

我が國に於ける鑑眞渡來以前の戒律について

石 田 瑞 磨

一

奈良仏教を戒律という点から考えると、鑑眞の来朝をもつて二分して考えるのが妥当である。即ち時代的には勝宝六年一月をもつて一線を劃し、この年をとつて、我が国戒律史における登壇受具の初基とするのが一般の承認を得ている。いわば、それまでに幾度か、百済において受戒し、あるいは大唐に律を学んだ受具の僧が来朝していたにもかゝらず、結果し戒壇を築いて壇法を行いうる諸縁の熟しえなかつたなやみが、この時をもつて解消し、こゝに鑑眞ら一行の過海入朝がわが国仏教の戒律史上に大きな役割を演じたとされている。

しからば鑑眞渡來以前の我が国の仏教界は如何なる状態におかれていたのであろうか。この小論はこれを明かにしたいとの意図のもとにかゝれるのであるが、これを見る手だてとしては、鑑眞渡來後生じたところの受戒成立不成立の論争を通じてみてゆこうと思う。しかしそれに先立つて少しく我が国の戒律に対する思想の趨勢を知つておく必要がある。

我が國に仏教が伝えられた当初は百済、高麗を通した仏教であつて、従つて律としては主として受戒羯磨の作法を四分に求めた十誦律盛行の時代に接觸していたと思われる。しかるに孝徳期より漸次シナ本土より直接仏教が伝えられ、特に三論

我が國に於ける鑑眞渡來以前の戒律について

一

宗の伝来がなされてから、こゝに附帶せられた戒律思想も四分律が主体となつたに相違ない。即ち三論初伝の慧灌後、その門下にあつて、孝徳天皇の大化元年、(645)十師に任命された僧旻、福亮、曇雲、常安、惠隱は三論の人―十師はすべて三論の人であつた―であると共に大唐に教えをうけて来た人達であり、又智藏は三論第二伝(672)と称せられることを思い合せれば、三論の盛行と共に、こゝにもたらされる戒律思想も四分中心のものであつたことは疑いない。更に天武天皇の御宇、律学を学ぶ爲に入唐し、七年(679)帰朝した道光律師が唐に受けた律学は四分律宗に於ける相部、東塔、南山の三宗にわたり、帰朝後勅によつて行法を撰定してあらわしたものは依四分律抄撰録文一卷であつた。このことは恐らく極めて大きな位置を占めたことであらう。かくして既にシナに於いて盛んであつた律宗關係の律書、律疏等はもたらされて研究の分野が展開されたに相違ない。天平期に於いて南山道宣の六卷抄が特に書写され、研究された跡は史料が明白に語つてゐる。従つて唐制を参照しつゝ制定された大宝律令中の僧尼令全二十七条において特に注目される、第十一、第十二の二条は、この様な風潮を予想するとき、明かに十誦ではなくして四分に依憑して立てられたものであるということが出来る。

しかし四分律に立つ時は常に「十師」受戒の問題がついてまわる。十師がそなわらなければ受具の僧たりえない。しかも僧尼を称するならば、これは何らかの解釈によつて解決されていなければならぬ。即ち鑑眞渡来以前のわが国の僧尼は戒律受持のうえにどのような立場をとつていたのであらうか。

二

天平勝宝六年(754)鑑眞の渡来は我が入唐僧栄叡、普照の招請に動かされたものであるが、その因由をなしたものは聖武天皇の願意であつて、我が国に未だ戒律が備つていない―四分律に立つ限り―ために、唐に授戒伝律の師僧を請わしめたことにある。従つて鑑眞和上入京の時にも、天皇は一行を東大寺に安置してその勞をねぎらい、吉備眞備を遣して、「大徳

和上の遠く滄波を涉り、来つて此の国に投ぜしは、誠に朕が意に副えり、……朕、此の東大寺を造りてより十余年を経、戒壇を立てて戒律を伝受せんと欲し、此の心有りて自り日夜忘れざりしが、今諸大徳遠く来りて戒を伝え（んとす）るは朕の心に冥契せり、今自り以後は、戒を授け律を伝えること、一に和上に任す」との詔を宣せしめておられる。榮叡、普照の入唐は天平五年のことであるとすれば、実に二十余載をへて実現したものである。かくしてこの年四月、東大寺盧舎那仏の御前にはじめて戒壇が築かれ、聖武天皇はじめ、光明皇后以下登壇して「菩薩戒」を受け、ついで「沙彌」澄修等四百四十余人は具足戒を受け、又靈祐、賢璟、志忠、善頂、道縁、平徳、忍基、善謝、行潛、行忍等八十余人の「僧」は「旧戒を捨てゝ重ねて和上が授けるところの戒を受け」たのである。

しかしこれら「僧」が旧戒を捨てゝ鑑眞を和上として新たに具足戒を受けるに當つては戒律に関する論争をへていたものであつた。即ち鑑眞ら渡來の当初、我が国の僧達は旧戒を捨てゝ新戒を迎えようとはせず、登壇受戒を潔よしとはしなかつたのである。けだし鑑眞と行をともしして渡海した台州開元寺の僧、思託の「延曆僧錄」によると、彼らは「無戒にして伝戒の來由を知らなかつた」からであり、それもまた止むを得ぬところであつたから、鑑眞らの徒は受戒に先立つて、旧戒の僧達を維摩堂に集めて、このたびの受戒の所以を詳説したのである。これより多くのものは受戒に服することを承認したが、しかもその中であつて、更に依憑をたてとして自己の旧戒の正しき意義を主張しようとする人達がいた。思託の言によると、

其の中、志忠、靈福、賢璟（ら）、占察經を引きて自誓受戒を許す。（このことあるによつて）便ち論の決択分第五十三卷を將いて、詰して云わく。唯声聞律儀のみは自受を容さず。若し自（受）を容せば、是くの如き律儀は都べて軌範なからんと。志忠、賢璟等、口を杜じて對うること無し。備く衣鉢を以つて受戒す。（原漢文）

こゝで賢璟らが既得受戒の旧戒を至当と認める根拠としての「占察經」について、そこに説かれる自誓受戒の一点に注目

我が國に於ける鑑眞渡來以前の戒律について

すれば、そこには「在家出家の菩薩」の「一切の禁戒」である「攝律儀戒、攝善法戒、攝化衆生戒」の「三種戒聚」を繪巻して、自誓受戒しても得戒すべきであり、また菩薩の律儀なるこの「三聚戒聚」を自誓受戒することによつて、「一則其さに波羅提木叉なる出家の戒を獲た」ものとして、菩薩は「比丘比丘尼」と名けうるものが説かれてゐる。

しかるに鑑眞ら新來伝戒の師達——特に思託が表面に出ている——は「瑜伽師地論」の決択分第五十三卷をもつて、自誓受戒は声聞の律儀、即ち「比丘比丘尼」の律儀を受ける場合にはゆるされないと説いた。

「瑜伽論」の立場に従うと、自誓受という点に就いては、菩薩がこの淨律戒儀を授けるに相応した功德具足の人に遇へなかつた時には、「如來の尊像の前に」「偏えに右の肩を祖ぬぎ、右膝を地に着け、或いは蹲跪して」、自からの名をのべ、至心に菩薩の淨戒を受くべきことを誓ふことによつて得戒すると説いているが、それと同時に菩薩という名は七衆の一總稱であり、それには出家と在家とあり、その出家たる身分に於いて、特に比丘比丘尼の身分としては特定の受戒方式が存すべきことを主張する。ここでは菩薩の受ける律儀戒が他の一切の受ける律儀戒を超過し、七衆のうちのある身分として受ける、所謂「別解脱律儀は此の菩薩の律儀戒に於いて百分の一にも及ばず、千分の一にも及ばず、註六」およそ比較を絶する時まで菩薩の律儀戒の功德を高唱し、あるいはその両者の善異に就いて、菩薩が他勝処法（波羅夷、即ち還俗罪）を犯してその淨戒律儀を捨てるようなことに立ち至つた場合でも、「諸苾芻が他勝処法を犯して、註七即便ち別解脱戒を棄捨する（場合と同一ではなく）、」いわば比丘では別解脱戒が失われるが、菩薩としての身分を決定するその淨戒律儀は失われないとされる半面において、比丘という身分の特殊性を強調し、ほかの五衆たる身分は勿論、菩薩たる身分に於いて受ける淨戒が止むを得ざる時は自誓受しえても、比丘の律儀だけは自然受、即ち自誓受できないとするのである。言葉をかえていえば、菩薩戒は通受であつても、比丘、比丘尼の身分は別受によつて定まるとする。

ところで思託の言では、「瑜伽論」の苾芻の律儀は自然受の義あることなし」とする「苾芻」を「声聞」といふかえてい

ることが注目される。こゝにいう「苾芻」即ち比丘は菩薩のなかの一身分としての比丘なのか、声聞の比丘であるかが問題として改めて考えられねばならないが、「瑜伽論」では菩薩の律儀戒が七衆別解脱律儀をふくんでいるのであつて、その七衆中の比丘戒は二百五十戒として声聞の具戒と同じものであるが、この場合の比丘はあくまで菩薩のそれであり、声聞の意をふくんでいない。

後世南都の戒律宗の学匠らの解釈では「苾芻律儀」はたとえ菩薩であつても必ず二百五十戒である点は動かないとし、従つてその意味の二百五十の比丘戒という点に焦点を求め、そして二百五十戒を受けるにはそれを受ける時の正当の方式が存するから、菩薩、比丘たる身分としては從他受である外ないと考える。道倫の解釈によつてみると、憬興の瑜伽論抄の言として「若し出家の二衆ならば要す他の所より受ける。(それは)苾芻に攝(せられたもの)であるが故である。……若し菩薩戒は通じて自然受で一切戒を尽く攝するが、後出家すれば己に要す他に従つて受ける。今は二乗の戒を明かしているのであるから、他に従つて受けるのである。」^{註〇}とのべており、このような考えが後世戒律復興に力を尽した奈良の学匠らの依憑となつたと思われる。

そして思託もこのような意味において「苾芻律儀」を「声聞律儀」といいあらためたのであつて、その律儀を受ける人が「声聞」なのではなく、人はどこまでも菩薩たる位置をとるが、その受けられる律儀は「苾芻」としては二百五十の別解脱律儀であり、その意味においてそれが「声聞律儀」といふから自然受の義はゆるされないとしたのである。

従つて今、「瑜伽論」の立論と「占察経」のそれとを比較するとき、一は比丘の自誓受を否定するに對して、他はそれを許容するものであることを知る。これはとりもなおさず、立場の相違といわねべきものである。しかるに賢環らの諸僧がその立場の相違といわねべき点を主張しえないで、「瑜伽論」の所論に服さなければならなかつたのは何故であらうか。それについては次のような理由が考えられるだろう。

我が國に於ける鑑真渡来以前の戒律について

その一は、鑑真らの一行が既に勅意にもとづいて渡海した伝戒の師達であり、まれたそれ故に天皇の御心を満たす人達として迎えられたものであつたということであろう。その二には、「占察經」が既に早くより大體において僞經の疑いをもたれていたということである。智昇の「開元釈教錄」によれば、この經は長房錄によつて沙門菩提登の訳とされたが、隋の開皇十三年—推古天皇元年に當る—二つの事件によつて眞僞が問題となり、勅によつて流行すべからずとされた。しかしその後大唐の則天武后の天冊万歲元年—持統天皇九年—に判定の一切經では眞正の經として編入すべきことが勅せられたものであり、智昇も一応これに従つていたことが註一読まれる。我が国仏教典籍の傳來史の上で、開元錄による一切經が、養老元年に入唐して天平六年帰朝した玄昉によつてもたらされたと考えられていることは、その請來の五千余卷が開元錄に収める五千四十八卷と合するからであつて、註二かつこの錄による一切經は天平年間幾度も書写された事實が知られている。註三従つて當時においては一応「占察經」は開元錄に立つて眞經と認められていたことであろうと推測しうるが、既に早く隋の法經錄及び彦殊錄には僞經との疑いがあつたから、これが常に内に蟠つていたであろうことをこゝに想像することが出来るのであつて、こゝに「占察經」の価値を強調しえなかつたらうらみがあつたかと思われる。第三には当時「瑜伽論」が大智度論や大毘婆沙論と共に一經はさておき—重視されていたことである。例えば天平二年、僧賢証の發願によつて、又天平十七年万瑜菩薩の發願によつて、瑜伽論百卷の書写がなされた事註四を、当時個人の写經が經をその主体としていたことと思ひ合わせるによつて推測することが出来る。のみならず当時の瑜伽論研究は極めて盛んであつたのである。つまり「瑜伽論」に対する価値評価の高さが、註五「占察經」のそれとは比較を絶していたと考へうることである。

しかしこれらの理由を想定してみても、上の如き立場の相違に對して決定的な勝劣の判定を与え、賢環らをして旧戒を棄捨するまでの決意を強要しうるであらうか。そこにはより致命的な理由が介在していたのではなからうか。その致命的な理由が与えられるならば、思託の記録の不備—事實記録は余りにも簡單である—は補足せられうるであらう。そしてこのよう

な疑問に解答を与えうるものは凝然の「三國仏法伝通縁起」や「律宗綱要」の記述である。

それらには賢環らが思託と同様に「瑜伽論」を立場としていたと記されている。この記録の価値はその依つて立つ史料によつて与えられるが、それは今日明かにしえないとしても、兎に角当面の疑問を解く重要な鍵を与えていると思われる。

けだし、当時「瑜伽論」が極めて広く研究されていたことは、その註釈書をもてもわかる。今日存在する最勝子の「瑜伽師地論釈」一卷、慈恩大師基の「瑜伽師地論略纂」十六卷は勿論、現在失われてみることができない、同じく基の「瑜伽論抄」二十卷、元曉の「抄」五卷、真空の「抄記」二十五卷、先にかゝげた暹倫の「記」にあげられていた憬興の「抄」三十六卷、更に竟法師の「瑜伽菩薩地疏」七卷、及び著者不明の「瑜伽論抄」三卷等、実に多彩である。このうちもつとも多く眺まれたものは真空の「抄記」と憬興の「抄」とのようである。^{註六}従つてこれらの事実とともに、賢環のごとき法相宗に属した僧に対する瑜伽論の価値の高さを思い合わせるとき、賢環ら自身が「瑜伽論」を立場としていたということの史料的価値は認めうるように思われるのである。

三

凝然は次のように記している。

賢環の言(によれば)、鑑眞和上(渡来)已前の(我が国の)諸僧は皆、瑜伽(論)に依つて三聚淨戒の自誓作法を行つていたものであり、其れが他に従つて受ける(ときも)亦、(上と同様に)三聚を受けて七衆戒を成(立させ)ていたものである(という)。(従つて)賢環大徳が維摩堂に於いて思託律師と之れを論難した時も、即ち此の義に立つて通受の比丘は具足戒を得るとの義を成立したものであつた。(そして)行基菩薩が徳光法師に随つて具足戒を受けた如きも、即ち是の通受従他の行相であつたのである。(原漢文)①「三國仏法伝通縁起」卷下)

我が國に於ける鑑眞渡来以前の戒律について

然しながら、後後の僧は諸宗を学習し、定慧に通達し、經論を研精した。(そして)占察(經)や地持(論)等の教えに依つて、或いは三聚に於いて從他受を致し、或いは好相を得て自誓受を行じたのである。(しかしして)これらはともて菩薩通受の方軌であつた。智瓊法師—賢瓊の誤り。智瓊と賢瓊では全く別人—は維摩堂において陳べるに此の事を以つてしたのであつて、誠にその抛るところは炳焉たるものがある。(原漢文)(「律宗綱要卷下」)

先に掲げた思託の言によれば、論争の主要点は自誓受の可否ということに懸つていたが、この記述に従えば、それより更に問題の中心が拡大され、「瑜伽論」のなかで自誓受及び從他受によつて三聚通受をなし、それによつて七衆戒が成立しうるか否かが問題の中心をなしたようである。

今この自誓受及び從他受を介した三聚通受によつて七衆戒が得られるか—特に具足戒が得られるか—否かを先に賢瓊らが立場とした「占察經」によつて成立するかどうかを見るならば、前に既に触れた如く、「占察經」は、「若し善好なる戒師及び清淨なる僧衆を得ることが不(可)能であつた」場合、「自誓」によることを許容し、「菩薩律儀たる三種戒聚を受ける」ことによつて「出家の戒を得たものと名づけ、名づけて比丘比丘尼と爲す」とし、菩薩たる自覚に於いて三聚淨戒を受けることによつて、比丘としての身分が確定するとした。そして更にこの「菩薩僧」たる身分確定にあたつて「菩薩」「比丘」は「声聞律藏と及び菩薩所習の摩德勒伽藏—*Pratyek-buddha* 論藏、本母、行母と訳される—とを推求し受持誦誦し觀察修行すべき^{註七}」ことが要請せられ、「菩薩」「沙弥」としては沙弥相應の「所有の別戒」が受けらるべきであると、こゝに三聚淨戒に対する声聞律藏との關係及びその位置を明確に指摘しているのである。しばらくこれを「梵網經」や「瓔珞本業經」^{註八}についてみれば、「瓔珞經」では菩薩は菩薩藏たる三聚淨戒を受けることによつて、「梵網經」では十重四十八輕戒を受けることによつて、菩薩たる身分が確定し、そして両經ともその場合出家と在家の戒相に多少の相違が事実上認められているが、「菩薩僧」に対して特定の声聞律藏を認めない。従つて「占察經」ののべる範圍に於いてその立場をこれと比較す

ば、「瓔珞經」が菩薩僧となる爲には三聚戒を受けただけで良しとし、「梵網經」が十重四十八輕戒を受けることをもつて良しとする範圍に止まつていたものに、「占察經」はさらに「声聞律藏」の方も「受持說誦觀察修行」しなければならぬ点を附足して、比丘という特定の有り方に応じようとした形になつてゐる。しかし更に立ち入つて三聚淨戒の内容について語るころ々見れば、そこには「先ず十根本重戒を説き、次に當に三種の戒聚を繪善して自から誓つて受くべく、此れにても亦得戒すべし^{註九}」とする。こゝにいう「十根本重戒」とは他の箇所に従うと「菩薩の根本重戒」とあるから、「声聞」の重戒でないことだけは明白であるが、それが「三重戒聚」、所謂の菩薩の三聚淨戒より切り離してゐられている。しかもその内容については説明がなく、三聚淨戒の内容についても一々の説明を欠いてゐる。

即ち「占察經」は唯自誓受の立場に立つて三聚通受の七業戒を成立させるが、從他受の場合については全く触れるところがなく、且つ三聚淨戒の攝律儀戒の内容たる戒相やまたいうところの「声聞律儀」の具体的な戒相についても觸れない。しかるに「瑜伽論」は先にのべた如く苾芻律儀の自誓受をゆるさないことを強調してゐる。こゝに賢塚らの立場が明かな矛盾を包藏してゐたことが知られるが、今これはしばらくおき、しからば「瑜伽論」は從他受によつて三聚通受をえて、そこに七業戒を成立させるという点についてどのように説明してゐるであらうか。

論の説くところによると、「菩薩の一切戒」について、これに在家分戒と出家分戒との二を立て、この二分淨戒に律儀戒・攝善法戒・饒益有情戒の三種があることを示してゐるが、このうちの律儀戒としては、「律儀戒とは諸の菩薩の受ける所の七衆の別解脱律儀を謂う、即ち是れは苾芻戒、苾芻尼戒、正学戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒（の七）であつて、是くの如き七種が在家と出家との二分に依止してゐることは（それぞれ）應ずる（ところに照してみれば明かである。）是れを菩薩の律儀戒と名づける^{註一〇}」と説いてゐる。また他の箇所では「十方三世の諸仏世尊」の前に於いて、「有智有力の」「能く（菩薩戒）を授ける菩薩」の証を得て菩薩戒を從他正受することが説かれ^{註二}、またある箇所では「菩薩の戒律

儀に住するに其の四種の他勝処法がある」として、所謂る(一)自讚毀他、(二)慳財法不施、(三)忿恨不捨、(四)謗菩薩藏の四重戒を説いている。これらを綜括して知りうることは、實際上三聚淨戒の中の律儀戒として受けられる内容には四他勝処法なる四重戒(通受)と菩薩の求める具体的な身分に対して授けられる別解脱律儀(別受)としての七衆戒があるということである。つまり近事男(優婆塞)の菩薩としては四重と五戒を受け、菩薩比丘としては四重と二百五十戒―別受の内容を四分などに求めれば―と受けるといふように、律儀戒の戒相が通別によつて二重になつてゐることが認められるようである。そしてこれを補足すれば通受に優位と価値をみとめ、比丘律儀(及び比丘尼律儀)のみは必ず従他正受であり、菩薩戒としての通受の戒は従他受或いは自誓受ということになるのである。

このように見てくるとき、律儀戒の戒相が明白になり、また三聚通受の義も確立し、加うるに従他正受と自誓受の有り方も明確にされるから、「瑜伽論」そのものゝ所論は一つの整然たる統一を得てゐるのであつて、それが四分律の七衆戒を俟つて明確な形にとゞのえられてくるのである。しかし唯そこではあくまで比丘律儀の自誓受は認められていないし、従他受にしても、事実上受具の比丘となるためには十師による外はないのであるから、通受によつては七衆戒は成立しえない理である。こゝにおいて賢塚らが瑜伽論に主体を置いて自誓戒をゆるす占察經を助伴に求めようとしたことがいわれうるとすれば、けだし賢塚らにとつて意義あることであつたのである。十師をえなければ具足戒もえられず比丘を称しえないものとすれば、賢塚のみならず、過去の我が国の僧尼のすべては遂に僧尼たりえないわけである。この意味において自誓受を説く「占察經」は早天の慈雨ともいうべきものであつた。しかもそれと同時に「瑜伽論」の所説は「占察經」のそれと極めて接近し、特に後者が菩薩戒として声聞律儀の受持誦誦を説いた点は、「梵網」や「瓔珞」がそれを説かなかつたことと対比すれば、より明確な意義を両者の結合に与えたと思われる。

しかしそれは他面体の良い析衷といわゆるべきものである。そこには結ぼうとして遂に結びえない根本的な障壁があつた筈

である。「瑜伽論」の認めない比丘律儀の自誓受という一点をことさら削りとつて、そこに「占察經」の自誓受認容の行文をはりつけたとしても、所詮それは極めて便宜的な寄木細工にすぎない。こゝに賢塚らの拭いえない致命的な欠陥があつたといわねばならない。

かくして賢塚らは思託によつてその不統一なる結合を指摘せられ、遂に旧戒を捨てざるをえなかつたものと考えることが出来る。

さてこのようにみてくるとき、思託の記録と凝然の解釈が共にその不備を補足して結合され、史実としての価値を賦与せられうるものとなるであろう。そしてこのように、補足することが事実の有りうべき姿を再現したとすれば、鑑真以前の戒律は「瑜伽論」によつて三聚通受の菩薩戒の受持を従他受をへて構成し、その出家の別解脱律儀の受持には四分を戒相に求めて、「占察經」を援用して自誓受を許容し、極めて便宜的受戒を行つていたものであることを認めうるのである。

そして事実天平期における受戒は「瑜伽論」によつて三聚通受の菩薩戒を受けたものであることは、聖武天皇の国分寺創建について諸国分寺において施行すべき細則が示された中に、みる事が出来る。

国毎に……僧寺には必ず廿(人の)僧をおらしめ、其の名をば金光明四天王護国の寺と爲し、尼寺には一十(人の)尼をおき、其の寺の名を法華滅罪の寺と爲す。(また)兩寺は相共に宜しく教戒を受くべく、若し闕有れば即ち補い滴すべく、(また)其の僧尼は毎月八日には必ず応に寂勝王經を転読し、月の半ばに至る毎に戒羯磨を誦すべく、……
(原漢文)
註三

この中の、布薩に於いてよまれる「戒羯磨」とは玄奘訳の「瑜伽論」の本地分中の菩薩地に出る、大乘戒たる四他勝処法を授ける行儀を記した「菩薩戒羯磨文」をさしているとみられる。それは誤つて「梵網經」に基づいていると解されたようである。恐らくそれは凝然の著書に道誓渡来以前、道融によつて布薩に梵網經がとかれこれが我が国の布薩のはじめをなし

たとある記録によつたものであろうが、小乗律及び大乘律の中で一口に「戒羯磨」と称して直ちに聯想されるのは「菩薩戒羯磨文」以外にこれに相当するものは一つもなく、恐らく「菩薩戒羯磨文」を短称したのではないかと思われること、当時三論宗に代つて智鳳、玄昉の帰朝により法相が盛んであつたことを思い合わせるならば、玄奘訳の「菩薩戒羯磨」を諸国分寺の僧尼をして布薩の日用いさせたとみることは妥当である。又梵網經をこの「戒羯磨」に予想したのは東大寺の盧舍那仏を梵網所説の仏と誤解したことが因をなしたのもあろう。しかし東大寺の本尊を梵網所説の仏と結びつけて解釈するよになつたのは天平勝宝以後のことに属するのである。註二六

以上の如く「菩薩戒羯磨文」が諸国分寺において月毎に読まれたとすれば、当時の戒律観は瑜伽によつて構成せられたということも極めて当然の有り方であつたのであるとみられる。

四

さて以上のごとく鑑眞渡来以前我が国に於いて行われていた戒律は「瑜伽論」を主体として四分律を依用したものであつたことを見た。

こゝで憶いを新たにして、それでは梵網戒は果して依用されなかつたものかどうか、このことを考えてみようと思う。

憶うに鑑眞渡来以前に於いても、「梵網經」は極めて高い位置を占めていた經典であつた。とはいつても、勿論法華經や仁王經や金光明最勝王經や薬師經、観音經等とは並びえなかつたけれども、それでも、例えば当時の「優婆塞貢進解」を見ても、天平六年七月二十七日付の「鴨縣主黒人」註二七、天平十四年十一月十五日付の「秦大藏連喜達」註二八のそれには、「説經」の下に梵網經やその疏が名を見せているし、又梵網經が一部二部等の書写の例を除いて四十二部即ち二十一部（天平勝宝元年）とか、五十卷、六十卷（同上四年）とか、或いは百部（天平十九年）とかの大部数が書写されているほか、その注註二九

釈書にしても、義寂の「梵網經疏二卷」^{註三〇}、太賢の「古述記」^{註三一}、元曉の「梵網經疏二卷」^{註三二}、同じく「私記二卷」^{註三三}、勝莊の「梵網經疏二卷」^{註三四}、洪法師（賓法師）の「梵網經疏」^{註三五}、五明法師の「梵網經疏二卷」^{註三六}、及び撰者不明の「疏」^{註三七}、「大乘梵網論三卷」^{註三八}、等の多くが書写せられ、借り出され研究された跡が見出しうるのであつて、そのほかこれらの名を明記しないで、「梵網經疏二卷」、「疏四卷」、一勝莊の異本と思われる「疏五卷」、一撲陽智周の「梵網經疏」と想定される「記二卷」とのみしるされたものの類に至つては實に二十指や三十指の良く尽しうるところではない。鑑眞渡来以後この經の注釈書の新たにもたらされたものは僅か一、二種を加えられたに過ぎないのみでも、この經がいかに重視せられていたかを了解するに足る。

そしてかくの如くであるならば、この經のとく梵網戒がつとに重視せられて、これが依用されるということも当然ありうべきことであらうし、この五十八戒が受戒の対象として何らの願慮も払われなかつたものとは常識的にも考えられないといわれるかもしれない。梵網戒は果して依用せられなかつたであらうか。

これについて先ず次のことが考えられてよいのではなからうか。

それは、既に触れた如く、賢環らの立場に於いて、「占察經」のような特殊の經典—というのは、これが書写せられた例を古文書によつてみても、一切經書写の場合をのぞいて僅かに天平九年、天平勝宝三年の數度が知られるに過ぎないからである—を自誓受を立証する教証として用いても、その五十八戒中の第二十三好心教授戒において、「若しなま仏子、仏滅度の後、好心をもつて菩薩戒を受けんと欲する時、仏菩薩の形像の前に於いて自誓受戒すれば、當に七日を以つて仏前に懺悔し好相を見るを得ば便ち戒を受得すべし。……」^{註三九}と自誓受を説き、且つ「若し先に菩薩戒を受けたる法師の前に受戒する時は、要すしも好相を見るを須もといず」として從他受をも認めてゐる梵網經をとらなかつたという事が語つてゐる。ことである。このことは我が國の戒律の主体が常に四分と瑜伽にあつたことを予想することによつて明白となる。即ち瑜伽

と占察との接近に比して、梵網ははるかに瑜伽よりとおさかつているのである。

しかし或いはこう云いうるかもしれない。たとえ四分律と瑜伽戒との結合において梵網戒が併せ受けられるということはありえないとしても、梵網戒だけが單獨で自誓受なり、從他受されるということとはありうることはなからうかと。

勿論それはありえたとしてもごく特殊の限られた場合にすぎないであろうが、これを想定するとき憶い起されるのは道璿のことである。

聖武天皇の勅願によつて伝戒の僧を招請する任を帯びて榮叡、普照の二人が渡唐したのは天平五年であるが、その結果その招請に依じて天平七年渡來したのが道璿である。

道璿の行業について凝然の「伝通縁起」によると、彼れは華嚴の章疏及び律宗の行事鈔等をもたらし、大安寺に住して、恒に律藏、行事鈔等を講じたとあるが、註四〇最澄の「内証仏法相承血脉譜」に天台円教菩薩戒の系譜の一人として道璿を掲げ、吉備眞備の纂を引いて、道璿が、聖人となる所以は持戒にありと語つてつねに梵網の文を誦していたことをのべ、更に「註菩薩戒經」三卷なる梵網の注釈書のあつたことをしるしてゐる。註四一

しかるに「元亨釈書」によれば、彼は朝廷より請われて戒師となり、「授受に倦むことが」なかつたと記してゐる。註四二

最澄の「血脉譜」の文を裏において、この「釈書」にいう、戒師となつて授受—授戒のあやまりであろうか—に倦むことがなかつたという表現を考えると、何か梵網戒を授けたかの如く考えられるかもしれない。しかしこれは考えられそうであるとしてもそれは云えないものである。

何故ならば、それは当時のシナ天台の学者においてさえも、梵網菩薩戒を重用しながら、小乗の具足戒を并持したということを考え合せる時に、思い半ばをすぐるものがあるからである。更にまた「釈書」の文に虚構が含まれているように思えることは、例えば聖武天皇の御受戒について考えられる。聖武天皇が菩薩戒弟子沙弥勝満を自称せられたことは、天平勝宝

元年閏五月の願文註四三や聖武皇帝銅板詔書、大安寺及び業師寺に下された「施入勅願文」等によつて明かであるが、この菩薩

戒が天平二十年正月、行基によつて授けられたということも諸種の記録註四五の伝えるところである。このことは何を意味してい

るであろうか。勿論天皇が行基を戒師として菩薩戒を受けられたことの理由の一半は、行基に対してかつてない大僧正なる

僧官職を与えられたその御信崇の程を考へることによつて満たされるが、少くとも招聘に應じて渡來した律藏道達の師たる

道璿をさしおいて行基に受戒するといふことはいわれのないことであるとも考へられる。そこには恐らく道璿が唱導宣揚し

た梵網戒に対して、天皇が素朴に熱望せられた四分律との距離を感じられたことが注意せられるのではなからうか。即ち天皇

は道璿をさして重用しなかつたのではないかということである。更に當時は梵網の研究が盛んであり、又かなり注目せられ

た經典であつたのであるが、その戒相は少からず當時出家統制の法規として僧尼の有り方を規正した僧尼令と相反する思想

を含んでいたことが注目される。即ち「梵網經」との對比に於いてみるならば、僧尼令は經が唱導してゐるような、それな

ければ却つて輕垢罪—第三十九條戒—とした僧房建立を禁じ、教化を禁じ(第五條)、看病救濟—第九條戒—に制約を加え

した—(第二條)、又第三十三條戒に禁ずる碁琴を故らにゆるし(第九條)、經が出家の人として國王に向つて禮拜をせざれと

した—第四十條戒—自覺と誇高との精神を認めよう、べくもなく(第十九條)、特に經が菩薩行としての焚身捨身—第十六條戒—

を禁じ(第二十七條)たごとき、國家の政治統制や慣習、制度の上から當然相反すべきものであつたのである。しかして僧

尼令は當時その意義を實証してゐた。即ち天平元年夏四月の勅に、「若し山林に停住し、詳つて佛法註四六を道して、自から教化

を作し、伝習して業を授け、…勅禁に違犯するもの有らば、罪亦此くの如し」とあり、天平六年十一月には「其れ僧尼

の、兒を取りて詐りて男女と作し、出家を得しむる者は、法に准じて罪に科し、所司知りて正さざれば与に同罪、得度者は

還俗せしめん註四七」との太政官の奏言を裁可し、又天平十六年九月に「今聞く、僧綱意に任せて印を用ひ制度に依らずと。宜し

く其の印を進めて大臣の所に置かしむべし、自今 後は一に前例に依り、僧綱の政も亦官に申べて報を待て註四八」と詔され、天

我が國に於ける鑑真渡來以前の戒律について

平十八年、大政官の処分にも寺家の土地を買うことを律令の禁ずるところとして禁制を加えんとして、同五月これを禁じたときは、事実上令の意義が發揮されていた一面を物語っているのである。こゝに認められる令と梵網戒との乖離は本質的なものにねざしている。従つて少くとも中央集権的国家統一に立つた当時の政治態勢を思うとき、実践を予想する梵網戒の理念とは併立しえないのである。このような意味に於いて、道璿の梵網戒による授戒はたとえあつたとしてもごく限られた範圍に止つていたに相違ないと思われるのである。

唯道璿は聖武天皇御退位後、孝謙天皇の天平勝宝三年四月、律師に任ぜられているが、この年を前後して梵網戒が特に重視せられて来た事實は注目に価する。即ち特に重要な行事に於いてこれがとり上げられたことである。次に掲げる二つの史料はそれを物語っていると思われる。

○写経并用紙注文正倉院
文書

十二月十五日説梵網經一部用卅二文卅七

正月説梵網經一部金字紫紙

二月説法花經一部用百八十

無量義經一卷用廿又用十八百六十

觀無量壽經一卷用廿三又十八

梵網經一部

淨飯王經一卷用八用十

摩訶摩邪(耶力)

經一卷用卅一廿八

三副阿彌陀淨土一編

十二月四日^{註五一}

○裝漢受紙墨軸等帳<sup>正倉院
文書</sup>

天平勝宝三年正月十一日納紫紙、六十七帳 梵網經二卷 觀量壽經一卷^{註五二}料

先の「写經并用紙注文」には年紀が欠けているが、それは正月に用いられる「紫紙」の梵網經二卷が後の記録において正月十一日に納入されていると見うるから、一連の記録としてとりあげうる。従つて天平勝宝二年と見られる。又この紫紙の金字梵網經が読まれたのは、正月十四日であつたと思われ。統紀によると、この日天皇が東大寺に行幸されている。かくみてくると、梵網經が他の法華經や觀無量壽經等と共に重視せられたことが認められると同時に、「東大寺要録」卷第四、諸会章第五の正月の項に

布薩。毎月十四日。廿九日。於講堂行之。大乘布薩也。毎月十五日。卅日。小乘布薩行之。^{註五三}修始行之。

とある記録に基づいて、この日が梵網による大乘布薩の日だつたのであらうと考えられ、兼ねて統記をみても天平勝宝三年以前、正月十四日に天皇が東大寺に行幸した例をみないから、或いはこれが大乘布薩恒例の初めをなしたのではないかと推定されるのである。この風が年を追つて行われていつたらしいことは、天平勝宝五年十二月三日附けの宣によつて

法花經一部、梵網經二部（恐らく一部は正月用の紫紙金字か）、觀無量壽經一卷、無量義經一卷、淨飯王經一卷、摩訶摩耶經一卷^{註五四}

の書写が命ぜられたことや、（天平宝字四年）二月四日附けの安都雄足の牒によつて推測することが出来るとおもわれる。

勿論この大乘布薩の恒例化を直ちに道躰の律師任用と関連させて考えることは早計であらう。しかしそれにもかゝらずこの二つの史料の連関を思ふのは、聖武天皇の治下、比較的不遇であつた道躰が孝謙天皇の即位後数年にして起用されたことと、道躰がつとに梵網を誦し、その注釈書をもかいている程の梵網学者であることと、孝謙天皇の即位後、特にこの經が

我が國に於ける鑑真渡来以前の戒律について

重要視され出して来たこと等を考えるからである。

五

以上みて来たところによつて、鑑眞渡来以前、特に天平期を中心として展開された、当時の受戒方法は自誓受によつて比丘戒を別受し、従他受によつて三聚通受の菩薩戒をえたのであり、戒相としては三聚に瑜伽戒、別受戒に四分律をとつたとがわかつた。そして梵網戒による受戒はその足跡をたどることは出来ず、その可能を推測しようという程度に止まつていたのである。そしてこのような受戒は安易な便宜的解釈に立たざるをえなかつた所に前期的過渡的な性格を認めうるのである。しかしそれはあくまで形式の問題であることを忘れることは出来ない。

註五六

註一、二 唐大和上東征伝。

三 延曆僧録の普照伝。

四、一七、一九 占察善惡業報経卷上。

五 瑜伽師地論卷第四十一。

六、七、二〇、二一、二二 瑜伽師地論卷第四十。

八 瑜伽師地論卷第五十三。

九 覺盛の菩薩戒通別二受鈔、良遍の同名の書等。

一〇 瑜伽論記卷第十四上。

一一 開元釈教録卷第七。

一二 大屋徳城氏、「日本仏教史の研究」第三卷、一一二頁。

一三 天平十一年二月、「写経司啓」(大日本古文書二ノ一五七

頁)。天平十二年、「写経司啓」(同上、二四ノ一二六頁)。

一四 大日本古文書二四ノ七頁。

一五 例えば瑜伽論の写経が如何に盛んであつたかを知ろうと欲するならば、大日本古文書の卷第二、三、八、九、十、十一、十二を見るとよい。

一六 基の略纂は天平勝宝三年(大日本古文書二ノ八頁)、論抄二十卷は天平勝宝三年(同上、三ノ五一〇頁、一二ノ九頁)。

元曉の論抄五卷は天平勝宝三年(同上二ノ九頁)。

真空の論疏五卷は天平十九年(同上二ノ六七四頁、九ノ六四一頁)、同二十年(同上二ノ三七五頁以下)、天平勝宝四年(同上三ノ五八四頁)。

同じく真空の抄記二十五卷は天平十八年(同上二ノ五一〇

頁、九ノ一四頁以下、三八九頁）、同十九年（同上二ノ六七頁）、天平勝宝三年（同上三ノ五四五頁）。

懷眞の論抄三十六卷は真空の二十五卷の抄記に同じ。

憲法師の瑜伽菩薩地疏七卷は天平十九年（同上九ノ六四一頁）、同二十年（同上二〇ノ三七五頁以下）。

この外不明の抄三卷及び略集十卷は天平三年（同上二ノ四四五頁）。

以上の記録に見える。

一八 梵網經卷下、菩薩瓔珞本業經卷下。

二三 類聚三代格卷第三。

二四 律宗綱要卷下、三國仏法伝通縁起卷下。

二五 開元錄によると大乗律は四十三卷であるが、後天平勝宝三年には五十七卷に増加している。この内容を宝龜三年と推定される「奉写大乘經律論目錄」によつて示せば、「大乗律廿五部、五十六卷」（今一卷を欠いている）で、菩薩地持經十卷、菩薩善戒經九卷、優婆塞戒經十卷、淨業經一卷、梵網經二卷、受十善戒經一卷、菩薩瓔珞本業經二卷、仏藏經四卷、菩薩戒本一卷、菩薩戒羯磨文一卷、菩薩善戒經一卷、菩薩内戒經一卷、優婆塞五戒威儀經一卷、文殊師利淨律經一卷、清淨毗尼方広經一卷、寂調音所問經一卷、大乘三聚懺悔經一卷、菩薩五法懺悔文一卷、菩薩藏經一卷、三身陀毘羅菩薩經一卷、菩薩受齋經一卷、文殊梅過經一卷、舍利弗悔過經一卷、法律三昧經一卷、十善業道經一卷があげられている。（大日本古文書二ノ一〇八一—一〇八頁）

我が國に於ける鑑真渡來以前の戒律について

小乗律については大日本古文書二〇ノ五二三—五三一頁を見よ。

二六 家永三郎氏「上代仏教思想史」所収、東大寺大仏の仏身をめぐる諸問題。

二七 大日本古文書一ノ五八四頁。

二八 大日本古文書二ノ三一五頁。

二九 大日本古文書九ノ五二八、六〇三頁。一〇ノ四七六頁。一ノ二五頁。一二ノ三二六頁。

三〇 天平九年（大日本古文書九ノ三八三、三八九頁）。同十八年（同上二四ノ四〇〇頁）。天平勝宝三年（同上三ノ五四五頁。九ノ六〇五頁。一二ノ五〇、五三頁）。同四年（同上二〇ノ二、五一八、五三六頁）。

三一 天平二十年（大日本古文書二四ノ五一六頁）。天平勝宝三年（同上二ノ五〇、一八三頁）。同五年（同上二ノ五三六頁）。

三二 天平勝宝三年（大日本古文書二ノ一三、一九、五〇頁）。同四年（同上九ノ六〇七頁。一二ノ二一九頁）。同五年（同上二ノ五三六頁）。

三三 天平三年（大日本古文書三ノ五三三頁）。天平勝宝三年（同上二ノ五〇頁。同五年（同上二ノ五三六頁））。

三四 天平勝宝三年、同五年は三三に同じ。

三五、三七 天平勝宝四年（大日本古文書二ノ二一九頁）。

三六 天平勝宝三年（大日本古文書二ノ五三三頁）。

三八 天平勝宝元年（大日本古文書一〇ノ一、九八頁）。

三九 梵網經下。

四〇 三國佛法伝通縁起卷下。

四一 道璿の註菩薩戒經三卷は今日失われてないが、その一部は

最澄の顕戒論卷中の開示列出家在家二類菩薩意明提三十六、

光定の伝述一心戒文卷下に引用せられている。

四二 元亨釈書卷第十六。

四三 続日本紀卷第十七。

四四 大日本古文書三ノ二四三―二四五頁。同上二四〇―二四一

四五 東大寺要録卷第一、僧綱補任抄出卷上、七大寺年表、元亨

釈書卷第二十二等。

たゞし延暦僧録によると、既に天平十三年には天皇が沙彌

勝滿を称したかの如く記しているが、これは誤謬である。即

ちそれには

以天平十三年歲次辛巳春二月十四日菩薩戒弟子沙彌勝滿

滿稽首十方三世諸佛法僧發願。云云、

とあるが、これは所謂の銅板詔書に

菩薩戒弟子皇帝沙彌勝滿稽首。十方三世諸佛法僧。夫天平

十三年……十四日。朕発願休。云云、

とあるものの倒置であつて、古京遺文によつて明かな如く去

天平十三年以後の文は前文と切りはなすべきものであり、天

平十三年に沙彌を称していた如くするのはあやまりである。

後文によれば沙彌勝滿を称したこの時は天平勝宝五年である

四六 続日本紀卷第十。

四七 続日本紀卷第十一。

四八 続日本紀卷第十五。

四九、五〇 続日本紀卷第十六。

五一 大日本古文書二五ノ二〇頁。

五二 大日本古文書二五ノ一五九頁。

五三 東大寺要録卷第九に収められている新撰東大寺戒壇授戒方

軌卷一には、小乗布薩を十四日及び二十九日、大乘布薩を十

五日及び晦日としている。後になつてかわつたものか。

五四 大日本古文書二ノ六〇三頁。

五五 大日本古文書二五ノ二六五頁。

五六 天平十九年十一月七日附の伊吉寺三綱牒に「受菩薩三聚

戒法一卷」が請われたことが認められ、この戒法が何による

ものか、極めて興味深いものがあるが、事は全く不明であ

る。(大日本古文書二ノ七一三頁)

△追記▽ 賢璟については、境野博士の日本仏教史講話に詳しい

が、その氏姓について唯その一部の誤謬を正せば、僧綱補任に「法

相宗、興福寺」とあるはあやまりで、天平十五年正月九日の荒田井

直換(族)子麻呂の優婆塞貢進解(大日本古文書八ノ一六二頁)に

は明かに、「師主元興寺賢璟」とある。又僧綱補任に「荒田井氏」

とあり、七大寺年表に「荒田井氏」とあることから、何れが本当か

不明であるというが、上記貢進解によつて明かに「荒田井氏」なる

ことがいえる。(本研究は昭和二十四年度文部省科学研究費補

助によりなつた研究の成果の一部である。)

神秘主義と終末思想

— 新約聖書神學の一焦點 —

小林 信雄

一 序

十九世紀後半、パウロ Fr. Chr. Baur に始まるチュービンゲン Tübingen 学派に依て近代歴史學の批判的方法が新約聖書に加えられて以来、新約聖書神學には様々の新しい問題が提出されたが、その中心は何といつてもキリストの人格を廻つてイエスとパウロの關係を論ずるものであろう。ハルナツク Adolf von Harnack は、基督教の「福音」がイエスを主格とするものと、イエスを対格とするもの、即ちイエスが伝えたものと、イエスに関する（主としてパウロが宣べ伝えた）福音との關係、即ち「二重福音」 Doppelpes Evangelium を論じて、第一の福音が「眞理」で第二のものは其に至る「道」であると説いた。(Aus Wiss enschaft und Leben, II. S. 213—224) (以下ウレーナはその著「パウロ」) Wrede: Paulus, 1904) に於て、「イエスカパウロか」の劃期的な問題を学界に投じた。即ち基督教會の事実上建設者と目されるパウロの宗教體験の根源は、歴史上のナザレのイエスではなくて、実は天上にある靈的キリスト、即ちユダヤの宗教思想の帰結であるメシアの概念が變形したキリストではないかと主張した。(Ibid. S. 86 etc.) このウレーナの投じたイエスとパウロとの關係は、その後歴史學の問題としては両者の極端な剩離乃至対立が否定されて一応の解決を得たのであり、今日に於ては論ぜ

られない。然しイエスの教説とパウロの神学の間に見られる福音の性格の相異関係は、單に歴史的な兩者の關係に止まらず、基督教福音の根本的構造を示すところの組織的な問題ではないか。最近田辺元博士は「基督教の弁証」でこの問題を究明し、福音の對象的論理的構造の辨証よりその現代的意義の辯証をなして我国思想界に大きな問題を投げられた。

筆者は基督教福音のもつ斯る二重の構造を新約歴史学の問題性に即しながら探求したいと念願しているが、本論文は斯る試みみの表れである。即ちイエスとパウロの兩者が説いた福音の根本性格として、歴史学者が挙げた「終末観」と「神秘主義」の兩概念を取り上げその内容を吟味しつゝ新約神学の問題性の焦点を探求したのが本論文の意図である。そして斯る意図を古典的文獻の研究の形に盛つた訳である。

本論文は、元來筆者の未発表論文「イエスとパウロ」の後編として執筆されたものである關係上、思想文章の脈絡に意を尽さぬ個処が多くなつたことをお断りしなければならない。

二 シュヰヴァイッアー Albert Schweitzer

イエスとパウロの關係は單なる歴史的關心から必然的に神学的關心を要請する類いのものであつた。而も單に歴史は乗りこえられ忘れ去らるべきものでなく、特定の神学的立場より歴史を解釈構成することが必要となつてくる。このような歴史と神学の狭間の問題の範例として、我々はあの有名な現代の聖者 Albert Schweitzer の問題的な新約研究の精華と思はれる「使徒パウロの神秘主義」Die Mystik des Apostles Paulus, 1930 を考察してみよう。

彼の新約研究の代表作の第一のものは有名な「イエス伝研究史」Geschichte der Leben Jesu Forschungen, 1906 である。この書に依つて彼は、従来の自由主義神学を以てする歴史的イエス像建設の努力が失敗せざる可からざる所以を跡づけ、更に次に積極的に自らの「徹底的終末観」Konsequente Eschatologie の主張よりして新しいイエス像の建設を

試らみている。

イエスの教説の中心をなす「神の国」は十九世紀の合理主義的進化思想や社会科学の進歩に影響されて Ritschl 以来地上的努力の目標とされてきた。然しこのような神の国の内在的理解は事実に反する。神の国は後期ユダヤの黙示録の影響を受けた全く終末観的性格のものにはかならないことを明らかにしたのが T. Weiss^{註三} であり、また之を受けつゞた W. Wrede^{註四} であるが、このことは今日殆ど定説化されているように思う。シュヴァイツァーはこの解釈を更に発展し「徹底」して、メシヤが全能を以て地上に來り、最後の審判を与えて歴史を結着すべき神の国の近接の意識は、イエスの全行動（奇蹟）と教説（倫理的命令）とを支配していたこと、終末観的歴史観は單にイエスの教説のみならず彼の全人格更に全原始基督教を貫く中心テーマであること、而してイエス伝研究の最後のキーであるイエスのメシヤ意識の秘密も之に依て解釋されることを主張するのである。そして Wrede に於ては Boussett と等しく尙イエス自身のメシヤ意識の有無の問題に就て消極的であつたのに対して、シュヴァイツァーに於ては「終末観」を積極的にイエス自身に還元し、従つてイエス自身のメシヤ意識を終末的なものとして主張し説明した。^{註五} 即ちイエスは終の日にメシヤとして再臨すべき意識を以て生きていた。例えばイエスの公生涯に於ては十二弟子を派遣する語（マタイ伝十章、十一章）を再臨の接近の準備であるとして、之を當時イエス伝資料の基礎として公認されていたマルコ伝以外にも重要視し、その後期待した再臨がなく弟子が帰つて以来イエスは神の国を來らす爲のメシヤの受難、贖罪死の必然を覚悟する。次に著者はマタイ伝の順序を逆転して「姿貌」（マタイ伝十七章—二十三節）を、「カイザリヤ・ピリビ行」（十六章十三節—二十八節）の前にもたらし、かくして始めてペテロは山上で垣間見たメシヤの秘密に依て「汝はキリストなり」（十六章十六節）の告白をなし得たのだと主張する。このような大膽且積極的な主張は、一面イエス及び福音書の宗教に終末観が根本に存在したことを学界の定説としたという功績と同時に、他面歴史的事実を欠いた独断仮設であるとの非難がたしかに^{註六} 當てはまるであらう。

然しこのシュヴァイツァーの鋭い筆には既に單なる技術的歴史家をこえた趣きがある。新約史学の最先端と目されるデイベリウスのような様式史学者に依てイエス伝に対する單なる歴史的方法が限界に達したという実証的結論を、既に早く彼は網眼に依て看破し、それに代うるに自己の独特の立場である「徹底的終末觀」に依てイエス伝を構成している。即ち彼はプセツトの如くイエス伝を批判することから、ダイスマンの如く之を間接に觀察することを更に進めて、積極的に之を構成しようとしているように思はれる。即ちキリスト像は第三者の觀察描写批判に依てではなく、信仰的靈感を受けた主体の「構成」に依て始めて可能であることが彼に於て暗示されている。そしてこのような方法は、歴史的イエス像を十字架と復活という支点より構成したパウロのキリスト論と軌を一にするものがありはしないか。即ち著者の「徹底的終末觀」は單に Weisss の祖述ではなく、著者の伝記にも記されているように（「我が生活と思想より」邦訳頁一九—二二三）軍隊に於て駐屯中にひらめいた眞理であるといはれる。このエピソードはその裏に看過し得ない重要な意味を含んでいるように思はれる。即ち「終末觀」はシュヴァイツァーにとつて單なる書齋の觀相から生れた觀念の仇花ではなく、著者自身の一つの信仰的体験であり、かくして始めてイエスの全生涯及び後にパウロや原始基督教の全歴史を描写する視点とされるに至つたのである。こゝに於て客觀的な歴史は主體的信仰的立場よりの構成である。新約の研究はいかに客觀的な歴史研究であれ、論者の信仰的乃至神學的立場がこの歴史を構成するのであり、殊にイエスやパウロの信仰内容は彼らと論者との信仰的共鳴の上にのみ描かれる。故にシュヴァイツァーの終末觀は歴史的判断でありながらその底には（彼自身意識しないかもしれないが）一つの神學的主張を含んでいる。そしてこのことは彼のパウロ研究に於てより明らかとなる。この点が我々の関心を惹くのである。

我々はこの「終末觀」がシュヴァイツァーのいうように歴史的イエス自身の意識にまで還元し得るか、或いはプセツト、ダイスマンのような歴史家のいうように福音書記者の信仰に止まるかの判断に立ち入り得ない。然し歴史的には兎も角神學的には、イエス自身の意図が福音書記者のと等しく終末觀的であると断言し得る。只我々にとつて問題になるのは、シュヴァイツァー

に從えばこの終末觀とパウロに於る神秘主義との關係である。著者がそのパウロ研究を完成した著書に「使徒パウロの神秘主義」と名づけていることは、当然著者の根本的立場である徹底的終末觀との関連に於て問はるべきであり、結論を先に言えよとの關係こそが歴史的な關心から我々が問題とする福音の二重性の契機の神学的關心えと我々を導くと思ふ。即ち先にイエスカパウロか、或いはイエスよりパウロえの形で提出された新約福音の二重的性格はこゝに於て内容的に終末觀と神秘主義の問題に歸された諷であり、「之こそ新約聖書神学の決定的問題に属する。」^{註七}

パウロの信仰内容を一つの神秘主義と規定することは歴史学者殊に宗教史学者フセツト、ダイスマン等の共通の結論であつたことは既に見た所であるが、シュヴァイツァーに於てもこの点に交りはない。即ち宗教が天と地、永遠と時間の二元的世界觀を特色とし、有限の世界の中にありつゝ而も無限の世界との緊張・交渉を経験するものである限り、宗教に神秘主義は不可欠であると考ふる。(Die Mystik des Apostles Paulus, S. 1-3)^{註八}

只この際神秘主義の性格の相異 (Primitiv und vollendete Denkmystik) に各宗教の相異を見る。こゝには神秘主義に關する普遍的な見解が存在する。かくして次に彼はパウロの宗教信仰の中心である神秘主義の内容規定に入り、其をキリストと信仰者との一致交渉とすることに於てダイマンやフセツトを承継する。そして神秘主義の由来を尋ねて始めて著者の特異性を發揮し、従来の宗教史学派が期せずしてこの神秘主義を当時のギリシヤ・ローマ世界の密儀宗教の雰囲気求めたのに對して著者は之を後期ユダヤの終末思想の展開であると主張する。(Ibid S. 134-135, 139-140) 即ちパウロの神秘主義の思想は具体的にはサクラメントを通して基督の死と甦りに信仰者が与かり、基督の身体に与かることを意味する。(S. 140 Teilnahme am Leibe Christi)^{註九} 其に依てメシヤ及び神の国の到来という救済の事實が、旧約聖書に於るようなほのかな期待、懐れの対象即ち未来に關はる終末的事件ではなくして、パウロにとつては既に完成された既往の事實となつてゐる。イエスの十字架の死と復活は神の経綸である救済が既に完成された「客觀的事態」objektives Geschehnis となつてゐること (S. 12

31)を示すと同時に、パウロの信仰は主体が斯る客觀的事件に列なつてゐるという神秘的事態を示している。即ちユダヤに於ては(或いはイエスに於ても)救済は未来のことであるのに対し、パウロにとつては過去の動かす可からざる事實である。かく救済史的視點より見る時、シユヱイツアーはパウロの神秘主義が当然後期ユダヤの終末觀の發展であることを結論し得たのであり、こゝに彼の方法的正しさを示している。パウロの神秘主義の故郷をヘレニズムに見る宗教史學派のシユヱイツアーに対する批判はその歴史的事實性を印象づけはするが、キリスト教福音に対する方法論としての救済史的関連を看過したものであり、キリスト教福音に於て主体と基督との生の共同所謂神秘主義は人格的なものであり、且対象である基督は全然独特な信仰的取扱いを要求する特異な人格であるという点に於て所謂ヘレニズムの神秘主義と根本的に異なることを看過したものである。^{註一〇}換言すればキリストの信仰的認識の欠如を暴露しているものと評される。

信仰を捨象した宗教史的神秘主義は結局基督信仰を中心とするパウロの思想を解明し得ない。この点シユヱイツアーがパウロの神秘主義をユダヤの終末觀に淵源せしめたのは、單なる歴史學的技術の問題としてではなく、パウロ乃至基督教福音に對する「信仰的な」正しい感覺を有している点で正しい方法論であると思ふ。

著者によればユダヤの終末觀はイエスの自意識に於ては尙中心のであつた。というのはイエスに於ても救済即ち神の國の到来は將來の事實であり、その際イエスは自己をメシヤと意識したにしろ、其は来るべきメシヤ、任命されたメシヤ *Messias designatus* 即ち現在の自然的人間性を前提とし、世の終りに始めて雲に乗つて(即ち超自然の人格として)再臨し審判を行うべき終末的メシヤと自己を考へてゐた。(S.110-111)然るにパウロに於てはこの救済はイエスの十字架と復活に依て既に成就されたものであり、こゝに信仰者と基督との一致即ち神秘主義が生じ得る。かくしてイエスとパウロとの二重性の契機は單に對象的なメシヤの概念規定の問題でなく、信仰的人間にとつての救済事實の在り方の問題として「終末觀と神秘主義」という關係におかれたのである。勿論シユヱイツアーはこの兩者の關係を二者択一の關係に置いたのでなく、歴史的發展に順序

つけた。

然し我々が注目したく思うのは、先にも見たようにこの終末観と神秘主義はイエスとパウロの兩人に各々分ち歸し得られるような図式的な歴史展開の問題というよりも、両者に共通する一つの事態即ち救済に關する信仰的実存のあり方の辨証法的な構造を示すものとして、むしろ歴史よりも組織的な問題であるように思う。具体的に考えればパウロの所謂神秘主義と称せられる信仰のあり方に於ても救済は單に基督の十字架、其と人間との交渉一致に依て完成したものではなく（ピリビ書三章十二節以下参照）、肉身にある人間は尙凡ての全くなる日、身体の甦る終りの日の待望に生き、その準備としての倫理的努力を生活信条としてゐる。即ち終末的に生きてゐる。斯る終末観がパウロの信仰に強く存していることは、彼の書簡を検討してみれば明らかである。著者もこの点は認めているが然し彼の所謂神秘主義は、その本性上パウロの終末観を解消せしむべき方向にあるのではないか。或は両者は矛盾するのではないか。この關係により綿密な考察が加えられねばならない。

また反対に歴史的イエスに於てもその所謂終末観は歴史の過去に何らの根拠を持たない單なる空想的期待ではない。却て逆に自己がメシヤ性を全く表すのは終りの日のことであるにしろ、イエスのメシヤ意識とは被覆に於て、即ち彼と神とのひそやかな靈的交流に於ては既に神の選びを確信し、その意味で確實さを既に獲得している所の終末観にほかならない。彼にとつて自己に課せられた神の意志たる救済は、終末の事件でありながら既に確証されたものといはねばならない。註二一

即ちイエスの福音も單に所謂終末観ではつきないので、救済の確實性、歴史的既存性に於てシユヰイツァーの所謂神秘主義の性格を既にある意味で保有しているといわねばならぬ。註二二

こゝに於て終末観と神秘主義という福音の二重性は單なる歴史の発展の図式ではなくして、イエスにもパウロにも存在する信仰的人間の根本的な救済の構造であるといはねばならぬ。問題をかゝる方向で把握するのが我々の方法であり、かくして始めてイエスかパウロかという歴史学的アポリアは開けると思う。そしてこのような方法はパウロ書簡に於ても共観福音

書に於てもまたヨハネ文書に就ても実証されると思ふのであるが、この仕事は別の機会に譲りたい。

新約聖書の福音の二重性をイエスとパウロに即して尋ねてきた我々は、シュヴィツァーに依て示された終末觀と神秘主義というテーマに於て、歴史の問題から組織的な問題に入つたように思う。我々は斯るテーマを福音を受容する信仰的人間のあり方の問題として探求したいと思う。而してシュヴィツァーがパウロの神秘主義を終末觀との関連に於ていかに見るかを、我々はこの「使徒パウロの神秘主義」に於て考察してみたい。著者がパウロという信仰者に於て神秘主義と終末觀の關係の具体的な展開場所として「倫理」をとり上げ、その爲に多くの頁をさいているのを示唆深く思う。

パウロに於てキリストの救済に与かつた人間は「新らしく作られた者」(コリント後書五章十七節)であり、この新人の性格規定は先づ「律法からの解放」(Kap. IX)に示される。人がキリストの十字架と復活に与かることに依て律法の束縛から解放されたということは、取も直さず人間が「自然な」*naturhaft* 世界より「超自然的な」*über-irdisch* 世界へ(より非自然的な *unnatürlich* ものえでなくとも)住むことであり、かゝる事態が勝れて神秘主義 *Mystik* と称されたのである。

^{註111}(S.288) ロマ書・ガラテヤ書等彼の主張を貫く主題は律法の廃棄と信仰義認の提唱とにつくすことが出来るが、この信仰義認はパウロの中心的教養でなくむしろ律法からの解放を通して信仰者が超自然の世界に住む、即ち「キリストにある」*Ev xristw Sein in Christ* という根源的体験 *Fundamentalerlebnis*こそがパウロの宗教の中心であるとすると考は(S.220)「ウレーデヤダイスマンの如き歴史学者に存在することは先にのべた通りである。この際「キリストにある。」という命題がより即事的 *sachlich* であるのに「信仰によつて義とされる」という命題がパウロに於て公式化され宗教改革者に依て強調されたのは、当時のユダヤ宗教に於る「律法に依て義とされる」*Gerechtigkeit aus dem Gesetz* という命題に對抗弁証する爲に律法と信仰とを對比せしめたのであると著者は言う。^{註112}

「キリストにある」という体験即ち神秘主義 *Mystik* は然しながら、ヘレニズムに於る如く單に個人的且主觀なもので

なく、客観的 objectiv 且自然的 naturhaft なものを主張し、キリスト教神秘主義の特異性を説いている。(S.123 S.139-140) 勿論神秘主義である限り基督教の其も異教の其と等しく個人的主観的な面があるが、基督教神秘主義に於ては人間と一致交渉すべき対象は漠たる非人格ではなく、歴史的生涯を送り且我らの贖の爲に死して甦つたイエス・キリストであり、其の意味で其は自然的(=歴史的) 且客観的である。然し我々の見解に従えば、このような事態には既に神秘主義の限界をこえた趣が存するのではないか。

かくて著者によれば、パウロの信仰の中心に於る最も即事的な姿として「主にある」 *Ev xpioto Sein in Christo* の神秘主義が措定された後、斯る信仰の現実への投影が倫理 Ethik であると考えられている。(S. 266-287) そしてキリストの死と甦りに与かることは取も直さずその十字架の苦しみと与かることであり、かゝる現実に於て世と信仰者との剝離の故に生ずる苦難に処する力が産れるのである。(S.291) 信仰義認をその神秘主義で説明した著者は、神学でいう義認から生ずる聖化の倫理をもこゝから説明する。パウロの倫理は後期ストアの禁欲主義や中国の自然主義倫理との類似点もあるが(かくいう所には老子を愛読しアフリカの熱帯地で生えの長敬を説いた著者に相応しい)、結局はユダヤ思想からイエスに通ずる倫理の承継である。(S.299-300) 但しイエスの倫理は専ら来るべき神の国への準備としての「中間倫理」 *Interims-ethik* であるのに対して、パウロの倫理は彼のキリスト神秘主義の結果として生ずるものである。即ちイエスの倫理はその宗教の根本にある終末観より、パウロのは神秘主義より規定されているといえる。(S.311) しかもそのすぐ後の個処で著者もパウロの倫理に終末的な要素が不可欠であることを述べ、其が終末的報償観に支配されていることを指摘する。^{註一五}

基督教倫理はいふ迄もなく終末的報償と大きな関係を持つ。イエスの倫理が専ら終末への準備であることは勿論であるが、パウロの其に於ても終末の賞罰が現実の人間の生活に対して絶えざる警告となり激励の鞭となり、或いは実践の原動力となつていふのを見ることが出来る。^{註一六}

著者もこのパウロの倫理の終末面を見てあり、この終末に限定される故に信仰者の倫理は禁欲主義 Askese に陥ることなく、却て内なる自由 innere Freiheit を得るといふ。終末を持つ故にパウロはその人間性 Menschentum を深めてゐる。(S.322-323)「パウロの倫理は即ち神秘主義と終末觀の両方に限定された二重の性格を持つ。一方「キリストにある」といふ神秘主義より泌み出た結果としての倫理、他方「凡ゆる来るべき世に受當すべき基督教倫理」die für alle kommende Zeiten ge tende (christliche Ethik (S.323) である。こゝに於て我々は著者の叙述が我々の主張と焦点を合せてきたことを感ずる。^{註一七}

かくてその結論の部分に於て著者はパウロの倫理が單に個人的なものでなく、共同体的なもので、具体的にはイエスが説き後期ユダヤ以来の伝統である神の国 Reich Gottes とつながりを持つことを特に強調する。「パウロに於てはキリストを通ずる救済への信仰と神の国への(終末的)信仰とが生々した統一をなしている。」^{註一八}換言すれば信仰的実存が終末論と神秘主義と緊張に依て維持されている。然るにその後のキリスト教歴史はこの統一を破つた。続く數世紀のヘレニズム化の時代には神秘主義のみが表面化した。「神の国をもたらしした人としてのイエス・キリスト」 Jesus Christus als Bringer des Reiches Gottes は忘れ去られ、「單に救済者としてのイエス・キリスト」 J.C. als allein Erlöser のみが考えられた。神の国に対する終末的信仰はカトリックの中世に於ても見られず、地上的歴史的な「神の都」 civitas Dei が之に代るのであり(S.371) 近代宗教改革者に於ても終末的信仰は十分回復されなかつた。改革者がパウロの「只信仰のみにより」 sola fide の眞理を回復したのは偉大であるが、パウロの「神の国の信仰」を回復したならばより偉大であつただろう(S.374)。

この点はプロテスタントスコラ主義者に於ても変らない。ところが最近になつて十九世紀後半以来或種の人々 Pöschel, Trötsch の社会主義基督教徒)は「神の国」の福音を強調したが、其は「キリストを通ずる救済の個人的体験」即ち神秘主義が特徴とする主体性の一面を欠いた爲に「完全な基督教」 vollendete Christentum ではなく。パウロの神の国の信仰は、近代の其の如く人間的な結果とか宣伝を目標して行はれるのではなす。(S.378)

かくて基督教史に於ては救済信仰と神の国信仰の統一が保たれず、特に後の終末的信仰が正しく把握されなかつた故に不幸である。パウロはこの二つの面、即ちユダヤ以来の終末的な神の国の信仰と、ヨハネからイグナチウスに典型化されるようなヘレニズム的な神秘主義という、歴史的乃至地理的相異に於る二つのモメントの偉大な綜合家であつたが、(S. 384)之は我々の將來の教會的実践に對して重大な示唆を与えてくれる。

かくてパウロに見られる信仰的実存は、典型的な見事さで終末觀と神秘主義との統一を示すのであるが、斯る信仰内容は実はイエスとパウロとの矛盾背反を呼び起すのでなく、パウロの姿はイエスの其の繼承発展にほかならない。イエスの福音もこの意味で終末的信仰と神秘主義的信仰との統一を保持していたことは先に注意した通りである。(S. 384-385)

即ちパウロの描く信仰的実存は来るべき神の国(そこに於ては基督の再臨と共に身体の甦りと全き審判の成就さるべき)の秩序が、キリストの十字架と復活に依て既に信仰者にとつては客觀的に先取開始されている。未だ来らないものが他方既に開始されている。個人的には救はれながら全き世界秩序の變化を俟っている。このような弁証法的事態が考えられる。^{註一九}

このような救済に關する信仰的人間の弁証法的構造こそ福音の最も根源的な姿にほかならず、この点に於てイエスとパウロは異なる筈はない。

我々はやゝ冗長に著者の叙述を我々の問題性に從つてたどつてきた。そしてイエスとパウロの對立を以て始められた基督教福音の二重性が信仰的人間に對する救済秩序の問題として不斷の緊張を示すことに注目したのである。然しながらこのような結論を著者自身は十分意識してその問題の中心としたのではない。この点にまた我々と著者との距離を感じるものである。

我々は自身の神学的立場と方法を求むべく新約聖書の福音を探求し、その福音がイエスとパウロとの關係を契機として本質的に弁証法的構造を有することを理解した。このような我々の方法のより嚴密な規定は別の機会に譲るが、ともあれ著者

の歴史的研究から組織的な問題への通路を見出すことが出来る。我々はこのような意図を以てシュヴァイツァーに依て設けられた神秘主義と終末思想という問題に於て、我々の志す福音の構造の研究を更に進めてみたいと思う。

註

- 一 この書の叙述に関しては鈴木俊郎「アルベルト・シュヴァイツェル」(新教出版社)所載の波木居齋二、山谷省吾両氏の文章に負う所が大きい。
- 二 「メシヤとして表れ、神の国の倫理を説き天の王国を地上に建設し、彼の事業の為に献身して死んだナザレのイエスはかつて存在したことがない。其は合理主義に依て描かれ、自由主義に依て生氣を与えられ、更に近代神学に依て歴史的上衣を着せられた姿である。」S. 431 (前掲書九九—一〇〇頁より引用)
- 三 Die Predigt vom Reich Gottes, 1892. 1500
- 四 Die Messiasgeheimnis in die Evangelien, 1901
- 五 イエスのメシヤ意識は「任命されたメシヤ」Messias designatus とする形をとった。(Harnack: Das Wesen des Christentums, S. XII (Vorwort))
- 六 Jülicher, Wernle, Feine etc.
- 七 Schneider: Eschatologie und Mystik im N. T. (Z.f. Th. K. 1532 S. 111-128)
- 八 この点「宗教ある所に神秘主義あり」(ウインデルランズ)「宗教は健全な神秘主義」(ヒルナイ)等と見解を同じうする。尙神秘主義の例として(S. 34) ガラテヤ書二章十九・二十三章二六・二八四章六五章一四・二五六章十四コリント後書五章十七ロマ書六章十一七章四八章一・二九一十二二章四・五ペリピ書三章八十一を挙げている。
- 九 ダイスマン流の *by Xpilotos*(Sein in Christo)に於てはパウロに於る神秘主義が objektives Geschehnis であるの *individuell* な subjektiv なものになる危険がある (S. 123ff) と著者はいうが、他方神秘主義の事実だけは主張し、例えば「信仰によりての *Sein in Christo* なる根源的体験 Fundamentalerlebnis の「傍らの噴火口」Nebankrater であると主張していること(S. 18) 有名である。私は「神秘主義」という概念自身にキリストの客観性を抹殺するような個人的、主観的な危険を感じるものである。
- 一〇 この点は或程度宗教学者も認めてゐるが (vgl. Deissmann, Paulus, S. 119-121) 然し「神秘主義の根本的理解に於て基督教的でない点では変わりないと思はれる。即ちダイスマンはパウロの神秘主義を *hellenistisch* の其の *agierende* (能動的) *anabatische* (上昇的) *unio* (合一) に對して、*reagierende* (受動的) *katabatische* (下降的) *communio* (交り) と性格づけざるべし。然し同じ宗教学者フネットが基督敎神秘主義をも含めて *hellenistisch* の神秘主義を「神観相による神化」*Vergottung durch Gottes-schau* (W.

Baussett: Kyrios Christos, S. 163-164) と断ずる時、我々は神秘主義の基本的性格が基督教と遠い(むしろ対立的)ことを主張せねばならない。宗教史としてもハイラーは(Fr. Heiler: Das Gebet, S. 48ff.)基督教を予言者の宗教 prophetische Religion として仏教のような神秘主義宗教 mystische Religion と区別する。宗教哲学の部門に於ても波多野博士は(波多野精一「宗教哲学」昭和十九年改版一一九頁以下)人格主義の基督教を「イデアリズム」や「神秘主義」と異なる思想形態に数えている。神学の部門に於ても神秘主義は神と人間との正しい関係を破壊して、人間を神化せしめると主張される。(Brunner: Die Mystik und das Wort, S. 200etc. vgl.)我々の神秘主義に対する根本的見解も之らに従うものである。

一 イエスにとって神の国は既に始まつていた。(マタイ伝十二章二十八節 ルカ伝十七章二十一節)このことは彼らにとって特別のメシヤ意識(派遣意識山谷省吾「マウロの神学」三一八頁以下三二三頁以下)が既に宣教の始めから熟していたことを暗示する。「時は満てり。神の国は近づけり。……」(マルコ伝一章十五節 マタイ伝十一章十三節 ルカ伝十一章二十節十章十八節四章二十一節 マタイ伝五章十七節)

二 マルコ伝はこの点を強調している。(Wesen S. 41, 42) イエスにとって神の子であることは「所与」Gabe であると同時に「課題」Aufgabe である。(S. 43, 45)

三 かくして著者に従えば問題のローマ書七章は回心以前のもので解釈されている。

四 この点「信仰義認」を「戦闘の教義」Kampfslehre と見做すウレナーデと職を「にやる」Wrede: Paulus, S. 72 vgl.

五 Ist sie (Pauli Ethik) von der Idee des Gerichtes und des Lohnes beherrscht.

一六 ローマ書二章六—八節十三章十一節以下コリント前書四章五節十一章二十六—三十一節テサロニケ前書三章十三節コリント後書五章十節参照

一七 マウロの考える信仰実存は終末観と神秘主義 noch nicht, zukünftig である schon, gegenwärtig である緊張関係にある。Gegenwartsglaube entsteht im Zukunftsglaube.

Ohne die Eschatologie aufzugeben, steht er schon über ihr Jesus Christus erscheinen ist, sein Reich noch aussieht. (S. 339-340)

一八 Einheit von Erlösungsglaube und Reich-Gottes Glaube (S. 369)

一九 著者は美しい比喩を以てこの事態を描写してゐる。「星はその輝きを以て、暗い世界に対して、未だ何の徴候もない時から、朝の近きを告げる。丁度同じように救はれた者は、この世に於て神の国の光を保持していなければならぬ。」(S. 378)

シュヴァイツァーは終末観を彼の原始キリスト教研究の「視点」としたのであり、パウロをもこゝから説明したのであるが、パウロの信仰を「神秘主義」と規定することに就ては無意識にその先人殊にブゼットやダイスマンの宗教史学者達に倣つてゐる。(op. cit. S. 1-3) そしてこの点に彼の歴史学者としての性格と同時に限界をも見得るのではないか。既に宗教史学者の如く、パウロの信仰内容を第三者の立場から而も一般宗教史の普通の環境に解消すべき意図を以て之を神秘主義と名づける場合と、シュヴァイツァーの如く、その特殊性に対して自身一つの(信仰的)立場と情熱を以て向う場合に之を神秘主義と名付ける場合には、同じ神秘主義という語に異つた内容を見てゐるように思はれる。こゝに神秘主義という概念がパウロにとつて果して妥当であるかという疑問も生じ得るし、より精密な概念規定が要請せられるのである。

原始キリスト教歴史殊にイエス像を独自の立場で構成した彼が、その立場である「徹底的終末観」とパウロの信仰内容である神秘主義との関連の追求吟味に(実質的にはともかく概念的には)今一息徹底を欠いた憾みなしとしない。そしてこの点を究明したるものとして我々は H. E. Weber: *Eschatologie und Mystik im N. T.* 1930 「新約聖書に於ける終末論と神秘主義」を挙げる事が出来る。この書は「信仰理解への試み」Ein Versuch zum Verständnis des Glaubens との副題を持つてゐることも明らかなように終末論と神秘主義の概念を以て原始キリスト教の歴史を明らかにすると同時に「新約聖書信仰の特異性」Eigentum der N. T. liche Frömmigkeit を明らかにすることを課題としてゐる (ibid. S. 1-2)。本書の立場は歴史的な研究であり乍ら、而も新約聖書を対象とする限り、新約の記者達がそこに於て見た神の啓示即ち福音の事実、信仰の事態を明らかにするといふ組織神学的(教義学的)課題を内に含んでゐる。このような嚴密な方法論的限定の上で彼は原始キリスト教の信仰の事態がこの終末観と神秘主義といふ二つの概念に依て表現

されることを主張し実証している。我々は新約の福音の二重性のモメントをシュヴァイツァーに於て考察したがその際終末論と神秘主義という概念規定を更に追求する意味で本書を取り上げる。故に著者の方法論が我々の興味を呼ぶのであり、特に著者はその第一章序論で綿密に問題の歴史的展望を試らみているが、この第一章を考察して我々の問題の参考としたいと考える。この際新約各書に於てニュアンスを異にする信仰の事実を正しく把握する爲には、この終末観と神秘主義という概念を慎重な限定を付して用いなければならない。まづ終末観と神秘主義という両概念を結合して用いることにより信仰の事実は明らかとなる。(S.2)之が著者の中心的な主張であるように思われる。(S.7 vgl. S.10 Anm.1) 即ちこの二つの概念はキリスト教信仰に於ては二つの事態を指すのではなく混然たる一つの事態を指す。かくして神秘主義は單にヘレニズムの如く汎神論的狂熱的なものではなく、^{註一}生ける人格イエスキリストを媒介とする信仰者の神との交りを示し且常に終末の勝利完成を待ち望み、或は之に衝迫されることに依て現実の倫理性が保たれる。また他方終末論も單に後期ユダヤの黙示録 Apokalypsa 單なる空想的憧憬 Phantastik ではなく(S.2)、イエスの十字架と復活に於て信仰者自身が新しく作られることに依て信仰者は永遠に既に与かるものとなり、喜びと確信とを以て生活し得る(S.2)。「現在する救済」Gegenwartigkeit は神秘主義のみにはつきない(倫理や予言者的な要素がある)が而も神秘主義が主要である。

希望の対象であつた救済が現在のものとなつたという原始キリスト教の中心問題を終末観より神秘主義へという図式で解する^{註一}学者は多し。

この神秘主義と終末観の關係から「神秘主義的終末観」mystische Eschatologie を導き出す学者の居る。(H. Weinel) キリスト教の神秘主義を説明する爲にある人は之を心理的に、或人は之をヘレニズムの密義宗教からするに對してシュヴァイツァーは之をユダヤの終末観^{註一}からする。(S.4)

斯る考えに従へば、「現在の救済」Heilsgesegen wart は將來の救の担保 Unterpfand である。Die Gegenwart ersch-

eint als Vorbereitung (S.5) 初穂 *ἀνάραη* (ロー書八章二十三節へブル書六章五節) であつて、聖靈とかサクラメントはその「担保」としての役目を果してゐる。「来るべき世が既に始まる。」"Kommente Von schon angebrachten"

(S.6) このような救済の弁証法的關係を指摘する实例は数多くあげられて居り、既に定説を化したと考えてよからう。^{註三}

死して甦つたキリストとの交り(神秘主義)は来るべき世界に与かること(終末観)を意味する(S.7-8)。神秘主義の陥り易い主観主義に対しては今更宇宙論的乃至形而上学的なグノーシスの助けを借りずとも「信仰の神秘主義」 Glaubens-Mystik の概念が之を防いでくれる。キリストへの信仰は神秘主義に対する客観性を保証する(S.10-11)。救済の客観的確實さはサクラメントの呪術性にはなく、信仰的聽従 *uzakoy* (ガラテヤ三章二節一五節) によるのである。(S.12)「終末観的神秘主義の秘密は信仰からのみ開かれる」(S.12)。單なる歴史の見解にとつては神秘主義はグノーシスの客観主義に対する主観主義であるが「信仰」する主体が「実存的に」救済史を見渡すならば、歴史も單なる客観的なるものではなくまた神秘主義も始めて客観性を獲得する(S.12-13)。かくして著者は「信仰の神秘主義」の名称を以てパウロの神秘主義に対する最も妥當な概念規定であることを实例をあげて主張する(S.14)。パウロの神秘主義を單に心理的に或は單に熱狂的に *enthusiastisch* 又單に倫理的に又單なる「終末観的期待」 *eschatologische Erwartung* から(シニツイツァー批判)説明するものは誤らである(S.15)。それは Glaubens-Mystik の用法に依つてせられる。また逆に信仰の非神秘的な *unmystisch* 非主体的な性格をも Glaubens-Mystik に依つてせられる。かくして「將來のものを現在化するものとしての神秘主義は終末観をも吸収する。」(S.17-18) かくして神秘主義も「その生命は神の中にかくれあり」(コロサイ三章三節)と云つた終末観的な性格を持つのである。所謂「希望の神秘主義」 *Hoffnungs Mystik* となる(S.18)

このような構想の下には彼は全新約聖書を詳細に吟味し終末観と神秘主義の両モメントの混合の度合の相異に依つて各書を性格づけて次のように区分してゐる。

Kap 1 "Mystischer" Hoffungsglaube. Eschatologie mit mystischer Wendung (ノル書、ヘテロ前書)

Kap 2 "Hoffungs Mystik" des paulinischen Christus-Glaubens

Kap 3 其への反対、ユダヤ教、ヘレニスム

Kap 4 Die Begründung der eschatologischen Mystik im Ostenglaubens (牧会書簡)

Kap 5 Die Besinnung auf den tragenden Grund der eschatologischen Mystik. Die Geschichtsmystik des

Ewigkeitsglaubens. ヨハネ文書

Kap 6 イエス

Kap 7 組織的結論

少しく概念操作の技巧に偏よつた嫌いはあるが、新約聖書に示される福音の構造が終末観と神秘主義のモメントに依て構成される所以を余す所なく組織立つて叙述している点、我々の問題性に教示する所大きい。勿論このような信仰に關はる信仰の構造内容はシュヴイツアーを始め従来考察した學者達と根本に於て異なる所はない。たゞこのような信仰の構造に對する我々の問題の取り上げ方が大切なのであり、シュヴイツアーとウエバーは救済の信仰にもたらす秩序の弁証法的構造を「終末観と神秘主義」の關係に於て考察した点に於て、我々の問題提出に對する「歴史的」解答の最後の一线を示してくれるように思はれる。イエスとパウロの歴史的關連を契機として顯はになつた福音の弁証法的構造は、「終末観と神秘主義」という概念を廻つて歴史学的探求方法と組織的方法との折衝点緩衝地帯を提供するように思はれる。

最近の組織神学者は新約聖書の福音に對する(神学的)立場を歴史家とは異にするのである。

然しながら之等組織神学者もこの新約聖書に於る福音の信仰者にもたらす救済のあり方が弁証法的關係に立つという事實は認めるし、その福音の二重性の認識に於て歴史家と組織家との間に併行な Parallel もの類比が存しはしないか。

このような主張を前提として最近の組織神学の代表であるブルトマンとバルトの新約研究を我々の問題性に於て考察することとした。

註 1 Wernle : Die Anfänge unserer Religion.

Jackson & Lake : The Beginning of Christianity Vol. I

その他最近の研究 W. Michaelis & Peterson の同じ結果を出している。(S. 3. Anm. 2)

1) Schweitzer : Geschichte der paulinischen Forschung. S. 188ff. 聖パウロの Bardenheperger, Bernolli 等の同じ主張を採る (S. 4)。

三 「この関係を組織神学者が愛を以て説明するのは偶然である。」(S. 6) vgl. Kattan, Kähler, Barth : Römer Brief 38. Althaus : Die Letzten Dinge S. 35-63

四 ブルトマン

ブルトマンは新約聖書に対する歴史学の最先端の地位にある様式史学者としての立場と組織神学の最もラディカルな弁証法神学者としての立場との両方の経験を持つている。

彼の学問に於けるこの両性格の關係を探るといふ仕事は別の機会に譲つて、ここでは今まで考察した新約聖書の福音の二重性即ち終末観と神秘主義というテーマに關聯して、特に終末論の本質に關して彼の見解が最も端的に現はれる論文である。Die Eschatologie des Johannes Evangeliums” 「ヨハネ福音書の終末論」 (Glauben und Verstehen, 1933 S. 134-152) に従つて考えてみよう。

この小論文はヨハネを題材にとつてはいるが新約の福音そのものに普遍的に妥当する主張であり、特に弁証法神学の根本的な見解が簡潔に表現されているように思われ、且我々の内通性にふさわしいと思はれるので取上げる。

ヨハネ福音書に見られる一連の言葉

(五章二四—二五節、三章一八節以下、八章五一節、十一章二五節以下)は歴史的イエスの出現及活動 (Geotrofenry 活かす及び *Kaifer*)。審くに依て人間歴史に「終末が到来したことを告げる。然しこゝに於ては「宇宙論的」kosmologisch「劇的な」dramatisch 古く終末觀即ち「黙示録」は既に存在しなす。(ibid S. 134. 135その他)イエスの歴史的出現は信仰者にとつて決定的に新しい秩序をもたらした。この秩序は古い意味での終末觀でもなく、また歴史家が指摘するような「神秘主義」でもなす。ヨハネ(否全新約聖書)にはヘレニズムに見られるような「宇宙論的二元論」 Kosmologische Dualismus は存在しなす (S. 135-137)。ヨハネには(新約全体に)ヘレニズムの神秘主義に特有な「神の賓辞」 Gottes-Prädikation 即ち「生成せざるも C」 der Ungewordenen「個有性なきも C」 der Eigenschaftslosel もまた心身の人間学的二元論も靈魂の運命への省察も凡てかゝる「体験信仰」 Erlebnis-Frömmigkeit に欠けている。即ち神秘主義更にイテアリズム、ヒューマニズムとはキリスト教は遠いといはねばならなす。(S. 141. 142)^{註一}

ブルトマンに於ては「神秘主義」を拒否して「終末論」を全然新しく解釈することに依て、單に概念の末梢的問題でなく、本質的に新しい信仰把握の方法を樹立し、新しい神学を形成しようとしているのである。弁証法神学が終末論的であると称せられる所以は、この小論文に於て察知されるように思う。^{註一}

著者の考える「終末」は常識的時間性に於る世の終り、所謂キリストの「再臨」 Parusie でなくむしろ斯る時間を打ち破つて出現した「永遠」を指す。即ち具体的には、既に歴史に表れたイエスである。^{註三}

イエスの出現は、成程時間の中の過去の一点としての事件であるが、其は三十年戦争、啓蒙思潮或いはフランス革命ゲーテの生涯等と同じ意味での歴史ではなす。(S. 145) 言受肉の時は時間の中の過去の一点でありながら、むしろ時間の「終り」、永遠の出現としての時である。この意味でのイエスの歴史こそ「終末」なのであり、時間上の終りとしての再臨 Parusie は、むしろ現象的第二義的なものであつて、第一義的な終末ではなす。^{註四} 第一義的な終末は時間を終らせる終末、歴史

に於る永遠の出現という「瞬間」 Augenblick である。この「瞬間」は普通の歴史の如く人間が「何時でも」、「恣意的に」 beliebig 記憶に依て再構成し得るものではなく、(S.145) 御言の宣教を媒介として、信仰者がキリストと邂逅することに依て具体化される「瞬間」である。^{註五}

このような瞬間こそ「終末論的現在」 eschatologische Jetzt (S.143,144) にほかならなう。信仰者が歴史の中に於て斯る永遠の現れである「終末論的現在」を持つこと、之が福音の信仰者に対する構としての「終末論」である。「斯る瞬間は独自の仕方で過去と未来を結びつける。」(S.149) この終末に依つて人間は全く従来のもと異なつた生を歩む。福音以前の人間即ち日常的生は、刻々に過去に消滅し流れ去る生、いはゞ過去性に於る生であり、其はむしろ「死」と称せらるべき存在であつた。イエスの歴史に依つて人間にはかゝるこの世の生(即ち死)に止まるか、或いは神に依存して眞の生(永遠の生)に生きるかの二つの可能性の中何れかを決断選択すべき状況に投ぜられる。これこそ「危機」Krisis である。^{註六}

クリシスは神の「審判」でありながら、一方人間主体にとつては決断の自由を意味する。キリストへと決断することに依て信仰的人間は始めて過去性 Verfallenheit に於る生を脱して、「未来を持つ」 Zukunft-habend 希望の生に生き得る。例えば (S.150)。

斯る眞の意味での存在 Sein は「存在可能性」 Sein-Können である (S.139,14) etc) 自由と将来と希望は、かく時間が永遠につながることに依て、死と亡びと過去性を特徴とする時間性から免れることにほかならなう。(S.147) 斯る希望と将来を持つ信仰的人間の姿が終末論なのであり、従来のものである。即ち時間の一点としての「世の終り」の盼望ではなく、時間を打ち破る永遠に対する決断が終末論的な人間の姿である。(S.145,148 vgl.)

またかゝる終末論的存在の姿は所謂神秘主義 Mystik でもない。主体が歴史と時間を捨象して直接無媒介に求める神秘主義の「永遠」は、いはば「觀念化」 Spiritualisierung 乃至「内在化」 Innerlichung (S.143) であり特定のイエスの

歴史を媒介とする主体と永遠との邂逅としての瞬間 *Augenblick* 「終末論的現在 *Jeschatologische Jetzt* とは同一のもの。イエスの歴史を媒介とせずして永遠に通ずる道、*キェルケユールの所謂「近道」 Abgekürzten Weg* は存しない。(S.142) 斯る著者の主張は、そのまゝ弁証法神学の根本主張にほかならず、人間に対する革命的な「よき音づれ」である所の福音の構造を示すものとして、我々の問題性にとつて示唆深い。然しこゝで示される信仰的人間は、時間から永遠への脱出、死から生への復活の面が強調されているが、而も人間は復活と永遠にあづかりながら、他面同時に時間の中に住む限り罪と死との暗い影をその生に宿すのであり、その故にまたある意味での歴史像の図式を必要とする。基督教歴史観としての終末論が、その黙示録的性格を払拭されてその純粹の姿に迄清められたものとして、このブルトマンの終末論の意義を見出すことが出来る。然しかゝる終末論を持つ人間は常に時と永遠、死と生、罪と救、亡びと復活の決断に立たされている限りでの終末論であり、この決断の緊張性、殊に時間にある罪の相対面が忘却されるならば、この終末論も成立しないことはいふまでもあるまい。とかく弁証法神学が一種の「超絶主義」と見られるのは、この点の認識に懸つていゝものではあるまいか。

歴史と永遠との決断に立たされる信仰的人間も時間内の存在である限り一つの歴史像、ある意味での「黙示録」*Apokalypse* を必要とする。歴史の終末と再臨を待望する終末観は、その意味でキリストの功績に依て「永遠」の前に立たされたら、しかも尙残存している歴史的時間の終末として新らしく活かされねばならない。シニヴイツァーやウエバーに於て見た終末観と神秘主義の緊張関係は新約聖書に対する歴史神学の到達した結論的な姿であるが、弁証法神学は福音に肉薄する方法に於て歴史神学と異なる組織神学の立場を取るものであるが、而も尙その問題性に於て、即ち、信仰者の救済への関わり方を取り上げるならば、そこに相通するものがある。この福音の光に照射された信仰的人間の弁証法的な姿を見る点に、歴史と神学と類比を求め得るように私は思う。この両者の併行性を明らかにすることに依てデイベリウスのいう歴史と神学に橋を架けるという仕事も可能になるのではあるまいか。斯る観点から今少しく弁証法神学の考える新しき人間の構造を探索して

ゆきたい。

ブルトマンに依て明らかにされた終末論はある意味で弁証法神学の中心モチーフであるといはれるが、之は普通解釈されるように、「終末」を未来から現在へ転換したという意味でなく、終末に対する信仰者の態度 *Einstellung* を新たにしたいというべきであろう。即ち終末は人間の「観相」の対象でなく、「信仰」の対象となつた。換言すれば終末は人間主体に依て觀察分析され、秩序づけらるべき歴史乃至時間の一要素ではなく、むしろ人間主体を危機に陥れ、信仰への決断を要求する神の啓示の要素として受けとらるべきものである。前者の方法を終末観的 *eschatologisch* と名づけるならば、後者にして始めて終末論的 *eschatologisch* の名に値いすると言ひ得るのであろう。斯る意味での終末論は單に歴史観の問題に止まらず、福音の根本的理解の形態である。我々が只今問題にしている「信仰の人間の救済に關する存在構造」に於て弁証法神学者の取る立場を今少しく探る爲に、この派の代表者カールバルト Karl Barth の代表的著作であり、而もパウロの最も終末論的なテキスト、コリント前書十五章の講解である「死人の甦り」Die Auferstehung der Toten 2,1626 から學んでみたく思う。

註1 Idealismus und Humanismus liegen ferne. (S.141) Jede

Mystik liegt ihnen ferne. (S.142) vgl. Jo.10,4f. 30,38 17,4f. 21

キリスト教信仰の姿は「神秘主義」の本質とされる。無媒介性、歴史無視、主観性等と抵触する所が多い。先にも見たように「キリスト教的」「神秘主義」の概念を規定することも可能であるが我々の見解はブルトマンや其他の弁証法神学者に倣つて「教義学的に」考えれば神秘主義を必要としなす。(E. Brunner: Die Mystik und das Wort, S.120,197,200 Vgl. 2,9等の箇處で著者は Schleiermacher 下即ち「神秘主義を否定して」またプロテスタント教会の伝統的解釈に従つても神秘主義を排すべきだと考ふる。むしろ信仰者に於る「救済」の確實性、キリストと人間との交りの事態は「予定説」としてた概念はよりよく表現されると思ふ。(本論文バルト註参照)

11 Holmström: Das eschatologische Denken der Gegenwart, 335 S. ösner: Die Entwicklung der Eschatologie S. 9.
104 ライヒェッルス日高只一訳「福音書批判とキリスト論」一八頁六八頁一六九頁

III Jeau faktisches Kommen d e Wande der Äonen ist ……Das entscheidende ist geschehen (S. 144-145)

著者の終末論は波多野精一「時と永遠」の時間概念に依て理解を助けられる所大きいと思う。終末観の成立する時間は所謂自然的時間、乃至文化的時間であり、永遠者に依て開示される「宗教的時間」にまで次元を深めた時に始めて終末論が成立するのである。

IV Parusia ist schon gewesen.

五 この媒介者が「聖霊」であり、ヨハネの所謂「助主」 *παρὰ κείνου* である。

六 危機 *Krisis* は新約聖書に於ては「審判」を意味し、基督の啓示が信仰者にもたらす革命的な「力」である。人間はこの「審判」に臨んで、自らの信仰の「あれか、これか」の「危機」を経験し、こゝに「決断」を強いられる。特にヨハネにはこの思想が強い。(ヨハネ伝三章十六—二十一節、五章二十二—三十節、八章五十一—五十六節、九章三十九—四十一節、十二章四十七—五十節参照)

七 後出の田辺博士がバルトさてはパウロを批判される中心点はかゝる点にある。ヨハネ伝の訣別説教(十四—十六章)に於てもこの信仰の人間に存在する靈肉の緊張は指摘される。(S. 148) この靈肉の緊張が、終末論と神秘主義という救済論の二元性と相応するものであり、従つてまたイエスとパウロという歴史的關係にもつながつてくる。所謂終末観と終末論との關係にも同じものが存すると思はれる。之等の二元的性格の緊張を実践に於て行じてゆくのが基督教倫理の特質であるといえよう。

八 デイペリウス日高訳、前掲書 160頁註

五 バルト K. Barth

著者はこのコリント前書十五をパウロの、否全章新約聖書の中心思想であるとしてゐるが、(S. 101f)、その意味するところはキリストの復活が信仰者にとつて最も決定的な出来事であるということにある。イエスの歴史的生涯でなく、むしろ復活と四十日間の顯現こそが本来的な意味での啓示であり、信仰者を新らしい境位に置くものである。キリストの復活を契機としてもたらされるこの新らしい信仰者の境位が、また我々の課題でもある。この書の中心的部分は第一にコリント前書十五章十二節の問題提出に従つて、如何にして死人の復活が可能であるか (S. 87-103) とすること、第二に三十五節に従つて死人が「どのような状態で」甦るか (S. 103-129) とする二つの問題を廻つて論ぜられてゐる。

まづ彼は四節に於てキリストが「甦る」 *ἐγέρσθαι* と「現れる」 *εἶδέναι* という二つの語を区別し、我々にとつての歴史的 facts は「現れる」ことであり、「甦り」は歴史の彼方にある永遠の出来事にほかならず、其は我々にとつて知識の対象でなく信仰と希望の対象である。次に人間にとつて最も切實な関心の的である「一般的な死人の復活」 *die allgemeine Totenaufstehung* とキリストの甦りとは不可分離な密接な關係にあり、後者は前者の「初穂」 (*ἀρχὴν ἀγαθήν*) である。我々にとつての全き救である一般的な甦り、所謂身体の甦りはかくして終末の出来事でありながら、キリストの復活に依て先取されている。復活のキリストの働らく教会に列なる信仰者は、かくキリストの復活に与かり、終末の甦り、全き救を約束されている。其は未だ実現していないという意味で將來のことでありながら、既に確實な約束がなされている限り(被覆に於ては)現在のことである。(S. 97) 即ち信仰者はルターの美しい比喻にも見られるように「雲を隔て、太陽を見る」、即ち現在尙肉にあり、罪との戦のさ中にある者も終末の明るい光を受けているのである。然しバプテスマに与かり、救に与かつて教会に列なる者と雖も、既に「完成した」 *fertiges* 「平安な」 *befriedigende* ものではなく。(S. 100) コリントヤ(或はパウロを神秘主義と見做す歴史家)の陥るような信仰の「單一主義」 *Monismus* ではなく。(ルビ書三章十二節参照) 現実の姿は二元論 *Dualismus* であり、「約束と成就の間」の緊張 *Spannung* zwischen *Verheissung und Erfüllung* である。このような信仰者の現実には「中間時」の其であり、「戦士の教会」 *ecclesia militans* の現実である。其は「仮のもの」 *provisorium* であり、終末の「神の国」に対する「キリストの国」である。このキリストの国である教会は全人類に対して「排他的でなく代表的に」 *nicht exklusiv, sondern repräsentativ* に救を予定されている。

終末への希望は即ち救済への「予定」 *praedestinatio* の確信となつて現される。こゝに終末論と予定説兩教義の本質的な親近性が示唆される。私はこの点に関して特に強調したく思うのであるが、予定説に関する組織的な記述及び終末論と

の聖書的つながりも別の機会に更めて論じたい。只我々のこの論文の眼目である「救済に關する信仰的人間の構造」の弁証法的性格は、終末観と神秘主義の關係で考へるよりも「終末論と予定説」というテーマで考へるのがより妥当ではないかと思ふ。救済の確實性、キリストとの「交り」^{communio}「一致」^{unio}は、むしろ神から選ばれ召されたという關係、いはば「予定」という姿に依て妥當な^註現に接するのではないか。前者が歴史家のテーマであるのに対し、後者が教会の伝統的な教義であることも我々の考へに近いものゝようである。「神秘主義」に対して私が屢々挙げた難点は、歴史神学の立場を去つて組織神学の立場に立ち、「予定説」^{Predestinationslehre}と^註いう教義に當ると共に除去され解決されるに違ふ^註な^註。

ともあれこのような中間時に於る現実の信仰者の弁証法的な存在構造がブルトマンのいつた終末論であり、バルトによれば斯る現実の人間に対する神の力は人間の「終りにして始め」^{Ende und Anfang}である。(S. 45 etc.) 其は人間に依て限定される文化的(乃至自然的)時間の始めと終りといつた關係でなく、むしろ人間の肉を審き之を絶滅すると同時に、全き新生を約束するという意味で時間の終りであり始めである。むしろ後者の意味での「終り」^{Ende}は前者の意味での「終り」^{Schluss}とは全く異なるのである。(S. 62) 「神の言」は人間にとつて「審判であつて同時に約束」^{Gerichtsdrohung und Verheissung} (S. 49) である。^註恐れであつて同時に希望である。バルトの「中間時」の思想は單なる歴史意識の^註現でなく、(S. 122) 人間に緊張^{Spannung}を^註与へる神の審判^{krisis}の力であり、之に依て人間は現実との戦に於て徹底的なニヒルの自覚を媒介として倫理的な「可能」^{Können}と「當爲」^{Sollen}の規範とを^註与えられる。(マルコム伝十章二十七節参照) 同一の人間である「私」がその「主体」^{Subjekt}はその^註まゝで、その「述語」^{prädikat}に於て現在の「肉の身体」^{σωμα σωματικόν}が神に属する「靈の身体」^{σωμα πνευματικόν}に^註変えられることを死人の甦りであり(S. 113) 其は終末の出来事である。(S. 113, 116, 118) の^註両者即ち靈と肉と同一性^{Identität}こそ神の奇蹟 Wunder (S. 124) であり、この奇蹟の力が即ち「創造の力」である。(S. 112, 113, 118) の^註ような神の力に^註支えられた復活の

中間時に住む人間こそ、戦にありながら勝利を約され（ヨハネ伝十六章三十三節）、肉に生きながら靈に従う（ロマ書八章四節参照）という生活に生きる。斯る中間時に於る信仰的存在の二元性、その緊張状態 Spannung は、神の和解の二面である全き審判即全き救いを終末に於て約束され、現在信仰に於て既に与えられている。斯る福音の弁証法的構造を終末論と名づけるとすれば、その終末は單なる歴史像の「終局点」 Schlusspunkt 或いは「歴史の中の終り」 Endgeschicthe なることは既に見た通りであるが、バルトのいう「終りにして始め」（黙示録二十一節第六章アルファにしてオメガ）はまた一つの歴史像（或意味での黙示録）一つの秩序に環元することが出来るのではないか。^{註三}

「二条の波が岸を洗うが如く」神の終りにして始め、アルファにしてオメガの波は信仰者を清め且支える。（S. 127）歴史家が新約聖書の中心的モチーフとして探りあてた終末論と神秘主義の指示する問題性と、組織神学者の今のべたような「弁証法」 Dialektik は共に信仰的実存の救済に關する構造の探求として一つの類比を見得るといはねばならぬ。

然しながら問題はこゝで終るのではなく、むしろこゝに始まるのである。歴史的な対象構造としてイエスの福音とパウロの福音の關係を問ひ、其が信仰者にとつてキリスト論の問題となり、更に救済論的意義に於て弁証法神学者の称える信仰的実存の弁証法的構造と類比をもつという我々の主張は、更に綿密な釈義学的検証と、教会の歴史に於る問題の展開、更により組織的な考察を必要とするであろうが、之等に就てはの別論文でその責を果したく念願している。

註一 この際予定は屢々教理史上で誤解されたように世界觀の対象、觀相の対象として考えられると、「予定」の範圍、目的等に就て無益な論争を惹起する。プロテスタント教会史に於て有名なカルヴァイニストの「二重予定説」とアルミニウスやメソヂストの「万人救済説」との相異は、「予定」を信仰の問題から人間の思弁の問題に変えたところに生じたのではないかと思はれる。予定説に対する信仰者の正しい態度は、之を純然と神の「恩寵」のわざとして把握することにあり。（vgl. K. Barth: Gottes Gnaden wahn 邦訳菅田吉「神学の根本問題」177-22. 頁188. 89. 191. 209. 203. 20. 218）即ち予定は他の人間との関連に於ては全く「自己と神との関連に於て理解されねばならぬ」その意味で選ばれた少数者と選ばれざる多数者の關係は、「排他的」でなく「代表的」である。換言すれば予定説をして自己への過信

他への映蔽さの所謂ファンダメンタリズムから免れさす真実の理解は、之を「終末論」との関係に於て理解することにあると考ふる。ルカ伝十四章十二節―二十四節に於る終末的な「天国の饗宴」と其への予定說的「招待」との関係、或いはコリント前書三章十一―十七節の予定說的「基」に於する人間の「エ」の如何に依て終末の決算がなされるという考え等である。

1) Diese Krisit wartet zum Heil oder zu Unheil oder zu beiden, aber sicher zur Aufrichtung der vollen Gottes herrschaft,.....S.49

三 教義学ではれる啓示の秩序「創造」「和解」「救贖」という関係は、世界の始めと終りを規定する黙示録的歴史像の反映とも見られ得ると思う。所謂終末論的な立場から新たな教義学的乃至世界観的な体系を組織することは必然に要請されるのである。

ワッハの宗教社会学

Joachim Wach : *Sociology of Religion*, 1914.

棚 瀬 襄 爾

一九四四年に出版せられたワッハの宗教社会学 (*Sociology of Religion*, 1944, Univ. of Chicago Press, pp. 1—411.) は英語で書かれた最も重要な宗教社会学の文献として英語国民の間に好評を博してゐる。一九四四年と言へば既に数年を経過しており、今更に新刊紹介でもあるまいと思ふが、戦後の空白の為に未だ宗教研究誌上に紹介せられてゐないし、又単に英語で書かれた重要な宗教社会学の書物と言ふだけでなしに、この新しい学問への注目すべき業績として恐らく後代に影響を与へるものと考へられるから、編輯者の希望に應へて、少しくワッハの「宗教社会学」の概要を、若干の感懐を交へ乍ら繰り度いと思ふ。

ワッハの宗教社会学は既に其の旧著たる *Einführung in die Religionssoziologie*, 1931, Tübingen, SSI-XVI, 1-98 によつてよく日本の学界に知られてゐるように、もとゞくマクス・ウェーバーやエルンスト・トレルチの強い影響の下に成立した独自の宗教社会学である。ワッハはドイツ育ちの学者で、一八九八年一月二十五日ケムニツに生れ、一九二九年以後ライプツヒヒ大学に a. Prof.

として宗教学を講じてゐたが、一九三五年故国を去つて米國に渡り Brown University 次いで Chicago University の宗教史の教授を務めており、現に米國に於ける宗教研究の中心人物である。ワッハの著述が英語で現はれるようになったのはそう云ふ事情からである。本書は序文によればマキナーバーのアドヴァイスと激励の下に書かれたと言ふが、ワッハの宗教社会学の大綱は前掲の *Einführung* に於て既に成立してゐたと見るべきである。然し之は極めて概略を述べたに止り附註もないが、こゝに紹介せんとする「宗教社会学」は論旨も詳細であり、附註も詳密を極めて、ワッハの研究の広さや傾向を知り得ると共に、読者を益するところが甚大である。独乙本を略本と言ふならばこの英語本は原本と言ふべきものである。

ワッハの宗教社会学は既に知られてゐるように宗教と社会との相互制約関係の研究並に叙述であり、特に宗教集団を研究する学問である。(Religionssoziologie, RGG, IV, 1930, Einführung 1931, Vorwort, Religionssoziologie, Handbuch der Soziologie, hrsg. von A. Vierkandt, 1931) 宗教社会学の領域乃至目的に関する者へ方は本書に於ても同様であつて「宗教と社会との interrelation 及び両者の間に行はれる interaction の研究であり」特に宗教集団の類型に重点をおく」とせられてゐる。(p. 11, p. 374)

本書は二部八章から成立してゐる。第一部(一—三章)に於ては方法論的問題が取扱はれてゐる。ワッハはその宗教社会学を宗教学の一分科と認めて、最初にまづ宗教学と宗教学の種々の分科との關係に就て述べる。ワッハによれば神学は一の特定の信仰の分析、解釈及び注解に關係する。然るに宗教現象学、宗教史、宗教心

理学、宗教社会学を含めた一般宗教学は總ての宗教の性質を理解することを目的とする記述学である。神学は量的には一宗教に関与し、質的には規範学であるが、宗教学は量的には多宗教に関与し、質的には記述学である。宗教哲学はその規範的な性質に於ては神学に似てゐるが、その問題に於ては宗教学と軌を一にする。宗教史は宗教経験の各種の表現の組織的比較研究で、主として神話、教義、教条の研究に従事してゐる。だが同様の重要さは宗教の実践的な表現である儀礼にもあり、第三の宗教的表現の領域たる宗教集団にもある。宗教史なくば宗教社会学は成立し得ないが両者は異質的である。宗教史は縦の発展の線に関心を有し、宗教社会学をも含めて宗教学は之等の線を水平に切断せんとするものである。

ワツハによれば宗教社会学の最大の貢献者はマクス・ウェーバーであるが、彼は其の研究を主としてカルヴァニズムに集中して多くの問題を未解決に残しており、又取残された問題も多い。彼の同僚ウエルナー・ソムバートは経済と宗教に先鞭をつけたが、宗教に対する關係に於ける経済は單に社会活動の多くの形式の一つにすぎぬのであつて、宗教経済学は宗教社会学と同一ではない。ウェーバーの研究は又トレルチによつて補はれたが然も尙キリスト教に限られてゐる。……以上によつて如何にワツハが宗教社会学と區別しつゝも宗教史を重要視する立場を取るか、又如何に広く宗教社会学を組織せんとしてゐるかが窺はれる。

然し広いと言つてもワツハは宗教社会学に限界を与へてゐて、宗教社会学を以て宗教学に取つて代らそうとしてゐるのではない。曾て新心理学者達は宗教の一般的理解が其の立場からなしうとした

が、ワツハの宗教社会学は宗教の全き理解への鍵ではない。宗教の本質並に性質を理解することはワツハの宗教社会学の任務ではないのである。マルクスやコムトの理論を宗教に應用せんとする学者は宗教の本質を明らかにせんとし、デュルケム亦同様の立場に立つ。フランス社会学派の宗教研究とワツハの宗教社会学の相異はこの点でも明瞭である。ワツハは言ふ、我々は宗教と社会現象との間の多様な内的連関の研究によつて宗教の一つの機能をよりよく理解することに貢献せんと欲する。この機能は恐らく最も重要な機能ではないが、確かに本質的な機能ではあるのである。この研究を通じて宗教の文化的意義を示し得るのみでなく、宗教経験の表現の各種の形態の間に存する關係に新らしき洞察を加へ、宗教経験の各種の面をよりよく理解しうるのであらう」(S. of R. p. 1)と。ワツハに於ては宗教社会学は神学は言ふに及ばず、宗教現象学、宗教心理学、宗教史を補ひうるが、之等に取つて代ることはできないものである。

もう一つの方法論上の問題としてワツハは社会学と社会学とを區別し、社会学は社会の規範的理論であるとする。世にキリスト教社会学、回教社会学等を考へる人もあるが、ワツハによれば左様なものは存在しないのであつて、かゝる人々はキリスト教社会学、回教社会学を思ひ浮べてゐるのである。同様の立場から宗教社会学は社会改造と同一でないことも勿論である。

ワツハの立場は公平且客観的に宗教と社会との關係を調査して行くにあるから、資料を出来るだけ広く求めて行く方法を取る。この広範囲に互る資料は組織神学、歴史神学、宗教学、政治理論、社会科学、哲学、心理学、言語学、人類学に於て夫々論ぜられて来た問

題もあり、わけても広義の宗教史に於て取扱はれて来たが、宗教史は宗教社会学ではないから、後者に於ては之を切斷して整理せねばならない。この整理の方法としてワツハはテイポロチカルな方法を取らんとする。(S. of R. p. 2 p. 9f. vgl. Religionswissenschaft, Kap. V) ワツハによればこの方法は無選択なる歴史主義と一つの信仰の強調並に限定の中間の道である。

先に筆者はワツハの宗教社会学では歴史が重要視せられてゐることを指摘した。ワツハ自身も云ふまでもなく宗教史と宗教社会学を區別してゐる。然しこの類型的な整理の方法は果して厳密に歴史科学と區別した分析科学の方法の全てであるか否かは疑問である。分析科学は歴史主義と何かの中間と言ふが如きものではない。それは質を異にした科学的な方法を持つべきである。歴史の資料を類同に従つて分類することは分析科学の第一歩ではあるが、分析科学は更に一定の現象が現はれる為の条件を求め、一般化の方向を辿らねばならない。単に龐大な資料の蒐集と類型的整理のみでは分析科学が歴史科学に負ける。記述学と言ふ点では宗教史も宗教社会学も同様であるが、更に一步を進めて宗教社会学を分析科学であらしめ度いと言ふ立場から見るとワツハの宗教社会学は我々に若干の不満を感じしめるのである。(ワツハの宗教学方法論に就ては Wach: Religionswissenschaft, Prolegomena zu ihrer wissenschafts-theoretischen Grundlegung, Lpz. 1924 参照)

第二章をワツハは宗教経験とその表現と題し、ヤム実質的な問題に入つてゐる。即ち宗教を如何に規定するかと言ふことが本章の問題である。ワツハはまづ宗教を経験的なものと表現的なものに區別

する。ワツハによれば宗教とは心理的に言へば、客観的な性質を含めた意味での聖の経験であるが、宗教は広義における心理的経験のみではない。それが外面に表現せられる場面を考へなければならぬ。(S. of R. p. 13f. p. 18) 換言すれば信仰と行事の両面に互つて考へねばならぬ。而してこの両者の関係は Psycho-physical であるとする。(Op. cit. p. 19) 又この宗教的表現はワツハによれば理論的教理的表現 theoretical expression (pp. 19—25) 実践的表現 practical expression (pp. 23-27) 及び社会学的表现 sociological expression (pp. 27-34) に分れる。こゝで取扱はれる問題はまさに宗教学一般に関するものであつて、こゝでは詳評を差控へるが大體適當の見解である。但し全体として靜的宗教觀の立場を離れず、聖の経験は天来のものとして取扱はれ、其の發生の事情を検討する立場を取つてゐない。

第三章は社会学的结果と題し、まづ最初に宗教の社会的機能一般を論じて、宗教は積極的には結合集成の作用、消極的には離反、分離の作用があるとし (Op. cit. pp. 34-37)、次で教義の社会結合力 (pp. 37-39)、儀礼の社会結合力を問題とし (pp. 39-44) 就中後者を重要視してゐる。而して更に二節を設けて宗教の社会並に世界に対する態度を論じてゐる。之等はマクス・ウェーバーによつても、チャタートン・ヒルによつても取扱はれて来た問題である。

第二部(第四—八章)ではワツハの宗教社会学が実質的に展開せられており、宗教と社会と題されてゐる。この中第四章並に第五章は直接結社体としての宗教集団を取扱つた諸章であつて、本書の根幹を為す。Einführung に於ては宗教の社会への影響として取扱

はれてゐることは周知の如くである。(Einf. S. 16-8)

ワツハは宗教集團を二種に大別する。一は主として原始宗教に見られるところのものであつて、自然集團と宗教集團が合致した合致集團 *identical group* であり、他は特に宗教的なる集團 *specifically religious organization* である。この分類は既にヴァイングラドフによつても行はれており、故宇野博士が從屬集團と呼ばれたものにも該著 *の* (P. Vinogradoff: *Outlines of Historical Jurisprudence*, 1920, Pt. I, 宇野博士、宗教学 昭六、二五—二六章、同、宗教の史実と理論、昭六、四七五—四八五頁)。

宗教と自然集團の章に於ては家族、氏族、半族等の血縁集團、地縁集團の若干の形態、大規模集團としての民族、自然的親愛に基く同一の性、年令による集團と宗教の關係が取扱はれてゐる。然しこの章は形式的な取扱ひに終始してゐて、我々を十分満足せしめるものではない。この自然集團がもう一度、ひとたび自然集團から離れた創唱の宗教の問題として出て来ることは例へばチャタートン・ヒルの「キリスト教の社会学的価値」、エルウッドの「宗教の改造」、ソローキンの「人間性の改造」等に徴しても明白であるが、そのような取扱ひは本書には欠けてゐる。

特に宗教的なる集團を取扱ふ第五章は本書中の白眉である。特殊集團は社会の社会学的政治的、文化的構造に於ける分加の増加と個人並に集團の宗教的経験の豊富比を要因として生れ出る宗教経験を結合の原理として成立する任意的化入のゆるされる集團であるが、ワツハは更に之を二分して、歴史的研究によつて其の起源を辿り得るものと、其の成員に取つても起源の不明なるものに分類する。(S.

of R. p. 113) 前者は勿論世界的宗教の集團であるが、後者は既に

原始社会にも現はれる秘密結社、結社の起源を神話的創始者に見出す秘密団体、社会的伝統を基礎にしながら若干の改革によつて加入の自由な普遍的宗教への道を辿つたヒンズー教の *sampradaya* に代表される集團に就て考察を加へてゐる。(Op. cit. pp. 112-130) 創唱の宗教の社会結合はワツハによれば教祖の人格を中心とする其の発端を研究しなければならない。フエロシンプやコミュニオンの理想は教祖の中心的な経験から結果され、集團の組織構造に具体化されてゐるからである。従つて教祖の異なるにつれて其の集團も異つてゐる。然し教祖の精神にとけこんだ集團の発達や構成には興味ある平行關係が存在するとして、教会史を縦断して歴史の流れに添うて創唱集團を類型的に把握する方法を取つてゐる。

ワツハのまづ第一に掲げるのは弟子集團 *circles of disciples*, *Urgemeinde* (Op. cit. pp. 133-137, Einf. S. 29) である。弟子集團は教祖を中心として結合し、各弟子は教祖と親密な關係に立つ。弟子は教祖の友であり、教祖に対しては個人的な献身、友情及び忠誠を尽す。弟子の一人は教祖の特別の信頼を得てゐる。然し集團としての弟子等は単に教祖の友であるのみでなく、教祖の使徒である。(vgl. Wach: *Meister und Jünger*, Lps. 1925, *Jüngerschaft* RGG III 504ff.)

教祖の死が新集團の一つの危機となつて集團の構造上に変化を起す。かくして生ずるのが同胞集團 *brotherhood* である。(Op. cit. pp. 137-141)。弟子集團の連帯は教祖に基くが、今や新らしき教へ、新しき態度、新しき精神が強調せられる。同胞集團は其の精神

的結合とカリスマ的組織に於て弟子集団に似てゐるが、教理、儀
 礼、制度に於て制度的教団に向ふ。

第三の段階が教会乃至制度的教団 *ecclesiastic organization, organisierte Religionsgemeinschaften* である (Op. cit. pp. 141-156)。ワツハは教会と言ふ言葉がキリスト教に於て特殊の神学的意味を有する為に本書では好んで *ecclesia* と言ふ言葉をこの種の教団を示すに使用する。 *ecclesia* も亦召命によつて選出され召集された聖会であるから (石原謙、教会、岩波講座、倫理学四、昭十五、二七頁参照) この用語を用ひても神学的には勿論問題が残るであらうが、ワツハは之を術語として使用することによつて制度的教団を意味せしめ、其の特質や発展に就て考察してゐる。

次でワツハは *collegia pietatis, fraternitas, monasticism* 宗派等を理解する為に、既に *Einführung* に於ても注目せられてゐたことであるが、宗教に於ける抗議 (*protest*) 乃至反動 (*reaction*) の意義を著しく重要視してゐる。 (Op. cit. p. 156 *Einf.*, S. 33) この考へ方は真野正順教授の「教団史に於ける二つの時機」 (日本宗教学会第三回大会紀要、昭十、一七七一—一八一頁) の見解を想起せしめるが、ワツハの場合には抗議の社会学的結果として之等の宗教集団を理解しようとするのである。修道院集団等は内的な抗議の社会学的結果であり、宗派は外的なラディカルな抗議の社会学的結果である。前者は大教会内の小教会 *ecclesiola in ecclesia, Gemein-schaften in der Grossgemeinschaft* である。評者は之に部分的教団なる和語を与へたならば如何かと思ふ。宗派には母教団からの分離と独立集団なることを重要視して透徹せる見解を見せてゐる。

る (Op. cit. pp. 96-206)。然し集団としての独立と、母教団の宗教的理想のよりよき發揮とは別のことであつて後者の面は注目せられてゐないようである。各集団の社会学的性質に就ても相当の考慮が払はれてゐることは言ふまでもない。

第六章は宗教と社会分化 *social differentiation* の問題で、社会が宗教に対して与へる影響の問題として取あげられ、社会分化の一般論からはじめて、未開宗教と社会分化の關係、高級文明に於ける戦士の宗教 (Op. cit. pp. 255-259)、商人の宗教 (pp. 259-6)、農民の宗教 (pp. 262-266)、世界宗教に於ける社会分化 (pp. 63-286) に及んでゐるが、この問題に就ては暗示が与へられたと言ふに留り、尙問題を将来に残してゐると見なければならぬ。特に高等宗教の特質としての商人性、貴族性の如き問題が中心で、分化せる結晶体にふれるところが少い。

第七章は宗教と国家の問題である。国家には他の社会には見出し得ない特質があるから、此の問題の為に特に一章が当てられた事は当然であらう。祭政一致、創唱の宗教が現はれての国家と宗教との分離、分離せる両者の間の關係を骨子として、類型的に整理しつゝ考察してゐる。第八章は宗教的權威の類型と題してカリスマの問題を中心として宗教的人格乃至指導者の各種の型を論じてゐる。結論の章は研究から教へられたより一般的な問題に就ての若干の意見より成り、アペンダイクスとして僧權制の問題の小考 (Op. cit. pp. 385-389) を附加してゐる。

ワツハは本書で宗教と社会の關係に関連するあらゆる問題を包括しようとして努力してゐる。それは多方面に互るものであるから、

尙研究の不備な点もあるようであるし、若干指摘したように不満の感ぜられる節もある。一つの問題の参考としてこの書の其の部分を読めば尙あまりに簡単にすぎる点も少くない。然し我々はより多く本書から教へられることも卒直に認めねばならないし、一家の宗教社会学を樹立せんとする努力に対しては深甚の敬意を表せねばならないのであつて、長く斯学の重要な文献として残るものであることは疑を入れないのである。

最近シカゴで親しくワツハに面談して帰朝せられた有賀鉄太郎教授の談によれば、この小柄で、芸術家的な繊細な感じを与へる碩学は年よりは更けて見える相であるが、学者として油ののりきつてゐる年令でもあり、性根をかたむけて研究を継続しておられて、今年中には「宗教経験の類型」と題する新著も出版の運びになつてゐる由である。学運の隆昌と加餐とを念じて鴻著に対する妄言を謝し度い。

文獻目録

昭和二十三年一月—昭和二十四年十二月
※印は単行本

著者名 書名 発行所 掲載誌 発行年月日

相葉 伸 ※日本仏教の宗
教性と歴史性 目黒書店 二三・六

アウレリウス 神谷美恵子訳 ※自省録 創元社 二四・四

赤岩 栄 現代宗教の問
題 (宗教研究第二二三号) 創元社 二四・一〇

浅野 順一 ※予言者の研究 新教出版社 二三・一

姉崎 正治 ※聖徳太子 平楽寺書店 二三・九

姉崎 正治 ※Prince, Shotoku, The sage statesman,
and his Mahasatva ideal, 聖徳太子奉讃会 二三・一二

安津 素彦 上代における神道
— 仏教との交渉よりみたる — 悠久 二二

家永 三郎 ※日本思想史における宗教的自然観の展開 齊藤書店 二三・六

家永 三郎 ※上代仏教思想 史研究 目黒書店 二四・八

石井 次郎 ※シユライエルマツヘル研究
— 生涯と思想 — 新教出版社 二三・五

石井 次郎 ※戦争とキリスト教 基督教研究 三八

石島 三郎 ※概説基督教神学 香柏書房 二四・一〇

石津 照董 生死の哲学的考察 哲学評論 二三・三
石津 照董 人間存在における宗教と人間 (宗教研究二三号) 創元社 二四・一〇

石田 英一郎 ※河童駒引考 筑摩書房 二三・四

石橋 智信 ※宗教学論攷 青山書院 二三・九

石橋 智信 ※宗教学概論 要書房 二四・五

石原 謙 ※基督教史 要書房 二四・九

石原 謙 ※淨土三教の論理 岩波書店 二三・八

稲葉 秀賢 ※淨土三教の論理 全人社 二三・五

井上 光貞 親鸞における宗教の性格 (二一七号) 宗教研究 二三・九

岩崎 敏夫 藤原時代の淨土教 歴史学研究 二三・一

岩下 壯一 葉山の神と人 — 相馬における葉山の夜籠 — 民間伝承 一三一—一二

岩村 忍 ※カトリックの信仰二—三冊 ソフィア書院 二三・三

岩村 忍 中国イスラム社会研究上の諸問題 民族学研究 二二—三

宇井伯壽 要書房 二三・九

宇井伯壽 ※仏教思潮論 喜久屋書店 二四・一

魚木忠一 福音基督教の聖書理念 基督教研究 二三・三

魚木忠一 ※基督教精神史 全園書房 二四・五

内田智雄 ※中国農村の家 弘文堂 二三・九

内田智雄 族と信仰

内村鑑三 ※内村鑑三思想選集一―五 羽田書店 二四・八

宇野円空 ※宗教 岩波書店 二三・六

宇野円空 ※宗教民族学 創元社 二四・一

ワオルテール ※狂信の墓 彰考書院 二四・一

石川湧 一キリスト教の歴史の検討―

横超 明末仏教と基督教と相互批判(上) 大谷学報 二四・二

大塚節治 今後の基督教神学の動向 基督教研究 二三・三

岡本良知 ※桃山時代のキリスト教文化 東洋堂 二三・一

小口俤一 宗教学の科学性 人 文 二一・一

小口俤一 シヤマニズム 東洋文化研究 八

小口俤一 世界観の研究 文 二

小口俤一 権威信仰の構造 人 文 二

小口 実 コロサイ書における思想の一考察 基督教研究 二四・四

小堀力編 ※新約聖書神学辞典 新教出版社 二四・三

雙原一男 中世村落における真宗教団の研究 歴史学研究 二三・九

梶芳光 運 仏教的思考 東洋文化研究 八

片山正直 近代的精神の超脱とキリスト教 基督教文化 二三・一

金倉円照 ※印度哲学の根本問題 光の書房 二三・八

金倉円照 ※印度哲学史要 弘文堂 二三・九

金倉円照 ※研究の目的と方法

金子大栄 一印度哲学― 哲学雑誌 六四―七〇三

金子大栄 ※仏教の諸問題 岩波書店

金子大栄 ※宗教的理性 丁字屋書店 二三・一

龜井勝一郎 内村鑑三 宗教と人間 二四・一〇

唐沢富太郎 聖徳太子の人生観と教理 (宗教研究一二二号)

カルツイン 教育学研究 一六―七

中山昌樹 基督教綱要 新教出版社 二四・六

川田熊太郎 哲学小論集 河出書房 二三・四

河本教夫 一文化と宗教― 河出書房 二三・四

河本教夫 ※宗教芸術の基本的契機 哲学研究 三一―一〇

菅円吉 神の存在の証明 神の問題 二三・六

菅円吉 神学における宗教哲学の任務 基督教研究 二三・三

菅円吉 基基督教研究 二三・三

菅円吉 バルトにおける死と生の問題 哲学評論 三一―三

岸畑豊 スピノザのエティカにおける神と人間の關係について 哲学研究 三一―二

岸本英夫 岸本英夫編 ※生の不安(論文集) 青山書院 二四・一

岸本 英夫 神の諸相と心の神 神の問題 二三・六

岸本 英夫 ※宗教現象の諸相 要書 房 二四・四

岸本 英夫 信仰の心理構 造—方法論的考察— 哲学雑誌 六四—七〇三

北森 嘉誠 ※神と人間 創元社 二三・一一

北森 嘉誠 神学における人間のロゴスの問題(宗教研究一二三号) 創元社 二四・一〇

桐溪 順忍 救済教における因果の問題 真宗学 二

熊野 義孝 プロテスタントイズムと現代 基督教文化 四一

熊野 義孝 ストレルチのキリスト教絶対論 哲学雑誌 二

小林 珍雄編 ※カトリックの信仰 ソフィア書院 二四・四

小島 潤 ※キリストの愛について アテナ書院 二四・二

座田 司氏 ※神道概論 明治書院 二四・一

佐伯 好郎 西教東漸の跡を顧みて 史学研究 一

佐木 秋夫 宗教及科学の人間観 (宗教研究一二三号) 宗教と人間 二四・一〇

佐木 秋夫 レーニンの宗教論 白楊社 二四・一一

佐々木 現順 ※仏教における有の形而上学 弘文堂 二四・二

塩田 嵩 宗教哲学思想の話 革新社 二三・九

茂 義三郎 ※基督教概論 平和書房

シヨールンハウエル 磯部 忠正訳 ※宗教について 創元社 二四・一

司令部民間情報教育局宗教部 ※日本の宗教 国民宗教普及会 二四・九

鈴木 宗忠 ※親鸞の生涯とその体験 明治書院 二四・七

鈴木 宗忠 ※宗教学原論 白日書院 二三・九

鈴木 大拙 ※禪の思想 清水書店 二三・六

鈴木 大拙 ※キリスト教と仏教 法藏館 二四・一

鈴木 大拙 ※宗教体系 大東出版社

鈴木 大拙 ※妙好人才市の歌 法藏館 二四・一〇

鈴木 大拙 ※臨済の基本思想 The Essence of Buddhism 中央公論社 二四・一一

関根 正雄 ※宗教革命の論理 The Essence of Buddhism 法藏館 二三・八

高楠 順次郎 ※仏教の根本思想 大東出版社 二三・七

高橋 虔 七十人訳研究 序論 基督教研究 二三・三

高橋 重孝 地霊と月神 人文科学論集 二

武田 清子 ※イエスの人生観 キリスト教歴史 基督教文化 四一

文 献 目 録

竹田 且	水神信仰と河童	民間伝承 一三一八	富森 京次	※「復活」体教の心理的解釈	基督教研究 一三一四
田島 信之	キリスト教の神聖書の神観	神の問題 二三・六	ドレイベール	※宗教と科学の闘争史上・下	創元社 二四・四
棚瀬 襄爾	神観念の起源	神の問題 二三・六	中沢 洽樹	若きキルケゴールにおける宗教的実存の問題	理想 一九八
棚瀬 襄爾	未開人における人間観の諸相	宗教と人間(二四・一〇)	中村 元	※インドの哲学思想における苦の意義	新教出版社 二三・二
棚瀬 襄爾	※宗教文化史学序説	青山書院 二三・九	中村 元	※東洋人の思维方法 第一部	みすず書店 二三・三
田 辺 元	※実存愛と実践	筑摩書房 二三・三	中村 元	※宗教における思索と実践	毎日新聞社 二四・二
田 辺 元	※キリスト教の弁証	筑摩書房 二四・八	中村 元	※東洋的思维	玄理社 二四・九
田 辺 貞之助	※キリスト教精髄	創元社 二四・六	中村 元	※宗教者バグニアの伝えるヴェーダの哲学	哲学雑誌 六三―六九九
田村 円澄	※日本思想史の諸問題	永田文昌堂 二三・七	中村 元	仏教徒のキリスト教批判	再建評論 二
辻 善之助	※日本仏教史	岩波書店 二四・一	中村 元	ヴェーダにおける哲学における絶対者概念	東洋文化研究 七
同	※同中世篇之三	岩波書店 二四・一一	中村 元	ヴェーダにおける哲学における個我の問題	東洋文化研究 八
辻 直四郎	※同中世篇之三	慶応語学論叢 二三・五	中村 元	古代インド思想における人間観	宗教と人間(二四・一〇)
津本了学	※本邦上代仏教の一形態	龍谷大学論集 三三七	中村 元	※基督者の哲学的理解	教文館 二四・六
哲学会編	方法論文献	哲学雑誌 六四―七〇三	中村 元	知的優位と信仰の優位	哲学季刊 七
寺田 博	エロスの神とアガペーの神	基督教文化 二	中村 彌雄	―聖アウグスチヌスにおける―	
H・デュモリン	※マルキシズムと実存主義の間	要書房 二四・一一	長沢 信壽		
H・デュモリン	※近代思想とキリスト教	エンデルレ書店 二四・一一			

長尾 雅人

中観哲学の根本的立場 哲学研究 三二・二

西沢 頼広

悟りの心理 人間科学 四

西谷 啓治

※神と絶対無 弘文堂書房 二二・八

西谷 啓治

※宗教と政治と 法蔵館 二四・一二

上与二郎 訳

※基督教倫理 新教出版社 二四・一二

ニールバ 訳

※光の子と 闇の子 新教出版社

波多野 精一

※宗教哲学序論 岩波書店 二二・七

波多野 精一

※宗教哲学の本質及根本問題 岩波書店 二二・九

八学会連合

※国と永遠 岩波書店 二二・九

原田 敏明

※人文科学の諸問題 関書院 二四・一一

原田 敏明

※原始信仰と日 民族学研究 一四・一一

原田 敏明

※日本古代社会 II 日本古代社会 II

原田 敏明

※日本切支丹宗 岩波書店 二四・一

原田 敏明

※門史 角川書店 二四・一〇

原田 敏明

※われ信ず 基督教研究 三八

原田 敏明

※最近十年間における私の変化

原田 敏明

※日本における原始信仰の研究 東海書房 二四・一

久松 真一

※絶対主体道 弘文堂 二二・四

久松 真一編

※禪の論法 岩波書店 二四・八

樋元 和一

※危懼神学の生 成と死の展開 哲学研究 三三・七

比屋根 安定

※ウイリアムズ の宗教心理学 玄理社 二二・八

フイヒテ

※無神論と争 創元社 二四・一二

磯部 忠正 訳

※基督教の本質 岩波書店 二四・六

フオイエルバツ

※基督教の本質 岩波書店 二四・六

船山 信一 訳

※基督教の本質 岩波書店 二四・六

福山 敏男

※奈良朝寺院の研究 高柏書店 二二・二

E・ブルンナー

※文化の危機とキリスト教 基督教文化 四一

古野 清人

※宗教心理学説 養徳社 二二・二

古野 清人

※宗教社会学説 野村書店 二二・四

R・ペネテイク

※宗教社会学説 野村書店 二二・四

長谷川 松治 訳

※宗教社会学説 野村書店 二二・四

J・ベネット

※基督教とコミ ユニズム 日本基督教出版社 二四・一一

飯野 紀元 訳

※基督教と人生 光の書房 二四・五

帆足 理一郎

※宗教と人生 野口書店 二四・一一

星野 元豊

※宗教哲学 日本科学社 二二・二

堀 一郎

※民間信仰における「人神」の概念と実修 (宗教研究一二二号) 宗教と人間 二四・一〇

堀 一郎

※民間信仰と日本文化 人文 三三

堀 喜望

※オーストラリアのトーチミズム 哲学研究 三三・五

前田 陽一	※モンテニユールとパスカルの基督教弁証論の神の問題	創元社 二四・六	柳田 国男	田の神のまつり方	民間伝承 一三一・五
増谷 文雄	※根本仏教の研究	神の問題 二三・六	折口 信夫	日本人の神と靈魂の觀念	民族学研究 一四一・二
増永 靈鳳	※信仰と歴史	風間書房 二三・六	柳田 謙十郎	※宗教的世界	大東出版社 二四・五
松村 克己	※儀礼及神話の研究	基督教文化 四〇	山崎 亨	※子言者の研究	全国書房 二四・三
松村 武雄	※民族学上より	培風館 二三・四	山田 晶	※アウグスティヌスにおける回心の問題	哲学雑誌 四三・二二・二
松村 武雄	※みたる幡磨風土記	民族学研究 二二・四	山田 文昭	※親鸞とその教団	法藏館 三三・三四
松村 武雄	※希臘の宗教	弘文堂 二四・三	山本 和	※権力に抗するキリスト教的人間形成	中央公論社 二四・七
三田 博雄	※神話学者の手記	培風館 二四・七	山本 新	※ニーベのマルクス主義批判	人文科学研究 六
宮本 正尊	※科学の宗教的起源について	科学史研究 二四・一一	山谷 省吾	※古代世界におけるキリスト教的勝利	黎明書房 二四・一一
宮本 正尊	※仏教山觀	北方出版社 二三・八	山谷 省吾	※新的聖書釋題	基督教文化 二三・四
宮本 武之輔	※フオイエルベツハの宗教論について	宗教研究 二二・九	結城 令聞	※人間性の探究	新教出版社 二三・五
宮本 和吉	※無限の絶対	基督教文化 二三・一	由木 康	※プロトにおけるソテイズムの基礎	新教出版社 二三・九
務台 理作	※文化と宗教	光の書房 二四・一〇	由木 康	※基督教に就いて	基督教文化 二三・一七
務台 理作	※西田哲学における宗教的なるもの	弘文堂 二三・六	フロート	※基督教に就いて	基督教文化 二三・一七
武藤 一雄	※宗教的実存と現代的課題	理想 一九七	吉満 義彦	※文化と宗教の理念	日本書局 二四・三
本宮 彌兵衛	※臨床心理学と宗教教育	理想 一九八	ルル タ	※ルター選集第一巻	みすず書店 二三・九
森 有正	※近代精神とキリスト教	基督教研究 二三・四	石原 謙	※キリスト者の自由	新教出版社 二三・二
		河出書房 二三	和辻 哲郎	※原始キリスト教の文化史的意義(再)	岩波書店 二四・一一
			渡辺 善太	※モーゼの五書緒論	岩波書店 二四・二

後記

前号(一二四号)に於て発表した新しい企画を以て我々の宗教研究は再出發したのであるが、果してその企画を継続的に実行しうるや否やについては我々編集委員もいさゝか不安がないでもなかつた。しかるに今や第一二五号はかくの如く立派に發行せられた。今後の見通しも明い。これ偏に東京大学文学部宗教学科助手脇本平也氏をはじめとして、高木きよ子氏、八我光雲氏等の隠れたる勞苦によるものである。會員各位と共にこれらの諸氏の努力にこゝろからなる感謝をさゝげたい。終りに會員各位の一層の御支援を懇願してやまない。(大島)

本号執筆者紹介

石田 瑞 麿	東大文学部 研究員
小林 信 雄	関西学院大学 講師
棚瀬 襄 爾	龍谷大学 教授