

頭の考証(下)

——宮座の一問題として——

四、寮と頭

小野祖教

船頭、火頭及び法頭の三つの頭の名称は令制に於ける寮の長官を頭と呼んだのと同様に古いものであるが、こゝで、令制の役所の頭のことに関しても、一応ふれて置く必要がある。

寮の長官を頭と呼んだのは、勿論単に制度上そのやうに名づけたといふ以外に、格別に理由を伝へてゐるものは無い。然し、そこには、多少文字の上での含みがあるのではないかと見られる節もある。

令によると、役所によって、その長官の称呼が区別されてゐる。国訓で云へば悉く「カミ」といふ共通の呼び名であるが、文字の上では、帥、卿、尹、伯、大夫、督、頭、守、令、正、首といふやうに、様々の文字が宛てられてゐる。これらの文字は、非常に厳密な意味のものでないとしても、多少は上下の階級をあらはすに相応はしいやうな出典なり、慣用上のニューアンスを持ってゐたのではないかと思はれる。今それらの一つ一つについて吟味するいとまもないし、資料も整はないが、頭については、やゝそれが顯著のやうである。

抑々、寮或は司といふ役所は技術、生産、労役に関係のある最も職人的性格の強い役所である。

特に司といふ役所は最も低い役所で、その長官は普通には正、特別の場合は首といふ文字を用ひてゐる。正親正、

造酒正、兵馬正、鍛冶正、造兵正、画工正、典鑄正、掃部正、内寮正、東西市正、官奴正、鼓吹正、園池正、諸陵正、藏贖正、囚獄正までは正六位上、内兵庫正、土工正、葬儀正、妥女正、主船正、染部正、縫部正、織部正、隼人正、内礼正までは正六位下、主水正、主油正、内掃部正、菖陶正、内染正、舍人正、主膳正、主藏正までは従六位上、主鷹正は従六位下であった。東宮六署の主殿、主書、主漿、主工、主兵、主馬はその長を首といふ。

これらよりも一級上に属するのが寮であつて、その長は、左右大舍人頭、大学頭、木工頭、雅楽頭、玄蕃頭、主計頭、主税頭、図書頭、左右馬頭、左右兵庫頭までが従五位下、内藏頭、縫殿頭、大炊頭、散位頭、陰陽頭、主殿頭、典藥頭までは従五位下であつた。これらの役所は、司に比すれば、頭腦的な仕事を担当してゐるのであるが、庶務又は技術者の役所である關係上、比較的下位の取扱ひを受けてゐる。かく扱はれる理由は、司が寮よりも下位にある事でハッキリと示されてゐる。

この際、例外とも云ふべきものが一つある。

それは藏人頭である。藏人頭は寮の頭よりも地位が高く、二人の頭は四位の殿上人より補任され、一人は弁官、一人は兵衛より補する例になつてゐた。藏人頭は中弁より補任されたものを頭中將とよぶ。藏人頭は、位階が下であるにも拘らず殿上の座位は上であり、參議に欠員が出来れば頭のうちより任命されるといふ、いはば登竜門にある役である。

殿上の公事は悉く藏人頭の左右するところであり、實質的に最も華やかな役であるから、寮の頭とは比較にならないけれども、元來藏人といふのは、藏人所を管理する役であり、藏人所とは、大内裏の校書殿内にあり、その母屋は文殿又は納屋とも云つて、歴代の書類を納めてある所であつた。

その役が天子に近く、殿上の事にわたるので次第に高い華やかなものになつたが、質的には寮や司と変わらない性格の役所である。

以上のやうに見て来ると、令制に於ける頭といふ役人の称は、庶務又は技術的な職務と深い関係をもつて選ばれてゐることが知られる。

極端な考へ方は許されないけれども、既に見て来た通り、船頭、火頭、法頭といふやうな称呼が一般的に用ひられてゐたことと、關聯して考へると、寮の長官を頭と呼ぶ場合も、当時の通念と非常に懸離れた使ひ方であつたとは思はれない。頭といふ言葉のもつニュアンスは、尊敬の意味は持つけれども、非常に高い身分を連想させる程の尊敬の意味は含まれてゐなかつたのではない。

私は寮の特色は、例へば図書寮には写書手、装潢手、造紙手、造筆手、造墨手が居り、陰陽寮には陰陽師、陰陽生、曆生、天文生、守辰が居り、雅楽寮には、歌師、舞師舞生、笛師笛生、笛工、唐楽師、樂生、高麗樂師樂生、百濟樂師樂生、新羅樂師樂生、伎樂師腰鼓師が居るといふやうに、もとは雑戸に属したやうな実技的なものを抱へて居る点にあると思ふ。従つて、寮の頭には、多分に、親方といふやうな職人団体の長の性質が濃厚に出てゐるやうに思はれる。

このやうな役所の長官を頭と名づけたのは、偶然ではなく、むしろ、頭といふ語が、この種の仕事に關連して用ひられる慣行があつたか、通念があつた事を語つてゐるやうである。他のカミについて一々それが証明出来ないのに、このやうな推定をするのは危険が伴ふけれども、このやうな、こゝで感じられる言葉のニュアンスは、次節で取扱ふ種々の頭と關連して考へる時、必ずしも荒唐無稽であるとは考へられない。

五、仏教と種々の頭

各種の古い頭の事例を検討して来て云ひ得る事は、頭といふ言葉とその用法は、大陸に於いて既に原形が出来て居り、それが輸入されたものであるといふ事である。勿論、日本に入つて来て、独特の發展をしたのであらうが、一般

に感じられてゐる程純日本的なものではない。

殊に、我々が従来殆ど問題にしてゐない仏教の領域に、思ひがけないほど深い関係をもつてゐるのではないかと思はれる節がある。

その古い姿の片鱗を示してゐるのが法頭である。法頭については既に述べたやうに、僧院の役人の名であるのだが、寺主や寺司が衆僧の教導、釈教の脩行等を担当してゐるのに対し、主として經濟面、或は經營面を担当してゐる。僧侶ではなくして俗官である。かうした面は、時代を異にし、(勿論仏者と密接な關係をもつが)、神社の神職に属する阿蘇社の法灯に於いても、祭事の料足を負担するといふ形に於いて、古い法頭の性格を残してゐるやうである。その法灯が頭役人とも呼ばれてゐた事は、宮座に多く出て来る頭又は頭人の由来と、その元来の役割とを考へるに當つて、非常に大切なものを含んでゐるやうである。

こゝに於いて我々は、仏教の内部に於いて、法頭の後身がどのやうに發展してゐるかを知る必要を感ずるけれども、残念乍ら、その詳細を知り得る資料は未だ見出し得ない。いはば不連続線の形ではあるが、鎌倉時代に輸入された禅宗の僧院生活の中に、頭と名づける役寮が沢山あらはれてゐる。

国史大辞典の辨事(バンズ)の項を見ると、禅家の雑務に當るものとして、寮元、領主、副寮、延寿、堂頭、淨頭、化主、園主(園頭)、磨主、水頭、炭頭、莊主、監收といったものがあつた。又、その他に、湯頭、醬頭、米頭、麦頭、麻頭、穀頭、火頭、柴頭、炬頭、鍋頭、燈頭といふやうなものがあつた。(勅修清規、禅林象規箋等による事が記されてゐる。)

このやうな分担が、他宗の場合にもあつたかどうか未だ詳かにし得ないけれども、これらの中には、令に見られた火頭と同じ名称も見え、その役割もやはり炊事役ではなかつたかと思はれるやうな配置になつてゐて、全く前代との連りをもつてゐないものでもないやうである。

兎も角、堂頭、浄頭、園頭、水頭、炭頭、湯頭、醬頭、米頭、麦頭、麻頭、穀頭、火頭、柴頭、炉頭、鍋頭、及び燈頭と、合せて十六の名が見られるといふ事は偉観である。

これらの頭は堂頭以下その担当する責任事項が細分されてゐて、その名称だけでその仕事の内容が殆ど明瞭なのが、住居、食料、薪炭、衣料及び燈火炊飯等の、生活に関係ある仕事に携はつてゐる。

概括的に云へば、頭の名は衣食住に関する雑務の担当責任者をさしてゐると見てよい。

このやうな任務とはやゝ異なるけれども、神事の労役を担当してゐるものに、阿蘇文書の敷頭といふものがある。同文書二七九阿蘇社上葺上等次第(正平七年二月)に

次郎貫主 敷頭

又

御供添の次郎貫主 御供添の敷頭

と記されてゐるものがそれで、恐らくは敷物を取扱ふ役であつたのであらう。

この敷頭の名は次郎貫主の役となつてゐて僧侶の行ふ役ではないが、恐らくは同社に深い関係をもつてゐた天台の学頭学侶によつて営まれる僧院生活及びその法会の関係から出て来たものであつたと思はれる。

貫主の文字は、貫首と共に蔵人の頭又は天台座主に対して用いられた誉れ高い称号であるが、こゝに用ひられた次郎貫主といふのは、文字は同じであつても、それは神主の宛字で、神人といふやうな低い神職をさしてゐるのであらうかと思はれる。

これらに対して、観心寺文書に見える経頭、讚頭及び引頭といふものは、可成り性質がちがつてゐる。

同文書三六一観心寺坊別布施配分日記(長享二年二月十五日)に

経頭

讚頭

観教坊五十二文

とあり、同五三六観心寺引頭錢威儀供錢置文案（衣亀四年七月二日）には引頭といふ文字が出てゐる。

このやうな頭（経頭、讚頭、引頭）にあつては、かの衣食住の物的な管理供給に當つたり、雑役的な仕事に當つたりするものとは異つて、法会に於ける七和尚に該當すると思はれる重要な役僧の名になつてゐる。

その所役の明瞭な規定はこの名称だけからは与へ難いが、経頭は読師、讚頭は唄師、引頭は導師に近いものなのであらう。

このやうな資料は室町時代の、比較的新しいものであるので、これによつて古い時代を溯つて考える事は出来ないのであるが、各種の頭の用例は、必ずしも集団の長といふ意味ではなく、只一人の役であつても、頭といふ名が用ひられる場合が少くない事をあらはしてゐる。

少くとも鎌倉時代から室町時代にかけての僧侶の間では、頭といふ名称が、長の意味を失つて、係員、役の人といふ程の意味で用ひられる例が多かつた事は確かである。勿論それは、最初には集団の長を意味したのであらうが、今の火頭が既にさうであつたやうに、部下の無い唯一人の係の場合であつても、頭といふ名称は用ひられてよかつたのであらう。

六、季の御読経と頭人

頭の歴史的な意味やその変遷を知る為には、もっと豊富な資料を必要とするが、今日の段階では差當つて得られた僅かなものを駆使して、説明の手がかりを得る事が先決である。太平記に

公家ノ人ハ加様ニ困窮ノ溝壑ニ墮^{ウツマキ}、道路ニ迷ヒケレ共、武家ノ族ハ富貴日來ニ百倍シテ、身ニハ錦繡ヲ纏ヒ、食ニハ八珍ヲ尽セリ。前代相模守ノ天下ヲ成敗セシ時、諸國ノ守護、大犯三箇条ノ檢断ノ他ハ、綺^{イロ}フ事無リシニ、今ハ大小ノ事共ニ、只守護ノ計ヒニテ、一國ノ成敗雅意ニ任スレバ、地頭御家人ヲ、郎從ノ如クニ召使ヒ、寺社本所ノ所領ヲ、兵糧料所トテ、押ヘテ管領ス。其ノ權威、只古ノ六波羅、九州探題ノ如シ。又、都ニハ佐々木佐渡判官入道道譽ヲ始トメ、在京ノ大名衆ヲ結テ茶ノ會ヲ始メ日々寄合活計ヲ尽スニ、異國本朝ノ重宝ヲ集メ、百座ノ粧ヲシテ、皆曲^{ドク}上ニ豹虎ノ皮ヲ布キ、思々ノ段子金欄^{ドク}ヲ裁キテ、四主頭ノ座ニ列ヲナシテ並居タレバ、只百福莊蔽ノ床ノ上ニ、千仏ノ光ヲ隻テ坐シ給ルニ不^{コトナラ}異。異國ノ諸侯ハ遊宴ヲナス時、食膳方丈トテ、座ノ四方一丈ニ珍物ヲ備フナレバ、其ニ不^{コトナラ}可劣トテ、面五尺ノ折敷ニ、十番ノ齋美、点心百種、五味ノ魚鳥、酸甘苦辛ノ菓子共、色々様々居雙ベタリ。飯後ニ旨酒三獻過シテ、茶ノ懸物ニ百物百ノ外ニ、又前引ノ置物ヲシケルニ、初度ノ頭人ハ、奥染物各百宛、六十三人ガ前ニ積ム。第二度ノ頭人ハ、色々ノ小袖十重充置。三番ノ頭人ハ、沈ノホタ百宛、麝香ノ臍三宛副テ置。四番ノ頭人ハ、沙金百兩充金絲花ノ盆ニ入テ置。五番ノ頭人ハ、只今為立タル鎧一縮ニ鮫懸タル白太刀、柄、鞘、皆金ニテ打ク、ミタル刀ニ、虎ノ皮ノ、火打袋ヲサゲ、一樣ニ是ヲ引ク。以後ノ頭人、二十余人我人ニ勝レント様ヲカヘ、數ヲ尽ノ、如^タ山積重ス。サレバ、其費幾^ヒ千万ト云事ヲ不^{コトナラ}知、是ヲモセメテ取テ帰ラバ、互ニ以レ此彼ニ替タル物共トスベシ。トモニツレタル、遁世者、見物ノ為ニ集ル田楽、猿楽、傾城、白拍子ナンドニ、皆取クテ、手ヲ空メ帰シカバ、窮民孤独ノ飢ヲ資ルニモ非ズ、又供仏施僧ノ檀施ニモ非ズ。只金ヲ泥ニ捨テ、玉ヲ淵ニ沈メタルニ相同ジ。此茶事過テ、又博奕ヲシテ遊ケルニ、一立ニ五貫十貫立ケレバ、一夜ノ勝負ニ五六千貫負ル人ノミ有テ、百貫トモ勝人ハナシ。此モ田楽、猿楽、傾城、白拍子ニ賦リ捨ケル故也(太平記三三、公家武家榮枯易地事の条)

と見えるのも、現在の処稀少ではあるが、暗示に富む事例である。

いふ迄もなく、近世茶道の発達には禅宗が大いに関係があるのだが、こゝに出て来るやうな、専ら豪華な遊戯に於けるやうな茶会の起源を禅宗に求める事は問題である。それは禅宗の宗風とは余りにそぐはないものであつて、王朝時代の貴人又は僧侶の豪華を学んだ新興階級の贅沢な遊びと考へざるを得ないやうなものである。

一体、本邦に於ける茶の歴史は、そのはじめが余り定かではない。確かなる文献に見える所では、類聚国史に、嵯峨天皇の弘仁六年四月、天皇滋賀の韓崎に行幸、崇福寺を過ぎり、又梵釈寺に詣でられた時、大僧都永忠が手づから茶を煎じて奉つたこと、並に同年六月畿内及び近江丹波播磨等の国に茶を殖多しめて毎年献上せしめたといふことが最初とされてゐる。それより以前、聖武天皇の御世より用ひはじめたとか、伝教大師、或は弘法大師が唐より將來したと記してゐるものもあるが、確実なる伝へとはいへない。

聖武天皇の御世云々と伝へるのは、季の御説経の起源にかけて云ふ説であると思はれる。季の説経は大般若会で、聖武天皇の天平七年僧七百人を禁庭に召して大般若経最勝王経を転説せしめたのを先蹤とし、清和天皇の貞観四年、四季毎にこれを行ひ、陽成天皇の元慶三年より春秋二季、二月と八月の両度に宮中に衆僧を集めて行つたことになつた。

この、季の御説経の第二日に引茶といふ行事を行ひ、番論議を行つてゐる。引茶といふのは、請僧一同に茶を賜はる式である。

この引茶が季の御説経の行事に加へられたのが何時であるかは明らかでないが、季の御説経の起源が聖武天皇の百僧の召請に発するとされる関係上、引茶の起源も亦その時にあるかゝ如く伝へられてゐる。然し、恐らく、嵯峨天皇の弘仁の茶の植裁以後の事であるだらう。

これを念頭に置いて前記太平記の記事を読むと、南北朝の時代に武士の間に流行した茶会といふのは、季の御説経の引茶の儀式を摸する形にはじまつたものである事が知られる。錦欄緞子のきらびやかな服装に身をかざり、四頭頭の座に列をなして並び、百福莊殿の床の上に千仏の光を雙べて坐し給ふ姿に似てゐるといふことは、衆僧の威儀を真

似てゐるのにちがひない。百味の飯食を供へて、山海の珍味を尽し、茶の懸物に百物百の外、二十余人の頭人の運ぶ前引の引出ものが配られる様など、法会に於ける僧供に擬した遊びであると考へて差支へないものばかりである。太平記の筆者が、「窮民孤独の飢を資するにも非ず、又供仏施僧の檀施にも非ず、只金を泥に捨て、玉を淵に沈めたるに相同じ」といふ慨嘆を發してゐるのも、この茶会の形式が、法要に擬したものであることを意識しての嘆きであるにちがひない。

但し、この場合、直接に季の御読經を模してゐるのか、一般に、諸大寺に於いて行はれる大般若会その他の法会に於いても、引茶の慣習が加はつてゐたのを模したのであるかは資料が欠けてゐて明らかではない。

我々にとつて興味のあるのは、この茶会に二十余人の頭人が前引といふ引出ものを各人の前に供へてゆく事である。最初の五人迄はその引出物の内容が明記されてゐるので、頭人といふものゝ体がよくわかる。

このやうな、引出ものゝ給仕人を何故頭人と呼ぶのか、これは解釈の手がかりに欠けてゐるが、阿蘇文書に、神事の料足を賄ふ者を法灯又は頭役人といつてゐるのを見ると、単に引出ものゝ給仕人といふ事ではなく、もとは、法会の用度を製作し、調達し、管理し、提供し、配分するやうな、専門の係員又は責任者であり、その意味では役人であつたのだと思ふ(この場合、役人は官吏の意味ではない。)従つて、船頭や火頭、或は米頭、表頭といふやうなものとも、その性質に於いて共通なものであつたであらう。

かうした役人といふものを考へる為には、社寺に於いては、神事法会諸行事に必要な用度や所役を分担する義務を負ひ乍ら、一面には夫々に一定の職業や身分に関する権利をもつてゐた座の制度を考へて見る必要がある。それは又朝廷の儀式行事等に於いても、それが官庁機構となつてゐる以外は、殆ど變るところはなかつた筈である。

七、むすび

この面の問題には今回は深く触れないが、宮座に於ける頭を考へる場合に、漫然として神事頭人、神役といふやうなものを考へるけれども、頭は決して単純に考へられてよいものではなく、又、宮座の面だけで考へるべきものでもない。むしろ神社よりも、官庁や寺院の方面で用ひられた種々の頭があるのであって、さうしたものととの関連に於いて、頭の性格や内容をもっと正確に、その本来の成立に即して考へてみる必要があるといふ事は、凡そ以上の諸例から見て疑ふ余地はない。

太平記に見える茶会の頭人の特徴は、この行事に於ける中心的な、最も身分高き人々を意味してはゐないといふ事である。これを本来の形に戻して、季の御読経に於ける役割に還元して見れば、百座の請僧に対して、供養する際の饗応の接待役であつて、高位にあるものは請僧である。

私を見る所では、宮座に於ける神事頭人も単純に、神事の頭といふ意味だけのものではないと思はれる。神事の供物や、用度や、饗応やの役務の負担と切離しては考へられない面もあるやに思はれるが、それは改めて取扱つて見たい。

更に、頭には神事仏事等の行事そのものをさす場合がある。その一例は石清水八幡宮の焼尾頭である。これは正月十五日夜の踏歌の行事の別名で、私は嘗つて国学院雑誌にこれを発表した事がある。焼尾といふ行事は平安の初期に禁止を受けた就任又は転任の披露の祝宴のことであるが、石清水では踏歌祭の供食にその名を止めてゐた。石清水社には又、安居頭と呼ばれる行事もあつた。これは宮座の中に夏の塔といふのがあることが肥後博士によつて紹介されてゐると同じ起源で、仏教に基因する行事である事はその名称からも直ちに推知せられる所である。

頭の名が、役の名から行事の名に変化するといふ事は別の歴史的問題である。これも亦、改めて取扱ふべき問題で

ある。

この度は役の名としての頭に限って取扱ったのであるが、余りに限定された資料である為に、勿論十分には明らかにし得ないものが多く残ってゐる。それにも拘らず、我々は、頭の本来の性格、言葉の用法に関して、不明であった点を幾分でも補ふことは出来得たのである。(三四、一一、一一)

如来蔵思想のシェリング哲学に

対照さるべきもの

玉城 康四郎

一

如来蔵思想は、インドにおいて三世紀から五世紀頃にかけて発達展開した思想である。これに対してシェリング（一七七五—一八五四）は十八世紀の末葉から十九世紀にかけて、ドイツ・ローマン主義時代を生きてきた人である。これら二つの思想は、時代的に離れているばかりでなく、全く異なった文化の背景に所屬し、もとより互に交渉し合ったことはない。少くとも両者の間には、思想形態の構造から考えて、本質的な差違が存在している。ここで両者を比較検討する論題についてのみ考察すると、結局その差違は、一方は仏教ことに大乘仏教の思想形態に屬し、他方はその根柢においてキリスト教的な考え方に支えられている、という点に存するであろう。しかもそれに附随してシェリングは、根源的には神に發生し、かつ神と一体なる自然の研究に専心しているのに対し如来蔵思想にはこうした作業は全く行われていない。

このような思想形態の根柢において本質的な差違があるにも拘らず、なお両者を対比しようとする意図は何であるか。シェリング哲学は、最後には「啓示の哲学」(Philosophie der Offenbarung)としてキリスト教々義の「事実」(Tatsache)に終っており、如来蔵思想は大乘仏教の思惟法におかれていて互に相容れないのではあるが、し

かした一方においては、両者何れも意識経験の領域に限って問題を処理しようとする一面が見られる。既成宗教の教義に立つのではなく、意識経験から問題を追求することは、哲学本来の自然な態度であると云えるであろう。そしてこのような観点からみると、如来藏とシェリングの絶対者との間には、いくつかの類似性が存し、両者は同一の問題意識において究極の实在を問うていることが知られる。従って、思想形態の異なる二つの立場について、同一の問題意識から追求しているそれぞれの实在を対比することは、相互の立場に関して批判的となり、或はまた未展開の部分を開きしめる点において有益であると考えられる。如来藏思想から云えば、それは、近代思想の典型であるシェリング哲学の絶対者に対比され得るものであり、またその思惟法に耐え得るものであり、従って如来藏思想における素朴な思惟法を、このような対比によって一そう理論的に進展せしめ得る可能性を有することが知られる。またシェリング哲学から見れば、かれは一方では人間の意識に立つ哲学の任務を守りつつ、最後にはキリスト教義の事実に至っている点に関して、それは必ずしも哲学の必然的行路ではないということが反省され得るであろう。

二

右のような観点から、まず如来藏の性格に注目してみよう。

如来藏思想の最も原初的な經典は、如来藏經であると考えられている。この經典の最古の二訳は伝えられていないが、現在の仏陀跋陀羅譯大方等如来藏經についてみると、如来藏が九つの譬喩によって説明されている。すなわち、一、花内の如来身、二、巖樹の中の淳密、三、皮繪を離れない粳糧、四、不淨処に墮した真金、五、貧家の珍宝、六、菴羅果内の実、七、弊物につつまれた真金像、八、貧賤醜陋の女人にだかれた貴子、九、鑄師によってつくられた真金像、などである。そして如来藏に関して次の如く述べられている。

「一切衆生、雖在諸趣、煩惱身中有如来藏、常無染汚、徳相備足、如我無異、……若仏出世、若不出

世、一切衆生如来之藏、常住不變」⁽⁶⁾

右の箇所に関するチベット訳を参照して理解すると、衆生の煩惱中身に如来藏もしくは如来の法性が存し、それは不動のものである、またいかなる境界によっても染汚されることはない、あたかも我の如きものであり、如来が世に出ようと出まいと、衆生はつねに如来藏であり、常住不變である、ということになるであろう。これを、前にあげた九つの譬喩と照合すれば、それぞれの譬喩の表示によっても分るように、如来藏は、煩惱におおわれている所の、ならかの意味における或る存在であり、あたかも我の如く、染汚されることのない常住不變のものである、という性格を与え得るであろう。

また、如来藏が我の意味であるということは、涅槃經にも示されている。すなわち、

「我者即是如来藏義、一切衆生悉有仏性、即是我義、如是我義從本已來、常為無量煩惱所覆、是故衆生不能得見、善男子、如貧女人舍内多有眞金之藏、…眞金藏者即仏性也」⁽⁸⁾

と云われている。

ところで楞伽經になると、外道 (irihakara) の我論 (ātma-vāda) と如来藏説 (tathāgatagarbha-vāda) との対比について論じている。すなわち、外道もまた、常住なる作者 (niryāṇa-karta) は無性質 (nirguṇa) であり、遍滿しており (vibhu) 不滅 (avyaya) である、という我論を説き、如来藏についても、常恒 (niyo dhruva) 安穩 (śiva) で永遠 (śāśvata) である、と云われているから、両者は同一ではないか、という見解を否定している。つまり、凡夫 (bāla) における無我 (nairāmya) の恐怖 (samīrṣa) を除くために、如来藏説によって、無分別 (nirvikalpa) 無影現 (nirābhāsa) の境界 (gocara) を説くのであって、外道の我論とは異なるとなし、如来藏は、いはば、空性 (śūnyatā) 実際 (bhūta-koti) 涅槃 (nirvāṇa) 不生 (anupāda) 無相 (animitta) 無願 (apraṇihita) などと表示されている。⁽⁹⁾ここに云う外道の我論は、いかなる学派のものに属するか明かでないが、外道の我論に対す

る仏教の見解が、ただ右のような形式論に止まるとすれば、如来藏の内容が十分に明かにされたとは云えないであろう。また我論と如来藏とが実質上異なるものであるかどうかも明白にはなっていない。しかし少くもこれによって如来藏は、存在的な或るものであるだけでなく、同時にそれは、空性であり不生であり無相であるから、存在的に對象化し得ないものという意味が表わされているであらう。

つぎに勝鬘經には、

「聖諦者説甚深義、微細難知、非思量境界、……此説甚深如来之藏、如来藏者是如来境界、非一切声聞縁覚所知、如来藏処説聖諦義」⁽¹⁰⁾

と云われており、チベット訳では、

「聖諦 (ñphags-pahi-bden-pa) の意味を解釈することとは、甚深微妙で、理解しがたく (brags-par-dkañ) 、了得しがたく (khon-du-chud-par-dkañ) 、分別する)とができず (brag-mi-nus) 、理論の境界を越えている (rog-gehi-spyod-pa ma-lags-te) 、……」⁽¹¹⁾

とある。聖諦とはもとより如来藏である。すなわち如来藏は、如来の境界であって声聞縁覚の知る所ではなく、思量、分別、理論の領域を超越している、と云われる。如来藏經では、煩惱身につつまれているものとして存在的に内在的であった如来藏が、ここでは分別、理論の領域を越えているものとして、認識論的に超越的なものとして示されている。⁽¹²⁾ 従って、如来藏は、法界藏 (dam-pahi-chos-kyi-dbyins-shin-po) 、法身藏 (chos-kyi-skulhi-shin-po) 、出世間上上藏 (ñig-ten-las-hdas-pahi-chos-kyi-shin-po) 、自性清淨藏 (ran-bahin-gyis-yons-su-dag-pahi-chos-kyi-shin-po) などと呼ばれている。⁽¹³⁾ そして先に述べた楞伽經における空性、不生、無相などの性格を照合すると、如来藏は、認識論的に超越的である許りでなく、存在的にもまた對象化し得ないもの、把握し得ないものとして示されている。

さらに楞伽經について検索してみると、アラヤ識と如来藏とは同一なものとして捕えられており、⁽¹⁴⁾ このような如来

蔵は、

「善不善の原因たるもの (kusala-akusala-hetukāḥ) であり、一切の生存の作者 (sarva-janmagati-karta) である」⁽¹⁵⁾と云われている。勝鬘經にも、

「生死者依如来蔵、以如来蔵、故、説本際不可知、世尊、有如来蔵、故説生死、是名善説」⁽¹⁶⁾

とあるから、如来蔵は生死の根拠たることが示されているのであるが、右の楞伽經の文では一そう明瞭に、如来蔵は善不善の原因であり、一切生存の作者であることが明かにされている。いいかえれば如来蔵は、生死の根拠である許りでなく、生存を営む作用の主体であるということにもなるであろう。

ところで楞伽經では、如来蔵を自覚することに関して次のようなことが説かれている。

「汝およびその他の菩薩摩訶薩によつて、如来蔵アラヤ識を覚知するという此の一切如来の境界を目指してヨーガが為ゆるべきである (sarvathāgāravisaḥ smims tathāgataḥāyavijñāna-parijñāne yogāḥ karaṇiyāḥ)。⁽¹⁷⁾ 聞くことだけの満足で終つてはならない。」

すなわち、一切如来の境界というのは如来蔵アラヤ識を覚知 (parijñāna) することであり、これを目指してヨ一ガがなされるべきである、というのである。ここでは如来蔵を聞くだけではなく、如来蔵を覚知し、認識することが主題となされる。いいかえれば認識の対象としての如来蔵が強調されているのであって、如来蔵そのものが認識の主体であるということはまだ明かにされていない。

つぎに金剛三昧經を見よう。これは問題の經典であるが、如来蔵の内容についてのみ考查しよう。この經典では無生 (skye-ba-med-pa) ということが強調されて解脱菩薩と仏との間に問答が行われているが、結局は、無生とは無生に住することではなく、「無住無生乃至無生、……心常空寂、空性無住、心無有住乃至無生」⁽¹⁸⁾と云われる。チベツト訳には「住もなく生もない場合に始めて無生である、……空であり不動であり、無著 (chags-pa-med-pa) であ

る場合には、心に執著がなくて (*sens la chage-pa-med-de*) 始めて無生である⁽²⁰⁾とある。両者を照合すると、無生というは無住であるが、それは、空であり不動であり、心に執着がないことを指すことになるであらう。そして如来蔵について「菩薩無生之心、心無出入、本如来蔵、性寂不動」と云い、チベット訳にも「菩薩には無生の心より外に出たり入たりする心 (*byun-ba dan hjug-pahi-sens*) はないのであって、本如来蔵 (*phyi-mo yan-dag-par-gségs-pahi ndsod*) である、その本性は空で不動である」とある。すなわち如来蔵は、右のような性寂不動、無生之心であつて、空であり不動であり、かつ執着のない心に外ならないであらう。

ところで、性寂不動の如来蔵とはどういふことか、という点について、シナ訳には「如来蔵者、生滅慮知相、隠理不顯、是如来蔵性寂不動」とあるが、意味が判然しない。そこでチベット訳によると、「如来蔵は生滅の心の蔵 (*ldan-dub-kyi-sens-kyi-ndsod*) であり、その自性は空 (*stong-ba*) であつて不動 (*mi-gyo-ba*) である、相が知られる場合には中心 (*gshun*) がおおわれていて (*ñkhyims-te*)、顕わにならない (*mi-mñon-no*)、如来蔵は、その自性が空であつて不動である」と云われる。さらにまた右の文中の生滅慮知相とは何か、ということについてシナ訳では、「菩薩理無可不一、若有可不一、即生諸念、千思万慮、是生滅相、菩薩觀本性相、理自満足」とあり、これも意味が不十分であるが、チベット訳には、「菩薩は中心 (*gshun*) においては是 (*run-ba*) も非 (*mi-run-ba*) も存しない、是と非とが現前 (*vod-du-zin*) している場合には、一切の心 (*sens-so-cog*) が生ずるから、空でありつとも千思 (*khriñi-bsam-pa*) が動くこととなる、これが生滅の特性 (*ldan-dub-kyi-gzugs-pa*) である、菩薩が本性の相 (*phyi-mo hi-no-bo-ñid-kyi-mtshan-ma*) を觀察 (*brtags*) する場合には、その中心がおのすから成長する (*rgyas-so*)、⁽²³⁾と云われている。

これによれば、如来蔵は生滅心の蔵であつて、それ自体は空であり不動であるが、如来蔵の相に関わる場合には、その中心はおおわれて顕わにならない、しかしその中心には是非は存しないのであり、是非が存する場合は、種々の心

が生じて千思動き、生滅の相を呈する、従つて菩薩は如来自体を観察することによって、その中心が増大してくる、というのである。如来蔵に関するこのような見解は、これまで述べてきた種々の経典とくらべて、かなりの相違が見られるであろう。まず気付かれることは、如来蔵自体と生滅心とが同じ如来蔵に関して考えられており、起信論における心真如と心生滅との關係を連想せしめるような觀念が、おぼろげながら現われていることである。⁽²⁴⁾そして生滅の相たる千思万慮の根源が、「是非」という自己自身の主体的態度にあることも一つの特徴であろう。従つて「是非」の存しない如来蔵自体、いいかえれば、空心、不動心を觀察することによって、如来蔵の中心が生長する、という具象的な想定が可能となるのである。これまでの諸經典に比して、ここでは一そう心に即して理解されており、従つて極めて実践的であり、無生、無住、不動というような一つの自覺的な境界を目指していることが知られる。

このように金剛三昧經においては、如来蔵追求の実践的な態度から、如来蔵理解の上にも次のような新しい性格が与えられることになる。衆生が転依する根拠は何か、という問題に対して、

「諸仏如来常以^二一^一覺^一而轉^二諸識^一入^二庵摩羅^一、何以故、一切衆生本覺、常以^二一^一覺^一覺^二諸衆生^一、令^レ彼衆生皆得^二本覺^一、覺^レ諸情識空寂無生^一、何以故、決定本性本無^レ有^レ動^一」⁽²⁵⁾
と答えている。チベット訳を見ると、

「諸仏如来はつねに一覺を行じて。(ishor-ba-gcig spyad-de) 識を転ずることによって淨識に入る (gsar-dag-pahi-
ses-par chud-do)、なんとなれば一切衆生は、本来覺することによつて (phyi-mo-nas ishor-bas) つねに一覺を
行じて、諸の衆生をして覺せしむ、諸の衆生をして本覺 (phyi-mohi-ishor-ba) を得しめて、諸の心と意とを覺す
ることによつて空であり、不動であり、不生である、何となれば本来の自性 (phyi-mohi-ho-bo-hid) はまさしく
転ずることがないから、本来動ずることがない。」⁽²⁶⁾

とある。右の兩訳を照合して考えても、如来と衆生との關係ははなはだ不明瞭である。如来が衆生に仿いて衆生の本

覚を開発せしめることになるか、あるいは衆生が自らの自覚によって本覚を開くことになるか、明白ではない。ここには何れの要素も含まれているように見える。従って起信論における本覚の二相、すなわち智淨相（衆生から如来蔵へ）と不思議業相（如来蔵から衆生へ）という明瞭な概念が、極めて素朴な形でここに混在しているということができる。しかし何れにしても、如来と衆生との根本関係である如来蔵に、「本来覚する」と（*phyi-mo-nas-tshor-ba*）、
 「一覚を行ずること」（*tshor-ba-gcig-spyad-pa*）あるいは「本覚」（*phyi-mo-hi-tshor-ba*）と、
 同様に認識根拠
 ことが知られる。これから考えられることは、如来蔵は、一切生存の存在根拠であるだけではなく、同時に認識根拠
 であり、しかも楞伽經について見たように如来蔵を覚知することによって転依が実現される、という趣旨を一步進め
 て、如来蔵自体が認識の主体であるという意味を暗示していることである。

もう一つ注意すべき性格は、認識主体としての如来蔵が、同時に力として理解されていることである。すなわち

「不可思議、入如来蔵、如苗成実、無有入处、本根利力、利成得本、得本實際」⁽¹⁷⁾

と云い「本根利力」以下をチベット訳によれば

「すぐれた本来の根本（*Phyi-mo-rtsa-ba-rno-ba*）を成就して本来を得る場合に、本来の實際を得る智慧（*phyi-mo-bden-pa-hi-mu-thob-pa-de-hi-ses-rab*）に至る」⁽¹⁸⁾

と云われている。本根利力をチベット訳と照合すれば「すぐれた本来の根本の力」となるであろう。それは如来蔵そのものを表わしている。そしてこの本根利力が成就するときに「本来の實際を得る智慧」⁽¹⁹⁾として発現する。しかもこの智慧は、次に述べるような力の概念を含んでいるところから、チベット訳の「すぐれた本来の根本」にも、シナ訳と照合して右に挙げたように力の語を挿入してしかるべきであろう。その智慧というは、じっさいは無数であるが、
 (一) 定智 (*thub-pa-hi-ses-rab*)、(二) 不定智 (*ñgyur-ba-hi-ses-rab*)、(三) 涅槃智 (*mya-nan-las-hdas-pa-hi-ses-rab*)、(四) 究竟智 (*mahā-yun-gyi-ses-rab*) の四智に綜められている。このなかで第一の定智は、シナ訳では「所謂随如」といふ、

チベット訳では「不動の如し」(mi-gyo-ba-bshin-no)とあるから、不動の智であるが、(二)不定智は、「転変する智」(gyur-bahi-ses-rab)であり、両訳とも「方便によつて摧破する」(thabs gyis ni gñig-paho)と云われている。すなわちこの不定智は、認識的というよりもむしろ作用的行動的であり、方便摧破という力によつて支配されていることが知られる。

以上、いくつかの經典について考察してきたが、ここで一先ず如来蔵の性格を総めておこう。第一に如来蔵經においては、煩惱におおわれているもの、従つてなにからの意味における存在の意味を荷うもの。第二に如来蔵經や涅槃經においては、我の如きもの、もしくは我そのもの。第三に楞伽經においては、しかし外道の我論とは異なつて、それ自体空であるもの、従つて第一の存在のあるものと云つても、いかなる意味においても対象的存在ではあり得ないもの。第四に勝鬘經における如く、認識論的に超越的なるもの。第五に同じく勝鬘經における如く、輪廻の根拠たるもの。第六に楞伽經のように、一切生存の作者、いかえれば作用の主体たるもの。第七に同じく楞伽經のように、覚知さるべきもの、また覚知を直指して訓練を要するもの。第八に金剛三昧經のように、無生、無住、不動、無著の如き実践的境地として開發さるべきもの。第九に同じく金剛三昧經における如く、覚知されるものだけではなく、覚知そのもの、いかえれば覚知の主体。第十に同じく金剛三昧經では、覚知の主体が同時に力の主体となるもの。以上、如来蔵に関するいくつかの性格をおさえておいて、シェリング哲学の方へ眼を転じてみよう。

註(1) シェリングによれば、神の前にも外にも何物もないから、神は自分の存在の根源を自分自身の中に有している。この根源は神自体の存在とは区別されるものであり、神における自然である¹という。Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, (以下、Freiheitslehreと呼ぶ) VII, 357-8 (以下、頁数は原版にもとづく)。

(2) 真の神とは、神の外には自然もない所の神であり、真の自然とは、自然の外には神もない所の自然である²、と云う。Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, IV, 307.

(3) 著作として、Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie,

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799, Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, 1802, などがある。

- (4) このような傾向に関する如来藏思想については漸次論述されるが、シェリングについてはみると、『Vom Ich als Princip der Philosophie』、『Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre』、『System des transzendenten Idealismus』、『Philosophie und Religion』、『Freiheitslehre』、『Darstellung des philosophischen Empirismus』など、云々までもなじとして、漸くキリスト教的な思惟法が顕著に現われてきた後期の作品、『Einleitung in die Philosophie der Mythologie』、『Philosophie der Mythologie』のなかにさへも強調されている。たとえば、『神の在り方として示されてゐる das Seiende, die nur reine Wirklichkeit および Aktus などは、本来概念にはなかつて経験にある』と云々 (XI, 315-6)。また、『根源的人間は本質的には意識に外ならず、そのような意識の実体は同時に神聖全体の根源である』とも述べらる (XII, 118)。

(5) 大一一六・457C-459A

- (6) 大一一六・457C。不空訳の大方広如来藏経 (大一一六・451C) は、『チベット訳と同系統であると考えられる。この箇所の子ノット訳を三つと』

「一切の煩惱によつて煩惱を有するものとなつたところの、それら(衆生)のなかで、『如来の法性』(de-bshin-gsêgs-pah-i-chos-nid)は動かず、また、一切の有趣によつて染まないので見て、『これらの如来はそれと似てゐる』(de-bshin-gsêgs-pah-i-de-dag ni de-dan-ñdraho)と云われた。……諸の如来が世に出ようと出まじと、これらの衆生はつねに如来藏である。』(Tibetan Tripitaka, Peking Ed. 36, 241—2—4—5, 3—2) (以下TFP)

(7) 前註参照。

(8) 大一一・407B

- (9) Lanāvātara-sūtra, Nanjio Ed. p. 78, 楞伽阿跋多羅宝経 (四卷楞伽) 大一一六・489B、入楞伽経 (十卷楞伽) 大一一六・529B-C。大乘入楞伽経 (七卷楞伽) 大一一六・586C—597A。無我の恐怖を離れしめるために如来藏を説くというのは、何れの楞伽経も一致しているが、さらに十卷楞伽、七卷楞伽においては、外道が我に執著しているから、それを撰取するために如来藏を説く、と附加されている。

(10) 大一一・221B

- (11) TTP. 24, (258—5—8)～(259—1—1)
- (12) しかし勝鬘經にも「如来法身不離煩惱藏、名如来藏」(大一一・221C) という趣旨は強調されている。
- (13) 大一一・222B^r TTP. 24, 260—5—7.
- (14) 「如来藏と名づけられるマライヤ識」(athāgatagarbha ālayavijñāna-sābda-samsābdhā ālayavijñāna, p221 12-13) 「マライヤ識と名づけられる如来藏」(athāgatagarbha ālayavijñāna-samsābdhā, p222 6-7) 「如来藏たるマライヤ識の境界 (athāgatagarbha-ālayavijñāna-gocara, p222 14-15) など。
- (15) Op. cit p220 9-10 四巻楞伽には「如来之藏、是善不善因、能遍興造一切趣生」(大一一・510B)と云われる。
- (16) 大一一・222B^o チベット訳に於
 「如来藏は生死における所依(hkhor-ba-na ren-pa)であり、如来藏自体によって世尊が前際なし(snon-gyi-mthah meddo)と説かれた。世尊よ、如来藏の存在(mchis-pa)によって生死があるというその言葉は正しい」(TTP. 24, 260—3—8—4—1)
- (17) Op. cit. p22310-12. 四巻楞伽 大一一・510C
 十巻楞伽 大一一・557A^r 七巻楞伽 大一一・620A^o。
- (18) 水野弘元博士が金剛三昧経について始めて疑念を持たれた。印度学仏教学研究卷六 二三九頁以下。
- (19) 大九・36C
- (20) Derge Ed. No.135, 123b^r-124aⁱ
- (21) Op. cit. 124a^o-s
- (22) Op. cit. 124a^o-s
- (23) Op. cit 124a^o-g また元曉の金剛三昧経論には、シナ訳にある「可不」について、「可者是也、不者非也」(大三四・969B)としてチベット訳の意味と一致するが、「生滅慮知相」を空如来藏、「隠理不顯是如来藏」を不空如来藏となしているのは、意味が通ぜず、やはりシナ訳だけに頼るのは無理であろう。
- (24) 勝鬘經には「如来法身不離煩惱藏、名如来藏」(大一一・221C)とあるから、最も素朴な形で現われていると云えるが、チベット訳にはその意味はでない。不増不減経には、甚深義Ⅱ衆生界Ⅱ如来藏Ⅱ法身はすべて同義語であるが、生死に往来する衆生、生死の苦悩を離れようとして道を行ずる菩薩、一切の煩惱を離れた如来、これら三者が何れも法身(すなわち如来藏)の変形したものであり、また、如来藏本際相応体及清浄法、如来藏本際不相応体及煩惱纏不清浄

法、如来藏未来際平等恒及有法は何れも衆生界（すなわち如来藏）の変形したものである、という見解もまた類似していると云えるであらう。

(25) 大九・368B

(26) Op. cit. 128b₅₋₆

(27) 大九・372A

(28) Op. cit. 138b₆

(29) シナ訳はただ本実際とあるだけで智慧を欠いているが、すぐこれに続いて智慧の内容を説いていることはシナ訳も同様であるから、ここではチベット訳に従う方が正しい。

三

シェリング哲学は周知のように、若年から晩年にいたるまで極めて目まぐるしい展開をなしとげてきた。初期の代表的な作品「自我について」以来、自然哲学、先験哲学、同一哲学、積極哲学へと変遷していった。しかしここに如来藏思想と対比しようとする観点から見ると、自然哲学を除けば、その他のかれの哲学的傾向のすべてに亘って問うことができ、しかもそれらの傾向の極めて素朴な芽生えを、初期の作品たる「自我について」のなかに指摘することができるように思われる。ここではシェリング哲学における変遷の過程にも注意を払いながら、かれの全般の著作のなから如来藏思想との対比の諸要素を取り出していきいたいと思う。

如来藏に対比され得るシェリング哲学の概念は、絶対者 (das Absolute)、無制約者 (das Unbedingte)、あるいは神 (Gott) と呼ばれているものである。これらの諸概念がつねに同一の実体を指すのではないことは、如来藏の内容にも変遷があるのと同様であるが、もとより相互に関連は存する。

シェリングはまず「自我について」のなかで、吾々の「知」(Wissen) が成立するために前提されるべき「一者」

(Eines) を想定する。これは、吾々が何かを知る時に、つねにその作用の根柢に立てられる所の「一切の知の実在性の究極的根柢」(ein letzter Grund der Realität alles Wissens)⁽¹⁾である。この根柢はシェリングによって絶対者とも無制約者とも呼ばれている。ところで「知」が成立するための二つの条件は、いうまでもなく主観と客観とである。主観はただ客観に関してのみ、また逆に客観はただ主観に関してのみ思惟され得るという理由によって、「無制約者」は両者の何れにも含まれていないと云える。なぜなら「無制約者」(das Unbedingte)は、いかなる意味においても「物」(Ding)とはなり得ないもの⁽²⁾、主観に対する客観、もしくは客観に対する主観とはなり得ないものだからである。ところで客観 (Objekt) は結局において物 (Ding) より外にあり得ないとすれば、無制約者は、客観に相對する主観ではない所の「絶対的的自我」(ein absolutes ICH)あるいは「無制約的的自我」(ein unbedingtes Ich)にのみ存し得ることになるであろう。従ってこのような自我が無制約的であるということは、それが「対象的な証明可能性の全領域」(alle Sphäre objektiver Beweisbarkeit)を越えていると云うことではなければならない。その意味においては、自我すなわち無制約者は認識論的に超越的であると云い得るのである。

シェリング哲学の出発点は、「自我について」において述べられているように、「存在する」は「思惟する」ということ。Ich bin は Ich denke と云うことであるが、⁽⁴⁾しかし結局はいかなる思惟にもまして存在が強調されており、さらにまたそのような存在を思惟において追求している。「先験的觀念論の体系」のなかでかれは、「根源的に自己を意識するために、あらゆる表象作用から自由になると、Ich denke という命題ではなくて、Ich bin という命題が生ずる、これは疑もなく一そう高い命題である」⁽⁵⁾と述べている。根源的に自己を意識することは一切の表象作用から離れることであり、それゆえに反って Ich denke が消えて Ich bin が頭わになる。かれによれば Ich denke にはなお「限定表象」(Ausdruck einer Bestimmung)あるいは「自我の愛著」(Affektion des Ich)が残るが、Ich bin はいかなる述語も有しない所の無限命題であり、そのために反って述語の無限の可能性を有している。かれは、同一

哲学の立場では、自我を思惟することと自我自体とは絶対的に同一である、という見解に支えられているが、しかし右のような Ich bin における無限の述語可能性は、自己の意識に相応しつつも、ついには自我の觀念をも超え進まずにはいない。

シェリングは人間存在の根源を深く追求した「自由論」のなかで、フィヒテの自我を批判しながら、自己意識を支えている背景の実体へ眼を向けている。すなわち、「自己把握」(Selbst-Erfassen)あるいは「自我の認識」(Erkennen des Ich)としての意識は決して「第一者」(das Erste)ではなく、そのなかにはすでに「本来の存在」(das eigentliche Sein)の前提されていることが承認されている。このような認識以前に想定される存在は、もとより認識作用ではないが、また単なる存在でもない。むしろそれは「事実上の自己指定」(reales Selbstsetzen)であって、「自己自身を或るものとなし、かつあらゆる実在の根拠であり基底である所の根源意志」(ein Ur- und Grundvollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist)である。自我が自我として成立している所の一切の実在の根拠は、当然自我を超えており、それは根源意志と呼ばれているものであるが、しかしこのような意志は、自我の背景に後退しながら、しかも自己の意識と無関係ではない。吾々は絶対者によって創造されたものである一方、その創造の原初に立ちかえることができる。従ってその限りにおいては、吾々は自己自身が創造されたものであるということから自由であり、吾々はつねに「永遠の原初」(ewiger Anfang)であるといふ得るであらう。シェリングは、このような事態に一致する感情を平常の意識のなかに指摘している。すなわちそれは、「あるがままの自分が、永遠からすであつたのであり、決して時間のなかにおいて始めて生れたのではないという感情」(ein Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden)である。これは、いわば仏教における無始の感覺を想わしめるものがあるであらう。

このように自我の觀念を越えて超越的な存在根拠に深まりながら、意識における追求を離れない絶対者は、後期の

「神話の哲学」における「存在者自体」(das Seiende selbst) あるいは「啓示の哲学」における「無制約的な実存者」(das unbedingte Existierende) の觀念にまで展開するのであるが、これに関しては後論の対比において触れることとして、絶対者の別の性格を考察してみよう。

シェリング哲学の出発点は、「存在する」は「思惟する」ということ、Ich bin は Ich denke であるということに述べたが、そのことから、Ich bin が無限に深まって自我の觀念を超越してもなおかつ意識の場を離れないという事態になっているが、それとは別に、あるいはむしろその事態の一そう基本的な根拠として、右の点から、このような絶対者自体が理性そのものであり、認識作用それ自身であるという性格が表徴され得る。「私の哲学体系の敘述」のなかで「理性のほかには何物もなく、一切は理性のなかにある」と云うのを一つの公理として述べているのは、右のような立場に立つ万象の完全な透視と云えるであらう。

「先験的觀念論の体系」は、「存在する」は「思惟する」ということの組織的な展開であると云えるが、そのなかで、自我は「智的直観」(intellektuelle Anschauung) である、という見解が述べられている。これに従えば、「自己自身による自我の知作用」(Wissen des Ichs von sich selbst) によって、始めて対象としての自我自体が生ずるのである。対象としての自我自体は、実は「自己自身の知作用」(Wissen von sich selbst) に外ならないからである。それゆえに自我は「一つの知作用」(ein Wissen) であり、同時に自己自身を対象として生産している。このような自我、いかえれば知的直観が「先験的思惟全体の機関」(das Organ alles transzendentalen Denkens) をなしていると云える。ここでは、自己自身を対象的に生産することと、直観することとは絶対的に同一である。それが知的直観の「能力」(Vermögen) であり、従って先験的に思惟することは常にこの知的直観の能力に伴われている。かくして自我は、自己自身対象となる所の生産作用、いかえれば知的直観であるとすれば、このような直観は、それ自体「一つの絶対的に自由な働き」(ein absolut freies Handeln) であると云えるであらう。しかしこの「働き」は

いかなる形においても事実として表明されることはない。それはただ要請されるだけである。なぜなら、先験的思惟の究極の拠点たる自我自体が、知的直観であり、また自由な働きだからである。⁽¹⁹⁾

シェリングにおける自我、いいかえれば絶対者が、このようにそれ自身知作用であり、自由な働きであるという性格は、その後のかれの著作のなかでも強調されている。たとえば「哲学と宗教」のなかで、吾々が前提し得る唯一のもののはただ智的直観のみであり、これなしにはこの著作の内容は理解できないとなしているが、智的直観は、「全く単純な本性 (das schlechthin einfache Wesen) であるから、もし表現しようとすれば「純粋な絶対性」 (die reine Absolutheit) という外はない。そしてこの絶対性が「自己認識」 (Selbsterkennen) であると云うのである。⁽²¹⁾」⁽²²⁾ また、「神話学序説」における「消極哲学」 (negative Philosophie) と「積極哲学」 (positive Philosophie) とを區別しているなかで、⁽²³⁾ 何れの哲学にも共通の根本原理を「その本性が作用である所のもの」 (das was essentiã Aktus ist *o* *n* *o* *v* *i* *a* *e* *n* *p* *r* *e* *s* *e* *n* *s* *i* *a*) として規定している。すなわち消極哲学は、この原理を産出し得るのみで実現することほできず、ただこれを理念として有するだけであるのに対して、積極哲学はこの原理から出発する。その原理は、積極哲学の場合には単なる理念ではなくて、実存 (Existenz) である。すなわちかれはその原理を「存在者たる所のもの」 (das, das Seiende Ist) あるが「存在者そのもの」 (das Seiende selbst *ã* *v* *r* *o* *ã*) と呼んでいる。従って実際には積極哲学におけるこの原理は、「事実上伋く存在」、詳しく云えば、「第一哲学のなかで、概念において必然的に実存するものとして見出されたものの事実上伋く存在」 (das actu Actus-Sein des in der ersten Wissenschaft als notwendig existierend im Begriff (als naturã Actus seiend) Gefundenen) と云われている。そしてこれが積極哲学の出発点であり、根本原理であるとすれば、この哲学の究極の拠点は作用そのもの、もしくは作用としての実体と云わねばならないであろう。

右に述べたような、シェリングにおける智的直観、自己認識、あるいは自由な働き、伋く存在などという見解のなか

には、必然的に「力」(Macht)の概念が、むしろ当然の帰結として含まれていると考え得るのである。(14)

註(1) 'Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Menschen' 1795 I. 163

(2) シェリングによれば、ドイツ語の「制約すること」(Bedingen)は優秀な言葉で、哲学的真理の全宝庫が含まれていると云う。それは、あるものが「物」(Ding)となる所の「働き」(Handlung)を指す。従つて「一つの無制約的な物」(ein unbedingtes Ding)というのはそれ自身自己矛盾である。無制約者は全く物とはなされず、またなり得ないものである。Op. cit. I. 166.

(3) 無制約者が自我であり、それは絶対的主観、あるいは絶対的自我としてのみ捕えられるということは、クローノー・フィッシャーも指摘しているが(Kuno Fischer: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. VI, S283-286) 'ヴァインデルバンドによれば、シェリングはその絶対的観念論の立場では、自然と自我との最高の基礎付けを、純粋自我あるいは絶対的自我(das reine oder absolute Ich)と呼び、絶対者(das Absolute)もしくは絶対的理性(die absolute Vernunft)と名づけた' (W. Windelband: Die Geschichte der neuern Philosophie, 7 u. 8 unveränderte Auflage, 2er Bd. S. 288)。しかし必ずしもそうではない。たとえ、'System des transzendentalen Idealismus'のなかでシェリングは、自我と非我とを対立せしめながらも、「もし自我が根源的に無限な働き(die ursprünglich unendliche Tätigkeit)であるとするれば、それはあらゆる実在性(Realität)の根拠(Grund)であり、全体(Inbegriff)である」(III. 380)と云う、また「自我は一切の指定の絶対的根拠(der absolute Grund alles Setzens)である」(III. 403)とも云つてゐる。さらに後期の著作 'Philosophie der Mythologie' においては、もとより自我という語は用いていないが、「根源的人間」(der ursprüngliche Mensch)という見解を表わしている。すなわちかれによれば、根源的人間は本質的には意識に外ならない、なぜならそれは自己自身に帰来せるもの(das zu sich selbst Gekommene)、「いいかえれば自己自身を意識せるもの(das sich selbst Bewusste)だからである、そして人間的意識の実体は神聖全体の根拠(Grund der ganzen Gottheit)として神を指定するもの(das Gott setzende)である」(XII. 118)などと云つてゐる。このような根源的人間の概念は、初期の 'Vom Ich' における、自我は絶対者であり無制約者であるという観念の展開したものであることは明かである。しかし極めて微妙な問題であるが、'Philosophie der Mythologie' 'Philosophie der Offenbarung' ではもとより、また微弱ながら 'Philosophie und Religion', 'Freiheitslehre', においてちよも、右のような見解の進展を上からおおひ隠

すようなキリスト教の教義が顔をのぞかせている。

(4) 'Vom Ich', I. 197.

(15) Macht man aber von allem Vorstellen sich frei, um seiner ursprünglich bewusst werden, so entsteht—— nicht der Satz: Ich denke, sondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz ist. 'System des transzendenten Idealismus', 1800, III. 367.

(6) 'Freiheitslehre' 1809, VII. 385

(7) Op. cit. VII. 386.

(8) 'Darstellung meines Systems der Philosophie', 1801, IV. 115-116.

(9) 'System des transzendenten Idealismus' 1800, III. 339-370.

(10) また、自我は自覚作用。(Akt des Selbstbewusstseins)を除くは無であり、その作用は一つの絶対的かつ自由な作用。(eine absolut-freie Handlung)である。(Op. cit. III. 365-366.)とも、あるいは、自覚は絶対的な作用。(der absolute Akt)であり、その作用によって一切が自我に対して措定される。(Op. cit. III. 395)とも云われている。

(11) Philosophie und Religion' 1804, VI. 29.

(12) この点に關するシェリングの見解は次のような組織から成り立っている。すなわち、

第一者……純粹に観念的なもの (das schlechthin-Ideale)

第二者……観念的なものによって現実的なものが規定される形式 (die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale)

第三者……現実的なものそれ自体 (das Reale selbst、或は das schlechthin-Reale)

これらのうち、第一の「純粹に観念的なもの」は、一切の實在性を超えて永遠に浮遊しており、決してその永遠性から出ないもの、すなわち神であり、第三の「純粹に現実的なもの」は、第一の「純粹に観念的なもの」によってのみ現実的となり得ているものであり、第二の「形式」は、第一と第三との仲介者 (das Vermittelnde) であり、これがすなわち 絶対性 (Absolutheit)、いいかえれば形式 (Form) である。この形式によって観念的なものが現実的なものなかく対象となる限り、その形式は自己認識 (Selbsterkennen) として表現され得る、と云うのである。Philosophie und Religion' VI. 30-31。

(13) 'Einleitung in die Philosophie der Mythologie', 1850, XI. 562-564.

(14) これについてはまた後に触れるが、たとえ、'Vom Ich'のなかで、力というのは絶対的な自我の因果性であるという見解 (I. 195, 198, 201 usw.)、あるいは、'Philosophie der Mythologie'では、神は力として存在する、神は純粹な力 (ein lauter Macht) 存在することの力 (potentia existendi) であるという見解 (XII. 35-37) など。

このようにシェリングの絶対者は、それ自身「認識作用」あるいは「自由な働き」を意味しているが、かかる観点から見れば、ウィンデルバンドの理解の仕方には、かなり警戒すべき見解が含まれているように思われる。かれは、ヤコービとシェリングとを比較して前者は非合理主義者 (Irrationalist) であるよりむしろ反合理主義者 (Antirationalist) であるとなし、その反合理性はただ絶対者を認識することのみ関するもので、絶対者そのものについてはない、しかるにシェリングはさらに深く転換して、絶対者そのものの非理性的なもの (Unvernünftigkeit) を発見して同一哲学の立場に至り、どうしても演繹できない所の残滓が理性に先行するものとして見なされている、という。 (Op. cit. Geschichte der neueren Philosophie, S. 364-365) しかし、ウィンデルバンドのように絶対者そのものを非理性的なものとして理性に先行する残滓を認めることは、もはや絶対者を対象化したものであり、どこまでも絶対者を主体的追求しようとするシェリングの反面を見損うものと云わねばならないであろう。これに対してターノーフィッシャーは、シェリングの絶対者はそれ自身認識するものであり、認識作用 (Erkenntnisakt) すなわち理性 (Vernunft) である、と認めている (Op. cit. Geschichte der neueren Philosophie Bd. VI. S. 456-457)

四

シェリング哲学における絶対者について、これまで論じてきた所から見れば、仏教思想とは全く異なった哲学の背景を有しているに拘らず、シェリングの絶対者と如来藏は、相互に類似した問題意識の下で或る共通の哲学的領域を問うていることが知られるであろう。従って両者の間には、すでに指摘した所から見てもいくつかの類似点の存することが認められる。如来藏の諸性格については先に十項目に絞めたが、これに照合して右に論じた絶対者に関する種々の傾向との共通性を考えてみよう。

第一に如来藏は煩惱におおわれている或る意味の存在性を荷うものであり、煩惱の存在とは異なる、いわば一そう高次の、存在の根拠、輪廻の抛り所と見られるものであるが、シェリングの絶対者もまた、あらゆる「実在性」(Realität)の根拠であり、「存在者そのもの」(das Seiende selbst)であると考えられている。第一に如来藏は、「我」の如きもの、あるいは「我」そのものであると云われているが、絶対者もまた「絶対的自我」(ein absolutes Ich)あるいは「無制約的自我」(ein unbedingtes Ich)と呼ばれている。第三に如来藏は、分別、理論の領域を越えているものとして、認識論的に超越的であると考えられているのに対して、絶対者も「対象的な証明可能性の全領域」(alle Sphäre objekativer Beweisbarkeit)を越えているという意味において、同様に認識論的に超越的であると云い得る。第四に、このような如来藏は、ヨーガによって経験されるべきものであり、従って、無生、無住、不動、無著の如き実践的境地として開かれるものであるが、シェリングにおいてもまた、すでに述べた如く智的直観を強調しており、また、絶対者は概念にはなくて経験にあることを指摘している。⁽¹⁾第五に、如来藏は本覚であり一覚であり、それ自身覚知作用であると考えられるのに対して、シェリングの絶対者もまた、理性そのものであり、認識作用それ自体であるということが出来る。第六に、右のようにシェリングの絶対者は「一つの知作用」(ein Wissen)であるが、それは同時に、自己自身を対象的に生産していることであり、従って「絶対的に自由な働き」(ein absolut freies Handeln)であると云われるのに対して、如来藏もまた一切の生存を営む作用の主体であると考えられている。第七に、右の点から必然的に如来藏は、それ自身力と見られているが、絶対者にもまた「力」(Macht)の觀念が含まれていることは、先に寸言した如くである。

以上論じたように、如来藏とシェリングにおける絶対者との種々の視点からの照合によって、両者それぞれにおける中心的課題が、期せずして同一の問題意識において発生していることが知られるであろう。そして右に述べた七つの視点は、ただ項目を列挙しただけではなく、事実上は一つの如来藏、一つの絶対者についての内部連関にあるもの

であり、従って如来蔵と絶対者との、それぞれの指示する内容と方向とは、両者において一そう歩みよっているものであり、あるいは殆んど同一の実体を異なれる二つの窓口からのぞいているのではなからうか、という推定にまでも駁られるのである。

けれども一つの問題が残る。それは如来蔵あるいは仏教一般において、無我もしくは空が主張されており、ことに如来蔵の場合には、それ自体無我もしくは空であることが、インド思想一般における我論から区別されていることは前に触れたが、このような觀念に相当するものが、シェリングにおいて、果して見出されるであろうかということである。これについてかれの主張する所を考察してみよう。

シェリングは「自由論」のなかで、人間存在の根源を尋ね、神の起源を追求して、あらゆる「存在するもの」(das Existierende)以前の、従ってあらゆる「二元性」(Dualität)以前の「一つの本体」(ein Wesen)に遭遇してゐる。かれはこれを「源底」(Urgrund)、あるいはむしろ「無底」(Ungrund)と名づけてゐる。⁽²⁾この無底はすべての「対立」(Gegensätze)に先立つものであるから、神の最初の創造である「光」(Licht)と「闇」(Finsternis)との対立⁽³⁾をえも発生していない。このような状態をかれは、「光と闇に対する絶対の無関心」(die absolute Indifferenz beider)と呼んでいる。このなかには、なにか対立が「潜在的に」(impiante)に含まれてゐるといふのではなくて、その無関心は、「すべての対立から離れた独自の本体」(ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen)であり、従ってそれは「対立の非存在」(das Nichtsein derselben)に外ならない。云いかえれば、この本体の持ち得る述語は、ただ「述語消失という述語」(Prädikat der Prädikatlosigkeit)のみである。しかしそうかと云って、決してそれは「無」(Nichts)でも「架空の物」(Uding)でもない。ただ、光と闇、觀念と現実というような対立の両者に対して、「完全な無関心」(die totale Indifferenz)もしくは「無頓着」(gleichgültig)の態度をとるのである。シェリングの、このような無底における無関心の状態は、すでに論じた所の、無住、無生、無著と云われる如来

藏と類似していると云えるのではなからうか。無住、無生、無著は、意味内容の限定語としては極めて単純ではあるが、少くともこれらの表現の指示する方向は、シェリングの無関心と相似していると云えるであらう。

さらにこの問題をめぐって、かれの神に関する見解を一考してみよう。「神話の哲学」のなかで、かれは神存在の在り方に言及している。その見解によれば、神は、第一の存在すなわち「神的存在」(das göttliche Sein) においては、「現存しない」(nicht seiend) ものとして自己を指定し、第二の存在すなわち「直接的存在」(das unmittelbare Sein) においては、「純粹に存在する」(rein seiend) ものとして、いいかえれば「可能態から現実態へ移行することなく存在する」(seiend ohne Übergang a potentia ad actum) ものとして自己を指定する。しかも第一の存在における自己指定は、第二の存在における自己指定を意図し、かつこれにつながっている。第一の存在は、自己の「否定」(Negation) において第二の存在の「可能性」(Möglichkeit) あるいは「力」(Potenz) であり、従って「素材」(Stoff) であると言え云い得る。それゆえに、「あそこでは存在しないもの」(das nicht Seiende dort) と、「ここでは純粹に存在するもの」(das rein Seiende hier) とは、互に解けがたく結び合っており、決して離れ合うことはできない。この点から、神そのものとは何か、という問いに対して、それは、第一の否定的存在(一)でも、第二の肯定的存在(二)でもなく、全く「1+2における神」(Gott in 1+2)、いいかえれば「1の否定によって2へ指定するものとして、すなわち1+2としての神」(der durch Negation von 1 in 2 als seiend, als 1+2 Gott) であると答え得る。従ってそれは「全く唯一の神」(der nur Ein Gott) なのである。

右に述べたシェリングの見解は、否定と肯定、非存在と存在、無と有とが、全く結合して唯一の神となっており、従って神は、否定であると同時に肯定、非存在であると同時に存在、無であると同時に有であるという事態を、余すことなく表現している。先に論じた如く、無底における無関心と、如来藏の無住、無生、無著とが、それぞれの内容の表明する所に従って同一の方向をたどっている点に触れたが、今ここに述べた無であると同時に有である所の神は、

實在的な如来藏が同時に空 (sunya) であると云われている意味と少くとも形式的には同一であると考へ得るであらう。

(1) シェリングは、哲学は經驗の學 (Wissenschaft der Erfahrung) でなければならぬことを主張して次のように述べている。「學は無制約的な原理 (das unbedingte Prinzip) から、經驗上与えられたもの (das erfahrungsmäßig Gegebene) に下降し、そしてこの意味において先天的に發生するということ、そして原理そのものは、ただ經驗から出發することによつてのみ、後天的に与えられたものに達するということ、などは考へ得られないことではないであらう。」(Einleitung in die Philosophie der Mythologie, XI. 298-299)

またかれは、存在者 (das Seiende) 全く純粹な現実性 (die nur reine Wirklichkeit) 作用一般 (das Aktus überhaupt) は、もともと概念にはなくて經驗にある (Op. cit. XI. 315) と云ふ、あるいはまた、存在者とは何か、ことに思惟可能の第一者 (das primum cogitabile) とは何かと云ふことを經驗しなければならぬ (Op. cit. XI. 326) と述べている。

(2) 'Freiheitslehre' VII. 406.
(3) Op. cit. VII. 404. シェリングは、創造の第一期を光の誕生となし、光の原理は暗の原理に對する永遠の対立として創造の語 (das schaffende Wort) であると云ひ、筆者註「おそろしくヨハネ伝第一章第四—五節を指すのである」、その言葉は根源にかくされている生を非存在 (Nichtsein) から解放し、かつ可能態 (Potenz) から現実態 (Aktus) へ高めると述べている。

(4) 'Philosophie der Mythologie' XII. 44-45.

(未完)

エマソンの宗教思想

宮田元

はじめに

ニューイングランドの宗教思想の展開を考察していく場合、エマソンの宗教思想は、重要な意味をもってくる。それは、エマソンの宗教思想が、伝統的なキリスト教の流れの中にあつて、比較的異質な面を強調しているからである。神秘主義的とか、汎神論的であるとよばれることから、その異質性は、多分にうかがわれよう。

エマソンの宗教思想をとりあげる場合、他の思想家との比較とか、エマソンの宗教思想の影響とか、また、その宗教思想上の意義についても論じていかねばならない。

しかし、これらの問題は別稿にゆずることとして、この小論では、エマソンの宗教思想が、いかなるものであるかという点にふれていきたいと思う。まず最初に、エマソンの簡単な紹介と、エマソンが宗教思想の流れの中で、どのような態度をとっていたかについて、簡略に述べ、その上で、エマソン自身の中に内面化された宗教は、どのようなものであつたか、またエマソンがどのような人間観をもっていたかについて、考察をすすめていきたい。まず、エマソンの概略的な紹介を試みたい。

(一)

ニューイングランドは、アメリカ合衆国の東北部に位置する一地方である。十七世紀のはじめ、アメリカ最初のピ

ユーリタンたちは、この地に植民している。

ラーフ・ウォールド・エマソンは、一八〇三年、ニューイングランドのボストンに生まれた。家は、数代にわたって、組合教会派の牧師をしており、父は、ボストン第一教会のユニテリアンの牧師であつた。

エマソンは、ハーヴァード神学校を卒業後、二十六才で、ボストン第二教会の牧師に就任する。しかし、三年後、良心的に聖餐式を執行できなくなつて、一八三二年、牧師職を去る決意を固める。⁽¹⁾牧師職を後にしたエマソンは、その転機を求めて、最初のヨーロッパ旅行へと旅立つ。

帰国後、主として、講演と著作で生活をたてる決心をする。そして、一八三六年には、最初の著作「自然論」を発表、翌年には、アメリカの「知的な独立宣言」⁽²⁾とうたわれた「アメリカの学者」を講演した。

一八三八年、母校のハーヴァード神学校に招かれて、「神学校講演」を行った。これは、エマソンの宗教を卒直に表明したもので、形式化しつゝあつた宗教に警告を發したものである。その反響は大きかつた。⁽³⁾そのため、エマソンは、「汎神論者」として、以後三十年間、ハーヴァードに招かれなかつたといわれる。

その間も、エマソンは、ニューイングランド・トランセンデンタリズムの一指導者として、著作、講演等を通して、その思想活動を続けていった。

以上が、エマソンの簡単な紹介である。次に、エマソンが、宗教思想の流れの中で、どのような態度をとつていたかについて、簡略にふれていきたい。

(一)

エマソンは、「宗教的自由主義と厳格主義」⁽⁴⁾と題する説教の中で、宗教的自由主義派と、カルヴィニズムの流れを汲む厳格主義派について、次のように述べている。「宗教的自由主義派は、教義について、人間の能力を認めてお

り、厳格主義派は、人間が罪に陥り易いことを強調している。厳格主義派は、人間の中にある悲しむべき罪深さと、神の完全性を対照させ、神を恐しいものとみあげ、行動の審判者とみ、また、人間の罪の罰し手とみる。これに対して、自由主義的な立場の人々は、宇宙に現れた慈愛にふれ、人間の望みと、大きな力にふれ、道徳的摂理のしるしにふれる。そして、神をもって、親の關係に捉え、神の中に永遠の生命を捉えて喜ぶのである。」

この中で、エマソンは、自由主義派と、厳格主義派の、二つの立場における、人間観と神観の相違について、簡単な対比を試みている。エマソンは、この対比に関連して、厳格主義派の人々が、その一般的な教義をとるに至った過程を、また、次のように、分析している。「最初に、その人は、何とも明確にしようもない悪が、自分の上においかゝっていると感じる。そして、自分が、自分にはわからない力と目的をもつ神を、怒らしてしまったと思うのである。その人の心は、恐怖で抑圧され、その心の活動的な力は麻痺してしまふ。そして、その心のエネルギーは、逃避、即ち、贖罪の道を講じる方向にむけられる。この種のキリスト教を信じる人々は、自分たちの、特別の信仰に、非常に高い価値をおく。その信仰とは、強い罪の感覚を伴うものほど、強いとされる信仰である。」⁽⁶⁾

このエマソンの素朴な分析から、あわせてうかがえることは、厳格主義派の人々は、人間は、罪深いという意識から離れられず、更に、その罪深さの意識の強さでもって、信仰の強さをはかる。そして、実際には、怒れる神に全く依存して、自発的な行動をとらず、受身の行動となっている。彼等の心の中の魂は、その活動的な力を失い、人間としての独自性のある能力を欠いている。これに対し、自由主義派の人々は、人間の独自性と能力を認め、神を親しく慈愛あるものと捉え、神との喜びの關係に入っている、とする。

この二つの立場をふまえながら、エマソンは、更に、教会、教派に対する見解を明かにする。「教会の状態に対する第一の大きな反対は、教会が、党派的な氣風を生じていることで、また、その全ての派が、排他的独善的であると

これは、当時、ニューイングランドの組合教会内で起ったカルヴィン派と、ユニテリアン派との論争にふれているもので、宗派を結成することから、独善主義に走り、宗教の本来の良い面をも、犠牲にされることを、強く恐れたのである。

「私は、宗派に属することは、賢明でもなく、当然でもないと思う。聖書には、ユニテリアンであれとも、カルヴィニストであれとも、エписコパリアンであれとも書いてない。誰でも、偉大になると、それで新しい党派となるのだ。ソクラテス、アリストテレス、カルヴィン、ルッター、アペラール、みな党派の名前だ。我々は、我々の眼を用いだがはやか、これらの団体、即ち、考えざる法人を去り、束縛をうけない関係で、神のもとに参ずる。宗派とか、党派は、人間をして、考える悩みから救うように工夫された上品な匿名者である。」⁽⁸⁾

と、日記の一節にも語っている。これは、エマソンの個人性の強調であり、教会、教派とは別個に、個人の宗教を高く評価しているものである。これは、エマソン自身の伝統的な歴史をもった宗教としての、キリスト教への批判にも連なるものである。

「歴史的キリスト教は、宗教を伝える全ゆる試みを腐敗させる誤りに陥ちこんできている。それは心の魂の教義でなく、人格、実在、儀式的誇張であつた。」⁽⁹⁾

と、している点からも、エマソンが、いかに、個人の心の中の魂を重んじているかがうかがわれる。また、「権威にたつ信仰は、信仰ではない。権威にたよることは、宗教を衰微させることである。」⁽¹⁰⁾とも述べている。

これは、外的、制度的な権威に対して、あくまでも、内的、個人的な魂を強調するものである。エマソンは、個人の心の中にある魂が、宗教を成立させる重要な要素と考えていた。

「宗教とは、神に対する魂の關係である。それ故、宗派主義の進歩は、宗教を凋落させるものである。」⁽¹¹⁾と、力説しているのは、人間の心の中にある魂、内面的なもののみが、宗教感情を導き、宗教経験をもたらすのであって、外

的、制度的なものは、人間の心の中の魂のもつ、宗教的な機能を麻痺させるものと考えていたからであった。このような、エマソンの、内面化された、個人的な宗教とは、どのようなものであつたらうか。次に、この点について、考察をすゝめたい。

(三)

ウィリアム・ジエームスは、宗教を、個人的宗教と、制度的宗教の二つに分け、個人的宗教を、神学とか、教会主義に依存する外面的な制度的宗教よりも、より根本的なものと考える。さらに、この個人的な宗教の線にそつて、ジエームスは、「宗教とは、個人が、神なるものと考えるところのものに関連し、立脚していると理解する点において、彼等が、孤独の中で捉えた、個人の感情、行動、経験を意味するであらう。」と、⁽¹²⁾宗教の規定を試みている。

今、こゝで、エマソンのうちに内面化された宗教の大体の輪廓を捉えるにあつて、このジエームスの規定を借用しておきたい。

エマソンの宗教の中心は、次の、「神学校講演」の中の一節に捉えられる。「道徳的な感情は直観によつて、魂の法則の完全さを洞察する。これらの法則は、自からを完成させている。それらの法則は、時を超え、空間を超え、環境に従属しない。かくて、人間の魂には、即座にして、完全な応報をもつ正義がやどる。善行を行う人は、直ちに、貴くされ、賤しい行いの人は、その行動によつて、それ相応のものをうける。若しも心から正しければ、その人は、その限りにおいて、神である。神の安全性、神の不滅性、神の雄大さは、正義とともに、その人に入りこむ。諸法則の中の、この法則を知覚することは、心の中に、我々が、宗教的感情とよぶところの感情を目覚ませる。で、この感情は、我々を至福の状態におくものである。この感情は、神なるものであり、神聖化しているものである。それは、人間の至福であり、人間を無限するものである。」⁽¹³⁾

この中に、法則に表現された、神の性質をもつ対象と、その対象を知覚することによってひきおこされる、宗教的感情を見出すことができる。これが、エマソンの宗教の、主要部分を構成している。

まず、エマソンの、宗教的对象とした、法則について、考察をすすめていきたい。

エマソンは、天文学の本に親しんだこともあり、⁽¹⁴⁾当時の科学的知識をうけ入れて、宇宙の法則性の確かさを信じ、かつまた、その真理性に畏敬の気持を抱いていた。

「科学を恐れる宗教は、神をはずかしめ、みずからを殺すものである。」⁽¹⁵⁾と、日記の中に、述べているように、天文学に興味をもっていた点などから考えて、エマソンの法則には、科学の進歩から知識を得、それによって真理性を強めていたと思われる。この法則の考え方は、エマソンの宗教思想の、一つの中心的な思想として、報償の思想に表現されている。「正統派の説教家が、最後の審判について説いていた。彼は、この審判が、この世で行われるのではないと考え、心の邪な人間が成功し、善人は不幸であると思っていた。で、報償が、善人、悪人、それぞれに、あの世でなされることを強調していた。この説教家の誤っている点は、悪人は栄え、正義が、現在行われていないということ、容認していることである。」⁽¹⁶⁾

と、エマソンは、「報償論」の中で、論じている。これは、教会の人たちの中で、報償の問題が、あの世で論じられ、この世、現在において論じられていない点を批判するものである。エマソンは、ここで、報償の思想体系を再構成するにあたって、現在に力点をおいて考える。

エマソンの報償の体系は、二つの部分より成るものといえよう。一つは、科学的真理性にもとづくものであり、もう一つは、宗教的倫理性をめざしているものである。「科学的真理性にもとづくもの」として、自然現象を観察している。それは、「動作と反作用」、「明るさと暗さ」、「潮の満干」、「動植物の呼吸作用」、「心臓拡張と心臓収縮」にみられる現象である。⁽¹⁷⁾これは、現在に仿く、両極の平衡の力を指すものであった。「超過は不足の原因となり、甘

いものは酸っぱさをもっており、悪は善であるものをもって⁽¹⁸⁾いる。」というとき、これは、人間の生活の中庸に答えるものであった。と、同時に、報償の体系が、人間の宗教的倫理性をめざすとき、「この世界には、隠し⁽¹⁹⁾ことはない」という。

エマソンは、次のように述べている。「世界は、ガラスでできているようなもので、罪を犯せば、恰も、洋服の雪が黒い大地に落ちたように、はっきりと顕われる。一方、この法則は、同じような確かさで、正しい行動にも、あてはまる。愛せよ。そうすれば、その人は君を愛するであろう。全ての愛は、代数方程式の等号の両辺のように、数学的に正確なのである。」⁽²⁰⁾このように、科学的眞理性に根ざしたものと、宗教的倫理性をめざす二つの法則が、報償の体系の中に織り込まれていると考えることができよう。この報償の体系が、エマソンの宗教思想の中で、具体的な、中心的役割を果たしていたと思われる。

エマソンは、人間の問題の解決を、この体系に求め、報償の体系をもつ法則が、人間の問題を究極的に解決する⁽²¹⁾と信じていた。エマソンは、この報償の体系をもつ法則を、更に、法則中の法則として、神的な、永遠性、無限性をもつ対象に、統一、昇華、していくのである。しかし、実際に、具体的なものとして、日常の人間生活に働きかけるものは、この報償の体系であった。

「私の知りたい全ては、報償の体系である。一つのことにおいてなされた欠陥は、別の面で、つぐなわれる。全ての苦しみは、報いられ、全ての犠牲はつぐなわれる。」⁽²²⁾と若いエマソンは、報償の体系を求めている。

更に、また、苦しみの家をみせられていないものは、宇宙の半分しか知らない。楽しみと平和は、知るべき人生の冷淡な教師であるにしか過ぎない。」⁽²³⁾

と軽い結核に苦しむエマソンは、二四才のときの日記に記している。エマソンは、自分自身の不幸のみならず、身内の中に相次いで起る不幸は⁽²⁴⁾知りすぎるほど知っていた。このエマソンを支えていたのは、報償の体系であったといえ

よう。

「善は積極的である。悪は、単に消極的なもので、絶対的なものではない。それは、熱を失った冷さのようなものである。全くの悪は、死、または、実在しないものである。慈愛は、絶対的なもので、現実存在し得るものである。」と、エマソンは、悪について述べている。悪は悪として、単独に、独立の要素としては、存在しなかった。「どの悪も善を含む」といっているように、悪だけの存在はないのである。悪は、善とともにあって、善の蔭にかくれたもので、善を積極的に仇かすものなのである。エマソンには、徹底的な悪はなく、従って、人間の墮罪の思想は、片鱗もうかがうことはできない。⁽²⁷⁾徹底的な悪は、死であり、現実存在しないものと考えていたのである。悪的な存在は、否定しない。しかし、それは、積極的な善の蔭にかくれているのである。同様に、不幸は、不幸としてだけ存在するのではなく、幸福とともに存在するものであった。

「悲劇に対する彼の心理は、ロマンティックというより、むしろ、プラグマティックであった。芸術的開発の目的のために、それらの感情を養成していくよりも、むしろ、悲劇の傷を、行動の生活によって癒そうとした。」と、エマソン研究家の、カーペンターは述べている。このように、エマソンが、悲劇を現実認めながら、悲劇の中にとまらないうで、更に、新たななる現実の行動で、それを癒そうとしたのは、この報償の体系が、明るい解決を指示していたからではなからうか。

こゝに、報償の体系は、エマソンにあっては、人間の問題の解決に確信を与える重要な役割をもっていたのである。

しかし、この報償の体系は、根本的には、宇宙の法則の一つの表現であった。エマソンは、この報償の体系を通して、更に、無限な、究極的な存在である「法則中の法則」に、至る。「我々は、継統となって生き、分割となって生き、部分となって生き、分子となって生きる。人間の中には、魂（ソウル）の全体があり、賢明な沈黙があり、あら

ゆる部分が等しく関連し合っている普遍的な美があり、永遠の「一」なるものがある。で、我々が存在するその深い力は、その時、その時において、自己充足的な完全なものである。我々は、世界を、太陽、月、動物、樹木等のように、一つ一つにみる。しかし、それらは、その全体の輝ける部分であって、全体は魂（ソウル）なのである。」⁽²⁹⁾と、述べているように、また、この法則の根源は、個々の魂より大きい全体としての魂、「大霊」（オーヴァー・ソウル）にも求められるのである。自然は、勿論、人間の個人は、それぞれ、魂として、共通で、平等である。それぞれは、宇宙の部分であって、宇宙の表現である。魂は、法則の中を流れているのであり、同時に、法則に従っているものである。

人間が、自然が、ともどもに、精神的に表象されるとき、それは魂として存在するのである。宇宙は、法則の表現であり、魂の群がっている場でもある。「法則中の法則」は、宇宙の精神的構造の中心部をしめる、究極的な法則である。と、同時に、個々の魂の統轄体としての「大霊」（オーヴァー・ソウル）が、根源的なものとして存在する。「魂は、真理を見出すものであり、啓示するもの。」⁽³⁰⁾と、述べるとき、エマソンは、魂が、法則を見出すものであり、「法則中の法則」を捉えるものと考えた。魂は、法則を求めらるものであり、法則は、魂の対象となるものであった。しかし、宇宙の根底にあつては、「法則中の法則」と、「大霊」（オーヴァー・ソウル）とは、一体をなしていた。かくて、人間が、魂を通して求める「法則中の法則」は、人間の、抽象的、究極的な対象となる。

エマソンが、魂の機能を、より具体的にするととき、それは、直観という言葉で表現される。⁽³¹⁾この直観を通して、誰もが、銘々神であると信ずることのできるものを捉えることを要求する。「まず、自分独自で進み給え。そして、よい模範というのは拒むのだ。たとい、それが神聖であつても。で、仲介者なき、ウェイルをはがれた神を愛し給え。」⁽³²⁾これは、「神学校講演」の一節であるが、こゝで、個人的な宗教体験を通して、実感のある神の把握を主張している。

エマソン自身の表現において、神なるものは、多様である。それは、あるときは、最高の知恵と表現され、あると

きは、理性⁽³⁴⁾であり、あるときは、最高⁽³⁵⁾の精神であり、あるときは、大⁽³⁶⁾霊であり、また、法⁽³⁷⁾則となつた。しかし、それらは、いづれも、直観を通して、その限りにおいて得られたものであつて、根底には、究極的なものが存在していた。エマソンにとっては、その表現の対象が、宗教的感情となつて反応を示す限り、それは、エマソンの捉え得た、生きた神なるものとなるのであつた。

この意味において、エマソンの「神なるもの」は、抽象的に表現されたものであり、固定できないものといえよう。しかし、「法則中の法則」と、エマソンが表現するとき、それは、「眞理性」と「倫理性」をあわせもつものとして、エマソンに強く訴えるものをもつていたに違いない。

エマソンは、宗教感情を重視していた。

それは、「神なるもの」としての、法則を知覚するとき、心の中に目覚ませられる感情であつて、その感情は、「人間を至福の状態におくもの⁽³⁶⁾」であつた。その感情は、「山の空気のようなさわやかさ⁽³⁷⁾」をもつものであり、「夜空の星の黙した歌のような静けさ⁽³⁸⁾」をもつていた。その感情は、「神聖化している⁽³⁹⁾」ものであり、更に、人間に、「至福を感じさせ、無限感を与える⁽⁴⁰⁾」ものであつた。

エマソンは、この至福感、無限感をもたらす宗教感情に、宗教の生命を強く感じていた。エマソンが、生きた宗教⁽⁴¹⁾を主張するとき、それは、書きものに記された宗教でなく、全てのものから流れ出している宗教であつた。

エマソンは、歴史的、制度的な宗教に価値をおかない。それは、現在に生きている宗教の中に、宗教の生命を感じていたからであつた。「神はあつたのではなく、神はあるのである。神は語つたのではなく、語るのである。」と、主張するとき、エマソンは、現在に確かめ得る神を強調しているのである。この現在ある神、現在に語る神は、人間の体験を通して、把握するもので、この宗教体験としての、宗教感情を得ることによつて、神の存在を確かめることを強く主張していたのである。

また、「真の信仰か、否かは、丁度、自然の法則が、手の活動を支配しているように、魂を魅し、支配する力があるか否かということである。信仰は、太陽の上り沈みする光や、空飛ぶ雲、さえずる小鳥、花の呼吸と、混つていなければならぬ。」⁽⁴³⁾とも、述べている。これは、自然を通して、宗教感情の裏付けをもった信仰を強調しているものである。

人間の心に、至福感、無限感をもたらす宗教感情こそは、宗教のもつ生命力であると、エマソンは強く感じている。 「この感情（宗教感情）の全ての表現は、その純粹さに比例して、神聖で、永遠である。この感情の表現は、他に作られたどれよりも、我々に強い影響力をもつ。」⁽⁴⁴⁾と、述べるとき、エマソンは、この宗教感情の訴えに、強力な、生命力、支配力、神聖性を感じとる。

エマソンが、個人の宗教、内面化された宗教を主張するとき、「神なるもの」を捉えることによってひきおこされる宗教感情が、その基盤となっていたのである。

最後に、このようなエマソンの宗教の原動力となっている人間について、エマソンはどのようにみていたか、という点にふれてみたい。

(四)

エマソンは、「真の人間」⁽⁴⁵⁾という説教の中で次のようにいっている。「自からを知るといふことは、人間の中に輝く永遠の理性、人間の知らない心の奥底深くに潜む不滅の生命について考えることである。真なる人間は、常に首尾一貫している。というのは、彼は、自分の人格に従つていつも行動しているからである。彼は、彼自身の命令に明らかな尊敬を払い、それに従うように習慣づけている。そこで、彼は、自から考えていることを語り、自からの思想を行動に現わす。我々の心の中には、私のでもなく、君達のもなく、また、他の人のでもなく、我々全ての中にある

神の精神という優れた普遍的理性がある。それは、信頼されればされるほど、それ自体、より価値のあることを証明する。⁽⁴⁶⁾ エマソンは、こゝで、人間の中には、等しく、永遠の理性、不滅の生命が潜み、それは神の精神である。優れた普遍的理性と教える。こゝに、自から考え、自から行動にうつすことのできる、独立した人格をもつ人間を描いている。

同様な言葉が、日記にも見出される。「人生の目的は、人間をして自から知らしめることにあるように思われる。最も高級な啓示は、神が全ての人間の中にあるということである。⁽⁴⁷⁾ この人間観は、エマソンの新しいイエス観によって、更に、強められる。「イエスは、預言者の本当の子孫に属していた。彼は、見開いた眼で、魂の神秘をみた。全ての歴史の中で、彼ほど人間の偉大さを評価したものはない。イエスは、神が自から人間に化身したことを知った。イエスは崇高な感情の歓喜の中で、『私は神の性質をもっている。私を通して神は働く。私を通して神は語る。神をみたいと思うなら、私をみよ。さもなければ、また、君達が、今私が考えるように考えるとき、君達自身をみよ』といった。かくて、イエスは、真の人間であった。我々の中にある法が命令しているのを知っていたので、イエスは、我々の中にある法則が支配されることを許そうとしなかった。イエスは、その法則を、大胆にも、手と心と生命をもった神といふきつた。かくて、イエスは、私が考えるように、人間の価値を評価した歴史上の唯一の人物である。⁽⁴⁸⁾」

このエマソンのイエス観は、贖罪者としてのものでもなく、救世主としてのものでもなかった。イエスは、人間の偉大さを認めた人で、それ故、エマソンの尊敬する人であった。エマソンが、イエスを高く評価するのは、イエスが、偉大な人間の一人であったからである。従って、啓示を固定的に考えず、イエスのように、各人が、自からの啓示をもつようにと説くものであった。「神学校講演」で、神学生に向って、「今ほど新しい啓示の必要なときはない。⁽⁴⁹⁾」と強調したのは、イエスが、モーゼや、その他の預言者の啓示を、イエス自身の、永遠な、今なる現在の啓示に

したように、我々が、イエスの正しい人間理解を範として、新しい啓示をもたねばならないと考えたからである。その能力を、人間がもっていると確信していたのである。

エマソンは、人間を魂によって象徴した。人間の最良の部分をもって代表したのである。宇宙に共通の魂、宇宙の法則の中に流れる魂は、神の性質をもっている。その魂を通して人間をみると、人間は、一様に神の側に立ち得る。従って、神と対立する人間の側の設定はなくなってしまうのである。

「森の中で、人影のない大地の上に立つと、私の頭は、楽しそうな空気の中にひたり、無限の空間の中に持ち上げられる。と、全ての賤しい自我は、消え去ってしまう。私は、透明な一個の眼球となり、私は、なにもなくなってしまう。そして、私は、全てをみる。宇宙の存在者は、流れとなって、私の中を流動し、私は、神の部分となる。」⁽¹⁵⁾これは、自然論の一節である。このようなエマソンの宗教的神秘体験を得た確信は、更に人間の神性を裏付けるものであった。人間は等しく神性である。これが、エマソンの人間観の根本命題となっていたのである。

エマソンは、古い一つの寓話を引用する。「神々は、世界のはじまりにおいて、一人の完全な人間を、諸々の人間に分割した。それは、それらの人間達が、もとの人間に、より有用になるためであった。それは、手が五本の指に分けられて、その目的によりよく答えられるようにされているのと、同じである。」⁽⁵²⁾エマソンは、この寓話の中の一人の人間に、人間の原型を見出す。「人間は、一人の農夫、一人の教授、一人の技師ではなく、人間は全てである。人間は、聖職者であり、学者であり、政治家であり、生産者であり、兵士である。分業の社会では、これらの機能が、一人一人に分け与えられ、共同作業の一つの仕事を、各個人がうけもっているのである。この寓話は、個人が、時々、自分の仕事から立ち戻って、全体の仕事をみてとらねばならないとほめかしている。」⁽⁵³⁾と、エマソンは述べている。これは、エマソンの、全体としての統一性、完結性をもった人間観を示すものであるといえよう。全体を一つに含みもった人間、全ゆる可能性をもった人間、これは、エマソンの、人間は神性である、という命題から、導き出

されてきたものである。宇宙それ自体、神それ自体が、完全な全体であるように、神の性質をもつ人間も、一つの個的な、完全な全体である可能性をもっていると考ええる。

エマソンは、人間が、個的な、独立した一個の完全な全体をもった存在である条件として、自由を考える。「我々は、自由意志に基づく行動の権限を与えられている。で、我々の自由を、その目的に使うように教えられている。自由は、神の贈物である。そして、それは、我々人間と他の全ての動物とを区別するものである。人間が、自由をもってゐるのは、人間が、個的な存在で、孤独で、それ自体に責任があるからである。」⁽⁵⁴⁾このように、エマソンは、人間が、個的な存在のため、独立した存在をもつために、自由をもつと考えていた。

ジョン・エドワーズが、百年前、人間の自由意志に関して、人間は、神のもとに、選択としての自由意志をもつと主張したが、⁽⁵⁵⁾これは、人間を最高の支配者に従属させておくことを意味していた。エマソンは、こゝに、神に従属する人間としてでなく、神と対等の立場にある人間として、神性な人間像を描き、それに個的な独立した存在を与えた。自由は、人間の責任ある独立性を意味するもので、人間自体の向上のために与えられたものであった。

人間は、それ自体、完全性をもつ。完全性の可能性をもつ。それは、個的な存在であり、独立した存在である。こゝに、独立自恃の人間像が完成するのである。これは、人間墮罪の思想と結びつく、伝統的なキリスト教の人間観と対立するものである。これは、エマソンの宗教思想を明確に特徴づけるものであった。

ま と め

以上、エマソンの宗教思想について、一つの考察を試みた。簡単に要約すると、エマソンは、歴史的、伝統的、制度的な宗教に価値をおかないで、個人の中に、内面化された宗教を強調した。このエマソンの内面化された宗教は、現在において、把握、体験されるもので、神なるものとしての「法則」と、それを対象として捉えることによって生

じる宗教感情に、基盤をおくものであった。その「法則」とは、科学的眞理性と、宗教的倫理性を含みもつもので、その一つとして、報償の体系を考える。この報償の体系が、エマソンの、人間の問題の解決をはかっていた。この「法則」が、統一、昇華されて、究極的な「法則中の法則」となる。

ここで、更に、エマソンの宗教の、担い手である人間について、考察をすゝめた。エマソンは、人間を、等しく、神の性質をもった魂の所有者とし、また、同時に、個的な、自己充足的な能力をもつものと考えた。この人間観は、エマソンの宗教思想を、更に、特徴づけるものである。

このエマソンの宗教思想を、ニューヨークの伝統的なキリスト教思想の流れにおいてみると、その異質性と、重要性は、自じと明かにされるであらう。この小論では、この点、示唆の域にとどめておきたい。

註 (1) Bliss Perry: *The Heart of Emerson's Journals*, p. 58.

(2) O. W. Holmes; *Emerson*, 1885, p. 115, Perry Miller; *The Miller; The Transcendentalists*, 1950 pp. 210-213.

(3) またウイリアム・ジェームスは、「エマソンが、単なる抽象的な法則を崇拜対象として表現したことが、中傷をよんだ」といっている。William James; *The Varieties of Religious Experience*, (Modern Library), 1929 p. 32. ハーワード神学校の中心人物であつたノートン教授は、「翌年「最近における不敬虔の形態」としてエマソンを論駁している。

(4) "Religious Liberalism and Rigidity"

(5) A. C. McGiffert, Jr., *Young Emerson Speaks*, Boston 1938, p. 83.

(6) *Ibid.*, pp. 83-84.

(7) *Ibid.*, p. 86.

(8) Bliss Perry; *The Heart of Emerson's Journals*, p. 49.

(9) R. W. Emerson; *The Works of R. W. Emerson* (Modern Library), 1950, "An Address," p. 73.

(10) *Ibid.*, "The Over-Soul", p. 277.

(11) Bliss Perry; *The Heart of Emerson's Journals*, p. 50.

- (12) William James; *The Varieties of Religious Experience* (Modern Library), 1929, pp. 31-32.
- (13) R. W. Emerson; *The Works of R. W. Emerson* (Modern Library) "An Address" pp. 68-70. ウィリアム・ジェームスはエマソンの宗教の中心をこの部分から引用、紹介している。William James; *The Varieties of Religious Experience* (Modern Library) pp. 32-33.
- (14) エマソンは「星の世界について論じてある。トルナル・フォンテネーネの「世界の多元性についての談話」(一六八六年)の改訂版(一八一四年)をもつて了た。A. C. McGiffert, Jr; *Young Emerson Speaks*, Boston, 1938, notes on "Astronomy" p. 252. エマソンは「また、「天文学」という題で説教もしており、その中で、「天文学は、神学の教義の修正、拡大に影響を与えてきつた」(Ibid., P. 173)と述べている。
- (15) Bliss Perry; *The Heart of Emerson's Journals*, p. 48.
- (16) R. W. Emerson; *The Works of R. W. Emerson* (Modern Library) "Compensation" p. 171.
- (17) Ibid., p. 172.
- (18) Ibid., p. 173.
- (19) Ibid., p. 183.
- (20) Ibid.,
- (21) 岸本英夫「宗教についての一つの仮設的规定」、『宗教研究第一五〇号。昭和三十一年十二月十八頁参照。
- (22) R. L. Rusk; *The Life of R. W. Emerson*, New York, 1949, p. 115.
- (23) R. W. Emerson; *The Journals of R. W. Emerson*, Vol. II., p. 180.
- (24) エマソンの弟、エドワードが、秀才の将来を嘱望されながら、突然胸を思つて倒れたとき、その不幸を次のように受けとつてゐる。
- 「私が、私の家族の弱い体質に起つた不幸を考えると、それはエドワードの上にもふりかゝつたのだが——私が同じような悪につきあたるといふ可能性については、少しも理解できない。私には知的な面で愚かさが随分混つてゐるので、私は、神が私に対する悪をやらせてくれないと思う。」Ibid., pp. 244-245.
- (25) R. W. Emerson; *The Works of R. W. Emerson* (Modern Library) "An Address", p. 69.
- (26) Ibid., "Compensation", p. 173.

- (27) ヘマンソンは、原罪、悪の起源、予定説を次のように考えている。
 「わが国の青年達は、原罪、悪の起源、予定説等の神学的な問題にとりつかれている。これらの問題は、いかなるものにとつても、決して実際上の難問となつたことはないのだ。自からこの問題にふみこんだものはいざ知らず、真直ぐに歩むもの的人生行路が、こんな問題で暗黒になつたことはない。このような問題は、魂の耳下腺炎、はしか、百日咳のたくいで、これにかつたことのないものには、健康状態を語ることも、治療の処方することもできない。素朴な精神は、このような敵をめぐらさぬ。」Ibid., "Spiritual Laws", p. 191. 斎藤光「R. W. Emerson」昭和三十三年一三〇頁参照
- (28) F. I. Carpenter; Emerson Handbook, New York, 1953, p. 12.
- (29) R. W. Emerson; The Works of R. W. Emerson (Modern Library) "The Over-Soul", p. 262.
- (30) Ibid., p. 268.
- (31) Ibid., "Self-Reliance", p. 155.
- (32) Ibid., "An Address" p. 81.
- (33) Ibid., p. 70.
- (34) Ibid.,
- (35) Ibid., p. 71.
- (36) Ibid., p. 70.
- (37) Ibid.,
- (38) Ibid.,
- (39) Ibid.,
- (40) Ibid.,
- (41) ヘマンソン「生きている宗教 (living religion) と歴史的古宗教 (Historical Religion) とらうわけかたもしている。
 A. C. McGiffert, Jr.; Young Emerson Speaks, Boston, 1938, p. XXXV.
- (42) R. W. Emerson; The Works of R. W. Emerson (Modern Library) "An Address", p. 80.
- (43) Ibid., p. 76.
- (44) Ibid., p. 70.

- (44) "The Genuine Man" ホンムン第三教会牧師としての最後の説教である。
- (45) A. C. McGiffert, Jr.; *Young Emerson Speaks*, Boston 1938, pp. 182-186.
- (46) Bliss Perry; *The Heart of Emersons' Journals*, p. 79.
- (47) P. W. Emerson; *The Works of R. W. Emerson* (Modern Library), "An Address", pp. 72-73.
- (48) *Ibid.*, p. 75.
- (49) *Ibid.*, p. 72.
- (50) *Ibid.*, "Nature", p. 6.
- (51) *Ibid.*, "The American Scholar", pp. 45-46.
- (52) *Ibid.*, p. 46.
- (53) A. C. McGiffert, Jr.; *Young Emerson Speaks*, Boston, 1938, Notes on "Self-Culture", p. 236.
- (54) Jonathan Edwards; *A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of Will*, 1757, p. 2.

附記「なお、本稿は『修士論文』「ホイーイングランツの宗教思想—R・W・エマソンを中心として—」の一部をまとめたものである。

宗教社会学における機能主義理論(上)

— 現代の宗教社会学の frame of reference —

柳 川 啓 一

1

宗教社会学は、その発足の時期においてはきわめてめぐまれていた。当時の指導的な社会学者であるデュルケム(Durkheim, E.)や、ウェーバー(Weber, M.)が、かれらの学問体系のなかのきわめて重要な一環として宗教を研究したからである。しかし、かれらの劃期的な著作が公表されてから半世紀を経過した(『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』1904-05、『宗敎生活の原初形態』1912。)が、その間の宗教社会学の歩みは決して順調であつたとは云いがたい。デヴィス(Davis)は、最近の社会学者が、宗教を無視していることをとり上げ、『ニューカム(Newcomb, T. M.)の「社会心理学」(1950)には、索引の中に宗教、儀礼、教会、聖の項目さえない。リントン(Linton, R.)は、宗教現象の記述に富む民族学資料の総合を「人間の研究」(The Study of Man, 1936)の中で企てながら、宗教について明確に取扱つたところがない。同じことは、いくつかの社会学概論についても云い得る』とのべてから、グード(Goode, W. J.)の著書を、『現代の社会学者が宗教理論について書いたためずらしいといつてよい本 (rather unusual book)』と紹介してゐる (Religion among Primitives, 1950 への序文)。たしかに、一九二〇年代の後半以来宗教社会学は沈滞していた。社会学の側では、社会現象一般の世俗化 (Secularization) の傾向と

もに宗教への関心は急速に薄れていった。あるいはまれに宗教をとり上げたとしても、宗教事情の記述にすぎず、宗教社会学の理論的展開にいたらない(たとえば、Ogburn, W. F. and Ninkoff, M. F. "Sociology" 1940)。宗教学の実証的研究の分野では、宗教民族学のみさかんで、したがって研究対象は未開民族に限られ、それに、関心が主として文化史的研究にかたむいていたので、宗教社会学には直接の刺戟とならなかった(たとえば、W. Schmidtの諸著作、宇野円空「宗教民族学」1928、「マライシアにおける稲米儀礼」1933)。とくに、一九二〇年代の後半から一九四〇年代の前半にかけては、宗教社会学の文献リストに、少数の先駆的業績はあるが、概論としてはわずかに、ワッハ(Wach, J.) の "Einführung in die Religionssoziologie" 1931 と、バスタードの (Bastide, R.) の "Sociologie religieuse" 1935 の二冊を見出すにすぎないことが、この間の研究の実情を物語っている。

しかし、第二次大戦後、昔のように、社会学の中心課題となることは望めなくても、宗教の社会学的研究への興味は、復活しつつあるように見える。前の時代からの調査資料の積み重ね、文化理論の発達、現代社会の宗教に対する関心など、その原因については、究明することは、あらたまった宗教社会学史を待たなければならぬが、とにかく、戦後の宗教社会学の概論の文献の数をみても、研究が、戦前にくらべて活潑になってきたとみることができただろう。ドイツにおけるメンシング (Mensching, G) の "Soziologie der Religion" 1947 アメリカに移住したワックの "Sociology of Religion" 1944 フランスマン、ル・ブラ (Le Bras, G) の二巻の "Sociologie religieuse" 1955 et 1956 があり、そして、従来、この種の文献の乏しかったアメリカが、むしろ研究の中心の一つとなつて、五〇年代になり、グードの "Religion among Primitives" 1950 ノッティンガム (Nottingham, E. K.) の "Religion and Society" 1954 インガー (Yinger, J. M.) "Religion, Society and the Individual—An Introduction to the Sociology of Religion" 1957 ホールト (Hoult, T. F.) の "Sociology of Religion" 1958 の数種を数えることができる。また、日本においては、小口偉一「宗教社会学」1955 をもつ。ほかに、宗教社会学の一領域と

いってよい宗教の社会心理学的研究の概説として、ダンラップ (Dunlap, K.) "Religion: Its Functions in Human Life" 1946、ボイセン (Boisen, A. F.) "Religion in Crisis and Custom" 1955、あるいはイギリスのアーシャイル (Argyle, M.) の "Religious Behaviour" 1958 がある。おのおの専門の分野についての著書、論文はさらに多く、数百種の文献についての解説やリストもいくつか編集されている。⁽¹⁾ これらの宗教社会学は、もちろん、デュルケム及びウェーバーの影響を強く受けている。しかしまた、新しい分野、課題の研究もすすめられ、各分野を統合した宗教社会学の体系化を試みる動きも出ている。

われわれは、戦前の宗教社会学理論については、すでにすぐれた研究をもっているが、⁽²⁾ 戦後の宗教社会学の動向の紹介も、過渡的な学問的意義を持ち得るかと思う。それがこの論文の発表の動機である。とはいっても、私がとくに興味をもつのは、現代宗教社会学の諸傾向のなかで、パーソンズ (Talcott Parsons) の理論による宗教社会学であり、その前提をなにごとか明かにすることを意図している。それがこの論文の後半部である。前半は、諸種の宗教社会学と比較して、パーソンズの立場である「機能主義」の見方をよりよく理解するためのものである。したがって諸傾向の紹介が、あるいは客観的、包括的でないかもしれない。それが、宗教社会学の諸潮流の紹介となることを希望しながら、題目の表現を限った理由である。⁽³⁾

註(一) Unesco "Current Sociology" vol. V, No. 1, 1956 には、一九四〇—五五の間の九百近くの文献が紹介されている。また、ルブラの宗教社会学研究所の機関誌 "Archives de Sociologie des Religions" 1, 1966 の巻末に解説のついた文献表がある。文献表のみでは、インガーとアーシャイルの前掲書の巻末のものをもっとも詳しく。

(2) 赤松智城「晩近宗教学説の研究」一九二九、古野清人「宗教社会学」一九三八、小口偉一「宗教社会学」一九五五、(3) 宗教社会学の研究の動向および紹介としては次のものがある。

Wach, J. "Sociology of Religion" in "Twentieth Century Sociology" ed. by Gurwitsch, G. and Moore, W. E. 1945, Pitman, D. J. "The Sociology of Religion" in "Review of Sociology, Analysis of a Decade" ed. by Gitter,

J. B. 1957, Hunt, C. L. "The Sociology of Religion" in "Contemporary Sociology" ed. by Roucek, J. S. 1958, Glock, C. Y. "The Sociology of Religion" in "Sociology To-day" ed. by Merton, K. 1959.

一

現代の宗教社会学にはさまざまな傾向が見出されるだろうが、また、共通してむかって行く方向というものもあるはずである。かりにこれを、実証性の強化、研究分野の拡大、及び、理論化・体系化への傾向という三つの点にまとめてみたい。

宗教社会学が、実証的方法にもとずき、宗教や宗派に対する価値判断からはなれた客観的研究を行う経験科学であるという原理は、すでに半世紀前に確立していた。にもかかわらず、それは一般の常識とはなっていない。宗教社会学は、宗教教団からみた社会改革についての学問とみなされることがある (Christian Sociology, 仏教社会学がこの意味で使われた場合がある)。また、宗教現象は、他の『俗』的な文化現象と同列において考察できない、あるいは、研究者が宗教体験をもたなければ、宗教の理解は不可能であるともいわれる。これらの議論に対して、宗教社会学は、まず、概論の第一章において、宗教の社会科学的研究が可能であるという根拠を説明しなければならぬという事情は、今も存在する。しかし、宗教社会学の経験科学としての性格は、あともどりすることはないのであろう。

デュルケムやウェーバーの学問は、文献による実証的研究の時代であった。現在は、実態調査によって資料をえて研究することが、当然の前提とされるようになってきている。一九二〇年代以降の社会学、文化人類学における『調査』の強調が、宗教社会学にも影響を及ぼした。アメリカにおける宗教社会学のはじまりは、人口の都市への移動のために、農村の教会が衰退し、各教団が、農村の社会調査によって実情と対策を知ろうとしたところから始まったといわれている (Hunt 1958)。日本においても一九四〇年以降、この傾向がはじまり、戦後に至っては、調査によらない宗

敎社会学の研究はあり得ないほどに強まった。

(2) 宗敎学的な宗敎社会学と社会学的な宗敎社会学とは別の『方法』によって研究されるという主張を唱える学者もある。もっとも、方法という言葉は、多くの意味をふくんだ誤解をまねやすいものであって、調査あるいは資料採集の方法、概念規定、類型分けの方法、理論法則化の方法など、研究のプロセスの各段階においてそれぞれ存在する。しかも、社会学の各学派によって社会的『方法』に種々なものがあるが、それとまた別の、根本的に異なった宗敎学的『方法』の存在は疑問である。各文化現象の観察のしかた、概念の規定には、それぞれ相応じたやり方があるから、研究のはじめのプロセスで宗敎学の方法ということは云ってもよいが、研究者のものの方(Frame of reference)にまで、研究者の宗敎経験の理解などを第一の前提として入れて社会学と異なるとすれば、科学の普遍性、客観性をそこなうものではないだろうか。これは、宗敎学の劣位を意味するのではなく、社会学が、文化人類学、心理学とともに、文化現象、社会現象の研究に対してそれぞれ異なった視点を与える、特殊な地位をしめる社会科学であるからである。宗敎学と社会学の目的が異なるという視点から、また、研究者の学問的教養の相違からみれば、宗敎学に近い宗敎社会学と、社会学に近い宗敎社会学とは傾向としては分れるかもしれないが、方法の相違でなく、興味の相違である。両者は境界のはっきりと区別できるものではなく、同じ方法によって、同じ学問体系のなかにふくまれ得るものであろう。

第二に、宗敎社会学の分野の拡大である。一つは、社会学と文化人類学、心理学の接近によって、宗敎の社会心理学あるいは文化人類学的研究のうちには、宗敎社会学の分野に入れてよいものがあり、これが宗敎社会学の内容を豊富にした。また、もう一つの宗敎社会学に特有の現象として、デュルケルあるいはウェーバーの存在が大きすぎて、その研究の方法のみならず分野までうけついで、宗敎社会学がそのわくを自ら狭くする傾向があった。前者の系統をつぐものが、未開社会を対象をかぎり、集団表象論や聖と俗の区別に執着し、後者の学風をうけるものが、歴史的研

究を主として、経済と宗教の問題を中心としたものがその例である。⁽⁴⁾ 宗教社会学理論にもついた研究は、現代の社会宗教の実態を研究対象とせず、宗教の現状をみる研究が、現象の叙述に満足して、宗教社会学理論に無関心であったという傾向の源の一つはここにある。ワッハが、宗教社会学の分野を、宗教が社会に及ぼす影響、社会の宗教に及ぼす影響、宗教集団と三つに分け(1945)、インガーが、経済に限らず他の社会制度と宗教との関係、宗教が原因となる社会制度の変化、宗教とパーソナリティーの関係、宗教集団の変型などを宗教社会学の今後の課題としてあげた(1949)のも、伝統的な研究分野のうち、あるものを捨て、あるものを掘下げ、また他に、新しい分野を開拓しようとしたものであった。

宗教社会学の実際の研究の動向を分類したものが分野の拡大を示してくれる。ハント(1958)は、(一)農村調査(二)都市調査 (三)宗派間の争い (Religious Conflict) (四)民族的限界と宗教的限界 (Ethnic-Religious Demarcation) (五)宗教的態度 (Religious Attitudes) (六)社会階級 (Social Class) と宗派との関係 (七)宗教集団の類型(セクト、デノミネーション、チャーチなど)をあげ、グロック(Glock, C. Y.)の概観(1959)はより体系的で、(一)宗教の一般社会学理論 (General Sociological Theory of Religion) (二)宗教の組織 (The Organization of Religion) (三)宗教的リーダーシップと権威 (Religious Leadership and Authority) (四)個人とその宗教 (The Individual and His Religion) (五)宗教と特定の社会生活の領域 (Religion and Specific Spheres of Social Life) にわけている。インガーが、「宗教・社会・個人」(1957)のリーディングの編集で示している分類は(一)宗教と道徳と呪術 (二)宗教の機能主義理論 (三)宗教の社会心理学 (The Social Psychology of Religion) (四)宗教の社会的文化的構成 (The Socio-Cultural Setting of Religion) (五)宗教と社会成層 (Religion and Social Stratification) (六)宗教と経済、政治 (七)宗教と社会変動 (Religion and Social Change) の七項目である。以上は、アメリカにおける研究を中心としているが、これにフランスの宗教形態学 (Morphologie

religieuse)を加えれば、ほぼ現在の宗教社会学の各分野を知ることになるであらう。

- 註(1) 先駆的な宗教社会学的調査として、たとえば、竹内利美「講集団の組織形態」民族学研究 三〇〇 一九四二、内藤莞爾「宗教講の問題」一九四三、古野清人「高砂族の祭儀生活」一九四五など。
- (2) たとえば、北川三夫「宗教社会学の方法」テオロギア・エキユメニカ、菅先生記念論文集一九五八。
- (3) 信仰と社会学的方法とが矛盾するものでないことは、カトリック宗教社会学者のル・ブラ、フイヒター(Fichter, J. H.)が社会学的事証的調査によって研究を行っているのも分る。日本の例で教団機関が社会学的研究を行った一例は、教化研究所「農村と寺院」教化研究別冊一九五四。
- (4) 現在でもこの領域に限るものがある。たとえば、教養講座社会学一九五四。

三

宗教社会学の分野が拡大したといっても、かつてのデュルケム学派のように、宗教が社会現象であるから、宗教の研究はすべて宗教社会学にふくまれるとするのは、かえって宗教社会学の性格をあいまいにしてしまう。宗教を対象とする科学的研究のうちで、宗教社会学が、どのような領域の研究にあたるものであるか、どのような独特の視点をもつものであるかをおおよそ確定する必要がある。また宗教社会学の中における各専門分野は、いかなる原理にもとずいて分けられるかという宗教社会学の学問体系的構想を形づくらなくてはならない。これが、現代の宗教社会学の特徴の第三にあげた、体系化への道の第一歩である。

宗教の科学的研究の諸種のうち、宗教社会学は、普遍的な経験法則の発見を目的とするところから、宗教現象の現状や変化を記述する宗教誌、宗教史と区別される。もちろん、宗教社会学と宗教誌・宗教史は相互依存の関係にあるだけでなく、両者の境界は重なり合っている。ことに宗教史が、歴史的法則の発見を目的とし、また法則を前提とする傾向のもの(宗教の発展段階についての一般宗教史のことではなく、いわゆる『宗教社会史』のこときもの⁽¹⁾)、で

あれば、両者の区別は一層困難である。

一方、法則をめざし、法則を前提とする宗教研究の学問は、宗教社会学には限らない。宗教現象学、宗教心理学との差違を理解するためには、パーソナリティー、社会、文化の三つの次元によって整理するのが便利だろう。宗教は、文化（一つの社会の成員によって分有され伝達される習得的生活様式）の一種であり、それが、個人の心理的過程及び状態の組織であるパーソナリティーに受け入れられ、また、個人の組織的集団である社会によってその文化が維持されている。⁽²⁾とすれば、宗教という文化現象をそれ自体研究対象とする学問が宗教現象学⁽³⁾ Phenomenology of Religion（あるいは比較宗教学、宗教類型学、また英米系の学問では宗教史 History of Religion と呼ばれる）であり、宗教心理学 Psychology of Religion は、文化現象としての宗教とパーソナリティーの関係を受けてもつ。宗教社会学は、したがって、文化現象としての宗教と社会とのかわり合いを固有の領域として持つことができるだろう。もちろん、おたがいの領域はオーバーラップする。ことに、宗教の社会心理学的研究は、宗教社会学にも宗教心理学にも属するものである。⁽⁴⁾ 宗教民族学⁽⁵⁾、宗教民俗学は、それぞれ未開民族の宗教、及び文明社会に残存する民間信仰を対象とする点で、研究対象の種類という別の基準による学問の分類であり、研究対象の取扱い方による上の三つの宗教学と宗教史のどれかにあてはめることができるものである。

こうして宗教社会学の輪郭がやや明らかとなったが、宗教と社会の関係というだけではまだ漠然としている。しかし、前節にみた分野の分類は、現在までの研究業績の分類であり、さらに体系的な分野の規定が必要である。それによって、自分の専門とする課題が宗教社会学全体のどこに位置しているか、研究の進んでいない部分がどこであるかを知ることができる。さきのワッハ（1945）の宗教の社会に対する影響、社会の宗教に及ぼす影響、宗教集団という分類もそれを目指したものであり、インガーは、前にあげた論文（1946）と別に「宗教・社会・個人」において、宗教社会学の三つの部門として、（一）パーソナリティー（二）社会（三）文化が、宗教に対していかに影響を及ぼ

し、また宗教から影響を受けているかを研究すると説いている(1957 p. 18~22)。棚瀬襄爾氏は、『宗教と社会は相互に併列する円であり、(両者が)一部交叉する円として取扱われ』る宗教集団の研究の宗教社会学と、『宗教を全体社会や文化という円の中に包まれる小円として考察』する宗教の機能的研究の宗教社会学との二種の観点の相違があることを指摘している(1958 p. 30)。これらの所説を参考とすれば、宗教社会学の内容を、(一)宗教の組織すなわち宗教集団の研究(二)宗教と他の社会制度との関連、あるいは全体社会⁽⁶⁾(a whole society)との関連の研究(三)宗教とパーソナリテイの關係、すなわち社会心理学的研究の三つに分けることが一応の目安として立てられるのではないだろうか。デュルケムの系統とウェーバーの系統が余りにも断然と分れすぎた宗教社会学が、こういう各分野の設定によって一つの宗教社会学に統合されるようになってくるのである。このかりに定めた三つの分野によって、ノッティンガム(1954)、インガー(1957)、ホウルト(1958)の三つの概論書の内容を分類してみると次のようになる。(内容の項目は目次の各章の見出しにより、数字は各著者における章の番号をあらわす)

序論	ノッティンガム	インガー	ホウルト
宗教集団	(6) 宗教組織	(6) 宗教と社会内のヴァリエーション (11) 宗教の変化と社会の変化 (その一部)	(4) 宗教の制度化と分化 (5) 宗教組織 (6) 宗教的リーダーシップの社会学的観点
宗教と社会制度 あるいは全体社会	(2) 社会における宗教の機能 (3) 社会の型と宗教 (5) 「意味の問題」からみた宗教と社会	(2) 宗教と道徳、科学、呪術 (3) 宗教の社会学的理論 (7) 宗教と社会階層	(3) 宗教における他文化の借用 (7) 農村及び都市における宗教 (8) 家族と宗教

宗教とパーソナリティ	(4) 宗教と人間のストレス	(4)(5) 宗教とパーソナリティ	(13) 科学と宗教
	(7) アメリカにおける宗教	(8) 宗教と経済 (9) 宗教と政治制度 (10)(11) 宗教の変動と社会の変動	(9) 政治秩序と宗教 (10) 経済秩序と宗教 (11) 階層秩序と宗教 (12) 教育と宗教

こうして一応分類が可能なので、三つの領域に分けることは見当はずれでないであろう。

かくて、宗教社会学は、法則の発見、理論の構成を目的及び前提として、宗教と社会の関係の考察、すなわち、宗教集団の研究と宗教と他の社会制度や全体社会との関係の研究、加えて、宗教とパーソナリティの社会心理的側面の研究を行う社会科学であると規定できる。

しかし、問題はむしろここから始まるので、研究者は、どのような理論にもとづいてこれらの研究をおこなおうとするものであるかが明らかにならなければいけない。実証性の強調されるあまりに、理論的研究を軽視する風潮もあるときにはみられた。しかし、漫然として調査を重ねて行けばそのうちに結論にたどりつくだろうという考えは強く反省されるようになっていいる。もちろん、調査の重要性は当然の前提である。しかし、調査のテクニクに加えて、調査の際に意識的、無意識的にいっているワーキング・ハイポセシスを理論的に洗練し、調査の結果をもとにしてできるかぎり普遍的な理論を構成してゆく必要がある。さきに現代社会学の第三の特徴として『体系化』と並んであげた『理論化』はこのことを指すのであり、次節以下この論文の結びまでは、この問題に集中して考えてみたい。

註(1) 社会科学の経験科学的性格に関する簡潔明快な説明は、川島武宣「法社会学」(上一九五八 p.15) 以下

(2) パーソナリティ・社会・文化は、いうまでもなく、マルクス主義にとつての、上部構造と下部構造に該当する、アメリカ

の社会学、文化人類学、心理学にとつても基本的な『もの考え方』である。この考え方は、リントンの「The Cultural Background of Personality」1945（邦訳 清水幾太郎訳「文化人類学入門」1952）参照。本文のこの箇所の変化・社会・パーソナリティーの規定もこの書によつてゐる（邦訳 p. 26, p. 49, p. 109）。しかし、現在ではこの規定は不足のところがあり、補正された考え方は、後篇において扱う。

(3) 宗教現象学的研究の最近の例は「Eliade, M. Patterns in Comparative Religion 1958 が典型的。儀礼、信仰の類型の研究が主である。文化としての宗教の研究には、宗教文化人類学も予想されるが、あまりに区分がわずらわしいので、宗教現象学、宗教心理学、ことに宗教社会学のどれかにあてはめるのが適当であろう。なお、宗教社会学と宗教の文化人類学の分離を主張するクロバー（Kroeber）に対するインガーの批判（1957, p. 19）参照。

(4) どちらに属するかは、社会的な社会心理学と心理学的な社会心理学の区別に対応するが、強いて区別する必要はない。

(5) 民族学は文化人類学、社会人類学と全く違った性格の学問であるという見解が有力であるが（Evans-Prichard: Social Anthropology 1951 邦訳、難波紋吉訳 1957 第一章）、宗教民族学は伝統的な意味で文化人類学もふくめてよいとも云われている（柵瀬襄爾『宗教民族学の対象、目的、及び方法』宗教研究第一四五号一九五五）。いずれにせよ原始民族を主たる対象とする点では相違はない。

(6) 『部分社会の対概念。種々の社会的結合を内部にふくみ、それ自体自足的統一をなすとともに外部の社会から独立し、そこに一個の社会としての意識が成立する最大原因の社会。相対的概念で、現実には一民族国家の範囲を全体社会と考えることができるが、一方また拡大しては世界、縮小しては国家内の一地方とみることもできる。』社会学辞典一九五八 p. 551。

(7) デュルケム系とウェーバー系の宗教社会学者は相互に無関心あるいは反撥の例が多かったが、両者は、むしろ同じ問題の追求を行つてゐたと解釈されるようになって来た（Parsons, T. "The Structure of Social Action" 1937 p. 669 以下）、また小口偉一（1955）p. 64。

(8) 社会学におけるこの傾向については、尾高邦雄『現代の社会学』1958 第八章「理論の再建—体系化の傾向」。宗教学における調査至上主義への警告は、小口偉一『宗教学五十年の歩み』宗教研究一四七号一九五六 p. 14。

四

宗教社会学の分野を、宗教と社会の關係と規定し、さらにそれを前節のように三つに区分しただけでは、まだ問

題は解決しない。ひとたび具体的な研究をふりかえるとテーマのあまりの多様さに整理に困窮するばかりが屢々である。たとえば、「宗教と経済」の問題に限って、どのようなことが今までテーマとしてとりあげられたかを、アト・ランダムに挙げてみよう。かつこ内は具体的なほんの一例である。(一) 宗教が生産技術の発展をおさえる(タブーの「実害」)(二) 新しい経済活動を宗教がよびおこす(資本主義の精神と宗教)(三) 経済問題に対する宗教の態度(宗教と経済倫理)(四) 宗教行事による人々の集合が経済活動を促進する(祭日の市)(五) 経済的活動のなかに宗教もふくまれている(モス(Mauss)の贈物論ポトラッチ制)(六) 宗教は経済活動にともなう情緒的不安をやわらげる(マリノフスキーの有名なテーゼ)(七) ある社会の生産形態が宗教に影響を及ぼす(農耕社会と農耕儀礼)(八) 宗教自体の経済活動(教団経営)(九) 宗教が特権階級の経済的要求を支持する、あるいは支持しない(一〇) 社会の生産関係が宗教に反映する(一一) 経済的変動(たとえば不景気)にともなって宗教も変動する(宗教社会学の主題)(一二) 一つの職業集団が特定の信仰をもっている(職業神)等々。宗教社会学の分野のうち、「宗教と他の社会制度との関係」という範囲で「経済と宗教」という問題一つをとりあげてみてもテーマはこのように多種多様である。各テーマがたとえ確実に証明できたとしても、これだけではモノグラフの集積に終るおそれはないだろうか。全部のテーマを総合した結論は、『宗教と経済は関係がある(！)』ということだけで終わってしまうのでは物足りない。理論という言葉の意味を、研究の結果の理論化とだけ解するとこのような結果になるかもしれない。もちろん、科学的理論とするためには、小さな調査結果の積み上げとさらに「中範囲の理論(theories of middle range)」の設定が必須である。しかしながら、これを効果あらしめるために、同時に別種の「理論」が必要なのではあるまいか。

「理論」という概念は、「方法」の概念と同じく、さまざまの意味が混入して使われている。尾高邦雄氏の所説を借用すれば、理論を『データを収集する方法としての調査等に対する概念』と規定しても、なお五つの違った意味に使われているという。すなわち、(一) 思想、教説、イデオロギーなどとしての理論。たとえば、社会進化学理論、階級

闘争の理論。(二) 術語解説、概念規定、範疇分類などをふくむ概念分析としての理論(三) 方法論、科学論、または学論としての理論たとえばサンプリングや態度測定法の理論。価値からの自由の理論。(四) 研究方針、アプローチなどとしての理論(五) 公理、法則、あるいは仮説としての理論たとえば、エンゲルの法則のことをエンゲルの理論ともいう。(現代の社会学) p.123

(一) の意味の理論は社会学理論には直接の関係はない。(三) は、宗教社会学はいかにして成立が可能であるか、という基礎論、原理論と資料採集にどんな方法があるかという技術論であるから、これからの問題にしてゆく「理論」には関係がない。さきに例としてあげた経済と宗教に関する諸テーマが(五)をめざすものであり、宗教社会学全体の目的もまたそれであることは間違いないが、何についての「法則」をどころざしているかが明らかにならないといけない。さきに有効な法則設定のためには別種の理論が必要であるといったその「理論」は、尾高氏のいう(二)および(四)の意味での理論である。そして、(二)の概念分析と(四)の研究方針は、研究の結果についてでなく、研究の「前提」——もちろん研究の結果によって修正されてゆくこともあるが——となる理論であることはいうまでもないであろう。

概念分析の理論は、宗教と社会との関係にあてはめれば、宗教および社会の概念規定である。宗教そのもの、社会そのものの概念規定がもちろん最初に来る。その他に、さきの経済と宗教に関するテーマが、全体としてまとまらない感じを与えた一つの原因は、私がおぼろげと、すべてを宗教といつてしまったからなので、宗教を信仰、教理、儀礼、思想、教団、宗教制度等に置きかえれば、よほど、すっきりした形になるにちがいない。「社会」についてもまた同じことが云えよう。だが、研究の前提としては、概念の分析、言葉の定義だけでは不十分なことが、宗教社会学において、往々にしてみのがされているのではなからうか。それは「研究の方針」のことである。

「研究の方針」「立場」「視点」「アプローチ」と呼ばれる理論は、また近頃では、「フレイム・オヴ・リファレンス」⁽²⁾

と云われる。研究の基準になる枠組、「ものの考え方」のことであり、より具体的には、概念分析だけではなく、諸概念の關係のシェーマ (scheme) ⁽³⁾ である。宗教と社會の關係に即していえば、兩者の關係の把握のしかた、兩者をいかなる位置において考察するかということについて研究者の持つ前提のことである。宗教社會學の研究は、すべてこの宗教と社會の間の何らかの關係を予想、前提として行われ、それにもとづいてその研究者の學問體系への構想が組み立てられている。諸種の宗教社會學の立場を理解し、各々の宗教社會學の體系化をはかる「鍵」はここにあると思われる。私がこの論文でなにほどか明らかにしたいと志している機能主義理論も、この「立場」「アプローチ」「フレーム・オヴ・リファレンス」の意味での理論である。もちろん、宗教社會學には諸種の「立場」があり、それぞれの研究を展開しているのだから、それらの諸立場の検討を経て、他の立場と比較した機能主義理論の内容をみたいと思ふ。

ところが、宗教と社會の關係に対する諸種の把握のしかたは、まだ十分に綜合的には考察されていないようである。さきにもべた棚瀬襄爾氏の宗教と社會を並列的に取扱う立場と、社會の中における宗教を取扱う立場との區別 (1958 p. 30) ¹、あるいは、インガールの「文化としての宗教」(儀禮、信仰、思想など)の社會學と「宗教集團」の社會學の區別 (1957 p. 19) ² があるが、現実の宗教社會學の諸研究をみると、もう少し詳しい分類が便利であるように思われる。そこで、私はかりに次の五つに分類してみたい。

- (1) 宗教と社會の關係を「宗教集團」として把握し研究する立場
- (2) 社會を、宗教が伝播する「場」として、あるいは、諸宗教の接觸する「場」として把握し研究する立場
- (3) 宗教と社會を、全体社會のなかで相互に獨立した制度としてとらえ、その兩者が、一方が他方に、あるいは相互に「影響」を与える面を研究する立場
- (4) 宗教と社會を、どちらか一方が他方を「規定」する面において研究する立場

(5) 社会を一つの統一体として把握し、その人における宗教の位置づけ及び宗教と他の諸現象との連関を考察する立場

以上が諸種の宗教社会学の「立場」「アプローチ」「フレーム・オヴ・リファレンス」であり、次節以下で、簡単にその内容にふれて行きたい。

註(1) マートン (Merton, K.) の所論。調査によってえられた小さな作業仮説と、思弁的抽象的一般理論との中間にある理論で、科学的な社会学のためにもっとも必要な理論であると説く (Social Theory and Social Structure, rev. ed. 1967p. 9)。

(2) 「関係枠組」「準拠体系」等という訳語がかえって理解を困難にする。翻訳すれば「ものの考え方」が適當であることは岸本英夫氏の教示による。

(3) パーソンスのいう概念図式 (conceptual scheme) がこれにあたる。後述。

※ 本文中に著者名と年代のみ示してあるものの書名・論文項目

- | | | |
|---------------|------|--|
| Glock, C. Y. | 1959 | "The Sociology of Religion" in Merton, K., ed. "Sociology Today". |
| Hunt, C. L. | 1958 | "The Sociology of Religion" in Rousek, J. S. ed. "Contemporary Sociology". |
| 小口偉一 | 1955 | 宗教社会学. |
| 棚瀬薫爾 | 1958 | "宗教の基本構造" 宗教研究 156号. |
| Wach, J. | 1945 | "Sociology of Religion" in Gurwitsch, G. and Moore, W. E. ed. "Twentieth Century Sociology". |
| Yinger, J. M. | 1951 | "The Present Status of the Sociology of Religion". The Journal of Religion. (July). |
| | 1957 | "Religion, Society and the Individual". |

西欧と日本の宗教の歴史的発達

にみられる並行現象

ペッタツォーニ

野上素一 訳

私の講演題目は大変暗示的であり、昔から西欧および東洋の学者たちの注意をひいた問題である。今から約五十年前、即ち一九〇八年第三回宗教史国際会議があり、それに日本から一団の著名な学者が参加したが、それは鈴木貞太郎、姉崎正治、大森禅戒などで彼らはこの機会に日本の宗教に関する知識を紹介して、偉大なる貢献をしたのである。

また姉崎博士は法然上人によつて一一七四年にたてられた浄土宗による仏教の改革について語つた際、次のような言葉で、講演をはじめた。『十三世紀における信仰の飛躍的發展は日本とイタリアとの間に顕著なる並行現象をうみ出している。丁度アシシの聖フランチェスコがヨーロッパにおけるキリスト教に劃期的な形相を現出したと同じように、日本における法然上人は十二、十三世紀における日本仏教界に改革を行つた代表的人物である。』（第二回国際宗教学会議事録巻一、頁一二二）。また同博士の第二の講演に於いて、十世紀の法然の先駆者たる空也について次のように語っている。（同上議事録、頁一五六）『西方浄土への救済者たる阿弥仏への信仰は仏陀に対する讚美歌をうたうことによつて表現されたが、それはイタリアにおける宗教活動、即ちイエズス・クリストの管打 *Disciplinati di Gesù Cristo* とよく似たものである。（これは十二、十三世紀のウンブリア地方の宗教団体のメンバーで、彼らは街

上でイエズス・クリストの讃歌を大声で歌って歩いた。』

ところで、今私は公開講演に適するような通俗的な形で、さきに掲げた題目を再びとりあげるにあたって、まず第一にその一般概念を説明することから初めるのが便利だと考える次第である。

厳密に歴史的な見地からすれば、あらゆる並行現象は純粹に慣習的なものである。歴史は繰返すことはない。歴史は常に新たなもの、独創的なものの形成のために前進している。実際において、歴史形成の無限の変化の真中において、われわれの思想はその中の似たものの関係、違ったもの同志の関係をあつめることに傾むくのは真実であり、そのことがなければ、われわれの講演はつねに、ばらばらに分離した、意味ない事実の羅列に終つてしまふおそれがある。しかるに、そこに何らかの意味をもたせる場合、類似性を論じつつ、その類似性がいわば切り抜かれた歴史的生成の多様性の一つであることに注目せねばならないと思うのである。

仏教の教義とキリスト教のそれがどれほど違うかは、万人の熟知しているところである。それには、仏教は世界と人類の創造者としての神のアイデアと無関係であることを想起すれば充分である。この神のアイデアはキリスト教では極めて重要な動きをなすのである。

キリスト教の教義の他の重要な点は、不滅、個別的靈魂の觀念であり、その觀念は純粹の仏教には欠けている。これらの差及びそのほかの觀念の系統の深い差異にもかかわらず、仏教とキリスト教はその活動、布教方面には重要な並行現象を示すのである。

キリスト教はユダヤ教の伝統に対する反動として生れ、また仏教は、バラモン教の反動として生れた。キリスト教が主として布教したギリシア・ローマ世界の異教は、仏教がその中に拡まっていった、アジアの国々の異教が対応している。仏教もキリスト教も、ともに宗教的な理想を実現しようとし、それは国民間の障壁をうちくだけ、国家間の境界を超越したのである。

仏教もキリスト教も宗教の新しい形態をうみだした点において共通している。両者とも国家的宗教の形式を打破して、新たな超国家的宗教を成立させたのである。以上眺めたところからみても、教義上ではキリスト教と仏教とは深い差異を有しながらも、活動や布教の上では両者間に類似性とパラレリズムがあるといえるのである。

私はすぐここで、仏教とキリスト教の平行現象的な活動は、それらの差異の問題を解釈せねば十分説明できないことを、附加したいと思う。

その差異はキリスト教と仏教がそれぞれ、おのおのの浸透の広場において、それらが出遇った既成国家宗教との関係において、いかなる態度をとったかという点に存するのである。

つまり、キリスト教がその前進の途上に発見した異教的国家宗教は——即ちそれらは地中海世界のギリシア教とローマ教、ついでヨーロッパ未開地区におけるケルト族、ゲルマン族スラブ族の信じていた宗教であった——、キリスト教にであうと、ただちに消滅してしまった。これに反して、アジアにおいては仏教が印度以外の国々に拡まっていた時、それらの国々の異教は簡単に消滅することなく、生きながらえ、今日においても生存をつづけているのである。

実さい、ある人はこのことは西欧においては、キリスト教以前の宗教世界の破壊は完全でなかったという人もいる。自然界においては、なにもものも創造されず、なにもものも破壊されぬということも真実であるならば、同じことが精神界においても云えるであらう。

ただ違ふところは、西欧においては、キリスト教以前の宗教的世界はその本来の名前をのこしつつ生きながらえず、一括してキリスト教という名前になって、キリスト教という着物をきて、キリスト教に包含され、多少ともそれに似た形になって生きながらえたという点である。

それに反して、アジアに於いては、国家的伝統的宗教は仏教に対してその傍らに存続しながらえたのであった。か

くのごとく、道教つまりシナの国家の宗教があり、またかくの如く、日本の神道が存在した。ところが、一方印度においては、バラモン教とヒンズー教の抵抗力はつよく、仏教そのものをその発生した本拠から駆逐してしまつたのであつた。

このような態度の差異が、西欧と東洋の全宗教史に対して、別々の道を歩ませたのであつた。それにも、かかわらず、この差異の中には、興味ある並行現象を発見することができる。そして、それは日本の宗教史と西欧の宗教史との間に顕著である。

世界史の立場からいえば、シナの帝国はローマ帝国に対応するといえるであろうが、この対応からもう一つ他のものが生じる。即ちそれは日本である。日本はシナの辺境に位置していたが、それはヨーロッパにおいて未開地区がローマ帝国に境を接していたのに似ている。

両者の位置は単に地理的意味における対応のみならず、歴史的文化的対応をも構成した。日本とシナとの間の文化的水準の差は、丁度ローマ帝国とケルト族、ゲルマン族、スラブ族のヨーロッパとのそれらの差に対応していた。ローマ世界に対するキリスト教の最初の侵入は、宗教的分野においては、布教団や福音者の手によって実現された。同様にしてシナにおける仏教もシナの巡礼の手によってなされた。これに対して、ヨーロッパ未開地区に対するキリスト教の侵入は、仏教の日本への侵入と同じく、唯単に宗教的な形ではなく、むしろ文化的な方法で行われた。直接にパレストリーナから導入されたのではなく、ローマ帝国を経由してもたらされたのである。同様にして、日本への仏教も、直接印度から導入されたのではなく、シナから朝鮮経由ではいつてきたのである。

ケルト族、ゲルマン族、スラブ族のヨーロッパにおいては、キリスト教はまず第一にかれらの宮廷を征服（改宗）した。なぜならば宮廷の環境は一般的に進歩的で、よりすぐれたローマ文化の影響に対して宗教的な影響を含んで考えてより一層敏感であつたからである。それ故皇帝が改宗すると、すぐ国民の大衆の改宗がそれに伴つた。

日本においても、同じように、すべてシナのものに対して魅力を感じていた宮中及びその周辺のもの、シナから伝来した仏教に対して、他に率先して帰依した。

日本の国民大衆は長い間、仏教とは無縁にとりのこされていたが、かれらは伝統的な神道にむすびつけられていたのだ。彼らが仏教に帰依するようになったのは、カミと仏またはホトケの類似によってである。

形式的には、仏教が神道に順応したのは、山王の混合主義や、九世紀の伝教大師及び弘法大師の両部神道によってであった。それは丁度、キリスト教の中に古代の異教の要素を包含したときに、キリスト教にその本来の形式からの転向が生じたのと同じように、純粹の仏教に変化が生じたのである。同じようにして、このような墮落に対して、西欧においてはプロテスタントの改革がおこり、福音的キリスト教への復帰がなされた。また日本においても、奈良、平安時代に多少ともデフォルメされた仏教に対して、鎌倉時代には純正なるシナ式の仏教への復帰が行われた。その中の一つともいえるものが、一二二四年に親鸞上人によってひらかれた真宗で、この一派が一向宗と呼ばれたのは、それは、阿弥陀仏に対する絶体的信仰が救済の十分なる条件と考えられたからである。そして同じく真宗において、十五世紀に、仏典の最初の邦訳が完成された。それまではお経の文句や僧侶の用語はシナ語であったのである。同じく西欧においても、ルーテルによって、聖書がドイツ語に翻訳されるまでは、教会用語はすべてラテン語であった。

並行現象はそれだけではない。あたかも西欧において、原始キリスト教への復帰が古代異教の世界の価値のルネサンス(再生)を伴った如く(もちろん、そこから未開中世世界をロマンティック即ちローマ風文化の再認識も生じたが)、また同様に日本においても、純正なる仏教への復帰の後に、ある程度ルネサンスとロマンティズムに並行な現象が起った。その前者はシナの古典世界の影響の再開(即ち十七世紀のサムライたちの唱えた新孔子主義)という形で、後者は明治維新に純神道の改革によって最高潮に達した伝統的国民的価値の回復という形で代表されたのである。

ラファエル・ペッタツォーニ教授を憶う

クラリス・J・ブレイカー

国際宗教学会にとって、ペッタツォーニ教授の死が、まことに重大な損失である事は言うを待ちません。すぐれた会長であり、また、「ヌーメン」の良心的な主任編集者であつた教授は、すでに世に亡いのであります。十年になんとなんとする年月を、教授と共に、友情と相互の尊敬の精神の中で傍らいて参りました国際宗教学会事務局長として、私は、教授の死去がどんなに大きな意味を持つてゐるかを、他の何人にもまさつて語り得ると存じております。

一九五〇年秋、ファン・デル・レオ教授の突然の逝去の後、ペッタツォーニ教授がその任を襲われたのは、まことに當を得たものであります。教授の深甚な知識と、同僚間で得てゐる威信とは、この重責を負うに充分なものがあつたからであります。さらに教授は、学界に於ける意見の交流のためには国際宗教学会の組織が不可欠である事を明確に把握し、本学会の運営に全身全霊を投入されました。かくして、教授は、あたかも古代ローマの政治家の如き熟慮をもつて、十年の間国際宗教学会を指導して参りました。その旨とするところは、当時の或いは現今の若い世代の人人にとっては、やゝ古風にすぎるとも見えたで参りました。しかし、教授はその最高度の責任感に励まされて、常に鋭い洞察力を我々に示し、また他の人々の意見にも、それが教授の批判に堪えるものであれば、耳を傾けるに決してやぶさかではありませんでした。

一九五五年、ローマで開かれた国際会議は、学術的な水準の会議を文化的、且つ芸術的な印象深い配置の中で組織する教授のすぐれた能力を発揮する良い機会でもありました。また、一九五八年に東京を訪れ得ました事は、教授に日本についての研究がありますだけに、たとえ病気のために会議全体に出席は出来なかったとしても、一方ならぬ満足であったと存じます。また、ローマ会議の成果を集成した二つの大著の編集によって、教授は国際宗教学会に対して、実に大きな貢献をされました。一つは大規模な「Atti dell'VIII congresso internazionale di storia delle religioni」であり、他は、問題として取り上げられた主題に関する会議での講演を全て所収した、輝かしい論集「La Religione Sacra, The Sacral Kingship」であります。この最後の書が世に出る迄には、多くの経済上の、また編集上の困難に打ち克たねばなりませんでした。

一九五四年には、教授は国際学会に機関誌の必要を痛感して、自ら機関誌「ヌーメン」の発刊に率先され、このまことにふさわしい名前の名付親となりました。雑誌を編集するという事がどんな事であるか——何と多くの原稿をそれは食るように求める事か、しかも著者達は依頼された原稿をなか／＼送っては下さらないものだ——その経験を持つ者は何人でも、ベッタツォーニ教授が「ヌーメン」を、今日のレベルに迄もたらしたのが、どんなに大変な仕事であったかを認めるであります。それでもなお、教授はこの雑誌が、心に描いた夢の通りには発展してないと、決して満足しておりませんでした。教授の細心の厳密さは、仕事を安易にする事を自らに禁じ、「ヌーメン」の全責任を実際に自分で負っておられたのであります。他の人々が、この教授の仕事に異なった道で受け継ぐであります。しかし、何人といえども、ラファエル・ベッタツォーニ教授の業績に対して、心からの敬意と感謝の念なしには、この仕事をなす事は許されないのであります。

ペッタツォーニ教授の業績

ゲオ・ウイデングレン

R・ペッタツォーニの広汎な研究はその知識の稀に見る広汎さと、いくつかの本質的なテーマへの同じく稀に見る集注力とによって特徴づけられる。ギリシヤ宗教史研究の発表によって、古代宗教の研究から出発したペッタツォーニは（この著は最近新版が出された：La religion dans la Grèce antique, 1953）、この研究領域との接触をその後も失わなかったが、しかし次第にその関心は、彼が自ら設定した全く異なった課題に向けられていった。ゾロアスター教に関するモノグラフの発表（Religione di Zarathustra, 1920、非専門家の書としては可成りすぐれている）によって代表されるしばらくの幕間の後に、一九二二年、彼は大著、Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni — L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi を発表した。これは今後長く、彼の研究の案内書となるであろう。本書は予定された三部作の第一部である。計画された膨大な論文の他の部分は、II Dio supremo nelle religioni politeistiche 及び II Dio unico nelle religioni monoteistiche とされていたが、遂に出版されなかった。この計画された膨大な論文の第一部に於いて、彼はすでに、W・シュミットの有名な記念碑的労作、Der Ursprung der Gottesidee (1922-55) の主張に対立するものとしてその主要命題を提示している。その書に於いてペッタツォーニは——著者の私見によれば、彼のこの試みは疑いもなく成功していると思われるが——天空及びその一部と同一視される唯一の最高神への信仰が宗教の原初的な且つ普遍的な現象である事を主張している。

しかし、シュミットとの意識的な区別に於いて、彼は「原始唯一神教」という術語を——こゝでも彼は全く正しいと思われる——この型の宗教の分類に用いるのは全く不適當であるとして避けている。

これに続く年月をベッタツォーニは、天空の最高神の特殊な様相の分析に集注した。その注意は、全知という神の属性に焦点をあわせられた。莫大な資料を集め、篩い分ける仕事に長い時間を費した。この主題に関するいくつかの小論を発表した後に、遂に英語でその著書を刊行するのに成功した (*The All-knowing God*, 1966, transl. H. J. Rose, もつと広汎なイタリヤ語版は一九五五年に出ている)。こゝでは神の全知という主題が、全世界に亘って克明にたどられ分析され、神が天空神である事とその全知である事との間の密接な関係が明瞭に指示されている。これらの研究のかたわら、ベッタツォーニは告白の制度の探究と云うもう一つの大きな計画をたどらうとしていた。 (*La confessione dei peccati*, 1-3, 1929-36; 仏訳二巻、一九三二—三三)。非常に野心的なスケールで計画されたこの研究も、その綜合が完成しておらず、遂に未完に終っている。これはベッタツォーニがその見解を要約した短い論文だけではおぎない切れず、最も残念な惜しみても余りある事である。

このように、宗教学へのベッタツォーニの貢献は、何よりも深く、その多大の労苦に拘らず遂に完結せしめ得なかつたこれらの偉大な計画に結びついている。その他の諸発表も、あの二つの大著程には注目に値しないとしても、やはり知的で、興味深く且つ有益なものである。それらに於いて、彼は独自の方法で、歴史的方法と現象学的方法とを結びつけている。彼はその研究を「本質的な統一に於いて宗教学の相互補足的な、不可分な要因としての宗教史と現象学と云う二つの異なつてはいるが、しかし相互に結びついている平面の上で」遂行して来たと自身で語っている。

一九五四年の「ヌーメン」に於ける彼の論文に示されているばかりでなく、個人的或いは公開の談話に於いても明らかなように、彼はこの方法論的原理に深い関心を寄せていた。今後、この方法が十分に討議される事及び未開民族の宗教にもつと深い関心かはられる事が大いに望まれる。

宗教学に対するペッタツォーニの著しい貢献の価値を評するにはもっと時を貸さねばならない。しかしながら、彼の死が、ともかく宗教史学に於ける一時期の終りを象徴するものである事だけは明らかである。

国際宗教学宗教史学会々長ラファエル・ペッタツォーニ教授の訃報に接し 本学会は 故教授が斯学に尽くされた御功績と第九回国際宗教学宗教史会議のために来日され 我国の学会に寄せられた御厚意を偲び 茲に謹んで哀悼の意を表します

日本宗教学会

彙報

I A H R・A A グループ日本委員会は、目下 A A グループ結成の準備あつせんを急いでいる。その関係資料を左にのせる。

○国際宗教学宗教学会(I A H R)規約

(INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE HISTORY OF RELIGIONS)

第一条 一九五〇年九月、第七回国際宗教学宗教学会会議の際、設立された国際宗教学宗教学会(その英語から、I・A・H・R と略称)は、その研究が、この主題に関係ある全学者の国際的協力を通じて、宗教学宗教学史の研究の振興を目的とする、世界的規模の組織である。

第二条 I・A・H・R は、この目的を、

- 一、国際会議の開催により
- 二、国際会議紀要の出版により
- 三、宗教学宗教学者による、国家単位の学会設立の促進により
- 四、宗教学宗教学史研究の全般的事項の著作、例えば国際的學術雑誌、書籍解題の会報等の出版を活発化することにより
- 五、宗教学宗教学史研究を奨励し、助長するための、あらゆる適当な方策を講ずることにより

達成するよう努力する。

第三条 この学会の恒久的本部は、第五条に示された国際委員会

会によって設定される。

第四条 I・A・H・R は、

- ① 国家単位又はその他の国際委員会に代表を送る学会
 - ② 個人会員
- から成立つてゐる。

第五条 I・A・H・R の事業は、

- ① 理事会
- ② 国際委員会
- ③ 総会

を通じて実行される。

- ④ 理事会は、会長二名、副会長二名、事務局長一名、会計係一名、ならびに、国単位のグループが一名ずつの理事で代表されるよう選ばれた一般理事により構成される。

会計係は、事務局長と同一国人であつて差支えない。理事会は、各国際会議の開かれるたびに、その合会において、前理事会の推薦にもとづき、国際委員会によつて指名される。

- ⑤ 国際委員会は、I・A・H・R に加入している、国単位又はその他のグループの各々から指名された、二名ずつの委員によつて構成される。一国内に幾つかのグループがある場合には、I・A・H・R に加入しているそれらのグループは、各々の協定により、二名の委員を指名する。

更に、理事会は、出来れば国単位のグループを持た

ぬ国々に所屬する會員の中から選ばれる、四名以内の
國際委員を、指名する権限を持つ。

③ 総会は、その國際會議に参加している、I・A・H
Rの全會員（団体又は個人）によつて、構成される。
理事会は、國際會議の開かれることに、ならびに、そ
の他の必要かつ可能と認められた機會に、開催する。

緊急の決定を必要とする場合には、その権限は、会
長、二名の副会長、事務局長及び会計係から成る、小
委員会に委任される。理事會の事業報告は、毎年、國
際委員會の承認を得るため、提出される。

第七条 國際委員會は、國際會議が開かれるたびごと、ならび
に、理事會により招集される場合に、開催する。この
委員會は、I・A・H・Rの活動を推進するため、適
当な諸計画を提出し、それを実行する。この委員會
は、各國際會議會期中に、その活動に関する報告書
を、總會に提出する。

第八条 總會は、國際會議の開かれるたびごとに、國際委員會
から提出された報告書を審議する。I・A・H・Rの
會員は、その折、この學會の活動に関する提案をする
ことが出来る。

第九条 I・A・H・Rの財源は

④ 加入學會ならびに個人會員から支払われる年次會費
——その額は理事會によつて指定される。

⑤ 補助金、寄附金、その他の収入

から成る。

第十条 現行の規約に規定された以外の事項に関する決定は、
國際委員會によるものとす。

第十一条 本規約は、國際委員會参加者の投票数のうち、少く
も三分の二の多数で議決された場合に限り、修正するこ
とが出来る。

○國際宗教学宗教史學會に対する

第九回國際宗教学宗教史會議の勧告文

八月二十七日より九月四日にわたつて、東京でおこなわれた
第九回國際宗教学宗教史會議、ならびに「東西の宗教—過去百
年における文化交流」と題するシンポジウムは、東京における
會議中、東洋の學者達によつて立証された宗教学宗教史研究へ
の関心の増大にかんがみ、また、八月三十日におこなわれたア
ジア、アフリカ諸國代表者會議の進言にもとづき、次の事項を
勧告する。

一、第十一回宗教学宗教史會議、および、できうれば第二回東
西シンポジウムは、東洋において、たとえば、インドで、開
催されるべきである。

二、IAHRの國際的性格を、拡張すべきである、東洋諸國
は、日本の例にならい、各々その自國グループを結成するべき
である。これは、IAHRが、二つの領域に分裂することを
意味するものではない。IAHRの活動の、單純なる拡張で
ある。この場合、學問基準は東西を通じて等しいものである
という條件は、守られなければならない。この條件が、まだ

満されない所では、将来、正式グループ成立の基礎となるよう、国毎の暫定的な小グループの設立を勧告する。八月三十日におこなわれた会議の出席者は、各々自国におけるこのようなグループの結成に、努力することを申し合わせた。これら各国の正式グループはIAHRに対し、その構成メンバーという関係に立つ日本、インド、アラブ連合共和国、ビルマ、パキスタン、韓国からなる特別委員会は、一九六〇年、マールブルクにおける大会において、その活動の地理的拡張に関する、第一回報告をおこなう。

三、IAHRは、東洋諸宗教、およびその西洋との関係に関する調査研究を、なお一層強調すべきである。

四、IAHRは宗教学宗教史の分野における学問的および一般的出版活動を、奨励すべきである。このような出版物が、東西間の相互理解を、促進するからである。

○ユネスコに対する

第九回国際宗教学宗教史会議の勧告文

国際宗教学宗教史学会主催のもとに、日本学術会議の企画により、一九五九年八月二十七日―三十一日の間、東京で第九回国際宗教学宗教史会議が開催され、これを機会に、九月二日―四日にわたり種々の分野における宗教という観点から、東西関係についてのシンポジウムが、おこなわれた、これはユネスコの、東西文化価値相互認識基本計画（東西の宗教―過去百年における文化交流）にもとづくものであった。

二十九カ国の学者が、東西諸宗教の相互影響の問題を討議

し、種々なタイプの文化の特異性を、理解しようと試みた。五つの本会議、および十二の円卓式特別討論会において、東西における現在の文化状況を、より正しく理解する手段として、いかに、異った諸宗教に関する、十分な知識を持つことが、重要であるかが明らかにされた。

ゆえに、東西の宗教―過去百年間における文化交流」と題する東京国際会議の出席者は、シンポジウムを特色つけた友愛の精神にもとづき、国際相互間の、ことに東西相互の、理解と認識とが、目下の急務であることを認識し、宗教の研究が、このような理解と認識とを生み出すのに、不可欠の要因であることを確信した。

ユネスコが東西文化価値の相互理解のための基本計画を、採択したこと的重要性にかんがみ、次の事項を勧告する。

一、宗教学宗教史の研究を奨励し、これを、ユネスコの東西基本計画の枠内に取り入れるべきである。ことに東洋を理解することは、宗教の研究なくしては、殆んど不可能である、他方、西洋文明も、基本的な点においては、宗教的価値を十分に含んでいることを強調することが必要と思われる。更に宗教学宗教史の研究は、宗教に関心を持つ人々の、相互の認識と尊敬とを涵養する、有力な手段となるから、その研究を奨励すべきである。

二、ここでいう宗教の研究は、教義学または特定の教会、宗派の主張をさすものと解釈すべきではない。同時に、いかなる宗教信仰を侵害するものでもない。しかも、宗教自体は、文化

諸現象に特色を与え、個人および民族の思考、生活、創造価値の決定的要素となり、種々の文化現象に不可欠な要因と見なされるべきである。

三、それゆえ、宗教は、東西文化の基本計画の中では、ドグマチックな方法によつて、取り扱われるべきではない。その文化としての面に対する知識を、増進することを目的として、宗教学宗教学史の各専門分野の、科学的な研究がなされるべきである。東京における会議およびシンポジウムの結果、このような学問的研究の可能なことが立証された。

四、諸宗教の共通性および相違点は、ともに、公平に指摘されなければならない。これは、責任ある個人や組織が、文化の宗教的背景の特殊性を十分に考慮しながら、効果的に協力を推進することを、可能ならしめるために必要である。

五、ユネスコの各部門が、東西文化の基本計画を進めるにあつては、社会的文化的現象の中に含まれた宗教的要素に、留意することが望ましい。

六、各国の学生が、専門研究に入る前の一般教育の中に、諸文化諸宗教の比較に関する、人文学的研究も加えられるように、ユネスコは、そのメンバー諸国の教育当局に、勧告すべきである。このような研究は、他民族の理解に當つて、当然含まれるべき必要条件をなすからである。

七、宗教研究に関連した、東西文化の基本計画遂行の、具体的な手がかりとしては、ユネスコは、宗教研究による相互理解の促進をめざす諸機関を、中心とすべきである、これら諸機

関は、いうまでもなく、完全な自由と寛容を保証し、宗教学宗教学史の、純学問的研究方法をおこなっているものでなければならぬ。

八、今回と同じ趣旨のシムポジウムが開催される場合—おそらくは、今後のICHR会議に関連して—これに対する援助の可能性を考慮することが望ましい。

九、ユネスコの東西文化の基本計画は、単に宗教学宗教学史に関する学問的研究を刺激し、国際会議及びシムポジウムを奨励するばかりでなく、この分野における出版活動をも推進すべきである。たとえば、本シムポジウム議事録出版のための援助等は有意義であろう。同様に、東西両洋の宗教文献の、学術的翻訳の問題も、特に考慮されるべきである。東洋西洋の学者による、宗教の分析的な研究もまた奨励されるべきである。

○IAHR・AAグループ日本委員会第二回会議記録

日 時・昭和三四年一〇月一三日（火）午後六時

一、報告・説明

(1) 委員会の名称について

去る六月八日の委員会で、委員長に一任された本委員会の正式名称を「IAHR・AAグループ日本委員会」としたことの報告一同諒承。

なお、この名称は「国際宗教学会アジア・アフリカ・グループ日本委員会」とする場合もある。

(2) マールブルク大会での報告事項について

従来、多少混同のおそれがあったが、A Aグループは既に、一九五八年八月、東京での会議の際に発足していることを再確認、従って、マールブルク大会では、IAHR・A Aグループの結成を報告するのではなく、理事国によって結成されている委員会が、各国々内の、国際宗教学会のプランチたる統一学会結成状況について報告する。

二、経過報告

今までに、事務局ですすめてきた仕事は

(1) A Aグループの会員名簿を作成

(2) A A諸国内の学者によびかけて、国毎に、宗教学宗教学史学の統一学会を作るようにながす。まず、インドのダンデッカー氏、ババット氏、チャブラ氏などに連絡、インドでは、近く学会が結成される見込みである。

(3) セイロンのラマチャンドラ氏からの返信によれば、セイロンは、インドに統一学会ができたなら、そのプランチとして加入したい由。

(4) 来日したバキスタンの学者、シャリーフ教授を案内、この問題に対する協力を依頼。

三、議事

(A) IAHR・A Aグループ日本委員会は何をなすべきかを議題として検討。

(1) 本委員会の基本的な使命は、A Aグループ各国の宗教学者、政治家、文化人、文化団体などを刺戟して国際宗教学

会のプランチを各国毎に作らせることにある。

本委員会としては、この場合あくまでも国際宗教学会の本部をたてる。即ち、A Aグループ諸国内で国際宗教学会が開かれる場合にも、会議運営の具体策は、現地の組織委員会と本部との間の交渉で決めることとし、本委員会は、直接それに関与しない。

(2) A Aグループ諸国の宗教学者が来朝の際は、出来る限りの世話をする。

(3) 昨夏の国際宗教学会議残務のうち、必要ある事項に関しては、本委員会がそれを処理する場合もある。

(B) 一九六〇年、マールブルクで開催される第十回国際宗教学会議に、日本から出来るだけ多くの有能な学者を送れるよう、本委員会の助力も望ましいとの意見があった。

○第三回 会議記録

日時・昭和三四年一月九日(月)午後六時

一 石津日本宗教学会々長から「日本宗教学会」としても、第十回会議に有能な学者が多数参加できるよう希望し、IAHR・A Aグループ日本委員会に助力方をお願いしたい旨学会役員会で協議決定した」との発言があった。

二 議事―第十回国際会議の件

(1) 本委員会が、上記の日本宗教学会の提案・委嘱事項の仕事を受けける件について、

④ 日本からの参加について、国費の援助には限りがある。

又円貨を下ルに替えるに際しての困難も大きい。この点につき、お互いに出来るだけの事をした。

① 従来までは、国際宗教学会議に参加する人の最終決定は、宗教学研究連絡委員会（日本学術会議内）が当たっていた。今度は、本委員会で行き得る人の名簿の原案を作成して、連絡委員会に提出したい。

の二つの提案があり、その旨決定された。

(2) 原案作成のための仕事のすゝめ方について

その方法について、オープンな方法で、行き得る人、行きたい人からその条件に関して、広くインフォメーションを集めて決めるか、或は本委員会である程度しぼって人選をするかの二点につき論議された。

その結果

④ 先ず第一段階として、本委員会の委員に手紙を出し、委員ならびに委員周辺の人の参加希望の有無、具体的計画等の実情を知らせてもらう。

⑤ その返事を、十一月末日までに集めて、次回の委員会で更に協議する。

と決定された。

○第四回会議記録

日時・昭和三四年一月二七日（月）午後五時三〇分

一 委員長経過報告と戸田事務局参与の紹介（主として国内関係の事務分掌）

二 報告

(1) 外国関係の手紙の報告（平井主任）

① 一九五九年一月二七日付委員長宛ブレイカー氏よりの書簡

② その他

(2) マールブルク大会参加に関する調査集計報告（戸田参与）

三 議題

(1) マールブルク大会参加に関する調査の範囲を、更に日本宗教学会評議員の線にまで拡げること決定。

(2) 参加者の性格をどの程度に考えおくべきかについて

次の三段階に分類

(イ) ペーパーを読む参加者

(ロ) ペーパーを読まない参加者

(ハ) 単なる傍聴者

この三段階のうちの何れの形で参加するかは、全く参加希望者の自由意志である。最終の決定は本部組織委員会の手配に委ねられている。たゞブレイカー氏の書面にみる問合事項④でも明らかのように、本委員会として、この範囲内の段階分けをしておき、これを参考資料として本部に提出することが確認せられた。

そこでこのような参加者の性格を検討すること、及び特別講演者の選定等色々の問題を考えて、原案を作成する小委員会を作ることを決定。

なお小委員会の人選は岸本委員長と石津日本宗教学会々

長の二氏に一任された。

(3) 国際宗教学会のブレイカー氏からIAHR・AAGグループ日本委員会委員長宛にきた書面の内容について

① 本部署会で誰が日本を代表するか。

② 国際委員会で誰が日本を代表するか。

③ 日本から一人、東洋の代表者として特別講演の講師を出す意向があるかどうか。

④ 日本人学者の誰々が、どのフィールドで発表を希望しているか。

以上の問題点を、本委員会は議題として考えてよいかどうか、ということがはかられ、議題として採択審議の結果①②の項については、次回委員会（明年一月九日の予定）において、宮本、菅岡委員（第八回ローマ大会において日本代表者）出席のところ相談すること③の項については日本から一人特別講演について予想しておいて貰うよう一先ず本部に連絡をとり④の項については小委員会の原案をまつて審議すること。以上のようにきまつた。

後記

○訂正一五七号彙報記事（一〇三頁）中「佐木会員より警職法反対の決議のことが提案された」とあるのは「佐木会員外十三氏より」と訂正いたします。

○本号編集中に国際宗教学宗教学会々々長ラファエル・ペッタツォーニ教授の計報に接したため、一部予定を変更し、同教

授が一昨年、我国で開催された第九回国際宗教学宗教学史会議に出席の折の講演と、同教授に対するブレイカー、ウィデングレン両教授の追悼文を入れることとしました。このため発行が更に遅延しました。次号大会紀要号は現在校正中ですが、引続いて発行し得る予定です。尚理事会等の記事は順序の都合で次号に掲載します。

○学会費未納の会員各位は早急にお払込み下さい。

執筆者紹介

小野 祖 教	国学院大学教授
玉城 康四郎	東京大学助教授
宮田 元	東京大学大学院博士課程
柳川 啓一	昭和医科大学講師
R・ベッタツォーニ	ローマ大学教授
C・J・ブレイカー	国際宗教学宗教学会々々長 アムステルダム大学教授
G・ウィデングレン	国際宗教学宗教学会事務局長 ウブサラ大学教授
	国際宗教学宗教学会副会長

Historical Analysis of Usages of *To* — with reference to *Miyaza*

Sokyo ONO

The purpose of this article is to discuss the problem of *miyaza* by analysing the historical processes of the usages of *to*. *miyaza* is the common name which represents the function of shinto-shrine festival and the religious and economic agent-group of its festival.

to (頭) and *to* (当) were two different words and the former means "head" who takes charge of the functions of *miyaza* and the latter "person on duty" who takes responsibility of it. And these words are now confused each other, but I consider that originally these were used in different meanings. But we have few data which explain the historical changes of them.

In this article I want to try to clarify the former meaning *to*(頭) through filling this blank, especially throwing light on the economic and technical phases of the temples in the Middle Age.

Through this historical analysis it becomes clear that after very complex processes the usage two *to* coined and had the character as mentioned above.

On *to* which means "being on duty" (当) I will try to discuss some day.

The Thought of Tathāgatagarbha and the Philosophy of Schelling

Koshiro TAMAKI

The Thought of Tathāgatagarbha was one which developed and pro-

gressed in India from the 3c' to the 5, and Schelling lived in the time of German Romanticism from the end of 18c' to the 19c'. These two thoughts are not only far apart in time, but also belong to the different backgrounds of human culture, and of course, never communicate with each other. From the standpoint of the type of philosophy, there is a fundamental difference between them. It seems to lie in the point of what the one belongs to the type of Mahāyānism and the other is supported radically by the doctrine of Christianity. Moreover, Schelling makes a study of nature which originates in God and becomes one body with it, but in the thought of Tathāgatagarbha there is no such a work. The philosophy of Schelling ends in the facts of Christianity in the Philosophie der Offenbarung, and the thought of Tathāgatagarbha is penetrated by the way of thinking in Mahāyānism. Nevertheless both Schelling and Tathāgatagarbha intend to pursue their each problem from the empirical consciousness. It will be the natural attitude of philosophy to research the problem not by the accepted doctrine, but from the human consciousness. From this point there seems to be several similarities between Schelling and Tathāgatagarbha, and both of them ask the ultimate reality by the same consciousness of problem.

Religious Thought of Ralph Waldo Emerson

Gen MIYATA

Emerson stressed religious sentiment which is awakened when the individual perceives the Law, the divine object. For Emerson, the Law contains two aspects of meaning, the scientific truth and the ethical one. From this law the system of compensation, which is focalized at present, can be derived. Emerson solved his problems through this system of compensation as an ultimate means in religious thought. As for the outlook on man, Emerson considered that the individual man has equally the soul which is divine and perfect. This religious thought of Emerson can be noticed for its heterogeneity on the streams of the Christian

traditional thought in New England.

Keiichi YANAGAWA

The Sociology of Religion and A
Functional Theory (1)