

書評と紹介

田村芳朗著

『田村芳朗仏教学論集』

(第一集…本覚思想論、第二集…日本仏教論)
— 宗教学から日本仏教学へ方法に関する一伝言 —

笠井正弘

日本に果たして仏教は存在するのか、と厳しい否定的な眼差しを日本仏教界に投げ掛けられたのは、渡辺照宏氏であった。元来インド古典語で描き上げられた仏教的世界は、インド文化と密接不離な関係にあり、いかに巧緻な技術を弄してもそのほとんどを移植出来ないということは、確かに歴然とした事実である。パーリー語やサンスクリット語の音そのものの醸し出すあの豊饒なイメージは、和歌や謡曲の音声表現が織りなす多重的な意味の世界が絶望的に翻訳不可能であるのと同様、漢訳や和訳の仏典ではほとんど表現しぬものと言えよう。

文化を言語を通して捉えたとき、渡辺氏の提言はたしかに絶大な説得力をもって迫ってくる。殊に宗教といった文化因子は、文芸などと同様、言語遊戯的要素が極めて強く、いわゆる

駄洒落や言い間違等が幅を効かせている。「返答せんから扇桃腺炎になった」等の病因論は、民間信仰に見られるその最も素朴な例であるが、このような単純な言説ですらそのまま外国語に移すことはまったく不可能である。文芸においては、遙かに高尚なレベルではあるが、特に詩の翻訳などの際に同様の難問が経験的に知られており、明治以後の翻訳詩集の多くにおいて、この問題は棚上げにされたままになってきたのであった。本当に詩を味わいたければ、原語に精通しなければならぬ、という命題は、確かに万感の重みを持っている。訳本のみを用いて、シェイクスピアを研究しました、などといっても、少なくともプロの研究者からは完全に黙殺されるのが落ちである。

「日本仏教学」と言う研究ジャンルは、田村芳朗博士を主任教授に迎え、昭和四七年、東京大学文学部印度哲学科のなかに正式に講座が開講されることになって、独立したアカデミックな学問として公認されるに到ったと言えよう。勿論仏教系の大学において、宗学の名の下に、日本仏教の研究はすでにある程度ではあるが、アカデミズムの先礼を受けていたし、そこ以外においても、国史における日本仏教史や、なによりも西欧哲学の薫陶を受けた学者達、特に思想史家達によって、日本仏教の、例えば絶対開会思想の、論理構造が研究されてきたのも、周知の事実である。田村博士の業績は、まさに彼ら先哲の構築してきた知の遺産抜きには在り得ぬものであった。しかしながらそれらは、厳密な意味における独自の研究領域を持った「日

本仏教学」とはいえなかった。

日本仏教学とは、それを日本において様々な形態で存在してきた仏教という諸現象をめぐる学術的な研究であると捉えれば、それは方法によって規定された学問というよりは、現象によって規定されたものだと言え、したがって方法的には、歴史学、言語学、心理学、社会学、人類学、民俗学あるいは経済学、政治学等々、あらゆる方法を適用することが可能であると言える。しかしながらそれを日本仏教に関する仏教学的研究であると捉えた場合には、それは仏教学の一分野として方法的に限定されることになり、印度哲学内の一専攻科目であるということになる。田村博士によって開講された「日本仏教学」は、その意味でまさに後者であった。それは飽くまでも仏教学なのであって、基本的には仏教文献学だと言えよう。博士の具体的な研究を見ても、天台本覚論であれ、鎌倉新仏教論であれ、何よりも文献学にその方法の基礎があり、前者の可能性についてはまったく考慮された気配はない。それは博士自身の言葉からも容易に知ることができる(『田村芳朗仏教学論集 第二集日本仏教論』(以下『仏教論集』と略称する)所収「仏教哲学の提唱」より)「……前略……私がかたいへん、頭を悩ませたことがございます。それは承知のごとく、すでに国史学科などで日本仏教史が講ぜられており、それとは別に印度学科で日本仏教史を講ずるとすれば、どういう形のものになるかという点についてであります。そこで考えつきましたことは、日本仏教思想史ということです。……中略……印度以来の仏教思想史の

上にのせて考察する……)。つまり博士が差異性を意識されていたのは、同様に文献に依拠して成立している国史学や宗学に対してであって、言わば文献学内の対立であったといえよう。

上記の引用からも明白なごとく、博士は自らの研究対象を哲学思想に限定することで、一般の国史学とは一線を画し、また印度以来の伝播の流れに日本仏教を位置付けることで、個別的な研究に終始する宗学に差異性をつけようとしていた。もっともこの態度は博士の基本的な姿勢であって、東京大学で講座を引き受けられる以前からのものであり、学位論文『鎌倉仏教思想の研究』に既にはっきりと読み取ることができる。そこでは所謂鎌倉新仏教の開祖達、法然や親鸞、日蓮、道元といった人々の書き残した言葉を、個別的にはなく、天台本覚思想の展開という歴史的な流れを通して位置付けようとしていた。そして本稿の対象である『仏教学論集』所収の諸論文も、すべてこの態度の延長線上で記述されている(因みに第一巻では主として本覚思想に関わる論文が収録されており、第二巻では日本天台における浄土思想及び法華経思想、そして後半は主として日蓮の信仰の思想的的研究に割かれている)。博士はこのような研究の方法を「日本仏教思想史」と名付けられたのであった。

さて、ここで本稿の冒頭で触れた問題に目を向けてみよう。日本仏教学が成立するためには、その内実が日本仏教史であれ、日本仏教思想史であれ、少なくとも日本に仏教というものが存在していなくてはならない。それは、仏教という言葉が何

を意味すべく使用されているか、という定義の問題でもある。何よりも先ず、我々日本人が「ぶっきょう」と発話して認識し了解している意味内容と、渡辺氏が「仏教」と表現している意味内容とのあいだには、決定的なずれが生じている。通常用いられている意味での「ぶっきょう」という発話で示されているのは、社会生活の一側面として存在するお盆やお彼岸あるいは先祖供養といった宗教的行為を指しており、またそれらの行為を共有している人々による団体概念を指している。また、団体ごとに行為規定が異なっており、それら規定の絶対的根拠として、ある特定の仏典及びその団体のカリスマ的リーダー達による解釈が、それ自体として信仰対象となっている。「ぶっきょう」とはまさにこのような信仰生活全体を漠然と指す概念だといえよう。

これに対して渡辺氏の「仏教」は、インドでかつて釈尊が説いた教え、すなわちパーリー語やサンスクリット語で表現された言葉群をさしている。それは言葉である以上文化によって厳しく拘束されており、厳密には翻訳不可能であるといえる。先にも述べた如く、発話の際の多重的なイメージの広がりは、翻訳に際しては、決定的に犠牲に供されざるをえない。その結果それぞれ言葉は、一義的な意味のみを課せられて翻訳されていることになる。しかるに一端翻訳されてしまうと、その翻訳先の言語の背景にある文化の制約を受けようになり、新たに多重的なイメージの広がりを帯びるようになる。そして元義からは全く掛け離れた意味が生まれ、広く受け入れられてしまうこと

になるのである。仏壇に位牌を置き先祖の供養をすることがシタダルタの教えから出てこようとは、インドの生活者には想像もできないことであろう。渡辺氏が「日本には仏教はない」(『仏教』岩波新書)と言われる根拠はここにある。そしてもし日本に仏教が存在しないのであれば、日本仏教学は存在根拠を失うことになる。

蓋し田村博士が日本仏教(思想)史をもって日本仏教学の根幹に据えようとしたのは、博士がインド哲学に出自をもっていきるがゆえに、ある意味で必然的な手続きであったと言える。この学科の主たる仕事は、サンスクリットの翻訳にあるからである。そこから見張らせる世界像の中では、通常人々が仏教とおもっているものは、「仏教」とは無縁のものであった。そこで博士は、多くの国史学者が「日本には仏教はある」とナイーヴに信じ込んでスタートしているのに対して、日本において仏教とみなされている現象の中で、真に仏教と呼べるものは何か、を考察した上で(思想)という指標を示されたのであった。博士にとっても、渡辺氏同様、仏教とはインドで釈尊が説かれた教えに基づいた宗教生活である、ということは大前提としてある(「……インド以来の仏教思想史の上のせて考察する……」(前掲))。しかるに宗教生活をそのまま異文化に翻訳することは不可能である。この事実を踏まえて、博士は言語現象の中で文化の拘束をこえて翻訳可能なものは思想であり、また仏教として真に論及する価値のある対象は思想だ、という方法論を提起されたのであった。これは価値観の表現である。そこにはま

た思想は深化しそれ故進化する、という歴史観も存在している。博士の日本中世天台本覚論の研究は、単にインドに端を発し中国を経て日本に伝播した仏教の研究ではなく、その間に歴史的試練を経ていかに思想として深化し進化を遂げたか、という視点に貫かれている。私事であるが、筆者が修士論文で日蓮系教団の宗教性を研究していた時、博士の学位論文を繰り返し繰り返し読ませて頂いて、日蓮の仏教思想史上の価値を知らされ、大いに啓発されたことを今でも生き生きと覚えている。

この思想的の方法は、しかしながら決定的な問題を孕んでいる。それは先に述べた如く、言語の異文化への翻訳が、その具体的な多義性を犠牲にし、意味を一義的にしぼりこんでしか可能でない、という点にある。その場合たとえその翻訳が思想という価値を意匠として被せられたにせよ、原典のもつ豊穡な内容の殆どを失ってしまうことになるとも言えるのである。このような視点からすれば、翻訳を経れば経るほどその内容は貧困化することとなり、思想的進化などという表現は、虚しい繰り返り言ということになりかねない。渡辺氏の日本仏教への批判は、まさにこの視点からなされたものであった。ではこの批判は絶対のものであろうか。言語と価値との関係を考察すれば、この批判が極めて危うい根拠の上にか成り立っていないということが判かるであろう。

渡辺氏もインドの言葉で書かれた仏典の内容は価値があるとされている。否、それは絶対的なものだ、といえよう。氏が、日本には仏教がないと言われるときには、仏教と呼ぶ価値に値す

るものがない、といっているのである。ではその価値は言葉自体にあるのであろうか。言葉それ自体は、ロラン・バルトの言を待つまでもなく、書かれたものであれ、発話されたものであれ、紙面の汚れでしかなく、また音でしかない。価値はむしろそれらの言葉を共有している人々の具体的な社会関係の中で醸成された幻想といえる。価値の根源は社会の側にある。勿論社会があるから即価値があるというものでもない。言葉がなければ価値はその内実をもちえないし、そもそも言葉がなければ社会そのものが存在しえない。しかしながら言葉は決して価値そのものではないのである。言葉は、単なる模様や音を越えた有意味な存在、すなわち象徴の体系とみなされたとき、われわれは言葉を通して価値を読み取るのである。そして言葉を象徴の体系として組み上げているのが、われわれ人間の具体的な社会関係なのだ。それがたとえシッダルタの生の声を伝えたものだとしても、紙面の汚れとしての文字には何の価値もない。それが我々の生きざまに決定的に関わっていると感ずればこそ、そこにわれわれは価値を見出すといえよう。逆にたとえ他人には単なる落書きとしか認知しえない模様であっても、そこに無上の価値を読み取るものが現れるものも、そこに社会関係が存在するからである。そしてそれは「仏教」といっても例外ではないのである。

乱暴な言い方をすれば、サンスクリットで書かれています。漢訳であらうが、和文であらうが、誰が書き残したのか不明であらうが、あるいは明白であらうが、自分はこれを信ずる

ことよって仏教徒なのだ、というアイデンティティを持つことが出来る人々がおれば、そこに仏教はある、といえる。この意味で田村博士は何よりも仏教徒なのであり、博士の確立した日本仏教学は、「仏教」の研究以外の何物でもない。博士にとって思想と言う言葉は、信するに値する無上の価値あるものということの別の表現でもあったからである。

最後に博士の提唱された「思想史」という方法の限界について触れておきたい。右に述べたごとく、思想という言葉と博士の価値観とは密接に結びついている。ところがそれは学問としての価値自由性を根底から危うくするおそれがある。仏教学は、例えそれが言語学をその方法の基礎にしているにしても、人間社会の価値を説明する学であると言う点では、宗教学や社会学、人類学等と同じ土俵に立たなければならぬと言えよう。特に仏教学とは密接不離の関係にある。この宗教学は、価値という現象を説明せんがために、宗教を研究対象と規定し、価値の相対化を計ってきた。方法的には心理学、社会学、人類学と変遷してきたが、それは後者ほど相対化の力が強いからである。我々は自文化の中では、価値そのものの存在を自覚できない。その場その場で、これは大好きだとか、あいつは嫌いだと感じていただけである。少なくとも価値が対象に付随するものだという錯覚から逃れず、その根源が自分達の築いてきた社会関係にあるとは自覚できないでいる。このような状況下では、価値は絶対的な支配力を発揮し、そのなんたるかは、知る由もない。価値の実相を解明するには、その絶対的な力を相し

対化する必要があるのである。

「思想史」という方法は、むしろ価値の絶対化を極限にまで強化する傾向がある。博士の研究された天台本覚思想、法華経思想、日蓮の思想、あるいは浄土思想のどれをとってもその素晴らしさが歌い上げられている。それは厳密な論理を展開しているにもかかわらず、読むものに強烈な感動と陶醉をもたらしてくれる。これは信するに足るものだ、というメッセージかひしひしと伝わってくる。しかしそれ故にこそかえってそれらを対象として捉えることを困難にしているのである。博士にとって「思想」とは、哲学的論理構造によって構築された知の体系をさしている。そしてその論理が細部に至るまで透徹すればするほど高い価値づけがほどこされる。注目すべきは、博士が研究のために要請した哲学的論理が、ニーチェ、ハイデガー、ヤスパースといった実存哲学者達によって構築された論理であったことである。これらの哲学者達は、従来のカンティアンの本質論からなる絶対的世界観に挑戦して実存論を展開したのであった。それは、立場は様々ではあったが、キリスト教会の権威を根底から否定するという点では通底しており、その意味でキリスト教世界が相対化されることになり、西ヨーロッパにおける価値の構造がある程度可視的になる契機となった。

しかるに博士は、まったく異なった方向でかの論理を用いておられる。仏教の有する「無」や「空」といった言葉を、彼ら実存哲学者の論理を座標にして、価値付けられているのである。ヨーロッパで最後に登場した哲学以上の理論をもつ哲学と

て、日蓮や親鸞の「無」や「空」の論理が捉えられている。このことが価値自由性を前提とすべき学問にとって大きなマイナス要因となることもまた事実であろう。勿論哲学的論理構造を解明すること目指す「思想史」という研究法のもたらすメリットも、極めて大きい。現に筆者などは、博士の研究の恩恵を被ったものの一人である。しかしながら田村博士によって創設された日本仏教学が、より充実した学問となつてゆくには、「思想史」という枠をこえて新たな方法を構築してゆかねばなるまい。

本多恵訳

チャンドラキールティ 中論註和訳

国書刊行会 一九八八年一月二十五日刊

A5判 五五〇頁 一〇、〇〇〇円

奥住毅訳

中論註釈書の研究

——チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳——

大蔵出版 一九八八年九月二〇日刊

A5判 一〇〇〇頁 三二、〇〇〇円

斎藤 明

ついに、待望ひさしい『中論註釈書・プラサンナパダー』(明らかなことば)の完訳が現れた。それもほぼ時を同じくして、本多恵、奥住毅の両氏の手により、二つの翻訳が刊行されたのである。ラ・ヴァレ・プサン L. de La Vallée Poussin 氏による記念碑的な校訂テキストが出版(一九〇三—一九一三)されてからすでに七十五年、四分の三世紀を経過しての一つの慶事である。この間、部分的には Th. Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. W. de Jong, J. May, J. Hopkins, M. Sprungらにより英、独、仏語への翻訳がなされ、さらには、荻原雲来、山口益、金倉円照、長尾雅人、丹治照義、それに右の両訳者らによって日本語への部分訳も果たされてきた。しかしながら、同一言語への完訳は、この両書によってはじめて成し遂げられたことになる。

『ブラサンナパダー』はいくつかの点で重要な文献である。まず第一に、注釈の対象となっている『中論』は、大乘仏教の最初の論師と目されるナーガールジュナ（竜樹、一五〇—二五〇頃）の主著であり、後世の仏教史やインド思想史に与えた影響がきわめて大きいことである。しかも、詩頌によって構成される『中論』を読むうえで、注釈文献の参照は不可欠である。

第二にまた、現存する『中論』の注釈文献のなかでは、初期の『無畏論』『青目注』『ブッダパーリタ注』の三注釈は比較的簡明な内容で、どちらかというとな注釈者自身の個性はやや抑制され、偈頌の意味内容を簡潔な散文をもって明らかにする、というところに力点が置かれている。これに対して、チャンドラキールティ（月称、六〇〇—六八〇頃）の『ブラサンナパダー』は、パーヴィウヴェーカ（清井、四九〇—五七〇頃）による『中論注釈書・ブラジュニャープラディーパ（般若の灯火）』とならんで、質量ともに充実した二大注釈書の一つと言うことができる。いずれも、〈論理〉と〈経典による裏づけ〉を併用するという方法的な自覚を示しており、注釈者自身の思想を随所に反映させている点もまた興味ぶかい。そしてこの、パーヴィウヴェーカとチャンドラキールティの二大個性が、中観派のなかに、自立論証派（経量中観派および瑜伽行中観派）と帰謬論証派という二つの大きな流れを形成することになるのである。

さらにまた第三に、この注釈がこれまで重視されてきた理由の一つとして、内容の重要性にくわえて、『中論』の注釈とし

てはただ一つ、サンスクリット語写本の伝わる文献であるという事実を見のがすことはできない。また現行の『中論』自体のサンスクリット語テキストも、じつさいにはこの注釈に引用される当該部分を抽出して得られたものであり、その意味からも、『ブラサンナパダー』の存在は貴重である。

それゆえ、『ブラサンナパダー』の翻訳にさいしては、サンスクリット語テキストが一次資料となる。そのうえで、系統の異同を念頭に置きながら、チベット語訳本を、有益な補助資料として活用するのが通例となっており、本多、奥住の両訳者もまたこの方法によって訳注作業を果たしている。また、両者の翻訳とも、現在の『ブラサンナパダー』研究において不可欠の資料となっているドゥ・モング J.W. de Jong 氏の 'Textcritical Notes on the Prasnapadā, II', 20, 1978 を適宜参照しながら翻訳をすすめている。

本多氏の訳書は、テキストおよびこれまでに出版された現代語訳についての手短かなはしがきにつづいて、『ブラサンナパダー』全二十七章の翻訳をおく。訳者自身が、「出来るだけ晦渋な漢訳語をはなれて、平易な日本語となるような訳語を考察しよう」と試みた」と述べるように、訳文の平明さは本訳書の一貫した特色となっている。訳者は、すでに現代語としても定着している涅槃や、如来、空などのいくつかのキーワードをのぞいては、条件（代表的な漢訳語は、縁）、条件付発生（縁起）、外的依り所（所縁）、直前（等）無間、支配（増上）、複合体

(總)、形成作用(行)、本性(自性)、聖なる真理(聖諦)、世間に行なわれる真理(世間世俗諦)、厳密な意味での真理(勝義諦)、異説(邪)見など、文脈に照らして、新鮮味のある訳語を採用する。このように、これまで、われわれがともすると無意識ないし無批判に依りかかってきた伝統的な漢訳語から一度はなれて、ナーガールジュナ自身の用例に即しながら現代日本語としてこなれた翻訳を試みるというのは、仏典を翻訳するさいの、一つのモデルを提示するうえでも貴重であると思う。この点に、本多氏の訳本のメリットをみることができる。

ただし欲をいえば、研究者の便をはかり、また今後の仏典翻訳の一つのサンプルを提供する意味からも、伝統的な訳語と対照させた、専門用語のインデックスを末尾にでも置いてほしかったと思う。それによってまた、一部にみられる訳語の不統一(例えば、*āyatana* (処)の一語に対して、「知覚の場」「感受の場」「感官」「(享受の)場所」「享受の場所」「感受界を受け入れる)場」「認識領域」「場」の9種類の訳語が採られていること)なども避けられたように思われる。

次に、奥住氏の訳本の特色をみよう。同氏はまず解題のなかで、『中論』の注釈文献、チャンドラキールティの著作、『プラサンナパダー』に関する、近代の研究者による翻訳を中心とした研究略史、および同注釈の簡単な内容紹介をおこない、読者の利用に供している。そののち訳者は、凡例において、特定の構文や表現についての翻訳上のいくつかの留意点と約束ごとを記している。これは、サンスクリット語と日本語との構文上の

相違を念頭においたうえで、可能なかぎり翻訳に一貫性をもたせようとする訳者の姿勢を示すものといえる。専門用語の翻訳はおおむね伝統的な訳語が採用されているが、関係詞や一部の主要な動詞(*bhavati*, *asti*, *vijyate*, *upapadyate* 等)のそれぞれについても、ほぼ均一な訳語が当てられている。この点での訳者の配慮は、原文との対比を意識する大方の研究者にとっては、やはりありがたいものである。

ただし、これは翻訳にとつての宿命的な課題ともいえるのであるが、訳語を固定的ないし機械的に適用することは、たしかに好都合な面はあるとしても、翻訳として適切であるかどうかについては、また別な問題を考慮しなければならない。それは、用例および文脈の異同ということである。例えば、凡例も示すように、訳者は関係詞の翻訳にさいして、*yah* とあれば「およそ何(誰)であれ」と訳出し、*yasmat* とあれば「およそ何ゆえにであれ」というような訳をほぼ一貫して与えている。これはいささか問題であろう。関係代名詞や関係副詞そのものに一種の不定代名詞(e.g. *yah kascit*)や不定副詞(e.g. *yatra kaccana*)的な用法が一部あるとしても、それは文字とおり一部の用例であって、すべての用例に上記のような訳を適用するのはふさわしくないであろう。また、通例、*tasmat* 「それゆえに」の相関関係詞として用いられる *yasmat* のばあいには、

構文上の相違を考慮すれば「…のであるから」ほどの訳で十分であろうし、右の訳にはやや問題が残るように思われる。なお、奥住氏の訳本には、巻末に簡便な訳語索引がおかれ、くわ

えて『中論』部分のサンスクリット語テキストがそれぞれの訳文の後に添えられている。

ところで、『ブラサンナパダー』をふくむ、『中論』の注釈文献の翻訳にさいしては、ひとつ注意を要することがある。それは、詩頌のかたちで引用される『中論』部分の翻訳についてである。前述のように『中論』には複数の注釈がある。したがって、テキストそのものの異同の問題は置くとしても、ときに、同じ詩頌のテキストに対して、注釈者たちが異なる解釈を示していることもある。こうした詩頌のばあいにも、チベット語訳が、注釈者自身の解釈を忠実に反映した翻訳を残してくれているときには比較的、問題は起きない。とはいえ、インド人学僧とチベット人翻訳官との共訳を基本とし、原典に忠実な翻訳を残していることでは定評のあるチベット語訳も、むろん完全無欠というわけではない。『ブラサンナパダー』のチベット語訳者であるニマタク（一〇五五―？）は、引用される『中論』部分の詩頌の翻訳についても、チャンドラキールティの解釈に沿うように、細心の注意をはらっている。しかしながら、そのかれの翻訳も、ときに、先行する『無畏論』等の注釈文献のチベット語訳（九世紀前半）に引きずられ、その中の『中論』部分の偈頌訳を踏襲してしまったために、散文部分にみられるチャンドラキールティの解釈と一致しない、というような事態を招いてしまっていることがある。いまは、その一例として、『中論』第七章・第十六偈（前半部）をみよう。ナーガールジュナ

はい。

pratiya yad yad bhavati tat tac chantam svabhavata/
(Tib.: rten cing 'byung ba gang yin pa//de ni ngo bo
nyid kyis zhi//)

すでに論じたように（拙稿『根本中論』チベット訳批判』『仏教研究の諸問題』1987, p.234-236 参照）、この詩頌には注釈者の間に微妙な理解の相違がある。『無畏論』の著者と、バーヴィヴェーカは yad yad を関係代名詞（中性・単数・主格）の反復形「何であれ：であるものは」ととり、縁生するすべてのものが無自性であることを説く詩頌として解釈する。したがって、この理解にしたがえば、この詩頌は「何であれ、〔他に〕縁って生じるものは、本性的に静寂である」というような訳文となる。

これに対してチャンドラキールティは、ブッダパーリタ（四七〇―五四〇頃）の理解を適当とみて、初めの yad を対格形ととり、それを「縁られるもの」をさす関係詞と解釈する。要するに、「縁るもの」ばかりでなく、「縁られるもの」もまた自性を欠いているとの解釈である（これらの異なる解釈そのものには、また別の興味ぶかい問題がある）。それゆえチャンドラキールティは、注釈部のなかで、「種子に縁って芽が生じることを喩えにあげて、種子も芽も「両者ともに静寂にして、自性を離れ、縁によって生じたものである」と解説するのである。したがって、『ブラサンナパダー』に引用される上記の詩頌については、注釈者であるチャンドラキールティの理解に照

らして、「あるもの(A)に縁って〔別の〕あるもの(B)が生じるとき、それ(A)とこれ(B)とは、本性的に静寂である」というような訳文が望まれるであろう。しかしながら、右にあげたように、この詩頌のチベット語訳はいずれも同じで、内容的には先の『無畏論』等にもみふさわしく、『ブッダパーリタ注』と『ブラスンナパダー』には不適当な翻訳となっている。

ところで、この詩頌に対する本多、奥住両氏の訳文をみると、「甲を条件として乙が存在する時、乙は本性上静寂である」(本多、p.150)、「縁って成立しえているもの、それは、何ものも、自性よりしては、すでに寂滅しているものである」(奥住、p.270)とある。本多氏の訳文の前半部は、右にみたチャンドラキールティの理解に符合している。ただし、後半部の「乙は」は、「甲と乙は」と訂正すべきであろう。また、奥住氏の訳文は、詩頌のサンスクリット語テキストだけをみれば、たしかに『無畏論』等の解釈がそうであるように十分に可能である。が、『ブラスンナパダー』の著者であるチャンドラキールティ自身の理解には、残念ながら一致しないのである。部分的にせよ全面的にせよ、この詩頌に関するかぎり、本多、奥住両氏ともに、『中論』部分のチベット語訳にやや幻惑されてしまった、といえるであろうか。

以上、本多本および奥住本のそれぞれの特徴を見ながら、訳上のいくつかの問題点を考えてみた。『ブラスンナパダー』

には一次資料であるサンスクリット語テキストにくわえて、必須の参照文献としてチベット語訳が残されているのであるが、両氏の訳本は、チベット語訳との対照にも心をくばりながら、丹念に、全二十七章の訳注作業を完成させている。両氏の労作により、『ブラスンナパダー』研究が、ここに一つのエポックをむかえたことは確かである。

会報

○評議員選考委員会

日時 平成四年九月五日 一時半～四時

場所 学士会館本郷分館一号室

出席者 井門富二夫(書面)、石田慶和、上田閑照、大屋憲

一、金井新二、島園進、田丸徳善、藤田富雄、松

本皓一、脇本平也

○第五一回学術大会開催

日本宗教学会第五一回学術大会は、九月二日(土)～四日(月)にかけて、淑徳短期大学において以下の日程で開催され、四四六人の参加者、二二二人の研究発表があった。

九月二日(土)

学会賞選考委員会 一二時～一四時

『宗教研究』編集委員会 一六時～一七時

公開講演会 一四時～一七時

「ビジョンナリ・コンパクト——アメリカ文学とビュリータニズム」

大乗淑徳学園学術顧問 坂下 昇

「日本宗教の伝統とその現代性」

大正 大学 教授 田丸徳善

理事会 一七時三〇分～一九時三〇分

九月二三日(日)

開会式 九時～九時二〇分

研究発表 九時二〇分～一二時

評議員会 一二時～一三時三〇分

研究発表 一三時三〇分～一六時三〇分

懇親会 一七時三〇分～一九時三〇分

九月四日(月)

研究発表 九時～一二時

評議員選考委員会 一二時～一三時三〇分

『宗教研究』編集委員会 一二時～一三時三〇分

研究発表 一三時三〇分～一六時三〇分

総会・閉会式 一六時四〇分～一八時

○理事会

日時 平成四年九月二日(土) 一七時三〇分～

一九時三〇分

場所 淑徳短期大学一号館シルクロード

出席者 赤池憲昭、阿部美哉、荒木美智雄、石田慶和、植田

重雄、上田閑照、大屋憲一、岡田重精、小川圭治、

金井新二、木村清孝、楠山春樹、坂井信生、桜井徳

太郎、佐々木宏幹、島園進、鈴木範久、芹川博通、

田中英三、田丸徳善、土屋博、寺川俊照、中島秀

夫、中野幡能、西村恵信、野村暢清、華園聰鷹、藤

議題

井正雄、藤田富雄、J・V・ブラフト、堀越知巳、松長有慶、宮家準、宮田元、山折哲雄、幸日出男、脇本平也、渡辺宝陽

一、庶務報告

金井新二常務理事より、平成三年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

金井新二常務理事より、平成三年度の収支決算報告と平成四年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、評議員選考委員選挙の結果について

鈴木範久選挙管理委員長より、同選挙の結果が報告された。

一、日本宗教学会賞について

藤井正雄選考委員長より、審査結果の報告がなされ、承認された。

一、新入会員について

別記二名が入会を承認された。

一、名譽会員について

本年度は館熙道、深川恒喜、古田紹欽の三氏を名譽会員に推薦することを決定した。

一、次年度学術大会開催地について

北海道の北海道大学で開催されることが提案された。

一、『宗教研究』編集委員の交代について

従来編集委員であった岡部和雄、笠井正弘、細谷昌志の三氏に代わって、新たに永井政之、中別府温和、藤田正勝の三氏が編集委員となることが承認された。

○学会賞選考委員会

日時 平成四年九月一二日(土)

場所 淑徳短期大学みずほ台キャンパス第三会議室

出席者 幸日出男、坂井信生、中島秀夫、中野幡能、藤井正雄、J・ヴァン・ブラフト

議題

一、今年度学会賞授賞者として推薦すべき業績の審査。その結果今年度は気多雅子氏、及び渡辺学氏の以下の業績を推薦することが決定された。各推薦理由は以下の通りである。

なお、審査委員長を藤井正雄氏、気多作品の主査をJ・ヴァン・ブラフト氏、同副査を奈良康明氏、渡辺作品の主査を幸日出男氏、副査を中島秀夫氏が担当した。

平成四年度学会賞選考委員会報告

一、気多雅子氏(金沢大学教育学部助教授)の研究業績について

審査対象『宗教経験の哲学―浄土教世界の解明』(創文社、一九九二年二月刊)

本書は著者が主としてかかわってきた宗教哲学的・現象学的研究をふまえながら、宗教経験のもつ意味と特質を浄土教思想の根本問題の解明を通して検証を試みた書である。具体的には、本書を仮りに大きく二部に分てみると、第一部（本書の第一章が相当する）では、人間存在の普遍的な本質構造から宗教的真理を解明しようとする宗教哲学の営み自体がかかえる問題性、可能性および意義を探究して、宗教経験に止目する。宗教経験はそれ自体のなかに諸宗教を見渡し比較することの可能性が含まれているからであって、かかる理由から宗教経験の現象学的・解釈学的解明の妥当性を明示する。第二部（本書の第二章～第六章に相当する）では、上記の方法論をもって、浄土思想の根本問題である救済の普遍性と単独性、名号、非僧非俗、悪と救済、救済する世界としての浄土の諸問題に適用して、浄土教世界の解明が試みられている。

ここで、本書の特徴および評価するに足る所見を挙げてみることにする。宗教哲学のかかえる問題性は、理性の営みとしての哲学における普遍性とその対象となる宗教における普遍性とその質を異にすること、また、方法的手続きにおいて理性を超えた対象を主観に還元しようとするところに存在する。したがって、健全な宗教哲学とは、理性の深淵的次元で自己批判を含むので、哲学者が哲学と宗教との循環的な交わりの

なかに身を投ずることによってのみ始めて可能になる。かかる意味で宗教哲学は宗教経験にかかわり、宗教現象そのものが語ることに耳を傾けるべきであるとする、著者の宗教哲学の方向性に関する深い洞察を窺うことができる。

次に、浄土教世界の解明については、浄土教の伝統的な教義的解釈をふまえた上で、キェルケゴール、ハイデッカー、シェーラーなどの近代哲学における人間存在の現象学的な分析を巧みに駆使して、新しい視座を拓いている。いうならば浄土教世界のリアリティを呼び覚ますような視点を随所に垣間みることができるので、浄土教の伝統的な教学者にとっても示唆に富む論考といってもよいと思われる。

しかし、浄土教世界の解明は簡単なものではない。本書では触れられていない多くの問題が存在する。しかも、本書にはさまざまな独創性を見出しえても、ともすれば結論を急ぎ過ぎた観があることは否めない。氏は「あとがき」にも記してはいるが、時間をかけて思索の成熟を待つべきであった面も少なくないことを指摘しておかねばならないであろう。だが、このことが直ちに本書の価値を損うものではないことはいうまでもない。

以上の諸点にわたる理由によって、本書を平成四年度日本宗教学会賞に値する業績として推薦するものでない。

ある。

二、渡辺学（南山大学助教授・南山宗教文化研究所所員）の研究業績について

〔審査対象『ユングにおける心と体験世界』（春秋社、一九九一年四月刊）

ユングは、精神病理や心の構造論をはじめ東洋宗教、錬金術、心靈現象、占星術、易、占に至る多彩な業績を著わし、学界・思想界に少なからぬ影響を与えた人物である。

著者はかかる多彩なユング心理学を理解するための視座を哲学にとり、その理論を「意味再興としての解釈学」であるとおさえて、ユングの多彩な全業績を読み深めながら、彼の人間理解における重要な道筋を明らかにしていく。すなわち、無意識の世界と意識の世界とを別箇のものとして分けて考えるのではなく、「心とは体験世界」であるとき、それは私（自我）ではない私（非我）、私のかくされた姿（無意識の心のあらわれ）であるとみることによって、錯綜するかにみえるユングの思想世界を透明化しようとする。そこを著者はユングの「解釈の冒険」を「われわれの冒険」として受けとめて論をすすめていくが、その冒険はかなり成功を収めていると思われるし、その独創性は充分評価し得るものであるといえる。

本書は大別して二部よりなる。第一部ではコンプレ

クス、元型、共時性というユングの三つの基本概念の展開を彼の幼児からの経験を辿りながら追跡している。第二部ではユングの夢の解釈・象徴論などの方法的視座が検討され、最終的には有意義性が中心の問題となつている。人間は究極的な意味づけへの志向性をもつが故に自らの生に意味を付与することが重要なのであり、人間が科学の領域に安んずることができず、神話や宗教の領域にふみ込んでいく所以がある。このように、人間の宗教性を中心にふまえたユング心理学は、著者によれば「広い意味での心理学ではなく、もはや厳密な意味での科学ではなく」、ここでは「その学問性よりも創造的ファンタジーの方が優先されてくる」とみるのである。

このように、著者にユングが人間的な生と究極的な意味づけの問題の関連を見据えながら、みずからの生きる営みを生の有意義性の体認に向けて企てたことに注目するが、とくに象徴論を引き込みながら、人間の宗教性に対する着眼を軸にして、意味の充溢した世界の現成を解釈学的に読み取ろうとした試みは評価に値する。

著者はユングの著書、論文の包括的なリスト作成を手がけており、それらの文献を渉猟してユングの全体像の構築をめざしていると思われるが、本書はその全体像を描くものではない。しかも、ユングは多彩な業

○評議員選考委員会

日時 平成四年九月一日(月) 一二時〜一三時三〇分
場所 第三会議室
出席者 石田慶和、植田重雄、上田閑照、大屋憲一、金井新

續をもつだけに、厳しい批判も存在するにも拘らず、本書には全くその記載すらみられないなどの不満が残ることも事実である。今後の精進に期待したいと思う。しかし、このことが本書の価値を減ずるものではない。

以上に述べた理由によって、本書を平成四年度日本宗教学会賞に価する業績として推薦するものである。

○評議委員会

日時 平成四年九月一三日(日) 一二時〜一三時三〇分
場所 二号館シルクロード
出席者 八四名
議題

- 一、庶務報告(金井常務理事)
- 一、会計報告(金井常務理事)
- 一、評議員選考委員選挙の結果について(鈴木選挙管理委員長)
- 一、日本宗教学会賞について(藤井学会賞選考委員長)
- 一、次年度学術大会開催地について(土屋理事)

○『宗教研究』編集委員会

日時 (第一回) 平成四年九月二日(土)
(第二回) 平成四年九月四日(月)
場所 (第一・二回) 淑徳短期大学みずほ台キャンパス第二会議室

出席者 石井研士(第二回のみ)、宇都宮輝夫、笠井正弘(第二回のみ)、島園進、末木文美士、高橋渉、田島照久、棚次正和(第二回のみ)、鶴岡賀雄(第一回のみ)、永井政之(第二回のみ)、林淳、星野英紀、渡辺和子

議題

- 一、『宗教研究』第六六卷第一輯(二一九二号)、『宗教研究』第六六卷第二輯(二一九三号) 刊行報告
- 一、『宗教研究』第六六卷第四輯(二一九五号)、『宗教研究』第六七卷第一輯(二一九六号) 編集方針

○総会

日時 平成四年九月四日(月) 一六時四〇分〜一八時
場所 一号館二〇八教室
出席者 大会参加会員数四一七名、定足数一三九名、出席者(委任状提出者を含む)三二五名、よって総会は成立した。

議題

- 一、議長選出 芹川博通氏を選出
- 一、庶務報告（金井常務理事）
- 一、会計報告（金井常務理事）
- 一、評議員選考委員選挙の結果について（鈴木選挙管理委員長）

一、新評議員の選任

上田会長より評議員選考委員会の審議結果が報告され新評議員が選任された（別記参照）。

一、理事および監事の互選と選任

新評議員の互選により、新理事および新監事が選出された（別記参照）。

一、日本宗教学会賞授賞

藤井学会賞選考委員長の説明の後、上田会長より、気多雅子氏と渡辺学氏の業績に対する第二七回日本宗教学会賞の授与が行われた。

一、次年度学術大会開催地の決定

次年度学術大会開催地を北海道大学とすることが承認された。

○理事会

日時 平成四年一月七日（土）午後一時三〇分～二時
場所 神田学士会館三二〇号室
出席者 青山玄、洗建、荒木美智雄、安齋伸、家塚高志、

議題

一、常務理事の互選

平成四年の役員改選に伴ない、常務理事の互選が行なわれた。（別記参照）

一、新入会員の承認

新入会員として別記九名の入会を認めた。

○常務理事会

日時 平成四年一月七日（土）午後二時～三時
場所 神田学士会館三二〇号室
出席者 荒木美智雄、安齋伸、井門富二夫、石田慶和、植田重雄、上田閑照、金井新一、田丸徳善、中村廣治郎、藤井正雄、藤田富雄、松本皓一、宮家準、脇本平也

議題

一、日本宗教学会運営基金について
去る一九九〇年二月より保管されている「日本宗教学会運営基金」（『宗教研究』二八四号、七三頁参照）の

名称を「日本宗教学会特別基金」に改めることが決定された。また同基金の充実と有効な利用方法について引き続き検討し、具体的なガイドラインを設定することとなった。

○日本宗教学会役員名簿（一九九二年二月現在）

野村 暢清	寺川 俊昭	立川 武蔵	高木 神元	鈴木 康治	楠 正弘	葛西 実	大峯 顕	伊藤 幹治	洗 建	△理事▽	松本 皓一	長谷 正當	鈴木 範久	金井 新二	石田 慶和	荒木美智雄	安齊 伸	井門富二夫	新井 昭廣	池上 良正	池田 英俊	池見 澄隆	阿部 正雄											
平井 直房	中島 秀夫	田中 英三	高崎 直道	芹川 博通	楠山 春樹	鎌田 純一	大屋 憲一	伊原 照蓮	荒井 猷	青山 玄	宮家 準	華園 聰磨	田丸 徳善	木村 清孝	上田 賢治	植田 重雄	坂井 信生	島蘭 進	石川耕一郎	市川 裕	伊藤 唯真	伊藤 芳枝	岩本 泰波											
藤田 宏達	奈良 康明	谷口 茂	田賀 龍彦	蘭田 坦	小山 宙丸	川崎 信定	岡田 重精	宇野 光雄	家塚 高志	赤池 憲昭	脇本 平也	藤井 正雄	土屋 博	坂井 信生	植田 重雄	江島 恵教	中村廣治郎	藤田 富雄	大塚 喬清	大貫 隆	大野 栄人	大村 英昭	大垣 豊隆											
藤本 淨彦	西村 恵信	塚本 啓祥	武内 紹晃	蘭田 稔	佐々木宏幹	河波 昌	小川 圭治	瓜生津隆真	池田 昭	阿部 美哉	渡辺 宝陽	藤田 富雄	中村廣治郎	島蘭 進	江島 恵教	中村廣治郎	藤田 富雄	岡 亮二	岡部 和雄	岡村 圭真	小笠原 真	小川 英雄	笠井 恵二	金岡 秀友	川村 永子	久我 光雲	倉沢 行洋	倉本 貢	斎藤 昭俊	櫻井徳太郎	佐藤 信行	末木文美士		
佐藤 憲昭	櫻井 治男	酒井サヤカ	古賀 和則	小池 長之	窪 徳忠	月光 善弘	金児 暁嗣	笠井 貞	小田 淑子	小笠原春夫	岡 亮二	大塚 喬清	宇都宮輝夫	稲垣不二麿	石川耕一郎	池上 良正	池田 英俊	池田 英俊	赤司 道雄	安蘇谷正彦	安蘇谷正彦	早島 鏡正	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	阿部 正雄	
島本 清	佐々木 亮	坂本 弘	小林 圓照	光地 英学	久保田圭伍	北森 嘉蔵	鎌田 繁	笠井 正弘	海辺 忠治	小笠原政敏	岡部 和雄	大貫 隆	雲藤 義道	井上 順孝	市川 裕	池田 英俊	池田 英俊	池田 英俊	三枝 充憲	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	早島 鏡正	
Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow	Jan Swyngebow

菅井 大果	菅沼 晃	菅原 信海	鈴木 哲雄
鈴木 正崇	関 一敏	高木きよ子	高橋 弘次
高橋 壯	高橋 憲昭	高橋 涉	武内 義範
竹沢尚一郎	武田 武麿	武田 道生	田島 照久
田島 信之	田辺 正英	谷口 能男	玉城康四郎
田村 晃祐	月本 昭男	寺園 喜基	戸田 義雄
富倉 光雄	中祖 一誠	中野 毅	中野 幡龍
中牧 弘允	中村 生雄	中村 恭子	中村 瑞隆
中村 元	奈良 弘元	西村浩太郎	西山 茂
根井 淨	James W. Heisig	橋本 武人	早坂 博
平井 俊榮	平川 彰	平野 幸國	藤田 正勝
藤田 雅延	藤吉 慈海	古田 暁	北條 賢三
細谷 昌志	堀尾 孟	前田 毅	間瀬 啓允
松塚 豊茂	松野 純孝	松前 健	松丸 壽雄
真野 龍海	丸野 稔	峰島 旭雄	宮坂 宥勝
武藤 一雄	村上 真亮	村野 宣男	森田雄三郎
諸岡道比古	山口 恵照	山下 秀智	山ノ井大治
鴻田 豊	横山 紘一	鷺見 定信	渡辺 和子
渡辺 喜勝			

(任期…会長は一九九三年総会まで、他の役員は一九九五年総会まで)

1991年度 日本宗教学会 決算報告

〈収入〉		〈支出〉	
会費	12,067,880	会誌直接刊行費	5,793,126
賛助会費	1,000,000	会誌発送費	609,135
会誌売上金	37,700	編集諸費	294,860
第50回大会参加費	1,596,000	第50回大会費用	1,800,000
岸本・諸戸・石津・堀		日本宗教学会賞賞金	100,000
増谷・柳川 基金利子	286,261	学会賞諸費	86,221
預金利子	203,245	会合費	395,493
出版助成金	320,000	通信連絡費	498,922
九学会連合最終決算	45,300	事務用品費	1,194,022
前年度繰越金	3,878,878	印刷費	427,168
		本部費	2,896,790
		関係学会費	63,260
		国有財産借料	24,733
		名簿作成準備費	261,860
		次年度繰越金	4,989,674
計	19,435,264	計	19,435,264

1992年度 日本宗教学会 予算案

〈収入〉		〈支出〉	
会費	12,500,000	会誌直接刊行費	6,500,000
賛助会費	970,000	会誌発送費	650,000
会誌売上金	10,000	編集諸費	350,000
第51回大会参加費	1,410,000	第51回大会費用	1,800,000
岸本・諸戸・石津・堀		日本宗教学会賞賞金	100,000
増谷・柳川 基金利子	220,000	学会賞諸費	80,000
預金利子	200,000	選挙関係費	400,000
出版助成金	320,000	会合費	450,000
前年度繰越金	4,989,674	通信連絡費	450,000
		事務用品費	450,000
		印刷費	450,000
		本部費	3,100,000
		関係学会費	80,000
		国有財産借料	30,000
		名簿作成費	850,000
		予備費	5,329,674
計	20,619,674	計	20,619,674

執筆者 (執筆順)

金井新二 (東京大学教授)

茅原正 (駒沢大学講師)

田原圭介 (仏教大学総合研究所研究員)

樫尾直樹 (早稲田大学助手)

渡辺勝義 (九州大学大学院)

李元範 (一橋大学大学院)

笠井正弘 (西日本短期大学助教授)

斎藤明 (三重大学助教授)

Tenrikyo and the Religious Policy of the Government After the Russo-Japanese War

LEE Won Bum

Abstract: The purpose of this paper will be to consider the true nature of the Three Religions Conference religious policy after the Russo-Japanese War and to make clear the special characteristics of the process of its historical development. This approach is in contrast to an analysis of this policy from the point of view of the cooperation of the religions in the government's policy of mobilization of the people, as has been attempted in the past. Here we will look at such questions as what was different about this religious policy in contrast to past policies, or in what form was that expressed in an actual religious group, using Tenrikyo as the object of our analysis. By looking at the way in which the Three Religions Conference policy was received by the believers of Tenrikyo and what kind of an influence that had on the subsequent development of Tenrikyo, we will make clear one aspect of the concrete expression of that policy and examine the mutual relationship of that concrete expression with the intent of the policy.

Rites of Myth in Ancient Japan

The *Daijo-sai* and the Original Form of the Imperial Court *Chinkon-sai*

Katsyoshi WATANABE

Abstract: Previous interpretations of the *chinkon-sai*, the ceremony held on the eve of the *Daijo-sai* (*Niname-sai*), have been substantialist or mechanicalist, and have focused on the physical body of the emperor himself. For example, it has been argued that just as the sun goes into decline in the winter so does the vitality and soul of the emperor reach the depth of its decline around the middle of winter (November in the lunar calendar), and therefore the aim is to return the spirit which has separated, or is about to separate, from the emperor and thus restore his vitality. Or it has also been argued that it was originally a healing ceremony. However, are we to assume that the Shrine Bureau, which takes as its main purpose the carrying out of national rites, would adopt a private rite concerning the healing of the emperor himself or the return of his spirit? Isn't it the case rather that the *Chinkon-sai* is a rite which possesses a larger and important national meaning. In this article, by returning to what are taken as the two foundational stories of the *Chinkon-sai*, namely the *chinkon* of *Amenouzumenomikoto* in the mythology of *Amenoiwayato* and the *chinkon* of *Umashimahinomikoto* (the *chinkon-sai* for *Mononobe*) in *Sendaikujihongi*, we will consider the *Chinkon-sai* from a sociological perspective as a festival for the birth of the nation and the handing over of the nation between the clan of the emperor and the various other clans surrounding it, and thus bring to the surface the original form of *Chinkon-sai* in the Imperial Court.

The Meanig of “Easy Training” in Bankei’s Thought

Keisuke TAHARA

Abstract: The peculiarity of Zen Master Bankei’s teaching has been simply treated as preaching to the people about the fundamental principle of “Zen”, using the word “Unborn”. The conventional view point of Bankei Zen can not explain the reason of Bankei’s distinguishable easy training and making light of passions of the people. Bankei’s has been admired for his incomparable thought, but on the other hand, his mothod of instraction has been criticized for not and realistic. The word “Live in the Unborn” Bankei spoke holds urgent terrible severity. Because, Bankei took the arbitrariness what is in passions seriously, and continued to keep the people be aware of that they have free and responsiblity for their passions. Bankei did not scord a priest dozing, but scorded a priest who slapped dozing are. Bankei accuse the people of providing themselves easily, and he always said “you can do according to your will” to whom doing practice the precepts or Zazen. Bankei did not approve these attitudes but living in the Unborn. The above provided us a clue to see true meaning of “Minoue no Hihan” (commenting directly on people themselves) and that of his criticizing kōan Zen.

Totemism, Sacrifice, and Collective Ferment from Levi-Strauss to Durkheim

Naoki KASHIO

Abstract: The purpose of this paper is to explore the theoretical possibilities of Durkheim's study of religion by looking at his relationship with his successor, Levi-Strauss, with reference to their points of confrontation, namely Levi-Strauss' criticism of the theory of totemism and collective ferment. Although, putting it simply, the difference between the two is a methodological difference, it is precisely in the criticism of the latter, particularly concerning the concept of "collective ferment" that the theoretical possibilities of the former lie. Durkheim's theory of collective ferment, which has been reevaluated by Bellah as a murky concept has for example, contributed greatly to a theory of social change. This theory has especially made possible a description and explanation of various communal changes, from religious rituals and other festivals to social movements and revolutions or revolts. However, since this concept contains within it the constant danger of falling into a social synthesis interpretation, we need to be careful of the interpretation given when using this concept. With this premise in mind we can take as a subject a study the related problems of festival, violence, and symbol, themes which we should inherit from Durkheim.

The Relation of Time in Dogen's Zen

Tadashi CHIHARA

Abstract: In this thesis, the essential meaning of time in Dōgen's Zen from the viewpoint of *Tsuranari* (relations) is discussed.

Time Passes every moment, and yet it creates newness endlessly. Because the past, present and future are all non-substantial, they are related to each other and can never be separated from time, presenting different aspects of time. Dōgen regards the relations among the past, present and future as the virtue of Buddha-nature which realized the present appearance and believes that the existence, "ourselves" and time are Being-Time in the spacetime where all the things are realized. Dōgen's "relations in time" are "the relations of the Buddha-law" which are freely and closely connected with each other and functioning where there is no time nor space distance. It is the relations of *Engi* (dependent interrelations), where "Ancient Buddhas" which are the very incarnation of the truth and "ourselves" coexist at the present moment simultaneously.

Dōgen says that time in *Juki* (the Revelation of the Buddha's Wisdom) is "the present within ourselves" regardless of whether it is self or others, far or near, or old or new. Therefore, what is preached here is not "the flow of time" in our daily life. That is the world view of *Engi* where the past, present and future are endlessly related, being mutually identical entry, without opposing to each other and bring the present realization as Buddhature.

In Dōgen's Zen, time is Truth, "as it is" and Buddha-mind. All is time realized in the relations of "one Buddha and another Buddha alone.

Phenomenology of Religion as A Hermeneutical Phenomenology

Shinji KANAI

Abstract: The levels of the analyses of phenomena in phenomenology of religion could be discerned as hermeneutical, analytical, and dialectical.

The so-called classical phenomenologies of religion was one of the typical hermeneutical phenomenology, which pursue hermeneutical phenomenality on the hermeneutical level.

This phenomenality is constructed by using idealtypical procedure, and its most basic point is to seize historical objects by their aspects of generalities, such as 'structure' or 'type'. One can also point out at least the five conspicuous features of this seizing of phenomenality: essential, normative-deductive, heuristic, static, creative-practical. On the one hand, all these characteristics are hermeneutical ones found in every 'analyses of meaning' and they are also the characteristics which explain why the classical phenomenology had tended at times the theological biases.