

宗教史における近代化の問題

——近代化と Denomination ——

井 門 富 二 夫

一、問題の提出

最近、社会科学の諸分野で、「近代化」の問題がしばしば取りあげられるようになった。産業や政治構造の近代化のみならず、変転する戦後社会における教団の布教体制の近代化などという話題から、宗教研究の分野においても、宗教と社会の「近代化」の関連がさかんに問題とされるようになっていく。しかし「近代化」の問題は、歴史のみならず、社会科学のあらゆる分野に関与する規模の大きいテーマであるとともに、「近代化」そのものの規定が明らかにされないで議論が行なわれていることが多く、これまで屢々混乱をまねくこともあつたので、この小論では、まず著者の「近代化」に対する態度を明らかにすることから始めたいと考える。

著者の専攻はもととアングロ・サクソン系の基督教史である。英米の教会史において、「近代化」と宗教の関連についての問題は、ウエーバー以来、大きな比重を占めており、本論の基礎も当然これらの研究の上にきづかわれている。

ウエーバーの近代社会の研究は、大別して二分出来ることが広く知られている。官僚機構、資本主義体制、国家構

造などの、社会現象面での機構や組織の合理化がまず問題にされた。近代組織論の第一人者バトナード (C. I. Barnard) にいわせると、この面でも、個人の異質化、すなわち組織の役割を個人が分化してゆく傾向が「近代」の特徴として取りあげられる⁽¹⁾。しかしながら、そうした現象面での合理化、すなわち社会的な近代化をその背後にあつて促進する理念 (idea) の存在が、ウエーバーなどにおいてよりつよく主張され、この第二の、精神的側面における近代化の研究により重点がおかれる傾向のあつたことも、屢々説かれていた所である。近代組織論のうえで、個人の社会組織への適応 (自己の役割に責任を持つ個人の活動性) のために、その前提あるいは理想的前提として、一個の人間 (one person あるいは personal power) の特性の可能な限りの發揮、すなわちバーナードの言葉をかりると、個人の一定の選択力の可能的存在が考えられなければならない。すなわち、ある社会の近代化の過程の測定には、個人概念あるいは市民理念 (individualism, individuation あるいは idea of independent citizen, citizenship) の成立の有無が問題にされる必要があるのである。

この近代化の第二の、精神的側面を重視する者の中には、個人概念の普及していない社会へ、急激に近代社会機構を導入することは、人間の機械化のみを意味し、質は異にするものの、封建的あるいは前近代的社会のように、「上からの支配」による社会の成立が考えられるので、それを近代的社会とはよべないという立場をとる者が多い。「Regions of the East」の中で、J. M. Kitagawa がアジアの新興国家を分析するのに、このような論法をとりあげているのはその一例にすぎない⁽²⁾。

このような精神的側面重視の傾向は、プロテスタント史学者、あるいはウエーバーの周辺をめぐる英米社会学者の研究に多いが、本論の立場もこの流れのうえにたつもので、「宗教は近代的個人概念あるいは個性理念 (personal uniqueness) の成立にいかん機能し、また社会組織の再編成に影響を与えたか」といういみで論旨をすすめるつもりである。換言すれば、特定理念の存否、あるいはその様態の相異によつて、そのそれぞれに支えられる社会機構の

近代化あるいは組織化に變化があらわれてくることを予想する立場をとつてゐる。

ウエーバーの研究を次のように受取るならば、すなわち、彼の世界史における近代化の取りあつかいは、個人概念Ⅱ合理主義理念の、それぞれの社会の歴史的過程におよぼした影響を比較することにおいて、それぞれの社会の「比較史的自叙伝」を書くことを目的としていたと考へるならば、その影響下に、本論の立場もおかれてゐる。このよう
な狙いを忠実にうけついで——人によつては多少神学的な偏向がみられるが——、この比較史的方法を近代社会と宗教の関連についての研究に応用しようと試みた者の中に、ニコラス (J. H. Nichols) や、ニーバー (Richard Niebuhr) としてきたトーマス (G. F. Thomas) や アダムス (J. L. Adams) があげられる。彼らによると、宗教研究の分野における「近代化」の問題は、ウエーバーによつて定義されたプロテスタント的伝統を規準として、他の宗教や宗教的倫理の近代化における役割を測定することが、現在の状況の下では、この分野の研究を發展させる一手段であると考へられている。

換言すれば、(一)「近代化」(西欧社会を中心とする近代化と考へられたい)の精神的要因として、宗教的理念にもとづく個人概念と、世俗的な啓蒙主義的理念にもとづく個人概念の、近代社会の展開におよぼした影響が、「類型化」されて対比され、ウエーバーのねらいを生かしながら、プロテスタント的理念にもとづく英米系社会の展開をしてみた宗教組織の展開を、より民主主義的(個人選択の有効な存在)といういみで、より「近代化」されていると類型づける。そしてこの規準でもつて、世界宗教史における類型づけをも試みようとする。(二)殊に、以上のプロテスタント的理念が、社会的側面において、庶民の大多数(本論にいう大衆)に、個人の関心と欲求にもとづいて、自由に、任意に選択された宗教団体への参与を可能にした面をとりあげて、そうした選択権の少ないカトリック系や既成仏敎系の組織 (Church) と対比しながら、いわゆる近代的敎派Ⅱ Denomination の成立を説く。後述するように、デノミネーションは、カリスマ的人格の權威を中心とする統制をもつ、新興敎派あるいは敎派 (Sect) とも異なり、団体への参

与が個人の関心にもとつき、しかも団体の宗教的權威が個々の成員の信仰意識（共通関心）の上にある、「下からつくりあげられた」voluntary associationである所に、かれらが「近代的」とラベルをはりつける理由が存在する。

以上のようないみにおいて、本論に取りあつかわれる宗教と近代化の問題は、あくまで宗教史の分野の制約内で、プロテスタント的個人概念と、その社会的表現としてのデノミネーションの成立を問題にし、ついで将来こうした概念を規準に使用しながら、どのようにして宗教史における宗教の類型化、あるいみでの比較宗教的研究を行うか、その可能性を問題にしたい。

二、Free Man——近代人の理念——

モンテスキューが「イギリス国民は次の三つの重大な事柄において他の如何なる国民もおよばぬ大進歩をとげた、第一は信仰であり、第二は商業であり、第三は自由である」とのべているが、青山秀夫のいうように、第二と第三の進歩が、近代資本主義と近代民主主義（経済と政治機構の合理化・機能化）を意味し、その背後にあつて、それを促進した理念として、第一の信仰の厳格さを述べたものと考えられる。⁽⁴⁾

しからば、この「進歩」の背景となつた信仰⁽⁵⁾宗教とは何を意味するか。

通常、近代的精神あるいは近代的もの考え方（Modern Mind）を歴史家がとり扱う時には、ルネッサンス以来の、聖に対する俗の主張と、その発展である人間を（ルソーのように）独立した natural man とみる「世俗主義」の進展と、ならびに、宗教改革により一般化された、自己の良心と信仰に忠実ならんとする「個人主義」の発展から、説き始めるものである。⁽⁵⁾この二つの近代的精神の出現が、ともに宗教、この場合は中世キリスト教の信仰を対象として自己発展を試みたものであることもすぐに理解される。テンニースが宗教の機能にふれて、「宗教は……互に相争う二重の性質を有する、第一に權威を確認し……、第二に弱者……を保護し權威に対抗するが、第一の作用は政

治的であり第二は倫理的ということが出来る⁽⁶⁾」という意味のことをのべているが、前にのべた世俗主義は、この宗教の第一の作用に「反抗する」意味から発展し、個人主義が第二の作用に「支えられて」展開したと、考えることも可能である。

こうして二つの近代化の流れはそれぞれカトリック教会と、教会の宗教的權威を背景にして専制を行う政治支配勢力の、上からの統制に対する個人権利の主張の形で出現してくる。しかし、世俗主義がルネッサンスという形で知識階級の自覚に終つてしまつた後に、その自覚を庶民層に下降させる過程において、広くカトリック教会の土台をゆるぶるために、信仰が利用される必要があつた。神の前に立つ人間の平等の主張は、理解と教育以前の信念の問題である。文芸復興と宗教改革のもつ社会的影響力の差はここにあり、啓蒙的手段による説得のゆき届かぬ所々は、当時の様な状況にあつては宗教による情緒的煽動が必要とされた。

信仰による「個人主義」の主張、すなわち宗教改革の結実の程度によつて、ニコラスによれば、西欧は三分され⁽⁷⁾る。(1)カトリック的支配の生存と、教会権力を背景にする専制勢力の継続の可能となつた、フランスやスペインがあり、ニコラスは clericalism (教会権力が世俗権力に関与する型) と名付ける。(2)個人による信仰の自由を主張しながらも、改革の実現のため、改革にイニシヤチヴをとつた世俗政治勢力と妥協し、当時の政治状況を、神による承認を経たものと認める現状維持型で、信仰の自由はある程度認められたものの、政治権力によつて枠をはめられる傾向をいみし、ルーテル教会や英国国教会による監督制度、すなわち Erastianism (世俗権力により、教会に宗教の監督が行なわれる型) もある。(3)信仰自由の徹底のために、上からの支配すなわち既存の宗教・政治勢力に徹底的に対抗し、聖徒達による、「選出」を規準とする、自発的組織をくむことにより、個人の權威を確立しようとしたカルヴインの流れすなわちピュリタニズムの流れが、「個人主義」の理想型として、英米に展開することを述べ、これに System of Co-ordinate Jurisdiction 及び Puritanism 及び Protestant Pietism と、ニコラスは名付けた。

ニコラスのいう(1)の系列においては、個人の權威の確立は、まず王權神授説に依存する専制王国の打破、つづいて、こうした政治勢力を利用するローマとの対立と、完全なる「聖対俗」の分離に導かれる。すなわち、「世俗主義」(Secularism)の理想型の出現が可能となる。カトリックの専制はフランス革命の後に、フランスに「反宗教主義」をうみ、そのためにフランスにおける政教分離は、積極的な宗教否定の形でなされることになつてしまつた。⁽⁸⁾この雰圍氣の理念化は、フランス史学者によれば、ルソールの民契約論に代表されているという。⁽⁹⁾人間は natural man として權利を持ち、すべての組織・社会は成員の共通關心 (General will) によつてその善悪を判断されるという原則の下では、ニコラスやトーマスによれば、人間の上に超越する規準が無いために、すべての行為・組織は、相対的に意見の多数により決定され、契約の名の下に圧力化した意見(多くの場合、それ自体が政治的偏見となる可能性をもつ)が、個人の自由を束縛することが多いという。それは民主主義であつても、基礎のない合理化である。極端なカトリックに対抗することから生れた the Jacobins は、結局 inverted Catholics であらう。トーマスは共產圏民主主義もこの系列において理解出来ると極言し、「人間の相対化あるいみでの単位化は、競走のいみで合理化の系列にあるが、それは人間の機械化の危険性をいみする」という。⁽¹⁰⁾アダムスがテイリックを引用しながら、⁽¹¹⁾Heteronomous religion (最終權威を組織そのものの中につくりあげた信仰で、例えば古典的なカトリック)に対して、Autonomous religion (人間自体 self に權威をおき、そのために、すべての道德的權威も断片的になり、かえつて偏見の成長を助け易い、いわゆる Civic religion) をあげる所にも、世俗主義への不安がみられる。アダムスによれば、こうした positivism から、真に組織を規制しうる理想は見出されず、時と場所の影響の下に、人間組織の断片化と孤立化が始まるといふ。

ニコラスのいう(2)の系列 Erastianism にあつては、前述の世俗主義と同様、政治勢力の下に一応個人の信仰自由は認められても、政治勢力の偏見の下に、いわゆる「選択の完全な自由」はないといういみにおいて、真の個人主義

II 近代化の育成は困難であつた。ルーテル教会監督下のドイツに専制（帝政）ドイツの育成が説かれ、（徳川幕府や明治政府の干渉の下に育つた日本の信仰自由がいかにひ弱いものであつたかなどが）、実例としてあげられる。

ニコラスのいう(3)の系列、あきらかにウエーバーのいうカルヴィニズムの系列に、いわゆる個人主義の理想型をこびウエーバーの問題にしたピュリタン精神の機能を説くことは考えない。ともあれ、絶望的にかくれたる神に対する状況では、自己が救済に予定されている「確信」を持つことにしか、「信仰の維持」の可能性は認められないことを、ここで再確認したい。この確信は同時に「自己の意志を通し、選ばれた者として善を行う」義務をよび起し、非情なまでに人を彼の役割遂行にかりたてる *die Gesinnungsethik* ⁽¹²⁾ になる。この倫理は、「救済に予定されている確信」から、あるいみでは報酬を求めない公平なノルマとなり、そして、自己と関心を共にする個人の「組織内での独立」を認め、組織そのものの権威を個人の力に常に還元することを求める。自らの主張を徹底させることで偏見の支持を行ふことがあつても、（後述するように、ニーバーはこの欠点を認めている）、組織そのものに力を持たせることがない意味において、——例えば、英米で常に政府の機能化を計りながらも、政府に権力を持たせることを嫌う傾向のあるように⁽¹³⁾——組織は *voluntary association* としてその定められた目標と機能の範囲内において力を持つことになる。バーンズ (R. P. Barnes) が、この個人主義に *voluntarism* という名を与えた事実は、⁽¹⁴⁾ 組織は契約そのものにおいて有効性をもつものでなく、神（絶対性）によつて裏づけられた個人の意志にひそむ必然性 (*despositivon*) において有効となるからであるという理由にもとづいてゐる。

アダムスが近代人の理念である *Free man* の第一条件は、「自己自身への依存は、自己を超越する存在への信念から始まる」(The first tenet of the free man is that his ultimate dependence for his being and his freedom is upon a creative power and upon process not of his own making.) ⁽¹⁵⁾ とつて、新カント派以来の、

超越的理念への態度に、そして呪術からの解放すなわちこの世的力の操作 manipulation からの解放に、近代人の態度と理念を求めたのも、カルヴィニズム的立場を基礎としたのもであつた。彼によれば、個人の力は勿論組織の力に変えられねば、近代の巨大な機構の中で効果を発しえないが、これ迄社会学の分野で組織の力ばかり問題にされて、その力に本来の機能性（目的の範囲内で生きる機能性）を発揮させる個人の力が問題にされなかつた所に、ウェーバーの無視があつたのではないかと、論じている。

ここで、多少アダムス達の論旨を異つた面から擁護する必要を認める。アダムス達によれば、さきにトルルチの言葉を使用して、*Gesinnungs-ethik* と云ふいみでこの個人主義理念の厳格さを述べたが、即ち、英語でいえば *desposition* あるいは “despositive” ethics であるいみにおいて、信仰の人間の・行動的「表示」はイデオロギー的表示である。ゆえにこの個人主義は、よきにつけ悪しきにつけ、(1) 各自のイデオロギーへの忠誠を意味し、その相互確認（相互に理解しあうというよりも、存在を相互に認めあう）を前提とするから、(2) 組織は必然的に、「性格上」では外部からみると、共通関心をもつ異質的な人間の集る利益集团的「傾向」をおびてくる。後述するように、英米系の denominations の階層分化はこの傾向の上に社会が巨大すると共にあらわれてくるし、ここに神学的立場（各個人に権威をおく近代個人主義と、原始教会におけるイエスにおけるカリスマ的存在による統制Ⅱ教会一致とを混同する立場、すなわち原始キリスト教の美化）から、デノミネーションの階層化を攻撃するウェーバーの論旨も可能になる。

アダムスはこの voluntarism をテイリックを引用しつつ *Theonomous type* と類型づけた。この態度は「いかなる限定的活動や目的にも、むやみに聖的意義を認めず、むしろ、それが宗教的であると世俗的であるにかかわらず、誠実に真理を要求して、有意義な活動のみに聖を認める。かくして、聖なるものと世俗的なるものの明確な境界は否定されるが、その両者にもし究極的に区別をつけるものがあるとすれば、聖なるものに空間的限定や性格的限定を与えることへの罪意識が、その区分を行う役割をつとめるのであり」⁽¹⁹⁾、これにより真の individualism と secularism

が区分されるのである。すなわち、組織の近代性は、個人理念の合理性をいかに考えるかによつて限定されるとアダムスが確認したことを、社会学者パーソンズ (T. Parsons) も容認している。

以上の理由により、ニコラスは、フランスの政教分離の激裂さ（現在にいたるまでもカソリックと国家の争いが宗教事情を特徴づける）、ドイツ教会のドイツ帝政への服従（国教会内の争いが教会の力を弱める形）に対比して、英米系社会における教団の併行的展開の円滑さ、すなわち、個人の意志により参加するデノミネーションの存在の可能を、歴史的に裏付けようとする。このニコラスの努力を、歴史家ブリントン (C. Brinton) は、「デモクラシーを規定せよといわれるならば、（それが英米の政治的価値体系であるといういみにおいて）、いかなる権威 scientists の結論にも必ずしも調和をしない様々な判断の体系である」と裏付けている。⁽¹⁷⁾

三、近代的理念の一般化——宗教の大衆化——

本論の基底に、ウエーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の論旨があることは前にも述べた。この論旨がニコラスやアダムスのいう voluntarism を成立させることにも触れた。しかし、近代化を語るにはこの理念の一般化に庶民への下降が語られねばならないのに、一部を除いて、ウエーバーはこの下降の問題には殆どふれていない。この一般化問題こそ著者の研究題目であり、これ迄に屢々その結果を発表してきたが、資料は他の発表に依存するとして、ここではその一般化の現象をごく原理的にとりあげてみたい。この個人主義理念の一般化は、(一)社会組織の上からは、宗教団体の利益集団化、階層化により、(二)神学的・教義的には、神中心から人間中心への重点の移行により、(三)布教態勢の上からは、伝統的様式あるいは慣行への依存から、「教育」と説得を中心とする方向への移行により、最後に、(四)全般的にみると、個人主義理念の情緒化による拡大という形で、把握出来るのではなからうか。

(一) ピュリタン革命の英国史・西欧史およびその影響は大きいが、ピュリタンそのものは、独立自營的な Yeoman, Gentleman 層に属しており、十七世紀人口のごく一部分を占めるにすぎなかつた。ピュリタン革命の結果は、政治上では議会政治への道を、宗教上では国教会をも一教派の地位に実質的に引下げ、デノミネーションナリズムの形成への道を、開いたことであつた。しかしながら、庶民層の生活は、なお国教会の教区制度の中に束縛され、自由なる信仰への可能性、いな、教会に自己の席 (Pew) を持つ可能性すら、庶民層には縁遠いものであつた。この状況は、これからピュリタン理念の一般化の具体例としてあげるメソジズムの展開をみた、十八世紀における、教区牧師の有名な日記 J. Woodforde; "The Diary of a Country Parson" (ed. by J. Beresford, 5 vols.) を参照すれば理解されることである。要するに教会は、国教会にせよ非国教会にせよ、独立的生計を営なめる水準以上の、紳士層のために存在したものであつて、一般庶民層には、出席を許されるべき場所であつても、自己選択により出席を行つてゐる場所ではなかつた。既に、貴族およびそれをめぐる支配層と縁の深い国教会に対して、中堅紳士層をいみする非国教会の、階層分化は始まつていたが、国民の大部分を占める庶民層が自己の共通関心に従つて、自己が選択する宗教団体をもつためには (すなわち、ピュリタン理念の社会的な一般化のためには)、こうした近代化への理念を實現させる客観的な場の出現が必要とされていた。

社会学者は、この場の出現をしばしば「封建社会から資本主義社会への移行」⁽¹⁹⁾ という言葉によつて表現するが、その移行形式には様々な形態があり、たとえばドイツやロシアにおける如く、封建貴族が商業資本家と結合して、その特権と「社会の旧秩序」を維持しながら、資本主義体制に移行するような場合もあり、必ずしも前述の表現により、個人概念の一般化とそれにつづく voluntary activities を可能にする場の出現を表現しきつては出来ない。資本主義体制を支える非情なまでの個人の奉仕精神がその体制の展開を支える条件であり、それなくしてはその体制の基底にある「自発的」競合は、修正の余地なく資本主義の自滅にとつながつてゆくように考えられる。すなわち、英米

系における資本主義は、あく迄 voluntarism を基底に置いている。

以上のいみで、この voluntarism の庶民層への拡大を可能にする客観的条件（同時にそれはその条件をつくり出す理念としてのプロテスタント合理主義を前提とする）は、ニコラスによれば「産業革命」すなわち、Industrialism の展開であつたという。彼は、宗教改革そのものが、「啓蒙主義の庶民層への下降をめざして始められたものが、ルーテル教会の権力者に連なる中堅層意識や、単なる知識層や独立自営農民層のいわゆるブルジョワ的教会に固定してしまつたカルヴィニズムの独善主義によつて、最も広い信徒層である庶民層を、カトリックと無知の手に残してしまつたことにおいて、精神的にはいざしらず、⁽²¹⁾ 実質的には全く失敗であつた」⁽²⁰⁾ 事実を述べている。しかし、産業革命による農村から都市への人口移動の激しさは、⁽²¹⁾ 地縁的組織に依存する clericalism, Erastianism をおし流し、⁽²²⁾ そうした地縁的組織から解放された庶民層にみられる空白感を補填するためには、彼らの関心に沿うて新らしく組織される voluntary activity が必要とされた。社会学者ブロード（F. Boulard）は、この転換を「文化の atomising」⁽²³⁾ という言葉で表現し同じくデヴィス（K. Davis）は、「同質的社会から異質的社会への展開」とよんでいる。このような転換期には、ニコラスのいう clericalism の類型（たとえば十九世紀前半のフランス）では、解放された庶民層は彼らを引受ける宗教団体もいままに、カトリックか反カトリックに世俗主義かの形におちいつてゆく傾向がある。この点、アングロ・サクソン系類型では、voluntarism の基盤がピューリタン革命において実現されていただけに、常に既成教会を教派に（the Church を denomination に）引降ろそうとする試みが教会内に行なわれ、教会に対する不満は常に新派（当初は sect であるが、後に denomination として、他の教派と対等の地位を要求する組織）の結成となり、また、その新派はいわゆる既成団体に属さない人々、すなわち、the disinherited と結びついてゆく。⁽²⁵⁾

産業革命当時の the disinherited は都市に集中する庶民層であり、これに結合したのがメソジストである。⁽²⁵⁾ ニコラスはメソジストにより初めて宗教改革に取り残された庶民層に、宗教改革の理念が伝えられたと主張する。都会

に集中する庶民層に、メソジズムは「巡回伝道、大衆集会、パンフレット伝道、家庭集会、俗人指導者の僧職代行」の、都市すなわち異質的社会的伝道に適合した布教体制を以てのぞみ、新らしく出現する賃銀労働者や下級事務労働者の利益集団としての社会的性格をつくりあげてゆく事実注目したい。メソジズム研究の権威アレヴィ (E. Halévy) は、the disinherited の利益集団としてのこの新しい福音主義教団が、一見全く性格を異にする世俗的ラディカリズムと歩調をそろえて、資本主義社会の巨大化する支配機構を批判する事実、メソジズムの自発性と自立性を認めようとする⁽²⁶⁾。後述するように、ニーバーはこの自発性の中に自己の利益のみに忠実である Sectarianism としての denominationalism の性格を認め、キリスト教のイエスにおける一致に背く、世俗主義 (世俗的利益集団) への墮落と嘆くが、voluntarism は必然的に信仰のイデオロギー化に伴って組織されるものである限り、このニーバーの批判は神学的偏向といわざるを得ない。

(二) ウェーバーもそうであつたように、多くの学者が、メソジズムはピューリタン伝統の直接の継承者ではないという見方をとる。またメソジズムの支持者の階層的背景、すなわち、自営精神・自立精神とはむしろ縁遠いとみなされる賃銀労働者、事務労働者、小自営業者などの社会的性格をとりあげて、それをピューリタンの市民的性格 (最も独立心に富むブルジョアの性格) と比較しながら、この両者を全く異つた神学体系とみなし、メソジズムの資本主義精神への貢献を否定しようとする者もある⁽²⁷⁾。こうした傾向に対し、ウェスレー自身⁽²⁸⁾がその説教 "What is Arminian?" の中で、自身の神学がカルヴィンの神学とそう差のないものである事実を強調している。もし差があるとすれば、「予定」の意義の差異である。カルヴィンは神のかくれたる予定という無慈悲な現実を説いたのに対し、アルミニアンであるウェスレーイは、「キリストの死は、神の予定を知る規準であり、イエスにおいて神を信ずる能力を持つ者は、予定されたる者である」と説いて、自由意志による予定の再確認の可能性を認めたのである。絶対の否定に直面して自己の予定を凶たく信ずるピューリタン信仰の厳格さに対し、自由意志により予定の再確認を行う余裕を与えら

れたメソジズムでは、自己の意志の正義を主張するために、直接に神の予定の証しとしての「回心の体験」を表面に持たざるを得なくなる。

メソジズムにおいても「予定」が信仰の最終目標である限り、禁欲と奉仕⁽²⁹⁾が要求され、この倫理はメソジズムの成員を、十九世紀になると中間層的存在に引上げる機能を果しており、この意味においては、ウエーバーといえどもメソジズムを資本主義の担い手と認めている。

しからば、何故を以てメソジズムはその神学におけるカルヴィン色を薄すめる必要があつたのか。社会学者ノッチンガム (F. Notingham) および史学者ウエアマウス (R. Wearmouth) は、「神の予定の絶対性は、その恩寵の絶対性と相殺される」というウエスレイの論旨を認めながらも、宗教改革の庶民層への下降は、結局、厳格倫理 (dispositional ethic) の情緒化、換言すれば、人間の体験の中に神の救済を確認する庶民層の経験的個人主義に妥協することによつて可能なることを主張し、同じ神学系統に属すとはいえども、Puritanism と Evangelism (or Pietism) の神学には、論旨の重点が神中心から人間中心へと移つて来る事実をすどく指摘する⁽³⁰⁾。

今日、ネオ・オーソドックス、殊にアメリカ神学において、「原罪」の意義は、「人間が神の似姿を持ちながら、なお、創造された finitude」として自己を受けとるその起点にあるとして理解されているように、今日においては、カルヴィンのように隠れたる神は最早表面に説かれることなく、人間の「限定的存在」としての悲劇をみつめることの中に、プロテスタントの厳格倫理の規準をおく傾向が強い。換言すれば、メソジズムが庶民層の経験主義とカルヴィニズムを妥協させて、「回心」の神学を生み出した時を境界⁽³¹⁾として、カルヴィニズムによる個人概念は著じるしく人間中心化され、「個人の体験の主張」という形で、近代的個人主義は展開するようになる。ネオ・オーソドックスがピユリタンの正統とみられながら、世俗臭のする実存哲学と混同される可能性は、神学一般の人間中心化(ニコラスのいう神学の世俗化)の傾向において必然とみなされなければならない。

ともあれ、ピューリタンの voluntarism は、同様にメソジズムという宗教の手を経て、democracy という価値体系に発展させられてゆく。しかし、この「民主主義」への概念展開が同時に、宗教的色彩の濃い、またそのいみで伝道を行うことなしに自らの信仰のみに奉仕する自発的な宗教自治組織 (Puritan theocracy あるいは、クエーカーなどの Mystic Society) を、近代社会特有の「関心を持つ者を集めて、組織の力により自己の立場を主張する」利益集团的組織 (voluntary association) に変えてゆく経過も理解されなければならない。体験の正しさの主張は、同時に、宗教的にはメソジズム以下の教派に Evangelism の性格を持たせ、社会的には、こうした教派をニーバーが嫌悪を以て規定する denomination に発展させてゆく。

(三) Evangelism としてのメソジズムが、伝道を中心の事業としたことはいうまでもない、denomination としてのメソジズムが、自己の組織的拡張のために、「教育と説得」の技術・方法の研究に一日の長を誇つたことも当然である。「日曜学校」システム、「家庭教育」システム、「職場指導グループ」システムが、今日のわが国新興宗教の座、法座、組のような形式で、メソジズムそのものを支えた voluntarism の実際の活動として編成されている。またこうした布教システムが、そのまま、パブリック・スクール、成人教育、労働組合という世俗的自発的活動に受けがれていつたいみにおいて、メソジズムは今日の資本主義の現実的な体制の、先駆者であつたとも云いうるのである。このような観点から、ニコラス、アレヴィその他の研究者は、ウエーバーをはるかにこえる積極さで、メソジズムの、英米系社会における価値体系の、直接的担い手としての意義を認めている。メソジズムの社会的側面におけるこうした意義は、エドワーズ (M. Edwards) の “After Wesley” など一連の研究に余す所なく説かれているので、本論では一応省略する。

(四) 産業革命をむかえて、それ以前の社会と質的に異なる状況に展開するメソジズムを、大衆的教派 (popular religion) とか利益集団と規定してゆく時に、一まず整理を必要とする概念的混乱があらわれてくる。

何故ならば、「大衆」という言葉は、ピユリタンの個人概念・市民概念に反する情念的な不合理性を含んでいる。それならば、何故に、メソジストを「大衆宗教」とよびながら、またピユリタン伝統を引継ぐ *voluntary activity* として、矛盾した規定を行うのであろうか。ピユリタンと比較すると、はるかに無教養なメソジストには、個人概念が理性的によりはむしろ体験的に情緒的の受け受とられたと説明したが、情緒的傾向は実質的に「自発的」と受けとることがむつかしいのではなからうか。このような疑問を背景にして、この(四)の問題をそのまま、「Denomination」の問題にひきうつして扱つてみたい。

四、Denomination——近代的組織の問題——

社会機構の巨大化は、ピユリタンの厳格主義をそのままの形で社会批判に用いえないような状況をつくり出してゆく。産業革命を境にして、産業的段階から独占的段階へ、構造的にも機能的にも英国資本主義が展開してゆく状況は、資本主義発展史の典型的な形として、歴史家によつて語られている。このような社会組織の巨大化に伴つて、①組織の力により左右される無力な労働者・ホワイトカラーを中心とする賃銀労働者層の拡大(松下壯一は人口量のプロレタリア化というが……)、②技術の進歩による大量生産と伝達の発展、そしてこの二つを条件として、③人間の機械化、単子化が起るその傾向を、「大衆社会へのあゆみ」と一まず類型化を行うこととする。⁽³²⁾ このような傾向の社会の中では、マス・メディア的操作や組織による圧力操作が、「大衆情念の公分母」といわれるが、前駆的な形態ではあれ、メソジズムの情緒的、組織的布教が、そうした個人の機械化を庶民の心情に培養する危険性を持つという理由により、当時の国教徒、非国教徒を問わず非難をメソジズムに向けることになった。彼らの目には、メソジストは危険な群衆(Mass)であつて、なんらピユリタン伝統を継承するものを持つていないように見えた。

このピユリタン伝統による偏見は、今日では「Power elite」に左右される ⁽³³⁾ Mass」の形で語りつづけられている

が、この偏見の基底には、資本主義上昇期に、いまだ独立自営的体制を保ち得たピュリタンが理想的な形で抽象化した「市民の共同体」(Community of public もしくは ideal voluntarism) の神話が存在する。もし、当時のピュリタンがメソジストと同時代に存在したとするならば、この公平な、個性にあふれた個人の集合体も、その巨大化しつつある社会の中で、成員の社会的背景により著色された実質的な「利益集団」の地位におちてしまうであろう。それどころか、voluntarism 自体が、究極的には、社会面で異なるイデオロギー的集団の併存を意味しているのである。

それにもかかわらず、以上のようなピュリタンの個人概念、市民理念の上からは、理想的な voluntary association は必ずしも利益集団の概念と一致はしない。利益集団とは、むしろ「大衆社会」的状况において使用される言葉であつて、その集団内の成員は、共通利益への関心において参加したものの、必ずしも組織を動かす個人的権威を維持しているわけではない。前述したように、voluntary association が個人の集りであり、市民の義務感において活躍する「無色で公平な」組織であつても、それが個人の共通関心にもとづく集合である限り、イデオロギ的存在となり、質的に完成したものではないが、「利益集団」的傾向はもつている。しかし、ピュリタンの理念の下にあつては、組織の中の個人は、「神にのみ責任を負うのであつて、共通利益を目的とする集団の中にあつても個人の自由を維持している」のであつて、究極的には、組織の力も、神の「正義」の發揮のためにも用いらるべきものなのである。

以上のような立場からは、教団の展開に従つて、俗人指導者制から監督制度に移行した、メソジストの性格は、いわゆる群集Ⅱ大衆の、実質的、この世的利益を目的とする組織、すなわち、成員の参与に関する自発性は認めるにしても、あく迄、この世的存在を目的とする利益集団にみえた。

すなわち、ピュリタンの個人概念を、世俗的個人主義(体験主義)とすりかえたために、自己の利益の追求となれば、個性を棄ててまでも組織の力の中に没入しようとする傾向を、メソジズムの中に発見するのが以上の立場であ

る。この時以来、英米宗教史はこうしたこの世的目的に依存する利益集団の分裂・発展史となつてゆき、しかも各教派の集会目的が有限的なものであるために、「イエスの下に一致」する究極的正義が求められなくなつたと嘆くのが、ニーバーである。

ニーバーは、こうした宗教集団の完全な利益集団化を以て、すなわち、共通利益を目標とする分烈の激化の傾向に對して、Denominationalism の名を与えた。

彼によれば、メソジズムは「大衆」すなわち没個性的な賃銀労働者（後の中間下層）や小自営業者の利益集団であつて、しかも、情緒的にもあげられた禁欲倫理により、成員の階層的水準の平均的向上の後には、十九世紀の労働階級に利益的に對立するという反動性をも示して、プロテスタント的反權威主義的伝統から逸脱したと述べている。（しかし、これはメソジズムの階層性を強調するニーバーの技術であつて、事實は必ずしもそうでなかつたことは、衆知のことである。）このメソジズムの展開を期にして、ピュリタン伝統の直系である各教派さえも、組合派、長老派のように、中間上層（英国）や上層（アメリカ）の利益集団化する傾向があらわれ、この宗教団体の「この世の開」が、教会の一致を不可能にさせた、ニーバーは嘆くのである。⁽³⁴⁾

ニーバーの Denominationalism の定義は、その否定面を強調しながら、次のようなものになる。「デノミネーションリズムは、キリスト教の倫理的失敗を意味している。兄弟愛による共同体の倫理が、キリストの教会内の分裂に對して勝利を占めなければならぬ……。（中略）教会がこの運命的分裂をさけることを希望する前に、デノミネーションの世俗的性格を理解する必要がある」。⁽³⁵⁾

このように、ニーバーでは、「近代化」の規準たる個人概念の、組織への屈服をおそれる余りに、Voluntarism の不完全な形態は、偏見の分裂と流行や圧力への妥協に導かれると警告を発することになり、このいみで、ニーバーのいう「大衆宗教」とは、反「近代的」組織への傾向を意味していた。またあるいみでは、「近代化」の否定面、「近

代人の疎外」の面をニーバーは、デノミネーションの存在に発見したのである。

このニーバーに対し、ニコラスはメソジズムの「大衆性」を積極的な面からみようとする。彼によると、宗教改革の精神の展開とは、「すべての信徒の使徒権は個人の判断の権威」を増加してゆくという事実に見出せるが、その最も庶民的な形を、メソジズムやドイツ教虔派の「回心」理論に見出そうとする。彼の意見を結論的にいうと、「リバイバルは根本的なプロテスタントの個性主義 (personalism) であつて、むしろメソジズムは、ピュリタニズムの個人主義的形態 (individualistic form of Puritanism) であり、回心の奨励は個人の「自発性」の維持を、巨大化する社会機構の圧力の中で可能にさせる一つの方法であつたことを確認しようとする。

ニコラスの立場からは、個人概念の健全な成長は、むしろ数多くの教派の併行的独立にみられるのであり、「一つの教会」の存在は、単に聖と俗の対立の危機をよび起し、secularism の介入を招いて、かえつて危険を意味するものであつた。「一つの教会」は神学的理想であつて、現実には多数教派の協力的存在が望まれている。

ニコラスのこの言葉を裏付けるように、エドワーズは、「個人的宗教への福音主義のすすめは (回心へのすすめは)、ベンタム学派の自由主義者が、個人の能力に信頼を示す傾向と相似しているが、既成教会への反抗 (回心による個人概念への傾向) は、国家や社会の力に対する批判的な目と似かよつたものであり (中略)、回心を通じて努力する救済への願いは、……彼自身の幸福を考え、それに到達する各人の自由を保障する原則となる」といつている。⁽³⁷⁾すなわち、条件つきではあるが、今日の我国の新興宗教にも普遍的に観察されるように、それは理性的に整理出来るものではないが、各人の異常なまでの信仰を通じての幸福への願望は、それこそ個人概念の情緒的に高揚された形態であつて、こうした回心の自由こそ、「近代社会」すなわち「大衆的状况」の中にも個人の自由が存在することを証明するものであるという。

ニコラスやエドワーズによれば、回心こそ宗教改革の庶民層への下降であり、また、集団成員の自発性を示す証拠

となるものである。

ニコラスは、このような情緒的な個人主義が、（それが簡単にカリスマ的な權威や、組織や社会の圧力に必ずしも妥協するほど薄弱なものでない証拠に、また、これらの回心や異言の口ききが単なる呪術的行爲でないことを証すために）、「この福音主義の当時の功利主義との不思議な妥協」を可能にならせ、個人は自分の信仰とそれからうまれた幸福の内容をあく迄防衛するために、自らの利益を考慮して集団をつくり、そして、社会悪に対する批判を集団の力で行なおうとする知慧を庶民に与えたことを力説する⁽³⁸⁾。すなわち、没個性的と批判されることもある大衆が、自己の体験の主張を可能にするために、利益集団としての性格をもつ宗教組織 *denomination* をつくりあげることによつて、宗教組織の「近代的」機能は保障されるのである。

かくしてニコラスは、「大衆」(Mass)と *voluntarism* の内容的一致を積極的に認めることにより、ニーバーと全く対立している。すなわち、いわゆる大衆デモクラシーの典型的あり方として、デノミネーションを取りあげたのである。

ニコラスの *denomination* の多数的併立は、個人の彼自身への忠誠の誠実さの保障であり、その階層的分化は、いざれ修正されるべき歴史的現象である。彼のみ方からすれば、多数の宗教の存在は、少くとも「上からの圧力や支配」の弱化であり、*voluntarism* の存在を意味している。

ヴィデックとベヘンズマン (A. Vidich and J. Bensen) が、*"Small Town in Mass Society"* の中で、大衆的、画一的行動の底に、「他人から異なりユニークであろう」とする、あるいは「*hard work*」により自己存在を証明しようとする⁽³⁹⁾「欲求が、体験主義の形で存在することを述べているが、こうした個人概念の行動的表現は、自己の階層に適合する教会への出席（出席が逆に彼の一個人としての存在証明にもなる）であることも、さきのニコラスの言葉を支持するものとなろう。

このように、「社会の大多数」の成員に基礎をおく組織を、アダムスの言葉をかりて、voluntary association = denominationalism とすれば、実際には、ニーバーの案するような、組織とその目的である「利益」に対する個人の服従（呪術圏のあるいみでの還元）の可能性は、どのようなものであろうか。

いわゆる大衆的な voluntary association の組織のデレンマは、上部の権威と、一般成員の権威の、どちらの極点に重点をおくかの問題になつてくる。「組織の機能性は、①上からの支配力により、②一般成員の平均的参与により、決定される」という二つの前提を解決するために、数々の調査や実験⁽⁴⁰⁾が行われて来た。英米系の組織の調査では、通常、組織の「理想的」形態として、幹部・一般成員を問わず、権威の成員の間への平等な分散を最も機能的と答える者が多いが、同時に「現実的」には、組織の目標の情緒的強化や、幹部の強力な指導が更に機能的と考える傾向が観察されている。

このようにして、いわゆる voluntarism には、個人権威への肯定が理念的に強く観察され、必ずしも、「大衆社会」が Lonely Crowd や Organization Man の諸概念により、説明しきれないことが英米では理解されて来ている。

結論的には、「近代化」は、個人概念の成立の程度を規準として測定され、その理念の組織的展開は、通常 denotation の形をとることを、ここで再確認したいと考える。それは又、既成の宗教地盤に地縁社会の崩壊と共に発生し、移動する人口を再組織するために参加を奨励する「誰でももの団体」であるといういみにおいて、「大衆の宗教」と規定することも出来る。本論では、これまで見過されがちであつた大衆のもつ個性の力に、あるいみの再評価を与えたつもりである。以上のいみでは、ニコラスのいうように、clericalism の発展した欧州大陸には、教会はあつてもデノミネーションはなく、また、教会は政党と直接結合して、はじめて secularism の力に対抗する様相を示している。すなわち、このような環境では、近代的な「政教分離」は反宗教の形で展開されている。ブラードが英米系の

社会と比較しながらいうように、この環境の中では、産業の展開は即ち宗教離反を意味している。農民人口の工業人口への転換は、教区からの離反でありそのまま世俗主義への参加を意味している。その為今日のカトリック宗教社会学は、こうして浮動する人口の教会内への再定着を問題にして展開しており、教区内人口を、*natural group* や *professional group* に分割し、あるいは、それぞれの集団に「利益集团的」性格を持たせて、各自の関心に従つて積極的に活動に参与 (*participate*) させるように計つている。即ち、*clericalism* の環境では、教会の中に *denomination* 的存在の育成が考えられているのである。⁽⁴⁾

我国のような社会を、いきなりニコラスの定義に従つて、*Erastianism* と規定するのは無謀なことであるが、(第一にわが国には宗教改革や、宗教的個人概念の存在の有無さえ、論じつくされていない現在)、一応、明治以降の宗教行政をふりかえつてみて、常に世俗権力による宗教統制の存在したことを確認したい。そこを戦後、俄かに外からの権力による、英米系の *denominationalism* の紹介があり、今日の宗派乱立を招いている事実を考える時、たとえば、外見的には殆ど完全にデノミネーションの形態をとる新興教派が、(伝道の努力を省略することのできた旧来の社会をなつかしむ既成宗教と同様に)、教祖の世襲制その他を採用して、世俗的権力による教団統制を復活させようとするその傾向の中に、わが国宗教界の二重構造的類型(基底にあるいみの *Erastianism*、そのうえに前者を破壊することなく、*denominationalism* をおおいかぶせた形)の存在も考えることが出来るのではないか。そのいみで、本論では、ニコラスのいう *denominationalism* の「自発」性、および、「組織権力の下部分散」を、近代宗教史上の、教団類型論の規準として使用することに興味を覚えている。但し、現実の類型に対する批判は、調査による具体的資料の上にたち、社会学的知識を応用しながら決定される必要があることは、あらためて断わる必要もないが、それに先だつて行われる、その類型の歴史背景の決定こそ、本論の重視する所である。

註

- (1) C.I. Barnard; "The Function of the Executive"; pp. 12~14.
- (2) J.M. Kitagawa; *Religions of the East*; Chap. 5.
- (3) 青山秀夫「マックス・ウェーバー」(岩波新書) 一五三頁
- (4) 〃 〃 一五二―三頁
- (5) C. Brinton; "The Shaping of the Modern Mind" pp. 21~23.
- (6) 文部省「宗教の定義をめぐる諸問題」一五六頁
- (7) J. H. Nichols; "Democracy and the Churches"; p. 27.
- (8) 文部省「外国における宗教行政の実情」(261) 附録
- (9) R. H. Soltan; "French Political Thought in the 19th Century" p. xxix.
- (10) G. F. Thomas; "Religion in Age of Secularism"; Chap. 2 the Disintegration of Culture
- (11) J. L. Adams; "Religion in Higher Education" in *Journal of Bible and Religion*; Vol. XIII. (1945) pp. 186~188.
- (12) E. Troeltsch; "Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit"; pp. 462~63.
- (13) S. P. Hays; "The Response to Industrialism"; pp. 67~69.
- (14) R. P. Barnes; "Voluntarism, the Churches and Democracy", in *Christendom*, X (1945) pp. 289~98.
- (15) J. L. Adams; "A Faith for Free Men", in S. Fritchman (ed.) "Together We Advance".
- (16) "Religion in Higher Education"; p. 187.
- (17) Brinton; *ibid*; pp. 259~60.
- (18) 最近では「社会心理学年報(一九六一)井門」近代社会における宗教の心理と論理」参照
- (19) 「社会学辞典」(有斐閣)「近代化」
- (20) Nichols; *ibid*; pp. 24~26.
- (21) M. Edwards; "After Wesley"; pp. 165~
人口の都市への移動の統計図がある。
- (22) 伴我何人「教会職制史」第七章教会牧師の恒久性
- (23) F. Boulard; "An Introduction to Religious Sociology"; p. 17.

- (24) K. Davis; "Human Society"; pp. 329~30.
- (25) メンジストの信徒層の研究は、ヒドワースその他の手により詳細に出されているが、小自営業者、小役人のほかに、初期信徒は多くが、鉛管工、織工、大工、などの賃銀労働者に多かつた。
- (26) E. Halévy; "A History of the English People" Vol. 1, p. vii
- (27) M. Pierte; "John Wesley in the Evolution of Protestantism" 参照
- (28) Wesley; "What is Arminian?" 参る、"Letters of J. Wesley"; letter to Mrs. Bennis. June 16, 1772.
- (29) この点については最も詳しく文献を G. Faulkner; "Wesley as sociologist, churchman, theologian"
- (30) F. Nottingham; "The Making of an Evangelist" の最終章 参る、R. Wearmouth; "Methodism and the Common People of the 18th Century", pp. 116~
- (31) S. G. Dimond; "The Psychology of the Methodist Revival"; pp. 201~
なお、Crawford; "Religious Trend in a Century of Hymns" pp. 105~8 には、メンジストを中心としてプロテスタント讃美歌にあらわれた人間中心主義の傾向を、詳細な図にして発表している。
- (32) 「社会学辞典」(大衆社会の項)
- (33) なお Mills; "Power Elite" & Llesman; "Lonely Crowd" 並びに Whyte Jr. "Organization Man" などの一連の大衆社会のメジニムチックな面を扱った業績を参照すべきである。
- (34) Richard Niebuhr; "The Social Sources of Denominationalism"; Chap. 1.2, 事実に、宗教界の階層化について、W. Herberg; "Protestant, Catholic, Jew", キャロルマン(後藤真訳)「アメリカの宗教」あるいはバックワードの「地位を求めめる人々」などに詳細に記述されている。
- (35) Niebuhr; *ibid.*; p. 25
- (36) Dacey; "Law and Opinion in England" p. 402 からのミロラスの引用
- (37) Edwards; "John Wesley and the 18th Century", p. 188
- (38) Dimond; *ibid.*; pp. 35~ の参照の点
- (39) Vidich & Bensman; "Small Town in Mass Society", p. p. 60~81.
'the basic tradition of American society—grassroots democracy, free and open expression, individualism, are

most firmly located in the society.' (p. 81)

(40)

その中の代表例として 'voluntarism は生きている市民の個人主義を画くものは'

R. Likert; "A Motivation Approach to a Modified Theory of Organization and Management",

D. L. Sills; "The Volunteers",

A. S. Tannenbaum; "Control and Effectiveness in a Voluntary Organization", in American Journal of Socio-

logy; July 1961

H. F. Cocks; "The Nonconformist Conscience",

St. Clare Drake; "Churches and Voluntary Associations in Chicago Negro Community", in 'Report by WPA

project' (1940)

J. N. Figgis; "Churches and the Modern State",

E. R. Wickham; "Church and People in an Industrial City",

B. Wilson; "Social Aspects of Religious Sects",

B. B. C. (ed.); "Religious Broadcasts and the Public",

E. Pin; "Pratique Religieuse et Classes Sociales",

P. T. Jenkins; "The Church Meeting and Democracy",

M. Komarovsky; "Voluntary Associations of Urban Dwellers" in Amer. Social Review. X(1946)

W. Lippman; "The Good Society",

F. Mishnun; "Voluntary Associations", in 'Enc. of the Social Sciences' XV, p. 283-86.

E. T. Mitchell; "Theory of Corporate Will" in 'Ethics', LVI (1946)

なほみありの 'なほみあり' 参照せよとありぬ。

(41)

J. J. Spaie; "Neighborhood Associations", (参照せよ)

F. Michonneau; "Revolution in a City Parish",

Michonneau and Meurice; "Catholic Action and the Parish",

J. H. Fichter; "Social Relations in the Urban Parish",

F. Boulard; "An Introduction to Religious Sociology",

宗教哲学について

石 井 次 郎

一 曲り角に來た宗教哲学

——日本の宗教的状况——

一般に実証的研究がいちじるしく進出して、哲学的研究が後退しているのが戦後日本の特色の一つである。宗教の研究についても同様である。そして実質的にも、かつて西田、波多野両氏が到達した水準をぬくほどの体系的（また「哲学的」な宗教研究があらわれない。それはなぜだろうか。ヘーゲルがはじめて名づけたという「宗教哲学」は、宗教の一般概念、その本質規定、その真理性の探究をその課題とするといわれる。伝統的理解にしたがえば、それは一方で経験的乃至は実証的研究、すなわち諸宗教およびさまざまな宗教生活の史的・社会的・心理学研究と區別される。また一方では特定宗教の内容に関する体系的記述（広義の神学）方法とも區別される。（註一）此のいわば経験科学と神学との中間に立つ「宗教哲学」が、はたして学問的研究でありうるのか、そして意味のある発言をなし得るのか。このことについて、深刻な反省が行われてきた。そしてその見とおしはけつして明るいものではない。それが「宗教哲学」のふるわない理由の一つとして考えられる。

宗教哲学について

註 N. H. Sjöe, Religionsphilosophie (R. G. G. 3. Bd. V. S. 1010.) 1961.

「宗教哲学」は後退したが、宗教研究そのものはたしかに前進した。神学的研究、史的研究また経験科学の諸分野にも、戦前よりはるかに精密な研究が、宗教の諸現象、また個々の宗教についてなされてきた。宗教が現存しているからだ。なるほど西欧や東南アジア諸国の生活に宗教が今日も生きて、彼等の価値観に決定的な影響をおよぼしている現状にくらべると、日本国民全体がすこぶる宗教に無関心だといわざるを得ない。しかし一部のインテリが、意識的また無意識的に断定するほど日本の宗教は無力でない。それはかならずしも伝統的教義による信心ではないかもしれないが、生きたエネルギーとして働いているからである。明治神宮は今年の元旦に一八〇万の参詣者を動員した。石川達三氏によると、これらの人々は群集のなかに埋没して孤独の魂を忘れようとしたのだという。東本願寺の七五〇年遠忌は、一五〇〇万の人員と十数億の財力を動員した。これは「観光ブーム」に乗じたことになるのだろうか。また「新興宗教」が五〇〇万の信徒を擁している。彼等は自発的に教団に参加し、その信条にしたがつて生きている積極的な信徒である。それもまた社会的、経済的要因によつて説明される社会現象であろう。巨大なエネルギーをもつ集団ではないか。私が石川氏に問いただいたいののは、なぜ孤独な現代人が明治神宮の群集に吸収されるのだろうか。なぜその他の群集ではいけないのだろうか。なぜ本願寺がこれほどの人と金を集めることができるのだろうか。本願寺にかこつけば、観光も散財も是認されるからではないか。——孤独や観光ブームなどの心理的動機、経済的貧困や社会不安などの要因は、いづれも要因にちがいないのだが、決定的要因がつきとめられなければならないのだ。はたして「宗教」や「呪術」をぬきにしてそれがつきとめられるだろうか。「宗教」は史的・心理的・社会的要素のよせ集めとして、「宗教」以外のものに解体されることによつて説明しつくされるのだろうか。それとも「宗教」は独自のもの(sui generis)として、独自のゲシュタルト、独自のダイナミックスをもつものなのだろうか。この検討は宗教哲学の課題である。

伝統的宗教(仏教諸派、神道諸派)のほかに、キリスト教、また「新興宗教」や、さまざまの民間信仰の氾濫して

いる状況は、日本の特殊なものといつてよい。きわめて特異な事情だといつてよい。この状況は宗教や呪術の研究に有力な資料を提供している。したがつてそれに関する研究は、それぞれの宗教乃至は教団の成員が内側から、また中立的な研究者、観察者が外側から研究成果を挙げてゐる。しかし不思議なことに、それらの比較研究はきわめて乏しい。またそれぞれの教団の内側から語られるものが、互に対話をする機会も場もないのが現状である。それらは絶対的に異質のものとして対立し、必然的にモノローグしなければならないのだろうか。また比較研究のための共通分母とでもいふべきもの (*tertium comparationis*) は存在しないのだろうか。そうして宗教史がこころみた発展段階による諸宗教の秩序づけや、人類学者のこころみる宗教の機能による統一的理解のほかに、体系的理解はあり得ないのだろうか。これは宗教哲学の課題である。今日の社会生活と思考の必然性が此の課題の解決を要請する。

宗教が社会のエネルギーとして、また社会の機能として働いていることは事実である。したがつてその活動は、社会生活のなかで批判され、評価されなければならない。またコントロールされなければならない場合が起る。一般に世界宗教といわれる伝統的宗教の場合には、それがもつともエネルギーを発揮するのは社会のノルム、秩序を基礎づけ、しかも社会発展また解放に向うヒューマニズムと提携している場合である。しかしそういう宗教もしばしば人間を疎外し、社会文化の発展を阻止した。たしかに「阿片」として働き、政治、経済の矛盾を空想的世界のなかへ解体した。宗教そのものがきわめて迷信、俗信、呪術に転化しやすいものである。(註) だからイスラエルの宗教史では絶えず預言者が、宗教の墮落と変質のために戦つたのであつた。いつたい宗教の正常な姿と、その第一次的作用はどういうものなのだろうか。宗教は必然的に「阿片」として働くのか。それとも「阿片」としての機能は第二次的なものなのか。ここでわれわれは宗教の規範的概念、宗教の本質規定を求めざるを得ない。吾国の俗信に、医療を防御し、人間の解放を阻止するさまざまな働きを見る。それが宗教の歪んだあらわれなのか、それが意味をもつ作用領域をのこしているものなのかを見きわめる必要がある。これもまた宗教哲学の課題なのだ。

註 たとえばキリシタンの或るグループは、三〇〇年の潜伏時代に、カトリック的信仰内容を全く喪失して低俗な民間信仰に転化した。これについては古野清人氏また田北耕也氏の研究がある。

二 実証的研究と宗教哲学

研究の推移

ここに実証的研究というのは、史学的、社会学的、心理学的諸研究、また或る意味でそれらの総合をこころみる文人人類学の方法をふくめる。そうして宗教学 (Religionswissenschaft) もまた、これらの方法を採用するいわば総合的経験科学であつた。此の比較的新らしい学問は、しかしW・C・スミスによるとすでに三つの段階を経て現在におよんでいるという。(註)

註 W. C. Smith, Comparative Religion, Whither and Why, (in M. Eleade, The History of Religions, Essay in Mythology, 1959)

一、ヘースティングスのE・R・Eは第一期の研究成果がいかなるものであつたかを示している。ここでは研究者は、宗教を外側から客観的に観察しようとする態度をつらぬいている。また彼等はシンボル、教義、祭儀などの個々の与えられた宗教現象を取り上げ、その構造また一般概念を求めた。彼等が忘れていたのは、それらが宗教にふくまれる或る部分であつて宗教そのものでないこと、したがつてその成果が宗教そのものに接近する予備的研究であるということだつた。そうして宗教が人間のきわめてパーソナルな生活の中に生きているために宗教的生活の生態(エコロジー)がさらに立入つてつきとめる必要を自覚するに至つた。

二、宗教は、とくにその当事者のみが理解しうる内容をもつ。そこでたとえば仏教の研究は、仏教徒によつて書かれる方が望ましいと考えられるようになった。なぜなら宗教的経験は、所与の事として観察しつくせない。むしろ

身を挺してその中へ参加すること（これを実存的といつても *engagement* といつてもよい）を要求する。また個々の現象を信仰者の生活のまとまりのなかで具体的に了解することを迫まるものがある。こういう要請は宗教の生態をより具体的にまた精密にとらえる効果をあげるとともに、かつて安易に組織された宗教の体系的理解を引き裂き、その統一的理解を困難ならしめるに到つた。

三、以上の推移を、個々の宗教へのより現実的、具体的接近と見ることができるといえる。なぜならそれが、研究対象である宗教自身の要求に近づいていく方向を示すからである。かつて非人間的な^註として観察された宗教的現象は、すくなくとも人間の関わりとして統一的にとらえられ、ばらばらにとらえられた宗教現象は、宗教的「生の座」(Sitz im Leben) に位置づけられて理解されることになるのだ。こうして研究の結果は、もはや教団外の好奇心に富んだ人々へのみ情報を提供しようとするのではない。同時にそれは、その宗教に属する信仰者に向つて語られ、彼等によつても納得されることを期待する。さらにまた同様の研究方法による別の宗教の研究成果と互に対話しなければならぬという新しい期待が生れたのである。このことは、閉ざされた小地域的集団が、より開かれた国民生活へ開放され、さらに国境を越えて異種の文化圏が親しく、また頻繁に交流する世界の変化に應ずるものといふことができる。かくして諸宗教が、相互の理解とともに、それぞれの純粋化を期待することができるのだ。

^註 宗教研究の歴史を別の面から J・ワッハが *The Comparative Study of Religions, 1958* が要約している。

以上はスミスの記述をやや拡大して繰返したものであるが、それは比較宗教史の展開とともに宗教研究が新しいダイナミックな統一概念を目ざしていることを示している。そこに宗教哲学の新しい地盤がみられる。

起原の問題

経験科学が宗教の研究に着手したとき、とくにその手がかりとしたのは宗教の起原の問題であつた。それは宗教が成立する必要条件をつきとめ、それによつて宗教の本質をとらえ得ると考えたからであつた。^註 その予想にしたが

えば、宗教はアプリアリのものでもなければ、またそれ自身独自のもの *sui generis* でもない。宗教以外の諸現象がよせ集められて突如として宗教が成立するという仮設にしたがっていたのである。たとえば恐怖や満たされざる願望などが宗教成立の根本的条件であり、したがってまたそれが宗教の本質をなすのだという考えである。これを L・リヒターにしたがつて「進化・発生的方法」と呼ぼう。^{註一} ヒューム、フォイエルバーハ、フロイト等によつて代表される此の方法は、存外ひろい支持を得て今日も主として宗教を否定する論拠として用いられている。したがって検討に値する。

註一 宗教起原の問題については拙論「宗教の現表」青山学院、基督教論集第二号（一九五四年）六九頁以下参照

註二 L. Richter, Begriff u. Wesen der Religion, R. G. G.³ Bd V, (1961), S. 968 f.

宗教の起原を史的にさかのぼつてつきとめることは不可能である。またそれを未開宗教に求めることもできない。何が宗教の未開の形式なのかは、宗教の規範概念によつてのみ判定されるからである。ニーチェが哲学についていつたように、発端にさかのぼればのぼるほど混濁した未分化の状態が見られるのであつて、人々が予想したように単純でも純粹でもない。未開宗教は、レーヴがいうように、発達した宗教との関係、また対話においてはじめて意味をもつものなのである。^(註)

註 G. van der Leeuw, Einführung in die Phaenomenologie der Religion, 1925, S. 5 f.

したがつて起原が問題となるのは、時間的というよりはむしろ「理解の順序」(verständliche Reihenfolge) についてであり、また宗教の成立条件を見出すことにしほられる。たとえば佐木氏の「日本の新興宗教」では、経済的、政治的貧困にすべての条件が還元されているごとくである。^(註) 信徒の入信動機は、病氣、貧困、家庭不和が圧倒に多い。此の中で病氣は、「社会保障制の空白」な現状においては、けつして単に医学的現象ではない。小市民の経済生活の破壊を意味する。家庭不和もふくめて、これら動機は現代社会のひずみに由来し、そこに宗教の成立する必要条

件が見出されるといふのである。

註 佐木秋夫「新興宗教」一九六〇

こういう推定の誤謬について少くとも二つの点を指摘する必要がある。

一、かりに芸術の制作を理解し評価する場合を考えてみよう。ゴッホの作品は彼の精神が正常か否かは問わない。ドストエフスキーが金のために「罪と罰」を書いたかどうかは第二義的のことである。人は権力欲やその他の満たされざる欲望から多くの制作を完成した。しかしそれらの動機や諸条件は、作品の意味と価値については何の関係もない。ゲーテがいつたように、作家が何を食つたかは、作品にとつてどうでもよいことなのだ。「無知は信心の母」(ヒューム)であるにしても、無知と信心とを同一視することはできないのである。

二、無知や貧困や恐怖が宗教と並立することは断言できるとしても、それが決定的な要因だとどうして言うのだろうか。佐木氏は社会保障制度のある国なら人々は宗教に向わないで現実的建設に向うというが、それは氏の臆測にすぎない。恐怖や願望やその他の宗教以外の要素が、どうして突如宗教に転化するのだろうか。いずれにしても宗教を宗教以外の要素の気まぐれな構成体とみなし、宗教をそれ以外の要素に還元しようという独断はさらに綿密な検討を要するであらう。

投 映 説

恐怖や欲求不満が宗教の成立条件と見なす者は、宗教の表象内容を願望その他の主観的投映だと推定する。すでにクセノファーネスは信仰の対象である超越者の表象が、ことごとく現実世界の投映にすぎないことを見抜いていた。

信仰は好んで異質の次元に属する彼岸の消息を語るが、実際には彼等の生きる世界を、また現実世界をいわば裏反して語るにすぎない。彼等は史的、社会的現実を少しも超えてはいないのだ。したがってそれら表象のすべては、世界内の諸要素に還元できる。そのために宗教は人間の空想的所産であり、就中恐怖や困窮、欲求不満の空想的解決の手

段にすぎないことが證明される。——この通俗的解釈に対して次の二点が明らかにされなければならない。

一、宗教の表象は、そのまま実体化されて意味をもつ場合と、そうでない場合、すなわち、表象がそれ自身を超えて全く異質のものを媒介する場合がある。千手観音の像が一つの偶像として、そのまま実質的な、したがって呪術的な意味をもつことがある。キリスト教のもつとも古い礼典である聖餐において、用いられるパンとブドウ酒が実質的にキリストの肉と血に変化すると考えられる場合もある。この場合に、ないものを在るかのように振舞い、事実でないことを事実として承認することになるだろう。それはたしかに迷信的である。宗教の呪術化と迷信化とは、きわめて起りやすいことなのである。しかしそうでないこともあるのだ。心理的、社会的、経済的、諸条件に還元される宗教的表象が、それ自体を超えて別のものを指し示し、その指し示された超越的なものが宗教者と意味のある関わりをもつ場合である。（これはシンボルの問題として検討される。）事柄を立ち入って観察すれば、フォイエルバッハがいうように投映はたしかに行われている。しかしおよそ投映はスクリーンの上に投ぜられるものなのだ。その映像はスクリーンの上に結ばれているのだ。問題はこの点にある。

「投映とスクリーン」という譬喩は、テイリツヒから借りたものであるが、これによつて事柄をかなり明瞭にすることができ。映像とスクリーンとを同一視することは、明らかに馬鹿げたことである。「スクリーンは投射されたものではなくて、映写を受けとめるものなのだ。神々の表象が投映される領域は、それ自身けつして映像そのものではないのである。」（*魅* 信仰者の経験から此のスクリーンすなわち超越界を取除いて、映像すなわち宗教的表象の分析とその発生の過程を論ずることは、根本的な重要なものを見逃しているといわなければならない。）

註 P. Tillich, *Systematic Theology*, 1, p. 212.

千手観音や聖母の像は、芸術家の創作であり、感性的対象である。しかしそれによらずしては開示されない実在の次元を開示しうることは否定できない。われわれは「直接経験によつては明証できない実在の諸相と世界の構造を示

すもの」を象徴と呼んでいる(エリアーデ)。(註二)「象徴」は「それなしには閉ざされている実在の次元を開示する(ティリッヒ)。(註三)宗教の表象はシンボルとしての性格をもつ。したがって宗教の研究にシンボリズムの研究を欠くことはできないのである。

註一 M. Eleade, Symbolism (Patterns in Comparative Religion) p. 96 f.

註二 P. Tillich, Dynamics of Faith, 1956, pp. 41-54. Systematic Theology, 1, p. 234 ff.

三 神学と宗教哲学

宗教哲学の研究対象は「宗教」の体系的理解である。それは宗教の本質概念を求める。しかしすでに実証的諸研究が明らかにしたように、宗教一般という概念は無内容であり、単なる抽象概念にすぎない。具体的生活のなかでは、信仰者は、弥陀の本願を信じ、お大師さまを信じ、マホメットやキリストの啓示を信じている。「宗教」を信じている信仰者は存在したためしがない。ルターは、「私は此処に立つ、それ以外であり得ない」と告白した。ルターは宗教に立つのでなく、「神のことは、キリスト」によつて立つといつてゐるのだ。たしかに宗教は祭儀や信条や神話や信仰生活の全体のなかに在るだろう。だが信仰者は、そういう宗教一般の構造や、本質概念を求めるのでなくて、自身の救を求める。彼は生死の問題(To be or not to be)の問題にとらえられ、自己の全存在をあげてそれと関わつてゐるからである。ところが「宗教哲学」は、どこまでも知識の体系であることをやめない。その発言は信仰者乃至は教団を超えて、開られた世界すなわち理性にうつたえ、理解されることを求める。しかしそれは信仰者にとつては、どうでもよいことなのだ。無益なことである。そうして理解にうつたえ得られうることにすれば、その内容は人間の理解の可能性を予想しているにちがいない。プラトンの言葉アナムネーシスに属することではなければなら

ない。したがって信仰の内容は人間の可能性の開發ということになる。そうだとすれば「啓示」はもはや啓示の固有の意味を喪うほかはない。啓示が絶対にかくされた秘義（ミステリオン）の開示を意味するとすれば、宗教哲学は少くとも啓示を除外した宗教の体系的理解を扱いうるにすぎない。それは少くとも宗教に関する研究でなく、またもし啓示を包摂しようとすれば、学問的性格を喪わざるを得ない。こうして宗教哲学は偽りの学問だと断定される。此のような原理的批判は、神学者（とくにK・バルト）によつてなされた。バルトを初めとするいわゆる弁証法神学者の批判の要点は次のようなものである。

一、信仰は、徹底的に啓示に依存する。しかるに絶対的自由の主体たる神の啓示は、いかなる対象となることも拒否する。彼は、自らが欲する所と時において自己を示すことによつて絶対の主体なのである。

二、絶対の主体は、いかなる対象となることをも拒否する。およそ対象は他の存在者と相並ぶ相対的な主体にすぎないからである。それは観察と思考の対象であつて、信仰の対象ではない。

三、自由な絶対的主体としての神は、「存在の類比」(analogia entis) を超えるものであり、したがって人間における結合点(Anknüpfungspunkt)を拒否する。換言すれば、神と人とを見とおす、中立的な一点は存在しない。かかるものは、空想が想定した架空のものにすぎない。しかるに宗教哲学は、かかる中立的な一点を前提する。したがつて宗教哲学は成立しない。もし成立したとすれば、それは対象と方法とを持たない偽りの学問だということになる。(註)

註 N. H. Sæe, Religionsphilosophie (R. G. G. 3. Bb. V. 1961, S. 1012) は、啓示と宗教描為の対立点を要約している。なお K. Barth, Kirchliche Dogmatik 1, 1, S. 36 f. 参照

「啓示の神学」は「宗教」を承認しない。諸宗教はバルトによれば Aberglaube であつて、信仰と何の関係もない。(此の諸宗教の中には、伝統的キリスト教もふくまれている。)かつてティリッヒは、神学者の理解する啓示と

宗教とを次のように対比してその相異を明かにした。(註)

啓示

宗教

a 神的なものについて語る。

人間行為について。

b 一回的、自己完結的、絶対的出来事。

つねに繰返し、決して完結しない相対的過程。

c 生と精神のなかに新しい現実が突入したこと。

或る所与の現実的生、また必然的精神的機能。

d 文化の彼方にあるもの。

文化そのもの。

宗教哲学は、宗教について語るもので「真の宗教教」、「真の信仰」、したがって啓示を語ることができないというのである。

註 P. Tillich, Religionsphilosophie (Dessort, Lehrbuch der Philosophie, 1925, S. 770 f.)

問題点は、宗教哲学が宗教に固有な啓示の要求を無視すれば、その対象を誤認し、真の宗教について語ることができない。またもし啓示の要求を承認すれば、宗教哲学は神学にならざるを得ないということにある。いずれにしても啓示が厳密に取り上げられる限り、宗教哲学は成立し得ないのだ。啓示は有限的世界に突入した無制約者の現実である。それ自身が真理の根柢なのだから、それを基礎づける他の根柢は在りえないのである。かつて神学を基礎づけ、その序説の役目をとつた宗教哲学は、もはや啓示の学であるところの神学に何の用もなさない。ただ鋭く対立する。しかも此の対立は、両者が研究領域の分担によつて解消しうるようなものではないのだ。

以上の「弁証法神学」の宗教哲学批判は、およそ宗教が純粹に宗教の立場を堅持するさいに発言せざるを得ない正当な要求を表明している。しかしそれにもかかわらず問題は依然として残るのである。たとえばその神学的立場においてK・バルトにきわめて近いN・H・ソエーは次のように言う。残る問題というのは、此の啓示と現代文化乃至は哲学との対決である。そのなかには、信仰と知識、啓示と理性、近代自然科学の考え方をいかに受けとめるか(その

中にはアインシュタインの相対主義的世界観や非神話化の問題も入るだろう。「そういう問題に答えるところの研究を「宗教哲学」とよぶかどうかは大した問題ではない。重大なのは、そういう研究がなされているということ、しかもつねに新たに為されるのであつて、科学と哲学者の新しい研究成果が、必然的にこれを為さしめるということである。」(註)

註 N. H. Sde, Religionsphilosophie (R. G. G.³ Bd. V. S. 1013)

ソエーは主としてK・ハイム、E・ブルンナーの研究を考慮しているようであるが、なおG・マルセル、J・ダニエル、J・デュメリなどのフランスの研究者の成果には注目する必要がある。そこでも啓示と理性との対話がこころみられているからである。一般に彼等にはカルテジアニスムの影響が強い。したがつてドイツの宗教哲学がベーメ、エックハルト等の神秘主義に帰る傾向を示すのに対して、彼等は理性主義に帰つていく。それらの業績のなかで、とくに実質的な成果を示し、しかもきわめて広い範囲にうつたえる力をもつのはP・ティリッヒである。すでに三十年前に、彼はその「宗教哲学」において、「啓示の科学」と宗教哲学の内的統一を求めた。彼はいう、「残る道は対立の内的統一しかない。綜合コンシテの道のみが真である。たとえそれが繰返して失敗に終るとしても、なおかつ此の道が追究される。なぜなら啓示の学の内には、哲学におけると同様に、そこで両者が一致している一点が存在しているのだから。此の一点を見出し、そこから総合的解決をつくり出すことこそ宗教哲学の決定的課題である。」(註二)彼はその方法を「メタロギッシュな方法」だと呼んだ。また「神学的存在論」だともいつた。彼が想定した「一点」は、もしブルンナーという結合点であるとすればとうてい見出されるとは思わない。もし在るとすれば、それは啓示と理性との対話の「場」としてのみ考えられる。彼は現象学的方法を援用し、これによつて存在論的に此の一点をつきとめようとしている。彼の宗教哲学、また彼の神学は、存在論に傾斜し、その中に一切を解体した。それが彼の渡米後の一連の成果となつている。しかしこれらはけつして無視することができない。(註三)

註一 P. Tillich, *Religionsphilosophie*, 1925, S. 771.

註二 同上 P. Tillich, *Systematic Theology I, II*. 新編 *Dynamics of Faith*. 1958.

四 宗教経験の考察

いかなる方法もアプリアオリにあらゆる實在に適用しうるものはない。方法は、無差別にすべての實在を擷い上げる網ではないからである。むしろ方法は、擷い上げようとする対象の内容と性格とによつて決定される。だから方法は、じつは實在の要素の一つなのだ。したがつて「方法を記述することは、或る意味で、此の方法を適用すべき實在の決定的な一面を記述することになるのである。」(註) Was が Wie を決定し、その逆ではないというのは、そのためなのである。

註 P. Tillich, *Systematic Theology I*. p. 60.

宗教哲学はその他の研究と同様に、宗教的な生の現實に向う。それを宗教経験といつてよい。広義の経験を手がかりとする。それを必要に応じてハイラーのいう、現象的、表象的、體驗的の三つの領域に分けることができる。(註一) また経験の次元を区別する必要もおこる。精神病学者が身体的、心的、精神的の三つの層を考慮する必要があるといつたが(註二)、もし宗教における自覚が立入つて検討される場合には、「層」や「次元」を考慮さざるを得ない。なぜならこの自覚は、いわば人格の核(Kern)にかかわることで、それは日常的時間のホリゾンでなくて、「瞬間」においてである。別の(永遠という)ホリゾントなのだ。

註一 Fr. Heiler, *Erlebnis* (R. G. G.³ Bd. I. S. 569)

註二 V. E. Frankl, *The Doctor and the Soul*. 1957. とくにその序文。

一 宗教経験の特性

宗教経験はいかなる性格をもつのか。もしそれが宗教経験の規範概念、本質概念を求めているとすれば、それは宗教哲學的研究を目ざしている。「本質」とはそれを欠けば宗教経験といえなくなるような要素である。したがってまた宗教経験の歪曲や墮落を判定する規範的意味をもつものでなければならぬ。逆に現実の宗教経験は、何らかの意味で此の本質に参与することによつて宗教経験となるのである。しかしもしわれわれが宗教経験を知らないとするれば、何をいつたい研究対象として切りとればよいのだろうか。それは自然科学の場合とちがつて、精神的世界が、いわば普遍的なものの特得の具体化であるところから来る困難である。そこで宗教的といわれるいくつかの経験を批判的に比較検討するよりほかはない。

まずわれわれは比較的容易に、それが両極的構造をもつことを指摘しうるのではあるまいか。(註) 信仰者は信ずる対象との緊張関係のなかに立つている。それは信ずる者と信ぜられるもの、キリスト教の伝統的用語をもつてすれば *fidesqua creditor* と *fides quae creditur* の関係として起つている。その起原、それら両極の根柢については差当つて問う必要はない。宗教経験は、「出逢ふ」(Begegnung) の経験である。「宗教」という言葉そのものに結ぶ(レリギオ)というがふくまれているという。

註 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 1947, S. 12f.

宗教経験は、関係として「関わり」の経験として起る。此等の互に「出逢うもの」、「関わるもの」の一方が拡大し、一方が縮小する場合が起りうる。いまK・バルトについて言えば、客観的の一極が圧倒的な重みをもつた場合である。彼もまた信仰が時間的に確認される経験であるといつてゐる。(註) その経験は、「人間の実存が神の言によつて決定されていることであり」(註) そのような「決定」(Bestimmtheit) はたしかに可能なのだという。この「決定」は人が神の「ことば」を承認すること (Anerkennung) を意味している。ただバルトが繰返し述べるように、此の経験、また承認の可能性は、「みことば」が語られること(すなわち啓示)にのみあつて、それ以外のどこにもな

いというのである。(註三)

註一 K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I, 1, S. 241 f.

註二 Ibid, S. 207, 210.

註三 Ibid, S. 245.

此のバルトの「経験」に対して、シュライエルマッヘルは徹底的に主観に立てこもつたといわれる。しかし彼は「絶対依存感情」という定義によつて、消極的には、絶対的に依存するもう一つの「極」を指示したのであつた。

(註)

註 拙著「シュライエルマッヘル研究」(新教出版社) 参照

此の両極性は、必しも神と人との関係として起るわけではない。聖と俗、永遠と時間、本質と実存などの緊張関係としてその両極的構造を示すであろう。たとえば禪門における宗教経験にしても、「億劫相別而須雙不離、终日相对而殺那不对」(大燈国師)は、やはり此の両極的構造のなかで言われているのではあるまいか。それらの極がもしいづれかに吸収されれば、そこに歪められた神秘主義が生ずる。しかしいかなる神秘主義も、両極の緊張関係を前提とするもので、それなしには在り得ない。

もし此の規定が規範的意味をもつとすれば、それは宗教経験のもつ意味内容が、両極のうちのいづれかに吸収され得ないということ、したがつてつねに両者の緊張関係のなかで捉えられなければならないということであろう。

二、宗教経験のより立入つた規定

両極的構造は、きわめて基本的な構造であるにもかかわらず、それだけでは意味をなさない。宗教的経験のさらに立ち入つた規定は、与えられる経験の了解と解釈を通らなければならない。そこには因果的聯繫を追究する歴史の立場を超えて「了解」に属する聯繫が追求される。両者の相違はG・シムメルがいつたように、単に陳述された内容を

理解するのに留まらず、陳述者の了解が入ってくる。註一 祭儀や信条や、さまざまのシンボルは、かかるものとして了解され解釈される必要がある。なぜならそれが指示する意味の聯関は直接的に示されていないからだ。

註 G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie*, 1925, S. 8.

一、この経験を主観面に即して規定すれば、まずそれが「当事者としての関わり」ということができる。信仰者は傍観者、観察者でなくて、自己の存在を以つて介入している。これを実存的とも *engagement* (G・マルセル)と云つてもよい。

二、それはまた「究極的にかわり」(ティリッヒ)といふことができる。註 此の規定 *ultimate concern* は、多数の研究者が踏襲するところとなつた。(たとえば J・ワツハ、M・エリアーデ等)。究極的関わりは、生死をかけた関わりであることを示すとともに、それが無制約者に向う場合にのみ起りうることを示している。註二)

註・ Tillich, *Systematic Theology* その他。その根拠はマルコ伝一二章二九だといつている。此の点について拙論(前掲)「宗教の現実」に詳述した。

・ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, S. 531. 究極的意義をもつ関わりは、究極的超越者によつてのみ可能ことを述べてゐる。

三、客観面に即していうならば、それはオットーの規定したような意味における「聖」という性格をもつ。聖すなわち *numinose terminandum* とともに *fascinans* の性格をあわせてもつ。

註 R. Otto, *Das Heilige*. の方法は、もしその心理主義を取除いて、「そう広い「現象」に向うとすれば、宗教哲学の執るべき方向を古典的型で示している。

四、此の「関わり」のなかにある宗教経験の特色は、価値の転倒としてあらわれる。此の世の善が最高のものではなく、一切の文化的価値が第二義的なものになる。「往生のために千人殺せといわんに、すなわち殺すべし」。(親鸞)

五、右のことは両極的緊張が、「有限と無限」乃至は「完全と不完全」のような同じ目的をもつた進行過程の両極

端にあるものの緊張でなく、別の対立であることを知るであろう。対立の距離は、少くとも善行によつて短縮できないものなのだ。

宗教経験についての右のような分析が粗雑に見えるのは、此処でまだ宗教のカテゴリがとらえられていないからだ。一般に啓示、神話、祭儀、教団その他のカテゴリが用いられて来たが、カテゴリの意味についても、またいかなるカテゴリが宗教そのものに必然であるかが検討されなければならない。以上は宗教哲学の手続きの一端を示したものである。その根柢となつてゐるのは宗教的人間 *homo religiosus* の省察と自覚なのである。

キリスト教と哲学

——哲学の位置について——

大須賀 潔

キリスト教における哲学の位置を問題にしなければならないのは、歴史的事情による。近代世界において、キリスト教は経験合理的思惟の中で生きなければならなかつた。キリスト教は、経験合理主義からの批判に、応えようとして、努力するうちに、その批判者の立場に自らをおいて怪しまないようになつた。換言すれば、キリスト教は、福音であるよりは、一個の哲学と化したのである。勿論、哲学と化したキリスト教にも様々の形態が生じた。キリスト教がその宗教性を棄てて、一種の合理主義と化したもの、超越性を振りすてて単なる倫理（高潔な生き方）と化したもの、宗教性一般のうちに自己を投入することによつて神秘主義と化したもの、等々。かくて、キリスト教は自己を失おうとした。しかし、このような傾向に対して、再批判がキリスト教の内部から現われた。言うまでもなく、キエルケゴールのヘーゲル批判にはじまり、弁証法神学のシュライエルマッヘル批判にいたる一連のものを考えることが出来るであろう。この傾向のうちには、単なる反動としか考えられない神学主義さえ現われて来た。神学主義によると、キリスト教においては、哲学の果すべき役割は全く残されていないことになる。

だが、キエルケゴールや弁証法神学によつてなされたキリスト教批判の起つた人間の状況は、マルクスやニイチェ

などによつてなされたキリスト教批判の状況と同一のものがあるのではないだろうか。その状況というのは、一般の状況に先だつてキエルケゴールによつて意識されたものであり、社会的状況としては、前世紀末から第一次大戦の頃にかけて意識されるようになったところの資本主義に基盤を持つ生存の危機と言われたものであり、精神的状況としてはニヒリズムの抬頭ということが出来るであろう。マルキシズムは共産主義を以てこれに対応克服しようとしたのであり、キリスト教も、ニヒリズムの克服を課題として立つたとき、自己の本質を再批判的に探究せざるを得なくなつたわけである。ところで、今日のニヒリズムの契機となつているものが、科学を精神の器官とした経験合理主義であることを思うとき、勿論、福音の解明は神学の課題であり、神学のみがこれに当るべきであるとしても、私たちの生存が世との関わりにある限り、なお、哲学の役割を無視することは出来ないのではなからうか。むしろ積極的にキリスト教の本質を害さない哲学の樹立をさえ企図すべきではないだろうか。⁽¹⁾

以上のような状況の中で、自己を再批判することによつて見出されたキリスト教は何であつたか。それは主観主義の彼方に立つものでなければならなかつた。勿論、近代の主観主義的キリスト教は、中世のキリスト教の持つ悪しき客観主義に対する反発を、その内面的契機としていたわけであるから、その克服として再発見されたキリスト教は、単なる客観主義であることは出来ない。しかしながら主観主義に墮したキリスト教を克服する途は、何らかの形で、客観主義的傾向を持つことは予想されることである。近代のキリスト教における神は、理性の承認する範囲を出ることのない、理性的要求に応じる神、私たちの生存の保証人でしかなかつたが、再批判において見出された神は、限りなく超越的で、人生と世界に積極的に参与する神である。義とされるのは信仰によるのであるが、信仰は人間の側における能動性ではなく、神の主動的恩恵によつて惹起される応答として理解される。そして、救いは、心の持ちよう或いは主観の状態ではなく、現にキリスト者となることとなる。このようなことは、イエス・キリストと出遭うことによつて可能にされる。イエス・キリストとその父なる神との交わりのうちに容れられることによつて、真に救いは完

成する。このような状態は、しかし、歴史的現実としては未だ来ていない。しかし、イエス・キリストの十字架の死と甦りにおいて、私たちの信仰の現実である。それが信仰に現実性を与えているものは教会、「キリストの体」として再確認された教会である。以上のような意味において再発見されたキリスト教は、もはや哲学——人生観乃至世界観——ではなく宗教としてのキリスト教である。そこで、私たちは、再批判を通して再発見、再確認されたキリスト教は、イエス・キリストであり、キリストの体としての教会であるということが出来るであろう。教会として存在する宗教として、キリスト教は、今日の課題の解決者として自らを提示することになったのだということが出来る。

キリスト教の宗教としての存在を「教会」として理解することは、主観主義から単なる客観主義への逆行ではない。今日の理解における教会は、制度として客観化されたものを直ちに恩恵の客観性と同一視するものではなく、そのような客観主義に対しては、主観主義をその内面性の故に正当と認めるに吝かではない。教会はしかしながら、主観的信念の同一性の故に集合した、人間の便宜的団体でもない。再確認された教会は、キリスト教の本質と任意的な関わりにおいて理解されるようなものではなく、キリスト教の本質的部分を形成するものである。今日の教会が、主観主義の再批判として持つ客観性は、事実性の意味におけるそれではなく、恩恵の客観性（主動性）に対応するものである。イエス・キリストの事実が啓示として持つ客観性は、恩恵の受肉であるように、教会の恩恵に対応するものとしての客観性も、恩恵の受肉、聖霊の現実化としてのそれである。このように教会が存在することによつて、キリスト教は、歴史の過程において、その任を果して来たのであり、今日また、その課題に 대응することが出来ると信じるものである。かくてはじめて、今日の生存の斗争の中にあつて、自らの位置を持ち得るのである。

ベルジャエフが、キリスト教カマルキシズムかという二者択一の形において現代の問題を提起したとき、これは単に、マルキシズムとその精神性において対立することを言うのではなく、キリスト教は、現代の非人間化の状況の中で、人間の本来的生存の獲得のために、マルキシズムと対立しなければならないことを言うのである。これは、キリ

スト教の関わる領域は精神に限られるのではなく、パンのことが精神の問題であることによつて、キリスト教はマルキシズムとその真理性を争わなければならないのであり、そのような状況が、キリスト教を「キリストの体」として存在する宗教として再発見せしめるにいたつたのである。キリスト教において哲学は、存在としての宗教である「キリストの体」の生存に関わる事柄として問題になるのである。そこで、私たちは、「キリストの体」としての教会の生存の状態を検討することによつて、その生存において哲学がいかなる位置をしめ、またいかなる機能を果たすかを考察することになる。

注(一) J. Martain: *De la Philosophie chrétienne*. 1933. Paris.

J. V. L. Casserley: *Christian in Philosophy* 1949. London.

J. Wild: *Human Freedom and Social Order: an essay in Christian Philosophy*. 1959. Durham.

二

さてそこで、私たちは、教会とは一体何であるかを問うことから始めよう。勿論、教会も現象的には、社会集団の一つである。だが教会は、自然発生的に形成されたいかなる社会集団とも、その形成の原理を異にするところにこそ、その本質が認められる。ということは、教会は、その原理として、自らを固定化する一切のものを拒否する。それが価値であつても、理想であつても、まして生存の手段であればなおのこと、それらによつて人間関係が固定化されることに對する戦いにおいて、教会は実存するということが出来よう。

歴史的存在としては、教会も、他の一切の社会集団と同様に、様々の制度や生存の手段を持つている。しかしこれらは教会にとつては本来的なものではないであらう。これらの制度手段などは、教会にとつては、背理的表現を敢えてするならば、むしろ、制度化手段化を否定する限りにおいてのものだということが出来よう。それ故に、教会の持

つ制度手段などの外形は、歴史的世界における暫定的な存在形態だということになる。そこで、「キリストの体」としての教会は、それが歴史的世界にある限り、——教会は歴史の中に在る故に、神の国ではなく教会なのである——その否定原理との戦いにおいて、換言すれば否定を否定するものとして実存する社会なのである。

そこで、私たちは、キリストの体としての教会とゆう概念を、もつと明らかにするために教会の生存を否定する原理、そしてまたそれによつて立つ社会（人間関係）は、どのようなものかを考えたい。聖書は、そのような「キリストの体」（エペソ一・二三）に対立するところの社会体制ひいては人間関係を「罪の体」（ロマ六・六）あるいは「死の体」（ロマ七・二四）とよんでいる。それでは、「罪と死の体」としての社会とはどういふものであろうか。私たちは、ここで、パウロの言葉を思い起すことは、この理解に役立つであろう。彼は言う、「ひとりの人によつて、罪がこの世にはいり、また罪によつて死がはいつてきたように、こうして、すべての人が罪を犯したので、死が全人類にはいり込んだのである」（ロマ五・一二）と。ひとりの人というのは勿論アダムのことであるが、世が罪と死の様相を呈するようになったのはアダムにはじまるというのが、パウロの意味であることには間違いない。それはアダムにおいて何が起つたとパウロは言いたいのだろうか。創世記三章のアダムとエバの樂園喪失の物語を指しているのは明らかなことである。ではここで何が起つたのか。勿論、パウロは、ここで罪が世に入り、その結果人間は死を自己の運命とする者となつたと言つているのだ。問題は、罪と言ひ死とよんでいる事態は、この物語では何かとゆうことである。

この物語は、言うまでもなく、神話という象徴的表現で語られている。人間の生存の根源に関わるものであるだけに、様々な解釈を可能にするであろうが、パウロは「アダムにあつてすべての人が死んでいるのと同じように、キリストにあつてすべての人が生かされるのである」（コリント第一・一五・二二）というように、キリストの光によつてこれを見ると、事態は明らかではないだろうか。この物語で言われていることは、神と人間との関係は、その原事態

においては、愛の関係にあつた。神は、イエス・キリストにおいて啓示された、あの愛を以て人間（アダム）を愛していた。アダムはその愛に感謝を以て応えていた。ここに人生の原事態があつた。そこに生命があつた。ところがそこへ蛇が現われて、エバに原嘘言を信じこませた。即ち、神は愛しているのではなしに、自らの絶対的支配を維持しようとしているだけだと。蛇は言つた、園の中央にある木の実を食べても死ぬことはなく、却つて「神のように善悪を知る者」となるだけだと。神もアダムとエバが木の実を食べたのを知り、嘆いて言われた「見よ、人はわれわれのひとりようになり、善悪を知るものとなつた」と。神も蛇も同一の事態が起つていることを認めている。しかし、神にとつてはそれは人間に頽落が起つたことであり、蛇においては人間が成長したことなのだ。ここで同一の事態と云うのは「善悪を知る者となつた」ということであることは言うまでもない。ここで、アダムに起つていることは、神の愛に叛いたこと、その結果、神の愛の外におかれなければならないことになつたということである。前者は罪、後者は死と言われる事態であり、その結果、彼らは善悪を知らずしては生きることが出来なくなつたというのである。

これは神話的表象において語られた罪と死の事態であるが、このような生存の事態は、それに対応する社会過程においての実存的経験に基くものであろう。人間は、環境的自然に技術を以て働きかけること（労働）によつて、物的価値を生産し、その成果を配分することによつて、自らの生存を確保したのである。このような社会過程が一定の段階に達したとき、人間はその歴史的経験に基いて、自己の生存についてある自覚に到達したのであろう。彼らはそれまでの社会過程において、労働における協力、生産物の配分による共同生活において、生の共同を経験したことであらう。このような始源的な生の経験においては、すべての事実過程は意味あるものとして受取られていた。このような生の共同の経験は豊富な意味体験を全体として未分化の形で蔵しているものであり、それが諸宗教の成立の基盤になつた事態であらう。ところが、社会過程のある段階、おそらくその段階においては、生産力が社会化されて、その生産力の大きさに相当する「くに」と称せられるに相応しい人間の共同生活の単位の萌芽が現われる。人間はこのような

「くに」における生活経験を積むことによつて、自己の生存の可能性への自信を得たであろう。それは「くに」という具体的な生活共同体が現われたことによつて、人間は自己の生存に関して新しい根拠を得たからである。このような生存の可能性を保証する共同体の持つ力、これが政治権力の母胎である。つまりこの力を何らかの形で握つた者が持つ実力が政治権力と言われるものである。だが、それはともかく、共同生活を保証する力が形をなしてくるとき、人間には懷疑が生れる。漠然と受容していた事態に対して疑惑を持つようになる。そして次に、別の原事態に対する物語（シンボル）を作り上げる。つまり、社会過程の経験に即した（経験的に納得のゆく——合理的な）物語を作り上げるのである。これが人間の自覚とよばれている、人類の歴史に輝く一頁である。だが、聖書はこの事態を指して墮罪とよんでいるのである。それは、アダムが神とひとしくなつたとき、彼は、「くに」を根拠として神と相対的な関係に立つ者となつたのである。これは愛の事態とは全く反対の事柄なのである。かくて罪が世に入り、そしてその結果死が人間の運命となつた。アダムにおいて起つたことは、世すなわち「くに」の持つ構造の故に、すべての人を捲きこむ可能性でもある。しかも、人間の生活は自然に直接してはじまるのではなく、人間は社会の中に生れる。そして、社会が「くに」として形成されて以来、社会はエトスとしてアダムにおける罪を持つている。ここからして、人類は罪をまぬがれぬ存在となり、したがつて、神の愛の外におかれる運命となつた。このような社会の事態を聖書は「罪と死の体」というのである。

このような社会において人間関係はどうなるであろうか。前の物語はそれについて、「善悪を知る者」と人間がなつたと言つている。善悪を知るといふことは喜ばしいことなのだろうか。勿論、悪を犯しながら、それを悪と認め得ない状態は悲しむべきものである。とすれば、人殺しは悪であると知るとはよいことにちがいない。神が人間のために「善悪を知る者」となつたことを嘆いているのは、だから、右のような事態ではない。悪が行われないうところは善と名づくべき行為もないのである。だから善悪を知るとは正義の意識を持つことであろうが、そのような意識が

表面に現われるのは、正義が行われていないところにおいてである。そこでこの事態は、愛が現実になつていないで法によつて統制されなければならないことになつたということだと解されよう。

罪と死の体としての社会は、だから、法の支配する社会である。このような社会においては、人間の生存はいかに営まれてゐるのだろうか。ということは、このような社会においては、欲求とその充足としての生命の過程はいかになされてゐるだろうか。欲求充足の生命の過程は、その器官において行われるものである。人間は「くに」を形成することによつて自然とは存在の原理を異にする社会（歴史）を創造したのである。そして、人間のその本来性に相応しい生活はこの「くに」を離れてはあり得ない。そして人間は、この「くに」の中に生れ、そこで死んで行くのだ。この社会での人間の存在は諸権利の主体としての個人であつて、この個人として存在することによつて人間の生存ははじまる。個人の存在は社会の形成過程において現われたものであるから、社会の存在の原理によつて支えられてゐる。権利は義務に対応するのである。このような事実として存在する個人を基盤にして、自己はどのようなものとして成立するだろうか。自己というのは欲求充足の過程において主体として働くものであるが、それは器官を通して働く。自己の存在は自己意識と共にはじまるものであるが、その自己は、器官における自らの生存の事態から離れてはどこにも自らを意識する手段はない。つまり、自己の自己意識は、器官における自らの状態の反映として成立する。個人は事実としての存在であるが、自己は個人と同格における事実ではない。それは意識としての事実である。だから、個人は社会が自己が果たした義務の大きさに対応するものとして認めた権利として、その意識には無関係に成立している。そういうことは、社会の承認がなければ不成立になる。それとは反対に、自己は自覚の内容として成立するわけであるから、社会の承認不承認とは無関係である。それでは、世にある自己は、個人における自己の状態を、どのように反映することによつて成立するだろうか。個人は自己の果たした成果に対する社会の評価承認として成立するのであつたが、自己は、その同じ成果を自ら評価承認することによつて成立する。ということは、自己が価値（最

高価値)として立てた(経験の中から扱ひ出すことによつて)その価値によつて、自己の果した成果を評価承認することになる。その評価承認によつて自己の人生における生存権を肯定することによつて自己は成立する。勿論、明確な意識によつて右の過程が進められることによつて自己が成立しているというのではないが、たといそれが気分的なものであつても、このような構造においてなりたつていっているというのである。

このような自己は自己評価として成立しているわけであるから、常に不完結であり、不安定である。そこで、人間の生存——欲求充足の過程——においては、常に自己の存在を確かめようとする関心が働くことになる。自己の自己自身に対する評価——究極においては生存権「有り」とする——を確かめようとすることになるのである。このことから、世に在る自己の行動には、すべて、自己中心性の色が着いて来る。そこで問題は、このような自己中心性を中核に持つところの自己は他者といかに関わりを持つかである。言うまでもなく、世にある自己の関心は、自らの生存権の保証であるから、交わりにおける他者は、これを可能にする限りに関して認められる。この限りに関わりを持つところの他者は、実は、自己に利用されている者にすぎない。このことが承認されるならば、ここには「生の共同」はない。互いに他を利用し合う関係においては、表面において外皮を触れ合うような関係はあるかも知れないがその下では激しい反目である。まことに、地獄とは他人なのだ。

このような事態はしかし、裸かのままでは存在しない。「互にかみ合い、食い合っているなら、互に滅されてしまふ」(ガラテヤ五・一五)であろうから、両立するような秩序が立てられることになる。しかし、世にある自己の、この秩序に対する根本的な態度は、積極的にこれを実現しようとするのではなく、これを排して自己を実現しようとするのである。だから秩序は、そして正義は常に自己の彼方にあり、自己を束縛するものとなるのである。そこで、このような自己中心性が作用し得ないように法は法を生むことになる。かくて、世に在る自己の生存は固定化してしまふことになるわけである。

自然から独立した自己の生存の領域を、生産力に相応しい規模において「くに」として獲得した人間は、その新しい生存の基盤に拠つて、自己を確立した。この自己は生存の事態に即した自覚内容として成立したのであつた。このことは、言い換えるならば、世のエトスを主体化することによつて、自己は自己となるということが出来るであらう。かくすることによつて、世は事実としても、意識においても、人生の主である神から離れたことになる。神を、いかなる意味においても認めないことは、自らを神とする、自らを主とすることになるのであつて、ヨハネの所謂アランチ・クリストとなることである。自己は世という事実に神を容れない存在のエトスを主体的に自らのものとすることによつて、悪——神を拒否すること——が靈として存在になつたわけである。世にある自己はそれ故に悪霊の座であるということが出来る。

世にある自己は、自己自身で自己となることによつて、自己の本来性を僭して悪を行つたのであるが、その結果はどういうことになつたろうか。その結果の一つは、前にみたように、自己は不完結不安定の故に自己中心的存在となり、その結果律法の下に囚われる者となつたのであつた。そして律法の覆いの下にある自己は交わりを持つこと出来ない、「孤独」な自己である。孤独とは字のように独り在ることであり、助けがないことである。「共に在る」ことを本来とする人格存在においては、「独り在る」ことは存在の欠如である。社会における自己の位置の事態の反映として成立した自己は、自己の本来の生存の場である人格においても、人格の本来性に即して機能することが出来ず、「共に在る」べきものを引裂いて孤立させてしまうのである。かくて、人格が不成立ということになると、人格を器官として働く生命の過程は停止或は歪められてしまうことになる。かくて、世に在る自己は、その不完結性の故に不安をまぬがれず、「孤独」の故に愛の不足としての「苦惱」におちこんで行くのである。これが「罪と死の体」としての世にある自己の運命である。「世にあつてはなやみがある」(ヨハネ一六・三三)とイエスが言うときの「なやみ」の内容は、このような、自己の生存自体が負うところのものであり、パウロが自己における二律背反に苦しみそ

こから解放されることを求めている「みじめさ」(ロマ七・二四)は、このようなものといふべきであろう。

三

右は、教会が、その克服において、実存するところのパウロの所謂「罪と死の体」としての「世」の事態である。パウロによると、身体性を生存の条件とする人間——「肉によつて生きる人間」——は、この世の律法の下に囚われの身となつていているという。自然的な「世にある自己」とは、このような人間の事態を言うのである。そして、囚われの身にある人の願ひは第一に、その状態から解放されることである。解放されることは自由になることであるが、それは単に束縛のない状態になることではなく、自らの本来性に帰還すること、本来の生存権を回復することである。この意味において教会は、歴史的現実の中で、本来の生存権を、信仰の現実として、換言すれば約束として生きるところの社会集団なのである。私たちは、このことを聖書に即しながらしばらく考えたい。

私たちの生存が、「罪と死の体」である「世」に囚われの身としてあるということは比喩的な表現であるが、それは、私たちが身体を基礎とし、社会において個人という存在を持つことなしにはあり得ないことを指しているのである。生存が、このようにしかありえないということは、私たちが人間として生きるには、これから離れることは出来ないということである。ここでは、宗教的生活であつても、それが倫理性を欠くならば迷信になつてしまうのである。倫理性は生存の条件の正しい処理を措いては成り立たないからである。動物でも天使でもない人間の生存は、底の底まで倫理的であり、それは「くに」における生存を離れてはあり得ないのである。ところが、私たちが「くに」において生きようとするとき、既述のような必然性をまぬがれないのであつて、ここで聖書で謂う所の信仰は、自然的人間においては不可能なことに属する。ということとは、その可能性は「世」の中にはないということである。

さて、教会の存在は、この不可能を可能にするものと共にはじまる。それは言うまでもなく、イエス・キリストに

おける神の啓示である。では、この啓示は何を起したのだろうか。世から離れることの出来ない自己を世から解放して、その本来性に復帰せしめたのである。では、それはどのようにして起つたのか。イエス・キリストに出遭うことによつて。イエス・キリストに出遭うというのは、イエスの教説に感動することではない。勿論、これは出遭いへの一路程ではあるが、教説は、人々をイエス・キリストに出遭わしめなかつた。それでは奇蹟を通してだろうか。イエスが行つた奇蹟は、たしかに大きな感動を捲き起した。だが、人々がイエスに出遭うことが出来たのは、譬話を語り、奇蹟を行つた、その人において起つたことにおいてであつた。それでは、もう一度、それはどのようにしてであつたか。イエス・キリストに出遭うということは、イエスなしにはあり得ない自己を発見することである。換言するならば、イエスを主と告白することを可能とされることである。だが「世にある自己」が、イエスを主と告白することとは至難のことに属する。イエスはブイリポ・カイザリヤのほつりを弟子たちと歩いていたとき、「人々は、わたしをだれと言つているか」と弟子たちにたずねた。つまり噂ではどうゆうことになつてゐるのかとたずねた。弟子たちは答えた、人々は預言者の一人だと言つてゐると。そこでイエスは更に、「それでは、あなたがたはわたしをだれというか」ときいた。この時も、いつものように、ペテロはいちはやく、「あなたはキリストです」と言つた（マルコ八・二七—三〇）。私たちは、ここで、主告白が起つてゐるように思うのだが、聖書の次の記事はこれを否定してゐる。このペテロの告白の直後、イエスは、「人の子は必ず多くの苦しみを受け、長老、祭司長、律法学者たちに捨てられ、また殺され、そして三日の後によみがえること」を教えはじめられたところ、ペテロは先生の身を案じたのであろう、イエスをかたわらに引いて、忠告した。するとイエスは、「サタンよ、引きさがれ。あなたは神のことを思わないで、人のことを思つている」と叱責された（マルコ八・三一—三三）。私たちはここで、イエスの叱責の強烈さを思うのである。それは、主告白ということは、程度の差としては起らないので、真か偽かの告白、つまり起つてゐるか起つてゐないかなのだ。そして、その真偽を決定するものは、イエスの十字架の死と復活を、自己の生存に不

可欠の事柄と認めるか否かにある。ペテロにおいてさえ起り得なかつた主告白が、イエスの生前に認められている場合がある。それは、マグダラのマリアにおいてである。マリアがイエスにはじめて遭つたのは、彼女が何ものとも自らを意識することも出来ず、世に反抗することのうちに、わずかに生きるしを求めていたとき、パリサイ人や学者たちの手に捕えられてイエスの前に連れ出された時であつたらう（ヨハネ八章）。この時、イエスによつて、現実、生命を助けられたことのうちに、彼女の「主」経験の原型が成立した。この原型が彼女に、シモンの家で、イエスに香油を塗つて葬りの備えをさせたのだつた（ヨハネ十二章）。そしてイエスは、この行為を是とされたのだ。だから、イエスと出遭うとゆうことは、イエスの「十字架の死と復活」が、自己の生存に不可欠であることを承認することによつて起ることである。

しかし、マリアにおいても、真にイエスとの出遭いが起つたのは、イエスの生前においてではなしに、復活の日の朝、墓場においてではなかつたか。イエスの十字架の下においても、未だ十分な意味で出遭いは起らなかつた。出遭いが成就したのは、復活においてであつた。ということは、啓示は、イエスの十字架と復活において完成するからである。この復活にまでいたる事件によらなければ完成しないところの内容の表現だからである。その内容というのは、言うまでもなく、神の愛である。十字架と復活という表現を採る以外に表現の仕方がない愛である。そして、この愛のみが、罪と死の体としての世から、私たちを解放することが可能なのである。世において、律法の下にとりこたされてゐる人間の運命は死である。それは前に考察したように、世によつて自己決定をした自己は、自己の不完全性を運命とする。そこから、自己の生存権への気遣いから離れられない、不安な生存を負わされることになる。ここから自己中心性が出て来る。かくて、本来、愛における共同において成立する人格は不成立になる。ところが、人格という人倫の世界における生命の器官においてこそ、人間本来の生命活動——人間的な欲求充足の過程——が可能になるのである。人間も勿論個体としては、身体を器官とする生命過程を営んでいるし、社会においても個人として、権

利の主体として生きている。だが、これらにおける生存は、実は、倫理的な生活即ち人格の生活の基礎であるにすぎない。それは、社会的権利も要するに物質に対する支配力にすぎないことを考えれば、思い半ばにすぎることがある。それ故に倫理の場である人格の世界においてはじめて、人間の生活、人間としての生命表現が可能になるのである。そして、人格は愛においてはじめて、現実の存在となり、そこでのみ、人間の生命過程が行われるのである。また、死は、生命の器官の崩壊によつてもたらされる。動物の生命は身体機能が破壊されることによつて死にいたる。人間においても、身体は生存の基礎条件であるから、自然的人間においては、動物的生命の死と共に一切が終ると考えられる。だが、人間には「生ける屍」ということがある。動物的生命としては生きているが、人間としての生命においては死んでいる事態である。それは愛を失うことによつて人格が事実上崩壊しているからである。人間の生存に関して起る困難な問題は、このような人間の生命の複雑さに由来する。「世にある自己」として生きている人間においては、前にみえてきたように、人格は成立しない。したがつて、ここには仮想された人間の生存か争いがあるにすぎない。ここには充実した生きる喜びはない。既に生命はないのだから、ただここでの生存を意味づけているものは、価値の生産である。自己は作られたものにおいて、作ることの出来る自己を見、そこに自己の生存の意味を見出すのである。このような生存において、身体的自己の存続は欠くことの出来ないものであるから、これの崩壊は決定的なことになる。これは袋小路的生存というべきである。だが、啓示は、このような生存に、全く別の方から解決の途を与えているのである。それは、前に私たちがみたように、マリアにおいて、主経験の原型が成立したのは、マリアにおいて右のような袋小路が破られることにおいてであつた。マリアは「世にある自己」として袋小路に生きていた。彼女の自己における不完結性は、社会の中において確証を得ようとするのではなく、却つて、社会の外に、人間の圏外において、性の限界において試みられた。彼女の傷は日々に深くなつていつたであらう。この時、イエスが現われ、彼女が負うべき律法の命令——石打ちの刑——を自らに負うことによつて、彼女の生命は解放された。彼女の自

己はここで完結させられた。もはや彼女は、自分で生きていくのではなく、イエスから与えられた生命を生きているのである。この事実が彼女に新しい自己意識を生んだ。ここに全く新しくなった自己意識とともに、新しい自己が生じた。しかし、このマリアにおいても、完全に新しい自己が「罪と死の体」の中から復活するのは、イエスの復活のときであつた。マリアは墓場でイエスに遭つた。しかし、墓は何もマリアに教えはしなかつた。ここでイエスの「マリアよ！」という呼びかけで彼女は、いままで墓守りだと思つていた人に「ラボニ！」と応えることが出来た。ここで出遭いが起つた。葬りの備えを涙のうちにしたマリアは、十字架の下において、前にもまして絶望に近い暗い思いに閉ざされたであろう。だが、復活のイエスに遭つたとき、彼女はそこに完全な赦しに遭うことが出来た。ここでマリアは知つた、虫けらのような、余計者の自分にさえ、イエスの生命が賭けられたことを。この時、マリアから完全に「世の靈」——「くに」に依存することによつて生きることを択んだ自己の靈——すなわち悪靈が去つて、聖靈が彼女に臨んだのだ。彼女は「世」においてではなく、「キリスト」において生きる者と自己を決定した。即ち彼女は世のエトスを捨て、キリストの心を自らのものとするように自己を決定した。キリストと同一の靈に生きる者となつたのである。彼女の心にキリストの像が成つたのであり、彼女は新しく造られた者、復活した自己となつたわけである。マリアにおこつたことは、つづいて、弟子たちにも起つた。かくて四十日の後、ペンテコステにおいて、多くの人たちにおいて、不完結な自己が完結せしめられた。ここに教会がはじまるわけである。世にある自己の不完結性が、イエス・キリストによつて完結させられたところ、そこに教会が成立するのである。

自己の不完結性が完結されることによつて、何故に教会という社会集団の成立が可能になるのだろうか。このことを説明するものは「完結する」ということが、いかなることかを知ることのうちにある。不完結性とゆうのは、何か不足していることである。それが完結するとうことは完全な形にもどることを意味する。このように考えるとき、自己が完結するということは、満足し切つた、自己以外のものを何ものも必要としないものになるように考えられ

る。勿論、完結するということは欲求が充足された状態について言われるのであるが、世にある自己がイエス・キリストに遭うことによつて完結させられるというとき、そこで充足される欲求は、自己の生存権の根拠を求める欲求である。その欲求が、イエス・キリストの死と復活において充足されるということは、自己の生存には、神の子の生命が賭けられていることを知ることによつてである。このことは、自己の生存権は人生において本来性を持つものであることを知ることである。イエス・キリストと自己との間に成立した関係が本来的なものであることを知ることになる。ここで自己は、自らの生存権は絶対的に保証されているのだから、これに氣遣う必要がなくなる。それ故に自己の生存の気分である不安から解放されて平安が訪れるであろう。しかも、自己の生存がイエス・キリストの生命を賭して保証されたものであるとゆうことは、掛替のないものを賭して守られていることであつて、自己がそれに相應しいからではない。このように保証された自己のとるべき態度は、その愛に相應しいものとして生きることである。イエスは、「父がわたしを愛されたように、わたしはあなたがたを愛したのである」(ヨハネ一五・九)「わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互に愛し合いなさい」(ヨハネ一五・一二)と言つてゐる。ここで「愛し合いなさい」と命令の形で言われているが、それは、愛された者として与えられた可能性において言われているのである。この愛はイエスを離れては不可能なのである。それはイエスが、「わたしから離れては、あなたがたは何一つできない」という通りであり、また「人がわたしにつながつており、またわたしがその人となつておれば、その人は実を豊かに結ぶようになる」(ヨハネ一五・五)と言われている通りである。かくて、自己はイエス・キリストに、そのものとして出遭うことによつて、自己の不完結性は克服され、愛の交わりが可能になるのである。ここで可能にされた交わりにおいては、イエス・キリストの霊を共に生きることになるのであるから、聖霊の交わりが可能になつたわけである。イエス・キリストにあるということは、その心を心として生きることである。交わりにある相互が、イエス・キリストにおける愛——他の生存のために自己の生命を賭ける愛によつてゐるとき、そこに二人の者が一体

となるのである。ここにおいて、真の意味において孤独は解消し、人倫が回復されるのである。この回復された人倫において人格が成立する。人格が成立することによつて、人間としての欲求充足の過程が可能になるわけである。それ故に、愛の不足による悩みから解放され、二律背反はなくなるわけである。即ち不完結性が完結するのである。

右のように、各人がイエス・キリストとの出遭いによつて、イエス・キリストにつながれることによつて「一体」となる交わり、これが「キリストの体」なる教会である。それ故、「キリストの体」とは、世に在るのではなく、キリストに在る者どもの社会集団のことである。前に引用したヨハネ福音書第一五章の葡萄の木の際において、キリストは木そのものであり、弟子たちは枝である。これは幹と枝ではない。それ故に、キリストの体と言われるものは、頭としてキリストが天に在り、教会は地上におけるその体という意味ではない。キリストの体というのは、キリストに存在根拠を持つ社会、即ち組織体の意である。勿論、キリストを頭、教会をその体とする表現があるが、これは両者の離れ難い関係を言つたままであつて、右の意味を否定するものではない。それゆゑに、キリストとキリスト者との関係は木と枝々との関係のようなもので、枝を無視するとき、木という存在はない。だから、キリストの体を離れて別にキリストがあるわけではなく、キリストの体即ち教会がキリストなのである。復活の後に、私たちがそこで出遭うことの出来るキリスト自身なのである。と言つても、別に神秘なことを言うのではない。前に触れたように、教会はキリストの像を内に持つ（聖霊に生きる）者たちの組織体である。だから、イエス・キリストは歴史的社会の中への神の人となつての現われであるように（神の愛）、教会は、イエス・キリストの歴史的社会への、組織体となつての現われなのである。キリストの昇天から再臨までの間、昇天後にイエス・キリストに代つて派遣されることを約束された聖霊なのである。教会の成員が、真にキリストに在る限り、教会は、聖霊に生きる者たちの社会集団であり、それがキリストの体である。

教会は、以上のように、キリストに代つて遣わされたキリストであるから、世にあつてはイエス・キリストとその

運命を共にしなければならぬ。そこに教会の生命と使命があるのだから。そこで教会はイエス・キリストが世にあって受けられたと同じ苦難に遭わなければならない。しかもその苦難に耐えつつ生きなければならない。ここに教会の働きが現われるわけである。このような働きは様々な様相をとるが、その一つとして私たちが考察の対象とする哲学もあるわけである。(未完)

我と覚とを廻る論諍

—— Tatvasangraha, Mīmāṃsāparīkāpātmanīrākaraṇa ——

金 岡 秀 友

一 序

ミーマーンサー・スートラ (Mīmāṃsā-sūtra)⁽¹⁾ とそれに基づく体系が、古代・中世のインド思想界において極めて重要な位置を占めており、したがって同じ時期における他の諸体系からも当然つよい関心を向けられたであろうことが想像せられるにもかかわらず、この学派が他の学派乃至宗派と論難往復した実例は、その姉妹学派であるヴェーダーンタ (Vedānta) 学派と比較しても、決して多いとはいえない。この理由としては、ミーマーンサー学派本来の目的が、インド・アーリヤ人古来の祭祀を意義づけ体系化するという、実践的指向のつよいものであったため、その所論が他の哲学的宗教的体系と共通する論議の場をもつことが比較的尠なくならざるを得なかつた、という事情が考えられる。

我と覚とを廻る論諍

この事情は、仏教との関係において殊にいちじるしい。仏教の側からこの学派を概括的にとり上げた主なものは、次に掲げる大乘仏教の二論著がその最たるものであり、ミーマーンサー学派の側から、仏教をとり上げたのは、後期の註釈家が仏教の論理学者と論諍しているほか、概括的批判は見られない。仏教側のミーマーンサー説批判の論著と

(1) *Madhyamaka-hidaya-vitti-tarkajvala*. 『中観心論註思挾炎』。すなわち『中観心論』に対するバヴェイヤ (Bhavya) の自註⁽²⁾。この書の第九章が「弥曼沙 (Mīmāṃsā) の真実を決択することに入る品」(Dpyod-pa-poñi de-kho-na-nid gton-la dbad-pa-ba-ñjug-pa) で、ミーマーンサー学派の概括的批評を行っている。

(2) *Santirakṣita: Tattvasaṅgraha*. ⁽³⁾ 寂護『撰真实論』。本書の第九章(藏訳では第八章)が、*“Mīmāṃsāparikā-ḥṛīmanīrākaraṇa”* 「ミーマーンサーの遍計する我の研究」で、ここではシャーンティラクシタ (六八〇—七四〇年頃) とそれを註釈したカマラシーラ (Kamalaśīla 蓮華戒・七〇〇—七五〇年頃) とによつて、ミーマーンサー学派の哲学のうち、特にその我に関する議論がとり上げられ批議されているのである。

小論は、ここにとり上げられたアートマン論を、ミーマーンサー・スートラ中のアートマン論の説相を観察した上で、対照的に考察しようとするものである。これにより、八世紀インドにおけるミーマーンサー哲学の、いかなる部分が他の学派の関心事であつたかという事実を知る一端を掴みえようと思う。

そこで、タットヴァ・サングラハでとり上げるアートマン論を観察する前に、ミーマーンサー・スートラ自身が述べるアートマン論の特徴を要約して、後の観察を容易にしたいと思う。

ミーマーンサー・スートラにおいては、ヴェーダ聖典に記されている祭祀を正しく実行し、それによつて解脱を得ることが第一の目的とせられる。したがつて、スートラにおけるすべての徳目や規範は、この目的にとつて主 (pradhāna) であるか、従 (apradhāna) であるかに応じて分類せられる。祭祀にとつて主要なるものは教令 (codana) であり義務 (dharma) であるが、附随的な意義を有するに止まるものは補遺 (śeṣa) とせられる。

かかる観点に従うとき、祭祀の対象たる神も、祭祀を行う上での材料 (dravya) の一つとして、すなわち道具として補助的な意義しか認められないことになる(Ⅸ・1・1以下)。そしてこのことは、祭祀の主体たる我 (アートマ

ン)に対する観方の上にも現われて来ているのである。

祭祀の結果得られる新得力 (apūrva) は我 (ātman) の中に生ずる潜勢的な力であり、しかも祭祀をなす主体は、我にほかならないのであるから、その祭祀をなす準備として我に関する知識が必要なのはこの学派も認めていた。

しかし人生の目的 (dharma) は祭祀をなすことに存するのだから、我に関する哲学的知識のごときは単にそれに対する補充的なものにすぎないし、我に関する知識にはそれ自身独立の果報はない、とせられる (■・1・6)。

ミーマーンサー・スートラ Ⅰの1は *śeṣa* 論というべく、Ⅱの4において述べられた *codanā* について、何が人の *dharma* にとつて *śeṣa* であるかを詳細に論じている。

材料 (*dravya*)、性質 (*guṇa*)、淨化式 (*samskāra*) 等は *śeṣa* であり (■・1・3)、祭祀の行為 (*karma*) をえ、それが果 (*phala*) を目的 (*artha*) とする場合は *śeṣa* である (4)、果もまた *śeṣa* であり (5)、人間もまた *śeṣa* である (6)。スートラ作者は材料、性質、淨化式等はつねに副次的であるが、行為者、行為は果と結びつかぬときは主となりえ、果を目的とするときには従、副次的 (*śeṣa*) となる、といつている (*Sabaravāmin ad* ■, 1, 6)。スートラのこの思想は、他学派にもよく知られていた。ブラフマ・スートラはジャイミニの見解として、次の文句を引証している⁽⁴⁾。

(アートマンの認識は祭事の) 補遺なるが故に、(アートマンの認識の果報を説く文句は)、人間の (目的の為の) 釈義なり。他の場合におけるがごとし。——とジャイミニはいえり。

すなわち、ジャイミニによれば、ウパニシャッド聖典の中にはアートマンを認識すべきことを教え、またその認識の果報なるものを説いているが、それらの文句は、祭事を規定する儀規 (*vidhi*) の文の補遺 (*śeṣa*) であり、釈義 (*arthavāda*) の中に含めらるべきである。ということになる。それはちやうど、祭祀の材料、淨化法、祭式を説いている文句が釈義であるのと同様である。

かくのごとく、スートラ乃至シャイミニにおいては、我はただ単に祭祀を行う主体として、従属的 (apradhana) にその意義が認められていたのであるが、このように祭祀の道具の一つとして認められた限り、我は完全な道具でなければならぬという、ミーマーンサーの特徴的な我観があらわれてくる。

スートラの或る箇所では、この問題を、不具者は祭祀を行いうるか否か？ という *adhikarana* として取り上げ論じている。

まず肢 (*anga*) なきものでも、祭祀を行うことができるかと認める (VI・1・41)。しかし生れながらに (*utpatti*) 不具なる者は祭祀を行うことができない、それは祭祀の主体たる我が不完全であるから (42) としている。この二つの命題は一見相反するようであるが、正統バラモンたるミーマーンサーの学説としてはやはり筋の通つたものである。第一の主張は、上位三姓のすべてに祭祀の可能性を約束せねばならない正統バラモンの第一義的要請に応えるものとして当然かくあらねばならぬ発言である。第二の点については、シャバラスヴァーミンが、「すべての操作は、祭りと結合 (*sanyoga*) しており、もし一つの操作が不治の病を患う人によつて行なわれたなら、祭り全体が無用になるから、かかる人は祭りを行いえず」と註記 (*ad VI, 1, 42*) しているところによつて明らかであろう。

以上によつて、ミーマーンサー・スートラの我 (アートマン) 論は、祭祀という *pradhana* に対し、あくまでも *apradhana* としてその必要性を認められていること、しかしその限りに対して、それが祭祀実行に不可欠な構成要素となすことは疑いえず事実であることがわかつた。すなわち、そこでは、我は祭祀実行という至上目的に対して、道具として完全であらねばならぬ、という正統インド哲学の伝統に立つ祭祀哲学の我論が展開せられているのである。

では、この我論は、仏教の側からは、いかなる意味において取り上げられたのであろうか。

タットヴァ・サングラハ第二二偈から第二八四偈に至る六四偈において行なわれるミーマーンサーとの我に関する

る論難往復は大きく三の論旨に分けられる。⁽⁵⁾

まず第一の議論は、我は永久不滅の靈 (caitanya) で、樂苦等の感覺に応じて変化し、現われたり消えたりする。しかしこの変化を通じて靈は消えることがない。ゆえに靈は樂苦等の変化を附随する caitanya という形で継続する。あたかも蛇が真直になつたり蜷局を巻いたりしても同一であるのと同じである。そしてこの caitanya は Sañkhyā 学派の覚 (Buddhi) と異なるらない、という。すなわち我は完全である。

これに対する仏教側の反駁は概ね次のごとくである。もし、この靈と覚とが同一ならば、靈は非永遠的であらねばならぬ。何となれば覚はミーマーンサーのひとつとよつて、まことにしばしば非永遠的なりと表現されているからである。ジャイミニ、シャバラスヴァーミンおよびクマリーラは多くの場所で覚は非永遠的であるといつている。覚は一にして永遠的と考えられ、対象の異なるに応じて変化が導かれるのだとしたら、対象のない所に生ずる識はいかにして可能であるか。もし一つの場所に見られた対象が、何もない他の場所における新しい識の原因であると思うなら、では何故、対象が一度見られたその前の場所が知られないのか。ゆえに、これらの識は独立であり、その原因としていかなる対象も要求しない。かの知識も対象に応じて変化するということはない。何となれば、多くの例で、知識は真の対象に触れることなく導き出されることが述べられているからである。あたかも空中の蓮華のごとく。蛇の実例も適当とは思われない。何となれば蛇もまた隣間的であることは、それが多様に変化することより明らかである。もし蛇が同一に止まるならばそれは変化することはできぬのである。ミーマーンサーのひとつが、我もまた刹那的であることを認めるとき、はじめてそれも多様な変化が可能となるのである。

第二の議論においてミーマーンサーの主張は次のごとくである。下に横たわる靈は、相異なる感情が変化することと同様には変化しない。もし万物が刹那的だとしたら、一人のものが行動し、他のものがその結果を享受することともなろう。換言すれば、行為する一瞬間の靈は、その結果を享受し得ない一方、何もしない他の caitanya がその結果

を享受することになる。これは正しくない。故に *caitanya* は先行する行為一切の結果を享受するために継続的でないければならない。

仏教側は反駁する。苦樂等、さまざまな感情を多くのさまざまな形で取る靈は、その形の異なるに応じて異ならねばならない。ちようど異なるひとひとの靈は、ただ単にそれらが異なる形をとるといふ故をもつてお互いに相異なると考えられるがごとくである。

第三の議論においてミーマーンサーのひとびとは主張する。この我は、異時に異条件の下に経験される主体と同一に感ぜられる識によつてさらに立証される。永遠なる我が認められぬ限り、刹那変化する一切に同一を保つのは何か。これらの経験はすべて、永遠にして *caitanya* の形をとる一個の我に関するものであらねばならぬ。

これに対して、仏教側は反駁する。相異なる経験の中にあつて同一を保つ我なるものはありえない。何となれば、他の一切の知識同様、我もまた対象なしに生起するからである。この我は、継続的な働きによつて自ら永統的と感ずる識 (*vijñāna*) によつてもたらされたものである。そして、この識の働きも、時時行なわれるのであつて常時に行なわれるのではない。

以下テキストによつて論旨の展開を眺めて行くこととする。ただし今はシャーンティラクシタの本領のみを掲げ、カマラシーラの註釈は須要なるものに限つて註記するに止めた。

二 本 文

攝真實論中彌曼陁迦の遍計する我の研究の章

(222) さむじに、他の者たち (*Mīmāṃsaka*) は、⁽⁷⁾ 遮離 (*vyavṛtti*) と隨合 (*anugama*) とより成り、⁽⁸⁾ 靈 (*caitanya*) より成る我 (*ātman*) を主張する。靈と覺 (*buddhi*) とは、

- (223) 恰も蛇について、蟠局の位が滅してその直後に真直の位が生ずるが、しかし蛇性は継続する(が如し)。
- (224) 同様に、我は常住 (nitya) と靈 (caitanya) を自性 (svabhāva) とするものであるが、その相と全く離れる (nirśeṣarūpavigama) とか、または全体が継続する (sarvasyānugama) などという⁽⁹⁾ことはない。
- (225) むしろ、その樂苦等の住 (āvasthā) が滅したり生じたりするのであつて、靈は継続するのである。
- (226) もし畢竟無 (atyantānāśa) であるとするれば、已作の滅 (kriantāśa) と不作の受 (akṛtagama) とがあることになり、また一相 (ekarūpa) とすれば樂苦等を享けることもないであらう。
- (227) 我の作者性 (karitva) 、受者性 (bhōtakṛitva) の位に依るのではない。それ故に、それがそのままであるから、作者が即ちその果を得るのである。
- (228) かくの如きこの我は再認識 (pratyabhijñāna) の有なることによつて知られる (pramāṇyate)。またこのことによつて無我説を否定する。
- (229) // 我は知る // という我の覚は知者を了解する (prātipadyate)。この(知者)は我であるか若しくは一向無常なる智 (jñānam syadēkāntavinasvaram) であるかである。
- (230) 若しその(覚の)境 (viśaya) が我であるとするならばすべてのことは正しいが、刹那的智 (kṣāṇikajñāna) であるとするれば、すべてがはなはだ困難 (durgata) である。
- (231) 譬えば // 我は前に知つた、そして現在我が知る // という覚が生ずる場合に、
- (232) その(覚の)境として如何なる智の刹那を遍計する (parikalpayate) のか? 過去か、現在か、両者か、または相続 (santati) であるか?
- (233) この中、最初の場合、知られたる境 (viśaya jñāta) においては、// 知つた // ということは理に合するが、// 知る // ということは理に合しない。これは今日には知らないからである。

- (234) しかるに現在の境においては「知る」ということは理に合するが、「知つた」ということは正しくない。これは前には無かつたからである。
- (235) 同じ理由によつて、その両者はこの(覚の)所取(grāhya)であることは分別されない。何となればその両者が「知つた」のでも、今「知る」のでもないからである。
- (236) 相続もまたその(覚の)所取ではない。両者が無いからである。それは前に「知つた」のでもなく現在にでもない非実事(abhūta)であるからである。
- (237) 故に、上述のもの以外の行境(gocara)においてこの我慢(ahankāra)が存する。それが常住相(sāvāta-rūpa)なる我であることが成立される。
- (238) 過去の我慢の所取たる智者は今日もなお存続する。私の觀念の所解であるから、現在の覚者のごとく。
- (239) 或いは、これは昨日の知者である。知者であるから、或いは前と同じ理由による。昨日のごとし。またこれらの觀念が所立である。
- (240) 同一相続に結合(sambandha)している知者の私の觀念なるがゆえに、昨日と今日とのすべては同一事物(tulyārtha)を有する一の覚(ekabuddhi)のごとし。
- (241) 然らばこれについて考察するに、若し精神が常住唯一であると主張するならば、覚もまた同じ相(tadrūpa)を有するであらう。⁽¹¹⁾
- (242) もうものの覚も我も常住唯一(nityavamekatā)であると(クマールラは)⁽¹²⁾主張する。靈を自性とすると(caitanyasvabhāva)すればそれは境(viśaya)に依る。
- (243) 譬えば、火は自相(svātūra)上常に焼く作用を有しているが、近くにある可燃の事物を焼くので、他のものを他の時時に(焼くのでは)ない。⁽¹³⁾

(243) 譬えば極めて明浄なる鏡または水晶が、唯そこに置かれたるものみの影を得ることく、

(245) それと同様に身体に存する常住の靈 (nityacattanya) ある我も、根によつて齎らされた色等を認識する。われわれはこれを覺という。

(246) それ故に、將來者 (upaneti)⁽¹⁴⁾ の活動が可滅であるが故に慧 (mati) が可滅である。譬えば可燃物が現在しない故に、火が常に焼かないことし。

(247) さて、慧 (mati) は覺知を体とする (bodhatmakatva) のこととして再認識される (pratyabhijñayate)。瓶、象等の覺のあることはそれら (の事物) の差別に依るのであることは世間共許 (lokasamata) である。

(248) 対象 (artha) の差別 (bheda) によれば同じ覺であるといわない。しかし対象の差別を考慮しない再認識は存しないのではない。

(249) 問、象等のいない土地において仮立 (upacarinah) の諸諸の觀念が現われるとき、その差別は何に依るのか？

(250) 他の処 (anyadeśa) 等に存する個物が因 (nibandhana) である。何となれば処、時 (kala) を異にするものがすべての場合に所縁 (ālambana) となるから。

(251) それらの (個物) はその場処をどのように結合 (sambandha) するのではない。しからば、そこにおいてそれらの個物が (どうしてその相 (rūpa) をもつて表象 (pratibhasante) されるのか。

(252) 汝 (Mīmāṃsaka) の説によれば、行相 (ākāra) は覺に属せず外境 (bāhya) であるという。しからば今意味する所に象、杖等が存するのではない。

(253)⁽¹⁶⁾ 若し覺が、一切の事物 (artha) を覺知する相 (bodharūpa) を有して常に存しているならば、しからば、何故に、常に一切のものを証知 (samvitti) するものとして知覺され (vidyate) ないのか。

(254) 声を特質とする (śabdopadhāna) 覺が、味 (rasa) 色 (rūpa) 等を境 (gocara) とする (覺) と同じものである。ここに存するからなるか (? saiva hiti-saivehiti)。もし然らずとすれば (汝は) 自らのことばで差別を説くことになる。

(255) 火もまたすべての可燃のもの (dāhya rūpa) を常に焼く性を有しているのではない。もし然らずとすれば、すべてのものは灰となつてしまふはずであらう。

(256) 可燃の事物が近くにある時にのみ、それがそれを焼く自性を有することが理に合する。かくの如くであれば、すべての事物を一時に焼くという結果には墮さない。

(257) 青蓮華 (niotpala) 等と結合することによつて、その影 (chaya) の迷妄を生ずる因である鏡 (darpaṇa)、水晶 (sphatika) 等々は刹那滅 (ksana-bhāṅina) である。

(258) ⁽¹⁸⁾もし然らずして、特質 (upadhāna) を有する以外の位 (avasāha) にあつても同一であるとするれば、常にそれらの影を有するか、もしくはそれを離れて見られるかのはずであらう。

(259) 常住 (śhīratva) である、不可分 (nirvibhagatva) であるから、質礙のもの (mūrta) は同じ場所に存することがないから、鏡面は決して影を得ることはない。

(260) 両側に立てるひとびとは、極めて白き水晶石を見る故に、この (水晶石) もまた影を映すものではない。

(261) もし、勝義の意味で、それらが影を映すのであるというならば、各各の特質 (bheda) ⁽²⁰⁾に依つて水晶等が異なるという結果になるであらう。

(262) (A) それ故に、かの種種なる (vicitra) 不可思議の能力を有するもの (acintyaśakta) において、これは迷妄 (bhraṇti) である。

(262) (B) 覺においては迷妄の存在 (bhava) ⁽²¹⁾をえ理に合しない。差別を欠くからである。

(263) 非覚知の相 (abhodharūpa) との区別をすべしとの覺にうつりて同様なる (samāna) と仮設して (aropya) 仮令異なるものにして、再認識 (pratyabhijñāna) が存する。

(264) 種類の位 (avasthā) による差別なく、一向に (ekāntatas) 住し、常住の自性ある我について他派のひととはかく遍計する。即ち、(以下267まで) マーナーサー側の論旨を挙ぐ。

(265) わが我 (nara) ⁽²⁶⁾ は樂 (sukha) 苦 (duḥkha) 等の位に至るが、精神 (caitanya) 実 (dravya) 有 (sattva) 等の相を決して失なわなう (na eva vimuḥcati)。

(266) しかし、他の位 (avasthā antara) が生じた時で (utpade) 前の (pūrva) (位) がまったく滅するのではない。後のもの適するやうに (uttaranugūṇārtham) 一般的我 (samānyātma) の中に没する。

(267) 諸の位は自相 (svarūpa) によりて相互に相違する (virōdhita) が、一般的な我はすべし (の位) にたいして相違しないと知られる。

(268) これについて、もし諸の位は我と一向に異なるものではないとするならば、彼が生滅するならば、これも同様にして生滅するであらう。⁽²³⁾

(269) しかるに、相違せる法 (viruddha dharmā) を有するならば一向に異なる。譬えば汝のいう諸の我が各自に決定せる (pratisvam niyatena) 自性 (svabhāva) によりて (異なる) が如くである。

(270) もし、汝のいう位 (avasthā) が自相 (svarūpa) によりて我に遷没するならば (Iyante) 幾等が生ずるともこの苦等も知覺されるであらう。

(271) またもし一相 (ekarūpa) によりて移転する (saṅkrānti) とすれば、その他のものの移転は許されない。また同性によりて移転するとすれば我に生起がある (udayaivat) ことにならう。

(272) もし作者性 (kartiva) 受者性 (bhoktiva) が位に依るのではないならば、然らば、位の保持者 (avasthā-

vat) はかくの如くであるのだから、作者性等はありえない。

(273) 故に、我が常住という語 (sabda) の所詮 (vācya) であることは否定しないが、自相が差異を有するからそれが断ぜられる。

(274) ⁽²⁴⁾ 蛇もまた刹那滅 (ksāna bhāṅgīva) であるから屈曲等をするのである。然るにもし常住であるとすれば我におけるが如く、他の位と結合する (saṅgati) ことはない。⁽²⁵⁾

(275) この我慢 (ahaṅkāra) は、所縁 (ālambana) 無く、無始よりの (anādī) 有情見 (satvādik) の種子 (Bija) の力 (prabhāva) によって、唯あるもののみ (kvaśid eva) 生ずる (pravartate)。

(276) 唯ある行 (samiskara) のみが、この相を執するもの (tad rūpa adhyavasāyini) によって力 (ādhipatyam) を得る。故にすべて (sarva) において生ずるのではない。⁽²⁶⁾

(277) 若し然らずんば、汝の我に対してもまた同じ難詰 (paryanuoga) がある故に能力 (śakti) の差別が存するからすべて雑乱 (akula) が無い。

(278) 常住なるものを所縁とするならば即ち一切の我慢は必ず同時に生ずるのである。能力ある因 (śaktahetu) が確定している (vyavasthiti) からである。

(279) また、無常なるものを所縁とするならば明瞭なる (spāṣṭabha) 影像 (synstata = pratibhasa) を有するはずであろう。故に他派のひびびと (para) が所縁の事物 (ālambana artha) の有 (sadbhāva) を求めても無益である。

(280) 問、習気 (vasana) は知者 (jñātṛ) について再認識を作ることとはできるが、それに非ざる者についてそれであるかという般若 (prajñā) (を作ることとはでき) ない。これは迷妄 (bhraṅti) の因 (kāraṇa) ではないからである。

(281) (A) 故に、我の觀念 (ahampratyaya) は迷妄ではないと主張される。反対 (badhaka) (の量 pramāṇa) を欠くからである」と。

(281) (B) 答、然らず。直前に述べた道理⁽²⁷⁾によつてその反対 (の量) が見られるからである。

(282) また、自在主 (Iśvara) 等を信するひとひと (bhaktanam) が、それが原因 (hetu) である等々の種種の迷妄が唯習氣のみの存在 (vasanā mātra bhāva) から生ずるのは何故であるか。

(283) それと同様に、我慢の無所縁 (miralambana) であることが確立された時は、それ故に、我の觀念 (aham-pratyaya) の所取 (grāhya) においていかなる知者も存しない。

(284) それ故に、すべての量において成立をなす喩 (distanta) は存しない。また諸の因が所依不成 (āśraya asiddhi) であることはそれぞれ説明した。

攝真実論中彌曼蹉迦の通計する我の研究の章 完

註 (1) ミーマンサー・スートラの成立せる年代は、プラフマ・スートラ以前 (中村 元『プラフマ・スートラの哲学』四〇〇頁)、ヴァイシエーシカ・スートラと同時乃至少時以前 (中村、前掲書四六頁、宇井伯寿「勝論経及び弥曼蹉経の編纂年代」『印度哲学研究』第一二四四頁、同、『印度哲学史』一六六頁) ということが明らかにされているから、ヴァイシエーシカ・スートラの成立を一〇〇—二〇〇と見ると、ミーマンサー・スートラのそれは一〇〇—一五〇頃となる。前者を五〇—一〇〇とみて、後者をそれとほぼ同時代、乃至以前とみることも可能であるが、スートラ自身でこの上限と下限を縮める積極的記述は見出しえないから、今は暫らく、「ミーマンサー・スートラは、ジャイシニ、バーダラーヤナ、プラフマ・スートラより後に、ヴァイシエーシカ・スートラとはほぼ同時乃至それより早く、紀元後五〇—一五〇の間に成立した」と見るほかない。

(2) この書、およびこの書に対する研究の現況については、野沢静証博士の「清弁造『中論学心髓の疏・思択炎』(真如智を求むる章第三)」(『密教文化』第二八号) の「はしがき」を参照せよ。

(3) 出版 Tattvasaṅgraha of Śantaraksita with the Commentary of Kamalaśīla, edited with an Introduction in

Sanskrit by Embar Krishnamacharya, 2 vols. Baroda 1926.

藏訳 Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla, translated into English by Ganganatha Jha, 2 vols, Baroda 1937, GOS LXXX f.

(4) BS. Ⅲ.4.2. (中村監)。

(5) cf. E. Krishnamacharya's op. cit. Foreword pp. CV-CVII

(6) 原文 pp. 94-110. Jha 英訳 pp. 164-191.

(7) カマラシーラ註(以下K.と略称)にみれば Jaiminiya.

(8) K.この精神は、教論派の主張することく覺を離れて別に存在するのではない。覺そのものである。

(9) K.また正理派等で通計する我の如く、自性全体が存続することもない。

(10) 以下仏教側の反駁。

(11) K.もし、精神が常住唯一の相を有すると許すならば、覺もまた精神の相を離れていないのであるから常住唯一の相を有するであろう。またもし、かくの如く許さないとすれば宗が所許相違となる。

即ち疏の作者 (Sabara. ad. I. 1, 5) 曰く、『それは利那的であつて他の覺の時には存続しない』と。

また Jaimini (I. 1, 4 & 5) 曰く、『有と結合するとき、人の根に覺が生ずる、それが現量である』と。もし常住であれば生ずることは理に合しないからである。

また Kumāra (5 V. pratyakṣasūtra 55) にとつて自語相違となる。即ち彼曰く、『それは一利那といえども止らず、また非量の形をしても生じない、陥つて後に境を認識する作用をしない根等の如し』と。

また覺が一であるから、六量を認めることは相違である。

また現量相違でもある。絶えず、増益せる多種の事物を思考することにおいて、生滅する覺が甚だ明瞭に知覺されるからである。

(12) K. 然るにクマールイラはこの相違の辭を見ずして曰く、『と註記あり。』

(13) 原典 p. 99, l. 7 dahanadharmakaṅ → ◯ karmakaṅ.

(14) Tib. dbaṅ-po.

(15) 原典 p. 100, l. 17 upakāriṅ → ◯ cāriṅ

- (16) K. 譬えば火は自相上常に焼く作用を有しているが(二四三偈)等と述べたことを反駁してこの偈を説く。
- (17) 原典 p.103, l. 11 harpana→darpana
- (18) K. 譬えば「極めて明瞭なる鏡」云々(二四四偈)と述べたことも、もし鏡等が常住、唯一相のものであれば理に合しないことを説くために曰く。
- (19) 原典 p.103, l. 27 samiksyante→samikṣānte.
- (20) Tib. yul.
- (21) api. K. 註記して曰く、「ちえ」というのは、単に影を映すことが理に合しないのみならず、という意味である、と。
- (22) nara iti ātman と註記あり。
- (23) K. 〃これ自性因 svabhāvetu なりと。
- (24) K. 喩として用いたる蛇等(二二三偈)が常住、唯一の相であることは不定なることを註記して曰く。
- (25) K. 譬えば、我においては常住唯一の相なるが故に、他の位が生ずることが理に合しない。蛇についても同様である。これがこの刹那限りで滅するとすれば他の位が生ずることは理に合する。他の位が生ずるとは、他の自性が生ずることを特相とするからである。
- (26) K. 〃この相を執する者において〃とは、前後の時に継続する知者の相を執する我慢においてである。〃すべてにおいて〃とは他の相統と瓶においてである。
- (27) K. 〃直前に述べた道理〃とは、〃常住なるものを所縁とするならば(二七八偈)〃等である。

追記——仏教とミーマンサーとの交渉について、思沢炎についてのみ観察していた筆者に本論の注目すべきことを戒告下さったのは渡辺照宏先生であり、原典はじめ参考書類も御貸し下された上懇切な御指導に預った。先生の御厚情に報ゆる力足らず、ここは唯偈の訳文のみを掲げ、後日の研究の足掛りとした次第である。

集量論の九句因説

北川秀則

集量論が他比量品中に陳那がその九句因説並びにそれに附随する諸問題について論じて居る部分が存するので、以下その部分を和訳解説したい。和訳に当って使用したテキスト、略号等については本誌第 157 号所載の拙稿、「宗 (pratijñā, pakṣa) に対する陳那の見解」の冒頭を参照されたい。但し本稿においては前稿の略号「(偈)」のかわりに「V 訳偈」を用いた点が異なる。

I

さて九句因説とは ^{パクシヤ} ^{ダルマ} 宗の法たることの確定した因を九種に分類し、その一について検討することによって正しい因と然らざる因とを区別する基準を示したものであるが、^{パクシヤ} ^{ダルマ} 宗の法たることの確定した因をどのような基準によって九種に分類すべきかということは既に為他比量品第九偈において述べられて居る。そこで陳那は問題をまずその第九偈にまでもどしてその九句因説に対する説明を開始する。

- V45b.5 (2)→ [因や似因になることの出来る] かの ^{パクシヤ} ^{ダルマ} 宗の法は三種に分類せられ
 v48b.6 る。同品に有なると無なると、有無俱なるとである。〔即ち為他比量
 品第九偈の *sapakṣe sann asan dvedhā* という文句は、*dvedhā*
 の〕後に *ca* という〔語〕を補っ〔て解す〕べきである〔とあるので
 ←v, ←(2) (3)→ ←(3) がある〕。若し *ca* の語を補わないで解するならば、そ〔の *dvedhā*
 という語〕は〔^{パクシヤ} ^{ダルマ} 宗の法が同品に *sann* (=有) となると *asan* (=無)
 K131a.6 なるとの〕二種であることを繰返して述べて居ることにな〔り、
sapakṣe sann asan dvedhā という偈の文句は、^{パクシヤ} ^{ダルマ} 宗の法が同品に

有なると無なるとの二種であることをあらわして居るにすぎないこと
 になる]。

為他比量品第九偈の梵文は *sapakṣe sann asan dvedhā pakṣadharmāḥ punas tridhā/ pratyekam asapakṣe ca sad-asad-dvidhatvataḥ//* であり、既に拙稿「因を以て ^{パクシヤ} 宗 ^{グルマ} の法たるべしとなす陳那の見解（名古屋大学文学部十週年記念論集）」6頁、並びに「同品異品に対する陳那の見解（河合逸治先生藍綬褒章賜授記念論文集）」中にその和訳を示しておいたところのものである。さて今ここで問題となって居るのはこの中にあらわれる *dvedhā* という語の文脈上の位置である。梵語では「A並びにB」という意味のことをあらわすには通常「AB ca」という構文が用いられ、「A並びにB並びにC」という意味のことをあらわすには「ABC ca」という構文が用いられる。そして単に「AB」或は「ABC」とのみある時には「AなるB」或は「ABなるC」という意味をあらわすのが普通である。従って *sapakṣe sann asan dvedhā* という時も *dvedhā* の後に *ca* の語がなければ「*sapakṣa* に *sann asan* なる *dvedhā*」、即ち「同品に有と無なる二種」という意味に解されるのが普通である。然るに上記第九偈中で *sapakṣe sann asan dvedhā* という句が実際に意味するところは、同品に有と無と俱ということであり、同品に有と無との二種ということではないから、*dvedhā* の後には *ca* の語を補って解すべきであるというのである。要するに陳那は語調を整える関係上自ら作った偈文中に *ca* の語を入れることが出来なかったことを気にしてここで補足して居るのである。なお、「有」とは同品若しくは異品の全体に亘って存する場合、「無」とは全体に亘って存しない場合、「俱」とは一部に存し一部に存しない場合をあらわす。

さて以上は上記第九偈の冒頭の *sapakṣe sann asan dvedhā* という部分に対する注であった。そこで以下この偈の残りの部分の意味が次の様に説明される。即ち、

(4)→
 | さてこ〔三種の ^{パクシヤ} 宗 ^{グルマ} の法〕が、又、それぞれ三種に分類せられる。

v48b.7
V45b.6
K131a.7 | 即ち〔まず〕同品に有なるものが異品に有なると無なると有無俱なる
| となる。又、同品に無なると〔有無〕俱なるもの場合もこれと同
| ^{←(4)}
| じく〔三種に〕分類せられる。

以上については特に説明を要しないであろう。要するに同品に有であるか無であるか俱であるかに従って三種に分類せられた^{パクシヤ} ^{ダムマ}宗の法の――が、異品にも亦有である場合と無である場合と俱である場合とがあるに従って更に三種に分類せられると言うのである。3×3=9であるから、これで宗の法は九種に分類せられたわけである。

ところがここで問題となるのは、異品自体が存しない場合にはどうなるのかということである。即ち異品自体が存しない場合には^{パクシヤ} ^{ダムマ}宗の法を異品に有なる場合と無なる場合と俱なる場合とに分けることが出来ないから、「某々の因は異品に無である」ということは出来ないはずである。さてこの問題に対して答えるために、陳那はまず反対論者をして次の様な疑問を提出せしめる。

即ち、

K131a.8 | K→⁽⁵⁾
| 「併し或る場合には異品〔自体〕が存しないことがある。〔例えば声
v48b.8 | の〕無常なことが宗である場合に、〔常住なるものの存在を一切認め
V45b.7 | ない人々は、異品たる〕虚空等〔の存すること〕を承認しないからで
| ある。〔即ち〕この場合は『〔某々の因は〕異品に無である』と言える
| ^{←K(6)}
| わけはない」と。

さてこの様な疑問に対し、陳那は併し次の様に答える。

K131b.1 | (7)→
| 仮令こ〔の様な疑問が提出〕されても心配は不要である。異品自体が
| ^{←(7)}
| 存しない以上は、〔因が〕異品に存し得ない〔ことは当然である〕か
| ら、〔某々の因は異品に無である〕と言ってもそこには〕誤ちは存し
| ない。

即ち陳那としては、異品が全く存しない場合にも因の三相の第三相たる異品遍無性が成立することを示さなければ常住なものの存在を認めない人々に対して

は「某々は無常なり」という宗を確立することが出来なくなるので、「異品自体が存しない以上は〔因が〕異品に存し得ない〔ことは当然である〕」といてこの問題を解決せんとしたわけであるが、陳那のこの解決法が果して正しいかどうかについては別に稿を改めて論じたい。従って今はこの問題には触れない。

さて集量論によれば、さきに九種に分類せられた^{パクシヤ デルマ}宗の法はこれを次の様な方法で図示することがすすめられる。

v49a. 1 (8)→ [以下], 以上 [に述べた] 九 [種] の^{パクシヤ デルマ}宗の法の例を順次に示さん
 V46a. 1 とするものであるが, [まず] この九 [種] の^{パクシヤ デルマ}宗の法] を九つの区画
 v49a. 2 の中に順次に記入する。〔その際区画の〕線に沿って縦に同品 [に有なる場合と無なる場合と俱なる場合と] の三種 [を記入し], 横に異品 [に有なる場合と無なる場合と俱なる場合と] の三種 [を記入する。この様にすれば, ^{パクシヤ デルマ}宗の法は正因, 相違 (viruddha) 因, ^{ぐうふりよう}共不定 (sādhāraṇānaikāntika) 因, ^{ふぐうふりよう}不共不定 (asādhāraṇānaikāntika) 因の] 四種となるから, [これによって] 自性 (svabhāva) や果 (kārya) の様な [正しい因] が知られるのである。

Hetucakraḍamaru の中に記されて居る九句因の表を参考にして考えるに上に訳出した部分の意味は次の如くであると考えられる。まず次の様な九つの区画をつくる。そして上段の各区画には同品に有, 中段の各区画には同品に無, 下段の各区画には同品に俱なる場合を記入する。即ち同品に有なる場合と無なる場合と俱なる場合とを縦に区分するのである。次に左側の各区画には異品に有, 真中の各区画には異品に無, 右側の各区画には異品に俱なる場合を記入する。即ち異品に有なる場合と無なる場合と俱なる場合とは横に区分せられるわけである。今これを図示すれば下図の様になるが, ^{パクシヤ デルマ}宗の法をこの様にして九種に分類した後にその一一について検討すれば, ^{パクシヤ デルマ}宗の法は正因, 相違因, 共不定因, 不共不定因の四種に分類されるから, 自性や果の様な正しい因の何

たるかを知ることが出来るというのである。然るにここに注意すべきは、自性や果を以て正しい因となす思想は法称 (Dharmakīrti) にもとづく新しい思想であると考えられることである。(9) のみならず、上に訳出した部分の中「〔まず〕この九〔種の

同品に有 異品に有	同品に有 異品に無	同品に有 異品に俱
同品に無 異品に有	同品に無 異品に無	同品に無 異品に俱
同品に俱 異品に有	同品に俱 異品に無	同品に俱 異品に俱

バクシヤ デルマ
宗の法〕を九つの区画の中に順次に記入する」という部分以下は K 訳には存しない。更に又、全体の文脈から考えても、上に「〔以下〕以上〔に述べた〕九〔種の〕宗の法の例を順次に示さんとするものである」と訳出した部分は、以下に訳出する九種のバクシヤ デルマ宗の法の実例を示す部分に直接連絡させる方が自然である。従って筆者としては上に訳出した集量論の文の中「〔まず〕この九〔種の〕宗の法〕を九つの区画の中に順次に記入する」という部分以下はこれを後世の附加と考えたい。

さて陳那は九種に分類せられたバクシヤ デルマ宗の法の一—に対して次の様な例をあげる。

- (10)→
- V46a.2
K131b.2
v49a.3
K131b.3
V46a.3
- 1) 声は常住なり。所量性 (prameyatva, = 認識の対象となる性質) の故に。2) 〔声は〕無常なり。所作性の故に。3) 〔声は〕勤勇無間所発 (prayatnānantariyaka, = 意志的努力の所産) なり。無常性の故に。4) 〔声は〕常住なり。所作性の故に。5) 〔声は〕常住なり。所聞性の故に。6) 〔声は〕常住なり。勤勇無間所発性の故に。7) 〔声は〕非勤勇無間所発なり。無常性の故に。8) 〔声は〕無常なり。勤勇無間所発性の故に。9) 〔声は〕常住なり。無触対性 (= 抵抗を受けずに通過し得る性質) の故に、というのが〔九種のバクシヤ デルマ宗の法の一—に対する例〕である。
- ←(10)

この中、1) は同品に有、異品に有なる場合の例、2) は同品に有、異品に無なる場合の例、3) は同品に有、異品に俱なる場合の例であるから、前記の図

分類せられた ^{パクンヤ} 宗 の ^{グルマ} 法 の中、正因とは同品に有、異品に無なるものと、同品に俱、異品に無なるもの、即ち第二句と第八句（上に記した実例について言えば 2), 8)) の場合に限られるが、これらは九句因の表、即ち因輪について言えば上段と下段の真中に位置するものことであるというのである。

以上を以てどの様な ^{パクンヤ} 宗 の ^{グルマ} 法 が正因であり、又、それが九句因の表中で占める位置が何処であるかが明らかになったので、次には同じことが相違因について述べられる。即ち、

- (14)
- これに反するものが相違〔因〕である。(第二十二偈 c 後半～d 前半)
- (15)→
- K131b.7 と〔相違因は定義せられるが、それ〕は〔相違因が所立の〕逆を成立せしめるからである。即ち相違〔因〕は、異品に有或は〔有無〕俱で
- v49a.7 あり、同品に無〔なる ^{パクンヤ} 宗 の ^{グルマ} 法〕である。〔因輪について言えば〕第 ^{K→}
- V46a.6 二〔段〕に属する三つ〔の区画〕の中の初と終〔の区画中に記されて ^{←K, ←(15)} 居るものがそれ〕である。

「これに反するものが相違〔因〕である」とは、同品に有或は有無俱にして異品に無なる因が正因であったのに対し、その反対、即ち異品に有或は有無俱にして同品に無なる因が相違因であるという意味である。何故相違因がこの様に定義されたかという、それは相違因が正因の逆を成立せしめる因であるからである。例えば「声は常住なり」が所立であったとした場合、正因とは声の常住なことを成立せしめる因であるが、相違因とはその逆、即ち声の無常なことを成立せしめる因である。換言すれば相違因とは「声は無常なり」という所立に対する正因である。然るに「声は常住なり」が所立である時には常住なるものが同品であり無常なるものが異品であるが、「声は無常なり」が所立である時には無常なるものが同品、常住なるものが異品となって同品と異品とが入替る。従って同品に有或は有無俱にして異品に無なる因が正因であったのに対し、その反対、即ち異品に有或は有無俱にして同品に無なる因が相違因となる

というのである。ところがこの様な陳那の説明に対し次の様な疑問が提起せられる。即ち、

cf.J→
 「〔以上二種の相違因の〕ほかに、〔言葉の上では所立を確立して居る様に見えながら実質的には〕所立を破壊する〔結果〕を確立する様
 K131b.8 ← J 166a.5 末 ff. (190 b.2 末 ff.) cf.J→
 な相違因が存する。例えば〔眼等よりなる身体の諸〕部分に存する
 積集性しやくじゅうしやう(=複合性)は〔その眼等が〕他者のために存することを確
 v49a.8 立するが、〔まさにこの〕積集性の故に〔これとは〕別なこと、〔即ち
 その他者がこれ亦積集性を有するものであること〕をも確立するが如
 ← J 166 a.7 ff. (190 b.5 ff.)
 きである」と。

この疑問の要旨は次の如くである。数論学派に於ては靈魂の存在を証明するために身体を構成する諸部分が複合体であることを根拠として次の様な論証式を立てる。⁽¹⁶⁾

(宗) 眼等は他者のためのものなり。

(因) 積集性の故に。

(喩) 臥具等の如し。

臥具等は複合体であり、これは臥具等以外の者の用に供せられる。これと同様眼等も亦複合体であるからこれも亦眼等以外の者の用に供せらるべきである。然るに眼等を用いるものは靈魂でなければならない。故に靈魂は存在するというのである。ところがここで問題となるのは靈魂は単一体でなければならないにも拘らず眼等に積集性が存することを根拠として靈魂の存在を証明する時には靈魂自体も亦複合体とせられることになるということである。何となれば臥具等は確かに複合体であり、これは臥具等以外の者の用に供せられるが、臥具等を用いるものは身体等であり、それ自身複合体であるからである。即ちこの場合は立論者の本来の意図が単一体としての靈魂の存在を証明する点に存したにも拘らず複合体としての靈魂の存在することが証明せられることになるから、積集性という因は論証式にあらわれた範囲内では一応所立を確立して居る

様に見えながら、実質的には立論者が真に所立として考えて居るものを破壊する結果を確立することになる。この様な相違因が存する以上は、相違因の種類を以て同品に無で異品に有なる場合と、同品に無で異品に俱なる場合との二種に限るのは正しくないのではないかというのである。さてこの様な疑問に対し、陳那は併し次の様に答える。

- K132a. 1 | 【その相違因は特別なものではない。】それは【単に】二つ以上の事
柄を確立せんとして居る【にすぎない】から、【確立さるべき二つの
cf. v
V46a. 7 | 事柄を切離さずに扱えばさきに述べた】二種【の相違】因の中に含ま
れる。従って九種【の因】の外にある別種【の因】ではない。

以上を以て正因と相違因についての説明が終ったので最後に不定因について述べられる。

- v49b. 1 | (17)
K132a. 2 | 【正因と相違因】以外のものは不定【因】である。 (第二十二偈 d
後半)
(18→
v49b. 1 | 残りの五種は【正】因とも相違【因】とも決定出来ないから疑惑の原
K132a. 2 | 因【となる因】であるという【のがその】意味である。 ←(18)

- (1) vでは単に gñis, 即ち「俱」とあるのみである。
- (2) この部分は正理門論の「如是宗法三種差別。謂同品有, 非有, 及俱。先除及字」(大正 Vol. 32, p. 1 c) に相当する。
- (3) Tib. de-lta ma yin-na.
- (4) この部分は正理門論の「又此一一各有三種。謂於一切同品有中, 於其異品, 或有, 非有, 及有非有。於其同品非有及俱, 各有如是三種差別」(大正 Vol. 32, p. 2 a) に相当する。
- (5) Kの gañ-gi は V, v によって gañ-gi tshe と読む。
- (6) この部分は正理門論の「若無常宗全無異品, 對不立有虚空等論, 云何得說彼處此無。若彼無有, 於彼不轉全無有疑, 故無此過」(大正 Vol. 32, p. 2 a) に相当する。
- (7) Tib. de med-pa yin-paḥi phyir.
- (8) この部分は正理門論の「如是合成九種宗法。隨其次第略弁其相」(大正 Vol. 32, p. 2 a) に相当する。
- (9) cf. NB II -10, 11. なお果を以て正しい因となす思想が陳那になかったと考えられることについては拙稿「正理学派の三種比量説に対する陳那の批判」(文化 Vol.

21, No. 6)』を参照されたい。

- (10) この部分は正理門論の「謂立声常，所量性故。或立無常，所作性故。或立勤勇無間所発，無常性故。或立為常，所作性故。或立為常，所聞性故。或立為常，勤勇無間所発性故。或非勤勇無間所発，無常性故，或立無常，勤勇無間所発性故。或立為常，無触対故」(大正 Vol. 32, p. 2 a) に相当する。
- (11) この偈は正理門論の「所量作無常。作性聞勇発。無常勇無触。依常性等九」(大正 Vol. 32, p. 2 b) に一致する。但し正理門論では、この偈は所立の何たるかをあらわす次の偈と一對となつてあらわれる。「常無常勤勇。恒住堅牢性。非勤還不變。由所量等九」(大正 Vol. 32, p. 2 a)
- (12) この部分は正理門論の「於同有及二。在異は無因」(大正 Vol. 32, p. 2 b) に一致する。
- (13) この部分は正理門論の「此中唯有二種名因。謂於同品一切遍有，異品遍無。及於同品通有非有，異品遍無。於初後三各取中一」(大正 Vol. 32, p. 2 b) に相当する。
- (14) この部分は正理門論の「翻此名相違」(大正 Vol. 32, p. 2 b) に一致する。
- (15) この部分は正理門論の「復唯二種説名相違。能倒立故。謂於異品有及二種。於其同品一切遍無。第二三中取初後二」(大正 Vol. 32, p. 2 b) に相当する。
- (16) cf. Sāṃkhya-kārikā 17. cf. Nyāyapraveśaka (宇井博士：「仏教論理学」巻末附録 p. 370 (漢訳：因明入正理論 (大正 Vol. 32, p. 12 a)))。
- (17) この部分は正理門論の「所余皆不成」(大正 Vol. 32, p. 2 b) と一致する。
- (18) この部分は正理門論の「所余五種，因及相違皆不決定，是疑因義」(大正 Vol. 32, p. 2 b) に相当する。

II

以上を以て九句因説の中心となる部分についての説明は一応終つたので、次にはこれに附随する問題として、或る因が正因であるか相違因であるか不定因であるかを論ずる時には、そこで問題とされる因は常に一箇でなければならぬということが主張せられる。このことを陳那はまず、今までの論述に於て因をあらわす語が常に単数形で用いられて来たことにかからませて説明する。

(20)→ (19)→ ←(19)
 又、〔以上の論述を通じ、〕これら〔正〕因や相違因や不定因が述べら
 V46b.1 れる時に、

〔そこで〕主題となつて居るものをあらわして居る単数形は、
 (第二十三偈 a)

〔さてこの偈の文句の後には〕「類〔をあらわす〕とともに個物〔の

v49b. 2 数をあらわす単数形]として理解さるべきである」という句を補っ
 K132a. 3
 [て解す] べきである。[即ちこの偈文は、「そこで主題となって居る
 ものをあらわして居る単数形は類をあらわすとともに個物の数をあら
 わす単数形として理解さるべきである」と解さるべきである。次に
 cf.K
 「[そこで] 主題となって居るもの」とは、ここでは同品に有とか[無
 とか] 言われて居るものことであり、[それが以上の叙述に於ては]
 単数[形であらわされて居る]というのである。

梵語に於ては名詞が類全体をあらわす時には単数形を用いても複数形を用いて
 も差支ない。さて上来の論述に於て主題となって居るのは特定の因ではなく因
 一般であるから、それをあらわす語は類全体をあらわして居るわけであり、単
 数形でも複数形でもどちらでも差支ないはずである。然るにこれが今まで一貫
 して常に単数形で用いられて来たのは、それが因一般をあらわすのみでなく、
 正因であるか相違因であるか不定因であるかの決定は常にただ一箇の因を対象
 として行わるべきであるということをもあらわして居るからであるというので
 ある。そこで

〔然らば〕何故〔その様な場合に二箇以上の因を対象とすることは許
 されないの〕かというに、〔それは〕

K132a. 4 〔互に〕相容れない〔結果を確立する〕二箇の因があると疑惑
 V46b. 2

〔を生ずる〕からである。(第二十三偈b)

K→
 v49b. 3 既述の条件、〔即ち同品に有又は俱という条件と異品に無という条件〕
 を備えて居ながら、〔而も互に〕相容れない〔結果を確立する〕二箇
 〔の因〕が一箇〔の所立 (sādhya, = 論証の対象)〕に関し疑惑を生ぜし
 めるということは〔吾々の〕経験するところである。例えば所作性と
 所聞性〔という〕二箇〔の因〕によって、声に関し〔それが〕常住な
 ←K
 K132a. 5 のか無常なのかについて疑惑を生ずるが如きである。

勝論学派に於ては永遠不変の実在として同 (sāmānya, = 共通性) の存在を認め

る。例えば個々の声はそれぞれ異って居るが、これらすべての声には声性という「同」が存すると考える。ところが勝論学派によれば、この「同」は永遠不変でありながらも感官によって直接把捉せられるものとせられるから、声性も亦永遠不変でありながらも耳によって直接把捉せられるものと考えられて居るわけである。さてこの様な声性の存することが勝論学派に於て認められて居るとすることは当時印度の哲学界一般で常識となつて居た。そこで陳那は互に正因たるの条件を備えて居る二箇の因が相反する結論に導く場合の例としてこの声性を利用したのである。即ち、「声は無常なり。所作性の故に。瓶の如し」という論証式の中で因となつて居る所作性という「宗」の法は同品たる無常なるものの全体に亘つて存し異品たる常住なるものには全体に亘つて存しないから、同品に有、異品に無という正因たるための条件を満足させて居るが、「声は常住なり。所聞性の故に。声性の如し」という論証式の中で因となつて居る所聞性という「宗」の法もまた同品たる常住なるものの一部たる声性に存し異品には全く存しないから、同品に俱、異品に無という正因たるための条件を満足させて居る。然るにこれらは互に相容れない結論に導くために声の常無常に関し疑惑を生ずる。即ちこれらの因は個々にこれを論ずる時にはそれぞれ声の無常なること並びに常住なることを確立する場合の正因であるにも拘らず、これを合せて論ずる時には声の常無常を決定出来ない不確定因となる。従つて或る因が正因であるか相違因であるか不定因であるかを論ずる時には二箇以上の因を対象としてこれを論ずることは許されないというのである。のみならず陳那によれば、

v49b. 4 | cf. v, V 訳偈
 V46b. 3 | 二箇の不確定因によつて一箇〔の所立〕に関し確定〔的な結論の
 生ずることはこれ〕亦〔吾々の〕経験するところである。
 cf. v, V 訳偈→ ←v, V 訳偈

(第二十三偈 c ~ d)

K132a. 6 | 例えば〔所立が〕声である場合、非眼所把性 (acākṣuṣatva, = 眼によつて把捉せられないという性質) と現量〔所把〕性 (pratyakṣatva, = 現量に

よって把握せられるという性質) という二箇〔の因〕によって「声は実
(dravya, =実体) にも非ず。業 (karman, =運動) にも非ず」という
〔宗〕を確定する〔が如き場合がそれである〕。

「声は^{ドラヴヤ}実にも非ず。^{カルマン}業にも非ず。非眼所把性の故に。味の如し」という論証式中の「非眼所把性の故に」という因はそれ自体としては所立を確立するに十分な能力を備えて居ない不確定因である。何となれば、この場合本品は^{ドラヴヤ}実でも^{カルマン}業でもないものであり、異品は^{ドラヴヤ}実若しくは^{カルマン}業のいずれかであるものであるが、非眼所把性という因は本品たる味に存すると同時に異品たる意 (manas, =注意器官, ^{ドラヴヤ}実の一種) や意の^{マナス}運動 (^{カルマン}業の一種) に存するために本品と異品との両方に跨る不定因であるからである。同様に「声は^{ドラヴヤ}実にも非ず。^{カルマン}業にも非ず。現量所把性の故に。味の如し」という論証式中の現量所把性という因も亦それ自体としては不定因である。即ち現量所把性という因は本品たる味に存すると同時に異品たる瓶 (^{ドラヴヤ}実の一種) や瓶の^{カルマン}運動 (^{カルマン}業の一種) にも存するためにこれ亦本品と異品とに跨って存する不定因であるわけである。然るにこれら二つの因を合せる時には、非眼所把性の方は瓶や瓶の運動に存せず、現量所把性の方は^{マナス}意や^{マナス}意の運動に存しないから、因は異品には全く存しないことになり、「声は^{ドラヴヤ}実にも非ず。^{カルマン}業にも非ず」という宗を確定することの出来る正因となる。即ちこの場合は個々にこれを論じた時には不定因であったものが、二つ合せてこれを論ずる時には正因となるという不都合が存する cf. J 167 b. 2 末 ff. (192 a. 2 ff.) わけである。

こ〔の様〕に因が二箇又はそれ以上存すると、個々には正因であったものが不定因となったり、個々には不定因であったものが正因となったりして混乱を生ずる〕から、〔以上の叙述に於ては〕主題 (=正因であるか相違因であるか 不定因であるかが論じられて居る因) は〔常に〕単数
v49b. 5
〔形を以て示されたの〕である。
←(20)

要するに陳那によれば、上来の論述に於て因をあらわす語が一貫して単数形で

用いられたのは、それらの語によってあらわされるものが因一般であると同時に二箇以上の因ではないということを示すためであったというのである。

ところがこの様な陳那の見解に対し、

K132a.7
V46b.4

「〔所作性と所聞性とが合して不確定因となったり、非眼所把性と現量所把性とが合して確定因となるということは、これを逆に言えば二つ以上の因よりなる不定因と正因とが存するということである。然るに〕上来の論述に於ては主題〔たる〕因は〔常に〕単数〔形であらわされて居り、而も汝の言うところによればその単数形は類をあらわすための単数形たるとともに因の数が一箇であることをあらわすための単数形であるともせられる〕。従って〔汝の立場に於ては、〕不確定因〔即ち不定因〕や、確定因〔即ち正因〕が二箇〔の因〕にもとづいて成立する〔場合があることは却って承認され〕得ないことになる」という〔疑問が提出される〕かもしれない。

そこで陳那はこれに対し次の様に答える。

v49b.6

その様な誤ちは〔吾々には〕存しない。何となれば、

〔成程その場合不確定因なり確定因なりはそれぞれ〕二箇〔の因の存在〕を条件として成立しては居る〔が、これらは〕それぞれ二箇〔の因が合して一箇の因となった〕時に〔不確定因或は確定因として〕承認されるのであり、〔二箇の因が〕別々のままでは〔その様なものとしては承認せ〕られないのである。（第二十四偈 a～b）

K132a.8

この場合不確定〔因〕にしる確定〔因〕にしる、これらは二箇〔の因が一つに合すること〕を条件として〔それぞれ不確定因、確定因として〕承認されるのであり、〔二箇の因が〕別々のままでは〔その様なものとしては承認せられ〕ない。

これに対して反対論者は、

V46b. 5 「その場合不確定因となるための条件は何か。〔二箇以上の因が存することではないのか〕と尋ねるが、

陳那は、

K132b. 1 〔それは互に〕相容れない〔結論を〕確定する〔二箇の因が合して一
つとなる〕ことである。つまり〔不確定因と言え共不定因と不共不
cf. J 168 b 6 末 ff. (193 a. 8 末 ff.)
定因とに限られるわけではない〕。個々には〔確定因であって〕不確
cf. K →
v49b. 7 定因としての条件を備えて居なくても、〔その様な因が一つに合する
←K
と〕不確定因としての条件が備わったものとされるのであるから、
〔そこに出来上った不確定因は当然〕単数〔形であらわさるべき〕で
cf. K (21)
K132b. 2 ある。これと同じく、非眼所把性と現量所把性〔という二つの因〕を
V46b. 6 〔一箇に合せて〕居る因には〔確定因としての〕既述の条件が備わっ
v49b. 8 て居るが、〔これら二つの因が〕別々のままでは〔確定因としての条
件は備わら〕ない。〔従ってこの場合も亦主題は単数形を以てあらわ
さるべきである、〕

と答える。

ところがこの様な陳那の見解に対し、更に次の様な疑問が提出せられる。

即ち、

K132b. 3 cf. K → ←K
「その様に考える時には、〔互に〕相容れない〔帰結には導か〕ない
〔二つの因〕がそれぞれ〔正〕因としての条件を備えて居る場合、例
えば『〔声は〕所作であるから無常である』『〔声は〕勤勇無間所發で
あるから無常である』という時の様に二箇以上〔の因〕が〔別々のま
まで一つの所立 (sādhya, = 論証の対象) を確定して居る場合は一体ど
うなるのであろうか。この様な場合は主題となって居るもの、即ち正
因であるか相違因であるか不定因であるかが論じらるべき因は常に一
箇でなければならないという条件を満足させないから、これらが正因
であるということを決断することが出来ず、従ってこれらによっては

v50a.1 | 所立を〕確定することは出来なくなるのではないかと。
V46b.7

この疑問の趣旨は次の如くである。さきに所作性、所聞性という二つの因が声の常無常を決定することの出来ない不確定因、即ち不定因とされた場合に、これらの因をあらわすのに単数形が用いられ、而もその単数形が単に類をあらわすための単数形ではなく個物の数をあらわすための単数形であるともせられたのは、これら二箇の因が不確定因とされるのはそれらが別々のままの状態の不確定因とされるのではなく、合して一箇の因となった時にはじめて不確定因となるためであった。このことは又、非眼所把性と現量所把性という二つの因が声が^{ドラグヤ}実でも^{ガルマン}業でもないことを立証することの出来る確定因、即ち正因とされた場合にも同様であった。即ちこれらの因も亦別々のままの状態で確定因とされるのではなく、合して一箇の因となった時にはじめて確定因とされるためにこれらの因をあらわすにも単数形が用いられ、而もその単数形は類をあらわすとともに個物の数をあらわす単数形ともせられたのである。ところが例えば「声は無常なり。所作性の故に」「声は無常なり。勤勇無間所発性の故に」という論証例によっても明らかな様に、それぞれの因が別々のままの状態で同一の所立を確立して居る場合も亦實際上存在する。即ちこの場合所作性と勤勇無間所発性とはそれぞれが独立に声の無常なことを確立して居ると考えられる。従ってこれらの因について論ずる時に用いられる単数形は類をあらわす単数形ではあっても個物の数をあらわす単数形ではあり得ないと考えられる。然るに陳那によれば、或る因が正因であるか相違因であるか不定因であるかを論ずることが可能であるためにはその因は一箇でなければならないとせられる。そしてまさにこの故にその場合主題となって居る単数形は類をあらわすのみではなく個物の数をもあらわすものとせられたのである。従って若しも陳那のこの立場を認めるならば、「声は無常なり。所作性の故に」「声は無常なり。勤勇無間所発性の故に」という論証式中の所作性並びに勤勇無間所発性という因については、それが正因であるか相違因であるか不定因であるかを論ずることは出

来ないことになるから、これらの因が所立たる声の無常なことを確定することの出来る正因であることを保証することは出来なくなるのではないか、というのである。さてこの様な疑問に対する陳那の解答は次の如くである。

K132b. 4

仮令〔因が〕多数であっても、^{(22)→}〔それらが互に〕相容れない〔帰結に導く様な因〕でない以上は、^{←(22)}〔それらの因は〕別々のままであっても同一〔の所立〕に対してはたらいて居る〔のであるからこれらの因を一括して一箇の因と見做すことには撞着は存しない〕。(第二十四偈 c~d)

v50a. 2

K132b. 5

この場合因は多数に存するけれども、〔いずれも〕同一のことを〔確立〕せんとして居るのであるから、〔これらを〕一箇〔の因〕と〔見做〕して〔単数形であらわすことには〕撞着は存しない。例えば同一のことを主張せんとして居る人々が、「この点に関し吾々は一体である」という〔ことが撞着を含むとはされない〕様なものである。

ところがこの様な陳那の解答に対し、反対論者は更に、

V47a. 1

cf.K→ ←K ⁽²³⁾ ^{(24)→}
「その様に考えるにしても、或る場合には二つ〔の因〕が別々のことを〔確立〕して居る〔ではないか〕。例えば、『所作であるから〔声は〕

K132b. 6

無常である』『苦であるから〔声は〕無我である』という場合〔がそれ〕である。この場合は〔二箇の因は同一のことを確立して居るわけではないから、今汝が釈明した様な意味に於てこれらを一箇の因と見做すことは許さるべきではない。若しも強いてこれらを一箇の因と見做して単数形であらわすとすれば、これらの因は声が無常であるか無

v50a. 3

我であるかに関して疑惑を生ぜしめるから〕、相違決定^{そういけつじよう}(viruddhāvya-bhicārin)の場合と同様不確定〔因〕となるべきである」という〔疑問を提出する〕かもしれない。

相違決定とは互に相容れない帰結を確立する二箇の因よりなる一箇の不定因のことであり、さきにあげた例で言えば所作性と所聞性とよりなる不定因がこれ

である。即ち所作性は声の無常なことを確立し、所聞性は声の常住なことを確立する因であるために、これら二つの因を合して一箇の因と見做す時には声が常住なのか無常なのかを確定することは出来ない。これと同様、今の場合所作性は声の無常なることを確立し、苦性は声の無我なることを確立して居るのであるから、強いてこれら二つの因を一括して一箇の因と見做す時には、一体声は無常なのか無我なのか分らなくなり、相違決定の場合と同様これら二つの因は不確定因となるのではないかというのである。さてこの様な疑問に対し陳那は併し次の様に答える。

- V47a. 2 | それは正しくない。この場合は一つ一つの因が別々のことを〔確立〕
 | して居るのであるから、〔これら二つの因は全く無関係である。従っ
 | K→
 K132b. 7 | てこの場合〕も亦前と同様〔主題が〕一箇であることに背くわけでは
 | ←K
 | ない。

ところがこれに対しても亦反対論者は更に次の様な疑問を提出する。即ち、

- K132b. 8 | 「併し或る場合には多数の所立を〔多数の〕因が別々のままの状態で
 v50a. 4 | 確立して居る。例えば『有分 (avayavin, = 全体) は部分 (avayava) よ
 | (例)
 | り異なる。〔一方には〕疑惑、〔他方には〕確定が存するから』という場
 V47a. 3 | 合の如きである」と。

cf. J 169 b. 1 ff. (194 a. 3 ff.)

Jinendrabuddhi によればこの疑問の趣旨は次の如くである。例えば糸は部分であり布は有分である。然るに単に布が拵げられて居るのを見ただけではその布の部分が糸であることについては確定的認識が得られるが、その布が毛布であるかカーテンであるかは未だ分らない。即ちこの場合有分については疑惑、部分については確定が存するわけである。ところが凡そ二つのもの一方に疑惑が存し他方に確定が存する時にはその両者は同一のものではない。例えば比丘とその比丘の着て居る袈裟とが同一でない様なものである。即ち袈裟を着て居る人を遠くから見た場合、それだけではそこに袈裟があることは確かに認識せられるけれどもその袈裟を着て居る人が仏教の比丘であるか数論の比丘であ

るかは分らない。この様に一方については確定的認識が存するのに対し他方については疑惑が存する時にはその両者は同一ではないから有分と部分も亦異なるわけである。ところがこの推論に於ては所立は有分と部分であり、因は疑惑と確定であるから、この場合は多数の所立を多数の因が確立して居るわけである、というのである。さてこの様な疑問に対し、陳那は次の様に答える。

v50a. 5 | [併し] その場合でも [疑惑と確定とは] 互に依存し合うことによ
 K133a. 1 | て、[有分と部分との] 両方に属する別箇の特性でありながら一箇の
 K133a. 2 | 因となって居るのである。[この様に疑惑と確定との] 両者は合わさ
 | ず [はじめて] 因としての条件が備わって [所立を] 確立すること
 | の出来る正しい因となるのであるから、[この場合も亦吾等の見解に]
 | 誤ちは存しない。

- (19) Tib. *gtan-tshigs-la sogs-pa*. なお, *la sogs-pa* が相違因と不定因を含むことについては J 167 a. 4 (191 b. 3) を見よ。
- (20) この間の議論は正理門論の「又於一切因等相中皆説所説一數同類勿説二相。交互相違共集一処猶為因等, 或於一相同作事故, 成不遍因」(大正 Vol. 32, p. 2 b) にほぼ相当する。
- (21) V の *mñon-sum ma yin-pa nid* は誤植。K 訳を参照して *ma* を除く。v ではこの部分は脱落して居る。
- (22) v の *ḡgal-na* は誤植。V 並びに V 訳偈の *mi ḡgal-na* が正しい。
- (23) v の *gañ de* は誤植。V の *gañ-du* が正しい。
- (24) K の *don du-ma byes-pa* は *don du-ma byas-pa* の誤植。
- (25) K の *gshan ma yin-te* は *gshan yin-te* の誤植。

III

以上を以て正因であるか相違因であるか不定因であるかの決定は常にただ一箇の因を対象として行わるべきであるということ、そしてまさにこの故に九句因説を述べるに当ってはそこで主題となって居る因は常に単数形で示されたのであるということについての説明を終ったので、次には九句因中の第五句に属する所謂不共不定因が所立を確立することの出来ない不確実な因とされること

に対する論理的根拠が吟味せられる。陳那はこの問題を取扱うに当たっても亦反対論者の疑問に対して答えるというかたちでその説明を展開する。即ち陳那は反対論者をしてまず次の如き疑問を提出せしめる。

^{(例)→}
 「四種〔の因〕が疑惑の因とされたのは、〔これらが同品と異品との〕
 両方に〔跨って〕存するためであった。然るに〔『声は常住なり。所
 聞性の故に』という論証例の中の〕所聞性〔という因は、同品と異品
 との両方に跨って存するわけではない。然らばこれが疑惑の因とされ
^{←(例)}
 るのは〕何故であろうか」

四種の因とは九句因中の第一、第三、第七、第九句に属する因のことであり、それぞれ「声は常住なり。所量性の故に」、「声は勤勇無聞所発なり。無常性の故に」、「声は非勤勇無聞所発なり。無常性の故に」、「声は常住なり。無触対性の故に」という論証例中にあられる因である。さてこれらの因は順次に、(イ)同品に有、異品に有、(ロ)同品に有、異品に俱、(ハ)同品に俱、異品に有、(ニ)同品に俱、異品に俱なる因であるからいずれも同品と異品との両方に跨って存する。従ってこれらの因が所立を確立することの出来ない疑惑の因であることの根拠はそれが同品と異品との両方に跨って存する因である点に求めることが出来た。然るに九句因中の第五句に属する所謂不共不定因、即ち「声は常住なり。所聞性の故に」という論証例によって示される因の場合には因は同品と異品とに跨って存するわけではないからそれが所立を確立することの出来ない疑惑の因であることの根拠はこれを同品と異品との両方に跨って存する点に求めることは出来ない。然らばその根拠は何処に求むべきであるのかというのがここに提出せられた疑問の趣旨である。さてこの様な疑問に対し陳那は次の様に答える。

^{(例)→}
 「それはその因が同品にも異品にも全く存しない」不共 (asādhāraṇa,
 =非共通)〔の因〕であるためである。一切の存在物は、〔この〕不共
 〔の因〕によって確立さるべき法〔によって限定されて居るもの〕

- と、〔その^{グルマ}法と〕矛盾関係にある〔法⁽²⁷⁾〕によって限定されて居るものの中に包含される。〔然るに所聞性という因は、それによって[?]確立さるべき^{グルマ}法、即ち常住性によって限定されて居るもの(=常住なるもの)にもこれと矛盾関係にある^{グルマ}法、即ち無常性によって限定されて居るもの(=無常なるもの)にも存しない〕。従って〔この因は声が〕^{(28)→}これら〔二種の存在物〕の中〔のいずれに属するかを決定出来ないとい
- v50a. 7 いう意味で〕疑惑の因である。〔何故所聞性がこれを決定出来ないかというに、それはこの場合^{(29)→}所聞性を有するもの、〔即ち声も亦〕一切の中に含まれて居るために〔常住であるか無常であるかのいずれかであるが、所聞性という因は声にのみ存し、声以外のものには同品たる常住なものにも、異品たる無常なものにも〕全く存しないから、^{←K(30)}〔これによっては声が常住であるか無常であるかは決定出来ない〕わけである。〔これに反し、同品と異品とに〕⁽³¹⁾跨って〔存し、そのいずれからも完全に〕拒斥されるということのない〔四種の〕因は、〔同品と異品との〕両方に〔亘って居る〕ために、〔常住性、無常性の〕いずれとも両立し得る。〔そしてこの〕ために疑惑の因とされたのである。^{←(32)}
- K133a. 4

以上については特に説明を要しないであろう。

なおこれに引続き陳那は随従と遮遣に関する次の様な議論を補足することによって九句因説に関するその説明の結びとして居る。

- v50a. 8 ^{(33)→}以上〔に述べた疑惑因〕の中、〔或る種のものに対しては随従、或る種のものに対しては遮遣という〕二種〔の関係〕に於て存する因は、^{cf. K (33)}
- K133a. 5 ^{cf. J→}〔所立法如何によっては〕異〔品〕から全面的に排除される〔こともあり得る〕ので、〔時には正因となることもある。例えば無常性は勤勇無間所発性が所立法である時には疑惑因であるが、所作性が所立法である時には異品たる非所作なるものから全面的に排除されるために
- V47a. 6

- 正因となるが如きである。即ちこれらの因はその同品異品に対する関係が随従若しくは遮遣のいずれかに限られて居る所量性や所聞性が常
 ← J 170 b. 5 ff. (195 b. 1 ff.)
 に疑惑因たるのとは異なる。〔なおこれに対し、「所聞性は必ずしも常に疑惑因であるとは限らない。』^{cf.K} 声〔性〕の常住なことを承認すれば⁽⁸⁴⁾ 所聞性は〔正〕因となる』という〔人がある〕かもしれないが、〔それは声の〕無常なることを証する因として「所作性の故に」等という
 K133a. 6 v50b. 1
 K133a. 7
 V47a. 7
 K133a. 7
 v50b. 2
 K133a. 8
 V47b. 1
 v50b. 3
 K133b. 1
- 〔因〕が全く述べられて居ない場合のことであり、〔声の常住なることを証する所聞性と、その無常なることを証する所作性等との〕二種〔の因〕が認められる時には、一つのものに相容れない二つ〔の法〕^{グルマ}が存することは不可能であるから、〔これは矢張り〕疑惑因たるべきである。〔声性が所聞であり且つ常住であることは勝論学派の伝承説^{(85)→}であるが、^{←(85)} 学派の伝承すべてが正しいというわけのものではない。〕
 今の場合でも、^{(86)→} 現量〔等〕と撞着しない教説が〔証明〕力を有するのであるから、〔声の常無常は〕⁽⁸⁷⁾ 現量等によって確定すべきであり、〔学派の伝承説を無批判に受容れて因を立てるべきではない〕。^{←K, ←(88)} 以上を要約して〔次の〕偈が〔述べられて居る〕。
- 〔同品にも異品にも〕全く存しない〔法〕と、〔同品と異品とに〕^{グルマ}跨って存する〔法〕と、相容れない〔結果〕を確定する法とは^{グルマ}常に疑惑の因である。〔第二十五偈〕⁽⁸⁹⁾
- 〔宗の法〕〔たる条件〕を備えた〔因〕が認識目的を達すること^{パクソマ グルマ}が出来ない場合には、〔その因は宗を〕否定する〔相違因である〕か、或は〔宗の正しいことを確定出来ない〕疑惑因である。〔そしてこれ〕⁽⁴⁰⁾ 以外には似因は存しない。〔第二十六偈〕

(84) この部分は正理門論の「理成四種名不定因。二俱有故。所聞云何」(大正 Vol. 32, p. 2b) に相当する。

(85) cig-śos を矛盾関係にあるものの意に解したのは、J 170 a. 1 ff. (194 b. 3 ff.) が

この例として常住と無常、有漏と無漏をあげて居るのにもとづく（但し J の原文引用は K の *khyad-par ji-srid* によって居る）。

- ㉘ Tib. de-la. J 170 a. 2 (194b. 4) に *de-la-ste dños-po rnam-sla* とあり、この場合 *dños-po* は文脈上不共の因によって確立さるべき法を有するもの、並びにそれと矛盾関係にある法を有するものをさす。よってこの様に訳した。
- ㉙ Tib. de *dañ ldan-pa des ḥdus-paḥi phyir-ro*. J 170 a. 2 ff. (194 b. 4 ff.) によれば *de* は不共法を指すから今の場合所聞性を指す。又、*des* は文脈上すぐ前の *dños-po thams-cad* を指すべきである。よってこの様に訳した。
- ㉚ V, v とともに *gañ mthaḥ gcig-las kyañ ma log-pa-ste* となつて居るが *ma* は不要。K を参照してこれを除く。正理門論の文（注 (32) を見よ）も J 170 a. 3 (194 b. 6) の引用も K を支持する。
- ㉛ v では *rnam-par bcad-paḥi* となつて居るが誤り。V の *rnam-par ma bcad-paḥi* が正しい。
- ㉜ この部分は正理門論の「由不共故。以若不共所成立法所有差別遍撰一切皆是疑因。唯彼有性彼所撰故、一向離故。諸有皆共無簡別因、此唯於彼俱不相違、是疑因性」（大正 Vol. 32, p. 2 b）に相当する。
- ㉝ V, v は *gñis-kaḥi cha-la ñes-pa-ste* となつて居るが *ñes-pa* の意味が明らかでない。K を参照して *brten-pa* と解する。
- ㉞ Tib. ḥdi.
- ㉟ cf. NB III -114, 115.
- ㊱ Tib. *mñon-sum dañ luñ*. 但し J 172 a. 2 (196 b. 7) では *mñon-sum-gyi luñ* として引用され、*mñon-sum-gyis mi sluñ-baḥi luñ* を意味するものと注されて居るのでここはそれに従つて訳した。なお J 172 a. 2 ff. (196 b. 7 ff.) では更にこの *mñon-sum* (現量) を量一般を代表するものとなして居る。そこで訳文では「等」の語を補つてこの意をあらわした。
- ㊲ Tib. de kho-na
- ㊳ この部分は正理門論の「若於其中俱分是有亦是了因。簡別余故。是名差別。若対許有声性是常、此成成因。若於爾時無有顯示所作性等是无常因、容有此義。然俱可得一義相違 不容有故、是猶予因。又於此中現教力勝、故依此思求決定」（大正 Vol. 32, p. 2 b）に相当する。
- ㊴ この偈は正理門論の「若法是不共。共相違決定。遍一切於彼。皆是疑因性」（大正 Vol. 32, p. 2 b）に一致する。なお、J 172 a. 5 (197 a. 2 末 ff.) によれば *gañ-dag* に対する梵文は *yeṣāṇ yeṣām* であり、*de-la* と対応して居たものと思われる。
- ㊵ この偈は正理門論の「観宗法審察。若所樂違害。成躊躇顛倒。異此無似因」（大正 Vol. 32, p. 2 b ~ c）と一致する。

北欧のインド学・仏教学界

—その近況—

前 田 恵 学

一九六〇年一月から一九六一年三月まで、わたくしは用務を帯びてデンマークをはじめ南北ヨーロッパの諸国から、インド・東南アジアの各地を歴訪する機会を与えられた。ここには求められるまま、従来紹介されるべきところの比較的少なかつた北欧の学界について、見聞したところを記したい。北欧ではデンマークのコペンハーゲン、ノルウェーのオスロ、スウェーデンのストックホルムとウプサラを廻つて見た。滞在期間も短かく、行きえた場所も多くはない。その上仏教学やインド学以外の分野についてはほとんど調査もできなかつた。従つて断片的な報告となることをお許しいただきたい。

一 デンマーク学士院における

A Critical Pali Dictionary の編纂

コペンハーゲンにおいては、デンマーク学士院・王立図書館・コペンハーゲン大学の三カ所に研究者が集まつている。中で

デンマーク学士院 (Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters) における A Critical Pali Dictionary (CPD と略す) の編纂は、特筆すべき大事業である。パリー研究史上 T. W. Rhys Davids によるパリー聖典協会 (Pali Text Society) の設立が、最も大きな事業であることには、何人も異論があるまい。CPD の編纂はこれにまさるとも劣らぬ大事業であると言つてよい。サンスクリットの分野においては、O. Bohlingk と R. Roth がつとに大梵独辞典を著わして、斯界に君臨している。CPD は Bohlingk-Roth の大辞典にも匹敵すべきパリー語大辞典となるであろう。

CPD はデンマークにおいて V. Trenckner によつてはじめてられ、Dines Andersen, Helmer Smith と継承された。その第一巻第一分冊が出版されたのは、一九二四年のことである。その後一九四四年第一分冊をもつて第一巻が完結し、一九四八年には第一巻に対する Epilegomena の出版を見た。既刊分第一巻は総頁約七〇〇頁の大型図書であるが、パリー語アルファベット四〇文字のうち最初の a ではじまる語を収録しえにすぎない。

しかるに辞典編纂の当事者である Trenckner (一八九一年没) はもとより、一九四〇年には Andersen が、また一九五六年には Smith が歿するに及んで、この事業は全く停顿するにいたつた。今日パリー語の辞典としては、R. C. Childers の A Dictionary of the Pali Language (一八七〇年—七三年)

Dr. T. W. Rhys Davids & William Stede of The Pali Text Society's Pali-English Dictionary (一九二二年) があり、一応標準的なものとされている。しかしこれらが満足すべきものでないことは論議の要がない。これに対し、Trencknerのはじめた CPD は質量ともに全く完璧なバーリ語辞典を目ざしたもので、辞書としての理想に近い。その完成は学界待望の的となつてゐる。一九五七年、シヤンハンにおける第二四回東洋学者国際会議(The 24th International Congress of Orientalists at Munich, August 1957) では、ついにその会議の各におつてこれが編纂促進を希望する旨の決議を行なうにいたつた。

そこでセンターク学士院においては、この辞典編纂事業を、国際的な協力機構の下に置くことに決し、一九五八年九月コペンハーゲンにおいて辞典編纂の具体的方途に関する会議を開催した。各国から専門学者が集まり、この問題を検討した。センターク側からは、Prof. L. L. Hammerich (Chairman), Prof. K. Barr, Prof. L. Hjelmslev, Prof. H. Hendriksen 及び 外国からは Prof. L. Alsdorf (Hamburg), Dr. C. E. Godakumbura (Colombo), Miss I. B. Horner (London), Prof. G. P. Masekera (Ambassador of Ceylon to Moscow), Prof. G. Morgenstierne (Oslo), Dr. K. de Vreese (Amsterdam) 等の諸学者が出席した。

CPD 編纂の基本的な資料となるのは V. Trenckner の残した slip である。もともと Trenckner がバーリ研究をはじめた当時、バーリ語のテキストは未だほとんど出版されてはい

なかつた。かれは多くの MSS を見て、かれ独自の方法でローマニズをし、手稿本テキストを多数有していた。この手稿本は極めて完全なものであつて、数多くの原典出版がなされた今日においても、なおかつ一層の信頼性を有する。かれの slip は多くこの手稿本によりその頁数・行数を引用している。しかし今日これを利用する場合には、やはりかれの手稿本の頁数を Pali Text Society 本のそれに置き換える必要がある。

D. Andersen と H. Smith とは、新しい様式によつて、今日そのまま利用しうる形の slip を作成した。かれらは Trenckner の古い方式を書き改めるとともに、新しく多くの語彙・用例をひろつて Trenckner の slip を補充した。しかし Trenckner の slip を完全に書き改めてしまうことはできなかつた。CPD 編纂の基礎的資料はこのようにして作られた Trenckner および Andersen-Smith の新旧二様の slip である。その量は非常なものであるが、未だ完全ではない。かれらの見残したテキストがあるし、さらに新しいテキストが次々と印刷出版されている。そしてこの辞典は語彙を収集する文献の範囲を限定することなく、出版されたすべてのテキストにわたることを原則としている。語彙の収集は永久に続くとも言える。従つてこの辞典の最後の巻は Supplement である。現在予定している CPD の構成は次の如く八巻から成る。

- 第一巻 a 第二巻 a~o
- 第三巻 ka~na 第四巻 ta~na
- 第五巻 pa~ma 第六巻 ya~va

各巻それぞれ四〇〇〜四五〇頁であつて、全巻完成までに二五年位要するといふ。しかし実際にはさらに長い年月を要するに相違ない。

デンマーク学士院は国際哲学人文科学協議会 (GIPSH) と万国学士院連合 (UAI) の支援をうけ、この辞典編纂のために二つの委員会を設けている。その構成は次の如くである。

(一) 管理委員会 (Supervisory Committee)

H. Hendriksen (Chairman), L. Alsdorf,

I. B. Horner, H. Humbach, G. P. Malalasekera の諸氏。

(二) 実行委員会 (Administrative Committee)

L. L. Hammerich (Chairman), K. Barr, L. Hjelmstev

の諸氏。

そして事実上 Prof. L. L. Hammerich によつてこの事業が運営されてゐる。教授は卓越したゲルマニストであり、コペンハーゲン大学教授、デンマーク学士院の有力メンバーである。

この機構のもと、新しい国際協力体制をもつて International Body of Pali Scholars が組織せられ、このほど第二巻の第一分冊の出版を見た (Vol. II, Fasc. 1: a-adikappika, Copenhagen 1960)。この分冊の編纂にたずさわつたのは Prof. L. Alsdorf (Hamburg), Dr. I. Físer (Praha), Dr. C. E. Godakumbura (Colombo), Dr. H. Kopp (Heidelberg, Copenhagen) 及び コペンハーゲンの Mrs. E. Pauly, Mr. F. Möller, Kristensen, Mr. N. Warmdahl の諸氏である。

Mrs. E. Pauly は、みずから原稿を書くとともに、この編纂事業のセクレタリーをつとめ、また家庭の主婦として多忙である。ハイデルベルクの Dr. H. Kopp は最近では一年の半分以上コペンハーゲンに滞在しておられる。デンマーク学士院は、この辞典編纂のために大きな部屋を割いているが、先生は毎日ここで原稿作製に没頭しておられる。わたくしは親しく御指導をいただいた。ご家族はハイデルベルクに残して来ておられるので、ホーム・シックにかかつたよと冗談を言つておられた。Max Walliser に学ばれ、日本の学者にも知己をもつておられる。この編纂にはドイツの学者が大きな役割を果しているが、ドイツの Prof. H. Scheel は最初からこの事業に参画し、Prof. H. Humbach, Dr. H. Bechert (いずれも Mainz) は、パールの大学者 Wilhelm Geiger が遺した老大な資料を、この辞典に組み入れるよう努力している。オランダでは Prof. van Buitenen, Prof. K. de Vreese, Dr. W. B. Bollée らが協力している。また最近セイロン大学の Prof. N. A. Jayawickrama もこの事業に参加した。

この辞典編纂に要する費用は、すべて参加する側において調達することになつてゐる。しかもこれだけ多数の学者が、世界の各国から参加している事実は、この辞典のもつ重要性を雄弁に物語つてゐる。

二 コペンハーゲン大学と王立図書館

コペンハーゲン大学 (Københavns Universitet) のデン

学研究室はつい最近設立されたばかりである。デンマークにおけるインド研究は言語学者 Rasmus Rask (一七八七年—一八三三年) 以来長い歴史を有するが、この Institut は新しく一九六〇年の大学カレンダーにもまだその名前が掲載されていない。図書室を兼ねた講義室と小さい教官室だけで、学生も少なく、また充実してゐるとは言えない。Prof. Hans Hendriksen がサンスクリットやバーリを教えてゐられる。CPD の協力者の一人 Møller-Kristensen 氏はその弟子である。CPD の編纂委員をしてゐる Prof. K. Barr は、この大学のイラン学の教授であり、Prof. L. Hjelmlev は比較言語学の碩学として有名である。CPD の協力者 Warmdahl 氏はその門下である。

次に王立図書館 (Det Kongelige Bibliotek, The Royal Library) は Christiansborg 宮殿に隣接し、立派な設備と豊富な文献を揃えている。中でも東洋部門 (Orientalisk Afdeling) には、バーリをはじめサンスクリット、チベット等の諸語で書かれた多量の文献、特に写本を有する。保存状態も良好である。バーリ写本のコレクションは、ロンドンの British Museum や India Office Library にも存するが、ロンドンハーゲンのもものは、ヨーロッパで最善のものである。すぐれたバーリ学者、セイロンの Dr. C. E. Godakumbura は一九五六年、ここを訪れて驚嘆し、かれの手によつて写本の目録を出版する準備が進められてゐる。すでにその印刷がはじまり、一部は校正となつてゐた。題名は Oriental Manuscripts in Danish Collection で、二巻から成るといふ。

因みにセイロンでは、セイロン大学図書館の K. D. Somadasa 氏が全セイロンに存在するバーリ写本の目録を出版しはじめた。第一巻が出版されたが (Catalogue of the Palm-leaf MSS of Ceylon, Vol. I, Ceylon Government Press 1959)、すでに入手困難である。またビルマのラングーンには最近 The International Institute for Advanced Buddhist Studies におびただしい写本が集められてゐる。王立図書館の東洋部門では、L. Buschardt 氏が leader であり、その下に E. Haahr 氏がゐる。いずれも M. A. of the Comparative Religions である。Buschardt 氏はヴェーダの研究者であり、soma に関する論文もある。Haahr 氏はイタリヤの Tucci や Petech についてチベット研究をした人で、tantra を研究してゐる。若いがもの静かな人である。

三 ノルウェーのインド学

ノルウェーにおけるインド学の中心はオスロ大学 (Universitetet i Oslo) にある。大学附属の歴史博物館 (Historisk Museum) の三階にインド・イラン研究室 (Indo-iransk Institutt) がある。この研究室は巨匠スチエン・コノーウ Sten Konow (一八六七年—一九四八年) が創始しただけあり、いく部屋にもわたつて図書は相当に充実してゐた。

(註) ドイツ、ハンブルグ大学のインド学研究室も Sten Konow を初祖とする。そのあと Emeritus Prof. W. Schubring, Prof. L. Alsdorf などがつゞいてゐる。

すぐ隣室は博物館の東洋部門となつており、インド・中国・

日本にわたる美術品を陳列し、立派なものであつた。現在、Prof. G. Morgenstierne がインドの言語と文学を担当されている。聴講する学生は数名にすぎぬ由であるが、アウエスタからサンスクリット・ペーリ・ヒンディーにいたるまで広く教えられている。あとで知つたが、教授は Sten Konow のおいに当り、また女婿であるという。Liders や Jacobi のもとに学び、もとスウェーデンのイエーテボリ Göteborg にいられたが、Konow の後任として来られたものという。温厚にして親しみ易く、非常に人望が厚い。インドの西北辺境地方に残る Kafir のような、アリヤン系の言語や民族を研究する数少ない学者の一人である。

四 スウェーデンのインド学仏教学

スウェーデンにおける仏教学ないしインド学の研究者は、ウプサラ・ストックホルム・イエーテボリ・ホルントの四大学に見出される。

北欧第一の都ストックホルムの大学には、Ass. Prof. Siegfried Lienhardt があつて、Kavya に詳しい。また Historiska Museet の Ostsasiatiska Samlingarna にはシナ学を中心とする東洋学研究のセンターがあり、Emeritus Prof. B. Karlgren もここにいられるが、仏教学やインド学では見るべきものはない。スウェーデンにおける斯学の中心は、何といつてもウプサラであろう。ウプサラはスウェーデンの古都であり、日本で言えば京都のような気風がある。わたしは肌を京都を感じ

た。ウプサラ大学には Institutionen för sanskrit med jämförande indoeuropeisk språkforskning があり、新しくて立派な部屋をもつている。教授には Prof. Oscar Stig Wikander 助教授には Dr. Nils Simonsson がおられる。Prof. Wikander は、インダ・イラン語を専攻し、アウエスタ・ヴェーダ・マハーバーラタに詳しい。Vayu に関するすぐれた研究もある (Vayu. Questions Indo-Iranicae I, Lund 1941)。学術雑誌 Studia Linguistica をよむ Orientalia Suecana の編纂を推進している。また宗教史・比較宗教の分野にわたり、非常に多方面に興味をもっている。日本の神道・天理教やアィヌについてまで関心をもつていられた。Dr. Simonsson は、ソルボンヌで M. Lalou 女史よりチベット語を学び、立派な著書もある。(Indo-tibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzungen für die Sanskritphilologie. I, Uppsala 1957)。目下チベット訳法華經の研究を進めている。またペーリ語は Helmer Smith に教えをうけ、生前ついにその完成を見なかつたペーリ文法書 Saddaniti の索引 (dh 以後) 作製の仕事を引き受けている。Smith 自身の残したカードがあるが、細かい事柄は記入してなく、簡単なものである。索引の体裁をすでに出版された部分 (H. Smith: Saddaniti. Vol. V: 1: a-dhamsati, Lund 1954) に揃えるには、非常な努力を要する。これが完成にはなお相当の時日を要するであろう。わたしは Dr. Simonsson から非常に親切な歓待をうけ、すつかり

お世話になった。

ウプサラの大学図書館は非常に充実しており、*Bibliotheca Indica* の如きも全巻揃っていた。ここにはチベット研究者 *Miss Toni Schmidt* がいて、*Milarepa* を研究している。大きな著書もある (*The Cotton-Clad Mila, The Tibetan Poet-Saint's life in Pictures*, Stockholm: Statens Etnografiska Museum 1952; *The Eighty-five Siddhas*, Stockholm: Statens Etnografiska Museum 1958)。またウプサラの大学で、シナ語・日本語・朝鮮語・東西比較思想史、等を教えている趙承福 (Dr. Seung-bog Cho) 氏は、一高から東大の哲学科を出られた人で、日本にも知己が多い。アメリカに五年、スウェーデンは六年目で、最近スウェーデン国籍を得られた。多くの方々によく伝えてくれと言われた。

イエーテボリとルントの大学には行くことができなかったが、イエーテボリには *Prof. Hjalmar Fisk* がいる。ギリシヤ語を中心として比較言語学を専攻しているが、同時にサンスクリット学者でもある。 *Ass. Prof. Gösta Liebert* も比較言語学と同時に、サンスクリットやウエータ語に関する研究もしている。またルントの大学にはチベット学者 *Dr. Rune Johansson* がいる。

望

展

北欧の三国は、歴史的に深い関係を有し、文化的にも共通の地盤の上に立っている。研究者相互に密接な連関をもっており、学術的交流が盛んに行なわれていることは、注目に値する。

コプト語グノーシス文書研究の現状

荒井 献

ここでその研究状況を報告する「コプト語グノーシス文書」とは、一九四五年にエジプトのナグ・ハマディ附近において発見された十三のパピルス写本のことである。この写本の発見はいわゆる「死海写本」の発見と共に、古代キリスト教史のみならず古代末期の宗教史研究の上に一時代を劃するものと言われる。その理由としてまず先のことを指摘しておきたい。

古カトリック教会の教理は、いわゆるグノーシス宗教（ヘレニズム化された——特にイランとギリシャ宗教の影響を受けた——異端的ユダヤ教とキリスト教との混淆宗教）との対決とその吸収を通して成立した。この事實は、数多くの護教文学とその批判の対象となつた新約聖書外典の存在を見ても明らかである。しかし、グノーシス宗教そのものの姿は、主として、この宗教に関する護教学者の言及や引用、つまり間接資料を通して再構成されうるにすぎなかつた。直接資料としては、いずれもコプト語で書かれた六つの文書とその他の断片しか存在して

いなかつたのである。ところが、一九四五年に、実に五十に近い直接資料が発見された。これらの文書——通称「ナグ・ハマディ文書」——がいかに重要なものであるかということ、Henneke 編集による「新約聖書外典」がその第三版（一九五九年）において全く書き変えられたことをみても明らかである。⁵⁾

ただ残念なことに、これらの文書のテキストは、発見されてから既に二十年近く経過しているにもかかわらず未だに満足な形で出版されていない。その理由として、セム語学者に比してコプト語学者がきわめて少ないこと、エジプトの政情、特にそれが発見されてから公の機関（カイロのコプト語博物館とチェーリーヒのユング研究所）に収められるまで長い年月がかかつたことなどがあげられるであろう。——とにかくナグ・ハマディ文書の内容は次の通りである。⁴⁾

I					P クロス D	題 名
5	4	3	2	1		
I					P Puechによる 分類番号	D Doreseによる 尚、Pが一般 に通用してい る。
5	4	3	2	1		
紙なるエウグノストスの手 救済者の対話 イエスの智恵						

V					IV			III						II (ニツグ・マ)					
23	22	21	20		19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	
VII					K			X						XIII (ニツグ・マ)					
30	29	28	27		35	34	34	42	41	40	39	38	37	36	49	48	47	46	45
ドシテウスの三つの柱					黙示録			魂の解明						使徒ペテロの祈					
ベテロの黙示録					三つの訓言			この世の成立について						三つの性質に関する論文					
シルフノの教え					三つのプロテノイアに関する三つの訓言			アルコーンの本質						復活に関するレギノスの訓					
セムの釈義・大いなるセツ					父により記されたる聖なる			トマス福音書						真理の福音書					
ドシテウスの黙示録・セツ					原題不明、手紙の形式による。			トマスの書						原題不明					
								ヨハネのアポクリュフォン						非常に短文の上毀損箇所多く解説不能。					

X				IX			VIII		VII				VI			
39	38	38	37	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24
V				IV			III		II				I			
19	18	17	16	15	14	13	7	6	12	11	10	9	8	33	32	31
論文 イ人への反論、パブリ スマのヨハネ、ヨルダ ンの水、イエスについ て	論文	手紙 宇宙の父とアダム について	セツへの黙示録	ベテロのピリビへの手紙	ソチアンによる真理の訓言 ・真理の神・ソロアスター	黙示録	ヨハネの黙示録	大いなる見えざる霊の聖なる書	アダムのその子セツへの黙示録	ヤコブの黙示録	ヤコブの黙示録	パウロの黙示録	紙 聖なるエウグノストスの手	モーセの黙示録	最高のアロゲネス	グノーシスの解明
	原題不明、手紙の形式による。	原題不明				原題不明										

XIII	XII	XI						
48	47	56	45	44	43	42	41	40
XI	XII	VI						
43	27	26	25	24	23	22	21	20
断片—— 影響について——	断片—— 宇宙について——	ヘルメスの訓言	ヘルメスの訓言	セツの黙示録	ヘルメスの訓言	大いなる思考	なる訓言	ヘルメスのタートへの真正
原題不明。	原題不明。	原題不明、概要は「ア スクレピウス」と一致	原題不明、後部にアス クレピウスとの平行記 事あり。	原題不明。	原題不明。	原題不明。		

右の諸文書の中、六つの文書だけそのテキストが公にされて
いる。次にそれらの文書の研究の現状を報告しておこう。

二

その第一にあぐべきものは、ユング・コーデックス(II II)
に属するいわゆる「真理の福音書」であろう。そのテキスト
は、一九五六年に、英・独・仏訳、註、語彙付きでチャーリッ
ヒから出版された。(5)しかし、この版は、実に豪華なものではあ
るが、完全なものとは言えない。第一に、その中間の三頁が欠
けている。(この部分はカイロで公にされたそのテキストのフ
ット・コピーと III の復元により補って読まなければならな

(6) 第二に、既に TIII が詳細に指摘しているように、⁽⁷⁾ 譚訳は必ずしも正確ではなく(特に英訳は信頼できない)、又、註や語彙にも問題の箇所が数多くある。⁽⁸⁾ 譚訳としては、右の他に五種類類にされているが、それらの中、語学的に最も正確なものは、TIII 訳、内容上信頼のできるものは Schenke 訳である。⁽⁹⁾

本書に関しては、既に筆者が拙論において次の点を指摘しておいた。⁽⁶⁾ 一、本書には原題が無いが、右にあげたテキストの編者達は、主としてその用語法の類似により、エイレナイオスが言及しているヴァレンティノスの徒の使用した「真理の福音書」(*ada haer.*, III, 11, 9) と同一である(信し)。(10) 二、しかし、本書の文学的性格は、正典における「福音書」に類するものではなく、むしろ「よき音信」を伝える「ホミリー」に類するものである。三、本書の根本思想は、イエスを通して与えられる父の啓示により自己の本質を「知る」ことにあり、その限りに於いてグノーシス思想の基本的性格に一致する。四、しかし、本書には、ヴァレンティノスの宇宙論も人間論も無く、むしろ比較的言つて正典のそれに近い。五、特にグノーシス思想の特色の一つに数えられるドケティズムのキリスト論は殆どない。——以下においては、拙論で言及しなかつたこと、及びその後の研究状況を簡単に報告しておく。

Unnik は、右の編者達の説を一步進めて、本書はヴァレンティノスその人により、一四五年から五〇年頃、ローマにおいて書かれたものと主張する。⁽¹⁰⁾ その論拠は次の如くである。テ

ルトゥリアヌスの証言 (*ada. Valent.*, 4) によれば、ヴァレンティノスはローマにおいて監督職を求め、それを拒否されて以後異端的思想をとるにいたつた。つまり、それ以前はかなり正統教会の教理に近い立場をとっていたはずである。これが本書の正典的性格と一致する。二、テルトゥリアヌスによれば、ヴァレンティノスとその弟子プロレマイオスの間には思想的に開きがある。特に、後者によれば *personales substantia* は「神の外に」(*extra Deum*) あるが、前者によれば *sensus et effectus motus* は神の内にある。これは本書における神の性格と一致する。三、ヴァレンティノス断片に見られる *Kaōtia* の思想及び非ドケティズムのキリスト像は、本書の証言と一致する。この仮説はその後、たとえば Wilson, Jonas, Grant, Grobel によつて採用されている。⁽¹¹⁾ しかし、本書がヴァレンティノスの「真理の福音書」であるという仮説への反論は、すでに Haenchen, Leipoldt によつて提出されており、特に Schenke の説は非常に説得力がある。⁽¹²⁾ 彼によれば、第一に、本書の用語法の平行記事は、ヴァレンティノスの文書のみならず、その他のグノーシス文書にも数多く発見される。第二に、ヴァレンティノスの思想が後代に至つて変化したという仮説は、ナグ・ハマディ文書を比較検討すれば殆ど考えることができぬ。第三に、本書は、「ソロモンの頌歌」(*Oden Salomos*) とその用語法・思想内容において一致している。故に、本書の起源はこの書の系列に求めらるべきである。⁽¹³⁾ この Schenke の説は、現在特にドイツの学会において一般に受け入れられているとみて

よいであろう。しかし、筆者の意見によれば、少くともそのキリスト論に関する限り、本書と「ソロモンの頌歌」との間には根本的差異が認められねばならない。筆者は本書のキリスト論にドケティズム化への萌芽を見る。そのキリスト論、特にきわめて特色のある *Namenspekulation* に関しては、*Quispel* と *Danielou* に⁽¹⁴⁾、異端的ユダヤ教ないしはユダヤ的キリスト教との関連が確かめられている。しかし既に *Leipoldt* も暗示したように、この点に関しては、直接にはむしろ、エジプトのいわゆる *Zauberpapyri* との関連を重視しなければならぬであろう。⁽¹⁵⁾

三

第二にあくべき文書は、有名な「トマス福音書」である。⁽¹⁶⁾

このテキストは一九五九年に英・独・仏版各別冊で出版されたが、この版は暫定的なものであつて、註と語彙附きの完全なもの⁽¹⁷⁾は予告の段階にある。ただ、本書は、復活のイエスの言葉⁽¹⁷⁾を主の兄弟ヤコブが記述したという「イエスの語録」であるために、福音書正典との関係がきわめて深く（一時「第五の福音書」出現と騒がれた）、その研究書も既に七冊も公にされている。⁽¹⁸⁾その翻訳も九種類に上り、研究論文は五十近く発表されている。⁽¹⁹⁾しかし、本書に関しては、いわゆる「真理の福音書」の場合における程字者の間に意見の相異はない。

一九五七年に Puech が指摘したオクシリンコス・パピルス⁽²⁰⁾の一部が本書の一部と一致している事実は、その後の重要な研

究テーマの一つとなつた。研究の現段階で大体一致した意見は、オクシリンコス・パピルスが本書の基礎になつたこと（但し、*Gurtie* はその逆の場合を想定している）、しかし、本書がコプト語訳として成立する段階で内容上相当の発展があつたことであろう。とにかく、本書の原語がギリシヤ語であつたことは大体の定説である。⁽²¹⁾

本書の成立過程に関しては、*Cullmann* が詳細・明晰な論文を発表している。⁽²²⁾彼によれば、本書はきわめてグノーシスの立場による一つの編集書であつて、その背後には、より古いグノーシスの前段階があり、その中最古の部分はユダヤ的キリスト教に遡源される。更にその背後に非グノーシスの文書を想定することは可能ではあるが、それを研究の現段階では証明できないという。とにかく本書の中には、福音書正典と確実にパラレルを形成する部分、それがグノーシス思想によつて加筆された部分、「ヘブライ人の福音書」や「エジプト人の福音書」と類似する部分、ナーセン派のグノーシスの証言と一致する部分、更にマニ教によつて引用されている部分が混在していることは事実である。

本書の最古の伝承と、福音書正典の基礎になつた伝承との関連という問題も非常に魅力的なテーマである。この方面では *Quispel* の注目すべき論文があげられるであろう。彼は本書の多くのテキストが、福音書のいわゆる「西方テキスト」（これはタイアンの「ディアテッサロン」と相覆う）との直接的関連、その背景に資料として、アラム語で書かれたユダヤ的キリ

スト教に由来する一福音書を想定している⁽²³⁾。しかし、福音書の伝承とは別に、本書の元になつた伝承が存在したか否かという問題は、研究の現段階で速断することは許されないであろう。尚、このことに関連して、本書に出てくる「イエスの言葉」の信憑性という問題も、本書の性格から言つて、その解決は殆ど不可能に近い⁽²⁴⁾。いずれにしても、予告されている完全なテキスト版が公にされれば、この書の研究は更に一段の進歩をみることであろう。

四

一九五六年にカイロ政府によつて公にされたコーデックスⅢのフォト・コピー⁽²⁵⁾の中には、既に言及した「真理の福音書」の一部と「トマス福音書」の他に、「ヨハネのアポクリュフォン」「ピリビ福音書」「アルコーンの本質」「この世の起源について」のテキストが含まれている。

「ヨハネのアポクリュフォン」は宗教史的にみて非常に興味深い文書である。何故ならば、本書の他にコーデックスⅠ及びⅧに二つの異本があり、更にベルリン・コーデックス一八〇二に一つの異本が存在し⁽²⁶⁾、これらとは別にエイレナイオスが右の四つの異本の原型とみらるべき教理について言及している(*adv. haer.*, I 29)からである。つまり、バルベロ・グノーシスの宇宙論を最も短い形で再録しているエイレナイオスの証言を基準として、セツ派に属するとみられ、その宇宙論から人間論まで含む四異本を比較することにより、グノーシス宗教そのものの

発展過程を明らかにすることができるのである⁽²⁷⁾。比較的短いベルリン・コーデックス及びナグ・ハマディ・コーデックスⅠと、比較的長いコーデックスⅢ及びⅧの中、いずれのコーデックスが古い段階に属するかという問題をめぐつては、Doresse と Puech の間に意見の対立がある⁽²⁸⁾。現段階として、われわれはコーデックスⅠ及びⅧを直接読むことができない限り、この問題を正確に解決することは不可能であろう。尚、ベルリン・コーデックスを編集出版した III が、他の異本をも参照して、欄外に異本の読みを詳しく附記しているので、これを元にして他の異本を再構成することはできる⁽²⁹⁾。いずれにしても本書は——Doresse によれば——キリスト教前のグノーシスに属する黙示文学を啓示者イエス(復活のキリスト)の独語からイエスとヨハネの対話の形に変えられた典型的グノーシス黙示文学である⁽³⁰⁾。Grant によれば、本書はサトゥルニウスに帰されており、Quispel によれば本書はヴァレンティノスの諸文書の前段階を示すものとされている⁽³¹⁾。本書が元ギリシャ語で書かれ、その原型が一八〇年前に存在していたことは疑いない。完全な翻訳はベルリン・コーデックスの III 訳以外に今のところ存在しない。

「ピリビ福音書」も福音書正典とは文学的性格を異にする。本書を独訳した Schenke の言葉を借りれば、本書はむしろ、「グノーシスの訓言と思想の詞華集」である。「ピリビ福音書」という題名がつけられている理由も明らかでない。イエスに關する言葉が数多く集録されている故に「福音書」と呼ばれたの

であろうが、本書はピリビとは何の関係もないのである。従つてエビファニオスが言及している「ピリビ福音書」(Pan 26, 13)とは同一物でないであろう。原語は恐らくギリシヤ語で二世紀の末か三世紀の初めに書かれたものである。Schenkeは訓言一〇九と一一〇は初めからロフト語で書かれたものと主張しているが、この説は Bauer によつて反証されてい(32)る。本書は、ソテールとソフィア、ソテールの天使達とスベルマタ、イエスとマグタラのマリヤの関係、ソフィアの「アカモート」という呼称、結婚部屋の秘儀等から、ヴァレンティノス派のグノーシスに由来するものと思われる。本書の価値は、この中からヴァレンティノス派のサクラメント、就中聖なる接吻の秘儀をかなり詳しく知りうることにある。又、本書には人間に関する聖肉二元論もかなり詳細に記述されている。注目すべきことは、全体としてみて、特にイエスとの関連において、肉への敵視が未だ明確な形で出ていないことであろう。

「アルコーンの本質」は内容上二部に分けられる。第一部はグノーシスの教師がその弟子の質問に答えた一種の論文で、第二部はセツの妻ノレアが天使エレッツから受けた啓示を伝えるという一種の黙示文学である。従つて本書にも成立段階が想定される。つまり、本書はノレアの啓示を元にして編纂されたものであり、その編纂がノレアの一人称を三人称に変えたこととができるわけである。Puech は「本書をエビファニオスの証言するグノーシス主義者の書「ノリア」(Pan. 26, 1, 3-9)と同一であると主張しているが、Schenke は内容批判から別の

ものと判断し、本書をバルベロ・グノーシスに帰している。本書がマニ教によつて利用されていることは明白である。とにかく本書のテーマは次の如く一貫している。ピステイス・ソフィアの墮罪・幕の成立——闇と物質の成立——両性のヤルダバオトと彼の両性の息子達の成立——ヤルダバオトの高慢と彼の処罰——悔悛せるサバオトの昇天——死とその息子達の成立。

「この世の成立について」——本書には原題がなく、この題名は Schenke が内容上仮りに附したものである。内容は「アルコーンの本質」と全く同一。前者が後書よりも詳細にわたつて記述されている。両者とも Schenke が独訳している。(36)

五

右にその研究の現状を報告した以外の文書は、そのテキストが未だ公にされていない。(但し、「イエス・キリストの智慧」はその異本がベルリン・コーデックス一八〇二に含まれているのでその内容を III の版で知ることができ(36)る。従つて現状としては、ナグ・ハマディ文書に初めから関係をもつた学者の一人 Dorese (37)の概説書によつて、その内容と研究現状を知る以外に方法がない。尚、彼の他にも Puech, Quispel, Unnik 等が、特にユング・コーデックス(II)に関して、かなり詳しい報告をしている。(38)

Dorese はナグ・ハマディ文書全体をその内容から次の段階に分類している。

一 ヤツ又はゾロアスターの黙示録。ここにはキリスト教化

される前段階のグノーシス黙示文学が入る。この段階には次の文書が含まれる。2、3、7、8、12、13、14、16、17、18、24、27、30、31、32、33、34、35、39、40、41、42、43、44、(この分類番号は Dorese によるもの、前表D)

二 キリスト教を装つたグノーシス文書。ここにおいては一段階から三段階つまりキリスト教化されたグノーシスに進む過程が見られる。たとえば先に言及した「ヨハネのアポクリュフォン」の三つの異本、「イエスの智慧」がそれである。後者は、第一段階に属する「聖なるエウグノストスの手紙」をキリスト教化したものであるという。

三 キリスト教化されたグノーシスの福音書。ここには既に言及した三つの福音書の他に5、10、11、15、19、20、28、29、42、45、47、48、49が含まれる。

四 ヘルメス文書。ここに属する文書(21、22、23、25、26)は右の文書とは全くその性質を異にし、いわゆる「ヘルメス文書」の範疇に入るものである。これによつて、少くともナグ・ハマディ文書を所有していたグノーシスの徒は、自己の教義とヘルメス文書のそれとの間に相違を認めていなくなつたことが明らかであろう。

Dorese は Puech・Quispel と共に、本文書全体を四世紀の写本としてセツ派に帰し、ユング・コーテックスのみを四世紀から五世紀初めの写本としてヴァレンティノス派に帰している。しかしもしコテックスⅢの「ピリピ福音書」もヴァレンティノス派に属するという Schenke の説が正しいとすれば、

Dorese 等の説も更に検討を要するであろう。

以上によつて、ナグ・ハマディ文書の研究状況が多少明らかになつたものと信ずる。これらの文書を概観してみても興味を引かれることは、グノーシス文書なるものが、キリスト教前のものとみられるセツやゾロアスターに帰されている文書を、キリスト教化することによつて生じたという事実であろう。しかし、この事実から直ちに、たとえば Quispel のように、「キリスト教化」の線を強調するあまり、いわゆる「救済者」の概念もキリスト教のみに由来するものと断定し、Bousset—Reitzenstein—Bultmann の伝統的仮説に対決する態度は、Dorese や Nock も指摘しているように行きすぎである。(41)

「救済者」の概念に関しては、ごく最近、ナグ・ハマディ文書をも詳細に検討した Colpe の業績が発表されている。彼も、この問題に関する限り、二者択一を戒めている。(42)

最後にナグ・ハマディ文書に関するドイツにおける共同研究について言及しておこう。ドイツでは筆者の知る限り、ハイデルベルク大学と当エフランゲン大学で共同の研究が行われている。前者においては Kuhn 教授指導の下、昨年の夏学期「真理の福音書」と「トマス福音書」の研究が行われた。後者においては、Rost 教授指導の下、昨年の冬学期から今年の夏学期にかけて「真理の福音書」が検討され、今年の冬学期には「トマス福音書」が予定されている。共同研究のメンバーは、同教授の他、旧約の Sauer 講師、Delkart 助手、新約の Strobel

講師、古代オリエントの M. Rost 嬢(教授の次女) 原 始キリスト教史の筆者である。この報告も共同研究に負うところが多し。(ハーランゲン) 一九六一年八月一日)

註

- (1) 「ユスチヤヌス・ノンノパテ」 「ヤハヤの書」 「ヤハヤの書」 「アンニムス版」は K. Schmidt-W. C. Till (ed.): *Die Pistis Sophia, Die Beiden Bücher des Jeh, Unbekanntes Allognostisches Werk*, 2. Aufl., Berlin, 1954
「マリヤ福音書」 「ヨハネの福音書」 「ヤハス・キリストの福音」 は W. Till (ed.): *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berlinensis 8502*, Berlin 1955 に収録されている。
(2) E. Hennecke—W. Schneemelcher (ed.): *Neutestamentliche Apokryphen*, 3. Aufl., Tübingen 1959.
(3) 発見の経緯と内容の概説は次の書が最も詳しく述べられてゐる。 J. Doresse: *Les livres secrets des gnostique d'Egypte I*, Paris 1958. 本書の英訳には附録の他、詳しく索引が述べられてゐる。 *The Secret Book of the Egyptian Gnostics*, London 1960. の「訳」 譯者書「ヨハナ」 W. C. van Unnik: *Openbaringen uit Egiptisch Zand*, Den Haag, 1958. 再訳 *Evangelien aus den Nilsand*, Frankfurt 1959.

(4) W. C. Till: Die Edition der koptisch-gnostischen

Schriften, in: Unnik: a. a. O., p. 151 ff.

(5) M. Malinine—G. Quispel—H. Ch. Puech (ed.): *Evangelium Veritatis*, Zürich 1956.

(6) P. Labib: *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo I*, Cairo 1956. W. C. Till: Die kaiserlichen Seiten des Evangelium der Wahrheit, *Orientalia* 28, Rom 1959, p. 170 ff.

(7) W. C. Till: Bemerkungen zur Erstausgabe des Evangelium Veritatis, *Orientalia* 27, 1958, p. 269 ff.

(8) S. Giversen: *Sandhedens evangelium*, Kopenhagen 1957. H.-M. Schenke: *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen 1958. W. C. Till: Das Evangelium der Wahrheit, ZNW 50, Berlin 1959, p. 165 ff. K. Grobel: *The Gospel of Truth*, New York 1960.

この書は英訳の他詳細な註が記されている。
(9) 「Evangelium Veritatis——その文学的性質について」 「青山学院大学文学部紀要」四「一九六〇・一頁頁以下。

(10) W. C. van Unnik: The 'Gospel of Truth' and the New Testament, in: F. L. Cross (ed.): *The Jung Codex*, London 1955, p. 79 ff.

(11) R. M. L. Wilson: *The Gnostic Problem*, London 1958, p. 159. J. Jonas: *The Gnostic*, Boston 1958, p. 181 ff. R. M. Grant: *Gnosticism and Early Christianity*,

Oxford 1959, p. 128 ff. Grobli: a. a. O., p. 12 ff.

(21) E. Haenchen: in *Z.K.G.* 67, 1955/56, p. 154 ff. J. Leipoldt: Das 'Evangelium der Wahrheit': *ThLZ* 82, 1957, Sp. 831. Schenke: a. a. O., pp. 13 ff.

(22) 聖 Grant の本體の「ソロソンの説話」の共訂訳本「*ソロン*」の出版に由来する。R. M. Grant: Notes on Gnosis, *Vig Chr* 11, 1957, p. 149 ff.

(23) G. Quispel: The Jung Codex and its Significance, in: Cross (ed.): a. a. O., p. 66 ff. J. Daniélou: *Théologie du Judéo-christianisme* I. Tournai 1957, p. 200 ff.

(24) Leipoldt: a. a. O., Sp. 832. K. Preisendanz (ed.): *Die griechischen Zauberpapyri* I II, Berlin 1928-31.

聖'本體の「ローマ人の手紙」本體の「*ロム*」本體の「*ロム*」の關係の「*ロム*」の論文が主である。L. Certaux: De Saint Paul à L'Evangile de la Vérité, *NTS* 5, 1959, p. 103 ff. G. Quispel: Het Johannesevangelie en de Gnosis, *Nederlands Theol. Tijdschrift* 11, 1957, pp. 173 ff. 本書の宗教史的背景に關しては次の三つの論文が發表されていゝ。

H. I. Marron: L'Evangile vérité et la diffusion du com-put digital dans l'antiquité, *Vig Chr* 12, 1958, p. 98 ff.

Fr. Schmitke: Zum Evangelium Veritatis 36, 17 ff, *ThLZ* 85, 1960, Sp. 713 ff.

(25) A. Guillaumont—H. Ch. Puech—G. Quispel—W. Till—Y. A. A. Mash: *Evangelium nach Thomas*, Leiden

1959. この他は同様に編者による邦・仏版がある。

(26) 本書の「*語録*」は復原のギリソクテキストといふ語ひれたがのうに一般に信じられてゐる。Pison はそれと異つてゐる。F. V. Filson: New Greek and Coptic Manuscripts, *The Biblical Archaeologist* 24, 1961, p. 2 ff.

(27) J. Dorese, *L'Evangile selon Thomas*, Paris 1959. S. Giversen, *Thomasevangeliet*, Copenhagen 1959. R. M. Grant, D. N. Freedmann, *The Secret Sayings of Jesus*. London 1960. この書は英訳と挿録 *Geheime Worte Jesu*, Frankfurt am Main 1960. R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London 1960. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, London 1961. E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas*, Berlin 1961. R. Kasser, *L'Evangile selon Thomas*, Neuchâtel 1961. (28) 前題にもちて Grant—Freedmann の書の英訳と挿録を参照。今年に入つてから發表された文献は、筆者の知る限り次の通りである。H. Montefiore: A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels, *NT* 7, 1961, p. 198 ff. J. B. Bauer: Arbeitsausgabe am koptischen Thomasevangelium, *Vig Chr* 15, 1961, p. 1 ff. E. Haenchen, *Literatur zum Thomasevangelium*, *Theol R.* 27, Heft 2, S. 1 ff. (29) H. Ch. Puech: Une collection de paroles de Jésus

- récemment retrouvée: l'évangile selon Thomas, in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1957.
- (21) J. B. Bauer: Das Thomas Evangelium in der neuesten Forschung, in: Grant—Freedmann, a. a. O., p. 182 ff.
- (22) O. Cullmann: Das Thomasevangelium und die Frage nach dem alter der in ihm enthaltender Tradition, *ThLZ* 85, 1960, Sp. 321 ff.
- (23) G. Quispel: L'Evangile selon Thomas et la Diatesaron, *Vig Chr* 13, 1959, p. 87 ff.
- (24) J. B. Bauer: Echte Jesusworte?, in: Van Unnik: *Evangelium aus dem Nilsand*, S. 108 ff.
- (25) P. Labib (ed.): a. a. O.
- (26) W. C. Till: *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 1802, 1955, p. 78 ff.
- (27) J. Dorresse: Trois livres gnostiques inédits, *Vig Chr* 2, 1947, p. 158 ff. *Les Livres des gnostiques d'Egypte*, Paris 1958, p. 218 ff.
- (28) H.-Ch. Puech: Das Apokryphon des Johannes, in Hennecke—Schneemelcher: a. a. O., p. 242. J. Dorresse, Nouveaux textes gnostiques coptes, *Vig Chr* 3, 1948, p. 133 f.
- (29) J. Dorresse: *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, p. 218 ff.
- (30) R. M. Grant: The Earliest Christian Gnosticism, *Church History* 22, 1953, p. 88 ff. G. Quispel: *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, p. 11.
- (31) J. B. Bauer: Zum Philippus-Evangelium Spr. 109 und 110, *ThLZ* 86, 1961, Sp. 551 f.
- (32) 齋々 H.-M. Schenke: Das Philippus-Evangelium, in: J. Leipoldt-H.-M. Schenke: *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi*, Hamburg 1960, p. 33 ff. H.-Ch. Puech: Das Philippus-Evangelium, in: Hennecke—Schneemelcher, a. a. O., p. 194 ff.
- (33) 齋々 H.-M. Schenke: Das Wesen der Archonten, in: Leipoldt—Schenke: a. a. O., p. 69 ff. H.-Ch. Puech: Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte, in: *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, Boston 1950, p. 105. 120 ff. J. Dorresse: a. a. O., p. 185 ff.
- (34) H.-M. Schenke: Das Wesen der Archonten, in: Leipoldt—Schenke: a. a. O. Vom Ursprung der Welt, *ThLZ* 84, Sp. 243 ff.
- (35) W. C. Till: a. a. O., p. 194 ff.
- (36) 齋々 (2) 齋々
- (37) T. Mina: Le papyrus gnostique du Musée Copte,

Vig Chr 2, 1948, p. 129 ff. H.-Ch. Puech—G. Quispel: Les écrits gnostiques du Codex Jung, *Vig Chr* 8, 1954p. 1 ff. H.-Ch. Puech—G. Quispel: Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung, *Vig Chr* 9, 1955, p. 65 ff. F. L. Cross (ed.): a.a.O.

(⊗) H.-M. Schenke: Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, p. 25. Das Philippus—Evangelium, in: Leipoldt—Schenke: a.a.O., p. 34 ff.

(⊗) G. Quispel: L'Homme gnostique; la doctrine de Basilide, *EJ*, 1948, p. 92 ff. Gnosis als Weltreligion, p. 78. F. L. Cross (ed.) a.a.O., p. 77 f. Christliche Gnosis und Jüdische Heterodoxie, *EvTh* 14, 1954, p. 474 ff.

(⊕) A. D. Nock: Coptic Library of Gnostic Writings, *SJTh* 9, 1958, p. 342. J. Doresse: a.a.O., p. 341.

(⊗) G. Colpe: *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythos*, Göttingen 1961, p. 207.

平川彰著「律蔵の研究」

水野弘元

著者は戒律の研究者として、新進の第一人者であり、戒律研究の一部として、本書が世に出されたのである。そこには戒律の内容的研究に入る準備としての、研究資料に対する検討がなされている。資料に関する調査研究が十分になされて、始めてそこに含まれる内容が安心して利用されるからである。この意味での資料に関する研究は、個々には従来、東西の学者によつてなされているけれども、これを全資料にわたつて総合的に、しかも徹底的になされたのは、本書が初めてであると云える。本書は本文が七章と附録とから成り、最後に詳しい邦語及び梵巴による索引と英文による簡単な内容紹介とがある。先ず

第一章 律蔵の資料論的意義。ここでは、仏教の出家教団の生活規定を集録した律蔵の、資料としての研究に因んで、経蔵としての阿含經典の成立に関する東西学者の研究が、今日までいかに進められているかを概説し、これに関連させて、同じ方法によつて律蔵の資料的研究も行われるべきであるが、律蔵には阿含經典以上に異本が多数存在して、比較研究するに阿含よりも有利であり、また律蔵にはその性質上、諸部派間で共通す

る固定した部分と、部派や時代によつて変化発展する部分とが判別され、それが律蔵成立の新旧や年代の推定に役立つから、その成立年代を具体的に推定すべき資料的価値において、律蔵の方が阿含よりもすぐれていることを先ず注意している。

そこで資料として現存するパーリ語関係のもの、チベット訳のもの、梵文断片等について、今日までに知られ研究されているあらゆる戒律関係の資料が紹介されているが、これはこの方面の研究者には大いに参考となるものである。漢訳律典はその数が多いから、次章で論ぜられる。

第二章 漢訳律典翻訳の研究。先ず広律（完備した律蔵）としての十誦律、四分律、摩訶僧祇律、五分律、根本有部律等の漢訳事情を、古記録の記載や従来の研究等から紹介確定し、広律の多くは五世紀前半二十年間に相次いで訳出され、中でも最初の羅什訳の十誦律が訳語の標準をなしたことを述べ、律典の漢訳には、訳語の上から、羅什以前の古訳、羅什等の旧訳、玄奘以後の新訳が明らかに分けられることを例示している。

古訳時代の律典として現存するものは、鼻奈耶と燉煌出土の戒経だけであつて、従来古訳とされていた曇諦の羯磨や康僧鎧の雜羯磨は決して三世紀のものではなく、共に四分律の羯磨文から抜き出された新しいものであることを実証している。また現在一般に安世高や支謙の訳とされる律典も、決して彼等のものでないことを証明し、羅什以前に存在した幾つかの戒経は、燉煌本以外のものはすべて失われているとしている。次いで広律以後の律典の翻訳を眺め、現存する諸種の戒本、羯磨本の中で、

何れが独立の翻訳であり、何れが広律からの抽出であるか、また戒中間の關係連絡等を部派別に論じ、従来の學者の研究をも参照しつつ、全体を纏めてゐる。これは律の註釈書や傍系の律典についても同様である。以上によつて、漢訳律典の中で、何れが研究資料として価値あるものであるかが明らかにされる。

第三章 經分別の成立より見た諸律の新古。諸部派の広律の組織は、何れも、比丘、僧侶、比丘尼(尼僧)の戒經(戒本)を註釈した經分別と、出家教團の日常生活の作法規定を述べた毘度部と、後世に付加された附隨との三部分から成つてゐるが、この中で經分別と毘度部が律藏本来の部分である。そこで本章では先ず經分別が考察される。これもその内容や組織を比較研究することによつて、何れの部派の經分別が古形であるかを推定することができる。

先ず經分別は、それが註釈する各戒条について、その戒条が制定又は改訂された因縁談と、戒条の条文解釋と、戒条の判例適用との三部分から成つてゐる。この中、第二、第三の部分には余り部派間で問題はないが、第一の因縁談には浮動が多く、ここに部派的性格や律藏成立の新古を判定する要素がある。著者はこの点に著眼して、因縁物語に因んで、アバダーナに関する徹底的な研究を試みてゐる。

ここにアバダーナとは、広義の仏教文學における表現形式の一つであるが、そのジャンルには時代によつて変化があり、部派によつてもその内容が全同でない。これに関する在來の諸學說を紹介しつつ、更に著者独自の立場からこれを批判詳述して

ゐる。今ここにその一々を紹介することはできないが、アバダーナの論述だけでも、一つの立派な論文と云うことができる。著者は經典中のアバダーナと律藏の因縁談に含まれてゐる種々のアバダーナとの關係から、アバダーナの成立發達の段階に対応せしめて、諸部派の律藏の經分別の現形の成立の新古を見ようとするのである。

律藏と關係するアバダーナには、大アバダーナ、長アバダーナ、欲アバダーナ、億耳アバダーナ、二十億アバダーナ、菩薩アバダーナ等があり、それらに対する諸派の律藏の取扱いや取捨にはそれぞれ相違があり、古い成立のもの程第一段階のアバダーナをしかも少数に含み、後のものになる程、發達したアバダーナを数多く含み、更には此等のアバダーナを除いて別出し、その名目だけに止めるとか、全くこれに触れないとかしてゐる。右の何れのアバダーナの考察からも共通して得られる結論としては、パーリ律、四分律、五分律、僧祇律、十誦律、根本有部律の順序に、古いものから新しい成立のものとなるということである。

第四章 波羅提木叉の研究。經分別から遡つてその所積の戒本(波羅提木叉)そのものについて研究したのが本章である。先ず波羅提木叉の語義を明らかにし、次に現存する戒本を網羅して、それらにおける異同を比較してゐる。その比較は從來も東西の學者によつてなされてゐるが、著者は比較すべき戒本の數も、比較の仕方も、從來に見られない精緻綿密なやり方をもちつて、これによつて、戒本成立の新古を判定してゐる。諸

部派の戒条間で相違のある單墮と衆学とについても、單墮では九十二条を含むパーリ系が古形であることを論証し、衆学はその戒条の少ないものが古く、衆学のような些細な戒条でも、その大綱は部派分裂以前から、比丘の托鉢の場合の行儀として存在していたことを明言している。ここにも著者独自の新しい見解が見られる。かくて諸部派の戒本成立の新古は、経分別成立の新古と一致することをのべ、また部派による戒条の異同の点から、部派分裂の系統説は、有部伝の宗輪論等よりも、パーリ伝の方が史実を伝えていることを論じている。

第五章 仏伝より見た受戒躰度の新古。前の二章で経分別と戒本の研究によつて、諸部派の律藏の新古を眺めたが、本章と次章では、躰度部の研究によつて、その新古を尋ねようとしている。この意味で、躰度部の中で最も問題となるのは、最初の受戒躰度であり、特にその中の因縁談にある仏伝の部分である。受戒躰度における仏伝の広略有無等は部派の律藏によつて異つてゐる。その中でパーリ律の仏伝は最も古形を保ち、五分律はこれを増広し、四分律は更に拡大している。逆に僧祇律や十誦律、有部律等では、曾つて存在した仏伝は現在では除去されて単にその跡のみを止め、或は別の物語を持ち来る等のことをして、種々なる改変を経たことを示している。これは諸部派の律藏における受戒具足の種類列挙の増広等について見るも同様であつて、受戒躰度としては、パーリのものが最も古く、次に五分律、四分律、更に僧祇律、十誦律、根本有部律のものと、いう順になる。これは戒本や経分別の研究の結果と大体同じ

である。

第六章 躰度部組織の原型の研究。現存諸律の中で、躰度部のみが純粹に纏められ、しかもその数が最も原始形を保つてゐるのは、二十躰度及び五百躰度（第一結集）、七百躰度（第二結集）を一連として列挙するパーリ律と四分律、毘尼母経であり、五分律、十誦律、有部律はこれを分合したり、他を加えたり、他処に置いたりしている。大衆部に属する僧祇律の躰度部は、その組織も内容も、パーリ律等の上座部系のものとかかなりの相違があるけれども、やはり上座部系のものと同じ源泉に由来することを思わせる。何れにしても、部派分裂以前に、躰度部もかなりの程度に整つていたことが想像される。

第七章 七百躰度より見た律藏の形態。七百躰度とは、仏滅後百余年に七百人の長老によつて行われた第二結集のことをのべた部分であり、諸部派の律藏が等しくこれを伝え、唯だ内容的には大衆部の摩訶僧祇律は上座部系の諸律とかなり違つてゐるのである。僧祇律では、この事件を摘発した耶舎を、釈尊時代の姪戒の初犯者としての耶舎と同一名とし、彼を白眼視してゐるように見えるのは、この律が十事を非法として掲げず、十事の中に含まれるような五事を浄法としてゐる点から、上座部の立場に反対してゐるときえ見られる。

上座部諸律における十事の内容や列挙順序から見ても、パーリ律と四分律は近く、五分律、十誦律、根本有部律となるに従つて次第に離れ、混雑が見られる。なお十事に因んで、戒律規定が比丘の日常生活の實際に適合しなくなつて来ることもあ

り、これを会通緩和させるために浄法ということが生じた。十事の中にも浄法として許さるべきものがなくはないし、これに対する意見の相違が十事非法として問題化されたのが第二結集である。

著者はこの意味の浄法が古い時代から教団内に設けられ、それが戒本制定前に規定化されたもの、戒本成立後に地域や部派によつて、浄法として新に定められたもの、更には浄法としてその規定がなくとも、実際には浄法と見なされたもの等があることを、諸部派の律藏の中から、具体的事例を拾い出して、種々に論じている。浄法に関するこのような細かな点は、律藏諸本を隅々まで読み、その内容を十分に把握しなければ見出せないものであつて、仏滅後の教団内における比丘の経済生活等を研究するには、このような微細な点を見ることが極めて必要である。その意味で、浄法の研究も貴重なものである。

附録 律藏に引用される經典。これも諸部派の律藏を精査した著者によつて、始めてなされうることであつて、そこには諸律藏に引用されたあらゆる經典が紹介されている。これはそれ自身で意義あるだけでなく、律藏と經典との相互関係による成立問題、部派による固有の經典やその名称の問題、出家教団における日常經典問題等を研究する資料としても役立ちうるものである。

要するに本書は律藏の資料的研究として、あらゆる面からその研究を集大成したものであり、従来の東西学者のこれに関係した研究もすべて紹介批判され、極めて学問的良心的な研究で

あつて、各節には詳細な註が付けられている。その論述は公正妥当であり、随処に著者の新発見や新説が掲げられていて、学界を裨益すること甚大であり、この種の研究としては世界的な最高水準にあるものである。意見の相違や誤解によるものが絶無ではないが、それは取るにたらないものであつて、毫も本書の価値を損するものではない。(昭和三五年九月、山喜房発行、A五判、はしがき目次一四頁、本文七九一頁、索引四〇頁、英文梗概二六頁、定価二、二〇〇円)

松前 健著「日本神話の新研究」

伊 藤 幹 治

日本文化Ⅱ社会の基礎構造について、最近とみに関心がたかまり、民族学・考古学・言語学などの文化人類学的視角から、さまざまなアプローチが試みられている。これと並行して、日本神話研究の分野からも、日本文化の「出目」系譜関係に焦点を設定した、古日本文化の基礎構造の世界文化史的位づけの研究が、漸次活潑化している。本書も、『文化系統論序説』というサブ・タイトルが示すように、日本神話の構造的把握による古日本種族文化の再構成を意図したものである。その意味で、日本神話研究としては、ユニークな労作であろう。

本書は右の意図を基調としているが、当面の課題として、日

本古典神話体系の中から、イザナギ・イザナミノミコト神話がとりあげられている。著者は、諸民族の神話と宗教儀礼との相関性を一つのてがかりとして、この神話の成立過程の解明を志向されているものと思われる。まず、本書の構成内容を示すと、次の如くである。

- 一章 自然神話論 (一) 諸外国の太陽船と冥界譚 (二) 日本の太陽船と常世国 (三) 死の由来話と月の信仰 (四) 諾再二尊の神話の渡来 (五) 海人族と日月崇拜
- 二章 鎮魂神話論 (一) 離魂病と鎮魂術 (二) 鎮魂術における幻覚儀礼 (三) 鎮魂と冥界譚
- 三章 諾再二尊の神話の成長 (一) 火神誕生譚と鑽火儀礼 (二) 熊野信仰と諾再二尊の神話 (三) 諾再二尊の冥界譚の陰惨化

一章は、日本神話と南方系神話との関係が主にとりあつかわれ、イザナギ・イザナミノミコトの太陽神・月神としての性格が指摘され、この神話の系譜上の問題、及び日本列島への伝播の時期が追求されている。著者は、まず諸民族の太陽神話に、太陽馬車型と太陽船型の二型があることを提示され、とくに、後者の型は、海岸居住民の舟葬に基づく海上他界観と太陽信仰との複合によるものとみなされる(一)。この太陽船型信仰の基本的性格を下敷にして、古日本の太陽信仰・舟葬の痕跡をたどり、海上他界としての常世に太陽的色彩を認められる。そして、イザナギ・イザナミのミコトの他界訪問神話は、南方系の海洋性種族がたずさえた説話であると、イザナギノミコト

に太陽神的要素の潜在を想定されている(二)。

次に、かつてニコライ・ネフスキー、折口信夫、石田英一郎の諸氏によって論究された古日本の月と不死の信仰の問題が論じられ、これを、北方大陸系の月を水精とする信仰と南方系の脱皮型・盈虚型説話との文化複合によるものと解釈される。また、死の起源神話として、『紀』のニギノミコトとコノハナサクヤヒメとの婚姻、及びイザナギ・イザナミノミコトのフトワタシの両神話をとりあげ、イザナミノミコトに月神的性格がみられると指摘され、後者を人類に死の運命を宣言した月神的性格の冥府神の話と説明されている(三)。イザナギ・イザナミノミコト両神を、太陽神・月神とする説は、著者が本書の中で、とくに力説されている部分であり、注目すべき所説である。

著者は右の所説の裏付けとして、ポリネシアのタンガロア(男神 \parallel 太陽神)・ヒナ(女神 \parallel 月神)をめぐる太陽と月の夫婦型神話をとりあげ、これをイザナギ・イザナミノミコト神話と比較し、双方に共通する諸要素があることを指摘される。ここで、著者はイザナギ・イザナミノミコト神話の出自 \parallel 系譜上の問題を、次のように展開される。ポリネシアとインドネシアの太陽崇拜は類似しており、両者の源流は東南アジアである。古日本の太陽崇拜及び月崇拜の母胎はこの東南アジアの南方系種族であったろう。イザナギ・イザナミノミコト神話は、この種族の北上によって変質されながら日本列島に伝播したものと説かれている(四)。終りに、わが国の海部の出自上の問

題に触れる。これをインドシナ系種族とインドネシア系種族との複合種族とみなし、古日本の太陽及び月信仰は、実はこの両系の種族によって、弥生式初期頃に渡来したものではないかと問題提起を試みられている。また、出雲文化の構造にも触れ、海人族と異質の種族文化とする従来の説を否定し、これを南北両系の種族文化複合と想定されている(五)。

二章は、日本神話・儀礼と北方大陸系文化との関係が主にとりあつかわれ、シャーマニスチックな鎮魂儀礼とこれを背景とする神話の問題が論じられている。著者は、アジア大陸の北方系種族に見られる呪術(離魂病)に着目し、これをてがかりとして、古日本の鎮魂儀礼の文化史の意味を、次のように述べられている。タマフリとは離魂病であり、鎮魂儀礼はその儀礼的表現にはかならない。天岩戸神話にみられるアメノウズメノミコトの踊は、太陽神の魂を招き返そうとする呪術的意図をもつ点で、鎮魂儀礼の趣意と一致しているからして、この神話は、媛女が伝承していた太陽復活のための鎮魂儀礼の縁起譚であつたろう(一)。

さらに、天岩戸神話の問題を追求され、これを日蝕現象の神話化とみなす説などを否定されて、これが冬季の定期的太陽祭儀である鎮魂儀礼の神話化であり、太陽霊の復活の縁起譚であることを論証される。そして、アメノウズメノミコトが神懸りする神霊は死霊・水神であり、太陽神Ⅱアマテラスオオミカミの魂の奪略者は、弟神ササノオノミコトであつたろうと問題提起を試みられている(二)。天岩戸神話をめぐる著者の推断

は、示唆に富んだ所説として興味深いが、日蝕神話説の否定に關しては、積極的な論証を欠いた憾みがある。著者は、天岩戸神話と、モチーフ上の一致を示す東南アジアの日蝕神話との關係を、どのように考えられているのか。少なくとも否定されるからには、再検討を加えた上での批判を展開することが望まれるよう。

終りに、メラネシア・ポリネシアの事例を照応されながら、古日本の冥界訪問神話に現われる幻覚儀礼の問題を論じられ、イザナギ・イザナミノミコトのヨミの国訪問神話と、オオクニヌシノミコトのネの国訪問神話とをとりあげられている。前者は、鎮魂儀礼における巫の靈旅の所作の神話化である。後者も、司霊者の呪具の縁起譚であつて、これも鎮魂儀礼にもとづいて生まれた神話である。とくに、前者が幻覚譚らしい色彩を帯びてきた原因の一つに、大陸系の幻覚儀礼の影響が考えられている(三)。

三章は、南方系種族によって伝播されたと推定されるイザナギ・イザナミノミコト神話の変容の諸相がとりあつかわれている。はじめに、ポリネシアの体内型火の起源神話を下敷にして、火の神Ⅱカグツチの誕生と死の神話を次のように追求される。カグツチを生んだイザナミノミコトは、火を体内に保有する大女神の性格と類似し、この神話には、火山神話と鑽火神話の二つの面が見られるが、火の神Ⅱカグツチ殺戮の話は、発火法の由來譚と思われる。また、火の神Ⅱカグツチと雷神の母胎を、海人族の根拠地である紀州に求められ、両神の信仰は、紀

州固有のものと指摘される。そして、これが後世に伝播した海人族系のイザナギ・イザナミノミコト崇拜と習合した結果、火の神カグツチとイザナギ・イザナミノミコトとが、親子関係と考えられるに至ったとみられている(一)。

次に、イザナミノミコトの殺母 \parallel 殺靈的性格を指摘され、

『記』・『紀』のオオゲツヒメ・ウケモチノカミの伝承、及び現存の民間伝承を検討されながら、古日本における殺母 \parallel 殺靈の死と復活の儀礼の存在を認められている。また、殺靈信仰と他界観との関連の問題にも及び、熊野の主神ケツミコは、殺靈であり、しかも海上他界と結合している点に注目され、殺靈の他界訪問の根底に、殺靈の死と復活の信仰と、他界から去来して豊穡をもたらす来訪神の信仰との二元的要素があることを言及されている(二)。古日本における殺靈の死の復活の信仰をめぐる所説は、しばしば問題提起を試みられる本書の中で、日本民族のエトノスともかわりあう問題として、とくに着目すべきであろう。これは、柳田国男氏を中心とする日本民俗学の基本的課題の一つでもある。著者が既に論証済みのこととされている日本民俗学の分野でも、いまだ仮設の提示という段階に留まっているとみるのが妥当であろう。いずれにしてもこの問題は、日本民族信仰の解明を志向するものにとつて、将来に残された重要な課題とならう。最後に、古日本の他界観が、光明の世界から暗黒のそれへと推移した過程に注目され、その理由を、六世紀中期頃に盛んになった死靈・疫靈に対する恐怖が増大したためと解釈されている。一方、イザナギ・イザナミノミ

コト神話の海洋性喪失の契機を、大陸系の道祖神信仰の受容、古くからある地下冥府信仰と洞窟信仰の潜在、及び中国伝来の幻覚儀礼の影響という三点に求められている(三)。

以上が本書の内容の要約である。このほかに、神話解釈の方法的論的問題を解説した Δ 附説 ∇ がおさめられ、日本神話に関するゆたかな内容が盛り込まれている。本書の特色は、すでに指摘したように、神話研究を基礎にした古日本文化の出自 \parallel 系譜の追求であり、古日本の種族文化複合論の展開という点にある。この試みは、豊富なエスノグラフィの駆使とたくましい想像力に支えられ、これが多くの問題提起と新鮮な所説となって現われて、本書の中でみごとに結実しているといえよう。この意味で、著者の志向とその成果は、日本神話研究の分野ばかりでなく、古日本文化プロバターの研究領域に、さわやかな新風を送るであろう。(昭三五刊、A5三〇四頁、七六〇円、桜楓社発行)

評

書

Jean Herbert : Introduction à l'Asie

富倉光雄

戦後、「東西文化の相互理解」ということが東西の多くの学者や知識人の間で唱えられ、アジアの諸文化が従来とは異った立場から検討されるようになって来た。本書はこのような世界思潮にあって、西側の学者の手によって生れた数少ないアジア文

化の概説書である。

ところで、アジアの理解ということも、現代という時点での歴史意識の相違から、東と西では受けとり方にニュアンスのちがいがあつた。本書の序章にあたる「前提問題」の章で、著者は、とくに西側の人々のアジア理解の必要なことを説いているが、そこには、西側からのアジア理解の態度の一端が示されている。要約すると、――

「ヨーロッパの世界文化史上の使命は終りつつある。未来の可能性の追求が、もはや、ヨーロッパについての知識だけでは可能でない時代になった。未来の可能な役割は、ヨーロッパの特質の再検討からはじめられねばならないが、そのためには、アジアを知り、これとの比較によらねばならない。」

執筆の動機から、本書は西欧の読者を対象とした啓蒙的性格をもっている。しかし、本書には「あとがき」で云われているように結論がない。また、執筆の実際上の立場として価値中立の立場が表明されている。著者、ジャン・エルベール氏はフランスの東洋学者でインド哲学・宗教を研究分野としているが、単なるインド研究の域を超えて、みずから、ヒンドゥー教に改宗している。しかし、本書は、信仰的立場を離れて、また、領域もインドに限らず、広くアジアの諸文化について、事実をして語らしめようとする、現代方式をとった啓蒙書を狙いとしているようだ。

本書の記述を支える事実、これまでの主として西欧のアジ

ヤ研究の諸成果に仰がれている。それに、著者自身、アジア各地で蒐集した近代、乃至、現代の東洋人の発言がちりばめられている。これらの資料蒐集の際の著者の関心は、「アジアに特徴的なもの」「西欧人に奇異に見え、途方に暮れさせるもの」「つまり非ヨーロッパ的なものにむけられている。その蒐集は広く多くの分野に求められていて、宗教そのものに関するものばかりに限られない。それらが分類され整理されて、本書の記述を構成している。

まず、本書の構成を概観しよう。本書の目次を和訳して紹介する。

前提問題

第一部 人間と神

第一章 宗教 (La Religion)

第二章 諸宗教 (Les Religions)

第三章 シンクレティズム

第二部 宇宙の中の人間

第四章 悟性の諸カテゴリーと持続

第五章 時間

第六章 空間

第七章 因果律

第八章 論理と象徴

第三部 人間から社会へ

第九章 自己に当面する個人

第十章 自己の環境に当面する個人

- 〓十一〓 家族
- 〓十二〓 モラルと性
- 〓十三〓 社会的関係
- 〓十四〓 対外政策

第四部 人間の作品

- 第十五章 経済と法律
- 〓十六〓 教育
- 〓十七〓 学問と技術
- 〓十八〓 芸術
- あとがき

この目次をみても分るように、著者の記述は文化現象の殆ど全領域に及んでいるが、まず、ここにみられる考え方の枠組は注目に値するであろう。しかも、本書全体は一つの見解によって統一されている。つぎに、その見解を紹介する。――「形而上的なもの、宗教的なもの、精神的なものへの関心が、それに伴う諸儀礼とともに、アジアの伝統的な生活の主要な基盤となっている。それらは、家庭生活や社会生活から学問・芸術に至るまでの生活のあらゆる分野に滲み込んでいる。」(第一章の冒頭の部分)

著者はあらゆる文化現象をみているが、その関心の中心は宗教にある。見方を変えるならば、本書は宗教について二様の仕方

方で記述がなされているといえる。
第一は、第一部の三つの章の場合。ここでは宗教そのものが直接とり上げられる。第一章は、アジア人の生活における宗教

的フアクターの重要性、西欧にとって理解の困難な神観念、徹底的な宗教的修行法である冥想等について記述され、第二章では、アジアの諸宗教の歴史が要領よく紹介され、第三章は、アジアに典型的な宗教現象であるシンクレティズムに当てられている。

第二は、他の三部の各章の場合で、そこでは、各章の表題に示される文化の各分野のあり方が、宗教を念頭において記述される。

それでは重要と思われる記述をみながら本書の内容の一端を紹介することにする。

本書で取扱われるアジアの諸宗教を著者は五群に分けている(第二章)。(1)シャマニズム。(2)近東のイスラム以前の宗教――古代の諸宗教、ゾロアスター教、ベルシャのミトラ崇拜、ユダヤ教、キリスト教。(3)イスラム。(4)中東及び東アジアの仏教以前の諸宗教――ヒンドウ教、ジャイナ教、儒教、道教、神道。(5)仏教――大乘仏教、上座部仏教。(本書の取扱う地域は、アジア即ち、ユーラシア大陸及びその附属島嶼のうち非ヨーロッパの地域の大部分を覆うている。)

アジアの諸宗教について、西欧人が最も理解しがたいものの一つとして神の表象が指摘される。それは、一神教・多神教・汎神論・無神論などというヨーロッパ的カテゴリーでは割り切れず、同時にこれらのすべてであるからとして、「アジア人は思索の場では一神教者、崇拜の場では多神教者、日常生活の一こ

ま一こまでは汎神論者、精神的沈潜の場では無神論者である」と云っている。そして、このような神の表象のあり方を、人間の生活意識の諸相に対応するものとして「神の階梯」と称している。(第一章)

著者は、神秘主義ということばを殆ど用いていない。アジアには、西欧の論理とは別のシンボリズム的論理があり、それによりアリストテレス—デカルト流の同一律・矛盾律を超えて、個々の現象を統合した真の実在である本質的調和を認識することが出来る。神秘主義は、一つの論理とされる(第八章その他)。そして、その真の実在に至る実践的方法として、著者は「冥想」という修行法に注目する。アジアの宗教の修行の中心がこの冥想にあるところから諸宗教は宗教以上の真の学問という考え方がみられる(第一・十七章)。ここで興味深いのは、冥想の際に重要な役割を果たす小道具として、目に見えるものでは神の像(神のシンボル)、耳に聞こえるものでは聖なる語・句・文の音(例えば、マントラ、真宗の称名念仏等)をとりあげていることである。学問的でないのみ、芸術的探求の一切はこのような見方から、宗教的価値が与えられることになる(第一・十六・十七・十八章)。

シンクレティズムは、全くアジア的な宗教現象とされ、とくに一章が割かれている(第三章)。ここには、アジア全域から漠大な諸例が蒐集され、地域的に整理の上で紹介される。その上で、アジアの諸宗教のもつ二つの性格が指摘される。第一は、世界主義的性格。(例えば中国の儒・仏・道三教の混淆、

近代中国の一貫道・紅卍字教など)。第二は、戦闘的性格。シンクレティズムの理由として、アジアの宗教の寛容性を一応挙げてはいるが、教理が出来て教団として成立すると、他の教団に対して戦闘的になる可能性を著者は見逃さない(例として、ヒンドゥー教のネオ・ヴェーダンタ派・天理教などがあげられている)。また、著者は、シンクレティズムの様相を、前に見た「神々の階梯」に近い考え方でみているようである。例えば、中国の儒・仏・道三教の混淆において、まず、「これら三つの宗教は一つの宗教にすぎない」という中国人の説を紹介してから、儒教は人間の生活行動の道德規制を、道教はその哲学的意味づけを受けもち、仏教は彼岸の生に対する彼岸の世界、そこに至る方法等についての形而上学であるとし、この三つが相補つて中国人の生活の全領域に対応している、という見方を示している。

以上、J・エルベール氏の「アジア入門」について紹介を試みて来たが、最後に、その特徴・問題点などを指摘してみる。

まず、従来の西欧の東洋研究が、概して、特殊専門的であったことを考えれば、本書がアジア全域の文化の概説書であることは、何よりも特色であるといえる。だが、アジアはユーラシヤ大陸の非ヨーロッパ的部分ということで、そこにはいくつかの質を異にする文化圏があるのだから、入門書という性格のためには、この点を充分に注意して欲しかった。それでも西側の読者層に非ヨーロッパ的なものの存在を知らせるためには、か

なり成功しているように思われる。

また、日本にもかなりスペースが割かれている。その記述は大体において、当を得ているように思われるが、例えば、日本仏教を真宗と総称している点、現代日本での七月十四日（フランス革命記念日、パリ祭）やクリスマスのお祭り騒ぎを皮肉ってシンクレティズムの新例としている点など、個々の具体的な点では誤りや問題がある。しかし、アジアの概説書として、日本を取り上げ、とくに神道に道数なみのスペースを割いていることは、本書の珍らしい特色である。（著者は昭和三十二年の年末約一ヶ月と、本書執筆後、昨年末から今年の三月までとの二回来日し、仏教と神道、とくに神社を調査研究している。）

本書では随所に「伝統的アジア……」という表現がある。非ヨーロッパ的なものを強調したためであろうが、その反面、アジアの近代以後の現象については極めて消極的である。アジア諸地域での近代化の問題などは全く無視されている。この点、日本のアジア研究の動向とは全く趣を異にしている。

本書の巻末の目次には、本稿で紹介した目次にさらに「小見出し」がついている。また詳しい索引も附されていて便利である。前節で指摘したことを承知の上でなら、本書には大項目主義のアジア百科辞典としての利用法もある。さらに各節の記述の支えとなっている資料の出典も明示されており、引用文献のリストも巻末にあり、これは書誌としても便利である。（691

pp, Albin Michel, Paris, 1960, 27NF)

著者はジュネーヴ大学のインド哲学・宗教の教授。ハイデルベルク、マインツ、ペナレスの各大学の講師。パリ大学その他の通訳養成機関の長。業績としては主著に、『インドの精神性』（一九四七）、『インド神話』（一九五三）、『ヨーガ・キリスト教、文明』（一九五〇）等。他に、鈴木大拙氏の『禪の研究』の仏訳、『ガンジー聖書』（岩波文庫に邦訳あり）の編集などがある。パリ生れ、本年五十八才。

宗教学研究の自由に関する

アンケート

昭和三十五年「宗教学研究」第一六四号に、はさみ込み、宗教学研究の自由に関するアンケートに御回答をお願いしました。その原文は次の如くであります。

宗教学研究の自由に関するアンケート

昨年十月十八日第十八回日本宗教学会会員総会において、伊勢神宮国有化の問題は、宗教学研究の自由を脅かすおそれがあるものとして、会員から緊急動議「宗教学研究の自由を守るための決議案」が提出されましたが、審議未了となりました。その際、この件に関係した問題について、本学会会員の意見を求めることとなり、その処理について、理事会に委託されました。理事会では、この問題を審議いたしました結果、学会としては、純粹に、研究の自由を尊重することを主眼とすべきであると考えました。しかし総会の議によれば、左記の問題点について会員各位の御意見をおききすることが適当であるということになりました。つきましては御多忙中恐縮ながら、次の四つの考え方のうち御関心の最も深い項目について御記名の上、来る九月五日までに書面にて（○×でなく）御意見をお寄せ下さいますようお願い申し上げます。

一、宗教の自由は憲法で保証されているところであるが、最近における伊勢神宮国有化の問題は、直接に宗教学研究の自由を脅かすにいたるおそれがあるとみられる。

二、宗教学研究の自由は確保されなければならないが、この問題は、現在の段階においては直接そこまですんでいないので、学会としては、その性質上このような問題にふれるべきではない。

三、この問題は研究者各自としては専門の立場から慎重に注視すべきであるが、問題の中心は宗教の自由ということに関係するのであつて、直ちに、これを研究の自由を脅かすおそれのある問題として、現在学会がとりあげるべき筋合のものではない。

四、研究の自由は言論思想の自由とともに、いかなる政治的な問題からも、自由であるべきである。現在の場合、直接、研究の自由とかかわりのないこのような問題をとりあげること自体が研究の自由を脅かすことになる。

なお理事会より依頼して、佐木秋夫氏および小野祖教氏からの資料をいただいたので、御参考に供します。（資料略）

なお、会員各位の御意見をまとめ、氏名を出さずに「宗教学研究」誌上に載せることになつておりました。回答数は四一通でありましたが、理事会より整理を委託されましたので学会本部の事務局において、以下の如くまとめました。

どの項目に賛成するという形の○×の回答ではなく、御意見を求めたので、大部分の方は、各項目について補足、敷衍した説明を寄せられ、また一般的な意見、あるいはどの項目にもあてはまらないという独自の意見をのべた方もあつた。また、少数は、単にどの項目に賛成とのみ記載された例もある。

のべられている意見は、必ずしもアンケートの各項目にそつて整理できないものもある。大別して、(1)神宮国有化をめぐつて、(2)信教の自由と研究の自由の関連 (3)学会のとるべき態度の三つに分けられ、それぞれまた意見が分化している。

伊勢神宮の国有化問題をめぐつては、国有化、あるいは、伊勢神宮の特別扱いが必ずしも不可でないという意見、

「この問題の直接の動機は、伊勢神宮国有化の問題でありませんが、伊勢神宮は、元来、国教と密接不可分な関係をもつており、そこに伊勢神宮の本質がある以上、アメリカの占領政策によつて、両者を切りはなしたということが、不当であつたと考えられる」

「歴史を無視した宗教はない筈である。日本の民族信仰の頂戴ともいふべき皇室の宗教儀礼は重んじなくてはいけない。その強い意識は他の宗教の布教にとつて、あるいは迷惑な面がないとも限らないが、決して信教の自由を犯すものではない。況んや、宗教研究の自由を阻害するという如きは、杞憂にすぎない」

これに対して

「伊勢神宮国有化問題にほとんどすべての宗教団体が反対を表明していることを、わたしは甚だ重んじこれに共鳴する。」

「一宗教施設の国有化は、信教の自由をさまたげ、ひいては、宗教研究の自由を害するは必然である。宗教学会は積極的に世論の指導的立場に立つて国有化に反対すべきである。」

「神宮国有化問題は、根本的に信教の自由を破壊するものである」

「神宮の宗教性を問題にして、その国有化が特定の宗教に特権をあたえることになり、引いては、政治上、文化上、重大な影響をあたえると思うならば、学者としての理性と良心から、堂々と所信をのべて、世に警告を発すべきと思います。」

と、議論の焦点を神宮国有化の是非、及びそれと信教の自由との関連についてのべたものがかかりあつた。また、

「問題の中心は『信教の自由』ということであつて、直ちにこれを『研究の自由』を脅かすおそれがあると断じるのは早計である。しかし『信教の自由』が侵害される事態を研究団体である日本宗教学会は、研究の自由の侵害ではないからとて黙することが適当とは考えない。むしろ『信教の自由』を守るための決議』と変更して中心点を明瞭にし、スリカエをやらぬ方が公正だと考へる。」

「神宮が神道に属する神社の一つであることを確認し、それを国有化することは憲法違反であるということの正誤をアンケートすべきである。」

という意見も見られたが、アンケートの原文が、信教の自由そのものでなく、それが研究の自由としかに関係するかということを中心としているので、神宮国有化の是非の問題については直接には問わなかつた。

一の項目の意見に賛成される趣旨とみられるものは、一八通であったが、とくにアンケートの焦点となっている国有化問題と研究の自由の関連に関して述べているものに、次のような意見がある。

「神宮を国有化すれば、これが学術的研究や発表を勢い遠慮するようになるから、言論の自由が束縛される恐れがある。」
「研究の自由というばあい、いまさら久米博士や津田博士のようなことが起るとは思われない。けれども現に教科書問題としてそのきざしがあらわれかけているような形では、陰に陽に学問研究の自由が圧迫されることが予想できる。」
「信教の自由が破られれば、必然的に思想の自由が失われることになり、それは学問研究の自由が失われるにいたることは、戦争中に経験済みである。」

「神社神道の国教化は、神社神道に対する自由な研究が阻害されることは目に見えている。世界の歴史に徴してみても、宗教研究の自由は、信教の自由をその底辺として成立する。」
「神宮を学問的研究の対象とすることが、不敬呼ばわりされるに至ることも、過去の歴史に照して決して杞憂ではない。かくして、学問の自由が脅かされるということも同様に杞憂ではない。」

その他、佐木氏以外の神宮国有化の動きの資料、あるいは当然のこととして賛同した回答があった。また、一の項目の文章に問題があり、

「『直接』に研究の自由をおびやかすと考えられる方があるならば、別に『間接』にということ、教育関係において

は、教師や生徒の研究・学習の自由の直接的な阻害が不可避免であるという一項目を加えて頂きたかったと思います。」
という指摘があった。

二の項目に賛意を表した三通には、

「決して信教の自由を犯すものではない。いわんや、研究の自由を阻害するという如きは、杞憂にすぎない。」

其他同趣旨のものが二通あった。

三の項目に賛同の意見では、

「信教の自由と宗教研究の自由とは、全く別なものであると考えることは許されないにしても、この両者は同一ではない。現在の段階では、また、宗教研究の自由を守るための決議という形で学会がとりあげなくてもよいと考える。」

という時期の判断と、

「改正が信教の自由を妨げたり、研究の自由の障害になるなどの説は、論理性がない。今日皇居が国有になっているからとて、政治学者や歴史学者が天皇制の研究の自由を脅かされていると思うものはあるまい。」

「信教の自由と研究の自由を結びつけるのは事の具体的な真相をはなれて、問題を観念的に発展飛躍させ、最悪の結果を勝手にむすびつけて激越なる反対をする。」

という関連がないという説計七通があった。

また、四の項目については、

「伊勢神宮の国有化には反対です。しかし昨今学会の総会において、あの種の動機が審議されねばならぬ理由がわかりません」

ので、三か四の項目に賛成という回答もあつた。また

「学術研究団体が、政治問題について論じたり、その実行運動について乗出すことは、タブーとすべきであると思う」という意味で四に賛成の意見があつた。

学会の取るべき態度については、これと反対の意見も見られた。

「学会としてとりあげるべきでないというのは、一種の事なかれ主義で、社会的責任を果すゆえんではありません」

また、二、三の項目の前半には賛成するが、学会がとりあげるべき筋合のものではないということには賛成を留保する意見もある。

「問題は、賛成にせよ、反対にせよ、動きの本質を十分知ってなされるか否かにかかるところから、今後共今回の様な資料を流すなりして機会ある毎に私共を啓蒙していただきたいと思ひます。」

「現在学会が取り上げるべきでないが、慎重にこの問題を分析し、科学的に将来の取扱いを研究すべきである。」

「学会としては、一切の政治的問題を離れて、宗教研究の自由を脅かすものかどうかを検討すべきである。」

「質問二と三とは前半は正しい。後半の分は、研究するものいけなしか、声明がいけなしかきわめてあいまいである。

私の意見としては、学会としては、宗教学、宗教史学の重要な現象であるから、会員個人としても、学会全体としても、たえず研究し、情報や意見の交換を行う必要をみとめる。したがって、伊勢神宮問題研究委員会（仮称）を設ける

のがよいと思う。」

研究の必要については他に、

「天皇をテーマに宗教学会が討議をすることが必要である。」

「学会としては、問題を学的に検討し、研究することが望ましい。」

などがあつた。

前にのべたごとく、本アンケートに直接関係ない神宮国有化問題のみ論じたものが五通、他にアンケートそのものがナンセンス、あるいは検討の必要あり、なしなど各項目に直接関係してのべられてはいないものが七通あり、その意見は、以上の中に適宜一部引用したものもある。

会 報

○理事会

日時 昭和三十六年六月二十九日(木) 午後六時―八時

一、第二十回学術大会の件

十月十四、十五、十六日の九州大学での学術大会にさきだち十月十三日(金) 午後公開講演を行なうとの九州大学側の原案を承認した。

一、姉崎記念賞内規の件

別記のように姉崎記念賞の内規が改正された。

これにもとずき、

池上広正、片山正直、小口偉一、増永靈鳳、

西角井正慶、坂本幸男、塚本善隆 (ABC順)

の諸氏が本年度姉崎賞審査委員に任命された。

一、学術大会紀要の件

学術大会発表者から紀要掲載料として一人四百円を徴収する、従来二枚のレシメを四枚(四百字詰原稿用紙)と改める、抜刷はださない、ことが決定された。

○常務理事会

日時 昭和三十六年七月二十九日(土) 午後六時―七時

一、会費値上げの件

会費値上げに關聯した諸資料をととのえて理事会に提出

することがきめられた。

○理事会

日時 昭和三十六年八月十日(木) 午後六時―八時

一、評議員選考委員会選挙有権者を決定した。

一、評議員選考委員選挙開票内規を決定した。

一、理事の互選による評議員選考委員の件、

理事の互選による選考委員は九月十四日(土)九州大学において開催予定の理事会の席上で行うことに決定した。

○理事会

日時 昭和三十六年九月七日(木) 午後三時―五時

一、学術大会発表者を選考した。

一、理事互選の評議員選考委員選挙内規を定めた。

○理事会

日時 九月二日(金) 午後六時―八時

一、評議員選考委員当選者の件

左記の諸氏が会員選挙による評議員選考委員当選者に決定した。

有賀鉄太郎、福井康順、堀一郎、星野元豊、石津照麿、

中村康隆、仁戸田六三郎、小口偉一、大島清、佐木秋夫

(ABC順)

一、CIPSHUの件

ユネスコ文科系連合CIPSHUの討論会傍聴者に日本

宗教学会として次の諸氏を推薦した。

浜田本悠、堀一郎、三笠宮崇仁、仁戸田六三郎

西義雄、大島清、小野祖教（ABC順）

○理事会

日時 十月三日（火）午後六時—八時

- 一、九学会連合理事改選の件、
- 現理事池上広正氏の留任を決定。

一、文科系学会連合より推薦依頼の著書として

平川彰 律蔵の研究

を推す事が決定された。

○選挙管理委員会

昭和三十六年七月二十九日 午後七時—八時

選挙管理委員会委員長に古野清人常務理事が互選され、同氏の受諾をえた。

○選挙管理委員会

昭和三十六年八月十日 午後八時

評議員選挙委員選挙有権者名簿を理事会から受けとり、ただちに全有権者に投票用紙を発送した。

姉崎記念賞規定（昭和三十六年六月二十九日改正）

日本宗教学会は、創立二十五周年にあたり、初代会長姉崎正治先生の足跡を記念し、斯学奨励の意味をもつて、姉崎記念賞を設定することになった。授賞は、昭和三十一年度より向う十年間、毎年一回、前年度及び前々年度に優れた業績を残した個人に対して行う。

一、授賞者の資格は、四十才未満の本学会会員。前年度及び前々年度に刊行された著書、論文について審査する。

一、審査は理事の推薦する業績に基づき、審査委員会が行い、理事会で決定する。

一、審査委員は七名、毎年度、理事中より会長がこれを指名する。但し、内三名は重任しないこと、また三年以上重任しないことを原則とする。

一、賞は金壹万円。

一、発表及び授賞は大会の会員総会において行う。

昭和三十一年四月

日本宗教学会

会費増額のお知らせ

今般、雑誌発行経費、郵送料値上りのため、本年度より会費を左記の通り増額することに、第二十回学術大会の際の総会で決定いたしました。

記

普通会員 一、〇〇〇円

維持会員 一、五〇〇円

本年度分お払い込みの方も、差額をいただくこととなりますので、御了承下さい。

なお、総会の決定により、大会発表者から紀要掲載料をいただかないことになりましたので、学術大会の際にお納めになった四〇〇円は会費に繰り入れます。

執筆者紹介

井門 富二夫 文部省・外国宗教専門職

石井 次郎 九州大学助教授

大須賀 潔 立教大学教授

金岡 秀友 東洋大学助教授

北川 秀則 名古屋大学助教授

前田 恵学 中央大学講師

荒井 献 青山学院大学講師

水野 弘元 東京大学教授

伊藤 幹治 国学院大学日本文化研究所

富倉 光雄 東京大学大学院

The Meaning of Modernization in the History of Christianity

—a socio-historical study of Protestant
voluntarism, a dispositional ethics—

Fujio IKADO

The main aim of this socio-historical study is to define the characteristics of denominations, and also to make an intensive inquiry of what role denominations have taken, in contrast to sects and churches, in the modernization-process of religious world in the West. Thus, the readers would be led to the conclusion, that the Protestant individualism in terms of a dispositional ethics is the sole source of voluntary activities described here as denominations, which have characterised the historical development of modern Protestantism.

On Philosophy of Religion

Jiro ISHII

Philosophy of Religion seems to be finished. Theology with the question, "revelation or reason", and social science with the denial of religion as *sui generis*, have took over the traditional philosophy of religion. Is it really finished altogether?

Religious situation in Japan is extremely complicated: alongside the traditional religions, which are fatally losing their vitality, innumerable new religious sects are growing with simple, superstitious and yet vital mass of adherents. Religion, contrary to the common estimation of the many, is still a huge socio-cultural energy in present Japan.

The situation requires analysis and understanding of religions in terms of social science, theology, and philosophy of religion. Philosophy of religion aims to reveal the structure, category and dynamics of religion in terms of phenomenology. These are to afford indispensable index to empirical studies to start with and the common ground on which different religions find their mutual understanding, and the perspective of divine-human (religion) encounter.

The limitation of empirical and theological method should be critically observed.

Christianity and Philosophy

—On the place of Philosophy—

Kiyoshi ŌSUGA

In modern times Christianity had to vindicate itself against the impact of scientific view of the world and the life. In the course of it, Christianity had lost itself into that against which it was vindicating, and had become a philosophy of life. In recent, especially after the First World War Christianity rediscovered and reaffirmed itself as a historical religion, revealed by Jesus Christ and his Church. This rediscovery gave rise to the so-called theologism which denied any stand of philosophy in Christianity. But if philosophy has its proper role and place for human living, it is the same as in Christianity which solely depends upon revelation. So, in this paper, I should like to find out what is the role and place of philosophy through the analytic examination of Christian existence.

Dispute with regard to Self and Reason

—Tattvasaṅgraha, Mīmāṃsāparikalpātmanirākaraṇa—

Shuyu KANAOKA

The eighth chapter of the Śāntirakṣita's Tattvasaṅgraha is one of the rare records of Mīmāṃsā philosophy viewed by Buddhist, together with the ninth chapter of Tarkajvālā of Bhavya.

Here, particularly in regard to the items of Self (ātman) and Reason (buddhi) are discussed by both sides. The Mīmāṃsaka's arguements is based on the unchangeness of spirit (caitanya); the ātman is nothing but this caitanya, which gets changes according as the feelings such as of pleasure, pain, etc., are often rising and disappearing. In all these changes the spirit does not disappear. So the ātman is continuous in the form of caitanya with such additional changes. This caitanya also is not different from the buddhi of Sāṅkhyas. And the caitanya must be continuous to enjoy the results of all its previous deeds. This ātman can further be proved vijñāna which feels the identity of the subject in different conditions experienced at different times, which must refer to one ātman who is eternal is in the form of caitanya.

To these arguements, Buddhist refutation is done by using the opponent's logics; If the caitanya and the buddhi are the same, then the caitanya must also be non-eternal, just as is expressed by Jaimini, Śābarasvāmin and Kumārila, buddhi is non-eternal. The caitanya must be various according to the various conditions. The self which continues to be the same in different experiences cannot be valid, because this self is caused by the Vijñāna which by continuous practice feels itself as eternal.

The fundamental standpoint of the Buddhist delivered here is given by that of kṣaṇa-santāna of abhidharmakoṣa, on which vijñāna theory of Yogācāra school

and prasāga logics of Mādhyamika school are added. Here it will be possible to see the hybrid standpoint of the author.

Dignāga's Theory of the nine groups of
Hetu according to the Statement of
the Pramāṇasamuccaya

Hidenori KITAGAWA

An annotated translation of a paragraph from the Parāthānumāna-pariccheda of the Pramāṇasamuccaya, according to the interpretation of Jinendrabuddhi's Viśālāmalāvati-nāma-pramāṇasamuccaya-ṭikā. The translation is based on Vasudhararakṣita's version of the Pramāṇasamuccaya-vṛtti of Sde-dge edition of the Tohoku University Library. The following texts are also referred to :

- 1) Pramāṇasamuccaya (Vasudhararakṣita's version, Sde-dge edition)
- 2) Pramāṇasamuccaya (Kanakavarman's version, Peking edition)
- 3) Pramāṇasamuccaya-vṛtti (Vasudhararakṣita's version, Peking edition)
- 4) Pramāṇasamuccaya-vṛtti (Kanakavarman's version, Peking edition)
- 5) Viśālāmalāvati-nāma-pramāṇasamuccaya-ṭika (Sde-dge edition)
- 6) Viśālāmalāvati-nāma-pramāṇasamuccaya-tikā (Peking edition)