

宗教学と日本仏教研究

一、日本の宗教学

本稿は宗教学における日本仏教研究のあらましを紹介することを目的としているが、その前に日本の宗教学の成立に関して、やや迂遠ながら、一言しておきたい。日本において宗教学は他の人文科学・社会科学と同様に、明治期に欧米の学問の移植というかたちで開始されたこととは、あらためて言うまでもないことであろう。それ以来今日にいたるまで日本の宗教学者は、欧米に生まれた宗教学に関する学説を貪婪に摂取することにとめてきたといえよう。このことがある場合には、他の学問領域か

林 淳

らみると、宗教学者は欧米の宗教学説の祖述でこと足れりとしているという批判を招くことがあったわけである。事実柳田国男などは、日本の宗教学に対して厳しく批判的であったと伝えられている¹⁾。欧米の宗教学説をもって日本人の信仰を割りきる宗教学者の態度が、柳田には気に入らなかつたのだらう。確かに柳田の批判が当たっている面はあるのだが、宗教学の成立史に即してみると、やや異なつた局面が明らかになるように思われる。欧米から宗教学説を精力的に摂取し成長した宗教学ではあるが、欧米の宗教学にはみられない独自の面を備えるにいたつたと考えられるからである。日本の宗教学がもつ日本独

自な面については、これまであまり指摘されることは少なかった。

日本の宗教学と欧米の宗教学では、成立の事情に若干の相違をみる事ができよう。欧米では、宗教学の講座は神学校や大学の神学部⁽³⁾に設けられることが多く、長い伝統をもつキリスト教神学を母胎に、そこから派生してきたといわれる。それゆえに、宗教学はキリスト教神学や哲学などに対立しながら、やはり根本においてはそれから無縁ではありえず、そうした事情は今日でさえ、かなり顕著に認められる。これに対して、日本における宗教学の開始は、明治三八年の東京帝国大学における宗教学講座の開講に象徴されるがごとく、宗教とは関係のない官立の大学のなかに、最初の制度上の基盤を与えられた。そのために宗教学は、伝統的な宗教の教義・宗学による拘束をうけることなく、おのずから自由にその研究をすすめることができた。

以上のような成立の事情の相違を背景としながら、日本の宗教学は欧米の宗教学にみられない日本の性格とでもいいうる性格をもつにいたったと思われる。日本の宗

教学の性格について、これまでなされてきた指摘をふまえて、つぎの三点に整理することができよう。

(一)日本の宗教学は特定の宗教的理念の絶対性を前提として、宗教間の優劣や進化の程度について論じることがきわめて少ない。異質な宗教に対して寛容であり、諸宗教を公平にみるという相対主義的な見方をおのずかから備えている。上記の事柄は、宗教学いっばんの原則であるが、日本人の異文化受容の態度にすでにそうした傾向がみられるという。

(二)日本の宗教学が対象にする範囲は、キリスト教、仏教、イスラームのような成立宗教から、原始宗教、未開宗教、民俗信仰までも視野に収め、幅広い。

(三)社会学、心理学、人類学からの宗教研究の成果に視野を広げ、学際的な学問となったこと。具体的には日本の宗教学が立ち返るべき古典に、ウェーバー、デュルケイム、ウィリアム・ジェイムズ、フロイト、ユング、フレイザー、マリノフスキー等が含まれ、おのずと学際的な学風をつくりあげている。

以上の三点が日本の宗教学にみられる日本の性格と考

えられるものだが、これらが妥当であるならば、宗教学における日本仏教研究にもある程度適用できると考えられよう。あるいは見方をかえるならば、宗教学における日本仏教研究という限られた領域ではあるが、それを通して、前述の三点の日本の性格を検証することができるかもしれない。つぎにわれわれは、本題である宗教学における日本仏教研究をみることにしたい。

二、姉崎正治の日本仏教観

諸宗教を比較考察し、その相違点と共通点を明らかにし、宗教現象を問うことに経験科学としての宗教学の目的はあるといわれる。たてまえからいうならば、古今東西の種々様々な宗教は、宗教学の研究対象になる可能性をもつはずなのだが、現実⁽⁴⁾に一人の宗教学者が、古今東西の宗教に関し知悉することは不可能で、専門家としての宗教学者は、狭い範囲に研究を限定せざるをえない。古今東西の宗教のなから、専門分野として日本仏教を選ぶ可能性はきわめて限られることになるだろう。後からみるように、宗教学において日本仏教研究は、時をお

って積みかさねられた十分な蓄積があるわけではない。歴史学などと比べると、宗教学じたいが研究者の層は薄く、日本仏教を宗教学の立場から専門にする研究者は、ますます限られてこざるをえない。研究史の積みかさねの絶対量が少ないため、歴史学でおこなわれたような研究主題や方法をめぐる論争や継承は、まずおこることはむずかしいのが実状であろう。

しかしながら日本仏教は、宗教学のなかで他の宗教と同列にはみなすことのできない面をもっているのも事実であった。つまり宗教学のなかで、日本仏教は特別な地位を占めているというのである。宗教学者が日本仏教とは別なところに専門領域を選ぶ場合であっても、家の宗旨として仏教信者であったり、個人の実存的な抛り所として仏教を求めることは少なくなかったのである。たとえ専門領域は、日本仏教と無縁なところに確保しているも、何らかの契機に日本仏教について語り、あるいは著作をものにするにすべからうであったのである。前述のように、宗教学において日本仏教を専門領域に選ぶ研究者は限られているが、専門研究と並列して日本仏教に言及した宗

教学者はけっして少なくなかった。かりに前者を「專業的」、後者を「兼業的」と呼ぶとすれば、宗教学における日本仏教研究の多くは、「兼業的」な性格がかなり顕著にみられるといえるだろう。⁽⁵⁾

明治三八年に東京帝国大学に最初の宗教学講座を開設し、その担当教授となった姉崎正治は、才能のおもむくままに様々な研究領域を開拓し、先駆者としての業績をのこした。⁽⁶⁾ 宗教学概論、原始仏教の研究、ショーペンハウエルの翻訳、キリシタンの研究、日蓮の研究等がそれにあたる。当時として第一級の業績をそれぞれの分野でなしとげたわけだが、その点からいえば姉崎の日本仏教研究も、「兼業的」な性格をもっていたといえよう。姉崎の『法華経の行者日蓮』（一九一六、博文館）は、実証的な手法で書かれた最初の日蓮の伝記であった。日蓮の伝記は、それ以前からしばしば著わされていたが、ほとんどが日蓮を賛仰するあまり、誇大的な表現やフィクションをまじえたものであった。姉崎は宗門に伝わる伝説や先達の解釈を退け、もっぱら日蓮遺文に依拠し、遺文の真偽についての考証を加えて、日蓮の伝記を執筆した。

子の時代や日蓮の時代は、仏教が本領を發揮し、前述の宗教観にふさわしい文化の原動力たりえた時代であったが、それ以来仏教は墮落し、衰微の一途をたどったという。しかし、力を失った仏教が現代において再び蘇り、活性化して、第三の正法の時代の到来となることが期待され、予言されている。姉崎のこのような見方に接すると、同時代の歴史学者辻善之助の『日本仏教史』（一九四一―四五、岩波書店）が想起され、姉崎と辻の間に相通じる認識があったことに、あらためて気づかされる。

三、比較宗教

今日では単に「宗教学」と呼ばれているものが、かつては「比較宗教(学)」と称していた時代があった。のちに冠辞の「比較」はとれて、「宗教学」が一般的な名称として流通するようになった。比較研究が不要になったというわけではなく、宗教学においては比較研究は自明なことになったためであろう。比較研究は、宗教学の一つの有力なジャンルをなすと言うことができる。日本仏教を比較研究の俎上にのせた研究はふえつつあるが、そ

そのなかで日蓮遺文が多く引用され、論証の典拠とされている点に、姉崎の特色がうかがわれる。また今日でいう宗教心理学的分析が所々にみられ興味深い。イエス、釈尊の宗教心理と日蓮のそれが比較されたり、日蓮の罪の意識が上行の自覚に結びつくことが指摘されている。姉崎の描く日蓮像は、理想主義的なもので、国家主義的、狂信的な日蓮像とは相いれなかった。それは法華経の理想に照らして体制の権力者を批判した、理想の追求者としての日蓮であったからである。

姉崎には、日蓮研究とならぶ聖徳太子研究が、『上宮太子聖徳王』（一九二〇、丙午出版社）、『聖徳太子の大土理想』（一九四四、平楽寺書店）というかたちでまとめられている。日本仏教史上で聖徳太子の時代と鎌倉仏教の時代を、姉崎は高く評価し、前者を第一の正法時代、後者を第二の正法時代と呼ぶことがあった。⁽⁷⁾ このような日本仏教史の理解の基礎には、姉崎の宗教観があったことは言うまでもなからう。それは一言でいうならば、宗教は深い感動を精神にあたえ、社会、政治に対し感化力をもち、文化の原動力となるべきという宗教観があった。聖徳太

の場合にそうした比較の対象として、好んで取りあげられるのがキリスト教である。⁽⁸⁾ それが仏教とならぶ世界宗教であるということ、ヨーロッパ文化とふかく結合してきたことが、理由として考えられる。キリスト教は西洋的な宗教で、仏教は東洋的な宗教であり、互いに対比させることによって、両者の異同を論じるといふような研究は少なくない。このような比較の発想は、キリスト教が日本に本格的に受容された以降に生じたものである。

日本仏教とキリスト教を比較、ないし対比することに最初に関心をもったのは、キリスト教の宣教師であったといわれる。大隅和雄は、明治二〇年前後にプロテスタントの宣教師とその影響をうけた日本の知識人が、宗教的な伝統のなかから傑出した仏教者の再発見にとめていたことを指摘している。⁽⁹⁾ 宣教師やクリスチャンは、日本の過去の偉大な宗教者を掘りおこし、キリスト教が日本に根づく土壌のあることを確かめようとした。かれらはプロテスタントの宣教師であり信者であったので、ヨーロッパの宗教改革と類比できる鎌倉仏教の開祖を高く評価し、ヨーロッパの宗教改革と共通する優れた点をもつ

と主張した。内村鑑三が『代表的日本人』のなかで優れた宗教家として日蓮をとりあげ、植村正久が法然を高く評価したのは、その具体例である。それが仏教教団の改革派の知識人にも影響をあたえ、さらに歴史家によって通説として整えられ、明治の末から大正の初めごろにかけて、鎌倉仏教Ⅱ宗教改革説という一種の定説ができあがったというのである。

キリスト教の宣教という当初の目的からはなれて、鎌倉仏教Ⅱ宗教改革説は、クリスチャンの知識人にとってはキリスト教的価値と日本的価値の葛藤を鎮めるはたらきをし、仏教者の知識人にとっては教団の開祖の教えを近代的知性にたえるかたちで蘇えさせる自信をあたえるものであったのだろう。鎌倉仏教Ⅱ宗教改革説は日本の知識人に広く受容され、姉崎の日本仏教史の見方も、ある意味ではこの説の立場にたっていたと思われる。またそれは、日本仏教とキリスト教の比較研究にとって基本的な枠組をあたえているといえる。われわれは宗教学における比較研究の実例を、増谷文雄と武内義範という二人の研究者の業績のなかに見いだしたい。

く対立することを強調する。⁽¹¹⁾

増谷が『親鸞、道元、日蓮』(一九六二、吉川弘文館)などで描こうとしたのは、宗派の開祖とされている宗教家の人間性なり人柄であった。書簡や門弟の手による問書類を通して、卓越した宗教家の人となりが生き生きと描写され、あたかもその場に居あわせたかのような気分にするさせられる。偉大な宗教家のありのままの姿が追求され、実は人間としての弱質をさらけ出した悩める一人の人間であったことが判明し、共感されるわけである。その点では増谷の人間理解は、ジェイムズのいう「個人」よりも、倉田百三の『出家とその弟子』に描かれた人間像に接近するように思われる。

日本仏教、原始仏教を広い視野から眺めなおしたものに、『仏教とキリスト教の比較研究』(一九五六、青山書院)がある。そこでは仏教とキリスト教が、主に人間理解を軸として対照させられ、その相違が明確化させられている。理性にもとづく仏教と罪の自覚にもとづくキリスト教のちがいが、人間論、幸福論、信仰論、実践論の章立てのなかで明らかにされていく。ただし、信仰論の箇所

姉崎の門下で仏教学者として名高い増谷文雄は、難解で無味乾燥になりがちな仏教を現代人にわかりやすく、読者の感動を呼びおこすかたちで説いている。増谷の本は、多くの読者の心をつかみ、広く愛読されているといわれる。それは増谷節とでもいうべき達意な文才によるところが大きい。これは文才の問題だけでは片づけられない点もある。増谷の研究を支えているのは、はっきりとした一つの宗教観である。近代的なヒューマンズム的といえるような宗教観であり、ウィリアム・ジェイムズの宗教観などときわめてよく似ているように思われる。ジェイムズは、宗教を制度的宗教と個人的宗教に分類し、後者の方が根源的で宗教の真髄をあらわしている」と主張する。増谷もまた、法然や親鸞などの人間としてのありのままの姿を明らかにするために、「祖廟も、教団も、宗義も、伝記すらもが、越えられ、除かれなければならぬ」と説く。祖廟、教団、宗義、伝記は制度的宗教に対応し、人間としてのありのままの姿は個人的宗教に対応すると考えることができよう。そして増谷は、自分の拠ってたつ宗教学の視点と教団・宗義の視点が鋭

では、浄土門の仏教とキリスト教が著しく共通すること、罪の徹底的自覚、愚かなる者こそ救われるという教え、信仰のみの強調という点から説かれている。主に親鸞のことばが引用されて聖書のことばと比較検討されているが、前述の鎌倉仏教Ⅱ宗教改革説の系譜をひくことは明らかであろう。

われわれはつぎに「京都学派」と称される宗教哲学の流れのなかに、比較宗教のもう一つの実践を見つけないにしたい。西田幾多郎と田辺元を頂点にそのまわりに広い裾野をもった「京都学派」の宗教哲学は、東洋思想と西洋思想の対決とその総合を、その思索の中心的なテーマとしてつづけてきたといえよう。西谷啓治は、禅の宗教体験や仏教思想を抛り所にして、宗教いっばんの構造や科学と宗教の関連についての思索を深化させた。西谷のような行方とは多少異なり、日本仏教の古典的なテキストにより密着したかたちで、宗教哲学を展開させたのは武内義範であったと思われる。武内の『教行信証の哲学』(一九四一、弘文堂)は、親鸞の『教行信証』を宗教哲学の立場から解釈しようとしたものである。単なる文

献学上の解釈にとどまらずにはないのはそのためであろう。しかしそれはまた、教行信証のあちこちの箇所をとりだして、実存主義風の解説を加えるというしかたで書かれているのでもない。「教行信証の哲学」は、教行信証そのものが宗教哲学の書であり、統一ある体系をもった思索の結晶であることを前提にし、かつそれを論証することにその目標をおいている。そのため教行信証の全体の構成がとりわけ、重要な問題になってくる。武内は一方において、ヘーゲルの哲学を参照し、ヘーゲルの「論理学」と「精神現象学」の関係が、教行信証の「浄土真実諸巻」と「方便化身土巻」の関係に比定できることをしめしている。また三願転入については、それが宗教的精神のたどる三つの理想類型であり、第一九願↓第二〇願↓第一八願というプロセスは、宗教哲学的概念に翻訳すると、倫理的観想的段階↓内在的宗教の段階↓歴史の超越的宗教の段階と言いなおすことができるという。先にあげた増谷は仏教学の立場から、開祖となった人物の人間性、人柄に接近したが、武内は宗教哲学の立場から、日本仏教の古典のなかに哲学的思索の営みを発見す

ることにとめた。両者のアプローチのしかたに違いはあるものの、自己の究極的な拠り所を仏教においている点、とくに親鸞に造詣が深い点、日本仏教の比較の対象としてキリスト教ないし西洋哲学を取りあげる点では、呼応する点が少なくない。つぎにこれまでとはやや異なる角度から、比較研究の問題を洗いなおしてみたいと思う。

四、比較宗教の二二二

宗教学成立の背景には、大航海時代以降の新世界における、キリスト教とは異なった諸宗教の発見があったことは繰り返しかえし指摘されてきたことである。⁽¹³⁾比較神話学、民族学、人類学の学問も、ヨーロッパの外の新世界に、それぞれ民族があり、文化があることの発見を契機に成り立ってくる。キリスト教とは異なる諸宗教の発見とそれに伴うキリスト教の相対化という事態への関心を契機に、諸宗教の比較考察がおこなわれはじめたといわれる。ヨーロッパ文化やキリスト教のもつ「中華思想」が大きく揺れはじめた時代に、比較研究は開始されたわけである。

比較研究の出發に關し、日本には今述べたようなヨーロッパの状況とはいささか異なる状況があったように思われる。近代化が実質的に西欧化を意味し、西欧の文物・制度を熱心に導入することで急速な近代化の過程を歩みだした日本においては、西欧文化の優越性と自国文化の相対化は当初より自明なことであつたと推測できよう。自国文化の相対化を極度に押しすすめていけば、欧化主義にみられるように、全てのことで西欧に範を仰ぐことになりやすく、その場合には西欧と日本の異同に対する関心は育ちにくくなるであろう。西欧文化と日本文化を比較して相違点を指摘したり、両者の共通項を探求したりするには、西欧文化と対等な資格で比較できる日本文化に対する確信がなくてはならないと思われる。日本においては比較研究は、自国文化に対する自信回復をまっけて、それを契機にはじめられたのではなかったか。一九世紀のインドや中国の知識人は、ストレートに自国文化中心の「中華思想」をもち、異質な文化への関心が稀薄で西欧文化をたやすく受容することはなかったといわれる。これに対して、日本の知識人は「中華思想」に

は無縁で、異質な文化への関心は高くその受容に熱心であつたが、自国文化に対しては、やや屈折した態度をとつたようである。つまり西欧文化のよさを十分にわかつた上で、日本文化に立ちかえり、西欧文化と匹敵しうるよさを再発見するという回路で、日本の知識人は自国文化に対する自信を回復しようとしたと思われる。この回路は、日本人による東西文化論や日本人論に広くみられるものであるが、宗教学においては、比較宗教学研究に顕著にうかがうことのできる傾向である。キリスト教や西洋哲学に比較の基準を求めて、その基準に照らして日本仏教思想の水準の高さを再確認する、というものである。増谷が法然と親鸞について「おそらく、東西古今の第一級の思想家、宗教者に伍して、すこしの遜色もないであろう⁽¹⁴⁾」といい、武内が「日本(宗教)精神史の一の最高峯であるこの教行信証を、東西両思想の綜合を意図する日本哲学の現段階から、その重大な使命と固く結びつけられた仕方⁽¹⁵⁾で、解明して行く」という時に、比較の回路を通して、自国の宗教的伝統の価値への覚醒がうながされているといえよう。

五、仏教土着

宗教哲学的・解釈学的な日本仏教研究とは対照的な、民俗信仰や神祇信仰と溶けあつた土着した日本仏教を対象にする研究が、日本民俗学・古代史学・民族学に刺激され昭和一〇年代から生まれてきた。それは民俗学的調査と文献史学を併用させ、古代における仏教の土着をめぐる問題に関心の焦点においたものである。積極的に仏教史に取り組み、文献史料を活用する点で、柳田国男に代表される日本民俗学とも一線を画し、また宗教学・民族学の概念の導入の点で、古代史学とも異なる学問が、

原田敏明、堀一郎、高取正男らによって構築された。

原田の『日本古代宗教』（一九四八、中央公論社）『日本宗教交渉史論』（一九四九、中央公論社）は、津田左右吉の古代史学の影響を深く受け、厳密な文献批判を方法として、しかも宗教心理学・宗教社会学の観点から古代宗教史の諸局面を解明しようとしている。前者では、ナチュラリズムからアニミズムへとという神觀念の発展、古代の「神聖」觀念、創世神話等が扱われている。後者では、

いたる宗教史の通史を構想している。『我が国民間信仰史の研究』（一九五三―五五、東京創元社）は「人神型」の遊行宗教者に関する膨大な資料の整理とその通史的叙述であつて、密教的な修験やひじりや民間浄土信仰の系譜など、仏教の土着の過程についても多くの示唆をふくんでいる。『聖と俗の葛藤』（一九七五、平凡社）の中では、日本文化の潜在意識といふべきものが仏教を変質させながら土着せしめ、日本仏教の特異な性格を形成したこと、その潜在意識の働きによって神道と仏教を峻別する意識が根強く残つたこと等が簡潔に言いあてられている。

堀の著作のなかから重要な示唆を見いだし、古代宗教史における神仏習合と排仏意識の成立を民俗学的な知見を活用しながら解きあかしたのは高取正男であつた。現在の民俗的資料から古代の信仰形態を推察する堀の研究が靜態的な印象をあたえたのに対し、高取の研究は歴史の変化を視野にいれた動態的なものといえるであろう。

高取の学問は、日本人の信仰の原型が外来宗教との対立交渉のなかで、各時代時代の社会体制に制約されて発展し、それが現代の日本文化を形成する経緯を探索する。

古代における民族信仰と仏教との交渉が中心的なテーマになっている。仏教が伝来し土着する過程のなかで、民族信仰とどのように交渉するかが、政治史との関連で明らかにされている。要言すると、部族的社会から統一国家へという社会の構造的変動に伴ない、元来部族的宗教だつた仏教と民族信仰は、ともに国家的宗教へと変化する点で、両者の間に対立が生じたという。この対立が發展して、外来のものをすべて対立視する段階が生まれたのである。原田の研究は、宗教学の立場から古代における仏教土着を問題にした先駆的な業績といえるであろう。

どちらかといえば原田の場合、民俗学的調査と文献史学は使い分けられていたが、両方を接近させ統合しようとしたのが堀一郎であつた。それは民俗的資料のなかから、信仰の類型を抽出し、それを古代宗教史に援用するという方法論にもとづく。具体的には堀は、民俗学的調査の資料から「氏神型」と「人神型」という信仰の類型を導きだし、日本人の宗教の基本的構造が、二つの類型から形成されていることを前提として、古代から今日に

『神道の成立』（一九七九、平凡社）や『民間信仰史の研究』（一九八二、法蔵館）では、外来からの仏教の衝撃をうけとめて伝来の神祇信仰が、政治史との関連のなかで自覚化・思想化される過程に関心の焦点がおかれ、詳細に考察されている。神仏習合と排仏意識は従来は対立的にとらえられがちであつたが、高取の方法は、両者は「いわば楯の両面の関係にあつた」という独特な複眼的な洞察を基礎にしている。宗教史の、いわば表舞台にあらわれた出来事の背後に、宗教意識の成熟の過程を構想したところに、高取の宗教史研究の特長があつたといつてよいのではなからうか。仏教土着の歴史的研究とあわせて、構造論的研究を高取は『仏教土着』（一九七三、日本放送出版協会）で展開している。カヤカベ教や即身仏ミイラ信仰の事例を通して、日常平凡の土着の生活をいとむ人たちが、どのような回路で仏教の説く普遍的な救済の世界につながっているかを考察している。

仏教が土着して、日本人の生活にひろく根をおろしている以上、庶民の民俗信仰の研究は少なからず仏教の影響を研究対象の枠に含めることになる。宗教民俗学的

な日本仏教研究はそうしたものを含めると、実に膨大な量になることは疑う余地はないだろう。前述の三人の業績は、その一部にしかすぎない。五来重は、現在の民俗探訪では得られない民俗資料の原型が、寺院の習俗や儀礼にうかがえることから、仏教民俗学の確立を提唱している。⁽¹⁷⁾ 民俗信仰と溶けあつた土着した仏教の形態や機能については、『山岳宗教史研究叢書』（一九七五—八四、名著出版）、『葬送墓制研究集成』（一九七九、名著出版）が重要なデータと研究史の案内になっている。

六、近世・近代の仏教

戦後の日本仏教研究の一つの傾向として、仏教の受容者に焦点をあてた研究がふえてきたことをあげることができよう。それは仏教の受容の主体の多くは庶民であつたから、庶民の仏教信仰の諸形態やその機能を明らかにしようとするものであつた。そのほかにも法然や親鸞の研究でも、その教えの受容者がどういふ社会階層に属するのか、歴史学者によって問われ論議がかわされたこともあつた。仏教が庶民の生活にふかくかかわり、庶民

の仏教信仰が多面的に拡大したのは、近世以降であるが、本格的な研究対象として近世・近代の仏教が注目を浴びたのは戦後になってからであつた。⁽¹⁸⁾ その研究のほとんどが、古文書の解説に長けた歴史学の分野で行なわれたが、宗教学の周囲にも近世・近代の仏教をテーマにした研究がおこなわれてきたことは、次に述べるが如くである。

社会学界の同族団研究の蓄積をふまえて、浄土真宗教団を成り立たせている仕組みを歴史的・論理的に解明したのが、森岡清美『真宗教団と「家」制度』（一九六二、創文社）であつた。そこでは巨大教団を貫いている運動法則が、古文書を中心とした歴史研究と実態調査の組みあわせによって詳細に論じられている。住職家を中核とする檀家群の家連合として世襲寺院が把あくされ、本山住職家を棟梁とする譜代の主従的家連合として教団が捉えられ、このようにして真宗教団の構造が「家」制度の原理に貫かれていくことが、実証的に解明されたといえるのである。森岡の業績は近世の寺院史料を駆使し、近世仏教研究史上に重要な影響をあたえたとともに、問題意識の明確さ、方法の一貫性等の点で戦後の実証的な宗

教社会学の出発点の一つになつたものである。同じく社会学からのアプローチとしては、マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の「精神」』を下敷にして、内藤莞爾は『日本の宗教と社会』（一九七八、御茶の水書房）収録の「宗教と経済倫理」（初出一九三

田は寺院建立の最盛期は、戦国末から江戸初期にかけてであり、それは近世的な家の形成と密接な関係があつたことを、豊富な史料にもとづいて論証している。

一）のなかで、近世の浄土真宗と近江商人の禁欲的職業倫理の結びつきを論証している。内藤の論文は、後にアメリカの宗教社会学者ロバート・ベラの『日本近代化と宗教倫理』（邦訳一九六六、未来社）に引用されている。ベラはウェーバー、パソンズの社会学にもとづく抽象度の高い理論的体系を設定し、日本仏教を含む日本宗教にみられる合理化の側面に焦点をあて、それが近代の産業化にふさわしい中心価値の形成にあたり、重要な役割を果したことを論及している。近世仏教の実証的研究を主導した一人に竹田聰洲がいる。『祖先崇拜』（一九五七、平楽寺書店）は、歴史学・民俗学の成果を十分に吸収した上で、中国との比較を念頭において日本における祖先崇拜と仏教の融合の原因を探索した書である。また『民俗仏教と祖先崇拜』（一九七一、東京大学出版会）では、竹

田は寺院建立の最盛期は、戦国末から江戸初期にかけてであり、それは近世的な家の形成と密接な関係があつたことを、豊富な史料にもとづいて論証している。

日本仏教の社会的側面に光をあてた社会学・歴史学的研究とは対照的に、一人の仏教者の心理やライフヒストリーに焦点をあてた伝記的研究も見逃すことはできない。近世ではないが中世末の浄土真宗の中興の祖と仰がれる蓮如の伝記を描いた山折哲雄『人間蓮如』（一九七〇、春秋社）は、蓮如の人間の側面を浮き彫りにしている。蓮如の「聖者」の側面は仮面にしかすぎず、実際は自惚れと権力欲の逞しい俗物的政略家であつたと論じて、学界に一つの波紋を投じる結果となつた。宗教心理学的視点を導入し、富永仲基と清沢満之の生涯と学問の理解をめざしたものに、脇本平也『近代の仏教者』（一九六七、筑摩書房）がある。先にあげた増谷の手法と同様に、人間性を軸として富永の学問や清沢の信仰に接近するところに脇本の研究の特色がみられるように思われる。清沢の徹底的な行動の動機づけとして、大谷派教団に対する負い目とエリートとしての自負が複雑に錯綜していたとい

う指摘などに、宗教心理学的視点が生かされている。芹川博通『渡辺海旭研究』（一九七八、大東出版社）は、明治から昭和初期にかけ、仏教界に大きな足跡を残した人物の思想と行動の多面性を考察している。明治期の仏教史については、池田英俊『明治の仏教』（一九七六、評論社）などに詳しく、そこでは一方で真正なる仏法を探索し、他方であたらしい時代にふさわしい教化活動を模索する明治期の仏教者の運動が取りあげられている。

七、象徴・儀礼・コスモロジー

一九六〇年代の終わりに後半以来、宗教学や人類学のかなで象徴、儀礼、コスモロジー等への関心が増大し、それらを通して宗教現象を捉えなおす研究が盛んになったのは事実であろう。機能主義の宗教研究が、ある面で衰退し、かわってエリアーデの宗教現象学、レヴィ・ストロースの構造主義、ヴィクター・ターナーの儀礼論などが影響をつよめはじめた。こうした学界の関心の推移がただちに日本仏教研究に反映するとは考えにくい、しかしながらつぎにあげる研究などには明白にあらたな関

心の跡がうかがえるように思われる。たとえば宮家準『修験道儀礼の研究』（一九七〇、春秋社）は、エリアーデの宗教現象学などをふまえて、修験道の儀礼体系の相互関係やその背後にあるコスモロジーの構造を分析したものである。藤井正雄『仏教儀礼の構造比較』（『浄土教』所収、一九七二、山喜房仏書林）は、人類学の立場からの儀礼解釈を背景におきながら、日本仏教各宗派の儀礼体系の特徴をとらえ、儀礼の差を各宗派の教義の差に結びつけて説明している。また藤井は、儀礼の執行の側からみた盆施餓鬼会の構造を宗派ごとに比較考察している。ヴァン・ジュネップやヴィクター・ターナーの儀礼解釈をふまえながら、星野英紀『巡礼』（一九八一、講談社）は、巡礼という宗教行動が人間にとってもつ意味を、高群逸枝の四国遍路体験の事例などを通して、宗教学人類学的観点から分析している。

八、結びに

われわれは宗教学における日本仏教研究の概略をたどってきたが、ここで再び第一節で述べた日本の宗教学の

日本的性格に立ちかえりたいと思う。これまでの概略を念頭において、日本仏教研究という限られた範囲ではあるが、先にあげた三点を検証し本稿の結びとしたい。

第一点では、異質な宗教に対する寛容性、諸宗教を公平にみるという相対主義的な見方が傾向として強いとされたが、比較研究の対象では好んでキリスト教が選ばれ、研究対象の選択の次元においてはかなりの偏りがみられた（第三節、第四節）。自国文化より優越すると考えられる文化・宗教への関心は高く、その受容にも寛容であるのだろう。しかしそうでない場合、異質な宗教に対する寛容性が無条件で認められるかどうかは検討の余地をのこしている。第二点では、日本の宗教学は幅広い内容をもつとされていたが、日本仏教研究でも一方に宗教哲学的・解釈学的研究があり、他方に民俗学的研究があるというぐあいに多様性に富んでいる（第三節、第五節）。その理由の一つとしては、対象とした日本仏教じたいの、エリートに独占されずに庶民の生活に広く根をおろした大衆宗教的性格を挙げることができよう。観点をかえれば、こうした性格の日本仏教の伝統を引き継いだために、

日本の宗教学が宗教に関して広い視野をもつようになつたと考えることも無理ではなからう。第三点では、日本の宗教学が隣接諸科学の成果を熱心に取り入れてきたとされたが、日本仏教研究でも同じことはいえるだろう（第六節、第七節）。日本仏教研究を通して、限られた範囲ではあるが第一点と第三点は検証されたということができよう。

註

(1) 柳田が娘婿である宗教学者堀一郎に対して、「日本人の靈魂観というのはヨーロッパの宗教学者のいうような理窟じゃない」とたしなめたというエピソードが、堀一郎『聖と俗の葛藤』（一九七五、平凡社）に書かれている。ほかにも柳田の宗教学嫌いのエピソードはのこっている。

(2) 日本の宗教学の日本的性格を知る上で、参考になるものとして、鈴木篁久『明治宗教思潮の研究』（一九七九、東京大学出版会）、島蘭進「宗教学と多元主義の伝統」（一九八一、『東洋学術研究』二〇—二所収）、田丸徳善編『日本の宗教学説』（一九八二、東京大学宗教学研究室）などがある。

(3) 中村廣次郎「理解の学としての宗教学」（一九七七、

- 『講座宗教学』第一巻所収）一六九頁。
- (4) 柳川啓一「文人姉崎正治」(一九七八、『明治・大正の学者たち』所収)、『現代仏教を知る大事典』(一九八〇、金花舎)「學術編・関連諸科学」所収の田丸徳善の論文、島齒前掲論文を参照した。田丸論文は、戦後における宗教学の立場からの日本仏教研究の動向と成果を展望したもので、本稿の第一節と第三節はこの論文に負う所が大い。
- (5) 専門化が進展し、研究史の蓄積も積みかさねられてきた日本仏教研究の現状においては、「兼業的」研究の活躍できる範囲は狭くなってきている。研究史の上で意義をもつ研究を生産するには、研究領域の限定と「專業化」が宗教学においても要請されていると思われる。
- (6) 増谷文雄「姉崎正治の業績」(一九五六、『宗教研究』一四七号所収)。姉崎正治先生生誕百年記念会編『姉崎正治先生の業績』(一九七四、東京大学宗教学研究室)。
- 田村芳朗「姉崎正治の日蓮研究と高山樗牛」(一九八三、講談社学術文庫版『法華経の行者日蓮』の解説)
- (7) 姉崎正治「文化の原動力としての日本仏教」(一九三三、『宗教研究』新二〇一―所収)
- (8) 田丸前掲論文。
- (9) 大隅和雄「中世思想史への構想」(一九八四、名著出版) 九九―一〇五頁。
- (10) 増谷文雄「法然と親鸞」(一九七三、『現代仏教名著全集』第七巻所収) 六三〇頁。
- (11) 増谷ほど宗学研究に対して対抗意識を燃やす宗教学者は稀れであろう。宗学研究に對抗しながら書かれた『歎異抄』(一九六四、筑摩書房)では、増谷はかなり大胆な解釈をほどこしている。歎異抄の前身の「先師口伝の真信に異なることを歎き」の「先師」を親鸞とみるのが通説であったのに対し、増谷は法然説を説き、梅原真隆から批判をうけている。また悪人正機説は、すでに法然によって唱えられ親鸞の独創ではないという見解をだし、学界に波紋を投じた。
- (12) 姉崎は東京帝国大学において、「仏教とキリスト教との比較研究」(大正六年)、「仏教とキリスト教」(大正一三年)という題の講義を行っていた。増谷が大正一三年の講義を聴講していた可能性はある。増谷の比較宗教の研究は、姉崎の影響によるものかもしれない。東京帝国大学宗教学科の講義題目などについては、藤井健志「東京大学宗教学科年譜資料(大正時代)」(一九八五、田丸徳善編『日本の宗教学説II』所収)に詳しい。
- (13) 『宗教学辞典』(一九七三、東京大学出版会)の「宗教学」の項(脇本平也執筆)
- (14) 増谷前掲論文、六二八頁。
- (15) 武内義範「教行信証の哲学」(一九六三、『現代仏教名著全集』第六巻所収) 七六頁。
- (16) 高取正男『民間信仰史の研究』一六八頁。

- (17) 五来重『仏教と民俗』(一九七六、角川書店) 二七七頁。
- (18) 近世仏教を仏教の墮落形態と見た辻善之助に代表される見方に拘束される限り、近世仏教を研究対象にする意欲が生じにくくなるのは事実であろう。近世仏教の研究が辻の墮落説の克服をしきりに強調したのも、そのためである。林淳「辻仏教史学の継承と批判」(田丸編『日本の宗教学説』所収)

(はやし まこと・愛知学院大学専任講師)