

栄 西

——その禪と戒との関係——

石 田 瑞 麿

栄西の伝をその著書のなかでもつとも重視した虎関師錬の『元亨釋書』第二卷によると、栄西の学業は第一回の入宋を行うまえまではほぼ天台の教学を学び、戒も円戒を持つことに終つていたようである。すなわち十四歳で叡山戒壇に登つて円戒を受けた前後の頃から、かつて三井寺で栄西の父と業を同じくした安静寺の静心に従い、静心の没後は、静心の法兄であつた千命に従い、十九歳には叡山に登つて有辨に師事して台教を学んでゐる。また台密は千命について灌頂を禀け、伯耆の大山の基好について密教を学び、さらに叡山で顕意について重ねて灌頂を受けたのである。こうして最初の入宋では天台山に登り、帰朝に際して将来したものも「天台新章疏三十余部六十卷」⁽¹⁾であつて、これは時の座主明雲に呈上された。また禪については栄西の名著『興禪護国論』によると、栄西の第一回入宋の目的のなかには禪について明らかにしようとした意図もあつたようで、かれが広慧寺知客禪師に遇つたときも、「我国祖師伝禪帰朝。其宗今遺欠。予懐興廢故到此。願開示法旨。其禪宗祖師達磨大師伝法偈如何」⁽²⁾といつてゐるから、四宗兼学の天台宗にあつて、禪の陵夷がとくに關心事となつていたことが知られる。いわば禪もどこまでも天台宗のなかで栄の禪であつたことが知られる。

しかし第一回の入宋より帰朝したあとは、同じ天台宗に属しながらも、特に禅をもつて独立させた、宋土における禅宗と同じものを、日本においても独立させることが可能かどうか、考究するところがあつたようである。そして安然の『教時評論』によつて禅宗を加えた九宗の名がすでに早く知られていることや、円珍の『教相同異』によつて禅宗が入唐求法の大師たちによつて将来された事実⁽³⁾などを知つて、栄西はその確信を深めたことが知られる⁽⁴⁾。こうして栄西は第二回の入宋には、天台山に登つて万年禅寺において堂頭和尚虚菴懷^{えいじやう}傲に参禅し、臨済の宗風を受けて四分戒と菩薩戒とをあわせ誦するところがあつたが、また帰国に際しては懷傲より积尊以来嫡嫡相承の涅槃妙心の正法眼蔵を付属されるとともに僧伽梨衣と菩薩戒とを授けられたのである。栄西みずから「七仏より栄西に至るおよそ六十代、嫡嫡相承の継脈」といい、ここに禅宗の「血脈」⁽⁵⁾がえられた、とするものである。

しかしこのようにして得られた嫡嫡相承の血脈に立つて栄西が禅宗を独立開創しようとした努力は鎌倉將軍家の披護をもつてしても成就しなかつた。この事實は、建仁二年將軍頼家が寄附した敷地に建てられた建仁寺に、翌年六月二十二日附けの宣旨をもつて、台・密・禅の三宗が置かれ、栄西がここに真言・止觀の二院を構えたこと⁽⁶⁾によつて明らかである。したがつて以後栄西の禅宗には道元にみられるものとは異なつた、一種の夾雜性が附着したかのように考えられるが、しかしこうした三宗併置の素地は、すでに指摘されているように、第二回の帰朝後間もなくおこつてきた栄西に対する天台宗側からの攻撃に対して、これを論駁した態度や論拠を通して窺えるから、三宗併置はあるいは早くから予知したところであつた、とも考えられるのである。しかしまた、その三宗併置が禅宗の開創を唱えた当初から予見された線であつたとしても、すでにその禅宗は実質的に最澄が伝えた円禅戒密四宗兼学のなかの禅とはまづたく異なるものであるから、これを最澄の昔と同日に談ずることができないのはもちろんである。そしてこのことはまた、栄西がさかんに仏法興隆の基盤として強調して止まるところを知らなかつた戒律の問題にしても、最澄の四宗の一である円戒とは同一視してならないことを知らせるものである。いわば三宗併置による台・密はたんに禅宗に

対する外装的な意味しかもたなかつたのである。

さてこのようにみてくると、いま問題を戒律の一点にしぼつてみても、栄西の戒律観にはいささか他と趣きの違つた性格が観取されるはずである。いまいくつかの焦点を捉えて、栄西の戒律観を明らかにしてみようと思ふ。

二

1

栄西の戒律観を窺わせるものとして直接かれの著書と目されるものには『興禅護国論』『出家大綱』『斎戒勸進文』『日本仏法中興願文』など一連のものがあり、そのほかには『三聚一心戒和解』または『円頓三聚一心戒』の名で呼ばれる一書がある。この最後の書については以上のものが説く思想と大きく轍を異にしているために、真撰を疑うひともあるから、いまにわかになこれを上記のものと同列に扱うことには危懼を感じさせる。しかしまったく偽撰としてよいかとなると、この点についても早計に走ることはいまいしめなければならないから、いまはこの問題を後にゆずることとする。いまは建久九年に書かれたという『興禅護国論』より元久元年四月二十二日という日附のある『日本仏法中興願文』までの約七年に及ぶ僅かな期間を中心とした栄西の戒律思想を窺うことからはじめなければならぬ。

西

栄西の戒律思想を知ろうとするにあたつてまず最初に注目されることは、かれの興隆しようとした禅宗に対して栄西は、戒律をどのようなものと考えたか、ということである。これについては『興禅護国論』の巻頭、「令法久住門」と名づける章において、法をして久しく住せしめるものは戒律であることを諸々の典籍によつて例証して、「依⁸扶律禅法令法久住⁸」と記している結語をまず留意してよいだろう。そこには禅が戒律を扶けとすることによつて仏法を興隆し久住させることが可能になる、という趣意を示しているから、禅と戒との関係は、一方が他方に対して補助

⑨) 的位置にあるといつたつながりであることが明らかである。これを柴西の他の言葉によつてうかがうと、禪は戒を「方便」としてとるといふことになる。かれはこうした淨戒を方便とすることについて、「此禪宗者、不_レ必望_レ長遠之果。不_レ敢期_レ後日之益。以_レ淨戒_レ為_レ方便。拔_レ眼前之毒箭。期_レ即生之妙悟也。」⁽¹⁰⁾といい、また問答を設けて「問曰。

若爾甚深実相。凡夫行業難_レ及。以_レ何方_レ便_レ而行而得耶。答曰。遺教經云。依_レ因此戒_レ得_レ生諸禪定及滅苦智慧。是故比丘当_レ持_レ戒清淨勿_レ令_レ毀欠。若無_レ淨戒。諸善功德皆不_レ得_レ生。是以当_レ知。戒為_レ第一安穩功德住處。文……其佛法以_レ持_レ戒_レ為_レ先。若破_レ仏戒_レ而号_レ仏子_レ者。譬如_レ國王之臣不_レ順_レ王命_レ而称_レ王臣_レ也。……況_レ三学五蘊皆以_レ戒_レ為_レ初_レ首_レ也。是故此宗以_レ仏戒_レ為_レ師。行_レ之得_レ之也。」⁽¹¹⁾ともいつているのである。そしてこれはまた言葉を換えていうと、禪は戒を先とし初めとする、ということでもあつたことはすでに明らかである。こうした考え方は柴西の言葉の隨所に見られるもので、これをきわめて闡明な一・二の例に止めて左に掲げてみると、つぎのように言っている。

(一) 問曰。若爾者。破戒人生_レ悔心_レ後還得_レ禪否。答曰。大涅槃經云。……修禪要決云。……天台止觀云。……方等云。三帰五戒二百五十戒。如_レ是懺悔。若不_レ還生_レ無_レ有_レ是処_レ文。是故此宗以_レ戒_レ為_レ初。以_レ禪_レ為_レ究。若破_レ戒者悔心止_レ惡則号_レ禪人_レ也。⁽¹²⁾

(二) 然則禪宗。学_レ仏法藏_レ持_レ仏淨戒_レ故謂_レ之_レ仏禪_レ也。又天台止觀云。……道宣律師云。……加之天台宗弘決云。若無_レ事戒_レ世禪尚無。況_レ三諦乎文。是故禪宗以_レ戒_レ為_レ先。禪苑清規云。參禪問道戒律_レ為_レ先云云。⁽¹³⁾

こうした持戒を先とし初めとする考え方は、柴西が繰返し引用した『遺教經』の「依_レ因此戒_レ得_レ生諸禪定及滅苦智慧」に明確に語られているが、いつてみればきわめて常識的な考え方であつて、特別異としなければならぬものではない。ただこれが次のような形で表現されると、少しく問題を生じてくる。

問曰。或人難_レ云。何故禪宗新称_レ令_レ法久住_レ耶。答曰。戒律是令_レ法久住_レ之法也。今此禪宗以_レ戒律_レ為_レ宗。故立_レ令_レ法久住義_レ耳。⁽¹⁵⁾

ここには明瞭に禪宗は戒律を「宗」とするという意が示されている。この「為宗」という表現は前掲のような「為初」とか「為先」とかいう表現とはまったく趣きを異にし、戒律をもつて禪宗の主体とし、根本とする意であろうから、言葉を変えていえば、「念仏為本」のような、「為本」の意とつて差支えないものである。⁽¹⁶⁾しかしはたして柴西は、禪宗は禪よりも戒を宗とし本としなければならないというような意味に、この「為宗」の表現を用いたのであるうか。いまこの文章に続けてかれが記しているところをうかがつてみると、この表現はそうした意味に用いられたのではないことに気が付く。

すなわちこの文章に続けて、柴西は設問して「問曰。或人難云。何故禪宗独為鎮護国家法耶」と記し、これに答えて『四十二章経』の文に次いで、前掲の『遺教経』の文を掲げて「是知非禪力者。一切惡難破乎。……」と論じ、また「問曰。禪宗何強勸戒行耶」の問いに答えて「涅槃扶律頭常意也」と記し、再び『遺教経』のさきと同一趣意の文と『天台止観』の「破惡由淨慧。淨慧由淨禪。淨禪由淨戒」の文とを示している。そしてさらにこれに続けて「問曰。若爾者。破戒人生悔心後還得禪否」という、さきに掲げた如き問いと、それに答えた「此故此宗以戒為初。以禪為究」⁽¹⁷⁾という文章が記されているのである。こうした後に続けられた問答のなかからうかがえることは、禪は戒を土台としてその安定（浄化）の上に建てられる、という前後関係であつて、その軽重本末の関係を汲みとるうとすれば、かえつて禪は戒よりも重いことを示したことである。しかも柴西はさきに「以戒律為宗」と記したあとを続けて、ここでも「天台宗止観云。凡夫耽瀆賢聖所呵。破惡由淨慧。……淨禪由淨戒文」⁽¹⁸⁾として、この後の設問に答えたなかに掲げられている「天台止観」の文と同じものをのせている。してみると、柴西が「以戒律為宗」といつたことも、実は「以戒為初」という意味と同じ立論の仕組みの上に導きだされた言葉であつて、いつてみれば両者は同じことをいつたと解してよいものである。表現は違ふが、意味内容はかわらない。したがつてこの意味からいえることは、「為宗」といつても、その「宗」はいわゆる軽重本末の關係における「本」ではなくて、基本とか基

西

柴

礎とかいつた意味での「本」であり、前後関係でいえば「先」の意を出ない、ということである。また栄西が、戒を「宗」とすると説いた箇所は、『興禅護国論』では前掲の一文のほかにはなく、「先」とし「初」とする趣意は随所にみられるから、このように理解するのが穏当であり、また妥当であろう。もつとも『日本仏法中興願文』には「紹隆仏法。消信施罪。以戒為本」という言葉を見出すが、この場合の「以戒為本」は、この『願文』が一貫して説く主張に照して、すでにさきに禅宗としての立場から示された「以戒律為宗」の意味とは違つたものでなければならぬであろう。『願文』の説くところは、一点にしぼつていえば、「令修梵行持戒律者。仏法再興。王法永固乎」という願いに収まり、戒を「仏法再興王法永固」という目的を達成するための第一要件であるとする意味が認められ、禅宗にかぎらず、僧衆すべてに要求されるものと考えられているからである。したがつて戒を「本」とする意趣も、戒が消罪のためにもつとも秀れているといおうとするものであり、栄西の禅宗と必然的な直接関係をもたないのである。この意味で、『願文』がいう「以戒為本」はさきに示された「為宗」とは明らかに範疇を異にしたものとして理解されなければならない。

栄西はこのように戒律をもつて禅に参究するための基本であり前提であるとした。「若欲成定。必須依定力。若無戒品而得禅定者。無有是处」⁽²¹⁾「若持戒清淨。必得一切禅定智慧成就圓滿矣」⁽²²⁾という意味での戒律重視は、栄西においては終始一貫した立場であつたのである。その意味ではかえつて禪の比重が軽視されたかのような印象さえ与えている。「此宗。強勸持戒。一生取辦。期現益也」⁽²³⁾といった表現などはその現われであるとみてよい。しかし伝えられるところでは、栄西が開創した建仁寺における禪規は嚴肅であつて、道元もかれが建仁寺にあつた壮年のころを回想して、「予昔年初て建仁寺に入りし時は、僧衆随分に三業を守て、仏道の為め利他のために悪きことをば、云はじせじと各各志させしなり。僧正の余残ありしほどはかくの如くなりき」⁽²⁴⁾といつているほどであるから、それだけ禅に参究する面目は発輝されていたものであろう。ただ栄西の著述を通してみるかぎりでは、禅はいささか戒に

寄りかかり、その袂けに安住している感が深いことはいなめないのである。そのことは、たとえば「扶律禪法」⁽²⁵⁾とい、「外打」⁽²⁶⁾「涅槃契律」。内併「般若智慧」。蓋是禪宗也」といい、「然則禪宗。学弘法藏」持「仏浄戒。故謂之仏禪」也」⁽²⁷⁾と
いつた表現に端的に示されているが、ここで注目されることは、こうした戒律重視が『涅槃契経』の「扶律頭常」の義
に足場を置いていることである。このことは、『興禪護国論』に、天台宗の『釈籤』や『弘決』や『止観義例』を引
用して、『涅槃契経』に示す「扶律説常」の義こそ、末世にふさわしいものである、と語らせていることや、また随所
に「問曰。禪宗何強勦戒行耶。答曰。涅槃、扶律頭常意也」⁽²⁸⁾「今此禪宗衲子。決扶身心。守護戒律。心水澄浄。欬然
見心。念念相應諸波羅蜜。雖鈍根小智。而持戒清浄。業雲除心月朗然。如大経中扶律説常。則此意也」⁽³⁰⁾と記している
ことなどにも明らかである。そしてこれについて興味あることは、さきに示したことに窺われるように、「涅槃契扶律」⁽³¹⁾
を天台宗の典籍によつて論証しながら、逆に同じものによつて『法華経』の説くところを批判したことである。それ
は、あるひとの非難として、『法華経』には「若持此経是名持戒。疾得仏道」とあるから、「乘急」であれば、「戒緩」
であつてもよい、と説いたことに対する論難にうかがわれるもので、「天台宗弘決云。豈容破戒。稱為仏乘。文若憑」
是名持戒文。數犯事戒。但説法華而有効者。無有是処」⁽³²⁾以下、『玄義』『弘決』『止観』などを援用して、「法
華経云。於戒有欠漏不堪受是法文。又云。一切破戒亦不親近取意。其破戒人尚不親近。況自憑是名持戒文。還破戒哉。
其憑是則第進句。空費四時六時之禪。仰是名持戒文。妄犯四重十重之戒。是背大乘。亦非小乘乎」⁽³³⁾と論じてい
ることに認められる。こうした論難は柴西の天台宗に対する関係を想起するとき、ここにいう「或人」がどうしたひ
とであるか解らないだけに、興味を感ぜさせるが、しかし実はそれほどではなく、『法華経』にいう「持経」を
「持戒」とする、そうした戒の捉え方をまつたく許そうとしなかつた、柴西の考え方が端的に示されている点でも、
注目しなればならないのである。言葉をかえて言えば、柴西が戒と指すものは抽象的に捉えられた、「本有戒」⁽³⁴⁾な
どといった戒ではなくて、具体的な、現実に足をすえた事戒であることを極めて明白に語っているのである。これ

西

柴

は、少くとも『興禪護国論』など一連のものに通じた戒の把握の仕方であつたと考えられるだろう。そしてまたこの事戒を大小二乗のうえに立つて捉えていることも、栄西における特殊な性格とみることができよう。

2

栄西は叡山の戒壇に登つて円戒を受けた天台僧として、天台顕密の学業をおさめたが、二度目の入宋においては虚菴懷敏に投じて参禅問道し、戒は四分戒と菩薩戒を誦するようになったことにはさきにとおりである。こうした大小二乗の戒を誦することは、シナでは禅林にかぎつたことではなく、諸宗にひとしくとられてきたところであつて、異とするにあたらないものである。したがつて栄西がとくに禅林の清規としてその説くところを用いた『禪苑清規』にも「然則参禅問道戒律為_レ先……既受_二声聞戒_一、受_二菩薩戒_一。」⁽³⁵⁾といひ、また「受戒之後常_二應_三守護_一。寧有_レ法死不_二無_レ法生_一。如_二小乘四分律_一、四波羅夷十三僧伽婆尸沙_二不定三十尼薩耆九十波逸提四波羅提提舍尼一百衆学七滅諍_一、大乗梵網經、十重四十八輕。竝須_三誦誦通利_一、善知_二持犯開遮_一。但依_二金口聖言_一、莫_三擅隨_二於庸輩_一。」⁽³⁶⁾とあつて、叢林においては、受戒には『善戒經』の梯橙重樓の風が踏襲され、その後の守護も両戒にわたつて持犯開遮を明らかにした行儀の嚴正が望まれたことを知るのである。栄西はこのようシナ禅林伝統の宗義をうけて「四分梵網等戒。是正所宜也」⁽³⁷⁾。「今此宗不_レ撰_二戒之大小_一。偏尚持戒梵行矣」⁽³⁸⁾。「行兼_二両戒_一」⁽³⁹⁾といつた大小二戒の護持を、そのままの形で移植したわけである。

そしてその両戒の把握の仕方もしナの道宣や湛然の説を拠りどころとしたものであつた。すなわち道宣が或るひとの言に、自分は大乗の人であつて小乗の法を行ずる必要を認めない、と言つたことをとつて、「此則内乖_二菩薩之心_一。外闕_二声聞之行_一。自非_三知法達士_一。孰能鑑_レ之者哉」⁽⁴⁰⁾と評したことをよりどころとして、栄西はこの評言こそ禅宗にとつて要樞であるとし、大小の戒に対しては「外学_二声聞威儀_一。内持_二菩薩慈心_一」⁽⁴¹⁾といつた関係が両戒の正しい在り方であると考へたのである。こうした、外に声聞の威儀をたもち、内に菩薩の大悲を存するといつた両戒の捉え方は、栄

西の言葉の端端にたびたび窺われるもので、その拠り所がこのような道宣の言にあつたことは注目されるものであるが、しかしこうした道宣の態度をさらに理論づけるものとして天台六祖湛然の解釈を採り上げたことを、さきに「涅槃扶律」を拠りどころとしたことも関連して、より一層留意する必要がある。それは『止観輔行弘決』の、戒に關する発言としてもつとも大きな歴史的な意義をもつたつぎの文章である。

天台宗弘決云。問云。今明_二衍門_一。何須_二小檢_一而明_二十種得戒人_一耶。答涅槃中处处扶律。今此亦爾。小為_二方便_一。故知出家菩薩六和十利与_二声聞_一同。六度四弘異_二於小行_一。若在家菩薩三歸五戒威趣_二菩提_一。況復梵網八万威儀。七衆並資五道通被。豈容_二破戒_一稱_二為_一仏乘。故以_二乘戒_一四句對簡文。又云。大經及十住婆沙。皆指_二篇聚_一云。菩薩摩訶薩持_二此禁戒_一。常_レ知戒無_二大小_一。由_二受者心期_一。是則中道遍入_二空假及事律儀_一。方得_二名為_一具足持戒_一文。(42)

柴西はこれら『輔行弘決』の文によつて、大小兩戒をとにも用いることが、「如来禪」に修入する方便であると論ずるが、ここでは「出家菩薩六和十利與_二声聞_一同。六度四弘異_二於小行_一。」といい、「戒無_二大小_一。由_二受者心期_一。」といった言葉がもつとも大きな支柱として取り納められたことを知ることができる。

柴西はこのような理解を足場として、戒における大小の差異を撥無するものは「人情⁽⁴³⁾」であり、それは「大悲利生之情⁽⁴³⁾」である、と考えたのである。さきに、内に菩薩の慈心を持つ、というのはこのことであつて、内に菩薩の慈心をたもち続けることによつて声聞の外儀によることが可能となる、とみられている。柴西が『出家大綱』のなかで、小乗戒について、この戒は自調自度をもつて實際の涅槃を証するけれども、いまだ無上菩提を証することはないし、菩薩にしてもし二乗に退墮すれば、これを菩薩の死と名づけるから、だから「今者不_レ取_二其情_一、只取_二其戒_一」(44)るのである、といつているのも、声聞戒の持犯開遮を明らかにしてこれを護持することに努めるが、その二乗の心を抱いてはならないことを語るのである。すなわちそこでとられる「情」は大乗菩薩の心であつて、いわば菩薩戒を受けると

柴西の「心期」にほかならないのである。してみると、この「心期」が大乗小乗兩戒の差を取り払つて、小乗戒を大乗

戒に変えてしまふ鍵を擱んでいることになるが、また言葉を変えていえば、大小兩戒の相違は戒相そのものの違いではなくて、それを受持するものの心の持ち方の差によつてきまる、ということにもなる。

しかしこうした考え方は、最澄以降、日本天台ではまつたく認められたことがなかつた。円戒という名は小戒を捨棄した、純大乘の絶待戒とされることを通して、「仮受小戒」をさへ捨てさつたからである。したがつて上記の湛然にみられる、シナ天台伝統の法華開会を基盤とした円戒観はついに顧慮されることがなかつたのである。⁽⁴⁵⁾しかしこれが天台教学をシナ天台の伝統に棹さして研究しようとした証真によつてかなり素直に取上げられたことは注意してよい。かれは「戒無三大小」という提言について「菩薩雖下同二小乗出家一受中小乗戒一。而望上菩薩意一是大乘戒一」⁽⁴⁶⁾と考へ、小乗である四分律も「今望三菩薩開權意一故。為三大乘戒一」⁽⁴⁷⁾としたのである。かれはここで法華開会の立場からは小戒もそのままの形で包容されなくてはならないと認め、その法華開会をまた「菩薩意」とおさえたわけである。そこには柴西の考え方と類似したものを認めることが可能である。これは、証真がシナ天台教学の円戒観を日本天台の一向大乘の円頓戒から切離して、それとして率直に理解しようとする努めだからである。そこにはからずも両者の相似が生じたのであらう。

さてこのように柴西は外に声聞の律儀、内に菩薩の慈心と対照させていることは、ここにいう菩薩の慈心が梵網菩薩戒の受持においてたもたれるものであり、いつてみれば菩薩戒そのものを含めていわれているの知らなければならぬ。いわば菩薩戒のところがこの菩薩の慈心であり、この菩薩戒のころをころとして菩薩戒が受持され、声聞の律儀もただの声聞の律儀に終らないで、その二乗の心を払拭しつくされた、大小の差別を超えた声聞の律儀となつて受持されるのである。したがつて「此宗不レ撰レ戒之大小一」⁽⁴⁸⁾といわれるのも、こうした菩薩戒の心をその基盤としているからいえるのであるが、ここで注意されることは、この「心」はまた禅の心とも一つになつて行くことである。柴西はこれを『出家大綱』の中で次のような表現を通して語つてゐる。それは菩薩戒を説明した言葉のなか

にみられる。

菩薩戒者梵網三聚十重四十八輕是也。其心從其戒、純發大悲般若之情。於衆生無憎愛差別。於佛法離偏円分別。応レ行速行。 応レ学忽学。 不レ競ニ諍是非。 只進ニ歩菩薩意地。 応レ為ニ人天福田。 是菩薩戒也。⁽⁴⁹⁾

ここに「般若之情」というのがそれであつて、柴西はこの「般若」をもちろん「般若経」又は「智慧」の意味に用いるとともに禅の意と解しているからである。『興禅護国論』に「仁王経云。 仏以般若一付三嘱現在未来世諸小国王等。以爲護国秘宝一文 其般若者、禅宗也。」⁽⁵⁰⁾ というものがそれで、これは禅宗が『金剛般若経』と『維摩経』を所依とすることからもうなづけるところである。⁽⁵¹⁾

いづれにせよ、柴西においては戒そのものに大小の本質的な差異が認められないが、それを大とも小とも変えるのは受持するひとの心によるのであり、大小の差を撥無するのは菩薩戒を受持する心であり、その心が菩薩戒を通して大悲般若の智慧とその実践としての禅を開き起こしてくるのであつて、それがまたとりもなおさず菩薩戒の受持であつたのである。

三

1

このような、小乗戒に対してはその情を捨てて戒だけをとつた、柴西の包容的な理解の仕方から眼を転じて、それではかれは叡山の一向大乘の別授の菩薩戒に対してはどのように考えていたのだろうか、このことを注意しなければならぬ。

西

かれは『出家大綱』のなかでつぎのようにいつている。

柴

頃有大徳自看誦戒藏云。 山門別授菩薩戒非正破云。 遠截三七仏遺流等云云。 親聞此言哀慟無極。 其人已墮

魔網。千仏無能救乎。其人欲生般若還煉般若種子。丈可悲矣。學般若者惡尚不可憎。況善哉。凡觀達迷中是非俱非。夢裏有無無俱無。其是般若也。何況如來說教區區。大士弘經品也。傳教大師別授菩薩戒有何過失哉。我大師若不建立別授菩薩戒者。此土末代無持律人。因何結戒緣哉。況彼時賢人明匠乏其人哉。何況別授菩薩戒特有由乎。在口訣。庶幾一門同袍莫憚彼謗。

これはかれの円戒觀を語るものとして注目されなくてはならないと思われるが、ここでかれは、消極的ではあるけれども、最澄の別授戒、すなわち単授梵網戒に「何の過失」もないこと、末代のために必要なものとなつてゐることを示している。その理由は明示されていないが、梵網戒が四衆にひとしく自誓受を許しているから、これによつても菩薩比丘の名を得ることができると、梵網の八万威儀のなかには、「五戒・八戒・十戒・二百五十戒を撰」していることなどを、栄西のあげた理由と考えられてよいだろう。しかしこのような理由はあまり直接的ではなく、それとして重みを持つていない。それというのも、栄西自身、最澄が何故あのような別授菩薩戒を創設したのか、その「元意は全く之を示す」ことができない、としてゐることからも肯づけるのである。そしてさらに「其菩薩究竟道理只不互相是非」という抽象論を説くとともに「若別授菩薩戒不正者授其戒行其戒人之苦也。汝何苦也。損道墮惡道汝代受苦乎。汝若依此自是非他之業墮惡道我能救汝。穴賢穴賢。自今已後只守汝自情莫説傳教大師別授菩薩戒之正否矣。大師已逝。誰會汝謗難哉」といつて、古人を鞭打つ非情をせめ、結局は「善戒經文有會釈一異梵網經意」といつたところに落着いたかぎりでは、別授梵網戒をとつて最上のものとしなかつたことがわかる。いやむしろ、「傳教大師の別授菩薩戒の正否を説」いてはならない、とした弁護は、栄西自身がその当時うけた妨難に対する自己弁護のためでもあつたとさえ考えさせるものがあつて、正しく最澄の円戒を擁護しようとしただけのものではないようである。「栄西此頃負三種妨難。其人者則弟子中多多。他門中又有教矣」といい、「有志之弟子設得理勿諍勝於師。雖懈怠勿見短」といつた言葉を『出家大綱』の巻末に記していることや、本書

が、采西が在唐中にほぼ略儀を書し、後正治二年になつて「再治して以て同門の初学に貽」⁽⁵⁸⁾ そうとしたものであつて、これらの文がその再治のときに付加されたものと考えられることなどは、このような推測を許している。

2

さてこのように考えてくると、最澄創設の別授菩薩戒に対しては、その創設の元旨はわからないとして、即かず離れずといつた態度をとり、消極的な支持に止まつたものとみてよいが、ここで注意して置かなければならないことは、采西作とされる『円頓三聚一心戒』の存在である。

この書については、これが取上げられた場合でも、内容上では安然の『普通広釈』が多く用いられ、そのことが、采西が『教時義勸文』を書いて安然の『教時義』を釈したことと重なること、東峻が『日本禅林撰述書目』のなかにこの書を采西撰と認めたことなどが、わずかに撰者を采西にあてようとする例証とされたにすぎない。⁽⁵⁹⁾ いわば積極的な証拠はまだ見出されていないというのが、いつわりないところであらう。

したがつて真偽いずれともまだ決定していないとみてよいようであるが、いまここで幾つかの問題を提示して、別の角度からこれを考えてみたい。

この書については次のようなことを指摘することができる。まず本書は「一代五時ノ教ニ説トコロノ戒多ト云ヘトモ是ヲタハ子テ四トス」⁽⁶¹⁾として「一八人天戒、二八二乗戒、三八菩薩戒、四八仏戒」⁽⁶²⁾としてゐるが、この分類法は法然を撰者とする偽撰の『金剛宝戒釈義章』とほぼ一致している。そこには「今就二代所説戒。略挙三四种異ニ釈義。一者人天戒。二者小乗戒。三者権大乘戒。四者圓実性戒」⁽⁶³⁾とあつて、表現にも類似性が感ぜられる。ところがこればかりではなく、これをさらに細かに内容に当つてみると、もつと多くの類似が認められる。それは単に偶然とはいえないようである。たとえば第二の小乗戒について言うところを対比してみる。

『釈義章』

(一) 是〔一就中〕二百五十戒〔十者〕三千威儀六万細行是〔十則〕比丘具足戒也。五百戒〔十者倍〕六千威儀十二万細行是〔一〕比丘尼具足戒也。

(二) 若破二戒則破一切学之故〔一諸戒〕一戒若犯〔一若犯一戒〕則犯諸戒而還〔一受学之故縱雖殺一小蟲一破一切破犯一切犯〕必定墮惡趣……

(三) 故是戒喻瓦器而瓦雖金不及板櫃之一分以不為重宝〔一〕

(四) 〔十統〕雖入三途於受持人〔一〕而〔一〕非無其益。若雖〔一〕入地獄道〔一〕則成其〔一〕十王。或使防邏〔一羅〕人、或〔一〕奉行獄卒。若入鬼畜〔十道〕則〔一而〕於〔一成〕其中成勝果報者〔一王〕。又此〔十小〕戒者〔一〕能〔十受〕持者〔十則〕成三乘忘〔一已〕失仏性……

(四) 舊掘經云、寧越野干之心莫起三乘之心。

(四) 頭戒論傳教云、自今已後不_レ受_レ声聞利益。自誓願乘捨二百五十戒。已上頭揚大戒論慈覺云、雖墮地獄歴中無量劫。於二小乘法二不可_レ取_レ手〔一執〕口誑。已上64

『円頓三聚一心戒』

： a 僧ノ戒ニ二百五十戒アリ。是ニ三千ノ威儀六万ノ細行アリ。又尼ノ戒ニ五百戒アリ。此ニ六千威儀十二万ノ細行アリ。

b 此等ヲ一ツモ念誤ヌレハ三惡道ニ落ル也。： d 此ノ戒ハ一戒破レハ一切戒皆破ル、戒也。

e 此戒ハ破レヤスシ。故土器ニ喩ヘタリ。イカニ全キモ二度ノ用ニ立コトナシ。況ヤ破レタランヲヤ。

： 若能持ヌレハ二乗ト成テ仏ノ種ヲイリウシナウ物ト成ル也。但戒徳アリテ地獄ニ行ハ琰炎法王ト成ル。畜生道ニ行ハ師子虎狼鷲鷯ト成ル。

： f 舊掘經曰、惡賴野干ノ心ヲハ発ストモ一念モ二乗ノ心ヲ発スヘカラス。：

g サレハ伝教大師ハ大乘戒ヲ受給テ後ハ心愛物ハ小乘ニテ有リケリトテ起請ヲカキテ云ク。自今以後声聞ノ利益ヲハ受シ。誓二百五十戒ヲ棄ト也。又慈覺大師ノ起請ニ云ク。地獄ニ落テ無量劫ハ經トモ小乘ノ法ニヲキテハ手ニモ取り口ニモ誑シト云65。

〔いま『釈義章』の敘述の順序に従つて(一)(二)……の数字を付けたが、『円頓三聚一心戒』の順序は a b … のとおりで

ある。」

このようにみると、両者の関係はきわめて密接なことがわかる。そして相似はこれだけに止まらない。第三の菩薩戒においてもこれが認められるのである。⁽⁶⁶⁾したがってこれからすれば、一が他を参照したか、二つともある何かを参照したかの孰れかである、と考えることができる。しかしおそらく二つとも何かあるものを参照したとするのが穏当であろうか。両者の間には相似のまつたく認められない部分がむしろ多いから、後者の関係かと思われるが、しかしそれはそれとして、こうした同じグループに属すると考えてよいこの二つの者の関係はどういうことになつてゐるのだろうか。

『釈義草』が法然の撰述でないことはすでに衆知のことである。これを法然の真撰とした最初の文献は了誓聖問の『伝戒論』⁽⁶⁸⁾であるから、法然没後一世紀あまりの間にこの偽作が撰述されたにちがいない。いずれにせよ浄土宗系の著者の手になつたものであることが明らかであるが、そうすると、これと相似する『三聚一心戒』も天台宗系か浄土宗系かのいずれかとなろう。

またこの書は天台口伝法門に属する著述とされる『一心金剛戒体秘決』とも近い思想をもつてゐる。たとえば第四の戒を「一心金剛宝戒」と呼び、これを「法花ノ仏戒」⁽⁶⁹⁾呼んでゐるが、これは『秘決』では梵網の仏性戒体を因分とし、「果分究竟円頓戒」は「本門寿量三身即一」⁽⁷⁰⁾に出るものとする思想と轍を等しくしてゐる。また「仏ノ一心金剛宝戒ト云ハ我カ心カ仏ニテ有ト云事ヲ悟リ知ル」⁽⁷¹⁾ことにあるというが、『秘決』では「只直信性徳本有金剛宝戒在」我心中。直持三住本有三身戒徳。思我即仏果与本地三身一体時。即住三身円満戒徳」⁽⁷²⁾という。さらに注意されることは、これを「信」の当相において捉えていることで、前者が「ヤカテ仏ニテ有ケリト信スル心ノ金剛ノ如ニテタムム事無ク一心金剛宝戒トハ申也」⁽⁷³⁾「疑フ心、ツユチリ計モ無クシテ受ツル心ノ堅固ナル即仏ニテ有故ニ仏ノ一心金剛宝戒トハ申シタル也」⁽⁷⁴⁾ということは、後者に「円頓成仏。……以信為初入也。謂諸仏適言。一切如来金剛宝戒。

在_二汝等心中_一。乃至信_二此語_一。名為_二成仏_一。即_二驗知_一。円戒成仏。必以_レ信入焉。由_レ信開悟。由_レ信願_二法身_一。終至_二仏果_一而已矣⁽⁷⁶⁾。』というときわめて近い。もちろん相違点は多いが、こうした近似は、思想基盤を同じくしているから起るものであつて、同じ土壤に生じたものである。思想史的には『一心金剛戒体秘決』の方が一歩進んでいるようにみえるが、いずれにしても大差はあるまい⁽⁷⁷⁾。

このように考えてくると、『三聚一心戒』を栄西の著述とすることは躊躇されるのであるが、さらに内容において栄西の考え方はしつくりしないものがある。その一つは二乗戒（小乗戒）の理解が『興禪護国論』などと合致しないことである。そこでは、二乗戒とはつぎのようなものとして捉えられている。「身ト口トノ、戒許守テ心ノ中ノ妄情妄念カヘリミ（ザ脱カ）ル事ハ小乗戒学故也。其ノ細行ト云ハ山ニ籠リ水ヲ服シ物ノ氣ヲ服シ髪ヲ長クヲヲシ。又髪ヲ毎日剃リ草ノ衣着シ木皮ヲキ冬ハ水ニ入夏ハ火ニ焼カレ高岸ヨリ墜テ日ニ三度ヒ浴シ肉断シ穀ヲ断シ無言ヲ行ヒ丸臥好ム。此等ノ行ノ数十万多シ。カタハシヲ見ント思ハン人ハ大論ノ十三ノ弓ヲ見ルヘシ。伝教慈覚ノ両大師ハ此文ヲ引見テ外道ノ苦行身ヲ責メテ⁽⁷⁸⁾空ニヨツル証拠トシ給ヘリ。外道ト云ニ乗也⁽⁷⁷⁾。」これでわかるように、『円頓三聚一心戒』が二乗戒と呼んでいるのは、苦行であつて、正しく『大智度論』の次の文に依つている。「若人棄_二捨此戒_一。雖_二山居苦行食果服_レ菓。与_二禽獸_一無_レ異。或有_レ人。但服_レ水為_レ戒。或服_レ乳或服_レ氣或剃_レ髮或長_レ髮。或頂上留_二少許髮_一。或著_二袈裟_一。或著_二白衣_一。或著_二草衣或木皮衣_一。或冬入_レ水或夏火炙。若自墜_二高巖_一。若於_二恒河中_一洗。若日三浴再供_二養火_一。種種祠祀種種呪願受_レ行苦行。以_レ無_二此戒_一。空無_二所得_一」⁽⁷⁸⁾ここに「此戒」というのは「得無上仏道戒」とか「上持戒」とかいわれているものであつて、このような「得無上仏道戒」に背を向けたものとして小乗戒が理解されたことになるが、こうした苦行をはたして栄西は『興禪護国論』で小乗戒ととらえたことがあつただろうか。栄西は『末法燈明記』の「末法無戒」を解釈して「或彼小乗律儀戒」といつて、末法に不相応といわれた戒はもしかすると小乗戒かも知れない、と考へてはいるが、小乗戒をこのような苦行を立て前とするものとはついに受取つていないのである。

こうした観点から、『円頓三聚一心戒』をひとまず栄西の著述のなかからはぶこうと思う。栄西という人物については、諸家によつてその評価も異なり、褒貶もなかばするから、そうした意味での栄西の性格の二重性をとりあげて強調するとすれば、三宗併修をとつた栄西としては「法花天台」の立場に立つてこうした著述をものするということも考えられないことはない。しかしそれはそのような性格を誇大視したかぎりであつて、そうした点を背景に予想しなければ、やはり『興禅護国論』など一連の著述と『円頓三聚一心戒』の間には少からず間隙が認められると思われ。栄西としては三宗併修は表向きで、内実は何といつても禅宗であるし、最澄の別授菩薩戒に対してその元意を明らかにしないとしたのであるから、このような著述をあえてする必然性は弱い。ただこの『三聚一心戒』がどうして栄西のものとなるようになったか、その経路は明らかにされる必要がある。

四

さて以上によつて、大小両戒に対する菩薩の心期がこれをいわゆる菩薩戒と決定する要因であるとした栄西の考え方が明らかになつた。そしてそこでは従来の別授円戒によつて菩薩戒を考えようとしなかつた栄西の特殊性も認められたと思う。恐らくこうした意味において栄西は「禅戒」すなわち禅宗の淨戒を考えたと思われるが、こうした禅戒のなかで栄西は清規に対してどのような位置を与えていたのであろうか。

栄西が禅林の規範として重んじた清規が『禅苑清規』であつたことは『興禅護国論』の「第八禅宗支目門」を「禅苑清規並びに大國に行はれる行式」⁽⁸⁰⁾を按じて記したことや、その他随所に『禅苑清規』の文を引用したこと⁽⁸¹⁾から推測されるが、『禅苑清規』から最も多く栄西が教えを受けたものは、すでにみたような、戒においては大小を選ばないということであり、大小戒は「人情」に在り、「大悲利生の情」によつてその差が解消するといつた考え方であつたと

栄 思われる。そしてさらにそうした戒を護持し、単に受戒だけに終らせないで、長く持つて、僧として行儀を規正する

ものに高めようとした点であつたと考えられる。そこにはそれが単なる禪苑の「清規」であつたことを超えて、広く仏教一般にまでおしすすめて、「仏法再興。王法永固」を標榜する原動力にさえなつたのではなからうか、とさえ考えさせるものが感ぜられる。栄西がこの『禪苑清規』を知らず、およそ清規に触れることがなかつたならば、おそらく『興禪護国論』が示すような、「若有犯戒者。必擯出之。譬如大海之底不留死屍也」⁽⁸²⁾「互護三行儀。若有三座關一即維邦檢之。乃至小罪不_レ恕矣」⁽⁸³⁾といった厳格な持戒主義による「興禪護国」の思想は生れなかつたことであろう。それだけに『禪苑清規』が栄西に与えた影響の大きかつたことを推測することができるようである。

しかし翻つて栄西において、はたして後に道元が清規を重んじ、かずかずの清規を造つて叢林の規矩としたような、清規に対する重視があつたものかどうか、といつた点になると、この点にはなほだ疑わしい。たとえ『出家大綱』であるが、このなかで栄西は、「齋戒」は仏法の「命根」⁽⁸⁴⁾であるとし、「欲_レ持_レ齋戒_レ者宜_レ從_レ此_レ勤_レ」⁽⁸⁵⁾として、この『出家大綱』を示すのであるけれども、そこには禪家特有の清規はほとんど影をひそめている。栄西は齋戒を護るには二門あつて、一は衣食、二は行儀であるとし、このうち衣食について細かに出家の守つていかなければならないことを説き示しているが、内容はほとんど義浄の『南海寄帰内法伝』を指針として示しているといつてよいものであつて、僅かに食事に於ける「喫作法」の咒願文など、幾つかのものが『禪苑清規』から参照されているに過ぎない。いわば、「清規」はこの程度にしちか重みをもたなかつたのである。

このことは、裏を返していえば、清規はまつたく『禪苑清規』の説示にしたがつて、これをそのまま日常の行儀の規矩にあて、これによつて叢林の厳正を期したことを語る、と考えられそうであるが、事實はそうではなかつたらしい。『正法眼蔵隨聞記』の語るところでは、僧衆はそれぞれの分に随つて三業を守り、持戒に努めるところがあつたようであるが、叢林の規矩については触れない。むしろ無住の『雑談集』「持律坐禪事」の条が「中比建仁寺ノ本願。入唐ノ禪門戒律ノ儀伝ラレシ己ロハ校床ニテ事_レシキ坐禪ノ儀無リケリ」⁽⁸⁸⁾と伝えていることが窺い知らせるよう

に、禪門における清規までは手がとどかなかつた、と考えたほうが正しいようである。『斎戒勸進文』にも「受_二灌頂_一一門衆并有縁道心衆早求_二出離_一」⁽⁸⁸⁾「應勤_二修斎戒_一」として、斎戒こそは「皆以爲_二各各解脫_一至要也。仏言不_レ念_二斎戒_一非_二我弟子_一云云。他門他人猶可_レ耻_二此言_一。況一門徒衆乎。」⁽⁸⁹⁾といつていように、非時食と菩薩戒を守るに急で、禪門独特の「清規」をそだてるまでには至つていないのである。このことは、柴西の禪が円密と并修の禪であるほかなかつたという、時代の先駆者が負わされる制約を脱れることができなかったことも相応するものであり、さらにまた建仁寺の禪が柴西没後、護戒の風が乱れるにつれて振わなくなつていつたことも関連しているだろう。円密と并修の柴西の禪がせめて清規を主体にして旧来の菩薩戒を従とする風儀を育てたならば、そこに独自性を発輝することができたのではなからうか。すでに旧仏教側に属する高弁でさえ、清規をつくつて徒衆に示し、日常の行儀を正そうとしたのである。柴西はその点時代の動きに対して後退したといつてよいかもしれない。

註

- 1 『元亨釈書』第二卷(仏全一〇一・一五五上)。
- 2 『興禪護国論』中卷(大正蔵八〇・一〇上)。
- 3 同上卷(同・五下)。
- 4 同中卷(同・一〇中)。
- 5 同中卷(同・一〇下)。
- 6 『元亨釈書』第二卷(仏全一〇一・一五八下)。
- 7 辻善之助氏『日本仏教史』第三卷(七〇—七二)。
- 8 上卷(大正蔵八〇・二下)。
- 9 法然は専修念仏にたいして「すけさ、ぬ」「本願の念仏」といつているが、これと对象的である。拙稿「法然上人の戒律観」(下)(仏教史学、三ノ一)参照。
- 10 『興禪護国論』下卷(大正蔵八〇・一三下)。
- 11 同中卷(同・八下)。そのほか「是並以_二大小戒_一。為_二如来禪修入之方便_一意也」(同・一三中)ともいう。

- 12 同上卷(同・七上)。
- 13 同中巻(同・八上—中)。
- 14 同下巻(同・一二下)。そのほか(七上・八下などに)も引く。
- 15 同上巻(同・七上)。
- 16 古田紹欽氏は「柴西における持戒持律思想の意義」(日本仏教学会年報二五)の中で「為先」を「為本」と同義と解しておられる(二二五、二三四)。したがってまた「道元における持戒持律の展開」においても、柴西の「戒律を宗とする」という考え方は、戒律宗ともなりかねない、といわれる。(福井博士 碩寿記念 東洋思想論集、五九一)。
- 17・18 前掲上巻(同・七上)。
- 19・20 『天台霞標』三編第四巻(仏全一二五・三七二下)。
- 21 『興禪護國論』中巻(前掲・一二上)。
- 22 同中巻(同・九上)。
- 23 同下巻(同・一四中)。
- 24 『正法眼蔵随聞記』第四巻(岩波文庫本、七二)。
- 25 前掲上巻(同・二下)。
- 26 同上巻(同・二上)。
- 27 同中巻(同・八中)。
- 28 同上巻(同・三下)。
- 29 同上巻(同・七上)。
- 30 同下巻(同・一三上—中)。
- 31 『出家大綱』(明治三年富岡新三郎翻刻本による)には「般若弘經当三於此時一涅槃、興法豈非今日二」(一右)といっている。「般若」は禪に連なり、「涅槃」は戒律と結ばれている。
- 32 前掲下巻(同・一三下—一四上)。
- 33 同下巻(同・一四上—中)。
- 34 同下巻(同・一二下)。

- 35 第一卷(正統蔵一・二・一四・五・四三九右上)。
 36 同第一卷(同・四三九右上—下)。
 37 『興禪護國論』下卷(同・一三中)。
 38 同下卷(同・一四中)。
 39 同下卷(同・一四下)。
 40・41・42 同下卷(同・一三中)。
 43 同下卷(同・一四中)。
 44 前掲明治三年翻刻本(一三左)。
 45 円仁の『顕揚大戒論』はこの表現に注意しているが、その捉え方はまったく逆である。
 46 『止観私記』第四卷(仏全二・九二九下)。
 47 同第四卷(同・三〇下)。
 48 『興禪護國論』下卷(同・一四中)。
 49 前掲翻刻本(一三左)。
 50 前掲上卷(同・二下—三上)。
 51 同上卷(同・五下)。
 52 前掲翻刻本(一三左—一四左)。
 53・54 同(一五右)。
 55 同(一五左)。
 56 同(一六右—左)。
 57 同(一六左)。
 58 同(一七右)。
 59 多賀宗準氏「円頓三聚一心戒について—米西の一著作—」(日本歴史、一二八号)参照。さきに拙稿「一心戒の系譜」(金沢文庫研究七二号)で『円頓三聚一心戒』を「米西のものと考えられる」としたが、これは「考えられている」と改められねばならない。

60 多賀氏が数本の異同をたしかめてこの『円頓三聚一心戒』全文を『仏教史学』（九ノ二）に史料紹介しているが、いまは叡山文庫蔵本によつて掲げる。

61・62 同（一右）。

63 『昭和新修法然上人全集』一〇三二。『釈義章』の底本は坂本来迎寺蔵、享祿二年炭威書写本で、他に三本が対校の異本に用いられている。いま本文に傍点を附し、「」内に十一の符号を用いて、異本と本文との異同を示した。

64 同・一〇三三—一〇三五。

65 前掲叡山文庫蔵本（二右一五右）。

66 この第三の菩薩三聚淨戒を両者ともに伝受・発得・性得の三種の戒で説明するが、その説明がともに祖先相伝の所領や手継文書などの例によつてなされていることは、注意される。ただ『釈義章』の方は「又相承者譬」「一」如レ伝二代代券契。発得者一「十譬」如レ収一納。所二譲得。先祖譲与。私領年貢。性得者譬。猶一如レ無改二其。俗姓一也。同・一〇三五」というふうな簡單であるが、『円頓三聚一心戒』の方はたとえ「伝受戒ト云ハ譬ハ世間ノ人ノ先祖相伝代々ノ手継文書ヲ伝得テ所知ノ主ト成カ如シ」(同・六右)のようになや詳しい。もつともこの三種の戒の捉え方には相違があり、『円頓三聚一心戒』の方は、撰律儀戒を説明した中で「抑此戒ヲ受ルニ伝受戒発得戒性得戒トテ三種ノ戒アリ」(同)とするが、『釈義章』は『普通広釈』に従い、「就二此三聚淨戒一亦有三三門持相一」(『二種不同』)(同)とする。

67 両者はある一つのことを参照したのであるが、もし一が他を参照したと仮定すれば、その先後関係について双方の一致点をもとにしていまいこといえることは、『円頓三聚一心戒』の方が無理なく素直書かれていて、他を参照したためにそれに引きずられて、論旨が乱れている、といった点を感じられないことである。とくに前掲のeの後、gまでの間に「抑此戒ハ像法ノ中比失畢。此末法ニ至ルマテツヤノ跡形モナシ」以下、二乗の戒について説き、その中間に『央崛摩羅經』を引いているが、その間の論証の進め方には他に引かれたよどみが感じられないことを注意してよいと思う。こうした点から考えると、『円頓三聚一心戒』の方を先に書かれたとみるのが穩当のようである。

68 「所詮此戒流伝。高祖上人已受二嫡嫡一。自製三金剛宝戒章二卷。浄土布薩式一卷。浅略戒二儀脱力一一卷。」(『願浄土伝戒論補註末、仏金七二・四〇上—下)。望月信亨氏「法然上人の著作法語竝に其の真偽」(『浄土教之研究』、七〇七—七〇九)参照。

69 前掲叡山文庫蔵本（一三右—左）。

70 上巻（旧版伝教大師全集四、二〇七）。

- 69 に同じ。
- 71 前掲上巻(同、二一六)。
- 72 前掲上巻(同、二一六)。
- 73 前掲叡山文庫蔵本(一六右)。
- 74 同(一七右)。
- 75 前掲上巻(同・二一六)。
- 76 『円頓三聚一心戒』が、この一心の異名としてあげたものの中には、口伝法門系の文献にみえるものがある。煩雑だから一指摘しないが、たとえ、如来蔵、本覺、元初、元品、一念などがそれぞれである。これからすると、口伝法門系に属する人の著述とみることもできる。
- 77 前掲叡山文庫蔵本(三右—左)。
- 78 第十三巻(大正蔵二五・一五三中—下)。
- 79 『興禪護國論』中巻(前掲、八中)。
- 80 同下巻(同・一四中)。
- 81 同上巻(同・二中)、中巻(同・八中、九中)等。
- 82・83 同下巻(同・一四下)。
- 84 前掲明治三年翻刻本(一右)。
- 85 同(二右)。
- 86 衣法は『南海寄歸内法伝』(大正蔵五四)の「十衣食所須」の条により、食法は同じく「八朝嚼齒木」、「九受齋規則」、「十六匙筋合否」、「十八便利之事」などの条によっている。
- 87 『禪苑清規』(前掲正統蔵本)第一巻「赴粥飯」の条によつて引用している。
- 88 第八巻(延宝七年開板本「奥書に「嘉元三年十二月二日於万徳寺書写畢 執筆慈眼書之」とある)、一〇左)。
- 89 『出家大綱』附載(明治三年翻刻本、一七左)。
- 90 同(一八右)。
- 91 『出家大綱』では、齋戒を衣食・行儀ととらえ、行儀を戒行・律儀と解している。

近世の祭祀仲間衆とその解体

——旧上州碓氷八幡の場合——

相 葉 伸

一、序

上州の碓氷八幡（今高崎市八幡町八幡神社）は信越線「群馬八幡」駅下車、北西数分にして達し得る杉森の中にある。同社の由緒書には遠く天徳元年の創立を伝えているが、もとよりそれを立証するものはない、文献的には近世期以前にさかのぼることはできない。しかし同社の古い祠官の家であつた矢口家には近世初頭以来の古文書三百余点を蔵している。これによれば同社は近世初期において、既に東国には稀な宮座的祭祀組織を有しており、別当一、社僧七、社家十六人計二十四人の構成員をもつて、慶安以来朱印百石を受領し、これを配分して、神社の運営に當つていた。今それらを通して、近世地方神社の祭祀組織を明らかにしたい。

二、別 当

朱印百石は構成員に配分されていたらしいが、慶安三年五月五日付の「社領田領并石改事」（矢口文書）によれば

一、上田老反巻畝五歩

別当

一、上田仁反巻畝九歩

同

此石巻石六斗七升五合

此石三石巻斗九升五合

一、下田卷反卷畝拾仁步 此石卷石三斗六升八合	同	高石合三石六斗卷升三合五勺九才九毛	四和尙
一、上畠七畝三步 此石七斗八升九勺九才八毛	同	一、上田卷反五畝六步 此石仁石仁斗八升	同
一、中畠仁反仁畝七步 此石仁斗仁升三合三勺三才三毛	同	一、上田五畝七拾八步 此石八斗四升	同
高石合九石仁斗四升二合三勺三才一毛	二和尙	一、上畠六畝步 此石六斗六升	同
一、上田卷反三畝拾六步 此石仁石三升	同	高石合三石七斗八升	五和尙
一、中畠卷反仁拾三步 此石卷石七升六合六勺六才六毛	同	一、上田八畝拾九步 此石卷石仁斗九升五合	同
一、下畠卷反仁拾五步 此石六斗五升	同	一、下田六畝步 此石七斗仁升	同
一、下田六畝步 此石七斗仁升	同	一、中畠卷反九畝三步 此石卷石九斗一升	同
高石合四石四斗七升六合六勺六才六毛	三和尙	一、上畠仁拾卷步 此石七升七合	同
一、上田卷反拾步 此石卷石五斗五升	同	高石合四石二合	六和尙
一。中田四畝仁拾八步 此石六斗九升六合六勺六才六毛	同	一、上田卷反仁畝八步 此石卷石八斗四升	同
一、中畠七畝仁拾仁步 此石七斗七升三合三勺三才三毛	同	一、中畠卷反五七六步 此石卷石五斗一升九合九勺九才八毛	同
一、中畠六畝步 此石六斗	同	一、下畠卷反七畝仁拾五步 此石卷石七升	同
		高石合四石四斗二升九合九勺九才八毛	

一、上田仁反巻畝拾五歩

神宮寺

高石合五石五斗仁升九合三勺二才八毛

此石三石仁斗仁升五合

一、中田仁反八畝巻歩

二ノ禰き

一、上田七畝歩

同

此石三石九斗仁升四合六勺六才六毛

此石七斗七升

一、中畠五畝仁歩

同

高石合三石九斗九升五合

一ノ禰き

高石合六石四斗四升七合九勺九才八毛

一、上田仁反四畝歩

一ノ禰き

一、上田巻反五畝四歩

此石三石六斗

同

此石仁石仁斗七升

三ノ禰き

一、上畠巻反八歩

同

高石合仁石仁斗七升

一、中畠八畝歩

同

(……以下記載略)

此石八斗

とあり、これらの上中下田、上中下畠を総計すれば朱印百石は実質百七石八斗九升三合になるが、この配分を概括すれば

別当 拾石

社家 四石宛八人 (小計四十八石)

社僧 四石宛七人 (小計二十八石)

同 二石宛八人

計八十六石

となり残り十四石が「神前入」^(註)として神事祭礼用となつていた。

(註) 矢口文書、延享四年卯十一月付「乍恐書付を以奉申上候」

三、座 席

構成員の座席は極めて嚴重であつた。別当神徳寺は最高の權威で、朱印百石下付の包紙の宛名も、代表者としての神徳寺名であつた。祢宜の神主号申請も別当名で出されたし、前記の如く朱印の配分では社僧や社家の倍以上を取り

その他の配分にも常に頭を抜く多額であつた。たとえば太々神楽の収入七兩二分の場合、その配分は三兩を「八幡宮御在所え」、老兩を「社僧中」で、七人の社僧に分け、次に社家十六人分として三兩を分けたのに対し別当は個人で式分を取分とした。(竹林家蔵「八幡宮年中行事」)又この太々神楽の執行権は別当の所用であつたので「神楽の儀は何吏に不寄社家一己之料管些々無用万端別当之指図を受て致事」となつており(同上書)、正月二日には「社僧社家一同別当に年始、於書院礼受茶烟草盆」の例であり、東照宮の祭礼(四月十七日)には老番鐘で社僧社家が出仕し、二番鐘で別当が素絹五条にて出仕し太々神楽を修し、神輿洗(六月二十八日)には老番鐘で社家出仕、二番鐘で別当が社僧を従えて出仕法楽して退去(同上書)というごとき格式を持していた。神仏混淆し、神前に普問品、心経・諸真言が誦まれ護摩が修され、別当の導師の下に社僧社家が出仕奉侍するとあれば別当の權威は必然である。

だから慶安年中、神社内の万事の運営は別当と神主が一年交替で局に當るべきことが、地頭(柴田三左衛門勝興)によつて指示されたが、その後恒例の神事は神主惣祓宜が勤め、年礼は別当と神主の隔年勤めの慣例となつた後も、尚社家を「家来同様」と見做す別当の權威意識は高く、為に別当と社家側との間に、しはしば訴訟沙汰があり、神主原主膳(初め一ノ祓宜、後神主となる)が元禄六年十二月十八日出訴に敗れ、所追放となつて失脚している程である。しかし乍ら別当の「一山支配」に対する社家側の抵抗は潜行して常に「社家社僧同格」の出訴がしばしば見られた。

四、社 僧

社僧の方は二和尚から六和尚まであり、一和尚といわないのは、神徳寺別当を「一和尚」にあたるものとみていたためであらう。

尚「和尚」は肥後和男博士の研究による近江の宮座においては、和上、尉、和尚の文字が用いられ、読み方も「一和尚」とかいて「イチバンジョウ」と尉の意でよむ場合のあつたことが説かれているが、(宮座の研究二三九p)上

州のこの神事組合では「ワジヨウ」と呼んでいたらしく、現在でも神社に接した西側の坂を「ゴワジヨウザウ」（五和尚坂）といふ、それより西方に順にある細坂を「ニワジヨウザカ」「サワジヨウザカ」「シワジヨウサカ」「ロクワジヨウサカ」といつているのは、それぞれの寺域の位置を示しているといえる。

和尚の数については、肥後博士の研究によれば京都府乙訓郡大山崎村円明寺の小倉神社や同北桑田郡黒田村上黒田の春日神社等の一老、二老、三老、滋賀県滋賀郡仰木村の宮座の一和尚、二和尚、三和尚の長老に比しては遙かに多く、奈良県添上郡大安寺村の八幡神社、吉野郡で市町善域の六人衆とは匹敵し、大阪府泉北郡山滝村内畑の山直神社の十五人衆、同泉南郡八木村中井の夜疑神社の十六人衆に比しては小数といえる。

しかしながら神徳寺が東西百拾間、南北五十七間（六二七〇坪）の境内を有したのを初め^(註)二和尚が三十二間に三十四間（一〇八八坪）、三和尚が三十三間に五十二間（一七一六坪）、四和尚が十二間四方（一四四坪）、五和尚が二十四間に二十二間（六一六坪）、六和尚が十六間に七十間（一一二〇坪）というような境内地と、その客殿庫裡をもつていた。これが八幡宮の拜殿、本社、堂、塔、鐘樓、仁王門、随神門等の輪換の美をめぐっていたのである。だから当時の六坊の有様は、時に焼失等により無寺、無住となつた時もあつたが、その盛時においては、草深い村落中にあつて、一大壮観を呈した事が察せられる。

(註) 矢口文書・「享保二丁酉天東叡山へ上る下書字」。文化八年九月に同じく東叡山に提出した「上野國碓氷郡八幡村神徳寺」(矢口文書)は間敷においてこれと若干の消長があるが、寺録、年貢役銭等を加えて詳しい。

社家については一の祢宜原主膳が元禄六年失脚後は二ノ祢宜矢口丹波、三の祢宜富加津土佐がそれぞれ一祢宜、二祢宜に昇り共に永代社家頭となつていたが、天保二年末に別当の申請を経て、京都の吉田家より神主号を認可された。^(註)

席順は嚴重で、神事の場合、別当を中央に左が丹波、右が土佐、常席では別当、丹波、土佐の順序ときまつていた。^(註)

(註) 矢口文書「以書付御答申上候」(天保二年)

このほか社家は上社人四家(うち一家は神子頭)、下社人三家、小神子役四家、御供所神人三家に分れて世襲しており、その多くは丹波、土佐同様、摂津、河内、能登等の受領名をもつて代々受けつぎ社役をつとめ、いづれも厳格な家格の意識をもつていたようである。^(註)このことは現在同地の旧社家屋敷には尚多くの旧社家の家が現存しているが、それらの中にあつて、いづれも旧受領名が家の通称や格式を示し、矢口家は今も「タンバサマ」の尊称をもつて呼ばれていることでも明らかである。

(註) 世襲により社役をつとめた例証として次の矢口文書をあげておく。

一札之事

一、此度私乱心病氣ニ付御神前社役勤親類共引請家督相続人見立差出し御社役急度被相勤メ隠居願差出し申候所相速御決濟被成下候ニ忝仕合ニ奉存候然上ハ此末身分ニ付御うらみケ間敷義毛頭無御座候 仍而一札如件

八幡村親類

証人 団 藏 ㊦

劍崎村親類

証人 藤左衛門 ㊦

当人

五太夫 ㊦

文政二卯二月

矢口丹波 正様

富加津 土佐正様

御仲間衆 中様

五、社 家

唯社家相互の間の自らなる座格の高下軽重はあつても、宮番は二人一組で座格によらず年番をつとめていたところ

に「仲間衆」としての平等性を一面にもつていたのである。

ところで宮番の執行に当つては、その手足となつて雑用に従事する「添番」があつた。これは仲間衆とは別に村人の中から、誓約せしめ一定の報酬を与えて勤めさせた。この労務は暮六ツ（午後六時）から翌暮六ツまで、報酬は天明年間に年式貫丈であつた。^(註)

(註) このことは矢口文書に次のごとくある。

証文

一、八幡宮御神前御番相手私親前々々相勤来候処此度私儀相勤候様に御頼被下候故此已後暮六ツ迄翌暮六ツ迄急度相勤可申候但御番料老々年分二貫文相定若不動仕候ハハ判人之者急度改他人譲渡可申候為後日仍而如件

天明四歳

勤人 常 七 ⑨

辰二月

証人 長 五 郎 ⑩

同 富加津土佐守 ⑪

矢口丹波守殿

然してこれらの下級の宮番補助役が、別当の忌緯にふれて解職されることもあつたらしく、そのような場合、社仲間が結束して別当權威に抵抗して解職を阻止することもあつたらしい。^(註) 別当との間に出入など円滑を欠いていた時代でもあつたらうが、社家は社家としての、連帯意識で結束し易い同体性も他面にはもつていたようだ。

(註) 矢口文書にその例がある。

議定証文之事

一、八幡宮御神前添番前々々私シ方ニ而勤来リ候処此度別当我意ヲ以私シ家督取上御納戸入ニ致シ候処惣仲間衆御助力ニ而取戻被下難有然処入用金ニ差支費殿金五両拝借仕其利子ニ而永久勤番可相勤取極然ル上者少茂違乱申間敷候

宝曆三酉年七月

当人 五郎兵衛

証人 富 平

富賀津土佐

仲間衆の内容については矢口文書のうちに次のごとく記されている。これは天保二年四月のもので、「八幡宮附姓名案」といういわゞ下書で、当時の社役一覽である。

別当	神徳寺	同	須賀河内
社僧	二和尚	神人	富加津右京
同	三和尚	同	加部左門
同	四和尚	同	桜井但馬
同	五和尚	小神子役	春山五太夫
同	六和尚	同	矢口舎人
同	法花院	同	富加津能登
社家頭・代々ノ禰宜祠官	矢口丹波	同	新井平吉
同二ノ禰宜	富加津土佐	御供所神人	富加津茂右エ門
神子頭・社家	金井大和	同	武井弥兵衛
社家	高橋摂津	同	清水忠右エ門
同	矢口兵部	右之外八幡宮社役神者無御座候	以上

これによれば前々から既に在つた社家間の座格を一層明示したもので、新たに神主号を申請し、それが下付される年でもあり、内容を整備して新しい運営に当るための意気込みとして、このような起案が残っているのである。「神人」を「下社人」または「下社家」としたのもあり「神子役」を「巫子」とする別の反故紙ものこつている。しかし社役は世襲であつたから、この形は早くから存在したものと見ていいのである。現にここに出ている「神子頭」の「金井大和」は、寛永十三年「八幡宮領之帳」に出ている「大市」であり、「神子別当」「三ノ市」「四ノ市」「五ノ市」もこの神子役のことである。

六、矢口丹波

社家頭として同社の中心的存在たる矢口丹波とは如何なる人物か、今「矢口家々系」(矢口文書)により大要を跡づけて見よう。

同家系によれば初代は松枝(松井田)の浪人三浦平八郎茂尊なる者、下板鼻八幡宮(碓氷八幡の旧名)のこの神主の養子となり矢口氏と称し天正八年九月歿とあり、二代数重は矢口伊勢守を称す。社頭衰微し、無官にて神役し慶長十一年歿。三代猶政は二ノ称宜となり、矢口主殿と称し、正保元年歿。四代為隆も主殿を称す。幕府天海に帰依し、天台宗、東叡山勢威あり、その末寺は「諸願叶い、出入訴訟天台宗に勝つて不成」という時勢となり此の前後別当の配下に入り、慶安元年朱印百石を配分を受け、寛文八年四月歿。五代貴重は丹波守を称す。切支丹制禁の為隣接の大聖寺檀家の籍に入る。且つ神徳寺と数度の出入をするも「吉田許状ナキユへ利運ナシ」と。此の代に吉田許状を得たが「仏法ニカスメラレ種々横難アリ」て元文三年十二月歿。六代正重また丹波守を称し、宝暦八年歿した。七代並保は下小島村より入り聲となり、丹波守を称す。文化五年三月歿した。八代正喜は丹波正を称し、文政二年六月、六十歳にて卒去まで、医書神書、算法、占書、軍談、歌書、俳書、俳書、心学等雑学に亘つて蔵書多く、一と号して俳諧にも秀いでしはしば句座を開くなど、「諸門の弟子五十余人」に及んだ。また医書に親しみ好んで諸病を助けたので、その死は「隣郷に惜しまれ」たという。今日矢口家に遺る多量の和書漢書写本の類は彼の蒐集のものである。」「読書向テ夜ノ明ナントスルヲ知ラズ」というもあながち誇張ではなかつたかも知れぬ。尚「浮世ノ人ニコビ不拵て仙如シ」というのはその人物の一斑であろう。彼自身の筆になる「天候日記」も長年月に亘つて欠かさず遺されている。これは年頭の御弓の神事により、一年の天候を占い、照り年か降り年か風年かを農民につけていた神占の実証を見るためのものであつたと思われ、彼の神社経営への真摯な努力は人間的にも高く評価されてよいであろう。

九代以真また丹波正の受領名を継承し、隣接の大聖寺（真言宗）から離檀して、神葬祭に転じた。尚天保二年には神主号を下付されている。この親子二代に亘る丹波正時代は社家の最も優位の時代として特筆大書することができよう。矢口家としても、神社の仲間衆にとつても二人はまさに中興の人たるを失わぬであろう。

元祿六年（一六九三）神主原主膳の失脚以来、以真の天保二年（一八一三）まで祿宜のみで神主号を欠いたのは長期に過ぎるが、これは別当との間に入訴訟等融和を欠く時期が多かつた為と思われるが、一面こを頃（正喜・以真の両丹波正時代）に至つて別当の權威が、漸く両丹波正の財政的權威と人間に圧され来つたようである。それは神徳寺別当名で丹波家に差出した借用証文や神社再建の勸化金流用などはこれまでもあつたが、特に神主号申請の翌年（天保三）には八月に名主勘右衛門を保証人として「拾五兩二分」を「病難打続猶又御金箱紛失」の為借用、同十一月には「堂守不埒」の為に「御上納金紛失」したとて「四拾兩式分」⁽²⁾を借用している等その一斑を示すものであろう。

註(1) 矢口文書「議定一札之事」

(2) 「入置申慈悲証文之事」

このことは別当の形式的權威に対する丹波の実質的勢威の肉迫を物語るものにほかならない。現存の矢口文書中に度々の冥加金の献上や貸付金取立帳の存在は、彼の勢威の背景の一をなす財力の実質を如実に物語るものであり、神主号願出の為に江戸表への旅日記や関係筋への付け届の刻明な支出控^(註)は社会的にも興味深い、正喜が好学で仙の如しといわれたというに比して、以真の方はより現実的才気をもつ人であつたようだ。

矢口家系は彼をもつて終つてゐるが、以真を経て柁太郎に至つて明治維新となりこの仲間衆の解体となる。これを要するに

伊勢守以前……………草創期微衰期

主殿時代（猶政・為隆の二代）……………別当へ隸屬期

丹波守時代（貴重・正重・並保の三代）……………別当へ抵抗期
丹波正時代（正喜・以真の二代）……………興隆期
榎太郎時代……………解体期

となつて社家頭矢口家の消長はそのままこの神事組合の消長の歴史を示している。

（註）矢口文書「江戸神主号願入用控」天保二年辛卯三月四日と五月十九日帰村

七、経 済

神社の経済については、基礎歳入は年貢米20俵前後と畑方年貢1両2分と錢5貫文余、これに年々により不定ながら安永年間で正月散物が15貫文から十九貫文余、ほかに太々神楽等の収入があり、惣して2両から6両余の現金収入があつた。

これに対し歳出（年間払方）は大体平常の歳で「御備料」（米2俵）、「三度祭礼」（3俵）、「年中神前入用」（6俵余）、「諸職人飯米」（9俵弱）、計21俵余で現物歳入と大体見合っている。現金支出の方は大体は4両2分余（年間入用）、1両2分が年中雑用その他で計6両余となる。これらを別当と社家頭である祿宜二人（丹波、土佐）で勘定し名主が加判した。不足については別当が立替え、仲間衆に割りつけて補つた。

（註）明和五年の「子歳勘定目録」では米9斗の余剰があり錢若干が不足した。安永元年の「辰年勘定目録」では米6俵3斗8合と金2両1分139文の不足となりこの仲間割は5貫164文の平等負担であつた。

「年貢米」は（一）仲間衆が別当以下それぞれ朱印地の配当分の中から神社の運営費を差出したものと、（二）神主田の収納に拠つた。

（一）仲間衆の年貢米提出の程度は米相場八斗五升、錢相場六貫四百文であるに對してたとえば田方で別当が米1斗6

升、丹波が3斗2升、土佐が2斗2升、畑方は左門が金壹貫四百四拾四文、大和が壹貫四百三十九文等計六家といつた割当であつた。(矢口文書、「辰田畑御年貢取立帳」(弘化三))

(二) 神主田は神事の頭役の際の諸費に当てる為に頭役の家で耕作し、その中から一部を神社に年貢として差出したもので1分程度(同上書)であつた。(同前) 神主田の成立は元禄6年失脚断絶により浮いた旧神主の配当分をもつて、そのまゝ神主田とした。

その他散物収入は正月一カ月分だけを納戸入とし、二、四、五の三カ月と地主稻荷の散物全部(計約六両)を別当がとり、他の八カ月分を社家が分配した。

講の費用は神主田と神樂の収入の一部と社家均等の醸金を主とし、収入は全員で差等をつけて配分した。嘉永五年からは「八年講」と称して八人づつの組合とし、組毎に百疋を奉納せしめ、各組毎に年一人代参せしめる定めとし、増収をはかつた。

講は毎年三月十三日に執行、次のような段取りの実施記録が矢口文書にある。

役配

- | | | | |
|--------|--------------------|-------------|---------------------|
| 一、舞方 | 因幡、采女、左門、要人、左京、佐五郎 | 一、警固方 | 伊勢・卯之吉 |
| 一、案内方 | 卯之松、惣五郎 | 一、勝手勤方 | おけん、おみき、おしの、おはま、おはん |
| 一、座敷方 | 伊勢、吉太郎 | おひさ | |
| 一、酒世話方 | 万之助 | 一、給仕方 | 麻佐郎、良吉、実太郎、助次郎 |
| 一、料理方 | 兵部、忠之助、惣吉 | 嘉永七年甲寅三月十三日 | |
| 一、勝手方 | 浅右エ門・惣文郎 | 宿丹 | 波 |

安政二年土佐を宿とする略これと同種の役配もあるが、その時のものと思われる「献立」もある。

献立

- | | | | |
|------|---------|-----|--------|
| 一、大汁 | とうふ、あをな | 一、皿 | しほびき |
| | | 一、平 | こんぶ、たら |

一、坪 　　ごぼう、さといも、しいたけ、かんびやう

かちぐり、とあほふ、にんじん

一、猪口 　　うど、からしあい

五色

一、笹巻 　　なし、しいたけ、のりすし、はす、ながい

も

講榎敷

一、井 　　三杯酢

一、煮物 　　さといも、しいたけ、かんびやう、しみこ

ん、にんじん、とあほふ、ごぼう

夕食

一、大汁 　　豆腐、青菜

一、皿 　　みのほし

一、平 　　あんかけ、豆腐

一、猪口 　　しらたけ

講中の分布は下小島村、八幡村、上豊岡村、上乘附村、室田上町、下藤塚村、花御堂村、下新田村、上新田村、福島村、若田村、下里見村、神山中町、下間仁田、我峯村、吉井村、板鼻宿、中里見村、中鼻高村、鼻高寺沢村、大谷村、高崎、乗附村、三ツ子沢村、神山下宿室田宿、神戸村、手長村、浜川村、下芝村、新井村、下大島村、棟高村、東上磯部村、下小埜村、奥平村、町屋村、金井淵村、西新波村、生原村等の地域に亘つて、その数は七〇〇人に及んでいる。

このほか社家相互の金融の為に無尽講をつくり、又造営勸化の保管金もこれに流用した。(安政四年以後多数の利子取立帳がある)これらの経理は「仲間総立合」により年末に清算し、余剰金は「灯明料」名儀で社家に家格に応じて分配した。

(註) たとえば安政五年の灯明料勘定帳(矢口文書)によれば丹波・土佐が二貫二百四十八文、左京一貫五百文で、他の大部分は七百四十八文であった。

此の外天明三年の浅間墳火による不作や文化十二年の神徳寺焼失等の再建資金として文政六年より十二年間の突富興行を企て願出たが、許可になつた史料はない。

八、神 事

「八幡宮諸事控帳」(文政六)によれば、神社の執行する神事は年間七十五度であるが、その主たるものは次のごとくである。

(一) 御田植の神事(一月三日) ……手使二人神子五人が田をすぎ苗代から蕃種までの一切の所作をし終つて「おご」(神籬を擦した紙に洗米を包み篠竹八寸ばかりの先にはさんだものすなわち午王)を群衆に撒く。群衆は争つてこれを拾ひ各自の田の水口に立てる。これによつて稲が稔ると信ぜられている。つまりこの神の破邪の神威によつて外穢を遮断して祭をいとなむにふさわしい清浄の地とし、それによつて豊穰を祈るものであつた。

(二) 御弓の神事(一月七日) ……徑五尺ばかりの的に梅の丸木でつくつた六尺の大弓で射る儀式で、竹製の矢尻の尖つた一ノ矢で、弓と的との距離は二間、射手は顔を的から背けて射る。二ノ矢は矢尻が直角に切つてある。これを恵方に放つ、二矢づつ三回、三張の大弓で射る、恵方に放つのは災厄除け、的射は農耕の神占で、この的りによつてその歳の天候を占う。即ち的の黒の部分に当れば雨、白い部分は晴、当らぬときは風、つまり降り年か照り年か、風荒れの年か、一年の天候について矢によつて占ひ、結果をその場で会衆に向つて告げ、さらに社殿正面に掲示する。かつては村人の関心は相当に強かつた。神社側も同様で丹波正正喜が長年に亘る大部の天候日記を刻明に遺しているのは、この神占と結果を照合し見とゞける為の責任感からにほかならなかつたであろう。またこの儀式では別に廿一張の小弓により恵方に放つ矢は家内の災厄を払うものとしてかつては参会の村人は争つて拾ひもちかえつたらしい。ここに破邪の神格は同時に作物と天候に深い関心を示している。

(三) 御筒粥の神事(一月十四日) ……散米と五本の葎を入れて粥を炊き、翌十五日早朝神前で蓋をあけ、五本の葎の中に粥の入つている程度で、今年早稲八分、中稲四分大麦六分、養蚕七分等作物の種別にその年の作柄を占う。

結果は神殿の外扉に貼り出す。

同社ではまた陰曆六月廿九日に禊大祓式が行われる。今は一月遅れの陽曆七月廿九日の正午に神輿三社が、大門わきのお旅所（小字舞台）渡御する。神輿は応神天皇、神功皇后、玉依姫の意であるという。御旅所では東神功皇后、中応神天皇、西玉依姫の順に南面して安置される。この時鼻高村の小沢家から麻袴覆面姿で白木の台に三袋の麦香煎を献ずる。この香煎は参会者に分配される。ついで人形を碓氷川に流して還御となつて式を終るが、麦香煎を献ずることについては一つの伝説がある。それは小沢氏の先祖の老夫婦が田の畦に憩んでいと、旅僧が通りかかり、杖をあげてあれは何の森かと聞いた。稲荷の森と申す旨を答えると、僧はわれは八幡である。やがてこの地に鎮座するといつた。つまり各地にある神の遍歴譚を伝えている。この八幡神社の位置は中仙道に沿つて大門があり、それより北へ直線四百廿間四尺の杉並木の参道をもつて仁王門に連るが、その大門わきに御旅所があるのであつて、そこから中仙道一筋を距つて向側には碓氷川が「三十五間」の河幅をもつて流れているのである。この御旅所の位置は、八幡と水との関係を示唆するものと考えられる。水は灌漑用水として村にとつて最も大切なものである。上流から流れくるこの水の尊さから、同時にその流と共に来る神の姿を想い描くといふことは、ごく自然にありうることではないであらうか。しかも一切の罪汚れを洗い清めるものが水があつて、そこに一年の罪穢れを人形に託して流す大祓の儀式が結びついて行われたのであらう。この行事はここから別れを隣村の上豊岡村（今高崎市）の若宮八幡でも同じに行われている。

水に最も関係深いこの禊大祓の儀式の中に神のこの地への来臨を物語る鼻高村の小沢家の麦香煎を献ずる儀が含まれている意義が看取され得ると思う。陰曆で六月の末は植えた稲の結節期で農民にとつて最も水の回顧される時期である。そこに水の支配権者としての神が想起されてゆく徑路に古来の大祓の儀式が結合されていつたと思われ

九、板鼻堰と氏子園

ところでこの考を実証するものとして、同地の灌漑用水としての板鼻堰の実状について語らねばならないであろう。

現在板鼻堰と呼ばれる堰については矢口文書に、

- 一、本堰メ切拾四間程
 - 一、月の輪二十間三尺
 - 一、中宿裏押切川幅二十六間
 - 一、同新堀切五十六間
 - 一、水門より堀口迄二百四十五間
 - 一、堀口前より大乘院橋迄三十二間
 - 一、大乘院上端より関口橋迄四十二間
 - 一、聞名寺上ノ山橋迄六十六間
 - 一、上ノ橋より称名寺橋迄五十八間
- とあり、同堰は現在碓氷川と九十九川の合流地点付近より取入れているが、初期においては所謂「堀口」から取り入れたものらしく、右の板鼻地域を第一期工事として、慶長の頃に開堀され、ついで八幡原（板鼻、八幡、下豊岡に及ぶ広い平地帯）の水田を縦横に潤し、この間の水路は八幡神社の参道及び馬場を十流に横断し、元和頃までに略第六期工事をもつて完成したようである。享和元年の「御分間御絵図御用村方往還通明細書上帳」（矢口文書）は
- 一、称名寺谷川橋より闇魔堂橋上端迄百七十六間
 - 一、闇魔堂橋より長井堰迄三百二十一間内メ切二十三間
 - 惣合 町歩水門際より永井橋堀間数
 - 十九町六間 千百四十六間
 - 木戸際より碓氷川迄三十四間
 - 堀口前堰より碓氷堰迄八十四間
 - 天王裏堰より碓氷堰迄百四十四間
 - 泉徳寺前堰より碓氷川迄二百間

用水者板鼻宿地内字板鼻堰より引取並榎村地内より烏川江落申候

とあり、この用水利用の為の堰組合は七カ村で結成した。そして天明三卯年と天明七未年、寛政四子年は公儀の費用によつて普請し、その間享和元年までは年々堰組合による農民の自普請によつたことが、同書上帳に記されている。

天明三年の「御用水板鼻堰懸田反別訳」(矢口文書によればこの堰の水下町歩は総計百四十一町五反六畝十二歩、延長三里廿六町余に及んだが、その内訳は次の如くであつた。

二三町一畝五歩	板鼻宿	一二町七反二歩	藤塚村
四〇町二反七畝一四歩	八幡村中	二九町三反一畝八歩	上豊岡村
七町七反四畝一四歩	劍崎(村)市右エ門	一〇町六反四畝一一歩	中豊岡村
一一町八反二九歩	同 吉左エ門	五町六反九畝七歩	下豊岡村
三反六畝一九歩	同 新左エ門		

即ち堰組合の七カ村とはこれら板鼻宿、八幡村、劍崎村、藤塚村、上豊岡村、中豊岡村、下豊岡村(現在いづれも高崎市に合併)であつたことがわかる。そしてこれらの被灌漑反別に応じて、自普請の負担がきめられたが、文化四年の堰誌(本多夏彦氏蔵写本)によれば、板鼻宿と下豊岡村は負担半減とされ、人夫を除き諸色ばかりを出した。

ところで興味ふかいことには、八幡宮を崇敬支持した氏子圏は恰度この七カ村に符合していることである、これに碓氷川を距てて相對する鼻高村は早くから氏子に加わつたことは同地の小沢家が、八幡勧請の伝説に入つてくることによつても察せられるが、同村は又対岸において碓氷川の支流岩谷川の小を引いているのであつた。

更に江戸末期の原本から写したと思われる「八幡宮年中行事」(竹林家所蔵文書)によれば正月八日の頃に、別当(神徳寺)の仁王札を氏子に配布するために準備することが出ている。

- 一、正月八日 仁王会札認事
- 三百四十枚 板鼻宿 七拾三枚 劍崎村 七拾枚 当所 五拾四枚 鼻高村 四拾六枚 藤塚 百三拾枚 上豊岡村
- 一、七百四十三枚(ト)

右御札之儀ハ正月八日其村之名主方へ頼遣……

右によれば鼻高に配布する氏子の札は五十四枚に及んでいるのである。中豊岡、中豊岡の分が記されていないのは、同地の板鼻堰懸田反別が比較的少いことと、上豊岡村の反別が八幡村に比して少いにもかゝらず、氏子配布の札数が多すぎることから、上中下の豊岡を一括して計上してあるのではないかと思われる。三カ村とも同じ高崎藩であったこともこの推察を可能にするであろう。唯、中豊岡村下豊岡村は板鼻堰以外に烏川の水を引いているので、板鼻堰のみの恩恵に頼っていない。そこで氏子としては他村より八幡神社への信仰が微弱だったとも推察できる。それは下豊岡村に別に若宮八幡が勧請される意識と相通するものがある。

時代が降るにつれて、八幡村の北側に接する高台を占める若田村や金井淵村、町屋村（いづれも現在高崎市に合併）等も同社の信仰圏に入ってくるが、中心はあくまで七カ村の板鼻堰組合村であった。烏川の水を引く金井淵村や町屋村が、碓氷川の水をひく板鼻堰に組合とならなかったのは当然であり、従つて早く八幡の氏子とならなかったのもうなずけることである。

十、配水の神裁

行政圏からいえば八幡村、藤塚村が旗本領であり、鼻高村は安中藩、上中下豊岡、劍崎、町屋の各村と金井淵村の一部が高崎藩であり、更に金井淵村の一部にはまた前橋藩及び天領に属する部分も含まれている。

ところで中世においては「池河用水等事、以開発為其主之段、諸国平均之通法」であつたように、池や用水路の築造者がこれを所有し、その利用に際しては、築造者の權威は可成り強力なものがあつた。⁽¹⁾ そのことは和泉国松尾寺領に新用水池を築くことを許された農民が、それによつて開発し得た新田三町歩を寺に寄進し、以後この寄進地に違乱を働くような事があれば、新用水池の水を寺から差押えられても異議を申立てないと約束したことや、法隆寺領内につくられた多くの新用水池の支配、管理権はすべて同寺の把握するところであつたことなど、⁽²⁾ が想起されるが、こ

れ一個の莊園領主が用水源の築造によつて、領民に対する強力な権利を設定した場合であるけれども、もしいくつかの莊園が相接し、同じ灌漑用水に依らねばならぬような場合も少くなかつたことはいうまでもない。そうした場合、それらの間に烈しい水争いが生れる可能性は少くないし、又事実その例に乏しくないが、領主關係の利益や感情の對立に殉じて、領民相互に争つても結局不利を見るのは農民自体であることを、やがて農民たちがさとることもある。この自覚はそれでも領主権力の強い間はまだ表面に出て来ないけれども、一度領主の実力が見すかされた場合には、領民たちの自覚は洪水のように莊園と莊園との區別を押し流して、同一水利によるものみの強固な團結にまで高まる場合も少くないのである。そこにはもはや用水築造者とか、用水池所有者の權威は崩れて農民たちの勢の前に、彼らの自治を認めるようになるのである。莊園を異にする領民たちは水利に関する限り、各々の領主から離れて組合を結成し、その自治組織の中に引水権を保持してゆくのである。引水は權利として強固な地盤を農民たちに与えていつたのである。その場合、農民自体の自治の上に築造される組合は、自らの手で、その中に生れでる暴力者や秩序破壊者を防がねばならないのである。こうした秩序維持の精神的支柱として、もし神の名を呼びうるとしたら、その水利組合は常により平和な運営をつづけることができるわけである。

註(1) 宝月圭吾氏「中世灌漑史の研究」所引、貞治三年七月和泉国大鳥庄上条地頭田代了賢訴狀に対する大番雜掌祐尊の重陳状

(2) 同上書、四九頁所引和泉国松尾寺領池田莊民の契狀、永仁二年。

(3) 同上書五一頁。東大寺文書四ノ三三

碓氷八幡はそうした堰組合の精神的支柱であり、同神の氏子はまた堰という社会経済的な地盤を契機として、一層密接な團結をもつて、用水の公平な分配という生活権擁護の問題に深い関心をもつたことは明らかである。

彼らが政治的支配圏を異にしたがら、尚神事組合の外廓に強固な堰の組合をもち得た所以をここに見なければならぬ。

かつて岩清水八幡では山城に接する河内分の神領地に、隣接他領十三カ村の悪水及び周囲の山々の水が流入し、領内の田地や道筋の町々迄も年々船で往来する程になり、植付もできぬ始末に困窮し、従来領内で淀川へ落す井路に新井路千七百七十五間余を隣接の他領楠葉村領分へ継足し普請するの件を、社士総代、社士当役、山下の寺庵、山上の社僧、各総代連名の上京都へ願出た。⁽⁴⁾尚楠葉村との間には新井路の開きくと、それによつて生ずる同村への諸影響についての経済的負担はすべて「八幡支配之事」を議定している。⁽⁵⁾

註(4) 大日本古文書、家わけ第四。石清水文書ノ四、二〇九頁延享元年六月

(5) 同右二二二頁

これ神領の民にとつては信仰圏がそのまま経済圏であつた。大和の五条、六条、七条、九条の各村は、村毎に宮座と氏神を有していたが、たまたま共同の灌漑用水を有したがために、その上に四カ村全体の惣氏神として、葉師寺八幡を仰ぎ、八幡座を作つていた。⁽⁶⁾これは推定江戸初期の文書によるものであつて、碓氷八幡の場合と同一の類型を有つものである。

註(6) 清水三男氏「日本中世の村落」一九三頁。

このような類例はまだ他にも多いであろう。その場合あなたがち八幡のみが祀られているとは限らないであろう。唯八幡が選ばれ易かつた客観的情勢は近世封建治者と八幡との特殊関係によることが大であつたと思われるし、かたがたもつて近世社会との対決によつて多くの神々かその特殊な個性を失い、むしろ神という一般概念の中にその性能を普遍化しゆく過程の只中に、邪惡を討ち、邪幣を拒否して止まぬ八幡神の不動の本質も、その具体的表現においては亦、その依つて立つ基盤の要請に例外でなかつたのである。

それは明らかに主観的には農神として神の再誕であり、客観的には神信仰の再生であつたのである。かうして神の歴史はまた、人間集團の経済生活の歴史を別のものではなかつたのである。

十一、仲間衆の解体

さてこの碓氷八幡の祭祀組織も、明治の庶政一新に際会して、如何なる運命を辿つたかを、最後に付言しておかねばならない。

これより先、神徳寺が焼失し一時無寺無住となつた時、別当は本寺たる板鼻宿の称名寺住職竹林宮内（後喜内と改む）が嘉永年以來兼帯となつた。その後文化年間ごろまでに社僧五カ寺と若干の社家の家も潰れた。その度にその朱印配当分は神社の修覆費として納戸入りとなる建前であつたが、別当宮内がこれを実行しなかつたとて、矢口勘解由ら八人が氏子四カ村惣代と共に反別当の狼火をあげ、加部左門以下六社家は別当支持にまわつて訴訟沙汰となつた。

これは一応和談となつたが、これは尚しこりとして残つた。明治の新政を迎え時代は急激に変動し、神仏混淆の廃止から廃仏棄釈への風潮の前に別当宮内は、いち早く轉身して八幡宮神主となりその位置を不動のものとした。社家は必然的に皆「神葬祭」となることを願出て、いづれも仏教を棄てた。

そればかりではない。時代の波瀾更に大きく彼らを根底からゆさぶつたのである。まず新政によつて幕府時代以來の朱印は当然廃止の運命となり、旧社家は受領名を称することが許されず、明治二年現在で、矢口、富加津の旧神主二家以外は苗字の使用も認められず、いずれも「百姓名」に歸らされたことは、次の矢口文書によつて明らかである。（文中榎太郎は矢口丹波正以真の子、真澄は富賀津土佐の子である）

……以後榎太郎真澄者は苗字者勿論是迄之名前者不相成百姓等并々可為致旨被御波一同恐入奉畏候 依而者被仰波之通是迄之名字相改人別帳相直差上度奉存候

右は已十一月九日付（明治二年）岩鼻泉御役所宛「乍恐以書付奉申上候」の一部である。

尚同日付同所宛ての矢口文書（「乍恐以書付奉申上候」）もある。

上州碓氷郡八幡太神社人矢口桵太郎富加津真澄并百姓惣太郎外拾式人一同奉申上候今般王政御一新に付神仏混濁御
廢止之御趣意奉拝承候依之私共一同權社へ神勅罷存候ニ付以後家内一同神葬祭ニ仕度奉存候……

尚彼らは未だ社家であり、朱印はともかく旧来より朱印以外に神社の散物等の分配を受ける権利はまだ失われておらず、神事への参加も亦当然の生活權と信じていた。然し神主となつた竹林喜内はこれのいづれをも拒否し、時に実力行使による阻止もあつたらしく翌明治三年八月には出訴となつた。「一ヶ月三日宛自分共食事不致候へ者相濟事故」と「勘弁」致し時節を待とうと思つているが「此上者被追払候外有之間敷悲願仕候」（矢口文書「乍恐以追訴奉申上候」というのが矢口桵太郎、富加津真澄の生存權への主張であつた。

然し乍ら時勢は日々に彼らに冷たく、朱印に代る新政府の一時金「配当祿」の下付となつて完全に彼らの「仲間衆」は以後の残存權を失つて帰農せざるを得ない結果となつた。彼らが涙ながらに受取つた配当祿を旧神主拾五人立合で諸費を差引いて分割した。

明治十三年辰三月六日の事である。

矢口文書「配当祿御下金割合帳」によれば

一金五百五円八十七錢

配当祿御下金

一金六拾五円

公債証書

拾毫枚二割引

一金六拾八円三十二錢

諸入用

一金三百七十二円五十七錢

全有金

右の「諸入用」として天引した六拾八円三十二錢の内訳は彼ら旧神官より八幡官への奉納金として五拾円と、竹林喜内へ拾円、旧役人へ三円その他は前橋の（県庁）への八回に及ぶ旅費であつた。血涙の支出という外はない。さて残

金の配分は

加部光太郎……四五百三十六銭	富加津 徳太郎……三九円一銭四厘
矢口 証太郎……四四円四五銭五厘	春山 関五郎……三七円八六銭
桜井宗太郎……三七円三三銭	矢口 忠 五……二二円九九銭
富加津 忠次郎……二五円八銭	矢口 良十郎……一四円六二銭
富加津 真蔵……三六円三〇銭	清水 喜 市……九円四銭
須賀富太郎……四〇円二九銭	矢口 伸次郎……八円四銭
金 井 浪 造……三八円三三銭	富加津 七郎……一円五九銭
高 橋 平 八……四〇円五七銭	

かくて神主は別当から轉身した喜内一人となり旧来の社家は全部帰農し、それぞれ今日まで人変り星移り四代の歳月が流れている。

初期グノーシス主義の一形態

——魔術者シモンをめぐって——

菊 地 栄 三

はじめに

この小論は魔術者シモン (Simon Magos) をめぐる初期グノーシス主義に関する一試論である。すべての異端はシモンに始まるという二世紀の神学者イレナエウスの言葉を別としても、初期のキリスト教の歴史においてそのキリスト教信仰を脅かすにもつとも強大な異端的勢力であつたグノーシス主義を語るとき、われわれはまず彼シモンの名を挙げる事が出来るであらう。

ところで、グノーシス主義の問題はそれ自身キリスト教教理史上もつとも不明な部分でもあり、その資料の不備と相俟つて、その全貌を明らかにすることはわれわれの到底なし得ることではないかも知れない。事実彼らグノーシス主義者の教理は多種多様を極め、その教理の由来や展開、あるいは彼らの系列や活動地域などに関しては、幾多の見解が示されて来た。最近のエジプトにおけるコプト語グノーシス文書の発見 (一九四五年以降) や、死海写本の発見 (一九四七年以降) が、こうしたグノーシス主義の問題に直接間接多くの光を投じて来たことには誰も異存はないが、また逆に、これらの新たな資料によつてますます異論の可能性が増大したともいえる。

本稿で取り扱うシモンとその後継者たち（シモン派）の思想は、かかるグノーシス主義の一角をなす勢力であるが、ここにわれわれは、後に展開されるグノーシス主義の諸体系とはその趣きを異にした初期の一形態を、シモン派の文獻の中で見てゆくことが出来れば幸いである。シモン派の思想については、初代の教会教父やその他の文獻が若干それを伝えているが、それらの文書は必ずしも一様ではなく、中にはかなりの相異さえ見出すことが出来る。したがって、まずわれわれは主要な資料によつてシモンの諸相を描き（第一部）、のちにシモン派の歴史ならびに教理の展開について（第二部）、検討を加えたいと思う。

第一 部

一、「使徒行伝」におけるシモン

まず新約聖書の「使徒行伝」（八章九—二四）の中に、われわれはシモンに関するもつとも古い記事を見出すことが出来る。⁽¹⁾ この書の著者ルカによれば、サマリアにシモンという者がおり、彼は魔術を行いサマリア人を驚かし、「自分をさも偉い者のように言いふらしていた」（九）。また、シモンは多くの人々から、この人こそは「大能」と呼ばれる神の力⁽²⁾といわれていたことがうかがえる（一〇）。彼らはこのようにながし間シモンの魔術に驚かされ、それ故に彼につき従つて来たのであるが、ピリポがサマリアに福音を伝えるに至つて情勢は一変した。すなわち、多くの男女はバプテスマを受け、シモン自身も受けたのである（一一—一三）。しかしその後ペテロとヨハネがエルサレムからやつて来たとき、シモンは金銭で聖霊を授ける力を買わんとしてペテロからひどく叱責を受けた。そしてこの記事は、シモンがペテロに自分のために主に祈るよう懇願したというところで終つている（一四—二四）。⁽³⁾

著者ルカの語るシモンはこれにつきる。シモンのその後の動向については一切語られていないので、シモンを知る上には誠に不十分な記事といわねばならない。ではルカがシモンを語つたのは何故であらう。それは他の記事同様、初

代教会の展開の一齣として、単にサマリアにおける宣教を述べたにすぎないのであろうか。あるいは、あらゆる宣教活動はエルサレム教会の支配下であり、偽りの魔術者を斥けるためにはエルサレムの使徒を必要としたことを特にわねばならなかつたのであろうか。われわれは種々著者の意図を尋ねることが出来るが、それを明確にすることは困難であろう。しかしまた、著者の全体の意図からすれば、このシモンの記事もこれで充分その意をみたしたものと考えられる。いずれにせよ、われわれは以上の記事からシモンに関して次のことを知ることが出来る。すなわち、われわれはここにグノーシス主義者シモンについては何も見出すことが出来ないが、少くとも(1)使徒時代にサマリアにシモンという者がおつたこと、(2)彼は魔術を行う者であつたこと、(3)自分を偉い者と考えていたこと、(4)人々から「大能」と呼ばれる神の力といわれていたことなどである。これをさらに要約するならば、われわれは使徒行伝の歴史性に信頼をおきながら、使徒時代にサマリアに魔術者シモンが実在したことを知ることが出来る。(5)

註

- (1) 聖書からの引用は口語訳聖書(日本聖書協会)にもとずいている。
- (2) 「*ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἢ καλοῦ-δυνάμην ἡεράδα*」。「大能 *ἡεράδα*」という言葉は「神メーン(Mén)への讃辞として小アジアの碑文にも見出され、又魔術者が神や靈を呼び出す時にも屢々この言葉が用いられたといわれる。シモンも又そのすぐれた魔術によつて、彼自身このような「大能」と同一視せられたことは推測し得ることである(W. Bauer, *Griechische-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, 1958, s. 412, 984; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1959, p. 72.)。又この言葉は「シモンが使徒の如くでなくメシヤの如くであつた」と意味している(見 *ἡ δύναμις αὐτοῦ* (H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1958, p. 103.)。
- (3) この記事からシモンが究極的な意味でキリスト者になつたと考えることは困難である。またこのペテロへの懇願は、悔改めのそれではなく、ただ将来の刑罰に対する恐怖からの懇願と考えられる(J. E. Roberts, *Simon Magus* \langle *Dictionary of the Apostolic Church*, vol. 2, 1954, p. 493-8 \rangle , p. 497.)。
- (4) ルカの意図に關しては R. M. Grant, op. cit., p. 71-2; J. E. Roberts, op. cit., p. 498. 参照。
- (5) 一九世紀以来「使徒行伝」の歴史性は種々批判されて来た。殊にルカの著作であることを否定し、又その成立年代を二世

紀半ばとしたF・C・パウル(Baur)を始めとするテュービンゲン学派の如きはその代表的な否定的見解であるが、われわれは「使徒行伝」のシモンの記事を歴史家ルカの史実と見做す。

二、ユスティヌスにおけるシモン

二世紀の弁証学者中もつともその名の知られたユスティヌス(Justinus)もまたその著「第一弁証論(I Apologia)」(二六章一—三)の中にシモンに関する重要な記録を残している。⁽⁶⁾その概異は次の如くである。

ローマ皇帝クラウディオスの治世(四一—五四)にサマリアの一村ギッタ(Gitta)にシモンというものがおつた。彼はローマの都で魔術を行い、神と崇められた。また彼の像はティベリス河上に建てられ、そこにはローマの言葉で「聖なる神、シモンへ Simoni Deo Sancto」と刻まれている[二]。そして殆んどすべてのサマリア人が一少数だが他の国の者までが一彼を礼拝し、また彼を第一の神(Protos theos)として認め礼拝した。当時彼に同伴していたヘレネー(Helene)という婦人も一以前は遊女であつたが一彼から生れた第一の思考(Proté emnoia)といわれた[三]。

以上の記事によつて、われわれはシモンに関して新たな知識をいくつか増し加えたといえる。すなわち、シモンは(1)サマリアの一村ギッタの生れであること、(2)ローマの都で魔術を行い神と崇められたこと、(3)彼の像がティベリス河上に建てられたこと、(4)「第一の神」として礼拝されたこと、(5)ヘレネーという婦人「第一の思考」を同伴したことなどがそれである。われわれは彼の敘述の歴史性をことごとく信頼することが出来ぬにしても、⁽⁷⁾彼がシモンについてなお多くの事柄を知っていたであらうということは、彼自身同じサマリアの生れであり、またすでにすべての異端を反駁する論文を自分が書いたという彼自身の証言からも充分想像しうることである。⁽⁸⁾

ところで、シモンが「第一の神」と崇められ、さらにかつて遊女であつたところの「第一の思考」といわれる婦人を彼が同伴したことは何を意味するのであろうか。ここに創造、墮落、救済の神話が、不完全な形ではあるが示され

ているように思われる。何故なら、「第一の神」から生れたこの「第一の思考」とは、この世界を創つた諸力(諸天使)を生んだ「思考」のことであろうし、またその「思考」が、かつて遊女であつたが「第一の思考」としてシモンⅡ「第一の神」に同伴するとは、そこに墮落と救済とが意味されると考えられるからである。ユスティヌスの目に映じたギッタ生れのシモンとは、ある人々からこのように崇拜されたシモンであり、彼の事実目撃したものは、そのようなシモンを崇拜する人々だつたにちがいない。⁽⁶⁾ われわれは、こゝに、すでに使徒行伝のシモンとは異つた、いわばグノーシス主義的な創造、墮落、救済の神話に彩られたシモンならびにその崇拜者たちを見出すのである。

註

(6) 尚、同書五六章をも参照されたい。「第一弁証論 (I Apologia)」は六八章から成り、ローマで一五〇年頃、皇帝アントニヌス・ピウス (Antoninus Pius, 138~61) に宛て、書かれたものである。テキスト→ W. Völker, *Quellen zur Geschichte der Christlichen Gnosis*, 1932, s. 1.

(7) 例えば、彼がティベリス河上のシモンの像を語っているのは(同書五六章、「異端反駁論」一・二三・一をも参照)、明らかに彼の誤解であると多くの学者によつて指摘された。これは一五七四年同河の島から発掘された恐らく像の土台の断片と考えられるものに「Semoni Sanco Deo Fideo…」これはイタリアのサビヌス人の神 *Semo* に捧げられたものといわれる——と刻まれている事実に基づく。併し吾々はこれをもつてユスティヌスの歴史的誤謬とするよりは、むしろユスティヌスの時代のシモンの崇拜者たちが、事実シモンを神 *Semo* と同一視していたという線に従つた見解を取りたい (R. M. Grant, *op. cit.*, p. 74; *The Ante-Nicene Fathers*, vol. I, 1956, p. 171, 187)。次にシモンのローマ行の記事であるが、この歴史性の是非を語る論拠は、いずれの側においても薄弱といわねばならない。恐らくユスティヌスは当時のシモンの崇拜者たちの伝承をそのまま述べているものと考えられる。尚、註(28)を参照。

(8) ユスティヌスはサマリヤの都市フラヴィア・ネアポリス *Flavia Neapolis* (古のシケム) に生れたといわれる。尚、彼は既述の「第一弁証論」二六章の最後とところで、「全異端反駁論 (*Liber contra Omnes Haereses*)」をすでに書いて持っていることを語つている。この書が現存しないのは誠に惜しいが、次項のイレナエウスもその敘述の多くをこの書に依存していることは、多くの学者の一致した見解とされる (A. v. Harnack, *Simon Magus* <*Encyclopaedia Britannica*, vol. Ⅷ, 1887, p. 78-81>, p. 80; R. M. Grant, *op. cit.*, p. 197 [17])。尚、

(9) 彼の語るギッタのシモンがそのまま「使徒行伝」のシモンと同一人物であると思倣してよいかどうか、この問題については後述するが(59頁以下)、少くともユスティヌスは、彼の語るシモンが「使徒行伝」のシモンであることに疑いを持つていなかったであろう。尚、次項のイレナエウス参照。

三、イレナエウスにおけるシモン

同じく二世紀の神学者イレナエウス(Irenaeus)も、彼の大著「異端反駁論(Adversus Haereses)」(第一卷三三章一—四)においてシモンに言及している。⁽¹⁰⁾彼の語るシモンが使徒行伝のシモンであることは彼自らこの書に語る⁽¹¹⁾ところである。さて、イレナエウスの伝えるシモン像の概略を示せば次の如くである。

まずシモンは、自らをユダヤ人には子として現われ、サマリア人には父として降り、他の種族には聖霊として来たものとして語る⁽¹²⁾。また、彼自ら至高の力(submissima virtus)とも、万上の父(super omnia pater)であるとも語つたという「一」。次にイレナエウスは、すべての異端はこのサマリア人シモンから出たことを語り、⁽¹³⁾シモンのセクトを形成するに至つたその教説の内容を紹介する。シモンはヘレネーという、かつてフェニキアの都市テュルス(ツロ、Tyris)の遊女であつた女性を救つて同伴した。彼女こそ、彼シモンの心(mens)の第一の想い(prima conceptio)であり、またすべての母(mater omnes)である。そしてこの彼女に思考(Ennoia)は彼からとび出で、諸天使を生み、これらの天使によつてこの世界は創られた。ところが、誰の子孫たることも心よしとしなかつた諸天使は、その妬みの故に彼女を捕え、彼女はそこで数々の辱しめを彼らから受けるに至つた。彼女はもはや父のみもとに戻ることが出来ず、人間の身体(corpus humanum)に閉ぢられてしまい、失われた羊(perdita ovis)⁽¹⁴⁾となつたといふのである「二」。イレナエウスはさらに続けて語る。彼がやつて来たのはそのためであり、彼は彼女を救ひ、この世の絆なから解放し、さらに彼の知識を通じて、(per suam agnitionem)人間にも救いを与えた。彼のこの世への降下は実にこうした諸天使の悪政を变革するためであつた。また彼は、人間でなかつたが人間として人々に現わ

れ、苦しみを受けなかつたがユダヤにおいて苦しみを受けたと思われたのである⁽¹⁵⁾。シモンとヘレネーとに望み⁽¹⁶⁾(*spes*)を抱くものはしたが、もはや諸天使を認めず、自由なものとして欲するままに振舞うことが出来る。何故なら、人間の救いは彼の恵みによるのであつて正しい働きによるのではないからである⁽¹⁶⁾。シモンはまた、彼にある人々は世界を創つたものどもの支配から自由になると語つてゐる〔三〕。シモンの崇拜者たちはまた、魔よけ⁽¹⁷⁾(*exorcismus*)や呪文⁽¹⁸⁾(*incantatio*)を用い、また彼らはいつも媚び、業⁽¹⁹⁾(*amatoria*)や使ひ、魔⁽²⁰⁾(*Paredri*)などの如き何か不可思議なものに親しんでゐた。彼らはまた、夫々ヨウ、ウス⁽²¹⁾(*Uovis = Jupiter*)とミネルウマ⁽²²⁾(*Minerva*)の姿に象つたシモンとヘレネーの像をも崇めた。そして彼らは、もつとも不敬虔な教説の創始者シモンから名を得てシモン派⁽²³⁾(*Simonian*)と呼ばれ、彼らから偽りの知識⁽²⁴⁾(*falsi nominis scientia*)が始まつたのである〔四〕。

イレナエウスは以上のようにシモン派の教説を紹介する。彼の敘述はその多くをユステイヌスに負うものと考えられるが、両者の残存する資料にもとづく限り、われわれは以上のようにイレナエウスのうちに一段と展開された彼らの教説を見出すことが出来る。すなわち、ユステイヌスのうちに見出そうと努めたグノーシス主義的な創造、墮落、救済の神話の萌芽は、ここに一層明らかに示される。さて、シモン派の教説によれば、この世(世界)の創造は「万上の父」なる神によるのではなく、より低位の諸天使によつてなされた。そして彼らはそのものもろの掟の下に人間を隷属させようと欲する⁽²⁵⁾。「すべての母」である「エンノイア」の墮落は、つまり彼女が「失われた羊」として悪しきこの世にさ迷うのは、彼らの妬みによるものであり、ついに至高の神はこの世に降つて彼女を救うのである。したがつてまた、人間のこの世の絆なからの解放⁽²⁶⁾救済も、諸天使によつて設けられたこの世の掟にて服するその行為によつてではなく、神の恵みによつて、すなわちこの至高の神とその「エンノイア」を知る信仰によつて得られる。われわれはここに二世紀のグノーシス主義の基調をなす旋律ともいふべきものを見出すことが出来るであらう。次に、シモン、ヘレネーについても新たな敘述に出会う。「至高の力」、「万上の父」なるシモンは、

また自らを子、父、聖靈として語つてゐる。⁽²⁰⁾ また彼は、人間ではなかつたが人間として現われ、苦しみを受けなかつたがユダヤにおいて苦しみを受けたものとして示される。⁽²¹⁾ われわれはここに、キリスト教の伝承の借用を明らかに見出すのであるが、彼はこのようにキリスト教の洗礼式文やイエスの伝承を彼ら自身の教説の枠内に組み入れ、調整することによつて、シモンをイエスと同列に、あるいは父なる神として、少くとも彼らにとつてはイエス以上の存在たらしめようとしたことがうかがわれる。ヘレネーについてもまた、彼の「心」の「第一の想い」であり「すべての母」である彼女が、如何にして墮落し、「失われた羊」として地上をさま迷うかが語られている。さらに彼女はフェニキアのテュルスの出であり、またシモンがユピテル(ゼウス)であるのに応じて彼女はミネルウァ(アテネ)として崇められたことが語られる。われわれはここに、当時の有力な神話や伝説を、さらにはユダヤ教の伝承をさへ暗示するシモン派の神話的表出を見出すであらう。⁽²²⁾

註

- (10) 彼の「異端反駁論 (*Adversus Omnes Haereses*)」は全五巻から成り、殊に第一巻はグノーシス主義諸派をかなり詳細に紹介してゐる。尚、この箇所(第一巻二三章一—四)はラチン語で現存。チキスト→W. Volkner, op. cit., s. 2-3.
- (11) 彼はここに(一・二三・一)「ルカの言として」「使徒行伝」の八・九—一並びに二〇—二二、二三を引用してゐる。但し、それに續いて、彼はシモンがおも(キリスト教の)神を信せずに使徒と争いを続けたと述べてゐる点は勿論「使徒行伝」にはない。これらシモンと使徒(ペテロ)との論争の類いは、例えば「ペテロ行伝 (*Actus Petri cum Simone*)」や「偽クレメンス文書」(後述)などに見出される。
- (12) ...docuit semetipsum esse, qui inter Iudaeos quidem quasi filius apparerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit.
- (13) Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substituerunt,...
- (14) ルカに於て福音書「一五・六参照。
- (15) ,ut et in hominibus homo appareret ipse, cum non esset homo; et passum autem in Iudaea putatum, cum non esset passus.

(16) *Secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas iustas.* 尚、エペソ人への手紙、二・八参照。

(17) ここでは一応「シモン派」と訳出したが、後のグノーシス主義者諸派（例えばヴァレンティヌスなど）のようなセクトではないであらう。

(18) テモテへの第一の手紙、六・二〇参照。

(19) ここにはユダヤ教の神、律法に対する敵意が反映されていると見てよいであろう。二世紀以後のグノーシス主義者の中には、ユダヤ教の神、律法に対して露骨に敵意を示すものが多い。

(20) 「父・子・聖霊」という表現は古い（一世紀末?）キリスト教の洗礼式文に見出すことが出来る（↓マタイによる福音書、二八・一九）。R. M. Grant (Grant) は、シモン派の人々がこのキリスト教の用語を「子、父、聖霊」の順に換えたのはまず子たるイエスが来、次に父なるシモンが来、今やシモンは凡ゆる人々に聖霊として現在するという彼ら自身の教済史に基づくものであると言っているのは当を得た見解と思われる (R. M. Grant, op. cit., p. 87)。しかも子たるイエスは、シモン派にとつては、シモンの変貌に過ぎなかつたであろう。

(21) ここで、彼というの誰なのか、テキストの上では必ずしも明らかでない。ユダヤで受難したのは明らかにイエスであり、この敘述もキリスト教の（異端的）伝承に由来するものと考えられる。併し、シモン派にとつて単にイエスを意味するのではなく、前述のシモン=子・父・聖霊の関連において、それはイエスの姿をとつたシモンが意味されていると考えるべきであらう。

(22) シモン=シモン派の時代にどのような神話や伝承があつたかということ、それ自身困難な、しかし興味ある研究と思われるが、ここでは、彼らの教説が次第にそのあるものを包含していつたという事実を挙げるにとどまる。ただ、かなり古い神話（スメル人の *Ilanna* の神話の如き）も彼らの時代に流布していたということ、又当時、神々の混淆、同化は一般的であり、殊に諸神の同化に対してもつとも中心的存在であつたといわれる女神イシス (*Isis*) は、アスタルテ (*Astarte*)、アフロディテ (*Aphrodite*)、ヘルセフネ=ペル (*Persephone = Kore*)、アテネ (*Athene*)、月 (*Luna*) などの神々や天体と同一視されたこと、又イシスはかつてテヘルス (ツロ) の遊女であつたということなどは充分考慮に価する。又ユダヤ教の伝承においても、神とイスラエル、ホセアとその妻ゴメル (遊女?) などの類比がヘレネー (エンノイア) — 遊女の背景に考えられるかも知れない。R. M. Grant, op. cit., p. 76-85. 参照。

四、「偽クレメンヌス文書」におけるシモン

上記のユスティヌス、イレナエウスなど、いわゆる教父の文書の他にもシモンを伝える文書は少くないが、ここでは既述のシモンとの関聯においてもつとも重要と考えられる「偽クレメンヌス文書」の中から、より正しくはこの文書の中の一つである「クレメンヌスの訓話(Homiliae)」(二章二二—二五)からシモン像を略述することにする。⁽²³⁾

さて、シモンは、父はアントニウス(Antonius)、母はラケル(Rachel)といい、サマリアから約五〇キロ程離れたギツタに生れたサマリア人で、アレキサンドリア(エジプト)で大いに魔術を修得した。彼はこの世を創つた神以上のものであり、またキリストであることを示し、自ら立つているもの(ho Nestos)たる称号を用いた。⁽²⁴⁾彼はまたこの世を創つた神を至高のものとは見做さず、死人の甦りも信じない。さらにまた、彼はエルサレムを拒み、それに代つてゲリジム山をえらんだ。「二二」。主なるイエスの先駆者であつた洗礼者ヨハネは、主が太陽の月数に応じて一二人の弟子を持つていたように、月の数に応じて三〇人の指導者を持つていた。その中にはヘレネーという婦人もおつた。⁽²⁵⁾中でもシモンは、ヨハネからその第一人者と認められていたが、ヨハネの死後彼の後継者とはならなかつた。「二三」。何故なら、ヨハネが殺されたのはシモンがエジプトに学んで不在のときだつたからである。かくしてドシテウス(Dositheus)なるものがヨハネの後を継いだのである。しかし、シモンがエジプトから帰ると、やがて両者の間に不和が生じ、その争いの結果、ついにドシテウスはシモンを「立つているもの」として認め、自分の地位を彼に譲らねばならなかつたのである。「二四」。シモンはまたヘネーを同伴した。彼女は女王(Kyria)であり、知恵(Sophia)であり、シモンは彼女をいと高き天よりこの世に引き下したのだと語つていた。「二五」。⁽²⁶⁾

われわれは以上の「クレメンヌスの訓話」の中に、今迄に見られぬいくつかのシモンの動向を見出しうるようである。殊にゲリジム山とシモン、ドシテウスとシモンの関係は、初期のシモンを理解する上に一つの手掛りを与えないであろうか。すなわち、彼シモンがエルサレム(↓シオン山)を拒みゲリジム山をえらんだことは、彼がエルサレム

を中心としたいわゆる正統的ユダヤ教よりも、むしろそれと対立的なサマリアを中心とするユダヤ教に、さらにはサマリアの他の宗教に深い関係のあつたことを暗示するものと考えられる。またドシテウスや洗礼者ヨハネとの関係が以上の如きものであるとすれば、われわれのシモン像はより豊かなものとなつてくる。すなわち、ヨハネやドシテウスとの関聯において、もつとも早い頃のシモンはユダヤ教徒あるいはサマリアの異端的ユダヤ教徒であつたかも知れないということである。⁽²⁷⁾ヘレネーもまた、事実こうした集団の一員として、非常にすぐれた女性であつたとも考えられるのである。

註

(23) 「クレメンスの訓話」は現存のものは四世紀のものであるが、その原型は二世紀(一六〇—一九〇)に遡るものと推定される。恐らく、東部(シリア?)でエビオン派の人によつて書かれたもので、比較的早いシモン派の教説を反映しているものと考えられる。テュービングゲン学派のようにシモンをそのままパウロのカリカチュアとして、シモン対ペテロをパウロ対ペテロに置き換えることは極端な見解であろうが、この書の著者がシモンを急進的なパウロ主義者と認め、シモンを通してパウロを攻撃したと見ることは可能かも知れない。J. E. Roberts, op. cit., p. 495.; R. M. Grant, op. cit., p. 88-9. 参照。
尚、この箇所(二章二二—二五)は主として次の英訳本によつた。R. M. Grant (ed.), *Gnosticism—An Anthology*, 1961, p. 25-29.

(24) *πύθη* は *εὐδαίμων* (*eu-daimon*) を「立つているもの」と直訳しておいた。英訳「the Standing One」。尚、註(27)参照。

(25) ヘレネーは遊女の叙述はこの書には見出されない。尚、この記事に続いて、月の数は完全な数をとらないので(29)、正に男の半分である婦人がここに加えられているのだと語られている。

(26) 以上の記事と類似のものは、同じ「偽クレメンス文書」中の「クレメンスの認知(Recognitions)」(二・七一—二)にも見出される。勿論同一の記事ではなく、例えばヘレネーは月(Luna)と呼ばれ、又ドシテウスとシモンとの関係も前者とは異なり、シモンはヨハネの弟子ではなく、ドシテウスの始めの三〇人の指導者の中にさえシモンは入っていない。併しドシテウス—シモンの緊密な関係を語っている点で両者は共通する。

(27) ドシテウスの人物について、R・M・グラントの見解は示唆に富んでいる。結論的にいえば、ドシテウスの一派は死海の教団と関係あるものであるが、ユダヤ的な観念とサマリヤ的な観念の結合の比重において、彼らはサマリヤ的なものの影響が大きく、従つてそれは「分派の分派」と呼ばれるにふさわしいようだと言はう。又次に「立つてゐるもの」という称号が何を意味するかについて、彼グラントは、それが最高神の如きものを意味するのではなく、むしろ申命記(五・三二)の如き記事に關聯させて、モーゼーのような預言者の意味に解釈する(R・M・Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, p. 91-2)。ところでこの後者の問題であるが、この称号がグラントのいうように預言者を意味するものとすれば、確かにドシテウスやシモンの上記の如き活動に照して適切な解釈と考えられるが、本書「クレメンスの訓話」(二・二二)において語られる意味は、その文脈からして、不滅なもの、永遠なものを示すための称号ではなかつたらうか。われわれはこの称号が神性を意味するものであり、シモン派の伝承に由来する記述と考えたい。尚、後にビッポリュトスの文書の中では(六・一三)「シモンは $\langle \nabla \rangle$ *εαρος, οτας, αρχαγγελος* としつ語らるべし」(W. Volker, *op. cit.* s. 6)。

第二部

一、シモン・シモン派の多様性と統一性

われわれは第一部において、四つの資料(「使徒行伝」、「第一弁証論」、「異端反駁論」、「クレメンスの訓話」)によつてシモン・シモン派の教説と活動を見て来たのであるが、その多様性は実にこれらの資料が語る如くであつたといわねばならない。では何故にこのような多様な叙述が可能となつたのであろうか。この多様性への理解は同時にその統一性への展望を齎すであらう。

さて、上記の四資料はいずれももつとも古い「使徒行伝」でさえもおそらくシモンに関する直接的な記述でないことを知るならば、われわれは両者を仲介する何ものかをここに設定しなければならない。われわれはここにそのもつとも有力な仲介者として、シモンの崇拜者すなわちシモン派の存在を指摘することが出来る。シモン派の教説がいかなるものか、一律に論じられないことはいうまでもない。シモンとシモン派とは多くの場合混合して現われて来

ており、またシモン派自身、その地域と時代によつて著しく変容したと見なければならぬ。しかしいずれにせよ、ルカをはじめその後の著者がシモンを語り得たのは、主としてシモン派を通してであつたと考えるのが妥当であろう。すなわち、彼らの敘述はその多くを同時代のシモン派に依存しており、シモンを語るときも主に彼らシモン派を通してであつたと考えられる。上記の四つの資料に見られる多様性は、もちろん各著者のシモン記述の意図といつたいわば内的理由にも基づくであろうが、それ以上にこうしたシモン派の多様性の上に理解すべきであろう。

では、シモン—シモン派の展開の歴史はどのように進めることができるであろうか。いわゆる歴史的なものと伝説的なものとが雑居するシモン—シモン派の伝承にあつて、事実両者を識別することさえ困難ではないかと思われるのであるが、まずわれわれはその中であつて、シモンの実在とシモン派の活動の事実とを充分認めなければならぬ。そしてシモンについていうならば、彼がギツタというサマリアの村で生れたこと、異常な能力の持主（魔術者）で多くのサマリア人を魅了したこと、使徒時代に生きピリポやペテロを通してキリスト教と交渉があつたことなどは、少くともその史実と考えられる。また彼のドシテウスとの師弟関係、ヘレネーとの親交、アレキサンドリアへの留学の記事も、シモンの初期を語るものとしてその歴史性がうかがえる。⁽²⁸⁾次にシモン派については、イレナエウスによつてもその存在は疑いないであろう。彼らの活動の地域や年代についてはその正確を期し難いが、夫々シリアとローマを中心とする両地域に存在したことは事実である。中でもシリアのシモン派は、シモンの生前もしくは死後間もなく現われたものと考えても不思議ではなく、ローマのシモン派も遅くとも二世紀中葉には存在しておつたことが推定出来る。⁽²⁹⁾以上のことは、シモンとシモン派の個々の史実を伝えるものと、まず考えてよいであろう。しかしここに次の如き問題が起り得る。まさしく上記のシモンが上記のシモン派の祖でありうるか、逆にいうならばこのシモン派はこのシモンの後裔でありうるかという問題である。殊に使徒行伝のシモンとユスティヌスの語るギツタのシモンを別々の二人のシモンとする一見解は、上記の資料に見られる多面的な、一見著しい相違を思わせるシモン—シモン派の敘述

に對して、誠に整然とした都合のよい解釈を与えるかも知れない。しかしわれわれは、シモン自身の中に予想されるいくつかの發展段階とシモン派の多様性にもとづいて、むしろシモン—シモン派の中に一人のシモンを想定したい。⁽³⁰⁾

では次に、シモン自身の中にわれわれはどのような發展段階を見ることが出来るであろうか。それを明確にするとは殆んど不可能に近いといわねばならないが、シモンの生涯が、当時の状況に照して、その時の歩みと共にいくたが変遷したであろうと考えることは—それを一定の型に固着させて見るよりは—むしろ自然ではないかと思われる。例えば、ドシテウスとの師弟関係にあつた時代のシモンと、ピリポやペテロと交渉のあつた時代の彼との間には、ある種の思想的变化、發展が見られるかも知れない。また彼がエルサレムの陥落（七〇年）以後まで生きておつたとすれば、そこにもまた新たな変容が見られたに違いない。⁽³¹⁾ これらはすべて仮設に過ぎないとしても、われわれはシモンの全生涯を、ルカの語るシモンもまたその生涯の一齣を示す事実として含むような、より包括的なものであつたと考へてよいであろう。われわれはもはやシモン自らが語つた教説の内容とシモン派のそれを明確に区別することは困難であろうが、シモンを神と崇める彼らが、時代と共に種々な神話、哲学、伝説を吸入して自己の教説の拡大、展開をはかつたことは想像に難くない。そしてわれわれが現在所有する資料は、殊に上記の四つの資料は、このように各著者が直面するその時代、その地域のシモン派を異端として断ぜざるを得なかつた、いわば反駁の書であつたといつてよいであろう。

註(28)

又、*サマリア*でのペテロとの論争の記事も史実として考へられるかも知れない。シモンのローマ行はシモン派に由来する伝説であろうか。後のヒッポリュトスにおけるローマでのシモンとペテロの論争の記事（五・二〇）は、以上の諸伝承からの所産かも知れない。A. v. Harnack, op. cit., p. 81. 参照。

(29) ローマのシモン派を遅くも二世紀中葉と考へる根拠は、ユスティヌスの記事がすでにローマのシモン派を反映していると考え得るからである。もしH・ヴァイツ(Waitz)の如く、ユスティヌス—シリアの影響と考へれば、ローマのシモン派はより後代に想定せざるを得ないかも知れない。(Hans Waitz, *Simon Magus* / *The New Schaff-Herzog-Engcl. of*

R. Knowledge, vol. X, 1959, p. 418-21 / p. 420.)

(30) シモンについてのいわゆる二人説はG・サモン (Salmon) によつて提起されたといわれる。彼はユスティヌスが両シモンを混同し、それが以後の教父たちに及んだという。又彼は、二世紀のグノーシス主義の一変形たるシモン派の教理は、四〇年頃サマリアに住んでいたシモンによつて提出されたものとは考えられないといい、更に、シモンという名はきわめて一般的な名であるし、ユスティヌスは彼より一代ほど年上のシモンという名のグノーシス主義の教師がサマリアで弟子を得たのを、軽率にも「使徒行伝」のシモンと混同してしまつたという (J. E. Roberts, op. cit., p. 496.)。ところで彼の見解の底には、「使徒行伝」に語られる限りの使徒時代のシモンとユスティヌスの語るままのシモンの比較ということが無意識なりともなされてはいないだろうか。われわれが歴史的なシモンを見出そうとする場合、それは「使徒行伝」が語るだけのシモンでもないし、又ユスティヌスの語るシモン―それはシモン派を通じて既にかんりの着色が見られる―そのままでもないであろう。ここにユスティヌスがギッタのシモンを「使徒行伝」のシモンと同一視していたと推定することは、そのままユスティヌスのシモン史的シモンを承認することにはならない。その点、ユスティヌスは自分の語るシモンの一切を、実際シモンにおいて起つた史実と考へていたかも知れない。

(31) 註 (32) 参照。

二、シモン―シモン派の教理の展開とその特色

シモンの教説とシモン派の教説との明確な区別が困難であることはすでに述べた。しかし、イレナエウスの敘述の中に見られるようなグノーシス主義的教理が、少くとも初期のシモンに帰し得ないことは明らかであろう。それなら、いわゆるグノーシス主義的思考は、いつ頃、またどちらから―シモンかシモン派か―来たものであろうか。この間に対しては、答えに代えて一つの事件を示唆するにとどめなければならぬ。すなわち、エルサレムの陥落―神殿の崩壊がそれである。この事件は、シモンあるいはシモン派にとつてはおそらく他事と見られる出来事であつたかも知れない。したがつて、このことがシモンあるいはシモン派のグノーシス主義化の一契機となつたということは、一見奇異な感じを与えるかも知れない。しかし概して、グノーシス主義の風潮は、その起源はより古いものであつても、この事件によつて著しく強化されたといえぬであらうか。われわれは、シモンあるいはシモン派がかかる風潮の

中に自らの活路を見出し、そこに独自のグノーシス主義的教説を展開していつたものと考えたい。⁽³²⁾

では、グノーシス主義としての彼らの教説の特色はいかなるものであつたらうか。まず彼らのいう神は何ものであつたか。すでにユスティヌスやイレナエウスの語る如く、シモン派がシモンを神と認めていたことは事実であろう。

この世を創つた神ではないそれ以上の「第一の神」として、シモンは彼らから崇められた。ではシモン自身にこのよ
うな神の自覚があつたかどうか。シモンが神を自称したことはわれわれの資料の中にも見出すことが出来た。しかし
これをもつてシモン自身の教説と速断するわけにはいかない。シモンが、「使徒行伝」も示すように、人よりすぐれ
た何か偉い者と思つていたことは容易に想像されることであり、あるいは後にメシアとしての自覚を持つに至つたか
も知れない。⁽³³⁾しかしそれは人間的自覚の範疇においてであつたと思われる。おそらく、シモンを神とするのは彼自身
の自覚、主張ではなく、シモン派の要求ではなかつたかと考えられる。ところで、シモンを神とすることは、たとえ
シモン派の要求であつたにしても、注目すべき特質といわねばならない。何故なら、このような特定の歴史的人物シ
モンを神とする教説は、他のグノーシス主義の教理の中には見出されないからである。われわれはここにシモン派の
教説とキリスト教との他には見られぬ特異な関係を見出す。すなわち、シモン派にとつて、シモンはイエスと同一
視、あるいはそれ以上の存在として提示される。シモンは子であり、父であり、聖靈でもある至高の神である。また
シモンがこの世にやつて来たのは、失われた羊のためであり、万物を更新させるためであり、人間をこの世の天使た
ちのもろもろの掟てから解放するためであつた。そしてまたこの救いは、シモンとヘレネーを信ずる恵みから生ずる
のであつて、その人間の正しい業によるものではなかつた。このようにわれわれは、彼らの教説がいかにキリスト教
に負う所大なるかを見出すことが出来る。しかもそれは、自己の教説の強化をはかるための単なる借用であつたとは
いえない。それはイエスをシモンの一変貌としてその中に包含するよ
うな、誠に大胆なキリスト教への挑戦であつた
といわねばならない。それはまた、同じく新しい宗教であつたイエスの宗教に対するシモンの宗教の宣言ではなかつ

たろうか。また他方、われわれは彼らの教説が多くの神話的哲学的表出に充たされているのを知っている。例えば、シモンはユピテルやメンスとして、ヘレネーはまたミネルウァ、エンノイア、トロイエーのヘレネーなどとして語られる。何故シモン派はかような様々な表現をもつて自己の教説を語るものであろうか。それは、ユダヤ教を離れて異教的地盤に新しい宗教を目指すものの必然的な道程であつたといえるであらう。彼らは、当時のシリアやローマにおいて、語られ、考えられ、信じられ、親しまれてきた最良のものを、自らのうちに包含し、それらを再解釈することによつて、かえつてそれらを超えるところのより包括的な普遍的宗教を確立することが出来たと信じたにちがいない。

最後に、シモンの弟子といわれるメナンドロス (Menandros) とシモン派の後期の展開についてひとこと言及しておきたい。シモンの宗教は以上のように彼の後裔によつて新宗教として確立されるに至つたが、ユスティヌスやレナエウスはその名を挙げてメナンドロスをもシモンの弟子と語つて⁽³⁴⁾いる。彼はシモンと同じくサマリヤの出であり、多分ローマ皇帝トラヤヌスの時代 (九八—一〇七) に、アンテオケ (シリア) に活動した人物と考えられるが、彼の教説にはシモン派のそれに比しかなりの相異点が見出される。殊に、彼が神を「第一の力」として知られざる神であるとしている点は、到底シモン派の受容し得る神観とはいひ難い。しかしまた、彼が魔術に熱中し、自らを人間救済のために天界から遣わされた救い主としている点などは、シモン自身への類似を思わせる。われわれはしたがつて、彼メナンドロスがサトルニロス (Sotrnios, Saturninus) やバシリデス (Basilides) の師でもあつたということと相俟つて⁽³⁵⁾、次のように彼を位置づけることが出来るかも知れない。すなわち、彼は実際、ある時期にシモンに教えを受けたかも知れないが、その教説はシモン派とは異り、むしろ彼らの教説の非神話化の上に成立したのではないかというところ、またそのことによつて、彼はシモンを後のキリスト教的グノーシス主義につなぐ重要な位置に立つことが出来たということである。次にシモン派の後期の展開については、ヒッポリュトス (Hippolytus) の著「全異端反駁論 (哲学的思想)」の中に含まれる「大いなる告知 (Megale Apophasis)」を挙げるにとどめたい。⁽³⁶⁾この「大いなる告

知」は、ヒッポリュトスによればシモン自身に帰せられる書であるが、その内容から見てシモン自身のものと判定すること困難であり、後期のシモン派の教理を示すものと見做してよいであろう。ここには、第一原理や宇宙の生成に関する半ば哲学的な教理や、聖書の比喩的解釈などが見出されるが、それらは今迄に述べたシモン派の教説とはかなり趣を異にしたものである。おそらく、アレキサンドリアの、殊にヴァレンティヌス(Valentinus)の影響の下に展開されたシモン派の教理と見做してよいと思われる⁽³⁷⁾。しかし、この「大いなる告知」の内容は、後期のグノーシス主義の一環をなす教理として取り扱うにふさわしいものと考えられるので、われわれはこの書を本稿の考察の圏外においた。

註(32) エルサレムの神殿の崩壊が、殊にパレスティナのユダヤ教徒に与えた打撃は致命的であつたといえる。絶望の果、自己の宗教を放棄したものは別としても、自己の宗教への新たな解釈をもつてその活路を見出すものがおつたことは事実であり、グノーシス主義的解釈もその一つといえよう。グノーシス主義の素地は、ある意味で既に古くから準備されておつたといつてよい。併し、反宇宙論的二元論としてのグノーシス主義の歴史的形態は、主にユダヤ教—キリスト教と關聯して見出されるのではなからうか。尚、R. M. Grant, *op. cit.*, p. 27-38, 参照。

ここにわれわれは、シモン—シモン派のグノーシス主義化を、一応神殿の崩壊を契機としてとらえた。従つて、シモンが七〇年以後迄生存したと仮定すれば、われわれは既にシモンの中にグノーシス主義を見出すことになるかも知れない。尚、シモンの教説と時代区分について一つの大膽な仮設を示すことが許されれば、次の如きである。①初期(下シテウスとの師弟關係時代)——異端的ユダヤ教徒。②中期(アレキサンドリア留学以後の「使徒行伝」に描かれる時代)——魔術や哲学やキリスト教の知識を身につけたメシア的異教徒。③後期(エルサレム陥落後の時代)——反ユダヤ教的グノーシス主義者。

- (33) 使徒時代のサマリアにおいては、事実新しい宗教の創始者を自称する多くのメシアが登場したことがうかがえる。A. V. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I. 1931^s, s. 270.
- (34) Irenaeus, *Adversus Haereses*, I. 23. 5.; Justinus, *I. Apologia*, 27. 4.
- (35) Irenaeus, *op. cit.*, I. 24. 5.
- (36) 「大いなる告知」(「*H. ἀποκάλυψις ἡ μεγάλη*」)はヒッポリュトスの「全異端反駁論」(*Refutatio omnium haeresium*)の

第六卷、九・三一八・七の中に含まれる (W. Volker, op. cit., s. 3-11)。

(37) この「大いなる告知」がシモン派の教理であることに反対する学者もいる。例えば、H・ヨナスは、いわゆるシモン派の教説との関連性がありにもなすぎるといい、ヒツポリュトスは誤つてこの書をシモン派に帰したのではないかと考えてゐる (H. Jonas, op. cit., p. 106)。

むすび

以上、われわれは魔術者シモンをめぐる初期のグノーシス主義の一形態を、シモン—シモン派の線に沿うて検討して来た。その不十分な考察は、資料の限定と、さらにそれらがすべてシモン—シモン派と何らかの敵対関係にある資料であることによつて増大しているにちがいない。しかしながら、シモンを中心とするシモン派の宗教が、キリスト教、ユダヤ教をはじめ、当時の諸神話、宗教、哲学との深い関聯、その混淆の上に成立したことは明らかである。特にわれわれは、彼らが反律法的な点においてもユダヤ教に背向き、シモンを神とすることによつてキリスト教に対抗し、多くの有力な神話や哲学を包摂することによつて普遍的宗教を自負したところにその大きな特色を見出すことが出来よう。したがつてまた、この宗教は、それ自身の独自の宗教的要素に乏しい素朴な新宗教であり、後のグノーシス主義の諸体系に比べれば、楽天的なこの世的宗教といえるかも知れない。だがしかし、シモン派の教説が当時のキリスト教を脅かす一勢力であつたことは疑いない。そしてそれは、キリスト教の正統信仰を歪曲したいわゆるキリスト教的グノーシス主義というよりも、キリスト教そのものを抹殺せんとする「偽りの知識」としての脅威であつたと考えられる。もし次のような言葉を用いるとすれば、それはキリスト教的異教ともいふべきものであつた。次に、イレナエウスがすべての異端はシモンより出たことを語つてゐることは、歴史的には正しくないかも知れない。何故なら、グノーシス主義の起源をシモンに帰することは困難かも知れないし、また異端のすべてがその内容においてシモンにもとずいてゐるとは考えられないからである。しかし、イレナエウスが彼の書において多くの異端を

反駁しようとして試みたとき、直接的な意味でないにせよ、そのすべての張本人にシモンが考えられたということは想像に難くない。

最後にわれわれは、シモンの後世に及ぼした影響のうち、二つの印象的な事柄を記して終りたい。一つは聖物の売買を意味するに至つたシモーニア (Simonia) なる語は、このシモン (使徒行伝八章一八—二四) に由来することであり、他の一つは、シモンの伝承が中世のファウストス (Faustus) 伝説の少くとも一つの源泉となつたという事である。

ベルグソンの道德・宗教思想について

——「道德と宗教の二源泉」への試論——

三 谷 好 憲

ベルグソンは、『道德と宗教の二源泉』（以下『二源泉』と省略する）の中で、人間に次のような規定を与えている。「理性を付与された唯一の存在者であるホモ・サピエンスは、同時にまた、自己の存在を不条理なものに懸け得る唯一の存在者である（傍点は筆者）」（*L'homme sapiens, seul être doué de raison, est le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables.* MR p. 106）

ここには『創造的進化』の全内容が包み込まれながら、而もそれが一步超えられたような立場の出現がある。ここでベルグソンが云い度いのは、人間が宗教的であるのは、彼がひとえに理性的であるからということ、つまり人間が宗教的ということは、理性的ということと全く同時に成立するということである。後で述べるように、『二源泉』に於てベルグソンは、理性—彼に於て理性（raison）と知性（intelligence）とは屢々同義である—こそ人間に「死の谷」を覗かせる当のものとしている。ここには又、人間が、彼の所謂二本の異つた進化の線上の最先端に立つたその瞬間から、その強さの故に弱いという、その本質に一種の矛盾を含んだ存在者として存在していることが含意されて

いる。

ところで、今上に甚だ粗雑な形に於てではあるが、理性・不条理・死・矛盾という、その限りではさながらカミュの『シジホスの神話』を思わすような、極めて実存的な概念の出現を見た。就中人間が不条理なものに自己の存在を懸け得る存在者と語られたことは、これ又その限りでは、そこに或決意性、或は情熱をすら感じさせるであろう。実際、更めてベルグソンの全著作が、結局空間の中に紛々に散乱している時間性を救おうとする努力の所産であつたと、又そのことに於て徹頭徹尾求められたのが所謂内的自己と呼ばれるものであつたことを思う時、彼を実存哲学の方向から捉えようとする、例えば I. W. Alexander 等の意見も一応首肯されるのである。⁽¹⁾ 現にベルグソンの主著の一つ一つが、真の自己の認識へのアプローチを含み、それが如何に普遍性の立場からしては困難であるかを告げている。

併しベルグソンが、人間を、自己の存在を不条理なものに懸け得る唯一の存在者として把える時、それはどのような場から語られているのであろうか。ここに云われる不条理なもの (choses déraisonnables) とは何か。わけてもこの「懸け得る」の「得る」(pouvoir) はどのような性格のものであるか。

カミュの不条理 (l'absurde) は、理性の懐く明晰への渴望、統一への烈しい郷愁が、世界の示す非人間的壁にぶつかる所に出現し、而もこの底なく「厚い」(épais) といわば「失われた楽園よりもつと遠くなつた」世界の中にあつて—そこでは人間もまた非人間的なものを分泌するものとなる (Les hommes aussi sécrètent de l'inhumain.

Le mythe de Sisyphe p. 29) —人間と世界、意識と現実の対立の中に生き抜くことを要求するものであつた。彼に於て、その所謂不条理は、「狂おしい明晰な理解への願望」(désir éperdu de clarté) と同時に出現するものである。而もそれは、「恰も憎悪のみが人間を鉄で締めつけるように、世界を人間へ、また人間を世界へと締めつける」という、極めて深刻な形で捉えられた。このような場に立つ人間にとつては、神が存在するかしないかという選択の余地

すらない。⁽²⁾ 彼には「一切が許されている」という、イワン・カラマゾフの言葉の苦渋に満ちた確認のみがある。神の問題に結び付いて可能となるような自由は、自由から全ての意味を奪い去るものでしかない。不条理の人間の自由は根源的に無実というところに成立しながら、それは同時に大いなる苦悩と密着したものであつた。このような立場に於ては、神のみが否定される可き唯一のもの―例えばフォイエルバッハの人間学はそのような主張を含んでいる―などということは勿論あり得ない。「実践的、或は道徳的な、かの普遍的理性、かの決定論、この全てを説明しつゝ諸範疇、これらのものには礼儀正しい人間をも笑わす」ものがある (ibid. p. 36)。

恐らくこれらは、一切を救う錯覚に過ぎない。併し否定される可きものはこれに止まらなかつた。カミュは更に、不条理の概念が永遠への踏台と化すこと、換言すれば、理性は空しいが、理性の彼方に何ものかがあるとするような立場にも又否定を加えるのである。理性は空しく、而も理性の彼方には何も無い (*La raison est vaine et il n'y a rien au-delà de la raison. ibid. p. 55*)。だから、或は寧ろ、而も、我々は理性の明晰への願望に燃えさかりつゝ、而もどこまでもそれを裏切る世界との緊張に満ちた対決の中に生き抜く他はない。又そうせねばならない。もし人間の尊厳ということが云われるとすれば、ここに要求される誠実さ以外にない。カミュの生きようとする場は、このような誠実さの上に立つた、「飽くまで明知にとどまろうとする絶望の夜」であり、「精神が目覚めている極北の夜」なのである。このような場での思考は屢々逆説の形をとつた。理性の「王道」を一旦断ち切つた所に辿られる論理だからである。この逆説に満ちた論理―カミュの所謂不条理の推論 (*raisonnement absurde*) は、反抗、自由、情熱という三つの帰結に達するものであつたが、それは又人も知るように、芸術至上主義とは全く異つたところから、即ち生命を歪める一切のものへの反抗からの、芸術の積極的肯定に繋がるものであつた。それは芸術的創造が、苦悩に満ちた生命の、ぎりぎりの所からの肯定であり、逆に云えばそれこそが正しく生命を屈折させ否定するものへの抵抗であるからであつた。

要するにカミュの不条理は、互に抱き合い得ずにいて、而も互に支え合つてゐる理性と世界の間から出現するものであり、そこでは理性が大きく肯定されて前面に出て来ている。而もそのことが同時に理性の空しさの意識と常に一つなのである。そこには、始めから敗北している戦場で、飽くまで戦い抜こうとするベシミズムの誠実さがある。

さて、カミュを離れてベルグソンに立ち戻つてみると、先に掲げたかの人間の規定はどのような内容を持つてあるか。それがどのような場から云われるにせよ、自己の存在を不条理なものに懸けることが可能な為には、そこには何らかの飛躍乃至は転換がなければならない。又その不条理性の上には、人間の全存在が懸つてゐるとすれば、彼在り方は悉くここに根差すものでなければならないであろう。我々がベルグソンの実践哲学を考察する為にかの規定に手掛りを求めようとしたのは、このような理由に基いてゐる。総じて彼の道徳論には、カントの場合のように宗教との区別が明確ではないが、そのことは、人間が道徳的である為には、如何に宗教的でなければならぬかを示してゐるとも云える。このようなことがまた、先の規定の考察を要求する今一つの理由でもある。

註

(1) Cf. Ian W. Alexander: *Bergson*, New York, 1957

(2) カミュは云う。「救いを呼ぶことなしに生きることが可能かどうかを知ること、これが私の関心を引く一切事である」
(*Savoir si l'on peut vivre sans appel, c'est tout ce qui m'intéresse. Le mythe de Sisyphe* p. 84) 人はついにベルグソンが『二源泉』の中で強調した呼び声 *appel* の意義を想起すべきである。

(3) カミュは公衆電話のボックスの中の人物の動作に非人間的なものの分泌を見て嘔吐を催すが、恐らくベルグソンはその同じ光景に対して笑いを覚えるであろう。ここでは人間が自動機械に化しているからである。両者の差は嘔吐と笑いにもうかがわれる。

勿論このような試みに対しては、上の規定がなされたのは別の意味に於て、即ち単なる静的宗教の解釈に於てに過

ぎないという批判が直ちになされるであろう。成程その与えられた場所のみ視野を限定するならば確かにそうである。併し翻つてそれを全体の視野の中で読み返す時、それはもつと広いものを含んだものと考えられはしないか。就中この規定の中に表われた知性の性格は、やがて後で述べるように、単に静的宗教の領域に限定することの出来ないものを有つている。先に我々がかの規定を解釈して、「ここでベルグソンが云い度いのは、人間が宗教的であるのは、彼がひとえに理性的であるからということである」と語つたのも、このような理性の性格に注目したからであつた。併しながら、このように注目されてよい理性の出現の場合、静的宗教と呼ばれる所であつたこと、これも亦十分に注意されてよい。ここよりして我々の考察は二つの面を有つことになる。

周知のように、ベルグソンは「知性以下」と、「知性以上」という重要な区別をしているが、今これに倣つて、先に述べた不条理 (*diraisnable*) ということに二つを区別してみたい。一方は知性以下としての不条理—それは云わば非本質的不条理性と云つてよい—であり、他方は知性以上としての—即ち本質的な—それであるが、両者は全く異りながら、而もその上に人間が自己の存在を懸けている点では共通している。

前者が非本質的と云われるのは、ここでの不条理が、例えば先のカミユの場合のように、理性がその極限に於つき当る厚い壁として、リアルに人間に現前するのではなく、実は *für uns* にのみ不条理ということの認識が成立するものであり、当の者にとつては、一種の合理性を含んだ論理であること、そしてまたその論理が、知性以下の論理として *für uns* に把握され得るものであることを意味している。迷信も尚或種の合理性を含み得る。ベルグソンによれば、それは知性が、個人や社会にとつて「危険な坂」 (*une pente dangereuse*) を上ろうとした時に、知性が「真実の経験」から「余り極端な」結果を引き出そうとする瞬間に、知性の前に立ちはだかつて、知性の行ふ「解体作業」 (*la désorganisation*) を防ぐ為に、自然が人間に与えた「整然として虚偽なる経験」 (*une expérience systématiquement fausse*) の含む合理性なのである。この経験を可能にする能力が「仮構機能」 (*la fonction*

fabulatrice) と呼ばれるものであつたことは人の知るところである。それは彼によつて「潜勢的本能」(Instinct virtuel) 或は「知性の周囲に残存する本能の残滓」(le résidu d'intelligence qui subsiste autour de l'intelligence) とも語られている。更にまたそれは、本能の圧力が知性そのものの内部に出現させた想像の形式とも説明された。即ちそれは、純粹な知性ではなく、その中間にあるようなもの、即ち本能の残滓を宿しているような知性、いわば偽似的知性とも云う可きものである。先程知性以下の不条理性の立場と云つたものは、このような偽似的知性としての仮構機能の生み出す「整然として虚偽なる経験」の場のことであつた。併しこの経験の中に虚偽、或は幻影を見得る者は、当然その外に立つて、而もそれを上から見下すような場に立たねばならぬが、反対にこの経験の内部に立つ者にとつては、この虚偽は整然として真なる経験であらねばならぬ。何故ならば、その虚偽は、「現実のもの」の表象に対抗し、知性そのものを媒介として知的作業を阻害することに成功する「程切実に真に迫ることを要求されているような虚偽だからである。この迫真の虚偽を要求するもの、それは自然である。或は、本能という形で自己を出現させることによつて人間を支配している自然である。ベルグソンは、このような知性以下の立場の虚偽性を露呈させる高い立場も、この自然の要求——自然には虚偽はあり得ない——から出た虚偽の含む一種の真実を見逃すべきではないと考える。それを見逃すものの自然理解からは、当然その分だけのものが欠けているが、而も「その分」と云われる時のその「分」は、恐らく自然の「本分」にも匹敵するようなものであらう。何故かと云えば、上に見た虚偽は、自然そのものの破壊にも繋がるようなものの阻止という切実なものであつたからである。仮に意味という言葉を使えば、この虚偽には意味の充溢がある。

ベルグソンは、このような仮構機能の生み出す整然として虚偽なる経験を、自然宗教、即ち彼の所謂静的宗教の内容と見た。ところで上に見たところからも明かなように、この立場に於て多かれ少かれ等しく出現をみる不条理性は、知性そのものを媒介として、知性そのものの中に、本能の圧力が生み出した形式の展開させるところの内容とし

て、いわば屈折した合理性に外ならない。少くともそこには、「社会と種にとつて有益である限りの合理性」(MR p. 133)がある。従つてそれは、知性がその真実の在り方の極限に於て出合うような不条理ではない。そこでは知性は自己を自覚することなしに屈折させられている。従つて又そこには屈折させられたことの知もない。そこには成程知性が屈折してしまつた後の領域に一面に広がつた本能と生との間——ここでは知性は偽似的知性として働く——に成立する情熱はある。併し意志の決断はない。そこでは全習慣がそのまま道德の内容を形成するからである。又そのような道德は、そのまま宗教と同延的であつて、そこには個の自由の成立する余地が残されないからである。

周知のように、ベルグソンの静的宗教に関する考察は、それを「知性の行使に際して個人の意気を沮喪させ、社会を解体させ得るようなものに対する自然の防禦の反作用」(MR p. 217)と規定することによつて結ばれたが、それは結局この立場の含む虚偽の側面の綿密な、而も独自の分析によつて、そこから上に述べたような、この虚偽の経験の有する積極性を見出そうとする彼の努力の結実であつた。

三

上に於て、極めて粗雑な形でベルグソンの所謂静的宗教の立場に触れてみたのであるが、今一度これを振り返つて、更に問題に一步近づいてみよう。

我々は今、ベルグソンが静的宗教の場で問題にする不条理性は畢竟合理性の変形、歪められた合理性として、いわば非本質的不条理性に止まることを見た。所でこの合理性の変形、或は屈折は、不可避的な生の必然性に起因するものであつた。それがベルグソンによつて、知性が「危険な坂」を上ろうとした時に、本能——この場合これは自然と云つても同じことである——がかけた圧力と呼ばれるものである。併しここに所謂「危険な坂」とは一体どのようなものであろうか。ここに、先程述べた静的宗教の定義は、実はそれに先行する三つの側面からするこの立場の分析の綜括

であつたことを思い出してみる必要がある。その三つとは即ち、

一、宗教（ここでの宗教とは静的宗教のことである。以下も同じ）は、知性の解体力に対する自然の防禦の反作用である。（MIR p. 127）

二、宗教は知性による死の不可避性の表象に対する自然の防禦の反作用である。（ibid. p. 137）

三、これらの宗教的表象は、知性による、最初の発意と、望まれた結果との間にある、予見できないものもたらす、意気を沮喪させるような余地の表象に対する自然の防禦の反作用である。（ibid. p. 146）

この三つには、知性が「真実の経験」の場に於て演ずる危険な役割の三側面の分析が含まれているが、その夫々に對してベルグソンは、静的宗教の果す役割を、即ちその有効性を対応させている。一に於ては、知性の勉める利己主義に對抗する「都市の守護神」が、二に於ては、知性のもたらす死の不可避性の觀念に對して「死後に於ける生命の連続の表象」が、また第三に於ては、知性が見出すところの、行為とその結果との間に存する空虚性、即ち「偶発事に大きな余地を残す間隙」に對する「好運」の觀念がそのようなものとして考えられるのであつた。ベルグソンによれば、これらは孰れも、知性がひたむきに「危険な坂」を上ろうとするのを抑止する、「自然の防禦の反作用」であると云うのである。

このような所論の中には興味ある事柄が含まれている。それはベルグソンに於ける知性の理解の中で、一際異色のものとも考えられるものが見られることである。彼の知性の理解には、かなり大きな振幅が見られるのであるが、ここでのそれには、その振幅の更に外に出るようなものがあると云えるかも知れない。少くともその一つの極であることは確かである。それは上に屢々述べたように、知性が自然或は生命に「對して」(contre)危険な解体作業を、その働きの内に含むとされたことに現れている。ここでは知性は明かに自然と對立している。而もその對し方は、科学的知性の對し方とは別のものである。それが知性の出現と共に、既にそのようなものとして考えられたことは、知性が

本質的に、単に社会のみならず、個の内部にまで解体作業を行い、世界の中に空虚の意識を招来させる当のものとされているとの解釈を許しはしないか。ベルグソンが、人間が知性を得たことに対して支払わねばならなかつた「身代金」(La rançon)としての二重の不完全性ということを語る時 (MR, p. 216) そこには知性における人間の有限性の自覚ということがある。だからこそ彼はこの「身代金」を説明して次のように述べたのである。「このように、地上に投げ出された人間の不安 (Les inquiétudes de l'homme jeté sur la terre) や、共同社会よりも自己自身の方を重んじようとする、個人の感じる諸々の誘惑——こうした不安とか誘惑は、知性を具えた存在者に固有なものである——は枚挙に遑がないであろう (傍点は筆者)」(MR, p. 219)

先程ここに見られる知性の理解が異色あるものと云つたが、そのことは就中この「地上に投げ出された人間の不安」という表現に結びついている。知性が利己主義を勧めるといふ第一の点に關しては暫く措こう。それは必ずしも異色のものとは云い難い。併し第二、第三の点に關して云えば、(即ち知性による死の不可避性の表象と、知性による偶然性の余地の出現ということに關して云えば) ベルグソンに於ける知性は、一般に物質性、或は幾何学というおもしろつけられたものとして、多くの場合、道具制作の能力、乃至は日常生活の便宜の智慧として語られたことを想起してみよう。そこでは知性の働く場は専ら空間に限定され、又それが働く時には必ずそこに「すべては与えられている」(Tout est donné) という前提があつた。ところが今の場合、日常的生の便宜の智慧に働くものとしての知性は、自己の死という、それを越えた所に視点を移している。又「すべては与えられている」という前提は、偶然性の余地の出現という、丁度反対のものへの移行さえ孕んでいる。そればかりではない。極めて大胆な云い方をすれば、ここには、「すべては与えられている」ということの、全く異つた新しい面での出現の可能性が開かれていると云えるかも知れない。死の不可避性の表象は、単に自己の死の不可避性に止まらず、同時に他己のそれであり、更には世界内のあらゆる存在者に係わる筈である。即ちあらゆる可能的存在を死の相に於て見る時、全く新しい面での「すべて

ては与えられている」がある。それは最早、時間に於ける固定、空間に於ける分離をこととする知性が、その働きに於て不可避免的に立脚するとされる無意識の前提ではなくて、寧ろ自覚的な知である。カミュは、「自らの死を知ること、そこに知性の自由がある」と語っているが、我々が今見ようとしているのは、このような意味での自由なる知性の出現の可能性なのである。知性が、死の不可避性の表象と、(即ち新しい面での「すべては与えられている」ということ)、偶然性⁽²⁾の余地の出現とを同時に可能ならしめるということを一つにして考えて見れば—ベルグソンに於ては両者は並列的に述べられているに過ぎないが—、知性の性格も全く新たな形で考えられてくる筈である。又そのような方向に於てこそ、先程の、「地上に投げ出された人間の不安」ということも本当の意味で理解できるのである。

勿論このようなことがベルグソンによつて自覚されていたとは云えないし、又それが明確な自覚の下にもたらされたとしたら、当然彼の思想が大きく変化せずにはすむ道理はない。何より彼は、死の不可避性の表象と、偶然性の余地の出現とを、同じ知性の働き、即ち解体作業と考えながら、それを死の問題に於て一つに考えようとはしなかつたし、恐らくまたその必要もなかつた。それはやがて否定されるべき静的宗教の分析の場での考察であつたからである。併しそれにも拘らず、上に見たような方向の可能性を全く否定することはできないと思う。ベルグソンによれば、知性の行う作業は二つの面、即ち対社会及び対個人の面を有つのであるが、「知性の行使に際して個人の意気を銷沈させるようなもの」という表現からも窺われるように、この知性の働きは、単に共同社会内の各成員にエゴイズムを勧めることによつて、その社会を解体の危機に導くばかりではなく、更にその当の個そのものの生への意志自体をも挫くような、従つていわば個そのものをも解体の窮地に陥れる如きものである。この所謂知性の上る「危険な坂」は、同時に「真実の経験」(l'expérience vraie MR. p. 113)と呼ばれるものであつた。それは、例えば『哲学的直観』の中で説かれてある二種の経験—科学に於ける経験と、哲学に於ける経験—の何れにも属さない、新しい経験であり、而もそれが真実の経験とされることの中には、我々の解釈を容れるものがある。ベルグソン哲学から出発し、却

つてその厳しい批判者となつたJ・マリタンは、その著『ベルグソン哲学とトミズム』の中で、ベルグソンの道徳・宗教哲学に論及した際に、彼の自然宗教解釈に闕説して、ここでの知性の理解に大きな疑惑を投げかけ、彼が自然宗教の中に働く、未だ定かならぬ形而上学的知性の働き、即ち絶対者の探究を見落したことをもつて、この魅力ある解釈を台無しにしてしまうものと断じているが、これはベルグソンの知性の理解に対する問題を提起するという点では我々と軌を一にするとしても、マリタンの論議が、ベルグソンをトミズムの方向に導くことを前提として―彼はその為に事実上のベルグソニズムと意図としてのそれとを区別しようとした―なされるものである限り、我々の解釈とは別である。

さて、このような意味での異色ある知性の出現―ここでは明かに知性は、その宿命と規定された幾何学のおもしろはずされている―を見た場合は、上来述べ来つたように静的宗教のそれであつたが、この立場がやがて否定される可きであつたという、正にその故に、それも又姿を消してしまふ。即ちその極限に於ては、逆に自己の存在を刺すに到るであろうような鋭い知性の鋒先も、自然の防禦の反作用によつて鈍り、やがて自己自身の中へ屈折してしまふのである。ベルグソンの適切な表現を借りれば、知性は自然の鎮静作用 (Tapaînement) によつて鎮静されてしまふのである。

このような所に到るに際して、ベルグソンはその所論を屢々「もしこの障碍が克服され、均衡が取り戻されねばならないとすれば」という仮定形で進めている。この前進の背後には、「無からの創造」から「無」が抜けて、「有」が入り込んだとも云える『創造的進化』が控えていて、この仮定を必然たらしめている。即ち、かの或意味で否定性を含んだような知性も、「有よりの創造」の強さの前に、その影が薄れ、やがてその有の中に埋没するのである。

こゝで最初に掲げたかの人間の規定に立ち戻つてみよう。理性を付与された唯一の存在者であるホモ・サピエンスが、同時にまた自己の存在を不条理なものに懸け得る唯一の存在者であると云われる時、上に述べた所から、次のよ

うなことが云える。その第一は、屢々語つたように、そこに通常のベルグソンの知性の理解が、それより一步内へ踏み込んだようなものとして現れて来ていることであるが、それに応じて、人間も又彼の所謂ホモ・ファーターベルとしての相に於て見られるのではなくて、むしろ純なるホモ・サピエンスとして把握されている。所でこのような知性が、その母胎である自然に否定的に対立するような場の成立を可能にするものとしての性格を顕わした時に、その否定に対する否定、或はベルグソンの言葉で云えば、抵抗への抵抗が、再び自然によつて遂行されて、知性は自らの中に屈折せしめられ、そのまま仮構機能という形をとつて、自然の内側にあつて働く一機能と化するのであるが、ベルグソンが人間を規定して、自己の存在を不条理なものに懸け得る唯一の存在者と呼ぶ時の差し当つての意味は、このように自然によつて屈折させられた知性の展開する虚偽の経験の中に（即ち真実の経験に盲いて）生きることであつた。神話・魔術・タブー等は、この経験の内での事柄である。知性が真実の経験の場に於て上ろうとした坂の「危険性」の故に、又逆に、その危険性の含む「真実性」の故に、それを抑制する自然の側にも大きな努力が要求されよう。神話・魔術・タブーの類が大きな力を持つ理由も、恐らくそこにある。

さて所で、単に社会のみならず、個体の足下にまで、解体、乃至は否定の働きが及ぼうとする時、その防禦、或は肯定（即ち上の意味での否定に対する否定としての）が、自然の側の努力とされたこと、逆に云えば、それが人間の側の自覚的な主体的努力によるものでなかつたことは、自己の存在を不条理なものに懸け得る存在者と云われる時の、この「得る」(pouvoir)の性格を決定的なものにする。即ちこの場合の「得る」は外から与えられるものである。その実相は、「得ざしめられる」、乃至は懸けさせられ「得る」ということである。それが懸け「得る」と言表されるのは、この外から（即ち自然から）与えられる可能性が、更にその外から見られているからである。即ち人間を自然界の他の存在者と比較対照するような立場から見られているからである。従つてそれは、真の意味の「得る」とは到底云い難い。このことは、先に静的宗教に於ける不条理を、外から見られた限りでの不条理として、いわば非

本質的不条理と呼んでみたことと呼応して、この立場の非本質的性格を顕わにする。更に又、不条理なものの上に自己の存在を懸け得るということが云われる所には、一種の飛躍乃至は転換がなければならぬとも云つたが、既に「懸け得る」ということの実相が、無自覚的な「懸けさせられ得る」であるとすれば、そこには勿論「何処から何処へ」飛躍又は転換するかの知も亦存しない。むしろ存するのは、知性の屈折という形での、知から無知への転換である。そして又それが、*discouragement* から *encouragement* への転換ともなる。そこに静的宗教の立場が肯定されてよい利点があつた。即ちそれは、この転換に於て「役立ち得る」のである。或はより正確には、「役立ち得た」のである。

註

(1) *Le mythe de Sisyphe* p.121

(2) 偶然性の中にも種々なる様相と深まりがあることは、九鬼博士が『人間と実存』の中で考察されたところである。今ここでは、このような深まりを念頭においている。

(3) J. Maritain: *Bergsonian Philosophy and Thomism*, translated by M. L. Anderson and J. G. Anderson, New York, p.334

四

今や第二の立場に目を転じねばならない。この新しい立場は、ベルグソンによつて「開かれた魂」と呼ばれたところのものである。それは、「閉じた魂」に対して質的な相違を有つた人間の在り方を意味する。従つて後者から前者への移行は、単に量的変化として考えることはできない。閉じた円環は、ただ破られることによつてのみ開かれる。円環の閉鎖性はその直径の大きさには無関係である。それには等しく固さが支配している。だから、「閉じた魂」から「開かれた魂」への移行がもし可能だとすれば、それは固く閉ぢた円環を一挙に切り開く飛躍的力による他はな

い。又その円環の固さは、逆にそこに遂行される移行の努力の大きさを予想させるであろう。『二源泉』に於けるベルグソンの意図は、結局この移行の持つ意義を、特に現代という混乱の時代の中に於て、でき得る限り深い所に立ち帰つて、即ち彼自身の言葉に従えば、自然と精神をその根元まで掘り起すことによつて、解明することであつたと云つてよい。それは一言で云えば、神秘主義への躍入が現在如何に重要であるか、そしてそのようなことは如何なるところから云えるか、又それは如何にして可能であるかを明かにすることであつた。その為には、改めて直観・持続・生命という、彼の哲学の核心をなす概念の意味が究明される必要があつたが、その究明は同時に新たな要素への結び付きによる、新たな領域への歩みを意味した。その要素とは、例外的な魂或は精神的英雄―これこそ開かれた魂そのものである―の呼び声 (Tappel) である。神秘主義への躍入とは、これらの人々の呼び声に應ずること、それに自己の存在を懸けることであろう。だとすれば、この新しい立場に於ても又、前に述べた人間の規定は正しいと云える。即ち「理性を付与された唯一の存在者であるホモ・サピエンスは、同時に亦自己の存在を神秘的なものに懸け得る唯一の存在者である」。ここに所謂「神秘的なもの」とは、知性以上という意味での不条理なもの―従つてこの場合の不条理は前の場合とはすつかり異つてゐる―を意味する。この新たな規定を手掛りにして、ベルグソンに於ける呼び声としての道徳と宗教の理解を深めてみよう。

周知の如く『二源泉』はその最初の部分に於て二つの自己を区別した。ここでなされた所謂社会的自己と個人的自己の区別が重要な意味を持つことは云うまでもないが、併しそれは、ベルグソンの主著の幾つかを手にした者にとつてはさして目新しいことではない。むしろより大切なことは、彼が本書を展開するに當つて、改めて、而も最後の自己を凝視しなければならなかつたということである。道徳と宗教という内容そのものが、どうしてもそれを要求すると考えられたそのことである。ベルグソンには、喜劇を哲学的に考察した『笑い』があるが、彼にとつて、人間が他人の転ぶのを見て笑うという、その原因を尋ねれば再び笑いを招きかねない程にありふれた日常の行爲でさえも、人

間の含む二重構造を予想することなしには理解できないものであつた。彼によれば、おかしみの起源は、精神に対抗する物質性に、或は生命的なるものの上に貼りつけられた機械的なるものに、換言すれば、物質が精神の生を外化し鈍重化するところにある。即ち笑いは人間の本質に根差しているのである。内面性の場の開けを持つ存在のみが笑いで得るのである。併しその『笑い』も、おかしみが飽くまで傍観者の立場に於てのみ成立し、又一切の嚴肅なるものは人間の自由に起因する為に、笑いの対象となり得ないという点に於て自らの中に自らの限界を定立するものであつたが、この限界を破るものの出現の場を求めるとすれば、『二源泉』がまさにそれである。そこで人間の歴史が問題になつてゐるからである。『創造的進化』の後実に二十五年を経て世に問われたこの書は、「じかにものに触れる」ところでの思索に終始したベルグソンの仕事の総決算とも云う可きものであつた。この総決算は例外的な魂の呼び声を聞くことに極まる。この声こそ精神の無限の足踏みに等しい円環運動を直線運動に変化させる当のものである。ベルグソンは云う、「この（進化）線の終端に位する人類はこの円の中で廻つてゐる。これが我々の結論であつた。それを勝手な想像によるのではなくて他の仕方で引き伸ばすには、我々は神秘家の指示に従いさえすればよいであらう。（傍点は筆者）」（— *Nous n'avons qu'à suivre l'indication du mystique. MR. p. 237.*）かつて筆者はカントの宗教の理解を、「この限り我信す」という形で特色つけてみたことがあるが、今ベルグソンに於てこの「しさえすればよい」という表現は、恐らく彼の立場とカントのそれとの間の顕著な相違を示すであらう。念の為に今一つこの種の表現を求めると、同じく『二源泉』の中でこう語られている。「聖者は何一つ要求しない。而も彼等は獲得する。彼等は訓誡する必要はない。彼等は存在して、いさえすればよい。（傍点は筆者）」（— *ils n'ont qu'à exister*）彼等の存在が呼び声である」（p. 30）。而もこれは道徳論の中心的部分に於て極めて高い調子で語られている。してみればこの「しさえすればよい」という表現は、「じかにものに触れる」ことを第一としたベルグソンの態度そのものに根差していると云えよう。^②これと、実践理性の全き自律とその普遍性の中に道徳と宗教を包もうとしたカントとの間に

は大きな距離がある。⁽³⁾

上のような見方に大過がないとすれば、最初から考察して来た例の人間の規定を、今この「しさえすればよい」という表現に集約されているものの究明と結びつけて考えることも許される筈である。

註

- (1) 宗教研究一六四号「カントの宗教哲学の一考察」
- (2) その他、例えば『二源泉』五〇頁では、「英雄的行為はただ姿を見せさえすればよい」という表現も見える。
- (3) 事実『二源泉』第一章に於けるベルグソンは、殆んどカントの道德説の批判―その可否は別として―を通して自己の立場を展開しようとしており、彼の立場からの新しい定言命令の解釈は、その批判の極とも云える。従つて又定言命令を以て神の存在への大きな手掛りとしたカントとは余程趣きを異にする。両者の關係については高橋昭二氏「ベルグソンとカント」(『ベルグソン研究』所載)参照

五

上に述べた表現は、ベルグソンに於て生ける経験の直証の何にもまして重要であることを示している。「さえ」(ne-que)の含む単純性は何より先ずこの重要性の強調を含んでいる。併しこの立言が飽くまで哲学の内部からなされる限り、「何故に」の間に答え得られねばならない。即ち「すればよい」の「よい」が *rechtfertigen* されねばならない。『二源泉』の全体がこのような *Rechtfertigung* そのものであることとは云うまでもない。

さて、円環運動を直線運動に引き伸ばす為には神祕家ミステイクの指示に従いさえすればよいということの裏には、唯一の必要を除いた他の必要の否定としての無必要がある。この必要が否定される時、当然そこには必要の自覚的知がある筈である。ベルグソン自身も論ずる如く、⁽¹⁾論理的には否定判断は肯定判断の上に立脚するものだからである。この「必要」の自覚的知を否定するのは当然又知の働きである。それはかの *Rechtfertigung* を行うものとしての知の働きで

ある。これによつて、唯一の根本的な必要を除いた他の必要が悉く否定されるのであるが、ここに残された唯一の必要は知によつて充たされることは出来ない。知はその必要を説くだけに止る。而もそれは充たさるべきものとして残つてゐる。それを充たすものは、それを再び知的反省の面に投射して云えば、他のあらゆる必要の排除と共にあるものとして、一方に否定性を含み、他方に單純性を性質とするものであろう。『哲學的直観』の中で語られた直観―そこでは直観はソクラテスのダイモンにも比す可き禁止の声と説かれた―は、まさにこのようなものであつた。⁽²⁾

ところで直観が單純性と共に否定性をも含むものとされたことと一つに結びついているのは、ベルグソンが直観の努力と呼ぶところのものである。彼は云う。「こうして私は安易を拒否する。私は困難な一種の考え方を推奨する。私は何よりも努力を重んずる」(PM, p.95)。また『二源泉』一つを見ても努力ということが語られている箇所は枚挙に遑がない程である。「しさえすればよい」ということの含む單純性は、このような安易さの拒否の中から、厳しい困難性をくぐり抜けたところでの單純性と云える。それは単に實踐の面に於ける要求に止まるものではない。凡そものを考えることそのことのあり方に大きな努力をベルグソンは強いるのである。その要求は自己を凝視せよということにつきる。即ち自己を取り巻く部厚く執拗な空間性を破つて、その底に時間と一つにあるような内的自己を見よというのである。それは自己が自己の内に如何なる仕方での対象化をも拒否する内的經驗の場を開くということに他ならない。ベルグソンはこの内的自己を、記憶に於て過去を荷い、未來に向つて絶えず持続的に發展する創造的自己として捉えた。外から自己を把えようとする心理学者は勿論であるが、自己を觀念的自我として措定する哲學者の自己把握も、時間を抜きにして自己を断片的諸状態の連結と見る点では軌を一にしている。そこで把えられた自己は、外化され固定化された、いわば影のような自己でしかない。知性による自己把握は悉くこの影を追うのみである。知性が經驗を説明しようとする、避け難くそれに空間的屈折が、別言すれば類的多様性の空間的並置が生ずるからである。直線的な論理を駆つて結論を演繹することは、仮令その出来上つたものが如何に精緻或は雄大な相を呈

しようとも、従つて又そこに如何に知的努力が払われようとも、尚思索の無精でしかない。それは自己の思索の曲線を去つてその切線へとされることであり、そのことは当然自己自身に対する外化、即ち日常性、空間性への眞の自己の埋没を意味する。ベルグソンの要求する努力は、結局精神の怠惰の生んだ夥しい概念の切線を一挙に切り捨てることなのである。既成の諸概念を以て生ける實在の再構成を企図すること、又それが再構成であることについての無知に、主知主義者の救い難いまでの思索の無精が見られることをベルグソンは鋭く糾弾した。所が他方に於て彼は絶対に触れることを認識に拒む立場の中にもそれを見た。その無精は彼の目には、実に「根源悪に汚されたもの」(*entachées d'un vice originel* PM. P. 213)と映じた。前者は再構成の可能を信じるのに対し、後者はその不可能を信じるに過ぎない。恐らく彼にとつては、カントの純粹理性の純粹さも尚不純なのである。そこには概念を以て本質的に行為の実利性に絡まれたものとする彼独得の洞察がある。彼がプラトンからカントに至る迄の古来の形而上学に加えた批判の主要な一点は、この概念、従つて又知性に絡む実利性についての無知であつた。彼の要求する努力は、認識の面に於ける形而上学からの、行為的関心の徹底的な排除なのである。先に述べた必要の否定とは、本質的にはこのよ
うなことを意味する。それは概念から実在へとという方向の逆転である。

註

(1) cf. *L'évolution créatrice*. Chapitre V

(2) 併しベルグソンはこの禁止の声と、知性の働きとしての否定性との関係を論じてはいない。彼の知性の理解が、直観と一つに成立する知に働く知性というところに迄十分及んでいないからである。併し反面彼の知性の理解に大きな振幅があることには理由があるであろう。その意味で先に述べたマリタンが『ベルグソニズムとトミズム』の中で論じている問題が始どベルグソンの知性解釈をめぐるものであることも首肯されうる。

六

以上のことは、主として『二源泉』に先立つ諸著の展開する所であつたが、『二源泉』は今述べた行為的関心の排除から再び我々を行為の場の只中に連れ戻す。そこでは存在することは行為することであると語られ、又完全な神秘主義―これこそ本書の目指す当のものである―は行動であるとも云われている (p. 289)。それでは本書に於て我々はどのような努力を求められるのであるか。これに対する究極の答えが即ち先述の「神秘家の指示に従いさえすればよい」ということなのである。併しこの「〜しさえすればよい」は飽くまで *rechterigen* されたものでなければならぬ。即ち前述のような意味での認識の面での努力が既になされている必要がある。そのことによつて自己の内内的経験の場の開けが、つまりあらゆる日常の行為的関心を排除しつくした所からもものを見ることが可能になつていなければならぬ。所でこのような純粋な内的経験の場の開けを認識の面に於て持つということは、同時に実践の場に於ても亦そのような開けを持つことと別事ではない。ベルグソンに於て両者は一つに成立する。従つて自己の内奥に、両面にわたる―といつても両者は一つことの表裏であるが―純粋な内的経験の場の開けを、あらゆる行為的関心を排除しつくした所に持つ者が、再び行為の場に立とうとすれば、「神秘家の指示に従い、さえすればよい」のである。かかる場の開けを有する魂、或はベルグソンの云えば、それによつて彼自身の底まで掘り下げて行く努力をなす者があるのを見る時、それは「対象の有するユニークな、従つて表現不可能なものと合致する為に、ひとがそれによつて一つの対象の内部に自己を移し入れるところの共感」(PM, p. 181)によつて共感される。この共感がベルグソンの所謂直観に他ならない。このような直観の努力のない所には神秘主義と呼ばれるものも亦存しないであろう。ベルグソンが「…神秘主義はそれについての何かを経験したことのない人間に向つては何事も語らない…」と語る(MR, p. 251)所以である。ここに云われる経験の成立する所は、かの共感を措いて外にはない。従つて又、そのような努力のない

所では、偉大な神秘家も甚だしい狂人でしかないであろう。彼等は「自然を裏切る」(tromper la nature *ibid.* p. 35) からである。

さて、それでは一体神秘家とは何であり、又その指示とは如何なるものか。又その指示に従うと云われる時、その「従う」こと自体の要求する筈の努力はどのようなものであるか。これらの点に考察を加えた時、最初から問題にして来た、かの人間の規定の分析も亦最後のな解明を受けることになるであろう。やや先走つて云えば、「神秘家の指示に従いさえすればよい」ということは、実は「神秘家の指示に自己の存在を懸けさえすればよい」ということと同義なのである。

このような考察を進めるに當つて、有力な手掛りを与えてくれるのは、動的宗教が論じられた終りの部分に見える。下からの経験と上からの経験という二つの経験の区別である(MR. p. 281)。周知のようにベルグソンは、一方に緊張の方向を、他方に延長、弛緩の方向を考え、前立を生、後者を物質という上下の二方向とみなし、而も両者を下から上への上昇的發展の系列として把握しようとした。今『二源泉』でなされた上下二つの経験の区別が、矢張りこのような彼の根本的思考から来ていることは云うまでもないが、併しここでの上下の区別は、根本的な上下の線上での、いわば極めて上の部分での区別なのである。而も大事なことは、ベルグソンが両経験の間に或間隙の存在を認め、それらの拡張と深化とによつて両者を繋ぐことができるかどうかを問うていることである。それでは下からの経験とは何であるか。

一体このような事柄が提出されたのは、死後の生の問題に關してであるが、前に見たように、この問題は靜的宗教が論じられた際に大きな部分を占めていた。そこではそれは、知性による死の不可避性の表象に対する自然の行方防禦の反作用としての、仮構機能の鎮静作用ということで一応の解決を見ていた。併しそれは飽くまで鎮静されたに過ぎない。それは当然再度生起する筈のものである。だが最早ここでは問題は仮構ということではすまされない。今や

我々は最早虚偽の経験ではなくて、真実の経験そのものの中に身を置いているのである。そして又、もしその真実の経験そのものの中にも尚確實性に憾みのあるものがあるとすれば、この真実の経験の最先端に立つて、少しでもその拡張と深化に努めねばならない。或は又、虚偽ということに関して云えば、我々は仮構機能の作り出す偽りの経験に逆戻りすることの出来ないのは云うまでもないが、だからと云つて知性によるアプリアリな問題の定立とその解決に身を移すことも亦大きな虚偽に陥るであらう。哲学者は屢々、無とか全体という概念に於て、この種の虚偽の中を空廻りする。今ここで問題となる彼岸の問題も、そのような「表象の蜃気楼」(une mirage de représentation)の一つだとベルグソンは云う。魂の不死をプラトンに倣つてその単一性と不可分性から演繹することは、勝手な定義から引き出された空疎な断定以外の何ものでもない(p. 279)。従つて、偽りの経験に逆行するのでもなく、又偽りの観念に屈折するのでもないところの道、即ち真実の経験が、残された方法なのである。「……実際に魂の問題が存しているとするれば、それは経験の言葉で(en termes d'expérience)で提出されるべきである」(p. 280)。ここで云われる経験の言葉は、本質的には直観の言葉を意味するであらう。真実の経験とは、ベルグソンに於て、直観のみが能くすることのできるものだからである。所でこの直観を方法的に基礎付け、更にそれを推進させたのは、かの有名な記憶の説である。即ち真実の経験は、直観的方法によつて可能であり、又その方法は記憶の理論に立脚する。ベルグソンが永生の問題に関して述べている下からの経験とは、この記憶の説と共に可能になる内的経験—これを純粹持続と呼んでも直観と云つてみても結局は同じである—のことであつた。かの有名な円錐の比喩は、その尖端だけが物質の中に嵌り込んでいる精神の世界であるが、もし魂という言葉を経験の全体という意味にとるならば、この精神の世界を魂と呼んでもよいとベルグソンは云う(MIR, p. 280)。だとすれば我々は既に現在の生に於て、肉体に対する魂の独立性についての何ものか(quelque chose)を知つてゐることになる。いわば指で触れてゐる(comme touché du doigt)こととなる(Ibid)。ここから人は、死後の魂の生存の可能性、更にはその蓋然性さえも結論することも出

来ようが、併しそれはどこまでも一面でのことに過ぎない。そこではその生存の持続の無限性、有限性についての知識は尚極めて不完全なものに止まる。即ち経験の中に一つの手掛りが得られたということの積極面と消極面があるだけである。そこには更に上へ向つての経験の深化が必要であろう。併しその道は、もし上からの経験がなければ大層、或は恐らく絶望的に困難なものとなるであろう。このようにして、下からの経験は、知覚や知性の把える外的経験の底を貫くことによつて内的経験に深まり―即ち今の場合高まり―、更にその尖端にあつて深化を求められている。

さて、では反対にこれに対応する上からの経験とは何か。ベルグソンはそれを神秘的直観 (*intuition mystique*) と呼び、又その直観を説明して神の本質の分有 (*une participation de l'essence divine*) とも語つてゐるが (MR. p. 280)。要するにそれは先に屢々問題となつた神秘家の問題である。神秘家とは、高次に強化された直観によつて、我々の存在の根元にまで到達し、そのことによつて生命一般の原理そのものにまで達したような魂のことであり (*ibid.*, p. 205)。又種に対してその物質性によつて指定されている限界を飛び越えて神的活動 (*l'action divine*) を続け、それを発展させるような個性である (*ibid.*, p. 283)。もし種に対して、その物質性によつて指定されている限界を飛び越えることが、自然を裏切ることであるとすれば、知性を所有することによるその飛躍は第一次の裏切りであるに對し、今この魂の行うそれ―エラン・ダムール―は自然への二重の裏切りとして、却つてそれによつて逆に自然をも包んで越え進むのである。そこにはニーチエとは全く異つた意味での *Unschuld des Werdens* といったものがある。これらは如何なることを意味するか。我々はこの重要な問題を稿を改めて考えてみたい。

あとがき

紙数の都合上論じつくせなかつたが、この小論の意図は、終始経験に直接したところから思索しようとしたベルグソンが、いわば彼の思想の総決算を、道徳と宗教という人間精神の最高の営みの場に於てどのようになしたかを知ることである。その為、余りにも有名な「閉じたもの」と「開いたもの」という二つのものと正面から取り組むことを避けて、却つてそれの外から『二源泉』

の源泉とも云うべきものにアプローチ出来るような手懸りを求めた結果、それを次の三点に見出した。その一つが最初に掲げた人間の規定である。そこに含まれている、人間が理性的なるが故に不条理なものに自己の存在を懸ける (*suspendre*) という、実存的な響きのする事態は注意されてよい。イツボリットも云うようにベルグソンには実存哲学の先駆をなすようなものがある。このような要素を明るみに出す為に、「閉じたものを開くには」神秘家の指示に従いさえすればよい」という言葉に注目した。このようなことの裏には、ベルグソンが強調する「呼び声」の道德、パスカルの云う「賭」、親鸞の「唯可信斯高僧説」の句があつた。所でこの「しさえすればよい」という表現の含む単純性も、実はその背後に大きな精神の努力を要求するものであつた。この単純性は殆んど困難性とシノニムと云つてよい。

これらの諸点を総括的に考へる時、私は先の「不条理なものに自己の存在を懸ける」とは、「偉大なる神秘家に自己の存在を懸けさせればよい」という所に繋がるのではないかと考へ、そこよりベルグソンの解する神秘家、或は神秘主義について若干触れみようとしたのである。かゝる意図にとつて極めて有益と思われたものが、上からの経験と下からの経験という一種の図式であつた。それは経験の哲学者ベルグソンの端的な表明であるが、ここに現われている間隙の介在が、下からの経験の尖端に立つ者にとどのようなものとして意識されるかが問題になる。彼に於てそれは、神秘的直観の分有ということによつて解決されようとする。勿論引き伸ばし云える。彼の直観はやがて神秘的直観へと連続的に引き伸ばされて行く。それも「分有」という形に於てである。勿論引き伸ばし (*le prolongement*) と云ふことには、円環の突破という意味がある。又ベルグソンがこの語を使うのもその意味に於てであるけれども、併し尚その根本に連続的という性格が含まれている。そのことは、更にこの図式に、彼が云う「経験的オプティミスム」なるものを検討しつつ近づいてみる時により明かとなる。それは同時に『二源泉』の核心に迫る道となる筈である。

尚本論文に用いた略号

MR Les deux sources de la morale et de la religion

PM La peunsee et le movant

使用するテキヌ

MR P. U. F. 76e édition (1955)

PM P. U. F. 31e édition (1955)

内村鑑三における人間苦の問題

——その苦難観の変遷をたどって——

は じ め に

鈴 木 範 久

思想家としての内村は、戦後にわかに脚光をあびている。それは、彼に関する豊富な研究文献⁽¹⁾からも知られよう。このことは、彼が、日本の滅びを予言したことや、日露戦争で非戦論を唱えたこと、あるいは近代思想の先駆者的役割⁽²⁾を果したことによる。また、彼の門下より、学界、文学界をはじめ、日本文化への貢献者が輩出したことも、この傾向の助長にあずかっていると思われる。

ところで、本論において、私が彼をとりあげるのは、宗教者としての内村をみるためである。それも、教化的意識をもった宗教者の面ではない。彼自身、人間の問題に苦しみ、その解決を、宗教によっている、という意味での宗教者である。ゆえに目的は、人間と宗教との関係をみることにある。宗教は、人間にいかなる働きをなすものであるか、これが課題である。内村を、そのひとつの Case-study⁽³⁾として扱うわけである。

この課題を、内村の苦難観とおしてみたいと思う。彼みずから、いかなることに苦を感じ、それを、彼のキリスト教は、どのようなものとみたか。さらに、それにより、どう行動したか。この過程を、生活史的に追いつつ、考えてゆきたい。

内村の苦難観は、その一生の歩みを辿つてみる時、四つのヤマをもっている。第一期は、入信（一八七七、明治一〇）から不敬事件（一八九一、明治二四）まで。第二期、不敬事件から「東京独立雜誌」の廃刊（一九〇〇、明治三三）まで。第三期、「聖書之研究」創刊（上に同じ）から娘ルツ子の死（一九一二、明治四五）まで。第四期、娘ルツ子の死以降、彼自身の死（一九三〇、昭和五）に至るまで。この四期にわたつて、彼の苦難観は異りを見せている。以下、その順に従つて論述を進めよう。

一、第一期（一八七七—一八九一）

一八七七年（明治一〇）、内村は、新設もない札幌農学校に入学する。だが、それまでの経歴についても略述する必要がある。生れたのは、一八六一年（文久一）、その前年の三月には、井伊大老の暗殺が行なわれ、世相騒然たる時期である。既にその頃には、通商条約成立の結果、リギンス、ウイリアムス、ヘボン、ブラウン、シモンズ、フルベッキなどの宣教師が、相次いで、日本に來訪していた。

高崎藩の下級武士である父に従い、江戸の藩邸で生れた内村は、少年時代を、高崎で送った。上州の気候は、烈しい変化を示す。この著しい風土的特色は、内村の烈しい性格形成に、少なからぬ寄与をなしたと言われる。⁶⁾武士気質の父宣之は、独立心に富む人間であった。この性格は、そのまま内村にも受け継がれている。父は、内村に儒教々育を、早くから授けた。しかし、こうした気性の反面、内村は、人一倍涙もろい人間でもあった。一片の花にも涙ぐむ、感受性の強さ、他人への思いやりの深さは、既に指摘されるところである。

札幌農学校に入学してまもなく、クラークの影響により、キリスト教に入信していた先輩から、新入生はすべて、入信を勧誘された。ところが内村は、ふたつの理由でこれに反対している。ひとつは、「七日の中の一日は特に宗教の為に除外して置かなければならぬ」⁸⁾（I 13）ことであり、今ひとつは、「外国伝来の信仰を信じて余は祖国に対し

て反逆者となり、祖国の信仰よりの背教者とならなければならない」(同上) ことからである。特にここでは、後者が重要である。

だが、結局、彼がこれらの反対をもつていたにも拘らず、入信するに至ったのには、若干の事情がある。まず、内村の有していた、八百万の神信仰からくるジレンマがあった。明治維新の神道復興政策の波にのり、子供の遊びにまで、神主ごっこが取り入れられた時代である。内村の信仰が、「読書手習の神」「人間の心の奥底を見抜く神」「歯痛の神」に捧げられたのも当然である。だが、前述したように、彼のもつ、何事にも徹底せねば止まぬ烈しい気性は、この統一を欠く多神教信仰をも徹底させた結果、行き詰りを感じるようになった。即ち、神々の命じる禁忌の過剰と、その相互衝突、神々への祈禱の負担増大である。これに加えて、友人たちの入信は、彼に孤独の感を抱かした。太田(のちの新渡戸)稲造、宮部金吾といった親友が、彼のもとから去るのは耐えられなかった。かくして内村は、ついに「イエスを信じるものの契約」に署名をすることになる。入学して三カ月目のことである。彼のあげた、ふたつの反対理由は、未解決のままでの入信である。

入信した内村には、明るい生活が始まる。多神教信仰の徹底がもたらしたジレンマは、一神教であるキリスト教信仰によって、彼から消えた。友人とも以前の親交を回復する。当時の日記に、しきりと「始めて大なる歓喜を覚えたり」(I 19)「愉快限りなかりし」(I 31)「集会甚だ興味あり」(I 39)「最大の愉快」(I 43)などの文字が見えるのは、この事実を物語る。

では、先に反対の理由としてかかげた、ふたつの理由はどうなったか。ひとつは、経験的に否定された。日曜日を勉強に使えない理由は、同信の友の好成绩、即ち、卒業に際し、上位七名が七名とも、入信者であったことからわかるように、日曜日の犠牲は、勉学成績の低下を招かなかった。こうしてひとつの反対は解消した。しかしながら、もう一方の理由は、そのままの形で持ち越される。ここに、この期の苦難観を性格づける要因がある。

母を失った友人太田稻造を慰めるべく、内村の送った手紙に、それは明瞭にあらわれている。「汝の亡き母上は御自身の体より汝の健康を心配し給へり。勇敢なれ、強き健康なる人とならんと試みよ。而て国のため、神のため、汝の家のため、汝自身のために、立派な、有用なる仕事を為して亡き御両親を喜ばせんことを努めよ。身を立て道を行ひ、父母の名を後世に譽るは孝の至りなり」(XVII 15)

ここにみられるのは、明らかに、儒教的な苦の解決のしかたである。なかでも、我々は、「国のため、神のため」の順位に注目する。この期に内村にあつては、たとえキリスト教信仰に入ったとはいへ、神よりも国の方が上位に置かれている。当時の内村には、人間にふりかかる苦難を、まだ、積極的にキリスト教と結びつけて解決する態度が見られない。修身齊家治國平天下という儒教の教えは、とりわけ、国家のためになることが、日本では強調される。修身は、ひたすら国家に有用な人となるための手段である。その意味で苦難は、内村にも、国家に有為な人となるための、試練と解されたのである。こうした、内村の苦に対する解決のしかたは、彼自身の苦しみであった、最初の結婚の破綻の場合にもみられる。この間の事情については先学の労作(註)に譲るとして、米留学時代の記録から、内村の考えをみてみよう。そこに、かかる苦難観が、顕著にあらわれているからである。

米留学の動機としては、浅田タケとの離婚、心の真空感、慈善事業の習得、友人の渡米等、種々の原因が考えられ、いずれも一因となっていると思う。詳細は、ここでは省くとして、ひとつのみ、内村の言葉からあげておく。「余を生みし国土は、其の青年の一人一人よりして国土の名誉と榮光に無限の寄与を為す可きことを要求しつつある。余は余の国の忠良の赤子たらんが為に、国境の彼方にまで及ぶ経験と知識と観察とを必要としたのである。第一に人となること、次に愛国者となること、此が余の外国行の目的であつた」(I 93)。傍点による強調は、内村自身の付したものである。そのことが、すべてを語っている。

かくして赴いた米国での生活は、その記録を「流竄録」と名づけて、出していることからもうかがわれる。正に苦

しみに来たような日々の連続となった。白痴院の看護員とし、白痴たちから「ジャップ」と呼ばれ「靴もて蹴らるるも、唾吐かるるも、今は小羊の如く忍ばざるを得」(I 229 f) ず、「彼等が床中に残す、糞尿の始末もすれば、風呂に押し込んで、その垢を刷毛で擦り落す仕事もした」(I 228) と記している。

この苦難を。内村は、いかに受けとっていたのか。白痴院生活二カ月を経た頃、父にあてた手紙は、「当院の事業は随分難く朝より夕まで心身を苦しめ候、勿論家を出づるときより艱難を承知の事なれば別に意ともなざされ共時々涙に袖をうるほし申候。中略。西諺に曰く、菓物も搾らざれば美味なる酒を生ぜずと、人間も艱難を通りぬげざれば、善人たるを得ず、いざ社会の大難を通過し鉄石の如き精神を以て国に帰らん」(XVIII 123 f) と伝えている。また太田稲造にも、白痴兒童の大小便の始末をしている自分を記して、「それはケルリン博士(院長)がそのやうな仕事を命じたからではない。多くの道徳的訓練によいと思つたからである」(XVIII 146) と書き送った。

やはり内村にとって、これらの苦難は、国家に有為な人となるための試練とし、甘受しなければならぬものとなっている。「日本のために働きて死なん、と思ふことがしばしば御座候/国の国よ、汝のために我は進みて/我が心、我が勤めを捧ぐ/汝のために汝の子は潔く生き/汝の要する時、汝のために死なん」(XVIII 151 f)。この新島襄宛の手紙には、その熱狂的な愛国心が如実に吐露されている。そこにおける苦難は、みずから求めた苦難であり、通常の意味での苦難とは異なっている。単なる欲求不満の継続状態としての、否定的な苦難ではない。確かに欲求不満は継続的に覚えられるにせよ、肯定的な苦難⁽¹²⁾となっている。かく内村は、いわば逆療法的に、その解決をはかっていると云える。

この期の内村から、キリスト教的な面を見出すのは難しい。あるのは、国家の具として人間を位置づけた、水戸学風な儒教的思想である。これは、明治期日本のキリスト教者には、ほぼ共通にみられるキリスト教受容形態である。

留学中、追々、内村にあっては、信仰義認的なキリスト教信仰が芽生えつつあったが、それが、国家の枠を越える地位を得るのは、容易なことではない、天翻地覆のことでもない限り、まず望み薄いことであった。だが、その天翻地覆のことが、内村に起ることとなる。いうまでもなく、かの不敬事件がそれである。次にこれをみよう。

二、第二期（一八九一—一九〇〇）

米国から帰国した内村は、新潟の北越学館、東京の東洋英和女学校、水産講習所、明治女学校と、教師を歴任する。そして第一高等中学校の嘱託教員におさまったのは、一八九〇年（明治二三）の秋であった。前年二月には、帝国憲法が發布され、その朝文部大臣森有礼が、一国粹主義者の手によって暗殺された。条約改正を採用的ために行われた欧化政策の反動として、右翼の活動が、たかまりつつあった時代である。内村が第一高等中学校に就職した年の一〇月、教育勅語の發布。越えて一八九一年（明治二四）一月、同校の勅語奉戴式が催されることになる。ここに、いわゆる「不敬事件」が起きた。

事件の詳細は略し、その重要な事実と、もたらした結果だけを述べよう。勅語奉戴式で、第一高等中学校の職員生徒一同は、倫理学講堂に飾られた勅語の宸署に、敬礼するように命ぜられる。ところが、前に進んだ内村は、他の者のように深く叩頭せず、軽く会釈をなした程度で終った。宗教的崇拜にとられる敬礼を拒んだのである。これが問題となった。先にも述べたように、内村には、未だ意識的に拒絶するほど、キリスト教信仰と国家との問題は、深刻に考えられていない。たまたま、クロムウェル伝を読んでいて、その勇氣に感服していたさ中でもあり、咄嗟の直観的行動であったようである。

しかし、それは、一部生徒が騒ぎたたことにより、大事件に拡大されるに至る。井上哲次郎が、これに関連して、キリスト教自体と日本の国体との関係を論ずるに及び、日本思想史上、稀にみる大論争を捲き起した。井上が論

断を下した主要な点は、キリスト教が出世間の道徳であり、国家への愛も、忠孝の徳も説かないということにある。

これに対し、キリスト教側、仏教側と、賛否両論が沸騰する。今は、これを述べるのが本旨ではない。⁽¹⁴⁾この事件の与えた、内村への影響に入ろう。

意外な進展を見せた事件の結果、内村の身には、第一高等中学校よりの解職、肺炎で高熱に浮かされる病床生活、家屋への投石、心労からくる妻加寿子の病死、という不幸が、相次いで襲った。こうした苦しい経験をへて書き上げられたのが、その処女作「基督信徒の慰」(一八九三 明治二六)である。ここでは、本書を手がかりとして、この期、彼の苦難観を眺めたい。

それまでの内村は、苦難を、国家に有用な人となるべく、自己に課せられた試練とみて耐えてきた。だが、不敬事件は、この肝腎な国が、彼を受けつけない破目に追い込んだのである。「この一〇年間、僕が最善の力を尽して仕えし国は、その子らの最も悪しき者のために貯えおきし凡ゆる汚名と苦悩とを僕の上に浴せ懸けたり。中略。僕は今の国にありて曾て亜米利加にありし時以上の大なる他国人なり」(XVIII 275)。かように、最高の価値をおいた国が彼を捨て去ってしまった。この事実が、彼の心をどう変えることになるのか。

その書「基督信徒の慰」において、彼は、「国人に捨てられし時」の一章を設けている。もともと本書は、必ずしも、彼の体験を記したものとはいえない。しかしながら、第一章「愛するもの失せし時」、第二章「国人に捨てられし時」、第三章「基督教会に捨てられし時」、第四章「事業に失敗せし時」、第五章「貧に迫りし時」、第六章「不治の病に罹りし時」など、いずれも彼には、類似の体験がある。それなくしては決して書き得ないものである。よって、その「慰」めは、内村自身の「慰」めであり、そのとった解決方法は、彼みずからの解決方法である。

本書の叙述は次のように展開される。はじめに苦難の様相を述べ、次いで非宗教的な慰めが、いずれも弱く、一時的糊塗的であり、抜本的ではないこと、最後に、今まで抱いていた価値の、神の言葉による転倒を行なって、究極的

な解決を見出している。この書の「国人に捨てられし時」を中心として、苦難観の転回を考えよう。

それまで、「神のため」より「国のため」を、内村は上位に置いた。国を愛すること「日本狂と称せられて却って大に喜悅」(I 294)し、国を「頼みに頼」(同上)んでいる。ところへ、かの「不敬事件」の勃発で、彼は国から追い払われ、その国に「枕する所なきに」(I 294)至る。これが苦難の様相である。「国人に捨てられ」たその苦しみは、どうして癒されるのであろうか。「今日までの教育上の経験をかして私立学校を開け」と、勧める人もある。「故国を去ってハワイかアメリカに赴き、余生をそこに送ろうか」と、みずからも思う。これらはいずれも、一時的、糊塗的な解決である。やがて彼には、「地に属するものが余の眼より隠されし時始めて天のものが見え始めぬ」(I 295)という経験が生ずる。これまでの内村にとり、「地に属するもの」は国であり、これのみしか、彼の視界になかった。しかしそれが、彼の視界から去ってはじめて、今まで隠されていた「天のもの」、つまり神が見え始めてくる。ここに彼は、この世に生を得て以来、「斯土の外に国なし」(I 296)と思い込んでいたのに対し、今や「小さきながらも世界の市民、宇宙の人と成る」(同上)ことを知った。「国人に捨てられ」た苦痛は、地上の小さな国には捨てられしたが、天上の大きな国を見出したことによって、「慰」めを見出すに至る。価値を転倒して考えれば、「国人に捨てられ」たことは、逆に、喜びでもある。天上の大きな国の発見は、「余が余の国人に捨てられしめでたき結果の一」(同上)とまで受けとられるのであった。

かくして内村は、ものを見る新しい目を体得した。この新しい目で、改めて、社会に生起する現象を眺め渡した時、それらはまったく、過去とは位置を転じて映ずる。内村の痛烈な社会批判はこうして生じた。大阪の泰西学館、熊本の英学校、名古屋の英学校の教員をした後、万朝報社の招きに応じ、一八九七年(明治二七)、その英文欄の主筆となる。ここでの生活一年と、引き続き創めた東京独立雑誌を通じ、この期の内村の活動を特色づけるものは、その苛酷なまでの社会批判である。それはおのずと、書く文体にも、著しい形をとって表われる。英文でいう、いわ

ゆる not ~ but ~ の構文である。日本文では、まず「は」と主語を出し、そして、これに對する常識的なこの世の判断を述べる。次いで、「非^oず」と否定し、最後に、神の国の目でみた判断をもって、「なり」と結ばれる。一例をあげよう。「人間の進歩の標準は、飲む酒の種類、軍備に加ふる戦鬪艦の数に^oあらず。彼は自己の人格的価値に何を何程加へし手、是れ彼に取りて最重要の問題なり」(167)。この文体と論法を用いて、さかんに内村は、俗的な社会の出来事を、攻撃し続けている。

「不敬事件」により、国に至上価値を置けなくなった内村に、はじめてキリスト教が姿を現した。彼はその神に、最後の頼りを求めて赴く。その結果、神の国に属する者の目で、ものを見ることを教えられ、国に捨てられたことをはじめとする彼の苦難は、苦難でなくなる。新しい価値の物さしを得た彼は、手厳しく社会を批判するに至る。しかし、それは、単なる傍觀者の批判に終始し、人間界にはびこる、悪の深淵にまでメスをふるうものではなかった。新しい目は、いつまでも新しい目ではない。やがて古くなる。いつでも同じことを言う内村の、千篇一律さは、世人に飽かされた。 「東京独立雑誌」の内紛を機会に、彼は、この局面を、何らかの形で打開することをはかった。

三、第三期 (一九〇〇—一九二二)

雑誌「聖書之研究」の創刊は、かような事情のもとになされたものである。「東京独立雑誌」廃刊の、直接の契機は、内村の関係した、女子独立学校の問題にあつたようだが、雑誌自体、既に、非建設的な批判のみに終始するマンネリズムのため、魅力を失いかけていた。時代は、一九〇〇年(明治三三)という新世紀に入り、すべてに新しさが求められていた。これより先、米国にいた頃、「聖書之研究」という名で雑誌を出したいと、思いついたこともあり、新雑誌創刊への踏み切りは、つき易かったと思われる。

その第一巻第一頁において、はっきりと「東京独立雑誌」とは異なる、「聖書之研究」の性格をうたっている。「聖書之研究雑誌」は「東京独立雑誌」の後身なり。彼なる者は殺さんがために起り、是なる者は活さんがために生れたり。彼なる者は傷けんがために剣を揮ひ、是なる者は癒さんがために薬を投ぜんと欲す。責むるは彼の本分なりしが、慰むるは是の天職たらんと欲す。義は殺す者にして愛は活かす者なり。愛の宣伝が義の唱道に次ぐは正当の順序なり。「聖書之研究」雑誌は当に此時に於て起るべきものなり」(ⅣⅠ)

もとより、この主張あったからと言い、手のひら返すように、かの社会批判が止んだわけではない。それは、同じ月に、ふたたび万朝報社に招かれ、時事論説欄に筆をふるっていることからわかる。ただ、時を同じくして、聖書研究会が始められたように、今少し問題を掘りさげて考える態度になったと言えるだろう、この聖書研究会の目的を、研究によって得たことの「実際の生涯」(ⅣⅡ)に適用することに定めた彼には、社会は絶えず関心の的であった。単なる社会批判から、その病める社会の病因にまで、観察の目を行き届かせようとしたのである。

その上、時は、日本における、最初の社会主義運動の勃興期にあたる。日本の社会主義運動は、一八九八年(明治三二)の「社会主義研究会」をもって、その出発点とされている。この社会主義運動は、当時において、特にキリスト教とは関係が深く、内村にも少からぬ刺戟を与えた。この期の内村が、しきりと社会改良を口にしたのは、その表れである。

しかしながら、その説く社会改良は、内村も言うように、社会主義運動のそれとは、相違する。世間一般に言われる社会改良は、必ず演説会をしたり、雑誌を発行したり、また争議を起すことである。だが、そうした外面的な方法では、社会の病を根治することはできない、と彼は考える。「社会の病源は教育にあり、教育の病源は家庭に、家庭の病源は個人に」(ⅤⅩⅧ)と、社会改良の拠点を、内村は、その最小の構成単位である。各個人の心の改良に置く。では個人の心を、何を基準にし、改良せよと言うのであるか。内村は、社会悪の根本原因が、各個人の心の欲望に

あることを指摘する。とは言え、あらゆる欲望をなくせとは言わない。「人の慾は絶つことの出来るものではない。慾は彼の固有性であって、彼の慾を全く絶つことは彼を殺すことである。故に人を無慾にすることは不可能事である。無慾無慾といふて世の人は頻りに無慾の人を誉めるが、然し其様な人は広き宇宙に一人も無い。然し慾はすべて同じものではない。高い慾があり、低い慾がある。貴い慾があり、卑しい慾がある。爾うして世に謂ふ所の無慾の人とは、低い、卑しい慾の無い人を謂ふのである。慾にも種々の種類がある」(IV 31)と言ひ、金錢慾↓名譽慾↓美術、詩歌、哲学の慾↓金錢を目的としない労働の慾↓自己を忘れるの慾↓慾念を全く絶たんとする慾↓神を視んとする慾、の系列をあげる。人間が、目的として努めるべきは、「成るべく丈け高き慾を以て、成るべく丈低き慾を驅逐することである」(VI 32)。

つまり、内村の社会改良とは、各個人の心の慾求体系を、キリスト教的価値体系でもち、再編成することによってのみ、実現されるものである。先の時期において、自己の苦難を、キリスト教による価値転倒的なみかたにより、解決した彼は、その新しくかち得た目で、社会の悪に挑んだ。しかし、それは飽くまで批判にとどまり、積極的な働きかけを欠くものであった。それをこの期においては、応用的聖書の表れとして、実践的に社会一般の苦難解決に、のりだすに至る。⁽¹⁸⁾理想団運動と非戦論は、かくして、この期の内村の苦難観にもとづく、具体的行動である。

当時、一世の注目を集めた事件は、足尾鉍毒事件である。政府の保護奨励を受けて育った鉍山事業のひとつに、古河市兵衛の所有する、栃木県足尾銅山があった。その鉍山から流出する鉍毒が、渡良瀬川及び、本流利根川に達し、流域の農作物を枯死させ、農民に多大の被害を与えていた。内村は、「万朝報」により、この事件を大きくとりあげた。それは、何も、鉍毒に原因するのではなく、もっと劇甚な毒である「人の心に湧き出づる毒」(II 189)によると主張する。端的に言うならば、被害の根本因は、古河市兵衛の女に対する放縦な肉慾であると言う。被害を蒙る農民の苦しみを癒すには、この古河の心の欲望を変えるようにしなければならぬわけである。

この事件をきっかけとし、万朝報社は、理想団運動を起した。それは内村の意見に従ったものであり、発起人には、社長の黒岩涙香ほか、幸徳秋水、堺枯川なども加わっている。「理想団は何である乎」との、千葉県での演説で、内村はこう説明する。「理想団は社会改良を目的として成った団体である。然し普通の社会改良団体ではない。理想団は或る一つの特別の方法を以って社会を改良せんとする団体である。即ち先づ第一に自己を改良して然る後に社会を改良せんとする団体」(IV 86)である。この方法は、前期の内村とは対照的である。禁酒論なら、それを人に説教するのではなく、みずからがまず、酒席で断然盃を手にしないという方法をとる。しかし、理想団運動は、成果を収めるまで長く続かなかつた。内村をはじめとし、幸徳、堺らが、日露開戦の是非をめぐり、非戦論を唱えて、万朝報社を退社したことにより、自然消滅の形となった。では次に、彼の非戦論と苦難観との問題に移ろう。

この期の内村の苦難観は、非戦論においても同じ形で表れている。戦争という、この世の苦難の最たるものを、彼はやはり、人間の悪しき欲望の所産とみる。先の日清戦争では、その義戦であることを論じて、日本の立場を、外国に弁護せんとした彼である。だが、戦後の日本の動きに、それが、まったく、利慾のための戦争であったことを知り、卒直に自己の非を悔いた。日露戦争においては、最初から反対している。聖書の研究から教えられた、戦争自体への反対とともに、それは、一部の人間の、利慾と利慾との争いであるとみる。戦う必要があるのは「日本の海軍大臣山本権兵衛氏と露国の極東総督アレキシーフ」「陸軍大臣寺内中将と同じくクロポトキン」(IV 198)なのであり、彼らの欲望の犠牲として「平和を追求してやまざる両国の良民」が「最も多く迷惑」(同上)を蒙るのは堪らないと言う。

さて、この期の内村は、社会一般の苦難に目を向け、その解決を、各個人の心の改良にみた。各個人の欲求体系を、キリスト教倫理的価値体系に従い、再編成するのが、彼の言う社会改良である。内村は、人間に、その可能性の

あるのを信じているのである。その結果、歎毒事件と理想団、さらに非戦論と、実践的にもこの信念は、彼の行動に具体化された。しかしながら、こうした行動の成果はどうであったか。彼の非戦論に耳を傾ける者は、皆無に近かった。日露戦争は、反対を黙殺して遊行され、戦勝に酔いしれる人心の動きは、彼の寄せていた、人間への期待をきれいに裏切った。「捷報至るごとに国民は抔舞雀躍しつつある間に、その内心に如何なる変化が起りつつあるかを思いまして、私は自ら進んでその狂気の群に加わることは出来ませんでした。日露戦争はわが国民の中に残留せしむればかりの誠実の念を根こそぎ取りさらひました」(Ⅱ₃₂₂)と、絶望的、悲観的な感慨を洩らしている。では、人の世の苦は、どうなるのであろう。

四、第四期(一九二二—一九三〇)

現世への期待が薄れて行くというのは、裏を返せば、それに代るもの、たとえば来世への希望の強まることである。内村に、この思いを起させたものに、その愛娘ルツ子の死があった。一九二二年(明治四五)、一九歳で早逝したルツ子の死は、愛していただだけに、彼に深い悲しみをもたらした。しかし彼女の「モー行きます」(ⅩⅨ₂₇₂)との別れの言葉、復活と永世を確信しての、この言葉は、内村に、はっと、この世とは、別に存在する世のあることを目覚めさせたのである。「娘の死状誠に美しく、是れ死には無之、transition 到有之候、靈魂不滅は殆んど、demonstrated fact なりと存じ候」(ⅩⅨ₃₀₃)との、宮部宛の書簡は、これを物語る。これまで、ややもすると、キリスト教を倫理的に解していたのが、その別の面にも目を開かれている。

娘の死の悲しみを慰めるものとし、来世での再会の期待がつのっていた頃、地上では、第一次世界大戦が始まる。内村の非戦論は、このたびの大戦においても、一貫して変っていない。が、それを、派手に唱えることはしなくなった。この戦いにより、彼は、日本の国はともかくとし、また少しの希望を託していた、外国の教会と牧師までが、

「おおむね軍旗の祝福者、戦争の奨励者」(IV 273)であることを、まざまざと見せつけられた。そのことは、彼の現世への期待に、致命的な打撃を与えた。さらに、米国の参戦をみるに及んでは、もはや、この世に一条の光をも見出せないと言語。戦後、ウィルソンの努力により、国際連盟が成立しても、「之に由って世界の平和は来らない。戦争は止まない。死と罪とは依然として存し、此世は依然として涙の谷、死の蔭、悲哀の里である。而已ならず暗黒は滅することなくして愈々増しつあるやうに見える」(IV 325 f)と述べ、それによる平和の到来を否定している。

今や内村は、神の国の実現を、この世に求めることの非を、しみじみと悟ったのである。永遠に平和な国とは、人類が進歩したり、政治家、道徳家の努力によって、もたらされるものではない。この世の進化論的な発展の暁にあるのではなく、それはまったく、別の世にあると考える。

娘の死は、内村の目を来世に向け、復活の信仰へと導いた。第一次世界大戦の勃発は、日露戦争後、薄れかかっていた、人間と地上への望みを、決定的に断ち切った。ではいったい、何によって、死と罪のなくなる、世界の平和が来たるというのであろうか。

内村が、この期において、しばしば親しんだ聖書の場所は、特にパウロのものである。娘の死以前には、めぼしいものを拾っても、僅かに、「保羅の復活論」(一九〇五、明治三八)、「パウロ微りせば」(一九〇六、明治三九)の、二小論ぐらしか見当らない。それが、彼女の死直後より、激増してくる。同じ年に「腓立比書の通読」「ロマ書の大意」「パウロの救拯観」が、「聖書之研究」に載り、翌年には、「人類の救拯」「初代教会の実例」「義にせらるるの道」「パウロの信仰」と、いずれも、パウロ書翰の研究が続く。一九一九年(大正八)になると、五回にわたり、パウロの復活論の講演を行ない、さらに、一九二一年から一九二二年にかけて、六〇回に及ぶ、ロマ書の、記念すべき大講演を行なっている。

この、パウロへの関心の、娘の死以降の、異常な高揚は、偶然の一致とのみ、みなすことはできない。さようにパ

ウロが、内村の心を惹きつけたのは、とりわけ、パウロの、キリストの出来事から再臨に連なる、歴史観であった。ひと口に言えば、この世の罪と死は、キリストの十字架の死によって、消滅が約束された。そして時間は、その完全な実現をみる、神の国到来に向い、刻一刻と進行しつつある。神の国到来のしるしは、死んで復活したキリストの、再臨をもって始る、というパウロのみかたである。

罪と死との廃棄を、従って人間の復活を説いたパウロの教えに、強く内村を近寄せたのは、娘の死のほかに、理由がある。パウロは、「困難の問屋」(I 278)と皮肉られた内村に、さらに輪をかけたような、苦難の体験者である。「徹底の人である。独立の人である。勇敢の人である。過激の人である」(XV 251)と内村の評するパウロの性格は、とりもなおさず、内村自身の性格である。これらの類似点から、内村には、自己を、パウロと同一視する傾向が生じている。一九二〇年(大正九)から、一九二二年(大正一一)にかけての日記のなかで、「パウロ熱」(X 225)とか「パウロ気分」(X 303)に、たびたび浸っては、無性に興奮している内村の姿を、我々は読みとることが可能である。「パウロなくしてイエスはわからない」(XV 6)と言った内村のこと、この期の彼が、ほとんど自己同一視的なパウロとの関係において、パウロの考えを、そっくりそのまま踏襲したとしても、決して不思議ではないのである。

自己の老境は、右のような思想に、一段と拍車をかけた。「宗教の本領」と題したところで、「宗教の本領は人生の苦痛を慰むるに在る。最大の苦痛たる死を慰むるに在る。若し宗教にして、苦痛を慰むる能はず、死に勝つ能はざらん乎、宗教は無きに若かず、伝道は之を廢するに若かず」(VI 380)と、内村は言ったことがある。娘の死ばかりでなく、友人の死を相次いで迎え、自己の死も身近に、彼は感じるようになった。永生は、今期の内村にとって、文字通り命がけの問題となる。パウロの如く、キリストの十字架に、この世の罪と死とのなくなる約束をみ、パウロの如く、その約束の実現されるキリストの再臨を、待ち望んだのである。ここに、彼の再臨運動が展開されていく。

再臨運動の端緒となつたのは、米国の友人ベルから送られて来た「Sunday School Times」の記事である。再臨記事の多い、この時報に、昔は、興味を引かれなかつたため、一時中断されていたものだが、たまたま、改めて送付されたものに接し、今期の内村は大きな示唆を与えられる。かくして、一年有余の内的な準備期間を経て、彼の再臨運動は、急拠巷間に、くり上げられて行つた。

内村が、その再臨運動により、説いたものは、何であつたか。彼はこう語っている。「キリストの再臨、言葉は至て簡単である。然し乍ら其意味は深遠である。其元理は根本的である。キリストの再臨は其一面は万物の復興である。又宇宙の改造である。又聖徒の復活である。又正義の勝利である。又最終の裁判である。又神政の実現である。人類のすべての希望を総括したる者、それがキリストの再臨（X 166）である。つまり、このような、罪と死とが永遠になくなつた状態の実現された世、その序幕としての、キリストの再臨を待ち望むことである。

この再臨の信仰は、病氣その他で、運動が不可能になつた後も、変つてはいない。むしろ、死の恐怖との戦いのなかに、強化されている。数え年六八歳の新年を迎えた日記には、「新たに齡を加えて更に死と来世に就て考へた。此事に就ては聖書の語其儘を信ずるより外に途がない。そして夫れが真理であらねばならぬ。自分に取りては現世は既に済んだと同然である。そして今より後に、より大なる生涯に入るのである」（X XI 332）。とあり、聖書に示されたイエスの復活と再臨、永世は、死の近いことを意識した人間にとり、もはや議論ではない。「真理であらねばならぬ」ものとなつている。あくる一九二九年の日記には、知人の死を見聞した思いが記されている。「近頃友人の死に携はる事多くして、多く死に就て考へさせられる。此世の事は凡て死である。然し乍ら、キリストの福音は生の福音である。生又生である。キリスト死を廃し、福音をもて生命の壞ざることを明らかにせり」である。故に信者は死に就て考ふる必要はない。然り、死に就て考へてはならない。彼は死なざる者に為られたのであれば、生に就てのみ思ふべきである。我は永久に死せず、エリヤの如くに昇天すべし」といひて間違はないのである。さう思うて

心が晴々とした」(XII 443)。ここでも、「死に就て考へてはならない」とか、「生に就てのみ思ふべきである」などの、強い語法が用いられている。

死の年、一九三〇年(昭和五)の二月、やや病状が小康となり、「先づ以って命拾ひをしたと云ふのである。死の門口まで行つた。恐ろしいものである。一概に死と云ふが、死は依然として恐怖の王である」(XII 572)と語つた。死ぬ半月程前には、「大先生が病気に罹りし苦痛は、多分、天皇陛下が病に罹られし時の如くに、淋しく且つ厭苦いものである。信者の人々は、大先生は、人生の事は悉く御存知であるから、我々の如き者が精神上の慰謝など御提供申すは無礼の極みであると思ふらしく、唯一人として、友達となつて喜びの福音を語ってくれるものがない」(XII 583)と、不満を洩らした。

前期までの内村は、この世の苦難は、人間の悪しき欲求の所産であるから、その心の改良によって、解決すると考へた。しかし、その見込みが、まったくはかないものであることを知らされ、今期では、それは、イエス・キリストの再臨なくしては、絶対実現不可能なものである、と思うようになる。一方、娘ルツ子の死をはじめ、友人の死、それから自己の死を身近に感じて、復活と永世を確信するに至る。この地上のものへの、愈々の絶望と、天上のものへの、いや増す憧憬が、彼をして、罪と死の永遠にない世界への思いを駆つたのである。内村の再臨運動は、この世の罪と死のなくなる、神の国の希望へ生きよ、と伝える、彼自身のいわば絶叫である。この運動は、一部の狂信的な動きへの警戒から、一年程で終るものとなる。がしかし、キリストの再臨を、ひたすら待ち望む信仰は、その死に至るまで抱き続けられた。

むすび

以上、簡単なから眺めてきたことからを、その苦難観のみ、ふたたびまとめてみよう。

第一期 苦難は、国のため、有用な人となるべき試練である。

この苦難観に立つ行動が、米國滞在中の生活である。

第二期 苦難は、神の国の目でそれを見直す時、はや苦難でなくなり、大きな喜びと転ずる。

この苦難観に立つ行動が、彼の社会批判である。

第三期 苦難は、人間の悪しき慾求の所産であるから、人間の心の中にある慾求体系を、キリスト教倫理的価値体系

でもち、再編成しなくてはならない。

この苦難観に立つ行動が、理想団、非戦論である。

第四期 苦難は、人間の力では消滅することができない。キリストの再臨をもって始る、神の國到来によってのみ可

能である。その時を固く信じて待ち望むべきである。

この苦難観に立つ行動が、再臨運動である。

かような苦難観の変遷は、内村という一人の人間の生活と、極めて密接な関係のもとに、成立つものであった。各時期、それぞれの苦難観を、強く奉じ、そのみが、究極的に、人間の苦を、解決するものと信じていたのである。

ここに、人間と宗教との関係が、一面ではあるが、示されているように思う。

註(1) 品川力編「内村鑑三研究文献目録」(一九六〇)のほか、小沢三郎著「内村鑑三不敬事件」(一九六一)には、直接事件

に関するものを中心とし、多くの内村研究参考文献があげてある。

外国人の研究傾向については、「内村鑑三著作集」月報二一(一九五五)所収、J・ハウズの「外人の目で見た内村鑑三」参照。

(2) 家永三郎著「近代精神とその限界」(一九五〇)は、題名の示す如く、福沢諭吉らとともに、内村の近代精神とその限界を論じている。

- (3) 内村の伝記的研究については、政池仁著「内村鑑三伝」(一九五三)ほか、鈴木俊郎、小沢三郎、山本泰次郎などの諸研究にゆずりたい。本論文では、それは目的とされない。
- (4) 苦とひと言にいても、個人的、主観的な苦もあれば、教義的、客観的な苦もある。しかしここでは、前者の意味で考え、原則とし、心理学的な、欲求の不満、それからの脱却を望む状態、とする。よって、ここで記す内村の苦は、彼が、思想として表白したものからでは、厳密にはとらえられない。この限界を承知しつつ、敢えてそれを行なっている。内村の現実の苦を前提として、苦に対する思想がまとまりを見せているものが、苦難観となる。そこに、苦に対する解決のしかたが、みられるとする。
- (5) 内村の歩みの区分は、内村自身の区別を含めて、江原万里、山本泰次郎など、人により、様々に為されている。ここで述べる区分は、これらと部分的には共通するも、独自の見解に従うものである。関心の相違から、種々の区分が生じるのは、差支えないと思う。
- (6) 鈴木俊郎編「追想集、内村鑑三」(一九四九)所収、海老名禪正「内村君と私との関係」が代表的。
- (7) 右「追想集」所収、岩波茂雄「内村先生」
- (8) (I 13)とは、鈴木俊郎編「内村鑑三著作集」第一巻、一三頁よりの引用を示す。以下同著作集よりの引用は、すべてこの方式に従い、いちいち註記を省略する。また、特記しない事項はみなこれによっている。片仮名は便宜上、平仮名に改められている。
- (9) 政池仁著「内村鑑三伝」(一九五六)七頁。政池は、直接内村から聞いた話として伝えている。
- (10) もちろん、ここでいう儒教は、徳川幕府の、幕藩体制維持のため、日本的に色づけされた儒教であり、特に江戸末期、水戸学的な国家観と結びついた性格のものである。ゆえに、儒教的という。
- (11) 中沢洽樹著「若き内村鑑三論」(一九五八)は、このモノグラフである。離婚の苦の克服と、米國留学の動機について、解釈を同じくするものである。
- (12) 宗教の、人間にかかわる心理学的機能が、単純な、欲求不満——その解消という図式のみでは理解できず、探検家アムンゼンのように、絶えざる緊張状態を設定することにより、その役割を果たしていることは、オルポート(Allport, G. W.: *Becoming*, 1957)の指摘する如くである。
- (13) 事件の転末は、先にも記した小沢三郎著「内村鑑三不敬事件」(一九六一)が、余すところなく伝えている。

(14) 関臯作編「井上博士と基督教徒」(一八九三)三卷、は当時の新聞雑誌より集められた、双方の論争集である。

(15) 山本泰次郎訳補「内村鑑三―ベルにおくった自叙伝的書翰」(一九四九)、三二八頁。
(16) 右に同じ、一三四頁。

(17) 隅谷三喜男著「日本社会とキリスト教」(一九五六)、七三頁。

(18) 社会一般の苦と、内村個人の苦とは、一見別のように考えられる。しかしながら、多感な彼の性格からみて、それが、容易に結びつく可能性は十分にある。社会の人々の苦しみは、彼自身の苦しみとして感じられるのである。このような意味では、彼の思想上、社会性の把握を不十分とする批判はあたらない。(たとえば「朝日ジャーナル」一九六二、八、一九、所収、岩田友彦「内村鑑三」)。むしろその批判の方に、社会性をどう考えるか、の把握が不十分である。たとえ、その再臨を唱導していた時代にも、内村なりの社会性の把握は存在していたと思う。

(19) 本論では、彼のキリスト教については特に論述しなかった。宗教としてキリスト教をみたからである。また、述べられた場合も、内村の理解した限りのキリスト教である。これは儒教についても言える。彼を離れた場での真偽は、ここでは問題でない。

日本人のキリスト教研究に
対する外人の批判について

菅 円 吉

私が編集係から依頼された題目は「日本人のキリスト教研究についての外国人の批判に対する日本人の側からの再批判」ということである。このままでは恐ろしく長い題目だから適当に私はそれを短くして前記のような題目としたのであるが、その意味内容は編集係からの依頼の通りのものであることを最初に断つておき度い。

こういふテーマが取上げられるに至つたきっかけは、二三年前に出版されたカール・マイケルソン (Carl Michelson) の『キリスト教神学への日本人の貢献』(Japanese Contributions to Christian Theology) と云う書物だと私は思う。日本人の書いた神学書を外国語に翻訳せよと云う声は数年前から、あちこちで聞えていた矢先、この書物が出たと云うのは、著者のいわゆるジャーナリズムに対する感覚の鋭さから来るものという点で敬服する。この書物に紹介は本誌『宗教研究』にも昨年、なされたから、私は今、此処で此書物の紹介めいたことをする

つもりはない。唯だ私は此の書物に対する私の批判を少しばかり書いて見度い。それは、此の書物の中に私も引合いに出され、拙著『理性と啓示』に対して著者が批判を下している。私はその批判を再批判して見度いのである。

然し、その前に先ず私は彼が序文の中で云つてゐることについての批判から始め度い。

原著者は現在は米国ニュー・ジャージー州のマジソン市にあるドリュエー大学の組織神学の教授であるが、一九五八年に日本の神学大学と青山学院大学から客員教授として招待されて、神学を講義した。日本に滞在したのは五ヶ月で、その間に、こういう仕事をやつてのけたので、しかも日本語は全然知らないのだと序文に断つてある。勿論そうであろう。従つて彼が日本人のキリスト教研究について持つてゐる知識は徹頭徹尾、彼の尊敬する友人達の英訳によつてゐる。そして彼は序の中で、その国の言葉を知らないでも、その国のことを書けないことはないと言ふ証拠として『今日のロシアの内情』(Inside Russia Today) を書いたジョン・ガンサー (John Gunther) と、『菊と刀』(The Chrysanthemum and the Sword) と云う日本人の文化人類学的研究を書いたルース・ベネディクト (Ruth Benedict) とを引合いに出してゐる。

まあ、こういった調子の論理の運び方が原著者のやり方であるから、これだけでも、何という軽々しく物の考え方をする人かといふことは今さら此処で喋々するまでもなからうかと思ふが、要するに問題は、著者の持つてゐる材料がどれ程優秀かと

いうことにあるのであつて、原著者は自分の持つてゐる日本語の書物の翻訳が、優秀だときめ込んでゐることと、甚だ失礼だが、自分の能力もガンサーやベネディクトと対等だと考へてゐるようだが、その辺のことは此の書物を詳読した人にはおのずから明かとなるであらう。尤も原著者には『キリスト教と実存主義者達』(Christianity and Existentialists)―此の書物はたしか比屋根安定氏によつて邦訳されてゐるようによ記憶するが、私は現在軽井沢の山荘にゐるので、調べることが出来ないから、もし間違つていたら、おゆるしをなう―とか『人格的危機に對する信仰』(Faith for Personal Crises)とかという著書、更には又ゴーガルテンの書物を英訳した『信仰の実在』(The Reality of Faith)という著作があるところを見ると、筆の立つ人らしいが、本書を読んで見ると、米国人によく見るところの深みのない、いわゆるジャーナリスチックな筆の持主らしい。

原著は主として無教会の問題と、個人としては渡辺善太氏、熊野義孝氏、北森嘉造氏、波多野精一氏の著書を取上げてこれをかゝり詳しく紹介し、かつ所々で少しばかり批評をしてゐる。そしてその後『日本神学の成熟』という章の中で、日本の神学者達が、世界における神学の論争の中心となつてゐる諸問題に對してどんな貢献をしてゐるかという事を紹介し又論ずる所で、私も一寸ばかり引合ひに出され、拙著『理性と啓示』の極めて簡単な紹介をして、そして私の波多野博士に對する見方が間違つてゐると、これは又、他の所では見ない自信を以つて私

を批評してゐる。これは一つには彼が波多野博士の『時と永遠』を誰の訳によつたのか知らぬが、相当よく研究したらしいので、波多野博士を批評してゐる私にくつてかかつて来たのらしい。

いづれにせよ、私は原著者と会つたことはない。東京に、そういう米国人が來てゐるとは聞いたが、全然私は話をしたことはない。然し、他の人々には、例えば渡辺とか熊野とか北森とかという人々には會つて話をしてゐるから、彼が彼らの著書について書いてゐることについては、恐らく疑問点を質問してゐるのであらう。然し今、私はこういう人々の著書や思想に關して、果して彼が正しくこれを理解してゐるかどうかをいぢいち此処で検討しようとはしない。又そういうことをなし得る程に此らの人々の著書や思想を私は研究もしてゐない。唯全体的に見て、彼の述べ方は非常に荒つぽいと云い度い。大学生のリポート位の書き方か或はもう少しよく見ても、『普通世間一般に沢山出ている雑誌に見るような極めてジャーナリスチックな述べ方であつて、深みとか鋭さとか云つたようなものを感じない。然し恐らく、こういう人々についての陳述は多分一応は間違がないのであらう。出版前に草稿を彼らに見せて、彼らのおのおのについて書かれてある部分を批評してもらつてゐる。

ところで、私は前述したように、會つて話したことはないので、私の著書を誰かが翻譯したものだけによつて私の主張を理解してゐるのだが、残念ながら私が『理性と啓示』という著書で主張してゐることを全然理解してゐないで、しかも私の立場を

批評するといふ、全くとんでもない学的良心のない陳述がなされてゐる。恐らく私の主張の如きは大した問題にもならぬことだから、軽く扱つておけばよいと云うのであらうが、いやしくも一寸でも取上げるなら間違のない仕方を取上げるのでなければ、たとへ私に関する部分はまことに小さい一部分にすぎないであらうとも、著者の理解力の劣弱さを暴露すると云う点では決して小さい事にはならないと思ふ。

私は国際宗教研究所から出ている英語の宗教雑誌に、乞われるままに、原著の批評の一部分として如何に著者が私の思想を誤解しているかを示すために、私があつた書物の中で云わんとしている事を、英語で簡単に書いておいた。それを読んだ人には、マイケルソンが如何に私の主張のポイントをつかんでいないかが解つてもらえらると思ふが、其処では極めて簡単に書いたので、此処ではもう少し詳しく述べ且つ又その書物の中で私が特に今迄人々の注意しなかつた重要なこととして、指摘したつもりでいる点を明かにして置き度い。

私は拙著『理性と啓示』においては、いわゆる自由主義神学の立場に立つ宗教哲学は宗教又は啓示を、理性に基礎づけようとする試みとしてこれを私は哲学的宗教哲学と名づけ、この中に、ヘーゲルのように自分の哲学説によつて宗教を解釈し去らうとする宗教哲学は云う迄もなく、トレルチやウョッパミンの宗教哲学も最後には哲学することによつて宗教の真理を明らかにせんとする試みとして等しく哲学的宗教哲学の部門の中に数えた。これに対していわゆる弁証法神学の立場に立つ宗教哲学は

前の哲学的宗教哲学とは全く逆に理性を啓示に基礎づけようとする試みとしてこれを私は、神学的宗教哲学と呼んだ。そしてそういう神学的宗教哲学の樹立の必要を説いて、これを試みたのがエーミル・ブルンナーであると私は述べた。マイケルソンは私の此処迄の論旨は大体において理解しているらしいが、此処から先きが私の論旨において一番大切な所であり、又私は欧米においても未だ誰もはつきりさせなかつた点で私がひそかに自負している点を全然理解しないで、しかも私が注意して誤解ない様に警戒しつゝ述べている点などはおかまいなしに警戒線を勝手に突破して、すつかり私を誤解してしまつてゐる。今、細い論旨の展開を此処では避けて結論だけを云えば、私は前述の神学的宗教哲学は更に細く二つに分けねばならないと主張するのである。そもそもバルトはブルンナーのように宗教哲学を扱つていない。バルトは唯神学しかも教義学のみを扱つて、特別に宗教哲学という独立した学問の必要を認めていないようである。然しブルンナーが云うところに従えば、自由主義神学における宗教哲学は神学研究における最高の位置を占め、神学が主張する真理を基礎付ける営みであると見なされてゐるのに反して、弁証法神学においては宗教哲学は、そのような最高の位置を占めない。何故なれば、キリスト教の真理は聖書を通しての神の言の啓示によつて把握されるのであつて、宗教哲学によつてその真理が基礎付けられる必要はない。それにもかからず宗教哲学を必要とするのは、何事についてもそれが真理である事を決定する最後の法廷は理性であると信じてゐる現代人に対し

て、神のことについての真理決定をする最後の法廷は理性でなくして、啓示であることを何より先きに明かにしておく必要がある。キリスト教の真理は神の言である聖書の研究としての神学のみで十分であるが、神学の研究をするための準備行動として、啓示とは如何なるものであるかということをお明かにしておかねばならぬ。従つて神に關しては啓示が最後の法廷であつて理性ではない、然し理性は無視されるのでない。啓示を理解するには理性が働かなくてはならぬ。然らば、啓示と理性とはどう違ひ、又どう關係するかという事の研究が必要となるが、それは神学プロパーの研究又は神学の中心に位する研究ではなく、神学の周辺に位する神学への準備學問である。然し前述の如く、理性万能主義におちいつている現代人にはもはや啓示という事その事が解らなくなつているのだから、啓示と理性との差違と關係という事を明かにすることは現代の神学における焦点の急を上げる問題である。これがブルンナーの有名な『神学のもう一つの課題』という論文の論旨である。

これに対してバルトは、ブルンナーの主張するところの啓示と理性の關係についての研究は神学ではない人間學即ち哲学であつて、哲学の営みを神学の営みと混同してはいけなないと云うのである。ブルンナーは啓示と理性との關係という事を主張し、又啓示は理性と結びついてなされねばならぬと云つて、いわゆる『結び付き点』の問題を重要視したが、バルトは、神が自己を啓示する時に、人間の理性の中にある『結び付き点』と結びついてなされねばならぬなどと人間が云う資格はない。啓

示は神のする絶対自由の行為であつて、人間が神の啓示はこういふふうになされねばならぬなどと神に云わば命ずるともいふべき資格はない。もし、人間の中に『結び付き点』がなければ、神はこれを無から創造することが出来るというのがバルトの論旨である。そこで私は、バルト自身は云つていないがバルトの云わんとする所を私が私なりに説明して次ぎのように拙著で述べた。すなわち啓示とは神の行為のことで、人間がこれについて論ずることは出来ない。だからブルンナーが啓示と理性の關係と云つている時の啓示なるものは、啓示そのものでなくして啓示についての人間の経験なのである。啓示とは今起る出来事であり、啓示についての人間の経験とは出来事がすんだあとを見ることが出来る。すべて學問とか知識とかと普通一般によばれているところのものは、人間の経験の反省である。従つて哲学をも含めてすべての學問は、人間の経験の反省であり、ブルンナーの云う啓示と理性の關係も、厳密に云へば、人間の経験の中における神の啓示又は神の啓示についての人間の持つた經驗と人間の理性の働きについての人間の経験と此の二つの關係の反省である。そういう営みは人間の経験の全体と根本とに關係するものとして哲学的、又は人間學的営みであることは云う迄もない。然しそれは何処までも哲学であつて、神学ではない。それだけにブルンナーが、そういう営みを『神学のもう一つの課題』としようとするのは、ブルンナーが神学と呼ぶところのものと、バルトが神学と呼ぶところのものが同じでないからである。つまり同じ神学と云う言葉を使つても、ブルンナー

の神学とバルトの神学とは構造が違ふのである。バルトの神学とブルンナーの神学とが違ふ一番根本の点は、ブルンナー神学はその思惟の仕方がやはり哲学的思惟の上に立つているのに対して、バルト神学は哲学的思惟とは違ふところの神学的思惟の上に立つているという点にある。神学的思惟とはバルトの言葉によれば『祈りの中で考えるという思惟』或は『啓示の下でする思惟』である。私は今此処でこの神学的思惟が如何なる内容のものであるかについては細く述べることは出来ない。それは拙著にゆずらねばならぬ、そして又神学的思惟が何であるかを明かにすることが、バルトの立場に立つ神学的宗教哲学だと云うことが出来るというのが私の主張である。勿論、バルトは宗教哲学という学問を特別に独立して立てる必要を認めていない。教義学の序説の中でそれが出来ると考えているかも知れない。然し私は何処までも、此の神学的思惟とは如何なる思惟であるかを普通一般の思惟との關係において明かにすることは、宗教に関しても哲学的思惟しか知らずして、神学的思惟が如何なるものかを全然知らないと言つてもよい非キリスト教国においては、神学的思惟とは如何なる思惟であるか——特に神学と哲学との區別と關係——を明かにすることは大事である。バルトが此の点を特に強調しないから、バルトは誤解されるのだと私は考える。そのために、私は神学的思惟を明かにする学問として、ブルンナーのとは違ふ神学的宗教哲学の樹立を主張するのであるが、これは何処迄も神学プロパーの研究に対する補助学問であつて、その営みそれ自身は人間の経験の分析であ

り、その意味では哲学的営みである。従つてこれを『神学のもう一つの課題』とは認めないが、神学研究に対する不可欠な人間的課題として認め度いのである。それ故に事実として、宗教哲学を樹立しこれを神学のもう一つの課題をしようとするブルンナーの立場を、前述の哲学的宗教哲学と全く型を異にする宗教哲学として、神学的宗教哲学と呼ぶとしても、バルト神学の立場に立つ者としての私はブルンナーの神学的宗教哲学をそのままでは承認出来ない。従つて此処に神学的宗教哲学の中にも一つの形があるべきだと私は主張しているのである。

さて、いささか私の主張を述べるのに時を費しすぎたようだが、以上のような点をよく理解しないで、いきなりマイケルソンは『昔はブルンナーが此の型（神学的宗教哲学）の最も明白な例であると考える』（一三一頁）と述べている。そして続いてバルトとブルンナー論争問題に移り、しかし、『バルトとブルンナーの違いについての管の區別は極めて用心深い。ブルンナーは論理的には正しいが、バルトは実践的には正しい。そして「勿論、私はバルトから出発する」と彼管は云う』（一三一頁）と述べているが、拙著では『論理的』とは、私は云つてない。『理論的』と云つている。また『勿論、私はバルトから出発する』と云う引用句は拙著の何処にあるのか私は知らない。更に又『ブルンナーを管が実践的に拒否するのは、ブルンナーの宗教哲学は人間の中にある何物か——例えば神を知らんとする人間の無意識的な理性の憧憬の如きも——の上に築きつつ人間を増大せんとするのに反して、バルトの『宗教哲学』は神を証

しするという彼の信念に基いている』（二二二頁）と述べてあるが、これなどは全くお話しにならない程目茶苦茶である。バルトの『宗教哲学』などという言葉を私は一度も用いたことはない。しかも引用のカッコの中に入れてある。おそらく、これは拙著の邦訳者の訳を文字通り拙著の中にあるものと考えたのであろうが、全く軽率極るやり方である。それに私はバルトは宗教哲学を扱っていないで、神学—教義学のみに関心していると繰返し云つてゐるし、「バルトの宗教哲学」などというところでもない言葉が飛び出して来るのには、あきれはてた。こういうように文字の使い方を一つ一つ取り上げれば、その不注意と粗雑さをいくらでも指摘出来るが、そんなことをしては切りがないから、この位にしておくが、最後にもう一つ云い度いことは、マイケルソンは波多野博士の『時と永遠』と『宗教哲学』とに基いた彼の判断からすると、『昔は波多野について間違つてゐる』と断定し、『波多野の晩年の著書は、昔が「神学的宗教哲学」と呼ぶところのものとの関連の枠の中に位置づけられるにふさわしい。何故そうかということに対して二つの理由がある。第一に、それら（波多野のあの二著書）は、宮本の諸著書がするように、キリスト教の啓示の權威を明白に前提としている。第二に、キリスト教は永遠の人格主義的顕現として見られており、その顯現は丁度アガペーがエロースを越えて行くように哲学を越えて行く。然し昔は波多野のかくして又宮本の、宗教哲学の中の一つの重要な要素を見のがしている。』（二二三頁）と云つてゐる。波多野博士に対する私の見解が間違つてゐると云われてい

るが、これは、実は私が宗教哲学を哲学的宗教哲学と神学的宗教哲学とに二大別し、前者の中にはトルエルチ、ウォツパミンも入れると云う私の見解に対して私の恩師波多野博士の批判を仰いだ時、先生からの私宛の私信の中で、先生自身が自分の宗教哲学はウォツパミンの型に属すると云つて来られたので、そのことを拙著の中で註の中に書いておいた。だから私が波多野先生の宗教哲学を哲学的宗教哲学の中に入れてでなく、先生自身がそう云われたのであり、且つ又別に私は拙著の中で先生の宗教哲学を特に取上げて論じてはいない。とにかく、先生の宗教哲学を哲学的宗教哲学だと云つたのは、私自身でなく、先生自身なのだから、もし私が間違つてゐるなら、それは先生が間違つてゐると云わねばならぬ。更に波多野の著書は私が云う『神学的宗教哲学』に属するとマイケルソンは云つてゐるが、私の云う『神学的宗教哲学』には二種類あるが、その中のどちらに当るのか、そんなことは何も云つてない。そうだと云う彼のある二つの理由を見ると、第一はキリスト教の啓示の權威を前提としてゐること、第二にキリスト教を永遠の人格主義的顕現と見ていること、の二つであるが、そうならトルエルチやウォツパミンだつて神学的宗教哲学だけ云うことになる。いずれにしても、人の云うことをよく理解しないで、しかも人の使つてゐる言葉をわざわざ引用のカッコに入れて、自分勝手な意味に解釈して用いてゐるようなやり方では問題にならないと思う。何も私の著書を扱つた部分は原著書を中心ではないのだから、いい加減に扱つたのかも知れないが、いやしくも人の説を紹介し

批判するのなら、もつと用意周到であるべきであり、出来ることなら、私に会つて私の意見を聴取すべきであらう。

だから私の云い度い事は、日本語が出来ないくせに、日本人の書いた書物を他人の翻譯だけにたよつてしようとするような盲人蛇やまびしにおぢずの行為は、余りにも軽率である。長い間、日本に滞在している宣教師でさえ躊躇ちゆうちゆうしていた事を大胆にやつてのけた、向う見ずの勇氣には感服するが、又人を馬鹿にしているとも思われる。いやしくも一神学校の組織神学の教授ともあろう者が、こういう学的良心のない事をするのでは、引いては米国の学問までが疑われて来る恐れがある。

このことに關しても、痛切に感じられることは、こういう仕事はやはり日本人がやるべきことだと思ふ。日本の神学研究の現状とか傾向とかを、責任ある、そして又資格もあり語学も堪能たからである人が、外国に先ず紹介すべきである。それをしないと、こういう不手際なものが出版されて、そして生半なまじやくの理解で日本人の思想を批評するというような危険さえ起つて来る。近いうちに日本キリスト教学会が日本のキリスト教学の現狀を各方面にわたつて展望したものを出す筈だが、未だ実物を見ないから何とも云えないけれども、もしいいものならこういうものこそ英訳されるべきであらうと思ふ。

佐藤賢順著「宗教の論理と表現」

梶 芳 光 運

本書の目指すところは、宗教を直観や情感と対峙する知性によつて基礎づけて宗教の独自性を明らかにするこれ迄の宗教哲學的思惟から離れて、宗教経験の事態そのものうちにある知性によつて宗教の独自性を基礎づけることであると著者はいう。

即ち、われわれの思惟は、その働らきかける層面の異なるに從つて、經驗的、実証的から評価的、超越的というように變つてくるが、真实性の追及という点では共通の方向を目指している。実証的思惟は科学的知識となり、評価的思惟と超越的思惟は哲學的認識となるとして、常識、自然科学、哲學、宗教というように表面から深部へと、いわば「上からの道」を辿つて逆観——それは上すみの抽象的思惟から底にある具体的思惟へと深く入り込む道筋であると——し、これに対して、「下からの道」を歩んで順観すると、もともと自然科学的知識も哲學的認識も宗教的知慧のうちに包まれているのであるから、主体的な

宗教的知慧が客観化され、具体的な事態が抽象化され動態的なものが固定化されていく道筋を辿ることになる。逆観とか順観とかいう表現は、認識の順位或は序列からいえば、宗教的知慧が最も深層にあつて、哲學的認識や自然科学的知識はそこから順次に派生してきた上すみであり、逆観と順観との關係は、前者は根源へと遡り、後者は根源からの発出である。このことをいい換えれば、上の層面にある知識と深部の知識との關係は、上のものは深いものの連続的な発出であるから、上のものは深いものに対して連続的な關係にあるのみならず、同時にまた非連続な關係にもあるという二重の關係になつてゐる。

ではこのような諸の形態の知識を貫く一条の線は何であるか。宗教的知慧は如実智であり、「あるがままの相を知る」とことであり、あるがままに知るとは実相に隨順することである。であるからこの知慧の中には、科学的知識も哲學的認識も、それが真实性の認識である限りは、知慧の働らきの一つとして、即ち実相隨順の仕方の一つとして包まれているのである。何れの思惟も真に思惟であるためには、この実相隨順ということから共通の論理性をえてこなければならぬ。

然らば実相隨順とは如何なることか。それは自我を通しての皆空の自覚である。そして皆空とは虚無ということではなく、自我を初めとして一切の事物が絶対媒介、相依相関、無尽の縁起によつて存在しているということである。

科学、哲學、宗教の三形態の知識はこのような実相隨順という共通の座をもち、その点で一元論的であるといわなければならない。

らない。しかしこの三つの形態の知識は、それぞれが志向するところの対象の層面の異なるに従つて多元論的となつてくる。

そしてそこから具体的現実的対象面に適用される自然科学的思想と、立体的超越的領域の層へ適用される哲学的思想と、相関の縁起へ志向される宗教的思想との、それぞれが依り所とする論理、法則と方法とが異なつてくる。科学的思想の論理は静態的であり、哲学的思想のそれは一部分は静態的、一部分は動態的であり、宗教的思想のそれは動態的である。

東洋的な考え方によれば、思想の向う対象は、実体とか本質とかいわれるものではなく、むしろ事態とか事実とか関係とか呼ばれるべき事柄であろう。それが体験を通して意識に取上げられ、自覚されて学的に認識された場合が論理学である。この事態が学的に自覚される仕方は個人的、社会的、歴史的な事情によつて異なつてくる。ギリシャ或は中世のスコラの論理学、近世の先験的論理学、乃至は弁証法的論理学など様々な展開の仕方をして、従つて論理学の歩みを全体にわたつて総合的に眺めることが必要である。そうしなければ論理というものは局部的にしか把握できないことになる。こうした意味で広く論理学を概観すれば、形式論理学、先験論理学、弁証法的論理学、相即論理、類比論理の五つに分たれる。そして形式論理学と先験論理学は静態的論理であり、弁証法は動態的論理として區別され、動態的であるものは具体的であり、主体的であつて、動態からの固定、主体的自覚からの客観的観想、反省は、具体からの抽象であり中心からの逸脱である。その意味で静態

的論理は事態の核心から離れていくのである。しかし弁証法といわれているものの場合でも、その本来の活動性、具体性は把握することができず、抽象化、形式化に陥つてることが珍しくない。否この論理の殆んどがこういう抽象化に陥つていてはなからうか。弁証法的事態の発展過程を、例えば定立、反定立、総合とか或は即自的、对自的、即且对自的とか乃至は俗諦、真諦とか、空、仮、中とかいう形式に図式化して空間的に捉え、余りにそれに拘泥するならば、それはもう弁証法的ではなくて形式論理的、悟性論理的であつて、動態的論理の抽象化という欠点に陥るのを免れないであろう。具体的弁証法の最も具体的な所以は、それが事態の発展契機を段階的に空間的に展開せずに、その発展契機の何れの瞬間においても、他のすべての契機を自らのうちに包みながら推進し躍動する時間的發展であるといふところにある。ここにいう時間とは根源時間的、絶対現在の時間である。このような弁証法の究極の様相が相即論理である。

そこで東西思想の比較研究はその共通性と差異性ととの両面から両思想の性格を明らかにすべきであつて、その共通性の一面として弁証法的思想（中論理的思维）を今取り上げてみるわけである。しかし東西思想の共通性相似性という点を求めるに急なる余り、これを同様のものとして混同して、本質的に異つている特色を見逃してはならない。西洋弁証法は予め実体を想定して、それが即自態に対して矛盾を定立し、更にその矛盾を止揚統一して、一層本質的な自己を認識し自己を実現するのであ

るが、仏教の中論理は日常の經驗的な意識にとつて個別的な存在として実在すると思われるものをそれだけで孤立的に存在するとは見ずに、そのよつて存立する条件を見出して、その存在が他の媒介によつてあらしめられているのであり、また媒介となつて他の存在をあらしめているのであつて、そのものは不變の実体的存在ではなくて暫時的存在であるという認識を深めていくための思惟である。それは自に對して他は對立であるが同時に他は自をあらしめているものであつて、自は自によつてあるのではないという主体的認識である。これが自覚であつて中論理はその自覚の過程である。今仏教に現われている弁証法的論理の形式を三論の二諦説や如来藏思想における否定超越思想について見、仏教の自覚的體驗の過程そのものが弁証法的構造をもつており、その表出の方法がまた弁証法的であるが、その論理はまだ空間的図式的で、有が空になり、空が有を止揚して中に進むというように事態を圖式的に三段階的に螺旋上昇という表象において表現しているように見える。しかし仏教の特色は圖式的空間的並置的ではなく、順次第一から第三へと段階的に道を辿るのではなく、むしろ時間的に同時に即時的に体達されるところにある。弁証法的論理学は弁証法的事態の論理を意識的に反省して学的組織に整理した法則であるが、反省的に圖式化されて三支的になつているため、事態の論理が空間化されてしまつた。弁証法的事態は空間的なものではなく時間的なものである。宗教經驗は弁証法的図式を超えて根源時間的に捉えられなければならない。それを捉えるのが相即論理で

ある。

このようにして天台教学を相即論理的に解明し、その空仮中の三諦は一境三諦であり、それはそのまま一心三觀に照応し、一心に同時に空仮中の三智を觀するものである。一心は一念であり、一念は同時であるから、弁証法的思惟はここで空間的圖式化の抽象性を離れて具体的な時間の領域へ突き進んでゆく。更に華嚴教学を相即論理的に解明して、相即の最も究極の相である事々無礙縁起は、時間の主体的な実践であつて、時劫に達することの知慧、即ち入劫智によつて得られる論理である。

最後に類比的論理は、形式論理学、先驗論理学を延長した方向で出会う論理である。と云うのは悟性的思惟の論理の形式は人間能力の限界にぶつかれば、そこから先へ進むことはできず、感性的經驗を超えた世界の認識を断念しなければならないが、宗教的認識の世界では、それとは違つて、そこで停止したり停滞したりしてはいない。救済という目的の完遂のためには、そこから更に前進して絶対者との結びつきをもたなければならぬ。その時の絶対者についての實述の仕方が類比である。そこで類比的な實述を具体的に浄土教に見ると、そこでは名辭形容詞の多くが一方では現実肯定の働らきをしながら、他方でその否定と超越という二重の働らきをしている点に特色が見られる。例えば神を類比的に表現する場合に、西洋では人間の悟性と意志との類比によつて、神を觀智と意志として、全智と全能として實述することが多いが、浄土教では阿弥陀仏を光明と寿命との象徴によつて表現するのが最も一般的である。無

量光仏、無辺光仏、無量寿仏というように、一方に現実的な形像によつて現実を肯定しながら、絶対的なものを表わそうとし、他方この形像が表わす現実を否定しなければ絶対的なものを表わすことができないとしてこれを超越する、という肯定と否定超越の二重性をもつてゐる。

最後に類比と象徴とを、前者は超越的なものを思惟するための感性的な形像で、推論といふ論理的形式をとるが、象徴は論理的意味を脱却して直観的に用いられるようになり、類比と同じく感性的な形像に頼るが、その形像そのものが超感性的なものを表わすのであつて、更に適切にいえば、その形像が超感性的なもののものであるという神秘主義的性格を帯びるようになつてくる。特に真言密教の場合はそのよき例証である。

以上本書の根幹をなすと思われる思想を摘出して見たのであるが、著者の目指すところは相即論理と類比の論理との解明であつて、まず所謂弁証法論理との対比によつて特色を明らかにしようとしている。そして時間という視点から相即論理の思想は空間的図式化の抽象性を離れて最も具体性をもつものとしてゐる。しかし所謂弁証法の立場が客観化の方向にあるものとすれば、仏教のそれは主観化の方向にあるものといふことができよう。従つて動態の面から二者の立場を明らかにして欲しかつた。けれどもこのことは至難の業でもあるので、それへの糸口を見出しえた我々にとつては、大きな指針と云えるであらう。かくて主観化の方向に立つ著者としては、類比的思惟を明らかに

にしようとした。それは具縛の凡愚、屠沽の下類たる我々、知性、能力に限界をおかれた、否むしろその能力を放棄した我々がそのまま放置されてあるならば、ついに救済される機会がない、この我々と救済の仏である絶対者との断絶に橋渡しをするものであるとする。恐らくこれが全篇を貫く著者の生命であらう。

(昭三七刊・A5三一四頁・一〇〇〇円・理想社)

勝又俊教著「仏教における心識説の研究」

玉城 康四郎

このたび、勝又俊教博士によつて、「仏教における心識説の研究」が刊行された。著者は、つとに唯識思想の研究に専念され、この領域における人間意識の深奥に参到すること多年、さらに究明の視野を拡大して、原始仏教、アピダルマ仏教、大乘諸経論をひろく展望し、ついにその研究の成果が、本題の示すごとき龐大な著作となつて現われたことは、ただに仏教学界の慶事であるばかりでなく、他の学問分野に対しても裨益するところ、多大なるものがあると期待される。

仏教の専門学者にとつては周知のことであるが、専門を異にしながら、このような問題に関心を寄せる人びとのために一言するならば、心識説の研究というは、たんに、人間意識の主体、意識作用、および意識の諸性質などを考究するだけではない。もともと仏教の目的が、人生問題、宗教問題に端を発し、

したがつて、われわれの浮動する意識の全領分を轉換して、不變不動の意識の本性、もしくはまた、表現をかえて云うならば、かえて逆に、障碍されない意識の絶対自由の活動、の自覚表現に存するのであるから、轉換後の意識の本性が、すでに本来的に、なにかの形態において、われわれの平常意識のなかに存在し、また組み入れられている、と考えられるのである。前者の、意識の主体、作用、諸性質の相互関係などを考察して、意識そのものの轉換を指すことを主題となすものは、唯識思想であり、後者の、轉換後の意識の本性を本来的に承認して、その理論的追求を試みようとするものは、心性本淨説ないし如来藏説である。これらの両思想は、ときには平行し、ときには交錯しており、また、唯識や如来藏という名目にとられず、その精神の流れを見るならば、両思想の問題は、全仏教の展開史をおおいつつむものである。ともあれ、平常意識の領分と、轉換をモメントとする意識の本性とは、ある場合には全く區別されるし、他の場合には全く一つであり、これを両極として、二つは無尽にまじわり合っている。それは、仏教自体の複雑性というよりは、人生そのもののすがたの反映と見るべきであらう。

本書は、このような人間観を目当てとして、仏教における意識説の基礎研究を、歴史的に述べたものである。本書は、二部から構成されており、第一部は、「成唯識論を中心として見たる唯識説の研究」であり、第二部は、「心識説の諸問題」である。

云うまでもないことであるが、第一部に論ぜられる「成唯識論」は、唯識思想におけるもつとも重要な著作の一つであり、ことに、中国において開宗し、日本に展開したところの法相宗の中心的な論書である。本書においては、この「成唯識論」についての実証的な基礎研究が、極めて精細に試みられ、一一文献に照合して半言隻句もゆるがせにせず、著者自身の立場から、従来の歴史的な諸見解が批判されている。さらにこのような基礎研究にもとづいて、本論の重要な学説が、サンスクリット原文で保存されている安慧の唯識三十頌釈と比較しながら、論ぜられている。これによつて「成唯識論」研究の全貌が、究明されていると云うべきであらう。その片鱗をうかがうと、第一章「成唯識論の成立と諸論師の思想」は、従来の伝承に対して、実証的な批判のメスを入れたものである。伝承にしたがえば、「成唯識論」は、護法以下の唯識十大論師の学説を、適当に案配して編纂したものである、といわれている。果たしてそうであるか。この問題にはじめて疑問を起したのは、徳川時代の戒定、つづいて近代日本の権田雷斧である。本書は、これら二者とは比較にならぬほどの綿密周到な文献学的考証をおこなひ、本論のなかに案配されていると云われている諸論師の学説を、できるだけ浮きぼりにすることにつとめた。このような作業の結果、推定されることは、本論は、伝承の示すような、諸論師の見解を編纂したごときものではなく、本論の訳者となつている玄奘、およびその弟子基（慈恩大師）が、本論を撰述する際に、護法の学説を正当化するために、このような

装いを敢えてなし、実際は他の学説を切り捨てたり、または自由に加筆したりしたのであろう、ということである。このような推定を裏づけるもつとも有力な証拠は、前に触れた安慧の三十頌釈と、本論のなかに紹介されている安慧の学説との比較研究である。本論もまた、世親の唯識三十頌に対する敷衍的な註釈であるから、そのなかの安慧の学説と、原文安慧釈とは、同一の問題に対する同一人の見解のはずである。本著は、基の示すところにしたがつて、安慧の学説と伝えられる見解、十三の項目をとり出し、これを一一、現存の原文安慧釈と対比し、傳承の安慧説はほとんど根拠のないことが指摘されている。さら

にまた、安慧以外の諸論師、および十大論師以外の護月、勝軍、戒賢などを見解についても、詳細な考察をめぐらしている。第二章「成唯識論所引の経論とそれらの思想的影響」では、「成唯識論」に引用されている経論を整理し、唯識思想史上における「成唯識論」の文献学的な位置を決定し、ひいては、護法思想の特色を究明するための客観的な手がかりを得ようとするものである。ここに考察されている経論の名目だけを挙げるならば、經典では、「解深密経」「大乘阿毘達磨経」「仏地経」「勝鬘経」「縁起経」「入楞伽経」「厚嚴経」であり、論書では、「瑜伽師地論」「分別瑜伽論」「大乘莊嚴経論」「弁中辺論」「撰大乘論」「大乘阿毘達磨集論と雑集論」「顕揚聖教論」「唯識二十論」「観所縁論」「集量論」である。このなかでも、「瑜伽師地論」「大乘莊嚴経論」「撰大乘論」などは、とくに重要な著作であり、またそれだけに種々の興味ある問題をはらんでいるこ

とが指摘される。以上の考察によつて得られることは、護法が、三十頌の註釈という制約を受けながら、かれ独自の思想を構成するために、必要な諸経論から必要な箇所を引用したということであり、また、護法が評破しようとする他の学説のなかの引文は、おそらくは護法自身の註釈のなかに、すでに存したものである、ということである。

第三章「成唯識論と仏地経論との関係」は、従来あまり学者の注意しなかつた問題である。「仏地経論」は、親光の著作であるが、「成唯識論」よりも後代であり、両著の間には実に密切な関係の存することが指摘される。本著は、四分説、四智における見相二分の有無、四智の体や所縁など、八項目にわたつて、両著の関係を論ずるのであるが、これによつて、親光が「仏地経論」を製作するに当り、「成唯識論」を参照したことが、実証的に明らかになれる。したがつて、「成唯識論」がその後のインドにおいても研究されていた一斑の事情をうかがうことができるのであつて、「成唯識論枢要」に示されているところの、玄鑑居士の伝説が全く事実と相違することが分かる、というのである。その伝説というのは、俊才でなければ護法釈を伝えることはできないところから、居士から玄奘へ伝えられ、インドでは全く流行しなかつたというものである。

第四章「成唯識論における唯識学説」は、安慧釈との相違に留意しながら、その重要な諸見解を論じたものである。ここでは、序説を含めて十二の観点から論述されている。まず、本論の思想的立場として理世俗が挙げられる。理世俗というのは、

道理世俗で、さとり立場ではなく、われわれ現実世間の道理にもついで唯識の組織が構成される、という意味である。それとあわせて、識が染分と淨分の二方面によつて考えられる点からいえば、護法の唯識説は、染分の依他が中心になつてゐる、ということが出来る。つぎに、識の転変については、護法釈と安慧釈とを比較検討して、両者の類似点と相違点を指摘し、異熟転変については、五項目にわたつて両釈を対比してゐる。この異熟転変は、アラヤ識の根本問題である。それに対して、思量転変、了別境転変は、それぞれ、マナ識、六識の問題である。これらについても、両釈の詳細な対比が試みられている。つぎに一切唯識については、安慧釈は原文に忠実であるが、護法釈は、むしろ自己の見解が中心になつてゐると見られ、心法生起についても同様のことが云われ、護法釈はきわめて精細になつてゐる。つぎに、三性三無性説については、両釈ならびに「転識論」を対比しており、ことに三性説は、唯識思想におけるきわめて微妙かつ根本的な問題で、本著において詳細な考究が試みられている。最後に唯識観は、唯識の実践における進展の過程を見たものである。こたについて安慧釈と転識論は、原文を手際よく解釈するだけであるのに対し、護法釈は、その趣旨は前二者とほぼ同じであるが、さらにそれに加えて、資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位の明瞭な行位にあてはめて、詳しく解釈するのである。また、この唯識観に関連する問題に、われわれの意識を転換して真実の智慧を得るといふ、いわゆる転識得智がある。その一つの特殊な場合として、八識を

転じて四智を得るといふ考え方があつた。四智、すなわち大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智は、もともと八識とは関係なかつたのであるが、それが明瞭な形で結合したのは、護法説においてはじめてである、という。

第五章「大乘広百論釈論における唯識説」は、「成唯識論」の唯識説と関連して述べられている。「広百論」は、空観派のアーリヤ・デーヴァ（提婆）の著作で、それに対する護法の註釈が、そのの積論である。この二つの論の關係は、従来の研究の全く注意しなかつたところである。たとえば、護法は、この積論において、依他起性としての識の有を主張しているが、しかし「成唯識論」においても、この積論においても、護法の究極の説は、たんに唯識無境の立場にとどまるのではなく、境識俱泯にまで至る、というのである。従来の研究では、護法説はとかく唯識無境の論理を説くもので、真諦系の唯識説と異なることが注意されていたが、しかし決してそうではなく、護法説は空観の立場と矛盾するものではないことを、本著は明確にしている。その他、この積論では、我執の唯識的解釈や、記憶、認識の主体としてのアラヤ識など、きわめて重要な護法説の一面面が露出していることを指摘している。

以上は、「成唯識論」を中心とした第一部についての、ごく簡単な紹介であるが、第二部「心識説の諸問題」では、唯識思想からさらに視野をひろげて、仏教一般についての展望を試みている。第二部は、三篇から成り立つており、その第一篇は、「心心所説の展開」である。そのなかの第一章「心意識説の原

意およびその発達」では、心意識説が、原始仏教、アビダルマ
 仏教、唯識、楞伽、起信などにおいて、ひろく究明されている
 ことを論じている。その最終の趣旨は、仏教的人間観の究明に

あり、その基礎づけとして、仏教における人間心理の探求がな
 されているのである、という。ここで問題となるのは、意識体
 験の区分であり、それが原始仏教以来、次第に深められ、組織
 化されてくる。たとえば、原始仏教、アビダルマ仏教では、ま
 だ現われなかつた深層心理が、唯識においては、じめて問題とさ
 れ、それが、「解深密経」「瑜伽論」「顕揚聖教論」「阿毘達磨集
 論」「撰大乘論」その他で、検討される。ことに「撰大乘論」
 およびその釈論は、訳者によつてその見解が異なつており、真
 諦訳とその他の訳との相違点が指摘される。さらに、唯識説と
 関係のある、「楞伽経」「起信論」における意識体験の区分が問
 われ、なかでも「起信論」のそれは、全く独特であることが注
 意される。

第二章「精神現象の区分法の発達」は、第一章と関連して論
 ぜられるが、これは心意識の心の主体だけではなく、これに伴
 うところの、実に無数の精神の諸現象についての考察である。
 この諸現象について、原始仏教には、後世のアビダルマや唯識
 の区分法の、原型となるべきものが、すでに存在していたこと
 に注意を向ける。しかし原始仏教から部派仏教になると、心理
 作用を一個の人間のそれとして、全体的連関の上に見直そうと
 する傾向が現われてきた、という。それは具体的には心心所説
 である。この説について、本書は、部派仏教の種々の論書を検

討し、さらに、部派仏教とは系統を異にする唯識説の区分法に
 関して、詳細な究明をおこなつてゐる。

第三章「心心所相応思想とそれを否定する思想との二潮流」
 は、第一第二章に関連する分野ではあるが、しかしここでは、
 別箇の新しい問題が提起されている。それというのは、心心所
 の相応を認める思想と、それを否認する思想との対立である。
 まず、これを承認する側から云えば、アビダルマでは、「論事」
 「阿毘曇心論」「大毘婆沙論」、また唯識では、「瑜伽論」「中辺
 分別論」などの論書を検討し、同じ承認の立場でも、種々の見
 解の異なつてゐることを指摘し、これを否認する側では、まず
 王山部と義成部が挙げられ、ついで「婆沙」に現われている譬
 喩者および覺天の説、さらにこの系統につながる「成実論」
 の、心所、相応ともに否定する説、また、「俱舍論」「順正理
 論」における心所否定説、それぞれについて詳細な考究が試み
 られている。そして最後に、著者自身の立場から、二潮流に対
 する論評が加えられているが、それによると、心心所相応を承
 認する立場は、あまりにも機械論的であり、承認の根拠として実
 証性に乏しいことが指摘される。それに対して、否認する立場
 にも、納得しがたい見解が含まれてはいるが、精神現象のとり
 え方としては、大体において適當である、と云つてゐる。この
 点から考えると、俱舍の六識四十六心所説や、唯識の八識五十
 一心所説を、あたかも仏教の定説のように考えるのは誤まり
 で、それは心理研究の一潮流にすぎず、しかもこれに對立する
 正しい考え方の存していたことが分かる、と結んでゐる。

第四章「十大地法説の成立過程」は、十種の普遍的、基本的な心理作用の問題を取りあつたものであり、第五章「ミランダ・パンハにおける心理論」では、心理過程、心理作用、意識と意識との必然関係、記憶、修道の心理、夢など、かなり多方面にわたる諸問題について論究している。

第二篇「心性・心体論の展開」における心性というのは、成仏の可能性を現実の衆生のなかにおいて見たものであり、キリスト教の神性、インド思想のアートマンに相当する。また、心体とは現実意識を支えるものであり、人格の主体である。本書は、この心性・心体を心識説の一部門として考え、仏教全体の展開史のなかに、いかに現われてきたかを究明しようとする。第一章「心性本浄説の発達」では、きわめてささやかながらも、原始經典のなかに心性本浄の萌芽が見られ、部派仏教で、それがはつきりした形をもつて現われてくることを述べつける。部派仏教では、大衆部にその説があると云われ、「婆沙」に現われた分別論者や一心相統論者が、この説を主張する。また「成実論」ではこれを否認し、「順正理論」では、心性の浄不浄の別なることを主張する。大乘仏教になると、この問題はもつと自由な形で発展し、如来藏、仏性、菩提心、心真如、阿摩羅識、その他多くの名目によつて発展している。初期の大乘では、サンスクリットやシナ訳で残っている「小品般若」のなかにこの觀念が見られ、中期では、如来藏系、唯識系の諸經論で発展し、後期では密教系のなかに指摘することができる。そして本著は、このような心性本浄説こそ、原始仏教、部派仏教、

大乘仏教を一貫する仏教の根本主張である、と結ぶのである。

第二章「心体論の発達」は、部派仏教における心体論と、唯識のアラヤ識とに分け、精神現象の中心統一、意識の根源態を考察している。前者について云えば、原始經典では、生命の形態として、寿、煖、識の觀念がとりあつかわれ、それが「婆沙」や「俱舍」になると、次第にそれに対する説明が附加されてくる。また、大衆部では根本識が説かれ、もとより唯識の根本識(アラヤ識)とは区別されるのであるが、六識のもとづくもの、生命の根本、人格の統一として考えられている。つぎに犢子部の補特伽羅(puggala, pudgala)について、本書は詳しい文献的な迹づけをなしており、要するにそれは、五蘊の根柢にあつて五蘊を統一する主体的な自我を意味する、と云つてゐる。また諸種の文献にあらわれる有分識や、化地部の弱生死蘊、經部の一味蘊などは、輪廻の主体として考えられており、同じく經部の勝義補特伽羅は、成仏の可能性を予想して立てられたものであり、「婆沙」などに説かれる細心は、無想定・滅尽定においてもなお認められる微細な心を云う。本書によれば、これらの心体論は、六識だけでは説明のできない心の根源態、生命、輪廻の主体などを明かにするためのものであるが、しかしまだ心識説の体系のなかに組成されていないから、ここにどうしても、唯識におけるアラヤ識の体系が要請される、と論するのである。アラヤ識に関する現存最古の文献は「解深密經」であるが、本書は、この經典をはじめ、「大乘阿毘達磨經」「大乘莊嚴經論」「瑜伽論」「撰大乘論」などについて、ア

ラヤ識の状態を検討している。

第三章「如来蔵思想の発達」では、法蔵をとりあげて、中国仏教史上はじめて如来蔵思想を、公平にかつ組織的に考察した人である、となし、ついでインドにおける如来蔵思想の発達を三期に分けて明かにしている。第一期では、最古の文献「如来蔵經」をはじめ、「不増不减經」「勝鬘經」「無上依經」その他、第二期では、「莊嚴經論」「撰論」「十地經論」「仏性論」「宝性論」など、第三期では、「楞伽經」「起信論」その他について、如来蔵思想が次第に整理され組織されていく過程を考究している。

第三篇「中国における新訳以前の心意識説の諸問題」は、四章に分かれ、第一章「地論宗の人々の心識説」では、求那跋陀羅、菩提流支、勒那摩提、仏陀扇多などについて論じ、地論宗の南道派、北海派およびその発展や、法上、慧遠の心識説について説明している。第二章「真諦三蔵の識説」では、真諦説の特色であるアマラ識の観念について論じている。アマラ識は無垢識であるから、第八識の上に位置し、したがって第九識と呼ばれるところのものである。このアマラ識は、真諦訳の各論書に説かれており、おそらく世親以後真諦までの間に、起こつた観念であろうと云われている。インドでは、アラヤ識系と如来蔵系とが二大潮流をなしており、それが後期になると、両思想が交錯する傾向を生じ、アマラ識もまた、その交錯の調和統一をなす観念であることを、本書は指摘している。このような観念の直接の背景としては、真諦訳の各論書が挙げられ、広義の背景

としては、「莊嚴經論」「楞伽經」「密嚴經」などを考え得る、と云つている。なお、このアマラ識と関連して考えねばならぬものは、真諦所伝のアダナ識とアリヤ識とである。前者について本書は、真諦所伝のもの、撰論宗のもの、真諦以前のものを検討し、真諦訳と玄奘訳の対比をも試みており、後者については、真諦説と撰論宗説を検討しており、アラヤ識の別名ではあるが、その特殊性を強調している。

第三章「真諦三蔵の訳書と無相論」は、その消息が十分に明かにされていないところの、真諦訳「無相論」の解明に つとめて いる。真諦訳の「転識論」「顯識論」「三無性論」の三書と隋唐時代の諸著作に現われている「無相論」の関係を調べてみると、現在の段階では、三書のほかに「無相論」なる訳書があつたのではなく、三書を総称してそう名づけたものであるう、と結論している。第四章「撰論宗の人々の心識説」では、真諦門下、道尼、曇遷門下、靖崇門下の人々の講学について詳論し、最後に、燉煌出土の「撰大乘論章」における心識説について論じている。

以上は、この浩瀚な本書について、ささやかな紹介を記したにとどまる。その学風はきわめて穩健着実で、インド、シナにわたる数知れない資料を、客観的にとり扱かい、伝統的な種々の見解や、近代の仏教研究による新説を、公平な態度で批判整理した上、もつとも信頼すべき結論を提示し、あるいは課題の将来性を展望している。近代の仏教研究における本質的な特徴は、客観性と実証性にある。両者は、実際にはあいまいする特

質であるが、客観性は、一宗一派の立場や主観的な人生観をばなれて、考究の対象をそのものとして見る態度であり、実証性は、原典や原語に照合し、歴史的發展の關係において誤まりなきを期する態度である。本書は、このような仏教学の近代性を十分に發揮して、本書の想望する思想史的な基礎研究の目的を實現したといふことができるであらう。

(昭三六刊・A 5 八六一頁・二、二〇〇円・山喜房)

会 報

○理事會

日時 昭和三七年五月三十一日(木) 午後六―八時

一、第二一回學術大会の件

一〇月一二日(金)から一四日(日)にわたって、日本大
学文理学部において開催し、うち一二日(金)を公開講演
にあてるとの日本大学側の原案を承認した。

一、会長選挙の件

昭和三六年十一月九日決定の会長選出内規にもとづき、別
記の選挙日程によって行うことを決定した。

一、姉崎記念賞審査委員の件

本年度の姉崎記念賞審査委員として、左記の七氏を任命す
ることが決定された。

竹中 信常、塚本 善隆、西角井正慶、増永 靈鳳、
諸戸 素純、山崎 亨、山田 竜城

(五〇音順、敬称略)

一、学術会議選挙の件

本年度の日本学術会議第六期会員選挙にあたり、学会から
推薦する候補者の人選について協議するため、左記の四氏
に学術会議選挙対策小委員を委嘱した。

仁戸田六三郎、古野 清人、増谷 文雄、増永 靈鳳
(五〇音順、敬称略)

○常務理事會

日時 昭和三七年六月一五日(金) 午後六―八時

一、五月三十一日の理事会の決議にもとづき、六月一四日の学
術会議選挙対策小委員会の答申にしたがって、日本学術会
議第六期会員候補者として、学会から石津照鹽氏を推薦す
ることを決定した。

○常務理事會

日時 昭和三七年七月二五日(水) 午後六―八時

一、「宗教研究」の編集につき、編集委員会幹事の報告をう
けた。また、英文の別冊“Religion East and West”を
復刊することを決定した。

一、賛助会員募集に着手するとの方針を確認した。

○理事會

日時 昭和三七年八月九日(木) 午後六―八時

一、編集委員会の原案により、あらたに「宗教研究」の投稿

規定を採択した(本号奥付を参照)。

一、憲法調査会からの依頼により、九月二八日の中央公聴会に宗教関係の公述人を推薦する件を検討した。その結果、公述人の推薦を承諾すること、その候補として岸本英夫会長を推すことの二つを決定した。

一〇月六日(土) 第二次投票開票の選挙管理委員会
一〇月十四日(日) 会員総会に開票結果を報告

○理事會

日時 昭和三十七年九月三日(月)午後三—五時

一、第二回學術大会研究発表者を選考した。

一、賛助会員規定第三条を一部修正して

「賛助会員は年三千元以上の会費を納入するものとする」と改めた。

昭和三十七年度會長選挙日程

七月三十一日(火) 第一次投票有権者資格 \checkmark 切

八月九日(木) 第一次投票有権者決定の選挙管理委員会

会

八月一日(金) 第一次投票用紙発送

八月三十一日(金) 第一次投票受付 \checkmark 切

第二次投票有権者資格 \checkmark 切

九月三日(月) 第一次投票開票および第二次投票有権

者決定の選挙管理委員会

九月一日(月) 第二次投票用紙発送

九月三〇日(日) 第二次投票受付 \checkmark 切

報

会

附
記

本誌は、直接刊行費の一部として、文部省研究成果
刊行費補助金の交付をうけたことを付記します。

執筆者紹介

石田瑞磨

東京大学講師

相葉伸

群馬大学教授

菊地栄三

立教大学教授

三谷好憲

京都大学大学院

鈴木範久

東京大学大学院

菅円吉

立教大学教授

梶芳光

東京水産大学教授

玉城康四郎

東京大学助教授

Zen and Discipline (戒) in *Eisai*

Mizumaro ISHIDA

Eisai (栄西 1140-1215) is usually known as one of the early founders of Zen Buddhism in Japan. At the same time, he emphasized the utmost importance of discipline as a prerequisite for attaining the prosperity of Buddhism. In this paper I should like to discuss the relation of Zen and discipline in his teaching.

Originally, *Eisai* was a monk of the Tendai Sect. As Zen had formed a part of the Tendai doctrine, in his early days he also participated in its practice. However, his appreciation of Zen grew as time went on, and after he returned from his stays in China, he tried to establish it as an independent school of Buddhism.

Owing to various hindrances, especially the opposition on the part of the traditional Tendai Sect, his effort did not bear fruit immediately. His Zen teaching, however, was in reality a new teaching and was no more identical with the Zen practised within the Tendai Sect. In accordance with this, his concept of discipline was also different from that of the traditional schools.

A Case Study of Shinto Local Cult Group

—Its Organization and Dissolution—

Shin AIBA

This paper aims to show how Shinto local cult groups in pre-modern Japan were organized and how they functioned. For this purpose, the *Hachiman* Shrine of Takasaki City, the present Gumma Prefecture, is chosen as a typical example.

The shrine had a well organized cult group, consisting of sixteen *shake* families, together with one *betto* and six *wajo*. These important posts were hereditarily held in the hands of a few families. Since it monopolized both cult performance and finance of the shrine, the cult group was similar to *miyaza* organization which was rarely found in the eastern, but was rather widely distributed in the western part of the country.

Moreover, the cult group had not only religious but also other functions. Especially, it exerted a decisive influence on the economic life of the local rural community by making monopoly of water distribution for irrigation.

The cult group of the *Hachiman* Shrine thus combined both religious and economic-political authority. In the social upheaval of the Meiji Restoration, however, it gradually began to decline and finally lost its previous status. The process of its dissolution best exemplifies the fate of religio-social authorities in pre-modern Japan which were doomed to fall at the emergence of modern bourgeois society after the Meiji Era.

A Type of Primitive Gnosticism

—Represented by Simon Magus—

Eizo KIKUCHI

This paper is one of my sketches of Early Gnosticism. Gnosticism is one of the most influential heresies whose power was a threat to the faith in the period of early christianity. Though recent research of Gnosticism has not resulted in satisfactory grasp of its origins and doctrinal development, we may now infer the existence of a primitive Gnosticism which is different from the great gnostic systems as seen in Valentinus and Basilides in the second century.

In this paper I should like to take up the thought of Simon and the Simonians, as one form of Primitive Gnosticism. In the first place (Part I), I will give an exegetical survey of their doctrines, the main sources of which are the Acts of Apostles, Justin, Irenaeus, Pseud-Clementines, etc. Then, in Part II, I will outline the development of their doctrines and the main features of the Gnosticism of the Simonians.

On the Philosophy of Religion in Bergson

Yoshinori MITANI

Bergson regarded experience as the only reliable source of knowledge, and one basic objective of his philosophical thinking was to take into account the fact of immediate experience. In this essay I tried to show how his understanding of religion and morality was determined by this fundamental orientation.

In so doing, I have made special reference to some of his ideas found in "*Les deux sources de la morale et la religion*": his notion of man as a being who not only is given intellect but also has room for the unreasonable, and his treatment of mysticism as a way from the "closed" to "open" religiousness.

Taking the former point as a clue, one may interpret Bergson as a predecessor of what is usually called the philosophy of existence. A careful analysis of the latter point, however, reveals that Bergson understood mysticism primarily as a "prolongation" of intuitive experience "from below". In other words, his mysticism is chiefly characterized by the element of continuity and lacks the element of discontinuity characteristic of genuine decision of faith.

Thus, Bergson's understanding of religion is based on a rather affirmative view of being or a kind of vitalism, and there is no place in his philosophy for an adequate appreciation of Nothingness.

On the Religious Development of *Kanzo Uchimura*

—With Special Reference to His Attitude
toward Human Sufferings—

Norihisa SUZUKI

Kanzo Uchimura (1861-1930) is one of the most prominent figures in the history of Protestant Christianity in modern Japan. He is the author of "How I became a Christian?", and he is well known also as the originator of the so-called Non-church movement.

Personally, he had to suffer various adversities throughout his lifetime: his youth he spent in misery living abroad; in his middle life he was publicly condemned in consequence of a conflict with the Meiji Government, known as the Lese-majesty Case; in his later years, again, he was struck by diseases and other misfortunes in the family.

In recent times, especially after the World War II, historical researches have mainly concerned about the socio-political aspect of his thought. Above all, he has received a new appraisal as a modern thinker because of the liberal and anti-authoritarian traits which were best evidenced by his attitude in the above-mentioned Lese-majesty Case.

However, *Kanzo Uchimura* is primarily a religious man and needs to be understood as such. The modernity of his thought, too, was nothing but an outcome of his fundamentally religious orientation. From such a viewpoint, this paper makes an attempt to trace the religious development of this unique thinker and to analyse how his interpretation of human sufferings advanced in accord with his religious growth.