中国固有の宗教と陰陽思想

——神観念の変遷——

池田末利

一

本稿は中国伝統の宗教が陰陽思想との接触によって如何に変容したかを、神観念を中心として見ようとするものである。周知のように、陰陽思想は五行思想と密接に関連するものであるから、同時に後者の影響をも併せて考察すべきであるが、紙数の制限上本論の続篇に譲る。なお、秦漢間の学術・思想については複雑な諸種の問題があるが、本稿の主目的が神観念の推移過程を概見するにあるので、細部の考証は他日を期することを予め断って置く。

さて、ここに中国固有の宗教とは、卜辞（1300—1028 B.C.）あたりからの伝統宗教を意味する。人々はこの言葉によって道教を連想するかも知れないが、道教は宗教としては仏教渡来以後に出現したもので、その影響を否定できないから厳密には中国固有というを得ない。それなら仏教渡来前の宗教が外来文化の影響を全く受けない純粋の民族宗教かというと、問題がないわけではないが、それは文化史一般からの類推[1]に過ぎないから、道教の非固有性とは趣きを異にする。そこで、卜辞や詩書以来の伝統信仰を一応固有のものと見ても、大した不都合はなさそうである。ところで、かかる宗教とは何かというに、一口でいえば、至上神や祖先の崇拝、それに地母神や雑多な民族信仰等であ

る。古典中国ではこれを天神・人鬼・地示と称している。出土十万片といわれる卜辞に表れた殷末期の宗教は多岐に亘ってはいるが、要するに祖神の崇拝がその中核である。この意味から、中国本来の宗教はどこまでも人間的な宗教ということができる。と同時に、既に上帝・帝といった至上神の信仰が見えるが、その人格性や諸祖神との関係、及びそれが享祭の対象とならぬ理由等については、今日なおはっきりしない点が多い。(2)

周代に入っても、卜辞の至上神・祖神の崇拝は継承されたが、同時に不分明であった至上神の性格も余程明瞭となって来た。それに、卜辞では潜在概念でしかなかった天の崇拝が登場して来る。帝・天は絶対者として王や王国に命令してこれを監視すると共に、その行為に応じて禍福を降す人格的存在である。そして、「天地は万物の父母」(尚書偽泰誓)とか、「文王陟降して、帝の左右に在り」(詩文王)とかいう如く、至上神や祖神との間に卜辞には見えなかった明確な血縁関係が生ずるのであって、「天子」は文字通り「天の子」である。天の機能も帝と根本的には同じであるが、人格神であると同時に、物理的天空を意味するその文字構造が示すように、帝よりは自然神的要素を多分に包有している。そして周代に於ける帝・天の絶対的権威は、殷代のそれより遙かに強化されており、当初は一般的儀礼であったその祭祀も王権の拡大に伴い、王者の特権としての最高国家儀礼となった。(3)一方、周代の帝・天は主宰神であると共に、「天蒸民を生ず、物有り、則有り」(詩蒸民)が示すように政治道徳の原理たる理法的存在でもある。(4)蓋し、天が生民の創始者であれば当然の事であろう。天がかく人間生活の原理的根拠となったのは、その自然的要素に基くものと考えられるが、至上神観のかかる発展が何に由来するかという問いには簡単には答えられない。常識的には周代意識形態の発展という時間性に帰せられようが、「殷人神を尚ぶ」に対して「周人礼を尊ぶ」(礼記表記)といった地域性も十分に考えられる。(5)かかる周人の精神的自覚には、「天は信ずべからず」(尚書君奭)「王害ぞトに違はざる」(同大誥)「天は忱とし難し」(詩大明)のように、殷人の宗教的素朴さから脱却した天への不信と、卜占への疑惑とが窺われるが、殷以来の宗教的

権威が失墜したわけではなく、それどころか、封建制の成立に伴い卜辞宗教の混淆は次第に整備されて、春秋時代ともなると、「国の大事は祀と戎とに在り」（左伝成公十三年）とされている。しかし西周末以来の政治の紊乱と天災の流行等とに基く天に対する疑惑も、正月・雨無正・小弁・十月之交等の詩篇に散見すると共に、春秋時代には民を神の主とする考え（左伝桓公六年季梁の語）や、吉凶の責任を人に帰し（同僖公十六年叔興の語）、天道を遠く人道を邇しとする（同昭公十八年子産の語）思想が表れている。最近中共の思想史家達はこれ等を以て、宗教思想による人民の欺瞞を策した統治者の失敗の結果、芽生えた唯物主義と無神論思想との萌芽と見る。[7] しかし、小雅や春秋に見える右の如き表現は特殊な環境や事情の下に於る発言であって、時代の一般的傾向と見るは公平を失する。正月の詩等は人を刺る内容のもので変雅に属する。その詩篇としての価値が正雅に減ずるわけではないが、何れも不遇に喘ぐ人々の悲痛な叫びを詠ったものであって、上帝や天に対する不信感も、そうした環境の然らしめるところである。また、左伝の前掲諸文は疲弊した庶民の救済や、根拠無き呪術の拒否を強調するもので、人道を務むべき合理主義的立場ではあっても、天道や神そのものまでも否定せんとするものではない。[8] この事はそれぞれ前後の事情を検討すれば、容易に理解される筈である。ただ、特殊条件下にありはしても、これ等の表現が何等かの反宗教的または合理主義的態度を示唆するものと見る事は可能であり、これを「天信ずべからず」等の系譜下に置く事も許されていいであろうが、それは唯物主義や無神論とは凡そ程遠いものである。

こうした傾向は屢々問題とはなるが、孔子にも見られる。一般に何れの学派たるとを問わず、中国の学問・思想の基調は、「人間如何に生くべきか」というにある。この意味から中国思想の現実的傾向を強調して、その反宗教性を指摘する論者もあるが、[9] それは一面的見解であって、道徳観や政治論の基盤には顕在的にも潜在的にもやはり超越的な根拠が考えられるか、或いは要請されているのである。この宗教的な面と反宗教的な面とが相即的に説かれるのみならず、宗教現象そのものが——特に儒教の場合——倫理や政治と相関的に説かれるために、その非宗教性乃至反宗教性が

過重視される嫌いがある。この場合、何れの面を強調するかは立場の相違、解釈の仕方によろうが、戒しむべきは一を取って他を去る偏頗な態度である。孔子の場合等、特にその必要を痛感する。戦後、わが国に於ても、中国に於ても、新たな角度から見直そうとする孔子研究が盛んで、特に中共では、孔子が唯心主義者か、唯物主義者か、保守主義者か、進歩主義者かといった論争が繰り返されているが、[11] 今の場合、問題は孔子の天や天命とは結局如何なるものか、孔子は宗教を如何に考えたかというにある。というのは、論語には一見矛盾する二つの宗教的態度が見られるからである。「述べて作らぬ」孔子の基本態度からは、宗教についても伝統的態度を守った筈である。即ち、(1)「罪を天に獲れば、禱る所なし」八佾、(2)「予の否とする所は、天これを厭たん」雍也、(3)「天、徳を予に生ぜり、桓魋其れ予を如何せん」述而、(4)「天の未だ斯文を喪さざるや、匡人其れ予を如何せん」子罕、(5)「天は予を喪ぼせり」先進、(6)「死生は命あり、富貴は天に在り」顔淵、(7)「天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す、予を知る者は其れ天か」憲問の外、(8)「天は何をか言はんや、四時行はれ、百物生ず」陽貨も魯論に「夫れ何をか言はんや」に作るは別として、一見自然的な天と解されそうであるが、ものいう天であるから、やはり有意志の主宰神である。[12] 一方、(9)「其の鬼に非ずしてこれを祭るは諂ふなり」為政、(10)「民の義を務め、鬼神を敬してこれを遠ざく、知と謂ふべし」雍也、(11)「夫子の性と天道とを言ふは、得て聞くべからざるなり」公冶長、(12)「子は怪・力・乱・神を語らず」述而、(13)「子疾病あり、子路禱らんことを請ふ、……子曰く、丘の禱るや久し」学而、(14)「季路鬼神に事ふるを問ふ、曰く、未だ人に事ふる能はず、焉んぞ能く鬼に事へん、敢えて死を問ふ、曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」先進等は、屢々孔子の反宗教的態度の証例とされる。同じ論語に見えるこうした矛盾を如何に解したらよいか。あくまでこれを矛盾とするのも一つの見方で、侯外廬が、鬼神を回避しながらも祭祀を肯定した矛盾と見る[13]等はそれである。また、後掲の諸例に重点を置けば、伝統宗教思想の修正と見得よう。馮友蘭がそれで、孔子の天は有神論から無神論への過渡期をなすものと見る。[14] 更に、

(3)(4)等、孔子の天に関する言には疑問が多い事等から、孔子は天を不可知なものとしたとの宮崎市定氏の説もある。[15] これ等三つの見解はそれぞれ異なってはいても、孔子の天や天命観に彼れ以前との相違を見る点で共通している。確かに後グループに見られる宗教観は道徳至上主義の立場から伝統宗教を批判したもので、子産等の春秋合理主義に相通ずるものがある。

ところが、仔細に検討して見ると、(9)は異族の鬼神を祭るを斥けるもので、部族乃至宗族的秩序下にあっては当然の宗教的禁戒であり、(10)は「民の義を務め」――分りきっている事を先づ務めて、充分に分らない鬼神の事はあまり人事に近づけない、近づけると却って神を瀆す事になるというのであって、鬼神そのものまでも否定するのでは決してなく、むしろその尊厳を述べたものである。[16] (11)の天道も同様で、古注に「元享日新の道」としているが、いわゆる天理というような深遠な道理はあまり話さなかったという意、(12)の神は神がかった話であろう。如何にも論語にそんな話は見えないが、神そのものまでも否定するのではない。現に孔子自身、「神を祭るには神在すが如くす」(八佾)の古語を引用している。(13)も(10)と同趣旨で、何でも神頼みにするを戒めたに過ぎない。(14)もさし当り必要な事を先きにして、鬼神とか死生とかいう事は後廻しでよいとの心構えをいったもの、鬼神は全然顧みる必要なしというのではない。孔子自身「終りを慎しみ、遠きを追へば、民の徳厚きに帰す」(学而)といい「孝を鬼神に致した」禹を激讃している(泰伯)。かく見て来ると、一見反宗教的と思われる表現も、結局は現実の責務を果すのが先決問題というに過ぎず、天や鬼神を放擲せよというのでは決してない。孔子の目的は周的秩序の回復にあった。而して、宗教の面に於るその意図は、殷以来の呪術や迷信的傾向を是正して、合理的礼秩序下に整理せんとするものであったが、[17] その際、正統な信仰は依然としてこれを尊重せんとするものである。ただ、その合理性の故に一見反宗教的表現をとったまでであるが、かかる表現を現象的に見れば、侯氏のように矛盾ともとれようし、馮氏の無神論的理解ともなろうし、宮崎氏の不可知論

ともなろう。[18] しかし、それは要するに側面的把握に過ぎない。

孔子の宗教観に多くを費したが、墨子になると天帝や鬼神はその素朴性を回復する。墨子の宗教観では、論語のような天や鬼神の瞬昧さは払拭されて、天は純然たる主宰的・人格的存在として把握され、無鬼論者を斥けて鬼神の実在を強調している。「天を尊び、鬼に事う」の語が各所に見える法儀・尚賢中・公孟・魯問等外、「上は天を尊び、中は鬼神に事へ、下は人を愛す」天志上 とあるから、鬼神は天の下に位置するが、単言される尚同中等 外に天鬼尚賢中下・尚同中・非攻下・天志中・明鬼上・非楽上・非命上中下・貴義・公孟 上帝鬼神尚同中・兼愛下節葬下・天志上 山川鬼神明鬼下 または上帝山川鬼神天志下・明鬼下・非命上 等と連言されている。宮崎氏は天鬼を天（上帝）の左右にある鬼神と解するが、[19]「古今の鬼たる他に非るなり、天の鬼有り、亦山水の鬼神なるものあり、亦人死して鬼となる者あり」明鬼下 といっているから、天神であろう。「上帝鬼神を祭祀して福を天に求祈す」天志上 に徴すれば上帝鬼神も即ち上帝で、天鬼と同じに相違ない。墨子には古語が多いが、天鬼もその一例である。山川鬼神も山川の神を指すもので、卜辞に見るような一種の汎神観と考えられる。ところで、墨子の天や鬼神が主宰神で、常に万民を監視してその行為に応ずる禍福を降す事は、「鬼神の能く賢を賞して、暴を罰するを明かにせざるなり」明鬼下 「天の欲する所は則ちこれを為し、天の欲せざる所は則ち止む」法儀 を始め、多くの例によって知る事ができるが、それ等は金文や詩書の帝・天や祖神と何等変るところがない。この点、墨子は伝統宗教を最も忠実に継承するものである。特に墨家集団が無頼民・遊侠等低層階級の集合体で、墨子自身賤民の出自であるとの説[20]に従うならば、その教説は極めて素朴な古代信仰を伝えるものといえよう。かかる絶対者の信仰を基底として、特徴的な兼愛・非攻・節用や天志・尚同説が展開するわけであるが、同時に鉅子を頂点とするその鞏固な団結と、「頂きを摩して踵に放る」勤労主義とを支えたのもまた、その宗教的情熱に外ならぬ。墨子が絶対者から政治道徳論を導く点は儒家と同様であるが、その強い神の信仰にも拘らず、命を斥ける点は全く異なる。墨子に在っては、天神と人間との間には福善禍淫の直接関係あるのみで、命

の如き第三者の介入は許されない。蓋し、命なるものは、上は天に、中は鬼に、下は人にも利あらざる「暴人の道」非命上に過ぎない。墨子の宗教観と非命説とを矛盾と見るか否かは、説の分れるところであるが、今は宗教説の略述に止めて置く。

春秋経伝の天は、「天許國に禍ひす」国公十一年左伝、「天に違はゞ、必ず大咎有らん」僖公廿三年経、「天周を靖んぜず」昭公廿六年左伝、の如く、一面禍咎を降すと共に、「天の民を愛するや甚し」襄公十四年左伝、「天若し君に胙いせば、周公に過ぎず」昭公廿五年左伝のように、福禄をも賜与する。ただ、孔子の語らない天道は、「天の道なり」昭公九・十一・廿七冊二真公十一年左伝という表現の下に、天の理数を意味する理念的存在となっているが、この傾向は春秋末期程強い。孔子はかかる傾向に抵抗を示したのであろう。しかし、大体は天はやはり主宰神で、この点は帝―「帝我に有罪を罰するを許せり」僖公十年左伝―も、鬼神―「民和して、神これに福を降す」桓公六年左伝「神有りて幸に降る」荘公卅二年左伝「神は非類に歆けず」僖公十年左伝「其の鬼神をして、其の禋祀を歆くるを得ざらしむ」襄公九年左伝「鬼帰する所あらば、厲とならず」昭公七年左伝等―も略ぼ主宰神である。ただし、この頃になると、「淫昏の鬼」襄公十年左伝や魑魅罔両真公三年左伝のような悪鬼の観念(21)が、はっきりとして来るのが注目される。(22)

墨子に拮抗して孔子の正統を継いだ孟子の天も、それが有意志の人格神である事に相違ない。「天の将に大任を是の人に降さんとするや云々」告子下「天の斯の民を生ずるや云々」万章下等がそれである。周知の如く、孟子は禅譲放伐を認める革命論者であるが、それは民心の動向に基く天意によって決定せられる。天意の具体的表示について、「諄々然としてこれに命ずるか」との万章の問いに答える孟子は、「否、天言はず、行と事とを以てこれに示すのみ」万章上といっている。革命の基底を天に求める意味からは、孟子は宗教的革命家といえよう。ただ、「誠は天の道なり」離婁上は中庸とも重複する天の理法性を示すものであり、「その心を尽す者はその性を知る、その性を知れば則ち天を知る、その心を存し、その性を養ふは天に事ふる所以なり」尽心上は、人間の性を天に基ける中庸の天命の性

と同趣旨であり、また「聖にして知るべからざる、これを神と謂ふ」尽心下は後引易伝の神観念と相通ずるものであるが、大体からいえば、天はやはり主宰者である。また墨子で否定された命は、孟子に復活して、「命に非るは莫し、順ひてその正を受く」尽心下というのも、孔子の正統思想を承ける事を示すものである。(23)

以上、殷末期から孟子までの神観念を極めて概括的に見て来たが、孟子までを一区切りとするのは、多少の差異はあっても、この頃までの宗教思想が西周以来の伝統を継承するものと見るからである。そこに現れる神は、帝であれ、天であれ、また鬼神であれ、略ぼ有意志の人格的主宰神である点に共通性を有する。たとい、尚書の「天信ずべからず」の系譜が、叔興・子産等の春秋合理主義者や孔子の一見反宗教的な表現に見られるにしても。また詩経の「天蒸民を生ず」の流れが、春秋伝や孟子等に理法的天として顕れるとしても、大局からいえば、神は自然・人事を支配する絶対者であり、福善禍悪の主宰者である。しかし、孟子以後、戦国末から秦漢にかけての神観念には、一面伝統を継承しながらも、かなり顕著な変化が窺われる。その変化とは春秋伝や孟子等に見られる理法性の強化であるが、かかる宗教的変遷の作因となったものは、その頃から盛んとなった陰陽五行思想と考えられる。従って、この間の事情を見るためには、先づこれ等の思想の本質とその推移とを知らねばならぬ。

①殷末期の文化に既に北方的、南方的要素が認められ、周代文化に西方からの影響が存する事は屢々指摘される通りであるが、それ以前の東西文化交渉を否定できない事は最近の考古学の示す通りである。

②この事は、これまで屢々指摘した通りである。拙稿「古代支那に於る霊鬼観念の成立」宗教研究第一五二号参照。

③この間の過程については、拙稿「中国に於る至上神儀礼の成立」日本中国学会報第十六集参照。

④周知の如く、天の分類については朱子の、自然的天・主宰的天と天理の三分法がある朱子語類巻一が、馮友蘭は更に物質・主宰・運命・自然・義理の天に五分している中国哲学史五五頁。しかし、信仰対象としての天の推移過程を見んとする今の場合は、人格的主宰的

天と、その他を合せた理法的天、それに自然現象としての天とに大別すれば足りる。この意味からは朱子の分類で十分である。

⑤拙稿「統釈帝天」哲学第三輯参照。

⑥例えば、「何ぞ天に祟せらるる、我が罪伊れ何ぞ」小弁等がそれである。

⑦例えば、侯外廬等、中国思想通史第一巻一二七—八頁、馮友蘭、中国哲学史新編第一冊五三—四頁等。

⑧叔興の「吉凶は人に由る」も、壮預の注にいうやうに、「積善の家に余慶あり、積不善の家に余殃あり」の意である。その他も人事を先きにすべき事を述べたに過ぎない。

⑨例えば、吉川幸次郎氏、「支那人の古典とその生活」等。

⑩上原淳道氏「最近の孔子研究について」古代学第一巻第四号参照。

⑪哲学研究編輯部編「孔子哲学討論集」参照。なお台湾でも、雑誌「孔孟学報」や「孔子研究集」（中華叢書）が刊行されているが、勿論伝統的な孔子研究である。

⑫侯外廬等前掲書一五四頁や関鋒・林聿時「論孔子」春秋哲学史論集四六一頁等も主宰神と見ている。

⑬侯氏等前掲書同巻一五四—五頁。

⑭馮氏、中国哲学史新編第一冊一〇三—四頁。馮氏は陽貨篇の「天何をか言はんや」の天も一種の修正的天と見る同一〇二頁が、もと子貢の性急な問いに対する答えで、真実に天道を論じたものでないとする関・林氏の見解前掲書六一頁の方が興味深い。

⑮宮崎氏「中国古代における天と命と天命の思想」史林第四六巻第一号。

⑯左伝荘公卅二年の、史嚚曰、臣聞之、国将興、聴於民、将亡、聴於神や国語楚語下の、民神異業、敬而不瀆の意である。安井小太郎氏、論語講義二九〇頁参照。なお、本稿の論語の解読にはこの書に負う所が多い。

⑰木村英一氏「中国固有の思想に於ける捨身と祈りとについて」四〇頁。

⑱宮崎氏が(3)(4)を仮問とされるのは興味深いが、そうだとしても、孔子の意図はやはり天徳と斯文との自負の発露にあるのでなくては、危急の際の言葉として不適当である。特に(4)の場合にその事を痛感する。また(7)は疑問の形式であっても、天が不可知なるが故ではなく、むしろ人道を学んで上の天道に通じている偽孔注自信の表れで、さればこそ、「天を怨みず」「人を咎めない」事が可能である。更に、(5)を疑問に読まぬばならぬ必然性もなさそうである。孔子の天命が天の使命といった所謂「徳命」でなく、窮通の命や運命の意味の「禄命」であって、「知天命」が人間の限界性の自覚である（金谷治氏「孔孟の

『命』について」日本中国学会報第八集参照）としても、それは天の不可知を意味するのでなく、却って天を支配者として意識する事である。なお、論語に自然天空を意味する天が見えるとしても、主宰的天の精神を妨げるものではない。孔子の天を単なる人格的な超越神でないと見る金谷氏の見解（前掲論文五四頁）には賛成し難い。

⑲宮崎氏前掲論文八九頁。

⑳渡辺卓氏「墨家の集団とその思想（一）（二）史学雑誌第七〇編第一〇・一一号参照。

㉑別稿「悪鬼観念の展開」（未刊）に詳説。

㉒春秋外伝といわれる国語については細説しないが、略ぼ左伝と同様である。「天子は上帝を祀る」晉語「民の欲する所は、天必ずこれに従ふ」鄭語「君の霊を以て、鬼神哀を降す」晉語「虢公夢む、廟に在るとき神有り、人面にして白毛と虎爪とあり、鉞を執りて西阿に立つ」晉語等、皆伝来の主宰神であるが、「天道親しむことなし、唯徳に是れ授く」越語や「天道盈ちて溢れず」越語等はどちらかといえば理念的である。

㉓この外、「吾之不遇魯侯天也」梁恵王下や「莫之致而至者天也」万章上等の天は運命的な意味にもとれるが、やはり天の意志の支配下にある事をいうもので、前来の天と本質的に乖違するものではない。

二

陰陽五行思想は周知の如く、古代中国特有の一種の自然哲学であり、宇宙論であり、秦漢以後の儒教思想に大きな影響を与えた事はいうまでもないが、その成立や展開の過程は複雑であって、種々の問題を内包している。(1) 本稿はその方面の専著ではないので、概略の素描のみに止めて置く。

一口に陰陽五行といっても、屢々いわれるように、陰陽と五行とはもともと無関係に生起した思想で、その本質や性格も異なるのであるが、共に中国には数少ない宇宙や世界の解明原理であるという形式的類似の故に、後に結合するに到ったに過ぎない。而して、発生順序からいえば、問題もあろうが、一般的には陰陽が五行に先行するものとして差支えない。唯物史観に立つ中共の思想史家は、陰陽五行を西周末宗教権威の失墜による素朴唯物主義乃至科学的智識の萌芽とし、その発生当初に於いては宗教迷信と混合していても、漸次後者から離脱したものと理解する。(2)

古く、わが津田左右吉氏も陰陽説に宗教的・倫理的意義の全く存しないことを指摘している。[3] 蓋し、陰陽五行説が万物の原質を気として、これに基いて世界や人間の凡ゆる現象とその変化とを説明するものと見れば、これ等の見解は一応尤もであるが、問題がないわけではない。極く一般的に考えても、天が万民を生じて、秩序と法則とを与えたという古代信仰から全く独立にかかる解釈が生起する筈はない。従って、世界や人間界の理解の仕方としては、宗教とは異なるかも知れないが、両者は早晩合一すべき過程にある。況んや、凡ゆる文化が未分化に発生し展開した古代中国に於て、理念的には二分し得るとしても、また現象的にも別視し得ようが、窮極的には二者両途でない。さればこそ、後述のように、陰陽不測が神と解され（易繋辞伝）、天地を経営する二神から陰陽・八極が演繹される（准南子。精神訓）無論これ等は後期思想であるが、そしてこの場合の神はも早や純粋信仰の対象ではない[4]としても、とも角も神の観念が発展して陰陽と関連的に説かれる事は、その窮極的統一性を示唆するものと見る事ができよう。五行に到っては何れ別論する如く、既に発生の当初に於て一種の神格的存在として取り扱われた形跡がある。かく見て来ると、二者と宗教との絶縁を宣言するには躊躇を要する。

ところで、一般にいわれるように、陰陽の起源的意義が天気の陰晴にある事は否定できない。陰陽の二字は小篆では霧・昜に作るが、それぞれ「雲が日を覆う」「開く」意と説文は見ている。これに阝を加えた陰は「闇なり、水の南、山の北」とし、陽は「高明なり」とのみするが、王筠がいうように、「山の南」が当然附加さるべきである。[5] 現に詩経の陰・陽は略ぼ天気の曇晴や気候の温暖、または山水を意味して、原理的意義は存しない。陰陽家を、天文暦数を掌った羲和の官から出たとする漢書芸文志の説は一般論としては無根拠とされるが[6]、この学派の勃興が天文暦数の発展と無関係とはいえまい。

春秋伝には陰陽を連言するもの、対言するもの、合せて数条が見えるが、「庚辰大いに雨雪あり、……陰陽錯まり

行ふ」隠公九年穀梁伝や「宋に隕石あり、……是れ陰陽の事なり」僖公十六年左伝の如く、なお天気や気候の調和をいうこと、詩経と同じである。しかし、陰・陽・風・雨・晦・明を六気として、「陰淫なれば寒の疾」「陽淫なれば熱の疾」ありとする昭公元年左伝が如きは、やはり寒暖の意であっても、既に六気の二となっている以上、単なる気候とは趣きを異にする。しかし、まだ宇宙構成の二元気とはなっていない点で、いわば過渡期的存在と見るべきであろう。同じ気候についていいながらも「今茲、宋鄭其れ饑ゑんか、……陰は陽に堪へず」襄公廿八年左伝「冬に慆陽無く、夏に伏陰無し」昭公四年左伝の如きは、どちらかといえば原理的意味を含んでおり、また子産が魂魄を説明した「人生れて始めて化するを魄と曰ふ、既に魄を生ずれば、陽を魂と曰ふ」昭公七年左伝も、精神作用の魂を陽とするに対し、肉体の運動作用の魄を陰と見るもので、後述礼記祭義の魂魄観と相通ずる思想であるが、六気よりは一歩を進めた二元観である。穀梁伝では、「独り陰のみ生ぜず、独り陽のみ生ぜず」荘公三年や、日食儀礼の伐鼓を「陰に求むるの道」荘公廿五年とする等、既に陰陽は原理的意義となっているが、これは逆に今文春秋学の後出性を暴露するものであろう(7)。一方、左伝と不可分の関係にある国語でも、「陰陽序次あれば、風雨時に至る」周語下は六気の範囲を出ないが、「陰陽の恒に因り、天地の常に順ふ」越語下とか「陽至りて陰、陰至りて陽、……古の善く兵を用ふる者は、……後るれば則ち陰を用ひ、先んずれば則ち陽を用ふ、……後るゝに陰蔽無く、先だつに陽察無し」越語下等の范蠡の語は、既に原理化した陰陽の循環を説いたものである(8)。結局、大まかにいって、原始陰陽説から原理的陰陽説への過程にある点で、左伝・国語その軌を一にするものである。

一方、先秦諸子を見るに、墨子には、「聖人伝ふるあり、天地には則ち上下と曰ひ、四時には則ち陰陽と曰ひ、人情には則ち男女と曰ふ」辞過と「陰陽雨露に時あれば、五穀熟し、六畜遂ぐ」天志中の二条が見えるが、何れも左伝と同様、気候の寒暖の意である。上帝や鬼神を支配者とする墨子に、陰陽の造化作用が見えないのは当然であろうが(9)、墨子にはかなり後代の作も含まれており、特に経・経説は別墨の手に成るに拘わらず、陰陽の語が見えぬ事は注意

すべきであろう。老子には、有名な「道一を生ず、……万物陰を負ひて陽を抱く」（廿九章）があるが、老子は雑多な文辞の集録であるから、陰陽の語が果して老子本来のものか疑問である。荘子には内篇の、「陰陽の患」（人間世）「陰陽の気」（大宗師）等の外、外・雑篇に、「陰陽並び毗けば、四時至らず、寒暑の和成らず」（在宥）「陰陽の調和」（天運）「陰陽和静して、鬼神擾れず」（繕性）を始め、秋水・知北游・庚桑楚・徐無鬼・則陽・外物・寓言・漁父・列禦寇等の各篇に見え、天下篇の、「易は以て陰陽を道ふ」に終っている。これ等の中には気候寒暖を意味するのもあるが、対立する二元気のものもあって易伝と相通ずるものである。しかし、内容のこのような変化から見れば、天下篇の一語を除いて、純粋に二元化した易伝に先行するものといえよう。(10) 戦国末の呂氏春秋となると、「陰陽の気」（至忠）「陰陽の化」（本味）の外に、「太一両儀を出す、両儀陰陽を出す、陰陽変化して一上一下、合して章を成す」（大楽）の如く、易伝と全く同構の宇宙生成論が展開しており、「万物は陰陽に化す」（上同）のであり、「聖人は陰陽を察す」る（尽数）。そこには、既に原始陰陽の観念は全く見られず、純然たる二元対立の原質となっている。と同時に、十二紀の首章を始め、原理化した五行説が見られる点に於て、陰陽説と五行説とが結合とまで行かなくとも、並説されている事実を見逃せない。周知の如く、呂氏春秋は呂不韋がその賓客の撰集を集成したもので、比較的成立期の明瞭な文献であるが、(11) その頃には既に陰陽思想が確立していた事が考えられる。

さて、儒家では論語・孟子には陰陽の字面は一見せず、荀子に到っても、「陰陽を相し、祲兆を占い、…其の吉凶を知るは、傴巫・跛撃（覡）の事なり」（制王）「陰陽大いに化し、風雨博く施し……」（天論）「陰陽に志る所の者は、其の見れたる和の、以て治むべき者に已まる」（天論）と「陰陽接して変化起る」（礼論）等の数条に過ぎない。第一例は寒暑を意味し、第二・三例も風雨や天地に連言し、第四例は一見易伝の陰陽と類似するが、上句の「天地合して万物生ず」から推すと、気候の意に近く、二元気の可能性は薄い。即ち、荀子の陰陽はまだ純粋に原理化されたものではないようで

ある。(12)

陰陽説といえば何といっても、易を連想するのが通例であるが、易・易伝の成立やその展開については聚論紛々としている。今、かかる専門的な問題には深く立入らず、一般に認められていい範囲に限定して置く。易卦が陽爻（一）と陰爻（⚋）とから構成されるのはいうまでもないが、その卦や爻を説明した卦辞・爻辞から成る経部は、難渋な象徴的表現をとるものが多く、その成立はかなり古いものと見て差支えない。周の成王の頃まで溯らせるは(13)早すぎるとしても、遅くとも春秋を下る事はあるまい。というのは、卦・爻辞に陰陽の語は見られず、それぞれ陽爻・陰爻のみの乾・坤二卦にも陰陽思想は見られないからである。(14)いうまでもなく、易は元来卜筮の書であって、哲学的性格のものではないから、これはむしろ当然の事で、陰陽の観念が興るに及んで、それに基いて易を改造したのが易伝であろう。しかし、易伝の中でも比較的古いとされる彖伝や象伝には剛・柔の対立観はあっても、陰陽説は稀薄で、彖伝と小象とに各々二条を見るに過ぎない。剛柔と陰陽との間には、具体と抽象、固定と循環との思想的距離が見られる(15)から、その間に発展関係を設定せざるを得ない。洪範や老子に剛柔が見えるのは、易伝との連絡を思わせるものである。易伝に陰陽思想がはっきりと現れるのは、繋辞伝とそれ以下の説卦伝・文言伝や序卦伝・雑卦伝である。特に繋辞伝は陰陽思想をとり入れる事によって易の地位を引き上げる事に成功し、荘子天下篇の作者をして「易は以て陰陽を道ふ」と断ぜしめたのである。その成立期は問題であるが、これに後れる説卦・文言と共に秦漢を溯り得ず、序卦・雑卦は更に後で、漢の武帝頃までにこれら諸伝の成立を見たものと見て、先ず大差ないであろう。(16)

一方、礼について見ると、三礼の成立についても紛論があるが、周礼には、「陰陽の和する所」（大司徒）「陰陽の気」（占夢）「陰陽を弁ず」（大人）や、陰礼―陽礼（大司徒）陰祀―陽祀（牧人）陰声―陽声（大師）陰徳―陽徳（大宗伯）等の対立が見える。いうまでもなく、**これは周礼、少くともこれ等の部分が既に陰陽思想の影響下にある事を示すもので、前来の考察からすれば戦国末を**

溯らないであろう。[17] 儀礼には陰陽の語は一見しないが、[18] これは儀節の記録である事にもよろう。礼記になると、「陰陽の分」礼器「陰陽の交」郊特牲「陰陽の義」郊特牲「陰陽の和」礼運を始め、月令・楽記・祭義・郷飲酒義・喪服四制等に陰陽の語が見える。周礼と同様、これ等は全く原質的性格の陰陽である。礼記諸篇の成立に問題はあっても、漢初を溯らぬ事を示すものであるが、この事については別に触れる。[19] 漢代になって、春秋繁露・淮南子等多くの典籍が、結合した陰陽五行説及びこれから発展した天人合一観を思想的中核とする事はいうまでもない。

これを要するに、陰陽説は当初天候の陰・晴や気候の温暖を意味したのが、春秋時代には六気に数えられるに到った。しかし、それはまだ自然的な要素に過ぎない、いはば原始陰陽説であった。ところが、時代を降るにつれて、太一から分れた二元気または原質と考えられ、陰陽の融合・調和と変化とによって自然や人事の生成と秩序とが維持されるが、両者の分離・失調は逆にその停滞と不安とを将来するものとされるに到った。かかる陰陽の原理化が何時頃行なわれたかを的確に知る事は固より困難であるが、孟子（ca. 372～289B. C.）荀子（ca. 339～235B. C.）や呂氏春秋（212B. C. 序）等を拠点として見れば、戦国（403～221 B. C.）中期を溯り得ず、末期から秦に及ぶ頃と見るが至当であろう。而して、陰陽説が原始儒家や荀子に比較的少く、荘子を中心とする道家に濃厚である事は、天文暦数家の系統をひく道家—騶衍個人に帰する事には疑義があるとしても、特に天人の対応を説く斉の道家—がその原理化にかなりの役割を演じたものと考えられる。

①陰陽五行説については、梁啓超の「陰陽五行説之来歴」（古史弁第五冊）以来、彼我の学者によって数多く考証されている。わが国では、小林信明氏に「中国上代陰陽五行説の研究」の単行本があるが、賛成しかねる部分が多い。最近、台湾東海大学の徐復観氏から「陰陽五行観念之演変及若干有関文献的成立時代與解釈的問題」を贈られた。小冊子で、細部に異論はあるが、参考になる点が多い。

②馮友蘭、中国哲学史新編第一冊五四頁等。

③津田氏、道家の思想とその展開三四一頁。

④津田氏はこの陰陽を擬人化せられたものと見る（同上書同頁）が、下の八極の語からいっても、宇宙原理の陰陽に相違ないであろう。

⑤王氏、説文解字句読巻廿八、一葉。周伯琦の六書正譌にも、会易以天地之気言、陰陽以山水之南北言といっている。

⑥漢志の諸子王官に出ずるの論が信じ難い事は胡適（中国哲学史大綱巻上）等の指摘する通りである。

⑦これは公羊・穀梁伝を古文の左氏伝より後出と見る意味ではないが、左伝が史実を比較的忠実に伝えている事は疑い得ないであろう。

⑧徐氏が、范蠡の語中の陰陽を天候明闇の意と見る（前掲書九頁）は賛成し難い。

⑨徐氏、前掲書卅八頁にその事を述べている。

⑩荘子外・雑篇の成立期は問題であり、特に荀子や易伝等との関係については詳細な考証の必要な事はいうまでもないが、今は陰陽の語の内容からだけ見て置く。私見と逆に易伝を前に置く徐氏の説（前掲書四五頁）には、荘子に於ける陰陽の語の非固定性から見て従い難い。なお、天下篇が他の諸篇と性格を異にする後期の作（恐らく漢初）である事は勿論である。

⑪呂氏春秋の編成年代にも議論があろうが、今は呂不韋の删拾集成とする史記の記述に信憑性を置く能田忠亮氏（礼記月令天文考）の見解に従って置く。

⑫荀子と易との関係が屢々問題となるが、その易を引く非相（一条）大略（二条）の二篇は何れも後期の湊合であり、儒効篇に礼・楽・詩・書・春秋を挙げて易をいわぬ点、前引王制篇に卜占を巫覡の事と斥ける点等から、否定的に見るべきである。易伝とは無論関係なかろう。なお、中庸は子思の作とは考えられず漢代にまで引下げねばならぬ（板野長八氏、「中庸篇の成り立ち」広島大学文学部紀要第廿二巻第二号）から、ここではとりあげない。

⑬関鋒・林聿時、春秋哲学史論集引論十六頁。馮友蘭も孔子以前の作であるが、その基本観念は西周初期にあると見る（前掲書五五頁。

⑭杜国庠は八卦の根本原理をやはり陰陽に置く（「陰陽五行思想和易伝思想」杜氏文集二五二頁）が、卦・爻辞に陰陽思想は見えない。

⑮小林氏、前掲書二九九頁。

⑯周知のように、易伝の成立については衆論紛々として帰するところがない。武内義雄氏は十翼を、彖・小象、繋辞・文言、説

卦・序卦・雑卦・大象の三類とし、略ぼこの順に進化したとする（易と中庸との研究一九七―九頁）が、彖・象一類、繫辞・文言・説卦二類、序卦・雑卦三類と見るべきであろう。鈴木由次郎氏の「周易」、本田済氏の「易学」等がそれである。繫辞・文言は武内氏は秦頃とする（同上書一三七頁）が漢初までの成立と見て差支えないであろう。武帝以後にまで引下げる説もある（李鏡池「易伝探源」）。なお、易伝と思・孟派と無関係とする徐氏の説（前掲書四三頁）には賛成し難く、その密接な思想的関係は武内氏（同上書）や杜国庠（文集二五一頁）等の指摘する通りである。

⑰津田氏は周礼の陰陽思想について、儒教の教説に陰陽説がとり入れられたのは漢代に入ってからとし（「周官の研究」）、一方では遅くとも漢初にはとり入れたとする（「前漢の儒教と礼楽説」）。この矛盾をついて、宇野精一氏は、周礼の成立を漢代に下げる津田説を訂正して漢に下らぬと見る（中国古典学の展開二〇二頁）。周礼の成立については別論する（「三礼の文献批判」未刊）が、この場合は宇野説が妥当である。

⑱特性饋食礼・少牢饋食礼に、尸が居らず、直ちに神を厭飫する陰厭・陽厭の儀節があるが、経文に陰・陽の字面は見えない。

⑲凡べて、別論「三礼の文献批判」（未刊）に詳説。

三

前に、伝統的な中国の神が略ぼ人格的主宰神である事を見たが、本節ではそれが陰陽説の影響によって、如何ように変容したかを見よう。孔子や墨子・孟子は勿論、荀子等にもまだ純原理的な陰陽思想は殆んど見られず、それが現われるのは老子以下である。とすれば、これ等に見える神観念や宗教思想に果して陰陽説の影響があるか、検討して見る必要がある。結論を先にいうならば、陰陽説によって、神はその人格的・主宰的性格を転じて、宇宙や世界の原理的・機能的存在者となった。即ち、宗教信仰の対象であるよりは、哲学的思索の対象と変ったのである。この傾向を最も端的に示すのは易伝であるが、その前に一応老子あたりからの経緯を見よう。といっても、神々の性格を一々検討する余裕はないので、概略の素描に止める。それと、これまでもそうであったが、文献の取扱い順序は必ずしも

制作年代の前後を意味するのではなく、厳密には一条一条を比較吟味すべきものである事を断わって置く。

老子はその文献的性格から、神の観念も一通りではない。「道……湛兮として存する或るに似たり、吾れ誰の子なるを知らず、帝の先たるに象たり」四の帝は祖先が出た祖先、即ち天の意味であろうから、(1)これまでの観念と変りない。「天地不仁、万物を以て芻狗となす」五の天は異論もあろうが、やはり有意の天で、「人を治め、天に事ふるには、嗇に若くは莫し」五九「天の悪む所、孰れか其の故を知る」七三等の天と大差なく、主宰的天である。しかし、「天の道は争はずして、善く勝つ」六五を始め、頻見する四七・七九・八一等「天の道」はどちらかといえば、宇宙自然の理法の意味で、孟子等に見えるものに近い。その中には老子本来の語でなく、引用された古語があるにしても、「天道」が判然とした表現をとるのは老子あたりからではなかろうか。(2)荘子になると、神の理法的傾向は更に深くなっている。荘子では、帝は「帝の懸解」養生主の外は殆んど人帝であるが、天は、「天の蒼々」消遙「天は尊く、地は卑し」天道や「天は能くこれを覆ひて、これを載する能はず」下天のような自然現象と、「命を天に受く」徳充符「天万民を生ず」天地「天に私覆なし」大宗師「天より神なるは莫し」天道等の主宰者と共に、「天の為す所を知り、人の為す所を知れば至れり」大宗師「無為にして尊きは天道なり、有為にして累はしきは人道なり」在宥「天は内に在り、人は外に在り」秋水等のように、天と人とを対言する場合、それと天地連言して自然の運行の虚静無為なるをいう場合とが極めて多い。「古の天下に君たるや無為なり、天の徳なるのみ」天地「虚静恬淡、寂莫無為なるは天地の平にして、道徳の至れるなり」天道「至人無為、大聖は作さず、天地に観るの謂ひなり」知北游等がそれで、天地・天道・天運の諸篇の存する所以である。荀子を評して、「天に蔽はれて、人を知らず」蔽解といったのもそのためであろう。道家は無為なる自然に倣って無為自然であれと説くから、学説の根源を天地自然に求めるのも当然であるが、かかる場合の天はも早や宗教的存在者ではなく、倫理的要請によるものである。この事は鬼神も同様で「鬼神将に来り舎らんとす」人間世、知北游は神に作るは「鬼

神其の幽を守る」（遅天）「声は鬼神に侔し」（外物）等は依然として信仰的存在であるが、「陰陽和静して、鬼神擾れず」（性繕）の如きは理神論的存在であり、「神鬼神帝は天を生じ地を生じて、大極の先に在りして高しとなさず、六極の下に在りて深しとなさず」（大宗師）の場合は、天地の創造者としての太極以前の窮極者であるが、これまでには見られない思想である。と同時に、天地の無為を体得した達人は至人・聖人または神人と呼ばれ（消遙游・人間世・天地・徐無鬼・外物等）、「至人は神なり、大沢焚ゆれども熱くする能はざる」（斉物）超人的存在である。それが道家的至徳者であっても、神人なる用語は特異な用例であるが、この神は即ち、「天地は至神」（天道）「神にして為さざる無き天」（有在）や前引「天より神なるは莫し」の神に通ずる霊妙なる作用であり、「神動きて天随ふ」（有在）事も可能である。かく神に通ずる人間の心が、「而の精神を澡雪せよ、……精神は道に生じ、形は本と精に生ず云々」（知北游）の如く、肉体に対する精神であって、「官止らんと欲すれども、神は行かんと欲す」（養生主）「神を抱いて静かなれば、形将に自ら正しからんとす」（有在）や「君の神と形とを労す」（徐無鬼）というのはそれである。精神はまた「神明を労して一となす」（斉物）の神明でもあるが、神明はもともと鬼神またはその作用の意味で、墨子に「古聖王は皆鬼神を以て神明となす」（公孟）の語が見える。荘子でも右の外、「天尊く地卑きは、神明の徳なり」（天道）「今彼の神明は至精にして、彼（の物）と百化す」（知北游）の如く、神や神の徳の意味に用いられている。要するに、荘子に至って天や鬼神の理念化が顕著となった事は疑えない。

略ぼ同様の現象は荀子にも見られる。荀子は原始儒教の天からその宗教性を奪って、純自然現象と見なし、天上界と人間界とを遮断したものと、一般には見られている。天論篇に表れた天観は正にその通りである。この意味から、その天を唯物主義的自然天道観と規定し、荀子を先秦最大の唯物主義哲学者とするのが、中共思想史家共通の見解のようであるが(3)、荀子の天・人の絶縁宣言は、彼が宗教否定者乃至無神論者であった事を意味するものではない。荀子は周知の如く、屢々詩を引いて自説の裏附けとしているが、その中には「神これを聴き、爾の景福を介いにせん」（詩小明）

を以て、「神は道に化するより大なるは莫し」と解し(4)勧学、また「百神を懐柔する」邁詩を引いて、「祭祀は其の神に敬事するなり」論礼といっている。(5)更に、「君子は大心ならば、則ち天を敬ひて道あり」荀不「命を知る者は天を怨みず」栄辱「夫れ天の蒸民を生ずるや、これを取る所以を有せしむ」栄辱「天を呼びて啼哭せざるは莫し」相非「百姓のこれを貴ぶこと帝の如く、これを高しとすること天の如く、……これを畏ること神明(6)の如し」国彊「居ること大神の如く、動くこと天帝の如し」論正「礼は上は天に事へ、下は地に事へ、先祖を尊ぶ」論礼「郊は百王を上天に并せて、これを祭祀するなり」論礼「善を為す者は、天これに報ゆるに福を以てす」宥坐等は、原始儒家の帝や天と何等変るところはない。ただ、「凡そ気を治め心を養うの術は、……好を一にするより神なるは莫し」修身の神は楊倞注にいう如く神明の意で、「一を併せて二せざれば則ち神明に通ず」効儒「善を積みて息まざれば、則ち神明に通じ、天地に参す」悪性等の神明や、「誠心もて仁を守れば則ち形はる、形るれば則ち神なり、神なれば則ち能く化す」荀不「誠信は神を生ず」荀不「尽く善にして挟く治まる、これを神と謂ふ」効儒「其の事を見さずして其の功を見す、夫れ是れを神と謂ふ」論天「其の民の道に化するや神の如し」名正「慮化すること神の如し」(7)賦篇等の神と共に、荘子外・雑篇所見のものと通ずる理法性の意である。天地に通じて「君子は天地の参なり」制王のように、その化育に参するのが神で、それが人間の精神であるから、「思ひ乃ち精なれば志は栄え、好んでこれを壱にすれば、神にして成る、精と神と相及び、一にして二せざれば聖人とならん」相成となり、それは「広大にして精神、請ふ、これを雲に帰せん」賦篇の如く、宇宙の霊妙な作用でもある。この事から、「性は天の就せるなり」名正「や天地は生の本なり」論礼の如く、中庸の性命と同軌の思想が生ずるわけである。かく見て来ると、天を自然現象と見る天論篇の思想はその半面に過ぎないのであって、荀子の宗教観全体を代表するものでない。然らば何故に、かかる矛盾的な考え方が共存するかというに、荀子は人事を措いて徒らに天を論ずるのを斥けたのであって、決して天そのものの信仰までも拒否したのではない。この点は前に述べたよう

に、孔子も同様で、結局は先づ現実の責務を強調する儒家の伝統を継ぐものである。とすれば、その自然的天の側面のみをとりあげて唯物主義者視するは公平な態度ではない。ただ、見てきたように、荀子の天や神の中には理法者も存する点で、荘子外・雑篇等との相互関連が考えられる。荀子の思想に道家的要素の存する事は一般に認められるが、その影響関係は微妙で軽々には論ぜられず、他日を期する。

雑家といわれる呂氏春秋にははっきりと五行の観念も見られて、上帝や五帝(8)・五神が祭祀の対象となっている(十二紀首章)が、天は、「天は無形にして、万物以て成る」(君守)の自然的意味や「天は人を生じて、貪あり欲あらしむ」(欲情)「天に私覆無し」(去私)等の主宰者であると同時に、「無為の道は曰に天に勝つ」(先己)「性は天に受くる所なり」(適兵)「精にして又精なれば、乃ち天に通ず」(具備)「天の道を得たる者を帝となす」(論行)「能く一を以て其の身を治むれば、……其の天を全うす」(大楽)「嗜欲窮まり無ければ、則ち必らず其の天を失ふ」(侈楽)等のように、法則性の意味ともなっている。また、神も五神の外に、「誠にこれあらば神、人に通ず」(士容)「精を知れば、則ち神を知る」(論人)「勝ちて窮むべからざる、これを神と謂ふ」(決勝)のように、機能的に用いられ、更に、「道を得たる人は神宇宙を覆ふ」(下賢)「善く君たらざる者は、形を傷い神を費る」(当染)「(喜・怒・憂・恐・哀の)五者、神に接すれば、則ち害を生ず」(尽数)「神は六合に通ず」(審分)「其の神を養ひ、其の徳を脩めて化す」(勿躬)「霊王の神、太一に合す」(勿躬)の如く、宇宙に通ずる人間の精神ともなっている。結局、呂氏春秋の天・神観も荘子や荀子と大差はないが、呂氏が道家・儒家の学説を湊合した雑家である事からいえば、蓋し当然であろう。

以上、老子から呂氏春秋までの神観念を大まかに見たが、概括的にいって、それは主宰者であると共に、孟子に萌芽する理法性が顕著となっている。これから見れば、神観念の理念化に與って力あるものは道家に相違ない。後期儒家の荀子にそれが見えるのも、一般的見地からいって一応道家の影響と考えて大差あるまい。ところで、孔・孟ま

での原始儒家の神観念には、一般的に見てまだ理念化されず、老子以下に到ってそれが判然と表れる事は、恰かも陰陽観に於ける原始陰陽説から原理的陰陽説への転移と対応するものであって、春秋は両者の中間に位する。とはいっても、神が直接陰陽に関係して説かれるのは、前引荘子の「陰陽和静して、鬼神擾れず」ぐらいであるから、かかる神観念変遷の直接作因を陰陽説に求むるは早計であろう。この事は、陰陽説が神観念の構成に何等かの影響があるとしても、現象的には関接的・消極的でしかない事、陰陽説も窮極的にはとも角、表面的にはやはり宇宙論であって、宗教的なものにまで昂められなかった事を示唆するものである。しかし、潜在的にしろ、かかる自然哲学の出現が神観念変遷の原動力となっている事の想定は可能であろう。かかる影響が直接的・積極的となるのは易伝や漢初の春秋繁露あたりからであり、更に宗教制度を根幹とする礼一般が陰陽と関連的に説かれるのは礼記諸篇からである。次に改めて、その概略を見よう。

①木村英一氏、老子の新研究二九五頁。

②この外、「道を以て天下に莅(のぞ)めば、其の鬼も神ならず」六〇章の鬼は祖神であらうが、この神は神怪の意で、祖神のダークサイドを意味する特異な用法であり、左伝の悪鬼の観念とも相通ずる思想である。

③侯外廬、中国思想通史第一巻五三一頁以下、馮友蘭、中国哲学史新編第一冊四九八頁等。

④猪飼敬所は、為学化道、與鬼神合其徳、故神之聴之、介爾景福、即自求多福者也、不必別有神也（荀子増注補遺）というが、愈樾(諸子平議)もいうように、下の神は即ち詩の神に本づくから神を否定した事にはならぬ。ただ、この神が理法化しているのは下引諸文と同様である。

⑤この外、詩の、不識不知、順帝之則(皇矣)を引き修身、また天作高山、大王荒之(天作)を引いている制王。

⑥この神明は下引の神明と違って、純粋に信仰の対象である。

⑦「賊にして神、詐(いつわり)を為して巧なり」非十二子は一寸変った用例であるが、赫懋行(荀子補注)もいう如く、物を害して変化の才ある事、鬼神の如しの意である。

⑧五帝と五行との関係を消極的にしか見ない説もあるが（小林信明氏、中国上代陰陽五行思想の研究一八四頁）、かかる見解には

賛成し難い。詳しくは続篇で検討する。

四

周易は本来占筮によって神意を問う、素朴な宗教観に立つものである。かかる占筮の対象としての神が具体的に如何なる神格であったかは明示されていないが、至上神である事は疑いを容れない。ところで、易の経に見える帝は、「王用いて帝に享す、吉」益六三 ぐらいであり、天は「飛竜天に在り」乾九五 の如く、殆んど皆自然的天であり、また神の字面は見えない。ところが易伝になると、神は陰陽の作用に成るものとされる。尤も、易伝でも、「これを上帝に殷薦して、以て祖考に配す」豫象伝 「聖人亨て以て上帝を享す」鼎象伝 「先王以て帝を享して廟を立つ」渙象伝 等、早期易伝の帝は信仰の対象であり、後期易伝でも、「神は以て来を知る」繋辞上 や「神明に幽賛して蓍を生ず」説卦 「天の助くる所の者は順なり」繋辞上 等では、同様主宰者である。しかし、易伝の神は、「陰陽測られざる、これを神と謂ふ」繋辞上 「凡そ天地の数五十有五、此れ、変化を成して鬼神を行る所以なり」繋辞上 「陰陽徳を合して剛柔体有り、以て天地の撰を体して、以て神明の徳に通ず」繋辞下 「是を以て天の道を立てて陰と陽と曰ふ」説卦 等は何れも、天・神を陰陽二元気の変化や作用と見るもので、「一陰一陽これを道と謂ふ」繋辞上 と同意である。神は陰陽の変化であるから、「変化の道を知る者は、其れ神の為す所を知るか」繋辞上 「神を窮め、化を知るは徳の盛なり」繋辞下 という所以で、化は勿論変化である。ここに到って、神は信仰の対象から全く離れて、万物創造と妙用との原理となった。「天地の化を範囲して過ぎず、万物を曲成して遺さず、昼夜の道に通じて知る、故に神に方无くして、易に体无し」(1) 繋辞上 とか、「神とは万物に妙にして言を為す者なり」説卦 とかいうのは、神の霊妙な作用をいったものである。鬼神も同様で、「精気は物と為り、遊魂は変を為す、是の故に鬼神の情状を知る」繋辞上 や前引「変化を成して、鬼神を行る所以なり」繋辞上

等がそれである。荀爽は鬼神と変化とを天と地とに分属しているが、[2]この場合、その必要はないであろう。ただ、早期易伝では、「天道は盈を虧きて謙に益し」「地道は盈を変じて謙に流る」るに対し、「鬼神は盈を害して謙に福す」る謙彖伝が、この場合の鬼神はどちらかというと、福善禍悪の祖神に近く、また、「夫れ大人なる者は、……鬼神と其の吉凶を合す」乾文言の場合も略ぼそれに近い。更に、「其の徳を神明にす」上繋辞「八卦を作りて、以て神明の徳に通ず」下繋辞や「天の神道を観て四時忒はず、聖人は神道を以て教を設く」観彖伝等の神明・神道[3]も宗教的存在であるよりは、一種の合理的意志である。「天は神物を生じ、聖人これに則る、天地変化して、人これに効ふあり」上繋辞というも、変化する宇宙の法則をいうのである。かかる法則が陰陽二元気の作用に成る事は勿論であるが、この二気は統一体としての太極から生ずるが故に、「易に太極あり、是れ両儀を生ず」る上繋辞両儀は、即ち陰と陽とである。両儀は四象を、四象は八卦を生ずるが、これは前引呂氏春秋大楽篇や後引礼記礼運篇の文と同構の生成論である。かくして、神は陰陽と結合する事によって、著しく原理化し、内在化したのであるが、この傾向は見て来たように道家の出現以降の現象で、儒家本来の思想には見られない、宗教の哲学化ともいうべき一種の転回である。而して、この転回に最も有力に作用したのが陰陽説と考えられる。換言すれば、易伝の作者は陰陽説をとり入れる事によって、儒家の思想を著しく抽象化し、理念化したのであるが、かかる刺戟を与えたのは道家であった筈である。

この種の天人合一的神観は、思想的に易伝と関連する中庸[4]にも見られる。中庸にも、「郊社の礼は上帝に事ふる所以なり」のように、純信仰的な神観も見られるが、「鬼神の徳たる其れ盛んなるかな、これを視れども見えず、これを聴けども聞えず、物に体して遺すところあらず、天下の人をして斉明盛服して、以て祭祀を承けしむ」の如き、祭祀の対象となっていて、一見原始儒家的鬼神のようであるが、鄭注もいう如く、万物が鬼神の気によって生育する事を意味するから、やはり根源者である点で易伝等と近い。「君子の道は、……諸を鬼神に質して疑ひなきは、天を知

ればなり」の鬼神も格別異ってはいない。また、「誠は天の道なり」は前引孟子と同一表現であるが、天命の性、率性の道、修道の教を裏附ける事からいえば、思想的発展が見られる。ただ、中庸には直接陰陽思想は存しないが、神観の右のような易伝との共通性を否定できない。中庸の制作時代は漢初にまで引下げるのが最近の傾向であるが(5)、これはまた易伝特に繋辞伝群の年代とも、下限に於て略ぼ一致するものである。いうまでもなく、中庸は礼記の中の一篇である。とすれば、諸篇の成立に前後はあっても、礼記に於て、宗教制度を中核とする礼制一般が、陰陽説に関連して説かれるのもまた当然である。

礼記には各所に陰陽の語が見えるが、「夫れ礼は必ず太一(6)に本く、分れて天地となり、転じて陰陽となり、変じて四時となり、列して鬼神となる」礼運の如きは、その起源を太一に基けて、鬼神の功を陳列するものと見る礼生成論で、前引の易繋辞伝や呂氏春秋大楽篇とも相通ずる思想である(7)。礼運篇にはかかる宇宙観による礼理論が展開しているが(8)、更には人間そのものが、「天地の徳、陰陽の交、鬼神の会、五行の秀気」礼運と考えられる。礼と楽とは孔子に於て既に不可分であれば、「夫の礼楽の天に極りて地に蟠まり、陰陽に行はれて、鬼神に通ずるに及びてや、高きを窮め、遠きを極めて、深厚を測る」楽記の如く(9)、共に陰陽を以て説かれるのは当然で、ここから「楽は陽より来る者なり、礼は陰より来る者なり、陰陽和して万物得」(10)郊特牲という陰陽分属説も出て来る。而して、礼が陰陽に基くところから陽礼・陰礼周礼大司徒の別が生じ、祭祀にも陽祀・陰祀同牧人の差が設けられるが、これは礼陰陽説の発展と見得よう。かかる礼説は礼記に限らず、春秋繁露等にも、「礼は陰陽を体す」奉本というから、秦漢礼家の一般思想と考えられる。礼が陰陽で説かれ、鬼神を列叙するを基調とすれば、鬼神もまた陰陽と不可分なるは勿論で、前引礼運の鬼神は礼の対象ではあっても、既に理念的存在である。また、婚礼についてではあるが、「玄冕して斉戒するは、陰陽を鬼神にするなり」郊特牲というのは、鬼神が陰陽に外ならぬ事を示すものである。かくて、礼記諸篇の鬼神や神が祭祀

の対象である点は、伝統宗教と変らないが、その性格は易伝等のように、陰陽二気の作用になる原理や法則と化している。「天に四時有り、……地は神気を載す、神気は風霆なり、風霆は形を流き、庶物露生す」（孔子閒居）や、「清明躬に在り、気志神の如し」（孔子閒居）というのは、天地・人間の神に通ずる意味である。更に、孔子の語として、「気なる者は神の盛なるなり、魄なる者は鬼の盛なるなり、鬼と神とを合するは教の至りなり、衆生必ず死す、死すれば必ず土に帰す、此れをこれ鬼と謂ふ、骨肉は下に斃れ、陰れて野土と為り、其の気は上に発揚して昭明焄蒿悽愴となる、此れ百物の精なり、神の著はなるものなり云々」（祭義）の有名な鬼・神二分論は、人の気が上昇して神霊昭明となる事を述べたもので、気は別言すれば魂であるが（郊特牲）、ここに到って神は即ち人の気に外ならぬ。ここには陰陽をいわぬが、前節に引いた左伝所見の魂を陽とする子産の語―従って魄は陰―と相通ずる魂魄説である。この外、「神明に交はる」（郊特牲・雑記・祭義・祭統等）も、神人合一を意味する。かかる神人合一観は見て来たように、荘子外・雑篇や荀子・易伝等にも存するが、漢代の特徴的思想である。漢初の春秋繁露の思想体系が陰陽五行思想を中軸として展開している事は周知の通りであるが、そこでは既に、「天地の気合して一となり、分れて陰陽となり、判れて四時となり、列して五行となる」（五行相生）や、「天地陰陽と木火土金水と九、人として十」（天地陰陽）「水は金に剋ちて喪ふに陰を以てす」（五行之義）の如く、陰陽は五行と結合すると共に、方位や四時に配当される事により、気よりは更に進んだ、諸作用の原理となっているようである。[12] その天神も有意志の人格神であるよりは、宇宙の原理となっている。かかる天人合一観に本いて、その特徴的な災異説や感応説が展開しており、それ等が前漢思想の主流を形成しているが、この間の消息を知るには五行思想の本質とその変遷とを検討しなければならぬ。既に紙数も制限を超えているので、本稿の論じ足りぬ点[13]と共に、凡べて別稿に譲る事とする。

①この意味は干宝の注に、否泰盈虚者神也、変而周流者易也、盲神之跡万物、無常方、易之応変化、無定体也というによって明かである。

②李鼎祚、周易集解巻十四。

③「天行健なり、君子以て自ら彊めて息まず」乾象伝というのは、神道の内容であるが、道は即ち、「形より上なる者、これを道と謂ふ」繋辞上の道である。

④ただ、後述の如く、中庸に直接陰陽思想は見えないが、易との思想的関係については武内義雄氏の考察がある（易と中庸との研究）。更に板野長八氏は、中庸篇の成立過程に於る易伝の思想史的意義を分析されている（前引「中庸篇の成り立ち」一一三頁以下）。

⑤板野氏、前掲論文参照。

⑥この太一が五天帝の統率者としての太乙神である事は、宗教観と宇宙論との結合を示すものとして極めて興味深いが、この事も続篇で検討する。

⑦喪服四制に、「凡そ礼の大体、天地に体り、四時に法り、陰陽に則り、人情に順ふ、故にこれを礼と謂ふ」というのも同構である。

⑧陰陽の字こそ見えないが、「夫の礼は必ず天に本き、地に殽ひ、鬼神に列し、喪祭射御、冠婚朝聘に達す」や「夫れ礼は必ず天に本き、動いて地に之き、列して事に之き、変じて時に従ひ、分芸に協ふ」等がそれであり、「聖人、則を作すに必ず天地を以て本となし、陰陽を以て端となす、四時を以て柄となし、日星を以て紀となし、月以て量となし、鬼神以て徒となし、五行以て質となし、礼義以て器となし、人情以て田となし、四霊以て畜となす」の則も礼法をいうものである。礼運篇はこれに続く礼器・郊特牲と共に一群を形成するもので、礼の基本理論を述べたものであるが、その制作者や年代については、「礼記諸篇の成立」（未刊）で詳説している。

⑨同じ楽記篇に、「先王これを情性に基け、これを度数に稽へ、これを礼義に制し、生気の和に合せしめ、五常の行に道らしめ、これをして陽にして散らず、陰にして密ぢず、剛気なるも怒らず、柔気なるも懦れざらしむ」といふ生気は、鄭注にいう如く、陰陽の気であって、陰陽剛柔の調和を失わぬことをいうのである。

⑩この楽陽礼陰説は、礼器篇の「礼は上に交り動き、楽は下に交り応ず」と矛盾するものの如くである。もともと、礼記が泰漢間に於る礼記事の雑湊であれば、かかる矛盾も怪しむに足りないであらう。なお、楽記篇には、「大人礼楽を挙れば、天地将

に為めに昭かならんとし、天地訢合し、陰陽相得て、万物を煦嫗覆育す」の語も見える。

⑪魂魄思想の成立とその展開については、拙稿「魂魄考」東方宗教第三号参照。

⑫重沢俊郎氏、「董仲舒研究」周漢思想研究二三六頁参照。

⑬信仰の対象が陰陽説と関係すれば、これに対する祭祀や儀礼が陰陽思想を以て説かれるのも当然で、前引周礼牧人の陽祀・陰祀の別の如きその一例であるが、礼記諸篇特に郊特牲篇に於て、天の祭祀や祖先の廟享等が陰陽説で説かれるものが多い。これも⑧に述べた礼運篇群の特色をなすものである。かかる儀節の詳細や、陰陽説が礼文献にとり入れられるに至った過程、及びその社会的背景等論及すべき問題が多い。なお、戦国末から秦漢にかけての文献例えば孝経や韓詩外伝或いは楚辞等、検討すべき資料が多いが、冒頭に断ったように神観念の変遷を概観するのが本稿の意図なので主要なもののみに限った事を附加して置く。

附記　本稿は昭和三十七年度科学研究費交付金による総合研究「仏教渡来以前における中国宗教思想の展開」の成果の一部分である。

阿弥陀仏の起源問題(一)

藤田宏達

目次

一　はじめに
二　近代学者の見解とその批評
　1　外来起源説（ゾロアスター教起源説）
　2　内部起源説（ヴェーダ神話・仏教神話起源説）
三　原語からみた阿弥陀仏の起源考（以下次号）
　1　阿弥陀仏の原語の用例
　2　Amitāyus と Amitābha の由来
四　むすび

一　はじめに

阿弥陀仏の起源に関しては、周知の如く、異説が多く、未だ学界の定説は存在しない。最近、わが国では、この問題に関心を寄せる学者もいるようであるが、しかし未だまとまった論説は、学界に提示されていない。したがって、起源問題に正面から取組んだものということになれば、今日なお矢吹慶輝博士の『阿弥陀仏の研究』（明治四十四

年、増訂改版昭和十二年）が第一に挙げられねばならぬであろう。この書物には「阿弥陀仏及び極楽思想の起原」と題する一篇（三九―一二八頁）が収められ、東西学者の諸考説とその批評、及び著者自身の見解が相当詳しく述べられている。しかし、この一篇は、増訂改版に当たって殆んど手を加えられていないから、その内容は決して新しいとは言えない。事実、そこで紹介批評されている諸説は、今日からみれば五十有余年以前の古いものばかりであり、また著者自身の主張も、必ずしも斬新・明快であるというわけではない。したがって、この書物において考究せられた諸問題は、今日では、改めて検討し直されねばならぬ必要があろう。特に、この五十年間におけるインド学・仏教学の発達は著しいものがあるから、その間において、東西の近代学者が、阿弥陀仏の起源に関して如何なる見解を示しているか、ということを知ることが、まず必要なことと思われる。もっとも、近年、リヨン大学のリュバク（Henri de Lubac）教授が“Amida”（Aspects du Bouddhisme, II, Paris 1955）という著作を出して、その中で諸学者の所説に触れているが（pp. 226-249）、未だ十分なものとは言えない。そこで、本稿では、管見に触れた限りの近代学者の諸見解を整理し、阿弥陀仏の起源が現在までにどのように考えられてきているか、ということを批評的に考察してみたいと思う。

ところで、このような考察の結果を先取していうと、東西の近代学者の諸見解には、遺憾ながら、未だ何人を首肯せしめるほどの学説は現われていない。すなわち、阿弥陀仏の起源に関して学界の定説が存在しないということは、依然として変わりがないのである。これは、阿弥陀仏の起源を明らかにするということが、極めて困難な問題であることを示しているけれども、もはや研究の余地がなくなってしまったということを意味するものではない。むしろ、これから新たに、もしくは再び、検討されねばならぬ問題が、たくさん残っているようにわたくしには思われる。そこで、その一つの試みとして、本稿では、阿弥陀仏の原語からみた起源についての私見を述べてみたい。もちろん、

これによって、阿弥陀仏の起源の全貌を解明しうるとは考えていないが、何らかの新しい視点を提示することが出来れば、幸いであると思う。

二　近代学者の見解とその批評

1　外来起源説（ゾロアスター教起源説）

矢吹博士は、阿弥陀仏の起源についての東西学者の見解を紹介・批評せられるに当たって、阿弥陀仏の思想は外来なりとなすもの、印度内部に起因すとなすもの、との二つに分けて論ぜられている。これは、諸見解を整理する上に、当を得たものと思われるので、ここでも、それに準じて考察を進めて行くことにしたい。

さて、阿弥陀仏の外来起源説は、これを内容から整理してみると、その殆んどすべてはイラン（ペルシア）のゾロアスター教起源を主張するものと考えられる。イラン思想としては、ゾロアスター教の発展的形態の一つである摩尼教との関係を主張するものもあるが、実際には附随的に言及されるに過ぎないから、結局はゾロアスター教起源説に含まれるものと見てよい。したがって、外来起源説としては、ゾロアスター教起源説を取り上げれば、それで十分足りるといってよい。(1)

このような意味の外来起源説は、西洋の学者の大半によって採用されているのであるが、これを最初に主張したのは、恐らくドイツの宣教師でロンドン伝道会に属していたアイテル（E. J. Eitel）であろう。かれは伝道を通じてシナ学の造詣を深めたが、一八七〇年に『シナ仏教研究者への手引』(Hand-book for the Student of Chinese Buddhism) を著わし、その中で次の如く述べている。(2)

「Amita(sic)は、この言葉そのものの由来が暗示しているように、もともとは非人格的に、無限の光明の典型として

考案された。また、ペルシアのザラトゥシュトラの千名を想起せしめ、大乗仏教によって(西暦三〇〇年頃に)普及された千仏名経の中に、その名が記載されていることを考えると、この教説の起源に関する確実な情報は欠くが、当然、カシュミールやネパールの仏教に影響を及ぼしたペルシアあるいは摩尼教の思想にもとづくものと想像してよい。何となれば、トカラ出身の一僧侶が(西暦一四七年に)最初の Amitābha Sūtra[3] をもたらして、Amita の教説がシナに伝わったのは、これらの地方のいずれかからであったに違いないからである。シナの旅行者の法顕と玄奘とが、それ(=Amita の教説)について全然記述していないのは、注目すべきである。南方仏教は Amita を知らないし、この教説がバラモン教もしくはヴェーダの中に起源を持つ証跡も何もないのである。」

このような主張に対しては、わが国では、すでに松本文三郎・望月信亨・矢吹慶輝の諸博士[4]によって批判が為されているから、ここで繰り返して批評を加える必要はないであろう。千仏名経とか摩尼教とかの問題を取り上げてみれば、確かにこの説はそのまま認容することは出来ない。しかし、法顕や玄奘が、そのインド旅行記において阿弥陀仏に言及していないのは事実であり、南方仏教が阿弥陀仏を知らないのも事実である。このような事実が、阿弥陀仏の思想を外来と見なし、その起源を西方イランに求めようとする考え方の背景になっていることを、アイテルはいみじくも明説しているのである。

ところで、アイテルの説は、古くはアメリカのケーラス (P. Carus)[5] によって、近くはフランスの前記リュバク[6]によって欧米に紹介されているが、これに類同する説が、その後多くの学者によって主張せられ、今日に及んでいる。その主な学者の名を挙げてみると、まずイギリスでは、ビール (S. Beal)、ウォッデル (L. A. Waddell) キース(A. B. Keith)、エリオット (C. Eliot)、スーティル (W. E. Soothill) などの名があげられ、現在ではコンゼ (E. Conze) のような仏教学者がゾロアスター教起源説に立っている。次にフランスでは、レヴィ (S. Lévi)、ペリオ (P. Pelliot)

プシルスキー(J. Przyluski)、アッカン(J. Hackin)などがみなイラン起源を主張し、現在ではミュス(P. Mus)やフィリオザ(J. Filliozat)のようなインド学・仏教学の一流学者も一応これを認め、したがって、マルマン(M.-Th. de Mallmann)やリュバクなどもこれに追随している。なお、フランス学派としては、ベルギーのすぐれた仏教学者プーサン(L. de La Vallée Poussin)もイラン起源説を認めていたことを見落してはならない。次に、ドイツでは、有数なインド学者・仏教学者が輩出しているにも拘わらず、総じて阿弥陀仏の起源に言及している学者は意外に少なく、ゾロアスター教起源説に立つ学者としては、多分グリュンヴェーデル(A. Grünwedel)が代表的なものであり、現代ではミュンヘンのホフマン(H. Hoffmann)を挙げうる程度であろう。

以上は、仏教学・インド学・シナ学・チベット学の専門家と見做される学者の名のみを列挙したのであるが、もし広い意味の東洋学や宗教学の分野から、外来起源を認める学者の名を挙げるとすれば、恐らくまだまだ多くなるであろう。[7] しかし、それらの多くは、右に列名した学者の説に準拠するか、もしくはそれぞれの立場からの推測の域にとどまるものと思われるから、ここで一々取り上げる必要はない。ただここでは、学界全体の動向としては、阿弥陀仏の外来起源説が極めて強力なものであり、それは主として右に列名した英仏独の学者たちによって唱導されたものである、ということを知れば足りるであろう。

さてしからば、このような学者たちは、一体、如何なる根拠に立って、ゾロアスター教起源を主張しているのであろうか。この点について、まず注意せられることは、これらの中には、必ずしもその根拠を明示していない学者がいるということである。その代表的学者をあげるとすれば、フランスの著名なインド学者レヴィであろう。かれは、一九二六年に『インドと世界』(L'Inde et le monde)において、

「これほどの(Amitābha, Sukhāvatī, Avalokiteśvara, Maitreya に関する)思想、信仰、名称を、インドは何も

説明していない。それらは、古代のバラモン教にも、古代の仏教にも無関係なものである。これほどの思想、信仰、名称はゾロアスター教のイランには親密なものであり、そこよりすでに西の方、予言者時代のユダヤ教の中へ、そしてそれよりキリスト教の教義の中へ入っているである。[8]」

という如く、明白にゾロアスター教起源を主張しているのであるが、しかしその理由を示してはいない。もっとも、かれの死後、一九三八年に出版された『文化開発者としてのインド』(L'Inde civilisatrice)[9]においては、Amitābhaをイランの太陽と光明の祭儀に関係づけてとらえているが、しかしこれも具体的な証拠を示しているというほどのものではない。レヴィのような碩学の発言には、必ずや何らかの学問的根拠があるに違いないが、少なくとも阿弥陀仏の起源問題に関する限りは、それを明瞭に窺い知ることは出来ないのである。同様なことは、中央アジアの探検で有名なシナ学者ペリオ[10]の場合にも認められるし、またイギリスのシナ学者スーティル[11]やドイツのインド・チベット学者ホフマン[12]も同じ系列に入るといってよいのである。

しかしながら、もちろん専門学者の大半がこのようであるというのではない。それぞれの立場から、何らかの根拠を示しているのが普通である。その所説を、一々の学者について紹介する余裕はないので、それらをまとめて整理してみると、阿弥陀仏の二つの原語、すなわちAmitābhaとAmitāyusのいずれかについて、論拠を展開していることが知られる。そこで、以下には、これに準じて諸見解を大きく二つにしぼって、考察を進めて行くことにしたい。

(A) 太陽神説—— Amitābhaとの関係

阿弥陀仏の一名であるAmitābhaをとらえ、この観念がイランの(ゾロアスター教的)太陽神崇拝の思想の影響によって成立したと見る説は、恐らく、最も多くの学者によって採用されている根拠と思われる。中央アジア考古学や仏教図像学に功績を残したグリュンヴェーデルは、すでに古く一八九三年にこの意を表明しているが[13]、これをもっと

具体的に説示したのは、恐らくその二年後の一八九五年、チベット学者ウォッデルがその著作の中で述べている次の言葉であろう。

「これらの聖なる諸仏の中の最初の仏陀は、Amitābha (the Infinitive Light) の名を与えられた。そして、その人格性は、やがて、そのような名を持ち、西方の極楽に住するという具体的、一神教的な仏陀としてあらわされることになった。西方は、日毎に太陽が傾き、そのすべての光輝が没入するところであるから、この仏陀は恐らくペルシアの影響によって、太陽神話を含むもの、あるいは太陽崇拝に関係あるものであると一部の人々によって考えられた。何となれば、この神話が案出された頃の初期大乗の主たる支持者は、太陽崇拝の種族のインド・スキタイ人であったからである。(14)」

これは、Amitābha の起源をイランの太陽神崇拝に求める考え方をよく表わしている。後年、コレージュ・ド・フランスのプシルスキーが、仏教学者ラモット (E. Lamotte) と共同して書いた論文の中に、

「Mithra, Sūrya または Amitābha という外見の下に、インド・スキタイの王族たち、Akṣyupaniṣad や Sukhāvativyūha の編纂者たちが崇めたのは、太陽もしくはその神的な光明である。(15)」

と述べているのも、ウォッデルの所論と殆んど変わりがない。厳密な学風を誇るプーサンでさえも、

「Amitābha ≪Lumière infinie≫ ≪d'éclat infini≫は太陽神であり、したがってイラン的である。(16)」

と躊躇なく述べているし、インド学者キースが、

「かれ (Amitābha) は明らかに仏教的用法に移し換えられた太陽神であり、仏教と民間信仰との相互浸透の顕著なしるしである。(17)」

という場合も、多分イラン的観念を織り込んで言っているのであろう。プシルスキーが言及しているイランの Mithra

と Amitābha との関係については、かれ以前にすでにシナ学者ビール[18]が注意しているし、また近年では、仏教学者コンゼ[19]も、阿弥陀三尊の思想とミスラ信仰との対応関係を認めている。

このように、Amitābha とゾロアスター教的太陽神とを結びつける説は、多くの学者の認めるところであるが、しかしその根拠と見做されるものは、以上でほぼ尽きており、これ以上詳しく述べられることはない。したがって、批判の材料も十分とはいえないが、果たして、このような主張は容認されるであろうか。なるほど、Amitābha という言葉は、太陽神の無限なる光明の理念に想到しうるものを含んでいる如くであるけれども、それなるが故に、イランと結びつけて考えねばならぬものであろうか。太陽神崇拝の思想は、インドにおいては、最古のリグ・ヴェーダ以来、Mitra, Sūrya, Savitṛ, Pūṣan, Viṣṇu, Vivasvat あるいは Āditya 群神の名において認められるものであり[20]、仏教内部にあっても、種々な形で原始経典以来言及されているから[21]、イランの思想を持ち出さなければ説明がつかぬというものではない。もちろん、イランの太陽崇拝であるミスラ信仰が、紀元後間もなくインドに入ってきたことは、学者によって指摘されている如くであり[22]、それには恐らくインド・スキタイ人が与って力があったと見てよいであろうが、しかし、それによって Mithra と Amitābha とを同一視しようとするのは、余りにも便宜的ではなかろうか。かりに Amitābha についてはそのように言えるとしても、阿弥陀仏の他の名である Amitāyus も同じように太陽神と結びつけられるであろうか。この点について、右の諸学者は沈黙を守るか、あるいは後述の如く別の説を立てている点からみると、恐らく無理なのであろう。また、周知の如く、アヴェスタの Mithra は、ヴェーダの Mitra に対応する同系統の神格であり、その名義よりすれば、仏教では Amitābha よりはむしろ Maitreya（弥勒）に対応するものと言わねばならぬが[23]、一体どうなのであろうか。これらの点に関して、納得のいく説明なくして、阿弥陀仏の起源をゾロアスター教の太陽神に求めるのは、いかにも大胆であるといわねばならない。

もっとも、Amitābha の名義に関しては、表現的にこれにほぼ相当する観念をアヴェスタの中に求める試みも現われた。それは、往年の駐日英国大使であり、一九二一年に『インド教と仏教』(Hinduism and Buddhism) を著わして、斯学の専門家と肩を並べるにいたったエリオットの説である。この著作に示されたかれの立場は、単に太陽神起源説というよりは、むしろ浄土教の根本思想の大半がゾロアスター教の中に認められるという見方なのであるが、当面の Amitābha については、次のように述べている。

「アヴェスタは、善思の楽土、善言の楽土、善行の楽土、無限の光明 (the Endless Lights) という四つの天界について述べている。この中の最後の表現は、Amitābha という名に類似していて注目すべきであり、われわれは、Amitābha が西方を支配すべきであるというのも理解できる。何故なら、西方は、太陽と死者の霊が落ち着く場所であるからである。[24]」

エリオットはアヴェスタを引用する場合、もっぱら『東方聖書』(Sacred Books of the East) 所収の翻訳を利用しており、右の所説についても、それによって出典をあげているのであるが、試みにその個所を検討してみると、アヴェスタの根本資料としては、必ずしもそのまま依用することができないようである。[25] もっともバルトロメー (Chr. Bartholomae) の『古代イラン語辞典』(Altiranisches Wörterbuch) によると「無限の光明」(anaŋra raoč̌a)〈die anfangslosen Leuchten, der anfangslose Lichtraum〉は、確かにアヴェスタ(Yasna 16. 6, 71. 9; Yašt 12. 35; Vidēvdāt 11. 1 u. 2 u. 10, 19. 35; Sīh Rōčak 2. 30 etc.)[26] に説かれるもので、善霊の住する光明の世界を指すものであるが、しかし、それが単一なる神の名ではなくして、場所的世界(原語は常に複数形)を意味する限り、Amitābha よりは、むしろ Sukhāvati (極楽) に対応するものでなければならない。Sukhāvati は、なるほど一般に光明の世界と考えられているが、しかしそのことが、この言辞の上に表わされている。というわけではない。[27] この点、エリオット

の所論には、仏格と仏国土とを混同しているという難点が認められるであろう。また、かりに理想世界と光明との結びつきを持ち出すにしても、インド内部において、すでにリグ・ヴェーダに、ヤマ（Yama）の世界を指して「不滅の光明」（jyótir ájasram）があり、「太陽が置かれている」（svàr hitám）世界と呼んでいるほどであるから[28]、わざわざアヴェスタを引合いに出さねばならぬ必然性はない。したがって、この点から見ても、エリオットの主張は難点を含んでいると言わねばならない。エリオットは、右の説を最後まで捨てなかったけれども[29]、わずかに一二の学者[30]によって紹介せられる程度で、他には殆んど省みられることがなかったのは、蓋し当然というべきであろう。

（B）Zrvan akarana 説——Amitāyus との関係。

ゾロアスター教起源説の他の有力な根拠は、Zrvan akarana（無限時）と Amitāyus との関係を認める説である。この説を最初に提示したのは、多分一八八四年にシナ学者ビールが出した著作であろう。かれは Amitābha と Mithra との関係を認めることは前述の如くであるが、更に次の如くいう。

「かれ（Amitābha）はまた Amitāyus（the Eternal）とも呼ばれる。この点で、かれはペルシアの Zervan Akarana(sic) すなわち無限時（boundless time）と相応するであろう[31]。」

この説は、その後、しばらく注意されることはなかったが、近時、有力な学者によって取り上げられるようになった。まず、イギリスでは、現在コンゼが右と殆んど同じ見解を表明しているのが注目せられる。かれはいう。

「Amitāyus はイランの Zurvan Akaranak(sic) "Unlimited Time" と対になるものである[32]。」

コンゼはビールの説によったのかどうか不明であるが、言うところは八十年以前のビールと逕庭はない。一方、フランス学派においては、アッカン[33]やプシルスキー[34]が大体同じ見解を示しており、ベルギーのプーサンが、

「Amitābha が Amitāyus ≪vie infinie≫ ≪l'éternel≫という名を持っていることを加えよう。それは Zervanis-

というのも、同じ意見と見てよい。現在では、ミュス[36]やフィリオザ[37]が Zrvan akarana 説に注意を向け、したがってマルマン[38]やリュバク[39]なども、これに随順している。

このように、Zrvan akarana 説は、英・仏の有力な学者によって採用されているのであるが、果たしてそのように容認せられるであろうか。まず注意せられることは、右の諸学者は Amitāyus が Zrvan akarana と類似していることを説くけれども、その詳細について述べるところはない。いわんや、両者の具体的関係の論証を行なっているものは誰もいない。それ故、ここでもまた批評の材料は決して十分とは言えないのであるが、試みにゾロアスター教の専門学者の所説を参照してみると、およそ以下の如く批評することが出来るであろう。

まず「無限時」(Zrvan akarana; Pahlavī: zurvān i akanārak) という術語は、ゾロアスター教では善神 Ahura Mazdāh (Ohrmazd) と悪神 Angra Mainyu (Ahriman) との両神を超越した根源的存在と見做される神格であり、本来二元論的性格を持つゾロアスター教に一神教的傾向を助長したものと考えられているが、文献的にはアヴェスタの成立の遅い部分 (Yasna 72.10; Sīh Rōčak 1.21, 2.21; Vīdēvdāt 19.13, 16, [29]; Nyāyišn 1.8) に表われるもので、サーサーン朝 (A.D. 226-651) に入ってから有力になった教説と見るのが普通のようである。[40] もしそうであるならば、この教説が果たして阿弥陀仏の思想に先行するかどうか、まず疑問といわねばならぬであろう。

次に、この術語は、言葉の上で一見 Amitāyus に一致する如くであるが、必ずしもそうではない。すでにフィリオザも注意しているように、[41] Amitāyus の āyus は「時間」(temps) ではなく「長寿」(longévité) をあらわすから、Zrvan (Temps) と概念的に一致するものではない。もしインド思想の中で一致するものを挙げるとすれば、kāla (temps) を指摘すべきであろう。kāla と Zrvan が対比さるべきことについては、諸学者の論考[42]があり、とく

にオックスフォードのゼーナー（R.C. Zaehner）は、マイトリ・ウパニシャッド（六・一四―一六）の中に、kāla を世界の根本原理（ブラフマン）と同一視する思想が現われている点からみて、Zrvan akarana の観念は、ヘレニズムの世界よりは、むしろインドに由来するものであろう、とさえ言っている。[43] マイトリ・ウパニシャッドの成立については、学者によって異論が多いけれども、[44] いずれにせよ、このような点からして、Amitāyus が Zrvan akarana 説の影響によって成立したと見ることは、甚だ疑問と言わねばならない。

更にまた、かりに Amitāyns と Zrvan akarana とが何らかの関係があると認めても、Amitābha についてはどうなのであろうか。前記の諸学者の中には、Amitābha については太陽神との関係を認めている者が多いが、それと今の Zrvan akarana とは如何なる関係にあるのであろうか。もっとも、Zrvan akarana という神格に対しては、ゾロアスター教一般の光明神としての属性が付与されると解する者が多いようであるが、[45] 果たしてそのような解釈で、阿弥陀仏の二つの名称を十分に説明したと言い得るであろうか。

「Amitāyuḥ は Zṛvan(sic) に特有な運命神（Schicksal-Gottheit）としての性格と共通するものは何も持たない。Amitāyuḥ-Amitābha という二つの形は、最初は交替しうるものであって、チベット仏教のような後の学派のみが、図像的に、Amitāyuḥ を甘露水の入っている壺（kalaśa）、Amitābha を乞食鉢（piṇḍapātra）であらわすというように、両者を区別しているに過ぎない。ともかく、この場合でさえ、この両者によって象徴される光明（φῶς）と生命（ζωή）とが秘密的に実在するものなのである。すなわち、この仏の加護によって、あるいはみずからのカルマ（業）によって、真実の世界に生まれる人々にとっての精神的な光明であり永遠の生命なのである。このような観念は、Zṛvan の思想の基礎になっているものとは異なったものである。[46]」

これは、現在イタリア東洋学の代表的学者トゥッチ（G. Tucci）が、たまたまマルマンの『観音研究序説』（Int-

roduction à l'étude d'Avalokiteçvara) の書評論文において述べている言葉であるが、これによってみても、われわれは Amitāyus と Zrvan akarana 説との安易な結びつけを警戒しなければならぬであろう。[47]

2 内部起源説（ヴェーダ神話・仏教神話起源説）

阿弥陀仏の思想が、部分的にはインド内部に起源を持つということは、外来起源を主張する学者の間にあっても考えられていたようである。たとえば、上述の太陽神説と Zrvan akarana 説のいずれも一応認めるプーサンは、次のように言っている。

「Amitābha の宗教の教義全体はインド的である。Amitābha や観音の誓願の信仰、その救済加護の信仰は、古代仏教とは殆んど共通点がないが、クリシュナ教とは共通するところが非常に多い。[48]」

事実、プーサンは、阿弥陀仏の思想の中に、ヴィシュヌ神話乃至インド教的要素の探索を多少試みているのであるが、[49] このような考え方は、同じく外来起源説を一応認めるミュス、[50] フィリオザ、[51] リュバク[52]のような現代のフランス学派にほぼ共通してみられ、さらにバローやベルギーのラモット[53][54]などは、ゾロアスター教起源説そのものに対して、相当批判的である。また、アヴェスタとの類同を強く主張したエリオットでさえも、その晩年には、

「しかし、わたくしは、Amitābha 崇拝は、インド本土の北西に位置する地域に、最初に成立したと思うけれど、そのイランとの親縁関係は誇張されてはいけない。最初期の経典に示されているように、それはすでに細部にわたって、全くインド的なのである。[55]」

と述べており、イギリスでは、その後仏教学者トーマス（E. J. Thomas）[56]が、ゾロアスター教起源説には何ら証拠がないとして懐疑的であり、現在ではチベット学者スネルグローヴ（D. Snellgrove）[57]が、イラン起源説に一応賛意を表しながらも、その限界を知ることが大切だ、と述べている。なお、このほかにも、同じような批判的見解を持

つ学者の名を挙げるとすれば、一二にとどまらないであろう。[58]

外来起源説を一応認め、もしくはその側に立つと思われる学者の中にあってさえ、かくの如きであるから、進んで外来起源説を否認し、インド内部起源を主張する学者が現われるようになるのは、蓋し当然といってよい。このような学者は、数においては必ずしも多くはなく、しかも主として日本の学者である点に特徴を持っているが、その主張の根拠を見ると、起源をヴェーダ神話に求める説と仏教神話に求める説との二つの説に分けてみることが出来ると思われる。したがって、以下そのように分けて眺めてみることにしよう。

(A) ヴェーダ神話起源説

阿弥陀仏の起源をヴェーダ神話に求める説の中で、まず第一に指摘せられるのは、ヴィシュヌ神話との関係を認める説である。これは、右に述べたように、プーサンなども一応留意しているのであるが、それに先立って、明治四十一年(一九〇八)、荻原雲来博士[59]によって主張せられていたものであり、その後わが国では、浄土教関係の専門学者[60]によって取り上げられ、最近では中村元博士[61]によって一応の注目を受けている点からみても、有力な説と言わねばならない。しからば、この説の根拠は如何というと、荻原博士は主として言語学的視点に立って、次のように主張せられるのである。——阿弥陀の原語は、その音の如く解すると、Amida もしくは Amita であり、Amida は梵語 Amita (無量) の俗語と見做されるが、更に Amita も俗語と見れば、それは梵語 Amita のほかに Amṛta (甘露、不死) にも相当し、二義を含むことになる。ところで、Amṛta はヴェーダ神話の Viṣṇu 神と神酒 Soma に関していわれるものであり、一方、無量寿は Amṛta の義を持ち、無量光は Soma と同一視される太陽に即応していわれるようになったものと考えられるから、畢竟、阿弥陀仏はヴィシュヌ神話に起源を持つものであろう、——と。さらに、荻原博士は Sukhāvatī (極楽) の語義も分析して、それがヴィシュヌの住処と関係が認められることも論ぜられている

が、結局は右の主張を傍証されようとしたものにほかならない。

ところで、この主張は果たして認容されるであろうか。これに対しては、まず阿弥陀仏の原語を Amita ∧ Amṛta と見ることが承認されねばならぬが、実はその点に重大な難点が認められるのである。その理由については別に論じたので[62]、ここでは繰り返しを避けるが、要するに、阿弥陀仏の原語は Amitāyus (or Amitāyu) と Amitābha の二つであって、それ以外に Amita ∧ Amṛta の如き原語を想定することは困難と思われるのである。してみると、このような原語にもとづく限り、ヴィシュヌ神話起源説は成立し難い、と評さねばならぬであろう。

第二に注目せられるのは、梵天神話に起源を求める説である。これは、カウシータキ・ウパニシャッド（一・三、五）における梵天の世界 (Brahmaloka) の叙述に現われる梵天の玉座 Amitaujas (無量の威力) が無量光の観念につらなり、またその玉座を prāṇa (生気) と呼ぶ点が無量寿の観念に結びつくと見る説であるが、わが国では矢吹博士[63]によって提唱せられ、一方アメリカではクマーラスワーミ (A. K. Coomaraswamy)[64]がほぼ同じ説を立て、それが近年リュバク[65]によって紹介されている。最近では、わが中村博士[66]がこの説に注目されているが、但し無量寿と prāṇa との関係は認められず、むしろ Vijarā (不老) という河との関係を示唆されている。このように、この説も、前記のヴィシュヌ神話説に相並んで有力な説と見做されるが、しかし中村博士が取扱っておられるように、この梵天神話説は全体としては極楽浄土の観念に比較されうるものであって、阿弥陀仏の起源そのものを明らかにするものとは思われない。たとえば、Amitaujas は、なるほど言葉としては Amitābha と類似しているが、これは古くリグ・ヴェーダ（一・一一・四）では、インドラに対して用いられている語であるから、それとの関係も説明されねばならない。そのような説明やその他の論拠が十分示されない限り、この説は、阿弥陀仏の起源を明らかにするものとしては、なお問題を残していると言わねばならぬであろう。

第三に、以上とは別の神格に、阿弥陀仏とのつながりを認めようとする説が幾つか存在する。古く、マックス・ミュッラー(F. Max Müller)[67]は、極楽世界が西方に位置するのは、西方の守護神ヴァルナ(Varuṇa)と関係があるとして、暗に阿弥陀仏とヴァルナ神との結びつけを認めている。これは、その後、諸学者[68]によって関説されているが、オランダのケルン(H. Kern)は、さらにリグ・ヴェーダのヤマ(Yama)に着目し、ヤマとヴァルナとの機能が或る点で一致し、また死者の赴く理想境としてのヤマの世界が極楽世界に類似しているという観点から、阿弥陀仏はヤマの変形もしくは別名であると主張した[69]。また、クマーラスワーミは、梵天神話との結びつきを説くことは上述の如くであるが、他方リグ・ヴェーダにおけるアグニ(Agni)神の呼称が、阿弥陀仏のそれに類似していることも指摘している[70]。以上の如きが主な説であるが、これらについては、一々ここで詳しい批評を加える必要はないであろう。ヴァルナといい、ヤマといい、アグニといい、なるほど阿弥陀仏の属性と類似点を持つかも知れないが、それは飽くまでただ一面にとどまるに過ぎない。ヴェーダの神々が、それぞれ複雑な性格を持っている点を考慮すると、このような一面的類似性をもって、阿弥陀仏の起源を解することの極めて危険であることは、言うを俟たないであろう。

(B) 仏教神話起源説

以上のヴェーダ神話に対して、仏教内部で成立した神話に、阿弥陀仏の起源を求める説も現われた。それは、明治三十七年(一九〇四)に松本文三郎博士[71]が提起せられたもので、原始仏教の大善見王神話に起源を求める説である。すなわち、博士は長部一七経大善見王経(Mahāsudassana-suttanta)及びその相当漢訳経に現われる王城クサーヴァティー(Kusāvatī)の叙述が極楽浄土の描写に類似している点を指摘し、阿弥陀経をもって大善見王経よりの脱化であると見做し、大善光明の中心見王は源泉としての日輪を表わしたものであり、また一面、長寿無量の神力を持つとせられる点から、光寿無量の阿弥陀仏にほかならぬ、と主張せられたのである。大善見王経と極楽世界との描写の関

連性を最初に指摘したのはリス・デヴィズであり[72]、近年フィリオザ、バロー、リュバクなど[73]もこれを認めているが、しかし一歩進めて、大善見王と阿弥陀仏とのつながりを説いたのは、ひとり松本博士のみである。博士がリス・デヴィズの示唆を受けて、大善見王の国土と極楽浄土との関連を比較究明されたことは、確かに卓見であったけれども、それを大善見王と阿弥陀仏との関係にまで及ぼされた点に関しては、すでに望月・矢吹両博士[74]によって論評されている如く、疑義が持たれる。これはやはり、極楽浄土との関連だけにとどむべきであったと思われる。それは、前述の梵天神話起源説が、極楽浄土との類似性は認められても、阿弥陀仏の起源を十分説明するものではないのと、ちょうど同じ事情にあると言ってよいであろう。

仏教神話起源説としては、なおかつて前記ビール[75]が Apramāṇābhā devāḥ（無量光天）と阿弥陀仏の世界とのつながりを示唆したことがあるのも、一応注意されてよい。しかし、ビールはこれによって阿陀弥仏の起源を問題にしたのでないことは、前述の如く外来起源説を主張していることでも明らかである。この天界の名称は、言葉の上では Amitābha に類似しているが、阿陀弥仏とかかわりを持つ痕跡は何も認められないから、問題とするほどのものではないであろう。

註

(1) 大乗の仏・菩薩によく用いられる tāyin, trāyin という言葉に、ペルシャの影響を認める説があるが(S. Lévi : Maitreya le Consolateur. Études d'Orientalisme, publiées par le Musée Guimet à la mémoire de R. Linossier, Paris 1932, tome II. pp. 357-8)、しかし阿弥陀仏の起源問題にかかわるものではない。なお、阿弥陀仏の起源に関して、キリスト教との関係を認める余地のないことは、すでに指摘されている (C. Eliot : Hinduism and Buddhism, London 1921, Vol. III. p. 428)。

(2) E.J. Eitel : Hand-book for the Student of Chinese Buddhism, London 1870, pp. 6-7; 2nd Ed. (Revised and Enlarged) Hongkong 1888, with a Chinese Index by T. Takakuwa, Tokyo 1904, pp. 7-9.

(3) これは支婁迦讖訳とせられる無量清浄平等覚経を指すのであろう。しかし、この経を支婁迦讖訳と見ることは、今日では殆んどすべての学者によって否定されている。

(4) 松本博士『極楽浄土論』（明治三十七年）一二七―一三〇頁、望月博士「無量寿経の成立年代私考」（明治三十八年）『浄土教之研究』（大正十一年）所収、六九頁、矢吹博士『阿弥陀仏の研究』（明治四十四年、改版昭和十二年）四三―四七頁。

(5) P. Carus : The Gospel of Buddha, Chicago & London 1915, pp. 272-3. なお、それ以前には S. Johnson : Oriental Religions, II China, Boston 1877. p. 833 n. にも引用されている。

(6) H. de Lubac : Amida, Paris 1955, p. 237 n.45.

(7) 矢吹博士は前掲書（四〇、四九、五二―五三頁）において、J. Edkins, G. T. Bettany, S. Johnson, W. Wassiljew, A. Menzies, E. Schlagintweit, K. F. Köppen, A. Lloyd 等の説を紹介している。ただし、その一々の出典について検討してみると、いずれも明確な説を主張しているとは言い難い。また、リュバク (op. cit. pp. 237-8) によると R. Petrucci, N. Péri, Th. Mainge, La Mazelière, G. Schurhammer 等の説にも触れているが、重要とは思われない。なお、英・仏・独以外の学者としては、インドでは Har Dayal (The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, London 1932, p. 39). アメリカでは E. D. Saunders (Buddhism in Japan, with an Outline of Its Origins in India, Philadelphia 1964, p. 170)、日本では石浜純太郎博士「西域古代語の仏典」『西域研究』第四（昭和三十六年）三一頁、羽溪了諦博士『大乗経典の成立』（昭和三十九年）二四頁などは、いずれもゾロアスター教の影響説を認めている。ちなみに、最近岩本裕博士は『仏教入門』（昭和三十九年）一七三―一七七頁において、阿弥陀仏を取上げ、西アジア方面の宗教思想の影響を示唆されているが、しかし断定を差控えておられる。

(8) S. Lévi : L'Inde et le monde, Paris 1926, pp. 45-46.

(9) ditto : L'Inde civilisatrice, aperçu historique, Paris 1938（山口益・佐々木教悟両氏訳『インド文化史』昭和三十三年、二五七頁）。

(10) P. Pelliot : Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté (en collaboration avec E. Chavannes), JA, Nov.-Déc. 1911, p. 565 n. 3 ; ditto : Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient. Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, 1912, pp. 97-119.

(11) W. E. Soothill and L. Hodous : A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, London 1937, p. 287.

(12) H. Hoffmann : Die Religionen Tibets, Bon und Lamaismus in ihrer Geschichtlichen Entwicklung, München 1956 S. 41; ditto : The Religions of Tibet, tr. by E. Fitzgerald, New York 1961, p. 52.

(13) A. Grünwedel : Buddhistische Kunst in Indien, Berlin 1893, S. 151; 2 Aufl., 1900, S. 170; English tr. London 1901, p. 195; cf. ditto : Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900, S. 114.

(14) L. A. Waddell : The Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1895, 2nd ed., Cambridge 1939, Repr. 1959, p. 127 (cf. Ibid : pp. 12-13).

(15) J. Przyluski : Bouddhisme et Upanishad (avec la collaboration d'Étienne Lamotte). BEFEO, XXXII (1932) p. 168.

(16) L. de La Vallée Poussin : Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes, Paris 1935, p. 353; cf. ditto : Le dogme et la philosophie du Bouddhisme, Paris 1930, pp. 70-71.

(17) A. B. Keith : Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Oxford 1923, p. 221.

(18) S. Beal : Buddhism in China, New York 1884, p. 127.

(19) E. Conze : Buddhism, Its Essence and Development, Oxford 1951, p. 147.

(20) A. A. Macdonell : Vedic Mytholgy, Strassburg 1897, pp. 29-46. cf. H. Oldenberg : Die Religion des Veda, 3 u. 4. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1923, S. 178-194, 228-239, 244; A. Hillebrandt : Vedische Mythologie, 2 Aufl., II, Breslau 1929, S. 1-100.

(21) たとえば，パーリ経典では，ādiccupaṭṭhāna（太陽崇拝）の集落などとしてお把握されている (DN. I. p. 11. cf. Jāt. II. pp. 72-3)。また，他面釈尊はこれを Ādiccabandhu（太陽の親族）であるとも言われている (e.g. Sn. 54, 540, 915, 1128)。

(22) e. g. R. G. Bhandarkar : Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems, Strassburg 1913, pp. 153-4.

(23) Cf. J. Filliozat : Maitreya l'Invaincu, JA. 1950, pp. 145-149. また Maitreya はゾロアスター教の教主 Saoyant とも，これは救世主であるそうである。cf. E. Abegg : Der Messiaglaube in Indien und Iran, Berlin u. Leipzig 1928, Teil II, III.; A. Foucher : La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila, Paris, Vol. II 1947, p. 287; A. L. Basham :

The Wonder that was India, London 1954, p. 274. ちなみに，インドの伝統的解釈では，Maitreya という名は，Mitrayu から作られた父系名 (Pāṇini, Ⅵ. 4. 174; Ⅶ. 3. 2) あるいは Mitrā から作られた母系名とせられる (Śaṅkara ad Chāndogya Upaniṣad Ⅰ. 12. 1)。

(24) C. Eliot : Hinduism and Buddhism, London 1921, Vol. Ⅱ. p. 28 ; cf. Ibid, Vol. Ⅲ. p. 220; ditto : Japanese Buddhim, London 1935, p. 104.

(25) エリオットは，出典として SBE. XXIII, pp. 317, 344 を記しているが，これは Yasht XXII. 15; Vīshtāsp Yasht 61の11ケ所に当たる。(Hind. & Bud. Vol. Ⅲ. p. 220; Jap. Bud. p. 104 では，さらに SBE. Ⅳ. p. 293 を加えているが，これは Tamura's Fragments 82-84 を指す。ちなみに，その同じ個所に SBE xxxiii とあるのは SBE xxii の誤り)。SBE 所収の The Zend-Avesta の中の Yasht の部分は，J. Darmesteter の訳であるから，今日でも信頼が置けるが (L. H. Mills の訳した部分は信頼が置けない)，しかし右の11ケ所は正式の Yasht に加えられないものである。したがって，F. Wolff : Avesta, Strassburg 1910 ; H. Lommel : Die Yäšt's des Avesta, Göttingen u. Leipzig 1927 などでは，この部分を省いている。また Tahmura's Frag. も資料的価値が劣ることはいうまでもない。Chr. Bartholomae (Altiranisches Wörterbuch, Strassburg 1904, S. 114, 1490, 1819, 1832, 1851) によると，このような四天説の典拠としては，Haσōxt Nask 2.15 を挙げ，以上の個所を指摘していないことも注意すべきである。なお，エリオットは「無限の光明」(anaγra raočå) が garō dəmāna (歌の家の意。ただし，宝の家と見る説もあり) といわれる説も採用しているが如くであるが (Hind. & Bud. Ⅲ. p. 220 ; Jap. Bud. p. 104; cf. A. V. W. Jackson : Zoroastrian Studies, New York 1928, p. 147)，しかしこの点についても検討の余地があるようである (cf R. C. Zaehner : Zurvan, Oxford 1955, p. 214)

(26) Chr. Bartholomae : op. cit. s. v. an-aγra-(S. 114γ5), raočah-(S. 1490-1).

(27) もっとも，極楽世界は「無量光明土」と呼ばれる (親鸞『教行信証』真仏土巻』参照)。これは無量寿浄平等覚経巻二 (大正一二・二八八c) の「速疾超便可到 安楽国之世界 至無量光明土 供養於無数劫」にもとづくものであるが，この文の「至無量光明土」は Sukhāvatīvyūha (『梵蔵和英合璧浄土三部経』p. 108, l. 15) によると，"gatvā ca pūrvam amitaprabhasya" (そして無量光明の前に行って) とあり，チベット訳 (同上書 p. 292. ll. 13-14) によっても，"ḥod dpag med kyi gan du soṅ nas ni" (無量光のみもとに行って後) とあるから，本来は「無量光明 (仏＝阿弥陀仏) の

(28) Ṛg-Veda IX. 113.7. また「光明に満ちた諸々の世界のあるところ」(lokāḥ yátra jyótiṣmantas) ともいわれる (Ibid. IX. 113. 9)。

(29) Japanese Buddhism, London 1935, p. 104. この書物はエリオットの晩年の作で、かれの死後出版されたものである。ちなみに、エリオットと接せられることの多かった高楠順次郎博士は、エリオットがゾロアスター教起源説を抱いていたことを後から知り、それには責任の一端があるとして遺憾の意を表されている(『新文化原理としての仏教』昭和二十四年、一七四頁)。

(30) A. Getty : The Gods of Northern Buddhism, 2nd ed., Oxford 1928, Repr., Tokyo 1962, p. 38; H. de Lubac: op. cit. p. 244.

(31) S. Beal : loc. cit.

(32) E. Conze : A Short History of Buddhism, Bombay 1960, p. 33. cf. ditto : Buddhism, Oxford 1951, p. 147 (Zer van Akarana=Amita-āyus).

(33) J. Hackin : Les collections bouddhiques (exposé historique et iconographique) Inde Centrale et Gandhâra, Turkestan, Chine septentrionale, Tibet (Guide-catalogue du Musée Guimet), Paris et Bruxelles 1923, p. 34.

(34) J. Przyluski : Le Bouddhisme, Paris 1932, p. 64.

(35) L. de La Vallée Poussin : Dynasties et histoire de l'Inde, Paris 1935, p. 353.

(36) P. Mus : Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes. Hanoi 1935, p. 578.

(37) J. Filliozat : Le Bouddhisme, dans L'Inde classique, II, Paris 1953, p. 569.

(38) Marie-Thérèse de Mallmann : Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara, Paris 1948, pp. 86-87.

(39) H. de Lubac : op. cit. p. 238.

(40) R. C. Zaehner : Zurvan, a Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955, pp. 5, 275; ditto : The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London 1961, pp. 181-2, 197-8; A. V. W. Jackson : op. cit. pp. 33-4; Chr. Bartholomae : op. cit, s. v. zrvan-(S. 1703-4), a-karana-(S. 46).

(41) フィリオザはマルマン (loc. cit.) が Amitâyus を≪Temps illimité≫と訳していることを取上げ、この場合の âyus は≪Longévité≫と訳すべきであるという (Avalokiteçvara, d'après un livre récent. Revue de l'Histoire de des Religions' tome 137, 1950, p. 48)。実際、フィリオザは Amitāyus を≪Longévité infinie≫と訳している (L'Inde classique. II, p.569)。しかし āyus を≪Temps≫で訳すのはマルマンばかりではなく、すでに彼女以前に、アシカン (loc. cit. : Temps sans limite)、プシルスキー (loc. cit. : ib)、ニヨス (loc. cit. : Temps infinie) などに見られるもので、マルマンはそれらを踏襲したに過ぎないものであろう。

(42) J. Scheftelowitz : Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischennd iranischenu Religion (Kāla und Zruvan), Stuttgart 1929; O.G. von Wesendonk : The Kālavāda and the Zervanite System, JRAS. 1931, pp. 53-109.

(43) R.C. Zaehner : The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, p.197.

(44) J.A.B. van Buitenen : The Maitrāyaṇiya Upaniṣad, 's-Gravenhage 1962, Preface. 中村元博士『初期のヴェーダーンタ哲学』(昭和二十五年) 三八頁参照。ギーナー (loc. cit.) は、マイトリ・ウパニシャッドの成立年代を C. 500 B.C. ?とみているが、これはかつて Max Müller (SBE. XV. Oxford 1884, p.L) が主張したところと遜色はなく、今日では支持されない。わが国では、大体紀元前二〇〇年頃の成立と見做されている。辻直四郎博士「マイトリ・ウパニシャッドの Saṁdhi に就いて」言語研究第十四号 (昭和二十四年) 一一頁。金倉円照博士『インド哲学史』(昭和三十七年) 七〇頁、参照。

(45) Cf. M.-Th. de Mallmann : op. cit. p. 87.

(46) G. Tucci : Buddhist Notes, I. A propos Avalokiteśvara. Mélanges Chinois et Bouddhiques, IX (1948-51) p.176.

(47) 以上の諸説のほかに、なおゾロアスター教起源説としては、リス・デヴィズ (T. W. Rhys Davids : Buddhism, London 1887, New & Revised ed. 1899, p. 207) の示唆によって、グリュンヴェーデル (A. Grünwedel : loc. cit.) はアヴェスタの fravaši との関係を説き、エリオット (C. Eliot : Hind. & Bud. III. p. 221) も同じような見解を示している。また、フーシェ (A. Foucher : La vieille route de l'Inde, p.288 ; L'art gréco-bouddhique du Gandhâra, II. Paris 1922, p. 566) はアヴェスタの Aməša Spənta との関係を指摘している。しかし、これらの説は、五禅定仏の一つとしての Amitābha について言われているものであり、Amitābha そのものの起源を明らかにするためのものではない。のみならず、このように五禅定仏の思想をゾロアスター教に結びつけることにも、なお問題があろう。例えば、この

思想はサーンキヤ哲学の影響によったと見る説もある (S. B. Dasgupta : An Introduction to Tantric Buddhism, Calcutta 1950, p. 94)。

(48) L. de La Vallée Poussin : Mahāyāna, ERE VIII (1916), pp. 334-5.

(49) ditto : Dynasties et histoire de l'Inde, p. 353. cf. ditto : La Siddhi de Hiuan-tsang, Paris 1928-29, p. 812.

(50) P. Mus : op cit. p. 587.

(51) J. Filliozat : L'Inde classique, II, pp. 569-570.

(52) H. de Lubac : op.cit, pp. 245-249.

(53) A. Bareau : Der indische Buddhismus, in : Die Religionen Indiens III. Buddhismus-Jinismus-Primitivvölker, Stuttgart 1964, S. 151.

(54) E. Lamotte : Histoire du Bouddhisme Indien, Louvain 1958, pp. 550-1.

(55) C. Eliot : Japanese Buddhism, p. 104.

(56) E. J. Thomas : The History of Buddhist Thought, London 1933, 2nd ed, 1951, p. 179. (右に引用したプーサンの説(註48)をあげている)。なお、トーマスには、原始仏教とゾロアスター教とは無関係である、と説く論文がある。The Question of the Zoroastrian Influence on Early Buddhism (Dr. Modi Memorial Volume, Bombay 1930, pp. 279-289).

(57) D. Snellgrove : Buddhist Himalaya, Oxford 1957, p: 60.

(58) e.g. G. Tucci : loc. cit.; E. Zürcher : Buddhism, London 1962, p. 46.

(59) 「微瑟紐(Viṣṇu)と阿弥陀」新仏教第九巻第九号(明治四十一年)『荻原雲来文集』(昭和十三年)所収 一一一—一一三〇頁。

(60) 矢吹博士前掲書、一四頁、六二頁、望月信亨博士『浄土教の起原及発達』(昭和五年)四五六頁、赤沼智善教授『仏教経典史論』(昭和十四年)一一三四頁等。

(61) 中村博士「極楽浄土の観念のインド学的解明とチベット的変容」印度学仏教学研究第十一巻第二号(昭和三十八年)一三一頁、一三八頁参照。

(62) 拙稿「阿弥陀仏の原語」印度学仏教学研究第十三巻第二号(昭和四十年)参照。

(63) 矢吹慶輝博士前掲書，一九三―一七頁。
(64) A. K. Coomaraswamy : Elements of Buddhist Iconography, Cambridge, Mass. 1935, p. 49.
(65) H. de Lubac : op. cit. p. 247.
(66) 中村博士前掲論文参照。
(67) Max Müller ; Buddhist Mahāyāna Sūtras, SBE. Vol. XLIX, (Oxford 1894) Pt. II. p. xxii.
(68) A. K. Coomaraswamy : loc. cit. ; La Vallée Poussin : Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique, Paris 1909, 3e éd. 1925, p. 267; J. Filliozat : op. cit. p. 570 ; H. de Lubac : op cit. p. 246 etc.
(69) H. Kern : The Saddharma-puṇḍarika, SBE. Vol. XXI (Oxford 1909), pp. 178n, 417n.
(70) A. K. Coomaraswamy : op, cit. p. 11.
(71) 松本博士前掲書，一一―一三頁。
(72) T. W. and C. A. F. Rhys Davids : Dialogues of the Buddha, Pt. 2 (SBB. Vol. III), London 1910, p. 198.
(73) J. Filliozat : loc. cit. ; A. Bareau : loc. cit., H. de Lubac : op cit. p. 240.
(74) 望月博士『浄土教之研究』六〇頁以下，矢吹博士前掲書七六頁以下参照。
(75) S, Beal ; A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese, London 1871, pp. 372-3.

（以下，次号に掲載します）

ヘルダーにおける「自然」「人間」「神」

平野孝国

一

人間は或る意味で洞窟に住む動物であると言えるかもしれない。他の洞窟世界については、いかほど見聞を広めたとしても、そしていかに興味を惹かれたとしても、所詮、おのが洞窟世界を蔽って余りある全世界を構成するには至らないのではないか。それはおのが洞窟世界に固執するが故に。

洋の東西を夫々異った大洞窟と考える時、そこには東西の世界に通ずる絶対的価値規準の適用をあきらめなければならぬ慣習法（adatrecht）[1]の如き世界があることに気付くであろう。

ヘルダー（Johann Gottfried Herder, 1744—1803）は、一七四四年、東プロイセンのモールンゲン（Mohrungen）という町に生まれた。コロンブス（Christopher Columbus, 1447—1506）によるアメリカ発見（一四九二）から数えるとすでに二五〇年余り。その間にはポルトガル人ヴァスコ・ダ・ガマ（Vasco da Gama, 1469—1524）の東印度

航路の発見（一四九八）、マジェラン（Fernão De Magalhães, 1480—1521）の世界周航の成功（一五二〇）、オランダの東印度会社の設立（一六〇〇）、これに伴なう東洋貿易の開始等々。世界におけるヨーロッパ人の地位も自ら昂まっていた。その反面、ヨーロッパ社会自体の中には、封建制度による破綻が様々な形で現われ始めていた。やがてはフランス革命（一七八九）に至る前段階的時代でもあった。ルッター（Martin Luther, 1483—1546）の宗教改革も、カルヴィン（Jean Calvin, 1509—64）のプロテスタントも、「人間本位の立場」を完全に擁護出来たわけではなく、新教という名の第二勢力を、新たな権威主義として構成したまでであった。ヴォルテール（Voltaire, 1689—1778）やモンテスキュー（Montesquieu, 1689—1755）の啓蒙思想が、驚くほどの国際性をもってヨーロッパに広まった理由も、漸く既成権力を批判して、人間本位の立場を確立しようという機運が熟して来たことを意味する。このような時代に、ヨーロッパに生まれ、この機運を発展させ、現代への橋懸りの役目を果したのが、ヘルダーであり、彼を先駆者とするローマン主義（Romantik）思潮であったと考えられる。

ヘルダーは、当時のヨーロッパ世界において目覚めた、最も理性的な心の持主の一人であった。彼は良心の命ずるままに、天下の不合理と、無知とに、激しい怒りを以てぶつかって行くことの出来る勇士であった。それと同時に、温い思いやりを、人類すべてに持つことの出来る真の友人でもあった。しかも、その心底からほとばしる言の葉を紙面に美しく書き綴ることの出来る情熱の詩人でもあった。この一人の偉大な人格が、ヨーロッパにおける伝統的な思潮を十分に汲んだ上で、それをどう受けとめたか。何者にもとらわれず（と信じて）存分に考えることのできた極限値、誰はばかることなく文字に表わすことのできたぎりぎりの一線はどのようなものであったか。そして、それは、どのような影響と感化を彼の世界に与えたであろうか。本稿では、とくに、この偉人ヘルダーの計り知れない業績の中、特にその宗教観をとり上げ、自然の中における人間の位置づけ、神との対決の場における位置づけを考察してみ

る。ヨーロッパ思想史上の一断面を、その展開過程に沿って考察を進めたい。

二

ヘルダーの思想体系を形成しているものの中、その主なものを分析してみると次のような要素を摘出することができる。

一、キリスト教的敬虔な家庭環境から、大学の神学部入学にいたる一連の十分なキリスト教的遺産の摂取。

二、カントによる啓蒙主義への開眼。

三、ヴィコー（Giambattista Vico, 1668—1744）からヴォルテール、モンテスキューを経てハマン（Johann Georg Hamann, 1730—88）に至る新たな歴史哲学的思潮に則った、言語観・民族観。英国のマックファーソン（James Macpherson, 1736—96）やパーシィ（Thomas Percy, 1726—1811）等による古民俗詩観の根本的影響。

四、古い海外旅行記の渉猟に加え、キャプテン・クック（James Cook, 1728—79）らの民族誌的報告による、海外諸民族に対する率直な認識。

これらの要素は、夫々別箇の意味をもつものであって、必ずしも並立する性質のものではなかった。ところが、ヨーロッパにおける思想史的、文化史的な観点から眺めると、それらの相異った潮流が、ヘルダーという一箇の人格的フィルターを通して流れ出たとき、かなり異質的な流れとなって近代に流れ込んだと見ることができる。一つはシュトルム・ウント・ドランク（Sturm und Drang）の名で知られるローマン主義的文学の流れとなった。一つは宗教哲学、言語学・民俗学・民族学等の近代文化諸科学を生む原動力となった。そして政治思想的バックボーンともなっ

たのである。

では、先にあげたような諸要素が、ヘルダーに、どのようにして拘わり合い、そしてどのような形で摂取され表現されたであろうか。

ヘルダーの父は、教会の鐘つき番と聖歌合唱の指導者を務めるとともに、女学校の教師をしていた。母はまことに敬虔な婦人で、ヘルダーは終生、聖者のイメージとしたという。彼はこの両親の下に、三男として生まれた。家は決して裕福ではなかったが、食べるには事欠かぬ中流の暮しであったという。(2)

彼は生来、感情の豊かな、温和な性格であった。最初の教育は、聖書と讃美歌を中心として両親から与えられたものだが、小学校に行ってからは、ギリシヤ語、ヘブライ語の学習はいう迄もなく、ラテン語の習得には驚嘆すべきものがあったらしい。音楽にも非常な興味を持った。

十六歳の折、同じ町の副牧師トレッショ（Trescho）という人のもとへ遣られて、学僕兼写字生として住み込むことになった。ここでは両親のもとにいるよりも、精神的に開放された。夜更まで、この人の文庫から、ギリシヤ、ローマの古書をはじめ、神学関係の著述、旅行記類、当時のドイツ詩人クライスト（Eward Kleist, 1715—59）、ダッハ（Simon Dach, 1605—59）、ハラー（Albrecht von Haller, 1708—77）、クロップシュトック（Friedrich Gottlieb Klopstock, 1724—1803）等の作品を飽くことなく読みあさるごとくに、レッシング（Gotthold Ephaim Lessing, 1729—81）(3)の著作に接する機会にも恵まれた。この当時の広汎な読書がヘルダーの視野を拡げるとともに、彼の豊かな見識の基礎をなしたといえる。

この時期はヘルダーの生涯でも、極めて意義ある時代であったにも拘わらず、彼はこの陰気な副牧師の下らぬおしゃべりの筆記が余程性に合わなかったらしく、後々までも憎悪に近い印象を持ち続けたのである。しかし、このトレ

ッショは、ヘルダーの非凡な天分を見出し、大学に進めようと骨折ってくれた。遂に機会あって、当時東プロイセンのロシヤ進駐軍の連隊付き軍医が、ケーニヒスベルク（Königsberg）に伴ない外科の勉強ができるよう取計ってくれた。ところが、神学専攻の志は強く、神学部に入学手続をするのである。時に一七六二年の八月であった（十八歳）。これは、ヘルダーの生涯を決定的に方向づけることになった。彼はここで、カントとハマンに出逢ったのである。カント（Immanuel Kant, 1724—1804）は一七五五年以来、このケーニヒスベルク大学の講師をつとめ、当時三十八歳であった。

ヘルダーがカントに出逢った喜びは、まことに譬えようのないものであった。二十一歳のヘルダーはこういっている。

「私は一人の哲学者にめぐりあえた幸福感にひたって居ります。この方は私の先生だったのです。（中略）冗談とウィットと気むずかしさとが意のままに飛び出してくる有様で、この先生のお話は、一番愉快な一時でもありました。しかも、それと全く同じ調子で、ライプニッツであれ、ヴォルフ、バオムガルテン、クルジュウス、ヒュームでござれ、つるし上げ、ケプラーやニュートンのような物理学者の自然法則まで槍玉に上げられるのでした。また、当時出版されたルソーの作品エミールや、ヌーベル・エロイーズまで話題に上がりました。それに先生が知られた自然界の発見があると、きっとこれをとり上げて評価され、自然界に関する驚くほどの知識を引合いに出されて、果ては、人間の道徳的価値にまで及ぶものでした。人類史、民族史、自然史、物理学、数学、そして御自身の経験といったものが、先生の講義やおつき合いに生気を与える原泉でありました。どんなものでも、知る価値のないものなどは有りえない風でした。先生は自ら考えること（Selbstdenken）を奨励され、また、自然に、そうできるように導いて下さったのです。押しつけがましいものなど、先生のお気持の中にはこれっぽっちもないのでした。この人、この私が最大

の謝意と敬意を以てお呼びする方こそインマヌエル・カントです。先生のお姿は、私の前になつかしく浮びます。[4]」

十九歳頃のヘルダーが、古い思考の絆から解き放たれた喜びを詩に綴り

鎖は解けぬ。　　Die Fessel weg!
うつせみの、みはるかす眼高らに　Mein Erdenblick ward hoch—
主は賜えり。わがカント[5]　　Er gab mir Kant!

と叫んでいるが、カントの感化がいかに強烈であったかを物語っている。自らの頭脳によって考えること、何物にもとらわれることなく判断して進むこと、これは、自ら哲学する人となるべき真の哲学への指標でもあった。

若き日のヘルダーに映ったカントは、学問の師というより、精神的恋人とでもいうべき存在であった。ところが、実に皮肉なことには、カントによって与えられたヘルダーの思考のてだては、後年、鉾先を師に向けざるを得ない結果を生んだ。元来、旧習に囚われ、蒙昧な状態にある人間を理性的に呼び覚まし、啓発しようとする運動が啓蒙主義(Aufklärung)であるが、一旦理性に目覚めた人間が更にどう向上して行くべきか。人間として、何をなすべきかを教え得なかったところに、この思想の限界と宿命があったように思える。余りにも理性的人間となってしまったヘルダーと、依然として啓蒙への指導者としてあったカントとの間に、いつの間にか懸隔が出来てしまったことは、寧ろ当然の成り行きではなかったか。カントが真の人間となるべき要件を内省的に説いていた時、ヘルダーは、すでに人間として生まれた喜びに満ちて、われわれ人間が人間である所以は何であろうかと懸命に考えていた。而も、その思索の方法は、直接人間現象を観察することから始まっていたと言える。

しかし、このようなヘルダーの研究態度はどこにヒントを得たのであろうか。これを理解するためには、やはりケーニヒスベルクで逢ったハマンの、動かし難い感化力を度外視するわけには行かない。

ハマンはカントの斡旋で大学に微職を得ていた。従って個人的には非常に恩義に着ていたわけである。ところが、ハマンは、「北方の魔術師（Magus aus dem Norden）」といわれたほどの人であるから、その思想は随分変ったものであった。ハマンはことに古代と近東諸国の哲学・言語・詩歌に興味をもって研究したが、当時の啓蒙思想の合理主義には真向から反対であった。それよりは予感とか情緒、感覚といった人間持前の感覚器官の判断を再認識すべきものとして、例えば、人間における感情と精神の一致とか、精神感情一致の象徴といった学説を唱え出した。ハマンが考えたこの一致説の基礎は言語であった。言語は神が始め給うたものであるが、人間はこれを使うことによって創造者になった。故に「言葉は理性の母であり、詩は人類の母語である」という卓説を生んだのである。

自然に対しても、ハマンはこれを神と聖書から流れ出したものであるという見解をとり、創造的精神も模倣的精神も、この自然に他ならないと考える。更に、「自然から出て死滅した言葉」を生き返らせるためには、古典的なギリシヤ、ローマの古代を穿鑿することよりも、人間の若返えりの源泉である近東諸国を研究すべきであるとする。さらに、人間の歴史は自然の発展の中に継承されている、自然も人も神の現われに他ならないという確信を抱くに至る。(6)

ハマンのこうした意見は、折々発表されたが、陰気な託宣めいた、とっつき難い比喩や隠喩に満ちていたから、魔術師の異名も起ったのであろう。

ヘルダーは、この人について英語とイタリー語を習った。シェクスピヤ(William Shakespeare, 1564—1616)を読んでは、古伝承がいかに戯曲化されたかを学び、(7) マックファーソンの、民謡を主題とした『オシアン』（一七六〇～六三）に触れては、民謡蒐集の意義を感得したのである。(8) そして、ハマンの『言語学者の十字軍』(9)を読むに至って、ヘルダーがシュトゥルム・ウント・ドランク運動の先駆となることが決定的となるのであった。

ヘルダーは早速レット人の民謡（Volkslieder）集蒐に着手し、「銀の本」（Silbernes Buch）を七五回にわたって連載し、若き日のゲーテを感動させた。[10] これは後一七七八年と七九年に、『民謡』（Volkslieder）二巻として出版されたがヘルダーの死後一八〇七年出版の『歌謡に現われた諸民族の声』（Stimme der Völker in Liedern）は、妻のカロリーネ（Caroline Herder）と、ヨハネス・フォン・ミュラー（Johanes von Müller）の増補改訂版であった。

一七六七年の末、リガに説教師として赴任していたヘルダーは、カントに次のような手紙を書き送っている（日附なし）。「（前略）しかし、今私は、いつかよい折を見て、この土地を離れ、世界を見たいという希望を抑え難く、本当に居ても立ってもいられない気持です。ディオゲネスがその樽の中から眺めることができたより、もっと沢山の人々に逢いたい。そしていろいろな物事に目を向けてみたいのです。これが私の念願です。[11]」

ヘルダーのこうした止むにやまれぬ外国見聞の欲求は、一七六九年（二五才）の春、教会への辞職届となって現われた。彼はついに研究旅行に踏み切ったのである。旅は足かけ三年に及ぶものであった。最初六ケ月は東海を渡ってコペンハーゲン（Kφbenhavn）に至り、オランダを経てロワール（Loire）の河口に到着、ナント（Nantes）に至った。この旅寝を重ねる間に、ケーニヒスベルクやリガ（Riga）における勉学を基に、[12] 自然、人間、言語、歴史についての考えを練って、『わが旅日誌』（Journal meiner Reise, 1769）を書き綴った。やがてベルリン・アカデミー賞受賞作品となる『言語起源論』（Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 1771）や、『人間性育成のための歴史哲学異考』（Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1773）、さらには、ヘルダーの大記念論文『人類歴史哲学の構想』（Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784—91）の基本線は、すでにこの研究旅行中に得られたものと考える。

ヘルダーのこうした飽くことない知識欲は、当然、英国のクック船長による世界周航記、[13] これに参加したフォルス

ター（J. R. Forster, 1729—98）の報告、シュパルマン（A. A. Sparmann）の旅行記等[14]に非常な興味と期待を寄せ、その成果は極めて素直に受け容れて自家薬籠中のものとし、自説の展開に役立てている。

一七七〇年、ナントの旅行から帰国していたヘルダーは、再びホルシュタイン・オイティン公の王子の（Prinz von Holstein-Eutin）旅行案内兼枢密院牧師としてイタリー旅行に随行。途中シュトラースブルク（Straßburg）でゲーテ（Johann Wolfgang Goethe, 1749—1832）とも知己を得る。翌年ビュッケブルク（Bückeburg）の宮廷牧師兼宗教局評定官。一七七五年同教区監督。一七七六年からゲーテの招きにより、ワイマール（Weimar）の宮廷牧師兼宗教局評定官長ならびに教区総監督。一八〇一年宗教局長官を歴任。一八〇三年、五九才でワイマールに死ぬのである[15]。

以上は、ヘルダーの学問を知るために抽出した人生史の概観であるが、彼の人間観・自然観・神観を理解するためには、どうしても知らなければならない要素である。

三 (1)

ヘルダーの学問は、決して組織的とはいえないが、人間に対する根本的な認識を主軸として考えるとき、自然や神に対する見方も自ら明らかになり、彼の主張を体系的に理解することが容易になる。しかし、この三者は彼の構想においては一つに帰すはずのもので別個に理解すべき性格のものではない。

一七六九年の『わが旅日誌』には、新たな世界を巡航して得た率直な感激と驚きと疑問とを、次のように書き留めている。

「人間、海などという被造物、気候、こうした自然は、何と偉大な様相を呈して居ることか。ある事柄が他のもの

を説明し、世界に起った出来事の歴史を説明している。人類の揺籃（ヴィギナ・ホミヌム）（人類発生の場所）は北であろうか南であろうか。また朝であろうか夕であろうか。人類の起原はどんな創作であり、芸術であり宗教であったのか……。人類の起原今日にいたる伝播、改革などについては、どんな偉大な歴史書を読み、文献を研究したらよいのか。（中略）キリスト教的信仰のない学問の覚醒。ここ一世紀にわたるフランス。英国、オランダ、ドイツの国情。――中国・日本の政治。新世界における自然の教訓。アメリカの道徳等々――。大きな課題は、人類が、一切の物事をし終え、啓蒙の天才が地球を遍歴し、世界像の全歴史が出来上るまでは、よもや亡びることはあるまいと思われることである。」(16)

しかし、啓蒙の天才（カント）が世界を遍歴していた時（正しくは、カントは町を一歩も外へ出なかったのだが）ヘルダーは、更に一歩先んじて、『人間性育成のための歴史哲学異考』を経て、『人類歴史哲学の構想』（以下『構想』と略称）にいたっていた。

かの研究旅行以来、ヘルダーの心を実感的に捉えていた問題は、自然の力の偉大さであり、いかに不遜な人間も、結局は植物や動物と同じく、大自然の法則下に立つ、あわれな自然の成員であるにすぎないことであった。しからば抑々人間の人間たる所以は何であろうか。また創造者といわれる神との関わり合いは、いかにして認識され、また意義を持ちえたのであろうか――。ヘルダーの若い純真な心をとらえて来た問題は、四十才に及び、かの円熟した『構想』の第一巻となって世に出たのである（一七八四年）。次で一七八五年に第二巻。第三巻（一七八七年）は第一部に対するカントの酷評に対して書かれ、第四巻は一七九一年に出版されたが、ヘルダーの人間観を中心とする物の見方の大綱は、前二部に尽きていると考えられる。したがって、以下、『構想』において展開された彼の思想を辿ってみたい。

『構想』の第一巻第一章は「われらの地球は群星中の一星である」（Unsere Erde ist ein Stern unter Sternen）という標題で始まる。しかも、これは、いみじくもヘルダーの人間愛の大精神に通ずる根本精神であった。そして、人間を自然界の「小宇宙（ミクロコスモス）」の一つと見做し、就中その最たるものに据えるのである。[17] では何が故に人間は地上の小宇宙であり、その最たるものたりうるのか。それはどのような意味を持つのか。その回答が、いわば、彼の全篇を通ずる新たな歴史哲学の課題であり、やがて自然観、人間観、そして宗教観にも一貫して通ずる思想の出発点であった。

ヘルダーはまず、地上の植物界、動物界の極めて博識な観察からはじめて、人間界に及ぶ。

地球の表面は、動物や人間のためより、植物のために存在するといえるほどだ。植物が繁茂しているが、凋落すれば再び大地に吸収され、自然の精神の中に溶解されて行く。人間も自然の目的を達した後は、自然によってやがて見棄てられて行く。しかも、植物界における繁殖の法則は、植物以外の生物にも適用されるものがある。どの植物にも最も適した風土がある。即ち、地球上の地質のみならず、土地の高低、空気、水、温度等の特性である。類似の風土は類似の植物を生長させる。ところが、高原の植物を庭園に移植すれば、葉や丈は大きくなっても果実は少くなるという変化が起る。このような植物界の哲理は、動物界にもそのまま妥当するのである。[18]

では、「なぜ自然はこのような一定の姿を呈するのか。なぜ自然は、その創造物をこのように、押し合いへし合いの苦境に追い込んだのであろうか。」とヘルダーは問う。そして、それには、「自然がこの最小の空間に、最大多数の生物を造ってみたかったからだ。だから、ここではお互に征服し合うより仕方がない。ただ力の均衡がとれた時にだけ、創造物の平和が保たれるのだ。[19]」と、答える他なかったが、そこには、現象界の極地に立った彼独自の心境が開けている。だから、「人間の文化史は、大体が動物学的であり、地理学的である。[20]」という最低線を、何の臆面もなく提出することが出来たのであろう。

(2)

ヘルダーが、人間を地上組織中のミクロコスモスと指摘した本意は、以上でほぼ辿りえたが、その意味においては人間以外の生きとし生けるものが、すべてミクロコスモスではないか。人間の人間たる所以、人間が、この組織中の最たるものとなりえたのは、何を以てのことであろうか。

彼は、植物界と動物界に働いている組織力と目的を比較する。[21] 植物は生長と結実のためにだけ存在し、これ以外の目的に働くことはありえない。動物界も、介穀動物から昆虫、冷血動物、温血動物にいたる概観を通して、そこには生命維持のために、有機的全能力が働いている。人間もまた一個の動物として当然その例外ではありえない。しかし人間は唯一の直立歩行する動物であった。このことによって他の種属と区別される性能を備えることになった。

「若し動物のようにかがんで歩いていたら、頭も、口も鼻も、物をくらうに都合のよい按排に出来上って、手足の構造もそれに叶ったものとなる。こうなったら高度の精神力（Geisteskraft）、つまり目には見えないが、我々の中に沈み込んでいる「神のお姿」（das Bild der Gottheit）は、どこに宿ることが出来るだろう。[22]」

このように、人間の直立的形態と大脳の発達との必然的関連性を指摘した上で、大脳に宿り得た高度な働き精神力を神という言葉で捉えたのである。ただし、ヘルダーがここで用いた“Gottheit”は、本来「神的な実在」、「神性を具有するもの」を意味する。キリスト教における神(Gott)とは決して同一ではないのである。汎神論（Pantheismus）における神（性）とも通ずるものである。キリスト教神学の立場からは、ただ Gott（単数形）が認められるだけである。Götter（複数形）は有り得るはずがない。キリスト教においては、一神を除いては、他に神性を具有するものが存在する余地はないのである。Gott の御業以外に、Gottheit（単数形）とか Gottheiten（複数形）と呼べる働きを

想定すること自体異端でなければならない。それにも拘わらず、ヘルダーは明らかにキリスト教以外の Gottheit を、認めてしまったことになる。これは確に Gott に対する冒瀆行為である。ところが、信仰界においては禁を破りながら、自然界においては自らが神性を宿しうる唯一の存在であることを確認し、人間の位置をここに確立したことになる。それが次の言葉でもあった。

「単的にいうと、人間は、かくあるべしと信ずる（ところに向って、あらゆる方面に伸びて行ける）ものである。すばらしい思想を積み上げた最も麗わしい冠を戴いて、何時も向上して止まない木だとも言える。」[23]

ヘルダーの人間観は、ここに神性を内在する小宇宙として確立された。「ああ人間よ、君の地位を喜べ」[24]といった歓喜も、偽りなく受けとられる。慈母のように、万物の中でもとりわけて美しく造って下さった創造者（Schöpfer）の神意を汲んで、ヘルダーは次のように書き綴る。

「地に立てよ。お前たちをこのままにして置けば、他の動物たちと同様、動物に止まるであろう。しかし私の特別の誼と愛とによって立たせて上げよう。そして動物の神（Gott der Thiere）となるがよいと。」[25]と。

ここでは、もう人間に、動物界の第二の創造者（zweiter Schöpfer）たる Gott の位置を完全に与えてしまっているのである。しかしこのような推察は余りにもうがった人間の無礼であり、ヘルダーの傲慢ではないのか——。

確かに、神学の立場からは有り得べからざる言葉に違いない。自然界の小宇宙であることにかけては、他の動植物と同格である。しかし、現実に、自然界に見る人類の位置は他のものと全く同列であろうか。「こんな証拠にも反し全く矛盾したパラドクスをどうして受け入れることが出来ようか。土台、人間の体格、人類の歴史といったものと、地上の全類似組織（dis ganze Analogie der Organisation unsrer Erde）とは、どう見ても異様に出来上っているのだから。」[26]と言う。

この喜びをしみじみと味わい、地上の全組織の中でこう認識し得る人間の位置を再認識した時、そして、全世界を自らの思考世界の中に納めた時、遂に自ら第二の創造者として名乗り出るに至ったのではあるまいか。これは「動物たちの神」と自認して少しも恥ずることのない、むしろ神に対して、こう目覚めさせて頂けたことを証明する言葉であったとも解される。イエスにおける「神の子」としての自覚と相通ずるものもありそうである。つまり、自ら与えられた Gottheit を確実に把握した時には、最早、単なる神性を宿した器物ではなくて、Gott それ自身だと信じたのではあるまいか。ヘルダーの神観には、どうもこういう要素が窺われる。彼がイエスについて、「キリストが自ら信じそのまま行った宗教は、人間性（Humanität）の発露である。人間性以外の何物でもない。（中略）キリスト自身は人の子として、即ち、一人の人間としてなされたまでのことで、決して令名のためにではなかった。」[27] と述べているのは、イエスの、人間的あまりに人間的な人間性の中に見出した神性であり、それを神の子に他ならずと認め、また神そのものとして信じようとする積極的な態度なのである。これはしかし、元来神の子であったイエスが、人間として示現され、奇蹟を垂れ給うたとする伝説を、そのまま信ずる受け身な信仰態度とは全く違っている。オーソドックスな神学からは、恐らく許し難い信仰に違いない。しかしヘルダーにとっては、神の子として、一方的に天降ったが故に貴しとする信仰にはついて行けなかったのであろう。一旦真の理性に目覚めた人間であるならば、ヘルダーのように、地上の極く平凡な現象の中にこそ、寧ろ信ぜざるを得ない、また信ずることを自然とする事柄が多いのではなかろうか。

しかし、我々の理性は、抑々如何にして得られたのであろうか。ここでヘルダーの「言葉」に対する見解を聞かなければならない。ヘルダーにおける人間は、「言葉」を得てのみ理性に目覚め、人間ともなり得たからである。彼は芸術にも説き及んだ上で次のように述べる。

「すべてこれらの芸術の道具である脳も官能も手も、造物主がこれらに運動させる衝動を与えられなかったなら、幾らわれわれが直立してみたところで、何の効果も生じなかったであろう。その衝動とは神の賜物たる言葉（das göttliche Geschenk der Rede）であった。唯言葉によってだけ、眠っていた理性（Vernunft）が覚醒された。さもなければこの自然の能力もそのまま永遠に死滅していたかもしれない。それがこの言語能力（Sprache）によって、生命ある力となり、作用となるのであった。唯言葉によってのみ、眼や耳などあらゆる器官を通してえた感情が一となり、統合されて創造的思想（schafenden Gedanken）となるので、手足などの芸術作業も黙ってついてくるようになった。」(28)

神によって直立することを許された「小宇宙」としての人間は、言葉を授かり又それによって理性を覚醒させられることになった。今や大脳の中に神を宿し、創造的に思惟し、芸術的活動も出来る人間（Menschen）(29)となった。人間は神に立たせて貰い、言葉を授けられたが、理性と思惟は天授のものではなく、学習により習得したものである。だから、何を習び、何を模倣したか、その形態の如何によっては、理性もまたその体のように、豊満にも貧弱にもなり、病気にも健康にもなり、畸形にも優秀にもなるのだと見る。(30)

この点、言葉も人間が自ら獲得したものだと考えた十二年前の『言語起源論』とは考えを異にするに至っている。すなわち、人間は生まれて間もない子供でも、思慮（Besonnenheit）があり（天賦のもの）、反省(Reflexion)することが出来る。「このような思慮（反省）をはじめて自由に働かせたとき、言語は発明されたのである。」したがって、「人間が人間となった瞬間に、言語の発明があったということで、これはもう極めて自然なことである。」と説き、人間存在の究極の意味は、言葉造りに参加することであると考えた。(31)

言語の獲得と人間性の獲得を一連のものと考える構想は、恐らくハマンの学説に習ったものに違いない。しかし、

言葉を文字に書かれた語としてではなく、聴覚を通して始めて獲得できるものとしたことに注意すべきものがある。聾唖者が神の賜物を十分に載けず、従って知能の低い理由もここに見出しているが、ヘルダーにおけるこのような聴覚重視の思想は、彼自身、父譲りの音感の好さが手伝っていたのではなかろうか。幼時に彼が示した音楽への関心も思い起してみたい。この点、視覚を重視したゲーテとは対象的である。(32)

(3)

ヘルダーが、以上のような人間の観方から割り出した神は、実はキリストの説いた神とは、どこにも必然的つながりはないのである。教祖としてのイエスも天から降った者であるが故に尊貴なのではなく、ヘルダー自身が描いた理想的人間像と一致したからに他ならない。しかし、信仰的実在者としてのイエスに、理想的実在者としての地位を与えることによって、その発見者であるヘルダー自らが、実はイエスと対等の位置に立ったことを意味するのではなかろうか。

このような独自の宗教観を抱いたヘルダーは、いわば禁断の木の実を食べた人類の祖先と同様、神学の園へはもう引返すことは出来なかった。事実、ヘルダーは当時の教会からはことごとく異端視されたのである。そればかりではない。旧師のカントさえ、ヘルダーの『構想』第一巻が出た時、全く現実離れした理想論と酷評したのである。(33)

カントは、旅行記を読むことと、周囲の人々を観察することとによって、細かく且つ広い世間知と人間知を得た人である。「実用的人間学」に関する彼の講義は、多くの聴講者が喜んで聴きに来たものであった。が、彼自身は遂に生れた町の城壁を二三マイルと離れることがなかったといわれる。(34)従って、帰納法を提唱しながら、世界の事実については、ことに自然と人間の文化現象については、実感と観察とによって帰納する研究態度が、まず殆どなかった

と考えてよいのではなかろうか。世界を知りたいと船出したヘルダーとは、かなり異質的なものを感ずるのである。

事実、カントの神の尋ね方は、ヘルダーとは大分異っていた。まるで逆であった。カントは、神に、最高・完全・絶対という属性を先験的に与えておいて、そのような「存在」を含むものを発見しようと努めたのである。これが彼の神存在を推論しうるとした唯一の方法、いわゆる本体論的証明法であった。ところがやがて行き詰り、彼の新しい洞察は、神存在に関する証明根拠の批判を展開するのである。ところがその批判も、概念から存在を「探し出す」ことはどうしても不可能であるという帰結に達するのであった。あるいは、そのことさえ予め考えの中にあって、論理的分析によっては、神の存在は証明し得ないという「証明」を提出したともいえる。(35)

自らの観念の世界における形而上学的思弁のみに頼り、神存在の証明に腐心していたカントも、やがて形而上学は無益な穿鑿だと気づくようになる。ところが、彼の関心は、意外な方向に向った。当時の心霊論(スピリチズム)の先導者（スウェーデンの視霊者 Schwedenborg）が、彼岸の秘密を露わして見せようと言った時、非常な好奇心を動かしたのであった。ヘルダーもこの点は『構想』の第一巻でとり上げて、「キルヘル（Kircher）やシュヴェーデンボルクの夢想したことも、フォントネル(Fontenelle)が言っている冗談も、フゲンス（Hugens）、ラムベルト(Lambert)それにカントがそれぞれ心地好さそうにやっておいでの事柄も、何れ、そんなことでは何も判らない。判る訳がないのだという証明を見つけるだろう。」(36)と予言したが、事実その通りになった。カントがスピリチズムに失望し、立腹の挙句「この視霊者の夢を形而上学の夢によって解明した」とき、ウイットを以て学者の思弁の空虚であるのを厳しく非難したとき、この自己告白に托したのは自己の体験であり、嘲笑の対象は自己の努力であった。(37) もしヘルダー的表現を借りるとすれば、カントは、自らの神観念を予め不完全な理性によって決めて置きながら、その理性を過信することの余り、神存

在の実感的把握には遂に到らなかったと言えるのではなかろうか。

カントの思索の方向は、このようにヘルダーとは対照的であったから、同じ海外諸民族の旅行記を読んでも、かなり受けとり方が違っていた。ヘルダーがこの『構想』を出版した一七八四年までには、クック船長の探検記（一七七三・八四）や民族学史上に名を残したフォルスター父子の報告（一七八三）なども出ていたが、カントがこの頃書いた論文『人類史の推測的開闢』（一七八六）[38]では、次のような見解を明らかにした。すなわち、人種的特徴は、雑種生殖（Halbschlächtiger Zeugung）により同化（Anarten）するものであるから、遺伝的特徴では人種問題はわからない。従ってこれに即応した人種定義を考えなければならないとした。これは暗に人類の単一起元をほのめかしたものであったが、フォルスターは、歴史的に見て、それでも尚残る遺伝（Anerben）要素を重視すべきものと反駁した。即ち多元論である。カントは再び『哲学における神学原理の適用について』（一七八八）[39]を著わして、聖書の創世記を以て、この正当性は自明のことだとした。フォルスターはこのような独断論を全くとるに足らぬものとして一笑に附した。

「ある信ずべき古書には、黒人のことは一言も触れてないし、この偉大なるお方、即ちいわゆる著作者とやら仰る方だが、推察するところ、黒人なんてものをまだ一度だって見たこともないくせに、また、人種を一つ以上と見る可能性が紹介されている今日、依然としてこんな古本をかつぎ出して論駁したつもりでいる。こういうのを邪教というのだ。そういうことに誰だって異存はないはずである。[40]」

W・シャイト（W. Scheit）はこのカント対フォルスター論争について、フォルスターはごく表面しか読んでないと評したが、[41]実証主義者の眼から見る時、カントにはやはり聖書の墨守者ときめつけられるだけのものはあったと考える。

(4)

一方ヘルダーは、この『構想』にもクックやフォルスターなどの踏査報告は勿論、動物学植物学等の成果を積極的にとり入れ、後の諸文化科学を発展させて行くに十分な基礎を提供しているのである。

ヘルダーは、従来の哲学が不問に附していた自然界の類似から観察しようと提案する。そして、「自然界には何一つ静止しているものがない。一切が邁進し、移行している。」が、夫々の発展途上においては、いかに進化の前進力が働いているか見ることが出来るという。植物も全体が生長の芸術作業で、低級なものから高級なものへと形成されて来ている。植物の上には動物があって、その液汁を吸飲している。就中、最も精巧な機関を具えた人間は、生命ある組織の大部分を自分の体質に吸収することが出来ると指摘する。[42] つまりヘルダーは、自然界の生物が、それぞれ生長し子孫を繁殖させて行こうとする力の動きを進化論的に見たのである。但し植物が動物に、猿類が人類にというように図式化する進化論者ではなかった。夫々の種が、夫々の領域内で土着し、風土化したことを認める立場である。しかし、これが後にダーウィンの進化論を生む源泉であったことだけは認められる。[43]

人間は人間として最初から人間である。皮膚の色、容貌が違っていても、人類という単一の起源をなすものと考えるのである。[44] この限りではカントの見解とも変りないが、聖書を論拠に求めはしなかった。遺伝性の意味については結局うまく解決出来なかったが、事実の観察から帰納してみた時、彼に最も妥当と思われた説明法は、モンテスキューの環境論であった。[45]

一例を犬にとって見ても、地上の風土の違いによって色彩形状は変化しているが、犬はやはり一つの種族である。人間についても同様なことが言える。黒人の黒色は、他の民族の白・褐・黄・紅色の一つと見るべきもので、不思議

でも何でもない。彼等の色は、その風土においてはそれ以上に発達しようのないものである。だから、アフリカに百年以上も住みついたポルトガル人が、あれほど黒人に類似しているのである。熱度が減ずるところ、海風が冷却するところでは黒色が褪せて黄色となり、涼しい高地には白色の民族が住むわけでもあった。(46)

要するに、この地上には人種の別もなければ排他的な変種もない。「色分けもだんだん入りまじって行く。その形態は発生期の性格を物語っているだけだ。つまり、全体としてみると、地球上のすべての時間と空間とを通じて繰り拡げられた、同一の大きな絵画の濃淡に過ぎないのである。(47)」と指摘する。

ヘルダーの学問は、しかし、ただ以上のような人間観・自然観・宗教観を記述するだけで終りはしなかった。ヘルダーの、全人格を通しての「構想」には、人間愛の精神が溢れ、それは単なる書斎の計画としては留まらず、実践的な影響力を持つ潮となって流れ出したのである。そして天下の若い力に行動性を与えたのである。これがいわゆるシュトゥルム・ウント・ドランクの運動であり、ローマン主義思潮の源泉となる所以でもあった。

ヘルダーの人間愛は、ドイツ民族統合への懸橋ともなった。そしてこれはそのまま展開して、当時、ヨーロッパ人によって征服されていた諸民族に対する深い同情となり、エスノセントリズムを超えて、民族学(Völkerkunde)の発生を促すことになる。(48)

『構想』の第七巻から九巻にかけて論ぜられた事柄も、この人間愛の精神によって貫かれている。風土により体質的、文化的変化が伴なう以上、人間がその環境に最も適合した社会組織なり道徳・信仰等を持つのは当然である。それを白人が、自分達の文化を最高のものとして押しつけることは、真に不遜であるばかりではなく、その土着民には耐え難い。真の暴力だと主張する。神の恵みは地上に普く、人々はそこで健康な幸福な生活を営んでいる。「我々は、神が継母となって、これを待遇したと信じて居た民族も、実はその最も寵愛された子供であろう。(49)」ともいって

いる。

(5)

ヘルダーはこの大著『人類歴史哲学の構想』というテーマの「人類」には“Menschheit”という言語を用いているが、実は、「人間性を抱いた人」を意味し、単に動物学上の存在である「ひと」(Mensch)と区別しているのである。彼は、この人間性を持った「人間」(Menschen)の意義に、一層、彼の人間愛(Menschenliebe)の精神を密着させて、人々の自覚を促すために、“Humanität”という言葉を積極的に使おうと提唱した。一七九三年から四年間にわたって出版された『人間性向上のための書簡』(Brief zu Beförderung der Humanität)十巻は、この精神に則って書かれた彼の著作を編纂したものである。この中で、「人間性(フマニテート)」を次のように説明する。

「人間性は、私たち人類の特性です。(中略)人類の持っている神性は人間性に形成されて行きます。すべての偉人や善人、立法者、発明者、哲学者、詩人、芸術家、階級上の貴族は、子弟の教育に際し、その職責を果すに当っては、模範と作品、研究所と教説によって、人間性の育成に向って尽力していることになります。人間性は、あらゆる人間の骨折りの結晶であり、収獲物です。いわば私たち人類の芸術なのです。人間性の形成は、絶え間なく継承して行かなければならない仕事です。そうでなければ、私たちは、より傲慢な、低級な状態に、粗野な動物的なもの、残忍なものに陥ちて行く他ないのです。(50)」

ヘルダーが理想とした人間性(フマニテート)のモデルはローマにあった。古典ラテン語の“humanitas”(homo, a human being に由来する形容詞 humanus の名詞化)には、殆ど人類の意味はなく、一般に人つき合いのよさとか、親切さ、博愛を意味し、さらに、ローマ市民としてふさわしい教養、行儀のよさ、言葉遣いの上品さ等を意味していた。ところが

中世の学者の言葉になると、この市民としてのふさわしさの意味が一層強められるとともに、集合概念としての「人類」として用いられるようになった。この言葉が近代語となって継承され、ドイツ語にはいると、ラテン語における用法に応じて、"Menschlichkeit"（人間性）と"Menschheit"（人類）という二語を生じた。それにヘルダーは、両概念を結合する語として"Humanität"をとり上げる。Humanität に新たな意味づけを与えたと考えられるのである。(51)

『構想』を中心として見たヘルダーの自然・人間・宗教に対する態度の大綱は、以上で凡そ観察しえたかと考えるが、さらに総括的な見解を、彼の『人間性向上のための書簡』(52)によって補足したい。

〔人間と進歩〕人間の生活は教育を以て始まる。すなわち、能力と身体とはこの世に生れ出るとゝもに持ちこんだものであるが、力と体の使用、応用・進歩については学ぶ所がなければならない。

〔相互発達〕一人の人間が、他の個人とお互に有益な発達を遂げ、またそれを容易にするためには、一切の人間統合の目的を達成する以外にない。

〔人と宇宙（メンシュ）〕人は地上の筆頭ではあるが、唯一の被造物ではない。人は世界を制覇する。けれども宇宙をではない。

〔来世〕墓石の彼方に契約した目的地などは、人類にとって（メンシェンアンジュレッヒト）、ちっとも有難いものではない。仕様のないものである。そこでは、こちらに植えてあるものが、そのまま生えているにすぎないのだから。

〔宗教と人間性（マニテート）〕宗教が純粋であればあるほど、人間性を要求するに違いないし、またそうしたものであろう。これは、諸宗教の神話を計る試金石である。

〔信条〕完全性（Perfektibilität）は決して虚構ではない。それは、我々人類の特性である「人間性」を欲求し、維持

する全修業の過程であり、最終目標である。（中略）人間の罪悪と過誤と虚弱さは、自然の出来事として法則中のものである。従って、すでに仕組まれたものなのである。これが私の信条である。そうあって欲しいと思い、自らもそう身を処して行きたいと願っているものである。（Das ist mein Credo. Speremus atque agamus.）

四

ダンテの神曲によって揚げられたルネッサンスの燭光は、ヴィコーの哲学によって展開し、新たな、人間の側から世界を見つめる思潮となって、十八世紀の初頭には、イタリーからヨーロッパの諸国に流れ出して行った。フランスではモンテスキュー、ヴォルテール、ルソー等がこの思想を汲んだ。ドイツではレッシング、ハマンなどが受け止めた。

時代の子としてのヘルダーは、神学を志しながらも、この潮をあびて、神学に非ざる思想をはぐくむ。そして独自の方向づけを与えて再び天下に押し流した。それがシュトウルム・ウント・ドランクの運動であった。その推進力となるものは、教会の権力を通してのみ接しえた神の恩寵、即ち、神の側にある絶対的属性からのみ導き出しえたものを、逆に人間の世界から発見しようとする、その自覚であった。だから、ヘルダーも同じ神学者であり、説教師であり乍ら、神の側から、神のために人間と世界とを説かず、人間の側から、自らの存立意義を知るために自然界を観察したのである。その結果として、彼は、大自然の中に働く動かし難い法則を発見するとともに、自らの置かれている位置についても認識を新たにしたのである。その認識が、いわば「小宇宙（ミクロコスモス）」としての人間の発見につながるものであった。当然、人間だけが自然界の例外ではあり得ないという自覚を伴なう。しかし、この自覚は、何故人類だけが、かくも万物の中で恵まれた特権を与えられているのか、という疑問に赴かざるをえなかった。それを恵みという感謝

の気持で受けとった時に、彼が再び神の恩寵に浴する神学者の立場に立戻る機縁をつかんだことになる。ところが、教会のドグマから見たとき、この者は、すでに教権を排する異端者であり、謗りは免れないところであった。

神の恩寵を、人間の側から発見したヘルダーは、すでに神学者ではなく、また先験的に真理を求めようとする哲学者でもない。現象界の観察分析から共通の法則（真理）を求めようとする科学者の態度と相通ずるものがある。この立脚地におけるコペルニクス的転回は、決して生易しいものでなかったばかりか、実に重大な意味をもつものであった。カントの哲学も、広い意味では現代実証科学の礎となったかもしれないが、直ちにその原動力になったとは言い難い。彼の哲学をもう一度転回してくれる力を必要としたのである。ヘルダーは恩師のカントから非難されはしたが、その思索方向と実行力とは、明かに人間経験の観察と思索を主とする現代の人文科学へつながる地慣しをしたものといえよう。

ヘルダーが、自然界の人間を、人間たらしめる根本原因として発見した「言葉」――、これを神の賜物としたことは明らかに彼の宗教観、人生観とつながる。事実、経験科学の彼方に属する問題であるが、その過程で試みたヘルダーの言語研究は、直ちにW・フンボルト(W. von Humboldt, 1767―1835)に受け継がれ、系統的分類派と云われる近代言語学となるはずのものであった。[53] また、これに関連して民謡を蒐集し、ドイツの民族性を明かにしようとした試みは、グリム兄弟（J. Grimm, 1785―1863, W. Grimm, 1786―1859）やヴント（W. Wundt, 1832―1920）によって継承発展されて、ドイツ民俗学の学風を育てる。[54] それはまた民族学的研究を促進する力ともなった。バスチアン(F. A. Bastian, 1826―1905)、ラッツェル（F, Ratzel, 1844―1904）の地理学的傾向、同じくW・フンボルト、シュレーゲル（A. W. von Schlegel, 1767―1845）、シュタインタール（H. Steinthal, 1823―99）、ヴント等によって展開された民族心理学の流れはそれである。[55]

このような文化諸科学の礎となったばかりでなく、文学におけるゲーテ、シラー（F. Schiller, 1759—1805）、ヘルダーリン（J. C. F. Hölderlin, 1770—1843）等のうけた影響は余りにも有名である。[56] シュライエルマッヘル（F. D. E. Schleiermacher, 1768—1834）やシェリング（1775—1854）、ヘーゲル（G. W. F. Hegel, 1770—1831）の宗教哲学も、ヘルダーの宗教観を経なければ出現しなかったであろうとさえ考えられている。[57] これが政治思想にはいって、スラヴ民族、チェコ、ユーゴのナショナリズム、フィンランド、スカンジナヴィヤ、ポーランド、ロシヤの政治、文学にも影響を及ぼし、近くはドイツにおける、ナチズムの源泉とも考えられる程である。[58]

ヘルダー自身の深い人間愛の精神と、同情とが意外な政治思想にまで発展したことは、彼のあずかり知らぬ不幸な出来事でもあったが、他方では、彼の人間観に発した文化現象の解明法が、今日の実証科学の発生源になったことを改めて認識してよいと考える。ヘルダーの信条によれば、それらは、何れも大自然の法則の下に、当然起るべくして起ったことかもしれない。

ヘルダーが求めた神の記述は、キリスト教神学の流れにおいても、また神学に直結した西洋の思想史上においても、有りうべからざる描写であったと考える。一切を空と観じた仏教が、実は不動の自我を発見し、我をとりまく世界を再発見するのに対し、ヘルダーは、我と世界の肯定から出発して小宇宙（ミクロコスモス）に到る。これは空にも対比すべき存在ではないか。ここに至って、はじめて自我と世界を再認識する。いずれ不完全な理性によって描いた不完全なシンボル[59]に過ぎないと知りつつ、現に恩寵に浴することの出来るようにして下さった何者かの働きに、ヘルダーは「神」という表現を積極的に捧げようとするものであった。これは彼にとっては、単なる虚構でも偶像でもなく、彼の全生活の営みに、行動力と、方向づけを与える、実在の理想としての働きをもったものと考えられる。[60] これに、在来の "Gott" というシンボルを用いたにしても、ヘルダーにおけるシンボル内容は、全く新たな意味をもっていたと考えなければならな

い。

全生活の構えを決定するような、あるシンボルを発見する過程において、仏教においては否定的方向から迫って内在的な仏（性）に至り、ヘルダーにおいては肯定的方向から迫って神性（ゴットハイト）に至る。かなり異質的な方向を示すように見えながら、両者が到達しえた境地は、実は一枚の紙の表裏のような共通点があると考える。ただ一つ決定的な相違は両者の追求態度の方向にあるばかりでなく、求めた神（仏）に対する態度の違いにあると考える。ヘルダーは、あくまでも自然界に対峙して、これに極めて冷静な観察と分析を加えた。これは東洋人が自然に対する態度とは、可成り対照的なものがある。東洋人は、自然の中にも神意を認め、これに祈り、これに沈潜し、没入しようと努めたが、自然の運行を観察する態度は、遂に自らの中には発生しなかった。だから、東洋人の感覚は、自然（神）に抱かれる喜びに心が向うのに対し、ヘルダーの場合は、寧ろ強力な支配力をもつ者から寵愛を受ける喜びに向うものと、譬えられるものではなかろうか。これは、キリスト教の洗礼を受けて育った西洋人の思考法の中に、大へん根強く受け継がれている態度の一つらしい。だから、彼らの神に対する愛は、「恐れの心」にそのままつながるのである。

東洋では、沈潜し、祈り、抱かれて味わう自然の喜びを、西洋では、これに対峙し、観察し、抗し難いものと感じ恐れたとはいえまいか。東西における自然観の違いは、一つには、風土的文化的な生活環境に由来すると考えられる。わが国で、あれほど繊細優美な芸術を発展させながら、なぜ遂に科学を生まなかったかという疑問には、こうした人間の自然に対する適応法の相違に求められはしないだろうか。(61)

ヨーロッパの文化思想史上果したヘルダーの役割は極めて大きかったが、この一人の人格の業績を、東洋人の業績と比べてみるとき、かなり共通した要素をもち乍ら、いかに対照的な思考法をもっていたかにも心付くのである。

明治末年に来日して遂に徳島に骨を埋めたポルトガル人モラエスが、東西文化の差違を、いみじくも次のように言い

表わした。

「白人は神の観念と創造自然の観念を区別し、根本的に切離している。（中略）日本人はそうした区別を理解しない。神の観念と自然の観念とは別々ではなくて、互に一如であり、ある共通の目的に向って一致する。（中略）こゝから、全然対立する二つの過程が生ずる。欧羅巴人は一方に於て理性化するが、他方に於て、自分を悩ます暴力を腕づくで防ぎ、押しのける方法を考えて、観察し、祈り求める。ところが、日本人は静観し、崇めるが、観察も祈り求めもしない。(62)」と。

本稿執筆に当り、国学院大学教授戸田義雄先生から色々御指導頂いたことを附記して感謝の意を表したい。

註（1） アダット（adat）はアラビヤ語の 'ādah（= tradition）に由来するインドネシヤ語。西欧的律法を以て植民地インドネシアに赴いたオランダ人が、図らずも直面したのが慣習法である。ライデン大学教授ファン・フォーレンホーフェンの『蘭領印度の慣習法』（C. Van Vollenhoven. 1918～33. Het adatrecht van Nederlandsch-Indië. 3 vols. Leiden）は、慣習法の発見を報ずる劃期的な著書。

（参考）Bernard H.M. Vlekke. 1959. Nusantara, a history of Indonesia. The Hague and Bandung; P.E. de Josselin de Jong. 1951. Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-political structure in Indonesia. Leiden; 拙稿「オランダ民族学史要」（民族学研究二六ノ三）

（2） ヘルダーの経歴については、Baur, Ernst. 1960. Johann Gottfried Herder. Stuttgart: 8ff.
Flemmer, Walter. 1960. Johan gottfried Herder: Schriften, eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. München: 6.
Carl Hanser Verlag. 1953. Johann Gottfried Herder. München. Band 2: 761—763. 参照。

（3） レッシングの作品中 "Laokon, oder Über die Grenzen der Mahlerey und Poesie", 1766 は二晩と三読し、kritische Wälder, 3Bde., 1769 を著わした。

(4) Herder. 1793—97. "Briefe zu Beförderung der Humanität". (Reisiger, Hans ed. 1942. Johann Gottfried Herder, sein Leben in Selbstzeugnissen Briefen und Berichten. Berlin : 31—32)°

(5) Herder. 1793—97. (Reisiger ed. : 30).

(6) Wilpert, Gero von. 1963. Lexikon der Weltliteratur. Stuttgart. "Hamann": 547.
Bauer. 1960 : 11—12.
和辻哲郎「近代歴史哲学の先駆者ヴィコとヘルダー――」（和辻哲郎全集　第六巻三九七―八）

(7) ヘルダーのシェクスピヤ研究は重要な課題の一つであった。シェクスピヤは、ギリシヤ戯曲に見られたような、歴史的伝承を祖国の民間信承の中に発見し、戯曲化した。これはシェクスピヤの単なる幻想ではなく、哲学以上の哲学であり、神力 (Götlerkraft) をもって死者を復活せしめる創造であるとした。Herder : 1773. "Shakespeare" (Koch, W. A. ed. 1957. Joh. Gottfried Herder. Menschen und Geschichte. Sein Werk im Grundriss. Stuttgart : 72—95) 参照°

(8) Macpherson, James (1736—96) はスコットランドの詩人で、Northern Heighlands と Hebriden の古詩を自ら採集し三世紀頃の盲目詩人オシャン (Ossian 又は Oisin) の語った物語として、史実にも照して "Fragments of Ancient Poetry, collected in the Highlands of Scotland and translated from the Goelic or Erse Language" (1760—63) を創作した。これは当時全ヨーロッパで愛読され、ヘマン、ヘルダー、ゲーテ、ナポレオンなども心酔させ、古典主義の風潮を作った。ヘルダーには "Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian" (1773) がある。Wilpert. 1963 : 843参照°

(9) Hamann, J.G. 1762. Kreuzzüge des Philologen.

(10) Koch. 1957 : 56, 57.

(11) Reisiger. 1942 : 64.

(12) ケーニヒスベルク大学には一七六二年から六四年まで在学。一七六四年から六九年までハマンの推薦によりリガの司教座聖堂付属学校 (Domschule) の教師として赴任。一七六九年には同校説教師 (Prediger) を拝命した°

(13) J. Cook 船長は一七六八年から七一年まで第一回の世界周航を遂げる。この間の報告は一七七三年に出版 ("Voyages". London) 第二回周航にはフォルスター父 (J.R. Forster, 1729—98) 子 (G. Forster, 1754—94) お同行°その報告は一七八四年、J. Douglas が二巻に編集°第三回は、北半球発見のため太平洋く回航し、サンドウイッチ島を発見、ベーリング海峡を探検したが、後ハワイで殺害された°この間の記録も、一七八四年ダグラスに編集された（ヘルダーは『構想』の註

とは，"Sellis Nachricht von Cookschen dritten Reise" という表題のことである。）後1人は川年（W.J.L. Wharton編）という表題で（J.C. Beaglehole 編）という表題で出版されたことである。Encyclopaedia Britanica. 6：371—2 参照。

(14) Forster, J.R. 1783. Bemerkungen über Gegenstände der physische Erdbeschreibung, Naturgeschichte und sittlichen Philosophie auf einer Reise um die Welt gesammelt. Übersetzt und mit Anmerkungen vermehrt von dessen Sohn und Reisegefährten Georg Forster. Berlin. Sparrman. A. 1785. A Voyage to the Cape of Good Hope. 2Bde. London.

(15) Baur. 1960：28ff.; Wilpert. 1963. "Herder". 583

(16) Reisiger. 1942：83—84.

(17) Herder. 1784. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Riga und Leipzig. (Herders Sämmtliche Werke. Herausgegeben von Bernhard Suphan. Berlin. 1887. XIII：23.) 以下『観想』の引用はすべて Suphan 本によるが，原書は Herder. 1784. XIII：23 と表記する。

(18) Herder. 1784. XIII. 52, 53.

(19) Herder. 1784. XIII. 61.

(20) Herder. 1784. XIII. 62.

(21) Herder. 1784. XIII. 81ff.

(22) Herder. 1784. XIII. 129.

(23) Herder. 1784. XIII. 131.

(24) Herder. 1784. XIII. 71.

(25) Herder. 1784. XIII. 114.

(26) Herder. 1784. XIII. 113.

(27) Herder. 1793—97. (Koch, W.A. 1957. Joh. Gottfried Herder. Mensch und Geschichte. Sein werk im Grundriss. Stuttgart：326, 327.)

(28) Herder. 1784. XIII. 138, 139.

(29) この『観想』を書いていた時分のヘルダーは，まだ「人間」に対するドイツ語 "Mensch", "Menschen", "Menschheit"

等に厳密な使い分けをしていなかったようである。後年 "Briefe zu Beförderung der Humanität", 1793—97 を出す頃には、一つの確信ある態度が打ち出される。人間の人間たる所以「人間性」を向上させようという意図の下には、軽蔑的用語である "Mensch" の望ましくないのは勿論、"Menschen" も、封建君主に対する臣下、平民を意味する言葉であって望ましくない。"Menschheit"（人類）と "Menschlichkeit"（人間性）という両義を併せ持つ語として、"Humanität" を積極的に使い、同時にこれを希求しようと提唱する。

〔Herder. 1793—97. "Über das wort und den Begriff der Humanität" (Carl Hans Verlag ed. 1953. J. G. Herder. Werkein zwei Bänden, II : 469—474)〕

(30) Herder. 1784. XIII. 144—145.

(31) Herder. 1772. Abhandlung über den Ursprung der Sprache. (C. Hans Verlag ed. 1953. I. 754ff.)
カッシラーは、ヘルダーの言語起源論を思弁的と断定し乍らも、自らのシンボルシステムの中にとり入れている。〔Cassirer, E. 1944. An Essay on Man——An introduction to a philosophy of human culture.（宮城音弥訳『人間』五三—五五頁）〕

(32) Herder. 1784. XIII. 139.
七字慶紀、一九六二、「ヘルダーの言語観について—『言語起源論』を中心に—」（ドイツ文学二八号二九—三五頁）にこの点をよく解説されている。
ゲーテが一七七二年七月初旬、ヘルダーに送った手紙には、「君の場合は何でも視力に訴えているとよく仰いましたね。今やっとその意味が判りました。私は目を閉じ、心許なく歩いて参ります。」）(Reisiger. 1942 : 173.) とある。併しゲーテは依然として視る人だったらしい。

(33) ヘルダーの『構想』第一巻に対するカントの批判は一七八五年 Jenaer Literaturzeitung に発表された。ゲーテは、その頃はまだヘルダーをよく理解して出版にも協力したが、"Christliche Schriften (1794—98. 5 Sammlungen) が出るに及んでは、その道徳も神学も全く受容れられなくなった。自ら両者は疎遠になる。(Flemmer. 1960 : 10. 11.)

(34) Windelband, W. 1922. Die Geschichte der neuen Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und der besonderen Wissenschaften.（豊川昇訳『西洋近世哲学史』第四巻一九頁°）

(35) Windelband. 1922.（豊川訳、第四巻[illegible]頁）

(36) Herder. 1784. XIII. 17.
(37) Winderband. 1922. (華川訳, 第四巻三九一四〇頁)
(38) Kant. 1786. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.
(39) Kant. 1788. Über den Gebrauch teologischer Prinzipien in der Philosophie.
(40) Forster. G. 1843. Sämmtliche Schriften. IV. 306 (Mühlmann, Wilhelm. 1938. Methodik der Völkerkunde. Stuttgart : 49所引°)
(41) Scheidt, W. 1925. Allgemeinen Rassenkunde. München (Mühlmann. 1938 : 49. 参照°)
(42) Herder. 1784. XIII : 177—178.
(43) Darwin, Charles. 1859. Origin of Species.
(44) Herder. 1784. XIII. 258.
(45) 環境論 (Milieutheorie) そのものは, すでにポセイドニオス (Poseidonios, BC 135—51) に現われているが, モンテスキューは, 一七二一年 "Lettres Persanes" を著わして, 新たな歴史哲学的構想の下に, 具体的資料を以て国土と民族と文化の関連を論じ一躍有名になった° (Mühlmann, W. 1938. Methodik der Völkerkunde. Stuttgart : 13, 25, 29. 参照°) ヘルダーの風土論を我国でとくにとり上げたものとしては, 和辻哲郎『風土』(一九三五, 初版一九三五) その他がある°
(46) Herder. 1784. XIII. 233, 234.
(47) Herder. 1784. XIII. 258.
(48) ヘルダーの「民族」(Volk) の概念と, 民俗学 (Volkskunde) および民族学 (Völkekunde) 的研究の先駆的役割については, 拙稿「民族学の先駆者ヘルダーの現代的意義」(民族学研究三〇巻三号掲載予定) を参照されたい°
(49) Herder. 1784. XIII. 335.
(50) Herder. 1793—97 : (Hanser Verlag. 1953. II : 470ff.)
(51) Lewis, C. T. and Short, C. 1962. A Latin Dictionary. Oxford : 869.
Herder. 1793—97. (Hanser Verlag. 1953. II : 473.)
Wundt, W. 1912. Element der Völkerpsychologie. Leipzig (出隆・安定訳『民族心理学』三九四頁以下)°
(52) Herder. 1793—97. (Koch. 1957 : 320ff.).

(53) Humboldt, W. von (1767—1835). 1905. Über den Nationalcharakter der Sprache. hrsg. v. d. Akad. d. Wiss. Berlin・IV : 420ff.; Ders., 1907. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluβ auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. ibid. Ⅶ : 1ff.

(54) Grimm, J. (1785—1863). 1835. Deutsche Mythologie; Grimm, J. und W (1786—1859). 1812, 1815. Kinder und Hausmärchen. 2Bde. etc. Wundt, W. (1832—1920). 1900-20. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sittee. 10Bde., Ders.; 1912. Elemente der Völkerpsychologie; Ders., 1921. Probleme der Völkerpsychologie.

くつをーの民俗学的価値などについては'

Bach, A. 1960. Deutsche Volkskunde. Heidelberg : 42—48, 80—82.

Peuckert, W. u. Lauffer, O. 1951. Volkskunde : 239.

Lutz, G. 1958. Volkskunde : 32ff. 参照°

(55) Bastian, F.A. (1826—1905). 1860. Der Mensch in der Geschichte. 3Bde. Leipzig.

——. 1868. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungsformen in der Ethnographie. Berlin.

——. 1868. Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit. Prolegomena zu einer Ethnologie der Kulturvölker. Berlin. etc.

Ratzel, F. (1844—1904). 1885—88. Völkerkunde. 3Bde. Leipzig,

——. 1904. Geschihte, Völkerkunde und historische Perspektive. Hist. Zsch. 57. 1.

——. 1921. Anthropogeographie. Stuttgart. etc.

Schlegel, A.W.v. (1767—1845). 1935. Wir sprechen.

Steinthal, H. (1823—99) u. Lazarus. M. 1859. Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie. Als Einladung zu einer Zs. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss. 1. etc.

(56) 文学者に及ぼしたくつをーの影響については Goethe, J.W. (1749—1832), Schiller, F. (1759—1805), Hölderlin, J.C. F. (1770—1843), Jean Paul (1763—1825), Novalis (1772—1801), Schlegel, F. von (1772—1829) 参° 更' くつをー

の英訳は一八〇〇年 (T.O. Churchill)′ 仏訳は一八一七年 (Edgar Quinet) に出版された。Encyclopaedia Britanica; "Herder's lnfluence" 参照。

(57) Schleiermacher, F. D. E. (1768—1834). 1799. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin, etc. Hegel, G.W.F. (1770-1831). 1807. Phänomenologie des Geistes. etc.
Schelling, F.W.J. von (1775—1854).1797. Ideen zur Philosophie der Natur. etc.

(58) Eneyclopaedia Britanica : "Herder's lnfluence"
Guerard. 1937. Herder's Spiritual Heritage : Nationalism, Romanticism, Democracy. Annalys of the American Academy of Political and Social Science. 174 : 4. (植田敏郎「ヘルダーの国家観」(一橋論叢一九六四年六月号一六頁所引)
植田′一九六四年には′ヘルダーが国家を一機関とする主張′Volk を結合して国家とすべき主張′歴史指導的認識の上に′理想的人類の統治形態をめざそうとする主張が紹介されている。

(59) "Symbol" は′Chapple, E.D. and Coon, C.S. 1947. Principles of Anthropology. London の定義に従い′「人に一定の条件反能を起させる物・人物・条件・言葉等」を意味するものとする。Sign と Symbol の定義に関しては′Bryson, L. a. o. ed. 1954. Symbols and Values : An lnitial Study. Thirteenth symposium of the conference on science, philosophy and religion. New York and London; ibid. 1955. Symbols and Values. Fourteenth symposium of the conference on science, philosophy and religion. New York and London. 参照。

(60) この「理想」の解訳は Dewey, John. 1934. A Common Faith. New Haven (岸本英夫訳『誰れでもの信仰』東京一九五一) 参照。

(61) 東西文化の質的差違を′文化人類学的に分析したものとして′
lshida, Eiichiro. 1961. A Culture of Love and Hate. Japan Quarterly. Ⅶ. 4.
——. 1964. Japan rediscovered. Japan Quarterly. Ⅺ. 3. 等参照。

(62) Moraes, Wenceslau de. 1925. Realance d' Alma Japoneza. Lisboa (花野富蔵訳『日本精神』東京一九五四年′五一′五二頁)

講演

宗教言語の分析

戸田義雄

私は今、この懐しい三十六番教室の壇上に立ち深い感慨を覚えます。それは、母校東大における学生生活に於いて、最も印象深い講義をこの教室で聴いたからでした。この教室の、この壇上からなされた、今は亡き和辻哲郎先生の「日本倫理思想史」講座に、私の思い出はつながります。

私の思想形成に対する和辻先生の影響はこの機会をとおして決定的なものとなりました。曽って、神道的事象を「日本民族の風土的適応としての生活感情及び行為」という風に、仮設的定義を試みたことがありましたが（岸本英夫、増谷文雄編「人間と宗教」中、拙稿「民族信仰と人間」参照）、それは、「神道」或いは「神ながらの道」なる語で共に呼ぼうとする実内容が、夫々の語義によって何程か解釈が違ってくることに注意し、それと云うのも、神道的事象があらわに自己を表わしていないことから、私なりに工夫したことだったのです。その場合、和辻先生の「風土」が私の理念の根抵にあり、むしろその積極的展開を日本民族の固有信仰の解釈におし及ぼした訳でした。

しかし、その後、私の立場は「風土的適応」と云う面で、稍々環境論に片むき過ぎていたのではないか、という反

省を生みました。即ち、固有信仰の質を決定する要因を、環境条件とは別に、内在的な質的条件に求めるべきではないのか。質を決定するものは、ほかならぬ質ではないのか。しからば、その質は何か。このように問うて云った時、浮かび上がってきたものの一つが「言語」だったのです。今日、私がここに掲げた演題への移り行きの、個人的理由の一つが、ここにあったのです。

ですから、私はこの壇上にたって、今は亡き和辻先生を偲びつつ、不思議な感にうたれるのであります。

○

私の「言語」に対する早くからの関心は、今一つ別の理由からも起っていたことを告白しなければなりません。亡くなられた恩師岸本英夫先生は、宗教学の特殊分野として「比較教理学」なるものを考えておられました。この「比較教理学」は、最後には、「宗教思想学」とよばれるものに変ってくるのです（岸本英夫著「宗教学」第七章、宗教思想の諸相、参照）。先生の考えによれば、宗教心理学、宗教社会学、宗教文化人類学等が、個人的な宗教体験にせよ、社会的な宗教集団にせよ、兎も角、さまざまな宗教現象の分野の科学的研究を組織的に展開してきている。それなのに、重要な宗教現象である「宗教思想」に対しては、宗教学は容易に手をつけないままで今日に至って居るではないか、と云われたのです。かくして「宗教思想学」とも呼ぶべき分野の必要を提唱せられるに至ったのです。

さて、この「宗教思想学」の第一歩として「宗教的思想の講成を分析的に考えてみなければならぬ」（前掲「宗教学」七九頁）と云われておられるのですが、その具体的展開を果されぬままにお亡くなりになりました。

私は先生の御世話で一九六一年から三年まで、ロックフェラー財団研究員として、アメリカのケニヨン・カレッヂとハーバード大学に参りましたが、その時の私の研究課題は「宗教の言語分析」でありました。殊に、私の渡米前に、丁度先生の「宗教学」が刊行され、わざわざ「渡米を祝して」と書き込まれ、贈って下さいました。私はその本

をもって彼の地に参りました。「宗教思想」は、主として「言語」と云う文化手段を要素とする個人的社会的現象であることに着目し、「宗教思想の成立、構造のメカニズム」を言語現象との関連から分明にしてみたいと考えて居りました。これこそは「宗教思想学」を学問として成り立たしめ、単なる「宗教思想の類型学」から抜け出て、この学問を前進せしめる所以のものではなかろうか、と強く考えるに至ったのであります。

私の言語に対する関心は、窮極的には以上のような問題意識から発して居るのであります。

これから申し上げます話は、一九六一年の渡米を機会に勉強いたしました事柄の一端でございますが、元来、私は完教現象の科学的研究に従事して参りました者で、哲学的研究を専攻した者ではありません。従って私にとってはユニクであっても、御専門の皆様には必ずしもユニクでないとお感じのむきも起きるかもしれません。従って、これからの話の初めの部分は、いわば素人の私にとって、私なりのレッスンのようなものであるかもしれません。しかし後半にすすむにつれて、多少私なりの独自な報告となるかと存じます。

「宗教言語の分析」は確かにユニクな課題であり、研究分野であると存じます。ここに、この面での報告の機会を得ましたことを光栄と存じます。若し私の話が今後この分野の展開のために、多少ともお役に立ち得るところがあれば望外の幸せと存じます。

○

古く云いならわされた言葉の一つに「科学と宗教の斗争」があります。ニューヨーク大学医学部の化学並びに生理学の教授でありました John William Draper は、この間の事情を「科学と宗教の斗争史」と題する一冊の本にして世に出しました。一八七四年のことであります。ところが、この本が刺戟となりまして 凡そ二十年位経った十九世紀末には、Andrew D. White により「キリスト教国における科学と神学の斗争史」(History of the Warfare of

Science with Theology in Christendom.) が書かれました。この White の「斗争史」の影響するところは余程大きなものがあったらしく、ローマン・カソリック教会は、これを禁書目録 (the Index Expungatorius) に加えた程だと云われます。(Draper の上記書、NewYork Vanguard Press. 1926版の Preface による) これらの場合、宗教に挑戦し、斗争した「科学」とは「自然科学」にほかなりませんでした。

所が、今世紀半ば頃になりまして、これ迄宗教に挑戦した自然科学にとって代って、宗教に挑戦するものが登場して参りました。それは「哲学的分析」(Philosophical Analysis) と云うことを標榜する哲学運動であります。

Herbert Feigl & Wilfred Sellars の編輯しました Reading in Philosophical Analysis, 1949. の序文によりますと、哲学的分析を標榜する運動に伝統的な二つの流れがあったと云われます。

一つは G. E. Moore と B. Russell から発し、イギリスのケンブリッジを中心とする哲学運動でありますし、今一つは Reichenbach によって指導された、科学的経験主義のベルリン・グループと合体したウィーン学団の論理実証主義グループであります。

さて、オクスフォド大学、キリスト教哲学専攻のラムズイ教授 (Ian T. Ramsey) は、一九五七年に書いた「宗教的言語」(Religious Language) のはじめの方で、現代の哲学的状況を回顧して、この二つの流れの「哲学的分析」運動の側から神学的発言に対してなされた批判をとりあげております。

それによって概観させて戴きましょう。G・E・ムーアと、B・ラッセルは、当時支配的であった新ヘーゲル派の主張に反対しました。そうして、新ヘーゲル派の用いる言葉、例えば「存在」(Being) と云う言葉一つにしても、或いは「時は非現実的なり」(Time is unreal) と云った言葉にしても、彼らからみれば、みな曖昧で、見せかけにすぎぬものであります。謂わば、言葉を用いての「ごまかし」(juggling with langnage) でしかないとされたのであり

ます。従って、ムーアやラッセルの主張からすれば、神学者の発言も、明晰性を欠き、正当とは考えられぬと云うところまで発展して行くことになるのであります。

又、シュリック（Moritz Schlick）をリーダーとする論理実証主義者達によれば、曖昧な言葉を「明晰」にすることを目標としまして、ただ或る言語的発言が「真か、偽か」明らかに検証せられる場合にのみ、その発言は意味があると彼らはするのであります。検証せられなければ、無意味であるとするのであります。そのように「検証性原理」（Verification Principle）は、曖昧な言語を明晰にする（clarify）するための基準として掲げられたのでありました。

この場合の検証とは、すべての陳述（Statements）は感覚経験（Sense-experience）――つまり、視覚、聴覚、触覚、味覚と云った感覚経験――に訴えて、「真」か、「偽」か、が検証されることを意味いたします。このような性格の検証性原理を、すべての発言、陳述に対して字義通りに適用して参ることにいたしますと、「単なる感覚経験以上のもの」を含む宗教的陳述や発言――例えば、神の存在について語るなど――は、この検証性原理の適用に耐えられなくなりますところから、そのような宗教的発言は、無意味として、葬られて了う羽目に落ち込んで了うのであります。斯様なことが放置せられるとすれば、それは宗教にとって由々しい重大な事態と申さなければなりません。

ラムズィは、このような哲学的言語分析の側から仕掛けた批判を、宗教に対する明らかな「挑戦」（Challenge）と呼んでおります。

しからば、どうして、この挑戦の事態に立ち向うか、と云った問題意識から、「宗教言語」の性質の分析を試みた、それが彼の本「宗教的言語」であります。

けだし、今世紀に入っての三十年以後、強力にその地盤を固めた分析哲学、或いは、哲学的分析と呼ばれる哲学運動は、先ず従来の形而上学が、検証性をもたない無意味な言語の遊戯に過ぎなかったと云う批判から出発しておりま

す。この性格にかんがみましても、勘からず形而上学的思弁を含むキリスト教神学、或いはキリスト教哲学にとって、この種の哲学運動が思想的挑戦者として登場してくることは理の当然だと考えられます。

このように、正面きって対決した二つの陣営は、どのような形で解決を生んでいったのでしょうか。

先ず第一に云えることは、哲学運動内部の変化であります。或る種の変化が生じたことを指摘することが必要であります。

一九五三年夏、東京大学で開かれた第四回アメリカ研究セミナーにおきまして、スタンフオド大学のゴヒーン教授(John David Gohen)が「アメリカ哲学の新しい動向」と題した講義の中で、よくこの間の事情を物語っておられます。彼によりますと、非常に広い、且つ又重要な研究の結果、アメリカの経験主義哲学者達の中にこういった考えの人が増えてきたと云うのであります。それは、命題の意味は、これを感覚経験に訴えて、その真偽が検証されなければならないと云う「意味の経験的基準」に関する初めの頃の学説は、科学的な物の云い方、語り方、述べ方の言語表現についてのみふさわしかったし、又、伝統的な思弁哲学者達の主張を批判するのに最も似つかわしかったと云う反省であります。だが、これを科学以外の述べ方、語り方の言語表現の判断を行なう場合に、この「意味の経験的基準」をば、ただ観察による検証(observational verification)と云う方法だけに定式化しようとすること、その努力は非常に無理である——そのように確信するようになったと云うことであります。しかし、こうした「意味の経験的基準」を何とかして確立したいと云う努力が一つの大きな結果を生むに至りました。それは何であるかと申しますと、意味にいろんな局面(aspects)があると云うことであります。しかも、その局面は、これまで考えられて来たよりも、ずっと沢山あると云う発見でありました。

そこで、色々な述べ方、語り方に相応じて、その述べ方、語り方の意味をとらえる「意味の局面」がある筈だと云

うことになったことであります。即ち、述べ方、語り方の体系に相応じた「意味の局面の体系」が成立すると云うことだろうと存じます。こうした考え方は、何もアメリカだけでなく、イギリスに於いても、いち早く起っていたのであります。

解り易い例をとってみますと、例えば、科学的述べ方の意味は、科学的意味としてのみ把えられる局面をもっておるのであります。又、道徳的な述べ方は、道徳的な意味として把えられる意味の局面をもっておるのであります。このような語り方、述べ方の体系と、意味の局面の体系とを即応せしめると云うことは、複雑な生命活動のもつ色々な側面をば、一つの側面だけで直線的に割り切って了うことを避けようとする、生命自身に対する反省の結果だとも考えられることであります。

そこで、広く宗教言語と云ってよい宗教的な述べ方、語り方は、これと相応じて「宗教的な意味の局面」がある筈だということになります。この局面に於いてのみ、この語りかけは正当な意味をもつことが出来る訳であります。

このような、分析哲学運動内部の変化に対しまして、キリスト教神学者、或いはキリスト教哲学者のとった態度は、どこに向けられたかと申しますと、

宗教的言語活動の行なわれる場

について、思いをこらしたと云うことであります。例えば、先にあげましたラムズィ、或いは、Language, Logic & God, 1961 の著者フェレ (Frederic Ferre) などは、好んで、「意味の経験的基準」の厳格な適用に耐える言語の論理的構造を呼ぶのに、「直線的な言語」(straightforward language) と云う言葉をもってしております。そうして、直線的に行かない、却って一つひねった abstruse な、意味深い語り方、述べ方が宗教的発言の特質だとみておるのであります。

勢い、このような、abstruse statements のおかれた言語的な場に於いて、何が一体、一つひねった、abstruse なものなのか。「分析」と云う言葉自身、実にこの abstruse なるものの性質の解明に向けられた時の、分析を意味するような感がいたすのであります。

フェレは、このような言語的な場を、「意味の場」(signification-situation)と名付け、この場に於いて、言語が何らかの事実、事柄を意味しているとみております。

ラムズィは、この「意味の場」を宗教言語について云う時、「はっと新たに露呈する場」(disclosure-situation)と云うようなことを云い出して参りました。「宗教言語は、この、はっと新たに露呈する局面に似っかわしく流通する disclosure-language だ」と申すのであります (Religious language is the disclosure-language which appropriatelly current for the disclosure-situation)。

さて、こうした宗教的な述べ方の意味が発生する場の考察は、同時に宗教的な述べ方の構造の特質をめざしての分析となったのであります。一言にして述べますと、宗教的述べ方の特質は straightforward でなく、abstruse である、一つひねってある。この、ひねった物の云い方、述べ方とはどんなものなのか。そこで、㈠象徴的である(symbolic)とか㈡逆説的である(paradoxical)とか㈢類推的である(analogical)とか㈣暗示的である(suggestive)とか㈤隠喩的である(metaphorical)とか云ったような、述べ方の特質に勢い眼をくばるようになって来たのであります。

○

それでは、こうした特色ある物の述べ方、語り方が、宗教的言語の意味発生の場に於いて、どういう役割を果すのでありましょうか。

この問いに対しまして、亡くなったオクスフォド大学のオスティン教授 (John L. Austin) は極めて秀逸なる解答

を出しております。彼によりますと、

或る行為に駆りたてる、実践にむかわしめる遂行的（performative）述べ方がそれだと言うのであります。彼は、一九五六年、B・B・C放送で講義した「Performative utterances」でこの考え方を述べたのであります。この考え方が、すくなからずラムズィに影響し、ラムズィの disclosure-language と云う考え方が導き出されたと思われるのであります。ラムズィの「宗教的言語」は、その翌年一九五七年に刊行されたのでありました。

遂行的な物の云い方 Performative utterance について、ついで乍ら簡単に説明しておくことが便宜かと思われます。

今、一人の人間に向かって、戸の閉まっているのを承知しながら「戸を閉めて下さい」と云ったといたします。この「戸を閉めて下さい」と云う utterance, statement は、直線的 straightforward に分析すれば、「戸を閉める」と云う事実を指示するには明らかに間違った言語活動でありますから、「無意味である」と云うことになって了います。しかし、この言語活動の主体の心意が、何とかして「相手を戸の傍まで動かしたい」と云う遂行的意図をもっておるとしますと「戸がすでに閉まっている」と云う事実の認識にかかわる言語活動にはこの場合関係がないことになります。

そうした時、この言語活動が意味をもつ局面は、ただ「遂行的である」と云うことになる訳であります。Performative utterance としてみれば、この言語活動は意味がある、そう云った工合に言語の性質を考えたのでありました。この「遂行的言語」と云う把え方は、宗教言語の性質をおさえるのに極めて有力な示唆となったことは明瞭であります。

○

今までにおきまして、私は、物の述べ方、語り方に体系があると云うことを申し上げました。そうして、夫々の述べ方、語り方に対応する意味の局面の体系があると云うことを申し上げ、この二つの体系を正しく結び合わせる必要のあることを御理解いただこうとして参りました。

科学的物の述べ方は、科学的意味の局面でとらえられなければなりません。宗教的な物の述べ方が、若し科学的意味の局面でとらえられたとすれば、宗教言語の意味は失われて了う訳でありまして、陳述の体系と、意味の局面の体系との間違った相応関係から、とんだことが起きると云うことが了解せられるのであります。

○

そこで、次に問題になりますことは、物の述べ方、語り方に色々ある、一つの体系が成り立つと云うことは、どういうことかという点であります。このところを突きつめて行きますと、物の述べ方、語り方が発生する、そもそもの根柢につき当たるのであります。そうしますと、それは、

ものや事柄についての気付き方に色々ある

と云うことになってきます。具体的に申しますと、科学的な物の気付き方があって、はじめて科学的な物の云い方が出来る。そうして、科学的意味の局面も成り立つ、と云う訳であります。そこで、このような事は、宗教の場合にも、あてはまるのではないか、と考えられるようになります。即ち、

宗教的な物の云い方は、宗教的な物の気付き方が根柢にあって、初めて可能である。

と云えることであります。このように考えて参りますと、物の云い方、語り方の体系に相応して、物の気付き方の体系が根柢にある、と云って間違いないと存じます。図示して御理解の便に供させて戴きましょう。

気付き方の体系	述べ方の体系	意味の局面
科学的なものの気付き方	⟶ 科学的なものの云い方	⟶ 科学的な意味の局面
芸術的なものの気付き方	⟶ 芸術的なものの云い方	⟶ 芸術的な意味の局面
宗教的なものの気付き方	⟶ 宗教的なものの云い方	⟶ 宗教的な意味の局面
……⟶	……	⟶ ……

宗教的な物の云い方の特色は、実に宗教的なものの気付き方に深く関係すると云うことが、一応の見透しとして認められてよいと思います。そういたしますと、問題は、宗教的なものの気付き方とは何か、と云うことになって来ると存じます。

実は 私がこの「宗教的なものの気付き方」に気付くようになったのは これから申し上げる University discussion に於いて、オクスフォド大学のヘア教授（R. M. Hare）が指摘した「心の眼」（Blik of mind）からであります。私は、彼の云う「心の眼」は「或る特別の性質をもったものの気付き方」にはほかならぬと云うように展開した訳であります。それでは、この「心の眼」が発言されてくる論争を御紹介いたすことにいたします。

○

Antony Flew と A. Macintyre が共同編輯した「New Essays in Philosophical Theology, 1955.」の第六章「神学と虚偽の立証」（Theology and Falsification）は、神の存在をめぐる興味ある論争であります。

先ず、フリュ教授が一つの譬話をあげてこう申しました。

二人の探険家が、ジャングルの中の開墾地で出会いました。その開墾地には、沢山の花がうわっていましたし、又、雑草もはえていました。そこで一人の探険家が「植木屋がどこからかやって来て、ここを区劃するに違いな

い」と云いました。すると、今一人の探険家はこの発言に反対して、「ここには植木屋は来やしない」と云いました。そこで、テントをはって見張りをしました。果ては、鉄線の垣根をつくり、電気を通じて警察犬まで動員して巡視させました。然し、植木屋と云う侵入者があったと云う何の証拠もありません。それでも、きっと植木屋が来るに違いないと信じている方は、「電気ショックでもわからぬような植木屋がおる。奴には臭がなく、音もたてない。それでいて、そっとこの花園にやって来る」と申します。そこで、植木屋などはいないと疑っている方が、「何が原因で、そんな確信を抱いているんだ。お前の云ってる植木屋という代物は、お前の想像上の産物と一体どこが違うんだ。違いはせんじゃないか。それどころか、全然、植木屋はいないんだと云うことと一体どこが違うのかね」と反論いたしました。

この譬話から、フリュは、「或る何かが存在すると云う確信から発生して来る事柄が、どんなに現実の受けとめ方を違ったものにすることか、又、全く違った表現をとらしめるものか、よくわかることではないか」と申しまして、或る一定の事態に対して、「思い思いの違った絵をえらびとらしめること」(Picture preference) と云う新語を用いておるのであります。

更にこの Picture preference は、「特別の意味付けの操作」(The process of qualification)によって出来上がるものとみております。

フリュは、或る種の確信的な断言、例えば神学的主張の如きは、こうした特別の意味付け、条件付けの操作から生れて来るものであるから、ことのほか危険をはらむことがあると、大変厳しくきめつけておるのであります。そうして、例えば

「神は計画をもつ。神は世界を創造した。

神は、父がその子を愛する如く、吾らを愛し給う。」

と云った神学上の断定に対して、若し、その断定の内容を疑っている人があったらどうするのか、と問いつめます。その時は、主張している真理と相反すると思われる事柄、又は、その真理と矛盾すると思われる事柄を見つけ出して、それは否定せられると云う事態をひき出してこなければ、その主張は真理であると云うことは証明出来ないと云います。この間の事情を記号で一般化いたしますと、真理であると主張している事柄をPとすれば、

$$P = \overline{\sim P}$$

となります。これは、典型的な論理実証主義の「検証性原理」に基づいた推論の形をあらわしております。

さて、フリュは、話を元の譬話に戻しましてこう申します。植木屋の存在を疑っている方が、「お前のいう植木屋とは、想像上の産物に過ぎないではないか」と云ったのは、疑ってる側の人間が、植木屋は存在すると信じてる人間の発言は、「意味付けの操作」によって、既に侵食されておって、その発言は、もはや断言ではなくなっていることを、はっきりと察知していたんだ、とフリュは申します。そうして、同じことが、神学上の断言についても云えるのではないかと彼は申します。

例えば、或る人が先にあげたような、「神は、父がその子を愛する如くに愛したまう」と告げたといたします。そこで、この言葉を聞いたものは安堵させられます。然し、その時、吾々は、手術も出来ず、喉の癌で死んでゆく子供をみます。親は子を救おうとして気違いのようになっています。けれども、父なる神は、愛のしるしをおあらわしにならない。そこで、或る意味付け(qualification)がなされます。あたかも、植木屋の存在を信ずる者が「電気を通じた鉄線や、警察犬にひっかからずに、植木屋は必ず来る」と云う風に、特別に意味付けをした説明をします。丁度それと全く同じように「神の愛は単なる愛と異なります。それは測り知れぬ愛であります」と特別の意味付けを加えま

す。

こういう意味付けの操作、過程をとおしてかかる苦難は、「神が、父が、その子を愛する如く、愛したまう」と云う断言のもっている真理性と、全く矛盾なく両立するものである。と云われるようになります。このようにして人は、子の死と云う悲劇にも拘らず、安堵させられます。然し、その時次のように問うのではないでしょうか。

うまく意味付けられて出来上った神の愛なるものを確信することは、一体何に価いするものであろうかと。そうして最後に、愛の保証人とは、本当には、その反対の保証人ではないのか。道徳的には悪いことかもしれませんが、

神は吾らを愛したまわず。否、神は存在したまわず。

と、云わせようとしておるのじゃないのか、とフリュは主張するのであります。フリュの主張は、論理実証主義の立場からする激しい神学への挑戦でありましょう。

このような極端な神学に対する挑戦をうけて立つためには、

神の愛の反証

神の存在の反証　～p

を打ち消す　～～p　ことをしない限り、「神の愛は在る」と云う神学上の重要な確言は、断言とはならないと云うことになって了うのであります。何故なら、pは～～pに等しいと云う等式に置くことが出来ないからであります。

この議論をうけてたったのが、オクスフオド大学、バリオル・カレッヂ所属のヘア教授でありました。

ヘアは、フリュのひいた譬話に出てくる「疑う側の人間」の見解をば、説明の立場(a position of explanation)か

ら述べられた、傍観者の発言であると、非難いたします。

譬話の中の花園は、そこに己れが居り、その中で、何が進行するのか、すくなからず心を煩わしている吾々の人生、世界にほかならないと、ヘアは申します。だから、吾々は、この花園に対して、「説明の眼」(Blik of explanation)からでなく、主体の関心がかかわった「心の眼」(Blik of mind)をもたずにはおられないと云います。

あたかも、この実人生にも譬えられる花園は、主体的にうけとめられるべき事柄の世界でありまして、当然、「主体的な眼」(Subjective blik)をもって相対しなければならないものだ、とヘアは申します。この眼(Blik)は、

この世における吾々の全交渉は、この世に於ける吾々の Blik に依存する

と云う、ヒューム(David Hume)の言葉から得たものであると、彼自身云っております。

ブリク(心の眼)の間の相違は、この世におこる観察の結果できめられるものでもない。

と云うことも、ヒュームから教えられたのだと申します。この「心の眼」と云うように私が訳しました元の言葉は「Blik」であります。この Blik は、私の調べましたところでは、十四世紀頃まで、ノルウエー及びその植民地で用いられていた古代スカンジナビヤ語でありまして、「眼のきらめき」と云うことを意味する言葉のようであります(J. Brynildsen の Norsk-English による)。ドイツ語で「眼」を意味する言葉 Blick とも同系統の言葉のように思われます。

それでは、何が異なった「心の眼」(Blik of mind)をかたちづくるのか、と問うてみますと、それは「信頼」だとヘアは答えております。「吾々の、今うまく行ってることが、この先も続くであろうと云う信頼」にあたるものが、それであると答えております。

実は「信仰と認識」(Faith & Knowledge, 1957)の著者、プリンストン大学神学校のヒック教授(John Hick)

を一九六三年春訪ねて、このヘアの云う「ブリク」について話しあってみたことがあります。丁度彼の新刊『検証性の問題』と云う本の校正刷りが本屋から教授の許に届いた時でした。ヒック教授は、わざわざ私のために、ヘアのブリク観を批判した部分の載っている校正刷りをくれました。それによると、ただ信頼にもとづく「心の眼」と云うだけでは、何が「正しい心の眼」(right Blik)であるのか、何が「間違った心の眼」であるのか、明らかにしていないから、窮極的にはフリュの問いに答えたことにならない、とあります。

一九六三年の夏、オクスフォドでヘア教授に会い、このことを伝えましたが、自分は元来、倫理学者であって、私の Blik の見解は、University Discussion の時の発言だけに終って、その後の展開は何もなしにきて了ったと、私に云っておりました。まことに惜しまれることでした。

○

私は、こうしたフリュとヘアとの論争をとおして、次のような考えが誘発されたことを告白しないわけにはゆきません。

即ち、宗教的な物の云い方、語り方の基にある宗教的な物の気付き方、「宗教的な心の眼」とは、一種の「意味付けの操作」ではないだろうか、と云う着眼であります。もっと具体的に云いますと、「解釈活動」ではないのか、と云うことであります。

フリュは先に、Picture-preference と云う言葉を用いました。元来、この術語は、ケンブリッヂ大学ツリニテイ・カレッヂのウイズダム(John Wisdom)が用いたのを継承したのであります。(参照 J. Wisdom, 'Other Minds, I", Mind, a quatery revue of psychology and philosophy, 1940; reprinted in his "Other Minds" Blackwell, 1952)

この Picture-preference の概念をより精細に吟味するために、他に適当な術語におきかえ得るなら、そうしてみ

たいものだと思ったのですが、どうも「関係枠」(frame of reference) と云う心理学一般に通用する術語が一番適切のように私には思われてきました。

「関係枠」は、私共の物や事柄の知覚又は判断は、対象それ自体の性格を直接に反映するものではなくて、一定の枠組に対象を関係づけて選択すると云う態度に名付けられた用語であります。

M. Sherif と H. Cantril の共同執筆であります「The Psychology of Ego-Involvements, 1947.」の中では次のように説明されております。

川、丘、木、建物と云った私共をとりまいている対象の世界は、決して、これらを知覚する吾々の知覚作用によって影響されることはありません。吾々が、知覚する、しないにかかわりなく、物理法則によってきめられて存在しているものです。しかし、吾々が、知覚する自然的、又、社会的世界は、生理的、心理的法則によって決定され、極度に選択的なものであります。この決定的な選択性のために、吾々は、周囲の世界の異なった局面を知覚し、経験するのです。例えば、中世の暗黒時代には、人々は、彼らがその中で住んでいた社会体系、文化体系によって、非常に自分と云うものが限局されていたために、所謂「自然」というものについて全く無関心でした。自然は輝かしいものとして、吾々のまわりに在る、と気付くためには、ルソーを必要としたのであります。(op. cit. p. 30)

オルポートも、例えば一つの絵にみられる意味や美は「心理的な枠組み」(Psychological frame) によって決定せられるものだと、見事に云いあてています。(F. H. Allport, The psychology of the artists frame of reference, unpublished talk to Associated Artists, Syracuse, N.Y., April 4. 1945. c.f. Op. cit. p. 57)

これらの例によってもわかるように「関係枠」は、ものの知覚活動、判断活動の中に含まれておるものでありま

す。一般的に云って、刺戟物は、刺戟物それ自体としての絶対的刺戟の価値をもつものではありません。心理学は、これが疑うことの出来ない事実であることを実証しました。絵という一つの刺戟物が、人々にどんな刺戟的価値をもつか、を考えただけで、このことはよく了解せられると云うものです。

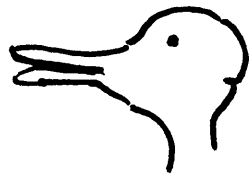
或る刺戟が経験され、知覚され、判断され、更に反応をおこすのは、過去又は現在にあって、依然として機能的に関係のある他の刺戟との関係に於いてである。(A stimulus is experienced, perceived, judged, and reacted to in relation to other stimuli, present or past, to which it is functionnally related. Op. cit. p. 34)

と云う風に説明されております。このような知覚や判断の選択性は、ゲシュタルト心理学の知覚研究に於いて既に明らかにされ、理論的に強調されていました。それが Scherif, Cantril らによる「態度研究の心理学」に於いて大きく展開したものであります。このような「関係枠」の術語は、Picture-preference の概念をおしすすめる上に、極めて有効なものと私は考えております。

○

或る外界の刺戟は同一であるのに、この刺戟をとらえる主体の側の構え（これが「心の眼」と呼ばれるものを含むのですが）の違いによって、刺戟の印象は変り、全く別のものとして、知覚され、印象される心理学的実験をとりあげてみたいと思います。

ヴィットゲンシュタイン（Ludwig Wittgenstein）は、彼の主著、「Philosophical Investigation, 2nd edit., 1958. の中に、Jastrow の「Fact and Fable in Psychology」にみえる次のような絵をひき出してきて載せました。そして、この絵を「家鴨―兎」（the duck-rabbit）と名付けました。何故ならば、見方によっては、家鴨ともなり、兎ともな



るからです。(ibid p. 194)

御覧下さい、この絵を。若し、左向きのものとして見れば家鴨になります。又、右向きのものとして見れば兎になります。尚ほかに、別の見方があれば何ですが、先ずこの二つの見方が穏当なところでしょう。

この絵、図形に直接あらわされた刺戟は同一な筈です。しかし、「右向きのもの」として見るか、「左向きのもの」として見るか、と云う主体の側の視点の動き工合によって、絵そのものの、知覚、判断、意味が異なってくるのは何故なのでしょうか。絵のもつ絶対的な刺戟の価値がないのは何故でしょうか。

それは、この絵に直接には出ていない、「左向きのもの」「右向きのもの」という無形の観念があるからであります。このような、無形の観念によって、この絵の知覚、判断、意味は、家鴨ともなり、又、兎ともなる、といった工合に、左右されることになるからであります。

従って、吾々は、「左向きのもの」又は「右向きのもの」という無形の絵をみていることになります。このように、「無形の絵」を見てとる「眼」は、単なる視覚作用の主体ではありませんから、何か、別の言葉を用意して名付ける必要がありましょう。心理学で言う「態度」「心構え」「関係枠」とか言う概念がこれにあたります。つまり「肉眼」でない「心の眼」なのであります。

そこで、この絵をみて、「家鴨だ」と私が言ったとします。そういう言語活動となる私の経験は一体何なのか、と問うてみますと、

この絵(即ち視覚の対象)を、家鴨として見ている

という経験にほかなりません。そうして、更に、

家鴨として見ている

という経験は

家鴨だと解釈して見ている

経験にほかなりません。つまりは、

「……として解釈して、見ている」

と言う、一種の「解釈活動」にほかならないことになって了うのであります。

私は、問題の「家鴨―兎」の絵について一つの思い出をもちます。

私の滞米計画は、半年、オハイオ州のケニョン大学で、哲学科主任のオールドリッチ教授（Virgil C. Aldrich）の指導をうけ、あと半年はハーバードに移る訳だったのです。所が、生憎学年度の前半を占める秋学期には、ヴイットゲンシュタインに関するセミナーがないのです。後半の春学期に、彼の Philosophical Investigation を使うセミナーがあるから、是非、滞在を半年延長したらと勧められて、そのセミナーに出た訳でした。アメリカの面白い教育制度の一端だと思ったのですが、このセミナーは、上級生のうちの優等生だけに設けられたものです。それに、哲学科教員が全部出席し、先生も学生もなく激しいやりとりをする演習でした。ヒヤリングの不自由な小生には、三時間に亘るこのセミナーは全くの苦行でして、さっぱり解らなかったんですが、不思議と、この絵に対する議論ばかりは頭に残っているのです。

先ず、この絵には、「或る事象の指示」なのか、それとも、「幻想」なのか、二つの見方が成り立つ、という意見が出たのです。そうして、前者の場合にはじめて「家鴨」か「兎」かの見方が出てくるのだと言うことでした。後者

の場合は、見る人の側に、しかじかのものだ、と言う印象を与え得なくとも、何がしかの心象スケッチとして、絵を描いた当事者にのみ意味があるとみられるだろうと言う議論でした。

更に、或る事実の指示物として、この絵をみる前者の場合、家鴨や兎の頭としてみられるばかりでなく、ステッキの頭として見られることもありうるという面白い意見がのべられました。この「ステッキの頭」説は、「右向きのもの」「左向きのもの」の見方に対して「下向きのもの」の見方をとったから出てきたことなのであります。

何故、ヴイツトゲンシュタインもあげていない「ステッキの頭」説がここで述べられたのかと考えてみますと、この絵の出てくる前の頁（ibid p. 193e）で、ヴイツトゲンシュタインは、一つのものをちがえて見る経験をば「物の局面を注視する作用」（noticing an aspect）と名付けておるのです。

そこで一つの絵のもつ、色々な局面を注視してみようと言うことになり、従来の「右向き」「左向き」に加えて、「下向き」が問題になったのでした。

○

私の見解は、このような議論をふまえながら、更に私なりに進んで参ります。

対象の絵は同一で変らないのに、絵をみる「心の眼」、心理学的に言う注視の重点が変ると、同時に対象の印象、意味で変ってくることは理解出来ます。左に注視点をおけば家鴨、右に注視点をおけば兎、下に注視点をおけば「ステッキの頭」となります。このような図形そのもの、知覚、判断は、知覚する主体が、過去にもった経験であって、しかも現に今も生きておるような経験、主体がその中で生きている社会体系、文化体系によって支配をうけている枠組み、或いは、対象のおかれている全体的状況に応じて、注視点が、何れか一方におかれるからであります。注視される局面が、右か、左か、下に動くからであります。即ち、「関係枠」によって、対象の知覚は決定せられるという

ことなのであります。ワイズマンや、フリュが、同一の事態に対して、夫々ちがった、思い思いの絵をえらびとらしめる、と言った Picture-preference とは、実にこの「関係枠」にほかならないと思います。

そこで、又、元の絵に戻りますと、この絵は、「私には家鴨に見える」「私には兎に見える」「私にはステッキの頭に見える」「私には或る幻想図としか見えぬ」という以外に、先ずいいようのないものなのであります。それというのも、この絵をみる「関係枠」が人によってちがうからだと説明出来る訳であります。しかし、このような客観的説明から一歩抜け出て、若し或る人が、この絵は「断じて家鳴だ。家鳴とみることが正しい」と断言したらどうなるでしょうか。

或る図形の、右か、左か、上か、下か、何れかの局面に重点をおいてみることが許されるにも拘らず、そのような、ちがった注視点の成立を否定して、たゞ「左向きのもの」としてのみ、見られることが正しく、且つ又、そう見られねばならぬと主張したら、どうなるでしょう。

その主張者の関係枠は、その人個人の個人的態度として、個人の場でもはや静止しておるものではなくなりました。通社会的、通人間的なものとして、社会の場に動き出した確言、断言となったのであります。

そこで、「左向きのもの」として、見られることが正しいと言う、その正しさを検証しなければならなくなります。かりに、この検証が後まわしになった場合でも、「左向きに見らるべきだ」という主張は、或る固定し、組織だてられた「意味付けの操作」にもとづいておると申して、誤ちなかろうと思うのであります。

今迄考えてきた図形や絵を、もっと一般的な人間の直面する事態におきかえて考えてみても、事情は全く同じだろうと存じます。

例えば、一汁一菜の食事を目の前にして、或る者は、感謝の念をもって、喜んで食べました。或る者は、栄養の不

足をかこって、不満をもらし乍ら、口に入れました。若し、このような場面で、何時も、一汁一菜は感謝の対象であるという関係枠が、感謝の対象であるべきだ、というように普遍化の強制力をもって主張されるとすれば、それは、或る「意味付けの操作」が根抵にあると言わなければならないのであります。

このようにみてくると、神学的断言、宗教的教説は、ものの或る局面を重視する「心の眼」、「ものの気付き方」に根をおいて生じてきた言語活動であるということは、疑う余地がないと思われます。

○

主として、宗教現象の心理的表出の分野に眼をくばりますと、宗教経験なるものが浮かんで参ります。しかし、私共は、「経験」について盲目的であることは許されません。批判的でなければなりません。この立場を堅く持する限り、一体純粋に「宗教経験」と呼ばれるものがあるのか、どうか、大変疑わしくなってくるのであります。

すくなくとも「これは、かくかくの宗教経験である」と、口に出して言えるようになった宗教経験とは、実は、経験の原型、経験そのものが、経験の当事者の内部で働いている、或る種の解釈活動をとおして、はじめて成り立ったものである、と言うことを、ボストン大学神学校の学部長だったクナドソン教授が主張しております。(Albert C. Knudson, The Validity of Religious Experience, 1937)

彼の主張によれば、人間経験の原型、根本の経験は、無色、無臭、であって、「何々の」と言った形容詞をつけられるような色調をもったものとして、はじめからあるのではないと言うのであります。従って「宗教的な経験」とよび得るような場合の、「宗教的な」は「経験の原型」にはじめからあるものではないと考えられます。「宗教的な」と口に出てくるようになるのは、当事者が、そう解釈し、意味付けした結果だと考えられます。

そうしますと、宗教経験について語る言葉も、語り方も、みな「意味付け」の「解釈過程」をとおして出てきたも

のとみなければなりません。およそ、神学や教学と言った宗教思想は、この過程が見事に組織だてられたものであると言ってよろしいでありましょう。

○

所が、今一方、このような特別な意味の枠付けをする解釈活動を必ずしも伴わない知覚作用があります。私共はこの働きを「生な実感」と呼びならわしております。そこで、意味の枠付けをもつ解釈的な知覚作用と、「生の実感」との差異を、一、二の事例によって考えてみることにいたします。

一九六一年の夏、オハイオ州への途次、カリフォルニアの国立公園、ムイア原始林 (Muir Wood)を尋ねました、入口に近い事務所に、記念の揮毫帳まがいのノートがおいてあります。訪問者が、それぞれ、ここに来た時の印象を書き綴るようになっているのです。それをめくってみて気付いたことなのですが、よくまあ、英語国民は terrible cool, bloody cool と言った言葉を使っているものだ、と言うことでした。最近、アメリカ人の友人に聞いたところでは、ティーン・エィジャーのよく使う俗語だそうです。

かりに、私が十代の青年であって、しかも英語に堪能であったといたしましても、決して、このような言葉を用いて、私の印象を書き綴ることはなかろうかと思われたことでした。私は、「神さびた」という日本語を用いるだろうと思ってみました。それをあらわすにふさわしい英語をさがすことでしょう。そこで考えてみたのです。

同じ原始林という自然現象の対象に向かいながら、それの知覚、反応は、このように私と彼らとでは違うのです。私には出羽山に詣でた時や、伊勢神宮に詣でた時の、過去の経験が生きています。そうして、その時の知覚を表白する、感情表現にふさわしい日本語が既に選択されておるのでした。それが「神さびた」であるのです。

私が、この原始林に対応する時の「関係枠」は既に出来上っておるのです。従って、私には、特定の宗教教育にあ

たるような組織だった「意味付けの操作」はなかったといたしましても、原始林を知覚する時の私の側にある日本文化体系の或る枠組みは立派にあると申し上げなければなりません。殊に、日本語という、経験を言語的に表現する文化手段に慣らされておるに於いては尚更であります。

ですから、ムイア原始林に対する、私なりの「生の実感」は、よく吟味してみると、既に経験の原型ではなく、第二次的経験であるかも知れないと言うことであります。Terrible cool, bloody cool と表白した人々の経験もまた、英語国民の「生の実感」かもしれません。従って、「生の実感」という言葉に、無条件に酔って、これが「経験の原型」を意味すると、即断することは出来ません。経験表白にあたって働く言語手段が、既に、過去現在に生きる文化体系であり、それが強力な「関係枠」を形成するものである、ということを忘れることが出来ないのであります。

第二の例は次のようです。一九六三年の四月十四日、丁度復活祭にあたりましたのでマサチュセッツ州ブルックラインのコーリイ・ヒルの暁天礼拝に参加いたしました。

太陽は昇りつつある(The sun is rising)

は、

神の子は昇りつつある (The Son is rising)

と言うことであり、神の子イエスの復活を実感する礼拝なのでした。私はこの暁天礼拝から、何を受けとるか、と参列者に聞いてみました。すると、或るクリスチャンは「勇気をおぼえる」と答えてくれました。私は「神々しい」と言いたいところでしたのに。

彼は、何故、勇気を覚える、というように反応したのでしょうか。

この暁天礼拝において唱和、奉唱する聖句に、

死は勝利にのみ込まれて了った（Death is swallowed up in victory）（コリント人への第一の手紙、十五章五十五節）

があります。そして、これは、コリント第一、十五章五十七節にみえる

しかし、感謝すべきことには、神は私たちの主、イエス・キリストによって、私たちに勝利をたまわったのである

に続く個所なのであります。

イエスの死は勝利を意味します。イエスの死からの復活は、この勝利の実証であります。昇りつつある太陽をみつめ、死から復活する神の子イエスを感得する時、そこに構成される感情は「勇気」であって、すこしもおかしくありません。当然の結果でありましょう。しかし、「勇気」という言葉に凝縮されるような知覚反応は、暁天礼拝の時によまれた聖書の句や、或いは、平素、教会や家庭において聞いたり、読んだりして、既につくられている解釈過程が当事者にあるということを抜きにしては、到底理解出来ないことなのであります。それが証拠に、同じような教養の枠付けが出来上がっていない私には、どうしても同じような反応、即ち「勇気」を表白してみる余地が全然ないのでございます。

私も彼も、同じ丘に立ち、他の礼拝者と共に、昇りゆく太陽をみる、という一応の姿勢を一緒にしておるのであります。しかるに、彼は、昇りゆく太陽をみながら、

昇り行く太陽を、神を、神の子イエスの復活の姿として見て

礼拝しておるのであります。私には、このような「……として見る」解釈活動はありませんから、昇り行く太陽をば、「何々として」でなく、ただ

昇り行く自然の太陽をそのまま見る

のであります。「神々しい」と言う言葉は、私のその時におこる実感なのであります。

この暁天礼拝の例は、解釈活動をもった知覚と、そのようなものをもたない「生の実感」との間の差異をはっきり教えてくれているように私は思います。

○

尚、更にすすんで、これら二つのものの間の差異を念頭におきながら、吾が日本語の言語活動の構造と、日本人の知覚、思想の特質と、因果関連がないものかどうか。その辺をみてゆきたいものだと思います。

この関係が問題になりますのは、何も日本語と、日本思想のみの場合に限ったことではないと存じます。何故ならば、或るものの感じとり方自身、感じとる人間がその中に生きている社会体系、文化体系の影響から全く自由ではあり得ませんし、まして、感じとったこと、思うてみたことを、言葉にあらわす時には、その用いられる言語によって平素から培かわれた語体験、語意識が強く働くようにみられるからであります。

例えば、神と人との間を強く距ててみる型の宗教を考えてみましょう。何故、このような人と神との関係の理念が出来上ったのでしょうか。何か、この事情を因果関連的に解きあかすことは出来ないものでしょうか。このような特殊な観念の成立と、この観念を表白している言語の構造、又、この言語を用いることによって出来上がっている語体験の枠組みと関係しないものでしょうか。そんな問いをもち乍ら、神と人を距ててみる型の宗教であるキリスト教における神人関係論を少しみてみたいと思います。

キリスト教に於いて、神と人との一番密接な関係は、コリント人への第二の手紙、六章一節にみられる「神と共に働く吾ら」に、その典型的な表現がみられます。神と共に働くことの出来る関係以上に、神と人との距離をせばめるこ

とが出来たらと思うのも自然です。そこで、原罪を背負った人が、罪あるまま、罪の意識の消えぬままに、神によって義認されるだけでは満足出来ませんから、罪の意識が消える聖化(sanctification)の段階を仰望するようになります。メソジスト派の特徴はこの聖化の強調にあります。しかし、たとえ聖化の段階に立ち到っても、人の性質は、あくまで人の性質であることをやめません。断じて、人の性質は神の性質と同一であることにはならないのであります。たとえ、どんな人間として人並みはずれて立派であるといたしましても。その代り、逆にたとえ、人間として大いに悪くても、やはり人間であって、動物や畜生の側に追いやられることはないのであります。こうした、あくまで人は、神と動物との間に存在する中間者であるという組織的宗教のもつ思想と、次の日常言語生活中にみられる「人」の用法、その用法の中に生きている日常語の語体験と関係がありそうにみえるのであります。例えば、英語国民は、どんなに人間として立派であっても、吾々の場合なら、時として、神としてあがめたくなるような場合でも、He is not a god, so it's only human. と言うのであります。また、これと反対に、どんなに人間として悪くあっても He is not an animal, so it's only human. と言うにとどまります。

このような英語の日常言語生活の中でみられる「神」「人」「動物」の語の使用は、あくまで、「人」は「人」としての存在にとどまり、神と動物との間の中間的な存在であるという語意識を固く持ち続けておることを物語っております。この語意識は、プラトンが、人の魂には二つの翼があって、一つは天に向う翼の魂、今一つは地に向かう翼の魂となって、相せめると言うように、人の心が、神と動物との中間的存在であることを極めて象徴的に物語りました、その西洋思想の伝統と脈絡の通ずるものがあるようにみられます。

人を神と動物の中間とみるような、「意味付けの操作」をもった組織的宗教思想があって、「神」「人」「動物」に関する日常英語の特殊なことばの生活がおこり、遂に、人は神と動物の中間者であるとみられるような語体験を生

んだと考えてよいものか、どうか。宗教思想から日常語の語意識に影響が及んだものか。それとも、逆に、宗教思想が日常語の語体験に影響されたのか。何れとも、一寸、軽々しく決めかねる関係の問題と思われます。ですけれども、これを日本語の語意識と比較してみた時、宗教思想も、日常英語の語体験も、二つながら確かに、特別な「意味付けの過程」を経たものだということが、はっきりするように思われます。

○

神社神道は、伝統的に、神と人との融一を潜在意識的直観としてもち続けてきました。積極的な教えの体系として、神と人とを距てぬ仲にみる所の価値的融一をば打ち出すことは稀れでした。しかし、私共の日常語の語体験にはこの直観が立派に生きております。教えの体系と言った、いかめしい形でなくて、ただ、日本語を用いての言語生活の語体験に生きておるのであります。或る意味で、教えという組織的思想によらないで、しかも立派に根本の理念が生活の指標として生きていた秘密がここにあるように私にはうけとれるのであります。

例えば、偉大な乃木大将自刃の姿に接しました万朝報の或る記者が、思わず

今日まではすぐれし人と思いしに
人と生れし神にぞあるらし

と歌いました。（大宅壮一「炎は流れる」第一巻）近くは、大島みち子の「愛と死をみつめて」の中では

「まこは私の神様かもしれませんね。幾人かの人たちは信仰を勧めてくれます。でも私は、まこだけ信じて生きておれば十分のような気がします。」

とあります。

井上　靖の自伝小説「しろばんば」では、

「上の家の祖母だけが、神さまのような心をまる出しにして、

『ほんとにな』とか、『そうだとも、そうだとも』とか相槌を打って、おぬい婆さんの話の相手をしていた。」

（正篇六四―五頁）

とあります。横を向き、舌を出す他の二三の女と比較して、上の家の祖母を「神さまのような心をまる出しにした人」として井上は描いたのでした。

神は、乃木大将であったり、恋人のまこであったり、上の家の祖母であったりすることが可能なのであります。そのようなことを許す日常語の言語生活は、偉大なる人、深き愛の人が神として描かれ、うけとられることを当然のこととしておるのであります。何か、よそから、教えの体系のようなものがあって、その影響でそうなったようにも思えない、いわば、言葉自身のもつ生地の語意識が元来そうであったとしか、解釈出来ないような事情のものであります。

私共は、今まであげた三つの例をまつまでもなく、何時も、立派な人をみては、

あれは生神さまだ。生き仏だ。

と言うのに慣れています。これと反対に、鬼畜に劣る人格の人、行為の人をみた時、

人でなし

と言うのに、言い慣れております。

このような日常日本語の語体験は、人が、時として、神にも、動物にも、何れの側にも自由に移動する性質の存在として、とらえられていることをよく物語ってくれております。このような語体験の旺盛な生活圏に、すくなくも民族の固有の思想としては、「神と人を距てみる」ような、又「人を神と動物の中間者」として固定してみるような、

観念、思想は生まれてきそうにも思われません。

又、仮に、よそから、そうした固定した思想が輸入されたとしましても、日常日本語の語意識が、同質のものとしてそれをうけとることを拒むところが強いのでありまして、日常日本語のみによっている言語生活者の中に、入り込んで行くには容易ならぬ抵抗があるように思われます。キリスト教の日本への輸入と、その後の展開の歴史をみれば、このことは御想像がつくと存じます。

今昔物語、巻十二、多武峰　増賀聖人語、第卅三には

其後ノ(ヘ)此児、只者ニ(ザリケリト)非ヲ(テ)知

巻十五、源信僧都　母尼往生語　第卅九には

此ノ(ヘ)尼君ヘ只人ニモ(キ)无キ人也ケリ

とあります。そこでは、「只者」「只人」で無いと言うように、只者、只人が打ち消されて、覚者（仏）の側に人が移行することを物語っております。これが、ただ単に「人」「者」の打消しであれば、「人でなし」となり、動物の側に移行するのであります。「人」にまつわる現代の語意識の伝統は、古く鎌倉時代にまでさかのぼることがこれでわかります。

以上みてきましたことによって、宗教言語活動の面から宗教現象を大きく二つの型に分けてもよさそうであります。

一つは、解釈活動の枠組み、意味付けの操作が強く、且つ組織的な宗教であります。今一つは、この枠組が稀薄でありまして、強いて言えば、日常語の語体験の中で、宗教的なるものを、ほのかに構成しているという型の宗教であります。神社神道のような民族信仰はこの後の型に入ると信じます。後者の型は、前者の型からみますと、解釈活動

の枠組が弱く、時として全く無いのに等しいように感ぜられるところから、所謂宗教性が乏しいもののように見られ勝であります、又、「このように行為しなさい」という倫理命題が規範の権威をもってうち出されることのすくないところから、宗教倫理の乏しい宗教のようにも見られ勝なものなのであります。

しかし、よく吟味してみますと、日常語そのもの、語体験として、教義と宗教思想の体系によらない「実感信仰」として、立派な働きをしておることがわかるのであります。

宗教的な物の気付き方、述べ方の特質を採ろうとしながら、遂々、「実感信仰」の性質を改めて見直し、その意義を新たに見つける所まで話がきて了いました。これで私の話を終らして戴きます。御静聴を深く感謝いたします。

「日本人の宗教意識」研究について

—付　文献目録—

鈴木範久

一

「日本人の宗教意識」については、最近、国内の研究者にとどまらず、国外からも、少なからぬ関心が寄せられている。これには、戦後二〇年目を迎えたことや、新宗教の進出など、種々の原因があげられるだろうが、とくに注目されていることの一つに、それが、日本人の生活や行動を理解するための、基本的なものに属する、との考え方がある。

ひと口に「日本人の宗教意識」といっても、それは、きわめて多様である。信仰の有無の実態をはじめとして、信ずる宗教、入信の年令、経路・動機・信仰の程度、神仏・霊魂・来世観、宗教への関心とか必要性、あるいは日常営んでいる宗教行動に及ぶまで、すべて含まれることになる。すなわち、日本人が、常々宗教に対して、どのような接し方をし、現にいかなる営みをしているか、ということである。ここでは「日本人の宗教意識」を、広くそのように解して、それを明らかにするためにこれまでなされた諸研究を、眺めてみたい。

ただし、便宜上、次の限界を設けることにする。

1　時代的に、明治以後の日本人を対象としていること。近代以前を対象とした研究のなかにも、すぐれたものがあることは言うまでもない。だが、次（2）に述べる限界もあるので。

2　統計調査にもとずいていること。宗教に関しては、とくに、数字で表すことに疑問が多い。しかし便宜上。

3　一般の日本人の「宗教意識」を知ることが、中心となっていること。

特定宗派の信者を扱ったものは、原則として扱わない。また、社会学や民俗（族）学の地域調査において、副産物として扱われているものも除く。

なお、単に口頭による学会報告や、文献の入手難などで、直接目を通し得なかったものは、割愛することにする。

以下、〝一般〟、〝青少年〟、〝特殊〟に分けてみることにしよう。

二

〝一　般〟

日本人全体にわたる調査は、もちろん不可能であるが、たとえサンプリングによるとしても、それにはきわめて大規模な調査網が必要である。これにより、全国的なものとしては、新聞社や政府機関の手でなされたものが、その大半を占めている。

まず、戦後まもなくにして行なわれた時事通信社の調査（第一回一九四六、第二回一九四七、くわしくは末尾「文献目録」を参照）がある。信仰の有無や信ずる宗教を問い、年令、都鄙、職業別に考察を加えている。それによると、戦争直後の一九四六年には、信ずるもの五六・四％、その翌年は七一・二％と、数字的にかなりのひらきがある。戦争直後の混乱期よりも、やや世の中が落着きを見せた年の方が、数値が高い現象を示している。このことは、混乱期に宗教が進出するという説に対し、一つの課題を提出するだろう。

一方、同じ頃行なわれた調査に、永松世論研究所のもの（一九四六）もある。この調査では、少し拡げて「信仰心」の有無と、その場合の宗教を聞いている。「信仰心」をもっているものは七六・五％に達するが、そのうち二四％は、その宗教として既成宗教をあげていず、この間の差異を重視している。

一九五二年には、読売新聞社の「あなたの信仰は？」と題する、宗教単独の調査がなされた。信ずる宗教、信仰の程度と理由のほか、神仏や霊魂の存在に対する態度、宗教の必要性などが問われている。これによると、信ずる宗教を有するものの数は、六五％である。一方、生活する上に宗教を必要とみたものは七四％、必要とせずは、わずかに六％である。また、信仰の動機からみて、それは「自己本位」である、と解している。なお読売新聞社のものとして、一九六二年の調査もある。そこでは、信仰の有無とその必要性を、五つの居住地域の別によって調べているが、数字的に重複があったりして、疑点が残る。

これら一連の、全国的な規模における調査には、さらに、統計数理研究所国民性調査委員会のものがある。この調査は、方法の確かなのをはじめとして、信頼度が高く、引用されることも多い。第一次（一九五三）では、わずかに、宗教と科学との関係が問われたにすぎないが、第二次（一九五八）第三次（一九六三）では、信仰の有無、信ずる宗教、宗教心などが加わり、たがいに比較されている。信仰者の数についてみると、一九五八年の三五％は、一九六三年には三一％になっている。しかし信じないものに対して、宗教は大切か否かを聞くと、大切とするものは、それぞれ、七二％、七七％とかなり高い。

以上の諸調査の数値を、たがいにつき合せると、次のようになる。

表Ⅰで見ると、確かに、信ずるものは、減少し

表Ⅰ　信仰の有無　一般
（百分比，小数点以下四捨五入）

時	質問	信	不信	その他	調査者
1946	宗教を信ずる気になれるか	56	44		時事
1946	信仰心をもっているか	77	22	1	永松
1947	宗教を信ずる気になれるか	71	29		時事
1952	信じている宗教は何か	65	35		読売
1958	信仰とか信心とかをもっているか	35	65		国民性
1963	〃	31	69		〃

ていると言えないでもない。しかし、質問のしかた、内容によっては、答える側にかなりの違いが出てくる。一概に減少しているとは断定できない。同じような対象に、同一の方法で、さらに継続的な調査が、必要とされるであろう。

右のほか、全国的なものとしては、日本テレビの「テレポール」の時間に放送された調査（一九六三）がある。「虫のしらせ」、「たたり」、「ヒトダマ」などをとりあげ、それらが、依然として、信ぜられる割合の高いことを、指摘している。

今まで述べてきた調査は、大規模ではあるが、それだけに、表面的になりがちな短所も出てくる。次に述べる高木宏夫氏の「日本人の宗教生活の実体―庶民宗教の構造よりみた―」（一九四八～五六）は、単にその足らざるを補うにとどまらず、方法、内容からみても、画期的な調査である。調査範囲は、岩手から長崎に及ぶ全国一四地点（主として村）にわたり、「宗教的環境」、「宗教的行動」、「宗教的態度」、「宗教的観念」を調べてあげている。社会における「庶民」の宗教生活を、多角的、かつ機能的にとらえて、その「実体」をきわめようとしたものである。それが、従来みなされていた「重層構造」「慣習の維持・現世利益」であることを、いっそう明らかにしたことにも、一つの意義はあるが、さらに、両者を結ぶものとして、「現実生活への寄与」という言葉で統一している点に、新しい見解が示されている。

同じようなものとしては、やはり山形県の三地方を調べた、高木きよ子氏「〝村〟の女性の宗教意識」、異色として統計は示されないが、岡山県で調べた、外国人の、E・ノーベック（E. Norbeck）の"Takashima"（一九五四）、R・K・ビアズリー（R. K. Beardsley）ほか"Village Japan"（一九五九）の調査などがあることも、付け加えておこう。

ところで、高木氏の調査は、副題にもあるように、「庶民」の宗教を明らかにしようとする試みのためか、若干「郡部」に偏した嫌いがないでもない。また数年間に及んでいるのに、戦後の変化の相をみることは、主題から外されている。戦後はとくに、農村より都市への人口移動は、おびただしく、それに応じ、「庶民」の宗教生活も、多少の変化は免れないであろう。この意味において、対照的な調査は、棚瀬襄爾氏の『大都市人の宗教意識』（一九五七）である。東京、大阪、神戸、京都の四都市を選び、家の宗教と自分の宗教、宗教の機能に対する考えをはじめ、特に「都市移住者と寺との関係」をとりあげている。その結論も、また対照的に、「家」の宗教の崩壊と、神仏を拝するに「先祖供養」を除けば、「現世祈禱」的な動機の少いことを示している。

都市のなかで、その一つの性格を典型的に表しているのは、言うまでもなく「団地」である。この「団地」人のみを対象とした調査が、読売新聞社（一九六一）によって行なわれている。信ずる宗教、神棚や仏壇の有無を調べ、その結果、信ずる宗教をもつものは「とくに信仰している宗教」という問い方にもよるが、一〇・一％ときわめて低い。神棚のあるものは、九・九％である。これに対処して神社本庁からは『都市団地と神社―実

態調査報告』（一九六三）が出た。このほか、東京の下町を扱ったものには、外国人R・P・ドーア（R. P. Dore）の調査（"City life in Japan" 一九五八）もある。また対象は限られるが、古いものに、古野清人氏「都市下層階級の宗教心理」、同じく都市とは言えないかも知れないが、同氏ほかの「炭坑従業員の宗教的態度」がある。

さらに少し変ったものを二つ記すと、日本基督教団宣教研究所第三分科の『日本人の価値観』（一九六〇）、ブラジル日系人実態調査委員会『ブラジルの日本移民』（一九五八）がある。前者は、「クリスチャン」と「一般」との「宗教観」を比較したもの。後者は、「文化変容」のところで「宗教」にも多くの頁をさき、移民が、「ブラジル系宗教」と「日系宗教」を、どのような割合で信じているのかを、種々の面より数字で示したものである。

"青少年"

宗教を対象にした統計調査的研究には、青少年を扱ったものが、圧倒的に多い。多いだけではなく、歴史的にも早くから行なわれている。日本では、元良勇次郎氏ほかの調査が、早くも一九〇〇年に現れている。これを嚆矢とし、その後、W・ジェームズ（W. James）やE・D・スターバック（D.D. Starbuck）の影響を受け、青年期と宗教をめぐる調査研究が、あい次いで行なわれ、宗教を対象とした統計調査の先駆的な役割を果してきた。

だが、当初の関心は、おもに、青年期と宗教をめぐる、発達心理学的な面に注がれていた。したがって、回心の年令とか、入信の動機を扱ったものが多い。また、調査対象としては、手っとり早い学生に限られている。

学生を対象としたものより、古典的なものを紹介すると、まず、前記元良氏のものは、質問紙発送四五六一名に対し、「答案」（こう呼んでいる）九四二名と、回収率はかなり低い。信仰の有無、「宗教的感化」を与えたもの、宗教の必要性を問い、時代的に古いので、貴重な資料となるであろう。

ついで、石神徳門氏の『宗教心理の研究』（一九一〇～一二）がある。これは「信念初発」の年令や動機、神仏観を調べている。一九一八年には、飯沼竜遠氏のやはり入信を扱ったものがあるが、学生だけが対象ではないので、のちに触れることにする。大正時代の学生を扱ったものとしては、その扱った数の上からみて、何よりも西沢頼応氏の「現代学生の宗教心に関する調査」（一九一五、一六）、をあげなくてはならないだろう。しかし「家の宗教と自分の宗教」のほか、宗教経験の動機、年令など、これもいわゆる回心研究の傾向が強い。

昭和に入ると、戦時中の学生を対象にした、西谷謙堂氏の「青年学生の精神的構造」（一九四二）がある。ここではとくに「神仏」観が扱われている。「神仏」の存在を肯定するもの七二%と高く、またその信仰対象として「日本伝来の神」が、文科四〇%、理科二三%と多いのも、戦時学生の特徴であろうか。さらに、調査対象五四六名より、信仰対象の名をあげたものにつき、その数を数えると、全部で一一六種にも達している

という点、日本的な性格がよく出ている。この西谷氏の調査にならい、それを戦争直後の学生と比較したのが、河合慎吾氏の「現代学生宗教意識」（一九四六）である。だが調査人員は一八〇名と少ない。

G・W・オルポート（G. W. Allport）による米国学生の結果を、参考にして調べたものに、次の三つがある。最初に岡道固氏の「戦後学生の宗教意識」（一九四八）は、オルポートとの類似点を強調している。これに対し、高木きよ子氏の「宗教的態度の比較調査」は、日本の方が、宗教的なものを必要とすることと有神的な傾向で少なく、永遠の生命は信じない傾向にあるとみて、差異の方に重点がおかれている。同じくオルポートの調査を参考にしているものに、中島誠、津島忠両氏の「現代学生と宗教」（一九五三）がある。これは数の上では多いけれど、プロテスタント、真宗両系の大学が過半を占めているので、日本の学生として論ずる上からは、ためらわれる。なお、後者において不幸なことは、同じようにオルポートを念頭におきながら、岡氏のものは関西系のために参照されていても、高木氏のが知られていない点である。このようなところに、日本の学界の、東と西、宗教学と心理学との、交流のない面があらわれている。

学生とは限らず、広く青少年を調査したものでは、ユネスコ国内委員会の『青少年の価値意識に関する調査』（一九五七）がある。調査事項は、祖先のまつり

表Ⅱ　信仰の有無　　青少年
（百分比，小数点以下四捨五入）

時	対象	質　　問	信	不信	その他	調査者
1900	学生	自己の宗教	32	68		元　良
1915	〃	〃	57	43		西　沢
1942	〃	神仏の存在	72	21	7	西　谷
1946	〃	〃	53	33	14	河　合
1948	〃（女）	信仰を有するもの	43	57		岡
1956	青少年	自己の宗教	13	87		ユネスコ
1962	〃	信仰をもっているか	21	79		中　央

表Ⅲ　宗教の必要性　　青少年
（百分比，小数点以下四捨五入）

時	対象	質　　問	肯	否	その他	調査者
1900	学生	宗教は必要か	76	23		元　良
1946	〃	宗教に関心をもつか	66	33		河　合
1952	〃	宗教的なものは必要か	56	35	9	高　木
1956	青少年	科学が進歩しても宗教は必要か	77	14		ユネスコ
1962	〃	宗教は大切か	26	33	41	中　央

や法事、結婚式を大安にすることへの態度などであるが、家の宗教と本人の宗教の数字も記されている。同じく青少年を対象としたものに、青少年問題協議会の委託で中央調査社の行なった青少年に関する世論調査（一九六二）がある。ここでは、信仰の有無、信ずる宗教、宗教は大切か否か、が問われている。また相馬地方の高校生に限られるが、かなりくわしいものとして、堀一郎、岩崎敏夫両氏の『相馬地方青年の持つ宗教的環境と宗教的態度に関する実態』（一九五四）、のあることも付記しておこう。

これらの学生及び青少年を対象とした調査より、信仰の有無（表II）と宗教の必要性（表III）についてのみ、数字を一覧表で示すと、前頁のようになる。

表IIでみても、青少年の信仰は、「一般」の場合と同様に、概して減っているようである。しかし、元良氏の一九〇〇年の調査において、すでにかなり低い値が示されていて、問い方による影響が大きい。それに反して、青少年の場合も、「一般」のところで述べたのと同じく、宗教の必要性は、相変らず高い。

このほか、青少年の「宗教性」につき、統計的調査を加えて論じたものに、岡道固、牛島義友、今田恵、家塚高志、高橋省己などの各氏のものがあるが、ここでは名前のみを記して省略したい。

また少年少女に関するものとしては、古典的な関寛之氏の大著『日本児童宗教の研究』をはじめとして、中山研究所、日本宗教学会教養調査委員会、荒井貞夫氏などのものもある。だが、年令の低い少年少女となると、問題点が多く、やはり省略することにする。

特殊

はじめに、来世観及び霊魂観をとりあげる。

古いものでは、一九〇五～一二年の飯沼竜遠氏「現代人の来世観」（『現代日本人の信仰』）がある。これは、雑誌『新仏教』の、死後の状態に関するアンケートに対し、寄せられた、「名士」の回答を資料としている。勝川全道氏「現代学生の来世観念に関する調査」（一九一五、一六）は、学生のみの霊魂観の調査であるが、やはり古い方を代表することになろう。

新しいものでは、竹中信常氏「日本人の来世観」、及び堀内治世氏「来世観を中心とした宗教意識の研究I」（一九五三～五五）がある。竹中氏のは、死後の世界とその内容にくわしく、堀内氏のは、発達心理学的にみて、その年令による差を強調したものである。

右にあげたのは、来世と霊魂の問題に限って調べたものであるが、すでに述べた調査研究のなかにも、当然これは含まれている。したがって、それらを一覧表にし、この問題をみてみよう。

表IV及びVを通じて言えることは、来世については、信ずるものが少ないが、霊魂についてはかなり多いことである。特に来世については、問い方は違うが、H・キャントリル（H. Cantril）の「死後の生」、あるいはオルポートの「永遠の生命」と比較して、しばしば、日本の方が低いと指摘されている。

表Ⅳ　来世・霊魂の存在　一般
（百分比，小数点以下四捨五入）

時	対象	質問	肯	否	その他	調査者
1905～12	名士	個体的霊魂の存続	45	27	27	飯沼
1953		死後の霊魂	43	25	32	読売
1956	工員	霊魂不滅	36	64		竹中
	主婦	〃	76	21	3	
〃	工員	天獄・地獄	21	73	6	〃
	主婦	〃	48	45	7	
1958		あの世	20	59	21	国民性
1963		霊魂	23	48	29	テレポール
		あの世	18	51	31	

表Ⅴ　来世・霊魂の存在　学生
（百分比，小数点以下四捨五入）

時	対象	質問	肯	否	その他	調査者
1915～16	男	霊魂	40	37	24	勝川
1948	女	霊魂不滅	62	16	22	岡
		来世	16	48	36	
1952	男	永遠の生命	13	83	4	高木
1956	男	天国・地獄	50	44	6	竹中
	女	〃	30	66	4	

次に、俗信や迷信に関しては、迷信調査協議会の『日本の俗信』全三巻がある。全国的であるのみならず、調査結果の検討も、各界の研究者が動員されている。「つきもの」に限っては、堀一郎氏「村落における宗教的緊張」や、野村暢清氏「〝憑きもの〟の心理」があり、ことに石塚尊俊氏の『日本の憑きもの』は、その全貌を明らかにしている。

こうみてくると、〝特殊〟なものを通じて、現代の「日本人の宗教意識」一般にまで、普遍化できる調査研究は、恐らく枚挙にいとまがないであろう。たとえば、九学会連合の調査以下、窪徳忠、森岡清美、井門富二夫氏らのもの、時代や統計調査に拘らなければ、柳田国男、原田敏明、小口偉一氏らの諸業績は逸することができない。外国人では、戦前のR・ベネディクト（R. Benedict）やJ・F・エンブリー（J. F. Embree）最近のR・N・ベラー（R. N. Bellah）の諸研究が示唆に富む。また評論風のものでも、鈴木大拙、岸本英夫、中村元氏らのものは、水準が高いし、雑誌『心』を通じての、J・ロゲンドルフ（J. Rogendorf）「日本人の宗教心」に対する、和辻哲郎、増谷文雄、西谷啓治氏などの応酬も、興味をひかれる。

しかし、この「展望」は、心理的な面での「日本人の宗教意識」の統計調査に重点を置いたので、それらはいずれも省略させていただこう。

三

最後に、これまでみた限りでの「日本人の宗教意識」研究の成果をまとめ、それとともに研究の問題点について、若干感じたことを述べることにする。

「日本人の宗教意識」を浮き彫りにするためには、少くとも、

それが、他と比較されていることが前提になる。しかし、十分比較にたえ得る外国の統計調査は、ほとんどない。問い方や、その場の状況、年代によって異る上に、言語上の制約がある。それがいかに困難であるかは、右の国内の調査研究についても言えるであろう。これから述べることがらは、あくまでそのような限界の上に立ってのことである。

1　信仰の有無と宗教の必要性

すでに、右にかかげた諸表でも判明することだが、信仰を有するものは、余り多くない。前述したブラジルの日本移民の例では、自己の宗教としてそれを有するものは、九四・二%（うち約半数はカトリック）と記されている。きわめて高すぎる疑問もないではないが、一つの参考にはなろう。日本人のなかで、自己の宗教を有するものは、このように低いが、これには、「家の宗教」と「自己の宗教」とを分ける問い方も考慮しなくてはなるまい。すなわち、「家の宗教」と分けた上で、個人の責任として自己の宗教を問われることが、日本の宗教において適当かどうか。現在の段階ではいささか疑問が残る。だが、それにしても、宗教への関心やその必要をとくものは多いのである。これは、どう解釈されるであろうか。統計的には、既成宗教への不満が、理由の一つとして数えあげられていることが目立つ。戦後の新宗教の進出は、関係法律の改正とともに、この間隙をぬうものとして解される場合もある。

しかし、別の見方も成り立つだろう。つまり、日本のような多数の宗教の存在するところでは、一つの宗教のみを信仰するとは、言い切れない事情が介在することである。このことが、信ずる宗教一つをあげる調査では、低い値になっても、宗教への関心の上では高い数字を残している一因ではないだろうか。

2　来世・霊魂の存在

わずかの諸外国の例とくらべて、かつ合理的な考え方に向う時代の流れを考慮にいれても、日本人の来世を肯定する態度は、若干低いようである。だが霊魂までは同じように否定していない。このことから、その宗教生活は、現実中心であるとの見方もできるであろう。また、霊魂が、必ずしも来世との関連において、考えられていないとも言い得る。

3　変化

しかし一方では、変化の兆候も見えはじめている。急激な都市化による、家の宗教の崩壊、同じ現実への関心においても、単なる現世利益ばかりではなく、倫理的な意味での現実への関心が、宗教生活の面で高まっていることである。ではあるが、傾向的にはそれが言えても、より深いレベルでも変化しているのか。その点では、さらに検討の余地がある。この変化しているということは、また別の意味で、それでも変り難いものを知ることができ、「日本人の宗教意識」を確認する上からは、新しい材料となるであろう。

以上述べたことは、ここで数多くとりあげた研究成果のうちより、たがいに共通し、比較しやすいものを、まとめたものである。しかしながら、質問紙を使った場合の質問は多様であり、

その数に応じて出てくる結果もまた多様になる。簡単には比較し難い要素が、かなり残されている。できうるならば、同一方法でもって、定期的な調査が、日本宗教学会なり、あるいは新聞社や政府機関と協力して、今後継続的になされることが望ましい。大きなことを言うようだが、欲を言えば、世界の宗教学会も存在することなので、他の諸国とも横の連絡をとって、その調査が、いずれなされることにしたいものである。その時、はじめて「日本人の宗教意識」は、より明瞭な姿となって現れるであろう。

終りにあたり、多くの文献に目を通すことによって得た、若干の所感を述べる。もっとも常識的なことだが、研究を発表した時には、少くとも調査対象、日時、できれば調査票の記載を欠かさないでほしい。また、類似の研究が、たがいに他を知らないでなされていることは、結果的には確認しあう皮肉な利点を生んだはいるが、やはり不幸である。なお、ここでは直接言及しなかったが評論風のものには、数字による統計調査に不信の目を向けていながら、その論の例証として、逆にそれを引用することが少なくない。その際、安易な引用が目立つた。たとえば、「神仏の存在」を聞いただけのものを簡単に「信仰の有無」と同一視したりすることである。このことは、筆者の本文の場合にもないとは言えない。もし誤りのあったときは御許しを願いたい。

文献目録

（ABC順）

安倍　北夫　「神秘の世界—霊魂の存在を信じるか」『全にっぽん人』（日本テレビ世論調査）、一二六～一四五頁、ダイヤモンド社、一九六五年。

荒井　貞雄　「初期宗教心の統計的研究」、相愛女子大学『研究論集』六の一、一～一九頁、一九六〇年。

ブラジル日系人実態調査委員会『ブラジルの日本移民』全二巻、とくに「資料篇」二八〇～二九五頁「記述篇」一四六～一五二頁、東京大学出版会、一九六四年。

Dore, R. P.: City Life in Japan, Routledge & Kegan Paul 1958, 青井和夫・塚本哲人訳『都市の日本人』岩波書店、一九六二年。

古野　清人　「都市下層階級の宗教心理—東京市要保護者の宗教調査」、『宗教心理の研究』三〇〇～三〇九頁、河出書房、一九四〇年。

古野清人ほか　「炭坑従業員の宗教的態度」、九州大学哲学研究会『哲学年報』一八、一六四～一七七頁、一九五五年。

堀　一郎　「村落に於ける宗教的緊張」、日本人文科学会『社会的緊張の研究』、一九五～二一三頁、有斐閣、一九五三年。

堀　一郎「相馬地方青年の持つ宗教的環境と宗教的態度に関する実態」、『宗教、習俗の生活規制』二八三～三四八頁、未来社、一九六三年。
飯沼　竜遠『現代日本人の信仰』、心理学研究会出版部、一九一八年。
家塚　高志「宗教性の測定とその統計的研究についての一つの試み」、日本宗教学会『宗教研究』一四九、五三～七三頁、一九五六年。
今田　恵「宗教意識の発達」、青年心理学講座Ⅰ『文化と人生観』、九九～一四五頁、金子書房、一九五五年。
乾　孝「戦後の世代と新興宗教」、『講座近代仏教』Ⅵ二一八～二三九頁、法蔵館、一九六一年。
石神　徳門『宗教心理の研究』、六合館、一九一二年。
石塚　尊俊『日本の憑きもの』、未来社、一九五九年
時事通信社「宗教に対する国民の関心」、日本宗教連盟・文部省内宗教研究会・時事通信社共編『宗教便覧』、三五〇～三五七頁、時事通信社一九四八年。
神根　悳生『宗教統計表』、本派本願寺学務部、一九二七年。
勝川　全道「現代学生の未来観念に関する調査」、帰一協会『現代青年の宗教心』二四九～三四八頁、博文館、一九一八年。
河合　伊六「キリスト教に対する態度尺度の構成」、『広島女学院大学論集』六ノ一、七の一、一九五六～一九五七年。
河合　慎吾「現代学生宗教意識」、神戸市立外事専門学校『外事論叢』一の一、二の一、二の四、関書院、一九四七～一九四八年。
迷信調査協議会『日本の俗信』全三巻、技報堂、一九四九～一九五五年。
溝口靖夫ほか「キリスト教主義女子大学学生の宗教意識についての実証的研究」『神戸女学院大学論集』八の三、九の一、九の三、一九六一～一九六三年。
元良勇次郎「日本現時学生の宗教心に関する調査報告」、『哲学雑誌』一六六「付録」、一九〇〇年。
永松世論研究所「宗教に対する国民の関心」、日本宗教連盟・文部省内宗教研究会・時事通信社共編『宗教便覧』、三五七～三六一頁、時事通信社、一九四八年。
中島誠・津島忠「現代学生と宗教―実態調査に基づく考察」、京都哲学会『哲学研究』四一の三、三五～七四頁、一九六〇年。
中山文化研究所『少女の宗教に就ての研究』中山文化研究所、一九三五年。
日本基督教団宣教研究所『日本人の価値観』日本基督教団出版部、一九六三年。
西谷　謙堂「青年学生の精神的構造」三田哲学会『哲学』二五・二六(合併)・二二～八五頁、一九四四年。

西沢　頼応　「現代学生の宗教心に関する調査」、帰一協会『現代青年の宗教心』一～二四七頁、博文館、一九一八年。

野村　暢清　「"憑きもの"の心理」、新心理学講座Ⅳ『宗教と信仰の心理学』、二四七～二五七頁、河出書房、一九五六年。

岡　道固　「青年の宗教性」『竜谷大学論集』三四〇、五一～七三頁、一九四〇年。

岡　道固　「戦後学生の宗教意識」、大阪市立大学文学会『人文研究』六の二、一～一四頁、一九五五年。

青少年問題協議会（中央調査社）「青少年に関する世論調査」内閣調査室『調査月報』九の六、とくに一〇～一三頁、大蔵省印刷局、一九六四年。

関　寛之　『日本児童宗教の研究』、彰考書院、一九四四年

高木　宏夫　「日本人の宗教生活の実体」、現代宗教講座Ⅴ『日本人の宗教生活』、二一一～二五六頁、創文社、一九五五年。

高木きよ子　「宗教的態度の比較調査―日米両国学生を調査対象として」、日本宗教学会『宗教研究』一三〇、八一～一〇九頁、一九五二年。

高木きよ子　「村の女性の宗教意識」、新心理学講座Ⅳ『宗教と信仰の心理学』二三六～二四七頁、河出書房、一九五六年。

高橋　省己　「宗教に対する現代青年の態度」、神戸大学教育学部『研究集録―教育・心理篇』一九、八七～九六頁、一九五九年。

竹中　信常　「日本人の来世観」、新心理学講座Ⅳ『宗教と信仰の心理学』、二二四～二三六頁、河出書房、一九五六年。

棚瀬　襄爾　『大都市人の宗教意識』、浄土真宗本願寺派布教研究所、一九六〇年。

統計数理研究所国民性調査委員会　『日本人の国民性』、至誠堂、一九六一年。（第Ⅰ次、第Ⅱ次両回の調査結果を所収）

統計数理研究所国民性調査委員会　「国民性の研究―第Ⅲ次全国調査について」、『統計数理研究所彙報』一一の二、一〇六～一七六頁、笠井出版、一九六四年。

ユネスコ国内委員会　『青少年の価値意識に関する調査』ユネスコ国内委員会、一九五七年。

牛島　義友　「青年の宗教」、『青年心理学』、一六五～一九四頁、光文社、一九五四年。

早稲田大学仏教青年会　「信仰の現状」、『久遠』九、二五～三四頁、早大仏教青年会（タイプ印刷）、一九六三年。

読売新聞社　「あなたの信仰は？」『読売新聞』一九五二年一〇月二二日。

読売新聞社社会部　「神と仏」、『わたしとあなた』、三三

～三八頁。読売新聞社、一九六二年。
読売新聞社　「あなたが日本をつくる」、『読売新聞社』一九六三年二月一七日。

〔付　記〕

参考にした文献目録類のなかでは、とくに、森岡清美・柳川啓一両氏の『戦後における宗教調査の実状』（文部省調査局宗務課、一九六〇）と、国立国会図書館発行の『雑誌記事索引（人文科学篇）』（月刊）との二つに、負うところが多かつた。しかしながら、なお、数多くの重要な研究を、見落しているのではないかと、気づかわれる。遺漏のものについては、是非とも、編集部宛筆者まで、御教示下されば幸いである。

（一九六五年一月）

書　評

山口恵照著『サーンキャ哲学体系序説』

高崎直道

サーンキャ学派（教論、僧法）は、インド六派哲学中では、仏典で最もなじみ深い外教である。そのためか、わが国近代のインド学研究においても、かなり多くの研究者が輩出し、多数の論文も発表されている。それにもかかわらず、今日に至るまで、その学説についての体系的な研究書が一冊も出ていないのは、あるいはサーンキャ哲学の難解さによるのかも知れないが、むしろ意外な程である。このような状況にあって、このたび、山口博士の多年研鑽の成果が上梓されたことは、わが国学界にとって、まことに慶賀すべきことといわなければならない。

本書は、サーンキャ学派の基本聖典とされる『サーンキャ・カーリカー』（教論頌、以下『カーリカー』と略称）に正面からとり組んで、その学説の基本的構造ないしは網格というべきものを解明しようと試みた労作である。

『カーリカー』の重要性は、その出現以後、その註釈を作ることによって学派の伝承が固定していったこと（今日みられる同学派関係の典籍の大部分は『カーリカー』の註釈類である）からみても、言を俟たない。同時に、これまた周知のごとく、サーンキャ説は『カーリカー』以前に長い歴史をもっている。その意味では『カーリカー』は前を承けて後に橋わたしする役割を演じているが、その意義は単なる中継点というごときものではない。すなわち、『カーリカー』によってはじめて、サーンキャ説が学派としての独立性を獲得し、体系として確立した。どのような点でかくいえるか――それを『カーリカー』自身の構造から論証しようとするのが、本書の著者が第一に目標としていることである。

このために著者は、まず、『カーリカー』の全体的組織と、論展開のかなめともいうべき基本構造を見出すことに努め、その結果、第三頌に説かれる

1. avikṛti……mūlaprakṛti
2. prakṛti-vikṛti……mahadādayaḥ sapta
3. vikāra……ṣoḍaśaka
4. na prakṛtir na vikṛtiḥ……puruṣa

という、二十五諦を四種に分類する説に着目し、これを「四肢分類の体系」と名づける。

ところで、この四肢分類は、avikṛti（=prakṛti）←→vikṛti（vikāra）という矛盾概念を核とする四句分別であるが、この矛盾概念に重点をおけば、四肢はさらに三肢に還元される。それを示すのが、第三頌中にみられる vyakta-avyakta-jña である。すなわち、

1. vyakta=mahadādi (vikṛti)

2. avyakta=prakṛt(avikṛti)

3. jña=puruṣa(na prakṛtir na vikṛtiḥ)

と表示しうるが、この三肢は、順次に、前者を根拠として後者が推論（比量）されるという、認識上の構造をもっているので、『カーリカー』の体系としては、より基本的なものである、と著者はみる。これが著者の「三肢分類」と名づけるものである。

この「三肢分類」の構造は次のごとく分析される。まず、第一の vyakta（顕現・変異）と第二の avyakta（未顕現・非変異）との間では、直接知覚される vyakta から、「因中有果」の理によって、avyakta の存在が推論されるという関係がある。さらに、この「因中有果」の理を主張する根拠として、vyakta, avyakta に共通する「トリグナ所成」という性質があるが、この「トリグナ所成」であるか否かということが、第一第二のグループと第三のプルシャ（=jña）とを区別する原理である。すなわち、プルシャは「アトリグナ所成」（a-triguṇa ——これは「非トリグナ所成」と訳すべきか）であるから、その存在論証は、第一↓第二の場合のような因中有果の理によるのではない。それはいわば、「トリグナ所成」なる聚集（saṃghāta）——そこにおいて avyakta↑↓vyakta の運動、すなわち、転変（pariṇāma）、苦、輪廻がある——が、そのために存在し、その独存のために活動するところの他者として要請されたものである。かくて、この三肢分類は、平面的に並列するのではなく、「第一対第二」および「〔第一—第二〕対第三」という二重の対立構造に分析されるとともに、「第一対第二」の構造が転変説を基礎づけ、「〔第一—第二〕対第三」の構造が解脱説を基礎づけるという形で、『カーリカー』の全組織をおおう基本的構造であることが知られる。

この基準によって『カーリカー』に科段を施せば、

一、ヴィアクタ等三種の根本原理の論証確立（KK.1—19）

二　転変説の展開（KK.20—21；22—55）

三　解脱説の展開（KK.56—68）

となる。（二八三頁。各段に含まれる頌番号は、本書の所説の中から評者が摘出したもの。なお、K.69 以下は附属的流通分）

以上が、本書のいう「三肢分類の体系」すなわち、『カーリカー』の綱格論であるが、『カーリカー』自体でこれを扱う部分は、右の科段のうちの第一段、すなわち、第一～一九頌である。それが、転変説と解脱説（第二、第三段）を基礎づけ、それをひき出す、という意味で、著者はこの部分を「展開以前」と名づけている。そして、この部分の研究がまた、本書の主内容でもある。

すなわち、本書全五章のうち、本論というべきものは、第四章「サーンキャ哲学体系の基礎」である。そこでは、一「問題の提起」で、三肢四肢分類の典拠たる第二・第三頌、二「サーンキャ哲学体系と論理の問題」では、三肢分類の基準で、かつ、サーンキャ学派の論理学ともいうべきプラマーナ（認識根拠）

論を説く第四～六頌、そして、三「ヴィアクダ・アヴィアクタ・プルシャの論証確立」で、二の論理学による三種根本原理（三肢）の存在論証――因中有果論とトリグナ説――を行う第七～一九頌、――というように、頌の順を追って、註釈類を参照しながら、『カーリカー』を解読し、そこにサーンキャ哲学の体系的独自性を見出すことに努めている。

これに対し、前三章――第一章「サーンキャ体系とその研究方法」、第二章「サーンキャ哲学体系の綱要」、第三章――「サーンキャ体系における批判主義」――は、いわば序論で、本研究をなすについての著者の方法論的立場や、第四章の内容に相当するものを要約したもの。また、第五章「トリグナの体系的学説」は、第四章中で理論的に大きな比重をもつ「トリグナ説」を別出、敷衍解説したところの附論というべきものである。

本書がこのように、『カーリカー』全体からいえば冒頭三分の一弱に相当する第一段を徹底的に解明することに終始していることが、著者が本書を「序説」と名づけた所以であると思われるが、この「三肢分類の体系」による綱格論は、従来あまり論ぜられたことのなかった注目すべき所論であり、本書のもつ最大特色として高く評価されるべき点であると思われる。著者はことさらに歴史的方法を排除して、直接『カーリカー』に参究することによってこの成果をえた旨を述べているが、このような体系的把握は、単に『カーリカー』の第二、第三段、いわば「展開以後」ともいうべき転変説と解脱説の研究に対して、基礎的な視点を提供してくれるのみならず、サーンキャ説の『カーリカー』以前の伝承や、以後の歴史的展開を考察する場合にも、一つの明確な視点を与えてくれるものと思われる。副題にいう「サーンキャへみちびくもの」を評者はそのような諸研究のすすめの意をこめたものと推察する。

以上、評者の理解しえた限りにおいて、本書の内容を要約紹介し、本書のもつ意義について評価した次第である。ただ、本書の叙述には重複的説明が多く、他面、同語反覆的説明もまま見うけられて、行文が懇切丁寧である割にはよみ易い本とはいえない。内容的にもかなり難解な点があるので、あるいは右の紹介に誤解があるのではないかとおそれるものである。

（A5三七〇頁、京都アポロン社刊、昭和39年3月、¥一、五〇〇）

執筆者紹介

池田末利　広島大学教授
藤田宏達　北海道大学助教授
平野孝国　国学院大学講師
戸田義雄　国学院大学教授
鈴木範久　東京大学大学院
高崎直道　駒沢大学講師

正誤表（一七九号＝第三七巻第四輯）

箇所	誤	正
六〇頁下段四行	東北大学大学院	東北大学講師
六一頁五行	Koei AMANO	Hirofusa AMANO
〃　一〇行	the yoga sect	the school of Yogacara
〃　一四行	K. AMANO	H. AMANO
裏表紙	K. AMANO→H. AMANO	

正誤表（一八〇号＝第三八巻第一輯）

箇所		
頁	段　行	誤→正。
一二四・上・四		アーラや→アーラヤ。
〃	下・三	成去→成立。
〃	〃　一九	何方→何分。
一二五・上・三		序論を→序論と。
〃	〃　一二	理象心→現象心
〃	〃　二一	金利弗阿毘曇→舎利弗阿毘曇
一二五・下・七		崩芽→萠芽
〃	〃　八	つねに並碍解通に→つとに無碍解道に
一二六・上・二四		第三章所法総論→第三章心所法総論
〃	下・三	較化した→変化し
一二七・上・九		第五章心心所応論→第五章心心所相応論
〃	〃　〃	百二一心→百二十一心
一二七・上・一一		部方→部分。
〃	〃　一六	非常に→非常に、
〃	下・三	語りの心→悟りの心
〃	〃　一九	滅画定→滅尽定
〃	〃　〃	心作困→心作用。
〃	〃　二一	望独→望蜀。
一二八・下・二三		国学院大学教授→国学院大学助教授
一二九・下・七		

Die eigentlich chinesische Religion und Yin–Yan≪陰・陽≫Gedanke

——Der Wechsel der Gottesidee——

Suetoshi IKEDA

Die eigentlich chinesische Religion heisst die Volksreligion, die seit Wahrsagungswörter ≪卜辞, 1300—1028. B.C.≫ in den letzten Jahren von Yin ≪殷≫ in China herrscht. Konkret gesagt, sie hat in ihrem Zentrum den Ahnenkultus unt daneben den Kultus der höchsten Götter Ti-Tien ≪帝・天≫ und der Ortgötter und dazu verschidene pantheistische Glauben. Das kann ja wohl die Leser an den Taoismus erinnern. Allein Man kann ihn nicht mehr die eigentümliche Religion nennen, weil er schon vom Buddhismus, der den Chinesischen eine fremde Idee ist, beeinflusst ist. Der Yin-Yan Gedanke ist eine dualistische kosmische Philosophie, die bekanntlich durch Yin-Yan Naturerscheinungen oder menschliche Angelegenheiten erklären will.

Der vorliegende Aufsatz zieht ab darz zieht ab darzustellen, wie sich solche in China hergebrachte Religion durch das Auftreten der Yin-Yan Theorie verändert hat. Kurz gesagt, Ti-Ten ≪帝・天≫, Seelen und Götter, die im Wesen Gott und herrschender Gott waren, welche den persönlichen Willen haben, wurden zur Prinzipien des Kosmos und Gesetzen der Natur und der menschlichen Angelegenheiten, Welche in der Wechselwirkung von Yin-Yan erscheinen. Sie wurden mehr die Gegenstände des Glaubens als die des Denkens. Solche Veränderung der Religion zur Philosophie hat in Chun-Chiu Chuan≪春秋伝≫den Keim und ist durch Chuang-Tzu und Chun-Tzu ≪荘子・荀子≫ und Lu-Shi-Chun-Chiu ≪呂氏春秋≫ erst in I-Chuan ≪易伝≫, besonders in Shi-Tzu-Chuan≪繋辞伝≫ merkwürdig geworden. Aber die Veränderung stimmt mit der Entwicklung des Yin-Yan Gedankes überein. Ihr Zeitabschnitt ist für die Zeit zwischen Chin ≪秦≫ und dem Anfang des Hans ≪漢≫ gehalten. Um diese Zeit wurde der Yin-Yan Gedanke, sich mit Wu-Hang ≪五行≫ Theorie als einer Art Naturphilosophie verschmelzend, zum Grund der Identität von Natur und Menschen ≪天人合一≫. Man sieht dergleichen in Chun-Chiu-Fan-Lu ≪春秋繁露≫ und Li-Chi ≪礼記≫. Diese Umstände werden wir in der Fortse-tzung dieses Aufsatzes betrachten.

Das Problem der Entstehung des Amida Bubbha

Kotatsu FUJITA

Es sind viele verschiedene Meinungen über die Entstehung des Amida Buddha. In Japan, seit Keiki YABUKI in seinem "Amida-butsu no Ken-kyû" (Das studium des Amiba Buddha), Tokio, 1911, S.39-128, diese Frage erörtert hat, sind verschiedene Meinungen von den vielen Gelehrten geäußert worden. Darüber aber sind die Meinungen noch geteilt. Neuerdings hat Henri de Lubac in seinem "Amida", Paris, 1955, S.226-249, die Meinungen der europäischrten Gelehrten vorgestellt, darin aber erwähnt er die der japanischen nicht.

Erstens also hier in der vorderen Hälfte dieses Aufsatzes habe ich die Ansichten der östlichen und westlichen Fachgelehrten im buddhistischen, indischen, chinesischen und tibetischen Studium so viel als möglich zu sammeln und kritisieren versucht. Nach meiner Ansicht sind sie in zwei Hauptgruppen zu teilen : (1)die Meinung, daß Amida Buddha außerhalb des Indien (in iranischer Religion) seinen Ursprung hat, (2) die Meinung, daß es innerhalb desselben (in vedischer oder buddhistischer Mythologie) seinen Ursprung hat.

Aber es scheint, die Schwierigkeiten sind bei jeder Seite zu bemerken. Also in der letzten Hälfte dieses Aufsatzes, die in der nächsten Nummer folgen wird, mö-chte ich meine Ansicht von der anderen Seite als sie äußern.

Herders Begriff der Natur, Humanität und Gottheit

Takakuni Hirano

Herder schrieb in seinem "Brief zur Beförderung der Humanität": "Die Religion Christi, die er selbst hatte, lehrte und übte, war die Humanität selbst. Nichts andres als sie.……Christus kannte fur sich keinen edleren Namen, als dass er sich

den Menschensohn, d. i. einen Menschen nannte." "Das ist die Essenz seiner Anschauungen über die Natur, die Menschen und die Gottheit.

In seinem grossen Werk, "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784—91), stellte er dir Menschheit als einen Mikrokosmos der. Er meinte, unter der Sonne gebe es keine Ausnahme des Naturgesetzes. Der Grund, wiese der Mensch die Natur beherschen können, sei, dass er aufrecht gehe und mit seinem fein geformten Kopf die Sprache besitze. Das war für Herder die Urquelle der Vernunft, Kunst, Sozialorganisation und aller anderen Kulturphänomene. Aber wie kann es, dass nur die Menschen auf der Erde sich aufrichten und die Sprache erwerben konnten?

Herder als Verfasser der von der Berliner Akademie preisgekrönten "Abhandlung über den Ursprung der Sprache" (1771) erk ärte, dass dem Menschen die Besonnenheit eigentümlich sei, und dass er, diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirken lassend, die Sprache erfunden habe. Das war immer noch eine Erklärung durch das Werk eines Schöpfers. Wie konnten aber die Menschen diese Besonnenheit bekommen? In den "Ideen" hat er es als ein göttliches Geschenk aufgefasst. Er glaubte, dass wir unter der grössten Liebe Gottes stehen.

Damit verlasst Herder die positive Wissenschaft und begibt sich auf das Gebiet des Religionsphilosophie. Sein philosophisches Urteil steht aber nicht auf einem apriorichen Gedanken, sondern auf objektiver Beobachtung der Naturphänomene. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die modernen Kulturwissenschaften wie Philologie, Volks-und Volkerkunde auf den Gedanken Herders zurückgreifen und ihn weiter entwickelt haben. Seine Gottesidee zeigt aber andrerseits auch grosse Unterschiede mit der des Christentums. Er verehrt eigentlich nicht den Namen Christi als des Gottessohnes nach der Bibel, obwohl er Christus die Humanität selbst nannte. "Humanität" verwendet Herder als gegen ideales Bild über den Wörtern "Mensch" (homo→Pflichtträger) oder "Menschen" (homines→Klienten): eine ideal vereinigte Form von "Menschheit" und "Menschlichkeit", die man mit fortdauernder Anstrengung und Bemühung zu suchen und zu befördern habe.

Derjenige, der diese Humanität realisiert, ist aber immer noch Mensch und Mikrokosmos, wenn er auf der Erde steht. Als Herder diesen Gedanken erreicht hatte, verlor er die autoritative Stellung eines christrichen Theologen, erreichte aber gleichzeitig eine allgemeine Theologie des Menschen in seiner Stellung mit Christus.

Die Idee Herders hat eine fundamentale Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte erhalten. Wenn man die mit dem buddhistischen Denken vergleicht, würde man viele interessante Kontraste mit dieser Denkweise finden: Herder fing

bei seiner Forschung von der Beobachtung der Natur aus, der Buddhismus von der Erkenntnis des "Nichts". Herders Idee des Mikrokosmos oder der Gottheit mag in ihrer letzten Konsequenz vielleicht nicht allzuverschieden sein von der Konzeption Buddhas. Aber die Unterschiede im geistesgeschichtlichen Prozess charakterisieen die europäische bzw. asiatische Denkweise.