そ う 云 い 切 つ て よ い も の で あ ろ う か。

假 り に、英 國 の Royal Institute に 於 け る Max Müller の Science of Religion に つ い て の 講 義 を も つ て、學 的 な 意 味 で の 宗 教 學 の 誕 生 と 見 做 す と し よ う。そ れ は 紀 元 一 八 七 〇 年 の 事 で あ る。従 つ て そ れ か ら、既 に、歲 月 を 隔

すること八十年に近い。八十年と云う歳月は必ずしも長くはないが、併し一つの學問が整う爲に、決して短か過ぎる期間ではない。とすれば、それにも拘わらず、宗教學が、今日猶、その學問の若さをかこたねばならぬのは、何故であらうか。

もとより、この八十年の間、宗教學は、徒らに惰眠を食はつていたわけではない。多くの研究者達の孜々たる研鑽により、夫々の特殊な領域に於ける研究は、著しい進歩を示して來た。宗教心理學、宗教社會學、宗教民族學、神話學、民俗學等の領域に於いて、何人も認める如く、顯著な業績が擧つてゐる。

併し、そうした夫々の領域に於ける研究成果にも拘わらず、宗教學全體を、一つの學問として考へて見ようとすると、何となく、その姿がはつきりしない憾みがある。宗教學と云う觀念が、くつきりとした輪郭を以つて描き出されて來ないのである。たとえば近接學問である神學、宗教哲學、宗教史等と並べて見た場合にも、それ等との學問的性格の相違點は何處にあるか、その境界線は何處にひかれるのか。こうした點が、曖昧模糊としていて、必ずしも鮮明ではない。研究方法についても、個個の領域では深い反省が試みられていながら、宗教學全體としての基本的な研究方法の性格となると、はつきりした構想の提出されたことがあまりない。宗教學内の分野の問題にしても、特殊な領域を中心とする各個の研究が、自然に伸びるに任せた儘である。研究相互の關係は混沌として居り、全分野を組織的に整理しようとする努力の如きは稀である。

宗教學が、まだ若い學問であると云う感じを與えるのは、こうした點で宗教學が未完成であるからではないであらうか。それはこの學問發生以來の時間の長さの問題のみではないのである。言い換えれば、既に相當な時間を與へられてゐるに拘わらず、宗教學として、その學問的體系が未だ調つていないが故に、その若さの感じがあるのである。

それは、宗教學の弱點の露呈に外ならないのではないか。若し、そうであるとするならば、これは、宗教學者にとつては容易ならぬことである。學問の若さにのみその理由を求めて、晏如としてはいられないことになる。

宗教學は、本來、實證的な學問である。宗教學としては、現實の宗教現象に向つて、實質的な研究を進めることがその使命である。具體的な研究成果の擧がることに、何にも増した關心が拂われる。机上の抽象的な學問論が過度に横行するのは、決して望ましいことではない。即ち、宗教學は、その實證的な性格の故に、具體的な研究に忙し過ぎ、宗教學全體の綜合的な學問的性格に對して反省を試みている充分な暇がなかつたとも云えよう。併し、どの學問に於ても、個別的な研究が進んで來ると、それに應じて、全體的な體系的組織に對する検討も、缺く可からざるものとなつて來る。宗教學は、既に久しく、その段階にまで達していたのだと言えよう。

宗教學の體系的知識が出來ていない爲に、研究者にとつて、この學問の全體に對する鳥瞰的見透しを持つことは容易でない。特殊課題の研究者は、その研究が宗教學全體に對して持つ位置や意味を充分に理解することなく、只一筋に、その狭い専門的研究に没頭せざるを得ない結果になる。研究の上での全體と部分との關係が、常にはつきりしない。

宗教學内の各分野の研究が進むにつれて、相互の研究の間に、接觸、重複、摩擦等を生じる。研究者はそれに惱みながらも、全體の綜合的體系がはつきりしない爲に、これに根本的な解決を與えることが出來ない。又、各個獨自の研究が、無秩序に進められて、一つの研究と他の研究との間に、有機的な連絡を缺くことになる。それは、無益な學問的勞力の重複を齎らし、みすみす必要な協力の機會を逸し、研究者の視野を狭め、研究問題の重要性の比重に對する判斷を失わせると云う様な、不幸な缺陷となつて現われて來てゐる。

かくの如く、宗教學にとつては、今、その學問の體系的組織についての反省を試みる事が、焦眉の急になつてゐる。宗教學學究の徒は、自己の特殊な課題に専念しつゝも、その傍ら併せて、全體の問題を考えなければならぬ立場に置かれてゐる。筆者も、特殊な分野の中にある一宗教學徒に過ぎない。一般の學問論に對する素養には著しく缺けてゐることを、みずから充分に承知してゐる。然も、こゝに、宗教學の綜合的構想に對して一小論を取上げて試みるのは上述の必要を痛感する故に外ならない。

## 二 宗教學の立場と限界

宗教學が、宗教を研究する學問であると云うことに就いては、何人も異論のない處である。併し、宗教は様様の角度から研究することが出来る。同じく宗教を對象としながら、その研究の立場を異にするに従つて、幾つかの、性格を異にする學問が存在し得る。宗教學のみが、宗教を研究する學問ではない。今、宗教學以外で、宗教を研究する如何なる學問があるかを考え、それ等の立場と、宗教學の立場との相違をはつきりさせるならば、それによつて、宗教學の學問的輪郭を明らかにすることが出来るであらう。

もとより、宗教學と云う言葉は、<sup>(註一)</sup>廣狹多義に用いられる。それが廣義に用いられる場合には、宗教哲學や宗教史をその中に含む場合もあり得る。又、それとは逆に、廣義の宗教哲學や宗教史に於いては、宗教學を含むことも不可能ではない。更に又、曾つて、宗教學を比較宗教 Comparative religion 或は、比較宗教史 Comparative history of religions とよんでゐた初期の傳統の名残も、今日猶、その意味を残してゐる。それ故、若し、この小論の豫備的段階として、宗教學及びその類語の意義の學史的變遷に對する検討を、試みる事が出来るならば、問題は一層はつ

きりして来るであらう。併し、今は、そこまで立入つてゐる暇がない。もつと實質的な宗教學の立場や方法が當面の問題である。それ故、こゝでは、宗教學と云う言葉を狹義に用いると云うことだけを斷つておいて、觀察を進めることにする。

宗教を研究する上には、少くとも四つの異つた立場が考へ得る。

第一は、特定の信仰の立場に立つて、宗教を研究するものである。神學の立場である。信仰の立場に立つものは、ある特定の究極的絶對者の實在や、聖典の中に示された根本的な眞理等を、まず先決的に承認する。これを確信して疑われない。斯様な基盤の上に立つが故に、神學に於いては、豫め、動かすべからざる大前提が與えられていることになる。その研究の目的は、大前提である根本的原理が、展開していく姿を、辿り且理解することである。又、自然現象や人文現象を觀察する場合にも、それを掘り下げて、その中に含まれた究極的な根本的理想の意味を深く究めることが目的となる。斯様な研究は、信仰の中にいるものが、その信仰を深めて行く爲には、缺く可からざるものである。併し、そこでは、必然に、研究の終極に於いて到達すべきものが、最初からはつきり與えられている。それ故に、徹底した客觀的、批判的態度をとることは出来ない。それは、素質的に dogmatic にならべき性向を藏している。宗教學は、神學の様な意味での大前提を立てない。宗教學は、信仰の問題を取扱う。併しそれ自體の研究の態度は決して信仰的ではない。それは、宗教現象を人間の営みなる文化現象として現われた限りに於いて取扱う。與えられたる客觀的現象として、ありの儘に觀察する。そして、その在り方を明らかにするのである。その態度は客觀的である。この意味で神學と立場を異にする。

併し、宗教學が、宗教現象を、人間の営みとして現われたる限りに於て觀察すると云うことは、決して、宗教學が

直ちに、信仰上の超絶的絶對者や究極の眞理を、人間の心の所産に過ぎないとして、その實在性を否定し去ると云うことではない。宗教學はそれを積極的に肯定もしないし、又、否定もしない。それは、宗教學の限界外の問題である。そうした實在を信する心の動きは、確かに人間の營みであるが、その對象自體が實在するかどうかは、直接には人間の營みなる宗教現象としては、現われて來ないからである。従つて、それは宗教學のたずさわるべき領域の外にある。たとえば、人格神の實在を信じて敬虔なる信仰生活を營んでゐる人があるとす。宗教學は、その人の宗教意識の動きを在りの儘に觀察するであろう。又、その人が、神の實在を信じてゐると云う事實も、その人の人間的事實の限りに於いて、取り擧げるであろう。更に、その人の心の中に於ける神の描き方も検討するであろう。併し、その人が信じてゐる神自體が、形而上的な問題として、實在するかどうかと云う問題にまでは及ばないのである。

第二の宗教学研究の立場は、宗教の本質を思辨的に究めんとするものである。宗教学の立場である。宗教学は、その研究を進めるにあつて、専ら人間の理性を、その據り處とする。信仰上の大前提によつて拘束されることがない。その點に於いて神學と異なり、批判的である。批判的であると云うことの限りに於いては、宗教学と共通である。併し、宗教哲學は、事實の觀察や現象の探究よりは、思辨に重きを置く。思辨を武器として、宗教の本質を探り、宗教の規範概念を究め、演繹的に理論を展開して、あるべき宗教の姿を明らかにしようとする。

宗教学は、文化現象の中に現われた宗教現象のあるが儘、姿の具體的な觀察から出發する。思辨よりは、實證に重點を置く。宗教現象の一つ一つを觀察し、その間に存する共通なる特質を求め、これらの間に行われる法則を探る。

その研究は、實證に基いて、歸納的に、下から次第に積み上げてゆく。それ故、宗教哲學が最初の課題として取擧げる宗教の本質如何と云う問題は、宗教学にとつては、最初の課題ではなくて、最後の課題である。宗教哲學が、宗教

の本質を思辨的に研究する學問であるに對して、宗教學は、宗教現象の在り方を實證的に研究することを目的とするものである。

神學と宗教哲學とは、ともに、自分にとつてあるべき宗教の眞の姿を見きわめようとする人間の希求に直接に觸れてゆく點で、共通である。これ等は、價值の中にある學問と云えよう。それに反して、宗教學は、斯様な價值を含む現象の、客觀的、實證的な觀察研究に終始する。價值を外側から觀察することで満足する學問である。併し、あるべき宗教に對する健全なる判斷は、宗教學や宗教史の様な實證的な研究の土藁の上に立つて、はじめて完全を期し得るであろう。宗教學の終る處、そこは、神學、宗教哲學のはじまる處と云うことが出來よう。

第三の宗教研究の立場は、宗教現象を歴史の流れに従つて考察するものである。宗教史の立場である。宗教史は、時間を契機としつゝ、人間の営みとして現われた宗教現象を觀察し、記述する。それ故、その立場は、神學や宗教哲學と異なり、客觀的であり、實證的である。その點、宗教學と性格を同じくする。殊に、宗教學が觀察しようとする人間の営みとしての宗教現象は、廣い意味では、すべて、宗教史的事實でないものはない。それ故、宗教學と宗教史との關係は密接であり、宗教學は、宗教史の研究に俟つ所が多い。

併し、宗教學と宗教史とが同じ道を並んで歩み得るのは、兩者が、共通なる研究對象に對して、客觀的、實證的態度をもつて臨む所までである。宗教史は、宗教現象を一回起的な事實として取扱う。それについての資料を蒐集し、考證し、選擇し、解釋し、その事實を妥當な鈞合を以て正確に記述する。かくして、その歴史的經過を明らかにすることを目的とするのである。然るに、宗教學は宗教史の如く、宗教現象を時間的な縱的關係では把握しない。宗教現象をその現象としての特質に於いて把え、これを横の關係で比較検討する。そして、その間に存する共通な性質や

法則を歸納的に發見しようと努める。かゝる横斷的な組織的な方法により、宗教現象の在り方を、究めようとするのが宗教學である。研究の態度が、單に記述に中心を置かず、組織的である點に於いて、宗教學は宗教史と岐れる。

以上の如く、異つた立場から、宗教を研究する三つの學問、即ち、神學、宗教哲學、宗教史と、宗教學とを對比することにより、宗教學独自の立場はおのずから闡明されて來たと思う。宗教學は、神學、宗教哲學とは、それが客觀的且つ實證的であると云う點で異なる。宗教史とは、組織的であると云う點で異なる。即ち、宗教學は、人間の營みとして現われた限りの宗教現象を、客觀的、實證的、組織的に研究し、宗教現象の在り方を明らかにしようとする學問である。

斯様な宗教學の客觀的、實證的、組織的な研究の立場は、他面から見ると、その限りでは、自然科學一般の研究の立場と、極めて近い様に思われるであらう。併し、宗教學は自然科學ではない。自然科學の對象が自然現象であり、宗教學の對象が文化現象であることの外に、兩者の間には、超えることの出來ない一本の濃い境界線が引かれている。それは、實驗と云うことである。自然科學の研究に於いては、求むる現象を人工的につくり出して、觀察、檢討する操作が、多くの場合に可能である。その研究の基礎は實驗にあると云つてもよい程である。併し宗教學に於いては實驗を基礎とすることは出來ない。宗教現象を、研究の爲に人工的につくり出すことは、原則として不可能であるからである。(註三)それ故、人間の營む社會に與えられたる文化現象の中から、觀察にふさわしい宗教現象を拾い上げて來るより外はない。同じく、客觀的、實證的、組織的ではありながらも、宗教學は、實驗と云う一點に於いて自然科學から方法論的に截然と區別される。

人文科學の中で、斯様な、實證的、組織的な立場をとる學問は、宗教學のみではない。社會學、經濟學、民族學、



文化人類學等の一連の所謂社會科學 social science と云われるものは、すべてこれである。それ故、宗教學は、社會科學と極めて近い親縁關係にある。後に述べるが如く、宗教意識の研究、比較教理の様な思想現象に對する研究を含む。けれども、若し、文化現象を實證的方法を基礎として研究するものが社會科學であるとすれば、宗教學も社會科學の一分野であるとして差支えないであらう。

### 三 宗教學の方法

從來、屢々、宗教學にとつては、宗教學独自の研究方法を確立することが、何よりの急務であると考えられて來た。それを持つていないが故に、宗教學の學問としての立場がはつきりしないのだとも云われて來た。確かにこれは、今日の宗教學にとつて、重要な問題の一つであるには違いない。しかし、果して嚴密にいつて、宗教學のみに独自の研究方法と云うものはあり得るであらうか。

宗教學が、神學や宗教哲學からみずからを區別して、それ自身の立場を守りつゝ、宗教現象を觀察しようとする場合に、實際の研究の場面に於いて、これまで、ともすれば具體的な研究の原則や方法が不明確であつたことは事實である。その爲に、宗教學的研究を意圖して出發しながら、その結果が、神學的になつてしまつたり、宗教哲學的になり終る様なことも、珍らしくはなかつた。斯様な實狀に對して、宗教學独自の方法の確立が要望されたのは無理のないことである。宗教學が、神學や宗教哲學や、更に又宗教史とは異なつた立場をとる以上、その立場の相違は、單に抽象的、理論的な學問論のみに止まるべきではない。具體的な形をとつて、研究方法の上にも現われる筈のものである。その限りに於いては、宗教學は独自の研究方法を持たなければならぬと云う主張は、確かに尤もである。

併し、宗教學の方法が、神學や宗教哲學と異なると云うことは、實は問題の一つの側面である。神學や宗教哲學とその方法が、異らなければならぬと云うことは、宗教學の方法が、他の如何なる學問とも共通性を持たない獨自且つ特異なものでなければならぬと云うことにはならない。宗教學は一個の科學である。一個の科學である以上、この研究方法の原則には、他の科學と共通な點があつてよい筈である。その共通性の故に、宗教學にも、普遍的な科學性が與えられるのである。宗教研究の領域だけで見てみると、神學や宗教哲學との對比が大きく浮び上がるが故に、宗教學の方法は全く獨自のものでなければならぬ様に見えるけれども、他面から見ると、それは、文化現象を客觀的、實證的、組織的に研究しようとするすべての科學の方法と、原則的な共通性を持つていたのである。もとより、文化現象の中の特定の現象である宗教現象を對象とする宗教學にとつて、その研究方法の原則を具體的に適用する場合に、實際的な工夫が他の學問と異なつて來ることは云うまでもない。

さて、宗教學の研究方法は、原則として、第一に、對象選擇の操作、第二に、選擇された對象を資料の形におきかえて整備する操作、第三に、資料を通して宗教現象を比較検討し、現象の間に現われた共通なる特質や法則を見出す操作、と云う順序を踐む。かくすることによつて、宗教現象の在り方を、個別的にも、綜合的にも明かにして行くことが出来るのである。

その第一の段階は、文化現象を觀察し、その中から宗教現象を選択することである。一體、宗教學は、一般の文化現象の中から、如何にして、その研究對象を選び出すことが出来るか。文化現象の中の、何を以て宗教現象と定めるか。これは宗教現象の概念を如何に規定するかと云う問題と結び付いて來る。

ここに、宗教哲學の陣營から屢々宗教學に對して提出される疑問がある。文化現象一般の中から宗教現象を適確に

選び出す爲には、その前提として、宗教に關するはつきりした概念の設定が必要ではないか。それなしには、文化現象の中のどれが宗教現象であるかを決めることが出来ない。それ故、若し宗教學が、その學問の建て前からして、あらかじめ宗教に對する明確な概念を立て得ぬとすれば、宗教學は、そもぐの出發が不可能になるのではないか。宗教學は、宗教哲學が宗教の本質概念を明らかにするのを俟つて、はじめて、その第一歩を踏み出し得る筈だ、と云うのである。

この疑問が提出される背後には、多くの場合に、一つの混同がある。宗教に對する哲學的な本質概念と、實證的研究の場合の假設的な宗教現象の概念規定との間の混同である。

若し、宗教の本質が、はじめからはつきり判つてゐるものであれば、これは、宗教學にとつても、この上もなく便利なことである。その本質概念を據り處として、文化現象の中から容易に宗教現象を選択することが出来るからである。併し、宗教學の立場からすれば、宗教の本質と云う様な根本的なものを定める爲には、まず客觀的な宗教現象の諸相を觀察することが不可欠な前提なのである。宗教現象を實際に觀察研究することなくして、どうして宗教の本質を明らかにすることができるか。實證的な研究に基づいて、宗教現象の最大公約數的な特質に次第に肉薄して行くのではなく、直觀的に宗教の本質をきめてかゝるのでは、足が大地を離れて宙に浮くことになる。かくては、この研究は、宗教學ではない。神學や宗教哲學の延長に過ぎなくなる。

宗教學としては、その研究の當初に當つては、宗教の本質的な特質に關する適確な知識を所有しないことをみずから認める。即ち、本質的な意味での宗教に對する概念規定は、持ち合せないまゝで出發するのが、宗教學の面目である。併し、宗教學が、宗教の本質に關する究極的な知識を持たないと云うことは、宗教現象に對する何等の概念規定

もなしに研究を進めて、漠然と文化現象の上を彷徨すると云う意味では決してない。宗教學も、その研究の出發に當つては、一應宗教現象についての枠は定めてかゝる。併し、それは何處までも、研究を進める上での、假設的な約束としての概念規定であつて、斷じて、根本的な本質概念ではない。從來の宗教學の成果を綜合し、大きな意味での學的常識に基いて、これを暫定的に定めるのである。それは、研究が進み、その成果が擧がるに従つて、その概念内容の修正されて行くことを、はじめから豫想しているものである。斯様な枠に従つて、宗教現象を選択しつゝ、研究が進められる。

研究の進展につれて修正されるものは、宗教の概念規定のみではない。宗教の概念の變更に伴つて、研究對象として取擧げられる現象の側にも、當然修正が起る。はじめは、宗教現象と見做されていたものの中から、そうではないものが出て來得る。宗教現象としては適當でないと考えられる様になつたものは、次第に對象の圈内から脱落する。即ち、言葉を換えて言えば、常識的には宗教と見做されているもの、中にも、嚴密な宗教學的立場からは、宗教現象とするに相應しくないものが出て來ることになる。又反對に、常識的には宗教現象と見做していない一般の文化現象の中に、宗教現象として取り擧ぐべきものも現われて來るわけである。

斯様に、宗教の本質概念が明かでないまゝで、假設的な概念規定に基いて出發するということは、實證的な人文科學に共通な學問的特徴であつて、宗教學だけが持つ弱味ではない。

かくて、一般文化現象の中から選り出された宗教現象に對して、次の研究の段階は、これを研究資料の形に置き換へることである。

宗教學が、客觀的な立場に立つ科學として成立し得る爲には、萬人が觀察し得る様な研究對象の上に、その研究が

進められなければならない。興味深い宗教現象が社會生活の中に存在すると云うことは、決して、直ちにそれに對して宗教學的研究を進め得ると云うことではない。まず、それを、研究資料として把握する手續が必要である。

たとえば、人の心の中で、時に臨み、折に觸れて起伏する宗教的體驗は、興味深い現象である。かゝる現象が、多くの人々の心の中に起つていと云うことは疑いもない事實である。そして、それは、宗教現象として、充分に研究に値いするものである。併し、それだけでは、未だ宗教學研究をはじめめることは出来ない。斯様な體驗は、直接には本人が反省することによつてのみ把握することが出来る性質のものである。それを、どうしたならば、客觀的に、萬人が共同に觀察することが出来る様な姿でとらえ得るか。内心の體驗を、研究資料の形に置き換えることの可能性如何が、この研究の成否を決する鍵となる。發問法、手記告白類の蒐集、文學的文献に於ける心理的資料の採集等、様様の工夫が案出される所以である。かくて、はじめて、宗教的體驗に對する宗教學的研究が可能になる。勿論その場合、現象が資料の上に再現される精密度如何は、常に研究の成果に大きな影響を持つ。

既に述べた如く、人文科學に於ては、實驗が不可能である。自然科學の如く、研究對象となる現象を研究の便宜の爲に人工的につくり出すことは出来ない。人間の社會生活の中に、過去に於て現實に現れ、又は現在に於て現れつゝある現象の中から、研究資料をとり出して來なければならぬ。現實社會の宗教現象を研究資料の形に置き換える操作は、自然科學の實驗に相當すべき重要な役割を持つのである。

その意味に於て、第二の、研究資料の蒐集準備と云うことは、極めて重要なる段階である。然るに、從來、宗教學に於いては、一部の領域を除いて、不思議な程、この段階の重要性が看過されて來てゐる。甚だしい場合には、興味ある宗教現象に逢着すると、この操作の段階を飛び超え、それ等を果して研究資料の形に置き換へ得るかどうかの反

省を俟たず、直ちに宗教學的研究を試みようとする。その結果、科學的に研究を進めることが出來ず、行きあたりばつたりの觀察になつた揚句、まわりまわつて、宗教學には方法がないと云う見當違ひの歎きにもなるのである。

されば、研究資料の蒐集整備の學的操作は、研究の基礎をなすものとして、それ等が今日與えられているよりも、遙かに高い學的尊敬を以つて、宗教學の中に迎へ入れられねばならない。そして、資料が蒐集整備された場合には、これを一般の研究に供すべく、速かに公けにして學界に提出する様な傳統の出來ることが望ましい。それを可能にする爲には、資料の蒐集整備を自己體を、一つの獨立した學的業績として認める様な氣風が起つて來る必要がある。恰かも、民族學 (ethnology) に於いては、その豫備段階である個々の事實の記述、報告が、民族誌 (ethnography) として獨立の學問として認められてゐる。宗教學 (religiology) にも、資料學 (religiography) の様なものがあつてよいのではなからうか。

かく資料が整備された上で、第三の、宗教現象の組織的な検討の段階に入る。そこで行われる手続きは、比較と、類型化と、現象の組織的説明と、である。觀察を個々の現象に限つていたのでは理解し難い事象も、類似のもの、或は對照のもの、を、廣く比較検討することによつて、その意味を理解することが可能になる、比較検討する爲には、特質を同じくする現象を類型的に纏めて見ることが必要であるが、併し、逆に、比較検討した結果、新しい特質や法則が見出されると、それを公約數として、更に別な形の類型化も可能になる。比較と類型化と説明とは、相互に因となり果となる性質のもので、この段階の研究のあらゆる道程に互つて適用される。

斯様な手続きによつて、宗教現象の特質及び法則は、形態的な面に於いても、機能的な面に於いても明らかになつて來る。そして更に進んでは、宗教現象全體を綜合的に統括する體系的な組織も出來上つて來る。體系的な組織がは

つきりして來ると、新たに取擧げられた個々の現象は、その組織の中で、その屬すべき場所を見出すことにより一般化され、その把握や理解が容易になるのである。

もとより、宗教現象が現象として現われる様相は複雑である。人間の營みのあらゆる要素を含んでいる。それは、人間の意識現象でもある。思想的組織としても現われる。行爲、行動の形態ともなる。集團的組織としては社會現象の中に織り込まれる。宗教現象自體の多様性の故に、それに對する觀察も從つて多角的になる。現象を説明する爲に採用される理論の性質も多岐に亙る。たとえば、意識現象に對しては、主として心理學の理論が用いられるであろうし、集團組織としての現われに對しては、社會學的解釋が試みられる。勢い、それ等の學問の中の、夫々の學派の特殊な理論や見解も介入し、宗教學の中に、多數の分派的な流れを生ずることになるのも、亦已むを得ないことである。

併し、如何に分派を生じようとも、全體として、宗教現象のあり方が、次第に、組織的に且つ精密に明らかにされてゆくならば、宗教學の目的は、それで達せられつあると考えてよい。宗教學は、宗教の形而上的の本質を定めようとするものではないから、現象を説明する爲の理論や立場の相違が、致命的な傷手にはならないのである。

#### 四 宗教學内の分野

宗教學内の分野を、既に展開して來ている宗教學内の専門的な研究に囚われず、宗教現象の現われ方の諸相を基礎として考えて見る。そうすると、その重要なものとして、四つを擧げることが出来るであろう。その第一は、宗教現象の、人の心の動きとしての現れ、即ち、意識の面についての研究の分野である。第二は、思想的形態をとつての現

れ、即ち、教理の面である。第三は、人間の行爲、行動としての現れ、即ち實踐の面である。第四は、社會現象の中に於ける集團組織としての現れ、即ち、組織の面である。

第一に、宗教現象は、常に、人の心の動きを伴つてゐる。それは、單獨な心理現象として現れる場合もあり、他の形態の宗教現象の裏付けとなつて現れている場合もある、いずれにせよ、人間の宗教意識如何は、他のあらゆる宗教現象に對して、基礎的な意味を持つものである。人の心に折に觸れて盛り上つて來る宗教的體驗、人の心の底に深く根を下して斯様な宗教的體驗の發現の母胎となる心情、斯様な宗教的要素が定着した場合の人間の性格、實際の生活面に現れて人間の生活態度を裏付ける宗教意識、等々の現象を在るがまゝに觀察し、類型化し、その間に存する共通な特徴や法則を明らかにするのが、第一の分野の仕事である。

人の心に暖かく脈打つ斯様な心持が、宗教にとつて核心的なものであり、これに對して深い關心が持たれながら、この分野の研究の大きな障礙となつたものは、流動變化極まりない心の動きを、客觀的な研究資料の形に置きかえることの困難である。併し、様々の方法上の工夫が展開するにつれて、研究も進展して來てゐる。

宗教意識の中で、情意的要素や直觀的要素が占める部分は小さくない。この分野に於ける従來の研究は、主としてこれ等の要素の上に注がれて來た。もとより、それは、當然のことではある。併し、今日の宗教心理の研究は、情意的な面に偏り過ぎて、稍々、所謂 *emotionalism* に陥つた傾きがある。これは、勢いの赴く處でもあつた。この分野は、神學や宗教哲學のみを中心として宗教を考へて來た主知主義的な傳統を破り、これに大きな修正を加え、宗教意識の觀察に、新しい天地を開拓して來たのである。只、その結果、知的なものに對する態度には、曲れるを縮めて直きに過ぎた嫌いが無いとは云われなう。



若し、宗教に於ける知的なものが、全く客観化され、理論的體系の姿を附與され、外面に投影されて仕舞つた時には、それは、心の中に動く宗教意識とは、直接には關係のない別の性質のものになる。併し、若し知的なものが現實に把握の過程にあり、心の中で思惟されつゝある場合には、その時には、それは、情意的作用と同じ様な直接の効果を心に與え、複合的な宗教的情操の一部を形成して、生きた力となる。その意味で、知的なものの把握のされ方は、人を異にするに従つて變る。即ち、一つの意味を持つたものが、異つた意味に於いて把握される。そういう「意味の意味」(the meaning of meaning)の問題になると、これは明らかに宗教意識の中の問題である。この觀察は、その重要性に拘わらず、從來、比較的に閑却されて來た。これを充分なる關心をもつて取り擧げることによつて、宗教意識の研究は、更に大きな領域を開拓することになるであらう。

宗教に於ける知的なものは、それが、人間の心的作用の圏内で把握されている時には、宗教意識の一部となるが、それが、客観化されて外面に投影された場合には、宗教意識とは別なものになる。外面に投影されたものは、客観的現象としての教理である。従つて、教理の研究は、宗教意識とは、その研究の分野を異にしなければならぬ。

實際に信仰が營まれてゐる世界に於ては教理は、宗教の中の重要な部分を占める。教理を單なる人間の思惟の所産と考へないのが、宗教の特徴である。それは、究極の絶對的眞理の顯現と見做される。背後に動かすべからざる形而上的な意味を持つて考へられる。人々が宗教に入る順序を考へても、先ず、教理がある。その教理の中に含まれた教への意味を味解することによつて、宗教的な心の眼が啓けると云う順序をとる。教理が、宗教現象の中で、大きな比重を持つのは、斯様な事由による。この教理の研究が、宗教學の第二の分野である。

併し、宗教學が教理をその研究對象とすると云うことは、決して、宗教學が暫らくみずからの立場を離れて、神學

の庇を借りると云うことではない。宗教學は、何處までも、人間の営みである文化現象としての限りで宗教現象を觀察する。その立場を守りつゝ、教理を研究對象とするのである。長い歴史を通じて多くの宗教の中に現れた様々の教理は、夫々の信仰の立場からの形而上的解釋は如何様にもあれ、これ等は一面に於ては、明らかに人間の営みとしての角度を持つてゐる。この角度に於いて教理をとらえる。そして比較教理學とも云うべき形で、これを比較検討するのである。宗教の根本的な立て方をはじめとして、神觀、世界觀、人間觀、生命觀、罪惡觀等につき、この角度からその在り方の諸相を明らかにする。

比較言語學から發足した初期の宗教學は、多分に比較教理學的な傾向を帯びてゐた。併し、その後の宗教學の展開の間に在つては、神話學の發展の如きを除いては、この方面は、不思議な程、發達してゐない。淮うに、發足當初の宗教學は、神學の壓迫に抗し、如何にしてその繫縛を脱して、囚われざる立場から新しい領域を開拓して行くかと云うことに、必死の努力を懸けていた。かゝる事情の下にあつて、宗教學は、おのずから神學の中心をなす教理には背を向けて、これと關係の薄い方面を選んで行つたのである。當時の學史的事情としては、已むを得ないことであつた。その教理を、神學的立場から改めて取り擧げ、客觀的に比較検討し得るのは、宗教學の充分なる成熟を意味するのである。

宗教は人間の心裡に於ける體驗を重要な要素とするけれども、單に、精神のみに限られた現象ではない。それは單に、内心に於いて味わられるもの、考えられるものではない。人間全體の生活活動として現れて來る。即ち、宗教現象は唯單に意識現象や教理體系の形をとるのみならず、人間の具體的な實踐活動となつて現れる。内心の宗教意識を行爲、行動の上に表出する様々の形態の儀禮はそれである。又それとは逆に、身體的な営みを通して内面的なもの

深めて行こうとする修行の諸相も、それである。更に様々な宗教的行事や祭祀の形態等、実践的な宗教現象は多種である。これに對する研究が、第三の分野となる。

宗教學が客觀的、實證的な研究の立場を築きつゝあつた時に、研究對象として最も取挙げ易かつたのは、新様な實踐的な宗教現象であつた。その具體的な性格の故である。殊に、當時、未開民族とその文化に對する研究の興隆と云う學史的事情と相俟つて、それは、原始宗教の研究として、大いに發展した。宗教民族學の課題としての、呪術や宗教儀禮の研究は、宗教學の中で、最も活潑なる研究の営まれた分野であつた。

併し、この實踐面を分野とする研究は、單に、未開社會に於ける原始的宗教習俗にのみ、限られるべきものではない。更に一步進んで、現在の文化社會の中で潑刺たる生命を持つて動いている文化宗教に於ける、高次に洗練された實踐的な宗教現象に對しても、同様な研究が試みられなければならない。一方に於て民俗學は、既に文化社會に於ける宗教的習俗に對して研究の業績を挙げつゝあるが、その對象が主として現存文化遺産に限られている。宗教學に於ては文化遺産に限る必要はない。現在、新しく産み出され、創られつゝある現象も、ともに、その觀察下におかれてよい筈である。この方面の資料の沃野は、我々の眼前に、宗教學的には未開拓のまゝ眠つてゐる。

この分野の研究を進める爲には、實態調査によつて資料を蒐集する學風が、もつと盛にならなければならない。そして、その資料蒐集の爲には、一面に學徒のティーム・ワーク的な組織の工夫が必要である。又他面、寫眞、レコード、映畫等、文化の利器を效果的に驅使する研究、更に、蒐集した資料の整理と研究の爲に、資料陳列室の設備を設けることの必要が單なるディレクタントの趣味の問題としてではなく、學的眞剣さをもつて、反省されなければならない。

猶、宗教の藝術的な表現なる宗教美術、宗教建築、宗教音楽等の研究も、この分野の重要な研究課題となるべきものである。

宗教は、個々の人間の営みであると同時に、社會現象でもある。人間のすべての生活が、社會生活を地盤として展開して來ている如く社會を離れた宗教と云うものはない。社會生活は個々の宗教に大きな影響を與え、又、宗教現象の一面は、社會現象として現れて來る。この面に於いて集團組織として宗教現象を把え、觀察してゆくのが第四の分野である。

この分野に於ける課題は、大きくは、二つに分れる。その一つは、一般社會現象の中に於ける宗教的なものはたらしきの考察である。宗教的なものが、一般の社會の中に織込まれ、浸透して行つた場合に、如何なる機能を有し、如何なる影響を與えるか。二つには、宗教自身の領域内に現れた社會的現象の研究である。宗教的な共同體、たとえば教團の在り方の比較研究の如き、その一例である。

この兩者は、嚴密には區別することは出來ないが、重心の置き場所は、明らかに異なり得る。宗教社會學という言葉葉で呼ばれているこの分野の研究の、今日までの勝れた業績は、多く社會學者の手によつてなされた。そしてその重心は主として前者にあつた。宗教的な社會現象を、質證的な人文科學の立場で研究する以上、社會學者であるか、宗教學者であるかによつて、研究の上に本質的な差違はない筈である。しかも猶、具體的な事實としては、その間に學問的傾向の相違の現れることは已むなく、後者の研究は、この分野に於ける宗教學者の肩に課せられた研究課題となるであらう。

この分野に於いても、從來は、未開社會、原始宗教の問題が、特に密接な關聯を持つていた。併し、米國の文化人

類學 (Cultural anthropology) が、その方向を示唆する如く、研究の焦點は、文化社會の宗教現象に向つて伸びつつある。文化社會の宗教現象に研究が移つた時に、研究方法上の困難は更に増大するであらうが、併し、それは、寶の山に入る道の險しさに外ならない。

## 五 じ す び

以上述べ來つた處を要約するならば、宗教學は、神學、宗教哲學、宗教史と並んで、宗教を研究する學問である。併し、それ等に對して異つた立場に立つ。宗教學は信仰の立場や形而上的な前提を豫想しないと云う意味で、客觀的であり、現實の宗教現象の觀察に立脚すると云う意味で實證的であり、宗教現象をその特質に従つて横斷的に比較検討し、それ等の在り方を明らかにすると云う意味で、組織的である。

斯様な、客觀的、實證的、組織的な立場は、實際の研究の手續や方法の上にもはつきり現れる。まず、大きな學的常識に基いて、宗教現象と考えられるものを、文化現象の中から取り出す。これを資料の形に置きかえる。その資料を通して、宗教現象を組織的に比較検討し、その在り方を明らかにする。研究の出發點に當つて假設的に設定した宗教の概念は、研究が進むに従つて、修正を豫想する。まず、宗教の本質概念を確定して、その上に、演繹的に體系を展開させて行くのではない。従つて、宗教學には、最初の出發點に於ける本質概念の動搖が、全體系を一舉にして崩壞に導くと云う様な危険はない。煉瓦を一つ／＼積み上げて行く様に、個々の現象に對する研究の成果が集積して大きな組織となるのである。

宗教學内に於ける研究の分野を、文化現象としての宗教現象の現れ方の相違に従つて分つならば、その主要なるも

のは、意識、教理、實踐、組織、の四分野である。夫々の分野内に於ける個々の研究は、宗教學の全體的な組織の有機的な部分として、その一端を擔う。その意味で、研究の大小に拘わらず重要である。それ故、個々の特殊課題の研究者は、自己の研究に専心する中にも、その研究が宗教學全體の中で占める位置や役割、即ち、學問の組織に於ける全體と部分との有機的な關係に對する反省を怠つてはならない。

かくすることによつて、宗教學は、はじめて、手工業的な研究の域を脱する事が出来る。宗教學は、たこいそれが如何に勝れたものであつても、一人の學究の名入藝であつてはならない。多くの學究の分擔と協力とに基づく総合的な組織體として、その研究を進める様な性格のものにならなければならぬのである。それについても、研究者達が、もつと、共同研究の必要に自覺め、その可能性を理解し、それを實行に移す爲に工夫を凝らすことが肝要である。

最後に、宗教學の世間的意義について一言觸れるならば、本來、文化現象を科學的に研究する學問である宗教學は、その客觀的な研究の道をひたすらに進んでゆく事の中に、學的な存在の意味がある。宗教學者は、それだけで満足してよい。それは、一般社會の人々の人生問題や宗教問題に對して、直接に解決を與えようとしてあせる必要は少しもない。併し、それにも拘わらず、宗教學は、そうした問題の解決に對しても、間接には、不可欠の大きな意味を持つ。それは、如何なる宗教を信奉すべきかを教えはしないけれども、人々の宗教に對する眼界を弘めるはたつきを持つ。人々が自分の信仰を進めるにあつて、一體、自分以外の社會に於いては如何なる形態の宗教が營まれてゐるか、様々な宗教の在り方や機能は如何であるか等について、整理された組織的な知識を得る爲には、宗教學の成果に俟つより外ない。その知識を得ることによつて、人々は、偏狹なる信仰に陥ることを免れ、健全なる信仰を育むことが出来るのである。

更に轉じて、具體的な宗教の營みの面に於いても、宗教學的知識の活用を必要としている世界がある。教團の運営、宗教儀禮の調整、宗教的社會事業の刷新、傳道の實踐、宗教教育、宗教行政等、宗教學の組織的な研究によつて裨益し得るものは多い。これ等に對しては、將來、應用宗教學とも云うべきものが展開すべきであらう。

註一 宗教學と云ふ言葉に對する一般的な英獨語は、*Science of Religion*, *Religionswissenschaft* である。併し、狹義に於いて確立された宗教學に對しては、*Religiology*, *Religiologie* と云う言葉を用いることを提唱したい。

註二 宗教史的研究の根本的構想としては、(一) 個々の成立宗教の變遷過程を研究對象とする特殊宗教史、(二) 宗教の本質的性格を規定し、その全人類文化史を通じての展開を探らんとする一般宗教史、(三) 宗教の受容者である民族の側面を重んじて民族の宗教史、等があり、その構想の異なるにつれて、宗教學との接觸面も異つて来る。

註三 宗教學の中にも、實驗的方法を試みようとする企てはある。例えば、*Jaruba*, *Psychology of Religions Mysticism* 参照。併し、これが成功しているとは思えない。將來も、せいぜい補助的研究法以上には出ないであらう。

# 宗教史學基礎論

大 島 清

Max Müller (1823—1900) は宗教の研究法に於て「比較法」を強調することによつて宗教學を獨立科學たらしめたが、しかし、彼にあつては、宗教學と宗教史學との限界は鮮明を缺き、又、兩者とも比較法に基くべきことが説かれて、研究方法上に於ける相違も明瞭にされて居らなかつた。

この點——宗教學と宗教史學との方法的限界の問題——に關して、Gerhard Kittel は、その著 *Die Religionsgeschichte und das Christentum*, Gütersloh 1932. の序文に於て、宗教史研究の目的は類推或は相似による平均化 *Nivellierung* によるのではなく、比較による諸宗教の獨自性の抽出にある、と述べて居る。

Kittel のこの所説は、比較によつて各宗教に共通するところのものを抽象して之を *nivellieren* 平均化せんとする宗教學に對して、宗教史が比較に際して捨象せられるものを特に研究對象とすべきことを説いて、宗教學と宗教史との研究方法上の相違を——つまり、宗教學並に宗教史は比較を以て研究方法の主要部分となす點に於ては共通の立場に立つて居るが、前者が抽象せられる共通性を、後者が捨象せらるべき獨自性を主要研究對象とする點に於て異つた方法的立場に立つ相違を——明確ならしむべく試みられたものと言ふべきである。



しかし、宗教史の目的を各宗教の獨自性の分明にあるとする、この Kittel の所説は、個々の宗教史即ち所謂特殊宗教史には或は當て嵌まるべきところがあるかも知れないが、一般宗教史 Allgemeine Religionsgeschichte の要請するところを充すには不十分と考へられる。蓋し、一般宗教史に於ては諸宗教の獨自性と共にその共通性も亦重要課題たりうるからである。

こゝに於てか、特殊宗教史のみならず一般宗教史にも妥當する方法論的立場としては、寧ろ比較によつて分析せられた諸要素の「體系化」が採り擧げらるべきものと考へる。

體系化には、無論、據つて立つところの根本理念が要請せられる。而して、かゝる體系化にまでの根本理念こそが宗教史學として宗教史學たらしめるものであらねばならぬ。

さて、然らば、宗教史學に於ける體系化の基礎理念は何であらうか。

この問題を解くべく、以下に Max Müller を初めとして諸家の學說を検討することとする。

Max Müller は宗教現象を Physical Religion 物的宗教、Anthropological Religion 人的宗教、Psychological Religion 心的宗教の三類型に類別し、同時に、これらを發展段階的に體系附けて居る。この場合、Max Müller の三類型の體系化にまでの基礎理念は、彼が屢々言明せる如く (Natural Religion, 1889, p. 143 に於ては「私は言語、神話、宗教の研究に關する限り確かに evolutionist である」と述べて居る。その他 Origin and Growth of Religion, 1878, p. 21. Natural Religion, p. 275, Introduction to the Science of Religion, 1870, p. 7 等參

ところで、Max Müller は、我々の知識は知覚によつて始るが、その最初の知覚に於て既に我々は可見の世界（感覺の世界）のみでなく不可見の世界（超感覺の世界）とも接觸して居り、かくの如く有限の認識は無限の認識を伴ふ、ことを述べ（Natural Religion. p.46）かくて、彼は、「この無限の想ひが凡ての宗教への最初の刺戟であり、この無限の認識に人間の信仰の歴史的發展の根がある」（Natural Religion. p.47）と、又、「宗教はそれぞれその發達を異にして居る。しかし、すべての宗教をも生え出だして居る種子は無限の認識である」（Origin and Growth of Religion. P.51）と、説きて居るのである。

而して、この種子である無限の認識 the perception of the infinite が自然の中に求められたものが Physical Religion であり、人の内に求められたものが靈魂信仰、祖先崇拜等の Anthropological Religion であり、又、自然の中の無限としての、一切のものの背後に在る「梵」的存在と、人間の内の無限としての個我的背後の普遍的自我 the Self, the being behind every human Ego との統一の信仰、即ち、主觀的に見た自我のうちに無限を認識、信仰して行くものが、とりもなほせず Psychological Religion である（Psychological Religion, 1892. p.105）。

かくの如く、Max Müller は、「人間の信仰の歴史的發展の根」であり、「すべての宗教をも生え出だして居る種子」である「無限の認識」の發展を、Physical Religion, Anthropological Religion, Psychological Religion の中に見、かくの無限の認識の發展を基礎理念として、これらの三類型を發展段階的に體系化したのである。

而して、言ひまじもなへ、無限の認識は、Max Müller にあつては、宗教の本質に外ならないのであるから

(Introduction to the Science of Religion, p. 13, p. 14. Origin and Growth of Religion. p. 27f. Natural Religion, p. 46f.) 従つて、彼の宗教史は、宗教意識の發展を基礎理念として發展段階的に體系附けられたものであると言ひうるであらう。

又つて、Max Müller の宗教研究の基礎理念は、彼自身の言葉、「私にとつてはヴェーグ研究すら目的にまでの手段に過ぎないのである。目的と言ふのは、かの Schelling (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 1775—1854) が余願しつゝも、材料不足のため果さなかつた神話並に宗教の哲學を、更めて充分な信頼すべき材料の上に確立せんと目的、余願なのである」(Natural Religion, p. 20.) によつても知られる如く、Schelling の思想的影響の下に樹立せられたものと考へられる。

Schelling は人間の神の表象の變遷を神の本質の發展と考へたが、Max Müller は Schelling の人間の神の表象の變遷に於て人間の宗教の歴史的變遷を理解し、Schelling の神の本質を宗教の本質にまで一層普遍化し、かくして、人間の宗教の歴史を宗教の本質としての無限の認識の發展とはなしたものであらう (cf. Natural Religion, p. 46f. Introduction to the Science of Religion, p. 13)。

而して、この無限認識を以て有限認識に必然的に含まれるものとなす Max Müller の思想も亦、自我を以て有限なるもの内にとの無限性を展示するものとなした Schelling の思想と無關係のものとは考へられなう。つまり、Max Müller の無限の認識の思想は Schelling に負ふといふ大なるを思ふのである。

更に、Physical Religion と Anthropological Religion との對比によつて Psychological Religion を説

54 Max Müller (cf. Psychological Religion, p.105) の思想に於ては、主観と客観との絶對的同一として

の絶對的理性を説いた Schelling の思想と不可分の關係に立つものなることが考へられる。

かくの如く、無限の認識をはじめとして、Physical Religion, Anthropological Religion, Psychological Religion の三類型並にそれら相互の論理的關係、更に、無限認識の發展として、人間の宗教の歴史等、Max Müller の思想構造の基礎的なものは、すべて、Schelling に負ふところ極めて大なるを知るのである。

而して、Max Müller は、Schelling が「材料不足のため果したかつた」*Ja* と (cf. Natural Religion, p. 20) 「私はこれまで自分の研究の凡てをたゞ宗教の歴史的研究に捧げ來つた」(Natural Religion, p.198) と自ら永き宗教の歴史的研究の生涯を語り、「根氣よく、辛抱よく、宗教の歴史調べに年期を入れた者でない限り、宗教の研究は許されなかつた」(Natural Religion, p.279) と自負した程、該博な宗教史的知識を土臺として、この「充分な信頼すべき材料の上に確立」したのである (cf. Natural Religion, p.20)。

尤も、Max Müller は、「宗教の歴史事實の研究者は一切の先入意見の前提無しで、史實だけをつきとめて行かねばならぬ」(Natural Religion, p.86) ことを説き、「出來得る限りに於ての廣範圍の證左に基いて、我々の研究を進め、我々の手の届く限りに於ての最も行き渡つた歸納を收める」(Introduction to the Science of Religion, p.9) べきを述べて、このためにこそ比較研究が行はねばならぬことを主張して、「神の存在なるものを正反合の三段論理の基礎の上に觀じ來らんとする哲學者」(cf. Natural Religion, p.198) の思想的な方法は、方法論的に峻別

せらるべきを説いては居るが、しかし、彼が、求められた夥しい宗教の歴史事實を體系化するに當つて、Schellingの思想にその基礎的據り所を求めたことは、前掲 Max Müller 自身の言葉 (Natural Religion, p. 20.) よりしても、又、Max Müller の思想構造の基礎的なるものと Schelling の思想との關係よりしても、否定し得ないところであると考へる。

たゞ、Max Müller は Schelling の思想したるところを、「充分な信頼すべき材料の上に確立し」(cf. Natural Religion, p. 20.)、これを、「人類の思想の全進化の基礎の上で觀」(cf. Natural Religion, p. 198.) にとしたものである。

かくして、Max Müller は、その思想構造の基礎的なるものと Schelling より受け継ぎし、之を精密なる宗教の史料的歴史的研究によつて基礎付けし、又、比較的、歸納的方法によつて整へて、ここに、無限の認識の發展を基礎理念として、發展段階的に宗教現象を體系附けたものである。

さて、かくの如き、宗教意識の發展を基礎理念としての、宗教現象の發展段階的な體系化、を試みたものとして、Max Müller (1870-Introduction, 1878-Origin and Growth, 1887-Science of Thought, 1888-Natural Religion, 1890-Physical Religion, 1891-Anthropological Religion, 1892-Psychological Religion) 及び Darwin の On the Origin of Species, 1859, 及び、Hegel (1775-1854), Hegel (1770-1831) の活動期より早へば、David Hume (Natural history of religion, 1757) 及び、Johann Gottfried Herder

(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-91) 等を擧げることが出来るであらう。

即ち、Hume は、deist として宗教より非合理的要素を排除した一面これを合理的に理解せんとし、こゝに、人間精神がその心理的段階に相應して、呪物崇拜、多神教の段階を経て一神教にまで至るべきを説き、又、Herder は人類文化の段階的發展を認め、かゝる文化の段階的發展の鎖に相應して宗教の段階的發展を説いたのである。かくの如く、この兩者は、それぞれの立場の相違にも不拘、いづれも、宗教意識の發展を基礎理念として宗教を發展段階的に體系附けんと試みたものと言ふべきであると考へる。

Max Müller 以後に於ては、彼 *Introduction* に後れること一年に、Edward B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) は、靈的存在に對する信仰を宗教信仰の原初形態と主張する animism 説を主張し、原始人に於ける靈魂觀念が精靈觀念にまで展開し、精靈觀念を基盤として呪物崇拜、自然物崇拜が行はれ、やがて、多神教の段階を経て、最高窮極段階の靈的存在に對する信仰としての一神教に到達することを説いた。Tylor も亦、靈的存在に對する信仰なる宗教意識の發展を基礎理念として宗教現象を發展段階的に體系化したものである。

Tylor の *Primitive Culture* に於けること六年、Max Müller の *Origin and Growth* に先立つこと一年、即ち、一八七七年、Herbert Spencer は、*The principles of sociology*, part 1. に於て、Comte の社會進化説的理論に立脚する一方、Tylor の animism 説を受容して、animism を以て宗教の protoplasm となし、この protoplasm が文化要素を攝取して高級宗教にまで發展したと述べて、彼も亦、宗教意識の發展を基礎理念として宗教現象を發展的に觀て居るのである。

Spencer に於けるものより九年、Max Müller の Science of Thought に先立つ一年、即ち一八八六年、Mc Lennan (Primitive Marriage) は宗教の發端を totemism と求めた。この立場は、後、Durkheim (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912) によつて、現存最原始的種族としての中央オーストラリア土人の信仰形態としての totemism の認知に基づいて、實證的に確認せられ、かくて、Durkheim は totemism を以て最原始的基本的信仰形態と主張したのである。

かくの如き totemism 或は animism を宗教の protoplasm とする考へ方に對して Maquet は (The Threshold of Religion, 1914) 'タン或はトナの如き靈力信仰が animism に先立つものとして、これを Pre-animism と呼び、又、靈魂 (anima, animus) 觀念が分析せらるる以前の、渾一的生命把握の意識状態を示すものとして、animatus (lebend) に基づいて animarism とも呼んだのである。

この Maquet の Pre-animism 説は、一方に於て、Soederblom に受容せられて、彼はマナ觀念を以て宗教意識の根源的なものと見、このマナ觀念を最低限とする Machtvorstellung の展開に於て「神信仰の生成」(Das Werden des Gottesglaubens, 1915) を疎附したのであるが、他方、この説は、P. W. Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee, I, 1926, S. 134 ff.), Graebner (Das Weltbild der Primitiveen, 1924) 等の所謂文化史學派にも受容せられたのである。

P. W. Schmidt は Urkultur 原始文化の宗教は Urmonotheismus 原始一神教であると主張し、後期文化期に

至るに及んで、至上神の神觀念の褪色と共に次第に Urmonotheismus が崩壊し、ここに宗教の墮落があり、人間の墮落があると説いた (Vgl. Handbuch der vergleichende Religionsgeschichte, 1930, S.225 ff.)。

この所説は、一見、宗教の退化を説くが如くであるが、しかし、Urmonotheismus への「墮落」を説くことはとりもなほさず、價值判斷的に Urmonotheismus の優位が前提せられて居ることを意味し、Urmonotheismus の優位の前提は、とりもなほさず、Monotheismus 自身の優位を更に前提して居るものに外ならぬのであつて、従つて、Schmidt の所説は、Urkultur の Urmonotheismus の後期文化期に於ける崩壊を説き、宗教の墮落を説きつゝ、しかも、歴史期に於ける Monotheismus の成立に、人類の失はれたる夢としての Urmonotheismus の完成を豫期して居るものとして、やはり、宗教の發展を豫想せるものと言ふべきかと考へる。

この點は、高等文化の王制を基盤として一神教が発生し、この高等文化の高等一神教に於て、Urkultur の Urmonotheismus の至上神の神觀念が甦生することを説いた Graebner の所説 (Vgl. Das Weltbild der Primitiven, S. 113) を顧る時、一層明確になるものと考へる。

以上論述せる如く、一般宗教史の範圍に於ては、無限の認識、アニミズム、トテミズム、アニマティズム等 Protoplasma 的宗教意識の把握に於ては幾多の相違が認められるとは言へ、とにかく、一般的に宗教意識の展開を基礎理念としての宗教現象の體系化が試みられ來つたことが、考へられるのである。

尤も、Carl Clemen, Die Religionen der Erde, München 1927. 或は Edv. Lehmann und Hans Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig, 1922. 等に於ては、分科的研究の獨立、従つて、一般宗教史にまで



の體系化の排除の傾向が見られる（本論文の頭初に引用せる Gerhard Kittel も亦この傾向に立つものと考へられる）。しかし、これらの入々は、特殊宗教史の範圍に於ては、いづれも、それぞれの宗教の展開を説いてをり、又、それぞれの宗教史の構成に當つては、比較によつて分析せられた諸要素を、宗教意識の展開を基礎理念として體系化して居るのである。従つて、一般宗教史の可能を懷疑し、特殊宗教史にのみ宗教史を限定せんとする上記の入々の學的地位も亦、形式的に言つて、宗教現象の、宗教意識の展開を基礎理念としての體系化、にあると言ふべきである。

かくの如く、一般宗教史の成立を主張するものも、特殊宗教史のみの成立を主張するものも、いづれも、宗教意識の展開を基礎理念としての宗教現象の體系化を以て、その學的基本的立場として居ることが知られるのである。

Max Müller は「宗教哲學は、宗教は須らくかくあるべしと ought to be を論ずる。が然し、宗教學は、宗教はかくありし、又は、かくあること what it was or is をのみ跡づけらるべき也」(Origin and Growth, p. 15) と説いたが、この Max Müller の所説の意味に於て、宗教史學の成立基礎の ought to be ではなく、宗教史學成立の what it was or is として、如上、宗教意識の展開を基礎理念としての宗教現象の體系化が、考へられるのである。

## 宗教哲學の問題と方向

石 津 照 璽

一

専門の學問研究は、一つの對象についてもその理念や方法に従つて見るところの層位を異にする。宗教の研究は一應對象的に限定されてゐるやうであるけれども、嚴密な意味では、その領域は普通に考へられてゐるやうに直接的でも簡單でもない。やはりそれぞれの母科學の方法や理念によつて研究の方向と解答とを制約されるのである。

宗教哲學の領域は勿論神學のやうに或る特定の宗教的理念や信仰内容の辯護や解釋等にあるのではなく——神學には更にその他の制約があるが——、宗教一般の領域にかかはるものであり、そのやうな要求と義務とをもつものであるが、とくに他の諸學とその見るところの層位に於て異なる點は、宗教の宗教たる所以の究極的な意味と構造とを索ねようとするところにあるであらう。——宗教哲學と宗教學とを同義的に使ふ場合もないではない。ヘーゲルの如く、また近くはたとへばトレルチの如く、或は史的唯物論の所論のごとくであるが、今はふれまい。

宗教哲學のかかる課題については往々そこに謂ゆる經驗的又は實證的要素或は地盤の缺除といふことがいはれてゐるが、しかし實はさうではない。且つまた經驗的な或は實證的な研究といへども、無批判に考へられるやうに、何か事態を寫眞にでもとるやうに寫しとるのではない。そこには必ず學的操作を介する學的抽象がある。科學的に極端に

いへば宗教現象が數式化せられることをも辭するものではないであらう。但しそこには根本要件として「經驗的事實から」といふことが前提せられてをる。しかし具體的な學問の研究に於ては、常に各自の研究者が只管直接に一々の事實から出發するのではない。そこにはその前提にさらに大きな前提がある。それが學的には謂ゆるハイポセシスであり、また學の理念であり、更らに素朴的には前科學的な「見當」といふか「見込み」といふやうなものである——ことに學的操作に於ける後者の意義を克明に究明したのはハイデッガーであつた。

ところが今日精密科學に於て支持せられるこのハイポセシスの性格は、學的抽象の極を歩んでをるといつてもよいであらう。肉眼の領域のものでもなければ檢微鏡的な領域のものでもない。それは觀念性の領域に昇華して來てをりまたその要求する妥當領域としても、直接の經驗といふよりは經驗の可能性の領域で始終せられてをる——このことは今日の量子論などの領域を考へれば直ちに明らかなことであるが、また既に一般的主題的連關に於ては以前にヘルマン・コヘンがその純粹認識の論理學で究明した——。勿論そこには一般的に經驗出來るといふ制約があり要件がある。従つてそれは可能的經驗の限界内に於ける學的抽象であり操作である——この限界づけは既にカントによつてなされた——。しかし、ここにわれわれは經驗的な學問的研究の前提に於ける抽象性や觀念性を認ることが出来る。更らに連關しては、それぞれ學問に於けるそれぞれの規準や方法などといふことも、上にあげたやうな謂で前提の前の前提であり、且つそれらには本質的に抽象化の課題の存することは言を要しない。

それでは今日の宗教學に於けるハイポセシスはどうなつて來てをるか。文化に關する諸科學は意味や價値に關係し評價に關係するといふ理由もあつて、そのハイポセシスは自然科學に於けるがごとき有機的連關性と一律さをもつことが出來ない。それで、とくにそこではハイポセシス——むしろ幾何學の「系」のやうな性格に於ける——は、そ

それぞれの學問の理念や方法の制約に、より重要な連關に於て依存する。尠くとも、依存に於て理解されなければならぬ。従つて學的抽象化の問題は、これらの學問の諸領域に於ては、より分化せられ複文元的になり複雑になつて来る。宗教の學的 연구に於ける場合も事情は同様である。

このやうなわけで經驗的實證的な諸科學といへども、その本質上、事實をそのまま寫しとるわけではない。勿論しかし、それだからといつて宗教の哲學的研究が事實を前提せず架空の理念から出て來てよいといふ理由はない。

上のやうな事情で、諸科學のハイポセシスには哲學的思念の要求される部面があることは容易に考へられることであるが、ことに諸科學の解答の綜合的連關や全體の連關に就いては、やはりそれは哲學の領域で答へられる外はない。最近ではヤスペルス等もふれてゐたとほりである。しかし更らに注意すべきは、諸學ことに人間の生に密接に連關して價值や意味を問題とする文化諸學の學的内容に關する理念乃至くに前科學的理念である。諸學に於けるその内容の理念は、勿論右のやうな精密な研究の結果に保證せられるそれぞれのハイポセシスに裏づけられるか、今はことに前科學的なその學的對象の考へ方をとりあげてみよう。さきにも一寸ふれたが、學的研究の操作にはそれぞれの見論見といふか見當或は豫想といふものが存する。案外にもそれが學的操作の結果にまで影響と傾向とを與へてをる。ものごとの意味や價值を問ふ文科諸學に於てはことにさうであらう。それらは時代や社會によつても種々の色彩を帯びるであらうし、また研究者各自に於ても種々の場合がある。一律に一定の規準或は學的保證を経てをる前提によつてのみ研究が遂行されるとはかぎらない。一般に一律一定たるを得ぬことが運命的であることさへもいへるかも知れない。ことに宗教の研究などに於ては、この前科學的理念が研究の始終に影響と支配とを有することは知られるとほりである。これらの場合に於て、しかし科學的見識が要求されるとともに哲學的試量の課題が出て來る。

このやうな事情で、宗教の研究に於ても亦た孰れにも根本的本質的に學的抽象化が存するのであつて、とくに哲學的研究のみが獨り抽象を事とするのではない。また凡そ學的に收獲されるころの宗教の宗教たる所以の根本特質或は本質も亦た感覺的なものではありえないのである。

以上の事を前置きとして宗教哲學の問題と方向とを考へてみよう。宗教哲學の課題は宗教の究極的な意味と構造とを索れるにある。この場合といへども勿論架空の空想や理念から出發してよい筈はない。學問の權限としては可能的經驗——但し、とくに宗教的に可能な經驗——の埒域を逸したところから出發すべきではない。

由來直接的素朴的にはそれ自身として現存在を有する超絶的な客體があつて、これに宗教的關係を結ぶことが宗教經驗であり宗教の究極的な根源はその客體に存在すると考へられ、また、事實、宗教の行業はそのやうな確信のもとに行はれてもゐる。或は少しく反省せられると、唯心論的な考へ方のやうに、宗教の根源が心の靈的根源或は生命的本能に存すると考へられる傾向もあつた。けれども、學問の領域に於ては、これらの考へに對してなされたカントの批判が尊重されなければならぬ。宗教研究の課題としては右のやうなものから出發することは出来ない——前科學的理念に於て注意すべきこととして、さきにあげたことがここにあてはまる——。

そこで宗教哲學の課題も可能的經驗の領域におかれなければならぬ。カントはその制約のもとに宗教の眞理たるべき保證を理論理性の領域からは期待することが出来ないとして、他の純粹理性の領域からもつて來た。さらにカント派の八々は概してむしろ却つて理論的理性の支持による眞理のアトラスの中に、宗教的價値を位置づけようとした

のであつた。それらが謂ゆる宗教の基礎づけの課題であつたのであるが、今われわれの問題はここにはない。また今日の問題場面もそこにはないとみてよいであらう。

すると課題はどこに開かれるか。それは、先づやはり経験の領域といふ前提を出ることは出来ないが、とくに一般の経験ではなく、これと性質の異なつた、宗教に個有な宗教経験の領域を選択したところにあつた。既にシュライエールマツヘルが宗教に於て個有な本質的なものを確保し、また近くはウィンデルバントなどが「聖」なる宗教の本質概念を提示した。しかし彼等とくに後者に於ても機能的な事實の領域が學問的に確保せられたのではない。「事態そのものへの」現象學的提唱のもとに、宗教経験の事實的領域を學問的に確保したのはマクス・シェラーであつた。ただしこの點に於ては、今世紀の二十年代に於て宗教哲學に一機軸を劃したものとみてよいであらう。勿論をして殊に現象學の確保する學的領域も直接經驗的なものではない。シェラーに於てはその領域の劃し方は少し違ふが、學的操作の場面はやはりさうであることはいふまでもない。

われわれはこのやうな方向を更らに進めてみたいのであるか、まづ第一段にこのやうな問題の領域を確保しておかう。宗教に對して眞理如何の標準を他からあてがつて基礎づけるといふ、先にあげた立場の人々のやうな仕方ではなく、現象學の本義は、事態自らが自らを示すところにあるともいはれるが、宗教の眞理を、宗教より掘り出すといふか、宗教から顯はならしめる仕方を求めたい。

從つて學的反省や言語表現が宗教からといふことになつて来る。ここには以前からいはれてゐたやうな問題も存するが、今はひと先づ宗教の直接經驗の中からといふことでなくともよいので、その要件のもとに於てでよいといふことにとどめたい。なほこの要件のもとに於て宗教は他の領域とは違つた特異な経験の領域であるので、合理的悟性的把握をゆるさぬといふ問

題も出て来るが、それは後にふれる。

宗教哲學の問題領域として、やはり經驗とくに一般と異つた宗教經驗から出發し或はこれを前提し、且つ、その外からではなく、その中から問題が開かれなければならぬといふ方向をとつて來た。

従つて、この問題領域は、その出發なり前提なりに於ては、經驗的實證的な科學的研究の領域と特に異なるのではない。且つそれらの科學的操作の性質はさきにあげたとほりで、宗教哲學の操作との質的な親近性と連關性とに立つ。それ故双方から出る解答にも全くの撞着がある筈ではない。ことに研究の途上に於ては——研究上の相互連絡の位置や意義については、さきにあげたとほりである——、當然相互相入り相顧みることが必要である。——このことは、とくに宗教哲學の課題にとつて必要であると思はれる。さきにあげたやうな前科學的な宗教の理念の影響下により多くおかれる運命もあるからである。さらに從來、むしろこの點に於ては缺けてゐる向もあるやうだからである。

しかし、宗教哲學の課題が宗教の究極的な意味と構造とを索ねるにあるとするならば、そこに本質的には双方間の根本的な相違が出て來るであらう。この課題のもとに、宗教哲學の學的操作は右にあげたやうな範圍のさらに奥へと縱走面をたどるのである——勿論、それはカントの遮斷したやうな素朴的形而上學の領域に入るのではない。下に叙べるにほりであるが、その領域に於ては現象學でいふやうな解釋や解明インタブレタチオンの方法がとられる。なほ現象學でいふ直觀の問題にもカントの殘した直觀の問題にも種々の論議と展開とがあるが、ここでたどることは出來ない——。すでにここに於ては、初めに前提せられた直接的經驗や可能的經驗の場面からは質的な距りが出てをる。歸納的處置の至り得ぬ領域であるが、しかもそこには右の場面へと謂はば驗算し立證しうる通路が保たれてゐるわけである。

以上を主題の第一段とするなら、次には第二段の問題と方向とがある。宗教哲學の問題領域がとくに宗教經驗の場面を前提することをあげたが、この場面は他の諸々の經驗の場面と本質的にその性質が異なる。即ち宗教經驗の特質について、最近の研究では、日常生活に於ける經驗とは全然異つてゐて、絕對にかけはなれた實在との實際的關係であり、その經驗は超自然的非合理的であるとみる傾向も強い——勿論その實在とは學的反省を遁した謂でいられる。

——また普通の世俗的な従つて常識的科學的な考へや處置の支配下にある領域では處置の出來ない、それらの拒まれた、従つてその領域の超えられた、彼岸的な經驗の領域であるとせられるのである——それらのことをきわやかに主張した人々のことは後に自ら明らかにせらう——。

このやうな特異な領域を前提とし要件としてなされる（前註參照）學的反省や敘述は、直接的であることが出來ない。この領域が悟性的合理的なるものを超えてをるからである。一般に神學がここを問題にした。或は否定神學とかバルト神學の如きがさうである。また佛教などの言説論教相論のごときも特色のある發達をなしてをるとはりである。宗教哲學の立證操作のうちにも強くこのことを算入したのはシェラーであり、學說の根本に附してをるのはオットーである。ヤスベルスのごときも亦たここを問題としてをるわけであるが、總じてここは表現や傳達（キェルケゴールの謂ゆる間接的傳達などは好例）の問題の存するところである。

宗教の特質或は本質の索ねられる場面は、科學的にも哲學的にもかかる特異な經驗の前提せられ又は要件とせられる（前註參照）領域であるが——宗教哲學に於てたとへ外からあてがはれる本質概念にしても、目當てとせられ、その妥當性の要求せられる場面はここでなければならぬ——。



さて問題の第二段はここから出て来る。宗教現象を、それを目當として謂はば抜き型として来て問題にするか或はより具體的な生活機能の場面に於て、全體的連關につけて問題にするかといふ課題である。宗教に於てもさうであつたが、今世紀初頭以來の宗教哲學の問題場面としても、謂ゆる本質論の問題學として、宗教經驗に於ける個有の本質の究明を、謂はば固定的靜止的所與に托して考へてゐたのである。この點はことに新カント派やそれと類縁の人々がさうであつた。現象學的傾向の研究に於ても、開かれる問題領域をもちながらもここに躡躑してゐたのである。そこでは、宗教哲學的にいつても問題の具體性が逸しられて行つた。シニラーなどに於てもさうであるが、ディルタイやジンメルに於ても充全な展開がなされてゐない。

しかし今日ではとくに各自が生きてゆく生の全體的連關の一齣として以上のことが考へられなければならない。これが第二段に於ける問題の方向である。このことを明らかにしたのは、機能主義的な立場であつた。即ち人間が生きてゆく場面に於て、當面の事態や環境に適應し、對處し、切りぬけてゆくといふ機能的處置の領域として、宗教の事實を考へるのである。かかる觀點は、社會學的民族學的領域では、すでにデュルケムやその學派の學說にみられ、最近ではラドクリフ・ブラウンやマリノウスキなどによつて展開されてをるとほりであり、心理學的にもエームスやコ―その他、とくにフラーの所論にきわやかに主張せられてゐる。

われわれは更らにかかる問題場面を藏する謂ゆる宗教的狀況について考へてみたい——宗教的狀況についてはヤスパースやティリッヒの提唱がある——。各自は主體的に生きてをる。代換し得ぬ自覺的自己を中心として生の營みになしてをる。その場合、普通日常の經驗に於ては科學的常識的な處置によつて當面の事態を切りぬけてゆく。しかし、生きてゆく現實の場面に於ては時あつて、そのやうな層位に於けるそのやうな性質の處置がすべて拒否せられた

謂ゆる限界狀況に當面する。萬策盡きたその場合、しかもそこを切ぬける處置として、今日に於ても往々或は呪術的處置もあるであらう——ここに謂ゆる迷信の解明せられる狀況場面がある——。しかしさらに行きつまりの又はさらに高次の層位に於ける狀況に於ては、主體とくに當の各自の主我的悟性的主體を越えこれを捨てるに至ることに於てのみ解決をうる宗教的適應が行はれると見られるのである。

宗教と呪術との本質的相違の問題もここで考へられるであらう。

#### 四

宗教的狀況に於てみられる宗教經驗の特質は、主我的自己の否定といふことである。それは後に叙べるやうに悟性的情熱的主體を越えるといふことに外ならぬのであるが、そのことは一體究極的には如何なる意味と構造とに據るのであらうか。ここに主題の第三段が出て来る。

即ちこのやうな主我的自己を否定し超えるといふ仕方は、實際の場合には、それぞれの宗教がそれぞれの成立の形態に於て示してをるやうに、或は神佛その他の宗教的對象への歸依といふすがたで行はれるであらう。しかし、それだからといつて、宗教の根源根柢をそれらに附するといふことは直ちに學的には保證せられない。それでは一體その究極の根源或は根柢はどこにあるのであらうか。われわれは次のやうな問題領域へと問題の方向をとらうとするのであるが、附言するなら、宗教の成立諸形態に於ける諸事情とは、次の問題領域に於て明らかになる宗教の究極の根柢と本質的事實性との上に打ち建てられた種々の成立性に外ならぬと解釋するものである。

宗教的な境界を得るに相應の限界狀況は時折に接しられるであらうが、しかし一體人間存在の基本的な構造を

檢してみると、萬策つきてゆき詰れる狀況とは、實は各自の——如何やうに存在する場合でも、常に現前現實——の究極的な存在の構造に具はれる構造的な破綻の、時圻りの、あれこれのすがたに外ならぬのではなからうか。ここに問題の方向と領域とが展開するわけで、われわれはわれわれの現實の存在の場面の究極相を檢してみなければならぬ。

われわれの現實の場面は環境や社會や歴史や時代といふやうな諸要素に還元し、それらの學的領域に移して考へることが出来る。宗教の經驗或は現象を、それらの學的領域に附して、それらの諸要素から考へることも出来るし、大きな業績があげられてゐる。さらにまた宗教の存在根據を、それらのものに求めて來るといふことも出来るであらう——史的唯物論のごとき、また後に叙べるやうな事情もあつて、とくにデュルケムの場合を注意したい。

しかしわれわれは各自の現實に存在する最究極の場面を現に各自の心のゆきわたつて在つてをる——それは内在的でなく、常に何かへとかかはつて在つてをるといふ、その在りといふ超越的な——當の場面即ち謂ゆる實存の場面にとつてみたいと思ふ。この場面を解釋し明らかにした人々としては先づ二人の入があげられる。謂ゆる存在論的に、ここを學的反省に究達したのはハイデガーであり、この場面に於て、人間の——とくに宗教的な——生き方振舞ひ方を凝視し抜かうとしたのはキェルケゴールであつた。

但し兩者孰れも非本來的人間の考へ方は自失的無自學的自己として考へられ、情調沈淪の情執的人間としては考へられてゐない。宗教への人間としての非本來的なすがたとは、この喘ぎあくねる情執的人間であらうと思はれるのであるけれども——キェルケゴールでは後年に於ては倫理的人間の段階が宗教への人間と考へられる——。また本來性の考へ方が兩者では異なるし、われわれの考へは兩者とも異なる。

## 五

問題とその方向とは第三段の領域を得たわけであるが、そこに於て宗教の究極的な意味と構造とを考へる簡單な要素を書きしてみよう。

われわれの問題も宗教の經驗を前提とし要件とする。しかし、今はその直接的事實から出て来る要はない。今日保證せられるハイポセシス乃至これに類する學的前提から遡れば——解釋的に——よい。今日、かかる前提とは特質としても本質としても謂ゆる「聖」の概念である。今は——ごくあらずちとしては——經驗科學のあげるこの内容規定を遡源し呼稱してみればよいであらう。

今日の實證的研究で、宗教の最少定義として、超自然的な人格的な力或は非人格的な力へのピリフといふことをいふ。一は宗教的對象をベゼーレンドにみ、他はベレーベンドにみるものとせられるが、それは自然的對象の自然的經驗ではなく、宗教的經驗の所以であるが、では、このベゼーレンド或はベレーベンドな經驗の部分の内容的な性格はどうであらうか。それについて超自然的とかミステイカルといはれるのであるが、その内容の複合的・性格について、マレットは謂ゆるマナタブー形式とし、マナの神祕性とタブーの神聖性或は拒否性とをあげ、兩者が等質的であり且つ同時に存在するといふ。しかし、宗教の本質概念を得るには、ここから構造や機能の連關と意味の究遂とを求めなければならない。

この複合的な概念の内容を組織的に究明した業績はオットーである。それはミノーゼの要素を中心とし、ミノーゼの要素はミステリウムの要素を中心とする。結局この概念の中心的本質は他者性であり、——神祕性とはその合

理的圖式に外ならない——拒否性であるとせられた。しかし、彼は宗教經驗に於けるこの「聖」の根源を感情の根源に具はるものとして、徹底した主觀主義をとる。勿論素材なものではなくカント主義的な批判を経てはゐるが、充全とはいへない。これに對して「聖」の所在を客觀の側において究明したのはシェラーであつた——勿論これも素材的な謂ではなく、現象學の場面に於て、また後のものについていふと、その場面を背景としてゐる——。しかし後半のものに於ける立證手續にも問題があるし、前提や方法にも難があるであらう。ことに兩者ともにその問題場面が今のわれわれのものからいへば既に超えられたところにある——シェラーは今の問題場面を開いたが充全でなく且つ後には逸したと思はれる——。そこで「聖」の概念のオリエンテーションは上に叙べた第三段の問題領域に於て吟味されなければならぬと考へられるのである。

所與の宗教經驗からそれぞれの成立的諸契機を解きほどいて、その究極にまで解體してゆくと、各自の現實の存在場面にゆき當るであらう。そこは謂ゆる實存性の領域で、各自は自ら開敷するその實存の場面——現前の都度に於て心のゆきわたる領域の構造場面——、即ちそれは可能性の——無制限でない可能性の領域に於て、力無さ、思ひのまゝにならなさ、足りなさに於て在る。あれであればそれではないといふ無さを如何ともなし得ないといふ無の機能的支配の領域に於て在るのである。謂ゆる「負目」の基本的構造に於てその存在をもつのである。そしてこの極相としては主體の各自にとつて、この可能性の領域は、その構造上不決定であり、それととりとめられない在り方に於てある。

然も各自はこの領域に於てハイデッガー的性格に於て謂はれるやうな平人的ではなく、分別的情執的な主體として、ものごとをそれそのものと固定的に考へ、あれそれととり決めて分別情謂を運ぶ。——ハイデッガーの實存哲學

から直接に宗教への問題連関は出ない。このやうな観點をとらへることによつて問題の領域が開けて來るのである——。そのやうな分別的情謂の主體にとつて、この當の實存の領域は、構造的に拒否的であり他者的であり、悟性的分別の規定を超える點で超自然的でもあるといふことも考へられよう。勿論究極の根據の場面とこの他者性の性格との間には、さらに解釋の操作を必要とするが、ともかく、このやうに考へることも出來るであらう。

實存の場面の構造については、卓見をもつてキェルケゴールがことに「不安の概念」に於て明らかにした。また勝れた緻密さに於てハイデッガーはここを存在論的に究明したのであつた。兩者ともにここを「負目」の在り方に於て抉剔し、或はこの不決定さを、或は足りなさ、思ひのままにならなさあらはにしたのである。

兩者は實存を時間性の在り方に於て見出したのであるが、孰れもこの場面が可能性とくに制限せられ制約された可能性の領域であることを明らかにした。ことにハイデッガーはここを支配し抜く最後の法廷として死をあげる。勿論事實の死ではなく死の影であり、可能性としての死であるが、しかし彼に於てはそれが更に實存の終りとしての死から來てをるのであつて情執のかかはりに於ける分別せられ立たされたといふ性格の死であるとの強調はない——この點は彼の實存論的場面に實存的なものが過當に入りこんでゐるとも考へられる。實は可能性の領域に於てあることによつて實存の無に於てある性格は充分明らかになし得る。キェルケゴールはここをその不決定性に於て明らかにしたのであつた——しかしハイデッガーとしてはそれが彼の哲學の特色であり、それは實存の理念にまでさかのぼられなければならない。死ぬものなる人間の理念を存在論的にくりのべたものが彼の存在論であると自らいふ如くに。

宗教的實存——悟性的分別的主體を超える——の立場に於ては、死を超えるといふこともいひうる。しかしハイデッガー的にいへばそのやうなことは素白のこと、正氣の沙汰ではない。けだし一には、それは彼の着眼が素朴的自然的存在論の尾を引き入れてをるからである。勿論死を死なぬやうにもならないし、死の可能性が實存の場面にくひこんで來てをることをどうにもしようはない。しかし今いふ着眼はどうにもならぬ可能的死の構造をどうしようといふのではなく、そこに於けるとりちがひを超えることゝ死のとりちがひを超えること、によつて、死を超えようといふのである。ここに宗教的な問題場面への轉回點がある。死の見方としては、これを分別の假立とみ、それへの情執の纏綿とみるのである。

尙ほまた彼は分別的主體を超えるといふやうなことはない。悟性的立場に於て死の可能性をわかり、それに道をあけて、その支配に實存の事實的なあり方、状態（即ち各目のわかりと氣分）をゆるすといふ。謂ゆる決意性の問題がさうであるが、そこには究明の除外もある——これに對してキエルケゴールは決斷といふことをいふ——それは正に分別的悟性的主體なることに死ぬことである。惱みや負目の意識を介し、死に至る病を病むことである——。

一體ハイデッガーの哲學は存在の意味を時間の構造について明らかにするといふやうに知的性格のものであらう。倫理的實踐的なことを要件とはしてゐるけれども。不安の問題にしても、いはれるごとくキエルケゴールなどのやうなまともさはない。本來性に關する感覺も悟性的であり、決意的人間の性格も右のとほりであるが、謂ゆる平人の性格にしても、自己を失つた平均的人間なので、宗教的人間の前階に位する人間ではないのであらう。わが身の越し方行く末に、あらぬ執着をかけ自他の間に比較待對をおき、欲情にからまれた人間ではないであらう。

が、今はこのやうな苦情に沈溺する情調的人間が問題である——佛教などでは現實を苦の構造に於てとらへ眞摺逼迫の境界に於ける人間が問題である。そして脱苦といふことがそのねらいであつた——苦海は正しく各目の現實の空の場面をいふ。上に述べたやうな可能性の領域である。もしも人が可能性の領域に於て住してゐないならば、或はそこで制約せられてゐないならば、或は制約せられてゐても、これを支配しきる力をもつてゐるならば人間には不安も心配もないかも知れない。思ひ願ひの餘地もないかも知れない。しかし、生きるかぎり右のやうな構造の場面から出るわけにはゆかない。

この領域に於て、あれやそれやのことについては、あれでもあり得、あれでなくもあり得る。病氣でもあり得るし病氣でなくもあり得る。可能的には一方が止まることはない。そして、その在り得るといふ在り方に於て在つてをる現實の領域がその構造上、どこまでも不きまりで、そこを自在に選擇することが出来ない。またさらに、究極的に、それで在り得るの外はないやうに現に在つてをるといふ構造をみることも出来ない。死の在り得るやうに現に在つてをる外に、死の在り得るやうに在つてゐない在り方を、各自は現にしてはゐない。一別離苦の現に在り得るやうに在つてゐない現實とてもないであらう。

このやうな構造を破却することは出来ない。現に死の在り得ることのないやうにするわけにはゆかない。しかし死の在り得ることに問題がある。ままにならなさを、足りなさに於てある現實の場面、どこまでも不きまりな場面で、ままにしようとする。

## 宗教哲學の問題と方向

願ひ足りるやうにしようとするところに問題がある。具體的にはそれぞれの場合に相手があり目星がある。あれそれ自他を待對において一を願ひ他を拒まんとして、そこに欲ひ願ひをかけるのである。どこまでもきままりの場面で、きまりと區切りをつけて始終しようとするのである。

このなきままりな、従つて常に心配なこの關頭で、それを欲してあれを願はず、或はそれでないものを願はないといふ、その、それとかあれとか或はそれでないものとかといふのは一體如何なるもので、何處に在つてをるのであらうか。それは思はれ欲はれ、心のゆきわたれる範圍に於て、あれそれと定められてをることに外ならない。それらは悟性や分別が事とするものなのであつて、悟性や分別はあれそれと立てて、あれといへばそれでないやうな仕切りや區別に始終するのである。萬端かくの如くで、心のかかはりに於て、あれそれと分別せられ、待對におかれて一が願はしく他が疎ましいといふ具合になつてをるのである。

ともかく、この場合、「聖」の概念をここにあてかふといふことは更らに吟味を要するであらう。しかし、ここでわれわれはかの卓越したデュルケムの觀點を想起することが必要であり、支へとなるやうに思ふ。彼の觀點を存在——社會的存在——の場面に於て究遂することに於て、親近性を求めることも可能であらうと考へられるが、今はその餘裕はない。

ところで、今の場合、今の問題場面で、宗教の究極的な意味と構造とはどのやうに答へられるか。ここでも詳論を要するが、それは人間がその存在の當座の在りのままに——といふことは以上のやうな機能性に於ける足りなさ無さに於て、そのとほりに、換言すれば、主我的情謂的主體を超え、これを無みして——射ら處ることであらう。これが宗教の究極的な根據と、そこに於ける本質的事實性であらうと思はれるのであつて、そこに究極の意味や構造が索ねられるであらう。諸々の成立性規定性に於ける宗教の直接的な諸形態は、ここからそれぞれの事情に則つて打ち建てられ、すがたをとつたものとして、それぞれの仕組みを求めてゆくことが出来るであらう。



# 宗教哲學と實存哲學

片 山 正 直

## 一

宗教哲學——宗教的體驗の自己反省、その含む意味と價值との原理的解明——といふ學問的な仕事は、いふまでもなく宗教といふ諸他の文化活動から際立つて區別せられる體驗的乃至經驗的事實を前提せねばならぬ。今日では最早や論議の餘地なき平明な眞理と思はれるが、なほここでも一言することを許されるならば、宗教哲學は決して理想的宗教或は神觀念を一定の哲學的原理から演繹し、或は特定の哲學體系の冕冠として成り立つ如きものではない。いつたい哲學といふ學問が今日では、思辯の巧妙卓抜な操作によつて宇宙の一切を究極原理から體系樹立的に構成し表現して、自己の輝しき思索力乃至天才を誇示する如きものではあり得ないのである。それは身のほどを知らぬ不可能を敢行する類ひに等しい。人間の體驗と科學的探求とが開示する經驗全體の徹底的自覺、その根源的統一的批判反省、眞に「みる」「わかる」ことが、哲學である。従つて宗教哲學の課題もまた宗教的體驗の事實を根源にまで反省し批判して「みる」「わかる」ことの他には存しない。諸他の文化活動に於ては、それが不斷に既存の現實を否定的媒介とする新に可能な意味と價值との創造的活動として存する限り、「ある」の根據づけ乃至方向づけのために「あるべき」事態を批判的に確立することは、可能でもありまた必然でもあるであらう。しかし宗教に於ては、神聖なる

實在界への入信の事實、もしくはそれとの人格的交りの體驗が、あらゆる論議に先立つて「ある」ところのものであり、これの外に或はこれを前方に超えて「あるべき」事態を思ふことは出來ぬ。いはばここでは理想は既に現實なのである。かくして宗教哲學は、宗教的體驗の「ある」の大前提の下に「みる」「わかる」の操作を貫徹する以外に、別して課題は存しないのである。

しかし問題はまさにここに始まる。蓋し宗教哲學は、單なる宗教學（宗教史、比較宗教學、宗教社會學、宗教心理學）ではなく、あくまでも哲學の一分野の仕事であり、従つてその「みる」「わかる」は科學的實證的である以上に徹底的であり批判的でなければならぬ。「みる」「わかる」が優れて哲學的であるときにのみ、宗教哲學は成り立つ。この要請に従つて研究者自身先づ根源的に「みる」「わかる」立場に出立するのでなくてはならぬ。宗教的體驗の特性と獨立性の承認、すなはち「ある」の大前提を、宗教哲學の必要なる條件とすれば、その自己反省と理解の徹底、すなはち「みる」「わかる」の哲學的遂行は、その充分なる條件といへよう。宗教の哲學的研究への志向が兩條件の完全なる満足に於て始めて充實せられることは、明白にして疑ひ得ない。尤もこの場合、必要なる條件としての宗教的體驗の事實と充分なる條件としての哲學的思索の貫徹とは、外からよそよそしく結び合はされ得るものではない。兩條件の結合には、深い内面性がなければならぬ。異なつて表現すれば、前の條件は研究對象を指示し、後の條件は研究方法を意味するが、すなはち他の學の場合と同様に、ここでも對象と方法とは相即呼應的でなければならぬ。方法は對象そのものの反省理解の徹底を可能ならしめ、その眞の在り方を歪曲することなく開示説明するものであらねばならぬ。どこまでも「ある」ものを「みる」のである。しかし同時に「みる」は、あくまでも單なる事實性を超えて「ある」の本質にまで遡り、それが「わかる」に至らねばならぬ。「みる」「わかる」は他の如何なる場合

に比して、純粹であり、根源的であり、究極的である、ことを必要とするかに思はれる。尤もここに「みる」「わかる」を経験科學的のみに把握して、それ以上の徹底の不必要乃至不可能を説く者があるやも計られぬが、まさしくかかる者こそ哲學的に「みる」「わかる」ことを理解しないものとして、論外に置いてよいであらう。

ところで宗教的體驗は、その本質的傾向として超越性更には神祕性——合理的思惟によつては汲み盡し得ないいはゆる非合理的なるものを含む。ヴァンデルバントの言葉を借りていへば、宗教は超越的生活である。しかしそれは決して理論的理解乃至解釋を全然容れない底のものではない。美的體驗に比して宗教的體驗ははるかに主體的自覺的であり、しかもこの自覺は人と世に對決して徹底的であることに於て、自からに超越の論理を含むものとなり、哲學的反省理解を生むに至ることの如何にしばしばであるかは、優越なる宗教的體驗者の告白や言行録に徴して明白である。即ち、宗教的體驗は自からの優越性と眞理性とを告白するが、そこには自からの成立根據を入と世の問題的狀況に於て語り、それとの批判的對決のうちに示す。超越的生活は全く非合理的に起るのではない。宗教はその成立の媒介根據に哲學的反省を含むのである。宗教的體驗の徹底的なる自己反省・自己理解は、すなはち如上のいはば即自の反省の眞に自覺的な展開に他ならない。かくして宗教と哲學とは内面的に結合すると考へられる。無論、宗教哲學は神學乃至宗教學ではない。それは宗教一般を對象とする。従つて「みる」「わかる」が自己の宗教に限定せられるのは意味を有たず、自己の體驗を媒介として他者のそれに踏み入るのでなければならぬ。今はこの間の反省理解の過程を立ち入つて論ずる暇はないが、とにかくかくして反省・理解は對自的段階に達するであらう。しかも更に進んで、あらゆる宗教の根源的原理的な同一本質的反省理解にまで至らねばならぬ。ここに「みる」「わかる」はいはゆる即且對自の段階に、眞に自覺的眞實の段階に達し、眞に哲學的となるであらう。かくて宗教の對内的・對外的な根本間

題が解明されるのでなければならぬ。要するに宗教的體驗は、既に即自に哲學的反省を含み、その即且對自の自覺的展開として宗教哲學は成り立つ。宗教哲學は文字通り「宗教」と「哲學」の結合に他ならないが、それは如上のディアレクティクを通して內的必然的に可能的であると考へられる。廣く宗教的體驗に接し、その根本問題を正しく捉へ、「みる」「わかる」を徹底的に遂行する——これ以外に正しき宗教哲學の道は存しない。

古い宗教哲學が、どちらかといへば宗教の體驗的乃至歴史的事實を輕視或は無視して、いはば宗教思想や神觀念を抽象的思辯的に玩弄したのに對し、最近の新しい宗教哲學はむしろ宗教の事實の多樣と豐饒の認識に壓倒せられて、哲學的思索の無力乃至無價値を間接的に告白してゐるかに見える。即ち今日、歐米に流布してゐる「宗教哲學」書が、宗教の理解といふ點には相應に高く評價さるべきものを示しながらも、言葉の嚴密なる意味に於て宗教哲學的研究と稱し難い所以は、宗教の根本問題に對する哲學的思索の貧困さにあるといへよう。多様の宗教現象が分析せられ、その本質的契機が解明せられただけでは、未だ宗教の問題は半ば解決せられたに止どまる。宗教の眞の根源的生成の現象に注目するならば、それは生の全體的地盤の問題的狀況を離れては考へられないのであつて、まさにそれを「みる」「わかる」ことは、本質必然的に哲學的とならざるを得ぬのである。今日の「宗教哲學」は更に一層哲學的であつてよいし、またそうあらねばその名に値しない。即ち、宗教の哲學的研究は、虚心坦懐に謙虛なる態度を以て自他の宗教の眞の姿を「みる」と共に、優れた哲學的教養と思索を通して、その根源的本質的事態の「わかる」ことの出来る者によつてのみ、可能となるといへよう。この意味に於て研究者は、哲學に無關心ではあり得ない。彼は宗教的體驗の自己理解に徹しつつ、しかも同時に「みる」「わかる」の働きが哲學的根源性を得るよう、特に哲學的反省の仕方乃至教養を身に著けるのでなければならぬ。無論、前述の如く、對象と方法、「ある」と「みる」「わかる」とは相

即呼應的でなければならぬ故、哲學的反省はいはゆる愛知のためではなく、どこまでも宗教を尊重し、宗教自體の反省的契機を徹底化するためのものであること、改めて述べるまでもない。研究者は哲學に關心を寄せながらも、あくまで「宗教」哲學者であるべきであつて、單なる宗教「哲學」者であつてはならぬ。換言すれば彼を第一義的に捉へるものは、宗教への關心でなければならぬ。

しかし問題はなほ存する。とにかく研究者が哲學に對して關心を寄せねばならぬことは明白であるとして、しかし哲學はそれ自身の歴史と傳統とを有ち、常に獨自なる個性的性格を有つ體系として成立してゐる。従つて研究者がそのいづれか一つの體系に優越性を認め、専らその立場から宗教哲學的研究を行ふこと、換言すれば一つの哲學を方法的に宗教研究に適用すること、は可能でもあり、また現實にその成果は提出せられてゐる。即ち、例へば批判哲學の立場、辯證法の立場、現象學の立場、生の哲學の立場其他種々なる立場からの宗教哲學が存する。宗教哲學が科學ならぬ哲學的研究といふ意味では、哲學の一分科であり、ある特殊な哲學の立場乃至方法はそのままに宗教の研究に適用せられて差問えないであらう。問題はかかる哲學の立場乃至方法が、宗教といふ生の最高峯の姿の把握と開示に耐え得るや否やである。ところで哲學の超越性と全體性とを思ふとき、このことは殆ど問題とするに値しないかに見える。しかし哲學として成功した哲學體系が、現實に於て必ずしも宗教の理解に優れてゐないことは、問題が早急に片付けられない底を有つことをも示すであらう。否、哲學がもと知性の根源性・徹底性を希求する働きに由來し、相對知を超える絶對知たらんことを意圖する限り、獨自なる哲學體系の一部門として宗教哲學が成功し難い所以は、察するに難くない。哲學は理性の權威に根據を置き、宗教は理性の矛盾分裂を否定的媒介とする。まさにここに、先に述べた如く宗教的體驗の尊重と哲學的思索の徹底とが、如何にして内面的親和的に結合し得るか、すなはちみるわかる

の純粹性・徹底性の試金石があるといへよう。立ち入つて論ずる暇はないがとにかく宗教哲學は特定の哲學體系の冕冠完成といふ如き意味に於て優れて成り立つものではあり得ない。充分なる條件は哲學の體系ではなく、むしろ哲學の精神である。もともと體系形成の知的欲求と、絶對歸依の信仰心とは相去ること遠い。しかも兩者が何等かの仕方  
で媒介され結び合はされるのでなくては、宗教哲學は成立しない。

## 二

では、今日世界的流行をみせてゐる實存哲學は、宗教哲學に對して如何なる寄與をなすものであらうか。實存哲學は例へば、ヘンス・ライナー (Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens*, 1934) が試みた如き實存的宗教哲學を可能ならしめ、諸他の宗教哲學に比して優越性を誇示し得るであらうか。實存哲學それ自身宗教的基調を含むといはれるが、それでは實存哲學は宗教の哲學的研究に對して、從來にない貢獻をなし得るであらうか。實存哲學が從來の哲學に比して人間の有限存在の分析に優秀性を示し、自から主張すると否とを問はず、人間存在の宗教的可能性の面を開示してゐるとすれば、宗教哲學者はこの哲學に對して無關心ではあり得ぬであらう。しかし右の設問を立ち入つて論ずる前に、先づ實存哲學の一般的特質或は性格が明かにされねばならぬ。

ここでは實存哲學といふ特色ある哲學思潮が如何にして生じ來たつたか、またそれは如何なる思想家によつて如何なる體系として立てられてゐるが、等の問は割愛しなければならぬ。直ちにその一般的特質を述べて、夫々に興味ある代表者の思想上の特異性は僅に觸れるに止めよう。

一 實存哲學は哲學的問題の焦點を人間の原本的存在性に置く。それは從來の哲學の如く人間理性への即目的信賴

を根柢とするものではなく、却つて理性的課題を底から背負ふ人間の質存性或は根源的全體性そのものを根本の問題とする。この意味に於て質存哲學は一種の生の哲學ともその發展とも解せられるが、生の哲學が人間の生を單に内的に把握して、その内的構造聯關を分析し理解せんとしたのに對し、質存哲學はそれを世界の内にあつてしかも世界に向つて超越するものとして捉へ、これをいはゆる存在論的に分析し解明することを主張する。人間は世界内存在もしくは狀況内存在として、世界の境位或は狀況から限定されながら、主體的可能性、或は自由超越の主體として、自己内還歸による自己外超出として自己自身を開示し、自己自身に成りゆくものである。キェルケゴールのいふ如く、人間ならば誰でも質存する *existieren* のである。質存する *existieren* また質存 *Existenz* は、人間の主體的現成の仕方や術語的に表現するものに他ならぬ。Essentia の内的本質たるに對し、Existentia は *ex-sistere* の合成語に由來し、もと外に置くこと、投げ出してあることを意味し、これが優れて人間の原本的な在り方を表出し得る術語として、特にキェルケゴールによつて哲學的思惟の中心に推し出されるに至つたのである。「質存する」ことに於て、人間現存在は諸他の世界内存在とは根本的に異なる。目前の机や紙は、まさにそのやうな形相乃至型に従つて既に作られて在るものとして、いはばそれ自身であり、最早やそれ以外でも以上でもあり得ない。そこに内的可能性を考へることは出来ぬ。換言すればそれは過去のことに於て現存するに過ぎなく、嚴密なる意味に於ての將來を有たない。しかし人間は、それ以外でも以上でもあり得ぬ如くに限定せられて現存するのではなく、現存の境位的限定を内的可能の「あれか—これか」の自由決斷の場に轉換し、既存の現存から新に可能な現存へと時成のうちに自己自身を現成し、いはば現存の反復に於て不斷の自己現成をなすもの、自由決斷の自己超出に於て自己自身に成るものに他ならない。表現を換へていへば、人間は世界の内に投げ出された過去の狀況からぬけ出でて、常に將來に向つて

自己を投げ企てることの出来るものである。人間現存在は不斷の自己開示である。被投的自由投企的に、すなはち *existieren* することこそ、人間存在の原本的な在り方である。即ち、人間の本質は、意識一般でも理性でもまた精神でもなく、實に自己の原本的・本來的可能性を不斷に決意し企畫してくゆところの「實存」に他ならぬ。「人間現存在の本質はその實存たるところに存する。」(ハイデッガー)

しかしここで内的可能性とか本來的可能性とかいつても、かかるものが自己の有的本質乃至實體として在るといふ意味ではない。それはむしろ常に將來的である時間性のうちに前走的に決意せられ自覺せられるものとして、單なる内的本質としては「ない」ものである。あたかも將來が、まさに來たらんとするものとしてまだ「ない」ものである如く、それはそのやうな時成に即して語られるものとしてまだ「ない」ものである。實存の意味は時間性である。實存するとは常に將來に向つて脱自的となることである。アリストテレスのいはゆるデュナミス(潛勢態)とエネルギア(現勢態)にあたる考へ方、つまり前者より後者への同一秩序内の連続的發展の思想、をここに持ちこむことは許されない。却つて本來的可能性もしくは可能的實存性は本質的には無である。もし實存がアリストテレス的本質であるならば、そこには優越なる意味の自由超越は存しなくなる。人間現存在の底は無根據であり、従つて人間は不安である。現存在はいはば無を根據として「ある」のである。がまさにその故に、自己の「實」を「存」せしめねばならぬ。自由なる決斷のみが、自己的なる將來の時成を「實」「存」せしめるであらう。「實」はいふまでもなく「虚」或は「無」に對し、「存」は「在」の空間的有に對して時間有を意味する。即ち、實存は全體的眞實の現成者といふ。即自的には無であり、對自的には不斷に虚無への顛落の危機を孕む主體存在が、まさにその故に無或は虚を根據として却つてこれを有或は實に否定轉換し、如何なる限界境位の壓力にも屈しない主體性を即且對自的に自覺現成す



るものが、質存である。虚乃至無は質存現成の不可欠的媒介である。無の否定性を否定して肯定に轉じ、虚を轉換して質を媒介し、すなはち如何にするも虚無に歸せしめ得ない眞質存在として、まことに人間は優れて質存である。かかる無の否定轉換の働き、すなはち絶對否定的無の働きが、ほかならぬ自由超越の作用である。この意味に於て質存とは、無に於て有る自由超越者である。

二 質存が右の如くに考へられるにしても、しかしそれは人間の本來的可能性に屬し、ヤスパースの言葉でいへば可能的質存であつて、未だ必ずしも現實的過程であるとはいへない。何故ならば人間は既に境地的にそこにあるのであつて、どうしても覺悟決斷して「ない」を「ある」に否定轉換して自己自身であらねばならぬ、といふやうな状況に立ち至つてゐるわけではないからである。そのみではない、人間の無自性乃至無根據は既に有化せられて、現存在は日常親しみ慣れてゐる固定的地盤の上に自己を在らしめてゐる。即ち、主體現成の時成的地平は日常的空間性の底に埋没せしめられ、後者が全く現存在を基底づけて可能的質存性は無に沈んでゐる。人間は質存してゐない。ハイデッガーの言葉でいへば、人間現存在は *das Man* の日常入に平均化せられてゐる。とにかく人間が打算的に作り出した有的地盤に身を委ねてゐることは明白にして争ひ難い。そこで現存在が脱目的に質存的となるためには、かかる日常的固定的地盤が根據より擣り動かされて、却つて有が無に還元せしめられるのでなくてはならぬ。いはば質存論的還元が必要である。無論、それは論理の意味のものではなく、體驗の意味のものである。即ち、日常性の現實が全面的に崩壊し、現存在が不安絶望を通して無に逢著する、といふ如き、いはゆる限界状态的體驗が起らねばならぬ。現存在が *bodenlos* の状況に立ち、無が言葉ではなく質感として迫り來たるに及んで、眞に現存の *to be or not to be* が問題とせられるに至り、自由超越の働きが催促せしめられ、質存せんとする決斷が生ずるのである。主

體的眞實の「無さ」「足り無さ」が問はれ自覺せられて、「實」「存」への責務負自が覺悟決斷せられるともいへよう。先にも一言した如く無の否定的媒介性は、實存の不可缺的契機である。人間に實存を問ひ迫るものは、不思議にも否定的無 *nichtendes Nichts* (ハイデッガー) である。尤もこの場合、これに耐えかねて自殺を敢行するものもあるであらう。いづれにしても日常的に「ある」の地盤が不安となり絶望的となつて、「虚無か眞實か」の嚴肅なる問ひに直面しなくてはならぬ如き狀況が、始めて人間を實存へと覺悟せしめるのである。

ここに我々はキルケゴールと共に實存の段階といふ如きものを考へ、一つの段階に絶望しながら他の段階へと飛躍向上しつつ、遂に絶望を絶望しつくす究極的實存段階への到達を思ふことも出来よう。或はニイチェと共に人間悔蕪の途に於て、超入の課題を背負ふて實存的となることも考へられる。しかし現存在の本來的無が死に於てあらはとなるといふ意味に於ては、ハイデッガーの如く最も自己的自覺決意を通して、本來的全體的自己の還歸的達成を可能とする立場を展開することも可能である。更にヤスパースに従つて、偶然、闘争、苦惱、死、罪責、の如きものを代表的な限界狀況と看做し、これを突破超克して超越者の前に立つものを、實存と呼ぶことも適はしいであらう。そしてまた、如何なる環境に生きる人間も、そこに生きて在ることの究極根據は自己の可能的自由の選擇決斷に委ねられるものとすれば、人間の全體的可能性は環境的限定の底に存し、自己限定的に力強くこの可能性を現實に生きて自己であることが、最もヒューマン的であり實存的であるといふのが、傳へられる如くサルトルの眞意であらう。いづれにしても世界内の境位的限定が不安動搖せしめられての *to be or not to be* 一對決が催起せしめられるに及んで、否定を否定し、無を無に轉ずる、絶對否定的無の現成行證の主體たる實存の途が開けるのである。絶望とか死とかその他種々なる限界狀況は、かかる人間本來的主體的緊張を促すものとして深い意義を現はし、特に實存哲學

に於ていはば質存論的還元への通路として採りあげられてゐるのである。もとより限界状況に難破し、無に没落して終るならば、それとしての體驗も自覺もなく、その深い意義は味到さるべくもない。しかし人間の主體的可能性、自由超越の作用は、日常性の地盤で考へられる以上に深い。まさしくこの深さそのものが、限界状況を通して開示せられるのである。否定の否定とか、無の無化とかは、決して單なる戲論ではないのである。ただ質存するもののみが、自己の無自性もしくは無底を自覺し、絶對否定を行證することが出来る。がしかしこのことはまた、限界状況が容易に突破超越されるものであることを意味しない。もしそうであるならば、限界状況として語ることは適切でないであらう。要するに質存はハイデッガーの表現する如く世界内存在に他ならないが、一度世界にわたされ境位的に限定せられた自己が、世界の状況の動搖崩壞を契機として *boenlos* となり、自からも不安絶望的となり無に沈溺しながら、しかもこの無に發動する否定の威力に隨順しつつ、却つてこれを主體に篡奪し、無の力をまたとなきよすがとして無の無化を行じ、最早や如何なる限界状況にも支配されない主體的眞實を達成し、この意味に於て眞に世界内存在となるものでなければならぬ。

三 質在は右に述べた如き意味に於ての自覺存在であり、超越存在である。ハイデッガーも世界内存在を超越と規定する。以下、宗教哲學にとつても重要な「超越」の意味を少しく考へたい。さて超越は右にも觸れたやうに、境位的限定を底に越えて無に達著し、しかも無の否定性を主體化し、無を無として質を現成するところの、超越する働きそのものとも考へられるが、同時にまた超越は超越する方向そのもの、それによつて超越する働きも催起せしめられる超越者そのものをも意味すること、傳統的な超越の意味に従つて明白である。尤も超越する働きなくして超越者に再會ふことは不可能である故、超越の二つの意味は互に呼應するともいへよう。キェルケゴールの質存段階の飛躍超

越は、このやうな意味に於て理解されてよいであらう。即ち、實存段階の飛躍超越の極永遠絶對の前に出立して、これに基づけられて眞の自己となること、換言すれば如何にもして超越者へと自己を超越することが、キェルケゴールの實存に於ける超越である。しかし超越の作用を無限の主體的運動、終局なき自己超出の反復常に自己をぬけ出でて自己統一を目指すいはゆる脱目的統一の働き、すなはちどこまでも主體的可能な作用とすれば、超越者を認めることは却つてかかる超越の作用を弱體化することであるとも考へられよう。超越の方向はほかならぬ自己である。ここでは、自己が自己を超越して自己となるものとして、自己こそ超越者であり、自己以外に別して超越者は考へられない。ニィチェの無神論的・人神的立場の超越は、かくの如きものと解せられる。しかし現代の實存主義的思潮はヤスバースも見る如くキェルケゴールの立場とニィチェ的思想とが經緯をなして形成せられてゐるが、結局問題は超越の理解乃至解釋、それに従つて實存を如何なるものとして捉へるか、によつて決せられるといへよう。ハイデッガーの實存哲學（基礎的存在論）は、その形成過程に於てキェルケゴールから多くのものを受けながら、結局に於てニィチェ的であり、すなはち超越は内在的に超越する働きそのものと考へられ實存即超越と看做されてゐる。ハイデッガーに影響せられたサルトルの立場も同様であり、彼は明確に無神論的であるといはれる。しかるにヤスバースは、カントやニィチェに多大の關心を寄せ、理性批判的でありながら、實存は何よりも超越者に對應するものとなし、結局實存とはキェルケゴールに於ける如く超越者の前に立つものといふ。彼は實存と超越の自己同一性は成立し得ないと考へる。ここでは實存ははるかに超越者に對して顯著に内在的性質のものである。尤もハイデッガーに於ても、超越は世界内存在であり、内在的超越ともいふべき觀念的性格を帯びるが、絶對他者的な超越者を全く排除してゐる故、超越はどこまでも開いた展望を有し、人間固有の可能性の發現として脱目的統一の面目を見せてゐる。つまり實存そのものが、その根本

構造に於て超越的なのである。ハイデッガーとヤスパースの超越に對する考へ方は、全然相容れないといへよう。

### 三

我々の仕事は實存哲學の紹介にあるのではなく、また實存哲學の一般的特質は右の論述で一應明かにせられたと信する故、進んで當面の問題たる宗教哲學と實存哲學の聯關、特に後者の前者への寄與について考へたい。

一 哲學にして人間存在を問題としないものはない。しかるに從來の哲學では、なほ人間存在の原本構造が眞に根源的に問はれなかつたといへぬであらうか。それは人間を問題としながらも、人間のある一面を巨大化して考へてゐたのではないか。つまり人間の原本的存在の把握になほ缺くるところがあつたと思はれる。況んや人間を無に直面する現存在として、その否定轉換に於てのみ眞實に「ある」ものとして、すなはち人間を實存するものとして、深く考へ捉へようとする如き試みは、全然なかつたといふも過言ではない。無は單に消極的意味のものとして思惟された。人間を優越なる意味に於ける有的存在として把握し措定することが、ギリシヤの傳統の下に立つ西洋哲學の特色であつた。尤も基督教の地盤に於て、人間を罪と死の主體として虚無に没落するものとして見る基督教的人間觀が神學の一部門として學的に樹立せられ、影響的思想として生じたにも拘らず、それは神學的思惟の世界に傳承せられたに止どまり、一般哲學界に於ては充分に根據づけられなかつたのである。しかし現實に於て人間が罪と死の存在として虚無に沈湎するものであることが争ひ難いとすれば、そこに基督教的人間觀は根本的な意義を有ち、これを輕視乃至除外することは、すなはち人間存在の把握に不徹底を免れ得ぬことを意味しよう。しかし重ねていへば、ギリシヤ的主知主義の影響力は哲學の歴史に於て決定的であり、中世に於ても、まして近世に於て、人間の理解把握を無にまで徹

底せしめるといふ如きことを論外の沙汰としたのである。ところで基督教的人間觀を眞に哲學的に問題にしたのは、  
ほかならぬ近代の例外的なる哲人キェルケゴールであつた。彼こそ自からの人間存在に悩み徹して、從來の理性哲學  
と對決して、基督教的質存主義に深い哲學的根據を與へたのである。彼に由來する現代の質存哲學が、人間存在の根  
源的把握に於て從來の哲學より一步前進してゐることは、明白にして疑ふ餘地ない。哲學は何よりも哲學する主體の  
存在を問ひ、その原本的なる在り方を開示しなくてはならぬが、主體存在の意味は有を底に越える無に於て（みだに根  
源的に捉へられるであらう。キェルケゴールの質存的思惟が、現代から見て期的と考へられる所以である）。

とにかく質存哲學が人間の有限存在を徹底的に追究し、死とか限界狀況とかに於て開示せられる人間の無の深底を  
問ひ、質存現成の方向づけを行つたことは、何といつても從來の哲學に比して遙かに原本的に人間存在を捉へたもの  
であり、それは同時に宗教的人間の在り方に通ずるものであること疑ひない。まことに基督教や佛教の人間觀が示す  
如く、宗教的人間こそ不安絶望に悩み、自己の罪業と死を見るものである。そしてかかる限界狀況的苦惱を突破して  
百尺竿頭一步を進めんと決意するものである。無の前に立つ絶望的人間、絶對に身を捧げる超越的存在こそ、宗教的  
人間である。この意味に於て、質存哲學は宗教的人間の存在構造の分析解明ともいへよう。尤も先に一言した如く、  
ハイデ、ガーの哲學の標的は顯著にニイチエ的であり無神論的であるが、しかしその透徹せる分析の對象は神なき原  
罪を背負ふ人間ともいひ得べく、必ずしも全面的に宗教否定を歸結するものではなく、むしろ極めて深い意味で宗教  
への地平を開くものであるとも考へられる。彼の哲學がまさしく「基礎的存在論」として、これを土臺とする宗教哲  
學の形成の要望が、ライナーの『信仰の現象』によつて應へられたことは、右の解釋の妥當性を示すものといへよ  
う。事實彼の哲學は一般宗教思想界や神學界の關心の對象となり、消極的に積極的に多大の影響を與へてゐるのであ

る。もし、宗教哲學の根本課題の一つが、波多野博士も考へられる如く「宗教の哲學的人間學」に存し、人間存在の問題的狀況もしくは宗教的體驗の人間學的根據を究明しなくてはならぬとすれば、ここに宗教哲學と實存哲學とは深く相通する面を有つこと争ひ難い。即ち、實存哲學は人間の原本的存在を開示することに於て、宗教哲學の根本課題の解決に貢献するところ少くない。換言すれば宗教哲學は、如何なる他の哲學體系にも優つて實存哲學との親近性を感ずるであらう。

二 しかし實存哲學も一つの哲學であり、哲學的傳統に従つてそれ自體の完結性と體系性とを要求して、一つの獨自なる哲學としてあらんとする。それは人間現存を分析して、その可能的眞實の「ある」を方向づけ、かくて方向づけられた人間の實存を究極の立場たらしめんとする。進んでいへば、そこに開示せられる人間の基礎構造は、あらゆる表現的自覺的世界への通路となり、引いて形而上的世界への展望を可能ならしめつゝ、文字通り基礎的存在論たるの面目を現はすが、同時にそれ自身に獨自なる人生觀・世界觀たることを標榜し、哲學的に眞理と現實とを規制せんとするものである。もと哲學は何等かの意味に於て絶対知らむとするものである故、實存哲學も哲學である限り、この傾向乃至意欲を放棄しないのは怪しむに足りない。單に生の内在的構造のみを分析して、哲學の諸類型の成立地盤を明かならしめんとするディルタイ流の生の哲學が、嚴密には哲學と呼び難い所以である。哲學はそれ自からの完結性と體系性を欲する。實存哲學はとにかく「實存」を究極的眞理とする。そうでなくては實存哲學は成立しない。實存が超越絶對者と聯關して考へらるべきか否かの問題は、第二次的といへよう。實存哲學は何よりも「實存開明」を主題とし、二次的に形而上的世界への展望を設定しようとするものである。従つても「實存する」ことの意味が、主體的可能性のディアレクティクのうち存せず、超越絶對者と聯關してのみ可能的ともなり現實的ともなると

いふならば、かかる主張は最早や質存哲學的ではなく、却つてまさに宗教哲學的である。超越絶對者の信仰に生きるものは、單に主體的可能に生きる質存ではない。尤もヤスパースでは、質存は超越者と聯關する最終的包括者の立場とせられるが、質存と超越者との關係がなほ未だ單に相關的に考へられてゐる限り、つまりは質存を第一義的とするといへよう。しかし積極的に質存の可能と現實とを、超越絶對者の可能性に歸するいはゆる絶對他力的信仰が、勝義に前面に推し出されるに至るならば、明かに質存の立場は超越のうちに消滅して、質存哲學は宗教哲學となるであらう。がしかし質存哲學が「質存」「哲學」である限り、ここにまで自己を止揚することを欲しないのは當然である。

質存哲學は宗教に對して如何なる態度決定をなすであらうか。それは前にも述べた如く、存在一般への、従つて宗教への通路を開くものと一應考へられる。たしかにそれは宗教を全面的に否定するものではなく、先づ質存開明を徹底的に遂行することによつて、宗教の大いなる肯定への途を通ずることを意圖として含むといへよう。しかしこれにしても質存哲學が、その本質的傾向に於て人間の質存性を中心主題とも樞軸ともして、形而上學的地平を開示せんとする限り、宗教的體驗の主張との間には相當の距離の存することを思はしめられる。假に質存が超越者との聯關を自覺するものとなり、その言葉を聽くに至つたとしても、この可能性を質存としての主體的深化の故となし、非常非凡の暗號解讀の力を自信するのであるならば、それは宗教人の告白とは縁遠いものであることを知らねばならぬ。質存哲學も超越を語る故に宗教的である、といふ如きことは全くナンセンスである。宗教はもと人間の罪惡意識に胚胎し、その超越者による救済の要求を他にしては存しない。しかもこの意識、この要求そのものが、超越絶對者によつて催起せしめられたものであり、宗教は究極に於て神の發動であつて人間に由來するものではない、といふことが、優越なる宗教人の詐りなき告白である。神の實在的威嚴に壓倒せられる體驗のないところに、眞實の宗教はない。神



あつての世界であり、神あつての人間である、といふ敬虔なる意識が自性清淨なる宗教心である。人間のための、人間の故の神といふ考への中には、實は神的實在は現存しないのである。宗教の聖宴は聖なる實在そのものの企畫であり、その啓示によつて可能的となるものである。もとよりこの聖宴に適しくもつらなるためには、努力や精進は必須である。宗教人は何等かの意味に於て實在的でなければならぬ。彼は宗教的實在である。しかしながら宗教的實在の意味は、實在哲學的な主體的可能性には屬さない。無を無化し、否定を否定する絶對否定性の自由を、實在現成の無根據の根據と看做す實在哲學は、思ふにここに宗教的實在と對決しなくてはならぬであらう。實在主義は近代の人間の主我的自覺、いはゆる *Cogito, ergo sum* の立場をそのぎりぎりの底にまで推し進めたものといへぬであらうか。そこに無が説かれても、神の怒りによつて開示せられる畏怖すべき無、主體的な自由によつてはいよいよその中に沈湎して如何ともすることの出来ない無、人間の無根據をいよいよ無根據としてあらはならしめる無、といふ如き無にまで至つてゐない所以である。實在哲學は未だ無神論的な近代の人間を眞に超克するものではなく、むしろこれをぎりぎりの地點にまで追ひやつたものである。この意味に於てそれは宗教を肯定するといふよりも、むしろこれを否定すると正直に告白すべきである。——かくて宗教哲學は、實在哲學そのものを否定的媒介契機に轉化し、「宗教的實在」哲學とならねばならぬ。

三 述べ來たつたところから、單に實在哲學の即自的肯定に立つて宗教的信仰を基礎づけようとする試み、いはば實在的宗教哲學が結局失敗に歸することは、容易に觀取せられるであらう。ヘンス・ライナーの努力は惜しいかな我々の期待を裏切つてゐる。ハイデッガー一流の用語を駆使した彼の概念構成は、なるほどその術語的表現に於ては新鮮さを見せてゐるにしても、その語らんとする結局の意味は、例へばヘフディングの「價値保存説」などと大差な

い。即ち彼は、無雜作にハイデッガーの立場から出立して、世界内存在としての現存在が不安と絶望に於て世界内存在可能な限界境位に達し、對世界的には信賴を對自己的には確信を喪失して無に沈まんとするとき、この不安と絶望を超越してあくまでも世界内存在可能な信賴し確信することの出來る究極的根據を關心せざるを得ぬものとなり、まさにここに優れて「信仰の現象」は起る、と考へる。彼に従へば、宗教とは現存在に與へられたもしくは彼によつて關心せられた世界内存在可能なための支柱 Rückhalt für sein In-der-Welt-sein-Können である。換言すれば宗教とは、人間現存在が自己の世界内存在可能な且つ全體的に確保する如き或物を關心することである。たしかに宗教は崩れゆく世界内存在を支へる柱であり力である。しかしかかる信仰論が説得的に開明せられるためには、どうしても一度可能的質存の立場と根本的に對決する必要がある。何故ならば、不安と絶望の超越の可能性をどこまでも主體的可能的自由もしくは超越作用に見出すのが、可能的質存だからである。質存の支柱は却つて自己の底にある。即ち、可能的質存の立場では、改めて世界内存在可能なための支柱を求めなくてはならぬ理由はない。如何にしても主體的に超越不可能な不安と絶望、信賴と確信とを決定的に否定する無、その故に關心せられる超越的支柱を説く者は、既にいはば久遠劫以來の原罪を背負ふ人間を主題としてゐるのであつて、單なる質存哲學の立場を最早や超越してゐることを知らぬばならぬ。宗教哲學は一層批判的に世界内存在の原本構造を開示すると同時に、如何にして眞に宗教的な信仰のディアレクティクが生起するに至るかを透観するものでなければならぬ。

かくて質存哲學は、その質存開明に於て宗教的質存に通ずるものを多分に含むとしても、無底的自由の發動乃至決斷に千鈞の重みを認める限り、最後の一點に於て宗教否定の鋭鋒を現はすものと斷ぜられよう。それ故宗教哲學は、質存哲學から「宗教の哲學的人間學」の課題の探求に於て多くのことを學びながらも、宗教的體驗の本質論的研究の

中心的問題に及んでは、あくまでも優越なる宗教的實存の語るところに耳を傾け、それが指し示す事態を「みる」。「わかる」に徹するのではなくてはならぬ。入も世も無に沈む限界状況は、なほ種々なる方向への決断を可能ならしめる不定の場であつて、無の無化のディアレクティクが信仰のディアレクティクとしての意義を現はすに至るには、どうしても實存主義も主我的惡の傾向を免れ得ぬものとして、實存自體も不可能となる底の七花八裂の矛盾苦惱に撞著するのでなければならぬ。神聖なる世界はそこに開けるであらう。宗教は神聖絶對者の悲願であり、自己啓示である。これに隨順して、人間は我性の矛盾苦惱を脱出せしめられ、自からも悲願の主體たらしめられる。宗教哲學は、まさしくかかる脱自超越の過程を、すなはち實存が宗教的實存へと脱自超越せしめられる過程を、實存哲學を否定的媒介契機として追考するのでなければならぬ。實存は自己の可能性の範域に屬する。しかし宗教的實存は自己の可能性に死して、神的可能性に復活して生きるものである。まさに宗教哲學はかかる死復活の宗教的實存哲學として、實存哲學を否定的媒介契機として、含むものといつて差闕をない。これが宗教哲學と實存哲學の關係を主題とした我々の結論である。

# 佛敎眞理觀

宮 本 正 尊

鎌倉の祖師達に縁起の論は少いが、實相論となれば、文章のはしはしに滲み出てゐるばかりでなく、道元日蓮はこの題のもとに一文をさへ綴つてゐる。この小論もこれらの線に沿つて法の立場を明らかにしつつ、佛敎眞理觀の考察に資したいと思ふ。佛敎の眞理觀としては、尙二三の問題を捉へる必要があるのであるが、今はこの諸法實相論ととり上げたい。

法門無量と云はれるけれど、日常われ等の心の糧となる佛敎の金言や法句は必ずしも多くはない。「咲く咲く常住散る散る常住」の言葉は餘り知られてゐないが、専ら佛學に精進した京都時代の予の心に、深く植えられたものであつて、法華の「この法位に住して世間の相常住なり」が實つたものである。こゝろ法に徹し、法自からその分を明らかにして自覺のすがたを持つとき、人おのづから一如に遊び、安きところに住し、法を見て法を知り、またわれに會ふ。道元は「こゝをもて實相の諸見に見えすといふは、春は華にいり、人は春にあふ。月は月をてらし、人はおのれにあふ。あるひは入水を見る。おなじくこれ相見底の道理なり」と云ひ、諸法實相のゆへに生死去來あり、また發心修行菩提涅槃ありと示してゐる。常住のすがたは、ひとり咲く花散る紅葉にのみ限られるのではない。すべて有爲轉

變のままに昨日は會ひ今日は別れる人の世のすがたにも、流れる水、散り行く花、萌え出づる草木にも觀ぜられる。霧しぐれ不二兒ぬ日のおもしろさや、三十日三十日のよい月夜が匂とせられ、隻手の聲に彌陀の本願をさつた尼もある。そしてこれは野に咲く一もとの百合の花にソロモンの榮華よりも貴い永遠を見た聖者の心とも相通ふものであらう。かうした自然の觀察、人生の諦觀は、これまで東洋精神の特質の一つとして數へられてゐる一如の思想であるが、これらを育て上げた母胎は、云ふまでもなく根本佛教の法の立場である。そして日本的には、天台の諸法實相觀である。

この諸法實相觀の構造や基礎づけには、根本佛教の研究は一番大切であるが、般若の空觀、法華の大慈方便、龍樹の中道論理、對法の應理分別、應理圓融の禪觀の理解が必要である。またこの言葉がいかに親しみ深い佛教用語の隨一になつたかの理由と道筋を尋ねることも肝心である。天台の用ゐる諸法實相の譯語は、もと羅什によるのである。彼は北印度の對法の學に通じてゐた大小兼學の達者であつて、譯語の持つ美しさは彼の用語に多い。譯出した主な經論は、般若法華維摩阿彌陀の諸經と、中論大智度論成實論がある。華嚴哲學には未だ熟してゐなかつたと傳へられるが、龍樹の十住毘婆沙論は、未完成のままである。羅什は法華と龍樹の哲學を中國に移植した功勞者である。また成實論を譯して中國的な對法分別を「數論」の名のもとに發達せしめる因縁を作り、更に啓蒙期を脱して本格的な佛教が中國に起る思想的地盤を開拓したエボックメイキングな文化運動者である。

諸行無常・諸法無我是サッベ・サンカーラー・アニッチャー及びサッベ・ダンマー・アナターとして、一切行無常・一切法無我と譯される。諸法實相はダルマターとしても、タットヴァスヤ・ラクシヤナとしても、一切法實相と譯される形ではない。それは法性及び眞實相と譯するのが適當である。ダルマターは法性である。これを諸法實相とし

て、諸法の複數形にするのには、雜多性・對象性・實在性を失はないやうにする妙味がある。道元の「萬法に證せらるる」と云ふ萬法が響いてゐるからである。思想史としては、般若がすでに諸法の法性を説き一切法の一如を明かしてゐるばかりでなく、十如是で有名な法華の方便品も佛の諸法或は一切法の觀察であつて、由來はこれらにあるのである。しかし源を溯れば、一切法の對法分別に専心した一切有部の諸法の研究が時代を劃してゐるのである。『大乘』のうち論證したやうに、大乘には有部の研究を綜合した面が大きい意味を持つてゐるのである。隨つて諸法實相は「一切法の法性」の形が思想史として正しいのである。タットヴァスヤ・ラクシャナは眞實相、即ち實相である。法の實相であるから、ダルマ・タットヴァである。これは眞實を求める人間の最後の立場であつて、出世間の眞實が現實の當處に永遠にして絶對のすがたとして示される。道元はこのさとりに現成、法藏は縁成の言葉を用ゐてゐる。印度の諸師はタットヴァ・ダルシヤナ即ち、眞實知見、タットヴァ・パリエシュティ或はタットヴァ・ヴィチャラ即ち眞實の研究の言葉を用ゐる。法性にせよ、法の眞實にせよ、それは實相を示すことにはなるが、諸法として萬法を打ち出す爲には、諸法の分析的研究が顧みられて、始めて新鮮な意義が盛られるのである。道元が「向來の思量、それ邪思量なるにあらず。ただあきらめさとのときの思量なり。あきらめんとし、この思量を失せしむるにあらず」と云つてゐる。現代に於て分別説部や有部や唯識の對法分別を生かし、ローゼンベルグ、リスデヴィッツ、ガイガー、スチュルバッキイ等の研究を參照して、これを補正することなくしては、新しき佛敎の性相學いづこにありやと云はねばならない。中國や日本の大乘の徒が志氣を新にして、法の研究に挺身すべき思想史的根據がここにあるのである。

法性は法爾自然を意味し、理の然らしむるところ、當然のことわりをさす。それは人間が長い間かかつて生活的に

體驗した人生の秩序であり、實踐的のものである。それは人間社會の秩序だけでなく、天地自然の法則でもあることは、人間が集團社會生活をなすけれども、もと自然の恵みに生きるものであるからである。佛教の法界觀も單なる世界觀ではない。宗教的眞實より見た自然の法則、人生の秩序として、世俗の世界觀を補正し、佛教の理想を示す眞理觀であることは、諸法實相觀と同じである。宗教の眞實が出世間として、世間否定の形を持つだけは、有限の人間が有限でありつつ、それをほみ出さうとする欲望の子であるからである。有限のものが有限的な自己擴大に狂奔するとき鬭争となるのは自然である。釋尊は「世間は諍ひ、如來は無諍である」と説かれた。この出世間の眞實、無諍の大悲によつて、この人間の欲望が有限のままに無限へ轉入される時、安住の境が生れるのである。諸法實相觀は、人生の事實も自然の現象もすべて、諸法のまま出世間の眞實として現實在に體驗される佛教眞理觀である。それは宗教的眞實である爲に、法悅を伴ふ體驗であり、法味である。人間の欲望も世間の諍も有限的な自己擴大を止息されて、無限の法味にあづかるから一露の世は露の世ながらさりながら」の諦觀となる。このやうに諸法實相觀は即事而眞であり即邊而中であつて、個の眞實を示すものである。そしてこの立場はまた人間の自覺さとりによつて、創造される文化の主體であつて、眞理の現實、さとのり現成である。それは理に住して理を超え、秩序や型を持ちつつ、それに捉はれないと云つてもよいが、理なくして理にかなひ、型なくして型に合し、實相すべてこれ中の眞實ならざるはなしの境地である。

すべて宗教の眞實の顯現には、時處所縁が問はれない。眞實は絶對であり普遍であるから、相對の時と處と所縁の一々に拘束されないのである。般若などは、一切の時・一切の處・一切の事にかかはらないと表現してゐる。隨つて實相の諸法は時間と場所とを超えつつ、これを具へた「個の現實」であることが、はつきりしてゐるのである。もち

ろん諸法實相は現實の當處にありと學者も云つてはゐるが、出世間の清淨眞實であると云ふ宗教的法味が出てゐないことが多い。正直なところ、これはその入の宗教的體驗に待つものであつて、單なる頭腦の驅使だけでは、無理である。わびやさびを論じた論文に必ずしもわびやさびが出てゐないのと同趣である。そこに直接に本ものの古典に親む必要がある、古教照心と云つた道元が懷しまれる。阿含に慧解脱の人は法住智を得てゐるが、未だ涅槃智を得ておらず、寂靜の解脱を身證してゐないと説かれてゐるやうに、宗教の境地は學解を可能とするが、それはついに學解にすぎない。涅槃の身證、不死の境界の體驗こそ實相がある。心解脱には、無量心と無所有心と空性心と無相心の四種が數へられてゐるが、慈悲喜捨の心を以て天地法界に遍ねからしめる四無量心解脱などは、特に諸法實相觀の宗教的情操に通ふものが多い。

天台の止觀が小乗の觀法を生かし用ゐ、道元が原始經論を讀みこなし、照古なくば照今なしの祕趣を地で行くところに、讀まれる文章も生れるのである。法然の名が法然道理に因んで名づけられて、その一生を支配し、爲法不爲身の圓滿な人格を作り上げた。弟子の親鸞は師と共に「義なきを義とすと信知する」自然法爾の立場を絶對としてゐるのも、同じく諸法實相に徹して本願の自然を信知し、佛教の本義である法の現實にさとり入つてゐたからである。このやうに實に宗教經驗には局限がないのが眞實である。しかし無限の進歩が入の努力創造を通して時代に新しく認められて行くことがなくてはならないのである。

## 二

印度アリアンの集團生活に於て、祭祀の宗教的行事や社會の法律義務がグルマ即ち法として重んぜられた。そして



法は行爲の秩序を意味せられたが、また實在の眞理即ちサティヤサティヤと同一視せられた。しかし社會を動かすものは個人の自覺であることも、漸次明らかになつて、正しい意味の人文時代が始るのであるが、この法ダルマと眞理サティヤとを個人の自覺を通して實踐的な道として示し、萬人へのさとりの大道を開き、新しい時代の文化創造者となつたのが、釋尊であつた。彼は自覺者であつたからだ。

當時の宗教修行者の一人であつたポッタバードが十難無記と云はれる我と世界とに關する形而上學的諸問題をひつさげて釋尊に迫り、問答往復の後に「如實・眞正・眞如にして、法に定住し法に則れる道を説くゴータマ佛陀には、贊同せざるを得ない」と語つて、歸服してゐることなどは、眞理の體現者としての釋尊をよく物語つてゐる。そして法性即ち諸法實相の立場が佛教の面目であることをよく理解せしめる。成道後幾何もなく森にあつて坐禪してゐた釋尊に行き會つた三十八の青年達に對しても「外物を逐ふことなく、自己を深く探れ」と教へてゐる。見や形式で比丘と云ふのではない、法の遵奉者にして始めて眞の比丘であると、常に弟子達を誡め、風俗や姓や生れによつて人は尊いのではない、眞理と法とが自覺されその人の行になつてゐるか否かによると導いてゐる。これらは皆かの「法を見るものは佛を見る。佛を見るものは法を見る」と云ふ有名な法句の如く、宗教の眞實はただ自覺者にのみ味得されることを示したものである。この見法見佛の法句は、病床にあつて釋尊を見奉ることの出来なかつた比丘を慰められた時の言葉となつてはゐるが、それは一時の慰め言葉だけではないのである。佛教の眞精神は「法とさとり」「眞理と自覺」を中心として練り上げられたものである。この佛を見るとは、肉身の佛を見たてまつることでもあるが、自覺者たる佛を見て宗教の眞實をさとることに外ならない。「見る」とは「さとる」ことである。これは同じアリアン系の英語などに今日照らしても、よくわかる筈である。常に空觀を修して法を味得してゐた須菩提こそ、眞に佛を

見るものであると説かれたやうに、法性を味得することなくしては、法の體現者たる佛を見るとは云ひ得ないからである。

この諸法實相の境地は寂靜であり清淨であるとも云はれてゐるが、これを外して佛敎の宗教情操を語ることは出来ないのであらう。このことは龍樹や天台の書いたものだけでなく、古い「經集」などを繕いても同様である。そのうちに見聞の博學や覺知の識見や威勳の德行など、それらの何れによつても「清淨」の境地は生れない。またそれらを否定するものによつても生れないと、隨處に説き示されてゐる。この清淨とは宗教的眞實味である。念佛は行者の爲に「非行非善なり」と表現せられるのと同じである。相對的な入間の行や善には限度がある。その行や善によつて自意識に提へられてゐるものには無限は聞かれず、その限度を自覺する者に始めてその扉が開かれるからである。天台も「法界は清淨にして見聞覺知に非ず、説示すべからず」と云つてゐる。更に經集には、内に寂靜を得たる人に「我もなく非我もなし」と云ふ表現が多く見出される。龍樹は『中論』の觀法品に

6 諸佛は我ありとも施設し、無我とも説けり。

しかし亦如何なる我もなく非我もなしとも説けり。

7 心境滅するとき、語言の境も滅す。

法性は實に涅槃の如く、生もなく滅もなし。

8 一切は眞實なり、或は眞實ならず、眞實にしてまた不眞實なり。

不眞實にもあらず眞實にもあらず。これ即ち諸佛の教なり。

9 他に縁ることなく、寂靜にして、戲論によつて戲論せらるることなく、

無分別にして、多詭なし。これ眞實の相なり。

と諸法實相觀を述べてゐる。羅什は第七偈の法性即ちダルマターを「諸法實相」と譯し、第九偈の眞實の相即ちタトヴァスヤ・ラクシヤナを「實相」と譯してゐるが、第六偈には梵文にそれに當る言葉がないのに、諸法實相の語を挿入して「諸法實相の中には我も無く非我も無し」としてゐる。これは經集の表現と合致し、諸法實相の寂靜なる清淨は「內寂靜」のものであることが、よく現はれてゐる。羅什が「觀法品」と譯したこの第十八品が、梵文では「我を觀する品」となり、西藏本では「我法を觀する品」となつてゐる。これは八我即ちアトマンにも、法の自性即ちスヴァバアールヴァにも提はれない入法二無我を説く大乘の立場を明らかにする一節の意味である。龍樹は終りに緣起の法は八不であり、諸佛の教の甘露味はこの實相の當處にあると述べてゐる。この中論の一節は、諸法實相に當る梵語がダルマターとタトヴァスヤ・ラクシヤナの二語であることを知る重要なところであるが、われわれはもつと大切なことを見落してはならない。それはこの諸法實相觀が古い經集などの根本佛教の立場と合致するものであることと、龍樹の法性觀が八不の空觀によつて中道の立場に高められてゐること、隨つて佛教の無我觀も自覺者の覺かなさとの境に入る道ではあるが、さとの法味には否定が洗ひおとされてゐることを知らねばならない。眞空妙有などの表現は、幾分これを示してゐるのであるが、天台の「一色一香無非中道」の文句は、よくこの諸法實相の境地を歌つてゐる。「咲く咲く常住、散る散る常住」もそこから生れたものである。實に法界一緣、一念法界、一色一香中道實相にあらざるはなしと味得せられる。

「諸法實相には我もなく非我もなし」と云はれるが、我を自覺の光りに生かし、無我によつて諸法の眞實を味ひ出さねばならない。八の自覺は尊いけれども、有限の身を持つ人間は生老病死を免れない。自分に咲く咲く常住、散る

散る常住の眞實味を教へた漢しき師もとくに亡くなつてゐる。諸道諸藝の達人も一生かかつて練りきたへたものを身につけながら、現に次ぎ次ぎと惜しまれて死んで行く。どうしてあれだけの至藝の達人が死なねばならないのかと、その都度思ふことである。人天三界の師と仰がれた釋尊も涅槃に入らざるを得なかつた、そこに人を超えた永遠の法があるよ感ぜられる。三世諸佛がすべて正法を尊重しこの法に住すと説かれてゐる。また佛なき後にも正法は久住すとも説かれる。パッチャ即ち『縁』と名づける阿含の一經には「縁起の法は、如來が世に出づるもまた出でざるも、この理は定まり、法の常住性、法の規則性にして、相依性なり。如來はこの法をさとり、これを説き、來り見よと云へり」と説かれてゐる。人を超えた常住の法性が強く打ち出されなければならないからである。このやうに佛さへも正法を尊重し、この法性に隨順するところに、宗教の永遠性があるのである。

しかしこの高遠な法も、有限な人間の自覺を待つて、始めて思想文化が創造されるのである。法性常住と人間の自覺とは、二にして不二なる關係にあることを、よくさとらねばならない。そして佛教の中心課題は、常にさとりにあると云つてよい。このさとりが新しい人間文化の創造の泉であり得るのは、常に高い立場の創造精神である中道に基礎を持つからである。釋尊が入滅に先立つて、弟子達に残された最後の言葉に「自からに歸依し法に歸依せよ。自からを燈明とし法を燈明とせよ」がある。これは自己を深く掘り下げる自覺の道は法に依り、法は自覺を通じて顯はれることを教へたものであつて、ここに正しい佛教眞理觀の型がある。師なき後の弟子達へ、人間として獨立自營の道を「自覺と法」とによつて教へた佛の大悲心が、そこに深く讀みとられる。かうした自覺の道が高められて「一切衆生悉有佛性」などの言葉も、佛の涅槃の意義を説いた涅槃經に現はれるやうになつた。釋尊の入滅を機縁として、釋尊によつて成就された佛道が、そのまま萬人への佛道となつたのである。大乘とは、この「萬人の佛道」を確立する

ことであつて、その大は佛を意味する。即ち大乘とは佛乘である。そしてこの大乘の大乗たる所以が、法の根本聖典とも云ふべき法華經に於て「一佛乘」として説き出された。一佛乘とは、一切衆生が悉く成佛することを誓ふ佛の本願をさとり、それをそのまま自己の立場とすることである。爾餘の一切佛敎もこの本旨を明らかにする爲のものである。

### 三

阿含のうちに「ただこれのみ眞理にして餘は虚妄なり」と云ふ表現を隨處に見する。自己一點張りの人々の云ひ分である。佛敎はかうした眞理觀を一向論即ちエーカンサ・ヴァーグと名づけ、これをとらない。衣食住の生活問題にせよ、位置階級の問題にせよ、善惡正邪の判斷にせよ佛は己れを空しくして眞理に隨順し、對立する兩者を攝め得る廣い第三の立場に於て相互を比較し、正しい批判をするのであつて、これを分別論者即ちヴィバァヂャ・ヴァーグの立場と云つてゐる。

スーバ童子に對して説かれた中阿含の一經などは、正理善法が如何にして成就せられるか、生産労働に従事する者と、消費交易に従事する者と、何れが人生的功果を持つかなどの切實な問題をとり上げ、獨り決めの一方的見解をとるのはよくない、相對するお互ひが分別批判して偏らない立場に立てよと、教へてゐる。然るに世の中の人々は多く自分の見解に捉はれて、自分は正しい他人は誤つてゐると、始めから他人の云ふことに耳を籍さない。かうした場合果して何れが眞理であろうか。或る人が「眞理だ、如實だ」と云つてゐるものを、他の人々は「それは虚偽だ、不眞實だ」と、ののしり合ふ。眞理はただ一つであつて、第二のあるわけではないのに、世間のお互は、誰れも彼れも自

分の方は眞理だと云ひ張つてゐて、第三の立場に一旦自からを置きつつ高い眞理を求めやうと、もう一步踏みこんで努力することをしない。それと云ふのも、これは自分が體驗したことだからとか、これは自分の聞いたところだからと、その見聞覺知や戒勤を固執して、得意になつて他人を愚入扱ひにし、けしからんことなどと云つてゐるからではなからうか。自道を賞め自法を尊ぶやうに、他道をほめ他法を尊敬する廣い立場に於て研究し、共に仰ぐことの出来る眞理を明らかにすることこそ、古今を貫く正しい道ではないか。

これは『經集』の「實義品」の一節である。そして龍樹はこれを『大智度論』第一に引用し、これらは皆「自法供養」に過ぎないと、手厳しい批判を下してゐる。そしてこれら自法愛の偏つた立場には、清淨なる第一義の法味はないとし、先きに掲げた中論の諸法實相偈を「大乘義の偈」と特に名づけて引用してゐる。次で『舍利弗本末經』を引き、今度は「一切法不受」と云つて、すべてを認容しない空の立場を固執する者を批判してゐる。かうした空にかかはつてゐる者に對しては、佛は「一切法不受」と云ふその自己の見そのものは、どうなのか。それは受けるのか、受けないのかと、つめよつてゐる。自分の見だけは見逃して、知らぬ顔をしてゐるのか。他に對しては空の立場を執り易いが、自分の見となると中々人間は空にはなり切れないのである。この弱點が鋭く描き出されてゐる。一切法を受けないと云ふその見そのものも亦受けないと、漸く音を吐いた時、佛は「それでこそ、當り前である。一般の人と同じいだけだ。敢て偉いなどと高ぶることがないではないか」と、つめよつてゐる。しかしこの當り前になることが、中々出来ないのが人間である。諸法實相とは、この當り前のこと以外の何もでもないのである。佛教の「眞如」と云ふ立場も、この境地であり、日本などでは、椀尾の明惠上人の「らしく」とか「あるべきやうわ」は、これと分り易く云ひあらはしたものである。眞如にはこの小論では觸れないけれど、佛教眞理觀の重要な特質である。

このやうに諸法實相の立場は、審重にものを分別研究して正しい眞理を明らかにする態度であるが、その爲に他に對しては寛容、自己に對しては却つて嚴である。それは「自覺」に於てのみ眞實がたを現はすからである。かうした正しい眞理究明の歩みそのまま、中道に外ならないのである。この眞理探求の佛教的態度を分り易く、恰も現代人の合理主義に訴へるやうに説いてゐるのは、中部經典の一つであるチャンキー經である。これは『中道思想及びその發達』のうちに詳説しておいたやうに「眞理の護持」「眞理の覺證」「眞理の得達」を組織的に説くものとして典型的である。中道を理論的に説くならば「平面論理と辨證法と高い常識との三つを分別し融通して、正しく練り上げる眞理究明法である」と云つてよいと思ふ。差別に捉はれ、平面論理を離れることの出来ないやうでも宗教の門には遠いけれど、辨證法に捉はれてゐても、諸法實相の法味を掬することは出来ない。

佛敎學的に云へば、説一切有部の對法分別は、諸法の自性を明らかにする分析的研究ではあるが、七十五法と定めた結果に有の觀念を固着せしめて、閉ざされた差別觀に執はれ、一面的な有の偏りに陥つてゐる。この有の偏りを對破するのに無自性を説き、否定の型をとるのが空觀であつて、それが不二の辨證法的性格を持つのである。そこには「一切法實有」と「諸法實相」とは、有と無として對立する立場にある。しかし一切法實有の對法觀が固定するにつれて、對蹠的な諸法實相觀にも對破的な空、方法的な空、過程的な空などの否定面が一方的性格に抽象化されて、空無觀として固執される偏りさへ生れるのである。

しかし諸法實相觀は法の眞實のすがたを意味し、本質のことであるから、有に對する空の断面のものではないのである。それは法觀であり空觀であるが、ただ空觀のみではなく、空によつて生かされた妙有の一如觀でもなければならぬ。佛敎の立場は法觀と法性觀とを中道によつて高めつつ、日常現實にさとの世界を持つのである。批判

と實踐と信樂の世界を含むのが、諸法實相の中道眞理觀の面目である。有にせよ、空にせよ、もし一方に偏る時には何れに偏るにしても、間隙と空虚が生れてくるのである。佛教が二邊に偏らないと云ふのは、この缺陷を理論的に見透してゐるからである。そして中道に立つと云はれるのは、この二つの異つた行き方を辨證的にバランスをとりつつしかも、積極的に中と云ふ日常人に分かり易いものを掲げて、新しい創造的睿智を常識の世界に確保するのである。そこに平面論理の持つ差別解明と辨證法による持續發展の究明と、兩面が織り出す日常人生の常識の高さが含まれてあるのである。

#### 四

羅什の諸法實相の用語を見るには、内容的には智度論の研究が一番必要であるが、法華の方便品の研究も大切である。そこには唯佛のみ佛の諸法を知り一切法を説くとして、諸法實相が十如是によつて解説されてゐるからである。羅什が「唯佛與佛、乃能究盡、諸法實相、所謂、如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」と譯してゐるが、その諸法實相の言葉は、現に流布してゐる梵本には見當らず、ただ諸法或は一切法とあるのみである。そして十如是に當る文句は「諸法とは何か、諸法は如何にあるか、諸法は如何に似てゐるか、諸法は如何なる相があるか、諸法は如何なる自性があるか」の五法である。しかし同じ方便品に舍利弗の三請に答へて、法華一乘が説かれる偈頌のうちに「爲説實相印」の言葉がある。

龍樹は諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜の三法印に對して、大乘は不生不滅の一相無相を説くと示してゐるが、天台大師はこれによつてはつきりと大小を決判して『法華玄義』八上に小乘は三法印を説くが、大乘は『一諸法實相印』



であるとした。龍樹は一諸法實相印とは云つてゐないのであるから、この言葉は天台がこの方便品の實相印から轉用したものであらう。しかし梵文には「この法自性印を説かむ」とあつて、これはダルマ・スヴァバーヴァ・ムドラである。諸法實相の原語を求むるならば、中論にある前記の二語の外に、これを考慮に入れなければならないことになる。自性は十如是に當る梵文の五法の第五句にある法の自性は何かと云ふ自性である。法の自性を分別するのが對法分別の本領であるのに、説一切有部がものもの自性を主張したと云ふかによつて、大乘中觀の八々から「有自性論者」として攻撃されてゐる。そして當の中觀學派は自から法無自性論者と云ひ、無立場の立場にあると稱してゐる。般若經も自性空を説き、法性は法の自性なきなりと説くくらいであるから、法の自性を分別すると云つても、有部のやうに分別した自性を實有と主張するのも一つであり、般若中觀の如く、空觀に立つて自性を否定することも一つである。隨つて法華は「法の自性印」を諸法實相印とするとすれば、それは「法の本質」としての空觀の自性分別であることになる。更に般若の法の自性或は法の本性は不生不滅であると説くのは、大衆部や般若が本來自性清淨を説く場合のブラクリティによるとすれば、諸法の本來清淨であることをアーディ・シュッダアトヴァとも表現するからこのアーディ即ち本初或は本來の言葉と共にブラクリティも宗教的な諸法實相觀を理解するに必要である。禪の本來面目などには、これらの本性本來の意味もあると思ふが、阿含に用ゐられる法性即ちダムマターの本來法爾に隨つて解すべきであらう。後世「法爾道理」と云はれるものは、この法性の道理のことであつて、禪の本來面目、法然親鸞の自然法爾の立場となるものである。般若の解脱がダルマタム・プラマーニクリトヤ即ち「法性を眞理の基準として」と説かれるが、この行き方が佛教眞理觀の理論的性格である。羅什の「諸法實相」も玄奘の「眞法性」もすべて法性に隨つて合理的に理解し、眞實をささる意味である。

念佛は非行非善と云はれるが、般若では「如來のさとりの法は非眞非妄なり」と説かれる。さへぎるものなき大空を仰ぐやうな諸法實相觀に立てば「一切諸法が佛法である」と味得されるのである。これは無限の宗教的法味を語つたものであつて、あれもこれも眞理だと云ふやうにとり込んで、隣の寶を數へてゐる知識論ではないのである。色心實相の理論から、佛教はパンセイズムだと云ふ場合に、この清淨の宗教的情操を兒落してゐるきらひがある。「色即是空、空即是色」の言葉はよく知られてゐる。しかしそれには「心即是空、空即是心」の表現の伴ふことが、逸失され易い。それよりも「心非心、心性本清淨」が兒失はれてゐることが多い。このやうに色心實相は空觀によつて成立するのであるが、われわれは色に捉はれ、心には一層捉はれる。そこに「心は非心である」と、心をも超えねばならない。しかし「心性はもとより清淨である」と云ふ出世間の清淨が、がつちりこれを喰ひ止めて、否定にもめげぬ中道實相に安心があるから、諸法實相觀が宗教であり哲學であるのである。般若では「無住と相應する」とか「應無所住、而生其心」と表現するが、否定が勝つて、中道の安心が常識にただよふ點がやや稀薄である。諸法實相の言葉は含蓄するところ、頗る内容豊富である。長い歴史の間にいのちをかけて眞實を明らかにしてきた幾多の人々がある。諸法實相を論じてこちたき議論に陥るのは、多くこれらの點に通曉しないからである。

羅什譯の妙法華の十如是が現在の梵文原典の五法と異つて、却つて智度論にある「世間下如」即ち上中下の三種の如の分別のうち最下低の下如に説かれる九法と近いところから、かつて木田博士によつて新しく問題にされ一二の論争もあつたほどである。しかし神筆視される妙法華の木典にある天台の十如是が小乗の世間下如に近いとあつてはその感じが拂拭され切らず、また龍樹が苦心してゐる中道義がはつきり握まれてゐなかつた缺點があつた。天台や嘉祥も夙に智度論三十二の一一の法に體・法功・力・用・因・緣・果・性・限礙・開通方便の九事があると云ふ世間下如

の對法分別に注意を拂つてゐるが、その九事の分別には有部の對法分別が對象とされてゐることが、學者によつてもつとはつきりと把握されねばならないのである。龍樹はそこにこの有の分別である下如に對して、無の立場から變化を説く中如と、非有非無の中道義を説く上如とを掲げてゐる。この場所は「如」「法性」「實際」とは、何れも諸法實相の異名であるとして、これらを詳説してゐるところである。このやうに諸法實相觀には、有部の有の對法分別と大乘部などの無の分別と大乘般若の空分別との「三分別轉入」を可能ならしめる中道義が主體性を持つて、眞實へ果遂するから「妙」が生れるのである。今三分別轉入の言葉を用いたが、この轉入の語は近頃では、親鸞の三願轉入が有名になつてゐるので、直ちにそれのみを想起する人ばかりではないかと思ふ。しかし嘉祥大師などすでに用ゐてゐることをここに附記しておきたい。佛敎の對法分別の本義は、これらの三段を抽象して、その一つ一つを上下に價値批判することに主眼はあるのではない。内容分別に客觀の對象性を確實にすることが必要である。下如の自性分別が上揚されて、法の現實にさとられることが最も大切なのである。たとひ龍樹の諸法實相觀に觸れても、その中道義を生かしてくるのでなくては、一如精神にもならないのである。性相・體力作・因緣果報にわたつて分別するのは、一切法を分別する有部の研究法であるが、この九つで分析的研究が盡きてゐるわけではないのであるから、十如が抜きさしならないカテゴリーであるかのやうに固執することが、却つて實相にそむくことになる。新しい對法分別によつて理論を精密にしてもよいのである。この一切法の分別を佛の立場に於てするならば、それは「一切智」の分別に當る。智度論では、一切智は三智のうち道種智と一切種智に對するとき、この世間下如を明らかにする小乗の智とせられる。天台は智度論の「三智一心中得」の文を生命として一心三觀とするから、この三智についても一心三智の當處に立つけれども、この三智をそれぞれ分別することも佛智には必要である。隨つて智度論八十四では、一切智を聲聞獨覺の

智とし、一切とは十二處であり、無常苦空無我的「法の共相」を知る智としてゐる。共相は總相とも譯し、共通に抽象される相の意味である。道種智は菩薩の智慧であり、中道觀によつて一切種智に進み、一切種智は諸法實相觀に通達し、有と無との二邊を攝する諸佛の中道智である。

法華の方便品も天台がその實相印の言葉に着眼してゐるばかりでなく、實相をもつて經の正體としてゐるのであるから、この一品は「諸法實相品」として理解することも必要である。また佛の出世本懷の内容から見て、一佛乘品とすることも大切である。随つて上中下の三如も三智ともにも有部の對法分別を出發點とし、一乘の諸法實相觀に轉入することが眼目である。法華經自身「小乘三藏の學に負着する者」としての有部を出發點ともし、批判の對象ともしてゐることを忘れてはならない。十如是のうち、性相體力作因緣果報の九は、世間下如の對法分別に相當するけれども、その下如そのものがすでに「開通方便」の如き辨證法的性格にあるのであつて、第十如是の本末究竟を可能ならしめ、一乘に轉入して諸法實相觀を成就するのである。このやうに下如の對法分別も、龍樹の立場からは、三分別轉入の構造にあるのであつて、そのまま眞空妙有となるのである。天台の立場としては「純一實相にして、實相の外に更に別の法なし」であり、湛然も「實相は必ず諸法、諸法は必ず十如、十如は必ず十界、十界は必ず身土」と云つてゐる。今日これを表現すれば、「諸法の法性觀」が諸法實相觀であり、諸法を離れて法の本質を明らかにする方もないのである。十如は一如實相の本質を差別的すがたに於て見たもので、秤りの目にすぎない。それはもつと細かくも出来、もつと粗くもなり得るのである。「法華玄義」の十如是を十界相互に相具する百界による「千如の法」として、また『止觀』の十界の五陰を三世間に即して三十種世間とし、これを百界に見る「三千の法」としても、それは現前の一念に總在し、一心三觀に現成する個の現實在たらしむることがねらひである。十如の如があるがままにある

ことであり、一心三觀三諦圓融の諦はサティヤであつて、三諦は空と假と中道による眞理觀に外ならない。隨つて天台の法門には、彼が努力した獨特な對法分別に創造的意義があり、これを「己心中所行の法門」として傳統の權威を持たせてもよいのであるが、對法そのものとしては、有部や法華や龍樹や世親や法藏などのそれらと並べて見られるものの一つにすぎないのである。しかし、對法分別の思想史からは、常に歴史と共に發展する創造文化のうちにこれを生かすやうに現代的努力をすることが、佛教眞理觀として最も正しいのである。日蓮は天台を學んだが「彼の天台傳教等の所弘の法よりは一重立ち入りたる故なり」と云つて、自己の獨創を意識してゐる。「一重深く立ち入る」とは、辨證法的に超えることであらう。しかし佛教眞理觀としては、超えることが法の立場に於てなされ、正しい對法分別の轉入を明らかにして、萬人の眞理に徹してゐるか否かに問題があるのであつて、ただ超える自意識を強く持つことにあるのではない。創造は最も尊重せられるべきであるが、常に法の立場に立つて、尊き自證をも難思の法海に流すほどの度量を持ち、後より來るものの新しき創造への緒口を開く用意を怠つてはならないのである。

梵文法華の五法には、諸法の相即ちラクシャナと自性即ちスヴァバァーヴァがそこに問はれてゐる。小乗の諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜の三法即ち三つのラクシャナと名づけられるものであり、諸法實相もタットヴァスヤ・ラクシャナである。また唯識中道の遍依圓の三相もそれぞれ分別の相と依他相對の相と完全圓滿の相として、何れもラクシャナと名づけられるのである。また上に説いたやうに、スヴァバァーヴァも小乗の有部が自性論者即ちスヴァバァーヴァ・ヴァァーディンと呼ばれ、大乘の中道實相も諸法の自性を説くと表現されるのである。自性にせよ、相にせよ、用ゐられる言葉は、根本佛教としては同一であることに着眼する必要がある。そこに對法分別の基礎に立つて發展する批判精神の構造と創造的な理想とを會得せねばならない。涅槃經に佛教の立場を説いて、語に依り、分別の識に依

り、不完全な解釋に依り、人に依れば、偏りと固執が生れ、大小峻別もなされなければならないが、義に依り、智に依り、完全な解釋に依り、法に依れば、正しい佛教の眞理觀となるとしてゐる。眞理の批判精神と眞實の法味とを、二にして不二ならしめる中道義が、そこに活らいてゐる。諸法實相とは、この正しい法の立場による眞理觀に外ならない。佛教は餘り持つて廻つた解釋をとらないのが、とり柄であり本來の面目である。

法華も一佛乘の諸法實相觀に立つてゐるが、華嚴も文殊の法は法性自爾にして、一道よく生死を出ずと説き、一眞實相に立つてゐる。何れも轉入法性、入法界による諸法實相の立場である。そして眞理に隨順し、眞實相に入つて、本來清淨の宗教の天地に生きるのが目的である。「諸法」には、上述の如く一切法の研究の無限なる廣さが示されてゐるが、「實相」の言葉には、觀照般若に對して實相般若が説かれるやうに、主觀主義の弊に陥らないこと、確實性と一般妥當性を失はないことが、特に用心せられてゐる。

「法は現實のもの、不時のもの、來り見よと云はるるもの、涅槃に導くもの、智者自内證のもの」と、法に對する不壞の信が阿含に説かれてゐる。佛教の法とは如何なるものか、短かくはつきりと、しかも正確に示されてゐる。現實のもの即ちサンディティカとは、道元の云ふ如く身心學道により、現實をさとののである。現成は法の當處の實踐である。謂はゆる觀念的なものではないのである。不時即ちアカリカとは、今日只今の現實は時間の流れのうちにあつて時間を超える永遠性を持つからして、時にあつて時にあらずと表現される。來り見よとは、眞實は遠くにはない。來つて予と語り且つ聞けと、眞理の日常性を示すのである。近く來り坐せとは、ウパニシャットの意味であつて眞理の祕密傳受性を示すものと云はれてゐるが、釋尊は神祕のとばりをかなぎり捨てて、公開せる祕密としての日常性にこそ眞理の本來面目ありとしたのである。涅槃に導くものとは、有限は遂に有限であつて、無限絶對に止息せら

れるところに宗教があるからである。智者自内諍のものとは、絶對無限はもの知りのさかしらに論ぜられる知識ではなく、現實の今に體驗される眞實味であることを示す。この世的なものを超へた出世間の眞實である。「後世を知るを智者とす」と云はれる智者である。無限と永遠を現實に味得するものは、眞に法を知る者であるからである。この法の説明は、法の本質としての法性の立場を表示したものであり、移して以て諸法實相の佛教眞理觀にも適用されるものである。(昭和二二、二二、二八日)

# 親鸞に於ける教の性格

稻 葉 秀 賢

## 一

親鸞は『教行信證』『教卷』に

「夫顯眞實教者、則大無量壽經是也」

と云つた。何故に『大無量壽經』が眞實の教なのであらうか。この間に答へる爲に、我々は眞實の教とは何であるか、そして何故に『大無量壽經』が眞實之教であるか、といふことがらを明かにしなければならぬ。

思ふに、親鸞ほど徹底して眞實を求めた人は稀である。近世のある哲學者は、「我思ふ、故に我あり」と云つて、凡ゆる事柄が疑ひ得ても疑ふ私の存在することは疑ひ得ないとして、そこから彼の哲學理論を始めたといふ。それは人間の自覺を基調とする近世思想の特徴を最もよくあらはしたものである。然しかうした人間的立場を徹底的に究明し、疑ふ私の存在をも尙疑ふことに依つて、疑ひ得ないものは私のうちにではなく、却て我ならざるものうちにのみあらねばならぬと、絶對否定的轉換を通して、眞實に逢ひ得た感激を説いたのが、實に親鸞であつた。近世的な理論から云へば、たしかに凡ゆることがらが疑ひ得ても、疑ふ私の存在することは疑ひ得ないと、そこに人間的實存を説くことが理性的思惟の當然の論理である。けれども、人間的自覺の構造から云へば、疑ふ私は、疑はれる我に對立



し、この對立は如何に追究しても、人間の自覺の上では遂に解消し得ない。疑ふ我を疑ふことに依つて、人間の思惟は何處まで進んでも、疑ふ我と疑はれる我との對立を克服することは出来ない。従て人間のなもの、中に究極的な眞實の根據は遂に發見することが出来ない。従つて、我々が眞實に遭遇する爲には、かうした相對性にまつはられてゐる人間の自覺を超出して、我ならざる彼岸へ、絶對否定的に轉換せしめられなければならない。親鸞が最も常識的には「至心に回向して」と讀むべき願成就の文を「至心に回向したまへり」と讀んだのも、それはかうした彼の絶對的轉換の立場を明かにしたものである。即ち親鸞にあつては、回向すべき眞實は我々の側には全く存在しないのであつて、眞實はたゞ如來（我ならざる）の上のみあり、その眞實が回向されることに依つてのみ、我々の眞實となる。このことは本願力回向を基調として、その教學を展開した彼の立場として當然のことであつて、宗教的眞理の客觀性乃至超越性は、かうした親鸞の徹底的追究に依つて眞に明かにせられたといつていゝであらう。『教行信證』信卷には、眞佛弟子を解釋して、

「言眞佛弟子者、眞言對レ僞對レ假也、弟子者釋迦諸佛之弟子、金剛心行人也、由斯信行一必可レ超證大涅槃、故曰眞佛弟子。」

といつてゐるが、こゝでは、眞を假と僞とに對せしめ、その假を説明して、

「言レ假者、即是聖道諸機淨土定也散機」と云ひ、更に僞を釋しては

「言レ僞者則六十二見九十五種之邪道是也」

と云つてゐる。こゝに假と云ひ、僞と云はるゝものは、眞實でないものとして批判せられるものであるが、然しま

親鸞に於ける教の性格

たそれに依つて眞實を磨き出すものでもある。そしてこの眞假偽の對立に即して、眞實が持つ超越性と客觀性が明かにせられてゐる。勿論かうした眞假偽の批判は、實に『教行信證』全體の基調をなせるもので、親鸞が徹底的に追究した眞實は、この眞假偽の批判に依つて始めて明かにせられたのである。即ち「化卷」には、「據正眞教意披古德傳說、顯開聖道淨土眞假」と云つて、眞假相對し、更に「據諸修多羅・勘決眞偽、教誠邪偽異執者」と云つて、眞偽相對し、こゝに假と偽に對し、嚴正な批判がなされてゐる。この意味がいま眞佛弟子の釋に即して縮圖されてゐるのであつて、そこに含れた意味は簡單ではない。然しその本質的意味は勿論こゝに顯露にあらはれてゐるのであるから、それを今我々の所論の出發點とするのである。

蓋し偽とは虚假不實之邪道であつて、それは非道を道とするが故に偽と名づけられる。それ故に偽は遂に偽に終るものであるが、之に對し假は、終には眞に歸する意味を持ち、それは眞と偽との中間者であるとも云へよう。蓋し假は、それ自身に眞を主張しつゝ、これを保證する根據を持たざるものであつて、親鸞は、この假の中に聖道の諸機淨土定散の機を含めた。聖道の諸機及び淨土定散の機は、何故にそれ自身、眞實として究竟せぬのであらうか、聖道門は此土入聖をその特質とするので、具體的に云へば釋尊を理想とし、釋尊に依つて自證された眞實を、自己自身に於いて自證せんとするものである。従てそこに自證される眞實は、それが如何に主體的であつても、否主體的であればあるほど、それ自身の眞實性を保證する根據を客觀的に持たない。自證の法は自己自身に對しては眞實性を持つても、そこには眞の客觀性、超越性は存しないのである。淨土定散の機と云はれるものも、この點に於いては同じであつて、聖道門の此土入聖に對し往生淨土を目標とする點は異つてゐるけれども、それが自力修善の功に依る往生淨土を願ふものである限り、往生淨土の確證は自力の心行に求むる外はない。自力の心行は自力である限り、眞の絶對性を有

しないのであつて、こゝに淨土定散の機が聖道自力の機と共に假と貶しめられる意味がある。親鸞が『一念多念文  
意』一九に

「おほよそ八萬四千の法門は、みなこれ淨土の方便の善なり、これを要門といふ、これを假門となつけたり乃至この要門假門より、もろくの衆生をすゝめこしらへて、本願一乘圓融無礙眞實功德大寶海に、をしへすゝめいたまふがゆへに、よろつの自力の善業をば方便の門とまうすなり」

と云つたのは、彼が自力の善業を、それ自身絶対性のないものとして否定し、然もこの方便假門を跳躍板として、絶対他力の眞實に躍入すべきことを説いたものである。まことに絶対的眞實は、私の側にあるのでなく、如來のものでなければならぬ。如來のものとしての眞實のみが、眞の客觀性と超越性を持つのである。かくて假と偽の佛弟子に對し、眞佛弟子を「金剛心行人」とあらはしたのである。「金剛心行人」とは、もと『散善義』に隨順佛敎、隨順佛意、隨順佛願するものを眞佛弟子とする釋に基くもので、如來回向の大信に生かされる眞實信心の行人であり、如來の眞實に生かされることに依つてのみ、絶対的眞實が我々のものとなることを表してゐる。

かくて親鸞は如來の眞實にのみ、眞に超越的にして客觀的な眞實を發見したのであつて、それ故にこそ、致卷の冒頭には「謹按淨土眞宗一、有二種回向一、一者往相、二者還相、就二往相回向一有眞實敎行信證二」

と云つて、我等の修證の全過程が全く如來回向のものであり、従つて行も信も證も眞に客觀的超越的な眞實に保證されてゐることをあらはして、行信證の何れにも眞實の語を冠したのである。かくて「證卷」では

「夫案眞宗敎行信證一者、如來大慈回向之利益故、若因若果、無有レ一事非三阿彌陀如來清淨願心之所二廻向成就一、因淨故果亦淨也、應レ知」

親鸞に於ける敎の性格

と結んだのであつて、親鸞が遭ひ得た絶對的眞實は如來のもの、外には存しなかつたのである。まことに「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもてらごとたはごと、まことあることなきに、たゞ念佛のみぞまことにおはします」であつて、かくの如き意味での眞實を徹底的に追究し、その眞實性を明かにしたのが、實に教卷である。

## 二

親鸞がその生涯をつくして求めたものは、如何にしても壊れることのない絶對の眞實であつた。而してその眞實を統一的にあらはすものが眞實の教である。「教行信證」の總序に、

「憶弘誓強緣多生回レ値、眞實淨信億劫回レ獲、滿獲三行信・遠慶・宿縁」

と親鸞は自ら眞實の行信に遭ひ得た感激を述べてゐるが、かくの如き眞實の行信をあらはすものが眞實の教である。何故なら眞實の行信を我々の身證に媒介するものは眞實の教であるからである。かくて教の眞實性こそ、宗教の眞理性に關する最初の課題でなければならぬ。宗教が單なる空想であつたり、或は迷信であつたりしてはならない限り、客觀的な眞理性こそ、その宗教の生命である。

「教卷」に於いて、眞實の教を顯す爲に、親鸞は三段の展開を鮮かに書き出してゐる。即ち、その第一段階に於いては、

「夫顯眞實教者、則大無量壽經是也」

と表はされてゐる。こゝでは教則經であつて、眞實教の客觀性は、それが經であるといふ點に置かれてゐる。即ち

經は釋尊の言葉であつて、それが釋尊の言葉であるといふところに超越的客觀性を認めるのである。これは勿論佛敎徒の素純な信念を表現するものであつて、黃卷赤軸の經卷が、禮拜の對象とされるのもこの經そのものに、絕對的超越性を認めるからである。けれども、經がかくの如き超越的客觀性を持つのは、それが釋尊の言葉として、そこに釋尊自證の法が説かれてゐるからであつて、黃卷赤軸といふ物質的存在に絕對性があるのではない。従つてその經の超越的客觀性は、所説の法が超越的客觀性を持つか否かにかゝるのであつて、こゝに所説の法その者が問題となるのである。

然るに、釋尊所説の内容は單一ではない。従てそれが常に釋尊自證の法をあらはすものであつても、既に親鸞が鋭く道破したやうに、そこに眞假の別があり、釋尊の自説であるといふことだけでは、その法の客觀性も超越性もこれを確かめることは出来ぬ。例へば一乘敎の立場からすれば、三乘敎は方便敎であり、従て一乘敎を説いた經こそ釋尊自説の究竟地を示すものであると云はねばならぬ。従て經の客觀性は却て所説の内容が釋尊自證の究竟を示すものであるか否かに繫り、それが經の超越性を決定することとなる。けれども、それは釋尊の自證たるが故にといふ敎の超越性を認めてのことであつて、若し釋尊自證の法であるといふことよりも、法自體の客觀性が問題とせられるならば、經の内容をなす所説の法は、その超越的客觀性の故に、釋尊をも超えるものでなくてはならぬ。こゝに、經の所説が單に釋尊の自説であり、自證の法であるといふことを超えて、その自説自證の法が、如何にして客觀的超越性を持つかに問題の重點が移つてくるのである。そして、その法自體の客觀的眞理性の故に、それが釋尊自證の究竟を示すものといふことになるのである。されば、眞實敎を追究する爲には、眞實敎とは則ち『大無量壽經』であるといふ段階を超えて、『大無量壽經』が眞實敎である爲には、そこに客觀的超越的な眞理が説かれてゐることが證明されねばな

らぬ。教の眞實性は釋尊といふ歴史的人格に依つてなく、却て教自らに依つて自證されねばならぬ。かくて親鸞は  
何故に「大無量壽經」が眞實教であるかを追究して、この經の大意を説くことに依つて、教自體が持つ眞實性を明か  
にせんとした。こゝに第二の發展段階を見ることが出来る。かくて教卷では續いて、

「斯經大意者、彌陀超三發於誓、廣開法藏、致哀凡小、選施功德之寶、釋迦出興於世、光闡道教、  
欲拯群萌、惠以眞實之利、是以說。如來本願爲經宗致、卽以佛名號爲經體也」

と、此の經が眞實教と云はるゝ所以を、更にその所説の内容から明かにし、教自體をして教の眞實性を證明し、教  
の客觀的超越的眞理性を基礎づけんとしたのである。

蓋しこの大意に依れば、釋尊の出世は道教を光闡し、群萌を拯ひ、惠むに眞實之利を以てせんが爲である。こゝに  
道教を光闡するといふに就いて、その道教を或は聖道一代の教とし、或は本願の直道とする證があるけれども、惠むに  
眞實之利を以てするとある文に對照すれば、寧ろ道教は菩提に到る道を教へるものとし、釋尊一代の佛教を意味する  
ものと解すべきであらう。従つて釋尊一代に證き給うた幾多の教説は、たとへそれが眞實之利の本願他力の大道に對  
比して要門假門であつても、それは「もろくの衆生をすゝめこしらへて、本願一乘回融無礙眞實功德大寶海にをしへ  
すゝめいれ」んが爲であつて、釋尊の正意はたゞ彌陀他力廻向の眞實之利を説かんが爲である。この意味から云へば  
「大無量壽經」は釋尊に依つて説かれつゝ、然も釋尊を超越した教である。勿論此經所説の内容が釋尊の自證を離れてあ  
るものではないけれども、然もまたその自證をも超越したところに、彌陀の本願がある。従つて此經は釋尊の言葉であ  
つて、然も釋尊を超越し、却てそれは彌陀の言葉であり、回融無礙眞實功德寶海が自證する眞實の法の言葉である。  
かくて親鸞はこの經の大意をおさへて、「彌陀誓を超發し廣く法藏を開き、凡小を哀れんで、選んで功德之寶を施す

ことを致す」と、此經が宛も彌陀の直接的表現であるかの如く説くのである。されば彌陀尊を超越し、廣く法藏を開くことに於いて、『大經』は「四十八願をときたまへる經」であり、それが超世の願と云はるゝことに於いて、それは法藏より開かれた眞に超越的な法なのである。而してこの法は無媒介に開かるゝものではなく、「凡小を哀れ」む慈悲を體し、凡小を媒介として開かれ、その凡小の爲に功德之寶が選擇攝取せられたのである。

かくて『大無量壽經』は、釋尊の言葉でありつゝ、却て釋尊を超越し彌陀の言葉である。それ故にこそ、この大意を結んで、「是以説、如來本願爲經宗致、卽以佛名號爲經體也」と云はるゝのであつて、『大經』の宗要は如來の本願であり、従つてまた、この選擇本願の具體化する名號こそ、經の體となるのである。蓋し體とは最も具體的なものゝ謂であつて、如來の本願を最も具體化するものが名號である。従て名號はもはや釋尊の言葉ではなく、釋尊を超越せるものである。名號こそは最も純粹な言葉であり、眞實なる法そのものゝ自證であり、自己表現である。それは言葉の言葉とも云ふべき最も超越的な眞實である。それ故にこそ、經には眞實之利と云はれ、そこに親鸞は究竟的な眞實教を發見したのである。かくの如き眞實の教をあらはすものとして、『大無量壽經』は眞實の教なのであるといふのが、親鸞の主張である。

然しまた、この眞實の教は釋尊の自證を離れて顯はされるものではない。そこに超越的な眞實の教が、現實への樂りをもつて、内在的となるのである。眞に超越的なものは、最も深く内在的でなければならぬ。こゝに親鸞は、釋尊の出世を以て、群萌を拯ひ、專に眞實之利を以てせんとする眞實の法の自證と解し、こゝに釋尊出世の本意を發見したのである。それ故に、

「何以得レ知ニ出世大事」

親鸞に於ける教の性格

と發起して、眞に超越的な本願念佛の教が釋尊の自證を通して、その超越性客觀性を如何に自證してゆくかを明かにせんとしたのである。

### 三

思ふに、眞實の教は、眞に超越的客觀的であることに於いて、その眞理性が確證されるけれども、それがまた單に超越的なものとして現實に内在することがないならば、それは眞實の教といふことは出来ない。超越的眞理は常に現實に内在して、現實的に働くが故に、眞理なのである。それ故に眞實の教は超越的客觀的であると共に、それ自身の中に現實への關係を含まなければならぬ。彌陀の本願はかくの如き現實への關係に於いて、如何にその客觀性と超越性を確證するのであらうか。

先にも述べた如く、彌陀の本願は、それが眞如一實の功德寶海として眞に超越的な法であるけれども、それが彌陀の本願として自らの働きをあらはす爲には、無媒介に眞實の法としての働きを持つことは出来ない。そこに親鸞が、「彌陀誓を超發し、廣く法藏を開き凡小を哀れん」といつた凡小を媒介として、功德の寶としての本願の名號を施すのである。従つて彌陀の本願には、それが眞實の教として働く凡小の地盤を、それ自身の中に孕んでゐる。凡小の上に内在することなしに、超越的な如來の本願は存在し得ない。換言すれば、凡小の自覺を通して、如來の本願が內在的に働くのであつて、凡小の普遍性が超越的な本願の普遍性である。こゝに彌陀の本願が眞實の教であり、従つて如來の本願を説く『大無量壽經』が眞實の教たる所以がある。

かくて釋尊にとつては、如來の本願を説く『大經』の闡説が眞に出世の大事となる。出世といふことは、釋尊の宗



教的實在としての自覺であるといつていい。その自覺に於いては、如來の本願を説くことが、眞に無上の大事であつた。何故なら、如來の本願こそ、凡小の自覺を媒介として開かれた眞に超越的な眞實の教であつたからである。かくて、親鸞は、如來の本願がそれ自身の中に、凡小といふ人間の現實的普遍性を含んで、眞に客觀的超越的眞理であり得る證明を経そのものゝ中に求め、正依の『大經』にあらはれた所謂出世本懷の文と、『無量壽如來會』及び『無量清淨平等覺經』を引いて、その意味を確めんとしたのである。こゝに眞實教の證明が、第三の段階に入るのであつて、こゝでは最も超越的な本願の教が、最も普遍的な現實への關係に於いて内在的であり、この超越と内在との相即に於いて如來の本願が一乘眞實唯一無二の眞實教であることを證明せんとするのである。従つて「何を以て出世の大事と知ることを得るとならば」といふ發起に基いて引用せられた『大經』とその異譯の文は、眞實教を顯す明證として重要な意味を持つのである。

まづ最初に、親鸞は正依の『大經』に依つて、所謂出世本懷の文と云はるゝものを引用したのであるが、この引文の中心は

「如來以三無蓋大悲、矜三衰三界、所<sub>レ</sub>以出<sub>レ</sub>興於世、光<sub>レ</sub>闡道教、欲<sub>レ</sub>拯群萌、惠<sub>レ</sub>以眞實之利」とある。即ちこゝに「慈悲に眞實之利を以てせんと欲してなり」とある語に注意するならば、實に此經が釋尊の説き給うたものであつて、然も釋尊を超越するものなることは明かである。そしてその事を實證するものが、實に此文を出す前の五徳現瑞である。

經の叙述に従へば、釋尊が此經を説かれんとするに當つて、所謂五徳の瑞相と云はれる異常の相好を示された。ここに常隨の弟子阿難は、釋尊の異常なる相好を驚嘆して

「大聖我心念言、今日世尊住奇特法、今日世雄住佛所住、今日世眼住導師行、今日世雄住最勝道」  
今日天尊行如來徳、去來現佛佛々相念、得無今佛念諸佛耶、何故威神光々乃爾」

と問を發したのである。思ふにこの五徳の中、前四は今釋尊が大寂定彌陀三昧に住し給ふこと示し、後の一はその定用を示すものである。蓋し五徳の瑞相が大寂定彌陀三昧に住定することを意味するのは、これを異譯の如來會に對照するに、「入大寂定一行如來行」と説かれてゐることに依て明かである。殊に「去來現佛、佛々相念、得無今佛念諸佛耶」とある文に注目するならば、既に去來現の諸佛は悉く彌陀を念じ給ふ、今釋尊がこの諸佛に異つて彌陀を念じ給はぬといふことのある筈がない。明かに彌陀を念ずる大寂定に住するが故に、「威神光々之爾」と阿難は驚嘆したのである。かくて既に三世十方の諸佛が凡て彌陀を念じ給ふといふ彌陀法の超越性に即して、釋尊もまた彌陀を念ずる大寂定に住して此經を説き給ふことは、彌陀の本願念佛の教が、實に釋尊の自説を超越することを示すものである。こゝに彌陀教の絶對的超越性が説かれ、親鸞が彌陀本願念佛の教を本願一乘と嘆じた唯一絶對性があらはされてゐる。そしてその絶對性は佛々相念といふ普遍性を以て貫かれ、諸佛證誠といふ現實への連關に於いて、超越的普遍性の中に、現實的普遍性を含んでゐる。そしてその現實的普遍性が今釋尊に依つて代表されてゐるのである。こゝに釋尊は自らの所念を明かにすべき阿難の驚嘆を更に嘆じて、

「善哉阿難所問甚快、發深智惡眞妙辨才、惡念衆生問斯惡義」

と云ひ、衆生の一人一人が救はれてゆく現實的な眞實の教が、いま開顯せられる機縁の熟せることを明かにしたのである。それ故に釋尊は、「如來以無蓋大悲」と我と云はず、單に如來と標して、その如來が世に出興する所以は道教を光闡して群萌を救ひ、惠むに眞實之利を以てせんと欲してあると、眞實之利として彌陀の名號が、超越的な言

葉の言葉ともいふべき唯一の眞實であり、それ故にこそ彌陀の本願念佛が諸佛如來の所念の教であることを示し給うた。かくて『經』に如來と云つて釋迦と云はないところに、此經が釋尊の自説を超越する眞實教なることを入大寂定の説として示し、そこに此經が却て彌陀の直接的教説なることをあらはしたのである。そして彌陀の本願名號が釋尊の自説を越えた眞實教であることに於いて、此教がまた三世諸佛の念ずる唯一眞實の教なることを示すものである。親鸞が『淨土文類聚鈔』に、

「三世諸如來出世ノ正本意、唯説トナリ阿彌陀不可思議」

といつたのもこの意味である。

かくて釋尊の自説自説を超越する彌陀本願眞實の教は、かうした諸佛の證誠、佛々相念の超越性に依つて、それが現實の十方衆生に連續する現實的普遍性を示したのである。それ故に、釋尊は

「今所レ問者多レ所ニ饒益、開ニ化一切諸天人民」

と讃められた。そして言を續けて、

「阿難當レ知、如來正覺其智難レ量、多レ所ニ道御、慧見無礙無ニ能退絶」

と、如來の自説に即して、その自説を超越する彌陀教が説かれることに於いて、「其智難レ量」「慧見無礙」である、こゝに彌陀本願念佛の教が、最も超越的な眞實教であること説き給うた。こゝに此經を引用して、親鸞が眞實の明證とした所以を知ることが出来る。

更に親鸞は正依の『大經』に續いて、『如來會』の同じ意味の經文を引用してゐる。蓋し『如來會』にあつては、阿難の設問に對し、一切如來應正等覺と云つて、單に如來と云はず、一切如來の出世がたゞ彌陀の本願海を説かんが

親鸞に於ける教の性格

爲であることを説き給うた。特にこゝで一切如來應正等覺と云つて、眞實の宗教的實存は、たゞ如來の本願に隨順するより外に、眞實の教なきことを表したものと、そこに親鸞の感銘があつたのではないであらうか。されば佛世難値といふことは、常に値ひつゝ、値はざることを意味するのであつて、佛の所證所證に即して、その究竟的自覺に觸れ得ないならば、それは佛に値ひつゝ、佛に値はざるものである。それ故に、正依の經にあつては、「靈瑞華の喻に依て佛世難値を説くけれども、その意は必ずしも徹底しない。然るに『如來會』にあつては、「安住大慈・利益群生」せんが爲にと示して、此教の難關たることを説いてゐる。まことに超越的な眞實教は、それが眞實の教である爲には、常に利益群生は一切衆生に内在しなければならぬ。親鸞が『教行信證』總序に、「難し過今得遇、難し聞已得聞」と深い感激を以て記した言葉も、實に眞實の教はその絶對的超越性の故に、難値難聞なのであるが、その教にいまだひ得、聞き得た感激を物語るものであらう。それ故に、『如來會』の文が特に難値難聞の所以を優曇華の喩に即してあらはしたことは、必ずや親鸞の深い注意を引いたに違ひない。こゝに此經が正依大經の意を助顯するものとして引用せられた意味が存すると云はねばならぬ。

續いて親鸞は『無量清淨平等覺經』の文を引用してゐる。此經に於いて、親鸞が特に注意した言葉は、「世間有レ佛難レ得レ値」と云ひ、眞實の教が難値難聞であることが示されたのと、更に「若有三徳一、聰明善心緣レ知ニ佛意」とある言葉から阿難の聰明善心を嘆ぜられた點である。聰明善心なる阿難にして始めて、難値難聞の佛の正意を知る。然し阿難はその聰明善心を誇りはしない。聰明善心の故に、たゞ五徳の瑞相に驚嘆して、そこに絶對超越的な本願眞實の教を聞かんとするのである。聞くことに依つて、眞實の教の扉は開かれる。聰明善心の手は、本願眞實の教の扉を開くことが出来ず、たゞ「普々聽テ諦カニ聽」く聞思の手を通して、眞實之利の正説が開顯せられる。このことを示

したのが實に『平等覺經』であつて、こゝに親鸞の感銘があつたのではないであらうか。まことに眞實の教は超越的である。それ故に我々の智解を以ては越えることの出来ぬ斷絶がある。私ならぬ世界に眞實の教があるならば、その眞實の教は、我々の智解を以て開顯し得るものではなくて、たゞ諦觀するほかはない。その聞思の道念を通じて、私ならざる彼岸の世界から、眞實の教が我を呼ぶかけ、その呼びかけに應じて、難値の佛に値ひ、難聞の教に遇ふ道が開かれるであらう。

かくて眞實教の明證として、たゞ教のみ引用し來つた親鸞は、最後に儼興の『述文護』を引いて、五徳の一々にその註釋を掲げてゐる。既に眞實教の明證としては論釋を引用せず、たゞ經を以てこれに當てた親鸞が、いま何故に儼興の釋を引用したか、その眞意を明瞭にすべき理由は明かでない。たゞ五徳の瑞相に即して、此經の眞實教たる所以が、そして眞實教として釋尊の自證自證を超越してゐることがいふまでもないのであるから、特にその五徳の内景を明かにせんが爲に、この釋を引用せられたのではないであらうか。何故なら、此釋を通じて、我等は五徳の内面的關係を、或は大寂定が實に平等三昧に外ならぬことを知らしめられるからである。

こゝに親鸞は眞實教の明證としての引文を終り、

「爾者則此顯眞實教明証也、誠是如來興世之正說、奇特最勝之妙典、一乘究竟之極說、速疾回融之金言、十方稱讚之誠言、時機純熟之眞教也、應レ知」

と結んでゐる。この結文こそ、親鸞が遇ひ得た眞實教の面目を、その彫琢された言葉で表現したものであり、その意味も古來種々に論解されたところである。そしてそれらの理解には夫々に深い意味があり、必ずしもそれを拒む理由は存しないが、たゞ前來の所論からの歸結として、如來興世之正說と奇特最勝の妙典とは、教則經の意味に於ける

眞實教の表現であり、一乘究竟之極説、速疾圓融之金言といふ二句は、大意釋に基く眞實教の超越性を嘆じたものであり、最後の十方稱讚之誠言、時機純熟之眞教といふ二句は、その超越性に即して、佛々相念の普遍性とそれ故に時機純熟の宗教的實存の自覺を示されたものではないであらうか。

之を要するに、親鸞に於ける眞實教は、その絶對的超越性の故に、その超越性の中に佛々相念十方稱讚の普遍性を持ち、それに依て「彌陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」といふ内在性に繋ることを示すものではないであらうか。まことに眞實教としての宗教の眞理性は、實にかくの如き教の超越性の上に存するのであり、その意味を明瞭にすることに依つて、その超越性が含む内在性を暗示しつゝ、その教の展開として眞實の行信證が我々の救濟體驗を明かにするものとして説き出されるところに、教行信證の流れる如き論理が存するのである。

## 理論宗教學の方法論的反省

小 口 偉 一

宗教學の成立史について多少の知識を有する人々は、斯學が今日如何に多くの分科から構成されているにしても、そこには何かしら方法的缺陷とでもいふべきものの存することに氣付くにちがいない。特にドイツ的な學問の雰圍氣の中に成育した人は、嚴密な意味での方法の缺如に着目して、時には學としての宗教學の否定に言及するかも知れない。しかしおよそ學問というものが、あくまでも獨自の方法と對象とを所有せねばならぬとするならば、このような嚴密な意味での學問は容易に發見し得ないであらう。嘗てジンメルは、社會學を以て、特定の對象領域を有たぬ折衷的な學問であるとし、これを歴史的及び精神的諸科學の方法として規定した。假にこの論調を受容して宗教學に適用するならば、社會學とは反對に、宗教學は宗教現象という特定の對象領域のみを有する折衷的な學問であり、従つて

宗教學は理論科學としてではなく、單に資料科學としての宗教誌にとどまるであらう。しかしまたこの論調を他の諸科學にも適用してみると、果して人々は何處に獨特なる獨立科學を見出し得るであらうか。學問の領域は決して劃線的に限界づけられるものではなく、諸々の學問の重複關係が、學問的操作の約束によつて定められているといふべきである。

この意味において、吾々は理論科學としての宗教學を否定するものではない。けれどもまた同時に、宗教學は理論科學として既に成立しているというのでもなければ、宗教學には方法が缺如していてもよいというのではない。むしろこれとは全く反對に、宗教學への方法論的反省が、今後の斯學の發展にとつての不可缺の要件であるといわねばならないであらう。例えば、マックス・ミュラーからグスタフ・メンシングにいたる宗教學の系譜は、斯學の方法論が、比較法に終始していることを示している。『比較宗教學』(一九三八年)においてメンシングは、宗教學的研究にとつて決定的な意義を有する二つの要因として「比較」と「理解」とを挙げ、特に宗教學における「比較」は、輕卒な同一視と輕卒な區別という二つの危険に注意せねばならぬという。すなわち同一視という點では、ホモローグとアナローグ、現象の特性と一回性と對する注意深い研究の必要があり、區別という點では、自己の信仰的偏見に基いて自

己の宗教を絶對的にして比較すべからざるものとしてはならぬこと、また或る宗教の理想と他の宗教の實際とを比較してはならぬことなど。メンシングが、宗教學の方法の最大の關心事となすところは、對象を全體性において把握することであり、個別的事實をも生々とした意味關係において理解することである。宗教學は宗教史の提供する事實を、比較と區別とを通して探究し、現象の組織的な生の意味へと理解を進め、孤立せる個々の事實をも、全體的統一的な宗教的直觀の現實化の「可能性」として認識すべきである。歴史的事實が可能性として理解されるのは、このような意味においてであり、またこれによつて歴史的可能性が會得されるのである。單なる事實の探究であるならば、それは垂離的な現實の要諦を示し得るにすぎず、意味的な生に秘められた關係存在を示すにはいたらぬ。理解の宗教學は象徴理解にまでいたらねばならないものである。——このようなメンシングの宗教學方法論は、いわば精神科學方法論の宗教學への適用の試論といえる。こゝではたゞ誤れる神學的評價への反省が科學としての宗教學の學問的態度として際立つてゐるにすぎない。いま吾々の注意すべきことは、このような方法論に従來の宗教學の發展の結末が見出されることであつて、こゝにいわゆる「比較宗教學」の身動きならぬ境位があるのではなからうか。それ故に、比較宗教學という名稱から離れて、

恰も別個の系統でもあるかのように、宗教心理學、宗教社會學、宗教民族學等々の個別科學が成長して來たのである。對象、方法との結びつきにおいて、これらの特殊科學は一應それらの領域を有している。しかし對象と方法を分離して取出すならば、またそれぞれの個別科學の内部に複雑な問題が起つて來るにちがいない。

まず第一に、從來吾々が宗教心理學の方法として使用して來たものについて反省するならば、例えば質問法、傳記的方法、歴史的方法、或いは實驗的方法等も、何等心理學的方法としての意味を有せず、たゞ資料蒐集の方法として使用されていることに氣付くのである。資料蒐集の後に加えられるべき學的操作として、心理學的方法是如何なる寄與をなし得るのであるか。今日の心理學の主流である實驗心理學が、動物實驗にその研究の中心を置いてゐるかぎり、この成果からの人間現象、社會現象への類推や適用は極めて危険であるといわねばならない。從來の宗教心理學において、宗教意識の探究が中心的な課題となつてゐるのも、一般心理學的方法の適用とは側面を異にした特殊の意義を有しているといえよう。同様のことは宗教社會學の分野についてもいうことができる。こゝではとりわけ方法論的な昏迷によつて諸學說の濫立を見る。大別して形式社會學と綜合社會學とに分ち得る社會學の傾向は、それぞれの傾向からそ



れぞれの宗教社會學論を展開しているのである。ジンメルは宗教社會學が著しく形而上學的であるのは、宗教的起原を有する社會學的現象の探究において、その視點が「宗教」からその根柢としての「宗教性」に移つたからであるが、こゝにジンメルの一つの特徴を見出し得るといえるであらう。すなわちこゝには、探究の方法というよりは、それを決定する問題の提起の仕方そのものについて想起せねばならぬものがあるのであつて、このような問題史の狀況は、宗教社會學の特定の領域のみならず、宗教心理學や宗教民族學の分野にも見られることである。そしてこの事情は、對象と方法との分離ということから起るのではなく、探究者の視點の如何によつてゐる。

正しい學問的態度をもつて、正しい視點に立つならば、その方法はおのづから決定されるのである。デュルケムの社會主義にして、吾々が『宗教生活の原初形態』から『自殺論』(一八九七年)の如きに眼を轉じて知り得ることは、こゝでの宗教に關係する範圍における問題の提起が、マックス・ウェーバーの『プロテスタント倫理と資本主義の精神』におけるそれと近似していることである。デュルケムは、自殺と社會環境、例えば宗派、家族、政治社會、職業團體等との關係を問うのであるが、まず諸宗派が自殺に如何なる影響を及ぼすかを觀察するために自殺がカトリックの國々に少く、プロテスタントの國々に

多いことを指摘し、これに精細な統計的究明を施して、次のような結論に到達している。——プロテスタント教徒に自殺の多いのは、プロテスタントがカトリック教會よりも、結合が弱いこと、宗教社會が自殺を豫防するのはそれが強く結合した社會であるからであること。これはウェーバーが、カトリック教徒が近代的大企業の知識的勞働者階級に参加していることの少い理由を問うのと同様である。デュルケムとウェーバーとは宗教社會學において對蹠的であるように思われるけれども、視點を同じうする場合には、同一方向に進むのである。これは、フランス宗教社會學におけるアルバックの業績に見ても明かである。またバステイドが『宗教社會學要綱』(一九三五年)においてデュルケムを批判し、宗教における個人的要因を重視した場合に、一層明瞭に現れている傾向であることを看過してはならない。問題の提起についての歴史的回顧は、當然方法的反省にまで導かれるであらう。現在における宗教學の問題史的境位は、いままさにその回顧のときにあるといえないであらうか。吾々の宗教學は、既に經驗科學として獨立しているはずであるが、その視點は正しい視角を有しているであらうか。正しい視點に立つために、宗教學とその關係科學についての批判的な回顧と展望がなされねばならぬ。そしてこれによつて、新たに樹立さるべき理論、宗教學への途が開かれるのである。

## 宗教學の動向

諸井慶徳

昭和十九年の四月と七月に「宗教研究」をつづいて世に送り出して以來、後がばたりと途絶えて今日に至ること既に四ヶ年になる。こゝに再び新な構想の下に「宗教研究」が續刊せられるに當り、過ぎ來しこの期間の宗教學に關する展望を試みてみたい。

この間十九年から二十年にかけての二ヶ年間は、戰爭激化による客觀狀勢の極度の悪化から、一時宗教學の分野に於ても、その活動が次第に停止へと迫り込まれざるを得なかつた。十九年にあつては主としてその前半期に於て、二三の單行本が刊行された。その代表的なものとしては、菅園吉氏「宗教（宗教哲學序説）」加藤玄智博士「宗教學精要」棚瀬襄徳氏「東亞の民族と宗教」等である。然しこれ等は必ずしも純學究的な論著ではなく、寧ろ啓蒙的乃至一般教養的な概要書と言ふべきであらう。世間の實情が擧げてたゞ目前當面の問題にのみかゝはつてゐた際として、宗教思想、宗教事情に就ての一應のまとまつた理解を得たがつてゐたといふ點に於て、かゝる種の要望には叶つ

たものであつたかも知れない。たゞ宗教學的には平俗な成果しか得られなかつたと言はなければならぬ。

二十年に於てはさすがに國情がどん底状態にあつた時だけに、もはやかゝる種類の刊行物さへも出される力なく、殆んど虚脱した空白の状態があつたばかりである。勿論夫々の學者に於てはこの學の研究が續けられてゐたのもであらう。少くとも後にそれが發表せらるべき内實は築き上げられてゐたのであらう。然し刊行された成果に關する限り、出版事情そのものの休止状態に伴つて、殆んど何ら見るべきものはなかつた。

終戦後漸く二十一年に至るや、再び宗教學の復活の氣運が見られ、これが二十二年に移るや一段と出版事情の開放によつて利せられ、こゝに各種の論者が表面にあらはれて來るやうになつた。かくして宗教學會の活動も頓に活潑にならんとしてゐる。我々は便宜上この兩年度を一括して回顧してみたい。

宗教學が宗教史の研究から發展した経緯は、宗教學そのものの新なる展開に當つて常に繰返し反映されるべき事柄である。このことは終戦後再び我國宗教學が一新段階へと歩み進まんとするに當つて明かに實證されてゐる。願れば未だ學問的オリヂナリティーが乏しいものではあつたが、兎も角戰爭中に於て現實狀勢の上から、我國固有の宗教事情を始めとして、諸地域他民族の宗教事情の解明にかなりの行績が示され、或は北方或は

南方の諸地域の民族的宗教が好んで紹介せられ、更に支那の宗教、印度の宗教、ペルシヤの宗教、さては又喇嘛教、ユダヤ教、回教等々が、新しく多大の關心をひきつける所があつたが、これ等はそれ自身未だ宗教學的には素朴にしかり取り扱はれてゐなかつたとは言へ、夫々貴重な資料的役割は果すことが出来、新しい事實の反省の題材にはなり得たとも言ひ得る。かくて未開拓の宗教學的事實の些細な實證的探求が各方面に行はれ、それ等を通して宗教學的究明が試みられんとしてゐるのは好ましい傾向である。そしてそれは間接には、従來の佛教、キリスト教、神道の各方面に於ける更に一層の學的檢討をも促してゐる。

この宗教學的新開拓の代表的なものとして挙げられるべきは回教の研究であらうが、十七、十八年に急激に勃興して來たのに比して終戦後諸種の事情に影響せられ、又しても積極的考究の對象たることを見失はれんとしてゐる。齋藤信治氏「沙漠の人間」岩村忍氏「イスラム(イスラム民族の社會)」の二つの書の出版を見、又羽田明氏「回教文化史論」が出てゐるが、何れも宗教學的な意味に於ける純學術書に非ざる一般教養向のものである。たゞ前者に於ける第一のものの中「沙漠の人間、イブン、ハルドウンの歴史哲學」はイスラム哲學理解の参考ともなり得、第二のものも社會學的には新しい、一つの方向を示してゐる。

るものと言ひ得るであらう。然しこれ等の動きにも拘らず宗教としての回教信仰そのものの宗教學的究明は、未だ殆んどあらはれて居らない。オマール、カイヤムのルバイヤットの翻譯が出てゐる(堀井梁歩氏)が、回教神祕家の文献としての意味よりも、文學上の譯詩としての意味しかない。原語によらず且つ意譯されてゐる故である。原語による回教そのものの研究はたゞ今後の宿願として期待せらるべきものであらう。

之に對して舊約的宗教乃至ユダヤ教に就ては近來一層の研究成果があらはれつゝある。即ち松井了穉氏「猶太古代研究」及び關根正雄氏「舊約に於ける神の獨一性」は兩者とも舊約的イスラエル宗教を對象としてゐるものであるが、夫々宗教學的に舊約學を廣めんとしてゐる點に於て受取られるべきである。有賀鐵太郎博士によるレオ・ベックの翻譯「ユダヤ教の本質」はユダヤ教徒の手になる書としてユダヤ教の全般を一瞥問題としてゐる。石橋智信博士・大島清博士・神保勝世氏の共著になる「ヘブライ史」は、一般教養向のものとはいへ、初心者にも舊約の時代的經過を概観させるに恰好の手引となるものにして、舊約學普及に資すること少からざるものがあらう。

これ等の外特殊な宗教事情の記録として、長尾雅人氏の「蒙古喇嘛廟記」は、喇嘛廟、特に蒙古のそれに關する限り一つの貴重な資料を提供するものと言ひ得る。更に又日本宗教學的な

勞作としては、比喩根安定氏「明治以降の基督教傳道」海老澤有道氏「日本文化史上に於けるキリシタン」辻善之助博士「日本佛教史中世篇之一」山崎宏氏「中世佛教の展開」及び家永三郎氏の二著「中世佛教思想史」及び「宗教的自然觀の展開」等が出されてゐる。

第一次歐洲大戰に於てヨーロッパにあつては、信仰を求めるといふ現實的な欲求より、宗教への關心が高まり、所謂辯證法神學を中心とするキリスト教神學が興隆した如く、今や我國にあつては、敗戦後の精神空虛につれて次第に宗教的欲求が高まつてゐる。かゝる所から、諸宗教の宗教書乃至各種の宗教的思想書が次々とあらはれ、所謂宗教學 (Religionswissenschaft) 乃至宗教哲學 (Religionsphilosophie) ならぬ、宗教的哲學 (religiöse Philosophie) が強力に主張されんとしてゐることは見逃すことが出来ない。我々は所謂各宗教の立場に於ける神學的乃至宗學的勞作にこゝでは觸れぬことはしても(若しかゝるものを列挙すればかなりな數に上るであらう)例へばベルチャエフの翻譯が數種出てゐること等は興味あることである。これ等の中比較的宗教哲學に接近してゐる代表的なもの、田邊元博士が雜誌「殷鑒」に通載し、後單行本として出された「質存と愛と實踐」であるが、然しこれとても矢張り正しくキエルクゴールの考へ方に示唆され、誘導された同博士の

宗教的哲學と申さねばならない。我々はこの中にキエルクゴール哲學を田邊哲學に改めたものを多分に感じる。たゞこの中にも宗教的領域に就て再び反轉して考へさせられるものが、點に於て、それは我々にとつては却つて一つの參考資料の意味をもつものであらう。

かかる宗教的哲學に對して、眞の意味の宗教哲學に價する勞作は、正にこの時期に於ける最も有力な收獲と言ひ得るであらう。石津照隼博士の「天台實相論の研究」は、今迄宗教學的に殆んど檢閲されてゐなかつた天台の經典を、特にその實相論を中心として、宗教學的乃至宗教哲學的に、深くほり下げたものと云ふべく、佛教哲學的資料を實存哲學的理解にたすけられつゝ、宗教の主體的極所の把握へと迫らんとしたものである。

又同氏の教相の問題を特に取り上げて論じてある他の論文「内論傳達の様式」(哲學研究三六〇號)も、同じ題材によつて宗教的表現の構造を追求したものである。これ等はたゞに佛教學的な勞作といふよりも、寧ろ佛教的資料に沿つて爲された宗教哲學と見做されねばならない。天台經典を手がかりとして religionsphilosophieren されたものであつて、主題的に資料的に、我國の宗教學界のみならず、歐米の宗教學界にも一つの新しい領域を提示されたものと言ふことが出来る。

この外「哲學季刊」に於て次々と掲載された久松眞一博士

「東洋的無の性格」(三號)西谷啓治博士「マイステル、エックハルトに於ける神と人間との關係」(五號)は何れも兩博士の譯での論文の一部であつて、稿そのものは必ずしも新しいものではないが、刊行は矢張り新しく試みられたものである故、一應この期の大なる收獲とすべきであらう。尙同じ誌上にある鈴木大拙博士「臨濟録の思想」(五、六號)片山正直博士「愛の現象學」(二號)武内義徳氏「佛陀の出道」(四號)は夫々宗教哲學的に味はひ深く考究された眞摯なる論文として注目される。最近星野元禮氏「宗教哲學」も出てゐる。

翻譯として、レキ・ブリュルの「原始神話學」が古野清人、淺見篤爾氏によつて譯出刊行せられてゐるのは、單なる神話學のみならず、宗教社會學的に、よき參考を與へる。これはブリュルの後期の勞作であり、彼の所謂 *les sociétés inférieures* に於ける神話なるものが果してその所謂 *mentalité primitive* と如何なる關係にあるかを伺はせるものであり、ブリュル理解に資すること少からざるものである。又マックス・ウェーバーの著も或は翻譯が再版され(梶山力氏「プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神」)或は新刊され(「アメリカ資本主義とキリスト教」)てゐるのは宗教現象の社會學的研究を促進するに役立つであらう。この外未聞社會の研究即ち民族學や乃至は古來の民間習俗の探求即ち民俗學も一般にあらはれて

ゐる(岡田謙氏「民族學」岡田太郎氏「民族學論攷」姫岡勤氏「未開社會の構造」和歌森太郎氏「日本民俗學概説」等々)が、これ等は宗教學の關係をなしてゐる程度に過ぎないとはしても、この風潮は宗教學の中にも力強く流れてゐる。

嘗て宗教生活の實際面に刺戟せられて、アメリカ宗教心理學隆盛が齎らされたことは、我國の宗教界と宗教學界との關係に於ても見出すことが出来る。因みに宗教心理學に就ては古野清人氏「宗教心理學說」今田惠氏「宗教心理學」が新刊されてゐる。前者は舊刊「宗教心理の研究」の前半を再刊したものである。後者は心理學者によつて記された新しい宗教理解の試みである。

宗教現象の實證的な學的究明として、從來とかく觀念論乃至哲學的思辨にかたむく傾向のあつた宗教研究を、あく迄事實に即して實態的に遂行せんとする試みが、宗教心理學と結びついて強力に展開せられんとしてゐる。

抑も宗教現象は單なる一個の觀念形態ではない。生々活動せる全人間の現象である。これを如何にして學的に探求するか。このことは今や漸く一段の留意をこめて顧みられねばならぬ。こゝに宗教的事實を率直且つ忠實に把握することが必要である。それは一つは對象の方面に於て、他の一つは方法的方面に於て新なる反省がこめられることになる。即ち宗教の比較研

究に於て、その現實的宗教を理念づけてゐる教理、生命づけてゐる教團の動きを離れては考へることが出来ない。かゝる意味

に於て教理内容の心理學的解明乃至比較檢討、又傳道の問題等が改めて宗教學的（宗派史的ではなく）に考察せられ、諸宗派の實情乃至實態が宗教學的見地から公正に顧みられつゝあるのは好ましき傾向である。そして又他面かかる宗教現象を學的に研究せんが爲には、如何なる方法が採用せられ、如何なる體系組織が望まれるべきであるかが深く反省せられて來る。昨昭和二十二年に行はれた石橋智信博士の定年退職に際しての差別記念學會に於ける諸氏の所論は、明かにかゝる消息をめぐつて發表せられてゐる。然してこの席に於ける石橋博士の特別講演は、遂に同博士の恐らくは最後の學術講演となつたのであらうが、これに於て感慨をこめて語られた今後の宗教學の課題としての宗教的信仰それ自體の主體的實證的探求こそは、正しく博士の遺言となつて今日の後進の者に何よりのテーマを暗示してゐる。これは單なる宗教哲學の領域を以てしては十分に果され得ない。それは本來の宗教學そのものの本質領域の問題たらねばならない。あく迄も原典に基づき事實に即しつゝ、實證的探求に根ざし、且又實態的究明に裏づけられた主體的解明であつてこそ、眞の意味の宗教學の問題たり得るであらう。かゝるものは未だ必ずしも十分に現はれてゐるとは言ひ得ない。然しこ

の方向を目ざして我國の新進宗教學者が孜々として研究を進めてゐることは伺はれるのである。

思ふに歐米學界に何よりのハンディキャップとなつてゐる東洋社會の宗教的實態を手許に豊富且つ自由に活用し得るのは我國の學者である。この長所を生かし、歐米的宗教學の分野に更にこの方面の分野を併せ持つならば、蓋し我國宗教學界の今後の成果の輝やかしさは期して俟つべきものがあるであらう。

然しこの事たる未だ漸く緒につき始めたに過ぎない。刻苦奮營たる學的努力は益々重ねられるべきである。殊にアメリカ學界の東洋事情への理解の高まりは、極めて刮目すべきものがあり、我國學界のかゝるオリヂナリティーも或は凡て先を越されるやもはかり難い。こゝに眞に自らの足許の宗教的實態に對する直劍な學的反省が不可缺である。近來この方面に於ける進歩がはかられんとしてゐることは、當に然あるべきことであつて、地味とはいへ着實な前進であると申さねばならない。

## 神道學の轉回

野田幸三郎

終戦は、宗教界に一大轉換を齎した。明治以來の國家神道の

消滅、神道一般の後退はその著しいものである。神道界は、神道再建に、神道の宗教化に、その關心を集中し、總ての人々と共に改めて神道、神社、祭の眞の意義の理解を要請している。

學界に於ては、一部の人々によつて、早く戦時中より、歪曲された神道觀、神社觀に對する批判が、實證的に試みられつゝあつたが、戦後、研究上の拘束の拂拭によつて、國家神道中心の觀念的研究と、その優位を交替した實證的研究によつて、正しい神道觀の確立が試みられている。

神道の實證的研究は、神道そのものの性格より、國史學、民俗學に負う所極めて多く、夫々の立場よりの研究は、戦前、戦後を通じて、その中心的位置にある。

柳田國男氏は、早く『日本の祭』（昭和一七、一一）『神道と民俗學』（昭和一八、四）に於て、神道史研究に於ける民俗學の優位を主張し、爾來『先祖の話』（昭和二一、四）を更に、新國學談として『祭日考』（昭和二一、一二）『山宮考』（昭和二三、六）『氏神と氏子』（昭和二一、一二）の著作を發表され、和歌森太郎氏は、國史學の立場より、民俗學的方法、資料を攝取して、『國史に於ける協同體の研究』（上巻昭和二三、八）を發表された。

以下、右の著書の紹介を通して、學界一斑の展望を試みよう。

終戦前後以來、神道研究の一つの中心は、神社の研究、氏神の研究に在るといえよう。

柳田氏は、神社を、氏神社と、假りに勸請社とも稱す可きものとの二種類に分ち、前者を固有のもの、先祖の祭場とし、その内に、畜土神、鎮守神等と呼びたされているものを含ませ、後者を比較的新しい時代に發生したものと見る。

『祭日考』に於ては、寛平七年十二月三日付太政官符の「諸人氏神多在畿内毎年二月四月十一月何暇先祖之常祀」という文言を「此の時代の氏の神の祭が、毎年の二月か四月又は十一月を以て執行せられるのを通例として居たこと」と「その氏神の祭というのが、先祖の常祀であつた」と解釋し、次で『延喜式』『神祇志料』『特選神名牒』その他、各郡志、各藩の地誌を手懸りとして、今日に及ぶ祭日の變化を、五段階に分ち、その各段階への變化の理由を解明しつゝ、五段階夫々の内に、二、四、十一月という祭日の基本的系列の存在を跡づけ、更にこの二月―十一月、四月―十一月と二様に執行される祭日の意義を、農耕生活のリズム、とそれに伴う行事―傳承の解釋とによつて、それらの祭が、祖先靈を對象とするものなることの立證を試みられている。

又、『山宮考』に於ては、『神宮雜例集』の卷二、年中行事の部と、皇太神宮年中行事との二種の資料に發端し、太神宮氏人の太神宮への奉仕と、氏人諸氏が夫々の氏神社で、私に當む氏神祭との間の截然たる區別は、先祖祭に伴う觸穢の感覺が、氏

神祭に残存していることに起因すると考え、更に、氏が磐む山宮行事と氏神祭との間に、精進、饗膳等の諸點に相異は認められるが、之にも増して、兩者の相關々係が、祭日の前後關係、祭場の地理的關係位置に於て、又、氏神祭の記事に「其他は、山宮祭の如し」との文言がある事實より、強く認められるとし、山宮が、先祖の靈の常の日のおましであり、且それが一定の期日を約して、山から降つて来る、という固有信仰の存在を主張し、以て氏神社が祖先の祭場なることの一證とす。

次に、和歌森氏は、『國史に於ける協同體の研究』に於て、村落或は氏族、家族の構造や機能を、その結合紐帶としての神社を焦點としながら究明したもので、その編目は、第一編 氏族協同體、第二編 協同體と神社で、今、第一編第三章 氏神、祖先神、産土神を中心として、氏神に對する見解の概要を紹介しよう。

氏によれば、氏神とは、一般に、族縁協同體の守り神の謂いで、その成立は協同體内に、同族意識が旺盛となつた時に成立したものと、歴史上、氏族拮抗時代に發端を見、その祭神は必ずしも祖神ではなく、一般的に、靈威神であつたとする。

が、一方、祖靈祭祀は、その内に、四箇の段階をもち、夫々祭の對象とはなつてしたが、必ずしも、信仰の對象とはならず、

祖靈社として、氏神社と併存するのが一般で、祖靈と氏神との距離を、明確に設定する。

然し、氏族拮抗の時代に次いで、奈良時代の如く、中央集權體制での朝廷への奉仕を機會に、同族團體の對抗が愈々はげしくなつた時代、村落にあつては、固定封鎖的な村落内にて、他族他人の來住、擡頭などがあつて、他族の存在著しきが故に却つてミウチの意識が強まつた時代に、氏神の祖神化、祖神の氏神化によつて氏神、祖神の一體化が行われ、その結果として前掲の寛平の太政官符の文言も成つたものと見る。更に、産土神は、本來、地縁協同體の守り神であり、社會組織の變化に伴つて、氏神と名實兩面の混淆が行われたものとする。

右の諸著書は、一は民俗學より、他は國史學よりの、相互提携を試みたもので、最近の一つの著しい傾向と見られるが、以上紹介した如く、氏神の研究に於て、二様の結論を見たことは古くより、多く相異した見解のあるところで、にわかに、何れとも決しかねるものではあるが、今後の研究上、多くの問題を殘すものであらう。

尙、氏神研究に就いては、肥後相男氏『日本に於ける原始信仰の研究』(昭和二二、一) 井上頼壽氏『氏神に就いて』岩崎敏夫氏『氏と氏神』(以上「日本民俗學のために」(第四輯)等が公にされ、祭一般に就いては、松平齊光氏『祭—本質と諸相』に



或は「民間傳承」各號に、多くの採集報告が見られる。

戦後、未だ有力な研究機關、發表機關がない爲、全面的な展開が不可能であり、研究者行人は、夫々多岐に亘る研究を行つてはいるのであるが、こゝには、二三の著書のみによつて、その一斑を紹介するに止める。尙「宗教民俗研究會」(東大)「神道宗教學會」(國大)に於て、小規模な集會を行つてゐることを附記しておこう。

神道が、日本の一宗教として考えられる以上、國史學、民俗學の立場よりのみではなく宗教學よりの研究がより多くあつて然る可きではなからうか。而して、かゝる立場から、神道教理、思想なるものが、神學、教理學としてか、或は、日本思想史上の一問題として、改めて學的に顧みらる可きでなからうか。又更に、廣く、他民族の宗教、民俗との比較そのものが先ず問題とさる可きことは勿論であるが、この點に關しては、石田英一郎氏『河童駒引考』松村武雄氏『言語と民俗』が、比較民族學、神話學よりの著作ではあるが、示唆に富むものといえよう。

## 最近の佛教學

古 田 紹 欽

佛教學展望を求められたが、私の以下述べることは展望にはならないであらう。私は現代の佛教學に就て感じ、思ふことをそのまゝ記したに過ぎないのである。

現代佛教學には凡そ二つの様相が見られるであらう。一つは戦後の虚脱——この言葉は使ひたくないが——と、一つは苦悶である。戦前、戦中の國粹主義によつて佛教學研究は著るしく國家思想的に歪曲、強調されたが、敗戦となつて佛教學は過去の行過ぎから立ち戻り得ず殆んど虚脱の状態に置かれてゐるのである。よつて立つと思はれた中心點を根底からゆすぶられて、今は何れの據點に立つべきかすら定め得ない自失にあるのである。一方には佛教學を西洋學と對決することによつて、新たな出發を目ざさうとする氣運が儼かながら顯れやうとしてゐるものゝ、それも猶、脱皮し得ない過去の舊殻に苦悶してゐるのである。キリスト教の進出、活動にたゞ術もなくいららしてゐるだけである。何れにせよ敗戦と云ふ現實に佛教學は安定たり得ず動搖のうちに晒されてゐると云つて過言ではなからう。私は今、かうした佛教學の様相に就て詳述しようとは思は

ないが、かゝる不安定の根底は何から再出發することによつて除かるべきかと云ふ私見を簡単に述べたいのである。

佛教のもつ調和性はその學的性格に於ても極めて對者に順應的であり、阿耨多羅三藐三菩提に遇つては國家佛教學となり、民主主義に遇つては民主佛教學となる傾きがあるが、その弊は時代に追従し、時代思想の變遷と運命を共にすると云ふ結果になるのである。今日に於ける國家佛教學の崩壞が、嘗つてその隆盛であつた時のプラスに比して、逆にそのマイナスが遙に大きいと云ふ點に氣付くならば、徒に時代思想に順應し追従することが、學的に益やかであつても必ずしも盛大とは云はれぬであらう。ともすれば一般の科學から見捨てられやうとする佛教學はいつもあせり氣味で、好機を窺つて地位を保持しようとし、こざかしくたも廻らうとする所に既に危險を犯すのであつて、西洋學に對決しようとする氣運に見られる苦悶も厭くすればその一つの顯れに外ならぬものではなからうか。

惟ふに現代の佛教學はこの虚脱、苦悶を安易に乗り超えて更に新たな時代思想に便乗しようとするやうなものであつてはならないのである。佛教學は驚馬のそしりを甘受しても厩賢に進むものでなくてはならない。佛教學にはその學的と云はれるまでの準備が未だ完了してゐないのである。たとへば漢譯佛典の老大な資料の如きも殆んど整理されてゐないのである。コンコ

ルダンスが出来てゐるわけでなし、インデックスが作成されてゐるわけではなしで、一體どうして學的研究がされると云ふのであらうか。かうしたものでなくして佛教學などと云ふことは無暴にも近いのではなからうか。時代思想に追従して行かなくては佛教學が取り残されると云ふやうな杞憂を抱く前に、かうしたものに努力を拂はなくては、學としての域外に取り残されると云ふことを憂慮すべきであらう。勿論、かうしたものの作成に拂はれる努力は條の下力持ちとも云はうか、これらを完成したからと云つて、著名の功績とはならないであらうが、これらなくしては學者がどれだけ一語一句のために徒勞するかわからないことを思へば、決して利己的な功績觀で済まされない筈である。パイブルには實に精密なコンコルダンスもインデックスも出でてゐるが、若し佛典にそのやうなものが出来たとしたならば難解、難澁とせられる佛教思想をどれだけ容易に理解するたすけとなるか益知り知れないのである。我國の哲學者が比較的佛教思想に對する知識を缺いてゐるのは、これらのものが作成されてゐないために老大な資料を消化することが出来ないためである。これらのものが作成されてゐたならば佛教哲學の研究も自然と盛んになつて、今日の如き佛教哲學の貧困にはなり得なかつたであらうと思はれる。若し眞面目に西洋學と佛教學との對決と云ふやうなことを考へると云ふのならば、時代に

遅れてこれらの基礎的な仕事に當ることが先づいでされての上のことではなくてはならないであらう。實際、今日程、佛教學が退くことが進むことであると教へられる時はないのである。虚脱と苦悶のうちから再出生しなくてはならないと云ふことはある意味ではその機會であるとも云へよう。

戦中から戦後にかけて各大學には殆んど一樣に研究所が併置されたが、その研究所に於てその宗門に關係する佛典の範圍からでもコンコルダンス或はインデックスが作成されて行つたならば問題は決してそれ程至難なことではなく、それらのことによつて併せて宗教を根本的に究めると云ふことにもなるのである。又官立大學の佛教學關係研究室に於ても、これらのことが行はれるのに經濟的にも、人的にも、資材的にも完成する條件が有利であるだけに是非出来たらと思ふのである。既に昭和新修大藏經索引も刊行に着手されてをり、ある大學研究室にあつては淨土三部經索引が作られつゝあると仄聞するが、かうした試みに期待されねばならない時だけにその遂行を望むこと切なるものがあるのである。我々はともすれば研究の成果を急ぎ、人に先んじて名をなすことを願ふのであるが、今の佛教學は有能とは云へ少數の學者によつては如何ともなし難い無基礎の状態にあることを反省すべきであらう。嘗つて昭和と新修大藏經の刊行に際して廣泛な校合事業が殆んど學界を擧げて行はれたと

聴くが、大藏經索引が再びそのやうにして行はれ得たらと思ふのである。

次に現代の佛教學に於て行はれなくてはならないことは佛典の整理である。コンコルダンスやインデックスが出来れば整理の方法が自づとたつことにもなるが、それらの手順を経なくとも先づ氣付くことは學說の整理と用語の整理で有らう。一つの經典を讀んで驚くことは教說の冗漫なことと有り、用語の意味の不可解なことと有る。たとへば俱舍、唯識の研究は佛教學研究の基本的なものとされ、佛教學を志すものは誰しも經過しなくてはならないわけであるが、唯識三年俱舍八年と極せられてこれだけの研究だけでも容易ならざることになつてゐるのである。實際に地論、情沈、輕安などと云ふ用語の意味は大學專門學校を卒へた知識を以てしても理解し得ないので有つて、三年と云はれ、八年と云はれる幾年かは先づ用語の理解のために費されなくてはならないのである。まして最近のやうに漢字の制限が強化されて、これから十年も先になると、大正、昭和の新聞ですら古典となると云ふ懼れがあるのに、俱舍唯識を研究しようとするのに何時でも用語の最初から誰もが取りかゝらなくてはならないとしたならば、三年八年は愚るか途に五年十年と云ふことになりはしないであらうか。これはどうしても古典的用語を平易な日常語の現代語に充て、冗漫な表現方法は簡略に

し、今日の俱舍唯識に整理したものを作らなくてはならないと思はれる。假りにかうして作られたものが多少の過誤が有つたにしても、これを土蔵として更に原典に照合して理解したならば、どれだけ研究上の助けとなるか知れないのである。一般に佛教は知りたいがわからないと云ふ聲を聴くが、この責任は現代の佛教學が負はなくてはならない責任であらう。勿論、用語の現代語譯ですら困難な點が多いのに、教説を整理することは容易ではなからうが、漢譯されたものが、國語譯され得ない理由はないし、更に國語と云つても現代語譯され得ないと云ふ理窟はなく、現代語譯になればその整理は決してむづかしいことではないのである。唯識三年俱舍八年ときめてかゝつて總て佛教學研究がこの方法で行くと、所謂性相學者としてより外に佛教を見る餘裕が一生涯ではない事にもなり、何時まで經つても時代時代の註相學者を作ると云ふ事になる外はないのである。

曩に國譯一切經、國譯大藏經と云つた種類の國譯經が刊行になつたが、此等のとつた漢文の讀下しただけではなくて、本當の國語譯が出来たら佛教學は特殊な學問として孤立し、取り残されるやうなことは決してないであらう。専門家の書いた佛敎書はむづかしいが、専門家でも外國語で書いた佛敎書を邦譯したものはやさしいと云ふが、それは外國譯ではたとへば邦學をそのままジョウウコとして用ゐることなく、その意味を譯して用ゐ

ることからその邦譯も自然と平易になるのである。佛典の用語が現代語に改められ、思想が整理されなくてはならぬと云ふことは、無論、單に讀めるものと云ふのではなくてあるものは文學として親しまれ、あるものは哲學として嗜しなまれるものまでに完譯しなくてはならぬことであらう。現代佛敎學者の一部の間に佛典のこのやうな再組織の試みが行はれてゐると聞くが、この舉が昭和重修大藏經の編纂に次ぐ新譯新修の大藏經と云つたものまでに發展することを冀はずにはいられないのである。コンコルダンスやインデックスの作製と云ひ、かうした佛敎用語の新譯、その思想の整理と云つたことは到底一部の學者に任せて完成するものではなく、學界擧げて當らなくてはならないことであらう。現代佛敎學に於て缺けてゐるものは組織的な研究であり、共同的な研究であり、各宗門關係の大學、研究所が分擔協力したならば此等の大事業も比較的容易に行はれることと思はれるのである。佛敎が今日直面してゐる重大問題は一口に云へばその近代化であると云はれようが、さうした問題も佛敎學がかうした基礎的な仕事に集注して行くことによつて自ずから解決されて行くことではあるまいか。我々はともすると問題解決の近道のみを追ふて實は廻り道をしてゐることが多いのである。かうしたことを思ふにつけ、専門の學の範圍のみしか知らず、又知つてゐても手を出さないと云ふ學者ではな

くて、専門學者であると共に幅の廣く諸方に交渉面を持つ、たとへば故高橋博士のやうな人が指導的地位にあつて采配をふつてほしいと云ふことである。今日の虚脱と苦悶とは何時かは常態に回復するであらうが、再び過誤を犯さないやうにしたいものである。私は敢て展望と云つても個々の學者の活動に就ては述べなかつた。それと云ふのはこの雑誌の讀者は私がそれを述べるまでもなく大勢を察知してゐられるであらうからである。

## キリスト教學の現状

北 森 嘉 藏

日本におけるプロテスタント三十有餘の教派は昭和十六年に合同を決議し、こゝに日本基督教團が成立した。成立當初には福音教派が暫定的に形成してゐた十餘の「部」も、翌十七年には一切解消せられて、こゝに日本基督教團は名實共に單一教會となつた。この出來事は、何といつても最近における我國プロテスタント教會にとつて最大の出來事に相違ない。然しながらこの劃期的な歴史的な事件も、それに應ずる劃期的反省乃至基礎づけを十分に伴つたとは遺憾ながら云ふことは出來ない。教會合同といふ出來事は政治的・法律的・社會的な出來事である前に、

先づ第一義的には信仰乃至神學のかゝるはる事柄でなければならぬ。この意味において合同教會の神學的論議が低調であつたことは、至極遺憾なことゝ云はねばならない。筆者の記憶不十分のためかも知れないが、この問題を少くとも學問的に取り上げようとした論策は、熊野義孝氏の「合同教會と信條の問題」(雑誌「神學と教會」所載)、松村克巳氏の「日本基督教團成立の意義と課題」(雑誌「思想」所載)、及び拙著「神學と信條」等に過ぎなかつたやうに思ふ。これらは何れも未だ試論の域を出でず、教會の思想的推進力となる如きものは、殆ど存しなかつたと云はねばならぬ。——かゝる制限がその後の教會自身の歩みに遺憾なく露呈され、今日教會は再び分裂と離脱との脅威にさらされるに至つてゐる。然しながら現實において合同教會が如何に危機にさらされてをらうとも、原理的には教會合同は永遠不變の眞理目標でなければならぬ限り、むしろこの問題の學問的反省及び論議は今日においてこそ盛んとなるべきものであらう。要するにこの問題の中核は、分裂の統一といふ事態の論理的・内實的な基礎づけにある。しかして分裂の統一なる事態こそ、あらゆる學問的思考の究極の問題でなければならぬはずである。今日の神學的思考はこの究極の事態を生きた具體性において擔ひゆくべく迫られてゐる。我々は教會合同論が單にパスト

くことを念願せざるを得ない。このことは單に日本基督教國のみならず、この教團の外にある教會にとつても共通した課題であることを銘記せねばならぬ。

日本基督教國は成立後間もなくその學問的方面の擔當機關として教學局を設け、研究員を仕じて、それぞれ専門の主題について研究を依頼した。第一期研究員は昭和十八年より二十年までで任期を終り、目下第二期に入つてゐるやうである。第一期においては主として日本思想と基督教との關係に重點が置かれ、第二期においてはカトリシズム及びマルクシズムの問題を主題としてゐる。教學局（現在は教學部と改稱）では研究員の研究成果を築めて研究紀要を世におくる計畫であつたと聞くが、未だその實行に至つてゐないのは残念である。

さて基督教學界全般を通じて太平洋戰爭中及び終戦後の數年間において注目すべき著述を擧げれば次の如くである。先づ舊約聖書、神學の部門では高橋虔氏著「舊約聖書概論」、淺野順一氏著「舊約聖書の倫理」、「舊約聖書に於ける神の義」（雜誌「神學と教會」所載）等の論文、山崎亨氏の「舊約に現はれた神の愛」（雜誌「基督教研究」所載）、最近では關根正雄氏著「舊約に於ける神の獨一性」などがある。最後に擧げた書は著者が獨逸ヘレ大學に提出した學位論文の邦譯であり、學的水準において注目に價するものであらう。——次に新約聖書、神學の

部門では戰爭中に現れた熊野義孝氏著「新約聖書神學の諸問題」があるが、本格的著述なるにもかゝらず、戰爭最激期中のこととて殆ど注目を引くに至らなかつたことは遺憾である。再版の出來を待望する。パウロに關するものとしては山谷省吾氏著「パウロ」、波多野精一氏著「パウロ」、村田四郎氏著「パウロ神學の根本問題」等權威者の述作、また中上義行氏著「パウロの回心と基督教の起源」、小島潤氏著「パウロ神學の根柢」等新進學者のものも現れてゐる。雜誌論文としては野田時助氏の「史的イエズスとキリストの信仰」（「カトリック」）、小鹽力氏の「とりなし」（「神學と教會」）等がある。極く最近松村克巳氏著「交りの宗教」が現はれた。これはヨハネ書翰の譯釋である。——第三に組織神學の部門では熊野義孝氏著「基督教概論」が著者の一部作體系の第一冊として現れ、また桑田秀英氏の舊著「基督教の本質」が版を新にして最近現れた。拙著「神の痛みの神學」もこゝに加へさせて頂きたい。カトリック教會關係では岩下壯一氏著「信仰の遺産」、吉滿義彦氏著「文化と宗教の理念」がある。何れの著者も既に故人となられたことは、遺憾の極みである。有爲の後繼者の輩出せられんことを期待する。組織神學方面の雜誌論文としては有賀鐵太郎氏の「神學成立の要因としてのケリユゲマとグノーシス」、魚木忠一氏の「基督教論に於けるゲルマン類型と日本類型」、富森京次氏の「贖罪

論の日本的性格への序説」(何れも「基督教研究」)、菅岡吉氏のバルト・ブルンナーの神學に關する諸論説(哲學雜誌)、石井次郎氏の「シユナイエルマツヘル」の神學」(青山評論)、松村克己氏の「福音の論理」(哲學研究)、福田正俊氏の「信仰と理性」(基督教文化)等がある。——第四に、歴史、神學の部門では有賀鐵太郎氏の「オリゲネス研究」、比屋根安定氏の「日本基督教史關係のものや石原謙氏著「マルティン・ルターと宗教改革の精神」があるが、他には單行本としては想ひ浮ばない。カトリック教側では岩下壯一氏著「中世哲學思想史」が擧げられよう。論文としては「基督教文化」誌が一昨年ルター記念號を出して石原、福田兩氏に小生等が執筆した。なほ石原謙氏の「ルターの信仰告白とプロテスタント教會信條の成立」や熊野義孝氏の「カルヴィン思想と文化哲學」、石原兵永氏のビュリタンに關するもの(何れも「基督教文化」)等も記憶される。なほ舊新約、組織神學、歴史神學等の各分野にわたつて執筆された論文集「死の理解」もこゝに附加されねばならぬ。——第五に、基督教を國家乃至社會の現實と接させて論ぜられた述作も重要である。南原繁氏著「國家と宗教」は注目をひいた。終戦後は基督教とマルクシズムとの關係乃至對決が目立ち、まとまつた著書はないが、赤岩榮、山本和氏等の論文が擧げられよう。——なほ神學と直接の關係はないが、基督教的背

景乃至色彩をもつ宗教哲學をこゝに附加することを許されたい。波多野精一氏著「時と永遠」は前著「宗教哲學」の展開であり、世界的水準を抜くべき名著たることは、我々の確信である。片山正直氏著「宗教の眞理」は時期的には少しく前に屬するが、力作としてこゝに憶えたい。宮木武之助氏著「宗教哲學」は明確に基督教啓示信仰を告白前提せる宗教哲學として獨特の位置を占め種々の問題を投じた。なほこれは宗教哲學とも稱し得ない純粹の哲學領域内ではあるが、最近の田邊元氏の「實存と愛と實踐」を代表とする一聯の論説は、哲學と基督教福音との關係づけとして一般思想界においても最も注目されてゐる事象の一つである。こゝではむしろ基督教神學界からの積極的な應答乃至對論が要求されてゐるであらう。

以上において茲數年間の基督教神學界の展望を試みたが、個々の業績の取り上げ方について、筆者が周到と公平とを缺いてゐるかも知れないことを惧れる。ひとへに寛恕を乞ふ次第である。

終りに筆者の所感を簡単に附加へさせて置きたい。獨逸の神學者パウル・アルトハウスは宗教改革について論ずるに當り、その本質が傳統維持(Traditionserhaltung)と傳統突破(Traditionsbruch)との綜合にあつたと云つてゐるが、この事は移して以て一般に正しき神學的專業についてそのまゝ適用され

ると思ふ。およそ正しき神學的業績とは、過去の神學的傳統を忠實に維持しつゝ、然も或る必然性によつてこれを突破して新しい展開に押し出されてゆく所に成り立つ。もし單に傳統を維持するのみならば、いはゆる「死せる正統主義」の沈滞に墮し、また單に傳統を突破するのみならば、神學は迷謬と異端とに陥るであらう。この兩方の眞理契機を如何に綜合具體化するかによつて、その神學の威力が決定される。而して神學が傳統突破に押し出されるのは、神學者の恣意や野心によつてではなく、まさに事柄、そのものの衝迫によるのでなければならぬ。過去の神學で傳承して來た眞理そのもの事柄そのものが、その内の必然性の衝迫によつて、今日の神學者をば新しい道に押し出す時、始めて正しい意味の傳統突破が行はれて新しい展開がなされるのである。カール・バルトが神學行爲における束縛性と自由性との綜合 (Gebundene Freiheit) について語るのも、この消息を示すのであらう。

「日本の神學界」とか「日本基督教」とかいふ言葉は、右のやうな威力ある事態の存在を前提してのみ語られ得るであらう。かゝる自主的な意義がないなら、かゝる用語も控えらるべきだと思ふ。而して實際は如何であらうか。日本の神學は既に一世紀の経過にもかゝらず、果して如何なる發言をなしたであらうか。辯證法神學が一種の正統主義と化し、終戦後はライン・

ルト・ニーバーに新しい方向を求めようとするといふ如き事は、如何に判断さるべきであらうか。自主的發言の皆無を以て時間の責に歸しようとするなら、佛教渡來から聖德太子の出現まで一世紀を經過せるにすぎない事を、想起すべきであらう。私は日本神學界を反省展望する毎に、淨土眞宗の七祖選定における「發揮台説」の思想を想ひ起さざるを得ない。結局日本の基督教神學は將來にかゝつてゐると云ふべきであらうか。



書評

Kluckhohn, Navaho Witchcraft, Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XXII—No. 2, pp. 116, 1944

杉浦健一

筆者が終戦後見た海外よりの新著、論文中に偶然にも呪咀に關するものが二つある。一つはここに紹介する Kluckhohn のものであり、今一つは次に紹介する Malinowski のものである。機能主義民族學が盛んになつて以來呪咀論への關心がたかまつた。呪咀は原則として當該社會の秩序を亂すものとして公認されぬことを普通とする。それにも拘らず盛んに行はれてゐる。如何に未開な社會でも社會を構成する個人はその秩序の保持に責任を持つ。呪咀の如き行爲は集團の *sacré* や *sanction* を破り、不淨、不安をきたす。従つて道德、宗教、法律、社會組織、慣習は勿論經濟生活とも密接な關係をもつから、文化を積分的全一體として研究する機能主義民族學者の注意をひい

た。かうした立場から呪咀の綿密な調査をしたものに Evans-Pritchard の *Witchcraft among the Azande* 1937 がある。次に未開人と文明人との接觸によつて起る文化變化の研究が盛んになるに従つて、呪咀が特殊の様相を呈しつゝあることが知れ、歐米人の原住民對策に重要な暗示を與へるものの一つとして注意されるやうになつた。この方面にはオセアニアに於ける Elkin, Groves, Hopbin など、インリカに於ける Richards, Meiland などの研究がある。

ここに紹介する Kluckhohn の論文は呪咀の社會的機能の研究と關連する方向を辿るものといへる。

本論文は二つの部分より成る。第一部では、著者が自から調査したナバホ族の呪咀がどんなものかを記述した。その詳細な報告は Appendix に譲り極く簡單に述べてある。第二部は呪咀が如何なる意味をもつかを理論的に論じたもので本論文の中心をなす。既に述べた通り呪咀の意味は機能主義者によつて究明されたが、Kluckhohn は、これを *Structural Dynamics* と呼ぶ新しい立場から綿密に研究した。*Structural Dynamics* とは文化の終局的基底を個人に置き、個性と文化の機能的依存關係を研究するものである。かかる傾向は Boas, Sapir に始まり、Benedict, Mead を經び、Linton, Hallowell, Du Bois など極く最近のアメリカ民族學者の間に盛になりつ

にある一つの特色ある傾向である。それはフロイドの Psycho-analysis & Psychiatry などを新しい方向に發展させると共に、depth psychology や Rorschach 法などの心理實驗を未開人に用ひて、文化と個性との徹底した理論的檢討の上に新生面を開いたものである。これには心理學者、社會學者と民族學者とが共同研究をなし、心理學、社會學と民族學との境が分らなくなるまでに接近し合つてゐる。従つて一部のアメリカ民族學者はこれは一體民族學の發達か心理學、社會學の發達かなどと皮肉な批判さへあひせてゐる。本論文はこの新しい態度から呪咀を具體的にして且つ理論的に扱つたもので、民族學者のみでなく心理學者や社會學者に對して語かれたものといへる。それは同時に宗教學者に對しても意味をもつものといへよう。

著者は先づナバホ族の中で呪咀が社會化される過程を問題とし、ナバホ族の呪咀の歴史的起源がどうあらうとその型がどうして世代から世代へと傳へられるかの究明より始め、極く幼少の小兒か呪咀信仰を受け容れる經過の吟味を行つた。これより個人の文化への機能的依存の根本原理を考へ、個人又は集團の行動の adaptive 及 5 adjustive responses を基として徹底した分析を行ひ、人間行動の社會化に於ける manifest functions & latent functions との二つを區別した。それによつ

てナバホ族の個人に對する呪咀の manifest functions と latent functions とを明かにした。前者は限られたもので、富や好きな配偶者を得ること、敵をおさへること即ち人並み以上の超自然力を呪咀によつて直接に得ることである。後者即ち個人に對する呪咀の latent functions となる latent なものだけに範圍は廣い。しかし個人が仲間の信用や注意をひくため色々の投資をすることは明かである。それ故第一にナバホ族では民衆の注意をひく手段として呪咀が利用される。貧者、弱者も呪咀によつて民衆の注意をひいたり、富者、強者に被害を興へることが出来る。第二の latent function は滿されざる慾望や空想の解放である。それは社會から公許されぬ手段によつて個人の變態的空想を滿すのみでなく、自からはこれを行はなくとも呪咀の話を聞くことにより、民衆は滿されざる空想を解放する文學的役目をする。第三は不安の軽減である。特にナバホ族が白人と接觸以後故郷を追はれて Fort Sumner の收容地に移されて以後の困窮時代に於てこれが著しくなつた。

こうした分析より呪咀の根源を究めるために徹底した檢討をなし、病苦、貧困苦、及びナバホ族に於ては白人との接觸に基く切迫、即ち生活力の剝奪、脅迫、挫折を呪咀の源泉として綿密に追求すると共にこれに對抗する敵對行動、それはナバホ族に於て受身な、引込み思案な、和解的、逃亡的なものにして、

一種の aggressive な態度として呪咀を發現せしめる動因として突き込んで吟味した。

以上のやうな個人の心理學的態度を究明した後その社會化の關係をナバホ族の社會構成、並びに文化の *continguation* の上から検討した。かうした研究から呪咀が社會的統制の上に役立つこと、經濟生活と關係あることまでも具體的に明かにした。最後にはナバホ族の歴史に於ける呪咀の意味を論じてある。全體を通じて理論的に徹底した追求振りには宗教現象に暗示を與へる點が多い。

### Malinowski, The Dynamics of Culture

Change, an Inquiry into Race Relations in Africa, Edited by Phyllis, M. Kaberry, pp. XIV, 171, 1945

杉浦健一

Malinowski の死後弟子の Kaberry 女史が遺稿を編輯したものである。本書は二部に分れ、第一部は文化變化の理論と方法を論じたもの七編、第二部は Malinowski の文化變化の理論と方法を具體化した特色ある三欄圖式法を用ひて、南アフリカの實際問題を扱つたものを掲げてある。ここでは、その中の

第三部第九章 *Reflections on Witchcraft* のみについて述べる。Kluckhohn が呪咀の機能を心理學的、社會學的に検討したのに對して Malinowski は文化變化の上からこれを扱つてゐる。Malinowski によれば今迄歐米人の學者、宣教師、教育者、政府役人が土民の呪咀に對してとつた對策は總べて失敗に終つた。呪咀は原住民の間でさへ公許されぬ社會秩序を亂すものとされてゐるからとて、十分な理解もせず頭から禁斷、撲滅に努力し、呪咀が却つて社會秩序の維持に役立つ面のあること及び土民の精神生活に強力な根をおろしてゐることを知らなかつたのは誤りである。特に、最近注意深い文化變化の研究者によつて、歐米文化との接觸により土民の傳統的文化の多くが失はれつつあるのに、呪咀のみは新しい要素を加へたにせよ前より一層勢力を振ふやうになつた。これは全く過去の土民の文化研究の誤りを曝露するもので、新しい文化變化の研究によつて正しい理解をせねばならぬといふ。この點では研究態度に相違はあつても、前記の Kluckhohn の呪咀研究の結果とも一致する所がある。

文化の接觸、傳播の究明は既早くから種々の立場の傳播説が扱つたが、それは傳播の方向や深さを圖式的に研究したものに過ぎない。Malinowski の文化變化の研究はかうした傳播論者の研究が終つた所から始まるといふ。即ち文化接觸によつて

古い文化の一部を放棄し、新來文化の一部を採用し、舊い文化の中に適應させ、やがてそれを吸収する。吸収の過程にけ新舊の要素に對する複雑な受容、反撥或は意味や目的の解釋のしなほしがり、やがて完全に同化されて一つの新しいものにまで變化する。この變化の過程の組織的檢討が文化變化の研究である。最近の米國民族學者の間に行はれてゐる acculturation の研究もこれと似た所はあるが、違つた所もある。Malinowski は acculturation といふ言葉は使はず文化變化又は transculturation といふ言葉を使う。

Malinowski はアフリカに就てこれを具體的に扱ふに當つて起源に於て獨立の状態をもち、現在までも二つが各々獨自の文化決定力をもつ。歐羅巴文化とアフリカ文化との二つの文化秩序が接觸し、お互に融通し合ふと共に衝突し合ひ、遂に第三の文化實體をつくりあげる事實を次のやうな仕方て研究する。第一は新らしくはいつた白人の影響、即ちその利害、關心である。具體的には白人の統治政策の原理、宣教師、教育家の理想、事業家の表面的或は眞實の利害、關心である。それは土地、勞働、食物、物質文化、工業、宗教及び呪咀などの問題に具體的に現はれる。第二は文化の接觸、變化の過程即ち白人と黒人とが直接交渉し合ひ、協力し合ふ活動とその経過である。第三は遠い過去から根強い力をもつて黒人に保持されてゐる傳

統的制度、記憶、傳説中に現在もなほ生きた力のある殘存形態である。以上の三つの要素を三欄に分け歴史的顺序に従つて三つの要素を平行に記入した三欄圖表をつくる。

Malinowski がつくつた chart of witchcraft criticism は詳しいもので全部をここにあげるとは出来ないから、筆者がそれを要約する。

A欄 白人の影響、利害、意圖	E欄 文化接觸の過程と變化	C欄 傳統の殘存形態
(1) 呪咀撲滅の要望	(1) 共通要素、進歩的原住民と白人とが共鳴し合つて呪咀撲滅の表面的理想とした	(1) 原住民の呪咀除去の熱望
(2) 呪咀の即決的禁止	(2) 呪咀が表面的に追ひ拂はれて地下にもぐつて變化した	(2) 呪咀に對する根強い殘存
(3) 呪咀に關する眞の心理學的社會學的機能の無知	(3) 呪咀の新らしい増加	(3) 呪咀信仰には強大な地盤がある
(4) 呪咀對策の怠慢と失敗	(4) 呪咀追求の新運轉は新しい要素や方法を加へた	(4) 古い呪咀は政廳の迫害で破壊され共になくされたと教化の疑念なく原住民の疑念なく對抗出来なつた

この圖表を説明すれば、A欄(1)の呪咀を撲滅せんとする

白人の要望はC欄(1)のそれを除去せんとする原住民の心からの熱望と完全に平行する。従つてB欄(1)の共通要素として進歩的な原住民報告者と白人調査者との間に共鳴し合つた表面上の理想の一致を見る。それより第(2)段が譯き出される。即ちかかる共通の表面的理想からA欄(2)の白人の呪唱信仰の即決的禁止が行なはれるやうになる。しかし他方C欄(2)では呪唱、呪術に對する原住民の根強い信仰が残存してゐる。その結果C欄(2)に述べられてあるやうに呪唱は追はれて地下にもぐり、町や部落や收容地にある原住民間で變化した形で榮える。そして完全な混亂状態を生じた。白人の法規が却つて呪唱を煽動したといふ印象さへ興へ、遂には原住民の怨恨を招いた。

かかる事處ではA欄(3)の白人側の呪唱に關する眞の心理學的、社會學的機能の無知とC欄(3)の呪唱に對する根強い基礎をもつ原住民の信仰とが平行、對立してゐる。従つてB欄(3)にある如く原住民の呪唱が異狀に増加する。これに對しては白人の宣教師、政廳役人が責任を負ふべきである。しかしその眞の原因は原住民のミジメな生活状態、病氣の増加、貧困の調節が不可能になつたと及びそれと平行して彼等の間に對立、抗争の増大したことである。かうした事處の結果A欄(4)の白人の呪唱對策に於ける怠慢即ち政廳がその眞意を理解せ

ず、適當な處置をおこたつたこと、並に宣教師の態度の不適當な(一方では呪唱を無視すると共に他方では頭から反對した)ことによる。それをC欄(4)の原住民文化の殘存形態と併せ考へれば、B欄(4)にある如く古い型の呪唱は政廳の迫害で破壊されると共にキリスト教化された原住民から浴びせられる新しい疑惑に對抗出来なくなり、その結果原住民の呪唱追求に對する新運動が古い信仰の背影の上に更に新しい方法と要素を加へて異狀に榮えるやうになつた。

石津照 聖著

## 天台實相論の研究

古 田 紹 欽

佛敎研究に凡そ二つの道が考へられる。一つは佛敎を印度思想として、或は印度哲學の一派として見ることであり、他の一つは、漢語譯佛典を通して宗學的に見ることである。前者の立場は從來の漢語譯佛典にのみ依據して佛敎を勘定する方法を退け、佛敎思想の發生の原初に遡り、古典として殘存する梵語、巴利語、或は西藏語の資料を搜り、根源の思想を究めようとするのであり、その學的方法も宗學的に固定した見解を排し、自

由且つ公正たらうとするものである。後者は漢語佛典に基いて祖師の下した特定の解釋を守り、乃至は漢語佛典に基く範圍に於ての自由解釋に依り宗學として立場によるものである。

前者の立場は佛敎の學的研究的の要望に應へて著しい發達を見、從來の支那佛敎、或は日本佛敎の敎説によつてのみ理解された佛敎に新な分野を拓いた。過去に於て敎相學者によつて論議された幾多の難向が梵・巴・藏語の古典研究によつて批判され、時には一宗の依止する經典に對してその經典の成立上の疑義の存する問題を自由に提議した。印度思想として、又は印度哲學一派としての佛敎研究は宗學化し、學派化した中國佛敎以來の有り方に隨に課題を與へたのである。凡そ佛敎の學的的研究に對する者であつたならば、漢譯佛典のみを至上とする従来の研究方法に満足しやう筈はなく、若し佛敎學が即ち宗學でないとしたならば宗學化以前の思想の原態まで遡つて見られなくてはならないとすることは必然の要求であらう。

然してそれでは従来の印度思想との直接關係を顧慮しない宗學的佛敎研究は非學的なものとして一擲さるべきものであらうか。印度思想として、印度哲學としての佛敎研究の功績は何人も否定はしない。それと共に明確にさるべきは印度佛敎に對比する中國佛敎、日本佛敎の特質であり、過去の宗學的研究の功績ではなからうか。中國、日本の佛敎が宗學としての敎説の

要曲、偏見を携ちもしようが、さうした所に中國的な、日本的な佛敎の理解の特殊性を認めなくてはならないのではなからうか。私は日本から中國へ、中國から印度へと根源に遡つて佛敎の研究さるべき方法が存する反面に、中國は中國として、日本は日本としての獨立した佛敎の特殊研究を認むべきであると思ふ。佛敎の研究は必ずしも宗學を超えた一般佛敎への研究に限らるべきではなく、かゝる研究がまた學的と云はれる特權であらうとは思はない。但し從來の中國、日本の佛敎研究が印度思想としての、その哲學の一派としての研究に對して、餘りにも學識の貧困であつたことは認めなくてはならない。往時、日本佛敎の特質が喧傳された場合にも主として國家觀の上に於てその特質が論ぜられたのに過ぎず、日本佛敎々理の特殊性が宗敎として哲學として明確にせられたのではない。日本佛敎にして然りて有り、中國佛敎は推して知るべきである。日本佛敎が中國佛敎を背景とすることなくしては存しないことは多くの漢語譯經典に日本佛敎が依つてある一事を以てしても明かであり、中國佛敎の研究は日本佛敎研究の前提としても決して無視されてはならない筈である。

時に石津屋彌博士の「天台實相論の研究」は中國佛敎の一代表思想と目さるべき天台敎學の研究で有り、佛敎の今後の宗學的研究の意義とその有り方をと判然とされたものである。宗學

的研究の意義は決して古い傳統說に追隨しての解釋にのみある  
のでもなく、その有り方も現代を離れてあるでもない。宗學  
的研究と云へば教義的研究か、歴史的の研究かに限られて來たの  
であるが「天台實相論の研究」は決して教理や歴史の研究では  
ない。著者は「われわれの研究は謂ゆる歴史的な研究ではなく  
まゝ謂ゆる教理や宗義の研究でもない。實相論の所論からわれ  
われの問題に答へてもらふための研究である。その問題とは手  
近かにいふと、究極的に何にもとづいて、主體は各自が特定の  
宗教體験に於て存在してをるが如きあり方に於て、存在してを  
るのであるかといふことと、現實に主體が如何に存在してをる  
ことが、宗教に於て存在してをる所以の本質的なあり方であり  
存在様態であるかといふことである。即ち宗教の本質的事實性  
とそれのもとづく究極的な根據に關する問題である」(第一章  
問題の所在と取扱ひ方)と述べ、更に「天台の實相論を構成し  
てをる多くの成立的傳承的な現實性は鮮きほどされなければな  
らない。またその教理や宗義としての性格をも超えて見られな  
ければならない。この點に於て、われわれは直接に教護學や宗  
義學の學問的領域に所屬する研究をしようとするものではない。  
問題の領域は宗教哲學の領域にあるとみられよう。謂はば  
天台の實相論をこの領域にとり來つて、われわれの問題に對す  
る解答をたづねようとするのである。しかしそれは決して既定

## 書 評

の或る特殊の立場から天台の所論を解釋し、説明しようとする  
のではない。還つて祖文祖釋の元意に直參しなくてはならない  
のである。そのやうにしてわかり得たところを、他に仕様もな  
く、また祖文祖釋に寄せて叙べるといふことになるのである。」  
(同)と云つてゐる如くに、諸法實相論と云ふ天台の宗義の研  
究ではあるが、實相と云ふ宗教の本質的事實性とそれのもとづ  
く根據が問題にされてゐるのである。もとより祖文祖釋は理解  
への通路ではあらうが、その祖文祖釋が問題とされてゐるので  
はない。諸法實相——在りのまゝなるありやう——とは各自の  
現實の當處のありやうであつて、この當處のありやうが思想に  
移されて諸法實相の論となり、他に仕様もなく祖文祖釋となつ  
てゐるのである。所で從來の宗學的研究がやゝもすると祖文祖  
釋の痕を追ふことに隨してゐたのではなからうか。宗學の有り  
方は現實の當處にあつて、祖文祖釋の元意に直參することであ  
らう。著者は教理や宗義の研究ではないと云つてゐるが、この  
點、同じ實相論の宗教的研究と云つても從來の所謂宗學研究と  
著しく異なるものである。天台教學は華嚴教學と共に中國佛教の  
二大思想であり、天台教學を眞に理解することは中國佛教の特  
質を理解するものであると云つても恐らく過言ではなからう。  
殊に著者の如く東西の宗教哲學を修め、廣い視野から天台の諸  
法實相論を説明してゐる點は、この佛教の特質を理解する上に

種々の示唆を興へられるものがある。東洋から西洋へ、西洋から東洋への相互の歩み寄りが期待されやうとしてゐる際に、かうした著者の意企されたやうな中國佛教、又は日本佛教の新たな研究こそ望ましいものではなからうか。本書は八章から成り、第一章問題の所在の取り扱ひ方、第二章諸法實相の所在と在りやう、第三章教法及び教相の問題、第四章諸法實相の開顯、第五章諸法實相の唯心論的解釋とその吟味、第六章天台止觀の特質、第七章觀法に關する論證の吟味、第八章不思議境觀となつてゐる。著者の二十年を越える天台研究の努力が各章を通じて微細な點にわたつてにぢみ出でゐるやうに思はれる。猶、本書は著者の宗教研究體系の一部をなすもので續刊の「宗教的境地」「宗教の根據」と併讀さるべきものであらう。(弘文堂刊・A5判・五一五頁)

姉崎 正 治 著

## 聖徳太子の大士理想

堀 一 郎

戰爭中に發表せられた姉崎先生の此の著書は、敗戦後の今日に於てこそ大きな啓示を興へるものである。「本書の論題

は、憲法と義疏とに見える大士理想を以て一貫する。それはただ太子世界觀の一面を取り出して觀察しようといふ意味でなく、その中軸を捉へ、又その特色をこゝに見るとの見解を前後に互つて確認し得たに因る」との博士の多年の太子研究の到達點の上に導かれた見解を披瀝せられたものであつて、それだけに太子の思想史的研究としては比類のない内容を有するものである。殊に從來、國史家は三經義疏の内容にあまり注意を拂はず、佛教哲學者は國史上の太子、憲法の太子には一通り觸れるといふ程度に過ぎなかつたのであるが、博士は始めてこの二つの面を等位に置いて、その兩者の深い理解によつて綜合せられた太子觀のうちに、その中心思想といふべきものを採らうとせられたのは、或は博士にして始めて成し得られる業績だと稱してもよい。この意味で「三經義疏に參照して十七條憲法の意義内容」を明かされた第二章は以下の各章の立脚地となつてゐる點で重要である。それは單に歴史的な太子の思想と行蹟を回顧し、十七條憲法を三經義疏を思想的背景として解釋するだけではなく、聖者を通じて闡顯せられた「衆生成就、佛國建立」の政治、社會、人倫の理想を明かされた點で、問題はむしろ現在に對する意圖を含むともいへるだらう。第三章の「大士理想に於ける人法相即と凡聖權實の相關」に於ては、太子の人生觀を第二章が主として理想信念に照らしてその實際活用の面を觀察



せられたのに對して、その思想的源泉に遡り、人生の理想歸趣について究明せんとせられたものである。而して太子は單に思想の人でもなく、又單に事業の人でもなく、人格に於ける此二面は密接且つ必然の關聯があつたとして、人法相即、心行一體の行者、即ち法身の體得者としての太子を説き、この體得者としての大士理想を勝覺維摩二經の中にさぐり(八六頁)、そこに凡と聖、二乗と大士、大士道に於ける空有二面等を摘出し、この二面に對してそれ以上高處に立つ立場として中道一乘の法華の立場を導き(一一五頁)、それを法華義疏に照らして更に法華經中權實の活用面に注目して、「人法相即の觀念を基本として、その相即契合を生命とする大士の人格から、凡と聖との異同關係に及び、又大士教化の權方便と本理の眞言相との相關を明かにして來た。此等諸論點見地の何れにも三經相互の聯絡が見え、その中で法華經が全體の中軸として歸趣を示し、他二經がその兩論たる所以も、此等の内容を通して愈よ明かに見られる。而して太子の世界觀が實行的特色を具へてある點から見れば、權實相關の理が、總て以上の論點に普く及んでゐることも當然であり、此が最も注意すべき點である」(一三四頁)とせられる。即ち「太子の人生觀は大士道といふ理想を基調としてその活現を目的とする。而して大士の大士たる所以は、その人格生活が諸法實相の法性と契合し、究竟眞諦の體得をその生命

とするにある。かくて大士は、此の如き體得の一心一念を功德萬行に實行し、それに依つて佛智佛果を個人にも社會にも發揚する爲に精進する。これが心行一體の生活であつて、宇宙照の光に依つて、此一體の實が圓成徹底を期する、此が大士の道である」(一三七頁)と總括して論ぜられ、この大士理想の内容も更に第四章に於ては一念備修萬行の意義と大士の資格の上に論じ、第五章に於ては隨機施化と佛國建立について、聖者の現疾と入滅の問題、佛國建立と淨土の問題を取扱はれた。第六章大士理想と覺道十地の思想(二一七頁以下)は、かく意義内容の明かにせられた太子の大士理想を、總括的に考察し、これを諸他の佛教思想全體の背景に照らして、太子の思想に如何なる特色があるかを考察せられたもので、三經義疏を連絡し、その所說に従つて、覺通の進程や大士の生活、又大士といふ意義を尋ねて見れば、大士理想を宣揚し實行するについて、太子御自身の心境は、從來多くの人々の説き來つた如き「凡夫としての自覺」ではなく、むしろ「大士としての自覺」にあつたのではないかと、とするのが、實に本論述の結論でもあり、博士獨自の見解の存する所でもある。太子の法華觀については何人もその重要性を認めざるはなかつたに拘らず、何故か從來この點を我國の法華思想發展史上に捉へんとする人はなかつた。今博士によつて始めて法華中心の太子の御自覺が「大士理想」として

## 神の痛みの神學

菅 圓 吉

把握せられ、それを通して法華思想史上に於ける太子の地位が決定せられたことは、先人未踏の着眼でもあり功績でもあつて、こゝに日本佛教は太子によつてその生氣を吹きこまれ、それによつて我國の生命となつたといふ國民的な傳統を眞に學問の上に實證せられたものともいへるのである。

卷末約頁に及ぶ十七條憲法抄、三經義疏抄は御物眞筆本法華義疏より博士が辛苦撰擇筆字して編纂せられたもの、又上宮餘光（三七三頁以下）は昭和十年正月博士が宮中御進講を中心として太子研鑽中物せられた隨吟沈詠日餘頁を收め、餘光反映は昭和九年四月より昭和十九年二月二十七日法隆寺に埋靈殿を拜する歌二百に筆を止めた本書成立の私歌日記とも稱すべく、いづれも博士の聖德太子に對する類を絶した深き信仰、景慕の發露として、讀者に大きな感銘を與へずにはない。博士は過般來の宿痾漸く快しと承る。願はくは自愛せられて、更に將來の問題として疑されたわが國法華經史上の太子について、その深遠雄大なる佛思想の全貌とその後代につゞける護道とについて、詳細なる嚮導を垂れられんことを祈念して止まない。（平樂寺書店刊・A5判・四八四頁）

終戦直後、急に出版され始めた數々のキリスト教關係の書物の中で、恐らくプロテスタント界で一番讀まれた書物の一つが本書である。ルッター派から出た新進氣流の神學者の著作として私も大きい期待を持つて讀んだ。なる程、一般から評判がよかつた様に、著者はのびのびと筆を運びつつ神學問題をよく平易にこなして解り易く述べてゐる。

著者はエレミヤ記卅一の廿の『我がはらわた痛し』の聖句から『痛みの神學』と云ふ言葉を取り出して來てゐる。著者に從へば『神の痛み』こそ神の啓示の内容に外ならぬ。従つて又神の痛みは、神の愛の内容に外ならぬ。かくて著者はキリスト教神學に於ける凡ゆる中心的教理を此の神の痛みに關聯せしめて展開して見せる。そして其の展開の仕方のかなが鮮かである事に對しては私は敬意を表し度いと思ふ。然し眞を追ふて進んで行く間に私の感じた事は、著者がやはりルッター派の神學者である爲めでもあらうか、其の論述の仕方の中に所謂ルッター派の神學の一つの特徴とも云つてもよい所の思辨性が多すぎる

と云ふ事であつた。著者はバルトの神學をば神と人との『對立の神學』として簡單に片附けて宛もバルト神學は既に今日の時代の狀況には適せぬ神學であるかの如く述べてゐるが、バルト神學が果して著者の云ふ如き『對立の神學』であるか否かは別として、我々はバルト神學に何としても負はねばならぬ所の神學的思惟の仕方に就て著者は今少しバルトに學ぶべきでなかつたであらうか。著者の本書に於ける論述に於て私の發見する事は、神學的思惟と哲學的思惟との明白な區別が欠けてゐると云ふ事である。換言すれば神學してゐるのか、哲學してゐるのか其の區別が明白でない。神學的に考へ始めてゐるうちに、哲學的を考へ方に隨して行くと云ふ感を私は深くした。さればこそ又一般の譯者から喜ばれるのではなからうか。

(新教出版社刊・A5判・二一六頁)

熊野義孝著

## 基督教概論

菅圓吉

著者は既に我が國の神學界に於て周知の神學者の一人である。此の際、著者は基督教概論と云ふ學物を書いたが、此の基

基督教概論と云ふ言葉は通常ではキリスト教と云ふ宗教が如何なる宗教であるかを入門的に、所謂概論的に述べたものと解される勝ちであるが、然し本書に於ける基督教概論と云ふ言葉の意味は、基督教本質論とも稱すべきものであつて、著者が序の中で云つてゐる様に『歴史に於ける基督教の全貌を觀察してそれに神學的な照明を加へる』事である。そして著者は從へば其の基督教概論なるものは『教義學乃至神學一般の基礎工事』となるものであり、『從つてさらに信仰論及救護學と相俟つて基督教神學の全體系を形作る』のである。かくて著者は本書の内容を三つに大別し、第一篇『宗教としての基督教』に於ては、第一章緒論、第二章宗教と諸宗教、第三章基督教本質論について、第三篇に於ては第四章キリストの身證、第五章權威の所在、第六章傳承と教義、第三篇に於ては、第七章歴史的信仰の意義、第八章福音的信仰の立場、第九章信仰と道德、第十章信仰告白と云ふ様に細分して論じてゐる。

既に述べた如く、本書は決して初心者向きのものでなく、むしろキリスト教神學を一通り心得た者を相手として著者が展開して見せる基礎的本質論であるが故に、神學書としては高級なものに屬する。唯だ惜しい事には、著者の博學が禍するのかわるか知らぬが、著者の書かれる文章は餘り平易でなく、讀みづらい。(新教出版社刊・A5判・三〇二頁)

關根 正雄著

## 舊約に於ける神の獨一性

赤司道雄

本書は、一九三九年より一九四五年迄の第二次世界大戦のさ中に、飄逸に於て勉學を續けた著者の、ハレナ學に於ける卒業論文である。この數年間、歐米との交渉を絶つてゐたわが學界に對するこの土産は、價値多きものとして迎へられてゐる。

著者はドイツの最近の舊約學界の傾向を紹介して、「ヴェルハウセン學派及び宗教史學派の本文批評的、或は宗教史的研究から次第に離れて、其の中心を廣義の神學的研究に向けて來た」と言つてゐる。この點に於て著者は、その最近の色々な神學的方法を述べてゐる。かうした神學的な傾向を學んで來た著者も、しかし、それだけに満足しなかつた。即ち、舊約に於ける宗教史的事實は、舊約の學に於て眼を背ける事の出來ないものであるとして、舊約學に於ける神學的研究に宗教史的方法も折衷しようとしてゐる。この著者は、この神學的方法と宗教史的方法を如何に組合せるかの一つの試みであり、この事を又附録「舊約神學」に於ける歴史の問題」に於て、概念的に展開

させてゐる。

しかし、果して宗教史的方法と神學的方法とが、著者の企圖するやうに折衷し得るものであらうか。實證的な宗教史的方法とは、信仰を前提しないものであり、神學的方法とは先づ信仰の大前提から出發するものであつて、これはその學問の對象からの別ではなくて、研究者の側の觀方の決定的な相違なのである。著者の言ふ學問に必然的な一つの前提とは、實證的な史的方法に於ては、常に新たに築てらるべき假の立場であり、神學では絶対に棄てられない信仰と云ふ前提なのであつて、この相違は決定的なものである。この意味で、舊約の宗教史的な研究が、研究方法として既に古くなつたと言ふやうな觀方は、神學と宗教史の根本的な相違を看過してゐる著者の、主觀的な觀念によるものではないだらうか。その附録に述べてゐる點について更に一言すれば、著者が立つてゐる聖書神學の立場は、實證的な聖書學以後のものであると言ふ事は正しい。しかも、著者は、この實證的な聖書學の後に、神學的方法を用ひようとするのでなくして、この實證學で取扱ふ事實を、事實としてではなく證言として把握する。この事は結局、それが、事實を事實として史前に扱へようとする宗教史的方法とは全く態度の異なる神學的主觀的な方法そのものなる事を示す。著者が、本書の中に試みてゐるその所謂宗教史的方法も、實は全く神學的方法なの

である。即ち、それはたゞ、與へられた宗教史的事實で、神學的な立場から取上げたものに過ぎないのである。それは、方法的に見れば、二段の操作ではなく、全く一段の操作なのである。

右のやうな吟味の後にこの著を見ると、これは客観的な *wissenschaft* としての舊約學として評價されるべきではない。それは、舊約の *Dogmatik* の面から見るべきである。この點からすれば、この著は、比較的短期間になされた卒業論文といふ制約にも拘らず、優れた業績としてわが神學界に貢献するものであらう。

著者は、舊約に於ける神の獨一性、と言ふ神學的設問を、それ自身が各種々の宗教史的事實の検討によつて答へようとしてゐる。即ち、舊約のヤハウェ信仰が、自然信仰、人間觀、神格の問題の三方面より、如何に妨害され、そして如何に之を排除したかを、特徴あるいくつかの現象を擧げて論證する。

その内容は、一、ヤハウェと自然、二、ヤハウェと人間、三、ヤハウェの神格、の三章に分けられてゐる。この中、第一章に於ては、問題は多く一般宗教史との關聯に於て考へられ、第二章、殊に前者に於ては、イスラエル宗教史自體の問題が多く顧みられてゐる。

著者は、かうした一般宗教史及びイスラエル宗教史上の問題

を取扱ふ際にも、常にヤハウェの獨一性を信する信仰的態度を堅持してゐる。即ち、これらの問題を、歴史的な跡づけ方で捉へず、神學的設問の周圍に重約的に捉へる。このやうにして舊約の神の他宗教と異つた特色、及びイスラエル宗教史の展開にも拘らず一貫するその獨一性を論證してゐる。唯後著殊にヤハウェと人間の問題に於ては、舊約宗教の展開に見られるものが、その神の獨一性と云ふ點に於ても、固定的なものとしてのみは捉へ得ない事を指摘してゐる。即ちそれは、それ自らの中に「矛盾し得る程の活力を有する」ものと解釋され、こゝに基督論的思惟に導く契機を見出してゐる。この點に於て、著者の宗教史實への造詣の深さは、その舊約神學を、單なる *Apologetik* から超出させてゐる。かうした著者の優れた點が、單に附録の中に見られる觀念的、思辨的方法論の展開に於てのみでなく、具體的な舊約の事實の問題の中に、更に展開される事を期待するものである。(新教出版社刊・A5判・一四〇頁)

文獻目録

昭和二十年八月—二十二年十二月

※印は單行本（再版を除く）

著者 題名 發行所 發行年月 掲載誌 卷 號

青山 なを 源氏物語の宗教心の特質と展開 文 學 (三・七)

相田 二郎 中世における寺院の交 史學雜誌 (六・九)

赤岩 榮 政治的人間と宗教的人 世界評論 (二・三)

秋重 義治 寶 慶 記 考 其 一 九大哲學 (五)

淺野 順一 舊約聖書より見たる民 基督教文化 (二・七)

淺野 順一 舊約聖書におけるヒエ 基督教文化 (二・五)

淺野 順一 舊約聖書における死と 死の理解 (二・七)

足利 惇氏 ゼルボン教について 哲學研究 (三・七)

安達 生垣 長城地帯農業の展開と 人文科學 (二・三)

阿部 行藏 アメリカ人の宗教思想 アメリカの 教育宗教 (三・二)

阿部 重夫 マレットの原始宗教觀 人 文 (二・二)

甘粕 石介 主観主義の哲學と宗教 理 論 (三・三)

※有賀 鐵太郎 象 徴 的 神 學 全國書房 (三・四)

有賀 鐵太郎 ギリシヤ・ローマ文化 基督教文化 (二・七)

※アンセルムス (長澤信隆譯) モノ ロギオン 岩波書店 (二・五)

※家永 三郎 中世佛教思想史研究 法 藏 館 (三・三)

※石津 照塵 天台實相論の研究 弘 文 堂 (三・六)

石津 照塵 キリスト教的人間 理 想 (三・六)

石津 照塵 内證傳達の様式 哲 學 研 究 (三・三)

石 橋 智 信 一 種 獨 特 の 宗 教 談 論 (三・九)

石 原 謙 町治時代キリスト教史 序 説 基督教文化 (二・三)

石 原 謙 マルチンルターへの死 死の理解 (二・七)

石 原 謙 ルターへの信仰告白とア 論 文 集 (二・七)

石 原 謙 ロテスタント教育信條 基督教文化 (二・二)

出 隆 ソクラテスの毒杯とイ 基督教文化 (二・二)

石田 幹之助 突厥における佛教 史 學 雜 誌 (六・二)

※岩 村 忍 イ ス ラ ム 雄 山 閣 (二・五)

宇野 圓空 村の祭祀と家の祭祀 東 洋 文 化 研 究 (三・九)

※植田 壽藏 佛 教 美 術 論 弘 文 堂 (三・八)

※ウエーバー (杉浦宏譯) アメリカ資本主義と宗 喜 久 屋 書 店 (二・三)

※(高沖陽三譯)

文化と歴史 霞ヶ関書房 (二・七)

大山 憲 ヨハネ傳の根本問題 基督教文化 (二・四)

小口偉一 日本宗教の封建性 社会学研究 (三・二)

小口偉一 宗教社会学への途 社会学園 (三・二)

小口偉一 呪術と技術科学園 (三・七)

大塚久雄 魔術からの解放 世界 (三・三)

大塚久雄 近代思想の系譜 ジョン・カルヴィン 漫 望 (三・二)

長部和雄 支那生祠小考 東洋史研究 (一・四)

片山正直 キェルケゴールにおける死の理解 論文集 (二・七)

片山正直 ヒューマニズムと宗教 ニズム研究 (三・三)

金倉圓照 佛敎における法の意味 國 土 (二)

金倉圓照 印度哲學と西洋思想 理想 (七)

金子武藏 新しき宗教は如何にあるべきか 朝日評論 (三・二)

菅 圖吉 社会主義とキリスト敎 基督教文化 (三・七)

岸本英夫 アメリカにおける教育 社会園 (三・三)

※北森嘉藏 神の痛みの神学 新敎出版社 (三・九)

北森嘉藏 ルター神学の展開方向 基督教文化 (三・九)

熊野義孝 近代文化とキリスト敎 基督教文化 (三・三)

※熊野義孝 キリスト敎概論 新敎出版社 (三・五)

桑田秀延 カルヴァニズムと民主主義 基督教文化 (三・七)

小鹽 力 パウロにおける死の理解 論文集 (二・七)

小島 清 戦後日本におけるキリスト敎の課題 理想 (二・六)

小林珍雄 ジルソンの中世哲學研究 カトリック 思想 (三・夏)

小林珍雄 キリスト敎的民主主義の特徵 基督教文化 (三・七)

坂田徳男 近代的思维の克服—辨證法的科學と現代哲學 基督教文化 (三・三)

藤原 毅 ルターの社会經濟倫理 基督教文化 (三・七)

佐木秋夫 迷信からの自由 自由評論 (三・三)

佐野勝也 西洋精神と東洋精神との對決 基督教文化 (三・三)

澤田善嗣 新敎の朝鮮傳道—ネピアス・メンツドについて 日本文化 (三・三)

※佐和隆研 教 美 術 大八州出版 (三・九)

篠田 一人 マクス・シェーラーの宗教現象等の意義 基督教文化 (三・九)

少名文正 基督教化以前におけるフイリッピン社会と宗教 日本文化 (三・五)

鈴木大拙 現代における蓮盛思想 展 望 (三・六)

鈴木俊郎 ビュリタニズムと民主主義 基督教文化 (三・五)

鈴木俊郎 アジヤ的宗教について 潮 流 (二・七)

關 敬 吾 神不在と留守神の問題 民族學研究 (一・三二)

※關根正雄 舊約における神の獨一性 新教出版社 (三・五)

關根正雄 舊約聖書における信仰と政治 基督教文化 (三・二)

關根正雄 ヘブライズムの淵源 世界 (三・七)

關根秀雄 モンテニユと宗教 國 土 (二)

※(ビートルブーム) 神信仰の生成 下巻 岩波書店 (三・五)

瀧澤克己 神學と哲學との間 人 文 (二・三)

高桑純夫 近代思想の系譜—トマ ス・アクイナス 展 望 (二・二)

※高桑純夫 中世精神史序説 みすず書房 (三・九)

高橋 虔 基督教神觀念の起原 基督教研究 (三・八)

武内義範 佛 陀 の 出 道 哲學季刊 (四)

武邑 尙 邦 佛敎における知識の確 實性の論究 哲學研究 (五・七)

※龍山章眞 印度 佛 敎 史 法 藏 館 (三・七)

田中美知太郎 宗教批判の課題—君主 崇拝について 中央公論 (三・二)

田 邊 元 質存の單獨性と無の社 會性—キェルケゴール を中心として 展 望 (三・二)

田 邊 元 宗教の倫理性—キェル ケゴールをめぐるつて 展 望 (三・二)

田 邊 元 アラトニズムの自己超 越と福音信仰 展 望 (三・四、五)

田 邊 元 キリスト敎とマルクシ ズムと日本佛敎 展 望 (三・九)

※田邊 元 懺悔道としての哲學 岩波書店 (三・四)

玉村竹二 日本禪宗の傳來 國民の歴史 (三・五)

鶴田雅二 新約聖書より見たる民 主制 基督教文化 (三・七)

※辻 善之助 日本佛敎史中世篇ノ一 岩波書店 (三・三)

※デ・ホロート 中國宗教制度 第一卷 大雅堂 (二・九)

デニモリン 時代と信仰—ニーチェ とドストエフスキー序 説 カトリック 思想 (二・秋)

※デニモリン 近代思想とキリスト敎 齋 エンデルレ 店 (三・二)

富森京次 ヘブル書の文化史的考 察 基督教研究 (三・四)

富森京次 教會の歴史的起源 基督教研究 (三・六)

※富森京次 福音書の 由 來 全國書房 (二・二)

富森京次 聖靈降臨におけるキリ スト敎の發展 基督教研究 (三・八)

※(深淵其完結) 宗教と近代國家 弘 文 堂 (三・四)

※(聖書英次郎譯) 聖アウグスチヌスとそ の時代 増 進 堂 (三・七)

※(野口梧村譯) 中世ヨーロッパの社會 的基礎 カトリック 思想 (二・秋)

※(國分敏治譯) トマス・アクイナス キリスト敎要理 大聖書院 (三・八)

※長 尾 雅 人 蒙古ラマ喇視察記 高桐書院 (三・二)



長澤信壽 確信性！聖アウグスチヌス研究

※中村 輝雄 信・類・愛・コロリント 論書十三卷研究

中村 元 日本宗教の人倫規範的 傾向

※長廣敏雄 大向石佛藝術論

西谷啓治 アウグスチヌスにおける 聖の問題

西谷啓治 ドイツ神視主義とドイツ 哲學

仁戸田六三郎 カトリックの人間觀

※野村良雄 キリスト教的哲學序説

萩原龍夫 宗教としての神道

服部之總 日本宗教改革の神學的 前提

※濱田眞助 宗教的 現實 培風館(三一)

※バ ッ ハカトリック社會觀

肥後和男 氏 子 組 織 民族學研究(新三三)

久松眞一 起 信 の 課題 哲學研究(一九)

久松眞一 東洋的無の性格 哲學季刊(三)

※比叡晏 安定 明治以降のキリスト教 大八洲出版(二二三)

平田次三郎 「漱石」—近代日本の インテリゲンチヤにおける宗教性

平岡 武夫 天下的世界觀と宗教 哲學季刊(四)

※フオイエルバ (中桐大雄譯) キリスト教の本質 全國書房(三二〇)

深瀬基寛 宗教的世界觀の展望 展 望(三二三)

福田正俊 死 につい て 死の理解(三七)

福田正俊 ヲオルムス會の教會史 的世界史的主義 基督教文化(三三九)

福田正俊 理性 と 信 仰 基督教文化(三二二)

福山敬男 奈良朝の東大寺 高桐書院(三二四)

アシルスキー (淺見 篤譯) 金に關する安南の信仰 民族學研究(新三二)

ベルジャヤエフ (晋文那十譯) 近代世界における人間 基督教文化(三三九)

堀 喜望 トーテミズムの諸相 人文科學(三一三)

※帆足理一郎 アメリカの宗教思想 野口書店(三九)

前田陽一 モンテニユヒとパスカ ルとの基督教辨證論 雙 宴(三五)

※岩谷文雄 佛 教 入 門 青山書院(三二四)

松田智雄 近代思想の系譜 ルター 展 望(三二二)

※松井了穩 ユダヤ古代研究 大雅堂(三二〇)

※松平齋光 祭—その本質と諸相 日光書院(三二二)

松尾義海 印度における業論について 哲學研究 (三・七)

松村克己 基督教死生觀序說 死の理解 論文集 (一・七)

松村克己 福音の論理 哲學研究 (一七・八)

※松村武雄 日本神話の實相 培風館 (三・六)

※松村武雄 神話と歴史 東海書房 (三・六)

松村武雄 古典神話の衆庶性 國民の歴史 (三・七)

三木清親 藝展 曙 (三・一)

※宮坂哲文 禪における人間形成 霞ヶ關書房 (三・七)

溝口端夫 近代中國の形成とキリスト教 基督教文化 (三・七)

村山修一 日本文化の神秘的性格 日本史研究 (一)

村山修一 中世人の信仰生活にあらはれたる經緯概説 日本史研究 (三)

務台理作 科學と宗教 展 曙 (三・三)

務台理作 現代人における宗教的なるもの 藝 (三・七)

森有正 バスカルにおける聖書 基督教文化 (三・三)

森有正 巴斯カルの宗教思想の根柢 思想 (六・一)

森東吾 原始キリスト教會の成立と宗教社會學の問題 社會學研究 (一・三)

※柳田國男 祭 日 考 小山書店 (三・一)

※柳田國男 山宮 考 小山書店 (三・七)

※柳田國男 先祖の話 筑摩書房 (三・三)

山口論助 佛典釋經における新しい課題 國士 (三)

山崎正一 ヒューム宗教思想と近代市民社會の自己定位 國士 (四)

山崎正一 初期ヒュームの宗教思想 知と行 (三・三)

四宮兼之 愛・運命、ロゴス 人文 (一・一)

※吉田孝一・他 宗教法人令の解説 教育出版社 (三・三)

※吉滿義彦 哲學者の神 福音書房 (三・七)

※ラウレス キリシタン史入門 書 店 (三・九)

※ラツテイ 神の問題と近代人 中央出版社 (三・三)

※ル・タタ 善行論 新教出版社 (三・一)

※レイ・ブリュ 原 始 神 話 學 創 元 社 (三・五)

※ル・ゲンドルフ キリスト教とアメリカ文明 思想 (三・三)

和辻哲郎 封建思想と神道の教義 世 界 (三・一)

※和歌森太郎 國史における協同體の 帝國書院 (三・八)

日本宗政學會は、昭和十七年十月學術大會を開き、昭和十九年七月「宗教研究」第四百二十號を公刊したのを最後として、戰爭によつてその活動を停止するの餘儀なきに至つた。しかし、その間に於ける會員のたゆみなき研究の累積により、戦後間もなく、再び活動を始める基礎を確保する事が出来た。かくて、本年は十月下旬學術大會を開催し、又こゝに「宗教研究」復刊號を送り得る運びとなつたのである。

會 務

昭和二十二年七月十日、東京大學宗教學研究室に於て舊會則に基く評議員會開催。別項の通り會則の変更、役員の改選を行ふ。

昭和二十二年十一月二十二日、「宗教と教育」公開講演會を開催。岸本英夫氏「現下の學校教育と宗教をめぐる諸問題」。  
P・H・ヴィーヌ氏「アメリカに於ける宗教教育とその課題」。

昭和二十三年三月十一日、東京大學宗教學研究室に於て理事會を開催。聯合學會（社會學會、民族學會、考古學會、人類學

會、民間庶民の會、言語學會）に加入の件決定。本年の聯合大會に、本學會より宇野制空、小口偉一、櫻瀬義麿の三氏に研究發表を依頼。

追 悼

本學會は本誌休刊中に尠からざる會員を喪つたが、特に本學會評議員たりし有橋智信、佐野勝也兩氏の逝去は、本學會のみならず我國宗政學界にとつても大きな損失である。こゝに謹んで哀悼の意を表し、略歴を掲載する。

故佐野勝也博士略歴

恩師故佐野勝也博士の追悼文を書くには、女婿石井次郎氏、九州大學阿部氏を始め他に擔任者が居られるが、期日その他の都合で淺學の私が引受けることゝなつた。恩師生前の學問及び生活を傳えるには餘りにも拙い小文であることを、今謹んで先生の靈前にお詫びしたいと思ふ。

佐野勝也先生が姉崎門下の逸材として我國宗政學界の建設に盡された功績は、改めていふ迄もない。先生の生涯の課題は、この新しい學問である「宗教學」の方法論の確立にあつたと思ふ。東大在学中我國宗政學界の祖姉崎正治博士より宗教學研究の基礎を學び、又米國留學中ハーバード大學のヂ・エフ・モー

フより比較宗教史の基礎を修得した先生は、生涯宗教史研究を宗教學の中心におかれた。米國より歸國後發表された最初のアルバイトは宗教史學派に屬するトレルチ及びウオバームの翻譯であり、この兩人、批判的な新カント派哲學に歴史主義の哲學的根據を求められた。先生の學問的體系出發點である處女作「宗教學概論」(大正十一年)に於ては、自己の立場を「宗教の史的・心理學的研究」と規定されている。宗教學の對象である宗教的事實を人間の心理的現象に歸し、その眞實的研究を企圖する宗教心理學殊にウイリアム・ジェームスの立場と、歴史的な様相の下に具體的な宗教現象を把握しようとの宗教史學派殊に前述トレルチ及びウオバームの立場、この二つの立場の調和綜合が初期の先生の學問的立場であつた。この三人及び桑本巖鷲博士を辿つてのカントは大體以來先生が最も深く影響を受けた人物であるが、その總決算がこゝでなされてあるといへる。そしてこのやうな方法の爲には一般宗教史の廣い知識と同時に、一つの特殊宗教に對する徹底的な傾倒、出來得れば信仰を必要とすることを強調された(概論16頁以下)。こゝに中學時代に人信され、先生の人格の根柢を形作つてゐた基督教信仰が姿を現してゐる。而もこの基督教信仰が人間性の私的な問題より先生の學問的體系の強力を要素として、以後の歩みに於て漸次前面に押し出されてくるのである。

先に宗教の外面的・歴史的・理解に對しておかれた内面的・心理的・研究は、その後心理學・自説の極端な自然科学化の傾向の故に先生の直接の問題より離れ、之に代り基督教の研究に依て宗教の内面的・本質的意味を把握しようといふ方向に進まれた。一般に先生が宗教學者としてと同時に或場合にはより多く基督教學者として知られ、先生に近いものゝ間に於ても先生の學問に於けるこの兩要素の位置關係が論ぜられるのは、このやうな地盤から解されねばならぬ。先生の基督教は人格の熾烈な要求であると同時にその學問の必須の要素でもあつた。

基督教學に於ける先生の立場もやはり歴史主義であつた。そしてその當然の結果としてドイツのゲンケルよりブセツトに至る宗教史學派に傾倒され、殊に歐州學界中(昭和五・六年)にも鋭く接したダイスマンの原始基督教研究に強く影響された。ダイスマン著「イエスの宗教とパウロの信仰」の論證及び學位論文「使徒パウロの神秘主義」(昭和十年出版)はこの傾向の表れである。

然し乍らこの歴史學派の立場、更にいへば宗教を経験科學的方法に依て研究する實證主義は、本來絶對的であるべき宗教的體験の意匠内容を相對比し、極端には之を否定するに至るのではないかといふ批判が基督教學界及び哲學界により宗教學界に向けられてきた。人間性の内面的・主體的な根據に關する宗教と

いふ全く独自の現象を、一つの實證科學として客觀的に取扱ふことの可能性・妥當性、その意義・限界等は、後年先生が深く心を砕かれた問題であり、同時に今後の宗教學界にとつても根本的な方法的課題であらう。このやうな宗教學に對する批判攻撃は主として基督教に於てはバルト、ブルンナー等の辨證法神學者により、哲學に於ては實在哲學者によりなされた。先生の學位論文以後に於る主要な問題がバルト神學批判であつたことはこの意味で意義深いものといはねばならぬ。先生はバルトの立場と主張とに對して充分な理解と同情を示し乍ら、然も宗教の歴史的研究の必要性和意義とを強調された〔宗教と人間〕(參照)。

又我國に於るこのやうな批判の代表と思はれる波多野精一博士「宗教學序論」に對しては、實證的研究方法の独自の意義を強調しつゝ同時にその限界をも承認され、宗教學が何らかの哲學的根據を必要とすることを痛感された(昭和十八年宗教學概論講義)。そしてこの爲に、宗教の主體的絶對性を認め乍らしかも之を一時「括弧に入れ」、宗教的事實を客觀的科學的に研究せしめる根據を現象學の哲學に求められたのである。先生が晩年新カント派哲學より移つて現象學に關するマックス・シェーラー或はフアン・デル・レーウ等を自己の方法論の究極の據り處とされたことは、この間の事情を物語るものといへる。現象

學を哲學的根據として宗教の歴史的類型的研究に向ひ之に依て「宗教學概論」の體系を樹立することが先生の最後の構想であつたやうに私は思ふ。

先生の生涯はこのやうな學問研究の目標に集中され、全生活がその爲にのみ捧げられた。生來蒲柳の質であつた先生は、生活に於てもカントの規律を範とし、我々學生の健康にも細心の注意を配られた。先生のギリシヤ語ドイツ語等の演習に於る嚴格さは門下生一同の恐怖の的であつたが今は懐しく日誇らしい思ひ出であり、又先生が最後の二大著述と自覺された「宗教學概論」及び「原始基督教」の原稿は檢討に檢討を加へられながら未發表のまま山と積まれてゐる。敗戦後先生は九州大學内の公職適格審査委員長として活躍され、戦時及戦後の餘りにも良心的な活動が先生の弱い肉體を遂に蝕んで了つた。最後の病床で若し生を許されれば今後牧師として、直接宗教活動に入りたいと誓はれた言葉は、宗教を對象とする學問的態度の根底には信仰といふ人格的決斷が不可欠であるといふ信念の最後の告白であつた。

このやうに先生の生活態度は文字通り「誠實」そのものであり、純粹に「良心的」であつた。まこと佐野先生こそは「眞理の殉教者」と呼ばれるに最も適しい人であると信じ、先生に依つて提出され残された問題に身を挺すことを誓ふものである。

後記——佐野先生は昭和二十一年八月十九日逝去、先生の學問及び生涯に關しては自筆遺稿「私の學問」（雜誌「基督教文化」の五月掲載）及び「私の生涯」（未發表）があり、先生墓前に於る現東京大学教授淵澤氏に依る經歷等と共に何れ遺族に依つて發表されるものと思ふ。（小林信雄）

#### 故石橋智信博士略歴

東京大學名譽教授、文學博士故石橋智信先生は、明治十九年五月十五日、初代夕張炭礦所長職學士石橋政信氏を父として、侍従石橋政方氏長女みち子氏を母として、舊幕時代は代々蘭通辭の家柄であつた石橋家の二男として、父政信氏の任地北海道に於て生れた。

後、札幌中學校、山口高等學校を経て、東京帝國大學文科大學哲學科に入學、姉崎正治先生の許に於て宗教學を専攻して、明治四十二年これを卒業した。

その間、山口高等學校時代にはキリスト教を信奉するに至り、殊に、文科大學時代には内村鑑三氏に私淑した。石橋先生が、後に、ドイツに留學して神學並に宗教學を研究し、やがて、その生涯をキリスト教の學的研究と、宗教一般の學的研究とに捧げられるに至つたのは、姉崎正治先生によつてその研究心を培はれたことに基くことは言ふまでもないことながら、他面、

内村鑑三氏によつて培はれたる烈々たるキリスト教信仰に基くことも否定し得ないところである。

石橋先生のドイツ留學は大體卒業の年たる明治四十二年より大正三年に至る五ヶ年の永きに涉り、その間、舊約學者 Gulle, Rud. Kittel, Strack, Sellin、教理史學者 Harneck、宗教史學者 Soederblom 及び Haas、歴史學者 Lamprecht、哲學者 Rickert 等の諸教授の講筵に親しくはんべられたのである。

大正三年歸朝と共に東京帝國大學文科大學講師を囑託せられ大正九年助教、昭和九年姉崎正治先生の後を襲うて東京帝國大學文學部宗敎學科主任教授に任せられた。

その間、大正十年、著書「メシア思想を中心としたるイスラエル宗教文化史」（原題目——「イスラエル文化史上のメシア思想の變遷」）によつて文學博士の學位を授けられ、ついで、大正十五年同著述に對して帝國學士院賞を授與せられた。

本年三月、定年制の中合せによつて東京帝國大學の教授を去られ、同時に、立教大學に於て舊約學並に宗教學を講ぜられることとなつた。

而して、去る十一月には、東京帝國大學に於ける三十三年の長きに亘る學功績の故に、東京大學名譽教授の稱號を授與せられたのである。

故石橋先生は健康の點では極めて恵まれて居られ、寧ろ頑強とも言ふべきであつた。

然るに、昨年の暮頃より時々發熱臥床せられたことがあつたのであるが、それが、今回の御病氣の豫徴であつたと我々が氣附いたのは、誠に残念ながら本年七月七日の御發病以後のことである。

爾來五ヶ月半、主治醫各位の熱心なる治療と、御家族の献身のなる看護とによつて一時快方に赴かれるかに思はれたこともあつたのである。去る十二月二十日には讀美款三七八番の「にてよ、いざたて」を口ずさんで居られ、又、翌二十一日朝は食慾があるとしてよろこんで居られた。

而して、同日午前十時頃には比較的御元氣にて御家族の方と話して居られたのであるが、隔らざりき、同二十分頃、先生の御寝眼がそのまま地上に於ける氷薄の眠りとなられたことが發見せられたのである。

時に、先生の畢生の勞作たる「メシア思想を中心としたるイヌラエル宗教文化史」の跡づけたる如く、イヌラエル民族一千年の歴史の流れの中にはぐくまれたメシア思想が、キリスト・イエスにまで授肉せられた日をことほぐべきよき日に先立つことと四日、昭和二十二年十二月二十一日午前十時二十分のことである。

（昭和二十二年十二月二十七日立教大學禮拜堂に於ける故石橋先生の葬儀に於いて朗讀、大島 清）

#### 日本宗教學會會則（昭和二十二年七月改正）

第一條 本會は、日本宗教學會と稱する。

第二條 本會は、宗教學の研究に關係ある團體及び個人の研究上の連絡を圖り、宗教學の發達普及を期することを目的とする。

第三條 本會は、會員組織とし、宗教の學的研究に従事するものをもつて會員とする。

第四條 本會の目的に資回する研究團體は、團體として本會に加盟することができる。

加盟團體に關する規定は、別にこれを定める。

第五條 本會は、會員又は加盟團體をもつて支部をつくることのできる。支部に關する規定は、別にこれを定める。

第六條 本會は、その目的を達するため、左の事業を行ふ。

一、學術上の研究調査。

二、學術大會、講演會、研究會その他の集會の開催。

三、會誌「宗教学研究」の刊行。

四、會員又は加盟團體に對する研究の奨励。

五、その他必要なる事業。

第七條 會員を分ちて左の四種とする。

一、普通會員

二、維持會員

三、賛助會員

四、名譽會員

第八條 普通會員及び維持會員は、所定の會費を納めるものとする。

賛助會員及び名譽會員は、理事會においてこれを推薦する。會費に關する規定は、別にこれを定める。

第九條 會員は、本會刊行物の配付を受け、集會に出席し又會誌及び集會において、その研究を發表することができる。

第十條 本會に左の役員を置く。

一、會長 一名

二、理事 若干名

三、監事 二名

四、評議員 若干名

五、委員 若干名

第十一條 評議員は、會員中より會員總會においてこれを選任する。評議員は評議員會を組織し重要なる會務を審議する。

第十二條 理事は、評議員の互選により、これを選任する。理

事は理事會を組織し、會務を處理する。又理事の互選により常務理事若干名を置くことができる。

第十三條 監事は、評議員の互選により、これを選任する。監事は、會計を監督する。

第十四條 會長は、評議員會において、これを推薦し、本會を代表して會務を統理する。

第十五條 委員は、會員中より理事會において、これを委嘱し會務を擔當する。

第十六條 役員の任期は、二ケ年とする。但し重任することができる。

第十七條 會員總會、評議員會及び理事會の議事は、多數決をもつて、これを決する。

第十八條 本會の經費は、會費、寄附金その他の諸收入に據る。剩餘金及び寄附金は、基本金として、これを積立てることができる。

第十九條 本會の年度は、毎年一月一日に始まり、十二月三十一日に終る。

第二十條 本會は、本部事務所を東京大學文學部宗敎學研究室に置く。

第二十一條 本會則は、評議員會の議決を経て、變更することができる。



## 日本宗教學會加盟團體及び支部規定

學會役員（昭和二十二年七月改選）

一、宗教的學的研究を目的とし、その構成員に本會々員五名以上を有する團體は本會の加盟團體となることができる。

二、加盟團體は、本會刊行物の配付を受け、その會員は學術大會、講演會、研究會に出席することができる。

三、本會々員十名以上をもつて本會支部をつくることのできる。

四、加盟團體は、各個或は聯合して本會々員十名以上を有する場合、又は構成員三十名以上を有する場合には、本會支部となることができる。

五、支部は、地域その他の關係により聯合支部をつくることのできる。

六、支部は、所屬の個人及び團體の研究上の連絡助成を圖り、本部は、これを援助する。

## 會費規定

當分の間、普通會員は年額金百圓、維持會員は年額金貳百圓を納入する。

會長 姉崎正治。常務理事 宇野圓空、大島清、小口偉

一、岸本英夫、宮本正尊。理事 石津照璽、菅圓吉、花山

信勝、久松眞一、干潟龍祥、眞野正順。監事 加藤精神、

辻直四郎。評議員 相原一郎介、赤松智城、石原謙、宇井

伯壽、上田天瑞、片山正直、金倉圓照、金山龍重、鈴木宗

忠、櫻谷俊之、H・デニモリン、長井眞琴、中川秀恭、長

澤信壽、中村元、羽溪了諦、濱田本悠、古野清人、帆足理

一郎、本田義英、丸川仁夫、諸戶素純、柳田國男、山田龍

城。

## 本號執筆者紹介

岸本英夫氏は東京大學教授、文學博士。大島清氏は東京大學助教授、文學博士。石津照璽氏は東北大學教授、文學博士。片山正直氏は關西學院大學教授、文學博士。宮本正尊氏は東京大學教授、文學博士。稻葉秀賢氏は大谷大學教授。