

親方子方制村落における民間信仰の構成分析

伊 藤 幹 治

一 まえがき

日本の基礎社会 (folk society) における民間信仰の正常的なあり方の一つとして、同形同質信仰の重層性という傾向が指摘されてきた。ここに一例を挙げると、水田農村社会のノーマルな重層性のタイプとして、行政村を一共同体と意識させる根源に「郷村的産土神」があり、その下に自然村の共同体感情を維持する強力な宗教的シムボルとして「ムラ氏神」と、これと並行した信仰的講組織が存在し、さらにこれらの信仰形態の下に、サブ・グループとしての同族・同姓集団を統合する「同族神」が認められるというように、「郷村的産土神」・「ムラ氏神」・「同族神」などの同形同質の信仰が、単一の共同体の中(1)に圈層的にかかわりあっているといふのである。

ところでこの事例をさらに村落類型論的視角から把握すると、これがいわゆる同族制社会における民間信仰構成の一つのモデルを示すことになる。このことは同族制社会以外の村落類型の民間信仰の構成が、その社会の構成原理のヴァリエーションを反映して、おのずから異なってくることを示唆している。したがって同形同質信仰の重層性ということ、民間信仰の形態分析による一般化であって、東北・西南のコミュニティごとに、現実の諸慣行との脈絡の上

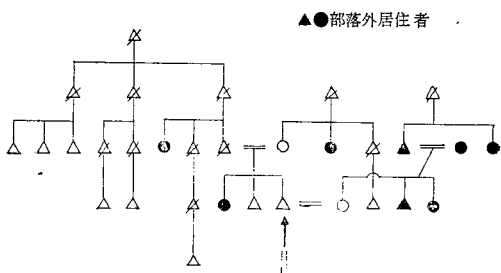
で民間信仰の構造分析を試みれば、その内部構成にいくたのローカリゼーションを観察することが可能なわけである。この稿はこうした民間信仰の構成上の問題をめぐって、昭和三十三年から翌三十四年にかけて行なつた島根県の隠岐諸島（島前・島後）の調査資料をもとにして試みた一つのアプローチである。ここではとくに民間信仰を、社会構造の分析の上に位置づけることを意図することによって、村落構造を理解する上での民間信仰の意味づけと、そこに派生する問題点となるべきものを抽出することにす。

二 隠岐・基礎社会の組織

隠岐の社会組織に関する基本原理を仮設するとすれば、擬制親子関係を主軸とする上下Ⅱ主従関係という点を抽出することができるかと思われる。この点については、隠岐諸島の若干の地域で試みた調査資料を整理し、これを隠岐以外の村落類型と比較・検討することによって、他日、改めて分析する予定なので、ここでは隠岐社会の概念上の一つのモデルを、一応、親方子方制村落の一類型と規定し、その概要を島後の五箇村代（シロ）部落の事例分析によって述べたい。このジゲ（Ⅱ部落）は島後の北部海岸に位置し、戸数三十九、カナギ漁（採貝採藻漁業）を兼ねた零細自作農を主体とする小農村である。

親族関係 図Ⅰは Y_m を中心とした親族関係のサンプルを示したものである。この図から次の二点が指摘される。その一は、フタイトコの枠内に世代を限定する傾向である。なおジゲの伝統的なイデオロギーによれば、この世代限定の範囲は、居住地域の遠近によっても規制されている。自己にとつて同一部落内の居住者は、フタイトコまで辿られるが、他部落の居住者は一般にイトコまでのより狭い枠に限られる。前者のマトイトコまでを薄い関係、後者のイトコまでを濃い関係と呼んで区別する。その二は、父系出自が強調されているように見えるが、他の事例を参照すると、自己の父方・母方に血縁関係を辿るとともに、自己の配偶者（Ⅱ妻）の父方（および母方）を含む傾向である。

図Ⅰ 親族関係（ヤウチ） Ymの事例



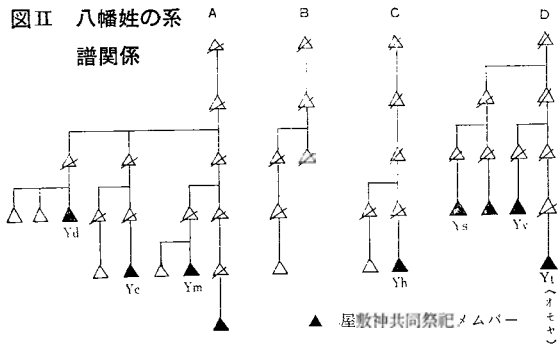
る。地域的通婚の村内婚的傾向も、この慣行との関連において把えられると思うが、ともかく図Ⅰに見られる二つの傾向性は、このジゲの親族関係の一般的なあり方を具象化するものと見なしてよい。

こうした親族関係を「ヤウチ」と呼び、正月・盆のホトケ拌みや節供などの恒常儀礼をはじめとして、年忌祭や子供の誕生・入学・婚姻・葬式などの通過儀礼、または家普請などの際には、相互のあいだで互恵関係が結ばれる。しかしその関係度は、前述した相互の居住状況と並行して、世代関係によっても異なってくる。というのは、正月礼・盆礼・婚姻・葬式・家普請などは、マタイトコ（薄いヤウチ）の枠まで扱げられるが、節供・誕生・入学祝などは、イトコ（濃いヤウチ）の枠に限定されるからである。こうしたヤウチ内の関係構造は、年忌祭（出雲大社教による神葬祭）の場面にも現われている。一〇日祭・五〇日祭・一年祭はフタイトコまで、三年祭・五年祭・一〇年祭・三〇年

後述するように、このジゲには有力な家筋（オモヤ）を主軸とする親方子方関係と重複した形で父系にアクセントを置いた現象が認められるが、日常生活においては一般に本家・分家の結合は強調されることがない。むしろ姻族との関係、配偶者（妻）のオヤモトとの関係が伝統的に重視されていることが、婿八人役とよぶ次の慣行によって証明される。すなわち妻を娶った夫は、二年から三年の間は、妻のオヤモトに対してカークロクを果たすことが義務づけられている。歳の暮の餅搗きや、田植・田の草取り・刈入れなどの農繁期には、夫はかならず妻のオヤモトへ出かけて手伝いをしなければならぬ。つまり夫は妻方の婿として、伝統的に課せられた義務を遂行することが要求されているのである。実際にこの慣行を媒介として、妻方親族との相互扶助関係が保たれ、ジゲ生活における互助・互恵関係には、婿八人役慣行によって象徴される妻方親族のメンバーが、父方・母方親族のメンバーと同程度の役割を担っている。

祭・五〇年祭はイトコまでのヤウチが実際に招かれるわけである。

同族的関係 図IIはモデルとしてあげたYmを含む八幡姓の家々の系譜関係を示したものである。このなかでYtは旧庄屋の家筋で「オモヤ」と呼ばれ、八幡姓の総本家筋にあたと伝えられる。昭和二〇年ごろまでは、オモヤで祀る



屋敷神の霜月祭（新暦二月一五日）に、八幡姓のメンバーのうち八戸（Yd・Yc・Ym・Yi・Yh・Ys・Yt）の戸主が参加したと伝えられている。この屋敷神は八幡家の先祖を祀る氏神と信仰され、俗に八幡さんとよばれる。祭の当日に神主（シヨウサン）を迎えて、神酒・洗米・小豆飯・野菜などを供え、幣串を立てる。直会の費用は小さいオモヤで負担し、他の八戸のメンバーは神主への謝礼の一部を用意したといわれる。これらの祭祀メンバーは、この屋敷神の祭を主要な契機として、オモヤとの共通出自を確認しあい、祭が絶えた現在でも、正月と盆にはオモヤのホトケ拌みを欠かさずに続けている。ここにオモヤを中心とする家々のヒエラルカルな構成が認められるのであるが、図IIが示しているように、四家系に分かれていて、相互の系譜関係はかならずしも明瞭ではない。

このことはジゲの親族体系が、ヤウチの原理によって強く規制されていることを示唆している。というのは、オモヤを除く屋敷神共同祭祀グループの相互依存関係を分析すると、日常的な互助・互恵の枠が、ジェネレーションによって限定されているために、A・B・C・D相互のあいだに、世俗的な扶助行為やホトケ拌みを欠くと同時に、各グループ内における家族相互間の互助・互恵関係が、それぞれの母族または姻族間のそれよりも、強調されていないことが見出されるからである。それゆえに系譜意識の稀薄とその具体的な関係が不明瞭なことは、ジゲの親族体系がヤウチ原理

表1 階層 = 世代呼称

階層	性	未婚		既婚	
		～20代	20～30代	40～50代	60代～
I	m	アニサン	アニサン	ダンナサン	ダンナサン
	f	アネサン	ゴリンサン	カカサン	バアサン
II	m	アニサン	アニサン	トツツアン	ジイサン
	f	アネサン	ゴリンサン	カカサン	バアサン
III	m	アニ・アンヤ	アニキ	オヤ	ジジイ
	f	アネ	ヨメ	カカ	カババ

によって規制されていると理解してよく、ここにオモヤを中心とする屋敷神共同祭祀に基づく家連合は、いわゆる同族社会に見られるがごとき、家の系譜関係を主軸とした「同族関係」とは構造的に異なってくる。むしろ次に述べるように、霜月祭に参加した家々のメンバーとその先祖と、オモヤの現在および先代の当主とのあいだに、現実生活の庇護・奉仕関係に基づく親方子方関係を結んでいたことを考えあわせると、これらの祭祀メンバーは、階層的な権力構造をファクターとして成立したもののよう⁽³⁾に考えられる。

親方子方関係

戦後の農地改革によって階層構造に變動が生じたために、親方子方関係は解体化と同時に再編成さ

れつつあるが、伝統的なジゲ構造を述べるために、この稿では改革前の状態を直接の分析対象とする。表1はこの階層II世代呼称を示したもので、ジゲのメンバーが三階層に秩序づけられていたことがわかる。Iはオモヤの階層II世代呼称である。オモヤは先々代がかなり高い社会的地位を獲得し、先代が県会議員、当代のYが村長・村会議員をつとめたといわれる家筋で、ジゲ内でのステータスが高く、この三者はIIで示した同姓の屋敷神の祭祀メンバーとその先祖、および同じジゲ内の他の若干のメンバー(II・III階層の構成員)と、親方子方関係およびその延長としてのデイリ(出入り)関係を結んでいた。とくに先々代の戸主は親方としての全盛期をなし、デイリモン(出入り者)の中から下男・下女を迎え、他部落にも子方をかかえたと伝える。これに対してIIの呼称は、オモヤ以外の二階層の呼称で、相互のあいだには庇護・奉仕の関係が見られない。ジゲの伝統的な階層構造は、オモヤ(I)とオモ

ヤを親方とする子方のメムバー(II・III)とによって秩序づけられていると考えてよい。実際にオモヤはジゲ生活の場において、親方として多くの子方の縁組に関与したり、子方に田植・田の草取り・刈入れなどの助力を義務づけていたほかに、ジゲの最高権威者として、諸集会には常に上座を占め、自分の家普請や婚礼・葬式などは、すべてジゲ・レヴェルで行なわれ、子方・デイリモンはもちろんのこと、それ以外の人々も積極的にオモヤへ手伝いに出向いたと伝えられる。

このように観察してみると、代部落の親方子方関係は、「同族団」の本家が親方になり、「同族」分家が子方の主要素をなすといった家の系譜関係を主軸とする同族制社会における擬制親子関係とは、その構造を異にしている。つまり村落構造のプリンシプルをなす「同族関係」が、親方子方慣行と組織的機能に重複することによって強調されるのちがって、ジゲ構造の基本原理をなす親方子方関係が、オモヤの先々代のごとき有力者の出現を契機として、屋敷神共同祭祀の場面での父系出自を強調する「同族的関係」を生ぜしめているわけである。こうした共同体内の関係構造を生む因子として、親族関係としてのヤウチとその原理を指摘することができると思うが、この点は改めて分析してゆきたい。以上の記述から、隠岐の基礎社会のサンプルとして分析してきた代部落を親方子方制村落の一類型と規定し、次にこうした構造をもつコミュニティにおいて、民間信仰がどのような構成上の特徴をもつかという点を検討していきたい。

三 民間信仰の事例分析

代事例 民間信仰の諸形態のうち、〈オモヤ〉の屋敷神共同祭祀は、ジゲ構造の基本原理と対応する現象として着目すべき形態と思われるが、これを含んだ現実の諸形態を、社会組織のそれぞれのレヴェルで把握すると、次のように整理することができる。まず家族レヴェルでは、正月・盆・節供などの先祖祭と、十一月亥の子と正月の鍬初め(一

月七日)とに祀られる農耕神トシトコサンの信仰がある。トシトコサンは春秋二季に田と家との間を去来する田の神信仰系列に属するもので、西南日本の農耕儀礼の中核をなしている。親族関係レヴェルでは、恒常的な親族儀礼としての正月・盆・節供などでのヤウチ相互のホトケ拌みやミタマ祭(年忌祭)などがある。ムラ・レヴェルでは、階層構造の宗教的表出としてのオモヤの屋敷神慣行のほかに、「ムラ氏神」(北谷神社)を始めとする大小の社祠信仰や、信仰的講組織などがある。北谷神社は下の森さんとも呼ばれ、祭神はジゲの草分けの内堀常右エ門と伝えられる。例祭は一〇月一七日に行なわれる。氏子総代(五名)のほかに、毎年、五名の当人(トウニン)が輪番制で選ばれ、神饌の準備(ジゲの支出)・境内の除草・幟を立てることなど、いっさいの祭の諸準備をする。この「ムラ氏神」のほかに、上の森さんと呼ばれる大山神社(祭日、四月一三日)・愛宕神社(祭日、七月二四日)やエビスサマ(祭日、四月一三日)などがあるが、社祠信仰はそれほど顕著ではない。また信仰的講組織として大師講・伊勢講などが見られるが、前者は七人の老人の集い、後者は一〇人の主婦の集まりという小規模な講組で、ジゲ生活に果たす役割は極めて低いと見てよい。このように検討を試みると、八幡姓の主要メンバーによるコミュニティ・レヴェルの信仰が、庇護・奉仕関係に基づく上下二主従関係を基本原理とするジゲの民間信仰の顕著なあり方を示す事例として注目される。しかし、隠岐諸島内の同じ親方子方制村落においても、ジゲ構造の基本原理と対応する民間信仰のあり方に、歴史社会条件によってヴァリエーションが認められることも否定できない。

那久路事例 那久路は代と同じ五箇村に属し、戸数二九の零細自作農からなる純農村である。代の(オモヤ)に相当する有力な家筋が出現しなかったという歴史的事情のために、階層構成がより単純化され、上下二階層に分かれる。階層二世代呼称の記述を省くが、この二階層のあいだで、親方子方の庇護・奉仕関係がとり結ばれている。ここで注目したいのは、親方筋にあたる上層の家々の戸主が、親当(オヤトウ)または親(オヤ)と呼ばれ、宗教上のエリート・グループを構成している点である。ジゲ内の八戸(もとは一〇戸だったが二戸が移住して不在)が、客田

(キヤクデン)と呼ぶ小祠(祭神、牛頭天王)の神饌田(二反七畝)を耕作する義務と、その収穫の一部を私有化する権利とを象徴した株を所有する。さらにこのグループは、下層のメンバーを子当(コトウ)として従属せしめ、ジゲの祭祀権を所有することによって、ジゲ内での伝統的なステータスを保持している。すなわち、毎年、「ムラ氏神」
Ⅱ那久路神社(旧名、妙劔社)の例祭(三月一三日)に、氏神祭と牛頭天王(俗称、天王サン)の祭がすむと、客祭(キヤクマツリ)と称して、当家(トウヤ)の家で直会と当渡しとが行なわれる。当家は親当にあたる八戸が、毎年、輪番制によって一定の順序でつとめ、牛頭天王の分霊とも伝える小宮を祀り、直会の準備をすることを義務づけられている。なおこの際、親株所有者以外の家の戸主が二人、子当としてやはり輪番で選出され、親当と共同して直会の費用を負担する。親当と子当の直会での座は厳格に区別される。ここで新旧当家の交替の儀式(Ⅱ当渡し)があり、これがすむと新しい親当側に小宮が移され、ここで再び酒宴が催されるが、これは客祭に伴なう権利・義務の完全な移行を意味する。

こうした客祭にシムボライズされた階層原理は、このほかに信仰的講組織にも反映しているのが注意される。この部落には講集団として、大師講・一合講と大社講などが組織されている。大師講は女性の講、一合講は子供の講で、ともに変化に乏しいが、これに対して大社講は男性の信仰組織で、ジゲの上下二階層のメンバーが、それぞれ別個の組織を作って、相互の伝統的地位の確認と結束とを強化するシムボルをなしているのを特徴とする。内容は同じで、クジで講宿を取決め、毎年、正月・五月・九月の三回、各メンバーは米を五合ずつ持参して宿へ出かけ、宿で調理した馳走を共食するのである。なお共同体論にかかわる点と思われるが、この大社講にはジゲ全戸が加入しているわけではない。下層メンバーのうち、移住者および初代分家などは未加入の状態にある。加入者がジゲの古株のメンバーに限定されていることは、共同体の階層的秩序が、プリンシプルとして機能していることを示唆するものとして興味深い。以上はコミュニティ・レヴェルの事例分析であるが、家族・親族レヴェルの諸慣行は、代事例より複雑に

なっているだけで、基本的には変りない。

宇賀事例 宇賀は島前の西ノ島の北端に位置し、戸数四四、カナギ漁を兼ねた零細自作農を中心とする小農村である。階層Ⅱ世代呼称は多岐に分かれているが、上・中・下の三階層に整序づけられる。上層と下層とのあいだで親方子方関係（カナ親・カナ子関係）が結ばれているが、階層間の上下Ⅱ主従関係は以前ほど強調されず、代・那久路の場合とくらべてそれほど顕著ではない。ことに上層のUは旧庄屋で、島前では屈指の資産家として知られているが、憑物筋（Ⅱニンコ）と見なされ、三代以前に分家Us（ヨコヤⅡ社家）とのあいだに絶縁関係が生じ、それ以来ジゲ内では精神的連帯を結びえない状態を招いている。したがって代の（オモヤ）の事例に見られるがごときヒエラルカルな階層構成は、少なくともこの一〇〇年の間は成立しえなかったわけである。これに加えて相対的に発達した講組織や、年令階層的秩序に基づくヨコの人間関係の強調や、本分家ないし分家を創出していない家々の並立化という状態も、このジゲ内の庇護・奉仕関係を軸とする上下Ⅱ主従の原理を弱め、また「同族的関係」の派生を阻止する主要因をなしている。この意味で宇賀は、代・那久路とジゲ構造を若干異にしていると考えられるが、伝統的な親方子方関係の旧慣を留め、しかもヤウチ原理を共通して担っている点から推して、やはり親方子方制村落の一つの亜型と仮定し、右の諸条件を考慮しながら、主題とする民間信仰のユニークな一面を指摘したい。コミュニテイ・レヴェルでは、「ムラ氏神」Ⅱ比奈麻治比売神社（例祭、七月二八日）を中心とする社祠信仰のほか、氏神講・庚申講・一畑葉師講・エビス講などの講信仰が顕著に見られる。このうち氏神講・庚申講は、ジゲの行政単位の組（クミ）をユニットとして組織されていて、組成員の互協関係を強化する宗教上の機関としての役割を担っている。前者は一月二八日、後者は霜月の庚申の日（三年に一度）に、それぞれ輪番制で宿を決めて行なっている。ここに代・那久路には認められぬ地域結合によるタテの関係を否定した平等化の傾向が指摘されよう。したがって宇賀では、代・那久路のように、ジゲ構造の基本原理に対応する民間信仰が、コミュニテイ・レヴェルの「同族的祭祀」や祭祀の特権者プロ

パーの「客祭」という形では現われず、次のような家族レヴェルの「地主信仰」の場合で扱えられるにすぎないのである。

地主サンとは固定した家に祀られる屋敷神のことである。⁽⁶⁾形態は丸形・長方形の自然石や五輪のごときものとさまざまで、旧暦霜月の子・亥の日にオシトギと赤飯を供えて祀られるほかに、正月・盆・彼岸・節供などにも榊が飾られる。家の初代の先祖または土地の神とも伝承されている。地主サンという呼称は那久路の牛頭天王の別称であり、また初代の先祖という伝承は代のオモヤの屋敷神のそれと一致しているが、それぞれの家での独立祭祀の形をとる点が異なる。しかも地主を祀る家は上層のメンバーに限られず、中層・下層のメンバーをも含んでいるのである。具体的に述べると、総計一四祠のなかで、移住による空屋敷および共同墓地のなかに祀られる二祠を除く一二祠のうち、上層で祀るのが四祠、中層では二祠、下層では六祠である。さらにこの家々はかならずしも本家筋に固定されていないのである。このことは階層構成の歴史的流動と、すでに述べた本分家および分家を創出せぬ家々の並立化というジグ構成と密接にかかわっている。すなわち分家創設の制約から、本分家を三戸で構成するのが二事例（六戸）、これを二戸で構成するのが一一事例（二二戸）、ジゲ内に分家を創設していない家が一六戸という数字が示すように、家々の系譜的並立化が目立ち、しかも本分家関係が代と同様にヤウチ原理に規制されて、日常生活の場で強調されることがないのである。この事情は講組織や年令階層的秩序によるヨコの人間関係と関連して、本家優先のイデオロギの発達を阻止する要因をなしている。それゆえに地主は、本分家を含む幅のひろい「旧家」と呼ばれる定着年代の古さを示す家筋の宗教的シムボルとなっているにすぎないのである。

四 むすび

以上、日本の基礎社会の一つのサンプルとして隠岐諸島の村落を取上げ、モデル・ケースとして島後・五箇村代部

落の村落組織の素描を試み、この代と那久路、宇賀の三地域において、構成上の基本原理（身分階層的な上下Ⅱ主従関係）に対応する民間信仰を、相互のジグ構造の差異に留意しながら分析し、親方子方制村落における民間信仰の構成上の問題をめぐって考察してきた。次にこの作業過程を通して抽出してきた諸点を、以下の二点に要約して結びとしたい。

その一は、民間信仰の内部構成は、基礎社会のアクチュアルな諸慣行と対応し、双方がたがいに機能的な関係を結ぶことによって、その社会の伝承体系を継続させる有力な因子をなしている。とくに本稿で分析対象として取上げた親方子方制社会における民間信仰の現象上の特質は、代・那久路に観察されるように、コミニティ・レヴェルの身分階層的な上下Ⅱ主従関係のシムボルとして把えられる、という点である。したがって「へまえがき」の中でサムプルとして示した「ムラ氏神」・「同族神」などが圏層的にかかわりあう同族制社会における民間信仰のそれは、この村落類型と共通した形態をとった、血縁的意識を媒介の一つとする本分家の上下Ⅱ主従関係のシムボルと仮設することができると思われる。ここに双方の社会的構造的関連の問題が提起されてくるが、別に年令階梯制社会などでは、これと異なったシムボルを指摘しうることが予想されよう。この意味で民間信仰の構成分析は、日本の基礎社会の構造的接近による図式化とその細分化の上に、一つの有力な手がかりを提供するとともに、主要なインデックスをも抽出する作業と考えられる。

その二は、ある村落類型の構造原理と対応関係において把えられる民間信仰の現象上のヴァリエーションは、その類型内の歴史Ⅱ社会条件と並行して、社会組織上の内部的変差と関係する、という点である。代の「同族的関係」のシムボルであるオモヤの屋敷神共同祭祀と那久路の「エリート祭団」のシムボルである客祭、および宇賀の「旧家」のシムボルとなった屋敷神独立祭祀は、それぞれ同一村落類型内に見られる共同体・家族レヴェルでの宗教現象である。このレヴェル上の差異は、ある村落類型にいくつかの亜型が設定されるべき可能性を予測せしめると同時に、民間信

仰の構成分析が、村落構造のアプローチに不可欠の作業であることを示唆している。

註

- (1) 堀一郎博士が、日本の水田農村社会のノーマルな事例として、長野県東筑摩郡里山辺村における民間信仰の現象形態を綿密に分析された資料を、便宜上、借用することにした。堀一郎「民間信仰」岩波書店・東京、昭26・九四—一〇八頁参照。
なお本稿では、「民間信仰」の概念枠組の規定をめぐる基礎作業を省いたが、ここでは「民間信仰」ということばの意味を、日本のfolk society（＝農村・山村・漁村）で観察される伝統的な信仰現象、という広義のfolk religionといちおう規定しておき、概念枠組の理論的検討は改めて別の機会に試みる予定でいる。
- (2) 地域的通婚のうち、「婚入」だけを観察してみると、調査時点では、部落内婚二五・六％、村内婚六四・一％という数字を示している。このように村内婚が過半数を占めていることは、嫁八人役慣行を媒介として、姻族との互助互惠関係を維持するという生活伝統が、現在まで比較的強調されていることを示唆している。
- (3) 農地改革後の農家の経営耕地面積を調べると、五反未満が一四戸、三反—五反が一四戸、五反—七反が一〇戸、七反—一〇反が一戸で、五反未満の零細農家が六九・四％を占めており、このうちかつてジゲ内で卓越した勢力を持っていたオモヤの没落が著しいのが注意される。
- (4) オヤコ関係（＝親方子方関係）とデイリ関係とは、ジゲの人々によって次のように区別されている。すなわち前者は、一定の儀礼を伴った理方と子方とのパーソナルな個人関係であって、そのために両者の関係は当事者の世代限りで消滅する。これに対して後者は、オヤコ関係を結んだ当事者の子供ないし孫という次世代間の「家」の義理関係を指し、その意味でインパーソナル化されている。山岡栄一「隠岐島の村落構造」、『史泉』七・八合併号、昭32・八三—九六頁参照。
- (5) 人口の都市集中化というurbanizationがこの島々にも波及し、青年人口の減少化に伴って、伝統的な年令階層的秩序もしだいに解体化されつつあるが、次のような旧慣が注目される。男子は一五歳になると、正月の一〇日ごろまでの間に、宿と決められた家へ、酒一升持参して若者組（ワカイモングミ）に加入した。始めの一年間はコヒイデと呼ばれ、一五日の夜のトンドの準備などの使い走り役を課せられるが、翌年ごろからコヒイデガシラとなる。結婚すると宿で寝泊りするのを止めて、コドシヨリ仲間に加する。
- (6) 隠岐の地主信仰については、石塚尊俊氏によってすでに注目され、これが祖霊としての性格を留めている点が指摘されている。この点に関しては、如上の視角から改めて分析するつもりである。石塚尊俊「中山陰の屋敷神—特に祭祀圏との関係

において「『山陰民俗』五号、昭30・九―一五頁参照。

〈附記〉 本稿は昭和三四年・文部省科学研究費（総合研究）によって行なった調査研究の成果の一部を含むもので、昭和三八年一〇月、日本宗教学会・第二二回学術大会で発表した旧稿「民間信仰の構成上の問題」を補正・加筆したものである。

「無底と悪」序説

松 山 康 国

宗教の本質には、つねに人間の自己否定というものが要求されている。自己否定とは、要するに、超越者の前に自己が無となることである。

さてこの自己否定は、自己が自己を否定するという意味での自己否定と、自己が超越者によって否定されるという意味でのそれとの二重の意味を含んでいる。しかもこの二つの自己否定は、各々それぞれに全く相離れたものなのではなく、相関連し相補って、自己への否定を、自己の無化を徹底せしめてゆくと考えられる。だが、この二つの何れかに重点が置かれることによって、超越者に迫らんとする宗教的方法そのものに、明らかに区別が置かれることになるであろう。即ち、「自己のなす否定」としての自己否定に重点をおく方法と、「超越者によってなされる否定」としての自己否定に重点をおく方法との二つが存するということが出来る。

もとより自己のなす否定も、それが超越者を目ざしての自己否定であるかぎり、本質的には、超越者によって要求される否定でなければならぬであろう。そしてまたこの自己のなす自己否定は、その否定の究極の階梯においては、超越者からの働きかけによってのみ成就されるという様な見方も存しているのである。他方、超越者によってな

される否定に関しても、それについては種々の理解があるのであるが、或る見方では、自己のなす否定が、この場合のネガティブな前提契機、或いは前段階をなしていると見られるのである。そしてその場合、この自己のなす否定そのものが、超越者によりなされる否定によって支えられた形で、究極的には再び現れると考えられるのである。

以上の如き自己否定の二者のかかる相関にも拘らず、だがそこになお、宗教的方法としての自己否定に二つの道が存するということは云えると思われる。それは、後、次第に明らかになるであろう。これら二つの方法はいずれにせよ、要するに超越者に対しての、超越者を目ざしての自己否定である。これらの自己否定によって無化される自己の達する無は、自己否定のこれら二法に応じて、二つの異った性質を示すことになるであろう。人間のこの自己否定に面し、自己否定に対応して立つ超越者は、これらそれぞれ異った宗教的方法としての自己否定に、またその否定の結果としての、無のそれぞれの形態に面することにより、超越者そのものもまた、異った二つの形態を示すことになるであろう。自己否定の二途をそれぞれに追求してゆくことにより、それは明らかになる。人間の自己否定に面する超越者は、その二つの形態のいずれもが、人間の、自己において否定せられる一切を超えるものでなければならぬと云える。このいずれの自己否定も、それが根本において、超越者の要求する否定であることに変わりはない。この超越者の要求する否定は、また超越者のこれら二形態に応じて、各々異った否定の要求として現れるのである。

二

さて、これらの超越者の要求を自己に向ける自己否定は、一体如何ようにして成立するのであるうか。それは、自己がこれらの自己否定により、超越者の前に無となること以前に、自己が既に超越者の前に、或る意味で無であるということがあるからであると云える。自己が根源的に無にさらされており、自己の根柢に無が潜んでいるということ、即ち、先ず、自己の無であるという何らかの体験が根柢にあることによって、そこに自己の無化が、自己否定が

生ずるといふことが出来る。十字架のヨハネも云う如く、「被造物の本質は、神の無限の本質に比すれば、悉く無である」からである(Juan de la Cruz: *Subida del Monte Carmelo*, Parte I, Cap. 4)。かく本来無なるものとしてある自己を、超越者の前に全き無とすること、或いはかかる自己が超越者によって無とされるということ、即ちそのいずれにもせよ、自己が無の底に徹底してゆくこと、従って、無の無化が、自己否定の真の意味であると考えられる。この無の無化は、宗教的自己否定の区別により、いま二種に類別せられるであろう。即ち、自己の無を無化することとしての、自己がなす無の無化と、自己の無が超越者によって無化されることとしての、超越者がなす無の無化とである。

さてこの、自己がなす無の無化の場合、そこに前提せられている無は、自己の虚しさであり、その虚しさに対する不安であるであろう。その虚しさは、超越者に対しての自己の有限性である。従ってその無の無化は、この自己の有限性の無化なのであり、自らの有限性からの離脱(Abgeschiedenheit)である。それは、自らの、のみならず自らの関わる一切の有限性からの離脱である。即ちそれは、自らの我性の否定であり、有限的事物に関わる自らの欲求からの離脱、更にその対象となる一切の有限的事物からの離脱であるであろう。この場合この離脱は、自己のなす無の無化の働きである。自己はこの無化の働きによって、一切の有限性から離脱し、超越者に向わんとするのである。即ち離脱は一切の被造物を捨離し、超越者以外の何ものをも受容しない様にするのである。かかる離脱によって、自己はその自己のおいてある在り方を全く消滅することとなるであろう。そこに自己の無が生じ来るであろう。「離脱は無たらんことを欲するのである」(Eckehart Schriften, hrsg. v. Bütner, S. 39)。その無は自己の一切の働きの消滅の場なるが故に、「沈黙の闇」(Dionysius Areopagita: *Mystica theologia*, 997 A)とよみ「暗夜」とも名付けられるのである。

さて「暗夜」の神秘主義者十字架のヨハネにあっては、いまこの暗夜そのものの中に、「能動的暗夜」と「受動的暗

夜」という階梯がたてられている。そこには、自己のなす能動的否定の極に現れる能動的暗夜から、超越者によってなされる否定としての受動的暗夜への転換が、暗夜それ自体の中に顕前しているのである。それは、自己がなす否定の深まりと超越者によってなされる否定の深まりとの交錯としての自己否定の深まりというものであって、ただ自己のみが自己自身においてなす否定の深まりではない。自己のなす否定の能動の極は、自己自身の否定の働きそのものの否定であるであろう。かかる否定の極に達せられる無が、いまこの場合、能動の暗夜と称されているのである。「暗夜」あるいは「闇」といわれるものは、普通、神秘体験においては、「靈の乾き」を意味していて、また「荒野」とも「砂漠」とも名附けられるのであるが、それは、否定の能動の無が、受動に転ずる際に現れるものである。乾きは、自己の無において、超越者の働きを待ち望む靈の乾きであるであろう。そしてこの乾きを通じて、そこに、超越者のみが働く、靈の受動が生ずるのである。その働きは、「靈魂を、神にあらざる凡てのことから擁護し解放したもう程に、靈魂を神の近くに置くのである」が、靈魂はその側近くあればある程、超越者の靈的光の強大の故に、益々暗黒の闇を感じ、暗黒は益々深くなっていくのである(Juan de la Cruz: Noche oscura del alma, Parte 2, Cap. 16)。それは自己の能動の無が、超越者によって更に無化されてゆくということであろう。能動的暗夜から受動的暗夜への深まりがそれである。暗夜は一切の働きの消滅の場としての「沈黙の闇」であるばかりではなく、いまや超越者の働きの場として「輝く闇」(Dionysius Areopagita, *ibid.* 1025 A)とも「聖なる闇」(Nikolaus von Kues: Von Gottes Sehnen, S. 53)とも称ばれうるのである。

かかる働きをなす超越者は、それ自体、もとより人間の自己否定を要求して立つものであるが故に、かかる無化の対象となる一切の有限性を超出しているものでなければならぬであろう。即ち超越者は、エックハルトも云う如く、一切の限定を絶したものであり、従って何ら限定され得ないものとして、ただ「無」という以外には表現され得ないものである。「神は名なきもの」(Namenlos)なものである(Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg.

v. Quint, S. 331)。この無なる超越者こそが人間の自己否定を要求し、人間の自己否定の無に対応して立つものなのである。またそれはこの自己否定の無に働きかけ、その無を更に無化してゆくのである。この否定の底なき無の中であって始めて、無なる超越者はその無の中から、その姿を現し出し出してくるのである。それは無なる超越者が有なる姿をとって、人間の霊の根源の無の中へ現成してくるということである。エックハルトはそれを、「霊の根柢における神子の誕生」という言葉で表現したのである。超越者も無であり、自己も無であるこの根源の無の中から、無なる超越者が有なる姿をとって自己の霊の根柢に現れ出るとき、自己もまた、全くその有なる超越者によってのみ生かされるものとして、同じくその無の中から現成するということが出来るのである。かかる自己の在り方は、一切の有限性から離れ、自己の本源の無に根ざし、しかも同時に超越者にのみ根ざしてあるものであるが故に、超越的自由と称び得るであろう。自己の根ざす超越者も本源的に無であるということから云えば、無底的自由ということも出来るであろう。

いまそれが超越的自由と称ばれている場合、超越者が全てであって、自己はその要求される自己否定によって全くの無となり、自らの霊の根源の底なき無の上に立つてであろう。自らの根柢が無であることは、自己がその一切をあげて超越者に自らを委ねているということである。この場合、超越者は本源的に無でありながらも、自らが要求する人間の霊の無に対応して、それ自体、有なる姿をとって現成するのであり、その時これに対する自己は必ず無となつて超越者に即するのである。ここでは究極において自己は無であつて、超越者のみがそこにあるのである。

一方、自己の根柢が無であることは、自己がまた何ものにも根ざさない無底的なものとしてあることであるが故に、自己は自己自身であつて他の何ものをも要しないのである。従つてそこにおいては先とは逆に、超越者は人間の自己のなす一切否定の働きによって無であり、一方自己は無の上に立つものとして無でありながら、しかも自己として有としてその存在を保っているのである。すなわち自己が自己としてその根柢の無に根ざして自己自身であると

き、超越者は必ず無として人間の自己に即するのである。この両者の相関において、関係の二肢はその存在の全てをあげて他に即するのである。

だがかように自己が自己自身であるのは、超越者があるからであり、その超越者が無であるからであると云える。一方、自己が超越者のあることによってあるのは、その自己が無であるからである。その自己の靈の根柢が無であるが故にこそ、超越者はその靈の根柢に明らかに現前し得たのである。自己は超越者によって自己としてあり得たのであるから、超越者を離れて自己はあることは出来ない。もし自己が超越者を離れるならば、自己はあるにしてもそこには超越者は現前しないであろう。それでは自己は真に自己自身とはならないであろう。だがまた超越者があるといつても、それはこの自己を離れてあるのではない。超越者はそれ自身では無であるが故に、超越者は必ずこの自己あることによってあるのである。従って、超越者がその一切をあげてこの自己の中に現前することによって始めて、超越者はまさに超越者自身となるのである。だがまた自己は根源的には無なのであるから、それはその一切をあげて超越者に自らを委ねることによって、自己は自己としての在り方を得るのである。だがこの自己において現前する超越者は、この自己なのではない。超越者は超越者であつてこの自己ではないのである。また超越者が現前している自己は、超越者であるのではない。自己は自己であつて超越者ではないのである。この故に、自己はその一切をあげて超越者に自らを委ねているにしても、そこにおいてやはり自己は自己としてあるのである。

かようにして、超越者も無であり自己もまた無である根源の無の中から、自己がその根柢の無の自覚を通じて真に自己自身であることによって、そこに超越者が超越者であるということが生ずる。そしてまた一方、本来無である超越者が自らを超越者として、人間の靈の無なる根柢に現成するとき、そこに始めて、人間が真に自己としてのその靈の自覚を完成するということが出来る。超越者と自己との間のいま見た如きかかる関係は、単にそこに、この両者の間に、無を媒介とする必然的相関があるというにとどまらず、この根源の無の中から、超越者が、そしてまた自己が

共に現成してくるということである。またそれと同時に、この両者の必然的相関の關係そのものが、この同じ、根源の無の中から、かかる両者を現成せしめる關係として現れ出てくるのである。先に超越的自由と称び、或いは無底的自由と称んだものは、超越者と自己との間のかかる相関の關係の上に成り立つものなのである。そしてこの相関の關係そのものの成り立つ場は、先に「闇」と云い「暗夜」と云った、かの無の場所に他ならないと云えるであろう。

この様な自由の場を生ぜしめるものが、第一の宗教的自己否定である。この第一の宗教的自己否定においては、何よりも、自己のなす無化の働きが、先ず前提されてあらねばならない。自己は、この無化の働きをなす生得的な働きをもっていると言えるであろう。自己の存在の虚しさに対する不安は、まさにそれを示しているものである。オルトマンズによれば、エックハルトの場合、自己に生得的なこの傾きは、それ自体、自己に内在する超越者の像 (Bild) であると思倣されている。超越者は靈の根源の無において自らを開示するにとどまらず、靈のなす能動の無にも働きかけ、またいまその恵みによって、かかる形においても自らを顕現していると考えられるのである。エックハルトにおいては、超越者を目ざす自己に生得的なこの傾きは、自己に附与された「善への生得的な傾き」(propensio in bonum) と称ばれているが、従って自己はこの傾きに当然従わねばならず、それ故、いま、善は欲求されるべきものであるということが、善の定義となるであろう。この善の欲求において、その固有の内なる法則としてのこの当為について知り、そしてそれに従って無の無化をなす自己のみが、先の如き自由をうるのである (Vgl. Olmanns: Meister Eckhart, S. 114)。

しかもいま、自己に生得的なこの傾きに従うことが善であるとされる一方、その傾きに従わないこと、それを欲求しないことが悪であると考えられる。即ちそれは、善へ向う自己の本来の傾きを離れ、自己の我性的な欲求に従うのである。しかもそれはなお、自己の本来的な欲求を欲求しないということにすぎず、その故にのみそれは悪であると思倣されている。従ってこの場合、意志は悪を欲求することは出来ないと考えられる。何故なら、それが悪へと熱

中するときにもまた、それは善について、その固有の法則について、即ちそれがなすべきもの、そして本来的に欲求しているものについて知っているからである。従つて悪の中にある意志は、自己自身を支配していないのである。その様な意志は「罪の奴隸」であると云われる (Vgl. Olthaus: Eckhart, S. 147)。この第一の宗教的自己否定の立場においては、いま見たかぎり、悪そのものを欲する意志というものは存在しないと考えられるであろう。悪なる意志はここでは、悪を欲するが故に悪なのではなく、意志が自己自身を支配し得ていないということにすぎないのである。

三

だが悪とは、果してかかるものなのであろうか。自己は超越者への生得的な傾きをもっていると同時に、またそれと相反する生得的な傾きをもっていると言ひ得るのではないであろうか。自己が自らの意志を支配し得ている場合にあつても、なお、自己は自らの無化を選ばないという傾きをもっていると言ひ得るのである。自己がかかる無化の働きに反する傾向をももつ場合、その無化の働きの何よりもまず前提されねばならないこの第一の宗教的自己否定は、如何にして可能であるのか。自己はこれら二つの傾きの中にあつて、自らの無化を選ばないということもあり得るのである。即ちそこには、自己がこれら二つの傾向のいずれかを、等しく選択し得る自由が存しているのである。

それは、先述の、無底的、或いは超越的自由とは全く異つた自由の形態である。自己が自己自身を無化せんとするかの傾きを、善への傾きと称ぶならば、そこにはなお、悪を選び得る自由が存しているのである。自己は超越者を目ざす無化の方向を選ぶ場合にあつても、その無化に進みゆく過程の中にあつて、なおたえずこの悪への傾向と闘ひ、それに打ち勝ち、それを切り棄ててゆかねばならないであろう。超越者を目ざす自己のなす自己の無化、即ち自己の根源の無への根源的内化 (Erinnerung) は、つねに同様、自己の悪への内化によつて、たえず逆の方向へ引き寄せられて

いるのである。即ち超越者を目ざす場合にあつても、つねに自己につきまとう悪への傾きが、「とがの意識」、「負い目の意識」(Schuldbewusstsein)となつて自己の中に切り棄てられずに残されるのである。そしてそれをも切り棄ててゆかねばならないかぎり、まずこの「とがの意識」への内化が、自己の根源の無への内化に先んずるものとならねばならないであろう。始めに述べた第二の宗教的自己否定は、まさにかかる所から生じてくるのである。

この「とがの意識」への内化は、それを通じて、自己の悪への傾きを克服することにより、超越者への方向を生ぜしめるよりも、更に深く、自己の根源に潜む悪への傾きを真に顕わならしめるであろう。即ち悪へも向い得る可能性としての「とがの意識」にとどまらず、悪そのものへの傾きが、そこに顕前するのである。超越者に向わんとする自己は、自己の中に潜む悪への可能性の故に、悪を怖れる。悪を怖れつつ、しかも自己が悪に引き寄せられていることを意識せざるを得ぬというところに、「とがの意識」から自己の「罪の意識」(Sündenbewusstsein)への深化がおこなわれる。しかもその最初の段階においては、自己は罪の意識の中にありながら、なお超越者を目ざしているものがあるが故に、悪の中にあつて悪を怖れる不安の中にあるものである。自己が選択の自由を通じて、かく、超越者への方向をとらんとする場合にあつても、悪は、自己の靈の根源に、かかる仕方でその姿を現し出すのである。だが罪の意識の次の段階にあつては、自己は、悪の中にあつて悪を怖れるよりもむしろ、なお自己の中に存する超越者への傾きにより、却つて超越者を怖れ、超越者に対して不安を抱くものとなるであろう。この、超越者に対しての不安が、まさに悪魔的と云われるものに他ならない。悪魔的なるもの(das Dämonische)は、超越者を怖れる不安の故に、この超越者に対して厳しく自己を閉ざし、あく迄意識的にそれを拒斥せんとするのである。悪魔的なるものは、超越者とは絶対的に相反し、それとは如何なる係わりをももたず、またそれに対して否定的なるものであるが、しかもそれ自体の中にかく超越者への傾きを、その内奥に宿しているのである。従つて、悪魔的なるものは、自己の中に閉じこもる閉鎖性であり、不自由性であるにも拘らず、しかも超越者に面するとき、自らの意志に反して顕わならしめら

れるものである。かかる悪魔的なものが、第二の宗教的自己否定の目ざす自己の無の究極の形態である (Vgl. Kierkegaard: Der Begriff Angst, Kap. 4.)。

第二の宗教的自己否定のなす無の無化は、かかる自己の無が超越者によって無化されることであるが、それは、いま、悪魔的なものの閉鎖性が、超越者のなす無の無化の働きによって破られることである。このことは悪魔的なものの救いを意味しているのであるが、しかもそれは、悪魔的なものの立場からは、悪魔的なものの自体の破滅を意味しているであろう。それを怖れるが故にこそ、悪魔的なものは、超越者に対して己れを閉鎖せんとしたのである。それは超越者との如何なる係りをも拒斥せんとすることであつた。だがその閉鎖性は超越者の働きに接したとき、即座に破られるのである。その閉鎖性を破られた場合、悪魔的なものとの道は、しかもなお超越者からの働きかけを拒否しつづけ、悪のままにその破滅におもむいてゆくことである。それは悪魔的なものの自殺であると考えられるであろう。悪魔的なものはかように超越者からの働きかけに従おうとしないかぎり、その死を選ばねばならないぎりぎりの極限に立っているのである。救いを選ぶか、それとも悪のままに死を選ぶか、そのいずれかである。悪霊はこうして救いを拒否し自ら願つて死んでいったのである。それは超越者に対して悪魔的なものが、悪の立場を、否定の立場を、虚無の立場を徹底させていったということであるであろう。即ちそこには、自らの閉鎖性を破られつつも悪の立場の徹底に進む、悪魔的なものの深化の道があるのである。

だがそこにいま、一つの問題が残っている。即ちその場合悪霊は、自らの死をも超越者に願わなければ死ぬこともなし得ないということである。聖書の中の、かの、悪霊につかれたものを描いた一節には、そう記されている (マタイ八・二八―三四)。超越者に係りを持つとしない悪霊が、自分の悪の立場をまもるために悪のまま死んでゆこうとする場合、その係りを持つとしない相手になお死を願うということ、死を願わざるを得ず、また願わなければ死ぬことも出来ないということが問題なのである。そこには、一見、悪魔的なものの悪への徹底以外の如何なるもの

も存してはいない様に見えた。しかも悪霊が悪のまま死のうと超越者に願ひ、そして超越者がそれを許したということの中には、悪霊もまたその超越者を信じたという事実が、隠されているのではないであろうか。即ちこの悪霊の願ひは、超越者への隠された信を意味していると思えるのである。「悪霊どもでさえ、信じておののいている」(ヤコブ二・一九)という言葉もあるのである(拙稿「悪霊につかれしもの」、『兄弟』六六号参照)。

第二の宗教的自己否定においては、超越者のなす無の無化の働きは、かように、無の究極形態である悪魔的なるものを、その悪の底に徹せしめつつ、しかもその徹底した悪の底に隠されている信を顕わし出すということなのである。その信は、悪魔的なるものが、超越者を前にして自らなした自己否定であるとは考えられ得ないであろう。悪魔的なるものの立場からは、そこには悪の徹底があるばかりであった。だがなおそこに超越者に対しての願ひがあったというところに、超越者のなす無化の働きが見られ得るのである。しかも同時にその願ひは、まさに悪魔的なるものが自らなした行いでもある。従つてその信の働きは、超越者によつてなさしめられてなす自己の働きであると云うことも出来るであろう。

この場合、超越者は、悪魔的なるものと相反するものであるが故に、それ自体の中に如何なる悪をも有しないもの、従つて善そのものであると考えることも出来るであろう。だがこの超越者が悪魔的なるものに対して、その悪への徹底を、そして即ちまたその悪の徹底的な自覚を要求しているものであるかぎり、単に悪と相反するものだけ考へてはならないであろう。この場合超越者はそれ自らの中に、悪をも包みつつ、それ自体、悪を超えている存在でなければならぬであろう。ベルジャエフによれば、ドストエフスキーはこの様な超越者を「自由なる善」と見做し、その様なものが真の善であり、それは悪の自由を予想すると語っている(「ドストエフスキーの世界観」第三章参照)。悪をも内に包みつつそれを超えている超越者こそが、人間の根源に潜む悪魔的なるものを、その悪の根柢にまで徹せしめつつ、それを救済し得るのであると思われる。「今宵全ての人が私に躡くであろう」(マタイ二六・三一)

と語った超越者は、全ての人に贖きを与え、それを通じて一切人間の根柢に潜む悪魔性を顕わならしめんとしているのである。かかる悪の根源からの救いをなさんとする超越者は、愛の働きをなすものと云うことが出来るであろう（拙稿「奇蹟の否定」、『兄弟』七〇号参照。いま、超越者が、それ自らの中に悪をも包みつつ、それ自体、悪を超えている存在である、と定義したかぎり、われわれはこの点からさらに、ペーメ乃至シェリングにおける「神の中の自然」の思想の討究に当然進まねばならないであろう。これは序説につづく本論の叙述の主題の一つとなるものである）。

この悪魔的なるものは、かかる超越者の働きにそむかんとするものであったが、しかもそれは、超越者そのものをば否定し去ることはなし得ず、またそれを忘却し去ることもなし得ないものである。何故なら、この悪魔的なるものの最も深い奥底には、なお善への傾きが隠されていたからである。いまこの悪魔的なるものに向つてなされる超越者の無の無化の働きは、この悪魔的なるものの中に潜む善への傾きの故にこそ可能であつたとはいふ得ないであろうか。

四

我々は次に、この超越者を忘却し去った自己の在り方、そして更にまた、超越者そのものをも否定し去った自己の在り方について、論を進めてゆきたいと思う。そしてこの、超越者そのものの否定の道が、なおまた、徹底した無の無化への道にも通じ、従つてそこにまた、或る何らかの超越（者）への道が存しているということを、考えてゆかねばならないのである。

第二の宗教的自己否定の立場から云えば、超越者を忘れ去ることは、善悪の自由なる選択を前にして、その選択をなさず、また選択をなさねばならぬことを知らぬことである。それは超越者を知らないばかりではなく、自己自身の根源の悪をも知らないということになる。だがしかし、この場合、この悪を知らない、という状態は、なお悪魔的なるもの以上に、即ち自己の悪をも知らない程に、その悪の根が深いということである。第一の宗教的自己否定の立

場から云っても、超越者を忘却していることは、自己の虚しさの無を通じて超越者に向う、自らの善への傾きを知らず、はたまた、それに身を委ねようとしないうことである。それは、このいずれの宗教的自己否定の立場から云っても、自己の無である状態を忘れ去っているということであり、しかもその無の状態の中に深く沈湎しているといふことである。それは、自己が無であるがままの姿に沈湎することによって、却って無そのものを隠蔽せしめている状態である。無である自己を無化するのではなく、無であるその状態のまま、無であることを忘却してゆく、また忘却している状態である。それを宗教的自己否定の無の無化に対して、いわば無の撥無、即ち無そのものを揮発せしめること、とも云うことが出来るであろう。

無に沈湎することによって却って無を揮発せしめているかかる立場は、ハイデッガーの云う“das Man”(世間のひと)、即ち日常性の立場に近いとも云えるであろう。それは、人間をして、その自らの存在がその上にさしかけられてある無を、またその無に対する不安を忘却せしめる日常性、その無からの頽落態としての日常性の立場である。ハイデッガーによれば、この日常性は、人間が、自らが無にさしかけられてあるものでありながら、存在するものへ附託され、存在するものへ企投的に関らしめられてあるところに成り立つものである。そしてかかる立場、かかる状態に沈湎し、それに止まるということが、他ならぬ人間の有限性なのである。人間は、その本源の無を忘れる程にも有限であり、虚無的であるということである。即ち人間は、世間の中にある存在、いわゆる世界内存在(In-der-Welt-Sein)なのであり、その故に世間のみ関り、また同じく、有限な存在者にのみ関って、それらに対しての顧慮(Sorge)をもつことにより、自らの存在の根柢に置かれた無を撥無するのである。

ハイデッガーの場合、かように、有限な存在者へ人間を附託し関らしめ、従って人間をしてまさに有限たらしめるものは、しかも他ならぬ無なのであり、無の無化の働きであると云われている。この場合、無の無化なる言葉は、「無自身が無化する(Das Nichts selbst nichtet.)」(Heidegger: Was ist Metaphysik?, S. 31)のようであつて、無が

自らを存在するもの全体の根柢として顕現するということである。人間が、また存在するものが有限であることは、この無自身が自らを顕わし出しているということである。しかもこの無化の働きそのものが、人間にとって忘れられ蔽われる程に深く、その有限性の中に無が顕現しているのである (Vgl. Heidegger *ibid.* S. 34)。

この無の無化なる言葉は、このハイデッガーの使った意味においては、先述の、宗教的自己否定における無の無化、即ち、無の自覚に深まってゆくという意味のそれとは、全く異ったふうに使われている。無の無化は、宗教的自己否定の場合、「無を無化する」こととして無の自覚であるが、ハイデッガーの場合それは、「無自身が無化する」こととして、無の揮発を生ぜしめるのである。しかも同時にこの無の無化は、無が存在するもの全体の根柢として自らを顕わし出すこと、即ち存在するものの全体が崩落的 (*fallend*) なものとして顕わにされることであるが故に、そこには、「不気味さのうちにおいて自己自身へ単独化され、無の内へ投げられた自己」 (Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 277) の不安が顕わとなるであろう。ハイデッガーにとって、この「不安の無の明るき夜の中に」「無の隠蔽を脱し、存在するもの全てへの自己の関りを超え、無にさしかけられてある自己の本来的な在り方そのもの、更に無そのもの、また無の働きそのものを問うことが、形而上学の本務であるとして理解される。そのことが、日常性の立場を脱し、存在するものをそのものとして、それを全体的に把握し得る超越の場に立つことなのである」 (Vgl. Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, S. 35)。しかもこのことは同時に、自己が自己の存在の本質的な在り方に徹するということが、即ち自己がその有限性に、従ってその「死への存在」としての虚無性に徹するということが他ならないのである。それ故に、かように自己を超越の場に立たしめ、存在理解を成り立たしめる形而上学は、他ならぬ有限的存在としての人間の本性に属するものであり、人間存在の根源的な出来事、否、人間存在それ自身であると云われるのである (Heidegger: *ibid.* S. 37, 38)。

ハイデッガーの云うかかる形而上学は、人間存在の根源の無を無として問いその無の底に徹底してゆくことである

が故に、或る意味では、先の第一の宗教的自己否定における無の無化と一つに考えてもよい面をもっているとも云えるであろう。しかもこの宗教的自己否定の場合、その無の無化は、自己の有限性からの離脱という形で、その無への徹底がなされ、そしてその無の根柢において無たる超越者との合一が目途されたのであるが、いまこの場合ハイデッガーのいう形而上学は、自己の有限性そのものへの徹底であるのである。従っていまこの場合この両者に、同じく自己の存在の根源の無への無の無化の形態が考えられるにしても、そこにはかかる相異があるのであり、従ってまたその無化により達せられる無そのものの形態についても、また同じくそれらの無に対応する超越の場についても、やはり相異が生じているのである。

今日ハイデッガーが無を超越の場とはせず、「存在」をそれとして考え、人間存在を、根源的にこの「存在」から出で立つもの、それから現成するものとして規定しているが、それは、先の第一の宗教的自己否定における、超越者も無であり自己も無である根源の無の中から一切が現成し来るという立場に、また何らか近いものを見せているとも考えられるであろう。だがその近似にも拘らず、この「存在」にあつては、かの第一の宗教的自己否定に見られる如き、根源の無における自己と超越者との相即的相関による無からの現成ともいべきものは存してはいないのである。しかもこの場合、ハイデッガーが「存在」を更に「存在」として規定したとき、第一の宗教的自己否定に見られる、かの一切が現成し来る根源の無なる場に、より一層近づいたものと考えられることも出来るであろう。だが、これらの点についてはいまここでは立ち入らず、後に詳しく考究することにしたと思う。

五

サルトルは、ハイデッガーの云うかかる超越の場としての無を、それ自体存在となるものとして、次の如く批判している。「無は存在するのではない。無は〈存在される〉のである(Le Néant \langle est être \rangle)。無は自ら無化するのでは

はなす(Le Néant ne se néantise pas.)。無は〈無化される〉のである(Le Néant est néantisé)。^①してみると、そのほかに無を無化する(néantiser le Néant)とを特性とする一つの存在「自己の存在によって無を維持することを特性とする一つの存在、その存在そのものによってたえず無を支えている一つの存在、すなわち無を事物にらしめるような一つの存在——これは即自存在ではあり得ない——が存在するのでなければならぬ。……無を世界の中に到来せしめる存在は、その存在において無を無化するのでなければならぬ。……無を世界に到来せしめる存在は、その存在において、その存在の無が問題であるような一つの存在である。云いかえれば、無を世界にらしめる存在は、その存在自身の無であるのでなければならぬ。このことによって、またしても存在のうちに根拠を要求するような一つの無化的な行為を考へてはならない。むしろここに求められている存在の、一つの存在論的性格と解しなければならぬ」(Sartre: L'Être et le néant, p. 58-9)。そして更に、「この『自己自身の無であるような存在』は、即ち人間であると云われる。「人間こそが、無を世界に到来させる存在なのである」(Sartre: ibid. p. 60)。

いま引いたサルトルの言葉は、要するに、無はハイデッガーの云う如き自ら無化するものではなく、それは無化されることによってあるということである。即ち本来無である人間、その存在そのものによって絶えず無を支えている人間が、その自らの存在そのものの本源の無を無化するのである。そしてそれによって始めて、無が無として顕わならしめられるのであり、無が世界に到来せしめられると云われる。この無の無化はいまの場合、これまでに叙述された幾つかの無の無化のいずれの形態とも異ったものとして理解されねばならぬであろう。即ちそれは、人間が「その存在において無を無化する」(néantiser le Néant dans son Être)と云われたものであって、それ故それは、人間のなす一つの無化的な行為であると考へられてはならないと語られているのである。従つてこの場合、無の無化は先程の宗教的自己否定に見られた如き、自己のなす、その本源の無を無化してゆく働きというものではないのである。それは、その本源において無であり、虚しいものとしてある人間が、その様なものとしてそこに存在してあるこ

とが、即ち無の無化であるという如き意味のものである。従ってここにあっては、無化は、虚しいものとしてある人間が、真に何ものによつても支えられない虚しいものとしてそこに置かれてあるということ、そのことに他ならないのである。いま自己がかように全ての支えからはなたれてある在り方は、サルトルによつて自由と名附けられている (*Ibid.*, p. 61)。人間が、かく何ものによつても支えられない虚しいものとして、従つて自由なるものとして存在してあることが、「存在における無の無化」ということである。

それは、宗教的自己否定の出発点ともなる自己の存在の根源の無が、まず真に無としてそこに置かれてある、或いはそこに置かれてあらねばならないということとも云えるであろう。それはハイデッガーにおいても見られた如く、自己が真に自己の有限性に、虚無性に徹するということである。自己が真に虚しいものとしてあるならば、その時、そこには、何ら超越的本質的存在による支えは存しないであろう。自己は全ての支えからはなたれて、その故に不安の中に投げ出されてあるのである。しかもそれがサルトルの場合、自由と称ばれているのであるが、従つて自由は、かように、一切の超越的本質的存在から、「人間存在を孤立させるような一つの無を分泌 (*secret*) する」ことであると云われている (*Ibid.*, p. 61)。この「無の分泌」なる言葉は、先程触れた、無を世界に到来せしめるということと別ではないであろう。無を世界に到来せしめたものは、「存在における無の無化」であつたが、この無化は、「自由」なる在り方と一つに考えられていたのである。この無の無化が無化の働きを意味しないと同様、自由もここではなお自由の行為を意味してはいないのである。

だがしかしいま、サルトルにおいて、この無の無化は、この「存在における無化」という意味だけにとどまらず、更に働きとしての無化という意味をも附け加えてくるであろう。そしていまこの自由という場合においても、単にそれが自由なる在り方というに止まらず、更に、自由そのものを求める自由の働きという意味をも含んでくるのである。即ち「自由は、それ自らを意志する以外に目的はないものであり」、「自由そのものとしての自由の探究」(サ

ルトル『実存主義はヒューマニズムである』六六、七頁)が、人間のなす行為の究極の意味となると云われている。一切の本質的超越的存在からはなたれて自由であり、しかもそれによって不安の中にある自己が、なおその自由そのものを求める働きをなすというのである。それは自由なるものとしてある自己が、真に自由なるものであるために、自由そのものとしての自由を意志する働きであるであろう。そしていまこの働きは、無の無化の働きであるのである。この働きとしての無化によって、自己の無は更に無化され、無へと深化せしめられるであろう。存在においての無の無化が、働きとしての無の無化によって、真にその無へと徹底せしめられるのである。「人間存在が世界の全部、あるいは一部を否定することが出来るための条件は、人間存在が、自分の現在を自分の全過去から分つこの何ものでもないもの(rien)として、自分自身の中に無をたずさえているということである」(Sartre: *ibid.*, p. 65)。即ち、無の無化はここでは、自己がたずさえるその無によって、一切を否定する働きとなるのである。

存在においての無の無化は、宗教的自己否定の無の無化の出発点ともなり得る無が、真に何ものによっても支えられない無として、先ずそこに置かれてあらねばならぬということであったが、いまサルトルの場合、かかる無から発する働きとしての無の無化は、宗教的自己否定のそれとは異った方向に向うであろう。しかもこのいずれの無化も、かかる無から発する働きとしての無化であり、共に同じくこの無を無化し、それを深化せしめてゆくのではあるが、それがサルトルの場合、決して如何なる形の超越者をも目ざす無の無化とはならず、およそ超越的なるものの全てを否定する無化の働きとなっているのである。もとより第一の宗教的自己否定の場合にも、超越者はこの否定の働きによつて無であり、そしてそこに自己の無底的自由ということが云われたのであるが、しかもその場合、そのなす無化の働きはやはり、善への傾きとして、無なる超越者を目ざしてなす有限性の無化であったのである。即ちそれは、自己自身の有限性の無化が、同時に、超越者そのものに附加されてある有限的要素の一切の否定となつたものである。だがサルトルの場合、この第一の宗教的自己否定の無なる超越者すらも、そこに潜む生得的な善への傾きの故に、おそ

らく否定されねばならぬとされるであろう。何故なら、自己の現在ある、無にして自由なる在り方を妨げる過去の（即ち生得的）本質の全ては、この無化の働きにより否定されねばならぬとされるからである。「我々は、ただ人間のみが存在するという、その様な平面上に在るのだから」、超越者は存在しない（サルトル前掲書三一頁参照）。またそれ故、「人間の本性は存在しない。その本性を考える神が存在しないからである。……人間は自ら造るところのもの以外の何者でもない」（同、一九頁）。

一切の本質的超越的存在からはなたれてあるというに止まらず、それらがかく否定し去られるとき、人間は自由そのものとなるであろう。この自由が、人間の自ら造る主体性と云われるものであるが、しかもその主体性は、かくして自ら頼るべき何ものをも持たないのであるから、如何なる「逃口上もなく孤独である」。それをサルトルは、「人間は自由の刑に処せられている」と述べている。「刑に処せられているというのは、人間は自分自身を作ったのではないからであり、しかも一面において自由であるのは、ひとたび世界の中に投げ出されたからには、人間は自分のなすこと一切について責任があるからである。……人間は何の拠り所もなく何の助けもなく、刻々に人間を造り出すという刑罰に処せられているのである」（同、三二、三三頁）。この、人間が人間自身を造り出すことは、人間が根源的に無なるものでありながら、その無の中には止まるを得ないが故に、たえず彼自身の中から自己実現の行動が生み出されてくるということである。「人間の行動の中のみ彼の現実がある」ということである。「人間は彼自身の投企以外の何ものでもない。彼は自己を実現するかぎりにおいてのみ存在する。したがって彼は彼の行為の全体以外の、彼の生活以外の何ものでもない」（同、四六頁）。

この、人間の行為の全体、生活の全体は、全て自己の自由の在り方に他ならず、そこには、その行為を規制する何らの価値、何らの義務も存してはいないのである。自己のなす全ての行為、その生活の全体は、無の上に懸けられてあるものであり、その全てはこの無から発する自己実現の行為なのである。そして自己は、この無から発して自己自

身を実現しているかぎりにおいてのみ存在してあるのである。しかも、かかる無からの自己実現としての行為は、何ものもそれを規制し得ないのであるから、「我々人間の一人々々は、呼吸し、食い、眠り、或る仕方で行動することによって、絶対行為をなすと云ってもよいであろう。自由に存在するということ、投企として、すなわち自己の本質を選ぶ実存として存在すること、絶対であるということの間には、何の違いもない」(同、五八頁)のである。

一切の超越的本質的存在を否定した自己の主体性が、全き自由の中においてなすあらゆる行為は、全て無からの創造の行為として、ここに絶対という性格をもつてくるのである。それは自己のなす行いが全て善であるということでもある。「というのは、我々は決して悪を選び得ないからである」。何故なら、「あれかこれか、(善か悪か)、そのいずれかであることを選ぶのは、われわれが選ぶそのものの価値を同時に肯定することである」(同、二二頁)。だがいまま自己のなす行いが全て善なのであるから、悪は選び得ず、「われわれが選ぶものは常に善である」(同、二二頁)と云われるのである。即ちそれは、通常善悪の選択がなされる価値の場を超えたその彼岸において、自己のなす行いが全て善であるということなのである。

この、「われわれにとって善であるものは、万人にとつてもまた善でない」ということはあり得ない」(同、二二頁)、と云われる。自己にとつて善であるものが、他人にとつても善である様な社会的関係がそこに現われてくるであろう。即ち、自己の為すかかると自由の行為は、全く他人の自由によるものであり、また他人の自由も我々の自由によつていられるものであるとされる。従つて「他人の自由をも同様に目的とするのでなければ、私は私の自由を目的とする」とは出来ない」のである。それは自己が自己自身の投企において、人間の世界の関連の中に、契約 (engagement) の中に入ることであり、人間の主体性の相互の関連の中に入ることであると云われている(同、六八頁)。ここにサルトルのいわゆる実存主義的ヒューマニズムが成立する。

以上の如きサルトルの立場は、先述の、自己の根源の無を撥無した単なる世間的日常性の立場に止まっているものではない。とは云え、それらは共に同じく、二つの宗教的自己否定の目ざすいずれの超越者をも失った立場である。

しかもサルトルの場合それは、宗教的自己否定のいずれの場合にもまさって、自己の根源の無に徹した立場であるとも考えられるのである。即ちそれは、宗教的自己否定の発する無の中に残る、超越者への生得的傾きをすらも否定しているのである。第一の宗教的自己否定の場合においては、先述の如く、その無化の発する無の中には、自己が超越者へ向わんとする、「善への傾き」が存していたのである。そしてその傾きの故にこそ、その無の無化は、超越者を目ざす自己否定となり得たのである。この様な傾きをなおその中に残す無は、真にその虚しさに徹した無とは云い得ないであろう。この善への傾きは、サルトルの場合に云われる、自己のなす行いが全て善であり、善以外のものを選ぶことが出来ないというその善への傾きとは、全く異なるものであることは明らかである。第一の宗教的自己否定の場合その善への傾きは生得的なものであつて、なお決定的な善悪の選択（第二の自己否定に見られた如き）を経ないところで云われたものであるに對し、いまこのサルトルの場合にあつては、それは、善悪の選択のなされる場を超え出した、「善悪の彼岸」において語られるものなのである。第一の宗教的自己否定の場合にあつてはそれ故、この善への傾きに背反するものが、第二の自己否定において、悪魔的なものとして生じ来つた所以である。

しかも、この悪魔的なものの中にも、同様やはりまた、超越者への傾きが存していたのである。その傾きとは既に述べた如く、悪魔的なものの中に存する、超越者への恐れである。悪魔的なものは、それ自らの中に超越者への怖れと、また従つて信を隠していたのである。悪魔的なものが、なおかかる信を自らの中に保っているが故にこそ、第二の宗教的自己否定において、超越者からの無の無化の働きも可能であつたであろうと述べたのである。超越

者と絶対的に相反すると見える悪魔的なるものさえもが、超越者への信を中に隠し、超越者そのものを否定することをなし得ないとき、このサルトルの立場は、超越者そのものを否定するところに成り立っているのである。それは先の悪魔的なるものの更に深化された形態であるであろう。そこにはもはや、宗教的自己否定の立場からすれば、如何なる形にもせよ善への傾きは存してはいないであろう。従って超越者からの如何なる働きかけもはや不可能であろう。しかもそこになおサルトルにおいて、自己の行いが全て善であると云われている場合、その善は、宗教的自己否定のいずれの立場から見ても、悪の究極的形態であるであろう。しかも宗教的自己否定が、自己の虚しさの根源に徹せんとし、またその悪魔性の底の自覚に徹することをその目標とするかぎり、かかるサルトルの立場は、いずれの宗教的自己否定の立場から見ても、それらにまさってその根源の無への深化は徹底的であるということが出来るであろう。しかもなおこの様な立場は、これら宗教的自己否定におけるいずれの超越者とも、もはや絶対に関するを得ないものなのであろうか。この様な立場と関り、この様な立場をもなお内に包摂し得るような宗教的地平こそが、求められねばならないであろう。我々は先の宗教的自己否定の区別の一々を詳細に究明してゆくことにより、かかる地平を追求してゆきたく思うのである。

「真理の福音」におけるキリスト理解

— 宗教史的考察 —

荒 井 献

序

いわゆる「真理の福音」(Evangelium Veritatis——以下E.V.と略記)がキリスト教的グノーシス文書に属することは疑いえないところであるが、その宗教史的位⁽¹⁾置、特にそのキリスト論については未だに意見の統一がない。ギヴェルセン、ゲルトナー、ブラウン、リングレンはこれをグノーシス(ヴァレンティノス)的—仮現說的と⁽²⁾するが、シエンケ、ヴァイガントは逆に、グノーシス(ソロモンの頌歌)的ではあるが反仮現說的とする。キスベル、ライポルド、ヨナス、ウイルソン、ファン・ウニクはこれらの中間をとって、それをグノーシス(ヴァレンティノス)的—や、仮現說的と理解する。この問題に関し、われわれは以下において独自の見解を述べてみたい。

一、先在の子

受肉以前のキリストと神の関係は、子と父の関係として三八・四—四〇・二九に詳述されている。ここで注目すべきは、両者が「名」によって関係づけられていることであろう。子は父から出た、又は父から生れた者である(三八・

六一一〇、三三二以下)が、彼は「父の名」である(三八・六以下、三九・一九以下、二五以下、四〇・二四以下)。この名は父から出、父によって与えられたものである(三八・七以下、一〇以下、三九・七、一八、二三)が、この名を媒介とする父子の關係は、人間の父子關係のように自然的なものではない。つまり、この父子に共通する名は、見えず(三八・一七、三九・六)、名づけえず語りえず(四〇・一六以下)、従って人間の「言葉」(Λόγος)とは本質的に區別される(三九・三一六)。それ故にこの名は大いなる(三八・二四、二六)、まことの(四〇・五)名、いわば一つの「奥義」(μυστήριον)(三八・一九)、「本来の名」(Caëis nren)である(四〇・八、一四)⁽³⁾。この限りにおいて、子だけが父を見(三九・八、四〇・二二)、彼を知る(三九・一七)。つまり子は、言葉の本来の意味において「存在する」。ここから、子は父自身であるとさえ言われるのである(三八・九)。この「子」の役割は、自らの——それ故に父の——「本来の名」を、その可能性において「全き者」に(四〇・一九)、神話的に言えば「アイオン」に(三八・二三以下、三九・二二、四〇・二七—二九)顕わし、彼らの存在を、彼の存在と等しく、本来の「存在」たらしめる、つまり現実として「全き者」にすることである。

以上に見られるいわゆる「名前・キリスト論」(Namenschristologie)の前提になっている本来の名と非本来の名の區別は、すでにストア哲学——特にクリュシッポス——における *ὄνομα κειρον* と *ὄνομα προσυποκεινόν*⁽⁴⁾ 又ラビ文献における *sem hammephoraš* と *sem kinnuj* の區別に見られるところであり、前者は主として非主流派の後期ユダヤ教文献において「ヤハウエの天使」「小ヤハウエ」「ヤオエル・メタトロン」として神の創造に参与し、又、神の啓示を仲介する役割を果している。このような宗教史的背景から、イエウの第二書における定式「まことの名は……その解釈は……」や「奥義」としての名の思想(CB二〇七・三以下、一二二・二〇以下、一一五・一〇以下、一一六・五以下)、ピステイス・ソフィアにおける「小ヤオ」(CA二二・一二)、ヴァレンティノス派における「ヤオ」の表現(AH一・二二—三三)⁽⁵⁾、更にはいわゆる魔術文書に見られる神々の名の救済的役割が統一的に理解されるであろう。特にヴァ

レンティノス派——就中いわゆるその東方派に属するテオドトス——は、子が父のロゴスとも名とも言われ、この名と人間の本来の実体としての名が一つとなるとところに人間の救済を見ており（E X三一・三以下）その限りにおいて彼のキリスト理解は本書のそれにかなり近く立つとみてよいであろう。しかし、後期ユダヤ教にみられる Namenspekulation はエジプトの民間宗教やグノーシスの救済思想にだけ結びついたのでではなく、新約聖書を通していわゆる正統的キリスト教にも影響を与えていることを見逃してはならない。それは新約聖書における洗礼定式に採用されており、又使徒教父においては名が創造の役割を果している。⁽¹⁰⁾ 注目すべきはヨハネ福音書における名の思想であろう。ここでまず名と言の区別が殆どない（ヨハネ一七・六）。しかも父の名（二・二八）と人の子（二・二三、——一七・五参照）はその光栄をかがやかせる（*glorificari*）祈願の対象として同一である。⁽¹¹⁾ ここで言を名におきかえることを許されれば、いわゆるロゴス讃歌（特に一・一と一・一八）は、そのまま真理の福音の名前・キリスト論の一つの要約となるであろう。⁽¹²⁾ 実際、言と名はフィロンにおいて等置されており（C L二六）、それはアレクサンドリアのクレメンスに至って、ロゴス讃歌解釈の中に採用敷衍されているのである（E X二〇）。もしロゴス讃歌のエジプト起源説が正しいとすれば、⁽¹³⁾ われわれの名前・キリスト論もその一つの敷衍としてエジプトの周辺で成立した可能性が強いであろう。このことは先に言及した魔術文書やグノーシス文書が殆どエジプトと関係があることでも傍証されるのである。

いずれにしても、以上の考察によって、父の名として先在する子がその名を人間に顕わし、人間をして本来の存在たらしめるといふ思想は、それ自体として必ずしもグノーシスに個有な思想ではないことを知った。しかし、このキリスト論が人間論ないしは救済論と直接的に関わる時、問題は別の局面に展開するのである。

E Vにおける人間の救済思想は、先在する「生ける者の生ける書」によって神話的に展開されている（一九・三四—二三・一八）。この「生ける書」はアイオンが生ずる以前から存在し、その中に「生ける者」の名があらかじめ書き記されており、それが終りの時に真理の「文字」(*alpha*)としてアイオンに顕わされ（二二・三五—二三・一八）、彼

らの名が呼び出される。⁽¹⁴⁾ その中に書き記されている名を持たない人間は、はじめから救済にかかわりのない「無知なる者」「忘却の創造物」(πλάσμα)であり(二一・三〇—三六)、「物質」(ὕλη) (から)の者」である(三一・四)。このいわゆる「天の書」の表象は、パピロニア神話からユダヤ教・新約聖書(特にヨハネ黙示録)を経てその後の古代キリスト教文学に広く見出されるのであるが、ここにみられる倫理的モテーフ(たとえばヨハネ黙示録二一・二七)は、E Vにおいて明らかにグノーシスの・決定論的モテーフに変化していることは明らかであろう。このような名前・キリスト論とグノーシスの人間論及び救済論との結びつきに関する限り、すでに短く触れたように、E Vとヴァレンティノス派のテオドトスがかなり近い関係に立つと言えるであろう。しかし、前者においては、後者における程度に名が人間の実体として把握されてはいないのである。

尚、ここで見逃してはならないのが、名と「かたち」(ἰδῶσις)との関係である。二七・一五—三一においては人間が名を受ける、つまり救済されることと「かたち」を受けることが同義である。そしてそれを仲介する子も又、父の「名」である限りにおいて「かたち」を持たなければならない(二七・二八以下)。われわれはここに、先存の子がかたちをもつて顕現さるべき一つの必然性を発見するのである。

二、言の顕現

先在のキリストは父の名とともに父の言(ἄφῳς, ἑξέ)とみなされている。⁽¹⁵⁾ それは父の「考えと心」(νοῦς)の中に(一六・三五以下)又「沈黙の恩恵」(ἀπαύρις)の中に(三七・一〇以下)あり、父からはじめに「出て来た」(三七・九、一六)。しかしこの言は、名の場合のようにそれと父又は人間の関係を説明する為ではなく、もっぱらその地上への顕現との関係で用いられるのである。注目すべきは「父の愛が言においてからだ」(σῶμα)となった」(二三・三〇以下)という表現であろう。この意味は、E Vにおける愛の思想(三三・二九—三四、四三・五一—七)との関連から、

次の如くなると思われる。父は人間を愛して、彼らを救済する為に、その言をからだとした。それ故に「それ(言)はすべてのかたちを受ける」(二四・四以下)。「それは声だけではなくからだ(σῶμα)となった」(二六・八以下)。一方において、この父の愛はいつくしみ(ἀγάπη)とも言われる。「彼(父)は彼の隠されたもの——彼の隠されたものは彼の子である——を顕わした。父のいつくしみによってアイオンに彼を知らせる為である」(二四・一一―一六)。「これが彼らの求める福音(Εὐαγγέλιον)である。これを彼が完全な者に父のいつくしみを通して隠された奥義(μυστήριον)として顕わした」(一八・一一―一四)。むしろ、子はいつくしみ自体である(三九・二六)。

以上のような、父が人間に対する愛又はいつくしみの故にその言をからだとして顕わしたという思想は、グノーシス的というよりもむしろかなりヨハネ的であろう(ヨハネ三・一六、一ヨハネ四・九)。もっとも、ヨハネ福音書においては父の愛の対象が人間のみならずこの世であり、⁽¹⁷⁾ 少くともロゴス讃歌においては言が「肉体」(σῶμα)となる(一・一四)。このEVとヨハネ福音書との微妙な相異の原因については本論の最後に明らかにすることにしよう。われわれはまず、EVにおいてキリストの顕現体としての「肉体」がどのように理解されているかを検討としなければならぬ。

さて、本書に肉体仮現説を認めるか否かは三一・四以下の翻訳と解釈にかかっているとみてよいであろう。まず、この文章はZ版の編者やその他のように「彼(言)は比喻の肉体(σῶμα)で来た」と翻訳されるべきではない。⁽¹⁸⁾ Π-ousarx ἵσματ はコプト語の用語法からみて「比喻の肉体」ではなく「肉体のかたち」である。それ故にここは、「彼は肉体のかたちをもって出て来た」と翻訳されるべきであろう。⁽¹⁹⁾ この限りにおいてわれわれは少くともこの文章からキリスト仮現説を読みとることはできないのである。しかしこの文章において果してロゴスの受肉が問題になっているのであろうか。それとも復活のキリストの顕現が問題になっているのであろうか。この問題を意識しながら、右の文章の前後関係を検当し、本書におけるロゴス顕現の意味を宗教史的に考察してみることにしよう。

盲者の目を開く者は幸である。そして彼は、すなわち急ぎ行く霊は、彼に従った。彼を立ち上らせるために。彼は地上に横わっている者にその手を与えたのちに、彼を足で立たせた。なぜなら、彼は身を起していなかったからである。(三〇・一二―二三)

右の文章で「地上に横たわっている者」をキリストととれば、ギヴェルセン、グラント、ウィルソンのようにここではキリストの復活が問題となつてみるとみるべきであろう。しかし、シェンケやティルと共に「盲者の目を開く者」⁽²⁰⁾「急ぎ行く霊」をキリストととり、「地上に横わっている者」を救済を必要とする人間とみなせば、ここにキリストの復活を想定する必要がなくなる。⁽²¹⁾ 実際、ヨハネ福音書においても、イエスが「この世に来たのは……見えぬ人たちが見えるようになるためである」(九・三九)の意味で引用テキストを解釈した方が、それに先行する文章にもよくつながるであろう。つまり、救済を必要とする人間がキリストを通して「自己に來、目をさますことはよいこと」なのである(三〇・一二―一四)。

彼は彼らに、父の知識と彼の子の啓示を聞きとる可能性を与えた。なぜなら、彼らが彼を見、彼に聞いたからであり、彼が彼らに自分を味わわせ、嗅がせ、愛する子に触れさせるようにしたからである。(三〇・二六―三一)

ここでわれわれは容易に、復活のキリストがトマスにその手を示しそのわきに触れさせるヨハネ二〇・二四以下をひきあいに出すことができる。しかし、見ることに触れることはすでにイヨハネ一・一一三では復活者に限定されず、「命の言」つまりキリストの出来事全体に関わる。その上、「見・聞・触」の定式は、古代キリスト教文学において、それによって著者が地上におけるキリストの实在を証明する定式の一つとして一般的に用いられているのである。⁽²²⁾ 更に、われわれのテキストにおける「自分を味わわせ」という表現を、一八・二四以下との関連において十字架

上で父の果実となったキリストを「味わわせ」の意味にとれば、少くとも見・聞の出来事は十字架以前のことで、
 ことが許されるであろう。

彼は自分を頭わし、把握しえない父について教えた。彼は彼らに考えの中にあることをふきこんだ。そこで彼は彼の意志を働かせた。多くの者が光を受けたのちに、彼らは彼ら自身に向きを変えた。しかし、彼らは異なる者であった。そして彼らは彼のかたちを見なかった。そして彼らは彼を知らなかった。彼らは物質 (substance) (から) の者である。なぜなら、彼は肉体 (flesh) のかたちをもつて出て来たからである。一方、何ものも彼の歩行を妨げなかった。それ (肉体又は歩行) は不朽で捕ええないものだからである。(三〇・三二―三一・八)

復活のキリストが弟子たちに「自己を頭わし……父について教え」という形式は、ギヴェルセンに指摘されるまでもなく、⁽²³⁾グノーシス的新約外典によく用いられる文学形式の一つである。又、「不朽で捕ええないもの」という言葉で表現されるキリストの肉体 (又は歩行) の特殊性も、復活のキリストについて言われているともとれるであろう。本書においてもキリストの十字架と復活に関連して次の記事があるからである。「彼は自己を死にまでもたらし、永遠の命をまとう。彼は朽ちるべきぼろ布を脱ぎ捨てたのちに朽ちざるものを着た。それを誰も彼から取り去ることができない」(二〇・二八以下)。そしてグローベルと共に「朽ちざるもの」に使徒行伝二・三一を、「捕ええないもの」にヨハネ二〇・一九、二六を平行記事としてあげ、ここでは共に復活のキリストの持つ特殊なからだについて問題にされていることを強調できるであろう。パウロも又同様の復活思想を持っている (Iコリント一五・四三―四六)。しかし、少くともヨハネ福音書において「永遠の命」は必ずしも復活以後に限定されてはいない (一一・二五、一〇・一八参照)。イエスの肉体が復活以前に特殊性を持つことは、すでにパウロの思想に前提されており (ピリピ二・七、ロマ

八・三)⁽²⁶⁾、これはその後、少くともヴァレンティノスのキリスト論に登場する⁽²⁷⁾。従つてここでもわれわれは、右のテキストの前後関係から肉体の不滅性と捕ええない性質を復活以前のキリストに想定することも許されるのである。少くともあの「異なる者」つまり救済者を「見ず」「知らない」「物質(から)の者」の概念は、復活前のイエスとのかかりにおいて用いられるグノーシス概念であることも考慮されなければならない⁽²⁸⁾。とにかく、「異なる者」「物質の者」がキリストの「かたち」を知らずそれを見なかつたのは、彼が「肉体のかたち」をもって来たからである、とすれば、ここには、肉体の仮象性よりもむしろその事実性が強調されているとみてよいであろう。

以上の考察から、われわれにとつて問題の個所(三〇・一二―三一・八)に登場するイエス・キリストは、復活後のキリストとも復活前のイエスともとれるが、後者の可能性がより強いことが明らかになった。そのいづれにしても、われわれにはここで二者択一は許されない。なぜなら、われわれの「福音」においては、すでにヨハネ福音書に認められ、外典行伝特にトマス福音書において明らかにあらわれるように、復活前のイエスとその後のキリストとの明確な区別は存在しないからである⁽²⁹⁾。歴史のイエスはここにおいてははじめから信仰のキリストである。

さて、以上の叙述からわれわれは、われわれのテキストの中に、キリストの顕現に関連して次の四つのモチーフを確認することができるであろう。

- A 物質(から)の者はキリストを見ず知らない。
- B なぜなら彼は肉体のかたちをもつて出て来たからである。
- C 彼の肉体(又は歩行)は不朽で捕えられぬものである。
- D 同時に彼は朽ちるべきぼろ布を身につけている。

まずBそれ自体は、原始教会からその後の正統教会・グノーシス諸派に広く認められるいわゆる「聖霊・キリスト論」(Geistchristologie)の範疇に入ることは疑いえない⁽³⁰⁾。そしてすでに見た如く、ヨハネにおいてはこれにC的(一

一・二五)、パウロにおいてはD的(1コリント一五・四二―四六)要素が結びつき、グノーシスにおいては多くの場合、AがBの枠づけとなっている。このグノーシスに属するものの中、EVに宗教史的に近く立つと言われるヴァレンティノスとソロモンの頌歌の場合は、A・BにCのモチーフが加わるのであるが、それだけに両者にはDが欠けている。注目すべきは、おそらくヴァレンティノス派に属すると思われる「ドケートン」(Doketen)のキリスト論である。⁽³³⁾ ここには右の両者に欠けているDのほかA・Bが認められるがCがない。

このように、キリストの顕現体に関するかぎり、ヴァレンティノス派とソロモンの頌歌がEVと比較的に近い関係にあるが、それは必ずしも完全に一致してはいないのである。いずれにしても、われわれの福音のキリスト論が聖霊キリスト論に属する限りにおいて、ここに仮現説を認めることは不可能であろう。キリスト論のグノーシス的枠づけ、つまりAのモチーフは、キリストを必ずしも仮象とはしないのである。⁽³⁴⁾

三、地上のイエス

EV記者が地上のイエスについて語ることは次の事実だけである。

彼(イエス)は教場に現われ教師として言葉⁽³⁵⁾を語った。自分の心にある賢者たちがやってきて彼を試みた。彼は彼らを恥じ入らせた。彼らは空^かだったからである。これらのすべてのことがあったのち、小さな子供たちがやってきた。彼らに父の知識が属している。彼らがかたく立ったのちに、⁽³⁶⁾彼らは父のみ顔の様を学んだ。彼らは知った。彼らは知られた。彼らはほめたたえられた。彼らはほめたたえた。(一九・一八―三四)

イエスと賢者たちの物語は十二才のイエスと律法学者たちの物語(ルカ二・四六―四九)と平行するが、後者のユダヤ的背景が前者においてエジプト的に修正されている。⁽³⁷⁾ 更に、イエスを試み憎む見かけ上の賢者たちはここで、父の

知識を所有する子供たちに対比されているが、このモテイーフもマタイ一・二五、ルカ一〇・二一に見出されるであろう。⁽³⁸⁾しかしここではマタイ一九・一四、マルコ一〇・一四、ルカ一八・一六の幼な子の「ような者」に属する「神の国」が子供に属する「父の知識」におきかえられ、グノーシス化される傾向が認められる。⁽³⁹⁾もっともこの「子供」は、トマス福音書二二における程にグノーシス的に理想化されてはいない。われわれの「福音」では、子供が成長したのちに父を知ることが前提されているからである。

要するにここでも、地上のイエスの姿はルカやその他の共観福音書から採用され、それがある程度グノーシス化されているが、彼の姿を少くとも仮象とはみていないことが確認されるのである。

四、十字架のキリスト

EVの十字架理解は、一読して驚く程「正統的」である。

生ける者の生ける書が彼らの心に頭わされた。それは父の考えと心(λογος)の中に書かれ、すべてのはじめ(καταβολη)から彼(父)の中にある(ヨハネ黙示録一三・八、一七・八)。誰もこれ(書)を受け取る力を持たない。なぜなら、それ(力)は、これ(書)を受け取って殺される者(イエス)に留保されているからである(ヨハネ黙示録五・二四、九、一三・一八)。救いを信じた者の誰も頭わされる(啓示される)ことができなかつた。なぜなら、この書が現われ(自己を啓示し)なかつたからである。それ故に、いつくしみ深い忠実な(πιστος)イエス(ヨハネ黙示録一九・一一、ヘブル二・一七)が耐え忍んだ。彼は苦難を身に受け、遂にこの書を受け取ったのである。なぜなら彼は、この彼の死が多くの人にとって命であることを知っているからである。彼が——彼の中からすべての場所が出てくるのである——彼自身の中にある時に隠されているすべてのもの

は、死せる家主の財産がまだ開かれぬ遺言書の中に隠されているようなものである（ヘブル九・一六以下）。それ故に彼は頭わされ（自己を啓示した）。彼はこの書を開いた。彼は木に釘づけにされた。彼は父の命令 (*Stavayete*) を十字架 (*crucifixus*) にかけた（コロサイ二・一四）。おお、大いなるもの大いなる教えよ！ 彼は自分を死に至らせ（ピリピ二・八）、永遠の命を着る（一コリント一五・五三―五四）。（一九・三四―二〇・三〇）

ここではイエスの受難・十字架の事実性が明らかに前提されている。その用語法と表象が右の引用文中に示した如く新約聖書の各文書から借用されているだけではなく、それらが全体として十字架に結合され、しかもそれが「福音」記者の感歎の対象とさえなっている。このことは、グノーシス文書において多くの場合、イエスの死の事実性が何らかの形で修正されることを知る者にとって、特に注目すべきE.V.の特色と言えるであろう。⁽⁴¹⁾ 同様のことが十字架の救済論的意味づけにも一応妥当する。「この彼の死は多くの者にとって命である」という定式は、ヨハネ福音書に代表される原始教会の定式であって、その限りにおいてわれわれは、たとえここに「われわれの（罪の）為に」というユダヤ教的原始教会の定式がなくても、必ずしもグノーシスの傾向を認めることはできないのである。尚、この定式は一八・一八―一九において神話的に詳説されている。「まよい」 (*Maia*) によって迫害され「木にかけられた」イエスは「父の知識の果実となった」。それは「食べられたから亡びることがない」。彼は「それを食べた人々に」彼を「発見」したことによって「喜び」を与える。聖餐式と結びつけられたこの十字架上のイエスと命の木又は知識の木の果実との等置も又、グノーシス文書だけではなく、多くの——特にエジプトにおける——古代キリスト教文学に認められるところである。⁽⁴²⁾ 要するに、イエスの死にあずかる者にとってそれが命となるという思想は、それ自体としてグノーシス的思想ではない。しかし、問題は次の問いにおいてあらわになるであろう。イエスはなぜ死ななければならぬか。この問いに答える前に次のことを確認しておこう。まず、イエスの死は、先に引用したテキストの中二〇・一五―二

三では、命の啓示と必ずしも必然的に結びついていない。父が未だ自己を啓示する以前に「隠されているすべてのものは、死せる家主の財産がまだ開かれぬ遺言書の中に隠されているようなものである」。ここでは、遺言書がヘブル九・一六以下におけるように「死の証明」(イエスの贖罪死)によって開かれる、のではない。つまり、少くともこの文章における「死せる家主」は、それに続く文章の「この書を開いた」イエス(二〇・二四)と有機的関連を持たないのである。この関連は二五節以下においてはじめて統一になる。「彼は木に釘づけにされた。彼は父の命令 (*dektayia*) を十字架にかけた」(二〇・二五—二七)。この文章の背景にコロサイ二・一四があることは確かであろう。しかも *prothytos* (コロサイ二・一四 b) と *auth* (E V 二〇・二五) は共に「釘づけにする」の意である。しかし「釘づけにする」ことの意味は両書において異なる。コロサイ書において、「十字架につける」ことの意味は、神が「証書をぬり消し取り除く」ことである。しかもここには明らかに、律法・規定によって誘発される「罪をゆるす」(コロサイ二・一三) キリストの贖罪死の思想が確認されるであろう。ところがわれわれの「福音」においては、「釘づけにされた」イエスは、父の「命令」を十字架に「かけた」つまり「かかけた」のである。⁽⁴⁹⁾ここではイエスの死が父の御旨の完全な啓示であって、罪の贖いではない。この限りにおいて E V の十字架理解はコロサイ書よりもヨハネ福音書のそれに近いであろう。後者においてイエスの死は、父の命令に対する完全な服従であり(一四・三二)、その業の完成だからである(二二・二七、一九・三〇)。そしてここでもイエスの死は、義認の為ではなく、信じる者が命を得る為であることに指摘した通りである。しかしそれでもなお、われわれの「福音」において十字架のイエスは、ヨハネ福音書における如く「罪を除く神の小羊」(一・二九)ではない。つまり、E V においてイエスの死は律法違反としての罪とも、——ヨハネ福音における如く——不信としての罪(ヨハネ八・二四、九・四二)とも関係がない。とすれば、イエスは何の為に死なねばならぬのか。それは次の文章において明らかに示される。

彼は欠如を満したのちに、彼はかたち (*εξήκου*) を解消した。彼のかたちは、彼が仕えたこの世 (*κόσμος*) である (二四・二〇—二四)。

しかしこの瞬間からかたち (*εξήκου*) は現われない。それは一致 (父) との結合の中に解消するであろう (二五・四—六)。

つまりイエスは、この世を解消し、その欠如を満す為に、「この世」である己が「かたち」を解消しなければならぬ。その為にイエスは肉体の死を死ななければならないのである。これが、E V 記者がイエスの死に与える本来の意味である。従って、あの「命」は、イエスの死によってこの世のかたちが解消するところに顕わになる。この意味において「イエスの死は多くの人にとって命」であり、「イエスは (十字架上で) 父の知識の果実となった」のである。

このようなイエスの死の意味づけは、E V の人間論、特にそのグノーシスの罪理解に対応する。罪とはここで知識の否定つまり無知である (三二・三五—三九)。人間の本来の自己 (アイオーン) は、この無知から生じた「まよい」 (*ματαιότης*) によって、物質つまりこの世の中に捕縛されている (一七・五—一八・一一)。父の子・イエスの救済とはそれ故に、人間の本来の自己を、この無知↓まよい↓この世から解放し、換言すれば、それらを解消し、父への一致へもたらすことである。その「道」 (一八・一九—二〇) となる為に、彼自身が自ら負ったこの世なるからだを十字架上で解消しなければならない。ここから、E V において父の愛の対象が、ヨハネ福音書における如く「この世」とはならず、又、「言が肉体となった」とは直接的に断言できない理由も理解されるであろう。

結 論

われわれは、E V のキリスト理解の中その Person に関しては必ずしもグノーシス的なものを認めることができな

い。ここに、少くとも仮現論的傾向はないのである。父の名または言として先在する子が、かたち (*hypostasis*) をとり、またはからだ (*oikion*) となつて地上に顕現する。それは肉体 (*σάρξ*) のかたちをもつて現れ出た。そして地上のイエスは迫害されて十字架の死をとげる。かくして彼は父へ帰還する道となつた。このキリストの Person 理解は、ヨハネ福音書によつて代表される原始教会の聖霊・キリスト論に属する。ほぼ同様のことがキリストの救済論的意味づけにも妥当する。彼の顕現は、人間に本来の存在を与える父の愛又は命令の啓示であり、彼の死は人間にとつて命である。

しかし、このキリスト理解が人間論と関わる時グノーシス的となる。名を通して本来の存在を受ける者は、はじめから決定されている特定の生ける者である。その他の者——物質の者——は、肉体を持つイエスを見ず知らず、解消に定められている。この事態は、救済の業としての十字架理解において最もあらわになる。つまりイエスは、無知・まよいの産物たる物質・この世から人間を解放する為に、自らのこの世性なるかたち (*οὐσία*) を十字架上に解消しなければならぬ。従つて命はこの世における愛の共同体ではなく、この世と無関係な天上的共同体となる (四二・一一以下)。

このようなキリスト理解は、ヨハネ的キリスト論のグノーシス的人間論による再解釈であろう。この解釈はかなり独自のものであつて、必ずしもヴァレンティノス派またはソロモンの頌歌のそれとは一致しない。しかし解釈の場は、われわれが見た限りおそらくエジプトとその周辺であろう。ここでは少くとも二世紀において、正統的キリスト教とグノーシス思想は未分離の状態にあつた。⁽⁴⁷⁾ 宗教史的には、E.V. のキリスト理解は、ヨハネ福音書とエジプトのグノーシス的キリスト教の中間に位置づけられないであろうか。

要するに、E.V. のキリスト理解は、その Person 理解においてはグノーシス的でも仮現論的でもなく、その業の理解においてグノーシス的である。

參照。その名の Namenspekulation の名を著述に於ては G. Quispel, De joodse achtergrond van de Logos-Christologie, *VTh* 25, 1954, pp. 48 ff. Ders., Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, *ExTh* 14, 1954, pp. 479 ff. Ders., The Jung Codex and its Significance, in: *The Jung Codex*, London 1955, pp. 62 ff. Ders., Het Johanneevangelie en de Gnosis, *NTWT* 11, 1957, pp. 173 ff. Ders., L'Évangile de Jean et la Gnose, in: *L'Évangile de Jean*, Desclé de Brouwer 1958, pp. 197 ff. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1957, pp. 199 ff. G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954, pp. 40 ff. Ders., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960, pp. 43 ff. 參照。

(㉞) G. G. Scholem, Über eine Formel in den koptisch-gnostischen Schriften, *ZNW* 30, 1931, pp. 170 ff. 參照。
 (㉟) Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 65 ff. G. Quispel, Mandaeers en Valentinianen, *NTWT* 8, 1954, pp. 145 f. K. Müller, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, Göttingen 1920, pp. 190 ff. 參照。

(㊱) 「大なる名」—PMG, I, 228; III, 263; 275; IV, 1010. 1720. 2345f. 3236; VII, 60; XII, 60; XIII, 840. 862. 880; AKZ §§86. 「本来の名」(*κόποιον ὀνομα*)—LPXVI45. 題' V. Stegmann, *Die Gestalt Christi in den Koptischen Zaubertexten*, Heidelberg 1934, bes. p. 19, Anm. 4 參照。

(㊲) W. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, Göttingen 1903, bes. 159ff. H. Bietenhardt, Art. *ὄνομα*, *Th Wb* V, pp. 247 ff. 參照。

(㊳) 1. Clem. 59, 2f.; Herm. vis. III3, 5. sim. IX14, 5. Vgl. Did. X3. J. Panhot, *Le "nom" dans la théologie des Père Apostoliques*, Diss. Louvain 1950, pp. 47, 82, 89 參照。

(㊴) 更に次の箇所を參照。名ニ神一・一二(三・一八' I モンネ三・二三' 五・一二)父の名一五十の各一十・一二(フル一・四)名ニキリスト一三(使徒行伝五・四一' 五・一' 三・一' 五・四一)。(キリストの名ニ神の眞一トシテ)ネ默示録一九・一二以下。尚ほの問題のこころは G. Quispel, *NTWT* 11, pp. 196ff. P. A. van Steenpoort, Het Woord als aspect van de Heilsgeschiedenis in proloog van het vierde Evangelie, *VTh* 25, 1954, pp. 45f. J. Daniélou, a. a. O., pp. 201 ff. H. Odeberg, *The Fourth Gospel*, Uppsala 1929, p. 334. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, pp. 95 f. 參照。

- (21) 以下は「福音の真実」E. F. Osborn, *The Gospel of Truth, Australian Biblical Review* 10, 1962, pp. 37-41 にての指摘をたゞす。但し筆者はこの論文の内容を *New Testament Abstracts* 8, 1963, p. 100 にて引用した。
 (22) E. Stauffer, Probleme der Priestertradition, *ThLZ* 81, 1956, pp. 135-150. R. Bulmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 191953, z. St. S. Schulz, *Komposition und Herkunft der Johannischen Reden*, Stuttgart 1960, pp. 66 ff. 参照。
 (23) 以下は「lacuna」N 箇の取「ñisō (ñto) にてなべ' ñnish[eei ñto] oth」を「*福音の汁*」と記述せよとの事。總論を参照 Zur Lesung und Übersetzung des Evangelium Veritatis, *NT V*, 1962, pp. 214 f. 参照。
 (24) L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn 1952. J. Daniélou, a. a. O., pp. 151 ff. 参照。
 (25) 以下は λόγος (三三・八' 一一) と ἔθε (一六・三四' 二三・二〇' 二六・五' 複数 = 三三・三一) を「*衆人*」の區別なく使用されてゐる。
 (26) 但し「*福音*」を「*福音*」の「*福音*」(三三・一六' 一三・一' 九' 一五・一四) と「*福音*」(一六・三四' 一五・一七' 一三・一六' 四・六以下' 三三・一五) とを「*福音*」と「*福音*」とを区別してゐる。この問題については E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu*, Bern 1959, p. 47. Ders., *Jesus, Paulus und wir*, Hamburg, 1960, p. 39. H. Montefiore, Thou shalt love the Neighbour as Thyself, *NT V*, 1962, pp. 164 ff. 参照。
 (27) N 箇の「*福音*」W. C. Till, *ZNW* 50, p. 177. Ders., Bemerkungen zur Erstausgabe des Evangelium Veritatis, *Or* 27, 1958, p. 277 と「*福音*」in einem (nur) scheinbaren (d. h. nicht wirklich materiellen) Fleisch」と「T. Säve-Söderbergh, *Evangelium Veritatis och Thomas-evangeliet*, Uppsala 1959, p. 17 と「*福音*」in Iknese-Köt」と「S. Giverson, a. a. O., p. 66 と「*福音*」in Kod of skikkelse」を「*福音*」と「*福音*」とを区別してゐる。
 (28) 總論を参照 *NT V*, pp. 215 ff. 参照。以下は「*福音*」の「*福音*」(「*福音*」in einer Fleischgestalt」及び Grobel, *The Gospel of Truth*, New York 1960, p. 123 の「*福音*」in a flesh of (such) sort that...」と「*福音*」の「*福音*」及び Weigandt, a. a. O., p. 94 の「*福音*」, Er ist gekommen mittels einer fleischlich Gestalt.」と「*福音*」の「*福音*」とを区別してゐる。
 (29) Giverson, a. a. O., pp. 106 f. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia/Oxford 1959, p. 131.

(37) 「教場」(ma ni sbo) は παρθενηον に對して Crum, a. a. O., p. 320b 参照。又「教師」(sah) は文字通り訳せば「筆記者」となる。Grobel, a. a. O., p. 59, Anm. 88 参照。尚、イエスを「試みる」「賢者」は福音書における「律法学者」「パリサイ人」に当るであろう。たとえばマタイ一六・一、一九・三、二二・一八、三五、マルコ八・一一、一〇・一二、二二・一八、ルカ二・一六。Grobel, a. a. O., p. 59, Anm. 90, Schenke, a. a. O., p. 36, Anm. 3.

(38) van Unnik, *The Jung Codex*, p. 112, Anm. p. 117 参照。

(39) 「神」を「父」に、就中「神の国」を「父の国」又は「国」におきかえるのは、旧約の神を反神的デーミウルゴスとみなすゲノーシス文書に共通する傾向である。トマス福音書におけるこの問題については拙論『基督教論』十号・七一頁・註4参照。

(40) W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1960, pp. 238 ff. にこの例が列挙されている。

(41) Jonas, a. a. O., p. 78, Anm. 29. Weigandt, a. a. O., p. 93 は特にこの点を強調する。

(42) モンネ福音に「われわれの(罪の)為」という定式が欠けていることについて R. Bulmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, pp. 406 ff. に指摘されており、モンネ福音書においてそれが「多くの人が命をいふ為」と再解釈されていることについては八木誠一『新約思想の成立』新教出版社・一九六三・二二三頁以下に指摘されている。

(43) M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1954, pp. 501 ff. にこの例が列挙されている。

(44) 「彼は父の命令を十字架に宣言した」(Till, ZNW 50, z. St.)「彼は父の命令を十字架に公にした」(Schenke, z. St.)。Töse はこれらの意味のはから「植える」の意味がある(Crum, a. a. O., p. 465 a)。キリストが木の上で果実となる(一八・二四以下)という思想との関連で、この意味も含むかもしれない。

(45) G. Fecht, Der erste "Teil" des sogenannten Evangelium Veritatis(S. 16, 31-22, 20), *Or* 31, 1962, pp. 103 f. 参照。

(46) C. K. Barrett, The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and the Gospel of Truth, in: *Current Issues in New Testament Interpretation*, New York 1962, pp. 212 f. 参照。

(47) W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, p. 57. J. M. Plumley, Early Christianity in Egypt, *PEQ* 89, 1957, pp. 70ff. J. Leipoldt, Frühes Christentum im Orient (bis 451), in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligion*, Leiden/Köln 1961, pp. 18 ff.

1' トキスト (并々) 本文中に引用したる①)

- AH : Irenaeus, *adversus haereses*.
 AKZ : A. M. Kropf (ed.), *Ausgewählte koptische Zaubertexte* III, Bruxelles 1930.
 CA : Codex Askewianus. ed. C. Schmidt, *Coptica* II, Berlin 1925.
 CB : Codex Bezae Cantabrigiae. ed. C. Schmidt, W. C. Till, *Koptisch-Gnostische Schriften* I, Berlin 1959.
 CL : Philo, *de confusione linguarum*.
 EX : Exerisis ex Theodoto.
 LP : Leidner Papyrus. J. 395 in : A. Dieterich, *Abraxas*, Leipzig 1891.
 PMG : K. Preisendanz (ed.), *Die griechischen Zauberpapyri*, Bern. I : 1928. II : 1931.

1' 新約聖書・註釋

- NT : *Novum Testamentum*
 NHT : *Nederlands Theologisch Tijdschrift*
 Or : *Orientalia*
 PEQ : *Palestine Excavation Quarterly*
 ROB : *Religion och Bible*
 ThLZ : *Theologische Literaturzeitung*
 ThWb : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
 VTh : *Vox Theologica*
 ZDMG : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*
 ZGR : *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*
 ZNW : *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

「真理の福音」におけるキリスト理解

付記

以上の報告は、筆者が一九六二年にドイツ・エルランゲン大学に提出した学位論文 *Die Christologie des Evangelium Veritatis: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* の中第二部、第一・二・三章から特に重要と思われる部分を取り出し、その後には出版された文献をも考慮に入れつつ、全く新しくまとめ上げたものである。

孟蘭盆經類の訳経史的考察

岡 部 和 雄

「孟蘭盆経」に関するこれまでの経録の記載を相互に比較して訳者、訳出年代、紙数、異訳経類、前代典拠経録、経題の変遷などについて概観し、現存経の本文批評や引用文献との比較を試みながら訳経史研究の観点から幾つかの問題点を提出してみたいと思う。

まず現在の蔵経に最も影響の大きい唐代の『開元録』から見ていくことにする。『開元録』の代録の竺法護訳中に、有本として

孟蘭盆経一卷亦云孟蘭経、与報恩奉盆経同本、見長房録

(1)

という記載がある。これによれば「孟蘭盆経」は「孟蘭経」とも呼ばれ、「報恩奉盆経」と同本異訳であり、『長房録』すなわち費長房の『歴代三宝紀』に典拠を有するということになる。『開元録』の入蔵録を見ると、「孟蘭盆経」を二紙、「報恩奉盆経」を一紙としている。⁽²⁾現存経についてみれば、「孟蘭盆経」は大正蔵経で二段、「報恩奉盆経」は一段の分量であるから、『開元録』のいう「孟蘭盆経」、「報恩奉盆経」が、それぞれ現蔵経中の同名の經典に相

当することは間違いない。

そこで次に『開元録』が典拠としてあげた『歴代三宝紀』を見ると、竺法護訳の中に

孟蘭經一卷⁽³⁾

とある。この『三宝紀』の記載には下註が存しないが、この部分に収められた經典はすべて『旧録及三藏記』という前代経録の典拠に基づくとされるから、「孟蘭經」についてもかかる前代經典の記載があったということになる。

しかし近代における経録の歴史的な研究は、『三宝紀』の記載を批判的に読まねばならないことを教えている。すなわち『三宝紀』が典拠としてあげる『旧録』なるものには、新たな訳者の査定を含むものでなかったことが、これまでの研究で明らかにされている。⁽⁴⁾他の一つの典拠『三藏記』すなわち『僧祐録』に、「孟蘭經」が竺法護訳とされていなかったことは、以下に見るごとく明白である。かくして前代経録の典拠の虚構があげられると、『三宝紀』の査定は費長房の独断によったとしか考えようがなくなってくる。

『僧祐録』（『出三藏記集』）はどうか。「孟蘭經」はもちろん竺法護訳中には見出されず、同録の『失訳雑経録』中に、有本として

孟蘭經一卷⁽⁵⁾

が記載されている。失訳の部に有本として記載されていたことから、撰者僧祐は、この經典を實際見ていたには相違ないが、それには訳者の査定がなかったし、『僧祐録』以前の前代経録にも訳者が記載されていなかったと考えねばならない。しかし『僧祐録』の記載からだけでは実際どんな内容の經典で、どれほどの分量があり、いつごろ訳され、どんな異訳があったかということとは皆目わからない。

そこで僧祐が「孟蘭經」をなぜ『失訳雑経録』の中へ編入したかを考えてみよう。僧祐はこの序文に

或一本数名。或一名数本。或妄加游字。以辞繁致殊。或撮半立題。以文省成異。至於書誤益惑乱甚棼絲。故知必也

正名。於斯為急矣。是以讐校歷年因而後定。其兩卷以上凡二十六部。雖闕訳人。悉是全典。其一卷以還五百余部。率抄衆経全典。蓋寡觀其所抄。多出四鈔六度道地大衆出曜賢愚及譬喻生経。並割品截掲撮略取義。強製名号仍成卷軸。至有題目淺拙名与実乖。雖欲啓学実燕正典。⁽⁶⁾

僧祐によれば、この録に編入されたものは大経（「四阿含経」、「六度集経」、「道地経」、「大集経」、「出曜経」、「賢愚経」、「譬喻経」、「生経」等）の一部を抄出した経典が多いことを述べ、この抄出経がどの大経に基づくものかを可能なかぎり調査して、判別できた分については経題の下にその大経を註記したという。

実際われわれが今日、この『失訳雑経録』を一覧して気づくことは、有本の部、無本の部のいずれも小さな経典が多く、一卷のものがそのほとんどを占めていることである。

今問題にしている「孟蘭経」一卷は有本の部に発見され、その前後には「阿含経」、「修行道地経」、「生経」、「出曜経」などの抄出経がずらりと並んでいる。僧祐がそれらの中に「孟蘭経」を編入したのは恐らく次のような理由によると思われる。(1)分量から見て独立の翻訳経ではなく抄出経であろうと考えたこと、(2)経の内容が目蓮説話の一つであることから、小乗経典のいずれかに属すると考えたこと、(3)しかし僧祐の努力にもかかわらず、実際には「孟蘭経」の大経に相当するものを発見できなかったこと。

それ故『失訳雑経録』の上述のような特質と、「孟蘭経」が何らの下註を附されることなく小乗経の抄出経の中に排列されていたという事実は、「孟蘭経」の内容や性格を考察する上でかなり重視してよいのではないか。ことに『僧祐録』は現存最古の経録であり、記事の信憑性にも定評があるから、なおさらである。なおついでにいえば、『三宝紀』や『開元録』が「孟蘭盆経」と同本異訳とした「報恩奉盆経」は、『僧祐録』にはまだ記載されていない。かつた。

次に、隋代の『法経録』、『仁寿録』、唐代の『静泰録』などの記載はどうか。『三宝紀』と同じ頃撰述された『法

『經錄』には

孟蘭盆經一卷

として小乗修多羅藏錄、衆經失訳の中に、「灌臘經」、「報恩奉盆經」とともに三經同本重出として(7)いる。『仁壽錄』、『静泰錄』の記載も『法經錄』と全く同じである。従つてこれら隋唐の入藏錄、現藏錄は一貫して「孟蘭盆經」を失訳として承認していたことになる。この点でこれらの經錄は『三宝紀』の記載と決定的に相違しているといえる。また『僧祐錄』と比較すれば、「孟蘭盆經」(『僧祐錄』では「孟蘭經」)を小乗經に分類し、失訳とした点では兩者の間に全く矛盾はない。ただ『法經錄』以下の三錄は分類目錄であるから、『僧祐錄』では省みられなかった三經同本異訳の關係が明らかにされたことは、その正否はともかく一段の進歩といえよう。

このようにみてくると、「孟蘭盆經」を失訳から竺法護訳と訂正したのは、まぎれもなく『三宝紀』が最初であり、しかも竺法護訳という査定は前代經錄に典拠のない、いわば費長房の独断によつたとしかいいようのないものである。しかしこれが誤つたものであつたにせよ、『三宝紀』の影響は後世に繼承され、『古今訳經圖紀』や『内典錄』の入藏錄は、『三宝紀』の記載のままに竺法護訳として(9)いる。

『大周錄』の記載はどうか。同錄の小乗重訳經目の中に、やはり『孟蘭盆經』をあげて竺法護訳中に排列している。なお『大周錄』の下註には「淨土孟蘭盆經」という未だかつて知られなかつた經典を記しているが、これについては後にふれたい。

『大周錄』に続いて撰述された『開元錄』では、さきに見たように、「孟蘭盆經」を竺法護訳とし、「報恩奉盆經」と同本とした。前者は『三宝紀』の記載を承けたものであり、後者は分類目錄的な『法經錄』以下の經錄の結論を若干修正して採用したものと見える。その意味では『開元錄』の記載はやはり前代諸經錄の総合的な見解を示したものと(10)いえないことはない。しかし『三宝紀』の誤りをそのまま繼承したことに典型的に現われているように、その総合

のしかたには一定の限界があったことも確かである。

なお近代の目録についていえば、まず『南条目録』が『開元録』と同様の記載をしているし、漢訳經典の翻訳に関する大著を発表したバグチ (P. C. Bagchi) 博士も、『三宝紀』、『内典録』、『古今訳経図紀』、『開元録』の記載の一致に基づいて、『孟蘭盆経』の翻訳者を竺法護としている。⁽¹²⁾

しかし諸経録の記載が一致するからといって、それが歴史の真実を必ずしも伝えているといえないのは、以上見てきた「孟蘭盆経」の例でも明らかであろう。従って「孟蘭盆経」の真実を正すためには、『三宝紀』によって混乱がもちこまれる以前の原型に復原し、それに即して問題を説明していかねばならない。それには「孟蘭盆経」を竺法護の訳経中から除外し、東晋代またはそれ以前の失訳経として改めて見なおす必要がある。⁽¹³⁾

二

すでに見たように、『法経録』から『開元録』にいたる諸経録は「孟蘭盆経」を三本異訳あるいは二本異訳の一つとして記載している。さいわいこれらの經典は現存しているので、經典の本文について、経録の記載が正しいかどうかを検討してみたい。まず『開元録』が同本異訳とした「孟蘭盆経」と「報恩奉盆経」の全文を比較対照して、両経の異同を確かめておこう。なお大正大藏経によれば前者は西晋の竺法護訳、後者は東晋の失訳とされるものである。⁽¹⁴⁾

孟蘭盆経

聞如是。一時仏在舍衛国祇樹給
孤獨園。大目犍連始得六通。欲
度父母報乳哺之恩。即以道眼觀
視世間。見其亡母生餓鬼中。不

報恩奉盆経

聞如是。一時仏在舍衛国祇樹給
孤獨園。大目犍連始得六通。欲
度父母報乳哺之恩。即以道眼觀
視世界。見其亡母生餓鬼中。不

見飲食皮骨連柱。目連悲哀。即鉢盛飯往餉其母。母得鉢飯。便以左手障飯右手搏食。食未入口化成火炭遂不得食。目連大叫悲号啼泣。馳還白仏。具陳如此。仏言。汝母罪根深結。非汝一人力所奈何。汝雖孝順声動天地。天神地神邪魔外道。道士四天王神。亦不能奈何。當須十方衆僧威神之力。乃得解脫。吾今當說救濟之法。令一切難皆離憂苦。

仏告目連。十方衆僧七月十五日僧自恣時。當為七世父母。及現在父母厄難中者。具飯百味五果汲灌盆器。香油錠燭床敷臥具。尽世甘美以著盆中。供養十方大德衆僧。當此之日。一切聖衆或在山間禪定。成得四道果。或樹下經行。或六通自在。教化声聞緣覺。或十地菩薩大人權現比丘。在大衆中皆同一心受鉢

見飲食皮骨連柱。目連悲哀。即鉢盛飯往餉其母。母得鉢飯。便以左手障飯右手搏食。食未入口化成火炭遂不得食。目連

馳還白仏。具陳如此。仏告目連。汝母罪根深結。非汝一人力所奈何。

當須

衆僧威神之力。乃得解脫。吾今當說救濟之法。令一切難皆離憂苦。

仏告目連。

七月十五日

當為七世父母。

在厄難中者。具妙飯。五

果汲灌盆器。香油錠燭床敷臥具

。尽世甘美以 供養

衆僧。當此之日。一切聖衆

或在山間禪定。或得四道果。或樹下經行。或得六通飛行。教化声聞緣覺。菩薩大人權現比丘。在大衆中皆共同 心受鉢

和羅飯。具清淨戒聖衆之道其德汪洋。其有供養此等自恣僧者。現在父母七世父母六種親屬。得出三塗之苦。忘時解脫衣食自然。若復有人父母現在者福樂百年。若已亡七世父母生天。自在化生入天華光。受無量快樂。時仏勅十方衆僧。皆先為施主家呪願七世父母。行禪定意然後受食。初受盆時先安在仏塔前。衆僧呪願竟。便自受食。爾時目連比丘及此大会大菩薩衆。皆大歡喜。而目連悲啼泣声積然除滅。是時目連其母。即於是日得脫一劫餓鬼之苦。爾時目連復白仏言。弟子所生父母。得蒙三宝功德之力。衆僧威神之力故。若未來世一切仏弟子行孝順者亦必奉此孟蘭盆救度現在父母乃至七世父母。為可爾不。仏言。大善快問。我正欲說。汝今復問。善男子。若有比丘比

和羅。具清淨戒聖衆之道其德汪洋。其有供養此等之衆。

出三塗。忘時解脫衣食自然。得七世父母五種親屬。

仏勅 衆僧。當為施主家 七世父母。行禪定意然後食此供。

丘尼。国王太子王子大臣宰相。
三公百官万民庶人。行孝慈者。
皆応為所生現在父母。過去七世
父母。於七月十五日。仏歡喜日
。僧自恣日。以百味飲食安盂蘭
盆中。施十方自恣僧。乞願便使
現在父母壽命百年無病。無一切
苦惱之患。乃至七世父母離餓鬼
苦。得生天人中福樂無極。仏告
諸善男子善女人是仏弟子修孝順
者。応念念中常憶父母供養乃至
七世父母。年年七月十五日。常
以孝順慈憶所生父母。乃至七世
父母為作盂蘭盆施仏及僧。以報
父母長養慈愛之恩。若一切仏弟
子。応当奉持是法。
爾時目連比丘。四輩弟子。聞仏
所説歡喜奉行。

目連比丘。及一切衆。
歡喜奉行。

以上が「盂蘭盆経」と「報恩奉盆経」の全文である。分量からいえば「盂蘭盆経」が「報恩奉盆経」のちょうど二倍あって、大正大藏経では前者が二段、後者が一段におさめられている。

両経の本文を見てまず気づくことは、その全体が酷似していることであろう。ことに「報恩奉盆経」は「盂蘭盆経」

の前半中に、ほとんどそのままの形で発見される。「孟蘭盆經」の後半の部分は、「報恩奉盆經」に欠けているが、「孟蘭盆經」の前半と後半はほぼ同じ内容を重複して述べてあるから、その重複部分を欠いても、「報恩奉盆經」はこれだけで首尾一貫した經典と見なすことができる。

さらに詳細に両經の内容や表現を觀察していくと、『開元録』等のいう同本異訳説は根本的に成立しえないことが判明する。すなわち、同じ原典から異った訳者によって異った時期に翻訳されたものを同本異訳と称するが、「孟蘭盆經」と「報恩奉盆經」の二經をかかる異訳經と見なすことは困難である。二人の訳者によって別々に翻訳された經典は、たとえ後者が前者の訳を参照したと仮定しても、このように一字一句まで符合するようなことはまずありえないからである。いわんや、一方が西晋の竺法護訳、他方が東晋の失訳であるとする『開元録』等の記載の信用しえないことは論ずるまでもない。

従つて經典の本文についてみるかぎり、これら二經は本来一回しか訳されることになつた同一の一經であると考えねばならない。もともと一經しかなかつたものが、流伝の過程で變形され、二つの異つた経題をもち、分量の上でも長短相異なる形態をとつて流行するにいたつたと推測される。

ここで問題となるのは、「孟蘭盆經」と「報恩奉盆經」のどちらが、変容を受ける以前の原型に近かつたかということである。すなわち具体的には、「孟蘭盆經」の方がさきにあつて、のちに「報恩奉盆經」のような形に縮小されたものか、それとも「報恩奉盆經」の方が原型で、のちに二倍に増広されて「孟蘭盆經」ができたものかということである。これは「孟蘭盆經」の成立を解明するためにも重要な問題であるが、またそれだけに經の本文比較だけからは容易に解決の糸ぐちを見いだしたい。そこで他の二つの側面——経録と経題——から考察しよう。「孟蘭盆經」が「孟蘭經」として『僧祐録』の『失記雑経録』にはじめて現れることはすでに述べた。「報恩奉盆經」は『僧祐録』にはなく、『法経録』以後の経録に記載されているという事実もさきに見た通りである。このことは当面の問題を解明す

一つのヒントにならないであろうか。『僧祐録』と『法経録』の隔たりは約百年あるから、経録の記載に即して素直に考えれば、「孟蘭盆経」の方がさきに存在し、のちに「報恩奉盆経」ができたということになる。またこれら二つの経題はどう考えたらよいか。「孟蘭盆経」の本文中に孟蘭盆という言葉は二回現れているから、「孟蘭盆経」という経題が附せられてもさして不自然ではない。しかし「報恩奉盆経」の方は経の本文にこれに相当する語句が見いだされないばかりでなく、経全体の主旨とも相容れないものである。このことは「報恩奉盆経」の成立が「孟蘭盆経」より遅いことを暗示するものではなからうか。以上、二つの理由から「孟蘭盆経」の方が古く、原型に近いと推定したい。

なお、宗密の「孟蘭盆経疏」をはじめ、『法経録』から『大周録』にいたる諸経録は、「灌臘経」という經典をも「孟蘭盆経」の異訳経とし、「報恩奉盆経」を合わせて三経同本異訳として記載している。もともとこの経は『僧祐録』の『失訳雑経録』にあったもので、恐らく「孟蘭盆経」と同じ頃に成立したものであろう。ところが、『開元録』はこの経について

般泥洹後灌臘経一卷一名四望灌臘経 亦直云灌臘経 西晋三藏竺法護訳

右此灌臘経大周等録皆为重訳云与孟蘭盆経等同本異訳者誤也今尋文異故為单本⁽¹⁷⁾

と記して、「孟蘭盆経」の異訳経であることを否定したのである。この経は現存しているのでその本文についてみると、分量は約一段、内容は阿難の問により、仏滅後四月八日と七月十五日に齊会を設くべきことを説いたものである。『法経録』以下の経録がこれを異訳経と見なしたのは、恐らく経文中の七月十五日という語句にひきまわされたからであろう。『開元録』がこれを異訳経から削除して独立の単経に編入したのは賢明な処置であった。ただしこの場合にも『三宝紀』のデタラメな訳者査定を無批判に継承して竺法護訳としたことが惜しまれる。

以上の考察によって、「孟蘭盆経」は本来一回しか翻訳されることがなかったこと、「報恩奉盆経」は恐らくのち

に「孟蘭盆経」より抜萃されてきたこと、「灌臘経」は成立したのは「孟蘭盆経」と同じくらい古いが、もともと「孟蘭盆経」とは関係のない独立の一经であったことがほぼ明らかとなった。

三

次に『法苑珠林』の中に収録された「孟蘭盆経」について考察を進めたい。『法苑珠林』一〇〇巻は唐代の道世によつて十年の歳月を費して編纂されたといわれ、その中にはかつて存在したが何らかの理由で現在の藏経に蒐集されず散逸してしまつた古い經典も豊富に引用されているので、訳経史研究上、貴重な資料の一つに数えられている。ところでこの巻第六十二に、「孟蘭盆経」の引用が見いだされる。¹⁹⁾もちろん全文を引用するのが目的だったのでなく、当時孟蘭盆供の儀式や供物に関するいろいろな議論があつたらしく、その質問に答える典拠として部分的に紹介されているにすぎない。しかし現在の藏経には欠けていて、われわれには知られなかつた種類の「孟蘭盆経」が掲載されているので、その点に注目したい。ここに引かれた経は「小盆報恩経」と「大盆浄土経」の二つである。前者は「小盆経」、後者は「大盆経」とも略称されている。その内容を見るに、「小盆報恩経」は現存の「孟蘭盆経」と同一であることは、引用された箇所がごく小部分であるにもかかわらず明かからずきわめて明白である。

問題になるのは「大盆浄土経」または「大盆経」の名で引用されている現藏経中に存しない逸存経である。本文を見てみよう。

[A] 十六国王闍仏説目連救母脱三劫餓鬼之苦生人道中母子相見。時瓶沙王即勅藏。為吾造盆。藏臣奉勅。即以五百金盆。五百銀盆。五百瑠璃盆。五百埵琿盆。五百瑪瑙盆。五百珊瑚盆。五百琥珀盆。各各盛滿百一味飲食。事事如法。将来獻仏及僧。

[B] 瓶沙王造五百金鉢。盛滿千色華。五百銀鉢。盛滿千色白木香。五百瑠璃鉢。盛滿千色紫金香。五百埵琿鉢。盛滿

千色黃蓮華。五百瑪瑙鉢。盛滿千色赤蓮華。五百珊瑚鉢。盛滿千色青木香。五百琥珀鉢。盛滿千色白蓮華。王視如法。即勅兵臣嚴駕十四萬衆。俱到祇洹寺。礼仏奉盆及僧。以七宝盆鉢俱施与仏及僧。受用竟。還駕帰国。七世父母超過七十二劫生死之罪。

其次須達居士。毘舍佉母。二百優婆夷。波斯匿王末利夫人等。頒宣国内。依目連盆法為吾造盆。各用五百紫金盆黃金盆。盛滿百一味飲食。後以五百紫金輿。五百黃金輿。盛滿百一物。事實具足。遂至王及夫人前。見其如法。時王即以嚴駕。十八萬衆共至仏前。奉千金盆千金輿等竟。敬礼還帰。七世父母超過七十二劫生死之罪。

以上が『法苑珠林』所引の全文である。その内容は、瓶沙王、須達居士、波斯匿王末利夫人等が目連の盆法によつて五百の金盆等を造り、仏及び僧に施与し、その功德によつて七世の父母の罪を滅したとなす。「依目連盆法」とあつて「盂蘭盆経」の目連救母の説話を予想した語句があるから、おそらく「盂蘭盆経」よりかなり後の成立であろうと考えられるが、この資料だけからはそれ以上の推論は不可能である。

一方、パリ国民図書館に所蔵されているペリオ蒐集の敦煌本の中に「浄土盂蘭盆経」(ペリオ本二一八五号)がある。このペリオ本については、かつて本田義英博士がその大要を紹介された。また今日では東洋文庫の敦煌出土文献のマイクロフィルムによつて、全容を知ることができる。分量は一行十七字で二十四行の字詰のもの五紙、欠落のない完全な写本である。

この「浄土盂蘭盆経」の内容を調べてみると、面白いことに、この経の中にはさき全文をあげた「大盆浄土経」と完全に一致する箇所が発見される。それが単なる字句や表現の類似ではなくて、逐語的に一致するから、ペリオ本の「浄土盂蘭盆経」と『法苑珠林』に引用された「大盆浄土経」は、もともと同一経であつたことは間違いない。してみれば、現蔵経に収められてはいないが、現存の「盂蘭盆経」とは別種の「盂蘭盆経」がかつて存在していたことが、二つの側面から証明されたことになる。

ひるがえって、ここで何故かかる経典が現蔵経中に収められなかったかを考えてみたい。『大周録』を見ると、小乗重訳経目の中に

孟蘭盆經一卷三紙、又別本五紙、云淨土孟蘭盆經、未知所出⁽²¹⁾

と記載されている。その下註によって知られるように、当時は「孟蘭盆經」に二種あって、一方は三紙、他方は五紙で、後者は「淨土孟蘭盆經」と呼称されていたという。「未知所出」と記したのは、『大周録』以前の経録がそれについては全くふれるところがなかったたので、この経がいつどこから現れたか、その典拠が不明であることを正直に告白したものであろう。今日実際に諸経録を調査してみても、『大周録』以前に「淨土孟蘭盆經」の出現を確かめることはできない。

『大周録』の記すこの「淨土孟蘭盆經」がペリオ本の「淨土孟蘭盆經」であり、同時に道世所引の「大盆淨土經」であることは論ずるまでもない。「淨土孟蘭盆經」といい「大盆淨土經」というのも結局は同一経の異名に過ぎないし、『大周録』の紙数ともよく符合するからである。

次に『開元録』の記載を見よう。同録の『疑惑再詳録』には、相当経典として十四部十九巻をあげているが、「淨土孟蘭盆經」はその一つに数えられている。その記載を掲げると

淨土孟蘭盆經一卷五紙

右一經、新旧之録、皆未曾載、時俗伝行、將為正典、細尋文句、亦涉人情、事須審詳、且附疑録⁽²²⁾

唐代においては、孟蘭盆供の儀式の隆盛を背景として、「孟蘭盆經」とともに「淨土孟蘭盆經」も広く流行していたことは想像にかたくない。道世が『法苑珠林』の中で二経を同等の資格で引用せざるを得なかったのも、このような事情があつたことである。

『開元録』の撰者智昇が、この「淨土孟蘭盆經」を正式の経典と認めるのをためらつたのは、彼自身の註記が語つ

ている通り、經文の中に疑經の臭いを濃厚に感じ取ったからであろう。「時俗伝行、將為正典」という智昇の述懐は、「浄土孟蘭盆經」の成立事情をかなり適確に表明したものと見て注目されてよい。かくして『開元錄』が『疑錄』に編入し、それ以後の經録がそれにならったから、この經は永久に經藏から除外され、再び收蔵されることはなかった。

なお、經題について一言したい。本田博士は「浄土孟蘭盆經」という經題について、「孟蘭盆經」に比べてはるかに現世利益的色彩の濃い内容をもつ經典に「浄土」の字が冠せられたのはおかしいと疑問を提出されている。しかし「浄土孟蘭盆經」「大盆浄土經」と經題が異っても「浄土」の字句を共有しているのは、何か理由があつてのことに違いない。すでに見たようにこの經典の主旨は「以七宝盆鉢、俱施与仏及僧」であつて、七宝の盆すなわち金盆・銀盆・瑠璃盆・珊瑚盆・瑪瑙盆・琥珀盆が仏や僧に奉げられる。この七宝は当然極樂浄土の莊嚴を連想させる。「無量寿經」によれば浄土の自然は七宝で合成されるとし、さらに、意のままに七宝の器に百味の飲食が盛られる情景を美しく描いている。

若欲食時、七宝応器自然在前。金銀琉璃珊瑚瑪瑙琥珀明月真珠、如是衆鉢随意而至。百味飲食、自然盈滿。⁽²³⁾
そこで「浄土孟蘭盆經」の作者は、七宝による浄土の莊嚴から直接間接にすばらしい着想を得て、その華麗なイメージを素材としてこの經典を創作したとは考えられないか。それはともかくも「七宝」と「浄土」とは恐らく容易に結びつく類似の概念であつたことは疑いない。してみれば經題に「浄土」の二字が冠せられたことは、經の内容にふさわしかったといえよう。

四

現藏經所収の「孟蘭盆經」の最も古い引用は『荆楚歳時記』に見いだされる。『荆楚歳時記』は、南北朝の頃、宗

懐(四九八―五六八頃)によって著された中国の民間年中行事に関する記録で、現存する歳時記としては古い方に属する。この書に採録された年中行事の行なわれていた地域は、大体現在の湖北・湖南両省を中心とする揚子江中流域地方であるとされる。⁽²⁴⁾

そこでまず「孟蘭盆経」の本文が、どのように変容されて歳時記の中に組みこまれ定着しているかを観察してみよう。(相当箇所のみを掲げる。傍線の部分をつないで読めば、歳時記所載の「孟蘭盆経」となる。なお()で示したところは、その直前の字の誤写か言いかえ、「」は歳時記が補った語句をあらわす。)

聞如是。一時仏在舍衛国祇樹給孤独園。大目犍連始得六通。欲度父母報乳哺之恩。即以道眼觀視世間。見其亡母生(在)餓鬼中。不見飲食皮骨連柱。目連悲哀。即鉢盛飯往餉其母。母得鉢飯。便以左手障飯右手搏食。食未入口化成火炭遂不得食。目連大叫悲号啼泣。馳還白仏。具陳如此。仏言。汝母罪根深結(重)。非汝一人力所奈何。汝雖孝順声動天地。天神地神邪魔外道。道士四天王神。亦不能奈何。当須十方衆僧威神之力。乃得解脱。吾今当説救濟之法。令一切難皆離憂苦。仏告目連。十方衆僧(至)七月十五日僧自恣時当為七世(代)父母。及現在父母厄難中者。具飯百味五果汲灌盆器。香油鉢燭床敷臥具。尽世甘美以著盆中。供養十方大德衆僧。……(中略)……時仏勅十方衆僧。皆先為施主家呪(祝)願七世(代)父母。行禪(祝)定意然後受食。初受盆時先安在仏塔前。衆僧呪願竟。便自受食。爾時目連比丘及此大会大菩薩衆。皆大歡喜。而目連悲啼泣声寂然除滅。是時目連其母。即於是日得脱(劫)(切)餓鬼之苦。爾時目連復白仏言。弟子所生父母。得蒙三宝功德之力。衆僧威神之力故。若未來世一切仏弟子行孝順者亦必奉此孟蘭盆(供養)救度現在父母乃至七世父母。為可爾不。仏言。大善快問。我正欲説。

『荆楚歳時記』所載の「孟蘭盆経」は、現存「孟蘭盆経」の中から主要な語句を抜萃したものであることは疑う余地がない。しかも『歳時記』の抜萃引用がほぼ経全体にわたっていることは、現存経と同形態の「孟蘭盆経」が遅くも六世紀前半には広く一般に流布していたことを物語るものである。すでに明らかにしたごとく経録の記載として最も

古いのは、『僧祐録』の『失訳雜經錄』中に見いだされるものである。僧祐（四四五—五一八）は宗懐とほぼ同じ時期に活躍し、宗懐が見たのと同じ「孟蘭盆經」を当然見ていた筈である。ところが彼は「孟蘭經」として記載し「孟蘭盆經」とはしなかった。彼が故意に「盆」の一字を削ったのか、それとも単なる誤写だったのか、未だ明らかでないが、なお検討の要があると思われる。

また『荆楚歲時記』と同様に興味ぶかいのは、『僧祐録』卷第十二所収の『法苑雜緣原始集目錄序』である。⁽²⁵⁾これは僧祐自身の撰述にかかるもので、当時流行していた仏教行事や書き残された記録文書等が、いかなる由緒や典拠を有するかが次第にわからなくなりかけていたので、「檢閱事緣討其根本」という意図のもとに著作されたものである。この中に

孟蘭盆緣起第十七出目連問經⁽²⁶⁾

という記載がある。この前後には例えば「三七忌日緣起」、「法社建功德邑記」、「放生緣起」、「施曠野鬼食緣起」、「鬼子母緣記」などがあつて、それぞれ典拠となる經典が註記されている。⁽²⁷⁾当時は他の仏教儀礼と並んで孟蘭盆供の行事が一般民衆の間に広範に普及し、重要な年中行事の一つに数えられていたから、僧祐の目錄に掲載されていること自体は極めて当然のことである。注目すべきは下註に見える「目連問經」という未知の典拠である。僧祐は何故、「孟蘭盆經」を挙げずに「目連問經」と記載したのであるか。七月十五日に孟蘭盆の供養を行なうことについては、『荆楚歲時記』の記述をまつまでもなく、「孟蘭盆經」に基づくというのが、当時の常識となっていた筈である。それなのに僧祐が孟蘭盆緣起の典拠としてあえて「目連問經」を挙げたのであるから、これには何か理由があるに相違ない。そこで二つの観点からこのことを究明してみよう。

(1) 「孟蘭盆經」は、餓鬼道で苦しむ母を救うために、目連が救済の方法を仏に問い、仏がそれに答えて目連を教誡するという内容である。

(2) 僧祐が『失訳雑経録』の中では、「孟蘭經」として記載し、一群の小乗經典の抄出經の中に編入していた。

まず(1)についてみれば、「孟蘭盆經」は「目連問經」と呼ばれて差しつかえない内容であったから、古くは「目連問經」の名で通用していたと考えられる。僧祐は古い経題を知っていたから、典拠を挙げるに当って本来の古い経題を採用したと推定しうる。ところがこの推定の難点は文献的な証拠が全くないことである。⁽²⁸⁾僧祐以前に「孟蘭盆經」が「目連問經」と呼称されていたことを証明する文献が発見できない点を誇張すれば、「目連問經」という経題は僧祐のその場かぎりの創作に過ぎなかったのではないかという結論を導くことになる。しかし律僧でしかも卓越した史学者として著名であった僧祐が、仏教行事の由緒や典拠を自ら明らかにしよう⁽²⁹⁾と志ざしながら、一般に承認されていない思いつきの経題を無造作に創作したとは考えられない。

(2)の「孟蘭經」と、一群の抄出經との関係をどう考えるか。まず僧祐がこれを抄出經の中に分類したことは、經の分量や内容から見て、小乗經のいずれかに属する抄出經と判断したことによると思われる。それでは何故「孟蘭經」という経題を挙げたのか。「目連問經」という典拠を一方で堂々と掲げながら、他方で「孟蘭經」をどうして挙げたのか。この消息を物語る文献が今のところ皆無なので、訳経史研究一般の例にならって推測するのはおぼろしい。結論だけをいえば、「孟蘭經」としたのは当時広く行なわれていた呼称に従ったもの、また、「目連問經」と註記したのは、僧祐自身の研究から得た確信に基づいてなされたものといえよう。一般に経録に經典を記載する場合、世間で流行している経題を用いるのが通例であるから、僧祐が『失訳雑経録』に「孟蘭經」と記したのも、一般的な通用度を重視したからに違いない。しかし(1)(2)を総合して考えれば、「孟蘭經」という経題で記載しながらも小乗經の抄出經中に編入したことや、「目連問經」として孟蘭盆縁起の典拠經典としたことは、「孟蘭」とか「孟蘭盆」とかの経題が必ずしも古くからこの經典の唯一の呼び名ではなかったこと、この經を小乗經典の一つとして受容する態度がかなり古くから存したこと、などが指摘できるのである。

以上、訳経史研究の観点から五蘭盆経類の經典について幾つかの問題点を探ってみた。もちろんこの方法によっても、「孟蘭盆経」の原型がインド成立（翻訳経）か中国成立（偽経）かを確定することは困難であり、せいぜい中国でいつごろ「孟蘭盆経」が現れたかを推測しうるにすぎない。

後世にできた「浄土五蘭盆経」（「大盆浄土経」）を別にすれば、経録によって二回ないし三回の翻訳があったとされる「五蘭盆経」は、実はただ一種の経があったのみで、他は独立の異訳経と見なすことのできないものであることは、すでに論述してきた。そこで本来の「孟蘭盆経」（これが「孟蘭盆経」と呼ばれていたか、他の名称で呼ばれていたかは今は問わない）が中国にいつごろ現れたか。結論を先にいえば、東晋の末ごろ（四〇〇年前後）と推定したい。理由は二つあり、一つは、『道安録』に何ら記載が見られないこと、他の一つは、『歳時記』に見られる如く六世紀における孟蘭盆供の流行である。なお「五蘭盆経」の東晋成立説については、すでに吉岡義豊博士が中元説との関連をめぐって同様の結論を発表しておられる。⁽³⁹⁾

註

- (1) 『開元録』卷二（大正五五・四九四下）
- (2) 『開元録』卷一九（大正五五・六八五上）
- (3) 『三宝紀』卷六（大正四九・六四上）
- (4) 林屋友次郎『経録の研究』、『異訳経類の研究』三五〜四七頁。
- (5) 『出三藏記集』卷四（大正五五・二八下）
- (6) 『出三藏記集』卷四（大正五五・二一中）
- (7) 『法経録』卷三（大正五五・一三三中）

- (8) 『仁寿録』卷二(大正五五・一六〇上)、『静泰録』卷二(大正五五・一九四下)
- (9) 『古今訳経図紀』卷二(大正五五・二五四上)、『内典録』卷二(大正五五・二三五上)
- (10) 『大周録』卷九(大正五五・四三二下)
- (11) Nanjo, "A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka," p. 78
- (12) P. C. Bagchi, "Le Canon Bouddhique en Chine," Tome I, p. 109
- (13) 『三宝紀』によって新たに竺法護訳経に編入された三十経はことごとくデタラメな査定によるものである。「孟蘭盆経」もその中の一経である。拙稿「竺法護の訳経について」(印仏研十一一)を参照。
- (14) 『孟蘭盆経』(大正一六・七七九)、「報恩奉盆経」(大正一六・七八〇上)
- (15) 『孟蘭盆経疏』下(大正三九・五〇六下)
- (16) 『出三藏記集』卷四(大正五五・二八下)
- (17) 『開元録』卷一二(大正五五・六〇五上)
- (18) 『般泥洹後灌臘経』(大正一二・一一四上)中)
- (19) 『法苑珠林』卷六二(大正五三・七五一上)中)
- (20) 本田義英「孟蘭盆経と浄土孟蘭盆経」(竜谷大学論叢第二七六号)。なお、ついでに敦煌本について一言すれば、一昨年中国で刊行された『敦煌遺書総目索引』(北京、一九六二年)は、敦煌から各国探険隊によって発見され、各地に分散して所蔵されている文書の総目録である。これによれば敦煌本の「孟蘭盆経」は八種にのぼっている。すなわち(1)「仏説孟蘭盆経」(北字七五)、(2)スタイン本二五四〇号、(3)スタイン本三一七一号、(4)スタイン本四二六四号、(5)スタイン本五九九九号、(6)スタイン本六一六三号、(7)ペリオ本二〇五五号(経類はいずれも「仏説孟蘭盆経」)、(8)ペリオ本二一八五号の「仏説浄土孟蘭盆経」がそれである。(8)を除けば恐らく断簡であろうと思われる。
- (21) 『大周録』卷九(大正五五・四三二下)
- (22) 『開元録』卷一八(大正五五・六七一下)
- (23) 『大無量寿経』(大正一二・一七一中)下)
- (24) 守屋美都雄『校註荆楚歲時記』解題
- (25) 『出三藏記集』卷十二(大正五五・九〇中)九三中)

(26) 同上(大正五五・九一上)

(27) 例えば「施曠野鬼食緣起」は「大般涅槃經に出づ」と記され、現存の「大般涅槃經」中に相当箇所を見出しうるから、この目録の典拠の信憑度は高いといつてよい。

(28) 「目連問經」という經を『出三藏記集』や古い經錄の中にさぐっても見当たらない。「目連所問經」という經題は『失訳雜經錄』に掲げられているが、これは僧祐当時無本であった。現在の藏經中に「目連問經」一卷(大正二四・九一〇)が安世高訳として残っているが、これは別名を「犯戒罪報輕重經」または「犯罪經」と呼ばれ、内容的に全く異つた別種の經典である。法天訳の「目連所問經」(大正二四・九一一)と無関係なことはいうまでもない。

(29) 吉岡義豊「七月十五日中元節について」(岩井博士古稀記念論文集)

シュライエルマツハーの『宗教論』に
おける「瞬間」の意義

館 瀬 道

一

シュライエルマツハーの『宗教論』（一七九七年初版）のドイツ思想界における意義は、この著者自身が副題をつけていっている通り、宗教を軽蔑するものの中の教養人に寄せたる講演（Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Versicherern）によって、すべての文化殊に道徳に対して、宗教の全く独立した意義を認めることである。この著者は波乱に富んだ生涯のうちで、カント及びスピノーザの影響もうけたが、特に慈善病院付の説教師としてベルリンに移って（一七九六年）から以後、親交を結んだF・シュレーゲルを中心とするロマン派の人々からの感化と幼少からの敬虔な宗教者としての感情とによって、シュライエルマツハーは、宗教を単に文化としてでなく人間の生それ自身の意味の源流を宗教に求めたのである。ロマンチズムは人間精神の内的にして永遠なる自由への憧憬と、形式的道徳に束縛されることなく永遠なる神の国への献身を尊重したので中世の宗教精神へ帰ろうとする気運もみられたのである。人生の意義を宗教に求めたのも永遠と自由への解放の精神にも通じていたといえるのである。ベルリンでシュレーゲルと初めてあい識った二十五才の多感な青年シュライエルマツハーが深い影響をうけたの

もこの献身と自由と解放の精神であった。

ロマンチズムは古典主義への抵抗から成長したのであるが、哲学においても文芸においても、十八世紀以後古典主義は崇高なる理想としての善美を求める厳正なる精神的態度を本領とするのである。然し、その善美の追求はあくまで理性法則にしたがい、理性的世界においてなされたのである。そこに求められている善美は形式的となり、善美追求の態度は理論的に厳正であつて、かかる威勢は極めて典雅に完成されたけれども、それはやはりすでに古典なのであつて、人間の内的生命は、自らの有限を超えて無限と永遠を求めてやまないものであり、かかる生命本来の欲求は古典的形式のうちで満たされるものではなかつたのである。古典主義の確立したものは理性の法則としての道徳に外ならぬのであつた。道徳の法則をふみ破つてもなお、人間の生命は自由と永遠とに生きようとしたのであつて、むしろ古典主義への反抗の中から、形式を打ち破つてこの人間精神の自由な前進をなしとげようとする運動がロマンチズムなのである。広大なる永遠の原野に開放された人間精神は、美の世界、善の世界、真の世界を広大な精神的宇宙において求めて、ローマン派文芸、ローマン派哲学を築き上げたのである。まことにローマン派思想界に咲き出たる文芸哲学では、その一人一人が極めて個人的であつて、溢るるばかりの内的生命に充実して、類型化の出来ない個性であつた。シュライエルマツハーはその最も個性的存在の一人として、F・シュレーゲルの組織する機関紙である“Das Athenäum”に情熱的論陣を張つたのである。その間シュレーゲルや、ノヴァーリス、テイクなどからの感化により、彼の世界観は美的理想の追求に集注されたが、シュライエルマツハーの思想は専ら宗教と道徳の問題を主軸としながら、宗教が道徳から独立した意義を持つことを明確に主張したのである。

古典期から浪漫期にかけてプロシヤ文化の育成のための大きな力であつたフリードリッヒ大王亡き（一七八六年）あと、プロシヤ思想界には啓蒙思想が風靡し、そこから生れる宗教軽視の風潮は、カント以後の理性的古典哲学によつて批判され、フランス的 *raison* はドイツ的 *Vernunft* に席を譲つたといえるが、ここでは、宗教は理性論的理解に

おいてのみ意味を認められたのである。然し、宗教は何等かの意味で人間精神と超越者とがかかわりあい、そして結び合うことであるから、理性論的理解のみでは宗教の意義を汲みつくすことは困難である。宗教の理性化は、宗教を道徳と化し、宗教の独自性を否定する結果となる。カント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲル等の観念論的宗教哲学は、やがてフォイエルバッハにおいて宗教論を人間論の中に解消するに至るのはやむなき勢である。

神の人間化から遂には神の否定に至る理性論的宗教哲学の系譜を辿れば、人間理性の尊重に基く宗教論が倫理学へ近似を示すのは当然である。道徳論的宗教論が宗教否定を意図することはないが、宗教が道徳の中に埋没しているといつてよいのである。道徳論的宗教論から宗教を失わせぬのは、論者自身の宗教者としての心情が、道徳法則の上には神意を確信するからに外ならない。かかる理性論的宗教論では、道徳とは全く別な宗教独自の精神的領域を定立することは出来ない。宗教を道徳の付属物のようにみる理性論的宗教論が当時代の教養人の思想とされていたのである。この啓蒙思想的又は理性論的宗教理解に反発して、宗教は認識の問題でなく神的宇宙に対する純粹なる感情的帰依であるというのが浪漫的宗教理解であった。ドイツ観念論が宗教を理性の領域にもたらして論ずるのに対して、これを感情の領域にもたらして宗教独自の意義を明にしようとするのが、この『宗教論』である。雄大なる宇宙は現実的世界を超越した永遠なる神的意志であつて、純粹なる感情的直観によつてのみ神意にあずかることが出来るのである。この立場から、シュライエルマツハーはこの論を当時の思想界に向つて提言し、特に当時の一般教養人に向つて反省を求めたのである。シュライエルマツハーが生涯を通じて、如何にこの『宗教論』を重要視したかは、一八〇六年、一八二二年、一八三一年にそれぞれ第二、第三、第四版を重ねて刊行していることから察することが出来るのである。

シュライエルマツハーは道徳を尊重したが、道徳はあくまで人間の理性的道徳法遵奉である。而して道徳は神意の現実化である。然し宗教は宇宙的意志への直観的帰依による人意の宇宙的昇華である。宗教と道徳は次元を異にして

おり、宗教を道徳に還元することは出来ない。この点では宗教論としては彼はカントを拒否するのである。神の啓示には理性的認識は及ばないから、シュライエルマツハーは啓示神学者でないと同時に理性論的神学者でもない。⁽¹⁾ 即ち宗教を道徳の媒介物のようにするカントの道徳的神学に反対する。彼の感情宗教とは、人間全体が自分自身が宇宙に依存していると直観する感情にみちている状態である。⁽²⁾ 即ち、宗教の本質を感情に認めるのであって、道徳は知的理性に、宗教は敬虔なる感情に依存する。シュライエルマツハーの宗教哲学は、神についての学説ではない。それは理論理性や実践理性にでなく美的理性に基く所の宗教的感情についての学説なのである。⁽³⁾ 敬虔の感情は知識の規準ではなく宗教の源流であるからである。⁽⁴⁾

この宗教論の副題にある、宗教を軽視する人々は、無教養のために軽視するのでなく、むしろ理論の面では宗教を尊重する所の理性論的立場の知識人である。シュライエルマツハーによれば、宗教は決して単なる思索ではなくて、従来の理想主義者達は神を誤解するものであるという。⁽⁵⁾ 宗教的感情を文藝的詩情にすりかえる文人達も正當に宗教を理解せず、むしろ軽視するものといえる。宗教のその独自の意義を認めるのでなく、道徳のための支柱と考え、又は道徳を無視して現実逃避的情緒として宗教の意義をみとめることは、超理性的な宗教を道徳の領域にひき下ろし、純粹感情を地上的感情に引き下ろすものであるから、理性論的合理論者又は浪漫主義者という教養人士は宗教を軽視するものだと いえる。『宗教論』の初めに、宗教の代りに賢人の格言、詩人の名歌が教養あるものの住居の神々であった⁽⁶⁾ というのはこの意味である。即ち、彼はゲーテ、カント、フィヒテをも批判の対象として⁽⁷⁾ いるのである。

然し、かかる考えは、やがて、宗教と道徳は如何なる関係にあるかを明確にすべきことにならねばならない。彼によれば、宗教と道徳とは人間精神における互に別なる領域であつて、宗教は道徳的理性の次元を高く超えているのである。カントにおいてもフィヒテにおいてもそうであつたが、カントは、道徳は必然的に宗教に至らねばならぬとし、道徳を道徳として完からしめるには宗教の支援を要するとした。それは結局は、宗教を道徳の領域にくみ入れる

ものである。フィヒテは世界統治の神的秩序を確信することが宗教だとするが、而もその秩序は結局は道德的秩序であり、フィヒテの宗教は世界の道德的秩序への献身と確信である。かかる確信は世界秩序を遵奉しようとする無限努力である。かかる秩序とは思惟と存在との同一であり、世界秩序は神的である。神意献身においてシュライエルマツハーはフィヒテ宗教觀の影響下にある。然し、シュライエルマツハーの場合は、最高実在への全人的直視、いわば純粹感情に基くのであって、理性的なるものを打ち棄て、理性的死に当面して而も宗教的情感によみがえるものなのであって、この点ではシュライエルマツハーはスピノーザの神の概念の影響下にあつたのである。⁽⁸⁾それにもかかわらず、宗教と道德とは相互に支え合っていることは事実であつて、シュライエルマツハーもそのことを十分に認めながらも宇宙への帰依による無限努力としての宗教は理性的營為によつてでなく、理性の世界よりおどり出で永遠の世界を無限に求め行く無限感情においてのみなしとげられる底のものであるとした。

このようにシュライエルマツハーにおいては、道德と宗教とは人間精神における領域を異にしながら而も相い支え合い、道德と宗教とは互に距てあいながら而も相い結び合っている。このことは、理知の權威をもつてすべての眞偽を判定しようとする啓蒙主義者、合理主義者、ひいては合理的思惟に立つすべての人が、宗教を道德の領域に組み入れ、宗教を道德的意義によつてのみ認めることの誤りを、正そうとするのであるけれども、シュライエルマツハーは啓蒙主義、古典主義を学ぶことから出発したので、もともと彼自身が、宗教論が副題にする所の「宗教を輕視する教養人」であつたのである。いうならば宗教輕視の教養人としての彼の、敬虔なる宗教者としての彼への転身における懺悔と決意とをもつて、宗教の意義を明にしようとしたものがこの『宗教論』であるから、本書は、極めて敬虔な宗教者としての彼の生涯の書である。彼の数々の宗教についての論作は本論を主軸として展開するといつてもよいのである。よくしられた、宗教とは絶対帰依の感情(das schlechthinge Abhängigkeitsgefühl)であるという定義は一八二二年の『キリスト教信仰論』(Der christliche Glaube)に現われた注目すべき表現だが、その年に『宗教論』の第

三版が出ており、『キリスト教信仰論』の背景をなすものは依然としてこの『宗教論』であるといわねばならない。而もその根本的主張は、宗教の本質は思惟でも行為でもなく、直観と感情とである⁽⁹⁾。即ち、『宗教論』は宗教と道德、形而上学、との問題を批判的にイロニツシユに論じながら、人間精神において、宗教は道德とは別の独自の領域を有し、而も人間精神を、道德よりも更に根源的に支えるものは宇宙に対する純粹で直接なる宗教的感情であると主張するのである。

宗教の本質が直観と感情であるからこそ、宗教は、人間が欲すると否とにかかわらず、人間が当然そうでなければならぬ根源的見地から人間を見るのであつて、シュライエルマツハーにおいては、所謂道德や所謂宗教の既成概念から人間を見るのではない。人間が眞に人間として生きる道を求め、必然的に宇宙を直観し世界的神意を遵奉しようとする純粹感情においては、人間の一切の営為は新しいそして宗教的意味を持つのである。人間のこの宗教的転身の境位において宗教は成立するので、その本質はたしかに直観と感情である⁽¹¹⁾。宇宙の直観と結びつく謙讓、愛、感謝、慈悲、悔悟等の宗教的感情は道德ではなく敬虔に属するから、宗教は道德の奴隸ではなくて、弁護者なのである⁽¹²⁾。故に宗教なくして思弁及び実践を持つとするのは憍慢な尊大であるといわねばならない。宗教的人間は宇宙を直観し宇宙自身の表現と行為との中に在つて敬虔に宇宙の巨大な意志の声なき声に耳を傾けるのである。即ち宗教的人間は子供のような受働態で宇宙の直接の影響によつてとらえられ充たされようとする⁽⁴¹⁾。この敬虔なる受身への転身に宗教の本質がひめられており、この転身の時が宗教的瞬間である。この瞬間が宗教の花ざかりである⁽¹⁵⁾。この瞬間の心的内容を開明することがこの『宗教論』の主意である。宗教を道德や形而上学又は文学的情緒に従属させようとする宗教輕視者の蒙をひらいて宗教の意義を明かにしたのである。

二

宗教開示の瞬間においては、直観と感情とが分離せず一つに融合して、分析的に記述することの出来るものではなく、秘密に似た瞬間である。⁽¹⁶⁾とはいいながら、この瞬間における人間の心的構造を開示することが宗教の意義を明にすることであるが、ここにいう瞬間とは単なる時間ではなく、宗教的人間がその時に誕生するような内実ある時間である。宗教を軽視するものには享樂的時間があつて永遠という時間がない。宗教開示の瞬間は永遠開示の瞬間である。時間とは理性的時間と純粹直観的永遠とが相い結合される或る一点だといえるのである。⁽¹⁷⁾この一点に立つ人間が、神の意志と事業との通訳者 *Dolmetscher* ⁽¹⁸⁾となるのである。時間的人間がかかる通訳者に転身することが宗教者の誕生である。

理性的人間のよつて立つ体系は道德であるが、永遠直観的人間のよつて立つ体系は宗教である。

道德的人間は二つの世界を信ずる。二つの世界とは死で境された二つの世界であつて、此の世における義務の体系を持つが、宗教者は一つの世界を信ずる。一つとは生をも死をも超えることである。従つて義務の体系よりも永遠なる宇宙への謙譲と献身を軸として死を超えて生を生きることが宗教である。この点では永遠的宗教と現實的道德は鋭い反対に立つといえるが、簡単にいうならば、宗教は永遠なる宇宙を展望した宇宙精神への帰依の態度であり、⁽¹⁹⁾道德は現実世界における人間の自由を求めるのである。然し、その人間的自由のうちに啓示を直観するのがシュライエルマツハーのいう眞の宗教である。而して、自由とは人間理性の能動的自律性に基くが、帰依とは人間理性を放下した純粹直観の受動性に基くのである。⁽²⁰⁾この限りにおいては、道德又は哲学と宗教とは互に相い容れず拒否し合うといわねばならない。

この意味で、シュライエルマツハーは哲学又は道德は宗教でないことを強調する。然し、この道德と宗教の相異を

究明することによって、却つて道德と宗教の内的結び付きを明にすることが出来るのである。道德と宗教とが相異なる点とは実は道德と宗教とが相い接する点であるということが出来るのである。その点が秘密にみちた瞬間 (jener erste geheimnisvolle Augenblick⁽²¹⁾) であり、人間を静かな献身的享宴に (zumn stillen, hingegebenen Genuss)⁽²²⁾ 向わせる時なのである。

かくて、道德は宗教ではないけれども、元來、シュライエルマツハーの「宗教」は道德と同じ次元において並存しながら異なっているのではない。彼の宗教は人間性の上なる宇宙に向つて憧憬し努力するものであるから、人間性は個々のものと一者との中間存在⁽²³⁾であり、無限者に到る途上の休息場所⁽²⁴⁾であるから、宗教は道德よりも高次元にあるものであり、従つて、宗教は道德よりも人間性においてより深く根源的であるともいえるのである。この意味では宗教は道德を支えるもの、道德を基礎付けるものである。

然しながら、宗教が道德的人間性を高く超克し又深く根源付けるとするならば、宗教的開眼に先立つ理性的道德的人間が安直に宗教的人間に転身することは出来ない。宗教は道德を拒み越えつつ、而も道德を支えるのである。即ち、哲学も道德も宗教ではないが、而も同時に宗教は道德の誠実な友であり、有益な支柱である。かくて宗教と道德は拒みあいながら根源的に結び合い、そこで始めて道德も宗教もそれぞれが本来的に在ることが出来るのである。この事情をシュライエルマツハーは、宗教的境位は理性的思惟を越えて開示されると説明した。したがつて、宗教は理論的説明でつくすことは出来ないのである。まさしく宗教の繁栄を阻むものは懷疑家や嘲笑者ではなくて理知的人間と實際の人間とである。何となれば、これらの人は人間を幼年時代から虐待し、更に高次のものにむかおうとする人間の努力を圧迫したからである。即ち、宗教を道德論的又は理性論的に説明することは宗教を阻止し、宗教に敵対するものといわねばならない。

而も、「宗教とは私を生んだ母胎⁽²⁷⁾」であり、また、宗教は傲慢ではなく謙讓に満ちたものであつて、宗教は人間

の行為と存在の根底をなすものである。シュライエルマツハーによれば、宗教とは人間の経済生活、政治生活、学究生活等々の種々な生活の内の極く特殊な生き方の一つを示すようなものではなくて、人間の「生きる」の根本的意義を示すものであるから、「宗教」とはそのまま「生きる」ということであり、而も、それは人間の最も根源的な真実な生き方である。宗教においてこそ、人間は本当に人間らしくなり、真実な己れ自身となるのである。宗教において人間が真に人間らしくなり、真の自己自身にめざめる時が、彼のいう瞬間である。即ち、何に屈従する自己でもなく、真に自己自身として自立している自己となるのは宗教的瞬間においてである。それは宇宙を直観する瞬間であるから、人間はつねに瞬間毎に自己の目ざめを深め、宇宙の内において自由な人間となるのである。「宗教は自己にふさわしい、そして瞬間毎に新たに獲得する力を自分で満足している」⁽²⁸⁾ので、その瞬間こそ宗教的なのであって、この瞬間において思惟と存在、観念的なるものと実在的なるものとの同一性としての神が「生きる」の目標となるのである。神が行為と存在の根底を照らしつつ、神が自らつねに「生きる」の目標となるのである。つねに目標となるということは、神はつねに人間行為で到達し難い彼方ながら現実の自我を宇宙へ導入するのである。而も、その神という目標への無限努力が「生きる」ことであるから、この点ではシュライエルマツハーはフィヒテの「無限努力」という考え方の影響をうけているといわねばならない。

然し、シュライエルマツハーの努力というのは決して、意志的な努力ではない。フィヒテにおいては、無限は絶対自我としての理性的無限者である。それは宇宙秩序ともいえるだろう。故に、その無限への努力は道徳的意志的努力である。この点ではシュライエルマツハーの場合は、無限とは宇宙であるが、宇宙とは思惟と存在との全き同一性として神であるので、無限への努力とは、「生きる」ことに本源的に働いている純粹感情による神への思慕である。その思慕は人間の「生きる」ことの当面では意志的努力ともなるけれども、その思慕的努力は神によって喚起されるのであるから、このシュライエルマツハーの神はスピノザの神観念のドイツ的解釈ということも出来るであらう⁽²⁹⁾。

ども、フィヒテの宇宙の道徳的秩序というものではなかった。

シュライエルマツハーは、『宗教論』においての宇宙という概念を、翌年の『独語録』では自我という概念におきかえたのであるが、それにしてもこの自我は、フィヒテのそれのように、自らで自らをつくり上げて行くところの生産的な行為的理性的自我を意味するのではなくて、シュライエルマツハーの「自我」は、根源的に自我を支え生かす所の他者的自我であり、宗教的精神がそこから喚起される根源であり、而も宗教的精神の対象である。それは自我を生かすもの、はぐくむもの鞭撻するものとして、自我がそこより出でてそこにあり而もついにはそこへ帰り入る所の宇宙である。この意味で宇宙を本来の自己とみるならば、『独語録』において自我となるであろうような『宗教論』の宇宙は、フィヒテ的自我ではない。シュライエルマツハーが、フィヒテの観念論哲学においては、宇宙を形成するようにみえて実はこれを破壊し、結局は我々自身の愚鈍の故に示す空虚な影像が宇宙であるとみることになる、とフィヒテを批判、してスピノザの靈に頭髮を捧げよ、⁽³⁰⁾ というのも、宗教は純粹感情の直観であるとの主張によるのである。

したがってまたシュライエルマツハーは、宗教を理性的義務体系としての道徳の終極とし、その宗教の意義を人間の本性に対する関係及び人間の宇宙に対する関係からみちびき出そうとするカントに対してもきびしく批判をするの⁽³¹⁾も当然のことである。

行為的自我が宇宙的自我へ轉身する瞬間において、人間は宗教的に開眼する。これを後(一八二二年)の『キリスト教信仰論』に至って、敬虔な感情によって宗教は成り立つというが、それは人間全体が宇宙に依存していると自ら感ずる感情に充ち満ちている状態である。⁽³²⁾ 自らで生きる人間が宇宙から生かされる人間となる瞬間が宗教開示の時である。⁽³³⁾ その瞬間とは純粹感情による直観によって把握せられるのであって、これを一言にしていえば、宗教は感情であるといえる。

シュライエルマツハーは、具体的实例に依って宗教的感情の根本定義を述べている。それによると、教養ある理性

人も理性的反省に欠ける所謂宗教者も共に宗教に対する正しい理解よりも誤解を持っている。宗教は単なる理性のことでなければまた単なる感情のことでなくても、宇宙を直観し、その宇宙直観によって自然によびさまされる純粋な感情である。その感情の内実を探るならば、「宗教的感情がどんなに密接にかの宇宙直観と結合し、どんなに必然的にそれから流れ出で、且つその直観から説明出来るとしても、それでも宗教的感情は誤解されている。世界精神が莊嚴に我々に啓示し、我々が、その世界精神の行動を、偉大なる構想による莊嚴な法則にしたがつて傾聴する時には、永遠にして見えざるものに対して心奥からの畏敬の念によって心を貫かれるということほど自然なことがあるだろうか。而して我々は宇宙を直観してから、我々自らの自我をふりかえりみて、その自我と宇宙を比ぶれば、無限に小さなものとなり消え去るのを知る時、まことの巧みな謙讓ほど人間にふさわしいものがあるだろうか」とシュライエルマツハーはいう。即ち、小さな自我自身と莊嚴雄大なる宇宙とが敬虔なる直観によって結ばれ、その直観によって内から起る感情は、もはや或る特定の何事かによつて起る感情ではなくて、広大な宇宙に無限に生々と生きて行く全く純粹な感情である。それは、小なるものが広大なるものとして世界を生きる精神であるから、この宗教感情を世界精神ということも出来る。自然がこの世界精神にめざめる時、自然は宇宙の主体者となり、真に自由となるのである。この真なる自由のめざめの時をこそ瞬間というのである。

かかる瞬間において、人間はある特殊な一つの生き方として宗教的人間となるのではなくて、人間が真実に人間として生きるための本来の人間の生き方が、かかる宗教的瞬間において成り立つのである。かかる瞬間的めざめがなければ、人間は宇宙から遠ざかり自主的自由もなく、自然世界の片隅に意味もなく置き去りにされた小さなものとして、自然に身をまかせて流されるごとく生きる外はないのである。宗教的感情に生きるとは、最も真なる意味での人間として自由に生きようとする感情である。この意味で、シュライエルマツハーのいう宗教的瞬間とは、真に自由なる人間誕生の瞬間ともいえるのである。⁽³⁶⁾ 真に自由なる人間とは、宇宙の世界精神がわが精神となつて生き、わが精神

が宇宙の世界精神によって満たされる人間である。生きる人間が生かされる人間となる瞬間が宗教的瞬間である。現にあるこのままの人間を生きながら、それがそのまま、真の人間として、即ち宗教的に生きるのである。そこにプロテスタント精神、特にカルヴァンの改革派の精神に貫かれたシュライエルマッハーの確固たる宗教論が見られるのである。

神と人間の関係を基本概念として樹立された神学に基づく宗教論が彼の宗教論なのである。

かかる宗教論の命題は、有限者が無限者をつかむのではなくて、無限者が有限者に來つて生かすことである。これが、瞬間において永遠をつかむことであり、瞬間に誕生した新しき人間が世界を発見することである。シュライエルマッハーの次の言葉がこの事情を極めてよく示すといわねばならない。

「神は、人間が一人でいる間は、世界も無に等しいことを認識して、人間に婦人の助手を創造したもうた。そこではじめて人間のうちに生命と精神にあふれた調子がよび起こされ、かくてはじめて人間の眼が世界に向けて開けて來た。最初の人間はその肉の肉、骨の骨によって人間を発見し、その人間において世界を発見した。この瞬間から人間は神の声を聞き、これに答えることが出来るようになったのである」⁽⁸⁶⁾。

いうならば、宗教とは、瞬間において神の声を聞くことである。而して、その宗教に生きることは、宗教的にでなくとも人間として生きられるのに、ある特殊な人間の生き方の一つであるのではなくて、シュライエルマッハーでは、宗教的であることによつて根源的に人間を発見するのであるから、宗教的に生きるといふことは、人間が真に人間として生きるためにはそうより外には生きようのない根源的生き方が宗教的に生きることである。したがつて、「生きる」の真実の意義は、宗教的に生きるより外にはないわけである。だから宗教に生きることについて語るのには、理性の決断によつて語るわけでもなく、希望とか恐怖によつて語るわけでもない。また何かある最後の目的にしたがつて語るのではないし、何か気まぐれな偶然な根柢から語るのでもなくて、宗教的であるのは、人間の本性から

来る所の内的な不可抗的必然である。それは神の召命ゴットツェベルグでもある。⁽³⁷⁾

宇宙の世界精神、或は神の召命にしたがう敬虔の感情が宗教であるのだが、この感情は極めて雄大なる宇宙と極めて微小なる自然との両極点の間に、或は神的に或る時は人間的に動揺するのであるから、ある時は宗教的感情では極めて自由なる永遠憧憬の人間がみられ、宇宙の点からみるならば極めて謙遜なる敬虔なる人間がみられるのである。宗教的人間は自由にして敬虔なる人間だと私がいうのはそのためである。シュライエルマツハーによれば、宗教的人間は自らの内において省みて人間性に反するものがあるならば、そのことについての悲痛なる悔恨ロイヒ、永遠なる神と宥和しようとする希願ヴンシュ、宇宙への回心によって死とほろびから自分自身を救わんとする欲求をもつ。⁽³⁸⁾ その悔恨と希願と欲求が宗教的感情の内容である。これを神へ向つての姿勢でいえば帰依フエルクンゲンといってよく、自我そのものに向つての姿勢でいえば努力といつてよいのであろう。

このような宗教論にはフィヒテ以後のベルリン思想界に流れたローマン派思想の系譜をみる事が出来る。同時に、人間性が自己背反的に非人間的なるもの——これを悪とよんでよいのであるが——を内に蔵していることによつて人間精神の根源から悔恨を契機とし、死と亡びからの救いにおいて生の意義を認めようとする根本的的人生観に基いている点では、現代思想における実存論的な人間解釈に通ずる点をふくんでいるのである。シュライエルマツハーは、宗教の理性論的理解又は道德論的理解をカント哲学に学んだけれども、彼はカント哲学から宗教の本質についての理論の規定を学ぶのではないし、理性論的道德論を学ぶのでもないのであつて、⁽³⁹⁾ 当時のドイツ思想界をながめて、とくに宗教論の必要をみとめたのは、感情的宗教の独自性を明示するためであつた。

彼は、何よりも人間存在の実相を深くほり下げ、そこで彼が見たものは、善や幸福や美の追求ではなかつたのである。人間の存在の根柢から人間が望むことは、人間的であるよりも更に高次な善きものへ高められようとする内的な努力でありそれが人間存在の根源的志向である。この志向の満たされる所に宗教的精神の充実があるのである。彼のいう

ごとく、人間の最も内的な中心点から無限の展望がひらけるのであって、たとい一瞬間だけでも人間の中にある動物の感性を高めて人間の意志及び存在の高い意志に登らしめることが宗教感情なのである。だから、人間性の内には動物的感性と高さ無限への志向性、志願性とがある。いうならば人間性の中には悪所と聖所とがあるが、而もこの矛盾の人間性の源泉にさかのぼると、現実的なものが反って永遠なものとして基礎づけられるのである。それが彼のいう宗教的精神なのである。彼が宗教論において目的としていることはこのことである。カントが『宗教論』の第一論文において根元悪^{ラジカル・ペーザ}を指摘したのも、人間性のこの点であつたろうが、而も、カントは宗教を道徳と根本的に区別しなかつたといえる。それ故に根元悪の追究もそしてまた宗教の本質究明も徹底性を欠いたのである。

この点では、シュライエルマツハーのいうように、人間は人間の普通の立場を超越することが出来、人間の行為と存在の根柢を發見せんがために、人間的存在の内面へ到達する困難な道をさけようとしてはならないのである。⁽⁴¹⁾ ここにいる普通の立場とは人間の理性的立場であり、ひいては宗教輕視者の立場ということになるのである。⁽⁴²⁾ かくて、彼のいう宗教とは、有限なるものの真只中であつて無限なるものと一となり、瞬間の中にあつて永遠となることである。⁽⁴³⁾ かかる瞬間において、宗教と道徳の關係を追究するならば更に一層、人間における宗教の本来的意義を明かにし、また人間における宗教と道徳との關係もまた当然明かとなるであろう。⁽⁴⁴⁾

三

宗教について理性的なものをしりぞけては、宗教は盲目的な感情のこととなるかもしれない。そうすると宗教は幸福といおうと愛といおうと又は神といおうと感情だけがすべてであつて、宗教という名は単に煙りのような声にすぎないものとなりはしないかといふ⁽⁴⁵⁾ シュライエルマツハーへの批判もあると思うが、それらの批評は彼の宗教論にはあてはまらない。彼はその宗教論において、宗教成立の瞬間の構造を道徳と宗教との關係によつて究明するのである。

さて、彼のいう瞬間とは、宇宙は絶えることなき活動をつづけ、そしてすべての瞬間に自己を啓示する⁽⁴⁶⁾ような瞬間であるから、宇宙におけるすべての事件を神の行為として直観⁽⁴⁷⁾する感情が宗教なのである。この瞬間においてすべてのものが消え去り永遠があらわれるのである⁽⁴⁸⁾。この瞬間における宗教感情の内奥を理論的に明にすることは出来ないから秘密にみちた瞬間ではあるが、この瞬間において無限が私となるのであって、それが宗教的感情において直観される神聖な運命⁽⁴⁹⁾なのである。この瞬間において、私は無限世界の靈魂であり無限世界は私の体である⁽⁵¹⁾が、それを本原統一の瞬間ともいうのである⁽⁵²⁾。

その瞬間的時間において価値なきものが価値あるものになるのであって、かかる瞬間において人間は創造せられ、かかる瞬間において人間は自己の使命に到達するのである⁽⁵³⁾。即ち、宗教的感情において人間は本当に人間らしくなるのである。宗教的瞬間においては、创造性的又は道德的に、いわば常識的に価値あるものと思われていた自我が、宗教的瞬間において無私なる帰依者となり、雄大なる宇宙において自我が凡小なるものとなる。それ故に、道德的に人間を誇ろうとしても、それは人間の独善的自己評価に過ぎぬのであって、かかる人間が献身的敬虔に生きる宗教的人間となり、宇宙の世界精神において生きるものであるから、自ら凡小でありながら新しく価値あるものといわねばならぬ。それ故に、道德的に人間を誇ろうとも、宗教は凡小微小なるものとして自己をしらしめるのである⁽⁵⁴⁾。

人間が単なる人間として行為する瞬間は宗教なき瞬間であって、そこでは人間は自我において宇宙の精神において行為しているのではない。歴史は単なる自我の記録ではないのであって、世界精神において生きる人間であってこそ歴史に参加することが出来るのである。即ち、シュライエルマツハーがいう如く、真の意味での歴史が、宗教の最高の対象である。宗教は歴史と共に始まり歴史と共に終るのであって、宗教は人間における世界精神の展開であるけれども、その宗教における人間というのは、まさしく人間世界の廢墟から新しい精神的自然を生み出す歴史的生き方⁽⁵⁵⁾とするものである。かくて人間世界を廢墟と化せしめ、その廢墟から新しい生活を開示するとき、その瞬間に即時に道

徳は宗教に転ずるのである。⁽⁵⁷⁾

この宗教的瞬間において道徳と宗教とは断絶している。道徳は人間が理性的自我として生きる道であり、宗教は人間が宇宙的世界精神に献身して生きる道である。而もそれは人間が真に人間として生きる道として連続しているのであるが、道徳的人間と宗教的人間とは別人ではなくて、道徳的人間はその道徳的理性に奉仕する子供らしき仕事をするが、宗教的人間は、奇蹟、啓示、靈感、予言、恩寵に生きるのである。⁽⁵⁸⁾ これらのことはある特殊な人間としての宗教的人間にのみ通ずることであつて、一般的にはなくもがななことであろうか。人間が真に人間的にならうとするためには単なる人間的理性においてのみ思惟し行爲するのではなくて、人間がそこにあつてこそ人間であらしめられてゐる所の宇宙の世界精神において思惟し行爲するのなければならぬ。かかる宗教的感情からいえば世界のすべては、それがたとい如何なる自然的なことであつても、理性のとどき得ないものであるから、シュライエルマツハーも、私にとつて一切が奇蹟である。⁽⁵⁹⁾ というのである。宇宙的直観による世界精神の我における目覚めは啓示であり、一個の人間が宇宙に通ずる心は靈感であるから、靈感において人間は真に自由になることが出来るのである。かかる自由なる宗教的感情は、世界における出来ごとのどんな一端からでも、世界における他の出来ごとを知ることが出来るのであるから、宗教的人間は予言を聞くことが出来る。かかる宗教的感情においては、自己をはじめすべてのものは、全く自らであるよりもあらしめられているのであるから、すべては恩寵であるといわねばならないのである。即ち、宗教的感情の瞬間においては、道徳的人間は自らうちたおれ、その「道徳的」をうちすて破り、「宗教的」人間の目覚めとなる。

宗教的瞬間において、宗教は道徳をしりぞけると同時に直ちに道徳は宗教に接するのである。宗教と道徳の接合点であると同時に分離点であるような宗教的瞬間において、道徳的人間から宗教的人間への転生が行われるのである。ヴァインデルバントが、シュライエルマツハーの宗教哲学は個体主義的傾向と普遍主義的傾向との綜合である、⁽⁶⁰⁾ という

のもその点を指示するものである。

道徳は所詮超越者ではなく、理知的實際的人間を信ずるのである。即ち現実と自己自身をしか信じないのである。実はそのことが人間にとって根本的な大きな禍となつてゐるのである。かかる人間は現実世界における処世的智慧を有するが、その智は人間の自我と自我性に基くものである。かかる人間が信ずるのは実利主義とスコラ哲学風な言葉学問であつて、永遠なる宇宙への信頼を忘却してゐる。これが大きな誤りである。自我性と自愛性とは決して人間の生の根本的感情を満たすものではない。人間の現実的生命は、生を始点とし死を終点とする極めて明白な矛盾の有限性を根本的運命として背負つてゐる。その有限性は無限者にとりかこまれ、生死的有限性を起えて永遠を望まんとする。この生死的人間はその運命の生死をきびしい罰として背負うてゐるのである。けれども生のみを執し死のみさけるごとき当時流行の長命術でその運命が克服されるのではなくて、死ぬのでありながら、永遠なる宇宙そのものへ向つて自らを投ずることによつてのみ、生死的人間は永遠なる精神において生きるのである。

いふならば、有限なるものの真只中であつて無限なるものと一つになることを人間が直観した瞬間が、シュライエルマツハーのいう所の宗教的瞬間なのである。したがつて、生きるごとと、共に宗教はあるのであつて、生きることの外にある宗教の指示によつて生が導かれるのではないから、シュライエルマツハーは、宗教と共に行為すべきであつて、宗教から行為すべきではないといふのである。⁽⁶⁸⁾

生死的人間が自己を信ずることに基いて道徳は成り立つのであるが、かかる道徳は根本的なる矛盾をはらんでゐる。生死的人間の根本的意図は死の回避と自愛に基くからである。かかる道徳的人間が、宇宙の世界精神の意図に身をまかせる宗教者となる瞬間こそ、新しい人間誕生の時であり、道徳的に自己を信ずるものが、宇宙精神において献身する宗教者となる瞬間である。

かかる瞬間的自己開眼は、人間の自己克服の瞬間であり、人間的なものが神聖なものとなる瞬間なのである。シュ

ライエルマツハ―は、宗教的人間は自己から出発し、自己を征服し、眞の不死と永遠に到る途上にある、⁽⁶⁴⁾といっている。或は無限者と有限者との婚姻の瞬間であるともいえるのである。その婚姻は直観によってとり結ばれるのであるが、この直観の両面が墮落と救済、敵対と和解であるというシュライエルマツハ―の指摘は注目すべきである。⁽⁶⁵⁾人間の自愛的且つ傲慢なる理性的性格は宇宙からの墮落と人間相互の敵対という二重の過誤への危機を常にはらんでいるが、その危機的瞬間において、世界精神による宇宙への自由と永遠への救済と人間相互の和解という二重の感情にみだされるのが宗教的瞬間である。所詮、宗教を軽視するということは、人間が宇宙において又自らに向つて二重の誤ちを重ねることになるのであるが、かかる誤ちは人間存在がその根源において生死を負い目として自家撞着し、自愛において根元的な悪を背負っていることによるのである。シュライエルマツハ―の宗教とはまさにこのように人間存在の根源に光をあてるものである。シュライエルマツハ―の宗教論がいう瞬間とは、かかる人間存在の根源に光りがあてられた瞬間である。光りとは宇宙としてはたらく世界精神である。人間はその世界精神にあずかることによつてのみ、本来の人間として己れをなしとげて行くのである。その意味でこの瞬間とは宗教的瞬間であり、人間存在の実存論的構造はこの瞬間において照らし出されるといつてよいのであるけれども、シュライエルマツハ―のドイツ・ローマン的精神は、内への反省と批判よりも、永遠と宇宙への憧憬にみたされていたのである。

即ち、シュライエルマツハ―宗教論における「瞬間」は、人間が自己存在の深淵に直面して全存在を賭けた飛躍の時である。そこでは単なる人間的道德は意味を失ない宇宙的道德即ち宗教が開示するのである。いうならば、宗教が道德を拒否しながら、然し本源的には宗教と道德と結び合う時、それが宗教的瞬間である。それは、生命あるあらゆるものが誕生する瞬間⁽⁶⁷⁾であり、道德と宗教は全く別な体系であつて、宗教は道德から独走しているべきことを幾度も繰返してといたシュライエルマツハ―の宗教論は、人間が宗教的であることが実はそのまま眞の道德をも意味づけているものである。この点で彼の宗教論は道德論であるともいえる。

この「瞬間」において人間存在はその深淵の底までも己の真相を宗教の光によって照らし出されているといっている。

- 註 (1) Hirschberger, J: Geschichte der Philosophie, Bd. II. S. 362
(2) W. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie Bd. II. S. 311
(3) W. Windelband, *ibid.* S. 310
(4) Paul H. Jø rgensen: Die Ethik Schlegelmachers, S. 17
(5) Fr. D. E. Schlegelmacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Schlegelmachers Werke (Auswahl in vier Bänden, Felix Meiner in Leipzig, 1911) 4 Bd. S. 16
(6) Über die Religion, *ibid.* S. 5
(7) *ibid.* S. 29, S. 36
(8) W. Windelband, *ibid.* S. 310
(9) Über die Religion, *ibid.* S. 34
(10) *ibid.* S. 50
(11) *ibid.* S. 34
(12) Otto Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie, S. 302
(13) *ibid.* S. 301
(14) Über die Religion, *ibid.* S. 42
(15) *ibid.* S. 49
(16) *ibid.* S. 49
(17) *ibid.* S. 9
(18) *ibid.* S. 10
(19) *ibid.* S. 35
(20) *ibid.* S. 35, 9 波多野精一, 宗教哲学序論 168頁
(21) *ibid.* S. 48

- ㉔2) *ibid.* S. 45
 ㉔3) *ibid.* S. 67, 『哲学及び宗教と其歴史』(波多野精一先生献呈論文集)中村明, シュライエルマッハーにおける「高次的實在論」
 ㉔4) *ibid.* S. 67
 ㉔5) *ibid.* S. 23
 ㉔6) *ibid.* S. 91
 ㉔7) *ibid.* S. 13
 ㉔8) *ibid.* S. 25
 ㉔9) W. Windelband *ibid.* S. 310
 ㉔0) Über die Religion, S. 36, 渡辺泰三『シュライエルマッハー』115頁, W. Windelband *ibid.* S. 309
 ㉔1) Über die Religion, S. 29
 ㉔2) W. Windelband *ibid.* S. 311
 ㉔3) P. H. Jørgensen *ibid.* S. 172
 ㉔4) Über die Religion, *ibid.* S. 69
 ㉔5) 渡辺泰三, 前掲書, 19頁, 23頁
 ㉔6) Über die Religion, *ibid.* S. 57
 ㉔7) *ibid.* S. 7
 ㉔8) *ibid.* S. 70-71
 ㉔9) Hirschberger, *ibid.* S. 361-362
 ㉔0) Über die Religion, *ibid.* S. 15
 ㉔1) *ibid.* S. 16
 ㉔2) *ibid.* S. 16
 ㉔3) *ibid.* S. 84
 ㉔4) Hirschberger, *ibid.* S. 362
 ㉔5) *ibid.* S. 363

- (46) Über Sdie Religion, *ibid.* S. 37-38
- (47) *ibid.* S. 38
- (48) *ibid.* S. 44
- (49) (50)*ibid.* S. 48-49
- (51) *ibid.* S. 48
- (52) Otto Pfeleiderer *ibid.* S. 302
- (53) Über die Religion, S. 06
- (54) *ibid.* S. 59
- (55) *idib.* S. 64
- (56) *ibid.* S. 65
- (57) *ibid.* S. 74
- (58) *ibid.* S. 756-7
- (59) *ibid.* S. 75
- (60) W. Windelband, *ibid.* S. 312
- (61) Über die Religion, *ibid.* S. 95
- (62) *ibid.* S. 97
- (63) *ibid.* S. 45
- (64) *ibid.* S. 146
- (65) *ibid.* S. 166
- (66) *ibid.* S. 181
- (67) *ibid.* S. 49, "Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion"

佐藤密雄著『原始仏教教団の研究』

平川 彰

本書は、律藏を主なる研究資料として、原始仏教のサンガの組織を解明した労作である。古来、仏教では「経律論の三蔵」というが、その中では、律藏の研究が最もおこなわれていた。戒律の研究というと、いかにも小乗仏教の代表のごとく考えられて、とかくこの方面の研究は進まなかつたのである。

もちろん律藏には、戒律の研究という面もあるが、同時にサンガの組織を明らかにしうる面がある。これは仏教の教団理想を知るうえに、重要な意味を持っている。仏教は個人の解脱を重要視するが、同時に、同行同行が集って社会をつくってゆくという点があり、このことも仏教の最大の関心事であつたと見られる。この点に関する仏教の教説が集められて、律藏が成立したのである。しかしこれまでは、律藏の研究が進まなかつたために、仏教のいだいていた教団理想は、充分には明らかにされていらない。もちろん仏教の教団が「和合僧一」であることは、昔から忘れられていたのではない。したがってサンガが、平和を理想とする団体であることは、知られていたわけであるが、しかし平和という用語は多義的であつて、論争のたねにすらなる。したがって仏教の意図した平和が、如何なる性格のもので

あるか、またそれはどのような手続をへて実現されるかというような問題は、仏教としては重要な問題の一つである。

そしてまた、サンガは平和を目的としているにしても、実際にはサンガの中に意見の対立や諍いの起つたこともあるのであるから、そのような場合に、どのようにして諍いをしずめ、またどのように譲り合つて、和合を維持したかというような問題は、今までは問題として取り上げられることすらなかつたと云つても過言ではないほどである。本書は丁度この問題を正面から取り上げた労作であり、原始仏教のサンガの組織に関して、在来の研究の不備をおきながら、この方面の研究を大きく前進せしめたすぐれた成果である。

サンガの組織の研究としては、古く一九二四年に出版された Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism* が小冊子ではあるが、律の理解が深く、良書であつた。その後、外国にも同種の研究書が若干発表されているが、このダットの研究をしのぐ程のものは見当らない。何分外国の学者は、多くは漢訳が読めないために、パーリ律藏のみによつて研究するから、研究の不利は免れない。その点日本の学者は有利な地位にある。単に漢巴藏の多種類の律藏が利用できるのみでなく、薩婆多論や律撰等のインド成立の律の註釈を利用しうる。さらに四分律行事鈔を主軸とするシナ人の研究書、あるいは異色のある南海寄帰内法伝の如きが利用できる。とくに行事鈔は難解ではあるが、理解し得たら、律の研究に役立つ点ははかりしれない。しかし律藏の内容が理解できたとしても、これを現代的に分り易く表現

することは、容易でない。律蔵は律特有の術語で埋まっているために、それ等の術語には一つ一つに説明が必要である。しかし術語は相互に関連しているために、一つの術語の説明には、他の術語を用いなければならない。

こういう事情があるために、教団組織の解明は容易でない。

数年前に公刊せられた西本竜山師の『四分律比丘戒本講讀』は律蔵の研究としては、近年稀に見る名著であると思うが、しかし説明が簡略である上に、専ら行事鈔の組織によって、説明を進めているために、初学者には極めて難解な書物のようである。それに比較すれば、今回出版された佐藤密雄博士の著書は、はるかに叙述が平易になっている。ここに著者の苦心のあとがしのばれる。もちろん全体としては、理解が容易であるとは云えないであろう。これは専門書としては避けられないことであらう。またそれ文、律蔵の研究が未開拓であることを示すものであらう。本書は、この未開拓の分野を切り開いて、原始サンガの組織を解明したものであり、著者の三十余年にわたる律蔵研究の成果にふさわしい、充実した内容を持っている。難解な律蔵を研究して、この大著を完成した著者の功績は大きい。

本書は九百頁にわたる大冊であり、内容は十章に分かれ、さらに「附録」がつけられている。内容を簡単に紹介すると、まず第一章は「序説」であり、研究資料としての律蔵の、文献学的研究である。主なる資料であるパーリ律と漢訳の四分、十誦、五分、僧祇とを比較して、共通的な古層の解明をなしている。

これを、「経分別」と「健度部」とのそれぞれに分けて考察し、古層の資料を決定しているが、とくに健度部については、僧祇律の健度部の考察が詳しい。つぎに律蔵の成立史を考察して、仏滅年代論や結集伝説などを批判し、仏滅年代論では仏滅を紀元前四八〇年頃とする説をよしとし、部派分裂については、第二結集は部派分裂を起さなかったと考えている。そして「原形波羅提木叉は、仏滅直後に行われた第一結集のときまでに、ほぼ成立していたと見るべきである」との結論に達している。健度部についても、受戒健度を例として考察し、波羅提木叉とはほぼ同じ見解を示している。

波羅提木叉や健度部に示される教団法の起源が、仏陀自ら制定した諸規則に由来するであろうことは、一般に承認せられているが、しかしそれ等が条文として纏められたのはいつ頃であったかという点は、学問的に論証がむづかしい。そのために異論の出る所であるが、本書の著者は律蔵に語られている物語りの大部分を歴史的事実と見る立場の如くであり、律の条文化を仏在世の時代と見ているわけである。本書には、その論拠は必ずしも明確ではないように思うが、しかしこれと同じ考えをいただく学者は少なくないようであり、それを明言されたことについては、敬意を表するものである。

第二章は「出家と比丘」と題し、当時の出家沙門と仏教の比丘との戒律の関係を考察している。仏陀時代の出家者は沙門と呼ばれていたが、これ等の沙門団の戒律を考えて、これを「長部の戒蘊にある戒学処」であるとなしている。そしてこの戒蘊

の内容をなして多くの戒が、仏教以前にすでに当時の沙門の間で確立していたと見ている。宇井博士にもそれに似た説があるが、しかしかく見ると、この戒蘊と同じものが、つぎの沙門果経では、仏教比丘の守るべき「聖戒蘊」となっていることが問題になろう。著者もこの点について閑説しているが、この両者の関係について、もう少し詳しい解説がほしかった。ともかく著者はこの立場に立って、「戒」は当時の出家者一般の規則であると思、これに対して仏教比丘の独自の規則が「律」であると思、前者を出家戒と名づけ、後者を比丘戒と呼んで區別している。そしてこの戒と律との関係を考察して、仏陀は出家戒の大部分を、律の中に取りこんだが、若干の規則については、実状に合するように守り方を緩和した。この緩和が「浄法」として現れていると解釈している。浄法には波羅提木叉にふくまれるもの、経分別にふくまれるもの、韃度部にふくまれるものなど、種々あるが、著者はそれぞれについて浄法の在り方を考察し、出家戒の浄法の変容を跡づけている。浄法をこのように解釈することは、沙門の間で守られていたきびしい規則が、仏教のサンガに取り入れられて、緩和されて守られるようになったと見るわけであり、浄法に関する新しい解釈を提示したものである。

以上で当時の出家社会における仏教サンガの位置づけをおわったので、第三章は「比丘の入団と依止」と題し、仏教サンガへの入団規則や、入団作法を明らかにしている。まず最初にサンガへの入団作法（具足戒、進具）の種類について考察し、律

藏で説く具足戒と、いわゆる戒体発得の意味の「受戒」とは意味が異なることを注意している。つぎに一般の具足戒の作法である白四羯磨受具について詳説する。まず受具の行われる場所としての「戒壇」について明かし、戒壇制定の因縁、戒壇の結界、解界の羯磨作法などを考察している。ついで壇上における受具の作法を述べる。受具足においては、まず和尚（指導者）を依頼する。和尚を持たない者は具足戒を受けられない。故に本書ではまず「和尚の請乞」を明している。つぎにサンガに入団を希望しても、障害（遮難）のある者は入団を許可しない。この遮難の有無を調査するのが教授師である。故に著者は、つぎに「教授師の教誡」について検討している。遮難とは、父母の許可を得ていないとか、衣鉢を持たないとか、伝染病が有るとか等の二十余りの条件である。これも諸律において若干の入がある。著者はそれ等についても、詳しく検討している。

ついで教授師が結果を報告して、いよいよ十人僧伽において、白四羯磨による具足戒の儀式がなされる。故に著者はつぎに「白四受具羯磨」について、順を追ってその作法を明らかにしている。受具足には、昔から三師七証と云われるが、僧祇律のみは和尚、教授師、羯磨師、戒師の四師を説いている。僧祇律のみが四師を説くことを、著者は詳しく論証している。これは著者独自の新発揮である。白四羯磨の作法が終ると、四依を説き、四不応作を説いてきかせる。四依とは比丘達の四つの生活の基本的な依り所である。すなわち衣は糞掃衣、食は乞食、住は樹下住、医薬は陳棄薬であり、これが、比丘達の生活の基

本である。しかし余得も許される。四不応作は四波羅夷と同じものであるが、しかしこれを四不応作として説く点に、具足戒の儀式の成立が、四波羅夷法の成立より古いことが示されていると、著者は見ている。これは、著者が律蔵の骨子が仏陀在世時代に成立したと見ているために、受具足の作法は仏陀の伝道開始の早い時代に確立したが、四波羅夷法が全部揃ったのは、それより後であると見るためであろう。ついで著者は、比丘となる前段階としての沙弥や沙弥尼、式叉摩那等の受具資格について考察している。今までに、これだけ詳しく具足戒の作法を明した研究はない。

ついで著者は新しく受具を受けた人が、サンガに入団してからの修行について考察する。新比丘を教育指導する責任者は、さきに決定している和尚である。この和尚が弟子を教育する仕方が「和尚法」であり、弟子が和尚に仕える仕方が「弟子法」である。著者はこの和尚法や弟子法が制定されるに至った因縁から考察し、ついでその内容を明らかにしている。つぎに、和尚不在の時や、弟子が和尚の膝下を離れて他国に遊行した場合などに、和尚に代って指導して貰う師を「依止の阿闍梨」という。この依止師の依嘱の仕方や、指導の仕方などを明している。ついで四種阿闍梨や五種阿闍梨等について考察している。これ等によって、サンガの教育制度が明らかにされたのである。以上で第三章を終るが、具足戒の作法は、サンガとしては重要な問題であるので、著者のこの点についての考察は、詳細をきわめている。しかも問題ごとに、パーリ律以下諸律の説明

を比較して、異同を指摘しつつ、共通点を探って、古い形を追求している。そのために叙述は詳細精緻であるが、しかしそのために初学者には、難解な点があるかも知れない。

入団を明らかにしたので、つぎに第四章は「僧伽の組織」を論じている。著者はまず仏教僧伽の特色が無教主制にあることを指摘し、合議制が僧伽の基本的な性格であることを示している。つぎに著者は、具体的なサンガである現前僧伽の組織について論じている。まず現前僧伽成立の人数について検討し、つぎに僧伽における議事決定の方法である白、白二、白四の三種の羯磨作法を明らかにし、つぎに僧伽は合議制であるために、僧伽の分裂（破僧）はあるが、しかし破門は成立しないことなどを論じている。この見解はサンガの特徴をよく示すものであるが、しかし波羅夷不共住も一種の破門ではないかと思う。つぎに僧伽には、僧伽を運営するために知事比丘が選任されている。次にこの点を取り上げている。禅宗の叢林などでは「六知事」が云われるが、原始僧伽ではもっと多くの知事が設けられていた。著者は諸律を精査して十七種の知事比丘（但しそのうち一種は俗人）を示し、一々について説明している。但し著者は知事を「執事人」と呼んでいるようであるが（同書、三一〇頁）、これは知事比丘となすべきではなからうか。執事人（*ayāvaccakāra*）は、捨墮法の「強取衣料戒」に出てくるものであり、俗人である。

ついで著者は僧伽の財産について論じ、僧伽の財産が共有であることを、各種の資料によって示している。

第五章は「僧伽の諍事と滅諍」であり、僧伽の裁判組織を論じている。僧伽は和合を理想とするが、しかし諍いが全く起らないとは云えない。律では諍いを「四種諍事」といって、四種類に分類する。そして諍いを滅する方法を「七滅諍法」といって、七種類に分ける。本書においては、この四種諍事と七滅諍法とに關して、詳しい研究がなされ、その原意が解明されている。四種諍事のうち諍論諍事、教誡諍事、犯罪諍事の三種については、諸律の説明に共通点があるが、しかし第四の事諍事については、諸律の説に一致がない。著者は諸律の説を検討して、パーリ律の説を本来のものとして見ている。恐らくこれが妥当な見解であろう。つぎに七滅諍法は、僧伽の裁判組織を示したものである。完備した組織であるが、なかなか難解である。七滅諍法のうち現前毘尼は四種諍事のすべてに適用されるが、残りの六種の滅諍法はそうではない。著者はその一々について難解な文意を解釈し、それ等の意味や適用の仕方を明らかにしている。

第六章は「僧伽に於ける懲罰羯磨」である。これは、戒律を犯した比丘に罪を与えたり、或いは犯戒をかくしていた比丘、犯戒してもそれを認めない比丘等を、どのように折伏するかを明したものである。波羅夷罪の場合は、サンガから追放されるから、服罪はない。波逸提以下は軽罪であり、懺悔も簡単である。最も問題になるのは僧残罪である。僧残罪を犯して覆蔵していた場合は「別住」を課せられる。覆蔵していなければ、直ちに「マーナツタ」を課する。マーナツタには余り問題はない

が、別住は覆蔵の日数や、別住中にさらに犯罪する等の問題があつて複雑である。著者はこれ等の複雑な規則を綿密に調べて、秩序づけている。この努力は大変であつたと思う。別住とマーナツタを正しく守れば、出罪を与える。そしてその間停止されていた比丘の資格を回復する。

以上は僧残罪の服罪の場合であるが、犯罪してもそれを認めない者等を反省させるために課するのが、著者のいう懲罰羯磨である。著者はこれに苦切、依止、下意、覆鉢、挙罪の三種、顯示と梵壇法を挙げている。これはパーリ律等によつたものであるが、僧祇律にはかなりこれと異つたものが見られる。ともかく懲罰羯磨の一々について、その意味を明らかにしている。懲罰羯磨は、サンガの規則にしたがわれない者を罰する羯磨であるから、サンガの強制力が端的に示される規則である。サンガの成立を明らかにする上からは重要な意味を持っているので、この点を明らかにした著者の功績は大きい。

第七章は「戒經と安居、布薩」である。以上の二章でサンガの裁判制度を扱つたので、この章でサンガの儀式を説明している。毎月二回の定期の集合が布薩であり、このとき戒經（波羅提木叉）が誦出される。著者はまず戒經の成立や過去仏の戒經などについて検討し、つぎに布薩の仕方について考察している。布薩には在家信者の布薩と、比丘、比丘尼の布薩との二種類がある。とくに比丘等の布薩は、比丘が半月の間戒律を正しく守つたか否かを調べる儀式であり、布薩は僧伽独立の象徴である。著者はこの点を明らかにしている。ついで著者は、比丘

達の住処としての精舎や僧院の整備の問題、僧伽の僧院化、生活の定着化などについて論じている。安居は年一回、雨期に三ヶ月間一処に定住して、修行する儀式である。雨期は遊行に不便だからである。しかし時代が進むにしたがって、安居以外の時にも定住する比丘が多くなった。著者は律蔵から、そのことを示す資料を多く出している。安居の終ったあとには、解散式である自恣があり、さらに迦絺那衣を受ける儀式をなす。最後にそれ等について説明している。

第八章は「律制と浄法」である。これは戒律が固定したあとに、規則がいかに変更され、緩和されたかを、浄法を資料にして考察したものである。浄法とは、律の規則がきびしすぎる場合に、それを緩和する便法であり、また時代の変化によって、規則が適合しなくなった場合に、規則を適合させる便法である。著者は、ここでは律制が確定したあとの浄法的变化について研究している。浄法を、律が確定した後の緩和策と見る点は、評者の浄法の解釈とはほぼ同じである。しかし著者はさきに、沙門の出家戒と仏教の律との媒介として、浄法を考えていることを、第二章において見たのであるが、恐らく著者はその意味をも含めて、浄法を広い意味に解釈しているのであろう。しかしこの場合にも著者は、律蔵の禁戒が仏滅後に長老達によって厳格化されたとは考えられないとして、仏陀時代の初期にこそ多くの戒が作られたに相違ないと見ている。この仏陀によって制定せられた厳しい戒が、仏滅後に緩和されていったと解釈する。そこに浄法が生じたと見るのである。

著者は律制の浄法的变化を、まず四大教法を資料として、律の妥当性を決定する權威の移動を示し、ついで僧祇律の五浄法十誦律の七浄法さらに第二結集の十浄法などについて、浄法の性格を研究している。そして更に律蔵にふくまれている浄法を、金銭と浄法、食事と食物、食の浄法と儉開七事、衣鉢と浄法などに分類して、詳しく検討している。浄法についての研究としては、最も完全なものである。また儉開七事、八事についても、これまでは律の立場から専門的に解明されたものが無かったので、この研究は貴重な成果である。

第九章は「仏教と衣制」であり、比丘達の衣服に関して研究している。いわゆる「袈裟」と云われるものは、衣服のことである。これは用途によって、比丘の三衣、比丘尼の五衣等に分かれ、取得の方法によって、落ちてゐる布を拾って作る糞掃衣と、施衣（同書六六五頁に旅衣とあるのは、施衣の誤植であろう）に分かれ、またその材料よりして綿、麻、羊毛、絹、その他（十種衣）に分けられる。著者はまず、これ等の衣の種類や材質について検討している。古代インドでは、巾広い布をそのまま巧みに身体に巻きつけて、衣服としたから、衣と布とはほとんど区別がない。そのために広い意味では、寝具や敷具なども衣に含める。とくに熱帯のインドでは、寝具は簡略であり、旅行にもつねに所持する習慣である。本書では、この点は「臥具と絹衣」の一項で、簡単にふれているに過ぎないが、他の問題は詳細に研究されている。すなわち衣の作り方、衣の作浄、染め方、衣の大きさ等が詳しく考察されている。なお比丘尼の

五衣については、諸律の記載に矛盾があるが、著者はこれを詳細に研究し、とくに四分律の説は難解であるが、これにも明快な解釈を与えている。かかる点にも、著者の律の学殖が卓越していることが示されている。

ついで衣に関係のある戒条を検討し、捨衣の作法、離衣宿、撰衣界などについて、詳しい考察をなしている。

第十章は「提婆の破僧と第一結集」と題し、完成した僧伽生活における矛盾を媒介として、提婆の破僧の起つた所以を考察している。提婆の五事について詳しく考察し、五事を唱えた提婆を理想主義者と見、これを否定した仏陀を現実主義の立場と解釈している。すでに仏陀の晩年から、僧伽の中に戒律の嚴格主義に対する緩和の要求が強かつたと見、これが、提婆の理想主義が僧伽に受け容れられなかつた大きな理由の一つと見ている。すなわち戒律の条文の權威が認められたのは、精々第一結集までであり、その後は淨法的緩和におもむいたと見ている。そして有名無実化した条文も少くないと見ている。第一結集で嚴格主義が承認されたのも、大迦葉の努力によつたのであり、その時も少々戒廢止論があつたのであり、大迦葉は五百比丘の支援によつて、これに対抗し、比丘戒の現状維持に努力したので漸くであつたと見ている。これは、著者が比丘戒の大部分が仏陀在世に整備されたとの認識に立つたために、資料をこの如く解釈するのである。比丘戒の場合は衆学法を除いて、他の条文は合致点が多いから、その成立を繰上げて見ることが出来る。そのためにかかる解釈も可能かも知れないが、しかし差異の甚

しい比丘戒を資料とした場合にはどうなるであろうか。この点についての著者の見解を述べてほしかったと思う。

ともかく著者はこの認識に基いて、第一結集の記録を検討している。

以上によつて本書は、資料論から始つて、当時の沙門団と仏教僧伽との関係、僧伽への入団、僧伽における教育指導の問題、具足戒作法、僧伽の組織、裁判制度、毎月毎年の定例の儀式集会、衣食住の問題、仏滅後の僧伽の見通しと、僧伽組織の全体が取扱われており、戒律や僧伽の特徴が遺憾なく浮彫りにされている。これによつて僧伽の重要な問題はすべて明らかにされている。今までにこれだけ広く、また徹底して僧伽の組織を研究した労作は現れなかつたのであり、その点からも本書の高い学問的意義が知られる。しかし本書は、サンガの組織を平易に説明することを目的とした解説書ではなく、学位論文として起稿せられた研究論文であるから、如上の諸問題についても、問題点を中心として、事実の究明を目ざして論述が進められている。そのために幾多の新発見や、傾聴すべき説が多く述べられているので、学界を裨益する点多大であるが、しかし叙述に繁簡の差が出来たのは止むを得ない。

尚、本書には「附録」として「フラウワルナー氏作製の古健度について」と題し、フラウワルナーの最近の著作である“The earliest Vinaya and the beginnings of Buddhist literature”の健度部の比較対照が翻譯され、収録されている。健度部の対

照は、日本では『南伝大藏経』第五卷の卷末に、パーリ、四分を簡単に比較したものが、戴せられているに過ぎない。これまでは詳しい対照が企てられていなかった。フラウワルナーのこの労作は、尨大な諸律の健度を調べて、非常な努力のもとにできたものであり、詳細である。ゆえに本書にこれが収録されたことは、律の研究者を益する点多大である。

以上、本書の内容を簡単に概観したが、何分豊富な内容をふくんだ大著であるので、紹介し足りない点が多いし、誤解によって著者の真意を曲解した点があるかも知れない。それ等の点は、著者ならびに読者の寛恕をお願いしたい。(昭和三八年三月刊 A5 八七九頁、三、〇〇〇円 山喜房仏書林刊)

J・M・キタガワ著
井門 富二 夫訳

『東洋の宗教』

窪 徳 忠

故岸本英夫博士は、その著『宗教学』の序文のなかで、宗教学という学問がヨーロッパでおこつた理由の一つとして、そのオリエントへの関心をあげておられる。事実、ヨーロッパでは意外にはやくから、アジアの文化や宗教について研究がはじめられている。それにも拘わらず、それから約一世紀の歳月がたち、アジアへの関心がとくにたかまっているといわれている今日でさえ、欧米人のアジアに対する認識は、岸本博士が晩年しきりに口にされたように、なおすこぶる欠けている有様である。一部の欧米人が、中国に宗教はないとい切っていること

は、そのよい一例となるであろう。このように認識を欠いている大きな原因は、おそらく、かれらのキリスト教的な見方や立場に求められると思われる。

立教大学神学部を卒業後、一九四一年に渡米して帰化し、現在シカゴ大学の副教授として宗教学を講じている北川三夫氏も、ながらく米国にいううちに、やはり右のような点を感じられたらしい。たまたま「東洋の宗教」について執筆を依頼されたのを機会に、米国の大学教養課程の学生や、宗教に関心をもつ一般の知識人などに対して、アジアの宗教に関する興味を喚起して正しい認識をえさせるとともに、宗教学の役割と意義とをとくのを目的として著わされたのが、本書である。K・W・モーガン博士によれば、現在米国では、約四百の学校で宗教の講義が行われているが、アジア・アフリカの宗教をしたしく実見した教授は、そのうちわずか五十人にすぎないということだから、米国人がアジアの宗教を正しく認識できないのは当然のことである。従って本書の出版は、まことに時宜に適した企てということが出来る。

本書は、全五章からなる。まず第一章で、世界にはキリスト教ばかりでなく多くの宗教があること、どの宗教もみな人類の宗教的体験から生みだされたものであること、および宗教人たちは、特殊な「聖なる共同体」(Holy Community)を組織することを指摘したのち、本書でアジアの宗教としてとりあげる中国の儒道二教、ヒンドウー教、仏教、回教の「聖なる共同体」が、それぞれ家、カースト、僧伽、ウムマ(Umma)だと規定

し、現代のアジアの諸宗教が直面する問題は、それぞれの「聖なる共同体」と「近代性」(Modernity)との対決にあるから、そこに重点をおいたと、本書でとった視点をのべている。だから、第一章は本書の導入部分にあたるといえるであろう。そうして、第二章以下において、儒道二教、ヒンドウー教、仏教、回教の順で、それぞれの性格を分析し、一般宗教界や文化上の事件と関連づけながらその歴史的展開を概説して、現代の「苦惱」におよんでいる。

このような内容の本書は多くの特色をもっているが、紙数の関係から、とくに注目される一、二の点にふれるだけに止めておく。

著者は、渡米後、すぐれた宗教社会学者ヨアヒム・ヴァアッハ教授の指導をうけたために、アジアの諸宗教を扱う場合に、個々の宗教や信仰だけに捉われることなく、それらをこえて、いわば比較宗教学的な検討を加えている。従来、このような立場から総括的にながめるといふ方法がほとんどとられていなかっただけに、この点は私たちに大きな示唆を与えるところに、今後の研究に寄与するところもまた多大である。それにもまして大きな特色は、諸宗教の比較の基準として、著者のいわゆる「Holy Community」をえらんだことである。欧米では、「教会」すなわち ecclesia という概念はキリスト教のみの特有のものであって、他の諸宗教には、これに相当するものがないと主張されている。著者はこのような考え方に疑いをいだき、「互いに異質的であるといえはいえるが」、アジアの諸宗教にもキリ

スト教の「教会」にあたる尊厳な Holy Community があると信じて、それを家、カーストなどに求めた。このような見解をとる類書のない今日、本書はとくに注目すべき意義をもつといわなければならない。ただし、中国の「家」やインドの「カースト」が、キリスト教における「教会」のような意味で、果して儒道二教やヒンドウー教の Holy Community といえるかどうか、またこの両者を僧伽やウムマと同列に取扱ってよいかどうか、私には甚だしく疑問に思われる。家やカーストの実態は、決してそんな簡単に割切れるものではない。

著者は、今世紀最大の課題を、ともに近代性 (Modernity) に直面している東西両文明の交流だと考えた。その結果、アジアの諸宗教を考察する場合に、その近代的展開に重点をおくことになったのである。この点も、本書の一特色である。ことに現代社会における宗教の役割を考える場合には、教えられるところが多い。ただし、著者は「近代性」を「現代文化や社会の根底にある精神」と規定しているにも拘わらず、場所によってその規定があいまいとなり、ある場合には「近代化」と同義に使っていることすらある。この点は読者を迷わせて、折角の卓見が無意味になるおそれが多分にある。

ところで、本書を記述するにあたって、著者は、従来「西欧で出版された同種類の著書に共通してみられる西欧中心の観点を、出来る限り避けるように」つとめ、アジア人としての特色を失わずに、西欧にとけこむ立場をとった由である。本書執筆の動機や目的からいっても、アジアの宗教を世界的視野から位

置つけようとする意図からみても、妥当な態度であり、首肯できる方法である。ところが内容をみると、この態度はまことに不徹底である。諸宗教の性格やその歴史的展開を紹介する際に、著者はほとんど原典によらず、もっぱら先人の論著に基づいているが、卷末所掲の原註をみると、その論著の大部分が西欧中心の観点にたつ欧米人のそれであって、アジア人のものは数えるほどしかない。これでは、いかに西欧中心の観点をさけるように努力したといっても、それは単なる口頭禅にすぎず、実際には西欧中心の観点にたつ結果になるのではなからうか。本書を繰返えしてよんでも、私には、どうしてもアジア人としての特色を失わずに西欧にとけこむという方法がわからなかつた。

しかも、その引用論著には、玉石混淆の傾向がつよく、一方に偏っているきらいもある。中国に関していえば、A・ライト教授のようなすぐれた学者の論も、H・ダップス氏のような不十分な知識しか持たない人の説も、ともに同列に扱っている。ことに後者によつたために、五斗米道の創始者張陵をゾロアスター教の出身ととくような、とんでもない誤りを犯している。ちなみに、黄巾の乱をおこした人々を五斗米道の一派とみているが、黄巾の乱をおこしたのは太平道徒であつて、両者はほぼ類似的の傾向はもっているけれども、別の宗派である。そうしてそのことは、専門家にとっては常識なのである。

また、林語堂の『我国土・我國民』が引用されているが、林語堂は欧米化しきつた中国人であるから、「アジア人の特色を

失わ」ないようにつとめる著者の立場からいえば、まったくもって不適當な著書である。事態かくのごとくである以上、著者の意図が、本書のなかに十分に生かされているとは、どうしても思われぬ。その上、こと中国や仏教の研究にかぎり、日本の学界の水準は、本書の内容より数段すぐれている。著者は、本書の執筆中に約一年間、アジアで実地調査を行ったという。それなのに、日本人の論著が本書のなかにほとんど引用されていないのは、一体どうしたわけなのであろう。了解に苦しむところである。

私がつとも気になることは説明の不十分な箇所や認識のずれ、もしくは誤解がある点である。著者の意図が、従来の欧米人の誤つた認識をただす点におかれ、本書が米国の学生や一般知識人を対象としているからには、いま一段と正しい認識を与える必要があり、執筆にあたっては、もつと厳密慎重であるべきではなかつたらうか。卒直にいつて、これでは従来の誤つた見解の繰返えしにすぎず、折角のよいアイディアやアプローチが、まったく不発に終つた感がふかい。著者は欧米人の論著によつたために、宗教である道教と哲学思想である道家とを、ともに道教という一語であらわしている。そのため、専門家には読解できるであろうが、一般の読者は混乱するであろう。ことに欧米人の読者にとって然りである。また、儒教をキリスト教などと同様な宗教として同じように扱うことも、誤つた認識を与える結果となるであろう。中国では、道仏二教は方外とよんで宗教視しているが、儒教を宗教とはみていない。従つて、叙述に

いま一段の配慮が必要だったのではなからうか。私は儒教を宗教とはみない。

こまかい事実の点になると、あやまりがかなり多く目につく。仏教についても、私たちの常識からはずれた記述がある。非時食を「季節はずれのぜいたくな食事」と訳するのは、誤訳であらう。これらの点は、再版のときに十分検討を加えて訂正していただきたい。とんでもない影響を生ずるおそれがあるためである。また紙幅の関係から、神道をはじめとする日本の宗教は、一切はふかれていくけれども、本書の性格が性格だから、ごく簡単にでもふれるべきだったと思われる。

訳者井門君の苦心になる訳文は、かなりこなれていてよみやすけれども、とくに中国の部において誤植が多い。改版の折の訂正が望まれる。訳者のあとがきによると、米国人にとっては常識だが、日本人には不向である術語や部分については、訳者が訳文中にそのまま書きながしで、説明をつけ加えた由であるが、原著者の意図はあくまで尊重すべきであるから、その部分は訳註として別にかかげるべきであつたらう。

以上、せまい範囲からあまりにも勝手な盲評をのべたけれども、著者の意図と努力とは高く評価しなければならぬし、内容にも大変参考になる記述が多い。そのいみにおいて、大方の一読を望みたい。(未来社刊。三九八頁。)

小野祖教著

『神道の基礎知識と基礎問題』

園 田 稔

この書をひとことで、その性格をいうならば、神社の当面する状況に対する強い問題意識を前方に据えて、神道に関するさまざまな事象を学的に構成した好著である。

著者は、序説において、これを「総合神道学」とも名づけている。それほど対象が多岐にわたって居り、一貫した方法で体系化できる性質のものではないので、著者をはじめとする神道学者の研究を総合して、できるだけ具象的に構成するに止めている。また、書名に「神道学」と出されなかった大きな理由は、単に知識の「整理に止まらず、整理されたものに基いて物を考えるための書物」であろうとする著者の願いがこめられていることであろう。これには二つの意味がある。

ひとつは、本書によって、研究者たちが「研究している事柄の位置や、問題の所在などを具体的に考え」ることであり、さらには、「現代、神道が直面している問題の性質や、考え方をとらへる」ことである。前者は、著者のいう「専門家」への貢献であり、後者は、「実践家」への願いを意味する。

だが、著者のほんとうの狙いは、本書による「専門家」と「実践家」との歩みより、あるいは協調であろう。本書を通じて神

道の諸問題を考える共通の場を設けることによって、ともすれば離反して、問題解決への道を見失い勝ちな両者の傾向を匡せうとしているのではあるまいか。本書にひそむ強い問題意識とはこのことであり、書名の由来もここにあるかと考えられる。

唯、本書を「綜合神道学」とも称する理由は、純粹に「学」の領域として神道が研究されてきた、その成果の集大成がはじめて試みられていることであり、細分化されつつある神道学の各研究を組織的に位置づける働りだが、本書によって果されるところに狙いがあるからである。「綜合神道学」とは、このようないろいろな意味での「綜合」である。

この「綜合」の名にふさわしく、本書に扱かう対象は多彩である。序説を除いて、十六項目に及んでいる。

まず、神社の文化史的環境を論ずる意味で「神社の地理的社会的環境」と「神社と施設」の二つを設け、「神社の大観」において、神社の定義をはじめとする概観がなされ、次に、各説的に「神社の社格」、「神社の祭神」、「神社の祭祀」が詳論されている。特に、神社祭祀は、神社神道の本質的要素であるので、第五章にわたって述べられ、本書の主要テーマをなしている。次に「神社と国家と皇室」で、神道は、皇室との関係を通じて国家とかかわるものであることが強調されていて、いろいろな意味で興味ぶかい。さらに、「神を祭る者」として、神職と氏子を中心とする神社奉仕のあり方が論ぜられる。これは、「神社の祭神」と対応して、「神社の祭祀」につぐ主要テーマである。そのあと、「神宮」「現代神道教団の概括」「神道史の概観」と続

き、さいごに「神道の概括」で結ばれている。このように、項目は神社神道に関する、あらゆる問題を網羅し、全体として百科全書的である。事実、各項目とも、それぞれ独立のまとまりをもち、その相互の連関には特別に配慮されていない。唯、以上からも明らかのように、あくまで神社に視点を置いて実際の神社祭祀から説き起こしている点に特色がある。その意味で、本書は、実質上、神社神道における「神道学」であって、神道全般を対象とする学ではない。後者を指す神道学ならば、扱かう対象は変らなくとも、その扱い方がちがってくる。

従って、本書に扱かう内容は、すべて神社の定義に出發している。著者は「神社の大観」のなかで、次のように神社の形式的定義を試みている。

神社とは、神社神道に基くものであって、祭神が坐し、その奉斎と崇敬に必要な施設並びに附随する諸施設を有し、祭祀し、若くは崇敬する人（神職、氏子、及び崇敬者）があり、祭祀を奉仕して祭神の神徳を人々に光被せしめ、人々が祭神を崇敬奉賛してその神徳にふれることを得しめ、崇敬者の組織及び、その他のための活動を伴ふところのものであり、神道的並びに物質的な要素と、人的組織とを綜合した存在である。（七五頁）

神社は、学問的にきわめて規定のむずかしい対象であって、形式的にも内容的にも、その歴史展開の多様さを一つの定義に含めることは不可能に近い。そこで、神社についての宗教学や宗教史での研究においても、その概念規定を避けて、神社の具

体的記述に終っているのが従来の傾向である。神道学においても、制度や祭祀の面ではとにかく、包括的な定義はなされていない。著者も、神社本庁の下した定義に拠って神社神道の立場から、この定義を試みているのである。そのため表現が特殊で定義としても生硬すぎるくらいはあるが、とにかく本書で扱おうテーマは、すべてこれに含まれている。

そこで、主なテーマを内容に多少たちいって紹介してみよう。

まず、「神社の地理的社会的環境」においては、現代社会の変化の激しさを神社の人文地理的環境の変化という点で捉える。神社の宗教的雰囲気は、本来自然の風土にもとづく所が大さいが、社会の急激な変質によって、現在、その宗教性が失われつつあり、文化的諸条件の変化も加わって、神社に対する氏子の「心の遠さ」がいちじるしくなっている。著者は、神社と信仰集団との関係を地理的に分類して、神社の類型を三つに分ける。それは、隔絶型、離在型、内在型である。このうち特に、内在型とされる都市内部の神社をとり上げ、氏子意識の再生産の手段として、他の二型の神社が従来おこなってきた伝道活動が内在型神社にも必要となつてくることを強調する。「神社の大観」では、神社の定義のほかに、神社の奉斎、つまり、各神社の成立について、その由来、目的、時代を論じ、神社の性格に応じた分類がなされている。又、神社の名称について、案外おろそかにされ勝ちな基礎知識が与えられている。ここでは、神社に関する常識でありながら、今ではとりつきにくい知識が親

切にまとめられている。

「神社の祭神」の取り扱いは、神道学にとっても問題の多い点であり、神学上どんな態度をとるべきか、注目されるところである。神道では、自然成立宗教の特色として、祭神が多様であり、これを学問的に究明することが不可能であったり、神学的に合理化することがむずかしい場合が多い。著者は、この点に留意し、祭神そのものに視点をおかず、祭神への崇敬、つまり信仰を重視し、「信仰の事実」の優先を主張するところが注目される。神道の本質的要素である「神社の祭祀」については、さすがに研究の重みがしのばれて、もっとも内容が充実している。

著者は、「神社の祭祀は、伝統上、集団的接神が基調であつて、個人的接神は、その基調に添うて、或はそれと調和して行われるのだと云つてよい」（二二五頁）と規定し、当然のことながら神社祭祀の本質をついているが、更に神学的要素をも加えて、次のように論じている。

祭祀は神への奉仕であり、神と人、或は祭るものと祭られるものとの靈的な接触であり、交渉である。交霊であり、感応である。接神といふことも出来る。

神道にあつては、神人合一といひ、神人一体といひ、神と人、或は祭られるものと祭るものとが、精神に於いて一つに結ぶことを理想とする。この一つに結び、互に一致したところで接神の目的は達せられて、祭祀の究極態が表現されるのである。（二八三頁）

この神人合一をめぐって、その意義と方法が問題となり、さまざまの思想が展開する。

つまり、神人合一の前提に「まこと」と「清明心」が求められ、一切のものを生成せしめる働らきである「むすび」の実現は、「まこと」を基本的態度とし、「清め」を実修する上に果されるが、これを保証するのが神道における神であると著者は主張する。この「むすび」の実現において、神と人の合一が成就するのである。「まつり」は、このような思想の上に展開する。

著者によれば、その卑近な形は神と人の関係として、神は祭られ、人は祭る。

しかし実は、神は祭られる神であるだけでなく、又、祭る神でもある。つまり、「万物は夫々に神なのであり、その万物の間に『拝んだり、拝まれたり』の相互関係が成立つ。それが『まつり』の究極世界である。」(二八五—六頁)だが、人としては、あくまで「まつり」をまつる者なのであって、一方的な奉仕の行為が問題になる。「まつり」を行為に表わせば、「まつ」の原理に従う。「まつり」は饗応に他ならない。祭祀儀式は、かくて「まればと(客人)」と「あるじ(主人)」の関係にもとづくものとなる。思うに、神道神学は、「まつり」の原理において、日本人の心性にもっとも忠実であり、民族信仰に根ざした理論化に成功している。著者は、この原理にもとづく祭祀の様相を三つに分け、祭祀の生活的表現、祭祀の形式的表現、冥験要素的儀式とするが、著者によれば、これはあくまで認識上の手段であって、本質的に一つのものである。冥験要素的儀式と

は、「神秘的効果を主として行ふ行為」(二八八頁)である。宗教学的には、呪術性の強い宗教儀式ともいえよう。

著者は、これを二つに分け、行動に表現されるそれを「祝禱的儀式」あるいは「神態」と名づけ、物をもって表現されるものを「聖物献受儀式」と名づける。両者は、更にそれぞれ二つに分けられ、「言語的儀式」と「行動的儀式」、「幣物奉納儀式」と「神物拝載儀式」とされる。この分類は神社神道独特の儀式に即した試みであり、それだけに宗教儀式の研究の一分野として注目に値いしよう。

「神道と国家と皇室」において神社神道が、家から国家にいたるまでの共同体的集団主義であり、その中心に皇室を位置づけるところに本質的特色があるとする論旨には、別に新しい論理の展開はみられない。

しかし、第二次大戦における、わが国の敗北に関連して、著者の主張しているところには興味ぶかい態度がみられる。

著者は神道指令にのべられた神国思想について、次のようにいう。

戦争の爲め、国難意識と共にもり上った神国思想が、侵略の思想的、宗教的支柱だとみられたのは、避け難いことであつた。

神道にとつては、かうした疑ひや判決を受けた事は不幸である。然し、單純に神国観がいつでも問題がないと考へるやうな樂觀的な受取り方をして来たものにとつては、実に大切な反省の機会である。

只、かうしたつまづきにあふと、大切なものまで抛げ棄てて顧みないのが日本人の悪いくせであり、神道にもさういふ病癖がある。反省するといふことと、無批判に他人の不評をきいて棄てて了ふのとは、大きな相違がある。反省には自主性があるが、抛棄には責任がない。そうした無責任さが、他日、反省されないままで古いものを生きかへらせ、あやまちを再びおかす危険をかもしてゐるのである。(四四五—四五六)

著者は、神国観はたしかに神道の基本的観念であるが、神意を如何に正しく読みとるかが、「神国観の正否を判別する鍵となるのである」(四四六頁)と結論して居り、ここには、敗戦を殊更に無視しようとするのでなく、むしろ積極的に反省の契機にしようとする態度がみられる。これには、神社神道が、もはや素朴な感覚的反応に終始することを許されなくなつて居り、敗戦の事実を一種の挫折の問題として、正面から受けとめなければならぬ状況にあることの自覚が示されている。

たしかに、この問題の受けとめ方のいかんによつて、神社神道が、單なる祭祀儀礼に墮ちるか、それとも日本固有の宗教に再生することができるか、の方向がさだまるともいえるのである。

次に「神を祭る者」において、著者は、神道の基本はすべてのが祭りに参加することにあるとし、「まつり」が特殊な儀礼となり、神職の独占する行事になる傾向に反省を促がしている。神職は仲執持をする聖職にはちがいないが、「その為めに、その他の者が祭る主体であり、祭る責任者である事を否定

するならば、神道の信仰意識や慣習の事実にも矛盾すると思ふ」(四七三頁)とし、明治以来の専門神職ばかりでなく、それ以前の神社奉仕者や氏子、崇敬者のあり方を詳しく説明している。

「神を祭る者」としての、神職と氏子、崇敬者の問題は、神社神道の直面する大きな問題のひとつである。著者は、「まつり」の本来的な姿を目指して日常生活のなかに展開させるべく、「祭る者」の歴史的分析を通じて、その広い基盤への再開を求めている。

特に氏子については、明治以来の神社の国家管理にもとづく安易な地域主義が、本来強かつた氏子意識の喪失を速めたとし、しかも、この現在に対して、神社神道が何らの積極的対策をうち出していないと反省する。しかし、それならば、問題をすすめて、この地域主義を神社がどう抜け出すべきか、という点、神道学の立場からどんな方法が考えられるか、といった発展的な問題の提出があるべきではあるまいか。

「神道史の概観」にも、特に新しい要素はみられないが、特に上古、上代の神祇制に関連して、歴史事実と信仰事実の問題が取り上げられ、この神道史は、信仰の次元での歴史であることが、あらかじめ明らかにされている点に、神道学の新しい態度をみるることができる。従来の神道学では、この点の区別に注意が払われなかつた。

最後の「神道の概括」で、著者は、「神道」についての概念の規定と、分類の基本的態度を示し、神道の本質にも言及して

いる。

したがって、本書の結論的な総合ともみられるし、各テーマを扱った著者の基本的態度ともいえる。この意味で、本書に接する場合に序説と併せて、最初にこの項に目を通すのもひとつの方法である。

神道の概念規定については、従来、出典の分析にもとづいて説明されるのが常であったが、著者は自身の綿密な考証のもとに出典論を退げ、現象の分析から規定を目指している。そのため、内容上の定義をあとまわしにして、神道をいろいろな角度から仮設的に分類する。

神道の本質を説くに及んで、一連の規定を検討した後、最後に著者自身の立場を明らかにしている。

著者によれば、「神道とは基本的には、日本民族の伝統に遵って神祇を祭祀する生活」であり、広義には、いろいろな点で「社会的にこれと同種のものと考えられる性格をもつ宗教群に対する集合名詞名辞称である」（七八〇頁）が、これに神学上の補足を加え、神道に人類的な生活原理への方向を与えようとしている。すなわち

神道には、万物が見えざる崇高な靈魂（みたま）を有し、『まこと』がその靈魂のはたらきであることを確信し、『まこと』を媒介して、互に睦魂を以って奉仕（まつ）り、奉仕られること、並びに、『はらへ』によって、本態に復し（神直び大直びして）、『まつり』の生活を維持しようとする、基礎的世界観と行動原理、と含まれてゐる。（七八一頁）

ところで、ここにはじめて「カミ」についてまとまった考察がなされているが、その解釈は注目すべきものである。

著者によれば「カミ」ということは、「対象の本質が本質的に他と異なるために崇高視し、神聖視するのではなく、万物はすべて崇高なる靈魂を内在せしめてあるといふ一般的前提の信仰があり、言霊によって、この崇高なる靈魂を呼びさまし、対象として、賛辞にふさわしく、いよいよ崇高なるものたらしめる、宗教的な、いはば、呪語とも云ふべき性格をもつ」（七八四頁）ものとされている。

著者は、特にカミの語が敬称であって、言霊の関係によって用いられて来たものであると強調している。この語は、崇高な靈魂をもつものを「まつり」の立場において崇拜するための敬称であって、その性格は古語のミコト、現代のサマなどと同種であるとされる。これは、神道の特色である言霊信仰を考慮した卓見であり、カミ觀念の解釈に新しい展開をもたらすものである。

以上、本書の主な内容を紹介した上で、本書の意義を考えてみたい。

まず、扱かう対象の点で、近代、特に戦後の神社神道の動向が資料とされていることは、当然のことながら本書の新しさの一部をなしている。近代以前にくらべて、近代神道についての研究はきわめて少ない。その意味で、本書は、近代神道研究の足がかりである。

次に、分析の上では、全般にわたって現象の概念化、定義化

の努力が払われていること、及び、分析の基準として信仰の立場が明確に意識されていることである。

そして、この分析を更に規定するものは、分析の座標が過去ではなくて、現在にあることである。従来の神道学は、実質的に神道史に他ならず、神道の歴史的研究が、そのまま神道学であった。これには、神道の本質は日本の歴史そのものであるとの素朴な認識が基礎をなしていたと思われる。それが、昭和十一年代に、歴史認識とは、過去を現在から理解することに他ならないとの理念が打ち出されてきて、神道学に現在が反映するようになり、戦後の伝統的価値の動揺期のなかで伝統が現在という時点から問題となるに及んで、神道学にも、ようやく現在学的要素が強まってきたのである。本書は、この傾向を一段と強める形で著わされたということが出来る。もとより、神道学という以上、史的分析が不可欠であることは変らないが、それも、現状の理解と将来への展開を目指すためのものであって、この性格を強めたのが、前述した著者の強い問題意識に他ならないのである。

概念化、定義化に努力が払われるのも、この問題意識に強化された分析座標の現在化の現われである。又、分析基準として、「信仰」が、史的分析のなかにも意識されているのも、現代神道のあり方から規定されてきているといえよう。

本書は、こうした新しい試みがなされているところに神道学上、野心的な好著といえるが、それだけに、惜しまれる点があるのは止むを得ない。

その第一の点は、著者の狙いが二つを同時にみたとする形をとった為に、「基礎知識」の方はともかく、「基礎問題」の提出の仕方が常識的で、従来の消極的な態度から積極的な解決の態度へと脱けきって居らず、この為に本書の性格が多少あい味なものになっていること、第二に、概念化の努力がゆきすぎで、整理の試みが却って繁雑におちいつているところのあることである。たとえば、氏族との関係を含んだ、氏神の類型化に、この傾向がみられる。「複主多陪型複式氏神」など、名称のむずかしさもさることながら、何のための類型化であるか、の目的が明白ではないと考えられる。

本書の性格からみて、現在事象のタイポロジーは必要となろうが、こまかな歴史事象を類型化することは、無駄であるばかりか、思考そのものの抽象化、硬直化をもたらしかねない。対象の生硬な概念化は、生きた思考の老化をまねく危険がある。

とはいえ、これらの点は、これまで紹介してきた本書の長所と価値を少しも損うものではない。本書に接する者は、その試みの新らしさと共に、著者の神道研究における幅と奥行きを深く印象づけられよう。特に宗教を研究する者にとって、本書は、神社神道の過去及び現在のあり方を具体的に能率的に知る上に欠くことのできないものといえよう。(昭和三八年九月発行神社新報社 本文七八五頁、索引一二頁)

会報

○理事會

日時 昭和三八年一月二十五日(月)

一七・三〇時—二〇・〇〇時

一、常務理事選出の件

会則第一五条により、常務理事の互選を行った。その結果、左記の一三氏が選出された。

大島清、小口偉一、菅田吉、岸本英夫、武内義範、中川秀
恭、中村元、西角井正慶、仁戸田六三郎、古野清人、堀一郎
増谷文雄、増永靈鳳 (五〇音順)

一、文部省科学研究費等分科審議会委員の推薦の件

標記の件につき、本(三三八)年度で任期の終了する増谷文雄委員にかわる委員候補者二名(定員一名)の推薦をもとめられていたが、左記の二氏を推すことを決定した。

一、大島清、二、野村暢清

一、九学会理事推薦の件

九学会に、本学会の代表として派遣する理事の人選につき協議した結果、従来どおり池上広正氏を推薦することを決定した。

○理事會

日時 昭和三九年三月二十七日(金)

一七・〇〇時—二〇・〇〇時

一、一月二十五日、岸本英夫氏の死去により常務理事に欠員が生じたが、これを補充することはしない旨、申し合せた。

なお、岸本氏未亡人より、學術奨励の目的で三〇万円の寄付を受けた。学会としては、これを受領して、その使途にかんしては、次回までに検討することとした。

一、昭和三九年度(第二三回)學術大会の開催校として、東京大学がわから正式に引受ける旨の申出があり、具体的準備にかんしては、本部事務局と連絡のうえ着手することを諒承した。

一、昭和三九年度姉崎記念賞審査委員として、会長から左記の七氏に嘱委することを諒承した。

武内義範、田島信之、西義雄、原田敏明、福井康順、古野清人、松濤誠廉 (五〇音順)

執筆者紹介

伊藤 幹治 国学院大学日本文化研究所々員

松山 康国 関西学院大学講師

荒井 献 青山学院大学助教授

岡部 和雄 東京大学大学院博士課程

館 熙道 富山大学教授

平川 彰 東京大学教授

窪 徳忠 東京大学東洋文化研究所助教授

蘭田 稔 東京大学大学院博士課程

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附記します。

The Structure of Japanese Folk Religion in Rural Communities Based on Hierarchical Status Principle

Mikiharu ITO

The purpose of this paper is to analyse the characteristics of Japanese folk religion in relation to the structure of Japanese society.

So far, the normal form of folk religion in Japanese folk society has generally been considered to exhibit a multi-layeredness of homogeneous cults. However, this is nothing more than a morphological analysis of extant folk religions. And if one approaches them from a socio-typological point of view, it will be recognized that there is a certain amount of localization in the structure of folk religions.

The present paper is based on a field survey in the villages of Oki Islands in Western Japan, which are built on a hierarchical principle of statuses called chiefs and adherents. As a result of investigation, I believe to be able to conclude that 1.) some structural features of folk religion can be regarded to symbolize the above hierarchical status principle and 2.) the existence within the same type of community of several structural variations of folk religion enables the setting up of some sub-types of folk society.

Der Ungrund und das Böse

Yasukuni MATSUYAMA

Ich möchte über zwei Grundformen der Selbstverneinung als der religiösen Methode nachdenken. Die erste Grundform ist die, dass der Mensch, der eigentlich das Nichtige ist, das Nichts, das es in seinem eigenen Grunde gibt, nichtet. Ich habe versucht, an der Eckhartschen Mystik deutlich zu machen, was damit gemeint ist. Dieses Nichten des Nichts, das das Wirken des Menschen ist, trachtet nach der Abgeschiedenheit von aller Endlichkeit. Dieses Wirken ist eine dem Menschen ange-

borene Neigung zu Gott.

Aber der Mensch hat doch zugleich eine angeborene Neigung zum Bösen. Die Angst des Menschen vor Gott wird das Dämonische genannt. Es ist das die zweite Grundform der Selbstverneinung, die ich in Anschluss an Kierkegaard zu erörtern suchte. Hier wird gezeigt, dass dieses Dämonische von Gott genichtet wird. Dieses Nichten des Nichts, dessen Subjekt Gott selbst ist, ermöglicht den Sprung des Glaubens.

Zuletzt möchte ich, ausser diesen beiden religiösen Grundformen, auch das Nichten des Nichts auch beim Nihilismus erörtern und dabei mich vor allem auf Sartre beziehen.

The Christology of the *Evangelium Veritatis*

Sasagu ARAI

There are differences of opinion about the christology of the *Evangelium Veritatis* (EV), especially in relation to its religious background. One admits in the EV a valentinian docetic christology; another denies it and combines it with the undocetic christology of the Odes of Solomon. The other finds in the EV rather anti-docetic christology and makes it originate from the syncretistic Christianity in Egypt.

We can admit at least in the person of Christ of the EV no gnostic, to say nothing of docetic, elements. The christology of the EV in this meaning belongs to the so-called "spiritual christology", which we find in some writings, especially in the Johannine writings of the New Testament. Concerning the soteriological work of Christ it stands again very near to the christology of the fourth Gospel, as far as both say: the death of Christ is the life for many. But, when this kind of christology is connected with the gnostic-dualistic anthropology of the EV, it becomes clearly gnostic. This gnostic tendency betrays itself especially in the question: why must Christ die? It is necessary for Christ to die, say with EV, to "desolve" his material "form", in order to desolve the unprimal of the mankind, that belongs to this world as the creature of the demiurge "plané", or, to save in this way the primal "self" of mankind from this material and to make him rest in the heavenly world with Christ and His Father.

This kind of christology can originate from the Egyptian Christianity, whose christology has from the beginning both Johannine and gnostic, i. e. syncretistic characteristics.

A Historical Study of the Translation of the *Yü-lan-pên Sūtras*

Kazuo OKABE

The *Yü-lan-pên class of sūtras* has been highly influential in Chinese and Japanese Buddhism. The chronological order of their formulation, however, is not clear. This article, consequently, has gathered together and arranged from the standpoint of the researches on the history of translation of the sūtras, the various references in other literature to the *Yü-lan-pên*, and has pointed out various problems related to these studies. The oldest catalogues of the sūtras listed this work as the "Yü-lan-ching", omitting the "Pên", and held that its author was unknown. The *Li-tai-san-pao-chi* notes its author as Dharmarakṣa of the Western Hsin, but this conclusion is mistaken. A comparison of the extant *Yü-lan-pên-ching* with the *Pao-en-feng-pên-ching* indicates that originally the two sūtras were the same, but in the process of their promulgation, they became separate and independent. It is clear that the two Sūtras of this class, the *Je-pên-chin-t'u-ching* and the *Chin-t'u-yü-lan-pên-ching*, which have not been included in the Tripiṭaka, were composed in China and are later than the *Yü-lan-pên-ching*. The most ancient quote from the *Yü-lan-pên-ching* occurs in the *Ching-ch'u-sui-shih-chi* of the Liang Period. The conclusion of the researches on the history of translation of the sūtras will show that this sūtra first appeared in China during the Eastern Hsin.

Die Bedeutung des Augenblicks in Schleiermachers

„Über die Religion“

Kido TACHI

Nach Schleiermachers „Über die Religion“ liegt zwischen der Religion und der

Moral ein strenger Unterschied. Die Moral ist das System der Vernunft und die Religion das System des reinen Gefühls. In der damaligen deutschen Gelehrten- und Gedankenwelt herrschte die Ansicht, dass sowohl die Moral als auch die Religion im menschlichen Geistesleben nebeneinander stehen. Im Gegensatz dazu behauptet Schleiermacher, dass die Moral die vernünftigen Handlungen aus praktischem Sollen und die Religion die Universumsanschauung aus reinem Gefühl bedeuten.

Damit ist angedeutet, dass der Mensch im Universum belebt ist und für sich selbst nicht lebt. Der andächtige und hingeebene Glauben aus reinem Gefühl an das Universum als Weltgeist—das ist ja die Religion. Daher ist die Moral das System des menschlichen Willens und die Religion eines des Universumsgeistes.

Darum grenzen das Religiöse und das Moralische nicht aneinander auf derselben Ebene des menschlichen Geisteslebens, vielmehr gibt die Religion die ursprünglichste Bedeutung nicht nur der Moral, sondern auch dem ganzen Geistesleben. Die vernünftige Moral beruht auf einem Selbstvertrauen. Der vernünftige Mensch jedoch trägt in seinem Grunde einen Widerspruch, d. h. eine angeborene Selbstliebe.

Wenn der Mensch aber seinen Selbstvertrauen aufgibt und sich dem grossartigen Universumswillen andächtig hingibt, entsteht die Universumsanschauung und der religiöse Mensch tritt ins Leben. Die Zeit, da der neue Mensch auf diese Weise geboren wird, ist in Schleiermachers "Reden über die Religion" der "Augenblick" genannt. In diesem "Augenblick" wird der Mensch zum eigentlichen, wahrhaft menschlichen Menschen, und er bekommt moralische Kraft von der Religion her.

Im religiösen "Augenblick" also werden Religion und Moral zwar voneinander getrennt, sie liegen jedoch übereinander. An Hand dieses "Augenblicks" analysiert Schleiermacher das Wesen des Menschen auf eine existenz-philosophische Weise und macht klar, dass das menschliche Dasein eigentlich und ursprünglich religiös ist.