

## 比較宗教学会から日本宗教学会へ

鈴木 範 久

日本宗教学会が、一九三〇（昭和五）年五月一日に創立されてから、今年（一九八〇）はちょうど満五〇年の誕生日を迎えたこととなります。この日本宗教学会が創立されます前に、比較宗教学会と宗教研究会という二つの重要な研究会がありました。ここでは、それらの成立までのだいたいの歩みを申しあげ、その性格につきまして多少とも分析的なことにふれることができましたら幸いと考えています。（日本宗教学会二五年の歴史につきましては、一九五六年三月刊の『宗教学研究』一四七号に掲載されました小口偉一氏の「宗教学五十年の歩み——東京大学宗教学講座創設五十年を記念して——」が参考になります。また拙著『明治宗教思潮の研究』、東京大学出版会。一九八〇年刊には、本稿で述べる部分がくわしく記してあります。）

日本におきまして最初の宗教学研究会とみなされます比較宗教学会は、一八九六（明治二九）年にできます。そのことに入ります前に、「宗教学」という言葉と、各学校においての宗教学のはじめにつきましても一瞥を与えておきたいと思います。

まず「宗教学」という言葉でありますが、この初見は、日本のキリスト教のもっとも古い新聞に属します『七一雜

報』の一八七九（明治一二）年三月二八日号にあります。それに書かれた小崎弘道の「河津先生ノ演説ヲ読ム」という一文に出てまいります。そこで小崎は、『報知新聞』の記事を批判して「論理ノ不穩ナル事実ヲ引証スルノ不当ナル少ク宗教学ニ通スルモノ、容易ク同意シ能ハザルモノアルガ如シ」と言っています。これが、私の見ましたところではもっとも早い用例の一つであります。しかしここでは、言葉こそ「宗教学」ではありますが、意味は、キリスト教という宗教についての学問、というほどの内容で用いられていまして、今日いう宗教学と同じとみるのはやや無理のようです。

それから五年後の一八八四（明治一七）年六月になりまして、石川舜台が、『教学論集』のなかで、世の宗教を観察するにあたり「余ハ真宗ノ教徒ナレトモ仮ニ真宗教徒ノ区域ヲ出テ「スシヤンス デ レリジョン」宗教学ノ地位ニ眼晴ヲ定メ」云々、と言っております。宗教をみるのに単に真宗の立場でみるのではないと語っていることと、片仮名で書いてはおりますがフランス語の「スシヤンス デ レリジョン」の言葉を「宗教学」の言葉と同格に用いていることよりみまして、これは明らかに今日の宗教学と同じ意味で使っていることが認められます。石川舜台は、一八七二（明治五）年に、東本願寺の現如にしたがって海外観察に出かけた一人でありますから、当然ヨーロッパの学問事情にも通じていて、宗教学のことはある程度知っていたことであらうでしょう。この一八八四年の用例をもちまして、現在までのところ、仮に最初の「宗教学」の用例ということにしておきたいと思えます。

明治の初期は、言うまでもなく啓蒙時代でありまして、宗教というところ、とかく時代遅れとみなされ、軽視された時でありました。そのことは、当時書かれた福沢諭吉の『文明論之概略』などにもよく表されています。それが明治一〇年代になりますと、少し変り、植村正久の『真理一斑』や小崎弘道の『政教新論』が出て、そこでは、キリスト教にとどまらず宗教そのもののまき返しがみられます。明治二〇年代に入りますと、のちに述べますように、にわか

宗教のことが表面に浮んで論ぜられる時代になります。

そうした状況のなかで、宗教学という講義が、方々の学校で教えられることになりましたが、そのなかの主だったものをとりあげますと、一八八七（明治二〇）年の同志社英学校および井上円了の哲学館をはじめとしまして、二〇年代の前半には、帝国大学、明治女学校、普及福音教会の新教神学校、聖公会の東京三一神学校などのカリキュラムに、その名が見出されます。そのような学校で、宗教学がカリキュラム上だけでなく実際にも教えられたかという点と、その場合も内容がはたして宗教学の名にふさわしいものであったのかという点で、若干疑問の残る学校もあります。が、この明治二〇年代の前半をもって、宗教学の講義が、数こそとくに多いとはいえないまでも、一斉に開講され始めたとみることは可能でありましょう。

こうして明治二〇年代の最後の年であります一八九六（明治二九）年に、比較宗教学会の発足を迎えるわけです。それにいたるには多様な理由があげられますが、私は、大きくみて三つの流れがあったように思われます。

その第一は、いわゆる「自由主義神学」の影響であります。「自由主義神学」は、一八八五（明治一八）年のドイツ普及福音教会のスピナー（Wilfried Spinner）の来日をはじめとしまして、一八八七（明治二〇）年のユニテリアンのナップ（Arthur May Knapp）一八九〇（明治二三）年の宇宙神教つまりユニバーサリストのペリン（George L. Perin）の来日により、諸方面に相当具体的な影響を与えました。これら自由キリスト教の三派は、よく見ますと実はそれぞれ相当に他と異なる要素を所有しているのですが、聖書に対する「歴史的批判」という近代的、学問的立場をとることと、他の宗教を積極的に理解しようとする姿勢とにおいて共通性をもっていました。それによって、普及福音教会の新教神学校、ユニテリアンの東京自由神学校（のちの先進学院）などで、宗教学または比較宗教の講義が開講されたのであります。

第二は、井上哲次郎によって一八九二（明治二五）年の暮から翌年にかけて問題が起され、大反響を招きましたところの「教育宗教衝突論争」であります。これは、従来、とかく日本の国体とキリスト教の衝突という面のみが強くとりあげられてきましたが、私は、その一方では、これは宗教と倫理との関係をめぐる一大論争でもあったとみてよいと思っています。この論争を通じて、宗教と倫理との相違がより明らかにされ、宗教独自の世界が姿をはっきりと現わすことになったとみてよいでしょう。そのことは、宗教学が、その対象を把握しやすくしたと言えるのです。また、これが大論争となりましたこと自体が、一般の人々の宗教への関心を昂めもしました。

第三は、一八九三（明治二六）年にシカゴで開催されましたコロンプス記念万国博覧会に関連して開かれました万国宗教大会であります。これには日本からも、神道、仏教、キリスト教の各代表が参加しました。ことに神道や仏教の代表者たちは、当初、自己の宗教の宣伝のつもりで参りましたが、参加の結果、諸宗教相互の理解と協調の必要につき、逆に多くを学んで帰国することになります。この影響で一八九六（明治二九）年になりまして、日本で最初の諸宗教の会合ともみなされます宗教家懇談会が開催されました。

これらの、一「自由主義神学」、二「教育宗教衝突論争」、三「万国宗教大会」という三つの大きな流れのなかから、比較宗教学会が生じたとみなされるのであります。そのことは、万国宗教大会の刺戟により日本の宗教家懇談会が、一八九六年九月二六日に開かれましたが、その席上で、参加者の岸本能武太と姉崎正治との二人によって、比較宗教学会の設立がはじめて議されたことでもわかるのであります。なお、岸本能武太は、ユニテリアンであって万国宗教大会に留学先のアメリカから参加しました。姉崎正治は、一八九三（明治二六）年に帝国大学に入学し井上哲次郎の指導を受けるが、この年は井上の「教育宗教衝突論争」の年でもありました。二人とも、今述べました三つの主要な流れとは密接な関係にあるといえましょう。

宗教家懇談会のあと、岸本と姉崎とは、同年十一月一日と七日との二回にわたり、さらに会合を重ねまして、いよいよ十一月一四日に、神田のキリスト教青年会館を会場として、第一回の比較宗教学会の会合がもたれました。第一回目の会合に集まりましたのは八人で、姉崎と同じ帝国大学哲学科の先輩や後輩、それに岸本が教鞭をとっていた先進学院の教え子たちでありました。第一回会合のテーマは「竜蛇崇拜」と「護摩」でありまして、いろいろな諸例あげて比較し、その実態を究めようという態度がみられます。

この後、会合は、毎月第二土曜日を原則として開催され、会員は二〇名を越えないとの条件を付して継続されました。会合の記録は、当時岸本らの編集に従事していました雑誌『宗教』や『六合雑誌』などにほとんど洩れなく掲載されています。それらの記事をまとめてみますと、比較宗教学会は、一八九九（明治三二）年十一月までの約三年間に二二回にわたって開かれています。出席者数は、いずれも数人から約二〇人までの間です。テーマは、第二回目が「数」、第三回目が「淫慾」、第四回第五回目が「物忌み、絶ち物」、第六回目が「神と動物」、第七回「供物」、第八回目「祭礼」でありまして、そのあと翌年一月から毎月の年中行事を、各月の会合ごとにとりあげて行なっています。これは当然一年たつと一周りして種が尽きることになります。それで再びはじめのしかたに戻りまして、「日本の神々」とか「マジナヒ」というテーマが扱われました。

このように、身近の宗教的な題材をテーマとして、それを比較宗教学的に論ずる方法は、比較宗教学会が設立される直前にも、姉崎が記者としてつとめていました雑誌『太陽』の「宗教」欄におきます「比較宗教断片」という連載記事（一八九六年一月五日より）でもみられるものであります。それが比較宗教学会では、一人の目でなく複数の会員の目で眺められることになりましたが、方法は似ています。一つのテーマをめぐって、まず諸宗教や諸地方の例が広く紹介され、ついでこれらの実証的なデータをもとにしまして、その人間生活における意味の考察もなされます。た

だし結論を導くにはなかなか慎重さがみられます。

それとともに、比較宗教学会においてとくに顕著なこととして、私は、当時とかく学問の対象とすることに遠慮がちでありました二つのタブー視された問題をも、積極的にとりあげていることをあげたいと思います。すなわち、その一つは日本の古典における神道の問題であり、他の一つはセックスの問題であります。

久米邦武の一八九二（明治二五）年の「神道ハ祭天ノ古俗」事件以後、いまだ数年もへていないのでありますが、この比較宗教学会の記録をみますと、第二回には「三種の神器」が、聖なる数「三」との関連で「三宝」や「三番叟」、「三々九度」とまったく同列に扱われています。第三回では古事記中の「淫慾の分子」などが話題になり、第八回は「天照大神は果して何神を祭りしや」との疑問が出され、第一八回の大陽崇拜に關しましては、太陽と「天照大神」と称せられる女傑と同化」と言うような、きわめてつき放した表現や扱い方がみられます。ここでは少しのタブー視もなければ特別視もなく、それを比較宗教学上のケースとし淡々と議しているのであります。

「淫慾」に關しても「吾人は決して好んで淫慾に關するの談話を為すものにはあらず」と記し、学者が集つて、なにも猥談を楽しんでいるのではないことわり、積極的に、宗教的儀式習慣のなかにあります「淫慾」の問題にとり組んでいます。これは、宗教的「淫慾」を学問の対象とした、おそらく日本では最初の会合ではないかと思えます。

このほか、祭礼における、今日いうところの「聖犯」や「象徴」、「宗教的人格」とか、宗教と文化との問題なども論ぜられていまして、私どもが、今日はじめて話題にしたと思ひ込んでいることが、実は早くもこの時期に顔をのぞかせていることに注目させられます。この意味で私どもは、学問的に新しいとはいかなることか、学会で発表するとはどういうことなのか、などの反省もさせられるのであります。比較宗教学会が、もしも今日まで継続されていた

らどうだったであろうか、などと成果が期待されるのでありますが、残念ながら、これは三年ほどで終ってしまいました。

比較宗教学会の終った年の翌一九〇〇（明治三三）年五月より、姉崎がドイツに留学に向っていますので、学会の解散はそれと無縁ではなさそうに思えます。姉崎は、三年後の一九〇三年に帰国し、それにより一九〇五（明治三八）年に、東京帝国大学ではじめて宗教学の講座が開設されます。宗教学の講義自体は、その前から姉崎によってなされてきましたが、講座としてはこれが最初で、このことは、宗教学という学問の日本社会での定着を意味するものであります。

この時より数えまして今年（一九八〇年）はちょうど七五年にあたりますので、東京大学の方でも記念の行事があるようであります。実は、この東京大学の方の講座開設二五周年の記念行事と関連して、一九三〇（昭和五）年に日本宗教学会が生れるわけでありますから、日本宗教学会としても、一九〇五年における東京大学の宗教学講座開設は、かなり縁の深い出来事なのであります。

比較宗教学会から日本宗教学会設立までの間の大きな出来事としては、この東京大学における宗教学講座開設のあと、一九一六年（大正五）年に成立しました宗教研究会という学会があります。これは、おもに東京大学と京都大学が中心となって作りましたので、その両大学における宗教研究会までの学会の歩みも簡単にみてみたいと思えます。

まず、京都にも帝国大学が設けられましたのは一八九七（明治三〇）年でありましたが、はじめは理工科だけで、文科大学がおかれて哲学科の設置されましたのは一九〇六（明治三九）年九月のことです。そして、この京都大学の方で一九〇八（明治四一）年二月に印度学会、続いて三月に宗教学会が設けられます。

大学内部の学会としましては、このように京都大学の方が東京大学より一年早く、それに刺戟を受けたのか、東京大学でも、翌一九〇九年一月に印度学会宗教学会が作られます。ただ東京大学の方で興味のありますのは、印度学会宗教学会といいますが、両者は別の学会ではなく、単一の学会であったということであり、『哲学雑誌』二六四号（一九〇九年二月）には、そのことが次のように報ぜられています。

印度学会  
宗教学会

創立。東京文科大学哲学科中印度哲学及び宗教学両科に関係ある教授、高楠博士（姉崎博士は欠席）、講師村上博士、常盤学士、（前田博士及び加藤波多野両学士欠席）及び大学院学生諸氏十数名は、去月十六日（第三土曜日）午後五時より大学第二学生控所に会し、両学科に関する学会創立の件に就て協議したり。今当夜議決したる条項を挙ぐれば左の如し。

一、名称。印度学会、宗教学会と並び称すること。

二、目的。印度学及び宗教学に関する研究。

三、範囲。印度哲学及び宗教学の教授、助教授、講師、大学院学生、研究科学生、卒業生及び会員二名の紹介に依るもの。

四、会期。毎月一回（第四土曜日）。

但し七、八両月は休会、一、九両月は懇話会とす。

五、役員。幹事二名。任期半年（一月及び六月交替）。

印度哲学及び宗教学両科は大学学制の上にては別立するも、実際に於ては殆んど同一にして、随つて之に関する学会の如きも、一にするを便宜と考へたれども、二者の内容を包括し得べき名称なきに苦み、遂に上の如く印度学会宗教学会と并称することにしたるなり。毎月例会の講演者は一名にして幹事の指名によりて之を決



し、研究及び読書の結果を発表することとせり。因に云ふ当期の幹事は吉田修夫鈴木宗突二氏にして、本月の講演者は椎尾弁匡氏なり（幹事役）。

当時宗教学の方には、姉崎正治教授のほか、講師として加藤玄智と波多野精一とが在任していました。右の記録によりますと、この三名がいずれも欠席したことになっていますが、この後の印度学会宗教学会には時々顔を出していますので、欠席はたまたまそうなったとみてよいでありましょう。『哲学雑誌』にはその後の会合の記録が掲載されています。その記録で興味深いのは、はじめはきちんと「印度学会  
宗教学会」と横に両者を同格に並記して印刷がなされています。ところが、やがて「印度、宗教学会」と縦に一列となり、暫くしますと、この間にありました「も消えて「印度宗教学会」となり、さらに「印度宗教学会」と表記されるようになってゆくことでもあります。両者は学科の上では別であっても実質は一体であったことが、この記録のうえからも読みとられます。

一方、京都の方も、今度は東京大学に刺戟をされたのか、一九〇九（明治四二）年九月に印度学会と宗教学会とが合併して印度宗教学会を作ります。そしてこちらの方でも、のちの哲学科の機関誌の哲学研究においては、「印度学会  
宗教学会」というように横に並記されて会合の記録が掲載されているのを見ることができます。京都の方でも両者が一体的な性格を有していたことが認められるのであります。

一九一四（大正三）年を例にして東京大学の方の「印度哲学宗教学会」の活動をみますと、一月二八日には高楠順次郎が「アテナ女神に就て」と題し講演。二月二六日は長井真琴の「妄語戒の根本研究に就て」。三月一六日には加藤玄智の「日本古代の靈魂思想について」。四月二五日は日本学会と連合して寛克彦の「古神道の神々に就て」の講演がなされました。その秋は九月の姉崎正治「米国の宗教思想に就て」が報告されているのみであります。いずれも約十数人の参加者であったとされています。

この東京大学と京都大学の両大学において設けられていました「印度学会宗教学会」を母胎にしまして一九一六（大正五）年に宗教学研究会が結成されることとなります。両者が共に宗教学研究会を組織するにいたったのは、東京大学の宗教学科を卒業した宇野円空が、郷里の京都に帰り、京都大学の大学院に在籍していたことにも負っています。この間の事情を羽溪了諦は次のように述べています。

多分大正四年五月に開かれた印度・宗教学会の席上であったと記憶するが、赤松君からわれわれの研究業績を発表する機関誌を出版しようではないかと提案されたところ、会員ごぞつて賛成したのであるが、なおその具体案について検討することを赤松・宇野両君と私との三人に委託されたのである。そこで、その後三人が屢々会合して協議を重ねている間に、私は京大側のみで機関誌を発行するよりも東大側と提携した方がむしろ多く意義があり権威があると思いついたので、この意見を開陳すると、両君とも心から賛同し、宇野君からは矢吹慶輝氏へ、私からは木村泰賢氏へ連絡を取って交渉することに決めた。早速交渉を試みたところ、木村氏も矢吹氏も折り返えして共に賛意を表してこられたので、その後数度の書簡の往復による協議の結果、会名は「宗教学研究会」とし、誌名は「宗教研究」として月刊とすること、東大の姉崎正治・高楠順次郎両教授と京大の松本文三郎・榊亮三郎両教授とも会の顧問として推載すること、なお出版所の物色は東京側で引き受けることにまとまった。ところが、この出版所を見出すことは何分経済問題を伴うた為容易でなかったらしい。しかし、晩秋に及んで東京側の努力が効を奏して、いよいよ六盟館との出版契約が成立する運びとなり、最後の打ち合せ会を上野公園の某料亭で開催するから、京都側の代表者も列席してもらいたいとの要請があったので、私が選ばれて東上出席したのである。京都側は私人の出席であったが、東京側は姉崎・高楠両教授を始めとして、木村泰賢・矢吹慶輝・長井直琴・石橋智信・干潟童祥・浜田本悠・赤松秀景の諸氏及び六盟館代表者として高橋季吉氏らが列席されたと記憶する。この席上で本会の

規約が制定され、来春四月その機関誌「宗教研究」の創刊号を発行すること、そして赤松秀景氏がその編輯の任に当ることを取り決めたのである（『赤松智城博士を悼む』、『宗教研究』一六三、一九六〇年三月）。

これで見ると宗教研究会は、一九一五（大正四）年のうちに発足の運びにまでいたったようであります。しかし『哲学雑誌』や『人文』などには、いずれもその一九一六年四月発行号において、前者は「宗教研究会の成立」、後考は「宗教研究会創立」を報じていますので、機関誌『宗教研究』の創刊号の刊行されたこの年四月をもって、その発足とみてよいであります。

宗教研究会は、東京大学と京都大学の「印度哲学宗教学会」が中心とはなりましたが、会員の紹介さえあれば、一般にも広く開放された研究会でありまして、姉崎たちの作っていました雑誌『人文』には、その研究会に「世の好学者の入会を大に歓迎」する広告的な記事も掲載されています。念のため『宗教研究』第一号に記されています「会則」を示しておきます。

#### 会 則

第一条 本会ヲ宗教研究会ト称ス

第二条 本会ハ宗教ノ研究ヲ以テ目的トス

第三条 本会ノ会員ヲ分チテ特別会員正会員ノ二種トス

第四条 本会ノ事業左ノ如シ

- 一 毎年四回雑誌「宗教研究」ヲ発刊シ之ヲ会員ニ頒布ス
- 一 毎年一回大会ヲ開キ隨時小会ヲ催ス

第五条 本会ニ左ノ役員ヲオク

一 顧問 若干名

一 委員 若干名

第六条 顧問ハ委員会ニ於テ特別会員中ヨリ推薦シ委員ハ会員ノ選挙ニヨル

第七条 会員ノ会費ヲ左ノ二種トス

一 特別会員 年額 五円

一 正 会員 年額 貳円五拾銭

但シ学生ニ限り年額貳円トス

第八条 本会ノ事務所ハコレヲ東西兩京大学文科大学宗教学研究室内ニ設ク

第九条 本会ノ会員タラントスルモノハ会員ノ紹介ヲ以テ会費半年分ヲ添ヘテ本会事務所へ申込ムベシ

第十条 本会ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

以上

こうして最初の宗教学研究会の大会は、一九一六年一〇月に開催されました。ただし、次にみられるように一日違いで会場は東西兩大学に分れていました。

宗教学研究会大会 会則第四条第二項に依り東西兩大学に於て講演会を開き、有志会員の晩餐会を開く。時日及び講演左の如し。

十月十八日(土) 午後一時(於東京法科大学第三十二教室)

戦鬪的宗教

文学博士 姉崎正治氏

神話及宗教に於ける想像の心理 文学士 桑田芳蔵氏

宗教研究の根拠と其区分 文学士 鈴木宗忠氏

十一月十九日(日)午後一時(於京都文科大学第七教室)

仏教に於ける法仏の思想 文学博士 松本文三郎氏

宗教の真髓 日野真澄氏

印度に於ける新宗教運動 文学士 羽溪了諦氏

神聖觀念 文学士 赤松智城氏

(『宗教研究』一ノ三、一九一六年二月)

なお、東京の方の晩餐会は、『哲学雑誌』(一一七号)によると大学内の山上御殿で開かれています。

宗教研究会は、このように会員の紹介さえあれば広く一般にも開かれた研究会であること、年四回機関誌『宗教研究』を発行していること、年一回の大会を開くこと、など、今日の日本宗教学会の運営と全く同じ面があり、この宗教研究会をもって日本宗教学会の前身とみなすことは、それほど無理とは思われません。現に羽溪が、前掲の文で「本会」というときには両者を混同して呼んでいきますし、雑誌の『宗教研究』もバックナンバーで一セットという点、この宗教研究会の『宗教研究』が含まれています。ほんとうは、日本宗教学会が出来ましても宗教研究会はそのまま存続し、両者が雑誌とともに一体化しますのは一九三九(昭和一四)年からということになります(『宗教研究』編集の想い出、『宗教研究』二〇〇、一九六九年二月)。

日本宗教学会に至るまでの、比較宗教学会、東京帝国大学における宗教学講座の開設、それに宗教研究会の発足、という三つの大きな出来事をみてきましたが、これらに共通なことをたずねてみますと、一八九六(明治二九)年の

比較宗教学会には、その前に日清戦争があります。一九〇五（明治三八）年の東京大学における講座開設には日露戦争があります。また一九一六（大正五）年の宗教研究会には一九一四年の第一次世界大戦があります。いずれも、戦争が起ったその一、二年後に、それらの出来事が生じているという共通点がみられます。

だが、この三者のいずれにも中心的存在として関わりました姉崎の書いたものなどをみますと、姉崎は決して反体制でこそありませんでしたが、国家主義、軍国主義、帝国主義といったものには、はげしい嫌悪感を抱いていました。たとえば、日露戦争におきましては、戦勝気運に乗じた領土拡張論には「戦勝より生ずる自負倨傲と共に恐るべき国民の憂」（『領土の拡張』、『国運と信仰』、弘道館、一九〇六）をみ、「トルストイの大警告」（同上）をはじめとして、トルストイの思想の鼓吹につとめています。第一次世界大戦にあたりましては、「利権の拡張」、「帝国主義」、「軍国主義」、をすべて「十九世紀の旧夢」とみて鋭い批判をなげかけているのであります（『十二時の打つ時』、『人文』一六、一九一七年四月）。このことからみましても、それらの出来事が直接戦争体制に結合するものでなかったことはわかると思われます。むしろ戦争というものを介しまして、物質文明のもたらす危機を体験し、精神文化への関心を昂めたことが背景に強く存在したとみてよいでしょう。

比較宗教学会のところでも述べたことと同じになりますが、宗教研究会の方でも、時の問題はあくまで学問的に冷静に受けとめていたようであります。たとえば『宗教研究』の第二号（一九一六年七月）には、加藤玄智の「我が神社に関する考察の不徹底」という論文が収められています。この人の後年の思想のことはよくわかりませんが、当時神社は宗教であるかないかとの論が起り、日本の神々はユニークであるので神社は宗教ではないとの主張があるのに対し、これは書かれたものであります。加藤は、そのなかで、終始比較宗教の立場より日本の神々がさほど独自のものではないことを述べ、次のような言葉で結んでいます。

今日世間で比較宗教学上の知識に顧慮せず、唯自分勝手に神の観念を極め込んで、而して又最も独断的解釈を以て日本の神の観念を構成し、偕てその上で其の理由の下に、日本の神は一切の宗教の教ふる神と違ふといふ様な議論を能く見受けるのであるが、それは到底成立たぬことであると云ふことを断言するに躊躇しないのである。従つて此点から出発して神社を宗教でないと論じ去らうとするのは、徒勞であると云はなければならぬ。

このように加藤は、雑誌の『宗教研究』に書きました限りでは、冷静に処しているのであります。この冷静さが、ただ神道のみを研究しているところより生じたのではなく、比較宗教的視野で神道をとらえる立場から生じていることを見逃すことはできません。

先ほど述べました姉崎も、比較宗教学会を起すとほぼ同時に丁酉懇話会（一八九七年一月）を始めています。宗教学講座開設のころには雑誌『時代思潮』を創刊（一九〇四年二月）、また宗教学研究会発足のころには雑誌『人文』を創刊（一九一六年一月）するなどして、社会的、実践的活動を併行して行なっています。研究は研究としてこの間に一線を画していたことはいうまでもありませんが、比較宗教的視野をもつからといって、決して一般化、画一化でこと足れりとしなかつたことは、姉崎自身の日蓮への傾倒などが語るところであります。比較宗教的視野による冷静な研究と実践とが、たがいにあい補いあう態度があつたように見受けられるのであります。それが双方に少からぬ寄与をしていると思われるのであります。

私は、あえて、このことを伝統と呼びたいと思いますが、これがその後の日本宗教学会にどのように受け継がれたかは、私よりも皆さんのよく知悉されるところでありましょう。また、それを今後活かすか殺すかということは、次の来べき学会創設百年に向けての一つの大きな課題になることであります。日本宗教学会創設以後のことにつきましては、このたび『日本宗教学会五十年史』と題する本が出るようですので、そちらにおまかせしたいと思います。

（日本宗教学会五十周年記念事業委員会編『日本宗教学会五十年史』は一九八〇年に刊行され、ことに同書の後藤光一郎、田丸徳善両氏執筆の「日本宗教学会五十年の歩み」を参照されたい。）



# 神道研究と宗教学

上 田 賢 治

はじめに

神道はわが国固有の民族信仰である。これを学問的に研究するためには、まず「神道」という包括名辞によって捉えられる総ての現象を、その個々それぞれが示す特性を基準にして、分類してみなければならぬ。ところが、今日の第一作業段階においてさえ、研究者の間に、必ずしも意見の一致を見出しえないのが、神道研究の現状であるように思われる。筆者はいま仮に、次のような形でその内容を提示しておきたい。

まず第一が神社神道である。これは、神社と呼ばれる宗教施設を中心に営まれて来た活動のすべてを包含する。神道と呼ばれる全現象の中核であることは、言うまでもない。研究者の中には、天皇家（皇室）に伝承された諸祭儀及び行事を、独立の単位として取扱おうとする考え方もあるが、これが神社祭祀一般と同じ信仰母胎から発し、精神的・制度的な面、かつ儀礼の形態から見ても、相互不可分の関係にあることは疑えない。従って、伊勢の神宮祭祀と同様、この範疇において取扱われるべきで、敢えてその特殊性を認めるとすれば、それは、神社神道に包摂される副次類型ということになるであらう。

こゝで問題として残されるのは、いわゆる国家神道をどう取扱うかという点である。この名辞は、わが國の被占領時代、連合軍

指令部によって、神社神道なる名辞と共に、はじめて用いられた。原義は、政府及び官吏による神道的儀礼行為を示すものであった。(しかし、いわゆる神道指令中に見られる英文の定義は、国家神道・神社神道の用語が、日本語としてすでに常用されていたかの如き混乱を示しており、かつ極めて曖昧なものである。)従って、少くとも法的には、戦後消滅したと見なければならぬ。ところが、歴史的には、神道が国家儀礼と不可分であったことは、疑問の余地がない事実であり、そこに神道の本質があるとの見解もあって、この概念は、神道界の内外で今なお生きた用語としての性格を失ってはいない。しかし筆者は、国家仏教なる名辞との関係を考慮し、これを現象分類の用語として用いるのは不適当だと考えている。恐らくこゝでは、神社神道の社会的な一形態を示す用語だとしておくのが、最も妥当な判断であるだろう。

第二に、教派神道を挙げなければならない。これは明治以降、教団としての組織を持ち、教祖若しくはそれに代る指導者によって、神道的伝統に則った一定の教義、信条、若しくは実修を、信仰基準として与えられることで成立している宗教的な営みの総称である。もちろん、学問的に厳密な概念規定はまだ試みられたことがなく、曖昧性は拭い難い。

第三は民俗神道である。この領域も固定した用語がなく、表現は研究者の任意であるのが実情だと言って良いだろう。こゝでは一応、制度的性格を持つことなく、広く民衆によって伝承され、かつ展開されて来た信仰習俗のうち、特に民族固有の思惟・感情に根差す営みの総てが包含されるとだけ述べておきたい。

第四に、理論神道の領域が挙げられる。これも筆者の用語に過ぎないが、単なる観念体系としての神道理論を意味しているのではなく、歴史的に教団としての形態をこそとりはしななかったが、個人を超えた思想運動として、社会的に大きな影響力を持った信仰に根差す営みの総体を包含している。宗教学の立場からは、恐らく偽似宗教との区別が相等に困難な作業となるであろう。しかし、民族宗教・自然宗教としての神道にとって、取りこぼしの許されない現象領域だと思われる。

さて、筆者が日本宗教学会創立五十周年の記念講演に（本稿はその草稿に加筆したものである）、敢えて表記の題目を選んだのは、本学会の標榜する宗教学が、右に分類を試みた神道の各現象分野の研究に、果してどれ程の影響を与え、かつどのような成果を挙げて来たのか、それを俯瞰的に反省してみたからであり、またそれが、本学会執行部の、筆者に講演を指名された意図の一つでもあろうと判断したからである。

これは、宗教学が、その学問としての性格上、宗教現象である神道を、当然その研究対象としての領域に含めて考えていなければならない、という見方からすれば、極めて奇妙な発言だとも考えられよう。筆者はもちろん、明治以降昭和廿年に至るまで、一部神社が行政上宗教としての取扱いを受けなかったという最近の歴史的事情、或は神道を宗教に非ずとする見解が、今日なお根強く存続しているという事実を、考慮しているのではない。そもそも宗教学は、広狭その何れを採ったとしても、我が国に於ける歴史は、極めて浅い学問である。これに対して、神道の学問的な自己認識の営みは、たとえ西洋近代のそれと性格を異にするものであったとは言え、遙かに歴史も永く、問題理解の程度も深いとしなければならぬ。従って両者の間に、単純な合同、乃至は相互の包摂・被包摂の關係が発生しえないとしても、決して正当な理由のないことゝばかりは考えられないのである。

具体的に言えば、現在、神道研究を目的とする公私大小の学会中、その代表格とも見做しうるのは、神道宗教学会と神道史学会とである。この両学会を含むそれら諸学会が、個々に志向する神道研究の性格を、今もし包括する学問体系の呼称を求めるとすれば、それは恐らく、神道学と呼ばれることになるであろう。筆者が問おうとする問題は、なぜ宗教学に包摂されるべき神道研究の他に、神道学と呼ばれるであろう学問体系を求める必要があるのか、逆から言えば、宗教学によって吸収されえない如何なる領域、或は方法が、神道研究に残されているのか、歴史的・通俗的な諸事情を超えて、そこには何らかの学問的理由があるのではないか、その事情を、可能な範囲で追求してみようとするところにあるのである。

課題の検討を推進するために、次には、神道学を呼称する学問の研究（対象）分野、及びこの学問を構成する単位領域について、考察してみなければならない。

まず対象分野の第一に挙げられるのは、「神道古典」であるだろう。もちろん、この呼称は、神道研究の立場からのみ意味を持つ用語で、客観的にも明かな形、即ち一般的に承認された独立の典籍があるわけではない。むしろそれらの多くは、文学・歴史の書物として、広く認承され、伝来したものに外ならない。しかし民族宗教としての神道にとっては、我が国の歴史、国民の文学活動そのものが、信仰的営みの発現形態であるという一面を持っている。特にその原初形態、信仰の本源を明かになしうる伝承として、神祇に関する記録を含む古事記、日本書紀、万葉集、古語拾遺、風土記、延喜式、続日本紀等々は、神典としての意識・態度で取扱われて来た歴史がある。そこには、もちろん、明確な形での教義・教説が説かれているわけではない。しかしそれら典籍の一部が、キリスト教における新・旧約書、仏教における經典に比定されたとしても、敢えて不思議とするには当らない事情のあることも事実である。

もちろん神道古典には、広義に解釈した場合、右に列挙した諸書の外、中世から近世にかけて成立した思想関係の諸典籍も加えられる。従って、対象文献の範囲は、量的にも膨大なものになると言わなければならない。

第二の領域は「祭祀」である。これには、三つの局面があると言って良いだろう。即ち、神に対する奉仕としての祭儀、祀り手の側の奉祝としての祝祭、そして両者の輓帯としての性格を持ち、それ自体独特の信仰的意味に充たされた直会である。神道は、歴史的に繰返し、教えを持たぬ宗教、祭りの宗教だと強調されて来た。従って、この領域

が持つ研究上の重要性は、古典のそれと比較して、優劣をつけ難い。(ところが近年、この領域の研究が広く学界の関心を集め、盛行を呈するようになって、恰もこの領域だけが、神道研究における唯一正統な領域でもあるかの如き理解と主張とが聞かれるようになったのは、いかにも近視眼的で、危険な考え方だと評さなければならぬ。この点については、後に論議することにならう。)

この第二領域には、天皇の祭祀をはじめとする歴史的に公的な意味を持った祭儀から、地方諸社の特殊神事、更には民間での祭祀儀礼、習俗・慣行に至るまで、広汎な営みが含まれており、当然、祝詞や有識などをも含めた系統的・体系的な研究が必須である。

第三の領域は「神社」である。こゝには、施設としての建造物、その構造・配置・様式に亘る問題から、立地条件、成立・鎮座の由来、御神徳に至るまで、各種の問題が含まれており、かつそれらのすべてが、その根底にある信仰心意と不可分な関係で理解されなければならないから、研究者には幅広い問題関心と深い課題意識とが要求される。特に、仏教の寺院、キリスト教の教会とは異なり、多神教としての神道では、神社の持つ個別性格が強く、その特性に注意を喚起する必要があると認められる。

以上三つの領域が、いわゆる神道学における伝統的かつ正統な研究対象分野だと考えられよう。もちろん厳密に言えば、第一の古典と、第二・第三の祭祀・神社の領域との間には、質的に異なる性格があり、また第二・第三領域の関係も、殆ど相互不可分としての対象領域に、視点を据えた整理であることを断っておきたい。

第四の分野に、「教派」を挙げておかなければならない。しかしこの領域は、先に提示した三つのそれとは、質的に根本的な相違があり、神道学にとっては(或は神社神道の伝承を神道の正統と見る立場からは、と言った方がより直截だが)、特殊分野を構成するとされるだろう。

次に少し角度を変えて、神道学を構成する単位分野、即ち方法論的自覚に基づいた研究領域について、考察しておかなければならない。もちろん、これが対象領域としての分類と形式的に重複することのあるのは、已むをえない。

こゝでは、第一に「神道史」が挙げられよう。しかしこの単位は、宗教学に於ける一般宗教史と同様、極めて多岐に亘る複雑な問題領域を含むため、その理念型を求めることは出来るとしても、現実には極めて跛行的な内容のものとならざるをえない。多くの場合それは、神祇制度史を中心とし、神道考古学・神道思想史などが加味せられたものである、と言って良いだろう。

第二は、「神社史・祭祀学」の領域である。こゝでは、個別神社の研究を基礎として、その展開を述づけること、及び中央（宮廷・天皇祭祀）・地方の信仰的相関性を、その祭祀の意味、構造の分析から帰納することが求められている。第三に「神道文献学」が挙げられよう。これは第一・第二の領域と、質的に多少異なった神道学の構成要素である。むしろ基礎学としての性格づけをした方がより正当であるのかも知れない。即ちこの領域では、神道研究の全分野に活用されるべき文献史料（資料）を選別考証して、その特性を明かにするという目的が課せられているのである。

第四には、「民間信仰」の領域が考えられる。これについては、もはや特別の解説を必要とはしないであろう。敢えて言えば、何を神道の信仰実修の基準とするかということ、及びその歴史的伝承性の基準を何に求めるのかという点が、方法的に困難な問題として残されている点である。それについては、後に多少触れなければならない。そして第五の領域が「教派研究」である。この分野は、以上四つの領域と異なり（一部には重複する面も考えられるが）、特に教祖研究・教団組織論など方法的にも特殊な配慮を必要とする問題を含んでおり、やはり独立性を尊重して、神道学の一領域たることを確認しなければならない。

次に挙げられる二つの領域は、神道学にとって最も新しい研究分野であり、前出の諸領域とは異質の意味で、綜合学としての性格を持っている。即ち、第六が「神学」、第七が「教化学」とされる領域である。もちろん、觀念的・図式的には、更に多くの研究領域・学問分野を列挙することが可能である。しかし、歴史的にほゞその成立を完了し、かつ研究業績を持つ領域は、凡そ以上に尽されているとして、大過はないはずである。

右の如き神道学の体系的分析の試みは、神道研究に携わるすべての研究者が、関心を持っていなければならないはずの課題である。しかし、そうした自覚的な反省は、必ずしも顯著であるとは言えない。これは、神道学の近代的学問への脱皮が、まだ達成されていないことの証左ともとられよう。しかし、数少い研究者のうち、特に参考文献として挙げるとすれば、小野祖教著『神道の基礎知識と基礎問題』（昭和卅八年・神社新報社）が、適当だと思われる。

さて、宗教学が神道研究（神道学）に一体どのような影響を与え、かつどのような成果を挙げて来たのであろうか、という課題を検討するためには、手続上、次に宗教学の学問的性格についても、一応の考察を試みておかなければならない。しかし、この課題は、先の本学会々長岸本英夫が、少くとも半生の努力を傾注した課題の一つであり、真正面から取組めば、決して容易でないこともまた明かである。従つてこゝでは、当面必要な論点にのみ絞つて触れることを、予め制約としておきたい。

まず、あらゆる学問は、それが研究しようとする「対象」によつて第一義的に規定される。この観点からすれば、宗教学は宗教現象を研究する学問である、ということにならう。神道学も当然、神道現象を研究する学問である、と規定される。そこで、宗教学と神道学との関係は一体どう理解されるのか、それがこゝでの根本課題なのである。この問題を解く恐らく最も単純な処理の方法は、神道学を宗教学の一分科として、その中に包摂してしまうことであるだろう。その根拠は、神道学が神道という一宗教を対象とする学問であるのに対して、宗教学が凡そ宗教と呼ばれるすべての現象をその対象とする学問に外ならないからという所に置かれる。しかし、このような問題処理の方法が極

めて危険な幻想に過ぎないことは、学問成立の第二要件、即ち「方法」の問題を考慮するとき、直ちに明かとならう。何故なら、ある一つの宗教、例えばキリスト教を研究するのに適切な方法で、他の宗教、例えば神道を研究することが、いかに不都合な結果を生ずるか、それは宗教学が現実に対応して来た道筋ではあるけれども、多少の理解を神道に対して持つ研究者であれば、疑問の余地もない明白な事実だからである。

そこで第二の可能性として考えられる問題処理の方法は、両者（宗教学と神道学）を、単純な包摂・被包摂の関係ではなく、相対的に独立させ、岸本のいう広義の宗教学に示めされた方法的分科の図式を、神道学にも適用し、この学問を体系的に理解しようとする試みである。即ちこの方法によれば、神道学もまた広狭二義によって理解され、広義の場合に含まれる神道神学・神道哲学・神道史学の他に、神道現象学としての狭義の神道学が立てられることとなる。このことの限りにおいて、恐らく不都合の唱えられる特別な理由は存在しないであろう。しかし、本稿での課題にとつては、このような問題処理も、やはり何の解決をも与えてくれはしない。何故なら、そこには依然として、狭義の宗教学と狭義の神道学との関係如何という問題が、未解決のまま残されているからである。

筆者はこゝで、一つの提案を試みたい。それは個別宗教を研究する学と宗教学との根本的な相違は、後者が「比較法」をその学成立の根本条件とする、という理解である。これは余りにも単純明白な原理であり、今更提案としての意味を持ち得ないと考えられるかも知れない。しかし、岸本理論を念頭に置く限り、問題は決して、それほど単純ではないのである。何故なら、岸本はその広義の宗教学に神学をも含めている。そして神学は、一つの特定信仰に立ち、その信仰を弁証する護教の学、客観的・価値中立的にはなりえない規範の学だと、解釈されているからである。当然神学には、宗教学が基本的な方法とする「比較法」の入りうる余地はない、ということになる。筆者の提案を受け容れれば、この理解、従つてその体系もまた、崩れると言つて過言ではないのである。その意味で、これは決し



て、安易な提案だとは考えられない。

敢えて補足すれば、筆者は、神学にも、比較法の導入が可能であると考えているのである。神学は決して、単純な意味で、主観的信仰の学であるのではない。むしろこの学問は、信仰に根差す故にこそ、ある意味で真に客観的な学問でさえある。何故なら、神学者は、その信仰の故に、他信仰との出合いを経験し、いわゆる客観的な第三者の立場、その在りようへの道が見えて来るからである。

要するに宗教学と個別宗教研究の学、例えば神道学との相違は、前者が「比較法」をその成立根拠に持っている、という所に求められよう。それが筆者の、本稿における主張であり、立脚点であると言って良い。従って、以下の論述も、この視点を中心に展開されるであろうことを指摘しておきたい。

## 二

宗教学はいったい、神道研究にどのような影響を与え、かつどのような成果を挙げて来たのであろうか。この課題に応えるため、筆者は以下、前節で述べた神道学構成の諸分科に従って、その私見概要を述べてみたい。

もちろんこのような課題は、厳密に言って、一研究者の能く果しうるところではない。全領域に亘る研究業績の膨大さを眼前にすれば、たとえそれがあろう立場からの瞥見に過ぎないとしても、その試みが持つ尊大さと無謀さとを、誰一人感じさせられない者はいないだろうからである。筆者は従って、この作業が、針の山を登るに等しい営みであることを自覚している。

まず神道学にとって最もオーソドックスな研究領域、即ち神道史、祭祀学及び神社史、そして神道文献学については、歴史時代（過去の事実）に焦点を合わせた記述主義の研究が主力を占め、宗教学の影響は極めて微弱であると言わなければならない。換言すれば、伝統的な実証史学の態度が、方法論の原則として堅持され、広く宗教現象一般を

視野に置いた比較研究、宗教学的人間理解の態度が入り込む余地も、研究者の心意には残されていないのである。これは神道の信仰が、歴史的過去にその存立の根拠を求め、従って信仰の原型を明かにすることが、学の目的であり、責任でもあると考えられているからだと思われる。しかしやゝ詳細に観察すれば、この分野個々の領域に、変化の兆が認められないわけではない。次には一歩踏み込んで、一・二の分野に関する考察を試みてみよう。

まず神道史の分野で、最も明確な自覚の上に立った宗教学的視座からの研究を試みたのは、加藤玄智が最初であり、かつ殆ど唯一の人であったと思われる。『神道の宗教学的新研究』（大正十一年）、及び『神道の宗教発達史的研究』（昭和十年）がその代表的著作である。従ってその学史的意義は、恐らく将来に亘って否定されることもないであろう。しかしその方法は、西洋に成立した宗教学上の諸概念、及び発達史観を、殆ど無批判に適用したものであったから、一方では神道の個別特性を説明するための極めて生硬かつ難解な用語を多用し、他方では生きた複合的信仰の現実を、観念的に割り切り、歴史的評価を加えて位置づけるといふ強引さを印象づけた（詳しくは拙稿「神道研究の方法」・『神道研究紀要』三所収・加藤玄智伝士記念学会・昭和五十三年を参照）に留まっている。これに対して純粹に神道学の畑にあり乍ら、宗教史学の影響を受けたと思われる人に、折口信夫を挙げておかなければならない。折口の用いた宗教学上の靈魂観念は、厳密な比較検討の手続きを経ないにも拘わらず、広く神道研究者の間に慣用されるほど強い影響力を残しているからである。同じく神社神道の原型を課題とする研究者で、宗教学的な視座をその根底に置く業績を成した人として、原田敏明を忘れることは出来ない（『日本古代宗教』中央公論社・昭和四十五年など多数）。また、民俗学を主たるディスプリンとしながらも、明かに宗教学的教養を基礎の一つとして持った研究者に、柳田国男、堀一郎、桜井徳太郎らの人々がある。こうした研究者たちは、自から神道の通史を編述することはしていないが、その業績によって、神道が独自の史的性格を失うことなく、世界宗教史の一劃を占め、他宗教を比較の視野に置いた研究へ

の道を切り開いたのである。

恐らく宗教学の視点から、近年最も顕著な展開を見せているのは、祭祀研究の分野であると言って良いだろう。それが人類学、社会学、民俗学、神話学など、周辺諸科学の進展に刺戟され、それらとの連帯関係で進められている事実も否定し得ない。しかし、こうした諸分野における業績をまで視野に入れて論ずることは、完全に筆者の能力を超えているし、また本稿の目的とも考えられないから、こゝでは宗教学に帰属する柳川啓一、藪田稔らの業績を中心に述べることにしたい。

柳川は「祭の神学と祭の科学」(「思想」十一月号・昭和四十六年)以来、学的努力を日本の祭研究に集中しているが、当初から西洋における祭理論の紹介に注意を払い、それが日本の研究者に与えた影響をも指摘(「祭にひそむ二つの原理」・「公評」九月号所収・昭和四十八年、「祭の宗教学」・「現代宗教」一ノ二所収・昭和五十年)しながら、なお一貫して、祝祭としての祭に、従前日本の研究では見落されていた社会的要因、即ち卑猥・滑稽性の解放、及び親和の対極としての暴力・混乱の事実があることを強調、通宗教的な一般法則の発見・展開に努めている。(柳川はこの点に関連して、柳川の祭観、その祭理解を批判しているが、折口信夫・西角井正慶らが、日本文学の領域から出発したせいも、祭の伝統に見られるこれらの要素に早くから注目し、その宗教的な意味を強調していた事実については見落している。) 概括的に言えば、藪田の場合も、まず西洋の理論に学び、柳川の影響を受けたからでもあるだろう、祭の構造中、祝祭部分に研究の主力を注いでいることが注意される。恐らくはその方向が、人間の営みとしての宗教を捉えようとする宗教学当然の方法であり、また祭研究に新風を吹き込み、祭理解に新知見をもたらす方途でもあると考えられているからであろう。しかし藪田は、神道現象全体への体系的理解に配慮のある故(「祭祀学の周辺」・「神道宗教」百号・昭和五十五年)か、当初から祭儀面との関連に注意する姿勢の見られる点(「祭」・日本人の宗教第二卷『儀礼の構造』所収・佼成出版・昭和四十七年)、神道

学の立場からは評価される。

柳川の神道理解に寄与した点の一つは、神道研究者に神道の近代化問題・外国人による神道研究を通じての研究態度導したの反省を指岸本英夫が、すでに気付いていたこと（岸本は神道を「つながりの宗教」と呼んでいた）ではあるが、日本の宗教が個人よりも人間関係の上に成立しており、村落共同体内部での家と家との横関係は、神社によって司られているという事実を、更めて指摘した（『宗教集団の人間関係』・『日本人の人間関係事典』所収・講談社・昭和五十五年）点にある。その発想が、基本的には社会学指導型であるのだから、社会構造が神道存立の基本要因として捉えられるとしても、もちろんそれ自体を批判の対象とはなし難い。しかしその故に、もし、祭の中で人間の意識と行動を機制する「歴史」要因が無視されてしまうのなら、神道学の立場から見て疑問と不満の残されるのは、これまた避け難いと言って良いだろう。これに対して、藪田の祭論は、古典神話の伝承にまで意味的連関が模索され（『残響の彼方』・講座宗教学第四卷所収・東大出版昭和五十二年）、最近では現象学理論による方法論的反省を経て（『宗教学と現象学』・講座宗教学第四卷所収・弘文堂・昭和五十五年）、より人間学的な視点への展開を示し、神道研究に新鮮な活力をもたらしている。しかしその結果提示された祭りⅡ遊び論は、一つの試論に留まるものとはいえず、やはり西欧型発想に誘引されすぎたきらいがあり、かつ調査実証主義の陥入りがちな祭の現在態に意味を求めすぎる傾向を示して、宗教を *as is* の世界に追放したかの感がある。筆者はむしろ、神道における日常生活が持つ意味の比重に留意し、藪田が自から強調する日本人の信仰心意、即ち信頼の心をより慎重に評価するなら、「神みそなわす」という心なくして（それが一般的意識として顕著でないのは、日本人の歴史感覚、神觀念の性格に由来している）、年毎の集団パラノイアが反復される可能性などありはしないことに気付くだろうと思っている。（この日本人に見られる感覚は、神觀念の相違により、意識されるかどうかの相異をも生んでいるが、南ヨーロッパ・カトリック圏の民衆に見られるものと、類似してはいないだろうか。）

蘭田も認めるように、神道学における祭祀研究には、歴史的研究が必須である。それが現在形とどのように接合されるか、歴史形から現在形に下降してその接合を試みる折口、西角井、倉林正次など、また現在形から歴史形に遡行しようとする柳田、坪井洋文など、各種の研究が配慮されなければならないであろう。また比較という点では、東南アジアへの人類学的知見に立つ古野清人、伊藤幹治らの稲米儀礼研究、村落社会構造論、倉林の道教、仏教儀礼の研究も新しい局面への示唆を含むと言えそうである。

残された諸領域のうち、筆者が帰属する神学についてのみ多少触れておきたい。この分野でも、神道学では、歴史的な理論枠組の影響が強く、国体論（例えば河野省三『国体觀念の史的研究』昭和十七年、小野祖教『象徴天皇』電通出版・昭和四十九年など）を除いて、その理論の神学的組織化・体系化が極めて稀弱である。思想史研究の形でなされて来た展開も断片的で、歴史神学を基礎とする神学史の試みも未だ成されていない。民族信仰としての神道にとって、それを発想し現実化するためには、配慮しなければならない分野と史料が、余りにも巨大に過ぎるからである。こゝでは、宗教学的比較の視点に関心を示し、かつ神学に業績を持つ一・二の研究者についてのみ触れておこう。

第一には小野祖教を挙げなければならない。小野は敗戦後の神社本庁にあって、教学部門の責任者となり神道の理論的体系化に先鞭をつけた。その著作は『神道神学入門』（昭和二十六年）、『神道序説』（昭和四十一年）、『神道の展望及び分析』（昭和四十四年）など多岐に亘るが、一方で西洋分析哲学・論理学の教養を駆使し、他方、仏・基両教との比較を念頭に置いて、神道の宗教的特色を強調、まこと神学と呼ばれる体系を立てている。次に安津素彦は、自から神学を称してはいないものの、一方でキリスト教との対決的比較を軸として神道の多神信仰から来る発想上の特性を強調、他方、仏教の他界志向に対する神道の現世志向を中心に、日本仏教の成立に与えた神道の役割にも説き及んでいる（『日本人の宗教心意』昭和四十年、『神道思想史』昭和二十六年、『神道思想論叢』昭和四十七年、『異邦人の神道観』昭和四

十九年など。西田長男も、本来は神道史学の分野に帰属するが、折口の説を敷衍・補強する形で展開された原罪観念・代受苦理念の導入など、宗教学からの影響なしとしない（『古代文学の周辺』昭和三十九年など）。

しかしこれらの人々に対する宗教学の影響は、まだ間接的なものに過ぎない、と言わなければならぬであろう。より直接的な影響下にあるのは筆者自身で、最初はキリスト教との出会いを背景に、宗教学の立場から神道の人間観・罪・救いの問題を取扱い（『罪の心理と神道』昭和三十九年など）、次に外国人の神道研究分析から直接神道学の分野に入り（『外国人による神道研究の育点』昭和四十年など）、やがて神道の信仰的骨格を示して（『神道のちから』昭和四十二年）後、存在理解を通路に神道の神学的理論を明かにする方向（『神道・その存在論的理解への試み』昭和五十二年）へと進んで来た。そこには、宗教としての神道を仏・基両教と比較する宗教学的な人間理解の視角が、常に働いていたと思われるのである。

### 三

最後に、残された余白を、宗教学方法論上の問題について、筆者が持つ疑問を述べることに当てたい。

柳川啓一は、宗教学の立場を「宗教の比較の上で、あらゆる宗教に通じる一般論を求める」ことにある、と説いている（『祭にひそむ二つの原理』前出・三〇頁）が、この普遍法則発見を任務（目的）とすることに関連して、筆者には根本的な疑問がある。その由来を明かにするため、まず二・三の現象的疑問から接近してみよう。その第一が研究者の持つ価値的先入主に関する問題である。宗教学の歴史とその性格について、最も広くかつ深く関わって来た田丸徳善は、「客観性、記述性が宗教学のけっして放棄しえない基本原則であること」（『宗教学の歴史と課題』講座宗教学第一巻・九頁）を強調確認しながらも、「研究する主体が意識的あるいは無意識的にもっている価値志向（中略）が、研究そのものとけっして完全に分離できるものでなく、むしろ前提をなし、研究主題の選択やその方向づけ、そして結論など

に本質的に影響する」(同前・一〇頁)ことを認めている。柳川も、この点に関しては同様の確認を持っており、「どこまでが科学であり、どこからは神学であるかという区分を常に意識し、自覚する必要があること、諸神学学説があれば、それにもとづく科学的分析もまた諸方向にあるだろうと予想している」(「祭の神学と祭の科学」前出・五八頁)とさえ述べている。従って筆者が、更にこの点を繰返す愚は犯したくない。しかしこの問題は、だからと言って、解決済みだと考えられてはならないと思う。むしろ逆に今後も強調され続ける必要があるというのが、筆者の敢えて第一に取上げた理由なのである。例えば柳川自身、祭における人間関係を解説して、その祭儀部分には、「神職、氏子総代、長老、地域の代表など、その土地の権力、権威構造が反映している」のに対して、祝祭の部分では、上下関係が逆転しており、それは「祭りの反構造化、また、無構造化」が「これを示している」(「宗教集団の人間関係」前出・二四七頁)と述べている。これは一見、客観的な説明だと言えよう。しかし、祭り全体の構造から言えば、祭儀と祝祭は不分離であって、祭儀部分に一般氏が直接参加していないから関係がない、或いは参加していないとか、祝祭部分に神職や村役が企画立案、実行々為の面で積極的な役割を果していない故に参与していないと考えるのは、明かに間違っている。柳川がそういう考え方をしているかどうかは不明だが、そう読める解説が客観性の名によって呼ばれることには、問題の残ることを否定することは出来ないであろう。もちろん柳川流に言えば、これも神学の相違だということに帰着するのもかも知れない。しかし、神学には正しい神学と誤った神学があることを忘れてはならない、と筆者は考えているのである。同様な危惧は、祭の調査研究に見られる傾向性に現われており、凡百の平凡な祭が無視され、研究者の個人嗜好や特殊課題意識で対象選択が行われている事実、筆者はその影を見るのである。

第二に、西洋型概念の無批判的応用の傾向を挙げなければならない。これは、宗教学が元々、西洋からの輸入学であり、今日においてもなお、理論的展開、仮説的試みが、西洋においてより盛んであるという事情に左右されている

のかも知れない。しかし、柳川がハーベイ・コックスやフィリップ・スレータの祭理論に触れ乍ら、「祭に犠牲、サディズム、死、悲しみ、個人が呑み込まれる恐怖を連想する欧米人は、われわれの感覚と異なっている。かれらの理論をともに受けて日本の祭もふくめた一般理論を作ることには、差し控えてほしい」（『精神の掠奪』・「現代宗教」一ノ三・昭和五十年・一七六頁）と強調しているように、十二分の警戒が必要な筈である。かつて近代化論や世俗化論が盛行した時にも、筆者はその感を深くしたが、田丸が指摘しているように、近代宗教学成立の背景には「諸宗教の根本的同一性」（『宗教学と神学』・『宗教と歴史』山本書店・昭和五十二年・一四二頁）という予断さえあったのである。田丸はこれを「神学に近い信念」とだけ評しているが、その根底にはすべての学問が「根源的に人間の問いである」（同前・一四四頁）というより深い信念が隠されてあるからであろう。しかし、この信念もまた、普遍主義宗教から出た価値的予断であることを、田丸はなぜ問おうとしないのであろうか。それが筆者の疑問なのである。

第三に、第二の現象型と不可分な問題、即ち新概念の多用化傾向について述べておきたい。これは単に、西洋の学説に追隨している日本の現状を示すだけでなく、それによって恰も学問が進歩しているかのような錯覚をもたらす点、より警戒を必要とするからである。或はこれが適切な事例であるかどうか、筆者にも十分な自信はないが、例えばエリアーデのい、わゆる永遠回帰の理論を考えてみよう。筆者は直ちに、復古神道論と呼ばれた幕末維新の運動を連想する。その精神は、復古即維新にあった。ところが一般には、それが文字通り歴史的古代を再現するための運動だったと理解されることが多かったのである。同様に、回復された神聖な過去、原初の時への回帰が祭の精神であり、祭の目的であるという理解を、神道の祭にも適用することは、筆者には疑問に思われてならない。何故なら、祭による生命力の更新は、決して原初への回帰ではないからである。

以上の三点を通じて筆者が述べたいことは、宗教学が、一般原則、普遍原理をその追求目的としているという現



状、それに反省を加えてみる必要はないのか、という点にある。ゴルドン・オルポートは、従前の心理学が、科学の名において普遍法則だけを追って来た事実、それを厳しく批判した。共通性は何一つ具体を真に説明することが出来ないからである。宗教学もまた、具体的な宗教を、その個別の相において説明しうる学問にならない限り、新しい成長を期することは出来ないのではないだろうか。それが筆者の、方法に関する第一の疑問点である。

次に第二の根本的な疑問について述べよう。それは宗教学の方法論的自律性、即ち宗教学のアイデンティティに関する問題である。

藺田稔は、マックス・ミュラーによって提唱された宗教学が、「その成立の当初から学的同一性に欠けるものであった」(「宗教学と現象学」前出・二八八頁)と述べている。岸本英夫が仮設する最狭義の宗教学において、この傾向は最も顕著であり、宗教学とは言うものゝ、その実は、社会学、心理学、人類学など、単に方法を他学に借りるといっただけではなく、研究者自身の帰属もまた、そうした諸学に属する人々が、宗教を対象とする形でその研究を進めているに過ぎないというのが、今日宗教学の姿であるのではないだろうか。

ところが、田丸徳善はこの問題に関して、純粹かつ唯一的に宗教的な現象など何処にも存在しないというエリアーデの言葉に言及しながら、「今日、宗教学を他の諸学からまったく切り離されたものとして取り扱うことが、はたして可能であろうか。この立場の論者は、宗教学の独立を教おうとするに急なあまり、宗教を恰も不変の実体のごとくみなし、宗教学を一種の護教論に逆転させるのみでなく、それを不毛な孤立と、やがては窒息とに追いこむ危険を犯してはいないだろうか」(「宗教学の歴史と課題」前出・七〇頁)と述べている。確かに純粹な宗教現象などあり得ないであらう。従って、それが持つ社会的な意味と役割、それを成立せしめた社会的諸要件を、社会学の方法に従って記述し説明することに何の異論がありえよう筈もない。しかし問題は、それで宗教現象を記述し説明したことになるので

あるうか、という点にある。エリアードをもちて言うなら、宗教的要因を持たない宗教的現象はない筈である。その要因を無視し、社会的要因だけで宗教的要因と社会的要因との関係、或は宗教的要因の社会的形態の問題などを捨象して、宗教現象を記述したところで、果してそれが宗教学の業績だと言いうるであらうか。それこそがこゝでの問題なのである。田丸はまた、「宗教学を宗教学たらしめるものは、根源的には、宗教とはなにか」という問いであった、その具体的なアプローチではない（同前）とも述べている。この発言は、一見、事の真実を伝えているようにも思われる。しかし、宗教とは何かという問いは、宗教を宗教たらしめているものに向けられた方法なしに、他現象を解析すると同じ方法で取扱われることを果して許すであらうか。筆者はそこに、例えば社会学者として宗教をその課題対象に選んだに過ぎない森岡清美と同じ（宗教を中心に考えれば、結果としてその還元主義的説明をしかもたらずことが出来ないという）危険を感じずにはおれない。森岡は、社会学内における宗教社会学の消滅を予言している（西山茂の紹介による。Japanese Journal of Religious Studies Vol. 7, No. 2-3, 1980, p. 184）のだが、田丸の発想は、それよりも早く、宗教学の消滅を招くことではないのだろうか。筆者には疑問として残される。

問題の根本は恐らく、宗教が果してその内実に、他の現象と異なる特性・特質を持っているのかどうかにかゝっている。ところが宗教学は、価値中立を建前にし、観察を主とした調査研究が主流だと考えられているのであるから、多くの場合、信仰者の価値的態度を捨象して記述することが、その学的性格を守ることだと錯覚され、最も肝心な要因を抜きにして宗教を捉える可能性を持っているのである。このような一般傾向に対して、筆者は、宗教現象の特性・特質を捉える独自の方法が、神学であると考えている。しかし残念なことには、宗教学が西洋に成立した時、それはキリスト教神学からの解放を主導力とし、根本目的の一つとしていた。そのために、今日に至るまで、神学はキリスト教神学を典型とし、その故に多くの誤解に取巻かれたまゝ、宗教学に無縁と言うよりは、むしろ積極的に障

としてさえ認識され、宗教学（狭義）の研究者から取捨てられているのである。田丸は神学を規定して、「その認識態度の面からすれば、記述的・説明的であるよりは規範的・評価的、経験的・実証的であるよりは非経験的な契機を主とするものと性格づけられる」（『宗教学と神学』前出・一三三頁）と述べている。しかし、このような性格づけには、二重の意味で問題が残されている。その一つは、規範的・評価的であることの意味理解に関するものである。即ち、神学は確かにそのような性格を持つてはいさう。しかし、それは字義から連想されるような命令的性格や支配的性格をのみ意味するとは限らない。更に、宗教現象には、それが宗教者の営みである限りにおいて、規範的な価値志向性を内包せぬ営みはないはずである。現象的感覚的に捉えられた現実だけが、宗教現象のすべてであるというなら、それこそエリアーデのいうように、単に純粋なものだけではなく、凡そこの世に宗教現象は存在しないことになるであろう。この隠された内面的価値志向性を理解し捉えうる方法が、神学を描いて他に、果してありうるのであろうか。

もちろん、これをどの程度客観化し、宗教学としての性格を失わずにすることが出来るか、そのための努力は種々な方向から試みられている。例えば中村広治郎は、宗教の総合的研究と理解の方法を提唱して、イスラム研究を例にとりながら、「人間の宗教的な営みをまったく観察可能な可視的対象としてのみとらえ、そこからのみ宗教を理解しようとすることは（中略）、客観的ではあっても、主体にとって公正・中立的な見方とはいえない」（『理解の学としての宗教学講座宗教学第一巻・一六七頁』）と説き、「真に価値中立的なアプローチとは、宗教者が本来的に、意図したもの、本来的前提に立ってその行動を理解することではなからうか」（同前・一六六頁）という立場から、「信仰の外に留まる限り、創造的解釈」はできない。その意味でわれわれは、けっして主観的にはなりえないのである。しかし主体の、創造的解釈の結果を内側から実証的に理解することは可能である（同前・一七六頁）と提案している。また園田も、ヴァールデンブルヒの宗教現象学を解説しながら、「宗教における主観的現実を学的にもあくまで尊重することにこそ、宗教学のアイデンティティがある」（『宗教学と現象学』前出・三〇〇頁）と強調している。

もう一点異なったレヴェルの問題は、神道の場合特に、それが教学によって指導された信仰ではない故に、神学もま

た単なる思弁として存立しえないという事情のあることである。これは程度の差こそあれ、如何なる宗教の神学にも当てはまる原則ではないだろうか。筆者は先に引用した田丸の神学理解が、余りにもキリスト教中心であること、そしてステロタイプ化されて普及していることに驚かされている。何故なら、筆者にとって神学は、決して事実を無視した空論ではありえないからである。もしそのような誤解があるのなら、これを宗教学の理解から追放することこそ、むしろ宗教学にとって緊急の課題であるとさえ言つて良いだろう。筆者は宗教学が護教学になることを恐れるよりも、むしろ宗教否定の道具となることに、この学問の未来における衰滅を予見するからである。

## 仏教研究の一課題

— 宗教的象徴について —

石 田 慶 和

周知のように、仏教の学問的研究は、明治以降、西欧の学問とその方法の受容によって長足の進歩を遂げた。とくにギリシャ・ラテンの古典研究をめぐって発展した文献学に方法論的に基礎づけられたサンسكريット語・チベット語・パリー語による仏典の研究は、それ以前の漢訳經典を中心とする仏教理解を大きく転じ、まさに仏教研究に新しい時期を画したと言えよう。その研究は今日も続いており、多くの業績が挙げられつつある。人文科学の一分野としての文献学は、客観的・実証的な学問であり、仏教研究は、それを基礎とすることによって初めて近代的な学問となつたのである。

このような古典文献学の一分野としての仏教研究は、現在、主として国立の大学において進められているが、その影響は所謂宗門系の大学や研究所にも及び、広く仏教研究の主流となつていふ言つても過言ではない。例えば、龍谷大学においても、仏教学科仏教学専攻の講義・研究・講読・演習には梵・藏・巴の仏典を取扱うことが多く、中国・日本の仏教文献は、以前に比べて必ずしも多いとは言えない。その点、八宗綱要式の研究分野によって講義研究

が行なわれていた時代と大きく変化していると言えよう。

仏教学が学として成立するためには、まずインド学の一分野として出発すべきであり、「仏教とは何か」という問いに答えるためには、さしあたりインド仏教そのものが問題になるのであって、その問題が確立しない以上は、中国や日本における仏教を考究することもできない、とするのが渡辺照宏氏の意見であるが、今日のわが国における仏教の研究は、だいたいこの見解に沿って進展していると言ってよいのではなからうか。

渡辺氏はさらに、こうした意味での仏教研究において問題になるのは、インドの仏教がいかなるものであったかという歴史的考察であり、この基本的考察がなければ、インド以外の土地、例えば中国や日本における仏教の意義を理解することはできないし、従って、現在のわれわれが仏教から何を学びとることができるかという問いにも十分答えることはできない、と言う。仏教研究の基礎を、あくまでインド仏教の原典研究に置こうとするのである。その主張は当然であり、また説得的である。二千五百年前にインドに出現した釈尊の教えに端を発する仏教を研究する以上、その当初の教えを正しく理解することなしには、仏教を語れぬことは言うまでもない。

しかし他面、仏教は釈尊以来二千五百年の間、教理・教義が全く固定して中国や朝鮮・日本に伝来したのではない。ひとつの生きた宗教として、それぞれの時代と社会の問いかけに答え、多様な変容を遂げて今日に至ったのである。言わば仏教は、二千五百年の間に大きく成長し発展しているのである。中国の仏典や日本の仏教文献はそれに大きな役割りを果たしている。そのことを無視して、端初のものだけを取上げ、それ以外のものは仏教ではないと言うならば、これも偏った理解になるであろう。

一般に世界宗教と言われるものは、人間生活のあらゆる領域にかかわる。そしてそのかかわりの中で、宗教自身も変容し、内容を豊かにしてゆく。われわれは今日、その成立から展開の全体について「仏教」と呼ぶのであって、そ

のこと自体を誤りということではできない。

そういう観点から現在の仏教研究を見ると、そこに新たな一課題が生じていることに気付くのである。即ち、古典文献学的研究によって、インド仏教の当初の在り方や、インドにおけるその成長発展を理解すると共に、そのインド仏教が、いかなる意味で中国や日本の仏教とつながるのか、その生きた宗教としての一貫性・連続性はどこにあるのかをあらためて学問的に明らかにするという課題である。

それは単に所与としてのインド・中国・日本の仏教史の辻褄をあわすということではない。そのような歴史的展開が成立したということは、そこに何等かの必然性がなければならぬのであって、思维方法や発想の仕方が全く異なるから、例えば中国仏教はインド仏教の経典を素材として用いただけであってその連続性は認められない、とするのは、かえって非歴史的な理解と言わざるを得ない。自然環境や社会的条件が変化すれば、受容された思想や文化が変容するのは当然である。しかも宗教には、その変容と共にまた一貫したところがあるのであり、そこにこの場合なら、仏教史として成立する理由があるのである。もし思维方法や発想の仕方が異なる場合には真の理解が成立しないとするなら、現在における古典文献の理解そのものも成立せず、その努力も無意味になってしまうのではないであろうか。中国人や日本人は確かに独特の仏教理解を試みたが、それはそれでやはりあくまで仏教であったのであり、それを否定するならば、およそ宗教の伝播・伝達ということも考えられなくなる。

この問題は、仏教の歴史的展開をどう考えるかという問題であると同時に、実は現代の哲学の重要な問題である解釈学の問題につながっている。即ち、宗教的文献の理解と解釈をめぐって、西欧、ことにキリスト教神学界に非神話化の問題が生じ、それと文献解釈一般の問題とが結びついて、今日多くの研究者の関心が解釈学に集中しているが、そのことにこの問題も直ちにつながるのである。以下それについて若干立入って考えてみよう。

現代フランスの哲学者ポール・リクールは、「諸解釈間の葛藤<sup>(2)</sup>」という論文で次のようなことを問題にしている。

現代は言語が二つの可能性に分裂している危機的な状況にある。二つの可能性とは、一つは言語を幻想や偶像から解放するという方向であり、他の一つは言語において語りかけられる意味を回復するという方向である。前者は言語に対する厳密さの要求に基づくものであり、解釈学において非神秘化 (Demystification) として達成される。後者は言語に対する従順な態度に基づくものであり、解釈学においてことに象徴にかかわり、意味の回復 (Recollection of meaning) にあずかる。

非神秘化の解釈は、言わば懐疑の遂行としての解釈であり、言語に入りこむ偶像や幻想を破壊し解体することによって言語を純化し、事物の正しい関係を表現するものたらしめようとする試みである。リクールは、そうした解釈の遂行者として、マルクス、ニーチェ、フロイトの三人を挙げ、彼等をめぐって、実際の文献解釈の問題というより、現代の哲学的な問題連関を考えている。しかし当面の問題として見るならば、この解釈の立場は、古典文献学が基本的に試みる解釈の立場であり、仏教について言えば、梵・蔵・巴の仏典理解を推進する基本的立場は、非神秘化という動機に発していると言い得るであらう。

これに対して、意味回復の解釈は、言語に対する深い信頼に基づいている。リコールの言うように、象徴の担い手としての言語は、人間によって語られるというより、むしろ人間へと語りかけられるのであるという信仰、言いかえれば、あらゆる人間を照らすロゴスの光の中へ人間は生まれているという信仰が基礎となっている。リクールは、そ



ういう信仰を宗教現象学において見出し、そこで為される解釈が、意味回復の解釈にはかならずと考えるのである。宗教的文献の解釈をめぐっては、ことにこの意味回復の解釈ということが重要である。リクールの主張は、ブルトマンの非神話化の問題につながっていることは言うまでもないが、リクールは非神話化の内容を二つにわけ、非神秘化と非神話論化とに区別し、それを先に言った二つの解釈として論じたのである。そして前者は神話を放棄することであり、後者は神話の象徴的本質を説明することと考えるのである。

新約聖書神学の元来の課題は、史的イエスと信仰のキリストという問題であった。即ち、新約聖書、とくに共観福音書の文献学的研究によって、ナザレのイエスの歴史像をどの程度まで明らかにすることができるか、あるいは、原始教団の信仰告白というものをどの程度まで確かめることができるか、ということが聖書研究の中心的課題であった。ブルトマンの非神話化の問題はそれに結びついているのであり、それ故にこそ、現代のキリスト教神学の関心がそこに集中したのである。

ブルトマンはそれについて、イエスのキリスト像を明らかにすることよりも、むしろその言葉として伝えられたことの解釈、さらには、福音書に示された原始教団の宣教の解釈を問題にし、そこに所謂実存論的解釈学の立場をひらいたことは周知の通りである。リクールはそれをさらに批判し、ブルトマンがこの場合、神話の言語については検討したが、信仰の言語については検討していない点を指摘する。即ちブルトマンが、神話は本来客観的な世界像を与え、その世界像を批判するのではなく、むしろ人間の世界内における自己理解を表現していると考え、それ故に、神話を実存論的に解釈しなければならぬと主張した点を評価するが、その主張が信仰の領域にまで及ばぬことを批判するのである。リクールは、ブルトマンの言う非神話化は、神話についてだけでなく、信仰の象徴的言語にまで適用されねば徹底しないと考える。そこに宗教的象徴の解釈という問題が出てくるのであり、それが意味回復の解釈であることは言

うまでもないであろう。

宗教現象学においては、象徴において示されている対象を、原因や発生、機能等によって説明しようとはせず、従って、還元を試みないで、そのまま記述しようとする。その場合重要なのは、その象徴によって何が意味されているかを理解することである。リクールは、宗教現象学の課題は、儀礼や神話、信仰や宗教的感情等の象徴行為・象徴言語においてめざされているものを、その行為や表現の多様な意図から解放することにあると言う。そのめざされているものを、ルドルフ・オットーは「ヌミノゼ的な畏怖すべきもの」と呼び、ヴァン・デル・レーヴは「力強きもの」と呼び、エリアーデは「根源的時間」と呼ぶが、リクールは「聖なるもの」と呼び、宗教現象学はその「聖なるもの」の現象学であると言うのである。

リクールはさらに、こうした「聖なるもの」が私に語りかけてくるということを私が期待しないなら、私はそれに関心をもつことはない、と言う。そしてその期待の中にかくれているものこそ、言語への信頼であると言うのである。この信頼があつてはじめて象徴の研究が意味をもつと言えよう。リクールはそこに象徴の解釈学の基礎を見出すとする。

しかしまさにこうした解釈の立場に対して反対を表明するのが、先に言った非神秘化の解釈であり、懐疑の遂行としての解釈である。即ち、この解釈の立場は、「聖なるもの」といった対象の存在や、その対象にかかわる象徴的表現を疑うことから出発し、その仮面を剝奪し、偽装を解体しようとする。こうした今日の解釈の立場の対立を明らかにし、それを哲学的にさらに深く解明しようとするのが、「諸解釈間の葛藤」におけるリクールの意図であるが、ここで提起された問題は、当面の仏教研究における新たな課題を考える場合に、多くの示唆を与えるのである。

先にも述べたように、今日展開している仏典の文献学的研究は、ここに言う非神秘化の解釈という立場に立つもの

と言えよう。インド学の一領域として、全く価値中立的に仏典の文献学的研究に従事する欧米の研究者はさておき、漢訳仏典によって仏教に親しんできた日本人は、いまあらためて梵・藏・巴の仏典に接して、漢訳仏典において付加された中国的潤色―それは過誤としてとらえられることが多いと思われるが―を除去し、原初の簡明な教説を明らかにしようと試みている。その成果を今日多く手にすることができるのであり、その意味で日本人は現代においてはじめて仏教に出会った、とも言われるのである。<sup>(4)</sup>

しかし、リクルールの所論をめぐって考えてきたように、宗教的文献は象徴的表現によるものである。歴史的資料のように、単に事実について、事実即して記しているものではない。そこには象徴的表現によって語られている「あるもの」があり、それなしには宗教的文献は成立しない。その点から言えば、梵・藏・巴の仏典も、漢訳仏典も同じ位置に立つと言わねばならない。

福音書に関して、当初はそれがそのままイエスの言行を記したものと信じられていたのが、文献学的研究の進展によって、その成立のプロセスが解明され、そこに原始教団の信仰告白、言いかえればひとつの解釈が示されている。ことが確かめられ、従って、新約聖書の理解とは、その原始教団の信仰告白の解読にほかならないと考えられるようになったのと同様に、仏典の理解に関しても、言わば同じ解釈学的状況があるのである。

釈尊の教えが、単なる生活の仕方 (way of life) を示すものではなく、そこに何等かの超越の次元を開示するものであるなら、その教えに関する表現は象徴的表現である。原始教団の仏教徒たちは、經典結集に際して、釈尊によって開示された聖なる境地を、象徴的に表現したのであり、その事情は、大乘經典の形成や、漢訳仏典成立の事情と基本的につながるものである。

例えば、『大乘莊嚴經論』の「この大乘という崇高な教えを、仏陀でなくてだれがいったい説きえようか」という

言葉は、大乘經典において象徴的に表現されている事柄が、釈尊の宗教的自覚とひとつであるという大乘仏教徒の信念を示すものにはかならない。そして同様の信念を、その発想や表現の仕方において全く異なる言語への翻訳に苦心した漢訳仏典の訳者たちも怠っていたのではないであろうか。

象徴的表現にかかわるこのような問題をどのように考えるかということに、今日の仏教研究のひとつの課題があると言えよう。

### 三

インド・中国・日本にわたる仏教の歴史的展開をどのように把えるかという問題を考えようとする場合、象徴の問題、とくに宗教的象徴の問題が密接に関係してくる。

象徴については、今日多くの機会に多くの人がとが論じている。哲学・言語学・人類学・文学等、その関係する領域は広汎であり、それをめぐる見解も多様である。その研究分野によって、何を象徴というかについても意見は必ずしも一致しない。象徴を記号と区別する場合もあり、区別しない場合もある。音声、事物、行為等、あらゆるものが象徴となるが、そのはたらきに関して、他者にある意味を伝達するもの、しないもの等、さまざまな場合があり得る。

ここではしかし、そうした議論には立ち入らず、とくに宗教的象徴をめぐって若干考察を試みよう。

宗教的象徴をめぐって的確な理解を示しているのは、ポール・ティリッヒである。ティリッヒは象徴について多くの機会に論じているが、その代表的なものは、「信仰の本質と変化」における所論であろう。そこでティリッヒは、

象徴の一般的特徴について、まず次のように言う。<sup>(6)</sup>

象徴には記号と共通な面がある。それは、それ自身の外にあるものを示すという点である。例えば交通標識がそれ自身と何の関係もないある指示を与えるように、文字や数も音や意味を示す。しかし同時に象徴は記号とちがって、それが示しているものと深く関わりをもつ。従って象徴は自由にとりかえることはできない。例えば国旗は、それが代表している民族の力と威信に関係しているから、その民族が歴史的に崩壊しない限り、それをとりかえることはできない。さらに象徴は、それなしには理解できない現実の特質を示す。即ち、目に見えない理念的なもの、超越的なものが象徴によって示されるのである。例えば芸術作品は客観的には把え得ないあるリアリティを表現する。また象徴は、現実の次元や構造に対応する心の次元や構造を開示する。例えばドラマや音楽は、われわれ自身の存在のかくれた深みをあらわにする。このような意味での象徴は、勝手に考案されたり創作されたりするものではなく、個人的、あるいは集合的無意識から生ずるのである。そして象徴としての形成は、社会的に為され、社会的に支持される。言わば社会的行為として、時が満ちて形成され、時が尽きて死滅するのである。

このように象徴一般の特徴を明らかにした上で、ティリッヒはさらに宗教的象徴について次のように言う。宗教的象徴は、人間が究極的にかかわる次元を開示する。それは人間の心に究極的な次元の経験が可能にするのであり、その機能を失うならば、その象徴は死滅する。宗教的象徴は、聖なるものの聖なる在り方に参与している。しかし参与ということとは同一ということではない。その象徴自身が聖なるものではない。究極的なもの、無制約的に超越しているものは、それ自身のあらゆる象徴を超越しているのである。

ティリッヒのこのような象徴の理解を基礎として考えるとき、そこに宗教的象徴の形成と伝達、さらにその解釈という問題<sup>(7)</sup>が出てくる。それを、キリスト教における重要な象徴のひとつである十字架について考えてみよう。

イエスの刑死後、その弟子のひとりが十字架を見て、イエスの言葉と行為を想起し、その死の意味を父なる神の人類救済の意志の実現として理解したとしよう。その時、その弟子において、十字架はひとつの象徴となったと言っよいであろう。しかしそれだけでは、それはまだキリスト教団における宗教的象徴としては形成されてはいない。その場合、神による罪と死からの人間の救済ということについての共通の理解があり、それがイエスの十字架上の死という事実と結合する必然性があるとき、はじめて十字架は原始キリスト教団の宗教的象徴のひとつとして成立する。

宗教的象徴は、個々の人間の実存に深くかかわるところで形成されるが、同時に社会的に成立する可能性をもっていなければならない。何故なら、宗教的象徴の形成をうながす個々の人間の実存的関心は、人間存在としての普遍的な問題につながっているからである。その点に宗教的象徴の特色がある。

このことから直ちに宗教的象徴の伝達という問題が生ずる。宗教的象徴は、それを承認し支持する集団によって伝達されてゆく。しかしその伝達は、集団のメンバーによって単に伝承されてゆくということではなく、そのメンバーの一人ひとりによってそのつどあらためて形成されてゆくということではなければならない。それは、宗教的象徴というものが、究極的な存在の次元にかかわり、個々の人間にその存在の次元の経験を可能にするものとしてあるからである。そういうはたらきを失ったならば、それは単なる標識としてあるにすぎない。

例えば十字架が、イエスの受難と復活をあらわすものとして、人びとをキリスト教徒としての宗教的生に参与させる得る限り、それは宗教的象徴としての意味をもつが、そのはたらきを失ったならば、教会などの所在を示す標識にすぎなくなってしまう。

このような意味での宗教的象徴の伝達が、宗教集団における個々のメンバーの宗教経験にほかならない。即ち宗教経験とは、伝承された宗教的象徴が、一人ひとりのメンバーの宗教的要求を満たすものとして彼自身において形成さ

れることであり、その時、彼はその集団における宗教的象徴の原初の形成を反復しているのである。

宗教的象徴がこのようにして伝達されるとき、そこに新たな解釈の可能性が生ずる。というのは、歴史的・社会的現実はずねに変化する。宗教的象徴そのものは規定されているが、その意味の理解や解釈は、変化する現実からの問いかけに応じて多様に試みられねばならない。それを試みるのは、宗教的象徴を自らにおいてあらためて形成した者である。彼は変化する現実の中で、その問いかけを直接受けている。それに対する答えを、象徴の解釈を通して果さねばならぬ。

例えば十字架はイエスの生と死を象徴すると同時に、神の意志が垂直に地上に表明されたということも意味する。その背景には、天国やこの世についての古代人の表象がある。その世界像は、現代の自然科学的世界像とは異なっている。そうした現代の世界像を背景として、十字架という象徴の意味の解釈を試みなければならぬ。その試みがなければ、十字架は宗教的象徴としての意味を喪失するに至るであろう。

宗教的象徴の解釈は、その象徴を生きたものとして伝達することの基礎となる。即ち、新たに個々の人間において象徴が形成されることを可能にする前提なのである。そのことがなければ、宗教的象徴は、歴史的・社会的条件を異にする場で生き続けることはできない。象徴は、それぞれの時代における解釈を媒介として、個々の人間の宗教的生の確立をうながし、そこで彼において生きた象徴となり、さらにあらたな解釈を生む。その点から言えば、象徴の存続は、解釈に深く依存しているのである。

宗教的象徴は、ティリッヒの言うように、人間が究極的にかかわる次元を開示する。そしてまた、人間が究極的にかかわる次元は象徴的にしか表現し得ない。その意味で、象徴は宗教がそれ自身を直接的に表現し得る唯一の言葉であると言えよう。その象徴の形成・伝達・解釈を通して、宗教は歴史と社会の中で自らをつねにあらたに表現するの

である。

#### 四

以上において、宗教的象徴についての基本的な理解を述べたが、仏教についてそれを考えるならば次のように言うことができる。

釈尊は世の老病死を觀じて出家し、六年の長い苦行の後、菩提樹下に端坐して禪定に入り大悟徹底した。しかしさとりを聞いた釈尊は、そのまま直ちに衆生濟度の活動をせず、沈思黙考して、勞多くして得るところの少ない説法をするよりもむしろ涅槃に入らうと考えたが、梵天の勸請によって、はじめて伝道を決意したとされる。ここには「言語」に対する大きな疑惑・不信があると言われる。<sup>(8)</sup>それは、宗教的覚醒が言亡慮絶のことであり、冷暖自知のことであるということにはほかならない。まさにそこに、宗教的象徴の成立する所以があるのである。

釈尊は立って説法を始める。その場合に、基礎的な概念として「法」や「縁起」という表現が用いられたと考えられている。ということは、それらの表現は、人びとを釈尊と同じさとりへ導くための宗教的象徴にはかならなかったと言えよう。それによって釈尊は人びとを導こうとしたのであって、それ以外に別の方法があったわけではない。よく知られた「わたしによって法は内外の区別なく説かれた。アーナンダよ、如来の法には、教師の秘密のにぎりこぶしはない」とか、「アーナンダよ、ここに自己を灯明とし、自己を依所として、他を依所とせず、法を灯明とし、法を依所として、他を依所とせずして住せよ」といった言葉は、<sup>(9)</sup>「法」という表現によって、釈尊が自らのさとり境地を伝達しようとしたことを示している。

四諦八正道といった原始仏教の基礎概念も、宗教的象徴という意味を有することは言うまでもないであろう。苦・



集・滅・道や、正見・正思惟等の一々の言葉が、釈尊の宗教的自覚を表現している。それらの言葉が、人びとをさとり導かないのなら、それは生きた言葉とは言えない。少なくとも原始仏教教団の人たちは、釈尊によって語られるそれらの言葉によって、その宗教的生に直接参与したのである。そういうことが成立し得なければ、教団そのものが成立し得なかつたであろう。

釈尊の入滅後、当然それらの言葉は、象徴として固定される。それが經典結集ということであろう。その場合、象徴が固定されても、それによって釈尊の宗教的生に参与し得るかぎり、その象徴は生きている。しかし象徴が釈尊の宗教的自覚を表現する象徴としてではなく、それ自身絶対化されるとき、もはや象徴は宗教的象徴としてのはたらしを失う。部派仏教において「法」の概念が限りなく細かく分析されるという事態のうちに、そうした宗教的象徴としての機能の喪失を見得るであろう。

大乘仏教は、宗教的象徴の再形成という意味をもつ。大乘仏教徒は、先にも言ったように、釈尊の宗教的自覚とひとつであるという確信に従って經典の編集を試みたのである。そこにあらたに形成された象徴群は、歴史と社会の問いかげに応じた仏教徒の新しい答えにほかならなかつたのである。中観や唯識の学派の成立は、あらたな象徴群に対する解釈の試みであり、それらの学派がそれぞれ理論的研究と同時に、組織的な修行方法をもっていたということ、こうした宗教的象徴の伝達と解釈の在り方を具体的に示すものと言えよう。即ちそれらの学派では、大乘の經典における諸象徴が、釈尊の宗教的自覚を表現するのに適切であるかどうかを検討するとともに、他方ではその象徴の主體的な再形成を実践的に行ない、さらにその解釈を試みることによってあらたな可能性を追求したのである。

中国における仏教の受容と発展も、宗教的象徴の伝達と解釈の展開として理解し得るであろう。多くの經典によって伝えられた宗教的象徴群によって、中国の人びとは釈尊の宗教的自覚に参与するチャンスを得たのである。ことに

浄土教や禅は、中国的発想や思惟方法を背景としつつ仏教を受容しようとする試みにほかならなかつたと考えられる。

例えば、浄土教は阿弥陀仏の名号を中心とする象徴群である。「南無阿弥陀仏」という言語的象徴が核となって人びとに仏による救済という究極的な次元とのかかわりを実現しようとする。称名という行も、名号という宗教的象徴を一人ひとりが自らにおいて生きた象徴として形成するための宗教的实践である。

宗教的象徴は、ティリツヒの言うように、聖なるもの・究極的なリアリティに参加しているが、聖なるものそのものではない。しかし人間はそれを同一視し、絶対化する。それを避けるためには、象徴の形成そのものを否定する以外にはない。禅は基本的にそういう態度をとる立場であろう。

例えば『臨濟録』の「殺仏殺祖」という語は、単に対象的に出会うものを否定するということだけではなく、出会うことそのことを否定している。しかしそれによって宗教的象徴というものがすべて否定されるのではなく、あらゆる事物がそのつど個々の時と所において宗教的象徴として形成され得る。もとよりその象徴の形成は一回きりで反復されることはないが、そのかわりその出来事自身がひとつの象徴的事件として伝承され、あらたな宗教的覚醒をうながすものとなる。禅の公案や故事などはそういう意味をもつものであろう。

日本仏教の独自の発展も、宗教的象徴が伝達され、あらたな解釈を生んでゆくプロセスと考えることができる。例えば、法然や親鸞における浄土教においては、「南無阿弥陀仏」の名号という言語的象徴が決定的な意味をもっている。法然は、善導の『観経疏』の一文を読んで浄土門に帰したとされるが、それはそこで名号が彼自身において生きる象徴として形成されたことにはかならぬ。また親鸞は、「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらずべし」という法然の教えにおいて、阿弥陀仏の救済という究極的なリアリティにふれたのである。

道元は入宋して天童如浄に接し、宗教的覚醒に導かれたが、この場合は言語的象徴によるものではない。むしろ師如浄の「端坐参禅」という純一の行業が、行為的象徴として道元に迫ったのである。彼は『弁道話』に、「もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくざとりとなる」と言っているが、ここでは坐禅という行為が宗教的象徴として扱えられていると言えよう。

日本仏教は、中国仏教の決定的な影響を受けているが、中国仏教がそのまま移植されたのではなく、そこに日本仏教として独自の発展を見たのは、その伝来が、宗教的象徴の伝達、解釈という意味をもっていったからである。法然、親鸞、道元、日蓮といったいわゆる鎌倉仏教の祖師たちは、いずれもそうした意味でのすぐれた解釈者であったといえることができるのである。

以上、宗教的象徴の形成・伝達・解釈の展開として仏教の歴史的連関を考えてみたが、そうした理解が成立するかどうかは、さらに具体的な検討を必要とするであろう。ここではひとつの視点として、その概観を試みたにすぎない。

言うまでもなく、仏教は釈尊の宗教的覚醒（ざとり）に端を発し、それを万人の歩むべき道として教示する教えである。そこにひらかれた究極的なリアリティを表現するものとして宗教的象徴が形成され、伝達される。そして歴史的社会的状況の中で、その象徴の解釈は多様に展開して今日に至っている。その展開の全体が仏教であることを、単に主観的な信念としてではなく、客観的な事実として説明するのが仏教の学問的研究の目的ではないだろうか。

以上われわれは、わが国における仏教研究の現状を顧み、そこに生じているひとつの課題として、仏教の歴史的展開を学問的にどう把握するかという問題を取り上げ、それについて宗教的象徴をめぐる理解を背景として、若干考えるところを述べた。それは他面では、現代の宗教学、宗教哲学の分野における問題を積極的に仏教研究の領域に導入し、それによって新たな角度からの仏教理解の可能性をひらこうとするものにほかならなかったのである。

現代の学問的研究は普遍的な意味をもつ。キリスト教神学における独自の問題も、学問的レベルでは仏教やイスラム教の問題につながるものをもち得る。そうした視点を立て、そこに共通の場をひらこうとするのが宗教学であり、宗教学でなければならぬ。その試みを為すことがないならば、宗教の学問的研究は、単に諸宗教の個々の研究の集積に終ることにならう。宗教学や宗教哲学は、あらゆる宗教に関心をもち、その共通の構造や本質を解明しようとする。それが同時に、個々の宗教を真に理解しようとすることにつながっているのである。仏教についても、そうした努力をなすことなしには、その理解が普遍的な意味をもち得ないのであるか。

言うまでもなく、ここに述べたことは、今日多くの研究者たちの地道な努力が費されている仏教の古典文献学的研究の意義と価値を貶めるものではない。むしろそれを前提とし、その上に立って問題の提起をしようとするものである。もとよりそうした問題は、今あらためて論ずるまでもなく、文献学的研究の出発の当初から、研究者によって追究されているのであり、例えば「大乘非仏説論争」などに間接的にはあるが表明されいとも言える。従ってそれを今更言うことは、迂遠のそしりをまぬがれぬが、欧米における解釈学の問題との連関において、あえてここに取り

上げたのである。こうした問題提起が、わが国における仏教研究、仏教理解の一層の発展に資するところがあれば幸いである。

(この小論は、日本宗教学会創立五十周年記念公開講演会の講演原稿に若干加筆したものである。)

注

- (1) 渡辺照宏著『仏教』第二版(「岩波新書」)
- (2) Paul Ricoeur: *Le Confit des interprétations* (en: *De l'interprétation, essai sur Freud*) 長谷正吉訳「諸解釈間の葛藤」(『解釈学の根本問題』晃洋書房刊 所収)
- (3) 久米博著『象徴の解釈学』二五頁、一四八頁。
- (4) 長尾雅人「仏教の思想と歴史」(世界の名著『大乘仏典』中央公論社刊 所収) 六五頁。
- (5) 同右三四頁。
- (6) Paul Tillich: *Wesen und Wandel des Glaubens* (*Gesammelte Werke Bd. VIII*)
- (7) 拙論「宗教的象徴について」(『東洋学術研究』第十九卷第一号参照。)
- (8) 先掲長尾論文一七頁。
- (9) 前田恵学著『釈尊』(山喜房仏書林刊) 七三頁、七五頁。

## 日本におけるキリスト教学の展開

—歴史神学と組織神学—

小 川 圭 治

日本宗教学会五十周年を記念して、日本における宗教学の展開を、キリスト教研究を中心に回顧し展望するという課題を与えられた。しかし一〇〇年に近い多彩で広汎な研究史の全体を概観することは、時間と力量の制限から不可能である。したがってここでは、一つの問題意識にもとづいて、その視点からの問題史的設定の中で日本におけるキリスト教学の展開を考えてみたい。そのために、問題を明治以降の日本のプロスタントにおけるキリスト教研究に限定しておきたい。カトリック、正教会、聖公会などにも独自の研究史があり、ある程度重ねて考えうる点もあるが、ここでは考慮の外におきたい。さらに問題領域を限定するために、考察の対象とする学問領域を、副題に示したように「歴史神学と組織神学」の交錯、対立、対話におきたい。最近目ざましい発展をとりあげつつある聖書学研究は、両者にかかわりながら独自の展開を示している。歴史神学と組織神学の問題を考える場合、その背景として聖書学の発展を考慮せざるをえないが、ここでは、その発展そのものをたどることをせず、両神学とかわるかわりにおいてとり上げてみたい。

しかし「歴史神学と組織神学」という表現も、表題としての対概念に選ばれたものであるので、その内容を限定す

る必要があるだろう。まず「歴史神学」は、歴史哲学に対応してつくられた比較的新しい概念で、ドイツでは一九〇六年にA・シュヴァイツァーが『イエス伝研究史』でE・トレルチの神学に対してはじめて用いた。その後F・ゴールテンや最近ではW・パンネンベルクの神学に対して用いられる。しかしここでは、もつと幅広い意味で、歴史研究に中心的な関心をおくキリスト教の学問的研究をさすものとして考えたい。

また「組織神学」とは、キリスト教の教理や信仰内容の体系的認識をいうのであるが、ここでは主として、ヨーロッパにおける十九世紀の「歴史神学」のはなばなしい展開のあとをうけて、一九二〇年代にカール・バルトラを中心として起った教義学の復権の運動のことを考えておきたい。

したがってキリスト教研究における「歴史学と教義学」とした方がより適切であつたかも知れない。しかしこの場合でも、一定の限定なしでは用いられない。それゆえに「歴史神学と組織神学」という二つの立場の交錯、対立、対話といった視点から日本におけるキリスト教の展開の断面をたどってみたい。

## 二 キリスト教史学としての出発

△日本のキリスト教史学は、その出発点から圧倒的にキリスト教史学、とくに宗教史学派の立場に立った歴史神学として成立した▽。

このテーゼは、周知の事実であるが、われわれの問題を考える際の前提として事実関係を確認しておきたい。この流れを形成した代表的研究者としてラファエル・フォン・ケーベル、波多野精一、石原謙、有賀鉄太郎の四人をとり上げてみたい。

ケーベルが波多野のキリスト教史研究にどれだけ直接の影響を与えたかは、今日のこつて資料からは明らかでない。ケーベルが東京大学に着任したのは一八九三年（明治二六年）であるが、それ以来つづけてきた哲学史の講義の英文講義案 *Lectures on History of Philosophy 1901*（明治三四年）では、原始キリスト教は古代ではなく、中世哲学史の序論として短くとり上げられているにすぎない。その内容は古代の教父やトマスなどが中心である。この構成は、大西祝がちょうどその前後に口述筆記させた『西洋哲学史』や、波多野『西洋哲学史要』（同じく一九〇一年）とほとんど同じである。

しかし波多野は「ケーベル先生追懐」〔思想〕大正十二年、一九二二年、八月号、「ケーベル先生追悼号」では、ケーベルの深く高貴な学問性を支えていたものは「先生の基督教的信念である」と述べている。さらに「自由を尊ばれた先生はもとよりドグマや儀式には重きを措かれなかったが、しかしプロテスタント教よりはカトリック教に傾かれた」。「私達が先生の門に出入した頃には、ギリシヤの教父達（Kirchenväter）を特に重んぜられ、愛せられていた」と書いている。<sup>(1)</sup>

波多野の東大在学期間は、一八九六—一九〇九年（明治二九—三二年）である。一九〇四年（明治三七年）に「スピノザ研究」（独文）をケーベルに提出して学位をうけた。石原によれば、ケーベルは波多野を「日本に來朝して以来の最初の弟子」として高く評価していた。しかしこの段階では、まだ哲学史専攻の学生としてである。波多野のキリスト教史研究が本格的にはじまるのは、一九〇四—一九〇六年（明治三七—三九年）のドイツ留学中から帰朝後のことである。おそらく留学中に、ヨーロッパ思想研究にとつてのキリスト教研究の重要性を強く自覚したものと考えられる。<sup>(3)</sup>

一九〇五年（明治四〇年）に東大宗教の姉崎正治教授がヨーロッパに出張するために、その間波多野が講師として九月から原始キリスト教の講義をした。その講義は、次の年に『基督教の起源』として出版された。日本の国立大学



でキリスト教の講義がなされた最初である。したがって、波多野をキリスト教史研究に向かわせた直接のきっかけはドイツ留学であったが、その背景に伏線としてケーベルの影響があった。

波多野が留学中に接したのは、ベルリンでは、A・v・ハルナック、O・プライデラーであり、その一年後にはカール・バルトがスイスのベルンからやってきて、同じ教師たちのもとで学ぶ。ハイデルベルグでは、K・フィッシャーの後任として就任したW・ヴィンデルバント、J・ヴァイス、E・トレルチ、A・ダイスマンらである。つまり新カント派の西南ドイツ学派の哲学と宗教史学派のキリスト教史および聖書学である。これが波多野のキリスト教の基本線を形成した背景である。<sup>(4)</sup>

波多野が早稲田大学を去って京都大学に移ったのは一九一七年（大正六年）である。京都大学では最初は宗教学講座担当、のち一九二二年（大正十一年）に富士見町教会長老で石原の岳父（その長女貞と石原は一九〇七年に波多野夫妻の媒酌で結婚）である銀行家渡辺荘の寄付講座として設置された宗教学第二講座（キリスト教研究）兼担、のちにその担当となり、『パウロ』『原始キリスト教』としてのちに出版されたキリスト教史の講義をつづけた。また波多野のちに宗教哲学に集中するようになってからは、当時三高教授であった山谷省吾が、一九二七年いらいキリスト教の講師としてこれを分担した。<sup>(5)</sup>

しかし波多野の業績の中心は、宗教哲学三部作とよばれる『宗教哲学』（一九三五年）『宗教哲学序論』（一九四〇年）『時と永遠』（一九四三年）である。これらのユニークな著作をどのように位置づけることができるであろうか。新カント派にしても宗教史学派にしても波多野が接したのはその後半期である。したがって彼は、それらの立場の問題点を見抜いており、一步距離をおいている。石原も山谷省吾も、波多野は「宗教史学派の影響の下にありながらその欠点に陥らなかつた」と述べている。<sup>(6)</sup>それはたしかであるが、しかし体験主義から出発し、理性主義と神秘主義を

批判しつつ形成された人格主義は、F・E・D・シュライエルマッハーらしいの宗教史学派の宗教哲学であることも明らかである。その大きな枠内にとどまりつつ、その欠点を批判してそれを越える方向を摸索した点で、晩年のE・トレルチの歴史主義に対する自己批判や、とくにH・コーエンの晩年の宗教哲学（たとえば“*Religion der Vernunft*”, 1919; 1928<sup>2</sup>）に対比しうるであろう。しかし波多野の視野には理性主義と実証主義までは入っているが唯物弁証法とニヒリズムは問題とはなっていない。その点で波多野宗教哲学は、近代主義原理（私の表現でいえば近代主観主義）の枠を越え出ていないといわざるをえない。

日本のキリスト教学がケーベルから出発するということを直接内容的に示すのは、彼と石原謙との関係である。石原の回顧文「学究生活五十年」などによれば、石原が東大史学科に入学したのは、波多野がケーベルに学位論文を提出してドイツ留学に出発した一九〇四年（明治三十七年）である。入学後ケーベルの「崇高な風格と徳望に引かれて」次の年に哲学科に転科する。<sup>(7)</sup>ケーベルの指導の下に書いた卒業論文の題目は「紀元前後に於けるロゴス思想及神子化現の信仰」（一九〇七年）である。翌年「紀元前後に於ける救済問題及ロゴス論」と改題、加筆されて『哲学雑誌』（一九〇八年二月から三回）に発表された。波多野の『基督教の起源』の出版と同年である。この論文の内容は、すでにのちの石原のキリスト教史の構成の順序になっており、主題であるロゴス論を軸として、ギリシア思想、ユダヤ思想、福音書、パウロ、使徒教父、古代教父とたどられている。<sup>(8)</sup>それより七年前に出たケーベルの哲学史講義案や大西、波多野の哲学史が、原始キリスト教を中世哲学史の序論として扱ったのとくらべると格段の違いである。つまりここではケーベルは、ヨハネ伝のロゴス、キリスト論の形成をとり扱った卒論を指導したのである。ケーベルのこの面について、石原の回顧文「ケーベル先生——調和ある教養を——」では、波多野よりはっきりと次のように述べている。「先生は」ドイツ人であったが、父君がロシア政府の官吏を勤めていたので「出生も国籍もロシアで」あり、

はじめ「ギリシア正教会に籍を置いていたが、ドイツに学生として留っていた頃、内的生活の親近さの故にカトリック教会に籍を移し」たが、「プロテスタント主義をも深く理解した」という。<sup>(9)</sup>

石原は卒業後も大学院でケーベルに師事し、その研究テーマは「中世教父哲学」としようとしたが、実際は事務長に注意されて「基督教の哲学的基礎」としたという。その年に、前述のとおり波多野がドイツ留学から帰国して、新しい問題意識に立って「原始キリスト教」の講義をはじめた。石原は「それには私自身最も熱心な聴講者となったのは勿論で、始めて新約聖書の新しい解釈の眼を開かれた思いに充たされた」と書いている。それと平行して、二人が共に所属していた植村正久の主管する富士見町教会で、波多野は「丁度その頃日曜朝早く青年のためにロマ書講義を試みていた」が、石原はそれにも出席している。またすでに述べたように波多野夫妻の媒酌で結婚し、「親戚に代るような家族的交際を続けた」<sup>(10)</sup>。このように、ケーベル——波多野——石原という結びつきは密接なものがあり、そこから日本のキリスト教が出發したといえるであらう。

石原謙は、その後も一貫して、晩年の『キリスト教の源流』と『展開』に至るまでキリスト教史の研究にその生涯を捧げた。この石原のキリスト教史学の立場も、波多野の線をつぐものである。石原のドイツ及びスイスの留学は一九二一——三年（大正一〇——二年）である。ハイデルベルグでは、H・リッケルト、H・マイヤーなど新カント派西南ドイツ派の伝統をつぐ哲学者、M・デイペリウス、H・フォン・シューベルト、G・ヴォッパミーンなど宗教学派の伝統をつぐ神学者に接した。パーゼルでは、哲学史家K・ヨエルや新約学と古代教会史のP・ヴェルンレに接している。<sup>(11)</sup>すでに留学前に石原が、ケーベル、波多野らの指導の下で、シュライエルマッハーをはじめとして、その著書に目を通していた学者とその弟子に接したわけである。しかし波多野の留学からすでに十五年をへており、自由主義神学の流れに立つ歴史神学がその最後の時期を迎えたときである。したがって石原キリスト教史学の中には、

その手堅い歴史学的方法にもかかわらず、たんなる宗教史学派の枠におさまらない大胆な解釈が現われる。たとえばトレルチの『キリスト教の絶対性』を読んで「少なからぬ衝撃をうけた」というような場合である。波多野の批判的修正という枠をさらに一步越えている。とくに晩年の日本キリスト教史についての主張の中には、ハラディカルなといいたくなるようなものさえ見られる<sup>(13)</sup>。しかし、彼のキリスト教史全体に対する見方は、たとえば終末論に対する消極的姿勢など、やはりシュライエルマッハー以下の十九世紀のよき自由主義神学時代の歴史神学である。

石原にもケーベル、波多野を通じての哲学的背景があり、体系的著述への関心がなかったわけではない。一九一六年（大正五年）の『宗教哲学』は、留学以前のものであり、石原も不満で絶版にしたものである。「失敗作で、慚愧に堪えない」という書物を取り上げるのは著者の意志に反するかとも思うが、すでに単行本として二五版を重ねた書物であり、石原の基本的関心とその波多野との関係が非常にはつきりするので、あえて考察の対象としてみたい。

この書物では「文化生活における事実」としての宗教が対象となる。第一編ではまず「宗教の哲学的基礎」として、宗教哲学学説史が、一般の哲学史の順序でギリシアからはじまって、とくに近世以降に力点をおいてたどられる。これは、ケーベル、波多野いらいの哲学史の叙述の順序である。体系的叙述においても、石原は歴史家としての視点に立っている。しかしここにたどられた哲学的なアプローチでは、結局のところ宗教は消極的にしかとらえられないという（以上第一章）。そこで第二章では、積極的宗教に基づく神学として、シュライエルマッハー以下の神学が検討される。神学とは、石原によれば、「人間自然の理性的要求を無視して事実及び生活としての、即ち積極的宗教<sup>(15)</sup>」を基礎づけるものであるから、「宗教的真理と一般文化との調停者としての任務<sup>(16)</sup>」を負うことになる。しかし神学は、宗教哲学の概念などの協力をえてこの「二つの要求」をみたそうとするが、結局失敗におわって「悲劇的運命」をたどる（以上第二章）。その解決の任に当るのが「宗教学」であって、「歴史的研究」と「心理学的研究」を背

景として、この問題の答えを見出そうとする。しかし、このような宗教現象学的アプローチでは「真理価値」の問題をどうしても解決することはできない。ここにあるべき宗教哲学の学としての成立が要求される(以上第三章)。

第二編(承前の第四章となる)では、このようなあるべき宗教哲学の姿が、トレルチ、リッチェル学派、ヴォッパームンなどを手がかりとして叙述されている。そして結局のところ、トレルチの「包有的超自然主義」(der inclusive Supernaturalismus)が本書の立場だとされる<sup>(18)</sup>。

われわれは、ここにのちの波多野宗教哲学三部作の荒けずりなトルソを見る思いがする。したがって本書は、典型的な宗教史学派の宗教哲学である。このように、波多野——石原は、自由主義神学の立場に立った歴史神学の方法でキリスト教研究を行い、その体系的叙述を、組織神学(教義学)としてではなく、宗教哲学として行ったのである。

ここでとくに注意しておきたいのは、石原のドイツ及びスイスの留学は、ヨーロッパの神学史の流れの中でいえば、まさに自由主義神学から弁証法神学への危機的転回点を迎えた時期であったということである。石原がハイデルベルグからバーゼルに移った一九二二年という年は、前年のクリスマスに出たカール・バルトの『ローマ書』第二版が神学界にセンセーションを巻き起した年である。すでに一九一九年には、石原が接したヴェルンレとバルトの間には、神学誌上での対論も行なわれている。そしてこの一九二二年という年には、バルトは石原とは逆にスイスのザーフェンヴィルからドイツのゲッティンゲンに改革派教義学の寄付講座の教授として招聘されている。しかし当時の石原の視野には、まだこのような新しい動きは入っていない。ハイデルベルクにおいても「新聞を読むのが精一杯で、それ以上の読書は困難であった」と述懐している。しかし彼の目についた新刊書として紹介の手紙を日本に書き送ったのは、ヒルティ『眠られぬ夜のために』第二部、シュヴァイツァー『水と原生林の間にて』であった<sup>(19)</sup>。石原が見たものは、第一次世界大戦の前までの、よき美しきヨーロッパの学問であった。

有賀鉄太郎は、一八九九年（明治三二年）生れで、波多野より二二才、石原より十七才若い。有賀は、東京府立一中を浅野順一らと同期に卒業したが、一高、東大という道を歩まず、「山にでも入ったような気持」で京都の同志社大学神学部に入った。その背後には、宗教的、主体的決断があった。しかし有賀は、それを短く抽象的にしか書いていない。『歩みは光のうちに』に収められた短文「道」にある記述と十六才の画「暗黒の中に我は道を失えり」があるだけである。<sup>(20)</sup>有賀は、研究生活の回顧なども含めて自分について語っているものがきわめて少い。石原の場合と非常に対照的である。

有賀が一九二二年（大正十一年）に同志社の神学科に提出した卒業論文は「シュライエルマッハーの宗教本質論」(Schleiermacher's Theory of the essence of religion) である。つまりシュライエルマッハーが彼の研究の出発点なのである。そしてその年にアメリカ留学に出発する。石原がハイデルベルクからバーゼルに移り、バルトがゲッティンゲンに招聘され、京都大学では渡辺荘の寄付の正式申出をうけて西田幾多郎と波多野がキリスト教学専攻講座設置へ動きはじめた問題の年である。有賀は、シカゴからニューヨークのユニオン神学に移り、一九二四年に同校に提出したSTM論文は「最近のキリスト教本質論における強調点の推移とE. トレルチの理論」(The Shifting of Emphasis in Modern Theories of the Essence of Christianity and the Theory of E. Troeltsch) である。その後しばらくは、トレルチ、J・カフタンなどヨーロッパの後期の宗教史学派の教義学への関心がつづいていく。

有賀がアメリカにおいて主として師事したのは、A・C・マッグフィートである。彼は組合派教会の出身で、フランス、イタリア、ドイツなどに留学し、マールブルクで学位をとったが（一八八八年）、主として師事したのはハルナックであった。有賀は彼を通じてハルナック、ゼーベルク、トレルチなどドイツの歴史神学の理解を深めたのである。

る。一度帰国して二度目の留学の際、一九三六年にユニオン神学校に博士論文として提出した『オリゲネス研究』(A Study of Origen as a Christian Personality, 日本語版、一九四三年、長崎書店)は、シュライエルマッハー——ディルタイの範にならった「神学的解釈学」を方法とする研究であった。そこには、たんなる客観的歴史叙述を越えた、対象の主體的、実存的理解の深まりも示されているが、やはり基本的には歴史神学的研究である。

このように、有賀は最初のアメリカ留学において、波多野、石原と同じドイツの自由主義神学の歴史神学に主としてふれたのである。二度目の留学において彼が深く接したのは、J・モファットである。彼はスコットランドのグラスゴー出身のイギリス人で、オクスフォードの教授となった新約学者である。一九二七——三八年には、アメリカに招かれ、ユニオン神学校で教えていた。The Moffat New Testament Commentary の編集者であるが、当時の歴史批評学の成果をとり入れた The International Critical Commentary の『ヘブル書』の執筆者として当時の英米系の歴史的聖書研究を代表する学者である。したがって、有賀がニューヨークで接したのは、当時のドイツとイギリスの神学の最先端であったといえるであろう。

帰国後同志社大学文学部神学科(のちに神学部)に昇格)の専任講師、やがて教授となり、魚木忠一とならんで同志社における歴史神学の中心となった。一九四三年(昭和十八年)には、『オリゲネス研究』の日本語増補版が出版される。さらに一九四八年(昭和二十三年)には、かつて波多野によって担当され、山谷省吾の協力をえて、のちに松村克己にうけつがれた京大哲学科基督教教学専攻講座の主任教授となった。<sup>(21)</sup>

『象徴的神学』(一九四六年)は、『オリゲネス研究』の日本語補版第二版と同時に出版されたもので、『オリゲネス研究』に用いられた「神学的解釈学」の方法を、波多野にとっても重要な概念であった「象徴」を軸として明らかにしたものである。この方法は、究極のところ、「基督教史によって基督教史に死ぬ」方法であり、「伝統の反省」に立

ちながら「根源に還る」ことを目指し、「歴史以上のもの」を指し示すのだという。つまり「伝統によって伝統に死に、歴史によって歴史を超越する」方法なのである。<sup>(22)</sup>すなわち有賀は、彼の解釈学を、たんなる歴史神学の枠を越える新しい方法として設定したのである。すでに述べたように、波多野と石原にも、たんに歴史神学の枠にとどまることをせず、その欠点を批判しつつ受容するという姿勢が見られた。しかし有賀においては、それをさらに一歩押しすすめて、主体的、実存的理解をも可能にする新しい方法論を求める試みが見られる。

その後、彼が研究に専心集中することができた京大時代の研究をまとめた『キリスト教思想における存在論の問題』(一九六九年)が出版される。ここでは、『オリゲネス研究』において認められたヘブライズムとヘレニズムの生きた統一が、ハヤトロギアとオントロギアという組織神学的概念によって追求される。そしてこの両者を積極的に生かす結合点に、「歴史のうちに働き、また歴史を形成しつつ展開した論理」としてのハヤトロギアの力動性がある。<sup>(23)</sup>そしてここに、キリスト教思想または教理史の成立する内的必然性があると考えられる。<sup>(23)</sup>つまり究極的には、キリスト教史学の確立が目ざされているのである。

このように考えてみると、ケーベル——波多野——石原——有賀という日本におけるキリスト教学の主流が、圧倒的に十九世紀的な歴史神学の立場を基礎として成立したのであり、それを批判的に越える姿勢を示しながら、結局のところ歴史神学の確立を目ざしたといえるであらう。

ここでは、主として東大から京大へという線のみがたどられたが、同じやり方で、東北大、九大、北大などへの展開、さらにキリスト教系大学における独自の発展が考えられるであろうが、いまは省略せざるをえない。



### 三 組織神学の形成

△日本における組織神学の受容は、主として教会と神学校を中心にはじまったが、十九世紀的な歴史神学に対する学問的批判と対決は、かならずしも明確に貫徹されなかった▽。

日本における組織神学の受容と形成は、教会の神学校からはじまった。日本における最初のプロテスタントの神学校は、一八七七年（明治一〇年）に東京築地に開かれた一致神学校である。そこで組織神学を担当したのはJ・C・アーメルマンであった。彼は、アメリカ改革派の宣教師で、この神学校の講義案として準備したテキストを、井深梶之助の翻訳でつきつぎに刊行した。『有神論』『教会政治』『人性論』『神の属性と三位一体論』『神の律令』『宇宙創造論』『救極論』などである。これが日本における最初の組織神学上の出版物である。

この一致神学校の第一期生であった植村正久の『真理一斑』<sup>(25)</sup>（一八八四年）は、明治啓蒙期を代表するキリスト教紹介書の一つである。この書物の中心的な課題の一つは、当時移入されはじめた進化論によるキリスト教批判、無神論を反論するということであった。その各章の表題は、「宗教の総説」「宗教の真理」「神の存在」「神と人の関係」「イエス・キリスト論」などとなっており、次の年に出版された『福音道志流部』が救済論を中心に論じているのとならんで、この二冊は日本人の手になる最初の組織神学上の著作の試みといえるであろう。

さらに明治二〇年代後半の「新神学」をめぐる論争と、その発展として一九〇一年（明治三四年）の「二十世紀大挙伝道」の問題をきっかけとして植村正久と海老名弾正との間で展開された基督論論争も、<sup>(26)</sup>教理史理解の問題も議論の対象となったが、キリストのペルソナをめぐるという点では、広い意味で組織神学上の論争であったといえる。

しかしその後のキリスト教史の展開の中では、組織神学に対する関心は明確には現われてこなかった。各神学校では科目として組織神学の講義は行なわれていたが学生たちの興味をひきつけなかった。有賀の思い出話によると、彼の学生時代に同志社で組織神学を担当していた、S・L・ギョリックも「Systematic Theology」は「すすけちまった神学になった」と冗談をいっていたという。改革派正統主義神学の教義学を簡略化したアームランらの組織神学は、さきに述べたシュライエルマッハー以下の新しい歴史神学と、それに裏づけられた宗教哲学に圧倒されてしまったのである。

熊野義孝が、「日本の諸教会の中から、歴史をもつ学術としての神学（組織神学、教義学）が特色ある姿をもって立ち現われなかった」といったのは、このような状況をふまえてのことである。組織神学（教義神学、教義学）の一般的定義は、「教会がその置かれた状況内において行なう自覚または自己省察」だという。そうだとすれば、教会がその置かれた共同体内に根を下して形成されないかぎり、状況内における自覚としての固有な組織神学は成り立たない。その意味では熊野のテーゼは正しいのであるが、しかし社会の片隅に存立する少数者の教会でも、それなりに自己の置かれた状況とその中で与えられる課題についての反省が行なわれなければならない。そしてこのような自覚の試みがまったくなかったわけではない。このような教会の自己批判的自覚の試みの一つは、植村正久の実質的な後継者と見られた高倉徳太郎において現われる。

高倉は、一八八五年（明治十八年）生れで、石原より三才若く、有賀より十四才年長である。金沢の四高を出て、東大法科大学に入学、その年に植村によって受洗、翌年東大を中退、一致神学校から発展した東京神学社に入って牧師への道を歩んだ。彼の信仰と神学の出発点には自我の問題があり、そこからくる「煩悶」を背負っていた。藤村操の世代である。彼のイギリス留学（一九二二—二四年）は、石原、有賀の留学期と重なっており、植村正久の旅行

の案内をして、ハイデルベルクに石原を訪ねている。彼は留学以前は、やはり新カント派的な人格主義、文化主義に立ち、A・リッチェルの影響下で贖罪と神の国の二元論で考えていた。神学社の卒業論文も「シュライエルマッヘルの《宗教論》について」(一九二〇年)であった。ここまでは、石原や有賀とほぼ同じ道をたどっていたといえる。しかし留学中に、まずスコットランドに行き、エジンバラのニューカレッジに籍をおき、H・R・マッキントッシュ、J・パタソンの指導をうけ、カルヴァン主義の強烈な影響をうけた。マッキントッシュの幅広い視野に導かれつつトレルチにもふれたが、彼がもつとも集中して学んだのはP・T・フォーサイスである。「バルト以前のバルト」ともいわれるフォーサイスの神学を通じて、高倉は自由主義神学からの脱出の手がかりをえたのである。<sup>(29)</sup>この点が石原、有賀らと違う高倉の新しい視点である。

帰朝後刊行した『福音的基督教』(一九二七年)は、学生の夏期修養会での講演に手を入れる形で一気に書き上げたものであるから、学問的な組織神学の書とはいえない。しかし留学中にスコットランド神学から学んだ「カルヴァニスティック・エヴァンジェリカリズム」すなわち彼のいう「福音主義」の立場は鮮明に表明されている。

高倉はキルケゴールにはほとんど注目しなかったが、その生き方と信仰には実存的なものがあり、バルトにもほとんど積極的な関心を示さなかったが、『福音的基督教』における主観主義、敬虔主義、神秘主義に対する厳しい批判は、バルトの近代神学批判につながるものがあつた。当時の日本の神学界は、まだバルトを読むという姿勢も準備もととのっていなかったのである。高倉は、むしろE・ブルンナーに言及している。

高倉の神学の中には、このような新しい視野への手がかりが明確に示されていたのではあるが、高倉は、あまりの多忙の中で、その神学思想も未完成のまままで挫折してしまつた。したがって彼のこのした説教や著作のかぎりでは、近代主義神学との対決も非徹底であり、その中で歴史神学をどのように批判し、また位置づけるかも不明のままであ

り、教義学の復権といった神学的志向も遂行されないうままでおわった。そこにはバルト神学との異質性ものこされており、問題は把握されたが、一切は未解決のままのこされたといわざるをえない。

しかしこの高倉の門下生の中から、熊野義孝、赤岩栄（前期の）、福田正俊、山本和、さらには井上良雄といった人たちによるバルト神学の受容がはじまった。また京大系では、波多野による「誤まれる宗教哲学」<sup>30</sup>だとするバルト批判をふまえた上ではあるが、菅円吉、片山正直、松村克巳、武藤一雄といった人たちによる紹介や研究が行なわれた。さらに同志社でも大塚節治、魚木忠一、芦田慶治らのバルト研究がはじまった。また西田幾多郎は、波多野とは対照的にバルトに対する積極的な関心を示し、そこからは九大の滝沢克巳を中心とした独自のバルト理解も生れてきた。

ここでは、これらの多様なバルト受容史を立入って分析し、さらにこれらの研究者たちの業績を位置づけることはできない。北森嘉蔵の『神の痛みの神学』の位置づけを含めて、これらの現存の神学者、思想家にはここでは論及しないこととする。しかし次のような問題点だけは指摘しておきたい。すなわちバルト神学は、十九世紀の歴史神学を軸とした自由主義神学が、近代社会の文化的状況の中に埋没して、その潤活油とはなりえても、近代社会そのものの底にひそむ矛盾を告発し、その誤りを批判することも、それに対する救いを語ることもできなくなったという現実から出発している。したがってバルトを中心とした「弁証法神学」の運動には、たんに歴史神学に対する組織神学の復権といった学問方法論の転換にとどまらず、神学における近代主観主義そのものを批判的に克服するという深い動機が秘められていた。われわれがここで問わなければならないのは、日本におけるバルト神学の受容が、このような内的動機を深くうけとめ、近代主義とそれにもとづく歴史神学の問題性を、はたして根本的に批判し克服しえたのかという点である。たしかにすでに述べたように、日本における歴史神学は、ヨーロッパの十九世紀神学に見られるような

直線的な歴史主義ではなく、その欠点を見きわめ、限界を越えようとの意図を内に含むものであった。したがってそれに対する批判と対決も、それほどすっきりと直線的には行きにくいことも理解しうる。しかし、その根本において十九世紀的歴史神学の立場と連続しているキリスト教史研究と、ただ人間関係だけで結びついている新しいバルト的教義学の立場というものは矛盾をはらんでいる。バルトが告発したような近代主義原理の問題性を明確にとり出し、批判した上で、その学問的成果を受容し、評価するのになければならない。バルト研究ではじまった日本における教義学復権の動きは、このような歴史神学の問題を十分明確に批判し、原理的にこれを越えうるような強固な地盤を築きえたであろうか。このような問題点を晩年のトレルチなどを手がかりとして整理し、克服の道を提示しようとした研究もないわけではない。しかしむしろこの点では、原理的には近代主観主義への傾斜をのこしているR・ブルトマンの神学の影響下で生まれてきた新しい聖書学の方が、十九世紀的な歴史学の批判としては有効であったとさえ見える。しかも、この新しい聖書学が、近代主観主義を突破する新しい神学の立場と方法を確立しうるかといえば、それについても確かな見通しは立っていない。

このように考えてくると、高倉徳太郎の問題提起をうけ、バルトを中心とした弁証法神学に学びつつはじめられた新しい教義学の復権の動きは、日本におけるキリスト教の圧倒的な主流である歴史神学（キリスト教史学）の中にひそむ近代主義原理（歴史主義、文化主義、主観主義）に対する学問的批判と対決を、まだかならずしも明確に貫徹しえなかったといわなければならない。

## 四 今日の問題

日本におけるキリスト教学の展開を、歴史神学と組織神学という二つの大きな流れを中心に概観してきたのであるが、この両者に関係しながら発展してきた聖書学の独自の流れをまったく無視してしまふことはできない。宣教開始（一八五九年）後、ほとんどただちにはじまった聖書翻訳への協力と、やがて日本人の主導の下で進められた翻訳の仕事の源流とし、内村鑑三の聖書研究の主導的な影響の下で、石橋智信から大島清、関根正雄に至る旧約学と、山谷省吾から前田護郎、そして荒井献に至る新約学とが、相互に関連しながら、それぞれ独自の発展をとげてきた。はじめにもことわっておいたように、ここでは主題を限定したために、これらのめざましい聖書学の発展のあとを立入ってたどることはしない。しかし、すでにたどってきた日本におけるキリスト教学の問題点とのかかわりで、その発展の意義と問題のみをとり上げ、今日の問題の所在を考えておきたい。

日本における聖書学も、その前期においては圧倒的に十九世紀的な歴史神学（キリスト教史学）の成果の上に立って発展してきた。波多野、石原、有賀といった研究者たちも、新約学上の業績をのこしている。この時期の聖書学については、歴史神学一般についてすでに述べた問題性がそのまま指摘できる。その後、ICC注解に代表されるような聖書本文の文献学的、歴史的研究をふまえた上で、聖書釈義学の形で、神学的注解のすぐれた業績もつぎつぎに発表された。またバルト神学の受容と関連して「神学的釈義」といわれるような注解も発表されるようになった。しかしすでに述べてきたような歴史学と教義学の対立の問題は、方法論としては明確な解答が出されないままに推移してきたと考えられる。

このような状況の中に、一九五〇年代からブルトマンの「実存論的釈義」がもてはやされるようになった。このブルトマン神学は、自由主義神学の素朴な歴史主義を越えるが、同時にバルト神学の超自然主義をも克服して、「主観客観図式」の枠を脱した新しい神学認識論を確立するはずであった。しかし「実存論的釈義」というだけならば、すでに有賀の研究方法論において見たように、「神学的解釈学」という形で、ほとんどそれに近いものが考えられていた。また自由主義神学とバルト神学の対立を越えるという北森神学に近い神学史の構図の中からは、なんら新しい教義学原理も生み出されないままおわろうとしている。

むしろ新約学者ブルトマンの様式史研究方法からは、「実存論的釈義」とからみ合いながらではあるが、伝承史研究法が生まれ、編集史研究法をへて、今日の文学社会学的研究法へと目ざましい発展が見られたことは周知のとおりである。このような新しい聖神学の方法と成果に対して、バルトが明らかにしたような神学における近代主義批判の原理からは、どのような批判と設問がなされるべきであるかが、今日の神学の課題だといえるであろう。

いまここで、この課題に対して全面的な解答を提示する用意は私にはない。しかし、一、二の問題点を整理して明日への展望にかえたい。

まず文学社会学的方法が、聖書本文の成立からその本文の担い手の社会学的、歴史的解明をへて、イエスそのものの語った言葉と彼の振舞いの折出を試みてきたわけであるが、この研究方法は、どこまでも厳格に歴史学の方法の枠内で遂行されている。このようなイエスをめぐる記録についての厳密な歴史的研究が、なんら非連続性なしにイエスをめぐる神学的主張に発展して行くなれば、そこには教義学上の重大な誤りが生じる。今日の文学社会学的研究法は、P・ティリッヒがすでに警告しているような「イエス中心の宗教または神学」(a Jesus-centered religion and theology<sup>(31)</sup>)を志向するものではないであろう。キリスト論なしでのイエス論神学というものが試みられるならば、そ

それは結局人間の歴史的理性にもとづく形而上学的思弁におわってしまふであろう。文学社会学的研究方法による聖書学が、イェス論神学の樹立を目ざすものではないという認識が、この新しい聖書学に対する保守的陣営からの批判に欠けている場合が多い。

しかし、第二に、新しい聖書学の精緻な文献学的、歴史的研究を全面的に承認した上で、それでは、聖書本文を信仰的、神学的に正しく読み、事態に即して理解するにはどうするか。このような解釈の方法に関しては厳密な方法的自己検討を必要としないのか。歴史学の領域だけは、いやが上にも厳密かつ正確に研究しても、信仰的、神学的領域では、ただお祈りしさえすればよいというものではあるまい。文学社会学的研究の成果をふまえた上で、聖書本文を信仰的、神学的に読むことが可能なか不可能なのか、可能だとすれば、そこには厳密な方法的反省が必要ではないのか。これらの問いに対しては、新しい聖書学の周辺からは、かならずしも明確な見通しは提出されていないと思う。

他方第三に、組織神学といえども、その中心にあるキリスト啓示に関する唯一の資料は新約聖書である。新約聖書の本文がどのようにして成立し、その本文がなにを意味するかという基礎的研究なしに、抽象的中空にアルキメデスの一点を設定して組織神学を構築するということはありえない。その上に立って、聖書を聖書として、つまり信仰的神学的に読む場合の厳密な方法的反省が必要となる。それなしには、いつのまにか、人間的意識や人間的知恵が聖書本文の上に恣意的に読みこまれている可能性がある。カール・バルトの『教会教義学』全巻は、このような、聖書を神の言として読むための方法的反省に他ならない。

このような問題点があるとするならば、これまでの日本におけるキリスト教学の展開が「歴史神学と組織神学」の交錯、対立、対話にあるという視点からとらえてきた本論文の視座からすれば、あの不明確なまま、課題としてのこ



された問題は、今日では、めざましい成果を上げつつある新しい聖書学と、本来の、固有な視点に立ち帰って、真の意味で復権をなしとげた教義学との、開かれた、生産的な対論をいかにして進めるかという形をとってわれわれの前に置かれているといいうるであろう。

広い意味で、このような問題設定に立った研究や対論も行なわれつつある。しかし、いまここで、われわれにとつての課題がなんであるかを確認し、本格的な対論の発展を期待することも、あながち無駄ではないと考えた次第である。

- (1) 『波多野精一全集』、岩波書店、一九四九年、第五卷、四三三ページ以下。
- (2) 石原謙「波多野精一先生——その生涯と学業——」、『宗教と哲学の根本にあるもの——波多野精一博士の学業について——』、岩波書店、一九五四年所収、『石原謙著作集』第十一卷、岩波書店、一九七九年、三七四ページ。
- (3) 前掲書、三六九ページ参照。波多野は、自伝的文書をほとんどのこさなかった。著書の序文などにいくらか述べられているだけである。
- (4) 『基督教の起源』の初版の「はしがき」に、「今日基督教を学ばむとする者は独逸の学会に弟子入りせざる可からず」といつてハルナック以下十三人のドイツの学者の名を上げている（『全集』第五卷、四五七ページ以下）。なお石原前掲論文、三七五ページ参照。
- (5) 山谷省吾『溪流——激動期のわが半生』、日本基督教団出版局、一九八〇年、一二九ページ以下。
- (6) 石原前掲論文、三七七ページ。および『基督教の起源』「創元文庫」版巻末解説（山谷省吾）参照。
- (7) 「学究生活五十年」、『石原謙著作集』第十一卷、五ページ。
- (8) 『石原謙著作集』第一卷、一ページ以下。
- (9) 一九五七年三月東京女子大学『学報』所収。『著作集』第十一卷、三三三ページ以下。なお日本のキリスト教の歴史におけるケーベルの位置については、石原の講演「明治・大正期におけるキリスト教の歴史について」、『日本の神学』十六号、日本基督学会刊、一九七七年、二三ページ以下参照。

- (10) 『著作集』第十一卷、七ページ以下。
- (11) これらの学者の名前は、前掲書三七ページ以下に出てくる。
- (12) 『キリスト教の源流』の「序」、『著作集』第八卷、一五ページ。
- (13) 石原謙、松村克己、中川秀恭の鼎談『キリスト教と日本——回顧と展望』、日本基督教団出版局、一九七六年。なお『日本キリスト教史論』、『著作集』第十卷参照。
- (14) 『キリスト教の源流』の「序」、『著作集』第八卷、六ページ。
- (15) 『著作集』第一卷、三七〇ページ。
- (16) 前掲書四一八ページ。
- (17) 前掲書四二〇ページ。
- (18) 前掲書五〇〇ページ。
- (19) 『著作集』第十一卷、四一ページ。
- (20) 有賀鉄太郎『歩みは光のむちに』、日本基督教団出版局、一九五八年、一九二ページ以下。および一八八ページ後の口絵。
- (21) 有賀自身の筆になる京大基督教講座の設置の経緯と彼とのかかわりについては、『日本の神学』第三号（日本基督教学会刊、一九六四年）への「序——第三号を出すにあたって——ひとつの歴史的回顧——」を参照。
- (22) 有賀鉄太郎『象徴的神学』、全国書房、一九四六年、九三ページ以下。
- (23) 同『キリスト教思想における存在論の問題』、創文社、一九六九年、二〇七ページ以下。
- (24) このような有賀キリスト教史学の展開については、水垣渉「故有賀鉄太郎先生の学問的道程」、『日本の神学』一七号、日本基督教学会刊、一九七八年、一三三ページ以下参照。
- (25) 一八八三年（明治十六年）の信徒大親睦会の席で、湯浅治郎が警醒社の出版物として、小崎弘道『政教新論』、山崎為徳『天地大原因論』とならんで、金百円を前渡しして書かせた書物である。
- (26) 佐波亘編『植村正久とその時代』第五卷、教文館、一九三八年、二四三ページ以下。
- (27) 熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』、新教出版社、一九六八年、四ページ。
- (28) 高倉の生涯については、小塩力『高倉徳太郎伝』、新教出版社、一九五四年、を参照。
- (29) このようなスコットランド神学との関係については、竹森清佐「スコットランド神学と日本の教会と神学」、『日本の神

学』一四号、日本基督教学会刊、一九七五年、一七八ページ以下参照。

(30) 『宗教哲学序論』、『全集』第三卷、二九九ページ以下。

(31) P. Tillich: *Systematic Theology*, Vol. I, Chicago, 1951, p. 134 f.

## 現代宗教の明暗

山 折 哲 雄

一

ここに、「現代宗教の明暗」というテーマを掲げたが、しかしそもそも「現代宗教」とは何か。それを明確に規定することができそうにないのが、残念ながら私の最初のつまずきの石である。

そこでさしあたり私は、この「現代宗教」なるものの内容を、全く便宜的に、現代日本の社会や民衆に様々な形で衝撃を与え、かつ深い影響を与えている新宗教を中心に考え、あわせてそれら新宗教教団の周辺部分に、様々な形で発生しつつある小集団単位の宗教運動、もしくはカルト的な運動と呼ばれているものをもそこに含めておこうと思う。<sup>(1)</sup>とはいっても、この「現代宗教」という概念のなから、既成諸教団にかかわる一切の運動を排除すべきであると考えているわけではない。なぜなら既成諸教団の内部にも種々の変動要因がみとめられ、いまだだ漠然とのべてきた「現代宗教」というカテゴリーのなかにも含めうるような動きがみられる場合があるからである。しかし強いて肝心のところだけをいえば、いま指摘したような観点に立って考えてみようというのである。

次に私にとっての第二のつまずきの石は、「現代宗教の明暗」というテーマのうち「明暗」という部分にかかわる問題である。本来ならば、たとえば「現代宗教の社会的役割」とか、あるいは「現代宗教の日本の性格」とかある程

度輪郭のはっきりしたテーマを掲げるのが無難な行き方であるのだが、そうすることができない事情が私の側にあるからである。すなわち改めて顧るまでもなく、一口に「現代宗教」とはいつでもその現実の流派や運動は多岐にわたり、その性格も多様で、一義的な概括を許さないと、<sup>(2)</sup>いってみれば現代宗教は無数の熔岩と噴煙をふきあげている活火山のごときのものであって、その全体像を統一的に把握する力が私には全くない。あえて「現代宗教の明暗」という不得要領のテーマをかけたゆえんである。この場合「明暗」とは、対象としての現代宗教の輪郭の不確かさを示すと同時に、その対象に向う私自身の方法の不確かさと不透明をもあらわしているということを、あらかじめご解いたいただきたい。

近年、ライシャワー氏の『ザ・ジャパニーズ』と、ヴォーゲル氏の『ジャパン・アズ・ナンバーワン』が世間の話題をさらい、種々論議の対象にされているのは周知の通りである。<sup>(3)</sup>日本の役割と日本人の仕事が世界のトップレベルに位置すると評価されたのであるから、少々声高の狂騒曲が奏でられたとしても不思議はなかったのであるが、私がそれを読んでいて面白いと思ったのは、むしろ次の点であった。

すなわち右の二著では、日本人や日本社会の活力や可能性が問題とされていたのであるが、しかしヴォーゲル氏の「日本論」には、日本の宗教にかんすることが一言半句ふれられていないということ。そしてライシャワー氏の「日本人論」の方では、さすがに「宗教」の項に一節がふりあてられているが、しかしその評価はあっけないほど低いということである。なぜなら、日本ではいまや宗教は周辺のな地位を占めているにすぎず、<sup>(4)</sup>仏教の影響も、三世紀にわたる世俗化を経た今日、そう残ってはいない、と氏は指摘しているからである。私は右の二氏の見方にならずしも同調するものではないが、しかし国際社会の視野のもとに日本を見直そうとすると、<sup>(5)</sup>仏教を含めて日本の宗教がその程度の評価しか与えられていないということにまず驚かされるのである。

思えば、日本の宗教は近代日本の社会や文化の形成にたいしていったいかなる貢献をはたしてきたのか、という問題は、日本の宗教学五〇年の学説史的伝統のそれをもふくめて、古くて新しい問題であった。換言すれば、日本の宗教は近代日本人における自己認識の形成にたいしていかなる役割をはたしてきたのか、という自己反省の問題でもあったと思う。<sup>(5)</sup> ラインシャワー氏とウォーゲル氏の日本論および日本人論は、はからずもそのような問題の所在を私につきつけたという点で、はなはだ興味ある「社会的事件」だったのである。以下においては、いまのべてきたような問題意識を念頭におきつつ、「現代宗教」という今回私に与えられた課題について日頃考えている反省の一端をのべてみようと思う。

二

いま、私は「現代宗教」を考えることはすなわち近代日本のわれわれ自身における自己認識の問題を考えることにかかわるであろうという意味のことをのべたのであるが、ここではさしあたり三つの観点を提出して当面の課題に臨める手がかりにしてみよう。

その第一の観点とはこうである。すなわち日本近代の宗教教団もしくは宗教運動は、総じて明治国家による神仏分離の政策を受け入れ、その軌道の上を半ば強制された形で進まざるをえなかったのであるが、それにたいして今日の現代宗教の多くは明らかにそのような過去の経験への反発と抵抗を示し、一面で明治国家成立以前の宗教伝統への復帰を志向している、という観点である。

ここで、あえて誇張をおそれずにいえば、明治国家の成立から昭和二〇年の敗戦にいたるまでの約八〇年間は、わ

が日本宗教史の上では、まさに例外的ともいべき特異な時代ではなかったかと私は考える。なぜなら、この時期の伝統教団や新宗教教団は、神仏分離の強制とそれにもとづく国家神道の成立にとまない、神仏信仰の相互連関性を、教義の面だけでなく組織や運動の面でも徹底的に分離切断させなければならなかったからであり、そしてまた、そのようなことが一貫して強行されたのはわが宗教史の上ではこの時期においてほかに全く見出されないからである。

周知のように辻善之助氏は、その『日本仏教史』（第一巻）のなかで、仏教の初伝以来、日本人は神と仏を歴史的にしだいに調和させる方向にむかっただけだということを力説しているが、それは氏の壮大な「日本仏教史」という仕事の全体をつらぬく重要なタテ糸でもあった。<sup>(6)</sup> また氏は師の村上專精および僚友鷲尾順敬とともに、大正十五年から昭和二年にかけて『明治維新・神仏分離史料』上中下三巻を刊行したが、その仕事の本来の目的が、神仏分離政策によって混乱した宗教界の状況を、分離以前の状態——即ち神と仏とが調和、統合されていた状態へと還元しようとすることにあったことは注目すべきである。<sup>(7)</sup> こうしてもはや明らかなことだが、辻善之助による「日本仏教史」の試みと「神仏分離史料」の作成という仕事は、近代日本がその政治的自立のために支払った試行錯誤（神仏分離・排仏毀釈・国家神道）にたいする内在的な批判、そしてその錯誤によって抑圧された感情の代償行為、という性格をもっていたのである。<sup>(8)</sup>

しかるに、右の辻善之助の情熱的な応答にもかかわらず、明治以降の学問の現実の趨勢は、日本宗教史上の最大のテーマであった仏教と神道の研究を、一方の仏教学ないし印度学、そして他方の神道学ないし国学という学問上の二大カテゴリーのなかへと分断し、かくしてそれぞれに引き離された研究領域と学問方法を排他的に純粹培養させる方向にすすんでいったのである。それはある意味では、明治の神仏分離政策および国家神道の成立という事態に対応するところの、学問世界における神仏分離体制であったといえるであろう。<sup>(9)</sup>

そして私はこの方面での代表的な仕事として、はしなくも津田左右吉氏による一連の研究を想いおこす。さきの辻善之助氏によれば、神と仏は日本の思想的土壌の上に「調和」の実を結んだとされたが、これにたいして津田左右吉の学問的出発点は、神と仏の接触を人工的の作為による接合にもとづくものだと診断し、もっぱらその人工的な移植のあとを検証しようとするところにおかれていたといっている。氏の歴史学的方法の特徴が、中国およびインドの文化や思想と、日本のそれとを原理的に区別しようとするところにあり、その結果、わが国における神と仏の交渉は、本来調和しないものが同居というパターンを強制されたときに生ずる接触の型を示す、と主張したのである。それはまさに、学問的世界における、典型的な神仏分離理論といえることができるのではないか。そして実をいえば、こうした津田左右吉の方法は、研究領域と問題関心を異にしつつも、基本的には柳田国男や折口信夫における学問の方法と共通する性格をもっていたと私は考える。なぜなら柳田氏によって創始された日本民俗学の伝統は、日本人の固有信仰と外来宗教としての仏教信仰とをあらかじめ区別することをもち、その方法的前提としていたからである。<sup>(11)</sup> 以上のことをもう一度くり返していえば、すくなくとも日本人における伝統的な神仏信仰というテーマを軸にした場合、津田左右吉の歴史学的方法は柳田、折口の民俗学的方法と共通性を示しつつ、さきの辻善之助の仏教史学的方法とは真向うから対立する方法であったということである。

さてもしもそうであるとするならば、津田左右吉や柳田国男などの方法は、今日問題とされているわが国現代宗教の性格を解明する上で、はたして有効な方法であるということができようか。それはもはや十分に有効な方法ではないと私は考える。なぜなら現代宗教は、その現実の運動を観察するかぎり、その多くの部分はカミ信仰とホトケ信仰とのいちじるしいシンクレティズム、もしくはコンプレックスを示しているからであり、したがってまた神仏分離以前の状態への復帰、すなわち神仏の調和と統合への志向性をこそ濃厚に示していると私には思われるからであ



ところでしかし、私はここで、津田左右吉の歴史学や柳田国男の民俗学にたいして辻善之助の仏教史学の優位性のことさらに主張しようとしているのではもちろんない。というのも、辻善之助の仏教史学が結局は仏教を中心軸とする一種の神仏統合論であり、そのかぎりにおいて現代宗教の構造と機能を客観的に把握する方法としてなお不十分であるとみなされるからである。<sup>(12)</sup>

とするならば最後に、問題が一つ残されることになるのではないか。すなわち、今日その学会創立五〇周年を祝うわが「宗教学会」の宗教学的方法が、津田左右吉や柳田国男におけるごとき方法としての神仏分離論と、辻善之助におけるごとき方法としての神仏統合理論とを、さらに一段と高い理論的レベルにおいて止場することができるかどうか、という問題がそれである。今日われわれの眼前に横たわる現代宗教の種々相は、そのことをわれわれに鋭く問いかけているのではないであろうか。

### 三

次に第二の観点は、現代宗教が強力な社会的勢力として民衆の支持をうけているのは、まずもってそれが民衆の「病氣直し」の願望と、不平等と不幸にみたされた社会の建て替えて直しを要求する「世直し」の願望とを、その運動の最大のエネルギー源としているからではないか、という観点である。<sup>(13)</sup> 一方に、自己の病める心身の治癒および肉体の蘇生という個体的な課題、そして他方に墮落と崩壊の兆を示す社会の革新もしくは変革という共同体的な課題をかかげ、この「病氣直し」と「世直し」という二つの課題を同時に解決しようとする志向性を、程度の差こそあ

れ何らかの形でもっている点で、現代宗教は他の既成教団にはみられない現実性と活力を有していると私は考える。もちろん「病氣直し」と「世直し」という二つの契機は、現代宗教にのみ固有の特徴であるということとはできないであろう。日本の宗教史を通観してみても、それが古い時代以来しばしば発現をみた宗教現象であり、とくに社会の変動期や転換期にその独自の形成が発展したことは広く知られている。しかしながら概していうならば、宗教史上に頻発する「病氣直し」の現象はかならずしも「世直し」の社会運動と結合してはいたわけではなく、また同時に「世直し」のニュートピア志向も、その運動の内部にかならずしも「病氣直し」の契機を含むものではなかったといふことに注目する必要があるであろう。いまこの問題を詳述している余裕はないが、ともかくもこの個体的なニュートピアを祈願する「病氣直し」と、社会的ニュートピアをのぞむ「世直し」という二つのテーマをすべく直結させ、その二つの課題を同時的に解決しようとする意欲を強烈に示している点で、現代宗教は、共通の問題意識に立っているということができるのであるであろうか。

ところでいうまでもないことだが、病氣直しと世直しとを論理的に直結させるというこの現代宗教の特徴は、その原型ないしは源泉をすでに幕末維新期に発生をみた代表的な民衆宗教に負うている。

これら幕末維新期における創唱宗教の教祖たちは、いずれもその開教の当初においてはげしい神がかりを経験し、自己に憑依した「神」の力をかりて人々の病氣直しにいちじるしい効果をあげている。財力と権力を奪われている一般の民衆にとって精神―身体上の病患こそは人生的苦悩の最たるものであるが、その場合苦悩の原因は、病源体としての悪霊がそこに憑着しているからであるとされ、このような悪霊を除去する力が教祖に憑依した「神」であるときれたのである。しかしやがてこれらの教祖たちに憑依する神は、宇宙の最高神の地位にまで高められ、社会や人間の根元的な病患や苦悩を洗い流して世界を立て直す「世直し」の神（または祖神）とされるようになった。病氣直しの

カミ（憑依靈）は世直しの最高神へと上昇したのである。<sup>(16)</sup> こうしてこの時期の民衆宗教は、人間的苦悩を祓いきよめる「病氣直し」の機能と社会的苦悩を除却する「世直し」の機能を重層的に内在させていたのであるが、この構造的な特徴こそは、実は形とところを変えて、現代宗教の内ぶところ深く脈々とうけつがれてきた当のものであったと私は考える。

しかし同時にわれわれが注意しなければならないのは、これら幕末維新期の創唱宗教の場合と現代宗教の場合とは、一つだけ区別しておかなければならない問題があるということである。いまその多くにふれている余裕はないが、端的にいつて、創唱宗教の教祖たちに憑依した「神」はもともと神仏習合的な性格を濃厚に示していたが、しかしやがて明治国家による神仏分離および国家神道の強化という政策に対応しつつ、みずからの教義体系に改変を加えることを余儀なくされ、とりわけ民俗的な仏教信仰の要素を排除することに最大の関心をはらわなければならなかったということである。<sup>(17)</sup> いてみれば、これらの民衆宗教が維新期以降の明治近代の暗い谷間の時代を生き抜くためには、方法としての神仏分離論を採用せざるをえなかったということである。そこが現代宗教と一線を画している点であり、これはすでに第一の観点でのべたことに対応する問題である。

ところで現代宗教を特色づける右の二つの契機のうち、「病氣直し」の問題については、原理的にいつて、病源体としての憑靈の社会・心理的性格をめぐる病因論の立場、およびその呪術・宗教的な作用を探索する診断論の立場、そして最後にこのような病気のメカニズムを一挙に解除する治療論の立場、という三つの局面からの方法的接近が可能であるといえるであろう。<sup>(18)</sup> また病因論が一般にルサンチマンや崇りの問題として、診断論が人間の人生周期における危機と社会的統合の問題として、そして最後に治療論が一般に儀礼や象徴にかかわる独自の行為体系としてとりあげられ、広く心理学や社会学、精神医学や人類学などの立場から分析の対象とされてきたことが知られている。し

かしながら、これらの病因論、診断論、治療論の三つの研究領域を全体的かつ統一のとらえる方法的視点は、いまだわれわれの共有財産にはなっていないのである。そしてこれと同じことは、もう一つの「世直し」の研究領域についてもいえると思う。すなわち社会的ユートピア運動としての「世直し」運動の諸形式は、一般に教祖論、運動論、組織論という三つの軸によって研究されてきているが、しかしこれらの研究はいまのべてきた「病氣直し」としての個体的ユートピア運動の諸形式との内的連関をさらにいっそう深くつきとめる方向で再検討される必要があるであろう。

ところで私は、これまでに現代宗教の重要な特色の一つが「病氣直し」と「世直し」の契機を論理的に一貫させるところにあるとのべてきたのであるが、しかし現実の問題としてその両者の契機は、いずれか一方を強調することによって、ときに分極化の傾向を示すということを考えなければならぬ。すなわち心身にかかわる病氣直しの契機がとくに強調されるような場合、われわれの周辺に数多く見出せるようになった様々なオカルト的なカルト集団が形成され、それに応じて秘教的な諸手段による人間改造論が生みだされるのであるが、他方これにたいして、世直しの契機が前面に押しだされる場合には、特定の信念体系にもとづく政治、社会運動が組織され、しばしば華々しい大衆宣伝と大規模な宗教教育運動が展開されることは周知のことである。

いずれにしても、今日の現代宗教の動向をうらなない、その運動の性格を客観的に見定める上でも、「病氣直し」と「世直し」の二つの契機を統合的にとらえる観点は欠かせないものであると私は考える。

最後に第三の観点であるが、現代宗教はその教団と運動の原点につねに教祖的人間を位置づけ、教祖の強烈なイメージによって教団メンバーの連帯と結束をはかろうとしていることをあげなければならない。なぜなら現代宗教の諸教団の最高指導者は、既成諸教団のそれにくらべてはるかに教祖的性格を濃厚に示していると思われるからである。たとい初代の教祖がすでに世を去っているような場合でも、その教祖のイメージは現在もなお強く記憶され、生前の教祖の言行は古参信者の口を通して不断に伝承され更新されているという点を忘れてはならない。そういう意味では、教祖の問題を抜きにして、そもそも「現代宗教」にかんする議論は成り立たないとさえいえるであろう。

ところでいわゆる教祖論が現代宗教論の中心的な課題であったとするならば、それはこれまでにいったいどのような視点から論じられ研究されてきたのであろうか。概括的にいって私は、そこに三つの理論的な視点があったと考える。すなわち第一にアニミズム論、第二にカリスマ論、そして第三にシャマニズム論、という三つの理論的な関心がそれである。もっとも、厳密に言えば現代宗教にかかわる教祖論はいずれの場合でも、右にあげた三つの理論的関心のすべてを何らかの形で含んでいるといえるが、しかしあえて類型化していえば、これまでの多くの教祖論は、右の三つの理論的関心のいずれかの立場を強く意識することによって自己の論理の展開をはかってきた、ということをごくごくはいつておきたいのである。

まずはじめのアニミズム論の立場であるが、それは基本的には、教祖の超自然的な神がかり体験を、さきにもふれた神霊や精霊の憑依という現象を中心に考察する方法ないし立場であるということができよう。一般にアニミズム論

の立場は、タイラー以来の長い学説史の伝統をもって、人間界と自然界とのあいだに生ずる神霊や精霊の空間移動にかんする信念体系を想定することに立脚している。ところで、そもそもわれわれ日本人の霊魂にたいする感覚や観念は、タマシヒがからだから遊離するのと同時にそこに憑着する、という働きを信ずることもとづいている。いわば霊魂の分離、結合の原理がそこでは意識されているのであるが、周知のようにこの原理はわが国の歴史においては時代や地域を越え、文化や階層をこえて広く信じられてきたものである。<sup>19</sup>そしてこのような原理や観念は死霊信仰や精霊信仰を媒介にしてしだいに祖先崇拜へと洗練され体系化されていったのである。今日わが国の現代宗教の多くにおいて祖先崇拜が根強く温存されているだけでなく、それが既成教団の場合とは異なつてむしろ積極的に主張され教団発展の原動力となっていることはとくに注目すべきである。そしてさらにいえば、この霊魂の分離―結合のメカニズムは、日本人の自然にたいする感覚に独特の彩りをそえてきた。山や川や樹木などの自然にこもる神霊や精霊や祖霊は、われわれ人間の意識よりはるかに強靱なものと観念されたのであり、またわれわれの心やタマシヒも、時に応じ処に応じて自然のふところの中へと流出していく、という感覚が長い歴史の時間をへて醸成されてきたのである。以上こうしてアニミズム論の立場からする教祖論は、一方で教祖の神がかりのメカニズムに着目するとともに、他方その教祖を中心とする教団形成がわが国に固有の祖先崇拜と自然観を巧みにとり入れていったという側面に研究の照準を合せてきたことができるであらう。

次に第二の理論的関心はカリスマ論の立場からする教祖論であるが、これがマックス・ウェーバーの理論にみちびかれてきたものであることはいうまでもない。それは一般に、教祖における苦難の人生体験とそれからの救済―再生というプロセスに着目し、同時にいわゆる教祖の人格にひそむカリスマ的資質なるものが信者大衆にいかなる影響を与え、かつ教団形成にそれがいかなる刺激を与えたのか、という問題の究明をめざすものであったといえよう。

ところで教祖がそのカリスマ的人格を形成する過程で、独自の禁欲と冥想を行なっていることが知られているが、この禁欲と冥想の修行体系は、わが国の神仏習合的な宗教風土においては教祖自体を一種の神的存在へと高めるための手段であったことに注目したいと思う。ウェーバーの表現でいえば教祖の自己神化（ゼルプスト・フエアゴットウシク）、すなわちみずからを神にすることをそれは意味しているわけであるが、この教祖の自己神化の問題こそは、わが現代宗教においては教祖を生き神ととらえる独自の観念を説明する作業仮説であったということができよう。そしてこの教祖 $\parallel$ 生き神論が、さきにもべたアニミズム論すなわち靈魂の転変説と結びつくことによって、いわゆる「天皇信仰」の内的メカニズムを説明する概念枠組とされてきたことは知られる通りである。<sup>(21)</sup>

さて歴史的にいつて、民衆による生き神信仰がしばしば時代の転換期や変動期に急激な高まりをみせたという点は印象的である。とりわけさきにもふれた幕末維新时期に創唱された民衆宗教、そして第二次世界大戦後に簇生した民衆宗教が、その教祖を生き神として祀りあげ、信者大衆の病氣直しと世直しの願望にダイナミックな方向性を与えたこととはけっして偶然的の符合ではなかったのである。もっとも、今日みられる現代宗教は、ある場合は初代にたいして抱いていたような生き神信仰をしないで希薄化し、いわゆるカリスマの日常化の過程にあるであろう。あるいはまた、新たに分離もしくは独立した新教団として、活性化されたカリスマ $\parallel$ 生き神信仰を保持している場合もある。そのように現代宗教の諸教派には様々なレベルの相違がみとめられるのであるが、しかし現代宗教が社会の変動や時代の危機を鋭く反映する働きを示しつづけるかぎり、カリスマ論の地平からなされる教祖論はなお有効な方法的視点であるといわなければならない。

最後に、第三の方法的立場がいわゆるシャマニズム論的観点からする教祖論である。シャマニズムの方法的観点、いまのべたアニミズム論とカリスマ論をあらかじめ予想し、それを前提として発想されたものであることはいう

までもない。とりわけ教祖をシャマンとしてとらえ、その神がかり体験のメカニズムをいわば靈魂の幾何学として追跡せんとする方法は、ある面ではアニミズムの方法的立場とほとんど軌を一にするものであるとさえいえるであろう。

しかしながら同時に、シャマニズム論がいうところのアニミズム論と一線を画するのは、教祖における神がかり即ち憑霊現象を、とりわけ一種の社会生理的現象もしくは社会病理的現象と考え、シャマン教祖における人格変換の意識の深層部を、信徒集団の信念体系や感情表出の諸様式、および共同体の評価や慣習などの社会、心理的コンテキストのなかで解説しようとするのが、その特徴であるといえよう。<sup>(22)</sup>

このようなシャマニズム論は、一方で、教祖やシャマンにおける人格の再生というテーマを含むと同時に、そのような体験が社会関係の緊張のなかで疎外されたり承認されたりしていく社会化のプロセス、即ち社会的再統合のテーマをも同時に含んでいる。いきおい社会・心理的なコンテキストとともに政治、経済的な要因がそこに予想されるわけであつて、近年シャマニズムにかんするさまざまな作業仮説や理論が、宗教学の分野のみならず人類学や民族学、社会学や心理学、そしてとりわけ精神病理学や精神医学などの立場から提出され論じられているゆえんがそこにある。

シャマニズムの問題の根幹に、いわゆる憑霊と脱魂という二つの「現象」があることはよく知られている。そしてそれが、さきにもふれた生き神信仰の現象とともに、現代宗教における教祖の人格形成とかれらの存在の社会化過程を分析するための「鍵概念」ともされている。今日巫俗としてのシャマニズムは、主として憑霊現象を主軸に、日本列島の周辺部と沖縄地域にかぎられて伝承されている。それは日本宗教の基層部分を照射するものとしても重要な研究課題とされているが、一般的にいつて現代宗教の代表的な教祖たちは、いわば日本の社会や文化の周辺地域におい



てその原初的なシャマニズム体験の洗礼を受け、そのことを跳躍台としてしだいに中央や都市を中心とする教団形成に成功することができた、という側面を忘れてはならないであろう。そしてもしもそうであるとすれば、現代宗教の一教祖の個人史（パーソナル・ヒストリー）は、はるか古代以来の日本宗教史の系統的な発展をいわば凝縮した形で映し出す鏡でもあるといってもいいのである。

以上私は、現代宗教を吟味し考察する場合の第三の思考枠として教祖論の問題をとりあげ、それに三種の理論的立場があるであろうということをのべてきたのであるが、ここであえて大づかみな概括を試みるとすれば、この三種の理論的立場のうち、第一のアニミズム論的な問題意識は、どちらかという<sup>(23)</sup>と戦前までの宗教研究の一つの特色をなしていたと思われるの<sup>(23)</sup>にたいして、第二のカリスマ論的な関心はとりわけ敗戦後になって「神々のラッシュ」時代の到来といわれた変動期においてとくに採用された考え方であり、それがさまざまな展開をみて今日に及んでいるのではないかと思う。そしてこれにたいして第三の、シャマニズム論的な水準からする問題意識は、とくにここ数十年ほどの間に急速な高まりをみせてきたという状況がある。そういう意味では、アニミズム、カリスマ、シャマニズムという宗教学上の三つの研究テーマは、現代宗教にかかわる教祖論という課題を媒介にして、はからずも日本宗教史の歴史的展開のある側面を、独自の方法と形式においてあらわしていたのではないか、という印象を禁じえないのである。<sup>(23)</sup>

以上私は、現代宗教の問題を考えていく場合、三つの観点というか思考枠にそってそうすることがさしあたり便利ではないのかということ<sup>(23)</sup>を提言してみた。すなわち第一に、方法としての神仏分離的理論への反省と批判、第二に個体的ユートピア（病氣直し）と社会的ユートピア（世直し）を同時に実現しようとする民衆の願望の、構造と機能

のありかを抽出するということ、そして第三に、三つの理論的基準によって重層的に構成されるであろう教祖論の再検討、というのがそれであった。<sup>(24)</sup>

しかしながら実のところをいえば、現実の、われわれの眼前に横たわっている現代宗教の巨大な実体は、私のこのような感想めいた思案などをはるかに超えて、透視しがたい深淵をかいまみせ、不気味な鳴動をとどろかせているようにみえるのである。かつて夏目漱石は、明治の近代を血みどろになって生き抜き、ついに晩年にいたって「明暗」という未完の傑作を書き残したが、いまわれわれにとっての現代宗教もまた、明治百年という苦難の墜道をくぐり抜けて、今なお薄明と暗転の彼方に、その本来の姿をかくしているかのごとくである。現代宗教という私にとっての対象がついに明確な像を結ばず、それに近づこうとする私の方法もまた明晰な形をとるにいたらなかったのも、あるいは現代宗教がもっている、いわば民族的な魔力とでもいべきものの秘密を、私がついに解き明かしえなかったからであるかもしれない。

漱石の「明暗」とは全く正反対の文脈においては、今日「現代宗教の明暗」というまことに不得要領のテーマを掲げさせていただいたゆえんである。そしてそうせざるをえなかった私の非力と未熟をお許しただいて、いささか慚愧の念を責められながら、この話にピリオドを打ちたいと思う。

## 注

(1) 「現代宗教」の諸流派とそれぞれの教義内容や特徴については、さしあたり梅原正紀・清水雅人・小野泰博等の諸氏による『新宗教の世界』I～V、大蔵出版、昭和五十三年、が参考になる。

(2) この問題については、考本貢・島園進「新興宗教研究史ノート」(『歴史公論』一九七九年、七月号所収)によって詳しく知ることができる。

- (3) エドウィン・O・ライシャワー著、国弘正雄訳『ザ・ジャパニーズ』、文芸春秋社、昭和五十四年。エズラ・F・ヴォーゲル著、広中和歌子・木本彰子訳『ジャパニーズナンバーワン—アメリカへの教訓—』、TBSブリタニカ、昭和五十四年。
- (4) ライシャワー『ザ・ジャパニーズ』、二一九〜二一九頁。
- (5) しかしこれまでのところ、この課題について正面から論ずる試みがなされているとはいえないだろう。そのわずかな例外の一つとして、今から二十七年前に刊行された小口偉一『日本宗教の社会的性格』、東大出版会、昭和二十八年がある。
- (6) 辻善之助『日本仏教史』第一巻、上世篇、岩波書店、昭和十九年。
- (7) 村上專精、辻善之助、鷲尾順敬共編『明治維新、神仏分離史料』上中下、東北書院、大正十五年〜昭和二年。
- (8) 拙稿「古代日本における神と仏の関係」(『東北大学文学部研究年報』第二十九号、昭和五十五年三月、八四〜九頁)。
- (9) わが国近代の学問世界における「神仏分離体制」にたいして、戦前戦後のわが「宗教学界」がいかなる挑戦、批判、屈服の型を示したか、それを検討する仕事は今後に残されている。
- (10) 津田左右吉『日本の神道』(『全集』第九巻、岩波書店)一〜三、三六〜八、五八頁。同『日本古典の研究』下(『全集』第二巻)八六〜一〇四頁。同『文学に現れたる国民思想の研究』第一巻(『全集』第四巻)一七四頁。
- (11) 拙稿「柳田国男—日本型仏教イデオロギーの扼殺者—」(拙著『アジアイデオロギーの発掘』、勁草書房、昭和四十三年、所収)を参照。
- (12) 前掲拙稿「古代日本における神と仏の関係」、二一五〜二一七頁。
- (13) 「新興宗教」もしくは「現代宗教」における「世直し」と「病氣直し」にかんする研究状況については、孝本・島蘭「前掲論文」を参照。
- (14) 部分的には、拙稿「憑霊と除祓」(拙著『日本人の靈魂観』、河出書房新社、昭和五十一年、所収)に掲げた諸例を参照。
- (15) たとえば宮田登『ミクロ信仰の研究』、未来社、昭和四十五年を参照。
- (16) 拙稿「明治国家形成期における民衆宗教」(『歴史公論』一九七九年七月号、所収)を参照。
- (17) この問題については、かつて拙稿「靈魂論—タタリ—から「祟り」へ—」(五来・桜井・大島・宮田編『日本の民俗宗教』第3巻、弘文堂、昭和五十四年、所収)に論じたことがある。なお同論文の注(26)において、近年、「治療人類学」(Medical Anthropology)という研究領域において、いわゆる「病氣直し」についての通文化的な比較研究が行なわれる

よくなって紹介した。

(19) 前掲拙稿「靈魂論」を参照。

(20) 拙稿「インドの宗教と倫理―自己神化論の周延」(金子武蔵編『マックス、ウェーバー倫理と宗教』、以文社、昭和五十一年、所収)を参照。

(21) 拙稿「天皇制の宗教的基礎構造」(拙著『天皇の宗教的権威とは何か』、三一書房、昭和五十三年、所収)を参照。

(22) 最近の仕事として、佐々木宏幹『シャーマニズム―エクスタシーと憑霊の文化』、中央公論社、昭和五十五年、を参照。

(23) すでに戦前から、宇野円空(たとえば『宗教民族学』、創元社、昭和四年)や古野清人(たとえば『宗教社会学、学説・研究』、河出書房、昭和十二年、『宗教心理の研究』、河出書房、昭和十五年)などによって、E・B・タイラー(『未開社会』、明治四年)、J・G・フレージャー(『金枝篇』、明治二十三年)、W・M・ウンツ(『民族心理学』、明治三十三年)と大正九年)、J・ピアジエ(『児童の世界観』、昭和二年)などの「アニミズム」にかんする所論がわが国に紹介されていたことは周知の通りである。これらヨーロッパの学者たちによるアニミズム論はもちろん同一の概念や定義にもとづくものではなかったけれども、しかしそれはさまざまな形で日本人の宗教や文化の特質を探るための理論的仮説として大きな影響を与えてきたことは否めないであろう。またこれらのアニミズム論は、かならずしも宗教的人格||教祖の形成にかんする問題意識と密接に結びつけられていたわけではないが、しかしいつしか、日本型教祖の存立基盤についての反省を行なう上でその概念を借りる傾向が一般的になっていったのである。

これにたいして第二の「カリスマ」論は、本文でのべたようにとくに第二次大戦後になって装いを新たに登場した理論的仮説であるが、その潮流を代表する仕事は、乾孝、小口偉一、佐木秋夫、松島栄一「教祖」(青木書店、昭和三十年)であった。また高木宏夫『日本の新興宗教』(岩波書店、昭和三十三年)、佐木秋夫『新興宗教』(青木書店、昭和十五年)も右と同一線上で書かれた、当時における「現代宗教」論であり「現代教祖」論であったといえる。

第三に「シャーマニズム」論の展開であるが、これはM・エリアーデの大著『シャーマニズム』(邦訳は昭和四十九年)の翻訳者でもあった堀一郎が昭和四十六年に著わした『日本のシャーマニズム』(講談社)あたりが、この方法概念を学会のみならず一般に認識させる機縁を作ったが、この新たな「シャーマニズム」論の抬頭は前記した「カリスマ」論のその後の消長とくらべるとき暗示的である。もっとも「シャーマニズム」の用語は、学術的な概念としてはたとえば戦前すでに小口偉一の書評「シャーマニズム研究への寄与―赤松・秋葉両教授の「朝鮮巫俗の研究」及び「満蒙の民族と宗教」

——」(『宗教研究』第三年第二輯、昭和十六年)において使用されているが、もちろんそれは例外的なものにとどまっていた。戦後になって右の小口偉一や石津照璽によってシャーマニズム研究の重要性が指摘されたが、大きな流れとしては、前記した堀一郎の仕事と前後するような形で、楠正弘『下北の宗教』(未來社、昭和四十三年)、桜井徳太郎『沖繩のシャーマニズム』(弘文堂、昭和四十八年)、同『日本のシャーマニズム』上下(吉川弘文館、昭和四十九、五十二年)などの業績があらわれ、最近になって佐々木宏幹『シャーマニズム』(中央公論社、和五十五年)が公刊された。

今日のアメリカにおいても、いわゆる「現代宗教」のさまざまな諸潮流がまさに雨後のタケノコのごとく簇生していることは知られている通りであるが、その問題について詳細な批判的展望を示す論文が『社会学分析』一九七八年、第三九号に載せられている。T・ロビンス、D・アンソニー、J・リチャードソンの共同執筆になる「現代の八新宗教」にかんする理論と研究」というのがそれである(Thomas Robbins, Dick Anthony, and James Richardson: "Theory and Research on Today's <New Religions> in *Sociological Analysis*, 1978, 39, 2: 95-122)。この論文でいう「新宗教」(New Religion)は、主としてカルト(Cult)的色彩をもつ宗教に限定して用いられており、したがってその論旨の内容も私が本論で試みた展望とは異なる特徴を示している。しかしその問題の整理と処理の仕方には今後とも参考にするべきところがすくなくないと思われるので、以下にその要点のみを記しておく。

まず第一に、現代アメリカにおいてさまざまな宗教的革新の運動が発生したのは、もちろんアメリカ社会に全般的な「世俗化」の波が押し寄せたことに遠因があるが、直接的にはこのような「世俗化」現象による規範喪失への精神的応答が「新宗教」の流行となってあらわれたのであるという。そしてかれら共同執筆者たちは、そのような「新宗教」の運動を以下の二つの類型に大別している。すなわち、「二元論的運動」(dualistic movement)と「一元論的運動」(monistic movement)の二類型がそれである。

前者の「二元論的運動」とは主として、伝統的な道徳の絶対主義的価値を誇張された形で声高に主張する運動であり、世界や社会の構造を神的なものと悪魔的なものとの二元論的な観点に立って想い描く。いわゆる神学を中心とする倫理的な二元論といってもよく、アメリカ文化の相対主義的でベシシスティックな潮流に断固たる挑戦状をつきつけている。したがって宗教的な面でももちろん政治、社会的な面でも保守主義の傾向を示し、その担い手は都市・農村における下層の中産階級からなっている。この流派に属するものとしては、たとえば「ジーザス」運動のようなネオ・ファンダメンタリストの集団や「マニ教統一教会」のような運動があげられている。

これにたいして後者の「一元論的運動」は、倫理、道德の問題を相対主義的かつ主観主義的な観点から意味づけ、政治や社会の諸状況にたいして自由主義的かつラディカルな反応を示すの特徴としている。この運動の主たる流れはアメリカにおける「東洋の神秘主義グループ」を代表し、「疑似的、一元論的な治療運動」を展開している。この場合「一元論的」というのは形而上学的な「一者」との同一化、すなわち究極的な統合を実現して価値や概念の両極性をのりこえようとすることを意味し、現実の物質世界は究極的には「幻」(maya)であると考える。またこの運動を方向づけているのは、主としてヒンドゥー教および仏教的な文脈における「再生」(reincarnation)の教義であり、最後的には人間の内部に潜在している全体的な「自己」との実験的なコミュニケーションを可能にすることをめざす。いってみれば宗教と精神治療を提携させようとしているところに特徴があるといえるが、その担い手は都市出身者が多く、一般的に教育があり、文化的にも洗練されている(この流派に属する運動については後述)。

ついで第二に、共同執筆者たちは、現代アメリカにおける「新宗教」を考える場合とちらかという「二元論型」よりも「一元論型」の方が重要であるとして、この「一元論型」の諸集団をその運動や教義の特色に応じて細かに分類し、それぞれの性格を明らかにしようとしている。すなわちアンソニーとロビンズは、この「一元論的」運動集団を「技術型」(technical)と「カリスマ型」(charismatic)に分類し、さらにそれぞれの場合に「急進レベル型」(one-level)と「漸進レベル型」(two-level)の別があることを提案した。まず「技術型」であるが、文字通り一元論的な価値の方向づけを行なう場合、たえず反覆される標準化された「技術」を使用する集団を指す。一般的には技術管理社会の価値感に対応し、経験的で実用主義的、そしてときに「科学的」な手段によって信徒を誘導し教化する。この流派に属するものとして、たとえばTM(超越冥想)、EST(エアハート・セミナー・トレーニング)、日蓮正宗、ハレ・クリシュナ運動、などがあげられる。これにたいして「カリスマ型」は、模範的な指導者を尊敬し模倣することを通して一元論的な価値を方向づける集団である。この場合「師」にたいする個人的な献身関係が標準化された技術の実践よりもはるかに精神的活力に富むものであるとされている。この流派に属するものとしては、たとえばメハー・ババやババ・ムクターナンダ、グル・マハーラージャやチャールズ・マンソンを中心とする運動、およびアラン・ヌーナンが指導する「メシア世界十字軍」などがあげられる。

つぎに第二の分類基準の問題であるが、はじめの「急進レベル型」といふのは、急速な「悟り」すなわち一元論的な観智を迅速に実現することをめざすのであり、仏教の伝統的術語を用いれば「頓悟型」と呼ぶことができる。これに属する

流派としては、「技術型」に T M、E S T、日蓮正宗などがあげられ、「カリスマ型」に、チャールズ・マンソンやアラン・スーナンの運動、およびメル・ライマンを中心とする「アメリカ化身カルト」などがあげられている。これにたいして「漸進レベル型」というのはいわゆる「漸悟型」にあたるわけであるが、実現される一元論的な意識を精神発展の継起的段階をへて、しだいに高い覚醒の状態すなわち「開悟」(Illumination)の状態へとみちびくことを目標にする。この類型は主としてヒンドゥー教と仏教によって移植されたものであるが、現実の人間は「幻」に閉じこめられ、善悪、快苦の欲求不満や葛藤のなかに落ち込んでいると解釈する集団である。これに属する流派としては、「技術型」にハレ・クリシュナ運動、ナーローバ協会やダルマダッタのごときチベット仏教集団やさまざまな禅グループ、または統一ヨーガ運動などがあげられ、「カリスマ型」にメハー・ババやババ・ムクターナンダやマハラージャジなどのカリスマを中心とした運動があげられている。

## 書評と紹介

小笠原春夫著

### 『神道信仰の系譜』

ベリカン社 昭和五五年一月

四六判三三四頁 二二〇〇円

安蘇谷 正彦

神道を信仰する、という自覚を持つ日本人は、稀である。同時に、神道との関わりを、拒絶する人も少ない、と思われる。今年、神社へ初詣した人々の数は、数千万人とも言われる。東京の例で言えば、明治神宮に初詣に出かけた人は、三日間で三百九十万と報道された。その他の神社へ初詣した人々の数を見込むと、六・七割の日本人が神社に詣でていると推測される。

このような現象を、神道信仰の次元では、捉えられないことは、言うまでもなからう。正月だから、なんとなく神社にも初詣に行こう、という無意識的行為かも知れない。その意味では、無自覚的な習俗行為である、とも断定できる。が、逆説的に言えば、日本人の無意識の世界にまで浸透した強烈な宗教行為とも考えられなくもない。

神道にこれだけ多数の日本人が関わる現象が永遠に続くかどうかは、何人も予測できない。たゞ新聞などの報道によると、今年にはたまたま天候に恵まれ、初詣の人数は増加したが、

年々減少しつつあるという悲観的な見方もある。しかも無意識的な習俗行為は、言葉で説明されることがないために、ひとたび生活環境の変化によって、行事そのものが形骸化すると、簡単に捨てられる運命にあることも事実であろう。たとえば、正月にちなむ行事の衰退は、こゝ二・三十年の間に著しいものがある。筆者の田舎（栃木県安蘇郡田沼町）で、父が奉職する神社の氏子数は千戸ほどあるが、正月の歳神様を迎えるための吊棚を設ける家が一軒もなくなっている。あるいは、カマドの神や井戸神様にあげる幣束の数が年々減少している等、枚挙に遑がない。

このように眺めてみると、習俗としての神道行事は、たとえそれが現在盛んであっても、行為そのものの意味づけが無ければ、生活環境の変化によって形骸化し、衰退する恐れが十分にることが推測される。特に現代のような産業構造の変化し易い時代にあつては、神道のあらゆる側面において、体系的な意味づけが必要であろう。筆者は四・五年前、「神社神道の根本問題」〔『神道宗教』第八四・八五号所収〕と題して、現代社会における神社神道の役割を言葉化する必要性を論じたことがある。その場合に、重要な素材となるのが、神道発生以来中心をなす祭や神々崇拜の伝統、あるいは神道古典と呼ばれるものがある。特に神道思想家達の業績が、重要な素材とならう。なぜなら、まさに彼等が日本の神々を崇拜するという神道現象の展開の中で、その内実を言葉化する営みを行なった人々だからである。



著者小笠原春夫氏は、東京農業大学教授であり、国学院大学で神道思想史の講座を担当している。本書は、神道思想史上著名な、度会延忠、家行、常昌、慈遍、北畠親房、吉田兼俱、林羅山、度会延佳、吉川惟足、山崎闇斎、賀茂真淵、本居宣長、藤井高尚、橘守部等を対象とし、「余論」に「慈円の新仏観」、「矢野玄道の幽冥観」を論じている。いわば神道思想史の上で、触れなければならない主要な諸家を網羅しているといっても過言ではない。

以上のような思想家を対象に、著者の主眼は、奈辺にあったか、「序」の中で次のように説明しているように思われる。著者の関心は「一体何が諸家をしてその諸説を唱えさせたのか、諸家を駆りたてたものは何であったか」を問うことにある。そのような設問に対する解答は、第一に、仏教の伝来に遡ると言い、「いは、この『他神』とわが『国神』との混交を眼前にして、これをどうするかに当面したのが」神道思想家であったと規定する。第二に彼等は、「より根源に歩を進め、神道自体の本来の相を把へようとした」ことにある。そのため、いわゆる「神典」を「基」とし、そこから神や神道の本来何たるかを導き出すこと」を主たる目標にした、と解説している。そこで、著者の言う、本書の主調音とも称すべき、神道と儒・仏との対立という視点から、本論の大略をまとめ、紹介してみたい。

第一部「中世・度会神道について」。前半は「心法的追求——神道五部書的一面」と題して、神道家が初めて神道信仰の内実

を言葉化した、いわゆる「神道五部書」の内容を、倭姫命の託宣を中心に論じている。著者は、そこに現われた思想内容の特色を、あらゆるものゝ根元を追求するところにあったと把握。そのことによって、神道が仏教、儒教をはじめとする他宗教に優越する理由になっていると分析している。後半の「神と人及び両者の関係——五部書と諸家」は、副題に示されているように、五部書ならびに度会神道系に属する神道諸家の説の中、神観及び人間観について、各々の主張を丁寧に抽出。結論として、前半と同様に、各人が根元的なるものを、追求し、諸宗教の根本が神道にあることを論証しようとしたと指摘する。

第二部「儒家神道について」は、前半が「神道の根本論」、後半が「神の様相と人心の対応」と区分して、兼俱、羅山、延佳、惟足、闇斎等の神道説を論じたもの。前半は「神の所在と様相」、「神の作用と人心」と言う二つのテーマを中心に概括している。各々の主張に共通する内容として、神道の衰えを嘆き、日本人の道すなわち神道を崇めない人々を批判し、諸教の根本に神道を位置づけていることを論述。後半において、前述の五人の神道思想家が、神々をどのように扱えたかを要約し、神々に対し、人間が如何に対応すべきかをまとめている。

第三部「国学者の神道について」の章では真淵、宣長の神道信仰、及び終節で、藤井高尚、橘守部の神道説について論及。まず国学者の神道説については、国学以前の神道説が、儒教的理念を柱としているに対して、純粹神道の構築をめざし、「古語、古意、古事」を柱とする規定する。第一に真淵の神道

は、神代のおのづからの道を見出したものと把握し、結論的には、古代に目覚め、「いにしへにかへれ」と提唱したと論じている。次に宣長の「神の道と信仰」を主体に述べる。宣長の根本的な立場は、真淵を継承したとみなし、やはり、仏教儒教に対する神道の優越性、ならびに古代を究極的な拠りどころにしている、と説く。その後宣長の主張する神道の定義、新觀念の特色を追求し、彼が把えた人間観や教いのあり方を論述している。終りに、宣長の弟子、藤井高尚の「神の道と教へ」を論じ、「いひもて行けば、儒教も仏教も、わが神の教にはかならず」という高尚の主張によって、彼の神道論も、中世神道以来、神道が諸教の根本であるという考えが明白と結ぶ。又橋守部の神道論も、その内実は「天皇間看天津神ノ道」と言うもので、わが国の道は、「神ノ道」しかあり得ず、儒教や仏教が「道」と称するのは、誤りである。儒仏を排斥し、神道を根本とする国学に一貫した立場を守部が持っていたことを強調している。

「序」にのべられている本書執筆の動機にもとづいて、一応のあらすじを眺めてみた。仏教をはじめとする「他神」とわが「国神」との対立の中に、神道の優位性を主張した人々として、諸家の神道説を位置づけようとする視点は、拙劣ながら跡づけられたと思われる。しかしこのような雑駁な要約では、本書の意義は十分には述べられない。あるいは、本書をこのような立場からまとめることが、そもそも誤りであったのかも知れない。

い。なぜなら、本書全体の構成は、各々の神道説にあらわれている神觀念、人間観、世界観、及び救いの方法や生き方等について、丁寧に掬いあげている点にあるからである。その意味では、著者小笠原氏が本書を手がけた本当の理由は、次のような言葉に吐露されているかも知れない。

この際、敢て考察を重ねようとする所以の一つは、自らが外ならぬ神道の徒であるといふ自覚の上に立ち、できる限りこの先達の身近に歩み寄ってみたい、そしてなし得ればその信仰の心の声を聞き取りたいといふ、ひそかなる願ひを不遜にも逞しくするからである。(中世度会神道について) 傍点は引用者)

つまり、著者は神道の学徒として、神道諸家が、如何なる神道を信じていたか、素直に聴きたい、という思いで一杯であった。それを自分なりに理解するために本書を執筆したと言うのがホッネのようである。更にこの言葉を私なりに解釈すれば、先達の業績を自分なりに理解することは、至難の業である、と言いたい。しかしながら、われ／＼が神道の意味づけという現在神道界において、急務な任務にあたることすれば、本書で扱われた代表的思想家の諸説を正しく理解し、現代に蘇生させることが、基礎的な重要な作業の一つと思われる。本書は、もちろん小笠原氏の真摯な努力の結晶であるが、同時に氏の個性が理解させた成果である。結局は一人々々が原典にあたって、自分の言葉で、それらを理解する努力が要求されることも当然であるが、本書はそのための格好の手引書になるであろう。

芹川博通著

## 『渡辺海旭研究 その思想と行動』

大東出版社、昭和五三年

A5二八二頁

峰 島 旭 雄

およそ世に実行の人はとらえにくい。これまでドクトル渡辺海旭（以下、海旭と略称）に関してとくにまとまった紹介・研究が皆無であった理由の一つは、ここにあるといつてよかろう。このたび著者芹川博通氏によってそれが与えられたことは、この人物ならびにそれをめぐる周辺のテーマに関心ある人々の大いなる喜びであるといわなければならない。

本書は五章からなるが、この五区分はそのまま海旭の活動軌跡を示している。すなわち、宗教思想、仏教社会事業、仏教研究、仏教界、仏教教育である。著者は、豊富な資料をもとに、この分類に従って叙述をすすめている。おそらく海旭の活動は五分野にわたり、この五分野という形でとらえられるのが、もっとも適当であるといえるであろう。各章各節に詳しい註が附せられているのも、本書の特色の一つである。

ところで、以下において、その一つ一つについて、ある程度立ち入った内容紹介を試みることにしよう。第一章「渡辺海旭の宗教思想」は、その副題が示すように、「大乘仏教の精神」

を中心として論述が展開されている。とくに第一章第三節のテーマがそれであり、その副題は「宗教思想の特徴」となっている。海旭の属した浄土宗、浄土門の主張が「究意大乘浄土門」であるように、海旭にとって、宗教はいわば「究意大乘仏教精神」であったのである。著者の論述に従ってこれを簡略に述べると、海旭の大乘仏教精神はほぼ四つの視点から整理することができる。第一は、上求菩提・下化衆生の精神であり、これによって浄仏国土・成就衆生の理想の実現に向うのである。第二は、利他主義、寛容主義、ならびに形式主義打破による精神主義である。第三は、仏教の根本原理である三法印を基本理念としながら、これをあらたに、平等主義の無我、發展主義の無常、平和主義の涅槃というようにあらわしている。第四は、法然浄土教における「選択」の思想からたちかえて、釈尊の「選択」を大乘仏教の立場から浮彫りにして、これを解脱の平等、煩惱即菩提、形式主義の撤廃、仏教の真実が仏陀の自覚に負うべきことという四つの特色に分けて述べている。

これらの特色を見ると、そこにいくつかの注目すべき点がかび上がってくる。一つは小乗仏教に対する大乘仏教の顕彰であり、また、とりわけ意識されないとしても海旭自身の体質からする仏教思想の現代化ということであり、具体的には、国家社会、マルクス主義、労働問題等との関連ということである。たとえば、第一に挙げられた上求菩提・下化衆生、それに基づく浄仏国土・成就衆生の理想を説くさいに、海旭は「世の一切の政治も、教育も、経済も、その根底に、此の理想信仰を以っ

て行う処に第一義の改造の樹立がある。」というように述べ、大乘仏教精神を非常に具体的なところでとらえているのである。第二に挙げられた利他主義に関しては、「大乘仏教には労働問題も、社会問題もある。皆世を救ひ人を利するものは皆仏教である。ハンマーの音、シャベルの響き、油じみた労働服の働きの中にも、大乘仏教は存在するのである。」といい、寛容主義に関しては、「仏教は、日本の神道も包容し、支那の儒教も、印度の波羅門教も包容する可能性を有するものである。……マルクスの前に我を忘れてぬかづく態度とは同一なるものではない。……日本人が今少し寛容的であるならば日米親善も徹底するであらふ。日本人に今少し包容の精神があるならば、支那に於ける排日思想も撲滅するであらふ。」といい、形式主義打破による精神主義に関しては、「労働者が其の立場に囚はれ、資本金が自己の名に囚はれる。此れ形式主義である。」と述べている。海旭のこれらの言説がすべて、大乘仏教精神を、非常に具体的かつ現代的な場面においてとらえていることは、あらためて指摘するまでもないところである。

このようなわけで、第一章「渡辺海旭の宗教思想」を論ずる中に、ただちに「宗教と国家・社会」や「社会問題と宗教思想」の節が見られるのも、とりたてて異とするに足らないのである。また、第二章「渡辺海旭と仏教社会事業」、第四章「渡辺海旭と仏教界」、第五章「渡辺海旭と仏教教育」の諸章への関連ないし展開もまた、一つの必然であることが理解されるのである。

第二章では、「社会事業」という表現を少くとも公的に最初に用いた人、あるいはそれが一般に普及するうえで推進力になった人が海旭であることが指摘され、仏教の「随喜」や「回向」の思想が社会事業の精神のもとにあることの発掘、在独時代に関心を寄せたドイツ的なセトルメントから発想を得た浄土宗労働共済会の設立などが、海旭によってなされたことも、指摘されている。第四章では、海旭を語るべき逸することのできない「新仏教徒同志会」とのかかわり、『新仏教』の刊行など、また海旭の新戒律主義（一生不犯の独身主義）とともに黒衣主義の提唱（一日の黒衣主義——海旭没して四十余年後の今日、この主義の復活を見る）、相馬黒光の帰依等が説述されている。第五章では、四つの L、Light、Love、Life、Liberty で説明する卍字教育論、遵法自治の芝中学精神、新戒律主義がもととなって生み出されたといつてよい西光寺の国際的な梁山泊化などが述べられている。

本書は、右に述べたごとく、海旭の五つの活動分野にわたり、豊富な資料をもとに、くりかえし一つの海旭像を追求・構成しようとする堅実な研究であるが、いくぶん批評をまじえるこの紹介においては、次のような弁別をおこなう必要があると考えられる。それは、海旭自身が述べていることについての紹介ならびに批評と、本書の著者が述べていることについての紹介ならびに批評との弁別ということである。まず、海旭自身の述べていることについては、ふたたび第一章「宗教思想」の中の第一節「宗教と哲学」を取り上げてみよう。そこでは、哲学

と宗教とが対照的に、哲学——一、根本原理の思想攻究、二、人字宇宙の統一解決、三、人性の満足と安定、宗教——一、至上至高の對象の確立、二、人類の至上者としての靈的結合、三、信念悟境の精神生活、と表示されている。さらにこれに説明が加えられ、これら三要素の対にたいして、理智的と情意的、論理と実行、静的と動的という対照が指摘されている。また、第三章「仏教研究」においては、近代仏教の先驅者としての海旭を浮彫りにし、研究歴第一期、チベット仏教の研究、第二期、頭密二教と古梵文の研究、第三期、『普賢行願讚』の研究と『歐米の仏教』、第四期、原始密教学の提唱、に分けて説述がなされている。

これらの海旭その人の思想ないし業績に対する著者の取り扱いはどうであろうか。いま述べた哲学と宗教の三要素に関連して、海旭はさらに宗教の超越性・倫理性・証悟性の三特性を挙げているのであるが、「それぞれについても研究の余地を残している。」と著者が述べているように、このことは、この場合の思想に対してのみならず、海旭の思想一般にも妥当するものであるといえるのではあるまいか。海旭自身、このような図式的な対照にはなお考究の余地のあることを述べている。そもそも海旭の思想自体にそのような「余地」がたえず纏綿しているのではなからうか。さきほどから指摘しているような海旭の宗教思想の具体性・現代性は、逆に、思想そのものの理論的追究の貫徹性をさまたげているといわざるをえない点があるのである。いわば、具体性・現代性が勝って、思想の elaboration に

時を費していられない、といった感がするのである。

著者はまた、このような海旭の宗教の定義には、仏教的要素が多分に含まれていることを指摘している。では、第三章「仏教研究」で述べられている海旭の仏教研究ないし把握と、第一章「宗教思想」で述べられている海旭の宗教の理解とは、どのように関連するのであろうか。この点について著者はある意味でなお研究の「余地」を残しているといえるようにおもわれる。もう一つ感得される「余地」がある。たとえば、前述のとき海旭の宗教の定義、宗教の三要素あるいは三特性は、リッチェル、カント、ユント、マルクス主義、プラット等を依用し、あるいは批判しつつ、述べられているがゆえに、海旭の宗教定義をそれらの宗教把握とつきあわせる作業が著者に課せられているのではないか、ということである。

本書は、冒頭でも述べたように、これまで一つとしてまとまっていなかった渡辺海旭研究を初めてとりまとめ、巻末に詳細な年譜と、全集（『壺月全集』上下二巻）には収録されていない「渡辺海旭論説集」とを附した、基礎的研究の書である。いま挙げたような一、二の「余地」は、この基礎的研究の上に展開される著者の今後の研究において、解明されるところであるだろう。

RATNAKETUPARIVARTA. SANSKRIT TEXT  
EDITED AND ANNOTED by Y. KURUMIYA, Ph. D.  
KYOTO: HEIRAKUJI-SHOTEN, 1978, 18, 0×26, 0cm, pp.  
xliii+192, ¥ 16,500.

鑑 淳

[Ratna]k[etuparivarta] (又 Ratnaketudhāraṅgīśūtra)  
は Ratnaketu-dharanī を受持する功德<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>際<sup>レ</sup>とりわけ転  
女成男の功德を説くほか、星宿占法の俗信なども伝える密教色  
豊かな、極めて特異な大乘經典である。成立の年代は明らかで  
なく、Mahāsannipātasūtra 編述の推定年代からその下限をう  
かがい知るに過ぎない。漢訳には波羅頗密多羅訳『宝星陀羅尼  
經』(大正藏 No.402) が存じ、チベット訳には Silendrabodhi  
等の手になる 'Dus pa chen po rin po che tog gi gzans' の  
ほか、更に数種類の同本異訳が知られている。

Rk の梵本は、東トルキスタンで今世紀初め出土した写本中、  
数葉の断片が Purvayogaparivarta (漢訳・本事品) の一小部  
に相当することが知られ、それが Ratnadhvaja-sūtra の題の  
下に発表された (A. F. Rudolf Hoernle, Manuscript Remains  
etc. Oxford 1916, pp. 100-101)。その後、一九三一年ギルキッ  
トから出土した一写本を基に、N. Dutt が、初めて Rk の梵本  
の大部分を公開した (Gilgit Manuscripts, Vol. 4, Calcutta  
1959, pp. i-xiv, pp. 1-138)。しかし、Dutt の校訂は、その

Rk 梵本は、例えば、偈頌における韻律の影響など、仏教梵語  
(BS) の特殊性への配慮に乏しく、加えて、原典校訂における  
厳密性をしばしば欠くなど、必ずしも學術的要求を満足させる  
ものでなかった。この時に当たって、久留宮圓秀氏が周到な準  
備の下に Ph. D. 論文としてこれを校訂し、詳細な文献学的注  
解を添えて出版したことは、例えば、Shoko Watanabe: Sad-  
dhammapundarika Manuscripts found in Gilgit. Pt. 2. Tokyo:  
The Reiyukai 昭 50 のこと、近年とみに活況を呈してきた  
中央アジア出土 BS 文献の批判的出版と研究に、錦上花を添え  
たということができる。

本書は、同一校訂者の『藏訳宝星陀羅尼經』(京都、平樂寺  
書店、一九七九年)と共に、J. W. de Jong 教授の懇切な指導の  
下に完成されたもので、十四の小節からなる簡潔な序文 (pp.  
ix-xiv) と Bibliographical Notes (pp. xv-xxiii) 、Gram-  
matical Notes (pp. xxiv-xxxviii) 、Editorial Notes (p. xxxix)  
に続く、ローマ字表記による Rk の梵文テキストと脚註 (pp.  
1-178) 、更に補遺として、「サンスタリット語」コーナーに語に  
よる函余の大集経テキスト (pp. 179-180) と、Rk 中に見出  
される「主要 BS 語彙集」(pp. 181-192) を巻末に添えている。

今、久留宮氏校訂の Rk 梵本は、Dutt が使用したと同一の  
ギルキット出土の写本 (Gilgit Buddhist Manuscripts [Fasci-  
mle edition], reproduced by Raghu Vira and Lokesh Candra,  
New Delhi 1974, nos. 1166-1297 に相当する) と、同写本中  
Dutt の未使用分 (nos. 1130-1138 及び nos. 1298-1315; 本書

p.113, l. 9-p.125, l. 7 及び p.162, l. 4 p.178 に当たる)とを基に、更に、三本のサンسكريット断簡のほか、Kanjur 本等四種類(のチベット訳と、漢訳一本を使用してあり (pp.xv-xxiii)、写本の散逸した第七十九章と、写本の著しい破損等のためテキストが再建不可能な部分とを除く、Rk の第一―十六章及び第一〇―一三章の可成りの部分を含んでいる)。

Rk の梵本は散文と韻文から成っており、この内、散文部分では、所謂 BS 語彙の頻繁な使用を認めうるもの<sup>(2)</sup>、音韻と語形態はほぼ正常なサンسكريット語の用法を示している。これに対して、偈頌 (Gāthā) 部分では、例えば、metri causa による母音 e, o の短音化や、pra. → pa, tva. → ta. と発音する<sup>(3)</sup>など、中期インド・アリア語の特徴がなお顕著に認められる。これらのことから、本書中、校訂者自身明言していないとはいえ、Rk の梵文テキストは F. Edgerton の所謂「第二类、(the second class) に配当しようとするものである」。

記念すべき Edgerton の [Buddhist] H[ybrid] S[anskrit] Grammar and Dictionary. ] 2 vols. New Haven 1953 が公刊されて以来、BS 文献の研究者の間には、テキストのもつ文法上の特殊性を十分考慮せず、むしろ、BS 文法に過度の柔軟性を許そうとする傾向が存していたように思われる。研究者たちはしばしば写本を全く誤りないものと考え、写本における文法上の誤記や異常を訂正するどころか、最も変則的な読みをさえ採用し、Edgerton の BHSG に倣してそれを正当化しようとしたのである。

研究者が写本を使用するに当たって、写本のもつ表記上の癖、例えば、avagraha の省略や、子音の直前の cch、また、tr. に代わる tr. などを知悉すべきことは言うまでもない (cf. p. xxxix)。また、テキストの訂正を最小限に止むべきとはいえず、写本中、明白に誤記と認められるテキストの箇所は躊躇なく訂正すべきである (cf. p. xxxix)。書写生が甚だ不完全なサンسكريット語の知識しか持たず、そのため、語の文法的機能、例えば、数、格などの表示について、混乱や誤用がしばしば起りえたはずだからである。この際、テキストのいずれを保存し、いずれを訂正するかは、研究者がテキストの文法上の特殊性を十分考慮しうるか否かにかかっているといえる。

Edgerton の BHSG に基づきつつ、かつはその追補たることを目指す本書の Grammatical Notes は、その記事がいきおい音韻と語形態上の問題に限られ、構文や、偈頌における韻律の特徴等の問題は将来の研究に任せられている (Introd. 3, p. ix) といえ、差し当たり所期の目的には極めて有効である<sup>(4)</sup>。また、散逸若しくは破損した写本中のテキストの再建に、チベット訳、時に漢訳がしばしば有力な手掛りを与えるのは周知の事実であるが、梵本と同訳文中の然るべき相応箇所により十分の支持がえられない場合、たとえチベット訳が明快であろうとも、テキストに訂正あるいは加筆を施さない (cf. p. xxxi) とする現校訂者の態度は、けだし妥当であろう。

久留宮氏校訂の Rk 梵本は、Dutt 校訂のそれと比べ、editio princeps に於いて格段の進歩を示し、ここに極めて適正な Rk

梵本の再建に成功している。BS 文献の批判的出版と研究に關して教えられるところが少なくない。

Rk は思想的に第一級の内容をもつ大乘經典ではないが、校訂者も脚註で注目しているように、例えな<sup>(5)</sup> Asvajit の説く法身徳が一般に知られてゐるものと異なること、四大声聞(mahā-sāvakaḥ) の特徴ある構成など、興味ある記事が見出される。久留宮氏は序文(Introd. 9, p. xi) の中で、われわれ Rk の研究がほとんど行われなかつた事情に触れ、恐ろしくは、キルギツト写本の発見と出版以前、利用に耐える梵本が存在しなかつたからとし、わが国の研究者が Mahāsaṃpāsastra と閱讀する際、専ら漢訳のみを頼りとしていた事実を指摘してゐる。本書の出版が又、これまで学界でしばしば話題となつてきた大集經成立の問題に新たな局面を開くきっかけとなることを期待した<sup>(6)</sup>。

最後に、本書には五ページ余り及び正誤表(errata et addenda) が添えられており、校訂者の校正における劣劣なしとしない。とはいえ、本書中にはなお誤植が散見する。本出版の性質上、校訂者が再度入念な誤植訂正の上、再版を願われることをこの上切望するものであろう。

註

(一) Dutt, は明白に BS と認められざるものとして、サムスクリット語の正規形による訂正を行つた。(ページ及び脚註の番号は久留宮氏校訂の Rk 梵本による。) p. 11, n. 4;

p. 46, n. 7; p. 98, n. 7; p. 100, n. 7; p. 105, n. 17; p. 135, n. 6; p. 137, ns. 16, 27; p. 138, n. 9; p. 139, n. 20 等。

(2) 卷末の Index of Remarkable Words 以下に註

- 即ち、
- anupaccheda — triratnavāṅśanupacchedāya, 174. 18;
  - anupadhīśesa — 114. 7; antardhāyati — nāntardhāyeta,
  - 147. 14; anyatra — 174. 7; avatāra — avatāraprekṣiṇa
  - upasamkrameyuh, 145. 1; āttamanas — āttamanā sā ca
  - sarvāvati parśat sadevamanuṣṣuraganandarvaś ca loko
  - bhagavato bhāsītam abhyanandat, 177. 13-15 (for 178.
  - 13-15); abhāsa — cakṣuṣā ābhāsam āgaccheran, 118.
  - 4; gati — smṛtimatigatipratibhānakauśalyāni, 173. 5-6;
  - giri — śṛṇu girim, 77. 9(ys.); tūṣṇī — tūṣṇibhūtāḥ,
  - 125. 5 (for 126. 5); tripradakṣiṅkitvā — 34. 6; dhar-
  - maśravaṇika — 148. 3 (cf. dhārmaśravaṇika); netri
  - dharmanetri, 88. 18 (vs.), 148. 7 seq., saddharma-
  - netri, 147. 11 seq.; parindāmi — yusmākaṃ māśā haṣte
  - bhūyīṣṭhataram imāṃ saddharmanetrim adhiṣṭhāya
  - parindāmaḥ sarvasatvapariṣārtarhaṃ, 147. 11; prati-
  - deśayati — pratideśayāmi, 84. 16(ys.); pratinivārayati —
  - pāpāt pratinivārayāmi, 167. 17; pralujyati — yathā na
  - kṣipram ikhāyaṃ saddharmanāḥ pralujyeta nāntardhāyeta,
  - 147. 13-14; bahi — bahi rājagṛhasya mahānagarasya,
  - 3. 15-16; bālāha — kecid bālāhāśvarājaveśaṃ, 80. 8-9;



yatra hi nāma — 175. 12; yathā nāma (read yathāpi nāma) — 38. 9; yāma — yāmaṣaṇ 80. 1; vā (=eva) — 5. 11; viśada — atigunaviśadam, 77. 11 (vs.); vihetayati — ekaromakūpaṇ api vihetāyed vihinṣayed vipralopayed, 140. 9-10 (for 141. 9-10); vihetā — 142. 13 seq. vaiyāpātya — vaiyāpatyābhi-yuktānām, 145. 1

(c) E. g., 69. 13, 77. 10. 例: 77. 10, 14 例: 36. 15, 7. 10

(4) Grammatical Notes 中

1. 4 v for p だけ、動詞前綴 *ava-* の affinity with *apa-* の *av-* の音義の相違は *ava-* の (cf. T. W. Rhys David and W. Stede, The PTS's Pali-English Dictionary. Chipstead 1925, *Ava*° (prefix) の頁); 3. 7 *Secondary sandhi* 中の例 *anyonyāpy* だけ、また 3. 5 (b) の例に解するに *py* は *pya-* (cf. BHSg 8. 100); 7. 7 *Acc. sg. masc. -nt. -ā* の *jinatmajā* と *śūpabā* は *キス* を訂正した方がよい。 *jinatmajā* (MS 及び *Dutt*) は *śūpabā* の *pl. masc. 2nd* の *Subhūti* と対する an honorific plural の形だからである (cf. F. Edgerton, 'Nouns of the a-Declension in BHS', [HJAS. Vol. 1, 1936], p. 70)。 *pya-* は *キ* の *acc.* の語や *Acc.* ( *loc.* ) に解し、漢訳には誤訳がある; 30. *Synopsis of verb forms* 中 *upasanīkrāmatuḥ* (Kram.) の *因* として BHSg 32. 3 の参照が望まらる。 また *simcisuḥ* (*sic*.) 及び *stihēya* と *śūpabā* はそれぞれ BHSg 32. 36 及び

26. 19 の参照が望まらる。

(1c) *karmakleśasahetukāraṇavati lokapavṛttir yathā karmakleśanivṛttikāraṇam api provāca tam nāyakahī*

*yaśmin jannajāvāpattinivāraṇaṁ duḥkhaṇ na santiṣṭhate tam mokṣappravaraṇaṁ sa vādīvyābho jātvā svayaṁ bhāṣate* || (*Dutt* 本' p. 3. 1. 3-1. 6 他) 久留宮氏校訂の *Rk* 梵本は *Dutt* 本の巻初の数葉と異なる、この例を欠っている。

(e) *Śāripūtra, Mahāmaudgalyāyana, Pūrvaśāstrīyānīputra, Subhūti* (p. 62, 1. 14-p. 71, 1. 3)。また、久留宮氏は *rājagṛha* の四声聞の入城順に *śūpabā* *Rk*, *Group 1* に属する *チ* ネット訳、漢訳が南→東→北→西の方位順に従い、この四方位にそれぞれ上記の四声聞を配するのに対して、*Group 2* に属する *チ* ネット訳、更に大集經宝幢分中の記事は東→南→西→北の方位順を採用している点に注目している。

(7) 久留宮氏は、漢訳『宝星陀羅尼經』の異訳『大集經宝幢分』として *Rk* を特別行の (unknown) *Sanskrit recension* の存在を想定している (Preface; *Introd.* p. x)。

## 会報

### ○理事会

日時 昭和五六年一月二十四日(土) 午後五時半

場所 私学会館四〇五号室

出席者

安齋伸、石田慶和、井門富二夫、植田重雄、小川圭治、窪徳忠、小山宙丸、小池長之、桜井徳太郎、桜井秀雄、佐木秋夫、竹中信常、田島信之、玉城康四郎、田丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、橋本芳梨、藤田富雄、松本滋、宮家準、柳川啓一、脇本平也

### 議題

一、新入会員の件について

別記一八名が新たに本学会員として承認された。

一、日本宗教学会第四〇回学術大会について

開催予定校の筑波大学を代表して、井門理事の開催時期、開催方法についての説明及び提案があった。詳しい日程は未定であるが、今のところ本年一〇月九日〜十一日の三日間、筑波大学のキャンパスにおいて行なう予定の旨説明がなされた、また、学会発表の方法について紀要号のあり方なども含めて筑波大学側から改革案が提出されたが、理事会としては基本的には改革の必要性を感じることが、具体的方策については今後もう少し検討を続け

る必要があるという結論に達した。

ただし、大会時にレジュメを提出させる等の点については、開催校に一任することとされた。

### ○宗教研究編集委員会

日時 昭和五六年二月二一日(土) 六時

場所 本郷三丁目いろは館

出席者

洗建、金井新二、芹川博通、中村恭子、保坂幸博、前田専学、山折哲雄

### 議題

一、宗教研究誌における「訂正」記事掲載について

一、「書評と紹介」の対象および執筆者について

○本号は日本宗教学会創立五十周年記念特集号です。本号掲載の五論文はいずれも日本宗教学会五十周年記念講演会（五五年一〇月二〇日、於国立教育会館）における記念講演をもとに論文としていただいたものです。

執筆者紹介（執筆順）

- 鈴木 範久 立教大学教授  
上田 賢治 国学院大学教授  
石田 慶和 龍谷大学教授  
小川 圭治 筑波大学教授  
山折 哲雄 東北大学助教授  
安蘇谷 正彦 国学院大学助教授  
峰 島 旭雄 早稲田大学教授  
鎧 淳 金沢大学教授

## Three Perspectives on "The Modern Religions" in Japan

Tetsuo YAMAORI

First of all, what is in fact "the modern religions" in Japan? I would like to roughly regard the modern religions as the new religions that have had a great impact on the society and public of modern Japan, and also the smaller groups of religious movements and cults that have been splitted from and arisen around the new religions.

Of course we can not define onesidedly the modern religions, because they have been divided into many sects and trends, and shown various characteristics. Here I propose three theoretical perspectives to make clear the present situation of them.

The first perspective to be noted is that although the religious orders and movements of Japan irrespective of newer or older date have been forced to accept, from the time of Meiji Restoration, the governmental policy that Kami-worship (Shinto) and Hotoke-worship (Buddhism) should be separated, many of modern religions incline to adopt the syncretism of Kami-Hotoke worship. In other words, they are returning to the religious tradition established already prior to the Restoration of Meiji.

The second perspective is found in the fact that the energetic activities of the modern religions have had a powerful influence among the people by bringing into union their two earnest needs: namely, the recovering our body and mind from the sickness (byōki-naoshi) and the recovering our society from inequality and injustice (yo-naoshi).

It goes without saying that the two elements of "byōki-naoshi" and "yo-naoshi" are not the sole characteristics of the modern religions, but have been always observed in our history of religion, particularly at times of social unrest or anomie. However, the modern religions have shown their prominent originality never surpassed by any other religious movements in former times in that they are trying to positively combine those two elements in strong ties.

The third perspective should be the problem of the so-called "founder" (kyōso), because the modern religions generally place the founder of a sect or order as a symbolic axis and manage to fasten their solidarity by enhancing the supernatural personality of the founder without exception.

If the "kyōso" is a central topic in referring to the modern religions, from what point of view should the problem be discussed and analyzed? I think there are at least three theoretical points of view to clarify the characteristics of "kyōso", e. g. animistic, charismatic, and shamanistic.

Primarily the animistic point of view is nothing more than an attempt to explain the inspired and supernatural experience of a founder (kyōso) through the function of *anima* or the possession of spirit. This theory, which derives from E. B. Tyler (*Primitive Culture*, 1871), presupposes the belief that many spirits and deities move freely between the universe and the human beings. And from ancient times, the Japanese also have shown sensitive and acute responses to the various activities of *anima* or spirit, which comes down from heaven and is separate from the body of the people. This concept of spirit had developed and been refined to the ancestor (-spirit) worship through the folk belief toward the ghosts or minor deities. Such being the case, it is to be noted in particular that the ancestor worship has not only survived persistently but remained to be supported among many sects of the modern religions.

Next, the charismatic point of view derives, as well known, from the typological theory of M. Weber's *Religionssoziologie*, which focuses on the sufferings of human life and the process of emancipation and rebirth from the miseries, and makes clear how the charismatic character inherent in the personality of a "kyōso" has a great influence upon the people, then giving an impetus to the formation of an order.

Lastly the shamanistic point of view is partially similar to the animistic point of view as far as the possessed experience of "kyōso"

is concerned. However, the proper orientation of this shamanistic approach, which firstly regards the possession mechanism as a kind of socio-pathological phenomena, should be found in the fact that it attempts to explain the process of personal change of a possessed "kyōso" (=shaman), the implicit involvement of his super-consciousness, and then the belief system and various emotional responses among the adherents in the socio-psychological context referring to the evaluation and customs of a given community.

Generally speaking, many kyōsos who stand as the representative of our modern religions were no doubt firstly baptized with the archetypic experience of shamanism or possession in the rural regions secluded and isolated from the cultural centers and societies of Japan, and then have successfully established a great sect or order in cities with many bureaucratic organizations through a bitter experience of Exodus from the underdeveloped lands or desert. Therefore it is not too much to say that to trace the personal history of a kyōso who also is a founder means to survey the whole history of Japanese religion from the most ancient times up to our ages in a condensed form.

The modern religions present us a kind of mirror which reflects directly the basic identity of Japanese culture and of ourselves as well.

Die Entwicklung der Christentums-  
forschung in Japan  
—Die historische und die systematische Theologie—  
Keiji OGAWA

(I) Die hier vor uns aufgestellte Aufgabe ist, die Entstehung und Entwicklung der Christentumsforschung in Japan zu überblicken. Es ist aber nicht möglich, in diesem kleinen Aufsatz die ganze Entwicklungsgeschichte ausführlich darzustellen. So möchten wir unsere Aufgabe auf den protestantischen Bereich beschränken und aus dem Gesichtspunkt der Beziehung zwischen der historischen und der systematischen Theologie behandeln.

(II) Die Christentumsforschung in Japan ist in ihrer frühesten Zeit hauptsächlich als eine historische Theologie nach dem Modell der Religionsgeschichtlichen Schule entstanden. Es waren die frühesten Führer, wie R. von Köber, S. Hatano, K. Ishiwara und T. Ariga.

Von Köber ist einer der frühesten westlichen Gastprofessoren an der Universität Tokyo. Er lehrte dort hauptsächlich die Geschichte der europäischen Philosophie und hatte einen beträchtlichen Einfluss auf die japanischen Studenten ausgeübt. Er war andererseits ein Katholik und führte zwei hervorragende Studenten, Hatano und Ishiwara in die Theologieforschung ein.

Hatano studierte 1896—9 auf der Universität Tokyo die Geschichte der europäischen Philosophie. Während seines Studiumsaufenthaltes in Europa 1904—6 hat er die wesentliche Wichtigkeit der Christentumsforschung für das Verständnis der europäischen Kultur bemerkt. 1907 hat er auf der Universität Tokyo eine Vorlesung über den "Ursprung des Christentums" gehalten, als die erste über das Christentum in der staatlichen Universität in Japan. Im folgenden Jahr hat er sie als das erste theologische Buch in Japan veröffentlicht. Er hatte in Deutschland Harnack, O. Pfleiderer, Windelband, J. Weiss, Troeltsch, Deissmann u. a. gehört, nämlich die Philosophie der Neukantianer und die Theologie der Religionsgeschichtlichen Schule. Sein Hauptwerk

ist aber eine Trilogie über Religionsphilosophie, deren Grundgedanke nicht so verschieden ist von der der Religionsgeschichtlichen Schule. Weil er aber dort den Spätherbst dieser Schule erfahren hat, distanziert er sich von ihr. In diesem Sinne steht seine Religionsphilosophie der von H. Cohen näher.

Ishiwara studierte auch auf der Universität Tokyo etwas später 1904—7. Seine Dissertation bei Prof. von Köber war über die Logos-Christologie in dem Johannes-Evangelium. Weiter studierte er 1921—3 in Europa, nämlich in Heidelberg und Basel, und hat dort Rickert, H. Meyer, M. Dibelius, von Schubert, Wobbermin, Joel, P. Wernle u. a. gehört. Es war die letzte Zeit der Religionsgeschichtlichen Schule und zugleich die Zeit der Wendung zur Dialektischen Theologie. Obwohl Ishiwara nichts von dieser neuen Richtung bemerkt hatte, sah er die Grenzen der Religionsgeschichtlichen Schule noch klarer als Hatano. Trotzdem blieb er bis zum Ende seines Lebens ein guter Kirchenhistoriker im Sinne des neunzehnten Jahrhunderts.

Ariga studierte 1917—22 im Theologischen Seminar der Universität Dōshishya in Kyoto. Das Thema seiner Dissertation war über "Die Theorie vom Wesen der Religion bei Schleiermacher". Er studierte weiter im Union Seminary in New York und hatte 1936 den Grad von PhD mit einer Dissertation über Origenes erworben. Seine Lehrer dort waren A. C. McGiffert und J. Moffat. Durch diese Theologen hat er dort die besten Früchte der europäischen Theologie, besonders die Methode der Religionsgeschichtlichen Schule gründlich gelernt. Nach dem Ende des letzten Weltkrieges hat er den Lehrstuhl von Hatano für die Christentumsforschung an der Universität Kyoto übernommen.

Durch diese drei Professoren ist die Christentumsforschung in Japan als eine historische Theologie nach dem Modell der Religionsgeschichtlichen Schule entstanden.

(III) Die Forschung der systematischen Theologie in Japan setzte in den theologischen Seminaren als den Privatschulen ausserhalb der staatlichen Universität an. Nach der Bekanntmachung der alten Dogmatik begann die Aufnahme der Dialektischen Theologie, aber die



Auseinandersetzung mit der historischen Theologie der religionsgeschichtlichen Schule wurde in Japan nicht so entscheidend durchgeführt.

Das erste theologische Seminar in Japan ist das Union Seminar, Ichi Shingakkō, das in Tsukiji, Tokyo 1877 gegründet wurde. Der Professor für die systematische Theologie dort war J. C. Amerman, ein reformierter Missionar aus Amerika. Er hat kleine Büchlein über jede Loci der Dogmatik nach dem alten Modell der reformierten Dogmatik durch die japanische Uebersetzung von K. Ibuka veröffentlicht. Der Graduierte der ersten Klasse in diesem Seminar, Pfarrer M. Uemura hat 1884 ein Buch über "Eine Spur der Wahrheit" (Shinri Ippan) und 1885 noch eines über "Die Einführung in das Evangelium" veröffentlicht. Beide sind das Produkt der Meidi-Aufklärungszeit, aber man kann sie zugleich den ersten Entwurf der systematischen Theologie durch Japaner nennen. In der folgenden Periode ist kein Beitrag im Bereich der systematischen Theologie erschienen. Prof. Y. Kumano hat in seinem Buch über "Die Geschichte des Christlich-theologischen Gedankens in Japan" (1958) gesagt: "In der hundertjährigen Kirchengeschichte in Japan ist kein einheimisches Werk im Rahmen der wissenschaftlichen systematischen Theologie erschienen." Diese Feststellung bezeichnet sicher eine Seite der Wirklichkeit. Die systematische Theologie heisst aber im allgemeinen die methodisch unternommene Selbstbesinnung der Kirche in ihrer Situation. Die kritische Selbstbesinnung der Kirche in Japan, die durch Pfarrer T. Takakura entworfen war, bedeutet den Anfang der eigentlichen dogmatischen Besinnung in Japan. Takakura studierte 1921—4 in Scotland Theologie bei Prof. H.R. Mackintosh und Prof. J. Paterson. Er studierte dort die Theologie von P. T. Forsyth gründlich und wurde von ihr tief beeinflusst. Dieser sogenannte "Barth vor Barth" hat Takakura die Richtung der kritischen Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie gezeigt. Das Buch Takakuras "Das Evangelische Christentum", das aus einem Vortrag für Studententagung entstanden ist, ist kein Werk der wissenschaftlichen Dogmatik im engeren Sinne.

In diesem Buch ist aber seine Stellung der evangelisch-calvinistischen Theologie und seine kritische Haltung gegen den Subjektivismus, Pietismus, Mystizismus und Liberalismus klar ausgedrückt. So kann man es mit Recht einen Erfolg der systematischen Theologie in Japan nennen.

Durch die Schuler Takakuras setzte das Studium und die weitere Aufnahme der Theologie Barths in Japan an. Es ist aber besonders merkwürdig, dass diese Barthianer in Japan die kritische Auseinandersetzung oder Ueberwindung der historischen Theologie nicht gründlich durchgeführt haben.

(IV) Die historische Theologie in Japan hat inzwischen im Bereich der Bibelwissenschaft eine Entwicklung durchgemacht von der formgeschichtlichen Methode, über die traditionsgeschichtliche und die verfassungsgeschichtliche, bis zur literatursoziologischen. So besteht unsere heutige Aufgabe eben darin, eine erfolgreiche Auseinandersetzung zwischen der so weit sich entwickelnden Bibelwissenschaft und der noch nicht ganz sicher entstandenen Dogmatik durchzuführen.

A Problem in the Study of Buddhism  
—On the Religious Symbol—  
Yoshikazu ISHIDA

1. A problem on the study of Buddhism

The study of Buddhism has made great progress since the Meiji era by accepting the European learnings and their ways. Especially the studies of Sanskrit, Tibetan and Pali scriptures which are based on the philology under the influence of the study of Greek and Roman classics have changed the understandings of Buddhism in Chinese scriptures and made a new epoch in the studies of Buddhism.

Today it is not too much to say that the study of Buddhism as a sphere of the classical philology is the main current. Prof. Shōkō Watanabe says the learnings of Buddhism should make a point of starting as a field of Indian learnings and that apart from Indian Buddhism we are unable to study Chinese or Japanese Buddhism.

It is needless to say that we can't talk about Buddhism without understanding the teachings at the time of the Buddha. But Buddhism, as a living religion on the other hand, has changed its doctrine to respond to the questions of each generation and society.

From this point of view we notice that a new problem has come about in today's study of Buddhism, that is, to understand Indian Buddhism through the classical philology and trace the consistency or the continuance between Indian Buddhism and Chinese and Japanese Buddhism.

In the development of Buddhism in India, China, and Japan there is some inevitability. For all the differences among their ways of thoughts and conceptions there is some coherence in the history of Buddhism. This question is concerned not only with the study of Buddhism but the interpretational science, an important theme of modern philosophy.

2. A theme of how to interpret the literature

Contemporary French philosopher, Paul Ricoeur says as follows: the present age is in a critical situation, because the language is

divided into two possibilities. One is to set free the language from illusions and images. This strictness to the language brings demystification in the interpretational science. The other is to recover the meaning which is asked by the medium of the language. This submissiveness to the language takes part in the interpretational science.

Today's philological study about the scriptures surely takes a position on the interpretation that demystification has brought forth. But the religious literature is always a symbolical expression. There is something that is expressed symbolically. From this point of view it must be said that both the Sanscrit, Tibetan, and Pali scriptures and the Chinese scriptures have the same meanings.

Now that the teachings of the Buddha simply doesn't give how to live but reveals something transcendent, the expressions about the teachings take symbolical expressions. To try to understand such symbolical expressions means the recovery of the meaning of the language. Here is a strong reliance on the language to represent a symbol, namely, the language is supposed to talk to the people rather than to be spoken by the people.

### 3. On the religious symbol

P. Tillich thinks the religious symbol reveals an absolute reality with which the human being is concerned ultimately. The religious symbol suggests what sacredness is and what sacredness should be. This religious symbol is communicated by a group who recognizes and maintains it. Moreover, the communication is not a mere tradition but means that a symbol is at all times built up in each member's mind of the group. For example, when in Buddhism such expressions as dharma and pratitya-samutpāda can lead the people to the divine enlightenment Buddha once had, they have effective function as the symbolical languages. In this way the formation of the symbolical languages and the symbolical expressions will naturally be needed.

To have organized the Mahāyāna Sūtras and the schools of śūnyatāvāda and vijñaptimātratā, above all, that these schools had both theory and practice concretely shows how to build up and communicate the

religious symbols.

The Zen sect and the Pure Land Buddhist School in China also have something to do with the religious symbols. Buddha's divine enlightenment under a Bo-tree is a starting point of the formation of the various symbols. Buddhists in India, China, and Japan joined in Buddha's great wisdom through a symbol. There they communicated it truly and at times built up a new symbol.

Not only the formers of the Mahāyāna Sūtras but the learned priests of the Zen sect or the Pure Land School were fully convinced that their attained situation was the very same absolute wisdom Buddha had attained. This fact explains that they stood on the common ground on how to build up and communicate the religious symbols.

When we see the development of Buddhism in this way, we may, for the first time, find the consistency or the continuance as a living religion.

#### 4. Conclusion

As mentioned above, I tried to make sure of what meaning the religious symbol has concerning a problem in the study of Buddhism. It doesn't take away the signification and the value about the researches of the classical philology. This theme having been studied from the beginning of the bibliographical researches, I dare take it up in reference to the symbols and the interpretational science in Europe.

I wish this question would be helpful to the further studies of Buddhism.

Studies of Shinto and the Science of Religion  
(Shūkyōgaku) in Japan  
Kenji UEDA

This paper tries to assess the influences studies of Shinto have so far received from the Science of Religion. At the same time, it raises a question regarding the methodological aspect of Science of Religion. The contents of the paper are as follows;

Introduction: For a better understanding of the present state of the studies of Shinto, I distinguished four phenomenological areas as a working frame. Shrine Shinto, Sectarian Shinto, Theoretical Shinto and Folk-way Shinto.

Section I: In order to proceed the main task, I first attempted to classify the fields of studies in consideration of the internal divisions of the Science of Religion. In due course I discussed the difference between so-called Shinto Studies (Shintōgaku) and the Science of Religion in terms of their methods. That is to say, though it may seemingly be very simple, the only one characteristic with which Science of Religion can be differentiated from each individual study of individual religions is its method of comparison. Accordingly, I advocated the possibility to establish the field of Comparative Theology in the wider sense of Science of Religion which had been proposed by Hideo Kishimoto.

Section II: In this section I gave a bird's-eye view over the studies of Shinto which include both those studies done from the standpoint of Science of Religion and those done under its influence to the various extents. As an example of the former case, I referred to the study of Genchi Katō and criticised his attitude of applying western category and developmental view of religion directly to Shinto. One of the most popular subject of study on Shinto in the Science of Religion is the field of matsuri. Here, I estimated highly those studies by Keiichi Yanagawa and Minoru Sonoda under the condition that they have to give much more serious considerations to the aspect of rite in order to see each matsuri as a whole and also to their

transmitted historical meanings. As examples of the latter case I mentioned those names like K. Yanagita, S. Orikuchi, T. Harada and others who contributed to the better understanding of Shinto in comparison with the world religions although each of them can not be estimated equally. As an especially developed field of study, I added Shinto theology and mentioned the works of S. Ono, M. Anzu, N. Nishida and myself. In this field, I think, we can observe both beneficial and immature aspects of influences.

Section III: Here I ventured to propose a re-evaluation of theology as a method with which we can keep the identity of the Science of Religion in its wider sense as a discipline among many other approaches to religious phenomena. I recognized, of course, the danger of making Science of Religion regress to its former stage of development before it arose as a science. In this respect, I argued against the position of Noriyoshi Tamaru who defended its relative independence even though it did not have uniqueness in method, and insisted also the nature of theology which does not overlook phenomenological actuality of religion. The most important thing is to keep our eyes on the elements or factors which make religion a unique and genuine phenomenon among others. In this regard I mentioned and appreciated some other types of attempts proposed by Kōhjiro Nakamura, and M. Sonoda and others.

From The Society of Comparative Religion to The  
Japanese Association for Religious Studies

Norihisa SUZUKI

This paper presents a brief review of the development of religious studies in Japan prior to the founding of the Japanese Association for Religious Studies in 1930.

The earliest use of the *shūkyōgaku* ("religious studies") corresponding to present-day usage goes back to 1884. From about 1890, one can observe an increasing interest in religion and in religious studies. Three influences contributed to this growing interest.

The first influence was that of liberal theology. Liberal Protestant Christianity reached Japan in three waves: in 1885 with the arrival of Der allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein, in 1887 with the arrival of the Unitarians, and in 1890 with the arrival of the Universalists. These three groups had one thing in common: a desire to understand religions other than Christianity. At their theological schools they gave courses on religious studies and comparative religion.

The second influence came in 1892-93 with the outbreak of a debate over the relationship between public education and Christianity. This debate led both to a sharp distinction between religion and ethics and to interest in religion among the public.

The third influence can be traced to the Parliament of World Religions held in Chicago in 1893. From Japan, Shinto, Buddhist, and Christian representatives participated. They brought back the lesson of the importance of interreligious understanding and cooperation. Informal discussions between leaders of the several religions, held for the first time in Japan in 1896, were a direct result of this Parliament.

Among the participants in these discussions were two scholars of religion: Nobuta Kishimoto and Masaharu Anesaki. At their initiative the first Japanese body for the scientific study of religion, the Society of Comparative Religion, was instituted in November 1896. This society met monthly for three years. Taking up such generally tabooed subjects as Shinto, the relationship between religion and sex, etc., it



sought to consider them in comparative perspective, employing an approach at once scholarly and value-neutral.

Before and after 1890, lectures on religious studies mushroomed at Tokyo Imperial University and several other universities. In 1905 a chair of religious studies was established at Tokyo Imperial University. This step has great significance in that it gave the discipline of religious studies a recognized place in Japanese society.

Subsequently, Tokyo and Kyoto Imperial Universities began to hold regular meetings that brought together scholars of religious studies (popular religion) and scholars of Indian thought (classical Buddhist studies). This resulted, in 1915, in the formation of a nationwide Association for the Study of Religion. This body published *Shūkyō Kenkyū*, the journal that since 1939 has been the organ of the Japanese Association for Religious Studies. One may properly consider the Japanese Association for Religious Studies, therefore, as a continuation of the Association for the Study of Religion.

In the Association for the Study of Religion there were voices that called for recognition of Shinto as something that transcended religion, but the association maintained that so far as its work was concerned, Shinto should be treated as one religion among others.

When one looks back over the path of religious studies in Japan prior to 1930, it is interesting to note that establishment of the Society of Comparative Religion was preceded by the Sino-Japanese War, establishment of the chair of religious studies at Tokyo Imperial University by the Russo-Japanese War, and establishment of the Association for the Study of Religion by World War I. In each case a new institutional development was connected with a war.

The growth of the Association for the Study of Religion, however, can be attributed to its emphasis on spiritual culture in opposition to the materialistic culture associated with war. Religious studies in Japan developed in correlation with crises in the spiritual life. As over against the trends of the times, it upheld scholarly detachment as intrinsic to the comparative study of religion.