

カーディナーに於ける宗教の問題

岡 田 重 精

人間生活の実態の基本的機構に於いて、宗教の理由や根拠の問題が宗教学的にも宗教哲学的にも種々試みられてゐる。その中の特殊なものの一つにフロイドの精神分析的立場のあることはよく知られてゐる。

精神分析学と人類学乃至社会学とは極めて密接な連関性を持ち、特に近次両者の協力による研究業績が注目されて來てゐることも周知の如くで、^①いはゆる古典的フロイド学派や新フロイド学派に属する人々によつて顕著な業績があげられてゐる。一般にこの主たる研究方面は、直接経験に基づく動的な個人の把握と、それと文化との相互関係におかれてゐるが、文化の「パターン」の起源や發達の問題とも深い關係に立つてゐる。

ここに、総じて「文化とパーソナリティ」と呼ばれる人類学の分野に於いて、いはゆる「文化パターン」理論の抽象的、觀念的な問題把握から更により緻密にこの問題性を辿つて実績をあげてをり、いはばフロイドと新フロイド学派の中間に位置する考方によつて研究を進めてゐるカーディナー (Abram Kardiner 1891—) の所論に就いて、宗教の問題を取上げてみることは意味のあることと思ふ。特に彼に於いてはフラストレーションといふ適応状況に就いて幼時の親子關係の質的に転

化された投射のシステムに宗教成立のダイナミズムをみてみることは興味をもたれる。かかる取扱ひが実証的ほどの程度の妥当性をもつかはともかくある問題性を提供してゐると思はれる。^②

カーディナーの研究結果は、精神分析学と人類学との協力作業としても注目されてゐるが、リントン (Linton R.) との協力の成果として “The Individual and His Society; The Psychodynamics of Primitive Social Organization, Columbia Press, N. Y., 1939.” コランボウ (Cora Du Bois) ハート (West J.) の協力による “The Psychological Frontiers of Society, Columbia, N. Y., 1945.” の両書がある。これは彼の主要著作のうちの一つとして取扱はれてゐるが、この外次のもの及び他に数篇の論文が見られる。

The Traumatic Neurosis of War, 1941.

The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences, in: The Science of Man in the World Crisis, ed. by R. Linton, 1945.

The Mark of Oppression; A Psychological Study of the American Negro, 1951, by K. A. and Oversey L.

註① 精神病学乃至精神分析学と人類学との関係にうつすはクラックホーンが詳細なトレースをなしてをり、それによると特

に一九二八—一九二九年の間に於て、Rivers W. H. R.,

Malinowski B. の民族学的資料への精神病学的概念の適用

が一般化の基礎となり Benedict R., Mead M., Sapir E.

により著し両者の融合がなこばされた。(Kluckhohn C.,

The Influence of the Psychiatry to American Anthropology during the Past one hundred Years, in: One Hund-

red Years of American Psychiatry, ed. by J. K. Hall, 1944.) 但

cf. Alexander F., Psychoanalysis and Social Disorganiza-

tion, A. J. S. 1937 Vol. XLII pp. 781—813.

② 宗教の問題と精神分析学乃至精神病学との関係は種々の観点から取上げらるゝが、今はその問題には触れな

カーディナーの所論の出発点は、異つた文化のもとには夫々異つた特有のパーソナリティのタイプがある。その文化の成員は各々個人的性格をもちつゝも尙そこには成員に共通な態度や価値の特殊なシステムがありそれは文化の軌道であるといふ常識的前提である。それは文化とパーソナリティの相互作用によつて樹立されたものであり、従て個人は文化を度外視しては研究され得ず文化は個人の創造物として以外は理解されない。何れから出発するにせよ両者を知らなければならぬといふことを指摘してゐるが、^①彼はこの研究を個人の観点に立脚して進めんと企図する。そして、右の前提に連関する仮説として、端的に、同じフラストレーションのもとで人間は同じ反応を示し、それらの条件は所与の文化により決定されてゐると云ふことが指摘される。

彼は、心理学からの社会学的研究は現代の種々の心理学にとつてはその適合性が欠如してをり独り精神分析学がその可能性をもつが、それは次の如き要求を充たし得るからであると言ふ。即ち、変化や運動を力動的に把握し、種々の圧力の影響下にある変動や様態を検証し複雑な動機を説明しドライブや衝動に課される種々の抑制の効果や影響を觀、更に、幻想の適用的役割や合理的思考の中の情緒的要素を看破し説明する事が出来なければならぬ。又個人の潜在的感情、理想化、自尊、攻撃等の精神身体的パターン (Psychosomatic pattern)、超自我形成のパターン等の源泉を辿る事が出来、価値、理想、宗教等をつくり出す複雑な目的を分析しなければならぬ——と説明してゐる。^②この要求は畢竟、精神分析学的方法により為し得る文化の社会心理学的分析の問題点を指示してゐるものである。彼はフロイドの所論につき特に系統發生的、固定的本能論を非難し新フロイド主義の観点から批判修正しつつ而もフロイドの立脚した次の観点に従つて分析を進めてゐる。——即ち、本能乃至衝動の抑圧や満足のフラストレーションが個人の生涯の最初の時期に起るならばパーソナリティに永続的な影響を与へ、

又フラストレーションの効果が、ある防衛的態度や行為或は逃避等を運用しその総合的行為は代用 (Substitution) や補償 (compensation) により置換され、これらの過程は成長後の生活から検証される——との観点である。

カーディナーは右の観点から分析を進めるに當つて作業概念として「制度」(Institution) と「基礎的パーソナリティ構造」(Basic Personality Structure) とを用ゐる。「制度」とは彼によれば文化の単位の一般的名称であり、「個人の集団」(社会) によつて保持された思想や行動の固定した状態」を指し「それは伝達され一般に受容され、それからの離脱や違反は個人や集団に混乱を引起す」^③ものであり、特殊な影響が成長する個人に齎らされるための媒介物とも云ふことが出来る。之を發生学的見地から「一次的制度」(Primary Institution) 「二次的制度」(Secondary Institution) に分類するが、前者は家族構成、基礎的紀律^④ (basic discipline) ——給食、離乳、子供に対する制度化された養護或は放任、肛門訓練、性のタブー等を含む——、生計技術等を指し、それはいはゞ固定不変の条件であり個人にとつて統禦し得ざる制度である。二次的制度には宗教、民話、思考技術、価値体系、社会的觀念形態 (ideology) 等が含まれるが、それは一次的制度の影響下につくられた集合的心的態度から結果された制度を指してゐる。一次的制度に於て基礎的なものは家族であり、ここで最も重要なものは基礎的紀律である。従つて親子の特殊關係のもとで子は紀律への適応を強制され調和の方法を發展させなければならぬが、茲に親に対する基礎的態度が形成される。之等の態度がやがて基礎的な「心的コンステレーション」(Constellation) をつくるといふ過程をもつが、一次的制度はかかるコンステレーション形成の根底となる経験を個人に与える制度とも言ふことが出来る。このコンステレーションは爾後個人を取巻く外界やその他の対象に遭遇し、投射のメカニズムにより「投射体系」(Projective System) を形成するがこの体系の結果としての諸制度を二次的制度とよぶのである。

「基礎的パーソナリティ構造」とはこのコンステレーションの統合を客観的に表現した概念で——主観的に捉へれば自我構造 (Ego Structure) であるといふ——、特定の基礎的一次的制度のもとにつくられるパーソナリティの鑄型と言ふことが

出来る。即ち、一次的制度が各文化に於て夫々異つてゐる場合それに相応した自我構造が見出される筈であるといふ見込をもつのであるが、之は作業概念として右の如くよばれるのである。之は投射体系、学習やタブーの体系、現実体系 (Reality System) 更に価値体系や觀念形態等と連関して樹立される。カーディナーの理論構造は右の如く、一次的制度は個人的に永続的な決定的な影響をもたらしそれは「基礎的パーソナリティ構造」の概念に媒介されて投射体系——その結果としての二次的の制度——を形成するといふ關係から構成されてゐる。

註① Kardiner A., *The Individual and His Society*, p. 2.

② Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, pp. 21—22 (以下夫々 *Individual, Frontiers* と略称)

③ Kardiner, *Individual*, p. 7.

④ “discipline” の訳語を「紀律」としたのは後で触れる

三

右の理論体系に関しては種々の説明が含まれなければならぬ。右に観た如く彼は「文化とパーソナリティ」の問題に於て特に一次的制度の中核として基礎的の規律を重要視するのであるが、何故さうであるのか。之に関しては先づ個人の生誕から成長の初期に於ける生物学的特性が指摘される。彼は人間が他の動物に比して異なる点について特に、十全なる独立生活を営むに足る技術の發展が極めて緩徐であり、従つて依存 (dependence) の期間が長期に亘ること、極めて多様な可塑性をもつことを強調する。そして生得的な行動のパターンにより支配されることと少く適応パターンが習得を通して形成されるが、コンステレーションの特性は固定し統合 (integrate) する傾向をもち、新しい統合は古いものとの結合により創られ、それはパーソナリティに決定的永続的影響を齎らすからである。

依存——特に長期の依存、この事は龐大な適応可能性と不可分の関係をもつ——は基礎的紀律の重要性の基盤である。それは幼児の不完全な頼りなさの状況下にあつて、生物学的に決定されたニーズに外ならず、その態度は保護、援助、支柱を求め、それらの対象への接近の欲望を動機づけ、家庭に於ける依存の対象、主として両親との特殊関係が中心的問題として取上げられねばならぬ所以がある。この依存と保護の関係面に於て個人はその伝達者たる保護者を媒介として、保護の組織体系たる紀律との、又紀律を通して広く一次的制度との不可避的な関係に立つのである。一般に文化の存続はこの紀律を増強するための諸手段と深い関係に立ち、文化的に要求される制度であることも亦併せ考へなければならぬ。如何なる社会にあつても紀律を欠いたものはない。紀律には大別して二つの型があり一は指向的 (directional)、他は禁制的 (restrictive) なもので、前者はその社会の諸方式 (manners) への誘導、後者はある方式や行為を禁止する紀律である。指向的紀律は基礎的ニーズと衝突することが少く従つて子に苦痛を感ぜしめることも弱い。模倣により寧ろ好奇心や企業心を鼓舞し培養するタイプのものがあることも指摘するが、彼の用語によればそれらは訓練 (training) として区別されてゐる。従つて厳密には紀律は、生物学的であれ社会学的であれ基礎的ニーズや既存の適応と枯槁し、行為の選択の機会を限定するので強制的であるを免れない。

この紀律への適応の態度が基礎的コンステレーションを形成するのであるが、「コンステレーション」とは要するに適応の結果習得される心的態度を指してゐる。それは紀律の性格に依り多様であるが、二次的の制度との連関性から観るならば、紀律に於ける強制により生起するフラストレーションとの関係に立つてゐると言ふことが出来る。フラストレーションは種々の補償や代用によつて恢復されるが、それが無意識的に抑圧される場合、コンステレーションは奥妙に形成され、自我の發展に最大の影響をもたらしそれはやがて何等かの形で表明されなければならぬ。それは社会内の各個人によつて多少の異同を示すが、その成員に共通の反応は文化の上へ二次的の制度を樹立すべきことを予想する。二次的の制度はフラストレー

シヨンの抑圧の結果とも言ふべきである。従つてこの制度はフラストレーションの緊張をやはらげ、紀律に於ける強制を合理化し補償すべき機能をもつたものでなければならぬと云ふことも予測される。

右のコンステレーションの客観的表現が「基礎的パーソナリティ構造」であることは既に観たが、コンステレーションが二次的の制度を形成するに至る過程を辿つてみなければならぬ。ここで投射体系と投射作用が問題になる。

外界や種々の現象を評価し解釈する場合、特に心的過程を支配する法則に關して二つのタイプを設定する。即ち、一は科学的体系樹立の基礎たる学習体系や合理的始源と連關した經驗的現実体系と、他は社会の非合理的要素についての説明と連關する体系とで、前者を現実体系、後者を投射体系と名づける。更に前者は科学的な技術や知識の中に典型的に見出され、その合理的思惟は關心、好奇心から起り熟練と有用といふ目的をもつ。従つて又それは「必要性」によつてはいはゆる訓練や学習に、又紀律への關係の結果樹立される因果關係の習得に基くものである。後者は快樂の原理、苦痛の回避、便法の影響下につくられ、フラストレーションの救助を目的とし、それは典型的に宗教や民話の中に見出されるものであり、対象や外界への強力なニーズとそこに於ける永続的なフラストレーションに由来する。両体系の内面的結合は單純でなく、特に幼時にあつては両者は母の養護と結合し、その後文化の形状、制度のパターンに基き發展するが、すべての社会がこの両体系に基く制度的パターンをもち、又基礎的パーソナリティ構造もこの両者を含んでゐる。

彼は、上乗の観点から理解される如く、その關心を投射体系に集中する。そして、「人間心理の広大な投射的上部構造や適応の変化に富む作用を削除することはパーソナリティが社会に適應する面で最大の問題の横はる領域を見落すものである」ことを指摘し、⁽¹⁾この領域の取扱ひが精神分析学独自のものであるとも言つてゐる。従つて一次的制度下特に禁制的性格をもつ処の紀律にその主眼がおかれ、宗教の問題性も亦この領域に横つてをり、従つて我々の關心もここに集中せしめられる。更に詳細にこの体系に關して辿つてみよう。

投射体系は心的コンステレーションが爾後の發展に於いて外界や他の対象に投射されることによつて形成される外傷的經驗の記録で、投射的思惟の情緒的成分は人間關係を伴ふ凡ゆるアフェクトをつくり上げる。投射作用とは精神分析学的手法での主体と客体との間を觀念構成的に表現し、主体に於て演ずる過程を客体に帰せしめる心的作用であるが、投射的体系形成の心的過程は次のやうに図式化して示されてゐる。

統覚や情緒的に指向された關心を明かならしめる中核的な經驗——例「怠惰に対する罰」

←

抽象化及び一般化——例「若し私が服従すれば苦しみを受けないであらう」

←

投射及体系化——例「私は病氣だ、だから悪いことをしたのだ」

←

合理化Ⅱ觀念形態Ⅱ緊張克服の体系

例「私を觀てゐる超越者がある。彼は全知全能である等。若し私が悪いことをするなら罰せられるであらう。若し私が苦痛を蒙るならそれは回復するだらう。」^②

アニミズムは投射作用の最も素朴なものの一つで、無生物の上に人間の屬性が投射された現象であり、未開人の觀念形態も外ならぬ彼等の實際的な經驗の抽象化、一般化の結果である。

右の如き過程によつて投射体系は形成されるが、之が制度化されて二次的制度が構成されるに至る。従て又、基礎的コンステレーション（基礎的パーソナリティ構造）は投射体系（二次的制度）の無意識的基礎であること。又、投射体系は幼児の環境に於ける保護者によつて伝達された制度化したプラクティス（紀律）に偶有されると言ふことにもなるが、更に

中核的な意味に於いて之を図式化して言表はすならば「規律に於けるフラストレーション↓抑圧↓投射」の過程によつて投射体系（二次的の制度）は形成されると言ふことが出来る。

二次的の制度は發生的にこのやうな過程をもつのであるが、コンステレーションが体系化され制度化されることに關しては、個人の成長に伴ふ社会的条件が考へ合はされなければならぬ。即ちフラストレーションを救済するに足る他の制度化された補償や代用によつて投射作用が阻害されるならば二次的の制度は殆ど見出され得ないと言ふのである。従つて一次的の制度から派生する二次的の制度の様相は成長パターンを併せ考へることによつて充分に明らかにされる部面をもち、両制度の因果關係は必ずしも一律ではない。つまりは一次的の制度特に規律に於けるフラストレートされた状況と類似した状況に於いて最も適確に二次的の制度の性格を意味づけることが出来る。適応の問題に關しても右の場面に於いて二次的の制度への適応關係は一次的の制度へのその再適応（readjustment）として性格づけることが出来るよう。

註① Kardiner, *Frontiers*, pp. 38—39.

② *ibid.*, p. 40.

尙、現実体系の図式は次の如く表されてゐる。

知覚 || 意味 || 効用性

対象（利用、回避、操作、破壊のための）
←
対象への態度 || 関心、好奇心、系体化 || 知識 || 科学

四

既に述べた如くカーディナーの文化とパーソナリティの問題に關しその中心点は、もしある制度——一次的——が個人の上へある強制をつくり上げるならば、その強制の効果は亦制度化——二次的——されるに至りそれは個人によりある二次的反応の上に記録されると云ふ点にある。一次的の制度の個人への効果について特に制度に対する個人の反応の効果に視点を集中し形成期特に幼時の依存の状況下に於ける基礎的の規律に重点がおかれる。この場合記述の規準としてフラストレーション

や不安の概念が用ゐられる。このことは首題との關係に於ても亦重要な契機を与へるものであらう。

フラストレーションが依存の状況下生起するならばそれはパーソナリティへの永久的な結果を齎らすと云ふことも等しい。而も紀律は望ましい状態にあつても尙ほ子をして緊張から全く解放せしめはしない。フラストレーションとは彼によれば要するに充足されぬニーズ、満足にとつて必要な本質的な又仲介的な行為の妨害、表明され得ぬ感情や実現され得ぬ期待等を一般に指示するが、これはいかにして全体的パーソナリティが機構化されるかをみる最も有用な源であるとされ、これに随伴する不安や緊張が重視される。特に機構化された防禦の形で不安の効果は直ちに検証し得ると云ふ。右のフラストレーションや不安への反応パターンとして彼は攻撃衝動を取上げその關係性においてコンステレーション形成のメカニズムを探らうとしてゐる。攻撃は個人に苦痛を蒙らし或は本質的な衝動やニーズの満足を妨害される場合起され、その対象に向ふ自我の態度や行為として見られる。典型的に敵意、憎悪、嫉妬等として表出されるが特にパーソナリティの面では自己主張と云ふ形をとる。

精神分析学にあつては幼時に於ける万能的な呪術的支配の時期を取上げる。然し彼は上来の観点から特にこれを直接問題としないし、それは短期間に過ぎず而もこの状況下でさへも緊張から自由ではあり得ないとし、依存を中心的問題とする。依存の最も強い期間は授乳期でありそこでは主として母親が依存を支へ満足の主たる源泉である。その状態はやがて独立の要求、外界の性質の習得やその処理への関心を喚起するが、それと同時に父の権威との關係に移行するのが一般である。かくて彼が独立に至る迄の依存の期間に於ける種々の紀律の下でコンステレーションが形成される。

次に我々は紀律下のフラストレーションと充足との一般的状況に触れてみよう。幼時のゴールは快樂、休息、緊張からの自由、支配利用等であらうが、之は依存によつて達成されねばならぬ。しかし紀律は必ずやそれを妨害しある方向に禁断指向するといふ關係におかれる。ここに強制と服従、禁止と許可の關係が成立する。勿論ここでも重要なことは之等強制服従

の方式は基礎的に制度的に決定されてゐるといふ事實である。

幼時に於ける基礎的ニーツと言はれる依存に於いて、いはば強制に服従する事を条件としてのみ保護、是認或は愛情を獲得することが出来る。親は欲せられる一面怖がられるがここに紀律と依存との間に基本的にフラストレーションや苦痛を伴ふ要素が潜在する。この關係に於いて子は苦痛快樂の原理 (Punishment-reward System) に立脚した罰と報償の体系即ち苦痛の回避と快樂の追求といふ原理の下で服従と報償、不服従と罰の關係性が樹立されるのを見る。ここでは本来的ニーツは歪曲され、或は放棄されざるを得ぬ。しかしその代償が何等かの形で要求され、常に放棄のための新しい報いを不断に創造する。この抑圧は親への憎悪の基礎をつくるが、それは更に抑圧され親への恐怖を累積し、又憎悪を表はすに必要なある形をつくるかも知れない。服従への苦痛の要素が罰の脅迫や、愛や支持の喪失といふ形で行為に導入される時、特に子が罰を恐れ保護や是認を求めるとき、やがて罰の予測は衝動の満足に必要な行為を放棄せしめるに至り、危険を予期する不安が起り禁制の対象たる親への苦痛、敵意ある映像が打立てられる。之は紀律に於ける禁止の一般的型であり、右の抑圧はやがて投射体系特に宗教に於て神への懇願の手法を罰や満足の放棄と連関せしめて表出するに至るのである。之は然し罰の脅迫の優位に於て見出されるが、紀律にあつて罰を伴はぬ場合は右とは異なる結果を生ずる。それは寧ろ慣習との關係におかれ不服従に対して「否認」(non-approval)といふ消極的禁制が課され、意識的であり「習得」される性質のものであり従て抑圧を伴はない。そして之は「恥」の感覚と連関するコンステレーションを導くものである。

紀律が厳格であるか否かの規準は彼によれば、厳格であるといふのは紀律が多数であり集合的に個人の義務を増大し又本質的満足と衝突するもの、更に重要な要素は紀律の周囲に苦痛の脅迫、微罰の手段、強要等の条件が樹立せられてゐる場合を指すのである。然し茲で紀律如何を問題にする時我々は「養護」(care)の重要性を指摘しなければならぬ。之は養育、清潔への注意、愛情への導入に関する緊密な配慮を含んでゐるが、かゝる養護の結果は子供の蓄積した緊張をやほらげ力強

い親の映像をつくり上げ、畢りは親の理想化、強い超自我の形成、超自然の理想化を導くであらうし、又かかる養護の顧慮されぬ紀律の下では親からの離反、憎悪、不信、敵意を生起し外界への興味を喪失し企図心が放棄されるに至る。之等は投射体系特に宗教の問題にとつて重要な結果を導くものである。そして種々のプラクティスを含む親の態度特に愛情と叱責が、幼時自己の価値を決定する唯一の規準となり、紀律下のフラストレーションの補償となつて、救済の力強い重心であり、爾後の發展とコンステレーション形成に重大な影響を与へるものであることを示してゐる。

基礎的ニーズのフラストレーションに就き重要なものとして食物及び性に関するものを指摘する。之に関し特に問題視すべきは食物については、養育の場合授乳に於ける母との関係、そこにつくられる母の映像であるが、口は幼時に於ける唯一の效果的支配的な器官で母との結合の紐帯であり、それにより攻撃も防禦も為される (Oral mastery)。更に飢餓及び初期離乳の場合のフラストレーション、後期食物獲得のテクニク等と連関してカニバリズムや攻撃の源となる。性的フラストレーションは最も強調されるものであるが、それは一般に最も強烈な禁制に遭遇せねばならず従てその影響も重大であることによる。之が食物関係と異つて居り、又注目される他の特質は、その満足が延期され代用され或は昇華 (sublimate) され得る点にある。幼時に於けるエディプス複合 (Oedipus Complex)、性的対象及び手段に関するタブー、それらが他のニーズ、行為に転移され代用される満足等は奥妙な影響をコンステレーションに及ぼし、又攻撃、敵意を契機として結婚や男女間の均衡関係延いては社会平衡を支配するに至ることも考へられる。幼児に於ける自濟乃至自己愛的行為は自我の發展への契機となるが、特に依存に於いて新しい適応タイプ導入に関して括約筋制禦 (sphincter control) と共に重要な意味をもつてゐる。前者は自己自身で快樂を獲得する能力を知る事により母との依存的紐帯を破棄し衝動への親密な態度、快的な期待を導く。後者は最初に子に責務を教へ社会化の入門たることに於いて注目されるが、その結果は色情的肛門帯域の価値や、保留排泄の態度が、抑圧された攻撃を表はすための媒介となり又清潔や整頓等の社会的価値と連関するコンステレーションを打

立てる。

右に特に取立てたものは、彼の重要視する紀律におけるフラストレーションの場であるが、そこには勿論無数の緊張と不安が介在する。不安は生涯に亘る凡ゆる場面に生起する普遍的現象であるとするが、特に紀律下不安を醸成する状況は兄弟姉妹 (sibling) との関係に顕著であり就中、最も依存を必要とする時期に弟妹が生れる場合次の反応を示す。親に対する主張の放棄及親への憎悪、新生児への憎悪とその主張を阻害せんと欲望等。総じて脅迫が不安を生起せしむることが著しく見られそれはマゾヒズム的解決を結果することが多い。^①

尙、簡単に社会的ニーツに関し右の観点から触れる必要があらう。之はいはば社会化されたニーツで、地位、富、名声、階級、能力等の上におかれる社会的価値値に対してつくられ、怖れ、愛、着目、賞讃等への欲求に支へられてゐる。かかるニーツのフラストレーションの場面にはやはり羨望、憎悪、攻撃、奪取の願望が作き或は攻撃がマゾヒスティクに処分され依存的形をとつて迎合、服従や自己への禁制等を導き特に不安は恥、貶下 (degradation)、自嘲を伴ふであらう。之が達成は自信の増大を結果する。社会内での敵意や緊張は更に変動する経済、種々の社会機構に於ても、特に社会的ゴールと基礎的パーソナリティ構造の枯梗する場合に發生するが、かかるフラストレーションや不安の保障として又種々の制度が生起する。それらは主として紀律の結果と照応し社会的裁可 (sanction) 等とも連関せしめられるが、個人のパーソナリティの發展や二次的制度にも影響を与える。尤もかかる社会的緊張の場面に生起する攻撃は何等かの形での抑制もなく、是認された抜道をもたぬ社会はないのであり、攻撃の昇華や置換の形で多く表される。現代社会にあつてはそれは是認された「競争」の形をとる。彼の場合には、かかる社会的ニーツも勿論紀律に基くコンステレーションとの相応關係に於て分析するのであるが、成長パターンに於けるパーソナリティ形成や社会的状況との連関性は必ずしも明瞭に示されて居らない。

上來述べた攻撃に於ける抑圧は然しフラストレーションとその充足との均衡が十全に保たれてゐる場合にのみ可能であり、

ここに社会平衡の一つの契機が横つてゐる。然しかかる抑圧は投射体系に於ては表出される。特に明白には迫害呪術 (malevolent magic) の形として、又ヒステリアも見出されるが、更に民話に於ける攻撃的素材の中に顯著に示される。

註① 周知の如く新フロイド学派に於て、Horney は特に神経症

Escape From Freedom, 1941.) がカーディナーを含め、

と「不安」との關係を剴明に辿り (cf. New Ways in Psychoanalysis, 1939, The Neurotic Personality of our Time, 1937.) Fromm は「權威」を重要な概念として用ゐる (cf.

フロイド主義に立脚した所論が、対人關係に於てかかる面を把握してゐる事も注意されるべきであらう。

五

カーディナーによれば宗教は凡ゆる社会に普遍的に存在する保障体系 (Security System) である。そして各社会に賦課される紀律や、之等が保障体系を樹立すべき關係は「必ず宗教に反映すべきである。何故なら宗教は集団の保障体系の一部をつくるからである。神からの助けを懇請するに用ゐるテクニクは子に課された紀律の性格と一致する」と述べてゐる如く、宗教は一次的制度就中基礎的紀律と依存との關係の写しとして、更に觀た如くフラストレーション——抑圧——投射の過程の結果として捉へられてゐる。

典型的な宗教のメカニズムを例示するものとしてあげられてゐるタナラ族 (Tanala, Madagascar) の場合、宗教はまさしく親の映像の投射として分析され神は特に父の模写で、幼時父との關係が複製されたものに外ならない。即ち子は基礎的紀律にあつて無援の状況下既にみた苦痛快樂の原理の支配による報償処罰の体系を体得し、その結果善行の報い悪行の罰を伴ふパーソナリティ構造が樹立されやがて投射されて神への倫理的宗教的關係が成立するに至る。従て神への懇願の手法は満足の放棄によつて立てられ、神の所作の失敗は直ちに神の怒りとして翻譯されその恩寵の恢復も亦右の満足や快樂の放棄により、後悔の表明も亦同様の態度によるが、更に神は祖神たることに於て畏敬を享受することが出来るのである。而るに

マルネサス (Marquesans, Polynesia) の社会にあつては、この關係は異なり、神の失敗はその怒りの表れではなく、結果は単にその神を棄てて他の対象との關係に轉移することとなり、懇願の手法も満足の放棄とは無關係に威嚇的態度を伴ふ。之は複数の父達からの保護とそれからの離反の齎らす結果に外ならぬとされる。そしてここでは神の機能は一次的制度と相應して食物を与えることである。更に二三の社会の例に触れると、社会内の緊張の稀薄なコマンチ族 (Comanche, U.S.A.) では、世襲の地位も特権もなく個人の發展は生来の素質や親の性格に委ねられ強い自我構造をつくる。紀律は緩徐であり養護も善良で首尾一貫し組織的である処からそれが導かれるが、抑圧の必要をもたぬ状況からは投射体系は單純で實際的宗教が見出されぬ。従て罪や満足の放棄もなく懇願はむしろ力、忍耐、決意を誇示するため又社会協同を保障する慣習の模写に過ぎない。尤も前文化たる高原文化 (Plateau) では緊張が激しく呪医が重要な位置を占め靈魂は怖がられたが、生活環境の変化により社会組織の変容をもたらし緊張抑圧の制度が脱落し、攻撃が他の集団や行為に轉移された結果によるとされてゐる。近代社会の性格をもつコミュニティとして取上げられたPLAINVILLE (Plainville, U.S.A.) に於ては我々の社会と殆ど同じ社会機構、家族構成や紀律をもつが、ここでは失敗は罪惡と結合し、罰への屈服、死後の恩籠の受容がカルビニズムと結びついてゐることが見られ、更に特殊なケースとして緊張の圧倒的強烈さのため投射体系を殆どつくり得ず、差迫つた罰の感覺から神は債權者として表はされ火急の際不承々々供儀をなすアロー族 (Alorese, Netherland East Indies) の場合も例示されてゐる。

右に例示した如く、特に異つた様相をもつ異つた文化が扱はれてゐるのであるが、夫々の社会は一次的制度の性格により投射体系(二次的の制度)を異にしてゐるといふ一般論が例証されてをり、宗教が未開人の場合にも決して無制約な想像の所産でなく外傷的經驗の一般化、抽象化を通しての投射の結果の所産たることは言ふ迄もない。已に述べた如く紀律の厳しいか否か、即ち紀律のもと緊張や不安が蓄積されるか否かは親の養護如何によつても極めて強く支配されるが、一般的に紀律の

厳しい場合にはそれに応じて投射体系も顕著であり、然らざる場合には特に努力してそれをつくる必要がないとされる。けれどもかかる社会にあつては投射体系（宗教）は形成されぬかと問ふ際、右に觀た如く彼は宗教が凡ゆる社会に普遍的に存在する制度たることを見出してをり、稀薄ではあるが宗教の必要性を退けはしない。ここで我々はこの制度の遍在の説明を求めなければならぬが、それは彼に於ても必ずしも紀律下の緊張やフラストレーションとその抑圧及び社会内緊張等の遍在性を以て答へては居らず制度の残存を認める。然しその歴史的起源に関しては語られはしない。そして彼の分析手順は實際には二次的とよばれる制度に於てそこから一次的制度特に紀律の様相を検出する面が少くない。従つて彼の云ふ宗教への、紀律に於ける反応タイプの投射は屢々述べた如く、特に神との關係性を決定する刻印であると云ふことであり、神に対するテクニクとの相應性に問題がおかれてゐる訳で、この領域で如上の見解が成立してゐるのである。

宗教の機能的性格は保障体系たるにあり、それが紀律下及社会生活に於けるフラストレーションや、緊張や不安の如き苦痛を補償する機能を担ふ事已に累説の如くで、それはいはゆる末世の淨福と云ふ觀念に於て顯著に見られるであらう。更に特に集団の保障体系としても意味深い。それは宗教が一次的制度特に紀律や慣習への服従のもとでつくられたコンステレーションの投射であることに基いて、神の保護を享受する手段が社会に於ける現存の制度や慣習を保持しそれに服従することにより助長されるとの謂に於いてであり、社会安定の強い要素を含むと云ひ得る。従つて宗教は又常に保守的性格をもち、社会機構の変化の後に、而も基礎的な一次的制度の変化によつて徐々に変容する性格をもつものであつて、ここに彼の云ふ無意識的なるものの強固な連続性と潜在性も見られる。彼はこの見地からヨブからカルビンに至る儀礼変化をも取扱ひ、この変化を刺戟するのはイデオロギーでも抽象的な道徳の必要からでもないことを指摘する。宗教の変容に関しては更に、宗教が近代社会に於いてイデオロギーによりとつて代られつつあることにも触れてゐる。^②

宗教と連関し呪術に關しても触れる必要がある。特に呪術の問題は精神分析学的手法に於て従来充分な解明が行はれてゐ

なかつた点からも又興味ある問題であらう。然し彼にあつても必ずしも主要な問題ともならず特に深く追究されてゐる訳でもない。彼が宗教と呪術を区別する規準は寧ろ常識的なものであるが、如上の方法論と連関して両者の性格の相違を觀るならば次のことが言へよう。

呪術は精神分析学に於いては、発生的には初期の万能感に基づく呪術的支配の段階におかれ、それはアニミズムの領域に於ける靈的存在支配のテクニクとして解釈されてゐると思はれる。彼も亦特にアニミズム的な領域での呪術現象——シャマニズムを典型的なものとする——が幼時の口頭支配と照応することを指摘する。けれども呪術をアニミズム的な領域に限定せず寧ろマナイズムの觀方を強調してゐる点が注意される。呪術のメカニズムは然し宗教と等しく投射に基づくものと云ふ。宗教との相違は更にそのプラクティスに於いて機械的対象 (sorcery, charm) の性質を通しその操作により、その効力や利用を意図して実験的、実利的な手法が用ひられることにある。そこに於いて宗教が既述の如く投射体系に属せしめられたに對し呪術は現実体系の一部となつてゐる。但しそれは純粹にさうなのではなく、投射に基づくものであるといふ意味から特に投射的現実体系 (Projective reality system) として位置づけられてゐる。

呪術は紀律に基づく攻撃反応の表出であり、害を与へんと欲望や意図によつて行使されるが、その著しい表はれとして迫害呪術が特に取上げられてゐる。呪術に於ける投射は典型的に次の如く示される。即ち幼時父に對する敵意、私は汝を傷けたと思ふ」が抑圧され投射されて「汝は私を傷けるだらう」といふ怖れとなり、又「私の欲する如くしてくれない」といふフラストレーションに於いて「欲する如くせしめる」との過程をもち強制的、攻撃的様相を帯びるに至る。従つて呪術の作用する背後には常に「あるもの」の意図が横はつてゐる。呪術の機能的性格はこの意図に基づく害悪を防禦するものとして、又不安や苦痛の緊張更に攻撃衝動を間接的に放出するものたるにあり、やはり一つの保障体系として意義づけられる。

呪術が病氣や死の概念と結びつく事が特に取上げられる (特に Tanala)。これは未開社会での一般的現象であるが、この

事は宗教に於いても同様であつた。何故病氣や死その他不幸な現象が一は不服従や悪行の罰として、他は敵意ある迫害の結果として受取られるか。このことは云ふ迄もなく彼にあつては一次的諸制度就中紀律の性格、それに基く心的コンステレーション換言すれば基礎的パーソナリティ構造の問題、更にそれと連関する社会的不安や敵対状況如何に帰せしめられる。勿論実際には右の両様の要素は密接に連繫してゐるが、特に発生的に呪術的思考過程は幼時の状況に於ける依存の機会のお欠如と深い相関關係に立つてゐる。タナラに於いてはこの両様の思考過程の分化つまり宗教と呪術の機能的分化が見られ、病氣は主として祖靈の怒りに帰せられ、他の不幸は呪術に結果するものと解釈された。然し隣族(Betsileo)の生計技術の流入に伴ふ社会不安と敵意によつてそれらは呪術的行為に由るものとされるに至つたことが見られる。

右の宗教及び呪術の観点を超自然(supernaturalism)の立場に附して概括するならば、前者をアニミズム的領域におき後者をアニミズム的原理の上に作るマナイステイタな性格に於いて観てゐると云ふことも出来よう。^③

註① Kardiner Individual, p.74

ステレーションとの連関から観てゐる。

- ② 文化変容に関しては特に触れはしなかつたが、彼は Tan-ala 及 Comanche に於けるその問題を取上げてゐる。そこでは一次的制度就中生計技術の変化に伴ふ社会的状況特に不安や緊張、二次的的制度特に宗教や呪術の変容を基礎的コンテ Cultural Anthropology, 1934, pp. 298f.

六、

以上のカーディナーの所論については種々の論難の存することが考へられる。彼自身、ここで主として取扱つた両著の前後ではかなり混乱を示してゐるようにも見受けられる。

先づ問題となるのは制度に關してであらう。彼も亦、後(Frontiers)に至り凡ゆる制度が一次的、二次的に分類し得ぬこ

とを告白してゐるが、メキール (Mekel S.) の指摘する如く、彼の云ふ一次的制度が環境的要素までも含むもので厳密に制度と云ふことが出来ぬことや、一次的制度が二次的の制度を規定する半面逆に後者が前者に影響するといふ内的連関性も考へ得ること等もあげられる。又彼の云ふ制度については少くともその取扱ひの範囲が投射的の制度に関するもの即ち特定の文化的事象の問題であることも更に明確にしなければなるまい。次に基礎的パーソナリティ構造について、その統合性を強調するに拘らず、「氣質」の如き或は更に包輻的抽象的な概念——民族性の如き——さへも用ゐられる場合があり、それが社会形態や家族構成等の基礎的の制度形態から演訳的、法則的に抽出するに至ることも看取されるように思はれる。更に一般的論議としてフロイド主義について為される面、特に性的事象の過重視、幼時に於ける経験の決定性、永續性等の問題があり、成長の過程に於けるパーソナリティの統合に關して明瞭に示されてゐない等の難点を含んでゐる。

総じてその理論が、リントンもその問題性を指摘する如く、^②どの範囲の文化に適用される得るか、少くとも近代社会の複雑性を如何に分析し得るかは疑問である。尤も彼も後の書に於て近代社会分析の例証 (Plainville, U.S.A.) を示してをり、そこでは未開社会の分析手法を修正して、性格学的現点を補充し又新たな価値体系や緊張の場面をも取扱つてゐる。然しその結果は未開社会分析の埒域を出ず、抽象的な結論を招いてゐる。ここで更に階級的、身分的な限定性、それに基づく個人的状況を具体的に把握する必要に迫られるであらう。

宗教の問題については如何であらうか。観て来た如く彼に於ける宗教の概念は宗教学的定義としてはフロイド主義の学説に基いたアニミズム的の観点であると云ひ得る。アニミズムについては投射体系の最も素朴なるものの一つであるとも云ふが、投射体系に於て宗教を取扱ふ限り基本的にアニミズム的な立場に立たざるを得ない。勿論彼が宗教を取上げる意図は投射体系(二次的の制度)の典型的なものとしての例証にあり、宗教をそれとして問題してゐるのでないことは云ふ迄もないが、その所論との關係に於てみても尙幾多の問題性を残してゐると思はれる。

先づブレアニミズムの領域について問はなければならない。研究された未開社会に於て超自然力に関する制度やプラクティスを認め、それは社会的不安や緊張と連関して呪術的行為が問題点となつてゐる。従て宗教とは性質を異にするものとして示されてゐることは既に觀た如くである。それはともかく宗教にあつて彼の場合人格的な超自然的存在にして親の映像としての性格をもつものが最も重要な神とされ、その他の機能的性格をもつ神は輕視されるに至つてゐる。更に又かかる神々の屬性にも触れるところがない。權威ある親の複製たることはそれとして、觀て来た如く神への態度のみが取立てられ實體としての対象たる超自然的存在の屬性の問題が無視されてゐることも制度として問題にする場合にも尙不十分さを残してゐるであらうし、彼の宗教の概念の一面性を指摘しなければなるまい。彼の論旨からすれば右の問題もおそらく歴史的理解に委ねらるべきであるともされようが、然し他の二次的制度即ち民話やイデオロギー等と等しく置くことの出来ない性格を宗教がもつてゐることによる。このことは遂にその分析を半ば放棄し問題視したままで残されてゐる「タブー体系」の解明の方向とも通ずるであらう。彼自身又儀礼や宗教の概念についてある面で矛盾や混乱を示し位置づけが不可能である事も告白してゐる（特に Alor）面と連なると考へられる。

この問題性の領域は呪術をも含めて考察すべきであり、端的にここで超自然の問題に関して宗教的感情や態度の問題が指摘されよう。即ちこの場面では幼時親への依存の状況特にフラストレーションに基いて形成されるコンステレーションが単に投射されたものであるといふ範囲を超えたある感情や態度が作用する領域があるのではないかと云ふこと、それを長怖（awe）の如き宗教的感情とそれに対応する態度から究明される領域とも云ひ得ようが、尤もその領域は紀律や投射に於いて位置づけられもしよう。何れにしてもフラストレーション、抑圧、投射と云ふ過程に於いて超自然の成立がどうなるか。このことが宗教乃至呪術の問題性としては不明瞭のままに残されてゐると云はなければならぬ。更に云ふならば特にマナイステイタな領域に於ける情緒的、非合理的要素の性格づけが右の解明によつて明らかにさるべき問題性をもつであらう。かう

した問題は宗教の本質に連るものであるが、特に「文化とパーソナリティ」の問題性として宗教や呪術が取扱はれる場合にも指標となるべきであらうと考へられる。尙以上の点は彼の分析手法に就いて云へば、何よりも「子」の側のみからの問題接近に於けるある限界性を示すものとも云ひ得る。

カーディナーの所論に就いて右に取上げた諸問題に未解決な或は疑問視すべき点が観られるし、更に仔細に及ぶ例証に關して疑念を挿む事象も少くないように見受けられる。然し彼も云ふ如く問題は結論にあるのではなく寧ろ方法論にあるとも云へる。この点で、如上の難点を含みつつも注目すべき幾多の問題性を提供してゐることは疑ひない。

リントンも指摘する如く、先づ彼の所論が機能主義的観点の一面性を鋭く衝くものであること。即ち機能主義は文化の統合性を強調しつつも行動パターンや制度の並列的な相互依存を問題とするに留り、そこには焦点がなく機械的、平面的ないはばシンクロニクな文化の把握に終つてゐると云ひ得るであらう。又、「文化とパーソナリティ」の問題性に近接してゐるいはゆる「文化パターン」の理論について云へることは、文化を特殊な単一の態度やアフェクトで把へ、而もそれは觀念的な概念を援用することによつて示されてゐる。従つてここでは、他の多くの行動パターンのシリーズが看過され複合的な文化様相を説明することが出来なかつた。^③

之等に対しカーディナーにあつては、パーソナリティは一次的制度に含まれた諸要素から、紀律を通して形成され、単一の根源によつてでなく多数の要素から構成され、一次的制度に対応する心的コンステレーションと行動パターンの多様性が示され、そこに形成された基礎的パーソナリティは次元を異にする制度（二次的）を創造するとされる。更に適応のメカニズムは幼時に於ける経験即ち紀律特に基礎的紀律のもとで形成されたものに規定されるとの観点に立つてゐる。後の書に於いて特にパーソナリティの研究として個人の生活史の分析に多くの頁を割いてゐる。ここに適応の時間的把握が示されてゐる。^④

る。かかる多次元的な又ディアクロニクな観点は既に指摘されてゐる如く文化の問題の重要な一面であると思はれる。更に又文化を個人に於て把握する彼の手法も文化と個人の問題性に於てのみならず文化理論に意味深い寄与をなすものであらう。このことは宗教学的にも同様な示唆を与へるものである。更にはカーディナーに於て如上の社会心理学的取扱ひから投射体系が重要な論点となつてゐることも、宗教の人類学的乃至社会学的問題に對し心理学に於ける投射的手法と関連して興味深い問題点であらうと考へられる。

註① Mekeel S., *Am. Anthropologist* XLII (1940) pp. 526—530.

尙カーディナーの所論についての批判として、Devereux G., *Character and Personality*, VIII (1940) 特に幼児に於ける不安の起源の問題に就て触れてゐるものとして Ausubel D.P., *Ego Development and the Personality Disorders*, 1952, pp. 326—328. 更に特に基礎的パーソナリティ構造論を中心として

齋藤吉雄氏「基本的人格構造概念について」(社会学研究第五号) 同「農村社会の基礎的パーソナリティ」(同上、第七号)

② 参照、Kardiner, *Frontiers* 及び *Individual* に於ける Linton の序文

③ リントン(右序文)及びカーディナー自身指摘する如く、他の人類学的研究に於いて最も連関をもつものが、ベネディクトの *Pattern theory* であり、若し特殊な態度や価値により強く支へられてゐる文化がある時、カーディナーの基礎的パーソナリティはベネディクトの文化パターンの概念と類似する事が考へられる (cf. Kardiner, *Individual* p. IX) cf. Benedict R., *Patterns of culture*, 1946.

④ パーソナリティの分析の結果と文化のそれとの照合即ち文化の分析により把握された基礎的パーソナリティ構造を個人に於いて検出する場合その結果は殆ど一致すると云ふ。

⑤ 参照、石津教授「宗教哲学の問題と方向」五九頁以降。更に適応の時間的観点を問題としてゐるものは例へば Chapple E. D. and Coon C. S., *Principles of anthropology*, 1947.

満されざる主体(完)

——カントの道徳的宗教を背景として——

楠 正 弘

八、『宗教論』における肆意の自由

九、悪の本原

十、悪の形式性

十一、『道徳形而上学の基礎』『実践理性批判』における「有限者」

十二、『宗教論』における「有限者」

八

以上において、『実践理性批判』における肆意の位置と意味とを明らかにした。次に、『実践理性批判』の肆意と比較しつつ、『宗教論』の肆意について述べねばならない。しかし、本論の課題は、カントの宗教思想における「有限者の存在」を明らかにすることであつて、肆意そのものを論ずることが中心の課題ではない。したがつて、肆意を論ずる場合にも、いたづらに、カントが使用してゐる「Willkür」といふ概念に左右されてはならない。我々は肆意といふ概念を、カントが使用し

満されざる主体

てゐる「Willkür」の誤語として使用してゐるのではない。肆意といふ概念で、有限なる理性的存在者の意志をあらはさうとしてゐるのである。カント自身は『実践理性批判』、『道徳形而上学の基礎』及びその他の著作において、Willkürといふ概念に関して明瞭な定義をあたへてゐない。しかし、『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』の中で使用されてゐる Willkür といふ概念を分析して考へると、これは、明らかに、他律的な意志といふ意味をもつてゐる。たとへば、もつともよへこのことをあらはした箇所を引用すれば、

pr. V.; s. 43; Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Stitlichkeit des Willens entgegen.

といふのである。しかるに、カントはこれとおなじ意味をもつた意志を Willkür といふ概念を用ひなごつて Wille といふ概念を用ひてゐらぬ場合がある。「感性に触発された意志」といふのがこれである。これら二つ二の用例を列挙してみよう。

grl.; s. 3;……aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird,……

grl.; s. 6;……da dieser (der Wille des Menschen), als selbst mit so vielen Neigungen affiziert,…… ()
 の()は()

pr. V.; s. 119; er nämlich zu dem empirisch affizierten Willen……

pr. V.; s. 23;……In einem pathologisch affizierten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen wider die von ihm selbst erkannten praktischen Gesetze angetroffen werden.

したがつて、カントの使用してゐる Willkür といふ概念だけに肆意といふ言葉を適用すると、我々の主張する「有限者」の

意志一般をあらはすことが出来なくなる。それで、我々は肆意といふ概念で「有限者」の意志一般を表現し、この概念の中には、カントが使用してゐる Willkür ばかりでなく、der Wille des Menschen といふ概念も含めることにする。

しかし、カントの肆意に関する思想は、『実践理性批判』等から『宗教論』にかけて、非常な展開をすることになつた。勿論、『宗教論』における肆意は、『実践理性批判』及び『道徳形而上学の基礎』等において説かれる如く、自愛の原理を自己の格率としてゐる「有限者」の肆意である。この点において、両者の間に一種の共通性は認められる。しかし、『宗教論』の

肆意は、「自由な肆意」(die freie Willkür)^{註2}であつて、『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』^{註4}で論ぜられた他律的な肆

意と同一のものではない。『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』においては、自由が道徳律の存在根拠と考へられ、また、自由の法則である道徳律は自然的因果の法則と相対立する法則であるといはれてゐる。したがつて、自然と自由とは、互に矛盾し、相対立すると考へられてゐる。それ故、道徳律を自己の自由によつて自己の格率とする意志は純粹意志であつて、

この意志の主体は純粹実践理性である。^{註6}このやうな主体においては、道徳律と自己の主観的意欲とが根源的に同一となり、倫理的拘束性も解消せねばならない。かかる倫理的理念が、現成されるべく、當為づけられてゐる現実が、カントの倫理学における倫理的現実であるといふことが出来るであらう。そして、この倫理的現実の根本構造は、倫理的理念の、絶対的、無媒介的な実現へと将来づけられてゐる、當為性なのであり、これを明らかにすることが、カントの『実践理性批判』ならびに『道徳形而上学の基礎』の主要課題であつた。したがつて、これらの「道徳論」においては、當為づけられ、将来へと拘束されてゐる現実が問題にされても、将来へと拘束されつつ、しかも、実際には非理念的である現実、理念の通りにあつてゐない現実が問題にされず、さらに、そのやうな現実の根拠へと倫理学的問題が深められるに至らなかつた。

これに反して、『宗教論』でとりあげられた最も大きな問題は、有限者としての人間が「自由に行動する存在」(ein freihandelndes Wesen)^{註9}であるといふことであり、次に、かかる存在者が道徳的な悪人であるといふことである。このやうな

道徳的な悪に関する問題は、『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』においては、問題の中心とされなかつた。まづ本節では、第一の問題である「肆意の自由」に関して考へねばならない。

カントの『実践理性批判』においては、並列的に考へられて居た三つの理念が、その重要さの度合を變へ、自由が他の二つの理念の根柢におかれるに至つた。「自由の概念はその實在性が実践理性の必然的法則によつて証明せられる限り、純粹理性の、思辨的理性の全体系の要石をなす。そして、理論理性において、單なる理念として、おちつき得ない凡ゆる他の概念（神と不死）は、今や自由の概念に結合し、これとともに、また、これによつて、その堅実な存立と客觀的な實在性を得る」^{註10}。自由に関するカントの考へ方がこのやうに發展したことについては、既にシュヴィツァーも指摘してゐるとほりである。^{註11}

さらにカントは、『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』等の「道徳論」において、自由を意志の性質と考へてゐる。たとへば、次のやうなカントの言葉の中には、このことが明瞭にあらはされてゐる。「自由は、すべての理性的存在者の意志の性質として前提されねばならない」^{註12}と述べ、また、これとおなじことを、『実践理性批判』の中でも言及してゐる。^{註13}

このやうに、自由な意志の線を辿つてゆくと、『宗教論』の中で、やはりこれと同様に、肆意の自由に関するカントの思想に遭遇する。カントは、『宗教論』において、自由を肆意の性質であるといつてゐる。『実践理性批判』において、カントが自由を意志の性質であるといふ場合、その自由は自然法則と対立する自由を意味し、そのやうな自由を自己の性質とする意志は純粹意志以外にはなかつた。しかるに、『宗教論』においては、有限者としての人間の肆意に自由をみとめ、それを肆意の性質であるといふのであるから、その意味するところは、まづたく、逆になつて来なければならぬ。カントの言葉を用すれば、……die Freit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß……

とのべてゐる。この箇所に関しては、既にフィットボージェンが指摘してゐる通り、カントの文章を *daß……* 以前で区切つて読むべきであらう。^{註15} さらに、カントは、これと同様のことを次のやうにいづてゐる。「心術、もしくはその最上根柢を肆

意の何等かの最初の時間的な働きからも導出し得ない故に、そこで我々は、それを肆意の性質とよぶ。この性質は本性上肆意に属してゐる」^{註16}このやうに、時間的働きの連鎖を超えるもの、それ以上時間的働きの中に探究し得ざるものを、カントは肆意の性質と考へてゐるのであり、これは他ならぬ自由なのである。またこのやうな考へ方がよく出てゐるカントの言葉は次のやうな箇所である。

……mit absoluten Spontanität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen.^{註17}

ここでカントは、肆意の自発性を自由であるといつてゐる。

このやうに肆意を論じてゆく際に、『宗教論』における自由な肆意は、単に純粹意志と比較されるだけではなく、より根本的には、『実践理性批判』等で説かれた肆意、すなはち他律的な肆意と比較して考へられねばならない。他律的肆意は責任を負ふことが出来ない。しかし『宗教論』における自由な肆意は責任を負ふことが出来、また責任を負はねばならない。といふのは、自由な肆意は、他律的な肆意とちがつて、その行為の第一根拠を自己の自由にもつてゐるからである。そして、肆意が行為の責任を負ふことによつて、カントの悪は、その倫理的な意義をもつことになるのである。このやうにして、カントの立場は、肆意に関して変化して行つたが、『実践理性批判』とは違つた彼の立場を次のやうに述べてゐる。「悪の根拠は……人間の感性の中に、また、感性から生ずる自然的愛著の中にはない……悪の根拠は、愛著心によつて肆意を規定する如何なる客体にも、如何なる衝動にも存するを得ずして、ただ、肆意が、その自由の使用のために、自分に対して設ける所の規則、即ち、格率においてのみなし得る」^{註18}。

このやうにして、カントのいふ倫理的悪は、自然的な感性を誘惑するやうな自然的対象の中や、愛著心の中には存在しない。^{註19}カントによつて悪とよばれるものは、単なる愛著心や感性ではなく、それらの感性や愛著心をして、悪たらしめる叡知的原因をもたなければならぬ。このやうな原因は、悪といふ実質でもなく、悪といふ価値でもなく、これらの実質の背後に

あつて、その実質を悪たらしめる倫理的な行為者の肆意の自由になければならない。我々は「」に「カントの『宗教論』における肆意の自由の意義を見出さねばならない。

註1 『善や悪の主体』七節を参照せよ。(宗教研究 1 三五号 二二—二五頁)。

註2 R. in d.; s. 1,3,26,24,28,37,40,46,51. v. s. w.

註3 pr. V.; s. 10,26,27,28,37,42,43,47,48,85,93,96,103, 119,128.

註4 grl.; s. 53,62.

註5 pr. V.; s. 4.*

註6 ibid.; s. 97.

註7 grl.; s. 10,11,35,66.

註8 pr. V.; s. 73,81—82.

註9 R. in. d.; s. 35.

註10 pr. V.; s. 4.

註11 Schweitzer A.; Die Religionsphilosophie Kant's; s. 81.

cf. s. 75, s. 90.

註12 grl.; s. 75, cf. grl s. 67.

註13 pr. V.; s. 19.

註14 R. in. d.; s. 22.

註15 Fittogen'; Kants Lehre von radikalen Böse. (Kant Studien. XII. 1907.; s.315. zusatz.)

R. in d.; s. 24.

註16 R. in d.; s. 24.

註17 ibid.; s. 23.

註18 ibid.; s. 35. cf. s. 19*.

註19 ibid.; s. 19.

九

『宗教論』第一篇は、人間存在における悪の解説を、その主要な課題としてゐる。前節においては、『宗教論』における「有限者」は、自由に行爲する存在者であつて、自由な肆意の主体であることが明らかにされた。しかし、かかる人間が悪であるとする、それは何時から悪なのであるかといふ問いが提出される。そして、第二には、何故悪なのであるか、といふ質問が提起されねばならない。ここでは、まづ第一の問いから論ずることとする。

カントは、かくの如き悪の起源に関する問題を、悪の本原 (Der Ursprung des Bösen)^{註1}、悪の根拠 (Der Grund des Bö-

註²

sen)といふ課題のもとにとりあげてゐる。これを問題にするカントの立場は、批判的な解示の立場であるといふことが出来る。それは、経験的な、人間存在の現実的な場面、換言すれば、社会的、経験的な日常的現実における人間存在を批判的、客観的観点にたつてその当相をありのままに、経験的層位に即して解示し、さらに、人間存在の根拠へとそれを個的な、而も内的な叡知界へと深く溯源して解示しようとするのである。^{註³}

かかるカントの立場においては、「人間が悪である」といふことが、既に現実的な、動かすべからざる前提となつてゐなければならぬ。それ故カントの悪に関する問題把握は、如何にして人間が悪になつてゆくかといふことではない。カントにとつて、悪は現実的に動かすべからざる経験的事実である。そして、この悪の叡知的本原は何処にあるか、と尋ねることが悪の本原に関する問題の主要な課題である。

カントは、このやうな立場にたつて、悪の本原を二つに分けて考へ、一方を時間の本原となし、他方を理性的本原と考へる。この二つの立場の相違は次の点にある。即ち、時間的な本原においては、「結果の生起 (das Geschehen derselben

〔Wirkung〕」を尋ねるのであつて、他方、理性的本原においては「結果の現存在 (Dasein der Wirkung)」が尋ねられる。^{註⁴}

時間の本原においては、事象がすべて生成消滅して止まない因果の系列の中でとりあげられる。したがつて、一つの事象は一つの結果であると同時に次に生起する事象の原因でもある。したがつて、因果系列の中で生起・消滅する事象は、自らの中に眞の根源的な原因を持つのではない、さきだつものの中にそのより根本的な原因を托してゐなければならぬ。即ち、一つの結果が時間系列の中でとりあげられる場合、その結果は、因果系列の中における単なる一つの出来事にすぎない。生起は常に先き立つ原因を自己の外に持つてゐるのであつて、結果は「出来事としての時間における原因」^{註⁵}に關係し、眞の原因を求めめる場合、それは無限に因果の系列を過去へ過去へと溯源せねばならなくなる。しかも、このやうに溯源的に眞の原因を尋ねてゆくと、何時まで溯源して行つても、それは結果にしか到達し得ない。したがつて、時間的生起の中では、それ

自身の中に生起の眞の原因をもつてゐる事象に遭遇することは出来ない。しかし、道德の問題を論ずるにあつて、このやうな立場をとるとすると、行為の結果の責任根拠が見失はれてしまふことになる。道德的事象は、単に自然的な事象でもなく、又、單なる自然的生起の結果でもない。それは行為者としての人間の行為的現実である。かかる現実には、行為的主体を無視して考へることは出来ない。しかも、この行為的主体は、道德的能動者としての自由な行為者である。したがつて、行為的現実とは、行為的人間の現実的な存在の当処である。自然的存在者として、自然的因果の法則によつて人間存在を取扱ふ場合、人間はその本来性を喪失し、自然的存在と何の変わりもないものとなつてしまふ。人間は、自然的存在者とは違つて自由な肆意の主体であり、自らの中に能動的原因をもつてゐる存在でなければならない。この人間が現実に、その根拠において、悪であるといふ場合、かかる悪の原因は、行為的主体としての、その当人の中になければならない。

それゆゑ、その悪は、如何に近しい友人によつても、親兄弟によつても、当人以外に、その責任をとられることは出来ない。

しかるに、カントは、聖書の物語は、かかる倫理的悪を、時間的、歴史的に説明してゐると考へる。即ち、聖書は、人間の根本的な悪性を、人類の祖先のおかした悪にその起源を有すると説明してゐる。即ち、人類の祖であるアダムが、かつて、天国において、神の命令に背いて、「善・悪を知るの美」^{註6}を食べた。そして、アダムの犯した悪は、無条件に彼の子孫と考へられてゐる全人類に伝へられたと説明する。この場合、人間は各自的な悪の主体性を喪失して、悪の責任根拠をアダムにゆだねることになる。カントは、このやうな旧約聖書における悪の説明に讃成しない。悪を原罪と考へ、歴史の外なる人類の始祖に帰入することに反対して、カントは、悪の本原を現実的個的人間の存在根拠に求めようとする。旧約的な原罪論が他者的なものであるとすれば、カントの根本悪は、各自的道德的主体に帰せられねばならない。「道德的悪の本原は、如何なる性質を有しようとも……悪が人類の始祖から、遺伝によつて、我々に來つたものと考へるのは最も不都合な考へ方

註⁷である。」と述べ、さらに、ホラティウスの詩を引用して、「我等自ら為したるものでなく、種族や祖先の為したることは、

我等自身のものとして認められない」といふことを、そのまま道徳的悪の問題にあてはめた。道徳的な悪も善も、個的人間の責任に帰せられねばならない。悪も善も個体としての人間自身の為した結果である。それ故、「道徳的な意味において、人間がそれであり、それになるべきもの、善または悪は、彼が自分でそれになり、それになつたのでなければならぬ」。

註⁹

このやうにして、悪の根拠は、人間自身の中にあつて、その人間の存在の外に求められてはならない。内的、叡知的な解示において、悪は個体の、それ以上探究し得ない肆意の自由にあることを解示されるに至つた。それは時間的本原としてではなく、理性的本原として、換言すれば、結果の現存在として行為者の現実的存在の、深い内在的自由において、その本原を解示されたのである。カントは、一応経験的、社会的悪は認めなければ、その悪の原因を環境や他者や社会に帰入する道を進むのではなく、その境地的世界の中において存在する個々の個人の中に解示したのである。そして、このやうにして、悪は、各自的な肆意の自由とその本原をもち、責任を肆意の主体が負はねばならないことになつた。さらにカントは、行為的主体の本性に悪の本原を解示する場合に、彼の言葉「人間はその本性において悪である」といふ意味が明らかになる。

さて、このやうにカントは、人間の本性における悪を指摘する際にも、やはり肆意の自由を人間の本性と考へてゐるのである。したがつて、此処では、本性といふ意味を追求してゆかねばならない。人間が生れつき悪であるといふ場合、それは人間が出生によつて悪であるか、つまり先天的に、生具としての悪性をもつて生れて来るのか何うかといふことが問題にされねばならない。これについて、カントは、『宗教論』の中では、倫理的な無垢の状態を現実において認めようとしな

従つて、経験主義者の如く、経験的に何等の影響もうけてゐない白紙の状態を認めようとしな

もしカントが、人間の生長段階において、ある無垢の状態を認めるとすると、それによつて、カント倫理が経験主義の立場にたつて倫理の問題を論じてゆかねばならなくなる。そして、悪の発生も、時間的な根源に皈入されねばならなくなるであらう。しかし、人間が、

現実において白紙の状態におかれてゐないとすると、人間は、倫理的出発点において、善であるか、悪であるか何れかでないければならない。もし人間が善であるとすればカント倫理の現実的な當為性は意味がなくなつてくる。悪であるとしても、その悪が、経験的所産であるとすれば、カントの根本悪はその先驗性、理性性を喪失せねばならなくなるであらう。また、人間が、その誕生によつて、自己の力で動かすことの出来ない悪性を賦与せられてゐると考へる場合、悪の主體的根拠は生起的な他者性に還元されることになる。ここで、カントは先驗的な立場を示し、次の様に独自の立場を明らかにしてゐる。

註10

「悪が人間に生得的である」。とのべる場合、それは人間が、その誕生によつて悪であることを意味するのではなく、「人間が悪の創始者 (Urheber) であること」を意味し、このことは同時に、悪がその本原を自由な行為者としての人間の肆意の中にもつてゐることを意味する。そこで、カントは、聖書の創世紀で説かれるアダムを人類の始祖と考へるのではなく、アダムを象徴的に表現された一個の道德的主体であると考へようとする。ところが、アダムは無垢の状態をもつてゐる。しかし、有限なる存在者としての人間には、無垢の状態が認められない。アダムと異つて「我々にあつては、すでに干犯 (Übertretung) は、我々の生具の性癖から結果するものとして」考へられねばならない。アダムは人間の象徴とされても、やはりアダムと人間との間には深い溝があるとされる。しかし、このことに関して、カントはあまり深く追求せず簡単にその相違を指摘してゐるにすぎない。しかし、道德的悪の主体を論ずる場合には、その本性によつて善か悪かの問題は重要な事柄であり、キェルケゴールはこの点を相当深く論じてゐる。註14

註12

カントが、人間の生具による悪性を、人間の本性による悪性と考へる場合には、その「本性」といふ概念によつて理性的本原をあらはしてゐる。カントは、本性 (Natur) といふ概念を、自然 (Natur) といふ意味で使用してゐるのではない。ここで、我々は、簡単に、カントの使用する Natur といふ概念を究明せねばならない。カントは Natur を自然といふ意味でも使用してゐるが、殊に Natur を本性といふ意味に使用する場合、この概念に二種類の意味を含ませてゆく。

即ち第一に、Natur といふ概念は、自然といふ意味をもつてゐるのではなく、自由といふ意味をもつてゐる。即ち、カントはこのことを次のやうに述べてゐる。「(普通さうであるやうに) Natur といふ言葉が自由から出た行為の根拠の反対を意味するものだとすると、道徳的に善または悪といふ賓辞と、全く矛盾するであろうが、Natur という表現に直ぐさま躓かないためには、ここでは、人間の Natur といふ言葉のもとに、ただ知覚し得られるすべての行為に先だてる人間の自由の使用といふ主観的根拠一般(客観的な道徳律のもとにおける)のみが意味せられてゐる……」^{註15}とのべ、Natur といふ概念を、die Natur des Menschen として使用する場合、客観的な道徳律の制約を前提した限りにおける肆意の自由と考へてゐるのである。このやうなカントの思想は、der Hang といふ概念に関しても、同じことを示してゐる。カントは性癖(der Hang)を二種類に分け、一方を自然的な性癖となし、他方を道徳的な性癖と考へてゐる。そして、道徳的な性癖を有限者としての人間の本性と呼ぶのである。そして、これはやはり肆意の自由を指してゐるといふことはいふまでもない。^{註16}

さらに第二の意味において、この Natur とは、一個の個体としての人間の本性であるばかりでなく、同時に、普遍的に、すべての人間に妥当するといふ意味をもつてゐる。しかし、それは決して実証的、統計的な普遍性を意味するのではなく、かへつて、実存哲学の把握する個実存がもつてゐる意味に近い要素をもつてゐる。個体が即ち全人類であるといふ如き意味が、カントの使用する「人間の Natur」といふ言葉の中に含まれてゐる。すなはち、個体としての人間存在のもつ意味内実が、その根柢の深い通路を通して、人類に通ずることを意味してゐる。「人間が本性によつて善もしくは悪であるといふ場合、その人間といふ言葉のもとで、個々の人間を意味しないで……一個の人間についていはれる根拠は、人類全体に妥当するといふことが示される時に至つて始めて証明し得られる」^{註17}と考へてゐる。したがつて、カントが、「人間はその本性によつて悪である」といふ場合、その意味は、個体としての個人が悪であるといふことと同時に、人類全体がその肆意の自由によつて悪であることを意味するのである。

その本性において悪であるといはれる場合、その人間は生れつき悪であるといふ意味ではなく、人間の悪は、その本原を肆意の自由にもつてあるといふことを意味してゐる。かかるカントの考へ方によれば、人間の悪は、その責任を世界にきせることも、他人にきせることも出来ない。ただ悪なる行為者が、自己の悪の責任を負ふべきである。したがつて、現実の世界の悪は、太古に前提された善の世界、イデアの世界、天国から、時間とともに遠ざかつて来た、世界の退嬰性に起因するのであつて、人間個人の力の及ばないものであると考へることは、カントの主體的な悪の考へ方と相容れない思想である。

このやうに、カントの悪は主體的であり、この考へ方からすれば、個的な人間が、それ自身、悪の主体として、自己の悪の責任をもたねばならない。カントの倫理は、他人の悪、世界の悪を一身にひきうける必要を説くものではないが、同時に自己の悪を、他人や世界にきせることも出来ない。人間は、各個体として、各々各自が、自己自身の責任をもつところに、個的人間が同時に普遍者として存在することになるのである。カントにおいては、多数者の名目のもとに、その個的行為の責任を分割分担することは許されない。悪の根本性、絶対性とは、社会的にいわれるのではなく、社会や環境の中にあつて、その社会存在の根柢を、さらに深い意味において、個的人間存在のなかに見出し、さらに、その内的叡知的な、道德律との關係において究明したところに、カント倫理の意義と深さがある。この意味においては、カントの倫理は個人主義的であるかもしれない。しかし、カント自身の思想の中には、個人を単に利己的主体として把握したのではなく、普遍的な性格において把握しようとしてゐることは、この第二の意味における「本性」に関する考へ方の中によくあらはれてゐる。このいみで、もしカント倫理を個人主義的であるといふ場合、その個人主義は利己主義の剝服の後にはあらはれねばならない。Natur の意味する第二のものは、普遍性であり、ここには、カントが単に英国経験主義の主張に終始しなかつた興味ある倫理思想があらはれて居る。人間は個体であることによつて、普遍的であり得るのであつて、個体的、道德的自覚なくして、普遍への道は見出し得ない。これがカントの倫理における一つの重要な点である。個体は行為の責任の主体として、数的な

「多」の中の「一」ではなく、「多」をして「多」たらしめ、「人類」をして「人類」たらしめる「一」であると考へられねばならない。

以上において、カントのいふ悪の本来がほぼ明瞭になつたと思ふ。要するに、カントの悪は人間性の中にその根拠をもち根源をもつてゐるのであり、それは個的であると同時に普遍的なものである。

註 1 R. in d.; s. 40.

註 2 R. in d.; s. 14, 20, 21, 35. u. s. w.

註 3 『満されざる主体』六節（宗教研究、一三五号、二〇—二二頁を参照された。）

註 4 R. in d.; s. 40.

註 5 *ibid.*; s. 40.

註 6 旧約; Gen. 3:7.

註 7 R. in d.; s. 41.

註 8 ホラティウス (Quintus Horatius Flacus. 65—8. B. C.)

カントはこの詩人の詩をよく引用する。ホラティウスはローマの詩人の中では最も有名な部類に属する。自由主義者の一人である。キリスト生誕八年前に死亡した。

註 9 R. in d.; s. 46.

註 10 R. in d.; s. 20.

註 11 *ibid.*; s. 20.

註 12 *ibid.*; s. 44.

註 13 *ibid.*; s. 44.

註 14 カントは旧約聖書の創世紀の物語に対して、一種の合理的

解釈を試みたのである。そして、アダムを一個体として、行

満されざる主体

為的人間を代表する象徴的存在者と考へた。アダムを神話的に、歴史の外なる人間と考へ、その始祖とする考へ方ではなく、歴史的年代を除去して、アダムそのものを現実化しようとした。そして、アダムと其の後裔としての人間との相違は、無垢の状態の有無にあるといつてゐる。これはキリスト教的原罪論の否定となり、カントの根本悪とキリスト教的原罪論との間に一つの溝を構成するに至つた。

キリスト教的原罪を否定して、人間に行為の責任根拠を認め、行為を決定する自由意志を認めようとする思想は早くからあらはれてゐる。たとへば、ペラギウス派の主張はその代表的なものであらう。又、キリスト教的原罪は性善説をとる思想とも相容れない。近世の経験主義者や人間主義的倫理思想の中にも原罪の否定はあらはれてゐる。たとへば、ロックは、その著「キリスト教における合理的なるもの」(Reasonableness of Christianity: Works of John Locke; Vol. 3, London. 1768.) の中で、この問題に言及してゐる。即ち、「如何なるものも、彼(アダム)に罪を犯すことを認可した者はなく、また、彼の代行を認可してもゐない」。しかも「百万の者は、アダムの罪のために、永遠、また無限の罰を運命

づけられてゐる」(Ibid.: p. 3.)とのべて原罪論に反対する。キェルケゴールは「不安の概念」(The concept of Dread. Lowrie. W.: p. 28, 32, 38—41)の中で、原罪と第一の罪とを峻別し、アダムと後裔としての個体の罪との相違を論じ、やはり、実存的な罪の所在を究明する。その際にも、ペラギウス派の罪を問題にする。カントにおいてはキェルケゴールにおける程、アダムと後裔との間の問題を論及してはゐない。

しかし、アダムの原罪と道德的悪を区別し、人間の基本的な性癖において、道德律への違背を解示しようとする。したがつて、聖書の創世紀における二の一六、一七、三の六をあげ、アダムの墮罪における三段階は、我々人間存在において

はこれと異つてゐることを示す。アダムは無垢なる時期があつたが、我々においては、結果としての現実的悪が現存する。したがつて、カントが宗教論で論ずる倫理の立場は現実的有限者の悪より始められ、善への道を力説する。カントの倫理は決して悪の解示に終始しない。悪の解示は、フィッテボーゲンの指摘する如く善恢復の手段ではないとしても、善の実現への出発点であることは間違ひない。

註 15 R. in d.: s. 19.

註 16 Ibid.: s. 30.

註 17 Ibid.: s. 24.

十

有限な存在者の存在を論じてきたのであるが我々は、かかる有限な存在者が、自由であり、また悪であることを知つた。そして、悪の本原はその存在者の本性に由来し、肆意の自由に根拠を有することが分つた。そこで我々は、肆意の主体が自由であることが何故悪なのかといふ問題を究明してゆかねばならない。

『実践理性批判』や『道德形而上学の基礎』においては、道德律を自己の自由によつてその格率とすることとき純粹意志は善であると考へられてゐる。たとへば、このことをカントは次のやうに述べてゐる。「その格率が、必然的に、自律の法則と合致する如き意志は神聖であり、絶対的に善なる意志である。」^{註 1}かかる考へ方によると、自律的な意志は、その自由といふ自己の性質によつて善であつて、悪ではなかつた。要するに、純粹実践理性は悪なる意志ではないのである。

そして、『宗教論』における如く、自由な肆意の主体である人間が悪であるとする、その意味は一体何処にあるのか、

何故、人間の自由が悪なのであるかについて究明せられねばならない。この節の主題は、この問題に答へることである。

カントは、人間の性善論を主張する啓蒙主義の倫理や、ギリシャの倫理思想を要約し、これらの倫理とはいささか違つた自分の倫理的立場を明らかにしてゐる。即ち、ギリシャ倫理や啓蒙主義の倫理は、「道德法則を、かくの如くして、ただ独り、法則を与へ、かつ、法則によつて絶対的に命令するところの理性から汲みとつた。さうして、規則に関しては、客観的に一方、動機に関しては、主観的にも亦——もし人間に此等の法則を断呼として、その格率へ受容れる腐敗せざる意志 (ein unverbodenen Wille) が付与せられるならば——すべては正しく行はれる。」と考へるとのべてゐる。しかし、カントは、

註²

これ等の主張には二つの異つた要素がなければならぬと主張する。それは倫理における客観的なものと主観的なものといふ二つの要素である。カントは、客観的な面に関してはギリシャ倫理や啓蒙主義の倫理に讃成し、道德法則は、あらゆる愛著から独立に、人間本性の自由より汲み取られねばならないといつてゐる。このいみの人間本性は理念的な本性を意味してゐる。しかし、これのみでは倫理性は成立しない。客観的な道德法則も、主観的な肆意によつて、その格率として採用されねばならない。然るに、それを自己の格率として採用すべき肆意といふ主観的な面は、ギリシャや啓蒙主義者の倫理で主張される如き完全なものではない。即ち、「損はれないもの (res integra) ではなくて、我々は既に起つた所の悪 (我々がそれを我々の格率を受けいれるといふことがなかつたならば、それをなし得なかつたであらう……) 」^{註³}」なのであり、既に損はれた存在である。かかる損はれた存在としての人間は、實質的な格率を、現在、自己の格率としてゐる存在者である。しかし、その格率の實質そのものに悪の悪たる所以があるのではなく、カントは、肆意がその自由によつて、實質的な主観的規則を自己の格率として採用してゐるといふ点に「損はれた」といふことを指摘しようといふのである。即ち、「人間が、道德律を、自ら意識してゐて、しかも、道德律からの背反を自己の格率にうけいれてゐる」^{註⁴}といふことにカントの主張する悪の悪たる所以がある。といふのは、悪の根柢は、道德律を意識してゐて、これを遵奉しないといふ自由にあるといはねば

ならない。これは、カントの言葉によれば、「道德律から背反可能な格率の主体的根拠」^{註5}に悪の根拠があるといはれ、またこれが肆意の自由なのである。

しかし、善・悪の問題は、『実践理性批判』及び『道德形而上学の基礎』等の論文等と連関して究明せねばならない。カントは、善・悪の問題を、既に、『実践理性批判』の中で次のやうに規定してゐる。「善または悪は、本来、人格の行為に關係させられるのであつて、……あるものが絶対的に……善または悪であるか、或はさういふ風に思はれるか、であるなら、それはただ行為の仕方、意志の格率、したがつて、善人、または悪人として行為する人間そのもの……」^{註6}となし、かつ、善や

悪の事象や實質的な価値を認めなかつた。ただ、善・悪は自由の法則としての道德律と意志との、内的、無媒介的關係の後に位置づけられ、これによつて、カントが倫理學史上におけるカント倫理の特異な立場を形成したことは既に述べた通りである。^{註7}形式主義的カント倫理は、善・悪を、外的、結果とみなし、その本来的な当相を内的、寂知界において解示した。し

かるに、『実践理性批判』や『道德形而上学の基礎』においては、善の問題に中心がおかれ、悪の問題は徹底的に論ぜられるに至らなかつた。この兩つの書物において一方的に理念の実現、善の問題の追求に終始したカントの「道德論」の主張は、カント倫理における悪の問題を、恰も道德論の圏外においたかの如く思はせる点もないではない。当然、悪の問題と連関して論ぜられねばならない格率の問題も、カントのかくの如き「道德論」においては、悪以前の問題として、感性との連関のもとに論ぜられたにすぎなかつた。このことは、肆意と格率の問題をみても明瞭である。『実践理性批判』等の「道德論」においては、肆意は悪なる人間の肆意ではなく、単に、「感性に触発された肆意」^{註8}(weil eine pathologisch affizierte Willkür einen Wunsch bei sich führt,……)である。しかし、カントが、『実践理性批判』の中で、自由な肆意といふ場合、それは、次のやうな意味であつて、『宗教論』でいふ自由な肆意とはおよそこととなつてゐる。

pr. V.; s. 42; weil eine pathologisch affizierte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie)

Willkür einen Wunsch bei sich führt, der aus *subjektiven Ursachen entspringt*, daher auch dem reinen objektiven Bestimmungsgrunde oft entgegen sein kann und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der innerer, aber intellektueller Zwang genannt werden kann,.....

pr. V.; s. 85; diese [diese Kategorien der Freiheit] hingegen, da sie auf die Bestimmung einer freien Willkür gehen (.....ein reines praktisches Gesetz a priori zum Grunde liegen hat),.....

といふ考へかたによれば、『実践理性批判』における Freie Willkür と同じ概念の「Frei」といふ意味は、感性、自然との対立の上で論ぜられて居り、悪の根拠としての「Frei」を意味するものではない。そして、たとひ自由な肆意といつても、それは単なる感性的存在者としての鳥獸の如き存在との區別の上で、有限者としての人間の肆意をあらはすものにすぎず、綜じて『実践理性批判』の肆意は、實質に左右される有限者の肆意であり、それは、自然的、實質的な欲求を具有する他律的な肆意である。^{註9} 道德律と其他の道德的規則との対立は實質と形式、自然と自由の対立であり、Freie Willkür といふ意味は、その自由によつて道德律と対立する肆意を意味するのではなく、その根柢には道德律を有するが、現実には感性に触発されてゐる肆意を意味するにすぎない。カントのかかる倫理思想の中には、自然法則と道德律との相反性、自愛の原理として格率と道德律との相反性の問題は論ぜられてゐる。^{註10} しかし、カントは『実践理性批判』や『道德形而上学の基礎』等においては、この相反性に関して、徹底的に論及してゐない。これらの書物においては、道德的悪の問題も徹底させられるに至らなかつた。そして、この相反性の問題は、あるいみでは、道德的感情の中で言及されるにすぎなかつた。^{註11}

さらに『実践理性批判』や『道德形而上学の基礎』等においては、肆意の規定原理となつてゐる格率は、道德律とは全く違つた實質的、主観的、各自的な道德的規則であることは確實である。これは「カントが Maxime, Vorschrift, Gesetz, の三道德原理を分類して考へてゐる箇所にもよく窺はれる。即ち、「格率は各自的に、彼の愛善にもとづいてゐる」が Vor-

Schitt (規則) は「ある種の愛著において一致する限りの理性的存在者に妥当する」如き道德的原理である。しかし最後の道德律は、如何なる愛著にも關係なく一人人に妥当する」といふのである。かかるカントの主張にしたがつて、肆意の規定原理である格率を究明すると、格率が主観的であるといふことは、個別的個体ともいふべき、個人にだけ妥当する、各自的な自愛の原理であり、それは相対的な、各自的相互的愛著の原理を意味することになる。そして、内的には、道德律と相反するのが格率である。そして、格率の格率たる所以のものは、単に主観的な原理であり、普遍妥当な道德律と両立し得ないといふ点にある。したがつて相反的な道德的規則にすぎない。この格率は、「有限者に適用される概念である」^{註13}。

しかしながら、他方において、カントの倫理思想の中には、格率と道德律とが合致して全然相互に齟齬しない倫理的主体のあることはいふまでもない。もつとも、このやうな倫理的主体は、當為的な努力の結果、招来さるべき可能的現実性であり、単なる理念である。そして、この理念の実現へと、倫理の諸問題を集中してゆくところに、カント倫理の重要な視点が置かれてゐた。格率を、単に肆意の規定原理として是認するだけに止めるならば、カントの倫理の特異な性格に接し得ないばかりか、カント倫理の主要な思潮から外れてしまふことになる。愛著にもとづく格率を、その規定原理とする肆意、自己の幸福（もつとも、それは、これと定まらず、常に變化する実質であるとしても）を願ふ欲求によつて左右される現実的人間の肆意は、否定し得ないとしても、カントの倫理は、これを當為的に否定し、理念へと高まることが重要であつた。しかし、カントの立場が、理念的意志の実現を主要な課題としたといつても、動かし得ない現実と、可能的な理念とを、この現実の当処において同一視することは不可能である。もし、かかる立場をとれば、我々は、カントの立場を越えてヘーゲルの立場に移らねばならない。そして、當為性は存在そのものにおきかへられ「理性的なるものは現実的であり、現実的なるものは理性的である」といはねばならず、現実的なるものが純粹に理性的であるべきであると考えざるカントの立場は既に論理的な「絶対知」の世界に止揚されねばならない。そこでは格率と道德律との相互浸透性が實現されて理念と現実との対立が弁証法

的に、既に、止揚せられてゐなければならぬ。しかし、カントの立場は、まだそこまで展開されてゐない。理想と現実とは無限の実践的努力を介して隔てられて居る。カント倫理は、理想と等しくあるべく、拘束されてゐる、被拘束的現実の中に、その重要な倫理的意義を見出されねばならない。

ところが、『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』においては、格率の主体である有限者は、肆意の主体であり、しかも他律的肆意には、『宗教論』で説かれる如き「自発性」としての自由を認められてはゐない。これに反して、自由な純粹意志は、その自由によつて、ただ善であり得るだけであり、悪にはなり得ない。自由の反対は自然必然である。カントは自然必然性からの独立と、道徳律を自己の格率とすることは同義的に考へてをり、しかも、それが倫理的な善であるといふにも不拘、倫理的悪は、自然性にはなく、感性にも認めようとしぬ。かくの如く、一方的な自由のみを説く「道徳論」の立場からは、倫理的悪を問題にすることが出来なかつた。したがつて、もしカント倫理学の主張を、単にかくの如き「道徳論」のみを中心にして考へる場合、我々は、カントの倫理学における悪の問題にふれることは出来ない。カントは、「道徳論」の立場で、もし悪に言及してゆけば、格率を悪とみなし、自然的法則を悪と認めない限り、悪の問題を論ずることは出来ない。自愛の原理が悪であり、幸福が悪であるといふことは、カントの倫理学に實質的な価値を認めることになるのであつて、ここにカント倫理は、悪とか、現実とかの問題をめぐつて座確せざるを得ない。そして、ここから『宗教論』における現実解示、悪の解示が当然始められねばならないことになる。

ここで、我々は、悪について、さらに深く究明してゆかねばならない。

かくの如き『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』とは違つて、『宗教論』における格率は、さらに深い、内面的な意義をもつてゐる。主観的な規則としての格率は、『宗教論』においては、肆意が、道徳律の拘束性を意識してゐるにも不拘、その自由によつて採用されてゐる主観的な道徳原理を意味し、したがつて、単に格率といはれるのではなく悪原理と呼

ばれ、また悪格率とさへ呼ばれるに至つた。それと同時に、道德律は善原理とよばれてゐる。しかし、カントは、このやな立場の發展によつて、彼の形式主義的倫理や嚴肅主義の立場を変へたのではない。かへつて、この立場の確立が、『宗教論』において固められたともいへるであらう。

悪原理、といふ原理が、原理そのものとして存在するのではなく、カントの善悪は、何れも意志の自由、道德律の後に位置づけられて居る。『宗教論』において、カントは、勿論、肆意に対して選択の自由を認めてはゐる。しかし、前述した如く、

『宗教論』においては、肆意は既に損はれた存在者の意志である。その肆意といはれる所以のものは、自由によつて、肆意が道德律を選んだのではなく、それと違つた主観的實質的原理を選んでしまつてゐるといふことにある。もしも、肆意がその自由によつて、道德律を自己の格率に選んでゐるのなれば、カント倫理はその立場と任務を既に完了してゐなければならなくなり、有限者は理念に、肆意は純粹意志に自己同一となつてゐなければならぬ。

かくして、カントは理念と現実との齟齬を認め、また齟齬の根柢に、人間の肆意の自由を解示した。そして、このことがカントの根本悪に関する特異な立場を確立することになつた。カントは、『実践理性批判』において、形式主義的倫理学の立場を確立したが、『宗教論』においては、悪の問題に関しても、この立場を徹底することになつた。『実践理性批判』においては、まだこの立場まで深められてゐなかつたが、『宗教論』では徹底的に現実の根源的な根柢にまで深まつて行つた。そして、カントは、『宗教論』において、悪の根柢に、道德律に反対する反抗性の自由をみとめ、この肆意の自由の後に悪を位置づけた。したがつて、自愛の原理に左右されるといふことが悪なのではない。換言すれば、自愛といふ「實質」に左右されることが悪なのではない。また、悪なる實質や価値をみとめて、これによつて悪を限定したのではない。また、自然法則や格率に悪の根源があるのではない。ただ、肆意の自由が根本悪なのである。このやうにして、カントの肆意に関する思想は、『実践理性批判』から『宗教論』にかけて大きな展開を示すに至つた。したがつて、『宗教論』の立場と、『実践理性批判』

註17

註18

註19

註20

における立場とは、これを全面的に同一視することの出来ない開きをもつてゐる。もし、『宗教論』の立場を、『実践理性批判』の立場から、一方的に、理解しようとするとかントの倫理において見のがしてはならない悪や有限者を軽視することになる。カントの『実践理性批判』や『道德形而上学の基礎』はキェルケゴールのいう第一の倫理に近い立場を示して居るとすれば、『宗教論』はキェルケゴールのいふ第二の倫理に近い立場をもつてゐる。第一の倫理は理念的な善を問題にし第二の倫理は、第一の倫理がそこにおいて行きつゝまらざるを得ない悪の問題から出発する。^{註21} カントの『宗教論』もやはり、悪の問題から出発し、善に至る道を辿つてゐるといふことが出来るであらう。

このやうにして、カントの悪の所在は、^{註22} 理性法則としての道德律への背反にその根拠をもたねばならない。このことはフットボーゲンも指摘してゐる通りである。しかし、それは、理性法則への背反が、同時に自然法則への従属を意味するのではない。悪は背反の形式性においてその根源性をもたねばならない。したがつて、『宗教論』においては、自然法則が『実践理性批判』等における程、重要な位置をしめてはゐないし、また、重要な意味をもつてゐない。そして、自然法則に代つて、悪原理が重要な意味と位置をしめることになつた。倫理的悪においては、自然性は問題にされ得ない。悪原理が何であり、悪が何であるかといふことにカントの悪に関する最も深い問ひがあつたのではなく、道德律に反する自由によつて採用された格率、または背反的原理といふところに悪の各自性—普遍性があり、悪の個性性—人類性があり、また悪の本原性、根本性があることを注意せねばならない。

註1 grl.: s. 66.

註2 R. in d.: s. 58.*

註3 ibid.: s. 58.*

註4 ibid.: s. 32.

註5 ibid.: s. 28.

註6 ibid.: s. 79.

註7 本論四節(『宗教研究』一三五号 一三頁。)

註8 pr. V.: s. 42. cf. grl.: s. 3—5.

註9 grl.: s. 6, 49, 58, 68, 71. pr. V.: s. 43.

註10 pr. V.: s. 23, 42.

しかし、カントは、この相反性の問題を意志の問題として論じてゐない。かえつて、根本的な相反性は、「道徳的感情」の中を説かれてゐる。これは、「道徳的感情」にせよ、二つの感情の機能として論及されてゐる。しかし、今「感情論」を論ずるわけにゆかないので、後日、カントの「道徳的感情」について論ずる積りでゐる。

- 註 11 pr. V.; s. 97, 100.
 註 12 *ibid.*; s. 87.
 註 13 *ibid.*; s. 23.
 註 14 *ibid.*; s. 103. cf. *erl.*; s. 19, 19*, 20, 44, 45, 49. etc.
 註 15 Hegel W.; *Philosophie des Rechts*; s. 17; (Gans.)
 註 16 R. in d.; s. 17.
 註 17 *ibid.*; s. 18, cf. s. 19.
 註 18 *ibid.*; s. 17.

註 19 *ibid.*; s. 46.

註 20 *ibid.*; s. 21.

註 21 Kierkegaard, S.; *The concept of Dread*. p. 21; tr. by

Lowrie W.

註 22 Fittboger; *Kants Lehre von radikalen Böse*. Kant-Studien XII.; s. 307.

フィットボーゲンはこの節所で、悪の問題を論じ、悪が自然概念ではなく、理性概念であるとのべてゐる。このことは正しい主張である。しかし、フィットボーゲンは、自由と悪の問題について、その論及が不徹底な点があるのは遺憾である。といふのは、フィットボーゲンの主張は、善の恢復といふことにあまり重点をおきすぎたため、悪の追求に不十分なところを残したのである。

十一

肆意の面より、カント倫理学において無視することの出来ない「有限者」の形像を究明して来たのであるが、最後に、我々は、この「有限者」の存在そのものを、その究極的な存在の面において明らかにせねばならなくなつた。^{註 1}

肆意の感性的性格を明らかにした『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』等の立場から、自由な肆意を明らかにした『宗教論』へと発展したカント倫理学の意味深い展開は、人間主義的倫理学が、とらねばならない一つの宗教的人間の形像の上に、軽視することの出来ない問題をのこしてゐる。肆意に関するカントの倫理思想の展開は、いふまでもなく、肆意の主

体として有限者の存在に關するカントの思想の展開と連関して考へられねばならない。それ故、我々は、肆意をめぐつて、カント倫理学の背後を究明して来たが、さらにすすんで『道徳形而上学の基礎』『実践理性批判』において説かれてゐる「有限者」を明らかにし、さらにすすんで、『宗教論』において論ぜられてゐる「有限者」を明らかにせねばならない。

「有限者」はカント倫理学において忘れられてはならない重要な意味と位置をもつてゐるが、カントの倫理学的立場は、飽くまで、理念の面に重点がおかれて居り、カント倫理学から理念を抹殺し去ることは不可能である。しかし、理念と「有限者」とは、相對待してゐる緊張した二元的存在であつて、理念の面を強張すればする程、そこには、現実的、非理念的な半面がますます無視し得ない事実としてあらはれて来る。そして、理念は、この非理念的な存在との連関においてのみ存在の意義をもつて来るといわねばならない。

カントが「人間」の問題を離れ得なかつたにもかかはらず、単に、經驗的な「人間学」に終始することを極めて警戒したのも、カントの倫理学が、このやうな二元論的立場にたつて、この統一を當為的に達成しようとしたためである。「私の目的は、今の場合、もともと道徳哲学にあるのであるから、当面の問題を、ただ次のことだけに限定する。すなはち、およそ經驗的であつて、人間学に属すべきものは、すべて完全に洗ひ去つた、純粹道徳を仕上げることは、極めて必要だと考へられねばならないか何うか……」^{註2}とのべ、また「すべての実践的認識のなかで、道徳法則と、その原理とは、何がしか經驗的なものを含んでゐる爾余一切の認識と、ただに本質的に相違するばかりではない。すべての道徳哲学は、……人間に適用されて、少しも人間の知識（人間学）を借りず、理性的存在者としての人間に、先驗的法則を与へるのであるが……」^{註3}とのべてゐる。このやうな意図のもとに企画されたカントの倫理学は、經驗的な世界の中で、經驗的に存在する人間を、その經驗的、

社会的層位において解示しようとするのではない。といふのは、カントが、人間の倫理的存在的の解示にあつて、その究極の場面を、歴史的社會や、經驗的世界の中に求めようとしなかつた。カントは、その倫理学において、勿論、社會の中に存

在する人間から出発した。しかし、その究極の存在を、個的普遍的な、叡知的存在層位において解示しようとした。このことは、彼が、人間存在を社会的存在として追求することを目的としなかつたまでであつて、これを無視したのではなかつた。英国経験論の影響は、人間の社会的存在に關してかなり深くその根柢をとどめてゐることは否めない。経験的な実質を、その倫理的根柢より除去しようとしたことは、カント倫理学の立場が、実質的なものの根柢に、実質をして、倫理的実質たらしめる形式を解示しようとしたためである。しかし、形式は実質を前提し、実質との連関においてのみ意義をもたねばならなかつたといふことは、形式主義的倫理のとつた悲劇的運命であつたともいへるであらう。そして、我々が、カント倫理学の問題を深く究明しようとすれば、当然このやうな「有限者」の問題に遭遇せねばならない。既に、ハイデッガーが『純粹理性批判』の中より、この「有限者」を索出しカントの意図の背後に「有限者」の存在を露はにしたことは非常に興味ある事柄である。^{註4}しかし、我々は、このやうな「有限者」を、ハイデッガー的な、基礎的存在論の立場より把握しようといふのではなく、人間主義的な宗教学史の立場にたつて類型的な観点より、いはば「了解」してゆこうといふのである。

カントは、『道徳形而上学の基礎』および『実践理性批判』の中で、存在者を大別し、「凡ての自然物は法則にしたがつて働く、ただ理性的存在者のみが、法則の意識にしたがつて、……原理にしたがつて行為する能力、すなはち意志を有する」^{註5}となし、自然法則に従属するものと、意志の主体としての理性法則に従つて行為する理性的存在者とに分けてゐる。一応、カントは、存在を二つに分け、自然的世界と叡知的世界を全く違つた世界と考へたが、かかる二元的世界を一元化する目的をもつてゐたことは明瞭である。これが、『判断力批判』においてとりあげられた問題であつた。^{註6}

しかし、「倫理学」においては、殊に、人間の存在を、自然の世界と叡知的世界に分け入れて論ずるものではなく、人間において、この二つの世界を見出し、人間においてこれを、倫理的に先験的に綜合しようとしたのである。そこで、人間において、自然法則に従ふ存在としての人間存在と、理性的法則に従う存在としての人間存在とを解示した。そして、この二つ

の人間存在を先験的に綜合することを倫理学の主要課題とした。

まづカントは、このやうな二つの人間存在を内省的に、行為の人間の根拠へと解示して行つた。「理性的存在者は、叡知的なものとしては、(つまり下級能力の側からみるのではなく)、自己自身を、感性界にはなく、悟性界に属するものと認めなければならぬ。したがつて、またそれは、自己自身を觀察する二つの立場を有し、二つの立場から自己の力の使用の法則を、したがつて、自己の一切の法則を認識することが出来る。すなはち、感性界に属する限りにおいては、自然法則のもとにたつ(他律)といふのが一つ、次に叡知界に属するものとしては、自然から独立に基礎づけられた、つまり経験にはなく、単に、理性に基礎づけられた法則のもとにたつといふのがその二つである。」^{註7}

このやうにして、二つの人間存在を解示したカントは、この二つの人間存在は、同一主体の二面的な存在の様態である^{註8}と考へ、これを當為的に綜合しようとし、ここに、自然的世界と叡知的世界との倫理的綜合を、先験的に実現しようとした。

カントがこのことを、原型的の自然と模型的の自然の、相互反映的な滲透と考へようとしたのも、このためである。しかしこのやうな二つの人間の存在とは如何なる存在なのであるか。カントによれば、叡知的存在者とは、「自己の意志の因果性が道徳律」と合致してゐる理性的存在者」^{註9}を意味する。これはあらゆる感性的なものに左右されない意志の主体であり、即ち、最

高の立法者としての「純粹実践理性の主体」^{註10}である。かかる存在者は、ある場合には「存在者自体」(Wesen an sich selbst)とも呼ばれてゐる。これは、道徳律の權化とも言ふべき主体である。即ち、道徳律と意志との合致した能動的な作用主体とも考へることが出来るであらう。これに反して現象的人間存在は、自律的な存在者ではなく、道徳律を唯一の自己の行為的動機としてゐない存在である。カントによれば、かかる人間存在は、「愛著心によつて觸発されてゐる理性的主体」^{註11}で

あり、有限者とは、かかる「経験に制約せられた法則に従ふ彼等の存在」^{註12}であり、「我々の感覺的に規定された自我」^{註13}ともよばれてゐる。このやうな人間は自然法則に左右されてゐる理性的存在者である。そして、かかる人間とは、具体的にいへ

ば、愛著心に動かされ、目前の実質的利、不利に左右される人間である。これが、『実践理性批判』等において明らかにされた感性に触発された肆意の主体なのである。これは、カントの道徳律を明らかにした際、「汝」^{註14}といつて呼びかけられ、命ぜられた人間に他ならない。かくの如き主体は、いふまでもなく、自愛の原理を自己の格率とする人間である。

このやうにして、我々は、カントが、「人間」といふ概念を二つの意味に使用してゐることを容易に知ることが出来る。

しかし、それは、経験的な存在者として、社会の中に存在する人間の内的な解示の上で明らかにされた概念であることを忘れてはならない。そして、カントの「Sollen」とは、この二つの人間の倫理的関係の場面において、叡知的な主体としての人間より、現象的主体に向つて命ぜられた厳しい定言命令である。もし、人間が叡知界の一員である場合には、かかる「Sollen」は自然に消滅せねばならない。といふのは、目的の国においては、「Wollen」と「Sollen」とは合致してゐるのである。そこでは倫理的命令は必要ではない。しかし、「感性界の一員とみなされる限りにおいて」「Sollen」が成立し、「Sollen」と「Wollen」が齟齬する。カントの道徳律は、同時にそれが命令として考へられねばならない。それを命じ語る主体が、

その命令の奥から、常に命令されるものに語るものであり、ここに倫理的現実性が露はにされねばならない。即ち、命令とは、命ずる者と命ぜられる者との間の、倫理的関係をあらはすのであり、それが道徳律である。^{註16}カントの道徳律は、有限者にと

つては命ぜられてある以外には考へられない。命令する者は理念的意志の主体であり、命令されるものは現象的人間の肆意である。「断言的べしは、先験的综合命題である。それは、感性的欲望に触発された私の意志の上に、同一者の意志ではあるが、

悟性界に属する純粋な、それ自身として実践的な意志といふ理念がつけ加はるため……」^{註17}であつて、ここにカントの倫理の

本質構造とでもいふべきものをみることが出来る。しかしながら、突然原理論より始めて、命令者を具体的に定義し得ないところにカント倫理の命令の主体に関する曖昧さが宿されてゐる。理念とは、可能的に形成さるべき存在であつて、それ自身として、存在する如き、存在者自体といふ如きものはカントの中に求める事は出来ない。いはば、究極の場面においては、

かかる存在者自体は、倫理的關係の根拠においては、その領域の外に置かれてゐる。そして、倫理的關係の根本的な場より、その存在が意味づけられて来るのであり、有限者も、それ自体として、世界において存在する如きものではなく、その実質を捨象すべく命ぜられてゐる実質の主体なのである。したがつて、我々が「有限者」を論ずる場合には、決して、実存哲学的な世界における個体や、神に面して存在する個体、死に面した個体そのものを考へてはならない。人間において内省的に解された被命令者としての人間存在を考へねばならない。即ち、倫理的な關係性を背負つてゐる存在としての「有限者」を理解せねばならない。それがカント的な「有限者」なのである。単に經驗的実質に触発されてゐる存在としてでもなく、無限に増大する幸福を前に、現実の不幸を歎く存在でもなく、そのやうな幸福を追ふ事を放棄すべく命ぜられ、拘束されてゐるといふところに「有限性」が指摘されねばならない。『実践理性批判』で「有限者」と呼ばれるものは「理性的存在者」^{註19}（Vernünftiges Wesen）の現象的反面を意味し、これは、『道徳形而上学の基礎』において、やはり「理性的存在者」と呼ばれるものの現象的反面を意味する。

しかし、『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎』においては、有限者は、責任の根拠も、行為の責極的主体性も認められず、一方的に、ただ厳しく命令されてゐるのである。そのやうな有限者を理念に高めるために、命令としての道徳律は、有限者の感性に切迫する。「道徳論」において、カントは有限者の側にたらず、常に理念の面にたつて一方的に現象面を拘束した。このことは「道徳論」の肆意に関するカントの思想の中にもあらわれてゐた。道徳的命令が、理念の面へと自己充足するためには、道徳的感情が重要な意味をもつて来る。カントの倫理が心情倫理といはれるのもこのためである。道徳的感情は義務の感情であり、これは理性法則が感性に及ぼす拘束性であり、結果である。^{註17}人間は道徳的感情によつて、その尊大なる自負（Eigendunke）を失ひ、謙虚になり、自己を無限に縮少せしめられる。しかし感性的主体は愛の主体であつて、道徳的感情は、肆意の主体に二つの機能によつて逼迫する。二つの機能とは、肆意の主体に虚無感、無力感、苦痛、不快を

生ぜしめる如き、道徳律に背反する反抗力の極小化であり、これは感性的人間を虚無化するはたらきである。他の作用は、

「尊敬の感情」である。^{註21}しかし、このやうな感性的主体は責任の根拠も認められてゐないし自由も付与されてゐないのに、

何うして、道徳的感情だけは責任をもちうるのか、これに対するカントの立場は、感情が動機ではなく、道徳律が動機である。したがつて、感性的の主体には、やはり、その自律性が認められては居らず、ただ拘束されるのみであつた。しかし、道徳律が如何に厳しく命じて来ても、これをうけ入れる主体に、自由な肆意がなければ、感情もその効果を生じ得ないのではないか。ここに『宗教論』の問題が開かれる端緒があると言ひ得るであらう。感性に触発された肆意の主体の根拠に、自由が解示されることによつて、自由な肆意の主体が明らかにされねばならなくなるのである。有限者も、自由に行爲する人間と考へられるようになつてくる。

註1 人間存在の究極といつても、学史的にみれば、カントの人間像が、唯一、絶対の究極といふことは出来ない。学的立場の相違は、人間存在についても種々の把握をして行くのであるから、ここで、「有限者」とよび、また、その存在の究極といつても、種々の人間存在に関する哲学的、類型的把握の中の一つにすぎない。それは、絶対的把握ではなく、カント的把握として理解されねばならぬ。

註2 *GrI.*; s. 5.

註3 *ibid.*; s. 6. cf. s. 7.

註4 Heidegger M.; *Kant und das Problem der Metaphysik*; s. 197. ff.

註5 *GrI.*; s. 45. cf. 34.

註6 このことに関しては、その一部を既に第十回、日本宗教学会において発表した。カントのかかる問題の展開は、『純粹

理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』において論ぜられてをり、殊に、目的論の中でよく陳べられてゐる。このことについては、後の機会に詳述する。(宗教研究、第一二七号「人間におけるNatur」(拙稿)を参照されたい。)

註7 *GrI.*; s. 81. *pr. V.*; s. 112, 117, 114.

註8 *pr. V.*; s. 57.

註9 *GrI.*; s. 82.

註10 *pr. V.*; s. 97.

註11 *ibid.*; s. 97, cf. 23, 56, 96, 114. *GrI.*; s. 91.

註12 *pr. V.*; s. 57.

註13 *ibid.*; s. 96.

註14 *ibid.*; s. 39.

註15 *GrI.*; s. 84.

註16 *ibid.*; s. 36.

註17 ibid.: s. 83.

註18 Pr. V.; s. 31, 103, 157.

註19 Pr. V.; s. 23, 27, 55, 56, 87, 93, 98, 108, 156, 159.

註20 Gr. I.; s. 12, 13, 34, 43*, 45, 61, 63, 64, 77, 82—3.

猶、理性的存在者は、あるときには人間とも呼ばれ、『道徳形而上学の基礎』の中では、この言葉がよく使用されてゐる。

註21 抽稿、「惡的人間」、文化、第十五卷、第一号、五二頁—五三頁を参照せられたい。

註22 Gr. I.; s. 5, 6, 17, 24, 26, 53, 61, 77, 80, 87, 89, 91, 93. 『実践

十二

有限者は、不断に道徳律によつて拘束されてゐる。それは社会的、伝統的な外的原因によつて拘束されるのではなく、自己の内面における、究極的存在層位における絶対的な被拘束である。しかるに、有限者は現実に、いかに厳しく拘束されても、直ちに道徳律に従えない程に實質によつて触発されてゐる。實質に触発されてゐるといふことは、結極、個人的な自己幸福に左右されてゐることを意味する。「幸福であることは、必然的にすべての理性的な、しかしながら有限な存在者の要求である。それ故に、それは彼の欲求能力の避くべからざる規定原理である」^{註1}しかも、幸福とは、カントに依れば、「不断に、その全存在に伴ふところの、生の快さに関する意識」であり、「これを肆意の最高規定根拠とするとところの原理は自愛の原理である」^{註2}『実践理性批判』において明らかにされた「有限者」は、その肆意の規定原理が、何等かの対象の存在から感ぜられる快、不快に基礎づけられてゐる存在者であり、感性に触発されてゐる存在とは、結極、自愛の原理をその最高の倫理的格率としてゐる存在者を意味してゐる。幸福に関する満足は、有限者としての人間の本性そのものに根源を有する問題である。しかし、カントにおいて、徳と幸福とは相容れないものである。形式主義的倫理は、實質の根拠に普遍妥当な道徳律を導入し、肆意を直接に規定し、實質をその行為の根拠より捨象することを教へるのである。しかし、有限者としての

人間は、それ自身、あまりに多くの愛著心に觸発されてゐるものであるから、実践的純粹理性の理念を感ずる力はあるけれども、それを行状に生かすことは、さう容易に出来ない^{註3}。それ故、人間の倫理的行為は、結極、そのぎりぎりの所においては、きびしく命令する道徳律には従つてゐない。かへつて自愛の原理に左右されてゐるのである。^{註4}そして、有限者としての人間は、性癖とよばれる反法則的な本性の主体である。これによつて、「人間は理性が、その甚だ尊敬すべきことを教えてくれる義務の、あらゆる命令に強く対抗するものとして、自己自身の内に、欲求 (Bedürfnissen) と愛著心 (Neigung) のあることを感ずる (fühlen)」。そして、それらの欲求、および愛著心の満足全体 (ganze Befriedigung) を幸福といふ名のもとに綜括する^{註5}。カント倫理学に秘められてゐる二元性は、カントの目的が、その一元化に集中されてゐるにも不拘、非常に根深く蔽されてゐる。道徳律に従はうとしない性癖は、恰も道徳律の厳しさに反比例するかの如く対立してゐる。あるときには、道徳律の厳肅さと純粹さを疑ふ如く強くなる。有限者としての人間は、かかる性癖によつて希望または恐怖等と積極的に、または消極的に組合はされて来る愛著心の主体である。しかも、道徳律は、かかる性癖の主体に対して、それを輕蔑するかの如く、絶對的に厳しく命令して来る。

カントにおけるこのやうな性癖は、『宗教論』においてはじめてあらはれて来るのでなく、既に、『道徳形而上学の基礎』や『実践理性批判』に、その萌芽をもつてゐることは注目せねばならない。^{註6}しかし、肆意の性格をのべる際に言及した如く、かかる性癖の倫理的性格は、これら二つの著作の中では、まだ明らかにされて居らず、性癖は、自然的なるものの部類に入られてゐるにすぎない。

ここで我々は『宗教論』の「有限者」を論ぜねばならない。この「有限者」は、肆意の問題と連関して考へられねばならないが、肆意については既にのべたので、ここでは綜括して述べることにする。

『宗教論』においては、「有限者」が直ちに「人間」といふ概念であらはれてゐる。これは、有限な理性的存在者としての

人間をあらはしてゐるのであつて、『実践理性批判』等の表現とは、その意味する内容が違つて来たことを示してゐる。『宗教論』における「人間」とは、自由な肆意の主体であり、悪人を意味してゐる。即ち、「人間」は、悪の創始者^{註7}であり、その本性によつて悪である。^{註8}このことは、人間の性癖によるのであつて、^{註9}性癖の主体としての人間存在において、悪は本原的である。^{註10}そして、性癖による悪は、肆意の自由^{註11}にその本原をもつてゐる。自由な肆意の行使者としての人間にとつて、悪は、根本悪と呼ばれ、そのやうな悪は、人間が自ら、その自由によつて、それになつたのであるから、人間自身がその悪の主体である。したがつて、人間は悪の責任を負はねばならない。『実践理性批判』等において、一応、道徳律に反抗する如き「性癖」は、その萌芽をあらはしてゐたが、それが「悪への性癖」とは考へられてゐなかつた。然るに、『宗教論』における性癖は、決して、「善への性癖」とは言はれてゐない。必ず性癖は自由^{註12}に行動する人間における悪への性癖を意味してゐる。しかし、カントのいふ如き悪的人間は、悪を悪と知つて、悪の中に生きることを目的としたり、悪へと身を投じて行かうとする如き人間ではない。悪的人間は、自由な肆意の主体として、道徳律に対して、背反のために背反してゆくのではない。このことは、カントが理想主義的倫理の立場にあり、また人格性に対する深い尊敬をもつてゐたことにもよる。カントは、三つの存在者を考へ、人間と動物と悪魔との相違を陳述する際に、このことに言及してゐる。「人間における道徳的悪の根拠を説明するには、感性はあまりに内容が乏しい。それは自由から生じうる諸動機を除去することによつて、人間を単に動物的なものとする」^{註13}とのべ、これに対して、道徳律から解放された兇悪な理性は、道徳律に対する抗争をなし、悪を悪として受容する如き心術の主体である。^{註14}人間は、これら両者とは異つて、人格性を素質として有する理性的存在であつて、その悪は、反法的であるが、自由のために、それ自身としては^{註15}偶然的である^{註16}と考へられる。このやうなカントの思想は、次の言葉の中によくあらはれてゐる。「人間が悪であるといふ命題は、人間が道徳的法則を自ら意識してゐて、しかも、道徳律からの背反(Abweichung)を、たとひ偶然的であつても、その格率へ受け入れたといふ以外^{註16}のことを意味し得ない。」といふこ

とは、道德律の面からすれば、必然的な自由の法則を拒否することは偶然的といはねばならないし、それを拒否する肆意の自由は、純粹意志の自由に対して、偶然的自由といはねばならない。しかし、有限なる人間にとつては、肆意の自由は必然的であり、悪は本原的なものである。しかしながら人間の倫理的存在は、その根拠において、理性に対して偶然的であると言はねばならない。このやうな偶然的存在としての人間が、理性の命令によつて拘束されつつ、しかも、自愛の原理を最高上の道德的原理と考へ、道德律を、その制約のもとに位置づけてゐるところに、悪的人間の存在をみななければならぬ。

カントは、人間の根本悪を説き、悪の本原性を主張した。これによつて、カントは、その形式主義的倫理の立場を、悪の問題にまで徹底させることになつた。しかし、このことによつて、カントは、倫理的悪を、人間存在において容認するといふことには至らなかつた。人間は、その存在の根拠に悪を解示され、本原的な悪においてあることを解示されたが、悪に止まることは許されなかつた。カントにおいては、悪の自覚が、神の前における懺悔となり、告白となり、また神の恩寵や救済の条件とはならなかつた。カントにおいて、悪の自覚は、再び厳しい命令の拘束性の前に晒された倫理的努力の出発点とされたにすぎない。『宗教論』における悪の解示は、新しい、悪から出発する倫理の開始となつたのである。人間は最悪の者と雖も、道德律を、いはば反逆的に棄却し得ない。^{註17} いかにも人間は墮落してゐても、また悪であつても、「よりよき人間になるべきである (werden sollen)」といふ命令は、前におとらず、我々の心の中に、なり響くからである。したがつて、我々はそれをなし得なければならぬ (müssen können)。^{註18} 単に人間の素質における善は倫理的善とは認められない。倫理的に悪なる人間が、倫理的善となるためには、人間は、自ら、その全存在をあげて、努力によつて、善となるべきである。そこには量的な改善が認められねばならない。カントは、質的改善への準備的段階として人生の意味を意義づけてゐる。人生は単に、其都度のな、各目的な実質的幸福のために生きられてはならない。ただ、倫理的理念のために生きられるべきであり、無限に続く、不断の量的改善を通して、質的改善へと歩まれるべきであると考へた。倫理的理念はイエスキリストの如

きものであり、それはキリスト教神学で説かれる如き存在者としてではなく、イデーとしてのキリストを意味する。かかる理念は、この世界においては、過去の世にもなかつたし、現在、その実例もない。しかしそれは、将来、当為的に実現さるべき義務づけられてをり、実現さるべきである。^{註20} このやうなカントの倫理学において、理念は上から下へと拘束し充足して来るだけではなく、『宗教論』においては、肆意の主体が、自らの決心によつて理念となるべきことが要求されて来る。善原理の勝利といはれる背後には、悪原理の敗北と死という悲劇が秘められてゐるのである。有限なる人間は、「唯一度の、動かすべからざる決心によつて……一個の新しい人を著る……」^{註21} ことによつて、質的に悪より善に至るべきであると考へられてゐる。それは肆意がその自由によつて、道德律に従ふといふことを意味する。自由は解示的にいへば、自由といはれるが、自由の主体が、二者択一の岐路におかれる場合、それは自由といふべきではなく決断である。現実が悪である人間が、肆意の自由によつて悪となり、なつてゐる場合、その人間が、将来善となるとすると、それはやはり決断によらねばならない。肆意の自由は、ここで決断といふ性格を与へられて来るのである。しかし、この場合の決断は、自己に死ぬといふ決断となつて来る。何となれば、人間が悪人であるといふことは、有限な人間の本性によるのであり、肆意の自由に由来した。肆意の肆意たる以所は、その選択の自由によつて道德律に背反してゐる所にある。もしその自由によつて道德律を自己の格率とすれば、肆意はその瞬間に、肆意ではなくなり、純粹意志とならねばならなくなる。その自由によつて、道德律を格率とすれば、^{註22} 叙知的存在者は充足されても、幸福の主体は死なねばならない。これをカントは復活と考へようとする。またこれを、心術の革命とも呼んでゐる。しかし、このやうな心術の革命ともいふべき質的な改善は突然おこるのではなく、それ以前に、人間の道德的行儀の改善が、行はねばならない。ここにカントは倫理的な人間の生涯を位置づけようとしてゐる。

我々は、このやうにして、カント倫理学の究明にあつて、有限者の面より、その根本問題に接して来た。そして、最後に、有限者の死に当面せねばならなくなつた。カントの倫理学において、その生涯を通じて何処までも量的改善を続ける所

に、その倫理性を見ることが出来るとすれば、この倫理的主体の死こそ、人間主義的倫理の歩まざるを得ない宗教性であるといふことが出来ないであらうか。カントが、道徳は必然的に宗教に導くと言つたことも。道徳は神を必要としないといふ意味のことを述べた理由も、よく理解されるように思はれる。神の救を失つた悪的人間は、自己の責任において、自己の悪に死ぬことによつてのみ、永遠の満足に導かれるのである。

さて、最後に、有限なる人間と幸福について簡単に述べねばならない。人間は、有限なるものとして、その幸福をもとめないものはない。そして、幸福を自愛のもとに総括したカントは、この中に、愛好 (Benevolentia) と満足 (complectentia) とを分けた。人間は身近な、身の仕合せを願ふが、かかる愛好の総体を保証されてゐる者は誰もゐない。しかし、このやうな意味の愛著は、有限なる本性において、何にもまして欲求されてゐる。しかし、理性的に考へれば、最も持続的な幸福を最も確実な手段でもとめねばならない。それは、カントにおいては、苦痛、不快を伴ふとはいへ、道徳律に違ふより以外にはないと考へられた。カントは、このやうにして、「道徳がその人にとつて無関心でないやうな人間は、自分の内にある道徳律に一致しない様な格率を自覚した自分自身に対して満足し得ない。否、さらに進んで、自分自身に対する烈しい嫌悪なしには居られない。この満足は、自分自身に対する理性愛とも呼ばれる。」^{註25}といつてゐる。有限者は、自己の本性によつてもとめる有限な幸福、有限な愛著に嫌悪し、それに死なねば、真の満足に到達することは出来ない。このやうな、悪的人間は、その人生において、休らひもなく、慰めもない。常に峻厳な命令に拘束されてゐる。カントの倫理においては、倫理的理念の実現のみが、有限者に課せられた重大な使命であつた。人間は、人生のすべての自然的、實質的な幸福に左右されず、ただ、道徳律に違ふべきであり、それが真実の満足に到達する道である。そして、カントは、この倫理的努力の後には、幸福が約され、幸福に価するとのべたのである。しかし、このやうな倫理思想の背後に、「さて地上の生活と共に、一切は休止するかも知れない。さうして、この生活においてさへも、幸福と、これに価することは、おそらく、一致しないかも知れない

「といふ如き問題が宿されてゐる。この人生においてさへも、幸福に価する倫理的努力は、必しも幸福と一致しないのである。人間は、倫理的に生きる上において、本来みたまれ得ない存在である。しかし、カント的な人間は、ここから不安と憂愁、虚無と絶望に入つたのではない。やはり、この満されない有限者は、満されざる人生を、満されるべく、換言すれば、幸福に価すべく生きるべきであり、また、生きねばならない。ここにカント倫理における有限者の特性が見出されねばならない。カントは、その合理主義的倫理の故に、悪は必しも不幸ではなく、善は必しも幸福ではないこの人生、また、不幸が悪を生み出し、善が幸福を生み出し得ない人生の深い解示をしてはゐない。カントの有限者としての人間は、眞の満足にも至り得ない人間であり、愛著にも満され得ない存在である。

(本論は、昭和二十八年度科学助成金による研究の一部をなすものである。)

- | | | | |
|------|------------------------------|------|------------------------------|
| 註 1 | pr. V.; s. 31. | 註 14 | ibid.; s. 38. cf. s. 35. |
| 註 2 | pr. V.; s. 27. | 註 15 | ibid.; s. 32. cf. s. 28, 30. |
| 註 3 | grl.; s. 6. | 註 16 | ibid.; s. 32. |
| 註 4 | grl.; s. 27. | 註 17 | ibid.; s. 36. |
| 註 5 | ibid.; s. 24. | 註 18 | ibid.; s. 47. |
| 註 6 | ibid.; s. 24. pr. V.; s. 96. | 註 19 | ibid.; s. 46. |
| 註 7 | R. in d.; s. 20. | 註 20 | ibid.; s. 69. ff. |
| 註 8 | ibid.; s. 32. | 註 21 | ibid.; s. 50. |
| 註 9 | ibid.; s. 28. | 註 22 | ibid.; s. 54. |
| 註 10 | ibid.; s. 40. | 註 23 | ibid.; s. 6. |
| 註 11 | ibid.; s. 37. cf. s. 30. | 註 24 | ibid.; s. 5. |
| 註 12 | ibid.; s. 35. | 註 25 | ibid.; s. 47—48* ff. |
| 註 13 | ibid.; s. 35. cf. s. 25. | 註 26 | ibid.; s. 7*. |

イスラエル宗教史における安息日意識の展開

民 秋 重 太 郎

序

「それ人の子は安息日に主たるなり」⁽¹⁾——これは福音書に記されたイエスの言であるが、言うまでもなく、律法違反を抗議したパリサイ人に対する、イエスの反撃であつた。一切の業務行動の停止——という律法的な形式的な安息日意識に対して、人間の主体性を高調する内面的な精神的な安息日意識の表明であつた。しかしこの場合、イエスは、安息日そのものの廃棄を主張したわけではない。むしろ信仰生活に不可欠の制度として、これを考えたのであつた。キリスト教的伝統は、これを「主の日」(*ἡ κυριακή ἡμέρα*)として継承し、今日に至るまで最も意義ある日として持続しているのである。

しかし古代イスラエルの未開的な安息日意識が、今日の「主の日」の礼拝意識にまで発展するには、まことに数多くの曲折を経ているわけである。この小論は、イスラエル宗教史において、この安息日意識が如何ように展開し変化していつたかを歴史的にあとづけようとしたものである。

研究 資料

イスラエル宗教史上、安息日に関する資料は決して少くないが、その大部分が捕囚後の祭司系資料に属している。これに反して、捕囚前の資料は極めて乏しく、僅かに次の五六の断片を数えるにとどまる。

(A) ヤハヴィスト資料——紀元前九世紀

出エジプト記三・四章二一……これがヤハヴィスト資料であることには、學者間に殆んど異論はないようである。Driver⁽²⁾がJE資料としている以外は、Oesterley and Robinson,⁽³⁾ Holzinger, McNeile, Bennett等⁽⁴⁾⁽⁵⁾⁽⁶⁾⁽⁷⁾すべてこれをヤハヴィスト資料としている。小断片ながら信頼しうる貴重な古代資料と言わねばならない。

(B) エロヒスト資料——紀元前八世紀

出エジプト記二〇章八一……この資料に疑をもつ學者は皆無である。⁽⁸⁾更にGunkelは、これを安息日に関する最古の資料だと言っている。

出エジプト記二三章一二……これをエロヒスト資料とする學者は多いが、⁽¹⁰⁾疑惑をもつ學者もないではない。その代表者はHolzingerで、⁽¹¹⁾私も彼の疑惑に同調したいと思っている。

(C) エリシヤ物語中の一挿話——紀元前八世紀

列王紀下四章二二・二三……Wood⁽¹²⁾は安息日に関する最古の歴史的記述であるとし、Eissfeldtも八世紀のエリシヤ物語集の断片だという。(eine Sammlung von Elisa = Geschichten aus dem 8 Jhd.)しかしこの資料は時代比定に問題が多く、いま仮に八世紀のものとしても、吾々の問題である「安息日意識」の研究には直接役立たない。

(D) 古代予言集中の断片——紀元前八世紀

アモス書八章五……予言文学中、安息日に関する最古の記録とされ、⁽¹⁴⁾アモスに「真」なる資料であることを疑う學者はいないようである。

ホセア書二章一一

イザヤ書一章二三

後世の挿入などとする学者はなく、ともに八世紀の資料たることは確實である。

(E) 申命記的資料——紀元前七世紀

申命記五章一二——一五……乏しい申命記資料中、唯一のものであり、而も重要性をもっている。

(F) 後期予言集中の断片——紀元前七世紀末、六世紀初

エレミヤ記一七章一九——二七

エゼキエル書二〇章——二三章、四四章——四六章中の諸断片

捕囚前、ことに七世紀には安息日に関する資料の乏しい中に、エレミヤ記の資料が *unecht* とされていることは残念である。Duhn, Binns, Streane, Schmidt, Rothstein 等すべてエレミヤに真ならずとする説の支持者である。即ち、この資料は捕囚後のものであり、又ネヘミヤに著しく近接しているとされている。

かくて吾々は、多数学者に従つて、このエレミヤ記の資料を割愛せねばならないのである。

(G) 捕囚後の資料

出エジプト記、レビ記、ネヘミヤ記、歴代志略等に含まれた豊富な資料は、ことごとく捕囚後のものである。主要なものを挙ぐれば次のごとくであろう。

出エジプト記一六章二三以下、三一章一三以下、三五章二以下

レビ記二三章三以下、二四章八、二五章二以下、二六章二以下

民数紀略一五章三二、二八章九以下

ネヘミヤ記九章一四、一〇章三一以下、一三章一五以下

イザヤ書五六章二以下、五八章一三、六六章二三

このうち、最後のイザヤ書の資料（所謂第三イザヤ）は、後述するように、時代の比定が頗る困難であり、このままでは資料としては用い難い。

要するに、乏しいながら以上の資料に由つて、イスラエル宗教史における安息日の意識の歴史的展開を考究してゆきたいと思うのである。

安息日意識の歴史的展開

さて、これらの歴史的順序に配列せられた資料から、吾々は何が得られるであろうか。仔細に観察するとき、各時代の資料にそれぞれ著しい特色のあることに気がつく。安息日遵守の根本意識が時代と共に発展し変化していくと、がみられる。イスラエル宗教史の展開と共に、安息日の觀念も変遷していくのである。

一、ヤハヴィスト資料における意識

——休息意識——

（神宥和を目的とする犠牲奉獻のための休息意識）

ヤハヴィスト資料における安息日遵守の意識は「休息の意識」である。

『六日間働くように、そして七日目には休むように。耕作の時も収穫の時も休むように。』——私訳——出エジプト記三

四章二一

この資料に関する限り、それは単に休息を規定しているに過ぎない。それ以上何の説明もない。単なる「休息意識」以上の何らかの意識があつたのか、それとも無かつたのか。この問題は、この資料だけでは解決できない。

しかし「単なる休息」というのは凡て無意味である。何らかの目的或は意図の存したることは意然考えうるところである。これについて Wellhausen は次のように言っている。

「もともと休息というのは、祝祭の結果としての休息である。例えば激しい労働の後の収穫祭という如きである。」⁽²⁰⁾

然らばヤハヴィスト資料におけるこの休息は何のための休息であつたか。私は「神を宥和するための従つて犠牲のための休息」であつたろうと推測している。

(1) その第一の論拠を、バビロニアの祝祭目的に求めたい。

イスラエルの安息日がバビロニアに起源を有するとの説は、Driver, Olmstead, Sayce, Gunke, Wood, Schultz など、バビロニア学者も旧約学者も、多くこれを支持しているが、全然これを否定する学者もないではない。尤も Bennett や Giesemann の言うように、バビロニア起源説は依然として未解決のまま残され、言わば蓋然性をもつに止まると言いうる。自身の研究は未だ楔形文字文献の原文批評にまで至つていないが、蓋然性ながら、やはりバビロニアに源流を求めることは、最も素直な推論のように思われる。

いまその論拠をあぐれば次の如くであらう。⁽²¹⁾

一、暦日の一致。バビロニアとイスラエルは、その暦日において一致している。即ち、七、一四、一九、二二、二八の各日はバビロニアの厄日であり、これらは（十九日を除いて）イスラエルの安息日と完全に一致する。

二、業務休止規定の一致。これらの日には王と雖も、美食、更衣、犠牲奉獻、乗車を禁ぜられ、占者は託宣を、医者は治療を許されなかつた。このことはイスラエルに於ける農民の耕作收穫を始め広く労働の禁止規定と一致するものである。

三、語源の一致。ヘブライ語の安息日 (sabbath) はバビロニア語の sabbatu (sapattu) に由来する。

以上の論拠からバビロニア起源説が大体肯定せられるように思うが、このバビロニア語の sabbatu の sa は「心」(Herz)。

bat は「休ませる」(Beruhigen) の意で、この日は、「心を休ませる日」である。⁸¹⁾ 然らばこの「心を休ませる日」とは如何なる意味であろうか。

先づ Goodspeed は「安息日は神神の怒を和らげるために守られていた」と言ひ、⁸²⁾

Gunkel も「怒りの神神の心を鎮める日」(Tag der Beruhigung des Herzens der erzürnten Götter) だと言ひ、⁸³⁾

Olinstead も「shabatun とよばれる日は sabbath (安息日) と同じ語であることが考えられる。これは休息日または宥和日と呼ばれ、ヘブライの安息日の起源であろうと思われる」と述べている。⁸⁴⁾

また Driver も「心の休息の日」と言われるこの日を、人間の為の休息日でなくして、「神神がその怒りから休息する日、即ち神神の怒りの宥和の日」であるとしている。⁸⁵⁾

更に Harper もこの説を支持して「安息日はもともと犠牲の日であり、神の宥和の日であつた。これはバビロニアのそれに相当する日の規定である」と言つてゐる。⁸⁶⁾

尤も Oesterley and Robinson のごとく徹底的な否定論もあるが、⁸⁷⁾ 実は、その論拠はさほど強力だとも思われない。

以上の他、Holzinger, Gressmann など殆んど凡ての学者はバビロニア起源説の上に立つてゐるので、この説は殆んど疑う余地はないと思われる。

かくのごとく、安息日というバビロニアの祝祭暦日を継承したイスラエルは、思想的にもバビロニアのそれを継承してゐると考えることは、極めて穩健な推論のように思われる。即ちその安息日意識は、いまだ思想的に十分成熟してゐない古代イスラエル(少くとも紀元前九世紀頃まで)のことであるから、何らイスラエルの改変を受けないバビロニア伝承の安息日意識——神の宥和を目的とする犠牲奉獻のための休息意識——であつたと考えられるのである。⁸⁸⁾

(2) 第二の論拠は、ホセア書の記録である。この小資料は、古い祝祭の形態として、それが「喜樂」と「祝筵」とを伴つたこ

とを記している。この「喜樂」はヘブライ語 *masos* の訳語であつて、イザヤ書二四章八、一一等より見て、「祝宴に伴う歎樂」を示すものであらう。又後者の「祝筵」と訳された原語 *chag* は、「祝宴」「祝祭」の意にも用いられるが、明かに「犠牲(動物)」の意にも使用されている。⁽⁴¹⁾——現行訳はこの点、訳語の統一を欠いている——従つてホセアの排撃の対象となつた「喜樂」「祝筵」は、「喜樂」「犠牲」と訳することもできる。少くとも、犠牲奉獻に連関したものであることを確認することができる。(今の吾々の目的は訳語を決定することではなくて、犠牲との連関性を確認するだけで十分である。)即ち、当時のイスラエル民族の宗教生活は、犠牲奉獻とそれに伴う祝宴の歎樂が中心であつたことが察せられる。ホセアがかゝる国民生活を批判したことは、それが予言者的感覚から著しく遠い未開性を露呈していたからで、神神宥和を目的とした犠牲奉獻というバビロニア的伝承が、(或はカンナ人を經由して)イスラエルに継承せられていた故に、即ち些かの思想的進歩もなかつた故に、徹底的なホセアの論難となつたであらうと思われる。

殊にホセアは、彼全体の論調もさることながら、とりわけこの章句において当時イスラエルに普く流布していた異教パアリズムを斥けようとしていたことは明かである。⁽⁴²⁾ *Holzinger, Gressmann* に従つて、⁽⁴³⁾ カナン人よりこの安息日制度をイスラエルが学んだという臆説を採扱するとすれば、バビロニアからカナンへ、カナンからイスラエルへ、この制度が伝わり、而もバビロニア的宗教意識たる「宥和」觀念もそのまま継承せられて紀元前九世紀にまで及び、やがて八世紀に入るや遂に予言者の批判を受けることとなり、思想的に倫理的に所謂「イスラエルの止揚」となつたのではあるまいか。

要するにホセアの予言活動は八世紀後半のものであるが、彼によつて批判されたイスラエル国民の安息日意識は、「宥和のための休息」という未開意識であつたのである。

(3) 第三の論拠はイザヤ書一章一三である。この資料は、安息日その他祝祭の日に国民が聖所神殿に参集するのをイザヤが斥ける、という内容の記録断片である。その非難理由は、⁽⁴⁴⁾ *Duhn* も言うように明記されてはいないにしても、「おほくの犠牲」

「をひつじの燔祭」「こたえる畜の膏」「牡牛、小羊、牡山羊の血」「むなしき祭物」「燻物」⁽⁴⁵⁾等の奉獻への批判であつたらうことは、前後関係によつて明かである。予言者の批判の対象となつてゐる国民生活は、イザヤの時代に至つても、なお伝統的な未開儀礼の域を出でなかつたものらしい。即ち、「神神宥和を目的とする犠牲の爲めの安息日意識」は、八世紀の予言者の批判の時まで国民生活の間に持続されたのである。

按うに神々宥和のための犠牲奉獻を目的とした休息——というバビロニア伝承の安息日意識は、八世紀に至るまでも強烈に国民意識を支配し、バビロニア以来の呪術的な未開宗教史を継続していたとき、凶らずも予言者の出現となつて、ここに颯爽たる本格的イスラエル宗教史の展開となるのであるが、それは八世紀後半においてであつて、少くとも紀元前九世紀の宗教史には何ものも期待しえないのである。

要するに吾々は、ヤハヴィスト資料における安息日遵守の意識は「休息の意識」——神々の宥和を目的とする犠牲奉獻のための休息の意識であつたと考えたいのである。

二、エロヒスト資料における意識

——聖日意識——

ヤハヴィスト資料は、極めて素朴に、ただバビロニア（カナン）伝来の安息日を遵守するのみであつた。然るにエロヒスト資料は、これに新しい意義を加えようとする。漸く思想的に成熟してきたイスラエル宗教史は、伝承に安んぜず、新しい意識を以てこの安息日を理解したのであつた。

即ちエロヒスト資料は、安息日に神的權威を附加しようとする。

『そこでヤハウエは六日間で天を、地を、海を、それらの中のすべてのものを作つた。こうしてヤハウエは安息日を祝福

し、そしてこれを聖化した』——私訳——出エジプト記二〇章一一

ヤハウェは六日間の創造に続いて、第七日を休息した。故にこの日は、単なる人間の休息日でなくして、神の休息日である。単なる「休息意識」に神的權威が附加せられている。即ちヤハウェ自ら安息日を聖化しているのである。原文の筆者は、この場合の動詞「聖化した」を強意の piel 形 (egaddešā) を用いることによつて、特にこの聖化意識を高調しているのである。漸く活潑化してきたイスラエル宗教の精神化は、安息日の意識にも変化を及ぼさずにはおかなかつたのである。

すでに述べたホセアの記録もイザヤの記録も、ともに「儀礼的安息」への批判であつた。両者ともに「犠牲奉献」のための安息を排撃したものであるが、安息日そのものを否定しているわけではない。逆に言えば、安息日の肯定の上に立つ批判であつた。このことは、アモスにおいて特に顕著にみられる。⁴⁰あの鋭い批判家アモスにして、なお安息日は否定せられず、むしろ却つて安息日の遵守が強調せられているのである。言わば、紀元前八世紀の予言者は、儀礼そのものの否定者ではなかつたのである。ただ安息日の精神化倫理化を要求したに過ぎなかつた。

尤もこの時代の安息日も、前代に引続いて「休息」を現実の特色としていたことは言うまでもない。たしかに休息を必要としたのである。聖意識自覚の具体的基盤としての休息は必要でもあつたわけである。しかしこの時代における休息は、商取引の休業の程度であつて、捕囚後にみられる⁴¹とき一切の行動の自由の停止ではなかつた。鋭いアモスが是認できる程度の休業が規定せられていたのであつた。⁴²Wellhausen⁴³を待つまでもなく、精神化倫理化の傾向はイスラエル独自のものであり、時代の進展はイスラエルをして何時までもバビロニアの未開呪術的意識の中に停滞するを許さなかつた。安息日もこれが例外でありえず、バビロニア的な宥和のための休息意識は、神の權威への服従の信仰によつて克服せられ、「聖なる日」として新しい意識に蘇つた。安息日は「ヤハウェによつて」「聖なるもの」と定められたのである。即ち「聖日意識」がこの時代の安息日意識となつたのであつた。

なお Gunkel は、「日の聖化」(die Heiligkeit der Tag)⁴⁹⁾は古代における共通意識であつて、近代人が信仰内面化の急なあまり、これを誤解してならないことを戒めている。このことは吾々の推論を側面的に援助してくれているように思われ
る。

要するにエロヒスト資料における安息日意識は「聖日意識」であつたと考えられるのである。

なをこの他、エロヒスト資料と同じ時期に比定せられる断片に、列王紀下四章二一、二三がある。既述のように、Eissfeldt⁵⁰⁾は八世紀に由来するエリシヤ物語の一断片であろうという。しかしこの断片が示唆する内容は、『当時イスラエルに於ては、「神の人」(予言者)の許に、安息日の儀礼を守るべく、遠隔を厭わず人々は参集した』こと以外には、この資料から何の示唆も得られない。この「神の人」が如何なる人であつたか、彼は如何なる宗教行為をなしたか、その儀礼の内容如何、等々全く不明である。沉んや吾々の問題である安息日の意識内容についても、何ら材料を提供してくれていない。尤も Benzinger⁵¹⁾のように、伝承的な休息意識を表わす民話と考ふる学者もあるが、これも資料自体から得られる結論ではない。ことに、この資料については、遙か後の時代に比定する説もあつて、⁵²⁾結局、吾々の問題に関する限り、この資料は一応論外に置かるべきものであらう。

今一つ問題となるエロヒスト資料は、出エジプト記二三章一二である。

『汝六日の間汝の業をなし七日に息むべし、斯汝の牛および驢馬を息ませ汝の婢の子および他国の人をして息をつかしめよ』——現行訳

まさに敬服すべき人道的規定である。McNelis⁵³⁾は、主としてこの資料の後半を基礎として、エロヒスト資料による十誡を(従つて安息日意識をも)「人道的」であるとしている。しかしこの章句をそのままエロヒスト資料として受取るには、かなりの困難がある。Holzinger⁵⁴⁾は出エジプト記註釈書において、

「人道主義的傾向は申命記学派のそれを指している。……祭儀規定の人道主義化は申命記的附加と思われる。」

と言ひ、又彼は他の著述の中でも、編者註(R)であることを明かにしている。たしかに、かかる明確なる人道主義思想は、申命記の根本的特質であつて、エロヒスト資料の中心思想としてこれを求めることは無理ではあるまいか。かくて我はこの断片を、エロヒスト資料として用いることに些か躊躇せざるを得ないのである。

三、申命記における意識

——回顧意識——

およそ申命記は「回顧の書」である。紀元前七世紀におけるイスラエル民族の宗教的・道德的理想を、モーセの出エジプトへの回顧意識において再認識した文学である。逆に言えば、予言者の理想にもとづく古代律法の新解釈とも言うことができよう。言わばその歴史哲学的立場は、過去の歴史の中に神の恩寵を發見しようとする回顧主義であり、尙古主義なのである。

然らば、安息日についての申命記の理解は如何であらうか。これまた回顧意識の中に理解され解釈されているのを見る。

『お前が、エジプトの地で奴隷であつたことと、またお前の神ヤハウエが、強い手と伸ばした腕を以てそこからお前を導き出したこととを、記憶するがよい。それでお前の神ヤハウエは、安息日を守るようにお前に命じたのである』——私

訳——申命記五章一五

時代は進み安息日意識は変転した。今やイスラエル宗教史は成育して、アモス、ホセア、イザヤ等の国民生活を戒めた「予言者批判時代」から、歴史的に民族の過去を回顧する「尙古時代」に入つたのである。批判的挑戦的態度から、反省的回顧的態度に轉移したのが申命記時代の特色と考へうるであらう。

要するに、安息日に関する申命記の資料は、それをエジプトへの記念として理解しているのである。回顧意識、尙古意

識、記念意識こそ、申命記的資料における安息日意識であつたのである。

四、エゼキエルにおける意識

—象徴意識—

エレミアの安息日に関する記述が、後世の加筆であるため、信頼できぬとすれば、後期予言者の資料としては、吾々はエゼキエルに赴かざるを得ない。果してエゼキエルに注目すべき次の章句があるのである。

『そしてまた、私の安息の日日を、私はお前たちに与えよう。それは、私とお前たちの間の象徴しるしたらしめんがためであり、又それによつて、ヤハウエである私が彼らを聖化したことを知らせんがためである』——私訳——エゼキエル書二〇章

一一一

これによつてみるに、エゼキエルの安息日意識には更に一段の発展がある。それは素よりバビロニア的伝統を超えているのみならず、申命記の回顧意識をも止揚して、「神と人との結合の象徴」の意識に到達したのであつた。

およそヤハウエとイスラエルとの結合の意識——即ち「契約」(berit)の観念は、イスラエル古来の信仰であつた。この契約観念も徐々に精神化し倫理化していつたが、古代観念と比較することによつて、エゼキルにおけるそれを一層明瞭に理解することができる。

古代人は具体的表象なしに神と人との契約意識をもつことができなかつた。例えばヤハウイスト資料における契約の表象は、「火と烟との中を通過することによつて神との契約を結び」(動物を二つに割いてそれぞれ相對せしめて契約のしるしとする)など天然現象、呪術観念にその表象を求めている。またエロヒスト資料においても「モーセは犠牲奉獻と流血とを以て契約の証となし」⁽⁵⁾ているが、これまた未開意識を脱却していない。然るにイスラエル宗教史におけるかかる未開契約観念は、

時代の進展と共に漸く精神化され靈化され、既にエレミヤにおいて

「この契約はわが彼らの先祖の手をとりてエジプトの地よりこれを導き出せし日に立し所の如きにあらず」——現行記とて未開具體的表象を克服せんとしている。然しながらエゼキエルに至つて

『私は彼らと平和の契約を立てよう。それは彼らにとつて永遠の契約となるであろう』——私訳——三七章二六

とて契約の精神的意識を高調せんとしている。かくの如き予言者によつて示された外的表象の否定から内的意識への転移の傾向は、当然安息日意識にも影響を及ぼさずにはおかなかつた。即ち、「ヤハウエとイスラエルとの契約」という意義を、安息日の中に発見せんとしたものであつた。

かくの如き安息日理解は、然らば如何なる意義をもつであらうか。それは儀礼の「媒介性」の主張にあつたと考えられる。儀礼はそれ自身「目的」でなくて「手段」である。それはあくまで契約の手段であり、表象に過ぎない。安息日それ自体が重要なでなく、安息日の表象する意義——ヤハウエとイスラエルとの契約——が、重要性をもつのであつて、たまたまこれが儀礼を媒介として表象されているに過ぎないのである。⁶¹⁾

要するに安息日意識は、エゼキエルに至つて純化せられ、精神化せられ、客観化せられ、象徴化せられて、予言者精神運動の結果となつたのであつた。

五、捕囚後における意識

——律法意識——

予言者の精神運動は、イスラエル宗教史に決定的な成果をもたらしたが、歴史の運命は、イスラエルにとつて極めて苛酷であつた。彼らは悲惨な捕囚の災厄に苦しまざるをえなかつた。しかしイスラエルの悲劇は、政治史におけるよりも、むしろ

る思想史において更に深刻であつたように思われる。その悲劇とは、「信仰の律法化」であり、「宗教の法制化」であり、「思想の固定化」であつた。何故、律法化したのか。吾々はここにその歴史的事情を述べるいとまをもたぬ。ただ律法化には律法化すべき必然性のあつたことを認めるだけで十分であらう。

かくて捕囚後の律法時代には、内面的な生命の躍動よりも、外面的な生活の規制が重要視せられた。かくて吾々の安息日も当然律法化し、Diverの表現をかりて言えば、精神的なものの形式的なものへの服従となつたのである。⁶²⁾

さて安息日の形式化、律法化の特色は大体次のごときものであらう。

一、業務の停止。それは一切の業務の停止であつた。農耕、運搬、醸造のごとき労役、販売、取引のごとき商行為はもとより、炊事のごとき日常生活の茶飯事に至るまで詳細に規定された。(出エジプト記一六章二三以下、三一章一一以下、三五章一以下、民数一五章二二以下、ネヘミヤ一三章一五以下)

二、犠牲の奉獻。安息日に施行される祭儀内容を示すのみならず(レビ記二四章八、歴代下二章四、八章二三、三二章三、ネヘミヤ一〇章三三)民数紀には犠牲品目を羅列して詳細を極めている。(二八章九以下)

三、遵守の督促。全体の調子は、安息日について極めてきびしく、遵守督促の態度は頗る徹底している。

四、違反の処罰。安息日規定への違反に対しては、律法は極めて峻厳であつた。「柴集め」ほどの軽犯にたいしても死刑を規定している点は、律法意識の強烈さを示すものとして注目される。(出エジプト三一章一四、ネヘミヤ一五章三二以下)

以上は要するに、律法的安息日とも言うべきものであつて、信仰のための安息でなくして、律法のための安息であつた。

信仰の反省のためでなくして、単なる生活規定に過ぎないものであつた。とにかく「律法意識」が捕囚後の時代の安息日意識であつたのである。

ここに一言加うべきは、所謂第三イザヤ(イザヤ書五六—六六章)の安息日に関する記録である。この中に三資料の存

することが注目を受けているが、

- (一) 五六章二以下には、律法遵守を高調しながらも、捕囚前の予言者の精神的宗教的倫理的調子がみられ、
- (二) 五八章一三以下には、イスラエル回復の条件として安息日遵守が高調され、
- (三) 六六章二三に至つて、回復のエルサレムにおける全人礼拝を主張している。

これによつてみれば、捕囚前後期の思想が錯雑している乱調が感ぜられる。第三イサヤの時代決定が、未だ定説をもたぬ所以も察せられるが、吾々の安息日問題に関しても、興味ある資料ながら、今は不問に付するほか途はないであらう。

以上イスラエル宗教史における安息日意識の展開を考えたが、降つてマカベア時代に入れば、安息日儀礼の繁文縟礼はいよいよその度を加え、遂にバリサイズムにまで固定化し、やがてイエスの鋭い批判をうけることとなつたのである。

しかしキリスト教時代に入り、この安息日とは別に、日曜日が「主の日」として遵守され、両者が並列的に行われた時期もあつたが、いつの日か安息日は廃されて了つた。言わば、安息日はその使命を終り、礼拝のための日曜日に発展的解消をとげたのであつた。

(一九五四・二・五)

註(1) マタヘー二章八、マルコ伝二章二七、ルカ伝一三章一四

・一五

(5) 〃; Das zweite Buch Mose od. Exodus (die H. S. d. A. T.) I, S. 154

(2) Driver: *Introd. to the Lit. of the O. T.*, p. 29

(3) Oesterley and Robinson; *Hebrew Religion*, p. 134

(4) H. Holzinger; *Exodus* (Kunzer Hand-com. z. A. T.)

S. XIX

(8) Holzinger; *ibid* (d. H. S. d. A. T.) s. 125.—Oesterley and Robinson; *ibid*, p. 134.—Driver; *ibid*, p. 29.—Bennett;

- ibid. p. 16:—Wood; Sabbath (ERE, V) p. 863:—E. F. Harding; Feasts and Fasts (Hast. DB, I) pp. 859 ff.:—Blunt; Feasts (Hast. One Vol. Dict.) pp. 261 ff.:—McNelle; The Book of Exodus (West. Com.) p. 118
- (9) Gunkel; Genesis (Göttinger Handkom. z. A. T.), S. 116
- (10) Oesterley and Robinson; ibid., p. 134:—Gunkel; ibid., S. 116:—Wood; ibid., p. 863:—Bennett; ibid., p. 191
- (11) Holzinger; Exodus (Kurzer H.-Com.) S. XVIII
- (12) Wood; ibid (ERE) p. 863
- (13) O. Eissfeldt; Die Bücher der Könige (H. S. d. A. T. I) S. 547
- (14) W. R. Harper; Amos and Hosea (I. C. C.) p. 177
- (15) Duhn; Das Buch Jeremia, S. 149
- (16) L. E. Bins; The Book of the Prophet Jeremiah (West. Com.) p. 143
- (17) A. W. Streane; Jeremiah (Cambridge) p. 130
- (18) H. Schmidt; Die grossen Propheten (die Schrift. d. A. T. II, 2) S. 254
- (19) D. Rothstein; Das Buch Jeremia (H. S. d. A. T. I.) S. 775
- (20) J. Wellhausen; Prolegomena zur Geschichte Israels, S. 111
- (21) S. R. Driver; Sabbath (Hast. D. B. IV) p. 319
- (22) Olmstead; History of Assyria, p. 601
- イスラエル宗教史における安息日意識の展開
- (23) Sayce; The Religions of ancient Egypt and Assyria, p. 272, 476
- (24) Gunkel; Genesis, Geschichte des Sabbaths, S. 115
- (25) Wood; ibid., p. 863
- (26) Schultz; O. T. Theology, I, p. 205
- (27) Oesterley and Robinson; ibid., p. 135
- (28) Bennett; ibid., p. 164
- (29) Gressmann; Feste und Feiern Israels (RGG¹) II, S. 865
- (30) Olmstead; ibid., p. 601
- (31) Gunkel; Genesis, S. 115
- (32) Goodspeed; A History of the Babylonians and Assyrians, p. 104
- (33) Gunkel; ibid, S. 115
- (34) Olmstead; ibid, p. 601
- (35) S. R. Driver; Sablath (Hastings' D. B. IV) p. 319
- (36) W. R. Harper; Amos and Hosea (I. C. C) p. 232
- (37) Oesterley and Robinson; ibid, p. 135
- (38) Holzinger; Exodus; S. 73
- (39) Gressmann; Die älteste Geschichtsschreibung, S. 237
- (40) ホセア書二章——
- (41) 詩篇——八篇二七; 出エジプト二三章一八; ペテロ書二章三
- (42) Holzinger; Exodus, S. 73
- (43) Gressmann; ibid, S. 866

- (44) B. Dahm; Das Buch Jesaja (Göttinger Hand-kom. z. A. T.) S. 29
- (45) 予ザヤ書一章一以下
- (46) アモス書八章五
- (47) Gressmann; Feiern Israel (RGG¹), S. 867
- (48) Wellhausen; Prolegomena, S. 112
- (49) Gunkel; *ibid*, S. 115
- (50) Eisfeldt; Die Bücher der Könige, S. 547
- (51) Benziger; Das Buch Hezekiel (K. H. C.) S. 107
- (52) J. R. Lumby; The Second Book of the Kings (Cambridge) p. 40
- (53) A. H. McNeile; The Book of Exodus (West. Com.) p. xliii
- (54) Holzinger; Exodus, S. 96
- (55) 〃; die Heilige Schrift d. A. T. I, S. 131
- (56) A. Bertholet; Deuteronomium (Kurz Hand-Com.) S. XXXVI
- (57) 創世記一章一七
- (58) 同 一章一〇
- (59) 出エジプト記二四章三以下
- (60) エレミヤ記三章三
- (61) A. Bertholet; Das Buch Heseckiel, S. 107
- (62) Driver; Sabbath (Hastings D. B. IV) p. 322
- (63) ヲカビ一章二章三以下

親鸞における個性と伝承

——法然・ルターとの比較を通して——

脇 本 平 也

は し が き

個人の宗教思想を、具体的に生きたものとして理解するためには、注目すべき点が二つあると思う。一つは、その人自身の個性的独創の面である。他は、文化的伝承の面である。個人は、文化の中に誕生し、文化の中で育てられる。従つて、彼の抱いた宗教思想が、歴史的社会的な文化伝承の上に立つことはいうまでもない。と同時に、彼は一個の人間として生き且つ考える。他人とはかけがえの出来ない個人である。従つて、彼の心のうちに生きて働く宗教思想は、彼自身の独自の個性に、びつたり適合したものであるに相違ない。思想が、口の端に弄せられた単なる借物に過ぎない場合は、別である。当人の生活を動かし規整する原理的な力となつている思想ならば、そこには、特異な個性の血潮が脈打つているであろう。その意味で、個人の宗教思想は、伝承された既製の思想体系が、個性の坩堝のなかで鍛えなおされたところに成立するものと考えられる。いま、このような角度から親鸞の信仰に光をあてゝみると、その個性的な面は、如何なる姿を以て浮び上つて来るであろうか。その伝承的な面は、どのような線であられるであろうか。第一の点を法然との比較によつて、第二の点をルターとの比較によつて、多少とも明らかにしてみたいと思う。

法然と親鸞との信仰の異同については、古來論議の絶え間がない。真宗側には、両者の相違は、念仏為本と信心為本という化儀の上での相違にとどまる、法然の真意を継承するものは親鸞だ、という見方もある。或は逆に、浄土宗側では、親鸞の説は、法然に較べると、まさに背師自立、換骨奪胎の異説だ、という論者もいる。何れにしる、両者の異同がそれぞれの宗学の上で、一つの大問題とされている点に変わりはない。殊に、真宗側では、いわゆる信心一異の相論とか、信仰両座の分判とかの話がつたえられているところから見ても、この問題が、極めて早い時代から、関心の的となつたことがわかる。しかし、親鸞本人の意識に於ては、これは、全く問題にならなかつた。「親鸞におきては、たゞ念仏して彌陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり。……たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらには後悔すべからずさふらう。」(歎異抄)このように断言する親鸞である。彼にとつては、「真宗興隆の大祖」は、「源空法師」法然にほかならなかつた。(化身土巻)彼の言う真宗とは、本師源空が開いた真実なる浄土宗の意を出でなかつた。親鸞の気持としては、自分の信仰を師法然と「たゞひとつ」(歎異抄)と信じたからこそ、「良とに師教の恩厚を仰ぐ」(化身土巻)感慨もあれば、『顕浄土真実』の自負も持てたのであろう。「彌陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふむすむね、またもてむなしかるべからずさふらう歎。」(歎異抄)この逆説的な表現は、法然のみならず、釈迦にまで遡る親鸞自身の伝承意識を、極めて明白にうつし出している。

法然
親鸞におけるかゝる伝承意識が、「ほうねん上人にあいまいらせて、……うけ給はりさだめて候」(憲信尼文書)という、親鸞二十九才の具体的な生活経験に根差していることは、改めて指摘するまでもない。「愚禿釈の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を

棄てて本願に帰す」という化身土巻の断言は、このとき法然との出会いが、親鸞にとつて、如何に強烈な感銘的事件であつたかを物語つている。師弟の接触は、建永二年（承元元年）の法難で相別れるに至るまで、僅かの六年にすぎなかつた。しかも親鸞が、一生を通して、法然への全的な随順を語らざるを得なかつたのは、この師との間に、いわばいのちの触れ合いを感得したからであろう。親鸞の信仰の下部構造に蔽として横わるものは、かゝる師資面接の体験であつたと思われる。親鸞にとつては、法然を信ずることと、彌陀を信ずることとは、必ずしも別ではなかつた。「源空勢至と示現し、あるひは彌陀と顕現す」と和讃し、「阿彌陀如来化してこそ、本師源空としめしけれ、化縁すでにつきぬれば、浄土にかへりたまひにき」（高僧和讃）と法然の往生をうたつたのも、親鸞の偽らぬ真情が、そのまゝ吐露されたものと思われる。

これほどまでに親鸞が法然に傾倒したのは、両者に共通の人生問題を媒介としてであつた。当時、人々の人生觀に、暗鬱たる影を投げかけるものとして、末法思想があつた。それは、たゞに仏教界のみに限られた考え方ではなかつた。人生を觀じ、世の中を眺める場合、一つの方向を指示する図式として、広く一般人士に影響を及ぼした思想であつた。事実、当時現実の社会状勢は、末法到来の予言を、単なる図式として枯渴化せしめただけの十分な血肉を持つていた。翻譯堅固な山法師をはじめ、相次ぐ戦乱や天変地異などがそれである。仏の白法隠没して、五濁悪世、澆季溷濁の世の末だという感懷は、惻々たる実感を伴つて人々の心に迫つた。こうした末法の時代相を、一步進めて自己自身のうちに内感し、時代の苦しみを自己の苦しみとし、時代の要求を自己の要求として道を求めたところに、法然の浄土宗は華開いたとみることができるといふ。伝によれば、「智慧第一の法然房」とまでうたわれた彼が、學ぶにつれ修するにつれ、しみじみと思ひ知らされたのは、「法は深妙なりといへども、我が機すべて及難し」（十六門記）といふことであつた。「我等ごときは、すでに戒定慧の三學の器にあらず」（行狀画図）といふことであつた。行証ともになき末世の相が、そのまゝに我が身の真相だといふことであつた。こうして、他ならぬ自己自身のうちに末法性を自覚痛責しつゝ、またそれ故に一層真劍に出離の要道を摸索する法然に、やがて光があたえら

れる。「一心に専ら彌陀の名号を念じ、行住坐臥、時節の久近を問はず、念々に捨てざるもの、是を正定之業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に」という善導の文が、これであつた。この一句に激発されて、法然は、いわば起死回生の回心を体験する。「立ち余行を捨てて、ここに念仏に帰す。其れより已来今日に至るまで、自行化他唯念仏を緯とす」(選択集)るに至つたわけである。

法然と相距ること四十才、青年親鸞が、末法の世を歎き、末代の身を悲しむ人生の苦悩には、往時の法然と同じきものがあつたと思われる。伝記作者によれば、ひたすらに出要を求めるその努力を通じて、逆に明らかに反省されるのは、我が身に美喰う「猿猴之情」(癡膠之憶)(覚如、報恩講私記)であり、なお晴れやらぬ「識浪」「妄雲」(存覚、歎徳文)であつたという。後年の親鸞が、「已に以て末法に入て六百八十三歳也」(化身土巻)と時代を勘決しているのも、決して単なる算術ではなかつた。「末代の旨際を開示」して、「今の時の道俗、己れが分を思量せよ」(同上)と言ひ切る親鸞には、自身に痛切な末法性自覚の裏付けがあつたのである。そして、自己自身の末法性を反省自覚し痛歎するという、同じ苦悩の深淵で、法然が出会つたのは善導の文であつた。親鸞が出会つたのは法然という人である。法然には、往時の体験に照らして、親鸞の苦悩が掌を指すようにわかつたであらう。親鸞には、自分の苦しみがわかつてもらえただけでも、もはや離れ難き想いが、法然に対して湧き上つたであらう。疑難に逢着すれば、直ちに手をとつて導いてくれる恩師の有難さも、しみじみ身にしみて嬉しかつたに相違ない。こうして、清僧法然の偉大な人格に包摂された幸福な記憶が、生涯、親鸞にとつての光であつたらうことは、想像に難くない。法然よりの全的な伝承を確信することは、親鸞自身にとつては、むしろ当然であつたといつてよい。

しかしながら、親鸞三十五才、法然七十五才のとき、罪を得て東西遠く袂を分つたのが、この師弟の今生での別れであつた。爾後の親鸞は、心の中の法然を頼りに、経文論釈を導き、ひとりこの道を行かねばならなかつた。そして、北越遠流以後の苦難に満ちた人生経験を通じて、彼の信仰に一段の深化があつたことは、多くの学者の認めるところである。この信

仰の深化は、換言すれば、個性化といつてもよいであろう。かつてうけたまわり定めた法然の仰せは、幾度か親鸞の内心で反芻され味識されて、真実に彼自身のものとなつて行つたであろう。こゝに、いわゆる己証が芽生えて来る。自分では意識しなかつたかも知れない。しかし、その間に、法然を超えてたどる親鸞一人の個性が、信仰の生長を独自の色彩に染め出して行く。九十才で没するまで、主として晩年に書き残した数多くの著作から、法然とは異つた、親鸞に特異な面を幾つか拾ひ出すことは、第三者の立場からすれば決して困難ではない。

そうした、親鸞に特異な獨創性を示すものとしては、例えば、宗乗学者の指摘する二雙四重の判釈とか、三々四科の法門などを挙げることも出来るであらう。しかし、ここではまず、親鸞の信仰に於て、いわゆる如来の他力が、如何なる姿で思い描かれていたかを問題としたい。一般に、有神的他力的思想にあつては、神なり他力なりの信仰対象が、その思想を組み立てる中核となる。そして、宗教思想も一つの論理的組織体系である以上、この中核的要素の性格如何が、思想全体の構造や特質を規定すると思われるからである。また、宗教思想を考察するに當つて、神学的弁証よりも、その背後に裏つけられた主体的体験を重視しようとする場合、当人の信じ思い描いたその対象の姿は、まず第一に注目すべき一焦点となしうるであらう。その意味で、親鸞にとつての他力が、如何なる様相のものであつたかを、問題の出発点としたい。

法然との比較に於て、親鸞の他力に顕著な特性は、そのはたらきが、より活潑な点である。これを端的に示すものが、例えば、『大経』本願成就の文に於ける「至心に回向せしめたまへり」、或は「回向したまへり」(信卷)という、親鸞独自の訓点の施し方である。これによれば、回向のはたらきは、こちら側の衆生ではなくて、あちら側の他力に帰せられる。そこで、親鸞が顕わにした浄土真実の世界は、いわば他力のみを働く世界となる。『顕浄土真実教文類』の開巻劈頭で、親鸞は次のように言う。「謹で浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一には往相、二には還相なり。」そして、この廻向の主体は、彌陀

他力なのである。従つて、衆生の口に唱えられる念仏称名の行も、実は「大悲の願より出た」「本願招喚之勅命」にはかならない。それは、「如来已に發願して衆生の行を回施したまふ」ものであるから、もはや「是凡聖自力之行に非ず」。かゝる念仏を以て衆生の側から回向するなどということはあり得ない。その意味で「不回向之行と名る也。」（以上、行卷）また、衆生の心に宿る信も、やはり、至心信衆の願より出でた「疑蓋難ること无き」「金剛の真心」であり、「真實の信心」である。一体衆生は、無始より已来今日に至るまで、「穢惡汚染にして清淨の心無し、虚仮詔偽にして真實の心無し。」このような衆生自体から、誠の淨信の發しうる筈がない。これを悲愍した如来他力が、「如来の至心を以て、回施したまへる」「利他の真心」、それが淨土真實の信にほかならない。（以上、信卷）これが、いわゆる親鸞の大行大信の説である。普通には、人間の側のいとなみと考えられる行や信が、実は如来によつて成就され、与えられたものだといふのである。まして教や証が、如来からの廻向とされるのはいうまでもない。かくて、「真宗の教・行・信・証を案ずれば、如来の大悲回向之利益なり。故に若くは因、若くは果、一事として阿彌陀如来の清淨願心の回向成就したまへる所に非ざること無し。因淨なるが故に、果亦淨也」（証卷）といわれるわけである。

このように、親鸞の信仰の世界に於ては、活潑々地にはたらくものは、如来の他力のみである。これに対して、親鸞自身は、全き受動の位置に立つ。行証ともになき末法者として、たゞ如来大悲の廻向を、頂戴し奉持する以外に術はない。淨土眞實の世界において、必要にして十分なるものすべては、如来の成就し廻向するところによつて滿される。そのほかに、衆生の側の能動的なはたらきは、何ら必要でない。むしろ逆に、衆生からの廻向といふことは、「仏智を疑惑して信受せず」「不可稱不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ」（三經往生文類）ものとして、つみに墮される。修諸功德、植諸徳本では、眞實報土への難思議往生はかなわない所以である。かくして、如来の他力は、自らの働きのうちに、衆生の力の参加を許容しない。いわゆる絶対他力である。往生は、たゞ如来のみが、その絶対力によつて行うところである。親鸞に於ては、他力は、

自らもよおし自ら働きかけるといふ、極めて動的な姿を以て描かれる。

以上のような、親鸞の他力が持つ動的な様相と対照すれば、法然の他力は、より静的な性格のものだといわざるを得ない。勿論法然の他力も、法藏因位の昔に、念仏往生の本願を立て、これを成就した仏である。末代造悪の凡夫のために、念々不捨の念仏を、正定之業として、かねて定めおかれた仏である。その点、親鸞の他力に変わりはない。しかしながら、この本願を信じ、この念仏を至心に廻向するのは、念仏の行者である。廻向の主体は、他力ではなくて、やはりこちら側である。そして、この念仏の行者は撰取して捨てないというのが、法然の如來である。この点、たとえ程度の差にもせよ、親鸞の他力に比して静的であることは否めないであろう。両者に於ける他力觀のかような相違は、思想の他の分野にも関連して、微妙な差異をあらわしていると思われる。親鸞に於てみられる念仏為本から信心為本への飛躍、悪人正機説への徹底などは、他力の機能の一層の力動化と無関係ではあるまい。それならば、両者の他力のこのような相違は、一体どこから生れて来たのであろうか。法然から親鸞への徹底は、僅か一步の飛躍にすぎないとも言いうるであろう。その一步を踏み出させた機因を、仏教々々の歴史の上に探ることも、可能であり且つ必要であろう。しかしこゝでは、思想の内面性を重視する立場から、特に両者の人間性の差異に視野を限定して眺めてみたい。

この問題に関して、好箇の手掛りとなるのは、『觀經疏』の三心釈、特に至誠心釈に対する両者の見方の相違である。法然は、『選択本願念仏集』の第八章「念仏の行者必ず三心を具足す可きの文」に於て、先ず、『觀經』から引いた次の句をかか

若^シ有^レ二^レ衆^生、願^シ生^レ三^レ彼^國者、發^シ三^レ種^心、即^チ便^ニ往^ス生^ス。何^レ等^ニ為^ス三^一。一^ニ者^ニ至^ス誠^心。二^ニ者^ニ深^心。三^ニ者^ニ廻^シ向^シ發^ス願^心。具^ス三^レ心^者、必^ズ生^レ三^レ彼^國。

ついで、善導の三心釈を、就行立信の段を除いて全文引用している。いまこの要点を、普通の訓点を施しながら抜書きすると、次の通りである。

一者至誠心。至者真誠者実欲レ明一切衆生、身口意業所修解行、必須真実心中作。不得下外現賢善精進之相、内懷虚仮。貪嗔邪偽奸詐百端恶性難侵、事同蛇蝎、雖起三業、名為雜毒之善。亦名虚仮之行。不名真実業也。若作如此、安心起行者、縱使苦勵身心、日夜十二時急走急作、如灸頭燃者、衆名雜毒之善。欲廻此雜毒之行、求生彼淨土者、此必不可也。何以故。正由彼阿彌陀仏、因中行菩薩行一時、乃至一念刹那、三業所修皆是真実心中作、凡所施為趣求、亦皆真実……不善三業、必須真実心中捨。又若起善三業者、必須真実心中作。不簡内外明闇、皆須真実一故名至誠心。

二者深心。言深心者、即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信、自身現是罪惡生死、凡夫曠劫已來常没常流、無有出離之縁。二者決定深信、彼阿彌陀仏四十八願、授受衆生、無疑無慮、乘彼願力、定得往生……

三者廻向發願心。言廻向發願心者、過去及以今生身口意業所修世出世善根、及隨喜陀、一切凡聖、身口意業所修世出世善根、以此自他所修善根、悉皆真実深信、心中廻向、願生彼國。故名廻向發願心也。又廻向發願、願生者、必須決定真実心中廻向、願作得生想……

最後に『往生礼讃』から、

……具^{スレバ}此^ヲ三^ノ心^ニ、必^ズ得^ル生^{スルコトヲ}也。若^シ少^シ一^ノ心^ニ、即^チ不^レ得^ル生^{スルコトヲ}……
という文を引いた後で、「私云」として私釈に入っている。

彼の私釈によると、この三心は、行者の至要である。三心を具すれば、必ず往生出来る。しかし、一つでも欠けたら駄目である。さて、三つの中で、至誠心とは、眞実心である。外現賢善精進相内懷虚仮とは、外は内に対する辞であり、外相が内心と調和しない意である。つまり、外智内愚である。「若夫翻外蓄内者、祇応備出要。」また、内懷虚仮等とは、内は外に対する辞であり、内心が外相と調和しない意である。つまり、内虚外実である。「若夫翻内播外者、亦可足出要。」次に深心とは、深く信するの心である。涅槃の城には、信を以て能入となすのである。廻向発願心については、別釈を俟つまでもない。

これを以て見ると、法然は、三心を『觀経疏』の意に即して、そのまゝ素直に解釈している。たゞはつきりしないのは、至誠心の項で、翻外蓄内といふ、翻内播外というのが、具体的にはどんな状態を指すのかという点である。一見すると、前者は外智内智を、後者は内虚外虚を以て、出要に足る道と規定したものゝ如くでもある。事實眞宗学では、そう理解する。しかしながら、法然自身の他の著作と照らし合せてみると、そう解するを許さぬものがある。例えば、『往生大要抄』で、法然が、「この眞実虚仮につきてはしく分別する」ところに従えば、これに「四句の差別」がある。「一には外をかざりて内にはむなしき人。二には外をもかざらず内もむなしき人、三には外はむなしく見えて内はまことある人。四には外にもまことをあらはし内にもまことある人」がこれである。この四人のうちで、前の二人は、ともに「虚仮の行者」である。後の二人は、ともに「眞実の行者」である。「しかればたゞ外相の賢愚善惡をばえらばず、内心の邪正迷悟によるべき也。」これによると、法然に於ては、出要は専ら内心の賢善正悟にあるといわねばならない。この立場から、もう一度『選択集』の私釈を顧みれば、翻外蓄内とは、「外の内容を内となし、内の内容を外とした場合」を指し、また、翻内播外とは、「内の内容を外の内容となし、外の内容を内の内容とした場合」を指すと見るべきであろう。(石井教道、選択集講義)即ち、前者は外愚内智

であり、後者は内実外虚である。これは、ともに、四句の差別の中の第三の立場に当る。事実『三心義』では、法然ははつきりと、「ほかには愚悪懈怠のかたちをあらはし、うちには賢善精進のおもひに任してこれを修行するもの、一時一念なりとも、その行むなしからずかならず往生をう。これを至誠心となづく」と言っている。

従つて、法然がいわゆる内外相應の心を強調する場合には、外相の賢善精進を前提した上でのことである。この外相に相應した内心のまことを持て、というものにはかならない。「至誠心といは、眞実の心なり。その眞実といは、内外相應の心也。身にふるまひ、口にいひ、意におもはん事、みな人めをかざる事なく、まことをあらはず也。」(往生大要抄) 外に現れる精進の相が、人目を飾るところから生れたものであつてはならない。問題は、ひとえに内心のまことにある。だから、一歩を進めていえば、「たゞうちをまことにて、ほかをばとてもかくてもあるべき也。」「さればとて、わろからん事をもほかにあらはさんがよかるべき事にてはなし。……やがて内心のまこともやぶるゝまでふるまはゞ、又至誠心かけたる心になりぬべし。」(淨土宗略抄) このように、法然は、力をこめて念仏行者の内面性を強調している。そこに、彼の人間性から発する、犯し難い嚴肅主義を窺うことが出来るであらう。

とはいへ、法然によれば、一文不知の輩にとつても、至誠心は決してむつかしいものではない。「善導のごとく至誠心至極して、勇猛ならん人ばかりぞ往生はとぐべき。われらがごときの上弱の心にては、いかが往生すべき」などと臆するのは、大きな誤りである。なるほど「三心につきて、こわきもよはきもあるべし」。しかし、「よはきは三心具足したらん人は、くらゐこそさがらんずれ、なを往生はうたがふべからざる也」。だから、「所詮はただわれらがごときの凡夫、をの／＼分につけて、強弱の眞実の心をこそすを、至誠心となつけたるところ、善導の釈の意はみえたれ」。(往生大要抄) 更に、もう一つ具体的にいうならば、「至誠心といふは、余仏を礼せず彌陀を礼し、余行を修せず彌陀を念じて、もはらにしてもはらならしむる也。」(念仏大意) 「詮ずるところ、生死の報をかるしめ、念仏の一行をばげむゆへに、眞実心とはいふ也。」(念仏行者訓

條)これが、法然の至誠心觀の歸結である。

これに関連して、深心、廻向發願心に対する法然の見方を簡単に拾つてみれば、次の通りである。深心には、善導の言う如く、二種深信がある。しかし、平たくいえば、「たゞ心の善惡をまかへりみず、罪の輕重をもわきまへず、意に往生せんとおもひて口に南無阿彌陀仏とまなへば、こゑについて、決定往生のおもひをなすべし。その決定によりて、すなはち往生の業はさだまる也。かく意えつればやすき也。往生は不定におもへばやがて不定なり。一定とおもへばやがて一定する事なり。」(往生大要抄)つまり、深心とは、この決定往生の思いであり、その決定往生の思いは、念仏の声について出てくる。だから、換言すれば、「深心といふは、ふかく念仏を信する心なり。ふかく念仏を信すといふは、余行なく一向に念仏になる也。もし余行をかぬれば、深心かけたる行者といふ也。」(念仏行者訓條)次に、廻向發願心とは、自他凡聖、過去今生、世出世の一切の善根を、「みなことごとく極率に廻向して往生をねがふ」ことである。といつても、「念仏の外にわざと功德をつくりあつめて廻向せよといふにはあらず。」(淨土宗略抄)「つねに退する事なく念仏するを廻向發願心といふなり。……もし念仏退転せば、廻向發願心かけたるもの也。」(念仏行者訓條)最後に、以上の三心を総括して言えば、「まことの心ありて、ふかく仏のちかひをたのみて、往生をねがはんずる心なり。」(淨土宗略抄)そして、たとえ三心の名をささえ知らないような無智のともがらであつても、「たゞひらに信じてだにも念仏すれば、すゞろに三心はあるなり。」(念仏行者訓條)

法然の三心觀を、このように通観してみると、究極のところ、三心が念仏一行に歸結されている、と結論できるであろう。彼によれば、至誠心も深心も廻向發願心も、すべては具体的な念仏行のうちにおさめられる。念仏の行者たるべきものは、必ず三心を具足しなければいけない。といつても、別に難しく考へる必要はない。専らにして専ら、念々不捨の念仏を行するならば、そこにおのずからにして、三心は具足出来るものだ。一つねに念仏をだにも申せば、そらに三心は具足する也。」(十二問答)これが、法然の最後の立場である。ここでは、起行としての念仏と、安心しての三心との、この両者の心

行相応が、念仏一行に於て、當為としてのみならず同時に必然として期待されている。このように、念仏に一切を托する法然の思想が、彼自身の痛切な信仰体験に由来することはいうまでもない。往年の法然が、本願他力に出会つたのは、念々不捨の念仏に於てであつた。彼の末法性の自覚痛責が、一挙に撥ね返されたのは、この念仏によつてであつた。この念仏を行ずるとき、決定往生の思いにゆるぎはなかつた。この念仏を行ずる以上、自己の末法性を追求し悲歎することは、もはや必要ではなかつた。むしろ逆に、「わが心のわるければ往生はかなはずと申あひたるが、やがて本願をうたがふにて侍るなり。」(往生大要抄) 身の善悪をかえりみず、ただひたすらに念仏すれば、それでよかつた。彼は、素直に念仏を信じ、素直に念仏を行じた。「称名念仏のつとめ長日六万返」(行状画図)の行者であつた。だから、法然にとつては、「念仏すればすゝろに三心はある」のであり、「念仏の一行をはげむ」のが至誠心、「余行なく一向に念仏になる」のが深心、「つねに退する事なく念仏する」のが廻向発願心と解されたのである。このように、法然自身の如実の信仰体験から結晶して来たものが、いわゆる念仏為本にほかならなかつた。

偏依善導を標榜した法然は、善導の三心釈をそのままに受継いだ上で、大体上述の如き三心觀を展開した。これに對して、あれほどに法然への随順を語つたにもかゝらず、親鸞の展開した三心觀には、法然とは趣を異にした独自性が示される。親鸞は、いわゆる三願三經三機三往生の法門を分つて、『親經』に顕彰隱密の義を立てる。「頭と言ふは、即ち定散諸善を顕し、三輩三心を聞く。然るに二善三福は、報土の真因に非ず。諸機の三心は、自利各別にして、利他の一心に非ず。如来の異の方便、忻慕浄土の善根なり。是れは此の經之意なり、即ち是れ頭の義也。彰と言ふは、如来の弘願を彰はし、利他通入の一心を演暢す。……斯れ乃ち此の經の隱彰の義也。」(化身土卷)つまり、親經に顕説するところは、定散諸善であり三輩三心であるから、大經弘願門の所説とは異なる。しかしこれは、如来が衆生を弘願門に導き入れるために、方便として設けた浄土の要門なのである。従つて、言葉の裏には、ひそかに如来の弘願が彰わされている。だから、親經に言う至誠心、

深心、廻向發願心の三心は、頭の立場からみると、自利各別の三心であつて、他力廻向の大信心ではない。けれども、隱彰の立場よりみれば、大經に説かれる至心、信樂、欲生の三心、即ち利他真實の一心と異なるものではない。大經・觀經二經の三心は、「頭の義に依れば異なり、彰の義に依れば一也。」(同上) 親鸞は、こう説くのである。かゝる見方が、『觀經』の釈文たる『觀經疏』にも適用されるのは、いうまでもない。そこから彼は、三心釈を自由自在に解剖して、真實信を彰わすと考えた部分のみを、『顯淨土真實信文類』のうちに引用する。しかもその際、原文脈は全く無視した訓点を施すことによつて、親鸞独自の意味を、そのなから發掘して行く。その要点を拾えば、次の通りである。(八二頁参照)

至者眞、誠者實、欲レ明一切衆生、身口意業、所修解行、必須ニ眞實心中作ニシテハハル、不得レ外現ニ賢善精進之相、内懷ニ虛假、貪瞋邪偽、奸詐百端、惡性難レ侵、事同ニ蛇蝎カニ……正ニ由下彼阿彌陀仏因中行ニ菩薩行ニ時、乃至一念一刹那、三業所修皆是眞實心中作ニシテハハル、凡ソ所レ施為ニ趣求、亦皆眞實……不善三業、必須ニ眞實心中捨ニシテハハル、又若起ニ善三業ニ者、必須ニ眞實心中作ニシテハハル、不簡ニ内外明闇、皆須ニ眞實一故、名ニ至誠心ト……又ニ回向發願ニ生者、必須ニ決定眞實心中回向願ニ、作ニ得生ニ想ト……

これを以てみると、親鸞に於ては、真實ということとは、すべて仏の側に帰せられる。法然は、心を尽して内心のまことを説いた。しかし親鸞は、衆生の側のまことは一顧だにしない。彼も、外に賢善精進の相を現わすな、とは言う。しかし、内に虚仮を懐くは、とは言わない。内懷虚假は、すぐに後に続いて、貪瞋邪偽奸詐百端なる衆生の内心の真相を語る言葉と読まれる。或は、「内懷ニ虚假ト」(愚禿鈔)という訓点によつて、外に精進ニぶりを現わすなという戒めの根拠とされる。親鸞にとつては、衆生の内懷虚假は、もはや変更を許さない既定の事実として受取られる。かゝる衆生みずからに、真實のあり得よう筈がない。真實は、ひとえに如来のものである。その如来が回向したまえる真實を、頂きもちいる以外には、往生

浄土の術はない。親鸞は、このような理解を、三心釈の中から掘り起しているのである。

かくして、親鸞にとつては、至誠心、深心、廻向発願心の三心も、隱彰の義によれば、実は、第十八願に誓われた至心、信樂、欲生の三心と別なるものではない。そして、この至心信樂欲生の三心は、何れも、「眞實の心にして虚仮雜ること無し、正直の心にして邪偽雜ること無し。眞に知んぬ、疑蓋間雜无きが故に、是を信樂と名く。信樂即是一心なり、一心即是眞實信心なり。」(信卷)即ち、大悲の廻向によつて「如来よりたまはりたる信心」(歎異抄)なのである。この立場からすれば、『往生礼讃』の「若少一心、即不得生」という言葉も、法然とは別の意味に解される。即ち、この一心は、三心のうちのどれか一つという意味ではない。「一心かくるといふは信心のかくるなり、信心かくるといふは本願眞實の三信心のかくるなり。……『大經』の三信をえざるをば一心かくるといふなり。この一心かけぬれば実報土に生まれずとなり。」(唯信鈔文意)そして、往生浄土の正因たる、この「眞實の信心は必ず名号を具す、名号は必ずしも願力の信心を具せざる也。」(信卷)これが、いわゆる親鸞の信心為本にはかならない。

こう辿つてみると、三心觀に於ける法然と親鸞との相違点が、はつきりして来る。法然にあつては、三心は念仏一行に帰結する。親鸞に於ては、三心は眞實信心に帰結する。法然にとつては、行者のまことが問題になる。勿論、既に末世の凡夫であつてみれば、善導の如き至誠心至極は望むべくもない。しかしそれでも、凡夫各々の分につけてのまことというものがあろう。法然はそう考へる。こゝでは、まことは程度の問題である。ところが、親鸞に於ては、衆生自身のまことは、頭から否定される。多かれ少かれという程度の問題ではない。全が無かという、その無である。そして、全なるまことが、如来から廻施されるところに、はじめて眞實なる信心が成立する。親鸞のこのような読み方は、三心釈の原文に関する限り、こじつけといわざるを得ないであろう。あれほど自力を排した親鸞が、經文論釈を讀解するに當つては、実に我儘勝手な読み方を

しているといつてもよいであらう。

一体、善導の三心釈は、それ自身大きな矛盾を蔵しているといわれる。第一に、自己自身に絶対眞実の至誠心を持ちうるほどの者ならば、「出離の縁有ること無し」と決定深信するのは矛盾である。第二に、「彼の願力に乗じて定めて往生を得」と決定深信するならば、いまさら善根を廻向して願生するのは矛盾である。三心の間のこの矛盾を自覚し、独自の訓点によつてこれを止揚したのが、親鸞であるといふのである。そう言われてみれば、なるほどそうかも知れない。しかしながら、彼がこうしたこじつけの訓点をやらざるを得なかつたのは、単に、文面上の矛盾を發見したというだけの理由にとゞまるものではあるまい。そこには、一般的抽象的な論理の問題としてではなく、より以上に、特殊的具体的な親鸞個人の内面性の問題として、かゝる訓点を要請するものが働いていたのではなからうか。それは、親鸞という人間に特徴的な、末法性自覚追求の根深さ、執拗さであつたと思われる。

勿論、法然に於ても、自己自身の末法性の自覚が、彌陀他力の信心と相表裏していることは、いまさら繰返すまでもない。しかし、彼の末法意識には、おのずから一つの限度があつた。「抑此ごう末法にいれりといへども、いままだ百年にみたず。われら罪業をもしといへども、いままだ五逆をつくらず。しかればはるかに百年法滅のちをすくひ給へり。いはんや此ごうをや。ひろく五逆極重のつみをすて給はず。いはんや十惡のわれらをや。」(往生大要抄)「いはんや今の世は末法万年のはじめ也。……たとひわれらそのうつは物にあらずといふとも、末法のすゑの衆生にはさらになるべからず。」(念仏大意)かゝる考え方は、彼の他の著作にも屢々出てくるので、単に説法上の便宜からのみ言われたものとは見做しがたい。また、たとえ説法上の便宜であつたとしても、かゝる言葉の出たこと自体が、彼の末法意識に、法滅の後、末法の末を顧みるだけの余裕のあつたことを示している。

元來末法思想は、釈迦入滅の時を起点とする時間計算を基礎として成立つてゐる。従つて、これをそのまま素直に受入れ

るならば、法然の考え方は、むしろ自然であろう。法然は、素直に末法觀を受入れた。その結果が、自己自身に巢喰う末法性を自覺追求して行く上にも、一つの限度を措定することになつた。そして、末代造悪の凡夫のために、十劫の昔から、本願念仏が定められてあると知つたとき、彼の出離への切なる願ひは満された。彼の末法意識の限度からすれば、もうそれ以上、我が身の悪性を歎く必要がなかつた。彼の末法意識は、念々不捨の念仏に於てある自己を、もう一度疑つてみようとするほどのしつこさは持つていなかった。念仏行者としての自己を、素直に往生決定と信ずることが出来た。日課念仏六万遍の行のうちに、身のほど相応のまことを自負することも出来た。法然は、そのような人であつたと思われる。だからこそ、前述のような三心觀が出て来たのであろう。

これに対して、限度なしに、底の底まで、自己の末法性を追求せざるを得ないのが、親鸞であつたと思われる。彼の言葉には、自分を、末法の末の衆生と対比してみるだけの余裕を示すものはない。彼の末法意識は、ぎり／＼一杯のしつこさ、飽くなさを持つていた。それは、親鸞という人間に個性的な、自己反省への執念ぶりから出るものではなかつたかと考える。そのような、親鸞に於ける人間的な執拗さを物語る一例として、惠信尼の消息第三通に遺された次の如き出来事がある。即ち、親鸞五十九才のとき、風邪のために火のような高熱を發して、寝込んでいた。ところが、目をふさぐと、瞼の裏に、大經の文字が一字ものこらず、きら／＼かにつぶさに浮んで来る。何故だろう、と親鸞は考えてみる。そして思い当つたのは、十七八年のその昔、衆生利益のためにとて、げに／＼しく三部經を千部読もうとしたことであつたことである。しかしそのときは、名号のほかは何の不足があらうと思いかえして、読むのは中止した。ところが、いままた大經の文字が浮んで来るのは、そのときの、思慮經を千部読もうなどという自力の想ひが、尙少し残つていたからであらうか。「人のしうしんしりき執心自力のしんは、よく／＼しりよあるべし。」そう親鸞は反省した、というのである。

この話は、「人の執心自力のしん」の根深さを物語るものとして読まれてもよい。或は逆に、親鸞の他力信仰の確かさを物

語るものとして読まれてもよい。しかし、こゝで注目したいのは、いわば病中の一精神状態にすぎぬものをも、自力のしんの名残りとして反省的に捉えざるを得ないのが、親鸞の人間性であつたという点である。『大経』の文字が、一字一字きらゝかにつぶさに見えて来たということは、あゝ夢であつたかと、それで忘れてしまつても不思議はない。或は逆に、一種の神秘的な啓示と受取つて踊躍歓喜しても、宗教人にはむしろ相應しいかも知れない。しかも親鸞にとつては、それは、悲しむべく思い捨つべき自力のしん以外の何物でもなかつた。勿論彼は、こんな幻を見ようと思つて見たのではない。意識的にはどうにもならぬ、高熱にうかされての結果にすぎない。しかもそれを、自力のしんだと親鸞は反省する。そこに、彼の自己解剖の徹底さがある。意識面の奥にまでつゝこんで、自力のしんを抉り出して来ようというしつこさがある。自力のしんの根深さよりもむしろ、親鸞自身の自力追跡の執念の深さがあると思われる。

このような親鸞にとつては、念仏を行ずるにしても、法然ほど素直には行かなかつた。彼は、念仏を行じ、本願を信じようとするその自己を、もう一度疑つてみなければ気が済まない。「浄土真宗に帰すれども、眞実の心はありがたし。虚仮不実のわが身にて、清浄の心はさらになし。」この『愚禿悲歎述懐』は、師法然とは異つた、親鸞特異の人間の個性を、期せずして語り出た言葉とみてよからう。この親鸞には、いくら至誠なるべしといわれても、行じ信ずる主体が自己である限り、そこにまことを自負することは出来なかつた。『内懐虚仮』なればなり（唯信鈔文意）という読み方は、親鸞自身にとつては、こじつけでも何でもなかつた。それこそ、自己の真相として体感されるものであつた。だから彼は、この文句を、「浄土をねがふ人はいつはりへつらひのこゝろのみなりときこえたり。よをすつるも名のこゝろ、利のこゝろをさきとするゆへなり」（同上）と解釈する。また、内賢外愚を主張した法然の厳肅主義とは逆に、「賢者の信を聞て、愚禿が心を顕す。賢者の信は、内は賢にして外は愚也。愚禿が心は、内は愚にして外は賢也」（愚禿鈔）と懺悔する。

このように徹底した自己不信、あくなき末法意識が、またそれ故に熾烈な欣求浄土の執心と鋭く噛み合うところに、よう

やく絶対他力の思想が結実して来たものと思われる。仏の眞実をもち、回向したまえる願をもちいるという読み方は、親鸞が救われるためには、是非とも必要なこじつけであつた。信も行も、一度如来よりの廻向として純化されるのでなければ、到底安心出来ないのが、人間親鸞の個性だつたからである。そして、この個性の要求に応じうる他力を、「西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈」(総序)の中から、親鸞は掘り起して来る。そのために必要な操作が、自身ではむしろこじつけとは意識しないこじつけであつた。顕彰隱密の義ありとする読み方であつた。こゝから生れた他力は、親鸞の自己不信の徹底さが逆に投射されて、より徹底した活動性を示すものとなつた。しつこい末法意識を撥ね返して、往生決定の想いに任せしめるには、他力も亦、よりしつこく働く必要があつたからである。その意味で、親鸞の動的他力は、彼自身の個性が要請したものであつた。親鸞は、自分のいのちを充たすに足る他力を、与えられた伝承を鍛え直すことによつて獲得した。法然に較べると、一層動的な廻向者としての他力は、以上のように、親鸞個人の内面的要求を重要な一因として、はじめて成立し得たものと考へる。

法然と親鸞とを、大体上述のように比較して来ると、両者の相違は、単に化儀の表面のみにとどまるものでないことが明らかである。それは、法然個人と親鸞個人との人間としての差異に、深く、根柢を置くものであつた。「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし」(和語燈録)と法然は言つた。しかし更に、法然にしても親鸞にしても、その念仏を申すべき様は、所詮自分のいのちの充されん様に申すはなかつた、と言いかえてもよいであろう。親鸞のいのちが充されるためには、法然とは異つたこの他力が必要だつたのである。日課念仏六万遍を行いましたました清僧法然と、終生「耻づ可し傷む可し矣」(信巻)の懺悔を繰返した非僧非俗の親鸞とは、それぞれの個性に応える他力を見つけ出すことによつて、はじめて往生決定の想いに住することが出来たのであろう。

とはいへ、個人は、具体的な環境から遊離した抽象的な存在ではない。その意味で、法然・親鸞両者の相違の中には、

各々がその身を置いた、歴史的社会的な生活環境の差異をも見のがしてはなるまい。法然は、当時の教界から、浄土宗一門を戦いとるべき実践家としての地位に立つていた。これに対して、親鸞は、法然を更に味い深めることの許された思索家としての立場を享受した。こうした立場の相違が、思想の上にも大きく影響していることは争えないであらう。更に、思想は、如何に思索したとて、抽象的な個人の頭だけで考え出されるものではない。この面からすれば、親鸞の思想も、前に法然を予想せずには生れ得ない時代の子であつたといわねばならない。前述の「須」という文字の読み方にしても、「をよそ三業をこすには、かならず真実をもちゆめよ」（往生大要抄）、「たゞ内外明闇をえらばず、真実をもちゆるゆへに至誠心となづく」（要義問答）というふうに、既に法然に於ても示されていたのである。たゞその真実を、仏の真実に主客転倒したのが、親鸞であつた。また、至誠心について、法然も言っている、「いかに誠を至すといふともがらも造悪の凡夫の身の、己がちらにて往生を成就せんほどのことはいかでか侍るべき。たゞ本願の不思議にて往生はし侍るべけれ。」（念仏大意）こゝから、親鸞の至誠心観へは、確かにいま一步である。その意味で、「聖道の修行は智慧をきはめて生死をはなれ、浄土門の修行は愚癡にかへりて極楽にむまる」（和語燈錄）と述べた法然を前提としないでは、親鸞の絶対他力も生れ得なかつたであらう。逆にいえば、親鸞の思想が、単に背師自立とのみは目されない所以である。そして、親鸞に於けるかような伝承性が、たゞに法然のみにとゞまらず、更に遠く歴史を遡ることはいうまでもない。この点を引立てて明らかにするために、歴史と社会とを異にしながらも、親鸞と同じく、「信仰によりてのみ」を標榜するルターに、比較の便宜を借りたいと思う。

ルターと親鸞

ルターは、思い立つてアウグスティヌス派の修道士となつたものゝ、謹厳な戒律生活を真剣に追求することによつて、却つて逆に、内心の空虚を痛感させられたという。爾来絶え間のない罪の悩みから、やがて彼も、恩師シュタウピッツの慰め

を縁として、起死回生の想いを体験する。この体験を触発したものが、ロマ書第一章十七節の、「義人は信仰によりて生くべし」の一句であつたという。それまで、修道院の冷厳な規則に遵つて身を律しようとするルターに、いよ／＼深刻さを加えるものは、罪の意識のみであつた。こゝで、彼の前に姿を現わす神は、あくまで長るべき義の神、裁きの神であつた。そして、「信仰によりて」の一句に、ようやく光を拝ぎ得たときに、神は、はじめて義の神から恩恵の神へと、その全貌を顕わにした。神は、人間の罪を罰しようという脅かす神ではなくて、罪あればこそ人間を救おうという慰める神である。たゞこの神の救を信すればよい。この体験を基底として、ルターの神学思想は展開される。このようなルターを、親鸞と比較しながら辿つてみると、先ず気づかれるのは、両者に、符節を合するような類似点が多々あるということである。そうした類似点の主なるものを、いくつか取上げて、それを抛りどころにしながら、ルターを思想を概観してみよう。

類似点の第一は、人を真実の信仰へ導くための方便が、あちら側の絶対者から与えられるということである。ルターによれば、人間の「靈魂は、天にあつても地上にあつても、聖なる福音、キリストについて説かれた神の言葉の外には、これを生かし義とし自由としまた基督者たらしめ得る何をも所有しない。……即ち靈魂は神の言葉以外のあらゆるものを欠くことは出来るが、神の言葉なしには、他の何ものを以てしてもその役には立たない。」(石原謙訳、基督者の自由について)ところで、この神の言葉に、二様の区分がある。即ち、「神の誠め若くは律法と、契約若くは約束と」(同上)である。前者は旧き契約であつて旧約聖書に属し、後者は新しき契約であつて新約聖書に属する。最初に、神の律法とは、いわゆる十誡がこれである。十誡は、神に対する三つの誠めと、隣人に対する七つの誠めとから成る。それは、人間の為すべき様々の行いを規定し指令するものである。「たとえ此の世ではいかに高く評価されようとも、十誡から外れたわざは、すべて善ではあり得ないし、神の思召しに叶わない。」(大信仰問答書、ミュンヘン版選集第六卷より私訳)ところが実は、「この十誡は、人間の力を以てしては到底達成し得ないほど、水準の高いものである。」(同上)しかも神は言う、「われ主、汝の神は嫉む神なれば、我を悪む者にむかひて

は父の罪を子にむくいて三四代におよぼし、我を愛しわが誠命を守る者には恩恵をほどこして千代にいたるなり」。この神の怒に脅えて、人は全力を尽して誠めに忠ならんと努める。しかもこの努力は、逆にますます自己の無力と罪を思い知らせるだけである。そして実は、そこにこそ十誠の目的はある。「誠めは、これによつて人は善に對して無力なことを知り、自己自身に信頼し得ないことを学ぶためのものである。……斯うして今や人は誠めによつて自己の無力なのを学び悟るに及んで、……心全く謙だり、……己を義たらしめ得るやうな何ものをも自己の衷に見出さない。その時に他の言葉即ち神の約束また告げが来つて、そして語る、『……さらばキリストを信ぜよ、彼に於て我は汝に凡ての恩恵と義と平和と自由とを約束しよう。汝もし信ぜれば之を得るし、信しないなら之を得ない。……』と。このやうにして神の約束は誠めの要求するものを与へ、誠めの命ずる所を成就し、かくて誠めその実現も凡てが神のものに歸する。ただ神のみが命し、神のみが充たし給ふ。」(基督者の自由について)これが、新しき契約である。

ルターに於けるこのような律法観が、やはりパウロに由来することはいうまでもない。それは要するに、律法とは、神が、人を真実の信仰へ導くために与えた方便だ、という見方である。この見方は、親鸞に於ける三願転入の思想と、一脈相通するものがある。親鸞に於ては、第十八願弘願門に入らしめるための、如来異の方便として、第十九願要門、第二十願真門の二つが設定される。前者は自力の万善諸行を説き、後者は自力の念仏を説く。そして、こゝで自力の無効を悟り、「自力のしん」を捨て去つたときに、他力弘願の門は開かれるというわけである。絶対憑依への橋渡しだが、共にあちら側から架せられてあるとする点、興味深い照応といつてよからう。

類似点の第二は、真実の信仰が、やはり絶対者の側から与えられるということである。信仰へ手引きする方便が、既に他者によつて架設されてあるばかりではない。かくして到達した信仰そのものも、実は、他者の手によつて人間に与えられたものだ、というのである。ルターにとつては、信仰とは、『使徒信經』を内容とするものにほかならない。それは、大別して

三つの項目に分たれる。第一に、父なる神の創造、第二に、子なる神の救済、第三に、聖霊の聖化がそれである。ところで、この『信仰』は、人々がこれを以て信仰だと思ふやうな人間的な妄想や夢幻ではない。……寧ろ信仰は我々の内に働き給ふ神の業であり」（石原訳、聖パウロのローマに贈る書翰への序言）、決して私の業ではない。そして、「私は自己の理性や力からわが主イエス・キリストを信じ若しくは彼に来ることが出来るのではなく、聖霊が福音によつて私を招き、其賜物を以て照らし、正しい信仰に於て聖とし且つ保ち給ふ」（石原訳、小信仰問答書）のである。「信仰は、人間的な知慧で以ては、決して捉えられない。それは、ひとえに、聖霊によつて教えられねばならない。」（大信仰問答書）かくして、ルターに於ては、神の業としての信仰が、聖霊の働きによつて人間に与えられるのである。与える主体は、三位一体の他者である。これは、如來が眞實信心を成就し廻向するという親鸞の考え方と、構造的に相似たものとみてよいであらう。

さて、ルターによれば、このようにして眞實の信仰に達したものは、基督者として当然な幾つかの行いがある。『我等の父』を以て祈りをさしげ、洗礼を受け、聖餐を頂くなどが、それである。しかし、これらの行いは、人間が自らを聖ならしめんがために為されるものでは決してない。それをよくするのは、ひとり信仰のみである。「信仰のみが人間の義であり、義の頭、否、その全存在である。それ故に：凡ての行ひに先立つて信仰による充実が為され、その充実の後に行ひが伴はなければならぬ。」（基督者の自由について）従つて、信仰者が祈りや洗礼を行うのは、ひとえに、それが神の命ずるところだからである。ひたすら神に従わんがためである。「あらゆる祈りは、神への従順という基礎の上に行われるべきであり」、「洗礼は、我々人間のわざではなくて、神のわざなのである。」（大信仰問答書）このようなルターの考え方は、親鸞の念仏觀に对照すべき、類似点の第三とみなしてよいであらう。親鸞に於ても、念仏は「本願招喚の勅命」であり、「不廻向の行」であつた。これをおのれの善根として、浄土往生のために廻向しようということとは、仏智を疑う罪である。眞實の「念仏は行者のために非行・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ、わがはからひにてつくる善にもあらざれば非

善といふ。ひとへに自力にして自力をはなれたるゆへに行者のためには非行・非善なり。」(歎異抄) このように、行者自身のはからいを離れた受動的な行業観は、ルター・親鸞両者に共通であると思われる。

このようにして、ルターに於ても、基督者の信仰の世界は、いわば神のみが働く世界となる。私は、己を空しくして、ただ信じさえすればよい。「信じさえすれば、如何に善くとも、如何に悪しくとも、私に益とならないものはない。しかも私は何を要するのではなく、私の信仰で充分なのである。」これが、基督者の自由である。そして、この自由なる立場に立つて始めて、隣人に奉仕する愛の生活が可能となる。それは、「凡てを価ひなしに、即ちそれによつて神に喜ばれることの外何を求めずに」隣人に仕える生活であり、「自由であつたにも拘らず我々のために僕となり給うた」キリストを模範とする生活である。かくて、「基督教的な人は自分自身に於てではなく、キリストと自己の隣人とに於て、即ちキリストに於ては信仰により、隣人に於ては愛によつて、生きる。」(以上、基督者の自由について)

ルターの思想を以上のように概観しただけでも、親鸞と類似の点が認められることは明らかである。上述の三点のみならず、例えば、人間に本性的な罪が、個人を超えた宿命的なものに基礎づけられること、従つて、この人間の自負的な善行は、却つて重い罪とされること、その他、いろいろの角度から、より細かく類似点を拾うことも可能であろう。しかしながら、こうした類似は、結局のところ、抽象的な考え方の筋道の面にとどまるようである。その上にもり込まれた具体的な内容に關しては、歴史を異にし社会を異にして生きた二人だけに、大きな相違のあることは看迷せない。そうした相違を、神と如来との比較を中心にとどることによつて、親鸞に於ける歴史的社会的伝承の一面を取出してみたい。

ルターの神は、万物の創造者である。従つて、神は悪魔をも創造した。悪魔とは、神によつてつくられたる者でありながら、あくまで神に叛逆し、自己自身を主張しようとするものにはかならない。神は、かゝる悪魔を創造することによつて、

逆に、悪魔を超えた神としての絶対性を明示する。神は、絶対者としての自己をあらわにするために、自己に叛くものを造つたのである。同じく神によつて造られたアダムは、この悪魔の誘惑によつて、肉体のうちに宿罪をやどす。そのために、アダムの子孫たる人間は、神の子であると同時に、神に叛く罪人である。肉のうちに古きアダムをやどし、頸根つこに悪魔をくつつけた存在である。だから、人間の「行為は本性上罪なきものではない」。(小島潤訳、善行論)

人間に本性的なこの罪を自覚させようとして、神は律法を指令する。勿論、律法は、新たな契約のための方便ではある。しかし、ここで神は、嫉みの神、義の神、報ゆる神としての自己を示す。恐るべき脅かしの言葉を以て、人間を律法へと駆りたてる。神は、人間に罪の自覚を要求して、人間を追いまくるのである。更に、この罪を自分では除くことができないという、人間自身の無力を悟らせる。そして、ようやく、人間が人間としての自己を悟り、神の前にたゞへり下つて、己を空しくして、専ら神に頼り神に従う時に至つて始めて、神は、恩恵の神としての全貌を明らかにする。即ち、神は、その独り子イエス・キリストを送つて、人間の罪を贖わせたのである。しかしそれは、全く神の恩恵によるものであつて、人間の側には、この救済に価すべきものは何一つない。

かくして、人間は、神のこの恩恵に対して、払い切れない負目を持つことになる。そこで人間は、いよ／＼謙虚な態度で、神の命ずるところに従わねばならない。神を信じ、神を愛し、神の言葉に遵つて行わねばならない。つまり、「神を畏れ愛し且つ信頼す」(小信仰問答書)るのが、人間の為すべきすべてである。神もまた、かくの如き者を義とし、あわれみ、めぐむのである。「神は決して罪人の敵ではない。たゞ信仰なき者の敵である。」(善行論) 信なきものに対しては、あくまで嫉みの神であり、信あるものに対しては、全的に恵みの神である。

このように、ルターは、極めて人格的色彩の濃厚な存在である。それは、意志し、計画し、行動し、激しく怒り、やさしく慰める。あらゆる面で、積極的活動的に働いてやまない。とはいへ、神は決して人間と同列な存在ではない。人間と

は別な、人間を超えた、絶対他者である。そしてこの他者は、自ら働くのみならず、信仰を通じて、人間をも活潑に働かせる。「信仰は我々の内に働き給ふ神の業であり、……実に信仰については、生ける、勤勉な、活動的な、力強いものであつて、従つてそれが間断なく善を働かないといふことは不可能である。」(聖パウロのローマ人に贈る書翰への序言)もう一步進んで言えば、「信仰は……丁度新婦をその新郎に聚合はすやうに、靈魂をキリストと結合せしめる。この結婚の結果、聖パウロの言ふやうに、キリストと靈魂とは一つ体軀となる。」(基督者の自由について)神は、キリストという神格に於て、人間の靈魂と結婚さえるほどに、人格的であり且つ活動的である。しかし、それはあくまで結合であつて、神が靈魂のうちに解消するでもなければ、靈魂が神になるのでもない。神はどこまでも他者である。靈魂は依然人間の靈魂である。たゞ、人間は、信仰によつて、自己のうちに働く神の力を得るのである。神の力は、悪魔を超えたものであるが故に、「罪はキリストの中に吞まれ溺らせられざるを得ない」(同上)そこで信仰者は、信仰者なるが故に、義しい人となる。そして、この「善き義しい人が善き義しい行ひを生ずる」(同上)のは、必然である。そこに、自由にして愛なる行為が生れてくる。かくて、神は、實際の社会生活に於ける愛の倫理の根源ともなる。

以上のようなルターの神と比較して、親鸞の如來の著しい特色は、先ず、人格的な精彩に於て甚しく劣るという点である。親鸞の如來も、なるほど絶対他力には相違ない。しかし、ルターの神ほどの他者性は持つていない。第一如來は、創造者ではない。従つて、悪魔も造らなければ、アダムも造らない。ましてや人間を造りはしない。人間が、この末法の世に生れて、かくの如く罪障に繫縛されてあるのは、全く宿業による。「卯毛・羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなし」。(歎異抄)人間の罪は、確かに本性的といつてよいほど、根深いものではある。しかしそれは、たゞ業として人間に課せられたものであり、如來は、この業そのものにまで干渉しようとはしない。「されば、よきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、佗力にてはさふらへ。」(同上)

また、この他力如来も、定散二善・善本徳本を、眞実弘願門への方便として説きはする。しかしそれは、あくまで隱彰の義に於てであつて、恐ろしい脅かしの言葉を以てまで、人間に自力無効の自覚を迫らうとはしない。眞底身の程を悟るか否かは、結局人間の側に任されている。その上、顕の義に於ては、たとえ自力の執心が残つていても、ともかくも修諸功徳して来迎をたのみ、如来の嘉号を称して果遂をねがつているのだから、まあ一応は化土へなりとも往生させてやろうという。そこに仏智を疑う罪があつても、位一等を減じて眞実報土には入れてやらないぞという程度の、極めて生温い裁き方しかない。というよりも、これはもと／＼裁きではないのである。邪定聚、不定聚の機をも、せめては化土へ往生させようという、如来の憐憫から出た誓願なのである。浄土の方便とは、その意味の方便でもある。

もし人間が、この方便を通して、究極的な無能力の自覚に達し、自力の執心を離れて、ひたすら如来を頼むならば、如来は彼を救う。現世に於ては正定聚の位に任せしめ、来世に於ては極樂浄土へ往生せしめようと保証する。しかし、それでも如来は、決して彼を義とするわけではない。宿業の罪はそのまゝである。なるほど「円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智」(総序)ではある。しかし、この「転ず」といふは、つみをけしうしなはずして善になすなり。」即ち、「具縛の凡夫、屠沽の下類、……信樂すれば、煩惱を具足しながら无上大涅槃にいたるなり。」(唯信鈔文意)従つて如来は、信仰者が、現実この世で善行をなすかどうかは、必ずしも保証するとは限らない。如来は、最後まで、人間の宿業には手を出さないのである。

信仰者の方では、勿論、己を空しくして、如来の命ずるところを行わねばならない。しかし、如来の命ずる行いは、十誠ではなくて、たゞ一つ、念仏だけである。この念仏は、確かに本願招喚の勅命ではある。しかし、この勅命を聞かない信なき者に対しても、如来は、決して敵対するわけではない。信なきものは、たゞその宿業のまに／＼、出離の縁がないだけの話である。従つて、人間は、如来を畏れる必要は毛頭ない。信仰者にしても、如来の大悲を喜びはする。しかし、如来を畏

れたり愛したりするのではない。たと信ずるだけである。信じて念仏を行ずるだけである。一方如来も、信仰者が、念仏以外に、いかなる社会的倫理的活動を展開するかについては、一向に関知しない。この如来の前では、いわゆる人間的な隣人愛は、格別の意味も持たない。「父母の孝養のためとて、一返にても念仏まふしたることいまださふらはず」(歎異抄)と放言するものに、却つて「浄土の慈悲」(同上)はあるのである。このように、親鸞の如来は、ルターの神に比して、著しく人間味に欠けている。ルターの神の人間的な他者性に比較しては、むしろ抽象的な他力性の傾向が強いといわねばなるまい。従つて、この如来に向つては、対話的性格を基とする祈りなるものは存在しない。

絶対者の人格性に関して、具体的内容的に比較してみると、ルターと親鸞とでは、大体以上のような相違がある。相違の由来は、何よりも先ず、両者の思想の背景となつた、歴史的社会的な伝承の相違に求められねばなるまい。ルターが受取つた神は、遠くヤーヴェに発端するキリスト教伝統の神であつた。典型的な人格神であつた。ルターにとつては、自分のいのちを充たすに足る絶対者たるべきものは、この神以外にはなかつたわけである。これに対して、親鸞が受取つたのは、浄土門仏教の如来であつた。浄土門仏教は、根本仏教の無神的人格に較べると、かなり異つた色彩を持つている。むしろ、キリスト教に一脈通ずるような、有神の傾向の極めて顕著なものといわねばならない。しかし、それにもかかわらず、浄土教が、歴史的にも教理的にも、大きく見て仏教畑に属することはいうまでもない。そして、仏教の本来的立場に於て、究極的な絶対とされたものは、非人格的な法である。親鸞の如来が、人格性に於て著しく抽象的であるのは、その背後に、この非人格的な法を背負つていたからではあるまいか。

これを例証するものを、親鸞自身の言葉のなかから拾ひ出すことは、決して困難ではないと思う。そのいくつかを列挙してみれば、次の通りである。

煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即もの時に大乘正定聚之數に入るなり。正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る。必ず滅度に至るは即是常樂なり、常樂は即是畢竟寂滅なり、寂滅は即是无上涅槃なり、无上涅槃は即是無為法身なり、無為法身は即是實相なり、實相は即是法性なり、法性は即是真如なり、真如は即是一如なり。然れば彌陀如来は如なり従り来生して、報・応・化種種の身を示し現したまふ也。(証卷)

仏性すなはち如来なり。この如来微塵世界にみち／＼てまします、すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり、草木国土ごとくみな成仏すとけり。この一切有情の心に方便法身の誓願を信樂するがゆへに、この信心すなはち仏性なり、この仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり。しかれば仏について二種の法身まします、ひとつには法性法身とまうす、ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもまします。しかればこゝろもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして方便法身とまうす、その御すがたに法藏比丘となりのたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。(唯信鈔文意)

この一如宝海よりかたちをあらわして、法藏菩薩となりのたまひて、无尋むげのちかひをおこしたまふをたねとして、阿彌陀仏となりたまふがゆへに報身如来とまふすなり。……この如来を方便法身とはまふすなり、方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり、すなわち阿彌陀仏なり。(一念多念文意)

これによると、親鸞に於ては、阿彌陀如来とは、如より来生した方便法身なのである。そのもとは、色なく形なく、心も及ばず言葉も絶えたる一如であり、仏性であり、法性そのものである。それは、決して人格的な神ではない。一むしろ、仏教本来の立場に於ける、法に帰一するものとみてよいであろう。親鸞の如来が、ルターの神ほどの他者性を持たない所以は、こゝにあつたと思われる。

さて、このような一如から、衆生に知らしめんがために、形を現わし名を示して来生した方便、それが阿彌陀如来にほか

ならなかつた。このことを、親鸞はまた、「彌陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」(自然法爾章)とも言つてゐる。その「自然といふは自はおのづからといふ、行者のはからひにあらず、しからしむといふことばなり。然といふはしからしむといふことば、行者のはからひにあらず。」(同上)従つて人間が、彌陀如来という方便を通じて、己れのはからいを超えた自然法爾の信樂の立場に歸入するならば、そこでは、「大信心は仏性なり、仏性すなはち如来なり」(淨土和讃)ということさえ出来る。「淨土の眞實信心の人は、この身こそあさましき不淨造惡の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべし」。勿論、「自力のこゝろにて、わがみは如来とひとしと候らんは、まことにあしく候べし。」しかしながら、他力によつて「まことの信心をえたるひとは、すでに仏になりたまふべき御身となりておはしますゆへに、如来とひとしきひとと經にとかれてさふらふなり。」(以上、未燈鈔)なるほど、眞實信心の人が、事實仏となるのは、来世に於てである。それにしても、仏となるべき必然性の点では、彼は既に、如来とひとしいのである。こゝに至つては、親鸞の説く如来は、その他者、性のみならず、他者性をも著しく稀薄にして来るといわねばならない。ルターに於ては、キリストと靈魂との合一が問題となつた。しかしこゝでは、絶対に他なるもの二者の合一ではない。如来と眞實信心の人との、質的なひとしきが問題とされているからである。

こゝまで考察を進めて来ると、ルター・親鸞両者の思想に於て、構造上対比すべき位置にあるものは、神に対する法、キリストに対する阿彌陀如来ではなかつたか、ということが反省されてくる。これは、言葉を換えれば、親鸞の思想が、深く仏教本来の立場につらなるものだとしたことでもある。親鸞に於ても、結局最後のものは、非行非善の念仏であり、義なきを義とする他力であり、更に言えば、自他をも超えた自然法爾であつたのかも知れない。ただ、親鸞自身は、「この自然のこととはつねにさたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすといふことはなを義のあるべし」(自然法爾章)と警戒するのを忘れない。そして、この警戒のうちに、七祖を通じて禅宗などとは別の道を歩んだ、淨土門の長い伝

統を窺うことも出来るような気がする。ともあれ、以上のようなルターとの比較を通じて、親鸞の思想が、一見すると、仏教本来の立場からはかなり逸脱したかの如き様相を呈しながらも、実はやはり、深く仏教の伝統につながるものであることを確認できるであろう。

附記 引用は、主として興教書院版・真宗聖教全書、望月信亨編・法然上人全集、石原謙訳・岩波文庫本によった。また、原漢文は、おゝむね平仮名交り文に改めた。

本号執筆者紹介

岡田 重精	東北大学大学院特研究生
楠 正弘	東北大学講師
民秋重太郎	同志社大学教授
脇本 平也	東京大学文学部助手
辻 直四郎	東京大学教授
棚瀬 襄爾	龍谷大学教授
田丸 徳善	東京大学大学院特研究生
柳川 啓一	東京大学宗教学科卒
戸田 義雄	国学院大学助教授

Franklin Edgerton: The Bhagavad Gītā translated and interpreted. 2 vols.

Harvard Oriental Series XXXVIII and XXXIX. Cambridge (Mass.), 1944. Part 1: Text and translation, XV, 190 pp., Part 2: Interpretation and Arnold's translation, 180 pp.

辻直四郎

すでに十年前に出版された書物を紹介することは異例であるが、その重要性にかんがみ、第三刷が一九五二年に出たのを機会に、書評の草案を準備し、今日ようやく発表する次第である。ギーターの翻譯・研究はおびただしい数にのぼるが（拙著「バガヴァッド・ギーター」昭和二十五年、附録参照）、名著として長く学術的生命を保持するものは少い。学説に対する見解の相違は別として、文献学的正確さにおいては、ガルベの翻譯（第二版、一九二一年）が依然として価値を失わず、内容の解説書としては、エジャトン教授のもの（一九二五年）が、最良書中の一つである。カシュミール伝本と流通本との関係を、正確に評価した功績もまた同教授に帰せられる（拙著「二二三頁参照」）。筆者も数年前に解説書を公にしたが、僅かに七百詩節を含むに過ぎないギーターの内容を、インド内外の参考書を渉獵しつつ、公平妥当に紹介することの、いかに困難であるか

を具さに経験した。エジャトン教授の新著が刊行されたことを知つたのは、終戦後間もない時であつたが、親しくこれを見たのは、拙稿を印刷に附する直前であつたので、これを利用できなかったことを、今も甚だ遺憾に思つている（拙著「四四頁参照」）。時期を逸した書評を志した理由の一つもここにある。

本書は二巻からなつてゐる。第一巻即ち第一部（原文と翻譯）は、序言に始まり、本書の目的・内容を略述した後、簡単に参考書目を挙げ、次いで原典成立史に関するガルベの学説（拙著「二二〇—二二三頁参照」）、並びにカシュミール伝本に関するシュラーデルの評価に対し、著者の見解を明かにしている。本文は各偶数頁に原文のローマ字転写を、各奇数頁に逐語訳を載せ、巻末に注解（pp. 180—190）を収めている。第二巻即ち第二部（解説とアーノルドの

繙訳)の前半(pp.1-92)は、一九二五年以来好評を博しているギーターの解説書(上記参照)に、慎重な改訂修治を加えたもので、後半(pp.93-172)は、詩的繙訳として有名な、サー・エドウィン・アーンワルドの英訳(The Song Celestial, Boston, Roberts Bros., 1896)を転載し、巻末には単語・事項の索引と引用個所の索引とが添えられている。

ギーターは偉大な宗教書の例にもれず、種々な解釈を許す。これはヴェーダーンタ諸派の注疏に最もよく現われているばかりでなく、欧米学者の繙訳解説からも窺われる。近代の研究者は、ギーターの真意に肉迫することを目的としつつも、ギーター自身の中に含まれる多角的な思想を、あるがままに並立させるか、取捨選択して、これに軽重をつけ、出来るだけ論理的一貫性を保たせるかにより、それぞれ特定の立場を取らざるを得ない。拙著においては、ギーターを本質的に、クリシュナ・ヴィシュヌを最高神とするバークヴァタ派に属した宗教詩人の所産と見、高度に神秘的な非論理性と広範囲の折衷主義とを許容し、矛盾の中に統一を求めつつ、原典改作を前提とする学説を拒絶した。エジャトン教授も亦、ギーター改作説に反対し、理性よりも感情に、詩的・神秘的直観に訴えるものであることを強調し、ギーターの内容を、出来るだけ忠実且つ率直に受け入れるために、最善の努力を示している。しかも特定の哲学や思想体系に当てはめて原文の解釈を歪曲することを避ける点においては、拙著よりも更に一層客観的であり、中立的である。

繙訳もこの立場に照応し、各行ごとく、殆んど逐語的に訳出し、しかも原典の風格を偲ばせるに足る用意を怠らない。“While the

translation is fairly literal, I hope it is not un-English, nor yet wholly unfaithful to the style and spirit of the original.” (vol. I p. X) 繙訳の特徴として、重要な原語に対する(時に機械的に見えない)訳語の統一(例えば、yoga ‘discipline,’ cf. vol. II p. 63 sq.; (= mtyā) ‘mystic power,’ 拙著一四二頁以下参照)、異論の多い箇所を簡明に解釈していること、但し従来諸説にとられない新見解をも含んでいること等が挙げられる。注解は僅かに十一頁を満たすに過ぎないが、ギーターに親しんだ者にとつて、貴重な示唆に富んでいる。著者が如何にギーターに習熟し、片言隻句に留意しているかは、その序言からも窺われるが、印象的な一節をそのままここに引用する。“But I feel that I have now reached the saturation point, as far as this text is concerned. It is unlikely that “this person” can ever progress much farther towards understanding of it. Let this stand, then, simply as a record of the best that one western Sanskritist could do with the Gītā, after half a lifetime of the most earnest effort.” (vol. I p. XI) 万人を納得させることは暫くおき、著者自身を満足させる最終的解釈が存在し得ないのは、ギーターの宿命である。拙著を公にしてから約三年を経た今日、訂正すべき点、あき足らぬ箇所が既に多い。エジャトン教授の訳注を前にして、更にこの感が深い。以下若干の詩節につき、教授の労作に敬意を表しつつ、所見の一端を述べることとする。

一・七。 *nyāka mama sainyasya*. 原文を修正する必要のな

nen." *Nlak. opud Schrader. Der Hinduismus* p. 22, n. 146 *fr.*

一四・七〇 (rajā)…… *īspṛśāṅgasamudbhavann* 'Springing from thirst and attachment.' Cf. XIV. 20 b: (*gunān trin*) *dehasamudbhavān* 'That spring from the body.' (*n. Notes* p. 188, Hill p. 233, n. 2), *apānaja*-XIV. 8, *praktiā*-III. 5, XIII. 21, XVIII. 40; *praktisambhava*-XIII. 19, XIV. 5. ㊦ 比較は、*ラ*の驟然を支持するを思うが、意味の上から見れば、他の「解法」'last Begier und Hang entstehen', 'aus denen die Körper entstehen' Garbe (cf. p. 145, n. 3) 亦自然である。

一八・一四 Cf. *Notes* p. 189. 従来一〇〇 *crux interpretum* として、ギーター学者を悩ましてきた詩節であるが、著者はこれを最も単純に解釈することを主張している。ギーターに対する著者の基本的態度を反映するものといひ得る。

ギーターの解釈の細部にわたつて、意見の相違のあることは当然で、上記のような諸点について、あげつらうことは、既に著者の趣旨に背くかと思う。本書の目的は、サンスクリット語の学習書であると同時に、ヒンズー教への入門書を兼ねるにある (cf. vol. p. X)。この両目的が十分に達成されていることについては、何人も異論をましはさむ余地がない。このために、本書の体裁・印刷の隅々にいたるまで、細心の注意が払われている。然し訳注のもつ高い学術的価値に照らして、単なる讀辭に終始するに忍びず、私見をもらしたに過ぎない。今後ギーターに親しまんとする者は、本書二巻を座右に備えれば足り、更に少しく深く研究せんとする者は、この傍らにガルベの著書とヒルの訳注とを参考にするだけで、他の歴大な文献を閲読するまでもなく、所期の目的を達し得るものと信じる。

堀 一 郎 著

我が国民間信仰史の研究

昭和二十八年十一月 A5 七六六頁 創元社

堀一郎博士の学位論文「我が国民間信仰史の研究」が昨年十一月創元社から刊行せられた。全巻七百六十六頁に及ぶ大著で、其の勞作に就ては勿論、其の成版に於ても近來稀れに見るところであつて、学界の爲まことに同慶の念禁じ難きものがある。

本書の新刊紹介を「宗教研究」編集部から乞はれた時、私は浩翰なこの大著を前にして、期日も少いことではあり、全く忙然としたことを先づ告白しなければならぬ。けれども内容は我々の身邊に何等かの關係を有する問題であり、行文は暢達であつて、時の移るのを忘れて読み進むことができたのであつた。

今私の手許に堀一郎氏の筆になる若干の著述がある。処女作である「日本仏教史論」（昭和十五年）、「日本上代文化と仏教」（昭和十五年）、「上代日本仏教文化史」（上、昭和十六年、下、昭和十八年）、「遊幸思想」（昭和十九年）、毎日出版文化賞を受けられた名著「民間信仰」（昭和廿六年）等が之であり、尙抜刷類も若干ある。この

無二の益友の学問的活動に就ては学生時代以來もう二十余年ぶれて来てゐる。堀一郎氏は其の著述から見ても、又私のふれて来たところでも、はじめまづ日本仏教史の研究者として学問活動を開始されたと言へよう。言はばはじめ氏は純粹の仏教史家であつたのであるが、既に其の頃から仏教の教理や思想よりも、より多く現実の高僧や、法會や、仏教の受容の仕方に異常な関心をされ、今日民間信仰の方向へ強い指向を示されるに至つた素地は培はれてゐた。民間信仰へのカーブを決定的に示されたのは堀氏の御結婚の前後からで、柳田先生の強い指導力によるもののやうに見受けられた。近來ではこの方面の勞作が極めて多く、民間信仰研究の第一人者となつてをられるのである。この場合然し堀氏は学問を変へられたのではなく、仏教史研究の深い素養は民間信仰研究によく生かされてゐるのであつて、歴史と民俗学は調和され、氏に於ては学問の筋の通つた展開であつたやうに思はれる。

堀一郎氏自らが語つてをられるやうに、堀氏の民間信仰研究の三部作は「遊幸思想」と「民間信仰」と今度の大著である。執筆の順序は「遊幸思想」、此の度の大著、「民間信仰」の順であつた。此の度の大著はまだ完結されてゐるのでなく、実は宗教史篇と伝説篇から成るもので、伝説篇は先に出た「遊幸思想」の改訂増補より成るとのこと、後で刊行される予定であり、此の度の大著は宗教史篇のみを収めてゐる訳である。出版の都合で先に出た「民間信仰」は内容から言へば二部より成り、此の中第一部門民間信仰と民間伝承は該博な知識を駆使した概論と称してよいものであり、第二部は農村社会と民間信仰をむしろ实证的に取扱はれたものである。「民間信

仰」全体を通読すると読後感がやや薄いやうに思はれるが、これには出版の前後関係があるのと、今一つは出版に際して「真教の都合上一部分を削られた」と言う事情の伏在する為であつて、三部作を執筆の順序に従つて読めば深い味はいつて来るやうである。「とらわけ」「民間信仰」に示された宗教社会学的関心は特筆すべきものである。

さて本書「我が国民間信仰史の研究」は定住農耕民として捉へられた我が国民の信仰に顕著に現はれた神々の遊幸と神人の遊行素訪の伝承や儀礼を歴史と民俗の両面から探り、それを歴史的に遡源して民間信仰の原初形態を想定せんとせられたものである。史実の完全な理解は伝説篇を俟つて可能であるが、其の大要は先に述べたやうに「遊幸思想」によつても伺いうるやうである。

本書は四部十三篇に分れる。今内容の一々を紹介する紙幅を恵まれてゐないから、部と篇との題名のみを記すならば次の如くである。第一部ヒジリと俗聖、その発生及び分化（第一篇ヒジリの発生と性格の分化）、第二部山岳仏教の展開と修験山伏の遊行的機能及び形態（第二篇上世仏教の呪術性と山林の優婆塞師、第三篇山林抖擞と巡礼の流行及びそれに伴ふ先達御師の発生、第四篇霞置那場の組織と山伏御の檀廻、第五篇山獄信仰の原初形態に關する一仮説）、第三部我國浄土教の発生と民間念仏の形態と機能（第六篇我國浄土教の発生と其の民間下降上、第七篇同下、第八篇民間信仰に於ける鎮匠呪術と民間念仏の機能）、第四部近世特殊民漂泊民の呪術宗教的機能（第九篇近世特殊民の呪術的機能、第十篇求訪する宗教的乞食民、第十一篇三昧聖と勸進聖、第十二篇あるき巫女と歌比丘尼、

第十三篇民間信仰に於ける人神の觀念と宗教的遊行者の原初的性格と機能）、の如くである。

極めて龐大な資料を駆使しての論述であり、其の資料の豊富さの為に却つて読むものはわき道に導かれるの感なしとはしないが、それは道端の風光を鑑賞しつつ進まれた事によるものであつて、大道は坦々として目的地に達してゐる。そして導かれた想定は、ある種の宗教を持つた定住農耕民の上に遊行的な様式と実修を随伴した人神信仰がかがさつて行き、之が一つの信仰の階層として存在した。この信仰は死者及び死靈の崇拜を根幹とする人間靈の信仰を持つた移動的な強力な人神的宗教政治的な集団によつて齎されたものであらう。これらの遊行的な信仰、又それを行事とする職能者はいろいろの変遷を辿るが、特に之を社会的敗者たらしめたものは陰陽道、仏教の渡来、就中念仏と験者であらうと言ふにある。

本書に就て何かを評しなければならぬとしても、其の立論の宏壯と資料の綿密さは、容易に評言をなさしめない。堀一郎氏は強ひて言へばより多く史実に丈け、実証にすぐれた学者であるから、各種の宗教の概念の把握や宗教的性質の分析に若干の希望がない訳ではないが、然しそれは私のささやかな望蜀にすぎない。日本信仰史の一面を力づく指摘して斯学の進展に寄与せられた事に対して満腔の敬意を表し、まづ以てその出版を学界の為に慶賀しなければならぬ。本書は永く忘れられることのない民間信仰研究上の金字塔たることは何人も認めざるを得ないと思はれる。(柳瀬襄爾)

菅 田 吉 著

理 性 と 啓 示

——神学における宗教哲学の問題——

昭和二十八年十一月 A 5 二二一頁 要書房

本書は菅博士の学位論文である。博士は、人も知る如く、宗教哲学・弁証法神学の研究者であるが、本書も亦その方面に於ける、博士の多年の研鑽から産れたものである。この分野に関する本格的の研究文献の比較的少数の折柄、この書が公にされたことは、学徒にとつて裨益する所多大であると言わなくてはならない。

「神学における宗教哲学の問題」なる副題にも示されているように、この書は、最近のキリスト教の内部に於ける宗教哲学と神学、特にいわゆる弁証法神学、との関係を扱つたものである。そしてその際、第一に注目されるのは、この問題が従来余り試みられなかつた新しい角度から取扱われている点である。即ち、博士はここで、論究の焦点を専ら宗教哲学の方法論に向け、この観点から、従来の宗教哲学の行き方を検討し、次いで弁証法神学がそれにいかなる影響を与えたか、を究明しようと意図された。このことは又、論述に當つて徒らに煩鎖克明な歴史的研究をさけ、むしろ簡潔な類型論的把握を試られたことも相俟つて、本書をすくれた研究論文たらしめていようと思われる。事実著者は、多くの点でその独創的

見解を示し、世上一般に行われている誤解を正されているが、こうした透徹せる洞察は、長年の沈潜と研鑽との後へのみ始めて可能であるとの感が深い。

本書は四章より成つてゐる。「第一章 緒言」「第二章 基督教神学における宗教哲学の任務」「第三章 基督教神学における宗教哲学の二企」「第四章 結言」である。最初の二章に於て、著者はまず、最近のキリスト教神学に於ける宗教哲学を回顧して、その任務を啓示と理性との関係を取扱ふ所に見出し（三三―四頁）、上にふれたように方法論を基準として、それを二つの大きな類型に分つ（一一―三頁、三四頁）。即ち、一は啓示を理性に基けるとする方向をとるもの、他は逆に理性を啓示に基けるとする方向をとるものである。これらを著者は、それぞれ、哲学的宗教哲学及び神学的宗教哲学と名付けられる。ここで意味する啓示とは、言換えれば、キリスト教的・宗教的な聖書の神体験、理性とは人間に内在する一般的な宗教への能力のことである。従つて哲学的宗教哲学に於ては、個々の宗教をして宗教たらしめる宗教の本質を見出すということが、その任務である。それ故又こうした型の宗教哲学は、神学（厳密に言えば組織神学）に対して、神学が特殊な啓示を扱うものである限り、それを基礎づけ同時にその上に立つという関係にある（一―八頁以下参照）。之に反して神学的宗教哲学では、この関係がちようと逆になる。ここでは、宗教哲学は最早神学の上に立つものとはせられず、反対にそれに奉仕し下屬するものとなるのである（同）。著者の言う宗教哲学の二類型がかようなものとする、今日まで殆ど公理的・自明的に考へられて来た、宗教の一般的本質の研

究としての宗教哲学は、殆ど第一の型のものであると言つてよからう。ところで、弁証法神学の拾頭と共に、これらと全く異なる方法論の上に立つ宗教哲学——「神学的宗教哲学」が成立したことを明らかにするのが、正に本書の中心論点に外ならない。

第三章は、この二類型に属する代表的な宗教哲学を取上げて詳論しつつ、右の論旨を展開する。ここに取上げられたのは、それぞれ、トレルチとウオッベルミン、ブルンネルとバルトであるが、これら四人は、更に各々の類型の中で、互に多少の相違をもつ下部類型をなすのである。周知の如く、トレルチの宗教哲学の中心概念は「宗教的アプリアリ」であり、ウオッベルミンのそれは「宗教心理学的的方法」にある。著者はこれらを詳細に検討して、それらの宗教哲学は結局宗教意識一般の把握を目ざす理性主義に終るものと断定される。之に対し弁証法神学の下では、宗教哲学は全く異つた任務を課せられる。ブルンネルではそれは、信仰的認識としての神学への序説の役目をなすもので神学の一部であり、バルトではむしろ神学以前の、神学についての学問論の如きものとなるのであるが、とにかく、いずれもそれは、従来全く考えられなかつた、新しい型の宗教哲学であるとされている。この部分は内容的にも、又分量的にも、本書の中核をなすものであるが、著者の豊かな学識は行論の間になじみ出て、多くの創見となつて示されている。就中、ブルンネルとバルトを論ずるに當つて、両者の差異が一般に考えられている如き表面的なものでなく、ふかく彼らの「神学する」立場そのものの根本的相違にもとづく点を究明されたこと、及び、バルト自身まとまつた論述を公表していない彼の宗教哲学を、その根本的立場に

即して、「バルト神学の立場よりする宗教哲学」として展開を試みられたこと、この二つは殊に注目し願う。

さて、以上のような事態は当然、今日に於ける宗教哲学の問題にとつて、重要な意義をもつことが予想される。まず明らかなのは、吾々が従来のような意味での宗教の本質という如きものを、安易に考え得なくなつたことである。著者は、屢々口にせられる現代に於ける宗教哲学の貧困という事実が、弁証法神学によつて惹起された、こうした方法論上の困難に基くことを指摘されるが、結果はしかし、そのみには止らない。更に続けて著者は、次の如く言われる、「今後宗教哲学に従事する者は、先ず第一にその出発点において、哲学的宗教哲学の立場に立つか、それとも神学的宗教哲学の立場に立つか、というあれかこれかの決断を迫られねばならなくなつた」(第四章、二〇二頁)。神学的宗教哲学の立場に立つとは、言換えれば、宗教の真理は結局神学によつてしか捉え得ないとするこゝであるが、果してそうであるか否か、今日に於て宗教哲学を考える者は、この点についても、自己の依つて立つ根本的立場への反省を要求されるのである。「あとがき」に述べられている所によれば、既に本書そのものが、或る意味で、普博士御自身のかような反省の結果であるとも言える。もとより右のことは、直接的には、特にキリスト教の立場に立つ者に対して言われることであるにせよ、同時に又、必ずしもそうした立場を取らない者にとつても、決して無関係ではないであらう。その意味で本書は、単に弁証法神学に興味を有する者のみならず、広く一般の研究者にとつて、多くの示唆を与えるものと思われる。(田丸徳善)

にひなめ研究会編

新嘗の研究 第一輯

昭和二十八年十一月 A5 二五六頁 創元社

序(柴田 雄次)、はしがき(三笠宮崇仁)、稲の産屋(柳田 國男)、古代中国の嘗祭について(小笠原録雄)、新嘗と東歌(折口 信夫)、新嘗祭神膳のことについて(川出 清彦)、高砂族の農耕儀礼(馬淵 東一)、ミクロネシアの農耕儀礼(杉浦 健一)、インドシナの農耕儀礼(松本 信広)、稲の伝統について(安藤広太郎)、朝鮮の穀神(秋葉 隆)、日本における水稻耕作の起源とその社会的の影響について(田名 網安)、田の神行事(池上 広正)、バタ族の母稲・父稲・子稲(写真解説)、(馬淵 東一)、写真解説(小川 省三)、あとがき(松平 斉光)。

この書は、宮中新嘗資料の公開を機として、三笠宮の御発意により、諸学会の権威を集めて設けられ、月例の講演会を続けて来た、「にひなめ研究会」の成果の始めての公表である。ニヒナメのニヒは新(あらた)ではなく、稲積み場、即ち稲の産屋であり、「穀母の身ごもる場所」であることを論証された柳田先生の長論文をはじめ、十氏の論文をおさめている。内容は、民俗資料による日本の農耕儀礼の研究、宮中新嘗祭資料の解説、周圀民族の農耕儀礼の要約、稲作の伝

来の歴史的研究など多岐にわたり、課題や方法の一貫性はなく、対立する見解さえ、共に収められているが、宮中の新嘗祭と民間の農耕儀礼の連関を探り、稲の伝来コースの想定から周圀民族との比較に及び、各々の間の失われた鎖を見出そうとする構想を読み取るこゝが出来た。講演後の討論の要約の掲載や、懇切な写真と図による解説をもつても理解し難い新嘗祭の意味、文化史学的立場からの解釈、中国農村の農耕儀礼、また特に従来のこの問題に関する研究史など第二輯以降で教えていただきたいことは数多いが、「穀壘」を追つて、延喜式の稲実公から能登のアエノコトへ、沖繩・マライシアより霜月二十三夜との比較からクリスマスに至る壮大な研究の成果が、宗教学界の宿望の問題を前進させるものとして、なお今後の研究の成果が待たれる。民俗資料の綜合化の提唱、高砂族間の儀礼態度の変化、稲の伝来コースの新説など、注目すべき見解が多いが、一々の論文の紹介の余裕のないことは残念である。

(柳川啓一)

加藤玄智博士篇

明治大正昭和「神道書籍目録」

昭和二十八年十一月 B5 七〇七頁 明治神社事務所

財団法人、明治聖徳記念学会は、明治四十五年、明治天皇の鴻徳を記念するために、日本精神文化の学的研究を目的として設立せら

れた。昭和十二年、公刊された「神道書籍目録」は、最末期を慶応三年迄とし、そこに至る間の神道関係書目を広く蒐集、整理したもので、前記学会の残した大きな業績の一つである。

明治元年より、昭和十五年（皇記二千六百年に当るとの意から）迄に至る間の神道関係書目の編纂はその後同会で続けられたが、今次大戦のために公刊の機をみるこゝがなかつた。かくて、その事業を明治神宮が継承することになり、同会は発展的解消をとげたのである。明治大正昭和「神道書籍目録」は、かかる継移によつて、二十八年十一月、明治神宮社務所より刊行せられた。之は前記「神道書籍目録」の姉妹篇をなすものである。

B5版、七〇七頁に亘る大部のもので、出版事情の困難な現下に於ては容易ならざる大業であつたと云はねばならない。

凡そ、かかる編纂事業は、多数の同信の学徒の、長年月にわたる倦まざる努力の結果であつて、それは個々の獨創性をもつ研究成果とは違つた意味で、大なる業績と云はるべきである。狭くは神道學、広くは日本文化研究の導きとして、その主要な文献資料を来るべき研究者に容易に提供する便宜を永く与へるものであらう。洵に斯学の発展のために慶賀に耐へない。以下、二三氣付いた点を記載し、今後本書を改訂、増補せられる際に考慮せられたいと思ふ。

(一) 本書は最末期を昭和十五年とし、裏表紙にも「自明治元年至昭和十五年」とあるが、実際には昭和十六年刊が多数記載せられてゐる。恐らく、編纂期間が一年延期せられたこと（序にある）によるかと思ふが、一応事情を明記されて然るべきであつた。

(二) ミスプリントとか校正上の誤りとは考へられない、明かに書目

記載時のミスと思はれるものが、私のかいまみた程度でも左のやうに挙つて來てゐるので、尙校台のために充分の時間が必要ではなかつたかの印象を強くする。

(例一) 二九一頁下段、「加能越三州地理志稿」は富田景周編が正確であるが、印刷は富岡としてある。しかるに続く「三州志」には富田景周篇とある。之を編者名索引でみると (to) 富岡景周二九一とあり、(to) 富田景周はない。

(三) 編纂上考慮して然しい点

(例二) 編者名索引で「安津孝彦」は「あ」の項 (an) 安津彦と、「や」の項 (ya) 安津素彦と二箇所にある、之はアンヅと音読することは困難を思ふてアスズの場合を配慮したのかと考へたが、さて「海部武富」をみると、この方は「あ」の項 (am) にある。アマベと読むのであらうが、ワミベとよむ場合を考慮してなく、片手落の感を抱いた。

(例三) 「養田胸喜」の場合には、一〇五頁、八三頁の著者名の養田とあるのに、索引では「み」の項、(mi) 養田胸喜、一〇五 (hi) 養田胸喜、八三とあるは訂正するべきである。

(例四) 編者名並びに書名索引に於ては、単に頁数のみならず、上、中、下の段別を記載して戴くことか便宜かと思はれる。

(戸田義雄)