

人と地

——『バルナバの手紙』六・九の宗教史的背景をめぐる考察——

水 垣 涉

『バルナバの手紙』六・九には次のような言葉が見える。

《anthrōpos gar gē estin paschousa》

三小田敏雄氏によって「なぜなら人間は悩める土地だからである。」と訳されているこの一文は、はなはだ難解であって、これまで多くの註釈者を悩ませてきた。この小論もとくに新しい解釈を提示するものではないが、主として宗教史的な観点から、「悩める土地」という表現に考察を加えようとするものである。

以下の論述のために、三小田氏の訳によって前後の文章を引用しておきたい。

六・八、また別の予言者モーセは彼らに何と言っているか、「見よ、主なる神はこう言われる、『主がアブラハム、イサク、ヤコブに与えると誓約したところの良き地に入りなさい。そして乳と蜜の流れるその土地を嗣ぎなさい』、
〔と言っている〕。九、ではグノーシスは何と言っているかを学びなさい。『肉体をとってあなたがたに現われようと

しているイエスに希望を抱きなさい」と、それは言っている。なぜなら人間は悩める土地だからである。実にアダムの創造もまたこの土地の表面から行なわれたのであった。⁽²⁾

—

六・八一―一九が六・七までの部分から区別され、内容的に一まとまりを成していることは、一般に認められている。しかしその内容については、二通りの解釈が行なわれている。一つは、『バルナバの手紙』全体、とくにこの箇所を洗礼との関連で解釈しようとするものである。この解釈によれば、六・八一―一九は、明らかに洗礼に言及している⁽³⁾と見做される第一章との関連において理解されるもので、洗礼の予型（テュボス）を主要な動機としている。

N. A. Dahl, G. Schille, P. Prigent, L. W. Barnard⁽⁴⁾などが基本的に採っているこの解釈は、今日もっとも有力であると言つてよい。これにたいして R. A. Kraft⁽⁵⁾は、この箇所と第二章とのあいだに若干の類似を認めつつも、それが洗礼との結びつきを論定するに足る充分な証拠とはなりえないとし、むしろ一六・六一―一〇との関連を重視している。かれによると、「六・八一―一九は、元来、新しい創造を扱っている、モーセ五書のまとまった章句にたいす⁽⁶⁾る一かたまりの終末論的な註釈である。そのほかのことは、何であれ、二次的である。」

いずれの解釈を採るにしても、それによって直接「悩める土地」の句が解明されないことは、諸種の註解書、研究書に見られる通りである。このことは、「なぜなら人間は悩める土地だからである」という一文が前後の文脈と文体的・内容的にスムーズにつながっていないことを意味している。

Schille は、『バルナバの手紙』が受洗者にたいする教師のカテゴリーを内容とすると考えている。このような主張の根拠となつているかれの六・八一―一九に関する詳細な文体的・内容的分析によれば、『出エジプト記』三三・

——三の引用である六・八は、主題を表明する命題であり、つづく六・九は、旧約聖書の比喩的解釈を意味する「グノシス」の語が用いられていることから判るように、伝承である。さらに六・九のなかで、前半（Ⅵ・九 a、「……それは言っている」まで）は本来の伝承のテーゼであり、後半（Ⅵ・九 b、「なぜなら……」以下）はそれを敷衍する説明である。しかし、六・九は論理の運びから言って、前後の文脈とのつながりは直接的ではなく、九 a と九 b との関係も明確ではない。⁽⁸⁾

Schille の分析にたいしては、六・九 b に二度用いられている「なぜなら」(gar) という接続詞が反論の根拠としてあげられるかもしれない。しかし《gar》が前の文章との論理的連絡を意味するとは限らないことは、この手紙における用例を検討すれば、明らかである。《gar》は手紙で約三七回用いられている。それらのうち顕著な用法は、「すなわち聖書は言っている」(legei gar hē graphē) というような表現で、次に来る聖書からの引用を導入する文に見られる。この場合、《gar》は必ずしも前文につながらず、むしろ、後の、あるいは二つ後の文につながるようにさえ思われる。引用を導入する文以外で、前文の論理的根拠を明確に述べようとする文のなかで用いられている例は一一ほどこあるにすぎない。したがって六・九 b の、少なくともはじめの《gar》は、必ずしも「なぜなら」と訳す必要はないことになる。⁽⁹⁾

二

文体や内容から言って、六・九 b が孤立することになると、その意味の解釈は困難になる。そこで残された解明の可能性は、宗教史的背景や、類似的観念との関連を明らかにすることであろう。Prigent によれば、Hefele, Hilgenfeld, Veil らは、『《ge paschousa》が「受動的質料」という哲学的観念との関連を暗示している、との解釈を採

ったことである。⁽¹⁰⁾ この場合、『hyle』と『ge』との等置が可能なることを説明しなければならないことになる。その際、『創世記』二・七、三・一九は、この手紙の六・九bにも反映されており、両者の等置を可能にする条件を与えるものとなりうると考えられる。しかし創造記事をもちだすのであれば、H. Windisch の一つの提案のように、『ge paschousa』の代りに、『ge plasin paschousa』もしくは『ge plastheisa』と読む方が、より蓋然的である⁽¹¹⁾。『hyle』を導入するためには、例えばアレクサンドリアのフィロンなどに見られる『to poiein-to paschein』といった哲学的観念を援用しなければならないからである。⁽¹²⁾

Pigent は、Hefele らの解釈、Windisch の読み方のいずれもしりぞけている。⁽¹³⁾ そこでかれは、六・九bをふたたび六・八一の文脈に戻して解釈しようと試みている。⁽¹⁴⁾ この点では、『創世記』一一二章に「天的」人間と「地的」人間の二種類の人間の創造が語られているとする（ヘレニズムの）ユダヤ的観念の背景からこの個所を説明しようとする Kraft も同じである。⁽¹⁵⁾ これらの解釈の詳細に立入ることはできないが、これらが、六・八一一九には明示されていない、「人間＝土地」、「悩める土地」の観念を、『adam-adama』、「天的人間と地的人間」などの諸表象を介して推論的に説明するという手続きから成り立っていることは指摘しておかねばならない。六・九bを中心にする、この推論の骨組は次のようになるであろう。

一、アダム＝人間、アダム＝土地。

ゆえに、人間＝土地。

二、イエス＝人間、イエス＝受難。

ゆえに、人間＝受難。

一と二より、人間Ⅱ土地Ⅱ受難⁽¹⁶⁾

一の諸命題は、アダムが人間を意味すること、《'ādām-ādāmā》の語呂合わせ、六・九bと『創世記』二・七との関係、などから導き出されると考えられる。二の諸命題は、《pascho-pathos》がこの手紙では圧倒的にキリストの受難について用いられていることから導き出されると考えられる。

しかしながら、『バルナバの手紙』の著者が、直観的に、あるいは複雑な推論のちに《ge paschousa》という表現を生み出した可能性は否定できないとしても、説明としてはかなり不自然な感を免かれないであろう。《ge paschousa》の一文が、格言風に響き、前の文からの移行が唐突に聞えることは、著者自身の創案になる表現であるよりも、著者に既知の表現であることを思わせる。そこであらためて《ge paschousa》の宗教史的背景を検討することが必要になる。

三

人間が土、とくに粘土から造られたとの観念は、きわめて古い時代にさかのぼって見出される普遍的な観念である。また、人間の可死性が土と結びつけられて考えられたのも、同じく古い事柄に属する。さらに、大地が受動的、女性的役割を演じていることは、諸種の創造神話に広く認められるところである。これらの諸観念の背後には、大地を母とする信仰が存在すると考えられる。⁽¹⁷⁾

人と地
ヘレニズム時代には、このような原初的観念、もしくは神話の解釈が大きな問題となり、この環境のなかで伝播した古代キリスト教は、必然的にこの解釈と接触することになった。

このことは、時代はややおくれるが、アウグスティヌスにおいてはっきりと認められる。アウグスティヌスは『神の国』で Varro の自然神学を論評する際、大地を母とする信仰にふれている。そのなかでわれわれの注意をひくのは次の文章である。

《Ducitur enim quadam ratione verisimili, caelum esse quod faciat, terram quae patiat, et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam, …》⁽¹⁸⁾

紀元前一世紀に活動した Varro は、「かれの時代のさまざまな宗教的傾向を忠実に映しだしている、⁽¹⁹⁾ はかりえなほど価値をもった鏡である」と言われる。そのかれに、《ge paschousa》に対応するように見える表現、《terra quae patiat》が見出されることは、興味深い。アウグスティヌスは第七巻の各所で Varro のこのような考え方を紹介している。それによると Varro は、天に男性の役割、したがって男神を、地に女性の役割、したがって女神を配当し、⁽²⁰⁾ ちやうど両者の関係を能動と受動の概念で説明している。これは W. Theiler が明らかにしているように、ギリシア語の《to poioun-to paschon》に当るものであって、ストア思想に由来するものである。⁽²¹⁾ Diogenes Laertius によれば、Zenon, Kleantes, Chrysippos, Archedemos, Poseidonios のストア諸家は、万物の原理として《to poioun》と《to paschon》の二つをあげ、前者はロギス（理性）、神であり、後者は質料（hylé）である、と説いている。⁽²²⁾ Varro においては、この「能動—受動」というストア的概念が「天と地」という宗教的表現に結びつけられているわけである。同様の説明は、さきの引用のすぐあとにも見られる。

《caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat》⁽²²⁾

天は、ちぎの引用では《caelum esse quod faciat》、同じく《caelum a quo fiat aliquid》と言われているから、「始動因」(causa efficiens)と考えられており、地は《terram de qua fiat》と言われているから、「質料因」(causa materialis)と考えられている。ちぎは《exemplum secundum quod fiat》は、「形相因」(causa formalis)であり、⁽²³⁾アウグスティヌス自身も述べているように、プラトンのイデアに当るものである。⁽²⁴⁾

このように Varro の神話解釈は、プラトン、アリストテレス、ストアの諸概念を折衷的に使用して展開されているが、その根本的な意図は、哲学的であるのではなく、神学的である。アウグスティヌスが Varro をとりあげて論評しているのも、かれの著作《Antiquitates rerum divinarum》が、ローマ宗教に関して学問的權威たる地位を当時保持しており、ローマ神話に合理的根拠を与えようとするその自然神学との対決は、キリスト教の神觀を顕揚するために不可欠であると考えられたからであった。⁽²⁵⁾

Varro の《terra quae patiatur》が『バルナバの手紙』の《ge paschousa》に表現として類似していることは、⁽²⁶⁾Varro が《pathos》を《passio》と訳していることから言うことができる。しかし両者の意味は同じであろうか。

Varro では「地」(terra)は「天」(caelum)と対をなしており、それらはまた、「男性」―「女性」の対ともなっている。《patiatur》も《faciat》と対をなしている。かれは、天と地のはかに《exemplum》、すなわち範型的イデアの如きものを考えているから、純粹の二元論にはなっていないが、「対」による思考はきわめて特徴的である。天と地が、神々に関係して、人間には関係していないことも注意される。ちぎは《patiatur》は、「受動」、「被造」を意味しており、「受難」の意味は認められない。《patiatur》が現われる文脈のなかで、この語は神話自

体に属するものとしてではなく、神話解釈の範疇として用いられている。アウグスティヌスもそのことを、『Ducitur enim quadam ratione verisimili』と明瞭に述べている。⁽²⁷⁾

以上の諸点を『バルナバの手紙』と比較してみよう。ここでも「対」による思考が存在するが、それはもっぱら予型的に展開されている。その中心は、「アダムの創造」(六・九)と「第二の創造」(六・一三)、「わたしたちは再創造された」(六・一四)といった言葉に明らかなように、人間におかれている。「土地」に関しても、Varro におけるように宇宙論的原理として「天」と対をなすのではなく、イスラエルの民に与えられる「乳と蜜の流れる土地」(六・八)、「良き土地」(六・八)と「わたしたちが導き入れられる良き土地」(六・一六参照)とが対をなしており、終末論的思考が根柢に存在している。しかし『paschousa』にたいしては、「能動」にたいする「受動」の意味が認められるかもしれない。「創造」(Plasis 六・九、六・一三)との対比がなされていると解することもできるからである。⁽²⁸⁾しかし、『paschousa』にイエスの受難の意味を読みとるとすれば、この対比はなくなることになる。『paschousa』が用いられている文脈は、Prigent が述べているように、「ミッドラシュ的伝承」(les traditions midraschiques)をふまえている。⁽²⁹⁾『創世記』や『出エジプト記』を素材にして、イエスを解釈しているときに、これが用いられている。以上のような考察によって、Varro と『バルナバの手紙』とに関して、さしあたり次のように言うことができるであろう。

『バルナバの手紙』の『ge paschousa』という表現には、意味内容は別にして、Varro の『terra quae patitur』という対応する表現が見出される。『バルナバの手紙』の著者が直接これを知っていたとは証明もできないし、また確からしくもないが、Varro の説いた神学思想はかなり通俗的であって、ヘレニズム世界にある程度広まっていたと考えられ、『バルナバの手紙』の著者の宗教史的背景と無縁ではなく、間接的なつながりはありえたと推測

されよう。しかし、ギリシア語とラテン語の相違は、このつながりがきわめてうすいことを思わせる。意味内容においても両者のあいだに隔たりがある。しかし、『paschousa』、『patiatur』がともに解釈において用いられている概念であることは、興味ある一致である。

四

Varro (116~27 B.C.) よりしばらくのちに、アレクサンドリアのフィロン (c. 30 B.C. ~ A.D. 45) は、とくに『創世記』二・七、三・一九の解釈をめぐって、『ge』についての諸観念を展開している。かれ自身、『ge』の観念が古くからの複雑な宗教史的背景を有していることをよく知っている。『De opificio mundi』でかれは次のような意味のことを述べている。

大地は、よく知られているように、母であって、そのために古人は「母」と「大地」の名を結びつけてそれを「デームーテール」と呼んだのである。プラトンも述べているように、大地が女性を模倣するのでなく、女性が大地を模倣するからである。また詩人たちも大地を『pamētōr』、『karpophora』、『pandōra』と呼んでいる。大地はすべての生物の生成と維持の原因だからである。⁽³¹⁾

このようなことから、フィロンの『ge』の観念が一樣ではなく、種々の哲学的・宗教的伝統の影響下にあることが知られるであろう。⁽³²⁾ また、かれのモーセ五書の比喩的解釈は、テクストにたいして相当自由な幅をもつものであり、テクストの同じ言葉がつねに同じ意味に解釈されるとは限らないから、『ge』についてさまざまな見解が混在している。

人と地

『創世記』一八・二七を解釈する際、⁽³³⁾ フィロンは、「土と灰」⁽³⁴⁾ をアブラハムの人間としての虚無性 (cudencia) を

示すものと考えているが、⁽³⁵⁾その自覚は賢者の魂のみがよくなしうるところであり、そのような魂は実を結ぶのであるから、「土」は善く、肥沃であり、かつ聖である、とする。⁽³⁶⁾これにたいして、《ps》が、可死性、壊廃性を象徴し、また人間の感覚や欲望と結びつけられることがある。⁽³⁷⁾この場合は、明らかに、悪い意味で用いられている。

後者の考え方は、人間の身体 (sōma) が地から形成されたものであるの⁽³⁸⁾にたいして、魂 (psyche) は天的な起源を有する、という觀念のなかにも含まれている。天と地は、すべてのものの始源、極限であるが、⁽³⁹⁾それが人間の魂と身体に象徴的に適用されている。宇宙論に人間論が対応している。⁽⁴⁰⁾この際、火、風、水、土の四元説もある役割を演ずることがあるが、火、風は天に、水、土は地に含まれることは当然である。したがって基本的には、「天—地」の対比である。

「天—地」の人間論的解釈として、フィロンで重要なものに、まえに触れた、「天的」人間と「地的」人間という二種の人間の創造の觀念があげられる。⁽⁴¹⁾『バルナバの手紙』六・九をこの觀念から説明することができるかどうか、を明らかにするまえに、この觀念そのものを検討しておかねばならない。

『創世記』二・七の註釈においてフィロンは、二種類の人間、すなわち「天的人間」(ouranios anthrōpos) と「地的人間」(gēinos anthrōpos) とがあると述べている。⁽⁴²⁾天的人間は、「神の像にかたゝられた」(kat' eikona telypōsthai theou)⁽⁴³⁾「創造されたもの」(poiēthēs)⁽⁴⁴⁾「生まれたもの」(gennēma)⁽⁴⁵⁾である。地的人間は、「地から形成されたもの」(to peplasmēnon ek gēs)⁽⁴⁶⁾である。《poieō》と《plassō》とが区別されているわけである。したがって、《poieō》が用いられている『創世記』一・二七、二・一五は、⁽⁴⁷⁾天的人間について語っており、《plassō》が用いられている二・七は、地的人間について語っている、と解されている。

フィロンは『創世記』にこのような二種の人間の創造を読みとるのであるが、その意図は、「神的靈(息吹)なる

理性によって生活する」人間と「血と肉の快楽とによって生きる」人間⁽⁴⁸⁾という人間類型を提示しようとするところにある。ただし、フィロンにとって二つの人間類型は絶対的なものではなく、『De gigantibus』において『創世記』六・四を註釈するときには、地的、天的、神⁽⁴⁹⁾的の三種の人間が示されている。

つぎに、フィロンにおける『Pascho』⁽⁵⁰⁾の用法のなかで、われわれの主題に関わりのあるものをあげてみよう。これには、まず、ストア的『to poion-to paschein』の概念は熟知のものであった。それは、神と被造物との関係に、また自然において、女性的であるとされる身体、地、水と、男性的であるとされる魂のような大気との関係に適用されている⁽⁵¹⁾。神と被造物との関係に適用されているかぎりでは、『De cherubin』24, 77と『idion men de theou to poion... idion de geneton to paschein』と言われているように、図式的表現を出ないが、神と人間との関係に特殊化されるときには、内容的な展開が見られる。同書二四・七七―八三は、これらの概念の分析が行なわれている重要な個所である。とくに、フィロンが、受動性を、作用者のはたらきかけをひたすら甘受する無力な状態と考えず、作用を蒙ることによって反作用⁽⁵²⁾ (to antipepontus) をよびおこしうるような、緊張を伴う相互作用の一方の極と解している点は、注目に値する。フィロンはこれを「精神の緊張」(dianoias tonoi)と呼んでいる⁽⁵³⁾。受動性は、人間の精神にあっては、神から人間へのはたらきかけが人間から神へと応答的に転ぜられる弁証法的運動の契機である。したがってそれは、毛を剃られる羊や金属⁽⁵⁴⁾のような自然的存在における、また、神話論的な「男性―女性」における能動―受動の範疇を超えている。

地 人
「受動的質料」の觀念については、創造者が無秩序で受動的な実体を秩序づける⁽⁵⁷⁾、と言われているときに含蓄されていると思われる。地的人間が形成された土は質料であるからである⁽⁵⁸⁾。

以上のように、フィロンにおいて、『ge』も『pascho』もともに一義的ではなく、旧約聖書とギリシア思想とに

由来する複雑な内容をもっている。しかし、Varroと比較して直ちに明らかになる一つの特徴は、天と地が、したがってそれらに対応する能動と受動が、神話的諸神の世界から人間の世界に移し入れられていることである。このことは言うまでもなく、ヘブライ的創造信仰の土壌のうえではじめて可能になったことであった。《ge》も《pascho》も、神話論的・宇宙論的範疇ではもはやなく、また、神話を解釈するための範疇でもない。それらは、人間を解釈するための範疇、すなわち人間論的範疇である。しかし、解釈のための概念であることは、Varroの場合と同様である。

このことは、『バルナバの手紙』六・九にも妥当する。六・九bは、「グノーシス」の伝承のテーゼにたいする敷衍的説明という機能を担わされているからである。したがって、この点では、Varro—フィロンと同一線上にある。しかし、『《ge paschousa》が《anthrōpos》と結びつけられていること、すなわちその人間論的解釈は、フィロンの段階で可能とされたことであって、Varroでは不可能なことであった。

フィロンの個々の観念、例えば、天的と地的の二種の人間の創造が、『バルナバの手紙』に影響を及ぼしているかどうかは、明瞭ではない。それは、少くともそのままの形ではあらわれていない。『バルナバの手紙』では、『創世記』に二種の人間の創造を認めるという思想は存在しない。この点でわれわれは、Prigentの見解に賛意を表したい。⁽⁵⁹⁾

五

新約聖書における《ge》の諸観念のなかで、宗教史的な観点から、また、『バルナバの手紙』との比較において興味深いのは、『ヘブル人への手紙』六・七—八である。五・一—六・八までは、『《der Redecharakter》』がきわめて顕著であり、カテゴリーシスが前提されている点、⁽⁶⁰⁾『バルナバの手紙』の基本的性格に通じる面が存在している。⁽⁶²⁾

そのなかで六・七―八は、六・六のテーゼ、すなわち、「そののち（『いったん洗礼を受けたのち』）墮落した場合に
は、またはや神の御子を、自ら十字架につけて、さらしものにするわけであるから、ふたたび悔改めにたち帰ること
は不可能である。」を説明して次のように言っている。「たとえば、土地が、その上にたびたび降る雨を吸い込んで、
耕す人々に役立つ作物を育てるなら、神の祝福にあずかる。しかし、いばらやあざみをはえさせるなら、それは無用
になり、やがてのろわれ、ついには焼かれてしまう。」（口語訳聖書）。

六・七の冒頭は、原文では、

《ge gar he piousa...》

であって、『バルナバの手紙』六・九bの《anthrōpos gar ge estin paschousa》を想起させる。両者は、《gar》と
導入される文体が類似しているだけでなく、前文のテーゼを説明する機能を与えられている（少くとも意図において）
点でも似ている。内容的に見ると、六・七―八は、六・六で言及されたイエスにたいする人間の態度を説明してい
る。「土地」は人間の類型をあらわしている。『バルナバの手紙』では、六・九aはイエスについて、六・九bは人間
について語られているから、ある程度の平行性が認められよう。しかし、六・七―八の表面にあらわれているのは、
土地、したがって人間の種類であって、作物を実らせる土地といばらやあざみを生じさせる土地という表象は、それ
自体としては、《ge paschousa》にまつわる宗教史的背景とは無関係であり、単なる譬えにすぎないと見られる。⁽⁶³⁾

人 と 地
しかし、六・七―八の背後にさかのぼるならば、『バルナバの手紙』にも共通する思想圏に一層接近することがで
きる。もし六・七が『申命記』一一・一一の「しかし、あなたがたが渡って行って取る地は、山と谷の多い地で、天

から降る雨で潤っている」を暗示しているとすれば、この「地」は一一・九の「乳と蜜の流れる国」のことであるから、『バルナバの手紙』六・八その他に引用されている『出エジプト記』三三・一—三の「乳と蜜の流れる地」に照応することになる。すなわち、「乳と蜜の流れる良い地」という表象は、豊穡をもたらす天からの雨という観念を含んでいる、もしくはそれと結びつく⁽⁶⁴⁾。このことは、『ヘブル人への手紙』六・七の宗教史的背景に関する次のような説明と無関係ではないであろう。Strack-Billerbeck は、この個所について次のように述べている。「ラビ思想には、男性的原理としての雨と、湿気を含めて女性的原理としての大地との双方が相働いて作物を産み出すことになる、との観念が見出される」⁽⁶⁵⁾。この説それ自体は、いまわれわれにとってさして重要ではないが、この説が指示している水と土との結びつきは、宗教史的に重要な意義を有している。古くから広範に見出されるこの観念を追跡することは、小論の範囲を越えるが、これが先にあげた『ヘブル人への手紙』六・七—八の背景と関連して示すことは明らかであろう。さらに、水と十字架について語っている『バルナバの手紙』一一章にも、この観念を暗示するものが認められるかもしれない。『エゼキエル書』四七・一—二から引用したのち、著者は、「この言葉が言っているのは、わたしたちは罪と汚れをいっばい背おって水の中に入るのであるが、水から上るときは、霊の中にイエスに対する怖れと希望をいだくことによって、心に報いを与えている、ということである」⁽⁶⁶⁾（一一・一一）と述べている。ここでは、洗礼（浸礼）を示す「水の中に入る」、「水から上る」という表現の背後に、洗礼前と洗礼後の「地」が前提されている⁽⁶⁷⁾。そして、「雨—土—作物」の観念に対応するものとして、『karpophoroutes』⁽⁶⁸⁾が言われていると解することができよう。一一・一〇には、『エゼキエル書』四七・一二の「樹々」のことが言われているのであるから、これは明らかである。さらに、洗礼前と洗礼後の地、すなわち二つの地という観念は、六章との関連で言えば、「乳と蜜の流れる土地」の解釈に対応するものである。すなわち、族長らに与えると約束された土地と信仰者に終末論的に約

束される土地⁽⁶⁹⁾とに対応する。もちろん、この場合には、予型論的解釈が前者の場合よりもはるかに明瞭である。

『ヘブル人への手紙』六・七―八と『バルナバの手紙』とのあいだには、両者をつなぐ中継的観念が存在している。前者の後者にたいする直接の影響は証明できないとしても、「土」もしくは「土地」の観念、さらにそれらと結びつく「水」の観念を中継として、両者の関連性は十分明らかにされたと思われる。しかも両者において、「土」と「水」が、直接または間接に、洗礼との関連で用いられているように思われることは、きわめて特徴的である。『ヘブル人への手紙』六・七―八では、「土地」がすでに洗礼を受けている信仰者の二つの類型として用いられており、『バルナバの手紙』では、洗礼がとりおこなわれる具体的な過程が、「土地」と「水」で説明されている。《ge》についてのフィロソフィ的な解釈、すなわち人間論的解釈は、「洗礼」の場と結びつけられ、限定されている⁽⁷⁰⁾。そのような解釈の伝統を想定することもあながち不可能ではないであろう。

以上のようにわれわれは、『ヘブル人への手紙』六・七―八と『バルナバの手紙』との関係を「水」と「土」との観念から考察したが、『バルナバの手紙』六・八以下の《ge》をこれとはやや異なった視角から説明しようとする試みも存在しているから、これにふれておきたい。Schoeps は、Symmachos にあらわれているパレスチナの尊称 (Würdebezeichnung) を検討しているが、⁽⁷¹⁾かれはその際、Symmachos が「イスラエルの土地」＝「神礼拝」＝「宗教」、としている観念の背後に、ラビ文学ならびに黙示文学に描かれている、聖地、原初の楽園、救いの時の場所、としての「宝石」パレスチナという観念の存在を認めている。⁽⁷²⁾しかもこの観念は、異邦人キリスト教にも知られていたとし、その例として『バルナバの手紙』をあげている。Schoeps は次のように述べている。「しかしながら、異邦人キリスト者さえもまた・・・聖地の神性にたいする信仰を知っている。この聖地の神性を『バルナバの手紙』は、謎のように解き難い主の言葉 (parabole kyriou) のなかでキリストを意味するものと比喩的に解釈している。《グノ

『シス』によれば、キリストはパレスチナに等しく、土地は肉の姿をとったイエス（『バルナバの手紙』六・八以下）である、とされている。この稀にしか理解されたことのない比喩的解釈は——これは同時に『バルナバの手紙』の著者の思想がユダヤ的起源であることを明白に示している——ユダヤ的なパレスチナ崇拜（Palästina-pöskynese）からのみ理解されうる⁽⁷³⁾」。

土地と宗教とを一つとする以上のような観念が、『バルナバの手紙』の背景に存在していることは疑いをいれない。しかしそれは、さきにわれわれがあげた「土」と「水」の観念と別のものではなく、それと結びつくものである。なぜなら、その土地は、Schoeps も『エゼキエル書』との関連を認めているように、「乳と蜜の流れる土地」であり、また雨によって豊穡をもたらす土地であるからである。したがって、聖地パレスチナの観念は、後者の観念と結びついて『バルナバの手紙』の背景をなしていると言いうことができる。

むすび

『バルナバの手紙』六・九の背景には、広い意味でのユダヤ的・アレクサンドリア的思想の伝統が存在している。しかしそれは、それ自体純粹・単一なものでなく、ヘレニズム的思想によく見られるように、複合的、折衷的なものであった。それは、ラビ的な諸観念とも結合しうるものであった。このような伝統のなかで形成された《ge》と《paschō》の観念が、一方では《anthrōpos》と《ge》との結びつきを、他方では、《ge》と《paschō》との結びつきを可能にしたのである。

以上が『バルナバの手紙』の背景である。しかし、《anthrōpos gar ge estin paschousa》は、『バルナバの手紙』の文脈のなかでは、背景に存したものの以上のものを意味している。その終末論的・キリスト論的解釈は、この手

紙の釈義によって明らかにされねばならないであろう。それはテキストに即して行なわれねばならないが、われわれが扱った宗教史的背景の考察においては、非言語的な文脈も導入されたことは、これまた当然のことであると言われねばならぬ。

註

- (1) 三小田敏雄訳および解説『『バルナバの手紙』』東海大学紀要(文学部)第七輯(一九六五)五一一—七一頁。
- (2) 三小田訳、五九—六〇頁。
- (3) N. A. Dahl, La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé 6, 8—19, in: Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel, Neuchâtel-Paris 1950, 62—70.
- (4) G. Schille, Zur urchristlichen Tauflehre. Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 49, 1958, 31—52.
- (5) P. Prigent, L'Épître de Barnabé I—XVI et ses sources, Paris 1961, 84—99.
- (6) L. W. Barnard, Studies in the Apostolic Fathers and their Background, Oxford 1966, 73—85.
- (7) R. A. Kraft, The Didache and Barnabas. The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary 3, New York 1965, 98.
- (8) Schille, op. cit., 48—51.
- (9) Schille は「理由づけは、圧倒的に多くの場合『*gar*』によって導入される……」とカテケーシスの文体の特徴を述べているが(ibid., 41)「それはこの場合にも妥当するであろうか。もちろん、手紙の著者にとっての理由づけが、われわれにとってとは直ぐに理由づけと考えられないうちもあることを考慮しておかねばならなければならない」。
- (10) Prigent, op. cit., 85.
- (11) H. Windisch, Der Barnabasbrief. Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungshand, Die Apostolischen Väter 3, Tübingen 1923, 335. 《*ge paschousa*》=《*ge plasin paschouse*》という読みだが、ちよいと O. Gebhardt u. A. Harnack, Patrum Apostolicorum Opera I 2, Leipzig 1878, 27 の如くである。Kleist の母語回文讀法に就いて J. A. Kleist, The Didache. The Epistle of Barnabas, etc. Ancient Christian Writers 6, Westminster (Maryland)-London 19

61, 173 n. 70.

- (12) Cf. Windisch, op. cit., 335.
- (13) Prigent, op. cit., 85.
- (14) L'Épître de Barnabé. Texte grec par R. A. Kraft. Introduction, traduction et notes par P. Prigent, Sources Chrétiennes 172, Paris 1971, 122 f.
- (15) Kraft, op. cit., 98 f. Cf. I Cor. 15, 45—49.
- (16) Cf. Windisch, op. cit., 334.
- (17) ヨリバーナ『大地・農耕・女性—比較宗教類型論—』堀一郎訳、未来社、一九六八、七九—一二二頁参照。
- (18) Augustinus, De civitate dei (De civ. dei) Ⅷ 28, 311 = R. Agard, M. Terenti Varronis Antiquitatum Rerum Divinarum Libri I XIV XV XVI, Leipzig 1898, 212, Fr. XVI 43.
- (19) P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, Tübingen 1912²⁻³, 142.
- (20) W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930, 18ff. フトの叙述は同書に負うところが大きい。
- (21) Diogenes Laertius Ⅷ 134.
- (22) Augustinus, De civ. dei Ⅷ 28, 311 = Agard, op. cit., 188, Fr. XV 4.
- (23) Theiler ㄱ『《a quo》=《myth' hou》』『《de qua》=《ex hou》』『《secundum quod》=《kath' ho》』とㄱㄴを(Theiler, op. cit., 19)° ㄱㄴをㄱㄴㄴㄴは、アリストテレスの四つの原因のなかで「目的因」(causa finalis)のみが欠けようとする。
- (24) Augustinus, De civ. dei Ⅷ 28, 311.
- (25) Cf. M. Pohlenz, Die Stoa I, Göttingen 1959², 268.
- (26) Pohlenz, Die Stoa II, Göttingen 1955², 140.
- (27) Augustinus, De civ. dei Ⅷ 28, 311.
- (28) 本論文四頁参照。
- (29) Cf. Prigent, L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources, Paris 1961, 84—126.
- (30) Plato, Menexenus 238 a.

- (13) Philo, De opificio mundi 45, 133.
(32) キリシム宗教をよむ者ぞにたすのハローンの體面とてうじせ' H. A. Wolfson, Philo I, Cambridge(Mass.) 1968 (4
th pr. revised), 3—55 參照。
(33) Quod deus immutabilis sit (Immut.) 34, 161; Quis rerum dinarum heres(Heres) 7, 30; De somniis(Somm.) I
37, 214; Quaestiones et solutiones in Genesin(Qu. in Gen.) W 28.
(34) Immut., 34, 161 せ' 《gē kai tephra》 Heres 7, 30; Somm. I 37, 214 せ LXX ヲ用いて《gē kai spodos》
(35) Heres 7, 30.
(36) Qu. in Gen. W 28. Cf. W 49.
(37) Cf. ibid., W 87, 191, 215.
(38) Legum allegoria (Leg. all.) W 55, 161. Cf. Qu. in Gen. W 66.
(39) Qu. in Gen. W 18. 『覆抄記』ヤ・ーの「お義直な義抄」を用いたが誤りである。
(40) ハナハアハハハ明證はハコトウジナラズ。Somm. I 6, 34 : 《to gar en tois gegonosin hagon ouranos men estin en
kosmō, ... en anthrōpō de nous》ヲあへん。
(41) 本編文庫頁參照。
(42) Leg. all I 12, 31. Cf. Quaestiones et solutiones in Exodum W 46.
(43) Leg. all. I 12, 31. Cf. W 2, 4; Heres 11, 56; 12, 57.
(44) Leg. all. I 28, 88.
(45) Ibid., I 12, 31.
(46) Ibid., W 2, 4. Cf. I 12, 31; Heres 12, 57.
(47) LXX せ' 《ton anthrōpon, non eplasen》ヲあへん' ハローンに Leg. all. I 28, 88 ヲ《ton anthrōpon, non epoiesē》
ヲ用いてる。
(48) Heres 12, 57.
(49) De gigantibus 13, 60.
(50) Cf. W. Michaelis, Art. 《paschō》, 《pathos》, in : Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 5, 908. 926 f.

- (51) De cherubim (Cher.) 24, 77.
- (52) Qu. in Gen. III 3.
- (53) Cher. 24, 79, 82. 24, 79, 82. 24, 79, 82. F. H. Colson-G. H. Whitaker による註解がある。Philo II, Loeb Classical Library, London-Cambridge (Mass.) 1958 (repr.), 484.
- (54) Cher. 24, 82.
- (55) Ibid., 24, 79.
- (56) Ibid., 24, 81.
- (57) Qu. in Gen. I 64. 《paschousa ousia》が初め。
- (58) Leg. all. I 12, 31.
- (59) L'Épître de Barnabé. Texte grec par R. A. Kraft. Introduction, traduction et notes par P. Prigent, Sources Chrétiennes 172, Paris 1971, 122 f.
- (60) O. Michel, Der Brief an die Hebräer, Göttingen 1966¹², 231.
- (61) Ibid., 323 ff.
- (62) 本論文二頁参照。
- (63) Moffatt は、六・七―八の註釈において、Quintilianus, Institutio oratoria VII, 24 (A. D. 95 年頃公けられた) をあげている。その文は、魂に關して、《similitudine utaris terrae...》と語られている。福音書の種まきの譬えの場合と同様である。J. Moffatt, The Epistle to the Hebrews, The International Critical Commentary, Edinburgh 1924, 81.
- (64) Philo, De specialibus legibus I 56, 303 には、神が人間の魂に雨を降らせ、不死を与える飲物 (athanatizon poton) を注ぐ、と言われているが、Colson はこの表象が『申命記』八・七―一・一に於いて示唆されたものではないかと想像している。F. H. Colson, Philo II, Loeb Classical Library, London-Cambridge (Mass.) 1958 (repr.), 276, a; cf. 275, b. 275, b. が正しいければ、『申命記』一・一の人間論的解釈が行なわれていることになる。
- (65) Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, München 1926, 690.
- (66) 三小田 訳六五頁。
- (67) 一・九ですでに「ヤコブの土地」のことが言及されている。これが Windisch の推定するように『ヘブライ人書』二

- ・大に由来するものか、偶然のものか。Windisch, op. cit., 368. なお、Gebhardt-Harnack の *apocryphum vaticinum* といふ方がよりかたじけなく。Gebhardt-Harnack はまた、『*ヤンニヤ書*』三・一九とする解読に言及している。Gebhardt-Harnack, op. cit., 51 f. ヤコブの十指 = イサスの身体、ヤコブ = イサス、そのほか・九つの指環といふは、Windisch, op. cit., 368 参照。
- (68) 「導きと導きと」(三小田説)は、このニハムスを十分伝えていかな。《*karpophorantes*》といふは、Windisch, op. cit., 368 f. 参照。
- (69) 本・一に参照。この十指が再創造をなさぬの明瞭といふは、A. P. O'Hagan, *Material Re-creation in the Apostolic Fathers*, Texte und Untersuchungen 100, Berlin 1968, 44—67 参照。
- (70) 本・一に『*ヘンル人への手紙*』と『*ヘンル人の手紙*』とのちがひには相違も存する。Prigent はそのちがひに於ていふ。"On se rapproche plutôt de l'*Épître aux Hébreux*: Israël et son histoire sont des types. Mais tandis que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* regarde le culte, etc. ... comme ayant d'abord eu une valeur en soi, même imparfaite, nos midraschim n'y voient que des types." (op. cit., 146).
- (71) H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949. Exkurs II. Eine Würdebezeichnung Palästinas bei Symmachus.
- (72) Ibid., 364.
- (73) Ibid. 本・六・八以下に関連して、『*ヘンル人の手紙*』が『*ヤンニヤ書*』二〇・六(原文)《*Ez. 11, 6*》といふのは誤り)を引用していることは注意しよう(Ibid., 364, Anm. 4)。本論文註(69)参照。
- (74) Schoeps, op. cit., 365: „Land und Religionsind (analog der Gleichsetzung des Barnabasbriefes) eins." (Symmachus はいふ言われている)。

『哲学的断片へのあとがき』の構成と成立について

小 川 圭 治

一 『あとがき』の問題

『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』は、キルケゴール自身が、かれの「全著作活動の転回点」(Vendepunktet i den hele Forfatter-Virksomhed)⁽¹⁾ あるはその「中間点」(Midtpunktet)⁽²⁾ であるといっている。すなわち、この著作は、かれの全著作活動にわたって見られる「美的著作」と「宗教的著作」の「弁証法的二重性」⁽³⁾ (en dialektisk Fordobbelse) から生じる必然的な「転回点」なのである。したがって本書は、キルケゴールの思想全体、内的構造を説明する重要な手がかりになると考えられてきた。そのために、本書をめぐって論じられてきた問題も多岐にわかれているが、すでにキルケゴール研究の初期から『あとがき』の問題(„Nachschift“-Problem, Postscript Problem)とよばれる問題群があった。そこに提起されている問題のなかには、たとえば次のようなものがあった。

まず第一に、本書の表題にある「結びとしての」(afsluttende)という言葉が示す内容をめぐって論じられた問題がある。キルケゴールは、この表題を選んだ段階では、本書によって前期の「美的著作」を終結させ、「田舎へ行っ

て牧師になろうという願^{もと}いをもっていた。したがって「結びとしての」本書には、前期の著作の構成論理である実存の三段階説のまとめがなされているはずである。実存の三段階は、H・ヘフディングの紹介らしい、キルケゴールの思想のひとつの中心的テーマとして有名になったが、この前期著作の思想的骨格をまとめて述べているところは非常にすくない。『人生行路の諸段階』の末尾の「フラーテル・タキトウルヌスの読者への手紙」とか、本書の第二部第二編第二章への付録「デンマーク文壇において行われつつある一つの同時代的営みへの着目」などがその例であるが、これらの部分にしても、それぞれの著作の中心的テーマではない。思想の体系的構造としての実存の三段階といった敘述をしているところは、厳密に言えば、ほとんど皆無といってよい。それは「非学問的」な「断片」という表現で、ヘーゲルの『精神の現象学』における精神の自己展開の段階的構造と区別することを明確に自覚しているキルケゴールにとって当然のことであるが、それでは実存の三段階説とはなにかという問題がのこる。そしてこの問題をとく鍵を本書の中に見出そうという論点なのである。

また第二に、次のような問題も取り上げられる。本時は、前期の著作の「結びとしての」位置をしめるはずであったが、著者の予想に反して、そこから、さらに明確に著者の思想を展開した後期の著作が書かれるようになった。そして後期の『死に至る病』などの著作に見られる思想の展開の必然性は、すでに本書の中に準備されているという見方も成立する。したがって本書を手がかりとして『わが著作活動の視点』のいう「転回点」の意味を明らかにし、キルケゴールの著作活動の全体的構造を説明しようという問題も提起される。そのひとつの具体的な手がかりは、『哲学的断片』と本書との共通の仮名の著者であるヨハネス・クリマクスと、後期の『死に至る病』と『キリスト教の修練』の仮名の著者であるアンティークリマクスの区別と対照と関連の問題である。「クリマクスとアンティークリマクスの弁証法的関係」とキルケゴール自身という問題を手がかりとして、かれの著作活動全体の構造を説明するこ

とも「あとがきの問題」とよばれる。

さらに第三には、本書の末尾近くで論じられる「宗教性AとB」という規定をめぐって、教義学上の一般啓示と特殊啓示の問題が考えられた。R・ソムトは「段階間の内的関係」を論じている章で、『あとがき』の問題」という見出しを掲げてこの問題を論じている。そこでソムトは、次のようなE・ヒルシュの言葉を引用する。「ドイツにおいて、われわれのもとなされている『あとがき』の用い方は、ほぼ次のような定式の下にまとめられる。すなわち『あとがき』は、倫理的なものと宗教的なものを、キリスト教的宗教的なものでも、逆説を信じる信仰でもないとして、キリスト教的なものから区別する意図だけで敘述しているという。この解釈は、キルケゴールについてだがもっとも愚劣なことをいいうるかという競争の金メダルを獲得した⁽⁵⁾。ソムトによれば、「この言及は、疑いもなくバルト派の新超自然主義に対してなされたものである⁽⁶⁾」という。このヒルシュの皮肉は、おそらくH・デームに対していわれたものであろう。つまりソムトらの見方によれば、バルト派の研究者は、主としてAとBの断絶面に注目し、ヒルシュ、E・ガイスマールらは、主として連続面に注意することである。この対立の背景には、一九三〇年代以前のヨーロッパの神学会における自然神学をめぐる論争があり、ソムトの見方は当時の一般的な理解だといえる。このような断絶と連続の関係は、たんに宗教性AとBについていえるだけでなく、三段階説全体についても考えられる。ソムト自身は、その前章で三段階の区別面を明らかにし、その上で相関面を論じており、その部分でヒルシュやガイスマールの考え方を紹介しているので、比較的公平な見方をしているといえる。また最近のG・マランチュクの究研でも、『あとがき』の全体が「個別的具体的なもの」と普遍的抽象的なものという二つの発展過程の相互関係⁽⁸⁾でとらえられるとしており、宗教性AとBの関係も、この全体的構造とのかかわりで考えられている。

さらに第四に、この宗教性AとBの問題との関連で、キルケゴールのキリスト教理解の問題も論じられる。AとB

または三段階の断絶面に注目する立場では、宗教性Bまたは啓示の事実性が強調され、その連続面に注意する立場では、実存の内面性が主要な意図だと考えられる。一九五〇年代の、H・ディームとW・アンツを中心とした論争は、非神話化論をめぐるバルトとブルトマンの対立を背景として行われたものであるが、まさに右の論点にかかわるものであった。さらにそこからキルケゴール自身が、キリスト教信仰をどこまで積極的にとり上げようとしているのかといったことも論じられ、E・ティールシュの『キルケゴールの信仰』という大著が出版され、さらにH・M・ガレリックの『あとがき』の研究では、そこに「反キリスト教主義」を見るところという立場まであらわれた。これは少し極端な見方であるとしても、キルケゴールのキリスト教に対する態度については、さまざまな解釈が可能であり、『あとがき』の問題」には、このような論点も含まれるのである。

これらの例からわかるように、『あとがき』は、キルケゴールの思想の理解にとって、ひとつの重要な鍵であり、かれの思想の主要な問題点が、直接、間接に本書にかかわりをもっている。また、ここにあげた四つの例をみてもわかるように、それらは結局のところ、主体性と超越の関係をめぐって成立している。第一の三段階説の構造にしても、実存する主体の構造分析であり、それが宗教的段階において絶対的超越者といいかかわるかが問われている。第二の全著作活動の弁証法的二重性の構造を、クリマクスとアンティークリマクスの弁証法的関係においてとらえる場合でも、クリマクスは内在的普遍性の立場をあらわすのに対して、アンティークリマクスは超越的特殊性の立場を代表する。この二つの立場の相互関係が問われているのである。第三の宗教性との問題も、結局は内在的主体性と超越的主体性の関係を明確にしようとの意図のあらわれである。そして第四のキリスト教理解の問題も、「いかにしてキリスト者となるか」という問いとの関係で考えると、まさに主体性と超越の問題に他ならない。すなわち真理としての主体性が絶対的超越者といいかかわるかということであり、それは『あとがき』の中心問題であるだけではなく、

さきの四つの問題からも明らかなごとく、キルケゴールの思想の主要な中心問題のひとつである。しかも、それを主として論じている『あとがき』が、はなはだ理解しにくい、奇妙な構成と論理の展開をもった書物なのである。そこで本稿においては、これらの「『あとがき』の問題」を説明するための準備段階として、まず『あとがき』そのものの構成と論理の展開を、明らかにしてみたいと考える。

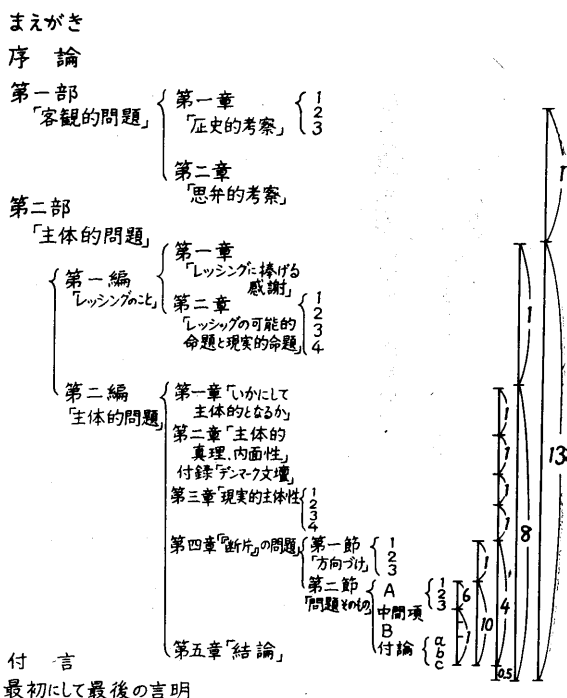
二 「あとがき」の構成

『あとがき』という書物は、このように問題にみちた著作であるが、その解釈を困難にしている理由のひとつは、アンバランスな構成にある。

まず外面的なことであるが、表1に示したように、第一部は二章に分けられ、その第一章が三節に区分されているのに対して、第二部では章の区分の前に第一編と第二編の区分が入り、第一編は章と節の区分までしかないが第二編は章の下に節の区分をもつ第三章があり、とくに第四章は二つの節 (sectio) の下にまた節があり、第二節ではA、Bなどの区別の下にさらに節の区分がある。つまり第一部が三階層の区分によって構成されているのに対し、第二部は六階層の区分から成っている。とくに複雑な区分がなされているのは、『哲学的断片』への『あとがき』の主要な課題である「『哲学的断片』の問題」を論じた第二部第二編第四章であり、その第二節で、Aの「激情的なもの」とBの「弁証法的なもの」がとり扱われ、「AとBとの中間項」の節で宗教性AとBという概念が現われる。

このような構成のアンバランスは、さらに表1に縦線で示したように、本書の各章の分量の上にも明瞭に現われている。まず全体が二部に分けられているのであるが、その第一部と第二部の分量比は一对一三である。第二部は二つの編に分けられているのであるが、第一編と第二編の分量比は一对八である。第一部と第二部第一編は二つの章に分

(表 1) 『あとがき』(S.V.Bd. 9.10)の構成



けられていて、本書では二分法の構成が支配的であるが、第二部第二編は、その原則を破って五つの章と一つの付録に分けられている。その中で、とくに複雑な区分のなされている第四章が目立って大きい。第一章から第三章までと第二章への付録は、ほぼ同じ分量であるから、これを一とするならば、第五章「結論」は短かく〇・五であるのに対して、第四章は四という分量比になる。つまり第二編全体でみると第四章がその約半分の分量を占めており、他の四つの章と付録の分量にほぼ等しい。

またこの問題の第四章について見ると、ここには他の章にない節という区分があり、その二つの節の分量比は、一対一〇である。その第一節は「『哲学的断片』の構想で方向づけるために」という序論的部分であり、第二節は『哲学的断片』の「問題そのもの」を論じる部分である。その第二節は、AとB、それにAとBの「中間項」とBへの「付論」の四つの部分から成っているが、そのうち、主体性のパトスを論じたAがとくに長く、他の三部分の総和の

六倍である。

すなわち分量比から見ると、本書は全体として、あとへ行くほど長くなるという傾向を示している。それはまた、本書自身が、『哲学的断片』への『あとがき』であるのに、その本論である『断片』との分量比は一对五・五であり、『あとがき』の方が、本論よりはるかに大きな分量をもつという点にも現われている。

これらの章分けや分量比に見られる構成のアンバランスは、外面的な事柄でしかないが、内容的な論理構成のとらえにくさの原因ともなっており、なんらかの理由が伏在していたと考えられる。とくにキルケゴールの他の著作、『哲学的断片』『不安の概念』『死に至る病』『キリスト教の修練』などの均衡のとれた構成を考えると、この不均衡は目立っている。たとえば『不安の概念』の草稿などは、各章を表紙の色違いの同質のノート各一冊に書いており、分量も各章がほとんど同じで、このような構成の点にもかなり神経質であったキルケゴールであるとすれば、『あとがき』の構成のアンバランスには、その思想内容と成立にかかわるなんらかの特別の事情があったのではないかと推測される。

そこで、ここに上げたような外面的な構成のアンバランスの背後に、『あとがき』の成立と、内容的な論理展開にまつわる理由があったのではないかという仮説を想定して、『遺稿』⁽¹¹⁾の中に収録されている『あとがき』の各段階における草案と草稿を検討し、さらに哲学的断片の問題が、どのように扱われているかをたどってみたい。

三 『あとがき』の成立過程

『あとがき』のプランがまとまり、草稿が書かれた一八四四年後半から一八四五年という時期は、キルケゴールの生涯にとっても、ひとつの転換期であった。『あとがき』の最終稿がピアンコ・ルーノ印刷所にわたされたのは一八

四五年十二月三〇日であるが、それに先立つ十一月十四日の「コルサール」誌二〇九号には、「ヴィクトル・エレミタは、けっして滅びることはない」(Victor Eremita d'et aldrig) という言葉のある文章が出た。十二月二〇日には、P・L・メラール編集の美学年誌「デア」に、『人生行路の諸段階』、とくにその第三部「負い目があるか、負い目があるか、負い目がないか」についての論評が出る。二七日には、キルケゴールの答えがフラートル・タキトゥルヌスの名前で「祖国」紙上に発表される。一八四六年一月二日には、「コルサール」にこの問題をめぐる最初の論評が発表され、九日付の同誌にはキルケゴールの風刺漫画をつけた文章が発表される。このようにして、キルケゴールが『あとがき』の初校の校正をしながら、その「序論」「最初にして最後の言明」を書いているのは、まさにかれがコルサール事件にまき込まれつつある時期に当る。また草稿を書いている一八四五年下半期は、毎月数回、近隣への小旅行を試みている。それはキルケゴールの内面になんらかの変化が胎動しつつあったことを示すものであるかも知れない。

すくなくとも、『あとがき』の成立の時期には、キルケゴールの周辺に、外的、内的に、当初の計画どおり仕事が進まなくなるような事情が発生していることが推測される。それとともに、『あとがき』の草稿には、大幅な計画の変更、あるいは発展のあとが認められる。

この『あとがき』とよばれるようになった書物は、最初の計画では『論理的問題』と題される予定であった。Pap. VI A. 146 には、次のような四つの問題が並記されている。

- 「A・146 (1) 論理的問題。ヨハンネス・クリマクス著へ最初に、哲学的断片についてのまえがき
(2) 敬虔な話し方についての事柄

アリストテレスのレトリックを顧慮しつつ。ヨハンネス・デ・シレンチオ著

(3) 神の審判。

苦悩の物語。心理学的実験。

(4) 試論。

徒弟試験の提出作品。

A・W・A・H。

編集見習徒弟ローゼンブラーズ。」

この断片はU・D（日付なし）であるので、その執筆時期を確定しえないが、おそらく(3)は『人生行路の諸段階』第三部へ発展し、(1)がのちに『あとがき』の主題となるアイディアの草案であつたろうと考えられる。というのは、Pap. VI B. 13, 39, 89などはじめの草案では、『あとがき』は『論理的問題』という表題で構想されており、のちに立入って検討するように、Pap. VI B. 90においてはじめて『哲学的断片への結びとしてのA単純なVあとがき』という表題になり、それがさらに今日みられるような全集のテキストの表題に改められるのである。またここに引用したPap. VI A. 146の(1)に見られるように、『論理的問題』は「最初に、哲学的断片についてのまえがき」をもつ続編として計画されているのである。それはどういふことなのであろうか。Pap. VI B. 13では、『論理的問題』という表題の下に、次の八つの問題点を列記している。

「B・13 No. 1 「範疇とはなんであるか」また、存在が範疇であるとはどういう意味か。

△範疇は、世界歴史が次第に活字にされるとき略語であるのかV

No. 2 範疇の歴史的意味について。

No. 3 一貫して質的な進展によって、ひとつの新しい質がどのようにして現われるか。

No. 4 飛躍について。

No. 5 弁証法的移行と激情的移行との差異について。

No. 7 [No. 6とおきかえられている] 推論——省略三段論法——結論。三分論法。

No. 6 あらゆる歴史的確実性は、近似値にすぎない。

No. 8 実存とはなにか。」

この書込みからも明らかなように、『あとがき』の主題は、『論理的問題』という表題の下に、ほぼ主要な方向づけが確定されている。ここでいう「範疇」とは、「存在」と対比された「生成」であり、「いかにしてキリスト者となるか」という実存の問題が想定されている。No. 2の「範疇の歴史的意味について」から以下のテーゼは、『哲学的断片の問題』が、『あとがき』にうけつがれる事情を反映している。それは次のようなことを意味している。

『哲学的断片』においては、その末尾近くで、そこでは自分の言葉ではない他人の言葉をつかって、ほんとうの名前を明かさずに論じてきたといったのち、さらに次のようにつけ加えている。「そしてこのこととともに、この小編の続編において、もしそのようなものを私がいつか書くようなことがあるならばだが、ここで扱われた事柄にほんとの名前を付し、この問題自体に歴史的な衣裳 (historisk costume) を着せようと思つてゐる」(S. V. Bd. 6, S. 362, 『著作集』第六卷二二二ページ。)そのことは、『哲学的断片』(Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophi) が、はじめは『哲学の一片、S・キルケゴール著、第一』(Philosophiske Pièce of S. Kierkegaard, No. 1)と題される予定であつたことからわかる。つまり『哲学の一片、第二』が予想されており、表題が『哲学的断片』に変えられたとき、著者もキルケゴールの本名からヨハンネス・クリマクスという仮名に改められ、それが『あとがき』との共通の著者であることから、この二冊の書物の相関関係は明らかである。

それでは、『哲學的断片』の問題そのものに「歴史の衣裳を着せる」という統編、つまり「範疇の歴史的意味について」論じる書物がどうして『論理的問題』と題されたのであろうか。『あとがき』の「序論」においては、『哲學的断片』との關係を次のように述べている。まず、先に引用した『哲學的断片』の末尾の部分で、その統編を約束したことにについて、その約束が「例の曖昧な形で述べられていたのも、けっして偶然の成り行きではなかった」(S. V. Bd. 9, S. 14, 『著作集』第七卷二三ページ)という。「つまりあの約束は、実をいえばそれを匂わしたあの小品自体のなかですでに果されてしまっていたために、《約束》とは名ばかりの別のものだったから」(ibid.)という。普通は困難な部分を統編で取り上げる約束をするのが当然の順序であるが、その統編が、前編の方を注意深く読みとおしさえすれば、だれにでもひとりで書けるといったものだというのである。そして「『哲學的断片』がその場合の前編に当たるつもりだった。だから統編としては、そこでも言っておいたとおり、問題そのものに歴史の衣裳を施しながら論じてゆけばよいわけなのだ」(ibid.)という。

ここで著者がいつているのは、次のようなことである。困難な《問題》そのものは、すでに『哲學的断片』において明確に提示された。しかし『断片』では事柄は、まだ「ほんとうの名前」を伏せた形でとり扱われており、神を「教師」といい、キリストを「解放者」、罪人としての人間を「学ぶ者」または「弟子」、墮罪を「理解するための条件が奪われている」状態、罪の赦しを「理解するための条件」の付与または「永遠の幸い」、信仰を「あの幸福な情熱」などとよんでいる。つまりソクラテス・プラトンのな普遍的概念で、キリスト教の啓示と贖罪という特殊の問題を扱うというのが『哲學的断片』のたてまえなのである。しかし実際には、このかくれ蓑に安心したためか、それとも著者の根本的な著作態度であるイロニーの方法を徹底させたためか、内容的には、神の存在証明の不可能性を論じている部分(S. V. Bd. 6, 『著作集』第六卷八五ページ以下)などに典型的に見られるように、逆にキリスト教の

啓示または神概念の超越的性格が、非常に明確に述べられている。ソクラテス・プラトンの内在の立場とキリスト教信仰の超越の立場の対照も、教師と弟子の関係の比較によって、明確にされている。したがって『哲学的断片』においては、たんにキリスト教信仰の特殊的、超越的立場をギリシア的な普遍性の概念で表現するという仕事だけでなく、後者との対比において前者の特殊・超越性を明確にするという仕事もすでに実質的には遂行されている。さきの『あとがき』の「序論」の言葉でいえば、前編においてすでに事柄は「弁証法的明確さ」で明らかにされており、その「不撓不屈の弁証法的立場と運動」をともにする「不退転の弁証法的勇氣」をもちさえすれば、問題はすでに片付いたも同様だというのである(S. V. Bd. 9, S. 1. 4ff, 『著作集』第七卷二四ページ以下)。ここでいう「弁証法」とは、あの『哲学的断片』において実質的にはすでに遂行された課題の二重性のことなのであろう。

したがって続編にのこされた仕事は、このすでに遂行された「弁証法的立場と運動」に、「歴史の衣裳」を着せること、つまり前編で伏せられていた「ほんとうの名前」を明かにしつつ論じることである。そして『哲学的断片』の『《問題》で問われていたものは、歴史の衣裳を着せてやると《キリスト教》ということになる』(ibid. S. 18, 上掲書三二ページ)。そうだとすれば、この仕事は一種の論理的応用問題、つまり『論理的問題』だというのが、この『あとがき』の最初の計画につけられた仮の表題の意味であると考えられる。そのことは、先に引用した『論理的問題』で論じられるべき八つの論点中のNo. 1とNo. 2からも推論できる。しかし「ほんとうの名前」を伏せた上で実質的にはすでに明確にされた問題に「歴史の衣裳」を着せるという『論理的問題』は、それほど簡単な課題であったのだろうか。著者は「序論」の末尾で、なお「問題に歴史の衣裳を付与する約束は、《キリスト教》の名を持ち出しただけで、すでに果されたようなものだ」(ibid. S. 20, 上掲書三六ページ)といっているが、果してそのとおり簡単に行ったのだろうか。われわれが本稿で仮設として設定したいのは、このような著者の予想は裏切られて、この課題

は、はるかに困難で複雑な問題を含んでいたということである。そのために、「第一部はお約束の統編、第二部はかの小品と同一方向を旨とする新たな試み、『断片』の《問題》への新たなアプローチである」(ind.)と序論でことわざるをえなくなったのであろう。このように予想が裏切られたために、第二編は《統編》としての枠をはみ出し、もはや『あとがき』の範囲をもうち破って、「《問題》への新たなアプローチ」となり、そのために前節に見たような構成のアンバランスを結果したと仮定したのである。

このような仮定を裏付けるひとつの材料は、『あとがき』の草稿の成立過程に見出される。そこで、章分けの構成を中心に、『あとがき』の草稿の発展を検討してみたい。Pap. VI, B. 13—15にある最初の章分けプランは、さきに引用された『論理的問題』の八つの論点を上げた断片(B・13)とともに、二つ折り四片の一つのフォリオに書かれている。したがってこの四断片は、ほとんど同時に書かれたと考えてよい。そこでは次のような構成になっている。

「B・14

A 客観的問題——キリスト教の真理性について

a 歴史的考察

1 聖書

2 教会

= 3 思弁 =

b 思弁的考察

B・15

B 主体的問題

1 レッシングに捧げる感謝

この最初の章分けプランにおいて注目されるのは、第一部、第二部のかわに、AとBが用いられていることである。また「=3 思弁=」という表示は、原稿において一度書かれたものが横線で消されていることを意味するので、おそらくそれをやめてその内容を「b 思弁的考察」という表題を立て、そこにこくたのであろう。そのかわりに Pap. VI, B. 25 では、この「b……」が鉛筆で消されて「3 幾世紀もの実績をもってするキリスト教の真理性の証明」が入ってくる。B. 27 ではこの(3)のあとの部分に「b 思弁的考察」という表題が鉛筆で入れられる。したがって、この最後の部分の表題の変更をのぞいて、第一部の敘述はほぼはじめのプランのとおり進行したと考えてよい。第二部については、同じフォリオの次のページで次のように展開されている。

「B・16

B 一 主体的問題

1 レッシングに捧げる感謝

マズヴィはかれに多少似ている。(かれの全文體。かれが敢行しようとしたこと、それは《私が》ということ)。

2 真理らしさの近似値について(同時代の者と最近の者にとってとくに)関心がもれるのは(1)信仰を得ること——(2)あるいは人が信仰をもっている場合。

いなむしろ、(1)錯覚——(2)再び罪に陥ることへの誘惑。」

この段階では、第二部はまだ充分内容が定まっていず、「主体的問題」を論じることとレッシングをその手がかり

とすることが考えられているにすぎない。分量の上でも一番長く、章分けも複雑な第二部第二編の内容はまだほとんど構成されていない。次のB・17では、それから先の構想に入るまえに、第一部と第二部の対応、つまり客観性の視点と主体性の視点の対比が、『あとがき』執筆の基本的立場の確認の形で考え直されている。

「B・17 問題設定

(1) a 客観性が強調するのは——だれに対して語られるのかということである。たとえば神に対して。祈ることは、神に語りかけることである。

b 主体性が強調するのは——なにがいわれるのかである。たとい神の名が呼ばれるとしても、他のしゃれ好きの人たちの一人と立ち話をしないということ。

(2) a 客観性が強調するのは——なにがいわれるのかである。思考規定の総体。

b 主体性が強調するのは——どのようにそれがいわれるのかである。

無限の情熱が決定的なものであり、その内容が決定的なものではない。なぜならその内容がまさに情熱そのもののものだから。」

(1)と(2)の二つの対比がどのような関係にあるのか、これだけの文章で確定することはむずかしい。しかし(1)のbの主体性の立場が(2)ではaの客観性の立場になっていることから、(2)では客観性と主体性の対比がいわば第二位置に深まっており、問題の第二部第二編の主要テーマである主体的情熱の問題が(2)のbには相当明確に出ている。このあたりから、第二部の内容が具体的な形をとりはじめたと考えてよいであろう。

その上で第二部の構成と草案が、ほぼ次のようなプロセスでつくり上げられて行く。B・19の書込みみでは、さきのB・16のBの2の(2)、「人が信仰をもっている場合」とか、「再び罪に陥ることへの誘惑」などと計画されているもの

が、新しい章として3が立てられ、「事柄が主体的に（無限の関心をもって）とり扱われるというのは、なにを意味するか」という題に改められる。その下にいくつかの問題点を書きとめられている。たとえば、

「B・19、7客観的考察が強調点をおくのは、どのように人が関心をもつのか、またある人の永遠の幸いはその点にかかわっているということ、また誤謬の中にあることも最大の不幸であるということである。

B・19、8主体性は内面性であり、内面性は精神である。信じるということは、真であることに對する無関心な関係ではなく、そのことに對する無限に決定的な関係である。強調点がおかれるのは、関係ということである。」

この断片（B・19、110）には、その他の部分からも、今日の『あとがき』第二部第二編の内容が相当具体的に構想されはじめたことがあらわれている。

B・21からB・34までの草稿で、第二部第一編の内容が書き上げられ、また第一部の最初の草稿への手直しがなされている。その部分の立入った検討は、本稿の主題と直接関係はないので省略し、以下主題に関係のある点のみを指摘しておきたい。B・35は、第二部第二編第一章と第二章の1、2、3までの最初の草稿であるが、全体が「1 レッシングに捧げる感謝」の表題の下に入られられており、のちの第二章の1から3の部分は、表題の表現は多少違っているが、ほぼそのまま1の(1)、(2)、(3)として書かれている。B・36はそれについて、「(4) レッシングいわく、神もし……」という表題が、最終稿と同じ表現で出てくる。B・39はこの(4)の部分の内容であるが、この原稿の表紙には、『論理的問題』という表題が鉛筆で太く下線をひいて書かれているので、この段階でもまだ表題は変更されていなかったことがわかる。

B・40では、それにつづいて、第二部第二編のはじめの二章と付録の最初の部分がかかれていたが、それは「Bの2 主体的問題、あるいは問題と出会うためには、主体性はいかにあるべきか」との表題の下に書かれている。つま

りB・16、B・19にあったBの2と3のとの区分がなくなり、その内容はB・35、B・36、B・39でみたようにBの1の中に入れられている。また第一章、第二章は、a、bという表記になっている。B・41には「付録」の主要部分の内容メモがあり、B・42からB・52には、そこまでの部分の第二、第三稿が書かれている。B・53に「付録」が、最終稿とほとんど変わらない形で書き上げられている。B・54は、第二部第二編の第三章と第四章第一節までの草稿である。内容的には、最終稿とそれほど大きな相違はないが、第三章、第四章はやはり、c、dであり、第三章の1から4までの節区分は、それぞれ α β γ と表記されている。第四章の部分の草稿は節の区分も、その内の1、2、3などの節分けもなしに書きつづけられている。B・55からB・57は、B・54への追加訂正である。B・58からB・88までに、のこりの主要部分を書き上げられる。とくに「A 激情的なもの」以下の部分は、一〇ページ前後つつ小きぎみに草稿が出来上って行く。そこでは「A」「AとBとのあいだの中間頃」、「B」「Bへの付論」という最終稿の見出しがそのまま出てくる。

その次におかれているB・89～93は一まとめの原稿になっており、そこでさきにも述べたように表題の変更がなされている。すなわち、

「B・89 論理的問題

ヨハンネス・クリマクス著・S・キルケゴール刊行」

とあるのが次のページで

「B・90 哲学的断片」への結びとしての「単純なVあとがき

(精神であるが冗長なあとがき)

ヨハンネス・クリマクス著

コペンハーゲン、一八四五年ライツェル社刊」

と改められている。そして同じ冊子の次のページ(B・91)には、『大ヒippias』からの引用を表紙裏のモットーとすることが指示され、つづくページ(B・92、93)には「まえがき」の草稿がある。はじめにのべたように、これらの草稿はすべてU・D(日付なし)であるから、執筆時期の前後関係を最終的に確定することはできないが、すくなくとも、B・39の草稿で第二部第一編の草案がまとまる段階までは表題の変更はなされていない。「まえがき」が第一稿が仕上がったあとで書かれたとの推測が正しいとすれば、表題名の変更は、第一稿がほぼ全部出来上った直後になされたものと考えられる。しかしその次のB・95、96には、この新しい表題『あとがき』の下での、第一稿に対する内容目次がある。「結びとしてのあとがき、目次」とあって、第一部、第一章、1などが、A、a、§と表記されている以外は最終稿とほとんど同じであるが、第二部は

「B・95

B一 主体的問題 キリスト教の真理性に対する主体のかかわり

第一章 レッシングのこと

1、感謝

2、レッシングの可能的命題」

となっており、この2の中に、最終稿第二章の1、2、3、4の表題がそのまま(1)(2)(3)(4)として書かれている。さらに次のページには、B・95の第一章の内わけが次のように変えられている。

「B・96 1 レッシングに捧げる感謝

ある可能な弟子による

2 主体的問題——《問題》と出会うためには、主体性はいかにあるべきか

a いかにして主体的となるか

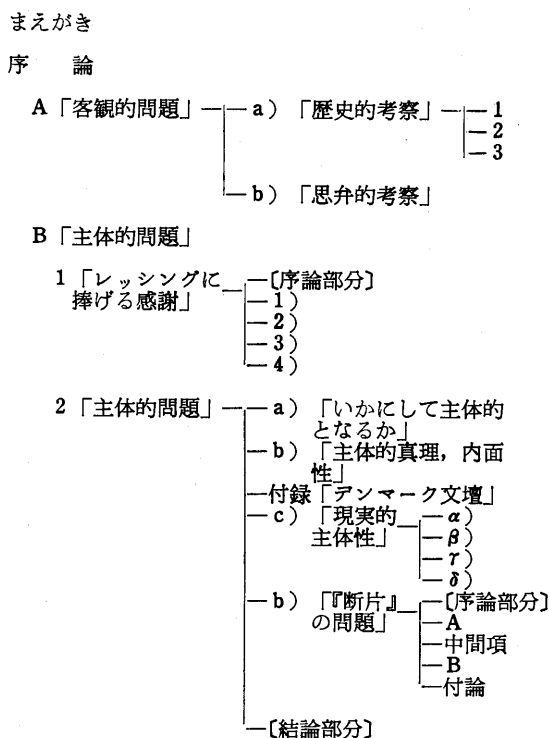
b 主体的真理、内面性。真理は主体性にあり

付録 文学における一つの同時代的営みへの願慮。

B・95の草稿はB・40より前の案であり、B・95はB・40よりあとであることがさきに述べたB・40の検討から明らかである。そうだとすれば、表題の変更は、第二部第二編の構想がまとまり、付録のはじめの部分までが書き上げられた直後であるとも考えられる。すくなくとも、第二部第二編の仕事がある程度すすんだのちであることは疑いない。とくにB・90の表題につけられた「精細であるが冗長なあとがき」という表現から考えると、おそらく、第一稿がほぼ完成してのちという推測が有力であるように思われる。

また章分けの表記は、各章の草稿がまとまった上で、印刷所にわたすための清書原稿になつてはじめて訂正される。(その訂正前の草稿の章分けを、部分的異同を調整してまとめてみると、ほぼ表2のごとくであると考えられる)。そこでまず、A、Bが第一部、第二部と改められる。B・20の断片に、Aを第一部と改めるとのメモがあるが、この断片は、第一稿が完成したのちのものであろう。この表記の訂正の理由はおそらく第二部第二編第二章第二節^{セクツイイオ}で、「A、激情的なもの」^{パストス}「B、弁証法的なもの」とか「AとBとのあいだの中間項」などという見出しがおかれ、「中間項」の部分では、この表記との関連で、問題の宗教性AとBという術語も生れたために、まぎらわしさを避けるためであらう。それにつれて、印刷のための清書原稿では、その他の表記もa、b、が第一章、第二章に、§1、

(表2) 『あとがき』(草稿)の構成



付 言
最初にして最後の言明

§2が第一編、第二編に、α)、β)などが1、2にというように、今日の全集の本文のごとくに改められている(表1参照)。

が構想され書かれている段階(B・13、15、B・25、B・27)では、第二部は今日見られるような形では構想もされていず、むしろ第一部と同じくらいの分量で片付くと考えているようである。そして、さきに見たように『哲学的断片』で実質的にはすでに明確にされた問題に「歴史の衣裳」を着せるという「単純な」『論理的問題』として論じられると考えていたのではないだろうか。この予想は、第一部「客観的問題」で、聖書論、教会論、教会史などの点から論じるところまでは一応うまく実現したのであるが、第二で、これを「主体的問題」として実存の視点から「いかにしてキリスト者となるか」という問いとのかかわりでとり上げようとすると、仕事は予想のごとく、自動的に論理

以上のような『あとがき』の草稿の成立過程の検討から、さきに述べた『あとがき』の構成のアンパランスの原因についての仮説は、ほぼ裏書きされたものと考ええる。すなわち第一部

の応用問題としては進まなくなる。ここにおける実質的な範疇が「キリスト者になる」ということであり「歴史の衣裳」がキリスト教の歴史性である以上、実存の主体性の問題は、そんなに単純な形では論じられない。そこから、第二部第二編第四章第二節における宗教性AとBの概念形成までの予期せざる展開が必要となってくる。さきに見たように、A、Bが第一部、第二部の表記のかわりに用いられており、それを草稿完成後に改めていることが、それを裏づけている。そのための二分法の章分けのシンメトリーはくずれ、あとへあとへと複雑になり、分量も長くなるという「精細であるが冗長な」あとがきが成立するに至ったと考えられるのである。草稿の検討から確認しうるのは、せいぜいここまでである。しかもこの立論の弱点は、すでに述べたように、これらの草稿がすべてU・D（日付なし）であり、絶対的な前後関係は直接的には確定できないという点である。しかし『遺稿』各巻末の「資料解説」にある紙質や書かれている状態の説明を参照し、『遺稿』編集者P・A・ハイベルとV・クルルの番号（B・13などとして示した）が、例外をのぞいてほぼ書かれた順序になっていることから、草稿の順序についての想定も、大きな異動はないものと思われる。もっとも、コペンハーゲン国立図書館のキルケゴール文庫でオリジナルの草稿と照合すれば、多少変更を必要とする点が出てくるかも知れない。したがって、ここから先は、内容の論理的展開そのものを検討してみなければ解明できない。

四 『断片』の問題

『あとがき』の課題は、『哲学的断片』において提起され、実質的には解決している問題に、そこで伏せられていた本来の名前、つまり「歴史の衣裳」を着せて、「いかにしてキリスト者になるか」という問題のしめくりをすることであった。さきに引用したマランチュクの表現でいえば、普遍的抽象的な形で論じられた事柄に個別的具体的な

衣裳を着せるという仕事である。したがってそれは、普遍的な実存の主体性と特殊・具体的な絶対的超越とのかかわりの問題を究明することにもならざるをえない。

『あとがき』においては、たいていの場合、超越者のことを、『哲学的断片』のタイトルページにかかれた「『断片』の問題」の用語にしたがって「永遠の幸い」(en evig Salighed)といっている。それが、時間内に生きる人間の実存または主体においてどのようにして実現されるかという形で考えられている。その問題は次のようなテーゼにまとめられている。

「永遠者にかかわる意識にとって、歴史的な起点が存在しうるか。そのような起点がいかにして歴史的興味以上の関心をひき起しうるのか。歴史的知識は永遠の幸いの土台となりうるか」(Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed; hvorledes kan et saadant interesse mere end historisk; kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?)。このテーゼは、正確にそのまま『あとがき』の「序論」に引用されている(S. V. Bd. 9, S. 18, 『著作集』第七卷三二ページ以下)。そして「キリスト教とは、それが歴史の出来事であるにもかかわらず、いや、むしろまさに歴史の出来事であることによって、単独者に永遠者とかかわる意識を呼び起こす起点たらしめた唯一無二の歴史的事件なのだ」という『断片』の言葉を引用し(S. V. Bd. 6, S. 98, 『著作集』第六卷二二二ページ、cf. S. V. Bd. 9, S. 18, 『著作集』第七卷三二ページ)、それについて、すでに前節でとり上げた次のような言葉がつづく。「その《問題》で問われていたものは、歴史の衣裳を着せてやると《キリスト教》ということになる。つまりキリスト教が問題の俎上にぼる。いやキリスト教即《問題》そのものである」(ibid.)。ここではまだ『あとがき』の課題は、論理的な応用問題、つまり『論理的問題』だという立てまえに立っている。

『あとがき』第一部と第二部第一編まで、つまり最初の段階で構想がほぼまとまった部分では、このような立場で論理が展開されている。すなわち第一部では、キリスト教の歴史性を、ヘーゲルの「世界歴史」という思弁的歴史性までを含めた偽りの歴史性、事実性とすりかえる立場が批判される。保守的正統主義教会の聖書絶対論、N・F・S・グルントヴィイに指導された偽りの改革運動が、かれの「使徒信条の独自の普遍妥当性」を発見した「比類なき発見」にもとづき、幼児洗礼を絶対化することによって主張している教会絶対論、またそのひとつのヴァリエーションとしての教会史絶対論、さらにそこから発展したデンマーク・ヘーゲル右派の思弁的「世界歴史」絶対論などが、いずれも「唯一無二の歴史的事件」としてのキリスト教の歴史性とはいえないことを論じている。⁽¹²⁾

この第一部の論述と第二部第一編のレッシングに関する部分は、前節の検討からも明らかのように、一貫して構想されている。『あとがき』のこの部分までは、G・E・レッシングの思想的立場を手がかりとして論が立てられている。すなわち「偶然的の歴史的真理は決して永遠の理性的真理の証明とはなりえず」とか「歴史的記録を永遠の真理の土台たらしめんとする移行は、一種の飛躍にはかならず」というレッシングの言葉の引用(S. V. Bd. 9, S. 80.『著作集』第七巻一六八ページ)は、『霊と力との証明について』(一七七七年)からであり、また「神もその右手に一切の真理を保ち、しかししてその左手には真理を追い求める唯一のたゆまざる欲求をば……握って、われにむかつて《選べ》と告げたもうたとするならば、われはうやうやしく神の左手にむかつてぬかずき、かく願ひまつるであらう。《父よ、これをば与えたまえ。……》」は『再抗弁』(一七七八年)からである。これらはともに、H・S・ライマールの聖書批評学の断片をめぐる「ヴォルフエンヴェッテルの断片論争」に関する論文からの引用である。ここでは立入った論証を省略せざるをえないが、キルケゴールは、ライマールの問題をめぐるレッシングと、その論敵で正統主義を代表するJ・M・ゲッツェとの論争(S. V. Bd. 9, S. 78.『著作集』第七巻一六三ページ、とくにその訳

注を参照)、さらに「飛躍」という概念を中心としてレッシングとF・H・ヤコービとの対論、それをめぐるヤコービとM・メンデルスゾーンとの文通、またその文通がライマールスの娘エリーゼ・ライマールスを介して行われたことなど (cf. *ibid.* S. 83 ff., 上掲書一七五ページ以下) をふまえている。つまりキルケゴールはここでは、啓蒙的理性主義のライマールスを左に、保守的ルター派正統主義のゲッツェまたはシューマンを右にして、両陣営を批判的に越える立場としてレッシングをおいている。それと重ねるようにしてクリマクス・キルケゴールは、キリストの出来事⁽¹³⁾の一切の歴史性を否定するD・F・シュトラウスからL・フォイエルバッハ⁽¹⁴⁾に至るヘーゲル左派を左に、熱狂的改革派であるグルントヴィ派から保守的正統主義までを含んだ教会絶対主義を右におき、それを批判的に越える地点に、実存の主体性の立場を設定している。

この基本的図式で、実存の主体性の立場に移行すれば、キリスト教の「唯一無二の歴史的事件」としての性格も明らかになり、この事件の中に含まれる啓示の超越的事実性と主体のかかわりも確定しようとキルケゴールは予想していたのであろう。しかし第二部第二編の仕事が進み第三・四章になるとこのような基本図式では片づかない問題があらわれてくる。Pap. VI B. 54 は、第四章第一節までの最初の草稿であるが、それへの付加であるB・55には、論述の内容に関して次のような反省を行っている。「永遠の幸いの時間内における実現がある歴史的事象 (noget Historisk)——これこそが問題である——にかかわるということ、この難関を私はいまこそ可能なかぎり解明しようとする力しなければならぬ」。それにつづいて、教会と劇場を混同する態度に対する批判、教会の儀式は二次的意義しかもたないことなどを述べている。このB・55に鉛筆で枠をつけて付加的に書かれた断片B・57には次のような論点^aが書かれている。「問題の難関を解明するためには、二重のことが要求されている。a 永遠の幸い、がなにを意味するか、ということに関する、真の観念、c 時間内、である、歴史的事象 (noget Historisk) とかかわりをもつために弁証法的

矛盾にたえる思考の情」。二重のこの内容がどうしてaとcなのかよくわからない。一行あけてaとその問題点が傍点なしでくりかえされており、さらに欄外に「b永遠の幸いを期待する際の弁証法的難関」とある。このabcの三点の関係も明確ではないが、第四章第二節の内容、つまり「A激情的なもの」と「B弁証法的なもの」の主題が明確になりはじめたことがわかる。

本稿では、紙数の関係で『あとがき』の、とくに第二部の論理の展開を立入って分析することはできない。しかしこのB・55、57などの反省と平行して、たとえば第二部第二編第二章には、「主体性が真理である」との見出しの下で、次のような問題の表現も出てくる。「このようにして、主体性ないし内面性こそ真理であるという定式に対して、さらに深く内面性に徹する表現が存在しうるのであるか。しかり存在しうる。主体性ないし内面性こそ真理であるという論が、主体性が非真理であるというところから出発する場合には」(S. V. B. 9, S. 173, 『著作集』第八巻四二二ページ)。それについて、その内容を次のように説明している。すなわち、思弁哲学も「主体性は不真理である」というが、それはむしろ「正反対の方向を目ざしている」主張であって、「客観性こそ真理である」というテーゼに至るための消極的なものでしかない。ソクラテスの立場でも「主体性が真理である」ということを理解しようとせず、主体性が客観的になるうとするときに主体性は不真理となる。しかしここでクリマクスⅡキルケゴールがいおうとするのは、それとは違って、主体性が主體的になることによって真理となろうとしはじめるときに「主体性が不真理である」との難関に直面するものである。さらにこの主体性のおち込んだ不真理は、「罪」だといわれ、「主体性が不真理である」とのテーゼから出発するとは「個人が罪人として生れた」(詩編五一・五)という事実、つまり原罪のことだといっている。またソクラテスの逆説に対して、これはさらに一段と内面化された「絶対的逆説」だともいう。この二重性がやがて宗教性AとBの二重性へと展開する。

ここでもう一つ注意しておきたいことは、このような視点の深化が行われたのちに、第二部第二編第四章第二節「問題そのもの」で、あらためて『断片』の問題をこの深化された視点からとり扱うことになって、その冒頭でこの「問題」をテーゼとして掲げた場合、その表現が『断片』のタイトルページと『あとがき』の「序論」における定式と違ってきていることである。ここでは次のように書かれている。

「個人の永遠の幸いは、時間内では、ある歴史的事象 (noget Historisk) とのかかわりによって決定される。さらにその歴史的事象は、その本質からいって歴史적となりえないもの、したがって歴史となるものには不条理によらなければならぬものが、その構成要素となっているという仕方である。」(Individets evige Salighed afgøres i Tiden ved Forholdet til noget Historisk, der ydermere er saaledes historisk, at i dets Sammen-sætning der er medoptaget, hvilket ifølge sit Vaesen ikke kan blive historisk, og alsaar maa blive det Kraft af det Absurde.) (S. V. Bd. 10, S. 80, 『著作集』第九卷一ページ)。「あとがき」の論述では、Bd. 9, S. 18 の定式と Bd. 10, S. 80 の定式は、同じものであることになっている。しかしこの二つの定式のあいだには明らかな相違点がみとめられる。

第一に、前者は三つの疑問文からなる問いの形をとっているのに対して、後者は「問題そのもの」といいながら、二つの主張文からなる答えの形になっている。第二に、後者には、前者にはない「個人」の語が入ってきており、前者の「意識」にかわっている。第三に、前者で「歴史的な起点」といわれていたのが、後者では「ある歴史的事象」(noget Historisk)という、具体的な出来事を暗示する言葉にかわっている。最後に、後者においては、「ある歴史的事象」の構成要素がさらに「立入って規定され、本質的とはなりえないもの」つまり「不条理 (det Absurde)」によらなければ歴史的となりえないものだ」といわれている。このような「激情的・弁証的」な二重性は、前者の問いか

らは予想されない。それが「個人」の実存の視点の確認とともにあらわれているのである。

それでは「『断片』の問題」がどうしてこのような新たな限定をうけなければならなかったのであろうか。それを次のように解釈することが許されるのではないか。すなわち、『あとがき』の課題は、すでに実質的には解決されていた「『断片』の問題」に「歴史の衣裳」を着せることであつた。しかしこの「歴史の衣裳」そのものが、不条理によつてしか歴史のとなりえない絶対的逆説としての、ある歴史的事象、つまりキリストの出来事に究極する歴史性であつたことから、この課題は自動的に解決できるような論理的問題ではなくなつてしまつた。『あとがき』第二部第一編までが書き上つた段階でこの本質的な困難が明らかにになり、それを解決するためには、ソクラテスの主体性でも、レッシングの主体性でも不十分となり、「主体性は不真理である」との反面を含む真理としての主体性でなくてはならなくなつてしまつた。第二部第二編では、このような実存弁証法的二重性をもつた主体性をたどる模索的論述がつづき、それが、第四章第二節における宗教性AとBの二重性にたどりつかざるをえなかつた。したがつて『あとがき』は、すでに出来上つた思想の論理を整然と展開した書物ではなく、むしろ、書きつつ手さぐりで模索している書物だと考える。そこに『あとがき』の構成のアンバランスの原因があつたのではないか、と解釈してみたい。

五　　む　　す　　び

このような解釈が可能だとすれば、そこからいくつかの思想の内容上の論点が導出される。たとえば、宗教性AとBというのは、一般啓示と特殊啓示には対応しない。むしろ「ある歴史的事象」という言葉が特殊啓示、つまりキリストの出来事を意味しており、その出来事の前に立たされた個人の主体の中に生起する実存弁証法的二重性に他なら

ない。したがって、この宗教性AとB、あるいは激情的なものAと弁証法的なものB、さらには『あとがき』第二部の全体が、「ある歴史的事象」の主体である超越的主体、つまりキリストと出会う人間の主体の実存的構造論だといわなければならない。そしてこのような主体性と超越の出会いと両者の関係を論じるのが、今日の形での『あとがき』すなわち『断片』の続編または第二部の枠を越えてしまつて「同一の方向を旨とする新たな試み、『断片』の《問題》への新たなアプローチ」とことわらざるをえなくなった『あとがき』の固有の主題なのである。そしてこの出会いによって、一方では主体性そのものも、「不真理であることから出発した真理という二重性、あるいは激情的なものAと弁証法的なものBの二重性を帯びざるをえなくなる。また他方では超越的主体のもつ歴史性も、客観的歴史学の対象となるような「歴史の衣裳」にとどまることはできず、不条理によつてしか歴史的となりえない絶対的逆説だといふことが明確になるのである。このような相互関係によつて主体性も真の主体性となり、超越的主体の絶対的超越性も確立されるというのが、『あとがき』の真意であると考えられる。したがつてここでは、主体性と超越性が二元論的に対立しているのではない。むしろ、真の超越としての「ある歴史的事象」の「唯一無二の歴史性」と出会うことによって、真の主体性と真の超越性の弁証法的関係が確立するのである。

『あとがき』の思想的内容を、このように理解することが可能であるとすれば、そこから、一において述べた『あとがき』の問題」と呼ばれた議論についても、ある批判と態度決定が可能になると考える。また『あとがき』そのものの論述とその論理の展開も、ここに骨組みだけを素描した解釈を許すのかいなかについても、もっと立入った検討が必要である。⁽¹⁵⁾しかしこれらの問題は、稿を改めて論ずるつもりである。

注

(1) S. Kierkegaard: Samlede Vaerker, Udg. af A. E. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, 3. Udgabe, Gyldendal, 1964, Bd. 18, S. 106, 113, 140; cf. S. 87. 『キルケゴール著作集』(白水社版)第十三卷一六三、一七一、一九五ページ

参照、以下著作からの引用は、たとえば S. V. Bd. 18, S. 106, 『著作集』第十三卷一六三ページというようにする。

(2) *ibid.* S. 66, なお『わが著作活動について』は、前注にある『視点』(一八四八年)の内的体験の告白に関する部分などを省略した、骨組だけからなる覚書きで、一八五一年に刊行された。

(3) *ibid.* S. 89, 「二重性」という概念は、『あとがき』においても重要な概念として用いられており、「真理は二重性である」(S. V. Bd. 9, S. 158)ともいわれる。

(4) *cf.* Pap. W., A. 121, (1847. Jan.) 拙稿「実存の三段階と倫理の問題」『理想』一九五五年十一月号、四八ページ以下参照。

(5) *cf.* E. Hirsch: Kierkegaard-Studien, Bd. III, Güttersloh, 1933, S. 202, (S. 804)

(6) *cf.* R. Thorne: Kierkegaard's Philosophy of Religion, Princeton, 1848, Chap. W, p. 189.

(7) 拙稿「実存の三段階と倫理の問題」『理想』一九五五年十一月号、四八ページ以下参照。

(8) G. Malantschuk: *Dialektik og Eksistens hos S. Kierkegaard*, København, 1968, S. 268 ff., S. 282 ff. *cf. eng. Trans. by H. V. and E. H. Hong: Kierkegaard's Thought*, Princeton, 1971, P. 281 ff., P. 297 ff.

(9) デイムとアンツの論争については、拙稿「キルケゴール——神学における実存弁証法の位置——」金子武蔵編『キリスト教』(一九六八年、理想社)一三九ページ以下に所収。とくにその第三節を参照。

(10) E. Tietzsch: Kierkegaards Glaube, Gütersloh, 1964, H. M. Garelick: *The Anti-Chintianity of Kierkegaard—A Study of Concluding Unscientific Postscript—Hague*, 1965.

(11) 次の第三節の主要な資料となるのは、Søren Kierkegaards *Papier, Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup*, Gyldendal, 1968, Bd. W, W. に収録されている『あとがき』関係の遺稿である。そのうち Pap. W, B. 13—99 は、一八四五年十二月三〇日に Bianco Luno 印刷所に最初の原稿がわたされるまでの草稿であり、Pap. W, B. 74—92 は、それ以後に書かれた訂正および追加の草稿である。

(12) この部分の背景については、渡部光男『キルケゴールの研究』(保坂出版、一九六九年)が、くわしく分析している。本稿では、この点についての立入った検討は省略せざるをえない。

(13) キルケゴールが、「飛躍」の概念をめぐるレッシングラの議論に注目したのは、シュトラウスの『キリスト教信仰論』(一八四〇—四一年)によることについては、『著作集』第七卷一九二ページの訳注参照。

(14) フォイエルバッハが、正統主義的に固定化したキリスト教に対する「嘲笑者」としてもつ意義については、S. V. Bd. 10, S. 275, 『著作集』第九卷三八三ページ参照。

(15) この点については、大谷長『キエルケゴールにおける真理と現実性』、一九五八年 創文社刊がある。その他、先にあげた書物の内容の検討も、本稿では省略せざるをえない。

伊勢神道神学発生の一基盤

鎌田純一

伊勢の神宮に対する衆庶の信仰は、院政時代に隆盛をきわめた熊野信仰という集団ファンティシズムの基礎の上に、新政権樹立に成功した源頼朝が、また一大信仰家として伊勢を崇拜し保護したことに導かれ醸成されて行ったものとみられる。而してそのあと次第に形成され大成して行った伊勢神道神学も前代より習合した密教教理の影響、またシナ思想の影響もあるが、それより頼朝の信仰とその主張、その神祇行政を基盤として形成されて行ったとみられる点が多いようにみられるのである。いま、それについて概観的にみるとともに、その鎌倉時代の伊勢神道神学について、それは外宮祠官により、一つには外宮の祭神を天御中主神、また国常立尊と詐称し、外宮が内宮より優位乃至同等と主張せんがために樹立されたと唱えられる通説について考察を加えその非を指摘してみたい。

伊勢の神宮への庶民の参拝は、いつごろから盛んになったのであろうか。「太神宮諸雜事記」に承平四年（九三四）九月神嘗祭のとき、「参宮人十万、不論貴賤」とある。しかし、その数を正確なものとみることは出来ず、それが既に当時庶民の参拝がある程度存したことの表現とみても、当時の神宮の状況、また社会状況等よりして、それは遙か遠隔の地よりの参詣者が多くあったことを示すものとは判断し難く、全国的な庶民の参拝はそれより大分時代を下ったのこととしなければならぬであろう。「神宮雜例集」卷一に永久四年（一一一六）九月廿四日の注進状をのせてい

るが、なかに「宮河洪水。参宮人倫競乗小船渡越程。」とある。即ち、神宮への入口の宮川が洪水で、多くの人々が漂流し、難にあったことを記しているが、この頃でもまだまだ他地方よりは、それ程多くの参宮人はなかったとみなければならぬのではなからうか。その永久四年頃には既に摂関政治にかわつて院政がなされていたが、藤原氏の勢力の衰えとともに、その束縛を逃れて上皇方が比較的自由に社寺参詣をなされるようになった。また丁度その頃、社会不安の世相とともに末法の危機感が流行し、人々はために浄土を求めて観音信仰を盛んにさせたが、華嚴經入法界品に説くところより、南方補陀羅迦山に憧れ、それを具体的に京よりしての南、熊野三山になぞらえ、そこへの信仰を深めた。熊野は古くより一つの特別な憧憬をもつてみられた地とみられるが、奈良末期より平安初期頃に既に山嶽仏教の一つの行場としてみられたようであり、⁽²⁾のち宇多法皇の御幸のあと、浄蔵が更に行場開発をなし、⁽³⁾識者に注目され始め、花山法皇の御幸を経てかく院政期末法の不安とともに愈々注目され始めたものとみられる。而して白河上皇が、永久五年（一一一七）の秋御幸されてよりあと、年中行事の如く御幸なされるとともに、貴顕がこれに続いて急激に発展し、遂に蟻の熊野詣と云われるまでに多くの人々の信仰をあつめた。その発展は、先述の如く一には藤原氏の勢力の衰えとともに上皇の御幸の自由になされるようになったこと、二つには物詣の風が当時かなり流行して来た⁽¹⁾ことに加えて、当時の人々に末法の不安があり、浄土信仰が広がり、それらが基礎となつて発展したとされるが、更にそれに加えて、日本人の集団ファナティシズムがそのような現象を生じさせたのであろう。何か一つのブームとも云われる社会的現象がおこったとき、その列に遅れずとする群集心理は、殊に日本人に強いようであるが、そのような性格がこの場合それまでにない大きな民族的経験としておこり、それが大きく作用して熊野信仰を高めたものとみられる。その上皇の信仰にも白河上皇、鳥羽上皇、後白河上皇、後鳥羽上皇でかなりの差がみられるが、またその上皇・貴顕にならつての庶民の熊野詣にも各々差があり、全般的にみると深い信仰心に発するといふだけでなく、流

行に追隨する心理が働いていたようにみられる。本来的に末法の不安よりする観音信仰もあったであろうが、そのようなファナティズムに対する民族性がこのときに顕著に出て、それが大きく作用して、熊野信仰を斯く隆盛にさせたとみられるのである。

さて、そのようにして熊野信仰が隆盛をきわめたが、熱心な一部は別として、ただ一種のファナティズムと呼べるような大半衆庶の追隨的信仰では殊に当時の現実生活は解決し満足させられるようなものではなかった。従来の摂関政治が衰退して院政がなされたものの保元・平治の乱以後の世相は、たよるべき權威、政治的權威に不安があり、経済的にも落着かず、ために、現実にも所領を安堵し、生活不安をなくす一つの權威の出現を待ち望んでいたのである。例えば関東武士団の中心をなす豪族領主層も、その所領安堵を強力に保証するような權威の出現を望んでいたのであった。摂関家よりも、院よりもより信頼できる一權威の出現をである。そのようなときに源頼朝が出現したのである。一介の流人の身から兵を挙げたとは云え、源家の嫡男、貴種としての頼朝は、時機的にも、血統的にも、人々に待望され出現したのであり、また要領よく関東武士団のその要望によく応えて所領を安堵し、その既得權を保証し、更に院の信頼も得て、次第にその不安な世相を落着かせて行つたのである。⁽⁵⁾その頼朝がかく武將として力を發揮し政治家として着実な治政をみせるとともに、その経歴よりしてか、深い信仰家としての彼は、宗教行政の上に、殊に神祇行政の上にも大きな足跡を残し、またその信仰を基盤とした一思想家と云っても過言ではないほどの影響を時代に与えているのである。頼朝の出現は、日本人の信仰の大勢に大きな影響を与えたと云えよう。頼朝が伊豆配流の間に観音信仰を有していたことは、吾妻鏡により知られるところであるが、それも極めて深いものであった。その頼朝が治承四年（一一八〇）八月挙兵してより、逐次その兵力を固めて行つたが、その初期に熊野に熱意を示すようなことはなかった。彼自身神仏に大きな崇敬心を有し、具体的に伊豆・箱根権現、三島神社、鶴ヶ岡八幡宮などを崇敬

したが、その勢力範圍との地理的關係もあり、直ちにはそれまで大きな信仰を集めていた熊野三山に対し直接格別の崇敬を示すことはなかった。当時熊野三山は大勢の僧徒を擁して居り、その去就も知れず、むしろ頼朝にとってそれは敵視すべき存在であつた。⁽⁷⁾ よってそれと信仰的にも結びつく余裕がなかったとも云えよう。それに反して伊勢の神宮には、その挙兵の初期より特別の崇敬心を示したのである。頼朝は、のちに東大寺の再建にも意を用い、その落慶供養には自ら参列している⁽⁸⁾ので、神社寺院それぞれの雄には格別の意を用いたものかとみられるが、それはまた結果かも知れない。ともかくもその初期に頼朝は懸命に神宮に祈願したのである。

治承四年（一一八〇）九月石橋山の合戦に敗れたあと頼朝は安房国へ渡ったが、その十一日、

武衛巡見安房国丸御厨^二給。丸五郎信俊為^二案内者^一候^二御供^一。当所者。御囊祖予州禅門平^二東夷^一給之昔。最初朝恩也。左典厩令^レ請^二廷尉禅門御讓^一給之時。又最初之地也。而為^レ被^レ祈^二申武衛御昇進事^一。以^二御敷地^一。去平治元年六月一日。奉^レ寄^二伊勢太神宮^一給。果而同廿八日補^二藏人^一給。而今懷旧之余。令^レ蒞^二其所^一給之處。廿余年往事。更催^二数行哀涙^一云々。為^二御厨之所^一。必尊神之及^二惠光^一給敷。仍無^レ障^二導于宿望^一者。当国中立^二新御厨^一。重以可^レ寄^二附彼神^一之由。有^二御願書^一。所^レ被^レ染^二御自筆^一也。（吾妻鏡）

とある。即ち、その挙兵の初め、まだ何の勢力もたくわえぬ時に、先ず先祖にゆかり深い安房国丸御厨に立ちそこで懐旧の念にふけるとともに、伊勢の神宮に祈願し、重ねて新御厨を寄進すべきことを誓っているのである。この神宮に祈願しているところ、頼朝の信仰をよく示しているものと云えよう。それより一年半ののち、寿永元年（一一八二）二月八日には、

被^レ奉^二御願書於伊勢大神宮^一。大夫属入道善信獻^二草案^一。是為^二四海泰平万民豊楽^一也云々。（吾妻鏡）

とみられるが、そのときは鎌倉権五郎景政の孫義景を神宝奉行とし、砂金、神馬を献上のため出発させているのであ

る。その願文のなかに、

神事遺如在_仁奉_レ崇_天。正法乃遺風遺令_レ継_年。縱雖_三平家_一毛。雖_三源氏_一毛。不義遺被_レ罰志。忠臣_{遺被}實志賜_倍。兼又古

今乃例遺訪_天。二宮_仁新加乃御領於申立_天。(中略)皇太神此状遺令_三照納_一。上美始_レ自_三政王_一免。下毛迄_三于百司民庶_一天。

安穩泰平_仁令_レ施_三惠護_一天。頼朝加伴類_仁臻_乃天。夜乃守利_仁日乃守利_仁護幸倍給_倍止恐_天恐_天毛申_天申_久。

との如くある。ただ伊勢の大神に祈願斯く神明の照覽、審判を願ったのである。頼朝はこのように祈願しただけでなく、神宮の神領について、格別の意を払った。それは単なる政策ではなく、その敬神の念より出たものであった。その御厨新設、安堵には格別の意を用いたのであった。吾妻鏡文治二年(一一八六)七月朔日の条に、

伊勢国林崎御厨。被_レ止_三地頭職_一訖之由事。今日所_レ被_レ仰_三遣左中弁光長之許_一。為_三奏聞_一也。

大神宮御領林崎御厨事。可_レ令_レ停_三止武士之知行_一之旨。成_三下文_一。謹以進上之候。恐々謹言

御判

七月二日

謹上 頭左中弁殿

との如くあり、更にまた、文治三年(一一八七)六月二十日の条に、

伊勢国没官領事。加藤太光員随_レ令_三注進_一之。被_レ補_三地頭_一之処。彼輩於_三太神宮御領_一致_三濫行_一之由。自_三所々_一有_三其訴_一之間。宜_レ令_三停止_一之由。今日被_レ定_下。其状云。(略)

との如くある。かく頼朝の神宮神領に対する態度、それは徹底したものであった。神宮御領を押領し、その存在を危うくするものがある場合、如何に信頼する部下の場合と雖も容謝せずそれを検断し、それが頼朝の勢力の及び難い権

門の場合には、その裁下を院に仰ぎ、いづれも神宮側に有利な如く計つたのであった。この頼朝によって、神宮は經濟的に安定することとなつたが、更に頼朝にならつて、その部下も、神宮に神領を寄せ信仰するに至つたのである。この頼朝の態度が時代の趨勢とともに熊野信仰に代つて伊勢信仰を隆盛にさせる重要な要因となつたと云えよう。院政期に庶民は、末法の影響もあり上皇方の御熱心な崇敬のこともあつて熊野へのファナティズムを有していたが、末法の不安の時代も過ぎて新時代を迎え、頼朝の勢威とともにその専らに崇敬するところが、伊勢の神宮なることをみると、またファナティズム的に神宮に関心がうつり、その神宮がやはりわが国最貴の宮居たることから、それへの信仰が冷静に醸成されて行つたものとみられる。つまり、衆庶の伊勢信仰は、末法思想を基盤とし、また現実の社会不安とともに急激に發達した熊野信仰に代り、その末法の不安が去り、現実の生活不安を解消する頼朝の権威をみつめ、その頼朝が懸命に崇敬する伊勢に対して、信仰を持つに至つたのであらう。

さて、かく頼朝の権威、その信仰、その行政よりして伊勢信仰發達の基盤が出来たが、またその頼朝の信仰態度よりして、伊勢の神宮祠官に仏を退け、本来の式目を守り祭儀を嚴修する根底を得さしめたことがみられる。頼朝は治承四年（一一八〇）十月、安房より武蔵を経て鎌倉に入つての十二日、

為_レ崇_二祖宗_一。点_二小林郷之北山_一。構_二宮廟_一。被_レ奉_二遷_二鶴岡宮於此所_一。以_二專光坊_一暫為_二別当職_一。令_二景義執_二行宮寺事_一。（吾妻鏡）

とあるように、その鶴岡八幡宮を奉斎するに當つて、走湯山の専光坊良遷を別当職として當らせるようなところもみられるし、その鶴岡八幡宮に於て放生会を始め一切経供養并兩界曼荼羅供、最勝講、大仁王会などを始めていることも事實であり、その神仏習合の時代にかかることをなしたのは当然とみられる。しかし又一方頼朝自身、神社・寺院はそれぞれに区分し、熊野信仰の如き形でなく、神を神とし、仏を仏としてみていたとみられるのである。それは神

宮自体の姿勢によるものであったかともみられるが、ともかく頼朝は全般的に神社・仏寺を区分していた。例えば吾妻鏡寿永三年（一一八四）二月二十五日の条に、頼朝が朝務について泰経に意見を具申したことを記しているが、なかに

朝務事。武衛注御所存。条々被_レ遣_ニ泰経朝臣不許_ニ云々。其詞云。

（略）

一、諸社事

我朝者神国也。往古神領無相違_ニ。其外今度始又可_レ被_ニ新加_ニ敷。就_レ中。去比鹿嶋大明神御上洛之由。風聞出来之後。賊徒追討。神戮不_レ空者敷。兼又若有_ニ諸社破壊顛倒事者。随_ニ功程_ニ。可_レ被_ニ召付_ニ処。功作之後。可_レ被_ニ御裁許_ニ候。恒例神事。守_ニ式目_ニ。無_ニ懈怠_ニ可_レ令_ニ勤行_ニ由。殊可_レ有_ニ尋御沙汰_ニ候。

一、仏寺門事

諸寺諸山御領。如_レ旧恒例之勤不_レ可_ニ退転_ニ。如_ニ近年_ニ者。僧家皆好_ニ武勇_ニ。忘_ニ仏法_ニ之間。行徳不_レ聞。無_ニ用枢_ニ候。尤可_レ被_ニ禁制_ニ候。兼又於_ニ濫行不信僧_ニ者。不_レ可_レ被_ニ用_ニ公請_ニ候。於_ニ自今以後_ニ者。為_ニ頼朝之沙汰_ニ。至_ニ僧家武具_ニ者。任_ニ法奪取_ニ。可_レ与_ニ給於追討朝敵_ニ官兵_ニ之由。所_ニ存思給_ニ也。

以前。条々事。言上如件。

寿永三年二月 日

源 頼朝

との如くみられる。ここに一応形式的に神社・仏寺二者を厳然と区分していることがみられよう。殊にその中の恒例神事。守_ニ式目_ニ。無_ニ懈怠_ニ。可_レ令_ニ勤行_ニ由。殊可_レ有_ニ尋御沙汰_ニ候とあるこれは伊勢などに式目を守り仏事を別として自信もって勤行させたことと考えられるのである。この点注目すべきことであろう。またこれが伊勢神道神学に影

響するところとみられるのである。

さて、さらに、ここに挙げたその吾妻鏡の記事に我朝者神国也と記しているところに注目したい。頼朝は、その時代にかく唱えたのである。これについて或いは吾妻鏡がのちの編纂物故、果して頼朝がその時代に唱えたか否か疑われるかも知れぬが、それだけでなく、同時代の九条兼実の日記にも頼朝の政策として、その寿永二年（一一八三）十月四日の条に、

一 可_レ被_レ行_ニ勸賞於神社仏寺_ニ事

右日本国者神国也。而頃年之間。謀臣之輩。不_レ立_ニ神社之領_ニ。不_レ顧_ニ仏寺之領_ニ。押領之間。遂依_ニ其咎_ニ。七月廿五日忽出_ニ洛城_ニ。散_ニ亡処所_ニ。守_ニ護王法_ニ之仏神。所_ニ加_ニ冥顯之罰_ニ給_ニ也。全非_ニ頼朝微力之所_ニ及_ニ。然者可_レ被_レ行_ニ殊賞於神社仏寺_ニ候。近年仏聖燈油之用途已闕。如_レ無_ニ先跡_ニ。寺領如_ニ元_ニ可_レ付_ニ本所_ニ之由。早可_レ被_ニ宣下_ニ候。

との如く、ここにもその頼朝の述べるところとして記されるのをみると、頼朝自身にかかるわが国を神国とみる觀念のあったことが知られるのである。このわが国を神国とみる觀念は日本書紀、三代実録などにもみられるし、殊にまた平安末期に盛んになったものとみられるが、その道統の上に頼朝がかく強調したのである。それは保元物語、平家物語などにもみられるが、この頼朝の主張したところ、これが又時代思潮としての神国の觀念を昂揚したものとみられるのであり、それが伊勢神学形成にも影響があったとみられるのである。

次にその時代に国民信仰にかかわる大きな事件がおこっている。即ち三種の神器にかかわる事件である。その一は、頼朝の命令を受け義経が追討した例の壇の浦の源平合戦終結時に於ける大事である。吾妻鏡文治元年（一一八五）三月廿四日の条に、その時の模様が詳しいが、中に、

及_二午刻_一。平氏終敗傾。二品禪尼持_二宝劔_一。按察局奉_レ抱_二先帝_一。共以没_二海底_一。

とある。即ち安徳天皇は西海へ走られる時、三種神器をとともに捧持されていたのであり、その壇の浦で入水するとき、御劔は海中に没したのである。これは大変な不始末と云わねばなるまい。而して更に

其後軍士等乱_レ入御船_一。或者欲_レ奉_レ開_二賢所_一。于_レ時兩眼忽暗而神心惘然。平大納言_{時忠}。加_二制止_一之間。彼等退去訖。是尊神別躰。朝家惣持也。神武天皇第十代 崇神天皇御宇。恐_二神威同殿_一。被_レ奉_二鑄改_一云々。後朱雀院御宇長曆年中。内裏焼亡之時。円規己雖_レ虧。平治逆乱之時者。令_レ移_二師仲卿之袖_一給。澆季之今。猶顯_二神變_一。可_レ仰可_レ恃焉。

と記している。そして、その壇浦合戦注進状が、その四月十一日に頼朝のもとに届いているが、その中に

内侍所神璽雖_二御坐_一。宝劔紛失。愚慮之所_レ覃奉_レ搜_二求_一。

とある。そして、その内侍所即ち御劔と御璽は廿四日に京都に帰京されたが

賢所神璽令_レ着_二今津辺_一御。仍頭中将通資朝臣参_二其所_一。入_レ夜。藤中納言_{経房}。宰相中将_{兼通}。権右中弁兼忠朝臣。右少将範能朝臣。藏人左衛門権佐親雅等。参_二向桂河_一。大赦之後。經_二朱雀大路并六条_一。自_二大宮_一入_二御待賢門_一。渡_二御宮朝所_一。此間。大夫判官義経着鎧供奉。候_二宮東門_一。看督長着_二布衣_一。取_二松明_一在_二前_一云々。

とある。これを更に玉葉をみると、その四月五日前後に、旧儀を訪ねそれに対して不敬のないよう懸命に当り奉迎している様相が知られる。⁽¹⁰⁾ また愚管抄巻五にも、

神璽内侍所ハ同キ四月廿五日ニカヘリイラセ給ニケリ、宝劔ハ海ニシヅミス。(略)宝劔ノ沙汰ヤウノ_二ニ有シカド。終ニエアマモカツギシカネテ出デコズ。其間ノ次第ハイカニトモ書尽スベキ事ナラズ。タダラシハカリツベシ。

と記すが、更にまた、

抑コノ宝劔ウセハテヌル事コソ。王法ニハ心ウキゴトニテ侍レ。是ヲモ心得ベキ道理定メテアルラント案ヲメグ
ラスニ。(略)

と記し始めてあと、その道理論を展開している。これは当時の国民に広く知られ、大きな影響を与えたものとみられる。その神器について更に寿永二年(一一八三)八月二十日、安徳天皇が西海に赴かれているまに、後白河法皇が後鳥羽天皇を踐祚させられたが、玉葉に

不_レ得_二劔璽_一踐祚之例、希代之珍事也。⁽¹¹⁾

とある。そのあと京中の不穩の状況もあつて、兼実は、

只我朝滅亡、其時已至歟、法皇敢不_レ知_二国家之乱亡_一、近日被_レ始_二大造作_一云々、院中之上下、歎息之外無_二他事_一歟、誠仏法王法滅尽之秋也。⁽¹²⁾

と歎息するのであり、また、その即位式について、

抑、不_レ受_二劔璽_一、蹈_二天下之位_一例、人代以来曾無_二蹤跡_一。依_下一日不_レ可_レ空_二宝位_一。於_二踐祚_一者被_二忿行_一。雖_二理可_レ然_一。至_二于即位之時_一。猶試可_レ有_二此沙汰_一。非_二舊遺_一無_レ例之恨。殆可_レ為_二招_レ乱之源歟。用_レ玆暨延_二引大札_一。試被_レ待_二三神_一如何。此条定叶_二神明宗廟之靈意_一。自有_二鏡劔璽符之帰来_一者歟。若然者。須_レ指_二彼期_一殊有_二祈請_一也。凡朝廷大事。莫_レ過_二劔璽紛失_一。而君臣共不_レ歎_二此事_一。去十月廿六日以後。天下之事雖_レ多。至_二于此条_一者。一切如_レ無_二沙汰_一。賊徒盜逐電了。実計略雖難_レ及。志之所_レ之。或致_二祈請_一。或廻_二籌策_一。殆可_レ被_レ忘_二他事_一之處。已不_レ被_レ重_二此大事_一。冥鑒有_レ恐歟。早定_二即位之期_一。彼以前。無_レ為無事。可_レ有_二彼帰来_一之由。付_二内外_一。可_レ有_二祈願_一之由。中心所_二庶幾_一也。然而不_レ能_二上疏_一。今就_二此聖問_一。達_二愚意_一許也。⁽¹³⁾

との如き意見を述べるのである。しかし、その意見は入れられず、元暦元年（一一八四）七月廿八日即位式が行われた。兼実は、

此日有_二即位事_一。依_二治暦四年例_一。於_二太政官正庁_一被_レ行_レ之。抑相_二待劔璽歸来_一。可_レ被_二遂行_一哉否。予被_レ問_二人々_一。依_二摂政及左及臣等_一。申_レ不_レ備_二劔璽_一踐_二天子之位_一。異域雖_レ有_レ例。我朝曾無_レ蹤。然而依_レ勸慮并識者等。議奏。不_レ知_二天意_一不_レ測_二神慮_一。所_レ被_レ行。只以_レ目耳_{（14）}。

との如く歎じたのである。

このようなこと、つまり後鳥羽上皇が、安徳天皇が西海へ三種神器とともに走って居られたため、全くそれまでには異例のこととして、神器のないままに、即位されたこと、このことは先述の安徳天皇が壇の浦で源氏の追撃をうけた平氏とともに入水されたとき、神器の一つ劔が海中に没し紛失したことともに当時の人々に大きな衝撃を与えられたであろうし、また改めて神器の尊厳を認識させたのであろう。歴史上他に例の少ない機会が重複したのである。よってこれにより当時の人々にその本来あるべき姿を希求せしめたところ実に大きいものがあったことが知られる。而して、兼実に斯く歎じさせたこの事象は、兼実と緊密な連絡を有した頼朝も同様にみたことと察せられる_{（15）}。

さて、以上みて来たような頼朝という一人物像をめぐる時代的、社会的基盤の上に、伊勢の神宮に対する庶民の信仰が高まり、また、その伊勢神道神学の基盤が固まって来たのである。即ち源頼朝の神宮に対する格別の崇敬心、また神仏それぞれ本来あるべき形としての維持、また信仰、さらにわが国を神国と唱えるその思想、而してそれを基礎としての行動、また一方後鳥羽上皇の即位と壇の浦合戦に関連しての神器の尊厳に対する改めての認識、かかるものが庶民に大きな影響を与えたことが先ず考えられる。

大衆は末法の不安、世相の不安定のなかに新勢力を待望していたが、そこへ、武家政権が確立し始めたのであり、その新勢力の中心の頼朝には大きく注目したが、その信仰、それは先ず御家人に大きな影響するところをみて、更にそれを自らのものとし大きな範圍へと拡がるのに、それ程時間がかからなかったものとみられる。庶民は先に熊野に對して大きな関心を示したが、後白河法皇の熱心な熊野御幸のあとは、後鳥羽上皇も御幸されたものの、もはやそれほどの影響もなく庶民は専ら伊勢へと眼を向けたことがみられる。静かな轉換であつたかも知れないが、そこには前述の如き諸要素が原因として錯綜していたのである。庶民の伊勢信仰の基盤は、その時代的背景とともに、頼朝の出現、それも単なる武將としての頼朝でなく、皇室を崇敬し、更にその祖をまつる神宮を第一として信仰する頼朝、わが国を神国と呼称する頼朝謂わば大きな信仰家頼朝の出現を機に形成されて来たのであつた。

また伊勢の神宮は頼朝の寄進し、安堵した神領を基礎として財政的にも安泰となり、一方平安時代以来の私幣禁断のことから中間に立つ御師の必要があつたが、それが次第に大幅にその活動したことよりして更に信仰者を拡大して行くのであつた。かくて神宮祠官の生活も保証され、身分も安定して、落着きを得たとき、その大きな国民信仰の上に時代的な要求をうけて、神宮学、またそれを基礎とした神道神学が樹立されて行つたのであつた。それは当然の帰結でもあつた。祠官たちは、京都文化とも連絡あつて、和漢の古書もよく手許にし、それをよくこなしていたが、その上に立つて神宮学、伊勢神道神学を樹立して行つたのであつた。

伊勢神道神学、それは鎌倉時代中期に樹立されて来た。その時代初期より、いわゆる神道五部書「天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記」「伊勢二所皇太神御鎮座伝記」「豊受皇太神御鎮座本紀」「造伊勢二所太神宮宝基本記」「倭姫命世記」のほか「神皇実録」「神皇系図」「天口事書」等々の書が編纂されたが、それらをうけて、度会行忠が「伊勢二所太神宮神名秘書」「古老口実伝」などを著わして、それを大成し、更に度会家行が「類聚神祇本源」「神祇秘鈔」

「瑚璉集」などを著して發展させ、また慈遍が「豊葦原神風和記」「旧事本紀玄義」などを著わして、その深みを増して行つたが、その基盤に、源頼朝の信仰乃至思想が基礎的に影響されているとみても、あながち無理ではないであらう。勿論それらの書は、日本書紀、古事記、古語拾遺、先代旧事本紀などの古典のほか、神宮の古記録、古伝承、さらにシナの諸書を基礎として説いたものであり、思想的に老莊思想、儒教、陰陽の易理、密教の金胎両部の思想の入っていること、これまでも指摘されている通りである。しかし、それだけでなくそれらとともに、頼朝の信仰、主張が直接に間接に影響しているのではないかとみられるのである。その第一に例えば「倭姫命世記」のなかに倭姫命の託宣としてであるが

吾聞。大日本国者神国^一幸利。依^二神明之加被^三。得^三国家之安全^二。依^三国家之尊崇^二天。増^三神明之靈威^二須。

とあるその神国なる觀念、それは「伊勢二所太神宮神名秘書」の冒頭に

夫日本者神胤也。

とある觀念とも共通し、先掲の如く頼朝が強調して以後、繼承されここに及んだところともみられよう。神国なる語が日本書紀に初見してより平安時代の書にもみられるが、その道統の上に頼朝によりて改めて強調され、その信念のもとに行動したことが、この伊勢神道書に影響を与え記されてきたとみられないかとのことである。神宮祠官と初期に於ける鎌倉幕府、また御家人との関係よりして、それは決して無理な推測ではないであらう。

第二に源頼朝によつて主張された神社、仏寺の区分よりして式目を守つての祭儀の勵行である。例えば御鎮座伝記のなかに仏法言忌を記し、「屏^二仏法之息^一。崇^三神祇^二。」とあり、すべて仏法を避け式目を守ろうとしていることがみられるが、これは他書にも通じ全般的な大きな特色である。なかに斯く仏法を退けようとしながら仏典用語を借用していることもみられる。その思想を援用している点もみられる。しかし、その仏教は仏教として承認しながらも、そ

れを避け、それと一線画して純粹なる神道、神道神学を求めようとしたところの基礎に頼朝の思考型式が無関係とすることは出来ないのである。つまり頼朝により区分してみられた神社側として、式目を守って自覚し、神仏習合の変則的な形から脱して、神国本来の姿に復そうとしたことがみられる。それは神本仏従というようなものでなく、仏教は仏教としてその存在は認めながらも、神道、神社とは一線画したものとしての観方である。

前記引用の倭姫命世記の後半部分「依^二神明之加被^一。得^二国家之安全^一。依^二国家之尊崇^一。増^二神明之靈威^一。」との表現構造は「貞永式目」の、

一、可^レ修^二理神社^一、専^二祭祀^一事

のなかの、

右神者依^二人之敬^一増^レ威、人者依^二神之德^一添^レ運。

とあるそれと共通するものを有して居り、そこにも当時の時代的な論理表現とみられる中にも何か直接的なその影響をしのばせるものもあるのである。

つぎにこの伊勢神道諸書ではいずれも三種神器の尊嚴について特筆大書している。これは前記の時代的な影響であろう。必ずしも頼朝と関連するところと云えないかも知れないが、伊勢神道神学はやはりその時代的所産であり、かく時代思潮を基礎とするとともに、その時代を指導して行った人物、ここでは頼朝の信仰思想と無関係とはみられないのである。

さて、ここで伊勢神道神学について、従来問題とされた一点についてみたい。それは当代に活躍したのが、度会行忠・常昌・家行らと外宮側の祠官が中心であり、それ以前の撰とみられるいわゆる五部書に説かれるところも、外宮中心とみられることから、それを度会神道また外宮神道と称され、そこには外宮祭神を天御中主神として説くような

よこしまがあるとの批難である。それについては、吉見幸和が、

豊受を月神とし、月を水に取り水は御饌津の神にして御饌津は水氣、天御中主などと称して内宮に相雙ばんことを欲ふか。或は造化に混し、或は理説を以て云紛らはせとも、迂遠にして不当、彼輩許多の言を費して人の耳自ら塞んす。所謂造_二妖書妖言_一の徒にして莫大の罪人なり（五部書説弁）

と記したところより端を発して、殆んど通説としてみられて来ている。宮地直一博士も五部書中より関係文を掲げ、「是等の諸例は、何れも豊受大神が天照大神よりも——尊貴或は少くも同等の程度に居るべきもの——なるを証明せるものとす。即ち、彼等伊勢神道諸家は年代の上に於て天祖よりも古く、諸神の最も初めに表はれたる国常立尊（書紀の伝に従ふ。古事記による時は天之御中主神なり。）を拉し来り、豊受大神を以て其の別名となし、以て天照大神と対抗せしめむとす。そは、固より一家の捏造に出でしやいふを俟たずと雖も、彼等の目的を達せむための手段として、蓋し、此の外に適當の策の施すべきものあるを見ざるなり。仏家にありて偽經を作れると同一の心理状態なりとす。」と記されている。即ち鎌倉時代になって、外宮神主家である度会氏は、内宮神主家である荒木田氏と対抗し、

その内宮と外宮とでは地位に於て差があり、内宮が至貴の神とされることから、その外宮祭神を記紀二典の最初に記される天御中主神また国常立尊と称して、内宮祭神天照大神より尊貴または同等と唱えようとしたとみられるのである、大西源一博士も、「五部書の全巻を通じて、最も強く現われているものは、外宮優越思想であり、二宮兼行思想であり、所謂天照兩皇大神宮の思想であるが、度会氏のかかる思想は、終に豊受皇大神宮の御祭神を、国常立尊又は天御中主神までも引き上げ奉る僭上を敢てするに至った。」と唱えられている。⁽¹⁹⁾しかし、かかることが簡単になされるのであろうか。当時の外宮祠官たち、それは後世の俗神主とは少しく異なる存在である。例えば行忠は、その詠歌が新後撰集、続千載集に載せられ、常昌のそれも新拾遺集、新千載集、続後拾遺集、玉葉集などに載せられている程

であり、その教養程度も、単に神宮の故実に通ずるだけでなく、内外の古典に通曉して居ること、「伊勢二所太神宮神名秘書」「皇字沙汰文」「類聚神祇本源」などをみて充分に察知し得るところであり、彼等が單なる神宮祠官であるのみでなく、王事に奔走した勤皇の士であつて、その全行動よりして、かかる祭神捏造のことをなすと輕々に考えるは慎しむべきであり、それ以前の間にもしかかることが、為にするところあつてなされていたとしても、それが為にするところであれば、かえつて行忠らによつて抹殺また訂正されたのではなからうか。しかし、そのいわゆる五部書に初見するこの論を行忠以下も踏襲するのはやはり彼等も、そのように捏造する仁であつたのであろうか。これ例えば「皇字沙汰文」に

一同申状云。凡厥幣帛。本宮者錦綾也。外宮者平絹也。殿舎之寸法。神宝之員數。於_レ事有_二差別_一。於_レ礼有_二尊卑_一。又云。如_二長寛二年勘文_一者。延喜御記有_下太神宮与_二豐受宮_一如_二君臣_一之文_上云々。

と荒木田神主が外宮が内宮と同等と主張する非を攻撃するようなことがやはりあつたのであろうか。そうではないであらう。この皇字沙汰文も、それに續けて、

此条吹毛申状也。如_二延喜式_一者。平絹可_レ進_二外宮_一之由。不_レ被_レ載之。無_二五綾_一者生綾云々。随_二二宮共案上官幣也_一。公家調進御装束。二宮共錦綾也。殿内御飾。又有_二加増_一。

と記し始めて以下その攻撃の非なることを証拠を挙げ論じているのであつて、簡単にそのように外宮祠官の非ときめつけるわけに行かぬ問題のようである。この吉見幸和以下の外宮祠官が内宮に對抗して外宮祭神を尊貴ならしめようとしたとの通説を吟味したのが、久保田収博士である。博士は、それら伊勢神道諸書の説を「中臣祓訓解」と比較考証し、更にその「中臣祓訓解」が「六波羅時代」に成立し、両部思想に立ったものであつて、伊勢神道に係のあることを明らかにした⁽²⁰⁾上で、その六波羅時代に成立した「中臣祓訓解」に既に豊受大神を天御中主神とする説の存する

ことをみた上、いわゆる神道五部書は、その両部思想をもととして、六波羅時代に密教僧により撰せられた「中臣祓訓解」を基礎として展開させたものであり、「吉見幸和以来説かれたやうに、外宮祠官の対抗意識によって、外宮御祭神を重からしめようとしてつくられたといふ説は、伊勢神道の成立の事情を明かにするものでない。」と述べられている。これ誠に注目すべき論であろう。しかし久保田博士はその前に、「しかし、いはゆる神宮三部書となると、天御中主神の亦の名を御饌都神、止由氣皇太神・豊受皇太神となし、外宮祭神を尊貴ならしめようとしてゐる事は、否定することが出来ない。」⁽²⁾とも記されている。

要するに久保田博士は、外宮祠官の活躍以前に内外両宮を並立的にみる思想は、いわゆる神道五部書などの伊勢神道書以前に、その原型があり、それは決して外宮祠官が外宮御祭神を内宮より尊貴ならしめようとして初めて考案したものではないとみられるようである。これ注目すべき論であろう。これについて、これだけでなく、さらに考慮をめぐらしてみたい。

その手がかりとして、宮地博士が、その「豊受大神が天照大神よりも尊貴なるを証明」したものととして掲げられた文をみて行くに

(一) 当^二神宝日出之時^一。天照大日靈貴与^二止由氣皇太神^一。予結^二幽契^一。永治^二天下^一。(御鎮座次第記)

(二) 天照坐止由氣皇太神一座在^二度會郡山田原^一。記曰。以代水德未^レ露。天地未^レ成。瑞八坂瓊之曲玉乎捧^二九宮^一。即水变为^二天地^一利。天地起成天。人民化生^二氣。名曰^二天御中主神^一。故千變万化。受^二一水之德^一。生^二統命之術^一。故名亦

曰^二御饌都神^一也。古語曰、大海之中有^二一物^一。馭形如^二葦牙^一。其中神人化生。号^二天御中主神^一。^{亦名^二國常立尊^一、亦曰^二天元神^一。}故号^二

豊葦原中国^一。亦因以曰^二天照止由氣皇太神^一也。与^二大日靈貴天照太神^一予結^二幽契^一。永治^二天上天下^一給也。(同上)

(三) 天照太神則主^二火氣^一。而和^二光同^一塵。止由氣太神則主^二水氣^一。而万物長養也。故兩宮者。天神地祇大宗。君臣

上下元祖也。惟天下大廟也。国家社稷也。故尊_レ祖敬_レ宗。礼教為_レ先。(御鎮座伝記)

(四) 興玉神託宣々。天照坐皇太神則大日靈貴。故号_二日天子_一。以_二虚空_一為_二正体_一焉。故曰_二天照太神_一。亦止由氣皇神則月天子也。故曰_二金剛神_一。亦名_二天御中主神_一。以_二永徳_一利_二万品_一。故亦名曰_二御饌都神_一。(同上)

との四つがある。同様の意の文はいわゆる神道五部書のなかに、更にみられるが、説明に必要な最少限に止めて宮地博士は掲げられたのであろう。

それで、これを吟味するに、先ず(一)であるが、これと同等の意の文は更に明確に

天地開闢之初。神宝日出之時。御饌都神与_二大日靈貴_一。予結_二幽契_一。永治_二天下_一。言寿宣。或為_レ月為_レ日。永懸而不_レ落。或為_レ神為_レ皇。常以無窮。光華明彩。照_二徹於六合之内_一。(倭姫命世記)

との如くある。それで、その初めの「神宝日出之時」なる語は「中臣祓訓解」にもあって、久保田博士の云われるようにその影響をみるが、それはともかく、天地開闢の初め、神々が出て来られたとき、天照大神と豊受大神とが、予め契約を結ばれていたとのこと、これをどのようにみるべきであろうか。それは天照大神を奉斎するに崇神天皇の御宇までの如く宮中でなく、倭笠縫邑より始めて大和、伊賀、近江、美濃、尾張、伊勢と廻り良き宮処をと尋ね廻り、やっと五十鈴川上に鎮座したところ、

爾時。皇太神倭姫命乃御夢喻給々。我高天原_二坐_一。張戸押張。原如見々志真伎志国宮処_二是処也_一。鎮理定理給_二止覚給_一。(倭姫命世記)

とある如く、天照大神は高天原に居られたとき、既にその場と定めて置いたと云われたというのであるが、そのような信仰、神は予め約束して居られたとの信仰、そのみを示すものであり、これは豊受大神が天照大神より尊貴なることを示すものではなからう。それはまた同等、同地位なることを示すものでもない。それは日月また水火、陰陽と

の如く優劣關係でなく、互いに補い合う存在とみての表現である。また、それは既に、「止由氣宮儀式帳」にみられる

天照坐皇太神。始卷向玉城宮御宇天皇御世。国国処。大宮処求賜時。度会乃宇治乃伊須々乃河上乃大宮供奉。爾時大長谷天皇御夢爾誨覺賜天。吾高天原坐。見志真岐賜志處爾志都真利坐奴。然吾一所耳坐波甚苦。加以大御饌毛安不三聞食坐二故爾。丹波国比治乃真奈井爾坐我御饌都神等由氣太神乎。我許欲止誨覺奉支。

との表現と無關係ともみられず、そのようなものを基礎としての表現であつて、この時代に何の根拠もなく捏造されたものとはみられない。

またそれ以下の(二)、(三)、(四)でのべるところの、

天照大神二火氣・火徳二日天子

豐受大神二水氣・水徳二月天子

と唱えるところと共通し、優劣をのべるものではなく、むしろ両宮の一体を主張するものである。これは外宮が内宮より優位を示すものとは云えない。問題はつぎに外宮祭神を天御中主神・国常立尊と称することであろう。これが「年代の上に於て天祖よりも古く、諸神の最も初めに表はれたる国常立尊(また天之御中主神)を拉し来り、豐受大神を以て其の別名となし、以て天照大神と對抗せんめん」⁽²³⁾としたものか否かである。これについて落着いた吟味が必要となるが、例えば、

蓋聞。天地未剖。陰陽不レ分以前。是名混沌。万物靈是封名虚空神。亦曰大元神。亦国常立神。亦名俱生神。希夷視聽之外。氤氲氣象之中。虚而有靈。一而無体。故發广大慈悲。於自在神力。現種種形。隨種種心行。為三方便利益。所表名曰大日靈貴。亦曰天照大神。為万物本体。度三万品。世間人兒如宿母

胎也。亦止由氣皇太神月天尊。地地之間。氣形質未相離。是名「渾淪」。所顯尊形。是名「金剛神」。生化本性。万物惣体也。金則水不_レ朽。火不_レ燒。本性精明。故亦名曰「神明」。亦名「大神」也。任「大慈本誓」。每_レ人随_レ思雨_レ宝。如_レ竜王宝珠。利_レ万品如_レ水德。故亦名「御氣都神」也。金玉則衆物中功用甚勝。不_レ朽不_レ燒。不_レ壞不_レ黒。故爲_レ名。無_レ内外表裏。故爲_レ本性。謂人乃受_レ金神之性。須_レ守_レ混沌之始。故則敬_レ神態。以_レ清淨_レ爲_レ先。謂從_レ正式爲_レ清淨。随_レ惡以爲_レ不淨。惡者不淨之物。鬼神所_レ惡也。（御鎮座本紀）

との如き表現もみられるのである。このような外宮内宮観、それは先から述べるように一には密教の影響もあろうが、それらを基礎とし、先祖以来奉仕して来た外宮について真劔に考えたとき到達した結果であり、そこに度会氏なりの宇宙観、カミ観が出たのであり、それよりして天御中主神を中心としての万有をみたのであろう。つまり豊受大神、その職能としての御饌津神は、宇宙の根元としての天御中主神と一体であり、万物に超絶して存在する天御中主神が、また万物に遍在するとみる関係より、外宮御祭神は豊受大神であり、御饌津神であり、また天御中主神、また国常立尊とみたのではないか。それは單純に外宮祭神優位などというべきものではないのである。御鎮座伝記で二神が、

或爲_レ日爲_レ月。永懸而不落。或爲_レ神爲_レ皇。以無窮矣。光華明彩。照_レ徹於六合之内矣。
とあるそれ、また同書に、

故日天則東南座。月天則西北座給矣。凡伊勢二所両宮日月所_レ表。諸神星位。

とあるそれをもても、二宮一光の思想はみられても、そこに外宮優位の思考はみられないのではなからうか。また御鎮座本紀の、

天照皇太神重託宣々。吾祭奉仕之時。先須_レ祭止由氣皇太神宮也。然後我宮祭事可_レ勤仕也。

とある外宮先祭のことも、周知の如く、既に太神宮諸雜事記に、

皇太神宮重御託宣稱。我祭奉_レ仕之時。先可_レ奉_レ祭_ニ豐受神宮_一也。然後我宮祭事可_ニ勤仕_一也。

とあるところである。外宮祠官が、更に天照大神と天御中主神との關係を一步進めて神学的に解釈すべきであつたかも知れぬが、天照大神は天照大神、ただ日神としてそれ以上に展開させず、その二宮を、一宮とせず二宮のままで考へ二宮一光としてみたのである。外宮祭神を天御中主神と唱へはしても、内宮を日神、外宮を月神、他を諸星としてゐるのであり、そのいずれが優位であるかは、神学以前に充分承知して居たこととみられる。そこにのべる、

人乃天下之神物_ヲ奈利。須_ニ掌_ニ静謐_一志。心乃神明之主_ニ他利_一。莫_ニ傷_ニ心神_一也。神垂以_ニ祈祷_一為_レ先。冥加以_ニ正直_一為_レ

本須。任_ニ其本誓_一。皆令_レ得_ニ大道_一者。天下和順。日月精明。風雨以_レ時。国豐民安。故神人守_ニ混沌之始_一。屏_ニ弘法之息_一。(宝基本記)

との思想にもみられ、また、

心神則天地之本基。身体則五行之化生_ヲ奈利。肆元_ニ元入_ニ元初_一。本_ニ本任_ニ本心_一也。神垂以_ニ祈祷_一為_レ先。冥加以_ニ正直_一為_レ本利。夫尊_ニ天事_一地。崇_ニ神敬_ニ祖_一。則不_レ絶_ニ宗廟_一。經_ニ綸天業_一。又屏_ニ弘法息_一奉_ニ再_ニ拜神祇_一也。日月廻_ニ四洲_一。雖_ニ照_ニ六合_一。須_ニ照_ニ正直頂_一止。

のような思想にもみられる。これをもつと本質的にみて、伊勢神道神学の本姿を知るべきであり、軽々に外宮優位の思想、度会氏がためにするところあつての捏造とのような見解は退けられるべきではなからうか。

註

(1) 拙稿「続日本紀にみられる熊野国」(国学院大学日本文化研究所紀要第二十六号所収) 参看。

(2) 「日本靈異記」卷一に熊野で法華僧が修行していたことがみられる。

(3) 「淨威伝」参看。

(4) 和田英松博士「熊野信仰について」『那智叢書』第二卷參看。

(5) 「吾妻鏡」治承四年八月十七日挙兵以後の記事にそれがよくみられる。

(6) 「吾妻鏡」治承四年八月二十四日の条など。

(7) 「吾妻鏡」治承五年正月五日の条にみられるように熊野衆徒が伊勢南海で乱暴を働き、頼朝の神経を刺激するようなことがあった。

(8) 「吾妻鏡」建久六年三月十日の条「愚管抄」卷六參看。

(9) 「鶴岡社務記録」「鶴岡八幡宮古文書」參看。

(10) 「玉葉」文治元年四月五日、六日、七日の条。

(11) 「玉葉」寿永二年八月二十日の条。

(12) 同右 寿永二年九月五日の条。

(13) 同右 同年九月十九日の条。

(14) 同右 元暦元年七月廿八日の条。

(15) 「平家物語」「太平記」等いずれもこれを重大事としている。

(16) 「吾妻鏡」養和元年十月二十日の条に度会光倫を通じての御祈禱のことがみられるが、このように神主が中間に立ち神領寄進のことがなされ、また祈禱がなされた。

(17) 「伊勢二所太神名秘書」「類聚神祇本源」「皇字沙汰文」等よりみても、和漢の諸書が相当に祠官のもとにあったことが知られ、それも一朝一夕にして蒐集されたものとはみられない。また古事記・日本書紀・先代旧事本紀も京都卜部家本とは当時既に別系とみられる本が存していたことも事実であり、それがよくみられていたようである。

(18) 「神道史」中巻一四三頁。

(19) 「大神宮史要」一八〇—一八一頁。

(20) 「中世神道の研究」九六頁。

(21) 同 右 一〇〇頁。

(22) 同 右 同 右。

(23) 「神道史」中巻一四三頁。

四国遍路における接待の意味

—有田接待講の場合—

星 野 英 紀

一

四国八十八ヶ所霊場詣り、通称八四国遍路^①は近年一種のブームとも呼べるほどの数のおい巡拝者を迎えており、この傾向にあいまってかなりの数の遍路用ガイドブックが出版されている。それらの案内書のおおくが四国遍路の特徴のひとつとするところは、接待の慣行である。つまり、遍路に対して近隣村落民などが札所や遍路道沿いなどで金品などを与えるという慣行である。時代の変遷とともに接待の形態や内容も変化しているものの、現在でもおおくの遍路がその体験談の一端として接待を受けた経験を語っている^②。

しかしこの接待という慣行は、歴史的にみるならば決して四国遍路にのみ特有な慣行ではなく、西国三十三ヶ所観音霊場巡拝をはじめわが国の各種の巡礼にみられたのであり、またヨーロッパの巡礼においても類似の現象があったといわれる^③。また巡礼といった形をとらない参詣においても接待は各所で行われていたしまた現在も行われているところがあるようである。一般に未開社会の村落のような比較的閉鎖状態にある村落においては、異郷人に対して歓待するという外者歓待 *hospitality* の習俗がみられるといわれている。わが国の信仰習俗においても、「マレビト」説

に代表されるように外者歓待習俗があつたことが指摘され、四国の接待についてもそうした民俗学的見地よりの把握が試みられている。⁽³⁾ また四国接待の歴史の変遷を他の遠隔参詣のそれと絡みあわせて論じようとした研究もある。⁽⁴⁾

しかしながら、接待の研究には、そうした民俗学的あるいは歴史学的見地とは別に、四国における実際の接待のあり方に焦点を合せながら、その形態および意味を追求する方向もまた可能であると思われる。本稿の目論むところも、まさにそこにある。

より具体的にいえば、その扱え方は以下の通りである。まず、接待を三つの要素から構成される慣行として捉える。その三つの要素とは、接待をする者（以下「接待者」とする）、それをうける者つまり遍路を行なっている者（以下「遍路者」とする）、やりとりされる接待金品、である。そして接待金品をめぐる、行為者たる接待者と遍路者との間に何がコミュニケーションされているのか、さらに、その行為者の双方が相互にどのような位置づけにあるのか、という点を主たる考察の対象としてゆこうとするものである。

現象の解釈の段階においては、以下にみるように、近來の儀礼構造論ないし儀礼象徴論をおもにその拠りどころとしてゆくが、しかし筆者の目的は儀礼構造論・象徴論そのものの批判検討にあるのではない。逆に、従来の研究成果をふまえつつ、四国遍路における接待の意味をさぐるという範囲に限定されるものである。

以下、記述の順序は次の通りである。

まず、接待の実態が接待講のそれを実例として紹介される。つぎに接待の意味ないし理由についての従来の説明（解釈）が検討される。この説明とは、おもに接待者、遍路者という接待当事者が従来なしてきたそれを意味する。ついで、接待講内部における役割の違いへの着目、接待に伴なう儀礼行為の分析などから、行為者自身には必ずしも意識されていない接待の意味するところの抽出が試みられる。そして最後に少しく、いままでの分析結果と巡礼の一

般的構造との関連などが触れられる。

二

四国遍路における接待にはいくつかのタイプがあるといわれる。前田卓氏はその著『巡礼の社会学——西国巡礼・四国巡礼』のなかで三つのタイプをあげている。第一は個人が銘々に行なう接待、第二は各霊場札所近くに住む村民たちが集団で行なう接待、第三は接待講という形態をとって、四国以外の人々が船に接待品を積み込んで霊場に入り込んで行なう接待である。⁽⁵⁾ 第一タイプの個人接待がいまでも四国各所で行われていることは確かであるが、接待する側の主体が個人であるために、その動機、目的、実施時期がきわめて多様であり、そのために把握しにくいという難点がある。第二タイプの霊場近隣村落民集団による接待は、第二次大戦を境に急激に減少し現在ではほとんど消滅しているようである。第三タイプも多少とも前者に似た消滅傾向を見せているものの今でもいくつかは活発に続行されており、それらは講形態をとっているためか組織的にも確固たるものがある。そこでここでは、第三タイプの接待講による接待を分析対象としたい。

現在、四国外からの接待講は三つが確認されている。⁽⁷⁾ 有田接待講、野上接待講、紀州接待講である。この三者ともが和歌山県北部にその本拠を有しており、それぞれ有田接待講が有田市、野上接待講が海草郡野上町および美里町、紀州接待講が伊都郡かつらぎ町をその基盤としている。接待の期間は三者ともが毎春三月から四月にかけてであり、接待を行なう場所は、有田接待講と野上接待講の二者が徳島県鳴戸市の四国霊場第一番札所霊山寺境内で、紀州接待講が徳島県海部郡日和佐町の第二十三番札所薬王寺境内である。本稿では筆者が実態調査対象とした有田接待講とよりあげてゆくことにする。



○印は 天甫大師堂所在地
×印は 昭和47年に接待品を提供した
村落

僧侶等の専従聖職者ないし宗派等の包括団体とは組織上一切無関係である。代表役員は講元が務め、責任役員には世話人のうちから二人がその任に当たっている。現在の世話人の総数は法人役員の三名を含めて二十二名（うち男子十三名）で、七十才前後の老令者がその大部分を占めている。その生業はほとんどが農業であるが、現在は後継者にその道を譲っている。世話人の老令化は、のちにみるように接待講におけるその役割の大きさから時間的余裕が必要なためやむをえないことではあるものの、他方世話人の後継者不足という理由にもよるのである。ちなみに昭和四十二年に建立された「接待浄業開始百五十年記念」の石碑には三十名以上の世話人の名前が見られ、そのうち世話人中の物語者の補充が円滑にいかないことを物語っている。

この接待講の始源ないし歴史はきわめて曖昧であり、唯一の資料としては昭和二十六年に当時の講元である故宮崎

有田接待講は、和歌山県有田市全域を中心に有田郡、海草郡の一部を含む地帯をその基盤としており、上図からも明らかのようにそれは大体有田川の中下流地域とすることができ。その本拠地は有田市天甫にある天甫大師堂である。現在の大師堂々宇は、昭和五年に建造されさらにそののち多少増築がなされた約四十坪ほどの木造の建物である。大師堂の内部には本尊仏として弘法大師像が安置されている。これは明治四十三年に四国第一番札所靈山寺より譲り受けたものである。この大師堂は単

直太郎氏が編集発行した二十頁余りのガリ版刷りの小冊子『有田接待浄業沿革・天甫山大師之由来』以外にない。それによれば、この接待講は今から百六、七十年前に開始されたといわれるがその点も定かでない、とされている。いずれにせよ、この小冊子を基礎資料にした有田接待講の歴史沿革についてはすでに紹介がなされているので、ここでは重複をさけることにする。⁽⁸⁾

この大師堂では現在毎月二十日夕方から二十一日昼にかけて大師講の例会が開かれていて、毎回約一〇〇名ほどの人々が集まってきている。この例会では二十日夕、二十一日朝、昼と本尊前にて勤行が行われ、また二十一日昼には講側より昼食が提供される。勤行以外の時間は全くの自由時間であり、雑談する者もあれば御詠歌を唱える者もあり、また民謡などを踊りを交えて楽しむ者もあるといった雰囲気である。かれらは各自思い思いのお賽銭を納めることで、自由に例会に出入りすることができる。集まってくる人々には老人がおおくかつ女性の姿が目立つ。世話人たちはここではお賽銭の整理やら食事の世話などを受けもつわけである。

しかしながらこの講の最大の活動はなんといっても毎春の四国遍路接待であり、それはこの大師堂の本尊が一名「接待大師」と呼ばれていることからもうかがえる。

接待は毎年旧暦三月節句の頃、有田市とは紀伊水道を隔てた対岸の徳島県鳴戸市大麻町の四国第一番霊場霊山寺で行われる。昭和初頭までは約一ヶ月間ほとんど接待が行われていたと言われているが、現在では旧節句を中日として一週間が接待の期間とされている。昭和四十七年の接待は、旧三月節句にあたる四月十六日を中心にして十三日から十九日まで行われている（旧暦節句の頃が選ばれた理由は、その頃遍路者が一番おおいからだといわれる）。四十七年の場合は、接待品として霊山寺に持ち込まれた金品の内訳は以下の通りである。

金 銭 三 一 六、五 五 〇 円

三宝柑 七〇函（一五キロダンボール函）

草履 五〇足

手拭 一三〇本

靴下 一五〇足

襦袢 二三枚

下着 一七枚

軍手 八七足

チリ紙 一五束⁹⁾

これらの物品は、有田市内を中心として九十二部落にわたる三六五七戸より集められた（昭和四十七年）。ちなみにこれらの部落のほとんどは有田川沿いの比較的平坦な農業地域にあり（前図参照）、その生業は柑橘類栽培と稲作が中心である。

接待品の収集はその収集範囲の広さと提供と戸数のおおさから、接待行事遂行のひとつの大きなポイントであるといえる。講世話人だけではその範囲をカバーすることができないため、部落毎に接待品収集世話人が設けられている。この収集世話人は実質的に講世話人が兼任していることも多いが、講世話人の居住地域が偏ったりしているために、両者は組織原理上別であると考えることができる。だから接待行事に關していえば接待講は、講元（一名）——講世話人（二十一名）——収集世話人（九十二名）——接待品提供家庭（三六五七戸）といったハイアラキカルな關係が指摘できる。

さて、接待品の収集、整理、運搬等のプロセスは次の通りである。まず二月に各部落の収集世話人に講側より接待

台帳が配布される。各世話人はその台帳をもって受け持ち区域の各戸をまわって金品を集めはじめ。こうして各部落ごとに集められた金品は、靈山寺での接待期間のはじまる一週間ぐらい前に天甫大師堂に搬入される。それらの金品は、そこで、講世話人によって整理され荷造りされる。そして接待期間の初日の早朝、これらの金品は、講世話人ならびに一般講員中の遍路希望者とともに鳴戸市へ海上輸送される。この海上輸送は例年、有田市辰ヶ浜、男浦、女浦の底引き漁船二十隻ほどが無料で引き受けている。鳴戸市についた講一行と物品は、バス、トラック等に分乗して鳴戸市撫養港から約二十分ほどの靈山寺に行き、その日から接待を始める。

接待はこれより一週間行われる。靈山寺境内には山門脇に野上接待講と共同出資で昭和十一年に建てた接待所があり、そこで自炊をしながら毎日朝七時ごろから夕方五時ごろまで接待をする。接待品は通常三宝柑と金銭である。そのもっとも一般的形態は三宝柑のうえに十円玉を置き、それを接待所の縁先に並べて遍路者に接待をする。現在では遍路も観光化され正装⁽¹⁰⁾しない遍路者もおおい。そのため正装した遍路者を特に「本四国遍路V」と称し、さらに金品を接待しているようである。一週間の接待のあいだ、世話人たちは交代で近くの札所などへ参詣に出かけたりする。一週間が経過すると再び有田市よりの迎えの漁船に分乗して有田へ帰還する。

以上、有田接待講の概略、その接待行事の現在のプロセス等につき、ごく平板にその事実のみを記述してみた。以下はこれに基づき、接待の意味するところを追求してみることとする。

三

接待について部外者が抱く最初の疑問は、なぜ見ず知らずの遍路者に金品を無料で提供するのであろうか、という点である。この疑点は先の接待の三タイプのすべてに当てはまるものであるが、特にわざわざ船を仕立てて他県から

出向いてゆく接待講接待の場合にはなおさらである。さらに接待講の場合には、他のタイプに比してその準備に膨大な時間とエネルギーが消費されている。準備が始められて接待が終了するまで約二ヶ月間が費やされている。

そのうえ、接待講接待のいまひとつの特徴は、そのプロセスの各段階がそれぞれの無償無料奉仕によって成り立っている点である。まず各戸からの金品の無償提供、接待品収集世話人と講世話人によるそれら金品の整理、荷造り、漁船による無料海上輸送、そして最後段階の遍路者接待。これらすべてが金品の無料提供と労働の無償提供によってモビライズされている。

このような点を考えるならば、先の「なぜ接待を」という疑問は、接待講の場合にはますます強くなるのである。接待をする理由あるいは動機については、遍路者への慰労のためあるいは祖先の供養のためなど、いくつかが指摘されている⁽¹¹⁾。しかしそのなかでもっとも一般的に流布している説明は、遍路者は実は弘法大師であり遍路者に接待することは、実は弘法大師に供養していることなのだ、とする遍路者即弘法大師の考えである。これは、有田接待講の場合でも部外者の疑問への解答としてしばしば用いられている。

四国ではいまでも遍路者の間で、「お大師さんに会った」あるいは「助けられた」という話はおおい。特にその行程で道に迷うなどの難儀に会い、それがあるきっかけで解決した場合などがその典型例である。弘法大師信仰の発生およびその歴史の変遷をたどることは、本稿の直接の課題ではないが、遍路者即弘法大師の観念を支えてきた基盤としては、少くとも二つの点が考えられる。

ひとつはわが国の弘法大師信仰の特殊性であり、とりわけそれは弘法大師入定信仰と呼ばれているものである。高野山奥の院の御詠歌に「ありがたや高野の山の岩かげに大師はいまもおわします⁽¹²⁾なる」とあるように、弘法大師空海は不滅でいまも衆生済度にたずさわっているとされるのである。この信仰のヴァリエーションのひとつともいえるべき

ものが、弘法大師はいまも生存して四国を巡拝しているという信仰であり、このことから四国遍路では「同行二人」が強調される。つまり、遍路者はたとえ一人で巡拝していてもそこにはいつも大師が行動をともにしているというわけである。遍路者のもつ金剛杖が大師のだとするいわれも、この信仰に起因していると思われる。

このような大師不滅信仰とともに、遍路者即弘法大師信仰をささるいまひとつの点は遍路者の存在そのものの特殊性である。巡礼だけでなくいわゆる遠隔参詣そのものが、日常的な生活時間、空間を一時脱却して異質時間、空間に入るものであり、シンボルや行動の諸レベルで、二領域間の興味深いコントラストが表われてくる。巡礼ないし遠隔参詣のもつ特殊空間・時間論、いうならば構造論についての包括的論議は、それ自体大きな研究課題であるので将来機会があれば稿を改めて展開することにするが、ここではそれに関連した四国遍路のいくつかの例を掲げてみる。

遍路者は遍路中一様の服装をすることになっている。身に白い笈摺と手甲脚絆をまとい菅笠をかぶり手に金剛杖を持って巡拝する。これは遍路者の存在を一般人と区別する役割を持っているばかりでなく、遍路者同士の社会的差異(身分、地位)や生理的差異(年令・性別)などの日常性を除去し、そのためにまた遍路者間に平等意識ならび連帯感を強める役割をしている。また遍路者は第一番霊場などで遍路を開始する前に授戒を受けるのが本義とされている。

これは遍路者を一時日常的世界から隔離させ、仏教的世界に結縁させる。こうして遍路者は各札所で納経をし仏教的慈悲を受ける資格を得るわけである。以上の二点からも分かるように、遍路者はひとたび巡拝者になると、一時日常的世俗的世界の存在から脱却し異質な非日常的聖的世界に近接するとともにその世界の一員となるといえる。こうした遍路者の存在の特殊なあり方は巡礼一般に多少とも当てはまることであろうが、ここでは比較資料をもってさらに言及することは避けたい(ターナー V. Turner は最近の論文のなかで巡礼の構造論を試みており、それについてはあとで触れることにする)。

いずれにせよ、このような遍路者の存在が本来持つ非日常性、聖性が、大師不滅信仰を軸とする四国八十八ヶ所巡拝という特定巡礼のなかで、遍路者即弘法大師の観念を生じさせることになった一因であろうと思われる。

さて、接待がこの遍路者即弘法大師の観念に基づいており、それは実は弘法大師に接待することであれば、接待は俗人が聖なる対象である大師へ向ける一種の offering、仏教用語でいえば布施であるということになる。この解釈は、先に述べたように、接待する側つまり行為者自体によって充分意識されているのであり、接待者は自らの大師信仰が接待をなさしめるのであるとする。そしてかれら（特に世話人）は、接待がまったく見返りを期待しない没功利的行為であることを繰り返し強調するのである。

この「没功利性」については、しかしながら、すでにモース M. Mauss が『贈与論』のなかで指摘しているように、「任意的な、いわば外見上は自由で非打算的に」みえる贈与にもなんらかの形で義務的打算的返礼が期待されていることがおおいのである。⁽¹³⁾ もちろん布施としての接待は offering であるから、それは包括的には贈与の一種ではあるものの、両者間にはファースの指摘するようにいくつかの重要な差異がみられる。⁽¹⁴⁾ しかしながら仏教の布施も必ずしも俗人から僧侶への物品の提供という一方的関係ではないことが、タイ仏教に関する最近の実態調査研究によって報告されている。タンビヤ S. J. Tambiah はその著 *Buddhism and Spirit Cuts in North-east Thailand* のなかでタイ仏教徒の布施の問題をとりあげ、つぎのように述べている。

「禁欲的で現世を否定する僧は、なんらの返礼の義務をもたずに俗人の贈与を受けとる。なぜならば僧は現世にかずらっていないからである。僧は現世に存在しているものの、この世に属しているわけではないのである。このように受け取る側が互恵的義務を認識しないという点は、（布施が）与える側の“自由贈与”であるという想定を

支持するものとも言えよう。ところが互恵性についての理論上のこの二重否定のうらには、逆に厳然として互恵性の肯定が存在しているのである。俗人は物質的贈与をすることによって、倫理的エネルギーの形で功德を積むことを期待しているのである。贈与を受けとるかわりに、僧は贈与者に功德を授けるのである。⁽¹⁵⁾

この場合、タイ人にとってΛ功德を積むVことの結果とは、具体的には、幸福で富裕な来世（輪廻の次段階）を迎えることやこの世での心の安らぎを得ることである。⁽¹⁶⁾

本来、仏教の布施には大きく分けて財施（物施）と法施の二種類があるといわれる。財施とは仏教信者が僧に財物を施すことであり、法施とは僧がそれを受けてこれに報いるために法を説くことであり、このことより両者は一種の対応関係にあることが分かる。それゆえタンピアの指摘するタイ仏教における布施の互恵性も、あながち理解できないことではない。

「没功利性」が強調される接待についても、これに似た説明がなされている。接待すると接待者は遍路者よりその名前や出身地などが書き込まれた納札を返礼として受けとる。接待者はそれを家へ持って帰り、戸口や梁に貼りつけ魔除けや火除けの護符とする習慣がある。つまり接待は、接待することで大師から超自然的加護を受けようとする行為なのであって決して一方的贈与ではなく、前田卓氏の用語によれば一種のギブ・アンド・テイクの行為なのである。⁽¹⁷⁾

納札をめぐるこうした習俗は、有田接待講にも見られる。有田の場合、かつては集まった遍路者の納札を有田へ持ち帰り、それを金品提供家庭へ返礼として配った。そしてそれを受け取った家では棟木などに貼りつけ、火除けなどの護符としたといわれる。現在では遍路者より受け取った納札はすべて靈山寺に納めるが、そのかわり、靈山寺より御守（弘法大師御影）を受け、これを金品提供の返礼として各戸に配っている。この御影を戸口に貼りつけている家

が、現在でも有田市内に散見される。

このように従來の接待についての解釈ないし説明、つまり遍路者即弘法大師説は、ある程度、接待の説明原理として妥当性を有しているようにみえる。もしこれを聖・俗のダイコトミーに当てはめれば、俗なる領域の接待者に対する聖なる領域の遍路者という位置づけになり、接待品は両領域を結びつける役目を果していることになるのである。

ところがこうした解釈、位置づけとは別に、接待者や遍路者の接待をとりまく實際のかれらの行動を詳細に調べてみると、いままでの説明にはややそぐわない点あるいはまったく反対となる点がみうけられる。以下においては、そのような接待当事者の行動レベルを主に分析の対象として、いま一度、接待のもつ意味を考えてみたい。

四

他国から船を仕立てて四国に乗り込む接待講タイプの接待を遂行できるかどうかの一つのカギは、運搬船の調達である。第二次世界大戦を境にしてその調達が困難になった講もあるが、有田接待講の場合には、現在でも、有田市内の漁民が無料⁽¹⁸⁾で金品を運搬しまた接待を実際に行なう人々の有田・鳴戸間の送迎を引き受けているのである。

この無料輸送が開始されたのは明治三十八年のことであるといわれる。当時接待講では、接待品の運搬費捻出に苦慮していたところ、現在の有田市男浦に住んでいた故桑原安松氏が自発的に無料輸送を申し出たのに始まるといわれる(『有田接待浄業沿革・天甫山大師之由来』)。それ以来、この輸送は絶えることなく続いているのであるが、これについて接待講側が強調する点は、いままで決して講側から漁船側に無料輸送を依頼したことはなく、いつも漁船側が自発的に申し出てくるということである。それも輸送を希望する漁船がおおすぎて毎年交代で受けもつほどで、こ

うした傾向のあることは現在の輸送漁船の世話役である桑原捨松氏によっても確認されている。

このように接待講輸送の希望が殺到する理由は、接待講を運搬するとそれによって何日か休漁するにもかかわらず、そののちそれを補って余りあるほどの大漁に恵まれるといわれているからである。そのためのせい、接待講一同は、有田・鳴戸間の船旅（約三時間）のあいだ、漁民たちから、酒や刺身等の豪華な酒肴をふるまわれるのである。

つまり、接待金品輸送をめぐるこうした状況で注目すべき点は、まず、本来接待すべき接待講が、無料輸送なし船旅中の酒肴といった形で、漁民側に接待されているという点である。そしてまた、先の遍路者即弘法大師の觀念からすれば本来超自然的恵みや加護を求めているはずの接待講側が、ここでは逆に漁民側から大漁という超自然的恩恵をもたらず側（あるいは媒介）として処遇されている点である。

ここでは、接待者の役割をめぐる宗的な逆転がみられるのであり、存在領域としての聖・俗の逆転を指摘することができると思われる。この逆転、あるいは先の遍路者即弘法大師の觀念からいえば矛盾は、なぜ生じてくるのだろうか。

この点を考えるに当たります第一に考慮すべきは、接待講内部においてもその役割によって接待講行事へのコミットメントにかなりの差がある点であろう。その役割の差とは、一般講員と講世話人とのそれである。先にあげたように、接待行事は二月に始まり四月に終る二ヶ月間あまりを要するのであるが、その二ヶ月間のプロセスのほとんどが実際には講世話人によって進行されているという点を見逃すことはできない。各部落にいる接待品収集世話人は原理上、講そのものの世話人とは別のステータスであるが、実際には講世話人は少くとも自分の部落の収集世話人をおこなっている場合がほとんどである。このことは、講世話人の多くは、二月の金品収集から四月の一週間の接待、そして帰

還後の靈山寺御影の配布に至るまでのほとんどの仕事を受けもっているのである。この点で、単に二月に金品を提供し四月末に御影の配布を受けるだけの一般の接待品提供家庭とは、接待行事に対する関与の程度において、大きな差がみられるのである。そして、また、一般の提供家庭のほとんどは単に金品を提供するだけで、実際に四国へ渡り靈山寺での遍路接待には参加しないのである。

漁船で接待を受け超自然的恵みの授与者と処遇されるのは、講世話人（および船旅を同道する遍路希望者）つまり実際に四国で接待を行なうもののみである。このように、同一接待講内でも、世話人たちは一般講員とは組織上だけでなく、外部的にも異なった扱いを受けているわけである。

これを念頭において、ここで再び接待講世話人側の接待に対する観念を取りあげてみたい。

先に何回か触れた接待講沿革に関する小冊子は『有田接待浄業・天甫山大師之由来』と題されている。接待は浄業Vなのである。さらにそこでは接待は八菩薩行Vだとされ、それゆえに世話人は菩薩ないし上人の呼称をもって呼ばれている。このように世話人を菩薩ないし上人位でもって呼ぶことはこの小冊子を編集した元講元の行き過ぎだ、との批判も現在の世話人のなかには強い。しかしその反面、現在の世話人のなかには、接待には修業の意味があるという指摘をする者もある。弘法大師はかつて全国をまわって病人や貧民を助けたといわれている。その故事にならって大師の遺徳を偲びつつ接待をすることで、一時大師になって、「ほどこし」をする、というのがそれである。接待者が一時大師になるというこの解釈については、現世話人のなかにはこれを強く否定する者もいるので、ここで即座に一般的なものとは断ずることはできない。ただ、世話人レベルでは、接待の本義について必ずしも遍路者即弘法大師、接待イコール大師への布施とする解釈が唯一のものでない、という点は留意すべきと思われる。また、こうした解釈上の食い違いとは別に、世話人が一様に強調することは、接待金品は各戸から「お大師さんへ」と提供されたもので

あるから、それらはすべからずお大師さんの所有物である。それゆえ、接待をする者はチリ紙一枚たりとも粗末にできない、という点である。そして、世話人はある意味で弘法大師の「手先」として、それらの金品を遍路者に与えるのだ、という者もいる。いいかえるならば、弘法大師と遍路者との仲介者であるというわけである。

こうした点を、先にあげた船旅中の接待者の処遇のされ方、かれらへの期待感などと考えあわせると、そこには、先に指摘した聖領域の遍路者に対する俗領域の接待者という位置づけとは食い違いがあることがますます濃厚となる。そこでこの点をさらに、別の視角から探求してゆくことにする。ただし繰り返しにはなるが、分析上、金品提供のみにかかわる者と、実際に四国へ行き接待する者即ち講世話人とは明確に区別すべきだと思われる、ここで対象とするのは後者であることを確認しておきたい。

いままでは主に接待行事当事者側の説明、解釈をよりどころとしてきたが、ここでは接待者と遍路者との間でとりかわされる一連の儀礼的所作を探究の糸口としたい。

儀礼には communication の手段としての機能があること、そしてこの見解が現在おおくの研究者に認められていることは、異論がなからう。この立場をさらに具体的に操作していくうえでの問題は、その伝達内容をどのような手続きで明らかにしていくか、という点であるかと思われる。この点についての諸学説を吟味、再検討し整理することはきわめて興味深い課題ではあるが、またその反面より慎重な配慮のうえでなされるべきであると思われるので、筆者自身の今後の課題としておきたい。⁽⁶⁾ それゆえ、ここでは、そうした諸学説のうちで、もっとも古典的ともいえるラドクリフ＝ブラウン A. R. Radcliffe-Brown のそれを参考にすることにしたい。

ラドクリフ＝ブラウンは、この方法を彼の名著 *The Andaman Islanders* において用い、それはのちに彼の弟子の一人スリニヴァス M. N. Srinivas によって、南インドの事例に体系的に応用されている。この方法の基本的手

続きは、個々の儀礼を諸要素に分解したのち、それらの儀礼を比較することで、儀礼そのものの意味、各要素の意味を引き出そうとするものである。それは、つぎの三つの前提から成立している。

(一) 同一あるいは類似の慣習が、別々の状況で用いられている場合、その慣習はそれぞれの状況で同一ないし類似の意味をもっている。

(二) 別々の慣習が同一の状況に用いられている場合、それらの慣習の間には共通の要素がある。

(三) 二つの慣習が結びつけられ、それが別々の状況で用いられている場合、それらの状況には共通のものがある。⁽²⁰⁾

これらの前提を念頭に、ここでは接待金品を受けとった時、遍路者が接待者に対して謝礼の意味でとる儀礼行為に注目してみたいと思う。

この場合、遍路者が納札を返礼として与えることは先に述べた。それ以外に、遍路者は接待者に向かって、般若心経、御詠歌、大師宝号つまり南無大師遍照金剛を唱えることになっている。これは昭和四十七年四月の霊山寺での接待においても、しばしば見られた所作である。

さて、これを先のラドクリフ・ブラウンの儀礼比較の基準にそって考えてみると、この般若心経・御詠歌・大師宝号の唱和というパターンは、遍路者によってほかの場合にもしばしば用いられていることが分かる。遍路者は、各礼所へ参詣した時、まず本堂、大師堂等の諸堂を参拝し、そのあと納経所へ行き札所寺院の本尊印をうける、という形をとる。その時、本堂・大師堂等で簡単な勤行を行なうのであるが、その勤行法式の基本的構造もまた、接待をうけた時の般若心経・御詠歌・宝号とまったくいいほど変らないのである。⁽²¹⁾つまり、遍路者が札所の本尊、大師堂大師像前にて行なう儀礼行為と、接待者に向けて謝意の表明としてとるそれとは、本質的に同一である（つけ加え

るならば、有田接待講の接待所は靈山寺境内の山門右脇にあり、山門から入り本堂・大師堂と順次参拝していくと、接待所前に至るようになってゐる。

儀礼行動レベルでのこのような同一性は、一体なにを意味しているのだろうか。

儀礼が伝達的機能をもっているとするならば、行動主体側の儀礼パターン上での同一性は、その儀礼行動が向けられている対象に対して、同一の意味づけが求められていると解釈できないであろうか。般若心経・御詠歌・大師宝号は必ずしも遍路にのみ特有のパターンではなく、むしろそれは真言勤行様式のもっとも簡明でポピュラーな形式である。しかし、一般的にいつて、読経や勤行の意味が自らの信仰する仏・菩薩への信仰告白であるということを考える時、本尊・大師に対する遍路者の儀礼行為と接待者に対するそれとの同一性は、遍路者が、本尊・大師（ないし諸仏諸菩薩）、接待者の三つを同一の領域にある存在として儀礼上扱かっているといえるのではなからうか。

こうした解釈をさらに進めて、接待者に対する儀礼形式に大師宝号が欠かされることがないという点からして、遍路者は、接待者を弘法大師と見なしているとまで結論づけることも可能かもしれない。先に触れたように大師は遍路の最中、さまざまな形で遍路者を助けると信ぜられ、それは、遍路経験者や先達たちによって新遍路者に繰り返し強調されている。だから、遍路者にとって接待も大師のおかげと考えることは充分可能のように見える。

しかし、この大師即接待者の解釈での問題点は、儀礼所作の一つである宝号の意味をあまりに公式的・教会的にとりあげていてのではないか、ということである。宝号の語義そのものは、いうまでもなく弘法大師に帰依し信を捧げるということであるが、儀礼は慣習化されることにより意味の空洞化、変容、転換が生ずる可能性を有しているのであり、その点で、過度に規範的解釈をただちに儀礼のコンテクストの比較からの結論の理論的支柱とすることは、やや速断にすぎると思われる。

だから、ここでの結論は、儀礼レベルから解釈すれば、遍路者は本尊、大師、接待者を同一領域の存在として扱っている、という点に留めておくべきであろう。聖・俗のダイコトミーを用いれば、遍路者に直接金品を渡す接待者（有田講の場合には講世話人）は、決して俗領域にある存在ではなく聖領域のそれとして儀礼上扱われているということである。

ところが接待者が遍路者に向ける行為はあくまでも物質的贈与のそれであり、財施以上ではありえない。しかしその行為はそれを差し向けた対象たる遍路者から、聖領域のそれとして扱われるわけであり、接待者はそこで矛盾するインターアクションの場にいるわけである。いいかえるなら、接待者は俗領域、聖領域の双方にかかわっている半聖半俗的存在であるといえよう。

五

以上、接待の実態を分析することにより、接待者の位置づけが、その行事へのインボルブメントの程度によって一様でないことが分かった。それは一般の金品提供者と世話人とのそれであり、前者は俗領域の存在としての一貫性を有しているのに対し、後者はその行動全体のあり方が聖・俗双方にかかわっている「境界」的特徴を有しているわけである。

後者のこの境界性は、またそのまま遍路者にも当てはまるわけで、一方では超自然的加護をもたらす存在とみなされているのに対し、他方では接待者に対してはその恵みをうけたものとしてまったく逆の行動をとる、そのあり方にみられる。

こうした点を考えるとわれわれが気づくことは、世話人ならば遍路者の境界的性格が生ずるのは、ともに四国遍路

という限定的空間のなかにおいてである、ということである。では、この境界性は四国遍路独自のものであろうか。いいかえるならば、四国遍路は特殊な場つまり特殊な時間・空間を形成しているのであるか。あるいはまた、それは巡礼そのものの特殊性によるものであろうか。

社会人類学者ターナー V. Turner は “Center out there” と題する最近の論文のなかで、巡礼の構造的特徴の抽出を試みている。

彼は巡礼が、出発・聖地参詣・帰還という動的プロセスをもった境界的 liminal 現象であること、そしてそれは開放的のすべてを包み込むような雰囲気や価値を優先させる点でコミュニタス *communitas* 的であること、さらにまた巡礼が彼の儀礼意味論が主張するような the obligatory を the desirable に変容するアスペクトをもっていることを指摘している。こうした宗教儀礼論一般にかかわる視点をふまえながら、さらにターナーは巡礼が必要となる社会的歴史的背景を把握することが巡礼研究には必要であるとしながら、彼の現在のケーススタディの対象であるメキシコの巡礼の特質を六つほどあげている。しかし彼自身巡礼研究は開始したばかりであり、これはあくまでも進行中の研究の一部でしかありえないと繰り返し述べている。⁽²³⁾

巡礼には確かにターナーが主張するようにコミュニタスの特徴がみとめられるのであり、四国の場合ならば、先に触れたような遍路者の服装の一樣性もそれである。また遍路者や接待者の境界性ないし役割転換も、コミュニタスの特徴といえよう。

コミュニタスの概念はターナーの著作 *The Ritual Process* ⁽²⁴⁾ によく表われているように、一面においては、人類文明史全体に適用されるような高度の有効性をもっていることは確かである。しかし他面、それゆえに抽象度が高く、そこではまったく「個」の問題が捨象されてしまう傾向もみられる。その点がターナー自身のいう巡礼研究にお

ける社会的歴史的背景の重要性という点であろう。この点を四国遍路との関連でいえば、四国遍路を支えているのは素朴ではあるが強固な弘法大師信仰で、接待も本稿で分析してきたように、その一アスペクトであることは明らかである。大師信仰がきわめて包括的であり、病気なおし等民衆の直接的欲求と密着した形で生きてきたことは、すでにしばしば言及されてきた通りである。四国遍路は、その大師信仰をもっとも具体的に行動レベルで表現したもののひとつであるといえる。

このように考えるならば、四国遍路とその習俗の研究は、巡礼構造一般にかかわる問題としてとらえるパースペクティブと同時に、仏教の一儀礼としてのそれ（たとえば「行」の問題として）、あるいは多様な日本宗教史の一宗教現象としてのそれ、を常に念頭において行われなければならないと思う。ターナーが指摘している通りいままで巡礼研究がきわめて薄弱だった点と、また日本においては大師信仰についての研究がほとんど皆無であった点とを考慮に入れるならば、この問題点は、今後の課題としてさらに追求してみたい。

追記 本稿は昭和四十七年十月の第三十一回日本宗教学会学術大会（於駒沢大学）において「接待講における大師信仰の実態」と題して発表したものを加筆修正したものである。

註

- (1) たとえば西端さかえ『四国八十八札所遍路記』昭和三十九年、大法輪閣
- (2) 新城常三『社寺参詣の社会経済史的研究』昭和三十九年、塙書房
- (3) 武田明『巡礼の民俗』民俗民芸双書43、岩崎美術社一九六九、七一〜九五頁。
- (4) 新城常三、前掲書。
- (5) 接待の範疇に遍路者に無料で一夜の宿を提供する、いわゆる善根宿を含める場合もあるが、ここではそれを含めず遍路者に対する金品の接待のみを扱うことにする。

- (6) 前田卓『巡礼の社会学——西国巡礼・四国巡礼』昭和四十六年、ミネルヴァ書房、二二二頁。
- (7) 同書 二三四—四七頁

- (8) 同書 二三九—四一頁
- (9) ちなみに昭和四十八年の場合は次の通りである。金銭三五〇、六五〇円、三宝柑七五函、草履五〇足、手拭一五〇本、靴下一五〇足、襦袢二八枚、下着一五枚、軍手九三足、チリ紙一七束。
- (10) 遍路者の正装とは、身体に笈摺、脚絆をまとい、手には金剛杖をもち、頭には菅笠をかぶり、首から納札入（札ばさみ）をかけた姿をいう。
- (11) 前田、前掲書、二二二頁
- (12) 渡辺照宏・宮坂宥勝『沙門空海』昭和四十二年筑摩書房、特に第一章。宮田登『シロク信仰の研究』昭和四十五年、未來社、一三三—九頁。
- (13) M・モース、有地亨他訳『社会学と人類学』昭和四十八年弘文堂、二二三頁以下
- (14) R. Firth "Offering and Sacrifice: Problem of Organization", *Journal of the Royal Anthropological Institute* XCIII (1963), E. Vogt and W. Lessa eds. *Reader in Comparative Religion*, 3rd edition 1971 収録。
- (15) S. J. Tambiah, *Buddhism and Spirit Cults in North-east Thailand* (Cambridge Studies in Social Anthropology 2) 1970, Cambridge Univ. Press, p. 213
- (16) *ibid.* pp. 53—4
- (17) 前田、前掲書、二二三—四頁
- (18) 同書、二三八頁
- (19) こうした傾向の一例として J. Van Baal: *Symbols for Communication; an introduction to the study of religion*, 1971. Van Gorcum & Comp. がある。
- (20) A. R. Radcliffe-Brown: *The Andaman Islanders* 1922. Cambridge Univ. Press (paperback edition, Free Press. 1964), "Taboo", in *Structure and Function in Primitive Society*, Free Press. 1952, pp. 133—52. M. N. Srinivas: *Religion and Society among the Coorgs of South India*, 1952. Asia Publishing House, p. 72. Jack Goody: *Death, Property and the Ancestors*, 1962. Stanford Univ. Press. pp. 28—9.
- (21) この三つに加えて、祈願文、懺悔文、三帰、三寛、光明真言、諸真言等を付加する時もおおい。
- (22) 高知県室戸周辺では、接待をうけた時は大師宝号のみを唱えるといわれている。

(23) V. Turner, "Center out there—Pilgrim's Goal", 1973. *History of Religion*, Univ. of Chicago Press. 1973. Vol. 12, No. 3, p. 191—230.

(24) V. Turner: *The Ritual Process* 1970. Aldrine Company.

袈裟史における道宣の地位

— 六物を中心に —

川 口 高 風

一、はじめに

二、六物を説く戒律

(1) 六物の意義

(2) 三衣

(3) 鉢

(4) 坐具

(5) 漉水囊

(6) 六物以外の衣

三、戒律における袈裟の形状

(1) 名称

(2) 衣材

(3) 色

(4) 大きさ

四、道宣の解釈した六物の特徴

(1) 序

(2) 衣材

(3) 鉢

(4) 坐具

(5) 漉水囊

(6) 六物以外の衣

五、おわりに

一 はじめに

袈裟はわれわれ仏教徒にとって身近なものであるが、現在、僧尼に用いられている袈裟になるまでには、幾多の変遷があった。本来、インドの僧衣の一つであつたものが寒冷な中国に伝わり、それが海を隔てた日本に伝わると、本来の袈裟の意義が変化するのは当然である。そして釈尊の精神を組み入れながらも変化していくのは、教理学的な面

とは異なった現実の生活に関する問題であつたためであらう。だがそうすると、変容されたものが釈尊によつて説かれた如法ということになってしまい、本来の精神を失つてしまうことにもなりかねない。したがつて可能な限り、律藏に合致するよう努めなければならない訳である。

そこで、筆者は袈裟が歴史的展開をする上で、どのように形成され、かつ中国化されたかを辿るために、本論文では中国律宗の祖南山道宣に焦点をしばり、道宣の解釈した袈裟が袈裟史において占める地位と、それが彼の戒律観の上に、どのような意義を有するかを考察することにする。

二 六物を説く戒律

(1) 六物の意義

比丘は出家すると欲望の根源である渴愛を超克し、少欲知足を目指すために頭陀を行じ、戒を学び慚愧を知る生活をする。したがつて生活する上においては最低限のもので良く、かつ自他共に執著を生じさせるものは、身に着けることを禁じられている。そして比丘生活をする上において、必ず護持せねばならない生活必需品で、最低限の私有物は六物といわれている。『十誦律』卷二八には「看病人先應問三病者」。受三何等僧伽梨。何等麤多羅僧。何等安陀会。何等鉢。何等漉水囊。何等尼師檀。若如是問已。資生六物与三看病人。余輕物僧應分。」(大正23)というように、出家は三衣、鉢、漉水囊、尼師檀の六物を護持し、自分が亡くなる時看病人に与えねばならないことをいっている。また『有部毘奈耶雜事』卷十七には「然出家者須得三六物」。問言。何者為三六。答曰。三衣鉢盂水羅敷具。」(大正24)といい、六物を明確にしている。水羅とは漉水囊のことで、敷具とは、やはり坐具をあらわしている。しかしこれら六物も『四分律』卷四一では「某甲比丘。彼住処命過。衣鉢坐具針筒盛衣貯器。此住処現前僧應分。」(大正22)とい

って針筒を加えている。また『善見律』卷七によれば「三衣及瓦鉢貫著^二左肩上^一。鉢色如^二青鬱波羅華^一。袈裟鮮明如^二赤蓮華^一。針・縫・斧子・漉水囊。皆悉備具。此八種物是出家人之所^二常用^一」(大正²⁴七^一八^a)と、針・縫・斧子が加えられているなど、各律によって所持すべき物の増減がみられる。さらに南方仏教では八物が制定されており、三衣、一鉢、漉水囊の他に腰帶、除髮刀、針、糸を含んでいるが、坐具は除かれている⁽¹⁾。何れにあってても三衣一鉢を持つことをいっているのは比丘生活を開始するため、すなわち具足戒を受けるための条件となっており、これを所有しない者は具足戒を受けることが許されず、たとえ受けても無効であると規定されている⁽²⁾。

ところで大乘では六物に対して十八物といわれる。これは梵網經の第三七輕戒(冒難遊行戒)に説かれ、菩薩が常に隨身しておかねばならないもので、三衣一鉢、坐具、漉水囊の他に楊枝、澡豆(大豆・小豆の粉で、手^二を洗^一うためのもの)、瓶、錫杖、香炉、手巾、刀子、火燧(火をおこす道具)、鑷子(毛拔)、繩床(繩製の床)、經、律、佛像、菩薩の形像があげられている。本来この戒は峻しい危い所へことさらに入って、遊行することを禁じている戒で、頭陀遊行する時、必ず十八物を鳥の二翼の如く持たねばならないことをいうのである。これによっても經や律、それに觀想の対象としての佛像や菩薩の像を持ち歩くことは大乘菩薩の特徴といえる⁽³⁾。何れにしても六物は小乗でも大乘でも僧の生活をする上に、欠くことのできないものであることが明らかであり、衣食住の中の衣食の基本となるものである。

次に六物の制定せられている戒本を調べてみると捨墮法、單墮法、衆学法にみられる。その戒条をそれぞれあげようと思うが、各戒名と順序は律によって異なる。また戒名があるのは有部毘奈耶だけで他にはない。現在われわれが知っているのはほとんど『四分律行事鈔』の戒名によっていう場合が多い。もちろんそれには問題があり、内容と不一致と思われる戒条もみられるが、現存する資料で戒名がみられるは法勵の『四分律疏』、道宣の『四分律行事鈔』『四分律含註戒本』『四分律含註戒本疏』それに懷素の『四分律開宗記』である。これらは各自、律の条目に關する見

解説釈の相違によって戒名が相違しているものであり、各々に特徴がみられ軽視することのできない問題である。これは中国律宗三派の思想をながめる上においても重要な問題であり、別の機会に取り上げて考察してみたい。本論文では便宜上、四分律の戒条数によって上げておく。

(2) 三衣

三衣に関する戒として捨墮法では1より17（ただし15を除く）があげられ、衣材をはじめとして三衣の制意、名称、摂衣界など袈裟に関する基本的なことが述べられている。これらは六群比丘の迦留陀夷や跋難陀などの誤った行為を例に結戒されており、23 24 25 27 28 29は、衣を求める方法や人に作らせたりする方法という實際行動に関して戒められているのである。波逸提法では24 25で、比丘が親戚でもない比丘尼に衣を与えたり作ってやつたりすることを禁じ、59では真実淨施を施主に断わりなしに取って着ることを禁じ、60では青、黒、木蘭の壞色に染めなければならぬ色賤といっている。さらに90では仏陀と同量もしくはそれ以上の大きい三衣を作することを禁じており、如来衣量とは長十揲手広六揲手で丈六の金身より割り出しているのである。衆学法2では三衣を高、下、象鼻、多羅樹葉、細襴などに著ることを禁じており、それは国王や大臣、長者居士などの着方に似ているからといわれている。以上のように直接三衣に関する戒は二六戒あげられる。

(3) 鉢

鉢については捨墮法21 22の二戒のみである。21では六群比丘の長鉢過畜によって結戒され、その長鉢が十日間許されたのは、阿難が貴価鉢を大迦葉に与えようとした時、十日間不在のため、十日目に与えた因縁によるのであつて、同法1の長衣戒と同様談である。また当時の鉢としては鉄鉢、蘇摩国鉢、烏伽羅国鉢、憂伽除国鉢、黒鉢、赤鉢の六種あったが、大要すると、鉄と泥でできた鉢が用いられていたようであり、大きいのは三斗、小さいのは一斗半ま

で入る物が許されていたのである。不犯としては十日の間に淨施、または人に遣与、劫奪想、失想、破想、漂想する場合は認められ、長衣の焼想が鉢では破想になっている。22は跋難陀が居士に新鉢を要求した因縁によって定められた戒で、鉢は五綴まで改めて持つことができず、五綴以上になって漏り、用をなさない時、初めて新しいものと取りかえることを許したのである。五綴とは両指間に一綴程度の破損が五つある場合をいい、捨法は畜鉢を僧物として、その中の最下鉢を比丘に還与し、それが上座より勝る時は上座に与え、上座のを第二座へという順に、かくして最も下座の比丘の手に残る下鉢を懺悔比丘に返すという独特の処分法になっている。

(4) 坐 具

坐具は捨墮法15で新しい坐具を作る場合、故坐具の一搦手四方を切りとり新坐具の上の一部を被い縫いつけて壊色せねばならず、それは新坐具を作ればかりいて、故坐具を捨てなかつたため散乱狼籍していた因縁によるのである。波逸提法87には衆僧が露地に臥具を敷き、しかもその臥具が不浄のために汚されているのを見たことより臥牀の敷具として始まったものであり、六群比丘が本来の長二搦手広一搦手半より広長の坐具を作つたため結戒されたが、体の大きい迦留陀夷には、それより長広各一方に半搦手だけ増すのを許されたのである。

ところで坐具と臥具とは同じか、それとも異なるものかといえば、四分律では異なつた物と理解している。臥具に関して波逸提法14 15 85があり、14では十七群比丘が露地に僧座具を敷き、食時になるとそれらをそのままに行つたため、僧座具は風塵、土塗、蟲、鳥の啄壞によって汚穢不浄になつたことから戒められた。そこで僧繩牀、木牀、臥具、坐褥を露地に敷きっぱなしにすることを禁じ、使用後は必ず元の場所へ返しておくべきことをいつたのである。15は僧房などに宿泊する場合、客比丘が旧住比丘に何も語らず去つたので、使用した敷物の臥具は爛壞し虫にかまれ、色が変わつてしまつたことより使用した臥具は、必ず自分でかたづけるか人にかたづけさすか、あるいはそこに

住む比丘に告げて去らねばならないことをいっており、衆僧物として臥具、繩床、木牀、臥褥、坐具、枕、地敷、下臥氈があげられている。85は六群比丘が兜羅綿(草綿)の繩床、大床、大小褥を作ったが、これらは国王、大臣などの所有物に似ていたことより禁じられた。兜羅とは白楊樹華、楊柳華、蒲台をさし、これらは細小の虫が好んで生きているものであるから、それらを取れば虫に対する慈心を失うことにもなるとみなし、綿を入れた寢台、椅子、臥具、坐具などを作ることを禁じたのである。

以上あげた戒によつて、坐具と臥具との意味が相違していることを明らかにしたが、道宣は『行事鈔』に「臥具と言へるは是れ三衣なり」(六九^a40)と袈裟の異名にとっているのである。しかし律からいえば、臥具は寢具とかマットと同じ意味で、道宣の考えは誤りとなるが、これらについては第四章で論じたい。

(5) 漉水囊

漉水囊については、波逸提法19 62の二種のみである。19では闍陀比丘が大屋を起すのに、虫の入っている水を泥に流したのを見て、諸長者が譏嫌したことに起因するのであるが、それは「沙門釈子慚愧を知らず慈心あることなし。衆生命を害す。」(六四^a62)というように、出家者の慈悲に背くのである。すなわち虫の生命尊重をいうのであつて虫の水を用いたり、泥や草などの上にそそいだりすることを禁じた戒で、漉水囊で必ず濾してから用いることをいっているのである。62は虫水を飲むことを禁じており「此の沙門釈子慈心あることなし、虫命を殺害して外自ら称して言はく……」(六七^a70)といい、微生物の生命を重んずる慈悲の極致を示したことが明らかになる。なお五分律では本戒を欠き、前の用虫水戒と合一させている。

(6) 六物以外の衣

六物以外の衣に関して二、三の戒がある。それを見ると、波逸提法88に覆瘡衣がある。これは諸比丘が瘡病を

患い膿血、流血して身を汚し、また衣や臥具にいたるまで汚したため、それ以来覆瘡衣を着けることを許したのであり、大きさは長四搦手広二搦手であつた。しかし六群比丘がそれ以上大きいのを作ろうとしたので、戒めるために本戒が結ばれた。衣材は麤で、多毛ならば瘡に固著し痛みを感じるため、特に大伽の細軟衣で作り涅槃僧の上に着けることを許している。涅槃僧については衆学法¹に下、高象鼻、多羅樹葉、細襦に着けることを禁じており、三衣の下の内衣と同じで安陀会とも解されている⁶。しかし安陀会は五条衣、涅槃僧は下着のため目的が異なり価値も相違するのである。

次に雨浴衣がみられる。捨墮法²⁷に安居の始まる一ヶ月前の三月十六日以後に求めて浣染縫を作し、四月一日よりこれを使用せねばならないのを、三月十六日以前に求め、四月一日以前に使用することを禁じたものである。三月十六日から安居の終わる七月十五日迄一二〇日間蓄えることができる。この雨浴衣は雨期間に、雨水によって洗浴する際用いられる衣で、雨時の旅行中三衣を保護する意味もあり、安居終了と共に畜用を禁ぜられ、一処に集め来年の安居時に改めて用いられる。また波逸提法⁸⁹では長六搦手広二搦手半を限度とし、それ以上の大きな物を作ってはならないと規定せられている。

以上戒本に定められているものを抜き出してみたが、これによって比丘は六物の他に臥具や涅槃僧、雨浴衣など三資具衣⁷の所持を許されている。しかしこれらは下着や臨時的なものであり、やはり基本は六物となる。律藏にはこの他、衣健度、迦絺那衣健度、房舍健度、雑健度に糞掃衣や鉢などについて述べられ、戒本より細かな説明がなされている。

三 戒律における袈裟の形状

(1) 名 称

袈裟とは梵語 *Kaśāya* を音訳したもので『四分律』卷四〇に「時六群比丘畜^レ上色綿衣^一。仏言不^レ応^レ畜^二錦衣白衣^一。法不^レ応^レ畜^一。応^下染作^二袈裟色^一畜^上。」(大正²²七八五^a) というように、袈裟色といわれる壊色名による呼称で、律蔵の制名ではない。他の名称としては中道の人の服であるから道服、三界を出離する漂相、また世染を離れるということで出世服、あるいは法衣、六塵を断ずる故に離塵服、煩惱を消す故に消瘦服といわれ、その他蓮華服、間色衣、慈悲衣、冑德衣、福田衣、救竜の服、降邪衣などと呼ばれる。袈裟には僧伽梨、鬱多羅僧、安陀会の三種がある。僧伽梨は道宣によれば布地を小細に割切して多くの田相を作るから雑碎衣ともいい、その用によって入王宮聚落衣といい、乞食と説法の時着るものといっている。⁽⁸⁾ また義浄は布地を重ねて作ることから重複衣⁽⁹⁾ といい、『薩婆多論』卷四によれば九⁽¹⁰⁾ 十三条を下品衣、兩長一短、十五⁽¹¹⁾ 十九条を中品衣、三長一短、二⁽¹²⁾ 二五条を上品衣、四長一短と作り、大衣と呼はれる。鬱多羅僧は七条で、道宣によると財価が三衣の中間にあたることより中価衣と名づけられ、また入衆衣ともいい、礼、誦、齋、講の時着けるものである。安陀会は五条で最も下に着けるため下衣といい、作務などの雑用に着用する所から院内道行雑作衣と名づけられる。『勅修百丈清規』(一三三八年刊) 卷下の日用軌範によれば「披三五条^一。即掛絡也。」(大正⁴⁸四五^b) といって身に絡げるようになっており、『釈氏要覽』(一〇一九年刊) の法衣にも「絡子或呼^二掛子^一」(大正⁵⁴二七〇^c) といい、すでに中国北宋時代には略式の小さな形になっていたのであろう。なお道宣は三衣を『関中創立戒壇図經』に三衣断^二三毒^一也。五条下衣断^二貪身^一也。七条中衣断^二瞋口^一也。大衣上衣断^二癡心^一也。(大正⁴⁵八一六^a) と、三毒を断じ三業に匹敵するものであるといっている。

(2) 衣 材

『四分律』卷三九衣健度に、五比丘が仏に何らの衣を持つべきかと問うに、仏は糞掃衣及び十種衣を持つことを許し、それらを袈裟色に作して持つべきであるといっている。また捨墮法¹にも衣材の十種があげられ、それによれば(1)純衣(絹)(2)劫貝衣(木綿)(3)欽婆羅衣(羊毛)(4)芻麻衣(亜麻、リンネル)(5)讖摩衣(野麻)(6)扇那衣(大麻)(7)麻衣(赤麻、白麻)(8)翅夷羅衣(鳥毛)(9)鳩夷羅衣(絳色の羊毛)(10)讖羅半尼衣(麁色の羊毛)で、糞掃衣としては(1)牛嚙衣(2)鼠嚙衣(3)焼衣(4)月水衣(5)産婦衣(6)神廟中衣(7)塚間衣(8)求願衣(9)受王職衣¹¹(10)往還衣である。さらにこの他にも在家が帰依し供養した淨心施衣は良いといっている。これらの衣材は、時代や場所などの相違によって成立した各律によって多少異なるが、要するに綿、麻、樹皮、絹、羊毛、鳥毛の六種を材料とした布をもって袈裟とするを、正規となしたのである。

(3) 色

『四分律』卷十六の波逸提法60に「新衣を得ば応さに三種に壊色すべし。一一の色中随意に壊せよ。若しは青、若しは黒、若しは木蘭なり。若し比丘三種の壊色、若しは青、若しは黒、若しは木蘭を以てせず、余の新衣を著くるものは波逸提なり。」(大正²²六七六)とあって、袈裟は壊色の青、黒、木蘭でなければならぬといっている。これは律蔵によって多少異なるが、五方の正色(青黄赤白黒)および五間色(緋紅紫緑碧)を離れ、美的感情を刺激する貪欲をおこさせないためで、行事鈔においては青を銅青、黒を雑泥、木蘭を樹皮といっている。¹²このように壊色とすることを染淨という。もちろん袈裟のみでなく非衣、鉢囊、革屣、針紼囊、禪帶、腰帶、帽、襪、摂熱巾なども壊色にあらずして着うる場合は突吉羅を犯すことになる。

(4) 大 き さ

衣量は各人の身長に応じて作る事になっているので特定の寸法はないが、ただ捨墮法90に仏陀と等量、もしくはそれ以上の大きな袈裟を作ること禁じられている。それは難陀が仏より四指短い衣を着けて他比丘の所に行ったところ、仏陀と間違えて奉迎されたという因縁談から結戒されたもので、四分律の如来衣量は長十搩手広六搩手である。しかし十誦律や五分、僧祇律は長九搩手説であり、行事鈔でもこの説を取っている。それは丈六の身と姫周尺の長丈八広丈二にあたるためである。ところで一般の人はそれ程大きくないため、体の一部を使つて割出す局量法と、衣材を直接体にあてて、全体の縦、横の長さを測る度身法との二法があり、後者は『業疏』に「度身は最も好く、先づ衣財を以て肩より地に下し、踝の上四指を以て衣身と爲す……」(五九^左上^{統64})といっている。また大きさについて『四分律』巻四一の衣鍵度に「安陀会是長四肘広二肘、鬱多羅僧は広三肘長五肘、僧伽梨も亦是くの如し」(八三六^a)と規定されており、『薩婆多論』によれば「正衣量とは三五肘、若し極長は六肘、広さ三肘半なり。若し極下は長さ四肘広さ二肘半なり。若し如法量は三五肘なり。……若し是くの如きの衣と言へば、則ち受持を成せず、突吉羅を得、威儀を壊するが故に。」(五二七^b)というように、長六肘広三肘半まで許されている。

律では以上のように規定されていて、インドの様子を窺うことができたが、では中国においてはどうかであつたらうか。それを道宣の戒律観からながめてみよう。

四 道宣の解釈した六物の特徴

(1) 序

衣服としての袈裟が中国に伝わるや、それが中国的に変容することは風習、風土、生活、氣候などの相違により当然生じる現象である。例えば偏袒右肩は、インドでは相手に尊敬を示す着方であるが、中国の儒教では左を吉事とし、

右は凶事をあらわすものとしていたため偏袒右肩を誇る争論が行なわれ、『弘明集』巻五に廬山慧遠と何鎮南（何無忌）との沙門袒服論があげられていることによっても明らかであろう。そのため、儒教的理由をたてながらも、インドより伝わる如法にするよう努力がはられた訳である。しかし中国的に解されたものもあり、一例をあげると紫衣である。『僧史略』によれば則天武后より法朗ら九人が賜ったもので、律では、正、間色の袈裟は禁じられているが、中国では天子より送られたものを著しなかったら国恩に背くとして色衣を着ることを正当化し、本来の意味の色賤が失われていった。このようにインドから中国へと展開する上で、地域的事情によるとはいえ、一面には仏教の性格が変化し戒律観も転化したわけで、中国人としての道宣の袈裟が問題となってくるのである。

(2) 衣 材

戒本の名目は、その内容を大体一目で理解できるように付けられているが、道宣も『行事鈔』の随戒釈相篇、『四分律含註戒本』、『四分律含註戒本疏』に付けている。しかし捨墮法11 12 13 14の名目の付け方が、本来の律蔵の内容と相違している。次に表示すれば、

14	13	12	11	行 事 鈔	含 註 戒 本	含 註 戒 本 疏
減六年作三衣戒	白毛三衣戒	黒毛臥具戒	乞蜚祿作袈裟戒	緇作臥具戒	黒毛臥具戒	乞綿作三衣戒
減六年臥具戒	白毛臥具戒	黒毛臥具戒				
減六年作三衣戒	白毛作三衣戒	黒毛臥具戒				

となる。ここでは臥具を袈裟、三衣と見なしている。道宣の言葉を借りれば、『行事鈔』の11に「言臥具者是三衣

也即三衣總名臥具一義如二（大正40）此方被之相。故取通号二。といひ、二衣総別篇には「次釈名者。増二云。如來所著衣名曰袈裟。所食者名為法食。」此袈裟衣從色得名。下文案作袈裟色。味有袈裟味。一（大正40）若製此土所翻通名爲臥具。即三十中臥具者三衣總名。（一〇五a）さらに「戒本疏」の11には「六年臥具正三衣」（八三左三）、「羯磨疏」衣業受淨篇には、薩婆多論を引いて「臥具者は三衣名」（七四下）といっている。

ところでこれらの説の所依は『戒本疏』に「僧祇云敷具者三衣名也。多論云三六年臥具正三衣也。若非三衣如何乞法。僧祇云老病比丘持毘尼僧伽梨。此云臥具。豈不同也。」（八三左三）とあるように、僧祇律の敷具と薩婆多論の臥具のことであり、『行事鈔』の12にも「此四臥具戒。並是三衣總号。昔人疑之。至今不決。僧祇毘尼僧伽梨乃至坐具等。」（六九a）といっている。しかしそれを原文にあたってみると、『僧祇律』は黒毛臥具戒の「爾時比丘作一切毘尼。僧伽梨。鬱多羅僧。安陀会。尼師檀。唯除漉水囊及絡囊。除一切毘作。」（三〇七b）が該当し、『薩婆多論』は乞蜚綿戒の「敷具者。衣名也」（五三三a）が該当する。しかし、僧祇律も薩婆多論も袈裟の意味ではなく、衣材をいっているものであり、道宣は本来の戒名の臥具を袈裟と会通させて、三衣の総称とみたのである。

その結果、『行事鈔』に『薩婆多論』の説く四義すなわち「一止誹謗二長信敬三為行道得安樂四為不害衆生命一故」（六八c）から、特に第四の衆生命を損わないことを重視して、絹で袈裟を作することを禁じている。これについて『戒本疏』、⁽¹⁷⁾『羯磨疏』⁽¹⁶⁾においても、また『律相感通伝』の天人が『釈門章服儀』を感喜した所にも「南北律師會無此章二安用殺生之財而為慈悲之服全不然也」（八七九c）と、殺生財では慈悲の袈裟とはならないことを指摘し、さらに『行事鈔』の11では、大乘側からの禁止として央掘経と涅槃經の引用証明をしている。そこでは「央掘経繪綿皮物。若展転来。離殺者手施持戒人。不応受者是比丘法。若受者非悲不破戒。涅槃中皮革履屣僑奢耶衣。如是衣服悉皆不畜……」（六九a）とあるが、各經典を原文にあたってみると、『央掘経』は「若展転来離殺者手則可習近」。……若自死牛牛主持皮用作革履。施持戒人為応受不。若不受者是比丘法。若受者非悲然

不_二破戒_一。(大正²₁₁^a) といひ本来革履の禁止であつて、直接絹袈裟の禁止をいってはいないのである。また殺者の手を離れているものは受けても良いとあり、道宣のように不可受ということはないのである。『涅槃經』の原文は「迦葉復言。如來若制不_レ食_レ肉者。彼五種味乳酪酪漿生酥熟酥胡麻油等。及諸衣服備奢耶衣珂貝皮革金銀_レ孟器。如是等物亦不_レ應_レ受。善男子。不_レ應_レ同_レ彼尼乾所見_一。如來所制一切禁戒各有_二異意_一。異意故聽_レ食_三三種淨肉_一。異想故斷_二三種肉_一。異想故一切悉斷。及_二自死者_一。迦葉。我從_二今日_一制_レ諸弟子。不_レ得_二復食_三一切肉_一也。(大正¹²₁₃^a) が該當すると思われるが、ここでは三種の淨肉は許されるが、その他の十種の肉が禁じられており、直接備奢耶衣を禁ずる文ではない。かえつて南本『涅槃經』邪正品には「我唯聽_レ食_三五種手味及油密等_一聽_レ著_二革履備奢耶衣_一」(大正¹²₁₇^a) といつて許されているのである。そのため道宣の引用は正しくなく、曲解し故事付けていることが明らかになる。また『行事鈔』二衣総別篇の財体にも「二財体如。必須_二厚重熟緻者_一。若細薄生疎綾羅錦綺紗縠絹絹等。並非法物」(大正⁴⁰₅^b) といつて禁じているが、根拠がない。同所の『資持記』には律文によるとして、『釈門章服儀』、『律相感通伝』に準じ、如法ではないと見なしているが、律文とは何律か明らかでなく、かえつて四分律などでは許されているのである。また元照の『六物図』にも同文を引き「律云」としており、絹紬を用いて衣を作る者に対して「仏語を信ぜず」と非難している。

律の衣材については、すでに三章二節で述べたように、長衣戒と衣健度で十種あげられているが、本来11は毳、拘遮羅、乳葉草、芻摩麻など六種の雜野蚕によつて、新しい臥具を作つて禁じているのであつて、袈裟の衣材ではない。そして已成の物を得た場合は不犯であるが、道宣は『釈門章服儀』に「縱得_二已成_一。斬碎塗_レ壁。此則永捨之極誠也。必須_レ斷_レ之」(大正⁴⁵₁₆^a) といつて、すでにできあがつた物を得た場合も斬碎し壁に塗らなければならないと、厳格に禁じたのである。

このように絹衣を徹底して禁じた道宣に対し、義浄は『南海寄帰伝』卷二の「衣食所須」に「凡論_二純絹_一。乃是聖開。何事強遮。徒為_二節目_一。斷_レ之以_レ意。欲_レ省_二招繁_一。五天四部並皆著用。詎可_レ棄_二易_一求之絹絶」。覺難_レ得之細布_上。妨道之極。其在_レ斯乎。」(大正⁵⁴二二三_a)と、中国で求め易い絹を棄てて得難い綿布を用いることは、かえって道に反するもので、どうして遮止する必要があるかとして、蚕衣を容認している。そして「有説云。律中臥具。即是三衣。見制野蚕便生_二異意_一。刺謂法衣非_レ絹。遂即覓_レ布毼。寧委_二本文元來是褥_一。……此諸敷具。非_二三衣_一也。」(大正⁵⁴二二三_a)と、臥具は褥であるといつて道宣の誤りを指摘している。これに対して、元照は『六物図』に反駁し、「智論云。如來著_二龜布僧伽梨_一。此方南嶽山衆。及自_レ古有_二道高僧_一。布衲艾絮。不_レ雜_二一糸_一。天台唯被_二一衲_一。南山繪纈不_レ兼。荆溪大布而衣。永嘉衣不_二蚕口_一。豈非_二慈惻之深_一。真可_レ尚也。」(大正⁴⁵九八_a)といつて、『大智度論』では、如來が龜布の僧伽梨を着け、南嶽慧思の衆門下、天台、南山、荆溪、永嘉なども絹を混ぜない袈裟を用いていたことを主張し、絹衣を禁じる証明をなしている。さらに元照は「義浄寄歸伝。輒責為_レ非。蓋大慈深行。非_二彼所_レ知。固其宜矣。」(大正⁴⁵八八_a)といつて、義浄を嘲笑している。しかし義浄にしても道宣の説を絶対不可として、絹衣を礼讃したかといふとそうではなく、両説の差は律文解釈の相違に帰着するわけである。さらに道宣が臥具を三衣の総称とした理由の一には、臥具は壇で、主として敷物の材料であつたため、それによつて三衣を作るものがあり、あるいは壇衣の天竺僧が中国へ來ることもあつて、臥具が三衣と思われることになつたとも考えられている。⁽¹⁹⁾

したがつて諸律が皆許す絹衣を道宣のみは認めず、13を白毛三衣戒とし14を減六年作三衣戒と、本来の意味を変えているのである。随戒釈相篇におけるこれらの説明は、種々の経律を取りあげて論じているが、不犯について例えば11は、四分律によると捨衣を捨比丘に返さず斧や斤で細断し、泥に混ぜて壁や埴に塗りこむのであるが、五分律では繩床や臥床に敷いて犯比丘の要に供することをいい、パーリ律では捨比丘に返すことになっている。しかし道宣は四分

律説を取っており、また他の戒の不犯も同様で、明らかに諸部淆乱を引きおこす原因にもなっている。⁽²⁰⁾特にそれが明確なのは摂衣界で、随戒釈相篇の離三衣宿戒⁽²⁾において「今自然を明さんに十五の界あり……」^(六五〇)といつて十五種をあげている。それは四分律の一僧伽藍、二樹、三場、四車、五船、六村、七舍、八堂、九庫藏、十倉、十一阿

蘭若、の十一種を一、六、二、三、四、五、七、八、九、十、十一、の順に変え、「次に不足を明さば外部を取りて成用す」^(六六四)といつて、十二道行界を十誦律の十六道中行の四十九尋衣界より、十三洲界を善見律より、⁽²¹⁾続いて

十四水界も善見律の阿蘭若界、あるいは林界と同一の法則によるべきものと告示している点から引いている。十五井界は僧祇律より引き、「此の十五種の自然界は大小上の如し。若し四分に準ぜんには勢分を加う。」^(六六四)といつて

いるように、以上の十五種を取りあげ、他律では必ずしも勢分を認めているとはいえないが、道宣はすべてに十三歩^{(七丈八尺)⁽²²⁾}の勢分を認めている。しかし十二道行界、十三洲界、十四水界、十五井界は、各律によつて起離を定める標準を異にしているのであって、衣界を定める標準が元来の立場と全く異にしているのであり、かつ四分律の勢分説を取っていることから標準を混用することにもなり、無意味なものになってしまうのである。

このようにインドの戒律生活をより正しく知ろうとして四大律を等しく尊重し、異説を会通して行持しようとしたが、かえつて本来の意義を失うことになってしまったのである。

(3) 鉤 紐

道宣は中国の袈裟の祖ともいわれていることから、華美な袈裟は道宣の創始であろうといわれるが、鉤紐もその一例であろう。現に日本律宗の唐招提寺における袈裟をかけた姿を見れば、前鉤は袈裟の右端、後紐は真中程に付けられているため前半身があらいており、黄檗宗の様式と似ている。⁽²³⁾沢木興道老師によれば、それは道宣の袈裟によると考えられており、⁽²⁴⁾世間一般でも口伝として、日本律宗の袈裟は、祖たる道宣の教えによるものと見なされている。そこ

でその起源が果して道宣にさかのぼり得るかを考察してみよう。『行事鈔』では十誦律を引き「十誦仏自教。比丘施_二鞞紐法_一。前去_レ縁四指施_レ鞞。後去_レ縁八指施_レ紐。応_三如是作_一。準_レ此以_三左肩上常_二以_三衣右角_二覆故。出_レ毘奈耶律_一」(大正40(一〇六六))と、前四指に鞞(鉤)、後八指に紐を施し、右衣角を左肩上に覆うことを述べている。また『羯磨疏』にも「前去_レ縁施_レ鉤者謂通_三辺縁四指安_二鉤擬_一反向_レ後八指取_二紐也_一以_レ覆_三左肩_二故有_三遠近_二今世覆_一臂故前八指又退_三縁内_二俱顛倒也故垂_三前一角_二為_三象鼻相_一人不_レ思_レ罪習久謂_レ法_一」(大正64(六二七上))とあって、やはり行事鈔と同じ十誦律説を取っていることが知られる。しかし道宣当時、臂を覆うため前八指で象鼻になり、しかもそれが法だと見なした者があらわれている。さらに『釈門章服儀』、『律相感通伝』にも同説が見られる。ただ『律相感通伝』には、天人の教示によって鉤紐がつくまでの由來が述べられ「所_レ披衣服。状如_三姪女_二猶如_三象鼻_一由_レ此始制。上安_三鉤紐_二令以_三衣角_二達_三于左臂_一置_中於腋下。不_レ得_レ令_三垂如_二上過_一也_一」(大正45(八八八a))と、外道が姪女のように、しかも象鼻といったので、鉤紐を付けることを制した所由が述べられている。

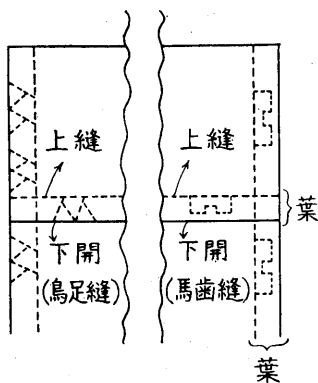
このように道宣の著作には、鉤紐を付ける場所の指定は見あたらないが、十誦律説による距離に付け、右の衣角で左肩を覆わねばならないことをいっている点からも、唐招提寺のような象鼻に似たかけ方を教えているのではないことが明らかである。ただ『四分律』には「爾時舍利弗入_三白衣舍_一。患_レ風吹割截衣墮_レ肩。諸比丘白_レ仏。仏言。聴_三角頭安_二鉤紐_一」(大正22(八五五))と、袈裟の角の方に鉤紐を付けることをいっているが、道宣は取りあげていない。また三禪した所に付けるという説は『有部毘奈耶雜事』第七の「仏言。応_レ重作_レ帖以_レ錐鑽_レ穴。拘出_レ其内_二繫作_中双拘_上。其紐可_レ在_三胸前縁辺_二綴_一之。量_レ衣三禪是安_二拘紐_一処_一」(大正24(三三三))や『南海寄歸伝』によるのであって鉤紐の位置は反対になるが、義浄訳の有部律に初めて見えるのである。しかし有部律が訳出されたのは景竜四年(七一〇)であるから、道宣は当然知らないわけで、三禪をいわなかったのである。したがって象鼻のような着方になったのは、『法服

格正」施設鈎紐分に「考ルニ趙宋ノ頃ヨリカ一弊ヲ生シテ、象牙或ハ木ヲモテ大環ヲ作りテ鈎ニ換ヘ、マタ四分ノ角頭、業疏ノ縁ニ通ルノ文ヲ邪解シテ、前鈎ヲ右ノ角ニ施シ、後紐ヲ中条ニ施シ、鈎紐ヲ改テ前牌後牌ト云ニ作ルハ訛替ノ甚キト痛哭スヘキノミ。」とあるように、宋代に四分律と業疏の説を誤って解したと見ることができるのである。しかも、『釈門章服儀』に「有縫帶長垂。銀鈎現臚。金玉之飾乱_レ孝於蒙心」。華俗之結。觀_レ縷於道服_上。」(大正₄₅八三八₆)⁽⁴⁵⁾といて、華美な袈裟を排撃している点からも道宣時代からすでに縫帶が長く垂れ金や玉で飾り、美しい紐を付けていた者が見られ、道宣を環つき袈裟の起源と考えるのは誤りといえる。ただ思うことは、慈雲尊者が旧律に鈎紐を付ける所を明示していないところから、有部律の三褌説を採用して排撃された事件を考えれば、宋代のような誤った着方を正しいと見なす日本律宗の偏見に誤りがあるのであって、道宣の定めたものでないことだけは明らかであらう。

(4) 葉

義浄の見た袈裟について『有部百一羯磨』卷十の細註には「西国三衣並皆刺_レ葉令_レ合。唯独東夏開而不_レ縫。詳觀_レ律檢実無_レ開法。」(大正₂₄四九七₆)⁽⁴⁶⁾と述べ、さらに『南海寄歸伝』(30)にもいっているように、インドでは葉を刺縫し開けなかったが、中国では葉を縫わず開いており、律には開葉をいっていないと見なしている。しかし例えば『僧祇律』には「有比丘_二作_レ衣縫_二葉与_レ衣相著。仏言。不_レ聴。後衣宣脱。仏言。応_レ作_二馬齒_一。」(大正₂₂四四五₆)⁽⁴⁷⁾といい、『五分律』にも「有_二諸比丘_二染漫衣作_レ条又有_レ縫葉著衣或_レ撰作衣葉或半上向半下向作_レ葉。以_レ是白仏。仏言。不_レ応_レ爾。」(大正₂₂一三八₆)⁽⁴⁸⁾といて、刺合をいわない律も見え、律によって開、不開の二説がある。ところで道宣はどちらかといえば、『行事鈔』に僧祇律説の「僧祇不_レ得_二画作_レ葉。対_レ頭縫_二之。応_二割截作_レ葉。極広_二応_二四指_一。極狭如_二麤麦_一。不_レ得_二横葉相当_一。縫_二衣葉_一後衣宣脱。応_二作_二馬齒縫_一。衣上下破_二応_二安_レ縫。要須_二却刺_一。」(大正₄₀二〇六₆)⁽⁴⁹⁾を引用し、広くて四指、狭い場合は大麦程の葉

を作つて馬齒縫することをいっているが、『羯磨疏』に「葉相広狭誠文如別今多广大澆風扇也」(大正四六〇左下)といい、さらに『釈門章服儀』にも「比見条葉」。不附正儀。三寸四寸任情開闊。浸以成俗。弥開華蕩之源」(大正三七七)といっているように、恣意に任せて葉を広くしていた様子が知られる。しかし道宣においては、葉は『行事鈔』の屈襴衣の細註に「若操葉令外相同割截」。刺一辺開一辺者云……若両辺俱縫者。但同縵衣」(大正四〇六)とあるように、両辺ともに縫つてしまふ縵衣と同じものになつてしまふので、一辺は縫わなく開いたままにしておかなければならないが、全部開くかといへばそうではなく、下辺を馬齒縫か鳥足縫にしなければならぬといっている。また『釈門章服儀』においても「比見梵僧。縫其条葉」。問其本拠。云彼皆然。今以律檢。都無縫者。故裁縫見葉。表其割相」。今並縫合無相可分。如律道行刺鉤葉破。当反披之。又衣葉宣脱。当馬齒鳥足縫之」(大正三七七)といつて、裁縫し葉が切られている割相を表わさなければならぬことをいっているのである。



(道宣の葉の縫い方)

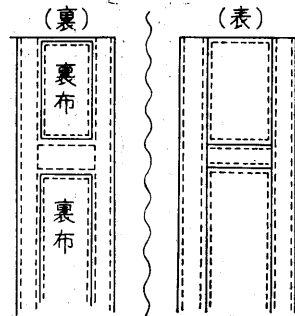
このように道宣は、田相の割截した形を表わさんがために下辺を開葉したのであるが、ではなぜ葉を縫っているのかと天人に問えば『律相感通伝』に「問。比見西域僧来。多縫衣葉者何。答曰。此仏滅後。将二百年。北天竺僧与外道同住。外道嫉之。密以利刀内衣葉中。同往王所。外道告王。沙門釈子内蔵利刀。将欲害王。因即檢獲。由此普誅一国比丘。时有耶舍阿羅漢。令諸比丘權且縫合。為絶命難。此乃北方因事權制。非仏所開」(大正四八一)と、葉を縫うのは北インドの僧が外道と同住していた時、外道が妬んで葉の中に刀を入れ、沙門が王を迫害しようとした疑いを生じさせたことがあって以来、葉を縫うようになったと見なしているが、それは仮に制したもので、仏が許したことではない

と天人が答えていることによって、葉を縫わない方が正しいと考えたのである。この様式は道宣以来、中国律宗で行なわれ、義浄の頃にはだいぶ浸透しており、さらに元照の六物図にも本説を承用していることが明らかである。

(5) 大衣の重法

道宣は『行事鈔』に薩婆多論を引いて「薩婆多云。重縫三衣。設有二因縁^一。摘分持行到^二於異処^一。名^三不離衣宿^一。若死者前言^二本界内^一。後言^レ必^レ与^二着病人^一。以^二本是一衣同受持^一故^一。」(大正40(一〇六a))と、大衣は裏付のものであるが、必要あれば裏をはがして持っていれば不離衣宿で、離衣宿戒を犯さないと考えており、『律相感通伝』に「大衣重作師比行^レ之。然於^二上葉之下^一。乃三重也。豈得^レ然耶。即問^二其所作^一。便執^二余衣^一。以示^レ之。此葉相者。表^二於稻田之膝^一。彊^一也。以^二割截衣段^一。就^レ裏刺^レ之。去^レ葉麤表許。此則条内表^二田^一。葉上表^二渠相^一。豈不^レ然耶。今則通以^二布縷^一。一非^二割截^一。二又多重既非^二本制^一。非^レ無^二著著之失^一。」(大正45(八八〇a))といっていることによって、道宣は薩婆多論にいうような重作の大衣を着ていたことが明らかである。しかし葉の下が三重になるため、それは正しいか正しくないかを天人に問うた所、天人は衣を取って示し、この葉の下は三重になるから正しくないといひ、葉は田の畦畔を表わす意味であるから、裏を付けるには葉の所を避けて割截衣を裏より付け、葉の所を除いて葉を表わす横線より外は畦に囲まれた田相で、葉の上は溝を表わすものであるといひ、したがって衣の全部に縷衣を付けて裏とするならば、それは裏も割截せねばならない仏制に反するとともに、三重になってしまう違法を犯すことにもなり、着るたびに罪を犯すことになる³³と答えている。そうすると薩婆多論説は、仏制ではないことになる。

さらに元照はこれに真憑性を与えるため、薩婆多論は釈尊が弟子に説いたことを聞いてまとめられたものであるが、感通伝は仏世に、天人がまのあたり釈尊より親しく指示されたものであるから、当然感通伝に説かれる方が正しいものであると権威づけている。しかし感通伝説は律に根拠のないもので、ただ天人説というだけであり、かえって



(道宣の重法)

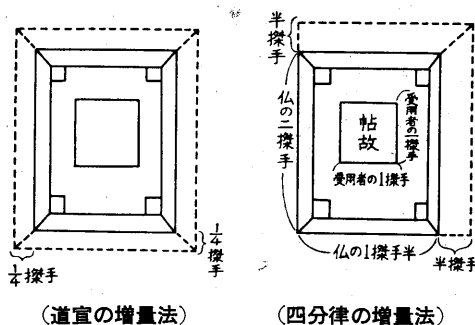
道宣の創作したものと見える。この説は、『法服格正』・割截裁縫分にも、裏布の付け方の方法として受け取られ、さらに久馬慧忠氏の「袈裟の研究」にも認められ図示されており、⁽³⁵⁾現在なお縫われているが、律によるものではなく、道宣の考案に基づくものといわねばならない。

(6) 坐 具

坐具の本来の意義は、『四分律』に「自今已去聽諸比丘為障身障衣障臥具一故作尼師壇……若比丘作尼師壇当三応量作是中量者。長二搥手広一搥手半更増三広長各半搥手」。若過裁竟波提提。⁽³⁶⁾」^(大正22a) といつて、身を障え、衣を障え、臥具を障えんがために用いられるもので、義浄によれば礼拝の道具としても用いられていたようである。長さは仏の二搥手、広さ一搥手半で、さらに長広半搥手だけ増量することが許されている。この説は『行事鈔』にも引かれているが、『戒本疏』に「更増者開縁也還從本制限外別増……然即世為言衣服坐具皆樂三広大食飲受用並樂三華厚」^(正統24ハ七下四) といつてゐるように、増量に執著して、それが仏制と見なした者がおり、さらに広大にして華美濃厚なものを使用する者があらわれた。しかし『行事鈔』に「如法者準初量已截断施縁、若坐時膝在三地上二者依三増量二頭一辺接三裨之此是定教正文」^(大正40一〇八) といつて、坐つた時に膝が地上に出たならば、一辺を増量し補うのが四分律に説くものだといつてゐる。すなわち本来の制は増量する場合、長広一辺に半搥手だけ許されているのである。しかし『律相感通伝』になると「元制三坐具之意。用表三塔基之相」。僧服三袈裟三在上以喻三法身之塔。塔基既不偏邪。坐具寧容三長広。縱使四周具貼。不違三半搥手之文。但以翻訳語略。但云三各半搥手。十字而論。即是四周之義」^(大正45ハ八) といふと坐具を制することに関して、天人が答えてゐるように、増半搥手を縦広一方だけでなく、四方

周りに1/4搦手つつ増しても同じ意味であると考えて四周平均に増し、偏増半搦手は翻訳の不備と見なしている。元照によれば、『律相感通伝』より坐具の四周すべてが広くなった初めといっており、したがって『四分律』の迦留陀夷増半搦手説は、長広何れか一方に偏増しているが、道宣になって四周平均に増された形になり、天人に托して自説の優秀性を主張する反面、律を曲解していることが指摘できよう。

(7) 鉢



『行事鈔』において、三衣、坐具、漉水囊については二衣総別篇で、鉢については鉢器制總篇で述べられている。二衣総別篇に引かれる『僧祇律』には「三衣は賢聖沙門の標幟であり、鉢は出家人の器で俗人の所為でないから、出家比丘は三衣一鉢を執持せねばならない」(大正40a) (一〇五a) といひ、『十誦律』には「三衣を護ること自皮の如く、鉢は眼目の如くせよ」(大正40b) (一〇七b) といひ、鳥の二翼のように、どちらを欠かしてもいけない重要なものであることを示している。また『教誡律儀』・洗鉢法、護鉢法にも鉢を尊ぶ心構えが説かれている。すでに二章3節で明らかにしたように、『四分律』における材料は、大きく分けて鉄か泥に限られており、『五分律』では木鉢を用いると偷蘭罪を犯すことになるという。その理由として『僧祇律』を引き、木鉢は外道の標で木の垢膩を受けることになるといっている。そのため道宣は、当時使用されていた夾紵(木骨布張)の、椀瓦(石で磨き、後に上脂を用いて、混ぜ、焼いて重んじたもの)の、漆、瓷(上油で焼いたもの)などの鉢を、すべて非法と見なしているのである。色は『四分律』に準じ、熏じて黒か赤とし、また『僧祇律』の孔雀の咽や鴿の色に熏じることをして、『善見律』の鉄鉢は五熏、土鉢は二熏せねばならないという立場にあった。受法については、『四分律』で「但

之を受持すべし」とのみいつているだけであるが、道宣は『十誦律』に準じて「大徳一心念。我某甲此鉢多羅應量受常用故」(大正⁴⁰_{125b})を三説し、もし人がいない時は「独り受持す」という善見律説を取っているのである。護持に關しては、『四分律』で衆学法35にあげるため突吉羅にあたるが、道宣は『五百問輕重事』を引き「若一日都不用鉢食犯墮」(大正⁴⁰_{125c})という捨墮法を犯す説を取っている。また鉢を持たず摂界より出て他家に泊まっても突吉羅を犯すだけで、袈裟のような不離宿ではないと見なしている。

(8) 漉水囊

道宣は『行事鈔』に「三漉水袋法。物雖輕小^二所為極大。出家慈濟厥意在^レ此。」(大正⁴⁰_{109a})と生類を哀れむ出家者の慈悲をいい、『四分律』には「比丘不^レ応^下無^二漉水囊^一行乃至半由旬^上。若無^下以^二僧伽梨角^一漉水^上。」(大正²²_{954b})というように、無い時は僧伽梨の角でも良いから漉さねばならないという。材料については『薩婆多論』に「応^下取^二上好細麤纒^一広一肘^二作^中漉水囊^上。」(大正²³_{552b})といて、麤であることがわかる。しかし『行事鈔』では「此国多用^レ絹作者。余親取^三已漉竟水^一。内^二黒色器^一中^二。微小細蟲無數。同^二水塵量^一故。」(大正⁴⁰_{109a})ということによっても、絹を用いていることがわかり、さらに『教誡律儀』在院住法に「須用^三三重密絹^一細心漉^二水^一。」(大正⁴⁵_{870b})と、三重の絹を使用していることも明らかである。またその漉し方などは、同所に具体的に説かれているが、材料が絹であることは、先の衣材として認めなかったのに対して矛盾が感ぜられる。だが袈裟は体に着るもので『律相感通伝』の「安んぞ殺生の財を用いて慈悲の服と為さんや」(大正⁴⁵_{879c})ということより、漉水囊とは異なった考えを持っていることが明らかであるが、慈悲の立場よりは、理論的に合致しない訳である。また『行事鈔』には六物として護持するだけではなく、實際に使用して蟲を漉さねば戒を守ることはならないと注意している。また元照によれば三衣のような受持作法はしなくとも良いと考へてゐる。

五 おわりに

以上、道宣の袈裟は律を変化させているものであることを指摘したが、そのことは、彼が晩年において、天人に托して自説の優秀性を主張した『律相感通伝』⁽⁴⁾の非合理的な面よりいえるのみでなく、すでに処女作『四分律行事鈔』において律を曲解しており、かえって『感通伝』は『行事鈔』、『釈門章服儀』を裏付けたものといえる。ここに、道宣の戒律観の一特徴が見られるのである。そしてその説は元照の『六物図』によってさらに意味づけられ、道宣の袈裟を如法とし、また道宣を祖師と称して、中国律宗の中に体系づけられたのである。しかし我国においては、榮西がまず『出家大綱』⁽⁴²⁾で、「唐土純絹多少也。布細共難得也。日本絹繻類頗難得也。布易得此事可商量」。若号三仏聴強寛厚絹之類。亦当妨道矣。」といい、道元は『正法眼蔵』袈裟功德に袈裟を受持すべくば、正伝の袈裟を受持すべし、今案の新作袈裟を受持すべからず」「唐土の新作は正伝にあらず。」伝衣には「偽作の袈裟を受持すべからず」「あるひはいふ、天人のをしへによりて伝衣をあらたむと、しかあらば天仏をねがふべし、又天の流類となれるか。仏弟子は仏法を天人のために宣説すべし、道を天人にとふべからず。あはれむべし、仏法の正伝なきはかくのごとくなり。」と、道宣の袈裟は律と異なつた新作で、正伝ではないと指摘し、非難している。その後江戸時代になると、道元の精神を受け継ぐべき律に帰ろうとする「袈裟復古」ともいえる運動⁽⁴³⁾がおこり、鳳潭（仏門衣服正儀編）をはじめ、光国（僧服正檢）諦忍（律苑行事問弁）慈雲（方服図儀）、曹洞宗門では養存（仏祖袈裟考）面山（釈氏法衣訓）指月（不能語規律）洞原晦堂（袈裟問答）祖道（法服正儀）黙室（法服格正）らによって袈裟研究が進められ、道宣の袈裟の非如法が指摘されている。

このように道宣はインドの服装の袈裟を風土、習慣などに合わせて中国的に変容し、しかも日本において、現在な

お作られている程の影響を与えている点は、袈裟史において重要な地位におかれると考えられる。

註

- (1) 井上義宏「原始僧衣の研究」(昭10・9 自費出版) 六一頁。本書は井上氏自身がセイロン僧団に入り、比丘生活の体験より書かれたもので、セイロンの様子を知ることができるが、同じ南方仏教のビルマでも八物が定められている。畏友東大大学院博士課程阿部慈園君を介してビルマのウ・ウェーブッラ大僧正の御教示によれば、三衣は內衣(腰まき・五条) 上衣(五条) 重衣(七・一〇五条) を指すそうで、日本の三衣とは意味が異なる。
- (2) 南海寄帰伝巻二に「受戒の時要らず頂らく斯の六物を具すべきなり。」(大正54二二二b) といい、その様子が窺われる。また天台大師は国清百録巻一立制法十条の第一に「三衣六物道具具足。随レ有二行一則可ニ容受。若衣物有欠。都無二行一則不ニ同止。」(大正46七九三c) といって、三衣六物を持っていない者と一緒に住むことを禁じている。
- (3) 律藏でも經、律、仏像、菩薩形象を除いた他の物の所持は許されている。しかし梵網經のように、いつでも所持せねばならないというわけではなく、やはり必持は六物である。
- (4) 石井米雄「戒律の救い」(昭44・12「世界の宗教8」淡交社)の図版に、農村の托鉢として北タイの比丘のの袈裟と鉄鉢の大きさ、用法が窺える。しかしこれは南方仏教であるため袈裟の大きさなど異なるが、鉢の様子を見る参考写真になろう。
- (5) 久馬慧忠「袈裟の研究」(昭42・10大法輪閣)一八六頁に坐具の作り方があり、帖故を「一肘×広の半分」の長方形に作るといっているが、律では縦広一搦手の正方形で作らねばならないとしているから、久馬氏の説は律と異なったものになる。ちなみに法服格正では律説を取っている。
- (6) 井上義宏、前掲書七八頁に安陀会と涅槃僧が同一のものであると十種の理由をあげている。それにはセイロン僧団における實際生活の体験よりの理由もあげられているが、諸律には明らかに全く別種のものとして規定せられ、例えば薩婆多論巻九には「覆瘡衣者。先未レ聴レ畜涅槃僧。有二比丘。病レ難膿血流出。汚ニ安多衛。仏見聴レ畜ニ覆瘡衣。乃至瘡差。後十日内畜ニ不犯。既聴ニ涅槃僧。患レ瘡時涅槃僧内著レ之。量如ニ涅槃僧。」(大正23五六〇c) といい、明らかに区別されている。
- (7) 南海寄帰伝巻二「衣食所須」(大正54二二二b)に十三資具衣の名が見え、それによれば三衣の他に坐具、下裙、覆腋衣、副掩腋衣、拭身巾、拭面巾、剃髮衣、覆瘡衣、藥資具衣などがあげられる。
- (8) 四分律行事鈔・二衣総別篇(大正四〇・一〇五a)
- (9) 南海寄帰伝巻二、衣食所須(大正五四・二二二b)

- (10) 薩婆多論卷四（大正二三・五二七b）
- (11) 行事鈔・二衣総別篇の「糞掃衣」に衣材があげられているが、四分律でいう第九受王職衣が省かれている。しかしこれは、道宣が誤って落としたのであろう。資持記に「伝文之脱無三別所以」といっていることによって知ることができる。
- (12) 四分律行事鈔・二衣総別篇（大正四〇・一〇五c）
- (13) 弘明集卷五（大正五二・三二b）
- (14) 僧史略卷下（大正五四・二四八c）
- (15) その例として、元照時代には六物図・色相に「況復自棄色衣妄称王制。雖レ云飾レ過。深成レ謗法。祖師所謂何慮レ無三惡道分三悲夫（多論違三主教二得レ吉者。謂レ犯三國禁令二耳）」（大正45八九八b）といつて、紫衣などの色衣を正当化しようとしたことが窺われる。
- (16) 戒本疏に「綿是生緣得在損命不レ懷三慈道一方広乞求外招三譏醜内喪三善本一為レ過極深故聖特制余雖レ縁レ財捨憐物在此則斬壞永竭三貪源」而世同塵同惡相濟身所ニ服用「無レ非三損生一口説三行慈何人能奉」（元統六二・三八三右下）といっている。
- (17) 羯磨疏・衣業受淨篇の求財法に「世多用三絹紬一者以三体由三害命一亦通制約今五天及諸胡僧俱無用レ絹作三袈裟一者」元統六四・四五八左下）といっている。
- (18) 特に中国は絹の生産地であり、ヨーロッパと通じたシルクロードは、その名の通り絹を運搬した道である。また佐々木教悟「南海寄帰伝講要」（昭43・7東本願寺出版部）四五頁の指摘によれば、義浄が便乗したのはベルシャ商船で、中国より絹織物を積んでいたものと思われる。さらに八世紀前半、インドに渡った慧超の伝（大正五一・九七八a）によれば、ベルシャ船が広州へ来て絹織物を購入し帰ったと伝えていることによって、中国では絹を得易かったことがわかる。
- (19) 佐藤密雄「原始仏教教団の研究」（昭38・3山喜房）七七二頁。
- (20) 行事鈔全体が諸部淆乱をしているようで、それは合計一〇五種もの典籍を引用していることによっていえるだろう。それについては、拙稿「中国仏教における戒律の展開（中）——四分律行事鈔より見た道宣の戒律——」（昭47・3駒々大学院仏教学研究年報第六号）や「四分律行事鈔における道宣の戒律」（昭47・3宗学研究14）に指摘しておいたので参照されたい。
- (21) 元照は六物図に、善見律よりいっているが誤りである。
- (22) この勢分は四分律説であり、六物図には「十五種の自然には並びに界の量の外に随つて例して十三歩を加えるに計七丈八尺となり。」と具体的距離を出している。

(23) 井筒雅風「袈裟史」(昭40・12文化時報社)一九八頁に見られる黄樂宗の袈裟と正装の写真によって、その様子が知れよう。

(24) 沢木興道全集六卷、正法眼蔵講話①(昭39・6大法輪閣)二五四、二八八頁

(25) 毘奈耶律とは有部毘奈耶でなく、鼻奈耶のことである。それは律相感通伝に同文を「故十誦鼻奈耶云。三衣之鈎紐也。……」(大正45八八〇b)といっていることよりも明らかで、また毘奈耶の訳出は義浄によって七〇三年になされていることから明らかである。

(26) 釈門章服儀(大正四五・八三八c)

(27) 律相感通伝(大正四五・八八〇c)

(28) 南海寄帰伝卷二、著衣法式に「可下取三五肘之衣一疊作三褙。其肩頭疊処去縁。四五指許。安其方帖。可三方五指。……」(大正54二二五a)とある。

(29) 長谷宝秀「慈雲尊者の話」(昭4・10高貴寺)十九頁参照。慈雲尊者は紐の付け方を誤り、無作法であった当時の袈裟に對して、龍樹、聖德太子、信州善光寺、嵯峨清凉寺の釈尊像などの袈裟にいたるまで詳細に研究し、方服図儀を著わして、有部律による三摂した所に鈎紐を付ける説に改めたため、当時居住していた野中寺より破門され除名にまでなっている。

(30) 南海寄帰伝卷二、衣食所須にも「凡是衣服之儀。斯乃出家綱要。理須具題其製。豈得輕而略諸。且如法衆三衣。五天並皆刺葉。独唯東夏開而不縫。親問北方諸國。行四分律一處。俱同刺葉。全無不開者。西方若得三神州法服一縫合乃披。諸部律文。皆云三刺合。」(大正54二二二b)といっている。

(31) 縵衣は条相なき袈裟をいい、本来、沙弥、沙弥尼の衣で、比丘には許されないものである。しかし割截衣がない場合、三衣の代用とすることも許されている。

(32) 六物図に引かれる律相感通伝の文は「葉を去りて横表已後」を「葉を去りて麤麦許り」と変えられているが、葉と割截衣との間を少し離す必要があり、それは田の水を通す溝にあたる意味で、その間を大麦程といったのである。

(33) 仏制比丘六物図(大正四五・八九九a)

(34) 従来「袈裟」といえば、法服格正が律によった最も正しいものと思われてきているが、律説のみならず道宣によって創作された説も影響しており、それさえ律説と見なされてきたことは誤りといえよう。この問題については、別の機会に法服格正の性格を追究し、道宣の影響を指摘してみたい。

(35) 久馬慧忠、前掲書一六三、四頁

- (36) 南海寄帰伝巻三、坐具觀身に「礼拝敷ニ其坐具。五天所_レ不_レ見行。」(大正54二二一a) といつて、インドでは礼拝に用いなかったが、同処に「南海諸僧。人持ニ一布一巾長三五尺。疊若_二食巾。礼拝用替_二膝頭。行時搭在_二肩土。」と、南方では用いられていたことがわかる。
- (37) 羯磨疏には「長周尺量者律云。長仏ニ探手広一探手……更増半探者謂截竟加ニ半探ニ耳非_二謂_二相連説_レ増也」(元統64四六五右下) といつており、何律か不明であるが、広一探手説を取り行事鈔とは異説になつてゐる。
- (38) 仏制比丘六物図(大正四五・九〇一a)
- (39) 行事鈔・二衣総別篇に「今不肖之夫。見_レ執_二漚袋_一者_レ言。律学唯在_二於漚袋_一。然不_レ知_二所為処深_一損_レ生。妨_レ道者猶不_レ畜_二漚袋_一。縱畜而不_レ用。雖_レ用而不_レ写_二蟲雖_レ写而損_二蟲命_一。且存_二殺生一戒。尚不_レ能_二違奉_一。余之威儀見命常没_二其中_一」(大正40一九b) といつてゐる。
- (40) 仏制比丘六物図(大正四五・九〇二a)
- (41) 山崎宏「隋唐仏教史の研究」(昭42・3法蔵館) 一六八頁。道宣は天人を凡夫と見なすのでなく、「生き証人」と考えたのである。このような談は道元にも見られ、例えば正法眼蔵・弁道話に迦葉尊者への付法の儀式に天衆が参加したといつてゐることも、その一例であらう。
- (42) 出家大綱は、柴西が二度目の入宋より帰つた後、正治二年(一一〇〇) 正月に脱稿されたもので、「二衣法」には義浄説を取り入れ絹衣を日本の場合と対比している。しかし直接「天人説」などの具体的なことまでは論及されず、徹底した非難はやはり道元といえよう。この点については、拙稿「袈裟史における両祖の地位―道宣の影響をめぐつて―」(昭49・3宗学研究16) を参照されたい。
- (43) 袈裟復古運動は、古規復古運動とケースは異なるが、袈裟の意義を律に帰つてながめようとする一革新運動とでもいえよう。そこで私はあえてこの名称を使つてみた。

書評

井門富二夫著

『世俗社会の宗教』

藤井正雄

戦後におけるわが国の宗教調査を鳥瞰したばあい、諸宗教教団の日本宗教史における位置づけをめざした記述的論文や一部の評論を除くならば、ダイナミックな宗教動態調査報告はミクロの次元におけるモノグラフの段階の域を脱してはいないといえるであろう。このような現状にあって、ここに紹介する本書はマクロの次元で、現代宗教を組織論の上からきった、きわめてユニークな一書である。

戦後の一連の状況変化をテーマとしたモノグラフを含む宗教動態調査に先鞭をつけたのは、森岡清美氏の指摘をまつまでもなく、ほかならぬ井門富二夫氏であつた（「日本における宗教社会学の発達」宗務時報一七、一九六七）。本書の宣伝パンフレットのなかで、柳川啓一氏は宗教学のこの分野における展開を井門氏をもって教祖として位置づけているように、この分野に関心をもつ者にとって久しく待望された一書であつた。

本書は三部からなり、本文五八五頁というかなり大部のもので、許される紙面のなかでは垣間みる程度であるが、本書の内容を各章に沿って紹介を試みてみたい。

「はじめに―世俗社会の宗教集団」においては、以下三部にわたって論ぜられる「世俗社会」なる用語を用いての現代の規定、著者のとった方法的立場、および準拠しない作業仮説としての「宗教」の概念が明らかにされている。世俗社会の用語については、すでに邦訳され、比較的読まれているH・コックスの『世俗都市J』(H. G. Cox, *The Secular City*, 1966. The macmillan Company, New York, 堀江賢太郎訳、新教出版社、一九六七年)にその規定がみられる。コックスによると、世俗社会は形態の上からは流動性と匿名性を特徴とする都市文化の勃興であり、様式の上からはかつて閉鎖的な社会を統合していた伝統的宗教の没落である。著者は神学的展望における世俗化と都市化を論じたコックスをはじめ、おおくの社会学者の学説を援用して、世俗社会の形態的展開を共同的社会(communal society)から階層的、協同体的社会(associational society)への動きと把握する。ミクロの個人的、小集団的な観点からは、人口の流動性と都市的匿名性の固定化、社会的には身分社会的傾向から階層、階級がより明瞭となった社会への動きと考え、宗教史の上からは目的・自発的・利益集団としてのデノミネーションや小集団活動へ重点が移行した時点で、世俗社会が問題とせられる。したがって、著者にとって世俗社会化は、決して社会の非宗教化を意味していないという課題意識にたち、デノミネーションや小集団活動に移行する歴史的契機、宗教のもつ社会的機能の推移や、その変化に伴って展開される宗教集団の組織および布教技術の改変が、また、現況の分

析と同時に宗教集團のあるべき姿が論ぜられることになる。ここにおいて、本書の題名となっている『世俗社会の宗教』は、著者の言を借りるならば「社会変動過程における宗教集團」とすべきであつたといえよう。しかし、著者が宗教社会学の立場にたつと明言しているものの、本書の随所に人類学者、社会心理学者、神学者など広く隣接学科の成果の引用がみられ、方法的には社会変動論として当該社会の脈絡下における構造・機能分析の方法はとられていない。むしろアメリカで展開されたデノミネーションの宗教集團を理念型 (Ideal Type) として、比較文化的視角でわが国の一連の諸変化に伴なう個人の価値意識の変容過程と行動とが状況的に (Situational) に論じられている。理念型がアメリカにとられている関係上、近代宗教史資料が豊かに駆使されて歴史文獻重視の立場にたっているのも本書の特徴でもある。

このようにして、著者のいう準提粹としての宗教は、あらゆる宗教現象に適合する仮説として岸本英夫氏の「宗教とは、人間生活の究極の意味を明らかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりを持つと、人々に信じられている営みを中心とした文化現象」であるとする機能的仮説が援用されている。この定義を借りて、世俗化過程を辿る日本の宗教状況が、二種の宗教人口に関する統計分析によって展望される。一つは文化庁事務課の各教団提出による報告資料の統計と、いま一つは統計数理研究所による二十才以上の個人信仰を調査した国民性調査である。文化庁の統計においては、神道系は伝統的氏子概念をもつ

て、仏教系は檀家概念でもって共に家世帯を中心に信徒数を割り出しているのだ、この二系列の信徒合計だけで国民総人口を凌駕してしまうことになる。神道が国家祭祀 (ムラの宗教) の形で日本人意識を末端まで統合し、仏教がムラの宗教の枠内でイエを規制していく規範感の形で、われわれの心の奥底に沈潜している、いわば「文化到達度」を示している。リュークマンのいう「見えない宗教」、ベラのいう「文化宗教」である。これに対して、国民性調査は個人信仰の統計であり、個人の欲求に沿って目的集團として組織される「組織宗教」をあらわしている。国民性の調査で個人信仰をもつものは成人人口の三〇%で、残りの成人七〇%は、現実に宗教集團とは直接的には無関係な宗教的真空状況にある、いわゆる宗教的浮動人口である。宗教的浮動人口は、第二次大戦後の産業社会化、世俗社会化のなかで発生したのではなく、コミュニケーション・ソサイエティが崩壊したことによって、戦前から檀家・氏子制のもとに存在していた宗教的無関心層が顕在化したものである。しかも、その八割までが宗教の意味を認めている統計数値からみても、現代は救済が寺院・教会を通してでなく、内心の問題となる、いわば教団倫理から世俗倫理への移行によって、人々がその欲求にしたがって自発的に、目的的に集團を組織する「組織宗教時代」を迎えているとみるのである。

第一部・現代社会における教団組織論試論は、社会変動、社会の流動化現象が中心テーマとなり、今日の状況における宗教集團の存在意義を組織論の立場から論じたもので、二章からな

っている。

第一章「現代宗教集團の自己認識」では、前述の準拠枠ないし作業仮説として援用した宗教の岸本定義の「究極的なもののへの関心」が人格統合の一側面としてあらわれてくることを、社会心理学のG・H・ミードの主體的自我と客體的自我との象徴的相互作用理論をもって説明し、信仰の行動が文化の場における人間関係のなから可能になることから、集團的対話の意義を高く評価する。具体的には例を立正佼成会の法座にとり、世俗化・内心倫理化の教育の場となる宗教集團の新しい役割を理念型として描きだしている。

第二章「産業社会における教団組織論」では、前章をうけて流動化する現代社会にあって、教団近代化の課題は既成教団においては教団倫理の内心倫理化として、新興教団においては末端信者の体験強調からくる信仰の物質化の排除という形で把握できるとみ、そこに露呈されるわが国宗教界の歴史的特質が抽出、論ぜられる。具体的には既成教団のなから浄土真宗大谷派の同朋会運動、本願寺派の門信徒会運動、新興教団では主として立正佼成会がとりあげられて、組織面の現況検討を中心に論旨が展開されている。

第二部・社会階層と宗教集團は、アメリカという都市化状況のなかに展開されたプロテスタントが、都市化・産業化への近代化の歩みをはじめた近代日本のなかで、どのような組織を展開したかをみることによって、わが国のプロテスタントの社会的体質が問題とされる。戦後の新興教団を中心として展開され

る階層的宗教成立の方向を予測するとともに、日本のデノミネーションのもつ文化的課題を予測する意味で、とくにアメリカにおけるプロテスタントがとりあげられ、日本におけるプロテスタントの展開プロセスが比較文化史の立場から論ぜられており、四章からなっている。

第一章「東亜プロテスタントの社会的地位」では、イデオロギー化した十九世紀の清教徒精神が、東亜の実情の無知とその無知を補う情熱的理想主義とが混合して、現地では改革意識に転じ、その意識が現地初期キリスト者の批判精神の中核となったことが明らかにされている。

第二章「わが国プロテスタントの信徒構造」は、次章とともに第二部の主論文を構成している。明治三十年代における、それまで幕藩体制の基調となっていた農村共同体的社会が、都市化現象によってさまざまな利害の対立から、タテからヨコの階層社会に解体再編成されていく状況下に、アメリカの流動社会に展開されたデノミネーションの体質をもつプロテスタントが、階層的宗教として展開していくプロセスが浮彫りにされる。すなわち、没落する士族が中核となつて、絶対主義政策をとる政府に対抗しうる地位を占めた点で、初期信徒が「旧社会からほうりだされた者」であり、後期信徒が「新しく生まれでた階層」であったのとは異なっている。キリスト者のひろがりも、古来から個人の思想的尺度を樹立する伝統のない日本人の志向性を反映して、キリスト教主義学校において、知識としてのプロテスタンティズムの拡大こそあれ、信仰の拡大には繋ら

なかった事情が語られている。

第三章「現代プロテスタントの社会的地位」は、戦後の政教分離社会のなかで展開されるプロテスタントの階層別受容の実態が、世俗化、近代化の学説とともに、これまでになされてきたさまざまな調査報告を引用して論じられている。

第四章「産業社会における教会体制」では、日本基督教団の「教団」としてのあるべき体制の志向性が論じられる。現代の教会が、牧師の個人的魅力で信徒をひきつけている状況から、教会が牧師の私有化するところとなって次第に檀那寺的な形態、著者の用語をそのまま借りればイエ・アソシエーテッド・ソサエティ化していることを鋭く批判して、ヒエラルヒーから合理的なビュロクラシーへの教団体制の変化のなかで、信徒中心主義の伝道のあり方を描いている。

第三部・政教分離社会の宗教集団は、デノミネーションという政教分離社会における宗教集団のもつ課題を、典型的な事例として欧米をとりあげて流動社会における今後の展開を予測したもので、五章から構成されている。

第一章「宗教史における近代化の課題」では、トレルチの定義づけたチャーチとセクトがいずれも政教一致の雰囲気において展開されているのに対して、政教分離の環境におかれている現代においては、チャーチ的、セクト的であるにせよ、成員はすべて自発的参与の形態をとり、伝道に競合し、社会に併存するデノミネーションの形態をとる。デノミネーションは、社会学的には「目的的集団」、政治学・経済学的には「利益集団」

がその本質をなし、信徒が中心となって組織運営される面では誰でも団体であり、「大衆の宗教」ないし「俗人の宗教」と規定することができることを、歴史的背景をふまえながら、類型的に論ぜられている。

第二章「デノミネーション論」では、産業革命期のエンクロジュアーにもとづく人口移動によって都市に流入した農民や都市の中下層の者が、「生まれてくる教会」ではなしに、信徒として人々が「参加する教会」を形成するに至る、デノミネーション化の必然性と、アメリカ的文化体質、信徒中心集団のもつ個人の素朴な体験主義がそのまま世俗社会化を同時に促進していく状況が論ぜられている。

第三章「近代社会の大衆宗教」においては、大衆信仰の歴史的展開とともに大衆信仰の論理と心理とが述べられている。大衆信仰は内心倫理化として規定されるが、複雑な社会機構のなかで社会的上昇を望めぬ人が、自己存在の意味づけを計って、生活の否定的局面には眼を閉じ、他人よりもすぐれていると考えられる生活面にはのみ思考を集中させる、ポジティブ・シンキングとよばれる大衆の楽天的主義がとられる。一方、実業家は資本主義の自由競争体制下で、利益の追求がそのまま神の要求する社会の聖化・理想化に連なっていくと主張するビジネス・クリードを作りあげている。この二つの主義主張は今日の資本主義競争社会にあつての大衆のとする防衛機構であり、前者の逃避的防衛に対して、後者は攻撃的防衛で、巨視的な立場で大衆信仰の論理と心理とが紹介されている。

第四章「大衆社会における間接布教」では、流動社会に対処するデノミネーションのマスコミ利用政策の実態が、NHKや民間放送の実態を紹介しながら、広くマスコミにおける宗教放送の位置づけおよびそのあり方が問題とされている。

第五章「世俗社会における宗教集団の経営」では、政教分離下で自己経営の利益集団としての宗教集団の財政的課題を、とくにアメリカにおいて絶えず各州および連邦議会に提出されて論議をよんでいる、宗教集団非課税の廃止論をめぐる問題を、教会財産の累積的增加の実態とともに論ぜられ、日本における状況の一端を触れることによって将来宗教集団の直面するであろう政治と宗教の問題が論ぜられている。

以上、限られた紙面のなかで、本書の内容を垣間みてきたのであるが、評者の関心の赴くところにしたがって大事な論旨を省略してしまったり、評者の誤解によって著者の真意を歪めて受けとめている面があったのではないかとひそかにおそれるものである。そのようなばあいには何卒御海容戴きたい。

本書を通覧して、読者は文中における文献の博引傍証に少なからず驚かれるであろう。重複する箇所は、本書が加筆、書き下しを加えてはいるものの論文集の形で編れたこともあり、止むをえないといえるだろう。逆説的にいえば、文中における博引傍証にしても、博覧強記ともいえる著者のすさまじいばかりの読書力のあらわれとみることで、また読者をして著者の主張を説得させようとする熱意の発露とみてよいだろう。しかし、ここで敢えて苦言を呈することが許されるならば、文献引

用に際して、方法的脈絡を異にする学説のばあいには、むしろ注に収めて参考論述としておいた方が、かえって著者の論旨が整理されたのではないかと思われる。本書がすぐれた学術書であるだけに、注の引用論文、著述には、後進の研究者のために出版社・発行年の記載が欲しかったし、索引を是非つけてもらいたかったと思う。

本書の内容はきわめて豊富であり、読者によってはその受けとめ方を異にするであろうと思われる。宗教人類学に関心をもつ評者の立場からすると、たとえば自発的アソシエーションへの教団再生をめざした真宗大谷派の同朋会運動が現在になにゆえに低迷を続けているのか、また著者の描く理念型としてのデノミネーションの形態をとるプロテスタントが、日本においてはなにゆえにイエ・アソシエーテッド・ソサエティ化したのかに強い関心をひきつけられた。日本人のもつ独自の信仰構造、本書でいう見えない宗教の解明の課題に対しては、本書を問題提起の書と位置づけることが可能であろうと思われる。また、新しい形での信仰の復権を希う教団人にとっては、宗教集団の経営の指針の書といえるであろうからである。

著者が東京大学宗教学研究室に提出した卒業論文に「十八世紀における福音主義教団の展開―教団近代化の様相」と題して英国メソジズムの都市的展望をとりあげて以来、著者の主要関心事は一貫して宗教集団の近代化におかれたといわれる。『十八世紀英国メソジズム―都市伝導論』や『アメリカ宗教史』の刊行が予定されていると聞くが、一刻も早く、その続刊を待望

したい。冒頭に述べたように、宗教学におけるこの種の分野では、先駆者であり、開拓者である著者の本書の刊行は、宗教社会学者はいうまでもなく、プロテスタントにかぎらず、既成・新興を問わず、教団人、宗教に関心をよせる者に、宗教とは何かを問いかけるものであり、その及ぼす影響の範囲は計り知れぬほど広いものである。

(日本基督教団出版局、一九七二年九月刊、A5判、五九四頁、三、〇〇〇円)

執筆者紹介

水垣 渉 東京女子大学助教授

小川 圭治 東京女子大学教授

鎌田 純一 皇学館大学教授

星野 英紀 大正大学助手

川口 高風 駒沢大学大学院

藤 賢 正雄 大正大学助教授

会報

○常務理事会 昭和四十九年一月一二日(土) 一七時

一、学術関係国際会議国費派遣候補者の推薦について
本年度は該当する会議がないので推薦しないことになった。

た。

一、会長選挙日程について

次の日程で会長選挙がおこなわれることになった。

五月九日(木) 第一次投票有権者に会費納入状況通知状

発送

六月一日(木) 第一次投票有権者資格締切

選挙公示葉書発送

六月二日(土) 選挙管理委員会―第一次投票有権者資格認定

六月二八日(木) 第一次投票用紙発送

七月一日(土) 第二次投票有権者資格締切

七月二〇日(土) 第一次投票締切

七月二七日(土) 選挙管理委員会―第一投票開票、第二次投票有権者資格認定

次投票有権者資格認定

八月一四日(水) 第二次投票用紙発送

九月一四日(土) 第二次投票締切

九月二一日(土) 選挙管理委員会―第二次投票開票

一、科学研究費の申請、国際会議国費派遣者について

科学研究費の申請方法、国際会議国費派遣者決定の経過などについて、会員への説明を検討する必要があるということになった。

一、学術会議会員選挙について

日本学術会議会員選挙に本会より推薦候補を出すかどうか至急検討することとなった。

○日本学術会議第十期会員選挙

日本学術会議第十期会員選挙は、昭和四十九年十一月に行われます。

会員を選挙し、会員に選挙されるためには、日本学術会議の有権者名簿に登録されなければなりません。

この選挙について、次のことに留意してください。

◇前回(第九期)の選挙の際有権者であった者については、選挙管理会に保管してある登録用カードにより、資格審査を行います。

この審査で認定された者は、そのまま有権者名簿に登録されますから、あらためて登録用カードを提出する必要はありませんが、選挙管理会から登録用カードを提出するよう通知のあった者は、あらためて登録用カードを提出してください。

◇前回の選挙の有権者以外の者で、有権者名簿に登録を求めようとする者は、登録用カードを提出してください。

◇登録用カードは、いつでも提出することができますが、第十期選挙のための登録用カードの受付は、昭和四十九年三月

三十一日で締切りますから、その日までに選挙管理会に到着するように提出してください。

◇登録用カード用紙は、選挙管理会に請求すれば無料で送付します。

◇今回（第十期）の選挙期日（投票の締切日）は、昭和四十九年十一月二十五日です。

◇有権者は氏名、住所（住居表示の変更を含む）、勤務機関、勤務地、身分等のいずれかに異動があったときは「有権者異動届」を提出してください。これを怠ると有権者の権利を行使できないことがあります。

日本学術会議中央選挙管理会

郵便番号一〇六

東京都港区六本木七―三―三四

電話〇三（四〇三）六二九一

したい。冒頭に述べたように、宗教学におけるこの種の分野では、先駆者であり、開拓者である著者の本書の刊行は、宗教社会学者はいうまでもなく、プロテスタントにかぎらず、既成・新興を問わず、教団人、宗教に関心をよせる者に、宗教とは何かを問いかけるものであり、その及ぼす影響の範囲は計り知れぬほど広いものである。

(日本基督教団出版局、一九七二年九月刊、A5判、五九四頁、三、〇〇〇円)

執筆者紹介

水垣 渉 東京女子大学助教授

小川 圭治 東京女子大学教授

鎌田 純一 皇学館大学教授

星野 英紀 大正大学助手

川口 高風 駒沢大学大学院

藤腎 正雄 大正大学助教授

Man and Earth

—A study on the religio-historical background
of the Epistle of Barnabas 6, 9—

Wataru MIZUGAKI

The phrase “anthrōpos gar gē estin paschousa” has caused many difficulties to its interpreters, because <gē paschousa> cannot directly be explained from its context. So there is a good reason for an investigation into its religio-historical background.

We have tried, in this article, to trace the notion of <gē> and <paschō> back to Varro who said <terra quae patiat̄ur> (Augustinus, De civitate dei VII 28, 311), then to Philo and to the Epistle to the Hebrews 6, 7-8. Although it is impossible to think that the Barnabas' phrase was derived from Varro, the corresponding expressions show that Barnabas' <gē paschousa> is not the author's own invention, but it owes its coming into being to the preceding and contemporary tradition of ideas concerning <gē> and <paschō>. In Philo we find that these two notions are used to interpret “man”, not “gods” as in Varro. This Jewish-Alexandrine tradition of anthropological interpretation, which can be found also in the Epistle to the Hebrews, is the milieu which enabled Barnabas to apply the phrase to his eschatological and Christological interpretation of the creation.

Die Entstehung und Struktur der „Nachschrift zu den philosophischen Brocken“ von S. Kierkegaard.

Keiji OGAWA

“Die abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken” steht am Wendepunkt seiner ganzen Wirksamkeit als Schriftsteller. Unter dem Titel des sogenannten “Nachschrift-Problem” sind vielfache Probleme in der Kierkegaard-Forschung diskutiert. Die “Nachschrift” ist zweifellos ein sehr wichtiges Werk für uns.

Dieses Werk hat aber eine ungewöhnliche Struktur und Logik. Das Inhaltsverzeichnis zeigt schon ein Ungleichgewicht. Nämlich : Der zweite Teil dieses Werkes ist dreizehnmal länger als der erste. Die Unterabteilungen zeigen auch ähnliche Ungewöhnlichkeit.

Wir haben in diesem Aufsatz eine Arbeitshypothese gestellt. D.h. : Der frühere Plan des Werkes hat keine so grosse ungewöhnliche Struktur, wie wir heute es sehen. Im Vorgang der Arbeit hat in seinem Kopf eine neue Problematik aufgetaucht. So hat diese neue inhaltliche Notwendigkeit ihn gezwungen, in dem letzten Teil diese Problematik weiter zu diskutieren.

Wir haben hier auf Grund der ausführlichen Analyse der "Papier" (Pap. № B. 13...95) unsere Arbeitshypothese konstatieren können. Wir haben weiter diskutiert, was die neue Entwicklung im Inhalt ist, und welche Notwendigkeit diese logische Entwicklung hat.

The Foundation of the Theology of Ise-Shinto

Jun-ichi KAMATA

In the Middle Ages, the faith in the Grand Shrine of Ise prevailing among the common people, took the place of the fanaticism in Kumano Shrine which had so much prospered before. This faith got prosperity, led by Minamoto-no-Yoritomo, just as the faith in Kumano Shrine had been led by the ex-emperor. The theology of Ise-Shinto, developed on the basis of this faith in the Grand Shrine of Ise, could be regarded as influenced by Yoritomo's ideas of God's land, of respecting the God's Treasures, and of separating God from Buddha.

Shikoku Pilgrimage and the Meaning of *Settai*

Eiki HOSHINO

Shikoku Henro, which has been one of the most popular pilgrimages in Japan, still attracts many pilgrims even today. The legend tells that Kūkai (774-835 A. D., founder of Shingon Buddhism) began the pilgrimage. In this pilgrimage pilgrims visit 88 Buddhist temples which scatter all over the Shikoku Island.

Because of its long history, the Shikoku pilgrimage has a lot of interesting aspects for the students of religion. In this paper, the author picks up one of the most famous customs concerning the pilgrimage, which is called *Settai*. That is to say, people along the pilgrimage-roads offer pilgrims money, foods and many other things. So far some historians and folklorists have tried to study this *settai* custom from their own standpoints. What the author tries to do in this paper, however, is to elucidate the meaning and structure of *settai* rather than its historical and cultural backgrounds, by relying mainly on the recent theories of ritual and symbol.

On the Role of Nan Shan Tao Hsüan (南山道宣) in the History of the Robe (kāṣāya)

Kōfū KAWAGUCHI

The robe is inseparably connected with us Buddhists, and its form has gone through many changes. As it was originally Indian priest's garment, it is natural that its proper significance should have been changed when it was brought to China, a colder climate, and to Japan set apart by the sea. Moreover the change has been brought about by various conditions, natural and social, apart from the doctrine, and we are liable to miss its proper significance. Therefore we ought to do our

best to follow the discipline (vinaya-pitaka).

In order to pursue the history of the robe in China, I'll try to clarify the position of the robe which was understood by Nan Shan Tao Hsüan (596-667 A.D.), the founder of the chinese Disciplinasy School (Lü-tsung), and its significance in his view of discipline (vinaya).