

マハーヴァスツにみられる塔崇拜

高 原 信 一

- 序 仏陀観展開の一面面としての塔崇拜
- 一 塔崇拜の重要視
- 二 塔崇拜の利益及び目的
- 三 塔の形式及び裝飾
- 四 塔供養及びそれに参加した人たち
- 五 初期大乘經典にみられる塔崇拜との比較

序

仏教思想史は、仏陀観を中軸として展開したとみられる一つの大きな局面を含んでいる。⁽¹⁾ 仏陀に対する崇拜は、仏陀の入滅以後になると、その塔に対する崇拜という形で行なわれることになる。即ち、仏陀の遺骨またはその他の聖遺物を納めた塔、あるいは、それらを納めていなくても、仏陀の重要な行蹟を記念するためにそれぞれの場所に建てられた塔、それらに対して、生きた仏陀に接すると同様の礼拝供養がなされたと思われる。従って、仏塔に対する崇拜は、仏陀観展開史の中の一つの表われとしてとらえることができる。『マハーヴァスツ』(以下MVと略す)にみられ

る塔崇拜も、このように仏陀観展開の一つの局面としてとらえられる。このような観点に立って、MVにみられる塔崇拜の記述を検討しよう。そのさい、初期大乘經典の一、二の比較によって、MVにみられる塔崇拜が、仏教思想上において占める特色と思われるものをもとり出してみよう。又、年代決定の問題にも付随的に論及することにする。

MVの中で塔崇拜の記述がまとまって出るのは二・三六二・十六——三九七・四である。その部分を中心としながら、その他にも散見される部分をもあわせて、資料としてこれを検討してゆこう。

塔というのは、普通 *stupa* または *caitya* にあてられる訳語である。*caitya* は、本来、墓の土饅頭、または一般に墓地に植えられた樹木をいみしていた。その樹木は村の境界、庭や田畑の境いの目じるしでもあった。⁽²⁾ このような樹木のある場所は、また靈域として考えられていた。パーリ仏典におけると同様に、MVの中でも、仏陀がそのような靈域としての *caitya* をおとずれる記述がみられる。このような例を、*caitya* の第一の用例と考えられる。⁽³⁾

仏教やジャイナ教で、亡くなった聖者たちの遺骨、その他聖遺物などの上に記念の塚を作ることが一般に行なわれるようになる。と、*caitya* (*ceitya*) という語がそれらの文献で特に用いられる。この意味では、*caitya* は *stupa* と事実上、同義語である。⁽⁴⁾ この意味での *caitya* は靈域としてのそれと異って、それに対する崇拜は、そのまま仏陀崇拜の一つの表現とみることができる。これを *caitya* の第二の用例とみることができる。今、ここに塔崇拜としてあげるさうの *caitya* (*ceitya*) はこの意味に他ならず、それは *stupa* と区別なしに用いられている。その他、*parinirvāta* (般涅槃した人) などのように、仏陀についていわれている語が、明らかに入滅した仏陀をさして、具体的に彼のための塔を示しているとみられる場合をも含めて、塔崇拜としてここで扱うことにする。「舍利(遺骨)が入っておれば塔 (*stupa*) といひ、入っていないければ枝提 (*caitya*) といふ」との見方も『摩訶僧祇律』にみ

られる。⁽⁶⁾ 同じ部派に属する文献であるから、MVでもそのような区別を知っていたかもしれないと考えられるが、MVの中での用例にあたってみると、そのように区別している例は見当らない。

現代の考古学的著作では、caityaは、仏教寺院一般、そして特に caitya-hall を意味する⁽⁷⁾ものであって、その中であって礼拝の中心の対象たる stupa から区別されると共に、僧たちの住居である vihāra から区別される。この意味での caitya を第三の用例とみる事ができよう。ただしMVでは、このような第三の用例については言及していない⁽⁸⁾。

一、塔崇拝の重要視

塔を作り、それに対して諸々の供養をなすことは、般涅槃した仏陀の人格に対する追憶と不可分に結びついている。

「両足尊の塔を浄めれば、その人は、生れるとすぐに、無限の劫の間に、かつて供養した諸仏を想い出す。彼らの名前と数と法とを想い出す。」(Mv. ii: 387. 17—20)

「ことば清浄なる彼は、塔を水で清めて、塵なき人(即ち仏陀)を憶念することによって、塵を清めつつある。」(Mv. ii: 384. 12—13)⁽⁹⁾ などの如くである。

そして、塔に対する供養は、生ける仏陀そのものを供養すると同じ意味と価値をもつものとみなされている。仏陀なきあととは、仏陀供養に代わるものとしての塔供養が、世間での最高の供養として価値づけられている。

「……幢、旗を、白き日傘を、作るべし。諸々の塔には玉垣及び掌の印を作るべし。よきかな、広大な良き功德は施者に結果する。仏陀(即ち般涅槃した仏陀)に対してなされるかくの如き、或いはその他の供養は皆空しからず、果

を結び、不死に導くものとなる。実に世間においてどこにも、同じ、或いは、より勝れたる供養を私は見たことがない。また、誰か他の人を供養して、汝がより大なる功德をうるそのような人を（私は見たことがない）。」(Mv. i. 269, 13—19)

「娑婆世界の保護者に心を向けて、勝者の塔に燈油の一滴を百分の一にして捧げても、その功德蘊を減することはできない。」(Mv. ii. 385, 24—386, 3)

「現に住する如来を (tathāgatam-etarhi tishantam) 花、香、華鬘、日傘、幢、旗、音楽、焼香、香油、食物・飲物、乗物、衣服をもって敬い供養する人と、般涅槃した (parinirvāta) (如来) に対して芥子菜の華鬘一つでも置いて供養する人と、これはまさに同等である。」(Mv. ii. 362, 10—15)

他方、仏塔を破壊すること（小無間罪の第五、cf. Mv. i. 2334）が、次の例にみられるように、五無間罪 (cf. Mv. i. 2323—2328) の中に含まれて、如来に対する傷害と並んで出る。これも仏塔を重要視したことの、ネガティブな意味での表われとみられる。

「大名声ある菩薩たちは、母及び父の生命を奪わない。阿羅漢（の生命）も同様である。彼らは僧伽を破壊せず、塔を壊さない。彼らは如来に対して決して害心を抱かない。」(Mv. i. 101, 8—11)

尚、塔崇拜の重要視に関連して付記すべきことは、ただ塔供養のみが重要視されて専一に行なわれたものではなくて、次のように、神供養、先祖供養などと並行して行なわれていたという点である。例えば、菩薩の生れるべき家柄は、六十種の条件を具えたものとされるが、その中の第三十に「塔供養」(cetiya-pūjaka) の家柄があげられるのに続いて、第三十一、第三十二として夫々「神供養」(devapūjaka)、「先祖供養」(pūrvapitṛ-pūjaka) の家柄があげられる如きである (Mv. i. 198, 2)。

二、塔崇拜の利益及び目的

塔供養によって、天的及び人間的の諸々の利益がもたらされると考えられている。

「世間の主の塔に絹の飾り布を布施すれば、その人には、天的及び人的の一切の利益が生じる。」(Mv. ii. 365. 21—366. 1)

(1) 天的利益

塔供養をなす人は「神々の間において、天的宮殿を得る。」(Mv. ii. 376. 15—17)

「彼は神々の王たる Sakra, Īsvara, Suyāma, Saṃtuṣṭa, Nirmita, Vaśavartin, Brahma となり、神々に供養される。」(Mv. ii. 364. 2—7)

「天界にいたって神々の主 (devendra) となる。」(Mv. ii. 395. 16) などの如きである。

(2) 人間的利益

塔供養者は「天上の生涯を享受したあと、(そこでの寿命を) 成満すれば、天界を去って、財産ある人間となる。」(Mv. ii. 365. 9—10) 彼らはその他、劣った家柄を避け、富豪、商主、家長、王族、バラモン、大臣、王、転輪王、仏などの家柄に生れる、ということが処々にとかれている。このように、塔崇拜は輪廻転生の思想を背景としている。

更に、塔供養によってえられる人間的利益には、次のように、現世利益的要素が多くみられる。即ち、塔供養する人は立派な身体容姿を得るし、不具者(盲目、せむし、びっこ、禿頭)になることはない(Mv. ii. 364. 10—11; 367. 15—16) 火、毒、剣の災難にあわない(364. 18—19; 366. 12—13; 378. 7)。毒、剣、火も身を害せず(393. 22—23)

盜賊もこれをおそわない (394. 1)。富の消失することゆゑ (374. 21—24)。病氣にならな (383. 16—19) などである。その他、天、竜、夜叉、羅刹たちに礼拝される (363. 1—2)。「世間の保護者の塔に右繞の礼をなす人たちについての話をして、なし終えることは、百千万劫を経ても不可能である」(364. 8—9) などの人間的利益があげられている。

(3) 宗教倫理的徳目

塔供養を通じて得られる宗教倫理的徳目として、次の如きものを取り出すことができる。「合掌して仏陀の塔に礼拝する人は、愛語、布施、利行、及び多くの人たちと(苦樂を)共にすること⁽¹⁾(を行ない)、叫び声をあげることなく、怒りをおこさな (Mv. ii. 395. 8—11)。両舌を捨て、眞実を語る (384. 8—9)。放逸を離れ、怠惰にならな (364. 14—15)。感官を制御した人 (365. 16)、自己の心を支配した人 (385. 16) となる。貪欲、瞋恚、愚痴を離れる (365. 13—14; 374. 17—18)。

布施 (363. 11—12; 367. 17, 21—22) 持戒 (388. 5—8; 393. 7) 忍辱 (368. 2—3) 精進 (372. 15; 384. 4) 禅定 (383. 22; 375. 2) 智慧 (377. 8; 378. 17—20; 379. 11) 戒ないし禅定 (884. 18) などを具えたものとなる。の如きである。これらの中、特に、最後にあげた布施以下のものたちは、大乘菩薩の具えるべき六波羅蜜の徳目に相当するものである点が注目される。

(4) さとり

塔崇拜は、上に見てきたように諸々の天的及び人間的利益を得ることを願うと共に、宗教倫理的諸々の徳目を得ることをもめざしている。そして、終局的には、以下の例にみられるように、塔崇拜を一つの契機として「さとり」(bodha, bodhi)を得ること、即ち仏陀となることを願っていることが注目される。

「一切衆生の利益のために菩提に心を向け、(Bodhaya cittam nameta) 世間の保護者の塔に右繞の礼をなす人は、あらゆる生々において菩提行を行じ、(Garanto bodhicarikam) 念あり、慧あり、功德あり、無所畏なる人となる。」(Mv. ii. 362. 17—20)

その他、「菩提に心を向けて」塔供養をなす人たちについての言及がみられる(ii. 364. 10—11; 365. 1—2; 367. 13—14)。又、「菩提に志向している人(Bodhin-abhiprashita)」についての言及もみられる(ii. 367. 21—22; 368. 2—3)。彼らは明らかに菩薩と呼ばれる人たちであり、かつ塔供養に参加している。——「戒蘊に住している菩薩であつて、勝者の諸々の塔廟において、古い凋びた花を取って捨てる人たちには、諸々の悪道は閉ざされている。」(ii. 363. 6—9)

ここにみられる塔供養に参加している菩薩たちというのは、一体どのような人たちであつたろうか。ここに参照している資料からは明らかに解らないが、「菩提に志向している人は、息子たち、娘たち、そしてよき妻を捨てて行く。」(ii. 367. 21—22)などの記述を参照すると、彼ら菩薩は出家者であつたであろうと考えられる。

塔供養を通じて、やがては仏陀となる、という場合に次の二つの型がみられる。即ち、中間の過程に、「仏陀に遇うこと」が入らない場合と、入っている場合とである。

「塔において古びた花を取り除く人は、仏陀・娑婆世界の隊商主となる。」(Mv. ii. 363. 14—15) 「勝者の塔において萎びた花飾りを取除けば、彼は最勝なる善業を行じつつ宏大なる高き体の人となる。彼にとって、すぐれた第一の悟りは、遠くないであらう。」(Mv. ii. 394. 7—10, cf. 391. 3—6) などは、塔崇拜を通じて仏陀になるとする第一の型である。この単純な型に対して、塔崇拜の功德によって輪廻転生し、その過程でやがては仏陀に遇うことができ、それを通じて仏陀になると説く第二の型が、以下のように多く見出される。

「塔に右繞の礼をなせば、あらゆる生々において、神、竜、夜叉、羅刹たちに礼拝される人となる。……彼は仏陀出生の輝かしい一時に幸いにも、遇うことをうる。(arageti)。世間の光なる人に遇って。(pasyiva || Siks. arāya) 屢々供養する人は、富み、大財あり、功德あり、嫉妬心なき人となる。諸法における無我性と空性とを見れば、惑わず、速やかに淨信を得、法に通曉したものととなる。」(Mv. ii. 363. 1—10, cf. Siks. p. 298) その他 Mv. ii. 365. 5—16; 387. 11—12; 392. 21—393. 1 などは、この型に属する例としてあげることができる。この第二の型の完備した例は Mv. ii. 395. 16—397. 4 に見ることがができる。訳文をあげるのは冗長にすぎるので今は省略するが、それは、仏陀の塔に合掌礼拝することが契機となつて、輪廻転生する過程で、やがて人間世界において直接仏陀に遇うことができる。仏陀に供養し、願をおこす。仏陀から成仏の授記をうける、という次第をたどっている。この中の願及び授記については、別に考究すべきであるが、これらを含んでいる点は、大乘思想への傾きを示すものとして注目される。尚又、「自制なくして仏子(=菩薩)たちに傷害をなす人は、長い劫の間、決して仏陀に遇わない。」(Mv. ii. 370. 10—11) というのも、ネガティブな意味で、仏陀に遇うことを重要視した例としてあげることができる。

以上のように、塔崇拜の第一の型では、「塔崇拜即ち仏陀崇拜」として考えられ、それを通じて、仏陀になると確信された。仏陀自身に対する憧憬の念の高揚は、第二の型にみられるように、塔供養だけに満足するにとどまらず、その功德によって、輪廻転生する過程で、やがては直接仏陀に供養することができ、その許で願を立てて成仏することを願わせるに到っている。

要するに、塔崇拜は、それによって諸々の天的及び人間的利益、そして仏教倫理的徳目がえられると共に、さとり、という仏教の究極目的に到るための重要な契機をなすものと見られた。

三、塔の形式及び裝飾

先に引用した文にみられたように、塔には幢 (dhvaja) 旗 (pataka) 日傘 (chakra) 玉垣 (vedika) 及び諸々の掌の印 (pañcāṅgula) が作られた (Mv. i. 269. 13—15)。その規模の大きさを詳細にについては、現存文献から知るすべもないが、塔の形式及び裝飾の一つの代表的な型をうかがうことはできる。その他、「世間主の遺骨 (dhātu) の上に、華鬘の御堂 (malavindra) を作れば、その人は從者を伴った有力な王となる。」 (Mv. ii. 367. 3—4) のような簡単な型の叙述もみられる。

塔の裝飾の中に言及されている「掌の印」(pañcāṅgula) は、興味がある。PTSD の pañca-āṅgulika の項を参照すると、それは栴檀香沫などの溶液の中に掌を浸し、それで押して作った手形である。悪魔の眼から守るための呪術的しるしであろう、と考えられている。

パーリ文献の中では、香泥に浸した掌の印が、戸につけられた例 (Vin. II. 123) 樹木につけられた例 (J. II. 104; II. 23)。雄牛につけられた例 (DhA. III. 374; Sna. 137) などがみられる。それらの中、最初に挙げたパーリ律の小品 (Vin. II. 123) の用例をみると、

「その時、人々は香、華鬘を持って、「僧」園に來れり。比丘等は疑惧して受けざりき。世尊に此の義を告げたり。比丘等よ、香を受け戸に五指間塗ることを許す、華を受け精舎の一面に置くことを許す。」(『南伝大藏經』第四卷一八九頁引用)

とある。比丘たちが受けることをためらい、あらためて世尊の許しをうかがったとしているから、華鬘を手にすることと共に、香泥などに浸した掌で印を押すことは、仏教の出家者たちにとって本来のものではなかった。恐らく、

インドにおける在来の一般の信仰形式が、仏教の中に受用された一つの例であることは明らかであろう。

塔につけられた例は、パーリ文献では、J. II. 286; Vv. 29 (迦葉仏の塔) ; Mhv. 32. 1—6; 更に、漢訳仏典では、『四分律』(大正二二・九五七a)、『根本説一切有部毘奈耶雜事』(大正二四・二〇八b) などにもみられる。それらの中、Mhv. 32. 1—6 の記述は、このようである。Duttigāmaṇi 王 (B. C. 101—77 頃在位¹³) は、大塔の完成を目前にしながら病いにたおれた。そこで、弟 Jissa は緊急の措置として、白い布をもって塔を被わせ、それに水瓶、掌の印を着けた玉垣の絵を描くなどさせて、重病の王に、塔の工事の完成したことを告げた、という。

考古学的遺物としては、Bharhut の浮彫り(紀元前百五十年頃)に掌の印がみられる。例えば、菩提樹の下の台座、塔の玉垣などに、花飾りなどと共に、右の掌と思われる手形が、二、三、四、五、七、十六ヶなど彫刻された例が多く残っている¹⁴。このように、塔の玉垣などに掌の印をつけることが、紀元前二世紀の中頃、そして又、紀元前一世紀の初頭に行なわれていたことを、夫々、考古学的及び文献的資料から知ることができる。

もっとも、掌の印をつけることは、インド在来の信仰形式として Bharhut の彫刻をまたずとも、以前からあったかもしれない。あるいは、又、後世になっても行なわれたであろうことは、容易に想像される¹⁵。従って、掌の印だけから、年代を充分推定することはできない。ここでは、ただそれらが特に塔の玉垣などにつけられた例で、しかも年代的な手掛りをもっている二つの例として注意するにとどめねばならない。

四、塔供養とそれに参加した人たち

塔には前記のように、幢、旗、日傘、玉垣、掌の型が飾られる。又、絹の飾り布 (pattadama Mv. ii. 365. 21) が布施される。右繞礼拝 (pradakṣiṇa, abhipradakṣiṇa) 、合掌礼拝 (aṅgulihī v'nam) 、その他の礼拝 (satv'kr,

『vand』が行なわれる。燈明 (ekadipa 「一燈」 ii: 378—379) 燈油 (tailavindu 「一滴の菜種油」 ii: 385—386) 香 (gandha, dhūpa) 香の塗料 (gandhānulepa ii: 388—389) 花 華鬘 (karṣi (?) (ii: 384—385) 寶石の首飾 (mañihara ii: 389, 7) などが供えられた。香をたくこと (373—374) 香水を灌ぐこと (388—389) 古びた花の取り代え、清掃 (386—387) 煉瓦 (iṣṭika) を運ぶこと (386, 4—7) などが功德ある行爲として賞讃される。又、音楽 (vādyā, vāditra) 歌 (gīta) 踊り (nṛtya) をもつての供養も行なわれた (i: 268, 1)。

塔に供物が捧げられる場合、供物の大小多寡は問題とせず「……芥子菜の華鬘一つでも……」(Mv. ii: 362, 10—5 [前記]) 「……燈油の一滴を百分の一にして捧げても……」(Mv. ii: 385, 24—386, 3 [前記]) という精神主義的傾向が指摘される。従って、在俗の貧しい人々も塔崇拜に参加することが可能であり、ひいては、彼らが菩薩となり、仏陀となることも又、可能である。ある特定の仏陀の成道以前もしくはその前生をさして、菩薩とよぶ原初的な菩薩の見方に対して、誰れでもが菩薩となることができるとする大乘仏教運動が、この塔崇拜を一つの契機として展開するといふことができよう。

(17) さきに、出家の菩薩たちが塔供養に参加したであろうことを指摘したが、その他に、はたしてどのような人たちが参加したであろうか。この問題に関して、次の文が注目される。

ksatriyabrāhmaṇavaśyā pūjān kāsī maharājā,

nṛtyavādīragītena nānāmālyasamāgatā. (Mv. i: 267, 21—268, 1)

「王族、婆羅門、吠舍たちは種々なる華鬘を持って集り、踊り・音楽・歌をもって大仙を供養した。」

ここで「大仙」というのは、文脈からして、般涅槃した仏陀をさすものであり、具体的には仏陀の塔をさすものとみられる。

この文では、まず、塔供養に集まった人たちの中に、四姓の最後のもの *śūdra* の語がみられない点が指摘される。もっとも、この文は *śloka* 調韻文であるから、ミーター上の省略が考えられないことはない。例えば、シュードラ乃至バラモンの四姓全部を表現するのに、中間の二つを省略して *śūdrabrahmaṇa* とする(18)ような表現も可能である。しかしながら、第四のものだけ省略して、それでもって四姓全体を表現するのは、はたして可能であろうか。むしろ、ここでは、省略した場合とみず、シュードラが除外されているとみるのが妥当な解釈ではなからうか。

原始仏教以来、原則的に仏教は四姓平等を主張するものである。その点は *MV* の中では、例えば、夢に托して説かれる一物語、即ち四羽のそれぞれ色のちがった鳥たち——四姓になぞらえられる——が如来の足に口づけして皆白色(19)になったという話しにもあらわれている。四姓平等という仏教の根本原則にもかかわらず、ここでは、シュードラは踊り・音楽・歌をもって供養する役割りからは除外されていたのではないか、若し何らかの形で参加したとしても、このような儀礼的な面では何らかの制約をまぬがれなかったのではないかと考えられる。

更に、この文で、塔供養に参加している人たちは、在俗の信者であって、出家者ではなかったとも考えられる。たとえば、華鬘などをつけることは、*MV* の中で、菩薩たちが第三地で退転する理由の一つにあげられているように、出家者には禁じられていることであり、このことは仏教一般でいわれる出家者の十戒の第六「不塗飾香鬘戒」、第七「不歌舞觀聽戒」を参照してもうなずけることである。元来、仏教の四姓平等は、特に出家入団した人たちについて実現されたものであって、在俗の人たちまで完全に及ばされたものではないから、在俗の信者としてのシュードラに、何らかの制約が出てくるのはありうべきことである。従って、*MV* にみられるところでは、シュードラも出家入団すれば、他の種姓からの出家者と平等であった。しかし、在俗の信者として塔崇拜に関わるとすれば、何らかの制約をまぬがれず、少くとも積極的役割りを演ずることからは除外されていたのではないかと思われる。さきにも

てきたように、塔崇拜には、出家の菩薩たちが参加していたと共に、以上のように、在俗の信者たちも参加していたことが知られる。

五、初期大乘經典との比較

(1) 『法華經』との比較

MVにおいて、塔供養を通じてさとりがえられるとしていることは、先にのべた通りであるが、それは最終的にとかれるにいたったものであって、それ以前の段階においては、諸々の天的及び人間の功德をうることを目的とするものが多くみられる。これに対して、『法華經』においては、塔を作ることや、塔に対する諸々の供養などによって、さとりをうると説くのが最初からみられる。⁽²⁴⁾ MVにおいて、最終的に説かれるにいたった目的としてのさとりが、『法華經』においては、主たる目的として最初から説かれている点に、思想史的発展のあとをうかがうことができる。

MVにおいては、塔供養はこの世での最高の供養であるとされる。『法華經』においても、塔供養によってさとりがえられるとあって、最高の価値づけをしている。しかしながら、それと共に、後者では、經典尊重もしくは法尊重の傾向が強くあらわれていて、むしろ塔崇拜を超越している面がみられる。例えば

「この（般涅槃した如来の）法門を書物になして肩に荷うところの人、彼は如来を肩に荷っている。そのような善男子もしくは善女人は、諸々の塔廟を造る必要はない、僧院を造る必要はない、比丘のために医薬資生の具を布施する必要はない。アジタよ、その善男子もしくは善女人は、私の舍利に対して舍利供養をなしたことになるから……」⁽²⁵⁾

の文の如きである。『法華經』にみられるこのような文は、仏典が書写され始めて、かなりの量の蓄積ができた後の

ものであらうと思われる。これに対して、M Vの記述は、まだ仏典が書写され始める以前のものであらうかと考えられる。ちなみに、仏典が始めて書写されたのは、セイロンの Vattagamani Abhaya 王の治世（紀元前一世紀末頃）とされる。⁽²⁶⁾

M Vでは、仏陀の像に関する言及は見られないようである。これに対して、『法華經』では、寶石、銅、真鍮、鉛、鉄、粘土、漆喰で仏陀の像を作ること、壁に像を描くことなどによってさとりがえられるとする。⁽²⁷⁾ 一般に、仏像が初めて作られたのは紀元一世紀の後半位とされる。⁽²⁸⁾ 従って、それからどれほど遡るかは問題であるとしても、M Vにみられる塔崇拜の記述は、恐らくそれより以前であると考えて大過なからう。⁽²⁹⁾

その他、『法華經』では、塔で念仏をとなえることによってさとりがえられるとするが、M Vではそのような記述はみられない。又、『法華經』では、塔の前で手を燈として燃やす、⁽³¹⁾ 手足の指などを燃やすなど特殊な形式の布施がみられるが、M Vにはそのような布施はみられない、などの相異点も指摘される。

(2) 『般若經』との比較

般若經類の中では、最も古い訳出になる『道行般若波羅蜜經』⁽³³⁾をとりあげよう。ここにも、仏舍利塔供養についての記述がみられるが、それは般若波羅蜜との比較において言及されているにすぎない。即ち、般若波羅蜜を書き、その經卷を持し、華香などをもって供養すると、般泥洹の後に仏舍利を持し、塔を起こして供養すると比較するとき、前者の福がはるかに多い。何故ならば、般若波羅蜜から薩芸若は出たのであり、薩芸若から仏身乃至般泥洹後の舍利も出たのであるから、という意味のことをのべている。⁽³⁴⁾ 従って、又、如来の舍利と般若波羅蜜との両者が与えられるならば、敢えて舍利を敬わないわけではないが、いづれかをといえば、むしろ般若波羅蜜を取るといわれる。⁽³⁵⁾ ここにも、さきに『法華經』との対比のさいにみてきたと同じように、塔崇拜をこえて經典尊重、或いは法尊重へとい

う傾向が指摘される。更に、Haribhadra の説明を借りていえば「般若波羅蜜多こそ法身である」とみる点に、『般若経』における仏陀観展開の特徴があるといえよう。⁽³⁶⁾

又、初めて仏となった所に入った人を、鬼神も禽獸も害することはできない。その人は……仏の威神に護られていゝる。三世諸仏も皆ここで仏となった。また、仏道を求める人も皆ここで仏道を得るであらう。若しここに入ればその人には恐怖……がない。般若波羅蜜も同様であつて、般若波羅蜜という依り処は一切の天・人……が皆礼し恭敬し護視する、といつてゐる。⁽³⁷⁾ 玄奘訳『小品般若』の相当箇所を参照すると「当知是処即真制多」といふ付加的説明がみられる。即ち、般若波羅蜜こそ其の制多であるとしてゐる。⁽³⁸⁾ これは、次にとりあげる『華嚴経』の「菩提心こそ塔である」とする主張と相い通ずるものである。

『道行般若経』においても、仏の般泥洹の後、仏の形像を作つて供養する、といふ記述が見出されるのは、前節の終りにみたと同じ事情を示すものと考えられる。⁽⁴⁰⁾

(3) 華嚴経との対比

『華嚴経』においても、如来の塔 (caitya)⁽⁴¹⁾ 乃至如来の像 (virāṭa)⁽⁴²⁾ に対する崇拜の記述がしばしばみとめられる。それらと共に、經典書写についての言及もみとめられる。しかし、先にみてきた『法華経』『般若経』における如き、「塔崇拜よりも經典尊重」といふ傾向は、ここでは明らかにみとめられない。ここでは、如来の滅後、経藏を結集するのは、正法を護持して久しく世に住せしめるためであるが、それと同様、如来の塔を造り、又、如来の像を造つて諸々の供養をなすことも、正法を守護するためであると述べてゐる。⁽⁴³⁾

又、塔廟の灑掃と共に、仏経の書写の仕事に僮僕たちを従事させる記述が並記されてゐるのも、塔崇拜と經典尊重とに価値的優劣を付与することなしに両立せしめてゐるものと考えられる。⁽⁴⁵⁾

『華嚴經』における特色は、とりわけ、菩提心の高揚にあるとみとめられる。即ち、如来の般若涅槃の後、無量の宝をもつて塔を起こして供養し、塔の中に如来の形像を安置する、そのような人の功德と、初発心の菩薩の功德とを比べて、前者は後者の百分千分の一にも及ばない。……何故ならば、此の初発心の菩薩は即ち是れ仏であるからとのべ⁽⁴⁶⁾ている。更に、譬喻的に、菩提心こそ天・人をともし世間の塔であるといわれる⁽⁴⁷⁾。従つて、菩提心をおこした菩薩は、自ら世間のために第一の塔となつて一切衆生を皆悉く歓喜せしめる⁽⁴⁸⁾。そして、究極的には、一切衆生をして第一の塔たらしめ、悉く能く衆生が供養を受けることができるようにしよう、と念ぜられて⁽⁴⁹⁾いる。かくして、塔は、一切衆生に崇拝されるに値いするものとして、譬喻的な意味をもつて使われた。先きに『般若経』では、「般若波羅蜜」を塔であるとし、今『華嚴經』では、「菩提心」こそ塔であるという。両者は、夫々強調するところを異にしたがらも、共に形を越えて、法の尊重へと向う共通の大乗的特徴を示している。

本来、出家者は、それによつてわずらわさるべきものではないと考えられた塔崇拝が、初期大乘經典出現以前の段階で、出家者にとっていかに重要視されていたかを、『マハーヴァースツ』の記述によつてみてきた。それは、やがて価値づけ乃至意味づけの上での変遷を経て、ついには塔崇拝自体、超えらるべきものと解されるに至ったとはいへ、塔崇拝は、大乘思想が展開してくる基盤として、無視できない重要なもの一つであつたといふことができよう。

註

(1) 例えは、宇井伯寿著『印度哲学研究』第四、七一頁参照。

(2) cf. Dikshitar, V. R. Ramachandra: *Origin and Early History of Caityas* (IHQ, 14, 1938, pp. 440-451).

(3) cf. Mv. i. 299. 22 (Cāpālacetīya), 300. 5 (Saptāma^o), 9 (Bahuputra^o), 9-10 (Gautamaka^o), 10 (Kapinhalaya^o), 11 (Markatahradatra^o), etc.

尚『Abhidhānarājendra (Jaina Encyclopaedia) Vol. III, p. 1205 L 參照する』 cetiya (cetiya) や v/ ci などの

たものとみて、木の葉、花、木の実などの堆積をもって良きものと説明し、「公園」(udya)の意味をまず出している。仏教における *caitya* の第一の用例も、広義に解すれば、これに語源的に相当するとみてよいであらう。

(4) cf. ERE, Vol. iii, p. 335 "CHAITYA".

(5) 「有舍利者名塔。無舍利者名塔提。」大正二二・四九八b。尚、宇井伯寿著『印度哲学研究』第四、二〇二頁では「遺骨を奉ずるものを塔といひ、遺骨のないのが支提即ち祠であるというて区別するのが通例である」と説明されている。「八千頌般若」においても、「如来の遺骨を取めた *stūpa*」と云い、「人たちにとつての *caitya* となつて礼拝され……」と云うように区別して用ゐるようである。cf. *Abhisamayālaṅkāraloka*, ed. by U. Wogihara, p. 219, l. 18 f. & p. 207, l. 9 f., etc.

(6) ERE. *ibid.*

(7) Mv. ii. 367. 3—4: *māṅśavāraṇy* *krivāna lokanāthasya dhātusu*, *abhedya parivāreṇa rajā bhōti maharddhiko*. 「世間の導師の遺骨の上に華鬘で飾つた *vihāra* を作れば、その人は離反することなき従者たちを伴つた威力ある王となる」の例がある (cf. also Mv. ii. 367. 13—14)。従つて *vihāra* という語も *stūpa* または *caitya* と区別なしに用ゐられたことがあつたかも知れない。そして、住居としての *vihāra* の普通の用例は MV においても別にみられる。(Mv. i. 381. 18, etc.)

(8) *Abhidhānarājendra* (Jaina Encyclopaedia) p. 11. 前掲註 G の *caitya* を *caitya* と *caitya* と共に *v/cit* からきたとみる解釈を出して、*jinaḥimba* 「勝者の像」を意味する *v/cit* である。(Vol. II, p. 1205 L.) 同書 p. 1205 R. p. 11 *v/cit* から作られた名詞 *saṃjñāna* 「想」から説明して、木造などの像を見て想ひが生じるというのを *devatāp-rātibimba* 「神の像」を意味するとしている。更に、「家庭にあって、毎日三度礼拝するなどのために作られた、規定通りの相などをもえた *jina*pratiṃā (勝者の像) を *bhakticaitya* と云う」等々の説明がみられる。そこにおいては、像に対する供養を通じて、勝者そのものを想うのである。同様に、仏教においても、塔崇拜を通じて仏陀そのものを想っているものである。

(9) 同じ主題のことが *Bodhicaryāvatāra* (Bibl. Ind. 983) ix, 39 にも見られる。「……それは、現にある (*tiṣṭhat*) 仏と、消え去つた (*nirvṛta*) 仏と、それぞれに対して、(供養の功德は) 等しく、聖典に説かれるからである。」——金倉田照訳『悟りへの道』訳文引用。

(10) 『大般涅槃經』(大正十二・四三二a)「善男子(一迦葉)。我(一仏)従是来未曾有惡煩惱業緣墮於惡道。……叛逆父母殺阿羅漢破塔壞僧出仏身血……。」たも同様の主旨のことがみられる。

(11) 同撰法 cf. *Mvyut.* 924—928.

(12) cf. *Mv.* ii. 385, 24—386, 3: *nāmetva cittaṃ sahalokanāthe*……「娑婆世界の保護者に心を向けて……」の如き用例もみられる。

(13) 千海龍祥『セイロン王統年譜と金剛音・不空時代のセイロン王』(『密教研究』八六・二三頁)。

(14) 逸見梅米庵『シナンター奇真帳』(昭和八年三月) *Bhahut Plates VIII (8), IX (9), XVI upper, middle, lower (21, 22, 23), XVII middle (25), XIX (30), XXXI 4, etc.* 参照。

(15) 文書作唱ひは、六世紀頃の *Dandin* 作と考えられる *Mycchakatika* (Act X, verse no. 5) じ' *Cāruḍatta* が処刑せられたると考へ、犠牲の動物に對すると同じように、花飾りが付けられると共に、赤色の梅檀香味の手型 (*trakacand-anastaka*) がつけられる、とどう記述がみられる。筆者の乏しい見聞からしても、現在インド村落で、路傍の小さな祠の白塗りの壁の正面両側に赤色の右手型をつけた例がみられる(プーナ近郊アランデー村)。

(16) 「*jāta, jālaka* を取除け」(ii. 391—392) も同様に「凋んだ花飾りを……」の意味に解される。——Edgerton, F.: *BHSD*, p. 242 L. 参照。尚、寺院などにならべて、凋んだ花の取りかえをするのは、最下層の人たちの仕事であつたらしく。——cf. *Thera-gāthā* 620, cf. also Fick, Richard: *The Social Organization in North-East India in Buddha's Time*, tr. by Shishirkumar Maitra, University of Calcutta, 1920, p. 321.

(17) 二(三)参照。

(18) *Mv.* i. 188, 16.

(19) *DN* iii. 81: 『大正』一・三六〇 MN. ii. 84: 『大正』二・一四二 a—c 参照。そのでは、バラモンは白、他は黒とするバラモンたちの主張が出ている。 Cf. Hutton, J. H.: *Caste in India*, 3rd edn., 1961, p. 66: ——バラモン——白、クシャトリーヤ——赤、ヴァイシヤ——黄、シャートラ——黒と夫々の色を対応させた説をあげてゐる。

(20) *Mv.* ii. 137, 7-10, 139, 3-7.

(21) 加本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』四四八頁(平川彰『仏塔と菩薩教団』参照。 Cf. also *Milindapañha*, ed. by Trenchner, pp. 177—179: ——如来の舍利を供養するのは勝者の子(一仏陀の弟子)たちの本務ではなからず。

- (22) *Mv. I. 89, 18.*
- (23) 藤田宏達『原始仏教における四姓平等論』(『印仏研』二・一、五五—六一頁) 参照。
- (24) *Saddh. I. Verse nos. 78-82, 89-93, 95-96.*
- (25) *Saddh. ed. by Wogihara & Tsuchida, p. 287, II. 3-8 (XVI. p. 9).*
- (26) 干瀧龍祥『前掲書』(『密教研究』八六・六頁、二三頁) 参照。 Cf. *CHI. vol. I. p. 610, Vatta-Gāmanī Abhaya reign-ed 5 months (c. 44 B. C.) and 12 years (c. 29-17 B. C.)*
- (27) *Saddh. I. Verse nos. 83-88, etc.*
- (28) 干瀧龍祥著『シヤータカ概観』一——一七頁参照。もともと、神像 (arca) は既にパウルヤ王朝の時代に作られ売買されたこと。——*Mahābhāṣya on Paṇ. 5. 3. 99, cf. K. C. Chatterji, Patanjali's Mahābhāṣya, Calcutta 1957, Preface p. 2, B. N. Puri, India in the time of Patanjali, Bombay 1957, p. 182.*
- (29) 宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』四八八頁。尚、布施浩岳著『法華経成立史』は、『法華経』自身の成立年代を仏典書写の有無、塔崇拝の意味の変遷などの点から論じている。
- (30) *Saddh. II. Verse no. 96. (13) Saddh. XXII, pp. 5-6.*
- (32) *Saddh. XXII, p. 8.*
- (33) 後漢支婁迦讖訳 (A. D. 147—186)
- (34) 『大正』八・四三二a—四三三b。尚、同所に相当する玄奘訳(『大正』七・八七三b—c) 参照。「……一切智智及相好身并設利羅。皆以般若波羅蜜多為根本。以是故。憍尸迦。書此般若波羅蜜多。種種莊嚴供養恭敬所獲福聚。勝以七宝起翠塔波供養如來設利羅福。何以故。憍尸迦。供養般若波羅蜜多則為供養一切智智。相好身設利羅故。」cf. also *Abhisamayālaṅkāraśloka*, edited by U. Wogihara, Tokyo 1932 f., p. 208, l. 22—p. 212, l. 12: Haribhadra の註によれば、般若波羅蜜多は *dharma-kāya tatāgata* (法身如來) であり、(仏舍利はe-) *rūpa-kāyapratibimba-tatāgata* (色身影像如來) と考えられている。
- (35) 『大正』八・四三五c
- (36) *Abhisamayālaṅkāraśloka* 尚、MVに *dharmakāya* の語はみられるが、その内容的反省については充分明らかでない。拙稿『マハーヴァスツに表われた仏陀観』(『印仏研』・六の一) 参照。

- (37) 『大正』八・四三一c—四三二a
- (38) 『大正』七・八七三b
- (39) cf. *Abhisamayālaṅkāraloka*, (p. 205, l. 27 f. —) p. 207, ll. 9-14: 「……何故ならば、この般若波羅蜜によって、(三世の如来たちが悟ったその)土地は、人たちにとつての caitya となされ、礼拝……される。彼らの皈依所……となるであろうから。」三世諸仏成道の地が、般若波羅蜜多によって価値づけられることによつて、人々に尊重されるものとしての caitya であると表現されている。
- (40) 『大正』八・四七六b。
- (41) *Gandavyūha Sūtra*, ed. by D. T. Suzuki and H. Idzumi, p. 468, etc.
- (42) 中村元『華嚴經の思想的意義』(川田熊太郎監修『華嚴思想』九〇—九一頁)にも「塔崇拜」「佛像崇拜」の行なわれていたことが指摘されている。『大正』九・四三二b—c: 『大正』十・七一c—七二a、『大正』九・四三六a—四三八a: 『大正』十・七五b—七七a など参照。
- (43) 『大正』九・六四四a: 『大正』十・二九〇b
- (44) 『大正』九・六四六a: 『大正』十・二九二a—b
- (45) 『大正』九・五一四b: 『大正』十・一五〇c
- (46) 『大正』九・四五二a—c: 『大正』十・九一a—c
- (47) *Gandavyūha Sūtra*, p. 494, l. 1—p. 496, l. 16 (*bodhicittan*……*caityabhūtan sadevamānusāsurasya lokasya*): 大正九・七七五b—七七六c: 『大正』十・四二九b—四三〇c
- (48) 『大正』九・五一七a: 『大正』十・一五三b
- (49) 『大正』九・五一四c: 『大正』十・一五一a

マルコの終末観

—第十三章の編集史的考察—

土屋博

序論

共観福音書に記されたイエスの黙示的説教は、イエス伝研究史においては、あまり人気のある題材ではなかった。十九世紀後半に、コラニやヴァイヘンバッハによって提起された「小黙示録説」は、その後大した反論も見ずに今日まで至っている。⁽¹⁾ ただしコラニの説は、共観福音書の批判的分析を試みたという点で評価されるのであって、彼の元来の意図、即ち、イエス伝から終末論を排除するという考えは、もはやとりあげられない。シュヴァイツァーは、周知のように、イエス伝を徹底的終末論的に構成しようとするが、それにもかかわらず、コラニの説を「一つの卓越した批判的行為」と考えた。それは、シュヴァイツァーが終末論をひき出す根拠は主としてマタイであり、イエスの黙示的説教ではないからであろう。⁽²⁾ プルトマンも終末論を重視するが、彼の終末論は、信仰者の現在に関する実存的意味で使用されており、コラニの説は、大筋においてとり入れられている。

以下の論述でも、「小黙示録説」に疑いをさしはさむことは意図されていない。しかし、最近の新約学における「様式史」(Formgeschichte) から「編集史」(Redaktionsgeschichte) へという方法上の推移にもなっており、この箇所

をもう一度別な角度から検討することが必要になった。⁽³⁾ここから史的イエスに関する報知をひき出すことがむずかしいとすれば、今度は、福音書記者自身が問題とされなければならない。我々の知りうる限りでの福音書記者は、確かに自由な著述家ではなく、種々の資料の編集者である。しかし、彼等は、「単なる編集者」ではなく、ある意図をもって編集を行っているのである。

いわゆる「様式史的方法」は、テキスト成立以前の段階にさかのぼり、伝承の諸形式を明らかにしようとする試みであった。ブルトマンは、この方法の結果が消極的面と積極的面とを持つとして、次のように述べている。「イエスの歴史の枠組全体が編集的構成とみなされ、それと共に、教會的用法によって、また詩と造形美術によって、我々がイエスの生涯における光景として親しんでいる典型的光景の全系列が福音書記者の形成物であることが明白になるといふ結果は、全く消極的である。しかし、今や我々は、福音書のどの部分がより古い伝承材料であるかを認めるのであるから、その限り収穫は積極的である。」⁽⁴⁾様式史的方法自体の効用は、確かにこのようなものであるが、ここで消極的面といわれる結果も、見方を変えれば積極的になる。即ち、この結果は、福音書記者の関心が近代的歴史家の関心と全く異なっているということを示す。「近代的歴史家は、批判的分析を通じてのみ、ナザレのイエスの歴史に突き進むことができる。しかし、福音書は、イエス・キリストを宣教し、⁽⁵⁾宣教として読まれることを望んでいるのである。」⁽⁶⁾

要するに、「様式史」は、このような「宣教」を主として口伝の段階で問題にするのであるが、「編集史」は、「様式史」の成果を用いながら、福音書記者の思想という段階で問いを立てる。そのさい、福音書記者達は、それぞれ個別的に扱われなければならないことはいうまでもない。イエスの黙示的説教は、福音書記者マルコの思想の解明にあたって注目すべき箇所である。⁽⁶⁾マルコは、イエスの黙示的説教を構成することによって、一つの終末観を導入したと

というのが、この論文の作業仮説である。従って、論題は、「イエスの終末観」とせず、「マルコの終末観」とした。このような問題意識にもとづいて、以下の論述では、まず主として「様式史的方法」の影響下にある学者の見解を参考にしながら、「マルコによる福音書」におけるイエスの黙示的説教、即ち、第十三章の釈義を行う。それによって、かかる方法の成果と限界が示されるので、次に視点を転じて、福音書記者マルコの問題を問いつつ論を進めることにする。ここでは、歴史理解が問題の中心になるであろう。

第一章 釈義上の諸問題

前述のように、コラニとヴァイヘンバッハの時代以来、一つの黙示録が「マルコによる福音書」第十三章の基礎になつていくという仮説は、広く受け入れられており、モファットは、それを「共観福音書批判の定説」(a *sententia recepta of synoptic criticism*) としているほどである。そこで、この基礎になつていふと思われる黙示録の再構成が、諸学者によって試みられた。それらは、詳細な点において異なつてはいるが、テイラーは、ヴェント、ヴァイフエンバッハとフライデレル、ロアジ、シュミーデル、ヴェルハウゼン、ホルツマン、クロスターマンのリストを比較した結果、共通した要素として、7f. 14—20, 24—27 をとり出し、これが最も根源的なものであらうと推測している。⁽⁹⁾ プルトマンの考えでも、これらの箇所は、すべてユダヤ的黙示録の言葉である。⁽¹⁰⁾

それに対して、伝承の基礎として黙示録をとり出すことに疑いをいだいている学者もないわけではない。例えば、ローマイヤーは、この説話を、すでに一定の文型としてマルコの前にあつた二三の格言又は格言集団から構成されたものと考え、ユダヤ的黙示録を基本資料としてとり出すことは不可能であるとす。⁽¹¹⁾ 後に述べるように、テイラーも、結局そういう考えに近づくわけであるが、たとえ完全な黙示録が再構成されえないとしても、黙示録の断

片が挿入されていることは否定できないと思われる。

釈義をなすにあたって、「マルコによる福音書」第十三章を如何に区分するかという問題は、編集の方法を如何に考えるかという問題と関連するが、ここでは、一応テイラーの区分に従っておく。

(1) 宮の破壊 Mk xiii. 1 f. Cf. Mt xxiv. 1 f. Lk xxi. 5 f.

この部分のクライマックスは、宮の石の一つもくずされないまままで他の石の上に残ることはないだろうという預言であり、その前の言葉は、それに対する導入部である。

導入部は二次的であり、*ἐπιθεωρήσου αὐτὸν ἐκ τοῦ ἔργου* という状況設定はマルコによると思われる。マタイはこれにならっているが、ルカでは、場面はいまだに宮の中である。ブルトマンは、イエスの言葉だけがパレスチナの伝承にぞくし、枠づけはヘレニズム的基盤にもとずくと推測し、さらに、二節は教団によってイエスの言葉とされたものかも知れないという可能性を保留している。⁽¹²⁾ 名をしるされていない弟子の叫びは、町を訪れたガリラヤの弟子の立場においては真実らしい感じがするというテイラーの註釈は、⁽¹³⁾ 極めて心理的であり、説得力にとほしい。ヨセフスによると、宮の白い石は、長さ25キュービット、高さ8キュービット、幅12キュービットと伝えられているが、⁽¹⁴⁾ これを誇張であるとする学者もあるようである。しかし、「見事な石」という表現は、ある程度あたっていると考えられる。

預言の言葉は、ブルトマンによれば、「伝記的金言」(Biographische Apophthegmata)であり、テイラーによれば、「宣言物語」(Pronouncement-story)である。この言葉は、確かにイエスのものである可能性が強い。テイラーは、用語に注目し、*ὁ οὐ μὴ ἀφ᾽ ἑῶν* と *ὁ οὐ μὴ καταβῆναι* における平行性 *ἴθως ἐν ἴθω* という名詞のくり返しに、イエスによって語られたアラム語のひびきを見る。しかし、言語がアラム語のひびきをとどめているとしても、

果してそれは、イエスによって語られたということまでをも十分に立証しうるであろうか。むしろ、この説話が、現在の華麗さとそれをおびやかす没落との対比を中核とする物語の典型を思い起させるといふブルトマンの見解を注目すべきである。⁽¹⁵⁾これを「事後預言」(vaticinium ex eventu)とみなす十分な理由はないというテイラーの意見は首肯しうる。実際には、宮は火によって破壊されたのに、⁽¹⁶⁾それについては、説話は何もふれていないからである。宮の破壊についての預言は、すでに旧約預言者達にも見られた。⁽¹⁷⁾

マルコでは、この部分は独立しているが、ルカでは、続く弟子の問いと不可分に結びついている。また、用語の上でも、ルカはかなり異なっている。

(2) 四人の弟子達の問い Mk xiii. 3f. Cf. Mt xxiv. 3, Lk xxi. 7

三節、四節は、それだけで完備した物語ではなく、五節——三十七節に対する導入部である。マルコでは、光景がオリブ山に移されており、マタイもこれに従っているが、ルカでは、この変化はない。この部分には、かなりマルコの手が加わっていると思われる。オリブ山で宮に向って坐するということは、ユダヤでは、宗教的意味を持っていた。ユダヤの文献によれば、祭司が牝牛を燔祭にささげる時には、オリブ山に立って、血がとびちる瞬間に宮の建物の入口を見やっただといわれている。そのため、オリブ山に面する壁は、他より低く作ってあった。⁽¹⁸⁾このような事実から考えると、三節の状況の設定は二次的である可能性が強い。

四人の弟子達は、⁽¹⁹⁾マタイ 16—20 にその召命が描かれている者達であり、アンデレが最後におかれたのは、⁽²⁰⁾マタイ 2, Mk. 33 におけるように、ペテロ、ヤコブ、ヨハネが密接に結びついているためである。ブルトマンのいうように、一三の弟子達の名をあげている伝承材料が、十二弟子の考えの形成されていない初期の時代に由来することはありうるかも知れない。⁽¹⁹⁾しかし、平行記事においては、マタイは「弟子達」、ルカは「ある人々」といいかえている。

この箇所でマルコが強調している点は、*kat' hōn* という言葉にあらわれていると考えられる⁽²⁰⁾。即ち、マルコによれば、ここで語られるイエスの説教は、四人の弟子達だけに「ひそかに」語られるのである。マタイは、この言葉を保存しているが、前述のように、四人の弟子達だけであるかどうかははっきりさせず、ルカは、状況を全く開放的にしている。

四節の問いの後半は、マルコでは、*tí tō agnelou brax hēkly tadra ouvresidhōai taúra* であり、ルカでも大体同じであるが、マタイでは、*tí tō agnelou tēs ofis pakhōvías kai ouvresidhōas tōs alōvōs* という展開がなされている。即ち、マルコ、ルカでは、弟子達の問いは、もっぱら宮の破壊をなしているのであるが、マタイは、これを一般化し、イエスの再臨Ⅱ世の終りという神学的考察をつけ加えている。

(3) 詐欺者、戦争と戦争のうわさ、地震、飢きんに対する警告

Mkxiii. 5—8 Cf. Mt xxiv. 4—8, Lk xxi. 8—11

テイラーは、次のように、5f. と 7f. がそれぞれ 21—23 と 24f. に対応すると考えているが、これは、考慮に値する見解である。⁽²¹⁾

5f.

21—23

自分がそれだといって来る詐欺者↑↓にセキリストにせ預言者

7f.

24f.

戦争と戦争のうわさ

↑↓日と月が暗くなること

敵対する民と国

↑↓星が落ちること

地震、飢きん

↑↓天体が揺り動かされること

kyriotes dei theu eizu という句は、「多くの者」がにせメシアまたはにせ教師であることを意味するのか、それとも、彼等がイエス自身であろうとすることを意味するのかはつきりしない。マタイでは *the eizu o kyriotes* と明記されているが、マルコもその意味であるとただちに断定することはできない。ルカでは *the eizu* の外に、さらに *o kyrios thrakeu* という言葉が附加されている。

テイラーは、いろいろな解釈をとりあげて論評し、結局、完全な解釈はないが、一応これをメシア的または準メシア的要求とする見解が最も多くのいい分を持つ⁽²²⁾という。ローマイヤーもこの見解をとり、これを「終末論的完成者」(der eschatologische Vollender) のための伝統的公式と考えている⁽²³⁾。確かに、ガリラヤのユダは革命論者であったし、チウダ⁽²⁵⁾は預言者たることを要求したし、「エジプト人」は謀叛人であったので、メシアたることを要求した人として知られている最初の者はパール・ロクバ (A. D. 132)⁽²⁷⁾であった。しかし、紀元一世紀には、にせメシアがいつも予期されていたと考えられる。

ともかく五節、六節は、教団による附加である可能性が強い⁽²⁸⁾。ただし五節は、福音書記者マルコによって多少変えられたかも知れない。

七節、八節がユダヤ的黙示録の混入であることは、一般に認められている⁽²⁹⁾。この描写は、当時の史実と一致するが、黙示文学では普通に見られる表現であり、また、旧約でも同様の表現が見られるので、必ずしも「事後預言」と断定することはできない⁽³⁰⁾。 *prophetai* という動詞は、新約では Mt xxiv. 6 の平行記事と Lk xxiv. 37 の写本の一部を除けば、 2 Thess. ii. 2 で用いられているだけである。このことから、パウロの黙示録との関係を考慮することもできる。 *adiv* という言葉は、新約で四回用いられているが、きまったラビ的表現である⁽³¹⁾。このように、七節、八節の黙示文学的要素は否定できないが、福音書記者マルコが若干手を加えた可能性はある。

(4) 迫害についての説話 Mk xiii: 9—13 Cf. Mt xxiv: 9, 13 f. (x. 17—22) Lk xxi: 12—19 (xii. 11 f.)

ローマイヤーは、この部分が詩的に三つの段 (Strophe) に分かれ、その中に四つの行を持ち、それらが 10. 11b. 13 の三つの散文によって、たてられていると考えている⁽³³⁾。そのさい、散文の部分は、形式と内容から見て、後の挿入とされる。これは、文体を手がかりとした特徴ある分析である。

九節の背後には何らかの史実があるという考えは有力である。テイラーによれば、*ouvédrov* は地方的ユダヤ人會議、*hēresbes* はペリクス (Ac xxiii: 24)、*ポルキオ・フヌスト* (Ac xxiv: 27) のようなローマ帝国の地方的支配者や収税官及びセルギウス・パウルスやガリオオのような地方総督、*Barabās* はアンティパスやアグリッパ一世 (Ac xxv: 13) が意味されている⁽³⁴⁾。即ち、これらは、すべてパレスチナにおける出来事なのである。しかし、他方、この箇所に使徒達の歴史、特にパウロの経験の反映を見る学者もある⁽³⁵⁾。ともかく九節は、教団によって附加されたものである可能性が強いが、初めの部分には福音書記者マルコの手が加わっていると思われる。

十節は、明らかに二次的挿入である。この散文が詩的配列を中断すること、九節と十一節が内容的にもまた *καὶ ἀδελφεαὶ* という言葉によつてもつながっていること等が、その理由としてあげられる⁽³⁶⁾。用いられている言葉から考えて、この箇所が福音書記者マルコのものであることは、ほぼ疑いないところである。ルカはこの言葉を省いており、*マタイ*も x. 17—22 においてこれを省くが、xxiv. 14 で別の言葉を用いて作り変えている。なお、マルコにおける異邦人伝道という主題に関しては、vii: 24—30 の記述が参照されなければならない。

十一節では、「聖靈」 (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) と同じ言葉が現われる。*マタイ*は、*τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ καλοῦν ἐν ὑμῖν* (x. 20) となっており、*ルカ*は、*ἐν τῷ δαίμον ὑμῶν ἀρχαὶ καὶ σοφίαι* という全く異なった表現を用いている。旧約においてもしばしば靈について語られているが、この箇所は、やはり原始キリスト教団の見解の反

映と見るべきであろう。

十二節で、再びユダヤ的黙示録の断片らしきものが現われる⁽³⁸⁾。テイラーは、この言葉がネロの迫害の間の状態を反映していると考えるが、このような表現が普通の黙示的期待に従っていることは認めている⁽³⁹⁾。

十三節の前半が教団による附加であることは、広く受け入れられている。後半の「最後まで耐え忍ぶ者は救われる」という言葉は問題になるが、おそらく福音書記者マルコによるものであるであろう。ルカは、*ἐν τῇ θανάτῳ σου κτησέσθαι τὴν ψυχὴν σου* といいかえており、*εἰς τέλος* という表現は用いていない。

(5) 若くす惜むべきもの Mk. xiii. 14—20 Cf. Mt. xxiv. 15—22. (Lk. xxi. 20—24)

ブルトマンは、十四節から二十節までを一まとめにして、すべてユダヤ的黙示録の断片の挿入と考えるが、テイラーは、断定に対して慎重である⁽⁴¹⁾。

τὸ βέλαιμα τῆς ἐπιμόσεως という句は、マタイの平行記事が明瞭に示すように、Dan ix. 27, xi. 31, xii. 11 から来ている。ダニエル書では、この言葉は、アンティオカス・エピファネスが、B. C. 168 年に、異教の祭壇を燔祭の祭壇の上になたてたことをさすと考えられている⁽⁴²⁾。それに対してある註解者達は、マルコの用いたこの句は、A. D. 40 年に、宮の中へ自分の彫像をたてようとした狂乱の皇帝カリギュラの試みをさすと解釈した。この試みは、シリアの総督ペトロニウスによっておくらされ、A. D. 41 年 1 月 24 日のカリギュラ暗殺によって事実上回避された⁽⁴³⁾。上述の解釈をとる註解者は、「マルコによる福音書」がカリギュラ暗殺より前に書かれていなければならないとして、その成立の時期を A. D. 39—40 年と考える。しかし、今日では、「マルコによる福音書」の成立が A. D. 60—70 年であることは、広く受け入れられている⁽⁴⁴⁾。また、男性分詞 *ἐπιμόσεως* は、彫像よりもむしろ人物をさす⁽⁴⁵⁾。ローマイヤーは、この箇所が反キリスト (Antichrist) をあらわしている⁽⁴⁶⁾と解するが、この解釈は必ずしもはっきりしない。

結局、*to Bocharia tis Epilyseos* を一定の史実と結びつける試みは、すべて推量にとどまる。用いられた黙示録の断片においては、この言葉は、何らかの史実をさすものであったかも知れないが、マルコの文脈では、もっと一般的な意味であろう。もとよりその背後には、いろいろと推量されているような教団の経験があると考えられる。ルカは、平行記事において、この箇所を、エルサレムが軍隊に包囲されるという具体的な叙述に変えている。これは、福音書記者ルカによる適用と見るべきであろう。

十四節に挿入されている。 *o anarwoskon poetra* という言葉も問題になる。これが黙示的「ちらり」(By-sheet)からとれた警告であるか後の附加であるかは決定しがたい。ルカは、*ここでも、* *to re yidre dri hrtaku n epilyseis autis* といいかえている。

エウセビウスによると、エルサレムのキリスト教徒達は、戦争の前に、ある預言的啓示によって、街を去り、ペレアのペラにしりぞくように警告されていたとい⁽⁴⁷⁾う。しかし、この「啓示」を十四節と同一視することはむずかしい。むしろ、ここでもまた、「テサロニケ人への第二の手紙」第二章との関係が注目されなければならぬ。

十五節から二十節までの描写においては、黙示的色彩が濃厚である。特に二十節の思想、即ち、神が選民のために患難の期間を縮めるという思想は、黙示文学に特有のものである⁽⁴⁸⁾。 *tri doxhs kritous n kritou o Boos* とか、 *dia touz ekartous ois ephelctaro* とかの表現に見られる類語反復は、マルコにしばしばあらわれるスタイルである⁽⁴⁹⁾から、この部分には福音書記者の手が加わっているかも知れない。しかし、全体的に見れば、やはりここには黙示文学の断片が挿入されていると考えるのが妥当であろう。ルカの平行記事は、大きく変えられており、一部は、別の文脈の中へ移されている。(xvii: 31) 黙示文学的表現は少なくなり、描写は、具体的にはっきりと、エルサレムについての預言として整理されている。

(8) にせキリスト達とにせ預言者達に関する警告 Mk xiii. 21—23 Cf. Mt xxiv. 23—25 (xxiv. 26) (Lk xvii. 23) 二十一節から二十三節までが五節、六節と対応すると考えるテイラーの見解についてはすでに述べた。彼によれば、この二箇所は、別々の材料からとられたもので、五節、六節の方が古い伝承にぞくする⁽⁵⁰⁾。

二十一節は、ルカでは、別の文脈の中で語られ (xvii. 23)、マタイでは、マルコの形式に変化形が附加されている (xxiv. 26)。二十二節と 2 Thess. ii. 9 との類似性は注目に価する。ルカはこの言葉を省いている。二十一節、二十二節は、教団による附加である可能性が強いがはっきりしない。

二十三節が編集的であることは明らかである。⁽⁵¹⁾ この節は、*duais, duau* によって、四人の弟子達に直接あてられている。それに対して十四節から二十一節までは、十四節の *dyre* と二十一節の *duau* を除いて、すべて三人称で語られている。ルカは、これを省いており、マタイは、*duais de Bienere* を *idou* に変える。この *Bienere* という言葉は、すでに五節、九節にもあらわれたが、福音書記者マルコの特徴を示すものと考えてよいであろう。ただし、この節がマルコの作文であると断定することはできない。

(7) 人の子の到来についての預言 Mk xiii. 24—27 Cf. Mt xxiv. 29—31, (Lk xxi. 25—28)

二十四節から二十七節までが、キリスト教的に編集されたユダヤ的黙示録の挿入であることは、広く認められている。⁽⁵²⁾ 戦争、戦争のうわさ、地震、飢きん等の地上的災難が *ouais* に先立ち、日、月、星におけるしるしが *ouais* に続く。テイラーのいうように、⁽⁵³⁾ 天のしるしは、大いなる力と栄光とをもって雲に乗って来る人の子の出現と結びつけられて全体のクライマックスを構成するために、保留されていたのであろう。後に述べるように、彼は、この箇所が元来八節に続いていたと考えている。天のしるしが黙示文学に共通な特色であることはいうまでもない。⁽⁵⁴⁾ 二十六節は、Dan vii. 13 にもとずいている。旧約の思想では、雲は神の媒介物であったので、*eu nepeilas* という言葉は、

人の子の神的起源をあらわす。結局、二十四節から二十七節までは、根本的に黙示文学的であり、「イエスの言葉のゆがめられた反響」(テイラー)があつたとしても、他から挿入されたものであることは否定できない。

マタイの平行記事は、マルコに従っているが、ルカの平行記事は、非常に異なっており、独立の材料からとられたという推測も成り立つ。

(8) 警戒についての説話とたとえ

Mk xiii: 28—37 Cf. Mt xxiv: 32—36 (42, xxv: 13—15) Lk xxi: 29—33 (34—36)

二十八節のいちじくの木のたとえについて、その根源性を否定する註解者はあまり見当たらない。ブルトマンによれば、イエスの人格への関係をもっていないということは、このたとえの性格を決定する要因にはならないのである。⁽⁵⁶⁾

ローマイヤーは *dyvola eortiv y Baaneta tov Deou dnyvov* という導入部を想定するが、*ano tns ouras iudete tyn naqarobon* という序文だけで、たとえばスタイルにかなっていると思われ⁽⁵⁶⁾。ドッドは、自己の終末論理解にもとずいてこれを解釈し、現在人間が立っている状況の危機性を示すものとする⁽⁵⁷⁾。マルコの文脈においては、この解釈はあてはまると思われる。

二十九節では、*ofras kai syleis* によって、前のたとえが弟子達の環境に適用されている。このぎこちない適用が二次的であることは、一般に認められている。いちじくの木のたとえは、福音書記者の文脈の中で、意味を賦与されたいわけである。

三十節は、預言された諸々の出来事が現存の時代のうちで起るであろうということを述べており、四節の「いつそんなことが起るのでしょうか」という問いに答えているようにみえる。*tauta ndycta* は、五節から二十七節までに描かれた出来事すべてをさしていると考えられるので、この節は、二十七節の後によく適合する。そこでブルトマン

は、三十節と三十二節が元来ユダヤ的黙示録の終結を形作っていたのであり、二十八節、二十九節及び三十一節は後から挿入されたものであると考える⁽⁵⁸⁾。内容的に見ると、三十節は、*Mk. ix. 1*と関係があり、三十一節は、天地が滅び行くまで永続する律法について述べた *Mt. v. 17, 18* と似ている。しかし、それが伝承史的にどのような意味をもつかということに関しては、必ずしも明らかでない。T. W. マンソンは、三十二節以下を一括して、イエスの言葉の真正な伝承とする⁽⁵⁹⁾。彼によれば、五節から三十一節までは、内容的に Q、L、パウロと対立するが、三十二節から三十七節までは、これらと一致し、四節の問いに対するイエスの本来の答をなしているのである。このような巨視的見方も、あながち否定し去ることができないものを含んでいるが、やはり粗雑といえよう。

ブルトマンは、三十二節をユダヤ的黙示録の終結部分と考えるが、*oide s uids, ei juri s partho* という言葉はキリスト教的附加であるとする。天使の知識が制限されているという考えがユダヤ的であることは明らかである⁽⁶⁰⁾。しかし、*oide s uids* という言葉は、キリスト教的附加であるとしても、内容的に多くの問題を含んでいる。条件のつかない *s uids* が用いられているのは、マルコではここだけであり、その他の共観福音書でも非常に稀である。(Cf. *Lk. x. 22 = Mt. xi. 27*) ルカは、第二十一章の平行記事において、この言葉を全く省いているし、マルコでも *oide s uids* という部分を省いているテキストがある⁽⁶¹⁾。キリスト教史では、アリウス説との関係において、この言葉は種々の論争をひきおこした。教義学的に如何に解釈が困難な箇所であるかは、近代聖書学が始まった頃(一七四二年)の名著といわれるベンゲルの註解からもうかがうことができる⁽⁶²⁾。ベンゲルは、「マルコによる福音書」第十三章のうち、この節に最も意を用い、これが、キリストの人性をあらわすものとして、神性をあらわす他の箇所と共に理解されるべきことを主張している。

三十三節がマルコの編集的形成であることは疑いなくであろう。この文章にも、五節、九節、二十三節と同じく、

Plösete という言葉があらわれる。三十四節から三十七節までは、ブルトマンのいうように、*“eine unorganische Komposition”* であり、三十五節以下は、二次的形成であると思われる⁽⁶³⁾。何故なら、三十五節の *ῥητορική οὐκ* は、一面的に門番を見ており、他の僕を無視しているからである⁽⁶⁴⁾。

三十三節から三十七節までの箇所の平行記事は、マタイにおいても、ルカにおいても、はっきりした形で認められず、変容されて他の文脈の中へおこまれている。(Cf. Mt. xxv. 14, 15b, xxiv. 42, xxv. 13; Lk. xix. 12—13, 40. 36) 即ち、主人が旅に出るといふモチーフは、マタイでは、「タラントのたとえ」において、ルカでは、「ミナのたとえ」において生かされている。この二つのたとえは、いずれも留守の間の僕の働きに重点を置いており、明瞭に再臨遅延を意識して構成されたものといえる。それに対してマルコでは、強調点は主人の帰還である。ここには、明らかにマルコの特徴があらわれていると思われる。

第二章 伝承と編集

前章においては、主としてブルトマン、テイラー、ローマイヤー等の研究を参照しながら、「マルコによる福音書」第十三章の釈義上の諸問題を検討した。ここでは、伝承史的分析が考察の中心であった。もし福音書研究がイエスをめぐる史実のみを追い求めるものであるならば、これ以上論を進めることは不必要であろう。そして、この点に関する限りでは、前章の分析は、極めて不満足な結果となった。イエスの純粋な言葉の反響は認められても確定できないし、挿入された黙示録もはっきりと正体がつかまえられたわけではない。また、黙示的言辞に反映された歴史的到来事も新知見をもたらすものではない。結局のところ、史実に目をとめて前章の分析を見るならば、我々は、懐疑と憶測の中をさまようのである。

ここで、福音書研究における別の視点が要求される。それは、もはやイエスの純粋な説話の再生には重点をおかず、「マルコによる福音書」第十三章を、イエスに関するマルコの宣教として見る見方である。即ち、我々は、史的イエスを、原始教団、さらに個々の福音書記者の目を通してでなければ見ることができないという事実を認識し、むしろそれを積極的に受け入れることによって、マルコ自らにとって福音の現実であったものを解釈し、マルコの福音理解を浮び上げようとするのである。これによってはじめて、前章の分析も積極的意味を持つことになる。従って、この章の課題は、「マルコによる福音書」第十三章にあらわれたマルコの福音理解を思想的にさぐることである。

この章は、三つの部分に分けられる。第一に、マルコの編集方法に関する諸問題が扱われ、第二に、マタイルカとの比較及びマルコ自身の手になる箇所を検討を通じて、マルコの編集意図がさぐられる。さらに第三に、これを歴史理解として把握することが試みられるであろう。

一、編集の方法

すでに前章において、それぞれの箇所の釈義との関連で編集方法の問題にもふれてきた。ブルトマンは、明らかに「マルコによる福音書」第十三章に見られるイエスの言葉の真正さに対しては極めて懐疑的である。彼は、各所で問題を問いのままで残し、編集方法に関しては、統一的仮説を述べていない。これは、資料分析の限界をふまえたやう方で、学問として極めて良心的といえる。即ち、この結果は、史実を求めた場合には、多くのことがせいぜい推測にとどまり、それ以上を語ろうとすれば、視点を転回させなければならないことを示すのである。

それに対して、あくまで伝承の史的価値に重点をおくテイラーは、根本資料とその編集過程に関心をよせる。彼は、詳細な注解の附註に「黙示的説教の編集」という項目をもうけ、編集の過程について一つの仮説を提示する。⁽⁶⁶⁾ し

かし、そのさい彼は、全く純粹に資料分析の方法にとどまるわけではない。作業を行うために導入するものとして彼があげているものは、「この章を支配する觀念」、「マルコの文學的方法に關する我々の知識」、「この説話の言語的特徴」の三つである。ここにはすでに視點の転回が見られるが、テイラーにおいては、それが一種独特な仕方である。なまものとの連続性を保っているように思われる。

彼は、まず次の二つの理由をあげて、コラニの仮説に反論する。

(1) 非常に断片的な黙示録が説教の基礎となつてゐるにすぎず、それは、ほとんど黙示録とは呼ばれない。何故なら、それには、悪魔の没落、最後の審判、罪人の処罰、義しい者の祝福のような特徴的觀念が欠けているからである。

(2) この黙示録にぞくするものとして普通引用される説話は、異なつた説話群から由来しているようにみえる。マルコ又はもつと初期の編集者が、彼の説話材料からの引用文と編集上の句とを加えて、これらの存在する集團を黙示的説教に作り上げたと考える方が好ましい。

この第一の理由を考えるにあつては、「黙示」とは何であるかということが、あらためて反省的に問われねばならない。これは、普通、古代ペルシヤのゾロアスター教に起源をもつ宗教思想の一つの型で、捕囚期と捕囚期後のユダヤ教にひきつがれ、それを經由して原始キリスト教に入つたと考えられている。しかし、その定義は、必ずしもはっきりしていない。リストは、従来の定義のあいまいさは、「基本型」(The basic pattern)と「二次的特徴」(Secondary features)を見分けなかつたためであるとして、これを次のように分ける。⁽⁸⁹⁾

(1) The basic pattern

a. Dualistic b. Eschatological

② Secondary features

- a. Vision b. Pseudonymity c. A messiah d. Angelology and demonology e. Animal symbolism f. Numerology g. Predicted woes h. Astral influences

テイラーのあげている諸観念は、The basic pattern のうまの Dualistic にぞくすると考えられる。確かに「マルコによる福音書」第十三章には、このような観念が欠けている。終末は単なる破局として描かれ、義と不義との対立の結果としてとらえられてはいない。しかし、断片として挿入された場合に、すべての特徴が完全にそなわっていることを要求するのは無理であろう。The basic pattern の一つの要素と Secondary features のいくつかがそなわっていれば、黙示録の断片として差し支えないように思われる。

テイラーのあげる第二の理由は、さらに詳細な説明が与えられないとはっきりしないが、かなりの正当性をもっているようにみえる。コラニの仮説に対するテイラーの反論は、結局、イエスには黙示的思惟が欠けていたという主張から「マルコによる福音書」第十三章を守ることを意図しているようであるが、完全に成功しているとはいえない。さてそれでは次に、テイラーが資料編集の過程を如何に考えるかを見よう。彼は、(1)マルコとその教会がキリストの再臨を熱心に待ち望んでいたこと、(2)マルコが資料を比較的忠実に用いていること、(3)マルコの普通の用語、文体と二代目のキリスト教に特有な言葉、表現との間には相違があることをもとにして、次の四つの説話群を推定する。

- (A) 再臨に先立つしるし (5—8, 24—27)
(B) 迫害についての説話 (9—13)
(C) 荒らす憎むべきもの (14—23)
(D) 警戒についての説話とたとえ (28—37)

これらについて彼は次のように考える。「彼（＝マルコ）は、明らかに彼自身の確信を表現しており、純粹な預言とみなされる（實際そうなのであるが）Aにひきつけられていた。そこで、黙示的性格に同調してAを展開し、一定のしるしが終末に先立つという当時行きわたっていた信仰の関心において、適当なところでBとCをその中へ挿入し、Dにおける終末論的説話とたとえをつけ加えることよりも望ましい進路があったであろうか。」⁽⁶⁷⁾

要するに、テイラーの試みは、原始キリスト教がイエスに着せ、今もなお通俗的キリスト教の期待のうちでイエスがまわっている光輝く黙示的外衣を彼の肩からとりはずし、史的イエスを浮び上らせることであつた。しかし、この試みは、やはりあくまで仮説である。我々は、このようなあまりに図式的で大きざっぱな解決に対して、多くの点で疑問を投げかけることができる。結局、イエスの真正な言葉の確定を旨とす限り、仮説にとどまらざるをえないのである。むしろここでは、マルクスセンがなしたように、諸断片の集成に関するおおよその見通しにとどまるのが良心的であると思われ⁽⁶⁸⁾る。

テイラーの研究を一つの典型としてあげることによって、一まず資料操作に関する議論を打ち切り、次に、マルコの思想に中心をおく新しい視点から論述を進めることにする。これは、テイラーが「この章を支配する観念」として簡単にあげたものを中心におきかえて、さらに深く問うことである。

二、編集の意図

マルコの編集の意図を問うには、まず基礎作業として、マタイ、ルカの平行記事と対照して相違をさぐる必要がある。我々は、これによって、マタイ、ルカの関心が如何にマルコの関心と異なっているかを知ることができると同時に、マタイ、ルカが変更を志したことと逆に、マルコの特性を推量することができる。しかし、これは、と~~りあえず~~消極的な操作である。マルコの意図を明らかにするためには、さらに積極的に、マルコ自身が手を加えた

考えられる箇所を検討しなければならない。マルクスゼンは、「枠」(Rahmen)において、マルコの為したことがわかるという⁽⁶⁹⁾。そのさい、「枠」という言葉は、旅程や光景のつながりだけでなく、テキストの変形をも意味するのである。彼は、これを、イエス、原始教団に続く「第三の生活の座」(dritter Sitz im Leben)との関連で問題にする。これは、確かに方法としては正しいと思われる。しかし、「枠」の検討は、まずさしあたり、福音書の文献的構成を見ることから始めなければならない。

以上のような見通しにもとずき、最初の段階として、「マルコによる福音書」第十三章をマタイ、ルカの平行記事と比較すると、特に目立つものとして、次のような相違点が明らかになる。

(1) 説教の場所の相違

マルコ、マタイは宮からオリブ山に光景を移すが、ルカはそのままである。

(2) 問いを発する者の相違

マルコは「ペテロ、ヤコブ、ヨハネ、アンデレ」、マタイは「弟子たち」、ルカは「ある人々」。

(3) 問いの内容の相違

マルコ、ルカは(多少の違いはあるが)「そんなことがごとく成就するような場所」の前兆、マタイは「あなたがたがまたおいでになる時や世の終り」の前兆。

(4) 詐欺者の言葉の相違

マルコ、ルカは「自分がそれだ」、マタイは「自分がキリストだ」。

(5) 宣教についての言葉の相違

マルコは「福音はまずすべての民に宣べ伝えられねばならない」とするが、ルカはこれを省き、マタイは別の文脈

で「御国の福音」として述べている。

(6) 弁明を助けるものの相違

マルコは「聖霊」、マタイは「あなたがたの中にあつて語る父の霊」ルカは「言葉と知恵」。

(7) 忍耐についての言葉の相違

マルコ、マタイは「最後まで耐え忍ぶ者は救われる」、ルカは「あなたがたは耐え忍ぶことによって自分の魂をかち取るであらう」。

(8) 荒らす憎むべきものについての預言の相違

マルコは「荒らす憎むべきものが立つてはならぬ所に立つ」、マタイは「預言者ダニエルによっていわれた荒らす憎むべきものが、聖なる場所に立つ」、ルカは「エルサレムが軍隊に包囲される」。

(9) いちじくの木のたとえの相違

マルコ、マタイは「いちじくの木」、ルカは「いちじくの木」と「すべての木」。マルコ、マタイは「人の子が戸口まで近づいている」、ルカは「神の国が近いのだ」。

(10) 構成上の相違(移動、附加、省略)

マタイは Mk xiii. 9—13 を伝道命令 (x. 17—22) の中に移し、ルカが旅行物語で用いた資料 (Mt xxiv. 26—28 = Lk xvii. 23—24. 37) を黙示的説話と融合させた。また、マルコの終結 (33—37) を省いて別の記述 (xxiv. 37—51) を附加し、xxiv. 10—12 にも独自の文章を挿入した。

ルカは Mk xiii. 21—23. 27. 32 を省いて xxi. 18. 28 を附加し、マルコの終結を独自の終結 (xxi. 34—36) に代える。

要するに、マタイは終結の部分を除いて、マルコの要素をほとんど保存しており、あいまいと思われる箇所を説明的に言いかえたり、他の資料を附加したりして、この説話の内容を一般化し、教義的に発展させることに関心をいだいている。それに対してルカは、マルコの言葉をいくつか省いており、さらに二三の書きかえを行っている。「荒らす憎むべきもの」の書きかえは、ルカがマルコとは異なった歴史的状况に立っており、しかもそれに関心をよせていたことを示すものであろう。⁽⁷⁰⁾

これらの比較検討及び第一章の結果から、福音書記者マルコの意図をあらわすと考えられる点をまとめると、次のようになる。

(1) 地理的枠は、人為的なものと考えられるが、福音書記者マルコによると断定することはできない。ただ一節の *ἐκταραχθῆναι αὐτοὺς ἐκ τοῦ ἔργου* は、マルコのものである可能性が強い。

(2) *κατ' ἰδίαν* (三節) 及び *ἀκέραια* (五、九、二十三、三十三節) は、福音書記者マルコの特徴を示す用語と考えて良いであろう。ここに見られる *ἀκέραια* の用法の独自性は、かなり顕著であるが、*κατ' ἰδίαν* は、「マルコによる福音書」全体を見ても、頻度の上ではそれほど目立っているわけではない。しかし、これは、特に *β. 10—12* との関連で注目されねばならない。

(3) *τὸ βόσκοντα τῆς ἐρημίας* についての記述(十四節)は、マタイ、ルカ両者によって特殊化されている。即ち、ここでは、マルコの記述が最も一般的なものであり、時代史的関心から遠ざかっている。

(4) 十節は、福音書記者マルコによる附加であろう。ここには、すでに、再臨遅延を弁証しようとする動機が働いている。第十三章には、「テサロニケ人への第二の手紙」と類似した表現が時々見られることも、これとあわせて考えられなければならない。⁽⁷¹⁾

(5) 終結部(三十三節—三十七節)は、マタイでも、ルカでも変えられている。マタイの終結部(xxi. 37—51)は、ルカにおいても別の文脈の中に保存されているが(xvii. 26—27, 34—35, xii. 39—40, 42—46)、ルカの終結部(xxi. 34—36)は、独自のものである。マルコの終結部のモチーフが、マタイ、ルカでは、それぞれ「タラントのたとえ」「ミナのたとえ」において生かされているということは、注目に価する。マタイ、ルカの記述は、終結部においても、たとえにおいても、再臨に至るまでの期間の功績を問題にしている。しかし、マルコの終結部においては、功績は問われず、ただひたすら「目をさましていること」が要求されている。

以上の諸点から、福音書記者マルコの編集の意図の大体の方向は明らかになったと思われる。しかし、そもそも何故マルコは、異質的な黙示文学の断片を第十三章に挿入したのかという問題については、さらに広い見地から検討を加えなければならない。

ライトフットは、「マルコによる福音書」第十三章が受難物語と密接な関係をもっていることを発見し、この問題の解明に新しい道を開いた。⁽⁷²⁾彼は、この章を教会に対する主の告別と考え、個々の言葉が、次のように受難物語に対応することを指摘する。

xiii. 9—xiv. 53—xv. 15 におけるイエスの審問

xiii. 22, 23—エタの行爲、弟子達のつまずき、特にペテロのつまずき

xiii. 32, 33—ゲッセマネの光景

xiii. 35—受難の前夜の諸事件

最後の晩さんは夕方、ゲッセマネの祈りと逮捕は夜中、ペテロが主を否認するのはにわとりの鳴く頃、祭司長たちが長老、律法学者たち、および全議会と協議をこらした末、イエスをしばって引き出し、ピラトに渡したのは

夜が明けるとすぐであった。

xiii. 26 → xiv. 62

もしこのような平行性が正当なものとされるならば、諸々の出来事が「この時代」に起ることを述べた xiii. 30 は、普通考えられているほど難解ではないことになる。そして彼は、受難物語にある二つの節、xv. 38. 39 をとりあげて検討し、福音書全体との関連について考察する。彼によれば、xv. 38 の「神殿の幕」というのは、「ハブル人への手紙」の著者が「第二の幕」、即ち、至聖所の前の幕といっているものをさす。⁽⁷³⁾「マルコは、このようにして、主の死の事実によって、その瞬間に、これまで神と人との間に存在していた障壁、ユダヤ教で非常に強調されていた障壁がこぼれたということを我々に教えようとしているようにみえる。」⁽⁷⁴⁾彼は、「裂く」という意味のギリシヤ語 *skete* がマルコで二回しか用いられていないという事実に注目する。他の一回は、イエスの洗礼を述べた箇所である。⁽⁷⁵⁾即ち、洗礼の箇所では受肉をあらわし、主の死の箇所では償いをあらわすのである。また、xv. 38 は、洗礼の物語及び変容の物語と関連している。「第三章と第五章の悪霊達による告白、さらにまた悪しき農耕者のたとえで間接的にその用語がイエスに適用されている xiii. 9 はさておき、マルコにおいて神子性が直接主に帰せられているのは、これら三箇所、即ち、洗礼、変容、百卒長の告白だけである。そしてそれらが福音書の始めと中間と終りにあるのは、多分偶然ではない。」⁽⁷⁶⁾

マルコの終末観

結局、ライトフットは、「マルコによる福音書」が一つの劇的構成をなしており、受難物語でクライマックスに達するように各所に伏線が引かれていると考えるようである。黙示的説教が受難物語と結びつけられることによって、「*apokalypsis*」の真の意味が明らかにされるわけである。ライトフットの指摘するような受難物語との緊密な対応をマルコ自身が意識していたかどうかは疑問であるが、第十三章の黙示的説教の内容を受難において頂点に達するイエ

スの生涯と密接に結びつけたことは、マルコの意図と一致しているように思われる。即ち、マルコの意図において、イエスは単に話者であるだけでなく、実に主題そのものなのである。ここでイエスの真の言葉が確定できないということは、かえって、主題としてのイエスを浮び上らせる。それによって、説教の黙示的形式は、実はキリスト教的意味に解釈されていることが明らかになる。「マルコによる福音書」第十三章の黙示は、もはやユダヤ的意味での黙示ではなく、マルコの新しい歴史理解なのである。次に、この点に焦点を合わせて、さらに検討を加えてみよう。

三、マルコの歴史理解

「マルコによる福音書」第十三章に新しい歴史理解を見るところは、従来の研究においてはあまりとられなかったように思われる。終末論について相対立する特徴ある見解をうちたてたシュヴァイツァーとドッドは、それぞれの立場から、「マルコによる福音書」第十三章に消極的判断を下している。

シュヴァイツァーは、彼の主張するイエスの受難の秘密が原始キリスト教の受難思想の中で萎縮されたと考え、そのあらわれを共観福音書の黙示録に見る。即ち、原始キリスト教の終末論は、イエスによって与えられた独特の「キリスト的な」性格を失って「非キリスト的な」ものになり、これによって再び当時のユダヤ的終末論と同じ水準まで下落した。従って、ユダヤの黙示録は、他のユダヤ人のものであると同様に、原始キリスト教の信者達のものとなったのである。このような判断の基礎になっているのは、シュヴァイツァーのいわゆる「徹底的終末論」(Konsequente Eschatologie)である。これは、十九世紀の近代的世界観の関心から本来の歴史的関心を救い出す努力であり、その限りにおいて積極的意義を有するが、やはり一面的見方といわねばならないであろう。

ドッドの批判は、これとは別の方向からなされる。彼によると、再臨の遅延にうながされて、教会は、神の国がすでに来たと宣べ伝えられたためこわされていたユダヤ的終末論の従来の構想を再建しようとした。これが「テサロニ

ケ人への第二の手紙」i:7-10, ii:3-10 及び「マルコによる福音書」第十三章にあらわれている。ドッドの考えによれば、イエスの教訓の最も初期の伝承は、「現在終末論」(Realized Eschatology)にもとずいており、黙示的説教が影響を受けた「未来終末論」(Futurist Eschatology)とは対立している。そしてこの「未来終末論」の傾向は、新約聖書では、「ヨハネの黙示録」において頂点に達するが、やがて二世紀になって千年王国説(Millennarianism or Chiliasm)へと発展し、結局は、教会から否定されるに至ったのである。このドッドの見解は、重要な点をついているが、終末論から未来性を完全に取り去ることが可能かどうかは疑問である。

以上の二つの見解は、史的イエスから黙示的思惟を切り離したという点において共に正しい。終末的事象の「カレンダー」を作成しようとする黙示的思惟をイエスがしりぞけたことは、現代の学者がイエスの生涯を描くにあたって、一致して認めているところである。⁽⁸⁰⁾しかし、我々の目下の関心が史的イエスの確定にあるのではないとすれば、イエスの生涯についてのこの知識は、「マルコによる福音書」第十三章を積極的に評価することを拒むものとはならない。マルコによってイエスの説教にとり入れられた時、ユダヤ的黙示は、もはや元来の意味を失っているのではなからうか。

キュンメルは、「約束と成就」についての著書の中で「マルコによる福音書」第十三章に言及しているが、イエスの終末論的使信が黙示的世界観と異なっており、「神の国は近づいている」という宣言の意味は、世の終りが近いという事実のうちにはありえず、他のところで求められなければならない」と述べているだけである。⁽⁸¹⁾ここでは、まだ評価は消極的であり、何故マルコがこのように異質的なものをイエスの説教の中にとり入れたかという問題は、未解決のままである。

その問題に対する一つの解答は、J.M.ロビンソンによって与えられた。⁽⁸²⁾彼は、前節で述べたライトフットの考

えをとり入れ、それを発展させる。即ち、彼によれば、マルコの黙示において、教会の諸経験がイエスの歴史によって預言され、それに倣うものとして示されているのである。キリスト教徒は、自己の十字架を負い、イエスに従うのであるが、その経験は、本来歴史的なものであり、「闘争」(struggle)である。ロビンソンは、マルコの歴史理解においては、聖霊とサタンとの間の「宇宙的闘争」(cosmic struggle)がとらえられていると考えるが、第十三章の解釈もその確認なのである。このロビンソンの見解は、マルコ自身の歴史理解を問うること及び第十三章の内容をイエスの生涯という主題と結びつけたことにおいてすぐれているが、マルコ全体の統一観念を見ようとするあまり、第十三章の釈義的基礎が十分でないように思われる。

同じようにマルコの統一観念を見ようと努めながら、これとは異なった方向をとるのがマルクスゼンの解釈である。⁽⁸³⁾ 彼によると、「マルコによる福音書」は一つの説教であり、第十三章は、エルサレム教団の目下の事態のための現実的プログラムを含んでいる。それは、ユダヤから脱出して約束の国ガリラヤに至り、そこで近づいている終末を待つことであった。第十三章では、十節に見られるような「Atempause」はあるが、全体の調子は、再臨接近の期待によって決定されているのである。「マルコによる福音書」が、教義的関心よりもむしろ現実的状況の示唆によって構成されたということを見抜いた点で、マルクスゼンはすぐれているが、現実的状況それ自体の解釈には問題がある。第十三章においては、福音書記者マルコの関心は、むしろ時代史なことから遠ざかっているように見える。彼の編集の背後にあるのは、人間の実存状況に対する関心であると思われる。

コンツェルマンは、マルクスゼンの見解を批判し、マルコの意図は、具体的プログラムではなく、終末論的問題の原則的解決であるという。⁽⁸⁴⁾ 彼によれば、マルコの叙述の新しいさは、未来的出来事が、順次に連関してはいるが原則的に区別されるような二つの組に分けられていることである。それは、世の始めからかつてなかったようなもので

あるにもかかわらず、なおこれまでの歴史的経過のうちにとどまっている大きな災厄と超自然的形態において起る終末の宇宙的破局である。後者が再臨の眞のしるしである。前者に対しては、人間は何かをなすために呼び出されるが、後者に対しては、受動的に関与するだけである。マルコは、この区別によって黙示的思弁を防ぎ、積極的な終末論的教訓を与える。というのは、黙示文学においては、歴史的なものと超自然的なものとが融解しているからである。⁽⁸⁶⁾このようなマルコの終末理解は、教会の自己理解にもとずいており、それは、信仰がイエスの歴史的人格に結びついていることと連関している。「イエスの再臨がダニエルの預言に依存して描かれるとしても、来りつつあるものはすでに歴史的姿として知られているのであるから、待望は前もって変えられているのである。」

マルコにおいては、終末論のうちにキリスト論が含まれており、そのためイエスの黙示的説教は、もはや従来の黙示文学の意味をもたないということを明らかにした点で、コンツェルマンは功績をもつ。しかしながら、彼は、この問題の結論においては、自らの有名な「ルカによる福音書」の研究に制約されているようにみえる。⁽⁸⁶⁾何故なら、コンツェルマンによれば、マルコの歴史理解は、ルカの救済史的体系に至る準備にすぎないからである。ルカに至ってはじめて「教会の時」が規定され、再臨の遅延は解決を見るのである。⁽⁸⁷⁾しかし、後の時代にあらわれた一つの型から前の歴史を評価するという方法は、ともすれば、歴史現象の発生的意味を見落しがちである。マルコの歴史理解には、単なるルカの歴史理解への準備以上の意味があるのではないだろうか。

「マルコによる福音書」第十三章にあらわれた福音書記者マルコの歴史理解を問うにあたって、我々は、まず前述のライトフットの指摘の意味を十分に評価しなければならない。福音書記者によってイエスの説教として述べられたことは、単なる史実の報告ではなく、イエスは、すでに記述の主題そのものに入りこんでいる。福音書記者マルコを通して「復活したもの」が語っているというマルクスセンの主張も、これと同じことを意味している。「イエスの説

教は、宣教師であるイエスが、宣教された者として宣教の内容の中に取り入れられるという形態で再び採用された⁽⁸⁸⁾のである。従って、イエスの言葉であるかどうかははっきりしない黙示的説教をあえてイエスの説教としたところに、我々は、マルコの一種のキリスト論を見うろけるのではないだろうか。福音書記者は、もはや黙示的「しるし」を求めない。今や「しるし」はイエス自身であり、イエスの言葉であり、イエスの行為である⁽⁸⁹⁾。福音書記者に焦点を合わせて見るならば、第十三章は、キリスト論と終末論との相互連関をあらわしており、その意味でこれは、ユダヤ的黙示思想とキリスト教的終末論との接点といえる⁽⁹⁰⁾。より正確に言えば、ここでは、キリスト教的終末論がユダヤ的黙示思想を包んでいる。そのことが、コンツェルマンのいう歴史的なものと超自然的なものとの区別となってあらわれるのである。

十節において、マルコは、再臨の遅延によって動機づけられ、「宣教の時」を設定しようとしているように見える。しかし、これは、線の救済史に位置を与えられた「教会の時」とは同一視されえない⁽⁹¹⁾。マルコは、線の救済史を描いてそれを観察する余裕をもたない。それ故に彼は、自らを歴史の外の「アルキメデスの点」に置くことからまぬがれているのである。彼にとっては、現在の人間の状況におけるキリストと終末の意味が問題となっている。その意味でマルクスゼンの研究は、正しい方向を示しているが、第十三章に具体的プログラムを見るのは行きすぎであろう。ともかく第十三章に記されているのは、静的な教義体系ではなく、動的な実存の緊張である。ロビンソンは、「闘争」という動的概念によって、この点を正しくとらえていると思われる。従って、「宣教」も、ここでは組織的な意味合いをもたず、迫害を受ける生活を通じて証することである。

マルコは、しきりと「気をつけていなさい」という勧めをくり返し、さらに三十三節以下では、「目をさましていなさい」という言葉を強調する。このことは、まさしく彼の関心をあらわしている。三十三節以下と同じモチーフ

「若もつマタイ、ルカのたとえでは、関心は、僕の働きの程度に移っている。即ち、ここでは、現在の「行い」に目が向けられ、来るべき終末は、それに応じた審きとして述べられている。それに対してマルコにおいては、終末は、まさに来りつつあるものであり、現在の功績は、さしあたり問題にならない。しかもマルコによれば、終末に關する勸告は、公に与えられるものではない。従って、終末にかかわる実存の緊張は、秘められた緊張である。

コンツェルマンのように、マルコ→マタイ→ルカと進む教義的な発展段階を考へることは困難である。むしろこの三者の相違は、関心の相違として理解するべきであらう。第十三章にあらわれたマルコの歴史理解は、マルコに固有なものとして、發生的にとらえられなければならない。それは、教義的に未分化なものであっただけに、パウロ、ヨハネの終末論とのつながりも失っていないのではないかと思われ⁽⁹²⁾る。マタイ、ルカに見られる教会論的、救済史的展開は、キリスト教的終末論の一つの流れにすぎず、その根源的なものは、マルコにおいて、未分化の形であらわれている。それは、体系として成熟していないので、「終末観」と味んだ方が良いであらう。

結 語

この論文の作業仮説は、福音書記者マルコが、イエスの黙示的説教を構成することによって、一つの終末観を導入したということであった。第一章、第二章の論述を通して、一応この仮説は証明されたと思われる。

福音書記者マルコは、ユダヤ的黙示録の材料を挿入してイエスの黙示的説教を構成したが、もはやユダヤ的黙示録の思想圏内には立っていない。彼は、異質的材料を用いながらその意味を変え、別の思想圏にあてはめたのである。

その転回点は、他ならぬ話者であるイエス・キリストである。このことから第十三章は、マルコの歴史理解を示すものとして浮び上ってくる。マルコの表現は、未来の破局を絵画的に描く素朴なものであり、ヨハネにおいて見られ

る如く、自らの信仰を神学的に反省し、教義としての発展のうちに記述するということはなかった。しかしながら、マルコがイエスの黙示的説教を伝える時、彼の立っている信仰的実存が背後からあらわれるのである。

これは、素朴とはいえ、キリスト教的自己理解の基本的要素を含んでいる。新約においては、終末論は、イエスの存在と密接に結びついている。単にイエスの教説が終末論的であるだけでなく、キリストとしてのイエスの存在自体がこの結びつきを示す。人間は、歴史的現実のただ中でキリストとの出会いを経験すると、同時に、終末にかかわりつつ生きるものとなる。即ち、信仰的人間は、決断を通して、過去と未来に対し動的な緊張関係に立つことになる。

十字架と復活の主である過去のキリストは、このような信仰的実存のただ中で、同時に、再臨の主である未来のキリストとして告白されるのである。ここでは、過去から未来にわたる歴史の意味が、現在の決断のうちに集約されている。ボルンカムの次の言葉は、このような福音理解を適切に表現している。「イエスの宣教にあっては、現在について語ることは将来について語ることであり、将来について語ることは現在について語ることである。神の将来は、この今を神の現在、すなわち救いの時として理解する者にとって救いである。神の将来は、神のこの今日を受け入れないで自分自身の現在、自分自身の過去、自分自身の将来の夢にしがみついている者にとっては裁きとなる。⁽⁹³⁾」

第十三章の黙示的説教は、あらゆる内世界的なことからを終わらせる出来事を指し示す。壮麗な宮の破壊に示されるように、すべてのこの世のものには終末がある。各時代の人々は、その時代の表象を用いて世の終りを描くことによって、さらに各個人は、自らの死を予期することによって、この終末とかかわりをもってきた。福音書記者マルコは、終末の意味をイエス・キリストにおいて理解した。確かにイエス・キリストは、終末を来らせるものである一方、歴史的現実のただ中で人間を支えるものである。しかし、マルコによれば、人間は、たえず「目をさまして」いなければならないのであるから、その支えは、「支えなき支え」とでもいふべきものである。マルコの終末観は、こ

の世の組織、体系、人間的な「行い」の中で安逸をむねばることに對する危機の使信である。

註

(1) コラニやマインマンは、福音書の黙示的説教が独立した一つの黙示録を中心として構成されたと考えた。(T. Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 1864; W. Weifenbach, *Der Wiederkehrungsgedanke Jesu*, 1873) の説は、この批判的論述は、シヤマンナーの「イエスの研究史」で見られる。(A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6 Aufl., 1951, S. 222ff., 遠藤、森田訳) など、コラニの説の「イエスの福音書」第十三章の研究史については、ユースリー・バーが詳述している。(G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future: An Examination of the Criticism of The Eschatological Discourse*, Mark 13 with Special Reference to the Little Apocalypse Theory, 1956) など、バントマンが、最近の研究については、概論を述べている。(W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, 2 Aufl., 1959, S. 102—108)

(2) マインマン、バントマンは、来世論を述べたイエスの優先説は、シヤマンナーは同意しない。(C. H. Weisse, *Die Evangelienfrage*, 1856; H. J. Holzmann, *Die synoptischen Evangelien*, 1863) 彼は、イエスの終末論的言葉や多く、他の人々の方が、一歩も完全なもので、より高い価値をもちと考える。その点に於いて、シヤマンナーの考えは、E. C. ウル (1792—1860) とチャールズマンの理解に近い。彼が重視するペタスの記事は、「山上の垂訓 (vii)」、弟子選を派遣したときの大説話(x)、洗礼者の質問とこれは答えたイエスの言葉 (xi)、人の子の来臨と彼によって執行される、おぼろげの到来とに關する説話 (xxv) 等である。

(3) “Redaktionsgeschichte” と關する代表的著作は、次のものである。

H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 2 Aufl., 1967; 田中訳; Bornkamm/Barth/Heid, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, 1961; W. Marxsen, op. cit.: E. Trocmé, *La Formation de l'Évangile selon Marc*, 1963. など、この外多数の注冊すべし論文がある。

(4) R. Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, 4 Aufl., 1961, S. 19, 英訳; *The Study of The Synoptic Gospels*, in: *Form Criticism*, 1962, p. 28.

(5) *ibid.*, S. 48, 英訳; p. 70

(6) 福音書記者イエロの神学に關する研究では、前記の著作の外、次のものがすぐれている。

R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, 1950; J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, 1957.

種々、H. Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium*, in: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, 1954; W. Marxsen, *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus*, ZThK 52 (1955); H. Conzelmann, *Geschichte und Eschaton nach Mc13*, ZNW 1959; J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums*, ZThK 58 (1961); S. Schulz, *Markus und das Alte Testament*, ZThK 58 (1961); E. Schweizer, *Anmerkungen zur Theologie des Markus*, in: *Neutestamentica et Patristica (Festschrift für O. Cullmann)*, 1962; P. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, in: *Zeit und Geschichte (Festschrift für R. Bultmann)*, 1964; 我園は、田川、福音史の「特」の理解の交響(『福音史研究』)一九六二、等がある。

(7) ところで「終末観」という言葉は、意識的に「終末論」と区別して用いられる。武藤一雄氏によれば、「終末観」は終末にいつこの新約聖書その他における即自的な見解ならしめ教えを意味し、「終末論」は、それについての対自的な神学的反省を含んでいる。しかしながら、氏も、場合によってはこの区別が困難であることを認めておられる。(武藤一雄、神学と宗教哲学との間、一九六一、第四章「終末論の諸問題」三〇六頁)

(8) 「マルコによる福音書」に関する註解書、研究書は無数にあるが、第一章では、それらを逐一引用することを避ける。この論文で扱われる問題の性格から考えて、主として次の三つの書物を引用することとする。

R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 5 Aufl., 1961; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1959; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 15 Aufl., 1959.

なお、共観福音書の比較検討に関しては、次の諸書を参照。

Huck/Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien*, 10 Aufl., 1950; K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 1964; F. W. Beare, *The Earliest Records of Jesus*, 1962.

(9) V. Taylor, *op. cit.*, p. 498

(10) R. Bultmann, *op. cit.*, s. 129

彼は 7f., 12, 14—22, 24—27 をマタイの黙示録の言葉と考えた。マルクスセンもこれに従っている。(W. Marxsen,

Der Evangelist Markus, s. 108)

(11) E. Lohmeyer, op. cit., s. 285.

小黙示録註以外の見解については、ピースリー・ペニーが分類し、解説している。(G. R. Beasley-Murray, op. cit., p. 81—112)

(12) R. Bultmann, op. cit., S. 36, 59, 64, 132

(13) V. Taylor, op. cit., p. 500—501.

(14) F. Josephus, Antiquitates Judaicae, xv. 11. 3.

(15) R. Bultmann, op. cit., S. 59.

ここでは、次のような物語との比較がなされている。「悪魔達の王アッシュメダイは）よろこばしげな婚礼の祝いを見た。彼が泣いていたので……人々は彼にいった、あなたは婚礼の祝いを見たのに何故泣いていたのですか。彼は答えた：『夫は三十日以内に死ななければならぬ……。』」(Gif 68 b) —— Strack/Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I. S. 879.

(16) F. Josephus, Bellum Judaicum, vi. 4. 5ff.

(17) Mic. iii. 12, Jer. xxvi. 6. 18.

(18) Strack/Billerbeck, op. cit., I, S. 46. Mid. 2. 4 の引用。

(19) R. Bultmann, op. cit., S. 370.

(20) V. Taylor, op. cit., p. 502.

(21) *ibid.*, p. 503

(22) *ibid.*, p. 503—504

(23) E. Lohmeyer, op. cit., S. 270

(24) Ac v. 37

(25) Ac v. 36

(26) Ac xxi. 38

(27) Bar-Cochba

アラム語で「星の子」という意味。cf. Num xxiv. 17. A. D. 132 のバレスチナにおけるユダヤ人反乱の指導者。エルサレムをギリシャ・ローマの都市として再建し、以前ユダヤ人の神殿のあったところにジュピターの神殿をたてようとしたハドリアヌス帝の計画に抵抗することがその目的であった。Bar-Cochba はメシヤたることを要求し、そのようなものとして受け入れられた。猛烈なゲリラ戦が一三二年から一三五年まで行われ、両方共ひどい損害を受けた。Bar-Cochba という名は、キリスト教的資料のうちにも見出される。ユダヤ人によってシメオンという名が与えられた。(F. L. Cross, The Oxford Dictionary of the Christian Church, 1958)

- (28) R. Bultmann, op. cit., S. 129
- (29) *ibid.*, S. 129, *Ergänzungsheft*, S. 18
- (30) テイラーは「次のような例をあげてゐる。(op. cit., p. 505)
 史実としては、バレスチナにおける叛乱、バルチマ人の侵入、クラウディアス帝の時の飢饉(Ac xl. 28)ラオテキスの捕獲(A. D. 61)『キントウの捕獲(A. D. 62)』。『聖文書』*Sib. Or.* iii. 635; 4 Ezra xiii. 31; 1 Enoch xcix. 4: Apoc. Bar xxvii. 7, lxx. 3. 8; Apoc. Jn. vi. 8, xi. 13, xvi. 18, xviii. 8。『田舎』*Isa* viii. 21, xiii. 13, xiv. 30, xix. 2; Jer xxiii. 19; Ezek v. 12; Hag ii. 6; Zech xiv. 4。
- (31) この箇所の外に、Mt xxiv. 8; Ac ii. 24; 1 Thess v. 3
- (32) Strack/Billerbeck, op. cit., I, S. 950
- (33) E. Lohmeyer, op. cit., S. 270
- (34) V. Taylor, op. cit., p. 506
- (35) E. Lohmeyer, op. cit., S. 272
- (36) V. Taylor, op. cit., p. 507
- (37) *Isa* xi. 1f.; x. iii. 1, lxi. 1: Joel ii. 28 f. etc.
- (38) R. Bultmann, op. cit., S. 129, *Ergänzungsheft*, S. 18.
- (39) V. Taylor, op. cit., p. 509.

彼は「黙示的期待の例として」4 Ezra, v. 9, vi. 24; Jubilees xxiii. 19; Apoc. Bar. lxx. 3; Mishnah の中の Sotah. ix. 15 をあげてゐる。

- (40) R. Bultmann, op. cit., S. 129, *Ergänzungsheft*, S. 18.
- (41) V. Taylor, op. cit., p. 511—515
- (42) I Macc. i. 54 次のような記述がある。
 「約七、第四百十五年のキスレウの月の十五日に、アンテ、オロスは全焼納の祭壇の上に荒廃をもたらす憎むべき物を築き、また周囲のユダの町々に祭壇を築いた。」(フランシスコ会聖書研究所、マカバイ記、上・下、四一頁)
- (43) 山谷論語、基督教の起源、上巻、一九五七、三二頁
- (44) V. Taylor, op. cit., p. 31, p. 511.
- (45) E. Lohmeyer, op. cit., S. 275.
 V. Taylor, op. cit., p. 511
- (46) E. Lohmeyer, op. cit., S. 275—276.
- (47) Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, iii. 5. 3
- (48) テイラーは「その例として、Dan xii. 7; I Enoch lxxx. 2; 4 Ezra iv. 26; Apoc. Bar. xx. 1; Ep. Barn. iv. 3 などを挙げる。トダヤ教の文献にも同様な考えが見出される。Cf. Strack/ Billerbeck, op. cit., I, S. 953.
- (49) V. Taylor, op. cit., p. 514—515.
- (50) *ibid.*, p. 515—517
- (51) R. Bultmann, op. cit., S. 129
- (52) *ibid.*, *Ergänzungsheft*, S. 18.
- (53) V. Taylor, op. cit., p. 517
- (54) テイラーは「その例として、次のようなものをあげている。
 Isa xiii. 10, xxxiv. 4; Ezek xxxii. 7 f.; Amos viii. 9; Joel ii. 10; I Enoch lxxx. 4—7; 4 Ezra v. 4; Ass. Mos. x. 5; Apoc. St. Jn. vi. 12—14; 2 Pet. iii. 12.
 これに反して、ラビ文献では「天界の異変が終末の前兆と考えられることはなく。(Strack/Billerbeck, op. cit., I, S. 955)
- (55) R. Bultmann, op. cit., S. 130

(95) E. Lohmeyer, op. cit., S. 280

(97) C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, (fontana books), 1961, p. 102, 木下・岡崎監

(98) R. Bultmann, op. cit., S. 130, 132.

(99) T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 1931, p. 260—263.

(99) ホーラーは「新約に於けるイエスの教えの他の例として」 Eph. iii. 10; 1 Pet. i. 12 をあげている。

4 Ezra iv. 52 に次のやいな文章がある。「(天使カトリヤが言う) : あなたが問うている (世の終りの) なるしるしは、
「だが、私は言うことができない。しかし、あなたの生命をどうして何かを言うために私はつかわれたのではないし、自分
に知らせる知らない。」 (Strack/Billerbeck, op. cit., II, S. 46—47)。

(96) ネストル版では、983 pc になっているとされている。

(92) J. A. Bengel, *Gnomon*, Deutsch von C. F. Werner, Band I, S. 257.

(93) R. Bultmann, op. cit., S. 187—188.

(94) 古代キリスト教の歴史を記述している Strack/Billerbeck, op. cit., II, S. 47—48 に詳しく扱われている。

(95) V. Taylor, op. cit., p. 636—644.

(96) M. Rist, 'Apocalypticism'—*The Interpreter's Dictionary of the Bible*.

(97) V. Taylor, op. cit., p. 642—643.

(98) W. Marxsen, op. cit., S. 109.

(99) *ibid.*, S. 12.

(70) この箇所におけるマルコとルカの相違については、次の論文が詳しく扱っているようであるが、筆者は参照する機会を
もたなかった。

G. Harder, *Das eschatologische Geschichtsbild der sogenannten kleinen Apokalypse Markus 13*, *Theologia Viatorum* IV, 1952.

(71) 再臨滞延問題に関しては、次の研究が新しい。

E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung*, 1959; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologische Verzögerungsproblem*, 1961.

- (72) R. H. Lightfoot, op. cit., p. 48—59: 'The Connexion of Chapter Thirteen with the Passion Narrative.'
- (73) 「ヘブル人への手紙」に於いて *κατανέυμα* という言葉は三回用いられる。(vi. 19, ix. 3, x. 20. Cf. Moulton/Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, 1957)
- 「ヘブル人への手紙」によれば、大祭司キリストが聖所に至る途をひらき、そこへ向って旅する民のさきがけとなったのである。(中川秀恭、*ヘブル書研究*、一九五七)
- (74) R. H. Lightfoot, op. cit., p. 56.
- (75) Mk. i. 10
- (76) R. H. Lightfoot, op. cit., p. 57.
- 「*ἔλεος*」の *εὐδὸς θεοῦ* の使用は、i. 1, i. 11, iii. 11, v. 7, ix. 7, xv. 39 の六箇所である。(Moulton/Geden, op. cit.) 彼は、i. 1 の言葉について語っている。
- (77) シュウマイツマーの考えによれば、イエスは、あがないをとまなう終末の迫害が起らないので、将来の人の子としてあがないを自らにおいて実現させなければならぬと考え、苦難を受けるためにエルサレムへ向った。これが受難の秘密である。イエスは、受難の秘密を王国の同胞に明かすべきであったが、自分と共に死のかなかたへ持ち去ってしまった。しかし、王国は出現しなかった。従って、イエスが弟子達に彼の受難を知らせていたにもかわらず、この出来事が実際に起った時、彼等は、それを如何に解釈したらよいかわからなかったのである。(A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze d. s. Leben Jesu*, 3. Aufl., 1956, 坂木屈児)
- (78) 武藤一雄、前掲書三〇九頁
- (79) C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*, 1936, p. 36—41, 平井記
- (80) M. Dibelius, *Jesus*, 1939, S. 58—60, 津田隆; R. Bultmann, *Jesus*, 1926, S. 37, 川端・八木隆; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 4/5. Aufl., 1960, S. 85—87, 榎田隆; R. Schütz, 'Altchristliche Apokalyptik', *RGG³ I*, S. 467 ff.
- (81) W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, 3. Aufl., 1956, 英訳 2 ed., 1961, p. 95—104.
- (82) J. M. Robinson, op. cit., p. 60—63.
- (83) W. Marxsen, op. cit., 101 ff.

(87) H. Conzelmann, op. cit.

(88) かしてチャールズは「ペンロビよる福音書」第十三章のうち、7, 8, 14, 17—20, 24—27, 30 が一連のわざわいをあげてゐるということによつて、これらを独立したエダヤールキリスト教的黙示録とした。彼によれば、キリスト教的な本来の再臨は、遅かれ早かれ、時期をれない突然のものなのである。 Mk. xiii. 33—36, Mt. xxiv. 42—44, Lk. xii. 35—40, Mt. xxv. 1—12, Mt. xxiv. 37—41 = Lk. xvii. 26—36 等がそれをあらわしてゐる。チャールズは、この章にあらわれた一見相互矛盾する二通りの思想から、記述の複合性を指摘したのであるが、コンツェルマンは、福音書記者ペルコに焦点を合わせると、この二通りの思想の結合をむしろ積極的な問題としてとりあつてゐるわけである。(R. H. Charles, Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity, 1899, reprinted 1963, p. 378—386)

(89) H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, S. 87—127.

(90) コンツェルマンは、この考えを RGG² でも述べてゐる。即ち、彼によれば、ペルコは、すでにイエスの高峯と再臨の間の時を世界伝道の時と見て、再臨遅延に対する一つの解決を準備するが、またこれを体系的に整備するには至っていない。それに対して、ペルコは、約束と成就の救済史的連関を展開し、教会論と終末論の關係を明らかに示した。しかし、共同福音書の範囲内における根本的解決は、ルカによつて与えられる。ルカは、救済史全体を三つの時期に分ける。(1) イエスの時、(2) 歴史の中心としてのイエスの時、(3) 教会の時がそれである。イエスが中心に立ち、ここから時が前後に延ばられるならば、再臨の遅延は、もはや不安の対象とはならぬのである。(H. Conzelmann, 'Eschatologie, Im Urchristentum', RGG², II, S. 665 ff.)

(91) R. Bultmann, Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949, S. 103, 米倉隆

(92) M. Dibelius, op. cit., S. 61—62.

(93) R. Bultmann, op. cit., S. 98.

(94) 黙示文学と原始キリスト教の關係については、次の論文が新しい研究の方向を示唆してゐる。

E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57 (1960); idem, Zum Thema der urchristlichen

Apokalypik, ZThK 59 (1962)

(95) 線的救済史理解について、O. Cullmann, Christus und die Zeit, 2 Aufl. 1948. 堀田 隆

(96) 新約聖書にあらわれた終末論の諸類型について、R. Bultmann, History and Eschatology, 1959, 中川 隆

(97) G. Bornkamm, op. cit., S. 85.

ドイツ観念論の思想圏における主体と超主体

大 峯 頭

「フイヒテは『知識学』(Wissenschaftslehre)と呼ばれる彼の哲学について何度も叙述を試みたが、その体系の基本的な輪廓線はそのたびに震動し、結局は或る独特な不明瞭さを払拭せず終ったように見える。しかしとりわけ、

一八〇一年の『知識学叙述』(Darstellung der Wissenschaftslehre)を期にして出現してくる「存在」(Sein)の思想が、存在よりも自由もしくは活動を根源的なものと見た初期の見地と、いかに結びつくかということがフイヒテ研究の重要な問題に属している。すなわち、一八〇一年以後のフイヒテは、知の体系の基礎に一切の知を超越した「絶対者」(das Absolute)を定立し、これを「存在」という語で規定するのであるが、これは一切の存在を自らの否定制限としてふくむ純粹活動の自由に知の本性を見出した彼の初期と矛盾するのではないかという問題である。

この問を初めて提出したシュリングは、後期フイヒテを前期知識学の反省哲学とシュリングの同一哲学の思弁的立場との外面的な混合主義であると非難して、次のように書いている。「フイヒテはかつて、存在を一つの客観として自らに対立させるところのこの悪しき反省は、単にわれわれの反省であり且つそれ以上のものではないという節度を持

つていた。今や彼はこの反省を神的なものとし、それを永遠の形式、神がそれ以外には持たぬような、神の現存在として神の内に定立するのである⁽¹⁾。「自由はその根拠を神の内に持つ」という自由の理論は、初期のフィヒテのすべての説と正面衝突する⁽²⁾。

これは後期フィヒテの思索が、存在の調和的一元論に立脚するシェリングの思弁をもってしては、本質的に貫通しがたい不透明な圏に突込んで示していることを示している。それは一言でいえば、存在と自由という二つの対立概念の徹底的な「相互透入」(sich Durchdringen)という知識学の根本思想である。しかしこの思想は、シェリング以後の種々のフィヒテ解釈においても、かならずしも十分に目撃されているとは考えられない。それらは一般的に見ていづれも、シェリングが「混合主義」(Synkretismus)という言葉によって、その理解を断念した領域を、一方的な仕方でもともかく会通しようとしている。われわれが間違いない限り、諸解釈は、次に述べるように、知識学の両期の間の変動を肯定するにせよ否定するにせよ、存在と自由との聯関がふくむ或る困難な不透明な事態の単に一面的な明瞭化を出ないようにおもわれる。

たとえばウインデルバンドは、知識学の変動を「行」[E]の哲学から「存在の哲学」への移行としてとらえる。彼によれば、前期フィヒテが自由な活動としての自我へ還元した存在は、後期の思想になると自由を固定する不動の「絶対存在」として出現するが、これは知識学本来の批判主義から「通常の意識」の立場への逆もどりに他ならぬ⁽³⁾。この説はフィヒテの発展の解釈として典型的なものであるが、やや極端にいえばこれは、存在ならびに自由の概念の内容を問題にしない点において抽象的である。カッシーラーのごときは、ウインデルバンド説はフィヒテに対する誤解である⁽⁴⁾とさえ云っている⁽⁵⁾。

ニコライ・ハルトマンもウインデルバンドと同様な解釈を示している。彼の考えでは、フィヒテは全ての時期にわ

たゞて常に kritischer transzendentaler Idealismus に立脚していると思っていたが、知識学自身の実際の発展は、この見地が metaphysischer und transzendenter Idealismus へと移動したことを告げている。知識学はその初期の観念論の見地を徹底することによって観念論そのものを止揚し、ついに一つの絶対的實在論として意識自身の此岸に超意識の實在を見る立場に到達したとされるのである。しかしながら問題は、この形而上学的観念論そのものの性格である。とくに、批判的観念論の限界線がフイヒテの知らぬ間に踏み越えられたと解することは、意識の絶対反省の学としての知識学の固有な本質にもとることである。実際フイヒテは、かかる無自覚的な越境の防止に対して意識を鋭くした。一八一三年の知識学叙述においてすらは、知識学が「超越論的観念論」(transzendentaler Idealismus)であることを確認し、「知に対する関心」によって「存在 Sein を絶対に分離する」立場が知識学であると語る。「存在」とは「意識されたもの」(das Bewußte)であり、かかる意識の対象として客観化された領域を問題にするのではなく、意識作用の主観そのもの、「意識するもの」(das Bewußende)の本性の究明を企てる知識学は、本本的に Wissenschaft であり、Seinslehre たり得ないのである。⁽⁶¹⁾

次にエドアード・エルトマンの解釈は、ウインデルバンドやハルトマンに比べると、後期知識学に存続する超越論的自我の形式の意義をはるかに重視するものであるが、しかもなお、この批判主義の見地は後期の体系聯関の一部に組み入れられるという仕方においてのみ保存されていると理解する。すなわちエルトマンによれば、前期フイヒテは超越論的自我を最高原理とし、対象界の全体をそこから導来せんとしたが、後期になるとこの自我性そのものを、更に高次なる絶対存在から導来する。それ故知識学の後期は、絶対存在の形而上学としてのスピノチスムスとの著しい類似を示してをり、結局それは前期知識学とシェリング以後の Identitätssystem との中間に位置づけられるものとなる。⁽⁶²⁾ このエルトマン説が残している問題も、絶対存在から自我性を導来するといわれるときのその導来の仕方に関する

る問題である。

これらのいわば「存在」の優位に立つフィヒテ解釈と対極的に、カッシーラーやエドアード・フォン・ハルトマンはフィヒテ後年の「存在」が本質的に「働き」であることを強調する「自由」の優位の立場をとる。カッシーラーは意識の Genesis の体系的導出という知識学的方法の一貫性に注目して、両期をむすぶ体系上の統一性を強力に主張した。彼の意見では、知識学の超越論的演繹は経験的所与の Wozu または Telos にかかわるものであり、その Woher とか Warum に関係しない。意識の個別性つまり「現存在」(Dasein) の側面からでなしに、意識をその目的論的「意味」の方向から照らすところに、知識学発展の全局面を貫いて不変なるフィヒテの立場が存すると解するのである。⁽⁹⁾ そういう見方に立ってカッシーラーは、後期フィヒテにおける「存在」は、ヘーゲル、シェリングによる知識学の「主観主義的曲解」から知識学を正当に解放すべく導入されたものであり、「存在」の術語は Ichform と Dingform との両方から脱却した真の Vernunftform において知を開示せんとするフィヒテの努力をあらわすと考えている。⁽¹⁰⁾ カッシーラーのこの見解は、フィヒテの術語概念の表層的な抵抗を破ってそれらの内へ観入し、概念をその生成の源泉から目撃せんとする点において教えるところの多いものである。

エドアード・フォン・ハルトマンも後期フィヒテの存在概念を徹底的に行為的であると見る。彼の示した洞察的な理解によれば、イェナ時代のフィヒテが取り扱った存在は、純粹活動としての「事行」による自由な自己制限によって定立され且つ固定された存在のことである。かかる存在は「知に対する且つ知の内における存在」であり、前期知識学はこれ以外の存在を知らない。しかるに後期における存在概念は、前期の意味にも使われると共に、かの根源的事行そのものの表現としても使用されている。つまり後期のフィヒテは、事行の絶対的自立性と創造的な自発性を十全に表現したものととして、スピノザが実体に与えた定義を採用し、かくして自我の純粹活動それ自身を「絶対存

在」と規定せんとしたのである。それ故、活動性それ自身のことであるとところの絶対存在は、活動から産出され固定された対象的存在とは峻別されるべきである。後者が知に対して且つ知の内部に成立するに對して、前者は知そのものに先行するからである。ハルトマンは後期知識学の存在概念に二種類を分けることによって、フィヒテの体系を弁護したのである。⁽¹¹⁾しかしながら、カッシーラーやハルトマンの解釈によっても十分に明瞭になっていないことは、存在という概念で把えなおされるにいたった自由なる活動そのものの性格である。自由の対立概念たる存在が、自由の見地自身を開示する術語として採用されてくるとき、自由そのものの構造は果して変らないであらうか。

この問題に正しく接近するためには不可欠なことは、われわれの考えでは後期の存在概念の導入路を追跡することである。しかるに従来のフィヒテ研究はこの点に關して多く不徹底であるとおもわれる。たとえばカッシーラーは、体系的原理として自由と存在とのうちの何れをとるか、あれかこれが決断に属する問題であつて、その間の歴史的ならびに体系的な媒介を追うことは不可能であると云っている。⁽¹²⁾しかし、自由と存在との何れかの優位に立つ諸解釈の発生してくる根本の理由は、存在概念の由来への問が放棄されてきたという点にある、というのがわれわれの考えである。後期の体系の存在はどこから来たかという問は、フィヒテの思想の理解そのものにとって決定的な意義をふくんでいる。

さてこの問題は少し注意するならば、一八〇一年の知識学の中にしばしば出ている「知の存在」(Sein des Wissens)という単純な言葉のうちに含蓄的に答えられているのである。「知の存在」とは勿論、今問題にしている「存在」すなわち「絶対者」(das Absolute)と直ぐに一つではない。「絶対的存在」とは「知の存在」それ自身の根柢に予想されるごとき存在である。それ故、「知の存在」と「絶対存在」とは内部構造的に結合している。ところで「知の存在」という概念がそれだけですでに明瞭な矛盾をあらわしている。「知は絶対的に在る」⁽¹³⁾(Das Wissen ist absolut.)

と、一八〇一年の知識学は云う。しかしながら、知は存在でなく存在への否定としての自由を本質とするというのが、知識学の最初からの基礎的見地なのである。「知の存在」というときには、かつて否定された存在がふたたび自由と結合されようとする力動的な見地があらわされている。これは何を意味するのであるか。

一七九七年の『知識学第二序論』(Die zweite Einleitung in die W.-L.)は、知識学の本質が「一切の存在の抽象」を敢行する点にあるという考えで貫徹されている。次のごとき箇所はその数例に過ぎない。「存在の概念が決して第一の、且つ根源的な概念とみなされずに、唯々導来された、しかも活動性への反立によって導来された概念としてののみ、それ故に単に否定的な概念としてののみ考察されるということのうちに、総じて超越論的観念論の本質、ことに知識学における超越論的観念論の叙述の本質が存する。観念論者にとっては自由が唯一の肯定的なるものであり、存在は彼にとっては自由の単なる否定である⁽¹⁴⁾。「自我は根源的には唯々行⁽¹⁵⁾である。自我を活動的なるもの⁽¹⁶⁾「*Das Eingesetzte*」と考えるだけでもすでにそれは、自我の経験的な従って先づ導来されるべき概念である」。

知を存在の静的平面に対する立体的次元として把握するこの思想をフイヒテは或る論文では、シェリングの『超越論的観念論の体系』に対決させた。シェリングによれば、「自己意識」(*Selbstbewußtsein*)が一切の根源であるということとは、超越論的に考える「われわれに対して」(*für uns*)のみ妥当する。この自己意識そのものを「もっとも高次な存在の変容」(*die Modifikation eines höheren Seins*)としてとらえること、すなわち自己意識もなお説明され得る「ものであると考へ、これをわれわれには知ることの出来ぬ何かから、もう一度説明せんとすること、このことは超越論的哲学の領域を超えた課題である。それ故シェリングの考へでは、自己意識が「知の一種」(*eine Art des Wissens*)であつて、決して「存在の一種」(*eine Art des Seins*)でないというテーゼは、それ自体として無制約的な妥当性を持つものではなくなる。彼は云っている。「一切の存在は一なる知の単なる変容であるという

ことは、一切の知は一なる存在の単なる変容であるということと同じ様に、これまでのところ可能的である。……知が絶対的に自立的であるかどうかは、かかる知自身からは導き出されない何ものかが考えられ得るか否かが、この学問自身によって決定されるまでは未決のままに残されるだろう⁽¹⁶⁾。知をも存在という視圏で把えようとするシェリングのこの立場は、超越論的観念論の概念そのものの変更にみちびくものとフイヒテには思われたのであり、これは知の絶対反省の立場としての知識学の廃棄を意味した。フイヒテは一八〇一年にシェリングに宛てた手紙の中で、哲学は「存在、Sein から出発することは出来ない。見ること、Sehen から出発せねばならぬ⁽¹⁷⁾」と書いたが、シェリングはこれに対して、「見ることから出発するという必然性が、貴下および貴下の哲学をもはや絶対者が出逢われぬ徹底的に制限された線にしぼりつけている⁽¹⁸⁾」と答えている。

知識学のこのような基礎的地平から今や「知の存在」という思想が現われてくる。知の存在というのは、知に対して且つ知の内部で成立する「客体的存在⁽¹⁹⁾」(Objektives Sein)ではなく、知それ自身の存在である。いうまでもなく、知は客体が在るのと同様な意味では在るとは云えない。知は「存在の一種」ではないと云われたのである。それにもかかわらず、「知は絶対的に在る」(Das Wissen ist absolut.)と主張される。知の存在形式をあらわす First-*chsein* の Sein の意義がどこまでも問題である。存在と呼べないものの存在形式について正当な問題があるのである。それ故に「知の存在」という概念には、カッシーラーやエドアード・フォン・ハルトマンが理解した以上の問題性がふくまれている。それは自由なる純粋活動の立場そのものの表現として「存在」の術語が採用されたというごとき単純な事とは勿論ちがう。自由なる知を存在の場面へ還元することは不可能である。かく存在へ還元することの出来ぬ存在、いわば存在に先行する存在というものの可能性が、あらためて問われているのである。

さて、後期知識学が「存在」という名で規定する絶対者は、このように「知の存在」の問題を通して、且つ「知の

存在」の問題として出現している。そうして「絶対存在」は自由なる知の窮極的な「根源」(Ursprung)であると考えられるにいたる。しかしながらこれは、存在から知を流出的に把えるスピノチスムへの変身ではない。存在から流出した知は自由とは云えぬ。フイヒテの「絶対存在」はどこまでも、自由そのことの可能的な基礎のことである。しかし存在が知の自由の根源であるとはいかにして云い得るか。自由を容れ得る存在というものの構造、また存在という対立的原理の内にそれ自身を基礎づけることき自由の性質、それらが次に明らかにされねばならぬ。

この問題の全面的な究明のためには、後期の各時期の知識学叙述についての個別的な検討が必要である。これらの諸叙述の間には、重要な術語的概念の著しい交代と、問題設定の角度に関する変更が起っているからである。しかしながら、思想の基礎的な次元そのものについては、それらの叙述のすべてを貫く同一の骨格が注目され得るのであって、しかもそれは一八〇一年の知識学叙述においてすでに明瞭であるとおもわれる。それ故、そこに叙述されている思想の主要点をここでとり出しておくことは、将来のわれわれの考察に対して一つの展望を与えることになるであらう。

一八〇一年の知識学の根本基構は、「知の内における自由と存在との合一」(Vereinigung der Freiheit und Seins im Wissen)としての「絶対知」(absolutes Wissen)の立場の体系的展開であるが、知の構造をフイヒテは次の簡潔なテーゼに表現する。すなわち、「知は絶対的にそれが在るところのもので在り、且つそれが在るが故に在る」(Das Wissen ist absolut, was es ist, und weil es ist.)⁽²¹⁾と。この Was 又 Weil「存在」と「自由」との「合一」が知であり、この合一の性質的規定として「交互透入」(das sich Durchdringen) または「融合」(Verschmelzen)という術語が当てられている。⁽²³⁾ 知の根柢をなすものは、存在と自由という二つの対立的原理が交互に他の内部へ貫通的に入ることによって生ずる絶対的な融合であると考えられるのである。

しかるにこれは、それ以前のフイヒテには見られなかった新しい思想である。すでに引用された一七九七年の『知識学第二序論』の文章が示したごとく、知識学の元来の立場は、知の本質に、一切の存在的要素を排除した純粹活動、働らくもの無き働きを定立する立場であった。自由が唯一の積極的概念であり、存在は自由の単なる制限という否定的概念とされたのである。これは存在に対する自由の否定作用という角度から知の本性を捉えたものである。しかるに今や、知の本質は単に自由に存するのでなく、存在の原理が知の本質的構造の一面として考え加えられて来る。それ故、知の成立場面は、自由と存在との交互否定による貫通的合一となる。それでは知の構造として見られて来る「存在」とは何か。それは知が自己をそれでないとして規定するところのものである。すなわち、「知の非存在」(Nichtsein des Wissens) もしくは「非知」(Nichtwissen) が知それ自身の「根源」に目撃されるのである。知の根源には知自体への否定があり、この自己否定を通して知は知として可能であるという考え方である。

かかる「存在」は知の絶対自由そのことの基礎に他ならぬ。存在に先行する知の自由をフイヒテは、「無からの絶対的発源」(absolutes Entspringen aus Nichts)、「絶対的創造」(absolute Schöpfung) として捉える。知のかかる端的な自発性にはいかなる存在も先行しない。しかしこれは知の「形式」(Form) の規定にとどまる。それでは知の「実質」(Materie) とは何か。それは知の端的な「発源」が実は「発源せぬこと」(Nichtentspringen) の「可能性」をふくみ、この可能性を背後にしてみ成り立つということである。「知はそれに先立つ唯一のものたる、知の純粹可能性からまさに自己自身を産出する」(32)。知に先立つものは存在でなく、知自身の可能性である。しかし可能性としての知には、それが「発源せぬこと」、「知の非存在」がふくまれてくる。知の存在への否定が知自身の基礎にあるのである。故に知が現に在ることは、知の純粹可能性がふくむ「知の非存在」の方向が否定されたことである。知

とは自らの「非存在」から「存在」への「飛躍」(Sprung)であり、それが知の自由に他ならぬ。それ故、知の自由は「偶然性」(Zufälligkeit)と結合している。「総じて知が在るといふこと、das は偶然性である。しかしもし知が在るならば、それは必然的に自由に根拠づけられている」。⁽³³⁾「もし知が在るならばそれは必然的に自由(束縛された自由)である。しかしそもそも知が在るといふことは絶対的自由にのみとづく。つまり、いかなる知も無いことも可能なのである」⁽³⁴⁾。

要するに後期の「絶対存在」は、知の創造的自由そのものの可能的次元である。それ故ここには明瞭に、自由の自己否定もしくは否定としての自由という概念が出現している。これは初期フイヒテとの根本的な相違である。すなわち、知識学の両期をつなぐ体系的聯繫は、「肯定」(Position)の自由から「否定」(Negation)の自由へという自由概念の転回であるといひ得る。それでは、自由概念のかかる変更の原因は初期の体系のいかなる点にあったと考えられるであろうか。

引用のフイヒテの Fichtes Sämtliche Werke (hrsg. von I. H. Fichte) 4, 6, 2 Fichtes Nachgelassene Werke (hrsg. von I. H. Fichte) 2, 2, 4, 4.

註

- (1) Schellings S. W. (hrsg. von K. F. Schelling), VII 68
- (2) Schellings S. W., VIII 83
- (3) W. L. von 1801, S. W. II, 19
- (4) W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, S. 303
- (5) E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. III, S. 185
- (6) N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, S. 70 ff.
- (7) Fichtes N. W. II, 4

(80) E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, III. Abtlg. Bd. II, 1931

(9) Cassirer, a. a. O. S. 162

(10) Cassirer, a. a. O. S. 157

(11) E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, zweiter Teil, 1899, S. 64

(12) Cassirer, a. a. O. S. 177

(13) Fichtes S. W. II, 41

(14) Fichtes S. W. I, 499

(15) Fichtes S. W. I, 496

(16) Schellings S. W. III 355 ff

(17) Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse Beider (hrsg. von I. H. Fichte und K. F. Schelling, 1856) S. 84

(18) a. a. O. S. 97

(19) (20) Fichtes S. W. II, 63

(21) Fichtes S. W. II, 24

(22) Fichtes S. W. II, 20

(23) Fichtes S. W. II, 19

(24) Fichtes S. W. II, 63

(25) Fichtes S. W. II, 147

(26) Fichtes S. W. II, 63

(27) (28) (29) Fichtes S. W. II, 157

(30) Fichtes S. W. II, 63

(31) Fichtes S. W. II, 55

(32) Fichtes S. W. II, 52

「自我は根源的に端的にそれ自身の存在を定立する」(Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.)。一七五四年の『全知識学の基礎』(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)は、全ゆる知がそこから導来される知の第一根拠として「事行」(Tathandlung)と規定される「絶対自我」(absolutes Ich)をかかるとして「根本命題」の内に表現する。存在に自由を先行せしめるフ、ヒナの根本思想はここに最も原初的な形をとっている。自我の本質は、存在そのものを生産する「純粹活動」(reine Tätigkeit)に他ならぬ。ところですから、この活動的自我の核心にふくまれている「対自」(Fürsich)もしくは「反省」(Reflexion)という構造である。自我が活動そのものであるとは、この活動が無限に活動自身へ関係し還帰するという仕方でも成立することの意味するからである。自我の自己定立は根源的に「自我に対して」(für das Ich)のものである。自我が主客の同一であるといっても、それはかかる「同一」がどこかに存在するということではない。かかるものは単なる客体に過ぎぬ。自我の「同一」は「自己同一」であり、それは見られる客体が直ちに主体だという対自的・反省的な構造に関連である。それ自身へ無限に還りゆくということが「同一」ということである。「自我は自我に対して在る」(Das Ich ist für das Ich.)。対自性は実だ自我の核心である。「自己自身に対して在らぬものは自我ではない」(e)。一七九七年のフ、ヒナが純粹自我を「知的直観」(intellektuelle Anschauung)、『自己意識』(Selbstbewusstsein)、『自己自身を見ること』(Sich selbst sehen)、『直接的意識』(unmittelbares Bewußtsein)などの語で規定するにいたったゆえんである。しかるに、事行我への対自性のこの本性的な内属という考え方は、根本的な究明を要する問題性をはらんでいる。この事態の究明は、ひとり『基礎』の根本思想の理解にとつて大切であるばかりでなく、

フイヒテ兩期の思想変動を正しく把える前提となるであろう。

フイヒテは次のごとく記している。「自我は自己をその外なる何らかの知性に対して自ら定立すべきであるのみならず、自己を自己自身に対して定立すべきである。自我は自己を自己自身によって定立されたとして定立すべきである。それ故自我は、それが確実に自我である限り、生と意識との原理を唯々自己自身の内に持つべきである。それ故自我は、それが確実に自我である限り、自己自身を反省する原理を無制約的に且つ一つの根拠無しに自己の内に持たねばならぬ⁽⁵⁾」。同じ事態の一層簡潔な表現は次の通りである。「自我はそれが自己を意識している限り、唯その限りにおいてのみ在る⁽⁶⁾」。「自我はそれが自我であるが故に端的に反省する⁽⁷⁾」(Das Ich reflektiert schlechthin, weil es Ich ist.)。「自我はそれが反省するが故に端的に反省する⁽⁸⁾」。

これらのテーゼは、自我が根源的に、反省的もしくは意識的であるという思想を表している。自我の事行から、いかにして反省作用という主観・客観の關係が出現するかという問に対しては、それは「無制約的に且つ一切の根拠なしに」(unbedingt und ohne allen Grund) そうであると答えられるのみである。反省という意識の次元は、その成立の由来をもちや問い得ぬような仕方、事行そのものに根源的に属している。反省作用の理由を問うことは、何故自我が自我であるかと問うに等しい。反省は自我の「絶対的な自発性⁽⁹⁾」(absolute Spontaneität)である。かかることは一体何を物語るであろうか。

事行と反省的意識とこの根源的結合は、この時代のフイヒテによれば自我の意識の直接的な明るさを意味している。しかしながら、この明白さはそれ自身の内に一つの事態を隠しているのではないか。というのは、自我の反省活動はフイヒテの把握では、自我自身の内に既に在るといふ仕方において自我に現われている。自我が自己を見出すのは常に反省的なのである。それ故反省活動の起源を、それに先廻りして待ち伏せするというごとき仕方では目撃することは

自我には出来ない。要するに反省という領域の根源に関しては本質的な闇がある。それは「一切の根拠無しに」起るといふ反省の自明性そのものの持っている不明に他ならぬ。反省作用はそれ自身を照らさぬという事情、超反省的な次元が反省そのものの成立根源をなすという状況がそれである。

しかるに、『基礎』の時期のフィヒテの視圈にはこのことは全面的に入っていたとは云えない。フィヒテが見ているのは、絶対的自覚性としての反省作用の自明性のみであって、この自明性の成り立っている背後は見過されたのである。云いかえると、事行と反省との無制約的結合というフィヒテの思想は、事行をどこまでも反省の領域から捉え、しかもかく捉えられた自我を根源的な自我と見なすという傾向を払拭していない。単に「反省する限りでの自我」が根源的な事行と考えられている。反省そのものの原理であるものが、反省の領域へもう一度映されて見られていると云ってもよい。しかしこれは事行と反省との連関の把握として徹底的とは云えない。この連関を根源的に把握するためには、反省する自我と反省される自我との同一という瞭々たる直接性自身のうちに隠されている一つの事態を目撃せねばならぬ。

それは既に触れたごとく、「反省する限りの自我」、反省するといふその働き自体は、決して反省され得ぬという事態である。反省活動の直接的な明白という形で成り立っているものは、実は反省活動に対するかくのごとき否定に他ならぬ。反省の領域は、それ自身の基礎に一つの非反省的乃至超反省的次元を持つことによつて可能なのである。何となれば、一切の対象意識の制約としての自我の反省作用が、もし反省する限りでの自我へ向つてゆくとするならば、その時にはいかなる反省的連関（主観・客観関係）も消滅するであらう。反省される自我という客観は成り立ち得ない。反省作用がかかる事態に陥らないのは実に、反省する自我そのものは反省の客体とならぬということが、その根本にあるからである。反省する自我はそれ自体として非反省的である。故に反省作用は、反省された自我へ関係してゆ

き、そこに反省するものと反省されるものとの直接的同一も可能になるのである。かくして、自己意識という自我の反省的同一の根柢には、自我の超反省的な根源的同一が横たわっており、このものが反省的同一そのことの可能性をなしている。これが事行の自我の根源的な姿であると思われる。そこでは自我は、反省的でない仕方でも直接的にそれ自身に対して現われている。その直接性は自己意識のもつ直接性、「直接的意識」よりも一層根源的であり、意識の直接性はこのものの直接性を背景にして始めて成り立つ第二次的なものであるというべきである。

知識学の事行我は一七九四年頃のフィヒテには、今述べられたごとき超反省の根源を背後に持つものとしては現われていない。事行はいわば、それが意識の次元へ入って来る瞬間において、目撃されたのみであり、それが自我は自己意識又は知的直観であるという思想であった。別の表現を『基礎』から引けば、フィヒテの根本点は、「経験的意識の内にあたえられている純粹意識⁽¹¹⁾」である。これに反して、経験的意識から純粹意識をそれだけで取り出し、両者の直接的結合を切断したものがスピノザの独断論であると考えられている。自我の自己意識のかかる独断的突破によって、何よりも意識の Genesis を説明することは出来ぬ。意識の事実を見るためには、意識との関係を離れた意識以前とか無意識とかの立場へ超越するのとは逆に、意識自身の内へ入らねばならぬ。事行の自我は意識そのものを可能にする原理として意識に「内在的⁽¹²⁾」(immanent)であると云われるのである。

しかし、初期のフィヒテの体系を自我と非我との二元論の形で終結させたのも、実に根本原理のこの意識内在的な把握に他ならぬ。自我の絶対的自己定立が自我自身に対して成り立つ状態、つまり絶対自我の Furchen は、知識学によって到達され得ぬ理想として立てられる。知識学の範域を貫通し且つ支配するものは、どこまでも定立するところの自我である。「端的に定立された無限な自我」(das schlechthin gesetzte, unendliche Ich) は「自我の理念」(Idee des Ich) であり、意識の現実的対象たり得ないのである。

- (1) Fichtes S. W. 1, 98
 (2) (∞) S. W. 1, 97
 (4) Vgl. Erste und zweite Einleitung in die W. L., Versuch einer neuen Darstellung der W. L.
 (5) S. W. 1, 274
 (6) S. W. 1, 97
 (7) S. W. 1, 384
 (8) S. W. 1, 367
 (10) S. W. 1, 274
 (11) S. W. 1, 101
 (12) S. W. 1, 120 次のフイヒテの表現は自我のこの意識内在性を最も鋭く示したものの一つであらう。 Unser Ich ist nicht anders als Bewußtsein selbst. (Fichtes Nachgelassene Schriften, 1937, Band 2, S. 350)
 (13) (14) S. W. 1, 277.

三

『基礎』のフイヒテの思惟にふくまれていたこの制限を超えてゆく一つの方向は、周知のごとくシェリングの自然哲学である。彼が企てたことは、知識学の自我に先行すると考えられる根源的領域を意識の彼岸に開くことである。彼によれば、フイヒテは自我という立場を正しく「主観・客観」(Subjekt-Objekt)として捉えたが、「主観・客観」そのものを純粹に見るまでにはいたらなかった。フイヒテが出発したところは、「主観・客観」という世界の根本原理が既に意識に現われた限りでの領域であるから、この領域からなされる意識の導来なるものは結局、意識を説明以前に前提することさき不徹底をふくむ。これに反して自然哲学の課題は、「純粹な主観・客観から意識の主観・客観を生成

させること⁽¹⁾である。意識の生成を見るべく、意識以前もしくは無意識へ還るところの自然哲学は、それ故シェリングの表現によれば「知識学の抽象」⁽²⁾ (Abstraktion der Wissenschaftslehre) と名づけられる。

しかるにシェリングのこの思想とは別に、フイヒテは一七九八年の『道徳論の体系』(Das System der Sittenlehre) において、さきにわれわれが言及した方向へ自我原理そのものの根柢を究明せんとしている。それ故にここには、『基礎』の立場と後期の叙述群の先頭に立つ一八〇一年の知識学の思想との連絡が見出されるのである。

フイヒテはこの著の中でも、「自我性」(Ichheit) をこれまで通り「主観的なものと客観的なものとの絶対的同⁽³⁾」と規定するのであるが、重要なことは、「この「同一」(Identität)が、いわばその関係項の周辺から捉えられるのでなしに、中心から捉えられ、この「同一」がそのものとして純粹に思惟され、かくしてこれが「自我の本質」⁽⁴⁾ (das Wesen des Ich) をなすと云われていることである。しかもそこから更に進んでこの「同一」が、概念や反省による把握を絶した「不可思惟的「者」」(Das undenkbare Eine) たることが開示された。フイヒテは云う。「自我はそれ自体としては概念的には捉えられ得ない。それは絶対的にXである」⁽⁵⁾。「主観・客観 \parallel Xとしての自我は思惟され得ない」⁽⁷⁾。それ故、知識学の自我はその「本質」に反省的思惟を超えた非合理的な「一」をふくむものとして考えられている。自我は主観と客観との同一であり、これは既述のごとく反省作用の一即二であるが、しかもかかる自我の「本質」自身はそこにあるのではなく、そのことの更に基礎としての絶対の「一」にある。すなわち、「自己意識」とか「直接意識」とか云われて来たものは、それ自体として、見ればXという非合理的な一者であって、「いかにしても意識に到達しない」⁽⁸⁾と云われるのである。主観と客観との同一がなお意識の様相であるのに対して、「一者」は明らかに超意識を意味する。自己意識の直接的な同一は、この「一者」が意識の次元へ反射したものである。要するに『基礎』においては開示されなかった自我の直接意識自身の根柢が、「一者」として取り出されたのである。

フイヒテが開いたこの超意識的「一者」は、シェリングの考える無意識とは非常にちがっている。それは、反省するという作用そのものは非反省的である、といわれた事態を徹底的に考えることによって開示されたものである。反省する意識、自己意識の次元を離れて、このものの外に求められた領域ではなく、意識の作用がそれ自身へ還り、その端的な直接相において露呈したところを自撃した結果である。意識がかくそれ自身に直接した領域は「意識の内」⁽⁹⁾ありながら意識を超えている。それが意識に関して云い得る唯一の超越である。意識を超えたものは、意識にもとどかぬほど深き意識の内面にある。それは、意識がそれ自身の内へ還帰し、意識自身と合一した形としての自己意識(知的直観)そのものの根柢である。自己意識はそれ自身の底を「一者」へ向って開いている。それ故かかゝる一者は、意識の内在的極限において意識全体を超えたところである。すなわち、知的直観そのものの背後であるが故に、知的直観の立場から見ることの不可能なものである。知的直観を「絶対者」の直接的認識(自己認識)と考えるシェリングと異なつて、フイヒテの「一者」は知の立場に対する超越をはっきりと見せているのである。⁽¹⁰⁾

ところで『道徳論の体系』に現われた限りでは、この超意識はあくまでも「自我の本質」と考えられている。これは一者が、未だ自我の意識の側から見られていることを示すものである。自己意識の純粹自我は、すでに明らかにされたごとく、意識面への関係と超意識面への関係とが交叉するところに、意識のそれ自身への関係として成立するのであるが、そういう限界領域がその意識面から自撃されたものが、「自我の本質」としての「一者」という思想である。それ故にこれは、自己意識の超意識面を抽象して成立した「事行」または「知的直観」としての自我の見方よりも一層深められた立場なのである。しかしながら、その方向はあくまでも意識から出て超意識的「一者」へ向っている。これは要するに、自己意識を捉える仕方が変化したことにとどまり、自己意識の立場それ自身が変化をふくんで来るということではない。自己意識の見方の変化と自己意識の構造そのものの変化との間にある相違とは何であろうか。

それは、自己意識から超意識への道に否定を見るか見ないかという点である。一七九八年までのフイヒテに現われていないものは、知又は意識の自己否定という思想である。「主観・客観」としての自我は不可思惟的なXであり、「思维的課題」(Aufgabe des Denkens)⁽¹¹⁾であるという考え方は、明らかに自我と非我との統一を無限な道德的目標とする『基礎』の思想との連続を示している。すなわち、自我の自由の本質を直接的な「肯定」と見る立場なのである。

知の立場の中心に知への否定、「非知」(Nichtwissen)を見出し、知の自由なる「自己否定」(Selbstvernechten)⁽¹³⁾が知の立場の窮極であるとする見地は、一八〇一年の知識学と共に開始される。それは一七九八年のフイヒテが、自我性の本質に「不可思惟の「者」もしくはXという形で見たものを、「知の非存在」(Nichtsein des Wissens)もしくは「非知」としての「絶対存在」(absolutes Sein) すなわち「絶対者」という角度で把握し、この絶対者への知の自己否定的関係に、知の窮極的な自己把握を見出すごとき形をとったものと考えられる。われわれはフイヒテの思惟のこの新しい次元に立ち入るための準備として、自我の自己否定の問題に関して『基礎』のフイヒテの根本思想をもう一度回顧せねばならない。

既述のごとく「専行」の自我は、それ自身の根柢もしくは背後にいかなる存在の要素をも前提せぬ純粹活動そのものである。自我を「働くもの」(ein Tätiges)と考えることなら、働きへの存在の混入、それ故に本質的には自我の否定を意味した。かくして自我は徹底的に肯定的であり、肯定において直接的である。一切の存在は肯定としての自由の制限された形であり、これは自我でないもの Nicht-Ich という消極的な構造を出ない。しかるに、この存在もしくは非我を産出する「かかる絶対的制限は自我の絶対的な無限な本質に矛盾する」⁽¹³⁾。自我の構造には否定なき肯定が属するのみある。それ故非我定立の活動は、「他からの影響」(fremde Einfluß)⁽¹⁴⁾という形を原本的にとらざるを得ない。もっともここで精しく述べる余裕はないが、かかる外的影響自身の「可能性の制約」⁽¹⁵⁾をフイヒテは、自我の活

動の根源的方向がそれ自身の内へ屈折し返る活動、すなわち反省活動に求めようとした。しかしこの反省活動の由来が、一切の *Wie* を絶した非合理的な *Das* であることは既にわれわれが見た通りである。それ故、反省は自我の自己否定として把握されたのではない。反省という自我の自己制限は自我が「自己を定立せぬこと」(Nicht-Sich-Setzen) であり、これが「非我定立」(Setzen des Nicht-Ich) の可能制約をなすとされるのであるが、この否定自身は自我にとつて本質的に *friend* なのである。ところで、自我がこのように働きの主体無き働きであるという創造的自由の絶対的な肯定は、実はその根本において一つの否定に出逢っているのである。それはシェリングが指摘したごとく、「自我性は自己の行を離れては無である」(17) という事情である。自己の根柢に存在を持たぬ自我は、存在への不断の否定という「努力」においてのみ自己自身であり得る。それが純粹活動としての自我のあり方である。ここでは、自己の根柢は自我以外には無いという否定的な性格がそのまま一つの肯定へ横すべりし、それが自我の自由になっているのである。故に純粹活動とは、自我がそれ自身の背後に面しているところの否定的な無の、肯定的表現であると考えることが出来る。自我の創造的自由は、かかる無の否定にのぞんでいるのである。(18) しかも『基礎』のフイヒテの視野には、自我性そのものの根柢に横たわるかかる否定性はそれ自身としては入らず、単にその現象たる活動の自発性のみが映じた。それが「非我」(Nicht-Ich) という思想に他ならない。

一八〇一年のフイヒテが提出する「非知」(Nichtwissen) は、かかる「非我」ではない。意識の客体として現われる内在的対象ではなく、かかる客体を可能ならしめる自我の自己意識そのものの本質に、意識自身の内部構造として自覚される意識の自己否定的「根源」である。それ故、この方向に考えられる知識学の絶対者は、「主観・客観」ではなく、「主観・客観」そのものの根柢である。フイヒテは「主観・客観」を「絶対知」(absolutes Wissen) と規定し、このものを更に超えた領域に「絶対者」(das Absolute) を考える。そして絶対者は「知の形式 *Form des*

- (18) 次の書物はフイヒテの自我の創造的自由と虚無性との二重性を、知識学文献に即した仕方においてではないが、指摘し
てゐる。 Edo Pivčević, *Ironie als Daseinsform bei Søren Kierkegaard*, 1960, S. 76~79
- (19) Fichtes S. W. II, 13
- (20) Fichtes S. W. II, 87

筆者附記 この小論は「ドイツ観念論の思想圏における主体と超主体」という見地からフイヒテ、シェリング、ヘーゲルを取り
扱うものの一部であり、紙数の制限でフイヒテに関してもその前半しか発表出来なかった。何れ別の機会に稿を改めるこ
とが出来れば幸いである。

穢のタブーと近世日本賤民秩序

— 宗教民俗と法民俗の接点 —

荒井貢次郎

序 言

日本における近世賤民発生の底辺には、これを操つる穢のタブーが存在する。すなわち、近世賤民秩序をささえるものの本体を追求していくとき、そこに流れる底流として、タブーを見い出すことができるのである。

それでは、そのタブーとは、いかなるものであろうか。人間疎外、人間賤視が、近世的身分制度を確立する上に、作用する重要な要素の一つとして、ここに、タブーを探り上げ、その社会構造的な問題の所在をいくつか、探ぐってみたい。

そこで、これが、タブー⁽¹⁾(Taboo)⁽²⁾とは、次ぎのような理解と分析に立つものである。

或る特定物に接触すると、災害を招くが故に、これに対する不可触という禁忌の觀念なのである。この觀念には、相対立する二つの要素が包摂されるものと考えられる。

(一) 宗教的な「神聖化されたもの」を意味する。

(二) 「怖ろしい、不浄なもの」を意味する。

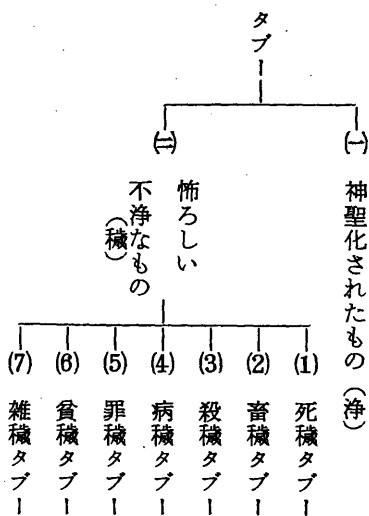
以上の二点から、タブーとは、慎しみ、遠慮に似た概念であるということが出来る。

タブーのもつ禁止、制限は、人間にとって本能的に現われてくる。従って、理性的な、近代社会の人びとには、もはや、理解しにくいものとなっている。それは、ただ、未開社会において、そこに生活する人びとの間にだけ通用する自明な理解の領域を残すだけであろう。それは、神をば、人間が、認識するよりも以前のものである。

タブーの規範は、法規範の発達上、重要な影響をあたえてきた。その侵犯は、制裁を伴ってきたからである。

近世賤民の中核を形成する穢多・非人・皮多などの層は、まさに、こうしたタブーに支配され、その層は、一般人から卑賤視されてきたということが成り立つことになる。

そのタブーを分けると



老穢、産、葬、血、食肉、異人、異物、異味、異触、異臭、異聴、異色、異音などと、つまり、おしなべて異常のものも含むタブーである⁽³⁾。

以下、それぞれのタブーのうちでも、近世賤民をささえた穢タブーを考察してみよう。その意味で、この論述を貫くものは、賤民穢タブー起源説ということになる。そしてここに、わたしなりの考えを展開してみるのである。

注

(1) 戸倉広「改訂・法制史序説」・一六一七頁。隈崎渡「西洋法制史」・五一六頁。同「日本法の生成」・二五一三四頁。

(2) (a) フレイザー著・永橋卓介訳「サイキス・タスク」(岩波文庫)。

(b) 穂積陳重「法律進化論」・第三冊。

(c) マレット著・竹中信常訳「宗教と呪術」(誠信書房)。

(d) 田辺繁子訳「マヌの法典」(岩波文庫)。

(3) 山本政夫「同和教育の基礎問題」。一八三頁では、

日本の歴史を見ると、そこには幾つかの「タブー」がある(中略)直接部落問題と深いつながりをもつものとしては、「死者のタブー」、「屠殺肉食のタブー」などがあげられる。

として、主として、そうした二つだけをとりあげて論じているにすぎないが、今までのところでは、タブー説を代表していたともいえよう。

I 死穢タブーと賤民

日本人の伝承してきたものに、死穢タブーがある。民俗上では、死穢は、「黒不浄」といい、血穢の「赤不浄」⁽¹⁾に、相対する觀念となっている。この赤とは、血を意味するもので、その血は、月経⁽²⁾、出産⁽³⁾、鼻血、その他、傷害による

出血の穢れにも続く。

死者を葬むるのは、葬穢タブー(4)に触れることになる。その行事に執わった者に死穢がつくと、不幸にみまわれると考えられた。こうした忌み嫌う仕事は、社会の発展に従い、職業的分化は、専従者(5)を輩出していった。それが、「隠び亡び」・「隠坊」である。

隠亡は、仕事の性格上、死者を取り扱い、一般人から卑賤民としてみられた。江戸時代では、火葬場を「火屋」といった。土葬、火葬を問わず、死者を扱うのは、忌嫌されたが、火葬となると、死者を焼くときの悪・異臭、青い焰は、たえがたく、気味悪いものであった。この火葬を執行する専従者を「隠亡焼き」という。かくて、この専従者は一般人が忌み嫌うため、しばしば、生活の資を得るため、やむなく、貧賤者によって担当されてゆく。ここにも貧賤と結合する場が生まれる。死者の霊に念仏・供養し、往生成仏を祈る僧がいる(6)。これらの僧は、多く、半僧半俗で、平安時代末期から、京都を中心として、数がふえていった。この僧たちは、一遍上人の流れをくむ時衆(7)(時宗)の徒が多かった。高野聖(8)も、また、死者の葬い、死穢をはらうための呪術をした(9)。(10) (11)

こうした触穢の忌みの最初の理由はどうかであろうか。要するに、この場合は、亡霊に対する怖畏であつたとみて疑いはなからう。人間は、生前、たとえ、善人であっても、死んだ後は、この世にある者に向って有害な計画ばかりする。故に、人びとは、戒慎して、幽頭の境域を守護し、亡霊が、平隠な集落や民家などに入り込まないようにしなければならなかった。これは、各民族を通して、共通な迷信であつた。日本にあつても、中世における「御霊信仰」は、死者のなかでも、災害や戦災などで血気な年令で死んだ人の霊を、殊に、強力な神として畏れたのである。(12)

こうした死穢の思想が影響して、単に、死体の埋葬だけにとどまらず、死牛馬の処理をする専従者も、その死穢の

穢れ、忌まれた。死んだ牛馬の皮を剥ぎ、これを細工する。穢多、皮太(皮田)は、こうした触穢の忌に

間係し、卑賤視されるのである。

寺院も、祈願仏教から葬式仏教化するに伴い、葬穢・死穢が複合し、これに専従する僧および隷屬下人は、特殊視され疎外されていった。

長崎の非人たちは、浦上村のかっくい原と船江の両部落に住んでいた。長崎の周囲の村むらの村番や、寺院の山番、墓番などを勤めるものなどがあつた。その一部のもものは、それぞれの村の小屋や墓原の小屋などに住んでいた。こうした死者を埋葬した墓の番人は、また、死穢に関係することになる。⁽¹³⁾

葬儀屋も同様に、卑賤視された。棺箱がんだばこ、棺桶造りも、葬儀屋が行うが、桶屋が、特に、造る。早桶(棺桶)を造つた普通の桶屋は、すぐに、浄めをして、穢を祓い、塩をまく。

注

(1) 「赤不浄」は、出産そのものには、出産する赤子があるので、祝儀であろうが、産婦からすれば、出血を伴うのであり、血穢につながることになる。

(2) 近藤喜博編「神道集」(東洋文庫本)・角川書店版・一六四―五頁と、渡辺国雄・近藤喜博共編「神道集」(河野本)全二冊のうち第一冊・収、角川書店版に、

第廿九 女人月水神忌給事

抑社參多仏詣ノ時、諸汚穢不浄ヲ忌事何ナル義有耶、答、汚穢不浄多ク云々、今殊ニ女人ノ月水ノ重キ汚ヲ誡リ、亦蒜等ノ汚モ皆神道ニ忌処ナリ、即女人月水ノ七日ノ限トス、荒崩ハ鹿島肉食等ハ百日ナリ、或ハ七日五日ノ限ナリ、然ルニ精進ノ時ニ七日ノ限ヲ月水ノ家ノ内ニ出、百日重肉食ヲ同宿スル事、不レ得心何、答、心地観經ニハ、一切衆生ノ胸ノ間、八葉ノ有ニ肉壇ニ、女肝ハ低様ナリ、男ノ肝ハ仰背、故男ノ食物、肉壇留メ戸虫ヲ養、女食物ハ早ク熟藏下、戸虫不レ養、故虫共飢、食物求泣涙ノ流、血ト成テ出シ月水ト云々云云、網經云、五辛ノ食事、不レ得云云、其五ノ辛キ物アリ、蒜葱韭、蘭根奥漬、此五種ヲ一切食物ノ中ニ食ス事、不レ得若食ハ、輕垢罪ヲ犯、楞伽經云、葱蒜等息ノ臭ハ不浄、能正道障云云、首楞嚴經云、世間有鬼、若人有蒜食、息処ハ臭息ニ因テ、通力ヲ発、生類ノ殺己上、楞伽經如、正道障故、罪深ヲ誠リ、首楞經如シハ息臭ニ因、通力ヲ発故、人殺生食ナリ、人ノ罪故重此禁キ、故ニ垂

迹、百日此禁、月水、身、肉戸虫、淚計ニ差別シテ、障辱无故、限ニ七日一忌、但、精進時、家、出ル事、火、同為リ、其故何者、月水ハ身、肉戸虫、食物ニ飢テ泣涙、同火食物腹ノ内ニ、忽ニ泣涙交ヘ、亦其食反泣涙交、同涙罪有、故也、問、若尔者、月水時モ精進、時モ、家ノ内可レ出、其糞無、如何、答云、諸事皆現形レハ不レ云、次ニ五辛ノ汚レ、能正道ノ障、殺生罪同故、百日ノ忌ハ有云、己許罪他力、為ニ、差、無レ罪、是以垂迹ノ神ノ前ニ參、百日ノ禁、精進、時、家、不レ出、次ニ荒膚ノ事、優填王經云、始既不二見道ニ君臣ヲ乱テ上下ノ既廻、為ニ正法一、為ニ正法錯乱、為ニ正法ノ迷禁ト云云、尤罪ノ恩愛一度縛着、牽レテ罪ノ門ニ至ルト云云、正法念經云、自妻ニ足事ヲ生、他妻婦事ヲ好、此人慚愧心無シテ苦ヲ受、常ニ无レ業、現世ニ受レ苦、及打縛身、捨地獄生云云、婦犯ノ罪ハ已ニ在リ、為化ニ无罪一故、重罪事ヲ得、參詣百日忌、他、為ニ差、無、同宿ハ免、次肉食ノ事、僧祇律云、肉食ハ殺生基ナリ云云、殺生諸戒中、重此誠故、參詣限ニ百日一忌、此自己計ノ罪、他、為ニ无ニ種類一故、同宿スル事許ヌナリ云云。

(3) 起請文失条々

- 一 鼻血出事
- 一 書ニ起請文ニ後病事但除ニ本病者一
- 一 鴉鳥尿懸事
- 一 為レ鼠被レ喰ニ衣裳一事
- 一 自ニ身中一令ニ下血一事但、用掃杖ニ時、并月水女及癩病上者
- 一 重輕服事
- 一 父子罪科出来事
- 一 飲食時咽事但、以ニ被、打、背、程一、可レ定レ失者
- 一 乘用馬斃事

右、書ニ起請文ニ之間、七箇日中無ニ其失一者、今延ニ七箇日一、可レ令レ參ニ籠社頭一、若七箇日猶無レ失者、就ニ愍道之理一、可レ有ニ御成敗ニ之状、依レ仰所レ定如レ件、

文曆二年閏六月廿八日

右衛門大志(清)清原秀氏
左衛門尉藤原行榮(二階)

(4) 牧建二監修・佐藤進一・池内義資編「中世法制史料集・第一巻・鎌倉幕府法」・第二部・追加法・九四―九五頁。

(5) 井之口章次「日本の葬式」・一四六―一五七頁。

(6) 人の死の取り扱いについて、小さい村ならば、村人が交代でおこなっているが、村が大きくなると、専従者をおく風を生じた。隠亡おんぼうといわれるものがこれである。

そのはじめは、やはり念仏僧（念仏行者）ではなかったかと思う。近畿地方では、埋葬地をサンマイといっているが、これは三昧で、念仏三昧からきた言葉であろう（宮本常一「庶民の世界」〔日本文化研究〕・3・新潮社刊）。

(7) 一遍は、伊予守河野通広の子といわれる。僧となり浄土教についてまなんだ。それより諸国をめぐり庶民に道をととき、まずしいものをすくい、また、死者のために念仏踊を興行して成仏をいのった（前掲書・一七頁）。

(8) 堀一郎「空也」・七四―一九四頁。

(9) 五来重「高野聖」・七三頁以下。

(10) 同「奈良の庶民信仰」〔国文学・解釈と鑑賞〕・三〇巻・五号、二四一―二五五頁。ここでは、勸進僧と庶民信仰との関係が論述されている。

(11) 宮山常一「民俗のふるさと」〔日本の民俗〕・1・一五一頁。

(12) 三室玄道「死と葬の社会学」・一六・火葬の歴史・参照。

(13) 堀一郎「我が国民間信仰の研究」・二四九頁以下。

(14) 柳田国男「毛坊主考」〔定本・柳田国男集〕・第九巻・三四一頁。

(15) 森永種夫「流人と非人」・二二―二〇頁。

II 畜穢タブーと賤民

畜穢タブーは、殺穢タブーと関係している。仏教思想における「放生」と「殺生」の観念は、屠とか、皮剥ぎを、職業とする者に、大きな影響をあたえた。つまり、その社会的地位の沈潜下となって作用した。仏教の戒律は、野

畜、家畜その他の生類を屠殺することが、殺生戒を犯す結果となる。

この殺生とは、人間のみならず、広く生物を殺すことを意味するものである。近世賤民のうちでも、エタに「穢多」の文字を公文書において宛てて書くのは、著るしい蔑賤称であり、これは、仏教思想によってそうした賤称と蔑視的觀念が、増幅的に作用し、これを昂進させていった。従つてその層に、屠殺、食肉、製皮革、皮革細工などに専従する者を包含していった。しかし、この場合の皮革は、原則として、死牛馬から製造されていった。何となれば、少くとも、封建社会に限定して考えても、牛馬は、重要な農耕上の畜産であり、馬は、軍用としての必需物であるから、これを屠殺することは、許されなかつたのである。

戦国時代、武器、武器の需要は、世の乱れるとともに、その需要を高め、皮革材料の数量的増加をもたらした。死牛馬の処理、皮革生産の従業者は、戦国時代の支配者にとつて、重要な生産者階層として、成長していった。そこで、各城下町には、計画的に、それら専従者が配置され、これらは、集落へと発展していった。しかし、それらの集落民は、軍需品を生産するために、秘密を厳重に守らせられた。また、他との交際をできるかぎり、極小に限定していった。

賤民の皮革業者は、牛馬以外にも、狩人から、広く獣皮を集荷し、これを製皮革していった。

江戸時代になって、幕藩体制の確立する過程で、身分制度も、武士、農民職人、商人、僧侶、神職者などの階層的身分を規制する法的措置が施行され、皮革業関係の人びとの身分も固定していった。そして、八代將軍・徳川吉宗の享保年間になると、穢多頭が、賤民層を統一する権限を、幕府から与えられ、その法的措置は、さらに藩主たちによつても構じられた。しかも、穢多だけは、身分上、世襲化され、独自の世界に立てこもり、特権的支配体制が形成され、その典型的な形態は、幕府領でみられた。⁽¹⁾

江戸時代における身分支配の系列にあって、その基層を形成する賤民層は、特権的に皮革業を独占し、また、特定した公役を課せられてきた。

しかし、近世封建的分業化の過程で、特権化された皮革業が、畜穢タブーに触れつつ、武器、武具といった戦時用皮革の需要に対し、平時の皮革商品としての需要も無視できなく、これが、江戸時代の商品生産の一分野を形成し、大きく発展していった。革羽織、革ハッピ、革財布、革足袋、革煙草入、革文庫、革表紙、雪踏、太鼓などの需要となつて拡散していった。⁽²⁾

この近世封建身分たる穢多は、明治四年の明治政府による解放令（太政官布告）が、次ぎのように発せられた。
明治四年辛未八月二十八日・太政官布告⁽³⁾

○穢多非人等之稱被_レ廢候条、自今身分職業共平民同様タルベキ事。
とあり、また、各府県に対しては、

同諸府県

穢多、非人等之稱被_レ廢候条、一般民籍ニ編入シ、身分職業共、都テ同一ニ相成候様可_ニ取扱_一、尤地租其外、除糞ノ仕
来_キ有_レ之候ヘシ、引直シ方見込取調、大蔵省ヘ可_ニ伺出_一事。

とある。その賤民としての身分は、法的には解消したが、なお、それ以後も、差別が残存していった。これは、法民的俗的な伝承として、今や、未解放部落（同和地区）問題の対象となっている。⁽⁴⁾

近世における東日本の賤民を支配した、江戸・浅草・穢多頭・弾左衛門が、享保十年（一七二五）九月、書上げた幕府への公役の「覚」には、

御役目相勤候覚

一、御入国以來西の御丸御既え今以御絆綱御用次第差上申候。

一、皮類御用之節何にても差上相勤申候。

——以下略

右之通從往古相勤申候。

享保十年巳九月

浅草彈左衛門

とある。皮革業者は、死牛馬を剥ぐことからして、死穢とも関係してくる。しかし、彈左衛門曲輪では、剥皮は行われず、専ら、製皮革を行った。が、一般に、地方の穢多から原皮が送られてきた。穢多、皮太が、獣皮を剥ぐとすれば、血穢に触れ、生きている獣を殺してすれば、殺穢に触れることになる。

注

- (1) 拙稿「江戸時代における賤民支配の一考察——身分法上の穢多の地位——」〔「東洋法学」・創刊号・一九五四年一月号・収〕
- (2) 皮革産業沿革史編纂委員会「皮革産業沿革史」・上巻・五二頁以下。
- (3) 財政経済学会「新聞集成・明治編年史」・第一巻・三九五頁。
- (4) 拙稿「未解放部落の法民俗的性格」〔「民間伝承」・第二七巻・第三号収〕。
- (5) 「海舟全集」・第五巻・八八頁。

Ⅲ 殺穢タブーと賤民

殺穢タブーは、殺生戒に触れることとは、すでに、前節・畜穢タブーで述べたところであるが、生物のうちでも、人間を殺す罪を犯せば、罪穢タブーにも触れることになる。しかし、好むと好まないにかかわらず、上位にある

支配者の命令により、人間を殺すのは、その量的に多いことでは、戦争の場合がある。その他では、刑吏として、その職務を遂行するため、やむなく、合法的に殺人を死刑の名において執行することがある。しかも、身分制という枷にはめられ、或いは、職業選択自由という形式で留保されつつも、刑吏となる場合がそれである。

生命刑としては、古くは、江戸幕府では、キリシタンに関連して、戦国時代の遺風を伝える逆磔、牛割、水磔の酷刑が行われた。が、こうした残酷刑は、やがて、廃止され、鋸挽、磔、獄門、火罪、死罪、下手人が行われるに至る。⁽¹⁾

受刑人を扱うのに、非人がある。科人が、非人に引き渡されると、死罪は、刑場で、三人の白衣の非人に手伝わせ、町奉行同心のなかの当番同心が首打役になる。首と胴の始末は、非人が行う。遺骸は、葬ることができず、俵につめられ、江戸では、小塚原か、鈴が森に埋められる。

獄門、その他の仕置にも、非人が関係する。

獄門の場合、晒首を行ううちは、上番人・六人(弾左衛門の手下・穢多)、下番人・六人(非人)が、昼夜番をする。三日目に弾左衛門が、掛り奉行へ伺いの上、指図をうけて首を取り捨てる。

火罪の準備は、非人が行い、弾左衛門手代の穢多が、火をつけ、焚骸は、三日二夜晒す。

磔刑には、科人を刺すのは、非人の役で、命令は、弾左衛門の手代が発する。

鋸挽の晒番は、非人の役である。

このようにして、刑死者を取り扱う賤民は、その限りにおいて、死穢タブーに触れることになる。こうしたことが、一般の人びとから差別視され、賤しめられる原因の一つにも挙げられることになる。

刑死者は、大部分、出血を伴って死んでゆくので、これは、血穢タブーにも触れることになる。

注

(1) 石井良助「江戸の刑罰」・二八一六一頁。

IV 病穢タブーと賤民

日本の原始的犯罪「ツミ」には、天津罪と国津罪とが挙げられる。その二種類のツミは、延喜式所収の「大祓詞」に述べられてある。そうしたツミは、宗教的違反で、タブーに反するから、いずれも宗教的犯罪である。

この罪によって生じる穢を払い落すのが、「祓はらい」なのである。⁽²⁾⁽³⁾

大祓詞に、白人と胡久美とがある。この大祓の成立は、奈良時代以前にさかのぼることはできない。これらは、宮廷儀礼を土台として作成されている。とすれば、神代史の影響を受けたものと考えてよいであろう。⁽⁴⁾

この「白人」とは、白癩、または、白癩をわずらう人をいう。「胡久美」とは、こぶなどの余り肉のある人を行い、いずれも、病気による穢が考えられる。

病気の穢のそれに準じて考えられるのは、「不具の穢」、「老癯の穢」である。

癩をもって穢とする観念は、その後も続き、こうした罪は、神の怒りを招いた穢を意味するものである。

中世から近世にわたり、起請文に、しばしば、白癩、黒癩、戻病などの文句がある。⁽⁵⁾

当時、人びとの観念では、癩者は、宗教上の業罰の具現として映った。この前世以来の宿縁によるものとして癩者は、一般から極度に忌避され、嫌悪された。

癩者について經典に求めると、「妙法蓮華經・普賢菩薩勸発品・第二十八」に、

若復見受持。是經典者。出其過惡。若実。若不実。此人現世。得白癩病。若有輕笑之者。当世牙齒疎欠。醜唇平

鼻。手脚瘰癧。眼目角眦。身体臭穢。悪瘡膿血。水腹短気。諸悪重病。
とある。⁽⁶⁾

従って、一般の病氣見舞も、触穢に関係するものであり、医者も、この穢に触れる。部落民も、医療とか、産婆(助産婦)の仕事をした。部落は、散所(算所・産所)であるのも、こうした関係を示すことになる。

安永六年丁酉五月八日⁽⁷⁾

一、穢多非人之類素人へ引上之事

先年武州榛沢郡新戒村之穢多、医道功者にて村方調方に相成候間、平人に引上、医師にいたし度旨申し、向寄非人頭差障候に付其節之支配代官より奉行所へ内伺候処(下略)。

とあり、この場合は、穢多につき、平人に引き上げられない旨、穢多頭・弾左衛門の申立により、不承認となって却下された。

さて、江戸時代、享保年間の書、すなわち、荻生徂徠の著「政談」⁽⁸⁾では、

乞食非人ト云者ハ、元来種姓ニ替テ無ク、平人ヨリ成ル者也、然ニ火ヲモ一ツニセス、団左衛門手下ニスルコトハ、元来癩病人ヨリ起ル、癩病人ヲ世ノ俗ニシテ、三宝ニ棄ラレタル者也トシ、京都ニテ是ヲ悲田院ニ指置、火ヲ一ツニセザリシヨリ起レリ、田舎ニテハ乞食ト云ハ皆癩病人也、今モ皆知是、御当地ニテハ善セテ乞食ノ頭トスルコトハ東照宮(一本作家康公)ノ御時ヨリ御定ト云フコトナレバ、御当地乞食ノ類ハ其通ノコト也(下略)。

とある。この書は、当時、公開されたものではなく、幕府の諮問にこたえて、内密に上呈したものである。

兵庫県美濃郡三木市内に伝わる「穢多縁起」⁽⁹⁾によると、

一、癩病之事

癩病之人在隔、白米壹石三斗三升三合、荒物七石七斗七升七合、男ハ刀脇指上下衣裳、女鏡衣裳其外諸道具家屋敷共可取也、但屋敷者三年之間ニ可取也。此式法者建永（二二〇六一二二〇七）年中從御門頂戴御制者也

とある。

しかし、建治元年（一九三五）には、大和地方の非人、八百七十余人に叡尊は、戒を授け、その長吏以下のものに對し、從來の悪弊を悔い、各連署して、起請文を捧げて、今後、その過ちを、再び犯されないことを誓わせた。その起請文に、

一、從來葬送のときに、葬家に至って強いて物を乞う風があったが、今後は山野においては物貰いするとも、その不足を訴えて葬家に至ることを停止すること。

一、堂塔追善供養の仏事のとき、施物の過分を迫ることを停止すること。

一、癩患者のあったとき、在家の止住叶いがあるので、自身ならびに親類などの相談によって、これを非人の宿に預けるに當って、相当の志をつけてわたす。このとき、過分の用途を責め取り、または数多の非人をして、これを呵責して恥辱を与えるようなことを停止すること。

一、重病の非人達が、都の習として、上下の町中において乞食をいたすとき、これを罵辱することを停止すること。

この四カ条に、長吏以下連署して叡尊に捧げている。

この非人を、渡辺広氏は、清水坂非人関係という見解を述べている。⁽¹¹⁾

四国、高知県には、「カッタイ道」というのがあった。四国八十八カ所の靈場を廻って巡礼してゆく遍路には、癩患者が多かった。阿波・祖谷山の民家では、

昔はカッター道だけ歩いて、四国八十八ヶ所は廻ることができた。それも土佐の国の話で、ほかの国では、カッターをそれほどきらわなかったが、土佐は、殿様がきらってまともな道は通らせなかった。といっている。四国には、遍路さんという巡礼の乞食が、全国から集った。また、未解放部落も多く存在する。しかし、必ずしも、癩患者とそれらが、直結しているとは限らない。

十七世紀の初頭、長崎学林刊「日葡辞書」では、カワラモノ、カワヤともいう。死んだものの皮をはぎ、癩病人の取り締りに任ぜられるもの、チョウリ、死んだ獣や牛の皮を剥ぐもの、または、癩病人の監督をする長であるとしている。

注

- (1) 延喜式・巻八・神祇・八・祝詞〔新訂・増補・国史大系〕・第二六卷・一六九頁。
- (2) 石尾芳久「日本古代法の研究」・四一七頁。
- (3) 石井良助「日本法制史概要」・一八頁。
- (4) 石母田正「古代法」(岩波講座「日本歴史」・4・古代・4)・二九四―五頁。
- (5) 鎌倉末期の「明王院文書」に、次ぎのようにある。

再拝起請文事
(中略)

右起請元者紀藤次恒春紀平国支新介重恒相六重因等、向後云為傍輩土民云為奉行者致不忠成所煩、或屬強縁令談奏任人事於結構仕候者、上件之仏神之神罰仏罰於每各身八万四千毛穴籠蒙天、現世大地獄に墮天無出期、其上又行者住人之御沙汰とし、葛川中於速可奉被追出者也、仍起請文之狀如件、敬白、

弘安十年十月十二日

清原 恒春(花押)

同 国支(シ)

- (6) 「法華經普及会」真訓両読・妙法蓮華經並開結(平楽寺書店版)・五九八頁。
- (7) 「新撰憲法秘録」(大蔵省編纂)「日本財政經濟史料」・卷九・一三三三頁)。
- (8) 「政談」(「日本經濟叢書」・卷三・三六五頁以下)。
- (9) 「三木町有古文書」・七二頁。
- (10) 辻善之助「日本仏教史」・中世篇一・一、二二八—九頁。
- (11) 渡辺広「部落史研究の成果と課題」(「部落」・第一四三号・収)。
- (12) 宮本常一「山に生きる人びと」(「日本民衆史」・2・一九頁)。

V 罪穢タブーと賤民

原始・古代の犯罪としては、天津罪・国津罪がある。こうしたツミは、タブーに反する事実であって、これに対応するものは、刑罰でなくして、それは、神の怒りをなぐさめる行為でなければならぬ。⁽¹⁾ いい換えれば、神の「いみ」嫌うこと(タブー)が起きること、或いは、これを起こすことが、ツミだった。⁽²⁾

氏族社会では、宗教と法とは未分離であったのが、特徴であった。従って、犯罪の観念は、神を中心として構成された。疾病をも罪に数えた。罪を犯せば、神の怒りを蒙るものと考えられ、罪を犯した者は、「はらへ」(赦、解除)⁽³⁾によって神の怒りを鎮めるよりほかなかった。⁽⁴⁾⁽⁵⁾

かくて、日本固有法において、罪の観念に対する罰ということではなく、払い落とすということにあった。従って、後世の罪に対する罰の観念は、中国思想の影響するところが大きい。

結局、罪は、淨穢思想から出発している。が、これが、罪に対応する刑を發展させる。ここにも、タブーに關係を

もち、ここに刑穢タブーが展開してゆき、その極限において、死刑を見い出せるのである。高次の罪は、刑、死に値するということになれば、そうしたタブー侵犯が、死の穢をもたらすと考えられる。

原始的犯罪としてのツミは、超自然的の權威に対する侵害として意識され、かくて、神の權威を侵害した場合、神は、これに対し、その共同体なり、個人なりに、崇り^たとか、罰を科するのであって、この一連の事実をツミと考へていたともいえよう。⁶⁾ こうした意識が、後世の日本人の罪意識に、構造的に作用していったとみられる。

穢多・非人が、牢番、罪科人護送などの取り扱いをすることは、罪穢に触れることになる。進んで、刑事関係の一般役人までも「不浄役人」として意識されている。

注

- (1) 石井良助「日本法制史概要」・一八頁。
- (2) 同「刑罰の歴史(日本)」・二〇―一頁。
- (3) (4) 同書、一四頁。
- (5) 石尾芳久「日本古代法の研究」・四―七頁。
- (6) 杉山晴康「概説・日本法史」・上巻・五五頁。

VI 貧穢タブーと賤民

律令官制下の各種賤民、品部・雑戸、公・私奴婢などが、それぞれ解放のチャンスをつかんだが、私奴婢は、他の賤民群に比較すると、著るしく解放の期待が閉ざされていた。平安―鎌倉―室町時代、さらに、戦国時代になるまで、それらの系譜は、残存した。

律令官制から解放された、多くの、もと賤民は、貴族、寺社などと新しい隷属関係を結ぶことによって、生きる途

を見出した。おびただしい数に達する没落農民も、また、庄園に流入することを余儀なくさせられ、漂泊していった。この事実は、賤視の対象に、このような雑多な隷属民、没落者をもってしたのである。

各時代を通じて、神仏の恩寵をうけないところに、富貴はないという考えが支配している。世の権力も、神仏の加護によるものとされた。従って、神仏の加護から見離された者が、貧賤者ということになる。

こうした考えを示す中世の資料は、これを鎌倉幕府法に求めることができる。すなわち、

御成敗式目（貞永元年（一一三三）八月日）・第一条に、

一 可修理神社専祭祀事

右神者依人之敬増威人者依神之徳添運然則恒例之祭祀不致陵夷如在之礼莫勿令怠慢（下略）。

また、同・第二条に、

一 可修造寺塔勤行仏事等事

右寺社雖異崇敬是同（下略）。

とある。

さらに、戦国時代になると、宇都宮家式条・第一、二条、塵芥集・第一、三、四、八条、六角氏式目・第一条、新加制式・第一条、長曾我部氏掟書・第一、二条にも、神仏尊崇の思想が現われている。⁽³⁾しかし、すべての戦国時代の法制が、そうした条文を掲げているとはいえない⁽⁴⁾としても、多くは、その傾向を示している。そして、太閤式目・第一条には、

一、天道者偏直而叶、非道者無二仏神加護一事

と、天下統一者の立場で、神仏に対処して、考え方を明示している。⁽⁵⁾

貧困者は、社会的に疎外され、特殊的な集落に纏められ、近世には、町外れ、寺社の辺隅などに住み着き、さらに、居住地を強制的に指定もされた。

地味の瘠せた地、河の畔、山の裾に追われ、賤業に従事することになった。この系譜は、近代スラム居住者にも続いてゆく。「貧すりゃ鈍す」で、生活が貧しければ、社会的活動も疎外され、衣食住も窮乏し、汚ならしく、不衛生、不摂生になってゆく。

かくて、未解放部落の問題は、近代・現代を通じ、貧困が、その中核になって展開されてゆくのである。

歴史的に見ると、河原という環境が、雑多な没落者の群れを收容したし、吸収する条件を備えていた。領主の隷属民に加えて、こうした流浪民たちが、手工業、商業、芸能を多く担当していった。これらの人びとが、近世賤民を形成する人的な中核を形成して、近世身分制の枠に、はめ込まれていったのである。

注

- (1) 牧健二監修・佐藤進一・池内美資編「中世法制史料集・第一巻・鎌倉幕府法」・三頁。
- (2) 前掲書・三一―四頁。
- (3) 佐藤進一・池内義資・百瀬今朝雄編「中世法制史料集・第三巻・武家家法・I」。
- (4) 『御成敗式目』は神社仏寺興隆の規定から始めているが、(甲州法度の場合には、一筆者注)それを踏襲しないばかりか、第十八、十九条では宗論の禁止、妻帯している出家を供養することの禁止など、宗教への統制的条文をすら用意している。甲州法度の母法である仮名目録がそもそもこうした体裁・内容の法典であることが一因であろう……(杉山博「戦国大名」〔日本の歴史〕・11・中央公論社刊・四二六頁)。
- (5) 有賀長雄「日本古代法釈義」・六九八頁。

VII 雑種穢タブー、触穢制度と賤民

雑種の穢タブーとしては、老癯、不具、産、葬、血、食肉、異人、異物、異常な味、臭・色・音に基ずく穢れが考えられる。

異人・物の穢は、瑞象の反対である。異人——異国人、外人——外国人を穢れをもつ人、畏怖すべき人と考える場合、この基本に、山人、鬼、山姥があり、外国人を外敵と考える論理が、導き出される。未解放部落民を帰化人や俘囚の末裔、と考える一つの原型が見い出せるのである。かつて、畏敬すべき先進国からの帰化人も、裏を返せば、異国人であることに変わりはないからであろう。従って、ここでは、異習俗、異習慣、異民俗の者への異常感、差別、怖れ、不浄（穢）へと向って結び付くことにもなる。

異端者、異教者、異思想も、一般にいつて、「変人」とか、「かわり者」に対する感情よりも大きく飛躍して、民衆は、それらにつき穢れに結んで考え、そこに、異端への畏怖が付いてはなれない。これが、「別所」の民への差別への発酵となるのであろう。¹⁾

異物を扱うことも穢に触れることになる。見世物では、異物、不具者を見せて商売する。これらの見世物師も、香具師として、賤民に属していたのである。²⁾

糞（その文字が示すごとく、食物〔米をもつて代表する〕の異物化したもの）や尿（これは、尿に対する語）も、元来の姿を変化させ、且つ、悪臭をもつところに、異物穢が存在し、清掃人も、この触穢となる。汚穢は、尿尿を意味し、汲取人を汚穢屋という。汚穢して、きたない厨芥、屑紙や廃品を取り扱う市区町村の清掃人夫（員）、屑屋、バタ屋、紙屑拾い、モク拾い（煙草喫殻集め）、さらに、残飯などを取り扱うのも、廃品穢に触れることになる。山谷（東京都・台東区）、釜が崎（大阪市）のドヤ街の住人たちも、その生活が、低^{ポーター・ライン以下}辺におかれているものとして、貧

る。

死体も、それが腐るに從い、穢の度を増す。小野小町が、野末に垂死して、屍が、腐ってゆく図を描き、美と醜を対決し、仏教的無常感を説く図が伝承されてあるが、これも、汚穢の極を示そうとしたものであった。

日本では、古い時代から汚穢を嫌悪している。古事記・日本書紀では、伊邪那伎命の黄泉国での触穢に対し、祓を行ひ、以来、穢に対する修祓の記事が出てきている。

この穢の思想は、仏教の淨穢觀、儒教の服忌の影響で、ますます、修祓の習俗が、上下に浸透し、ついに、穢忌の制度が確立されていったであろう。

そこで、触穢について考えると、まず、汚穢が、身体に接したり、目に触れたり、また、器物や衣食に及ぶことが、「触穢」といわれることになる。服忌、産穢、月経などは、すべて、触穢なのである。これは、神が清淨を好み、不淨（不潔）を惡むからである。従って、神事を執行する場合には、それに先行して、その身心の清淨を圖かるために、潔斎をする。そして、神饌、幣帛なども、みな、清淨を保つことを旨とし、汚穢に触れないようにする。しかし、その間に、避けることできないこととか、過誤によって触れる場合も生じてこよう。そこで、触穢の制を設けて、その輕重に応じ、日数の等級差異、展転の遠近で、甲、乙、丙、丁の区別をしている。原始社会よりこのかた、汚穢を忌んだこと、従って清淨を重んじてきたことは既述のとおりであり、その触穢の制は、例えば、「延喜式」・卷三・神祇三・臨時祭に、

凡触^{フツク}穢^{セツ}惡^{アク}事^{コト}二^レ應^{オウ}忌^キ者^{ナリ}。人死限^ニ卅日^ニ。自^{ヨリ}葬^{ムシ}日^ニ産^{ウマ}七日^ニ。六畜死五日^ニ。其^ハ嗅^{ハク}穴^{アナ}三日^ニ。とあり、さらに、

凡^レ甲^ノ処^ニ有^ル穢^ニ。乙^ノ入^ル其^ノ處^ニ。乙^ノ及^ビ同^ノ處^ニ人^ノ皆^シ為^ス穢^ニ。丙^ノ入^ル其^ノ處^ニ。只^シ丙^ノ一^ノ身^ヲ為^ス穢^ニ。同^ノ處^ニ人^ノ不^レ為^ス穢^ニ。乙^ノ入^ル

丙処⁽⁴⁾。人皆為^レ穢。丁入^ニ丙処^ニ不^レ為^レ穢。其触^ニ死葬^ニ之人。雖^レ非^ニ神無月^ニ。不^レ得^レ參^ニ著諸司并諸衛陣及侍從
等^一。

凡弔喪。問^レ病。及到^ニ山作所^ニ遭^ニ三七日法事^ニ者。雖^ニ身不^レ賤。而当日不^レ可^レ參^ニ入内裏^ニ。

凡改葬及四月已上傷胎。並忌^ニ卅日^ニ。其三月以下傷胎忌^ニ七日^ニ。

と、この制は、その後、嚴密の度を加えていったので、その実行が困難となっていた。

弘仁式の「触賤忌事」、拾芥抄の弘仁十二年（八二二）格、貞觀式の「応^レ為^ニ大嘗會齋事^ニ」、貞觀神祇式、延喜雜式、そして、前記の延喜神祇式、村上天皇の新儀式の「触賤事」、平安時代の中期・九条年中行事の「雜穢事」、藤原公任の北山抄の「雜穢事」、「請暇事」、小野宮年中行事の「雜穢事」、同時代末期、法曹至要抄の「雜穢」・「服暇」の条、「禁祕考註上」を要約すれば、次ぎのようである。

- 一、死亡、改葬および妊娠四ヵ月以上早産、忌三十日。
- 二、分娩および妊娠四ヵ月未満の流産、忌七日。
- 三、問病、忌三日。
- 四、妊娠および月水。

鎌倉時代に入ると、触穢の取り扱いは、複雑化し、室町時代には、永享十二年（一四四〇）、応仁二年（一四六八）の神宮服忌令、八幡服忌令、稻荷服忌令、新羅社服忌令、日光物忌令などの杜家の制も定められた。一般の触穢の種類も増加した。

江戸時代になると、五代將軍・徳川綱吉のとき、服忌令を定め、貞享元年（一六八四）三月二日に發布した。その後、貞享三年、同五年、元禄四年（一六九一）、同六年、同十一年、元文元年（一七三六）の六回にわたる改正を経ている。⁽⁸⁾

江戸幕府諸届書式のうち、出産・産穢に関するものは、次ぎの如くであり、それによって、それらに対する觀念が理解できる。

まず、家人の出産についての届書は、

一筆致三啓上候。然者私妻（妾）、今幾日出産仕、男子（女子）出生仕候。依之御届申上候。則別紙産穢日数書

差上申候。恐惶謹言。

月 日

名 乗 据 判

とあり、さらに、産穢の日数届書は、

覚

一、産穢

七日

何月幾日より右者私妻（妾）今幾日何時出産、男子（女子）出生仕候間、御届申上候。以上。

何月幾日迄

何之誰

とし、上包には、「産穢日数日」と認める。産穢が明けると、また、同じく届ける。

食穢につき、次ぎの処分が、「的例問答元済」⁽⁹⁾に収録されている。

文化六巳年

武田河内守より

小田切土佐守江

一 武田河内守方先達而乳母召抱候処右乳母義者穢多之娘之由此節相知候ニ付町奉行小田切土佐守江河内守より問合ニ相成候処穢多之仕置者彈左衛門取計候筋ニ候間町奉行所ニ而著御取扱難被成候由彈左衛門江其段申遣候処御門前扱被成候ハ、取付可申旨ニ付則暇可遣旨申渡門前へ送出候処穢多共門前へ参リ居召連引取申候由且小兒右之乳を被給候ニ付而著如何取計哉伺

附 札

書面小兒穢多之乳を給へ候得全食穢ニ候七十日過候得者無之事与存候

四 月

註

- (1) 菊池山哉「別所と孚囚」。
- (2) 添田知道「香具師(てきや)の生活」。
- (3) 「新訂増補・国史大系・第二部・8」・延喜式・前編・六八頁。
- (4) 前掲書・六九頁。
- (5) 前掲書・六八頁。
- (6) 前掲書・六九頁。
- (7) 山崎佐「江戸期・日本医事法制の研究」・第二章・第六節。
- (8) 前掲書・二七八―三一〇頁。
- (9) 「的例問答元濟・三」(東京大学・法学部・所蔵)。

穢多・非人などの賤民発生の原因は、人種起源説、職業起源説の二つが、近代研究史の第一期では対立し、代表的な学説であったが、その後、社会経済史的方法で、その成果を世に問う人びとの研究が加わり、他方、法史的立場からは、特に、法権力説が、制度的な裏付けをしいった。

ところが、ここに、宗教起源説をふんまえて、タブー説を掘り下げ、体系化するため、法民俗学的方法をも援用して、事実の究明を追っていったのが、この拙論である。

ともあれ、穢多は、関東よりも、関西、特に、近畿の地方に多い。これは、忌みとか、穢れとかの思想が、こうした古文化的中心であった地方に著るしく発展していったのであろう。⁽¹⁾

宮廷、公卿社会は、その程度も、著るしく、細小な汚穢にも神経をつかった。こうした風潮が、一般社会にも浸透し、賤民の生活も、その犠牲に供されていったのである。が、他面、民衆の側にある固有のタブーの根の深さも、同時に、更めて知っておく必要が大きいことを強調したい。

註

(1) 福岡順雄「日本における賤民思想と宗教の問題」〔「禪学研究」・第五一号・一三七頁。〕

(附記) 本稿は、財団法人・私学研修福祉会の昭和四十年年度国内研修員基金による東京大学内地研究員となり、法学部教授・法学博士・石井良助先生指導下に研究した、「日本近世賤民法の研究」成果の一部である。

古田紹欽著「日本仏教思想史の諸問題」

田村芳朗

著者は、さきに「日本仏教思想史」という題名のもとに一書を著わしているが、これは、日本仏教の思想的解明を意図したものであり、いわゆる外史的な日本仏教史でもなく、さりとて宗学的な日本仏教数学史でもないものを志向したものといえる。本書もまた、その一つの現われと評せよう。これを神学・宗教哲学・宗教学という宗教研究における三つの方法にあてはめてみるなら、いわば宗教哲学的立場から、日本仏教の歴史的発展のあとをたどろうとするものであるといえるかもしれない。

このような角度からの日本仏教ないし日本仏教史の研究は、今まで欠けていたところで、その原因としては、一般に文献学的研究が仏教学界の主流を占めてきたこと、日本仏教に關して宗派仏教が現代にまで厳存し、そのために宗派の開祖にたいする鑑仰的な、あるいは宗派の教学にたいする護教的な立場をはなれて相関的、総合的に考察することが、今までセーヴされてきたことがあげられよう。戦後、日本歴史の客観的な研究が解

禁され、また日本精神史ならぬ日本思想史の研究も開始され、そうして、それらの研究にたずさわる学者によって日本仏教にも言及されてきているが、仏教の内側からみると、思想が除外されていたり、思想がとりあげられていても、外側からの恣意的な解釈の感をいだかせる場合があるので、仏教を専門とする学者による日本仏教の思想的解明がのぞまれるところである。その意味において、著者の日本仏教思想史の研究は、価値だかいいものといえよう。

さて、本書は、大きくは二部門からなっている。第一部は、鎌倉時代の新仏教に關してであり、第二部は、江戸時代における新仏教ともいべき(著者によれば)黄檗禅を中心として論究されている。第一部は十一章からなり、はじめに戒律の問題をとおして、法然・栄西・道元・日蓮などが比較・考究されている。著者は、最初に鎌倉仏教における持戒持律主義と反持戒持律主義という題目を設定し、その上に立って、それぞれの祖師へと論を進めているが、いま、これを私見的に類型化してみると、鎌倉仏教は、末法觀を契機として、一つは、人間墮落に対する悲歎を通しての戒律復興(持戒主義)―旧仏教側と、他の一つは、人間限界に対する自覚を通しての戒律放棄(反持戒主義)―新仏教側とに分けられよう。このような分けかたは、あるいは著者の意にそわないいかとも恐れるが、一応、そのようなめやすを立てておいて、祖師たちに対する著者の論述の二、三の点をとりあげてみたいと思う。

まず第一章において法然の戒律觀にふれ、法然は持戒主義に

對抗したものはあるが、しかし、破戒の非行を許したのではなく、その意味では、持戒・破戒を超えた立場であり、法然における戒ということがいえるとするならば、それは『無戒の戒』とも称すべきであると結論している。ところで、この法然の『無戒の戒』について、その意味・特色について、いまま少し論述のほしいところであるが、著者の説明によると、法然は觀空から円頓戒を受けつつ、「末法の中には持戒もなく破戒もなし」(十二問答、「持戒破戒をきはらず」(念仏往生要義抄)等)として、持・破の余地なき称名念仏の一行に戒を含めてしまったものであるという。これはつまり、念仏即戒として戒精神は尊重しつつも、形式的な戒の受持は、念仏一行の前に放棄したということであろうか。法然は、乞われれば授戒をおこない、また、持戒の意義は認められども、いっぽう、末法觀を通して持戒の可能性に対する絶望が高まってゆき、そこから念仏一行の強調となったと思われるが、ところが、法然門下のうちに、それを破戒非行の許容と受けとって墮落するものが生じ、そのために法然をして、改めて戒めを説かしめるにいたらせたのである、著者の『無戒の戒』という定義は、こういう事情が関係していると察せられる。なお、他の祖師たちの場合もそうであるが、当時の天台の円頓戒なるものが、いかなる内容・特色をもち、どのような方向に進展していったものであるかの考察が、必要事といえよう。いわゆる天台本覚思想における戒律觀の問題で、これが祖師たちの戒律觀の共通背景として存することを思わせる。

つぎに第二章に入って榮西の持戒思想が論ぜられているが、榮西においては、『禪宗の流布は戒律の流布を離れてはまったく考えられないことであった』といい、『榮西の思想を強く支配したものは持戒持律主義であった』とのべている。そうして榮西における戒は、大小の別なきもので、その点、最澄の一向大乘戒と、立場を異にするものであることを明かしている。ところで問題は、榮西みずから「大小戒を以て如来禅修入の方便と爲す」(興禅護国論)と説き、著者それをうけて『大小戒を禅修行にはいる方便とした』という、その方便の意味である。言葉どおりにとれば、榮西は、持戒を禅修行に必要な手段と考えたということになる。しかし、榮西の内心においては、自己が学び帰った新風の禅の興隆が目的であったのであり、ただ、それには抵抗があり、非難が生じたために、それを防ぐ手段として、つまり、新風の禅興隆のための方便的手段として、持戒を主張したと見られはしないか。当時もたらされた見性成仏・直指人心の新風の頓悟禅にあつては、自己の悟入のための梵行・持戒は、理念的には、その必要性がなくなるもので、そこに抵抗・非難が生じたので、ために榮西は、禅は持戒を否定するものではないとして、「禪宗は戒を以て先と爲す」(同上)等と説くにいったと考えられないだろうか。

この問題は、実は天台本覚思想と関係するもので、觀山天台においては、もたらされた新風の禅が新興的ということに対抗意識をおこし、当初は弾圧に出るが、思想的には一致するものがあり、後には、それを吸収して、即心即仏を強調してゆき、

一切の漸悟的方法を捨てさり、その意味での持戒も放棄するか、他のものに置きかえるか、ついには墮落の傾向さえも生ずるにいたつたので、このような一元論に立つた直頓思想からの反持戒主義というものが、最初にあげた二つの類型と並行して、あるいは、その背後に存することを注意しておく必要があると思う。このことに留意しておいて、栄西をふりかえってみるならば、かれは叡山天台による弾圧期に出現した存在であつたために、それに対する防護手段として、つまり異端新興のものでないという弁明として、持戒を主張したと見られないか。それとも、栄西は、心底から、禅による悟入には持戒が欠くべからざるものであると信じてのことであつたのか。あるいは、持戒否定の直頓思想が墮落化への傾向におもむくものであることを察知しての持戒強調であつたか。または、道元におけるごとく、自己の悟入としては禅の一行につきるものであり、ただ、その生活化、社会化として持戒が説かれるということなのか。ともあれ、著者は、栄西に対する非難は、実は『栄西の戒律観に反対するもの』によつてなされたものであるとし、『栄西の禅宗は戒律復興を意図したところ』のものであり、その点が、当時において『一種の革新勢力』とみなされたのであると結論しており、ここに著者独自の卓越した見解が、うかがえるが、なお教示ねがいたい点は、それでは、旧仏教側の、たとえば貞慶・高弁の持戒主義との同異如何ということである。著者は、第五章において再び栄西をとりあげ、そこでは栄西と念仏の関係を論じ、そうして、栄西の持戒主義の強調は、法然

の反持戒主義にたいする対決の意味を含んでいるとし、『臨濟宗を興とすというよりは、戒律を興とすという運動がむしろ法然への對抗のために緊急であつたとさえ思われる』と論じ、さらに、栄西の念仏勧修についても、法然にたいする對抗意識という角度から考察をほどこしている。これについては、『念仏には念仏をもつて對抗しようとした』と解説している。栄西には密教の問題も存し、複雑であり、簡単に解明できない存在として、今後、一層の研究の必要性が感ぜられるが、栄西に関する著者の論述は、その点、これからの研究者に大いに益するところがあろう。

第三章では道元と持戒の問題がとりあげられ、道元は年少のころ（一五歳）、建仁寺で栄西に師事し、栄西に対する追慕の念は、栄西の厳格な持戒の態度にも向けられたとし、禅に関しては異なった主張をもちつつ、持戒に関しては共通した主張をもつたと論じている。ただ道元において問題なことは、坐禅一行を強調し、真言止観等の併修を排しており、そこから、念仏も排しつつ、その一行的ありかたには敬意を表しているので、この道元の一行主義と栄西の併修主義の相違は、なかに起因するののか、また、道元は「持戒梵行は、すなはち禅門の規矩なり、仏祖の家風なり。」（正法眼蔵・弁道話）といっているけれども、かれの坐禅一行主義と持戒の尊重とは矛盾するか、しないかということである。この点について著者の見解をまとめてみると、道元は個としては坐禅の一途に徹するにあるが、叢林集団の一員としては生活規範（清規）の遵守が必要であること

を思い、そこから持戒を説いたので、栄西の時は叢林と呼べるような組織をもつにいたっておらず、そこに、持戒尊重ということとは共通していても、その尊重の意味合いが違ってくるのみなしている。つまり、道元は叢林の規範（清規）として、一般化していうならば、禅道の生活化・社会化として、戒律を説いたということであろう。著者は、道元にとっては『きわめて卑近な日常性にもとづいてその清規を説こうとしたもの』であるとし、食事・洗面・洗浄など、清規の卑近な日常化に、道元の清規の特徴を見出ししており、形式的な持戒主義に対して、道元は日常の必要性に応じて具体的・流動的に制定していったので、いいかえれば『道元の清規はきわめて現実的であった』と結論している。

一体、教外別伝・不立文字・直指人心・見性成仏がモットーとなり、超仏越祖を強調した禅宗において、どうして祖録・語録が数多く存し、祖師・老師崇拜が生じ、また細部にわたる清規・規律が設けられるにいったのか。ここには矛盾が見られないか。あるいは当然のことなのか。これは中国ないし日本における禅宗にとって、一つの大きな問題とはならなかったのか。栄西・道元においては、どうであったのか。この問題は、ひろげれば、実は禅宗だけのものではなく、諸宗にわたるもので、著者が持戒・反持戒に重心をおいて、諸宗の祖師たちをとりあげた所以の一端でもあるといえよう。

ところで、道元に、教外別伝ないし見性成仏に対する批判、ひいては、その角度からの臨済禅の祖師たちへの非難が、強烈

なほどに高まった。道元の臨済禅への批判については、著者は第十一章でとりあげ、道元が無宗派的な立場をとりながら、寛元元年ごろを境として臨済禅への非難に転じ、ひいては曹洞禅の正当性を主張する結果となったと論ずる。それでは、なぜ臨済禅を非難するようになったかということであるが、著者は、道元が師事した如浄は臨済的であって、したがって、如浄にいたことをもって道元の反臨済への契機とみなしえないとし、結局は、円爾弁円の臨済禅の興隆に関係しているという。円爾の帰朝後の活動はめざましく、寛元元年には上洛し、ついで東福寺に住したので、いっぽう道元は、自己自身は一派を立てるという意図なく、帰朝後も、しばらく建仁寺に留ったが、僧団が形成されていくにつれ、それが建仁寺の僧団と対立するものとなり、また、円爾の布教拡張とともに、その僧団とも対立するようになり、寛元元年になって急に臨済禅批判が多く現われてくるのは、こういう事情にもとづくのではないかと、著者は想像し、そうして、『寛元元年七月、道元が興聖寺から越前に下向するにいったのは、あるいは円爾の勢力と対抗することとの不利であることを見て取つたことであるかも知れない。』と推測し、さらに、道元の僧団が成立するにつれて、道元のうけついで曹洞禅が系譜として臨済禅に対置されてくるようになったとむすんでいる。しかし、教外別伝や見性成仏などの説に対しては、すでに寛元元年以前に強い批判がなされており、そうして、大慧宗杲などに対する批判が、そのような説に対する批判と同じ角度からなされており、したがって、僧団形成にと

もなう対抗意識からだけで反臨濟禪となつていったのではないという感もするので、この点については、さらに著者の教示をうけたいところである。

日蓮に関しては、第四章でとりあげ、日蓮の主張を、やはり対抗意識という面から、あきらかにしようとしている。とくに日蓮が対抗意識をいだいた相手は、法然であることを指摘し、そうして、思想的立場としては、法然と同じであるため、形体の上で、対法然的なものをうちだすことになつたと見なしている。それを表明するのが、教・機・時・國・仏法流布の前後の五義であると論じ、そのうちでも國と仏法流布の前後の二つに注目する。すなわち、日蓮における國の強調は、『個々の人々の信仰に重きをおいた浄土宗の場合と違って、國という集団の信仰に重きをおいたこと』になり、そこに浄土宗に対する優位の態勢を取ろうとしたあとがかがわれるという。つぎに仏法の流布に前後があるという主張は、法然の機の主張に対抗するものであり、『機の問題にからめて仏法流布の前後という新たな課題を提起し、法然の浄土宗に対決しようとしたのである。』と評する。五義(五綱)は、日蓮の独自の教判であり、それに着目しての著者の論評は、卓見に富むものといえよう。なお、日蓮における戒律の問題に関しては、『法然について考えることが同時に日蓮について考えられる』とし、『そのとつた立場はきわめて類似したもの』であると論じ、そうして、法然は持戒を念仏におきかえたに對し、日蓮は持経ないし唱題におきかえ、そこに法然に対抗する道を樹立したので、結局、法

然への日蓮の対立は、『まったく相反する対立であつたというよりは、同じ立場にたつて対立したと見るべきであり、日蓮は法然の思想を奪つて法然に對したと見るべきではなからうか。』とむすんでいる。著者の結論からは、日蓮の法然への対立は、宗派的対抗意識の産物にすぎないという印象を受けがちであるが、いま一層、日蓮の思想内容に立ちいつての著者の見解を拝聴したいところである。

親鸞については、教行信証を中心に論じ、教行信証の原型に對する一推論、教行信証における善の問題、顕浄土真実教行証文類における化身土巻の意義の三章が立てられている。教行信証の成立問題は、いままで、たびたび論じられてきたところであるが、信巻と化身土巻とを關係づけつつ、さらに原型と別序・後序の關係を分析し、信巻が原型を拡大して別序をもつ一巻として成立したのは、化身土巻の成立以前と推定し、元仁元年には別序をもつた信巻と元仁元年の年時の記のあるところまでの化身土巻一巻を含めて一部六巻が一応の成立を見、それ以後において、信巻・化身土巻の末尾が増加してゆき、最終的に後序の附加となつたと推論する点に、著者の独自の見解がうかがわれ、また、化身土巻の意義についても、真実と方便の問題を視点とした独特の考察がほどこされており、著者の思考の深さと広さに敬服を感ぜしめる。ただ一言するならば、本書の主要テーマである戒律の問題が、親鸞の考察にさいしては、とほしい思いがする。

第二部においては、まず黄檗禪の新興をとりあげ、それが近

世の禪宗の改革史に底流として作用したことを強調し、黄檗禅の影響の大きかったことに注意を喚起している。ところで、黄檗禅を伝えた隠元は、愚堂を代表とする妙心寺に迎え入れられず、そこに対立が見られるにいたったが、それは、思想的立場の相違によるものではないこと、いいかえれば、隠元は、いわゆる黄檗禅という特別の禅を唱えたのでなく、かれの禅は、臨濟禅と交わりのないものであり、したがって、対立は、妙心寺が閩山一流の相承・系譜の地であるということの重視から生じたものであると、著者は論述する。

このような著者の論によれば、第一部においてもそうであったが、思想的立場の新旧・別異ということよりも、既成のセクト的な系譜に入れられないということが、まずもって新仏教の定義となり、特色であり、だから黄檗禅が江戸時代の新仏教にあたるということにもなるか。もしそうならば、著者にとっては、セクト的な対立ということに重心がおかれすぎているという印象がなきにしもあらずであるが、ともあれ、つづいて、道者超元・潮音道海・磐珪永琢・独庵玄光・月舟宗胡・徳翁良高・円山道白などの諸師をとりあげ、それらの章においては、思想的立場にも深く分析を加え、近世禪宗の発展ないし改革の歴史をあきらかにしており、そこには、著者の独壇場といっても過言ではないほど、面目の躍如たるものを感じさせられる。紙数超過のため、その一々について、紹介しえないことは残念であるが、教示されるところ大であり、近世禪宗史の研究にさいしては、必読されるべきものと評せよう。

本書は、すでに二、三の他誌に紹介・論評がなされており、そのために、新たな面からの論評ということに気をくばりすぎ、それが反って、若輩の私見的妄評となったことをおそれるが、日本仏教の思想的探究に志す一員として、教えられるところ大なるものがあつたことに謝意を表する次第である。(昭和三十九年刊A5判 本文二八六頁 一五〇〇円 春秋社刊)

会報

第二〇回九学会連合大会

日時 昭和四一年五月一四日(土)―一五日(日)

本学会から鹽田稔氏が「まつりにおける役割序列と階層」について発表、井門富二夫氏が共同討議「階層」に参加した。増谷本学会々長が開会の辞を述べた。

尚、これを以って、本学会の九学連合当番学会を終った。

○理事會

日時 昭和四一年六月四日(土) 一四・三〇時

一、第二五回學術大会の件。

(イ) 公開講演者依頼について。

(ロ) シンポジウムについて。司会者は脇本、柳川、西の各

氏に委嘱された。

(ハ) 会場設営について。

一、日本宗教学會賞の件。選考委員下記七氏、石津照麿、有賀鉄太郎、塚本善隆、堀一郎、平川彰、野村暢清、脇本平也。

一、會長選舉の件。選舉日程下記のとおり。

七月一日(月) 第一次投票有権者資格締切

七月二六日(土) 第一次投票有権者決定

八月八日(月) 第一次投票受付締切

八月二三日(土) 第一次投票開票

八月二日(月) 第二次投票有権者資格締切

八月二七日(土) 第二次投票有権者決定

九月九日(月) 第二次投票受付締切

九月二八日(土) 第二次投票開票

一〇月二日(日) 総会にて報告、新會長就任

一、I・A・H・R規約の件

一、新入会員を一括承認した。

執筆者紹介

大 峯 顕 大阪外語大学助教

土 屋 博 北海道大学大学院

高 原 信 一 筑紫女学園高校教諭

荒 井 貢 次 郎 東洋大学助教

田 村 芳 朗 東洋大学教授

Stupa Worship in the Mahavastu

Shin-ichi, Takahara

We will find the usage of 'cetiya' as agreeable sacred places visited by the Buddha in the Mv as well as in Pali texts. We may call this first usage of 'cetiya' in Buddhist texts. After the Buddha's Nirvana, the followers worshiped the memorial spots or the monuments erected over the ashes or the relics of the Saint. These places were called sometimes 'cetiya' or 'stupa' without distinction. This may be called the second usage of 'cetiya', the worship of which is what we intend to deal with in our article.

We will see in the Mv the description concerning to (1) how 'stupa' was highly esteemed just as the living Buddha Himself, (2) the purpose and profit of the worship, (3) the style and decorations of 'stupa', (4) those who joined the worship, and (5) finally, in comparison with some early Mahayana texts, we will try to see the historical significance of the worship in the Mv as one of the origins Mahayana Buddhism.

Marks Image of the End

—A Study of Chapter 13 viewed
in "Redaktionsgeschichte"—

Hiroshi Tsuchiya

Since T. Colani and W. Weiffenbach set up a theory in the latter half of the nineteenth century, it has been thought that the apocalyptic discourses of Jesus (Mk. xiii, Mt. xxiv, Lk. xxi) in the Synoptic Gospels are attributed to a little Jewish Apocalypse. Therefore, from this point of view, to introduce some remarks concerning of historical Jesus is said to be quite difficult. Nevertheless, when we emphasize theologies of evangelists themselves I should say, these passages should present a new subject of study. And so the intention of this thesis is to make clear an evangelist Mark's theology mentioned among the apocalyptic discourses of Jesus from "Redaktionsgeschichte" view-point.

In the first part of this thesis, mainly through interpretations of many scholars under the influence of the idea of "Formgeschichte," various expositive problems of the Mark xiii are considered. Then in second part I tried to grasp

the meaning of an evangelist Mark's theology as an understanding of history, which was differed from the apocalypse.

The intentions of Mark's redaction should be concluded as follows.

- 1) The setting of the situation is surely touched by the hands of Mark.
- 2) *καρ' ἰδίαν* and *βλέπετε* are characteristic concepts of Mark.
- 3) In verse 14, Mark's interest is far from the historical concerns in comparison with the parallels in the Mathew and the Luke.
- 4) In verse 10, there seems to be some motive that Mark tried to apologize the delay of the second coming.
- 5) Being different from the parallels of the Mathew and the Luke, in the last part of the Mark xiii the merits to the second coming are neglected.

As R. H. Lightfoot suggested, Jesus is here not only a preacher but also he himself is preached. Through such a thinking in the final part, Mark's understanding of history has been investigated after the comment on the various theories quoted from A. Schweitzer, C. H. Dodd, to J. M. Robinson, W. Marxsen, and H. Conzelmann. Expressions of the Mark xiii is said to be picturesque and naive, however, inside of them there lies an evangelist Mark's understanding of history, that implicates the dynamic tention of existence concerned with the end by the encounter to Jesus Christ. This image cannot be differentiated yet as a doctrine, so that now it will be more suitable for us to call it "the Image of the End."

Das Subjekt und das Übersubjekt innerhalb des Gedankenkreises des deutschen Idealismus

Akira Omine

Die Grundeinsicht des deutschen Idealismus läßt sich, wenn auch sehr allgemein, als die absolute Reflexion oder die intellektuelle Anschauung bestimmen, in der das menschliche Erkennen und das göttliche Sicherkennen ist eine und dasselbe. So ist nach der idealistischen Ansicht das Absolute als Subjekt-Objekt zu betrachten. Dies Problem der absoluten Erkenntnis hat Fichte, Schelling und Hegel bewegt, aber gleichwohl nicht nur in der Weise, daß sie das Absolute in die Immanenz des Wissens aufheben.

Die Tendenz der Absolutsetzung des Wissens hat schon im späten Fichte seinen erbitterten Gegner gefunden, indem er in seiner Wissenschaftslehre von 1801 ab den Grund oder die Möglichkeit der Ichheit (Subjekt-Objekt) selbst wieder fragt.

Die Systematik seiner Metaphysik damit geht ausdrücklich einen anderen Weg als den des allversöhnenden, konsequentesten Idealismus Schellings und Hegels. Durch gründliche, energische Reflexion Fichtes wurde die Innerlichkeit des Ichbewußtseins durchbrochen: nur nicht nach außen (d. h. Dingen an sich), sondern nach innen, in der Reflexion des Wissens auf sich selbst, und zugleich auf die in ihm selbst verborgene Dynamik des allem Bewußtsein vorausliegenden, lebendigen Seins.

Dieser reflexive Durchbruch des Subjekt-Objekt besteht in der Selbstvernichtung des Wissens. Die Absolutheit des Wissens heißt Fichte Wissens verzicht; das Wissen vernichtet, nicht durch Energielosigkeit, sondern durch seine höchste Freiheit, sich selbst vor Gott. Dieser Gott ist wesentlich das „Nichtwissen“ (od. „Nichtsein des Wissens“) und darum der ganze Sphäre des Wissens transzendent. Der Standpunkt der Wissenschaftslehre ist nicht anderes als „die in Gott sich selbst rein vernichtende Reflexion.“

Die wahre Bedeutung dieses Gottesgedankens beim späten Fichte aber scheint bisher nicht genügend beachtet worden zu sein. Im vorliegenden Aufsätze versuchte ich, Philosophie Fichtes als den Raum aufzuzeigen, in dem die Grundfrage nach dem Verhältnis des Ich zu Gott als Übersubjekt ihren Ort hat.

On the Taboo concerning the Origin of the Lower People in Japan

Kojiro Arai

There are four main theories in regard to the origin of the lower people of the Edo period in Japan. Four main theories: (1) Racial origin theory; (2) Occupational origin theory; (3) Legal institutional origin theory; (4) Religious origin theory.

The existence of the lower people (Eta, Hinin, etc.) has been noted by various scholars, but few of them has made a taboo origin study. The Thesis is about one of my fundamental theories of Legal Folk-lore. And the religious origin theory includes the Taboo theory with regard to the legal folk-lore, too.

On the 28 th of August, 1871, the Dajökwan (Council of State) proclaimed the emancipation of Eta-Hinin by the 61 decree. It read as follows: "The titles of Eta and Hinin shall be abolished; and henceforth the people belonging to these classes shall be treated in the same manner both in occupation and social standing as the common people (heimin)." Despite this proclamation, the country at large still lived in the taboo of defilement and the feudal atmosphere.