

## 宗教と社会階層

——マックス・ウェーバーを中心として——

芹 川 博 通

### はじめに

「宗教」と「社会」の関連研究を進めるばあい、「宗教」を「社会」の独立変数と捉えるか、それとも従属変数とみるかによって、両者の基本的関連が分けられるし、また、「社会」を各階層（あるいは各階級）間の依存と対立（矛盾）という基本的契機によって、「社会」の構造や変動が理解されるのであり、いわばそのときどきの「社会」の基本構成は、階層（階級）構成によって表わされる。したがって、「宗教」と「社会階層」の関連の究明は、宗教と社会を理解する上に、原理的に重要な手がかりを提供すると思われる。

本稿は、上述のような手がかりの一つを、マックス・ウェーバーの「宗教社会学」に求めようとしている。

### 一

ウェーバーの「宗教社会学」というとき、ここでは、『宗教社会学論集』<sup>(1)</sup>全三巻と、『経済と社会』<sup>(2)</sup>第二部の第五章「宗教的共同体関係の諸類型——宗教社会学」に包含されたものを指す、としておきたい。いうまでもなく、彼の他

の業績にみられる社会科学の方法論やその体系的研究の一環として、「宗教社会学」も位置づけられている。

ところで、ウェーバーの「宗教社会学」には三つの主要な論点がある<sup>(3)</sup>。その第一は、宗教と経済の関連研究でありとりわけ、経済に及ぼした宗教の影響を究めることであり、第二は、宗教と社会階層の間の関連を分析することであった。そして第三は、西洋文明の特性を区別することを究め、それを説明することであった。本稿での問題は、おもに、第二の点であるが、第一、第三の点が縦横に関連しているのは当然である。また、この稿では、主題の関係上、

『宗教社会学論集』第一巻「世界宗教の経済倫理—比較宗教社会学試論」の「序論」<sup>(4)</sup> Einleitung と上述の「宗教的共同体関係の諸類型—宗教社会学」の第七節を中心として論究しているが（さらに『経済と社会』の他の箇所も含まれる）、マックス・ウェーバーの「宗教社会学」のばあい、それらの大前提として、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」（および「プロテスタンティズムの諸宗派と資本主義の精神」）が位置づけられており、それらのなかに、彼の「宗教社会学」（あるいは宗教の社会学的研究）の原型が描かれていると理解したところから出発せざるをえない。すなわち、それは「ある『経済心理』」<sup>(5)</sup> 『Wirtschaftsgesinnung』つまり『エートス』・経済形態の発生が特定の宗教的信仰の内容によって制約されているという側面であり、とくに近代の経済的エートスと禁欲的プロテスタンティズムの合理的倫理との関連という事について、究明しようとしたものである<sup>(6)</sup>。換言すれば、市民的な、経済的に合理的な生活様式の傾向を促進させるような宗教倫理、すなわち「現世内的禁欲」innerweltliche Askese と、来世を目指しつつ現世内での生活の合理化を説く「職業観念」を基底とし、その信仰の「担い手」Trägerとしての「市民層」<sup>(7)</sup> 『bürgerlichen』Schichten（あるいは「小市民層」Schicht des Kleinbürgertums）との「適合的」<sup>(8)</sup> 連関『adäquate』Beziehung と、その結果、経済や歴史に与えた宗教の機能を、基本的な枠組にしている。他方、ウェーバーの社会科学的研究は、対象主義的にアプローチするのは異なり、「理念型」Idealtypus にもとづ

く方法主義的アプローチにその特色がみられ、この「宗教社会学」においても、東西の文化・社会比較の方法として随所に「理念型」が採用されている。したがって、この種の研究は、その使用する枠組や概念図式の設定とその適用の仕方が妥当しているかどうか、資料の十分か不十分かの問題以上に、重要にならざるをえない。<sup>(2)</sup>「宗教社会学」とりわけ「宗教」と「社会階層」(以後、特別の区別を必要としない限り、「社会階層」と同じ意味に使用したい)の関連研究においても、それぞれの枠組に数多くの「理念型」を使用している。

たとえば、宗教的行為の側面より、神と人との関係に注目して、人間が神の「道具」*Werkzeug*(あるいは「武器」*Rüstzeug*)として行為することから「禁欲」*Askese*と、人間が神の「容器」*Gefäß*として行為することから「瞑想」*Kontemplation*、あるいは「神秘論」*Mystik*とった「理念型」をつくり、それぞれに「現世的」と「現世逃避的」の概念を組合わせて、「現世的禁欲」と「現世逃避的禁欲」*weltflüchtige Askese*、それに「現世的瞑想」*innerweltliche Kontemplation*、「現世的な神秘論」*innerweltliche Mystik*と「現世逃避的瞑想」*weltflüchtige Kontemplation*・「現世逃避的神秘論」*weltflüchtige Mystik*と区別したり、<sup>(3)</sup>また、人間の宗教的資質(カリスマ的資質)の側面から、その不等性や身分的分化によって、宗教的救済財として「英雄的」・「達人」的宗教意識《《*Heroischen*》od.《《*Virtuosen*》》*Religiosität*と、宗教的「音痴」として「大衆」的宗教意識《《*Massen*》》*Religiosität*が分けられ、おのおのに、宗教的資質の所有者のみを受け入れる集団としての「宗派」《《*Sekten*》》と、教役者層をもつ公的な制度として組織された恩恵授与の共同体としての「教会」《《*Kirche*》》の「理念型」が示され、<sup>(4)</sup>それぞれに宗教的行為の「理念型」を縦横に絡ませて、宗教的諸形態の説明原理としている。さらに、宗教の担い手の側面より、宗教的指導者、その信者の枠組から純粹に個人的カリスマの担い手としての「予言者」*Prophet*、伝統的聖務によって救済をおこなう「祭司」*Priester*、個人的で、不時の呪術的救済をおこなう「呪術者」*Magier*および

「社会層」 soziale Schichten (あるいは「社会層分化」 soziale Schichtung) という「理念型」を<sup>(10)</sup>、そして、呪術によつて固定化された伝統を倫理的・合理的に「突破」させる予言を、「模範」予言 ≪ exemplarische ≫ 「Prophetie」と「使命」予言 ≪ Sendungs ≫ 「Prophetie」に二分し、前者は、救いにいたる生活の、通例は冥想的な、無感覺的・エクスタシスのな生活の模範を身をもって示すような予言といい、後者を、神の名において、倫理的な、そしてしばしば行動的・禁欲的な性格の要求を現世に突きつけるような予言という。そして後者から、「共同体」 Gemeinde (あるいは「宗教的共同態」 religiöse Gemeinschaft) を発生させる。ここにも「理念型」がみられる。<sup>(11)</sup>

また、宗教と社会層の側面より、社会層は、「社会的特権層」 sozial privilegierte Schicht と「社会的被抑圧層」 sozial gedruckte Schicht (あるいは「非特権層」 negativ privilegierten Schicht) のもとに、「農民層」 Bauerntum、「騎士的戦士層」 ritterliche Kriegerschicht、「政治的官僚層」 politische Beamtentum order Bürokratie、「知識人層」 Intellektuellenschichten、「市民層」 bürgerliche Schichten (とくに「小市民層」)、「奴隷と自由な日雇労働者層」 Sklaven und freie Tagelöhner、「近代プロレタリアート」 moderne Proletariat、「近代ブルジョアジー」 moderne Bourgeoisie とついで「理念型」を設定し、<sup>(12)</sup>、そのなかで、とくに「市民層」に典型的にみられる(1)「予言者の宗教意識」 prophetiche Religiosität (2)氏族間のタブー障壁の打破、職務概念、「アンシュタルト」つまり客観的な諸目的を果すための法人団体組織という共同体観にもとづいた「共同体宗教意識」 Gemeindereligiosität、(3)その信者たちに苦難からの解放を約束するような、あるいは、宗教的な救いの所有を「救済」の信仰 ≪ Erlösungs ≫ 「Glauben」にまで昇華せしめた「救済宗教意識」 Erlösungsreligiosität (4)「合理的倫理的宗教意識」 rationalen ethischen Religiosität のおもに四つの宗教意識の「理念型」を用いて、諸社会層と宗教意識の比較検討がなされている。<sup>(13)</sup>

かへにまた、宗教的意味づけ、すなわち「神義論」 Theodizee の側面より、「幸福の神義論」 Theodizee des Glück-

ckes と「苦難の神義論」Theodizee des Leidens の区分も、<sup>(14)</sup>「合理主義」Rationalismus、<sup>(15)</sup>「カリスマ」Charisma  
<sup>(17)</sup>「伝統主義」Traditionalismus もまた「理念型」である。このような「理念型」の使用によって、「それぞれの宗教  
 の倫理が、かつて現実の展開の流れのなかにおかれていたときよりもはるかに、体系的、根本的、統一的に叙述され  
 る」という意味で、『非歴史的』unhistorisch であることの自由を確保しなければならない。<sup>(18)</sup>「ここではむしろ、あ  
 る宗教の全体像のなかで、実践的な生活様式の形成に関して、その宗教を他の諸宗教から区別する決定的な特徴につ  
 ねに力点がおかれているのである。<sup>(19)</sup>」

二

「宗教」と「社会階層」の関連をウェーバーにみるとき、まず、彼の「社会階層」(厳密には「層」)の概念が問題に  
 なる。さらに、「社会階層」とその基礎概念とも思われる「身分」Stände と「階級」Klassen との関連も考慮しなくて  
 はならない。しかし、ウェーバーは、「社会階層」の概念についても、また「社会階層」と「身分」・「階級」の関連につ  
 いても、明確に述べていない。ただ、「身分」と「階級」の概念規定は『経済と社会』に二箇所<sup>(22)</sup>、「世界宗教の経済倫  
 理」の「序論」に二箇所<sup>(23)</sup>をみることができ、カール・マルクスの『資本論』第五二章にみられる「階級」概念と  
 同様に、未完成のものといえる。<sup>(24)</sup>

ところで、ウェーバーの「社会」<sup>(25)</sup>「層」Schichten (od. Schicht) の概念は種々の意味に受けとられている。たとえ  
 ば、その語を翻訳するにあたって、T・パーソンズは ranks, grades, status, classes などと訳し、H・H・ガース  
 と C・W・ミルスは strata と、R・ソーンディックスは group, social group、<sup>(26)</sup>ウェーバーの『宗教社会学』の英訳者  
 E・フィッシュhoffは estates, strata, social group, social strata, strata people などのように、<sup>(27)</sup>ケース・バイ・ケ

ースに訳しており、わが国ではほとんどが「階級」「社会層」あるいは「階層」と訳して<sup>(29)</sup>いる。とりわけ、内田芳明氏はこの「階」「社会層」・「階層」の概念を三つに分けて考えている。その「第一に、『社会層』のもっとも単純な素朴な意味は、それが『階』Schichtであるという点である。そしてこのような幾分漠然として包括的な性質がかえって具体的な歴史叙述の方法として役立たしめられていることは否定できない。……第二に、『社会層』は、これまた『身分』でも『階級』でもなく、両者をふくんでさしつかえはないが、むしろ別の基準に照らして使用されているばあいがある。……第三に、ウェーバーの『社会層』は『階級』概念と『身分』概念とのこの二つをふくみつつその総合概念として使用されている、というべきである」と<sup>(30)</sup>。このように「社会層」は、「身分」や「階級」の総合概念として理解していいのではないかと思われる。

一般に、社会構造の基本的な構成部分の一つとみなされる集団は、古くから、「階級」とか「身分」とか、「カースト」などとして表現されてきている。しかし、それぞれの概念の間には種々のものがみられる。

ウェーバーによると、「階級」とは、財貨あるいは仕事能力 Leistungsqualifikationen に対する処分権（あるいはその欠如）の程度と種類や、所得あるいは収入を得るために、それらを利用しうる所与の方法から生じた、それぞれの集団で、財産のちがいによって決まる「財産階級」Besitzklasse、財貨あるいは仕事の市場的な利用のチャンスによって決る「官利階級」Erwerbsklasse、階級状況相互の間に、個人的に、世代の交替につれて、たやすく交替が生じうる「社会階級」Soziale Klasse に区分する<sup>(31)</sup>。したがって、「階級」は「経済的秩序」≪Wirtschaftsordnung≫にもとづいていることがわかる。一方、「身分」とは、社会的評価、すなわち、生活様式の種類 Lebensführungsart、形式的な教育方法 formale Erziehungsweise、出自によつて威信 Abstammungsprestige あるいは職業によつて威信 Berufsprestige、慣習的な独自の名誉感情、法的に独占を認められた経済的チャンス、などによって結合され

た人間集団である。<sup>(32)</sup>したがって、「身分」は「社会的秩序」≪sozialen Ordnung≫にもとづいたものであることが理解できる。

さらに「階級」を詳しく、具体的内容を知るために、立入ってみよう。三種の「階級」の第一として、「財産階級」を次のように規定する。「I. 積極的に特権づけられた財産階級は、典型的には、レント生活者である。レント生活者は、次のものでありうる。(a) 人間レント生活者 Menschenrentner (奴隷所有者 Sklavenbesitzer)。(b) 土地レント生活者 Bodenrentner。(c) 鉱山レント生活者 Bergwerksrentner。(d) 施設レント生活者 Anlorentner (労働施設 Arbeitsanlagen や用具 Apparaten の所有者)。(e) 船舶レント生活者 Schiffsrentner。(f) 債権者 Gläubiger(くわく) くわく。g. 家畜債権者 Viehgläubiger g. 穀物債権者 Getreidegläubiger h. 貨幣の債権者 Geldgläubiger。(g) 有価証券レント生活者 Effektenrentner。II. 消極的に特権づけられた財産階級は、典型的には、次のごとくである。(a) 所有の対象 Besitzobjekte (非自由人 Unfreie)。(b) 零落者 Deklassierte (古代的意味での『プロレタリア』 ≪proletarii≫)。(c) 債務者 Verschuldete。(d) 『貧民』 ≪Arme≫。これら両者の中間に位置するのが『中間身分階級』 ≪Mittelstandsklassen≫ であるが、これは財産あるいは教育による資格をもち、それから彼らの利得をうるようならぬ種々の諸〔社会〕層 Schichten を含んでいる。これらの若干のものは『官利階級』であることもある(本質的に、積極的な特権をもつ企業と消極的な特権をもつプロレタリア)。しかし、すべての〔社会〕層(農民 Bauern、手工業者 Handwerker、官僚 Beamte)がこの部類に属するとは限らな<sup>(33)</sup>。」第二として、「官利階級」を次のように示している。「I. 積極的に特権づけられた官利階級は、典型的には企業者 Unternehmer である。すなわち、(a) 商人 Händler。(d) 船主 Reeder。(c) 工業企業者 gewerbliche Unternehmer。(d) 農業企業者 landwirtschaftliche Unternehmer。(e) 銀行家 Bankiers と金融企業者 Finanzierungsunternehmer。場合によつては、(f) 優遇され

た能力あるいは優遇された教育を与えられた『自由業』》『freie Berufe』》(弁護士 Anwälte、医師 Ärzte、芸術家 Künstler)。(g) 独占的な資格をもつ労働者(自分自身の固有の、あるいは訓練された、あるいは教育された)。II. 消極的に特権づけられた官利階級は、典型的には労働者であるが、労働者のなかには、質的に区別された次のようなさまざまな種類がある。すなわち(a) 熟練労働者 gelehrte、(b) 半熟練労働者 angelernte、(c) 不熟練労働者 ungelehrte。ここでも、これらの両者の中間に、独立の農民 selbständigen Bauern や手工業者が『中間階級』》『Mittelklassen』》として位置している。さらに、次のものも、きわめてしばしば(中間階級に属する)。(a) 官僚(公的と私的)、(b) I. (f) にあげた種類の人たちと、例外的な(自分自身に固有の、あるいは訓練され、または教育された) 独占的資格をもつ労働者<sup>(34)</sup>したがって、この財産・官利の「階級」は、その視点のいかんによっては、双方にオーバー・ラップして考えることができるように構成されている点が一つの特色である。最後の第三としての「社会階級」については、「α. 全体としての労働者、労働過程が自動化されればされるほどそうである。β. 小市民層および、γ. 無産の知識階級や専門家 besitzlose Intelligenz und Fachgeschultheit (技術者 Techniker、商業その他の『職員』 kommerzielle und andere)》Angestellte》、官僚層、彼らは、ときとして、かけた教育費の多寡に応じて、社会的にきわめて異った地位におかれることがある。δ. 有産者および教育によって特権をもっている人たちの階級<sup>(35)</sup>」としている。

ところで、これら三「階級」と「身分」の関係について、「官利階級が市場志向的な経済の基盤の上に成長するのに反して、身分は、主として、団体の独占的・ライトウルギー的な、あるいは封建的な、あるいは身分制的・家産制的な需用充足 Bedarfsdeckung を基盤として成立し、存続する。」とあったり、「『階級』のなかで『身分』にもっとも近いのは『社会』階級であり、もっとも遠いのは『官利階級』である。身分は、その重点からすれば、しばしば財産階級によって形成される。」<sup>(37)</sup>としている。したがって、「身分」にもっとも対立するものは「官利階級」であり、「社

会階級」がもっとも近く、「財産階級」とも相互関連をもち、しばしばそれによって形成される。

また、「階級」と「身分」を「利害状況」Interessenslageの関連より、後述するような対概念である外的・物質的・社会的「利害状況」と内的・観念的・心理的「利害状況」とに対比して考えることもできるが、内田芳明氏の推測のように、<sup>(38)</sup>それだけではなく、それぞれの「利害状況」を「階級」と「身分」の相互に関連させてみる方が妥当であろう。さらに別の表現をすると、「いささか強引に単純化すると、『階級』は財貨の生産と営利に対する関係にしたがって構成され、『身分』は特有な『生活様式』の形式をとった財貨の消費、Güterkonsumsの原理にしたがって構成される、といえるかもしれない」とか、「むきだしの『階級状況』≡ Klassenlage ≡ が優越した意義をもつ時代と国は、がいて技術的・経済的革命的時代なのであるが、これに反して、経済的変革過程 ökonomischen Umschichtungsprozesseの緩慢化はただちに『身分的』形成物 ≡ ständische ≡ Bedingungenの抬頭をきたし、社会的『名譽』soziale ≡ Ehre ≡ の意義を回復させるのである。」<sup>(40)</sup>となり、この思考は、社会の安定の時期には身分的な階層化が進まれ、逆に、社会の急激な変動の時期には、現金勘定が前面に押し出されることによって身分的差別の発展がとまるといふ、社会変動理論が想起される。<sup>(41)</sup>

そしてまた、こうしたウェーバーの「階級」と「身分」の概念を拡大すると、前近代においては「身分」を中心とした社会構成であり、近代以後は「営利階級」中心の社会構成であるといふことができるし、さらに、現代社会における「新中間層」の解釈にしても、C・W・ミルスの『ホワイト、カラー』<sup>(42)</sup>の着想とも関連し、R・ダーレンドルフが「ドイツ語の会話体においては、こんにちでさえ『階級』なる語が企業者と労働者という二つの階層に限定されていることは、重要である。貴族も専門職業者も古い職人および小農の集団も、階級とは呼ばない。かれらは『身分』estatesである——この概念は、『中間身分』Mittelstand という場合には、ホワイト・カラー労働者や官吏とい

うまさに新しい集団を示すのにさえ使われている。だが身分とは日常言語においてのみでなく、同時に社会学者にとっても、何か階層や階級以外のものである。」<sup>(43)</sup>という指摘などを考慮すると、とりわけ、「身分」から理解することができるといっても過言ではない。しかし一般には、「過去においては、身分的分化 ständischen Gliederung の意義ははるかに決定的であり、とりわけ、社会の経済的構造にとつて決定的であった。というのは、一方では、消費の制限あるいは規制により、また身分的な—経済的合理性の観点からすれば、非合理的な—独占のもつ重要性によって、他方では、それぞれの支配者層の身分的因習、ständischen Konventionen がつ垂範的作用の効果によって、身分的分化は異常に大きな影響を与えたのである。」<sup>(44)</sup>とウェーバーがいうように、この「身分」は、主として、前近代の社会構成原理としてふさわしく、たとえば、カール・マルクスの「階級」概念は、すぐれて近代社会の構成原理を表わしている。しかし、ウェーバーは、「身分」<sup>(45)</sup>と「階級」とによって、多元的あるいは「複眼的」視角を通して、「社会層」を解釈しているのが、特色である。

### 三

マックス・ウェーバーは『経済と社会』の冒頭で、「社会学（このきわめて多義的に使用されている言葉の、ここで理解される意味での）とは、社会行為を説明しつゝ理解し deutend verstehen、それによつてその経過と影響を因果的に説明しようとする科学のことである。」<sup>(46)</sup>とのべ、いわゆる「理解社会学」<sup>(47)</sup> verstehende Soziologie を「社会科学の一般的方法論として展開させている。「理解」には、「現実的理解」 aktuelle Verstehen と「解明的理解」 erklärendes Verstehen があり、前者が行為者の「客観的意味」を理解するのに対し、後者はその「主観的意味」<sup>(48)</sup>（動機）を理解することを意味し、社会現象を認識の対象とするばあい、経験的な法則性と動機の意味理解という、

いわゆる「複眼的視角」の使用という社会学的方法の特徴をもっている。換言すれば、認識の対象は、具体的で、自由意志をもって行動する人間諸個人の社会的行動の軌跡にほかならない。

また、この「複眼的視角」は、ウェーバーのばあい、歴史、あるいは社会構造の見方にも照応している。彼は、人間の主体的行動が歴史的因果関係の媒介環であり、したがって、そうした人間行為を内面から動かしている動機の理解が歴史的因果帰属の鎖の環の一つとなりうるし、なるべきであると考えていたのである。<sup>(46)</sup> このような見地から、ウェーバー「社会学」をH・H・ガースとC・W・ミルスは「理念と利害の社会学」<sup>(47)</sup> sociology of idea and interest としてとらえているが、これは、歴史のダイナミックス、つまり社会変動を、「理念」Ideeと「利害状況」Interessenslageの相関や緊張・補足関係として「複眼的」にみていこうとするウェーバーの態度を表わしている。ウェーバーによると、「人間の行為を直接に支配するのは、(物質的および観念的) 利害 Interessen であって理念ではない。しかし『理念』『Ideen』によって創りだされた『世界像』『Weltbilder』は、しばしば転軸手 Weichensteller として軌道を決定し、そしてその上を利害のダイナミックスが行為を推し進めてきたのである。つまり、『なにから』『wovon』そして『なにへ』『wozu』『救われる』『erlöst』ことを欲し、またこれを忘れてはならないが『救われる』ことができるか、そのことの基準となるものが世界像だったのである」<sup>(48)</sup> といい、歴史のダイナミックスの根底を形成する「世界像」こそ、「宗教理念」であるとして、彼の「宗教社会学」は展開している。

したがって、人間の行為を決定するものが「利害」なかでもとくに経済的「利害」であるということには、ウェーバーもカール・マルクスも変るところがない。そしてまた、「理念」への社会学的な接近という点でも両者は共通する。なぜなら、「理念」は物質的「利害」と融合しないかぎり、歴史において無力である。さらに、集団(社会層)「ウェーバー」、「階級」(マルクス)の「利害状況」と「理念」の関連づけという点でも共通する。しかし、ウェーバ

「の「理念」〔「宗教」〕と「社会層」の関連において、マルクスと基本的に異なる点も指摘することができる。<sup>(51)</sup>

ウェーバーは、上述の「世界宗教の経済倫理」の序論で、宗教による生活様式の被規定性 *religiöse Bestimmtheit der Lebensführung* (経済倫理の規定要因) を述べたあとで、「ある宗教倫理にもっとも強く規定的な影響を与え、それに諸特徴―すなわち、ここでは、その宗教倫理を他の宗教倫理から区別し、また同時にその経済倫理にとって重要な意義をもつ諸特徴―を刻印したところの諸社会層 *soziale Schichten* について、彼らの生活様式に方向づけを与えた諸要因を取り出してみせるということのみであろう。そのばあい、そうした〔社会〕層は、常に単一のものでなければならぬわけではない。歴史の流れのなかで、上述のような意味で支配的な諸〔社会〕層が交替することもありうる。また、一つの〔社会〕層がこうした影響力を排他的にもつというわけでも、決してない。けれども、具体的な宗教の一つ一つについてみると、たいていはそこに、その生活様式が少なくとも主として規定的であったような諸〔社会〕層の存在を指摘することができる。」<sup>(52)</sup>としているが、「ある宗教意識の特性が、その宗教に特徴的な〔社会〕層をとりまく社会的状況のたんなる函数であるとか、その〔社会〕層の『イデオロギー』にすぎないとか、あるいはその〔社会〕層の物質的または観念的な利害状況の『反映』*Widerspiegelung* へにすぎないとか、そういったことを主張しているのでは決していない。」<sup>(53)</sup>のであって、「経済的および政治的に制約された社会的影響が、それぞれのばあい、たとえどれほど深刻であったにせよ―宗教倫理は、第一次的には、宗教の源泉からその刻印をうけとるのである。すなわち、なによりもまず、その宗教の告示 *Verkündigung* と約束 *Verheißung* の内容から、刻印をうけるのである。」<sup>(54)</sup>つまり、「宗教」と「社会層」は、一応、純粋な *reiner* 「固有の法則性」<sup>(55)</sup> *Eigengesetzlichkeit* をもつてゐるものであり、いいかえれば、「いかなる宗教にとっても、社会的に規定的な地位をしめる諸〔社会〕層の交替が、つねに重大な意義をもつものであったことはもちろんであるが、しかしまた、他方において、ひとたび刻印をうけた

ある宗教の型は、ひじょうに異質的な諸〔社会〕層の生活様式に対しても、かなり広汎な影響を及ぼすのがつねであった<sup>(86)</sup>のである。そして、「宗教」と「社会層」の連関や結合の仕方は、所与の「宗教」のなかに、その「社会層」の特性、すなわち、その外的・物質的・社会的および内的・観念的・心理的に制約された「利害状況」<sup>(87)</sup>に照合して、「親和性」Verwandschaftのあるものや「一致点」「重複点」にある諸特徴を「選択」することにある。つまり「選択的親和性」<sup>(88)</sup>Wahlverwandschaftをもつからである。そのとき「宗教」は、その「社会層」のなかに「共鳴盤」<sup>(89)</sup>Resonanzbodenをもつたことになる。

つまり、ウェーバーはマルクスのいう「下部構造」(経済的利害状況)が「上部構造」(経済以外の他の文化領域)のありかたを根本的に制約する<sup>(86)</sup>ということの有効性は十分認めた上で、「上部構造」が「下部構造」にすべて還元することのできない(「下部構造」の函数でない)「固有の法則性」をもち、「上部構造」の相互規定・相互矛盾とからみ合いながら、さらに「下部構造」をも制約する(「反作用」を及ぼす)という社会現象における多元性を強調している<sup>(87)</sup>。

またウェーバーは、「宗教」と「社会層」を一般に「適合的」な連関 $\llcorner$ adäquate $\llcorner$ Beziehungにたっではいるが、決して「法則的」な依存関係 $\llcorner$ gesetzliche $\llcorner$ Abhängigkeitにあるとはしていない<sup>(88)</sup>。また、「社会層」の「共鳴盤」となりうる「宗教」は決して単数ではなく、それぞれの間に烈しい闘争がおこるとしている<sup>(89)</sup>。そうすることによって、歴史が方向づけられ、歴史的に、「社会層」のなかに、それぞれの宗教意識が刻印づけられてきているとしている。

「歴史」上、「諸社会層」と種々の「宗教意識」との間の照合（応）関係について、ウェーバーが一義的に規定してないのは、上述したところであるが、R・ベンデックスがいうように、「一方において、彼〔ウェーバー〕は、分有された宗教的諸観念にもとづいて社会層形成 group formation を研究した。ここでは、諸観念が、社会層の凝集性 group cohesion のとりでとして、身分的差別の手段として、しかも経済的機会を独占するための基礎として、はたしている。他方において、彼は、手工業者とか封建騎士のような所与の諸社会層を、その階級の状況や身分的利害によって生じる宗教的傾向性との関連において、検討した。ここでは、観念が、物質的利害の反映とみなされた」の二つの視点により、それらの関連を具体的に述べている。この点については、すでに大塚久雄氏が、五つの代表的「社会層」とそれぞれの「宗教意識」との一般的照合関係を紹介しているが、さらに立入って、先に示した九つの主要な「社会層」とそれぞれの「宗教意識」との関連を、紙面の限られた範囲で、示してみたい。<sup>(64)</sup>

A・農民層と宗教意識<sup>(67)</sup> 農民の多くは、非常に強く自然に束縛され、種々の有機的過程や自然現象に強く従属しており、また、経済的にもほとんどが合理的体系化を導かない。したがって、宗教意識にも、呪術信仰や精霊信仰が主で、オルギア的・エクスタシス的「憑物」状態 orgiastische und ekstatische ≪Besessenheits≫ Zustände も重要な位置を占め、これらの原始的宗教より切り離せるのは、他の社会層、あるいは奇蹟の力によって呪術者とみとめられた強力な予言者による生活様式の烈しい変革のときであった。換言すれば、「農民が宗教意識の共同の担い手になるのは、通常、内的（国家財政的あるいはグルントヘル的）権力あるいは外的（政治的）権力によって、奴隷化やプロレタリア化の危機にみまわれるときだけである。」一般的には、儀礼主義、伝統主義に停滞するのが通例であ

る。

B. 騎士的戦士層と宗教意識<sup>(68)</sup> この層は戦士貴族とあらゆる封建権力 *Kriegsadel und alle feudalen Mächte* をさし、あるいはまた、まだ官僚化されていない広義の封建貴族層とも考えられる。

この層の特質は、その関心がまったく現世に向けられており、現実を合理的に支配しようとする欲求も能力も欠けているのが、通例である。したがって、「戦士の生活様式は、恵み深い摂理の思考とか、先験的な神の体系的な倫理的要求の思考とも親和性をもたない。『罪』、『救済』、宗教的『へりくだり』*religiose* ≪ *Demut* ≫ の観念は、すべての政治的支配層、とくに戦士貴族の名誉感情からすれば、単に疎遠なものであるだけでなく、むしろ、それを端的に損うと思われるのが、通例である。」戦士にとって「死」や人間の非合理的な「運命」に堪えることは、普通のことであり、その生活は現実的なチャンスや冒険に満たされているので、戦士は宗教に対して、「悪い呪術からの庇護や身分の名誉感情にふさわしく、しかも身分的慣習の一部分になっている形式的な儀礼、あるいはせいぜい祭司による戦勝の祈祷とか天の英雄界にいたる幸運な死以外のことは要求しないか、あるいははしぶしぶ受け容れるかにとどまる。」いずれにしても、合理的宗教倫理の担い手にはなりえず、むしろ伝統主義と結びつく。また、予言者の宗教意識が貴族の階級感情と両立することはあっても、救済宗教意識に対して否定的な態度を示し、一切の神秘論とは無縁である。

C. 政治的官僚層と宗教意識<sup>(69)</sup> この層は近代以前の広義の役人層を指しているが、なかでも「支配的」官僚層は徹底した冷静な合理主義の担い手であり、絶対的価値規準としての規律にもとづく「秩序」と治安の理念の担い手でもある。

したがって、官僚層は、通常、あらゆる非合理的宗教に深い軽蔑の念をもつ（あるいは、現世内的な功利的目的を

来世に求めようとする努力を軽視する。この種の宗教が民衆の統治手段に利用できるといふ洞察に結びついている。また、官僚層の宗教的な義務も、つきつめれば、彼らの職務上の義務かあるいは社会的な公民としての、または身分上の義務にすぎない。「したがって、宗教的儀礼は服務規定と同じものであり、官僚制がある宗教の性格を規定しているばあいは、すべての宗教意識は、儀礼中心的な性格を帯びる。」いずれにせよ、その宗教意識は伝統主義と結びつく。とりわけ、この種の典型として儒教をあげ、それにおける「救済欲求」《Erlösungsbedürfnisses》の完全な欠如、此岸を超越した立場からの倫理的根拠づけの欠如、さらに、共同体的宗教意識の完全な抑圧を指摘している。

D. 知識人層と宗教意識<sup>(a)</sup> 歴史的に、知識人層を形成した社会層は、「祭司層」Priesterschaft、「修道士層」Mönchtum、「ラビ」Rabbiner などであるが、彼らが教養を独占し、独自の社会層を形成したりする。また、その独占が崩れて、拡大され、教養ある「貴族」や「武士」、古典的・文人的教養を身につけた「官吏」を生みだし、さらに「小市民層」へと広げられていくこともあった。

知識人層は理論的な合理主義の担い手であり、主知主義 Intellektualismus の担い手でもある。「彼らの仕事は、とくに、宗教的な救いの所有を『救済』の信仰にまで昇華させることであった。」そして、「この救済という理念は、組織的で合理化された『世界像』や、またそれに対する態度の表現になったとき、はじめて独自の意義を得るにいたった。」このように、歴史の流れを変革するような「世界像」こそ、知識人の創造によるものである。したがって、彼らは、がんらい、宗教的合理主義の中心的所産の願望の担い手であった。

一方、「特権階級から生じる高貴な救済渴望の特徴は、通常、それがすぐれて主知主義的な救拯資格 Heilsqualifikation と結びついた『開悟的』神秘論《Erlöschung》Mystik に向かう傾向をもつ」し、また、知識人が追求する救済はつねに「内面的苦惱」からの救済である。したがってそれは、非特権層に特有な外面的困窮からの救済に比

べて、一方では、いっそう生活から遊離した性格を、他方では、いっそう原理的体系的にとらえられた性格をもって  
いる。また、知識人の宗教意識はすぐれて現世逃避的な性格を生みだす、としている。

E. 市民層と宗教意識<sup>(71)</sup> がいして、市民層を二つに分けて、その宗教意識との関連を考えている。

1. 「商人」<sup>(72)</sup> 《Kaufleute》(商人的都市貴族 *kaufmännischen Patriziers*)と宗教意識 「商人」には、古代の都市貴族のように最高の特権層に属するものや、無産の遍歴商人のようなパリアや、さらに、特権層に属するが身分的には貴族や官僚の下層にあるものがあつたり、あるいは、特権をもたないが、実際には有力な社会層であるものもみられる。具体的には、それは、ローマの「騎士層」、ギリシャのメトイロイ *metoikoi*、中世の仕立屋やそれに類する諸商人層、バビロンの金融業者や大商人、中国やインドの商人、それに近世初期の「ブルジョアジー」などである。

とりわけ、商人的都市貴族の宗教意識に対する態度は、上述のような地位の差異とは関係なく、あらゆる時代において特有な対照を示している。彼らの生活が精力的な現世的志向のために、彼らが予言者の宗教意識とか倫理的宗教意識と関連をもつことはほとんどなかったし、これらの社会層のすべてが、倫理的宗教意識あるいは救済的宗教意識の基本的な担い手となったことは、かつてなかった。また、商人層の地位が特権化されればされるほど、それだけ来世的宗教 *Jenseitsreligion* の発展を推し進める傾向は少くなかった。さらに、どこにおいても、懐疑あるいは冷淡さが、大商人や大資本供給者に特有の宗教的態度であつたし、今日でもそうである。

2. 小市民層と宗教意識<sup>(73)</sup> 小市民層は、社会的・経済的に諸特権層から区分されており、とりわけ、都市の手工業者層 *Handwerks* と小商人層 *Kleinhandlers*、家内工業的企業家層 *hausindustrielle Unternehmer* や近代西洋に独自の派生物などを指しているが、彼らの宗教的態度も不定型要素が多く、とくに、手工業者層の内部には

もつとも多くの対照がみられる。

小市民層は、もつとも敬虔な社会層であつて、彼らの宗教的欲求 *religiöse Bedürfnis* は、より情緒的な、とりわけ英雄神話の代りに、敬虔な教化的傾向の説話を形成するかたちで現われる。それは、支配層と比べて、家と家庭生活の平和とその大きな意味に対応している。また、小市民層とりわけ手工業者層の宗教意識が一義的に経済に制約されるとは決していえないし、いづれにしても、呪術的な影響をうけやすい諸農民層と比較すると、この層は、予言者の宗教意識や共同体的宗教意識（通常、共同体的宗教意識と中産的・小市民的な都市市民層とが相互に密接な関連をもつた）に、救済宗教意識に、さらには、合理的倫理的宗教意識に向かう傾向がみられるのである。換言すれば、小市民層は「技術的・経済的な合理主義への傾向に結びついて、倫理的・合理的な生活規制を呼びさます可能性がつねに存在していたのである。」また、それだけでなく、倫理的・合理的な宗教意識の担い手となつたときは、それを他の社会層へおしひろげ、「現世を呪術から解放すること」*Entzauberung der Welt* と、救いへの道を冥想的な「現世逃避」から行動的・禁欲的な「現世改造」*Weltbearbeitung* へ切りかえること、つまり、社会変革の中核として現われる可能性を内包している、とするのである。

F・奴隷や自由な日雇い労働者層と宗教意識<sup>(74)</sup> 経済的にもつとも非特権層である奴隷と自由な日雇い労働者層はこれまで歴史上に特別な宗教意識の担い手になつたことは、一度もなかつた。

古代キリスト教団における奴隷は都市的小市民層の構成要素であつたし、古代のプランテーション *Plantagen* における「物をいう道具」*sprechende Inventar* であるもつとも下層の奴隷は、共同体的宗教意識あるいは何らかの宗教的布教の基盤にこれまでなつたことはない。また、あらゆる時代の手工業者の徒弟 *Handwerksgesellen* は、通常見習い期間にだけ自立的小市民と、区別されたにすぎないので、ほとんどが、特有な小市民的宗教意識を分有してい

た。都市の工業的下層 *gewerbliche Unterschicht der Städte* は、どこにおいても、あらゆる形態の宗派的宗教意識 *sektenhaften Religiosität* に最高のものを提供した。あるいはまた、革命主義的な、あるいは平和主義的・共産主義的な、あるいは倫理的・合理的な共同体的宗教意識をもつ、多数の秘密の、あるいはなかなば黙認された「貧しい人びと」*armen Leute* の共同社会は、まさにこの小手工業者層 *Kleinhandwerkerschicht* や手工業者の徒弟を含むのが普通である。

G・近代プロレタリアートと宗教意識<sup>(75)</sup> 近代のプロレタリアートは、彼らが宗教的に特殊な立場をとる限りにおいて、ほんらい、近代のブルジョアジーの広い諸層と同じように、宗教一般に対する冷淡さと拒否によって特徴づけられる。つまり、近代のプロレタリアートにとっては、自分自身の実践的行為だけが頼りであり、その成果が純粹に社会的状況や経済的連関、法的に保証された権力関係によって左右されるという意識が、そのような自覚を抑制あるいは補足している。

「プロレタリアの合理主義は、経済的権力を完全に占有している高度資本主義的ブルジョアジーの合理主義の随伴現象であるが、後者と同じように、それ自体のうちから宗教的性格を帯びることは容易にできず、いずれにしても、宗教意識を容易に生み出すことはできない。ここでは、通常、宗教が他の観念的代用物 *ideelle Surrogate* にとつて代られる。経済的に不安定で、合理的思想ともっとも不釣合いな下層のプロレタリアートと、疑似プロレタリア的な、あるいは永久に困窮状態にあってプロレタリア化に脅かされている没落しつつある小市民層は、容易に宗教的使命の虜となることができ。しかしこのばあい、宗教的使命は、非常に特殊な呪術的形態をとるか、あるいは、がんらい呪術が除去されているところでは、呪術的＝オルギー的恩寵 *magischorgiastische Begnadung* の代用物になるような性格のものである。」

また、非特権層に特有な「階級的」宗教意識 ≪ Klassen ≫ Religiosität は、限定された意味でしか存在しないが、一般に、非特権階級においては、もっとも広義の「救済」欲求 ≪ Erlösungs ≫ Bedürfnis がある位置を占めているのに対して、「満ち足りている」 ≪ satten ≫ 特権層、すくなくとも戦士、官僚および財閥にとっては、そうした欲求は無縁のものである。

H・近代ブルジョアジーと宗教意識<sup>(76)</sup> E・1「商人」と宗教意識、G・近代プロレタリアートと宗教意識の項を参照されし。

### むすびにかえて

以上のように、マックス・ウェーバー「宗教社会学」における「宗教」と「社会階層」の相関をみてくると、とりわけ、彼のいうところの「小市民層」と「宗教」の結合による諸機能は、厳密には、近代以前まで、せいぜい近代初期までのものである。そのまま現代における「小市民層」の役割を同様に評価することはできない。しかし、ウェーバーの示唆するところにそって現代社会をみるとき、この階層—これは旧中間層だけでなく、新中間層や労働者階級に重複している—が政治的・経済的・精神的危機に瀕したばあい、同様に爆発的な・宗教的な行為を起す可能性を含んでいること、つまり、この考えにもとずいて、各地の宗教的諸運動を位置づけることが可能であろうし、またわが国の宗教や宗教集団を、上述のような意味で、「階層的」宗教の視点<sup>(77)</sup>より理解しようとするばあいにも、ウェーバーの方法論の有効性に期待がもてるのではないかと思われる。

註

(一) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, II, III, 1920~1921 (邦訳: G. A. z. R. S., I, II, III, 全巻)

- す。
- (2) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, (以下、W. u. G. と略す) 4 Aufl., 1956, Zweiter Teil, Kapitel V. Typen religiöser Vergemeinschaftung (Religionssoziologie).
  - (3) Max Weber, G. A. z. R. S. I, S. 12. たゞねび、Reinhard Bendix, Max Weber, an Intellectual Portrait, Anchor Books Doubleday & Company, Inc., 1960, p. 258 折原浩記「中央公論社」二四六頁にはほぼ同様な指摘がある。
  - (4) Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, Einleitung, G. A. z. R. S., I. S. 237—275. 大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』(以下『論選』と略す) 林武訳「序説」『ウェーバー宗教・社会論集』(以下『論集』と略す) 所収、河出書房。
  - (5) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904—1905, G. A. z. R. S., I. SS. 17—206 梶山力・大塚久雄訳、『プロテスタントエチカ』の論理と資本主義の精神』(以下、『倫理』と略す) 岩波文庫「最後の「註」」およびG. A. z. R. S., S. 238 を参照された。
  - (6) Max Weber, G. A. z. R. S., I. S. 12. 『論集』二四頁。
  - (7) 「理念型」にしろば、Max Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1904, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, 所収、富永祐治・立野保男訳『マックス・ウェーバー社会方法論』岩波文庫「を参照された」。また、ウェーバーの宗教研究における「理念型」についての論究として、池田昭『日本の精神構造論序説』勤草書房、一九六七年、同共訳『マックス・ウェーバー アジア宗教の基本的性格』、「あとがき」勤草書房、一九七〇、および、同「マックス・ウェーバーにおけるアジア宗教分析の基本的枠組」『社会学評論』79号、日本社会学会編、所収、一九七〇年、などがある。
  - (8) たゞねび、Max Weber, G. A. z. R. S. I. SS. 538 f. 『論選』一〇二頁以下を参照。
  - (9) Max Weber, G. A. z. R. S. I. SS. 259—260. 『論集』七〇～七十一頁。
  - (10) たゞねび、Max Weber, W. u. G. Zweiter Teil, Kapitel V, §2, §4, §7, を参照のこと。
  - (11) Max Weber, G. A. z. R. S. I. S. 257. 『論選』六五～六六頁、『論集』一三五～一三六。さらに前掲書、第四節参照。なお、ウェーバー「宗教社会学」における「予言」の重要性について述べるまでもないが、たゞねび、T. パーソンスの「突破」breakthroughの概念の根底をなすものは、たゞねびの「予言」であること、Talcott Parsons, *Introduction*,

in Max Weber, *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischhoff, 1963)。なお、この点については拙稿『『突破』の社会学—M・ヴェーバー『宗教社会学』と「ハーンス」』『淑徳論叢』所収、一九七一年、を参照されたし。

(12) G. A. z. R. S. I. Einleitung, SS. 237 f. には農民層、騎士的戰士層、政治的官僚層、知識人層、市民層の五つが示されてゐるが、この中は、W. u. G. SS. 367 f. にある。

(13) 主として Max Weber, W. u. G. S. 378, 英明訳『宗教倫理と現世』『論集』二二六頁にもとづいて、四つの軸を選出してゐる。

(14) Max Weber, G. A. z. R. S. I. SS. 242 f. 『論選』二四二頁以下、『論集』二二二頁以下。

(15) *ibid.*, SS. 265—266. 『論選』八一頁以下、『論集』一四三頁以下。

(16) *ibid.*, SS. 268—269. 『論選』八六—八七頁、『論集』一四六—一四七頁。

(17) *ibid.*, S. 269. 『論選』八七—八八頁、『論集』一四七頁。

(18) (19) *ibid.*, S. 267. 『論選』八三頁、『論集』一四五頁。

(20) 階級や身分の概念については、たとえば、次のものを参照されたい。

Karl Marx, *Das Kapital*. New ed. Berlin, 1953\*.

Theodor Geiger, *Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel*. Köln und Hagen, 1949\*.

Reinhard Bendix and S. M. Lipset, eds, *Class, Status and Power: A Reader in Social Stratification*. Glencoe, 1953.

Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict, the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior Univ.*, 1959\*.

Thomas Burton Bottonmore, *Classes in Modern Society*, George Allen & Unwin Ltd., 1965\*.

なお、ターレンドホルフの巻末には、文献が整理されている(\*には邦訳がある)。

(21) 内田芳明『ヴェーバー社会学の基礎研究』岩波書店、一九六八年、二〇五—二〇八頁を参照されたし。これらの点に關しては、この論文に多くの示唆をうけてゐる。

(22) Max Weber, W. u. G., SS. 223—227, 浜島朗訳『権力と支配』みすず書房、一四三—一五〇頁、世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社、二〇七—二一七頁と W. u. G. SS. 678—689, 浜島訳『権力と支配』二一六—二四〇頁。

(23) Max Weber, G. A. z. R. S. I., SS. 273—275. 『論選』九四—九六頁、『論集』一五一—一五二頁。

(24) cf. Reinhard Bendix, Max Weber, an Intellectual Portrait, p. 265. footnote 9. 折原訳、五〇九頁。

- (25) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons, 1930.
- (26) Hans H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber, Essays in Sociology*, Oxford Univ. Press, 1946. Introduction は山口和男・犬伏宣宏訳『マックス・ウェーバーその人と業績』シネルヴン書房<sup>1</sup>がある。
- (27) Reinhard Bendix, op. cit., 折原訳。
- (28) Max Weber, *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischhoff, Beacon Press, 1963.
- (29) たとえば、大塚久雄<sup>2</sup>、生松敬三<sup>3</sup>、内田芳明<sup>4</sup>、林武<sup>5</sup>、池田昭<sup>6</sup>などの各氏がいる。
- (30) 内田芳明<sup>7</sup>、上掲書<sup>1</sup>、二〇六—二〇八頁。
- (31) Max Weber, W. u. G., S. 223. 浜島訳<sup>8</sup>、一四三頁、世良訳<sup>9</sup>、二〇七—八頁。
- (32) Max Weber, W. u. G., SS. 226, 686—688. 浜島訳<sup>8</sup>、一四八—一五〇、二三二—二三七頁、世良訳<sup>9</sup>、二一四—二一七頁。また G. A. z. R. S. I. SS. 273—274. 『論選』九四—九五頁、『論集』一五一—一五二頁<sup>10</sup>などを参照。
- (33)(34)(35) Max Weber, W. u. G., SS. 224—225. 浜島訳<sup>8</sup>、一四四—一四七頁、世良訳<sup>9</sup>、二〇九—一一三頁。
- (36)(37) Max Weber, W. u. G., S. 227. 浜島訳<sup>8</sup>、一五〇頁、世良訳<sup>9</sup>、二二六頁。
- (38) 内田<sup>7</sup>、上掲書<sup>1</sup>、二一七—二二四頁、なかでも、二二二頁の図表を参考されたし。
- (39)(40) Max Weber, W. u. G., S. 688. 浜島訳<sup>8</sup>、二三六—二三七頁。
- (41) この点に關しては、たとえば、Reinhard Bendix, op. cit., p. 277. 折原訳<sup>11</sup>、二六三頁を参照。
- (42) C. Wright Mills, *White Collar—The American Middle Class*, Oxford Univ. Press, 1951. 杉政孝訳『ホワイト・カラー—創元新社<sup>12</sup>』とくに「謝辞と資料」acknowledgement and sources の W を参照されたし。
- (43) Ralf Dahrendorf, op. cit., pp. 6—7. 富永健一監訳『産業社会における階級および階級闘争』ダイヤモンド社、七一八頁。
- (44) Max Weber, G. A. z. R. S. I. S. 275. 『論選』九六頁。
- (45) 大塚久雄『社会科学の方法』岩波新書<sup>13</sup>、一九六六年、七四、九三—九四頁、後に『大塚久雄著作集』第九巻に収録、を参照。
- (46) Max Weber, W. u. G., S. 2.
- (47) これに關しては、Max Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, 1913, in *Gesammelte Aufsätze zur wissenschaftslehre*, 林道義訳『理解社会学のカテゴリー』岩波文庫<sup>14</sup>に詳しく、また林『ウェーバー社会学の方法と構

徳』岩波書店、一九七〇、第一部を参照されたい。

- (48) 林道義、前掲書、六一七頁。
- (49) Hans H. Gerth and C. Wright Mills, op. cit., pp. 61—65. 山口・犬伏訳、一五〇—一五九頁。
- (50) Max Weber, G. A. z. R. S. I. S. 252. 『論叢』五八頁、『論集』一三〇—一三二頁。
- (51) ユルタスとウェーバーと対比して考える傾向が最近とくに多くなったが、とりわけ、ウェーバーの側からいえば、ユルタスの批判的採取と対決とどうことにならう。たとえば、Karl Löwith, Max Weber und Karl Marx, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 67, 1932. 柴田・脇・安藤訳『ウェーバーとユルタス』未来社、や大塚久雄『社会科学の方法—ウェーバーとユルタス—』などを参照されたい。
- (52) Max Weber, G. A. z. R. S. I., S. 239. 『論叢』三五—三六頁、『論集』一一八頁。
- (53) (54) ibid., S. 240. 『論叢』三八—三九頁、『論集』一一九頁。
- (55) ibid., S. 238. 『論叢』三五頁、『論集』一一七頁。その他、この論文集のなかにはしばしばみいだされる。
- (56) ibid., S. 241. 『論叢』三七頁、『論集』一二〇頁。
- (57) この三つの語が対になって表現やれつづるところはながいが、上述の(註50) Max Weber, G. A. z. R. S. I., S. 252. の Interessen (materielle und ideelle) と ibid., S. 253 die äußere, sozial, und die innere, psychologisch bedingte Interessenlage とを組合わせたものにすぎない。
- (58) ibid., S. 83. 梶山・大塚訳『倫理』上、一三八頁。「親和性」については、ibid., S. 26, 29. 『倫理』上、二八、三二頁参照。やぶら、Hans H. Gerth and C. Wright Mills, op. cit., pp. 62—63. 山口・犬伏訳、一五三—一五四頁、を参照されたい。
- (59) Max Weber, G. A. z. R. S. III, S. 292. 内田芳明訳『古代ユダヤ教』II、みすず書房、四三三頁。
- (60) Karl Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, 1859. 杉本俊朗訳『経済学批判』大月書店、「序言」参照。
- (61) 随所にこの点の主張がみられるが、たとえば、Max Weber, G. A. z. R. S. I., SS. 37—38, 60, 240.
- (62) cf. ibid., S. 49. 『倫理』七一—七二頁。
- (63) 大塚『社会科学の方法』、九二頁、参照。
- (64) Reinhard Bendix, Max Weber, p. 87. 折原訳、八八頁。

- (65) 大塚「ウェーバーにおける宗教社会学と経済社会学の相関」『思想』四七二号、岩波書店、一九六三年、後に『大塚久雄著作集』第八巻に再収録されている。
- (66) 先の大塚氏の五つの社会層が、主に、「世界宗教の経済倫理」序論によっているのに対して、ここでは「宗教社会学」第七節に中心を置いてるが、紙面の都合で、その要旨だけになっている。しかし、ここには、初めに整理をしたウェーバーの枠組と概念図式によって、「理念型」が多く使用されている。
- (67) Max Weber, G. A. z. R. S. I., SS. 255—256. 『論選』六三一—六四頁、『論集』一三四頁や、W. u. G., SS. 368—369. 『論集』二一五—二一六頁を参照。
- (68) Max Weber, G. A. z. R. S. I., S. 255. 『論選』六三頁、『論集』一三四頁 (ibid., S. 251. では戦士階級 *Kriegerische Ritterklassen* を表すやぶらる) や、W. u. G. SS. 371—374. 『論集』二一八—二二二頁を参照。
- (69) Max Weber, G. A. z. R. S. I., S. 255. 『論選』六二—六三頁、『論集』一三三—一三四頁や、W. u. G. S. 374—375. 『論集』二一一—二二二頁参照。
- (70) Max Weber, G. A. z. R. S. I., SS. 251—254. 『論選』五七一—六一頁、『論集』一三〇—一三三頁 (ibid., S. 251. には文書的教養のある知識人 *literarisch geschulte Intellektuelle* と表わされてる) や、W. u. G. SS. 391—397. 『論集』二四—二四七頁 (ここでは、とりわけ、主知主義と知識人層の関連に中心がおかれている) 参照。
- (71) 「西欧的な意味における『市民』層」またはかの地域においてこれに相当するもの、すなわち、手工業者、商人、家内工業的企業家 *hausindustrielle Unternehmer* および近代西洋に独自のその派生物」(G. A. z. R. S. I., S. 256.) の市民層がとりうる宗教的立場が多様なために、以下の二つに分けて考えている。
- (72) Max Weber, W. u. G. SS. 375—376. 『論集』二二二—二二四頁を参照。
- (73) Max Weber, G. A. z. R. S. I., SS. 256 f. 『論選』六四頁以下、『論集』一三四頁以下や、W. u. G. SS. 376—380. 『論集』二二四—二二八頁を参照。
- (74) Max Weber, W. u. G. SS. 380—381. 『論集』二二八—二二九頁を参照。
- (75) Max Weber, W. u. G. S. 381. 『論集』二二九—二三〇頁を参照。
- (76) この層と宗教意識との相関をあらためて論じておらず、その断片がみられるだけである。
- (77) つまり、各時代の「宗教」の勃興・隆盛・衰退を、それぞれの「社会階層」との関連において追究してみる視点をいって

いる。

付記

本稿は、日本宗教学会第三十二回学術大会（於金沢大学、一九七三年十月）における同名の題目による研究発表に、加筆したものである。

# 一山寺院の研究

—東北地方を中心として—

月 光 善 弘

- 一、密教と一山寺院の形成
- 二、一山不俱
- 三、一山寺院の変遷
- 四、一山寺院の特色と規定
- 五、一山寺院の組織
- 六、一山寺院の構成
- 七、主要年中行事
- 八、崇敬者としての保護者と信者
- 九、民間信仰との関係
- 一〇、民俗芸能の伝承
- 一一、むすび

## 一、密教と一山寺院の形成

平安のはじめに最澄と空海によって、あいついでわが国にもたらされた天台、真言兩宗の教えは、密教すなわち秘密の略称であり、前者を天台密教（台密）、後者を真言密教（東密）として区別するが、これらは顯教（密教以外の教え）に対して用いられることが多いとされる。<sup>（1）</sup>

松長有慶氏が、「平安仏教の代表者と目される最澄と空海はともに山岳、すなわち比叡山と高野山に寺院を建立し、奈良時代にすでに盛んであった山林修行者の伝統をうけついだ。個人の修練のために都塵を避けて山林を選ぶという

点では、前時代のそれとかわりがない。しかし奈良時代にあつては、山林は国家仏教に対立する私度の優婆塞と、南都の僧綱たちの呪術的な能力を私的に涵養する宗教的な実践の場であつた。一方平安時代の山岳仏教は、朝廷の認可のもとに、国家仏教の形態をとつた。」<sup>(2)</sup>と述べているように、山林を修行の道場とすることは、奈良時代にもすでに行なわれていたようであるが、平安仏教の代表とされる天台・真言の密教は、国家の保護のもとに延暦寺とか金剛峯寺を、深山幽谷の比叡山や高野山に建立したもので、一山寺院の代表的なものであり、密教寺院としてはこのほかに単立寺院・その他が考えられるが、一山寺院が密教の典型的な寺院であると言えるのではなからうか。

これら十世紀の初めに抬頭した新興宗教である天台・真言の密教が漸次勢力を占めるとともに、社会の要請に応えて盛んに加持祈祷を行ない、即身成仏の教義をわが国古来よりの山岳信仰と習合した修験道が勃興し、各地の靈山を道場として入峰修行が行なわれるようになったもので、戸川安章氏は、平安時代の初期に羽黒修験の徒が、京洛の地を横行していた理由として、慈恵大師伝の貞元二年(九七七)の条をかかげているし、また豊田武博士も、「羽黒が平安のはじめから靈場と崇められていたことは、社殿正面の池から発見されたおびただしい鏡の類によって知ることができ。(後略)」<sup>(3)</sup>と述べており、十世紀末にはすでに修験が羽黒山にも住んでいたものと考えられる。

律令国家権力の衰微にともない、国家の保護によって成立していた官寺としての国分寺・尼寺や準官寺としての定額寺および式内社などが、次第に国家的色彩を喪失し、国家権力にとって代つた一部少数の貴族・僧侶および地方豪族などの保護になる御願寺が<sup>(4)</sup>建立されるようになる。この社会上の変化にもなつて、寺院自立化の傾向が著しくなり、その宗教機能も変質し、寺院社会の内部構造にも変化を生ずるようになったと言われる。

東北地方において一山寺院の最も古い資料としては、宮城県栗原郡三迫小迫村楽峯山菩提院勝大寺に残る永承二年(一〇四七)八月十日の紀年銘を有する二王堂建立棟札写で、その裏面に、院主実乗坊快舜律師以下二十六坊の坊名

と住職名とが書き上げられており、これらの坊は三迫惣鎮守白山社衆徒であって、二十六坊中十四坊について知られる範囲での歴代と住職名とが書き上げられ、その後、「但永承年中迄ハ廿六坊御座候処其後（中略）以上十二坊ハ退転仕候事」とあり、退転した十二坊の名も書上げられている。<sup>(5)</sup>

次に平泉を中心として、その豊かな経済力を背景として建立された関山中尊寺は、白山・山王を鎮守社とする由緒深き地に、陸奥守として陸奥・出羽両国を領有せる藤原清衡が大檀那となり、長治二年（一一〇五）より天治三年（一一二六）に至る二十二年の間に、絢爛たる堂塔伽藍を整備したもので、天治三年三月二十四日には、落慶供養の大法会が厳修され、清衡によって供養願文が奉納されたが、その中に、「五百卅口題名僧」と記されていて、かなりの数の僧侶が落慶法要に参列していることが知られるし、また石巻市牧山の長禪寺も、清衡の保護を受けたことが伝えられている。

次に二代清衡が建立したといわれる毛越寺一山の中心となるべき堂塔伽藍の建立年代については、中尊寺一山のよう<sup>(6)</sup>に明確な証拠となるべき資料がないので、諸説に分れているが、板橋教授は基衡晩年説を支持して、永治元年（一一四一）から保元元年（一一五六）までの約十五年間のうちであるらしいと推定している。<sup>(7)</sup> また中世の間、東北地方の一山寺院としては、最高の寺領を有していた瑞宝山慈恩寺も、基衡によって堂社伽藍が整備されたものと考えられる。<sup>(8)</sup>

次に毛越寺一山内に建立された嘉祥寺は、父基衡の素志を受け継いで、三代秀衡が完成したものであり、また無量光院の建造とか陸奥国分寺一山の復興、田東山寂光寺および金華山大金寺などの一山寺院も秀衡の時に整備されたものと推察される。<sup>(9)</sup>

また東北地方において、旧郷社以上の社格を有する熊野神社は二十四社となり、それらの多くは一山寺院を形成し

ていたものと考えられるが、これらの中で早い時期に勧請されたと思われる宮城県名取郡の熊野堂は、中世において十六の坊と多くの衆徒を擁するとともに、益田赤石両関所や広大な神領を管して、名取地方に隠然たる勢力をもっていたとされるが、この堂の勧請について佐藤宏一氏は、名取郡下余田村、熊野堂村風土記御用書上の記しているように、保安四年（一一二三）乃至保延年中（一一三五—一一四〇）の前後に勧請されたことは、必ずしも不自然ではないと考えられると述べ、この熊野社が平安末期には勧請されていたことを、諸種の資料を検討した上で認めている。<sup>(10)</sup>

以上よりして東北地方には、蝦夷平定のため派遣された征夷大將軍坂上田村麻呂をはじめとして、前九年および後三年の役に安倍氏・清原氏追討のため奥州の地に下った頼義・義家の建立伝説になる社堂が存在し、それらを証する明確な資料はないが、小迫の勝大寺書出をはじめ奥州平泉文書・篁峯寺書上控・名取郡熊野堂などの諸資料および一山寺院の山内に現存する仏像などの推定年代よりすると、平安中期頃から東北地方の山々に、密教系の寺僧が入り、諸神諸仏を勧請して一山寺院を形成し、修験入峯修行の道場ともなり、歴史的な変遷を経て靈地・靈山と呼ばれるようになったものと考えられる。

## 二、一山不俱

かくして形成された一山寺院は、他寺・他山の支配を受けることなく、独立無本寺の別山であり、殺生禁断の地とされた。これらが本寺や本山をもつようになるのは、徳川幕府の宗教政策によるもので、近世以降のことであり、これが原因となって、一山が天台・真言の両宗に分裂し、山内に宗派争いを生ずるようになるのである。

このように古代・中世においては、独立無本寺の別山であったので、中央に形成された密教の中心道場である比叡

山や高野山と東北地方に形成された一山寺院との間には、関連性と同時にかかなりの相違も見られる。<sup>(11)</sup> すなわちその相違とは、大まかに言えば、当時の平安京の貴族によって受容されたものと、東北の蝦夷に適合したものととの違いであったとも言えようが、また同じ地域に、ほぼ時代を同じくして形成された中尊寺と毛越寺の一山を比較すると、組織・構成・主要年中行事・その他の面で、大きな相違が見られる。そしてこのことは、本山を同じくするようになった近世においても引継がれている現象であり、これが一山不俱ということ、一山寺院の特徴であったと言えよう。

### 三、一山寺院の変遷

前項より明らかなように、一山寺院は原則として一山不俱であり、それぞれの山によって変遷も異なることが考えられる。たとえば中尊寺一山は、創立当初金堂を中心に三重堂三基をはじめ、多くの杜堂伽藍をめぐらし、山内に十ヶ院が建ちならび、諸神諸仏を合祀していたのであるが、<sup>(12)</sup> 『奥州平泉文書』に見られるように、鎌倉末期には一山が荒廢し、これに加えて建武四年（一三三七）三月、野武士等の放火により、金色堂・経藏のほか僅かの建物を残して、ほとんどが灰燼に帰し、さらに南北朝の動乱期には、南朝と北朝との争奪地域となり、「元禄九年書上写」<sup>(13)</sup> によって知られるように、金堂をはじめ主要な堂塔伽藍が跡となっていて、それらの多くが畑・竹林および野と記されており、復旧されないままに荒廢していることがわかる。このように建武四年（一三三七）よりおよそ三百六拾年を経た元禄九年（一六九六）においても、中尊寺一山は荒廢のままになっており、近世になって、領主伊達家が一山の保護に力を注いだのであるが、創建当初の壮麗さには遠くおよばなかったと言えよう。

この一例によってもわかるように、一山寺院が一度火災や兵火によって焼失すると、その復興は容易なものではなかったし、またほとんどの一山寺院が、二・三回の火災に遭遇しているのが普通である。

従って一山寺院の変遷は、一山不俱の原則と火災およびその他の事情によって相違が見られるが、東北地方の一山寺院に共通の歴史の変遷としては、外的な理由にもとづく原因と内的な原因との二つが考えられる。そして前者をさらに二つに分け、一つには室町末期より近世初頭にかけての一山寺院の山内統合であり、この統合された状態が近世の間継続する。他は明治維新の神仏分離に引続き実施された寺社領の召し上げによる一山寺院の解体であるが、神社と仏堂とが分離されて、一山の主体が神社となったもの、寺院となったもの、神社と寺院の二つに分離したものの三つに分類されるが、特別の場合として篁峯寺一山のように解体されずに従来そのままで存続した場合も見られる。

これに対して後者の内的原因による変遷としては、一山寺院内における天台・真言両宗をめぐる争いがあげられるが、出羽三山をはじめとして、<sup>(14)</sup>従来真言宗の僧侶が支配職を勤めていた一山内に生ずる問題であると言えよう。

#### 四、一山寺院の特色と規定

前述の変遷の項によって知られるように、一山寺院は時代により地域によってそれぞれに変遷が見られ、一山不俱ということが原則となっているが、一山寺院の組織・構成・主要年中行事・民間信仰との関係・民俗芸能の伝承などの点から検討してみると、そこには次に述べる共通の特色が指摘され得るように思われる。

第一に、わが国の密教ならびにこれらの密教と古来よりの山岳信仰と結びついて生じた修験道などの思想的な特色は、即身成仏であると考えられる。これについては松長有慶氏も、「真言密教の思想的な特色としては、いくつかがぞえられるであろう。しかしそれを端的に表現するものは、即身成仏の思想である。」<sup>(15)</sup>と述べているし、また戸川安章氏も、「さて修験道は即身成仏をめざす宗教である。(後略)」<sup>(16)</sup>と記している。

第二に、一山寺院は主として密教系の寺院坊によって構成されるが、その社会的な宗教機能は加持祈祷であり、保

護者としての大檀那の除災招福、息災延命、現世安穩、五穀豊穰などを祈念し嚴修することであった。

第三に、一山寺院は本地垂迹思想にもとづき、神仏習合が特色となっている。これについて佐和隆研氏は、わが国の本地垂迹思想は空海にはじまることを暗示しているし、<sup>(17)</sup>また松長有慶氏も、神仏習合的な考えは、空海が高野山を開創する当時、一般に流布していたものであると記している。<sup>(18)</sup>

第四に、一山寺院における組織の主体は、衆徒または社僧であった。すなわち一山寺院の組織を大別すると、少数の支配職・多くの衆徒または社僧・補佐役・雑務役（門前）およびその他などに分けられるが、主体をなすのは衆徒または社僧であり、一山の主たる宗教機能である加持祈祷をつとめ、主要年中行事としての例大祭の法要や神事芸能を担当し、山内諸堂社の別当となり、その管理運営にあたっていたもので、これらの衆徒の詳細については、後の組織の項を参照していただきたい。

第五に、一山寺院の特色の一つに、民間信仰の母体的な性格があげられると思う。松長有慶氏が、「（前略）、大乘仏教は、インドにおいても、その周辺地域においても、社会の下部構造にその基盤をもち、農耕文化的な呪術と一体となってみずから成長させ、民衆のあいだに信仰されていた歴史をもっている。（後略）」と述べている<sup>(19)</sup>が、このことは、東北地方に形成された一山寺院と民間信仰との関係を調べても言えることで、その詳細については、後の一山寺院と民間信仰との関係を参照していただきたい。

第六に、一山寺院の例大祭には、法要の後に、衆徒または社僧・社人・舞人および楽人などが主となって、神事芸能を奉納することが、ほとんど行なわれていた。本田安次博士が、児舞楽のいまも行なわれている地名の中に、山形県西村山郡慈恩寺（現寒河江市慈恩寺）、河北町谷地、平塩（現寒河江市平塩）など、次に延年の項に、今日行なわれている例として岩手県平泉町毛越寺、また猿楽の能を演じている例として同町の中尊寺、さらに古風な

舞の残っている例の中に宮城県栗原郡金成町小迫をあげているが、これらの奉納される場所は、いづれも明治の神仏分離まで一山寺院を形成していた所であり、理在もこれらの民俗芸能は伝承されて、例大祭に奉納されている。

以上一山寺院の特色として六項目をあげたのであるが、これらの特色から考察して筆者は、「一山寺院とは、加持祈禱を主とする密教系の寺院坊―衆徒または社僧―によって構成され、保護者である大檀那の除災招福を祈念する祈願寺の性格を有する寺院である」と規定するが、この規定はあくまでも、筆者が調査研究の対象としている一山寺院の問題を説明するための一応の約束としての規定であり、岸本英夫氏が述べている作業仮設の規定と考<sup>(21)</sup>えていただきたい。

## 五、一山寺院の組織

教相の修学を第一義とした比叡山や高野山などの組織と、事相の修行を中心に加持祈禱の祈願を主とした東北地方に形成された一山寺院の組織とは、そこに自ら相違が見られるし、また同じ東北の一山寺院にしても、時代や地域および所属宗派などにより、それぞれに異なるが、修行過程、役務および席順などを中心として一山寺院の組織を大別すると、支配職とか一山の主体をなした衆徒または社僧、補佐役、雑務役(門前)およびその他などに分類されるので、それらの分類に従って組織を検討して見る。

第一に支配職であるが、中央と地方では呼称も異なっていたが、共通する点を指摘すれば、

(一) 本来は衆徒または社僧なのであるが、支配職に就任すると呼称も異なり、一山を代表し、統轄する権限と責任とが与えられた。

(二) 支配職の多くは清僧衆徒または社僧であり、一山の主要法会や祈禱の導師をつとめ、衆徒と異なる装束が規定され、席順も衆徒の上席となっていた。

(三) 寺禄およびその他の配分において、通常は衆徒よりも多くなっており、支出の場合も多いのが普通であった。第二に衆徒または社僧であるが、初めに衆徒についてたずねてみると、仏教辞典に、「大衆の徒の意。平安時代より東大寺、興福寺、延暦寺、園城寺、金剛峯寺、大峯山、日光山等の諸大寺に住したる一種の僧徒を云ふ。(後略)」<sup>(22)</sup>とあり、衆徒とは大衆の徒ということになるが、景山春樹氏は比叡山における一山大衆の組織について、「(前略)出世とあるのが衆徒(学侶)に相当するもので、坊官以下が堂衆や山徒といったものにあたっている。(後略)」<sup>(23)</sup>と述べ、また「(前略)この「一期の籠山」生活を終えたのちに、一山大衆として、衆徒、堂衆、山徒の三階級に区分されるが、(後略)」<sup>(24)</sup>と記しているように、衆徒とは大衆の中の一階級をさすものであり、衆徒を直ちに大衆とすることは誤りであることがわかる。そしてこのことは、東北地方における一山寺院についても言い得ることである。『奥州平泉文書』の中に、一山惣衆とか大衆という用語が見られるが、これらは寺社領の禄高の配当を受けていた支配職・衆徒・補佐役をも含めて総称した呼び名であったと言い得る。

次に比叡山や高野山の主体をなした衆徒(学侶)は清僧であったが、東北地方の山々に形成された一山寺院の衆徒は、清僧と妻帯に分類される。そしてこの両者より成る山においては、通常清僧が妻帯の上位とされ、法会の際に、清僧の役を妻帯が代って勤めることはできなかったし、また妻帯だけから成る一山にあっては、祭主を勤める当前の別火精進行は長期に亘り、厳格に実施され、清僧に準ずる清浄な心身となって、神仏に奉仕することが要請されたのである。<sup>(25)</sup>

また清僧と妻帯とでは、衆徒の修行過程も異なり、前者は現在の密教の僧侶とはほぼ同じ過程によったのであるが、

後者の場合、羽黒山では太業よりの年数や入峯修行の度数によって位階が昇進し、権大僧都となり、その後、松例祭の位上・先途と呼ばれる役務を無事勤めることによって、松聖となることができたのであり、妻帯衆徒は通常出世の山伏とされ、補佐役の中に見られる修験―未出世の山伏―とは区別されていた。

次に熊野・八幡・白山などの宮社を本社とする一山寺院にあっては、衆徒と呼ばずに杜僧とも称していたが、これは数の少ない場合に使用された呼称のように思われる。

以上述べてきた衆徒または杜僧に共通する点としては、次の四項があげられる。

- (一) 一山寺院の主体をなし、一山の主たる機能である加持祈祷を厳修していたこと。
- (二) 席順は戒臘<sup>(27)</sup>によって定められていたこと。

(三) 役務に二種あり、輪番制によるもの―年行事・年預・頭人など―と、特別のもの―六供職・五役者・寺役など―とが考えられる。

(四) 禄高は同じではないが、概して支配職よりは低く、補佐役よりは高いのが、通常であったと言える。

第三に補佐役であるが、これらの人々は、法会や祈祷の通知連絡および莊嚴などの役務を担当し、また一山の境内や山林の警護にあたり、衆徒の役務を補佐していた階層であると考えられる。

高野山においては六番衆が承仕方すなわち行人を指す呼び名であり、「行人とは諸堂の管理(堂預、鍵預等)や供華点灯をはじめ炊事、給仕等の雑用に従事するものを称する。承仕、夏衆(花衆)、花摘、道心、堂衆、長床衆、本仏、六番衆、世間者、中方等、夫々職能に應じて二十一種の呼び名があるが、これらを合せて惣分とも云う。」<sup>(28)</sup>とあり、初めは学侶(衆徒)の統制下にあったが、次第にその勢力が強くなり、近世になると屢々学侶との間に争いを生ずるようになる<sup>(29)</sup>と記されているように、衆徒よりは一段低い階層であり、東北地方においては、未出世の山伏―修験―

がこの役務を担当し、承仕・寺司・室前・右京・鐘撞・祢宜・脇坊・太夫・社人・藏人・修験などと呼ばれていた。

第四に雑務役（門前衆）であるが、山内や山麓に門前町や門前部落を形成し、主要祭祀に際しては、一山の掟に従って齋戒に服し、雑務を担当し、支配職や衆徒の外出時には供をしたり、または召し使いの用を勤め、院坊と常に密接な関係を有して、寺祿の配分を直接受けることなく、一山惣衆の寺祿の中から再分配を受けていた補佐役より一段低い階層の人々や一山惣衆の生活と密接な関係を有する人たちを門前衆―雑務役―と称する。の住む場所をさす。

比叡山の門前町である坂本について、景山春樹博士は詳細に述べているし、また高野山も古くは万許町と称され、自然に八葉の蓮花が開いた形の山の上を中心に七里四方を結界して出来たもので、現在の高野町は典型的な門前町になっていることが記されているし、<sup>(31)</sup>さらに高野三派の一つに数えられている聖について、五来重博士は、「(前略)すなわち聖は仏教教団の上部構造である学問僧に奉仕する働き蜂のような役割を、日本仏教の歴史のなかではたしたたである。(後略)」<sup>(32)</sup>と述べているが、聖すなわち非事吏は、一山の雑務を担当し、高野山と民衆とを結ぶ大きな役割を果たして来た典型的な雑務役であったと言えるのではなからうか。

『吾妻鏡』文治五年九月の条に、中尊寺の禅坊三百余宇、毛越寺禅房五百余宇と記されているが、これらの坊舎はかなり広い地域に分散していたものようで、「御用書出」の旧跡の項や神社および仏閣の項を見ても、旧平泉村の全体が、中尊寺や毛越寺の門前を形成していたものと考えられるし、古くより一山の惣衆はかなりの耕地を所有し、寺名子などをかかえ、それらの人々が田畑を耕作するとともに、例大祭およびその他の行事において、惣衆の雑用も担当したものと推定されるし、近世の間、陸奥国分寺一山においては、雑務役として挾箱持、射手衆、勝手衆、御奉行衆、若男、鉾持および光善院などが考えられる。

第五に、その他として末寺と門徒などがあげられる。これら末寺・門徒の開山や中興など、それぞれ異なるが、こ

これらの寺院が一山寺院の末寺・門徒となるのは、近世になって徳川幕府の政策により、本末関係を結ばなければならなくなることであると考えられる。

## 六、一山寺院の構成

一山寺院の構成を、総名、社堂伽藍および寺院坊などに分けて考察して見たい。

### (一) 総名

高野山の金剛峯寺の項に、「この寺名は伽藍を中心とした高野全体を総称した寺名であった。いま金剛峯寺といっているこの寺は、明治初年までは青蔵寺という寺で、豊臣秀吉が建立したものである。この寺は創立以来、高野一山の中心寺院となっていた。そのため明治初年にこの寺に一山を総称する寺名がつけられた。」<sup>(33)</sup>とあり、高野山金剛峯寺という呼称は一山の総名であったことがわかる。

また比叡山寺の項に、「後世の叡山開創に関する文献をみると、最澄は登山ののちまもないころ、山上虚空蔵尾の一倒木を切って、みずから薬師如来像一体をきざみ、胎内にはかねて念持の仏舍利をおさめ、この仏像を安置する小堂を建立して、これを比叡山寺と名づけた。」<sup>(34)</sup>とあり、これが弘仁十四年(八二三)二月二十六日、「嵯峨天皇から寺号を「延暦寺」とする太政官牒が発せられ、長年にわたって用いられてきた地名寺号である「比叡寺」または「比叡山寺」の称号は、ここから新しい法名寺号である「延暦寺」に改まることとなった。」<sup>(35)</sup>と記してあり、初めは比叡山延暦寺も比叡寺または比叡山寺と称したもののようで、総名にも変遷のあったことが知られる。

東北の一山寺院においても、一山の総名として楽峯山菩提院勝大寺、関山中尊寺弘台寿院、医王山毛越寺金剛王院、奥州宮城郡仙台金光明四天王護国山医王院木ノ下国分寺、無夷山篁峯寺常住尊院、瑞宝山慈恩寺などのように、

一山寺院の総名には、寺号・院号などの上に山号が付されているが、奈良時代以前に建立された寺号には、山号が見られない。

(四) 社堂伽藍

仏教辞典の七堂伽藍の項に、「七堂を具備する伽藍の意。即ち一僧伽藍として具備すべき七種の堂宇を云ふ。蓋し七堂の名称及び配置等は、時代に依り、又は宗派によりて異同あり。(後略)」<sup>(36)</sup>とあるように、一山寺院にも山内に多くの堂社仏閣が建ちならび、七堂伽藍を兼ね備えた所も多いが、七堂の名称および配置などは、時代、地域、宗派、その他の事情などにより相違が見られる。しかし、密教寺院とくに一山寺院の場合は、本地垂迹―神仏習合―の思想に基づき、山内に一山鎮守をはじめとする多くの堂社仏閣が建立され、十八伽藍とか撰末社として合祀されているが、一山が仏堂を中心とするか、あるいは神社を中心とするかによって二つに分けられる。すなわち、前者の場合が仏閣が中心となり護法神を一山鎮守として勧請したもので、延暦寺・金剛峯寺・中尊寺・毛越寺、慈恩寺などがその例であり、これに対して後者は、神を権現とか大菩薩として勧請したもので、社殿が一山の中心となっていて、山内に特に一山鎮守という社がなく、熊野、白山、八幡などの宮社がこれに相当し、社僧が奉仕するものこの場合であると考えられる。

そしてこれらの七堂伽藍・堂社仏閣には、諸神諸仏が祀られ、礼拝の対象として崇拜されてきたもので、佐和隆研氏も、密教美術の特徴の一つとして、多数のほとけが出現したことを指摘している。<sup>(37)</sup>

(三) 寺・院・坊号

一山寺院の山内には、寺・院・坊号のついた建造物が見られ、それらが一山惣衆の住居にも当てられていたと思われるので、それらについて述べて見よう。

## 1. 寺号

すでに述べたように、一山寺院の総名に寺号がついているが、山内にさらに寺号のついた建物が見られる。毛越寺一山の円隆寺・嘉祥寺・隆藏寺などがその例としてあげられるが、円隆寺は金堂につけられた名称であって、毛越寺とともに一山の総名にも使用されていたことが記されているし、また嘉祥寺は山内に建立された建造物の名であり、さらに隆藏寺は、近世の間、一山の支配職を勤めてい寺である<sup>(39)</sup>というように、同じ一山内の寺とつく名の建物も、それぞれに異なっていることが知られる。

## 2. 院号

院号も時代により変遷が見られるが、大別すると二種に分類される。一つは坊号より上位のもので、他は坊号より下位のものである。前者は中尊寺の落慶供養法会の行なわれた天治三年に建立されていた十三ヶ院をはじめとして、一山寺院の山内に建立され、支配職や清僧衆徒または社僧などの住居でもあり、院主が院の主たる僧であったと思われるが、院主という支配職の存在した一山寺院もあつた。<sup>(40)</sup>これに対して後者は、修験が入峯修行を終えて灌頂の際、授与されるもので、これは近世以降のことであると考えられる。

## 3. 坊号

この坊号についても、それぞれの一山によって相違があり、規定をすることが困難となるが、毛越寺一山においては、得度後交衆七ヶ年にて入講、公名を改め房号を称すとあること<sup>(41)</sup>によって、房号とは本来入講の儀式を終了した衆徒に付けられたものであつたようである。この房号を有する衆徒の住む居所が坊だったのでないかと推察される。近世になって、衆徒や社僧が山内に定住するようになると、房号と坊号が一致するようになったのではなからうか。

## 七、主要年中行事

比叡山や高野山などは、学生や学侶を育成することが主要な目的でもあったので、法儀<sup>(42)</sup>が主となっていたが、東北地方の一山寺では、加持祈祷などの行事―祭儀―が中心となっていたものようである。従って、東北における一山寺院の年中行事を見ると、主要なものとしては、例大祭、修正会、その他があげられる。次にそれらについて述べて見る。

### 1. 例大祭

これは一山寺院の金堂の本尊や鎮守社の護法神を祀る祭祀であり、それは一般に、祭礼前の別火精進行や齋戒に始まり、祭礼当日は修法が行なわれ、修法終了後に神事芸能（民俗芸能）が奉納され、精進おとしの宴があつて終了するのが慣例となっていた。

### 2. 修正会

前述の例大祭と異なり、通常正月元日より八日までの八日間となっており、山内主要堂社の修正、すなわち正月の修法であつて、多少の相違はあるにしても、各山ほぼ同じような規式で執行されたもののように思われる。

### 3. その他

その他の祭祀として、陸奥国分寺一山で行なわれていた仏名会<sup>(43)</sup>のように、特にとり上げられる場合もあるが、小規模な一山寺院の場合には、とりあげる祭祀のない場合もある。

## 八、崇敬者としての保護者と信者

比叡山は王城鎮護という目的で建立されたと伝えられるように、一山寺院の代表的な比叡山と高野山は、学生や学侶の養成を主眼とし、皇室をはじめ公卿たちを大檀那としていたが、律令制国家権力の衰微とともに、保護者も僧侶とか地方の豪族とか武士階級となり、これら保護者の息災延命、武運長久、領内安穩などを祈念することが主となり、この傾向は、保護者との結びつきが密接であり、寺領の多い一山寺院ほど強かったと言える。このように祈禱寺院であるとの理由から、信徒の葬祭を忌避していたので、原則として一山寺院は近世末期まで滅罪の檀家を扱うことがなく、山内には葬祭を担当する念仏寺なども存在したのであり、一山寺院の惣衆が信徒の葬祭を引受けて師檀関係を結ぶようになるのは、一般的には明治の神仏分離・寺領召上げ以後のことと考えられる。

次に一山寺院の鎮守社として勧請された宮社である中尊寺、篁峯寺、陸奥国分寺などの白山宮や毛越寺一山の総社および四方鎮守など、また郷村の鎮守社として勧請された一山寺院である平塩や宮内の熊野権現など、広い地域にわたって氏子を有し、例大祭には、祭礼にたづさわる者をはじめ、氏子たちも齋戒に入り、祭礼に奉仕してきたのであるが、時代の推移とともに、氏子の範囲とか数および信仰の深浅にも大きな変化が見られる。

## 九、一山寺院と民間信仰との関係

景山春樹博士が、「(前略)。このように比叡山はつねに生活の対象として、また宗教的な対象として、地域住民とは早くから密接に関係してきた。」<sup>(44)</sup>と述べているように、一山寺院は常に地域住民と密接な関係にあり、地域の人々に影響を与えるとともに、民間の人々からの支持を得て存続発展してきたもので、両者の間には次に述べる点で、相互

関係があったと言いでよう。

(一) 比叡山や高野山をはじめとして一山寺院の境内はもちろん寺領や定められた郷村内は殺生禁断の聖地であり、一たびこの地に入れば、いかなる罪人も一山の保護を受けることができたこと。

(二) 本州の全土に亘って見られるお山がけの習俗、すなわち登拝前の別火精進、女人禁制、行者の装束、道者の唱え言葉などの中に、密教の教理である即身成仏の思想がとり入れられていること。

(三) 東北各地の一山寺院において、密教系の聖職者である法印、行人、行者、聖、修験、巫女など見られるが、これらの聖職者たちが村落生活の中で、信仰習俗形成の上に果たしてきた影響は、大きいものがあると思われる。

(四) 密教は加持祈祷を修する呪術的色彩の強いことを特色とするが、災厄を消除し福徳を招来せんとするのは、人情の自然であり、特に氣候風土に恵まれず、早魃や凶作に見舞われることの多い厳しい自然環境の中で生活しなければならなかった東北地方の人々が、密教の修する加持祈祷に頼り、除災招福・現世利益を希求する観念の強かったことは、当然のことであったと言いでよう。従って一山寺院の山内に祀られる諸神諸仏の中に、農耕神・航海神としての葉山・白山の両神、除災としての道祖神や聖天、招福としての歓喜天、大黒天、弁財天など、諸病平癒としての薬師、観音などを祀り、山内では大般若法要をはじめ多くの祈願法要を実施し、また民間でも「お福田」<sup>(48)</sup>の行事などを行なったり、鬼門―丑寅角―を忌避する習俗が見られるのも、除災招福の考えに結びつくものと思われる。

(五) 密教では火を重視し、柴灯護摩を焚くのも煩惱を焼尽して菩提を証せんが為であるとされる。法灯・法脈を承け伝える師子相承を伝灯と称し、密教を承伝し得る僧侶を伝灯大阿闍梨と称する。一山寺院の祭祀においても、祭主となる当前や総衆および門前衆は、七日ないし百日間の別火精進を実施したのであるが、これは一般の人

々と火を別にして生活することによって、身心を清浄にし、清浄無垢身となって仏・菩薩に奉仕することが肝要であるとの思想に基づくものである。このように火を重視する考えが、部落の契約講において火を特に大切にす  
る行事ともなり、また忌み火と称して死者や出産などによる火のけがれを嫌い、東北各地の村々で若者組などに  
よって行なわれてきた「お福田」の行事にも、死者や出産のあった家の若者は参加することができなかったの  
あり、葬式後の跡祓いなども忌み火を清浄にするために行なわれたものである。

(四) 神仏習合—本地垂迹—の思想は、すでに述べたように、比叡山や高野山をはじめとして東北各地の一山寺院内  
に見られるもので、山内に建立されている十八伽藍や摂末社には、諸神諸仏が合祀され、陸奥国分寺の諸記録を  
見ても、牛頭天王宮と須賀神社が同一のものであったり、また境内に祀られている柴明神の本地仏が十一面観音  
であったり、さらに「手引」および「手鑑」などに法楽と神事が併用されており、しかもこれらのことは、民間  
の信仰においても見られる現象であると言える。

(五) 崇敬者としての民間の人々

すでに述べたように一山寺院は本来国民の上層階級の保護によって維持発展してきたのであるが、東北地方に  
おける一山寺院の諸記録や諸資料によって検討すると、古くから広い地域に亘って多くの帰依信者たちによって  
支持されてきたことがわかる。

## 一〇、一山寺院と民俗芸能の伝承

東北地方において一山寺院を形成していた所では、主要年中行事の例大祭に、古くより伝承されてきた古式豊かな  
民俗芸能を、一山総衆が中心となって奉納するのが通例であり、本田安次博士も『図録日本の民俗芸能』の中で、毛

越寺一山において行なわれる延年について述べているが、この古実祭式の延年は、一山総鎮守摩多羅神の祭礼である「常行三昧供秘法御祈禱大法会」の一貫として、常行三昧供秘法（別火精進行）と修法の終了後、一山の衆徒が主体となり、夜を徹して舞われるものである。

そのほか篋峰寺一山鎮守白山権現の神事として行なわれる正月廿五日の御弓始の神事、中尊寺一山鎮守白山宮および勝大寺の延年、寒河江市平塩の熊野神社の舞楽、瑞宝山慈恩寺の舞楽、陸奥国分寺一山で行なわれた舞楽、神楽、巫女舞、流鏝馬や南陽市宮内の「熊野大社の舞楽や獅子舞」など、<sup>(62)</sup> いづれもその好例であり、周辺地域の老若男女から平塩の「ドンドカッカ」とか慈恩寺の「オヒヤラドンガ」などと呼ばれて親しまれてきたのであって、リクリエーション施設の少なかった地方の人々に、慰安を与えるとともに芸能への関心を育成してきた点では、大きな影響があったものと言えよう。

## 一一、むすび

わが国における密教寺院の典型としての一山寺院は、平安初期に伝教・弘法両大師によって形成された比叡山延暦寺と高野山金剛峯寺とが代表的なものであり、ともに密教修学の中心道場にして、これらの地で修業を積んだ聖職者たちが、密教弘通のため各地に進出し、東北地方においても平安中期頃から一山寺院が建立される。

このように中央と地方に形成された一山寺院の間には関連性が見られるが、それぞれ独立の別山にして殺生禁断の地とされ、一山不俱ということが原則となっていた。従って変遷にもかなりの相違があるが、東北地方における一山寺院の共通の変遷としては、外的には、室町末期より近世初頭にかけての山内統合と、明治維新の神仏分離・寺領召し上げによる一山寺院の崩壊があげられ、内的には、近世以降における山内の天台・真言両宗をめぐっての宗派争い

が指摘される。

これらの一山寺院を概観すると、そこには共通の特色が考えられるので、一応の規定―作業仮設的规定―も可能となる。従って、この規定に該当する一山寺院を、組織・構成・主要年中行事・保護者と信者・民間信仰との関係および民俗芸能の伝承などの観点に立って、考察した結果をまとめて見たのである。試論とも言うべきものであるが、これを基盤として、さらに筋の通ったものに仕上げて見たいと念願している。

註

- (1) 松長有慶著『密教の相承者―その行動と思想』一六頁参照
- (2) 松長有慶著『密教の歴史』一八一頁
- (3) 豊田武稿「東北中世の修験道とその史料」(『東北文化研究室紀要』第四集所収) 八頁
- (4) 月光善弘稿「中尊寺一山の組織と変遷」(『山形女子短期大学紀要』第三集所収) 三七頁
- (5) 「栗原郡三迫小迫村桑峯山菩提院勝大寺書出」(『宮城県史』25〔資料篇3〕五九一―六〇二頁参照)
- (6) 岩手県教育委員会編集『奥州平泉文書』五頁
- (7) 月光善弘稿「毛越寺一山の組織・変遷および平泉地域と修験―密教―との関係」(『山形女子短期大学紀要』第四集所収) 七二頁
- (8) 月光善弘稿「慈恩寺開創と葉山信仰」(『東北大学東北文化研究室紀要』第三集所収) 一〇四・一〇五頁参照
- (9) 月光善弘稿「密教系寺院と村落生活」(和歌森太郎編『陸前北部の民俗』所収) 三七五頁
- (10) 佐藤宏一稿「名取市新宮寺文珠堂所蔵一切経について」(『歴史』第二十五輯四一―四九頁)
- (11) 月光善弘稿「東北における一山寺院と高野山組織との関連性」(『宗教研究』一九〇号一九二・一九三頁) 参照
- (12) 「建武元年八月日大衆訴状」(『奥州平泉文書』三八―四三頁) 参照
- (13) 『奥州平泉文書』六七―六九頁
- (14) 月光善弘稿「出羽三山をめぐる真言・天台兩宗の争い」(『宗教研究』一六六号二九・三〇頁) 参照
- (15) 松長有慶著『密教の歴史』一八九頁

- (16) 戸川安章稿「羽黒山の峰中における死と再生の儀礼」(『東北民俗』第一輯所収) 四九頁
- (17) 佐和隆研著『密教の美術』一二三頁参照
- (18) 松長有慶著『密教の歴史』一八三頁参照
- (19) 同 右『同 右』一五七頁
- (20) 本田安次著『図録日本の民俗芸能』二九頁
- (21) 岸本英夫著『宗教学』一七頁
- (22) 『望月仏教大辞典』3二四九頁
- (23) 景山春樹著『比叡山』一〇三頁
- (24) 同 右『同 右』一〇五頁
- (25) 同 右『同 右』一〇四・一〇五頁参照
- (26) 宮内文化研究会編『宮内の文化財』六頁
- (27) 『望月仏教大辞典』1戒蘄の項(四〇一・四〇二頁)に、「又戒臘に作り、或は蘄、法蘄、夏蘄、坐蘄とも称す。即ち具足戒を受けたる以後の法歳を云ふ。(後略)。」と記されている。
- (28) 和田昭夫稿「中世高野山教団の組織と伝道」(日本宗教史研究会編『日本宗教史研究』1組織と伝道) 六七頁
- (29) 和田昭夫稿「中世高野山の僧侶集会制度」(『密教文化』第四十五・四十六合併号所収) 四一頁参照
- (30) 景山春樹著『比叡山』一六七―一七二頁参照
- (31) 大山公淳著『高野山』一〇頁参照
- (32) 五来重著『高野聖』二九頁
- (33) 佐和隆研共著『高野山』二八頁
- (34) 田村隆照共著『比叡山』四四・四五頁
- (35) 景山春樹著『比叡山』四四・四五頁
- (36) 同 右『同 右』六一頁
- (37) 『望月仏教大辞典』2一九一〇・一九一一頁
- (38) 佐和隆研著『密教の美術』(『日本の美術』第八卷) 一九・二〇頁参照
- 月光善弘稿「毛越寺一山の組織・変遷および平泉地域と修験―密教との関係」七六―七九頁参照

- (39) 同 右『同右』五六・六〇頁参照
- (40) 月光善弘稿「陸奥国分寺一山の組織・変遷と民間信仰および芸能との関係」(『山形女子短期大学紀要』第五集所収) 六七  
・六八頁参照
- (41) 月光善弘稿「毛越寺一山の組織・変遷および平泉地域と修験―密教―との関係」(前掲) 六三頁参照
- (42) 景山春樹著『比叡山』八八頁に、「(前略) 法儀は論議という形でおこなわれ、それをおこなう学生をりつしゃ啓者といい、これを判定する学僧をたんび探題とよぶ。論議にすぐれた学説を出した学生には、将来の出世が予約され、ぶじに探題の大任をはたした長老には、将来の天台座主への資格が認められるので、一山一宗をあげての重要な法儀となっている。」と記されている。
- (43) 月光善弘稿「陸奥国分寺一山の組織・変遷と民間信仰および芸能との関係」(前掲) 一一四・一一五頁参照。
- (44) 景山早樹著『比叡山』三六頁
- (45) 月光善弘稿「密教と念仏行」(『宗教研究』一九四号―四四―一四六頁) 参照
- (46) 月光善弘稿「東北における白山信仰について」(『宗教研究』一七七号九七・九八頁) 参照
- (47) 月光善弘稿「東北におけるオシラ信仰と歓喜天との類似性」(『日本民俗学会報』37―一三―一七頁) 参照
- (48) 月光善弘稿「福田について―東北地方を中心として―」(『日本民俗学会報』56四〇―四四頁) 参照
- (49) 月光善弘稿「密教系寺院と村落生活」(前掲) 三七九頁参照
- (50) 月光善弘稿「陸奥国分寺一山の組織・変遷と民間信仰および芸能との関係」(前掲) 一三七―一四〇頁参照
- (51) 月光善弘稿「河江市平塩の熊野神社」(『山形女子短期大学紀要』第一集所収) 一五一頁参照
- (52) 月光善弘稿「毛越寺一山の組織・変遷および平泉地域と修験―密教―との関係」九三―一〇〇頁参照
- (53) 宮内文化史研究会編『宮内町の文化財』一一―一七頁参照

# 伝教大師最澄と「唐制」

木 内 央

一

伝教大師最澄は、人も知る日本における天台法華宗の祖である。あたかも平安時代初期にあって、伝来以来、僧尼を度し、寺塔を慶し、宗をわかち、戒行を調えつつも、なお機能面において精彩を欠く傾向にあった仏教の、その存在意義を、真言宗祖弘法大師空海ともども、改革していったところに、最澄の行業の讃えられるところがある。

最澄に関する研究は、第一に、最澄が以後の日本仏教の特色となる、大乘、一乗の本旨を、はじめて宣揚したことに第二に、具体的に鎌倉時代新仏教各宗祖の多くが、比叡山天台宗教団を足がかりとして、それぞれ新宗を提唱したという因縁によって、広い範囲、多様な角度から、進められてきている。近時、天台宗が、宗祖大師千五十年遠忌に際して編んだ論文集、『伝教大師研究』一卷に、仏教学、東洋学、日本史学、国文学等の学人による、七十二篇におよぶ研究成果が収められたことは、現時点の最澄研究の水準を示すとともに、研究者の幅の広さをも示すものとすることができる。<sup>(1)</sup>

最澄の業績は、機能する仏教の確立に中心をおいたものであると評したが、これまでの研究でなお、そうした部面からする最澄の仏教の基盤が、解明されつくしたとはいえない。最澄の仏教の教学的な解明も、最澄の事績の史学的

研究も、なお法制史的研究もかなり詳細に進められてきているが、そうした各部面を総合した、最澄の構想全体を俯瞰する視座は、いまだ把えられていない。

最澄一代の構想を窺うことは、大きな問題であり、浅学のよくなしうるところではないが、そのひとつの手がかりを得ようとするのが、本稿の目的である。

最澄の一生においてのエポックを画するところは、比叡山入山であり、天台宗開創であり、いわゆる山家学生式三式の上表と大乘戒建立の発願であり、大乘戒建立をめぐる南都諸宗との抗争とである。とくに最澄の業績を特色づける点からいえば、山家学生式以後の、天台宗教団の機能発揚への構想が注目される。

大乘戒建立をめざして、南都僧綱からの批判に駁して著わされた『顯戒論』では、山家学生式所制の条々の拠りどころを、多く唐制に求めていることが目につく。そして、僧綱が、最澄は唐の辺州のみをみて還り来り、ひろく唐の全域を知らないものであるから、その所言は信用しがたいと奏したことに對して、

論曰、最澄向唐。雖不巡天下諸寺食堂、已見一隅。亦得新制。と反論している。<sup>(2)</sup>

一向大乘を標榜した最澄が、唐の新制によって立てるところは、文殊上座、止観・遮那兩業設置であり、僧籍を立てずして出家せしめる等の、一向大乘教団の本質にかかわる問題であり、ここに引くところの唐制を検すると、それが『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集』<sup>(3)</sup>（不空表制集）に載せる、不空三藏の上表にもとづく所制であることが、あきらかである。

さらに、弘仁九年（八一八）五月二十一日付の、請先帝御願天台年分度者随法華經為菩薩出家表（請菩薩出家表）<sup>(4)</sup>に「唐表」と出るが、これはまた、唐の玄奘三藏の上表に対する所制にみえるところなのである。<sup>(5)</sup>

ここにとり出された二つの唐制は、のちに詳述するように、上述の件についてのみ証権とされるばかりでなく、実に最澄の構想にかかわる非常に多くの部分に関連をもち、最澄のめざした機能する仏教の姿勢、性格をも規定していることが知られるのである。以下順次検討を加えていってみよう。

二

最澄における『不空表制集』の引用についてみると、左のように整理される。

○『顯戒論』巻中

開示大唐文殊上座新制明掇十六

『不空表制集』

大曆4・12・19 天下食堂中置文殊上座制

大曆6・10・12 三朝所翻經請入目錄流行表

大曆4・12・19 先出制

大曆4・12・19 先出制

大曆2・3・26 請台山五寺度人抽僧制

大曆9・6・6 請於興善当院兩道場各置持誦僧制

開示前入唐留学僧不言上座明掇十七

開示見唐一隅知天下上座明掇十八

開示大唐台山金閣等五寺常転大乘明掇三十四

開示大唐護国念誦護国転経明掇三十五

○『顯戒論』巻下

開示大唐台山安百僧等度人抽僧明掇四十五

開示大唐貢名出家不欺府官明掇五十一

大曆2・3・26 先出制

広徳2・10・19 降誕日請度七僧祠部勅牒

大曆2・10・13 請降誕日度僧五人制

大曆3・6・13 請度掃灑先師竜門塔所僧制

○『内証仏法相承師師血脉譜』

胎藏金剛兩曼荼羅相承師師血脉譜

三藏和上当院碑

○弘仁11・2・19 与元興寺護命大僧都書

「唐制」ということばが出る

すでに先学も指摘し、別に拙考を試みたところであるが、以上のような『不空表制集』の引用を、最澄がどのような面で行ったかを一瞥してみよう。

『顕戒論』の明抛十六乃至十八は、文殊上座制に関する引証である。すなわち、弘仁十年（八一九）三月十五日付の、天台法華宗年分度者回小向大式の、<sup>(9)</sup> 仏寺、仏寺上座、仏戒、仏受戒にわたる四条のうち、仏寺上座について、一向大乘寺は文殊菩薩を上座とすべきであるとの主張に対して、僧綱が、賓頭盧上座には仏記の証があるけれども、文殊上座には証がない、とするのに反論して、古徳の伝、梵網經古迹記、文殊師利般涅槃經と列ね、ここに『不空表制集』卷二所収の天下食堂中に文殊上座を置く新制を牒するのである。<sup>(10)</sup> そして天竺の三藏、すなわち不空が上表し、代宗皇帝が勅答した例をもって、僧綱をして日本における文殊上座を認めさせようと迫るのである。かつ、これまでの入唐僧が文殊上座を言わなかったことは、すでに大曆四年（七六九）の所制であり、永代恒式とした文殊上座を、彼の国を経歴しながらみおとしたということで、かえって責はそれら入唐僧にあるといい、最澄みずからは、ただ唐の一隅をみて、この新制を得てきたのであると、その意義を主張しているのである。

つづいて、『顕戒論』の三十四、三十五の明抛は、天台法華宗年分度者回小向大式の第四条、仏受戒に関して、まさしく天台法華宗の学生と、その大乘戒受戒の主張を、梵網經、觀普賢菩薩行法經等を証権としておし進め、ここに山修山学の天台法華宗年分度者の学業である。遮那・止觀両業の根拠と機能を宣揚するのである。すなわち、金闍寺

等における大乘經典転読の所制が、護国を目的として行われ、かつ念誦、転経が「衛国の良将」であると結論し、こうした唐の所制に類同する天台法華宗年分度者の両業は、一乗の仏戒を相続し、菩薩僧を山林に擁することとなつたとえば祈雨に際しても、容易に持戒の八徳を得ることができることになる、国を護るはたらき手が育成されることとなるというのである。

また、『顯戒論』の四十五明扼<sup>(13)</sup>、および、五十一の明扼は、前者は、山修山学の根扼と機能を論ずる一連の駁論のなかにあって、唐の金闍寺等五寺に得度者をおいて、国のために念誦、転経すべきであるとする所制<sup>(15)</sup>を用い、日本においても山中に人を度して、国のために念誦、転経を行うべきであると主張するのである。

後者の第五十一明扼は、天台法華宗教団を、僧綱の羈絆から脱却せしめようとはかる、もっとも画期的な提言であり、自主的な存立の主張である。とくに四条にわたる唐制<sup>(16)</sup>を用いて、唐国の出家者が、インド以来のならわしにしたがつて僧籍を立てることなく、おのおの行持綿密に精進しているその実を採って、僧を遇している例をあげて、ただ単に僧籍を立て、本寺に属せしめて実がともなわれないような、形骸化した僧のありかたを排し、結局、第五十二の開示天竺不立記籍亦無僧統明扼<sup>(17)</sup>において、天台法華宗年分度者が、仁王経下巻にいうように、僧籍を立てて官の使役人となつたり、統官である僧綱のもとに束縛されたりして、本来の行儀に支障を生ずるならば、それは本末転倒であり仏法久しからざる原因となつてしまうのであるとして、

誠願、法華一宗、天台兩人、依仏国法、不立僧籍、不預統攝、安置叡山、令得修学。

と主張するのである。

つづいて、『内証仏法相承師師血脉譜』における引用は、最澄が自己の所伝の密教を、胎藏界と金剛界の両界にわたり、順眺阿闍梨を経て自身に及ぶという系譜を立てるに際して行われているのである。

胎藏界に関しては、大日経第一卷、開元録、釈氏要録、順曉和上付法記を用いて、



と次第するとしているのに対し、金剛界は、

金剛界毗盧遮那如来—金剛薩埵—竜猛菩薩—竜智阿闍梨—金剛智阿闍梨—不空和上—順曉阿闍梨—最澄

と次第する<sup>(18)</sup>ということ、金剛頂大教王経第一巻と、『不空表制集』第六巻所収の、三蔵和上当院碑<sup>(19)</sup>を用いて系統づけようとするのである。

『顕戒論』における一連の『不空表制集』の引用は、すなわち一向大乘寺上座文殊の制、止観・遮那両業の根拠と役割り、天台法華宗大乘菩薩僧の記籍を除くといった、いずれも天台法華宗存立の基本にかかわる問題について引証したもので、この唐制をもって、唐国現行の制度という權威をもって、僧綱の批判をつぐませようとする意図のもとに行われている。

そして、つぎに『内証仏法相承師師血脉譜』における、三蔵和上当院碑の引用について考えてみる。別に考察したように、<sup>(20)</sup>先年、大阪四天王寺で発見された順曉阿闍梨印信が語るとおり、唐の越州で貞元二十一年（八〇五）四月、順曉から最澄が伝えた密教は、いわゆる三種悉地真言を中心とし、三十七尊曼荼羅を本尊とした灌頂法であったとかがわれ、三種悉地に関する儀軌類から推して、それは、胎藏界、金剛界両部の肝要を採った一法であったと考えられるが、たとえば弘仁三年（八一二）末の空海からの両部灌頂受法等により、最澄自身が、順曉から受けた密教が、胎藏界、金剛界の両界にわたるものであることを自覚し、ここにその系譜を建てて、他の法門に関する血脉とともに『叡山大師伝』が語るように、『顕戒論』とあわせてこれを上表したのである。<sup>(21)</sup>すなわち、『不空表制集』はこの場

合、順曉阿闍梨印信に出ない、金剛界系の相承血脈を建立するために用いられているのである。

このようにみてくれば、竹田暢典氏が、「平安仏教と不空表制集」(大正大学研究紀要 第五十七輯 昭和四十七年三月)で指摘されるように、たしかに『不空表制集』は、ただ密教の面でのみ、最澄がこれを尊重したのではなく、最澄が、その機能する仏教の構想の基盤に、つねにこの唐国の所制を踏まえていたことが、うかがわれるのである。それはただ、最澄自身の權威主義的発想ということで片づけることのできない意味を含んでおり、いうなれば、むしろ、僧綱を代表とする他者に対して、共許することのできる根拠として引いたものとすることができる。すなわち、そこには、律令以来もっともわが国が模範としてきた、唐の制度という權威と、空海の帰朝によってますます昂揚されることになったであろう。不空の偉大性という二面で、当代のひとびとを肯んぜしめうる説得力を、この『不空表制集』が含蔵しているとして、最澄の用いるところとなったと、推察できるのである。

再三みてきたように、最澄が、この唐制に触れることのできた時点は、最澄みずからの吐露するところによれば、入唐時であったと目され<sup>(22)</sup>、かく考えると、そこから将来した唐制への理解は、帰朝直後の天台法華宗分度者奏請にはじまる、天台法華宗開創と経宮に実を結んでいったとすることができる。たしかに、『傳教大師将来越州録』には刀梯歌一卷の名がみえて、これは『不空表制集』第六巻におさめられている、登刀梯歌序頌謝表等三首のうち、すくなくとも登刀梯歌そのものを指すと考えることができる。『宋高僧伝』第十七巻護法篇の正伝に出る、唐京師章信寺崇惠伝にも、その中心的行状として、登刀梯のことがとりあげられており、この登刀梯の一件は、朝野に著明な出来事であったにちがいないから、いま最澄将来の刀梯歌を、直ちに『不空表制集』に結びつけることは、たしかに一考を要する。『不空表制集』の編纂は、円照によって建中二年(七八一)以降に行われたとみられ、この登刀梯の事件は、大暦三年(七六八)のことであったから、あるいは登刀梯の件は、この『不空表制集』によって普及するところ

となつたとも推定できる。ここに、最澄が唐にあって、唐の新制を得たと公言するところとあわせ考えると、あるいは、この登刀梯歌の行われるところ、不空による新制も施行されていたとも考えられ、唐のとくに越州において、最澄がかくして唐制に触れ得たものと解することもできるのである。

天台法華宗年分度者二人の学業は、現存文書等をみると、延暦二十五年（八〇六）一月二十六日付の、更加法華宗年分二人定諸宗度者数官符にはじめて出されるところで、最澄の上表にはその明記がない。しかし上來考察してきたごとく、唐の越州において最澄が唐制に接することができたとすれば、すでに止観・遮那両業の設置は、最澄側の内意として申達されていたとも考えられ、最澄は他宗に並べ天台法華宗を加える計画を認められたばかりでなく、後代ますます展開して、円密一致をかかげる天台一宗の性格づけを、ここに緒につけたとすることもできる。

しかしながら、最澄が具体的に『不空表制集』を用うることができるようになったのは、大同四年（八〇九）八月二十四日付の空海宛の書状に、大日経略撰念誦随行法など十二部の法門の借用を請うたなかに、大唐大興善寺大弁正大広智三藏表答碑の名がみえ、この折に空海からこの書を借用したことによるとみることができる。現存する空海宛書状のうちでも、もっとも早い時期のものに載せられていることからみて、かえって唐にあって新制の実際に触れ、帰朝後その具体的な制文を入手したいと渴望していたであろう最澄のおもいを、うかがいうるように考えられるのである。そして、最澄は、このようにして空海から『不空表制集』を借用することによって、弘仁九年の天台法華宗年分学生式にはじまる一連の学生式と、大乘戒建立への有力な証権を手にして、僧綱の批判に対する論陣を張り、みずからの使命とする機能する仏教の構想を、築いていくことになったとみられるのである。

請菩薩出家表に

唐表云、制情猴之逸躁、繫意象之奔馳、若不斂迹山中、不可成就也。

と引く、<sup>(29)</sup>この「唐表」なるものは、これまでみてきた『不空表制集』ではなく、玄奘三蔵の上表文中に見出されるものである。

玄奘の上表を見ることができるのは、慧立本、彦棕箋になる『大慈恩寺三蔵法師伝』(慈恩伝)十巻と、京都知恩院蔵奈良時代写の『大唐三蔵玄奘法師表啓』(表啓)一巻、および、同『表啓』の異本とみられる『寺沙門玄奘上表記』(上表記)一巻と<sup>(32)</sup>である。それぞれに所収の表文に出没があるので、その状況を表示すると左の通りになる。

(表題)		上表記	表啓	慈恩伝
1	進経論等表	×	○	○
2	進西域記表	○	○	○
3	請太宗文皇帝作経序并題経表	○	○	△
4	太宗文皇帝報請作経序勅書	○	○	○
5	謝太宗文皇帝勅書表	○	○	○
6	謝納袈裟剃刀表	○	○	○
7	謝太宗文皇帝製三蔵聖教序表	○	○	○

8	太宗文皇帝報玄奘法師謝表	勅書	○		○
9	謝述聖記啓		○		×
10	皇帝在春宮日報謝玄奘法師啓書		○		○
11	太宗文皇帝長命婆羅門与玄奘法師書		○		×
12	玄奘法師請經論流行表		○		×
13	謝玄奘法師東宮書述聖記啓		○		×
14	請經出流行啓		○		×
15	皇帝在春宮所写六門經及題菩薩藏經等謝啓		○		×
16	玄奘法師請附訊物及書往西域表		○	△	×
17	五言暮各過寺仍以述懷		○		×
18	進經表		○		×
19	請取梵本表		○		×
20	皇帝与玄奘法師飛白書十八字		○		×
21	謝得一切經表		○		×
22	謝許製大慈恩寺碑文及得宰相助訳經表		○		△
23	謝得大慈恩寺碑文表		○		×
24	請書大慈恩寺碑文表		○		×
25	謝許書大慈恩寺碑文表		○		○

26	謝送大慈恩寺碑文并設九部案表	○	×	○
27	請得善洛法師等重出家表	○	×	×
28	謝得医表	○	×	○
29	謝得医薬及勅使問病表	○	×	○
30	謝僧尼等停依俗法条表	○	×	○
31	謝施納并雜物表	○	×	○
32	慶仏光王周王曰表	○	×	○
33	慶仏光周王三日并進衣鉢錫杖表	○	×	○
34	謝為仏光周王満月剃髮并慶度人表	○	×	○
35	慶仏光周王満月并進法服等表	○	×	○
36	請入嵩岳表	○	×	○
37	皇帝報玄奘法師請入嵩岳表 勅書	○	×	×
38	謝勅書表	○	×	○
39	法師玄奘重請入山表	○	×	×
40	謝得入山表	○	×	×
41	請御製大般若經序表	○	×	×

右の表において、△印を付したところは、その内容において、文脈に欠ける点があるとか、一致しない点があるとかの例である。×印は、該当する表文を欠いていることを示す。とくに『上表記』と表啓とを比較して、『表啓』が

16 玄奘法師請附訊物及書往西域表の末尾より六十一字以下を欠いていることは、大きな差異であるが、これをもって直ちに『表啓』が、それ以下を本来存していなかったものとすることはできない。とくに、この16の表文の途中から欠けていることは、何等かの理由で後半を損じたことを語っているとみることが出来る。

いま問題とする請菩薩出家表における「唐表」は、右のうち、36 請入崇岳表に出るところである。この引用のみからは、最澄が『上表記』あるいは『表啓』、あるいは『慈恩伝』のいずれに依ったかは明確でない。現存する『上表記』は小泉策太郎氏蔵の唐時代写本であり、『表啓』は知恩院に蔵する奈良時代の写本であることが、その訓点等から論定されている。また『慈恩伝』がすでに奈良時代に存していたことは、石田茂作博士の研究などによって、たしかめられている。<sup>34</sup>ところがここに、この請菩薩出家表のみならず、最澄と玄奘の一連の上表文が、密接な関係をもっていたことが見出されるのである。以下にその例を挙げてみる。玄奘の上表はこの際、『上表記』を用いた。

### 3 請入唐表

### 請入唐表

沙門玄奘言、名早預玄門、幸逢昌運。希聞至道、遊心法筵。每恨正覺遺文尚未詳備……(略)

沙門最澄言、最澄早預玄門、幸遇昌運。希聞至道、遊心法筵。每恨法華深旨尚未詳釈……(略)

所望天文秘思、与日月齊明。玉字銀鉤、將乾坤等固。

所望法華円宗、与日月齊明。天台妙記、將乾坤等固。庶

庶百代之下、歌詠無窮、千載之外、瞻仰無絶。不任偉偉之至、謹奉表以聞。輕触天威、伏增悚汗。謹言。<sup>35</sup>

百代之下、歌詠無窮、千載之外、瞻仰無絶。不任悽悽之至、謹奉表以聞。<sup>36</sup>

また、

### 7 謝太宗文皇帝製三藏聖教序表

### 延暦二十年八月二十七日付表文

沙門玄奘言、竊聞、六爻探蹟、局於生滅之場。百物正

沙門最澄言、最澄聞、六爻探蹟、局於生滅之場。百物正

名、未涉真如之境。……(37)(略)

という二例を拾うことができたのである。

このうち、3の表文について、最澄が、『上表記』『表啓』『慈恩伝』のいずれに拠ったかのかぎを見出すことができるのである。最澄が、請入唐表において、自己の所言を玄奘の上表に嵌入している点は別として、第一に「不任懷之至」の「懷懷」の二字についてみると、『上表記』が「偉偉」とするのに対して、書体の上でいずれとも決めがたいものであるけれども、たまたま『表啓』は、『叡山大師伝』所収の請入唐表と同じく、「懷懷」と読みうる二字を存しているのである。ひるがえって、知恩院蔵の『表啓』が、最澄みずから披見し得たところの、そのものであるか否かは、もちろん速断しがたいが、逆に、知恩院蔵『表啓』と『上表記』の伝流の系路がたしかめられるなら、この問題ももう一步解決に近づくことであろう。

残る疑点であるところの、『慈恩伝』によったのではないかという点については、いまとりあげた3請大宗文皇帝作経序并題経表は、『慈恩伝』においては首尾が整っておらず、文字の出入もいちじるしい。

『上表記』

沙門玄奘言、名早預玄門、幸逢昌運。……(略)

一名、未涉真如之境。……(38)(略)

『慈恩伝』

沙門玄奘言、竊聞、八正之旨、実出苦海之津梁。一乘之宗、誠昇涅槃之梯躋。……(略)

比与義学諸僧等、專精夙夜、不墮寸陰。雖握管淹時、未遂終訖。已絶筆者、見得、五部五十八卷。名曰、大菩薩藏經二十卷、仏地經一卷、六門陀羅尼經一卷、顯揚聖教論二十卷、大乘阿毘達磨雜集論一十六卷、勅成八秩、繕

今見成五部総五十八卷、繕写如別竊見弘福寺尊像初成

聖上親降鑾輿、開青蓮之目。今經論新翻、敢緣斯義。伏願陛下、曲垂神翰、表發經題、親紆玄藻、序明宗極。所望天文祕思、与日月齊明。玉字銀鉤、將乾坤等固。庶百代之下、歌詠無窮。千載之外、瞻仰無絶。不任偉悼之至。謹奉表以聞。輕触天威、伏增悚汗。謹言。

すなわち、最澄の抛った玄奘の表文は、『慈恩伝』によるものではないことが、明瞭に看取されるのである。さらにもう一点、玄奘の上表に関して注意すべきものがある。

延暦二十一年（八〇二）八月末から九月初旬にかけて、最澄は、和氣弘世、真綱の請いによって、高雄山寺において、天台三大部の講筵を張り、やがてこれが、入唐への契機をつくることになるが、この講筵に列なつた僧綱の善議等が、謝啓を呈上している。その文にまた、玄奘の上表に依るところが見出されるのである。『叡山大師伝』にみえる、延暦二十一年九月六日乃至その直後の啓上にかかわる、いわゆる善議等謝啓の文と、『上表記』とを対照してみると、左のようになる。

### 『上表記』

沙門玄奘啓。中使曲臨、光命隆渥。伏奉神筆所写六門陀羅尼經一卷及題大菩薩藏經等六十六卷、殊私忽降、惕然惟咎。惠沢光被、欣若登高。竊以、至教希夷、理出官實之外。玄章冲邈、道闡言象之間。顯晦從時、行

写如別。謹詣闕奉進。玄奘又竊見弘福寺尊像初成。陛下親降鑾輿、開青蓮之目。今經論初訳、為聖代新文、敢緣前義。亦望曲垂神翰、題製一序、讚揚宗極。冀冲言與旨、与日月齊明。玉字銀鉤、將乾坤等固。使百代之下、誦詠不窮。千載之外、瞻仰為絶。<sup>(39)</sup>

### 善議等謝啓

沙門善議等啓。中使光臨、伏承明令。恩問降於四教法筵。随喜奉於一乘円庭。凡在緇徒、不勝慶戴。恭承寵命、対越惶悸。竊以、至教希夷、理出能詮之外。玄章冲邈、道闡玄象之間。顯晦從時、行蔵在運。非属淳和之化、豈

藏在運。非屬淳和之化、豈弘幽蹟之訓者哉。伏惟、皇太子殿下、德隆天地、道昭円光。三靈宅心、万邦式望。……(略)

斯乃慶集皇靈、永馭金輪之運。福滋聖善、速紹玉毫之位。名内省庸非、觀道慶辰。生微用淺、空荷米渥。不勝抃躍之至。謹奉啓、陳謝以聞。輕繁省覽。伏用惶悚。謹啓。<sup>(40)</sup>

等と出るところである。<sup>(42)</sup>

上段に徴したところは、15 皇帝在春宮所写大門経及題菩薩藏経等謝啓である。いま、善議等謝啓の冒頭に出る、「中使光臨 伏承明令」の字は、上段所引の15の謝啓の文とは異なるが、この字は、13 謝玄奘法師東宮書述聖記啓に「中使光臨、中使光臨、伏承明令、親降微蒙、……」等と出るところである。<sup>(42)</sup>

すなわち、善議等謝啓が、玄奘の上表文によって修文されていることは、一見してあきらかである。該件の玄奘の上表は、先掲表のごとくに、ともに『慈恩伝』に欠く部分であることから、ここでも、『上表記』と『表啓』のいずれに近いかが注意されるところである。『上表記』が「弘幽蹟之訓」とするに對し、『表啓』は「弘幽蹟之訓」となっており、「道昭円光」は、『表啓』に「道照円光」とあり、「紹玉毫之位」は、『表啓』は「紹玉毫之位」とあって、この三点よりすれば、善議等謝啓は、むしろ『上表記』に親しい。

これよりして推測をめぐらすならば、唐本の『上表記』の系統はむしろ僧綱の側に伝えられ、奈良時代写本である『表啓』は、最澄の手にその系統のものが通過していつているごとくであるけれども、先述のようにそれは軽々に断

弘幽蹟之訓者哉。伏惟、皇太子殿下、德隆天地、道昭円光。三靈宅心、万邦式望。是以……(略)

斯乃慶集皇靈、永馭金輪之運。福滋聖善、速紹玉毫之位。善議等、内省庸非、觀道慶辰。生微用淺、空荷米渥。不勝抃躍之至。謹附内舍人正六位上紀朝臣鈴鹿麻呂。奉啓、陳謝以聞。<sup>(41)</sup>

じ去るべきものではない。こうした想定も参照しつつ、両書の流伝を跡づけることも、種々な問題を解決していく手がかりにはなろうという程度のものである。

以上要するに、玄奘の上表文が、早くから本邦に伝えられて、しかもそれが、一つの文範として、僧侶の間に重用されていたさまがうかがわれるのである。

#### 四

これまで、『不空表制集』と、玄奘の上表文とが、最澄に親しくかかわっている状態を検索してきた。『不空表制集』が、最澄の一向大乘教団たる天台法華宗の存立意義を決定する部分において、大きな証権になってきたということと、玄奘の上表文が、一、二の例であっても、最澄が天台法華宗をつくりあげていく過程において、朝廷に呈する上表文の文範として、座右にひもとかれていたことを、うかがい知ることができたのである。

『不空表制集』についてみた場合に、わが国が、たとえば遣唐使を派遣して、唐の文物を積極的に輸入し、いわゆる国づくりの糧、国家運営の模範として位置づけつつあった風潮のなかにおいて、唐のしかも新制とは、桓武朝廷にはじまる平安時代創草の時期における、仏教界の規範として、充分に証権とするに足るものであり、いいかえれば、積極的に求められていたところのものであったことを考えてみた。玄奘の上表も、唐代の最初期に、はるばる西域、インドを巡歴して帰った、進取の僧の表文であり、かつこの二つの表文は、いずれも時の皇帝が、その表意を嘉として認め、制を立てたところのものであってみれば、同じく当代の権威ある文範となしうるに充分なものであったといえよう。

このようにして、二つの唐制が最澄によって採りあげられたということを、さらに考えてみると、ただちに、最

澄の仏教の構想との深いつながりをみるのである。さきに、最澄の一生における、エポックメイキングな事績を列ねたところで、その事績の展開の必然性を生みだす基盤として、「機能する仏教」ということばを置いてみた。これももっとも具体的にいうならば、『不空表制集』を用いて『顕戒論』のなかにしばしば主張された、またいわゆる山家学生式三式において高く掲げられた、鎮護国家ということに帰するであろう。

最澄はかつて、これまでの令制にしたがって得度し、受戒し、仏道にその歩を踏み出したのであるが、比叡山入山ということを行った真意は、入山直後に書かれたという『願文』<sup>(43)</sup>によるかぎり、いわゆる菩薩としての自覚に立つて発願したことは始まり、やがて出仮して群生を濟度しようと志す、理想的な第一歩を踏み出したのであった。そして、尨大な一切経を、縁をたより、知己をたずねて合力を請い、比叡山上に書写し完備し、おもむろにその読破をはたして、そのうちから、一乘法華の法門に邂逅して、ここに仏意の極致を見出し、ひたすら法華一乗の教旨の深奥を求めて、天台法文を抄撰し、さらに足を唐土に延ばして、万全たらしめようところまでであった。<sup>(44)</sup>

いわゆる大乘經典中に列ねられる、菩薩たちの求法修行の姿からみれば、最澄のこうした志向と行動は、至極当然なことではあるけれども、現実社会の、しかも厳然たる僧制の下にあって出家した一小僧が、經典に出る菩薩たちのごとくにふるまうことは、至難のことであったにちがいない。しかし、その最澄の烈々たる求道の志と使命感とは、そうした菩薩たちの生きかた、ありかたとは、あまりにかけななれた、この時代の仏教教団と僧侶の現状をみたときこれを復活せしめ、本来の機能を發揮し、この国にまのあたり仏国土を成就せしめるための旗手を自任することになったであろうことは、想像に難くない。こうした最澄の前に、この玄奘の上表文と、『不空表制集』とが置かれたのである。

和氣氏等の推挙によって、桓武天皇とのつながりをつかんだ最澄が、しばしば以上にみてきたごとき使命感を担っ

て、自己の意見を上表することになったのは、かくして自然ななりゆきであつたといえる。そしてこのような最澄にとつて、玄奘と不空という二人の唐土の法師が、いかに皇帝と親しい関係をたもち、いかに自己の構想を具申し、そして彼の地の教界をリードしていったか。玄奘の上表文と『不空表制集』は、それを語ってあまりある、恰好な書物であつたことであろう。

最澄が、朝廷とのつながりかたについて、この二人の三蔵の姿勢をつねに念頭から離さなかつたことは、上来見來つた玄奘の上表文と『不空表制集』を用いての最澄の行業が、よく物語っている。ただひとり、おのれが求道と解脱とを求めののみならば、天皇に近づき、意見を上申し、僧綱に諮り、さらには新帰朝の空海と談合するなどをして、事に処していく必要はない。最澄の引く比蘇山の道璿<sup>46</sup>のようにふるまうことが、泰範に託して「利他之事、悉讓大師<sup>46</sup>」と称した空海のごとくに処していくことが、最澄の周囲には、かくもさまざまな僧のありかたの範があつたにちがいない。しかし最澄は、唐より帰つてただちに諸宗に加えて天台法華宗の年分度者を奏請し、華嚴・律・三論・法相等の諸宗の度者や学業にまで心をくばり、親しくその構想を天皇に上申するという、天皇との直接の關係の設定に関心をほらつたごとくである。この天台法華宗開創前後の事情については、たとえば教界刷新を志した桓武天皇の内意を体して、最澄が天台法華宗を加えることとあわせて、諸宗間の均衡をはかつたものであるとの、うがった解釈も行われるが<sup>47</sup>、それならば一層、最澄は天皇との關係を、非常に親近なものとしていつていたことがうかがわれるのである。

そしてこの傾向は、前に徴した『顯戒論』の第五十二の明勅<sup>48</sup>に主張する、天台一宗は僧籍を立てず、僧綱の統撰にあずからずとの、新しい教団の体制確立にまで進むべきものであろう。この場合天台法華宗には、宗内より別当を選び、官より俗別当を配置せしめて、検校を完うしようというもので<sup>49</sup>、朝廷と一宗との間に、全く僧綱のごとき介在者

を排して、玄奘や不空の場合のように、朝廷との親密な関係のもとに、教団の運営をはかろうとする計画なのであった。いわゆる山家学生式三式も、それに付帯する請菩薩出家表も、請立大乘戒表も、僧綱を飛びこして朝廷と直接交渉を開く方式であり、延暦二十五年一月二十六日付の天台宗公認の官符にいう、学業として認められた、止観・遮那両業学生に、『不空表制集』のいう、大唐金閣寺の護国の転経、念誦に準じ、護国の使命を付与するなど、解釈の拡大と、唯一の機能する宗団としての存在意義を確立しようとしていたのである。

すなわち、こうした天皇・朝廷との関係に立ってのちのちまで「先帝御願天台法華宗」を称して、独自の運営をしていこうという発想は、玄奘や不空の事績に負うところとみることができる。そして、それが、天台法華宗を、いわゆる国家仏教たらしめた要因であり、中央集権、全体主義的な平安時代の政治体勢に冥合した、最澄と天台法華宗の、教義と機能上の立場を裏づけるところのものとなったのである。

注

- (1) 『伝教大師研究』宗祖大師千五十年遠忌事務局刊 一六一四頁、昭和四十八年六月刊
- (2) 『顕戒論』巻中 開示見唐一隅知天下上座明規十八 伝教大師全集一一〇六頁
- (3) 大正新脩大藏經五二―八二六C以下
- (4) 伝全一一二二頁
- (5) 塩入良道教授「伝教大師の内省と名聞利養」榎田博士頌寿記念『高僧伝の研究』所収 注(11) 参照
- (6) 家永三郎博士「末法灯明記を中心とする諸問題」『上代仏教思想史研究』所収、新版二〇六頁。竹田暢典助教授「初期日本天台宗の国家仏教的性格」天台学报第八号 昭和四十二年一月。同「平安仏教と不空表制集」大正大学研究紀要第五十七輯 昭和四十七年三月、等参照
- (7) 拙稿「伝教大師と不空表制集」印度学仏教学研究一五―一 昭和四十一年十一月。同「伝教大師の密教相承と不空三蔵」印仏研一七―一 昭和四十三年十二月
- (8) 伝全一一〇二―一〇六頁

- (9) 伝金一―一六頁以下
- (10) 大正五二―八三七 a
- (11) 伝金一―一三〇頁
- (12) 大正五二―八三五 b、八四五 b
- (13) 伝金一―一五一頁
- (14) 伝金一―一七三頁
- (15) 大正五二―八三五 b
- (16) 大正五二―八三一 a、八三五 c、八三六 a、八三六 c
- (17) 伝金一―一七九頁
- (18) 伝金一―二三七―二四四頁
- (19) 大正五二―八六〇 a
- (20) 拙稿「伝教大師の胎金兩部相承について」印仏研一三一―昭和四十年一月
- (21) 伝金五―附三八頁
- (22) 注(2) 参照
- (23) 大正五五―一〇五九 b
- (24) 大正五二―八五六 c
- (25) 大正五〇―八一六 c
- (26) 長部和雄教授「代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集解題」国訳一切経和漢選述部護教部五所収
- (27) 伝金一―一五頁 天台法華宗年分縁起所収
- (28) 伝金五―四五三頁
- (29) 注(4) 参照
- (30) 大正五〇―二二〇 c 以下『上表記』『表啓』等と対校した、高麗版一切経本を底本とする『大唐大慈恩寺三藏法師伝』東方文化学院刊 昭和七年がある。
- (31) 刊本に比大日本統藏經二篇乙―二三套、玄奘三藏師資伝叢書所収本がある。知恩院蔵写本は、天平神護元年写の華嚴八会

剛目章を紙背に存して、所写の年代を推定する手がかりとなる。

- (32) 刊本に大正五二一八一八 a 以下がある。
- (33) 『上表記』大正五二一八二五 c
- (34) 石田茂作博士『写経より見たる奈良朝仏教の研究』所収、奈良朝現在一切経疏目録参照
- (35) 大正五二一八一八 c
- (36) 伝全五―附一―一―一二頁
- (37) 大正五二一八一九 b
- (38) 伝全五―附二〇頁
- (39) 大正五〇―二五四 a } b
- (40) 大正五二一八二〇 c
- (41) 伝全五―附一四頁
- (42) 大正五二一八二〇 b
- (43) 伝全一―一頁
- (44) 『叡山大師伝』による。伝全五―附一頁以下
- (45) 『顕戒論』第十八明扱、注(2)参照
- (46) 『高野雜筆集』下 弘法大師全集 第三輯―五九二頁
- (47) 塩入亮忠博士『伝教大師』二二〇頁
- (48) 注(17)参照
- (49) 菊池京子氏「俗別当の成立」史林五一―一 昭和四十三年 参照
- (50) 伝全一―二四八頁

クルトゥス  
祭儀と認識  
グノーシス

荒井 献

- 一 「グノーシス」「グノーシス主義」の定義をめぐって
- 二 密儀宗教とグノーシス主義との原理的關係
- 三 祭儀とグノーシス主義との歴史的關係
- 四 祭儀とグノーシス主義キリスト論の成立

祭儀と認識、とりわけ密儀宗教とグノーシス主義は、古代末期における代表的な宗教形態ないしは宗教運動とみなされている。しかし、両者の關係は、これらが従来しばしば同一視されているだけに、今日に至るまで十分に解明されていない。このことは、一方において一般的に承認されたグノーシス像が存在しなかったこと、他方において密儀の本質にも定説がなかったことと関連しているものと思われる。私は以下において、この問題をめぐる学説史を批判的に要約しながら、まず密儀宗教とグノーシス主義との關係を確定する。次に私は、未だ未解決のままに残されている部分の多いグノーシス主義とキリスト教との関連に祭儀の局面から光を当ててみたい。その際に私は、洗礼や塗油などの入信儀礼がグノーシス主義におけるキリスト論の成立に一つの動機を与えたというテーゼを提出する。これによって私は、一九六六年メッシーナにおいて開かれたグノーシス主義をめぐる国際会議で採択された「諸提案」の一つに、私なりの応答を試みることにする。その提案とは、次のごときものである。「(今後の)研究はグノーシス主義の祭儀的<sup>1)</sup>局面と社会的局面に関する認識を深化すべきこと」(傍点筆者)。

右に言及した国際会議において、私自身「グノーシスの定義によせて」一つの提案を試みた。<sup>(2)</sup>グノーシス像を祭儀との関わりにおいてより明確にするために、この定義を適当に修正して要約してみると、以下のごとくになる。

「グノーシス」とは、古代末期の宗教史上に現われた若干の宗教グループとその教理大系のことであるが、それは次の三つの特色によって本質的に規定されている。(一)反宇宙的本質的二元論、(二)本来的自己と神性との本質的同一性の認識としての救済、(三)認識の啓示者、または救済者。このような特色を形成する一つ一つの素材は、グノーシスがそれに依った既成の諸宗教思想——とりわけ、(一)ペルシアの宗教、(二)ギリシアの宗教思想、(三)ユダヤ教—キリスト教——から導出され、その意味でグノーシスは、確かに一つの典型的混淆宗教である。しかし、これらの特色、とくに特色の素材を統一するモメントは、グノーシスに固有な反宇宙的「現存在の姿勢」(Daseinshaltung)あるいは「精神の姿勢」(Geisteshaltung)であろう。このようなグノーシスの姿勢が、諸宗教思想を素材として「存在の解釈」(Seinsdeutung)を現出し、これが必然的に超越的神性とそのもとから遣わされる救済者を要請して、人間はその「呼びかけ」により自己と神性との本質的同一性を認識し、この世から救済されることを知る。こうして、現存在の姿勢の対象化としての存在の解釈は、グノーシスの「創作神話」(Kunstmythos)を生み出す。従って、グノーシス神話はその背後に、古代の民俗—民族神話に見られること伝承鎖を有することがない。この意味において、グノーシスの現存在の姿勢は、それ自体として、宗教史的に導出することはできないのである。むしろそれは、種々の宗教の中に出現し、それらのテキストを解釈し、それらの祭儀を精神化して、グノーシス化を志向する存在の解釈、世界観、あるいはイデオロギーを主張する。このような、「グノーシス化を志向するイデオロギー」(eine gnostisierende

Ideologie)は、「特定の宗教形態としてのグノーシス(Gnosis)」から区別されて、「グノーシス主義」(Gnosticismus)と名づけらるべきである。この意味における「グノーシス主義」は、特定の時代(たとえば古代末期)にも特定の場所(たとえば地中海沿岸世界)にも必ずしも拘束されない一つのイデオロギーであって、これはキリスト教成立以前にも以後にも、多くの場合社会的危機の時代に抑圧された地域において有産知識層の間に広く確認されるものである。<sup>(3)</sup>要するに、「グノーシス」とは、私見によれば、一つの思想的現象としての「グノーシス主義」の、特定の歴史的形態として理解されるべきである。

グノーシスの定義に関する右のような私の提案は、先に言及したメッシナの国際会議で決議された「ロコキウム」のテーマに関する用語法と概念の一致のための「諸提案」の中に、少なくともその一部が採用された。しかしここにおいては、「グノーシス」と「グノーシス主義」という二つの用語法が、私の提案とはほぼ逆の意味において採択されたのである。「諸提案」は次のごとくである。

「A、グノーシス(Gnosis)とグノーシス主義(Gnosticismus)」という表現の無差別な用法を避けるために、歴史的方法と類型的方法を結合することにより、一つの具体的事実としての『グノーシス主義』を確認しておくことが、全員の関心事であると思われる。これは、方法的に紀元後二世紀における(宗教)諸組織中の特別のグループから出されるべきものであるが、これを『グノーシス主義』と名づけることに意見の一致をみた。これに対して、グノーシスとは、ある種のエリートに保留されている神的奥義に関する「知識」であると了解されるべきである。

B、作業仮説として次のような定式を提案する。

I. (省略)

II. グノーシス主義に含まれるグノーシスの型は、次のごとき存在論的・神学的・人間論的諸条件によって規定さ

れる。すなわち、すべてのグノーシスがグノーシス主義ではなく、グノーシス主義との関連におけるグノーシスは、神なるものの本性と、再生され再回復される火花との本質的同一性を保有するものだけである。グノーシス主義のグノーシスは、認識するもの（グノーシス主義者）と認識されたもの（超越的自己の神的本質）と認識の手殺（覚醒され実現されるべき内なる神的可能性である限りにおけるグノーシス。このグノーシスは、聖書的あるいはイスラム教的啓示—伝承とは異なる啓示—伝承である）との神の同一性をも保有する<sup>(4)</sup>。

私の側でも、——右の「諸提案」に従って——私の意味における「グノーシス」を今後「グノーシス主義」と呼ぶ用意はある。なぜなら私も、「グノーシス主義のグノーシス」の他に「エリートに保留される認識」としての「グノーシス」が存在すること、また、この意味における「グノーシス」の上に築かれた教理大系が——少くともドイツ語圏以外の学界において——一般的に「グノーシス主義」(gnosticism, gnosticisme, gnosticismo など)と名づけられて知っていることを知っているからである。更に、この用語の長所は、私見によれば、それだけでは「グノーシス」にも「グノーシス主義」にもなりきらない「グノーシスの存在の姿勢」を「グノーシス主義」ととり違えて、非グノーシス的テキストの文脈の中に——それを抽象化しつつ——「グノーシス」を要請する危険性を回避できるところにあるであろう。にもかかわらず私は、K・ルドルフと共に、メッシーナ「諸提案」に従って「グノーシス」と「グノーシス主義」の二概念を分断し、これらを現象的に切り離してしまうことは必ずしも事態に即するものではないと思う。それは何よりも歴史上の理由に基づくものである<sup>(5)</sup>。

第一に、他ならぬ「グノーシス」(Gnostics)という用語法が二、三世紀のキリスト教反異端論者により「諸提案」のいわゆる「グノーシス主義」を特徴づけるものとして使用されており、その際に「グノーシス」は、その中心概念と、「グノースティコイ」(Theotikon)とどう「グノーシス主義者」の一部に見られる自称と結びついていたのである。

従って、「諸提案」のごとく「エリートに保留される認識」を「グノーシス」と名づけることは誤解を招き易い。しかもここには、「グノーシス」を、——「諸提案」Bにおける条件づけにもかかわらず——「グノーシス主義のグノーシス」ととり違える危険性も存在する。

第二に、グノーシス主義は二世紀に至ってはじめて存在したものではなく、それ以前にも存在した。何らかの思考体系を伴わない「グノーシス」は考えられないからである。とくにブルトマン学派を意識して「提案」されたと思われる諸配分、すなわち、「グノーシス」を「前グノーシス主義」(Prägnostizismus)として一世紀に、「グノーシス主義」ないしは「キリスト教グノーシス主義」を二、三世紀に配分することは、事態に即するものではない。キリスト教グノーシス主義以前に、あるいは少くともキリスト教とは独立して(非キリスト教)グノーシス主義が存在したことが、最近明らかにされつつあるからである。<sup>(6)</sup>

以上によって私は、メッシーナ「諸提案」との関連において私のグノーシス像をより、正確に規定したつもりである。この規定は、われわれの主題「祭儀と認識」にとってとりわけ重要なものとなる。なぜなら、以下に示されるように、学説史上、一方において「グノーシス」が祭儀——とくに密儀——の「エリートに保留される認識」と等置され、他方において「グノーシス」の祭儀的局面が「純粹グノーシス」から排除されるという事態が確認されるからである。<sup>(7)</sup>

## 二

グノーシス主義的現存在の姿勢は、それ自体としていかなる宗教の中にも現出しうるものである。その意味においてこれは宗教史的に導出しえず、実存論的に理解され、<sup>(8)</sup> 社会学的に説明されるべきであらう。<sup>(9)</sup> しかし、このような現

存在の姿勢は、それを越えて一つのイデオロギー、更には歴史形態としての「グノーシス主義」へと自己を形成する。その際にこれは、これが依拠する既成諸宗教のテキストないしは伝承をグノーシス主義的に解釈するだけではなく、それらの祭儀を精神化しながらも、多くの場合自らに固有な祭儀を形成する。とすれば、宗教的—歴史的形態としてのグノーシス主義は、いずれにしても宗教史的に説明されることができ、またそうさるべき一面を有する。いわゆる「宗教学派」がグノーシス主義を究極において祭儀を通して救済する認識とみなしたことも、決して偶然ではなかったのである。事実、この学派の代表的存在であるR・ライツェンシュタインにとって、グノーシス主義の中心的理念は、「グノーシス」(γνώσις)と「神見」(Schau)によってひき起される「神化」(Vergottung)の理念であった。この表象は、彼によれば、密儀宗教に、更にそれを越えて東方に、とりわけ彼によって要請されたイランの宗教に由来する。<sup>(10)</sup>このようなグノーシス主義と祭儀との混同は、W・ブセットその他の比較的前時代のグノーシス主義研究者に確認されるだけではなく、ブルトマンとその学派のごとき近年の新約学者もまたこれから必ずしも自由になつてはいないように思われる。<sup>(11)</sup>この他にも、たとえばG・ヴィンデングレンが若干の「ユダヤ教—キリスト教—グノーシス文書」の中に洗礼式や叙任式を再構成し、それらを古代メソポタミアの即位祭儀の支流として説明を試みる限りにおいて、<sup>(13)</sup>いわゆる「ウプサラ学派」の中にも、古い「混淆説」を祭儀の領域に適用する傾向が認められるのである。<sup>(14)</sup>

これに対してH・ヨナスが、グノーシス主義者に固有な、宗教史的には導出できない、反宇宙的「現存在の姿勢と、これによって担われた、存在の根源的解釈」を実存論的に確定することにより、宗教学派のグノーシス主義研究を方法論的に止揚したことは周知の事実である。<sup>(15)</sup>われわれもこれをもってヨナスが、グノーシス主義研究に一時期を画したことは承認しなければならないであろう。しかし、ヨナスによるグノーシス主義の代替不可能な固有性の正しい

強調にもかかわらず、私は、G・ガフロンと共に、——少くともグノーシス主義と祭儀との関連において——次の点を批判的に指摘しなければならぬ。すなわち、他方においてヨナスは、「古代末期の精神」をグノーシス主義と等置することにより、グノーシス主義の密儀宗教に対する影響を過大評価する傾向に傾いていることである。これに対して、ガフロンは正しく確認している。「密儀の底流にグノーシス主義があり前者が後者によって貫徹されていることは、史料によって一般的に確証されえない。むしろ事態は逆の関係にあるようである。つまり、グノーシス主義者は、ローマ帝国に広く流布されていた密儀とその言語の影響から自由になることが必ずしもできなかったのである。とりわけ彼らは、多くの場合、彼らの裡に密儀の精神から（彼らの）精神を認識できると信じていたのであるから。」<sup>(16)</sup>

このような——ヨナスに見られる——密儀に対するグノーシス主義の影響の過大評価は、私見によれば、ヨナスが究極的にはグノーシス主義に固有な個人的・普遍的要素、つまりグノーシス主義的「現存在の姿勢」に重点を置き過ぎていることと関連している。<sup>(17)</sup>ところで、グノーシス主義におけるこの「姿勢」が一方的に強調されると、たとえばK・シュミットハルスによって要請されるごとく、<sup>(18)</sup>逆にグノーシス主義における祭儀的局面が「純粹」グノーシス主義から閉め出されてしまうことになる。グノーシス主義者にとって礼典は原理的には、「なくともよい」ものであることを一応認めるとしてもである。要するにわれわれは、密儀に対するグノーシス主義の影響を過大評価してはならない、ましてグノーシス主義の祭儀的局面を無視してはならないのである。それでは、グノーシス主義と祭儀とはお互いにどのような関係にあるのであろうか。

両者は実際に、宗教現象として見れば、共通の特色を持っている。たとえば、ルドルフはその例として、「宇宙政治的性格、神性の命——あるいは命の循環一般——への参与の理念、密教的儀礼、秘密保持の規律、とりわけエリー

トに保留される知識、密儀的用語」をあげている。<sup>(19)</sup>にもかかわらず、まず両者を慎重に区別する必要があるであろう。これをすでにW・フェルスターとH・ヘーゲルマンが試みている。<sup>(20)</sup>しかし、これをより正確に識別したのがH・M・シェンケである。彼によれば、「グノーシス主義と密儀信仰は同一ではない。それらは、根底的に、本質的に異なっている」。密儀宗教においては、人間の「神化」(Vergötterung, Apotheose)、あるいは「変質」(Verwandlung, Metamorphose)が、それに対してグノーシス主義においては、原理的に人間の「再神化」(Wieder-Gottwerden)が問題になる。「人間はグノーシスにより、原初的に存在したものの、本来原理的には、常に存在するものになる」のである。両宗教は、このような原理的相違にもかかわらず、「実際には多くの点で相互に影響しあっている」ことを、シェンケもまた承認する。彼は密儀宗教の影響をとりわけグノーシス主義の祭儀行為に見出すのである。<sup>(21)</sup>

さて、シェンケによって提案されたこのような密儀信仰とグノーシスの相違指標に対して、E・v・イヴァンカが激しい批判を試みている。彼によれば、グノーシス主義と密儀信仰(Mysteriosophie)と哲学の相違は、相異なる思考構造(Denkstruktur)にのみ存在する。すなわち、グノーシス主義にとっては神話が本質的に固有なものであり、密儀信仰においては密儀の「行為」(Handlung, Dromon)が前景に立ち、哲学は「思考手段」(denkerische Mittel)によって仕事をする。密儀信仰とグノーシス主義に関して言えば、両者はそれぞれの自己理解において共通性を持っていたはずである。つまり、密儀信仰においては、密儀への参加によって開示される、真の本来の本質に関する知識(Wissen)を通じて、変形(Veränderung)が可能にされる。グノーシス主義者は、彼が「覚醒する」(erwachen)ときに、他者となる。<sup>(22)</sup>

このようなイヴァンカのシェンケに対する抗議は、ガフロンによれば、事態に即するものではない。「イヴァンカは密儀信仰と哲学とグノーシス主義とを、共通の現存在の姿勢から生起するものとして叙述しているからである」。

密儀においても本来的の自己が中心問題であったとしたならば、そのような主張を裏づける証拠があげられねばならぬ。それに対して、グノーシス主義者が他者になるとすれば、「一体何が他者となるのか」。——グノーシス主義者において「本質はまさに他に変えられない、変質されないものである」<sup>(23)</sup>。「密儀的思考の要」<sup>(23)</sup>はむしろ「本質を変える発展に、外的行為、恍惚、幻視によってもたらされる神化ないしは変質にある。グノーシス主義において問題は、救済さるべき潜在的靈の本質に依拠する、人間の「完成」(Vervollkommnung, teleiōsis) <sup>(24)</sup>なのである」<sup>(24)</sup>。

T・W・トレীগーもまた、最近、彼の『ヘルメス文書』第十三巻の詳細な研究に基づき、密儀宗教とグノーシス主義との区別に関連し、シェンケ説の正当性を擁護している。彼によれば、両者の間には次のような明瞭な相違が確認される。「(a) 密儀者は密儀の中で、新しい神的、とりわけ靈的本質を獲得する、つまり、本質的変化と変形を達成するのである (CH XIII 参照)。グノーシス主義者は、その覚醒と救済の後も、彼がかつてであった、しかも常にそうであった同一のものとどまっている。なぜなら、彼はすでに神的本性に属しているのであり、今さら変質する必要はないからである。(b) その結果として、密儀宗教における密儀者の神化に対して、「純粹」グノーシス主義における本性から救われた者の再神化は対立するのである」。こうしてトレীগーは、シェンケの忠実な弟子として、イヴァンカの反証が彼を納得せしめなかったこと、他方、自らの研究成果に基いて見ても、シェンケ説に対して「それは正しい」と言わざるをえないことを告白するのである」<sup>(25)</sup>。

私もまた原則的にはシェンケの見解に同意するものである。しかし、シェンケに対し、とりわけガフロンに対して次のことが強調されなければならないと思う。すなわち、密儀者の人間理解にも究極的には神と人との本質的同一性が前提されていること、ただそれが彼らにおいては密儀への参加の結果として、他ならぬ「神化」ないしは「変質」として達成されることである<sup>(26)</sup>。このことは、私見によれば、たとえばオルフィズムもまた密儀宗教の一つとして数え

られるとすれば、<sup>(27)</sup> ますます承認されなければならない。この意味においてわれわれは、U・ピアンキと共に、古代の豊穡祭儀、密儀、密儀信仰、そしてグノーシス主義に共通して前提されている人間論を真剣に考慮すべきである。<sup>(28)</sup> 更に私はトレーガーに対して警告したい。彼がグノーシス主義の「純粹な」性格を強調することにより、——シュミットハルスのごとく——「現実の」グノーシス主義の祭儀的局面を、あまりにも性急に追い出してしまふことにならないうように。<sup>(29)</sup> ——トレーガーが実際にこのような危険に陥っているのではないことを認めるとしてもである。私見によれば、「純粹」グノーシス主義は、後程示されるように、現実においてはむしろ例外なのであるから。

以上私は、宗教史学派から今日に至るグノーシス主義研究を批判的に追跡しながら、とりわけグノーシス主義と密儀宗教との関係に見られる両者の原理的相違を明らかにしたつもりである。それでは、祭儀とグノーシス主義が実際にどのような関係にあったのであろうか。

### 三

すでに確認したように、グノーシス主義における中心問題は、原理的には、救済さるべき神祕的靈の本質に依拠する人間の完成にある。それ故に、最近ガフロンによって正しく指摘されたように、グノーシス主義では人間個人が、密儀では人間の共同体が前景に出る。すなわちグノーシス主義者は何よりもまず「一人の単独者」(ein Einzelwesen)である。なぜなら彼は原理的には地上における具体化を、それ故に究極的にはいかなる祭儀をも必要としない天的教会に属するものであるから。しかし、グノーシス主義者も実際には祭儀を自らの中に取り込んでいくのであるが、これは、不可避的なこの世への妥協、形態への適応であるといわれる。いかなる宗教も共同体による以外に自己を確立することはできないのであるから、グノーシス主義もまたこの法則に従わざるをえない。ただここにおいては種々の不

統一な形体が現出する(祭儀教団、教派、分派など)。このような不統一性や分裂というグノーシス諸派に見られる現象は、ガフロンによれば、グノーシスの個人主義の内的必然である、というのである。<sup>(30)</sup>

もっとも、私にはグノーシスが祭儀的なものを自らに取り込んでいく現象が、この世への単なる妥協、あるいは形態への不可避的適応のみによるとは思われない。それはむしろ、後程指摘するように、グノーシス主義の救済思想と関わりがあるであろう。しかし、次のようなガフロンの確認は、私にも正しいと思われる。「いずれにしても大部分のグノーシス主義者は——あるいは哲学諸派、あるいは密儀宗団、あるいはユダヤ教団、とりわけキリスト教団に依りながら、実際には一つの共同体の中に自らを組織化している」。<sup>(31)</sup> このような、元来H・クラフトが「理想型」として分類したグノーシス共同体の「型」を、ガフロンは以下のごとくに提示している。アंकサンドリアに成立した教派型——バリシリデス派、ヴァレンティノス派、マルコス派の一部。密儀宗団型——シモン派、バルク・グノーシス派、オフイス派、ナハシュ派、バルベロ・グノーシス派、カルポクラテス派、若干のヴァレンティノス派(これにピリポ福音書も属する)。ユダヤキリスト教分派型——『ソロモンの頌歌』、『外典行伝』、『クレメンヌス偽書』、『ヤコブのアポクリュフォン』、『使徒たちの書簡』、『イザヤの昇天』<sup>(32)</sup>に見られる共同体的敬虔。この最後の型には、「祭儀的敬虔と祭儀執行を志向する明確な共同体意識が特徴的である」。<sup>(33)</sup> もちろんわれわれは、ガフロンと共に、これらの型の混合型に所属する文書も存在することに留意しなければならない。たとえば、『ピリポ福音書』は、キリスト教グノーシス主義的密儀共同体とヴァレンティノス派を前提している。<sup>(34)</sup> この他にも、『ヨハネのアポクリュフォン』の場合<sup>(35)</sup>は、私見によれば、ユダヤ教グノーシス主義的密儀宗団の「キリスト教」化の所産であろう。また、もう一つの例はマンダ教の場合で、これは——ルドルフによれば——共同体的敬虔を伴った洗礼祭儀教団なのである。<sup>(36)</sup>

次に、キリスト教の祭儀に対するグノーシス主義の反応を考察すれば、われわれは、再びガフロンと共に、次の三

つの種類を確認することができる。<sup>(37)</sup> 第一は、ヴァレンティノス派の一グループに見られる祭儀のラディカルな放棄である (Iren., adv. haer., I 21, 4)。これはおそらく、マルコス派に見られるごとく、祭儀行為の強い影響に対する批判を含むものと思われる。<sup>(38)</sup> しかし、このような態度は、グノシス主義においてはむしろ例外なのであって、シュミットハルスが想定するごとく、<sup>(39)</sup> グノシス主義の初期階段の一般的特色とはいい難く、逆に——少くともこの文脈においては——グノシス主義の盛期を示すものである。<sup>(40)</sup> 第二は、キリスト教祭儀形式への適応とその部分受容が認められる。その典型がテオドトス派の場である (Exc. ex Theod., § 66-80)。<sup>(41)</sup> 第三はキリスト教祭儀の拡大ないしは強化の例である。それは、たとえば Iren., adv. haer., I 21, 2-25 に証言されているヴァレンティノス派の種々のグループの中に認められるまでもある。<sup>(42)</sup>

それでは、新発見のグノシス史料「ナグ・ハマディ文書」の各文書は、右の三種類の反応の中どれに分類されるであろうか。まず『ピリポ福音書』(Cod. II 3) が第三の種類に属することは疑いを容れない。この福音書はおそらくヴァレンティノス派の所産と思われるが、ここには、洗礼、塗油、聖餐、濟度、新婦の部屋という五つの祭儀が確認されており (§ 68)、これらは確実にキリスト教的グノシス主義宗団の中において、しかもキリスト教典礼の拡大強化として執行されていた。もつとも、ここに(生魂的) 洗礼に対するある種の批判があることを認める (E・メナル) か否 (ガフロン) かをめぐっては論争されているところである。<sup>(43)</sup> 『魂の解明』(Cod. II 6) にも、とくに典礼(洗礼と新婦の部屋)との関わりにおいて『ピリポ福音書』との類似性が確認される (131, 28-133, 2; 132, 23-30)。ただこの文書では、洗礼と新婦の部屋は、魂の「浄化」と「結合」(人間の本来的自己の救済) の天的象徴であって、われわれはここから、たとえば洗礼式のごとき具体的祭儀執行の存在を確認することはできないのである。

私がかつて、その一部を E・ゼーゲルベルクの研究に依りながら、<sup>(44)</sup> 『真理の福音』(Cod. I 2) は洗礼教説であるこ

とすなわち、この『福音』の背後に洗礼式あるいは塗油式が前提されているというテーゼを提出した<sup>(45)</sup>。このテーゼは、最近ルドルフとガフロンによって批判されている<sup>(46)</sup>。とくに後者によれば、「いわゆる洗礼用語や特定の祭儀を示唆するものの存在はきわめて疑わしく、それに対応する勧めがあまりにも一般的に提示されているので、その用語法や内容において非常に独自なこの文書が、特定の動機からされた説教であると信ずることは殆ど不可能である<sup>(47)</sup>」。もつとも、『真理の福音』と共にヴァレンティノス派の周辺に属するといわれる『三つの本質に関する教え』(Cod. I 3)の中には、ルドルフもガフロンも共通して、実際に執行された洗礼の祭儀を承認しているのである<sup>(48)</sup>。

『この世の起源について』(Cod. II 5)には、三種類の洗礼——霊の洗礼、火の洗礼、水の洗礼——があげられている(121, 6-20)。これらの洗礼は、人間の三つの種族——靈魂、生魂、物質の各種族——、ないしは三つのフェニックスに対応するものであるから、「まことの人の洗礼」(123, 19f.)とは霊の洗礼を示唆するであろう。ここで、この「まことの人の」来臨は終末的に意味づけられている。従って、まことの人の洗礼も生魂的の火の洗礼や物質的水の洗礼を止揚する終末論的出来事と想定されてよいであろう。とすれば、霊の人は水の洗礼を必要としないことになる。ただ、「人が受ける塗油」(111, 7f.)という表現で、——塗油は霊の洗礼に当るのであるが——地上の祭儀行為を意味しているのか、あるいは超地上的・象徴的行為を暗示しているのかを決定することは、この文脈からは不可能なのである<sup>(49)</sup>。この文書と並行箇所が多い『アルコーンの本質』(Cod. II 4)の最終章にも、塗油について言及されている(96, 22-97, 10)。しかも、最後の行(96, 33)に「まことの人が現われるが、これはほぼ確実に『この世の起源について』の「まことの人の」(117, 48; 123, 24)と同定されてよいであろう<sup>(50)</sup>。彼は、父が遣わした「真理の霊」(96, 35)を啓示し、万物について教えをなし、「永遠の命のクリスマ」(97, 2.5)で塗油するであろう、いわれる。そしてここでも教えと塗油が終末的事実とみなされており、しかもそれはグノーシス主義者にとって現在の事柄

なのである。なぜなら、「真理の霊」はすでに今彼らの中に住まい、「この道を認識した者はすべて、死すべき人間の只中において死ぬことがない」(96, 25-27)といわれているからである。すなわち、ここで塗油は、人が受けるグノーシスの「教え」の象徴である。従って、ここから特定の祭儀を推定することはできないであろう。<sup>(51)</sup>

ほぼ同様のことが『アダムの黙示録』(Cod. V 1)にも妥当する。もっともこれは、キリスト教グノーシス主義的というよりは、ユダヤ教的グノーシス主義文書である。<sup>(52)</sup>この黙示録も、セツがアダムから受けた「聖なる洗礼と生ける水」(84, 7f.)を知っている。しかしこの洗礼は、グノーシス主義者が秘密の伝承を通して受容した「アダムの際されたグノーシス」(85, 22f.)に他ならない。そして、この伝承の担い手が、「ロゴスから生れた人々と朽ちざるフォーステールたち」(85, 27f.)と呼ばれている。この文書の記者が属するグループにおいて何らかの礼典が執行されたかどうかは不明であるが、少くとも記者が編集した伝承の「生活の座」には明らかに洗礼式が認められ、編集者はこれを、これが「グノーシス」と関わりなく執行される限りににおいて批判しているようである。<sup>(53)</sup>

いずれにしても興味深いのは、『アダムの黙示録』の中に言及されている「イエセウス」「ナツアレウス」「イエセデケウス」という存在(85, 30f.)が、これも『アルコーンの本質』などと共にユダヤ教グノーシス文書のキリスト教化の産物と思われる『エジプト人福音書』(Cod. III; IV 2)にも、他ならぬ洗礼の守護者として登場することである。しかも、この福音書の巻末には「大いなるセツ」が現われ、これが「イエス」と等置される。セツ・イエスは洗礼をもたらした(63, 10)。もっとも、洗礼の意味は聖霊による人間の再生にある(63, 1-4)。この意味において、洗礼は「天よりも高い」といわれる(63, 22)。とすれば、ここでは洗礼が、超地上的なもの、あるいはむしろ超天上なものとなされているのであろう。しかし、この文書において洗礼は、はっきりと「泉の洗礼」と呼ばれているのであるから(66, 4)、ガフロンのごとくあまりにも性急に次のような結論をひき出すことは許されないであろう。「すで

に地上の生活において……注がれる種類の洗礼は、ここには全く存在していない。<sup>(55)</sup>「泉の洗礼」はむしろ、文脈から見て「浸礼」の執行を示唆する可能性が強いものと思われる。<sup>(56)</sup>われわれは、たとえばJ・ドレッツやA・ベリーッヒのように、この文書を——洗礼との関係から——クムラン文書に結びつけるつもりはないが、<sup>(57)</sup>少くともここに祭儀行為としての洗礼を承認できる可能性は残されているであろう。とりわけ、本書(Cod. III)の異本(Cod. IV)では、本書のいわゆる「泉の洗礼」を含む並行記事の中で他ならぬ「泉の」が欠落しており(Cod. III 66, 4とCod. IV 78, 6とを比較せよ)、Cod. IIIの方にCod. IVよりもキリスト教的部分が多いのであるから、<sup>(58)</sup>「泉の洗礼」はグノーシス主義によるキリスト教祭儀の受容とみなしうるからである。

今までの叙述において私は、ナグ・ハマディ文書に見られる限り、グノーシス主義者はキリスト教祭儀よりもむしろユダヤ教のそれに対して批判的であるらしいことを暗示してきたつもりであるが、このことを明確に読みとれるが、まず『セームの解説』(Cod. VII 1)の場合である。ここでは、光の世からの使者が「デルデケアス」と呼ばれ、その啓示の受容者がセームということになっているのであるが、注目すべきは、この使者が「悪霊の洗礼」(31, 8)の中に現われ、信仰を啓示する、といわれていることである。人間を不完全な穢れた洗礼でもって誘惑するものとして非難の対象となっているこの「悪霊」は、文脈から見て(30, 21 ff.; 37, 19 ff.)、明らかに「洗礼者」ヨハネを指すものであろう。とすれば、信仰の啓示者はイエスということになる。<sup>(59)</sup>同様に、『真理の証言』(Cod. IX 3)においても、洗礼者ヨハネがその洗礼と共にラディカルに否定的な評価を受けている(31, 35)。この文書でも真の洗礼は天上において行われるとみなされているが、この洗礼を獲得するために、地上の洗礼の代りに天上で行われるべきことは、(この世的なるものの)「忌避」<sup>(60)</sup>とあるとされる(69, 20-24)。この「忌避」が『エジプト人福音書』(Cod. III)では「泉の洗礼の中で」行なわれることになっているのであるが、『真理の証言』では洗礼の執行とは必ずしも関係がな

いようである。

最後に、キリスト教的グノーシス文書の一つ『メルキセデクの祈り』(Cod. IX 1)の中に収録されている種々の祈りの中、メルキセデク(「イエス?」)に帰されている祈り(16, 7—18, 6)は、明らかに受洗の際に唱えられたものであることを指摘しておきたい。もちろん、この中で用いられている洗礼用語は精神化されている(「私は永遠の水」の中で)、「生」ける聖なる「泉」の中で、……〔……〕天上において、洗礼を受ける……〕が、少くともここに洗礼の祭儀を否定する言辭は全く認められないのである。<sup>(61)</sup>

以上私は、ナグ・ハマディ文書において祭儀に言及されている箇所の中——後程扱われる『ヨハネのアポクリュフオン』を例外として——現在まで私に知られていないものを検討したつもりである。結論として、一般的にはこれらの中に、「洗礼と塗油の強い精神化」が認められるといえるであろう。<sup>(62)</sup>しかし私は、ガフロン、とりわけルドルフのごとく、ここから更に、「洗礼祭儀の施行はピリポ福音書とCod. I 4(『三つの本賞に関する教え』)にのみ論証される」という結論を引き出すわけにはいかない。私には、これらの他に少くとも『エジプト人福音書』(Cod. III)と『メルキセデクの祈り』の背後に、洗礼や塗油の祭儀(執行)を想定しうる可能性は否定できないと思われる。いずれにしても、私はここでルドルフと共に、ガフロンに反対して強調したいのは、グノーシス主義者の祭儀、一般に対する拒否的姿勢はナグ・ハマディ文書から論証できないということである。<sup>(64)</sup>もちろん最終的結論は、この文書の全文が公刊されるまで留保されなければならないのであるが。

さて、グノーシス主義者のキリスト教祭儀に対する反応の仕方について言えば、ナグ・ハマディ文書の証言は、従来グノーシス派について知られていた情報とはば一致することになる。すなわち、祭儀一般のラディカルな廃棄(第一の種類)は、ナグ・ハマディ文書によって立証されない。それが、おそらくユダヤ教祭儀、とりわけ洗礼者ヨハネ

の洗礼に対するものとして認められても、それはむしろ例外であって、ここにおいても祭儀それ自体の否定はされていない。大部分の文書では、グノーシス主義者が祭儀を精神化しつつも、自らをキリスト教祭儀形態に適応させるか、それを部分的に採用していることが確認される。従って、キリスト教グノーシス文書の多くは、第二の種類に属することになる。第三の種類、すなわちキリスト教祭儀の拡大と強化の例もまた少くないのである。

#### 四

われわれは以上によって、グノーシス主義は、その反宇宙的に二元的な現存在の姿勢の故に密儀信仰と原理的には異なるものであるが、それは、密儀のみならずキリスト教の祭儀に対しても、少くとも敵対的ではなく、むしろそれらに自己を順応させるか、あるいはその一部を採用しないしは拡大していることを確認した。私はここから更に、以下において、洗礼や塗油などの入信儀礼が、それがグノーシス主義者によって精神化される際に、他ならぬ彼らに対してグノーシス主義キリスト論を成立せしめる一つの動機を与えたという事実を明らかにしてみたい。

『ピリポ福音書』の §95 によると、塗油（クリスマ）が洗礼（バプティスマ）よりも高次であるのは、グノーシス主義者が、バプティスマスの故にではなく、「クリスマ」（*Χρισμα*）の故に「クリステイアノイ」（*Χριστιανος*）と呼ばれるからであるという。同様に §67 では、「キリスト」（*Χριστος*）の呼称が「クリスマ」と結びつけられている。クリスマを受けた者は「クリステイアノス」であるのみならず「クリストス」でもある、というのである。

「クリストス」とはここで、まず言葉通りには「塗油を受けた者」の意である。しかし、グノーシス主義者にとってのより深い意味は、彼がこれによって同時に「油注がれた者」つまり「キリスト」と一つになることにある。このことは §101； §59； §67 に見出される定形句、すなわち、洗礼（この場合「塗油」をも含む）によって「生ける人

を着」、「名」を受け、同時に名の担い手と授与者になるといわれていることと同じ事柄を指すものであろう。「常に問題になっているのは、『*Evangelii pnesijakti*』（靈的結合）<sup>(65)</sup>、天的靈的本質の下降と靈の人の結合<sup>(65)</sup>、すなわち、グノーシス主義者とその原型としてのキリストとの結合なのである。更にここでは、塗油だけではなく洗礼もまた、「キリストもグノーシス主義者も同一のタイトルを帯びる根元的原因であり、両者の本質的同一性の表現<sup>(66)</sup>」とされている。この関連において注目すべきは、§21における次のような発言であらう。「彼（キリスト）はまずよみがえり、（その後）死んだ」。この発言の文脈では洗礼に直接言及されていないのであるが、「キリストのよみがえり」をヨハネによる受洗と結びつけることが少くとも可能であらうと思われるからである。いずれにしても§63において、人は安息に達するために、すでにこの（世の）命にあって復活を得るべきことが強調されているのであるが、この発言は、§30から見て、洗礼に、更には新婦の部屋に（§127）、あるいはグノーシスの受容一般に（§110; 115）関連づけられていることは、ほぼ確実であらう<sup>(67)</sup>。とすればイエスの復活は、はじめから死することなく復活に定められている、グノーシス主義者の *salvandum*（救われるべきもの）の原型とみなされているといえるであらう。

われわれは、『ピリポ福音書』において塗油と洗礼がグノーシス主義キリスト論の成立に寄与していることを確認した。しかし、われわれには残念ながら、ここでグノーシス主義者がキリスト教の礼典に依りながらグノーシス主義キリスト論を創出していった過程を、正確に跡づけることは不可能なのである。Cod. II 3 以外に、それと文献批判的に比較できる異本が存在していないし、またこの福音書は「キリスト教化したグノーシス文書」の範疇に属するだけに、資料批判によってキリスト教的部分を抽出することも困難だからである。<sup>(68)</sup>

『この世の起源について』『アルコンの本質』『エジプト人福音書』の場合は、事態が『ピリポ福音書』の場合とは多少異なる。これらの文書は、「キリスト教化しつつある、グノーシス文書」に属するからである。すなわち、わ

れわれはこれらを少くとも資料批判的に分析することができ、更に『エジプト人福音書』には二つの異本があるので文献批判的考察をすることもできる。そしてわれわれは、これらの文書に対する考察から、次のような注目すべき事実を指摘することができるのである。すなわち、これらの中で「霊の人」(『この世の起源について』、「まことの人」(『アルコンの本質』)、あるいは「セツ」―「イエス」(『エジプト人福音書』)に洗礼や塗油との関わりにおいて言及されている箇所は、殆ど例外なく、キリスト教的に手を加えられた部分と重なる。そして、この「まことの人」「イエス」が、本来的ないしは根元的自己としての「霊の人」あるいは「セツ」の使命を満して、人々に隠されたグノーシスを啓示し、彼らを救済するのである。とすれば、ここにもわれわれは、キリスト教の洗礼や塗油がグノーシス主義キリスト論の成立と少くとも無関係ではないことを推定できるのではなからうか。

このことをわれわれは、『ヨハネのアポクリュフォン』によって、より明確に裏づけることができる。このアポクリュフォンは、ヴァレンティノス派以前の文書であり、キリスト教的グノーシス文書としては最古の文書の一つであるだけに、われわれの課題にとって重要である。更に私は、かつて拙稿「ヨハネのアポクリュフォンにおけるソフィア・キリスト論」により、この文書の四つの異本(Codices II 1; III 1; IV 1; BG = die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502)の背後に、文献批判的分析によって非キリスト教的原本を想定した。その結果私は、Cod. III (と BG)の編者がまず、私によって想定された原本——ここにはキリストが登場していない——をキリスト教化しはじめ、その後 Cod. III (と Cod. IV)の編者がこれを続行、敷衍していったこと、その際にとりわけ後者は、原本における「ソフィア」、「霊」(=「エピノイア」)、更には「原父」(=至高者)の機能を「キリスト」に集中、適応していったことを確認したのである。もしこの仮説が正しいとすれば、非キリスト教的原本がキリスト教化されていく過程をある程度追跡することができるということになる。そして、この文書——とくに Cod. III

(とIV)——の中でキリストが登場する箇所だけが、洗礼、とりわけ塗油と密接な関係を有することが証明されればキリスト教の祭儀が、グノーシス文書のキリスト教化と、同時にグノーシス主義キリスト論の成立に対して一つの動機を与えたというわれわれの想定が立証されたことになるのであろう。その若干の論拠をあげれば、以下のごとくである。

- (一) Cod. II 6, 23-28には、それでもってキリストが塗油された *χρηστὸς* (善) から導出された「善—キリスト論」ともいわれるべきものが叙述されている。この叙述はまずわれわれに、ヨルダン川におけるイエスの受洗の記事(マルコ一・一〇並行)<sup>(71)</sup>、とりわけ聖霊が一人の人格的存在として描かれている、この記事のグノーシス主義的異文を想起せしめる。更にわれわれはすでに、「クリストス」というタイトルをキリスト教祭儀としての「クリスマ」から導出する例を知っている<sup>(72)</sup>。もっとも、この例では「クリストス」が「クレーストス」と結びつけられてはいない<sup>(73)</sup>。しかし、『真理の福音』において、「子」(=キリスト)が父と、*ἡλιε* (甘露) という表象をもって等置されており、この表象がギリシア語では *χρηστὸς* をもって再現されるのである<sup>(74)</sup>。また、人が「全き者」(*τελειος*) となるために塗油を受けるという表象も (Cod. II 6, 23-25)、『真理の福音』だけではなく、明らかに洗礼や塗油の執行が前提されている『ピリポ福音書』に証言されている<sup>(75)</sup>。
- (二) Cod. II 7, 26-30には、キリストの名の特性について言及されている。「あらゆる名よりも高次な」キリストの「名」(II 7, 28 f.)——この並行箇所は Cod. III にも BG にもな——は、父の名と結びつけられて、『ピリポ福音書』に殆どそのまま返えされており (§ 12)、『真理の福音』では一つの「名前キリスト論」にまで発展されている (38, 4-40, 29)<sup>(76)</sup>。しかしこゝで重要なのは、キリストの名が、II 7, 30 によると「彼に」、すなわち「キリストに」<sup>(77)</sup>「ふちわじら」(*impusa*) 者にのみ与えられるという表象である。この表象は、その背後に洗礼を想定しうる『真理

の福音』にも登場する(43, 19-24)。この「ふさわしい」という言葉は両書において洗礼用語として用いられている可能性<sup>(87)</sup>があるのである。

(三) 明らかにキリスト教的に拡大された部分に当る最後の枠づけの箇所、キリストの三度目の、そして最後の登場が語られているが(II 30, 32-31, 5) ここでは塗油と呼びかけがくり返えされており、しかもそれが、「呼びかけ」られ、「覚醒」され、「封印」されるべきグノーシス主義者に向けられている。この部分は、文体的にも、用語法から見ても、内容的にも、洗礼式の際の説教の性格を持つものと思われる。——キリストの呼びかけに「彼」が答える。「彼」にキリストが自己を啓示する。キリストの戒めが「彼」に与えられる。そして、「彼」はキリストによって覚醒され、封印される。この間、すべての出来事が「私は……である」というキリストの自己宣言によって貫ぬかれて

いる。

その上、われわれはここに、『真理の福音』においても洗礼式との関わりがあるとと思われるかなり多くの用語法に出会うのである。たとえば、「眠る」(31, 5f. 21)<sup>(79)</sup>、「めめめせ」(31, 22)、「名づくる」(31, 8f.)<sup>(80)</sup>、「起す」(31, 5)<sup>(81)</sup>、「心の上」(31, 13)<sup>(82)</sup>、「封印する」(31, 23)、「封印」(31, 24) など。とりわけ「封印」は塗油と同義語なのである<sup>(83)</sup>。とすれば、この部分には受洗志願者に与えられる説教風の勧めが前提されており、本書の編者がグノーシス主義の立場からそれを利用して、救い主、とりわけキリストの名によりグノーシスの秘教をキリスト教化することにより、この文書のエピローグに代えた想定できないことはないであろう。

(四) 本書の第二部(Cod. II 13, 18-30, 11 par.)は、くり返えしてヨハネの質問とキリストの答えによって中絶されるのであるが、これらの問答は、創世紀二十九章のグノーシスの解釈をめぐるカテキズム(受洗志願者のための信仰問答)であるという印象を与える<sup>(85)</sup>。この部分を一種のカテキズムとみなす可能性は、われわれがその背後に洗礼説

教を想定した Cod. II 30, 31-31, 25 が、本書のこの第二部とほぼ排他的に関連しているという事実によって強められるであろう。しかしこのことは、——たとえば『エウグノストスの手紙』(Cod. III 3; VI1)に見出されるような——教師と弟子との対話が一つの文学類型としてグノーシス主義者の間に広がっていたという可能性を排除するものではない。本書の枠の部分の文学形式は、元来グノーシスの文学類型がキリスト教化されたものであって、その際「対話」に採用されたキリスト教カテキズムの要素が前景に出されたものと、みればよいのである。

以上の論証がもし当たっているとすれば、われわれには、『ヨハネのアポクリュフォン』のキリスト論は洗礼祭儀との関わりにおいて成立したと想定することが許されることになる。しかしこのことは、キリスト教的グノーシス主義の洗礼用語、あるいは洗礼式一般が、キリスト教側からの影響によってのみ成立したというものではない。われわれは、『アダムの黙示録』の洗礼用語はキリスト教の洗礼祭儀とは無関係に説明されうることを知っている。<sup>(87)</sup>シモン派の場合も、キリスト教とは独立に洗礼を知っていた可能性がある。<sup>(88)</sup>更に、B・P・ポコルニは、ナハシュ派の説教(Hipp., phil., VI 9, 3-18, 7)とヘルメス文書の背影に、密儀のみならず、それに固有な洗礼の祭儀を想定している。<sup>(89)</sup>しかもわれわれにとって重要なのは、ポコルニが、グノーシス主義の「男性グループ」における原人神話はキリスト教に侵入する際に、洗礼式の中にその結合点を見出した、と主張していることである。<sup>(90)</sup>ただ、『ヨハネのアポクリュフォン』の本来の秘教における祭儀的局面は、すでに見たように、そのキリスト教化の過程の中にもみ確認されということなのである。非キリスト教的グノーシス主義的洗礼祭儀がキリスト教の要素を自らの中にとり入れて、同時にグノーシス主義救済者像をキリストと等置したことは十分ありうることであろう。しかし、少くとも『ヨハネのアポクリュフォン』の場合は、それを証明できないのである。

いずれにしても、すでに示したように、キリスト教的グノーシス主義の洗礼祭儀の中で、油による洗礼が水による

洗礼よりも重要視されており、その際に油が霊と結びつけられていたことは事実である。従って、油の洗礼は霊の洗礼ともいえるのである。このことは、私見によれば、決して偶然ではない。なぜなら、あのソフィアがグノーシス文書のみならずとりわけヘレニズム・ユダヤ教の知恵文学において、女性とみなされた霊と等置されているからである。<sup>(91)</sup>グノーシス主義において霊が、ソフィアと結びつけられて、前景に押し出されたのはむしろ当然であろう。たとえば『エハネのアポクリュフォン』において、光は「処女の霊」によって塗油される(Cod. II 6, 23-26)。『マリポ福音書』において、グノーシス主義者は塗油により、イエスが「キリスト」と呼ばれたように、「キリスト者」と名づけられる (§95)。『真理の福音』においては、「父」によって塗油を授けられた人々が「全き者」と呼ばれる(36, 19-26)。マルコス派のもとでは、水の洗礼よりも高く評価されている油の洗礼が、他ならぬ「霊の洗礼」といわれる(Iren., adv. haer., I 21, 3)。そしてわれわれがここで、グノーシス主義における人間の本来の自己がまさに「霊」とみなされていることを想起すれば、われわれは容易に、それ自体は必ずしもグノーシス主義的ではない「霊—キリスト論」が、他ならぬグノーシス主義の中で特別の発展をみたことを了解できるであろう。<sup>(92)</sup>

以上の叙述のすべてから、われわれは次のような結論に到達する。祭儀と認識はまず原理的に区別されなければならない。<sup>グルトワクス</sup>祭儀、とりわけ密儀宗教においては、密儀への参加によって達成される、人間の「神化」ないしは「変質」が、認識、<sup>グリーレス</sup>あるいはグノーシス主義においては、それに固有な反宇宙的に二元的な現存在への姿勢の故に、人間の「再神化」が問題となっている。ここで人間は、本来の自己と神性との本質的同一性を認識することにより、彼が原初的にそうあったもの、そして原則的には常にそうあるべきものになるのである。しかし歴史的に見れば、グノーシス主義的現存在への姿勢が起ったのは、密儀宗教、あるいはユダヤ教的洗礼宗団という環境においてであり、それが

更にキリスト教の要素をも自らの中にとり込んでいったものと思われる。そしてそれが、これらの諸宗教に固有なテキストや礼典を、あるいはグノーシス主義的に解釈し、あるいはグノーシス主義的に精神化して、一つのグノーシス主義を主張していくのであるが、その際に少くともユヤダ教の祭儀に対しては——そのテキストに対すると同様に——敵対的立場をうち出す例が認められる。しかし、キリスト教の洗礼祭儀に関する限り、それはむしろ例外であって、グノーシス主義はキリスト教から祭儀を受容しているのみならず、それを拡大・強化して、キリスト教的グノーシス主義を確立していった。しかもその際に、他ならぬキリスト教の洗礼祭儀がグノーシス主義キリスト論の成立に一つの動機を与えてたのである。

なお、このようなグノーシス主義に見られる祭儀への適応現象は、グノーシス主義における祭儀的局面を強調するガフロンによっても、グノーシス主義者が「彼らの環境と共に生きるべく強制された」結果とみなされている。<sup>(93)</sup>この現象に、そのような現実的理由があったことを、グノーシス主義そのものは反この世性を志向しているのであるからわれわれとしても認めざるをえないのであろう。しかしそれにしては、原史料で見る限り、グノーシス主義の祭儀への適当の度合があまりにも強いのである。私にはこれが、最近明らかにされつつあるグノーシス主義の救済思想の構造と何らかの関係を有するのではないかと思われる。すなわち、グノーシス主義者は確かに「本性によって救済された者」(ποιηται σωτηριου)ではある。しかしこのことは、——この定式で古代キリスト教の反異端論者や、今日もその影響下にあるグノーシス主義研究者ないしは新約学者が考えているごとく——グノーシス主義者が自らの本性により実体的にすでに救済を得たという意味ではない。彼らにとってもその本性は、終末に至るまで常に他ならぬ行為によって保持されていく必要があるのである。<sup>(94)</sup>「各人は自らの行為(ποιήσεις)と自らの認識(γνώσεις)によってその本性(φύσις)を現わす」(『この世の起源について』175, 16f.)。とすれば、この「行為」が祭儀行為にも妥当するのでは

なからうか。グノーシス主義にとって、祭儀への参加は確かに救済の条件とはならない。彼らが祭儀に批判的となるのは、祭儀が救済の条件に傾いた時においてであろう。しかし、彼らにとって祭儀はおそらく、認識によって覚醒された本来的自己をこの世において持続せしめる一つの手段ではあつたのではなからうか。

註

- (1) Vorschläge für eine Terminologie und begriffliche Übereinkunft zum Thema des Colloquiums, in: W. Eltester (ed.), *Christianum und Gnosis*, Berlin 1969, p. 132.
- (2) S. Arai, Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung, in: U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1969, p. p. 181—189. より詳しくは、拙著『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七一年、三三五—三五六頁参照。
- (3) グノーシス主義の社会学的考察について、H. G. Kippenberg, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, *Numen* 17, 1970, pp. 211—231; P. Pokorný, Der soziale Hintergrund der Gnosis, in: K.-W. Tröger (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionsgeschichte und Theologie*, Berlin 1973, pp. 77—88 参照。
- (4) Eltester (ed.), a. a. O., S. 127—131 に於て、この問題を (C. Colpe) と Bianchi (ed.), a. a. O., pp. XXIX—XXX 所収の『「秘授業」の視座を再訂したものである。なお「秘授業」の母・父・英語題は Bianchi (ed.), a. a. O., pp. XX—XXIX に於て述べられてゐる。』*Numen* 13, 1966, pp. 154—159 より参照。
- (5) K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, *ThR* 36, 1971, pp. 18—20; Ders., Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, *Katros* 6, 1967, pp. 105—108; Ders., Nag Hammadi und die neuere Gnosisforschung, in: P. Nagel (ed.), *Von Nag Hammadi bis Zypern*, Berlin 1972, p. 7. 以下 H.-M. Schenke, in: *ThLZ* 93, Sp. 905; K.-W. Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, Berlin 1971, p. 165, Anm. 1; Pokorný, in: Tröger (ed.), a. a. O., p. 77, Anm. 1; R. Haardt, Zur methodologie der Gnosisforschung, in: Tröger (ed.), a. a. O., pp. 182 f., Anm. 1 等「秘授業」の定義に於ては、議論を提出してゐる。
- (6) 以下の Berlin Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung, in: Tröger (ed.), a. a. O., pp. 13—76 参照。その他、E. Yamauchi, *Pre-Christian*

*Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, Michigan 1973 は、グノーシス主義研究史を概観にした結果、グノーシス主義はキリスト教の異端として成立したものであり、キリスト教成立以前のグノーシス主義は存在しなかったという英語圏に共通の学説を情熱的に支持している。しかしこの結果は、少くとも著者自身による——マンガ教文書は例外として——グノーシス主義原史料の研究成果に基づくものではない。

- (7) 以下の叙述において私は、私の「定義」における思想現象としての「グノーシス主義」と歴史形態としての「グノーシス」とを、用語法上は区別しないで共に「グノーシス主義」と呼ぶことにより「諸提案」の——少くとも——用語法に一部従うことにする。この用語法はすでに前掲の拙著『原始キリスト教とグノーシス主義』に採用されているのであるが、ただ右に見たように、私は「グノーシス」と「グノーシス主義」を切り離してはならないと思っているし、また、「グノーシス主義」でもって決してキリスト教的グノーシス主義のみを意味するものでもない。滝沢武人が拙著の書評(『宗教研究』第四六巻、第二輯、一九七三年、一七七一—二三頁)において、私の「グノーシス」及び「グノーシス主義」の用法に混乱があることを指摘している(一二二頁以下)が、私はいずれの用語を使用しても同じ事態を指しうるという前提から、拙著では用語を無理に統一しなかったのである。

- (8) このことと、とくに宗教学派に対して正しく指摘したのが H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythische Gnosis*, Göttingen 1964 である。

- (9) つれがグノーシス主義研究の最近の傾向である。Rudolph, in: *ThR* 36, 1971, pp. 119—124 の他に注③の文献参照。

- (10) R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen nach ihrem Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig/Berlin 1927 (= Darmstadt 1956), pp. 66 ff. 284 ff. 290 ff. 参照。

- (11) W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, p. 277; Der., *Kyrios Christos. Geschichte des Christentums von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1965 (= 1921), p. 190 参照。

- (12) R. Bultmann, Art. *πρώτοκω*, in: *ThWNT* I, p. 695; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Bestimmungen*, I, Göttingen 1965, p. 17; G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, München 1963, pp. 142 f. 参照。

- (13) G. Widengren, *Baptism and Enthronement in Some Jewish-Christian Gnostic Documents*, in: S. G. F. Brandon (ed.), *The Saviour God*, Manchester 1963, p. 712 f. 参照。

- (14) Rudolph, in: *ThR* 36, p. 27 のこのことと批判的に指摘している。

- (15) Jonas, a. a. O., p. 80.
- (16) H.-G. Gaffron, *Studien zum koptischen Philibsenangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*, Diss. Bonn 1969, p. 87.
- (17) φ ς υ φ' Jonas, a. a. O., pp. 205 ff.; Der, *Gnosis und spätantiker Geist, II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, pp. 20 f. コネクトニクス コネクトニクス主義における宗教的要素が正しく考察されたこと.
- (18) W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1965, pp. 233 f. 参照。
- (19) Rudolph, in: *ThR* 36, p. 23.
- (20) W. Foerster, *Das Wesen der Gnosis*, in: *Die Welt als Geschichte* XV, 1955, p. 111; H. Hegemann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittel im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961, pp. 4 f. 参照。
- (21) H.-M. Schenke, Hauptprobleme der Gnosis, *Kairos* VI, 1965, pp. 117 f.; Ders., *Die Gnosis*, in: J. Leipoldt, W. Grundmann(ed.), *Umwelt des Urchristentums*, I, Berlin 1965, p. 397. シモンとヤコブの論議 コネクトニクス コネクトニクス主義における宗教的要素が正しく考察されたこと Act. Th. 15 "...ζωα πάλιν γένωμαι ὁ ἦμαρ" コネクトニクス.
- (22) E. v. Ivanka, *Religion, Philosophie und Gnosis. Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike*, in: Bianchi(ed.), a. a. O., pp. 317 f. 参照。
- (23) Gaffron, a. a. O., pp. 284 f., Ann. 97.
- (24) Gaffron, a. a. O., pp. 89 f. Rudolph, in: *ThR* 36, p. 25 参考参照。
- (25) Tröger, a. a. O., pp. 169 f.
- (26) この意味において私には「C・コルベによる次の定式が、シェンケやガフロンのもそれよりも比較的に当を得ているように思われる。」(グノーシス主義においては)人間の中に閉じこめられた天の一部分が救済を必要とするときみなされている点において「密儀宗教における密儀者への神的なるものの侵入とは根本的に相違している。密儀宗教において人間は、自らの救済者を——眠りや自己忘却に陥っていても——とにかく自らの中に担うのではなく、それを新たに自口の中に侵入させるべく、自らは虚心に用意するものである」(C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1961, p. 190. P. Pokorný, *Der Epheserbrief und die*

Gnosis, Berlin 1965, pp. 86 ff. 参考

- (27) 最近ではたとえば J. Leipoldt, Art. Mysterien, in: RGG<sup>3</sup>W, Sp. 1234; G. Haufe, in: Leipoldt, Grundmann, a. a. O., p. 122 がオルフェイズムを「密儀宗教」の枠内で扱っている。あとで後者によれば、オルフェイズムは「最も厳密な意味において」密儀宗教ではない。他方 U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, Göttingen 1964, p. 38; Ders., *Initiation, mystère, gnose (Pour de la mystique orientale)*, in: C. J. Bleeker(ed.), *Initiation*, Leiden 1956, pp. 154 ff. 注。オルフェイズムを他なるグノーシス主義とみなしている。この問題については H. J. Drivers, *The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem*, in: *NedThT* 22, 1967/68, pp. 432 ff. 参考。
- (28) Bianchi, in: Bleeker(ed.), *ibid.*
- (29) Tröger, a. a. O., pp. 105 ff. 163 f. を見よ。
- (30) Gaffron, a. a. O., pp. 91 f. 参照。
- (31) Gaffron, a. a. O., p. 93.
- (32) H. Kraft, *Gnostisches Gemeinschaftsleben. Untersuchungen zu den Gemeinschafts- und Lebensformen häretischer christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts*, Diss. Heidelberg 1950, pp. 170 ff.
- (33) Gaffron, a. a. O., p. 94.
- (34) Gaffron, *ibid.*
- (35) S. Arai, *Zur Christologie des Apokryphons des Johannes*, NTS 15, 1969, pp. 302—318. 前掲拙著『原始キリスト教とグノーシス主義』一九六二—二一頁参照。
- (36) Rudolph, in *ThR* 36, p. 26. 参照。
- (37) Gaffron, a. a. O., pp. 94—99 参照。
- (38) この箇所については Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, p. 411; Schmithals, a. a. O., pp. 233 f. 参照。ただしここに証言されている教説は「多くのヴァレンティノス派」のもの(ヨナス)でも「純粹グノーシス主義者」のもの(シニジットハルス)でもない。それは単純に「その他の人々」の教説、すなわち「ヴァレンティノス派のグループの教説に属する」。
- (39) Schmithals, *ibid.*

- (40) Jonas, a. a. O., p. 206, Anm. 2 参照°
- (41) ヴェビ Exc. ex Theod., §78, 1—2.
- (42) この箇所は註言をなすに於て「一般的にはペルシヤ派に歸せられたるが、Gaffron, a. a. O., p. 283, Anm. 129 に於ては、それは疑はるべきである。」
- (43) この註 §95 の註釋は「なるべし」である。J. É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe. Introduction, Texte-Traduction, Commentaire*, Paris 1967, pp. 212 ff.; Gaffron, a. a. O., pp. 133 f., 149 ff., bes. 152 参照°
- (44) E. Segelberg, *masūta, Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Uppsala 1958, p. 164, Anm. 1; Ders., *Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Solomon, Orsuec 8, 1959*, Uppsala 1960, pp. 3—42; Ders., *The Baptismal Rite according to Some of the Coptic-Gnostic Textes of Nag-Hammadi*, in: F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica V*, pp. 117—128, bes. 118 ff.
- (45) S. Arai, *Die Christologie des Evangelium Veritatis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leiden 1964, pp. 108—111, 117—128, 25—29; 36, 9—35.
- (46) Rudolph, in: *ThR 34*, 1969, pp. 200 f.; Gaffron, a. a. O., p. 71, 146 ff.
- (47) Gaffron, a. a. O., p. 71.
- (48) Rudolph, in: *ThR 36*, p. 24; Gaffron, a. a. O., p. 74. 『キリスト』本書のキリストはまだ公刊されずなす（『キリスト』少くとも私はまだ入手していなす）の『私自身の判断は保留してなす。』
- (49) Gaffron, a. a. O., pp. 72 f. 参照°
- (50) R. A. Bullard, *The Hypostasys of the Archons*, Berlin 1970, p. 113, Anm. 406 参照°
- (51) Gaffron, a. a. O., p. 73 参照°
- (52) 前掲拙著『原始キリスト教とメノシス主義』一七三—一九五頁参照°
- (53) C. W. Hedrick, *The Apocalypse of Adam: A Literary and Source Analysis*, in: *Society of Biblical Literature, Proceedings* (1972), II, pp. 581—590, bes. 583, 589 参照°
- (54) A. Böhlig, *Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium*, in: *Eltester* (ed.), a. a. O., p. 72 参照°
- (55) Gaffron, a. a. O., p. 72.

- (95) Cod. № 62, 24—66, 12 の文脈に於て。
- (15) J. Dorese, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London 1960, pp. 298—300; Böhlig, in: Eltester(ed.), p. 17.
- (98) Böhlig, in: Eltester(ed.), p. 17, Anm. 113 参照。
- (99) 同 Berlin Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, in: Tröger(ed.), a. a. O., pp. 58 f. 参照。
- (99) 同 Berlin Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, in: Tröger(ed.), a. a. O., pp. 71 f. 参照。
- (10) 同 Berlin Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, in: Tröger(ed.), a. a. O., p. 69 参照。
- (92) Rudolph, in: *ThR* 36, p. 24.
- (93) Rudolph, *ibid.*; Gaffron, a. a. O., p. 75.
- (94) Rudolph, *ibid.*; Gaffron, *ibid.*
- (95) Gaffron, a. a. O., p. 133.
- (96) Gaffron, a. a. O., p. 128.
- (97) Gaffron, a. a. O., pp. 139 f. 参照。
- (98) 私は前掲拙著『原始キリスト教とグノーシス主義』一五八—一六頁において、主として Dorese, a. a. O., pp. 146 ff.; M. Krause, *Die Veröffentlichungen der Nag Hammadi-Texte*, in: Bianchi (ed.), a. a. O., pp. 66 ff. によりながら、ナツ・ハツヤニ文書の内容を、そのキリスト教との関係から、次の四種類に分類した。A' 非キリスト教的グノーシス文書。B' キリスト教化しつつあるグノーシス文書。C' キリスト教化したグノーシス文書。D' ヘルメス文書。
- (69) 前掲拙著『原始キリスト教とグノーシス主義』一九六—二二二頁。S. Arai, in: *NTS* 15, 1969, pp. 302—318, bes. 318.
- (70) この仮説は Rudolph, in: *ThR* 37, 1972, p. 311 に於て支持せられた。
- (71) たとえば『クプツライ入福音書』(in: Hieronymus, *Jes.-Korn. N* zu *Jes. II, 2*; Origenes, *Joh.-Korn. II* 12)° 更に類々の箇所が、『真理の福音』34, 10—14 と『マシント福音書』Cod. № 24, 22—25 に見出された。
- (72) 『ユリキ福音書』§ 95.
- (73) 「クレスタス」→「クリスタス」の例として A. v. Harnack, *Marcion*, Berlin 1924, p. 342. 参照。
- (74) 『真理の福音』24, 9 (「ナ」に代る) と 31, 20; 33, 3; 41, 3; 42, 8 (「タ」に代る) を比較せよ。

- (75) たごはは『ヘロキンの編纂』25, 12 のギリヤ語 “beqimah” (コプト語の hiac) は、同箇所のコプト語宛に用いられた  
 ころキロンヤ語ひな “XPHCTOC” のなごひらる。
- (76) 『真經の彈地』36, 19—20. 『ユリヤ聖書』 §26. —§16; §100 ♪参照。
- (77) S. Arai, *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, pp. 62—72. 龍崎拙著『原坂キリスト教とグノーシス主義』三〇  
 〇—三〇三頁。J. E. Ménard, *L'Évangile de Vérité. Réversion grecque et commentaire*, Paris 1962, pp. 183 ff.;  
 Ders., *L'Évangile de Vérité*, Leiden 1972, pp. 177 ff. 参照。
- (78) Segelberg, a. a. O., p. 15 参照。
- (79) 『真經の彈地』31, 6—14.
- (80) 同 21, 25—29.
- (81) 同 30, 19, 23.
- (82) 同 35, 19.
- (83) 同 36, 20—23, Segelberg, a. a. O., p. 14 参照。
- (84) S. MacRae, *Sleep and Awakening in the Gnostic Texts*, in: Bianchi(ed.), a. a. O., p. 502 ♪♪のナゴヒラる。
- (85) R. Kasser, *Le livre secret de Jean dans ses différents formes textuelles coptes*, *Muséon* LXXVII, 1964, p. 16. ♪♪  
 のナゴヒラる。
- (86) M. Krause, *Das literarische Verhältnis des Eugnostobriefes zur Sophia Christi. Zur Auseinandersetzung der Gno-  
 sis mit dem Christentum*, in: *Mullus*, Festschrift Theodor Klauser, Münster 1964, pp. 215—223; K. Rudolph, *Der  
 gnostische „Dialog“ als literarisches Genus*, in: *Probleme der koptischen Literatur, Wissenschaftliche Beiträge  
 der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 1968, pp. 85—107. 参照。
- (87) A. Böhmig, *Jüdisches und Iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi*, in *Mysterion und  
 Wahrheit*, pp. 151 f.; Rudolph, in: *ThR* 34, pp. 160—169 参照。
- (88) Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, in: Tröger (ed.), a. a. O., p. 38, Anm. 13 参照。
- (89) P. Pokorný, *Epheserbrief und gnostische Mysterien*, *ZNW* 53, 1962, pp. 160—194. ヲリヒラるナゴヒラ。ナント派  
 の説教のナメス文庫 (I 及 XIII) を用いて、グノーシス主義的密儀の過程を再構成し、その終局に「聖の洗礼」を位置

うけてゐる。もっとも、その後、公刊された彼の著書 *Der Epheserbrief und die Gnosis* (Berlin 1965, p. 110) に於て、彼はこの「霊の洗礼」の名を文字通りには言及してゐない。この点については、Rudolph, in: *Th R* 36, p. 27. を参照。Corp. Herm. W. に於ては「マナチールー洗礼」に於ては、Tröger, a. a. O., pp. 54 ff. を参照。

(6) Pokorný, in: *ZNW* 53, p. 166.

(16) U. Wilckens, *Art. opeia, ThWbNT* VIII, pp. 480—500; G. W. MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth, NovTest* XI, 1970, pp. 87—101. 参照。

(26) とすれば、グノーシス主義者がその香油 (香油) をキリスト教から採用したのであって (Gaffron, a. a. O., pp. 170 ff.; Schmithals, a. a. O., p. 235) 彼の瓶 (H. Lampe, *The Seal of Spirit*, London 1950, p. 126) ではないであらう。また「霊—キリスト論」については、S. Arai, *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, S. 87. 前掲拙著『原始キリスト教とグノーシス主義』三〇九頁、注三一参照。

(26) Gaffron, a. a. O., p. 92. Pokorný, *Der Epheserbrief und die Gnosis*, pp. 86—90. によれば、グノーシス主義と密儀宗教との主要な相違のみならず両者の内的関連がそれらの「精神化」への傾向にあるが、グノーシス主義の「密儀への歩み」は「偶然的に歴史的なもの」であるという。

(46) L. Schottroff, *animae naturaliter salvandae*, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers, in: *Eltester* (ed.), a. a. O., pp. 83—97; Dieselde, *Der Glaubende und feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und Johannesevangelium*, Neukirchen 1970, pp. 96 ff. 前掲拙著『原始キリスト教とグノーシス主義』一〇三頁 (注七) 一七〇頁、三五〇頁参照。

付記 本稿は、S. Arai, *Kultus und Gnosis in des Entstehungsgeschichte der gnostischen Christologie*, in: H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 3 Bd., Berlin 1975 (im Druck) の原稿 (一九七二年八月脱稿) に適当な修正を加えて、それを邦語に移したものである。

## 古代イスラエル宗教の源流

——族長宗教の理解をめぐる——

月 本 昭 男

ヘブライ・クリスト教が信仰の父と仰ぐアブラハム（ネへ九・八、ヨハ福音八・三九、ロマ四・一六等）をはじめとし、創世記に描れるイスラエルの所謂族長たちについては、懐疑的に扱われた一時期を経て、近年主として考古学的成果によりその歴史性が次第に認められつつある、と言えよう。しかし、全体として民族的・宗教的独自性を保持し続けた古代イスラエルの歩みが、自然的・社会経済史的諸条件に基礎づけられていたと同時に、その方向性に於いては思想的、わけても宗教思想的契機によって大きく作用された、<sup>↑</sup>という事実を承認するならば、我々は族長の歴史性の問題から更に進んで、その内実としての族長宗教を探究せざるを得ないであろう。族長宗教の本質を明らかにした後、ヤハウェ宗教との関連が把束できれば、ヘブライ・クリスト教の宗教史的起点をある程度おさえることができるように思えるからである。以下の論述はこの族長宗教をめぐる諸問題を吟味検討しつつ、族長宗教を探ろうとする試みの中間報告である。

—

現代の旧約聖書学の基礎を築いたウェルハウゼンは、モーセ五書の資料分析の結果、創世記に族長時代の歴史資料

的価値を認めなかった。「それら(族長説話)は王国時代の民族的諸關係と祭儀とに由来する」と断じ、イスラエル宗教史をモーセ時代からはじめてゐる。そして、タイラーやスペンサーの影響もあり、彼や彼の弟子達は、モーセ以前の宗教を古代アラビアのそれに似た多靈崇拜である、とした。<sup>(3)</sup>この様な進化主義的見解とは全く逆に、ルナンの原セム族一神教説を受けて、その観点から創世記のエルを理解しようとした学者としてはラグランジュを挙げることが出来る。<sup>(4)</sup>

ウェルハウゼンの資料批判を一応認めつつも、族長の宗教は、アブラハムへの啓示の事実によって原セム族の宗教や自然宗教とは原理的に袂を分かつた、とする保守的な学者も少なくなく、例えば、R・キッテルは、族長の神は自然や自然力の人格化ではなく、むしろ自然を所有し支配する神である、と主張する。<sup>(5)</sup>あるいは族長物語に関しては、個人は氏族ないし部族の擬人化であると解し、族長物語の背後に諸部族の歴史的な動向を見得るとする説もあり、例えば結婚物語は二つの氏族の合併を意味すると解され、ヤコブ部族はイサク氏族とレベカ氏族との合併融合によって生じた部族である、とされる。<sup>(6)</sup>

バベル・ビベル論争(一九〇二年)を皮切りに、古代イスラエルを古代バビロニアから説明しようとした汎バビロニア学派の旗頭ウインクラーは、族長物語はバビロニアの天体神話論的世界觀の枠組で理解されるべきであると唱え、わけでもアブラハム物語にはバビロニアの月神のモチーフが随所に見られ、東から西へと移住するさすらい人としてのアブラハムの姿は、「さすらい者」と呼ばれた月神の一変形である、と見た。<sup>(7)</sup>もつともこの派に属するA・エレミアスやベンチュ等は、古代オリエント宗教とイスラエル宗教との差異をも指摘し、族長宗教のカナンの特徴を主張したが、正面から族長の歴史性を問題にしてはいないようである。<sup>(8)</sup>

古代史家E・マイヤーは以上の諸説を方法論的に斥け、族長伝承自体をとりあげた。彼はその伝承自体の發展、と

くに文書化以前の發展を三段階に想定する。即ち族長は、神々↓英雄↓(農夫↓)遊牧夫の段階を経て現在の傳承に至っている、と考えた。例えば、アブラハムは元來マムレに住むカレブ族の神、イサクはベエルシユバの井戸のヌーメン、ヤコブはベテルの神であったが、後ヤハウェに仕える英雄としてヤハウェ宗教に組込まれ、更に次第に光彩を失って農夫として系譜化され、最終的には遊牧を理想とするレカブ系のヤハウイストによつて平和な遊牧民とされた、と見る。<sup>(9)</sup>

R・ウエイユは、族長をカナン聖所の伝説的な英雄的創設者である、とした。パレスチナを征服したイスラエル人が、その征服と支配とを正当化する目的で、彼らの祖先をカナン聖所の英雄的創設者に仕上げたのであろう、と言う。<sup>(10)</sup>

歴史に於て、前史を持たず、他との接点を持たない如何なる概念も素材も存在しない、との前提から出発し、方法的には文献批判と宗教史資料とを相補完させ、しかも宗教起源論的方向ではなく、ある宗教素材が受容される際に起る変容を伝承史的に解明し、そこにイスラエル宗教の独自性を見ようとする方向で研究を進めた宗教史学派の代表にH・グンケルとH・グレスマンがいる。前者によれば、族長物語の基本形式は民話(Märchen)である。創世記は物語蒐集者としてのヤハウイストやエロヒストによる口碑伝説の集大成であるが、それ以前の族長伝説は吟遊詩人を相手として、一定地域、とくに巡礼地などを中心に發展流布したものであつて、それ故「族長譚に用いられた傳承素材は、全体として歴史にも原因説明譚にも由来しない。……それらは長い間、美しい物語として語り伝えられたに相違なく、その起源から言えば幻想による純粹な創作であろう」<sup>(11)</sup>。このように族長物語を解するグンケルにとって族長の歴史性は殆ど問題にならなかつた。他方グレスマンはグンケルの方法を受け入れながらも、多少とも積極的に族長の歴史性をとりあげた。彼は族長物語の地理的背景やエル神に着目し、エルはカナン聖所の神ではなく、砂漠時代以來の族長たちの神であつて、後のヤハウェ宗教とは區別されるべき半遊牧的族長部族の宗教であつた、と見る。それ

は樹木・泉・水等の神を崇拜する自然宗教的多神教で、その宗教生活は神像や神殿を持たず、動物犠牲を中心とする単純なものであった<sup>(12)</sup>、と言う。

以上の種々の学説をひとつひとつ批判検討してゆく余裕はないし、必要もないだろう。ただ全体的に言って、これは主に推論に依拠した族長宗教の理解であって、多くは一面的であり、実証性に欠ける、と言い得よう。もちろん個々の点については、エルへの着目、個人と氏族との関係、伝承の発展段階の想定等々、以後の研究に引き継がれた重要な点は少くないのではあるが。

## 二

族長宗教研究史上、画時代的な業績は一九二九年A・アルトによって発表された<sup>(13)</sup>。これ以後の研究は、主にこのアルト説をめぐって展開されているとさえ言い得るであろう。

アルトに依れば、イスラエルの族長たちの神は、現在の伝承ではヤハウェと同一化されているが、伝承史的に古く遡れば「アブラハムの神」「イサクの畏れ」「ヤコブの強き者」など、一般化して「誰々の神」という個人名と結びついた特徴ある呼称で呼ばれる神であって、この神こそが伝承に於ても瞬間的に顕現するエル神よりも重要な役割を果たしている、と見る。同類型の神は、時代的懸隔はあるが、イスラエルと同様、元来パレスチナの古い文化地域周辺の半遊牧から次第に定住へと移行していった部族の残したナバテヤとパルミラの碑文から豊富に窺い知ることができ<sup>(14)</sup>る。

ところでこの神の特質は、特定の聖所や地域と結合していないという点に存する。換言すれば、「誰々の神」との表現が、その神の最初の祭祀創設者の名「誰々」をもって呼ばれていることからわかるように、ここには一般の地域

神、自然神とは異なる脱地域性と、特定の個人ないし人間集団との緊密な結合性とが顕著であって、この神の崇拜者（集団）への配慮が看取でき、その意味で社会的・歴史的宗教への発展契機を既に自ら内包しているのである。<sup>(16)</sup>

ここから更にもう一つの重要な結論がひき出される。即ち、創世記の族長伝承に散見される族長への約束や選びの思想的淵源は、このような族長たちの神と族長との関係に見出さるべきであって、必ずしも土地取得以後のイスラエルの土地所有権の正当化である、とする必要はない、ということである。<sup>(16)</sup>

この様な族長たちの神々はイスラエル諸部族のパレスチナ移住に伴い、各々パレスチナ諸聖所に結合したが、定住後、小聖所が少数の大聖所に吸収される過程で、族長たちの神（単数）へと合一化されていった。「族長の神」とヤハウェとの関係はこうである。ヤハウェ宗教は当初から、形成しつつある国民的共同体の事柄であり、「族長の神」は元来氏族ないし部族であったから、イスラエル成立後もさしあたり両者は併存し得たが、事柄上ヤハウェ宗教は、王国成立そして宗教的中央集中化に伴い、次第に地方聖所のエル、更に「族長の神」をも吸収していったのである。<sup>(17)</sup>

このヤハウェによる族長の神々の同化融合は、「族長の神」の特質、即ち特定の間人（及び集団）との人格的關係、それへの配慮、歴史的・社会的志向性、などの故にスムーズに行われ得たが、このことは、古い部族単位の「族長の神」型なる宗教に於て、後のヤハウェ宗教に対する内的な備えを得ていたことを意味する。その限りで、「族長の神々は、後にそれらと代わった、かの偉大な神を育くむ養育係（*Maizotvoroi*）であった。」<sup>(18)</sup>

### 三

アルト説の批判的検討に入る前に方法論的問題に多少触れておこう。一般に古代イスラエル研究にとって、旧約聖書が主たる資料であることは言を待たないが、それと並んで最近の考古学的資料が重要視されねばならない。ところ

が、古代イスラエルのとくに初期の研究に於ては、一見するところ旧約聖書の文献学的研究わけでも伝承史的研究を方法の中心に据える立場と、旧約聖書外の考古学的成果に重点を置く立場とが、方法論ばかりでなく結論的にも多くの点で対立しているように見える。<sup>19)</sup>

これについては、前者の立場に立つM・ノートやフォン・ラートと後者の立場に立つJ・ブライトやE・ライトとの間で交わされた興味深い方法論をめぐる論争がある。<sup>20)</sup>

例えばブライトは、ノートが初期イスラエルの諸伝承を厳密に分析吟味し、その「極端な懷疑主義」をもって、族長伝承、出エジプト伝承、シナイ伝承等をカナン定着後に成立したイスラエル十二支族宗教連合の伝承として把握する点に関して、それが諸伝承の無批判的な鵜呑み (credulity) への警告になる一面を一応評価しつつも、それらの物語の背後に史的事実を積極的に見ようとしないう点、またイスラエルの起源やその信仰の起源を十二支族連合以前に遡源して探究しようとしないう点を厳しく批判し、それは彼が考古学的成果を信頼しない故であるとさえ言う。<sup>21)</sup> それに比べてノートは、古代イスラエル史の初期については、考古学的方法こそ客観的であるとは言い難い、とし、例をあげて、族長の時代に関しても、全て考古学に基づく説であるにも拘わらず、N・グリユック、F・W・オールブライト、C・H・ゴールドン等の結論には各々かなりの隔たりがあるではないか、と反論している。彼によれば、族長に関する考古学的資料は少な過ぎるので、それに依拠した説は客観的な装いを見せながら実は傾向的に陥り易いのである。そもそも考古学的発掘により旧約聖書との平行事例が発見された場合、両者間の地域的交渉関係の可能性は充分認め得るとしても、そこから直接両者の歴史的連繫を結論することはできない、<sup>22)</sup> とも言う。

ライトもブライトとほぼ同様な批判をラート等に向け、「様式批判は……伝承から更に歩を進めて歴史的背景や起源に遡及しようとしないう点」で「初期イスラエルの歴史を解く事はできない」と言うが、<sup>23)</sup> 他方で族長の精神生活につ

いては、考古学や歴史学では切り込んでゆけないとも自覚しているようである。<sup>(24)</sup>これに関連して、創世記の族長の記述に於て、外的資料によりその歴史的真正性が確認されるのは、族長の時代背景、生活状況、生活領域などで、その伝承の内容自体は特殊個性的である、とするラートの発言は重要であろう。<sup>(25)</sup>

ところで我々はイスラエル初期の歴史の再構成を目指すのではなく、ヤハウェ宗教成立以前の時代を宗教史的に解明しようとしているのである。一般にある宗教事例を宗教史的に解明するという事は、その宗教自体をまず内的に総合把握し、そしてそれを空間的広がりをもつその背景全体に正確に位置づけ、最後にそれを歴史的脈絡に組み込む作業を事実即して行うことであろう。この観点から、右に略述した方法論争を顧慮し直すと、族長宗教については、

(一)考古学的資料によって判明する事実は一般的包括的である事、(二)族長宗教自体の探究には族長伝承の厳密な批判的研究が先づ要請される事、(三)より正確な族長宗教像は、(四)の結論と(一)の事実とをつき合わせることによって得られる事、<sup>(26)</sup>そして(四)最後に後のイスラエル宗教との関連を問わねばならない事、を確認しておきたいと思う。

#### 四ノ一

前述のアルト説を前提として族長物語の伝承史的解明を試みたのは、ラートとノートとであった。<sup>(27)</sup>両者はいずれも族長伝承の主要モチーフを、族長への約束に見る。この約束(土地授与及び子孫増加)を主題とする「族長の神」に導かれた族長たちの個々の伝承群は、カナン移入後カナンの地方聖所と祭儀的に結合し、その聖所をいただく各部落によって、口碑ないし聖所伝説として伝承されるに至った。ところが後の十二支族連合の成立とそれに伴う聖所の集中化などにより、地方聖所の祭儀行為は弛緩し、口碑伝説はそれまでの祭儀から遊離する。祭儀から遊離したそれらは、互に融合し、集中化し、あるいは蒐集されて、ヤハウェ信仰に吸収同化されていった。そして最終的にはヤハウ

イストによって(ラート)、あるいはヤハウイスト以前のGによって(ノート)、ヤハウエ宗教の下に歴史化され、六書(ラート)ないし五書(ノート)の重要な構成要素のひとつ、イスラエルの土地占取の約束として、新たに位置づけられたのである。<sup>(28)</sup>

それ故、例えばラートは、土地約束と族長の神の呼称とが固定的に結合している創二八・一三について、「ヤハウイスト以前の族長宗教の純粹な要素がここに存在しているのであり、農耕地域に侵入しようとする半遊牧民に、彼らの憧憬の目的を保証しているのである」<sup>(29)</sup>と言い、ノートは、イサク伝承が全体として伝承史的に遡源的な印象を与えるのは、イサク伝承の核がゲールとしてのイサクとイサクへの土地の約束から成っているからである、として、族長伝承の伝承史核として族長の神の約束を認めるのである。<sup>(30)</sup>

以上のラート・ノート説に真向から対立するのは、J・ホフテイザーである。<sup>(31)</sup>彼は族長への約束物語に於て、子孫増加の約束及びその物質的基盤としての土地授与の約束は、土地所有、偶発的事件、祭壇創設等を主題とする族長物語に対し、二次的に付加ないし挿入されたものであって、その約束伝承の成立時代はこのような約束が非常に大きな意味をもった時代、捕囚直前であろう、と考える。<sup>(32)</sup>また彼はアルト説をも批判するが、その論点はおよそ次の二点である。<sup>(33)</sup>先づ、出エジプト記三章及び創世記の「誰々の神」、「私／あなたの父の神」等が言及される箇所<sup>(34)</sup>に於て、それらの「族長の神」は既にはじめからヤハウエとの同一が前提されているのであって、そこにヤハウエ以前の「族長の神」やその祭儀を読み取ることができないこと、次にアルトが「族長の神」の宗教類型の根拠とするパルミラ・ナバテヤの資料は族長時代との時代差が大き過ぎることと並んで、内容的にそこに見られる「誰々の神」なる定型が沃地定住以前の半遊牧段階で生起していたということには大いに疑問の余地が残されていること、とである。従って、旧約聖書の「アブラハムの神」、「イサクの畏れ」、「ヤコブの強者」などを族長たちの神の呼称とすることは、不確かな

前提に基くもので、「我々はアルトの言う意味で、即ちヤ・ハウエ以前の祭祀の典型またその残存として、族長の神々をこのテクストから読み取ることではできない」と結論する。<sup>(34)</sup>

ホフテイザーに対する詳細な反論は省略せざるを得ないが、全体として彼は、族長の約束伝承を文学批評的に探究する余り、伝承史的観点を曇らせてしまった、と言いうるであろう。アルト説批判にしても、族長とナバテヤ・パルミラとの社会学的な共通性を見落としているし、半遊牧民はたえず沃地との接触をもっており、その意味では沃地的要素をも有していること(創二六・十二など)を考慮していないなど、必ずしも有効な批判になっていないように思われる。しかし、アルトの掲げるパルミラ・ナバテヤ碑文の再検討は今後もなされねばならないであろう。

ホフテイザーの批判にも拘らず我々は、大筋に於てラート・ノートの伝承史批判を認め、族長への約束は、伝承史的に見ても族長時代にまで遡り得るもので、最早明確な形での摘出は困難であるが、族長宗教の本質の一端がここに伝えられていると考えたい。

#### 四ノ二

我々なりの旧約本文の検討をひとつ掲げてみよう。

一 応ヤ・ハウエ資料と認められている族長への土地約束のことばを通観してみると、その約束の土地の受領者について三つの型に分類される。<sup>(35)</sup>

- (一) *le'ka 'etennā* 「私はこれ(この地)をお前に与えよう」創十三・十七。
- (二) *le'ka 'etennā alezar 'akā* 「私はこれ(この地)をお前とお前の子孫とに与えよう」創十三・十五、二八・十三。
- (三) *le'zar 'akā 'eten 'ei hā'ares hazzōi* 「私はこの地をお前の子孫に与えよう」創十二・七、二四・七。*le'zar 'akā*

nāṭatū 'et ha'ares hazzōt 「私はこの地をお前の子孫に与える」創十五・一八。le'zar 'akā 'etennā 「私はこれ(土地)をお前の子孫に与えよう」出エ三三・一。

(一)は約束の相手がアブラハムのみであり、土地も具体的に限定された地であることから元来の文脈から遊離しているとはいえ、族長への約束のことばの原型をとどめていると言えよう。

(二)は約束の土地が具体的に限定されている点で元来の型を残してはいるが、約束の相手として「お前の子孫に」が付加されている。しかもこの「お前の子孫」のすぐ後に、両つの箇所とも子孫増加の約束が続く。それ故(三)は土地取得を前提として、(一)が拡大されたものとの想定がゆるされよう。伝承段階的にはヤハウイスト以前の資料と考えるべきであろうか。

(三)は、(一)(二)に見られる土地の具体的な規定が削除され、「お前に」も消去されその代わりに「お前の子孫に」が前面に出ている。これは五書ないし六書の枠組の中で、族長への約束が集約的に表現されたものであり、おそらくヤハウイストないしはG(ノート)の手によるものであろう。

以上内容的に族長時代にまで遡及しうる約束のことばが、次第に拡大されてゆく伝承の過程をわずかに瞥見し得たと思う。

#### 四ノ三

族長の約束伝承を別の角度から検討して見よう。

M・エリアードによれば、ある部族が全く新しい地に移住する場合、まず聖所を設置し、その聖所を中心にして彼らの居住地域を定めてゆく。この宗教的儀礼行為によって彼らは、混沌とした未知の世界(カオス)から彼らの住み

得る秩序世界（コスモス）を創造し浄化するのである。<sup>(36)</sup>

ここで注目したいのは、古い族長の約束物語に於る族長の「祭壇を築く」行為である（創一二・七、八、一三・一四―一八、二六・二三―二五、二八・一三―二一、三三・一八―二〇）。族長が天幕を移す先々で「祭壇を築いた」とのこれらの古い伝承に、エリアーデ流の解釈を応用しえないであろうか。半遊牧氏族を率いた族長たちが新しい未知の領域に足を踏み入れ、そこに定住しようとする場合、その地はそのままでは彼らの神の支配の及ばぬカオスであり、彼らに敵する神々が支配する地、悪鬼たちが出沒する地であるが故に、彼らは先づ彼らの神からその地の承認と浄化祝福とを受けるために、祭壇を築き犠牲儀礼を行う必要があったのではなからうか（ヨシュ二二・一九）。

族長の祭壇創設伝承の先来の意味をこのように解釈することが許されれば、何故「祭壇を築く」が族長への約束の言葉と一体としてないしは関連して伝えられているのか、が容易に理解されよう。というのは、農耕地への憧憬を抱く半遊牧民にとって、宗教的儀礼を通し彼らの神から移住地の祝福浄化を受けるということは、土地所有の約束保証を意味するからである。<sup>(37)</sup> おそらく族長たちは彼らの神によって承認されたパレスチナの一部を（アブラハムはヘブロン周辺、イサクはベエルシェバ周辺、ヤコブはベテル周辺、イスラエルはシケム周辺）、約束の地として宗教的に解し、定住へと移行していったのであろう。

族長の約束物語で注意をひくもう一点に、ヤハウェの顕現がある（創一二・七、二六・二四、二六・二、*cf.* 二八・一三、いずれもJ）。「*miria*（顕現する）は神の約束の言葉と結合している」と言うT・レントルフは、上記の箇所以外にも出エ三・一六以下、士師六・一二以下、一三・三以下、列王上三・五以下、九・二以下を列挙する。<sup>(38)</sup> しかしそれらは全てヤハウェの使いの顕現か夢に於る顕現かであって厳密な意味でヤハウェの顕現ではない。モーセ召命の物語に於てさえ資料では顕現するのはヤハウェの使いである。ヤハウェを見た者は死ぬからである（出エ三三・二

○、J、他)。とすれば、ヤ・ハウエが直接顕現し約束を与える創世記のヤ・ハウイストの記述は極めて特異である、と言わねばならない。何故ヤ・ハウイストは、上記の箇所で「ヤ・ハウエの使いが現われて言った」(創一六・七)や単に「ヤ・ハウエは言った」(創一二・一、他)を用いずに、ヤ・ハウエの自己顕現を表わす重要な用語 *him, he* をとりたてて用いるのであろうか。それは、これらの伝承が元来ヤ・ハウエ化される以前の族長たちの神の顕現を伝えていたからである、との想定は、創十八・一との類比によっても、<sup>(39)</sup>ある程度の蓋然性を持つように思われる。

以上我々は、極めて複雑な伝承過程を経ている現在の族長物語の中に、元来定型的な聖所伝承であったかどうかは別にしても、族長の神の顕現、約束のことは、そして祭壇設置等、族長宗教の名残りをある程度確認し得たであろう。

#### 四ノ四

ところで、アルトは族長の約束を子孫増加と土地授与とに区別し、前者をパレスチナ移住以前、後者を移住以後のもの、と規定したが、<sup>(40)</sup>この族長の約束内容に関する問題に関しては、比較的最近のC・ウエスターマンの研究が重要であろう。<sup>(41)</sup>彼は約束伝承の分析の結果、最古の伝承層には各々ただひとつの事柄が約束されていて、それは「子供の誕生」と「土地獲得」とであること、「子供増加」は元来約束ではなく祝福であり、ヤ・ハウイスト以降に子孫増加の約束が現われること、を結論する。そして創世記の族長物語に於て、元来の族長物語は多くの変形・拡大・付加・挿入を受けていて、ごくわずかしか残っていないが、徹底して背景を家族ないし氏族の生活領域に持ち、危機 (*Spannung*) とその解消 (*Lösung*) とを構造とする「子供の誕生」の約束物語及び「土地獲得」の約束物語 (元来は約束の成就としての族長の土地獲得物語も含まれていた、と見る) とは族長時代にまで遡ると見ている。

このウェスターマンの所論は多くの点で首肯せしめるが、次のような問題点を指摘しておきたい。元来の族長伝承の背景である家族ないし氏族について、ウェスターマンはその存在様式及び生活領域に着目するのであるが、その思考様式にも着目する必要があるはしないか、という問題、あるいはそれと関連するのであるが、「子孫増加」の約束を彼の言うように全てヤハウィスト以後の、祝福からの展開として言い切れるだろうか、という疑問である。多少敷衍しよう。彼の析出した「子供の誕生」の約束は、氏族社会の所謂クラン的な集合人格的思考の下では、単に族長に一人の世嗣が約束されたという水準にとどまらず、むしろその氏族全体の将来に対する約束保証の具体的なリズムとして理解され得たものではあるまいか、ということである。あるいは、土地の約束が子孫増加の約束を潜在的に包有しているとも言い得るであろう。ここに嗣子誕生の約束が子孫増加の約束へと拡大される内的必然性がある。更にヨシュエ二四・三は、子孫増加の約束とその成就という族長（イスラエル？）伝承が存在していたことを暗示していないだろうか。

アルトが「族長の神」の最古の伝承をとどめていると推定した創一五章については、資料分析からして研究者間の一致を見ない。この章の宗教学的背景について、本稿では立入ることはできないが、いずれ発表したく思う<sup>(43)</sup>。

#### 四ノ五

アルトは「誰々の神」という族長たちの神の呼称に着目してその論を展開した。しかし「族長の神」の呼称とその解釈の問題は、今日そう単純ではなくなって来ている。

いちはやくJ・レウィは、古代アッシリア文書で「私の父の神」が *Iabrāt* なる固有名をもつこと、創四九・二五の対句法で、「あなたの父の神（と彼は読む）」と「エル・シャッダイ」とが並列すること、更にエル・シャッダイが

創一七・一、四三・一三、四八・三などで「あなた／わたしの神」(LXX)と訳されていること、などを論拠にして、「族長の神」は部族・氏族の守護神としてのエル・シャッドイであった<sup>(44)</sup>とアルト説に修正を求めた。しかし文書及び旧約テクストの読み方その他レウィ説は確認されない。

H・G・メイは伝承史的に「私の父の神」'elohe 'abiと「あなたの父祖たちの神」'elohe 'abotēkāを区別し、後者及び「誰々の神」なる表現は資料的に後代のものであって、前者のみが本来的な族長の神の呼称である、とし、これはアルトの言う様に特別な祭祀を有する神ではなく、直接の父親と特別な関係を持った個人の神として解すべきである、と主張した<sup>(45)</sup>。そして族長時代の神として他にエルやテラヒムをも認めている。'elohe 'abi が族長の神の本来の呼称であるとするメイ説を受容しつつも、「誰々の神」の表現も同時に並用されたと見るV・マークは、加えて「イスラエルの牧者」(創四九・二四)を族長の神の呼称と解し、ここに半遊牧的小家畜飼育部族のモノラトリー部族信仰を見出そうとする<sup>(46)</sup>。アンデルセンは、「誰々の神」なる呼称は沃地移住者が移住後に彼らの「父の神」を彼らの族祖(Stammvater)の名をもつて呼ぶようになったために派生したものである、と言う。つまり「父の神」は部族神であると解するのである。そして「アブラハムの神」「イサクの神」等々の結合は、族長たちの系譜化の過程と即応させる<sup>(47)</sup>。これらの議論を通して、結論的に我々は、以下の四点を確認し得るのである。一、創世記に伝えられる「族長の神」の最古の呼称は 'elohe 'abi「私の父の神」である。二、ここから「私の／あなたの父、誰々の神」や「誰々の神」の形式が生じた。しかし事実問題として、これらは「私の父の神」と共にかなり古い部族段階から用いられたであろう(創三一・四二、二四・二二、二七、四二、四八)。三、これらの呼称で呼ばれ、固有名を持たない族長時代の神はクランの思考の下にあっては、個人(族長)に顕現する神であると同時に、その族長に率いられる氏族全体の神であって、半遊牧時代にまで遡ろう。これに対し、四、「父祖たちの神」や「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」

の呼び方は、族長たちが物語的に系譜化された結果である。

ところで、族長たちは今まで述べ来たつたいわゆる「族長の神」のみを崇拜するモノラトリストであった(マーク)のだろうか。それともそれ以外の神々をも崇拜するポリテイストであったのか。あるいは、イサク、ヤコブの族長名が元来イスラエルと同様エルを含むテオフォル(他)にイシマエル、ベトエルなど、アブラ(ハム)のアブも神を指すとすれば、これらのエルはどう解釈されるべきであろうか。また、ヨシユ二四・二のイスラエルの父祖たちが仕えたという「異なる神々」はシュトイアナゲルの如く、「族長の神」であったと考えるべきなのか。<sup>(49)</sup> 創三五・四の「異なる神々」はどうか。あるいは、創二五・二二「ヤハウェに尋ねるために行った」において、リベカはどこに「行く」のであろうか。ベエルシェバのタマリスク(rose)をはじめ、自然物の聖化は広く行われていたのであるまいか。本稿ではこれらを詳論する余裕を持たないのであるが、いづれにせよ族長たちを「族長の神」を崇拜するモノラトリストとすることには無理がある。しかし今までの論述により我々は、アルト以来の「族長の神」なる神観を多少の修正を経つつも基本的には、「約束」なる宗教的モチーフと共に族長宗教の重要な部分としてある程度確認し得たと思う。

## 五

我々はここまで、イスラエルの族長たちが小家畜移動飼育氏族の長であることを自明の前提であるかの如く論を進めて来た。しかし、族長の生活様式に関して、考古学に基づく全く別な理解があることを無視しているわけではない。ゴールドンのアブラハム商人王説(アマルナ時代)、オールブライトのアブラハムⅡロバ隊商長説(紀元前一九世紀)

がそれである。<sup>(51)</sup>しかし興味あるこれらの説は、全体として考古学的資料と旧約本文とを余りにも短絡し過ぎているとの印象をまぬかれ難い。

二、三の点を指摘しておこう。両説の論拠のひとつ「sāḥar (創三四・一〇、二二、四二・三四)の解釈に關しては、古典期へブライ語の用法からして(エレ一四・八、詩三八・一〇、一一)、「取り引きする」よりも「行きめぐる」と解する方が自然であり、文脈によく合致する。<sup>(52)</sup>族長の移動経路は当時の隊商路であったとの主張(オールブライト)に対しては、それは同時に小家畜飼育部族の移動にも適した経路であることが、年間雨量統計地図をもとに実証されている。<sup>(53)</sup>族長が金銀に富んでいた(創一三・二、二四・三五)の記述についても、この箇所において金銀と並び、否金銀よりも先に家畜に言及されていることに留意すべきであろう。また聖書本文自体が族長たちを小家畜飼育者と規定しているし(創四六・三二、三四、四七・一一)、何よりも、族長商人説の問題点は、後のイスラエルの遊牧の理想との断絶を如何に説明しうるのか、であろう。

族長伝承は純遊牧的要素を残しながらも、むしろ定住への移行過程にある半遊牧の特徴を数多く残している。その意味では彼らは富への愛着をも持って居り、ある程度は商業的活動も行ったことは認めねばならない。<sup>(54)</sup>しかし前二者の主張にも拘らず、全体としては依然として族長の生活様式は半遊牧的小家畜飼育と規定されるべきであろう。

族長と所謂ハビルとの關係については割愛せざるを得ないが、当時の(ハビル・ハビル・アピル)と呼ばれるいわば局外者集団がとり得た生活形態の二つの可能性、<sup>(55)</sup>即ち略奪集団化と、私的奴僕、神殿奴隸、傭兵など沃地的秩序社会の底辺へのすべり込みを対比的に念頭に置きつつ、それとは異なる族長の生活形態を理解する必要があるであろう、ということを指摘しておきたい。

ヌズ文書と創世記の法・生活慣習に関する豊富な平行事例を論拠に、族長の年代を紀元前十五世紀頃とするのは前述のゴールドンである。<sup>(67)</sup>しかし、当時のヌズの住民の大部分がフリ人であること、彼らは二千年紀には勢力を得て北メソポタミアで有力になり、広く原アラム人に多大な影響を及ぼしていること、しかもイスラエルの族長部族がこの原アラム人に起源をもつであろうこと(創二四・一〇、二八・五、申命二六・五など)、などを考慮すれば、<sup>(58)</sup>両者の豊富な平行事例から族長の時代をヌズ文書の時代と一致させることは必ずしもあたらないであろう。法や生活慣習は短期間には変化しないことにも留意すべきであろう。

同様にマリ文書にみられる遊牧部族(Hanéus・Benjamites)と族長との生活形態の類似などを根拠に族長時代を紀元前一九、一八世紀とする説も充分ではない。オールブライトの族長の年代決定については既に間接的に触れた。

紀元前二〇〇〇—一七〇〇年頃のシリア・パレスチナには、アモリ人の諸王国が次々に建設され、北方ではメソポタミア、南方ではエジプトの支配下からそれぞれ脱した。それに続き荒野や北方からフリ人・ヒクソス・ハビルなど民族的には多種多様な、主として半遊牧民の移住が起こり、パレスチナからエジプトにまで及んだ。ドウ・ヴォーはこの様な民族移動の流れに、族長のパレスチナ移住を位置づけ、その年代を紀元前一九—一八世紀とする。<sup>(59)</sup>しかし紀元前二〇〇〇—一二〇〇年の間のアモリ人、即ち原アラム人の民族移動は地域的にも時代的にも広範囲に及び波状的に濃密の程度の差こそあれ間断なく行われたこと、を考えると、ドウ・ヴォー説も確実とは言い難い。<sup>(60)</sup>

族長の年代を学問的に最も古く見るのは、おそらくネゲブ居住史とアブラハムのネゲブ逗留の記事(創一二・九、一三・一、三)とを結びつけるN・グリュックであろう。即ち、アブラハムがネゲブに逗留し得た時代は、中期青銅器時

代Ⅰ（二〇世紀頃）以外にはない、と言うのである。<sup>61</sup>彼のネゲブ居住史については我々には反論の余地が与えられていないのであるけれども、それと旧約本文との結合解釈に関しては性急のそしりをまぬかれたいのではなからうか。

ところでグリニックが、トランスヨルダン及びネゲブの「空白の時代」の発端となった出来事を見ようとする創一四章は、古くからアブラハムとオリエント史との関係で探究されてきた。そして問題の一節の四人の王については種々の比定が行われて来ている。<sup>62</sup>にも拘らず未だにこの章をオリエント史の中に位置づけることに成功しているとは思われない。むしろ最近では伝承史的にこれらの王とアブラハムとの結びつきは二次的であるとされるのである。<sup>63</sup>いずれにせよ、創一四章からアブラハムの年代決定をすることは無理であろう。

以上、族長の年代決定に関しては確実なことは言えない、というのが現状であろう。しかし族長伝承の歴史性は考古学その他により疑い得ないのであって、中期青銅期のパレスチナの民族移動期（一八一―一七世紀）からアマルナ時代（一五世紀）まで、はばをもって考えるのが妥当であろうと思われる。

## 七

ウガリット文書の解読により、エル神がカナンのパンテオンの最高神であったことが判明し、それにより創世記のエルは、それまで考えられていたような特定地域に付着したヌーメンではなく、このカナンの創造神である最高神エルの顕現形態（Hypostase）である、との理解が一般的になった。<sup>64</sup>そして「族長の神」を崇拜するイスラエル諸部族はカナン移住後、このカナンのエルを彼らの「族長の神」と同一化する事によって受容したのである。<sup>65</sup>この同一化の痕跡を「イスラエル（族長）の神エル」ないし「エルはイスラエルの神」（創三三・二〇）や「あなたの父の神エル」ないし「エルはあなたの父の神」（創四六・三）に見ることができよう。この同一化という事態は宗教史的に重要で

ある。即ち、「族長の神」の側から見れば、カナン聖所のエルと同一化されることによって、創造や秩序などそれまで持たなかった異質な屬性を与えられ、沃地に於てもその重要性を保持し続け得た、ということであり、エルの側から見れば、「族長の神」との同一化によって、神話的な高座から下降して、約束と導きの神である「族長の神」固有の性質を付与され、族長氏族の神となった、ということである。異質な神が結合することによって質的な展開を遂げる、いわば神観の弁証法的発展が起こったのである。

さて、J・P・ハイヤトは出エ三・六、一五・二、一八・四、などの「私の／あなたの父の神」に着目し、出エジプトに於るモーセの宗教の神ヤハウェは実はモーセの「族長の神」であった、と結論した。<sup>(66)</sup> それに対し、ヤハウェと「族長の神」は区別されるべきで、出エジプトは「族長の神」の下に行われ、後にシナイの神ヤハウェと同一化されたとする有力な説がある。<sup>(67)</sup> ゼーバスはこの同一化をミリアムによるもの(出エ一五・二〇以下)と推定する。<sup>(68)</sup> いづれにせよ、「族長の神」を崇拜する集団がエジプト脱出に於てヤハウェを受容し、両神を同一化したことは確かであろう。この「族長の神」は「ヘブル人の神」(出エ三・一八、五・三、九・一、一三、一〇・三)<sup>(69)</sup> と関係あるかも知れない。その際、アンデルセンの如くモーセの役割を閑却することは、むしろ不自然であろう。<sup>(70)</sup>

この同一化によって、初期イスラエル宗教の新しい次元が開かれた。ヤハウェは激怒する自然災害神であり、原始的審判の神である。「族長の神」は約束の神、導きの神であった。この両神が同一化されたのである。約束をもって導く神が同時に恐るべき裁きの神となる時、その神はその民に対し倫理的意志をもって服従を要求する神となるであろう。熾烈ではあるが無原則で恣意的な意志が、約束(「乳と蜜の流れる地」)によって方向性を得るからである。ここに、他の神々を一般的には容認するけれども、その崇拜者に対しては自分以外の神の崇拜を許さない、実践的唯一神教が成立する。それは、自然を支配し、自然力を動員して自分の約束の民を敵から救い導く救済の神であり、歴史

の神である。こうしてモーセの宗教が成立したのである。

このヤ ウェがカナンに入り、エルと同一化された事情は、既にエルもヤハウェも共に「族長の神」として信ぜられていた、という事実を考えれば、一層よく理解されよう。そしてパレスチナの諸都市によって圧迫されていた小家畜飼育(貧農も含め)部族にとって、出エジプト集団によってもたらされたヤハウェによるエジプト支配からの解放の傳承は、まさに福音として——エジプトはパレスチナ諸都市の支配をも、当時、狙っていた——並々ならぬ意義をもった、と考えられる。<sup>(71)</sup>

こうした動的な背景をもったヤハウェとエルとの同一化の模様は、シケムの傳承に於て窺い知ることができよう。

既述の如くシケムに於て「族長の神」とエルとが同一化され、イスラエル族によって崇拜されていた(創三三・二〇)。次いでこのシケムに於て、エジプト脱出集団によって持ちこまれたヤハウェが、シケムのイスラエル族の神と同一化され(ヨシュ二四章)、この新たなダイナミズムの下に、小家畜飼育(貧農を含む)部族が、都市貴族及び富農からの従属を脱して、彼らに対するいわば抵抗組織として、シケムに於てイスラエル支族のヤハウェ宗教連合体を形成したのである。<sup>(72)</sup>ここにイスラエルの歴史舞台への登場を見るのである。そして宗教史の舞台では、都市を中心に発達したカナン宗教のチャンピオン、バアル神がイスラエルの神ヤハウェの対抗神として登場することになる。

### 註

- (1) M・ウェバー『古代ユダヤ教』I、内田芳明訳、みすず書房、一九六一年、一九〇—二三八頁、他。
- (2) J. Wellhausen, *Israeliten und jüdische Geschichte*, 1958<sup>o</sup> S. 10.
- (3) H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit J. Wellhausen*, 1968, S. 11—35.
- (4) Fr. M. J. Lagrange, "El et JAHVÉ" *RB* 12 (1903) p. 362—386.
- (5) H. Weidmann, *op. cit.* S. 35—64.

- (7) R. de Vaux, "Les patriarches hébreux et l'histoire", *RB* 72 (1965) p. 5 f. 124<sup>80</sup>.
- (8) H. Weidmann, op. cit. S. 65—81.
- (9) *ibid.* S. 81—85.
- (10) *ibid.* S. 89—94.
- (11) R. de Vaux, op. cit. p. 5.
- (12) H. Gunkel, *Genesis* 1969\* S. XXVI.
- (13) B. Gemser, "God in Genesis", *OTS* 12 (1958) p. 17 124<sup>80</sup>.
- (14) A. Alt, *Der Gott der Väter*, 1929 (*Kleine Schriften* I, 1953, S. 1—78 以下引用は同書24<sup>80</sup>)
- (15) *ibid.* S. 9—40.
- (16) *ibid.* S. 40—43.
- (17) *ibid.* S. 63—65.
- (18) *ibid.* S. 55—63.
- (19) *ibid.* S. 63.
- (20) J. A. Soggin, "Ancient Biblical Tradition and Modern Archaeological Discoveries", *BA* XXII (1960) p. 95—100.
- (21) J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, 1956, E. Wright, "History and the Patriarchs", *ET* 71 (1960), p. 292—296, M. Noth, "Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels", *VTS* 7 (1960) S. 262—282, G. von Rad, "History and Patriarchs", *ET* 72 (1961) S. 213—216.
- (22) J. Bright, op. cit. p. 79—110.
- (23) M. Noth, op. cit. S. 265 ff.
- (24) E. Wright, op. cit. p. 294, —, "Archaeology and O. T. Studies" *JBL* 77 (1958), p. 51.
- (25) E. Wright, *The Book of the Acts of God* (Pelican) 1965, p. 72.
- (26) G. von Rad, *ibid.* p. 214 f.
- (27) 『聖書考古学』は聖書をオリエント及び中東地中海地域文化史に正しく位置づける。後藤光一郎、「いわゆる『聖書考古学』について」(『聖書学の方法と課題』一九六七年、山本書店、六二頁)。

- (27) G・フォン・ラート、『六書の様式史的問題』一九三八年、『旧約聖書の様式史的研究』荒井章三訳、日基出版局、一九六九年、四—二二五頁。M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948.
- (28) M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, S. 58—62. フォン・ラート、上掲訳書七七一—八〇頁。
- (29) フォン・ラート、上掲訳書、九二頁。
- (30) M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*—, S. 114—120.
- (31) J. Hofmayer, *Die Verheißungen an die drei Erzwäter*, 1956
- (32) *ibid.* S. 28 ff., 80 f.
- (33) *ibid.*, S. 83—96
- (34) *ibid.* S. 96
- (35) エロヒム資料には明確な土地約束は出て来ない。エロヒストの時代を考慮すべきか。祭司資料(創一七・八、三五・一二)では、*leka* と *lezar'eka* *ahareka* とが並置ないし並述されている。祭司典の文体である(創九・九)。創二六・三、四の土地約束の表現はヤハウィスト資料の表現等を用いたと後代の付加か。その他出五三二・一三、申命一・八、六・一〇、他、ヨシユ二一・四三、等では、族長への約束が後のイスラエルへの土地授与の「誓い」として理解されており、これは申命記的特色である(申命九・五、他、cf. ネ九・八)。尚、本文で分類の(三)に挙げた創二四・七は元来(二)の型であったのかも知れない(七十人訳)。そしてこの節の「誓い」と土地約束との結合も二次的であろう(七十人訳)。
- (36) M・エリアーデ『聖と俗』風間敏夫訳、一九六九年、法政大学出版局、第一章。
- (37) S. Nyström, *Bedutentum und Jahuismus*, 1946, S. 74.
- (38) V. R. Rendorff, *Die Offenbarungsvorstellungen in A. T.*, in *Offenbarung als Geschichte*, 1970, S. 24 f.
- (39) 古いカナン聖所の伝説であったと思われる三神の顕現物語がアブラハム伝承と結合し、アブラハムの神の顕現物語となり更にこの三神がヤハウェに吸収されて現在の形に定着したのである(A. Alt, op. cit. S. 61, H. Gunkel, op. cit. S. 199 f.)。この物語が、この様な宗教的背景を持った古伝承であったからこそ、シナイに於る恐るべきヤハウェの顕現を知っているヤハウィストでも、「ヤハウェがマムレのテレビンの木の側で、アブラハムに現われた」(一節)と記さざるを得なかったのであろう。祭司資料に於る神の顕現 (*nir'a*) には、「——から離れて上る (*ala ne'al*)」が呼応的に用いられている(創一七・一、二二、三五・九、一三)。エロヒム資料ではホテルのエルの顕現 (*nir'a*) が言及されている(創三五・一)。尚、創

- 上記の書は田中ハシメの書の一発的な複製として、N. T. Böhl, *Das Zeitalter Abrahams, Der Alte Orient* 29  
 1930 S. 5 ff.
- (40) A. Alt, *op. cit.* S. 66.
- (41) C. Westermann, "Arten der Erzählung in der Genesis" in *Forschung am Alten Testament*, 1964.
- (42) H. W. Ruyssen 『田中ハシメ博士の著書』 船水衛司訳、一九七二年、教文館。関根正雄「イスラエル・エタヤ聖  
 書の田中」(『神學』一九七二年、九月号、六頁)。
- (43) 田中ハシメの田中ハシメの著書『O. Kaiser, "Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15", ZAW 70  
 (1958), H. Cazelles, "Connexions et structure de Gen. XV", RB 69 (1962)』のよきおとすべ。動物のこころを  
 つとめて、J. Henninger, "Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in Zwei Hälften?", *Biblica* 34 (1953) 参考  
 となる。
- (44) I. Lewy, "Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament", *RHR* 110(1934) 21-22 p. 50 ff. 田中ハシメ W. F. Albright,  
*JBL* LIV (1935), p. 80, H. G. May, *JBL* LX (1941) p. 122.
- (45) H. G. May, "The Patriarchal Idea of God", *JBL* LX (1941) p. 113—128.
- (46) V. Maag, "Der Hirte Israels", *Schweiz. Theol. Umschau* 28 (1958) S. 2—28.
- (47) K. T. Andersen, "Der Gott meines Vaters", *St Th* 16 (1962), S. 170 ff.
- (48) 田中ハシメ M. Noth, "Mari und Israel", *Festschrift für A. Alt* 1953 S. 142 f, R. de Vaux, *op. cit.* p. 7 ff, H. H.  
 Rowley, *From Joseph to Joshua* 1948 p. 290 f.
- (49) M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsprachlichen Namengebung* 1928 S. 66 ff.
- (50) C. Steuernagel, "Jahwe und die Vätergötter", *Beer-Festschrift* 1935, S. 62—71.
- (51) C. H. Gordon, "Abraham and the Merchants of Ura" *JNES* 17 (1958) p. 28—31. *Before the Bible*, 1962, p. 34 ff, 56  
 44-45° W. F. Albright, "Abraham the Hebrew", *BASOR* 163 (1961), p. 36—55, *Yahweh and the Gods of Canaan*,  
 1968 chap. II
- (52) E. A. Speiser, "The Verb SHR in Genesis and Early Hebrew Movement", *BASOR* 164(1961) p. 22—28, R. de Vaux,  
*op. cit.* p. 18 f.

- (52) R. de Vaux, "Les patriarches hébreux et les découvertes modernes", *RB* 56 (1949) pp. 12 f.
- (53) S. Nyström, op. cit. S. 6
- (54) 以下の問題を知らぬ人は、前田謙司『旧約聖書の歴史』一頁三三三―三三六、岩波書店、一一四―一一五頁、それ以後の文献として、M. Weippert, *Landnahme israelitischer Stämme*, 1967, S. 66—102, R. de Vaux "Le problème des Hépiru après quinzante années", *JNES* 27 (1968) p. 220—228, K. Koch, "Die Hebräer von Auszug aus Ägypten bis zum Großreich Davids", *VT* XIX (1969) S. 37—81. を読むべきである。以下は後三冊は、'apiru なるものは、社会学者の著述ではない、民族史の範囲に於いてのみ用いられる。直接キーン・トーマスに於いては書かれたもので、M. Weippert, "Abraham the Hebräer?", *Biblica* 52 (1971) S. 407—432.
- (55) M. Weippert, op. cit. S. 70
- (56) C. H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments*, 1961<sup>2</sup> Kap. VIII. (orig. *The World of the Old Testament*) の 6 章 'E. A. Speiser, *AASOR* 10 (1930), 16 (1936), *JBL* 74 (1955) 45—50. 以下は文書と聖書の関係の論議を要する。J. van Seters なるもの ("The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel", *JBL* 87 (1968), p. 401—408)。
- (57) R. de Vaux, *RB* 55 (1948) p. 345 f. M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israels im Lichte neuer Quellen*, 1961 S. 29—31.
- (58) R. de Vaux, *RB* 55 (1945) p. 336—347.
- (59) M. Noth, *Ursprünge*—, S. 32 f., S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, p. 72—103, K. M. Kenyon, *Canaanites and Amorites*, 1966 chap. III.
- (60) N. Glueck, "The Age of Abraham in the Negeb", *BA* XVIII (1955) p. 2—9, 聖書 *BASOR* 149 (1958) p. 8—17, 152 (1958) p. 18—38 44—50。
- (61) N. T. Bohi, op. cit. S. 14 f. 19, H. H. Rowley, op. cit. p. 161, M. Weippert, op. cit. S. 97 44—50 の説を採る。
- (62) J. A. Emerton, "The Riddle of Genesis XIV", *VT* 21 (1971) p. 403—439.
- (63) O. Eißfeldt, "El and Jahwe", *JSS* 1 (1956) p. 25—37, M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* 1955, F. M. Cross, Jr., "Yahwe and the God of the Patriarchs", *HTHR* 55 (1962) p. 236—250. 前引のオカシンの外に神のありたいとする説は

- M. Haran, "Patriarchs" in *The World History of Jewish People*, 1961.
- (65) 註(5)の文脈の他、例えは H. Seebass, *Der Erzvater Israel*, BZAW 98 (1966) S. 53, G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969, S. 50.
- (66) J. P. Hyatt, "Yahwe as 'The God of My Father'", VT 5 (1955), p. 130—136.
- (67) K. T. Andersen, op. cit. N, H. Seebass, op. cit. S. 56—87.
- (68) H. Seebass, op. cit. S. 72.
- (69) H. Schmid, "JHWH, der Gott der Hebräer", *Judica* 25 (1969) S. 257—266
- (70) K. T. Andersen, op. cit. Kap. V. 出エジプト伝承及びモーセに関する最近の文献と「J」 G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91 (1964), H. Schmid, *Mose, Überlieferung und Geschichte*, BZAW 110 (1968) をあけておく。後者は二つの出エジプトの出来事を想定している。
- (71) H. Seebass, op. cit. S. 87—102.
- (72) O. Eißfeldt は前掲論文に於て、申命三二・八、九、詩八二・一、の解釈に基き、ヤハウェはカナンの地に入って後、いったん最高神エルの下位神とされた時代があり、後に次第にエルを凌駕して、逆にエルの機能特質を受け継いでいった、と唱えるが、必ずしも正しいとは思われない。むしろ申命三二章及び詩八二篇は既にヤハウェが同一化された後、エルの神話がヤハウェ宗教にとり入れられた結果ではなからうか。例えば、エルはヤハウェの代称として用いられており(申命三二・一二、一八)、ヤハウェの嗣業(*heleg Yahwe*)も、エレ一〇・一六、五一・一九、イザ四七・六などが示すように、「ヤハウェに与えられた嗣業」というより、ヤハウェとイスラエルとが直接的関係にある、との表現ではあるまいか。更に、「エルの子等」(申命三二・八、七十人訳)についても、列王上二二・一九、ヨブ二・一などから、ヤハウェの下位にあり、ヤハウェに仕える天的存在と解し得る。それ故、申命三二・八、九については、次の様に解せよう。いと高き神ヤハウェは、諸国民を分かち、それぞれの境を定めて、各国民に嗣業の地を与えた。そしてそれらの諸国民をば、ヤハウェに従属するヤハウェの使いに等委ねたのであるが、イスラエルだけは格別にヤハウェの直属の民として、これを選んだのである。また、詩八二・一についても、エルがヤハウェと同一化された後、神話的觀念の 'adat 'el (エルの会議七十人訳では *assembly* *edah*) が、そのままの表現で、ヤハウェの主宰する神々の会議と理解されて、イスラエルに持ち込まれたものではあるまいか。以上の様に解し得れば、この二つの箇所からむしろ、我々は、ヤハウェが他の諸国の神々を自分の下位に従属する天的

存在とし、自らを普遍的な最高神として高めてゆく過程を、そしてそれに伴いそのヤハウェのエリートとしてのイスラエルの選民思想の発展過程を、読みとるのである。

(73) M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, G. E. Mendenhall "The Hebrew Conquest of Palestine", *BA* 25(1962) p. 66—87. 関根正雄「前掲論文」四頁。

付記、本稿は修士論文として一九七二年十二月東大宗教学宗教学史学研究室に提出したものを約四分の一に縮約したものである。

研究室内外を問わず、数多くの先生方から貴重な蔵書をお借りできたことは感謝であった。

#### 補註

(1) 本文四ノ四末で触れた創十五章について筆者は、本年二月、日本聖書学研究所例会において、基礎伝承層の析出とその構造分析をふまえ、宗教史的説明を試みる機会を与えられた。

(2) 本稿脱稿後、重要文献として次の三著書を入手した。

R. de Vaux; *Histoire Ancienne d'Israel*, 1971.

F. M. Cross; *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973.

T. L. Thompson; *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974.

ドゥ・ヴォーはこの大著第一部で族長問題について広範に論じているが、とくに新しい主張はしていない。我々と同じく、カナン定着後、「父祖の神」はカナンのエルの神と漸次同一化した、との見解を容れている。クロスはヤハウェ問題につき、ヤハウェは南カナンで崇拜されていたエル神の *cultic epithet* であった、との新しいテーゼをうち出している。しかし宗教史的にみてこのテーゼは無理な点、不自然な点が少なくないように思われる。個々の批判は後にゆずる。トムソンは聖書外の諸資料によっても、伝承史的方法によっても族長の歴史性は確定しえぬ、と言う。本稿でも触れたように、現在の諸資料によって族長の年代を確定することはできないし、族長を歴史的個人としてみることもできない。しかしイスラエル宗教の源流として族長時代を宗教史的に問うことはできよう。その限りで考古学は豊富な資料を提供するし、伝承史的研究は重要な手掛りになる。このことは依然として否定しえぬであろう。

(3) 「出エジプト」の神については、筆者は現在、積極的にヤハウェ神を考えている。

## 会報

### ○選挙管理委員会 昭和四九年六月二十二日(土) 十三時

- 一、会長選挙管理委員長の選出

中川秀恭氏に決定

- 一、第一次投票有権資格者の認定

- 一、名誉会員制を継続審議とすること

### ○理事会 昭和四九年六月二十二日(土) 十四時

- 一、第三回大会の日程について

十月十八日(金) 十四時 公開講演

十七時 理事会

十九日(土) 八時五〇分 開会

九時~十五時 研究発表

十二時 評議員会

十五時 記念撮影

十五時三〇分~十七時 総会

十七時三〇分 懇親会

二〇日(日) 九時~十七時 研究発表

- 一、学会賞選考委員の依頼について

赤司道雄、安齋伸、石田充之、窪徳忠、戸田義雄、仁戸

田六三郎、結城令聞の七氏に委嘱することとなった。

- 一、会費の改定について

継続審議とすることとなった。

- 一、日本学術会議第十期会員選挙について

互選により小口偉一氏を推すことに決定。

- 一、新入会員について

別記のとおり承認した。

- 一、第十三回国際宗教学宗教学会会議について

別記のとおり案内があった。

### ○九学会連合大会

第二八回九学会連合大会は昭和四九年五月二日(木)、三日(金)、日本都市センターにおいて開かれた。本学会からは、窪徳忠氏が「沖繩における外来宗教の伝播と変容」について報告し、十七名の会員が大会に参加した。



本館住所

I. A. H. R. SECRETARIAT,  
DEPARTMENT OF RELIGIOUS STUDIES,  
UNIVERSITY OF LANCASTER,  
CARTMEL COLLEGE,  
BAILRIGG,  
LANCASTER, LA 1 4 YL,  
ENGLAND

内 容

ACADEMIC PROGRAMME OF THE  
I. A. H. R. CONGRESS

The academic programme will be in three  
parts:

- I. Plenary addresses (by invitation).
- II. Academic papers (45 minute limit).
- III. Research reports (15 minute limit).

Parts II and III will be arranged in the

following sections:

1. African Religions.
2. Near Eastern/Mediterranean Antiquity.
3. Buddhism.
4. Christianity.
5. East Asian Religions.
6. Indian Religions.
7. Islam.

○国際宗教学宗教学史学会の第十三回会議の案内

左記の如く案内が本学会宛にまいりましたので、詳細を知りたい方は、左記の本部、または、本学会にお問い合わせを  
せよ。

報 会

(開催地 ランカスター大学(英国))

開催時 一九七五年八月十五—二十二日

8. Judaism.
9. (Open Section : subject to re-definition).
10. Methodology.
11. Comparative and Phenomenological Studies.
12. Iconography.
13. Linguistics and Textual Interpretation.
14. Psychology of Religion.
15. Sociology/Anthropology of Religion.
16. Philosophy of Religion.

執筆者紹介

片川博通	淑徳短期大学助教授
月光善弘	山形女子短期大学教授
木内中央	大正大学専任講師
荒井献	東京大学助教授
月本昭男	東京大学大学院

Please type or use block capitals.

For Official Use

Surname ..... Prof./Dr./Rev./Mr./Mrs./Miss

Other Names or Initials .....

Full Postal Address .....

.....

University or College .....

Circle Academic Section(s) in which you wish to take part

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16

Do you wish to present a Paper?      Yes      No

Do you wish to present a Research Report?      Yes      No

Accommodation      (a) Campus      (b) Hotel

I shall be accompanied by .....

Special Dietary Requirements .....

Other Special Requests .....

申込見本

# Religion und soziale Schicht

——Hauptsächlich bei Max Weber——

Hiromichi SERIKAWA

Bei Untersuchung der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft begreift man die Religion als eine von der Gesellschaft abhängige Variable oder als eine von ihr unabhängige Variable. In diesem Fall werden zwei fundamentale Beziehungen zwischen der Religion und der Gesellschaft vorausgesetzt. Die Struktur und die Veränderung in der Gesellschaft werden hauptsächlich durch das fundamentale Moment, das die Abhängigkeit und der Gegensatz zwischen jeder sozialen Schicht (od. Klasse) ist, verstanden. Und die fundamentale Zusammensetzung der Gesellschaft wird durch die soziale Schicht (od. Klasse) gesetzt. Denn die Erforschung der Beziehung zwischen Religion und sozialer Schicht ist grundsätzlich eine wichtige Spur, um die Religion und die Gesellschaft zu verstehen.

In der vorliegenden Abhandlung habe ich versucht, die vorstehende Spur bei Max Weber zu finden. Ich stelle auch die Gültigkeit der Methodenlehre von Max Weber fest und möchte damit der Forschung der Religion (od. der religiösen Gruppe) in Japan behilflich sein.

---

## A Study of "ISSAN-JIIN", Focusing on Those in the Tohoku District

Zenko GAKKO

The *Issan-Jiin* is regarded as a fine type of the esoteric Buddhist monastery in Japan. The monasteries on Mt. Hiei and Mt. Koya are among the most representative ones; the former was established by Saicho and the latter by Kukai, early in the Heian era. Both soon became the most powerful, two centers of Japanese Buddhist learning and discipline, and the monks, after mastering the highly esoteric teachings, introduced the instruction throughout the country. In the Tohoku district, many of the Issan-Jiins were established by those monks during the middle years of the Heian.

Each of the monasteries became independent of the Honzan (Hiei or Koya) sect, and as the location was looked upon as a holy preserve, each had developed the respective religious beliefs and methods until the end of the Muromachi era. In this paper I first deal with Issan-Jiins in the Tohoku district, in terms of the establishment, position, characteristics and trends of these monasteries. Then I inquire deeply into the systematic, constitutional and structural aspects of those temples, the relations to folk beliefs, and the tradition of local, folkloristic accomplishments.

## Saicho and Memoirs in T'ang China

Hiroshi KIUCHI

The Study of the religion of Saicho, the founder of Japanese Tendai Buddhism, has hitherto progressed on the sectarian point of view. Such a study tends to lose a real sight of Saicho's religion and thought. We must not lose sight of Saicho's reformatonal plan of religious organization, the important point of Saicho's religion. He was planning the reformatonal religious organization in response to the Emperor Kanmu's policy. The Emperor Kanmu planned to centralize the administrative power. It was a rearrangement of the Organization on the Code by which all people were affected. Saicho's intention was the realization of the Land of Buddha, where all were awakened by Buddha. Saicho explained his idea to the emperor, who often agreed to it. Saicho's memoirs presented to the emperor are in existencr. When we examine them, it is clear that they are influenced by the memoirs of Pu-k'ung and Hsüan-tsang in T'ang China. I reported on the comparison of Saicho's passages with those of Pu-k'ung and Hsüan-tsang in order to explain the characteristics of Saicho's religion.

---

# Kultus und Gnosis

Sasagu ARAI

Kultus und Gnosis müssen zunächst prinzipiell voneinander unterschieden werden. Während es im Kultus, bzw. in den Mysterienreligionen, um eine Vergottung oder „Verwandlung“ des Menschen geht, die ihm allein durch die Teilnahme am Kultus

geschieht, geht es in der Gnosis, wegen ihrer antikosmisch dualistischen Daseins- oder Geisteshaltung, um ein Wieder-Gottwerden des Menschen: der Mensch wird durch das Wissen um eine Konsubstanzialität des eigentlichen Selbst mit der Gottheit das, was er ursprünglich war und eigentlich im Prinzip immer ist.

In Wirklichkeit ist aber die gnostische Daseinshaltung am stärksten inneshalb der Mysterienreligionen und der jüdischen Taufsekten entstanden, und hat dann einige christliche Elemente übernommen. Diese Daseinshaltung hat sich im Laufe der Zeit zur „Gnosis“ bzw. zum Gnostizismus gestaltet, indem sie die Texte der obengenannten Religionen auslegte oder deren Kult vergeistigte. Wir können dabei einige Beispiele ausfindig machen, nach denen die Gnosis wenigstens den jüdischen Kulturen feindlich gegenübersteht. Den christlichen Kulturen, z. B. der Taufe und Salbung, ist sie aber nicht immer feindlich gesinnt, sondern paßt ihnen an, und nimmt sie teilweise, sogar erweiternd, in sich auf. Darüberhinaus ist festzustellen, dass sie christliche Taufe zur Entstehung einer gnostischen Christologie beigetragen hat.

Diese Anpassung der Gnosis an den Kultus ist nicht nur daraus zu erklären, dass die Gnostiker gezwungen waren, mit ihrer Umwelt zu leben. Sie hängt meiner Ansicht nach auch mit der gnostischen Soteriologie zusammen. Die Gnostiker sind zwar die „von Natur Geretteten“, aber das besagt nicht, wie christliche Haeresiologen und unter deren Einfluss heutige Gnosis-Forscher oder Neutestamentler meinen, dass die Gnostiker durch ihre Pneumanatur substanzial heilsgesichert seien, sondern diese Nature bedarf eher der sukzessiven Bewährung durch die Praxis-ebenen als Gnostiker. Mit dieser Praxis kann im Prinzip auch eine Kultpraxis gemeint sein.

(Bei dieser Abhandlung handelt es sich um die zum Teil verbesserte, japanische Fassung meines Aufsatzes: Kultus und Gnosis in der Entstehungsgeschichte der gnostischen Christologie, in: H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 3. Bd., Berlin 1975 (im Druck)).

---

# Zum Ursprung der altisraelitischen Religion

Akio TSUKIMOTO

Die Frage, ob die altisraelitische Religion, aus der später das Judio-Christentum entstehen sollte, einer patriarchischen Religion entspringt, wurde bereits von A. Alt

in seiner berühmten Arbeit „Gott des Vaters“ (1929) positiv beantwortet. Darin erörterte er einige Eigentümlichkeiten der patriarchischen Religion. Nach ihm ist der Gott des Vaters nicht lokal gebunden, sondern mit einem bestimmten Individuum oder mit einem bestimmten Stamme verbunden. Dieser Gott verheißt ihm, daß das Land ihm gehöre und seine Nachkommenschaft gedeihe, und führt und schützt ihn. Diese Verheißung sind auch durch überlieferungsgeschichtliche Forschungen zum Teil bestätigt. Wir können uns auch auf Grund einer Analyse der Landverheißungsworte und einer religionsgeschichtliche Auslegung der Ausdrücke wie „Der Patriarch *baut Altar* (bānāh et mizbēah)“ und „Der Gott des Patriarchen *erscheint* (nir ‘ā)“ (Gen. 12, 7 usw.) der Altschen These grundsätzlich anschließen. Aber wir müssen gleichzeitig feststellen, daß seine These heute einiger Korrigierungen bedarf: das betrifft vor allem die Bezeichnung des Gottes Vaters und seine Auffassung von El. Die Frage, ob die patriarchische Religion eine Monolatrie mit dem Gott des Vaters als Stammesgott ist, bleibt uns noch offen.

Es gibt viele Forscher, die die archäologischen Entdeckungen mit den biblischen Erzählungen der Patriarchen in Zusammenhang bringen wollen. Auf Grund archäologischer Forschungen versteht W. F. Albright z. B. den Patriarchen Abraham als „chief of donkey caravan“. Aber wir können solche Behauptungen nicht ohne weiteres annehmen. Die patriarchische Periode kann auch durch außerbiblische Materialien nicht genau abgegrenzt werden. Die Ergebnisse archäologischer Forschungen können uns höchstens zu der Erkenntnis verhelfen, daß die biblischen Erzählungen von den Patriarchen in der Nordwest-Semitischen Welt vor 2 Jahrtausenden v. Chr. ihren historischen Kern haben.

Nachdem sich die Patriarchen niedergesessen hatten, wurden die Götter der Väter mit El, dem höchsten Gott von Kanaan, identifiziert und nach und nach zu einem Gott zusammengeschmelzt. Während Auszugs aus Ägypten kam es nun soweit, einen Gott des Vaters mit dem Rettungsgott Jahwe zu identifizieren. In Kanaan, vermutlich in Sichem, wurde dann Jahwe, den die Auszugsgruppe eingeführt hatten, mit El gleichgesetzt. Aus diesem Identifizierungsprozeß entwickelte sich nun dialektisch die altisraelitische Gottesauffassung. Der auf diese Weise erworbene Glaube an den Gott, d. h. Jahwe, El Elohe Israels (Gen. 33, 10) war die führende Kraft, die aus den israelitischen Stämmen eine Genossenschaft, ein Gottesvolk, das über den Stammesprinzipien steht, entstehen ließ.