

いわゆるパストラル・カウンセリングの

宗教的基礎について

谷 口 隆之助

1 パストラル・カウンセリングの全体的性格について

一般に、パストラル・カウンセリングとは、教職者がその教会の信者達のさまざまな問題の相談にあずかり、それに必要な指示を与えようとする活動である、と考えられている。もちろんそのような理解が直ちにまちがいであるのではない。しかし実際には、パストラル・カウンセリングという活動の全体的な性格やその内容や原理に関しては、現在においてもまだ決定的な見解が成立しているわけではないので、ここではそれらの点に中心をおいてパストラル・カウンセリングの問題に若干の考察を加えておきたいと思う。

パストラル・カウンセリングの原理や実践やまたそれをめぐる諸問題についての関心は、最近のこの三〇年間に①おいて、とくにアメリカを中心として誕生しそして発展してきたものであるが、その特徴的な様相は、それが常に精神医学や精神分析学やまた他の治療心理学などの密接な連関において、あるいはそれらを背景として、展開してきたということにある。そのことはとりもなおさず、パストラル・カウンセリングの中心的な仕事は、とくに精神異常の領域において教職者が信者達のさまざまな相談にあずかり、その精神上の悩みや葛藤などの解決をはかり、その精神

的恢復に寄与をなすものとして、發展せしめられてきたことをもがたっている。

しかし、パストラル・カウンセリングの本性は、それがあくまで人間存在への宗教的配慮であることにあるのであり、そのかぎりにおいてそこにはなお明瞭にしなければならぬさまざまな問題がふくまれている。とくに以上のようなパストラル・カウンセリングの生い立ちと関連して直ちに問題となるのは、人間における心理学的な次元での配慮である心理療法と、人間存在の究極の次元における宗教的な配慮との相違と連関とがどこにあるか、ということである。実際、宗教的配慮としてのパストラル・カウンセリングがその宗教的な意義と機能とを失って単なる心理療法になりおわっている例はきわめて多いし、またその二つの配慮の相違が原理的に自覚されないまま、あるいは宗教的配慮の原理と特性とが洞察されないまま、ただ牧師が行っているという理由だけで単に心理療法的なカウンセリングがパストラル・カウンセリングと呼ばれている場合も非常に多いのである。また心理療法的なカウンセリングとパストラル・カウンセリングとの相違をそれらのカウンセリングの対象となる人々の違いにおいて区別しようとする主張もしばしばなされる。たとえば、パストラル・カウンセリングの対象となる人は教会員でありそしていわゆる正常のレベルにある人であるに對し、心理療法の対象となる人はいわゆる一般人であり、そして精神・神経的疾患に悩んでいる人である、というような区別である。しかし、正常者を対象とするか、異常者を対象とするか、教会員を対象とするか、一般人を対象とするか、というような問題は決して心理学的な配慮と宗教的配慮との基本的な相違を決定するものではない。ただそれぞれのカウンセリングにおける直接の治療目標の相違を明瞭にすることはそれぞれのカウンセリングの基本的な相違をあきらかにするためにきわめて有効であるが、しかし実際にはそれについての考え方も非常に雑多をきわめている実状である。

ところでこれらの雑多の問題に答えるためには、なによりもまずパストラル・カウンセリングということがそれ自体として宗教的配慮であるということを常に明瞭にしておくことが必要である、と私は考えている。パストラル・カ

ウンセリングとはなによりも、人間存在にたいする宗教的配慮の一形式である。云いかえれば、パストラル・カウンセリングとはその本性において人たましいへの配慮Ⅴの一型態なのである。たましいへの配慮ということは、古来、あらゆる宗教のようになってきたもつとも宗教的な、そして宗教のもつとも重要な機能の一つであった。あらゆる時代の宗教も、あらゆる型態の宗教も、みなそれぞれのかたちで人たましいへの配慮Ⅴに関心してきたし、またその実践の型態をそなえてきたと云つてよい。^⑧しかしまた、宗教の歴史において、それぞれの人たましいへの配慮Ⅴが、常に、そしてみな、正しい動機と目的とにおいてになわれてきたかという点、それは必ずしもそうではない。そのもつとも大きな理由の一つは、現在でもなおそうであるが、宗教的配慮ということのその宗教的、という意味の理解が必ずしも十分でなかったことにあると云いうるであろう。実際、宗教的ということがしばしばそれぞれの成立宗教の型態に即してのみ考えられるために、宗教的配慮ということが、単にそれぞれの成立宗教の制度や組織や権威への服従を強要することであつたり、またそれぞれの宗教の特定の教義や信条を信じこませようとするのであつたり、あるいはそれぞれの宗教集団への献身を求めたり、またその信者を獲得することに主眼がおかれたりする場合は、過去においても現在においてもしばしば目撃される事実であり、それは宗教活動におけるもつとも一般的なゆがみのかずかずであると云つてよい。もちろん、宗教的配慮ということの実際が、もつとも一般的には現実の各宗教や各宗派を基盤とし背景とするものであるかぎり、それがそれぞれの宗教における特殊な用語や観念や習慣にしたがつて行われることは当然であり、なんら不都合なことではない。しかしそれにもかかわらず、われわれがことさらに明瞭に意識化しておかなければならないことは、真の意味での宗教的配慮ということの本来性は、単に個々の成立宗教の型態に即した人間製造のための配慮にあるのではなく、もつとも基本的な人間存在そのものの存在論的な構造に即した人間存在そのものの可能性の実現にたいする配慮にある、ということである。宗教的配慮とは、人間が人間であるという理由だけで人間にたいする無条件の愛を動機とする配慮であり、人間がその存在の究極の次元において人間としての本来の意味

と価値とを実現するための無条件の配慮である。この活動の次元と動機と目的とにおいて、それは真の意味で宗教的なのである。

それゆえ、それがたとえ宗教集団であろうと、その集団への関心を動機として人々をその集団に獲得しようとする活動は、決して真の意味での宗教的活動ではないのであり、またそれがたとえ宗教的な権威や組織や制度であろうと、あるいは宗教の教義や信条であろうと、ただそれらへの関心を第一義的な動機として人々にそれらへの服従を要請することは、その本性において決して宗教的行為ではないのである。もちろん真の宗教的配慮の結果として自発的にまた真に主体的に特定宗教の信仰をもつようになるということはならん否定すべきことがらではない。ただそのことを直接の目標とする配慮は、たとえ宗教の名目においてなされても、それ自体としては決して宗教的な配慮とはなり得ない、ということである。真の宗教的配慮とは、あらゆる意味においてまったく無条件の、対象中心的な配慮である。^③

ところで、パストラル・カウンセリングとは、その全体的な性格において、なによりもまず以上のような意味において成立する宗教的配慮の一形態であり、とくにその現代的な形式である、と云ってよい。しかしパストラル・カウンセリングが臆する重要な意義は、もちろんそれが単に新しいということにあるのではない。そのもつ基本的な意義は、それが、従来のさまざまな成立宗教の内部におけるそれぞれの任意の関心にもとづいた配慮とはまったく異った人間存在の存在論的な構造に即した配慮の形式を可能にし、そしてとくに現代の歴史的・社会的状況のなかで生きている各個人にたいしてもっとも適切な宗教的配慮を可能にする原理と方法論的な自覚とをあきらかにしてきたところにあるのである。ここでそのいきさつを論じるとまはないが、ただ、さきへのべたようにパストラル・カウンセリングがいわゆる宗教以外の領域におけるそれぞれの人間配慮の形式の一つである精神医学や精神分析学やまたさまざまな臨床心理学や相談心理学などの領域における原理や実践との密接な連関のもとに発展してきたという事実が、

実はなによりも、この現代という歴史的・社会的状況のなかでもっとも適切なそしてもっとも本来的な宗教的配慮を
 実現し実践しようとするその根本の意図を明瞭にものがたつてきているのだということを、われわれはとくに注意してお
 きたい。そこに、バストラル・カウンセリングの基本的な性格と意義とがうかがいうるからである。

知られるように、最近の精神医学やまたひろい意味での臨床心理学の領域における特徴的な傾向の一つは、精神異
 常や神経症などの疾患を、個体における単に部分的なまた局部的な生物学的ないし生理学的疾患としてみるのではな
 く、それを全体としての人格的な疾患としてとらえ、さらにそれを人間存在における存在の一つの形式的変様の問題
 として分析しようとする追求である。従つてそこでは、全体としての人格がほんらいどのようにあるべきものである
 か、あるいは人間存在の原形式がどのようなものであるかというような問題の究明が、個々の現象的事実の分析を通
 して、またその個々の現象把握の基礎として、当然求められてくるのであり、またそこにおける治療目標も単に個々
 の症状の消滅や徴候の除去にのみおかれるのではなしに、全体としての人格的な価値の実現や、人間存在における究
 極の可能性の実現として、考えられるようになってくる。ここに精神医学が哲学を、とくに人間存在の存在論を、そ
 の背景としてまた基礎として要求してくる理由があるのであり、それがさらに宗教と接触してくるすじもあるのだ
 る。このような傾向は精神医学や精神分析学における生物学主義の清算と人間学主義への移行とを示すものである
 が、しかしそのことは人間における生物学的な現実を否定し無視するということではない。ただ、人間における生物
 学的な現実も、また心理学的現実も、それだけとしては決して人人間Vを運命的に決定し規定してしまふものではな
 い、ということである。人間とはそれらのあらゆる現実をふくむ人実存Vとしてあるものであり、そのあらゆる現実
 とそこに生じるさまざまなゆがみとをこの実存の次元からあとづけ、この実存の次元における存在形式の変様の問題
 として諒解しようとするのが、ここにおける人間学主義と呼ばれるものの本性にはかならない。

それとともに、また現代におけるもう一つの現実、逆に宗教が精神医学や精神分析学やまた臨床心理学などの領

域における人間理解と人間配慮との意義とその重要性とに目覚め、そこからの援助を期待している、ということにある。一般に現代人にとっては、説教はもはや単に人声として発する風Vにすぎなくなっており、宗教的儀式もすでに内面の体験を表現する行為ではなく、ただ不安から逃れ、真の人生から逃避するための手段でしかなくなっている、と云ってよいが、しかしそのことは現代人にとって宗教自体がすでに無用なものになってしまったということではなく、むしろ現代人が宗教の真の意義を知らないということなのであり、また宗教における人間理解が不十分であり、そこににおける生きた人間へのアプローチがまちがっているということなのである。宗教がその真の力をとりもどし、その真の意義を實踐するためには、宗教は人間についてのもっと正確な臨床的な知識をもたなければならず、人間にたいするもっと適切な配慮の方法をもたなければならない。なぜなら、現代の一般的な人間の場合においては、人間について、特に個人の独自性についての、十分な理解なしには、あるいはまた精神異常や神経症などの精神的・心理的な疾患の治療なしには、宗教的配慮もその真の効果を實現し得ないからである。パストラル・カウンセリングとはまさにこのような現実に答えようとする配慮の形式として成立するものなのである。

しかしパス トラル・カウンセリングとはあくまで宗教的配慮である。それは単に生物学的な次元や心理学的な次元での配慮ではない。それは生物学的な次元での配慮とも心理学的な次元における配慮とも、原理的に異なるものである。しかしそれはまた、各次元での配慮と密接な連関をもつものであり、その各次元での配慮を含むものである。だいたい人間における身体的なものや心理学的なものや精神的なものは、人間における三つの部分なのではなく、それらは三つの次元なのであり、各個人はそれらの次元の統括者としての全体としての主体である。それゆえその一つの次元における障害は、全体としての人間存在の在りかたをゆがめ、またその全体としての人間存在の究極の可能性の實現を妨害するのであって、そのためにそれぞれの次元における障害の克服なしには全体としての人間存在そのものの可能性もまた實現されないのである。それとともに、人間が常に全体としての主体であるかぎり、それぞれの次元に

おける治療はまた常に全体としての人間存在のあるべき姿の実現に向って方向づけられなければならないものである。たしかにそれぞれの次元における治療原理やその直接の治療目標はそれぞれ異っている。しかしそれらは、區別されても決して分離されないものなのである。それをとくに心理療法と宗教的配慮との関係において云えば、それらは決して同一視され得ないものであるがまた決して分離し得ないものであり、心理療法が心理学的次元における治療をこととすることによって全体としての人間存在の可能性を実現するための一つの過程を扱うものであるに對し、宗教的配慮はその目的自体を扱うものとして、それぞれ独自の意味と原理とをもつのであり、またそれぞれ以上のような意味において連関しあうものである、と云うことができる。

2 パストラル・カウンセリングの可能性について

一般に、カウンセリングということは一人の人が他の一人の人をなんらかの配慮の対象とすることだと考えられている。しかし、人とはほんらいあくまで主体的な存在であり、決して対象とはならないものである。それゆえもし一人の人が単に一方的に他の人を配慮の対象とすることがカウンセリングであるとすれば、カウンセリングということとは基本的に不可能なことになる。しかし実際にカウンセリングにおいてはカウンセラーは常にまたカウンセスリーである、カウンセスリーはまた常にカウンセラーである。もし、いわゆるカウンセラーとカウンセスリーとのあいだにまったく相互的な人格関係が成立しないとすれば、カウンセリングもまた成立しないのである。一般にいわゆる指示的なカウンセリングが不十分だと考えられる根本の理由は、ここではカウンセラーが常に指導的立場にたちカウンセスリーは常に受身の状態におかれるために、そこに人間としての真に相互的な人格関係が成立しないからである。とくにカウンセスリーの人格においてなんらかの治療が必要である場合、その欠陥は明瞭にあらわれてくる。

カウンセリングが相互的な人格関係においてのみ真に成立するということは、カウンセリングが基本的に非指示的でなければならぬことを意味するが、実際、ロージャーズなどによって組織づけられた非指示的治療法の体系においては、治療を実現する要因は治療者にあるのではなくあくまでクライアントのうちにあるのであり、そのクライアントのうちにある健康への可能性を実現する基本的な条件として治療者とクライアントとの間の真に相互的な人格関係の設定が考えられているのである。その場合、治療者に要求されるもっとも重要なことは、そのような人格関係を實現する態度なのであり、非指示的ということはそのさいの治療者の根本の態度であり、それはさらに積極的には受容的ということである。カウンセリングの場面において治療者がクライエントにたいして常に非指示的であり受容的であろうとすることは、そこに真の人格関係を実現しようとする意図的な努力なのであり、とくにカウンセリングの場面においてはそれは基本的な技術であると云ってよい。もちろん本質的にはそれは技術であるよりもむしろ治療に要求される人格的な資質である。しかしカウンセリングの場面は、日常生活における人間関係が必ずしも真の意味においての相互的なまた受容的な人格関係ではない故に、それをことさらに意図的に實現する場面なのであって、その意味でそこにある種の技術が要求されると云ってよい。しかしそれは直接的なあるいは医学的な治療の技術なのではなく、人格関係を実現するための技術であることを、われわれはよく注意する必要がある。カウンセリングにおける治療原理は、人格は真の人格関係のうちにおいてのみ自己の真の可能性を實現し、それ自身の変化をとげる、ということにあるのであり、それゆえにそこでは人格関係の意図的な設定が治療の基礎的な条件となるのである。しかし、くりかえすように、この人意的Vということは決して単に技術的ということに尽きるのではなく、基本的には人間にたいする人愛Vなのだということを、われわれはよく注意しなければならない。

カウンセリングにおける以上のような基本原理は、パストラル・カウンセリングにおいてもまた同じである。むしろパストラル・カウンセリングにおいてこそその原理はもっとも十分に發揮されると云ってよい。なぜなら、カウ

セラリングの原理はほんらい相互的な存在である人間存在の基本的な構造に由来するものであり、パストラル・カウンセリングは特に意図的に人間存在の究極の次元においての人間関係を実現しようとするものであるからである。

以上のべたことは、パストラル・カウンセリングの可能性は基本的には人間存在における配慮の相互性にあるということであるが、それとともに、それを可能にするもう一つの基本的な根拠は、配慮ということがほんらい人間存在の根本的な在り方に属する普遍的な人間活動であり、それは常に人間存在のあらゆる契機において行われるあらゆる人間の活動であるという点にあることを、注意しておきたい。むしろあらゆる人間活動は、ほんらい的には、人間相互の配慮を本性とする、と云ってよい。人間世界における社会的、政治的、経済的、教育的、医学的活動、あるいは心理療法や宗教的活動にいたるまで、それらはすべて人間存在の各次元における人間存在そのものへの配慮の活動であり、あらゆる人が、なんらかの次元で、常にそれらの活動を行っているのである。云いかえれば、われわれのだけれどもが、ある意味では、社会的カウンセラーであり、精神的カウンセラーであり、また宗教的カウンセラーなのである。ただ、それぞれのいわゆる専門家と違うところは、専門家がそれを意図的に行うにたいして、一般人はそれを偶然に行うということにある。

ここでとくに注意しておきたいのは、宗教的配慮もさまざまな他の配慮とならんでいる一つの配慮なのであり、人間活動の一つの次元なのであって、決して単に異質的な配慮や活動なのではない、ということである。ただそれは人間存在の究極の次元における活動であり、配慮である。究極の次元とは、実存の基底と意味とが問題となる次元である。パストラル・カウンセリングとはこの究極のものへの関係が問題となるような情況において行われるカウンセリングであり、そして究極のものとの関係の問題はすべての人間存在の究極の次元のうちにある問題である。それゆえ人間存在のあらゆる次元における配慮と同じように、パストラル・カウンセリングも本質的にはいわゆる成立宗教の教職者にも限られている活動なのではなく、実は人間である限りのあらゆる人がその可能的なない手なのであ

る。もちろん、あらゆる人がパストラル・カウンセリングの専門家であるのではないが、あらゆる人は人間存在として人間活動のうちの一つの活動としてのパストラル・カウンセリングに参加するのである。ここに、配慮の相互性ととも、パストラル・カウンセリングを人間の活動として可能にする根拠があるのである。

3 パストラル・カウンセリングの目的について

人間存在のあらゆる次元におけるあらゆる配慮の目的は、人間存在のそれぞれの次元におけるそれぞれの可能性を實現させることにある。云いかえればそれは、生物学的な運命や、心理学的な運命や、社会的な運命や、また実存領域における運命としての死や不条理にたいして、人間としての自由を實現させることであり、あらゆる配慮は人間におけるその可能性への洞察においてはじめて成立すると云ってよい。その点については、従来のいわゆる臨床心理学の大部分が、いわゆる正常人のうちにも異常を発見しその病理をあきらかにしようとする努力してきたのたいし、とくに実存分析の系譜やまた現在の相談心理学が、いわゆる異常者のうちにも正常性ないしは正常性への可能性を洞察することに重点をおく、ということを注目する必要があるが、この点から云えばパストラル・カウンセリングは、人間存在の究極の次元における実存の可能性への信頼において、また実存の領域がほんらい可能性の領域であるということにおいて、成立するものであり、人間存在の究極の次元における可能性の實現を目ざすものとして独自性をもつものである。

ところで、人間存在における可能性を實現するということは、まずその可能性の實現を妨害するさまざまな要因を克服する力を獲得するということであり、その力を得させようとするにあらゆる配慮の目的があるのであるが、その先行条件として基本的な重要なことは入受容 \vee ということである。これはパストラル・カウンセリングにおいてももちろんそうであり、その第一の目的は入受容 \vee にあると云ってよい。受容とは、自分自身に属するあらゆる限

界と否定的なものにもかかわらず、なおそのままの自分を受け入れる、ということである。しかしそのことは、自分がさまざまな否定的なものをもっているにもかかわらずなおそのまま自分が受け入れられている、という体験なしには決して果し得ないことである。この、自分が受け入れられているということを知ることによってはじめて自分を受け入れることが出来る、ということは、一般のカウンセリングにおいて観察される人間の現実であるとともに、それは基本的には人間存在の究極の次元におけるいわゆる宗教体験の事実なのである。その意味で「受容V」ということは常に二面性をもつのである。しかしそれとともに注意しておかなければならないのは、受容ということとは、P・ティリッヒの云うように、私は弱い、だから私は私が弱いということを受け入れる、ということの意味するのでなく、私は自分が弱いということを受け入れる勇氣をもっている、そしてこの点において私は強いのだ、ということの意味するのである。受容ということは常に勇氣の結果なのであり、決して自分自身との妥協ではないのである。

以上の問題点について、やはりP・ティリッヒは、とくにパストラル・カウンセリングにおいて直面する、そして伝統的な宗教用語によって表現される、人間の実存状況における三つの局面を注意している。⁶⁾

第一は、人間が被造者であるということである。被造性ということは人間を根本的に特徴づけている状況である。人間が被造者だという事実は、一般的には有限性という言葉で表現される。そして被造性の自覚は不安という言葉で表現される。不安は有限性の自覚なのである。あらゆる人は無から来り、無に帰って行く。そして常に、意識的、無意識的に、死への不安の中に生きている。云いかえれば人間存在のあらゆる契機のなかにすでに無がしみ込んでいゝる。実存のうつろいがあらゆる面から人間を脅かし、苦悩、偶然、病い、孤独、不安定、弱さ、また誤謬が、常に人間とともにある。そして最後に死が現実となる。人間はすべてこれらの事実を受け入れ、背負わなければならないものである。しかしわれわれがそれを受け入れ、背負うことができるのは、ただわれわれが、無を克服する、有限を越えた力のうちにおいてだけである。それゆえパストラル・カウンセリングの焦点は、この有限を越えた力を伝達し、そ

の力を受ける体制を實現し、有限性を受容する勇氣を媒介することにあるのである。それが果されるとき、死と同じく生が受容され、被造者であることの有限性と不安のうちにあるながら、被造者としての自分自身を受け入れることができるようになるのである。

第二は、人間が罪においてあるということである。人間が罪においてあるということは、すべての人間はそのほんらい的にあるべき姿から疎外されてある、ということである。しかもそれが人間の現実においてある姿だということである。それがすべての人間の現実においてある在り方として、それはあらゆる人間に普遍的な不可避的なものであるにかかわらず、この疎外のために罪とせられる悲劇的な情況が、人間であるということの現実の情況である。しかしパストラル・カウンセリングはこの場面においても受容を實現することに集中しなければならない。われわれは自分が疎外されてあるという事実を受け入れなければならないし、この不可避的な情況にもかかわらずそれになりたいする責任を自分がもっているということを受け入れなければならない。また、それがわれわれの在り方であるゆえに、われわれは生きていくかぎり罪においてあるものであり、人間であるかぎりだれもこの疎外の情況を自分の力で克服することができない、ということを受け入れなければならない。なぜなら、それが出来るとしたら、われわれはすでに人間ではないものであるほかないからである。人間世界のあらゆるものも、あらゆる人間行為も、みな不完全であり、相対的であり、その意味ですべてあいまいなものである。しかしこの人間的存在のあいまいさにもかかわらず、自らをそのようなものとして受け入れる力を媒介するように、パストラル・カウンセリングは目ざさなければならない。しかしそのことは、疎外情況のまままで満足し妥協してしまふことではない。われわれがそのような自分にもかかわらず自分を受け入れるということは、われわれが人ゆるしVによって受け入れられているという確心においてはじめて可能なのである。それは、ほんらい受け入れられることのできないわれわれであるにもかかわらずなおそのわれわれを受け入れる力のうちにおいてのみ可能であるということである。

第三は、懐疑のうちにある人々にたいする場面である。懐疑もまたその懐疑を受容するということなしには決して真の意味で克服され得ないものである。それゆえパストラル・カウンセリングは懐疑のなかにある人にたいして、彼がその懐疑を受容しうるように助けなければならない。懐疑とはほんらい自分自身の生やその生の可能性にたいする自分自身のうちにある否定性である。しかも人間世界がほんらい相対の世界であり、人生がそもそも不条理であるかぎり、その懐疑は他のなにものによってもふりかえることの出来ないものであり、他のなにものによっても克服することのできないものである。しかし、たとえ自分自身にたいする懐疑や、人生の意味にたいする懐疑や、また究極の實在にたいする懐疑があるとしても、ただその懐疑を受容することによってはじめてその懐疑のなかになりながらわれわれはその懐疑を越えた人生を経験することができるのである。むしろ懐疑を受容することは、その懐疑のうちにあつてすらなお現存するたしかな力のうちにあるからこそ可能なのである。

パストラル・カウンセリングの直接の目的は、とくに以上の三つの場面において受容を実現することにある、と云つてよい。そしてすでにのべたように、受容ということは、有限性や罪や懐疑などの人間存在の不可避的な情況の中にありながら、しかもそれらの情況を越えた力のうちにおいてのみはじめて可能なものであり、また否定的なものを受容するということは、それを受容するという積極的な力を前提とするのであつて、結局、この受容を可能にする力を媒介することが、パストラル・カウンセリングの包括的な目的となるのである。真の意味での信仰という状態も、また愛ということも、実はこの力の結集にはかならないのである。

4 パストラル・カウンセリングの宗教性について

以上のべたことからして、パストラル・カウンセリングをささえている源泉は、受容を可能にする超越的な力にあ

る、と云うことができるであらう。それゆえパストラル・カウンセラーはこの力においてある人でなければならぬし、カウンセラーもこの力において自己の人間存在としての究極の可能性を実現していくのであって、そこにおいて両者の真の相互関係を支え、カウンセラーの非指示的なそして受容的な態度を支えているのは、この両者を超越した力なのだと言ふべきなのである。むしろこの両者が、この両者をもとに越えた力のもとにあるということによってパストラル・カウンセリング自体が成立するのであり、人間存在の究極の次元における究極的な受容と実現とが可能になるのである。いわゆる心理療法やまた単に心理学的な次元におけるカウンセリングが、その患者やクライアントの受容においてなお任意的なものになり、治療者の個性性によって左右される傾向をもつのは、それらの方法自体のうちこのような力をそれとして仮定することが出来ないためである、と云つてよい。パストラル・カウンセリングを可能にする超越的な力は、そこにおけるカウンセラーの個別的な存在を超越するものであるゆえに、ここではカウンセラーは必ずしも偉大な人格者であつたり、すぐれた神学者であつたり、また偉大な伝道者であつたりする必要はないのである。それは、パストラル・カウンセリングにおいては決してカウンセラー自身をカウンスラーに媒介するのではないからである。最善の場合においてもカウンセラーは一つの河床にすぎないのである。

以上のべたことからして、最後に注意しておきたいことは、パストラル・カウンセリングは人間存在の存在論を基礎とし、そして神学を前提とする、ということである。しかしまたそれと同時に、神学はパストラル・カウンセリングを前提とし、存在論はまたそれを資料とする、と云うことも出来る。なぜなら、パストラル・カウンセリングの場面において、真の意味での宗教的な解決がその最善の解答となるような人間存在の状況が、もつとも具体的に、そしてもつとも深く観察されるからであり、またそのような人間存在の状況との関係においてのみさまざまの宗教的信条ははじめてその本来の意味と具体性において理解されまた解明されうるからである。

以上、不十分ながらパストラル・カウンセリングの基本的な問題と思われる二、三についてのべたが、もちろんまだ多くの問題は残されている。しかしそれらの問題についての考察はまたの別の機会にゆずらなければならない。

註 1、一九二五年、牧師ボイゼン (Boisen, A. T.) がマサチューセッツ州ウースターの国立病院にパストラル・カウンセリングの講習体制をつくり、そこに数名の神学生を送ったのを発祥とする云われる。ボイゼンは彼自身精神的疾患のために入院した経験をもち、その後ボストンの精神病院で研究をすすめるが、そこにおける患者達の悩みと宗教の回心時における心の悩みとがきわめて類似していることを知ったのであるが、おそらくこのような彼自身の体験から彼はたましいへの配慮の新しい形の必要性を痛感したのであろうし、またそのようないきさつにパストラル・カウンセリングという配慮のたずさわる問題面をも漠然とではあつてもうかがうことができたであろう。ボイゼンの著作としては、*The exploration of the inner world, 1936, Problems in religion and life, 1946.* がある。

2、この点については Gste Bergsten, *Pastoral Psychology—A study in the care of soul—, 1951.* 一三頁以下参照。

3、たとえば I. B. Scheirer はたましいへの配慮は無条件で人間中心のものであるべきことを強調した (*Moderne Seelenpraxis, 1927.*)。

4、L. Binswanger の Daseinsanalyse にならうそのものごとくも完備した方法論を見ることができぬ。

5、D. Binswanger の実存分析 (Daseinsanalyse) がハイデッカーの人間存在の存在論的な構造の分析としての実存分析学 (Daseinsanalytik) を基礎とし背景とすることは彼自身の云うごとくであり (L. Binswanger, *The Existential Analysis School of Thought*, trans. by Ernest Angel) 精神医学がその基礎として哲学を要求するところうことが彼の場合には明瞭にその精神医学の領域における方法論を決定してらると云うてよい。他に心理療法の面から宗教への接触を示すものも数々あり、また宗教の面から心理療法への接触を示すものも数々ある。後者としては特に J. G. McKenzie (*Psychology, Psychotherapy and Evangelicalism, 1940, Nervous Disorders and Religion, 1951.*) や P. Tillich (特に雑誌 *Pastoral Psychology* 及び *Pastoral Care* にあがる諸論文) をあげておきたい。

6、P. Tillich, *The Theology of Pastoral Care, in the Pastoral Psychology, october, 1959.*

7、右同論文

第四福音書プロローグにおけるロゴス・イエス

川 島 貞 雄

は し が き

第四福音書（以下、単に福音書と記す）は基督教学徒を引きつけ、困惑させる。この「靈的福音書」は独特にして深遠な福音理解をもつて一般基督教者に豊かな魂の糧を与え、そのロゴス概念の使用をもつて後代の基督論に多大な影響を与えたが、この書に纏わる文献学的、歴史的的問題は多岐にわたり、根深く、研究者には謎の書の感を与える。だが、バレットによれば、⁽¹⁾最近の解釈においては、福音書は神学の書として、更に、聖書神学の書として認められてきている。従つて、解釈者は単にこの書の資料の詮索、順序の並べ換え、宗教史的並行思想及び表現の指摘にとどまることが出来ない。本書は、神がイエス・キリストにおいて世の救いのために為し給うた恵みと審きの歴史的行為についての基督教的使信の提示に外ならない。

私は本稿において、かゝる観点からプロローグのテクストを積義的に検討し、そのロゴス思想の中心と独自性を明らかにしたい。これによつて、福音書全体の性格、内容も示されるであらう。

一、プロローグ積義の予備的諸問題

(一) プロローグと本論との関係 一章一—一八節は一般にプロローグと呼ばれているが、この部分は本論と如何な⁽²⁾

る関係にあるか。プロローグは福音書を穏やかにギリシヤ人に伝えるために後から本論に附加された言わば追て書きに過ぎず、「ロゴス思想は福音書の神学を全体的には支配せず、そこに充満していない」と見るべきか、それとも、プロローグは福音書理解の理論的基礎であり、「ロゴスはイエスの人格に就いてのヨハネの教理の哲学的基礎を形成する」と見るべきか。勿論これは福音書全体の吟味を俟ってはじめて答えられ得る問題であるが、予めこゝで瞥見しておくことがプロローグの釈義に必要である。

何故上述した如く二つの相反する見解が主張されるのであろうか。一見するとプロローグは、それ自体で完結し、後続すべき文を必要としない一つの統一体として福音書本論の前に置かれている。そしてこの部分は、例えばルカによる福音書の冒頭とは異り、後続する本論の起源、目的、構想などを述べていない故に、一般的意味での序文としては適切ではない。かゝる印象に加え、福音書本論ではロゴスという言葉はプロローグの意味においては使用されていないこと、この言葉がヘレニズム世界に呼吸する福音書の最初の読者には親しい既知の概念であったことを考慮するならば、ハルナックが提唱した如く、プロローグを寧ろ福音書推薦のための追て書きと見ることが出来るかもしれない。確かに、異邦人への福音伝達に果したプロローグの意義は無視出来ない。然し、プロローグを、福音書記録完成後に推薦状としてその冒頭に置かれたものと見做し、福音書本論から切り離して考えることは出来ない。他方、バルデンシュペルガはプロローグが福音書の正しい理解の鍵であると論じ、ロアジイも「受肉の神学は書物全体に対する鍵であり、最初の一行から最後の一行に至るまで支配している」と述べ、更にギルバートは「このプロローグの驚くべき信仰が必然的に記者の物語内容を深く決定している」と主張する。かゝる一連の見解はプロローグと本論との密接な関係を強調する反面、福音書全般の歴史的関心を軽視する危険があるであろうか。プロローグは外見上甚だ思案的であるが、一基督者なる記者の根本的関心は、歴史におけるイエス・キリストの出来事であったことは言うまでもない。「言はイエスにより解釈されるのであって、イエスが言によって解釈されるのではない」。

我々は以上の相反する兩極に偏してはならない。プロローグはそれ自体で完結しているように見えるが、決して孤立的ではない。こゝには、*καὶ, πρὸς, διὰ, ἀναβαίνω* など、福音書の主要概念が現れ、光と闇との対照、ロゴスに対する人間の態度も言及されている。これらは恰も序曲の主調音の如く、本論の内容を暗示するが、同時に、本論を俟ってはじめて完全に理解される。この意味で、プロローグは福音書の「最も濃縮された摘要」、又は、記者のシンフォニーへの序曲¹⁰⁴と見做され得る。かくして、我々のプロローグの解釈は常に本論を考慮しつゝ、従つて、イエス・キリストの歴史的出来事を無視せずに行なわれねばならぬ。「ロゴスは存する、然し、イエスの歴史像を離れては理解し得ない。反対に、福音書物語の出来事は、その主役が人ではなく神の永遠の言であるという確信の光においてのみ理解し得る」¹⁰⁵。

(二) **プロローグの文学的性格** プロローグは大体詩的形式で書かれ、それに散文的挿入句が附加されていることが一般に指摘されている¹⁰⁶。更にこのことから、プロローグの原形又は資料として或る種のロゴス讃歌を復原せんとする試みも為されている。この問題を以下に略述しておこう。

ブルトマンによれば、プロローグの詩的形式は固定しており、個々の部分にもその規則性が認められる。即ち、短い二句が結合して一つの対句を形成するが、この短い二句は一つの思想を表し(九、十二、十四節b)、あるいは第一二句が第一句を補いつゝ継続し(二、四、十四a、十六節)、あるいは二句が平行的(三節)、対比的(五、十、十一節)並べられている。且つ、各句においても二語が規則的に強勢され、その第二語が次の句の第一語として繰り返される。各短句のみならず、時には二、三の対句もこのようにして結合されている。例えば四、五節は次の如く続く。

ἐν αὐτῷ ἔκειτόν,

καὶ ἡ ἔκειτόν τὸ πρὸς τῶν ἀποστόλων

καὶ τὸ πρὸς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνετο,

kai ἡ σκηνία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

かくして、連鎖的に組み合わされた韻文が認められる。しかも語り手は「わたしたちは見た」、「わたしたちのうちに」の如くに、第一人称複数で表され、聴き手は言及されていない。つまり、或る団体が「わたしたち」として歌っているかの如き印象を受ける。以上の考察により、プロローグは文学的には一つの讃歌又は信仰告白として特色づけられ、その韻律を中斷しているように思われる散文的部分（例えば六一八、十三、十五節）は、教義的説明あるいは洗礼者ヨハネやモーセに対する論駁として、福音書記者又はその編集者によって最初の讃歌に附加されたものと推測されている。そしてバーネイはその起源をアラム語の詩に、ハリスは知恵の讃歌に、ブルトマンは洗礼者ヨハネの集団に求めようとしている。

確かにバレットも指摘する如く、プロローグを韻文と散文に分離し、最初のロゴス讃歌を復原する試みは殆ど不能と思われる。何故なら、解釈者によって種々様々の詩型がプロローグの原形として暗示されているという消極的な分析結果に加え、プロローグ自体が内的統一を示し、本論とも全体的に調和しているという積極的事実も認められるからである。だが、プロローグの詩的構造は決して無視出来ない。ただ、我々のプロローグ解釈は仮定上のロゴス讃歌によって決定されてはならない。記者は先ず基督者である。彼はプロローグ執筆にあたり、或る資料を利用したにせよ、自作の歌を基礎にしたにせよ、最初からナザレのイエス・キリストにおける神の啓示を告白、讃美せんとしている。この意味でも、プロローグは福音書全体の性格を暗示する。即ち、それは哲学的思索でも神話でも伝記でもなく、イエス・キリストにおける神の啓示の告白、讃美、証言である。次に、プロローグの内容分析の面からこの問題に触れよう。

(三) プロローグの内容分析 プロローグの内容は様々に分析されているが、特に、受肉以前のロゴス (Logos asarkos) 敘述と受肉のロゴス (Logos ensarkos) 敘述の境界を何処に決めるか、解釈者の間で論議されている。ロ

ゴスの受肉は十四節に至ってはじめて明瞭に表現されるが、既に十四節以前においても受肉のロゴス・イエスが語られているのではなからうか。先ず文法的に見ると、*λογος* は一―三節及び十四節でのみ直接的に主語で、五節で *παις* が主語になる。九―十二節の主語も形式的には *παις* である。然し乍ら *δοξ* は、こゝで *παις* を指すべき代名詞 *αὐτοῦ* が男性代名詞である故に、二つの可能性を提示する。(a)こゝでは実際には男性名詞 *λογος* が意図され、ロゴスの光としての局面が語られているのか、さもなければ、(b)記者の念頭には既に受肉の思想が存し、こゝでは受肉のキリストが言及されているのか。(a)に基く解釈も当時のロゴス思想に一致するが、*τοῦς θεοτενοῦν ἐπὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (十二節) という表現はイエス・キリスト又はキリスト教会への忠誠を暗示するように思われる故に、少くとも九―十三節はイエス・キリストの歴史的活動の記述として理解され得るし、尚、記者の見解によれば、イエスが歴史上で活動した時、彼の中に生命が存し(五・二六)、その生命は人々の光である(八・十二等) 故に、四節から受肉のロゴスへの言及が始まると言える。更にシュトラートマンによれば、既に二節の表現形式はピリピ書二章六節の如き意味で、先在のロゴスと受肉のロゴスの対比を仄めかす故に、ロゴスはこゝでイエスの歴史像と同一視されていると見ることが不可能ではない。

かくして我々は、プロローグは初めに哲学的・思索的ロゴスか神話的ロゴスを語り、後にはじめてこのロゴスをイエスの歴史像と結びつけたかの如くに考え、これを純粋な宇宙論と歴史的記述とに機械的に分けることは出来ない。ヘレニズム時代の読者はそのロゴス概念に従ってプロローグを読む場合、十四節に至るまでは、或る歴史上の人物が語られていることに気附かなかつたかもしれない。然し、記者の心は最初からイエス・キリストの歴史像に支配されていた。「彼は最初から敘述の沈黙の主体である」。我々はこの立場からプロローグを解釈したい。が、その前に、ロゴス概念の歴史的背景を一瞥しておくことが有益である。

(四) ロゴス思想の歴史的背景 既に *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* という第一句において、ロゴスがこの書の読者に既知の

概念であったことが暗示される。何故なら、ロゴスの属性の規定も説明も為されず、冒頭から *ἡν ὁ λόγος* と語り出されているからである。実際、当時のヘレニズム世界ではロゴスもしくはそれに類する概念が一般に思索されていたので、プロローグのロゴスの歴史的背景が研究者の関心を唆り、その起源が諸方面に探究されている。

ギリシャ哲学においては先ずヘラクレイトス(前五三三—四七五)が、宇宙の対立的諸力に調和を与える原理として、永遠にして遍在の神的ロゴスを考えたが、この伝統はストア哲学に受け継がれ、この学派では、ロゴスは自然界に充満し、それを統一する世界理性、神であり、人間の魂にも内在する (*λόγος σπερματικός*)。ロゴスは人間の思想と行動を導く法でもあり、ロゴスに従って (*κατὰ λόγον*) 生きることを人間の目的である。かくして、ロゴスは人間と世界に対して根本的意義を有する内在的、汎神論的、抽象的概念である。³³ プルトマンによれば、基督教以前に遡る東方的グノーシスの神話は、神と人間との間の中間的存在、世界の創造者、啓示者、救済者としての人格化されたロゴスの地上への降下と昇天について語っている。他方、旧約聖書では神の言は動的であり、世界創造に関与し、神と人間の間の媒介的役割を演じ、啓示の機能を有する。³⁴ 更に、ヘレニズムのシンクレティズムを示すヘルメス文書では、神はロゴスによって存在物を組織立て (*ὁ λόγος οὐροποιῆτος τὰ ὄντα*)、人間を神的にする再生もロゴスの内住によって実現される。³⁵ ヘレニズム化されたユダヤ教を代表するフィロン(前二五頃—後四〇)も、かゝる宇宙論的、救拯論的機能を神と世界及び人間の媒介者としてのロゴスに与えているが、既にユダヤ教の知恵文学において、ホクマーは独立性を得て、人格化されている。ホクマーは先在で、世界創造に係り、地上の人々のところへ来るが受け容れられず、ただ敬虔な人々を神の子とする。ラビ文学では、人格化されたトーラーがこのホクマーに相応し、世界創造、救拯、啓示に係る。³⁶

以上の極めて複雑な記述によっても、プロローグのロゴスに類似した諸概念が如何に当時の思想世界に流布していたかを推察することが出来よう。プロローグのロゴス思想の背景が旧約聖書の・ユダヤ的か、ギリシャ的・哲学的か、

異教的・神話的であるかは決定し難い問題である。一体、ヘレニズム時代のエペソのユダヤ人の思想が、純粹にユダヤ的か、ギリシヤ的か、異教神話的であった筈はない。我々は記者が基督者であることを忘れてはならない。彼のロゴスはそれら全てと多くの点で類似するが、同時に、それら全て一点において相違する。即ち、彼のロゴスは歴史化されている (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο)。記者をしてかようにロゴスを歴史化せしめたものは、言うまでもなく、ナザレのイエス・キリストの歴史における出来事に外ならない。勿論、我々はヘレニズム諸思潮が記者に与えた影響を認めねばならない。少くとも、実体化されたロゴス (ホクマー、トーラー) の概念は記者がイエスをロゴスと同一化することを容易にし、刺戟したであろう。だが、プロローグを真に理解出来る者はギリシヤ哲学の徒でも、グノーシスの異教徒でも、ユダヤ教徒でもなく、イエス・キリストにおける神の歴史的啓示を経験し、告白し、讚美する基督教徒である。従つて、以下においてプロローグは、その起源として宗教史的に推定された或一つの思潮に基いて解釈されず、先づイエス・キリストの歴史的出来事の光に照明されつゝ解釈されるであろう。その際、宗教史的類似点はプロローグのロゴス思想の独自性の明確化に役立てられる。

一 一 プロローグのロゴス・イエスー釈義学的研究一

(一) **ロゴスと神との関係** Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (一節)。
 ロゴス と神との関係は言わば永遠の背景において見られている。ἐν ἀρχῇ は時間の最初の部分ではなく、時間
 に先行する原初 (Uranfang) を示す。ロゴスは ἐκτίσθη と φησὶ ἐγένετο とも言われず ἦν と言われている点で、創
 世記冒頭の神の言、ユダヤ教のホクマー、トーラーとも異なり、絶対的意味での先在が暗示され、その **ἦν** と一切の
 被造物の **ἐγένετο** (三節) との対比が顕著である。記者は、フィロンの如く ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος と記して世界の起源
 に就いてのギリシヤ的、グノーシスの間に答えようとはせず、ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος と記して、只管ロゴスの絶対

性、彼岸性、超越性を示そうとする。「如何にして初めが生じたかではなく、何が初めに在ったかが述べられている。それと共に、グノーシスの天地創成論 (Kosmogonie) や神統譜 (Theogonie) は放棄されている」⁴⁴⁾。それ故、この起句は単なる宇宙論ではなく、寧ろイエスの啓示の絶対性を暗示する。「イエスの人格と言葉には、世界と時間に起因した何もものもなく、世界と時間の彼方に存する現実性がある」⁴⁵⁾。後に、ユステイス (後一六五死) はこのロゴスをストア的・内在的に理解し、イエスの啓示を相対化した⁴⁶⁾が、プロローグの第一句では、ロゴスの超越性、イエスの啓示の絶対性が意図されているのである。

さて、徹底的な意味で *deixis* が語られる時、自然と人類は視野の外に置かれ、神自身が問題とならざるを得ない。では、ロゴスは神に対して如何なる関係にあるのか。記者は矛盾する二句をもって答える。' *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, θεὸς ἦν ὁ λόγος*。前の句は、最初に神が存したが、神だけでなく、神から離れた独立性を有するロゴスも神の傍に存したことを前提している⁴⁵⁾。従って、アリウスの説くロゴスの無からの創造も、オリゲネスの主張するロゴスの流出 (Emanation) も語られていない。しかるに第二句は両者の関係をそれ以上 (同位的にも従属的にも) 規定せず、*kai θεὸς ἦν ὁ λόγος* と断言する。ロゴスは、単にホクマーの如く神の力の息 (*ánēmis*) でもなく、トラーの如く神の娘でもなく、⁴⁶⁾ フィロンの言う如く第二の神 (*ὁ δεύτερος θεός*) でもなく、⁴⁸⁾ 正しく神である。

我々はここでキリスト論的逆説に当面する。ロゴスは神から区別され (*ἦν πρὸς τὸν θεόν*)、しかも神と同一である (*θεὸς ἦν*)。かゝる逆説は福音書に滲透している。父は子よりも大きいかたである (十四・二八)、が、父と子は一つである (十・三十)。この逆説は無冠詞の *θεός* を「神性」又は「神的」と解釈することによって解消されるべきではない。⁴⁹⁾ クルマンが指摘する如く、⁵⁰⁾ ロゴスの性質 (Natura) についての抽象的思索がプロローグの関心ではない。新約聖書全体の関心も神やキリストの性質についての思索ではなく、常にイエス・キリストにおける神の啓示の行為 (Handlung) に外ならず、神は歴史において語り、働き給うかたとして理解されている。記者はイエスにおいて神

の言と業に邂逅した。ロゴスは自己啓示の神であり、その行為において神である。「わたしを見た者は、父を見たのである」(十四・九)。神の啓示者ロゴスに邂逅する者のみが、実際、神に邂逅する。この意味でのみ、*Deus suus* *Magnus* である。そして、啓示者なる子は、父なる神の意志への絶対的服従によって、神を完全に啓示する。

(二) ロゴスと創造 前述した如く、ロゴスは世界に対して先在、超越的であるが、三節は全てのもの (*παντα*) が例外なく、ロゴスによって無から創造された (*ex nihilo*) ことを強調する (*creatio ex nihilo*)。かくして、世界の生成に関する流出の思想、光と闇の本来の二元論、混沌たる素材の組織立ての思想は拒否される。

この場合、前置詞 *dia* の使用、創世記の創造物語、原始基督教の伝承、宗教史的並行思想などを考慮すれば、「言は創造者ではなく媒介者である」という大方の註解者の見方は領ける。だが、一節で規定されたロゴスと神との関係が、こゝで中断されてはならない。即ち、このロゴスはフィロンのロゴスの如く超越的な神と世界との間の一媒介者ではなく神的創造の行為において神を啓示する限り、創造者なる神自身である。が、三節の解釈はこれで終結されるべきではない。

とに角、ロゴスは創造者かその媒介者かはやゝ不明瞭であると言わねばならぬが、何時、如何にして世界が創造されたかという問も、こゝでは答えられていない。一体、この *παντα* には何が包含されているのか、福音書において一つの役割を演じている悪魔や他のこの世の諸力もこれに含まれるか否かも思索されていない。つまり記者はこゝで宇宙論や創造神話を述べようとするのではなく、人間に対するロゴスの意義を教えようとしているように思われる。*παντα* の主体が人間であることは、四節以下で直ちに、自然世界一般ではなく人間のみが重視されていることから明らかである。そして福音書本文においては、イエスの出来事による新しい人間の創造という事実こそ記者の主要事であり、自然的宇宙は彼の視野の外に退けられてしまう。福音書にとつて、創造とは「全くロゴスの作用であり、これによって生命と光を与え、キリストの出現を通して神の栄光を輝かせることに外ならない」。そして、福音書の特色の一つと言える、キリストによる全ての人の新しき靈的創造という救拯の普遍主義が既にこゝに暗示されていると見るの

は、テクストへの読み込みであろうか。

さて、四節は *ἐν ἀρχῇ ἦν ἢν* と続く。⁶⁰ この *ἦν* は包括的意味における生命一般を指すものとして、この句も世界創造の記述として理解され得るが、福音書において、受肉のロゴス・イエスは父と同様に人々に *ἦν* を与え、彼自身が *ἦν* であり、*ὁ ἀπὸς τῆς ἦν* である。イエスは *ἦν* を与えるために世に来た。福音書は正しく人々にこの *ἦν* を得させるために書かれたのである。⁶² 従って *ἦν* は福音書の主要なテーマであって、この書に三十六回用いられ、その中、形容詞 *αἰώνιος* が十七回附けられているが、その形容詞の有無によって名詞の意味は変えられていない。⁶³ それ故、記者は *ἦν* を単なる自然的、生物学的生命の意味ではなく、永遠の霊的生命の意味で用いている。プロローグの *ἦν* もこの意味に理解されるべきではなからうか。この句も表面的には宇宙論の如き印象を与えるが、実は、歴史におけるイエスの出来事によって実現された永遠の生命を予示しているとも解される。とに角、記者の関心はロゴスの宇宙論的機能ではなく、人間に対するその救拯論的機能にあることは確かである。

(三) 光としてのロゴス 四節後半は更にこのロゴスが人間の光であると言ひ、続いて、この *φῶς* に対する人間の拒絶的能度(五、九—十一節)と受容的態度(十二、十三節)が対照的に述べられる。*φῶς* は宗教史的に考察すると種々の象徴的意義を有し、思考力、正義、幸福、神的領域一般、救拯等を表示するが、福音書では啓示者イエスが光と呼ばれている。神と世界における神の働きを人間に知らしめ、人間に永遠の生命を賦与することこそ、光としてのロゴスの意義に外ならない。しかるに五節は、*καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ παύει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*. と訴える。ヘレニズム時代の読者はこの句を創造された宇宙の描写と見做したであろうが、我々はこの句をイエスの歴史上の活動を示すものとして理解出来る。*σκοτία* という言葉がこゝに突然現れるが、如何にして、何処から *σκοτία* がロゴスの創造による *κόσμος* に生じたのか、グノーシスの・宇宙論的には説明されず、ただ *σκοτία* の現実が述べられているだけである。福音書において、*κόσμος* は *σκοτία* として規定されているが、その *σκοτία* は二元論的

意味において本来的に *pas* と並ぶ自立的な力ではない。*kósmos* は一つの純粹な運命として *orkia* ではなく、神に対する絶えざる意志的反抗、敵対の故に *orkia* となったのである。記者はこの節で創世記の墮罪物語を前提しているかもしれないが、神の啓示者、光なるイエスを拒絶した *kósmos* の態度を、確かに念頭に置いている。

現在形 *paivei* は無時間的現在性を意味し、前歴史的、永遠のロゴスが語られていると考えられるが、アオリスト形 *katélaben* が後続し、六―八節はバプテスマのヨハネを明らかに受肉のイエス・ロゴスの証人としている故に、*paivei* もイエスによる啓示を指すと考えられる。更にこの現在形は、記者にとって過去となったイエスの地上の業のみならず、その業によって世界に与えられ、現在も教団の中に活動している啓示を歌っているとも見られる。

五節前半で暗示されたロゴス・イエスの拒絶は、後半で明確にされる、*kai hē orkía autō ō katélaben. kata Nabbárew* は「捕える」、「征服する」、「理解する」を意味するので、この句は啓示者イエスの世に対する勝利の歎喜を歌っているとも、世に理解されず拒絶された彼の悲劇を歌っているとも考えられるが、何れにせよ、ロゴスと *kósmos* の対立を明示する。あるいは、その二重の意図が記者の心にあつたのかもしれない。記者の原意が何れにあつたかは決定し難いが、*ō katélaben* が十節の *ōk ēgna* 十一節の *ō tapélaban* と平行的に同一の思想を表すとするれば、改訳聖書のように「悟らざりき」と訳す方がよいのではなからうか。

啓示者イエスに対する *kósmos* の否定的態度は、九―十一節で益々あらわに、驚異をもって反復される、*eis ta idia tháben, kai oi idioi autōn ō tapélaban* 従つて、九節の *ō qaútēi píurā ánthrōpōn* は人間精神及び宇宙に内在し、全ての人間を啓蒙する (*qaútēi*) ストア的、神的理性ではなく、全ての人間を照し、審くために「世に來た」⁽⁴⁾ 歴史的人格、イエスである。イエスの光の照射により、全ての人間が内的に啓蒙されるのではなく、寧ろ大部分の人間はその拒絶的態度によって、決定的に闇に陥るのである。⁽⁵⁾

以上の歴史的事実は福音書三―十二章で詳述されるが、他方、十三―十七章が詳述する信仰者によるイエスの受容

が、十二、十三節で要約される。疑いもなく、記者にとっては、十二節の *αὐτὸν*, *αὐτὸς* は *ὁμοία* を持つ人格、ナザレのイエスに外ならない。*πιστεύειν εἰς* + 対格形式は福音書特有の表現であり、特に *πιστεύομεν εἰς τὸ ὁμοίαν αὐτοῦ* は、イエスの言葉や主張を受け容れるのみではなく、神なるロゴス・イエス自身の人格への信仰及び忠誠を示すものと解される。本書はこの点でも、神又はイエスの言葉や不思議な力を信仰の対象とする共観福音書と相違している。

この信仰者には最高の賜物、*ἐφ' ὧν τὴν θέαν θεῶν γενέσθαι* が与えられる。*τὴν θέαν θεῶν* はユダヤ教でも密儀宗教でも一つの終末論的概念となっており、福音書でも同様である。つまり、神の子となることは神の国に入ること、永遠の生命の所有者となることである。この生命は、ユダヤ思想における如くユダヤ民族への自然的所屬にも、律法遵守への倫理的努力にも関係せず、ユダヤ人と異邦人の区別なく全人類に、倫理的努力によらず、ただロゴス・イエスへの信仰により与えられる。この点で、パウロの信仰義認の教えに通じると言えよう。又、ヘレニズム思想における如く、人間は神的ロゴスを固有するが故に神の子であるのではなく、神の子になる資格 (*ἐξουσία*) をロゴス・イエスから与えられるのである。*ἐξουσία* は *δυναμὴς* と異なり、自然的に固有な可能性ではなく、与えられた資格、権利を意味する。かくして、ユダヤ思想もヘレニズム思想も拒否される。記者はこの事実を強調するため、躊躇せず、最後に *ἐκ θεῶν ἐγενήθησαν* と表現する。

(四) **ロゴスの受肉** 既に十三節以前において Logos enarkhos が言及されたが、その受肉の事実は今や再び最も明瞭に十四節で断言される *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*。この *καί* は時間的順序を示さず「そんなわけで」、「要するに」と既述の事実を要約している。一節の *ὁ λόγος* がここで初めて繰り返されると共に、そのキリスト論的逆説も別の形で繰り返される。*σὰρξ* はそれ自体悪ではなく、*πνεῦμα* が神的領域を示すのに対し、世界的、人間的領域を示す。「万民」は *παντα σὰρξ* と呼ばれる。従って、*σὰρξ* は精神から区別された身体ではなく、人間そのものを意味

する。では、何故こゝで記者は *αὐθάρτων* と言わず、*σάρξ* と言うのか。人間的存在の悲惨、脆弱と受肉以前のロゴスの対照を暗示そうとしたのか、グノーシスの仮現論の拾頭を考慮しつつ、*σάρξ* と言う強い表現でイエスの人間性を主張したのか。とに角、イエスのこの人間性は福音書で強調され、そこに滲透している。然し、*ὁ λόγος σαρξ ἐγένετο* の他の面を見逃してはならない。*ἐγένετο* の意味は「バレット」が指摘する如く正確には規定し難く、*became* をもっては表わし得ない。⁶⁴ ロゴスは受肉の瞬間ロゴスであることを中止したのもなく、他の何かに変化したのではない。ロゴスは受肉後もロゴスである。何故なら *ὁ λόγος* は後続する文 *καὶ ἐκινήσασεν ἐν ἡμῖν* の主語であり、*καὶ ἐθεοποίηθα τῆν σάρκα αὐτοῦ* の *αὐτοῦ* は *ὁ λόγος* に外ならないからである。受肉のロゴスは一節のロゴス、即ち神の啓示者であり、その限りにおいて神である。彼は神と一つであり、彼を見たものは神を見た。⁶⁵ かくして、この句はキリスト論的逆説—キリストは人であり同時に神である—を完全に、しかも最も簡潔に表現し、同時に福音書が詳述するキリストに対する世の躓きを予表しているのである。

パウロはキリストの死と復活に救拯的意義を見出すが、記者にとつてはこの受肉が決定的な救拯の出来事である。⁶⁶ だが、彼は何時、如何にして、どの程度にイエスの人格において神性と人性とが統一されたかを思索せず、信仰によって人間イエスの人格と生涯の中に神を認めたことを告白しているに過ぎない。*καὶ ἐθεοποίηθα τῆν σάρκα αὐτοῦ*。 *σάρκα* はセプトウアギンタ、新約聖書において神の顕現を示し、更にそれは終末の意味をも担うことは、特に注意すべきである。この「見る」は単に感覚的な「見る」ではなく、ギリシヤ的な *Ideenschau* の意味における「見る」でもなく、信仰の「見る」である。人間イエスの中に信仰をもって神の顕現、*σάρκα* を見る。この「見る」と「信じる」の密接な関係は本論において明らかにされる。⁶⁸ 尚、十四、十六節の *Χάρις* と *ἀγάπη* も、聖書及びヘレニズム文学において、神の屬性を示すのに用いられていることを附言しておこう。*Χάρις* と *ἀγάπη* に満ちているロゴスは正しく神の啓示者である。

(五) ロゴスの啓示の絶対性 我々はプロローグにおいて、ロゴスによる啓示の絶対性を主張する言葉に屢々突き当たる。前述した如く、既に一節がロゴスの超越性を断言し、二節は全存在がロゴスに依存し、他の何ものも創造に関与しなかったことを強調する。Καὶ πρῶτον αὐτοῦ ἐγένετο ὁ λόγος ἐν ὁ ἡρώων. 九節はロゴスを τὸ πρῶτον τὸ ἀρχαῖον, ὁ πρῶτος καὶ πρῶτος αὐτῶν καὶ πρῶτος αὐτῶν と言ふ、ロゴスの普遍性と同時に排他性を力説する。洗礼者ヨハネやモーセのトローラーが記者の念頭にあったのであろうか。十四節はロゴスを μονογενὸς παρὰ πατρός と呼ぶが、この場合アクセントは μονο に置かれ、μονογενὴς は unicus とでも訳されるべき言葉である故に、この啓示者こそ父なる神への唯一の門、唯一の道であることが暗示される。最後の十八節も同様な意味で、彼を μονογενὴς θεός と表白する。

かくして、ロゴスの啓示の絶対性の主張がプロローグを貫徹し、他の一切の啓示に対する論駁すら感じられる。記者がこゝで先在の抽象的ロゴスの啓示ではなく、具体的な歴史上の一人物の啓示を告白し主張していることは、六一八、十五節において洗礼者ヨハネ十七節においてモーセという歴史的人物が言及されていることから確証され得る。イエスと洗礼者ヨハネの関係は原始教会が直面した重大な問題の一つであった。マンダ教文書はヨハネを神から遣された者、光として崇拜する団体が在ったことを示すが、ヨハネ派の存在は既に新約聖書からも想像され、ヨセフによれば、第一世紀のユダヤ教はヨハネを義人の中に数えていた。プロローグでは共観福音書に見られるようなメシヤの先駆者としての洗礼者の姿は消え失せ、彼は光の証人に過ぎない。七一八節は彼の人格と業を制限し、論駁する。 οὐκ ἦν ἔκτιστος τὸ πρῶτον、そして、この論調は福音書に響きわたっている。十七節はユダヤ人が尊敬し望みを置くモーセに対してキリストを主張するが、かゝる主張も福音書の中に散見出来る。

最後の節は神の不可視性を述べんとするよりは、寧ろイエスにおいて神が啓示されたことを重視し、彼を除いては神を知ろうとする人間の如何なる努力もむなしことを強調し、ユダヤ人や密儀宗教の徒を論駁せんとしているように思われる。トローラーの中にも、エクスタシーにおいても、ヌウスによつても神は見られず、信仰がイエスの中に神

を見る。 *ekleivos ephyrjovato* という言葉こそ、プロローグのロゴス思想の意義を簡潔且つ充分に表わしている。

epnyfeta Dav は古来、祭司や占者や律法解釈者による神の意志の解釈に専門的に用いられたが、自己の意志を知らせる神自身についても用いられた⁽¹⁰¹⁾。記者にとつて、ロゴス・イエスは密儀宗教の祭司 (Hierophant) や秘義伝達者⁽¹⁰²⁾やユダヤ教のラビの意味で神の意志を伝達するのではない。イエスはロゴスを語るが、彼自身がロゴスである。神は実にこのロゴス・イエスにおいて語り、人間を愛し、審き、救い、生かし給う！

我々はプロローグの中に、以上の如く歴史的、個人的、實際的、論駁的関心を認めざるを得ない。かくして、プロローグは終結する。

結 語

プロローグのロゴス思想のモチーフは明らかに神の啓示である。それ故、我々はファウストの躊躇にも拘らず、*Logos* を言 (Word) と訳してよい。が、その啓示は常に行爲における啓示である限り、*Logos* を行爲 (Tat) と訳したファウストは正しい。⁽¹⁰³⁾更に然し、プロローグは単に一般の抽象的又は神話的ロゴスの啓示の思索ではなく、終始具体的な歴史上の一人物、ナザレのイエス、キリストにおける神の啓示を暗示し、断言している。それは最早、哲学的思索でも神話でもなく、イエスの歴史において神が自己を啓示し給うたことの告白、讚美、証言、辨証である。このプロローグの性格はそのまま福音書全体に当てはまるのである。

註(1) W. F. Howard, (revised by C. K. Barrett), *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 1955, pp. 243f

(2) 一章全体を福音書の序説と見做すべきであるとも思われるが、本稿は一一八節のみを検討する。石原謙「第四福音書プロローグの解釈学的研究」(「基督論の諸問題」六二頁) 参照。

(3) A. Harnack, *Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, ii, S. 213f.)

- (4) A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrin of the Christ*, 1946, p. 209.
- (5) C. F. Nolooh, *The Fourth Evangelist*, 1925, p. 178.
- (6) R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel*, 1956, p. 78.
- (7) ナーリー・イーロ H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, 1951, S. 28 参照。
- (8) ハンナントンの区鑑者 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1956, S. 1 参照。
- (9) Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, 1898. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, p. 98. (E. K. Lee, *The Religious Thought of St. John*, 1950, p. 57 参照)。
- (10) G. H. Gilbert, *Greek Thought in the New Testament*, 1928, p. 170.
- (11) 第四福音書の史的研究者は注意を払って来た。例として J. E. Davcy, *The Jesus of St. John*, 1958 参照。
- (12) H. R. Mackintosh, *The Person of Jesus Christ*, 1951, p. 118.
- (13) Strathmann, op. cit. S. 28.
- (14) G. H. C. Macgregore, *The Gospel of St. John*, 1949, p. 3.
- (15) C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 1955, p. 129.
- (16) Bultmann, op. cit., S. 1ff. J. H. Bernard, *The Gospel according to St. John*, 1928, pp. 40ff. Macgregore, op. cit., p. 3. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922, pp. 40ff. B. Noack, *Zur Johanneseischen Tradition*, 1954, S. 18f 参照。
- (17) Bultmann, op. cit., S. 1ff.
- (18) 挿入句のキチーンでいろいろした種々の見解がある。例として E. Hirsch, *Studien zum vierten Evangelium*, 1938, S. 44f 参照。
- (19) Burney, op. cit., pp. 40ff.
- (20) Bernard, op. cit., pp. cxlvif 参照。
- (21) Bultmann, op. cit., S. 5.
- (22) Barrett, op. cit., p. 126 Strathmann, op. cit. S. 30.
- (23) W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, 1958, S. 118f 参照。
- (24) Wilkens, op. cit., S. 119.

例えば、シェビッタ、ツマーン、ロアジイは十四節を、ハイトミユラーは九節を、ブルトマン、B・ヴァイスは五節をロコスの世界の到来への言及と見る (Bultmann, op. cit., S. 3f. による)。

26) C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1955, pp. 268ff.

27) ヲソドは四節以下に、ロコスと世界との関係及びイエスの歴史的生涯の記述という二重の意味を認める (Dodd, op. cit., pp. 282ff.)。

28) Strathmann, op. cit., S. 31.

29) Strathmann, op. cit., S. 28.

30) Bultmann, op. cit., S. 9-10.

31) Bultmann, op. cit., S. 9ff. 尚、ブルトマン自身も認める如く、グノーシス神話の内容は大部分、福音書以後の書物から推察されるに過ぎず、この場合、ヨハネに依存する史料によつてヨハネが解釈されるという危険もある (Strathmann, op. cit., S. 41f. 参照)。

32) 創一・三六、詩一〇五、二、イザヤ九・八等参照。

33) ロコスの宇宙論的機能は Poinardes に、救済論的機能は *Keçi Kalyveofas* に記されている。両書と福音書との並行的表現、思想は注目される。ヘルメス文書の大部分は福音書以後に起源したが、それ以前の思想を表すものとして、ヨソドは注目している (Dodd, op. cit., p. 11)。ヨソドに対する反論としては、S. Hunt, *Some Johannine Problems*, 1958, pp. 76ff 参照。

34) De Opificio Mundi, 16-19, 24 (宇宙論的) / De Agricultura, 51 (媒介的) / De Vita Mosis II, 134 (救済論的)。(Dodd, op. cit., pp. 67f. 以下)。

35) 箴八・二〇—二二、ヤン・シラー、一、九、ソロモンの知恵七・一四、二七以下。近年、福音書のユダヤ的要素が認識され、ホッター、トラー、ロコスの系列が指摘されているが (Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, S. 138ff. Strathmann, op. cit., S. 42.)、これに対して、ブルトマンは、異教神話→ホッター、トラー→ロコスを示す (Bultmann, op. cit., S. 8)。

36) グノーシス神話ではロコスが暫時、人間になるが、それは神話的、仮現的で、Verkleidung に過ぎず、歴史的、実際の受肉ではない (Bultmann, op. cit., S. 10. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957, S. 259 参照)。

- (35) ホスキンスは福音書を基督教の伝承の枠内で解釈するが (E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, 1947) 最近「ナンペン」メントもロコス思想の基督教背景の重要性を指摘しつつ (Cullmann, op. cit., S. 264ff. Barrett, op. cit., pp. 128f.)。
- (36) Bullmann, op. cit., S. 15.
- (37) 箴八・二二¹ Pesahim 54a (Barrett, op. cit., p. 127 以下)。² H. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, 1928, S. 353f 参照。
- (38) De Confusione Linguarum 146 (Bullmann, op. cit., S. 15 以下)。
- (39) A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, 1948, S. 1.
- (40) 八・五八¹ 一七・五¹ 二四参照。
- (41) Bullmann, op. cit., S. 16.
- (42) W. Köhler, *Dogmengeschichte*, I, 1951, S. 60f 参照。
- (43) $\pi\alpha\theta\varsigma$ 十対格を「方向」の意味に解し、言が神に対する関係にあつたと解釈する註解者もあり (Westcott, *The Gospel according to St. John*, 1954, p. 6. Macgregore, op. cit., p. 4)。³ 例えは、キーキは「言葉は神に語りかけられた」と解釈し、自らにはかゝるいとちがひで創造物を造り出す (創世記的) 唯一神の概念を見ようとするが (F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, 1934, p. 96)。⁴ 福音書では $\pi\alpha\theta\varsigma$ + 対格は $\pi\alpha\theta\alpha$ + 対格に代つてゐる (一・三九¹ 四〇¹ 八・三八¹ 一四・一七¹ 二二¹ 一五¹ 一七・五¹)⁵。同じ場所を示すと見ることがある (Bauer, *Das Johannesevangelium*, 1925, S. 9. Hoskyns, op. cit., p. 141. Bernard, op. cit., p. 130. Dodd, op. cit., pp. 279ff 参照)。
- (44) ノンモンの知恵七・二五。
- (45) Sanhedrin, 101a (Barrett, op. cit., p. 130 以下)。
- (46) Q. in Gen. 4. 180. Lee, op. cit., p. 89 以下)。
- (47) 二〇・二八参照。既にオリゲネスは $\theta\epsilon\omega\varsigma$ に冠詞 $\tau\omicron$ が欠けている故に、 $\theta\epsilon\omega\varsigma$ は神でなく、神性を示すと考えたが、かゝる解釈は現代学者においても見られ、 $\theta\epsilon\omega\varsigma$ は一般に「神性」を示すものとして (Bernard, op. cit., p. 2 等)。⁶ 又は形容詞として (R. H. Strachan, *The Fourth Gospel*, 1951, p. 99) 解釈されてゐる。然しその場合、何故 $\theta\epsilon\omega\delta\epsilon\iota\sigma\mu\varsigma$ (ロー一・二〇) 又は $\theta\epsilon\omega\varsigma$ (使一七・二九¹ 二九¹ 以下) と書かれていなのか。この句の前後に $\pi\alpha\theta\varsigma$ $\tau\omicron$ $\theta\epsilon\omega\varsigma$ とつう句があるので、この $\theta\epsilon\omega\varsigma$ も神以外の何ものでもなる。 $\theta\epsilon\omega\varsigma$ は述語である故に無冠詞なのである (Bullmann, op. cit. S. 16f. Cullmann,

op. cit., S. 272 参照)。

- (9) Cullmann, op. cit., S. 272f.
(10) Bultmann, op. cit., S. 20.
(11) 四・三四'五・三〇'六・三八。父なる神に対する子なるキリストの徹底的服従、依存は福音書の特色であるが、これが全てロコス論に基く創作とは思えない。根本には、イエスの歴史像が認められる。(Davey, op. cit. pp. 73ff 参照)。
(12) 創一・一以下。
(13) コリント前八・六'コロサイ一・一六'ヘブル一・二'黙三・一四。
(14) 箴入・三〇' Prigue Aboth 3. 15, Corpus Hermeticum (ed. Nock and Festugière), IV, 1-2. De Cherubim 127 参照。
(15) Strahmann, op. cit., S. 31. Cullmann, op. cit., S. 253 参照。
(16) Bultmann, op. cit., S. 19.
(17) 八・四四' 一一・三三' 一三・二' 一四・三〇' 一六・一一。
(18) 福音書における *adelphos* の概念については Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1954, S. 360ff. Bauer, op. cit., S. 18. B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, 1954, p. 64f 参照。
(19) 石原謙「上掲書」六五頁。
(20) この個所の読み方には問題がある。と *tyroter* が三節に属し、口語試のように読むか、それが四節に属し、*x. ai. ty. othe ty. to tyroter ev aitho kyth ty* と読むか、何れにせよ、ロコスは全被造物の根源と見られ得る。本文批判学的問題については Westcott, op. cit., pp. 59ff. が詳述している。
(21) 五・二二' 二六' 一一・二五' 一四・六' 六・三五' 四八' 一〇・一〇' 二〇・三二。
(22) 更に動詞 *tyro* が十六回 *tyroter* が三回用いられている。Dodd, op. cit. p. 144 参照。
(23) Bultmann, op. cit., S. 3ff, 23 参照。
(24) 八・二二' 九・五' 三・一九' 一一・二二' 三・三五以下、四六。
(25) Dodd, op. cit., p. 284 参照。
(26) Westcott, op. cit., p. 9. Lee, op. cit., p. 113 参照。
(27) 「捕える」(マテ九・一八)'征服する'(マテ二二・三五)'理解する'(コテ九・三〇'コリント前九・二四'ピロ

- 323・111)°。オリゲネスははじめ初代のギリシヤ註解者、現代ではバーナーン (Bernard, op. cit., p. 6)° シトラマンナー (Schlatter, op. cit. S. 10) ° の「征服する」の意味に解し、マクネル (Bauer, op. cit., S. 13)°、バルトマン (Bultmann, op. cit., S. 28)°、ライトフット (Lightfoot, op. cit. p. 80)°、マクグレゴリー (Macgregore, op. cit. p. 80)°、シットラー・バルトマン (Strathmann, op. cit., S. 23) ° は「理解する」の意味に解し、バレット (Barrett, op. cit., p. 132)°、ホスキンス (Hoskyns, op. cit., p. 143) ° は二重の意味を認めている。
- 324) *ta tha ta is trachena* を指すとも人間世界一般を指すとも考えられるが、コロンはユダヤ人と異邦人の対比ではなく、ロコスと人間との関係が問題になっている。Bultmann, op. cit., S. 34f. Bauer, op. cit., S. 16f 参照。
- 325) *gouf'eu* は「照らす」と「啓蒙する」の意味を持つ。後者が一般的であった (詩一八・九、ヘンリー・一八 C. H. 1. 32)°。 *ep'okleuon eis tou kosmou ta kyriakos* ではなく、*pas* を修飾すると見るべきである。この表現は福音書では殆ど専門的にキリストの世界への到来を示すのに用いられている (三・一九、六・一四、一一・四六、一八・三九)。Barrett, op. cit., pp. 134f. Bernard, op. cit. p. 10. Bauer, op. cit., S. 16f 参照。
- 326) 九・三九—四一。
- 327) Dodd, op. cit., pp. 179f.
- 328) Strathmann, op. cit., S. 36.
- 329) 三・三〇° Bultmann, op. cit., S. 37 参照。
- 330) Strarek u. Billerbeck, op. cit., S. 360. Schlatter, Der Evangelist Johannes, 1948, S. 18f 参照。
- 331) C. H. 1, 28 (Barrett, op. cit., p. 137 参照)。
- 332) 「神によって生れた者」は「その名を信じた人々」(複数)ではなく、「キリスト」(単数)と読み、コロンに処女降誕への言及を求める者もあるが、文法的にも、写本の証拠からも、複数に読む方が容易である。この問題については、Hoskyns, op. cit., pp. 163f. Burney, op. cit., pp. 43f. Barrett, op. cit., pp. 137f 参照。
- 333) 一・一三' 三・六' 六・六三' ガラチヤ一・一六' コリント前一五・五〇。
- 334) 一七・二〇。
- 335) Strathmann, op. cit., S. 37
- 336) モンネ第1書一・四六' モンネ第2書一。Rawlinson, op. cit., p. 203. J. E. Carpenter, The Johannine Writings, 1927, pp.

- ⑧ 四・四九^五・五・一二^六・四二^七・廿・二^八・四六^九・五^{一〇}・八・四〇^九・一六^{一〇}・三三^一・一一・四^二・五〇^三等。
 ⑨ *τοῦ ἄνθρωπου ἐγένετο* 及 the Word came on the (human) scene — as flesh, man's 意味に解する (Barrett op. cit., p. 138) 一四・九。
- ⑩ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 399.
- ⑪ ハーキットはロコスとイヘスの結合を聖靈降下の時 (一・三三以下) に考へるが (Burkitt, op. cit., pp. 98ff.) されば疑問
 ⑫ である (Bauer, op. cit., S. 32 Bultmann, *Evangelium des Johannes* S. 40)。
 ⑬ マキモニ三六・一三^七・二二以下、イザヤ四〇・五^五・五九・一〇、ペテロ八・三八、ロー八・一八。尙、Bultmann, op. cit., S. 44 参照。
- ⑭ 六・四〇^一・一一・四四以下。Bultmann, op. cit., S. 44ff 参照。
- ⑮ 田中シンと三四・六、註四〇・一一^七・八九・一四。トニスム文学の例は Bultmann, op. cit. S. 49. Bauer, op. cit. S. 25, 27 参照。
- ⑯ マキヤ数ではローラーは註〇米 (Sifre on Numbers, VI, 52) 一ヤンダ教では洗礼者ヨハネは光と暗はれしもの (Bauer, op. cit., S. 356ff)。
- ⑰ Bernard, op. cit., p. 23. Hoskyns, op. cit., pp. 149-150. 尙、*Midwayer's* の宗教史的背景に於ては Bultmann, op. cit., S. 47ff 参照。
- ⑱ 一〇・七^一・一四・六。
- ⑲ この個所は (a) *monogenys beds* (S⁷ B⁷ C⁷ エレナイオス、クレメンス、オリゲネス)、(b) *monogenys beds* (d) の外の全てのギリシヤ語写本、エウセビオス、アタナシウス、クリソストム、大部分のラテン訳) の二通りの読み方があるが、実質的には、読み方の相違によつて意味は変わらない。子はロコスであり、ロコスは既に神と呼ばれているからである (Barrett, op. cit., p. 141) 尙、Westcott, op. cit., pp. 28, 66ff 参照。
- ⑳ Bauer, op. cit., S. 15. Bultmann, *Z. N. T. W.*, 1925, S. 141ff.
- ㉑ 使一八・二四—一九・七、マルコ二・一八—二二、マタイ一・二—五、ルカ七・一八—二二。
- ㉒ A. Schlatter, op. cit., S. 13 参照。

- (98) 一・二〇、二一、二三、二七、三八、三・二八、五・三五、三・二九、三〇、三一、五・四五。
(99) 九・二八、二九、六・三三、五・三三、四五、四六。
五・三七、七・二八、八・一九、五五。尚、密儀宗教については、Carpenter, op. cit., pp. 329f 参照。
Bultmann, op. cit., S. 56. Bauer, op. cit. S. 28.
W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1921, S. 155ff.
Goethe, *Faust*, Erster Teil, II, 863-83.

ジャータカとボサツ

——特にバルフート彫刻における——

杉 本 卓 洲

一、はしがき

ボサツ思想展開の解明は、インド仏教史究明のための重要な一つの手続きであるといえる。そしてこの手続きの中の一つの方法として、ジャータカとボサツの關係の究明が不可欠なことは、否定しえないであろう。

そこでわれわれは、さしあたって問題をバルフート・ストウーパ (Bharhut Stūpa)⁽¹⁾の彫刻に現われたジャータカに限定して、その間の消息を考察してみたい。なぜなら、バルフートのそれはわれわれが入手しうるジャータカとしては、最古の造型的資料として貴重であり、ジャータカの原始的形態を伝えていると考えられるからである。

バルフート彫刻上のジャータカについては、すでに多くの学者が検討をおこない、みるべき成果をあげている。⁽²⁾われわれはこれら学者の成果を参酌しつつ、われわれの問題の角度から、当該の課題に問題を限定して、新たに再検討を加えたいと思う。

ところでわれわれの考察の対象は、バルフート彫刻の中で「ジャータカ」という題銘の刻まれているものに限定し、それ以外のものは除外せざるをえない。なぜならば、題銘が刻まれているが、後世の仏典のジャータカに対応を求めうる図柄もあるが、それが当時(西紀前二世紀中頃)⁽³⁾はたしてジャータカと呼ばれていたかどうか明確でない。⁽⁴⁾

そして「ジャータカ」の本源的なあり方について考察するための資料としては、必ずしも十分な価値をもつかどうか疑問であると考えるからである。

そこで、諸学者の報告にしたがって、⁽⁵⁾ 題銘のある十八の彫刻画面をとりあげ、われわれの問題の角度から、あらかじめそれらの内容を簡単にみておくことにしよう。

- (1) Bharhut の他に Bharhat, Barhut, Bharut, Barahat 等の綴りがある。今「バルフート」と音訳して置く。印度学仏教学研究第九卷第一号、三三八頁参照。
- (2) たゞとて A. Cunningham, *The Stūpa of Bharhut*, 1879, pp. 48~83, S. d'Oldenbergh, *Note on Buddhist Art*, JAOS. XVII. 1897, pp. 183ff., E. Hultzsch, *Jātakas at Bharhut*, JRAS. 1912, pp. 399ff., T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, 1903, pp. 194ff., R. Hoernle, *Readings from the Bharhut Stūpa*, IA. X. pp. 118~121, A. Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art*, 1914, pp. 35~59, Gokuldas De, *Significance and Importance of Jātakas*, 1951, pp. 1~19, J. Auboyer, *Les vies antérieures du Bouddha*, 1955, A. K. Coomaraswamy, *La Sculpture de Bharhut*, 1956, 逸見梅栄博士、印度古代美術資料と解説、一九九~二二二頁。干海竜祥博士、本生経類の思想史的研究、二二~二六頁、等。
- (3) 「バルフート」彫刻の年代については A. Cunningham (op. cit. p. 14) — B. C. 250~200, E. Hultzsch (Bharhut Inscription, IA. 21. 1892, p. 225) — B. C. 2 or 1 C., A. Foucher (op. cit. p. 34) — B. C. 3 m. ~ 2e., L. A. Waddell (Date of the Bharhut Stūpa, JRAS. 1914, pp. 138~141) — B. C. 3~1 C. A. K. Coomaraswamy (op. cit. p. 7) — B. C. 150, 干海博士 (前掲書、二二頁) — 欄楯は前三世紀末—二世紀末、門は前二世紀末—一世紀始め。逸見梅栄、高田修共著、印度美術史、三〇頁—前二五〇年等の諸説があるが、今は概算年代を便宜的に示したにすぎない。
- (4) 題銘のないものは寓話にすぎなかった、と干海博士は言っている。前掲書、二四頁。
- (5) A. Cunningham, op. cit. pp. 50~51, E. Hultzsch, *Jātakas at Bharhut*, JRAS. 1912, p. 406, Rhys Davids, op. cit. p. 209, 干海博士、本生経類照会全表、一—六頁等。
- (6) 他に -niya jātaka, -kata jātaka と銘のある二つの断片があるが、題銘図面が不明なので除外する。

二、バルフート彫刻における十八のジャータカ

[1] Maghādeviya jātaḱa (CP. XLVIII. 2, C. Fig. 170)

これには王座に坐した王と、白髪を示している理髮師と、王を合掌する王子の姿が描かれている。この図のモティフは、Maghādeva(=Makhādeva, 大天、摩訶提婆、摩調)王が理髮師によって自分の白髪を示され、子供に王位をゆずり、出家したという仏典の説話に対応している。⁽⁵⁾ 仏典においては、その時の王をボサツに結びつけて理解している。出家を昂揚したものと考えられる。

(1) 碑銘のローマ文字を E. Hultzsch, Bharauti Inscription, IA. 1892. p. 227. No. 3 による。

(2) CP. 45 Cunningham Plate の略。

(3) C. 45 Coomaraswamy (La Sculpture de Bharauti) の略。

(4) "gh" と "kh" との關係に於いては Silvain Lévi, Sur une langue précanonique du Bouddhisme, JA. X. 20. 1912. p. 497, R. Pischel, Grammatik der Prākrit-Sprachen (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. I. 8) S. 145. §. 202. etc. を見よ。

(5) Pali 9. Makhādeva-jātaḱa (I. 137~139), 541. Nimi-jātaḱa (VI. 95~96), Majjhima Nikāya (II. 74~75), 中阿含經卷一四(大正一、五一三〇) 增一阿含經序品一及び卷四八(大正二、五五一〇、八〇八) 六度集經卷八(大正三、四八〇) 等。干海、照合全表、二一三頁。この彫刻内容の比定については、A. Cunningham, op. cit. pp. 78~79, A. Foucher, op. cit. pp. 55~56, R. Hoernle, op. cit. pp. 119~120, J. Auboyer, op. cit. p. 317, A. K. Coomaraswamy, op. cit. pp. 87~88, 逸見博士、前掲書、一九九一三〇頁、等参照。

[2] Sujāto gahuto jātaḱa (CP. XLVII. 3, C. Fig. 141)

これは横たわる牛に食物を与えている子供を、そのそばでその父が彼に話しかけている場面が描かれている。Sujāto (=Sujāta) と名づく子供が、死んだ祖父のことを歎き悲しんでいる父を見て、その非を悟らすために、死んだ牛に食物や水を与えた、という仏典の説話に対応を求めることができるとは、⁽²⁾ 題銘の "Sujāto gahuto" は「気狂える(或は牛に捧げた) スジャータ」という意味と考えられるが、学者の間に解釈の相違が認められ、確定的な意味を解しえない

い。仏典にあらうた、その時の子供が実はホサツであったとの解釈が与えられているが、多分に教訓的である。

(1) E. Hultsch, op. cit. p. 227. No. 6.

(2) Pali. 357. Sujāta-jātaka (III. 155~157), 支婁迦讖訳雜譬喻經卷四 (大正四、四九九c)、『業經撰雜譬喻經卷一三 (大正四、五三四c)』等、たゞし漢訳經典には、子供の名前が見えなう、千海博士、前掲表二頁。彫刻内容の比定については、A. Cunningham, op. cit. pp. 76~77, A. Foucher, op. cit. p. 54, J. Auboyer, op. cit. pp. 220~221, A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 85, 逸見博士、前掲書、二〇五頁等参照。

(3) A. Cunningham—"Birth (of Buddha) as the Bull-inviter" (op. cit. p. 77), E. Hultsch—"The jātaka (entitled) 'Sujāta caught'" (op. cit. p. 227. No. 6), 逸見博士—善生捉えたり本生 (前掲書、二〇五頁)、『H. Lüders—"The jātaka (entitled) 'the mad Sujāta'" (A List of Brahmī Inscriptions from the earliest times to about A. D. 400. Ep. Ind. X. Appendix. p. 66. No. 694)』等。Cunningham を除く、これらの学者は gahuto を gahita (grīhita) と同じと見て訳している。A. K. Coomaraswamy は "Sujāta Gohuto jātaka" に対応する gōhuto と同じと見ている (op. cit. p. 85) が、そのような題名のジャータカはない。Gohuto とすれば、Go+huta と解かれる。

(3) Bidala-jātara kukuta-jātaka (CP. XLVII. 5. C. Fig. 143)

これは鶏 (kukuta = kukkuta) が樹の上におり、それを猫 (Bidala = Bidāla) が下から見あげている図で、両者の間には鈴の束が刻まれている。猫が鶏を食ふようとして、汝の妻にならうとの甘言を用いて近づくこととするが、鶏はその詭計を見ぬいて樹からおりてこなかった、という仏典の説話に対応を求めることができる。仏典においては、その時の鶏がホサツに結びつけられている。彫刻において題銘が二つ与えられていることは、パリーでは、題名が Kōṭṭi-kūta-jātaka となつてホサツに重きがおかれて命名されているのに対して、彫刻のそれは物語に重きがおかれている例証として注目し得る。

(1) E. Hultsch, op. cit. p. 227. No. 7. jātara 是 jātaka の誤り。

(2) Pali. 383. Kukkuṭa-jātaka (III. 265~267)、『生經卷一 (大正三、七四a)』、『雜寶藏經三五 (大正四、四六五a)』等、千海博

十一、前掲表二頁参照。内容比定に^① A. Cunningham, op. cit. pp. 77~78, A. Foucher, op. cit. p. 37, J. Auboyer, op. cit. pp. 87~89, A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 85, 逸見博士、前掲書二二頁等参照。

③ Gokaldas De, op. cit. p. 16.

[4] Isimigo jataka^② (CP. XLIII. 2. C. Fig. 151)

斧を肩にした人間と、木の切り株に前足をあげた鹿とが話をしている場面が描かれているが、これは次のような仏典の中の物語に対応すると考えられる。

ベナレス王は大変な狩猟好きで、多くの鹿を殺して食べるのを常とした。その時鹿群には金色の鹿王がおったが、ベナレス王のもとにゆき、毎日一匹ずつの鹿を木の切り株の所に代償として遣わすから、それを殺して食べ、そのかわり狩りをやめてくれるように願った。ところがある時、その当番に懐妊した牝鹿にあたった。彼女は鹿王にその当番をかえてくれるように願ったので、鹿王はみずからその身がわりとなって、その切り株の所に赴いた。鹿を殺してきた料理人は鹿王がきているので不審に思い、王につげた。王は鹿王から一切を知り、殺生をやめた、というのである。^③ 仏典では、その時の鹿王がボサツとされている。碑銘の Isimigo はその鹿王の名前と考えられるが、仏典におけるそれとは相違している。^④

(1) E. Hultzsch, op. cit. p. 228, No. 10.

② 六度集経一八(大正三、一四)、『道略集雜譬喻経二〇(大正四、五二七 a)』Pali. 12. Nirodha-miga jataka (I. 145~153), Mahavastu (I. 359ff.), 出曜経卷一四(大正四、六八五 b)、大并殿論経卷一四(大正四、三三八 a)、大智度論卷一六(大正二五、一七八 b)等。干浮博士、前掲表、二頁。六度集経以外では鹿群には鹿王が二人居る話になり複雑である。彫刻が物語のどの場面を描いたものか問題がある。すなわち A. Cunningham (op. cit. p. 75) は斧を肩にした人間を王と見、E. Hultzsch (Jātakas at Bharaut, p. 407), は料理人、A. K. Coomaraswamy (op. cit. p. 86) は死刑執行人と見ている。逸見博士は、王(或は厨人)としている。前掲書、二〇九頁。

(3) Pali jātaka 24 Nigrohamiga' Mahavastu 24 Nyagrotha とあり、漢訳には名前が記されていない。

(5) Hansa-jātaka (CP. XXVII. 11)

羽根を広げた孔雀と、それを見ている白鳥 (hansa) が描かれている。白鳥の王が自分の娘を孔雀に妻として与えようとしたが、彼は自分の羽根の美しさを自慢し、広げて獲らな踊りをしたために、白鳥王の娘をもらえなかった、という仏典の説話に対応を求めることが出来る。仏典では白鳥の王がボサツとされている。教訓的である。

(1) E. Hultzsch, Bharat Inscriptions, p. 239, No. 158.

(2) 踊る時で後半身を裸にする孔雀は、インディアンになつて恥知らずの性質をもった代表者として諺のようになってゐる。cf. M. Winternitz, Geschichte der indische Literatur, II. S. 102.

(3) Pali 32 Nacca-jātaka (I. 206~208) 彫刻の図容決定については A. Cunningham, op. cit. p. 69, A. Foucher, op. cit. p. 37.

(6) Kinara-jātaka (CP. XXVII. 12. C. Fig. 241)

腰のまわりに羽根をつけた男女のキンナラ (Kinara = Kinnara) と、王座に坐った王とが対話をしている場面が描かれている。

これは Pali. 481. Takkariya jātaka の一部 (IV. 252~254) に対応するが、次のようなものである。

或る獵師がヒマラヤ山中からキンナラ夫婦を捕えてきて、それを国王にさしあげた。王は彼らに歌と踊りとを命じたが、彼らは何も語ろうとしない。そこで王は怒って彼らを殺そうとするが、実は彼らが口を慎しんで口を開かなかつたことを知ると、王は彼らの徳に感歎し、彼らをもとの山中に帰してやった、というのである。

仏典によれば、右の図には登場していない、Takkariya がボサツとされ、右の話は、口の軽かつたために自らの墓穴を掘ったバラモンに、口の慎しむべきことを訓すために語つた譬え話 (udāharana) とされている。したがって、

右の彫刻では、ボサツの主体は不明である。⁽³⁾

- (1) E. Hultzsch, op. cit. p. 228, No. 12.
- (2) Cunningham (op. cit. pp. 69~70) 及び Auboyer (op. cit. p. 187) 及び Pali 485 Canda-kinnara jātakas 及び Foucher (op. cit. pp. 52~53) 及び Pali 504 Bhalhaya jātakas に対応するとして説明を与えてゐるが、E. Hultzsch (Jātakas at Bharaut, p. 406), A. K. Coomaraswamy (op. cit. p. 95) 逸見博士 (前掲書、二二二頁) の比定が適当である。
- (3) Auboyer はキンナラの妻をボサツとしてゐるが、賛成出来なう。J. Auboyer, op. cit. pp. 187~189.

[7] Uda-jataka (CP. XLVI. 2. C. Fig. 231)

左端に水瓶と籠を前にした修行者が坐っており、その前で二匹のかわうそ (uda || udda) が魚を奪い合っている。一方は頭を、他は尾をおさえているが、真中の部分は欠けている。彼らの間には一匹の豺がおり、もう一匹の豺が魚の真中の部分を口にくわえて走り去って行くところが描かれ、その下には魚が二匹程泳いでいる河が刻まれている。

これは仏典における次のような説話に対応する。⁽²⁾

或る川岸で二匹のかわうそが大きな魚をつかまえたが、分けることで争っていた。そこへ豺(或は野干)が来たので彼に裁判を頼んだ。すると豺は頭と尾は汝等のもの、真中は裁判官のものであると言って、それをもって行つてしまった、というのである。

ところで左端における修行者は、右の説話からは理解できない。フツエ、逸見博士、クマラスワミイは彼をボサツとしているが、十誦律はみえる説話には彼に相当する人物が登場してゐず、パーリのジャータカでは川岸に住んでいた樹神 (rukkhadevata) がボサツとされ、彫刻の物語と仏典におけるそれとは相違が認められる。物語的である。

- (1) E. Hultzsch, Bharaut Inscription, p. 228, No. 14.
- (2) 十誦律卷三七、卷五八 (大正三三、一九九、四三三) Pali, 400. Dabbhapuppha jātakas (III. 332~336)。彫刻の内容比定については、A. Cunningham, op. cit. p. 75, A. Foucher, op. cit. pp. 44~45, J. Auboyer, op. cit. pp. 133~135,

[8] Sechha-jataka (CP. XLVI. 8, C. Fig. 237)

二つの場面が描かれている。一つは、猿が坊主頭の偏袒右肩をした人から瓶の水をもらっている図、他はその人が水瓶を肩にして歩み去るのを、樹に登った猿が見おろしている図である。

この彫刻のモチーフは Pali 174 Dūbhiyamakkata-jataka (II. 70~72) の記述に照合する。それによれば、一匹の猿が渴きに苦しんでいるのを見たバラモンが、井戸から水を汲みあげて飲ませた、ところが樹に登った猿は、去ろうとするバラモンに対し何の報恩をしないのみならず、逆に放糞などの悪辣な行為でむくいた、⁽²⁾ というのである。仏典ではその時のバラモンがボサツとされ、猿がデーヴァダッタとされている。しかるに彫刻ではバラモンではなく、⁽³⁾ Sechha (= Sekkha) となっており相違が認められる。

(1) E. Hultzsch, op. cit. p. 228, No. 15.

(2) この彫刻の内容比定については A. Foucher, op. cit. pp. 43~44, J. Auboyer, op. cit. pp. 139~141, R. Hoernle, op. cit. p. 119, A. K. Coomaraswamy, op. cit. pp. 94~95. 逸見博士「前掲書」二〇五頁。

(3) Sekkha (= Saikṣa 有學) は Arhat などと共に仏教のみならず、シャイナの用語でもあることは言うまでもなく。

[9] Bhisaharāṇiya jataka^[h] (CP. XLVIII. 7, C. Fig. 176)

庵の前に修行者が坐り、その傍に女の修行者(或は夜叉)、蓮根(Bhisa)を持ってゐる(Bharāṇa)帝釈天、猿と象がおる図である。

一人のバラモンが居ったが、両親の死後弟や妹、召使い、友達等をつれて出家し、ヒマラヤ山中に住した。ところが彼らの修行の威力によって、帝釈天の神殿が振動した。帝釈天は彼らのためそうとして、そのバラモンの食物である蓮根をかくした。みんなが集められた。その時、樹神(或は夜叉)、象、猿も集ってきた。彼らが各自身の潔白を

誓言すると、帝釈天は身を現わして、かくした蓮根を返して天に帰っていった、という仏典の説話に対応を求めることが出来る。⁽²⁾しかし、彫刻には、五人の登場者しか描かれておらず、仏典の説話と大部相違がある。シャルパンティエはこの彫刻には注目していないが、Bhisa-jātaka の異本については詳細な研究をし、樹神等の三脇役が登場しているのは、修行者のかわりにそのような者が登場する類似した物語が別にあつたのではないかと、言っている。⁽³⁾そうすると、彫刻のジャータカは右の如き仏典のそれとは異なった物語に対応を求めべきかもしれない。仏典によれば、その時のバラモンがボサツと名を付けている。身の潔白なるべきことを教えたものと考えられる。

(1) E. Hultzsch, op. cit. p. 228, No. 17.

(2) Pali. 448, Bhisa-jātaka (V. 304~314), Jātakamāla (pp. 105~116), cf. MBh. XIII. 93, 1~1149, XIII. 94, 1~54, 彫刻の内容は定むべきではない。A. Cunningham, op. cit. p. 79, A. Foucher, op. cit. pp. 45~46, J. Auboyer, op. cit. pp. 266~269, A. K. Coomaraswamy, op. cit. pp. 88~89, 逸見博士「前掲書」二〇四頁。

(3) J. Charpentier, Studien über die indische Erzählliteratur, ZDMG. 64, 1910, SS. 65~83, ZDMG. 66, 1912, SS. 44~48.

以上の九つの彫刻はストーパーの欄柱によって支えられている笠石の内側に、波状の模様の中に描かれているものである。以下の彫刻は欄柱にあるもので、円形図面 (Medallion) の中に刻まれている。

[10] Naga-jātaka (CP. XXV. 2, C. Fig. 79)

象 (Naga) がかにたうしろ足を缺ではなまれている図、その象の背後には逃げていく他の二匹の象、その下にはかにか出てきた湖が描かれている。湖には魚と、魚を食わしている水鳥が刻まれている。

これは Pali 267, Kakkapa jātaka (II. 341~345) に相応する。ヒマラヤ山中に湖があり、そこには水を飲みにきた象を捕えて食う大きなかに住んでいた。そこである象が、そのかにかを殺そうと思ひ、他の象達とともにその湖に行つたところ、逆に足をかにかにさまれ、動けなくなった。彼はその痛さに叫び声をあげた。他の象達は逃げ去つた

が、彼の妻のみは残って、かにに夫を缺よりはなしてくれることを願った。かには彼女の願いを聞き入れて、缺をはなすと、象はその足でかにを踏み殺してしまった、⁽²⁾というのである。そしてその時の象がボサツとされているが、妻の夫に忠実なるべきことを教えているものと考えられる。

(1) E. Hultsch, op. cit. p. 230, No. 32.

(2) 内容比定に *cp. 144* A. Cunningham, op. cit. pp. 52~53, A. Foucher, op. cit. p. 37. J. Auboyer, op. cit. p. 97 ~ 98, A. K. Coomaraswamy, op. cit. pp. 73~74. 逸見博士「前掲書」二〇八頁。

[11] Miga-jātakaṅ (CP. XXV. 1, C. Fig. 73)

この彫刻には、一つの物語の筋書きが刻まれている。山中に鹿 (Miga) の群が住んでおったが、その鹿の王がある日河中に溺れた男を救った (図下部)。鹿の王からその男は、彼の居所を教えてはならぬと約束せしめられたにもかかわらず、その男はそれを破って国王につげた。国王は矢を射て鹿王を捕えようとしたが (図右端)、他の鹿達は林中を逃げ惑うのに (図左端)、鹿王のみは少しも恐れず動じない。不審に思つて近ずいた王は、鹿王から一切を知り、その志願の男を殺そうとするが、鹿王は殺生の罪を説き、その男に慈悲をたれる。国王は大臣等と共に、鹿王の徳に感歎し合掌した (図中央)、⁽²⁾というのである。仏典によれば、その時の鹿王がボサツとされている。いづくしみの心を説く宗教的なものと言える。

(1) E. Hultsch, op. cit. p. 230, No. 37.

(2) Pali 482, Ruru-jātaka (IV. 255~263), Jātakamāla 26 (pp. 167~195), 六度集經五八(大正三、三三 a)、九色鹿王經(大正三、四五二 b、四五三 b)、菩薩本緣經卷下(大正三、六六 c)、有部破僧事(六正二四、一七五 a) 等参照。しかし、これら仏典には、王妃が夢に鹿王を見る話、鹿王に鳥が危険を知らせる話があり、動搖が認められる。彫刻の内容比定について *cp.* A. Cunningham, op. cit. pp. 51~52, A. Foucher, op. cit. p. 41, J. Auboyer, op. cit. pp. 111~113, A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 72. 逸見博士「前掲書」二〇八~二〇九頁。

[12] Yavamajhakiyah jākaṃ (CP. XXV. 3, C. Fig. 80)

多くの従者と扈子を持った妻妾を従えた王が王座に坐り、その前に一人の女従者を従えた女性が立っている。彼女の指さしている方には、籠をかついだ二人の夫婦と、籠のふたを開けている男がおり、開かれた三つの籠からは、坊主頭の男の顔がのぞいているという図である。

これは Pali 546, Mahā-Ummagga jāka の一部 (VI. 368~378) と根本説一切有部毘奈耶雜事卷二八 (大正二四、三三九c以下) に照合する。それらによれば、ボサンの妻であった Amaradevi (雜事では毘舍佉) は、夫の留守に王の四人 (雜事では六人) の法の教師 (dhammanussāka 雜事では大臣) から言い寄られたが、機転をもって彼らを坊主頭にして籠の中に入れ、それを国王の前に持ち運ばせ、彼らを辱かした。人々は彼女の貞節深きことを讚歎した、と語るのである。⁽²⁾ そして題銘の “Yavamajhaka” は、その Amaradevi (或は毘舍佉) の出身地 Yavamajhaka (雜事では麦田中) を示している。⁽³⁾ したがって、この彫刻上のジャータカは専ら Amaradevi (或は毘舍佉) に因んだものであり、仏陀の前生とは関係ないと言うことができる。彫刻中の主人公は女性であり、仏典においてボサンとされている Mahosadha (雜事では大藥) が、ここには登場していない。そこで逸見博士は、この彫刻にはボサンが見えず本生図としては特異な例の一つであると言っている。貞節な女の話を描いて、妻たるものあり方を教えていると考えられる。

(1) E. Hultzsch, op. cit. p. 233, No. 72.

(2) 類似の物語が Kathāsaritāgāra (pp. 8~10, pp. 41~44) にも見られるが(岩本裕訳、岩波文庫(六七頁以下)(二〇頁以下)、録の Yavamajhaka を理解せよ)。cf. C. H. Tawney, The Ocean of Story, vol. I. pp. 42~44, pp. 165~171. 彫刻の内容は同じく A. Cunningham, op. cit. pp. 53~58, A. Foucher, op. cit. pp. 49~51, J. Auboyer, op. cit. pp. 178~186, A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 74, 逸見博士、遺摺、二〇五—二〇六頁。

[3] Mahāvastu (II. 83~89) 卽 Amarāye karmādrhītraye jātakam と云うジャータカが載せられてゐるが、Mahausadha とその妻の Amarā との語があり、彼女の出身地が “Yavakacchaka” となつてゐる。しかし物語は類似してゐない。cf. H. Oldenberg, *Buddhistische Studien*, ZDMG. 52, 1898, S. 643.

[13] Chhadamīya jāta¹ka (CP. XXVI. 6, C. Fig. 72)

図の中央にバンヤンの樹があり、その下に二匹の牝象を従えた六牙 (Chhadamīya 卽 Chaddanta) 象が描かれている。彼のすぐうしろの牝象のこめかみのところには、蓮の華がつけられており、彼女のうしろの牝象は鼻をあげ、怒りの相を示している。一方、図の左部には獵師がそばに弓矢をおき、鋸で象の牙を切つてゐるといふ図が描かれている。これは仏典の次のような説話に対応する。

六牙象は二匹の妻を持つていた。或る日、彼女らをつれて林中を散歩したが、一匹の象が来て六牙象に蓮の華を奉げた。彼はそれを一方の妻に与えたところ、他の妻が嫉妬して瞋恚の心をいだき (図右部)、願つて王妃に再生した。そして国王に六牙象を殺してくれることを乞うた。王はそれを獵師に命じると、彼は出家者に身を変じて、黄衣をつけて六牙象のもとに近づく、六牙象は獵師とは知らず、自らすすんで牙を与えた (図左部)。王妃は獵師がもつてきた牙を見て、前生の夫のことを思い、胸がはりさけて命を絶つた、といふのである。しかし彫刻では獵師の姿は出家修行者の衣裳をつけておらず、相違がある。後世の仏典における変様を窺うことができる。仏典によれば、その時の六牙象がボサツであつたとされている。物語的である。

(1) E. Hultsch, op. cit. p. 234, No. 85.

(2) 六度集經二八 (大正三、一七 a) 雜寶藏經一〇 (大正四、四五三 c) 大莊嚴論經卷一四 (大正四、三三六 b) 失訳雜譬論經九 (大正四、五〇四 a) Pali 514, Chaddanta-jātaka (V. 36~57) 有部業事卷一五 (大正二四、七一 a) 大智度論卷一二、三九、九三 (大正二五、一四六 b、三四三 a、七一四 c) 等。これらの異本と美術資料とを六牙象が牙をどのようにして与えたかという点から比較し、經典發達史の考察をフーシェが試みてゐる。A. Foucher, *The Six-tusked Elephant*,

An attempt at a Chronological Classification of the various versions of the Saddanta-jātaka (The Beginnings of Buddhist Art. pp. 185~204)° 彫刻の内容決定は、A. Cunningham, op. cit. pp. 61~64, A. Foucher, op. cit. pp. 39~40, J. Auboyer, op. cit. pp. 113~124, A. K. Coomaraswamy, op. cit. pp. 71~72, 逸見博士「前掲書」二〇七~二〇八頁。

[14] Latuvā-jātaka³ (CP. XXVI. 5, C. Fig. 75)

つたは Pali 357 Latukikā jāta (III. 174~177) に照合する。一匹の鶉 (Latuvā=Latukikā)⁽²⁾ が巢に雛を生んだ。そこに象の群がきたが (図右下) 一匹の象は、その巢が踏みつけられぬように守ってやった。ところが象群のあとにおくれてきた一匹の象が、無慈悲にも巢を踏みつけして行った (図左下) 欠損して判明しがたいが、雛鳥が飛び上っている姿が描かれている。鶉は樹の枝にとまりその復讐を誓い (図中央)、鳥、青蠅、蛙にその援助を乞う。そこで先ず鳥がくちばしでその象の眼をつぶし、そこへ青蠅が卵を生みつけて蛆をわかせた (図左上)。痛みに耐えかねた象は渴きを覚えて水を求めてまよひ、ついに蛙の鳴き声に惑わされて崖の下に陥落した (図右上) というのである。ところが、仏典において、鶉の巢を守ってやったというボサツの姿は、彫刻には見られない。⁽⁴⁾ 無慈悲なるものに對する報いを教えてゐる。

(1) E. Hultzsch, op. cit. p. 239, No. 109.

(2) "uva" と "uka" との發はどつどつ、H. Lüders, Beobachtungen über die Sprache des Buddhistische Urkanons, 1954, S. 80 §. 91~93, O. Franke, Pali und Sanskrit, S. 94. etc. を見よ。

(3) 彫刻の内容決定はどつどつ、A. Cunningham, op. cit. pp. 58~61, A. Foucher, op. cit. p. 38, J. Auboyer, op. cit. pp. 99~100, A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 73.

(4) 逸見博士は、図右下の象をボサツとしているが、彼の下足には雛や鶉の巢らしいものは何もなく、ボサツとする根拠は見当らなう。前掲書、二〇八頁。

[15] M[u] ga [pa] k[ɪ] y[a] i[a] ta [ka] (CP. XXV. 4. C. Fig. 83)

左上には王宮で従者を従え、子供を抱いている王、左下には四頭だての馬車、右下には土を掘る男と彼に話しかけている男、右上には、説法をする出家者とそれを合掌して聞く人々が描かれている。

昔ハナレス王の子が、一人子であったために王をはじめみんなから寵愛を受けたが(図左上)、彼は地獄に赴くの恐れ、出家者にならうとして、おし(m[u] ga = m[ug]a) / じゆの ([pa] k[a] = pakka) の偽装をなす(3)。すると王はバラモンのすゝめに応じ、彼を墓に埋めるように命じた。そして彼を馬車(図左下)に乗せ、森の中につれて行った。ところが、御者が彼の墓を掘りはじめると、彼は今までの偽装をとき、御者に話しかけた(図右下)。御者は驚き、帰って王達にこのことを知らせた。彼らが森にきてみると、すでに王子は出家修行者となっており、彼から説法を聞いた(図右上)、⁽³⁾ というのである。仏典においては、その時の王子がホサツとされている。出家を昂揚したものとせぬ。

(1) E. Hultzsch, op. cit. p. 239, No. 155.

(2) Pali 538 M[ug]apakkha j[ata]ka (VI. 1~30) じゆ じゆの (p[ri]hasappin) / びんじゆ (badhira) / せし (m[ug]a) となると 46c' 題名 の pakkha を用ひられたりする。餘の [pa] k[a] が pakkha と同じに見ゆべしは問題がなからぬ。E. Hultzsch (op. cit. p. 239, No. 155) じゆ "The j[ata]ka (which treats) of the cooking of beans (?)" と説く。Lüders (A List of Brahmi Inscriptions. p. 81, No. 807) じゆ "The j[ata]ka which treats of the dumb cripple" と説く。

(3) 六度集経三八(大正三、二〇九) 太子慕魄経(大正三、四〇八、四一〇) / 有部毘奈耶卷一九(大正三、七二四) 等、干海、前掲表一頁。内容比定は A. Cunningham, op. cit. p. 58, A. Foucher, op. cit. pp. 56~57, J. Auboyer, op. cit. pp. 304~306, A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 75. 逸見博士「前掲書」二〇二頁。

[16] Yahi bram [h] ano avayesi jatakam (CP. XXVI. 8, C. Fig. 69)

左端に目かくしをされてヴァーナーを弾いている男、真中には彼をなぐっている男、右端には踊っている女が描かれ

てゐる。

これは Pali 62, *Andahūta jāta* (I. 289~695) に照合する。

スナレス王はバラモンの司祭官 (*purohita*) とよく遊ぶところ遊びをしたが、

全ての河は曲って流れ、全ての森は樹々よりなり、

全ての女は機会をえれば悪をなすのがおきまり。

sabbā nadi vaṅkagatā, sabbe kaṭṭhamayā vanā

sabbitthiyo kare pāpaṃ lahamānā nivātake.

という歌——呪文——を歌いながらさいころを投げ、いつも勝っていた。そこでバラモンはその呪文を破るために、女の子供を男を見せずに育て、王が右の歌——呪文——を歌った時に、「私の娘は例外 (*thapetvā mama māṇavikam*)」⁽¹⁾とつけ加えた。その結果今度は王が負け続けることになった。王は彼が貞節な女をかくしているにちがいないと考へ、一人のならず者 (*dhutta*) にその女の戒を破ってくるように命じた。彼は色々手段を講じて首尾良く彼女に近づくことをえた。ある日彼は、バラモンをなぐってみたいと申しこんだところ、その女はバラモンを目かくしさせ、ウイナーを弾かせて踊り、その間にあなたの頭をたたくようになったと話す。女に甘いバラモンはそれを許すと、女はならず者に合図して彼をなぐらせた (彫刻はこの場面を刻む)⁽²⁾。その結果、再び王が勝つことになった。そこで王は、

バラモンが目かくしされてウイナーをかなでた、

卵のまゝでやしなわれた女、そのような女に誰が信用おけようぞ。

Yam brāhmaṇo avādesi (彫刻上の碑銘 “*Yam bram[h]ano avayesi*” がこれに相当)⁽³⁾

vinam sammukhayeḥito, Andahūta bhātā bhariyā, tāsu ko jānu viśasse.

と、女性には信頼のおけないことを話す。バラモンは、女が王の使いの男にしたがったのを見て、はじめてだまされたのを知り、女の不貞なることをなとる、というのである。パールのジャータカでは、その時自分の賭のためにならず者に命じてバラモンの娘の貞操を破らしめたペナレス王がボサツとされているが、彫刻のそれには彼の姿が認められない。この彫刻のジャータカは、仏典と異なり、女には信頼のおけぬことを教えているものであって、仏の前世とは関係がないと考えられる。

(1) E. Hultzsch, op. cit. p. 239, No. 157.

(2) 彫刻の内容比定は『A. Cunningham, op. cit. pp. 65~66, A. Foucher, op. cit. p. 48, J. Auboyer, op. cit. pp. 175~178, A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 70, 逸見博士「前掲書」二〇〇—二〇一頁。

(3) 『J. Gāthā と碑銘との関係』(『Silvain Lévi, Sur une langue précanonique du Bouddhisme, JA. X. 20, 1912, pp. 497ff. 干潟博士「前掲書」二六頁)

[17] Isis [iŋgiya ja] ta [ka] (CP. XXVI. 7. C. Fig. 85)

これは有名な Isisīga (≡ Rsyasīga) 物語に照合するが、彫刻には彼の誕生にいたるまでの部分を描いている。すなわち、彼の父がアグニ神にかえているところ (図左上)、彼の父の放尿と Isisīga を生むところの牝鹿が草を食んでいる図 (図右下)、牝鹿から生れた Isisīga を彼が抱きかゝえている図 (図中央) が描かれているのみであり、物語の中心部は全然刻まれていない。パールのジャータカでは Isisīga の父がボサツとされているが、マナーヴァスツ、大智度論卷一七、有部破僧事卷一二等では、Ekaśīga (一角仙人、独角仙) がボサツとされている。しかし題銘には Isisīga とあり、Ekaśīga とはなっていない。単に物語的である。

(1) E. Hultzsch, op. cit. p. 239, No. 156.

(2) 彫刻の内容比定は『A. Cunningham, op. cit. pp. 64~65, A. Foucher, op. cit. pp. 47~48, A. K. Coomaraswamy,

op. cit. p. 76, 逸見博士「翻譯書」二〇三頁。

(3) 523 Alambusa-jātaka (V. 152ff.), 526 Nalinika-jātaka (V. 193ff.)

(4) Nalinīye rājakumārīye jātakam (III. 141ff.)

(5) 大正二五' 一八三^a。

(6) 大正二四' 一六一^a。

(7) Rasyaśringa 物語のこころは、H. Lüders の詳細な研究があり、彫刻のこころも言及している。Die Sage von Rasyaśringa, Philologica Indica, S. 1~40.

[18] Vitura-Punakiya jātakam⁽³⁾ (CP. XVIII. C. Fig. 35)

これは北門の隅柱に見られるもので、内容が最も豊富で少なくとも七つの場面が描かれている。Pāli 545 Vidhura-pāṇḍita jātaka (VI. 255~329) と極めてよく照合するが、その物語の筋を彫刻の場面と照合させたところと次のようになる。

昔クル国に Vidhura(銘では Vitura)⁽³⁾ という賢者が居ったが、彼の説法を聞いた Naga 王が、そのみごとさを感じ歎して彼にマニ珠を布施した。ところが、それを知った彼の妻も Vidhura から法を聞きたくなり、仮病をつかって夫に Vidhura の心臓をせがんだ。彼は一計を案じて娘の Irandati を呼び、自分の夫を探してくるよう命じた。彼女は Kāla 山中で Yakkha の Punaka (銘では Punaka) にあつ(図上部の上)、「首尾良く彼を誘惑しえて、彼を父の許につれてきた。そこで Naga 王は、娘の夫となるには Vidhura の心臓を結納として持つてくるべき」とを話す。そこで Punaka は Vidhura の主人である Dhanāñjaya 王がかけごとの好きなのを利用して、五人の王の女ちあいのものと⁽⁹⁾ Vidhura をかけせせて戦う(図下部)、「これに勝つて Vidhura に馬の尾をつかませ、自分は馬に乗って Naga 王宮へと向う(図中部左下)」。途中 Punaka は Vidhura を殺すために、崖からなかにしてつき落そうとしたが(図中部右上)、「少しも彼は動かない。事情を知った Vidhura は Punaka に説法して改心せ

す(図中部左上)。そこで Punṇaka は Vidhura を馬に自分のうしろに立たせて乗せ(図中部右下)、Naga 王夫妻のもとに彼を連れてきた(図上部下)。Vidhura の説法を聞いた人々はみんな喜び、Vidhura は無事故国に帰り、Punṇaka も Irandati とめでたく結ばれる、⁽⁷⁾といふのである。ハリーのジャータカでは Vidhura がボサツと結びつけられている。しかし彫刻における題銘は二人の登場者の名をあげ、物語に重きがおかれて命名されている。

- (1) E. Hultzsch, op. cit. p. 234, No. 86.
- (2) 干海博士の照合表(三頁)には、失訳雑譬喻經一九(大正四、五〇七b)、菩薩本行經卷下(大正三、一二二b)、雜寶藏經九八(大正四、四八七c)等をあげているが、彫刻とは照合せず、除外すべきである。
- (3) Viṇaya ṅ Vidhura の關係については、R. Hoernle, op. cit. p. 32, R. Pischel, op. cit. §207 etc. を見よ。Vidura ṅ じう人物が MBh. I. 58ff. に出て来る。cf. M. Winternitz, A History of Indian Literature, II. p. 133.
- (4) Cunningham はこの彫刻を Upper, Middle, Lower-basrelief の三つに分けて写真を載せているが、今はこれにしたがう。上部には二つ、中部には四つ、下部には一つの場面が刻まれている。
- (5) 図中部の下に見える、窓から五人の顔がのぞいているところが、こゝに照合するかもしれない。そうすると Cunningham の区切り方は適當でないと言へる。
- (6) 彫刻の内容比定については、A. Cunningham, op. cit. pp. 79~82, Hoernle, op. cit. pp. 31~32, A. K. Coomaraswamy, op. cit. pp. 56~58, 逸見博士「前掲書」二〇二~二〇三頁。
- (7) Gokuldas De, op. cit. p. 16.

三、結 び

以上簡単に彫刻の内容を見て来たが、その結果次のような事実が認められる。⁽⁸⁾

先ず一つは、彫刻に描かれたジャータカの内容は、仏典のそれと異なつて教訓的或は単に寓話的な傾向がある、ということがある。

彫刻が本来どのような意図を持って刻まれたかを的確に知ることは、彫刻には仏典と異なり、何故過去世の事を語るかを説明する *paccuppannavathu* が存在しない故に、困難である。しかし、仏典のジャータカがどのような趣旨で語られたかを見、それを彫刻内の場面と照合させて考察するならば、仏教的な観点においてではあるが、一応の理解ができるであろう。例として [13] の場合を考えてみよう。先ずこれに相応する *Pali 514, Chaddanta-jātaka* の *Paccuppannavathu* によると次のように記されている。一人の女修行僧がみんなの前で微笑したり涙を流したりした。みんなはその理由が分らなかったので、世尊に尋ねた。すると世尊は、それは彼女が過去世において私の妻であり、私から愛されたこと、また私に罪をなしたことを想起したためであると説明し、その過去世の事を話した、というのである。これと同じようなことが失訳雑譬諭経九(大正四、五〇四c)、雑宝藏経一〇(大正四、四五三c)にも述べられている。ところが、大莊嚴論経卷一四(大正四、三三八a)では、世尊が難捨の施をなしたこと、根本有部業事卷一五(大正二四、七二b)では、慈悲、苦行、布施をなして無上菩提を得たこと、大智度論卷三九及び卷九三(大正二五、三四三a、七二四c)では慈悲深きこと、また同卷一二(大正二五、一四六b)では、檀波羅蜜を説くために、更に六度集経二八(大正三、一七a)では戒度の章にこの物語が引用されている。このように仏典自体においても同じ物語がその理解において浮動を免がれていない。⁽²⁾

そこで彫刻のそれに対比してみるに、六牙象の慈悲とか布施を昂揚するために刻まれたものでないと考えられる。なぜなら、それには、六牙象が獵師に牙を切りとらせている場面よりも、怒りの相を示した牝象と、蓮の華をつけた牝象を従えた彼の姿の方がより強調されて描かれているからである。したがって仏典を参酌して見る限りは、この彫刻は、パーリジャータカ、失訳雑譬諭経、雑宝藏経等に見られるような趣旨で刻まれたと言えるかもしれない。すなわち、単なる物語として刻まれたと言えよう。これは獵師が修行者の衣裳をつけていない点からも考えられる。

しかし仏典の理解と常に同一とは限らない。たとえば、[17] について見るに、前述した如く、これは *Isisinga* の誕

生に至るまでの話を刻んだものであって、パーリのジャータカに記されている如く、ある修行僧が妻によつて誘惑されたことや、マハーヴァスツ、大智度論、破僧事等にある如く、マシヨードラー（耶輸陀羅）が前生において仏を甘い菓子（歡喜丸〔団〕）で誘惑したことを語ろうとしたものとは考えられない。したがってこれも単なる物語と言える。

このような方法で各々の彫刻についてみるに、仏典と彫刻との間には距離が認められ、先に述べたように意図の重点が彫刻は仏典より教訓的或は単に物語的な面におかれていることが知られるのである。このことは、次に述べる事実と関連して、バルフート彫刻におけるジャータカの注目すべき特徴である。

(1) バルフート彫刻におけるジャータカの特徴については、拙稿、バルフート彫刻におけるジャータカについて、印度学仏教学研究第八卷第一号、一四八一—一四九頁。

(2) cf. M. Feer, *Le Chaddanta Jataka*, JA, K.5, 1895, pp. 81~84.

そこで次に、われわれが問題としてきた、彫刻のジャータカとボサツとの関係について少しく検討を加えてみよう。先ずわれわれの注目をひく事實は、仏陀の前身が登場しないジャータカが存在することである。もっとも彫刻は、仏典におけるジャータカのごとく過去の物語中の登場者と現在の人物とを結びつける *Samodhana* が存在しないから、仏典においては違った登場者が、ボサツの役割を意図して刻まれたというようなことがありえたかも知れない。しかしこの疑問の提出はほとんど無意味に終るのである。たとえば、[16]の場合を見るに、彫刻内に登場しているバラモン、ならず者、少女の三人の中に、われわれはボサツにあたいしうる人物を見出すことはできない。オーボワイエの主張する如く、その少女をボサツとすることは、マハーヴァスツ (I. 103) に、「ボサツは下等な動物の胎内 (*ksudratiryagyonī*) に入ったり、女性 (*strīva*) となることはない。」と述べられ、パーリのジャータカにもその例が認められないこと等から考えて、適当ではなからあろう。また、[12]の場合においても、フーンエヤオーボワイ

エの主張する如く、その彫刻中の主役なる女性を、ボサツと見ることは正しくないであろう。もしボサツが女性となり得たのならば、^[10]において、かにに夫を缺よりはなしてくることを願った牝象がボサツとされるべきであろう。このように見て来ると、当時は仏陀釈尊の前身が登場しなくとも、ジャータカと名づけられた、ということができ

る。さらに、これを傍証するものとして、マハーヴァスツに見られるジャータカに注目したい。そこには多数のジャータカが物語られているが、その中にわれわれは、仏陀の前身が物語中に登場していないのに、ジャータカという題名が与えられている例を見出すからである。たとえば、*Ajñātakauṇḍinya jātaka* (III. 347ff.) は仏の説法を最初に聞いた *Ajñātakauṇḍinya* が前世において瓶作り (*kumbhakāra*) であり、みずからの力で法を体得した *Pratyekabuddha* に信奉した⁽⁴⁾、というものであり、また *Yasoda jātaka* (III. 413ff.) は、長者の子である *Yasoda* が前世において衰微した家の子 (*kṣīmakulaputra*) であったが、*Bhadrika* と名づく *Pratyekabuddha* に供養した功德によって富裕な家に生れた⁽⁵⁾、というもので、過去の物語中の人物と仏陀との結合がなされておらず、単に *Ajñātakauṇḍinya* や *Yasoda* に因んだジャータカとなっている⁽⁶⁾。

更にここで注目すべき点は、バルフォート・ストウパーの彫刻を刻ませた人々が「ボサツ」という言葉を知っていなかったと考えられることである。何故なら、ストウパーには多数の碑銘が刻まれているが、⁽⁷⁾ その中には全然ボサツに相当する言葉が認められず、さらにすでに学者も指摘している如く、⁽⁸⁾ 仏典においては「*Bodhisatto* (*Bodhisattva*)」⁽⁹⁾ という言葉が用いられているのに、⁽¹⁰⁾ 碑銘においては、「*Bhagavato*」となっている事実が認められるからである。たとえば、⁽¹¹⁾ *Cunningham Plate XXVIII*. (*Coomaraswamy, Fig. 61*) に於て、「世尊が入る (*Bhagavato okramitī*)」⁽¹²⁾ という銘が刻まれ、⁽¹³⁾ 世尊が白象となつて、臥しているマヤー夫人の胎内に入る図が描かれているが、⁽¹⁴⁾ *Digha Nikāya* (II. 12~13) & *Anguttara Nikāya* (II. 130) に於て「*Bodhisatto*...*okkamari*」⁽¹⁵⁾ とあり、碑銘とは異なる。

つづくる。また Cunningham Plate XVI (C. Fig. 32) には、「スタンマー、神殿、世尊のたゞみの祭 (Sudhamā, devasabhā, Bhagavato chūdāmahō)」と云う銘があり神々が神殿にたゞみを祭つて礼拝している図が見られるが、この場合も先の場合と同様に「Lalitavistara (p. 225) や Mahāvastu (II. 165~166) には、Bhagavato ではなく Bodhisattva (or Bodhisattva) となっている。したがって、ボサツなる言葉はバルフト彫刻においては用いられることがなく、それら彫刻に刻まれたジャータカが、何らボサツとは関係がなかった、ということができよう。

このように見て来ると、ウィンテルニッツ等の諸学者によって従来言われて来た如く、ジャータカを「仏陀釈尊 (即ちボサツ) の前生物語」と解することは、¹⁴⁾ 発生史的には正しくないであろう。すでにこの点については、宇井博士の言及しているところである。博士によれば、ジャータカは元来仏陀以前少なくとも中北インド附近に存した一般説話であったのが、後に仏教中に取り入れられたものである。取り入れられた最初は単に一般的な寓話、又は教訓話として、仏陀その人の前生などと何らの関係結合もなく、或は仏陀が自ら教材的に語り、又は比丘等が互いに物語ったこともあったと思われる。が、当時はまだ教義上必然的な関係があつてのことではなかつたのである。¹⁵⁾ また、ゴークルダス・デは手続きとしてはバーリのジャータカの題名と彫刻上のそれとを比較したにすぎないが、その命名の仕方において、前者が主役なるボサツに重きがおかれていのに対して、後者は物語、或は道徳理念におかれている。そしてバルフト彫刻におけるジャータカは、後世における如くボサツの前生物語を意味するのではなく、仏教教義を説明するために仏陀によつて語られた物語、或は寓話を意味し、ボサツをもたないジャータカは、仏教の最も初期の教義と共に始まった、と言っている。¹⁶⁾ しかし、ジャータカが一般的な寓話或は教訓話にすぎなかつたとするならば、何故にそれがジャータカと呼ばれたかという問題が生じるであろう。が、このことは、かつて論じた如く、¹⁷⁾ 九分教十二部経中のジャータカに対する諸経論の註釈の考察によつて明らかにされる。すなわち、かゝる「ジャータカ」

は過去に受けたところの生のことを意味し、現在の人間、或は事件に因んで過去のことを説くという、説法の一形式であったのである。そしてそこで説かれたジャータカが、教訓的物語的な性格をもっていたのである。

ゴークルダス・デの主張する如く、彫刻上のジャータカが、道徳理念に重きがおかれて刻まれていることは、碑銘よりは彫刻の内容そのものによって、直視的により明らかにされる。たとえば、[3]の鶏が猫の詭計に乗らなかつたという話において、両者の間に刻まれた鈴の束によって鶏の用心深さを示し、見る人の理解を効果あらしめている。また、仏の前身の見えない[14]においても、鶉の巢を踏みつぶした象の悲惨なる最後を大きく描き、無慈悲なる者に対する報いを教えている。そして[2]は死人に対する奉仕の無利益なることを説き、[5]は自分自らを自慢することに対する訓誡であり、[6]は口の慎しむべきことを、[10]は妻の夫に忠実なるべきことを、[12]は貞節深き婦人の話を描き、世の妻たるものはかくあるべきだということを教え、[16]は女というものには信頼のおけぬことを説き、出家を昂揚する[1]、[15]、慈悲を説く[11]などにわずかながら宗教的な色彩を窺えるが、ゴークルダス・デの主張する如く仏教教義を説明するためにはなく、世俗的な道徳倫理を教えていると考えられる。

このように、ジャータカの原始的形態においては、必ずしも仏陀釈尊の前生を語るものではなく、従ってボサツとは何ら関係していなかったのである。したがってこれらバルフート彫刻におけるジャータカは、ジャータカがボサツと結びつく以前の姿を示していると見えよう。それならば、ジャータカは何時、如何なる理由によってボサツと結びついたのか。そしてボサツ思想がジャータカとどのような関係において展開流布したか、等の問題が生じるであろう。が、それらはわれわれの今後課題である。

(1) J. Auboyer, op. cit. p. 175~178.

(2) 山田博士、大乘仏教成立論序説、一五九—一六〇頁。六度集経(大正三、三八c)、生経(大正三、一〇七a)、増阿含経(大正二、七五八c)等に仏が前生に女人であったことが記されている。しかし燈光如来に關係しており、後世に出来たも

- のと考えられる。千海博士、照合表、一五〇頁。前掲書、七八頁参照。
- (3) A. Foucher, op. cit. pp. 50~51, J. Auboyer, op. cit. pp. 178~186.
- (4) 仏本行集経卷三四(大正三、八一三c)にも楠陳如の前生話があるが、内容は大部相違している。
- (5) 仏本行集経卷三六(大正三、八二二a)に耶輪陀の前生話があるが、内容は相違している。
- (6) この他に *Ayusmantim unvily.kiśyapa nadikīśyapa gayākiśyap'nān jītakam* (III. 432~434) にも仏陀の前身が見えない。また恐らく「ジャータカ」という題名があつたらうと考えられる「生経」(空三法護、二八五年訳、大正三、七〇以下)の中にも、長者や大臣の前生物語が含まれている。尚「ジャータカを「生経」と訳しているのが、増一阿含経(大正二、六三五a、六五七a、七二八、七九四b)、出曜経卷六(大正四、六四三c)、光讚般若経卷一(大正八、一五〇c)、大宝積経卷一〇、卷一七七(大正一、五六a)等に認められる。
- (7) 雜錄に引くA. Cunningham, op. cit. Plate. LIII~LVI. pp. 127~143, E. Hultzsch, op. cit. pp. 225ff. H. Lüders, op. cit. pp. 65ff.
- (8) Hultzsch 氏 Cp. LVI, Rails. 66 及 LVI. Fragment. 19 以下を Mahadeva 或は Mahideva 或は Mah'satta 或は bodhisatta と関係があるかもしれないと言つてゐるが、何の根拠も与へてゐない。op. cit. p. 237.
- (9) H. Oldenberg, *Buddhistische Studien*, ZDMG. 52, 1898, S. 641. 千海博士、前掲書六六一六七頁。
- (10) E. Hultzsch, op. cit. p. 235. No. 98.
- (11) この彫刻は引くA. Cunningham, op. cit. pp. 83~84, A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 66, 逸見博士、前掲書、一一一一~一一三頁参照。
- (12) E. Hultzsch, op. cit. p. 233, No. 78.
- (13) cf. A. K. Coomaraswamy, op. cit. p. 50, 逸見博士、前掲書、一一三頁。
- (14) M. Winternitz, *A History of Indian Literature II*, p. 113, T. W. Rhys Davids & W. Stede, *P. li-English Dictionary*, Böhtlingk-Rohr, *Sanskrit-Wörterbuch*, Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 千海博士、前掲書三頁。
- (15) 宇井博士、阿含に現われたる仏陀観、印度哲学研究第四、二〇七~二〇八頁。
- (16) Gokuldas De, op. cit. pp. 16~19, 彼はバルフォート彫刻において、仏陀の姿を刻み得ない時代に、どうして仏の前身として動物や人間で表現し得たろうか、と言つている。しかし、この考えは、仏が白象となつて入胎する図があり、正しくないで

あろう。(高田修、仏造像創始への経過―仏像起源考序説―宗教研究、第三年第四輯、二七一頁参照。しかし、パーリジャータカにおける如く、[10]の場合の象、[16]の場合のベナレス王などを仏陀の前生と結びつけていたかどうかは、極めて疑わしい。

(17) 拙稿、「ジャータカ」の原始的意義、印度学仏教学研究第九卷第一号、一八八―一九一頁。

(18) A. Cunningham, op. cit. p. 77.

(19) cf. Milindapañha pp. 205~207.

(20) クマラスワミイは、ジャータカが多くは道徳的な関心に向けられているが、物語の内には深い形而上学的な意味をも含有している、と説明している(A. K. Coomaraswamy, op. cit. pp. 31~37)。尚、ジャータカの倫理については、井上教順、ジャータカの宗教倫理(宮本編、大乘仏教の成立史的研究所収)一〇四―一三四頁参照。

日本における民俗資料の

地域差より見た祖先信仰（承前）

坪 井 洋 文

三

日本の農村で伝承されている田の神信仰の特徴の一つは、田の神が春秋両季に居所を移動するということである。この、農耕の開始から終了までの期間を田圃に居て守護し、冬の期間はいずれかへ去り留まっているという伝承には、ほぼ七つの種類がある。すなわち、天と田を去来する伝承、山と田を去来する伝承、家と田を去来する伝承、去来脱落の伝承、去来を否定する伝承、天あるいは山へ降りるに当って家を仲介する伝承、田から天あるいは山へ去るに当って家を仲介とする伝承の七種であるが、これをさらに大別すると、高地（天あるいは山）と田を去来する型、平地（民家）を去来する型、この二型を考えることができる。しかし、この二つの型の間には、家を仲介として去来する伝承がわずかながら見られるので、速断はむづかしいが、調査報告による事例が、村落の中でも特定個人の家にだけ伝えられるものか、村落全体の伝承かが明らかでなく、家を仲介にするとはいっても、山とか天から家へ降りて田へ向うのか、田から家に入ってさらに山とか天に去るのか、それぞれ厳密に検討してみると、家が単なる祭場ではない場合が多いから、これらの点は詳しい調査を重ねる必要がある。本稿では、筆者自身の新しい調査資料と、田

の神去来伝承の分布の完備するにつれて、七つの去来伝承の各々は関連を持つものであるが、二つの型は一応、異なった条件による成立事情を持つものとして考えてみたい。

すでに述べてきたように、田の神の去来信仰の重要な背景となる点は、日本民族の祖先信仰を単的に表現するものとして、農耕守護神としての広範な性格、祭日、祭祀形態などの諸特徴によって決定せられてきた。そして、田の神信仰の種々の伝承形態については、祖先信仰との関連において高地との去来伝承を典型として説明し、その他の伝承に注意を向けることが少なかった。田の神信仰の問題において、田の神が高地と低地とを去来する伝承を持たぬ地域についての研究が十分でなかったことは、低地における田の神祭の形態について指摘された柳田国男氏の所説を紹介すれば足りよう。柳田氏は「田の神の祭り方」という論文において、次のように説いている。すなわち、民間において苗代祭や田植祭の際に、水口に季節の樹木の枝や花を刺して祭ることに触れ、これは「以前の親田は山の斜面に接し、又は田の畔に豊かな空地をもって居た故に、そこに自然の生木の一つを指定し、時としては新たに植栽して、その成長を期することも出来たろうが、祭場が移ると其木を移すことは望まれず、新たに又一つの方式が設け出されたことは、是も神木と柳の小枝や玉串などの関係と、対照して考へることが出来るのである。」というのである。つまり、一家の農耕神を祭る場所は親田（苗代田）などの特定の田圃であるが、そのような田圃は古くは自然の水の湧き出る地形や流水を利用した山間の斜面を当てたものであった。柳田氏は同じ論文において「私一箇の想像としては、是は本来谷あひの一ばん上の田が高低線のちがひで、自然に上細りの形になる。それをいうのではないかと思う。」として、高地でおこなっていた田の神祭の形式を、土地が拓けて平地に親田を移して後までも樹木の枝や花を用いるに至ったことを考えている。また、田植祭の唄の歌詞の中に、ミスマノクボ（三隅の窪Ⅱ三角形の田）は田の神を迎えて神を祭ることを詠じたものが多く、特に三角形の田を神聖視したり忌んだりすることなどから、高地において営んだ田の神祭が低地に及んだことに言及している。

右のような祭田の問題は別に述べたところであるが、高地耕作とか低地耕作とはいっても、高低線上のちがいであるにかかわらず、現在もなお山間の冷い水を直接に受ける田圃を重視し、そこで春の農耕儀礼を最初におこなう例は多く、全く低地部に水田が拓けたところであっても、元の田圃のあつた処には神を祀っている。柳田氏の祭場の移動ということは、高地から低地への祭田の移動を指しているが、高地における三角田を中心にした田の神祭に欠くことのできなかつた生木の樹木は、やはり神霊の依り来るための招ぎ代であつて、その神霊は山頂ないしは天空から迎えることを意味すると考えられている。また、低地における祭りに生木の技を用いる習俗は、山から神霊を迎えるという解釈をも成り立たせるが、山での祭儀様式を低地へ移したにすぎぬともいえよう。そうなると、田の神が冬の期間を留まる場処としては、山であつても天であつても基本的には変りがなく、祭場の移動につれて天から山へと移つてきたことになり、それを基にして田の神去来に天と田、山と田の伝承を説くのであるが、もとは山間の祭田に、天空から神霊を迎えることが先行していたと考えることもできよう。これはあくまでも、農耕儀礼にもなうところの樹木や樹枝を神霊の招ぎ代と考える立場によるからである。

しかしながら、祭田に樹枝を刺して祭ることは日本全国の農村に括一的に分布するところである。水田稲作の普及にかなり大きな年代差のあつた日本に、普遍的に見られるところの儀礼はどのような意味を持つものであろうか。田の神去来の伝承を分布図に見れば、山とか天から田へ降りてくるところは、東北と関東の一部に多く、中部以西では山と田が一〇例近く見られるほかはすべて、田と家との去来伝承である。水田農業の先進地域である地帯に天空から迎える伝承がないことは、田の神信仰の研究にとって大切な問題であるし、東北地方や関東地方に多い死者の霊が特定の山に留まる信仰と、田の神の信仰とが一致しないことは一層重要な問題であろう。稲作の普及にとって障害となる主たる原因は、水稻栽培を許さない水温・地温・気温などの条件が存在するということである。そのために東北や関東などの諸地域では、最初から自然に湧き出る水を利用して稲作をおこなうことは不可能であり、灌漑用水

の設備とともに、稲田に引き入れる水を事前に暖める方法がおこなわれた。そのような地帯では祭田に山間の三角田を当てるという歴史は経験しなかったから、高地より低地への移動ということもなかったといえよう。したがって、農耕儀礼を考える上には土地毎の自然条件や地理的な条件を十分に加味する必要がある。このような点から考えるならば、中部以西に見られる田の神去来信仰には別の解釈もおこなわれてくる。すなわちこの地帯では、水田耕作か高地より低地へ移動することによって、低地の水田での守護を終えた田の神は山へ去つていくという伝承を成立させることになる。また、農耕の終りに収穫祭を家屋内でおこなえば、田の神はそのまま家に留まって翌年の春になって再び田へ出るという伝承を成立せしめ、田の神が家の神化してくる。

日本民族の八山Vに対する宗教観念は複雑な様相を見せており、その特質の把握には幾つかの試みがなされてきた。その中で民俗学的には祖霊と山との結合を基本として、山の神聖性を認めてきたことは周知の通りである。山を神霊が久しく止住する場所とし、天より降る際の一時的な滞留の場所とする考え方は、死者の霊が特定の山に留まるという習俗や、神体山の存在などから導き出されるが、いずれも人里を離れた特定の山に神霊が留まり、また神霊の世界へ通じる道筋としての山を重視するのであり、池上広正氏が指摘するように、「山自体が大きな信仰的意味を持つのではなく、神霊の一時の止住の場なるがゆえに、また神霊が山中の木や石等に宿っているがゆえに、副次的に山もまた、大切な場所になっているに過ぎない。」²⁰²のである。日本では死者を葬る場所として山を対象にしたことは古いが、死者の霊が山に留まるという考え方も古い。また死霊が一定の年忌を終えると神になり、それが祖先神として時を定めて人里に降り祭を受ける習俗は、山の神と田の神の関係、盆や正月神の関係などで代表されてきた。

祖先神が人里に降臨して祭りを受けるにあたり、山を基点にするか、天から山を仲介として降臨するかは別として、田の神去来の伝承が先述のような高地耕作より低地耕作へと移動する過程に成立したものとすれば、祖先神・田の神・山の神・の三者が一体であると考えるのは無理である。すなわち、田の神の田と山との去来伝承は、家と田と

の去来伝承と同じ次元に成立したと考えることができるが、それが祖先神だと規定することは不可能である。なぜなら、田の神の場合は八山Vといっても水田稲作を可能にしている地形上の高低による山地であるにすぎず、祖先神が永住しまたは天から降る際の足留りとしての山岳ではないからである。このような意味での田の神と一致しても、祖先神とは一致しないが、田の神祭にあたって山から神霊を迎えてくる儀礼がともなわず、祖先神の祭にあたって山から神霊を迎える儀礼の見られるのは、本来両者は別々の神として観念されていたためといえることができる。

祖先神はまた、氏神と同様に考えられており、いわゆる村氏神は祖先信仰の発展といわれている。その村氏神の祭日をめぐる、春秋両季に集中していることが田の神去来の時期に対比されてきたが、これは全国的に共通した特徴である。しかし一方、祖先神の祭として古くから盆と正月の両期も重視されている。盆の神は祖先と考えられ、それを迎える儀礼は変化に富んでいる。山から迎えるもの、墓や寺から迎えるもの、川や海から迎えるものなど、行事内容を詳細に検討すると、これら幾つかの神迎えが一家・一村で並行的に行われている場合が多い。²⁴そしてこのような傾向は、これまでの調査によれば、田の神と祖先神とが一致しない地域に多く、田の神と盆の神が別々の伝承形態をとっていることが特徴である。正月神については、田の神が家に滞留すると伝える西日本の各地では正月祭の対象となっており、全く同一の神と説く場合もあるが、神迎えは別に行なっていて、両者別々のものが習合した信仰形態である。このように、祖先神は山から迎え山へ送るものと限ることなく、その村落の地理的条件に応じて川や海などが送迎の対象となることは、田の神が山地とか家との去来に限定するのに比べると、そこに基本的な差を見出すことができるだろう。そして、田の神が山の神と同じだということだけで祖先神とも一致するとはいえず、田の神は漁民の信仰する海神や狩猟者の山の神と同じように、農民の信仰する生業神として把握するのが妥当であろう。

日本では祖先信仰ないしは祖先崇拜を、しばしば敬神崇祖といひ祖先を祖神とも称して、宗教的な意味ばかりでなく国民道徳の一指標として強調してきた。そして観念的には、氏族や同族の本来の系譜関係における本家の先祖と、

それから分れ出た家の創設者を指して先祖とする場合との、二重の先祖が考えられてきた。それは単に、祖先を畏敬し追慕する觀念を指すのではなく、一定の集団が普遍的におこなうところの儀礼や習俗によって表現されるものであるからその集団の文化的社会的特質と關係を持つものである。したがって、祖先信仰に表わされたところの諸觀念や祭祀習俗の特質が、祖先祭に關与する人間集団の村落社会における性格をどのように規制しているかが問題となる。

注

- (1) 有賀喜左衛門「民俗資料の意味—調査資料論」(『金田一博士古稀記念言語民俗論叢』所収) 昭28。
石田英一郎「日本民俗学の将来」(『日本民俗学』二卷四号所収) 昭30。
和歌森太郎「民俗学の方法について」(『民間伝承』十三卷四号所収) 昭24。
関敬吾「民俗学の方法について」上・下(『民間伝承』十三卷六・七号所収) 昭24。
- (2) 大間知篤三、岡正雄、桜田勝徳、関敬吾、最上孝敬編『日本民俗学大系』二卷所収の桜田、宮本常一、関、岡、平山敏次郎、和歌森太郎、最上孝敬の諸氏の論文。
- (3) この点についての批判的な論文には、窪徳忠「庚申信仰研究法私見」(『民族学研究』二十四卷一—二号所収) 昭35がある。
- (4) 千葉徳爾「民俗周圈論の展開」(『日本民俗学』九号所収) 一二頁、一四—一五頁。同「民間伝承のもつ機能の変化と民俗周圈論」(『歴史地理学紀要』II所収) 昭35。
- (5) 大藤時彦「民間伝承の諸相」(『伝承文化』一号所収・昭35) 三八頁。
- (6) 千葉徳爾「民間伝承のもつ機能の変化と民俗周圈論」(前掲書) 二二—二三—二五頁。
- (7) 特に文化人類学の立場からの発言が多いが、最近では『日本民俗学大系』二卷所収の前掲論文がある。
- (8) 千葉徳爾・(前掲書) 二二—二三—二五頁。
- (9) 例えば、諸戸素純「氏神信仰と祖先崇拜—宗教学よりの一仮説」(『神道学』出雲復刊二〇号所収) 昭34。
同「先祖の極化現象」(『宗教研究』三二卷一輯所収) 昭33。
- (10) 最上孝敬「死後の祭りおよび墓制」(『日本民俗学大系』四卷所収)の分布図を参看。
- (11) 原田敬明「両墓制の問題」(『社会と伝承』三卷三号所収) 昭34。
最上孝敬「改葬を伴う両墓制」(『社会と伝承』三卷四号所収) 昭34。

- (12) 柳田国男『先祖の話』昭21、『祭日考』昭21、「田社考大要」（『民間伝承』一四卷一・一二号所収）昭22、「田の神の祭り方」（『民間伝承』二三卷三・四・五号所収）昭21など。
- (13) 大藤時彦「アエノコト」（『加能民俗』三号所収）昭25。
池上広正「田の神行事」（『新嘗の研究』第一輯所収）昭28。
石塚尊俊「納戸神をめぐる問題」（『日本民俗学』二卷三号所収）昭24。
(14) 郷田洋文「家の神去来信仰」（『日本民俗学』四卷四号所収）昭32。
(15) 同「年中行事の地域性と社会性」（『日本民俗学大系』七卷所収）昭34。二二三頁の分布図を参看。
(16) 杉山晃一「農群儀礼」（現代文化人類学4『人間の社会Ⅱ』所収）昭35。三三九―二五一頁の分布図を参看。
(17) 石塚尊俊・前掲論文。
(18) 郷田洋文「家の神去来信仰」（前掲書）二七一―三三頁。
(19) 柳田国男「田神の祭り方」（前掲書）。(20) 郷田洋文「神田」（『国学院大学日本文化研究所紀要』第七輯所収）昭25。
(21) 総括的に紹介したものととして、池上広正「山岳信仰の諸形態」（『人類科学』XII所収）昭35がある。
(22) 池上広正・右論文一七一頁。
(23) 郷田洋文「盆祭小考」（『国学院雑誌』六〇卷八号所収）昭34。
(24) 有賀喜左衛門「日本における先祖の観念―家の系譜と家の本来の系譜と―」（喜多野清一・岡田謙編『家―その構造分析―所収』昭34。

宗教社会学における機能主義理論(下)

柳 川 啓 一

五

前論文(「宗教研究」一六一号)において、現在、宗教現象の社会学的研究が、復活のきざしを見せていること、そしてこの傾向をおしすすめるためには、一方では、特殊な問題の経験的、実証的研究を深めるとともに、一方では、宗教社会学全体のよきペースペクティブを得るように、この学間の体系化を行い、個々の分野をそれぞれ位置づけることもまた必要であろうとのべた。その手がかりとして、種々の宗教社会学の前提となっているアプローチの相違を明かにすることを試みた。宗教社会学が「宗教と社会との関係」について究明する学問であることは、自明の理であるが、その「宗教」の規定、「社会」の規定、及び「宗教と社会の関係」の把握のしかたによって、種々のアプローチを見ることが出来る。これは、前提となる理論であり、諸概念の関係図式であるから、概念図式(conceptual scheme)でもある。前論文の末尾において、一応五つの宗教社会学に分類しているのは、理論的というより、経験的、実際の区分であるが、次のような内容のものを予想している。

(1) 宗教と社会の関係を「宗教集団」として把握し、研究する立場。

社会は、「集団」として把握され、宗教と社会の関係は、「宗教集団」という視点でとらえられている。合致集団と特殊宗教的集団、チャーチとセクトなど、集団の形態分類、宗教的指導者などの集団内の役割分化、中心の機構から末端にいたる宗教の組織、宗教集団の経営、また、伝道、教化、政治活動などの教団の活動等々多くの研究分野を有

する。わが国では、宮座、講などの特殊研究もさかんである。⁽¹⁾

(2) 社会を、宗教が伝播する「場」として、あるいは、諸宗教の接触する「場」として把握し、研究する立場。

宗教の展開、分布、また対立あるいは融和の問題をとり扱う。社会は、宗教の伝播、接触する場面であり、自然あるいは人口という社会的基体の面であり、その社会の性格は問題としない。宗教形態学 (morphologie religieuse) 又は宗教生態学 (Ecology of Religion) と云える記述的研究である。ル・ブラ (Le Bras) は、この一部を宗教地理学 (Geographic religieuse) と呼び、信仰強度によるフランスの宗教地図を一応の結論としている。もちろん、地理は名において連想される水平的ひろがりだけでなく、社会の中の垂直的なひろがり、各社会層に、どのように分布しているかも、また考察の対象となる。これらの観察は、純記述的な段階にとどまるが、どの地域、どの階層に「なぜ」多いかという問題に立入ると、(4)(5)のアプローチにもなつてゆくのである。⁽²⁾

(3) 宗教と社会を、全体社会のなかで相互に独立した制度としてとらえ、その両者が、一方が他方に、あるいは相互に「影響」を与える面を研究する立場。

この場合の「社会」は、宗教以外の諸社会制度を指している。政治、経済、教育、文化などの社会制度（ときによつては具体的な社会集団）と、宗教との交渉についてみるものである。政治と宗教とのまじわり合いを考えれば、神政政治とか政教分離、国家の宗教政策などの問題がでてくるように、社会の中で並存している制度の関係を観察し、記述、あるいは比較によつて類型化する。⁽³⁾

(4) 宗教と社会を、どちらか一方が他方を「規定」する面において研究する立場。

これと、さきの(3)との区別は、あるいは、あいまいに聞えるかもしれないが、経済制度と宗教とのまじわり合いたとえば、寺社の縁日に市が立つという現象は、それぞれ独立した現象である商業行為と教団の定めた祭日が、交渉する。ところが、同じ経済と宗教の関係でも、経済的変動が特定の宗教教団の発生をうながしたとすれば、一方を原因

とし、他方を結果としてみている。あるいは、一方を独立変数 (independent variable) とみ、他方を従属変数 (dependent variable) とみている。(4)は、宗教と社会の関係を、「函数関係」において見ているのである。宗教を、結果、従属変数として、原因、独立変数に、家族、地域(都市、農村など)、生産形態、社会的地位(性、職業、年令、階層等)、社会的事件(戦争、不況等)をおき、あるいは、逆に、ある宗教の教理を受け入れることが、一つの社会的行動を結果として生むというようにみる、このように、宗教と社会をみる見方は、結果からさかのぼって原因を究明するものであるから因果分析といってよいであろう。

以上の立場と較べて、「社会を一つの統一体として把握し、その社会における宗教の位置づけ、及び、宗教と他の諸現象との連関を考察する立場」をとるものが、「因果分析」に対する「機能分析」である。この論文は、この「機能分析」の内容を明かにするのが目的であるが、宗教集団の研究、または因果分析のみをもって宗教社会学の分野とする傾向は正しくないことについて一言する必要がある。

注 (1) 宗教集団の研究の概論は、Wach(1944)、Yinger(1957) Chap. 6。なおきわめて粗いスケッチであるが、「玉川百科大辞典」第十二巻(一九六一)五二九頁—五三五頁の拙稿。

(2) 代表的研究として Le Bras (1955, 1957), Fichter I. H., Social Relations in the Urban Parish, 1954。後者の詳細な紹介は、森岡清美(「ソシオロジ」六巻三号、一九五八)。

(3) Yinger (1957, Chap. 8, 9.) についての分野の研究の概観がある。

六

宗教が集団的形態をとることは、デュルケムがその有名な宗教の定義において指摘したように、必然的な現象としてみえる。また、宗教集団が社会学的研究の対象であることは、疑問の余地のない事実である。したがって、宗教社会学の分野を宗教集団の研究にかぎり、これを核として体系化をはかろうとする立場もあらわれる。⁽¹⁾しかし、「宗教

と宗教集団」とは、概念規定の上で、区別しなくてはならない。宗教的思想、教理、儀礼等——これが文化としての宗教である——を維持、強化、発展するための機構が宗教集団である組織とそれが保持する思想とは分析の対象として区別することができる。デモクラシーという思想と、デモクラシーを支持する政党の区別のように。そして、デモクラシーを支持する政党の社会学的研究とともに、デモクラシー思想の社会学的研究も可能である。同じように、宗教集団のみならず、社会の中における文化としての宗教のあり方もまた宗教的社会現象である。聖と俗ということで宗教的、非宗教的を示すとすれば、宗教集団の保持する目的は、聖であるが、それを維持するための諸活動は、他の経営と同じく俗的活動と見られ、同じ原理で分析できるものである。逆に、ある経済活動が、宗教的意味づけをもって行われたとすれば——たとえばウェーバーのいう召命としての「職業」の観念——俗的行動のように見えて、聖的行動としても分析できる。もちろん前者は宗教集団としての視点に立ち、後者は文化としての宗教という点からながめている。宗教集団の研究はきわめて重要な分野である。それだからこそ、聖なる集団の俗的行動と俗なる現象の聖的意味の研究を分けることは、一層両方の研究の立場を明確にし、発展の基礎になり得ると思う。⁽⁹⁾

しかしまた、種々の思想、教理などが具体的な集団によって担われているから、宗教社会学の分析単位は宗教集団でよいという見解もあるかもしれないが、これも正確ではない。大部分の日本人にとって、氏神、檀那寺其他の有名寺社は別々の機能を有し、しかも無原則の信仰の累積ではなく、宗敎生活の面からは統一されている。異なった信仰をもつ具体的な宗教集団の分析だけでは分らないので、諸宗教集団に個人の信仰が分散され、しかも個人にとっては統一されていることを許容する宗教制度を前提としていなければならない。ここにも宗教集団でない宗教的社会現象がある。

また一方では、「因果分析」のみをもって、宗教社会学の主たる領域とする傾向もみられる。ことに、社会的環境の条件をもって宗教現象の説明を行い、中でも、独立変数として社会階層を重視することは、宗教史における「社会

「経済史」的解釈とあいまって、少くも日本においては宗教社会学の主潮となって多くの成果をあげている。そこで、この視点のみをもって宗教社会学の課題をおおうことができるかどうか、因果分析における宗教と社会の關係についてふり返つてみよう。さきの(1)(2)(3)の分野における宗教は、大体宗教集団、宗教制度の意味であるが、因果分析のばあいは、「宗教行動」が觀察の単位となっている⁽⁹⁾。社会的条件が独立変数、宗教行動が従属変数(あるいは、宗教的条件と社会行動)となっている。ある現象がある現象と相關するということは、確定するためには中々に困難を伴う。生産の形態(たとえば稲作)が儀礼や神觀念を規定するというのは、経済制度と宗教的觀念又は慣習との交渉で、生産形態が宗教的觀念にせいぜい「反映」することを認めるにとどまり、むしろ(3)の分野であろう。必然的な函數關係の成立のためには、統計的資料の駆使(Arjyle 1958)か、詳細なインテンション・スタディが必要となる。しかもこれが理論的に妥当するためには、媒介変数(Intervening Variable)を予想しなければならぬ。独立変数(たとえば、経済的變動)と従属変数(たとえば、新しい宗教の発生)の間に函數關係があるためには、経済的變動によつて、パーソナリティが変化し、新しい信仰を受け入れるという過程で、媒介変数としてのパーソナリティが必要になるのである。「基礎的人格」とか「社会的性格」、「階層心理」という集団に共通する心的態度を仮定して、社会心理学的研究に傾斜してゆく(柳川一九五九)。ところがこれが成立するためには、経済的變動が人間に不安を起させることは当然の理としても、人間が不安を解決する一方法として、宗教的信仰に頼るということは、このような宗教理論をすでに前提としている、人間個人あるいは社会に対する宗教の機能についての一般論が予想されている。

ところが、因果分析では、そのような一般的な宗教理論が展開する余地はない。何故なら、ある社会現象と宗教現象の間に因果關係があるということが判明するのは、所与の条件に変化があれば、一方にも変化がおこるといふ觀察からひき出され、つまり「歴史的」たらざるを得ない。宗教を独立変数においても、従属変数においても、宗教は「変化の相」においてのみみることができるだけで、変えることは分るけれども、それがもっている働きは理解できな

い。したがって、「統一の相」においてみる機能分析によって補わねばならぬ分野が存在するのである。

注 (1)内藤莞爾氏は、「ことに宗教社会学の体系化について」の副題をもつ論文「社会学と宗教学」(講座社会学別巻)において、ルブラを引用して、「宗教社会学は、聖がその原理であり目的である組織的集団の生活と構造を対象とする科学」と規定し、「文化としての宗教よりも宗教の集団形態に関心が移行した」と云われる。また、宗教の「社会学」から「宗教社会」の学へ変わっていると云われるが、「宗教研究」一六一号、五五頁註(3)の諸文献によってみてもそうとも思われない。

(2)宗教集団と宗教(宗教的価値体系)との区別の理論的根拠は、特定の役割(role)の体系である集合体(collectivity)と、価値の体系である価値体系(value system)との区別にもとづく。「集合体はすべて経済に参与している。……しかし具体的な単位はいずれも経済にのみ参与しているのではない。したがって具体的な単位で『純粹に経済的』なもの一つもなす。」(Parsons 1966 邦訳、二四頁)この引用の経済を宗教と置きかえればよい。

(3)たとえ宗教集団が観察の単位のように見えても、実は、宗教集団に入信するというような宗教行動をとらえている。

七

機能ということばは、しばしば好んで用いられる。人間の生活との関連というダイナミックな見方がこの言葉にくまれるからだろう。しかし一方では、使われすぎることによっておこる概念のあいまい化は、この用語のばあいにも例外ではない。また、機能という言葉を使うことが「機能主義」ではない。「機能」には、構成要素に分解するのではなく、作用、はたらきにおいて見るといふ共通の語感はあるが、宗教的指導者の「機能」とか、寺院の「機能」、儀礼の形態と「機能」という場合の如きときは、「職能」「役割」「実際活動」という常識の意味で使われている。マーソン(Merton, K.)によれば、「function」の厳密な用法としては、数学の意味と生物学的意味があるという。前者は「函数」と日本で訳される「function」で、二現象の間に相関関係があることを示す。たとえば、経済と宗教の機能的关系というときには、この意味に解釈できる。ある一つの現象—いまわれわれが問題としているところでは宗教現

象は孤立したものでなく、他の現象と連関させねば理解できない前提が「機能的」な見方であることは疑いないが、ただちにこれが「機能主義」的な見方ではない。機能主義の機能は生物学的意味のそれである。身体の各器官が有機体の統一のためにいかなる作用を果しているかに注目する。「組織体の維持に寄与するという観点において考えられた生活的有機的プロセス」(Merton 1954)が社会現象に應用されると、社会は各部分からなる統一の合体で一定の目的をもったものであり、社会のその各部分は、作用を果しているという前提のもとで、機能は、明らかにされる。「社会的事実の機能は、つねに社会的目的への関係において求められねばならない」(デュルケム)、「特定の社会的慣行の機能とは、それが総体的社会体系の運行としての総体的社会生活に対して果す貢献 (contribution) である」(Radcliffe-Brown 1935) のような考え方を前提にもつと、宗教と社会の関係は、社会のために、宗教はいかなる役割を果しているかという図式の中にとらえられる。ここでいう宗教は、宗教集団という機構ではなく、信念又は実践としての宗教である。また宗教は、単に社会の「反映」、あるいは社会的条件の従属変数として把握されるものでなく、宗教と社会の独立した制度の相互関係でもない。部分、サブシステムとしての宗教が、それを包含する大きな全体社会の中でいかなる働きをなしているかを見るものである。

これが、宗教社会学の(Ⅱ)の立場であるが、機能主義における「機能」の意味についての分析を進める上で、誤られ易い点は、宗教行動を行う当事者の意識的な目的、動機を、「機能」と混同して考えることである。ある農耕儀礼があったとして、それを当事者が、「豊作のため」と説明したとしても、これは、儀礼を行う人の「目的」「動機」ではあってもそれはそのまま農耕儀礼の「機能」ではない。研究の対象として、分析されるばあいには、それが、当事者 (participant) や被観察者 (the observed) のいづく機能ではなく、研究者である観察者 (observer) の見る機能である。この機能は、したがって、潜在的 (latent) で、分析の結果はじめてあらわれることが多い。⁽¹⁾デュルケムの、インテイチウマ儀礼の分析において、この儀礼の機能は、食糧の確保という経済的機能ではなく、社会の連帯感

の強化という、潜在的な目的に機能をみとめた (Durkheim 1912) というところに機能主義的研究の出発点が見られる。同じ傾向はあまりにも著明な、人類学における機能主義学派にひきつがれた。宗教の機能主義的研究としては、マルノフスキーとラドクリフ・ブラウンが、それぞれのフィールドであるトロブリアンドとアンダマンの調査にもとずいて、経済行動と宗教行動の関連 (Malinowski 1948) あるいはタブーの社会体系の維持に対する寄与 (Radcliffe-Brown, 1939) という機能主義の古典的研究となつてあらわれている。

人類学の分野における宗教研究は機能主義の影響はいちじるしいもので、マルノフスキーは、直接の後継者はもっていないが、その影響力は大きいし、ラドクリフ・ブラウンはエヴァンス・プリチャード (Evans-Pritchard) 、ネイデル (Nadel) など宗教研究にも、数々の業績をあげている後継者を擁しているのである。⁽²⁾ デュルケムに発した機能主義が人類学を経由して、社会学との区別は、研究対象の区別にすぎぬように、はばはせばまって来ているが、ウォーナー (Warner) が、オーストラリアの未開民族の宗教研究から、アメリカの現代社会における宗教の分折にいたるまで、機能主義的な宗教が社会の統合力というみ方で一貫しているし、インガールの宗教社会学の概論「宗教、社会、個人」も機能主義の立場である。デュイスの宗教のとらえ方は、簡潔に従来の機能主義的宗教観をいいあらわしている。「宗教は、肉体的欲望よりも感情の、そして個人的興味よりも集団的目標の優越を維持するために、四つの役割をもつ、第一に、その超自然的信仰の体系を通して、第一義的な集団目標と、その第一義性に関する理由づけとを提供する。第二に、宗教は、その集団儀礼を通して、共通的感情の絶えざる更新についての手段を提供する。第三にその聖なる対象を通して価値について具体的な照合目標と、同じ価値を共有するすべての人々を糾合する対象を供給する。第四に、宗教は、報いと罪の、限らないそしてうち勝ちがたい源、換言すれば、報善応悪の源を示す。このようにして、宗教は、社会統合 (Social integration) に、独特かつ欠くことのできない貢献を行うのである。」⁽³⁾

しかしともともと、デュルケム以来、未開民族の宗教研究から提起された宗教の見方が、そのまま無条件に現代社会

における宗教の分析に適用できるかどうかは、かなり痛烈な批判がある (Merton 1954, Glock 1959)。宗教社会学における機能主義の傾向を代表する別の立場とみなされるパーソンズ (T. Parsons) の考え方について次節でとりあげてみよう。

註 (1)機能主義の概念については、Merton, R. K., "Social Theory and Social Structure, Revised Edition, 1957, pp. 19~84. 著者の意識する機能と、観察者の見た機能と一致するところを manifest function、観察者が分析の結果得た機能を latent function とする。

(2) Evans-Pritchard, E. E. *Oracles and Magic among the Azande*, 1937. *Nuer Religion*, 1956. Nadel, S. F. *Nupe Religion*, 1954.

(3) Davis, Kingsley, *Human Society*, 1949 訳文は、文部省篇「宗教の定義をめぐる諸問題」巻末、宗教の定義集による。

八

パーソンズは、現在のアメリカ社会学の有力な理論的指導者の一人であり、ウェーバー、デュルケム、パレント等のヨーロッパの社会学の伝統を撰取しつつ、行動理論にもとづく社会学体系を打ち建てようとしていることは、いうまでもないことであろう。かれの主たる研究は、社会学の一般理論をめざすものである。しかし、とくに宗教に関する論文はそれほど数に多くないが、かれの最初の業績が、「プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神」の英訳であったこと以来、たえず関心を示しており、1960年においては、宗教社会学関係の講義をハーヴァードにおいて行い、近刊の一般理論に関する大著の文化に関する章では、宗教にふれる部分が多い。さらに、その影響は、アメリカの宗教社会学に強い影響を与えており、第一節であげたデヴィス、インガー、ホウルト、ノッティンガム、グールドなどの著作にそれがうかがうことができる。たゞパーソンズの学説は、しばしば大きな展開を示しているが、以上の著作にあらわれたパーソンズの見解は、主として、「社会体系」(Social System) (1951)、「大学教育における宗教のパー

スペクティヴ社会学、社会心理学的研究」(1951)までの段階のものである。かれの理論は1954年の(Working Papers in the Theory of Action)以後、新しい飛躍を示しているので、これにもとずいた宗教社会学説が必要である。この分野では、ハーヴァード大学の同じ社会関係学部の associate professor となったベラ (R. N. Bellah) の宗教社会学理論、及びそれにもとづく具体的研究が、現段階のパーソンズの理論の宗教研究への適用をみせてくれる。

パーソンズは、自らの方法を、機能分析とだけ云わず構造機能分析 (Structural-functional analysis) とする。かれのいう四つのシステム、有機体 (organism)、パーソナリティ、社会体系 (social system)、文化をそれぞれ、均衡 (equilibrium) をもった、自らの境界をつねに維持しようとする (boundary-maintaining) 傾向を有するものとして把握している。体系を安定させようとするならば機能がであるが、その機能を分析するために、体系がどのような部分からなっているかが、明らかにならなければならない。体系の内にある下位体系 (Sub-system) の研究が構造の研究になる。部分のつきかさねが、いかにして統一的な全体を形成しているかということ、部分の機能をしらべる上に必要なことは、人類学の分野においても次第に行われるようになって来た。任意に経済と宗教、あるいは政治と宗教というようにとり出して、両者の全体社会における機能の関係をみるのではなく、全体社会そのものが、いかなる構成をなしているかの見通しが明らかになることがのぞましい。文化人類学においてもマリノフスキーの「文化的科学的理論」、「ネイデルの「社会人類学の基礎」(The Foundations of Social Anthropology 1963) も、そのころみであり、構造分析は、機能分析のために必要になって来る。機能主義の一般的傾向とみなすことができる。

その学説の特徴は、行動理論 (action theory) であり、一般理論 (General theory) を重要視することである。社会学、社会心理学、人格心理学、文化人類学は、人間の行動の観察を、研究の共通の基本的単位としているので行動についての抽象的、演繹的な一般理論が、まず研究の根本的わくとして定められる。このような行動の一般理論の図式 (scheme) の上で宗教はどのような位置を占めているだろうか。

行動の分析は、行動する人 (actor) と、状況 (situation) と状況への志向 (orientation) に分れ、志向に、基準にしたがおうとする価値志向 (value-orientation) と欲求を充足しようとする動機志向 (motivational orientation) がともにふくまれ、また各々に、認知的 (cognitive) と情緒的 (cathetic) と評価的 (evaluative) の三種の様式がある。行動の志向には、どちらか一方を選択せねばならない両極があり、これが、普遍主義 (universalism) 対特殊主義 (particularism) 、所属 (ascription) 対業績 (achievement) 等六つのタイプの「型の変数」(patternvariables) である。これらの行動は、生化学的組織である有機体 (organism) と、欲求性向の統合であり心理学的な組織であるパーソナリティ (personality) と複数の actor の相互の行動の組織である社会体系 (social system) と、個人的及び対人的行動の規範である文化体系 (cultural system) の四つのシステムにかかわって来る。この論文の主眼である宗教と社会の関係は、このような図式の中でどうとらえられるだろうか。

九

宗教と社会の関係が、行動の一般理論のなかで、いかに配置されるかを、宗教の規定、及び両者の関係の順に見ることにしよう。

パーソンズが宗教のまとまった規定をしたのは、「大学教育の宗教的パースペクティヴ」の中にある (1952 p. 7) 。かりに、その内容を四つの部分に分けてみると、(a) 宗教は経験的手段の意味では、合理的に理解出来ず、制御できない人間の生活及び状況に対応するために、(b) 宇宙における人間の地位の根本的な支えになると考えられ感じられている「超自然的」秩序の存在の觀念に規制される行動や事態に関し、(c) また自分の運命及び他者への間柄に意味を与える価値に関係するという意義を人々がみとめ、(d) 種々の社会において展開させた信念、実践、制度のセットであるといっている。

(a) 宗教は非経験の領域に属する。人間の行動は、功利主義的 (utilitarian) 行動理論のみ——利益を求め不利をさける——によっては説明できず、「非論理的」な、又象徴的な行動が存して、宗教行動は後者の一つであることを、かれが最初の著作「社会行動の構造」(1937) でのべている。この書のデュルケムの学説の解釈において、デュルケムが物理的、経験的な実際の効果がえられないにかかわらず、なぜ、宗教が社会の中で存続しているかという問題をめぐって考えていることを、高く評価している。また、マリノフスキーの、経済と呪術・宗教の関係——合理的手段のつぎる領域に宗教がはじまるという説に近い。たゞパーソンズは、非経験的 (non-empirical) ということばをつかっている。これは合理的、経験的、科学的な認識によつては、その正否が、判断できぬ領域である。

(b) 宗教は人間の行動コミットメントに参与する。「超自然的」秩序の存在ということは単に、人間の知識としてあるだけではない。宗教的観念は、人間が何かを説明する手段として用いるアニミズム理論は夢や死の説明に靈魂観念が生み出されたと説明した——というよりは、その観念が人間の行動のあれかこれかの選択を規制する「道德的」(Moral) なものであることに注目している。これを行動への関与 (commitment) といっている。宗教思想と哲学思想の区別もここにもとめられる。

(c) 宗教は意味の問題に係る。宗教行動は合理的には解決できない状況でおこる問題を解決する任にあたるが、それが、連帯「感」の回復とか、抑圧された感情の放出という感情的 (cathetic) 志向だけではない。むしろ、状況の意味が与えられることによつて、フラストレーションが、解消するのである。親しい人の死によつておこる動揺は、いかにして死んだかというその死の原因を科学的、合理的に明らかにすることだけでは解決されない。「何故に」死んだかという死の「意味」が問われる。宗教はここに関係する。そして「来世との関係」「神の愛」「神の試練」「罰」「運命」などという意味づけが用意される。

以上のような宗教の規定は、タイラー、フレイザーの合理主義的宗教観——宗教は科学的思考以前の幼稚な認識であ

り、現在は存在理由をもたないを否定し、(a)はマリノフスキー、(b)はデュルケム、(c)はウェーバーの宗教の規定をついでいるのであり、マリノフスキーにみられる経験と非経験の世界の区別と両者の共存を重視しつつ、生理的衝動的な感情の排出という点にのみ限るのを修正し、デュルケム理論における宗教の中の「道徳的」「象徴的」な要素を評価しつつ、聖と俗の峻別だけが宗教の形ではなく、俗的生活(たとえば、日常生活、労働等)が、聖の原理によって意味づけられるように両者の交錯に関する見方がデュルケムに欠けているとして、ウェーバーにならない宗教思想の行動に対する影響を重視し、また、宗教における意味の問題の解決を重くみる。将来の不確実性、社会的に期待される規範と実際の結果の矛盾(善が苦しみ悪が栄える)など、つねに緊張の源泉をもっており、経験的にはその意味が説明不可能である。

パーソンズの宗教規定の系譜をたどってゆくと、以上のように、従来の有力な学説の総合という感が深い。

(d)宗教が、信念と実践と制度の組(see)であるということは、宗教が一つの体系であることを示している。これは、シンボル、信仰、儀礼、集団、宗教的日常倫理からなり、(Parsons 1952 p. 7)メラによれば宗教行動は、信仰(belief)と宗教的治療(religious therapy)(危機に対する対応の仕方)と崇拜(worship)と宗教的倫理(religious ethics)に分けられ(Bellah 1956)。これは後述の体系の均衡のための四つの機能の理論を背景にもつて⁽³⁾

註 (1)実際は、感情的、情動的という訳は不正確であり、単なる affect と区別して、対象(object)をつつんだ感情という意味で affect plus object をあらわすために、カセクシス(cathexis)という用語を使っている。

(2)したがって宗教思想の研究が非常に大きな地位を占めることになっている。信念体系(belief-system)の中で、宗教思想は、人間の生き方に関与し、それを規制するから、同じ非経験的領域を扱いながら存在の認識である哲学とは異なる。神学はむしろ後者に属する(Parsons 1936 及び 1961a Chap. VIII に pp. 367~371)。

(3)パーソンズの宗教の規定についてはやや詳しく、拙稿「宗教の科学的研究」(文部省調査局篇「宗教の定義をめぐる諸問題」

1961pp.130～153)にのべた。また、「宗教」(現代社会心理学六「文化の心理」1959)にも一部でふれている。御参照いただければ幸である。

パーソンズの文献では、1937、1944、1951a、1952、1960、が直接に宗教の問題を扱っている。とくに1944は序論として、
 もっとも基礎的なもの。

10

宗教行動は、他の行動と同じく、四つのシステム、有機体、パーソナリティー、社会体系、文化に関係していて、どれか一つのシステムにのみ排他的に属するというものではない。宗教という固定した現象をはじめから考えてはいけないので、その各々のシステムにおいて、ある機能を果しているものを総称して「宗教」とみるのである。しかし、その中でとくに密接な関係をもつシステムとしては、やはり文化があげられる。そこで宗教と社会の関係は、文化のシステムの中にある宗教が、社会体系の中でいかなる位置を占め、機能を果しているかということになる。

「文化」の概念には、いささか注意を払う必要がある。というのは、われわれはリントンの規定にみるように、行動の様式とその結果をすべて文化とみる見方になれているからである。パーソンズ、あるいはオルポート (Allport, G. W.)、クラックホーン (Kluckhohn, C.) 等との共同の「宣言」⁽²⁾にみられる「文化」の規定は、これと異なっている。パーソナリティー、社会・文化としばしば並列される。しかしパーソナリティーと社会(体系)は、直接に観察でききるものであるが、文化は、この二つを通して推察される論理的構成(Logical construct)であり、行動のパターン、規範(Norm)となっている。それが、人々の間に伝達されるのはシンボルを通してであるからシンボルの体系である。このような行動のパターンから生み出される具体的な「もの」としての文化的生産物(いわゆる物質文化)は行動理論からみれば、二次的となる。行動の状況にあらわれる「物質」は行動する人によってすでに意味を与えられたものとしてとらえるから、それに意味を与えた「観念」が一次的である。こうした文化の抽象的な把握のしかた

は、とりあえず二つの重要な方法論上の問題を提供する。一つは、パーソンズは、行動における文化の意味をさらに明確にして、有機体、パーソナリティ、社会体系の規範の「意味づけ」の体系をもって文化とするようになっていゝる。(Parsons 1960) 文化は、その中の大きな分類としては、さきにもべた行動分析によって、志向 (Orientation) と状況 (situation) に分けるところから、「状況への志向」の意味づけと、「志向される状況」の意味づけに分れる。宗教は、さきの規定に明かなように「意味の問題」を取り扱うが、文化全体が、これに当るものであり、とくに宗教は、「意味の根源」(Grounds of meaning) を担当するものとされる。意味それ自体の根拠づけには、(1)いとなみ (Performance) の意味の規定(天職としての職業、修業等の意味)(2)行動を支配する権威の源泉の意味、(神の意志等)(3)そのような権威が基礎づけられる世界の秩序(orden)の性質の概念(4)以上の文化の非経験的な(non-empirical)信念体系のすべての究極の前提になる「存在」(Being) の概念の段階があるという。(Parsons 1960)

第二の点は、文化と社会の区別である。文化、社会、パーソナリティ (パーソンズでは、これに有機体を加えるが) は、共通のフレーム・オブ・レフェレンスとして、普遍化されているが、諸学説によっても文化と社会の区別は必ずしも判然としていない。初期の行動理論のもっとも代表的な文献であるリントンの「パーソナリティの文化的背景」によれば、社会は具体的な人間の集団であり、文化はその集団によって保存されている生活様式である。この見解は、社会と文化の現象が、行動の観点から統一した説明にならないので支持しがたい。まして、具体的な現象としては、文化が、社会からきりはなすことが出来ないという事実をもって、両方の概念の区別が必要であるとすれば、分析の「死」であろう。文化はシンボルを媒介として「伝達され」「習得され」「共有される」ものである。文化は社会的関係をはなれて、別の社会に移されることが可能である。革命という社会関係は輸出されないが、革命思想は輸出し得る。ローマ帝国はほろびても、キリスト教は存続する。ある文化が、必ずしも社会的必然性のみによつては説明できない所以である。文化を社会の単なる「反映」とみず、文化と社会の相互の独立性をみとめるからで

ある。

社会ということばは、パーソンズは使うことがまれであり、つねに社会体系といっている。これは、具体的な集団 (group) や集合体 (collectivity) との混同を恐れるからである。社会体系は、複数の行為者の相互行動 (interaction) のシステム (1951 a p.5) であり、志向さる状況が、他者 (alter) であるような行動のシステムである。シエーマとして考えれば、他者への行動がパターン化されたものが、役割 (role) であり、役割の組織化されたものが、制度 (institution) であり、諸制度が統一されたものが社会体系である。異質の役割が複合している具体的な集団は (たとえば、宗教集団の指導者は、神の代理者であり、教師であり、カウンセラーであり、財産の管理者であり、時によっては信者に対して親の役割を果す)、この図式の中には入ってこない。このような人々の役割行動のパターンを規範 (norm) とみれば、その規範の意味づけが文化となる。「投票するという政治行動の規範があり、それを意味づけるデモクラシーという理念は文化である」(Bellah, 1956)。文化はエトス、集団的な「精神構造」ともいえるものを核とする概念となる。こうした文化と社会体系の概念規定の上で、宗教と社会の関係のパーソンズ的な図式が考えられる。

註 (1) リントンの文化の定義。「文化とは習得された行動と行動の諸結果との综合体であり、その構成要素がある社会のメンバーによつて分有され伝達されているものである」(Linton 1945 邦訳 pp.49~50) リントンは、社会体系と社会のみことな概念わけを行いながら、(Linton 1936 p.253 「社会は個人 (individuals) の組織である。社会体系は観念 (ideas) の組織である。社会体系を文化の中に入れてはいる。ここのべる文化の概念は、リントンの立場とそれに、文化を欲求達成の道具としての面のみを強調するマリノフスキー (Malinowski 1945) の生物学的「文化」理論に対する批判の上に成立している。(マリノフスキー批判は、Parsons 1957a)

(2) パーソンズとシルズ (Shils) の編集した「一般理論をめざして」の巻頭に、パーソンズ、シルズ、オルポート、クラックホーン、マレイ、シアーズ、シュルマン、スタッファー、トルマンの、討議の結果共通の立場についてのべた「行動理論の基本的カテゴリー」一般の宣言 (A general Statement) が載る。(Parsons 1951b pp.2~29)

(3)これを価値 (value) といつてよい。価値は、パーソンズの規定では、「志向の二者択一の間の選択の指標、基準の役を果してゐる共有の象徴体系の一要素」である。(1951a, p. 12) 価値体系 (value-system) の理論はここから展開する。

一一

文化と社会は相互に独立したシステムであるが、もちろん両者の関係は深い。文化が、社会体系の規範の意味づけとして、切りはなすことができないほど社会体系の中に緊密に受け入れられたとき、制度化された (institutionalized) 文化となり、社会体系の一部となる。(パーソナリティの中に受け入れられたときには、内面化 (internalized) されたという。) 宗教もまた制度化された文化として、社会体系の一部になる。しかし文化としての宗教が、すべて社会体系の中に埋没したのではない。制度化された宗教は、必ずしも単一の具体的な宗教である必要はない。日本の村における「宗教制度」は、神社神道、民間信仰、仏教等という諸宗教が、あつまりて統一ある宗教的なたらきを社会体系の中で果している。

そこでこのような制度化された宗教が、社会体系の中でいかなる「機能」を果しているか見なされるだろうか。ここでもはじめに宗教として他から区別した文化現象の機能という見方ではなく、社会の中に具体的に存在する宗教、教育、政治、経済、軍事等々諸制度の経験的な観察の上に立つて考えるのではなく、社会体系が均衡を維持するためには、いかなる機能が一般的、理論的に必要であるかを考え、(これを機能的命令 (functional imperatives) とも呼ぶ) その上で、宗教はどの部分の機能を相当するかを見る。これが、社会体系の構造論である。「社会体系」(1951b) においては、経験的にしか考えられなかった構造が、⁽¹⁾「作業論文」(1953) の中で、A・G・I・Lとして定式化された。⁽²⁾

Aは、(Adaptation)「適応」の略で、社会体系が維持されるためには、状況を統制して、手段を提供する作用が

必要であることを意味している。社会体系の中では、代表的には「経済」がこれを受持っている。Gは、(goalgratification)「目標充足」の略で、行動によって達成、充足される目標が設定されねばならない。Iは Integrationの略で、社会体系の諸種の単位の利害を調整し、統制する作用である。慣習、道徳、法律などがこれを受持つ。最後のLは、Latent Pattern Maintenance and Tension Managementの略である。これは、A・G・Iのそれぞれの作用に意味づけを与えて、変動の圧力があつたときにこれに対抗してパターンを維持し、また、成員が、それぞれの欲求を十分に満されないでおこす緊張(とくに制度化された役割期待と個人の欲求の間の緊張)を他にそらせるという二面の機能によって社会体系の均衡の維持をはかる作用をなしている。これらは、変動、緊張のあつたときに作用するから「潜在的」である。社会体系の中の制度化された文化は、このLの部分に位置する。したがって宗教もまたこの部分に入り、Lの機能を社会体系に対して果していると考えられる。したがって、非常に一般的には、宗教の機能はパターンを維持するという精神的な面での統合的機能と、社会体系の維持には危険な欲求不満をそらせる機能との両面をもつ。前者は、デュルケムの宗教観に、後者はフロイドの宗教観によく表われている。あるいはフロイド的用語を使えば、前者は、宗教の超自我(Superego)的機能であり、後者はイド(Id)的機能である。⁸⁾

しかし、もっと正確な位置づけのためには、Lの領域には制度化された文化がすべて入るから、それを維持するためのA(適応)G(目標)I(統合)L(潜在)の機能が必要なので、LA、LG、LI、LL、のサブ・システムにさらに分割され、宗教はほぼLLの位置を占めることになるであろう。さらにこれを応用するためにいくつかの点を指摘してみると、一つには、Lが細分化されて、LA、LG、LI、LLとなつてさらに、その各々のサブ・システムが細分化され、たとえばLLa・LLg・LLi・LLlとなり、さらにLLaa・LLag・LLal・等々と分けられるはずである。Bellahは、宗教のこのレベルのサブ・システムまでの細分化を試みてゐる。(Bellah 1956)

つぎには、このサブ・システム間の相互関係が「領域の交換」(boundary-exchange) すなわちインプリント

(input)、アウトプット(output)の作用である。インプットは、一つのサブ・システムが他のサブ・システムから圧力を受けることであり、アウトプットは、他のサブ・システムに力を排出することである。こうして体系の内部の相互関係をみる図式がつけられる。サブ・システムの領域の分化とインプット、アウトプットについては、経済現象については「経済と社会」(1955b)に詳細な展開があるが、宗教については、*マキの Bellah* (1955) に試論がみえる。

以上の二つについては、なお理論的完成には至っていないが、宗教の社会的機能を、社会体系の中心的価値体系(central value system)との関係でみる見方は、すでに、経験的研究に應用されている。⁽⁴⁾ 社会体系は大きくなければ LIGA の四つのサブ・システムに分れるが、それぞれの社会体系において、どの部分かがもっとも優先(priority) されるはずであるという仮設の上に立つと、西欧近代社会は、Aを優先し、G・I・Lはこれを補強し維持する構造になっている。同様に日本の社会は、Gを優先し、近代以前の中国社会は、Iの優先になる。LLの領域である宗教は、この中心的価値体系あるいは、超越的体系(super-ordinate system)、*エトス*を意味づけることによってパターン維持、緊張の処理をはかっているかという観点でながめられる。

このような説明が、あまりにも抽象的な理論の遊戯にすぎず、実証的経験的な宗教社会等の伝統をこわすという懸念を起すかもしれない。しかし、最初にのべたように、どの研究のばあいにも、経験的研究から帰納され、一般化された理論のほかに、経験的研究に先行する理論がある、*デュルケム*の宗教理論は、*オーストラリア*の未開宗教の経験的研究から導きだされたものでなく、むしろその前提となっていたし、*ウェーバー*は経済と宗教についての視点のわくの中で、資料を操作している。こういう前提理論、*フレイム・オブ・リファレンス*が経験的研究によって修正されてはいくが、白紙の状態で、研究者がそのままに資料を見るといふものではないということが、この小論で強調したいことであった。問題は、演繹的方法をとったということではなく、前提となっている理論が普通性をもつものであるか、また経験的研究に使用するのに耐えるものであるかどうかである。そして機能主義の理論も、いくつもの宗

社会学の前提となっている理論の一つを占めている(決して機能主義のみというのではない)。パーソンズのアメリカカの宗教について、メラの日本及びイスラム社会の宗教について、オディ(O'Dea)のモルモンの価値体系の研究などこれにもとずいた経験的実証的研究があげられるが、その紹介は、一般理論を経験的研究に応用するときの問題及び、ここではふれえなかつた価値(Value)の理論の問題とともに別の機会にゆずらねばならない。

註 (1)親族体系、手段充足(経済)体系、権力体系(政治)、価値統合(宗教)の四つに分けてゐる。(Parsons, 1951a, Chap. V)

(2)「型の変数」(Pattern-variable)が、ヘイルズの小集団研究の成果をとり入れて、AGILに再編成された。しかも、universalism 対 particularism, achievement 対 ascription 等の概念は重要である。

(3)宗教の二つの機能については不十分ながら拙稿「宗教」(前掲書)にもなつてゐる。

(4)フレーム・オブ・レファレンスとしては、宗教がそのまま価値になるのではなく、信念体系と価値志向体系、中心的価値体系等の概念の峻別が必要になる。(Parsons, 1951a p. 382 の F・クラックホーン批判。1951b p. 179, n. 15 のルース・ミネディクト批判) 具体的方法論については Bellah (1957 chap. I ~ III)

(5)Parsons, 1957b. (英訳は1959 年所載) Bellah. 1957 1958a O'dea の著は Yinger. 1957, pp. 563 ~ 577.

○本文又は註に著者名と発行年のみかかげた文献(行動理論の宗教論に關したものは、引用しない文献も若干かかげた)

Bellah, Robert N. 1956 Some Suggestions for the Systematic Study of Religion (mimeo).

1957 Tokugawa Religion.

1958a "Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan" (American Journal of Sociology 44-1)

1958b "The Place of Religion in Human Action" (Review of Religion. 1958Mar.-Apr.)

1959 "Durkheim and History" (American Sociological Review. Vol. 24-4)

Durkheim, Emile 1912 Les formes élémentaires de la vie religieuse.

Linton, Ralph 1936 The Study of Man.

1945 The Cultural Background of Personality. (清水「大養訳 1952)

- Malinowski, B. 1944 *A Scientific Theory of Culture.* (譯題・斗々監 1959)
 1948 *Magic, Science and Religion.*
- Merton, Robert K. 1957 *Social Theory and Social Structure*, Rev. ed.
 Nadel, S. F. 1953 *The Foundations of Social Anthropology.*
- Parsons, Talcott 1930 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (translation).
 1937 *The Structure of Social Action.*
 1938 "The Role of Ideas in Social Action" (*Essays*. 1954 斗々監)
 1944 "The Theoretical Development of the Sociology of Religion" (*Essays*. 1954 斗々監)
 1951a *The Social System.*
 1951b *Toward a General Theory of Action* (with Shils).
 1952 "Religious Perspectives in College Teaching Sociology and Social Psychology"
 (Fairchild Religious Perspectives in College Teaching, pp. 286-337).
 1953 *Working Papers in the Theory of Action*, (with Bales & Shils).
 1954 *Essays in Sociological Theory* (Rev. ed.).
 1955a *Family, Socialization and Interaction Process*, (with Bales).
 1955b *Economy and Society*, (with Smelser). (譯本監 I, II 1960).
 1957a *Malinowski and the Theory of Social System*, (R. Firth ed., *Man and Culture, An Evaluation of the Work of MALINOWSKI*).
 1960 *Culture and Social System*, (mimeo).
- Radcliffe-Brown, A. R. 1935 "On the Concept of Function in Social Science", *Amer. Anthro.* 37.
 1959 *Taboo.*
- Yinger, J. M. 1957 *Religion, Society and the Individual.*

○会則改正小委員会

日時 昭和三十五年十二月二十二日(木)

午後三時—五時

議事

前回の評議員会および会員総会における要望を考慮して、評議員会で決定した日本宗教学会々則の字句等の修正を行った。

○理事会

日時 昭和三十六年一月二十六日(木)

午後六時—八時

議事

一、日本宗教学会々則の件

会則改正小委員会で作成した日本宗教学会々則および細則を承認した。

一、次回学術大会開催地の件

九州大学に内定した。

一、会長改選に関する諸問題

四月一日より本会編集部および会計部を東北大学文学部宗教学研究室より、東京大学文学部宗教学研究室に移すことになった。

○常務理事会

日時 昭和三十六年三月十三日(月)

議事

午後三時—五時

一、次回学術大会の件

九州大学で行うこととなり、日程は十月十四日(土)、十五日(日)、十六日(月)と決定した。

一、「宗教研究」編集の件、賛助会員の件、学術大会紀要の件の三項目について検討した。

日本宗教学会会則

(昭和三十六年一月二十六日改正)

第一章 総則

第一条 本会は、日本宗教学会と称する。

第二条 本会は、本部事務所を当分の間東京大学文学部宗教学研究室におく。

第三条 本会は、宗教学の研究に関係ある団体および個人の研究上の連絡を図り、宗教学の発達普及を期することを目的とする。

第四条 本会は、会員組織とし、宗教の学的研究に従事するものをもつて会員とする。

第五条 本会の目的に賛同する研究団体は、団体として本会に加盟することができる。加盟団体に関する細則は、別にこれを定める。

第六条 本会は、会員または加盟団体をもつて支部をつく

ることができる。支部に関する細則は、別にこれを定める。

第七条 本会は、その目的を達するため、次の事業を行う

- 一、学術上の研究調査。
- 二、学術大会、講演会、研究会、その他の集会の開催。
- 三、会誌「宗教研究」の刊行。
- 四、会員または加盟団体に対する研究の援助。
- 五、その他必要な事業。

第二章 会員

第八条 会員を分けて次の四種とする。

- 一、普通会员
- 二、維持会員
- 三、賛助会員
- 四、名誉会員

第九条 普通会员または維持会員として入会しようとするものは、会員二名以上の紹介をもって申込み理事会の承認を得なければならない。

第一〇条 普通会员および維持会員は、所定の会費を納める

ものとする。賛助会員および名誉会員は、理事会においてこれを推薦する。会費に関する規定は、別にこれを定める。

第一条 正会員は、本会会誌の配布を受け、集会に出席し、また会誌および集会においてその研究を発表する

ことができる。

第二二条 別に準会員をおく。準会員は、所定の会費を納め、本会会誌の配布を受け、集会に出席することができる。

第三章 役員

第二三条 本会に次の役員をおく。

- 一、会長 一名
- 二、理事 若干名
- 三、監事 二名
- 四、評議員 若干名
- 五、委員 若干名

第二四条 評議員は、会員中より会員総会においてこれを選任する。選任方法についての細則は、別にこれを定める。

評議員は評議員会を組織し、重要な会務を審議する。

第二五条 理事は、評議員の互選により、これを選任する。理事は理事会を組織し、会務を処理する。また理事の互選により常務理事若干名を置くことができる。

第二六条 監事は、評議員の互選により、これを選任する。監事は会計を監査する。

第二七条 会長は、評議員会において、これを選任し、本会を代表して会務を統理する。会長の選任について

の細則は、別にこれを定める。
第一八条 委員は、会員中より会長これを委嘱し、会務を担当する。

第一九条 役員は、別にこれを定める。
第二〇条 評議員会および理事会の議事は多数決をもってこれを決する。会員総会についての細則は別にこれを定める。

第四章 会 議

第五章 会 計

第二一条 本会の経費は、会費、寄附金その他の諸収入による。剰余金および寄附金は、基本金として、これを積立てることができる。

第二二条 本会の会計年度は、毎年四月一日に始まり、翌年の三月三十一日に終る。

第六章 附 則

第二三条 本会則を変更するには、評議員会の議を経たのち、会員総会の出席会員の三分の二以上の賛成をえなければならぬ。

第二四条 本会則は昭和三十六年四月一日から施行する。改正前の会則により選出された役員は、昭和三十六年四月一日以降も次の改選期まで引きつづきその任にあたる。

日本宗教学会会則細則

(昭和三十六年一月二十六日改正)

一、選任規定

第一一条 評議員の選任は、次の方法による。

(1) 会員の選挙により、会員のうちから選出された一〇名および理事の互選により選出された三名(計一三名)の選考委員をもって、選考委員会を構成する。

(2) 会員の選挙による選考委員の選出は、二名連記の無記名投票(郵便投票)による。

(3) 選考委員会は、委員の過半数を以て成立する。選考委員会は、会員のうちから、評議員候補者を

第二二条 会長の選任は、次の方法による。

(1) 評議員が、会員のうちから三名連記の無記名投票(郵便投票)を行い、得票順に三名を会長候補者とする。(第一次投票)

(2) 評議員は、この三名の会長候補者のうちから単記無記名投票(郵便投票)を行う。(第二次投票)

(3) 第二次投票の、最高得票者をもって会長当選者とする。最高得票同数の者が二人以上の場合、年長者をもって会長当選者とする。

第三二条 評議員選挙および会長選挙の管理事務は、常務理

事会がこれにあたる。

二、会員総会規定

第四条 会員総会は、原則として毎年一回学術大会の際にこれを開催する。

第五条 会員総会は、学術大会参加会員の三分の一以上の出席をもって成立する。

第六条 会員総会では、次の事項について報告を行い、承認を得なければならない。

(1) 庶務報告

(2) 会計報告

(3) 次回学術大会開催地の決定

第七条 会員総会に議事を提案しようとする会員は、会員一〇名以上の賛成を得て、提案責任者氏名、議題、提案理由、要旨を、会員総会前の理事会開催日時までに、理事会に提出し承認を得なければならない。

第八条 会員総会の議事は、出席会員の過半数の賛成によつてこれを決定する。

三、加盟団体および支部規定

第九条 (1) 宗教の学的研究を目的とする団体は、理事会の承認をえて、本会の加盟団体となることができ。

(2) 加盟団体は、本会会誌の配布を受け、その会員は学術大会、講演会、研究会に出席すること

ができる。

第一〇条 (1) 加盟団体は、理事会の承認をえて本会支部となることができる。

(2) 支部は、所属の個人および団体の研究の連絡助成を図り、本部はこれを援助する。

四、附則

第一条 本細則を変更するには、評議員会の議を経ることを要する。

以上

- 仁戸田 六三郎 “Nothing” of Zen—in comparison with christian eschatology and “nothing” in European Philosophy.
- 小野 祖 教 The Problem of national and universal values in Shrine Shinto.
- 佐藤 賢 順 Comparative Study of two types of Thinking, Middle-logical and Symbolic-logical, in Japanese Pure-Land Buddhism.
- 佐藤 密 雄 Characteristics of Japanese Buddhism in Kamakura Period.
- 竹 中 信 常 Eschatology and Ritual.
- 武 内 義 範 Das Problem der Eschatologie bei der Sekte des Reinen Landes im Japanischen Buddhismus und ihre Beziehung zu seiner Heilslehre.
- 上 田 義 文 Buddhistic View of History.
- (敬称略A B C順)

ほかに、下記の諸氏が参加された。

(?) 荒井 献, 平川 彰, 平野孝国, 茨木基則, 川端純四郎, 清沢哲夫, 工藤澄子, 中川秀恭, 大島 清, 三枝充憲, 田丸徳善, 上田賢治, 上田閑照, 吉村忠典

(大会での回附状に記載された状況と異なる点があるので、参加者各位に明記願った資料を集計したものである。)

以 上

two years, mainly by means of correspondences. We are very happy now to be able to report here that we have several new national associations organized.

In India, Indian Association for the History of Religions was organized on March 18th, 1960, at Institute of Oriental Philosophy, Vrindaban, India, under Chairman Dr. Sir C.P. Ramaswami Aiyar, and Vice-Chairman Swami B. H. Bon Maharaj. In Korea, the Korean Committee for IAHR Afro-Asian Group was organized in November 1959, at Seoul National University, its Chairman being Dr. Semuel Shagoon Shin. From Ceylon, the Secretariate has received the message sent by Prof. K. Ramachandra that when the Indian Association is established, they are ready, on their part, to join to it. In Pakistan, Prof. A.J. Halepota of Sind University is now actively working for the establishment of its national group. In Israel, already a national association has been in existence. In such countries as the United Arab Republic and Turkey, vigorous academic activities have been going on. Lastly in Japan, the Japanese Association of Religious Studies with its six hundred members and Professor Teruji Ishizu as its President, is ever actively carrying on its activities, affiliated to IAHR.

4) 日本からのマールブルク大会参加者名, 研究発表題目

(昭和36年1月21日現在)

参加者名	研究発表題目
三 笠 宮 崇 仁	開会式総裁挨拶
ハインリッヒ・ デュモリン	Satipatthāna and Zen.
石 津 照 壘	総会講演 Religiosität und Eschatologie mit besonderem Bezug auf die Ideen der Religionen des Fern Ostens.
岸 本 英 夫	An Operational Definition of Religion.
増 永 靈 鳳	Zen beyond Zen.
緒 戸 素 純	Polarization of Ancestors.
中 山 正 善	The Various Forms of Verbal Evolution in the Tenrikyo Doctrine.

2) マールブルク大会組織委員会に対する
IAHR-AAグループの感謝状

MESSAGE OF APPRECIATION

to

Chairman of the Local Organizing Committee

Dr. Friedrich Heiler, Chairman of the Local Organizing Committee of the Xth International Congress for the History of Religions:

The participants of the Afro-Asian Group congratulate the brilliant success of the Congress and express the hearty appreciation for the hospitalities extended to them by Dr. Heiler and the members of the Local Organizing Committee.

16th September 1960

Members of the IAHR Afro-Asian Group,
participating in the Xth International
Congress for the History of Religions

3) AAグループ内諸国の統一学会結成状況

Report of the Secretariate of the Afro-Asian Group of
the International Association for History of Religions

by Hideo Kishimoto, Chairman of
the A. A. Group Secretariate

In accordance with the decision made on August 29th, 1958, at the meeting of the Afro-Asian Group of the IXth International Congress for History of Religions, held at Tokyo, the Secretariate of the Afro-Asian Group was established in Tokyo, Japan, in the fall of 1958. The Secretariate is made of an executive committee and an executive office under it. The executive committee consists of 38 Japanese members who had participated in the Ninth International Congress in Japan. The executive office under it is headed by Professor Naofusa Hirai.

The expected task for the Secretariate has been to stimulate the development of the studies of religions in the Afro-Asian countries, particularly to help organize a national group of academic nature in each country so that, eventually they may affiliate with IAHR. We carried on fairly extensive activities all through in these

視 察 旅 行

9月18日 ~ 9月24日

	地 名	
9月18日	Marburg	
	Wetzlar	Wetzler Cathedral Limburg Cathedral
	Friedberg	Jewish Bath
	Offenbach	
9月19日	Offenbach	
	Frankfurt	Frankfurt Cathedral Römer Goethe House
	Wiesbaden	Fine Arts Exhibition Operetta "Wiener Blut"
9月20日	Wiesbaden	
	Mainz	Mainz Cathedral
	Bingen	"Scharlachberg"
		ライン下り ローレライ
	Goar	
	Trier	
	Trier	
	Maria Laach	
	Maria Laach	Maria Laach 修道院 Mass
	Bonn	Reception by the Federal Government
9月23日	Bonn	
	Cologne	Cathedral Churches
9月24日	Bonn	
	Bonn	Bonn University Final Meeting (小野祖教氏挨拶) (仁戸田委員挨拶)

9月13日

- 09.00~12.30 部会
13.00~15.00 三笠宮殿下主催日本人昼食会
16.00~18.00 General Lectures
18.30 三笠宮殿下主催リセプション (於 Kur Hotel)

9月14日

Excursion to Fulda

9月15日

- 09.00~12.30 部会
16.00~18.00 General Lectures
(石津委員 16.00~17.00)
20.00 Indian Sacral Dances

9月16日

- 09.00~12.30 部会
16.00~18.00 General Lectures
20.00 オルガンリサイタル ; 合唱

9月17日

- 09.00~12.30 部会
15.00~16.00 AAグループ会合
16.00~18.30 総会
○IAHR活動状況報告
(AAグループ活動状況報告一岸本委員長)
○今後のIAHR大会に関して
○AAグループからハイラー準備委員長へ感謝メッセージ贈呈
○新本部理事紹介 (石津委員一 Vice President)
Lecture, Dr. C.J. Bleeker
"The Future Task of the History of Religions"
20.30 東洋人学者とマールブルク市民交歓会
(小野祖教, 上田閑照両氏)

第二部 派遣団帰朝報告会

マールブルク大会参加者報告

本委員会出席のマールブルク大会参加者から個別的に、それぞれ報告。最後に金倉委員から帰朝者歓迎の辞があつて閉会。

添 付 資 料

1) 第十回国際宗教学宗教史会議マールブルク大会日程

1960年9月11日～9月17日

参加総数 29ヶ国 500余名

日本人参加者 約40名

9月11日

10.30～13.00 開会式 (於 Big Hall, Marburg Castle)

Speakers : ヘッセン州代表

マールブルク市代表

マールブルク大学代表

ハイラー教授 (準備委員長)

三笠宮殿下 (大会名誉総裁)

その他

15.00 マールブルク近郊見学

20.00 ヘッセン州及びマールブルク市主催リセプション

9月12日

09.00～12.30 部会

1. Primitive Religion
2. Ancient Orient, Iran, Judaism
3. Buddhism, Japan
4. Greece, Rome
5. Islam
6. Christianity
7. Phenomenology and General topics

16.00～18.00 General Lectures

20.00～ チェムバロ・リサイタル (於 St. Elizabeth Church)

2) 国内関係

- (1) マールブルク大会のしめくくりと、その現況報告を作製、
(末尾添附資料 No.4)

(G) 会計報告

- 1) 昭和34年6月14日より昭和36年1月10日までの分
- 2) マールブルク大会に際し、ユネスコから、日本宗教学会あてに、日本人参加者に対する援助として、450ドル(1800マルク)の補助があり、増永団長によって保管されていた。この中からIAHR本部に納入する日本宗教学会の会費300マルク、大会開催中の日本人参加者グループの諸費用などを支払い、残り93,203円(1,110マルク)を当事務局で保管中。

IV 岸本委員長挨拶並びに報告

IAHR-AAグループ日本委員会は、日本およびAAグループのための委員会で、従来は、IAHR本部からは独立した存在であった。しかし、今度の大会で、委員長がIAHR本部スタッフに加わることになったため、本委員会はIAHR本部と直接に連絡することになった。

インド大会に対して本委員会としては

- ① AAグループ諸国に、できるだけ多くの学者をインド大会に送るよう、よびかけたい。
- ② 日本から多数の学者を送るようにしたい。

なお、次回インド大会に関連して、IAHR本部から、インド代表のボン・マハラージ氏の後立てを依頼されている。よろしく御協力を願いたい。

V 議 事

- (A) インド大会に対する日本人学者の参加について。

討議の結果、IAHR-AAグループ日本委員会がこの世話をするかどうかは、今の段階では、まだ決めない。しかし、インド大会の約一年あまり前、即ち本年秋頃にこの委員会の発議でその対策を協議する。

- (B) マールブルク大会への日本人参加者グループの補助金としてユネスコからおくられた金の残額処理について、(会計報告事項②)

IAHR-AAグループ日本委員幹事会に、その処理を一任する。同時に、今後の本委員会資金調達について種々論議があったが、今回の議題とすることとした。

なお、仁戸田委員から、マールブルク大会への参加に関して本委員会事務局に謝辞がのべられた。

(D) 次期大会の件

1) マールブルク大会における International Committee (国際委員会) の評議の結果、次の第11回国際宗教学宗教会議は1963年12月、インドにおいて、臨時大会の形(東京大会と同様、総会で役員の変更はされないが、研究発表等については正式の大会と変わらないもの)で、開催されることになった。

さらに、その次の第12回大会は、1965年にアメリカで(第一候補、クレアモント 第二候補、シカゴ)開催されることになった。

なお、ヨーロッパでは、インド大会の翌年、即ち1964年に、フランスのストラスブルクで小規模な学会を開くことになった。

2) インド大会に対処する本委員会の動き方を、その本来の使命に照して考えると、次のようなことになるかと思われる。

(1) インド大会に対しては、外側から支援するが、その運営には、直接には関与しない。

(2) ヨーロッパからの学者の参加費の補助として、ユネスコから援助を求める活動を、インドの組織委員会に代ってひきうける。

(3) 大会開催までに、さらにAAグループ諸国内での国毎の統一学会結成を促進する。

(4) AAグループ諸国内から、できるだけ多数の有能な学者が参加するように、各国を刺戟する。

(5) こうした使命を遂行する一つ的手段として、費用がユネスコから支出されれば、岸本委員長が、近い将来に、グループ諸国を歴訪することになるかもしれない。

(E) 哲学および人文科学関係諸学科の国際協力会議であるCIPSHの理事会が、本年秋、東京で開かれる。その際、IAHR本部代表として、岸本委員長がこれに参加するよう、本部から依頼されている。

(F) IAHR-AAグループ日本委員会事務局の最近における活動状況

1) 外国関係

(1) IAHR本部およびインドと連絡中

(2) IAHR-AAグループ関係の外人学者に対する賀状(Season's Greetings)を約100通発送

(3) AAグループ諸国向けのマールブルク大会の報告を作製、発送の予定で準備中

会 報 (二)

IAHR-AA グループ日本委員会第九回会議記録

日 時 昭和36年1月23日(月)

第十回マールブルク大会派遣団の報告会を兼ねたため、委員のほかには下記の大会参加者の出席をみた。デュモリソン、茨木、工藤、小野、佐藤(賢)、佐藤(密)、竹中、

(敬称略 ABC順)

第一部 IAHR-AA グループ日本委員会

I. 司会者(戸田事務局参与)挨拶

II. マールブルク大会日程報告(工藤事務局セクレタリー)

(末尾添附資料 No.1 参照)

III. 報告(平井事務局主任)

(A) IAHR本部と IAHR-AA グループ日本委員会との関係に関する件。

マールブルク大会で、石津委員が、IHAR副会長に、また、岸本委員長が IAHR 本部スタッフに就任。このことが、IAHR本部と IAHR-AA グループ日本委員会とのつながりに、新しい意味をもたらすことになったと思われる。

IAHR-AA グループ日本委員会は、本来、AAグループ諸国の学者が、自分たちの利益と連絡のために、作ったものである。日本委員会は、元来、その下部の事務局組織とともに、独立のものである。それは、AAグループ諸国における宗教学的研究の促進と、それぞれの統一学会結成の促進を使命とする。上記の事情から、それに、IAHR本部のランチとしての性格が附加せられるに至った訳である。

(B) マールブルクでの IAHR-AA グループの集いに関する件。

岸本委員長の座長のもとに、9月17日(土)に、開会され、三笠宮はじめウィーデンングレン新会長、プレーカー事務局長が挨拶の後、インドのボン、マハラージ氏がたつて、次の第11回大会をインドで開きたい旨発言し、AAグループ諸国の学者の力添えを依頼した。

なおこの集いで、動議が出され、IAHR-AA グループの名でマールブルク大会組織委員長ハイラー教授に感謝のメッセージを贈呈することになった。案文を起草しこれを総会の席上で贈呈。(末尾添附資料 No.2参照)

(C) AAグループ諸国における国毎の統一学会結成状況について。

総会において、別紙(添末尾添附資料 No.3)の通り、岸本委員長から報告。

The Religious Character of Pastoral Counseling

Tatsunosuke TANIGUCHI

Pastoral counseling is the religious activity itself. That means not it is religious because of its being done within each accomplished religion but it is essentially religious because of its care to realize the genuine potentialities in the ultimate dimension of human beings. On that account pastoral counseling does not aim at care and cure in biological, psychological and sociological dimensions. And yet it neither neglects nor opposes to the care in the above-mentioned dimensions, but including all of them, it differs from them in placing its aim in the realization of the ultimate potentialities of human beings themselves. In other words the care in other dimensions deals with the process realizing this ultimate object but pastoral counseling is concerned with this object itself.

Jesus the Logos in the prologue of the Forth Gospel

Sadao KAWASHIMA

This paper does not attempt to lay bare the sources of the Prologue of the Forth Gospel, nor to draw out a series of parallels between the Prologue and other religious literature of the time, nor to rearrange it in its supposed original order, but rather to show exegetically the peculiarity of 'the Logos' applied to Jesus in the Prologue. Of course, we shall not neglect the historical and literary studies mentioned above, without which we could not expect any correct exegesis. So this paper will be divided into two parts. The first part will treat briefly of some problems whose understanding will be both convenient and necessary for the exegesis to be attempted in the second part.

The first part deals with five subjects, namely (1) the relation between the Prologue and the rest of the Gospel, (2) the literary characteristic

of the Prologue, (3) the division of the Prologue, (4) the historical background of the Logos Christology. Here we may sum up thus; (1) the Christology of the Prologue focuses that of the whole Gospel, (2) the Prologue can be called a hymn which praises and confesses the revelation of God through Jesus Christ in history and the witness and apology of the event. It is not philosophical speculation nor mythology nor biography (this can also be said about the whole Gospel), (3) so the Prologue may be best interpreted in due consideration of that event of Jesus Christ Incarnate, who is the silent subject of the Prologue from the beginning and chief actor of the rest of the Gospel.

In the second part, the exegesis of the text is carried out under the following subject: (1) the Logos' relation to God, (2) the Logos and the Creation, (3) the Logos as the Light, (4) the Incarnation of the Logos, (5) the absoluteness of the revelation of God through Jesus. In this study we may say in conclusion; (1) the Logos is none other than a historical and concrete person, Jesus, (2) and shows Jesus as the only true person that reveals God, bringing to men judgement and salvation, (3) but he so not in his nature but in his deed, (4) and in this sense, the Man Jesus is paradoxically called God.

Jātakas and Bodhisatta

— Especially Appearing in the Bas-reliefs of
Bharhut Stūpa —

Takushu SUGIMOTO

The Jātakas appearing in the bas-reliefs of Bharhut Stūpa are one of the most ancient formative collections of 'Jātaka'. We may say to learn the original character of 'Jātaka' through the investigation of them. We have 18 bas-reliefs carved the name of 'Jātaka'. Though there are others without the name but becoming 'Jātaka' in buddhist

literature, we would except them. Because it is not clear whether they were called in those days (B. C. 2) as 'Jātaka' or not.

By the comparison of those 18 jātakas with records in buddhist literature, we find two remarkable characters among them. The first; 18 Jātakas are sculptured attaching weight to moral or story more than those in buddhist literature, and the second; there are a few ones without the Buddha's i.e. Bodhisatta's figure of previous existence in these sculptured scenes. And we can find a moral discourse like 'yavamajhakiyaṃ jātakam (Cunningham plate, XXV. 3)' which is not allied to 'Bodhisatta' but a faithful wife.

In addition to these facts, we can find no word corresponding to 'Bodhisatta' in many inscriptions of Bharhut Stūpa.

According to these facts we may conclude that originally 'Jātaka' had no connection with the doctrine of 'Bodhisatta' and did'nt mean a legend of previous existence of Buddha i.e. Bodhisatta, but was a didactic bable or story to teach the common ethics. And as we formerly dealt with the original meanings of 'Jātaka' according to the commentaries about 'Jātaka' in nine or twelve division of early buddhist literature, it means the 'birth' in previous existence and is one of the preaching methods in Buddhism which tells the previous event in connection with the present one.

If the original jātaka had no connection with 'Bodhisatta' as stated above, we may have a new question when 'Jātaka' and 'Bodhisatta' are connected. This problem is one of subjects to be researched in future.

The Ancestor-worship, from the Viewpoint of Difference of Areas in Materials of Folklore, Japan

Hirohumi TSUBOI

The method of Japanese foundational culture studied by Japanese folklorist proper has a major premise, that is, the culture of Japanese

race consists of one tribal culture, and they emphasize the homogeneity of Japanese basic culture. But I don't always think, the premise is adequate. First of all, I make my position clear, and take up the problem of connection of between Japanese ancestor worship and faiths of agricultural deities, have more ever studied by them, as a concrete example and try to reconsider the problem. And then, I criticize their theory that two faithes stand on the same cultural base and reexamine the functional connection of the two faithes. At last, I conclude, we should to discuss independently it, from present stage for study at least.

Functional Theory in Sociology of Religion

Keiichi YANAGAWA

Sociology of Religion has two representative methods, namely the causal analysis that intends to see how social conditions regulate religion and the functional analysis that observes the function of religion in a society.

This essay discusses how Talcott Parsons, functional sociologist, has applied his general theory of action to his basic ideas; the definition of religion, the relation between religion and social system, and the functional prerequisite of society.