

# カトリック島の相続慣行

—長崎県黒島の末子相続—

内 藤 莞 爾

## 一、問題の提起

カトリック島の相続慣行

本稿は、後に述べる別稿と補完関係に立って、黒島の相続慣行についての、いちおうのまとめとすることができ  
る。黒島とは、今の行政所屬では、佐世保市黒島町であるが、実は国立公園・九十九島のうちの最大の島、黒島のこ  
とである。昭和二十九年、佐世保市に合併されるまでは、北松浦郡黒島村を唱えていた。平戸島の南端と西彼杵半島  
の北端とを結んだ線の中央に位置している。佐世保の外港・相の浦から、一時間あまりの航程である。ところでこの  
島を選んで、その相続慣行を手がけようとしたのは、ほかでもない。島民は、その九割がカトリック教徒である。し  
かもこのカトリックの場合、その相続は、いわゆる末子制を原則とするといわれているからである。日本の相続制度  
が長子家督に立っているとすれば、これは、大きくずれている。周知のように、日本の長子家督は、単に慣行とし  
て、自然に形成されたのではない。絶えず権力の側の強制がこれに加わってきた。近くは、戦前まで施行された旧民  
法がそれである。すなわち特別の事由は別として、相続人は長男であることが、法の名で強要された。したがってこ

れに背けば、法違反として問われることになる。にもかかわらず、この島のカトリック家族では、末子慣行が続けられた。とすればそこには、強くこれを支えているものが予想されてくる。手がけようとした、ひとつの動機であった。

けれどもこの島に注目したのには、実はもうひとつの誘因があった。昭和三十四年、神戸大学がおこなった実態調査の結果である。<sup>(1)</sup>当然、この特異な慣行にも触れているのであるが、その要点を述べると、次のようである。すなわちこのカトリック集団では、非長子、特に末子の相続が多い。また財産の分与は、諸子分割制である。具体的にいうと、男子が結婚すると、新居を建てて、これを分家する。次男、三男も、これにならう。それで多くは、末子がオヤツギあるいはオヤガイとして、本家を相続する。財産は、男子に対しては、均分に与えられる。しかしオヤガイは、親の老後を看るので、別に隠居田が加えられる。隠居田の広さは、家によるけれども、およそ一斗蒔き(約五畝)程度である。ただ親は隠居しても、別に隠居所をつくるようなことは、ほとんどない。母屋を仕切って、これを隠居部屋とする。ところでこうしたカトリックと対照的なのが、仏教徒である。これは、本村<sup>ほんむら</sup>という一部落にしか居ないけれども、長子相続が支配的である。もともとこの部落は、旧平戸藩の家臣団でつくられた。つまり長子家督という、武家的なパターンの存続だとするのである。<sup>(2)</sup>

そこでこの示唆もあって、われわれは、昭和四十二年、数回にわたって、この島を訪れた。そしてその調査結果の一部は、すでに別稿で、これを発表した。<sup>(3)</sup>ただこの報告には、その後、不備な点も認められたが、同時に、大きな課題をもこれを残した。というのは、カトリック家族については、およその分析は、これを果した。けれども仏教徒に關しては、相続者の続柄を検討しただけで、それ以上の解明は、おこなわなかった。またこの島の相続慣行全体の解釈も、これを欠いていたからである。それで本稿で問題としたいのは、次の点にあるといえる。第一は、カトリック

表1 地目別構成

地目	面積(町)	%
田	19.4	3.8
畑	174.5	34.8
宅地	11.1	2.2
山林・原野	290.5	57.9
その他	6.1	1.3
計	501.6	100

・仏教両教徒における相続慣行の比較である。あわせてこれについての、若干の分析をおこなってみたい。第二は、これら相続慣行の解釈である。ここでは、前述の神戸大学報告者が述べている点(後述)も、これを参考とすることができる。が、他の所説も含めて、総合的に検討することにした。

## 二、相続の実態

そこで相続の実態を述べるまえに、まず地域の概況について、触れておきたい。<sup>(4)</sup>島の広さは、九十九島のなかでは最大といっても、五〇〇町にすぎない。全島ほとんど花崗岩から成る。断崖が海岸線まで迫って、平地と港湾とに乏しい。が、さして高い山もない。人口約二、〇〇〇人で、これが八部落に分かれる。世帯数からすると、次のようである。本村(五七)・蕨(五五)・田代(五三)・名切(八〇)・根谷(四四)・日数(三〇)・古里(二六)・東堂平(三九)、計三九四戸。このうち本村は仏教徒、他の七部落はカトリック部落である。なお最大の名切部落は、本

島の中心であって、市役所の支所・学校・農協・天主堂などが存在している。土地の地目別分類(表1)では、山林・原野が過半(五七%)を占め、田(三%)は、二〇町にも満たない。畑(三四%)が中心(一七四町)であるが、それにしても農家一戸当たりの平均面積は、田畑合わせて四・九反。つまり五反百姓にもならない。職業構成では、いちおう農業五四%、漁業二六%、その他一〇%となるけれども、農・漁とも、専業はいたって少ない。つまり半農半漁、それに出稼ぎの仕送りが、この島の経済を支えている、と見ることが出来る。

水田が少ないので、主幹農業は畑作、それに畜産ということになる。畑作は、

古くからのイモと麦とが中心であるが、最近では冬作の一部が馬鈴薯と玉ネギとに移行しつつある。畜産は、和牛（一九〇頭）が導入されているが、肥育が主であって、生産牛（六〇頭）は少ない。むろん一頭飼いである。農家の平均粗収入は、一三—一四万円と見積られる。これですらしの立つわけはない。というよりも農家は、実は女性の仕事とされている。だから副業といった性格が強く、それで男子は漁業に、より傾斜していく。漁業の中心は磯建網（刺網）と一本づり、それにタイ網と吾智網とである。いずれも沿岸小漁民には、変りがない。アグリ網の網元も廃業したので、今は地場の漁業資本家も見られない。船は、無動力船を含めて、六七隻だけである。水揚高としては、イワシが筆頭であるが、金額としては、タイ・伊勢エビ・イカ・アワビの類が多い。漁協を通じての年間販売高は、二、五〇〇万円というが、高級魚は、唐津・福岡・下関方面の仲買商へと流れる。五、〇〇〇万円程度と見積られる。なお出稼ぎについては、その実態をとらえることができない。しかしその家計で占める割合は、かなり大きいと見てよい。送金額は、年三〇—四〇万円といわれる。出稼者は、年間、一〇カ月ぐらい、島を離れる。帰島するのは、六月と十一月とに集中する。六月には、麦の収穫とイモの植付が重なってくる。また十一月には、イモの収穫と麦まきとがおこなわれる。そしてそのかん、盆と正月とに、一週間または一〇日間、帰ってくる。出稼ぎ先は、京阪神が主で、職種は、土工が大部分である。しかし一部は、沖仲仕にも従事している。

さて問題の相続慣行である。ここでは全戸を扱うことができないので、カトリック家族としては田代と東堂平<sup>とうどうへい</sup>の二部落、仏教徒のそれとしては、本村部落を採りあげることにした。このうち東堂平と本村とは、神戸大学も対象とした地点である。なお田代と東堂平とを採ったのは、もっぱら調査上の便宜であって、他意はない。この島の場合、部落の経済的な格差は、きわめて低い。対象とした三部落の一戸当たりの耕地も、田代（五・六反）・東堂平（五・〇反）にくらべて、本村（三・〇反）はかなり劣る。けれども本村は、唯一の港・白馬港をかかえている。それに石工

その他の副業も付着している。したがってほぼ同じレベルと押えてよい。なお操作上の約束を述べると、本調査では、現世帯主が相続した場合を「相続戸」、分家した場合を「分家」として扱った。そして前者だけを、分析の対象とした。それで相続の時点は、いろいろになってくるが、しかし過去の事実を問うているので、「未定」というケースは現われない。それから相続事実の確定には、(一)親の家屋敷は、だれが継いだか、(二)親の老後は、だれが看たか、の二点を指標とした。両親の死後、相続の開始された場合もあるので、(三)の指標は、相続戸のすべてには適用できない。とともに少数の事例では、この二つの指標のあいだに、ズレも認められた。けれども大部分では、これが同一人に帰着して、相続人の確定がなされた。なおいうまでもない点であるが、カトリック教徒では、位牌は存しない。位牌の所在・保管が指標になりえない理由である。

それでこの相続戸であるが、これは、カトリックでは四四戸、本村(仏教徒)では二二戸ということになる。現住戸のうちで占める比率では、前者が四八%、後者が四〇%と算定される。ただはげしい社会流動、とりわけ島外への流出の事実があるので、この比率は、別に家関係の様態をあらわすものではない。それから相続戸のうちには、現世帯主が独り子として生まれ、あるいは養子に來た事例が含まれる。これらは、当然、相続人となるわけで、われわれの対象とはならない。そこでこれらを別として、整理すれば表2のようになる。まず意外なのは、独り子・養子の高率であろう。すなわち田代・東堂平では、これらを合わせて六戸、本村では一〇戸の数にのぼる。けれどもこれを差引くと、カトリック三八戸、仏教徒一二戸、計五〇戸ということになる。これが本調査の基礎数字である。そこで相続人を続柄別に分類すると、五〇の全戸では、長子三八%となつて、およそ三分の一をやや出る。しかしカトリックだけだと、これが三一%、仏教徒は、事例不足ではあるが、五八%と、半分を出ることになる。要するに仏教徒のほうが、長子相続へと、より傾斜する。なお非長子の分であるが、まずカトリックでは、仲兄三一%、末子三六%と、

表2 続柄別相続人

	カトリック		仏教		計	
	実	%	実	%	実	%
長子	12	31.6	7	58.4	19	38.0
非長子						
仲兄	12	31.6	2	16.6	14	28.0
末子	14	36.8	3	25.0	17	34.0
計	38	100	12	100	50	100
独り子	1	16.7	7	70.0	8	50.0
養子	5	83.3	3	30.0	8	50.0
合計	44	100	22	100	66	100

した。要するに、相続時の実態に則しての把握である。それからいうまでもないが、旧民法当時、戸籍面は、すべて「長子家督」である。ところが家屋敷の継承とか、親の老後の世話とかの事実問題となると、戸籍面とは大いに違ってくる。聞取り調査によらざるをえない理由である。

さて相続人は、以上のようだとしても、もうひとつの問題が残される。財産相続の点である。いわゆる末子相続とからんで、この点は、きわめて重要だと考える。神戸大学の報告でも述べているように、末子制のもとでは、諸子均分が原則とされている。われわれが島民から聴取したかぎりでも、そうであった。ではその実態は、どうであろうか。ややくわしくは、後に分析することにするが、計数的に処理すると、表3のようになる。ここでも島民の発言と

やや末子のほうが高い。が、事例としては二件多いだけで、さしたる差ではない。また仏教徒では、仲兄一六%、末子二五%ということになる。したがってカトリックでは、長子・仲兄・末子の三者に、だいたい分散してくるけれども、仏教徒では、長子への集中が見られる。そういうことになるわけである。そこで次のように言えるであろう。カトリックでは、末子相続が支配的だとされてきた。しかし実態は、そうではない。長子も出てくるし、仲兄も現われる。末子は、三分の一度にすぎない。また仏教徒では、長子相続だといわれてきた。なるほど長子の比率は高い。けれども長子相続だけではない。ここでも仲兄や末子が登場してくる。なお本調査では、長男が死亡しているときは、次男を長男に直して、これを算定

表3 財産相続分類

		均 分	不均分	財産なし	不 明	計
カトリック	長 子	5(41.7)	4(33.3)	1 (8.3)	1 (8.3)	11 (100)
	非長子 仲 兄 末 子	7(58.3)	5(41.6)	—	—	12 (100)
		7(50.0)	7(50.0)	—	—	14 (100)
	計	19(51.3)	16(43.2)	1 (2.8)	1 (2.8)	37 (100)
仏 教	長 子	3(42.6)	4(57.4)	—	—	7 (100)
	非長子 仲 兄 末 子	—	2 (100)	—	—	2 (100)
		—	3 (100)	—	—	3 (100)
	計	3(25.0)	9(75.0)	—	—	12 (100)
合 計	22(44.9)	25(51.0)	1 (2.0)	1 (2.0)	49 (100)	

事実とは、大きく喰い違ってくる。すなわち相続戸の全体では、均分四四％、不均分五一％で、後者のほうがやり

ードする。が問題は、信仰別の内訳であろう。特にカトリックにおける均分制が目されるわけである。ところがこのカトリックでも、均分の比率は、半分(五一％)を占めるにすぎない。不均分が四三％に当たるのが実情である。また仏教徒では、事例不足にもかかわらず、さすがに不均分(七五％)の比率が高い。にしても、均分相続(二五％)を否定するものではない。さらに続柄別に検討してみたい。まずカトリックでは、この別による差異は、ほとんど現われない。とりわけ問題の末子でも、均分・不均分は、あい半ばしている。なお長子では、均分が四一％を占める。不均分(三三％)より、ケースとしては一例多い。また仏教徒では、仲兄・末子はいずれも不均分である。ところが長子では、均分三例(四二％)、不均分四例(五七％)と、両者が接近してくる。要するにカトリックは、末子制Ⅱ分割制、仏教徒は、長子制Ⅰ一括制といわれながらも、実態はそうではない。カトリック家族の相続にも、長子が現われる。とともに、財産相続では、不均分の分割もおこなわれる。

また仏教徒では、非長子も相続人になりうると同時に、比率こそ低い、均分相続も実行される。信仰別の二分法、

またこれに続柄別をクロスした四分法は、実態からすれば、ここでは適用できない。むしろその背後には、後に述べるように、共通の基盤さえ推定されてくる。なおさきほどから不均分という表現を取ってきたけれども、実はこれには二種類が含まれる。つまり相続人の単独Ⅱ一括の継承と、しからざる場合とである。後者は、そのほとんどが非相続人男子のあいだでの、均等分割をタタマエとしている。いいかえると、相続人を別にすれば、諸子均分といった形である。

### 三、若干の説明と分析

それ以下、資料を補足しつつ、前節の整理結果について、若干の説明を加えてみることにしたい。そして当面、問題は末子相続という特殊慣行の究明にあるので、焦点は、この慣行の成立基盤について述べる、そういうことになるであろう。

だいたい末子相続 (ultimogeniture) の成立に関しては、諸説が展開している。けれども一般的な理解は、次のように要約することができよう。分析的に言えば、内的要因としての貧困と、外的要因としての広義の労働市場の存在である。すなわち貧困のために、家庭内の人口圧を解消することが期待される。ところがさいわい外部に、これを吸収する労働市場が存在している。そこで子どもたちは、成人とともに家を出ていく。したがって末子が留まって、親の扶養者になる。とともに、その家を相続することになる。これは、主として歴史法学者・ヴィノグラドフ (P. V. Vinogradoff) の主張である。<sup>(6)</sup> そしてかれの場合、これら内外二要因のうち、どちらかといえば、貧困という内的要因を重視する。分封せざるをえない、これが必然的な動機だからである。帝政ロシアのころ、搾取された農民は、さかんに流出・逃亡をくわだてた。これがヴィノグラドフをして、この説を主張させたという。ところでかれにさきだつ



民族学者・フレイザー (Sir J. Frazer) では、反対に外的要因が重視されてくる。<sup>(7)</sup> もともとフレイザーの考えかたは、「牧人説」といってよい。つまり流動を常とする民族に、この相続慣行が付着する、という見かたである。遊牧民は、その典型である。つまり牧草資源を追って、どこへでも家族の分封ができる。年長者から分かれていくので、結果としては、末子相続が実現する。ただフレイザーによれば、もし社会流動が原因だとすれば、これは遊牧民にはかぎらない。農耕民でも、これが成立する。すなわち移動式の農法にしたがう諸民族がこれである。こうしてかれは、焼畑農民の相続慣行に注目する。いわゆる「刀耕火種」、火田民のそれである。特にアッサムから中国の西南諸民族の末子相続を挙げてくるのである。

ただ日本の場合には、この外的要因、したがってフレイザー説は、そのままでは適用できない。原文化・基層文化は別として、遊牧や焼畑は、今日的な段階では、もう説明の道具にはなりえない。それにヴィノグラドフの労働市場説も、都市化と産業化の進行した明治以降は、別である。がそれ以前の時代を説明するには、これまた説得的ではない。事実、日本では、この末子慣行は明治以降のものではない。黒島でも、少なくとも明治初年には、この存在を認めることができる。というわけで、フレイザー説を否定するのではないけれども、これは「開拓説」として修正されてくる。つまり未墾地・開拓地の存在である。そして農家の過剰人口は、こうした土地に向って、流出し、そこに定住する。一般に長男から出るので、結局は末子相続になる、というのである。中川善之助は、これを信州・諏訪で確認して、「山浦型」と名付けた。労働市場を求めて他出する、「下筋型」と対照させる意味である。<sup>(8)</sup> また大石慎三郎などは、徳川前期の相続形態と耕地の増大(新田開発)との相関について、これを巨視的に把握している。<sup>(9)</sup>

そこでまえに戻って、貧困という内的要因である。ところがここでは困難な問題に遭遇する。というのは、この末子慣行が、多少でも財産の分割をとまなっている点である。フレイザーから発する「開拓型」だと、この分封は、考

えかたによっては、家族集団の成長とも採れる。したがって財産の分与をとんでも、これはおかしくない。しかし貧困が動機となるかぎり、諸子分与は、はなはだ理解に苦しむ点である。貧困にもかかわらず、財産の分割がおこなわれる。いいかえると貧困の拡大・再生産の過程である。それでこれについて一部の学者は、次のように述べている。つまり貧困のために、相続に対する権利意識がうすくなる。いや親の扶養や消極財産を負うことさえもある。かえって相続義務感を助長する、というのである。<sup>(10)</sup> 事実、末子慣行のおこなわれているのは、おおむね貧困地帯に属している。黒島も、その経営規模からして、このことが察せられる。が、好例は、おそらく鹿児島県下ということになる。島岐部も含めて、最大の末子慣行地帯とされているのであるが、これとはうらはらに、農家の平均反別は、五・七反という全国最低を記録している。またこの耕地の六割は、生産力の低い畑地である。ところでわれわれの体験からすれば、貧困は末子相続どころか、反対に長子家督とも結びついてくる。この場合、財産は、当然、長子の一括  
Ⅱ単独相続である。したがって次三男は、ほとんど分前にあずかることはない。いわゆる稼ぎ出し分家の形を採って出ていく。ヴィノグラドフの労働市場説に似てくるけれども、ここでは他出するのが長男ではない。かえって長男という次代の幹を残して、次三男という枝葉を弘おうとする。貧困のために、そうせざるをえないのである。<sup>(11)</sup> いずれにしても、さきの貧困ゆえに権利意識を生まないというのは、解釈としては成立する。けれども現実には、支持できないいわけである。

そこで以上のような理解に立って、黒島の相続慣行について、検討してみたい。われわれは、さきに貧困は必然的に末子相続、特に財産の分割とは結びつかない点を指摘した。けれども末子相続を規定するものとして、内的要因がまったく無関係だというのではない。ただわれわれの挙げるのは、貧困ではない。むしろ家庭内の人間関係である。だから貧困が関係してくるとしても、それは、人間関係という *net-work* を通じて、相続への規制要因として働い

てくる。そのように考えられる。具体的にいうと、家庭内の不和・葛藤・緊張などがそれである。そしてこれを回避するサイクル・メカニズムとしての末子相続ということになる。この着想は、実はわれわれが黒島調査にききだつ、幾度も経験からえられた<sup>(12)</sup>が、この点に注目した学者は、けつして少なくない。事実、この人間関係の不調和や結滞は、時として伝統的に確立した制度でさえも、これを空洞化してしまふ。極端な例ではあるけれども、中国の相続制度がこれである。周知のように、この国では、分頭相続をタテマエとするとともに、この分産は、親の生前にはなすべきでない、として教えられてきた。それ自身、不孝である。と同時に、睦族の精神にも反するからであった。ところが実際には、これがしばしばおこなわれる。戦前であるが、費孝通は、かれの郷里・江蘇省開弦弓のモノグラフで、父子の争いによる分産過程を生彩にえがいている。<sup>(13)</sup>が、戦中、かれのおこなつた雲南省の調査では、生前分割は「むしろ一般の慣習」と述べている。そしてかれが分産の原因として挙げるのは、入嫁による家庭関係のヒズミ、あるいは兄弟間の感情のアンバランスなどである。<sup>(14)</sup>もっと極端なのは、高砂族の場合であろう。アミ族は、母系制を採っているが、その部族、馬太鞍・大巴聖系のアミでは、一族集居を本体としている。すなわち数組の夫婦が同居する。が、ここでもトラブルが発生する。「然レトモ聚合家族制度ニ伴フ欠陥トシテ、家族ノ人数多キタメ、不和ヲ生スル事アリテ、一家平和ノタメ、止ムナク分家ヲ許ス事アリ」といつた状態である。<sup>(15)</sup>

ただわれわれは社会学なので、家族心理そのものを扱うことはできない。それで別稿では、計数的に二点についての分析をおこなつてみた。<sup>(16)</sup>ひとつは、家族成員、とりわけ子ども数である。他は、相続が父の生前におこなわれたか、それとも死後になされたかの点である。そこでおのおのについて、簡単に分析結果を示すことにしたい。

まず家族成員の問題である。これは、前述の高砂族でも示唆されているが、要するに多人数世帯では、一般に人間関係がむずかしくなってくる。特にカトリックでは、家族計画が宗教の名で禁じられている。そしてこの多人数とい

うのが、家族の分封につながってくるのは、次の申請者でも、あきらかである。この島の一農民が農業委員会に提出した、農地転用の申請である。

申請者は現在十五人家族の農家ですが、一軒の家に十五人が雑居していますので、別に住家を建て、長男・子供を分家させたいと思いますが、宅地がなく、現在の申請地は、宅地と宅地にはさまれた畑で、収穫量はほとんどなく、その上、竹の根がたえず侵入するので、これを宅地として転用いたしたく、申請に及んだ次第であります（昭和三十年）。

そこで相続当時の子どもの平均数を算定すると、表4のようになる。すなわちカトリック（五・八人）と仏教徒（四・八人）では、一・〇人の差が見られる。また相続人は、男子にかぎられるので、男子の平均数をみると、こ

表4 有子数・男子数

	カトリック	仏教徒	平均
子供数	5.8	4.8	5.5
男子数	2.9	2.5	2.8

表5 有子数（カトリック）

	長子	非長子
5人以下	50.0	37.0
6人以上	50.0	63.0
計	100	100

表6 有子数（仏教徒）

	長子	非長子
5人以下	83.3	40.0
6人以上	16.7	60.0
計	100	100

では〇・四人の差ということになる。けれども問題は、子どもの数がサイクル・メカニズムとして、機能するかどうかの点であろう。つまりもともと多人数世帯のうえに、子どもの結婚、次いで孫の出産となる。このために、長男から分家して、結局、非長子相続が実現するかどうか、といった筋である。そこで子ども数の平均は、

五・五人なのでかりに五人のところを区切って、これと長子・非長子両相続とを相関させると、表5（カトリック）および表6（仏教徒）のようなことになる。まずカトリックの長子相続ではこの五人ラインが分岐点とはなっていない。いいかえると、多子・少子によって、長子相続という形は、規制されなかったことになる。ところが非長子相続

となると、これはより、多子へと結びついてくる。非長子相続をおこなったカトリック家族のうち、三七％は、五子以下の家であった。これに対して残りの六三％は、六人以上の有子家庭ということになる。また仏教徒では、事例は僅少であるけれども、長子相続は、大きく五人以下に傾斜してくる。八三％がこれである。しかし非長子相続では、それほどではない。が、五人以下が四割、六人以上が六割というので、やはり多子への傾斜は見られる。要するに多子のために、非長子相続が多少でも促がされる。このことは、ほばいえるようである。

次の点に移りたい。生前相続か死後相続かの別である。ところでこれを問題としたのは、ほかでもない。前述のように、この島のカトリックでは、末子相続が一般的といわれながら、実態は、かならずしもそうではなかった。仏教徒でも、長子相続一色に塗りつぶされたのではなかった。さてカトリックの場合である。末子があとを継ぐのがパターンだとしても、これには前提がある。つまり家族のサイクルが自然に経過したときには、そういうことになる。いかえると、末子が社会的成人に達し、あるいは達しようとしたころまで、親は存命であった。こうした場合には、親から末子へのバトン・タッチが可能となってくる。けれどもそうなるとはかぎらない。具体的にいえば、中途での父の死である。世帯主が死亡すれば、とにかく次の世帯主を立てなくてはならない。末子は、まだ成長していない。とすれば、すでに成人している子ども、あるいは近く成人する子どもが、これに選ばれる。これは、当然とすべきであろう。つまり死後相続には、より、長子や仲兄の現われることが推定される。では実態は、どうであろうか。表7によれば、カトリックに関しては、だいたいこのことが裏づけられる。すなわち生前相続では、長子の出る比率（一三％）は、ひじょうに低い。そして末子では、これがちょうど半ば（五〇％）に達する。ところが死後相続では、これが逆となる。長子が半ば以上（五三％）を占めるのに、末子の事例（一八％）は二割に満たない。そして仲兄は、生前・死後とも、長子と末子との中間に当たっている。ところで仏教徒では、形はかなり違ってくる。なるほど死後相続

表8 生前相続時の  
父の年令

	カトリック	仏教
長子	68.5	65.6
非長子	68.1	70.0
平均	68.3	67.4
長子の年令	28.5	34.1

表7 生前相続・死後相続

	カトリック			仏教			
	生前	死後	計	生前	死後	計	
長子	13.7	53.3	31.6	71.4	40.0	58.3	
非長子	仲兄	36.3	25.0	31.6	—	40.0	16.8
	末子	50.0	18.7	37.8	28.6	20.0	14.9
計	100	100	100	100	100	100	

では、カトリックと類似しているようであるが、なお事例不足のため、断言はできない。はっきり異なるのは、生前相続の場合である。ここでは長子が七割を占めてくる。

さて生前相続とは、親の側からすれば、隠居の事実を指している。すでに述べたように、この島の隠居は、制度化されてはいない。とともに、別居隠居ではない。なるほど壬申戸籍（明治初年）のへんでは、隠居分家らしいものも見られる。しかし今日では、これも姿を消している。が、実質的には、隠居がおこなわれている。これには、間違いがない。ところがこの隠居では、仏教徒はその跡を長男に譲っている。こういうことになるわけである。とすれば、かれらにおける長子相続の姿勢は、かなり正しいということになる。しかしはたしてそうであるうか。ただわれわれは、直接、これを検証するだけの資料を持たない。にしても、この生前相続の場合、相続時の父の年令に注目すると（表8）、だいたい六五―七〇才のあいだに納められる。すなわちカトリックでは、長子・非長子相続とも六八才、仏教徒では、長子相続六五才、非長子相続七〇才ということになる。つまりこのへんが就労可能の限界で、そこで世代の交替がなされるものと考えられる。しかもこの点は、両教徒とも、ほとんど変りがない。ところがそのとき長男、つまり相続人の年令（同表下欄）をみると、やや違ってくる。カトリックでは二八・五才、仏教徒では三四・一才で、その間に五・六才の差がついてく

表9 分家創設場所と財産分与の有無

	カトリック			仏教		
	有	無	計	有	無	計
島内	37 (69.8)	16 (30.2)	53 (100)	4 (44.4)	5 (55.6)	9 (100)
島外	10 (22.7)	34 (77.3)	44 (100)	6 (66.7)	3 (33.3)	9 (100)
計	47 (48.5)	50 (51.5)	97 (100)	10 (55.6)	8 (44.4)	18 (100)

る。とすれば、こういう見かたも、できないではない。すなわちカトリックとくらべて、仏教徒の場合には、父が就労の限界に達したとき、長男の平均年齢が相対的に高い。ここに長子の選ばれる公算がある、とするのである。ただこれは、少数事例を操作してのことにすぎない。とともに、カトリックの側については、説明困難な事情も含んでいる。したがって当面、単なる推測にとどめておくことにしたいと思う。

#### 四、信仰の立場

以上のように、相続人にだれが選ばれるかの家族的なメカニズムについては、若干の示唆がえられた。けれども問題には、なお残される。分割相続の点である。貧困にもかかわらず、なお財産の分与がおこなわれる。このことである。もっともこの分割も、すでに限界に達したと見てよい。特に不動産に関しては、そうである。われわれは、すでに相続戸について、財産分与の状況を表示した(表3)。このうち不均分の分割をおこなった家について、分家先の地点(島内・島外)と、そのさいの分与財産の有無との相関をながめると、表9のようになる。仏教徒では、独り子・養子の多い点からも推察されるように、分家件数もまた少ない。したがってこれは、参考程度にとどめて、問題のカトリック分家について検討してみよう。まず島内分家では、さすがになんらか財産、特に不動産の分与をおこなう例が多い。すなわちこれが六九%に達する。ところが島外分家では、実は分与にあずからないのが七七%という

ことになる。いわゆる稼ぎ出し分家・ヴィノグラドフ型のそれといえる。したがって均分制が本旨だといっても、そこにはある限界が想定されてくる。とりわけ島外他出者に対する処遇である。<sup>(17)</sup>

それは別として、この島のカトリック教徒では、古くから分割相続がおこなわれてきた。ではその理由は、なんであつたらうか。もっともこのことは、末子慣行地帯の相続制全体の問題として、考察しなくてはならない。が、カトリック家族のそれに関しては、すでにひとつの見解が示されている。大原長和が五島・福江島（玉之浦町）の調査から得たのがそれである。<sup>(18)</sup> 別稿でも紹介したので、ここでは要点だけにとどめることにしたい。大原がアクセントを置いているのは、この宗教の特異性である。これは、三点に分かれる。第一は、さきにも触れた家族計画の禁止である。もともとかれらは、移住者として、経済的にも不利な条件に置かれていた。加えて世帯員の増加である。貧困は、さらに拡大・再生産される。家族集団として、収容力がない。そこで分封がおこり、末子相続が実現する。<sup>(19)</sup> 第二は、宗教的な平等主義である。カトリックは、神のまえではすべてが平等であると説いている。一般に親としてみれば、子どもはどれも可愛い。つまり宗教的な平等主義が、財産相続での均分制を導いていく。第三は、宗教的聖職制との関連である。教徒のあいだでは、聖職者（神父）となることを、最大の名誉としている。そして最初の子どもは、これを神に捧げようとする。次男以下は、家計を救うために、船員として離島していく。娘も、織姫として、家を出る。結局、親と末子との同居が実現する。こういうのである。

われわれが聴取したかぎりでも、島民のあいだでは、この均分制は、外人神父から教えられたという回答が多かつた。それで宗教の点も、考慮すべきであるが、ただ以上の三点には、われわれとしては、異論も存する。第一の貧困説が採りえないのは、前述のとおりである。それで第二の宗教的な平等主義である。しかしここでは、女子はつきり共同相続者から除外している。つまり性的には不平等である。とすれば、少なくともこの平等主義も、純粹ヒュー



マニズムの立場ではない。社会化され、風土化されているといえる。それで第三の聖職者の問題である。ただこの推論が成りたつためには、長男を神に捧げるといふ事実が裏づけられなくてはならない。ところがわれわれの調べたかぎりでは、そうでもない。むしろ出来の良い子を神父にしようとす。小神学校から始まるスクーリングがある以上、これは、当然だともいえる。といつてわれわれは、カトリックという信仰が分割相続、したがって末子制と無関係だとは考えない。しかしそれは、この慣行を織りなす経緯のひとつにすぎない。少くとも、この慣行がカトリックという宗教だけから生まれた、とは想定できない。とともにいずれの宗教でも、別の文化に移住された場合、多少でも風土化という作用を免れない。魂の問題は別としても、制度・慣行の面では、完全な純血は、容易に保つことができない。禁じられている離婚も、実際にはなされている。改宗しないままの異教徒との婚姻も、皆無ということはない。夜、出漁するイワシ網などの漁民では、当然、漁撈は安息日である日曜の朝までかかってくる。仏教から発したお盆も、*secularize*された形ではあつても、料理としては現われる。

大原は、指摘しなかったけれども、もしカトリックが、いわゆる末子制を支えているとすれば、その最大の支点は、おそらく次のことにあると考える。この宗教は、日本化されても、日本家族制度を擁護する立場にはかならずしも立たなかった。具体的にいうと、「家」制度に抵抗とはいえないにしても、積極的にバックアップする姿勢は示さなかつた。『*Paterfamilias*』の雰囲気とは、だいぶんちがってくる。「家」制度をここに論ずる余裕はないけれども、精神形象化された「家」というものを、子々孫々にまで、継承するという考えかたは、この宗教ではうすい。なお族制のうえで、日本の「家」制度は、男系で構成された本分家関係という構造的な文脈に位置している。すなわち同族団である。ところがカトリック村落では、この文脈も稀薄である。そこには、あるいは大原のいう「平等主義」に代わつて、「隣人愛」が持出されるかも知れない。つまりこのために *kinship* が、単系でなくて、双系 (*bilateral*)

的なものに拡大していく。ただ以上は、あくまで推測にすぎない。が、現象的にはっきりしているのは、まえにも触れたように、この教徒では、位牌が存しない。つまり「家」の象徴を欠いている。とともに、仏教徒の年忌に似た家族行事が無いとはいえないが、祖霊は「死者の日」に、教会で一括してミサが捧げられる。「家」観念に乏しいゆえんであるう。

## 五、結びに代えて

もう少し問題点を深めて、本稿の結びに代えよう。われわれは、さきほどカトリックだけからこの特殊慣行が生まれたのではないと推論した。というのは、末子相続地帯とカトリックの分布とは、一部の地点では、これが一致する。黒島もそうであるが、五島あたりでも、隠れキリシタンを含めて、この一致が見られる。<sup>(20)</sup>しかしそれは、ごく一部にすぎない。この慣行は、南九州から西北九州にかけて、相対的に濃厚であるけれども、瀬戸内の島や南紀、さらに点としては、前述の信州・諏訪でも報告されている。なお末子相続と似た隠居分家となると、伊豆諸島が著しい。<sup>(21)</sup>しかしこれらの地域とカトリック、あるいはキリスト教文化とは、なんの関係もない。最大の拠点・鹿児島県下にしても、そうである。ザビエルが足を印したというだけで、藩制期を通じて、キリスト教からは、なんの影響もなかった。いや仏教の一部さえ、ここでは禁止されたわけである。

ということになると、この特殊慣行の成立基盤は、これを別のものに求めなければならない。ただこの点についてのわれわれの研究は、まだ推論の域を出ない。けれども黒島との関連に注目すると、おそらくムラ体制の不熟というのが論点となってくるであろう。そしてこの論点は、さきの「家」制度とも、結びつきを持ってくる。われわれは、「家」制度というものが、本分家関係という文脈に支えられている、と述べた。ところで本分家というのは、単に世

帯の結合ではない。それは一般に、本家を頂点としたピラミッド型の構成を採ってくる。つまり家格を持つ家々の連合である。ところでこうした家格にしても、家連合にしても、これが威光や権力として機能するには、一定のフィールドが前提となってくる。そしてこれがムラであると考ええる。いや家格や家連合は、ムラ体制がこれを要求したともいえる。この議論への深入りは避けたいと思うが、とにかくクローズド・システムとしてのムラは、共同財産や共同利用の権益とからんで、もともと戸の増加を喜ばない。分家の制限である。また個々の戸としては、財産の分割は、なるべく回避しようとする。特に土地所有は、家格の物的基礎である。とともに、ムラの支配体系で、そのカナメとなるものだからである。

ムラとは、一般に部落・大字の地域が、これに当る。そしてこのムラは、藩制期には、行政能力を持った自治体でもあった。ところで黒島である。これが現在、八部落に分かれていることは前述した。けれどもこの部落がムラの伝統をもつとは考えられない。<sup>(23)</sup> 壬申戸籍によると、当時の黒島は、はじめ「前津吉村南部」(平戸島)として現われる。そして十年戸籍では、「黒島村」と改められた。当時は、二四五戸を数えている。ところが両戸籍簿とも、部落の名前は出てこない。一連の通し番号による地番である。また部落ごとの庄屋も、検出できない。どうやらこの島自体を、ひとつのムラと見たほうが正しい。加えて奇妙なことには、ここでは部落の境界が存しない。畑作村の常として、民家も散在してくるけれども、地域社会としての部落も、その輪郭が定かではない。現在の部落がいつ命名されたか。この点は不明であるが、しょせんここでは、部落とは民家の cluster といった印象が強い。それだけではない。黒島では、村落共同体の基盤となるべき共有地・入会地を欠いている。土地私有化のもっとも徹底した姿である。二〇町弱の水田にしても、ほとんどが棚田・歩田の類で、すべてが天水田である。いわゆる水による共同体的な規制も、ここではおこなわれるべくもない。もっとも体制的には、もうひとつの点が注目されるであろう。教会≡信仰による

integration がこれである。なるほど教会役員などは、部落ごとの配属となっている。けれどもそのことは、部落を sub-group 化するよりは、本村部落を除くカトリック教徒としての団結を強くしているといえる。

いずれにしても黒島のムラ体制は、きわめてルーズといわざるをえない。ここでは戸を制限するようなメカニズムは、ほとんど見付けることができない。なおこれと関連して、もうひとつの点が注目されるであろう。もっともこれは、黒島にはかぎらない。というのは、平戸藩には特異な土地制度が存在した。もともと中世大名なので、兵農分離も徹底せず、加えて家臣の知行地を広く残したことも、事実である。それだけではない。土地台帳（「田畑清帳」）のうえでは、農民の所有地と並んで、武士（郷士）の土地が堂々と名を列ねている。<sup>(24)</sup>とともに当藩では、いわゆる門割制が実施された。その実態は、あきらかではないけれども、ただここでは、門割とともに、農民の土地私有も認められていた。<sup>(25)</sup>薩藩と異なる点である。そして寛政七年、松浦静山の定めた「郡方仕置書」によると、割替は、三年に一度、あるいは五年に一度が常法であった。ところがこの門割制は、新分家のさいにも適用される。「子共数多有之、竈ヲ分ケ候節」とあるところからすると、戸の制限とは、まったく反対である。いや分家を奨励した様子さえ見られる。

一、百姓之子共・兄弟多、一家ニ居候者ハ、其人數応し、田畑割増可相渡事。

そのうえ分家する者には、建築資材さえ与えられている。

一、百姓家古ク相成建替候歟、又者火災・風破・水損等有之、又は子共余計有之、新規ニ家作候節は、竹木共ニ、其最寄之山より可相渡ニ付、子細委ク書付ヲ以テ可申達事。<sup>(26)</sup>

もちろん、この門割制が黒島で実施されたかどうか。これについては、なんら裏付けはない。ただ藩全体の体制として、こうした土地所有についてクッションがある以上、平戸領のムラがコンパクトなものになりえない。この点は、

推察してよいであろう。しかもこのムラは、農民以外の武士を含んでいた。またこの武士も、半士半農という中間的な存在であった。そこではじめに引用した神戸大学の報告に注目したい。本村部落が旧平戸藩の家臣団で形成されたことに続いて、同報告書は、こう述べている。「本村部落とかくれキリシタンの諸部落とが、相互に友好的な接触をもたなかったばかりか、反目と恒常的な緊張に置かれていた明治中期まで、本村では長子相続が絶対優先していたものと考えられる。その後、両宗教集団の間に共存・親和関係が成立するに及んで、少数派としての本村は、漸次多数派であるカトリック諸部落の影響を受けて、相続の慣行に変容を来したのであることは、疑いをいれない。<sup>(27)</sup>」要するに“acculturation”の立場である。われわれは、目下のところ、これを反証する資料を持たない。けれども両宗教集団をこのようにシャープに区別するまえに、両者に共通の基盤が存在したのではあるまいか。本村部落で見られた非長子・分割相続も、この共通の基盤から検討してみる必要がある。平戸藩の旧資料によれば、武家層での長子家督の線は、なるほどほぼ確かめることができる。けれども本村部落が、歴たる家臣団からつくられたかどうかは、あまり定かではない。そのうえ平戸藩そのものの体制が、以上のようなものであった。加えて壬申戸籍の分析からは、明治初期の本村部落は、「長子相続が絶対優先していた」と結論することはできない（別稿参照）。平戸藩だけでなく、総じて肥前国は、長子相続が固定していなかったとも見られる。明治十三年の『全国民事慣例類集』は、肥前国彼杵郡の条として、次のように記している。

分家ハ其時々届出ス宗門人改ノ節届出テ帳面ヲ改ム。持高ヲ分ツトキハ役場ニ申出ル事ナリ。村方ニテハ長男ヲ第一、二分家シ末男ヲ以テ本家相続セシムル事多シ。<sup>(28)</sup>

黒島のカトリック教徒も、その母村は、西彼杵郡にあったことを附記しておく。

注

(1) 神戸大学経済経営研究所『黒島―出稼ぎと移住の島―』一九六一年。

(2) 同右、一〇二―一〇五頁

(3) 内藤莞爾「カトリック家族の相統慣行―長崎県黒島―」(九州大学『九州文化史研究所紀要』第13号、一二三―一五九頁)。

(4) ややくわしくは、前掲拙稿参照。

(5) この点が、われわれの調査と神戸大学のそれとの、大きなちがいといえる。神戸大学の分析結果を示すと、別表のようである。第一に、この分析では、相統の確定になにを指標としたかが不明である。ただ「未定」・「不明」の多いことについて、これは、新民法の施行によって、「従来の長子相統を維持すべきであるかどうか、まだ部落民の態度が決まっていないことの現われと見られる」と書いている。とすれば、ここでの訳ねかたは、親に向かって「お宅のあとつきは？」といった形のものと思われる。なおわれわれの分析結果が示したように、長子相統が財産に関しては、そのまま単独一括相統になるのではない。また非長子相統が、そのまま均分相統になるのではない。この点でも、神戸大学調査は、不備といえるだろう。

部落・教別 相統形態	カトリック (名東堂)		教村 (仏本)	
	実	%	実	%
長子相統	3	9.4	9	31.0
非長子相統	22	68.7	5	17.2
未定不明	7	21.9	15	51.7
計	32	100	29	100

(6) Vinogradoff, P., *Outlines of Historical Jurisprudence*, Vol. I, 1920, pp. 285-6.

(7) Frazer, Sir J., *Folklore in the Old Testament-Studies in Comparative Religion, Law and Legend*, Vol. I, 1919, pp. 433 and Seq.

(8) 中川善之助「末子相統」(『家族制度全集』史論篇V、昭和十三年、六三―九八頁)。

(9) 大石慎三郎「江戸時代における農民の家とその相統形態について」(日本法社会学会編『家制度の研究』(上)、昭和三十一年、七九―一二二頁)。

- (10) 中尾英俊「農家相統実態分析」(講座『家族問題と家族法』Ⅵ、相統)。
- (11) 中尾英俊「鹿児島県の実態」(川島武宣編著『農家相統と農地』一九六五年、第十一章)。
- (12) 内藤莞爾「いわゆる末子相統について」(『村落社会研究』第三集、一九六七年、二八八—九頁)。
- (13) 費孝通『支那の農民生活』仙波麥雄・塩谷安夫訳、昭和十四年、九〇—九三頁 (Fei, Hsiao-Tung, *Peasant Life in China*, 1939)
- (14) Fei, Hsiao-Tung and Chang, Chih-I, *Earth-Bound China-A Study of Rural Economy in Yunnan*, 1948, pp. 114—116.
- (15) 臨時台湾旧慣調査会第一部『番族慣習調査報告書』大正七年、一〇九頁。
- (16) 拙稿「カトリック家族の相統慣行」一四七—一五〇頁。
- (17) 竹田且は、広島県の岩子島(芸予叢島の一つ)で、典型的な末子相統を報告している。けれどもこの相統制も、耕地細分  
 化の防止と、子の島外排出とによって選定相統的なものに移行しつつあるという。事柄は別であるが、黒島の状況と類似  
 している(竹田且「法と慣習」、『社会と伝承』七一、昭和三十八年、一〇頁)。
- (18) 大原長和「五島の末子相統について」(九州大学法学部『法政研究』第二七号三一四合併号)。
- (19) なお大原は「末子相統」といっているがわれわれの分類では「隠居分家」に属する。
- (20) 古野清人『隠れキリシタン』昭和三十四年。
- (21) 竹田且『民俗慣行としての隠居の研究』一九六四年。
- (22) 喜多野清一『同族組織と封建遺制』(日本文学会編『封建遺制』昭和二十六年、一七五—一九五頁)。
- (23) 平戸松浦藩では、ムラのことを「免」と称した。
- (24) 箭内健次監修『長崎県の歴史』昭和三十六年、一四八—九頁。
- (25) 拙稿「相統形態の試論的分析—いわゆる末子相統を基軸として—」(九州大学文学部『哲学年報』第30輯、昭和四十三年、  
 一—一八—二〇頁)。
- (26) 平戸藩「那方仕置帳」(『長崎県史』史料篇第二、昭和三十九年、三〇八—三一二頁)。
- (27) 前掲『黒島』一〇二頁。
- (28) 風早八十二解題『全國民事慣例類集』昭和十九年、二一一頁。

\* 本稿は、昭和四十二年度文部省総合研究「西北九州におけるキリシタン・カトリックの総合研究」（代表者・九州大学野村暢清）によった。またこの調査には、土居平（筑紫女学園短大助教授）・野口英子（同助手）・坂本喜久雄（九大助手）・瓦井治代（九大大学院）・内藤考至（同）の参加をみた。

—四三・三・五—



## 史的イエス研究の方法

田 川 建 三

一

従来のイエスの歴史復元の方法は、資料のふるいわけという単純な作業にのみ頼っていた。つまり、史実であると判断できる信憑性の高い資料のみ手もとに残し、そこからイエスの出来事を再構成する、という方法である。もちろんこれは史学的に十分正当な方法である。いやむしろ、もしも資料が豊富であるとすれば、これのみが唯一の正当な史学的方法であると言わねばならない。しかし問題は、一方では、このようにして手もとに残しうる資料が量的に極めて限られており、他方では、そのままでは直接資料とはなりえないが、しかも歴史的推論を加えることによって資料として用いうる間接資料はかなり豊富に存在する場合はどのような方法が用いうるか、ということなのである。この場合は複雑かつ緻密な方法論的反省を強いられる。そして、間接資料の間接性はその場合場合に従って性格を異にするから、方法論的反省もその扱う対象に従ってその都度なされねばならないのである。史的イエスの研究はまさに典型的にこの種の反省を要求する場合である。にもかかわらずこの点についての歴史学的な反省があまり行われていないのがイエス研究の現状ではないのか。「史的イエス」についての神学的討論は実に高度な水準でなされて

いながら、その討論の基礎をなすべき歴史学的な問題については案外初歩的な反省すら怠っている場合が多い。

啓蒙主義以來、新約聖書の学問的批判的研究がなされるようになってから、今日にいたるまで、福音書の文献学的分析の方法はいろいろと発展してきているけれども、その発展を通じて支配していた精神は、あくまでも、より古いより確かな資料にたどりつこうとする「ふるいわけ」の精神であった、と言えよう。初期の福音書研究はいわゆる共観福音書問題に集中した。共観福音書相互の利用関係を追跡し、ありとあらゆる可能性が検討されて、ついに二資料説が確立されるまでの十九世紀新約学の努力は高く評価されるべきであるし、今日でこそ常識となつていているもの、二資料説は学問というものの偉大さを示す金字塔として高く評価されるべきであるのだが、その金字塔へと導くライトモチーフとして働いた精神は、よい古いものへ、という執念であつた、と言つてよからう。マタイ、ルカをより新しい福音書であるともみなし、その両書の共通資料としてより古いマルコ伝とイエス語録たるQ資料を指摘した、ということ<sup>(1)</sup>は、とりも直さずマルコとQの二資料を合体させることによって史的イエス像を描き出せる、という希望があつたらである。しかしこれでは、文献学的には大きな進歩であつても、史的イエス復元の方法論的反省としては、古代教会以來存在していた四福音書調和の試みと同じ精神なのである。すなわち、信頼しうる資料を合計すれば、そのまま<sup>(2)</sup>でイエス像になる、と考へていたのである。だがもちろん、マルコ福音書もQ資料もそのままでは信憑性のあるイエス伝資料ではありえない。当然のことながら、この二資料よりも更に古くさかのぼることが求められた。そして資料仮説としてそれ以上古くさかのぼることを断念せざるをえなくなつた時に、方法論的転機を求めて生れたのが様式史研究であることも周知の事実である。そしてこの方法が今世紀前半の福音書研究の飛躍的發展をもたらしたこともよく知られている。しかしその動機たるや、より古くより確実なイエス研究の資料にさかのぼらう、という点で、資料仮説の場合とおよそ同一なのである。このことは、様式史研究の主たる推進者の一人であり、その後のイエス研究に最

も大きな影響を残した、R・ブルトマンの場合に最も顕著である。<sup>(3)</sup> その有名な『共観福音伝承史』は次のような書き出しではじまっている。「共観福音書問題の研究が、マルコ福音書が最古の福音書であるという結論に到達した時に、……人々はその結論に喜んで、あまりにせっかちに歩を進め、マルコによるイエス伝の叙述をそのまま……歴史的な過程であると思なしてしまった。<sup>(4)</sup>」この意味でのマルコ仮説が通用しなくなった以上、「イエスの言葉やイエスの出来事の信憑性」を検討するためには、「組織的な探究によって伝承の各層を区別しなければならぬ。<sup>(5)</sup>」それをなすのが様式史研究である、というのである。このように言うからには、ブルトマンが様式史研究の目的を、第一義的には、福音書の文書資料以前の口伝断片伝承の段階を更にいくつかの層にわけて、最も古い層に到達しようとするのだ、と考えていたことは明白である。だからたとえば、彼の命名するアポフテグマという類型に関しては、ブルトマンは、その物語の核となり、史的信憑性を保っていると考えられるイエスの発言にのみ集中し、その発言の状況設定を与える物語部分については、あとから観念的に設定されたもの (Idealszene) と断定し<sup>(6)</sup>、一言のもとに退けることが多いのである。このようなブルトマンであるからこそ、『イエス』を書く場合には、「伝承のあの最古の層の中にある思想の複合体が私達の叙述の対象」であり、この最古の層を「イエスと名づける」というのである。<sup>(6)</sup> これはもう「ふるいわけ」的方法の極致と言わねばならない。そしてその後、一九五〇年代後半になって再び史的イエスについての関心が強くなるまでは、ブルトマン学派の間でもそれに反対する者の間でも、イエス研究に一種の停滞が見られたのは、ブルトマンの『イエス』が「ふるいわけ」的方法の限界点にまで到達していたからにはほかならない。

しかしながら、その後様式史的方法による福音書の各個テキストの研究が更に洗練されていき、またそれに続いて最近いわゆる編集史的方法<sup>(7)</sup>が福音書研究に適用されるようになってくると、どうしてもこの古典的なイエス復元の方法では話がすまなくなってくる。編集史的研究の適用の結果、様式史の段階においてはまだ信憑性のある素材だと思

われていた伝承資料も、かなりの程度まで教団神学や福音書記者の神学によって潤色されたものと判断されるようになったのである。<sup>(8)</sup>このようにして資料伝説から様式史へ、様式史から編集史へと、「ふるい分け」の技術が進めば進むほど、イエスの歴史を復元するための確かな素材の数は減っていく。ある人はこれをらつき、ようの皮むきの操作だと批評した。芯が残るだろうと思つて皮をむき続けていくと、ついに何も残らないのである。イエス研究の現状は、それほどではないにせよ、それと大差ないところまで追いつめられてきている。そこでどうしても根本的な方法論的転換を行う必要があるのだ。

この「ふるい分け」の操作に対して、ふるい分けの基準が解釈者の主観に従つて相違し、従つて曖昧であるから、という理由で反対する者もいるが、それは本質的な批判ではない。確かに歴史学は蓋然性の学であるから絶対的な確かさは保証しえないし、研究者の主観を排除しきることもできない。しかしながら、信憑性のある直接資料にたどりつこうとするならば、何らかの基準をたててふるい分けの作業を行う以外には方法はないのであり、その点を拒否するのは歴史学自体の拒否である、と言つてさしつかえない。その点に関する限りは、ふるい分けの方法の正しさを主張しても主張しすぎることはないのである。その作業を行うための客観的な基準をうちたてようと努力してきたのが近代聖書学であつて、その結果、素人が想像するよりもよほど確実な推論がこの領域では可能になっている。たとえば、後期ユダヤ教の思想と一致するもの、及び後の教団神学と一致するものは真正なイエスの言葉とはみなさない、というのには、大筋においては今日誰も疑いえない基準である。もちろんそれも一応の基準であつて、機械的に適用するわけにはいかない。イエスとて一人のユダヤ人だったのだし、後期ユダヤ教の世界に生きていたのであるから、その思想を前提とし、あるいはその思想をそのまま受けいれているところもあつただろう。だから後期ユダヤ教の黙示文学の思想や知恵文学の格言と一致することをイエスが言わなかつたとは考えられない。しかしイエスのように個性豊かな

な独自性を持った人物を描く場合には、その時代の思想を特にぬきん出た点に主として着眼する、というのが正しいのである。それにまた、イエスよりも平凡な、時代の常識に生きていた弟子達が、イエスの言葉を伝承する場合に、時代の常識からそれを解釈し、時代の常識の言葉を多くませあわせていった可能性が強いのである。だから、後期ユダヤ教の文献に類例がみられるものは、一応真正なイエス資料からは除く、というのが正しい。同じことは教団神学との一致についても言える。確かに教団神学はイエスを出発点として生れたものであるから、両者の間に一致があったとしても不思議はない。しかしイエスを信仰の対象として発言する場合とイエスが自ら発言する場合とはおのずから相違があるのであり、前者が後者を前提として生れてきたものではあっても、それをそのままイエス自身の発言とはみなしえないのである。<sup>(9)</sup> どちらの場合にせよ、この基準を嚴格に適用すれば、真正なイエスの発言をも時には真正ではないとして切つて捨てる可能性があるのは事実である。しかし、真正な資料でないものをも数多く導入してイエス像をえがくよりは、多少真正な資料をとりこぼすことがあつても、ともかく真正なものだけを残してイエス像を描く方が歴史学的にはよほど正しいのである。<sup>(10)</sup> また知るべきことは、右にあげたのは一つの例にしかすぎないのであつて、実際にはもっとよほど数多くの基準が組合され、従つて相互に規制しあう、ということである。福音書批判は一つの基準だけで話がすむほど粗雑な学問ではない。右にあげた基準はイエスの言葉の伝承を見分ける際のもの、特に、イエスの人格そのものを対象とした言葉及び格言的な知恵の言葉に関する場合で、他の素材にはそれぞれそれなりの判断の基準があるし、同じ素材に関しても、その他に言語的、時代史的等々の見地から数多くの基準が働くのである。従つて、教義的な偏見やためにする議論ならばともかく、現代聖書学の批判的方法は学者の主観に頼っているからあてにならない、などというのは、およそ事情を知らない者の疑問にしかすぎない。

本当の問題はここから先にある。福音書資料のふるい分けの技術が進めば進むほど、教団の創作もしくは教団の手

が加わつたものと断定される部分がありますますふえていき、イエスの歴史を復元するための確かな資料と言えるものはごく僅かになってしまった、ということなのである。そして資料の分量の変化は方法の質的变化をもたらず。もしも確実な直接資料の分量が多ければ、それをただ単に合計して、系統的に整理すれば、一応そのまま歴史像の復元となりうる。その場合歴史学者にとって必要なことは、与えられた資料をいかに解釈し、いかに整理し相互に関連づけるか、ということである。けれどもイエスの場合のように手がかりとなる直接資料の数が極限されている場合、資料を合計しただけでは歴史像の復元とは言えないのである。つまり、思想的歴史的に大きな意味を持った人物を理解するためには、ある程度の広がりが必要とするのであるが、直接資料の数が極限されていてそれだけの広がりを持ちえない場合には、単に資料の総和だけでは歴史の把握にならないのである。そこでどうしても間接資料をどのように利用するか、ということがイエス研究の課題になってくる。これは直接資料と違ってそのまま史実とは言えないものであるから、それを用いる場合の方法論的限界の自覚が必要である。この自覚がないと、間接資料もしくは間接的方法を用いているにもかかわらず、いつのまにか直接資料を用いる場合の容易な推論の仕方を導入することになり、そこに歴史像復元に際して要求される厳密さが欠けることになる。

## 二

この点を最近の史的イエス研究に即して多少検討してみよう。先にも多少ふれたように、一九五〇年代の後半から史的イエスの研究が非常に盛んになってきている。それも従来の史的イエス研究の方法論的行きづまりを意識して、方法論的転換を求めようとするところから生れてきた動きである。これが「新しい史的イエスの研究」と呼ばれる所以である。これは現在、新約学者に限らずキリスト教学者の間では一種の流行のようになっており、多少名の知れた

人でこの「論争」に対して発言したことはない人はめずらしく少ないのである。(12)そしてこの論争に参加するすべての人達が何らかの意味で従来のイエス研究の行きつまりを意識しているのであるから、これらの人々による最近の研究は、前項で指摘したような方法的転換の課題を多かれ少かれ反映していると言えよう。しかしながらそれは、いわば事情にせまられてやむをえずそのようなになっている、という感じで、「間接的方法」が方法として十分に自覚的に反省されているかどうかは疑問である。彼等がいれば無自覚の中に行っている方法的転換を我々としては自覚的に整備する必要がある。

たとえば、この問題について非常に古典的な姿勢で接近している例として、J・イエレミアスをあげることができ。彼は、現在では前の時代よりも正確に史的イエスを記述できる希望があるとして、五つの理由をあげている。第一に批判的研究、特に文献批判の進歩である。イエレミアスがこういう時には、特に、伝承と編集の区別が正確にできるようなった事情を頭においている。第二に様式史の成果である。第三に、イエス時代史、時代思潮の研究の進歩があげられる。第四がイエスの言語としてのアラム語の研究、第五がイエスの思想の終末論的性格の再発見である。この五つの項目は特に相互の理論的な関係が考察されているわけではないが、いずれも正しい指摘である。そしてこの五つの点の高度な知識を駆使している点で、イエレミアスのイエス研究はやはり現代の最高水準にある、<sup>(14)</sup>ということができ。しかし、この五つの項目はいずれも方法的には従来の研究を受けついでるのであって、ただそれをより一層深めた、ということにすぎない。そしてそれ以上には、イエレミアスは方法的転換の要請を何ら意識していないのである。そこから、彼の駆使する知識の緻密さ高度さ豊富さにもかかわらず、その描くイエスの全体像が古典的な色彩のものであって、現代の研究が要求する幅を備えていない、という結果が由来する。

それに対して、ブルトマン学派から出て来た最近の「新しい」史的イエスの研究は、明瞭に方法的転換の自覚が

ある。つまり、史的イエスを切離して論ずることはせず、原始キリスト教団のキリスト論との関わりにおいてみる。しかも両者の間にははっきりした不連続、一種の断絶があるのである。この断絶を意識し、従ってこの断絶の向う側にあるものとしてイエスを描いていこうとしたのが一世代前のイエス研究、特にブルトマンのものであった。この断絶とはつまり、我々が前項で、イエスが自ら語る場合と信仰の対象としてイエスを語る場合とはおのずと異なる、と表現したものである。けれどもこの断絶を頭においた上でなお、イエスの運動から生れた弟子達の集団の手によって形成されていた教団神学であるからには、両者の間の連続関係も問われなければならない。ブルトマン流に表現すれば、イエスが宣教する者から宣教される者となった謎を解明するのが新約学の大きな課題なのである。いわば両者の間の不連続の連続、本質的なかかわりを問う、ということである。この点をブルトマンは解明しないで謎とよぶだけにとどめていたのに対して、最近の新しい史的イエスの研究は、特にブルトマンの弟子達を中心にして、史的イエスそのものの研究というよりは、この関係を問うところに重点を移している。<sup>(15)</sup>けれどもこちらに興味の中心を移して、イエスの思想を直接的に確認するという方には重きをおかないのは、ただ単に興味の中心が移動したとか、従来あまり研究されていなかった部門を開拓するとかというだけの理由ではなく——確かにこれらも重要な理由には違いないけれども——直接的にイエスを研究するという方向がここ久しくいわば手づまりになっていたからだ、ということができよう。この手づまりこそ我々が先に「ふるい分け」的方法の行きづまりとして指摘したことにほかならない。つまり、いきなりイエス自身を問う仕方の研究が実際にはどこまでイエス自身を正しく描いていることになるのか、という点で方法論的不安を感じはじめ、最近の史的イエス研究は、イエスと原始教団の神学との間の関係を問うことを通じて、イエス自身をもその関係をづくりだした者として把握していこう、とするのである。これは、我々が前項の結論として、間接的方法の追求という課題を指摘したことにまさに対応するものにほかならない。けれども



また、この新しい方向の研究は、単に史的探究の際の方法論的反省からばかり生れてきたものではなく、そのような興味をよびおこす神学的動機も強かったわけだし、またイエスを追求する上での方法論的自覚というよりは内容的な関心の変化もあった。そしてこの「新しい」研究にたずさわる欧米の学者達は、ともすると方法論的反省と神学的内容的動機とを混同する傾向がある。もちろん方法論的反省（これはあくまでも歴史的对象を学問的に正確に把握しようという意識である）と神学的内容的動機（これは扱う対象についての価値判断に基く興味から生れる）との間には、事実この場合がそうであるように、きわめて密接な関係がある。しかし学問的意識としてはこの両者は截然と区別されていなければならないものであり、その区別がなされていない場合には、方法論的行きつまりの打開もいわば一種のまぐれ当りに終りかねない。我々がここで神学的内容的動機とよぶのは、史的イエスの思想と教団神学との本質的關係こそ神学的関心として問われねばならない、という関心の持ち方である。このことに内容的関心をもつのは、狭義の神学にとってのみならず、宗教的実存論一般にとってきわめて重要なことであり、<sup>(16)</sup> 正当な問である。しかしだからといってそれを史学的方法論の問題と混同してよいということにはならない。すなわち、史的イエスの思想と教団神学との本質的關係に関心をもちからといって、イエス像の史学的復元の作業を、教団神学に反映した限りでのイエス像の把握にとどめてよい、ということにはならないのである。それを史学的方法論的反省とするためには、教団神学に反映した限りでのイエス像を通じて、いかにして我々は史的イエスの像を復元できるのか、という問が考察されねばならない。

以上の事柄を二人のブルトマン学派の学者の史的イエスの問題についての発言を簡単に検討することによって、もう少し具体的に明かにしてみよう。史的イエスを把握するのにイエスと教団神学の関係を問うことを通じてなす、ということをよく表現しているのはG・ポルンカムの次の文章である。「福音書に史学的(Historiographisch)には非

常に問題をほらみ、批判を必要とするような記述の仕方を余儀なくさせたのは史的イエス自身なのだ」と彼は主張する。この文章は「史的」イエスという場合の「歴史」と信仰の関係を扱った彼の論文の結論の文章である。<sup>(17)</sup>この論文で彼は、十九世紀的なイエス伝研究の場合は歴史と啓示の関係を問題として問うていない、と批判し、福音書において歴史はどのような種類の歴史か、この歴史がいかなる意味において信仰を根拠づけるのか、ということを問うべきである、と主張する。そして福音書にとっては、イエスの歴史は一応過去形を用いて書かれてはいるものの、それは過ぎ去った過去ではなく現在の強力な時である、いわばそれは、かつてと今の境界をつき破る歴史である。福音書記者達にこのような理解をせまる仕方ではイエスが実在したのだとするならば、史的イエスの本質をそのような角度からとらえるのが正しいのだ、と彼は言う。この論旨は——そこには「現在の強力な時としての歴史」というような実存主義神学好みの表現が出てきて、それはそれなりに検討される必要があるだろうけれども——非常に鮮明で、我々が右に指摘した最近の史的イエス研究の長所と欠陥をよく示している。福音書記者達がこのような歴史理解の中にイエス像をとらえようとした<sup>(18)</sup>、そのことに史的イエス自身の本質を見ようというのである。<sup>(19)</sup>だから彼は、イエスの宣教と活動を支配している本質は、「歴史家がまずかならず全視線を集中するところの個別の、確認可能な過ぎ去った事柄や事実の集積」にあるのではなく、「信仰者の応答を期待する語りかけの出来事」にある、と主張する。このような問題意識をもって史的イエスにせまろうとするのは正しい。しかしその問題意識が歴史学的方法論の問題としては十分に展開されていないのである。イエス自身が具体的にもっていた何ものかが弟子達にこのような信仰の応答をせまったのであるから、その何ものかを確認するのが歴史学の課題なのである。だからまた、「信仰者の応答を期待する語りかけの出来事」といっても、それだけでは形式的な概念であって、それがイエス自身の生きていた具体的な歴史の場に即してどのように展開されたかを個々の事例に即して追求するのが歴史学なのである。「史的」イエスの研究と

いうからにはそこまでいかなければならない。これらのブルトマン学派の人々は、問の方向が正しく把握されたからといって、それでそのまま答になる、とややせっかちに論理を直結しているきらいがある。

似たような問題は J・M・ロビンソンの場合にも存在する。<sup>(21)</sup> 彼は、従来の史的イエス研究に対して新しい研究の可能性を口にする事ができるのは、決して、新しい資料がみつかったから、といったようなことに理由を求められるべきではなく、ポジィティヴィズムの歴史理解に対して新しい歴史理解が可能になったからである、と<sup>(22)</sup>言う。しかし他方では、まさにそのような歴史理解を可能ならしめた者としてイエスを把握しよう、という。だから新しい史的イエス研究の目ざすところは、「歴史の中に生じた一つの実存理解を私自身の理解として明らかにすること」であり、従ってまた、「ケリユグマと比較しうるような仕方でのイエスの史的行動、イエスの実存的自己の理解に到達すること」である、と<sup>(23)</sup>言う。ここでは、教団のケリユグマにとっての史的イエスの意味と我々にとっての意味とが無差別に同一視されている上に、新しい歴史理解を可能にしたイエス、というイエス像（これはあくまでも問の方向の問題である）が史学的にどのようにして確認しうるのか（これはあくまでも史学的方法の問題である）、という問がなござりにされている。だから、近代史学の方法では史的イエスは把握できない、とさんざん批判したあとで提案される<sup>(24)</sup>「新しい」研究が、方法としては、「近代史学の方法論」の示す方法を用いるべきである、などというのである。目的と方法が混同されている。

それに対して、これらの史的イエス研究の成果をふまえつつ、最近『イエス』を公表した八木誠一氏の場合は、方法論的反省が鮮明になさ<sup>(25)</sup>ている。彼はその著作の中で、研究の方法として四つの線を指摘する。第一は先に我々が「ふるい分け」の方法と呼んだものである。<sup>(26)</sup> 第二は、かならずしも直接信憑性のある資料でなくとも、ともかく福音書に伝えられたイエス伝承を「全体としてつかむことのできる視点」を求めれば、「いろいろな性格は中和され、相

殺されて」客観的統一的にイエスの思想が把握できる。第三の線は第二の線を更に拡張したものとして、「新約聖書が全体として語り証示している人間のあり方」である。第四の線は研究者の主観（主体性）である。これら四つの線が交叉する点にイエス像が浮び上がる、というのである。<sup>(27)</sup>この第四の線は歴史的研究には常につきまとう問題であるが、本稿の直接の対象ではないからここで論じない。第二、第三の線を史的イエス研究の方法論として明白に意識して採用している、という点で、すでにブルトマン学派による最近の史的イエス研究に潜在的に示されている「ふるい分け」的方法の克服が、ここでは顕在化している、と言わねばならない。しかし我々としてはこの反省をもう一歩つっこんで追求してみる必要がある。というのは、八木氏の言う第二、第三の線とは要するに我々の言うところの間接的方法なのだが、これだけではまだ間接的方法採用の要請ではあっても、それをどのように運用するかという点までは十分に示されていないのである。つまり、三つの線の交叉する点というのだが、第二の線、第三の線をその点にまでもっていくにはどうしたらよいのか、というのが方法の運用の問題なのだ。これは決して自明のことではない。この点についての批判はもう一つの批判と関連する。すなわち、第二の線、第三の線といってもそれぞれ決して一本のまとまった線ではなく、複雑な、かつ互いにかなり相異なる要素の集積なのである。福音書伝承の統一的理解といっても、各福音書記者の間には大きな相違、場合によっては矛盾があるのであり、伝承そのものもまた、いくつもの異った流れを包含しているのである。まして新約聖書全体となるともっと複雑である。もちろん抽象化、理論化の操作を経て、統一的理解を試みることは可能である。しかしそのような操作を経て到達する第二、第三の線の交叉する点となれば、ますます抽象的なものとなりかねない。史的存在が史的である限り持っている広い幅がこれでは認識されないことになる。

以上の議論の中ですでに多少示唆してきたことであるが、最後に、我々自身が考える間接的方法を素描してみよう。これはあくまでも間接的方法なのであるから、数少ないとはいえ直接資料をもとにして確認できる事実とあわせて考えねばならないのは当然である。我々はこの三つの方法を考える。第一は理論的方法であり、第二は社会的方法であり、第三は福音書の提供する全体像をもととする方法である。この三つを指摘したからとて、もちろん、これですべてをつくしているとか、これが理想的である、とかいうのではない。対象を論理的に考察して、ありうる方法を全部検討してみた、というわけではないのである。そもそも間接的方法はそのようなものではありえない。資料の制約からいって、たとえ不十分ではあっても、今のところこのような方法しか実際には可能でない、ということなのである。また、この三つの方法は互いに同列に並べられるのではなく、特に第一、第二のそれぞれと第三とは互いに重複するところが多いし、また互いに対象の異った側面を主張しているものであるから、三者相互の間の関係を論ずることも必要である。しかし、研究の現状がまだそこまで熟していないと思われるし、ここではとりあえず三者を列挙して素描するにとどめる。

(一) 理論的方法

宗教的実存一般についての理論的説明が基礎となる。そしてその理論的説明の上に信憑性があると考えられる福音書資料をちりばめていく方法である。現実到我々の手に残されている信憑性のある資料は数量的にごく限られているから、それだけを合計しても、まとまったつながりのある思想は復元できない。だから直接資料だけでは欠けているところを理論的反省によって補って、完結した宗教的実存の構造を描き出すことになる。これはたとえば、考古学者

が発見された土器の断片から全体の形を復元するようなものである。数多くの土器を扱ったことのある考古学者ならば、基本的な土器の類型が頭にはいつているから、かなり容易にまた正確に復元しうるはずである。同様に、宗教的実存についての透徹した理解と説明をなしうる者ならば、それをもとにして、直接資料が語っていないところも推論によって補うことができるはずである。この場合、理論的反省に適合させるためには、福音書資料の言葉づかいをそのまま反復するだけでは仕方がないので、それを研究者の頭の中でいったん消化し、理論化して表現する。そして更これを敷衍して理論を総合的に展開していくことになる。いふなれば、もしもイエスが現在の研究者の立場に立ったらこのように言っただろう、ということを描き出すのである。この場合にはもちろん解釈学的円環は避けられない。つまり、全体の方向としては、イエスの言葉を研究者の理論の方に引寄せ、あてはめていくのであるが、しかし、逆にまた、イエスの言葉の伝承をうまくちりばめることができるように、研究者の理論をもだんだんと訂正していかなければならない。この解釈学的円環が正しく意識されていれば、この方法は決して主観的な恣意には陥らず、すぐれた解釈学的試みとなる。<sup>(28)</sup>

実は、イエスの思想を研究するためには誰でも必然的にこのような試みを行わざるをえないのである。歴史学が推論を伴うものである限り、これは当然のことである。しかし従来はそれを無意識の中に行っていることが多かった。そして実際にはこの間接的方法を用いながら、自分では直接的方法だけを用いている、と思ひこんでいる場合が多い。しかしどの道避けられないこととすれば、はじめから徹底して十分な反省を伴って意識的にこの方法を用いた方がよい。ブルトマンの『イエス』はこの方向に大きく踏み出しているのだが、なおまだ方法論的意識としては不十分である。<sup>(29)</sup>

しかしこの方法には大きな欠点がある。<sup>(29)</sup> イエスという歴史的存在はまさに歴史的存在である故に考古学者の扱う土器と

は性格を異にする。研究者の頭の中にある基本的類型をあてはめていくからには、いかに解釈学的円環が考慮されても、やはりおのずと対象の性格を限定してかかることになる。この方法で扱おうるのは無時間的真理だけなのだ。これだけではイエスの歴史的個性を描き出せないし、イエスの生きていた歴史の場が閉却にふざれている。従ってこれは、言葉の厳密な意味で忠実な「史的」イエスの研究とはなり難い。そこで我々としては、この方法にそれなりの権利を認めつつも、次の第二の方法に重きをおかざるをえない。

## (二) 社会的方法

イエス自身をいきなり描くのではなく、イエスの生きていた場の歴史的社会的状況を明らかにすることによってイエスの姿を浮彫りにする方法である。直接資料は僅かでも、そのおかれてある状況の光に照らしてみると大きな意味を示しうる。もちろん、いかなる歴史的研究といえども、その対象のおかれてある歴史の社会的場を無視して成り立つものではない。それどころか歴史的社会的場の説明が対象の把握の上に決定的な要素である、ということとは、今日ではもはや常識となっている。イエスの場合だから特にとりたててこの方法が必要だ、ということではない。しかし他の多くの歴史的対象の場合には、直接資料によってその対象を一応それ自体として把握しておいて、それからその次にその対象を歴史的社会的背景の光に照らしあわせて理解する、ということになるのだが、イエスの場合、直接資料の量的制限からいって、まずイエスという対象をそれ自体として把握するためにも、はじめからその生きていた社会全体を明らかにして、そこから対象を浮彫りにせねばならないのである。そして従来のイエス研究の致命的な欠陥は、この最も必要な研究にほとんど手をつけていなかったことである。イエス時代史の研究はそれなりにかなり研究されてはいるのだが、それとイエス研究とがなかなか有機的に結びつかず、教科書風な知識の羅列に終ることが多かった。これは主として、イエスの活動は宗教的な事柄であって政治的なメシヤ理念は斥けた、という見解がイエス研究の前

提になつてゐるからである。我々としては、たとえイエスは政治的メシヤ論はもつていなかったとしても、その思想活動は豊かな政治性をはらんでいた、と考えるが、その当否は別としても、政治的メシヤ論をもつていなかった、という前提から直ちに、イエスの思想は政治社会と無縁であつた、などと結論づけるのは、あまりに性急である。そもそも政治社会と無縁な思想などありえない。

ここではなすべき研究の例を一、二指摘するにとどめたい。一つは土井正興氏がイエスを描いた仕方であつて、異民族ローマによる帝国支配下における民衆の社会状態、という状況において生きていた者としてイエスを把握しようとする試みである。彼はまたパレスチナのユダヤ人社会における社会的文化的差別にも着目し、その差別のもとにある民衆と共に生きた者としてイエスを把握しようとする。土井氏自身はその叙述に現代の政治的意識をいささかもちこみすぎているくらいがあるが、ともかく、これからのイエス研究は、イエスの発言の一つ一つをこのような政治的社会的場の光に照らして理解し直していく必要がある。もう一つの試みは、私自身がすでに他のところで提唱したことであるが、イエスをガリラヤという地方の独自の歴史的条件のもとに理解しようとするものである。ガリラヤは、<sup>(31)</sup>半独立傀儡政権の首都エルサレムとは歴史的運命を異にしているのであつて、いわば辺境の地方の土着の民がガリラヤの民衆なのである。そのガリラヤの民衆という精神的風土から出てきたものとして、イエスの発言を理解しようとする試みができる。そのほかこの種の試みはまだこれからいろいろとなされねばならないだろう。

### (三) 福音書の示す全体像

第三の方法は、福音書の提供するイエスの全体像を手がかりとするものである。我々ここではマルコ福音書を特に考える。マルコの描くイエス像は、部分部分は歴史的事実でないとしても、全体像としては史的イエスの方向と同じものを示しているのではないか、ということである。具体的な例として、たとえば、マルコはイエスを好んで常に



無名の民衆に囲まれており、民衆に語りかけることを好んだ者として描く。しかしそのほとんどは歴史的に信憑性のある伝承をそのまま採用した場面ではなく、むしろ編集上の附加の文章によって、繰り返し民衆がイエスにつき従っていたと強調するのである。だからその一つ一つの場面がそのまま歴史的事実とは認め難い。しかし民衆に囲まれたイエスという全体像は歴史的に正しいのではないだろうか。つまりマルコはイエスの歴史的姿を探っている中に、イエスについてのそのような全体像をつかみとり、福音書を書く時にそれを具体的な場面に物語化していつているのである。或いは、右の第二の方法のところで述べたガリラヤの地方性ということにせよ、実はマルコ自身がすでに強調していることである。つまり、個別の伝承の史実性を検討するばかりでなく、このような全体像の史実性も検討されねばならない。

何故特にマルコ福音書だけをおのこし強調するかというと、やはりマルコは最古の福音書であるのだし、そしてそれだけでなく、彼がはじめて福音書という型をつくりだしてイエスを描いた、という試みは、当時の教会のキリスト論に対して、特に、イエスの生きた具体性・事実性を強調するところから生れた試みである、ということ考察するからである。つまり、原始キリスト教史において、素朴な形ではあるけれども、イエスの活動の歴史性、事実性、具体性にはじめて意識的に重心をおこうとしたのがマルコなのである。<sup>(32)</sup>その意味でマルコの示すイエスの全体像は、他の福音書の場合と違って特に、史的イエスを論ずる場合に考慮されねばならない。そして事実、この全体像は、基本的方向において、直接真正なものと考えられるイエスの個々の言葉の伝承の示す方向と一致するのである。

以上の三つの間接的方法をこれから十分に開拓していくことによって、史的イエス研究に一まわり豊かな可能性が与えられることになるのではないだろうか。

- (1) 資料仮説の成果を紹介したものと、最もすぐれているのは、やはり、W. G. Kümmel, *Einführung in das Neue Testament* (Feine-Behm, 12. völlig neu bearbeitete Aufl. von W. G. Kümmel), 1963, Heidelberg, S. 13ff. である。邦語文献としては、山谷省吾『新約聖書解題』(改訂二版、昭和三九年、新教出版)一六四頁以下参照。
- (2) 今日においても相変わらずこの古い方法論的意識でイエス研究を行った典型的な例として、T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 2nd ed. 1935, Cambridge があげられよう。
- (3) 同様なのは、M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3. Aufl., 1959, Tübingen; K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919 にもあてはまる。K. L. シュミットが伝承資料と編集の枠とを区別したのは、まさに、編集の枠はイエス伝に関しては用いえない、ということを主張するためだった。M. デイペリウスは他の二者に対して文学的関心が強いから、目はより多く福音書伝承という文学類型の担い手たる原始教団の方に向っている。
- (4) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 3. Aufl., Göttingen, 1957, S. 1
- (5) *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, 2. Aufl., 1930 (*Glauben und Verstehen*, W, S. 1-41) 再録 S. 9
- (6) R. プルトマン『イエス』(八木、川端訳、未来社、一九六三年、原典初版一九二九年)一七頁。
- (7) 編集史的研究方法については、拙論「福音書研究の新しい方向」(『福音と世界』一九六五年六月号、六〇―六五頁、及び拙著『福音書文学の成立』(一九六八年、勁草書房)、八―一三頁参照。
- (8) この点については、八木誠一「福音書記者の神学と史的イエス研究」(関東学院大学神学部発行『聖書と神学』第九号、一九六五年、四三―五九頁)がくわしく指摘している。
- (9) O. Cullmann, *Unzeitgemäße Bemerkungen zum „historischen Jesus“ der Bultmann Schule*, in *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, herausgegeben von H. Ristow und K. Matthiae, Berlin, 1961, S. 266-280
- は、教団神学とイエスとの関係について、この点での反省を怠っている。彼は、イエスの言葉の中で教団神学に対応するものは、一応真正な伝承とはみなさない、とするプルトマン学派の判断の基準を承認しはするが(二七七頁)、しかしそれは、互いに排除しあうようなイエスの言葉の伝承が二つ伝えられていて、その一方が教団神学と対応する場合、また教団神学が反映している伝承でイエスの生きていた当時の時代史的な枠に適合しない場合、及び明瞭に伝説的な物語の場合の三つの場

合に限られる、という(二七七頁以下)。この三つの場合についてのクルマンの反省は正しい。しかしながら、その他の場合については、教団神学と一致していてもそれは教団がイエスの思想をそのまま受けついただけにすぎない、とクルマンのように言えるかどうか疑問である。やはり教団神学が元来イエスのものでない言葉がイエス伝承にかなり多数押しつけているのは事実なのだ。要は、基本的な方針として、なるべく教団神学と一致するものをイエスに見出し、イエスが見出しにくいところか、それとも、それと切離してイエス独自のものを見出そうとするか、という姿勢の問題である。そしてこの点で、イエスが自ら発言する場合と、教団がイエスを信仰の対象として発言する場合とは、思想的なつながりはあっても、おのずからなる相違があるものだと、知っておく必要がある。さもないと、せっかくだらういろと方法論的反省を経た後にも、とどのつまり結果としては、教団の信仰するイエス像をそのまま史実としてみなす、ということになりかねない。

- (10) かつて我々がこの問題に言及して(「時と人間——イエスの思想研究の試み」日本聖書学研究所論集第二巻『史的イエスの問題』一九六四年、山本書店、一三—四七頁所載)、「資料批判は刑事裁判ではない。疑わしきは罰するべきである」と書いたところ(二〇頁)、ある著名な牧師さんが、このような不謹慎な発言する者は「危険なキリスト者」だと批判した。この牧師さんは資料批判についての発言をイエスに対する不遜な態度と感違いたらしい。イエスをどう見るかということ、そのイエス像を歴史的に復元するために資料批判を行うことは別の水準に属する。資料批判に関する限り、厳格な適用を怠る方がむしろ不遜な態度である。

- (11) J. M. Robinson がその著作 (*A New Quest of the historical Jesus*, London, 1959) につけた標題。  
 (12) 註6でふれた Ristow-Matthiae の論文集などが一つの例である。  
 (13) J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, in Ristow-Matthiae, S. 12-25.

- (14) その結晶がたとえば彼の名著 *Die Gleichnisse Jesu*, 5. Aufl., 1958, Göttingen に現れている。  
 (15) この関係についての問も実は決して一様な事柄ではなく、いくつかの異った層の問題を含んでいる。その点については、註10にあげた拙論参照。この関係そのものについての史的説明としては、多少の異論がないわけではないが、我々としてはやはり R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christustotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1960 を評価する。これは弟子達の発言に刺激されてブルトマン自身この問題について自分の見解を整理したものである。もっとも、ブルトマンの場合には、史的イエスと教団神学の関係を問う場合に、まず両者それぞれを個別に把握して、それ

から両者の関係を問う、という方法をとっているのであって、すぐ後に述べるように、プルトマンの弟子達が、史的イエス自身を確認するためにもこの関係を通じてなそうとしているのとは趣きが異なる。

- (16) 我国の「宗教学」界にはキリスト教神学を教派的ドグマとみなして必要以上に警戒し、その結果一種の神学音痴となる者が多い。それもまた一種の教条主義である。他方また、本来一般的な宗教的実存の問題として論ぜらるべきことをキリスト教神学独自の問題とみなして門戸を閉じようとする独善がみられるのも確かである。どちらも不毛であって学問的ではない。

- (17) G. Bornkamm, *Geschichte und Glaube im Neuen Testament*, *EvTh* 1962, S. 1—15 (S. 14)

- (18) プルトマン及びプルトマン学派の歴史理解の大きな欠陥の一つは、「歴史理解」という場合の歴史を単純にイエスの出来事としての歴史と同一視するところにある。だから、イエスの出来事の現在の意義、と言えばすむところを、決して過去となることなく常に現在である「歴史」という「歴史理解」などともってまわった表現をする。歴史理解という表現が学問的に意味すべきことは、過去のイエスの出来事をどう理解するか、ということではなく（それならばイエス理解と表現すればよい）、そのイエスの出来事がおかれた場としての歴史、つまり個々の歴史的出来事がおかれた場としての歴史をどう理解するか、ということである。プルトマン学派の実存主義的神学が歴史理解という場合には、歴史上の一つの出来事としてのイエスと、そのおかれた場としての歴史と、その一つの出来事のもっている現在の実存的意義とを区別しないで、歴史という概念の中に乱雑に同居させている。もしも実存というものが本来深く歴史と関わりあうものであるとすれば、このような歴史理解が果して正しい意味で実存主義的であるのかどうか疑問なのである。

- (19) E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, *ZThK*, 1954, S. 125—153 は最近の史的イエス研究の口火を切ったものとして高く評価されており、基本的趣旨としては右にあげたボルンカムの論文と同じことを主張している。ただ我々としては、ボルンカムのものの方が、十年近い討論を経た後のものであるだけに、より鮮明であるので、一応そちらをもととして我々の議論を展開した。

- (20) 近代史学の追求する「確認可能な過ぎ去った事柄や事実の集積」に自明であるかの如くに「個別の」という形容詞をつけるところにこれらの神学者の史学に対する偏狭が見られる。今日の神学が十九世紀神学ではないのと同様、今日の史学もかつてのポジティヴィズムにとどまっていはいない。「個別の」断片的な事情だけを問うのではなく、その間の本質的な関係をも（それは決して狭義の因果関係だけではない）事実として問うのが歴史学の課題である。この偏狭さは註18に指摘した

- 「歴史」の概念の曖昧さと無関係ではない。同様な偏狭さは八木誠一氏の場合にも見られる（『聖書のキリストと実存』一九六七年、新教出版社、一五〇頁以下）。
- (21) J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, 1960.
- (22) *ibid.* S. 83ff.
- (23) *ibid.* S. 115.
- (24) *ibid.* S. 116.
- (25) 八木誠一『イエス』一九六七年、清水書院。最近我國の新約聖書学の専門家の手になる『イエス』記述としてはかにも一、二注目すべきものが公表されている。木下順治『イエス伝』一九六八年、聖文社、もその一つであるが、八木氏のものに對してこれは、個々の問題については興味深い見解を提供しているが、我々の指摘しているような方法論的問題についてはあまり反省されていない。
- (26) この「ふるい分け」の方法のみを「史学」と命名するところに、八木氏の歴史理解の狭さが現われる。註18及び20参照。
- (27) 右掲書六七—七一頁。
- (28) この試みの方法論的反省を展開したものとしては、八木誠一氏の日本聖書学研究所論集第五号『聖書学の課題と方法』（一九六七年、山本書店）所載の論文参照。
- (29) その大きな欠点の一つは、史的イエスを描くのに、言葉の伝承に現れた宗教思想の叙述という点だけに研究対象を限定し、てしまっているところである。しかしこの点については、原稿の長さの制限故に、別の機会に論ずることとする。
- (30) 土井正興『イエス・キリスト』一九六六年、三一書房。
- (31) 『イエスの周辺』（『指』一九六六年十一月号所載）。
- (32) 以上のようなマルコ理解については、拙著『福音書文学の成立』参照。

# 『法界觀門』撰者考

木村清孝

## 一 序

法界觀門は、妄尽還源觀とともに中唐以降の中国仏教界に大きな影響を与えた華嚴觀門の書である。新羅の義天は法界觀門の關係書目として、

- (1) 法界玄鏡一卷 澄觀述
- (2) 玄鏡議記二卷科一卷 徳素述
- (3) 注法界觀門一卷 宗密述
- (4) 鈔四卷科一卷 守真述
- (5) 集要鈔三卷 從朗述
- (6) 集解五卷 有朋述
- (7) 鈔四卷科一卷 洪鑑述
- (8) 助脩記二卷科一卷 淨源述

- (9) 符真鈔四卷 元智述
- (10) 摘要鈔四卷 遵式述
- (11) 釈旋復頌一卷 椎勁述
- (12) 略法界觀手記一卷
- (13) 三觀宗記一卷 已上有誠述
- (14) 新注法界觀一卷 呂氏注<sup>(1)</sup>
- (15) 智燈疏一卷 紹元
- (16) 法界觀披雲集一卷 道通
- (17) 注華嚴法界觀門頌二卷 本嵩述・琮湛注
- (18) 法界觀通玄記三卷 本嵩
- (19) 法界觀務本一卷 宗予
- (20) 注華嚴法界觀科文一卷 宗予
- (21) 鈔 曇雅<sup>(2)</sup>

の十四を数えあげているが、十一世紀末までには、彼が見たものだけでもこれだけあったわけである。このほか、現在知られているものを列挙すれば次のごとくである。

以上が法界觀門の直接、または復注による注釈書類であるが、さらにその影響と思われる顕著な例として、(a)延寿の宗鏡録におけるほぼ全文の引用、<sup>(3)</sup>(b)天台中興の祖といわれる義寂が数回の講義を行なったこと、<sup>(4)</sup>(c)白樂天や思存が、有誠とともにこれを詩にうたっていること、<sup>(5)</sup>(d)清の統法がその名目の引用と解釈を展開していること、<sup>(6)</sup>などをあげる

ことができる。なお、西蜀仁周法師なる人にも注釈書が存在したことが推定<sup>(7)</sup>できる。

法界觀門の諸影響についての詳論は別の機会にゆずりたいと思うが、上述した点のみによっても、法界觀門が華嚴宗の後継者たちの思想に強く働きかけたのではなく、禪や天台とからみつつ、広い影響力をもったことを推し測りうるであろう。もちろん、このような法界觀門の浸透は、単に詳玄賦や信心銘などとながるそれ自体の思想的特質に帰せられるものではない。その背後には、総じていえば華嚴思想、華嚴信仰の変容と拡大が伏在しているであろう。しかし、このことをふまえて考えるとき、法界觀門とは何か、という問題は、一層の重みをもってくる。本論致は、法界觀門の思想的重要性への関心から出発しているのである。

ところで法界觀門の撰者に関しては、本格的なものとして、現在までに六つの研究が発表されている。紙面の都合で詳しく紹介することができないので、必要に応じて触れていくことにし、今はその六説の要点を、(イ)華嚴宗の初祖は誰か、(ロ)法界觀門は誰の撰か、に分けて示すにとどめたい。

〔1〕 覚州鳩（大日本華嚴春秋伝）

(イ) 智儼初祖説（ただし杜順との師承関係は認める）。

(ロ) 華嚴三昧や法界觀門は澄觀時代の偽造。

〔2〕 境野黄洋（支那仏教史講話、下）

(イ) 智正初祖説。

(ロ) 法界觀門杜順撰は智正撰の誤まり。

〔3〕 常盤大定（支那華嚴宗伝統論、および続華嚴宗伝統論。ともに支那仏教の研究、第一、所収）

(イ) 杜順初祖説。



(四) 法界觀門は杜順撰。

〔4〕 鈴木宗忠（原始華嚴哲学の研究）

(イ) 智儼初祖説。

(ロ) 法界觀門は澄観ないし宗密による発菩提心章からの抄出。

〔5〕 石井教道（華嚴教学成立史）

(イ) 学的立場からは杜順は第一祖とは認められない。ただし祖師の一人として尊敬することは支障なし。

(ロ) 法界觀門は法蔵の華嚴三昧章（『發菩提心章』）からの抜出。ただし法蔵の真撰そのままではない。

〔6〕 結城令聞（隋唐の中国的な新仏教組織の一例としての華嚴法界觀門について、印仏研、六一二、所収）

(イ) 杜順初祖説。

(ロ) 法界觀門杜順撰説。

以上が、杜順および法界觀門をめぐる諸研究の発表者とその要点である。現在の学界では、このうち最も新しく、伝統説を補強した常盤博士の説をうけつつ、歴史的視野から論究された結城博士の主張がほぼ定説化しているといえてよい。だが、はたしてこれをそのまま受け入れることが正しいかどうか、筆者は疑問を投げかけるものである。このことは、単にその結論の是非にかかわっているからではない。むしろ問題は、そうした結論を導き出した過程、すなわち論旨の展開の仕方にある。これらの論争・研究史をふりかえてみて、共通的な弱点ではないかと思われることが三つある。第一には、その観点が主に杜順初祖説の当否におかれたために、法界觀門の撰者の問題もその枠内で扱われ、本来二つであるべき問題が不可分に結びついてしまったことである。このことによって、法界觀門の杜順撰否定がただちに杜順初祖説の否定となり、杜順初祖説の肯定がそのまま法界觀門杜順撰説の肯定となったくらいが少な

らず存するのである。そして第二には、特に法藏から澄観にいたる八世紀の思想史的状況にはほとんど考慮が払われていないこと、第三には基礎的な学問的操作が十分に行なわれたとはいえないことである。本論致も、上にあげた諸研究に導かれつつ進めざるをえないのではあるが、これらの弱点を克服し、思想史的立場から、法界観門の撰者の問題を独自の問題として論究することが筆者のねらいである。

## 二 法界観門はいづらわられたか

### 1 経録類に見える法界観門

周知のように、法界観門は独立した一書としては現存しない。我々が「法界観門」とよぶのは、普通、澄観または宗密によるその注釈書の「観曰」の箇所（イ、ウ）の總体をさしている。そこでまず、問題は、本当に独立した法界観門が存在したのか、また、もし存在としたとすればそれはいつごろからなのか、という点にかかってくる。これを解くための最も基本的な作業は、いうまでもなく経録その他の客観的資料の精査であろう。はじめに経録にみえるところから検討してみよう。

法界観門が経録にはじめてあらわれるのは八〇五年、日本の伝教大師将来越州録（8）においてであるが、これには著者名はない。次が円仁の入唐新求聖教目録（9）で、そこには「華嚴経法界観門一卷京終南山抄」と記されている。これは、法界観門が明確に杜順撰として請来されたことを物語る最初の目録である。ところで、この年帰朝した

惠運の目録（10）に「法界都門一卷」があげられている。この書物については、同じ彼の他の目録には法界観門一卷があげられていること（11）、ほかに類似の題名をもつ書物がないことの二つの理由から、法界観門をさすと考えられる。とすれば、法界観門は法界都門の別名を有したことになる。それはともかく日本において、法界観門の撰者に関して、円

仁録およびそのあとの円珍録（八五九）以降、杜順撰たることが確實視されるにいたっている。

ここで注意しておかねばならないのは、時代は少し下るが、日本以外の経録で法界観門に関連する唯一の書、義天録（一〇九〇）の記述である。それは、

法界観一卷旋復  
頌付 法順俗姓杜氏  
世称杜順述<sup>13)</sup>

というのであるが、この記事から、義天がみた法界観門は、旋復頌なるものを付して流布されていたことを知りうる。

以上の諸経録のほか、法界観門に言及する客観的資料として、空海の秘蔵宝鑰がある。彼はその十門中の第九に極無自性心を配し、これを華嚴教の究極的なよりどころと理解するのであるが、その中で「杜順和尚、依此法門、造五教・花嚴三昧・法界観等」<sup>14)</sup>とのべている。空海が何の資料によったのかはわからないけれども、彼が法界観門を知っており、その法界観門が杜順のものとされていたことは明白である。この著作は八三〇年ころのものと思われるので、杜順と法界観門が結びつく上限の時点は、円仁録の八四七年よりわずかながらあがることになる。なお、日本の奈良朝には、法界観門が単行本として存在した形跡はないようである。

要するに、偽撰説が問題となる澄観・宗密の關係資料を除いて考えるとき、明らかになることは、  
(I) 法界観門は八〇五年にはすでに存在していたこと、

(II) はつきりとそれが杜順撰とされた時点は、八三〇年ころまで遡ることができること、

(III) 別名を有したり、付録をもったり、伝記と合本されたりしたものが存在したこと、  
の三点である。

さて、ここで問題は、澄観（七三八―八三九）<sup>(15)</sup>、宗密（七八〇―八四一）の時代に、法界観門がすでに存在したかどうか、もし存在したとすれば、その内容はどうかであったか、という点に移ってくる。経録その他の検索によって、法界観門なる書物は八〇五年には越州に存在し、八三〇年ころには明らかに杜順撰とみなされていたことが認められたのであるから、ある程度、澄観ないし宗密による抄出という主張はくずれるようにもみえる。しかし、これだけからは、それが不可能であるとはいえない。かくて、諸本に含まれる法界観門相当部分の対照という次の作業が必要となるのである。

現存する法界観門の注釈書のうち最も古いものは、澄観の法界玄鏡である。<sup>(16)</sup>これが日本にはじめて伝えられたのは八三九年<sup>(17)</sup>であると思われる、法界観門の最初の伝来より三十年ほど後にあたる。そこで筆者は、この法界玄鏡の引く法界観門を中心として、注釈者の注記にも留意しつつ諸本の対照を試みたのであるが、紙数の関係上、その対照表は割愛せざるをえなかった。ここでは、対照した諸本と、その対照の結果判明した諸点をあげるだけにとどめる。

〔A〕 対照した諸本（五本）

- (1) 法蔵撰とされる発菩提心章
- (2) 澄観の法界玄鏡
- (3) 宗密の注法界観門
- (4) 紹元の法界観門智燈疏
- (5) 延寿の宗鏡録

（ただしこのうち(5)は三観別々に引用する上に、真空観第一に関してかなりの改変が認められるため、必要に応じて対照した。）

〔B〕 判明した諸点

(I) 全体的には大きな差違はないが、重要な点での相違があり、それぞれが依った法界観門は、一応異本と考えねばならないこと。澄観の時代以後、二系統以上の法界観門が入り乱れていたことが予想される。

(II) 澄観の時代（おそらく八〇七年）には、少なくとも二種類、澄観の注記を信用すればそれ以上の単行「法界観門」が存在したこと。

(III) 澄観の時代にはすでに注釈者があり、その注釈書が流布していたこと。澄観が法界観門の本文とみなすものうちに、何人かの注釈の混入と思われるものが存する。<sup>(18)</sup>

3 その他の法界観門関係資料

以上、第一の経録類の調査、および第二の諸本の対照によって、法界観門の周辺はほぼ明らかになったと思われるから、次に、澄観や宗密に直接的に関連する資料を探ってみよう。

まず注意されるのは、宗密の注法界観門に付される表体の序にみえる「数家之疏」<sup>(19)</sup>の記事である。これによって、宗密以前に、澄観以外の注釈者が存在していたことがわかり、第二節において判明した諸点のうち、(III)が補強されることにもなる。同様に、そのうちの(II)を先の最澄録とともに裏づけるものが「清涼書」<sup>(20)</sup>である。この資料は、宗密が澄観と出会う以前に、荷沢宗の遂州大雲寺円和尚なる人から終南大師華嚴法界観門を授けられ、これを修行の助縁としたことを語っている。澄観との出合いが八一一年、宗密三十二才のときであるから、宗密が法界観門を見たのはそれ以前のことと属する。それ故、遅くとも九世紀初頭には少なくとも数冊の法界観門がかなり広範囲にわたって存在していたことになる。

しかしこれらによつては、法界観門が歴史に登場する時点は、九世紀初頭までより確認できない。この壁を破るの

が、澄觀自身の記述である。

澄觀は、華嚴經疏卷二<sup>(21)</sup>において義理分齊をのべる中で、その第二、攝攝真実を真空絶相と説き、それに十義があるとしながら、その内容の解明を「法界觀」にゆづっている。そしてこれをうけて演義鈔では、「二中、然杜順和尚法界觀中、總有三觀」にはじまる詳細な注釈を展開する<sup>(22)</sup>。この点から、澄觀を信用する限り、法界觀門は經疏の執筆年時（七八四—七八七）<sup>(23)</sup>には存在したとみなければならぬのである。

この年代をさらに上に押しあげる資料が拓本妙覺塔記の記述である。これによると、澄觀は十一才で得度したのち、諸經論を講じたが、「終南法界觀」をも耽玩して捨てなかつたという。この記述がもしも正しいとすれば、杜順撰とされる法界觀門は、澄觀の若き修行時代、七五〇—六〇年にはすでにあらわれていたことになる。（ただし、この記事は会玄記所引の妙覺塔記にはみえていない）。かりに、この拓本妙覺塔記における裴休の記述を疑うとしても、上述した諸点、特に九世紀初頭の流布状況、複数の注釈者の存在、華嚴經疏および演義鈔の記事などを総合して考えると、やはり、八世紀後半には独立した法界觀門が存在していたと推定せざるをえないであろう。だから、澄觀ないし宗密による發菩提心章からの抄出という鈴木博士の説は、頭から澄觀を信用しないのでない限り、成り立たないことになるのではなからうか。

### 三 法界觀門杜順撰に関する疑問

#### 1 淨心誠觀法における関連記事の検討

第二節の考察によって、八世紀後半における単行法界觀門の存在を推定したのであるが、しかしこのことから、ただちに法界觀門は杜順の撰あるいは述であるという結論を導き出すことはできない。そうすることには、杜順自身に

かなり大きな疑問があるとともに、法蔵以後、澄観以前に何人かが法蔵の著述から一部を抜き出し、これを杜順に帰する可能性は、思想史的状況から十分ありうるし、またその時間的余裕もあるからである。以下、これらの問題を順次検討していきたいと思う。だがその前に、道宣の浄心誠観法にみえる次の記事、すなわち、

古者大徳講華嚴經唯一卷疏、於後法師作三卷疏、今時講者十地一品出十卷疏、各逞功能競顯華詞、文字浩博寄心無所<sup>(24)</sup>

についての筆者の見解をのべておかねばならない。というのは、もしもこの「大徳」の「唯一卷疏」を、注釈者である天台の允堪のように杜順の法界観門と考えれば、七世紀には杜順撰法界観門一卷が存したことになる、法界観門杜順撰説を確定的にしてしまふからである。

まず、華嚴經研究史を知るための最も基本的な資料である法蔵の華嚴經伝記を調べてみると、そこには一卷の華嚴經疏を著わした人は一人もでてこない。また、高僧伝や続高僧伝にもそのような明確な記述はない。そこで、華嚴関係の資料がかなり包括的に登録されている後世の東域伝統目録によって「唯一卷疏」に該当するものを探ると、次の三つの著作がある。

- (1) 華嚴旨帰一卷 隋相州演空寺釈靈祐
- (2) 同遊意一卷 吉蔵師撰  
出三論宗録
- (3) 同法界観一卷 杜順師撰<sup>(25)</sup>

道宣は、これらの著者、三人に続高僧伝の中で言及している。この点は、同じ道宣の記述であるだけに十分注意されねばならないであろう。その続高僧伝において彼は靈祐について、華嚴疏と合して九卷を成したとのべ、吉蔵伝には「講三論一百余遍、法華三百余遍、大品・智論・華嚴・維摩等各數十遍、並著玄疏、盛流於世」と記し、杜順伝で<sup>(27)</sup>

は華嚴疏に関連するなんらの記述も試みていない。<sup>(28)</sup>

さて、淨心誠觀法の「唯一卷疏」が、このうちの一つであるとすれば、それは吉蔵の華嚴經遊意一卷をさすのではないだろうか。次にその理由を述べよう。

(1)は、淨心誠觀法の記事では「唯一卷疏」を独立的に扱っているように思われるのに、統高僧伝には「合成九卷」に主眼がある点から、適当しないようであり、また(3)は統高僧伝に何ら関連記事が見出せないことによって、杜順を「唯一卷疏」の著者とするには無理があると思われる。これが筆者の推定の消極的な理由であるが、また積極的な理由としては、①吉蔵は十大徳の一人であり、「大徳」の表現にふさわしいこと、②吉蔵は六二三年に没しているから「古者」の記述にも納得できること、③吉蔵だけが、淨心誠觀法と統高僧伝に共通する「講華嚴經」の表現に該当すること、などである。なお、允堪が「唯一卷疏」の著者を杜順としているが、彼は法界觀門杜順撰説確定後の人である(一〇六一年寂)ので、彼の言をそのまま信用することはできない。

ところで、淨心誠觀法は、このあと「後法師作三卷疏、今時講者十地一品出十卷疏」とのべるが、この二人ともに全く不明である。華嚴經伝記、高僧伝、統高僧伝ともに、ぴったりと一致する人はいない。允堪も「名俱に亡ず」としている。あるいは三卷とは、曇遷・智正に学んだ靈弁(五八六—六六三)の「章三卷」<sup>(29)</sup>をさすのであろうか。また十地品の十巻の疏とは、智儼(六〇二—六六八)の搜玄記が「略疏」といわれる点からみて「広疏」があり、その十地品にあたる部分が十巻あったというのであろうか。ただし、これらについても何の確証もない。

以上、筆者は淨心誠觀法の「唯一卷疏」とは、吉蔵の華嚴經遊意であろうと推測してみたわけである。けれども、これに関しては、今後さらに検討していきたい。とにかく、この記事によって、法界觀門の杜順撰を主張することはできない、と筆者は考える。



## 2 杜順伝について

さて、法界観門の杜順撰を疑う第一の理由は、杜順についての第一次資料というべき道宣の統高僧伝と法蔵の華嚴経伝記のいずれにも、杜順が法界観門を著わしたという記述がみえないことである。ただわずかに、華嚴経伝記巻四の樊玄智伝に記される次の記事が、杜順の法界観門撰述を推論する唯一の根拠となっている。それは、

(樊玄智) 投神僧杜順禪師、習諸勝行、順即令読誦華嚴為業、勸依此經修普賢行<sup>(30)</sup>

というのである。この記事は、杜順自身も「普賢行」を修したであろうことを予想させる。結城博士はその点を重視され、法蔵の華嚴三昧観を仲立ちとすることによって杜順と法界観門とを結びつけておられる。華嚴三昧観については後説するが、博士の主張の要点は、普賢行を修するということには天台の場合もそうであるように、具体的な方軌がなければならず、その方軌こそが法界観門であったということにある。しかしこの論理には、多少の飛躍があるように思われる。確かに、杜順の普賢行には彼自身の方軌があったであろうし、また法蔵が、華嚴三昧観をもって普賢行を修成するものとしたことも間違いではない。けれども、この二点からだちに杜順と法界観門を結びつけることはできない。つまり、杜順の修普賢行の具体的方法は、法界観門に示された方法ではなかったという可能性はなくならず、よしんば法界観門的なものであったとしても、法界観門であったと結論することはできないのである。このことは、華嚴三昧観なる書物の検討と、普賢行とは何かという問題との両面からいえるであろうが、前者については後にまとめて考えることにし、今は後者についてだけ論じておきたい。

普賢行とは何か。華嚴経における普賢行を高峯博士は、如来の本願ないし三昧に裏づけられた無礙なる働きとみなしておられる<sup>(31)</sup>。また、華嚴思想の大成者でもあり、先にあげた華嚴経伝記の著者でもある法蔵は、「普賢即行」なるもので普法に対応し、「頓に多行を成ず」と「遍く普行を成ず」という二つの性格を有するものと定義する<sup>(32)</sup>。このう

ちいずれの定義を探るにせよ、普賢行とは、華嚴的作法の抽象的・包括的な概念であって、具体的にはいかなる観法も普賢行に通じうるとみななければなるまい。第二祖とされる智儼は五停心観を「一乗の方便にして、一乗の撰に属す<sup>(33)</sup>」と述べている。「一乗」とは行的には普賢行の立場であるから、このことは、少なくとも智儼自身においては小乗的な観法とされる五停心観も普賢行に直結するものと捉えられていたことを示しているといえよう。杜順の場合にも、普賢行の具体的方軌が法界観門でなければならなかった必然性はないのである。

### 3 法界観門と智儼の思想

法界観門杜順撰説に対する第二の疑問は、杜順との間にはっきりとした師資関係のある智儼に、法界観門が相承されたことを明らかにするような形跡は認めがたい、という点である。これは観門の構成の態度・方法についてだけではなく、用語に関してもいえる。

智儼の実践論の特色は、上述した五停心観をはじめ、通観・唯識観・空観・数息観など、どのような実践の仕方をも許すという立場で一貫していることである。私見によれば、法界観門の中で、実践的な意味において最も重要なのは真空観第一であり、理事無礙観第二、周遍含容観第三は、真空観の「行境」にあらわれた世界観の表明としての傾向が強い。この真空観は、空観が中国的に変容したものと思われる。ところが智儼は、空観を初修者に最適と評価した上で、「もし空の方便を窮むれば一乗の究竟なり<sup>(34)</sup>」と論ずるのみであって、他の諸観に關すると同様の態度をくずしていない。この主張にしても、そこに法界観門を介在させて考えることはできないであろう。

また用語についていえば、法界観門に用いられる言葉の中には真空・理性・真理などのテクニカル・タームのほか、華嚴一乗の実践的把握を表徴するのに好適と思われるものが少なからずある(挙体・尽・匝など)。しかしそれにもかかわらず、筆者の調べた範囲では、智儼はこれらの言葉を全く用いていない。このことは、智儼研究の貴重な

資料を提供する新羅系の法界図記叢髓録などでも同じである。要するに、実践の意識が相当に強い智儼にして、杜順や法界観門に何ら言及せず、法界観門の捉え方を予想させるものもなく、用語の影響すら認められないのである。これは、法界観門を杜順撰とすることへの大きな壁であるといえよう。ちなみに、第三祖法蔵が杜順に關説するのは、華嚴經伝記の智儼伝で「杜順」、樊玄智伝で「神僧杜順」、梵網經菩薩戒本疏で梵網經疏の著者としての「杜順禪師」、以上の三箇所である。けれども、法界観門については一言も触れていない。

#### 4 華嚴三昧觀・華嚴三昧章・發菩提心章をめぐって

次に、(a)華嚴三昧觀、(b)華嚴三昧章、(c)發菩提心章の同異・前後に關する問題がある。なぜこれらの三つの著作が問題になるかといえば、それは次の理由による。すなわち、(a)は現存しないが法蔵自身が言及しており、(b)(c)との同一性を推測しうるほど密接な關係がある一方、(b)と(c)とは現存し、ともに法界観門相当部分をその一部とする同じ構成であるにもかかわらず、(b)はその三觀の名を標するだけなのに対して、(c)は内容までもそのままに出しているからである。

まず、(a)と(b)(c)との同異の問題から考えてみよう。

法蔵は探玄記の中で十重唯識を立てるが、そのすぐあとに、「是約教就解而說、若就觀行亦有十重、如一卷華嚴三昧、中說」<sup>(36)</sup>と述べている。文意からすると、この「一卷華嚴三昧」には觀門の十重唯識が説かれていることになる。この書物はおそらく華嚴經伝記に記されるところの、十門十義よりなる「華嚴三昧觀」一卷をさすのであろう。<sup>(37)</sup>ところが、現行の(b)も(c)もこうした構成にはなっておらず、十重唯識観といえるようなものも含んでいない。ただわずかに、(b)(c)に共通な第四表徳(顯徳)中の最後の理事円融義が、十門十義で構成されているのみである。しかしそこに、ともかくも一つの關連を見出すことはできよう。

(a)と(b)(c)のもう一つの関連性を示すのが、次に検討する崔致遠の法蔵和尚伝の記事である。その中で彼は、法蔵が著わした華嚴三昧観の直心中の十義に就いて譬を配した、と語っている。<sup>(38)</sup>この「華嚴三昧観」の、法蔵が華嚴経伝記中に記す著作と同一であろうことは、天台法華に擬して著わしたという崔致遠の記述と、伝記中の法蔵の華嚴三昧観の解説とが内容的に齟齬しないことによって確かめられる。この「直心中の十義」が、(b)(c)の冒頭にみえる直心中の十心と同名なのである。

常盤博士はこの二つの関連をとりあげて、(a)は現存の(b)と同本であり、やがてそれは(c)である、と主張されたのであるが、筆者は、このように早急にそれらの同一性を推定しうるとは考えない。むしろ全体的な視野からみれば、ある近い関係には立つとしても、内容そのものは同一ではなかったと理解すべきであろう。このことは、凝然のころにはすでに散佚してしまったようであるが、<sup>(40)</sup>日本にも(a)が(c)とともに、つまり別本として伝えられた形跡があること<sup>(41)</sup>からも窺いうる。そこで筆者は、(a)と(b)(c)とは一応別のものではあったということを前提にして、以下、(b)と(c)との前後関係、真撰の正否を追求してみたい。

現存の(b)華嚴三昧章には二本、(c)発菩提心章には三本があり、発菩提心章の一本は明らかに澄観以後に付加されたと思われる性悪思想の部分を含んでいる。しかし、その内容から(b)(c)それぞれの前後関係、および(b)と(c)との前後関係を決めることはできないようである。

はじめに、(b)についてのべる資料には凝然の法界義鏡および通路記と、正徳四年(一七一四)に書かれた「華嚴発菩提心章凡例」がある。凝然によれば、法蔵の著わした華嚴三昧章には、発菩提心章の異名本とされるものと三巻本とされるものとの二種があったことになるが、後者については全く不明である。また「凡例」は、<sup>(43)</sup>発菩提心章の残編をもって三昧章としたものか、と推測し、その文が発菩提心章と大同であることを認めている。<sup>(44)</sup>おそらく「凡例」の

作者は、現存の高山寺藏本と同系統のものを見ていたのであろう。いずれにしろ、現行本とはほぼ同じと思われる(b)が日本に行なわれた時点は、十三世紀以前に遡ることはできない。

ところで、現行(b)の他の一本は、近年、南条博士が朝鮮で発見されたものである。これがいつごろから流布したのかはわからないが、常盤博士は、義天録が記す「華嚴三昧觀」と同本であるとみておられる。しかし筆者は、先にのべたように両者を別本とみるから、十一世紀の朝鮮・中国に(b)が行なわれていたとは考えない。この朝鮮発見本(金剛刻経本)の登場年代や登場径路は、現在のところ何ら明らかにされえないが、筆者の推定では、早くても日本にあらわれたのは十三世紀前後のことであろう。

次に、(c)発菩提心章についてはどうか。「華嚴經發菩提心章」一卷として、これをはじめて記したのは、日本の永超録(一〇九四)<sup>(45)</sup>である。けれども、それ以前の円超録(九一四)は「華嚴發菩提心義一卷法藏述」<sup>(46)</sup>を登録する。さらに遡って正倉院文書は、天平十九年(七四七)に法藏の「花嚴發菩提心義」が書写されたことを記録している<sup>(47)</sup>。もしもこの發菩提心義の法藏述が正しく、現行(c)と同一の書物であるとすれば、法藏没後まもない八世紀中葉には、法界觀門相当部分を含む(c)が日本に伝来していたことになる。ただし、菩提心を題名に用いた中国人撰述の書物、またはチャプターには、今問題の、(1)法藏のもののほか、(2)孔目章の一部をなすもの<sup>(48)</sup>、(3)潜真著とされる發菩提心義<sup>(49)</sup>、(4)澄觀のものと思われる華嚴受菩提心戒<sup>(50)</sup>、さらに、(5)東大寺図書館蔵の長元八年(一一〇三五)の奥書のある華嚴經發菩提心義一卷<sup>(51)</sup>表<sup>(52)</sup>問<sup>(53)</sup>答抄もあるから一概にはいえないが、名称、年代、著者名、および単行本と思われることの四点からみて、古層の現行(c)と考えるのが最も穩当であろう。

この記事と関連して注目されるのが、刊定記の次の記述である。

若広顯(發心)因縁、如菩提心章<sup>(52)</sup>

ここで「菩提心章」なる書名があげられるのであるが、これはいったい何をさすのか。慧苑自身の著作には、このような題名のは見えないから、この「菩提心章」とは、慧苑以前の書物であって慧苑が知悉しており、かつ発心の因縁を記したものと、ということになる。彼の弟子法洗の纂釈（刊定記の注釈書）が伝わらないため、これが何をさすのかを知る直接の手がかりは何もない。しかし、上述した五つの、菩提心を題名とする書物のうち、(3)は立場の相違、(4)は年代的・内容的な相違によって適当しないから、問題は残りの(1)、(2)、(5)の三つとなる。多分この一つであろうが、慧苑と年代的にきわめて近く、かつ慧苑が直接影響をうけ、最も意識したのは法蔵であったから、法蔵のものである可能性が一番強いといえよう。七四七年には日本へ伝わっていたこととらみあわせても、当時(c)はよく読まれたものであることが予想される。

もしも、以上のごとき筆者の推定が正しいとすれば、八世紀中葉以前に(c)は存在していたことになる。このことは、(c)が(b)に遥かに先行したのではないかという推測を強めさせる。この推測を助けるのが、(c)の構成の自然さの問題である。詳しくのべることはできないが、第三顛過と、第四表徳の第一、すなわち法界觀門相当部分の第一である真空觀との間には、一つの論理的な流れが感ぜられる。真空觀それ自体はかなり難解である。けれども、これを第三顛過を通読したあとで読むと、真空觀なるものが顛過における色空相即に関する否定の止揚として捉えられ、従って、その意味でわれわれによく了解できるのである。たぶん、第三顛過と第四表徳とは、本来密着したものであったのではなからうか。もしそうであれば、(b)が第三顛過をほぼそのままのせながら、真空觀以下の三觀の内容を何のこともわりもなく欠くことは、不自然であるといわねばならない。

ちなみに、(c)の第四表徳全体についていえば、これが五門からなることは、法蔵の常套手段の一つと思われる。そしてその内容的展開は、第三顛過との関連において真空觀第一——理の立場を、第二・第三はその思惟的發展である

理事無礙・事事無礙を、第四は上の三觀の集約的相貌を、第五は、前門のエッセンスの分析的把握を、という形でつながっているとされる。なお、この中の「真空」の捉え方は、法藏の般若心経略疏の「色望於空」の四義<sup>(53)</sup>の立て方とよく対応するようである。

要するに、当面の問題とする(b)と(c)については、(c)が法藏撰述当初の形態であって、そこには法界觀門相当部分が含まれていた、と筆者は推定する。だから、法界觀門に関しては、(1)法藏がすでにかれ以前に存在したものをそのまま自己の著作の中にとり入れ、しかも著作全体が論理的整合をもつようにしたのか、あるいは(2)法界觀門相当部分もともと法藏の述作の一部であったのか、そのいずれかにならう。筆者はこのうち、後者の見解をとるものである。もちろん、發菩提心章が撰述当初のものであるうこと自体、法界觀門が法藏の自撰の一部であることをある程度うらづけていると思われるし、また、發菩提心章のほうが法界觀門より資料の上で年代的にかなり早くあらわれていることも、その推定を助ける。しかし、このことは、法界觀門相当部門の法藏自撰を決定づけるものではない。筆者の見解も、いわば単なる推測にすぎないのである。それゆえ、あたかも自撰の起信論義記中に元暁の起信論疏をほとんどくみ入れたように、法藏が杜順撰法界觀門を黙って自己の文中に加えてしまうことも考えられないではない。しかしながら、法藏に対する杜順と元暁とを同列に論ずることはできないであらう。なぜなら、杜順を「神僧」と呼び、智儼との間に父子的な関係の深さをのべることによって、また、わずか一句の注釈に梵網經疏の著者としての「杜順禪師」を記すこと<sup>(54)</sup>によっても、法藏が杜順を敬慕していたであらうことを推し測りうるからである。筆者はこの点から、「法界觀門」なるものは法藏自身の手になり、その著、發菩提心章の一部としてはじめて世にあらわれたと考えるのである。

なお、澄觀や宗密には發菩提心章の引用はないようであるが、それは、法藏の華嚴の正統的継承者をもって認じた

彼らには、法蔵が法界観門を何の断わりもなく盗用したとしか思われない著作など引用しうるものではなかったからかもしれない。けれども、その実践の核をなす部分が「法界観門」として単行されるに及んで、発菩提心章は独立した一書としての存在の必要性のある程度失った、ということもまた事実であろう。

5 杜順の神格化の過程

次に解明しようとするのは、法界観門が別人の撰述であった場合に、杜順撰とされえた可能性はあるか、という問題である。

まず注意されるのは、杜順が八世紀ころから急速に超人化されていったことである。そして、その神格化の過程において、少なくとも一次的資料によっては確かめることができないか、あるいは明らかに否定されるような書物の著者として、杜順が信ぜられるようになるという点である。唐室の帰依をうけ、貞観六年（六三二）には「帝心」の号を賜ったとされる杜順が、澄観の時代にすでに文珠の化身といわれ、尊崇されたことは、今さら論ずるまでもない。<sup>(55)</sup>

また、残念ながらほとんど現存しないけれども、この時代以後、杜順の伝記や碑が数多く作られたという。<sup>(56)</sup>このことは、おそらく杜順の神格化の過程——文珠化身伝説の定着・浸透の事実を物語っていると思われる。こうした趨勢の中で、杜順はさまざまの華嚴関係の書物や頌の作者とされるようになる。資料ごとに、法界観門以外の杜順に帰せられる著作を列挙すれば、次のごとくである。

- (1) 梵網經菩薩戒本疏（法蔵） 梵網經疏
- (2) 秘蔵宝鑰 五教止観・華嚴三昧観
- (3) 御請来目錄（空海） 会諸宗別見頌一卷
- (4) 円超録、永超録 華嚴教分記・華嚴十玄章・会諸宗別見頌



- (5) 義天録 十門実相観・漩復頌
- (6) 仏祖統紀 妄尽還源観
- (7) 五祖略記 法身頌
- (8) 杜順縁起 十玄門・五教止観・義海百問

このうち、法蔵の著述であるといわれるものは、五教止観・華嚴三昧観・華嚴教分記（五教章）・妄尽還源観・義海百問であり、十玄門は智儼撰、漩復頌はおそらく慧苑の漩復章の頌の部分であろう。また、華嚴十玄章は一乘十玄門をさすと推定される。<sup>(58)</sup>その他は不明であるが、法身頌には「嘉州牛喫草、益州馬腹脹、天下覓医人、炙猪左膊上」という絶句があげられている。また宗鏡録所引の杜順の偈に「遊子謾波々、巡山礼土坡、文珠只者是、何処覓弥陀」<sup>(60)</sup>があるが、これが会諸宗別見頌の断片なのであろうか。しかし、これら二つの頌のほか、現存しない不明のものについては、断定をさし控えたい。

けれども、以上のように、杜順撰とは到底思えない多くの著作が杜順に帰せられたということは、杜順の神格化現象の端的な一例証となろう。特に妄尽還源観は法蔵またはその門弟の誰かの著述と考えられるにもかかわらず、唐の中書舎人、高郢の「北塔銘」以来その杜順撰が信ぜられ、延寿がその一部を「杜順和尚撰境帰心真空観に云く」として引用するなど、浄源（一〇一一—一八八）のころまでは、むしろ杜順撰説のほうが一般的だったようである。もっとも、これらのことは九世紀以降に属するから一概にはいえないが、澄観の時代に一応の定着をみた文珠の化身としての杜順像が、急速に別人の著作を吸い込んでいくことは間違いない。この点からも、法界観門が杜順のものでなかった場合にも、そうされえた可能性は多分にあると思われる。

ところで、杜順が神格化されていく過程の背後にあってこれを推進した要因として、宗派意識の形成から祖統説の

確定におよぶ八・九世紀の仏教界の動向を見落すことはできない。ただし、この問題は大问题であって、実は筆者の力のよくするところではない。しかし看過することもできないので、先学の諸研究に依りつつ、筆者自身の一つの見通しをのべてみたいと思う。

およそ宗派意識なるものは、ある時点から突然にはじまるものではなからう。華嚴学統内では、法蔵においても対法相や対天台の意識は十分にあったことが窺えるが、資料の上で、明確に宗派意識を抱いていたと指摘できる最初の人は、澄観である。彼は華嚴の教団をはじめて「宗」と呼び、また他の教団に対しても「宗」の呼称を用いている。宗密の華嚴祖統説は、直接にはこの澄観の宗派意識の上に打ち立てられたものといえようが、それは一面では、玄奘一派によって急速にうながされた当時の宗派主義的状况一般の反映でもあったようである。

この時代を境にして、名実ともに中国仏教を代表する存在となっていたのが禅宗である。禅宗の場合、まず七世紀末に、祖統説の先駆たる「法如禪師行状」があらわれる。そして開元初年（七一三）をさほど降らぬころに、「法宝紀」と「楞伽師資記」が成立し、その後、神会の北宗排撃（七三四）を契機として、続々と燈史がつくられていく。また、天台の復興をはたす湛然が、無情仏性説をかかげて金剛錚を著わしたのも八世紀である。かかる状況の中で、華嚴の宗派意識が、一方では杜順の文珠化身説を初祖説へと転換し、他方では法界観門と杜順との結合を可能にしたと考えることは、必ずしも不自然ではなからう。

宗派意識の展開と関連して思想的に注意されることは、八世紀から九世紀にかけて、重要典籍の改変や、新しく成立した経論をその宗統の代表的人物に仮託することがしばしば行なわれたという点である。改変についていえば、例えば禅宗で最も重視される典籍の一つに六祖壇経がある。これは慧能の示寂した七一三年から約五十年間に、南陽慧忠をして「吾宗喪矣」と嘆かせたほどの改換を蒙っている。そして華嚴内部においても、先に論じたように、発菩

提心章のあるものには、澄観以前になかったところの性惡説の混入が認められる。

また、著者名仮託の風潮の存在していたことは、例えば僧肇に仮託される宝蔵論<sup>(68)</sup>、慧思に帰せられる大乘止観法門<sup>(69)</sup>、一部は達摩の名を冠する絶観論<sup>(70)</sup>、道教関係では孟安排に仮託される道教義枢<sup>(71)</sup>などが、当時の成立と推定されている点からいって、想像できよう。ちなみに、神会の北宗排撃の著述の題名は「菩提、達摩、定是非論」である。

思うに、道教の国教化を企図した玄宗朝の爛熟から、安史の乱を経て会昌の排仏につながる社会を背景に、八・九世紀の仏教は大きな変化を迫られていた。この時代は、仏教界内部の紊乱や寺院と貴族・富豪との結託が体制仏教に分裂症状をもたらしつつあった中で、ようやく真の中国仏教——民衆の仏教への動きが活潑化しはじめた時である。本項においてわずかではあるが指摘した諸傾向は、かかる転換の苦しみの中に芽生えた試みであったといえよう。特に華嚴宗の場合には、法蔵の華嚴思想が体制仏教を代表するものであっただけに、その民衆化は容易な問題ではなかった。澄観・宗密が激しく禪に接近しつつ、中国固有の思想を自己の教学内に位置づけようとしたのも、また祖統説の形成とあいまって杜順が急速に神格化されていったのも、すべてそうした苦しみと無関係ではないであろう。

いずれにしろ、上述したような思想的状況を考慮すれば、八世紀後半までに、誰かが菩提心章からその実践的の中核たる一部を抜き出し、これを杜順に帰するということは、あながちありえないことではなかったと思われるのである。

#### 四 結 語

以上、論究した結論として、法界観門は杜順撰ではなく、法蔵の發菩提心章の一部であったものが、八世紀後半、遅くとも八七〇年代までに抜抄されて、法界観門の題名のもとに流布された、と筆者は推定する。杜順非撰説をはし

めて提唱した覚州鳩のいう「清涼時代」が、慧苑や慧英の時代をも含んでいると思われる点も、右の推定を助けるものとなる。しかしながら、問題はなお残っている。それは、抜抄者は誰か、ということである。

そこで、筆者は関係資料が現存する法蔵・慧苑・文超などの諸師について、かれらの抄出可能性を、さまざまの角度から考察してみた。例えば、法蔵の場合は天台三観に対する意識、慧苑の場合は彼のものと思われる(72)漩復頌が義天録では杜順述とされる点などを手がかりにして考察を進めたのである。しかしながら、いずれにも是否を断定しうるほどの強力な証拠は見出せなかった。法蔵の弟子には慧苑、文超のほかに「錚々たる者」(74)だけでも宏観、東都華嚴寺智光、荷恩寺宗一、経行寺慧英があり、そして「從学するもの雲の如し」といわれた。また慧苑をうけ、澄観に直接華嚴を授けた法誥もおり、その他、華嚴の影響下にあった人まで加えると、きわめて多数の抄出可能性を有する人びとを挙げることができる。けれども、そのうちの誰か一人にしぼるということになれば、現存の資料による限り、それは無理であろう。

しかしながら、法蔵の晩年から約半世紀の間になされたであろう抄出の背後に、(1)天台観法に対する優位の主張、(2)杜順の神格化の過程、(3)宗派意識の形成から祖統説の誕生への動向、(4)文献の改変や著者名仮託の風潮、の四点が存したことは確かであろう。そして、杜順撰とされたのは、この抄出流布から多少遅れた時点においてであったかもしれない。

最後に、誤解のないように付言しておきたい。それは「杜順初祖説」に関してである。序の中でも触れたが、従来は法界観門杜順撰説と杜順初祖説とが一つの問題として扱われたきらいがある。しかしながら、これはもともと別の問題であろう。杜順の華嚴初祖たることは、明らかに華嚴宗の流れをくむ人たちがそう信じたということだけで十分に成り立ちうる。華嚴寺における杜順の全身塔の存在は、その端的な証明である。しかも第一次資料たる統高僧伝

は、杜順が定業・神異にすぐれ、カリスマの資性をそなえていたこと、齋会を設け教化を行なったこと、および智儼と師弟の関係にあったことの三点を保障している。同じく華嚴經伝記は、この二人を父と子の親しさにおいて描いている。筆者は杜順を華嚴宗の初祖とみなすことは、これらことからして不合理ではないと考えている。法界観門の杜順非撰説は、杜順初祖説をつき崩すものでも、またこれと矛盾するものでもないであろう。

注

- (1) 義天録一(大正五五、一一六六中)。
- (2) ⑮⑰は現存、⑱⑳は凝然録(日全一、二五〇上)の記載、㉑は円宗文類二二(正統一一二一八一五、二四右下)上)に序だけが残っている。
- (3) 宗鏡録八(大正四八、四五八上)中、および四六〇上)、同二二(同、四八二上)三上)、同一三(同、四八四上)五上)に一部ずつ引用される。
- (4) 宋高僧伝七(大正五〇、七五二下)。
- (5) それらは、円宗文類二二(正統一一二一八一五、四二一右下)左上)に収録されている。
- (6) 華嚴鏡燈章(正統一一二一九一、七三左下)四右)上)。
- (7) 浄源が助脩記の序(円宗文類二二所収)の中で、仁周を当時の注釈家の一人に加えている。
- (8) 大正五五、一〇五九中。これには「華嚴法界観一卷」とあるのみである。
- (9) 同、一〇八四上。
- (10) 惠運禪師将来教法目錄(大五五、一〇八八下)。
- (11) 惠運律師書目錄(大正五五、一〇九一中)。
- (12) 大正五五、一一〇五中。これには、  
大方広仏花嚴經法界観一本杜順  
社法順和尚縁起一本共法界観  
合巻

とあり、伝記と合巻になったものを記す。

- (13) 大正五五、一一六六中。
- (14) 秘藏宝鑰(大正七七、三七二中)。
- (15) 澄観の生没年代については諸説があるが、今は斐休の妙覚塔記によった。宋高僧伝五、仏祖統紀二九など参照。なお妙覚塔記は、華嚴懸談会玄記の引用するもの(元統一一二二一一、四右上以下)と結城令聞博士所蔵の拓本とがある。後者はその伝記部分のみ、鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』一五七〜八頁に収録されている。
- (16) 五祖略記(元統一一二二一七—三、二七六右)によれば、本書は元和二年(八〇七)に南康王草皐等のために著わされたという。また本書の表題は「法界玄鑑」(宋高僧伝五)とか、「法界観玄鏡」(全唐文九一九)などとも呼ばれたようである。
- (17) 雲巖寺和尚請来法門道具等目錄(日全二、四三下)に記録されている。
- (18) 「有本後二句入在頭」(大正四五、六八一下)というのがそれである。澄観は釈中でこの句について注解しているから、澄観自身の注釈の混入とはみなしえない。
- (19) 大正四五、六八四上。ちなみに、この序には、何の資料によったのかは不明であるが、法界観門著作の因縁が述べられている。それは次のようなものである。「有杜順和尚、歎曰、大哉法界之経也、自非登地、何能披其文、見其法、吾設其門、以示之。於是著法界観」(同、六八三中)。
- (20) 円覚経略疏卷末に付す。元統一一一五一一、八八下以下。
- (21) 大正三五、五一四上。
- (22) 演義鈔一〇(大正三六、七一下〜七二上)。このほか、卷三二や卷七四でも「法界観」をあげて解釈を進めている。
- (23) 妙覚塔記、宋高僧伝五等。なお、演義鈔六七(大正三六、六〇一上)で「二十五年作疏、至斯正当十載」というのは、経疏執筆のための準備期間も含めているのであろうか。
- (24) 浄心誠観法発真鈔卷二(元統一一二一〇一—二、一六七左上〜下)所引。
- (25) 大正五五、一一四六中〜下。
- (26) 統高僧伝九(大正五〇、四九七下)。
- (27) 同、一一(同、五一四下)。
- (28) 同、二五(同、六五三中〜四上)。

- (29) 華嚴經伝記三(大正五一、一六三中)。
- (30) 同、四(同、一六六下)。
- (31) 高峯了州「華嚴經に現わる、三昧」(仏教学研究二、二四頁)、同「普賢行」(龍谷学報三三五、八頁)。金子大栄博士は普賢行を空観による菩薩道の身証と捉える(「普賢行と空観」日仏年報三、一頁)。ちなみに、普賢行の意味上の推移に關しては龜川教信「普賢行願思想の發展史的意義」(龍大紀要一、仏教学論叢、七九頁以下)参照。
- (32) 探玄記一六(大正三五、四〇三上)、同、一(同、一〇八下)。智儼は普賢行に三乗と一乗の別を立て、一乗の普賢行に離世間品(大正九、六三四下)五上の十種普賢心・十種普賢願行法を配している(孔目章四、大正四五、五八〇中下)。なお、法蔵の著作といわれる普賢観行法門(卍統一一二一八―一所収)参照。
- (33) 孔目章二(大正四五、五五二中)。
- (34) 五十要問答下(大正四五、五三二上)。
- (35) 華嚴三昧章には金剛刻經本(南条博士が朝鮮で発見されたものの除文尉による刊行本)と宋本(高山寺所蔵、三宅鹿雄氏による筆写本が東大東洋文化研究所にある)の二本、發菩提心章には享保刊行本(卍統および大正に収録されるもの)、享保校合本(梅尾本)、宗性書写本(結城令聞博士所蔵)の三本が現存する。
- (36) 探玄記一三(大正三五、三四七中)下)。
- (37) 華嚴經伝記五(大正五一、一七二中)。
- (38) 大正五〇、二八一上。
- (39) 同、二八二下。
- (40) 凝然録(日全一、二四九上)。
- (41) 円超録(大正五五、一一三三中)、永超録(同、一一四六上)ともに、發菩提心章と別にこれを記している。
- (42) 通路記一(日全九、五上)。
- (43) 法界義鏡(日藏宗典部、華嚴宗章疏下、五九三上)。
- (44) 大正四五、六五一上。
- (45) 大正五五、一一四六上。
- (46) 同、一一三三下。

- (47) 石田茂作『奈良朝現在一切経疏目錄』九六頁。
- (48) 智儼は孔目章二に「賢首品初立発菩提心章」(大正四五、五四九上)中を立っている。
- (49) 大正四六、九八七上)八中に収録される。
- (50) 円珍録(大正五五、一一〇五中)には、「花厳経受菩提心戒一卷観公(甲)(乙)本は著者を杜順とする」とあり、澄観かどうか必ずしも明確ではないが、永超録(大正五五、一一五五上)には澄観撰を明記する。
- (51) 三好鹿雄氏による筆写本が東大東洋文化研究所に現存する。この書には、常盤博士の跋文が付せられているが、それによると博士は、これを華嚴三昧章と発菩提心章の中間に位置するものと考えられたようである。しかし、その内容は、(2)の孔目章の引載を含み、発菩提心章とはあまり一致しない。また、法界観門との関係を暗示するものもない。今はこの書が発菩提心章と系統を異にする点だけを記し、詳しい検討は後日を期したい。
- (52) 刊定記四(正統一一五一、八三左上)。
- (53) 大正三三、五五二上。
- (54) 梵網経菩薩戒本疏(大正四〇、六三六中)。
- (55) 仏祖統紀三九(大正四九、三六四上)。
- (56) 演義鈔一五(大正三六、一一六上)には「今全身塔在長安南華嚴寺、事跡頗多、別伝云、文殊化身」とあり、また法界玄鏡(大正四五、六七二下)には「其製作人名德行因縁、具如伝記」と記している。当時、杜順の伝記がすでに存在し、文殊化身説が提出されていたことが、これらによって確認される。
- (57) 鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』五三〇八頁参照。
- (58) 法界図記叢録録下之二(大正四五、七六三中)の引用文は、十玄章なる著作からのものであるが、一乘十玄門の一部と同文である。
- (59) 正統一一二乙一七三、二七二右下。
- (60) 宗鏡録一一(大正四八、四七七中)。
- (61) 浄源・安尽還源觀記重校(大正四五、六四一上)。これによって、天台の孤山智円(九七六一〇二二)が杜順撰を信じていたことが知られる。
- (62) 宗鏡録九九(大正四八、九五二上)。



(63) 法藏の性相融會思想には、政治的状況の反映が多分に感ぜられる。しかも、その当面の相手が玄奘の法相教学であつたことは、一般に認められている。しかし同時に、対法相の意識とは質的に異なるとしても、法藏に對て法相の意識が存したであらうことも、華嚴經伝記における華嚴三昧觀の解説（大正五一、一七二中）、般若心經略疏における天台三觀の批評的紹介（大正三三、五五三中）、ないし崔致遠の法藏和尚伝（大正五〇、二八二下）などから推察しうる。

(64) 華嚴經疏四（大正三五、五三九中）、演義鈔三八（大正三六、二九二下）など。このほか、「華嚴別教一乘宗」（演義鈔二五）、「華嚴一乘円宗」（同、一二）などとも呼ぶ。

(65) 注法界觀門（大正四五、六八四下）。

(66) 以下の禪宗燈史については、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』三三—一〇〇頁を参照されたい。

(67) 宇井伯寿『第二禪宗史研究』一一〇—四頁参照。

(68) 鎌田茂雄、前掲書、三七五—四〇一頁。

(69) 鎌田茂雄「妄尽還源觀の思想史的意義」（南都仏教二〇）一〇頁以下。

(70) 柳田聖山、前掲書、一四三頁。関口真大博士は「牛頭法融絶觀論がいつしか達摩和尚絶觀論となつていた」という（『達磨の研究』三二—一頁）。

(71) 鎌田茂雄「道教々理の形成におよした仏教思想の影響」（東京大学東洋文化研究所紀要三一）二—三六頁。なお、吉岡義豊「道教と仏教」第一、三二〇頁、および福井康順「道教の基礎的研究」一六四頁以下参照。

(72) 元の普瑞は会玄記卷三七（元統一一—一二三、二九〇右下）のなかで、纂靈記について「此賢首初集、後經修飾。至清涼時、有二家。並賢首弟子」とのべて、慧苑と慧英をあげている。これは、後世においては、法藏没後をただちに清涼時代と捉えていたことを示すものであろう。

(73) 旋復頌に関する詳論は他日を期するが、現在まで公にされていなかったと思われるが旋復頌の断片が、宗鏡録四（大正四八、四三五中下）に引用されているから、参考までに次に掲げておく。

「若人欲識真空理、身内真如還遍外、情与非情共一体、処々皆同真法界、不離幻色即見空、此即真如含一切、一念照入於多劫、一一念劫收一切、於一境内一切智、於一智中諸境界、只用一念觀諸境、一切諸境同時會、一切智通無罣礙」

(74) 法藏和尚伝（大正五〇、二八五上）。

## 聖の経験とその根柢

—— ルドルフ・オットーの所論をめぐって ——

華園聰磨

一

広義における宗教学の研究分野において、その母科学や姉妹科学によって齎らされた成果を何らかの統一的方法的基盤に立って全体的な連関の下に組織化しようとする試みがなされて以来既に久しい。この傾向は主としてドイツを中心とし、その周囲の国々の学者及びその影響をうけた人々の間に見られるが、かかる研究方向が現われてきた背景には J. Wach がいうように、<sup>(1)</sup> 宗教史学派と称せられる人々を中心とする一群の研究者による対象領域の過度の特殊化と細分化及びそれに伴う宗教の全体的把握の欠如などの弊害が反省され、就中原理的には歴史主義的観点への批判が含まれていた。かかる事情の下に宗教の組織的研究は、(一) 複雑多岐にわたる宗教現象を統一的に理解するために宗教現象の本質を追求する方向をたどり、(二) この目的のために哲学的研究(現象学的及び解釈学的方法に多く基きながら)と密接な連関を保つようになった。Wach のこの観点から見ると、かかる傾向に立つ研究者として R. Otto, N. Söderblom, V. d. Leeuw, J. Wach, F. Heiler, G. Mensching, M. Eliade, K. Goldammer, J. C. Bleeker 等<sup>(2)</sup>

名をあげることができようが、これらの多くが所謂宗教史を専門分野とし、比較宗教学に携わる人々であるということが Wach の指摘を裏付けているであらう。

さらにこれらの人々の研究に共通することは、宗教現象の本質規定として「聖 (das Heilige)」の概念を採用している点である。特にオットーがその著 “Das Heilige” において試みた聖の性質規定が、各研究者自身によって独自に増補削除が加えられてはいるけれども、何らかの形でその基礎に置かれていることは明白である。<sup>(3)</sup>そして方法的にいえば、聖の觀念を根柢とする現象の類型学的分類を多くは目指している。そこでここではかかる学説史的連関において、オットーの聖に関する所論を取上げ、その問題点を吟味したい。

本題に入る前に予めこの小論で取扱う主題を限定しておきたい。オットーの聖に関する研究は哲学的、心理学的及び歴史的方法に基いた体系的観点から成立している。このことは彼の “Kantische-Fries'sche Religionsphilosophie.” の Vorwort における彼の宗教研究のプログラムの中に示されている。それは宗教の das eigentümlich Religiöse ——これを彼は宗教の本質という——を経験的事実の中から求めるために自己の宗教的意識乃至経験（とくに彼の場合には宗教的感情）を観察・分析し、そこに宗教にとって独自の要素を見出す宗教心理学的方法から出発し、さらにこの要素を宗教史の具体的事実<sup>(1)</sup>に照らして検証し、それとの類似現象を比較考察しながら補い且つ深化し、諸々の宗教現象をその歴史に即して展開過程や段階に従って整理し、その法則を明らかにする歴史的方法に受つがれる。そしてこれらの方法によって追求される宗教的事実が人間性の中に必然的に基礎づけられていることを立証する哲学的論証に託せられること<sup>(2)</sup>によって、宗教の普遍性と必然性が確保され、同時に前の二つの方法もその理論的根柢を得る。<sup>(4)</sup>このプログラムを彼の具体的な研究成果に即していえば、宗教の本質的特質である聖性の基本的内容を感情分析を通して規定し、さらにそれを諸宗教の具体的現象と照合しながら宗教史の組織的研究に発展せしめ、「宗教史における

類似と並行の法則」を導き出し、これらの研究の基礎づけとしてカント、フリースの批判主義的認識論の立場から宗教経験の成立条件を究明しようとする。かかる総合的な試みをオットー自身どの程度完成させたかをここで正しく評価することはできないが、先にあげた人々がオットーの聖の概念を何らかの形で自己の学説にとり入れていると同時に、彼のかかる研究方向をも明白に、或いは暗々裡に踏襲していることは否定できない。特に聖の概念によって類型的な組織化を試みる問題傾向はオットー自身が晩年最も力点を置いた分野であった。<sup>(5)</sup>

しかしながら一方では、オットーの聖の概念が以上の如く彼自身の研究においても、またその後の人々にとっても極めて重要な基点となっているにもかかわらず、他方においてはその宗教哲学的操作について種々の問題点を提起しているし、また彼自身においても必ずしも首尾一貫した主張が保たれてもいない。とくに聖の客観性と対象性を主張する傾向と聖の認識論的基礎づけとの間には多くの問題点が残されているといわれており、多くの批判もまたここに集中している。それ故に問題の焦点をここに合わせ、聖の成立の場面を開いて検討してみたいと思う。<sup>(6)</sup>

註

- (1) J. Wach: *The Comparative Study of Religions*, 1958, New York, p. 4-5.
- (2) 具体的な宗教史の素材を踏まえていくわけではないが、宗教の組織的研究の方法について具体的現象学と本質現象学を提唱する M. Scheler もこれに入れてよぶであろう。 *Vom Ewigen im Menschen*, 1954, Bern, S. 155-157.
- (3) 関係する著書は個所をあけておく。 V. d. Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, 1956, 2. Aufl., Tübingen, S. 778f. J. Wach; *Ibid.*, p. 24, 38. *Types of Religious Experience*, 1957, Chicago, p. 35f. F. Heiler: *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, 1959, Stuttgart, S. 14f. G. Mensching: *Vergleichende Religionswissenschaft*, 1949, Heidelberg, S. 21-23. M. Eliade: *Patterns in Comparative Religions*, 1958, New York, p. 1f. K. Goldammer: *Die Formenwelt des Religiösen*, 1960, Stuttgart, S. 7, 51f.
- (4) *Kantische-Fries'sche Religionsphilosophie*, 1921, 2. Aufl., Tübingen, S. V-VI.

(5) Typus, Analogie, Homologie, Sondergeist 等の概念を用いた意図はこゝにあると考えられる。また “Das Gefühl des Überweltlichen” は全篇を通して、比較研究をもとにした一種の類型化の試みとみてよいと思う。

(9) 以下の文でオットーの著書を引用する場合には左記の略号で示すこととする。

DH……Das Heilige, 1936, 23-25 Aufl., München.

DGU……Das Gefühl des Überweltlichen, 1932, München.

SU……Sünde und Urschuld, 1932, München.

KFRP……Kantische-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 1921, 2. Aufl. Tübingen.

WOM……West-östliche Mystik, 1929, 2. Aufl., Gotha.

Aufsätze……Aufsätze, das Numinose betreffend, 1923, Gotha.

—

オットーの宗教研究の一つの、そして最も根本的な目的は、その主著 “Das Heilige” の副題——神なるものの観念における非合理的なもの及びその合理的なものとの関係について——が示しているように、具体的・歴史的な宗教において宗教的対象として立てられている神なるものの観念内容及びその性質が独特な要素、即ち非合理的な要素をもっていることを明らかにすることであった。<sup>(1)</sup> 換言すれば宗教がかかる神なるものとの何らかの形での関わりとして成立つことを前提し、その関わりの場を宗教経験の領域に置き、ここに基いて神なるものの非合理性、即ちその特殊性乃至独自性を明らかにし、そこに宗教の基本的構造を見出そうとしたといえる。<sup>(2)</sup>

この神の対象はさし当って有神論的な形態の宗教においては、神 (Gottheit) として種々の概念によりその性質が表わされているが、<sup>(3)</sup> オットーはより一般的な形においてこの対象の性質を聖 (heilig) とする。<sup>(4)</sup> 従って具体的にはい

かなる形のものであれ、宗教的対象は聖なるもの (das Heilige) として規定され、この聖性 (Heiligkeit)こそ宗教にとって固有な本質的特質である。「或ものを「聖」として認識し承認することは何よりもまず宗教的な領域においてのみ現われる独特の評価である。」とオットーはいう。

ところで聖という概念によって示されるものは、その根本において合理的に、即ち概念的に説明できぬ要素をもっている。合理的理解の及ばない、或いはそれからはみ出した余剰 (Überschub)<sup>(6)</sup> がそこにある。聖は概念としての聖以上のものを含んでいる。そしてこの余剰、即ち合理的理解ができないという意味での非合理的なもの (das Irrationale) が実は聖ということの本質的な部分なのであり、宗教の独自の性質もここにあるのである。<sup>(7)</sup> 従って聖という概念に付随する他のすべての要素、即ち非合理的要素以外のすべての合理的要素を差引いてみる (minus)<sup>(8)</sup> ことが宗教の宗教たる所以を明らかにすることになる。聖という言葉に該当する古代語、たとえばヘブル語の qadosch、ギリシア語の hagios、ラテン語の sanctus (より適切には sacer) は元来この非合理的余剰のみを表わす語であって道徳的なものとは無縁であつた、とオットーはいう。そしてヌミノゼ (Numinose) という概念は、専ら聖ということでは包み切れないこの非合理的部分の特徴づけるものなのである。<sup>(10)</sup> 従って聖の概念はそれ自体分析的 (analytisch) な概念ではなく、全く異質なものを包含した総合的 (synthetisch) な概念である。<sup>(11)</sup>

それ故に宗教的対象のこの非合理的な様相は sui generis であつて、厳密な意味において定義づけられるものではなく、ただ論じ合うことによってそれとして納得されるだけであり、<sup>(12)</sup> 教えられるものではなくして、各自の心において自覚されるだけのものである。<sup>(13)</sup> 即ち宗教的対象の Hintergrund 及び Untergrund は、<sup>(14)</sup> 結局、自己の宗教経験、オットーの所論に即していうなら感情において (im Gefühle) のみ理解されるのであつて、それを明らかにする方法は宗教心理学、即ち宗教的意識の自己観察以外にはない。<sup>(16)</sup> 従つて宗教を外に現われた姿において外から (von außen)

観察するだけでは不十分であり、あくまでも内からの観察、即ち宗教経験乃至感情そのものに基いた内面的把握が要求されるのである。<sup>(16)</sup>

かくしてオートーにおいては、聖なるものはその本来的な部分において合理的理解を拒否し、ただ宗教経験、即ち宗教感情において了解される。この聖なるものの非合理的な様相、即ちヌミノーゼの様相は類推及び類似的表現によって示されるだけである。換言すればこの感情と類似した感情、或いはそれと典型的に対照的な他の感情——従ってそれは宗教以外の領域での感情、irdisch な生活場面において経験されるという点で自然的感情<sup>(17)</sup>、さらに非合理的に対する合理的なもの——によって暗示されるにすぎない。<sup>(18)</sup> いわば自然的・合理的なものを解釈記号 (Ideogramm, Deute-Zeichen)<sup>(19)</sup>、図式 (Schema) としながらその非合理的な核心へと迫るほかないのである。<sup>(20)</sup> これは人間の側から宗教的对象へ迫るギリギリの線であろう。換言すれば神自体における神の姿ではなくして、あくまでも人間の経験において捉えられた神の姿の追求である。<sup>(21)</sup>

ともあれかかる方法で捉えられた宗教的对象、即ち聖なるものの様相は周知のように、mysterium tremendum et fascinans 即ち畏怖すべきもの (das Schauervolle) として身震いや戦慄感を引起し、<sup>(22)</sup> 接近を拒否し、<sup>(23)</sup> 自己の存在を無みするような abdrängend なもの、majestas なもの、<sup>(24)</sup> 圧倒的な力をもつもの、<sup>(25)</sup> 日常的なものとは異質な「全く他のもの (das ganz Andere)」<sup>(26)</sup> 「全く見慣れぬもの (das absolute Befremde)」<sup>(26)</sup> しかも他方においては、引きつけるもの (etwas eigentümlich Anziehendes)、<sup>(28)</sup> 魅するもの (Faszinierendes)、<sup>(27)</sup> 拒否的な性質と魅惑的な性質という矛盾的なものが対立的に調和している、<sup>(28)</sup> 他者的なものである。<sup>(29)</sup>

もちろんオートーによればかかるヌミノーゼの様相の規定はそのものの厳密な定義ではない。それはただ心に映じたままの姿を、それに類似したり、また対照的に異なるものを通して記述したにすぎない。ヌミノーゼそのものはあく

中でも自己の感情の中でしか理解され得ない。

註

- (1) このことは SU, S. 190 で再確認されている。
- (2) この点においてオットーの出発点とした具体的宗教は有神論的宗教であった。
- (3) DH, S. 1. (4) DH, S. 5.
- (5) Ebd. 宗教的対象をその性質の上から *das Heilige* として規定し、*Gott* や *divinity* といった伝統的名称から解放して、宗教の比較研究の基礎に置こうとしたのはおそそく Söderblom であろう。
- (6) DH, S. 5. (7) DH, S. 6. (8) Ebd.
- (9) DH, S. 5-6. Robertson Smith は “The Religion of the Semites”, (1956, New York, p. 140-141) でこのことを示した。なお彼の場合の聖の観念は社会集団内での行動を規制するものとすべし、社会的価値と見られるようである。また Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*, 1926, 2. Aufl., Leipzig, S. 180-181. “holiness” in ERE 参照。
- (10) DH, S. 6. (11) DH, S. 2. (12) DH, S. 7.
- (13) DH, S. 79. (14) Ebd. (15) KFRP, S. V.
- (16) DGU, S. 58ff. *religionskundliche Betrachtungsweise* (外からの観察) と *theologische Betrachtungsweise* (内からの観察) との区別を参照。なおオットーにおいては宗教理解の前提として自己の宗教経験を置いており、思春期の感情や消化不良の不快感を感じ得ても、宗教的感情を感じ得ないものは宗教を理解し得ないという (DH, S. 8.)。しかしこの場合、その宗教経験を特定した宗教または宗派のそれを要請してはならず、彼が宗教的と名づけるところの経験であり、宗教経験を前提して宗教を扱う彼の立場からいえば当然であろう。さらに宗教を宗教経験以外のものから説明したり、基礎づけるのではなく、宗教経験自体においてその確実性と真理性をも保証しようとするのがオットーの根本的意図と思われ、宗教史を扱う際にもそのことが最も強調され (DGU, S. 114.)、また彼の認識論的な手続きもこの線に進められている。このような態度は、いわば「事象から」を標榜する現象学的方向に近いといえよう。また「だから人はその宗教的発達のどの段階にしようとも、つねにそれははじめから他のすべての経験世界から根本的に区別された、そしてこの経験世界から解き明されるのでもなく、それを理想化して得られるのでもなく、全く別にただそして専ら宗教的作用によってしか近づけない」とこ



ろの或存在領域及び価値領域を観察しているのだということ、これはすべての宗教現象学の第一の確実な真理である。これが宗教経験の根源性と導き出されなごの命題である。」という M. Scheler の言葉を合わせて銘記すべきであらう。(Vom Ewigen im Menschen, S. 170)。

(17) DH, S. 9.17.

(21) DH, S. 7.

(61) DH, S. 21.

(20) ヌミノーゼのこの暗示乃至象徴化の原理について、オッターは観念連合の法則から導いた感情連合の法則を主張し、類似の感情が互いに連想的に他を引つけ、呼び起す心理的事実に基づいて、ヌミノーゼの感情と他の自然的類似感情との相即性を説明している (DH, S. 57ff.)。そして聖はヌミノーゼの感情要素と合理的な概念とが必然的に結びついた複合的カテゴリーであり、恰もカントのいうカテゴリーと図式との結合に類するという。そしてその結合は宗教の歴史的展開の過程において偶然性を排除し、やがて本質必然的の結合に至るのであって (DH, S. 61, 169.)、その度合い、即ち非合理的ヌミノーゼがどの程度それに最も相応した合理的概念によつて表示されているかに宗教そのものの優劣をみようとする。(DH, S. 170-171.)。このことはオッターが宗教の歴史を無限に表出可能な聖の開花 (Entfaltung) として捉える彼の歴史観に由来している。「より高貴ものが既により低貴ものの中に備えられてゐるとき、たとへば花が蕾の中に、樹が芽の中に備えられてゐるときにのみ Entwicklung にていつて語ることができる」(SU, S. 197.)。(なおこの考え方を受ついで宗教史の一原理として用いたのは G. Mensching である。「宗教史を内在的諸可能性の開花として理解せよ」。Vergleichende Religionswissenschaft S. 167.) かかる歴史観の根拠は後述するマ・フリオリの所説である。

(21) この点におつて Mensching がオッターの態度について「神自体がいかにあるかが問われているのではなく、宗教的 Genmit がどのような仕方で神に反応を示すか、神は宗教的 Genmit をどのような Bestimmtheit に転ずるかが問われている。」(Vergl. Rel. Wiss. S. 23.) としてゐるのはその意図を正しく捉へてゐる。これと同じ姿勢を Leuw は「学問は神とのつながりにおける人間の行為を知るだけであり、神の行為にいつては何も語れない。」(Phänomenologie der Religion, S. 3.) という言葉で表わしてゐる。

(22) DH, S. 14.

(23) DH, S. 12.

(24) DH, S. 24f.

(25) DH, S. 27f.

(26) DH, S. 28f.

(27) DH, S. 42f.

(28) DH, S. 42.

(29) 宗教的対象の他者性と拒否性に對する態度 R. R. Marett の mana-tabu-co-existence 説を採擷せよとする。(The tabu-mana-formula as the minimum definition of Religion, Archiv für Religionswissenschaft, 1909, p. 186ff.) キムナーの

III

ところで上述のヌミノーゼの諸相は「客観的な、私の外で感じられたヌミノーゼそのもの」の Was と Wie である。オットーはいう。即ちヌミノーゼの感情は単なる主観的な状態ではなく、またヌミノーゼの諸相は単なる主観的構成でもない。<sup>(2)</sup> それは客体に通じているものであり、情緒的性格をもつ表象内容であり、<sup>(3)</sup> 「一種の自己感情ではなくして、自己の外にある或実在の対象の感情である」。<sup>(4)</sup> 従ってオットーによればヌミノーゼの感情とは「まず第一にそして直接に私の外にある或対象に関わる」<sup>(5)</sup> ものであり、ヌミノーゼとはこの対象の性質を指し示す。ヌミノーゼの感情は関係の感情 (Beziehungs-gefühl)<sup>(6)</sup> であり、客体と連関しており (objekt-bezogen)<sup>(7)</sup> であり、ヌミノーゼについての (von)、またはヌミノーゼの前での (vor) 感情であり、実在感 (Realitäts-gefühl)<sup>(8)</sup> であり、ヌミノーゼは客観的に与えられたヌミノーゼである。<sup>(9)</sup>

このようにオットーは感情の客観連関性並びにそれに基礎づけられたヌミノーゼの客観性を強調しながら、シュライエルマッヘルの感情説、即ち宗教の本質を絶対依存感と定義づけたことを次の如く批判する。「シュライエルマッヘルの定義の第二の誤りは、<sup>(10)</sup> 彼が依存感……ということと宗教的感情そのものの固有の内容を規定しようとするものである。そうすると直ちにそして何はともあれ宗教的感情は自己感情 (Selbst-Gefühl)、<sup>(11)</sup> いうなれば私自身が独特に規定されているという感情、即ち私が依存しているという感情となるだろう。シュライエルマッヘルによれば一つの推論によって、即ち私が依存しているということに、私の外にある或原因をつけ加えて考えることによって初めて神聖なものに衝き当るといふことになつてしまふだろう。しかしそれは心的事実<sup>(12)</sup> に全く反することである」。

さらに「自分が『依存していると感じる』ということを感じ、それをシュライエルマッヘルは『自分が制約されていると感じる』  
ことと考へ、そこから彼の『Schöpfung und Erhaltung』の項目で全く首尾一貫して『依存性』というこの要素を  
展開している。そうすると『依存性』の反対は、即ち神の側では因果性、即ちすべての原因性、より正しくはすべて  
を制約していることとなるだろう。しかしこの要素は、我々が礼拝の時の『敬虔な感情』に注目する際に見出す最初  
のもの及び最も直接的なものではない。この要素はまたそれ自身ヌミノーズではなくして、その『図式』にすぎな  
い。それは何ら非合理的な要素ではなくして、全く神の觀念の合理的側面に属しており、觀念の中ではっきりと展開  
され、その起源の全く別な源泉をもっているものである<sup>(32)</sup>」。つまりオットーによれば、神的なものの実在は自己の  
感情を基点とする推論から確かめられるのではなく、感情の中で直接に確かめられるのであり、宗教的感情の第一  
次的な最も直接的なものであるヌミノーズの感情はヌミノーズの了解であり、そこにおいて神の対象の様相が示され  
るのである。絶対依存感とはそこから出てくる第二次的な自己感情であり、主観的なその影であり、反射にすぎな  
い<sup>(13)</sup>。即ちそれはヌミノーズの絶対的優越性の感情 (ein Gefühl schlechthiniger Überlegenheit) から導かれる自己  
の無価値感、自己否定の感情である<sup>(14)</sup>。かくして宗教経験の基本的構造は、まず客観的なヌミノーズの実在の意識があ  
り、それは *mysterium tremendum et fascinans* としてのヌミノーズの意識であり、そこからそれに対する自己の  
卑小さ、空しさの意識としての被造物感 (*Kreaturgefühl*) が出てくる、とオットーは見る。

それ故にオットーは次のような手続きによって非合理的ヌミノーズが示唆され得ると主張する。「それ(ヌミノ  
ーズ)自身はまさしく非合理的であり、換言すれば概念において明示できないのであるから、それが体験する心の中に  
呼び起す特殊な感情反応によってのみ示唆され得る。『それは人間の心をこれこれの感情の調子で襲い動かす』。  
だからこの『これこれの』感情の調子を我々は再び、それと関係のある感情を並べたり、対照したりして暗示しなけ

ればならないし、また同時に象徴化された表現で共鳴させるようにしなければならない<sup>(15)</sup>。従ってオットーのいうヌミノーズとは対象それ自体ではないし、主観的狀態そのものでもない。宗教経験において主観にそれとして受取られた客観である。かく見る点においてオットーは *realistisch* な、客観主義的な立場に立とうとしており、主観の経験において主観を超越した客観を追求しようとする。このことは補遺として出版された “*Aufsätze, das Numinose betreffend*” の序文で次の如き明確な叙述を得る。「事実上は “対象” そのものが……この書の依って立つところのものである。この対象を見出すために自己省察の方法が利用され、これから事柄の省察へと進むのである。」<sup>(16)</sup>「我々は今や事柄の経験をみるのではなくして、事柄そのものをみるのであり、一心不乱になって事柄そのものの本質に入りこみ、その *Art* と諸要素とを解きはぐすのであり、今や我々は *Gegenstand-bezogen* *haben*、<sup>(16)</sup> もはや *selbst-bezogen* ではない。」

さてオットーがこのように宗教経験の客観連関性を感情の特質に求めようとするとき、それがいかなる論理的根柢の上で主張されるのか、が問題となる。ヌミノーズとは主観的にいえば宗教的な経験の内容を構成するモメントであり、客観的には主観を超越した或客観的な、*gegenständlich* な實在の性質である。しかもそれはあくまでも人間の経験の領域で問題となる、否、問題とさるべき事柄である。とすればかかる宗教経験が成立つためにはどのような条件乃至理由が要求されるのであるか、さらにその経験が宗教にとって本質的であるといわれるとき、いかなる必然的理由の下にかくいわれるのか、が問題にされなければならない。事実、オットーのいう宗教哲学とはかかる問題の解明を任務とするのである。<sup>(17)</sup>そこでまずヌミノーズの感情の *Apriorität* の問題から吟味する。

註

(1) DH, S. 13.

(2) DGU, S. 2, 327.

(3) DH, S. 57 Ann. 1.

- (4) DH, S. 20 Anm. I. (5) DH, S. 11. (6) DGU, S. 7. 327ff.
- (7) DH, S. 13. (8) DH, S. 11. (9) Ebd.
- (10) その第一の誤りは、その依存感がとくに宗教的感情として特色づけられていないこと、即ちその異質性が見落されていることである (DH, S. 9.)。
- (11) DH, S. 10-11. (12) DH, S. 23. (13) DH, S. 11.
- (14) DH, S. 24. なおこの点についてはオッターがシュライエルマッヘルの誤った主観主義の核心を衝いたものと Se-beler は認む (Von Ewigem im Menschen, S. 280.)。
- (15) DH, S. 13. (16) Aufätze, VI-VII. (17) KFRP, S. VII.

## 四

以上の如きヌミノーゼの感情が本来的に宗教的な感情であることから、オットーはかかる感情の根源もまた本来的に独立したものでなければならぬと主張する。「ヌミノーゼの感情は他の感情から導き出され得る感情でも、他の感情から発展し得るものでもなく、質的に独特な本源的な感情であり、Urgefühlであり、しかもそれは時間的な意味においてではなく、原理的な意味でそうなのである。」<sup>(1)</sup>かくしてかかるヌミノーゼの Originalität をオットーはカントにならってアプリアリと名づけるのである。<sup>(2)</sup>それは「ヌミノーゼの諸要素とそれに応ずる感情は合理的な、無条件に純粋な理念や感情と全く同じであって、カントが「純粋概念」と尊敬の「純粋」感情に与えた特徴がそのままそれらにもあてはまる」<sup>(3)</sup>という意味において、カントのアプリアリの概念が適用される。しかもオットーは、カントがすべての経験に先立ってあるところのアプリアリな認識を経験成立の根柢に置いたと全く同じような意味でヌミノーゼの感情の Apriorität とその権利を主張する。即ちヌミノーゼの感情は「世俗的及び感覺的所与や経験的なものによる励起や刺激以前に、またそれなくして生ずるのではなく、これらのものの中で、その間で生ずる。しか

しそれはこれらから生ずるのではなくして、それらを通して生ずるもの<sup>(4)</sup>であり、この意味において「感覚的な印象に単に触発されて」働くところの「より高次の認識能力」と同じアプリアリな性質をもっている。従ってかかるものとしてのヌミノゼの感情は他の自然的感情とは全く異った根源をもつことを要求する。そしてこの根源は「Seeleそのものの最も深い認識の根柢<sup>(7)</sup>」としての Seelengrund と名づけられる。自然的、合理的なものはそこからヌミノゼの感情が自ら発動する際の契機にすぎない。かかる意味において Seelengrund とは「Gemüt そのものの中に、感覚経験から独立して存在する表象及び感情形成の或隠れた自立的な源泉——最も深い意味での「純粹理性<sup>(9)</sup>」を指している。オットーのいう所謂宗教的アプリアリとはかかる意味における Seelengrund である。

宗教経験は他に還元されず、他から導き出されない独自の経験要素と觀念をもち、従ってその根源も他から独立している。そしてかかるアプリアリに宗教的なものを仮定してはじめて、宗教の歴史的展開そのものが統一的に構成され、法則性をもって考察され得るとオットーは主張する。<sup>(11)</sup>「宗教は自らと共に始まる<sup>(12)</sup>」のであって、他からの変化ではない。<sup>(13)</sup>既に宗教史の始まりの段階においてヌミノゼの感情が発現している。<sup>(14)</sup>この意味においてオットーはヌミノゼの感情を宗教史の底層をなすものとして Urfahnen<sup>(15)</sup> と名づける。

かくして歴史を貫く統一体としてのヌミノゼの感情は人間精神の深い Seelengrund に具備されたものとみなされ、本来的に宗教的な世界を形成すべく目的論的に決定された素質 (Anlage) として位置づけられる。<sup>(16)</sup>恰も樹木のすべての部分が既に予め種子の中に備えられているように、宗教にもまた固有の素質がある。オットーによれば、素質とは「或ものに対する Talent である。或ものに対する「傾向」としての素質は同時に一つの目的論的決定であり、体験、経験、振舞いの方向づけのアプリアリであり——或ものをアプリアリに目指していることである。……宗教にもこれと同類の傾向と予定があり、これは自発的に本能的な予感、希求、絶え間ない摸索や渴望に、即ち或宗教的な

衝動となり得るものであり、それはそれ自身を超えて一層はつきりし、その目標を見つけ終るときにはじめて動きを止めるものである。」とオットーは<sup>(17)</sup>いう。

しかもこのように宗教的に予定された素質は、ヌミノーゼの感情の源泉として認識能力を既に備えている。かくして認識との連関においてオットーは再び素質を次のように定義する。「『素質』とは我々の場合さし当っては、感情的認識 (gefühlsmäßige Erkenntnis)」、即ち『暗秘な説明されない認識』を獲得するために能力が与えられていることを意味し、次にはかかる認識そのものをはじめから感情的にもっていることを意味する。従ってかかる意味での『素質』は、説明されるような認識の出発点であり、『源泉』であり、或いは『理念の根柢』である。この根柢は感覚覚知からは得られず、また得られ得ず、『感覚・知覚的なもの』とは何の関わりもない限り、結局『アプリアリナ』(感情の)認識である。<sup>(18)</sup>」。即ち素質は非合理的なヌミノーゼの、しかも感情による認識のために配置されているものであり、同時にヌミノーゼをめぐる諸観念が産み出される源泉として措定される。<sup>(19)</sup>素質づけられたものとしての Seelengrund は観念及び感情形成の源泉であり、<sup>(20)</sup>「外部からの刺激により、或いは内部からの自己の圧力により衝動、即ち宗教的衝動となり、……それは暗中摸索しながら、求めて止まざる空想的な表象形成において、つねに駆り立てるような理念の産出において、さらに自己を明らかにしようとし且つその発生源でもある暗秘な理念の根柢の開展によって明らかとなる。」<sup>(21)</sup>とところに宗教の歴史的展開を貫く経系がおかれるのである。<sup>(22)</sup>

かくして宗教的アプリアリとしての宗教的素質は精神の隠れた深みに備わっており、それが「時機を得て人間の精神生活の中に現われて、それ以後はただそこにあるだけである。」<sup>(23)</sup>。それは類似した他の感情や経験によって覚まされ、<sup>(24)</sup>宗教経験、即ちヌミノーゼの感情が成立する。そしてそれは、それを誘発した類似感情と結びつき、具体的な表出となる。しかし類似感情はヌミノーゼの感情が発現する契機ではあっても、その源泉ではない故に、やがて押し退け

られ、ヌミノーゼの感情はヌミノーゼにふさわしい観念を自ら求め、形成していく。<sup>(25)</sup>ヌミノーゼの感情はヌミノーゼとして示される対象の認識として、他の感覺的確信や感情とは質的に異ったものを含み、当初は感覺知覚的なもの、即ち自然的な類似感情によって示されるものをヌミノーゼと解釈し評価するが、しかし高い段階になると空想的な表出において現われたものを、超世界的なものとして独特の意味内容をもった対象及び存在として定立する。<sup>(26)</sup>ここにヌミノーゼをめぐる観念の形成、産出が行なわれる。宗教の歴史とは、オットーによれば、かかる非合理的なヌミノーゼの感情が合理的な観念によって充実させられ、新しい内容が付加されて、<sup>(27)</sup>総合的な賓辭が形成される<sup>(28)</sup>ところにある。<sup>(29)</sup>

以上の如く、オットーにおいては、宗教経験の依って立つ根柢はアプリアリなものとして立てられた素質に置かれ、この素質の中にアプリアリな認識としてのヌミノーゼの感情が措定されている。しかも感情とは非合理的なヌミノーゼの把握能力である。ここにアプリアリの独特の解釈と感情の認識論的論証を自己の哲学の中心課題としたフリースとオットーとの方法論上の結合点がある。以下、当面の問題にしばって検討したい。<sup>(30)</sup>

フリースもまた経験の認識論的理由づけを企画し、カントと同様、アプリアリな認識の確立を意図した。フリースはアプリアリな認識を現実の認識(経験)の基底にあって、無意識のうちに働いている理性の活動とみなし、一つの心理的な作用と考えた。たとえば二点間の最短距離が直線であることを我々は暗黙のうちに(直接に)知っており、道を急いで通るときにはこれに従っているし、因果律の認識をも日常生活の中で無意識のうちに判断や行為の尺度としている。このように「すべての理性的人間は数学的認識も形而上学的認識をも同じように自己のうちにもって、それを無意識のうちに適用しているのである。<sup>(31)</sup>従ってかかる経験に先立ってあるアプリアリな認識を自己省察(Selbstbesinnung)によって意識化すること、<sup>(32)</sup>そしてそれと経験的認識との相異を反省することがフリースの哲<sup>(33)</sup>



学的的人性学 (philosophische Anthropologie) であって、彼によればアприオリーな認識は単にアポステリオリーに証示されるだけであって、アприオリーな証明を要しないものである。<sup>(34)</sup>

かかるアприオリーな認識は経験的認識に先立っており且つそれよりも深く理性自体の中に具わっている故に根本認識 (Grunderkenntnis)<sup>(35)</sup> と呼ばれ、また経験から独立して直接に働くが故に直接的認識 (unmittelbare Erkenntnis)<sup>(36)</sup> とも名づけられる。「それは理性の内面に隠れていて、無意識のうちに且つ暗黙のうちに理性の根柢の上に横たわり、しかも理性をもっているもの自身にも完全に知られていないものである。……この認識は安らいでいる。そして人間が経験をし、それを判断において云い表わし始めるときにはじめて、いわば自ら動き出し、しかも再びその自身にとってはさし当り全く意識されぬままに、知覚のために浮び上ってくる」<sup>(37)</sup>ものである。

ところで我々の認識は——カント的立場でいえば——感性的直観によって受容された感覚の多様な素材がカテゴリーの下に包摂されることによって成立つ。フリースはかかる認識の構造論を否定してはいない。<sup>(38)</sup>しかし感性的素材がカテゴリーの下に包摂されるときに、同時にカテゴリーそのものが図式化されて、制限され、狭められることを強調し、「カテゴリー自体は、図式化され制限された形におけるよりも、より普遍的で広範囲なものである」<sup>(39)</sup>として、彼のいうアприオリーな根本認識においては、カテゴリーはその十全な形のままで適用されるとみなし、カントの次の言葉、「感性における図式の本務はカテゴリーを實在化することにあるとはいえ、これらの図式はまたカテゴリーそのものに制限を加える——換言すればカテゴリーを悟性の外にある(即ち感性に存する)条件だけに制限するということである。そこでもし我々がかかる制限的条件を放棄するとしたら、我々は今まで制限されていた概念を拡大することになるだろう。そうするとカテゴリーは本来の、純粹な意味を取戻して、感性の一切の条件に関わりなく、あるがままの物一般に妥当することになるだろう。そして感性における図式は物をその現われるままに表示することを止め、

カテゴリーは一切の図式に関わらないような、もっと遙に広い意味をもつことになるであろう。」をその論拠とした。かくしてフリースは空間・時間の直観形式を媒介として成立つ認識とそれを介さずに直接にカテゴリーを統一するア prioriな直接的認識の二重構造を認識活動の中に認め、前者は現象にしか妥当しないのに対して、後者は物自体へと妥当し、かく考えることによってかえって現象が単なる仮象 (Schein) ではなくして、物自体の現象として客観性と実在性を得ると主張し、この両者の関係を篩を通して見た風景の認識に喩えている。かくして直接的認識は空間・時間の制約の下に成立つ自然主義的世界像<sup>(43)</sup>に対して、理念的認識 (ideale Erkenntnis)<sup>(44)</sup>として、事物をその必然性と普遍性において認識する高次の観智的世界像を形成する。カントの二律背反に示された二つの世界像はかくの如き世界像であり、このように認識の二重構造を承認してはじめて二律背反が解決される<sup>(45)</sup>。

かくしてフリースにおいては、経験的認識は理念的認識の不十分な制限されたものとして位置づけられる。しかし我々有限なる人間の認識は、結局、感性の制約の下にしかあり得ない故に、かかる理念的認識は直接には表現され得ず、ただ経験的認識の否定形において語られ得るにすぎず、形而上学的認識に外ならない。そこで理念として、事物の必然的・普遍的本質として立てられるものは、実は経験的認識との類比において、思惟によって立てられたものに外ならず、冷たい形式的な形而上学にすぎない<sup>(46)</sup>。それは不可視のもの、感覚によって把握せられないものの確信として信仰 (Glaube) と名づけられ、理性の自己信頼に基く理性そのものの認識として、空間・時間的直観の下における認識、即ち知識 (Wissen) よりも高次な認識と評価される<sup>(47)</sup>。しかしいずれにせよ、感覚的直観を超えた、理念的認識の対象を positiv に表現することはできない。絶対的存在として立てられた神、自由、靈魂の理念も経験的認識、即ち知識の限界の否定を通して思惟され得るにすぎない<sup>(48)</sup>。それはまた Jenseits の学に止まる<sup>(49)</sup>。そしてその限り、理念は Leben とはさし当って何の関わりももたず、せいぜい知的好奇心の対象でしかあり得ない。従って理念が真

に理念として人間の精神生活に意義をもつべきであるならば、感覺的世界に下降してこなければならぬ。しかもその場合、その感覺的世界はもはや量的世界としての自然的世界ではない。感覺の因果性に支配された從屬的世界ではなくして、質的世界として、精神的世界としての自由な世界であり、価値と目的の世界、即ち道德、審美そして宗教の實踐的世界である。<sup>(53)</sup>

かくして自然的・經驗的認識（知識）と理念的認識（信仰）とを結合し、後者にはじめて生命を与える媒介者が要請される。これがフリースの感情（Gefühl）における認識乃至感情的認識（gefühlsmäßige Erkenntnis）であり、知識及び信仰に対して予感（Ahnung, Ahndung）と称せられる。<sup>(54)</sup>「理念は事物の本質における『統一の最高形式』である。しかしながら我々は美的感情において、我々に現象する多様性を統一の最高形式に連関させ、前者を後者に從屬せしめる能力をもっている。……このように概念的には表現され得ず、ただ感情においてのみ行なわれる把握を我々は『予感』と名づける。<sup>(55)</sup>かかる意味における感情は「時間的なものの中に永遠なるものを理解し、また永遠なるものの顯現として時間的なものを理解する」。<sup>(56)</sup>かくして信仰の世界が知識の世界において予感を通して現われるのである。<sup>(57)</sup>これが宗教の秘義であり生命に外ならない。<sup>(58)</sup>

時間的なものの背後に、永遠なるものを、有限なもの、無限なもの、<sup>(59)</sup>を予感するという機能は、フリースによれば感情の直接的な判断であり、概念を媒介とする悟性の推論とは全く異った種類の判断であり、Gemütそのものの最も隠れた深みから直接湧き出てくるものである。<sup>(60)</sup>その事情は次の如く説明される。我々の情緒的反應には種々のものがあるが、「そのときの感情が全く解き明かされず、いかなる概念にも決して移されないような独特の種類の感動（Gemütsbewegung）がある。それはGemütの最も隠れた深みから破り出てくるもので、理性批判にとっては大なる謎となる。それは具体的な個々の対象、事実、出来事に結びつく。これらのものがこのように独特にGemütを

捉え動かすものである。ところがこれらの対象や事実はそのものとしてはっきりと把握されはするだろうけれど、これらのものにあつて本来的にこのように Gemüt を捉えているところのものは表現されていない。我々はこれらのものの中に、時として我々を極度に魅了するが、しかし全く云い表わせないままの一つの意味、価値を承認する。かくすることに、我々はこれらを判断することになる。何故ならこれらのものに或独特の賓辭を添えるからである。<sup>(62)</sup>これは我々の判断力によってなされるのであり、しかもそれは感情の判断力であり、概念を媒介としない直接的なものである。<sup>(64)</sup>そしてこの場合、かかる対象、出来事に添えられる賓辭が理念であり、対象や出来事の背後に理念的なものが予感され、判断されるのである。従つてかかる意味での予感、理念の現実化として想起 (Anamnesis, Ankingen) に外ならない。「或理念に対する、或事物乃至事象の偶然の、或いは内的に根柢をもつ相似性または類似性によって、その理念が「想起され」、——多くの場合暗黙のうちに——呼び覚まされ、それと同時にこの理念に相応する感動が呼び覚まされる。<sup>(63)</sup>理念の想起とは感情の直接的判断において或出来事を理念の下に包摂することである。<sup>(64)</sup>

かかる感情の予感によって、単に形而上学的な理念にすぎなかつたものが生命づけられ、心と意志に働きかける内容を獲得する。これはもはや理論的認識の領域を超えて、実践的領域に関わる事柄である。<sup>(65)</sup>

以上のことからオットーが宗教体験の普遍的根柢及び必然的理由を論証するためにいかにフリースに依存していたかが知られよう。オットーの宗教論はあくまでも事実としての宗教経験から出発するのであつて、それ以外ではない。彼の意図は宗教という精神現象が人間性の中にそれ固有の根源を有していることを、その経験の成立という点から理由づけることにあつたのである。そしてそのために、その哲学的関心が深く宗教的に動機づけられていたフリースに帰り、宗教哲学及び神学一般の基礎づけを試みようとしたのである。<sup>(66)</sup>従つて極めて問題の多いアプリアリ説も帰

するところの意図は人間における普遍的な、宗教的に固有な領域を確保することにあるのであり、Sensualismusや Evolutionismus の立場からの宗教解釈への批判に外ならなかったのである。

確かにオットーのいうようなアプリアリとしての素質が果して厳密な意味においてアプリアリの権利を主張し得るか否かは問題であろう。オットーはこのフリース的なアプリアリを生得観念から区別し、それは経験に先立ってはいるけれども、経験なしには現実化しないようなものとして理解し、時間的に先行する認識とか経験なしに生ずる認識と考えるべきではないとする<sup>(67)</sup>。そしてかかる意味から根源的 (ursprünglich) や直接的 (unmittelbar) という語も時間的關係とは無縁であるとし<sup>(68)</sup>、理性は感覚の制約の下にしかあり得ないというカント的立場を堅持しようとする。「理性の生命と行為全体は単に現われるだけであり、感性的感受に際して与えられる刺激に基いてのみ現実的となる。そして刺激の先行がなければ理性は表象も追求も行為をもたず、それは事実上 tabula rasa にすぎない<sup>(69)</sup>」。しかし刺激以前には確かに理性は tabula rasa にすぎないであろうが、それ以後はアプリアリな自発的活動を営むのであり、かかる理性の自発性を心理的事実として前提し、その証明を不要と考えたのは、結局、批判の根拠を曖昧にしてしまうことに外ならない。多くの人により、かかる心理主義的なアプリアリの解釈がカント以前への逆行であると難じられる理由もそこにあるであろう<sup>(70)</sup>。

さらにオットーが聖はその合理的要素及び非合理的要素両者においてアプリアリなカテゴリーであるとするとき、そしてこのカテゴリーがカント的な意味においてではなく、「その最初の意味において」<sup>(71)</sup>、「根本概念」を意味し、概念一般と同じく対象そのものに属する或客観的な Merkmal と考える<sup>(71)</sup>とき、そのカテゴリーは思惟形式としてではなく、実在の規定として、特定の内容を包含するものとなる。しかもその内容は非合理的な感情内容とそれに結びついた合理的概念である。そしてオットーがヌミノーズを宗教の客観的アプリアリ (ein objektive Apriori) と名づ

(22) けて、宗教の評価基準とすると、果してかかる経験内容そのものをアプリアリと云い得るかは疑問である。フリー  
 스의認識論においては認識を成立させる条件の Apriorität は問ひ得ても、認識内容のそれは問ひ得ないであろう。  
 ここにも J. Hessen が指摘するように、オッターにおける現象学的部分と認識論部分との乖離がある。(23)

註

- (1) DH, S. 50-60.
- (2) R. Köhler がオッターにおおつは Unableitbarkeit と Apriorität とは相關概念であり、前者が後者の尺度とされている、と指摘しているのは正しい。(Der Begriff apriori in der modernen Religionsphilosophie, 1920, Leipzig, S. 25.)
- (3) DH, S. 137. (4) DH, S. 138. (5) (6) Ebd. (7) Ebd.
- (8) Ebd & S. 139. (9) DH, S. 139. (10) DH, S. 138. (11) DGU, S. 53.
- (12) DH, S. 160. DGU, S. 1, 53.
- (13) DGU, S. 11ff. Wundt のマニスマム批判参照。進化論批判については同所及び S. 53. SU, S. 190ff.
- (14) DH, S. 160. オッターは宗教史の始まりを dämonische Scheu と見、これもアプリアリであるとする。
- (15) DGU, S. 42 Anm. 3. DH, S. 139 では Erst-gegebenes とみなしている。
- (16) DH, S. 139-141. (17) DH, S. 140. (18) DH, S. 220-221.
- (19) オッターは聖のカテゴリの中の合理的要素も同様にアプリアリであるとす。「絶対性、完成、必然性及び本質、また同様に客観的価値としての善、客観的な拘束の妥当性」というような合理的理念はいかなる感覚知覚からも「進化」し得ない (DH, S. 137.)」として理念の Apriorität を主張する。これは Sensualismus や Evolutionismus からの宗教解釈を拒否し、宗教の独自性、固有性を守らうとするもので、その理由は後にのべるフリームの理念的認識にある。
- (20) DH, S. 139. (21) DH, S. 141, 142.
- (22) オッターの宗教史観はかかる宗教的素質の自己開展が具体的な宗教史の種々相を形成するとみるところにある。いわば組織的観点から具体的な現象をこゝへ寄せて説明しようとするものである。DH, S. 203. なおこの史観の裏付けはゲーテの影響の下に、進化論と対比させて論じられている。SU, S. 190ff.
- (23) DH, S. 151. (24) DH, S. 152, 160. (25) DH, S. 138.

(26) Ebd.

(27) DH, S. 135, 136.

(28) DH, S. 2.

(29) 非合理的要素と合理的要素との結合を説明するのがオットーの *Schematisierung* であるが、この部分はオットーの所論においても難解なものの一つであり、従って異議も多い。*Schematisierung* という用語はいうまでもなくカントの *Schematismus* からの借用であるが、その意味するところはカントとは異ると思われる。そもそもオットーが *Schematisierung* によって意図したものは、宗教的カテゴリーとしての聖が非合理的な感情内容と合理的概念との不可分の結合からなることを説明することであった。カントの場合には純粹悟性概念としてのカテゴリーと感覚の多様とを媒介し、後者を前者に包摂し、これによってカテゴリーに内容を与え、感覚の多様に形式を与えるのを *Schematismus* と呼び、その際の異種類の両者を媒介するものとして一面では感性的な、他面では悟性的な第三者として *Schema* が考えられたのであるが、オットーにおいては非合理的な感情内容を合理的な概念によって表わすこと、換言すれば合理的な概念の範囲において、それに寄せて非合理的なものを理解することを *Schematisierung* と呼ぶのである。従ってその場合の *Schema* とは合理的概念そのものであり、カントにおけるような第三のものではない。ただ問題となるのは、この二つの要素の結合がアプリアナ原理に基づく内的必然的なもので、恰かもカントにおける *Schema* とカテゴリーとの結合と同じ事情にあるとするのであるが、その場合その内的必然性がどのように理由づけられるのか、ということである。合理的なものによって非合理的なヌミノーズを理解する場合、オットーはそれをアプリアリな *Seelenrund* からのヌミノーズの感情の湧出と捉える。従って *Schema* とはかかる覚醒に関わるものであり、直接的な認識の誘発の原因とみなされる (*Sokrates* と *Adeimantos* の対話の例。DH, S. 166.)。この意味でアプリアリなものに与る *Schema* が *echt* なものとされ、先述のアプリアリな合理的理念がこれに当る。従って *Schema* には偶然的なものとは必然的なものがあるわけで、前者は真理感情の高揚と共に排除される (DH, S. 61, 138.)。しかし他方では歴史の経過と共に *Schema* とヌミノーズとの結合が緊密化し、完全な意味での聖の複合的カテゴリーとなる、とも述べ (DH, S. 169.)、その必然的理由が内在的なのか歴史的なのか判然としないところがある。

(30) 以下、オットーの “*Kantische-Fries'sche Religionsphilosophie*” に於いて進めていくが、これはオットーが自らの宗教学論の基礎づけとしてフリース哲学を採用しようという意図の下に書かれたものであるから、その解釈をめぐっては種々の評価がある。それについては G. Weiß: *Fries' Lehre von der Ahdung*, 1912, Göttingen, S. 2f. 131, 132, 138 などをご参照されたい。





K. Feigl : "Das Heilige", 2 Aufl. Tübingen, 1948. S. 74.

(71) DH, S. 220. Zusätze 12. (72) Aufsätze, S. V.

(73) J. Hessen : Religionsphilosophie, Bd. I 1955. Basel, S. 289. なお彼は、オットーは宗教経験以外のものから宗教の真理

を問題にするのではないから、経験そのものに帰るべきだと主張する。この意見は有力な参考になる。フリースの感情論への依拠は、結局オットーにとって、宗教的感情の異質性を見失わせ、美的感情、道徳的感情と同類のものとしてしまった。感情自体が宗教的なのではなく、ヌミノーゼの感情が宗教的であるというのがオットーの真の意図だと考えるからである。

## 五

最後にヌミノーゼの感情の客観連関性について述べておきたい。

宗教経験は非合理的なヌミノーゼの感情である。ヌミノーゼは概念化されず、合理的表現の範囲を超え、ただ感情の中でのみ了解され得る。これがさし当ってのオットーの主張であった。そこでかかる非合理的なものがいかにして認識の対象となり得るかが問われることとなる。ここに非合理的なものの把握能力としての感情の認識論的な権利問題が提出され、フリースの感情の予感説がその論拠とされたのである。感情とは、フリースによれば、現象の背後に物自体を予感する能力であり、自然的、合理的なものの背後に超自然的、非合理的な意味と価値を了解するものである。非合理的神的なるものは単にそれとして了解されるのではなく、合理的なものを通して、その背後に了解されるのである。宗教現象は複合したものであって非合理的要素そのものとしてあるのではない。合理的、自然的な現象の中にそれだけでは汲み尽くされない非合理的なものを体験するときにはじめて宗教経験となり得るのである。従って感情は予感を通して物自体へと通じているのであり、単なる主観的な情緒ではなく、客観と関わるものである。フリースにおいて、現象は物自体の現象としてその位置と客観性が確保されるのに相応して、非合理的神的なものがそれ

を通して現われてくるところの自然的世俗的現象は非合理的神的なものの現象として価値づけられるであろう。ヌミノーゼが我々の心に種々の情緒を引起すのを記述する、とオットーがいうとき、*realistisch* な立場にあることをはめかすが、しかしその立場はかかる感情の予感説に立ったものであることを注意すべきであろう。従ってオットーにおいては神的存在者そのものではなくして、その現象を通しての神的存在者が対象とされていると考えるべきであって、ヌミノーゼとはかかるものとしての神的存在者に対して付された名称に外ならない。

しかしかかるオットーの *realistisch* な主張をもって直ちに現象学的な立場であるとみなすことは早計であろう。

Schefer も批評したように、ヌミノーゼの様相の分析態度は現象学的な本質還元に通ずるものをもってはいるけれども、そこはノエシス・ノエマの本質連関を基礎づける *Wesensontik* が立つられていない<sup>(1)</sup>。感情が *Gefühl vom etwas*

であるということ、感情が物自体へと関わるということとは認識の構造上、直接には結びつかない。何故ならフリースの立場に立つ限り、或現象を通してその背後にヌミノーゼを感じとる場合、それをヌミノーゼとして受取る根柢はヌミノーゼの側に、即ち対象の側におかれるのではなくして、ヌミノーゼと判断する主観の側におかれる。Amen とは或現象を理念の下に包摂し、理念において判断することだからである。従ってこの点から考える限り、ヌミノーゼは理念として理性内在のものとならなければならず、対象から規定されてあるものではない<sup>(2)</sup>。それに予感説にはその *Intentionalität* が問題とはされていないし、また立場上、問題とはならない。この点において感情を判断力とみなし<sup>(3)</sup>、ヌミノーゼの感情の中にある確信と感情は感覺的所与の *Deutungen* であり *Bewertungen* であり、こちらには感覺的な世界には属さないような形をもつ対象や実在の *Setzungen* である<sup>(4)</sup>とみる立場が、オットーの基本的な姿勢であると評してよいであろう。オットーは後に感情の客観連関性を強調するために補註を設け、また *“Das Heilige”*

の改訂に当っても本文や脚註において補足し、現象学的な観点を志向しているが、しかしその十分な哲学的根柢づけ

を行なってはいない。晩年のこの努力について J. Wach は、それが道徳的価値の現象学的基礎づけを指すものであり、その際特に価値の客観的妥当性を客観主義的に追求したオーストリア学派 M. Scheler や N. Hartmann の影響を受け、初期のカント的立場が放棄されていないけれども、弱められている点を指摘したが、おそらくこれは正しい評価であろう。<sup>(6)</sup>

以上の如き種々の問題点を含みながらも、オットーの意図したものは今日でもなお高い価値をもっていると云い得る。オットーが終生力を注いだものは宗教における人間の理解であり、その根拠づけであった。換言すれば東洋人が東洋の神秘思想を理解する以上に西洋人が理解し得るという可能性を追求することであり、東洋は西洋であり、西洋は東洋であることを実証し、裏付けることであった。<sup>(7)</sup> オットーが Apriorismus に立つのもそのためであり、Schematisierung における理解の可能性を問題としたのもこの目的からであるといえよう。確かに具体的な宗教現象はそれを取巻く地理的社会的歴史的制約から自由ではない。従って宗教史学者の多くにみられるように、Schematisierung をかかると cultural-historical contexts に帰してみることも可能ではあろう。しかしその contexts の相異にもかかわらず、類似した意味や構造が把握されるという根拠は contexts そのものの中にはない。宗教的に Apriori なものは或意味で依然として比較宗教学の根本問題であらう。Wach がオットーの晩年の問題意識を指摘したままにその点が今後に残された方向の一つであると考えている。

註

- (1) M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen, S. 280-283.
- (2) Eisenhuth の批判も或意味では同じを衝いたものと云ふべき。Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem, 1931, Göttingen, S. 17-18.
- (3) KFRP, S. 112. (4) DH, S. 138. (5) DGU, S. 327ff. WOM, S. 383ff.
- (6) J. Wach: The Types of Religious Experience, 1957. Chicago, p. 222. (7) WOM, S. 2.

書 評

Jikido Takasaki, A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttarantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism. Serie Orientale Roma, XXXIII, Roma 1966, xiii+439 pp. L. 16. 000.

服 部 正 明

インド大乘仏教思想史の上に如来藏思想は重要な役割を果たすが、その思想を主題的に論述した経論の中で、Skt. 原典が現存するのは Ratnagotravibhāga (略号 R) のみである。その原典は比較的近年に故 E. H. Johnston より校訂出版された (The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, Patna 1950)。ここに取り上げた高崎直道氏の著書は、R をこの Johnston 校訂の Skt. text に基づいて英訳し、それに Introduction その他を附したもので、その草稿は著者のマンモット Bhattacharjkar Oriental Research Institute 滞在の間 (1954-57) に完成され、学位請求論文として Poona 大学に提出された。R の研究書としては、1931 年に公刊された E. Obermiller, The

Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, *Acta Orientalia*, IX がある。これは R をチベット訳から Darma Rin-chen の注釈を援用しつつ英訳し、Tson-kha-pa と Hiam-dbyans bshad-pa の著作に基づいて gotra 論の展開を敘述した序論を附したものである。—— Tson-kha-pa の Geser-phren (『善説金鑰』) における gotra 論の部分は高崎氏によって最近和訳された (『鈴木学術財団研究年報』1966, p. 87ff.)。Skt. text の出版を見るに至って、Obermiller の英訳は全面的に再検討を要することになったわけであるが、その仕事が高崎氏によって企てられ、見事な成果に結実したことは、斯学に携わる者の喜びとすべきことであろう。本書の出版に先立って、故宇井伯寿博士の『宝性論研究』(岩波書店 1959) が刊行された。同じ Skt. text に基く和訳・研究であり、高崎氏は草稿を改訂する段階において、宇井博士の解釈に啓発された点のあることを、Preface に述べている。宇井博士は Skt. text と共に漢訳『究竟一乘宝性論』を検討しているが、チベット訳は参照していない。Skt. text が二種の——しかも一種は正確さに欠ける——Ms. に依るものである以上、チベット訳との対比は欠かしてはならぬ操作であり、また漢訳はその訳出年代が Skt. Ms., チベット訳の年代に比して遙かに古いという点から重要性をもつ。高崎氏の英訳は、梵・藏(テルゲ版)・漢の全資料を用いた R 翻訳としては初めてのものであり、詳細な脚注の中には諸資料間の相異が克明に記され、また幾多の個処で Skt. text の修正 (Appendix II, pp. 396-399 に掲げる)

がなはれてゐる。

本書の内容は次の通りである。——Introduction, I-VI (pp. 1-62); Synopsis of the Text (pp. 63-133); Translation and Notes (pp. 135-390); Appendix, I-III (pp. 393-408); Indexes (pp. 411-439)。

以下に Introduction の内容を簡単に紹介しておきたい。なお、高崎氏はこの研究を完成にもたらず過程において、如来蔵思想に関する幾つかの重要な論文を発表している。それらは Preface, pp. XII-XIII に列挙なれており、また Introduction の中にその成果が織り込まれてゐる。

I (pp. 5-9). R の Skt. text, チベット訳(一一世紀)、漢訳 (c. 511 A. D.) に就いて解説した後、著者を Maitreya とするチベットの伝承と、Saramati とする中国の伝承とを紹介するが、結論は保留する (Introd. の最後に述べる)。

II (pp. 10-19). R は偈と散文から成るが、偈には本偈と注釈偈とがある。しかし本偈・注釈偈の混じている現テクストから、本偈のみを抽出し、R の原型を推定することは容易ではない。漢訳は現形 Skt. text に対応する訳に先立つて、一群の偈を別出しているが、この別出された偈をそのまま本偈と見なすにも問題がある。著者は Skt. text において特定の偈のみが Sloka と呼ばれ、注釈が Slokarthasamgrahavyākhyā と称せられてゐることに着目し、漢訳に別出された一群中に含まれ、且つ Skt. text において sloka とよばれてゐる六二偈を抽出し、その中で本偈と見做すのに疑わしい一四偈について検討を加え

た結果、二偈をはぶき、また(A)純粋な sloka と(B) uddāna とを区別する。そして漢訳の別出偈は、この外に諸經典中の譬喩に基づいてつくられた(C) udaharaṇa をもふくむことを明らかにし、(B)(C)は(A)に比して成立がやや遅いとなす。ならの諸種の観点から(A)の中の Skt. text 第一章以下(全体は五章に分れる)の諸偈を除いた二七偈を以てRの原型を成すものと結論する。ここに示された著者の方法は極めて周到綿密で、これは注目すべき研究成果と言ふべきである。著者の想定による原テクストは Appendix I (pp. 393-395) に掲げられてゐる。

III (pp. 20-21). R は最高の実在(但書をこけた上で the Absolute という語で表現する。p. 20, n. 31)を ratnagotra という観点から分析する論書である。ratna とは仏・法・僧の三宝を、gotra とは三宝という結果に対する原因(gotra の同義異語として dhātu, bija, garbha, etc. が挙げられる)を意味する。三宝の中心になるのは仏宝で、法宝・僧宝はそれから必然的に派生する。かくて ratnagotra とは buddhagotra, tathāgatahatu, tathāgatararbha であり、R は tathāgatararbha を主題とする。tathāgatararbha とはとりも直さず衆生のことであるが、衆生をこの語によつて表わすのは、(1)如来の知慧が衆生に滲透していること、(2)衆生は本来最高実在と離れてゐるのではないこと、(3)衆生は仏如来という結果に対する原因であること (cf. v. I. 27) を表現するのにな、この語が適切であるという理由による。

さてRはその内容全体を (1)仏宝、(2)法宝、(3)僧宝、(4)如来

蔵、(5)菩提、(6)功德、(7)仏業の七金剛句 (*vajrapada*) による。示し (Tr. pp. 141-154)、結果としての (1) - (3) に対して、(4) は因 (*hetu*)、(5) - (7) は縁 (*pratyaya*) であると言ふ (V. I. 26, Tr. pp. 194-195)。しかし著者はこれとは異なる観点を導入して、(4) - (5) を *gotra* の四つの *aspect* となし、更にこれを *cause-aspect* (4) と *result-aspect* (5) - (7) とに分ける。前者は *samāhāta*、後者は *nirmalā tathatā* である。しかも *tathata* のものは両者に共通で、*cause-result* の関係を成立させる根柢であるから、これを *ground-aspect* と称す。著者はこの観点から最高実在を考察する。それは非人格的な不変の真理 *tathatā*, *tattva* である (*ground-aspect*) と共に、主体において具現されるものであり、*buddha*, *tathagata*, *dharmakāya* である (*result-aspect*)。——(但しこの見方は V. I. 144 ff. と一致しない。p. 25 参照)。仏身説をもこの観点から解釈しようとして著者は *dharmakāya* (*svābhāvika-k.*) を *ground-aspect*, *rūpa-k.* (*sānbhogika-k.*, *nāirmāṅika-k.*) を *result-aspect* とする。然しこれでは整理し切れない点が残る。一身はそれぞれ *svārthasamipatti*, *parārthasamipatti* とされるからである。 *svārthasamipatti* (= *jñānāpī*) は著者の見方からすれば *result-aspect* でないわけにならない。そこで著者は *dharmakāya* を二種に区別する注釈の見解などを手懸りにして、*result-aspect* を *dharmakāya* から切り離そうと試みるが、そのことは R に基づくかぎり不可能であるという結論に達する。

書 評 W (pp. 32-45). R に引用される諸経論を挙げ、如来蔵思想

の特色をなす *cittaprakṛiti*, *āgantukakleśa* の説を Pali 仏典にまで溯及した後、この思想を表明する代表的経論について系統的に概観する。先ず (1) *Avatamsakasūtra* の如来性起品における *buddhajāna* の遍満の思想を (2) への前提として簡単に述べ、如来性起 (*tathāgatopattisambhava*) と如来蔵との関係について、著者には p. 36, n. 60 に言及された *JIBS*, VII/1 の論文と共に、秀れた論考「華嚴教学と如来蔵思想——インドにおける「性起」思想の展開」(中村編「華嚴思想」所収)のあることを記しておきたい。(2) *Tathāgatagarbhasūtra* は、R 第一章の主題である “*sarvasattvās tathāgatagarbhaḥ*” という句を最初に用いた經典と考えられる。また、嚮にも触れた R の V. I. 27 (*tathāgatagarbha* の三義を明らかにする) もこの經典に拠っている。次いで (3) *Āryaśrīmāsūtra* (4) *Anūnatvapūrnatvanirdeśa* が略々同時代に(後者がやや先行する、p. 39, n. 65) 常樂我淨の四波羅蜜を詳説する (5) *Mahāparī-nivānasūtra* が両者より少し遅れて成立したと推定される。著者が特に注意を向けるのは (6) *Mahāyānasūtrālaṅkāra* である。これは唯識思想系の論書であるが、その第九章には如来蔵思想もあらわれ、この章は全体として R と親近関係にあるからである。そこで著者は唯識思想と如来蔵思想との関係を *āstā-yaparivṛitti*, *parivṛitti* の概念を手がかりとして考察する。唯識体系において *āstāya* は *ālaya* 識であるが、R におけるそれは *tathāgatagarbha*, *gotra* である。従って前者は *āstāya* の転換 (*parivṛitti*) を、後者は *āstāya* の顕現 (*parivṛitti*) を説

くところが相異がある。āśrayaparivṛti の語は Sūtrālamkāra において始めて用いられ、Asaṅga, Vasubandhu によつて唯識學說の術語として固定化された。R の注釈が āśraya の parivṛti ではなく parivṛti を説くのは、その作者が Asaṅga, Vasubandhu ではないことを示すと著者は結論する。

V (pp. 45-54). R と同時代または R より後に成立した諸經論の内容が概観される。(1)大乘法界無差別論は R と共通点を多くもち、R の注釈と同じ思想的立場に立って書かれているから、著者堅慧は R の注釈者と同一人物かも知れないと著者は推定している。(2)仏性論は R と Yogācārabhūmi に基いて、garbha 説と唯識説を結合させようとしたものである。(3)無上依經は R に基いた經で、(2)のみに引用されるから、(2)の説を權威づけるために、真諦又は彼の系統の者によつて作られたという推定が下される。最後に(4) Lanka-vatārasūtra と(5)大乘起信論が挙げられる。こうして IV, V において如来藏思想の系譜が、可成り明確にとらえられているのである。

VI (pp. 54-62). R はその subtitle が示すように、一切皆空を説く般若經を pūva として Uṭṭara-tantra として、空の眞の意味を開示することを意圖する。空が眞に意味するのは、煩惱の空と、仏の功德の不空であるという解釈が、論の基調をなす。従つて、煩惱を否定する avikalpaka-jñāna は直ちに最高の実在を衆生に開示する tatpishalabha-jī となるべきことが強調される。即ち智慧 (prajñā) と共に慈悲 (karuṇā, maitrī) が強調されるのである。この思想は同じく般若經の後

にそれを批判しつつ展開した唯識思想と共通の特徴をもつ。但し R には唯識派の基本經典 Sandhinirmocanasūtra からの引用もなく、三性説、alaya 識も説かれない。また R がその學說の典拠として引用する多くの經論は唯識派の論書に引用されていない。如来藏思想と唯識思想とは、前者が citipraktiti を強調するのに対し、後者が煩惱の āśraya としての alaya 識説を中心にする点において異っているのである。著者はまた、R が最高実在を肯定的に定立する点においてウパニシヤッドーザニーターンタ思想に親近性をもつことを認め、Brahmanical な思想と大乘仏教との影響関係の歴史的な研究を将来の課題としてゐる。

最後に R の著作年代及び著者についての見解が次のようにまとめられる。——著作年代の上限は Nagarjuna, Aryadeva に、下限は Lanka-vatāra 漢訳の年 (433 A. D.) にあり、現形の成つたのは Asaṅga, Vasubandhu 以後 (五世紀初頭)、原型は Asaṅga よりも古く、注釈は Saranati の作であり、原型は恐らく Maitreya の手に成つたものである。Maitreya の諸著作の中で R は Abhisamayalamkāra 以後、Sūtrālamkāra 以前と推定される。著者及び年代の確定のためには、なお、大乘論の著者堅意と Saranati の同異や、Saranati 二人説などをも検討する必要があるように思われる。

Introduction に続く Synopsis は、本傳・注釈偈の番号、Skt. チベット訳・漢訳の頁、引用經論の出所、仏性論・大乘法界無差別論・無上依經の対応箇所を示す表を附した詳細なも

ので、関連文献を研究する者に極めて有用である。

本書の主内容をなす Translation が Skt. text に基づくと共に、藏・漢両訳を参照した周到な方法によってなされたものであることは嚮に述べた。脚注は既述の価値をもつと同時に、本論中の関連個処や他の関連文献への言及を豊富にふくみ、また特殊な術語や仏教 Skt. text に特有な語形についての適切な説明もそこに与えられている。R の解説は決して容易とは言えず、高崎氏の秀れた研究にも拘らず、なお問題点の残るのは避け得ないことであろう。以下に評者の気付いた点を、本書の中心を成す如来蔵の十義の部分 (Skt., pp. 25-59. Tr., pp. 196-267) に範囲を限って記しておくこととした。—— (解説上の問題点については、近日 Indo-Iranian Journal に掲載される J. W. de Jong の書評に詳しく挙げられる筈である。de Jong 氏から著者高崎氏の許に送られた書評の原稿の写しを、高崎氏の好意により、本稿の印刷に先立って見る機会が与えられたので、ここでは de Jong 氏の指摘している点はふくまないこととした。)

S : Sanskrit text, Tr.: Translation, T: キット訳  
C: 漢訳。偶は Tr. でも詩形をとっているが、紙面の都合上改行せず、各行のはじめの大文字はそのままにした。

評  
S. p. 26: buddhajñānāntaragamāḥ sattvarāśes tanairmalya-  
syādvayavāt prakṛitā / baudde gotre tatphalasyōpacārah  
...(v. 27). Tr. p. 197: The multitudes of living beings are  
書 included in the Buddha's Wisdom, Their immaculateness

is non-dual by nature, Its result manifests itself on the  
Germ of the Buddha... (1) tan-nairmalya を高崎氏は  
the multitudes of living beings の (= their) immaculateness  
と解釈している。然し v. 27 は、注釈傷 v. 28 によれば、  
(1) sanibuddhakāya が衆生界に遍滿していること、(2) tathatā  
が一味無差別であること、(3) (buddha-)gotra があらゆる衆  
生に存することを述べているのであって、v. 28 に対する散文  
の注釈にはこれらが (1) tathāgata-dharmakāya の遍滿、(2)  
tathāgata-tathatā の一味無差別、(3) tathāgata-gotra の存在  
と説明されている。したがって、tan-nairmalya の tad ね  
sattvarāśi ではなく、buddha を指示していると理解しなけ  
ればならぬ。Their immaculateness ね His immaculateness  
と改めるべきであろう。次に tat-phala を高崎氏は its result  
(the result of immaculateness, n. 5) とみなす。しかし、これ  
は gotra (germ) の結果としての buddhatā を意味すると理  
解する方が自然であろう。すなわち、buddha-gotra におい  
て、その結果 (= buddhatā) が upacāra をれる、換言すれ  
ば、衆生に原因としての buddha-gotra があるといふことね、  
二次的意味として、衆生が buddhatā を結果としてつづいて  
を意味するといふのである。n. 6 に引用された T. der-brāgs  
(ne-bar brāgs-pa) ね upacāra の訳語として普通は、(In  
the sense of 'carati', resides) ね大野は、(1) ね、(2) Tr.  
p. 198 ね、(1) tathāgata-dharmakāya, (2) -tathatā, (3) -  
gotra の中の (1) (3) ね tatpuruṣa ね (... of the Tathāgata), (2)





5。

S. 40, l. 5 : tadanye catvāro 'rthaḥ prabhedanirdeśād eva vedītyāḥ. Tr. p. 230 : other four subjects should be understood through the detailed explanation [on each subject].

これは如来蔵を (I) Svabhāva から (X) Asambheda までの十視点から説明する中の (V) (VI) の序文をなす箇所である。これに先立ち (VII) Vṛtti にあらず、prahajana, ārya (= bodhisattva), sambuddha の三者が区別された。(VIII) 以下 (X) までの四主題を、それぞれこの三者の区別にしながら説明する。——面 (X) にあらず、sambuddha のみ——あらず、prabhedā-nirdeśāt とする語は意味する所の理解のため。したがって、'through the explanation in accordance with the (threefold) distinction (of people)' とはあらずである。

S. p. 46 : jannādivyasanam rite 'pi tan-nidānaṁ dhimanto jāgati kripodayād bhajante (v. 66). Tr. p. 243 : The Bodhisattvas have no calamity of birth and so forth ; Still, because of the arising of Compassions towards the world, They assume the cause of calamities. 高崎氏は bhajante の目的語を tan-nidānam と解しているが、jannādi-vyasanam を目的語と見做す方が適切であろう。注釈稿である v. 68 にも明瞭に janna-mṛtyu-jarāvyaḍhin darsayanti kṛpātmakāḥ と述べられている。rite 'pi na tan-nidānam にかかるとは、jannādi-vyasanam と共に読むべきではない。知者は、注釈

評  
書

病死という災厄の根を断ち切っているから、「その(生等の災厄の)原因がないにも拘らず」という意味である。n. 323 に引かれた C. 示現有生滅は、jannādi-vyasanam... bhajante に対応するもので、高崎氏の理解するよう、tan-nidānam... bhajante と読んでいいのではないであろう。C. の得離於生死…示現有生滅は、rite 'pi tan-nidānam... jannādivyasanam bhajante の意訳であると思われる。したがって、According to C., ... nidāna seems to mean the existence (bhava) on which janna, etc. takes place. という注記は妥当ではない。

Tr. p. 258, n. 446 にチクムストの p. 41, v. 49 くの序、v. 51 くの序を指示してまへ方がよいであろう。

他にも不明確な点や些細な疑問点が見出され、また誤植も決して少ないとは言えないが、記すにも及ばないであろう。そして、わずかの瑕疇をせめるよりも、著者の為した学界への貴重な貢献に敬意を表したい。

すでに触れた Appendix I, II に加えて、本書では如来蔵、菩提の説明の際に採用され、他の論典にも無漏界の意義説明のために用いられている svabhāva, hetu, phala, karma, yoga, vṛtti の大項目について考察した小論 (JIBS, IX/2) を Appendix III とし、Index は Skt. 術語、固有名詞の二種が附せられている。

○常務理事会

日時 昭和四三年三月二三日(土) 一三・〇〇時

一、第二十六回学術大会につき、候補にあがっていた諸大学が、いずれも開催不可能な事情があるので、あらためて武蔵野女子大学を候補として同校の事情をうかがうことに決定した。

一、イスラエル研究集会について。

一、会長選挙日程を承認した。

○理事会

日時 昭和四三年五月二日(木) 一八・〇〇時

一、次期学術大会開催校について、武蔵野女子大学が開催を承認されたので、一〇月四日(金)より六日(日)まで、同大学で行なわれることになった。

一、科学研究費補助金について、本年度より二段審査方式をとる文部省の方針となったので、本学会の態度を討議したが、本学会に対する正式の意向打診があるまで態度を留保することとなった。

一、日本宗教学会賞選考委員については、追つて会長より指名することとなった。

一、学術大会大会費を増額することに決定したが、値上幅等の具体案は次回に持ち越すことになった。

一、理事会に付託されていた「靖国神社国営化問題」は次回

の正式議題とする。

一、会長選挙日程が後記のとおり決定された。

一、新入会員が後記のように承認された。

○第二回九学会連合大会

日時 昭和四三年六月一日(土)―二日(日)

恒例の九学会連合大会が、東京大学において六月一日、二日の両日開かれたが、本学会からは、西角井正慶、藤井正雄の両氏が、「利根川流域の神社信仰」「澁水被害地における水と宗教生活」について発表し、本学会からは、のべ二〇名程が参加した。

○会長選挙日程

五月九日(木) 第一次投票有権者に会費納入状況通知状

発送

六月一日(月) 第一次投票有権者資格締切。選挙公示状

送

六月十五日(土) 選挙管理委員会―第一次投票有権者資格

認定

六月二十二日(土) 第一次投票用紙発送

七月二三日(土) 第二次投票有権者資格切締

七月二〇日(土) 第一次投票締切

七月二五日(木) 選挙管理委員会―第一次投票開票。第二

次投票有権者資格認定

八月一〇日(土) 第二次投票用紙発送

九月一〇日(火) 第二次投票締切

九月一四日（土）  
選挙管理委員会―第二次投票開票

執筆者紹介

内藤 莞爾 九州大学教授

田川 建三 国際基督教大学講師

木村 清孝 東京大学大学院

華園 聰磨 東北大学講師

服部 正明 京都大学助教授

# Succession and Heritage in a Catholic Island

—So-called ultimogeniture in Kuro-shima, Nagasaki—

Kanji Naito

This study, complementary to the previously published paper (Kanji Naito, "Succession and Heritage of Catholic Families —Kuro-shima in Nagasaki—", in Bulletin of the Institute of the Reseach in Kyushu Cultural History, No. 13, 1968), intends to comprehend the outline of succession and heritage in Kuro-shima.

It has generally been said that normal type of succsession and heritage among Catholic families in this island is ultimogeniture. But the fact is contrary. Either the eldest son or the second eldest as well as the youngest can be an inheritor. At least, there is no social sanction toward succession by a son other than the youngest one. It should be called < indefinite succession >. But we can observe some regularity which is produced by human relationship within a family in this succession form.

It is more important, however, to ask why they don't follow the generally observed institution of succession and heritage in Japan (primogeniture), but take this very from. The Catholic way of beliefs and behaviors can be considered one reason. But this does not exhaust all the problem. Rather, we must point out the loose community (Buraku) system and indefinite land system behind it.

---

# Une Réflexion Méthodologique sur la recherche du Jésus Historique

Kenzo Tagawa

1) Du point de vue méthodologique, la recherche du Jésus historique est aujourd'hui arrivée à un coin décisif à tourner. Il n'est plus possible de saisir les faits et la pensée de Jésus de Nazareth en n'utilisant exclusivement que des matériaux

directs. On en a si peu. Il faut établir des principes méthodiques pour introduire des matériaux indirects à la recherche historique sur Jésus.

Dès le début de la science biblique moderne, elle s'est efforcée pour ainsi dire de tamiser les matériaux synoptiques, c'est à dire, d'en éliminer les traditions traditives et inauthentiques en espérant d'obtenir ainsi l'image véritable de Jésus enlevé de tous les ornements dogmatiques de l'église. Les hypothèses des sources, celle des deux sources avant tout, sont des produits nés de cet effort. Elle avait pour but d'obtenir l'image véritable de Jésus lequel elle voulait identifier avec les deux sources les plus anciennes, Marc et la source des Logia. La Formgeschichte, une grande évolution méthodique qui a surmonté la limite des hypothèses des sources, elle aussi a pour son but final d'éliminer les traditions inauthentiques. Le "Jésus" dessiné par R. Bultmann est donc la somme des traditions de la strate la plus ancienne. Mais aujourd'hui cette méthode directe d'obtenir l'image véritable de Jésus est mise en question, surtout par l'introduction de la Redaktionsgeschichte en étude critique. Plus raffinées et plus minutieuses les mailles du tamis, moins restent les sables de première qualité. Et s'il n'y en a que si peu, il n'est plus possible de construire ou reconstruire quelque chose de réelle. Une grande personnalité historique comme Jésus ne peut pas être comprise sans une certaine étendue des matériaux correspondante à sa réalité.

2) Les recherches récentes faites avant tout par les disciples de Bultmann semblent savoir bien cette difficulté d'ordre méthodologique. Ils mettent donc plus d'accent sur la relation de la pensée kerygmatisée de Jésus avec la théologie de la communauté que sur la description directe de la pensée et l'activité de Jésus. En ce changement de l'accent on reconnaît non seulement une évolution de l'intérêt théologique, la direction existentialiste dans le cas des bultmaniens, mais aussi un effort de surmonter la limite de la méthode directe. Mais ils confondent justement ces deux points. Éclairer la continuité entre Jésus et la théologie de la communauté, c'est une chose qui a son droit propre, mais obtenir l'image véritable de Jésus par l'intermédiaire de son image reflétée sur la théologie de la communauté, c'est autre chose. Celui-ci est un problème de la méthode historique, celui-là étant un intérêt théologique. Le droit théologique de cet intérêt ne garantit pas l'emploi exact de la méthode historique d'utiliser les réflexions de la communauté comme matériaux indirects pour arriver à la réalité des événements de Jésus.

3) Nous proposons ici trois façons qui nous semblent possible de faire bon usage des matériaux indirects. Ceci est la partie principale de notre article. Il est donc impossible d'en donner le résumé en quelques mots. Nous énumérons donc

tout simplement les désignations que nous donnons à ces trois méthodes :

1. méthode théorique ou déductive
2. méthode sociale
3. l'image intégral donné par l'évangéliste Marc, par exemple : Jésus le Galiléen, Jésus toujours entouré par les multitudes, etc.



# Who was the Author of *Fa-jie-guan-men*?

(法界觀門)

Kiyotaka Kimura

*Fa-jie-guan-men* is an important work in the *Hua-yen* School in China, especially from a religious-practical point of view. It is said that the author of this work was the founder *Du-shun*. But we have some questions about that. The aim of the present paper is to reconsider of this problem, and to make characteristics of the work clear.

Standing on the fruits of studies in the past, we intended to contemplate as positively and historically as possible.

In conclusion we suppose as follows.

*Fa-jie-guan-men* was not *Du-shun's* work. It was a part of *Fa-tsang's Fa-pu-ti-xin-zhang* at first, then about 700~780 A.D. the part was extracted by someone, and named *Fa-jie-guan-men*. In the back of this extraction, maybe these four reasons were there; (1) assertion of the superiority to *Tien-tai* School's religious practice, (2) process of the mystification of *Du-shun*, (3) development of the sectarianism, (4) historical conditions of sufferings in Chinese Buddhism.

But we do not deny that *Du-shun* was the founder of the *Hua-yen* School.

# On the Experience of the Holy and its Foundation

—in Rudolf Otto's Theory of Religion—

Toshimaro Hanazono

R. Otto's "the idea of the holy" (das Heilige) is now the basic concept in the fields of comparative study of religions. His fine and delicate analysis of that idea succeeded in the explication of the characteristics of religious experiences. According to Otto, religious experience have the non-rational elements as their core, and indicate some aspects of a specific objective reality which is called "the numinous" by him. So his analysis of religious experiences intends to show the characteristics of the reality itself, an objective side of religious object.

Then Otto tries to establish the universal and valid foundation or conditions of the religious experience from the philosophical viewpoint. His standpoint is apriorism in epistemology which was founded by Kant, and especially revised by J. F. Fries, who carried out the psychological interpretation of Kant's concept of "a priori". The most important concept for Otto is "the feeling" (das Gefühl), which was given the philosophical meaning and position by Fries. The feeling is the faculty of the judgement of the essence which transcends the phenomenal phase of things. It is this theory of the feeling which Otto applies to the demonstration of the foundation of the non-rational experiences.

This feeling is obviously the subjective faculty of mind, but Otto would understand the religious feeling as the object-related one, or the feeling qualified by the non-rational reality. Here we could point out Otto's confusion in methodology.