宗教思想研究の方法について

―― 解釈と理解をめぐる一考察 ――

石田慶和

一

宗教学の学問的性格並びにその研究方法をめぐって、今日尚定説となるべき決定的な理論が見出されず、様々な方向から検討が加えられつつあることは周知の通りである。このことは、やはりこの学問の進展にとって不幸なことであると言わねばならぬ。しかし他面、このような学問の成立の基礎にかかわる問題に、尚定説が見出されぬことは、宗教学の研究対象そのものの本質に根ざすのであって、我々はあらためて宗教現象の拡がりとその深さについて認識を新たにせざるを得ない。人間の高度の精神的営みである宗教現象を理解する為には、多方面に亘る研究方法を駆使してはじめて可能なのであり、単に一二の方法を以てしては、その綜合的な理解を果すことはできぬと言うこともできる。即ち一見不統一に思われ混乱しているかに見える方法論的多様性が、実は却って宗教学の学問的性格を最もよく表現しているのである。しかしそうは言っても、一応今日に於いては、心理学的方法によって宗教現象を把えようとする宗教心理学と、社会学的方法による宗教社会学を二つの幹として、更に幾つかの領域を含める科学としての宗

教学が成立し来たっていると見るのが妥当であろう。

言う迄もなく、西欧に於けるこのような意味での宗教学の学問的自覚は、神学的偏見からの脱却から始まった。客観的・記述的・実証的な科学としての宗教学は、近世に於ける理性の自立を背景として確立された宗教哲学的立場の延長として生まれて来たと言われる。そして宗教学は、他の人文・社会系諸科学の進展と連繋して、次第にその学問的基礎を築き、現在内容の豊かな学問として成長しつつあるのである。しかしその進展の方向は、宗教学の育った母胎である神学や宗教哲学に対して、本来背反の可能性を含むものであった。即ち、当初神学の一研究領域として発足したものが、次第に神学と疎隔し、遂には神学的制約からの脱却と絶縁をその学問的要請とするに至り、又宗教哲学の立場に対しても、宗教に対する本質論的関心の放棄によって、明確な一線を画そうとする動きさえ出てきている。(1)かくして現在宗教学は、一応広義の宗教学として、規範的・構成的な神学並びに宗教哲学と、記述的・実証的な宗教学宗教史を内容として包含しつつも、事実は後者、即ち狭義の宗教学に重点が移行し、而もこの研究態度を異にする二つの部門の積極的な接触・交流は必ずしも十分ではないという状況に在る。このような趨勢が果して宗教の学問的研究にとって望ましいものであろうか。そこには宗教学の学問的性格として反省すべき問題が存在するのではないであろうか。この点が先ず検討されねばならない。

宗教学が今日実証的な科学として成長しつつあることは先に見た通りである。しかしその研究の進展の為に本質論的研究の援助をかりずにすむものではない。未開宗教にせよ、民族宗教にせよ、その宗教の概念規定そのものをめぐって、従来の宗教哲学的研究を無視しては、研究の発足すら不可能であろう。所謂作業仮設的定義を以て出発するとしても、極めて多様な内容を有する宗教現象である以上、その帰趨に迷う事態は常に生じ得るのである。その場合に、何等かの限定を示し、研究の方向付けを可能にするのは、本質論的検討であろう。宗教の本質についての洞察が

はじめて宗教の客観的理解を可能にし得るのである。他面、宗教哲学は、現にある宗教よりも、あるべき宗教を明らかにしようとする。その意味で批判的・構成的であると言われる。しかし、人間精神の本質的・必然的な領域として宗教を規定しようとしても、現実に歴史の中に成立し展開しつつある宗教についての確実な知識を欠いては、単に個々の研究者の主観的な映像が画かれるにすぎない。特定の宗教の真理性のみを主張するものではないとしても、人間の理性の投影に基づく宗教観は、一つの要請という意味はもち得ても、学問的意義はもち得ないであろう。それを避ける為には、実証的な宗教学が明らかにし得た客観的知識を必要とするのである。かくして実証的研究と本質論的研究の間には明らかに循環が存在する。而もその循環は避けるべきものではなく、宗教の学問的研究の上で一種の必然性を有するものと思われるのである。今日実証的な宗教学の立場からは次第に疎外される傾向にあり、又それ自身としても閉鎖的になりつつある宗教哲学にとって、新しい視野を開拓する為には、上に述べた如き実証的な宗教学との相補関係を一層自覚的に推進することが必要であろう。もとよりこのことは従来から指摘されてきたことであるが、(2) 唯このような見地から宗教哲学の歴史を省みる時、そこに従来の理解とは稍異なった思想的連関と問題の所在が見出されてくるのである。

二

宗教哲学の歴史は、啓蒙主義の理神論から始まり、カントに於いてその学問的基礎を確立し、シュライエルマッヘルに至って遂に個有の立場を開拓したとされる。又ドイツ観念論の哲学者達にとっても、宗教の本質解明の問題は不可避の問題であり、夫々の哲学的立場から特色のある見解が示されたことは今更述べる迄もない。従って、このような宗教哲学の展開の過程から、その学問的性格が、規範的・構成的な特色をもつとされることは当然のことである。

しかしこの規範的・構成的という特色付けが、宗教の本質の理解に際して、何等かの意味で外から宗教に規範を与えるという意味をもち、又宗教の内容を理性に基づいて構成するということを意味するなら、シュライエルマッヘルに関しては当らぬ面を残していると言わねばならない。シュライエルマッヘルの立場が、宗教哲学史上極めて重要な位置を占めるのは、彼が宗教の理解に際して一つの基本的な態度を確立したからである。例えば彼が宗教を形而上学・道徳と相並ぶ人間精神の本質的必然的第三者と言う時、彼はあく迄宗教の成立する場に於いて宗教を把えようとしている。この態度は、宗教の本質を規範的・構成的に規定しようとするものと言うことはできない。規範的・構成的な立場に於いて宗教の本質を規定しようとする場合、その基準となるものは、やはり何等かの意味での理性である。それが実践理性であれ、思弁的理性であれ、そこには人間の認識能力にかかわる理性が何等かの仕方で関与する。その理性に基づいて宗教に規範が与えられるのである。然るにシュライエルマッヘルの立場には、宗教の成立するその場に身を置き、そこから宗教そのものに語らしめようとする態度が見られる。彼はその固有の場を感情の領域に見出したのである。宗教哲学の歴史の中では、彼の主張は所謂主情主義として、主知主義や主意主義の宗教理解と対置され、又彼のロマンティクの中に於ける位置からも、そのような見方の妥当性が認められはするが、それにもかかわらず、彼の立場には上述の如き独自性が見られるのである。このことは、シュライエルマッヘルの宗教の理解が、宗教そのものにとって極めて重要な点を把えていたことを意味する。即ち宗教には、単に外からの理解をゆるさぬところがあり、その本質はあく迄宗教の成り立つ場に立ってはじめて理解されるという点である。このような方向から更に進めば、専ら歴史的事実に依拠し、或は宗教現象の観察、記述を試み、更に様々の宗教現象の比較を通して、実証的に宗教を把えようとする立場も出てくるのである。

一方宗教哲学は、上述の如く、規範的・構成的な性格を有すると同時に批判的な性格をも有している。即ち宗教の

本質を追求するに際して、常に現にある宗教よりもあるべき宗教を問題にしようとする。その意味で現実の宗教に対して批判的な態度を保持するのである。このことは、必ずしも事実をゆがめるものではなく、レアルな宗教よりイデアルな宗教を求めるものとして、本来理性の機能に基づくものである。然るに宗教哲学の展開の過程の中で、宗教を外から検討するのではなく、宗教の成立する場に立ち、宗教そのものの内に入って宗教を理解しようとする態度が成立し、更にそこから宗教を宗教自身に語らしめようとする態度が生まれてくると、宗教哲学の本来の批判的な機能が薄れ、事実に追随する傾向が強くならざるを得ない。そこに宗教の理解にとって困難な問題が出てくることになる。何故なら、単に事実に追随するのみでは宗教の真の理解は成立し得ない。というのは宗教はその本質に於て極めて個性的な面を有し、それは理解者の体験的な把握を要求するからである。その体験的な把握が宗教の本質理解の根柢におかれる時、宗教哲学の批判的な機能が保持され得る。実証的な宗教研究が、事実そのものに語らせようとする本来の意図に反して、様々の現象を列挙するにとどまり、その為に再び宗教を外から眺める態度に陥り、それ故そこでは宗教的生の真実が把えられていないとされる批判をまぬがれる為には、この宗教哲学に於ける体験的把握の意義を積極的に認めなければならなかったのである。しかしそのことによって問題は解決していない。そこではやはりその体験的把握の客観性が問題である。即ち個性的な宗教的生を理解する体験的把握も当然個性的である故に、その個性的な理解が如何にして普遍性・客観性を獲得し得るかということが問われるのである。このことは、宗教哲学の学問的性格にかかわると共に、その研究の方法の確立に密接につながっている。それが最も具体的に問題になるのは、宗教的文献をめぐる理解と解釈をめぐってであろう。我々は次に稍立入ってこの問題を論じ、それについての解明と展望を試みることにしたい。

三

西欧キリスト教神学界に大きな論争を惹き起し、今日尚その影響が多方面に亘っているルドルフ・ブルトマンの新約聖書の非神話化の問題は、キリスト教の宣教をめぐる実践的な関心に裏付けられていると同時に、その問題提起の出発点が新約聖書の釈義上の問題であることから知られるように、文献の解釈と理解にかかわっている。このことは、ブルトマンの主張が、先に述べたシュライエルマッヘルや、更に解釈と理解の問題を学問的方法の問題として把えようとしたディルタイにつながり、宗教哲学的には、宗教を内面的に理解しようとする流れに沿いつつ、而もその批判的な態度を保持しようとする立場に立とうとしていると見ることができる。何故そのように言うことができるか。我々は次にブルトマンの論文「解釈学の問題」[3]を一つの手掛りとして、問題の所在を明らかにしよう。

解釈学とは何であるか。それはディルタイの定義に依る迄もなく、「文献として定着された生の表出の理解の技術」である。従って解釈学の根本問題は、個々の歴史的存在の表現の学問的認識であり、その表現の理解を普遍性へたかめることである。換言すれば、個々の人間存在の生の表出を、客観的・普遍的に妥当するように理解するのは如何にして可能であるかという問に、解釈学は答えようとするのである。この問は、単に個人の生の表現にかかわるのみでなく、根本的には歴史的現象一般の理解にかかわる。即ち、解釈学は歴史現象一般の理解の可能性を問う学であるとブルトマンは言う。一方文学作品の解釈に際しての解釈学的規則は、アリストテレス以来伝統的になっている。しかし歴史的研究の進展と共に、言語の歴史的発展が知られるようになり、あらゆる文学作品の歴史的制約が認識され、それが解釈の前提となった。このような文学作品の解釈に携わる学問は文献学であり、文献学は当初は解釈の為に歴史学に奉仕していたが、次第に歴史学の一部門となるに至った。そこでは文献は、それによって歴史像が画かれたり

過去の時代が再構成されたりする資料として扱われるようになる。しかしこの場合、文献学は、理解する為の文献の解釈という本来の学問的意図を失なってしまっている。即ちここではもはや理解ということが十分問題になっていないのである。然るに、既にシュライエルマッヘルが洞察しているように、本当の理解は解釈学的規則の遵守のみによっては得られない。彼は作品はある人間の生のモメントとして理解されねばならぬと考える。このような考え方を承けて、ディルタイは、解釈は文学作品そのもののなりたちへの生ける関係に於ける「追形成」「追構成」であり、理解は「生ける思想連関の本来的な追生産」であると言う。このような「追生産」は、解釈者の個性と作者の個性とが比較できぬ事実として対立しないで、寧ろ両者が普遍的な人間性に基づいて形成されていることによって可能となると見る。ディルタイは、個人間の相違は、結局は個人相互の質的な相違でなく、その精神的経歴の程度の相違であると考えているのである。かくして解釈は個人的な仕事であり、その十全な取扱いは解釈者の独創性に依存している。そしてそれは又著者との立入った生の共有と、不断の研究によってたかめられた親近性に基づいている。このようにディルタイが、著者と解釈者の親近性を理解の可能性の条件とする時、彼はあらゆる理解の前提を明らかにしているとブルトマンは考える。即ち、文献に於いて直接間接に表現されている事柄に対する解釈者の生きた関係、それが理解の成立する前提である。かくして解釈は、著者と解釈者が、問題になっている事柄に対して同じ生の関係をもつことによって成立する。そしてこの場合、ディルタイは、理解の可能性の条件として普遍的な人間性を言うが、より精確に言うなら、解釈者と著者が同じ歴史的世界に生きているという事実こそ解釈の基本的条件であるとブルトマンは主張するのである。

以上の如きブルトマンの解釈についての見解は、具体的にはどのような内容にかかわるのであろうか。もとより彼の場合、先述の如く、新約聖書の解釈という問題背景をもつのであるが、ここでは寧ろ宗教思想一般の理解の方法の

問題として考えなければならない。

四

シュライエルマッヘルやディルタイに於いて、表現の解釈の問題が大きな位置を占めるに至ったのは、先にも述べた如く、個性的なものを個性的な立場で把えることの意味と重要性が見出されたからである。即ち宗教や芸術の領域に於いては、単に外からの観察や認識ではその本質的なものは把えられぬ、寧ろ体験的認識を通してはじめて把えることができると考えられたのである。しかしこのことの必然性の根拠はどこにあるのか。それは宗教に於ける体験と表現の間の不連続性であると言われる。例えば波多野精一博士[4]は、宗教以外の領域では、表現と体験の連関は直線的であるから、表現を通じて体験に達し、又体験の光によって表現を見ることは可能で、それによって理解は容易に深められるが、宗教に於いては、表現と体験の間に「不連続性の障害」が存すると主張される。そしてこの場合、その障害を越えるのに助けとなるのは研究者自身の体験であるとされるのである。即ち宗教は、何等かの意味で超越的なもの・絶対的なものに触れるのであるから、その根本に言亡慮絶の境地を残す。それをめぐってあらゆる表現が展開しようとも、やはりその根柢に言い尽して尚言い得ぬところをとどめている。而もそれが宗教の源底を為すものであるとしたら、我々はそれを無視することはできぬ。何等かの仕方でそれに接して行かねばならぬ。それをディルタイは「追体験」として明らかにしようとしたのであろう。今ブルトマンが文献解釈成立の前提として、文献に表現されている事柄に対する著者と解釈者との生きた関係を言うのは、根本的にはこの体験的認識を指しているのであろう。

更にブルトマンは、この著者と解釈者との親近関係と共に、あらゆる解釈が、その文献に表現されている事柄への先行的な理解によって導かれていることを指摘している。解釈者と文献とを結合しているそのような先行理解なしに

は、その文献への問いかけも理解も不可能である。従ってあらゆる解釈は、必然的に当の問題になっている事柄の先行理解によって荷われていると言うのである。そしてこのような先行理解や、それに導かれた問がなければ、文献は沈黙してしまうと述べている。かくしてブルトマンに於いては、文献に表現された事柄に対する著者と解釈者との生きた関係と、その事柄に対する解釈者の先行理解とがあらゆる解釈の成立の根本的な前提なのである。

以上のような見解に基づいて、ブルトマンは聖書解釈の問題に言及する。即ち聖書の解釈に際しても、勿論他の文献と違った条件の下にあるわけではない。先ず解釈学的規則がそれにあてはめられる。次にやはりここでも理解の成立する前提は、文献と解釈者との結びつきであり、それは文献によって伝達される事柄に対する解釈者の生きた関係と、それへの先行的理解によって形成される。しかしこのような主張に対して当然反論が出される。即ち聖書の語る事柄は神のわざであり、それについては先行理解は存在し得ない。というのは、自然的人間は神に先行的な関係をもたぬからである。神については、神の啓示によってのみ、即ち神のわざによってのみ知ることができると主張されるのである。しかしこれに対してブルトマンは、神のわざとしての出来事についての報告の理解は、人間の行為や自然現象とは区別して、一般に何を神のわざと言い得るかということの先行理解を前提していると言う。もし人間が、神の啓示の前には、神が誰であるか、従って神のわざとは何を言うのかを知り得ないと言われるなら、人間は神を問うことに於いて、どうして神を神として知り得るのかが答えられねばならない。人間が神への問によって動かされなかったとしたら、人間は神の啓示に於いても神を神として認識しなかったであろう。その意味で先行理解ということが前提されるのである。かくして新約聖書の理解に際しても、先行理解とそれから出てくる諸概念を前提として考えなければならぬと言うのである。このような聖書解釈の根本的態度は、ブルトマンが一方では文献学者としての実証的な態度をどこ迄もとりつつ、而も他方では宗教的生の独自性をその宗教的生そのものに即して見出そうとするところ

から成立していると言うことができる。しかし次に、このような意味での解釈が、如何にして客観性と普遍性をもち得るかという問題が考えられねばならない。

ブルトマンは解釈の客観性の問題を歴史的現象の客観的認識の問題として考えようとする。それは先述の如く、解釈学は歴史現象一般の理解に関与する学とする彼の見解に基づくのであろう。我々はここではその当否は問わず、一応ブルトマンの所説を聞こう。それについては、『歴史と終末論』[5]に明確な論議が展開されている。

先ず時間・空間的限定の下に起った個々の事件について客観的認識はもとより可能である。しかし歴史はそのような事件そのもののみ関わるのではない。歴史的な事件や行為は、常にその意味乃至は重要性が問われる。その重要性の判定は、歴史家の主観的な見方に依存している。そうすれば、客観的な歴史の認識というものは不可能となるのではないか。しかしブルトマンは歴史学に於ける客観性は自然科学に於ける客観性とは異なると考える。何故なら、歴史現象は多くの観点から見ることができるし、その各々の観点から客観的に真なるものが現われ得るからである。従って歴史家の主観性とは、彼が一つの観点を選択したことを意味し、それ故に、その主観性は客観的な歴史認識の必然的な要因である。又他方では歴史家自身が歴史の中に立ち、歴史の中に役割をもつ時にのみ意味をもってくる。即ち歴史への参与によってゆり動かされる歴史家によってのみ歴史は理解されるのである。その意味で、ここでは最も主観的な歴史解釈が同時に最も客観的であると言われる。

ブルトマンがこのように解釈の客観性の問題を、歴史認識の客観性の問題として把えるのは、ディルタイに従って、歴史を人間の生命力が文化の諸作品や社会的政治的秩序や哲学・宗教・世界観となって現われる場として考え、歴史学はこのような作品の解釈に与かると見ることによるのである。しかし我々はここではこのような見解を、文献の解釈の問題にあてはめて考えてみなければならない。その場合次のように言うことができるであろう。即ち我々に

とって個々の文献の内容の客観的な認識は一応可能である。しかしその内容の意味並びに重要性の判定はやはり解釈者に委ねられる。そしてその解釈者の評価は、常にその文献の扱う事柄に対する先行理解に導かれて成立する。従ってその先行理解は主観的であるが、それは文献解釈の客観性の必然的要因ということになる。そしてその文献は、解釈者がそこで問題になっている事柄に自ら参与する時、はじめて真に理解されるのである。

ブルトマンの文献解釈をめぐる所説を以上の如く要約して大過ないとするならば、そこにどのような問題が見出されるであろうか。その点が次に明らかにされねばならない。

五

我々は以上の論述に於いて、解釈と理解の問題をめぐるブルトマンの所説を立入って見てきたが、それはこの問題に新たな一つの展望を開きたいと考えたからである。我々はここでブルトマンの提起した問題を更に進めて、彼の言う実存論的解釈学の方法論に検討すべき点はないか、即ち彼が理解成立の前提とする文献に表現されている事柄に対する著者と解釈者との生きた関係—親近関係というものが、今日果して無条件に考え得るか、又文献に於いて問題になっている事柄に対する先行理解というものが、その事柄に即した意味で存在し得るかということをあらためて問いたいと思う。

先ず著者と解釈者との事柄に対する生きた関係ということについて考えよう。ディルタイは、先述の如く、理解の成立する根拠を普遍的な人間性に見出したが、ブルトマンは、それを同じ歴史的世界に生きていることによると考えている。この見解はディルタイに於けるより一層具体的であると言うことができる。しかしこの場合、同じ歴史的世界ということは如何なる意味に於いて言われるのか。例えば我々が日本浄土教、特に法然や親鸞の思想に接する時、

もとより時と処を異にしていても、その思想的伝統に於いて共通するものは多くある。しかし法然や親鸞が、浄土教を理解しようとしたその精神的背景と、我々が法然や親鸞の思想を理解しようとする精神的背景とはその様相を異にする。現今の研究によれば、浄土教は既に平安朝以来大きな影響を貴族階級や庶民層に与え来たり、それに加うるに当時の社会的諸条件が要因となり、それを基盤として法然や親鸞の独自な浄土教が成立したのである。そこに日本に於ける浄土教理解の展開があり、又それが独自性を確立し得た必然性がある。然るに今日の我々は当時とは全く異なった精神的状況にある。我々が仮に当時の歴史的・社会的条件を完全に知り得たとしても、それが同じ歴史的世界に住むことにならないことは言う迄もない。当時の人々が何を望み何を知ろうとしたか、何を頼り何を信じようとしたかということを理解し、更にそれを我々自身のものとしてはじめて当時の精神的背景に接近することができる。しかしそれは今日の我々にとって殆ど不可能なことではあるまいか。(6) 厳密な意味で同じ精神的状況に住むことはできぬとすれば、文献に表現された事柄に対する著者との生きた関係というものも成立し難いのではないか。たとえそこで体験的認識ということが言われたとしても、その体験を条件づける諸契機が異なる場合、体験の共通性が何に依って主張されるのであろうか。宗教に於いては、絶対なるものに接するその接点に於いて共通なるものが有り得るとされても、それについての表現が歴史的限定を受ける以上、その接点に於ける共通性を証することは不可能であろう。従ってその場合も、表現の根柢にある体験と、解釈者の体験とが相応ずることを独断的に主張することに終ってしまう。宗教の成立する場が個性的であればあるだけ、個性的なものが個性的に主張される限り普遍性への道は見失なわれてしまうのである。それを脱する為には、個性的なものが同時に個性的な場を脱却する面をひらき得ることを明らかにしなければならない。即ち体験的認識そのものが脱自的な場に於いて成立していると考え得ることが問題にならねばならない。例えば法然や親鸞の思想を、浄土教としてのその独自な限定の中に於いて把えつつ而も同時にその限定を

超えて脱自的な場に於いて把え得ることが明らかにされてはじめてその理解の可能性もひらかれ得る。単に特殊な限定の下に於いては却ってその真実を把え得ない面を残すのである。

又次に、文献に於いて問題になっている事柄に対する先行理解ということに関しても、果して今日それがその事柄に即した方向に於いて行なわれ得るかということが問題になる。例えば浄土という表象について考える場合、我々がそれに対して持ち得る先行理解と、文献に語られていることとが本当の意味で相応ずるであろうか。過去の浄土教徒達は、浄土の存在を空間的にリアルに把えている。『今昔物語集』巻第十九に、讃岐国の源太夫という殺生無慚の男が、狩に出て帰途に講にあい、講師に仏法を聞いて忽ち髪を切り、弓矢を捨て、金鼓を取って「阿弥陀仏よや、おいおい」と叫びつつ西へ進み、遂に海の見える峯に至って、そこで海中から微妙の声を聞き、樹上に於いて絶命したという説話が記載されている。この物語も、当時の人々の一般的な浄土表象を背景にして成立していることは言う迄もない。このような過去に於ける表象の意味するところと、今日の我々のそれについての先行理解というものとは、あまりにも距りがありすぎるのではないであろうか。[7] ブルトマンは、この先行理解によって、事柄に対する問いかけもその方向付けも導かれ得るし、又その問いかけを可能にする範疇も生じ得るというが、今我々がこの記事に対してもつ関心、或はナイーブな理解が、果してそこで表現されている事柄に適っているであろうか。もし今日我々が浄土についての表象をもつとしても、それは現代の科学的世界観・宇宙観とは無縁ではあり得ない。我々はそれに基づいて、或はそれと矛盾しないような意味での浄土観をもつであろう。又その浄土の観念の理解は、おそらく今日明らかにされている他の諸宗教のもつ他界観念の理解と全く異質のものではあり得ないであろう。もしそうなら、浄土を問題にしている文献に対する我々の先行理解と、その文献の成立した時点に於ける浄土の把え方との間には深い亀裂が生じていると言わねばならない。その先行理解が、実は解釈者の自らの実存についての理解であるとしても、又その

実存理解に基づいて先行理解が成立するとしても、その先行理解自身現代の精神的状況による制約をまぬがれることはできないのではあるまいか。ブルトマンは、「非神話化」の問題をめぐっての論述に於いて、神話的表象が人間の世界内に於ける自己理解を表現しているとして、その神話を実存論的に解釈することを主張しているが、その神話的表象の中に現われている実存理解と、今日の我々の実存理解とが果して共通の平面で語られ得るのであろうか。ここでの問題として言えば、文献に表現されている表象を成り立たしめている実存理解と、現在の我々の先行理解を成り立たしめる実存理解との間の共通性は何によって主張し得るのであろうか。この問題は、先の体験の共通性の問題と本質的に同じである。関わるところが個性的な場であればあるだけ、個性的な面からのみ把えようとすると困難な問題が生ずるのである。それを脱する為には、我々の実存理解そのものが脱自的な場をひらくものである外はないのではあるまいか。

以上我々は、ブルトマンが理解成立の前提とする二つの点、即ち文献に表現されている事柄に対する著者と解釈者の生きた関係と、その事柄についての先行理解という問題をめぐって、浄土教思想を具体的な背景として考えつつ、疑問とする所を述べた。それでは次に解釈と理解の問題は如何に考えられるか。

六

以上考えようとしてきた問題の主眼は、今日宗教的文献の理解が成立する為には、解釈者の立場が、単にその宗教的文献のひらく宗教的真理の独自性のみならず、その特殊な真理の根柢に於いて普遍的な場をひらく側面を見出し得るものでなければならぬことを明らかにしようとしたものであった。宗教が根本的には個性的な場に於いて問題になるものであるとしても、その個性的な場の把握が何等かの意味で普遍性を獲得しなければ学問的認識になり得ぬこと

はディルタイ以来十分考えられてきたことである。個々の宗教的真理が各々の立場に於いてその真理性を主張する限り、却ってそれは自らの相対性を語っていることになる。而も普遍的な宗教性一般の個々の限定として特殊宗教の真理を問題にするならば、そこではやはり宗教は外から観察された宗教である外なくその内実の生きた本質は把えられない。宗教の宗教たる所以を形成する独自な場へ入り、而もその特殊な限定を超えて宗教の本質を明らかにする為には、その個有の場から個有性を脱する外に道はないのではあるまいか。その上今日では、その個有の場に入るということが、以前のように単純に考えられなくなり、過去の体験成立の条件と現在の条件との間に大きな距離が存在することが認識されて来ている以上、寧ろその個有の場を超える面をひらくことがそれ自身にとって一つの積極的な要請となっているように思われる。例えば、親鸞の教が日本浄土教の発展の中にあるものとして、阿弥陀仏の救済意志に乗托し信順するところにその教の本旨があることは言う迄もないが、その信順ということが成立する根柢にその信順という在り方をも超え得るような場が本来存在するのではないか、そこから信順ということも成立するような根源的な宗教的生が存し得るのではないかと考え、それを明らかにしようとするところに、親鸞の教を普遍的な宗教的生の中に位置づけて理解する場も開かれ得るのである。而もそれが今日の浄土教の解明にとって必然性をもってきていると考えられる。このような理解の立場をひらき得て、はじめて宗教哲学は実証的な宗教学と相補的な位置を占めることができる。宗教哲学が、宗教の成立する場に於いて宗教の本質を明らかにしつつ、而もその批判的な機能を喪失しない為には、以上の如き方向が要求されると考えられるのである。

宗教研究の方法論の問題が共通のテーマであったが、本稿は宗教思想の研究について、特にブルトマンの所説を顧みつつ、文献の解釈と理解の問題を中心に若干の考察を試みようとした。ブルトマンの場合、勿論その研究の中心は新約聖書の解釈学であり、又その立場もキリスト教的信仰である。従ってその方法についての議論を一般化すること

には当然多くの問題が含まれる。しかしそこで考えられている問題は、やはり宗教的生一般の理解にかかわると考えられるので、敢て取上げ、而も具体的には日本浄土教をめぐって考察を進めた。それが果して正鵠を得ているかどうかは大方の批判に俟つ外はない。

（1）小口偉一著『宗教社会学』二二頁以下参照。
（2）石津照璽著『宗教哲学の問題と方向』三頁以下参照。
（3）Rudolf Bultmann; Glauben und Verstehen, Bd. Ⅱ S. 211～
（4）波多野精一全集第三巻「宗教哲学序論」一五五頁参照。
（5）R. Bultmann: Geschichte und Eschatologie, S. 129～ 同中川秀恭訳『歴史と終末論』一四九頁以下参照。
（6）この点が実存論的解釈学の問題の中心であることは言う迄もない。例えば石津博士は、文献を介して著者の経験を了解するには、著者との間に共通なものがなければならぬが、それをディルタイの言う生の連関より一層基礎的な基底に於いて考えているのが今日の解釈学の人間における実存の存在論的構造であると言われる。（『宗教研究』第一八九号石津照璽「宗教研究の立場と宗教的実存の問題点」七頁参照）しかし我々は、その人間存在の基礎的な在り方というものが、宗教経験がそれを規定する歴史的・社会的条件から解き去られてゆく方向に於いて考え得るものであるかということを問いたいのである。即ち我々が過去の宗教的経験の表現に接する時、それは常に歴史的・社会的条件の下にある。それ故それを現在に於いて理解する為には、その条件を除いて実存的に解釈を試みなければならぬというのであるが、その解釈を成立させる基底がブルトマンの言うように人間の実存の存在論的構造というものではなく、寧ろその個々の宗教経験そのものの底を破って成立し得る普遍的な立場ではないかと我々は考えるのである。
（7）ブルトマンの「非神話化」の問題は、まさにここから出発しているのであって、神話的表象が彼岸的なものの此岸化によって成立しているとして、そこに実存論的解釈を試みようとするのであるが、我々はその実存論的解釈の成立する根拠をここで問題にしているのである。

宗教研究の方法

――日本における宗教学の歴史と課題――

上田賢治

一

昭和二十三年九月、数年間に及ぶ休刊を已むなくされていた日本宗教学会の機関紙「宗教研究」が、「現代宗教学の問題」と題する特集号の形で復刊されている。その時に寄せられた第一論文は、故岸本英夫教授による「宗教学の領域」であり、かつ展望欄には「理論宗教学の方法論的反省」と題する小口偉一教授の論考が掲載されている。

戦後の新らしい情勢下に、学問的な宗教研究の再出発が計られたのだが、その機会に、まず過去八十年に及ぶこの学問の歴史と業績とが回顧され、方法論への真剣な反省と新らしい角度からの試みとが行われたことは、或る意味で極めて当然なことであるとはいうものの、その意義の重大さを忘れてはならないように思われる。それから二十年、この学会に所属する会員数は急速に増大し、研究の分野と業績もまた、恐らく隔世の感があるといってよい程に、進展して来ているはずである。従って、ここに再び一時期を画して、その過去を反省し、将来を策定する企てをもつことは、充分意味あることだと考えられてよいだろう。しかし筆者は、この特集号が、「宗教学の方法」ではなく、単

に「宗教研究の方法」と題されていることに、ある種の戸惑いと疑惑とをもっている。

そこで、東京大学における宗教学の講座開設五十周年を記念して本誌第一四七号に掲載された小口教授の論文、「宗教学五十年の歩み」を繙いてみると、そこでは矢張り、前掲「展望」の論考と同様、方法論の問題を中心に、この学問の歴史が回顧され、現状への反省と課題の提起とが行われているのを見出す。(1) 特に興味深いのは、その最後に、同教授が次のような嘆息とも取れる心境を述懐しておられることである。即ち、「日本における宗教学の歴史を回顧して、思いいたるのは、この五十年の間に、学問的性格は明かになったが、同じ意味内容をもって発言する場のないことである」(一五頁)と。恐らくはこの嘆息が、宗教学会のその後の発展にもかかわらず、今日なお、宗教学の中心に位置する人々の間に、生きつづけているのではないか、それがこのたびのような企画を生む原因となったのではないか、と思われてくるのである。

筆者はもちろん、小口教授が漏らされるような嘆息の、由って来る根本的な問題に、明確な解答を与えうる資格があるとは考えていない。しかし、「宗教研究」に掲載された方法論に関する論文は、その後も決して一・二に留まらず、而もそこには、極めて興味ある議論の展開を見出すことが出来るのである。それらの論文を素材として、いま与えられた課題に取り組み、問題の所在をいくらかでも明らかにすることが出来れば、その責めの一端を果しうるのではないかと考えている。以下はそのような意図に基づく、ささやかな試みの一つなのである。(2)

(1) 小口教授は、この論文の中で、日本における宗教学の発達を三期に分けて論じておられる。その所説に従えば、発達の第一期は、姉崎正治・加藤玄智・波多野精一らの学者によって代表される時期である。これらの学者は、それぞれ自己の専攻する特殊部門を方法論的な意味から選択するのではなく、むしろ研究対象によって決定する方向へと進んだ。つまり彼らは、宗教心理学者とか、宗教社会学者になるのではなく、仏教学者とか、神道学者として立ったのである。これに続

く第二期は、第一期の学者から学んだ矢吹・鈴木・石橋・宇野・赤松・佐野という人々によって導かれている。そこに見出される共通の特色は、学者が自から信仰と学問との葛藤を経験し、宗教体験がなければ、宗教の正しい理解はありえないと論じたところに求められる。そうして、最後の第三期は、一九三〇年、日本宗教学会が創立された時以降、今日に至るまでの時期であり、現在第一線に立っている学者も、なおこの時期の当初から大した変化を見せてはいないとされるのである。小口教授はこの第三期に、宗教学の実証性が著しく強められ、今日いうところの学的性格が確立したのだと述べておられる。しかし、「小口偉一の見とおしは大体正しく且つ興味深い。ただ、現在では、いうところの第三期は一九四五年を境として二つの時期に分けた方がよいだろう」（一一四頁）という石津博士の評言（註2の8）を尊重すれば、方法論についての問題を検討する場合にも、現在では、やはり戦後の論考を素材として出発することが許されよう。

（2）関係する論文は凡そ次の如くであり、以後は記号によって表記することにしたい。

（1）岸本英夫「宗教学の領域」（一二一号）・（2）小口偉一「理論宗教学の方法論的反省」（一二一号）・（3）戸田義雄「黎明期に於ける宗教学の問題」（一三二号）・（4）栃瀬襄爾「宗教民族学の対象、目的及び方法」（一四五号）・（5）小口偉一「宗教学五十年の歩み」（一四七号）・（6）北川三夫「米国宗教学の展望」（一五八・一五九号）・（7）柳川啓一「宗教社会学における機能主義理論」（一六一・一六七号）・（8）石津照璽「宗教研究の問題と動向」（一六三号）・（9）田丸徳善「宗教学方法論における最近の問題」（一六八号）・（10）石津照璽「宗教研究の立場と宗教的実存の問題点」（一八九号）

二

さて、岸本博士が、宗教学の進歩にとって最も重要な条件だと考えられたのは、まずこの学問が、神学や宗教哲学の延長線上から脱出すること、そのために要求せられる社会科学的な「科学性」をもつということであった。それを具体的にいえば、宗教学は、宗教現象を研究する科学であり、その研究は、常に客観的な立場で、実証的であることを旨とし、かつ組織的なものでなければならない、ということになる。この限りにおいて、今日といえども、博士の主張に決定的な異論があろうとは思われない。しかし、そこに問題が残されていないわけではない。その第一は、こ

の学問の成立期以来、常に問われて来た「学の独立性」という問題である。つまり、宗教学は、宗教学として、それ独自の方法をもつ必要はないのか、と問うてもよい。次に、第二の問題は、宗教学が、その過去の業績において、果していうところの科学性を、真実貫きえているのかどうか、そしてまた、そのことによって、この学本来の目的に答え得ているのだろうか、ということである。第一の問いについては、岸本博士も勿論、従来しばしば宗教学独自の研究方法を確立することが、何よりの急務であると考えられて来た事実を指摘し、それへの考慮を払っておられる。しかし、そこでの結論は、宗教学が社会科学であろうとする限り、すべての科学が要求する方法と、原則的に共通なものをもっていたとしても、それこそむしろ当然であり、宗教学の存立に決定的な支障を生ずるとは考えられない、というにあった。博士は、それぱかりでなく、宗教学独自の方法を求めることが、結局は徒労に終るしかないとすら考えられていたようである。第二の問いについては、それが如何なる理由に基づくかは別として、殆んど決定的な疑いをもたれることがなかったように思われる。このような事情を考慮して、筆者の疑問を明らかにすることから、以下の考察を進めてみたい。

岸本博士は、宗教学の研究方法として、更に具体的には、三段の操作が必要だと説いておられる。その第一は、対象選択の操作であり、第二は、対象を資料の形におきかえて整備する操作、そうして第三が、資料を通して宗教現象を比較検討し、現象の間に現われた共通の特質や、法則を見出すための操作である。これら三段階の操作は、相互に切り離された形で考えられるとき、その方法としての意味を半減することになるだろう。(3) しかし、問題点を明らかにする必要から、ここでは便宜的に、それぞれの段階を切り離して、検討してみることにしたい。

まず第一の段階では、「宗教とは何か」が明らかにされなければならない。もしそれが、常識的に宗教と呼ばれ、

そう見做されている現象を拾い出すことであるのなら、決してそれほど困難な仕事であるとはいえないであろう。しかし、もしこの段階で、宗教とは全く異質な、何かの要素がいったん混入してしまえば、それはこの後の科学的な操作がもつ当然の制約から、恐らくは最後まで、容易に除きえないものとなってしまうのである。そう考えれば、一つの社会科学が成立するために、対象を選択するという操作が、決してそれほど容易なものではないことが、理解されよう。デュルケムが社会学の独立を説くために、「社会学的方法の基準」で、第一の課題とし、かつその大部分を費して論述したのも、実はこの、研究されるべき社会現象が、果して固有のものとして存在しているのかどうか、そうして、若し存在しているとすれば、それはどのようなものであるのかを明らかにすることであった事実、それを想起してみればよい。岸本博士自身、見方によれば、その学問的な後半生を、殆んどこの問題に傾倒しつくされたのでもある。

いうまでもなく、この第一段の操作のために、博士が提示せられた宗教の定義は、科学的な操作によって修正することの可能な、作業仮設としての定義であった。方法が科学的であるためには、確かにそれ自身が、究極性を主張するもの、つまり、先験的に真理として受容されることを求めるものであってはならないのである。作業仮設は、その目的に奉仕するために、あくまでも操作的な意味での、開放性をもっていなければならない。その故にこそ、科学が要求する客観性・実証性・普遍性を保つことが可能となるのである。こうした意味で、社会科学としての宗教学が、「研究の出発点において、宗教哲学の援用を拒否する」（3三五頁）のは、方法論の立場からみて、決定的に重要な意味をもつものだといえそうである。

確かに、岸本博士は、時に目まぐるしいと思われるほど、自から作業仮設的な定義を修正してゆかれた。それは、第一段における操作的な方法の意味を、忠実に実現しようとする努力の現われだったと理解されよう。しかし、その

ように修正されることを予想した作業仮設的定義それ自身は、一体どのようにして設定されたのであろうか。そこには、科学的と呼ぶに値する、即ち客観的に追試可能な、何等かの操作手順が示されていたであろうか。事実はどうも、その定義に用いられた用語についての解説があっただけのように思われる。もし、このような理解が当っているとすれば、科学的であるということは、凡そ操作の枠組が設定された後の段階においてのみいいうることであり、枠組を設定するというそのこと自身には、適用されることのない性質のものなのではなかろうか。それが、ここでの根本的な疑問の一つである。

通常、神学は信仰の立場に立ち、宗教哲学は事実を超えた本質を問うものである、と理解されている。従って、これら二つの立場からする宗教研究は、共にあるべき姿の宗教を求めているのだと説明されえよう。これに対して、科学である宗教学は、事実にのみかかわり、そこに見出される法則性を関心の主題としているものである。従って、宗教学が前二者と根本的に異なる学問であることは、常識的に何等疑う余地がない、といえるのかも知れない。しかし、作業仮設として最初に立てられる定義も、そしてまた、その定義を科学的に検証してゆくために採用される資料としての宗教的事実も、実のところ、共に前科学的な方法によってしか定めえないのが事実ではないだろうか。修正の可能性を認めているとはいうものの、実は作業仮設的定義の提示されたとき、それによる研究の成果は、すでに確定されているといってもよいのである。(4)

作業仮設は、単純に研究者自身の任意、或はその専意に任せられてよいものではない。その意味で、客観性をもっていなければならないであろう。しかしそれは、決して哲学と無縁であることを意味するものではないはずである。哲学といえば主観的であり、応々事実を無視し、或はこれを超越するものだと考えるのは、科学主義の陥入り易い迷盲である。岸本博士の作業仮設的定義が、極めて個性的な博士の宗教理解をそのままに映し出している事実を見て

も、この間の事情は推察するに難くない。従って筆者は、宗教学的研究の出発に際して、宗教哲学による宗教の究極的な意味や構造、規制に関する提言を参酌することが、極めて大事なことであるとする石津博士(10)の立場に、宗教学にとっての重大な暗示が与えられていることを、指摘しておきたいのである。換言すれば、宗教学が理論的でありうるために、いうところの客観性、実証性が、果して何を意味するのか、その点についての反省を、強く求める必要があるということである。(5)

(3) 第一の操作は、神学や宗教哲学の場合におけるような、宗教の本質的概念規定を目指したものではなく、常に修正されることを予想した、作業仮設という意味での定義を要求する一つの方法に外ならない。それは文字通り、研究の出発点で設定される作業の枠組みであり、その意味で、第二・第三の操作を規制する役割りを果しているが、それと同時に、第三段階の作業結果に従って、常に修正されなければならぬものでもある。このように、第一から第三段への操作は、不可分に結びつけられており、その反復順環によってのみ、はじめて方法としての意味を完全に成就することが出来るからである。

(4) 田丸徳善氏(9)は、「われわれが科学的事実と呼ぶものはつねに、われわれが前もって出した科学的な問いへの答えに外ならない」というカッシーラの言葉を引用しながら、「このように、宗教学は宗教の事実の客観的な研究であるということをみとめるとしても、そのこと自体、じつは宗教が何であるかについての暗黙の理解を前提として、はじめて可能であることがわかる」(九頁)と述べ、この問題についての論点を明らかにしている。結局、この問題の自覚が、宗教学の目的と、その性格の変化にもつながってゆくのだと考えられるが、その点については、後に触れられるはずである。

(5) それが神学的、或は体験的な宗教理解の問題とどう結びつくのか、それには恐らく、多くの議論がありうるだろう。これについても、柳川(7)・田丸(9)両氏の論考は、極めて示唆に富んでいる。

三

岸本博士の説かれた三段階の操作中、恐らく最も科学的な性格を備えた形で成長展開し、宗教学をして、自から社

会科学の一翼を担うものであるという自負を持たせるのに貢献したのは、第二段の意味での方法であるだろう。筆者もまた、その成長を認めるのに吝ではないし、それが宗教研究全般の評価に与えた影響と、もたらした貢献とを、決して過少評価するものでもない。しかし、ひとたび、新しい個別科学として成長して来た、例えば宗教心理学が、その方法として使用している質問紙法、或はまた伝記的方法、T・A・T、面接、実験法なりが、資料蒐集の方法として以外に、宗教学それ自体にとって、どれほどの寄与をなしえたか、それを問うてみるとき、深刻な疑問をもたずにはおれないのである。小口教授(2)は、かつてジンメルが社会学に対して与えた批判を想起して、社会学の場合とは逆に、「宗教学は、宗教現象という特定の対象領域のみを有する折衷的学問であり、従って理論科学としてではなく、単に資料科学としての宗教誌にとどまる」(一〇三頁)のではないか、と述べておられる。これは、第二段における方法の発達と、宗教学それ自身の成長とが、どのような関係において考えられなければならないかを、最も端的に物語る反省として、貴重な発言だと思われる。確かに宗教学は、学の独立性のために、更に徹底した反省を求められているのである。

一般にまだ神学への依存度が強い欧米での宗教研究と比較して、日本の宗教学が有利な環境から出発し、その故に、より高度な科学性を保ちえていることを強調する場合には、過去における宗教研究の業績が、宗教学の専門家によって行われたものよりも、かえって心理学や社会学の専門家によって行われたものの中に、より秀れたものを見出すことが出来るという事実を、宗教学者が、まだ神学や宗教哲学の影響から、完全に脱却しえてはいない証拠として受けとる傾向も見うけられる。このような見方は、或は、事実を正確にいい当てているのかも知れない。しかし、筆者がここで論じようとしているのは、例えば、宗教心理学に関する研究業績が、心理学専門の学者によって行われた場合にも、そしてまた宗教学専門の学者によって行われた場合にも、そこに何等の基本的な着眼点の相違や、

方法の差、そして更に、その結果とうぜん予想される成果の差も、これを期待することは出来ないし、またする必要もないと云い切ってよいのだろうか、ということなのである。

柳川啓一氏(7)は、宗教学的な宗教社会学と、社会学的な宗教社会学との問題について触れ、この両者は、目的の相違から、ある程度傾向の相違を生むかも知れないが、それは決して、方法の相違といえる種類のものではなく、せいぜい興味の相違に基づくものにすぎないとしておられる。即ち、両者は、同じ方法、同じ学問体系に含まれるというのである。ここで、柳川氏が批判しておられる北川教授の言葉(6)を引用してみるのは、興味深い。同氏は、次のように述べているのである。(6)

> 現実の問題として、宗教学部と人類学部とで、同時に原始宗教のコースを発表するとすれば（現にそうした場合は何度もあった）、大学院の学生の多くは人類学部の講義に殺到するであろう（一〇三頁）と。

この事実は、一体何を意味しているのだろうか。そこには我々が、方法論について考慮すべき何かが暗示されている、といえないであろうか。新らしい個別科学として宗教学の中に成長して来た宗教心理学や宗教社会学が、もし心理学的宗教心理学、或は社会学的宗教社会学と、同じ方法、同じ学問体系に属するのだとすれば、それらは、方法を中心として考える限り、それぞれ、心理学或は社会学に還元解消し、雲散霧消してしまってもよいはずである。その結果、宗教学とは、純粋に、綜合的・組織的な宗教現象学をのみ意味するようになり、従って、第二段の操作段階における方法の成長と発達とは、本来、宗教学そのものと無関係な、換言すれば、宗教学の発達に間接的な寄与をしかもたらしえなかった、ということになりはしないだろうか。

岸本博士も、宗教学が、宗教現象の綜合的・組織的科学として、単なる部分的業績の集積に終ってはならないこと

を、夙に警告しておられる。それが、方法における第三段階の重要性を説かれた意味でもあるだろう。つまり、ここでは、宗教学が単に宗教という研究対象によってのみ、その存立を保障される科学ではなく、また、他の社会科学に共通な、科学的研究方法によってのみ、その学的性格を維持しえている学問でもないということが、すでに自覚されていた事実を物語るといえないであろうか。小口教授(2)の言葉を借りれば、対象と方法との、不可分な、そして、その独自な結びつきの中に、宗教学の存立根拠があるはずなのである。

しかし、方法の問題を通じて学の独立性を考える場合、忘れられてならないのは、その学問の目的が何であるのか、ということである。学問・研究に先立って、それが科学的な立場から行われるものであることを強調する場合、論者の多くは、まず方法の問題にその関心を集中し、採用される操作、手段としての方法が、真に科学的というに値するのかどうか、その成否如何によって、研究成果の価値も亦左右されるのだと考えがちである。そのこと自体、決して誤った認識だということは出来なかろう。しかし、研究成果の性格やその価値は、実のところ、むしろ方法の適用に先立って、それがどのような目的に添うものであるのかによって、すでに決定されているといえるのである。方法の適否如何は、妥当性の問題であり、従って、成果の性格、その評価を決定する条件としては、単に第二義的なものでしかありえない。学問は、そもそもの出発点から、ある特定の性格を帯びるべく、すでに方向づけられているからである。

従来は、宗教学の科学性を強調することに急なあまり、ともすれば、対象と方法との不可分性、その結びつき方における独自性にのみ、関心を奪われていたのではないだろうか。しかし方法は、上述の如く、その学問の目的とも不可分な関係にあり、その意味で二重の制約を受けながら、成立することを許されているのである。神学や宗教哲学と、狭義の宗教学とが峻別されるのも、一般的な印象となっているように、そこで用いられる方法の如何に基づくと

いうよりは、むしろ、研究の出発点における目的的な異質性が、より決定的な要因だといってもよいのではなかろうか。このような理解に従えば、宗教学がその学の成立以来、常に独自な方法を求め、それに苦しんで来たという事実も、決して的はずれな幻想にすぎないと、いい切ることは出来ないように思われる。宗教学的宗教社会学が、社会学者による宗教研究の迹を追い、宗教学的宗教心理学者が、心理学者による宗教研究の後塵を拝するという現状は、宗教学徒の単なる自尊心にかかわる問題として処理されてしまってはならないのである。(7)

もちろん、社会科学的な研究では、宗教現象のある次元、ある特殊領域での部分的・分析的な理解を提供しうるにすぎず、現象全体の組織的・綜合的理解には程遠いといわなければならない。その意味で、宗教学が、宗教社会学や宗教心理学の業績だけで、満足しえないのも事実である。しかし、ここで筆者がいわんとしているのは、もう少し角度の異なる観点からの問題なのである。それは、宗教という一つの組織的・体系的な事実が、社会学によって明らかにされた事実、或は心理学によって明らかにされた事実を超えて、そこに現存していると考えられる以上、社会学的研究の成果が、そしてまた心理学的研究のそれが、その各々において明らかになしえた事実においてすら、実はなお、重大な欠落部分を残しているのではなかろうか、ということなのである。その欠を補い、部分的な研究がそれなりのものとして正当に位置づけられうるような、そうした統一的現象としての宗教の姿を、明らかならしめる宗教の学、それが筆者の問うている宗教学であり、学として独立しうる宗教学だと考えられるのである。そうした統一的学としての宗教学を可能にする方法は何か。それが明らかにされたとき、我々は宗教研究に独自な方法をもったといえるのではないだろうか。

(6) 柳川氏が批判的に触れている（少なくともそう読める）のは、管博士記念論文集に寄せられた北川教授の「宗教社会学の方法」という論文についてであり、ここに引用している文章とは直接の関係はない。

(7) 柳川氏は、宗教学者の行う宗教社会学の研究と社会学者の行う宗教社会学との差は、研究者自身の学問的教養の差、或

は関心の差に帰着するものであるとして、この問題に大して重要な意味を認めてはおられないようである。筆者が設問したいのは、それでは、何故宗教社会学が、宗教学の中での重要な一分科でなければならないのかということである。あってもよい、或はあった方がよいということと、なければならぬということとは、意味の上で重大な相違があるのではないだろうか。また柳川氏は、宗教学と社会学とでは目的が異なるから、傾向的な相違が生ずるかも知れないという可能性についても述べておられる。具体的な解説が行われてはいないので、それが筆者のもつ疑問に解答を与えてくれる方向のものであるのかどうか、遽に判断を下すことは出来ない。しかしそれが、方法の相違にまでつながるものでないことは明言しておられるようである。方法の具体的な内容によって、結論も当然違ってくるのだが、もしフレイム・オブ・リファレンスという意味でも、両者の間に境界線がないというのなら、筆者の疑問はやはりそのまま残されることになるだろう。筆者は、目的の相違が当然フレイムの相違を生まなければならないし、その故にこそ、宗教社会学は宗教学の一分科でなければならないと考えているからである。ついでに蛇足を添えれば、筆者が、従来行われて来た多くの宗教社会学的研究に不満を感じているのも、実はこのような筆者の期待に添うものが少なかったからである。

四

統一的・力動的な宗教現象を、綜合的・組織的に把える一般宗教学、Allgemeine Religions-Wissenschaft を可能にする方法は何か、それを明らかにすることが、帰するところ、宗教学にとって独自の方法は何かという問いに答えることになるだろう、というのが、筆者のこの問題に対してもつ認識の在り方である。ところが、すでに述べて来たように、戦後日本の宗教学を主導し方向づけられた岸本博士は、単に、宗教学の神学及び宗教哲学からの断絶を宣言されたばかりではなく、それが社会科学の一つであるという立場をすら主張して来られたのである。当然、宗教学独自の方法という問題意識は影をひそめ、むしろ、如何に社会科学的な方法を宗教研究に応用・適用することが出来るのかが、中心の関心事となった。岸本博士はこの事実を、その科学性という点で、日本の宗教学が、欧米のそれよりも一歩先んじている証左だと考えておられたようである。しかし筆者は、そのような宗教学に同調しきれない何か

を感じている。客観的・実証的研究といえども、作業仮設の中に、研究者自身の宗教理解が参入することを防ぐことは出来ないし、社会科学的な記述と説明は、断片的に得られた知識としての資料を、綜合的・組織的に統一するための、有機的接着剤ともなるべき方法を、無条件に提供してくれるものでもないからである。(8)

日本の場合に比較して、欧米では、この問題に対する関心がより熾烈であり、従ってより真剣に討議されて来たように思われる。それは、日本の学者がもつ一般的な認識・評価とは裏腹に、筆者はむしろ、神学に支配される傾向の強い、彼らのもつ利点であったように考えている。

北川教授(6)は、宗教学の性格を論じた論文の後半部分で、Allgemeine Religions-Wissenschaft としての宗教学が、資料に対する態度によって特色づけられることを指摘された。その第一は、自己の育った文化・宗教以外の資料に対して、「同情的理解」(モーガン教授のいう Empathy)を必要とすること。そうして第二は、自からの宗教に対しても、批判的な研究を厭わないという条件である。しかし、方法論との関連で最も関心が寄せられるのは、恐らく氏が、三番目に挙げられた科学的態度についてであるだろう。ここで北川教授は(下・三頁)、宗教研究のために、自然科学・社会科学とは異なった「宗教科学的」態度が必要であると説いておられるのである。残念なことに、それが更に具体的なレヴェルで、一体どのようなことを意味しているのか、詳しい解説は行われていない。しかし、それを凡そ推測することは、決して不可能ではない。同氏は、宗教学が、単に現象の記述・説明に留まるべきではなく、ディールタイやワックが意味したように、宗教の理解、Verstehen を目的とする学であるべきだと、説いておられるからである。

田丸徳善氏(9)も、このような宗教研究での方法論的な反省を、宗教学方法論の新しい問題として、より整理した形で論じておられる。そうして、一般宗教学の可能性を決定する第三の要因が、宗教現象の統合的な把握を目指し

て、単なる実証・記述から、解釈の問題へと展開し、「理解」の要素を導き出したと指摘しておられるのである。(9) ただ、ここでいう理解は、飽くまでも方法的な意味での理解であり、かつて初期の宗教学者たちが強調したように、体験的、或は実存的な理解を意味しているのではない、例え両者を、全く切り離して考えることは出来ないとしても、それを区別して考えることすら不可能にするものではない、というのが氏の主張である。これを「自ら信仰を持つということは、必ずしもある宗教を理解するための不可欠の条件ではない」とも、或はまた、実存的な理解と方法的な理解に関して、「両者を全く切りはなすことはできないにしても、区別することは一応可能であろう」（一〇頁）という言葉ででも表現しておられる。もし、このことが保証されるなら、宗教学は、経験科学、実証科学としての客観性を保持することが可能となるだろう。

しかし筆者は、上述のような田丸氏の問題理解に対して、必ずしも全面的には同調しえないものをもっている。何故なら、氏は、「信仰なしにも宗教の内容の相対的に客観的な理解」が可能であることを説くために、ティリッヒの「どの神学者も信仰に身を委ねているとともにそこから離れている……神学的円環のなかにいるとともに外にいる」という言葉を引用し、「実存的いとなみである信仰そのものがこうした自己疎外的構造をもっている以上、その相対的に客観的な理解としての宗教学もまた可能であるはずである」（十一頁）と述べているからである。このティリッヒの言葉は、正しく両刃の剣であり、田丸氏が論証しようとした実存的宗教理解と、宗教学の求める方法的理解との間にある区別を取り払い、逆に、方法的理解を得るために、宗教研究者が、実存的な理解をもたねばならぬこと、それを明示するものだと受けとることも出来るからである。換言すれば、宗教学の要求する通宗教的な理解の相対的な客観性は、一宗教への絶対的・実存的な信仰体験の中で、はじめて可能となる自己疎外的な条件の成立を前提としているのではないかということである。先に、神学からの影響をなお強く蒙っている欧米において、神学や宗教哲学

との絶縁を宣言する日本の社会科学的な宗教学よりも、独自の方法をもち、独立した科学としての宗教学が成長しやすいと述べたのは、まさにこのような「理解要因」への理解があったからである。宗教学は神学の嫡出子だといってもよいのではないか。(10)

筆者の説くような宗教学が、科学でありうるだろうかという疑問に対しては、多くを語る必要もない。科学的であるか否かは、作業仮設を検証してゆく操作過程のあり方と、それによる仮設修正の余地を許すか否かにかかわっている問題だからである。宗教学に独自な、コミットメントを通じての理解は、適切なフレイム・オブ・リファレンスを設定するための条件であり、しかもそれは、田丸氏のいう相対的客観性を保持しえている。この手順そのものは、確かに、科学的方法として相対化し、客観化しえないものであるだろう。しかしそれは、価値にかかわる人間の営みを対象とする科学すべてが担わねばならぬ運命ではないだろうか。

(8) 柳川氏(7)は、宗教社会学が理論的になるためには、漠然と調査を積み重ねてゆくのではなく、経験的研究に先行する理論としてのフレイム・オブ・リファレンスを持たなければならない、としておられる(下・八八頁)。一般宗教学にも同じことが要求せられるといってよいだろう。そうして、岸本博士も、そのことを充分承知しておられたはずである。しかし、ここでの論点の中心は、その作業仮設を設定する仕方に、宗教学は、宗教学独自の方法を持つべきではないのか、ということなのである。それを是とするなら、先にも述べたように、宗教学的宗教社会学は、社会学的宗教社会学と、自ずから異なるフレイムを持つことになるだろう。ところが岸本博士は、この段階においてすら、社会学的宗教研究のフレイムをそのままに採用しておられたように思われる。晩年における行動理論への傾倒は、その顕著な現われだといってもよいだろう。

(9) 第一の要因は、特定宗教からの距離と断絶とを維持すること。そうして第二要因は、経験的事実に関する記述的態度を保持することである。

(10) 北川教授は、アメリカにおける比較宗教学に対する批判のうち、第四のものとして、研究者自身が、自己の所属する文化なり宗教なりからの影響を完全に払拭することは出来ないから、宗教学は当然、ある特定宗教、或はある特定教学の立場に基礎づけられなければならない、という主張のあることを述べている（九一頁）。筆者のいう意味は、決して、これと同一ではない。むしろ他宗教に対して公平であり客観的であるためには、研究者自身が、コミットメントを通じての宗教理解をもっていなければならないということである。他者を知らぬものが己れを知ることの不可能なように、己を知らぬものが、真に他者を知ることはありえない。人間は出合いにおいて他者と同時に自己を見、第三者的客観性のあることを知るのではなかろうか。

インド学・仏教学と宗教学

――方法論的課題――

高崎直道

一

宗教学を最も常識的に考えるとき、方法論的な視点を一応棚上げして、「宗教現象に関する学問」と定義すれば、正確さからは程遠いとしても、まず間違いのない答と言えるであろう。事実、たとえば、宗教学会における研究発表のプログラムを瞥見すれば、そのように定義する以外に表現しようがないほど、バラエティーに富んでいる。その点からいうと、上の定義は「諸宗教に関するさまざまの研究の総称」と言いかえた方がよいかも知れない。

ところで、「常識的に考える」と言ったけれども、もし大学の試験の答案に、右のような定義を書いたら、恐らく落第点をつけられるであろう。宗教学の定義を、たとえば『辞苑』（昭和十年刊）といった、日本人の常識を満たすべき、小百科的な国語辞典によって調べてみると、そこには、次のように書いてある。

「宗教学〔哲〕。宗教現象を科学的に究明する経験学。即ち、宗教の発生・発達・構造・組織及びその機能を、客観的事実を基礎として、経験的立場から系統的に把握せんとするもの。」

このような常識が昭和十年に認められていたということは、宗教学の講座開設以後三〇年、日本宗教学会発足五年目という時点において当然のことであったであろう。それにもかかわらず、実際の研究からいうと、現在なお日本宗教学会の機関誌名は「宗教研究」であり、学会発表は、必しも右のような学的定義にあてはまらないような、研究を含んでいる。もちろん、右の定義でいう「科学的」とか「客観的」ということが如何なる限定を与えるものかについては、かなり主観的あるいは学者の個人的見解が左右するから、定義が直ちに実態を明瞭に描き出すというわけにはいかないであろう。また、ある文化現象を対象とする科学的研究に種々のアプローチの仕方、方法論があることも一向に差支えないことである。しかし、宗教研究であれば、すなわち、研究の対象が何らかの宗教現象であれば、その方法論は何でもよいということでは、果して、それを一つの学問体系とよんでよいかどうかの疑問をおこさせるであろう。実は、右の『辞苑』は「宗教学」につづけて、「宗教社会学」〔社〕、「宗教心理学」〔心〕、「宗教哲学」〔哲〕、「宗教民族学」〔宗〕の各項を立てている。〔　〕内は用語分類の大枠で、最後の一つだけ〔宗〕とあるが、他は「宗教」を限定詞とする各学問分野の特殊研究部門とされている。それが学術的に何を意味するか、常識辞典から判断するのは当を得ていないこと勿論であるが、これらの諸科学（および哲学）と「宗教学」との関連は甚だ曖昧である。「宗教学」はそれらの諸科学その他（神話学など）の総合であるのか、あるいは、それらとは別の独自の領域をもつ科学であるのか。さらにまた、諸宗教の研究という実状から言うと、仏教・神道・キリスト教等々の特定の宗教の研究をすべて包括する学問であるのか。(1)

このようなことを問うのは、おそらく筆者が「宗教学」の門外漢であるからであろう。宗教学会の一会員として、仏教やヒンズー教という特定の宗教に関する発表を行っていながら、門外漢というのは筋がとおらないことかも知れないが、正直のところ、自分をインド学者、仏教学者であるとは考えても、宗教学者であると思ったことはない。こ

れは筆者が大学において印度哲学専攻であって宗教学科出身ではなかったことに、理由の大半を負うている。宗教学には宗教学のディシプリンがある筈で、それを受けていないからという意識である。

ディシプリンの問題は、印度哲学科を拠点とする仏教研究だけが特別で、神道やキリスト教の専門家は宗教学科の門をくぐるのが普通であるから、ディシプリンによって宗教学者と神道学者等を区別するわけにはいかないと言われるかも知れない。しかし一学科の独立には特有のディシプリンを伴うはずで、それが広義の方法論にもつながると筆者は考えている。仏教研究は宗教学科出身の宗教学者によっても行われるが、それと印度哲学科でうけたディシプリンによる仏教研究とは何処かにちがいがある。宗教研究という大枠の中で、固有の意味の宗教学の範囲を決定するためには、先づ、このディシプリンが、したがって、方法論が問題とされるべきであろう。(2)

今回の宗教研究の方法に関する討論に一部門代表として参加した意義は、第一に仏教学ひいてはインド学という分野特有のディシプリンによる宗教研究（仏教研究）と、宗教学的方法論による宗教研究との間にどのような差異があるか、両者の接点と分離点を明らかにすることにあると、筆者は考えている。以下はそのようないわば外廓的立場からの宗教学方法論の検討である。

（1） さきに引用した『辞苑』の改訂版ともいうべき『広辞苑』（昭三五年刊）では宗教学を「諸種の宗教現象を比較研究し、宗教の本質を客観的、普遍的に把握しようとする学問」と定義し、「広義には宗教史、比較宗教学、宗教民族学、宗教社会学、宗教心理学、宗教哲学などを包含し、狭義にはこれらを補助学とする。特別宗教について、その信仰を前提とする神学とは異る。」と説明している。これが正しければ、最狭義の宗教学の内容は何かという問題がおきるであろう。

他方、宗教学者は、「仏教、神道、キリスト教、回教等をはじめ、諸宗教の歴史的及び比較的研究と宗教現象の諸々の社会科学や哲学の方法による研究を合せて宗教学の研究分野と考えており、History of Religions とか Comparative Study of Religions という名でよばれる研究内容をふくめて一般的に宗教学（Science of Religion）という名でよんでい

る」と説明している。（石津照璽「宗教研究の問題と動向」宗教研究、一六三号、p. 114）これは恐らく最も包括的な定義で、宗教学会の研究発表とほぼ見合うように思われる。理念的には「神学」だけを除外するのが最広義の宗教学の立前であろうが、実際には何処まで排除出来るのか。他方、筆者の立場からする実感からいうと、次にのべるような中間的分野が予想される。

（2）卑近な例でいえば、ヌミノーゼという術語だとか、ヨアヒム・ヴァッハという学者の名前などは、宗教学科出身者には常識であろうが、印度哲学科出の仏教学者は、それらを知らなくても、十分に専門家たりうる。そして、宗教研究者のひとりでもありうる。しかし、それらの知識を概論や学説史で習得することだけが宗教学のディシプリンではないであろう。

二

筆者の理解するところに間違いがなければ、インド学と宗教学とは、それぞれの出発点もしくは発展の一契機を、ひとりの同じ学者に負うている。ことに、日本のインド学（および仏教学）はその人の弟子すぢから発展したものである。といえば既に気づかれるように、それはマックス・ミュラー（Friedlich Max Müller, 1823—1900）その人である。

ミュラーは生れつき言語に関する天才的能力に恵まれていたが、そのドイツ時代の学問から言っても、オックスフォード大学に移ってからの後半生（一八五〇〜）でも、言語学的研究にもとづく東洋古典の研究者で一貫したといってよい。ことにサンスクリット語研究と、それに基づくインドの最古の宗教古典『リグ・ヴェーダ』の研究は、かれの事績中でもっとも不朽のものとして光っている。(3)

同時にかれの関心は、そのインドの宗教聖典にもられている内容を、自己の育ったキリスト教と比較し、あるいはギリシャの古典と比較して、そこから「神話」とか「宗教」という普遍的な現象の意味を問うことにむけられていっ

た。かくしてミュラーは、諸宗教の比較研究を通じて、根元的な宗教、あるべき宗教の本質を探る学問を独立させようとし、これに「宗教学」(Science of Religion) の名を与えたのである。(一八七〇年ロンドンの Royal Institute における講演 Introduction to the Science of Religion) さらにかれは、宗教の比較研究の素材ともなるべき聖典類の英訳を意図し、五〇巻にわたる『東方聖書』(The Sacred Books of the East) の編纂出版を行った。(1875～) その中には諸学者との協力によって、ヴェーダ聖典以下、仏教・ジャイナ教、六派哲学等のインドの諸典籍のみならず、アヴェスターやコーラン、老子や孔子の教え等がふくまれている。その中の仏教聖典の英訳に、弟子であった南条・笠原両名の協力があったこと、そして、南条がわが国のインド学 (印度哲学・梵文学) の始祖となったことはおそらく周知のことであろう。

ミュラーの宗教学が比較研究を基本とし (したがって比較宗教学)、その比較研究の前提として、言語学的知識に基づく文献操作を要求していたのは、かれの素養からいって当然のことであった。言語の比較研究はインドの言語とヨーロッパ諸語の系統が同一祖先から出ていることの論証となり、そこに印欧語族の存在が明らかにされると共に、印欧語を主とする比較言語学の成立をみた。その成果は直ちに神話研究にもとり入れられ、ギリシヤとインドの神話の比較を主軸とする比較神話学の誕生となるのであるが、比較言語学や比較神話学から、印欧語族の原言語や原神話が帰納されるように、諸宗教の比較研究もまた、根本的な宗教の姿をみちびき出すことが出来るというのが、かれの主張の基本であった。それは一面においてはキリスト教の絶対優位性を否定することによる客観的態度の成立を示すとともに、本質の追求あるいは純粋宗教 (自然宗教) の追求、という点で、なお、規範的要素のつよいものであったようである。(4)

マックス・ミュラーが、科学としての宗教学の独立 (おそらく神学からの、まだ、哲学からのではなかった) に一

つの重大な礎石をおいたことは否定出来ないが、その後の宗教学の形成発展の過程はかなり複雑のようである。少くとも、方法論的にかれをのりこえるところに宗教学の発展の方向があったという点では、今日の宗教学はかれの学説の直接の継承にはなっていない。それに対し、かれがインドの研究に残した足跡は、次の世代にうけつがれ、後の研究はかれの研究の上に積重ねられて発展していった。その学問――「インド学」――は言語学的な厳密な研究によって古典を正確に読み、それにもとづいてインド文化を解明し、思想を解釈することを目的とする。対象がインドという一地域に限定され、研究の方法もまた文献学的研究を基本とするということであれば、学問の性格はかなり明白なものとなる。というより「インド学」(Indology)なる名称は、その名から予想されるインド研究一般ということからはほど遠く、文献学的操作を主とするという方法論的規制によって、研究の対象を古典インドの世界、それもサンスクリット語およびそれと同系の諸言語の文献――典籍・碑文を含む――に限ることになってしまった。同時にその資料操作の上に立って行われる研究は、学問分野からいえば、言語、文学、歴史、哲学、宗教、法制、社会等あらゆる方面にわたっている。それぞれの分野の研究には、各自の方法の適用が要求されるにしても、その全体に共通するディシプリンとして、サンスクリット語を主とするインド古典語の習得が要求されるというのが、「インド学」の特色なのである。ミュラーの意図するところが宗教研究にあったとしても、それはかれが、インド学者のひとりとして、特に宗教の分野に関心をもったというに過ぎない結果となった。(5) もちろん、インドの古典は宗教文献が圧倒的多数をしめ、どの分野の研究にせよ、宗教との関連なしには解明されないという特色をもっている。そして、インド学の業績中では宗教研究の枠に包括されるものの多いことも事実である。しかし、インド学それ自体は、宗教学の発展に寄与するというよりも、むしろ全く別の方向にむいて展開して来たのである。

(3) Rig-Veda-Sanhitā, the Sacred Hymns of the Brahmans, together with the Commentary of Sayanacharya, 7 vols, London, (1849—75)
マックス・ミュラーについては『望月仏教大辞典』10（補遺Ⅱ）の同項を参照した。

(4) ミュラーの宗教学上の功績とその宗教学の性格については、北川三夫「アメリカにおける宗教学の展望」（同氏および M・エリアーデ編、岸本英夫監訳『宗教学入門』一九六二年、東大出版会）p. 24—5 参照。

(5) 断わるまでもないが、インド学はミュラー以前一世紀に及ぶ歴史がある。その礎石をきずいたのは Sir William Johns による一七八四年のアジア協会 Asiatic Society of Bengal 設立にある。ミュラーの出た一九世紀後半は、学者が輩出して多くの領域で急速の進歩をみせた点で、インド学の全盛時代であった。

三

マックス・ミュラーのもとでサンスクリット語と文献学を習得した南条文雄が東京帝国大学でサンスクリット語の講義を担当したのは明治十八年（一八八五年）である。[6] これは我国における梵語学の嚆矢であったことはいうまでもない。つづいて、その紹介によってミュラーの下に学んだ高楠順次郎は帰国後、同三十二年にはじめて博言学（言語学）講座担任教授となり、ついで三十四年、梵語学講座を創設して、その担任教授となった。この講座開設は宗教学よりも、また印度哲学よりも古いのは注目に値する。南条は大乗仏典の原典研究を主な仕事としたが、高楠はさらに広く梵文学や印度哲学の領域にわたり、またパーリ語による原始仏教の研究を導入して、今日の仏教学研究の礎をきづいた。現在、筆者が自らを直接に関わっていると考え、専門とみなしている仏教学というのは、このマックス・ミュラーの直系としての、インド学の一分野たる仏教の研究であり、サンスクリット語やパーリ語の原典研究、文献学的操作にもとづく仏教思想の解釈および仏教史の構成を主な仕事としているものである。

近代日本における仏教学の嚆矢という点では、しかし、梵語学の導入にさき立って、明治十二年（一八七九）原担

山が和漢文学科講師として「仏書講義」を担当したことを挙げねばならない。その内容は従来の日本の伝統をふまえた仏教学で漢訳仏典の講読を主とするものであったが、明治十四年の学科改正に伴い、東洋哲学の一翼として、支那哲学と並ぶ「印度哲学」の名称を与えられた。これは帝国大学の性格上、特定宗教の科目をおくことが禁じられていたためといわれている。しかし仏教の教理を哲学と考えることは、明治初年西洋のフィロソフィーが輸入された時、その術語を訳すのに、多く仏教の用語を借用した事情を考えると、ごく自然なことであったかも知れない。とにかく仏教をインドで形成された哲学思想としてとらえたことは、歴史的客観的な見方をその研究に導入する第一歩となったといってよい。また、印度哲学という学科名は、仏教以外のインドの諸哲学や宗教についての講義や研究を、科目変更なしに容易に導入しうることにもなった。これは予期しなかった功績といってもよいかも知れない。果して、梵語の講義が開かれ、梵語学の講座が開設されるに応じて、研究分野は次第に仏教外にも広まることとなるが、その契機となったのは明治三十七年学科の独立と、高楠による本格的な印度哲学史の開講であった。やがて、大正六年印度哲学の講座開設と共に、印度哲学梵文学科という、インド学の方法論を基本的ディシプリンとする学問研究の場が形成、確立されるに至ったのである。

もちろん、今日に至る仏教学の発展を右のような一学科の系譜、あるいはマックス・ミュラーの直系のみの功績に帰することは出来ない。たとえば、同じインド学的、あるいは近代ヨーロッパの批判的研究に立つ業績としては、ドイツのドイセン（P. Deussen）や、イギリスのリス・デヴィッズ（Rhys Davids）などに学んだ姉崎正治の一連の労作の意義も無視しえない。姉崎はいうまでもなく我国最初の宗教学講座担任教授であり、日本の宗教学確立の最大の功労者として、印度哲学や梵語学の高楠に匹敵しうる地位にあるが、その個人的業績としては、むしろ近代的な仏教研究の草分けとして、印度哲学科で業績が出るのに先立って、原始仏教等の研究を手がけた点にみとめられる。(7)

他方、仏教学における批判的研究、歴史的研究の芽は、必しもインド学の輸入をまつまでもなく、育ちつつあった。それが明治以後においては、他の分野における西洋の学問の輸入の影響にもおうていることは勿論であるが、その素地は江戸時代の考証学的雰囲気の中で育った仏典研究の中にもみとめられるものである。

江戸時代における仏教の学問は、いうまでもなく各宗の教義を基盤とする「神学」であって、科学でも批判的研究でもない。しかし仏教には、それぞれの宗学（宗乗）とならんで、「余乗」の名で他宗および仏教の基本的教理を学習する伝統があった。唯識とか倶舎の学、あるいは大乗起信論などは、この種の基礎的教理の学として、各宗を通じて学習されたものである。仏教の枠の中でのみ考えた場合、この基礎的な学問は、各宗の教義に対しては一応中立的であり、各宗の信仰に関わらない点では非宗学的ですらありうる。加えて、江戸時代の仏教が、全体として信仰の仏教よりは学問の仏教であったといわれるように、宗典、仏典の出版や解釈に主力があったことは、明治以後の仏教学の発達に大きな力となったのである。もちろん、一切経を読んで大乗非仏説を唱えた富永仲基などは、仏教外の人でもあり、その業績は例外中の例外ではあるが、それを可能とするような材料の提供は江戸時代の仏教自体の中に存在していたといってよい。明治初年の仏教学は、このような伝統的学問を身につけた学者たちによって、超宗学的な基盤の上に立って講義されたのである。

さて、伝統的仏教研究の近代的学問への脱皮は、厖大な漢訳仏典やシナ、日本の仏典の中から、三国伝統の仏教史をくみ立て、それを通して、仏教の本源に遡るという方向を辿ることになるのであるが、その過程において現われたのが大乗非仏説論である。『仏教統一論』（明治三四年）の中でそれを主張した村上専精が所属教団の僧籍を脱せざるをえなかったということは、逆にそれが仏教学の近代化にとって一時期を画す大きな意義をもつことを象徴している。(8)村上は伝統的な仏教学の畑から出て、仏教の原理や教理に関する理論的研究、すなわち仏教教理学をうち立てた学者

であるが、その方法論は歴史的研究ともいうべきもので、むしろ仏教史学の開拓者として記憶された方がよい。今日、仏教学の中で重要な分野をしめるシナ仏教や日本仏教の研究は、村上たちの努力を媒介として、伝統的な仏教研究の地盤と蓄積の継承の上に展開したものである。インド仏教の研究といえども、その教理解釈については、この蓄積を除いては長足の進歩は考えられなかったのである。

（6）以下、梵文学や印度哲学の講座開設の歴史などについては、『東京帝国大学学術大観』（昭和十五年刊）の「文学部・印度哲学梵文学科」の章による。

（7）増谷文雄「姉崎正治の業績」（宗教研究第一四七号）二〇頁以下参照。

（8）村上に先立って、姉崎はその労作『仏教聖典史論』（明治三二年）において、「富永仲基の緒をつぐ」ことを自負し、聖典の批判的研究の必要と、大乗仏典の非仏説なる所以を説いている。増谷、前掲論文参照。なお、村上専精の業績については、註（6）の資料参照。

四

以上、その大筋を辿ってまたわが国の仏教学の形成過程は、そこにおのずから仏教学の研究方法や目的、それに要する基本的デッシプリン、ないし、それらによって規制される研究対象についての限界等を示しているものと思われる。

すなわち、近代的学問としての仏教学は、文献学的方法と歴史的方法によって、聖典と仏教教理の歴史的ならびに体系的把握を企てるものである。この場合、教理の把握が目的にあるということは、いわば前代の仏教学からの継承であるが、そのために採用する方法論において近代性と客観性が認められるといってよい。換言すれば、仏教学は近

代的な方法論を厳密に適用することによって神学から脱皮したのであるが、目的という点からみると、教理の解釈学であり、規範の学であり、純然たる記述、実証の学にはとどまりえないものである。しかし、それだけに、近代的学問性あるいは学問の客観性の保持にことさら気を配る必要もあり、そのためには文献学や歴史学が不可欠の武器とされる。すなわち、文献批判にもとづく聖典その他の資料の正確な解読と、それを歴史的な発達に応じて配置することが、旧来の神学的宗学的な価値判断（教相判釈）にかわる教理の客観的評価を可能とするのであって、これらの措置を除いたならば、仏教学は宗学の立場に逆戻りする危険が多分にある。したがって、重要性はむしろ方法論にあり、研究も先ず、文献学と歴史学の面において求められるのである。もちろん仏教学は、その発展とともに、他の諸科学の方法論をとり入れる必要を生じ、またそれによって研究の領域も拡大したけれども、基本的にはこの二つの方法論をはなれないことは認めてよいであろう。さらに、そのうちのより基礎的なものとなれば、資料の解読に帰するから、ディシプリンとしては第一に、文献の読解力、つまり必要な諸語学の習得が要求されるわけである。

ところで、仏教学を右のような内容に限ることには異論があるかも知れない。現に、今日、仏教学の名でよばれているものは、その実は一方において各宗の宗学を包括し、また他方、仏教という一大文化現象がふくむあらゆる面の遺産――美術や文学等――をその対象としている。いわば、仏教研究の総称のようなものである。[9] これは宗教学が広義には宗教研究の総体を意味するのとパラレルな関係にある。また、上述の仏教学が、その研究の素材を主に文献資料にあおいでいることは、その対象となるものが、歴史的に事実として与えられたものに限られてしまい、生きた現実の仏教の諸問題の解決には直接役立たないこと、あるいは、あえてその問題から逃げていることも認めなければならない。しかし、仏教教理の理解や、仏教史の知識が、他のあらゆる仏教研究の基礎にあるべきこともまた否定出来ないのであって、もし、仏教学を厳密な意味で一個の学問体系と考える場合には、その方法論の確立している点も考

慮に入れて、右のような文献にもとづく、歴史的・体系的研究をもって、その固有の領域とみなすべきであろう。現実の仏教の諸問題というなかには、信仰の問題と、現象的機能の分析やその役割や意味の追求という両面がある。前者は学問の領域からはずれる（たとえば仏教の知的理解によっては仏教の本質はわからないというような批判）し、後の問題に対しては、他の学問にゆだねてその解決のための基礎を提供することをもって満足しなければならない。恐らく、その問題の学問的追求は、これを宗教学に委ねるべきものであろう。逆にいえば、仏教研究の中で、他の学問によっては解決出来ない固有の領域が、仏教学の名でよばれるべきであって、それは究極的には仏教教理学（教理史を含めた）に帰着するということである。

（9）仏教学を独立の学問領域として確立しているのは、おそらく日本だけであろう。ヨーロッパでは、インド学者、シナ学者等々が仏教の文献学と仏教史の研究に従事しているが、そこでは教理の問題は必しもその基本に求められていない。総括的に Buddhist Studies という名が与えられるだけである。教理の解釈が目的とされ、そこに要がおかれない限り、仏教学としての統一性はない。

五

以上、仏教学の特質を検討して、仏教教理学にその核を求めたのであるが、これは他の成立宗教の場合にもおおむねあてはまることであろう。それに対して、宗教学はその固有の領域をどこに求めているのであろうか。

宗教学は仏教学等と同様、その対象を宗教という価値材に求めている。ことにその出発点においては、各宗教の比較をとおして、その背後にある純粋宗教（自然宗教）を求めていた。これは仏教がその教義の根元を求めて原始仏教に至ったのと相似している。しかし、その後の宗教学の発展は、むしろ、宗教の客観化・対象化の可能性を前提とす

る、現象記述の学、実証学への方向を辿って来た。すなわち宗教学は規範の学としてではなく、経験の学としてその存在を確立したのである。その目的は宗教の本質を明らかにするよりも、人間のいとなむ諸文化現象のうちにあって他の領域にはみられない宗教独特の範囲と機能を見出すこと、つまり、宗教の特質をつかむことにかえられた。こうして、心理学・社会学ないしは民族学の方法が採用され、それぞれが宗教研究の道具とされると共に、独立の一分野を形成して来た。さらに最近は文化人類学の方法が人間のもつ宗教機能の綜合的把握に有力な武器として導入され、各種の実態調査と統計的処理が大巾に利用されつつある。実証学化の度合が、宗教学の確立の度合とみなされていることについては、ヨーロッパのキリスト教世界で、その神学から出来るだけ距離を保つことを存在理由としたことによるものと思われるが、この傾向を徹底していった時、果して宗教学の求めるものは何であるかの疑問が生れてくる。これは筆者の疑問ということではなく、すでに十年前に、宗教学者自らが、宗教学は「宗教誌」に終るのかという形で提出しているものである。(10)

宗教学が実証学、経験科学、ないしは行動科学であるということの意義をここで否定するものではないが、も一つの問題は、宗教学が心理学その他の既存の学問の方法論のたえざる輸入の上に発展して来たことは、その研究助長の有効性はみとめるにしても、ついに固有の方法を持ちえないのではないかということである。つまり、宗教学は宗教心理学その他の総合以外の何ものでもないのかということ、そうでないとすれば、何処に固有の領域があるのかということである。ことに文化人類学は、もともと未開民族の研究を主にしていた人類学が、その方法をもって文明社会の解明に進出したものであり、その総合的性格と相俟って、宗教学の全領域にとってかわりうる力をもっている。そして現に、インドにおいては、宗教学の未発達の故もあって、宗教の機能的研究は文化人類学の領域とされている。(11)これもまた、目的の問題とつながるであろう。

ところで、この問題、つまり、宗教学が客観的実証学・経験学であることに徹底した場合におこる危険に対しては、すでに、宗教学の内部で課題とされ、新らしい動向を生み出している模様である。[12] すなわち、「宗教現象学」とか、「理解の宗教学」の名で始められた、宗教学の方法論的反省を含む立場で、そこでは、宗教学には社会学的方法や心理学的方法のみには還元されえない独自性があるとして、それを宗教のもつ「意味」の探求におき、それを「理解」とよんでいる。つまり方法論的に、実証、記述から解釈へと重点が移行しつつあるので、これは別の面でいえば、元来宗教学の固有の領域からはずされていた「宗教哲学」の勢力挽回ともうけとれるであろう。そして、その背景になっているのは、人間の「実存」の問題であるとされ、それを扱うことによって宗教の全体を組織することが可能であると考えられていると思われる。

同時に、そこには神学への復帰と宗教学否定の危険も内在する如く、ことに理解の問題に体験が要求されれば、学問から信仰の領域に入らざるをえなくなる。それは仏教学が、文献学的価値中立性や、客観主義をとるのに対し、宗学ないし、宗門の側から批難がおこるのとにていないこともない。

このような傾向は、神学ルネッサンスの一端につらなる、自由主義に対する反動とされるので、多分に警戒を要するようであるが、しかし、他の諸科学の方法を排除する方向にではなく、それとの協調において、「意味」が問われ、「解釈」が行われるのであれば、宗教学の独立のためにむしろ望ましい方向であるように、筆者には思われる。

宗教学は基礎学であり、医術に対する基礎医学に相当するといわれる[13]けれども、それならば仏教学（教理学）とても同様である。その基礎という意味は、研究の対象が人間のもつ根元的な機能である点においてであって、方法論的に一つの固定したアプローチをもっているという意味ではないであろう。むしろ、総合的方法論である点に特色があると考えた方がよいであろう。問題はその総合の基本（目的）がどこにみとめられるかで、仏教学のように組織立て

られた教理体系を基準とするものでないだけに、その探知はより困難であるとともに、なおさら必要とされることと思われる。これはまた宗教学がディシプリンとして課すものの内容にも関わってくると思われるが如何なものであろうか。

(10) 小口偉一「宗教学五十年の歩み」宗教研究第一四七号、p.14.

(11) インドにおいて今日ヒンズー教その他土着宗教の研究は文化人類学（インドではイギリスの系統をうけて社会人類学であるが）の導入によって急速に発展した。ヒンズー教はその高度の組織化された宗教体系に関しては、たとい近代の諸宗教でも、一応「インド学」の領域に属し、その方法をもって処理されうるが、カースト制度と密接して現に機能している宗教は部族宗教をふくめて、全くインド学の枠外にあり、その解明はずっとおくれていた。これは日本ならば、民俗学や民間信仰の研究という形での宗教学の課題とされた部分である。

(12) 以下、田丸徳善「宗教学方法論における最近の問題」宗教研究第一六八号 pp.1-16, 石津照璽「宗教研究の立場と宗教的実存の問題点」宗教研究、第一八九号、pp.1-23, 和井田学「ヴァッハ宗教学の構造分析」同上誌同号 pp.109-131 等を参照。ただし、説明にもし誤りがあるとすれば、筆者の理解の不足によるものである。

(13) 岸本英夫『宗教学』（昭和三六年）、p.9.

宗教研究と概念の構造及び facts（科学的事実）の構造について

野村暢清

一

宗教学の領域の中での、事象の整理、概念化、科学的事実の構成の中には、精密さ適切さの点で不充分なものが多い。従来の宗教学方法論は、このような具体的研究操作と、多くは、直接結びついて来ない。事実を観察し、概念の形で現わし、分析していく、具体的操作場面で、生きて働いて来ない形の方法論である。私が、ここで、問題にするのは、このような具体的研究操作過程で、避けることの出来ない方法的問題点に関係する。ここでは、それらの諸問題点の中の一、二を取り扱う。概念の構造と facts（科学的事実）の構造に関してである。

宗教現象の研究に際しての方法論的問題点の数は多い。あるものは方法的厳密性に関係し、あるものは宗教現象を捉える適当性に関係する。この論文では、方法的厳密性の軸をXとし、宗教現象を捉える適当性に関する軸をYとする。X軸に於いて高いもの程厳密度が高く、Y軸に於いて高いもの程適当性が高いものとする。このX度に関しても、この点aで高く、あの点bで低いという形をとる。このようなX軸 abcde（細分項目）……、Y軸 hijkl……での在り方をというような考え方を加えて具体的方法論の問題を考えていく。宗教学に於ける従来の方法論的研究は主

としてY軸に関係していた。私がここで取りあつかうものは強くX軸に関係する。特にY軸に関係する部分については稿を更めることにする。

私はここでこのような方法論的諸問題の全体について論じようとはしない。吾々が部分について論ずるようになっただけ、それだけ宗教学が展開したことを示していると考えている。

今、私どもがキリスト教村落の入口にあると考えよう。道があり、向うに教会が学校が見え、数多くの家々が立ちならんでいる。車や人々の数も多い。日曜には教会で幾度びものミサが行われ、週日の午後にも教会の中には人々がじっと動かずに坐して冥想し、あるいは祈る。若者も老人も教会に入り来っては祈っていく。このようなアイルランドやオーストリヤの町を考えよう。

この村落での無数の事象を、どのように選択し、整理し、概念化し、分析するのか。ここに吾々の具体的問題場面がある。このような具体的研究操作を取り扱った方法論としては岸本英夫教授の宗教学方法論があげられる。定義、蒐集、整理、解釈という段階区分で、事実を分析していく過程を示したものである。この方向の一つの重要な仕事である。そこでは、先ず人間の営みの中から宗教的現象をよりわけ、それを蒐集整理して、解釈に至る。立派な仕事である。しかしその後の実証科学の展開は、帰納的方法の重視から、理論を重視し、論理的分析過程をも重視する方向に動き来っている。岸本教授のこの論文の著述は帰納重視の時代に強く属していた。

私が、ここで問題とする概念の構造、facts の構造の問題は理論及び論理的分析過程に関係するといえよう。従来宗教学では、方法論に関しても、問題の全体を取り扱う態度が強く、部分の取り扱いは大まかであった。学問の進展と共にこの傾向は変って来なければならない。このように部分に限ることはふとどきではないと思っている。むしろ全体を取り扱うことは部分への集中よりその科学の初期の時代を示している。

ここでの問題は、事実、選択、発見的価値 huristic value をめぐっている。処で科学に於いて、事実のもつ重要性は大きい。事実は最も重視されねばならない。それを在りのままに取り出すことは大切である。そのことは、そのことへの意図は本論文の最初に強く断っておきたい。

事実の観察の高い価値づけと、規則化、一般化、形式化についてのスケプティシズムは科学者にとって、その構成力と共に最も重要なる特性の一つである。

処で、どのような歴史的事実も無限の局面をもつものである。ここに選択の問題が生まれる。何がより重要であり、何を拾て、何を取るかの決定を何らかの基準によってなさねばならない。選択の問題が強く押し出されてくる。そこで、具体的操作場面で選択が不可避であるとしても、先づ、事実重視の重要性を強調しておきたいのである。

二　概念の構造について

ここでは、便宜的に四つの概念を捉え、その分析を通して問題を考えるが、それに先立ち、最も高いX度をもつものの一つとして、Goode, Hatt, Festinger, Katz, Merton などにより、行動科学に於ける概念、理論、仮説、についての一般的常識的見解を見る。後に観察する諸概念の分析の為の比較尺度としてである。

ここに述べる概念、理論、仮説は相互に関係し合ったものであり、かたまって説明のメカニズムを構成している。そのそれぞれの特徴の若干に言及する。

概念について。

(一)　概念内容は操作的に明確に規定されているべきである。

科学に於ける概念は、ただ、単に漠然たる感じを起すようなものであってはならない。その構成要素は明確に規定

されていなければならない。指標の確立の形で概念の明確化がなされる。操作的概念とは具体的研究操作様式によって明確に規定されている概念である。

(ロ) 概念は theory の断面で切られたものである。

概念はその枠組なしには存し得ない。概念も facts もある枠組の中で、ある理論体系の中でのみ構成されうる。常識の枠組と科学の枠組は異なっているので、一般人が科学の概念を理解することの困難なのは当然である。科学の概念が一般人の常識的概念と同じものであることはあり得ないし、諸科学間の概念の異なりの度合は、この枠組間の関係の近さに依存している。

ここでは、科学に於ける概念が一つの枠で切られたものであること及びそれはすべての部分にわたって規定されているべきものであるという二点に言及しておく。このようにすべてにわたって規定されているということはそれが複雑な内容であり得ないことを意味する。処で対象である宗教現象は複雑な無数の断面を含む事象である。ここに問題が生まれる。

理論 theory について。

(イ) 理論とその具体的実証操作は次の如くにして行われる。

理論から系 derivation が演繹され、その系から具体的仮説が構成され、その仮説の実証を通してその理論が実証される。そして、この仮説の実証が続く限りその理論は理論として存続し、研究を方向づけ、現象を説明していく。理論なしに科学的研究を進めていくことは不可能である。

(ロ) 理論によって観察研究すべき事実の範囲が決定される。

観察、研究すべき事実の範囲を狭めることは理論の中心的機能の一つである。事象のすべての局面にでなく、事象

の一、二の局面にだけ注意を集中させるようにするのである。これによって対象は科学的に取り扱いうるものとなる。科学的観察は事象を一抽象断面で切っていくものである。したがって、科学的事実とはある理論の見地から切り出され、観察された事実である。理論的立場を異にすると、同じ事象も全く異なって捉えられることになる。

㈢ 理論によって、研究は方法的厳密さをもちつつ体系的なものとなる。

理論なき研究は単なる事実の個々的蒐集にすぎない。理論は方法的厳密さをたもちつつ関係現象を体系化するものである。

㈣ 理論の中心的機能の一つは prediction、予見である。予見操作を通して科学的研究は進められるべきである。

マートンではこれが事後解釈の否定の形でのべられている。事後解釈とは資料を集めた後に解釈を加える形のものである。その場合の論理的構造は臨床的研究と同じである。処でこの事後説明は全く逆の事実でさえ容易に説明出来るので、もっともらしいというにすぎないとマートンは主張する。条件の明示という科学としての論理的要求の為には、解釈は事実に先立つ予見的なものでなければならないとするのである。

㈤ 理論の適用範囲は中範囲のものであるべきである。

理論は非常に広汎な領域で適用できる形のものではなくて、一定の限られた範囲にのみ適用出来る形のものであるべきであるとマートンもいう。その科学の全範囲にわたる諸問題を解決しうるような包括的理論体系でなくて、特定の変数間の関係を取り扱うものであるべきである。

以上、理論については、理論・仮説・実証のメカニズム、資料選択の機能、方法的厳密さと体系的研究、予見、中範囲性を取り上げておく。

仮説について。

理論は仮説をもたねばならないし、具体的研究も仮説の構成が必要である。仮説なしになされる研究は焦点のない場当り的無方向的試みにすぎない。

仮説は理論から演繹される命題であり、仮説の実証を通して、より抽象段階の高い理論が実証されるのである。したがって、仮説は理論と具体的研究操作場面との間をつなぐ為に必須のものである。

グードは仮説を抽象レベルにより、次の三つに分ける。

(a) empirical uniformity を述べるもの。常識的見解の科学的吟味。新入生の行動の型を明確化したり測定したりするような仮説である。

(b) Burgess の都市の同心円的生長の仮説の如き理想型的仮説。

この仮説は目的的 distortion であり、経験的現象からの距離の故に理想型的という。

(c) 分析的な変数間の関係に関するもの。先の二つより抽象レベルは高い。他の変数が constant に保たれる時の変数間の関係に関する仮説である。先の理論仮説実証のメカニズムの形をとるものはこのレベルのものである。

以上は一般的な普通の行動科学に於ける方法的操作である。実験が可能な場合には、この操作は言葉通りに、容易に実行出来るし、またなされねばならない。行動科学に於ける方法論的メカニズムとして一つの代表的なモデルといってよいと思う。これはX軸、即ち方法的厳密性の方向の最も高いメカニズムの一つである。しかし、多くの宗教現象の研究がこのような精密な科学的吟味にたえないものであることも事実である。それぞれの研究について、この方向にどれだけ度あるかということが問題である。方法的厳密性を求めながらも、複雑な対象を捉えようとすることの故に、厳密性に近づけないいろいろの姿が現われている。次に事例として吾々にはなじみ深い四つの概念をあげてその構造をみていってみる。

四つの概念の構造分析

宗教学の進展と前進は、その分化を結果し、方法的異なりを含んだ諸流を生じ来っている。未分化なものから分化したものへの流れである。これは隣接諸科学に於いても見られる処であり、宗教学に於いてのみこれを否定することは出来ない。その一つの流れが正統性を主張することは科学以前である。この故に、そこに含まれる概念には種々の形のものがある。そしてこのことは宗教学の場合その学問の歴史の故に、更に、はげしさを増している。そこでそれぞれの概念の性格の理解は非常に重要である。概念の性格の充分な理解なしに、仕事の理解はありえない。

ここでは Otto の Tremendum の概念、Weber の Traditionalismus, Sorokin の ideational culture, Brown の functional unity の概念をとりあげる。

a) Otto の Tremendum の概念について

Otto は mysterium tremendum なる概念を宗教が宗教たる所以のもの、それなしでは宗教でないだろうものを示すために使用している。この tremendum の概念も宗教の中核に関係する。この概念は全く他のものの前での畏れ、普通の自然の恐れに近いが全く異なった感情反応を現わす為に用いられている。どのような被造物も惹き起し得ない畏れである。その最初の認知から世界の宗教史が展開すると Otto はいう。

処で、この概念は宗教に独自な、宗教に中心的な一つの非合理的要素を示す為に用いられている。宗教を宗教たらしめているものは非合理的要素であると Otto は捉えている。そしてこの非合理的とは概念にのらないということを意味する。それを示す為の概念である。

これは先の行動科学の場合とは全く異なったものである。行動科学の場合、概念は操作的なものであることが望まれ、単に漠然たる感じを惹き起すようなものであってはならないし、すべての部分にわたって明確に規定され、指標

によって決定されているべきものである。それははっきりした枠組をもったもの、はっきりした理論の断面で切られたものである。

Otto の場合も、概念の使用は非常に注意深くなされている。Mysterium Tremendum Numinose の概念も、概念使用の正確さへの努力の現われである。しかし彼の場合この概念は宗教体験のある人々の間でのみ通じる一つの刺戟記号である。概念内容を規定するものは概念の側にでなく、これを受取る人の側にある。これに似て、あれと異なる。それであなたに思いつかないかという時に、宗教体験を持つ人にあれだなとわかるそんな道具である。その内容は複雑そのものであり、多局面的いな無限局面的なものを含む概念である。宗教体験をもたないものにとっては理解出来ない記号である。そこには無限に複雑な断面を含む宗教体験の斉一性が前提として考えられている。この斉一性は Otto の考え方の中には、明確に存している。宗教的なものを知り分ける能力が人間 in general に素質として、アプリオリーな能力として存していることを彼は確信している。そしてその歴史的発展の過程を考えているのである。彼は宗教的判断の能力と美的判断の能力の類似にしばしば言及する。美を知り分けると同じく宗教的なものを知りわけ、予言者に従う能力を人間が持っていることを主張し、それは個的であると同時に普遍的でありうることに言及する。

彼の概念は subjective な性格のものである。これを読みとる側もこれを subjective に理解しなければならない。そして、この双方に斉一なるものの存在が予定されている。勿論素人の subjective な叙述と Otto の分析叙述とは非常に異なる。広範な客観的データと知識とをふまえての上の subjective な分析把握である。subjective な行き方でではあるが、そこには繊細な心の動きの細かなニュアンスがしっかりした構造づけとともに美しく取り出されている。ここでの概念は変数というような概念とは全く異なり、複雑さそのものである。複雑さをそのままで伝達し得

ない概念は、宗教現象の理解に際して、意味を持ち得ないと考えているともいえよう。これは研究対象としての宗教現象への密着を中心とした概念である。subjective な行き方でではあるが、Y軸に於いて高い度合を示していると考えられる。このY軸の高度性は subjective な局面hに於いてのものである。

処で、近代心理学は基本的には個的、subjective な概念構成を離れることから出発したともいえる。概念内容は明確に指標によって規定されているべきであり、theory の断面で切られているべきである。体験の斉一性にたよるという方向を肯定しない側にある。objective に観察しうるということは科学にとって中心的な線である。

Otto の場合 subjective な洞察と分析は客観的な資料による跡づけもなされているが、X軸に低く、Y軸に非常に高い研究操作である。彼の使用概念は多局面的であって、無限に複雑な内容を含んでいる。

宗教現象の静的な現象的な把握である。ダイナミックな分析に対する。宗教的なものをアプリオリーと考えることによって、宗教への原因、力を考える必要はないとされている。frustration anxiety inner adjustment theory, social integration theory などはこの動力因に焦点を当てた捉え方である。Otto の概念は静的であると共に、subjective であり、また、個人に意識されうる領域の中のものに限られた内容をもっている。

概念の適用範囲も中範囲のものではなくて、全宗教現象を説明しようとするものである。

b) Weber の Traditionalismus の概念について

Weber は Traditionalismus の概念内容を次の事例で示している。

「近代企業家が最大の労働量を得ようとして出来高賃金制を取った時、労働量はかえって減少した。それは人間がその伝統的生活をなすに必要な金を得ることで満足する故である。人間は本来金を得る為にでなく、今までの生き方で生活出来るようにと働く。伝統的な生活程度を満すに必要なだけ労働するのである。近代資本主義が戦わねばなら

なかったのはこの態度である。」

これは Weber の理想型概念である。彼は社会有機体説に対し、歴史的発展段階説にも対する。自ら歴史学派の子と称しつつも歴史学派にも対する。Weber は概念が現象を無前提的に記述出来るとの考え、概念は客観的な現実の模写との古びた素朴な考え方のはっきりした否定の上に立っている。概念は抽象作用によってつくり出された手段である。

全体の印象を述べるというような概念は無意味であり、科学として使用出来ない。実在そのものは常に無限に多様な局面を持つ。無限に多局面的な実在をその無限に多くの側面について特徴づけることは不可能である。文化科学者は何らかの価値理念を持ち、それとの関係に於いて実在の有限個の側面を認識する。文化科学の対象となるのはこのような価値理念との関係で構成された実在の局面である。研究者の関心に基いて取り上げられた若干個の特徴の結合として事象は研究者の研究の対象となるのである。

Traditionalismus をも含む Weber の理想型概念はこの形の概念である。実在そのものでもないし、類概念でもない。それは一つ或いは若干の観点を高めることによって造られた純粋に観念的な概念である。実在が含む一定の構成要素を明らかにし測り比較する敍述の手段であり発見的道具である。

この理想型概念は Schelting も指摘する如く、Weber の初期と後期とで異なる。後期には Kasuistisch なものが強く現われ、初期には歴史的個性的な型が表面に出ている。Traditionalismus の概念はこの初期の歴史的個性的色合いを強く持っている。これは実在を前提とする歴史的個性的なもので、価値観点的に捉えられた実在のある局面の一方的高昇である。それは幾つかの特徴直線の結合に於いて表現される。これをその概念の内面的構造という。Parsons はこの伝統主義の概念を経済的合理主義の断面及び伝統的固定性の断面を含むものとし、この両者について

最高値から最低値までの軸の上で、両者ともに最高値を占めている形であるとしている。実際には経済的合理主義の軸で最高値を持ちながら、他のものでは最高値でなく生活水準の徐々の上昇に結びつくこともあり得る。このような両断面の rigid な関係構造をしかもちえない処に理想型概念の限界を見ている。

更に、この概念は歴史的因果的捉え方の上にたっている。彼は科学としての歴史を構成しようとする。文化価値理念に関係して選択される実在の特定側面が因果的説明の対象となる。その場合に明確な合理的手続きによる因果帰属の確認が要求される。客観的可能性の判断、adäquate Verursachung を通して行われる。

以上見てきたように、Weber の概念の構造は比較的行動科学の概念と類似している。概念は一観点から切られ、枠組をもつものである。一つ或いは若干個の断面から切られた概念である。変数ではないが発見的機能を重要機能として持ち、一つ或いは若干の局面の高められた比較的単純な明確な内容を持つものである。

なお、この概念は歴史的因果的であり、中範囲的性格を持っている。

このように考えて来るとXY軸に関して、Weber の場合、X軸について相当高く、厳密性の方向にある。Y軸に関しても資本主義経済局面という宗教現象のある点に関しての適当性はたかい。しかし、それは点に、であって全体に、ではない。このことは Festinger の仕事の場合更にはげしい。

c) Sorokin の Ideational culture について

Ideational culture は一つの文化類型を現わす概念である。これは Sensate culture に対する。前者は究極の実在を超感覚的なものとするものであり、後者は唯一の実在を感覚的に知覚されるもののみとする。これが二つの文化型の在り方を決定している中心的因子、指標である。この中心的なもののもとに、諸文化特性は次の如き在り方を示している。Ideational culture は、その文化特性として、合理主義、神秘主義の強いこと、Idealism Eternalism Inde-

terminism 絶対的原理をもつ倫理、自然科学的発明発見の少なさ、変化の少い静的な社会生活、絵画の観念的スタイルの優越、神政政治、刑法の基本原理としてのつぐないの考え方などを持っている。Sensate culture はこれに対する諸文化特性を持つ。前者では、欲求や目的は精神的なものであり、その欲求実現の方法は肉体的欲求を消すこと、また自己の変容による。後者ではこれに対する。

この二つの文化類型を、更に細分して、七つのカヴィスティクな類型を構成する。これを使用して 2500 年にわたるヨーロッパ文化の流れを 20 年毎、100 年毎に区切って、各時期毎の在り方を類型別統計的に観察し、図表化し、また更に細かく、それぞれの文化局面についても、20 年毎、100 年毎の統計的分析を行っていく。

この概念はこのような分析の道具である。それは、文化の論理意味的統合の考え方の上に立っている。この場合文化を統合し秩序づけているものは、変数間の関係ではなくて、文化の諸部分の背後に存する中核的意味である。その文化の中核的意味、すべての文化部分を通して流れる mental bias が統合をなしている。その存在が部分を結びつけ、それらを一つのものに結合している。これを文化の核という。この内的なものが文化の外的なものを支配していると Sorokin は捉えている。この内的なもの、意味、価値の領域を文化メンタリティと呼ぶ。

この意味的統合の様式が中心的なものであるが、それは、他の三つの統合様式と共に考えられている。その中人文科学で最も普通のものは因果的機能的統合である。自動車の部品が組立てられた場合、この機能的統合となる。この因果的機能的関係づけも、無限に複雑な吾々の周囲の世界に、ある統一を与える。それによってこの混頓が理解出来る体系となる。経済機構と出産率、孤立度と自殺度、都市化と犯罪率の如き場面での関係づけを通して混頓の中に秩序が導入される。この機能的統合度は文化によって異なり、文化部分によっても異なる。

この統合様式のほかに、場所的隣接による統合、外的要因による統合が考えられているが、意味的統合は機能的統

合よりも統合度が高く、彼の分析にとり中心的意味をもった統合様式である。

この意味的統合の考え方はまだ確立されていない。しかし、ある価値を中心として、それが全体を色づけているという考え方は、宗教的なものを捉える場合にある魅力を含んでいる。

実在の捉え方を指標として、類型を構成しており、内容は明確であるが如くであるが、それは多局面的であり複雑である。しかも、広範な領域を取り扱っているので、Y軸に関してある有効性を含みうるが、X軸に於いては弱いものである。

d) Brown の functional unity について

ファースが「機能主義の新しい点は限られた領域の集約的研究である」とのべ、フォーテスが「機能的社会人類学にその基礎を与えたのは集約的な field work である」としている如く、この考え方は、地域の集約的研究に基いている。この概念も、集約的 field work に基礎を置いており、この方法に於いて可能となる概念である。

普通機能主義の概念は、体系維持への役割の考え方と、相互依存関係の考え方と、を二つの中心的なものとして含んでいる。

Brown はいう。機能とは部分的活動の全体的活動への貢献である。ある社会慣行の機能は全体生活へのその貢献である。処で、このような考え方は、社会体系はある種の統一性 unity をもつとの見方を含んでいる。この統一性を functional unity と呼ぶのである。それは、社会体系のすべての部分が充分調和をもち、内的な一致性をもっている状態を示すものである。しかし、この functional unity 社会体系が機能的統一を、すべての部分が調和をもつとの考えは作業仮説である。機能主義者とは、この仮説を体系的に検討しテストすることが価値のあることだと考えているもののことである。作業仮説は検討を進めていく場合の道具である。それは社会生活のすべての事象が機能を

持つということではなく、持っているかどうかを捉えてみようとすることは不当ではないということを意味する。社会慣行を捉える場合、その形式のみでなくその機能をも明らかにすることが必要なことであるというのである。このような機能的仮説を受け入れることによって、多くの問題点が取り出されて来る。有用な仮説である。heuristic な価値を中心とする概念である。

ここで、これへの Merton の批判を通して、この機能的統合の概念について更に考えておく。マートンはいう。有機体でさえその統合の度合はそれぞれ異る。そこで社会の場合はましてのことである。社会の完全な機能的統合の仮説は事実に反する。ある社会単位にとって機能的なある慣行や情操は他の社会単位にとって逆機能的であることもある。機能的統合性の考え方は事実に反するだけでなく Brown のいう発見的価値さえない。それは文化的社会的要素の分離的方向への動きに対し研究者を盲目にするからである。統合性の度合は測定されねばならない経験的変数であり、社会によって異り、同じ社会でも時によって変化するものである。

標準化された社会的文化的形態は積極的な機能をもつとの考え方も、たとえ発見的な目的の為でも、現実の非機能的な局面から目をそらせることになる故に許されない。また、機能の不可欠性とその形態の不可欠性の考え方、すべての文化アイテムはその機能を持ち、遂行すべき課題を持つ不可欠の部分であるとの見方も、変えることの出来ない構造の考え方を含んでおり、明らかに事実に反する。機能的選択肢の存在を見落してはならない。進化論者に対し機能主義者は逆の極端に行き、機能的価値を見出したのであるが、この見方は選択肢の存在を見落すことになる。

Merton はこのような批判をなしつつも、自ら機能主義的流れの中にある。

このような Merton の批判、また、この機能主義的考え方は変化の局面を無視するとの見方は、その通りである局面を含むとはいえ、この概念が発見的価値をもつ有用なる概念であることを否定することは出来ない。特に宗教現

象の研究の場合にはしかりである。この概念は四つの中で特に heuristic な概念である。

以上四つの概念を事例として概念の構造の分析を試みた。宗教現象の在り方を捉えるに際しての適当性と確度の点からXY軸を設定し、それぞれの概念について、この方向からの分析をも試みた。更に、科学に於ける概念構成として、その厳密性の面から最も望ましいものである Goode Festinger Katz の行動科学の方法的しくみを、一つの比較尺度としながら他の諸概念を分析してみた。

この四つの中三つは比較的近い領域のものであるが、それぞれ異った姿を示していた。Otto はY軸に於いて高く、Weber は特定研究点に関してXY軸で高さを、Sorokin はY軸に於いて有用でありうる可能性への方向を示していた。X軸に関しては、Goode Festinger Katz の方向が最も高く、Weber が特定研究点に関しての高さを示していた。Otto の場合X度としては高くないが、そこでの概念内容多局面的なもの、特殊なこまかな在り方を伝達しようとしている。

Otto の概念構造、理想型概念の構造、変数としての概念の構造はそれぞれの異なりを示していた。同じく理想型的概念を取り扱っていても、Weber のものと Sorokin のものとは異なっていた。Weber は科学としての歴史の構成の方向をめざし、Sorokin は広範な全歴史全文化局面にわたる組織的取り扱いをねらっていた。このような基本的な学問的狙いと態度の異なりは、その概念にはねかえっていた。吾々が field work に立ちむかい概念を構成する際に、細かな検討と透徹した思考とが必要なことを、これらの事実は示している。科学に於ける概念は heuristic な手段としての意味を強くもっていることを三つの概念が示していた。科学として要求される概念の単純化と研究対象の性格の問題は大きな問題点であり、また、概念の適用範囲を明確に意識の中にもつことは科学としての概念構成にと

って必要である。

三　facts 科学的事実の構造について

facts の構造には種々の形のものがある。それぞれの科学的事実がどのような構造をもっているかを明確にしておくことは重要である。この問題に関係して、ここでは因果的説明によるものと機能的説明によるものの二つだけを事例として取り扱ってみる。Sorokin の意味による統合の構造も一つの面白い形である。

因果的説明に於ける facts の概造。

Causal の語の使用は一義的ではない。不変の継起関係を示す場合もあり、無条件的な不変の継起関係を示す場合もある。いろいろの広さで用いられている。普通、原因とは、事象の生起に部分的にか、全体的にか責任をもつものと考えられているものである。ある場合にはマッチをすったことであり、ある場合にはビタミンの不足である。常識的には、XがYの原因であるとかいう。Xの方向からYに働く形である。その流れは一方向的である。そしてXはYに時間的に先行する。

暗闇の部屋で電気のスイッチを入れる。明りがつく。普通この場合、スイッチを入れたことを原因という。この場合スイッチを入れること以外の全条件は、入れる直前と同じである。スイッチが入れられた。そして光がついた。だからスイッチを入れたことが原因なのだと考える。多くの実験の場合がこうである。処で、事実はそうだろうか。電燈の光のつく原因は配線の各部分が適当であることであり、発電がなされていなければならないし、その他、無数の条件が明りのついたことの原因である。ミルは阻止原因の欠如をもこれに加える。処で、この場合、普通原因という時には、スイッチだけをあげる。原因群の中から、ただ一つだけを取り上げるのである。それがいろいろの理由で重

要と考えられるからである。概して、このようにしてあげられる原因は、出来事の生起の充分な条件でもないし、絶対的に必要な条件でもない。たまたま必要なる条件である。このスイッチのような場合は、原因指示の非常に簡単な特殊な場合である。普通はもっと複雑な叙述の形をとる。例えば Mayr が事例としている、ある渡鳥が8月25日に何故飛び立ったかの原因についての場合を考えてみよう。この場合も勿論無数のものが働いていよう。しかし彼は、ecological cause, genetic cause, intrinsic physiological cause, extrinsic physiological cause の原因群をあげ、その中で、前二者を ultimate cause 後二者を proximate cause とする。特定の宗教現象の研究に際しても、このような原因群を構成し、これを更にくくることも出来よう。

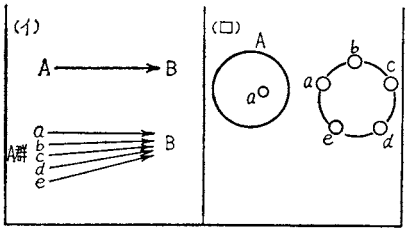
宗教現象も複雑な事象である。したがって、個々の事象について考える場合でも、その場面場面で、原因群は充分に複雑である。ましてや宗教 in general について、このようなものを取り出すことははるかに困難である。個々の場面でさえも、選択の問題が重要な問題点となって来る。ある結果を決定した原因の数は無限である。その場合何を選択するかは、やはり、問題性によって決定される。

Weber の approach の中心は因果的分析であった。ある事象のある局面の因果帰属は objective Möglichkeit Urteil を通してなされていく。この Weber の分析は人文科学に於ける因果的分析の一つの重要な行き方である。

ともかく、これはA或はA群からBへという方向性をもつ構造をもっている。(イ)の形である。

機能的説明に於ける facts の構造。

機能的構造は(イ)のAからBへというものとは基本的に異る。それは(ロ)の様な構造 model



の上にたった思考である。そして中心的視点はaにでなく、円A或は円 abcde にある。

全体系の働きに対して、部分によってなされる貢献に関して部分を説明しようとするものであり、部分間の相互の働き合いの姿をみようとするものである。腎臓を説明するのに、それが血液を浄化し、どのようにして有機体の在り方に貢献するかという行き方で、aを円A、円 bcde との関係で説明しようとするものである。

この説明は、研究対象である体系が teleonomic である場合、即ち環境の変化にもかかわらず、それ独自の様式で働きつづける場合に使用される。自己規制的体系に於ける、ある構成部分や過程が、体系維持の役割りによって説明されるのである。しかしこの機能的な因子も、原因の場合と同じく、無数のものが同時的に働いている。したがって、研究に際して、因果分析の場合と同じく、選択をなすことが必要である。ともかく、このような構造 model に従った facts の構成が、ただ慣習的羅列的な項目別の民族誌的事実の採集よりも、はるかに効果的な積極的意味をもつ分析を来たしたのである。社会生活の諸局面、経済、技術、政治、宗教その他は一つの全体を構成し、それらの局面の一つは他の局面との関連を考えることなしに、理解することは出来ないとの見解、部分よりも全体に論理的優位性を与える考え方を取ったことによって、非常に多くの発見をなし得たのである。このような機能主義的考え方は、同じ流れの中の Malinowski Brown Merton それぞれの異りを示しつつも、その heuristic な機能を果している。それは、漸次的変容を来たしながら、しかし、文化を取り扱う場合、既に常識的見解として、多くの研究の基底に存在するようになって来ていることは肯定せねばならない。

若し研究者が、そのような構造 model への思考を持たないならば、これに関連して発見された数多くの文化事象の特徴は決して捉えられなかったであろう。

人文科学の分析に於いて、どのような構造 model で分析がなされているかということは、非常に大きな問題点で

ある。そしてそれぞれの研究、科学的事実が、どのような構造 model のもとに構成されているかを知ることは、その研究を理解する非常に重要な鍵となるのである。

このような facts の構造は、研究目的即ち興味関心と、対象への適当性、heuristic value の三つの点から評価されていかねばならない。

四

以上のような観察と分析とを通して、次の如き諸事実を、科学としての宗教現象の研究方法につき、指摘することが出来る。

① 概念及び facts 科学的事実の構造を明確に認知することが必要である。

② 宗教現象に関する諸研究の吟味をなすに際して、X軸即ち厳密性の方向と、対象への適当性Y軸の局面から検討することが必要である。研究の具体的研究場面及び関心によって異るが、Y軸に関して高い適当性を取りながら、可能なる限りでX軸の高度を保つべきである。しかし或程度のX軸の高さを持たない研究は、研究としての意味をもたない。

③ 宗教という研究対象の複雑性と科学に於ける使用概念の単純化の間に問題が生ずる。宗教は単純な事象ではない。それは人生の全体に、人間の生き方の決定に、文化の全体にかかわっている。単純な一断面の問題では決してあり得ない。それは多断面的というより無限断面的である。それは personal であり、social であり、cultural である。このような複雑な事象を単純化された概念でどのように分析するか。ここに問題が生ずる。これについて種々の操作がとられている。theory の使用もその一つであり、集約的研究の方向への動きもこれである。

④ 宗教現象の科学的研究は、そのすべての局面をでなく、そのある局面の研究で自ら満足しなければならない。最も必要、最も重要と考える宗教現象のある局面、ある部分の検討で満足すべきである。そして、これは学問の後退ではなくて前進である。それぞれの宗教の科学的研究は、宗教とは何かではなく、宗教の部分とは何かで満足しなければならない。宗教とはを目ざしつつも、宗教の部分で満足しなければならないのである。宗教現象を自ら投げかけた尺度でだけ測定し、観察したことを認めねばならない。ある研究者は因果的に、ある研究者は機能的に、また、現象的レベルで、深層の分析様式で、心理的レベルで、社会的レベルでである。

⑤ 概念や facts について考えて来たことは、宗教現象それ自体を捉える場合にも同じである。宗教現象は無限の局面をもっている。これはどうしても認めねばならない。宗教現象がすべての人々に同じであることはありえない。それを捉える為には選択が必要である。事象のある局面を捉えるわけである。

処で、宗教現象の科学的研究を進めるのに、theory の構成は必須である。そして、私の場合現在 frustration anxiety inner adjustment theory, social integration theoy, 及び意味づけの理論によって研究を進めている。私は宗教の定義を、この三つの理論を中心として考えているといってもよいかしれない。

なお、それぞれの研究者は宗教についての、或は宗教の部分についての theory を構成し、研究を進めていくべきであると考えている。theory 及び宗教の定義については稿を更めて言及する。

⑥ 科学に於ける概念は基本的に heuristic な特徴をもっている。このような発見的概念を異った性格のものとして捉えることは大きな誤りを来たす。

⑦ 宗教の諸研究の結果を、単純に、あれこれ取りまとめて述べることは危険であり、無意味である。

（時間の関係で註はすべて省略する。）

宗教研究の解釈学的方法

川端純四郎

「宗教研究の方法」というシンポジウムの主題に対して、キリスト教の立場から発題をすることが筆者に与えられた課題である。しかしこの課題に答えることには、非常に大きな困難が含まれている。まず第一の問題は、学問としての宗教研究には、特にキリスト教的な方法というようなものは存在しないということである。研究者自身の個人的な信仰は、学問の方法とは原理的には無関係であるはずである。キリスト教的数学とか、キリスト教的心理学とかいうものが存在しないのと同様に、キリスト教的宗教学などというものも存在しない。宗教学が神学と異る点もそこにある。もちろんこのことは、宗教学が無前提の学問であって、純粋に中立的な客観的な学問であるという意味ではない。如何なる学問も、何らかのパースペクティヴとそれに伴う研究対象に関する前理解とを前提することなしには成立し得ない。(1) ただその前理解とパースペクティヴが研究者の持っているポジティヴな信仰に直接に由来するものではないということなのである。従ってキリスト教の立場から「宗教研究の方法」について何事かを言うとすれば、それはキリスト教的方法を述べるのではなく、キリスト教神学の歴史の中では宗教一般の研究にどのような方法がとられてきたか、また果たしてその中には、宗教学の方法として取り入れて、それを発展させ得るような有効な方法が見出だされるか、ということを考えるほかない。

（1） Vgl. R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich ? 1957 (in: GV Ⅲ., S. 142-150).

、さてしかし、ここで我々は第二の困難に当面する。それは、キリスト教神学の歴史の中では、宗教一般を「研究」することについての関心が非常に薄かったということである。もちろん他宗教との対決と、それに対するキリスト教の優越性の主張とは、くりかえし行なわれてきた。しかしそれが他宗教の歴史と本質についての、原資料をもとにした「研究」によって行なわれたことは殆どなかった。そういう意味では、キリスト教は大変独善的な宗教であった。たとえば「コーラン」がラテン語に訳されたのは、イスラムとの接触、そして戦いが始まってから、実に四百年もあとのことであった。(2) あるいはヒンズー教についても、その最初の研究書は九〇年にわたって出版を禁止されていた。(3) 従って、キリスト教神学の歴史の中で展開された宗教研究の方法というものは、学問的な研究としてはかなり貧弱なものだと言わざるを得ない。

（2） コーランの成立は六五〇年頃とされているが、キリスト教世界への翻訳は、ようやく一一四三年のことである。しかもすでに七一一年にはスペインはイスラムに征服されており、一〇九五年にはウルバン二世による十字軍がおこされていたのである。

（3） ヒンズー教についてのヨーロッパ人の最初の研究書は Bartholomäus Ziegenbalg, Malabarisches Heidentum, 1711; Ders., Genealogie d. malabarischen Götter, 1713 であるが、ハレの出版者は、有名な宗教家アウグスト・ヘルマン・フランケの指示によってその出版を拒否した。フランケはこう言ったと伝えられている。「宣教師が派遣されているのは、インドの異教を駆逐するためなのであって、愚かな異教をヨーロッパにひろめるためではない」(E. Benz, Ideen z. e. Theologie d. Religionsgeschichte, 1961, S. 13f.).

しかしそうは言っても、キリスト教神学の歴史の中に、宗教一般を研究する学問的方法が全然展開されなかったわけではもちろんないので、その歴史の概略をまずたどった上で、(4) 現在の状況におけるその帰結をさぐって見ることにしたい。

（4） この点について神学史の全体をたどることは筆者の力にあまることであるが、論述の必要上 E. Benz, op. cit.; E.C. Dewick, The Christian Atti tude to the other Religions, 1953; G.H. Anderson (ed.), The Theology of the Christian Mission, 1961; C.H. Ratschow, Religion (Art. in: RGG³ N.); G. RosenKranz, Um eine theol. Schau d. Religionsgeschichte (ZMR 51, 1936, S. 169-179) 等によって、極力原資料にあたりながら概略をスケッチすることにした。

一

原始キリスト教においては、終末の切迫の信仰が支配的であったために、宗教一般についての研究には関心は向けられなかった。終末の遅延によって、教会がしだいにヘレニズム社会に定着するにつれて、ヘレニズム諸宗教との関係が問題とされるに至った。特にキリスト教神学が、自分の教義を形成するのにギリシャ哲学の助けを借りたことが、この問題を緊急のものとした。いわゆる「護教家」と呼ばれる人々がここに登場する。すでに二世紀初頭の「ペテロのケリュグマ」[1]にはキリスト教と他宗教との連続説が見られるが、ユスティノス（一六一年没）は、それを有名な「種子のロゴス」の理論として述べている。ロゴスの完全な所有者、啓示者はキリストであるが、しかし、すべての人間はその理性の中に「種子のロゴス」を持っているというのである。[2] そしてその「ロゴスに従って生活する者は、ソクラテスやヘラクレイトスのように、たとい他人からは無神論者と思われたとしても、キリスト者なのである」[3]とさえ言っている。

（1） 二世紀切めの偽書で、アレキサンドリアのクレメンスの著書に引用された部分が伝わっている。それによれば「……これは我々も、善きギリシャ人も同じ神を拝していることを示している。ただし彼らは未だ御子ついての伝承を学ばなかったから、完全な知識によってではない。彼（＝ペテロのケリュグマの著者）は『ギリシャ人の神を拝するな』とは言わずに『ギリシャ人の風に従って拝するな』と言っているのである。彼は礼拝の方法を変革したのであって、別な神を宣言

したのではない」(Clem. Alex., Strom., Ⅵ., 5: The Ante Nicene Fathers, Vol. Ⅱ, p. 489).

(2) Justinus, Apol., Ⅱ., 8, 13: ANF, Vol. I, p. 191, 193.

(3) Apol., I., 46: ANF, Vol. I, p. 178.

続いてアレキサンドリアのクレメンス（一五〇―二一五）も、他宗教における真理を直接に神のロゴスの教えによるものとして、キリスト教と他宗教との質的差異を捨てた。イスラエル民族の始祖からイエスに至るまでの歴史の中にギリシャ哲学を組み入れることによって真の哲学はその起源を教師としてのロゴスに持つものとした。(4) 宗教史は啓示史に等しくなり、諸宗教の歴史は、受肉のロゴスに導く準備となる。(5) このような自然神学的な思想は、古代の教会教父たちの中に広く根をはっており、テルトリアヌス（一六〇―二〇二）のようにギリシャ哲学に対してむしろ否定的な態度をとった者や、(6) あるいはアウグスティヌス（三五四―四三〇）のような人にさえ反映している。(7)

(4) Clem. Alex., Strom., Ⅵ., 7: ANF, Vol. Ⅱ, p. 493 f.

(5) Strom., I., 5: ANF, Vol. Ⅱ, 305 f.

(6) Tertullianus, Apol., 40「今怒り給うている神は、キリスト教徒の名が現れる前から常に怒り給うたその同じ神である……」(ANF, Vol. Ⅲ, p. 48).

(7) Augustinus, Retractiones, I, C, XIII, 3「現在キリスト教と呼ばれているものは、人類の発端からキリストが肉において出現するまで、常に存在していたし、知られずにあったこともない。今の時以来、ここに現存する真の宗教を、人々はキリスト教という名で呼びはじめただけである」(アウグスティヌス「省察と箴言」ハルナック編、岩波文庫、二四五頁参照)。

もちろんこのような教父の思想は、宗教の学問的研究というようなものからは程遠い。しかし少くとも、他宗教に対するこのような「開かれた」態度の中には、宗教の研究への道が可能なものとして受け入れられていることはたしかである。しかしイスラムの出現によって事情は一変する。宗教史がキリストにおいてゴールに達するという教父の

思想は、イスラム教がキリスト教よりも後に成立した宗教であること、およびイスラム教自身が逆に、キリスト教をイスラム教の前段階と主張したこと、によってその力を失ってしまう。それに加えて、イスラム教の持っていた特に強い軍事的、政治的性格のために、キリスト教世界は、最初からイスラム教に対して敵対的な関係を持つようになった。七世紀から十六世紀迄の殆んど中世の全体をおおう時期において、キリスト教の知っていた唯一の他宗教がイスラム教であったこと、これがその後のキリスト教の他宗教理解に決定的な影響を与えた。そこに成立したのが、まったく排他的な「十字軍神学」である。[8] 中世カトリック教会は自然神学を肯定し praeparatio evangelica を承認したが、それは自然的理性に対してであって、他宗教に対してではなかった。わずかの例外[9]をのぞいて「十字軍神学」は、全体として見れば、中世の他宗教理解の大勢であり、カトリックの世界伝道も主としてこの方向で行なわれた。[10]

(8) E. Benz, op. cit., S. 440 ff.

(9) アッシジのフランシスとかニコラウス・クザーヌスをあげることができる。

(10) ジェスイットの中国伝道が、わずかにその例外をなしている。

この「閉ざされた」態度は、プロテスタントにもそのまま受けつがれた。特に十八世紀以後のプロテスタントの世界伝道は、敬虔主義と信仰覚醒運動にその源を持っており、ヨーロッパ文明の高度の発展を背景として、常に他宗教に対するキリスト教の優越性を前提しつつ行なわれてきた。このような傾向に対して、一つの新しい態度を提唱したのが、十九世紀の自由主義神学である。キリスト教は、そこでは宗教一般の、最高のものであるといわれるにしてもともかくその一つのあらわれとしてとらえられる。シュライエルマッヘルは「絶対依存の感情」として宗教一般の規定をその「宗教論」において行なったが、後の「信仰論」においては、それと並んでキリスト論に深い関心をむけ、両者の統一に苦心している。あらゆる宗教の基礎であるところの神意識が、イエスにおいて最も完全にあらわれており、その意呼において、イエスこそ信仰の原型であるというのが彼の答であった。[11] それに従って、諸宗教に対するキ

リスト教の位置も、いわば宗教の原型というべきものと考えられることになる。

(11) Der christliche Glaube, 1831 (1960), Ⅱ., S. 34 ff.

プロテスタント正統派の教会教義から自己を解放して、各自の心の最内奥にある「宗教経験」を神学の土台にすえることが、いわゆる自由主義神学の特徴であるが、この各自の「宗教経験」としての信仰の、もっとも純粋な、原型的な姿が、ここではイエスにあるとされているのである。従って、自由主義神学のイエス像と伝統的な教会教義の教えるイエス像との間には、大きな喰い違いがあり、そこから、果たして歴史上のイエスは史実としてどのような存在を持ったのかという、史的、批判的な問いが、当然の要求として生まれてくる。[12] しかも歴史上のイエスが信仰の「原型」であるとするのであるから、歴史学的関心がそのまま神学的関心と結びつくことになる。こうして自由主義神学は、そのもっともすぐれた成果として、多くの「イエス伝」を生み出すのであり、宗教史学派がその頂点を形成することからも知られるように、歴史的関心が自由主義神学の基調となる。[13] しかし、このように歴史の中の問題として追求される場合には、キリスト教もイエス自身も、すべて相対的な存在とならざるを得ないのは当然のことである。ここでは、キリスト教は、その含むもろもろの要素に分解され、その一つ一つについて、その源泉、発生過程、伝来過程が問われ、こうしてキリスト教は、あの末期ヘレニズム時代の東方世界の一般宗教史の中にしっかりと根をおろしたものとして理解されるのであるが、しかしそれは同時に、キリスト教をその成立期における周辺諸宗教との共通性の中に解消させてしまうことにもなる。この点に宗教史学派の直面した難問があり、「キリスト教の絶対性」の問題が、歴史学を基本的な方法とする宗教史学派の中でかえって最も活発に論じられた理由も、まさにここにある。ハルナック、トレルチ、ブセット等によってこの問題が取り上げられたが、[14] 結局のところ、歴史学の地平の中で「絶対性」を証明することは不可能であった。「歴史的」ということは、少くとも宗教史学派の方法においては、「相対的」

ということにほかならないからである。(15)

(12) 最切にこの問題を取り上げて、史実のイエスと教義のキリストとの違いを主張したのはライマールスである。H. S. Reimaras, Von dem Zwecke Jesu u. seiner Jünger, 1778, S. 276 u. a. その後の史的イエス問題の論点については A. Schweitzer, Die Geschichte d. Leben-Jesu-Forschung, 1913² (遠藤、森田訳、白水社) および八木誠一「新約思想の成立」昭三八、拙稿「史的イエスの問題」、文化、昭三五、参照。

(13) Vgl. R. Bultmann, Die liberale Theologie u. d. jüngste theol. Bewegung, 1929 (in: GV I, S. 1–25, bes. S. 2ff.)

(14) Ad. von Harnack, Die Aufgabe d. theol. Fakultäten u. d. allgemeine Religionsgeschichte, 1901; E. Troeltsch, Die Absolutheit d. Christentums u. d. Religionsgeschichte, 1901; W. Bousset, „Die Mission u. d. sog. religionsgeschichtliche Schule", Z. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft, 1909.

(15) 従って「伝道」ということについての理論的根拠の反省が、このような自由主義神学の中で生じるのも当然である。W. E. Hocking (ed.), Re-thinking Missions, 1932.

バルトの出現によって、このような自由神学的状況は決定的に変化する。宗教は、人間の自己充足のための文化的な営みとしてとらえられ、そのような一切の人間的な営みへの審判として、イエス・キリストにおける神の啓示が主張される。従って啓示は宗教の危機であって、宗教は、現実の歴史的、心理的現象としてのキリスト教をも含めて、すべて不信仰であり、偶像崇拝であるとされる。(16) このいわゆるバルトの「不連続説」にもとづいて宗教論を展開したのがクレーマーである。(17) クレーマーは、福音と宗教を区別し、キリスト教対諸宗教という対決ではなく、キリスト教をも含めた諸宗教に、福音を対置せしめる。キリストにおける神の啓示の福音と諸宗教との間には、何の共通性も存しない。「人間の宗教意識から、キリストへの如何なるかけ橋も存在しない」(18)からである。しかし、そのような不信仰としての宗教の中にも、少くとも神に対する人間の問いがあり、またそのような人間的な試みに対する神の審判があることはたしかであって、その限り、そしてその限りにおいてのみ、宗教は神との出会いの場となり得ると言う。(19)

このような観点からすれば、宗教研究は、人間の罪と自己義認の試みの解明という役割しか持たないことになる。このような否定的な宗教理解に対して、同じくバルト神学の中にありながら、もう少し深く問題をとらえているのはローゼンクランツである。[20] バルトにならってキリストの使信をすべての宗教の審判と見るのであるが、しかし、そこで裁かれているものを、宗教一般としてとらえずに、不信仰的に存在する人間の在り方としてとらえる。つまり、キリストの使信が招いているのは、キリスト者であれ非キリスト者であれ、ともかく何らかの姿で存在している人間であり、福音はその人間の在り方に対する審判として告げられているのだと考える。宗教の問題を考えるのに、人間の在り方の問題を拠点としてすえたことは、ローゼンクランツの卓見であるが、その人間の存在についての理論的な反省を欠いているために、それ以上の成果は得られなかった。

(16) K. Barth, Kirchliche Dogmatik, I/2., 1948', S. 304-397.

(17) H. Kraemer, The Christian Message in Non-Christian World, 1938; Religion and the Christian Faith, 1956. クレーマーについては小林信雄「福音信仰のコミュニケーション――ヘンドリック・クレーマーの宣教論について」神学研究、八にくわしい。

(18) The Christian Message in a Non Christian World, p. 131 f.

(19) この考えはバルトよりも、むしろ一九三〇年代のブルトマンの自然神学論に酷似している。Vgl. R. Bultmann, Das Problem d. natürl. Offb., 1933 (in: GV I., S. 294-312).

(20) G. Rosenkranz, Evangelische Religionskunde, 1951; „Was müssen wir unter Absolutheit d. Christentums verstehen ?" ZThK, 1954; „ Wesen u. Grenze d. religionsgeschichtlichen Erkennens " ZThK, 1955.

二

上述の如く、キリスト教の側からの従来の宗教研究には、宗教学にとって参考となるような特別な方法は展開され

ているとは言えない。ここにただ一人問題になるのはブルトマンである。ブルトマンは新約学者であって、宗教一般を主題的に論じたことはないが、その新約聖書研究の方法の中には、宗教研究一般の方法に重大な示唆を与えるものが含まれているように思われる。以下ブルトマンに焦点をあてて、ややくわしくその方法を吟味して見たい。(1)

(1) 本稿ではブルトマンの宗教論の展開された過程についてはふれない。その点については、拙稿「ブルトマンにおける実存論的宗教論の問題」、日本の神学（5）、一九六六参照。

ブルトマンの研究対象は新約聖書である。新約聖書の告げている事柄を、歴史学的、批判的方法によって確認すること、その成立年代、場所、著者、社会的基盤、宗教史的時代史的背景等々の「事実」を確認すること、これが当面の目標である。そのためには実証的、客観的方法によるほかない。ブルトマンの場合には、それは歴史学的方法である。新約学の方法としては、それが歴史的文献である以上、歴史学的方法以外には方法はない。(2) 厳密な客観的、実証的な「過去の再構成」、ブルトマンの用語に従えば「史実」（das Historische）、の確認なしには、如何なる解釈も成立しない。(3) しかし、ここにただちに問題が生じる。それは、この「史実」の確認は、果たしてまったく無前提の、純粋に客観的なものなのであろうか、という問いである。(4) たしかに確認された史実そのものは、成功した場合には高度の客観性を持つことができる。しかしその史実を確認する行為は、決して純粋に客観的なものではあり得ない。どんなに実証的、客観的な研究でも、それは必ず、研究者があらかじめ持っている何らかの「見通し」（Perspektive）なしには行なわれない。どんな対象を取り上げるにしても、そこには「なぜその対象を取り上げて他の対象を取り上げないのか」という問題がまず根底にあり、その対象を取り上げる理由としての、研究者自身の、その対象の含む問題への何らかの「関心」がある。そして、その対象に関するあらゆる事実をすべて取り上げることは不可能であるが故に、そこには必ず資料の選択があり、その選択の規準としての、確認さるべき事柄についての「予想」がある。この

ようなあらかじめの「見通し」は、多くの場合自覚されておらず、前学問的なままのものであるが、ともかく、それなしには、如何なる実証的研究も不可能なのである。

（2）R. Bultmann, Die Bedeutung d. dialekt. Theol. f. d. ntliche Wiss., 1928 (in: GV I., S. 115); Das Urchristentum, 1949, S. 8; History and Eschatology, 1957, p. 111.

（3）ブルトマン自身が最切はこのような実証的歴史家として出発した。上掲注（1）参照。

（4）以下については R. Bultmann, Das Problem d. Hermeneutik, 1950 (in: GV Ⅱ., S. 211-235); History and Eschatology, 1957, p. 110-122; Ist voraussetzungslose Exegese möglich? 1957, (in: GV Ⅲ., S. 142-150) さらに拙稿「ブルトマンの聖書観」理想、三九五（昭四一）参照。

このような「見通し」を持つということは、実は研究者自身が、自分の研究するその対象に関して、何らかの「前理解」(Vorverständnis) を持っているということを意味する。もちろんそれが先入観や予断であっては正しい理解はさまたげられる。しかし何の前理解もない事柄については、そもそもそれについて問いかけをなすことすら不可能である。実証的研究は、決して無前提ではなく、対象において問題とされている事柄についての何らかの（無自覚的であるとしても）前理解を常に前提しているのである。ではこの前理解はどのようにして成立するのであろうか。それは、研究対象において問題とされている当の事柄 (Sache) に対して、研究者がすでに何らかの関係を持っていることにもとづく。このような研究者と対象との共通の地盤の上で前理解が成立し、それを手がかりとして問いかけ (Fragestellung) が行なわれる。それでは新約聖書の場合、研究者がそれに対して「生の関係」（デイルタイ）を持つところの、その当の事柄とはいったい何なのであろうか。さしあたりは、それは神とかキリストとかであるが、しかしそれは信仰者の意識において直接的、表面的にそうであるにすぎない。なぜなら神を信じない人間の関心をも、新約聖書は呼びおこすことがあり得るからである。従って新約聖書において問題とされている主題は、神あるいはキ

リストであると言うよりも、むしろそのような神あるいはキリストにどのようにかかわることによって自己の本来性を実現している「人間」なのである。研究者と対象とによって、それに対して共通の関係が持たれているところのその事柄は、まさに自己の本来性を自覚的に追求する人間、つまり実存にほかならない。この「実存への関心」こそが、新約聖書の研究にあたって、問いを呼びおこし、その問題設定を導くところのものなのである。

従って新約聖書への問いは、研究者が実存への問いに動かされてテクストにむかい、研究者自身がすでに持っている実存についての前理解を手がかりとして問いを設定するところに成立する。そこで問われているところのものは、テクストに含まれている実存理解（Existenzverständnis）にほかならない。[5] つまり「テクストの中に、今日の我々にとっても自己理解の一つの新しい可能性であるような実存理解の可能性が示されているか否か」[6]を問うのである。その際、テクストの示す実存理解を受け入れるか拒否するかは、実存的な決断の事柄であって、あらかじめ考慮に入れることはできない。しかし、受け入れるにせよ拒否するにせよ、ともかくテクストの示す実存理解に照らして、研究者の前理解は深められ、訂正され、新しい理解に達することにちがいはない。そこには、前理解をいつでも訂正する覚悟が要求されている。その覚悟なしには、テクストは沈黙して何も語らない。前理解に固執して、それをテクストに押しつけることではなく、逆にテクストに「聞く」態度が要求されているのである。テクストは研究者と無関係なものではなく、実存への関心という共通の地盤の上に立って、新しい実存理解を研究者に「語りかけ」（Anrede）てくるものなのである。このようなテクストに対して、第三者的な「見る」という態度で接することは適切でない。このようにして、テクストの語りかける実存理解に聞き、それに対して、然り、否、の決断をもって応答し、こうしてテクストを媒介として新しい自己理解が成立するならば、その時、テクストはまさに研究者において出来事となっている（geschehen）のであり、そこに真の意味の「歴史」（Geschichte）が成立することになる。実証的、客観的に

確認される「史実」は、実はこのような出来事としての「歴史」が、たとい無自覚的であるにせよ、すでに成立しているからこそ問題とされ得るのであり、またこのような「歴史」の自覚的な成立を目標としてこそ、はじめて意味深いものとなるのである。(7)

(5) もちろん研究の手続きには種々の段階があり層位があって、このような実存理解の解明を究極的に目指しつつも、さしあたりはまず年代、場所、著者、背景等の一見非実存的な事柄の確定に努力が向けられねばならない。しかしそれらの努力がなされるのは、研究者自身が、自覚しているにせよいないにせよ、ともかく自己とテクストとの間に共通の地盤として横たわっている「実存」への関心によって動かされているからであり、従って究極的には、テクストの実存理解を明らかにすることを目標としているはずのものである。もちろん性急にその目標に達することを急いではならない。むしろ実証的層位においてはそのような「実存」への関心は。方法的に禁欲せられねばならない。しかしそのような層位においてすら、すでに実存への関心は前提されているのであって、実存理解について問うことは、実証的研究の禁欲的性格と矛盾するものではない。

(6) Das Urchristentum, S. 8.

(7) ゲシヒテとヒストリェの区別については、Jesus, 1926, S. 7 ff.; Die Bedeutung d. dialekt. Theol. usw. (in: GVI, S. 118 ff.); Wissenschaft u. Existenz, 1955 (in: GV Ⅲ, S. 108 f.) u. a.

Ⅲ

こうしてブルトマンにとっては、新約聖書を研究することは、新約聖書の実存理解を解明することになるのであるが、このようなブルトマンの方法は、宗教学にとっても非常に興味のある問題を提示している。しかし、もちろんブルトマンの方法を宗教学にそのまま適用することはできない。そこには、いわゆる「実存理念」の喰い違いの問題がある。それは実存の構造を解明する際の前提に関する問題である。二千年前に書かれた新約聖書の使信を、私が聞い

て理解できるのは、前節に述べた通り、聖書の著者と私との間に、その内容に違いはあるとしても、ともかく両者が共に実存について関心を持ち、実存について何らかの理解を持っているという共通性があるからである。しかし、さらに一歩進めて言えば、新約聖書の使信の告げるその実存理解を私が聞いて、それを私自身の自己理解の新しい可能性として承認できるとすれば、それは二千年前のパウロなりヨハネなりの理解した実存と私の実存とが同じもの、少くとも同じ構造を持ったものであるからにほかならない。このような実存の構造、パウロと私に共通の、と言うことは人間実存一般の構造（自己をそのように理解することができるという構造）をブルトマンはハイデッガーにならって「実存論的構造」と呼ぶ。もちろんパウロやヨハネはこのような実存一般の構造についての実存論的な理論を展開してはいない。彼らの所論は「実存的」なものである。しかし、実存のふるまいについての実存的な理解は、それが首尾一貫したものである限り、必ず、実存がそのようにふるまうことができる理由としての、実存の構造に関する実存論的な理解を暗黙のうちに含んでいる。従って新約聖書の実存理解を解明するためには、そこに暗黙のうちに前提されているところの、このような実存一般の構造についての実存論的な理解を明らかにすることが必要となる。ブルトマンは、その作業を行なうのにあたって、周知のとおり、ハイデッガーの諸概念を援用しているのであるが、ここに「実存の理念」(Existenzidee) の問題が成立する。つまり特定の実存理念から出発したハイデッガーの現存在分析を、それとは違う実存理念を持った神学の領域にそのままあてはめることはできないのではないかという批判である。ましてそのブルトマンの方法をさらにそのまま宗教学の方法に持ちこむことは、再び実存理念の不整合をおかすことになるという批判である。

この批判は原理的には正しい。ブルトマンは「存在と時間」におけるハイデッガーの現存在分析を、実存の実存することそれ自体と共に与えられた中立的、形式的 (neutral-formal) な、と言うことは実存のどのような実存的様態

にもあてはまる分析、として援用している。[1] もちろん、現在のところもっとも中立的な、という条件をつけてはいるが、それでもそこには大きな問題がある。たしかにハイデッガーの現存在分析は、実存の実存すること自身から開発された分析であって、「如何に実存すべきか」という問題ではなしに、「実存するとは如何なることか」を主題的に問題とするものであって、その限りではブルトマンの言う「正しい哲学」であるように思われる。しかし、実は、ここでハイデッガーによってその構造が解明された「実存」は、決して無前提の実存そのものではなく、すでに或る特定の実存理念によって切り取られて来たものなのである。ハイデッガーの現存在分析は、特定の実存理念にもとづいて、その理念に包含されている限りでの実存を、その理念のおよぶ範囲の限りでとらえようとするものであって、[2] そこで取り上げられる「実存」は、実はすでに研究者の実存理念によって枠づけられ、切り取られた限りでの実存なのである。そしてその実存理念とは、ハイデッガーにおいては、人間とは何にもましてまず死ぬものであるということであった。このような理念を最後まで考え抜くところにその現存在の存在構造の存在論的解釈が成立する。[3] 従ってその現存在分析の結果は、同じ実存理念に立つ者にしか適用できないはずのものなのである。この実存理念はもちろん恣意的に選び取られるのではなく、対象そのものの中から開発されねばならないのであって、対象から開発された理念によって対象を解釈するという、いわゆる解釈学循環がここにはある。[4] ハイデッガーは、この循環をむしろ積極的に取り上げて、循環から逃げることではなく、「根源的に、しかも全体的に、この『環』の中へ飛びこむ」[5]ことを目指して、それを現存在の実存論的な「先立って」という構造に基礎づけようとするのである。このように「死への存在」という実存理念が、ハイデッガーの現存在分析を導いているのであって、その実存理念に「死」というような、存在的な事柄が、存在論的なものに転じつくされないで、存在的なままで取り入れられている限り、その現存在分析は、存在論的に徹底された純粋に中立的、形式的なものとは言えないものなのである。[6] その分析を「正しい」哲

学としてブルトマンが援用することには、非難されてもやむを得ぬものがある。

（1）ブルトマンのハイデッガーとの関係は「存在と時間」のハイデッガーに限られる。しかもそれを人間学的に理解する限りにおいてである。存在と時間をこのように理解することが、現在では、ハイデッガー自身の意図とも喰い違うものとなっていることはよく知られているが、そのことは一応別の問題である。以下のブルトマンの考えについては NT u. Mythologie, 1941 (in: KM I., S. 15-48); Zum Problem d. Entmythologisierung, 1952 (in: KM II., S. 129-208); Jesus Christus u. Mythologie, 1957 (in: GV IV., S. 141-189); Die Geschichtlichkeit d. Daseins u. d. Glaube, ZThK 1930, S. 339-364. それに対する批判については G. Kuhlmann, K. Löwith, K. Heim, E. Brunner によって ZThK 誌上で一九二九―三一にかけて行なわれた「存在論と神学」論争を参照のこと。また本節と次節の全体については石津照璽「宗教研究の立場と宗教的実存の問題点」、宗教研究、一八八九（昭四一）参照。

（2）M. Heidegger, Sein u. Zeit (1927), 1960⁹, S. 310, 313-316.

（3）石津照璽、宗教哲学の問題と方向、昭二八、一三〇頁。

（4）Sein u. Zeit, S. 153.

（5）ebenda, S. 315.

（6）石津照璽、「宗教の根拠に関する研究」、東北大学文学部年報、八（昭二二）、二一一頁。また上掲注（3）参照。

ブルトマンはこのような事態を見ぬいていない。批判されるべき錯綜がそこにはある。しかし、実際のブルトマンの実存論的新約聖書解釈を見ると、そこには、意識的にはこのような事態についての認識はないとしても、現実には、はっきりとこのような仕組みをとらえて、それを解決するための手続きが行われている。つまりブルトマンは、ハイデッガーの現存在分析を中立的であると評しながら実際にはそれを修正して、新約聖書の実存理解を解釈するにふさわしいものに変更し、そうして利用できるものだけを注意深く再構成して用いている。その場合、注目にあたいするのは、ハイデッガーの分析を、もっとポジティヴなキリスト教的なものへと修正するのではなく、逆にもっと存在論的な、裸の実存の方へと修正していることである。そのためにブルトマンは「死への存在」という理念をまず捨て

る。そしてそれをもっと実存論的、存在論的な方向に純化し、もっと素地的なものへとくだいて、そのように修正された理念にもとづいて実存論的分析を再構成した上で、それを新約聖書に適用しているのである。ブルトマンによってとりあげられたその理念は「存在可能」(Seinkönnen)としての実存ということである。[7] ブルトマンはキルケゴールと違って「神の前なる実存」というような理念から出発しない。かえって実存の範囲の中に神はないとして、「神にかかわることもできるし、かかわらないこともできる」ものとしての実存から出発する。つまり「でも有り得るし、でなくも有り得る」という「存在可能」の仕組みこそ実存のもっとも根本的な裸の姿であるとするのであり、その限りExistenz ohne Gott でよいとする。[8] 実存論的な問題の場面には神の問題の所在はないとするのである。そして新約聖書の実存理解の中に、このような「存在可能」としての実存に構造上そなわっている「不たしかさ」を、その通りに我が身に引き受ける実存、つまり実存論的構造のとおりに実存的に存在するところの本来的実存の実現を見ているのである。[9] つまり逆に言えば、そのような新約聖書の実存から開発された理念によって、いわばハイデッガーを修正して、いわばハイデッガーとは別な、ブルトマン自身の現存在分析を構成しているのである。[10]

(7) Die Bedeutung d. dialekt. Theol. usw., 1928 (GV I., S. 118); Die Eschatologie d. Johannes-Evangeliums, 1928 (in: GV I., S. 138); Theologie d. NT (1952), 1958⁴ S. 193–270.

(8) Zum Problem d. Entmythol., 1952 (in: KM II., S. 195); Jesus Christus und Mythol., 1958 (in: GV IV., S. 171). このような理念にもとづいて「神学」が形成され得るか否かはまた別な問題である。

(9) この本来性の実現がキリストの出来事においてのみ可能だと主張することによって、ブルトマンは再び矛盾した立場に立つことになる。

(10) 辻村公一「ブルトマンとハイデッガー」、哲学研究、四九三（昭三九）参照。このようなことが可能なのは、ハイデッガーの概念そのものがキリスト教的背景の下にあるからでもある。上妻精「ハイデッガー哲学の影響について」、実存主義、三五（昭四一）、九六頁以下参照。

このように見てくるとブルトマンの所論の中にはいくつかの錯綜があることに気づく。(1) ブルトマンはハイデッガーの現存在分析を中立的と考えているが、これはおかしい。(2) ブルトマンはハイデッガーを中立的と言いながら実際にはその実存理念を批判するという形で解釈し、新約聖書に適用できるように修正して用いている。(3) そのような修正を行なう時に、ブルトマンは新約聖書における事実的生の領域から開発された実存理念によっており、従ってこの理念から構成された実存論的分析は決して中立的ではないのであるが、それを再び中立的と考えている。実存理念は、分析さるべき実存そのものから開発され、その理念によって逆に実存がはじめて枠づけられて分析さるべき実存として提示されるという循環構造は、解釈学的循環として最後までつきまとうものなのであって、その限り、すべての人間に普遍的に妥当するような実存理念と、それによって構成された実存の構造というものは、ブルトマンの考えに反して決して存在しないのである。

四

このような反省と吟味を経た上で、我々は宗教研究の方法として、ブルトマンの方法を念頭に置きながら、次のように言うことができると思われる。

(1) まず宗教の学的研究は「宗教の事実」の実証的研究から出発する。[1] (2) しかし「事実」の確認には、必ず特定のパースペクティヴと、そこに含まれている「前理解」とがはたらく。従って「事実の確認」は同時に、そこに前提されている「前理解」についての反省を必要とする。(3) この前理解は、研究者と対象との間の「連関」にもとづいて成立する。この連関は、両者に共通の実存の構造にほかならない。宗教現象とは宗教的実存にほかならない。この実存の構造に根ざしてはじめて宗教現象は理解可能になる。従って前理解についての反省は「実存の実存論的構造」

についての反省を必要とする。(4) この実存の構造についての反省は、必ず何らかの「実存理念」に導かれている。その実存理念は、対象である宗教的実存それ自身から汲み取られたものでなければならないが、同時にその宗教のポジティヴな規定性を能う限り取りのぞいて素地的な場面にほどかれたものでなければならない。そうでなければ、その宗教を信じている者にしか理解されないことになるからである。その宗教を信じていなくとも、その宗教における実存理解が、研究者にとっても可能性として成立するのであれば、そこに理解が成り立つ。実存理念がポジティヴな規定性を持たなければ持たないほど、その理念によって理解される範囲は広くなる。(5) 従って実証的に宗教の事実を確認することは、その前提を反省して行くと、どうしても宗教の事実に含まれている「実存理解」と、その根底にある実存一般の構造についての理解の解明を必要とすることになる。このように見る時、宗教史は実存理解の競争の歴史となり、比較宗教は実存理解の比較となる。(6) さて最後に、それらの諸宗教における実存理解は、それぞれの宗教における実存の本来性についての理想にもとづいた特定の実存理念によって支配されている。従ってその存在的規定性をときほぐして、「キリスト教的」実存でも「仏教的」実存でもない裸の単に「宗教的」実存の構造にまで還元することが論理的には要求される。しかしそのようにして実存一般の構造の理解に達したとしても、それもやはりその出発点としての何らかの特定の様態において実存的にふるまっている実存から自由ではあり得ず、従って決して普遍的な、あらゆる実存の実存的自己理解を中立的に根拠づけ得るようなものではあり得ない。存在的規定性はどこまでもつきまとう。もちろんその規定性をできる限りはぎ取つて、できる限り裸の実存へとせまる努力がなされねばならない。しかしその努力は、存在的規定からのがれるという仕方ではなくて、そのような規定に正しくかかわるという仕方で行なわれねばならない。その限り純粋に中立的な実存の構造というものは決して獲得されないことになる。しかしここで重要なことは、たといそれが純粋に中立的なものでないとしても、それを仮りに諸宗教の実存理解

を比較し理解するための共通の根底として「想定」することは、方法的に許されるということである。それはどこまでも方法上の仮構であって、決してそのような実存の構造が普遍妥当的なものであると言うのではない。ただそれを仮構することなしには、宗教の比較ということも、理解ということも成立しなくなるという意味で、方法上の仮構として許されるというにすぎない。従ってそれは、自分の実存理念によっては理解できないような新しい実存理解の可能性と出会うことによって、また学問の新しい成果によって、常に訂正され、深められていくことをそれ自身が望んでいるものなのである。(7) 一つつけ加えれば、このようにして「宗教現象」の所在を「宗教的実存」に求め、その実存理解をとらえた場合、もし宗教における実存理解と同じ実存理解が、宗教以外の他の日常的生の場面においても見出だされることがある場合には、そのような場面は当然「宗教的」な場面として研究の領域に入ってくる。つまり成立宗教のみでなく、日常的生における「宗教的」な場面も宗教学の問題領域となるのである。

（1） その場合「宗教」の事実として何を取り上げるかは、さしあたり(イ)世間の通念に従う、(ロ)学説史上の最も有効な仮説に従う、という二つの道がある。どちらにおいてもそのようにして対象として定立されたものの本質的意味の解明から、逆にその対象の宗教性が吟味されるようになる。

ブルトマンの方法を批判的に吟味することによって宗教学に示唆される方法は、要約すればほぼ上述の如きものであろう。それは実証的研究を不可欠の土台とするが、しかしその前提についての反省からして、哲学的研究をも同時に必須のものとする。(2) 実証学と哲学の相方と密接な関係を持ちながら、宗教および宗教的現象を取り上げて、そこに示されている実存理解を実存一般の構造との関係の中で解明するこのような方法は、宗教研究の解釈学的方法と呼ぶことができるのではなかろうか。

（2） 事実を確認した上で、それを理解するためにあとから哲学が必要になるのではない。事実を事実として取り上げるその操作の中に哲学的反省が必要なのである。なお本論の全体については石津教授の上掲諸論文のほかに、山形孝夫「解釈学

的ジツアチォンと実存理念の問題」、宗教研究、一五六（昭三三）、田丸徳善「宗教学方法論における最近の問題」、宗教研究、一六八（昭三六）、前田毅「実存の歴史性」、宗教研究、一九〇（昭四二）参照。

書評

塚本啓祥著『初期仏教教団史の研究』

平川彰

一

本書は、仏陀滅後の仏教教団の発展を、マガダの王統史に関する諸資料、仏教教団の分裂に関する諸資料、師資相承の系譜、結集伝説、教団の教会組織の整備、教団の地域的発展の諸資料などを、縦横に駆使してなされた極めて精密な研究である。首題の「初期仏教」については、著者の定義は与えられていないようであるが、本書には、年代的にはアショーカ王を中心として、マウリヤ王朝までが取り扱われており、内容的には、教団の分派史に主力がそそがれているから、原始教団から根本分裂、さらにその後の部派仏教の時代までが、「初期仏教」の範囲にふくまれると考えられていると見てよかろう。

本書は四篇二十一章から成る。すなわち第一篇「教団史構成の視点」六章、第二篇「結集の伝説と僧伽の抗争」五章、第三篇「教団の伸張と異執の胚胎」五章、第四篇「部派の成立」五章より成っており、これらによって、仏滅後の年代論の問題、教団の分裂の原因やその順序、教団の地方的発展等の問題が解明されている。その目的のために、部派分裂史の資料は言うに及ばず、当時の政治史の資料や、律蔵の資料、碑文などが援用され、関連資料が細大もらさず、綿密に検討されている。この問題に関して、近来、これだけ広範に資料を探査し、それらを精密に研究した業績は見当らない。斯学の発展に貢献した功績は大きい。

二

本書の内容を概観すると、まず第一篇「教団史構成の視点」において、この研究における問題点を明らかにする。まず問題の所在と研究方法を示す。著者によれば（三頁）、本書の取り扱う資料は、主として「伝説」と言わるべきものであるが、しかしその中には歴史的資料がふくまれていることが、在来の諸学者の研究によって明らかになっているから、伝説の中から歴史的事実を解明することが、本書の基本的な立場であることを示している。つぎに、本書に取り扱う資料を検討する。まず、教団史研究の直接資料を挙げ、次にこれに関する在来の学者の研究業績を、洋の東西にわたって、細大もらさず紹介し、検討し、問題点を明らかにしており、用意周到な準備のもとに研究がはじめられている。ここには文献が詳しく挙がっているから、ビブリオグラフィーとしても完備しており、信頼しうる。つぎに第二章には、「仏滅年代」を取りあげる。仏滅年代の考察には、**Candragupta** と **Aśoka** の年代が基点となることを、まず指摘し、ついで諸学者の見解を詳細に検討し、次に仏滅年代の直接資料を出し、系統別に整理し、一々について検討し、問題点を

明らかにしている。資料として挙げられるものは、律蔵に見られる資料七種、カシュミーラの伝承を、Aśokāvadāna や異部宗輪論、舎利弗問経など十二種、島史等、セイロンの伝承を五種、法顕伝等のシナの伝承十種、ターラナータ、ブトン等のチベットの伝承五種、Pariśiṣṭaparvan 等のジャイナ教の伝承四種、Bhaviṣya-purāṇa 等のプラーナの伝承六種、あわせて四十九種を挙げるが、実数はこれより多い。なんとなればAśokāvadāna については、Divyāvadāna や雑阿含等の四種の異本があげられ、異部宗輪論には十八部論等の四種の異本、Mañjuśrīmūlakalpa にも梵本と蔵訳等、その他にも、異本が詳しく精査されているからである。これまでの仏滅年代論の研究において、これだけ広く資料を取り扱った学者はないであろう。この点だけでも、本書の学的価値は注目すべきである。著者はこれらの諸伝の検討において、律蔵の資料の検討からは、第二結集の伝説の成立は、第二結集と根本分裂との中間であることを推定し（三六頁）、カシュミーラの伝承の中では、舎利弗問経やバヴィヤの伝える説に注目し、根本分裂一四〇年説、一六〇年説等を重視している。

つぎにマガダの王統史を検討するが、この場合にも、セイロン島史、大史、ビルマの伝承、Aśokāvadāna, Mañjuśrīmūlakalpa, Tāranātha, Pariśiṣṭaparvan, Vicāraśreṇi, Purāṇas 等、七類十三種の資料を検討している。そして諸資料間に相違の著しいことを明らかにし、とくに Śaiśunāga 王統に関係する王名の不一致が甚しいことを指摘している。ついでそれらの一々の王名について、治世や前後の関係等を考察している。

つぎに「師資相承の系譜」が、教団の分裂を研究するのに参考になるという観点から取りあげられている。仏教の長老の系譜としてセイロン伝をはじめ、十四種の資料がとりあげられ、ジャイナ教の教団長の系譜が二種類研究されている。そして一一の長老について、その居住地や前後関係、動静などについて明らかにされている。セイロン伝の師資相承などは、図表によって、前後の関係が一目瞭然になっており、理解に便利である。

つぎに、以上に依用した諸資料の成立条件を検討している。最後の第六章「根本分裂の背景」においては、さきにあげた律蔵等の仏滅年代の資料にもとずいて、第二、第三結集について、結集のなされた場所や諍事の内容、諍事のおきた時代の統治者や年代などについて、二十九種の資料を検討し、これらの資料が五群に整理されうることを明らかにしている。そして分派の原因としてあげられるものは、「十事」と「大天の五事」「旧律の改編増広」の三種であることを示し、律の条文の厳格さが、比丘たちの実生活に適応できなくなって、教団内に相異る傾向の対立が生じたことを推定している。

以上第一篇において、資料とそれにふくまれる問題点を明らかにしたので、第二篇以下において、それらの一々を詳しく研究する。第二篇は「結集伝説」の研究である。これをとおして、原始仏教教団に、分裂に発展する対立の生じたことを明らかにする。第一章には第一結集の内容を二十種の資料によって

考察し、諸資料間の異同を明らかにする。第一結集の誦出者は、律はウパーリ、法は阿難というのが一般の理解であるが、著者は、法と律の両者を共に阿難の誦出とする資料をいくつか指摘し、初期の教典は、本来は「法と律との明確な区分を持たなかった」ことを推定している（一九二頁）。つぎに、第一結集には、結集のあとで大迦葉が阿難の過失を問責する一節があるが、著者はこの伝説を検討して、かかる阿難非難の伝説が律蔵に挿入せられた背後には、法の伝承者の祖である阿難にたいして、律の伝承者（持律）の系統からの非難のあったことを推定し、この一節が律蔵に挿入せられたことに、作為的な虚構の導入を認めている（二〇〇頁）。著者は、仏滅後の教団における持律者の流れと持法者の流れとの対立に、根本分裂の原因を見ようとするのである（二〇六頁）。

第二章は第二結集の研究である。十種の資料の比較研究によって、十事に関する諍事の発端から終局までを詳細に研究し、とくにそこに活躍する耶舎をはじめ、レーヴァタ、サンブータ、その他の長老たちの動静を考察し、この伝説の背景には、厳格主義を主張する持律者と、律に寛容な態度を示す持法者との対立のあったことを推定している（二一八頁）。

第三章には、異部宗輪論等に見られる「大天の五事」について研究する。これは、アショーカ王の時代にパータリプトラにおいて起った諍事とされるが、しかしセイロン伝にたえるアショーカ王時代、モッガリプッタの結集とは別であるので、著者はこれを、北伝の第三結集と呼んでいる。大毘婆沙論以下十四種の資料を比較研究し、カターヴァッツの「五事」をも参照しつつ解釈して、大天誹謗の生じた源泉は、カシュミーラの有部にあることを推断し、有部が自己の正当性を主張するために、すでに存在した根本分裂の伝承の中に、大天の名を挿入したものと推定する（二四六頁）。

第四章は、セイロン伝の第三結集の研究である。これには島史以下の五種の資料が用いられるが、すべて南方系のものである。すなわちこの伝承は、セイロン上座部のみのものである。本書には、主として島史・大史・善見律の三つの資料によって、第三結集の内容が詳しく分析されている。そしてモッガリプッタが第三結集において、異説を説く者を破析し、彼等を追放したという伝説と、辺境の地方に伝道師を派遣したという伝説とを結合して、異執の追放とは、僧伽別住の意味であり（二五八頁）、派遣の名において、異執をもつ長老たちが遠隔地に追放されたのであると解釈する（二六一、二六六、五三四頁）。それが実を結んで、後世のインド各地に諸部派が発展したのであると解釈する。

最後に北伝の大天の五事の結集と、モッガリプッタの結集との異動を考察している。

第三篇「教団の伸長と異執の胚胎」は、仏陀滅後の教団が、次第に発展していくのにつれて、異執が生じてくる経過を追求している。まず仏陀時代の出家者の在り方から研究をはじめ、婆羅門の四住期の成立、四住期の一つとしての遊行期の在り方、遊行者の共同体としての比丘僧伽の成立等を考察し、仏教

の四方僧伽の理念が無教主性にあることを注目している。さらに比丘僧伽の生活様式の変化、とくに住処の変遷、僧院の発展などを歴史的にたどっている。ついで僧伽における戒律の整備、波羅提木叉の成立、律蔵の整備、教団の裁判組織等について考察している。次に、かかる組織をもつ僧伽が、仏滅後の中インドの地方教団から次第に、西方や南方に拡大していく経過を、仏教中国の考察や、十六大国の考察等を通して研究をすすめ、さらに、教団の発展につれて、僧伽内に持律師、持法師、説法師、経師、その他の専門的分化の生じた経過を解明している。最後に、これらの名が碑文に保存されていることを指摘し、その実際を明らかにしている。

第四篇「部派の成立」は、上来の三篇の研究を綜合した結論の部門である。第一章には分派の系譜を示す十八種の資料を示し、それらの一々について検討している。そしてそれらの相互関係を詳しく考察し、最後にそれらの検討の結果、部派分出の実際を推定している（四四五頁）。著者の推定する部派分出の次第は、根本分裂を上座・大衆の二部とし、さらにそのおのおのが枝末分裂をしたとなす形のものであるが、しかしその分裂の次第は、上記の十八種の資料の何れとも異るものである。異部宗輪論やセイロン伝等の分派の次第とは、かなり異っている。

つぎに、第二章、第三章は、碑文によって、部派教団が歴史的に存在したことを確認している。碑文には、大衆部系統には大衆部以下七つの部派の名が見られ、上座部系統には、雪山部以下十余の部派の名のあることを確認している。

第四章は、マウリヤ王朝時代の仏教教団の実態を追求した一章である。七百建度の伝説、伝道師の派遣、アショーカ法勅に示される使臣の派遣等について考察し、第五章には部派形成の実態を示して、本書の結論としている。すなわち、上来の研究よりして、仏陀滅後の教団には、教法や戒律を伝持するための専門的な比丘のグループが次第に分化したことを示し、そこに必然的に諍論や対立が生じ、これが根本分裂の原因になった。一方その間に、律の体系化が進められたが、四方僧伽の理念は無教主制であるために、僧伽に諍いが起きても、彼等を破門したり追放したりすることは不可能であり、僧伽の諍いは、僧伽の分裂、別住という形をとって、合法的な分派がさけられなかったことを明らかにする。そして異執のグループの抗争は、第二結集（仏滅一〇〇年ごろ）を契機として、次第に表面化し、やがて上座・大衆の根本分裂に発展したと見る。根本分裂は第二結集以後、仏滅一〇〇年から二〇〇年の間と推定される。アショーカ王の即位するころ（恐らくそれは仏滅二世紀の後半、またはその最後の四半期）には、仏教僧伽は部派を成立せしめる状態にあったと考えられると結論している（五三三頁）。

アショーカ王の即位を仏滅二世紀の後半と見るのは、バヴィヤの伝える上座部の伝承（四六頁）の一六〇年説に依ったものかと思われるが、恐らく諸説を勘案したあとの推断と思われる。しかしそれをとくに「最後の四半期」に限定するのは、著者の提示した資料の中には、典拠が見当らないようである。

三

以上、本書の内容を概観し、その特徴ある説の二三を紹介したが、何分本文五三八頁の大部の著作であるために、内容が豊富であり、多くの問題が取り扱われている。そのためにそれらを簡単に概括することは不可能であり、かかる小文に、それらの趣旨を誤りなく伝えることは困難である。ここにはその片鱗を示したにすぎない。

ともかく本書には、在来の諸研究がほとんどあます所なく紹介され、検討されており、資料が網羅的にとりあげられ、その点がほとんど完璧であるのは、本書のすぐれた特徴であり、学界を裨益する点多大であると信ずる。さらに図表が多く挿入され、多数の資料が図表により、図式的に整理され、問題の本質が一目瞭然に示されているのも、本書のすぐれた特徴であろう。読者にとっても非常に便利である。

ただ著者は、非常に多くの、しかも相互に矛盾する資料を取りあつかい、また相異る諸学者の説を網羅的に検討しているために、著者がそれらの異説間の矛盾を、どのように克服して、結論に導いてゆくかが、理解の及ばない箇所もあった。これは、本書の豊富な内容に起因するものであるが、同時に、資料取り扱いに関する著者の立場にも関係があろう。著者は、あらゆる伝説的資料が、何程かの事実をふくんでいると見ている如くであり、したがってそれらの諸資料の分析・比較・検討を通して、統一的な結論に達しようとしている如くである。例えば、部派分裂に関する著者の想定や、アショーカ王の即位年代の推定などが、現存する諸資料の何れとも異る結果になっているのは、そのためであるように思われる。すなわち、現存資料の中から、偽を捨てて真を選び出すという態度ではなくして、すべての資料を採用して、それらの比較検討の上に、事実を発見しようとする態度のように思われる。この点では、著者の方法は、A. Bareau の研究態度に近いように思われる。もちろん資料を網羅的に取りあげることは、重要であり、価値ある方法であるが、しかし伝説の中には、全くの捏造された伝説もありうるのであるから、自己の研究がかかる資料に影響される危険をまぬがれるためには、偽を捨てて真を選び出すという方法が、併せ採用さるべきではなかろうか。すなわち資料批判についての詳しい研究を期待したかった。例えば著者は、舎利弗問経を重要視しているようであるが、これを重要な資料として利用するためには、本書がシナ選述の書でなく、確実に翻訳経典であることを検討する必要があったように思う。

さらに資料の信憑性という点からは、南北の両伝に現れる人物については、特に重要視してよいのではなかろうか。例えば Majjhantika や Mahādeva など。さらに七百結集の際のバーリ伝の Sambhūta Sāṇavāsin は、有部伝の商那和修（Śāṇavāsa）であることを、赤沼辞典は認めているが、これなども注目してよいと思う。著者は、Soṇaka を Sambhūta に比定し（一二一頁）、陀婆婆羅を Dāsaka に比定するが、しかし別の箇所では別の比定をしているようである（二一二、三八一頁）。部派分出の関係は、九分・十二部経や、その他の教理の類似関

係等も、考慮に入れて研究すべきであろう。

なお著者は碑文を豊富に活用して、研究を進めており、手堅い研究であるが、しかし碑文の利用はなお開拓の余地があろう。最近、山崎元一氏は碑文によって、モッガリプッタ・ティッサやマッジマは西インド地方の地方教団の高僧であろうとの解釈を提起されたが、注目すべき見解である。あるいはまた、著者も取りあげているカーラヴェーラ王に関する碑文（八七頁以下）は、すでに中村元博士も検討しておられるが、年代の読み方とも関連して、更に研究をひろげる余地があるように思われる。アショーカ王の碑文についても、著者は、摩崖法勅第十三章に伝道使派遣を記すと解釈するが（二六一頁）、これは山崎元一氏も注意する如く、使臣の派遣と見るべきであろう。仔細に見れば、なおアショーカ王の碑文には、部派教団の研究に利用しうる点があるように思われる。

以上、本書にたいして二三の望蜀の言をつらねたが、著者の研究が更に発展して、われわれを裨益されることを期待しているからである。部派仏教の研究には、教団史の研究と並んで、教理史の研究がある。しかし共に確実な資料が不足しており、困難な点が多い。しかしこれは、部派仏教の研究そのものの上からも、更にまた大乗仏教の興起を探る上からも、重要な課題である。著者がこの困難な課題に巨斧を入れられ、この方面の学的水準を一段と引き上げられたことは、慶賀に堪えない。

（昭和四十一年三月刊　A5　本文索引とも五八六頁。英文目次六頁　五、〇〇〇円　山喜房仏書林発行）

会　報

○常務理事会

日時　昭和四十二年四月十一日（火）
一七・〇〇時

一、評議員選考委員選挙日程が左記の通り承認された。

選挙公示葉書発送	七月二〇日
有権者資格締切	八月二二日
有権者決定の選挙管理委員会	八月二六日
投票用紙発送	九月　二日
投票受付締切	九月二六日
選考委員決定	九月三〇日
当選者の辞退申込締切	一〇月七日
評議員選考委員会	一〇月二一日

一、昭和四十二年度日本宗教学会賞選考委員に左記の諸氏が選ばれた。

上田義文、大島清、中川秀恭、野村暢清、星野元豊、丸川仁夫、柳川啓一

一、科学研究費について

○第二一回九学会連合大会

昭和四二年五月一三日（土）、一四日（日）の両日、東京大学理学部に於いて、第二一回九学会連合大会が開かれ、共同調査「利根川」について、研究発表と共同討議が行われた。本学会からは、倉林正次（利根川中流における神社信仰）、黒川弘賢（利根川流域における川と宗教生活）の二氏が研究発表を行い、本学会より十八名が大会に参加した。

執筆者紹介

石田慶和	京都女子大学助教授
上田賢治	国学院大学助教授
高崎直道	駒沢大学・東京大学講師
野村暢清	九州大学助教授
川端純四郎	東北学院大学助教授

Das Problem der Erläuterung und des Verstens über die religiöse Schrift

Yoshikazu Ishida

Wenn man sagen kann, daß die eigentliche Aufgabe der Religionsphilosophie die Forschung und die Erläuterung über das Wesen der Religion sei, ist die Ausführung dieser Aufgabe dadurch imstande, daß sich der Forscher selbst zu dem einzelnen persöhnlichen Religionserlebnis wie möglich nähert oder darin sich einsetzt und dann den inneren Zustand des religiösen Lebens erklärt. Dafür gibt es noch ein Problem als eine wichtige Aufgabe, wie man die religiöse oder die Heilige Schrift verstehen und erläutern soll. Die heutige, sogenannte existenzielle Hermeneutik strebt durch die Analyse von der Struktur der menschlichen Existenz den Entstehungsgrund der Erläuterung und des Verstehens über die religiöse Schrift zu erklären. Aber in ihrer Denkweise bleibt noch eine Frage, ob das Selbstverständnis des Menschen zustande komme, ohne die Beschränkung der historischen oder sozialen Bedingungen zu denken. Ohne Rücksicht auf dieser Beschränkung, scheint es mir, kann diese Hermeneutik keine Rolle in Gebiet der Religionsphilosophie spielen. Aber ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß der Grund des Verstehens über die religiöse Schrift nur im Ort der Ek-sistenz gesucht wird, wo sich die einzelne, religiöse Erfahrung selbst eigentlich in der Welt öffnen kann. Nämlich muß der Forscher nicht nur die Eigentümlichkeit der religiösen Wahrheit in jeder Schrift begreifen, sondern auch den Ort finden, wo sich die Allgemeinheit der Religion im Grund der besonderen, religiösen Wahrheit einleuchten kann. Das bedeutet auch den Durchbruch vom Grund einer Religion im Zusammenhang der anderen Religionen. Wenn in diesem Standpunkt das Wesen der Religion erläutert wird, kann das Gespräch der Religionsphilosophie mit der positiven und der vergleichenden Religionswissenschaft ausführen.

Methodological Problems for the Study of Religion

Kenji Ueda

My intention in this paper is to discuss some methodological problems for the better development of *Religionswissenschaft* in Japan.

Starting from the examination of late Prof. Kishimoto's theory I especially considered following two points. The first point is whether scientific study of religion, so-called religiology, can be or has been an independent field of study as it is in the case of sociology or psychology both in terms of its method and object. Regarding to this point I tried to show a possibility that scientific study of religion can have a unique method for its own. The second point is whether scientific study of religion in Japan which is represented by Kishimoto's work had really been consistent with its title as a science. In relation with this second point I discussed the problem of purpose in the study of religion.

Concluding the paper I stated that *Verstehen* or understanding element is the core in the study of religion and because of this element religiology can become an independent science.

Indian and Buddhist Studies vis à vis Religious Studies

Problems around Methodology

Jikido Takasaki

Development of the Science of Religion owes, as its earliest stage, much to an Indologist and Linguist, Max Müller (1823-1900), while in Japan, Indology and Buddhist studies of modern approach has started after his disciples, B. Nanjo and others. In the case of Buddhist studies as a field of Indology, their methodology, i.e. philological and historical approach to the object, has not been changed fun-

damentally since the days of Max Müller. As for the Science of Religions, however, it developed far from his comparative method, being enriched with methodologies of psychology, sociology, anthropology, etc.

As one of fundamental sciences of human behaviors, the Science of Religions is always required to be nervous of its methodology. At the same time, it is still sufferring of finding out its unique methodology. This problem relates more or less to the character of its proper field, i. e. religious phenomena in general. In its objective approach, the science of religion is different from Theology, but due to the meaning of religion in human behaviors it cannot remain purely objective and descriptive. Recent tendency of 'interpretation' method seems to show its proper approach. But what is the concrete contents given by this methodology and what kind of discipline is to be given to the students?

On the Structure of Concepts and of Scientific Facts

Nobukiyo Nomura

The auther has firstly described the Structure of those concepts, theories and hypotheses in behavioural Science based on the thoughts of Festinger, Katz, Goode, Hatt and Merton.

In this field the content of these concepts must be decided clearly and rigorously. It is the object of this clarification to reveal the index of observation. Concepts should be operational. This statement implies that it is impossible for the content of scientific concepts to be of complex dimensions. However, religious phenomena, when the object of investigation, are of infinite dimensions. This discrepancy is a serious problem in our resarch.

The functions of a theory are to make possible a limitation of the area of observation in infinite-demensional actual facts and also to allow the coexistence of methodological strictness and the observation of a complex system. Using these ideas as criteria in behavioural science, the author has examined and analysed the structure of four concepts : Tremendum by Otto, Traditionalismus by Weber, Ideational Culture by Sorokin and Functional Unity by Brown.

In the analysis of the structural model of scientific facts, both causal and

functional have been considered.

The following conclusions were reached:

① The clarification of the structure of main concepts and of the structural model of scientific facts is quite important for the scientific study of religion.

② The methodological strictness and the ability to understand religious phenomena should be considered as two crucial criteria for methodological examination.

③ The simplification of the analytical dimensions of a scientific concept and of the infinite-dimensionality of religious phenomena is beset by difficult problems.

④ In a scientific study of religion, the researcher must be satisfied with the clarification of some aspects only of religious phenomena.

⑤ "Theory" is an essential part of empirical research. "Frustration-anxiety-inner adjustment theory", "Social integration theory" and "Meaning theory" are considered to be essentials by the auther.

⑥ Concepts in the scientific study of religion are heuristic.

Die hermeneutische Untersuchung der Religion

Junshiro Kawabata

In dieser Abhandlung habe ich versucht, den philosophischen Grund des bultmannschen Entmythologisierungsprogramms kritisch zu untersuchen und die hermeneutische Methode Bultmanns für die wissenschaftliche Forschung der religiösen Phänomenen fruchtbar zu machen.