

歴史の神学の構造分析と批判

— パンネンベルク批判 —

森田雄三郎

—

「歴史はキリスト教神学のもつとも包括的な地平である。すべての神学的な問いと答えはただ歴史の枠のなかでのみ意味をもつ。神は人類とともに、世界の前には隠されているけれどもすでにイエス・キリストにおいてあらわにされた将来へと向かつて、歴史をとともにもつからである」⁽¹⁾。このようなパンネンベルク *Wolfgang Panneberg* (一九二八—) の「歴史の神学」は、現代神学の二つの主要な立場にたいする批判をふくんでいる。第一の批判の相手は、「史実—歴史」(*Historie—Geschichte*) の区別を前提しつつ歴史を実存の歴史性へと解消する「純粋な歴史性の立場」としてパンネンベルクが特色づける立場であり、具体的にはブルトマンやゴーガルテンの立場を指す。第二は、M・ケーラー以来の救済史の立場であるとパンネンベルクは語る。パンネンベルクによればこの立場は「史実」と「救済史」を区別対立させ、けっきょく救済史的信仰の根拠を超歴史に求める。パンネンベルクの考えでは「受肉」を「原歴史」(*Urgeschichte*) と見なすカール・バルトもまたこの立場に属する⁽³⁾。このようにパンネンベルクは反論的批判の直接の相手としては二つの神学的立場を予想するが、内容的な問題契機としては、さらにいまひとつの

立場を予想する。それはこれら二つの立場が生じたときに対立契機として働いた歴史学的批判的方法である。パンネンベルクによれば、歴史学的批判的方法が救済の出来事を容れる余地を残さないところに、歴史学的批判から「原歴史」あるいは「実存の有意義性」へと回避する救済史神学と実存神学が生じたと考えられるからである。それゆえ、現代の神学は、実存の神学、救済史の神学、歴史学的批判的方法の神学の三者と対決する必要があると、パンネンベルクは考えるのである。

パンネンベルクの叙述は、右に挙げたような三つの反論的契機をふくむので、ひじょうに複雑である。その上また、パンネンベルクは、反論相手の神学的基礎概念を使用して自己の神学的立場を説明するので、議論をいっそう複雑にしている。たとえば、パンネンベルクはブルトマンにしたがって、キリスト論の最初の問いとして「当時のイエス」と「今日現在するイエス」の区別を承認する⁽⁴⁾。しかしパンネンベルクの区別では、ブルトマンに特有な実存論的思考が無視されるだけではない。さらにパンネンベルクは、ブルトマンの立場を「歴史」から「史実」を根拠づける立場と見なし、これにたいして自己の立場を「史実」から「歴史」を根拠づける立場と見なし、「史実」から「歴史」への「連続性」を強調する。しかしこのように反論的に設問態度を説明することによって、パンネンベルクはブルトマンの基礎概念を使用しつつも、その概念内容はまったく変えられてしまう。パンネンベルクが自己の立場を説明するために使用する Historie とは、客観的な「はだかの事実」でもなければ、「事物存在」(Vorhandensein)でもなく、したがって「史実」と訳すとかえって誤解をまねくのである。「史実―歴史」の差異を越えて、かかる差異の根拠ないしは同一性の次元存在を Historie によって表現しようとするのが、パンネンベルクの意図である。しかもこの Historie は、いわゆる救済史からも区別されるのである⁽⁵⁾。では、このような「連続性」としての Historie とはいかなるものであり、いかなる意味をもつのであろうか。われわれはその手がかりをまずパンネンベルクのキリスト論

に求めてみよう。

註

- (1) W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte: Kerygma und Dogma V* (1959), S. 218. なおこの論文 (*Kud V*, S. 218—237, 259—288) の前半は一部分省略短縮されているものの論文集のなかに再掲載されている。C. Westermann (hrsg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (Theologische Bücher 11), 1960, S. 295—318.
- (2) Vgl. *ibid.*, S. 218.
- (3) 「原歴史」がバルト神学全体についてあてはまるかどうかは、問題であろう。たしかに『教会教義学』以前には、バルトはイエス・キリストにおける決定的啓示を「原歴史」と呼んだ。しかし「原歴史」は『教会教義学』において自己批判されて、それ以後は使用されなくなる。K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 2, 2. Aufl. 1948, S. 64. そのうき、バルトは「救済史」の線を最近にいたるにつれて強く打出し、フォン・ラートやツォンメルリの見解に近づく。したがって、パンネンベルクがバルトを「救済史」の立場に入れることは、「一応うなずかれるにしても、これを「原歴史」と関連させることはかならずしも妥当とはいえない。Vgl. G. Bornkamm, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion: Zum Problem der Euthypholisierung und Hermeneutik. Theologische Rundschau* 29 (1963) S. 88f.
- (4) W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 1964, S. 17.
- (5) この点に関して M・ケーラーにたいするパンネンベルクの批判は、ひとつの手掛りを与えてくれる。パンネンベルクは、一方において、ケーラーの「現実のキリストは説教されるキリストである」とのテーゼは、史的イエスの形姿と使信を使徒的宣教から区別しつつも、ハルナックのように両者の連続性をまったく排除してしまわなかった点を、高く評価する。しかし、他方において、ケーラーのテーゼは聖書のキリスト全体を使徒的宣教と等置するのは誤りであると、パンネンベルクは批評する。W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, S. 15ff. この批評は、ある程度までウォッパバーミンのケーラー批判と相覆うようにおもわれる。ウォッパバーミンによれば、ケーラーは「史実」と「歴史」を区別する点では正しいが、その区別にもかわらず、ケーラーが「歴史」をもつてただちに「聖書的」と同一視するのは誤りである。説教において現在するキリストは聖書のキリスト像全体ではなく、その一部分であり、そのかぎりでは W・ヘルマンのほうが正しい。ケーラーがかかる無造作な同一視によって、せっかくの重大な区別を台無しにする、というのがウォッパバーミンの主張であった。G. Wobermin, *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft. Über die Notwendigkeit, in der Religions-*

wissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zunterscheiden, als gewöhnlich geschieht. ZfTK 1911, 2. Ergänzungsheft, S. 1-86. 以上の点まではケラーにたいする両者の批判は相覆う。しかしウォッパーマインとパンネンベルクの批判の意図と論拠は大きく相違する。ウォッパーマインは、たぶん歴史主義的傾向の強い宗教史学派と、倫理的人格主義の方向に集中するリッチェル右派と、たぶん見えざる超歴史的なものを強調する救済史の三つの立場に反対する。そして「史実」と「歴史」の方法的区別を徹底的に区別することによって、たんなる「はだかの事実」や、たんなる人格的体験の歴史や、両者の不明瞭な混合による超歴史主義的救済史をしりぞけて、みずからを根拠としてみずからを開き示す「歴史」の根拠性を解明しようとした。パンネンベルクの意図はかかるウォッパーマインの意図と論拠の再現ではない。「史実―歴史」の区別が学的方法的区別というよりは自明の事実的ないしは存在論的区別となっていくかのごとくに取扱う傾向の強い現代神学にたいして、貧困化された「史実」の意味を救うことが、パンネンベルクのひとつの重要関心事である。そこでは「はだかの事実」や、主体性のみを歴史におちいることを避け、また見えざる超歴史的契機の一方向的強調をも避けようとする点では、ウォッパーマインと類似しているように見える。しかしパンネンベルクの意図は（「史実」の意味の拡大によって）史実と歴史の区別の根拠、統一的關係を解明することにある。ウォッパーマインが「史実―歴史」の方法的区別の徹底によって精神史の歴史的アプリオリを求めようとしたのにたいして、パンネンベルクは区別されたものの区別根拠と統一的全体としての歴史を問いなおし、意識のみならず存在者の全体を包括する統一的历史の終末論的意義を問おうとする。この点で、パンネンベルクの試みは新しい性格をもつ。これがパンネンベルクの語る史実と歴史の連続性の主張に通じる点である。しかし、今日においてこの新しさがとくにブルトマン神学を克服するものであろうとするとときには、ブルトマンの前提する実存論的存在論的思考にたいする批判なしには、明らかにすることはできぬであろう。パンネンベルクにはこれが欠けているので、その神学的基礎概念の内容がとくに不明瞭な一面を残している。

二

「イエスの神的運命 (Geschick) から原始キリスト教が成立したように、イエスの形姿と宣教の再構成を解明することはわれわれの義務として課せられている」⁽¹⁾。このパンネンベルクの言表には、二重の構造が組み込まれている。すな

わち、史的認識の観点のもとに使徒的宣教から史的イエスへの遡源の運動方向が措定されると同時に、成立史の観点のもとに史的イエスから使徒的宣教への方向が措定される。そして両運動はけっして二者択一の関係にあるのではなく、パンネンベルク独自の意味において統一さるべきひとつの歴史なのである。すなわち、一方においては、史的イエスが歴史学的研究によってあくまでも追求されなければならない。「ひとは新約聖書原典のそのつどの状況関係を認識することを求め、いわばそれを差引くことによって、使徒の証言からイエス自身へとさかのぼることができ、かつさかのぼらねばならない」⁽²⁾。他方また同時に「成立史」(Entstehungsgeschichte)をパンネンベルクは強調する。「キリスト論の課題はかくてイエスの歴史から、この人において神が啓示されたという表現によって包括的に表明されるイエスの意義の認識を、根拠づけることである」⁽³⁾。すなわち、歴史事実から歴史意義を根拠づけることが、成立史の課題である。

このような二重構造について、パンネンベルクは第一の歴史学的遡源を自明のごとくに見なす。そして歴史学における史的イエスの追求がつねに相対的結果をもたらすにとどまり、解決すべく無限に努力しなければならない課題であることを十分承知しているようにおもわれる。だが、パンネンベルクが主として強調するのは第二の運動方向であり、成立史の理解である。そしてこの成立史の理解によって逆に歴史学的認識の真理性が検証されることを主張する。このような成立史が他の個所において「伝承史」(Überlieferungsgeschichte)とか「伝統史」(Traditioneschichte)と呼ばれるものに通じることは、⁽⁴⁾ いうまでもない。

パンネンベルクはこのような歴史の二重構造を、信仰と信仰根拠との関係としても語る。パンネンベルクの考えでは、史的イエスが信仰を根拠づけるのであって、信仰あるいは信仰において現在われわれに出会う「天にあげられたキリスト」が史的イエスを根拠づけるのではない。パンネンベルクでは、史的イエスはわれわれの信仰と現実経験の

根拠である。生ける現在の主についてのわれわれの知は、天にあげられた主との直接的経験によって獲得されるのではなく、「その当時に現成したことにともなう『のみ』」知るのである。「キリストの現在の経験はすべての日の終りにたいして、まず約束されている。したがって、天にあげられた者の現在の生命の確実性に関しても、われわれはまったく当時現成したことにともなう『のみ』」⁽⁴⁾ここに狭義のキリスト論と救済論との関係についても、キリスト論が救済を根拠づけるのであり、キリストの救済的意義がキリストの事実を根拠づけるのではない。とのパンネンベルクの主張が成立する。そのかぎりでは、M・ケーラー、W・ヘルマン、シュライエルマッハー、アルトハウスなどの人々が批判されることになる。

けつきよく、パンネンベルクの語る *Historie* と *Geschichte* は、過去と現在の時間性による区別を意味しない。過去の史実と現在の現成的歴史を対置させることはパンネンベルクの主要関心事ではない。パンネンベルクが問題にするのは、現在から過去へ、あるいは過去から現在へとの、歴史運動の方向性にある。この運動方向の区別によって、過去から現在へと向かう場合には「伝承史」とか「成立史」とかの意味する *Geschichte* と呼ばれ、現在から過去へと向かう場合には「歴史学」とか「史実」とか「様式史」とかの意味で *Historie* あるいは *Geschichte* と呼ばれ、この両者をふくむ全体については *Historie* とも *Geschichte* とも呼ばれる。その呼び名についてはさまざまであるけれども、とにかくパンネンベルクにとっては、「伝承史」およびその理解は過去から将来へと向かう歴史運動であり、歴史学はその反対方向へと向かう歴史運動であることが、重要である。⁽⁵⁾

註

(1) W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 1964, S. 17.

(2) *Ibid.*, S. 17.

(3) *Ibid.*, S. 23.

(4) *Ibid.*, S. 22.

(5) このような思考は、おそらく神学諸学科の分科にも影響するとおもわれる。たとえば、過去への方向をとる神学が歴史神学であり、将来へと向かう研究が組織神学であるとしても、その場合には実践神学にはいかなる位置が与えられるであろうか。

三

右に述べたような時間の方向性ととも重要なことは、パンネンベルクが自己のキリスト論的方法的特色を「下からのキリスト論」(Christologie von unten)と呼んで、これを「上からのキリスト論」(Christologie von oben)と対置させることである。⁽¹⁾パンネンベルクによれば、後者はイエスの神性を前提して「受肉」へと言及するのにないて、前者は「歴史的人間イエスからその神性の認識へと高まるキリスト論」であり、「イエスの使信とイエスの神的運命」を論拠とする。⁽²⁾パンネンベルクの説明によれば、この場合の「下から」とは、「上」にたいする「開け」(Offenheit)としての神関係、それも「神の言の理解とそれによって示される現実性」をもふくむ神関係を、自明のことからして前提する。ただしこの「下から」の「上にたいする開け」とは「人間イエスの史的特殊性」の開けである。と、パンネンベルクは語る。したがって、この開けは歴史的個体的人間がそのつどに開くところの開けである。さらにパンネンベルクによれば、この開けは具体的な出来事の先行関係あるいは「先知」(Vorwissen)であるが、それだけを即自的に取りだすことは歴史の抽象である。具体的な歴史においては、この先行関係にたいしてつねに歴史特有の「新しいもの」、「偶然的なもの」が交錯する。いいかえると、歴史それ自体が「上にたいする開け」という超経験的契機と、時間的変化における偶然的契機との両者を、すでにみずからにふくむ出来事として成立しているのである。⁽³⁾

この場合、「下」とか「上」とかいった詩的表現、あるいは先行関係とか先知とかいった「先」とはなにを意味するのであろうか。またそれは、過去から現在へ、創造から終末へと向かう時間の方向性といかに関係するのであるか。パンネンベルクはこれを「イエスの歴史」(Geschichte Jesu)として説明する。「イエスを通して神の現実性(それによって、一般的な神思想と、それにかかわる『神』という言葉ははじめて本来的に問われる)が歴史的に出会うところの特殊なしかたは、イエス自身の歴史的特殊性からはじめて視られるのである」(4)。「パンネンベルクはこの「イエスの歴史」を、しばしば、「イエスの活動と神的運命」(Wirken und Geschick Jesu)とか、「イエスの行動と神的運命」(Auftreten und Geschick Jesu)という言葉でおきかえる。この場合、「活動」と「行動」は歴史的個体的存在としての人間イエスの積極的行為を指すことはいうまでもない。パンネンベルクの「イエスの歴史」を特徴づけるものは第二分枝の「神的運命」(Geschick)である。パンネンベルクはこれをつぎのように定義する。「神的運命とはイエスの活動と行動にたいして送られたもの (das Zugeschickte)、イエスに遭遇せしめられたもの (das Jesus Widerfahrene) を示す。イエスの派遣 (Sendung) もまたイエスによって行為的に実行されたかぎりでは活動と行動の側に属し、神によってイエスに送られイエスによってただ引受けられ受容されるだけのものとしての神的運命に對置せしめられる」(5)。このイエスの「神的運命」という徹底的受動性が、さきに述べた「下から」の「上にたいする開け」であり、先知とか先行関係とか呼ばれたものである。そしてパンネンベルクがイエスの「神的運命」として具体的に考えているものはイエスの復活である。イエスの復活以前の事件は、イエスの行為によって実行されたかぎりでは、活動と行動に属するが、復活はまさしく神からイエスに贈与されたものだからである。それゆえ、パンネンベルクの「イエスの歴史」の特徴は、イエスの「神的運命」たる復活をふくむところにある。パンネンベルクはエレルトおよびアルトハウス以後今日にいたるまでの「下からのキリスト論」がイエスの神性を彼の権威ある語りかけに関係

づけてきたと見なすだけに、この特徴はいよいよ重要となる。

このような「イエスの歴史」の特殊な把握に対応して、パンネンベルクの「下からのキリスト論」の叙述順序も特異性を示す。従来の「下からのキリスト論」がイエスの活動と行動から出発したのにたいして、パンネンベルクはイエスの神関係を、とりわけ「よみがえり」を先行せしめ、そのあとにイエスが人間として成就したことを叙述しようとするのである。それゆえ、パンネンベルクの「下からのキリスト論」は、あくまでも「下から」の態度を保持しつつ、しかも「上から」開かれる開けを逆対応的に把握しようとする。創造から終末への時間的方向のなかに立ちつつ、しかも神的運命的に贈与されるものを逆対応的に理解しようとするのである。

註

(1) W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, S. 26.

(2) *Ibid.*, S. 26.

(3) おそらく、パンネンベルクにとって「偶然的な歴史真理は必然的な理性真理の証明となることはできない」というレッシンクのテーゼは、テーゼそのものが誤りであるということになるであろう。あるいは、その修正としてのウォッパーミンその他の「歴史学的な個々の認識は決して永遠の歴史真理の証明になることはできない」とのテーゼも、誤りと見なされることであろう。パンネンベルクにとっては「偶然的な歴史真理」と「必然的な理性真理」を対立的に指定することそのことが、歴史の誤った抽象的把握になる。パンネンベルクにとっては、両者はひとつの現実的歴史を構成する二つの構成契機だからである。G. Wobermin, *ibid.*, S. 17ff. H. Diem, *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*. 2 Aufl. 1957, S. 13ff.

(4) G. Pannenberg, *ibid.*, S. 30.

(5) *Ibid.*, S. 26.

(6) 試みに「逆対応」の概念をここにパンネンベルクに適用した。したがってこれは筆者の解釈であってパンネンベルク自身は明言しない。この概念適用に関して筆者はかなり躊躇した。なぜなら、「逆対応」には否定的媒介が必要であるが、パンネンベルクではこの否定契機が動揺しているからである。とくにブルトマンやフックスの批判以後パンネンベルクは否定的

契機をいちじるしく後退させる。その証拠にはパンネンベルクはキェルケゴールにたいする同意を撤回する傾向を示す。したがって「十字架の神学」はややともすれば「栄光の神学」の背後にかくれようとする。この点が、同様な方向を指向するにもかかわらず、パンネンベルクとモルトマンを分岐させるひとつの分岐点になるようにもおもわれる。なぜならモルトマンはこのキェルケゴールの契機的重要性をパンネンベルクよりもはるかに深く自覚しているからである。Vgl. J. Molthmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektische Theologie*, I. Vorwort, 1966, S. IX—XVIII; derselbe, *Dialektische Theologie*, RGG II, 3. Aufl., 1958, S. 168—174.

四

パンネンベルクによれば、死人からのよみがえりは、第一に「比喩的な話法」(metaphorische Rede)である。それは「隠喩的」(parabolisch)とも「象徴的」(symbolisch)とも呼ばれる。⁽¹⁾したがって、復活は日常の感覚的経験のような直接的表現ではない。第二に、復活の現実性はこの世的な人間の経験を超越している。第三に、復活の表現のモデルは眠っていた人の目覚め、蘇生であるが、その表現しようとするものは、比喩的性格の示すように、新しい体における新しい生である。この新しい生は超経験的でありながら、しかも現実経験から遊離しているわけではない。古い体における古い生から新しい体における新しい生への転換は現在において遭遇せしめられるものであると、パンネンベルクは語る。⁽²⁾

けっきょく、パンネンベルクの語る復活は、超経験的であると同時に、つねに現実経験に遭遇せしめられるものである。このような復活の性格が「イエスの神的運命」の性格である。復活における超経験性は、パンネンベルクにとって、ただちに超歴史的事であることを意味しない。復活はあくまで歴史における出来事である。したがって、歴史には人間経験を超越する局面と超えない局面とがあるといえる。「比喩的」とは人間の経験を超越するがゆえに比喩的であ

るが、この比喩的表現によってあらわされる復活の現実性は、パンネンベルクにとってやはり歴史的出来事である。それゆえ、この歴史的出来事は、経験的局面からすれば、非連続を示すであろう。しかし、超経験的局面からすれば、歴史的「連続的移行」として成立する。ただし、ここでパンネンベルクは、この「連続的移行」ないしは「歴史的連続性」は、変化の出来事の発端と終りの間の連続性であり、「類比」によってのみ表現されると、説明する。⁽³⁾ いかえると、復活における古い生から新しい生への移行は経験的には非連続であり、経験そのものの否定として理解され、あくまでも徹底的受動においてのみ遭遇せしめられるが、しかも歴史的には非連続においてのみ成立する超経験的連続であり、経験の否定に媒介されつつしかも経験としてのみ成立する超経験的局面からの連続性である。そこに「存在の類比」でもなく、バルトの「信仰の類比」でもなく、ブルトマンの決断的飛躍でもなく、しかもそれぞれを生かして総合しようにするパンネンベルクの意図が見られるといえよう。

それゆえ、歴史においては、人間イエスの死から復活への時間的方向をとり、死によって人間経験のいっさいを否定し断絶させられながら、しかもつねにかかる否定と断絶に媒介されて逆対応的に超経験の側から遭遇されて、歴史的連続性が成立せしめられる。これが「霊のからだ」をもったイエスの復活であり、イエスの「神的運命」としての「光現象」であり、逆対応的な天からの出会いと語りかけを「聴く」人間の経験である。⁽⁴⁾ このように、イエスの復活は、時間的方向性と上下関係との複合現象である。

それでは、このような意味の復活のキリストと歴史学的認識との関係を、パンネンベルクはいかに考えるのであろうか。パンネンベルクによれば、過去の歴史学的試みは復活現象を弟子たちの想像として心理学的に説明することに失敗したが、「しかし原始キリスト教成立へと導いた諸出来事の歴史的関連を再構成することは、依然として歴史家

の義務として課せられている」。⁵⁾ 歴史家がどのような可能性を考えるかは、もとより彼がすでに考えをもっている現実理解によって左右される。歴史家が復活を確信しないならば、キリストも復活しない。もしも復活について黙示文学のように待望するならば、歴史家はかかる方向へ再構成しようとする。かかる意味において復活のイエスについて語ることは歴史家にとってひとつの「説明可能性」であると、パンネンベルクは語る。「したがって、この意味においては、イエスのよみがえりは史的出来事として示されうるであろう。他の諸伝承を度外視してパウロだけを見ても、よみがえりのイエスの現われへと帰せられる原始キリスト教の成立が、その伝承部分のあらゆる批判的検討にもかかわらず、死人からのよみがえりという終末論的な希望の光のなかでのみ理解されるならば、かく示されることは、たといわれわれにはその詳細がそれ以上にわからなくとも、史的出来事である。その場合には、終末論的待望の言葉においてのみ言表できる出来事は史的に生起したと主張されなければならない」とパンネンベルクは語る。⁶⁾ いかえる、歴史家がなんらかの仕方で史実関連を説明できるかぎり、かかる関連は史実であると、パンネンベルクは語る。ある現象（たとえばイエスの死と復活の主のパウロにたいする現われ）が歴史的に（たとえば終末論的に）説明可能であるならば、歴史家はその現象関連を史実として認め、かつ主張すべきであるということになる。あるいは、「説明可能性」ないしは課題概念としての史実は歴史的関連が説明可能であるかぎりには、放棄してはならないということになる。復活は歴史家にとって課題概念としての史実である。われわれはここにパンネンベルクの一種の循環を見いだす。「説明可能性」はつねに歴史的関連を可能にすると同時に、かかる歴史的関連は歴史学的「説明可能性」を史実として現実化させる。過去の偶然的史実のなかへと無限に追求する歴史学的認識にとっては、復活はつねに課題概念としてその超経験的契機をあらわにしつつ逆対応する。しかもこの逆対応の復活は経験的契機を通してのみ歴史学的に探求されることを要求し、促進する。しかし、パンネンベルクのこの循環は閉ざされた循環ではないであろう

か。わわれわれは終末論に関連してこの問題をのちに取上げるであろう。⁽⁷⁾

註

- (1) W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, S. 70.
- (2) *Ibid.*, S. 77ff.
- (3) *Ibid.*, S. 70. したがって弁証法だけでも類比だけでなく、両者を綜合することがパンネンベルクの意図であるが、その綜合に成功しているとはいえない。
- (4) Vgl. *ibid.*, S. 78ff.
- (5) *Ibid.*, S. 95.
- (6) *Ibid.*, S. 95.
- (7) この循環についてパンネンベルクの分析は不十分である。この循環については、イエスカパウロかの問題と平行して、「文献批評」の方法と「歴史的」構成の方法との関係の問題として論じられてきたところだからである。したがってこのような循環とパンネンベルクとの対決があらかじめ期待されるにもかかわらず、パンネンベルクはこれを十分にはたしていない。そこに、ブルトマンの「先理解」および信仰的実存的理解と、バルトの終末論的啓示および救済史と、歴史学的研究の三者を綜合せんとするパンネンベルクの意図は、十分に明らかにされない一因もある。

五

以上に述べたように、信仰の根拠としての「イエスの歴史」が復活のイエスを核心とするかぎりでは、パンネンベルクにとって、イエスと黙示文学的終末論との関係が重視されることは当然であろう。じっさい、黙示文学的地平が見失われるとき、キリスト論は神話となり、イエスと使徒的証言および信仰との連続性は消滅すると、パンネンベルクは語る。⁽¹⁾ 彼がこのように黙示文学的地平との関係を固執するのは、ひとつには後に述べるように終末論的歴史全体としてのキリスト教の把握という意図に起因するが、いまひとつには、黙示文学的地平が現代の人間理解と深い関係

をもつとパンネンベルクが考えることにもよる。彼によれば、人間の本質規定はこの世の有限な生においてけつして満たされない。死を越えて希望することが人間の本質に属することは、希望の現象学が分析するとおりである。人間は本質的につねに所与状況を超えて、よりよき成就を求める衝動へと駆りたてられる。真の死の理解は、かかる死を超えて問うところに成立する。かかる問いの中断は人間の本質喪失である。パンネンベルクによれば、黙示文学的復活思想やギリシヤ的な靈魂不滅の思想は、かかる人間本質に根ざす希望である。この人間本質をあらわす表象は、そのつどの現在の自己理解からつくりだされる「象徴的」表象である。「象徴的」表現はつねに「不適切」(inadäquat)にとどまるが、それにもかかわらず人間はかかる表象をつくらざるをえない。「象徴的」表象は人間本質に根ざすものであり、けつして勝手気ままな空想の産物ではない。復活表象がかかる人間本質に根ざすかぎり、その真理性と実在性はあくまでも問われつづけなければならない。それは「人間態度がふくんでいるところのいわゆる世界の開けを表現する無限の人間規定の象徴的表現」⁽²⁾である。この点でギリシヤ的な靈魂不死は魂と肉体の二元論によって理解されるの⁽³⁾にたいして、黙示文学の復活は統一的人間存在の本質を表現する点ですぐれていると、パンネンベルクは語る。

しかしながら、パンネンベルクのこのような人間本質論は、彼の思想全体において第一義的な意味をもつようにはおもわれない。パンネンベルクにとっては「象徴的」とは「比喩的」、「隱喻的」と同義であり、歴史における経験的契機と超経験的契機との逆対応的類比的連続性をあらわすことは、イエスの「神的運命」と「よみがえり」、「イエスの歴史」に関して述べたとおりである。パンネンベルクが人間本質の理解について語るときには、「象徴的」とはなにか主体的実存的人間の自己理解の表現であるかのように聞こえるけれども、そのじつ、パンネンベルクにとってかかる主体的実存的表現は、むしろ個人を超えた、「神的運命」に支えられた「歴史」との関わりを示す「隱喻的」表

現である。そのかぎりでは、パンネンベルクにとっては、死を超えようとする歴史的個体的人間の本質規定よりも、むしろ神的摂理に依拠する集団的社会的な人間存在の運動に、関心が向けられているようにおもわれる。

したがって、復活を核心とする「イエスの歴史」と黙示文学的終末論的地平との関連のより深い根拠は、パンネンベルクの「伝承史」(Traditionsgeschichte od. Überlieferungsgeschichte)にある。パンネンベルクは、旧約から黙示文学を経てイエスへと、さらにイエスから使徒的宣教を経て現在へと、広く云って創造から終末へと「連続」する歴史を「伝承史」と呼ぶ。先に「イエスの歴史」に関して「成立史」と呼ばれたものは、じつは「伝承史」の一部分である。この場合の「伝承史」とは、J・M・ロビンソンが「伝承を伝える歴史」(History of the transmission of traditions)と訳しているように、伝承形成とその内容との動態を統一する歴史運動全体を意味する。⁽⁴⁾

註

- (1) W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, S. 79.
- (2) *Ibid.*, S. 84.
- (3) Vgl. *ibid.*, S. 78—85.
- (4) J. M. Robinson and J. B. Cobb (ed.), *Theology as History*. (New Frontiers in Theology 3) 1967, pp. ix f. この論文集の最初のロビンソンの“Revelation as Word and as History” (pp. 1—100) はパンネンベルク神学の解説論文としてひじょうによくまとまっているし、そこに挙げられている関係論文の豊富のためにひじょうに役に立つ。ただロビンソンの解説は、彼の他の論文の場合も同様であるが、弁証法神学出現以前の神学に関連して言及するときには、しばしば独断的になる。その意味では、思想的観点からはやや問題を残すようにおもわれ、その視野が狭すぎるようにおもわれる。

六

パンネンベルクは「伝承史」によって最終的に歴史全体を問い、「歴史の神学」を確立しようとする。パンネンベ

ルクによれば、厳密な意味における神の本質啓示、直接的な神性啓示は終末においてのみ起る。「啓示は啓示的歴史の始めにおいてではなく、終りに起る」⁽¹⁾。終末到来以前における啓示はすべて間接的であり、神の歴史的行為を通しての顕示である。間接的神性顕示という意味において歴史は神の「栄光」の「連続性」である。「このような事情のゆえに、教義学的啓示概念は、第一に、旧約聖書から黙示文学を経てイエスの宣教、初代教会とパウロへと到達する伝承連鎖へと方向づけられねばならない。ただしその場合、新約的二世代の証人たちの神学的概念の根底に存する特別なモチーフが考慮される。すなわち、一方では、イエスの出来事の当時 (Dannals) を消滅させることなく確保し、その『Das』においてのみならず『Was』においても確保することが必要である。他方ではキリストの出来事と救済の将来とからの現在の終末論的内実化が見失われてはならない」⁽²⁾。すなわち過去から現在を経て将来の決定的啓示へと進む道は、最終的な、厳密な意味の啓示の日を旨す道である。それはイスラエルの神ヤハウェから世界の神へと成る具体的な道であり、イスラエル民族史の神から世界史の神へと成る歴史の道である。「神の本質は永遠から永遠へと同一であるけれども、時間において歴史をもつ。いづれにしても神ヤハウェは彼の働かせる歴史經過においてはじめてすべての人間の唯一の真なる神になったのである」⁽³⁾。

パンネンベルクによれば、この歴史過程はただ終末を旨ざして進行するだけではない。「神の神性の普遍的啓示はまだイスラエル史において実現されない。ナザレのイエスの神的運命においてはじめて、そこにいっさいの歴史現成の終末が先取的に生起したかぎり⁽⁴⁾で、実現されたのである」。「新約聖書の証言によれば、イエス・キリストの神的運命において終末がたんにあらかじめ認知されたのみならず、先行的に生起した。イエス・キリストにおいて死人からのよみがえりとともに、すべての他の人間にはなお将来のことがらであるものが、すでに現成したのである」⁽⁵⁾。歴史全体の意味をあらわにし、イスラエルの神が唯一の神となるところの終末を、イエス・キリストの出来事は先取的に

実現した。しかしこの先取の実現は突発的イベントではない。「キリストの歴史現成は遊離した出来事としてイスラエルの神の神性を啓示するのではなく、それがイスラエルに関する神の歴史であるかぎりでのみ、かく啓示するのである」⁽⁶⁾。イエス・キリストの復活は預言者の一黙示文学的終末待望との類比的連続性において逆対応的に終末先取としてあらわにされたのである。

同時にまた、イエスにおける先取的終末実現は歴史の終りを意味しない。終末の出来事がイエスにおいて実現したとはいえ、われわれ自身については未実現である。その点では神性の認知はまだ不完全であり、そのかぎりでは神はなお隠れた神でありつづけ、終末をめざして歴史はなお進行しつづける。この進行は普遍的終末をめざす進行である。「異邦人キリスト教会における非ユダヤ教的な啓示表象の形式につれて、イエスの神的運命における神の終末論的自己証示の普遍性が表現されるようになるのである」⁽⁷⁾。神の普遍化はいまなお進行中である。以上が、「伝承史」としての「歴史の神学」の具体的プログラムとしてパンネンベルクが語る内容である。

註

- (1) W. Pannenberg, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: *Offenbarung als Geschichte*, hrsg. von W. Pannenberg, R. Rendtorff, T. Rendtorff und U. Wilckens, 2. Aufl. 1963, S. 95.
- (2) *Ibid.*, S. 95.
- (3) *Ibid.*, S. 97.
- (4) *Ibid.*, S. 103.
- (5) *Ibid.*, S. 103f.
- (6) *Ibid.*, S. 107.
- (7) *Ibid.*, S. 109.

右に述べたような「伝承史」としての「歴史の神学」のプログラムの一環として、パンネンベルクは「イエスの歴史」と黙示文学的終末論的地平との「連続性」ないしは「類比」について語るのである。その思考の特性は、この問題に関するパンネンベルクとブルトマンの取扱いを比較するときに、とくに顕著になる。ブルトマンが黙示文学的終末論を旧約的「歴史の非歴史化」と見なすのにたいして、パンネンベルクは黙示文学終末論を歴史の拡張、深まりと見なす。パンネンベルクによれば、黙示文学はたしかにブルトマンの主張するように将来の救済待望を律法的行為に依存させ、これにたいしてイエスはこれを自己の人格にたいする態度決定に依存させた。しかしその他の点ではイエスは依然として黙示文学的歴史理解を保持している。したがって、パンネンベルクにとっては、イエスの人格にたいする決断によつて終末的決定を先取することは、けつして終末の歴史的未来を消去することにならない。むしろイエスにおける決定的出来事は黙示文学的終末論の否定に媒介されつつ、しかも黙示文学的地平において、逆対応的に終末の側から、遭遇せしめられる「類比的」連続性として成立し、終末の先取ではあるが終末の完成をつねに将来へと希望させると、パンネンベルクは考へる。⁽¹⁾

黙示文学の 評価に関するこのような見解の相違の根底には、両者の神学的態度の根本的相違が存することはいうまでもない。ブルトマンによれば、⁽²⁾ 神の行為は、科学的真理のように、客観的一般的真理として表現されない。神の歴史的行為は客観化不可能な実存的告白として表現されるべきである。そこに実存論的自己理解としての神学的方法も成立する。それゆえ、実存論神学は人間学的神学であっても、たんなる主体性の神学ではない。啓示の客観化の否定はけつして啓示そのものの否定ではない。ここでは啓示と歴史はつねに逆説として措定され、この逆説は啓示と歴史の

遊離ではなく、むしろ弁証法的関係として理解されるのである。ただし、歴史は終末論によって呑みこまれたと主張するブルトマンの実存論的歴史性は、信仰的実存の脱自性の側面の分析のみに偏し、ボルンカムが指摘するような「新しい歴史と実存」を不当に圧迫していることは、事実である。⁽³⁾

パンネンベルクはたしかに独自の立場からブルトマンの欠陥を補なおうとする。パンネンベルクにとって、人間の歴史性は、実存の実存論的基礎ではない。個体的人間の現存在は、むしろ個体的人間の神的運命として開示される象徴的連続的な歴史に根拠づけられ、具体的歴史の展開とともに獲得される。人間の歴史性が歴史を根拠づけるのではなく、神的運命的な歴史が人間の歴史性を根拠づける。それゆえ、パンネンベルクにとって、神学的思惟の基礎をなすものは、全体的実在としての歴史の理解である。この歴史理解は、イエス・キリストにおける約束によって約束成就へと方向づけられた歴史全体への希望の地平を開くことにある。この神学的意図においてパンネンベルクはモルトマンと共通の方向を旨としている。⁽⁴⁾ 両者はイエス・キリストにおいて保証され約束された終末の待望のもとに、一貫した希望の将来を確保しようとするからである。「つねに新たな神の働きにおいて、神が約束を發し、この約束を成就することによって、歴史は成立する。歴史は、約束と成就のあいだに織りなされる出来事が約束を通して将来の成就へと不可逆的な目標づけを保持することによって、歴史の出来事なのである」。⁽⁵⁾ ただパンネンベルクがモルトマンと異なる点は、イエス・キリストの復活がすでに終末先取として実現している点である。この終末の先取の実現はまさにブルトマンの残した問題点にたいする答えでもあるが、パンネンベルクではこの「先取」の意味が十分分析されていない。この分析不十分のゆえに、せっかくパンネンベルクが示唆した「伝承史」の構造理解も、すなわち経験的時間性に即しつつ、しかもその否定を媒介して逆対応的に遭遇せしめられる超經驗的歴史の契機の理解も、ふたたびキリストの出来事と終末とのあいまいな循環のなかへと逆行させられる。ブルトマンの「史実—歴史」の方法的区

別の中間を突破しようとするパンネンベルクの意図は十分汲みとられねばならないけれども、パンネンベルクの存在論的自己理解の不十分さはかえってこの方法的区別を混乱させる結果をまねいたといえる。さらにまた、この循環のゆえに、伝承史と歴史学的認識は単純に統一され、あいまいな循環関係におかれ、その結果きわめて思弁的主知主義的傾向の強い歴史理解を生みだす。終末においては、いっさいの行と知は最終的に統一されるからである。⁽⁹⁾

註

- (1) W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte*, *KuD* V, S. 224. Vgl. auch *Heil als Geschichte*, S. 98—111.
- (2) Vgl. R. Bultmann, *Zum Problem der Enthymologisierung*, *Kerygma und Mythos* VI, 1, 1963 : in *Glauben und Verstehen* IV, S. 128—137.
- (3) G. Bornkamm, *Mythos und Evangelien*, *ThEx* NF 26, S. 25.
- (4) W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte*, *KuD* V, S. 232, 234f., 237, 319, 315f., 333.
- (5) *Ibid.*, S. 221.
- (6) アルトハウスの批判もまた、パンネンベルクは啓示と歴史の関係をあまりにも単純化した点に、向けられる。ただしアルトハウスの論点は、パンネンベルクが歴史としての啓示と信仰との対立を最初から措定し、信仰をブルトマン神学と関係づけてあまりにも意識しすぎたので、もっぱら歴史としての啓示の展開に集中したことにある。そのかぎりではアルトハウスの批判は正当であるが、アルトハウスはパンネンベルクの弁証的意図をまったく見落している。 *ThLZ* 87(1962), S. 321—330.

八

フックスはパンネンベルクとクルマンの並行を指摘する⁽¹⁾。この並行はクルマン自身も認めるところであって、クルマンは「歴史の神学」の出現を大いに歓迎している⁽²⁾。またパンネンベルクの共作者の一人であるレスラーには「救済史の中心」としての「キリストの出来事」というクルマンの基礎概念が見いだされることも事実である。しかし、わ

れわれにとっては、両者の相違を見きわめることが類似点の指摘以上に重要であろう。この相違はとくにキリスト論において顕著に見られる。パンネンベルクはクルマンの「中心」概念のなかに歴史の普遍を具現する個性的思想を見、クルマンはこの「中心」において創造と終末の両端をふくむ直線の歴史全体を展望すると解する。これにたいしてパンネンベルクは、キリストの出来事を終末先取と見なすけれども、この出来事をあくまでも終末の将来性に従属せしめ、かかる将来的地平のもとに旧約と新約との歴史の連続的統一を、あるいは先取的終末としてのイエスの復活と終末成就との間に開かれ展開さるべき歴史を見ようとする。パンネンベルクの『歴史としての啓示』(一九六一年)にたいしてクルマンは意識的に『歴史としての救済』(一九六五年)と自己の著書に表題を与える。パンネンベルクにとっては、救済が歴史を根拠づけるのではなく、歴史的事実が救済を根拠づけるのである。そしてこの歴史的事実とは、人間的経験に即応しつつ、しかもこれに逆対応的に現われ出る「間接的啓示」の光に照らされた連続的「伝承史」の事実を意味する。旧約から黙示文学を経てイエスへと、イエスから使徒的宣教を通して現代のキリスト教的ヨーロッパへの歴史の経過は、クルマンよりもパンネンベルクにおいてずっと一貫して把握されているといえる。クルマンのように新約全体に見られる救済史をもってただちに現代を位置づけ、さらに歴史全体を統括しようとする飛躍、あるいはそこに見られる哲学にたいする理由なき拒否と聖書主義は、パンネンベルクにはほとんど見られない。終末論的地平においてあくまでも過去の教会史的事実にもとづいて将来からの逆対応的「類比」を見いだそうとする神学的態度が、このようにパンネンベルクをクルマンから区別している。ましてや、カール・バルトの救済史は三一神論的前提のもとに成立する救済史であり、そのかぎりでは「上からのキリスト論」を構成し、パンネンベルクの「下からのキリスト論」と対立することは、いうまでもない。

このようなパンネンベルクの神学的態度には、現代のキリスト教の弁証的意図がひそんでいる。キリスト教は過去

において福音の約束成就へと目標づけられた歴史を展開し、深めてきた。しかし近代世界において啓蒙主義は歴史の主體的行為者を神から人間へと置き換え、その結果、正統主義的信仰はその即自的な歴史的基礎を見失ったかのごとき状況に置かれた。この信仰をふたたび、歴史学的に証明可能な事実⁽¹⁾に根拠づけ、信仰者だけに見られるとはかぎらない客観的事実に信仰を基礎づけうるような状況をつくりだすことが、パンネンベルクの弁証的意図の努力目標であるといえる。パンネンベルクは、過去の歴史学的批判的方法の結果を反省しつつも、それでもなお、事実の歴史性に根拠づけられた信仰の道のみが、キリスト教主義の思いあがり⁽²⁾と恣意におちいることを防ぎうる方法と考える。このような歴史神学的反省に動機づけられた弁証的態度は、パンネンベルクの特徴のひとつである。

パンネンベルクのかかる弁証的意図は、まさしく現代のキリスト教のはらむ危機に根ざしている。神学の側においては、啓示史、救済史、教会史と、世界史との基礎的一致が見いだされないかのようにも見え、アルトハウスのいうような啓示概念のインフレーション現象も見られ、世俗の側においては宗教への無関心と無神論的態度が一般に滲透しているかのように見える現代ヨーロッパの状況下に、パンネンベルクは、なおかかる状況の奥底深く流れるキリスト教的ヨーロッパの神的運命をめぐりだして、将来への希望を点じようとする。パンネンベルクのかかる意図は、モルトマンとともに、十分汲みとられねばならないであろう。

註

- (1) Vgl. *ThLZ* LXXXVIII(1963) S. 257—60.
- (2) O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 3. Aufl., 1962, S. 9; derselbe, *Heil als Geschichte*, 1965, S. 39.
- (3) Vgl. G. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, S. 32—44, 40ff.; derselbe, *Heiliges und Geschichte*, *KuD* V, S. 224.
- (4) Vgl. *ZsystTh* 18, 1941, 134—149.

九

しかしながら、かかるパンネンベルクの意図にもかかわらず、彼の提唱する「歴史の神学」にはなお多くの不十分な面が残っている。先に指摘したような「終末先取」としてのキリストの復活のあいまい、それにとまなう伝承史と歴史学的認識との安易な統一と循環関係は、キリスト教的ヨーロッパの現代的危機の深みと、ややともすれば主知主義的に見る傾向を生ぜしめる。⁽¹⁾したがって実践における危機を楽観的に見すごす傾向を生ぜしめる。たとえば、パンネンベルクはバルトとブルトマンをたえず意識しつつ、両者に共通な反対契機としての歴史学的批判的方法を顧慮しようとする。そして、バルトおよびブルトマンの「言の神学」は歴史を無視すると、パンネンベルクは批判する。しかし、その場合、パンネンベルクは「言の神学」にふくまれる重要な契機を見落している。それは、バルトにせよ、ブルトマンにせよ、彼らの「言の神学」の根底をなす契機、弁証法神学の出発当初に共通性を与えたキェルケゴールの契機、すなわち神と人間との無限の質的相違と隠れた神における逆説的弁証法的統一という契機である。パンネンベルクの「下からのキリスト論」は、たしかに人間イエスの生きた不可逆的時間的進行において、しかもみずから死に媒介されつつ逆対応する「神的運命」について語るけれども、パンネンベルクはこれを「歴史の神学」において徹底しているとはいいがたい。パンネンベルクは「復活」の象徴の背後に運動する創造から終末への流動的実在の「連続性」をきわめて強調する。しかも終末先取としてのイエスの復活と終末実現、伝承史と歴史学的認識とが単純に統一されて循環を形成する。したがって「十字架の神学」はともすれば「栄光の神学」のなかに埋没しがちであり、十字架の死を通しての終末論的性格が軽視され、キェルケゴールの契機を見失いがちとなる。⁽²⁾それがまたさらに歴史主義的な歴史学的批判的方法の無造作な承認を促進する。キェルケゴールの示すような、危機的現代にお

ける絶対他者としての神の審きと恩寵、またこれに対応し逆対応する人間的信仰は、パンネンベルクではキリスト教的ヨーロッパの神的運命の歴史のなかに解消されてしまうのである。そこになおキリスト教的ヨーロッパの栄光というローマン主義が無意識に働いているようにおもわれる。

このことは、パンネンベルクがヘーゲルを高く評価することと結びつく。⁽²⁾『歴史としての啓示』の導入部において、パンネンベルクは現代神学の源流をドイツ観念論、とりわけヘーゲル神学に求める。そしてヘーゲル以後の神学的傾向をヘーゲルの真意の誤解ないしは歪曲と見なし、暗にヘーゲルに帰るべきことを示唆するかのごとくである。ヘーゲルにたいするケルケゴールの反撥を超自然主義への逆行と見なすパンネンベルクの態度が、なによりもこのことを示している。しかし、ケルケゴールの反撥は、巨大なキリスト教的ヨーロッパを信じるヘーゲルの「宥和」の弁証法にたいして、その根底に深く根ざすキリスト教的ヨーロッパの罪の自覚に根ざすものであることを、パンネンベルクは見すごすのである。かかる罪の自覚に立つてこそ、その罪の現実にもかかわらず、なおキリスト教的ヨーロッパの存続への希望は、ヨーロッパ的キリスト教の特殊状況として、はじめて終末論的希望の地平として浮かび上がってくる。かかる終末論的希望の地平における近代教会史の再解釈は、パンネンベルクのように、ヘーゲルへと帰るだけではきわめて不完全であろう。むしろヘーゲルを突破するところにこそ、ヘーゲルはかえって生かされるのではないだろうか。⁽⁴⁾ 主体的信仰的実存と超越的終末論的啓示も、神の言と歴史も、あまりにも単純化されすぎるパンネンベルクの神学は、ヘーゲルを突破してこそヘーゲルを生かせるのではないだろうか。

註

(1) Bes. *Heil als Geschichte*, S. 101f.

(2) 第三章註(3)を参照。

(3) *Ibid.*, S. 8f., 18f.

(4)

J・モルトマンは、終末論的神学的に内実化された意味の歴史を語ろうとするパンネンベルクが、かかる歴史の可能性の制約を吟味しないかぎり、つねに神学的形而上学にたいするカントの批判を免がれないと、批判する。この批判はパンネンベルクにたいしては正しい。しかし、モルトマン自身にもかなりこの批判があたるようにもおもわれるが、紙面の都合上割愛する。Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1966, S. 70 ff. なおかかるドイツ系神学の新しい動向と対照せると、きわめて有益ともおわれるのは R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, 1941 であるが、これも他の機会にゆずることにする。

哲学的信仰と Ernst

——ヤスパースの場合——

峰 島 旭 雄

ヤスパースの最初に出た小さい方の『哲学的信仰』(Der philosophische Glaube, Piper, 1948)と、後に出た大きい方の『啓示に面しての哲学的信仰』(Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Piper, 1962)とを、以下の引用にさしつけて、それぞれ PHG₁、PHG₂と略記することにする。

哲学的信仰と啓示信仰の間、一般に哲学と宗教の間という問題は、宗教哲学にとってきわめて困難な、ある意味では永遠に追究されるべき課題である、といつてよからう。小論が究極的に論究を展開していこうとするのはそのような根本的な問題なのであるが、さしあたり、いまここでは、そのような大きくかつ困難な問題を全面的に取り扱うことはもとよりなしえず、かなり限定した仕方にかかる問題の一部、ないしは一面を論ずるにとどめることで、満足しなければならぬ。すなわち、ここでは、哲学的信仰と啓示信仰の間、一般に哲学と宗教の間が問題ではあるけれども、「哲学的信仰と Ernst」というようにテーマそのものを実質的に限定し、さらに、「ヤスパースの場合」というように副題して論ずるにとどめる。しかし、そのように限定されはしても、その範囲内の解明から、哲学的信仰と啓示

信仰、ひいては哲学と宗教の問題がいくぶんかでも闡明されることを期するのは、いうまでもない。

論題に原語のまま記された Ernst という語には「真面目・真剣・厳肅・謹厳・厳格・熱心」などさまざまな訳語が当てられる。さらに、やがて検討されるような経過をへたあとでいえることであるが、この語の内容からして、「真摯・誠実・忠実」などの訳語もまた当てうるようにおもわれる。このことは、この語のもつ Tragweite の広さ・深さにかかわるところであって、これらの訳語のうちいずれが使われるかは、ひとえに、この語の用いられるコンテクストいかんによるのである。そして、それは同時に、この語のかかわる問題領域の広さ・深さをも示すものである、ということができる。

いまだだちにこの語の穿鑿やそれに伴うヤスパースの思想に立ち入るまえに、ここ数年以上にわたってキリスト教神学界をゆすぶっているいくつかの新しい動向について触れておきたい。それらは、キリスト教神学界にたいして「外」から注入された動向ではなくて、「内」から、ラジカルな（根本的な、急進的な）問題提起として発生した新しい動向という意味で、きわめて注目にあたいするものがあるのであるが、それらがいずれも、なんらかの意味で小論のテーマとかかわりをもつとおもわれるところから、主論にさきだって、ここで少しく触れてみたい。人と書物という形でこれを挙げれば、ロックス (H. Cox) の『世俗都市』(The Secular City, 1965) アルタイザー (J. J. Alizer) ・ハミルトン (W. Hamilton) の『神の死の神学』(Radical Theology and the Death of God, 1966) ノンマチャー (J. Fletcher) の『状況倫理』(Situation Ethics, The New Morality 1966) ロビンソン (J. A. T. Robinson) の『神への誠実』(Honest to God, 1963) などがそれである。

これらのうち最後のもの、すなわちロビンソンの書は、その書名が示すとおり、「神への誠実」という基本的立場に立つものであって、そのかぎりにおいては、言葉のうえのみでみても、小論の主題をなす Ernst、「誠実」とも訳しうる Ernst と、なんらかのかかわりがあるようにおもわれてくる。じじつ、両者のあいだになんらかの意味でのかわりがありうることは、ロビンソンの思想に少しく立ち入ってみると、明らかとなる。ロビンソンによれば、聖書に説かれている「上にいます神」(a God 'up there')の代わりに、われわれは自己の精神構造の一部として形而上学的に「外にいます神」(a God 'out there')を承認している。⁽¹⁾かかる状況を率直に認めることこそ誠実な態度なのである。⁽²⁾しかし、さらに、この「外にいます神」さえもなしで済まされなければならない状況に立ちいたる。それはいわばコペルニクスの転回である。⁽³⁾ロビンソンはここで、ブルトマン、ボンヘッファー、ティリッヒを援用して議論を展開するのであるが、とりわけティリッヒのいう究極的関心 (ultimate concern)、⁽⁴⁾存在の深み (the depth of existence) という考えに共鳴し、いわば「外にいます神」から「深みにいます神」(a God 'in the depth')へとすすむのである。⁽⁴⁾そして、これらを一貫してかわらないのが、「神への誠実」という基本的立場である。ロビンソン自身も「誠実こそ端緒である」ことを強調している。⁽⁵⁾

このようなロビンソンの立場は、ここではくわしく述べえないが、アルタイザーらの神の死の神学にもつらなるものを有しているし、コックスの世俗性は神の死の承認を前提しているといわれる。⁽⁶⁾また、フレッチャーの状況倫理にいたってはロビンソン自身これを引用し、そこでティリッヒのいうカイロスの倫理を引き合いに出してさえる。すなわち、ここ数年以上にわたってキリスト教神学にたいして内部から問題を提起している一連の動向は、「誠実」という視点から相互関連にもたらしことさえ可能ではないかということである。

要するに、これらのキリスト教神学界の新しい動向、とりわけその中枢となる思想は、単純な啓示信仰にたいする

アンティテーゼとして出てきており、「誠実」をもってそれ自身の中心概念としている。小論のテーマとの関連はじつにそこにある。

この点についてはここではこれ以上立ち入る余裕をもたないが、ロビンソンの「神への誠実」はまた「神への忠実」ともいいあらわされよう。小論の Ernst もまた、前述のように、「忠実」とも訳しうる幅をもつかにみえる。「誠実」と「忠実」とではわずかな表現の相違にすぎないともいえるのであるが、前者より後者のほうがいっそう神学プロパーの言い表わし方であるようにおもわれる。それは啓示信仰と哲学的信仰の微妙な関係を二つの表現をもっていいあらわしているともいえる。マルセルはその思想の根底に、誠実とも忠実とも訳しうる *fidélité* という考えを置き、とくに創造的誠実ないしは創造的忠実 (*fidélité créatrice*) を説くのであるが、その立場はまさに啓示信仰と哲学的信仰の間の微妙な関係をあらわし、より具体的には「誠実」と「忠実」の間を行くものであるといえよう。マルセル自身のいうところによれば、かれの立場はあくまで環キリスト教的領域 (*zone chrétienne*) を思索するところからはなれないのであるが、かれ自身はすでにカトリックへと回心しており、自己自身において啓示信仰と哲学的信仰の交錯を体現しているものといえよう。

信仰における誠実 (*Redlichkeit*) の問題を真向から取り上げて論じている論者としてラビュを挙げることができよう。かれによれば、聖書のなかで語られ、またそこで前提されている精神的特性は、誠実 (*Redlichkeit*)・公明 (*Aufrichtigkeit*)・謙虚 (*Demut*) などであるが、人がどのようにしても信する権利をもちえないような場合に、いかなる苦しみを越えて、その誠実さのゆえに信仰が可能となるところに、それらの精神的特性は具体的に示される。人は神に誠実 (忠実) であるかぎりにおいてアガペーを受けられるのである。このような苦しみをまったく誠実に (*allen Ernstes*) 耐えぬかなければならないことを、ラビュは強調するのである。¹⁰⁾

註

- (1) Robinson, *Honest to God*, p. 13
- (2) *op. cit.*, p. 14
- (3) *op. cit.*, p. 17f.
- (4) *op. cit.*, p. 21f.
- (5) *op. cit.*, p. 141
- (6) H. Cox, *The Secular City*, p. 241ff. Cf. Th. W. Ogletree, *Is God dead?* 1966, p. 18, p. 89 n. 13
- (7) Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 1949, p. 77
- (8) *op. cit.*, p. 90
- (9) Olivier A. Rabut, *Redlichkeit im Glauben. Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität für die Zeit der Ungewissheit*, 1968 (*La vérification religieuse — Recherche d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude*, 1964), S. 73
- (10) *op. cit.*, S. 77, 82 (PHG² 519)

二

以上触れたかぎりにおいても、ロビンソンの「神への誠実」、マルセルの創造的誠実(忠実)、ラビュの信仰における誠実など、一連の思想は、くりかえしいうごとく、小論の主題としての Ernst の問題領域の広さ・深さを物語るものといえよう。そして、なかでも、それらのいずれもが、いわば哲学的誠実と宗教的忠実との二面性をもち、それらの緊張関係の中にあつてしかもその二面のいずれかにより強く志向しているという構造を有する点に、とりわけ注目したい。ヤスパースの Ernst は、じつに、そのような境位において問題となるのである。

ヤスパースが自己の哲学思想に先行するものとしてニーチェとキルケゴールを挙げていることは、周知のとおりであるが、⁽¹⁾ニーチェならびに、とくにキルケゴールにおいてこの Ernst という基本的態度が見出されるのであつて、

ヤスパースがその影響を受けていることは、ほぼ間違いない。ヤスパースは次のようにいつている。「そのさいニーチェとキルケゴール両者にとって、誠実 (Redlichkeit) ということが決定的な動因である。この誠実という言葉は、かれらにとって共通に、かれらが従う究極的な徳をあらわすものである。……しかしそれはまた、かれらにとって、自己自身をも疑問に附するところの真実性 (Wahrhaftigkeit) の、眩暈をもよおさせるような要求でもある。かかる真実性は、真なるものを、粗雑に疑問をもさしはさまず、一義的に所有すると思ひこんでいる合理的な強制とは、まったく反対のものである」⁽²⁾。

キルケゴール自身はたとえば次のように語る。「信仰は科学的考察からは生じない」⁽³⁾。「主体性が真理である」(Subektiviteten er Sandheden)⁽⁴⁾ というかれの根本的立場からすれば、永遠の淨福はまさしく「無限に情熱的に関心づけられてあること」(Uendelige Interesserehed i Lidskab = unendlich interessierte Leidschaft = unendlich leidenschaftlich interessiert) にあるが、⁽⁵⁾ 学識神学 (Gærde Theologie)⁽⁶⁾ の学問的探索の結果を期待するとすれば、ほかならぬこの関心性・情熱性を、客観的にならんがために、棄ててしまうことになる。「人はそれを客観性によって自分からだまし取らず」⁽⁷⁾ のである。かかる態度はキルケゴールからすれば誠実とはいえない。ヤスパースは、のちにも触れるように、キルケゴールのかかる態度にこそキリスト教にふさわしい Ernst のあり方が見出されるとして、これを是認している (PHG: 519)⁽⁸⁾。

ところで、一般にある哲学思想の解明をこころみるとき、その哲学思想のもつ二、三のいわゆる重要概念を取り出し、これをさまざまな角度から考察するのが、正当な手続きであるだろうし、また、ある意味では、かかる方法に依るのがより効果的でさえあるだろう。しかしながら、それぞれの哲学思想には表面にあらわれていず、文字通り underlying であるところの、そして早急な考察によっては見逃されてしまうような、なんらかの基本的な考え方や

「基調」ともいうべきものが、あるものとおもわれる。ヤスパースの哲学思想もまたその例外ではない。

ヤスパース哲学の中心概念、あるいはそれに特有な概念といえは、暗号・包括者・限界状況・超越者・実存（照明）・交わり等々を挙げるのがつねであろう。しかも、それらにかんする概念規定は、すべてとはいえないけれども、ヤスパースの諸著作のうちいずれかで、またなんらかの形で、あたえられている。ここで主題とする Ernst については事情はまったく異なる。正当に Ernst の概念規定を明確にかつ主題的に述べているとおもわれる箇所は、ヤスパースの諸著作のいずこにも見出しがたい。もっともそれは、そもそも Ernst という概念そのもののもつ性格に根ざしているのであって、表面に主要概念としてはあらわれず、しかし、ヤスパースの思惟や思想、論述全体にわたって滲透しているなにかがこの Ernst であるといつてよからう。

小論では、このように捉えがたい Ernst という概念を、とくに『哲学的信仰』二著——一九四八年に出た小著と、一九六二年に出た大著『啓示に面しての哲学的信仰』との両著——を中心として、なんらかの形で捉え、できるならばそのありようを浮き彫りしてみようとおもふ。いずれ論じられるところから分かるように、Ernst なる概念は、その本性上、『哲学的信仰』二著において、捉えがたいといえ他に比すればやや顕著に、やや明確に語られているとおもわれるのである。

註

- (1) Jaspers, Vernunft und Existenz, Johs. Strom, Bremen, 1949, S. 10
- (2) op. cit., S. 14
- (3) Søren Kierkegaard, Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Første Halvbind, Samlede Værker Bind 9, 1962, S. 29
- (4) op. cit., S. 192
- (5) op. cit., S. 27. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Erster Teil, S. 27

(übersetzt von H. M. Junghans)

(6) op. cit., S. 30

(7) op. cit., S. 27

(8) キルケゴールはその講話遺稿においても、しばしば真摯を (Alror, ærlig, redelig) をうたっている。Vgl. Søren Kierke-gaards Papirer VII, VIII, X 原・大谷訳『キルケゴール講話・遺稿集』第六卷(実存主義協会編、昭和三九年)参照。

三

いま、Ernst についてはヤスパースはなんら包括的で明確な概念規定をあたえていないといったのであるが、実存の Ernst と論理的な Ernst、実存の Ernst とエートスの Ernst ともよぶべきもの、そして Ernst と Uernst との対比などをままじえて、Ernst について語っている箇所は、見出される。

『哲学的信仰』二著のうちにおいてではないが、『デカルトと哲学』という論著において、ヤスパースは、デカルト批判の一環として、実存の Ernst と論理的な Ernst について語っている。そこで、ヤスパースは、デカルトのコギトを、アウグスティヌス、カント、シェリングの思想と対比し、とりわけアウグスティヌスにかんして、そのコギトはデカルトのコギトよりも包括的であり、現存在や生命や知識や愛をも包含してわたしに語りかけるところの存在内実をみずから確認しようとする働きが、アウグスティヌスのコギトである、としている⁽¹⁾。そして、かかる観点から、デカルトの懐疑はたんに悟性の方法的懐疑であって、信仰の エウクシマステル 実存的な懐疑ではない。それは合理的確実性・理論的明証性にいたるための、デカルト自身が随意になしうる計画的・知的な探究であって、信仰喪失の深淵への墜落ではない。そこには「実存する人間自身を賭ける真摯を」(der Ernst des Einsatzes des existierenden Menschen selbst)ではなくて、「論理的に誠実な思惟探究の真摯を」(der Ernst eines logisch gewissenhaften Gedan-

kenversuchs)があるのみである、と批評する⁽²⁾。

これが実存の Ernst と論理的な Ernst の規定であり、弁別であるが、これら両者はまったく対立し、かけはなれているものでもないようにおもわれる。ヤスパースは、この点に関連して、「あえて賢かれ」(sapere aude)というホラティウスの言葉を引用し、かかる知的探究ワッセン・カレンがうちにはらむ危機と真摯さとは、じつは、哲学的信仰の面から照明しうるものである、と考えている (PHG: 99)。したがって、この意味においてヤスパースは、前述のデカルトの探究をまったく認めなかったわけではなく、デカルトの神は宗教の内容へのデカルトの敬虔な信仰から出ており、じつに、人間の実存の形而上学的照明の深みを示している、「[デカルトの]自己確実性のもっとも貧弱な把握においても、なお、なにもものが語りかけ、鳴動している」と評価するのである⁽³⁾。

なお、ヤスパースはまた、かれのいわゆる世界定位——普遍妥当的認識を軸とする——の営みが明確になればなるほど、その他の面、すなわち、「普遍妥当的な可知性ではなくて、われわれの生を、真摯になること (Ernstwerden) において飛躍へともたらずような他の面」が、照らし出される、とも強調している (PHG: 432)。このようなわけで、概括的にいえば、ヤスパースは実存の Ernst と論理的な Ernst とを区別して、実存の Ernst をもって真の意味での Ernst であるとする一方、論理的な、知的探究の、かれのいわゆる世界定位にかんする Ernst もまた実存の Ernst に根拠し、論理的な Ernst のうちにはそれに尽きないなにもものが語りいで、その徹底はかえって実存の Ernst を浮きぼりにするものがある、と考えているということが出来る。

ヤスパースはこれとおなじ観点から、実存の Ernst と、エートスの Ernst とも称すべきものについても、語っている。すなわち、秩序ある行為、ロゴス、エートス、政治、法などにおける真摯さ⁽⁴⁾——これらを一括してかりにエートスの真摯さと称することにする——のあることを指摘するのであるが、それとともに、それらの現象のうちには

十分に尽くされない「実存の大きいなる真摯さ」(der große Ernst der Existenz)があつて、エートスの真摯さはこの実存の真摯さに根ざす、というのである (PHG: 305f.)。これを要するに、ヤスパースのいう「ファクティッシェ 事実的な世界定位にかかわる真摯さは実存の真摯さによって裏打ちされているというべきであろう。それは、科学的世界定位から哲学的世界定位へと移行行き、結局はわれわれを単なる現存在から実存へと飛躍せしめるプロセスを、Ernst という基本的な態度において示しているといえる。

すでに述べたように、ヤスパースにおいては、Ernst にかんしてあらたまつた明確な概念規定を見出すことができないうが、そのなかでも Ernst にかんする ヤスマトマツ ややまとまつた叙述としては、Ernst と Uernst について語っている箇所が挙げられよう。ただ、くりかえし述べることく、Ernst なる概念の本質からして、Ernst の真の理解は、このややまとまつた叙述からさえも、得られないうらみがある。じじつ、Ernst と Uernst にかんするヤスパースの叙述はこれらの概念の本質をあますところなく伝えているものとはいいがたい。われわれとしてはあくまでこの点を心得たうえで、Ernst と Uernst にかんするヤスパースの叙述を見ていかなければならない。

ヤスパースは、その箇所、傍観的立場ベトラウングスと実践的立場とを挙げ、前者には Ernst がなく、後者には実存の決断という Ernst が伴う、と述べている (PHG: 382)。そのさい、真摯なき Uernst による情熱なき平均化ニヴァルンツはしりぞけられる。一例として、傍観的立場としての倫理的な評価の場合と、実践的立場である倫理的な決断の場合とが挙げられているが、そのおなじ関係は、客観的論議の対象としてあるかぎりの暗号と、その語りかける力のおよぶ実存の現実態とのあいだにも、見出される。すなわち、客観的論議の対象としてあるかぎりの暗号が真の意味での暗号となりうるためには、それが実存の真摯さに、実存の照明の力に、関係づけられ、組み入れられねばならない、ということである (PHG: 374)。

なお、ヤスパースは、Ernst と Uernst を語るさい、善と悪との拮抗における Ernst に言及している。ヤスパースはそこで、悪 (das Böse) なるものを人間の根本状況と関連させて考へる。人間実存は歴史のうえでたえず可能性を現実性へ転化せしめる営みをおこなっているが、諸多の可能性のうちその一つを現実化することは、他のもろもろの可能性の排除を意味する。人間はそのようになさざるをえない運命を担っているともいえる。ヤスパースはこの点について「敢行は責めを負うことである」といいあらわしている (PHG² 382)。しかし、そのさい、可能性から現実化される一つのことを絶対的に固定化するようなことはせず、一種の浮動状態 (in der Schwebe) にあらしめ、たえず開かれてあるようにするならば、他の諸可能性は、現実化されえないけれども、また、まったくは排除されるでもないあり方、すなわち、現実化されたところのかの一つのものとの絶えざる交わりにおいて自己自身を現実化していく可能性をなお保持するというあり方、をもつことになる。ヤスパースが実存の眞の歴史的なあり方と称するものは、このようなあり方でもある。かれはまた、かかるあり方を根本状況 (Grundsituation) とも名づける (PHG² 315ff)。実存は眞摯であればあるほど、かかる根本状況のうちにある自己自身を、すなわち、もろもろの可能性のうちから一つのものみの現実化に向かわざるをえない自己自身を、責めあるもの (Schuldig) と感じる。さらにヤスパースは、きわめて多義的な概念であるが、「悪」をもこの根本状況にかかわらせているかにみえる。すなわち、かれは、人間が根本状況におかれ責めを負うものであらざるをえないことをもって、多義的な「悪」の少なくとも一つの意味とみなしているようにおもわれる。かかる意味での悪を直視し、それに耐えぬくところに、実存の眞の意義があるとされる。ヤスパースは、人はややもするとかかる「善と悪との眞摯さ」(der Ernst des Bösen und Guten) からのがれ、日常自明な生の投げやりな疑いなきに身をゆだねたり、たんに傍観者的な知識の追求に終始したりするけれども、それはいずれも実存の眞摯さにもとるものである、⁽⁵⁾としてゐる (PHG² 375)。

註

- (1) Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, 1966, S. 13
- (2) *op. cit.*, S. 16
- (3) *op. cit.*, S. 18, 19
- (4) この場合のロコスやエートスが明確にはいかなるものであるかは、ヤスパースの叙述からは明らかでない。秩序・法としてのロコスとか、政治・法律などをも含めてのエートスとかを、漠然と考えるはかなからう。
- (5) 拙稿「ヤスパースと仏教・再論」(印仏研、第十八巻第一号、昭和四四年十二月) 参照。

四

ヤスパースが Ernst と Uernst と同じテーマで述べている箇所の主要な論述は右のごとくであるが、なおそこには、超越者の Ernst、およびそれと実存の Ernst との関連が語られている。ヤスパースは、超越者の意識が実存の Ernst をだかめるといふ (PHG² 376)、包括的な超越者の意識における実存の Ernst という以外にはなんらの通じ路をもゆるさないのが超越者の Ernst であるともいふ (PHG² 375)。つまり、実存の Ernst はそのみでおわるのではなく、実存がそこから贈られているところの超越者の Ernst がその裏づけをなしている、とでもいえようか。けれども、だからといって、この超越者を絶対化して神となし、それについての Ernst を語るならば、それは、哲學的信仰としての Ernst (誠実) から宗教的信仰としての Ernst (忠実) へと、転換をよぎなくされるであろう。

ヤスパースはこの点について、なお、次のようにも述べている。啓示信仰のみが神について語るのではなくて、哲學的信仰もまた神について語ることはある。しかし、哲學的信仰は神そのものについては知らず、ただその暗号の言葉を聴くのみである。けれども、哲學的信仰は聖書に示された要求にたいしては真摯にこれと取り組む (PHG² 196)。いわば、それは啓示信仰を横目に (quer) ⁽¹⁾ しながら、超越者から贈られるものとしての Ernst にいそしむのである。

とくにここで、ヤスパースが、偉大な芸術家や詩人はかかる超越者に由来する Ernst によって捉えられているといっているのは、はなはだ興味ふかい (PHG² 209)。

ところで、この超越者の Ernst とはいかなるものであろうか。実存の Ernst はおそらく考ええられても、超越者の Ernst を考えることは、はなはだ困難であるだろう。これまで述べてきたところからいいうことは、超越者の Ernst は実存の Ernst を贈るものとしてあるということである。しかしながら、前述のごとく、超越者は決して実体化されえず、まして人格化されえないから、超越者の Ernst は、贈るものとしてありながら、実存の Ernst をいわば「場」としてのみ語りうるものであるといわねばならない。したがって、超越者の Ernst の秘密は実存の Ernst の秘密を解き明かすことによって同時にあらわになるものとおもわれる。

ヤスパースは実存の Ernst を語るとき、^{それ}でないところのものは、きびしく排除しようとする。たとえば、自己自身を背景にしりぞけて、人間の決断を単なる「実験」^{フュアスル}としてみるような立場は、歴史性^{ゲシュヒヒトlichkeit}を自己自身に引き受けない真摯^{ワシニク}ならざる態度であると考える (PHG² 143)。また、いわゆる悟性の立場からしてたんに思惟しうるもの段階にとどまることも、真摯ならざる態度であると考える (PHG² 184)。批判的な判定に堪してかれは次のようにいう。「批判的な判定とは、たんに学的に正しいことではなく、実存的に決定的であることでなければならぬ。しかもそれは、歴史との交わりの真摯さによるのである」。(PHG² 298f.) いわゆる歴史的知識でさえも、判断・行為・生活実践などのうちに実存的に示される真摯さによって包括される。さらに、ヤスパースは、われわれは「自然と歴史とをいわば自己のうちに含んでいる包括者」であるが、包括者を現前化するのが根本知 (Grundwissen) にはかかないとする。⁽²⁾

ヤスパースは、その著作活動の後期以後において、根本知という基本的な概念を前面に立たせるようになる。それ

は、いま述べたように、包括者を現前化するものであるが、いわゆる主観—客観の分裂 (Subjekt-Objekt-Spaltung) を超える包括者と、それにかかわる根本知という基本的な概念は、いわばヤスパースのこれまでの多岐にわたる根本思想を打って一丸としたような性格をもっている。かれは大きい方の『哲学的信仰』の序で、次のようにいっている。「われわれは、信仰の源泉を異にする人たちが世界を超越して意味深く出会えるような根底を、こんにち求めてはしない。多様な信仰にたいする共通な根底は、思维方法の明晰さ、ヴァーナル、ハブ、タイヒハイ、真実性、共通な根グレンツ、グライツ本知以外にはありえないであろう。これらによってはじめて、さまざまな信仰源泉がその真摯エレンツさのゆえに相互に惹き合えるような限りなき交わりが、可能となる」。(PhG: 8) 根本知はこの意味において、啓示信仰をも含めてさまざまな信仰の「根底」にかかわるものとして、根源的な意味を獲得する。さらにそれは、すでに述べたような、歴史的ゲシヒトリヒなあり方、根本状況、責め、悪ともかかわることが推測されうる。⁽³⁾つまり、右の序でいわれているように、根本知は「真摯さのゆえに」、包括者の知、根本状況の知等々として、ヤスパース哲学の、そしてその哲学的信仰の、核心となるものであるということができよう。

ヤスパースにおける実存の Ernst は、それが理性とたえず関連連せしめられているところに、大きな特色があるということが出来る。ヤスパースにおいては、実存は理性と別個に考えられるべきものではなく、実存の Ernst にはかならず理性がかかわるのである。理性と実存の関係については、「実存を欠く理性 (existenzlose Vernunft) は………理性ではなくなる。理性を欠く実存 (vernunftlose Existenz) は………実存ではなくなる」ときえいわれ、カントの言葉をもじって「実存なき理性は空虚であり、理性なき実存はデモニッシュである」ともいわれる。⁽⁴⁾哲学すること (Philosophieren) は情熱的な実存を理性が規制しつつ遂行されるということが出来る。「哲学的信仰は冷静さ

(Nüchternheit) とともに完全な真摯さ (Ernst) を必要とする」といわれるとき、冷静さが理性を、真摯さが実存を、いいあらわしているともみることが出来る (PHG²: 26)。ヤスパースがみずから挙げる先駆者キルケゴールとニーチェは「理性をあらたに実存そのものに基礎づけ」ようとした人びとであり (PHG¹: 148)、理性はその営みを通じて「眠れる根源をめざませ、隠れたるものを解き放ち、争いの真正性 (Echtheit) を可能ならしめる」ものである (PHG¹: 45)。これは理性と実存の相互関係を一步進んで具体的に述べたものといえることができる。あるいは、実存をもって、あらゆる様式の包括者を生氣^{キキ}づけるもの、その地盤とみなし⁽⁵⁾、「自己存在の条件としての根源の意味における包括者」であるとする⁽⁶⁾、理性をも、あらゆる様式の包括者の紐帯^{グザン}であるとし、その意味からして、結局は、理性もまた包括者の一つであると数え入れている⁽⁷⁾。そして、理性は実存とともに働き、そこから Ernst をわかちあたえられるとこう (PHG²: 128)。

このように、実存と理性は哲学することにおいて共働するのであるが、ヤスパースは、悟性の立場を充分でないとし、そこから理性の立場へ、そして「実存理性の哲学」ともよばれるべき実存＝理性相関・相即の立場へといたるのであるが、啓示信仰に面しての哲学的信仰の問題にたちいたるときは、実存の Ernst とともに「この理性の立場をかなり強調しているようにおもわれる。たとえば、ある箇所では、実存と理性とが共に働く『哲学すること』について、「理性とは哲学すること」という命題をかかげ (PHG²: 128)、哲学する人間は、たとえ世界全体が理性的・非理性的のいずれになろうとも、世界に理性のあるべきことを確信しているといひ (PHG²: 247)、哲学的信仰にもっとも固有な力を附与するのは理性信仰であるとしている (PHG²: 142)。

このように理解される哲学的信仰は、理性的信仰として、あくまで啓示信仰を拒否する。しかしながら、それだからといって、それはただちに「神なし」(Gottlosigkeit) を意味するのでもない (PHG²: 110)。そこには、あくまで、

超越者から自由を贈与されたものとしての実存の信仰、そして結局は超越者信仰があるのである。哲学においても「神」の概念は論議されることはいうまでもないが、それは儀礼を欠き、一定の民族の共同体意識と結びつくことなく、時間のうちにあつて時間を横切つて決断するというような歴史性を欠いている。啓示信仰の対象としての神と、哲学的論議の対象としての神とのあいだに、哲学的信仰としての実存・超越者信仰があるといつてよからうか。

註

(1) 啓示信仰と哲学的信仰のかかりあい、この *quer* というわずか一語をもつて、如実に示されているともいえる。たとえば、「いかなる告白といえども、それを横切つて、より深い結合へと向かう可能性がそこに蔵されている。これによつて一切の告白の狭さは破開される」(PHG: 54)といわれ、またしばしば、時間と永遠の接点というような境域に於いて「時間を横切つて」(*quer zur Zeit*)といわれる。すなわち、実存と超越者という本来のものの確識に触れるところで、「われわれをわれわれの自由にもとづかしめ、われわれの実存を導き、われわれの生を時間、を横切つて、充実せしめるもの」(傍点筆者 PHG: 219)といひ、さらに、「人間は、自己を超えて、まったく別な方向へ向かおうとする。………つねにあらたな不安のなかへではなく、時間のうちにあつて時間を横切つて、永遠の静けさへ向かおうとする」(傍点筆者 *Keine Schule des philosophischen Denkens*, 1965, S. 57)とか、「われわれは時間を超出することはできない。けれども、われわれがいわば歴史を破開することによつて、歴史はいずれか異なつたところから照らし出されてくる。あたかも時間の現象のなかで——時間を横切つて——永遠の現在が体験されるかのごとくである」(傍点筆者 *op. cit.*, S. 34)などともいわれるのである。これらはいずれも、哲学的信仰と啓示信仰のあいだの微妙にして根本的な関係をいあらわしているものであるが、そもそもヤスパースが大きい方の『哲学的信仰』の題名として掲げた「啓示に面しての哲学的信仰」(*der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*)の「面して」(*angesichts*)が、同様に「哲学的信仰と啓示信仰のあいだの微妙にして根本的な関係をいあらわすものである。ヤスパース自身、この題名を「哲学的信仰と啓示」(*der philosophische Glaube und die Offenbarung*)としなかつた理由を、この書の序文で述べている (PHG: 8 拙稿「哲学的信仰と啓示信仰」宗教研究一七七、昭和三九年、参照)。また本稿四三頁以下参照。

(2) *Jaspers, Kleine Schule des philosophischen Denkens*, S. 48

(3) 本稿三七頁。なお、拙稿「ヤスパースと仏教・再論」(印仏研第十八卷第一号、昭和四四年十二月)参照。

- (4) Jaspers, Vernunft und Existenz, 1949, S. 48
- (5) op. cit., S. 42, 54
- (6) op. cit., S. 42, 47
- (7) op. cit., S. 50; Jaspers, Von der Wahrheit, 1947, S. 113ff.

五

ヤスパースは啓示信仰と哲学的信仰とのかわりあいについて、さまざまな角度から、またさまざまな表現をもって、語っている。哲学的信仰と啓示信仰とは「一つの深淵」(ein Abgrund)を介したがいに語りあうが (PHG² 479)、哲学が教会宗教という哲学的でない根源から生じるときは、かかる間借り式のあり方のゆえに、哲学として真摯に受け取られるべきでないといわれる (PHG¹ 9)。たとえば、トシズムのキリスト教的哲学は、哲学としてのかぎりでは、真摯でない。なぜなら、それはその真摯さの根源をキリスト教の啓示信仰において有するから、というのである (PHG² 54)。あるいはまた、宗教的信仰が根源から更新される場合、それは、宗教的なるものうちに隠されている哲学的信仰の更新という形をとるようにならざるをえず、そのさい宗教は哲学にかわり、いわば哲学的宗教ともよぶべきものとなる、ともいっている (PHG¹ 97)。このような、対立・緊張をはらむ相互関係のゆえに、哲学者は神学者に、かには語りあえないといいながら、両者の有する前提 (Voraussetzung)・地盤 (Boden)・場 (Raum)にかんしては、ともに論じ、ともに働くことができる、というのである (Ibid.)。さきほどのたとえでいえば、ここにいる前提・地盤・場は「深淵」にはかならず、かかる深淵に沈潜し、それに真摯に耐えぬくところにこそ、哲学的信仰がある、とでもいえようか。

ヤスパースはまた、哲学的信仰と啓示信仰における循環 (Zirkel) のあり方を対比することによって、前者の非完

結性をあらわにし、両者の相違を明らかにしようとする (PHG² 183)。啓示信仰においては、もとより啓示は信仰しうることを前提としてそれにたいしてのみありうる。しかるに、信仰しうるということ自体は啓示する神の恩寵としてあたえられているのであって、そのようにそれがあたえられていることそのことがまた信仰である(サクラメントの例が挙げられている)。啓示信仰は、このような循環を、なんらか手にとって示すことのできるようなドグマの設定によって、切り抜けようとする。その結果、それは自己自身において完結する形で、いわば他からもはや攻略奪取できない「城」となる。これにたいして、哲学的信仰は、存在を言表しようとする思惟しうるものの循環を通して、かかる思惟しうるものの深淵 (Bodenlosigkeit) を見、思惟しえないものの現存を垣間見て、実存の Ernst への場をひらき、非完結的な浮動状態になるけれども、そのことがかえって、無限に開かれてあることを意味し、超越者に支えられた実存の自由をあらわならしめることになる。このような場において実存は「存在するか、存在しないか」(zu sein oder nicht zu sein) としう選択を迫られる (PHG² 118)。もしこの場を単なる概念のあざむきで切り抜けようとするれば、真摯ワフンならざることになる (PHG² 419)。

ヤスパースはこのおなじことを不合理性 (Absurdität) にかんしてもいっている。すなわち、ただたんに論理的な観点のみからして不合理性を認めない立場は、実存的観点からは、かえって不誠実 (unredlich) であるとされる (PHG² 253)。また、可知的なものの段階にのみ世界をとどめ、それ以上にはおもむかない立場もまた、「鈍い真摯さ」(stumpfer Ernst) と批評される (PGH² 188)。これを逆にいえば、「存在するか、存在しないか」の二者択一を迫られる実存は、いわば all or nothing を迫られ、悪魔ホウマフ的に無の深淵におちいるか、それとも実存ラシス的に超越者への飛躍をおこなうか、という「鋭い真摯さ」を求められるのである。

ところが、ヤスパースはまた、一見かかる二者択一から引き出されるとおもわれる Ernst のつねに息づまるよう

な厳格なあり方、リゴリズムの極ともいえるべき生真面目さ、にはくみしない。かれは芸術について語るさい、美的非拘束性 (ästhetische Unverbindlichkeit) を決してそのままの形では容認せず、やはり実存の根源からの支えがあつてはじめて Ernst になるとしている反面、美的な遊動 (Spiel) を高く評価して、次のようにいつている。「真摯さは、詩人や芸術家がつくり出す自由な息吹きの場合には、幅も人間味も欠く息づまるような真摯さになる」。(PHG² 209) すでに述べたごとく、⁽¹⁾ヤスパースは、偉大な芸術家や詩人は超越者に由来する Ernst によって捉えられるとされているのであるが、実存の Ernst の美的側面のあり方がじつは実存の Ernst の本質的な性格をなしていることは、注目すべき点といえよう。⁽²⁾

註

(1) 本稿三九頁参照

(2) たとえば、ここを起点として、ヤスパースにおいてしばしば看過されやすい美的実存 (キルケゴール的な低次の段階のものではない) の Ernst を、さらにほりさげることができよう。

六

くりかえしていうごとく、ヤスパースは、啓示信仰と哲学的信仰、したがってまた、実存の Ernst について、さまざまな仕方でも語るのであるが、次に、かれが Ernst とはば同義的に用いているとおもわれる「公明性」(Aufsichtigkeit)、『真実性』(Wahrhaftigkeit)、『そしてまた「誠実さ」(Redlichkeit) などを比較対照し、これを通して実存の Ernst を側面的に浮きぼりしてみることにしよう。

ヤスパースは公明性アウフジヒリヒケイトを倫理的・道徳的な分野で用い、それにかんするカントの見解を批判している (PHG² 381ff.) カントは形式的良心性 (die formale Gewissenhaftigkeit) と実質的良心性 (die materiale Gewissenhaftigkeit) と

を区別し、前者は思惟の真実さにおいて、後者は不正という危険をおかさないようにとの配慮において、良心的であると弁別した。しかし、この考えは十分でない。なぜなら、真の意味での公明性とは思惟の真実さだけにもとづく誤りなきでもないし、危険をおかさない完結的な配慮でもないからである。かえって、良心が深みをませばますますほど実存的な意味での確実性 (Gewissheit) はたかまるが、そのさい、誤りや危険をおかすことへの安全性 (Sicherheit) は減少するのである。確実性においては実存の責めを負うあり方 (verantwortlich) が特長であるのたいていして、安全性においては責めを負わないあり方 (nichtverantwortlich) が特長をなす、とヤスパースは批評する。ヤスパースのかかるカント批評を通して、公明性が倫理的・道徳的な分野で用いられる概念でもあり、しかもそれが結局は実存の Ernst にもとづくといふことが、知られるのである。

誠実さ⁽¹⁾という概念については、すでにラビュの説を引用して触れたわけであるが、ヤスパースもまた Ernst と同義的にこの語を用いているようにおもわれる。⁽²⁾ヤスパースはこの語を、まずとりわけ神や神学にかんして用いている。「神が恩寵をあたえない人は、不誠実なしには (ohne Unredlichkeit) 信仰をもつことができない」とか (PHG² 167)、神の声は心理的には人間自身への人間の判断として時間のうちに表白されるが、それが、もろもろの相拮抗する可能性の緊張のなかで、「誠実な努力」(redliches Bemühen) にもとづいて確実なものとされる場合、神の声とみなされる (PHG² 68)、などといわれるのである。さらに、神学もまた「誠実な思惟」(redliches Denken) によってそのありうべき錯誤を正すことができる⁽³⁾とされ、その例としてキルケゴールが挙げられているのは、けだしヤスパースとしては当然のことであろう (PHG² 182)。

なおまた、誠実⁽⁴⁾さは、ヤスパースのいわゆる交わり (Kommunikation) にかんしてもいわれるようにみえる。たとえば、科学的知識の普遍性をもってなんらか絶対的なものとみなす⁽⁵⁾転倒⁽⁶⁾について語るところでは、そのよう

な立場は交わりの拒否であり、他者に聴くことの拒絶であり、誠実に自己自身を問わないことであると述べている (PHG²: 84)。またおなじく、哲学的信仰はそれに固有な根源をもっているが、決して啓示を他にとっての可能性として認めないわけではなく、誠実さのゆえに交わりと自由性を求めるともいえる (PHG²: 38)。他者の承認は誠実さを要求するが、それは交わりのあらゆる手だてを獲得しようとすることにほかならないとしている (PHG²: 317)。

いずれにせよ、Redlichkeit なる語は、本来、動詞 reden に由来し、その意味からして、「語りかけうる」ということがその基本的な意義をなす。それは神へ語りかけ神に応答しえ、他者へ語りかけ他者に応答しうる態度である。それはあたかも Ernst が、答えるものの責を負いうるものとして verantwortlich であるのと、揆を一にする。

註

- (1) 本稿三〇頁参照
- (2) 以下において論究されるところであるが、概していえば、Ernst のほうが一般的に幅ひろい用い方をされており、Redlichkeit のほうが、神や信仰と結びついて語られる、⁽¹⁾と云ってよからう。
- (3) なお、哲学的確認の一形態である不合理性 (Absurdität) をそれと認めない態度を不誠実 (unredlich) とし (PHG²: 253)、暗号の解⁽²⁾、⁽³⁾積⁽⁴⁾において根源から獲得されるもののみ⁽⁵⁾に信をおく態度を誠実 (redlich) であるとしている (PHG²: 190)。

七

哲学的信仰と啓示信仰とのあいだの問題についてはすでに触れたのであるが、ヤスパースは、さらに、カトリシズムやプロテスタンティズムにも言及し、そこに、哲学的信仰——もとより Ernst を中核とする——との関係・対決を見ようとする。カトリシズムから見ればプロテスタンティズムはあたかも否定の道を歩むかみえる。カトリシズムにおいてもっとも本質的なものとみなされている神人・復活・人格的な神・サクラメント等々が、プロテスタント

イズムでは結局のところ消滅してしまうかのごとくである。しかし、とヤスパースはいう。カトリシズムは、プロテスタンティズムにおける「真摯になること」(Ernstwerden) という真の、形式的ならざる実質的な根柢を見損っている。プロテスタンティズムの本質をなすプロテステイレンとは「たえず根源へ迫り、たえずあらたに見出されるべき聖書の信仰の外的なあらわれ」なのである (PHG: 521)。ヤスパースがここで、この意味において、キルケゴールの問い、誠実でありかつキリスト教の牧師たりうるかという問いを投げかけ、キリスト教の根源性 (christliche Radikalität) を問題にしているのは、至極適切なことといえよう (PHG: 519)。

ヤスパースは啓示信仰と哲学的信仰を語るある箇所、啓示は絶対的であるが啓示信仰は可変性をもつという、注目すべき区分けをなしている (PHG: 498)。すなわち、啓示は神そのものの語りかけであり、それをなんらかの条件のもとにおけるような裁きの庭はない。それにはただ服従あるのみである。これにたいして、啓示信仰は、信仰としてあるかぎりにおいて、人間のことがらであり、なんらかの制約のもとにおかれる。啓示信仰をこのように解すると、そこから、哲学的信仰への関連が導きだされる。超越者にかんする哲学的経験であるところの哲学的信仰は、聖者のうちにかくされている真理を聴き、これをわがものにする (sich aneignen) ことができる、というのである。

この点をもう少し掘り下げてみよう。すでに触れたところでもあるが、啓示信仰は聖書や神というような固定した客観的な真理内容によっているのにたいして、哲学的信仰は実存の敢行と決断ヴァーグニス エントシュルヌスというもともと自己固有の力によっている理性信仰である (PHG: 189, 142)。しかし、哲学的信仰が啓示信仰を排する場合、それは、たんに「神ある」啓示信仰を「神なき」哲学的信仰が排するというものではなく、超越者により自由を贈与されている実存信仰の一貫した成り行きとしてこれをなすのである (PHG: 110)。換言すれば、哲学的信仰の Ernst がこれをなすのである。

ところが、このことは、ひるがえって、哲學的信仰と啓示信仰を結びつける場合にも、その基盤となりうる。すなわち、ヤスパースは、^{プロテスタンティスム}聖書宗教の変貌、ひいてはプロテスタンティスムの変貌の可能性を問題とするのであるが (PHG² 489ff., 508ff.)、それは要するに、^{根源的}聖書的啓示信仰がその根源的真摯を (sein ursprünglicher Ernst) ぐちちもどってそこから変貌しうるか、ということであり (PHG² 489)。^かかる Ernst を、^{純粹な}純粋な真摯を (der reine Ernst) 聖書的真摯の深み (die Tiefe biblischen Ernstes) 聖書的信仰の実質 (die Substanz des biblischen Glaubens) などともよんでいる (PHG² 490, 478)。哲學的信仰のがわからいえば、^かかる真摯さは個別者の真実性と真摯を (die Wahrheitigkeit und der Ernst der Einzelnen) であり、それが聖書的信仰の深みとしての真摯をに呼応するといえよう。そこに、他面では聖書的啓示信仰の固定性・因習性・形骸性等に挑戦したそのおなじ Ernst が、^交わりの地盤として働くことの意味が、理解されるのである。⁽²⁾

では、ヤスパースは、Ernst を軸としてなされうべき聖書宗教の変貌、ないしはプロテスタンティズムの変貌について、具体的にどのように考えていたのであろうか。かれは三つの主要なありうべき変貌モメントを挙げている (PHG² 500ff.)。まず、イエスはもはや神人キリストではないこと。受肉した神としてのキリストなしでしかもキリスト者たりうること。この点については、ヤスーバスがイエスをあくまで「最後の予言者」とみなしたことを、注意しておきたい。次に、啓示が啓示という暗号となること。哲學的信仰にとって啓示は概念や範疇によっては捉えられない Nichtwissen でありながら、時間のうちに動揺を惹き起こすとともに真摯さをも惹き起こすもの、そのような意味で暗号となるのである (Cf. PHG² 37)。最後に、^ドグマとして規定された信仰内容の排他性は効力を失う。

ヤスパースは以上三つのモメントを提起するのであるが、これらの点についてはキリスト教神学の立場からは種々な論議をかもしだすであろう。⁽³⁾ところが、ヤスパースは、すでに触れたキルケゴールとともに、学識神学をしりぞ

け、かえってヨブの嘆きをえらぶのである。⁽⁴⁾ ヨブはある意味では冒瀆ともみられること、すなわち、いかなる人間も知りえないことをあえて知ろうと欲した。しかし、神はそれをヨブの誠ツアールハフツァイキヤイト実さのゆえに赦した。これに反して、いかなる人間も知らないことを知ったと僭称する神学者たちには、神の怒りが向けられた。ヤスパースはここで、ヨブの誠実さ (Redlichkeit) と神学者の不誠実さ (Unredlichkeit) を拮^拮たたく際立たせるのである (PHG²: 343)。

ヤスパースの右のごとき考えからは、いくつかの関連する問題点が引き出されるであろうが、いまそのうち二つの点のみを指摘しておきたい。第一は、ヤスパース自身はそれと明確に指摘していないが、Ernst を軸とする聖書の啓示信仰ないしはプロテスタンティズムの変貌は、ただちにいわゆる非神話化の問題に連なるものをもつ、ということである。ヤスパースには別に非神話化の問題をめぐってのブルトマンとの論争の書もあるから、⁽⁵⁾ここではこれ以上立ち入らないが、ヤスパースはこれを、さきにも触れた、⁽⁶⁾聖書解釈における Ernst ないしは Aneignung のこととして、すなわち、聖書との自由な——主観的・客観的をともに含む包括的な——交わりによって根源的な信仰を^{ニアウツセツケン}目覚ませ、これを根源的にわがものにする営みとして、理解しているということのみ、附言しておきたい。(PHG²: 497)

もう一点は、仏教への言及である。すなわち、未曾有の変貌を遂げつつある現代世界において、キリスト教も仏教も、その現われにおいて決定的に変貌していかなければ、⁽⁷⁾それらはずいに死滅するであろう、とさえ説くのである (PHG²: 80)。それは、それらにとって一種の「新生」^{イノヴェーション}であって、その宗教にまつわる因習や慣習の外枠を本来的な眞摯^{エール} (der eigentliche Ernst) が破開するとき可能である、としている (PHG²: 82)。ヤスパースは仏教について他の箇所でもときおり触れているが、⁽⁸⁾結局は、すでに引用した大きい方の『哲学的信仰』の序で述べていること、とくに、「さまざまな信仰源泉がその眞摯^{エール}さのゆえに相互に惹き合えるような限りなき交わりが、可能となる」という基

本的な考えが、ここに結びつくであろう。

註

- (1) 本稿四三頁以下参照
- (2) ヤスパースは「レイトリヒカイ 誠実さ」は一つの道である」ともいつているが (PG²: 508)、それはここに述べたような、反撥をも含めての交わりの地盤という意味に解されよう。
- (3) たとえば、最近、ブルトマンをも批判し超克する形で「イエスとキリスト」の弁別が論議されている。八木誠一『新約思想の成立』(昭和三八年、四一年増補)、同『聖書のキリストと実存』(昭和四二年)、滝沢克己『仏教とキリスト教』(昭和三九年)、同『聖書のイエスと現代の思惟』(昭和四〇年)。なお、昭和四四年十一月日本宗教学会第二八回学術大会の公開講演、阿部正雄「仏教とキリスト教」でもこの問題に触れていた。拙稿「精神的世界と学の形成の諸問題(1)——方法的論議——」(三康文化研究所年報第二号、昭和四三年)参照。
- (4) 本稿三二頁参照
- (5) Cf. K. Jaspers & R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, 1954
- (6) 本稿四八頁以下参照
- (7) ただここで、ヤスパースがキリスト教ないしは仏教の変貌を語るとき、かならず、「その現われ (Erscheinung) において」といつていることに、注目しなければならない。
- (8) 前出論文「ヤスパースと仏教・再論」参照。

以上、哲学的信仰と Ernst の問題を、とくにヤスパースにかぎって、追究したのであるが、いくぶんでもこれととりまとめ、また残された問題のいくつかを指摘すれば、次のごとくである。

一、Ernst は哲学的信仰の中核をなし、哲学的信仰と啓示信仰とのあいだの関連の地盤をなすものでもある。すなわち、それはヤスパースの『哲学的信仰』二著の中心的部分をなし、そこにおける叙述を根底から支えている。

二、しかし、Ernstは、たんに哲学的信仰を狭義に解した場合の中枢をなすばかりでなく、広い意味で、ヤスパース哲学全般を支える根本的な態度でもある。したがって、ヤスパース哲学の根幹をなす超越者、実存、理性、暗号、交わり、限界状況、根本状況、包括者等の主要概念には、かならずこのErnstが伴いきたるのである。

三、ヤスパース哲学が実存哲学としてある特殊な哲学であることに尽きないごとく、Ernstもまた、たんに実存のErnstとしてある特殊な態度・気分であるというものでは決してない。ヤスパース哲学が *philosophia perennis* として哲学の永遠の課題に挑戦し哲学そのものを志向しているのと同様に、Ernstもまた、およそ「哲学する」とにかかわるものの根源のあり方であるといわなければならない。

四、Ernstは、すでにそのつど触れたように、論理(思考)・科学・芸術・道徳・啓示(宗教)等々にもある種の仕方で見出されうる。そして、実存理性のErnstにおいてそれらが包括される点に注目しなければならない。

五、すでにそれぞれ指摘したところであるが、キルケゴールとの関連、ならびにカントとの関連は、ヤスパース哲学を理解するうえで、欠くべからざるところである。Ernstにかんしてもキルケゴールへ帰せられるところがあり、批判的にはあるがカントとも関連させられている。Ernstが実存の根本的態度、あるいはハイデガーの表現を借りれば、グルントシユティンク根本気分⁽¹⁾とでもよぶべきものであるならば、カントにおける畏敬(Ehrfurcht)の感情やハイデガーの「不安」もまた、関連させられよう。⁽²⁾

註

(1) この問題を、実存哲学における根本的な心情と同様な基本的な問題設定から取り上げている場合がある。伴博「カントと畏敬の問題——特に道徳律の畏敬について——」(フィロソフィア三八号、昭和三五年)。

(2) ハイデガーもまた Ernst という語を用いている。それがいかなるものかは検討を要する。Vgl. M. Heidegger, Was ist Metaphysik? 1952, S. 24

比較宗教学の課題と方法論

——ウイルフレッド・カントウエル・スミスの研究——

葛 西 実

序

同じ屋根の下に高度の学問的水準を要求されつつ、宗教的伝統を異にしている人々が生活しているハーバード大学の世界宗教研究センターは学問の世界の一つの独特な試みである。通常はそれぞれの専門に没頭しているが、一週に一度のセンターの集りでは、同じ問題を共に語りあい、その過程をとおして一つの共通の視点を模索している。このセンターの主事であるハーバード大学の世界宗教学の教授であるスミスはアメリカ大陸の宗教学界の指導者として著名である。ハーバードに着任する以前も、マクギール大学の比較宗教学教授、回教研究所所長として多年、学界に貢献している。

しかしスミスの回教史の研究業績に比して比較宗教学・宗教史学者としての研究はあまり知られていないようである。『現代史における回教』⁽¹⁾に匹敵する研究として、比較宗教学の分野でも『宗教の意味と目的』⁽²⁾が出版されているが、前者の好評に比して後者は戸惑いをもって受けとられている。その理由の一つは比較宗教学の人格化である。このことは宗教史理解の範疇としての信仰という概念にもつながる。

この小論ではスミスが比較宗教学の課題と方法論として何を呈示しているか捉えてみたい。

註

(1) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press, 1958.

(2) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, Macmillan, 1963.

一、問題の焦点

人類の宗教史という視点にたつて現代の宗教の位置づけに論及したスミスの研究論文、講義、著書の主要なものなかでも、スミスの比較宗教学の基本的課題と方法論の全貌を概略ではあるが示しているのが「人類の宗教的に分離した歴史の自己意識」⁽¹⁾である。この一九六四年のハーバード大学の講演には、講演者の人格と謙虚な学問的態度が窺われるが、スミスの誠実さと学問的厳格さは接する人々の心を捉えている。

冒頭に歴史の一つの基本的性格が問題にされている。歴史の変化を強調し、現代では特にそれが激しく、人がそれを主体的に意識して、その過程に積極的にかかわっていることを現代的な特徴として指摘している。歴史的知識の拡大と深化は主体的に受けとられるならば、歴史の変化に大きく影響している。歴史の変化は危機的状況をつくりだしつつあるので、これを受けとめることは現代人の避けることのできない責任と課題である。大学はこの歴史の変化を厳密に検討して、知的に把握し社会に伝達する責任を与えられている。教育の基本的役割は、このような歴史の変化を意識的に——自己批判的、分析的、総合的に——受けとり、歴史の形成者として歴史の変化の過程に生きていく人間像をつくりだすことにある。過去の伝統の知恵に基づいて行動する習慣を失いつつある今日、このことは容易なことではないが、未来の方向規定にかかわる重要なことである。⁽²⁾

この歴史の変化という事実は宗教史にも当てはまる。その具体的な表われは宗教史の人格化で、これはスミスの視点にたつと歴史の人格化である。西欧人のアジアの宗教にたいする理解の歴史的展開は、その一つの具体的な例である。当初は抽象化された非人格的な「それ」の段階でアジアの宗教を解釈していたが、次第に「それ」がアジア人に深いかかわりのあることに気がつき、アジアの宗教の理解は、「それ」に意味を見いだしているアジア人の理解であり、西欧人のアジア人に対する関係は、「あなた」に話しかけ、「あなた」とともに語る対話の関係へと変化していった。しかし今日ではこの段階にとどまらず、他者の理解は自己理解にすらなり、人間としての連帯感から共通の世界を変革し、築きあげていく関係にまで変化していく可能性が予測される。この歴史の展開は複雑で、直線的ではない。⁽³⁾

以上のような歴史の変化にたいする理解を前提にして、比較宗教学の問題を取り上げ、今日の比較宗教学の課題として三つの段階を指摘している。最初の段階の問題は人類の異なる宗教的伝統の歴史的展開の事実を明らかにすることを目的とした知識の蒐集である。過去百五十年間のこの領域の進歩は注目すべきものがある。一つの指標としてエンサイクロペディア・ブリタニカの例をあげている。千八百年に出版された第四版では、その二十巻の膨大な記事で、仏教の共同体、あるいはその宗教的伝統についてふれたところはない。偶像フォーについての項があるが、フォーが中国語で仏陀を示していることは知られていなかったようである。フォーはここでは中国の古代宗教の純粹性を害するインドから導入された有害な迷信として記載されている。一八四二年の第七版になるとヴィシュヌの二つのあらわれの一つとして仏陀は説明されている。この仏陀は神々の敵を誑かして、ヒンドウ教の悪評をたてて、ヒンドウ教を亡ぼすことを意図していた。一八五三年から六一年にかけて出版された第八版の日本の説明では仏教が日本の宗教の一つであること、中国の項では仏陀の教説の愚かさとな条理が指摘され、仏教が中国の迷信の世界に接合され

たと述べられている。一八七五年の第九版で初めて仏教という独立した項が見いだされる。この過程をとおして西歐の世界はたしかに無知の世界から脱却しつつあるが、この知識の拡大の西歐人の意識に与えている影響は大きい。同じことはアジア・アフリカの世界に適用される。この第一段階をとおして、人類の宗教生活の歴史の多様性が認識されつつある。この段階では伝統的学問の厳密さと謙虚さが無限に要求されている。⁽⁴⁾

第二段階で問題にされることは、第一段階で蒐集した資料の意味である。この資料を「伝統」という概念で表わし、そこには象徴、制度、教説、慣行等の宗教の外形的なもので観察されるものが含まれている。伝統に生きる人にとっての伝統の意味を「信仰」という概念で表わしている。伝統は信仰への契機、信仰の表現として重要な役割を果たしている。伝統の意味をさらに検討すると、信仰者にとって伝統の意味は宗教的伝統を越えて全世界を包含している。この視点にたつと、信仰は伝統の光のもとに全世界が宗教的人間に意味することである。一人のヒンドウ教徒の信仰を理解することは、その人の全生活の意味——経済的価値から文化的価値、さらには政治的価値、自己の挫折、苦しんでいる隣人にたいする態度——を理解することである。一人の回教徒の信仰は、その人の生活を形成している多くの要素の一つの要素ではなく、多くの要素の意味である。生活を形成している多くの要素が意味を失っていることは、その人の信仰が消失していることを意味している。信仰は他者を手段としない人格関係を土台にした対話的な関係、まじわりを通して知られる。この信仰の理解は緒についたばかりで困窮な課題であるが、このことが少しでも可能になれば人類の宗教史に新しい章を開くことになる。⁽⁵⁾

第三段階は、第一、第二段階に基いた総合的、類形的理解である。ここで具体的に、人間の宗教性、あるいは人類の異なる宗教的伝統に共通なものは何かと問うている。この問いに答える前に、今日までなされてきた宗教の一般的な性質についての考察の誤りを指摘している。一切の異教は人間の創造と規定するキリスト教神学者、あらゆる宗教は、

究極的に同一であるとしているヒンドウ教の普遍主義者、宗教は社会的阿片、社会的所産と単純化する学問的世俗主義者は学問的な厳密さを無視している。今日の宗教学の進歩はこのような安易な一般化を許さないものがある。

人間の宗教性、あるいは人類の異なる宗教的伝統の共通点の理解に言及する前に、今日の宗教史の歴史的展開に注目している。第一に、個々の宗教的共同体の他との関係、全体の流れとの関係は今日の基本的問題であるが、これは比較宗教学の重要な課題となりつつある。個別の宗教的伝統の理解も比較宗教学的視野を必要とすることは今日の学問の常識になっている。歴史が変化の過程にあるという自覚は、世界の宗教史は新しい局面に足を踏みいれていることを示しているが、ここで二つの事実を注目すべきこととして、取り上げている。第一に歴史は未だ終わっていないことである。それぞれの宗教的伝統で意味のあることが起りつつあり、現在が過去から変化しているように未来は現在と異なるであろう。第二に注目すべきことは、それぞれの伝統の信仰者が歴史を意識しつつあることである。歴史の意識は信仰者を単なる伝統の忠実な手として終らせないで、歴史の変化の過程に加わりつつ、新しい伝統の形成者へと変革している。人類の宗教的伝統の変化を意識しつつ、自己の属する宗教的伝統の変化を世界的視点にたつて受けとっている人も少数ではあるが見いだされる。この二つの歴史的事実にたつて宗教の世界共同体への貢献の可能性を考えると、問題は共存性、共働、兄弟精神を可能にするためのそれぞれの共同体の役割が何であるかということよりも、懺悔と信仰をとおして何になりつつあるかである。これが伝統の歴史的把握である。⁽⁶⁾

ここで共通点の問題を取り上げると、答の性格は自ずから、歴史的、動的、生成的であり、基本的には体系よりは人間を問題にする人格的なものである。第一の共通点は、異なる宗教的伝統のないては、共存の世界をつくりあげる共通の課題を意識していることである。第二の共通点は、世界の異なる宗教的共同体が相互の存在を自覚し、相互関係を意識して個々を理解し、不断に変化している歴史過程とのかわりて一切を把握し始めていることである。こ

の次元では宗教史は共通の未来のために責任を共有していることになる。

このような視点からは、比較宗教学は人間の歴史的に多様な宗教生活の展開の学問的自覚で、この領域における我々の課題は宗教を理解するのではなく、宗教的人間を理解することで、さらにこのことを明確にすると宗教的人間として我々自身を理解することである。スミスの立場にたつと人間は宗教的人格である。「人類の宗教的に分離した歴史の自己意識」でスミスが意味していることは現代における宗教史の新しい局面の展開で、このことは比較宗教学、として宗教史の人格化である。⁽⁷⁾

スミスの比較宗教学の課題と方法論としての宗教史の人格化の意味は次第に浮彫にされてきたが、その意味を構成している宗教的伝統、信仰、人間、歴史の意味をさらに検討し、スミスの真意を明確にしたい。

註

(1) Wilfred Cantwell Smith, "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-consciousness", *Harvard Divinity Bulletin* 29 : 1, 1964, pp. 1—17.

(2) 同、一頁—五頁

(3) 同、五頁—六頁

Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither—and Why", *The History of Religions: Essays in Methodology*. M. Eliade, J. Kitagawa, eds. Chicago, Chicago University Press, 1959, pp. 31—34.

同和訳 田丸徳善訳「これからの比較宗教学のあり方」四七頁—五〇頁この和訳は岸本英夫監訳『宗教学入門』、東京大学出版会、一九六二年出版の一章である。

(4) W. C. Smith, "Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-consciousness", pp. 6—8.

(5) 同、八頁—九頁

(6) 同、九頁—一四頁

(7) 同、一四頁—一七頁

W. C. Smith, "Comparative Religion: Whither—and Why?", p. 35. 同和訳、六八頁

二、宗教的伝統

一九五〇年のマクギル大学のスミスの就任講演である「比較宗教学」⁽¹⁾では宗教という概念は厳密に検討されていない。したがって宗教史把握の範疇としての信仰と伝統の明確な区別もなされていない。しかし宗教史を含めて歴史が変化していることは強く強調され、宗教学の課題はこの変化を適確に跡づけることであるという。歴史家としてのスミスの立場にたつと、この変化の過程こそ宗教である。⁽²⁾ここでは宗教的伝統に相当する事柄を宗教的マティリアル⁽³⁾といい、この変化を歴史的な事実として見る。宗教はどこか空の一隅に完成された靜的なものとして実在するのではなく、人間の心に実在しているので、宗教的であることは人間的、創造的行為である。⁽⁴⁾このことから学者は基本的には宗教ではなく宗教的人間を問題にしなければならないと主張している。⁽⁴⁾人間が宗教的であるので、伝統の歴史的展開が可能であることを指摘し、ここで伝統の相対性は明確にされている。伝統として宗教は歴史的な所産である。⁽⁵⁾この時点では宗教という概念が曖昧であるが、今日のスミスの基本的姿勢はうかがわれる。宗教という概念が、伝統、信仰を包括しており、ある時は前者、他の場合は後者を意味しているので、多少の戸惑いは避け難いが、前後の関連に注意するとスミスの意図は明らかである。

一九五七年の『現代史における回教』では宗教は接点として捉えられ、人間はこの接点で蓄積された伝統をとおして超越的な神聖な存在とかかわっていると定義づけられている。伝統は宗教の外形で、その外形をとおして、人間は人生の意味と目的、自己の究極的な意義、友人の、友人との相互関係の究極的な意義を把握している。この著書でも宗教の概念は多義で、スミスの真意は全体との関連のうちに捉える必要がある。例えば、宗教の外形としての組織、信条、儀式は重要であるが、宗教でないと言切っているが、さらに言葉が続けて、これらの外形的なことは宗教のす

べてではなく、特に信仰ではないという。前者の場合、伝統は宗教ではないが、後者の場合、伝統は宗教の一部であるが信仰としての宗教から区別されている。信仰としての宗教は伝統が人間に意味することである。宗教の研究が科学的である為には、この「意味」を研究の対象としなければならない。この意味としての宗教は接点としての宗教で、人格的な生ける信仰として個々の信仰者の心で毎朝新しく経験されている。⁽⁶⁾

一九五九年の「これからの比較宗教学のあり方」では、宗教の研究の歴史的発表の第一段階として宗教の外形の究明を位置づけて非人格的「それ」という言葉で、象徴的にその段階を表わしている。具体的には象徴、制度、教説、慣行などで直接に観察できる事柄である。この論文では、宗教の外形を宗教から明確に区別しているので、スミスの立場は以前の二つの論述に比較して鮮明になっている。宗教の外形の研究と宗教の研究は質的な相違があり、外形の厳密な研究は比較宗教学者の課題の一つである。⁽⁷⁾

一九六二年に出版された『他者の信仰』では「これからの比較宗教学のあり方」で提示された三つの段階の比較宗教学が、そのまま生きているが、第二段階を示す為に宗教という概念を用いていない。宗教的意味、あるいは信仰という概念が、宗教という概念に代って用いられている。さらに第三の段階を一般化という言葉で表わしている。最初の二段階は人類の異なる共同体の宗教生活の実際を見いだすことを目的としている。第三段階は比較宗教学固有の領域である。その具体的な一つの注目すべき例は、一般的にいつて驚嘆に価するほどに永続的である普遍的な人間生活の現象としての信仰の事実を歴史の光のもとに理解することである。⁽⁸⁾

一九六三年の『宗教の意味と目的』は宗教という概念を破棄する理由を歴史的に述べている。人間の宗教的生活の歴史の研究で問題になることは歴史的次元と超歴史的次元の關係であるが、前者は歴史学者によって直接に観察が可能であり、後者には直接的な観察は適用できない。この両者のいづれを無視しても人間の宗教生活の歴史の正しい理

解はできない。そこでこの両者を混同させがちな宗教という概念を破棄して、宗教史のより学問的な理解の為に人間の宗教生活の歴史的次元を蓄積された伝統、超歴史的次元を信仰として規定することを提案している。この両者が結び合っているのが生きている人間である。宗教史は観察できる伝統の変化と学問的歴史的分析によっては直接的に観察できない領域への人間のかかわりの歴史である。⁽⁹⁾

伝統の構造を具体的な例をとおして吟味している。原型としてリグ・ヴェーダ第十巻の創造詩の作者を例として考えると、伝統を基盤にしつつ、現実情況で直接に観察できない信仰領域に属する事件が作者に起ったが、その外的な結果が、新しい創造の詩であり、この信仰の所産は蓄積された伝統の一部となり後代に伝えられ、伝統を豊かにしている。このような例が構造的に無数に重ねられた結果がインドの宗教的伝統の展開の歴史となっているのである。これらの例に示されているように、伝統は継続していると同時に変化しているのである。伝統は人間活動の所産で、多様、且つ流動的で、成長・変化し、蓄積される。その特質の故に、伝統は墮落し、化石化することもある。蓄積された伝統は歴史的であるが、歴史は閉ざされた体系ではない。人間が歴史のにない手であり、人間精神が度合の多少は別にして超越的存在にひらかれていることから、歴史は閉ざされた体系でありえないとスミスは理解している。この蓄積された伝統は歴史的に理解できるので、現代的な意味で客観的で、客観性にたつかぎり、共産主義者、回教徒、メノナイトでも一つの宗教的伝統については原則的に同一見解が共有される。⁽¹⁰⁾「人類の宗教的に分離した歴史の自己意識」における伝統の理解は、『宗教の意味と目的』の見解と質的な相違はなく、一九六四年後の論述にもこのことは当てはまる。

註

(一) Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Study of Religion", McGill University, Faculty of Divinity, *Inaugural Lect.*

ures, Montreal, 1950, pp. 40—60.

- (2) 同、五〇頁
- (3) 同、五一頁
- (4) 同、五三頁
- (5) 同、五五頁
- (6) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, pp. 7—9.
- (7) Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither—and Why?", pp. 35—37. 同和訳、五一頁—五三頁
- (8) Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York, The New American Library, 1965, pp. 13—19.
- (9) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York The New American Library, 1964, pp. 109—138.
- (10) 同、一三九頁—一五三頁

三、信 仰

一九五〇年の就任講演から『他者の信仰』にいたる十年間、スミスが信仰という概念で意味していることは、宗教という概念で多少の例外は別として示されてきたことは、既に伝統の章で述べてあるので重複は避けたい。このように信仰を意味する概念には変化はあるが、その意味は一九五〇年以後の論述で基本的には変化していない。

「人類の宗教的に分離した歴史の自己意識」で信仰は、信仰者にとっての伝統の意味であり、伝統の光のもとに全世界が宗教的人間に意味することであると定義されているが、この理解は基本的姿勢としてスミスの著述には一貫して生きている。この基本的姿勢の意味を『宗教の意味と目的』をとおして明確にしてみたい。

冒頭に信仰はあまりに深遠、人格的、神聖なので明瞭には記述できないことを強調している。このような限界にもかかわらず、信仰は多くの形式をとおして表現されてきた。これらの形式には詩、散文のように言葉による表現、儀

式、道德のように行爲による表現、さらに美術、制度、組織、法、共同体、人格などによる表現があり、これらは歴史的で、観察が可能である。芸術的表現は不完全で、人工的要素に常に制限されているが、その意義は芸術的表現を超越し、作者の超越的洞察を指し示していることにある。⁽¹⁾ 仏教的伝統の彫像にみられるムドラー（印相）、スーフィー伝統のジアラアル・アルディン・ルウミイの詩、ヒンドウ伝統のナタラージャの踊りの彫像、そしてキリスト教伝統の口短調ミサ曲は芸術的表現の端的な例である。これらの表現の意味、あるいは意義が信仰なのである。⁽²⁾

キリスト教伝統の教会、回教徒のウマー、ヒンドウ伝統のカースト、仏教徒のサンガ（僧伽）などの宗教的共同生活体をとおしての信仰の表現も重要であるが、ここでも基本的にはその共同生活体を構成している個人の人格的信仰に焦点があることを繰返し強調している。宗教的共同生活体は極度に重要であったが、歴史的にも、概念的にも窮極的ではない。宗教的であることは窮極的には信仰としての人格的行為である。たしかにその行為は共同生活体においてなされるが、いかなる宗教的共同生活体も宗教的行為の代行はできない。⁽³⁾

人格、あるいは品格をとおしての信仰表現は最も直接的で、きびしく、明瞭である。スミスにとっては、宗教的信仰で問われていることは、その表現としてのいかなる伝統的形式よりも、その形式に意味を見いだして生きている人の品格である。その人が人間としていかに生きているかが問われているのである。宗教的陳述は超越的次元にかかわっている人々の信仰を表現しているので、宗教的陳述の意味を問う場合、その陳述を最初に述べた人にとどのような意味を具えていたか探り、さらに信仰の表現としての役割をその陳述に認めてきた人々に何を意味していたかを理解する努力が必要である。宗教的陳述は人格的に理解されなければならない。⁽⁴⁾

信仰は人格的なので日々新しい。人格としての人間について一切の真剣な研究は、直接的には観察できない事柄である。そのような性質を具えた人間研究の正しい方法は推論による。その手がかりが、信仰の表現・契機としての

蓄積された伝統である。信仰の表現の考察は、人間の信仰は個人的、多様、動的で、人間の現在における超越的次元についての自覚であることを明らかにしている。⁽⁵⁾

伝統と信仰の二つの要素においての人間の宗教生活の歴史の理解は、その前提として宗教という概念、あるいはキリスト教、仏教、ヒンドウ教という範疇の破棄を意味する。この破棄は敬虔な人にとっては神へのより真実な信仰、隣人にたいしてはより真実な愛となり、学者にとつては宗教的現象のより明確な理解となる。宗教という概念は破棄されても、宗教的という形容詞が用いられている理由は、宗教的に生きることは人間の特質であるからである。この特質は人間が宗教という実体とのかかわりでなく、超越的な存在とのかかわりで生れてくる。このような人類の宗教生活の二つの要素からの理解は、人類の宗教史は未来に開かれている事実を鮮明にしてくれる。⁽⁶⁾

一九六八年一月九日のトロント大学における公開講演、「比較宗教学者の立場より見た信仰と信条」は信仰を焦点とした最近の論述の一つである。冒頭に人間生活の特質、あるいは人間生活の可能性として信仰を理解することは、今日の比較宗教学のもっとも重要な、そして困難な課題であることを指摘している。象徴をとおし、象徴を越え、人間の実在的応答を要求し、単に象徴との関係だけでなく、一切の存在とのかかわりに影響を与える信仰の特質は、人間の歴史的情况とのかかわり、人間の生き方をとおして把握されている。⁽⁷⁾例えばコーランを神の言葉としているのは、回教徒の信仰である。象徴体系を宗教的次元にまで止揚するのは人間の信仰である。信仰としての人間の応答がなければ象徴体系それ自身には意味がない。伝統を生みだし、伝統に存在理由を与えているのは信仰である。信仰はたしかに伝統によって育てられ、型を与えられ、形成され、ある意味では支えられているが、質的には信仰は伝統に先行し、伝統を超越し、伝統を支えている。このことは歴史的情况における人間の信仰的実存は、人間の人格化しつつある過程を示し、歴史的情况にあって自己、環境、歴史的次元を超越していることから明らかになる。⁽⁸⁾

信仰と伝統の関係を信仰と信条の關係に絞ってさらに検討している。ここで比較宗教学者の立場から、一つの予備考察として次の二点を指摘している。宗教的信条は非常に異っているが、信仰の類似性は我々が想像しているよりも大きい。信仰は人格的であるが、信条は一定の思想を保持することであり、信仰で把握した洞察の概念化である。一般的に信仰は宗教的伝統によって生れ、支えられているが、信仰は体系の質ではなく、人間の質である。信仰は人間の自己、隣人、世界にたいする態度である。信仰は歴史的次元に生きつつも、超歴史的次元に足場をおいて、見たり、感じたり、行為する能力である。人間の信仰は、その人の沈着、勇氣、奉仕、静かな確信、喜びに見いだされる。世界と人生にあって究極的な意味を見いだしつつ、どんな事件にも直面し、与えられた意味のある機会にたいしては確信と熱情をもって従事する。他者にたいしては喜びに満ちた愛をもって接する。⁽⁹⁾

第二に注目すべきことは、信仰と信条の關係が多様であることである。信条がグループ相互の間で異なるだけでなく、宗敎生活における信条の役割と位置にも著しい相違がグループ相互の間にみられる。キリスト敎の伝統では信仰の概念化としての教義と信条が信仰の主要な基本的表現の一つであり、キリスト敎会における信条の役割は信仰の規範としてしばしば決定的であった。信条上の相異がキリスト敎会の分裂の原因となり、信条が教員としての形式的条件になったことは歴史的な事実である。ユダヤ敎の伝統、回敎の伝統では、信仰の基本的表現は教義ではなく、トラー、あるいはシァリアで表わされる法であった。このような現象をミスはキリスト敎の伝統における、オソドックスイ (Orthodoxy、正説、正敎信奉) と対照させて、オソプラクスイ (Orthopraxy、正統な慣習・法) と名づけている。ユダヤ敎の伝統、回敎の伝統におけるオソプラクスイでは、キリスト者によって基本的には教義として考えられ、正説として信じられなければならない一神論も、基本的には神のみを礼拝し、神のみに仕えなければならないという道徳的な命令として受けとられている。ここでは一神論は形而上学的な叙述よりも倫理的な勧告として

考えられ、文法的に叙実法ではなくて、命令法である。⁽¹⁰⁾

信仰と信条の關係について、焦点をキリスト教の伝統に移して論じている。信仰と信条は本来ならば動的な相互關係にあるべきだが、今日では信仰と信条の距離は広がり、信条は本来の役割を果しえないで形骸化しつつある。信条は信仰への手がかりとして位置づけられるよりは、むしろ妨げとなっている。このような信条の役割の転倒には歴史的な背景がある。啓蒙時代以来の合理性の強調、特にそれは十九世紀に顕著になるが、キリスト教の論争は信仰そのものよりも、信仰の概念化である信条と教義に集中した。この過程をとおして信条が意識的に信仰への旅券となった。この変化は非常に微妙であるが、その影響は大きい。その結果として起った一つの新しい情況は、信条を信じた人は信仰をもち、そうでない人は不信仰者となった。このような情況では信条は信仰の知的表現としての宗教的な役割を果しえなくなっており、歴史的にも多くの分裂と悲劇をもたらした。⁽¹¹⁾

今日、大学の人文科学科に宗教研究のコースを設立する傾向は現代思潮の主要な潮流に宗教的事柄についての思想が次第に無視できなくなってきたことによる。信仰の普遍性に注目し、信仰と信条の關係を把握するならば、宗教的信仰の学問的、歴史的検討と知的に宗教的信仰を理解する努力は困難ではあるが、宗教史の人格化の意味の明確化に寄与しうる。

註

- (1) W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 154—156.
- (2) 同、一五六頁—一五七頁
- (3) 同、一五八頁—一六〇頁
- (4) 同、一六〇頁—一六一頁
- (5) 同一六七頁—一七三頁

- (6) 同一七四頁～一八一頁
- (7) Wilfred Cantwell Smith, "Faith and Belief", Public Lecture, University of Toronto, January 9, 1968, p. 2.
- (8) 同、四頁～五頁
- (9) 同、一一頁～一四頁
- (10) 同、一四頁～二三頁
- (11) 同、三一頁～三六頁
- (12) 同、三九頁～四〇頁

四 歴 史

スミスの歴史観の輪廓は「人類の宗教的に分離した歴史の自己意識」に明らかにされているが、これは一九五〇年の就任講演以来、一貫した基調として危機感をもって強調されている。ここでは、スミスが歴史の問題を主として論じている『現代史における回教』と「伝統的宗教と現代文化」をとりあげて、スミスの歴史観の内容を検討する意図である。前者は一九五七年に出版され、フランス語、スウェーデン語に翻訳されている。この著書でも歴史の変化の厳しさを鋭く指摘している。我々の地上における生活は、問題、可能性、夢、脅威に満ちて目まぐるしいほどに変化している。歴史は人間にとっても、社会にとっても、蓄積された過去を基盤にして瞬間瞬間が決定的な創造であり、新しい要素の出現である。歴史の意味は、過程におけるそれぞれの現在、あるいは今の意味の深さよりなっている。回教の共同体もその例外ではなく、厳しい創造的な時代に生きつつあり、回教徒はこの過程の参加者なのである。⁽¹⁾

歴史は常に変化してきたが、我々の時代の特質は次の二点に示される。第一に変化の度合が量的にも質的にも激しい。第二にその変化を次第に責任とのかかわりで多くの人が意識してきている。今日ほど人間の歴史の変化が激し

で、世界的で、明白なことは過去にみいだされなければならないことである。今後は善きにしろ、悪しきにしろ、一切の行為と制度において変化を永遠の仲間として生きていかなければならないことを人は認識している。このような特質の自覚は力と責任を伴い、人間を変化の主體的担い手、あるいは設計者として位置づけている。歴史における人間の責任の問題はイスラムの歴史にも深くかかわっており、回教徒の生活の質が回教の歴史の意味を構成している。スミスの視点にたつと、回教の慣習、教義、形式はイスラムではない。イスラムは神の御前にあって常に生きるようにという人格的、個人的な呼掛けである。歴史における回教は人間の所産である。⁽²⁾

イスラムと歴史における回教に見られる微妙な差を歴史の内面化、人格化として問題にしているのが、「伝統的宗教と現代文化」である。歴史と信仰の關係について非常に重要な見解を明らかにしている。スミスに従うと信仰の事実が歴史に意味を与えているのであって、その逆ではない。信仰は現在のこの瞬間を永遠とのかかわりで生きる人間の生き方であるが、宗教がなんらかの意味をもつならば継続的な現在の瞬間を永遠に結びつけるための役割を果している。敬虔な回教徒が実践している法は生きている現実の出来事で、その法の体系は神がその敬虔な回教徒がたっているその場、その時にその回教徒に語りかけ、課している事柄の内容を表わしている。その法の意味は現在であり、譬喻的には毎朝、目覚める度にその法の意味は新しい。ここで注意しなければならないことは、その回教徒は法に服従しているのではなく、神に服従しているのである。イスラム的社会とよばれている一つの共同体は、神に従う努力の過程に生れたのである。ユダヤ人の契約も生きている聖約で現在の出来事である。⁽³⁾

信仰の現在の出来事、あるいは信仰のリアリティが歴史に意味を与えるのであって、その逆ではないことをスミスはしばしば強調している。一切の宗教的共同体において、その成員の生きている信仰が宗教的歴史の原因であって、その信仰は宗教的歴史の単なる結果ではなかった。歴史の宗教的意味は、現在、ここで超歴史的な次元を宗教的

共同体の成員に指摘することにある。宗教生活は究極的な問題、包括的な問題とかわわっている。このような視点にたつと、経済発展、核兵器の脅威、人口の爆発的增加など、今日の我々を悩ましている問題は、人間の信仰的状況の問題に比較すると二次的である。⁽⁴⁾

パキスタンのイスラムに起っている問題は、パキスタンの人間に起っている問題である。このことはパキスタンのパキスタン人に起っている問題だけを意味しているのではなく、パキスタンの人類に起っている問題を意味している。インドの牛の問題は、世界において我々自身を、我々の場をどのように理解するかの問題である。ヴェトナムにおける仏教徒の政治運動は政治問題ではあるが、同時に我々の永遠とのかかわりの問題でもある。世界のどこかで誰かが宗教的な決意をする時、その度に人類の究極的な運命と意味が問題になっている。もし我々がこの意味が理解できず、我々の読者にこの意味を伝える努力に欠けるならば、宗教史学者ではないとスミスは言切っている。⁽⁵⁾

今日意義のあるイスラムは、過去にもそうであったように回教徒の心のうちにあり、必ずしも伝承された形式のうちにはない。これは信仰の問題である。現代の世俗的な社会では生活の型を構成している多くの要素の一つとして宗教的要素を考えている。しかし信仰の本来の意味は、経済的、政治的、法律的、文化的要素のように人間生活の一つの要素としては捉えられない。もし信仰が人間生活のうちに起り、それが真実なものであれば、一切のものを包含し、一切のものを色づける。信仰は人間生活の型を構成している一つの要素ではなく、人間生活の型そのものであって、他の要素はそのうちに包含されている。信仰は人間生活の型を構成している要素の意味である。⁽⁶⁾

宗教的共同体の歴史、例えばヒンドウ共同体の宗教的歴史は、部分的には伝統的な儀式、イデオロギー、社会学的型の歴史である。しかしながらもっと重要な部分は信仰の歴史である。⁽⁷⁾

註

- (1) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, pp. 3—4.
- (2) 同、四頁—一一頁
- (3) Wilfred Cantwell Smith, "Traditional Religions and Modern Culture", *The Impact of Modern Culture on Traditional Religions*, Leiden, E. J. Brill, 1968, pp. 62—64.
- (4) 同、六四頁—六五頁
- (5) 同、六五頁
- (6) 同、六六頁—六八頁
- (7) 同、六八頁—七〇頁

五 宗教史の人格化 —— 一つの結論

「人類の宗教的に分離した歴史の自己意識」で比較宗教学の課題と方法論として宗教史の人格化が明示された。宗教的伝統、信仰、歴史の理解をとおして宗教史の人格化の意味が明らかにされてきた。学問的課題、方法論として宗教史の人格化が明確に指摘されたのは「これからの比較宗教学のあり方」であるが、それ以前も人間の研究という方向でスミスの基本的姿勢は生きており、その後は宗教史の人格化として一貫している。

スミスは比較宗教学は人間の歴史的に多様な宗教生活の展開の学問的自覚で、この領域における我々の課題は宗教を理解するのではなく、宗教的人間を理解することで、さらにこのことを明確にすると宗教的人間として我々自身を理解することであると把握していることは宗教史の人格化として既に明らかにされた。

ここでは学問的自覚の意味をさらに掘下げてみたい。比較宗教学としての宗教史の人格化は厳格に学問的でないければならないことは当然である。学問的とは公的であるという学問的原則の故に私的である主観性から区別されてい

る。前者は原則として一切の人に公開され、批判の対象にならなければならない。「これからの比較宗教学のあり方」で我々が我々について語るといふ歴史的情况を想定しているが、この情況は、比較宗教学者には学問的自覚として知的に把握される。「人類の宗教的に分離した歴史の自己意識」における人類の歴史過程の厳格な、批判的な認識、人類の共同体としての分析的な自覚への貢献として社会科学者、人間科学者の役割を位置づけているが、ここで提示されている人類の歴史における自己意識、自己理解、自覚は学問の目的であると同時に公的性格を示している。

客観性は学問的厳密性、学問的厳格性と同義語ではなく、客観性は後者の一部を構成しているにすぎない。客観的研究と人格としての人間の研究の境界は研究の対象によって定まる。人格としての人間は、人格としての人間として研究されなければならない。事物は事物として客観的に研究されるべきである。人間生活の直接に観察できる外的な次元、客観的な資料は客観的に研究されるべきで、この領域の学問的厳密性は歴史的に実証されてきている。宗教的人格としての人間の研究においてこの二重性を認識することは学問的に不可欠である。具体的な一つの例をとりあげると、西欧のコーランについての学問的業績は伝統としての客観的領域においてすぐれた成果をあげているが、信仰としての人格的領域における成果は課題として残されている。科学的と学問的はスミスの場合同義語であるが、科学的と客観的は同義語ではない。科学的は客観的を包括しており、その逆ではない。この点を『現代史における回教』は強調しているが、このような認識はマクギル大学の就任講演である「比較宗教学」にも明らかにされている。スミスの視点にたつと、人間と人間社会についての一切の研究は自己理解にかかわり、学問的研究の目的は厳密な、検証された自己意識、自己理解、自覚である。このような立場では社会科学と人文科学の境界も交錯してくる。

比較宗教学の研究で大学人、あるいは研究者に要求される基本的義務は学問的厳格性であり、これはスミスの立場では大学の精神——止まることを知らない科学的研究の精神と厳正なきびしい学問的水準——である。この大学精神

の要求は専制的であり、この要求にたいする大学人、あるいは研究者の服従は絶対的である。学問的方法論は研究の対象に従属するべきであることは、学問的厳格性の意味からも当然である。自然科学ではこの原則は十分に認識されているが、社会科学、人文科学ではこの認識は徹底していない。

宗教史の人格化というスミスの立場に問題点があることは指摘されている。例えば人格化の過程が学問の対象になり得るのかという問題がある。さらに究極的、超越的存在を神と規定しているが、これは比較宗教学的見地から妥当性に欠けていないか。前者はスミスの一つの範疇としての信仰と学問の意味を理解すれば自づからその答は生れてくる。後者は象徴としての詩的表現で伝統的、教義学的なもので限定されていない。『現代史における回教』が回教徒の学者に、『宗教の意味と目的』がヒンドウ教徒の学者によって評価されてきていることは注目すべきである。しかしながら、動的で変化している人格化の過程を学問的に厳密に理解することは容易でないことはスミスも十分に認めている。それにもかかわらず学問的である為にはこの課題を避けることができない。

宗教史の人格化の過程で新しい型の人間の誕生をスミスは予測している。この新しい型の人間は、信仰の人間として、人類のすべてを包括する宗教的共同体の潜在的な成員として自分自身を意識しているのである。現実においては、この人類の全宗教的共同体は異なる宗教的伝統に属する宗教的共同体によって主として構成されているが、これらの共同体の相互関係も人格化として捉えられている。この新しい型の人間は世界の宗教史の次の局面を形成するであろう。この新しい型の人間としての比較宗教学者は学問的にこの局面の解明と形成に貢献することが期待されている。歴史の意味を信仰にみいだしているので、この領域の研究を課題としている比較宗教学は学問的に最も重要な役割を与えられているとスミスは解している。

直接には論及していないが、参照したスミス著の著書、論文を列記しておく。

- 1 *Modern Islam in India*, London, Victor Gollancz Ltd., 1964.
- 2 “Modern Turkey-Islamic Reformation”, *Islamic Culture*, 25 : 1 (1951), pp. 155—186.
- 3 “Trends in Muslim Thought and Feeling”, *The Muslim World* 42 (1952), pp. 321—324.
- 4 “Pakistan”, *Collies Encyclopedia* 15 (1953) pp. 268—373.
- 5 “The Place of Oriental Studies in a Western University”, *Diogenes*, 16 (1956) pp. 104—111.
- 6 “Islam in the Modern World”, *Current History*, 32 (1957) pp. 321—325.
- 7 “The Christian and the Religion of Asia”, *Chamging Asia Report of the Twentyeighth Annual Couching Conference: a Joint Project of the Canadian Institute on Public Affairs and the Canadian Broadcasting Corporation*, (1959), pp. 9—16.
- 8 “India-Religion and Philosophy: Islam”, *Encyclopedia America* (1960)
- 9 “Modern Muslim Historical Writing in English”, *Historians of India* G. H. Phillips, ed, London : Oxford University Press (1961), pp. 319—331.
- 10 “The Comparative Study of Religion in General and the Study of Islam as a Religion in Particular”, *Correspondance d’Orient* 5 (1962)
- 11 “The Historical Development in Islam of the Concepts of Islam as a Historical Development”, *Historians of the Middle East*, B. Lewis and P. M. Holt, eds, London : Oxford University Press (1962), pp. 484—502.
- 12 “Koran (Qur’an)”, *Encyclopedia Britannica* 13 (1964), pp. 454—455.
- 13 “Secularism: The Problem, Posed”, *Seminar*, 67 (1965), pp. 10—12.
- 14 *Modernization of a Traditional Society*, Asia Publishing House, Bombay, 1966.
- 15 “Religious Atheism? Early Buddhist and Recent American”, *MILLA wa-MILLA*, No. 6, (1966).
- 16 *Questions of Religious Truth*, New York, Charles Scribner’s, 1967.
- 17 “The Mission of the Church and the Future of Missions”, *The Church in the Modern World*, Toronto, Ryerson Press, 1967, pp. 154—170.

Candrakīrti の Prasannapadā に引用された

Prajñāpāramitā-Ratnaḡuṇasamcayagāthā

湯 山 明

1938

光川豊芸は、最近、中論に対する Bhāvavivēka の注釈書 *Prajñāpradīpa* および Candrakīrti の *Prasannapadā* に引用されている般若經典類を精査して発表した。⁽¹⁾ 彼は、Candrakīrti が *Prasannapadā* の第七章に引用した第二五偈を *Ārya-saṃgīti-gāthā* なる經典からの引用であり、漢訳の仏母宝徳藏般若波羅蜜經・中卷（大正藏 No. 229, Vol. VIII, p. 681b）にその相当文を見出すという（p. 16 表）。しかし、更に、*Prasannapadā* においては、般若經として三回、八千頌般若四回、金剛般若、理趣般若が各一回、その外に *Ārya-saṃgīti-gāthā* の一回がある。これは聖集偈としてチベット藏經中、般若部に所屬しているが、それをもって直ちに宝徳藏般若であるとするわけはゆかないであろうが、同種の文が見られる、という山口博士の指摘によって般若扱いにし、表中に入れたものである。⁽²⁾ (p. 18), “仏母宝徳藏般若に類似した内容のものがあるが、先にもふれたように、梵文は聖集偈とあり、山口博士の指摘によるものである。” (p. 23) と解説している。

しかし、*ārya-saṃgīti-gāthā* は、語彙 *Prasannapadā* の編者 La Vallée Poussin が、全写本の *uktam cārya-*

śaṅkya-gāthāsu をそのまま本文として採用しつつも (166. 10) 'チベット文' *'phags-pa sūd-pa tshigs-su bead-pa-las* によって、梵文は *arya-saṅgiti-gāthāsu* に訂正して読むべきかも知れない' としようにすぎない (p. 166, n. 5)。⁽⁴⁾ 実は、単に *arya-saṅkya-gāthāsu* の誤伝だったのである。

(*Ārya-saṅkya-gāthā* の略称をもって広く流布していたと思われるテキストが、正しくは *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṅkya-gāthā* としよう、そのチベット訳が *Ses-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa jon-tan rin-po-che sūd-pa tshigs-su bead-pa* であり、中国への伝承が法賢訳の仏母宝徳藏般若波羅蜜経であることを、最初に述べたのは、おそらく大谷大学図書館の西藏大蔵経甘殊蘭勘同目錄 (京都、一九三〇—一九三二) であろう (p. 219-221: No. 735)。⁽⁵⁾

さて、この小論の意図するところは、上の引用文献の名称の詮索にあるのでもなく、⁽⁶⁾ その典籍が般若經典としてどのような地位を占めているかなどという、複雑な問題を提起して論じようというのでもない。⁽⁷⁾ 以下に、*Prasanna-padā* 116. 11-167. 2, 4 が、疑いもなげ、*Prajñāpāramitā-Ratna-guṇasāṅkya-gāthā* (以下 *Rgs.* と略) からの引用であることを、原典批判的に考察してみたいと思う。

I

Candrakīrti が *Prasannapadā* (以下 *Pras.* と略) に引用する一偈とは (166. 11-167. 2) :

ākāśa-nīśrīta samāraṭa āpa-khaṇaḥ (MSS. °. *skanlho*)

tan (MSS. *bahi*) *nīśrīta iya mahi pṛthivī jagac ca*

śūtrāna karma-ṃpobhoga-nāḍānam evaṃ (MSS. *evam*)

ākāśa-thām (MSS. °-sthām) kṛta-cittama etam artham (MSS. artha, et kṛta, kṛtesa)

La Vallée Poussin が ‘Pras. のチベット訳に第二行を欠いている上’ Rgs. の梵語原典を知らなかったため⁽⁸⁾ 第四句 (*pāda*) の誤伝を修正できなかったのは残念である。

第一行のチベット文は ‘La Vallée Poussin によれば (p. 166, n. 8) :

/mbha' la rluṃ bṛten de la chu-yi phun-po bṛten/

/de la sa chen 'di bṛten de la 'gro ba bṛten/

山口益の和訳 (II, p. 102) :

虚空に風は依止し、彼〔風〕に水蘊は依止せり。

彼〔水蘊〕に此地は依止し、世界はそれに依止せり。

かくの如きは衆生の業と果報との因縁なり。

それ故に虚空の住は心の所作なり。

これに相当するのが Rgs. 第二〇章第五偈である。北京町版〔=X〕のみによって校訂出版された Obermiller
〔=O〕のテキストは⁽⁹⁾ (p. 72) :

ākāśa-mīṣṛitu samīraṇa āpa-skandho

na hi mīṣṛitā iha mahā-pṛthivī jagac ca (X cha) /

sattvāna karma-upabhoga-midānam eva

ākāśa-sthām katu cintayī etam artham //5//

そのテキスト文は (pp. 72—73) :

/mḥhā-la rluṃ brien de-la chu-yi phun-po brien/

/de-la sa chen 'di brien de-la 'gro-(X 'gra-) ba brien/

/sens-can las-la spyod-pa'i rgyu-mi de-'dra-ste/

/nam-mḥhā' gan-la gnas yin don 'di bcam-par gylis/5/1

上のように、両テキスト共に第一、二句は全く同じである。⁽¹¹⁾

Baroda の東洋学研究所所蔵の写本 (No. 13278)⁽¹²⁾ を底本に編んだ Vaidya 本の梵文テキスト〔= V〕では、第一句の *ākāṣa-misṛita* を *misṛita* と読み、第二句の *na hi* を (*tahi* ではなく) *ta hi* に修正しているのを異にするのみである (p. 377)。

そのほかのネパール系写本のうち、上に述べた Cambridge 大学所蔵本 (注 8 参照) および東京大学所蔵写本三点 (Nos. 246-248)〔= Ta, Tb, Tc〕⁽¹⁴⁾ のうちの一本 (No. 247 = Tb) は、ほかに使用に堪える写本のある限り、むしろ無視すべき「悪い」類のものであると思われる。Baroda 本と Darbar 本は入手できず、⁽¹⁵⁾したがって検討できないが、前者は Vaidya 本から推定する限り、「悪い写本」の仲間であるようだ。東大本 No. 248 (= Tc) は、どうか使用できる類の写本である。しかし、幸いにも、我々は、現在知られている写本中で最良のものを使用する機会に恵まれている。それが、次にあげる Calcutta のアジア協会所蔵の一本 (No. 10736)〔= K〕⁽¹⁶⁾である (folio 17B5—6) :

ākāṣa misṛayi samārita āpa-skandho

tahi misṛitā ima mahā-pṛthivī jagac ca/

sattvāna karma-upahoga-nidānam evam

ākāśa-sīhanu kutu cintayati etam artham||5||

K本のこの偈はきわめてよく伝えられている。写本の状態もよく、第一句の *saṃvāta* の末音と *āpa* の語頭音が若干痛んでいて、第二句の *jagac* の末音 *c* が少し薄れているが読み得るし、⁽¹⁷⁾第二句末に *danḍa* が欠けていて、第一、三句末にある、という以外まったく修正を必要としない。

文法的な説明を加えながら、諸本間の異読を比較検討してみよう。(これを論ずるにあたって、八千頌般若に、この偈の相当部分を欠くのは、惜しみても余りある。)

【第一句】Pras., V *ākāśa-mīṣṭiā* (=Ta), O ° *mīṣṭiā* (=X) [Tc°-mīṣṭi] の *mīṣṭiā*, *mīṣṭiā* は主・単・男 (*mīṣṭiā*, 過分) として正しいが (主語 *saṃvāta*, *saṃvāta*, 主・単・男 ; cf. Edgerton 8. 20, 22-23), *ākāśa* は切り離して読むべきではなからうか (対・単・男 ; cf. Edgerton 8. 31, 34, BHS pp. 306f. : もるいは於格 'cf. Edgerton 8. 11'。しかし、K *mīṣṭiā* (III 単・願 ; cf. Rgs. I 2c *mīṣṭiā* for *mīṣṭiā*) が、¹⁸ *mīṣṭiā* と合成語の *mīṣṭiā* 報告してゐるが (Conze Rgs., p. 49) 形の上からしても、動詞に取るべきであると考ええる。文法的にも文論的にもいろいろの問題を含んでいる語であるが、その論議は他日にゆずって結論を述べれば、文法的には、*mīṣṭiā* (cf. Edgerton 29. 12) の韻律上要求された形である (cf. Edgerton 29. 14, also 26. 3)。文論的には、ここでは、¹⁹ *mīṣṭiā* が *mīṣṭiā* と *mīṣṭiā* と *mīṣṭiā* のならば——、(それならば一体……はどのようなだろうか) というほどの意味をもつ願望法の用例である。

Pras., K *saṃvāta* (cf. Tib. *rlun*) は、記憶すべき語である。 *marut*, *māruṭa* に由来することは多言を要しない。文法的には、*-a* に終る主・単・男 (*a*-語基) の一般化したもので (cf. Edgerton 8. 22-23) 連声の規則によるものでないことは、Rgs. の他の多くの例からも明らかであらう。

全写本の *āpa-skandho* (=OV) を *La Vallée Poussin* は *khandho* に訂正する。韻律上、たしかに、単子音が要求されているし、中期インド語の形で元來読まれたものであろうが、これは正書法の問題で、その修正は必要と考へる。

【第二句】XTac *na hi* (=O) は、文脈上からみても、たゞ許されない誤読と思われる。また、*Valdya* の修正 *ta hi* (?=Conze ad O p. 128) には文法的な無理がある。しかし、この修正の示唆するところはKの支持があり、*Edgerton* (Rgs. 40) が正しく指摘したように、*tahi* ("そこに" = *Tib. de-ta*) 一語に読むべきである (cf. *Edgerton* 21. 22, 46, *BHSD* p. 250b)。La Vallée Poussin が、写本の *bahi* を *tan*。に修正しているのは、*Chen* 訳によつたのであろうが、今 *tahi* を得て *bahi* がその誤伝であつたことを知ることができた。*Rgs.* にあつて、句頭の二短音が一長音に代用される例は枚挙にいとまがない。しかも、いかなる語(あるいはその最初二音節)も、ここに立つておこる (cf. *Edgerton* Rgs. 12)。

XTac *iha* (=OV) は、*Chen* 訳 *sa chen 'ti* に倣つて、文脈上からも、*Pras. iya* (主・単・女・代; cf. *Edgerton* 21. 79) か *K ima* (主・単・女・代; cf. *Edgerton* 21. 49) が良さ。

Pras. mahi pṛthivī 𑖦 *Rgs. mahā-pṛthivī* (異読) の読みに従つておこる (cf. *Tib. sa chen*)。

【第三句】XTac *eva* (=OV) は、意味の上からみ形の上からみ句末にあつて、*evam* (=K) と読む *La Vallée Poussin* (*Pras. MSS. evam*) が正し (cf. *Tib. de-'dra-sté*)。

【第四句】全写本の *ākāśa-shāma* を *La Vallée Poussin* が、*shāma* に修正しているが、上にも述べたように、その必要はない。

pṛta-cittama (MSS.) を疑つて *La Vallée Poussin* は *Pras.* 本文に採用しているが、*Rgs.* にあつて、これ

譬如虚空無所有 風水大地皆依住⁽²¹⁾

世間衆生得快樂 虚空無意住非住

滝の和訳 (p. 16/362) :

譬へば虚空は無所有にして

風水火地⁽²¹⁾皆依住し

世間の衆生は快樂を得るも

虚空は意住非住無きが如く

E. Conze の梵本の英訳は⁽²²⁾ (p. 152) :

Supported by space is air, and (by that) the mass of water ;

By that again is supported this great earth and the (living) world.

If the foundation of the enjoyment of the deeds of beings

Is thus established in space, how can we think of that object.

英訳者は注記してこう (p. 152, n. 28) :

“ The Tibetan seems to construe : ‘ If the foundation... is like this, How can it have its standing place in space? Reflect on that object!’ ”

私は下のように訳そうと思う :

空気と水の集まりが空間に依存しているというのなら、

この大地も世間もそこに依存しているわけである。

まことにそれは生けるものの業の作用によるのであり、
 いったいどこに空間が存在しているのだろうか。
 このことをひとば思索すべきである。

II

Prasannapadā 167. 4 ㊦ La Vallée Poussin がその Index に含めようとするに (p. 626a, *gāthā*), *Prajñāpāramitā-Ratnaguṇasamcayagāthā* からの引用である。

Pras. MSS. *asthānu ayu sthānu jinena ukto* を La Vallée Poussin は次のように修正している (167. 4):
sthānamm a-thānu ayu thānu jinena ukto/

しかし、チベット文に、

gnas med gnas yin 'di-ni rgyal-bas gnas-par gsungs... とあるところから、梵文を *asthānam sthāna bhūtam* (?) *idam* [恐らく *idam* の誤植] *jinena ukta...* に想定しているが (p. 167, p. 2) ここではまったく韻律を無視しているわけで、編者は梵文の意味するところを考えたのであって、修正を試みたのではあるまい。

山口益の和訳は (p. 102):

無住は住なり。勝者は是に住ありと説き給ひぬ。

ところで、この一句は Rgs. II 3d. に符合する:

a-sthānu sthānu ayu sthānu jinena ukto/3/1/

これは Rgs. の最良の写本 K の読みそのままだあり (folio 5A3) OV 共にこれと合致する。

この偈に相当する部分が漢訳には見出されないために（山口益・光川豊芸両氏が触れていないのはそのためである）が、滝照道はこれを指摘し、梵文を示してそれを和訳している（pp. 3-4/349-350, n. 3）：

asīhāna-sīhānu ayu sīhānu jinena ukho||

無住に住する是れが住なりと勝者によりて説かれたり。

E. Conze の英訳は (p. 131)⁽²³⁾：

A position devoid of a basis has that position been called by the Tīna.

ちて、チネット訳に関しては、Rgs. B 本は *Pras.* のチネット訳とまったく同文であり、⁽²⁴⁾ A 本の読みも一語を異にするのみである。意味の上では、後者の方がはつきりしているように思う：

/gnas med gnas jin 'di-ni rgyal-bas gnas ses gsunsi||3||

両梵本の読みを検討してみよう。La Vallée Poussin が *Pras.* MSS. *asīhānu* の次に脱落していた *sīhānu* を補えば、Rgs. とまったく同じテキストを得ることができたのに、*asīhānu* の前に補おうとしたために、最初の二音節を長音節にしなければならず、*sīhānam* のような無理をする羽目になった。（これならば、第二音節を鼻母音化するわち *sīhānani* にした方がよかった。）滝は、*asīhāna-sīhānu* と合成語にするが、⁽²⁵⁾ そのこと自体はかならずしも不可能ではなからう。（*a*-語基名詞の合成語基が *n*-になることは Rgs. で決して珍しくない； cf. Edgerton 8.13）。

この句でもっとも興味を惹くのは、La Vallée Poussin がすべてを中性形に想定したように（p. 167, n. 2）元来中性である *sīhāna-* が男性形に用いられていることである。もちろん、*n* に終る中性形は Rgs. でも頻繁に用いられるが（cf. Edgerton 8.30）、*ayu* (*Tac ayu*)...*ukho* (*ukhah*) 二語の示す男性形に徴してもあきらかであろう。

修飾語被修飾語間の性の不一致とするよりは (cf. Edgerton 6. 12) 'Rgs. においてかならずしも珍しくない文法上の性の転換 (あるいは混同)' の一例とみたい。 *aym* 一個ならば '男性形 (cf. Edgerton 21. 79) の中性代用 (cf. Edgerton 21. 82) とも考えられようが、行末の一般化した男性形すなわち *ukto* (cf. Edgerton 8. 18) により動かすことはできないと思う。 *ukto* は非人称的用法とは解しがたい。

八千頌般若のこの偈に相当する部分⁽²⁶⁾は、すでに諸先学によって指摘されているが (O p. 18 ad II 3; V p. 400, No. 31; Conze, Eng. trsl., p. 174) 'この句の原典批判に直接の資料を提供しているとは言えない。

以上、この一句については、山口益の訳が、もっともよくその意を得ていると思う。

韻律についてとくに触れなかったが、上の五句すべて 'Rgs. としては規則的な Vasantarīkā 調であることをつけ加えておきたい (cf. Edgerton Rgs. 12)。

このテキストは、滝照道をして '稀にみる乱暴なる梵本' と歎かせたが (p. 2/340) 'それなりの文法体系をもっている' のである。この仏教梵語文献が、般若経典に属していることは注目に値する。将来、私はこの梵文テキストの記述的な文法をまとめてみたい。 F. Edgerton はその仏教梵語文典に *Rgs.* を含めていないし、彼のすぐれた論文 (III, V, 1961, pp. 1-18) に見られない数多くの問題が山積している。彼が、写本 K の読みを E. Conze の報告にのみ頼ったため、その誤読や不十分さを受け継がねばならなかったのは、何とも遺憾に思われる。

おわりに

Prasannapāḍā の諸写本に *aryasacaryagāthā* として引用されるテキストが、疑いもなく *Prajñāpāramitā-Ratnaguṇasamcayagāthā* [略して (*arya-*) *samcaya-gāthā*] からのものであることを知ることができた。このこと

は、二つの文献の重要な問題を含んでいると考える。しかし、今は、軽卒な推論や結論を急ぐのを避けたいと思う。
(小論ではすべて敬称を省略させていただいた。——1968, XII, 3)

註

- (1) 光川豊彦、『清弁・月称の中論釈にみられる般若経——Prajñāpradīpa と Prasannapadā を中心に——』、仏教学研究 No. 24 (京都・龍谷大学仏教学会、一九六七年二月)、pp. 1—24。残念ながら同氏の次の論文を見ることができなかった。清弁と月称の思想的背景——中論釈による引用書を中心として——、龍谷大学論集 No. 376 (1964), pp. 51—87。
- (2) *Mūlamadhyanamakārikās (Madhyamīkāsūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti*, publiés par Louis de La Vallée Poussin (= *Bibliotheca Buddhica*, Vol. W) (St. Petersburg, [1903-] 1913), pp. 166—167。〔筆者は一九六〇年頃に東京で出た写真複製本を使用。〕
- (3) 光川も引用するように (p. 26, n. 22)、『山口益はたしかに』聖集傳、という訳語を用い、『浄明句論』と名づくる月称造・中論釈、II、東京・弘文堂、一九四九年七月、p. 102)、『その訳注 (p. 103, n. 15) に』*Ārya-saṃgīti-gāthā*』という梵語名を挙げて、『仏母宝徳藏般若波羅蜜經卷中 (大正藏第八卷、六八一、b) に同様の所説を見る』と記している。
- (4) La Vallée Poussin (同註) は A. Csoma Körös, “Analysis of the Sher-Chin — Phal-Ch’hen — Dkon-Séke — Do-Dé — Nyāng-Dās — and Gytū; Being the 2nd, 3rd, 4th, 5th, 6th, and 7th Divisions of the Tibetan Work, entitled the *Kah-Gyur*”, *Asiatic Researches*, Vol. XX, Part 1 (Calcutta, 1836), Article XI, p. 462 ‘*Yan-dag-par-sud-pa = Saṃgīti*’ (V. Mdo, No. 1) を引用して傍証を試みたが、『この Csoma Körös の論文の他の箇所 (p. 395: II. *Sher-chin*, No. 6 *Sna-tshogs*, iv ‘*Ser-phyin sud-pa tshigs-su bead-pa*, Skt. *Prajñāpāramitā Saṃcaya-gāthā*’) を参照すれば、この問題も解決されていたかも知れない。事実、わが南条文雄は一八八三年にすでに、これを引用して、『漢訳仏母宝徳藏般若波羅蜜經をテキスト藏経中の上のテキストに比定し、梵語原題を *Buddhamātrika-ratnagunagarbha-prajñāpāramitā-sūtra: Prajñāpāramitā-saṃcayagāthā* と推定していたのである (南条目錄 No. 864, col. 197)。
- (5) これとほとんど時を同じくして、『梵藏漢のテキスト (梵本に關しては Cambridge 東京両大学図書館所蔵の写本四点を用) を比定した松本徳明の学位論文 (Stuttgart 1931)』が、『この』挙げるべきであろう: T. Matsumoto, *Die Prajñāpāramitā-Literatur nebst einem Specimen der Suwikāntavākyāni-Prajñāpāramitā* (= *Bonner Orientalistische Studien*,

Heft 1) (Stuttgart, 1932), p. 8 [cf. K. L. Janert, *Verzeichnis Indienkundlicher Hochschulschriften* (Wiesbaden, 1961), p. 41 (Nr. 587)]。なお、大谷特殊圖目録 (p. 219, n. 5) には、梵藏対照の木版本 (すなわち北京出版) が大谷大学に蔵されてゐることを報告してゐるが、現在同大学図書館の蔵書としては整理登録をれていないようである。

(6) このチキストに関連した諸文献については、他日機会を得て詳述したごとく思うが、今は省略して、次の拙著を参照していただきたい。A. Yuyama, *Indic Manuscripts and Chinese Blockprints (Non-Chinese Texts) of the Oriental Collection of the Australian National University Library, Canberra* (= *Centre of Oriental Studies, Occasional Paper*, No. 6) (Canberra, 1967), pp. 19—32.

(7) 主眼は参考文献のみ挙げて置かう。E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature* (= *Indo-Iranian Monographs*, Vol. V) (s-Gravenhage, 1960), pp. 16—17; —, “The Development of Prajñāpāramitā Thought”, *Buddhism and Culture, of Buddhist Studies* (Oxford, 1967), pp. 123—147 [再録]。槐芳光種、原論般若經の研究 (東京・山喜房仏書林、一九四四) pp. 102—103; 山田龍城、梵語仏典の諸文獻 (京華・平樂寺書店、一九五九) p. 85. Cf. S. Hanayama, “A Summary of Various Research on the Prajñāpāramitā Literature by Japanese Scholars”, *Acta Asiatica*, No. 10 (Tōkyō, Feb. 1966), pp. 22 and 26.

(8) 一九世紀末まで、少なへんが、St. Petersburg のトシム博物館所蔵の北京出版の Cambridge 大学図書館所蔵のネパール系写本が世に知られてゐた。O. Boettlingk, “Ueber einige Sanskrit-Werke in des Bibliothek des Asiatischen Departements”, *Bulletin de la Classe des Sciences historiques, philologiques et politiques de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, tome II, no. 22 (1845), Sp. 348—349 (No. 577).

——, “Verzeichnis der auf Indien bezüglichen Handschriften und Holzdrucke im Asiatischen Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften”, *Das Asiatische Museum d. Kais. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg*, von B. Dorn (St. Pet., 1846), Beilage 153, p. 731 (No. 120).

A. Schiefner, “Bericht über die neueste Büchersendung aus Peking”, *Bulletin... de l'Académie... de Saint-Petersbourg*, tome K (1852), Sp. 11 (No. 120⁴¹). [この譯文は、*Mélanges Asiatiques*, I, 4 (St.-Pét., 1851), pp. 405—429 に収められたものである。]

O. Böhtlingk は二つのロシア文田録をあげているが (O. Böhtlingk, "Ueber einige Skt.-Werke. .", Sp. 340, Ann. 1 u. 2; cf. *Bibliografija Indii*, Moskva, 1965, No. 2088), 筆者も見ている。

なお Kazan 大学にもこの版本があったのではなからかと思われるが、次の目録を未見である: O. M. Kovalevskij, "Katalog sanskrislim, mongol'skim, tibetskim, man'čurskim i kitajskim knigam i rukopisjam, v biblioteke Imperatorskogo Kazanskogo Universiteta xranjaščimsja", *Učenyje zapiski Imp. Kazan. Univ.*, II (1834), pp. 263—292 (cf. *Bibliografija Indii*, 1965, No. 2085).

「い」でながら、現在日本には、東北大学にもこの版本のあることが知られている。金倉円照・山田龍城・多田等編・羽田野伯猷、西蔵撰述仏典目録 (仙台、一九五三) No. 6774. あるいは他にもあるのではなからうか。」

C. Bendall, *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library of Cambridge* (Cambridge, 1883), pp. 133—134.

- (9) “茲の器世間成立の次第は、梵本よりも西蔵訳の方が整った態であるから、それを依用する。(山口 II, p. 103, n. 16)。彼のキヌット文第一行の *de-la* に対する解釈は不可能ではなから。現に Haribhadra の注釈がこれを支持している: Haribhadra's *Pañjikā* ad *Rgs.* (Derge No. 3792 JA53A3, Peking No. 5190 JA64A1) *dper-na 'jig-rten chags-pa-na rim-pa bzim-du brten-tel mkhul-la rtun brten* (P. °te) | *rtuuk dan bcas-pa-la chu-yi* (D chu'i) *phun* (P phon) *po'ol de-la* (P64A2) *yan gser-gyi sa-gzi'ol' de-la-yan sa chen-poll de-la glin bzi-pai 'jig-rten-gyi khams brten-to* (P no) // しかし、現存の梵本に關する限り、文法文論上きわめて無理な説明を迫られる。所詮はすべてが虚空に依止してゐるとはいえ、梵文両テキストの刊本からしても、漢訳がその原典を暗示するように、それは「虚空」と解すべきではなからうか。下の第一句の考察からも知られるように、最高の *Rgs.* の梵語写本 K の *nistrayū* によつて、ちやうど動かすことにならざるに考へる。

- (10) *Prājñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan Text*, edited by E. Obermiller (= *Bibliotheca Buddhica*, Vol. XXIX) (Leningrad, 1937) [Photomechanical reprint with a Sanskrit-Tibetan-English Index by E. Conze (= *Indo-Iranian Reprints*, Vol. V) ('s-Gravenhage, 1960).] (J) © Obermiller 使用の北京町版テキストは M. I. Tubiansky (1893—1943) の蒐集にちなむ。

- (11) 敦煌出土の写本のうち二点が示す異読については、後に述べるが、その他の木版本や写本あるいは藏経中の独立の *Rgs.*

(cf. Edgerton 3. 53) *kutu* の原形が *kutra* であることは直ちに否定はできなく (cf. *Rgs.* II 11c *K etu* = *atra*, XTac. OV, Tib. A *de-la* 1, B ' *di-mi* ?; cf. BHSD, p. 155b, *etta*, e. v.). もともとこれには慎重な検討を必要とする。(チベット訳の異本 A・B に関してはサトルに送るべき。)

(19) L. de La Vallée Poussin, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library* (London, 1962), pp. 43—44. (なぞ) 拙著 *Indic MSS. and Chin. Blockprints*, p. 29 の TLc 末尾に四一—五二とあるのは誤りなので、削除して三七葉を二五葉に訂正していただきたい。)

(20) 滝照道 (十椎尾辨匡) 『仏説仏母宝徳藏般若波羅密經』(『国訳一切経』釈経論部 V 6) (東京・大東出版社、一九三六) については書下しの和訳であるが、梵本を参照して偏に番号を付してある。

(21) 大正蔵は「風水大地」と読むが、他の多くの版本が示すように、梵蔵両テキストに徴しても、「風水大地」を採るべきである (cf. Skt. *mahā-prthivi*, Tib. *sa chen*)。)

(22) E. Conze, "The Accumulation of Precious Qualities (*Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samcaya-gāthā*)", *Indo-Asian Studies*, Part I (= *Śatapiṭaka Series*, 31) (New Delhi, 1962), pp. 126—178.

(23) 彼は、以前に *Rgs.* 第一—二章の英訳を発表してある : E. Conze, "The Oldest *Prajñāpāramitā*", *The Middle Way*, XXXII, 4 (London, 1956), pp. 136—141. これは、その著者前注の英訳第一—二章として再録されている。

(24) 北京版 (No. 735) および Marburg のライオン国立図書館所蔵の蔵経テキストの両方に *de-mi* (for ' *di-mi*, cf. Skt. *ayu*) とあるのみで、他に異読を認めなく。後者は、周知のように、*sa* Berlin にもあったものである : H. Beckh, *Verzeichnisse der tibetischen Handschriften*, I. Abteilung : Kanjur (Bkha-hgyur) (『Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek, XXIV』(Berlin, 1914), p. 10a: II, 24. Band (40), I. 1) の蔵経に「*sa*」注に B. Lauter および P. Pelliot の二論文を引用する笠松単伝『チベット大蔵経について』(『仏教研究』第五卷第三・四号(一九四一年八月) pp. 149—169) をあげておきた。

(25) 彼の見た写本には、*a* に終る読みはなかったはずであるから (K *ashānu*, その他 ' *ashānu*)、これは滝の修正したものであろう。(*ashānu*) に「*sa*」は、OV とともに報告を欠いてある。)

(26) R. Mitra, *Ashtasahasrikā, a collection of discourses on the metaphysics of the Mahāyāna school of the Buddhistists* (= *Bibliotheca Indica*, Work No. 110) (Calcutta, 1888), p. 37. 14ff. ; P. L. Vaidya, *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā*

(= *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 4) (Darbhanga, 1960), p. 19, 17ff.

なお、八千頌般若との関係については次の論文をみよ：E. Conze, "The Composition of *Aśtaśāharika Prajñāpāramitā*", *BSOAS*, XIV, 2 (1952), pp. 251—262 [彼の *Thirty Years of Buddhist Studies* (Oxford, 1967), pp. 168—184 に再録]、

(補記) バリの国立図書館所蔵の P. Pelliot の蒐集になるチベット文敦煌写本中に、三点の *Rgs.* の断片があり、(Fonds Pelliot tibétain, nos. 1442, 1474 et 1475) 三点ともに十万頌般若に属すことを明記して、注意を惹いていたが (M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain)*, Paris, 1961, pp. 58 et 66) 最初の二点が、上に筆者が述べたチベット文の異本グループ A に属すことをつけ加えておきたい。No. 1442 では、第五六五葉のみが *Rgs.* のテキストで、最初から第一章第二五偈(a)まで、No. 1474 は、きわめて痛んだ一葉で、第三章第一一偈(c)以下を読む。No. 1475 は、まったくの小断片で、梵蔵の標題部分から、十万頌般若に属すことを知るに足るだけを読んでいる。以上からも分かるように、小論に関係する部分のテキストは得られない。

(補注) *Prasannapadā* のフランス語訳を公表した J. May は、この引用典籍の原題を正しく修正してゐる。J. W. de Jong は、その書評で、二偈が *Rgs.* II 3d, XX 5 に相当することを指摘している。(この点については、英文要旨を参照していただきたい。)

第一句の *ākāśa* は、次句の *tahi* に徴して、対格よりは於格にとるべきであらう。

(補 8) その後、チェロシロヴァキア学士院東洋学研究所の J. Kolmaš 氏の御好意で、アジア博物館所蔵の写本・木版本類の目録 (1843) の梵蔵文の部分 (pp. 83-99) を見ることができた。O. Bshingky の記述する北京の木版本が、同番号で報告されている (p. 96: No. 577)。私が未見としていたのは (A. Yuyama, *Indic MSS. and Chin. Blockprints*, p. 107; *Bibliografija Indii*, 1965, No. 2088) その目録の書評を含むものらしい。カサン大学の目録も、コルマシ氏の御好意で見ることができた。このテキストは見当らぬ。

(補 15) *Rgs.-mantra-dhāraṇī* のみを含むタラニ集のチベット系写本が Dresden の Sächsische Landesbibliothek に二点あることが知られている (M. Taube, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, I, Wiesbaden 1966, pp. 8-9: No. 15-16)。一方、ダラニ集に含まれている蒙古文 *Rgs.* が、ワシントン (議会図書館)、東京 (東洋文庫)、マイルブルク (国立図書館)、ストックホルム (民族学博物館)、シカゴ (シカゴ大学極東研究所)、ロンドン (東洋アフリカ学院)、ニューデリー (国際イン

下文化研究院)、『カン(ハインリッヒ氏蔵)にある」とも報告されている。[「々の目録籍を挙げるのは止めじ」このテキストに關しては、W. Heissig, *Die Peking-er lamaitischen Blockdrucke in mongolischer Sprache* (Wiesbaden 1954), pp. 44-47: No. 49, esp. p. 46: text No. 106 のみを挙げておらう。] 以上の点から、Durbar 本が「いかなるテキストであるか、その写本を見なければ判らないが、真言陀羅尼のみを読むものように思われる。

(補 2) Cf. also *tatu* (= *tatra*) III 2b (correl. with *yatra*; Tib. *gan-tshe...de-tshe...*); V 1d (Tib. A *de-la*, but B wrongly *de-las*); XV 2a (Tib. *de-las*); XXX 2d (Tib. A *de-tshe*, but B *des-na*).

一都市寺院と宗教浮動人口

藤井正雄

はじめに

第二次世界大戦後今日に至るまでの宗教界をとりまく状況変化には甚しいものがある。ごく大まかにとらえてみて、第一に法制史的には戦後「神道指令」（一九四五年十二月五日、聯合國最高司令部參謀副官發第三号、日本政府に対する覚書）によって国家神道が廃止され、新憲法の精神にもとづく信教自由・政教分離の原則から、宗教団体を国家の保護・監督下においた「宗教団体法」（一九三九年四月八日公布）が廃せられ、かわって自主的な運営を法人側に任せ届出制による「宗教法人令」（一九四五年十二月二十八日公布）、次いで届出制を廃して認証制にかえた現行の「宗教法人法」（一九五一年四月三日公布）の制定という推移をみることができる。終戦直後全き自由意志によって宗教法人の設立を可能とした宗教法人令は、「天皇の人間宣言」（一九四六年年頭詔書）がなされ社会的行動を規制してきた規範価値が崩壊した、いわば精神虚脱化の状況下に、雨後の筍のように新興宗教を簇出せしめた。信教の自由・政教分離の大原則は、他面で信じない自由を許すことになり、既成教団の慣習化・固定化と対照的な新興教団の活動、それとともに教育の面では宗教教育を学校教育の場から追放してしまったことなどが宗教に対するイメー

ジをかえ、現代の非宗教化の風潮に一層輪をかけたといえるであろう。

このような法制史的变化に伴なう状況変化に平行して、既成教団の蒙った打撃は終戦直後にはじまる農地開放であった。たとえば曹洞宗寺院一三、八五〇カ寺のうち六一・二%にあたる八、四六六カ寺は農村地帯にあり、高野山真言宗は三、五四〇カ寺のうち六一%、真言宗智山派二、八四二カ寺のうち六二%がそれぞれ農村地帯にあるなど、全国に七万カ寺を擁する仏教界にあって寺院経営に与えた経済的打撃はいまなお深刻な問題となつて残っている。

そのうえ、仏教界を根底からゆさぶつたのは、いまなお進行する社会学的な \wedge 家 \vee 構造の変化である。これまで仏教寺院を支えてきた基盤は檀家制度にもとづく \wedge 家 \vee であつた。檀家制度は室町期における地方大名と寺院とが結んだ師檀関係を濫觴とし、その確立はキリシタン禁制を契機とした寺請・宗旨人別帳制度にはじまる。法制史的には明治維新でその法的根拠を失つたが、逆に家族制度が強化されて、家族制度が檀家制度を補強する作用をなして伝えられた。しかし、家族制度の廃止とともに戦後にはじまる社会構造の変化は、生活単位を従前の共同体のレベルから家族のレベルにひきおろし、 \wedge 家 \vee を構成する家族は、直系家族から核家族へと移行する方向を辿つた。国勢調査の示す資料によると、夫婦・子供からなる核家族世帯の占める比率は、第一回の国勢調査のなされた一九二〇年から一九六〇年までの四〇年間に六〇%から六五%へと僅か五%の変化にすぎなかつたのが、一九六〇年から一九六五年にかけての僅か五年間に六五%から七〇・四%へと激増し、それに伴なう世帯細分化は世帯構成員四・七人から四・〇五人へと驚異的な変化速度を示している。とくに一平方キロメートルあたり四、〇〇〇人以上の人口集中地区では、一九六五年現在一世帯構成員は三・六七人であり、無子世帯・一子世帯は年々増加の一途を辿っている。

家構造の変化は、また、本家―分家の同族関係を親子の義理的関係から情緒的依存関係へと移行させ、家名・家風のシンボルという価値体系の解体は、家の職業の継承を困難にするとともに、集団単位から個人単位へと社会的価値

の変化を伴なつた。

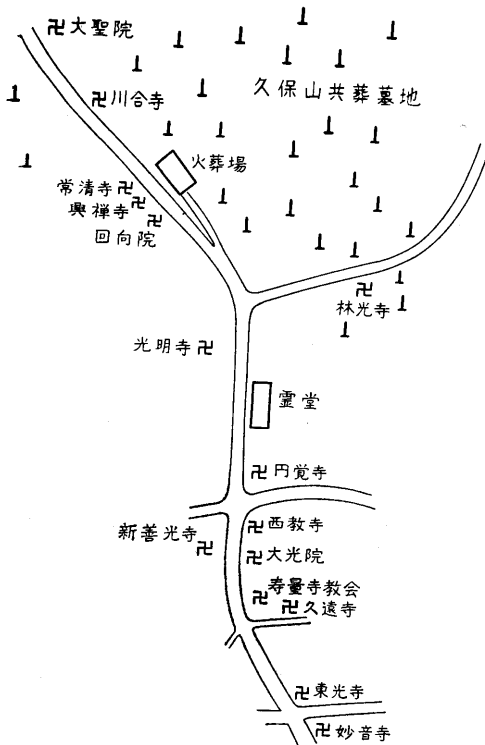
このような一連の変化に拍車をかけたのは、一九五一年の朝鮮動乱を契機とする日本経済の立直りとともに起つた都市化・工業化の嵐で、産業構造の近代化は、大量の労働人口の吸収を可能とし、農村から都市への人口流出現象が起こり、一九六〇年には都市に住む人口は日本人口の六四%を占めるに至つた。地すべりの農村から都市への人口の流出は、都市においては寺檀関係をもたない宗教浮動人口の増加となり、逆に農村においては人口流出による寺院の疲弊を招いた。農地開放にはさして経済的打撃を蒙らなかつた真宗教団においてすら、地すべりの人口流出は寺院経済に決定的な打撃を与えた。たとえば、真宗本願寺派の島根教区四〇〇カ寺のうち一五%にあたる六〇カ寺が人口流出による村の解体によって現在青空寺院と化し、寺院の機能を全く失っている。全般的にみて、西日本は広範囲な挙家離村でおおくの寺院を廢寺においやり、東日本なかでも東北地方では季節労働者の出稼ぎという個人単位の流出によって寺院経済を逼迫させている。比較的都市部に寺院をもつ日蓮宗ですら、同派の調査報告は寺院・教会四、九二六カ寺のうちの七六・五%の寺院・教会が経営上の困難を訴えている現状においやっているのである。

このようにして、戦後の多方面に亘る急激な状況変化が寺院の存在を根底からゆさぶり、しかも寺院に残されている教化の機能も必ずしも悩める庶民の精神的な安全弁とはなっていない状況において、将来、寺院はどのような役割を果たそうとするのであろうか。本稿は、このような戦後にはじまる状況変化のなかで、都市に集中してふくれあがつた宗教浮動人口の動態を、日本で最も人口流入の甚しい横浜市において宗教浮動人口を吸収して発展した一都市寺院をとらえて考察したものである。

久保山共葬墓地とA寺の発展

横浜市における共葬墓地は、久保山のほかに三ツ沢、日野、上大岡、根岸、根岸外国人墓地、田奈、稲荷台、城郷があ

図1 久保山の寺院分布



り、横浜市にある墓地全体の四二・八%を占めている。共葬墓地には公営直接管理のばあいと寺院に貸付けたものがあり、寺院貸付け墓地と入り組んではいるが公営直接管理下にあるのは久保山、三ツ沢、日野の共葬墓地である。久保山は一八七四年、三ツ沢は一九〇八年、日野は一九三三年の開設で、逐次造成が行なわれ、一九六三年までは市民の利用に供されてきたが、あいつく転入市民の激増によって現在いずれの共葬墓地も飽和状態に達してしまっている。

久保山共葬墓地は、横浜市が市政を布いた一八八九年に先立つ十五年前の開設であり、一九五二年には火葬場が併設され、一九五七年には横浜市久保山霊堂が附設されて、名実ともに横浜市の歩みとともに展開されてきた市民のための最大の霊場である。久保山の諸寺院も、共葬墓地の開設とともに教会所・説教所をたてて墓参の人々を対象にし

て布教伝道にのりだしたのにはじまり、宗教浮動人口を吸収して初期の教会所は現在の寺院に発展した。現在、久保山には、図1にみられるように、仏教諸寺派の寺院一四カ寺一教会が、石屋、墓地の管理にあたる茶屋とともに霊堂を中心にして並んでいる。一四カ寺一教会の宗派的内訳は、日蓮宗が川合寺、妙音寺、常清寺、寿量寺教会の三カ寺一教会でもっともおおく、同じ法華系列で

日蓮正宗が久遠寺（創価学会）の一カ寺、禅宗系には臨済宗建長寺派に林光寺と回向院、円覚寺派に円覚寺、曹洞宗に興禅寺の計四カ寺、浄土系では浄土宗に光明寺と大光院、浄土真宗大谷派に西教寺と計三カ寺、真言系では高野山真言宗に東光寺と大聖院の二カ寺、天台系では天台真盛宗に新善光寺の一カ寺となっている。このほか道筋をやや離れて高野山真言宗の薬王院、蓮華院二カ寺があり、それに加えて天理教教会、立正久遠教会、キリスト教の霞ヶ岡教会、単立諸派の報徳新生教会などがある。

久保山における諸寺院は、大聖院と常清寺の戦後の移転寺院を除いて、十二カ寺一教会が久保山共葬墓地とともに歩みつづけた。十二カ寺一教会の発展経過はさまざまで、なかには新檀徒の入檀を断り、すでに確立された旧来の寺檀関係を踏襲した形態をとっている寺院もある。ここに、調査対象としては、比較的データが整い까いまなお宗教浮動人口を吸収しつづけている浄土宗寺院を一カ寺選定することにした。仮にA寺とよぶことにした。寺伝によれば、A寺は一八八一年四月のちの群馬県太田市のD院六六世が久保山に隣接する中区に教会所を設立したのにはじまる。その後、教会所は転々とし、久保山の地に移ったのは一八九七年で、一九一八年に現在地に堂宇を建立している。いずれもD院の法類関係者によっている。当時、新寺建立は困難であったため、戸塚の地に一五九〇（天正十八年）北条早雲五代の供養のために草創されたと伝えられるS寺が荒廃して廃寺同然となっていたので、両寺合併の形式をとりA寺として一九三八年十二月に公称を許されたものである。

このようにA寺は教会所として、また説教所として活動を始めたが、共葬墓地の利用者が年々増えてくるとともに、墓前での読経が依頼されるようになり、次第に先祖の追善回向、葬儀も依頼されるようになっていった。ちなみに一九二二年以降の過去帳から追善回向の依頼件数をみると（表1）、その件数は年によって波はあるにしても、漸増していった状況を知ることができる。一九二三年、一九四五年に依頼者が激増しているのは関東大震災、第二次世界大

表1 回向（葬儀を含む）の依頼状況

年次	依頼件数
1912	16
13	30
14	37
15	40
16	28
17	37
18	45
19	54
1920	62
21	62
22	90
23	228
24	122
25	109
26	107
27	121
28	136
29	75
1930	101
31	96
32	106
33	88
34	105
35	126
36	120
37	111
38	134
39	106
1940	86
41	109
42	98
43	107
44	126
45	280
46	128
47	72
48	64

戦による焼死者、戦死者の激増によっている。郷里を離れて流入した宗教浮動人口が、代がかわるにつれて永住するようになると、追善回向・葬儀の依頼者のなから信徒として年々固定化していき、関東大震災によって堂宇は焼失し、信徒は四散したが、それ以降第二次世界大戦終結まで年々増加し、寺院名簿に記載された信徒は五百戸に及んだ。しかし、終戦に先立つ半年前の一九四五年二月二十九日に戦災で再び堂宇を焼失し、終戦前後は回向・葬儀の依頼者は空襲による焼死者の激増で増えたが、信徒は再び四散した。しかし、市民が戦後の虚脱状態から立ち上り、疎開人口の復帰、労働力の吸収とあいまって、荒廢地の整備・建設が進み、横浜市が今日の大都市に発展するのと歩調を合せて、A寺もまた発展の一途を辿った。一九四八年に仮本堂を建設、ついで一九五八年に鉄筋一八一・五平方メートルの偉容を誇る本堂を完成し、一九六七年には一八八一年の教会所の建立より数えての八十五周年行事の一環として行なった庫裡の改築、境内地の整備がなり、今日に及んだ。

調査の目的と方法

この調査の目的は、すでに述べたように宗教浮動人口の動態をみることにあり、その目的に沿って宗教浮動人口が最も集まる久保山共葬墓地に止目し、A寺を調査対象に選定した。具体的には、郷里を離れて横浜市に居住するようになった宗教浮動人口が肉身の死に遭遇して久保山共葬墓地に訪ずれて、どのような機縁でA寺を知り、葬儀を依頼し、

どこに埋葬し、またどのようにして寺院と結ばれ、ないし離れていくかの動態をみることにある。そのために、一九四九年一月一日以降一九六九年七月三十一日までA寺の過去帳に記載された一、二六九霊の一、〇六四世帯を対象として、質問紙法を用い、寺院側のデータによって補足する方法をとった。過去帳記載のデータを一九四九年以降としたのは、すでに述べたように信徒は関東大震災と第二次世界大戦によって四散しているので、戦後の混乱が漸く落ち着きをみせた一九四九年を基点としたにすぎない。したがって、最近二一年間に葬儀をだしてない一九四九年以前の信徒は対象外となるが、戦後二〇余年間にA寺を訪ずれた宗教浮動人口の大勢を伝えるものとみて差つかえはないであろう。

信徒来寺の機縁

はじめに、一、〇六四世帯が寺を訪ずれた機縁を調べてみると、次のようになる。

直接……………六三

紹介されて……………九六四

不明……………三七

直接訪ねてきた六三戸の内訳は、群馬県D院の信徒であったため十二、長野県出身の歴代住職と同県人であったため九、同じ宗派であるから五、そのほかの三七は寺をみて入り易かったと答えたもの、たまたま路上で人に聞いたとするものである。

紹介されて訪ずれたものが最もおおいが、葬儀屋・茶屋・石屋による紹介は二五四、知人六二五、父方・母方の双方を含む一般的に広い意味で使われている親戚八五である。そのうち茶屋は一三、石屋は二で、葬儀屋は二三九である。清水葬儀屋、大黒屋、二葉葬儀屋、田所屋、康益社、博善社の各葬儀屋からの紹介には依頼者の所属宗派を尋ね

ての上であるが、ほとんどが家の宗旨に関しての意識度がきわめて低いことを示している。先祖の戒名などで宗旨の違いを指摘しても、関心を示さないものが大部分である。紹介は知人が圧倒的におおく、親戚による紹介とあわせると全体の六七%を占めている。これらの知人、親戚は大部分がA寺の信徒であり、さらに追跡調査すると、とくに戦前からの信徒はほぼ九〇%が戦前営業されていた葬儀屋の大黒屋の紹介であり、葬式・法要の際にたまたま説教を聞いて知人を介して依頼してきたものは僅か一〇%弱にすぎない。

以上のデータから、世代の交替や転居先不明などで不明と分類した三七戸を除き、A寺を訪ずれた宗教浮動人口の少くとも八五%は葬儀屋による紹介で訪ずれ、住職の人格的触れあいのなかに次第に信徒となり、次々と新しい人を紹介する形で葬儀や回向を依頼する人々を増加させていったといえるであろう。しかも、初期の堂宇の建立に力があったのは博徒一家であり、親分子分の関係が軸となり、また、戦前に横浜港湾関係の会社葬が行なわれるようになってから、生命の危険を伴うだけに篤信の社員が次々と個人的な信徒となっていくという強力な発展の環のあったことも、他の寺院にみられない特長となっている。

信徒の分類

仏教教団を構成する基本因子はA寺V、A住職V及びA檀信徒Vの三つを数えることができる。特定の信仰によって結ばれている信徒寺を除いて、三者の相互関係は、A寺Vが檀徒の先祖代々の墓を境内地にもち、A住職Vは先祖の追善菩提をとむらい、信仰を檀信徒に分ち与え、A檀信徒Vは住職を通して自らの宗教生活を確立し、また寺の存立を可能とする外護者でもあるのが典型である。そして寺を支える檀信徒は、代々家の宗旨として受けつがれたA家ぐるみVの世帯をA檀徒VないしA檀家Vといい、信仰上から住職に帰依した個人をA信徒Vとするのが普通であ

る。しかし、檀徒と信徒との区分はきわめて曖昧である。実際には、他宗派や他寺院の檀徒であるというだけで、その信徒の家族ぐるみの世帯を指しているのが実態である。そこで、両者を区分する具体的な指標を考えてみたばあい、第一に檀徒が代々家の宗旨として寺と結びついてきたという意味で、その紐帯を墓に求めることができ、第二に寺を護持するものという意味で、寺院施設に対して寄附行為のあるものであり、第三に世代を継続して祖先の追善回向を営んでいるものであるという、三つの指標を数えあげることができよう。

本稿において問題とするA寺には、境内地の墓地は僅か十四基、そのうちの二基は寺族のもので、一般信徒十二基のうち二基はすでに無縁化し、いずれも戦前にA寺建立に力があった信徒の墓であるので、主として戦後の宗教浮動人口を問題とするからには墓地を境内地にもたないともてさしつかえはない。寺院側では横浜市及び近郊に墓地をもつものを檀徒とみなしている見解にもあらわれているように、もともと久保山共葬墓地に根ざして展開しているの、横浜市及び近郊における墓地の有無をここでの分類の指標としてみたい。

従来の寺檀関係の形態においても、墓は、明治期に死体を部外に運ぶことが禁ぜられたこと¹⁾もあって、菩提寺と離れているばあいには部落内の共同墓地に葬ったり、あるいは部落内の寺院墓地に宗派を問わず葬ってその寺と墓檀家となつて二重に寺関係をもち例——たとえば長野市——がみられ、菩提寺との関係が必ずしも墓を媒介としていないばあいが少なくない。しかし、このばあいでも、墓とは別に本分家関係の強いきずなで結ばれていることが指摘できるであろう。これに対して、A寺のばあいは、寺檀関係のない宗教浮動人口であるので、墓地の距離的な位置は寺と信徒との結びつきを規制する大きな要因となり、また寺内に墓地がない点で、寺と信徒とがどのように結ばれているかが大きな問題となろう。

ここに、まず墓地の有無、寺と墓との距離を指標として大分類し、次に寺と信徒とを結ぶ指標として寄附行為の有

無、年中行事の参加度をとりあげて、A寺と縁を結んだ一、〇六四世帯を次のように分類した。

- (I) 横浜市及び近郊に墓
地をもつもの
- (II) 横浜から離れたところ
に墓地をもつもの
- (III) 墓地をもたないもの
- (A) 本堂・庫裡の建築に寄附行為のあったもの……………四二〇
- (B) 寺の年中行事に参加し、ないし寺側から棚経の回向にあずかるもの……………一〇三
- (C) 葬儀を一回以上寺で執行して、寺院名簿に登録されているだけのもの……………一四六
- (D) 墓地を郷里にもつが、葬儀・法事を依頼する信徒……………四二二
- (E) 葬儀ないし回向のみを依頼した一時信徒……………二七六
- (F) 遺骨を寺にあずけている信徒……………七七

信徒の階層

以上に区分した信徒の累増過程(表2)にみられるように、戦後から平均して年に三二〇三三三戸の宗教浮動人口がA寺を訪ずれて、そのうち一三三戸は葬儀だけを依頼した一時信徒にとどまり、一〇二戸はやがて寺を離れていくが、一八〇一九戸が信徒となって定着し、今日のA寺をなさしめたことが知られる。葬儀をだした信徒の八割は一周忌の法要を行ない、それに三回忌、七回忌等年忌法要が加わるので表2のA葬儀件数Vに法要数を加算すれば、すでにみてきた表1のA回向(葬儀を含む)の依頼件数Vを漸増した形で戦後も葬儀・回向を発展の軸としてきたことが知られる。横浜市及び近郊に墓地をもつ五二二三戸のうち、日野共葬墓地三九、三ツ沢共葬墓地一三、上大岡墓地二、本牧墓地一、鎌倉霊園二、多摩霊園ほか東京の墓地一一のほかは四五五戸が久保山共葬墓地で、県内五六戸、県外六九戸(うち東京は三二戸)の市外に転居した信徒を除く図2の分布図が示すように、信徒が久保山共葬墓地を背景に寺を中心分布していることが知られ、墓を媒介とした法儀中心のA寺の発展の軸を裏付けている。

表2. 信徒の年次別増加

葬儀件数	信徒群		A	B	C	D	E	F	計	離寺信徒
	年次	戦前								
			268(3)	35(2)	43(18)	6		—(1)	352(24)	
68	1949		4 (1)	—	1	1	31	2	39(1)	1
67	50		5	3	8 (5)	—	19	1	36(5)	2
60	51		7	—	3 (2)	—	16	1	27(2)	1
55	52		4	4	7 (2)	2	17	3	37(2)	—
54	53		3	2	10(1)	—	11	1	27(1)	—
52	54		4	1	1	—	15	—	21(—)	1
57	55		9	1	7(1)	—	17	—	34(1)	7
64	56		4 (1)	—	3(2)	—	19	1	27(3)	3
19	57		1	—	2	1	4	1	9(—)	4
48	58		5	3 (1)	1(2)	—	7	2	18(3)	—
51	59		8 (1)	1	2(2)	—	8	3	14(3)	3
65	60		5	3	5	1	16	4	34(—)	6
55	61		10(1)	4	—	2	8	4	28(1)	—
59	62		8 (1)	2	—(1)	2	10	3 (1)	25(3)	4
71	63		11	2	4	1	16	4	38(—)	5
50	64		10	1	1	8	8	2	30(—)	1
79	65		13(2)	6	4	1	13	6	43(2)	3
86	66		14	6 (1)	6 (1)	7	15	7	55(2)	2
74	67		8	12	—(1)	4	10	4 (1)	38(2)	2
83	68		4	10	5	5	14	14	52(—)	7
52	69		5	3	1	1	2	11	23(—)	3
計			410(10)	99(4)	108(38)	42	276	74(3)	1,009(55)	55

() 内の数字は離寺信徒入信時の数。各年次の葬儀件数と新信徒の合計との差はすでに信徒となっている世帯による葬儀数となる。

表3. 信徒の職業

()は百分比

信徒区分	職業 勤(公)務員 社(務員)	商(自)業 工業者	労務者	園芸	職人	教(医)師 (師)	無職	その他	不明	計
A	188 (46)	101 (24)	3 (1)	4 (1)	22 (5)	12 (3)	38 (9)	17 (4)	25 (6)	410 (100)
B	40 (40)	36 (36)	3 (3)	1 (1)	1 (1)	6 (6)	6 (6)	3 (3)	3 (3)	99 (100)
C	43 (40)	10 (9)	7 (6)	—	4 (4)	2 (2)	8 (7)	4 (4)	30 (28)	108 (100)
D	8 (19)	10 (24)	—	—	—	2 (5)	4 (10)	2 (5)	16 (38)	42 (100)
F	22 (30)	19 (26)	2 (3)	—	1 (1)	3 (4)	3 (4)	5 (7)	19 (26)	74 (100)
離信 寺徒	15 (27)	4 (7)	1 (2)	—	4 (7)	1 (2)	4 (7)	—	26 (47)	55 (100)
計	316 (40)	180 (23)	16 (2)	5 (1)	32 (4)	26 (3)	63 (8)	31 (4)	119 (15)	788 (100)

表4. 信徒の収入 ()は百分比

表5. 信徒の住居 ()は百分比

信徒区分	収入 上 100万 以上	中 80万~ 100万	下 80万 以下	不明	計
A	187 (46)	119 (29)	67 (16)	37 (9)	410 (100)
B	37 (38)	40 (40)	15 (15)	7 (7)	99 (100)
C	17 (16)	29 (27)	24 (22)	38 (35)	108 (100)
D	12 (29)	6 (14)	6 (14)	18 (43)	42 (100)
F	22 (30)	14 (19)	17 (23)	21 (29)	74 (100)
離信 寺徒	9 (16)	3 (5)	13 (24)	30 (54)	55 (100)
計	284 (36)	211 (27)	142 (18)	151 (19)	788 (100)

信徒区分	住居種類 自 宅	借(社) 家(宅)	ア パ ー ト	不明	計
A	304 (73)	57 (14)	28 (7)	21 (5)	410 (100)
B	65 (66)	16 (16)	10 (10)	8 (8)	99 (100)
C	34 (31)	17 (16)	27 (25)	30 (28)	108 (100)
D	27 (64)	6 (14)	6 (14)	3 (7)	42 (100)
F	27 (36)	11 (15)	29 (39)	7 (10)	74 (100)
離信 寺徒	19 (35)	6 (10)	5 (10)	25 (45)	55 (100)
計	476 (60)	113 (14)	105 (14)	94 (11)	788 (100)

表6. 信徒の家族構成 ()は百分比

家族構成 信徒の区分	夫 婦・子 供	片 親 婦が 子 附 属	親 子 孫	本 人 の み	不 そ の 明 他	計
A	205 (50)	102 (25)	54 (13)	33 (8)	16 (4)	410 (100)
B	55 (56)	21 (21)	9 (9)	10 (10)	4 (4)	99 (100)
C	49 (45)	10 (9)	9 (8)	12 (11)	28 (26)	108 (100)
D	17 (40)	4 (10)	1 (2)	6 (14)	14 (33)	42 (100)
F	40 (54)	10 (14)	3 (4)	6 (8)	15 (20)	74 (100)
離 寺 信 徒	11 (20)	9 (16)	1 (2)	2 (4)	32 (58)	55 (100)
計	377 (48)	156 (19)	77 (10)	69 (9)	109 (14)	788 (100)

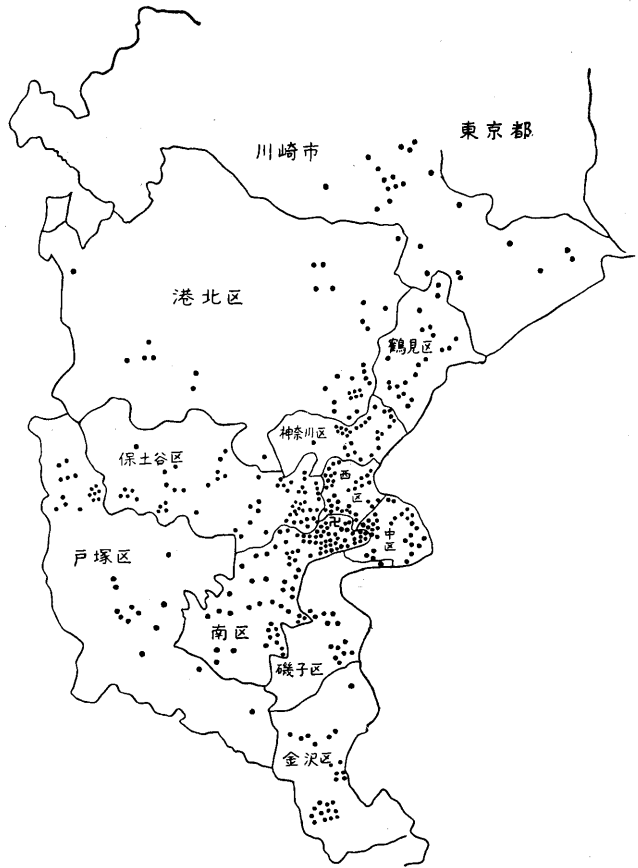
その他は離寺信徒のうちでの縁家7戸を表わす

では、これらの信徒がどのような階層のものであるかを、葬儀を依頼しただけの一時信徒E群を除き離寺信徒を別立てして、職業・収入・住居・家族構成を通してみてみよう。表3〜6の各表は、A寺が都市における宗教浮動人口の中間層をよくとらえていることを示している。職業の面では、会社員・公務員の勤人と自営の商工業者とを合せると六三

あずけているF群は、A・B両群と比べて経済的に低い階層であることを知るのであり、全般的にみて、日本の典型的

群、埋葬すべき墓地をもたずに遺骨を寺に
 これに対して、寺との結びつきに欠けるC
 もの七五%、自宅所有者は七七%となる。
 職業の面では勤人と自営の商工業者は七一
 %、収入の面で中層以上の比較的安定した
 中層以上は六三%を占め、住居の面では、
 自宅をもつものが六〇%を占めていて比較
 的安定した信徒をとらえていることを裏付
 けている。とくに、信徒の中核をなしてい
 ると思われるA・B群をとりだしてみれば、
 職業の面では勤人と自営の商工業者は七一
 %、収入の面で中層以上の比較的安定した
 もの七五%、自宅所有者は七七%となる。
 これに対して、寺との結びつきに欠けるC
 群、埋葬すべき墓地をもたずに遺骨を寺に

図2 信徒の分布



な寺檀関係が経済的に上層のものと結びつきを強くみせているのと同様の信徒構成をここにも認めることができる。

しかし、職業の面で、労務者や無職、またその他に分類した助産婦・タクシーの運転手・バーのホステスなどのなかに収入面でも下層のものがあり、A群・B群に一五%も含まれていることは、寺との結びつきが単に経

済的要因によるものでないことをまた示すものである。D群は職業の面で自営の商工業者は二四%、自宅をもつもの六四%もあり、横浜市に永住の見通しをたて経済的にもゆとりがあるにもかかわらず、菩提寺との縁を絶つことなく、信徒寺としてA寺とも強く結びついていることをもって、都市における農村出身者の祖先崇拜を軸とした郷里への志向の強さを伝えている。

家族構成の面では、親子―孫と続く三世大家族は一〇%みられるが、夫婦・子供からなる核家族が四八%、片親同居を含めると六七%となり、現在進行している家族構成の変化にはやや遅れた背景をなしている。A寺のばあい宗教浮動人口とはいっても、ホトケ（死者）をもたない核家族が含まれていないからであろう。D群は郷里との結びつきをもつことから核家族はおおく、片親ないし両親同居しているものは少ない。逆にA、B両群においては片親ないし両親との同居がおおく、旧来の典型的な寺檀関係の形で寺と結びついている背景を示している。なかでも本人のみの世帯が九%あることは、別居や身寄りのない世帯であるだけに寺を離れていく可能性は強い。また、このことに関連して自宅をもたないもの二八%あり、勤人が四〇%あることは転居・転勤の可能性をもつものであり、寺と墓とが分離して必ずしも世代的に継承されていく保障をもたないA寺との結びつきにどのように影響するものかを、次にみてみよう。

寺と信徒との結びつき

寺と信徒との結びつきを考えていくばあい、寺から信徒へ働きかける面と信徒が寺に参るといふ行為の二面においてとらえることができる。寺から信徒への働きかけは文書伝道、座談会、年中行事、棚経をあげることができる。文書伝道としては、一九五七年から両彼岸・盆の年に三回「機関誌」が発行され、E群を除く全信徒に配布される。紙面は信仰生活のあり方を中心とした文書布教、寺の近況、信徒による信仰体験、行事案内で飾られており、ニュース的色彩が強い。座談会としては、毎月二十五日に、經典講読、百万遍念仏、信仰座談会を内容とした「修養会」が開かれていた。一九六〇年から催されたもので、日も浅いせいか参加者は僅か四〇名で、本調査の信徒のうちでは一七名が参加している。旅行会を兼ね信徒以外のものが多く参加している点では、この修養会が地域的な市民との繋がりが

をみせているとみてよいだろう。

年中行事としては、三月、九月の春・秋の彼岸会と七月一六日の盂蘭盆会が施餓鬼会をそれぞれ兼ねて催され、両彼岸・盆の前後一週間に棚経が行なわれる。このほか信徒側の依頼で、月忌回向がなされている。「修養会」を除くならば、機関誌は両彼岸・盆の年中行事の一環としてだされているのであり、信徒は先祖供養の年中行事に参加し、寺側からは棚経によって信徒の家々を訪問するという形で結ばれているといえよう。では、具体的に信徒の区分に従い、寺を去った五五戸を別立して、寺と信徒との結びつきをみてみよう。

1 A群のばあい

A群の信徒四一〇戸のばあい、寺と信徒との結びつきは次の三つに分つことができる。

寺と信徒との間に相互交流のあるもの 二九三

寺と信徒とが一方的に繋っているもの 八〇

寺と信徒とは無関係の状況にあるもの 三七

寺と信徒が相互に結ばれている二九三戸のうち、信徒が年三度の年中行事に参加し、その期間中に棚経によって先祖供養をうけるのがもっともおおく二四五戸、八四%を占めている。その上に修養会に出席しているもの一五戸、月忌回向を依頼しているもの二八戸、またすべての行事に参加し棚経、月忌回向のあるものは五戸を数える。これらの信徒は典型的な寺檀関係のパターンをなしているともみてよいだろう。

次に寺と信徒とが一方的に繋っているもの八〇戸は、また次のように分けられる。すなわち、

信徒が寺の行事に専ら参加するもの 五四

専ら寺側から信徒が棚経をうけるもの 二六

前者のうち修養会にも参加するのは一戸で、五四戸のうち三〇戸は、県内一〇、県外二〇（うち東京九）が横浜市外へ転居しているものである。横浜市内の二四戸は、夫婦共稼ぎで留守一〇、若夫婦で仏壇を本家で共有するもの五、最近市内ではあるが転居したもの三、仏壇未購入六、の理由で棚経の回向を受けていないものである。これに対して、後者の二六戸は専ら寺側からの回向をうけるだけで寺へは出向かないもので、横須賀市、小田原市の県内転出世帯二戸を除き、寺院の近くに居住している信徒であることに特徴がみられる。月々の命日に月忌回向を依頼するもの四戸を含む一七戸は、家族構成が本人のみ三戸、片親が同居しているもの一四戸で、いずれも仏事が老人によって担われていて、病気がちで外出が困難なものである。それに対し、九戸は核家族で、寄附は収めても寺へ出向く意識を欠き、棚経を慣例として受けとめているにすぎない。

最後に寺と信徒とが無関係な状態になっている三七戸については、二一戸が県内一一、県外一〇（うち東京七）の転出世帯であり、一六戸が寺の近くに居住している。一六戸のうち共稼ぎ世帯七、仏壇がなく本家で供養してもらっているもの五、絶家二である。絶家した二戸は娘の嫁入り先で供養しているもので、実際には寺を離れたものとみることができ、一四戸はいずれは世話になるからと寄附行為に応じた、いわゆる無関心層である。

以上のA群の信徒の分析から転出世帯が目立つこと、老人が仏事を担っている二点が注目されるだろう。転出世帯を総括してみると、

	県内	県外(東京)	計
相互に交流のあるもの	一四	一一(一〇)	二六
一方的に繋がっているもの	一一	二〇(九)	三二
無関係状態にあるもの	一一	一〇(七)	二二

転出後も寺と相互交流のあるものは、県外とはいえ、東京・千葉県・静岡県と交通の便のよい距離にあることが指摘できる。年中行事出席という一方的な繋がりのうち福島県、秋田県、大阪などと遠隔の地に転出した世帯は一一戸に及ぶが、両彼岸・盆のいずれか一日を来浜して親戚縁者を訪ねるというリクレーションを兼ねた年中行事参加者で、参加できないときは送金して先祖の回向を依頼している。しかし、この一一戸はやがて無関係な状態に移行する可能性を秘めているといえる。遠隔の地に転出して現在無関係の状態にある三戸が、追跡調査の結果では転出後ひんばんに来浜して年中行事に参加していたが、仏事の担い手の死亡とともに無関係の状態になったプロセスから類推されるからである。このことから、A群に属していても、遠隔地に転出し世代が交替したばあいには、転出地では近くの寺に葬儀のみを依頼する一時信徒となり、墓地は久保山にある関係上埋葬に際してA寺には回向を依頼するにすぎない関係となり、転出先での永住が決まれば、転出先の寺院の一時信徒EからD群へと移行する可能性は当然考えられてよいことになるであろう。

2、B群のばあい

B群のばあいも、A群と同様に寺と信徒の結びつきは次のように分類される。

相互に交流のあるもの

四九

一方的に繋がっているもの

五〇

B群がA群と違う点は寄附行為のない点であり、寺と信徒の結びつきもA群より弱い。相互交流は、修養会参加一戸、月忌回向を依頼するもの一戸を除くと、年中行事⇄棚経の型で、県内三戸、東京一戸の転出世帯も距離的に近く障害となっていない。

次に寺と信徒とが一方的に繋がっている五〇戸のうち、年中行事参加型一七戸、棚経型三三戸に分かれる。前者の

うちで県内五、県外五（うち東京二）の転出世帯が含まれている。群馬県に転出した世帯は兄弟が在浜しているので関係は保たれ、静岡県に転出した二戸は熱海市と吉原市で年中行事参加は距離的に可能である。横浜市内に在住していても年中行事にのみ参加するもの七戸は、共稼ぎ二戸、仏壇未購入四戸、本家に合祀しているもの一戸となっていて。後者の棚経型に関しては、転出世帯が東京と県内の藤沢市の二戸あるが、近い距離にあるので転出による影響はみられず、A群の分析にみられるように、この三三戸は慣例的に棚経をうけとめている無関心層といえるだろう。

3 C群のばあい

C群所属の一〇八戸の信徒は、そのうち六一戸が一周忌の法要を依頼しているが、その後は寺側との交流を欠くもので名目的な信徒といって差しつかえないだろう。転出世帯は県内五、県外一四の一九世帯で、京都・大阪・福井・愛知・静岡（二）に転出した信徒は事実上、寺を離れたとみてもよいだろう。前述のように、おそらく転出地での寺院とEないしD群として結びつき、墓地が久保山にあることからA寺には埋葬に際して回向の依頼にとどまることであらう。

横浜在住の八九戸と東京・埼玉県に転出した八戸は、いわゆる無関心層で、精神的・生活上の葛藤が生じたばあいには、平常寺とのつながりがないだけに寺を去る可能性を秘めた信徒といえるだろう。

4、D群のばあい

D群所属の四二戸の信徒は、横浜市の墓地をもち専ら葬儀・法要を通じて寺と結びついている信徒で、寺との結びつきは同様に次のようになる。

寄附行為のあるもの 寄附行為のないもの 計

相互に交流のあるもの

九

六

一五

一方的に繋がっているもの

七

一一

一九

無関係の状態にあるもの

八

八

相互交流は年中行事⇄棚経の型で、その上に月忌回向を依頼しているものは寄附行為のある二戸だけである。一方的に繋がっているもの一九戸のうち年中行事参加型は六戸、棚経型は一三戸である。年中行事参加型は、そのうち一戸が郷里に埋葬して位牌も郷里の本家にあずけている横濱在住のもので、そのほか五戸は寄附行為のある二戸が横須賀市と東京、寄附行為のない二戸が横須賀市と静岡県に転居しているが、近距離であるので年中行事参加には支障はない。棚経型一三戸はいずれも横濱市在住の無関心層である。最後に寺との関係を絶っている八戸は、そのうち一戸が静岡県に転居したが、事実上寺を離れたとみてさしつかえはないであろう。

5、E群のばあい

一時信徒としたE群二七六戸は、一度の葬儀ないし回向を依頼したほかに寺との関係を全くもたない信徒である。葬儀は原則として戒名を附すが、なかには郷里の菩提寺で戒名をつけて貰った上で、埋葬したいために俗名のままに葬儀を執行するばあいもおおい。一時信徒がすべて郷里に埋葬するとはかぎらない。一時遺骨を郷里の菩提寺にあずけるもの、霊堂にある家族納骨壇に遺骨を一時あずけて横濱近辺に墓地を求めているものもある。これらのものはその間どこの寺院にも所属せず、次に葬儀をだす事態に至って、またA寺を訪ずれるというケースもおおい。このばあいにはE群からC群への移行がなされることになる。また、とくに郷里が神葬であるばあいや、低所得者のばあいは、遺骨をそのまま家に安置しておくケースがみられ、転居したばあいには転居先の近くの寺にF信徒として結びつくことも予想される。

6、F群のばあい

遺骨を寺にあずけているF群七四戸の寺との関係は、次のようになる。

	寄附行為のあるもの	寄附行為のないもの	計
相互に交流のあるもの	一〇	一九	二九
一方的に繋がっているもの	五	一七	二二
無関係の状態にあるもの	二二	二二	四四

相互に交流のあるものは、いずれも年中行事^ト棚経の形で結ばれており、寄附行為のある二戸、寄附行為のないもの一戸がいずれも県内に転出したが、横浜市近郊である。

一方的に繋がっているものは年中行事型一〇戸、棚経型一二戸である。年中行事型のうち寄附行為のある三戸が県外に流出している。棚経型一二戸はいずれも寄附行為はなく横浜市に居住する無関心層である。このF群のばあい、遺骨を寺に保管している点で、県外に流出したばあいでも年中行事に参加し、寺側に回向を依頼する形で強いきずなが存在しているとみることができらう。

しかし、無関係の状態にあるもの、いかえれば遺骨の無縁化が進行しているものが二三戸、このF信徒の三一%に及んでいる事実は看過すことのできない問題を提示している。ちなみに、葬儀を執行しないで茶屋などの紹介をうけ、回向をして遺骨をあずけたものを含めると、現在寺に保管されている遺骨の状況は、表7にみられるように、六五%は郷里の墓地に埋葬するなり、霊堂に安置したり、または転居に際して遺骨をひきとっていることが知られる。それに対し未だに遺骨をあずけているのは三五%、そのうち二〇年以上上たっている遺骨は一七体に及んでいる。しかも、すでに述べたように、一九六四年以降市民の公共墓地の利用は困難になっているので、これらの信徒が埋葬墓地を取得する可能性はきわめてすくない状況にある。

表7. 遺骨保管の状況

年次	依頼件数	現 在 ま い で る 預 数
1945	7	2
46	15	5
47	11	3
48	18	4
49	14	3
1950	34	4
51	45	12
52	27	5
53	18	7
54	12	3
55	20	2
56	9	1
57	11	9
58	6	4
59	13	5
1960	18	6
61	13	4
62	13	5
63	17	9
64	13	3
65	13	7
66	23	9
67	21	9
68	35	17
69	23	18
計	449	156

現在、横浜市民で墓地を所有するものは五三%で、墓地の場所は横浜市内二七%、東京六%、神奈川県二%、静岡県二%、そのほか一一%となっている。²⁾ 横浜市民の六一・二%が戦後からの流入者であるにもかかわらず、戦後墓地を取得したものは僅か一七%にすぎず、墓地を所有していない四七%のうち半数にあたる二三%の市民一〇一、五〇〇世帯が墓地所有の意向を示している。³⁾ これらの墓地所有の意向を示しているものに対して、現在の墓地の利用可能性をみると表8のようになる。⁴⁾ 墓地許可面積に対する現在使用面積の割合は七六%、使用基数は一〇五、二三七基である。未使用墓地面積は墓地許可面積の四%にあたり、使用可能基数は五、七六三基となる。今後墓地として造成可能面積六六、〇二〇平方メートルの可能基数は一一、九三五基であるので、今後市民の利用できる墓地は、未使用墓地と今後造成可能の墓地とを合しても一〇九、四八三平方メートル、一七、六九八基にすぎず、墓地を希望する一〇一、五〇〇世帯の需要に應ずることは不可能である。しかも、公営墓地の改葬・辞退による墓地は微々たるものであり、寺院の私有及び貸付けをうけている未使用の墓地は八八%を占めるので、今後造成されたとしても九六%を寺院に依存しなくてはならない。

このようにみると、F群およびD群の信徒が今後墓地を取得したいと希望するならば、他寺院の墓地を取得し

表8. 横 浜 市 の 墓 地

() は 百 分 比

	墓地許可面積	現 在 使 用 地 面 積	未 使 用 の 地 面 積	未 造 成 の 墓 地 使 用 可 能 面 積
公営・直接管理	435,392 (35)	395,361 (42)	— (—)	— (—)
公営・寺院貸付	97,483 (8)	81,486 (9)	6,576 (15)	7,902 (12)
寺 院	703,548 (56)	466,018 (49)	31,544 (73)	55,618 (84)
民 営	12,630 (1)	4,780 (1)	5,349 (12)	2,500 (4)
計	1,249,053m ² (100%)	947,645m ² (100%)	43,469m ² (100%)	66,020m ² (100%)

て転寺するか、横浜市を離れたところに墓地を求めると他に道はないであろう。千葉県や静岡県、富士山麓に最近大規模な墓地開発がなされているので、F群、D群は墓地取得の希望が高ければ高いほど寺と益々疎遠になっていくことが予想される。

墓地の不足の状況に即してあらわれたのは納骨堂であった。横浜市では一九五七年に久保山に霊堂を設置した。納骨壇は立体墓地形式で、銅板製のロッカーに遺骨を納め、前面の扉に家名を記して鍵をかけるようになっており、焼骨後の短期保管と家族納骨壇の二種類がある。このような納骨壇の形式は、すでに東京では短期保管の納骨壇が一九三四年に多摩霊園に設けられ、家族納骨壇は一九三八年に雑司ヶ谷霊園に設けられている。家族納骨壇の利用状況は一九六八年三月現在で五五%の利用率にすぎない。墓地に対しては、たとえば東京の多摩霊園のばあい申込みは一五・六六倍と高率なのに対して、納骨壇のばあいには古来の慣習、宗教感情が許さないのである。短期保管が一〇〇%近い利用率をあげているのと対照的である。

横浜市久保山霊堂では、横浜市の墓地不足の状況を反映して、家族納骨壇は収容能力八五四基に対して一九六八年五月一八日現在で二〇年一七五基、一〇年五九一基の八九・六九%の利用率となっている。

表9. 霊堂使用状況

年度	使用区分	家族納骨壇		短期保管			規則違反 二項八条
		20年間	10年間	3年	2年	1年	
1957		60	17	6	2	33(2)	
58		22	19	14	12	104(6)	
59		23	30	33	26(1)	150(11)	
1960		7	31	47(1)	30	90(3)	
61		17	69	38	9	18	26
62		11	54	1	—	1	13
63		8	76	—	—	2	16
64		18	71(3)	—	—	—	15
65		7(1)	93(1)	—	—	—	6
66		5(1)	17	—	—	1	2
67		17	119(1)	—	—	4	2
68		2	83(2)	—	—	7	1

()は市外の利用者

短期保管が東京では一〇〇%近いのに対して、横浜市久保山霊堂では収容能力一、〇〇〇体に対し僅か六六体にすぎないのは、市当局では短期保管が便宜の利用のためとみ、積極的な利用増進を計っていないからである。しかし、もっとも大きな制限の理由は規則八条二項の違反者が増えていることに起因しているものと思われる。⁽⁷⁾

表9に窺われるように、霊堂の開設以来僅か一二年間に九二体の八条二項違反者を出している。この条例に違反するということは、親族・縁故者が亡くなっていたり、遺骨を引き取ることを拒絶したことをあらわし、いわば遺骨の無縁化の宣告でもある。⁽⁸⁾ A寺のばあいにはF群所属の信徒の三二%にあたる二三体はすでに無縁化したといっても差つかえないであろう。遺骨を長く寺院にあずけているのは、単に経済的要因によるものではなく、永住の見通しの不安、生前の人間関係の葛藤、墓地に対する宗教感情などが絡みあっている。

このような、遺骨の無縁化は、無縁墓の増大とともに一部で核家族化による世帯の独立化と故郷喪失を背景に、伝統的な祖先崇拜の解体のプロセスが進行していることを暗示するものであるとみてよいであろう。

表10. 離 寺 の 理 由

理 由	信徒区分				計
	A	B	C	F	
転 寺	2	1	13	2	18
創価学会へ改宗	5	2	9	1	17
キリスト教へ改宗	—	—	1	—	1
所 在 不 明	2	—	10	—	12
絶 家	2	1	4	—	7
計	11	4	35	3	55

7、離寺信徒のばあい

一〇年近く音信不通の所在不明者や明らかに寺を離れたと断定できる信徒五五戸をここに一括した。このなかで戦前からの信徒二四戸が含まれていることは、信徒が宗教浮動人口で構成されているだけに、いずれの信徒も寺を離れていく可能性を秘めていることを示している。しかも、寺と信徒との結びつきの最も弱いC群の信徒におおいことが指摘できるだろう。

寺を離れていった理由は転寺がもっともおおい。これまでの各群信徒の分析から、横浜市から転出した世帯が仏事を担っていたものが死亡して代が替るとともに寺と無関係になっていく可能性を指摘したが、ここでも転出世帯による転寺は一八戸のうち一一戸を占めている。そのうちでF信徒の二戸は墓地を移転先の他寺院に取得して転寺している。おそらく所在不明の一二戸もこのようにして転寺したものと思われる。横浜市在住の七戸のうち三戸はC群所属で、寺との結びつきがなかったことから容易に転寺できたことを知る。しかし、寺との結びつきの強かったA群、B群の各一戸が離寺したのは、娘の婚家先で葬儀があり、七七日の法要、一周忌、三回忌と年忌法要で訪ずれるうちに、比較的篤信徒であるだけに親戚に同じくして転寺しているのである。ここに、寺と墓の分離が寺と信徒の紐帯を脆弱にさせていることを伝える例をみる。残る二戸も、父一娘、母一娘の世帯で娘の結婚によって婚家の寺に移ったものである。とくに後継者を欠くばあいに、絶家七戸のように暫くは甥や姪によって墓参が行なわれても、やがて

無縁化してしまうであろう。表6にみられる本人のみの世帯六七世帯のうち、子供夫婦と別居している四四世帯を除き、二三世帯は同じ無縁化の運命を辿るとみて差しつかえないと思われる。

転寺の次におおいは、他教・他宗派への改宗である。そのなかにキリスト教への改宗が一戸含まれている。寺とは無関係の状況にあったC群であるだけに、たまたま知人の誘いで牧師の説教を聞いての改宗である。このほかA群のなかには、長男がキリスト教系の大学を出て牧師となった例があり、このばあいには一代限りで改宗されることになる。改宗について数の上で著しいのは創価学会への改宗である。図1にみられるように、久保山には日蓮正宗久遠寺があり、一九五一年の折伏大行進にひきつづき、一九五三年全国・地方折伏が活発化された頃、久遠寺が横浜市における折伏運動の拠点となり、久保山に墓地をもつおおくの信徒を吸収し、一九五五年から一九五七年にかけて一四戸が改宗している(表2参照)。おそらく表11にみられる無関係な状態におかれている信徒のうち相当数の改宗者が含まれていることが推定されるだろう。とくに創価学会改宗信徒のなかに、寺と結びつきの比較的強かつたA、B群の五戸が含まれていることは、葬儀・法要の先祖供養を軸として、個人的な信仰指導が十分になされていないだけに、今後の都市寺院のあり方に問題を提起しているものとみてよいだろう。

む す び

長い歴史的時間経過のなかで固定化されてきた典型的な寺檀関係は、個人の信仰を媒介とするよりも「家」を基盤として世代的に継承されて、寺院経済を支えてきた。そして、従来寺院の担ってきた文化、教育、行政の機能も世俗的な機能に譲り渡して、最後に一般寺院に残された機能は、檀徒の先祖供養のための葬儀・法要の機能であった。葬儀・法要は寺院本来の機能ではないとしても、現実に今日の寺院を支える大きな存在理由の一つになっていること

は否定できない。

経済的に寺院経営が檀家制度に支えられてきたことは、また、教化活動を年中行事や葬儀・法要に附属する説教という慣例的方法に固定した。コミュニティ・センターとしての地域住民とのつながりも、寺院経営の一環として行なわれている保育園・幼稚園、養老院などの社会事業を通してみられるが、寺院本来のもつ教化活動の一環とはなっていないといってもよいだろう。

横浜市久保山の一四カ寺一教会のうち、一二寺一教会から「久保山会」が組織され、横浜仏教会の活動の一環として毎年歳末には托鉢による「歳末助けあい運動」が行なわれているのが、仏教会としての市民的なつながりである。久保山には幼稚園の附属施設のある寺院もあるが、久保山の寺院が共葬墓地の開設とともに、墓参のための先祖の供養という一般市民の要求に答えて寺院に発展してきたことを考え合わせると、葬儀・法要は従来の檀家制度に根ざす一般寺院とは異なり、十分に市民とのつながりを求めている積極的な大衆伝道として評価されるべきであろう。

しかし、相次いで流入する宗教浮動人口の吸収によって寺院に発展する過程のなかで、寺院側は流動的な一代限りの信徒に信仰的なつながりを求めるよりも、寺院経済の安定を求めてより永続的な信徒の檀徒化を志向し、その結びつきは寺と家との関係に集約しようとする従来の慣例的方法をとり、また、久保山に参集した宗教浮動人口もそのほとんどが農村出身者であったために、信徒側も伝統的慣習的に年中行事⇩棚経という先祖供養のパイプを通して結びつくという慣性を生みだしてきたといえる。このことは、表11の信徒の結びつきに結果として端的に示されている。とくに一、〇六四世帯の三分の一強にあたるいわば△相互交流型▽三八六戸に従来の典型的な寺檀関係が踏襲されているものとみることができようであろう。

しかし、従来の寺院に典型的な固定的な寺檀関係と異なる点は、墓地と寺院とが全く切り離されていることにあ

表11. 寺と信徒との結びつき

信 徒 区 分		A	B	C	D	E	F	離 寺 信 徒	計
		結 び つ き							
寺と信徒との間に相互に交流のある<相互交流型>		293	49	—	15	—	29	—	386
寺が繋る行型 と一方V 徒的て方 とに通	信徒が年中行事に参加する<年中行事参加型>	54	33	—	13	—	10	—	110
	寺側から信徒側に繋がる<繋ぎ受動型>	26	17	—	6	—	12	—	61
寺と信徒とが無関係の状態におかれている<名目的無関係型>		37	—	108	8	276	23	55	507
計		410	99	108	44	276	74	55	1,064

り、寺檀関係を踏襲していると目される三八六戸といえども、きわめて流動的であることが指摘されなければならない。仏事が慣習的に世帯主によって担われてきている点は共通していても、墓を媒介としていないので、世代の交替によって必ずしも家の宗旨として継承されていく保障はどこにもないからである。これまでの各群の信徒の分析は、主に久保山に墓地をもつA、B、Cの信徒群の間にも各群間の移動はみられたし、信徒の少くとも三〇％は転動による市外流出の可能性を秘めているだけに、転出・世代の交替によってA、B群からC、D群への移行ないし離寺信徒となる流動性を明らかにしている。今後、横浜市内及び近郊に墓地をもつA、B、Cの各群のなかには、転居・世代の交替で寺との結びつきが疎遠になっていくものが増えていくとともに、久保山共葬墓地は新規の利用が不能であるために、D、E、F群が益々増加していくことになるであろう。D、E、Fの各群はA、B、Cの各群と比してより浮動性の強いものであるだけに、社会状況の変化を背景に核家族化の進行によって世帯の独立化が強まっていくとともに、故郷喪失者の無縁化も増加していくであろうことが予測される。⁽⁹⁾

故郷喪失者の一つの方向は、すでに江戸時代の末から都市に流入した宗教浮動人口が、大阪の一心寺(浄土宗)に集まり、一八八七年には無縁化された遺骨で仏像が作られ、以後一〇年毎に一体つつ骨仏が作られている例をみることに

ができる。¹⁰⁾ 従来「家」の継承によって子孫が先祖の霊を祀ることで、家を母胎として支えられてきた寺院も、すでに進行している「家」の解体に遭遇し、かつ無縁化の増加する動向のなかに、家から個人への信仰の転換によって従来のタテにつながる祖先崇拜をどのように変えていくかは、一つに宗教浮動人口の動勢によって左右されていくであろう。仏教各宗派は、たとえば浄土真宗大谷派の「同朋会運動」、本願寺派の「門信徒会運動」、浄土宗の「おてつき運動」、曹洞宗の「護学会運動」、日蓮宗の「護法運動」などにみられるように「家」の信仰から「個人」の信仰へのスローガンのもとに、宗教浮動人口の増大した一九六二年以来教団再編成への動きをみせているが、¹¹⁾ 他の新興宗教の動向とも合わせ、どのように展開されて宗教地図を塗りかえていくかは興味深い問題として残されている。

註

- (1) 墓地及埋葬取締規則第一条「墓地及火葬場ハ管轄庁ヨリ許可シタル区域ニ限ルモノトス」(一八八四年十月四日、太政官布達第二五号)。
- (2) 東京都では墓地をもたないものは四五・一%に及び、墓地を所有するものでも都内にもつものはそのうちの五六・二%にすぎない。「都政世論調査」東京都、一九六六年六月。
- (3) 「墓地についての調査」横浜市、一九六八年八月。
- (4) 「墓地現況調査」(横浜市、一九六八年八月)より表を作成した。
- (5) 現在の民営霊園としては、静岡県には富士霊園、神奈川県には春秋苑、柿生霊園、鎌倉霊園、国際霊園相模メモリアルパーク、久里浜霊園、横浜霊園、埼玉県には青葉園、チサン霊園、吉見霊園、所沢霊園、武蔵野霊園、東武霊園、東京には南多摩霊園、富士見台霊園、梅洞霊園、高尾霊園、高尾墓苑、東京霊園、西多摩霊園、青梅霊園、摩耶霊園などがあり、富士霊園、柿生霊園、青葉園が拡張計画をたてている。このほか、最近静岡県や千葉県で新たに開発されているが、いずれも距離的には便利であるとはいえない。
- (6) 東京都霊園関係資料(1)、(2)、一九六七年十月。
- (7) 横浜市霊堂条例施行規則は、霊堂の使用が使用期間を継続する手続きをとらなかつたり、使用承認をとり消されたばあには、市長はこれを特別納骨堂に移し、使用期間満了の日または使用承認取消の日の翌日から一年間保管し、そののちは

特設墳墓に埋蔵することができると定めている。同規則八条二項は「……規定により特設墳墓に埋蔵する前に、焼骨を引き取ろうとする者は、使用料として一体につき三〇〇円を納付しなければならぬ。」とする、遺骨の無縁化を防ぐ最終チェックである。

(8) 紙面の関係上、遺骨の無縁化の要因についての詳細は割愛した。現在、東京都内で遺骨に関する調査を継続中であるので、別に稿を改めて論ずる予定である。なお、東京蒲田の住宅地に昭和の初めに浅草より移転し、境内地に墓地をもつことを許されずに主として幼稚園経営から発展したG寺に関する事例については、拙稿「一都市寺院の構造変化―戦後二〇年間の檀信徒推移の過程―」一九六七年四月、大正大学宗教学年報一七を参照せられたい。

(9) 東京における例をとりあげても、七カ所の公営霊園における墓地返還数は、高速道路建設に伴なう墓地除去も含まれるが、一九六三年には六八件、一九六四年には一三一件、一九六五年には一八三件、一九六六年には四〇六件と増加の一途を辿っている。また、無縁墓地の増加は遺骨の無縁化と平行している。

(10) 骨仏の造立は、一八五一年（嘉永四）から一八八七年（明治二〇）までに納骨された約五万体の遺骨を練り合わせて作られたのに始まり、以後一〇年毎に戦前まで六体練造されてきたが、戦災によって焼失した。戦後、六体の骨仏の破片残灰と戦死、羅災の約廿二万体の遺骨で一九四九年二月に一体に練造され、その後、一九五七年五月、一九六七年四月にそれぞれ練造され、現在三体が祀られている（竹田聴洲「浪華一心寺史抄」一九五七年参照）。

納骨の動態については、墓地を所有するのは胴骨を菩提寺に、喉仏の舍利を一心寺に納めるが、墓地をもたない宗教浮動人口にあっては、最近調査したかぎりでは、骨仏を墓所とするものは郡部では納骨者の一割、都市部では五割に及ぶと推定される。

骨仏は遺骨の集団化であり（高取正男、橋本峰雄『宗教以前』一九六八年、NHKブックス、一九八頁）、A家Vを媒介とした血縁者による祭祀から参詣者という不特定多数による永続的祭祀形態への転換であり、家を脱脚した宗教浮動人口の宗教意識の一方を示している。最近、A寺では一信徒の発願によって境内地に地藏像が建立され、無縁の遺骨を納めているが、骨仏と一脈相通ずる意識が流れているとみることができらるだろう。

(11) 拙稿「おつぎ運動と教団再編成の問題点」仏教論叢一四（近刊）参照。

An Analysis and Criticism of Pannenberg's "Theology as History"

Yuzaburo Morita

Pannenberg's concept of history comprehends a double movement; the one reflects towards past, the other moves towards future, wherever its point of view or starting-point may be posited; the former is the way of historical-critical approach, the latter the way of the "history of the transmission of traditions" (*Überlieferungs- or Traditions-geschichte*), in which Pannenberg is mainly interested.

Further, the latter history is composed of two motives; the one is the motive of temporality which directs a historical movement towards the *eschaton*; the other is, as it were, a vertical subjective-superjective relation between God and man.

Such a complex structure of history is clearly seen in "the history of Jesus", in which a continuity is given to Jesus' death on the cross from the side of his resurrection, not by the death itself but by the divine destiny, though there remains a break between them empirically. Thus Pannenberg's Christology has a particular structure which shows us a continuity in discontinuity, a correspondence in a break between Jesus' death and resurrection. His Christology, therefore, is developed towards the *eschaton*, while its subjective matter is always illuminated from the side of resurrection.

Such a temporal and vertical subjective-superjective structure of history is founded upon Pannenberg's understanding of the eschatological-universal history in which the indirect revelations are developed towards the direct and final revelation of the divinity of God, and in which the resurrection of Jesus Christ is a proleptical manifestation of the *eschaton*.

Pannenberg intends to break through three types of theological approach which have given important influences to our contemporary thought: existential theology, salvation history and historical-critical approach. But, in spite of his endeavour, he does not succeed in it, because he tries to connect a theological-dialectical interpretation of history with a theological analogy in faith by means of an ambiguous and uncritical concept of history.

Philosophic Faith and Seriousness

—specifically with reference to Karl Jaspers—

Hideo Mineshima

The purpose of this treatise is to point out that 'seriousness' (Ernst), as is found in the philosophy of Karl Jaspers, is the essential factor of philosophic faith and that we cannot do without it when we compare philosophic faith with revealed faith. According to Jaspers, there are two kinds of seriousness—logical and existential, the latter underlying the former. This anonymous core of philosophic faith, existential seriousness, is par excellence related to human existence and its donator, transcendence, and is, so to speak, the converging point of all the other fundamental ideas of Jaspers, e. g. reason, cipher, situation, communication, the all-encompassing etc. On the basis of this philosophic faith, Jaspers refers to the reinterpretation of christianity, catholic and protestant, and even to the possible approach to Buddhism.

Task and Methodology of Comparative Study of Mankind's Religious Life

—a study on Wilfred Cantwell Smith's standpoint—

Minoru Kasai

Prof. Smith's thinking in the field of comparative study of religion has not been introduced to Japan systematically, analytically and comprehensively. The basic intention of this paper is to meet that need. The task of this field, according to him, is "personalization". Its discipline consists of three levels: study of "tradition", "faith" and "generic understanding" of man's religiousness based upon the above two levels. Intimately related with these task and discipline are his understanding of history and "academic rigor". His study of concept of religion and religions leads him to suggest its replacement by those two categories: tradition and faith. Underlying all his thinking in this field is his understanding of man as religious person.

Religious truth is conceived in reality of faith. However it may be expressed, faith is personal. Thus, comparative study of religion is study of man rather than that of religion.

The *Prajñāpāramitā-Ratnaguṇasaṃcayagāthā* quoted by Candrakīrti in his *Prasannapadā*

Akira Yuyama

Puzzled by the *Prasannapadā* (abbr. *Pras.*) MSS. reading *uktaṃ cāryasacarya-gāthāsu*, which is simply a mistake for °-*saṃcaya-gāthāsu*, L. de La Vallée Poussin (see my note 2) has conjectured the reading °-*saṃgiti-gāthāsu* (p.166 n.5) on the basis of the Tibetan translation '*phags-pa sdud-pa tshigs-su bcad-pa-las*, and has given a wrong reference to A. Csoma Kőrös (see my note 4).

J. May has rightly emended the wrong title to *saṃcaya-gāthā-* in his *Candrakīrti : Prasannapadā Madhyamakavṛtti* (Paris 1959), p.130 n.349. In his review of J. May's book (*IJJ*, V, 1961, p.164) J.W. de Jong (ad May p.166. 10) has corrected May's translation of the title 'Stances colligées' to 'Stances sur l'accumulation', and identified the two verses quoted by Candrakīrti with the *Prajñāpāramitā-Ratnaguṇasaṃcayagāthā* (abbr. *Rgs.*). I am indebted to the reviewer who has recently pointed out this reference to me. It had escaped my attention, when I wrote this article.

Translating the *Prasannapadā* into Japanese, S. Yamaguchi has identified *Pras.* 166.11-167.2 (chap. VII, verse 25) with the Chinese version of the *Rgs.* (Taishō No. 229, Vol. VIII, p.681 b 1-2) (see my note 3). He does not refer to the Sanskrit text. S. Yamaguchi is followed by T. Mitsukawa (see my note 1), pp.16, 18 and 23.

Pras. 167.4 is *Rgs.* II 3d. In the Chinese version of the *Rgs.* this verse is missing. This explains probably why S. Yamaguchi and T. Mitsukawa have failed to identify the quotation.

Thanks to the Sanskrit texts of the *Rgs.* at our disposal, we can now emend the passages from the *Rgs.* which have been corruptly transmitted in the MSS. of the *Pras.* of Candrakīrti :

Pras. 166.11-167.2 = *Rgs.* XX 5

ākāśa niśrayi samāruta āpa-skandho

*tahi niśritā ima mahā-prthivī jagac ca/
sattvāna karma-upabhoga-nidānam evaṃ
ākāśa-sthānu kutu cintayi etam artham||*

Pras. 167. 4=Rgs. II 3d

a-sthānu sthānu ayu sthānu jinena ukto||

The Sanskrit texts cited above are the best available recension of the *Rgs.*
(=Calcutta MS. ; see my note 16).

One Big City Temple and Religious Floating Population

Masao Fujii

This paper takes up and consider the growth and movement of the religious floating population concentrated in the big cities, and it does this by taking up one big city temple, which has developed by absorbing such a religious floating population in Yokohama, to find out how they became acquaintance with temple when they visited Kuboyama Public Cemetery upon the death of relatives and there requested funeral services; where the dead are buried; how they are linked with the temple, and or separated from it. For this purpose we took as our subjects the 1,064 households of the 1,269 deceased registered in the records of the dead at the temple from 1 January 1949 to 31 July 1969, adopted a questionnair method and supplemented this by data from the temple.

In the process of developing into a temple by means of absorbing the ever inflowing religious population, we are observed, the temple has come to aim at a switch to more permanent believers for the sake of some stability to the temple economy, rather than seek this with the fluid, one-generation type of believer. For the sake of such a time-tested, customary bond, methods of intensifying the temple-family bonds are adopted, also, since almost all the religious floating population that gathered at Kuboyama were from farm villages, they too have created the habit of relating to the temple through the channel of the annual events and the *tanagyo* in accord with their traditions and customs.

However, what makes them different from the earlier temples, where there were fixed temple-parishioner relationships, is that there is no guarantee that the religious affiliation will be passed on from generation to generation, because of moves or generation change increase, at the same time, because of the impossibility of new leases of the plots of Kuboyama Cemetery.

執筆者紹介

森田雄三郎 同志社大学教授

峰島旭雄 早稲田大学教授

葛西実 国際基督教大学講師

湯山明 オーストラリア国立大学講師

藤井正雄 大正大学講師