

ヨハネ福音書における「しるし資料」

様式史的考察

大 貫 隆

第四福音書におけるイエスの奇跡は、それを積極的か消極的かのいずれに評価するにせよ、この福音書のキリスト論にとって決定的に重大な問題である。この問題をめぐるR・ブルトマンの命題と、E・ケーゼマンがそれに対置した極めて対蹠的な命題とがこの福音書をめぐる現在の論争全体を規定している。⁽¹⁾ 私はすでに他の場所においてこの問題に可能な限り編集史的な視点から接近することを試みた。⁽²⁾ すなわち、イエスの奇跡物語がそこに遡ると考えられるいわゆる「しるし資料」に福音書記者ヨハネが加えた新たな意味と機能とを、また、その必然性を彼が置かれていた歴史的情況の中で明らかにしようとして試みた。⁽³⁾ それとの関連において、この資料を伝承史的・様式史的に考察し、それがヨハネの手に、あるいは、それ以前に彼の所屬する共同体の手に渡ったときに原始キリスト教の内外におけるより広汎な奇跡物語伝承の流れの中で占めていた位置と、担っていた機能とを探ることが本稿の課題である。⁽⁴⁾

※

本論の前に、方法論上の反省を少し加えておきたい。周知のように、福音書（とりわけ共観福音書）に限ってみてもその中に保存され伝承されているイエス像は実に多様である。編集史的方法によって明確にされた各共観福音書記者や、あるいはすでにQ教団の持つイエス像の多様性をここでは度外視して、より伝承史的観点からイエス伝承に注目してもその多様性は全く変りがない。そして、私の理解するところでは、最近の伝承史的・様式史的研究の赴勢は

伝承におけるイエス像のこの多様性を、同一の担い手の相異なる複数の「生活の座」に対応する現象として説明することから、異なった複数の担い手を想定することで説明する方向へ向かっているように思われる。勿論、私はそこから多様なイエス伝承のすべてが常に相異なる各々の担い手を独立に持っていた筈だと考えるわけではない。実際、それら多様なイエス伝承を同じひとりの各福音書記者が福音書という統一的名まとまりにおいてわれわれに伝承し得たという事実がすでに、何よりも雄弁な反証を提供している。福音書以前の伝承史の空間においてもその一定の段階において、相異なったイエス伝承が同一の共同体によって同時的に相異なる複数の「生活の座」の中で担われたということは当然にあり得ることである。その空間は、互いに相異なるイエス伝承が複雑多岐に交錯し合い各々が元来の様式と機能（「生活の座」）と担い手を、あるいは離れて、あるいは維持して、新たな様式と機能と担い手へと不断に翻訳されてゆく場であったのであるから。ケリー・ユグマ伝承と受難・復活物語伝承のように内容的に関連し合うイエス伝承の場合にもとより、受難・復活物語伝承とことば伝承の場合のように文学的に極めて差の大きいイエス伝承も、同一の共同体が、前者を例えば復活記念祭の礼拝において、後者をより日常的なパネレーゼのために用いたというようなことは考えられる。更に、奇跡物語伝承も、それが対外的伝道や論争（護教）や説教に仕えるべき明確な機能を付与された後の段階においては、同じ共同体によって担われたことも考えられる。つまり、多様なイエス伝承もその各々に明白に一定の共同体の生に仕える機能が読み取られるような場合には、その多様性は担い手たる共同体の生の局面が同様に多様であったことに対応するものとして説明され得る。しかし、問題はこの説明が伝承史の空間の全体にわたって妥当するわけではないという点にある。

すなわち、本論において明らかにするとおり、奇跡物語伝承、とりわけ癒の奇跡物語伝承を伝承史的に可能な限り遡源してゆくと、伝承の最古の層ではいかなる意味でも一定の共同体の生に奉仕し得るような機能を読み取ることが

できなくなるのである。云わば、伝承としての「生活の座」が消失する。⁽⁶⁾この関連で、G・タイセンがことば伝承の最古の層の中にいまだ共同体的に特定の機能を付与される以前の、伝承がその担い手のなまの生により密着していた段階を指摘しているのが注目される。⁽⁷⁾奇跡物語伝承にしても、ことば伝承にしても、それらが一定の共同体の生活の中に特定の座を付与されてゆくことは、共同体の生の中に組織化され、機能化されてゆくということであって、それは伝承のそれ以前の担い手から見れば明らかにひとつの客観化であったに違いない。癒の奇跡物語伝承についてもこのような機能化・客観化を受ける前に、それがいまだ共同体に組織されてはいない担い手のよりなまな生の願望に密着していた段階を伝承の最古の層に確認することができる。

しかし、癒の奇跡物語伝承とことば伝承は、各々の最初期の担い手の生そのものに密着していたまに、この最古の伝承層において、互いに対照的なイエス理解を内包しているのである。前者にとってイエスは癒された者を家族と社会とへ帰還させる人格として理解されたとすれば、後者にとっては家族的・血縁的同胞関係を放棄して自己に信従すべきことを求める人格として理解されている。⁽⁸⁾これは伝承史的に一般化して云えば次のような間を意味する筈である。伝承がいまだ共同体的に組織化・機能化されていない段階においてすでにイエス理解の多様性が認められるとすれば、この多様性はどのように説明されるべきであろうか。この間が、「同一の共同体の相異なる複数の生活の座」からは説明不可能なものであることは明らかであり、まさにこの点に上に述べた説明の仕方の限界があるわけである。この間はむしろ、徹底的に社会的に説明される他はない。すなわち、各々の担い手の生に密着した利害状況と価値理念における差違、また、その両者の「行為」における噛み合わせの持続的な方向、つまりエートスの差違から、従って一言で云えば社会層の差違から説明される他はない。⁽⁹⁾そして、もし癒の奇跡物語伝承がその最古層において特定の社会層によって担われたことが確かめられるならば、他の奇跡物語伝承をも含めて以後の様式変化の歴史(様式

史)は単に機能変化(「生活の座」の変化)の視点からのみではなく、担い手の社会層上の変化の視点からも分析されなければならない。⁽¹⁰⁾とりわけ奇跡物語伝承こそは様々なイエス伝承の中で最も激しく様式変化・機能変化を示すものだからである。

従って、私は以下の本論において、先づ奇跡物語伝承を様式史的に分析して伝承の相異なる幾つかの層と様式に区分しよう。そして、各々の層と様式から構成的に抽出される限りでのエートスと最も適合的な社会層を、同時代、あるいは相前後する時代のユダヤ社会とキリスト教の中に認められる歴史的类型に照らし合わせつつ可能な限りにおいて探ってみようと思ふ。⁽¹¹⁾

※

奇跡物語の伝承の歴史は、同時に奇跡物語という様式の変化の歴史である。そしてこの奇跡物語の様式史には、いわゆる様式史的方法によって、とりわけR・ブルトマンとM・ディヴェリウスによって抽出されたところの、様式変化を支配するいくつかの法則が認められる。⁽¹²⁾私は、ここでは、当面の課題に関連してくる主要な四つの法則を確認しておくことにしよう。

第一に、伝承の若い層に帰属する奇跡物語においては、より古い層でのそれに比較して、奇跡行為におけるイエスのイニシアチブ(主導性)が拡大されてゆく。この法則は、R・ブルトマンが彼の云う「アポフテグマ」について明らかにしているものでもあり、⁽¹³⁾奇跡物語伝承に限ってのみ認められるものではない。新約聖書中の奇跡物語でこの法則を最も端的に示しているのは、「奇跡的施食物語」であって、マルコ六・三四-四四、八・一-九、ヨハネ六・一-四の順に、特に各々の冒頭における群衆への施食の必要性を説明する本文を比較すれば足りるであろう。マルコ六・三五、三六ではイエスは弟子たちによって群衆が食物を必要としていることを知らされる。マルコ八・一-三で

は両者の立場が逆転している。ヨルネ六・五、六に至っては、イエスのイニシアチブが彼の明確なる意図に出るものであることが挿入文(六節)をもって明言されている。その他、同様にイエスによる盲人の治癒の奇跡を報告するマルコ八・二二～二六からヨハネ九・一～八へ同一の法則を確認することが許されよう。すなわち、マルコ八・二二～二六ではイエスは癒を求められている。ところが、ヨハネ九・一～八では当の盲人からも彼の周囲の者からもそのような求めは一切行われず、癒はただ「神のみわざが彼の上に現われるため」(三節)にのみ行われ、当の盲人は借り出されてきたモデルにすぎない。更に、マルコ二・一～二中の中風患者の治癒の奇跡物語とヨハネ五・二～九の足なえのそれとを同じ視点から比較することができるかも知れない。後者におけるイエスのイニシアチブの拡大は明白(六節C)である。また、明らかにヘレニズム的領域での奇跡物語伝承である使徒行伝二〇・七～一二、二八・三～六に保存されたパウロに関する二つの奇跡物語(ユテコの復活とマムシの奇跡)においてもパウロの主導性が強まっていることもこの法則の視点から注意されるべきである(特に二〇・一〇、二八・八)。

第二に、とりわけ癒の奇跡物語においては、イエスがイニシテチブを執らず、むしろ、癒を願う者の側から呼びかけられる場合にも、その呼びかけがキリスト論的な尊称を含むものは含まないものに比較して伝承のより若い層へ帰属する。この法則は、マルコ一・四〇(ライ病人への癒)では、イエスに対する呼びかけに尊称は含まれていないのに対し、その並行本文マタイ八・二、ルカ五・一二では共に「主よ」(*κύριε*)が付加されていること、また、それと全く同じ現象がマルコ七・二六(スロ・フェニキヤの女の娘の癒)からマタイ一五・二五の間で生じていることから明らかである。また、同じく盲人の癒の奇跡を報告しながら、マルコ八・二二～二六ではいかなる尊称も含まれていないのに対して、マルコ一〇・四六～五二では、イエスは「ダビデの子イエスよ」(*υιὸν Δαβὶδ Ἰσραὴλ*) (四八節)と呼びかけられ、これは更にマタイにおける並行本文二〇・三〇、三一では、「主よ、ダビデの子よ」(*κύριε υἱὸς Δαβὶδ*)

と変えられている。この他、マルコ一〇・五一の「先生」(Ragboni)は並行本文ルカ一八・四一とマタイ二〇・三三では「主よ」へ改められている。⁽¹⁵⁾

第三に、これもとりわけ治癒の奇跡物語群に関するものであるが、癒された者への関心が途中で失われ、奇跡それ自体とその効果へと関心が移行するものほど伝承史的に若い層へ帰属すると看做されるべきであろう。例えばマタイは、マタイ八・二八〜三四にマルコ五・一〜二〇の悪霊に憑かれたゲラサ人の癒の奇跡物語を採録するにあたって、マルコの本文が最後まで、すなわち癒された男の家族のもとへの帰還に到るまで持続させている(癒された男への)関心を途中で放棄してしまった。また、マルコ八・二二〜二六(盲人の癒)と七・三一〜三七(おー・つんぼの男の癒)を相互に比較すると、前者は癒された盲人の家への帰還の報告で終わっているのに対して、後者では癒された男への関心は三五節までで失われ、奇跡が群衆に与えた圧倒的印象が強調されている(三七節)。その他、マルコ一〇・四六〜五二(盲人バルテマイの癒)とその並行本文マタイ二〇・二九〜三四とルカ一八・三五〜四三を比較検討すると、マルコの本文の終りにおいてイエスが癒された男に与える帰還命令“*Stare*”がいずれの並行本文においても失われている。これらの例は、特に治癒奇跡物語の多くにおいて発見されるイエスによる癒された者への帰還(または、復帰)命令(マルコ一〇・四四、二・一一、五・一九、三四、八・二六、一〇・五二、ルカ一七・一九、ヨハネ五・九、九・七、一一・四四)が様式的には伝承のより古い層の奇跡物語へ遡ることを教えている。⁽¹⁶⁾

第四に、法則三と関連して、結びの部分において奇跡が群衆や当事者に及ぼした「印象」(Eindruck)あるいは、より積極的に「歎呼」(Aklamation)を含むものは、含まないものに比較して伝承のより若い層へ帰属する。この法則は余りにも明瞭であるから、比較参照されるべき本文を挙げるのみで済ませることが許されるであろう。それらは次のとおりである。マルコ六・三四〜四四及び八・一〜九(奇跡的施食物語)とヨハネ六・一〜一四(特に一四節

ἡ προφήτης ὁ ἐπιχρυσός)、マルコ六・五一(湖上歩行の奇跡の結び)とマタイ一四・三三(*ἀρχὴν θεοῦ υἱὸς αἰ*)、マルコ一〇・五二とルカ一八・四二、四三、マルコ八・一二、二六と七・三一、三七(特に八・二六と七・三七)、ルカ七・一、一〇及びマタイ八・五、一三(カペナウムの百卒長の僕の癒)とヨハネ四・四六、五三(特に五三節b)。

さて、これら四つの法則の、とりわけ癒の奇跡物語の本文に即して行った上記の確認は、云わば各々の法則のトルソーであって、私はこれを伝承史の時間軸の両方向へ論理的に貫徹させて、さしあたり癒の奇跡物語の模式の最も展開した型と、最も素朴な型へと理念型構成的に収斂させることができる。私は前者を癒の奇跡物語の「理念型」、後者を「原型」と呼ぶことにする。理念型は、次のような様式上の特徴を備えることになるであらう。(以下の論述は、すでに荒井 献『イエスとその時代』岩波書店一九七四年刊、八四頁以下に適切な修正と補完とを加えられたうえで取り上げられているので、重複するが要点のみを記すことにする。)(一)イエスの主導性が強調される。(二)奇跡それ自体が誇張される。癒された者への関心は途中で失われる。従って、家族・社会への帰還(復帰)命令も失われる。(三)群衆の、あるいは当事者の歎呼によってイエスの偉大・栄光・権威等、キリスト論的意義が強調される。このような理念型は、R・ブルトマン——彼は現実に見出される奇跡物語の多様性に分析的により多くの注意を払っている——の云う“Wundergeschichte”によりも構成的方法に重きを置くM・ディヴェリウスの“Novelle”により近いと云えよう。そして、われわれの問題である「しるし資料」における奇跡物語は、この理念型に、勿論そのすべての様式上の要件を満足するわけではないが、接近していることは確実である。ディヴェリウスが好んで第四福音書の奇跡物語を取り上げるのは理由なきことではない。⁽¹⁹⁾

逆に原型は次のような様式上の特徴を備えることになる。(一)イエスは外部から呼びかけられる。その呼びかけにキリスト論的尊称は含まれない。(二)奇跡それ自体は特に強調されず、癒された者への関心が最後まで持続する。彼に

対するイエスによる家族・社会への帰還（復帰）命令をもって終る。（三）イエスのキリスト論的偉大・栄光・権威を強調するための、群衆と当事者の歓呼とか、奇跡が彼らに及ぼした印象の報告が欠ける。このような原型は、様式的にはすでにそれとしては奇跡物語と呼び難いものであるかも知れない。それはまた、本質的には、理念型的構成物、すなわち、あくまでも方方論的概念であるから、それを早急に歴史的に実体化することはできない。しかし、それを有効な物差し（索出手段）として利用することにより、現実には福音書中に保存された多様な奇跡物語の中から、伝承史的に最も古い層での最も素朴な様式に比較的に近いものを取り出すことはできる。マルコ一・四〇～四四（ライ病人の癒）、八・二二～二六（ベツサイダの盲人の癒）、及びルカ一七・一一～一九（二〇人のライ病人の癒。但し、一七、一八節を除外）⁽²⁰⁾がそれである。更に、マルコニ・一〇～一二（中風患者の癒）を、六～一〇節を除外した形で加えることができるかもしれない。⁽²¹⁾このうちマルコ一・四〇～四四とルカ一七・一二～一九はR・ブルトマンも指摘するとおり⁽²²⁾、ライ病人が病い回復して社会に復帰するためには祭司による認定を必要とするというレビ記一三、一四章の規定を所有したパレスチナユダヤ教の地盤でのみ了解可能な内容を含む（マルコ一・四四とルカ一七・一四）。すなわち、これら二つの奇跡物語はそれらが前提している歴史的条件に即して見られても非常に古い伝承の層に属すると考えられねばならない。また、G・シレが、より歴史的視点から、おそらく北ガリヤラ地方に遡ると思われる最古の奇跡物語伝承においてはキリスト論的動機が極めて乏しいことをすでに指摘していることも⁽²³⁾、私が理念型的視点から構成した原型の特徴と奇しくも符号するのである。つまり、この原型は、単に論理的な意味においてのみではなく、歴史的意味においても歴史のイエスに最も近づくものと云ってよいであろう。

次にこの原型に自己を客観化（対象化）しているエートストと、それに最も適合的な社会層が問われなくてはならない。ここには、奇跡に対してことば、伝承が付与したような終末論的解釈と神学⁽²⁴⁾、すなわち、統一、的な理念が全く欠け

ている。イエスはここでは、ことば伝承におけるように人々に価値観の統一的、根源的な変革を迫って、家族・社会の日常的同胞関係の外側へ呼び出す人格ではない。癒されようと欲する者は癒という明確なる御利益を、求めてイエスのもとへ赴き、癒された後は家族と社会へ復帰する。そこには価値観の断絶は生じない。従って、この原型全体を支えるエートスは明らかに功利的、御利益宗教的なそれである。その担い手としては、社会復帰と家族関係の回復が最大の願望（価値）であるような社会層、すなわち、ライ病患者に典型的に象徴されるような家庭と社会とから儀礼的に遮断されているか、常にそのような遮断の対象となりかねない危険に不安定に曝された社会的最下層を考えなければならぬであろう。これは当時のユダヤ社会において「取税人や罪人」という標語で代表された「地の民」と一致する。勿論、この層が彼らの功利的・御利益宗教的な願望をどこまで統一的、有機的なエートスとして育て得たかどうかは、従って彼らをどこまで厳密に社会学的な意味で固有な社会層と看做し得るか否かは問題となろう。⁽²⁵⁾しかし、私には、統一的、有機的なエートスが十分には見出されないということこそまさにこの層に特徴的なことのように思われる。生の全域を規定するように統一的な価値理念を構成し得るためには、人はその理念がそこから反省的に構築されてくるための一定の質を維持した持続的な社会的な生活体験を必要とする。社会と家庭とから儀礼的に遮断される⁽²⁶⁾社会的に極めて不安定な条件下に置かれることによって、社会的な生活体験が断片化されるところでは統一的な価値理念の、従って統一的、有機的なエートスの構成は難しい。癒の奇跡物語伝承がその最初期においてそのような社会層によって担われたとすれば、われわれの原型にあらゆる統一的な神学理念、価値理念が欠けてくるのはむしろ当然なのである。

いずれにしてもこの社会層はラビ層とは決定的に異なる。何故なら、ラビ文献から見る限りラビ層の癒の奇跡行為に対する態度は徹底的に否定的だからである。⁽²⁷⁾そこには固有な意味での癒の奇跡物語は存在せず、ラビ的な意味での

「信仰」、すなわち、律法の遵守を勧める一種のアポフテグマへ変形された形で自然奇跡物語が僅かに認められるにすぎない。つまり、自然奇跡は当事者の「信仰」(律法遵守)の自然大の有効証明と看做される。⁽²⁸⁾勿論、ラビ文献が歴史的にどの時点にまで遡り得るのかは、他でも常にそうであるようにここでもまた問題となろう。だが、「信仰」と自然奇跡とのこのような意味内容における理解は、「山を移すほどの信仰」という標語においてすでにパウロ(コリント前書一三・二)に知られていたものであるから、歴史的には相当に早くから、将来ラビ層へとつながってゆくこととなる社会層(パリサイ派)の中に定着していたに違いないのである。

われわれの原型に類似するパターンはイエスを「聖者」や「聖所」の何某に置き換えれば時間と空間を越えて様々な領域に発見されるように思われる。⁽²⁹⁾つまり、それ自体ひとつの類型なのである。ここでは、共通の願望が自己を客観化(対象化)する共通のパターンを産み出すのである。イエスの癒の奇跡物語の場合には、この原型はその担い手の社会層がそれによって歴史のイエスを捕えた理解のフィルターであった。⁽³⁰⁾とすれば、この原型にキリスト教内外の共同体における特定の「生活の座」を想定することは不可能である。むしろこの段階の奇跡物語はあらゆる共同体的な組織化と機能化を免れて個々別々に伝承されていたであろう。

このような段階と根本的に区別されなければならないのは、キリスト教と直接に関連のない形で個々別々に伝承されていたこれらの奇跡物語が、その伝承の進展の過程においてやがてキリスト教内部へ取り込まれてゆき、一定の共同体の生の中へ云わば「教会化」される段階である。この二つの段階を可能な限り明確に区別してゆくことが奇跡物語の伝承史を分析する場合には決定的に重要なのであって、われわれはこの認識をE・トロクメと田川建三に負っているのである。⁽³¹⁾

癒の奇跡物語がこの新たな段階において付与された新しい「生活の座」のうち主要のものひとつは、共同体の説

教、あるいは護教的論争である。それに対応して新しく形成された様式が、R・ブルトマンの云う「アポフテグマ的奇跡物語 (Apothegmatische Wundergeschichte)」であると考えることができる。この様式に属する本文としては、マルコ二・一〇二、三・一〇五、二二〇三〇、七・二四〇三〇、マタイ八・五〇一三 (ルカ七・一一一〇)、マタイ二・二二〇四五 (ルカ二・一四二二六)、ルカ一三・一〇一七、一四・一〇六、一七・一一一〇一九を挙げる事ができよう。このうちマルコ二・一一二とルカ一七・一一一〇一九の下にはわれわれの云う原型に比較的に近い癒の奇跡物語が想定されるべきことはすでに述べたとおりである。前者は六〇一〇節の、後者は一七、一八節のイエスのことばの付加によつてはじめて、全体としてアポフテグマに様式変化を遂げた。マタイ八・五〇一三の下に想定される奇跡物語と一一、一二節の付加との関係も同様である。この意味で、これらの「アポフテグマ的奇跡物語」は荒井 献の適切な表現を借りると奇跡物語の「ロゴス (ことば) 化」と云える。⁽³²⁾

このようなアポフテグマ化、あるいは「ロゴス化」は、いわゆる自然奇跡物語についても確かめられる。すなわち、マルコ四・三五〇四一の嵐の制圧の奇跡物語は、三九節の風と海に対するイエスの沈黙命令の中に、伝承のより古い層での民間説話的なアニミズム的自然観を田川建三と共に認めるとしても、奇跡を「信仰」⁽³³⁾と関連付けて、前者をもつて後者の自然大の有効証明と考える現在の形においては、明らかにキリスト教化されたアポフテグマである。「信仰」の自然大の有効証明という奇跡理解を更に徹底したのがマタイである。このことは、マタイ八・二六 (「なぜこわがるのか、信仰の薄い者たちよ」) をその並行句マルコ四・四〇に、また、マタイ一四・二二〇三三 (特に三一節、「信仰の薄い者たちよ、なぜ疑ったのか」) をマルコにおける並行本文六・四五〇五二に比較すれば端的に明白である。Q伝承もまた、同一の理解をマタイ一七・二〇 (ルカ一七・六、マタイ二一・二一も参照) において示している。⁽³⁴⁾ 自然奇跡に対する全く同種の意味付けはすでに述べたように、コリント前書一三・二のパウロからラビ文献へ

と連続している。この意味付けに基く自然奇跡物語のアポフテグマ化はそのラビ層に固有なものであった。マタイとQ伝承の担い手はまさしくこの連続した線の途上に立っているのである。この点以外にも、マタイとQ伝承の担い手が社会層としてはいずれにしてもラビ層に近づくことが確かめられている。⁽³⁵⁾より一般に自然奇跡物語伝承のキリスト教化と教会化に責任を負ったのも、従って、ラビ層、あるいはそれに近い社会層であったと考えられなければならないであろう。しかし、自然奇跡物語伝承はこのキリスト教化と教会化以前の段階において、癒の奇跡物語伝承と比較した場合、歴史のイエスに向かって伝承史的に遡源し得る段階は全体として若い層と考えられねばならない。何故なら、福音書中に現在保存されているすべての自然奇跡物語において、その主要かつ積極的関与者が、癒の奇跡物語におけるのは全く逆に、常に「弟子」たちであるという事実が、自然奇跡物語伝承の方がより早い時期に教会化されたが、あるいは初めから教会的関心によって導かれていたことを示すように思われるからである。⁽³⁶⁾

ヨハネ福音書の「しるし資料」はその結びに次のような自己証言を保持している。「イエスはこの書に書かれていないしるしを、ほかにも多く、弟子たちの前で行われた。しかし、これらのことが書かれたのは、あなたがたがイエスは神の子キリストであると信じるためである。」この自己証言に従うならば、この資料は数多いイエスの奇跡物語の中から撰択的に採録された奇跡物語の集録であったと考えられる。それが本来いくつの奇跡物語をいかなる枠組の中で含んでいたのかはもはや知ることができない。また、ヨハネによって取り上げられて現在彼の福音書中に採録されている六（または七）つの奇跡物語の各々について、それらがこの資料へ採録される以前にそこで生きていた場所、あるいは「生活の座」を確定することも厳密には不可能である。しかし、この資料が奇跡物語をそこに取材した領域は、原則的には、いまだキリスト教化されず一定の共同体の一定の機能に仕えるべく組織されてはならず、おそらく民間に個別に伝承されていた奇跡物語と、すでにキリスト教化され共同体的に一定の機能を付与されていた奇跡

物語の双方の領域であつたと考えられなければならない。ヘレニズム的類例の指摘される「カナの婚宴のブドウ酒の奇跡」は前者に、一定の共同体の礼典がその「生活の座」⁽³⁷⁾として指摘される「奇跡的施食物語」⁽³⁸⁾は後者に帰属するであらう。

「しるし資料」はこれら取材された奇跡物語に一つの統一的な様式を付与した。例えば、「奇跡的施食物語」(六・一―一三)を採録するにあたって、この資料は物語の末尾一四節に、「世に來たるべき預言者」という明白なキリスト論的称号(尊称)を含む群衆の「歓呼」を付加した。これと共に六・一―一四の本文は全体として共観福音書のそれとは異なる一つの新たな様式を獲得することになった。また、「カペナウムの役人の子の癒」(四・四六―五三)を、Q伝承に帰属すると思われる「カペナウムの百卒長の僕の癒」(マタイ八・五―一三、ルカ七・一―一〇)と比較することが許されれば、前者はその末尾に後者にはない当事者の「入信報告」を所持している。奇跡物語を当事者の「観呼」や「入信報告」をもって閉じるこの新しい様式は、同じ資料に帰属する二・一―一一、一一・四五にも認められる。五・二―九と九・一―八に採録された二つの癒の奇跡物語も本来同様な結びを所持していた可能性は否定できない。

この新しい様式に対応する新しい機能(「生活の座」)は何であらうか。この資料自体の前掲の自己証言に基くならば、それは一定のキリスト教共同体の対外的伝道に求められるべきである。奇跡物語が対外的伝道に仕える可能性は新約聖書それ自体の中に認められる類比的な例によって裏付けられる。ひとつは、使徒行伝における奇跡物語の多くが同様の結びをもって終っていることである(九・三二―三五、三六―四二、一四・八―一一、一六・二五―三四、一九・一一―二〇、二八・三―六、七―一〇等)。ふたつは、D・ゲオルギの研究によって明らかにされた限りでの第二コリント書におけるパウロの論敵である⁽³⁹⁾彼らが自らを「ヘブル人」、「イスラエル人」、「アブラハムの子孫」(一

一・二二〇として表示したとすれば、われわれの「しるし資料」にも「災禍の神義論」(五・一四、九・二、三)に典型的に現われているようなユダヤ教的特徴が認められる。⁽⁴⁰⁾この符合は単に偶然的なものとは思われない。勿論、この資料の場合には、その担い手の社会層を、パウロの論敵の場合のように本文に保存された彼らの自己証言に基いて確定することはできないが、それをこの論敵の社会層への類比において考えることは許されるのではなからうか。いずれにせよ、この資料がヨハネの手に渡ったときに、少なくともそこに含まれていた癒の奇跡物語は単にその様式においてのみならず、その担い手の社会層においても伝承の最古層における原型に近い奇跡物語のそれから遊離してしまっていたことは疑いを容れない。

そして、この資料が伝えた対外的伝道はやはりこの資料自体の同じ自己証言(二〇・三一)に従えば、イエスは「神の子キリスト」であるという明確なるキリスト論的イデーによって支えられていた。この理念こそが数多い多様な奇跡物語からの取材に際しての選択の規準であったに違いない。伝承の最古層において特別にキリスト論的な動機を含まずに、個別に伝承されていた癒の奇跡物語と多様なキリスト論的動機に分散して伝承されていた「民間説話」⁽⁴¹⁾も、今やこの資料においては、他の奇跡物語と共に、この理念によって、云わば外側から統一的に意味付けられ、「第一のしるし」(二・一一)「第二のしるし」(四・五四)という番号付与に象徴されるように、組織化されたのである。この資料は様式的には様々な奇跡物語の集録であったが、それは同時に組織的な集録であっただろう。

神学的にはこの資料には、一つの明確なるキリスト論が認められなければならない。すなわち、奇跡の中に「神の子」イエスの栄光を見るいわゆる「栄光のキリスト論」(Herlichkeitschristologie)である。これは確かに、E・ケーゼマンがヨハネ福音書のキリスト論として取り出したものに本質的に近づくものではある。しかし、そこからG・ボルンカムのようにケーゼマンのそのキリスト論を福音書記者ではなく、むしろ「しるし資料」に帰属させるべき

だと主張する⁽⁴²⁾ことはできないであろう。ケーゼマンがヨハネのキリスト論の不可欠の構成契機と看做す、先在の神の子という表象はこの資料には確認できないし、また、その先在の神の子の地上への下降と、先在の天への回帰という枠組も、この資料に帰属すべき部分には現われず、むしろ、典型的にヨハネ的な長大なイエスの説話 (Rede) の中こそ現われるからである。従って、G・ベッカーが正しく指摘するようにこの資料にはキリスト論の神話論的枠組は欠けていたと考えられねばならない⁽⁴³⁾。

G・ベッカーは更に、この資料には教会論と終末論が欠けていたと推定している。この資料の機能が一定の共同体の対外的伝道にあったとすれば教会論が欠けるのは当然である⁽⁴⁴⁾。ただ終末論については六・一四の「世に來たるべき預言者」という尊称が問題になる。ここには、いわゆる「モーセのような預言者」に対する終末論的待望との関連を否定することが難しいように思われる⁽⁴⁵⁾。しかし、全体としてこの資料においては、Q伝承におけるような、イエスの奇跡に対する終末論的意味付け、すなわち、奇跡を今まさに到來しつつある神の支配の証明として理解させる意味付けは支配的なものではなく、むしろこの資料は奇跡を神の子のそれとして、すなわち、神性顕現の奇跡として理解させようとしている(二〇・三一)。

※

最後にこの資料がヨハネ福音書において与えられている新たな様式と機能を瞥見しておきたい。結論から先に云えば、この資料の奇跡物語はここではアポフテグマに、より厳密には「拡大されたアポフテグマ」に様式変化を遂げている。勿論、すべての奇跡物語がこの様式変化を被ったわけではない。「カナのブドウ酒の奇跡」は根本的な様式上の修正を加えられずに採用されたものと考えられるべきであろう⁽⁴⁶⁾。「カペナウムの役人の子の癒」(四・四六―五四)でもヨハネの修正の筆跡はそれほど大きいものではない。しかし、四八節と五〇節bが、読者に対して「しるしと奇

跡」によってではなく「言葉」によって信じるべきことを勧める意図からの、ヨハネによる付加であるとすれば、Q伝承中の「カペナウムの百卒長の僕の癒」(マタイ八・五〜一三、ルカ七・一〜一〇)と全く同様、やはり全体としてアポフテグマの機能を果たことになる。五、六、九、一一章では、各々の冒頭に置かれた「ベテスダの池の癒」、「奇跡的施食」、「盲人の癒」、「ラザロの復活」の奇跡物語は、それらに続くイエスの長大な説話 (Rede) を導き出すべく働き、逆に後者によって敷衍される。このような「拡大されたアポフテグマ」と呼ばれるべき様式は、再びQ伝承中の「ベルゼブル論争」(マタイ二二・二二〜三〇、ルカ一一・一四〜二三)にも認められるものである。そして、「しるし資料」からヨハネ福音書への奇跡物語のこのような様式変化には確実にその機能変化が随伴している。すなわち、これらの「拡大されたアポフテグマ」は、もはやこの資料においてのように対外的伝道に仕えるのではなく、Q伝承の「ベルゼブル論争」が確実にそうであるように、ユダヤ教に対する激しい論争、あるいは護教に仕えるか、そのような情況下に置かれた共同体の内部での説教に仕える⁽⁴⁸⁾。このことは、奇跡物語伝承が、その原初的な担い手(社会層)の手を離れて、共同体の生の内部に取り込まれ、組織化され、機能化された後の段階においてさえ、相異なった共同体の間で、また、相異なった「生活の座」の間で不断に様式変化と機能変化を繰り返したことを示している。

註

- (1) 前者の基本的な解釈視座は「ロコスの受肉」(一・一四a)であるのに対し、後者のそれは「先在の神の子の栄光」(一・一四c)である。R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968^o, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965^o, E. Käsemann, *Jesu letzter Wille in Johannes II*, Tübingen 1971.
- (2) 拙稿 *Semeia-Quelle und Dualismus im Johannesevangelium* 『日本の神学』第一三号、13頁以下。
- (3) 私はこのようなものとして「編集史的視点」を理解する。W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959^o, (S.

142, Ann. 2)。

(4) 本稿は、私が日本聖書学研究所一九七四年六月例会で行った発表「奇跡物語伝承の担い手の社会層に関する試論——ことば伝承との比較における——」の一部である。ことば伝承に関する部分は、荒井 献『イエスとその時代』岩波書店、一九七四年、九六頁以下に取り上げられているので参照されたい。

(5) 例えは E. Schweizer, *Jesus Christus*, München/Hamburg 1970², s. 126 f. はその意見である。

(6) 荒井 献、前掲書二〇頁の意見に賛成する。

(7) G. Theissen, *Wanderradikalismus*, ZThK 17, 7/3, 1973, s. 245~271.

(8) 荒井 献、前掲書九四頁以下、一〇二頁参照。

(9) 「密着」という表現は批判を招くかも知れない。生の願望と価値理念はそのまま生の現実と直接「対応」するものではなく、その間には「屈折」がある筈である。それが知識社会学(イデオロギー批判)の初歩的常識に属する命題であることは私もよく知っている。しかし、「屈折」もまた「密着」の苦しげなひとつの形態なのである。「屈折」してはいても、価値理念と生の現実的利害状況とを噛み合わせる持続的な方向が認められるところでは、ひとつのエートスを語ることでできる。それを知識社会学的に批判してゆく作業は、そこから始まるまた新たな別の作業なのであって、両者を混同すべきではない。

(10) 私はこの認識を、荒井 献の数年間にわたる演習での再三の指摘に負っている。

(11) 構成的に取り出されたエートスに最も適的な社会層を探す作業は、根本的にはエートスと社会層の対応に関するひとつの理論を前提せざるを得ない。G. タイセンもまた、「文学社会学」というひとつの理論を前提している。私はこの対応の概念型のカズイステークとして Max Weber, *Religionssoziologie, Typen religiöser Vergemeinschaftung*, in: *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 245~381 (Studienausgabe, Tübingen 1972) のとりわけ第七節に学びたいと思っている。勿論、これはそのままの形で以下の論述に適用可能であるわけではない。そこに、同時代の歴史の類例を探し、それを参考しなければならなくなる理由がある。しかし、このことは、以下の論述が全体として本質的には歴史性より理論(類型)性を志向するものであるという基本性格を少しも変えるものではない。編集史的方法が各福音書記者の生と思想を個性化的に抽出する歴史的方法であることに較らば、伝承史的・様式史的方法が当初から類型的方法であること、また、そうであらざるを得ないことは当然である。しかし、特定の伝承を伝承史的・様式史的に分析すると一口に云っても、その伝承を同時

つまり伝承の比較的若い層において初めて行われてくるものであることを確認しておくことが重要である。

(17) この法則との関連は R. Bultmann *a. a. O.*, s. 241¹⁾ をちよびこに引用された E. Peterson, *EJZ ӨEOZ*, Göttingen 1926. s. 195 を参照せよ。

(18) この修正的補完の正当性については後註を(39)参照せよ。

(19) M. Dibelius, *a. a. O.*, s. 68, 88 ff. 彼の言う“Novelle”が、また R. フルトマンの“Wundergeschichte”もその本質の理念型的な形においては現実に見出されないのは当然なのであって、それを指摘しても(例えば K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München 1970. s. 41~44)²⁾ 様式的的方法を批判したことにはならぬ。

(20) 後述二三頁参照。

(21) 上註(4)に言及した例会での佐竹 明による指摘である。ただ、この本文の場合には一二節bの存在が問題になる。田川建三、『テネロ福音書上巻』新教出版社、一九七二年刊、一三四頁以下参照。しかし、M. Dibelius, *a. a. O.*, s. 63 f. に注意せよ。

(22) R. Bultmann, *a. a. O.*, s. 255. 但し、彼はルカ一七・一一~一九にマルコ一・四〇~四五が下敷になっていると看做す。私はこれを説得的だと思わない。祭司のもとの治療証明という共通の動機は、ハレスチナユダヤ教における実際の歴史的事件を各々独立に反映するものとして十分に説明可能である。その他、田川建三、前掲書と R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* Freiburg 1970 の見解に対する批判は、荒井 献、前掲書八五~九〇頁を参照せよ。

(23) G. Schille, *a. a. O.*, s. 180. 逆に K. Kertelge, *a. a. O.*, s. 190 が、奇跡物語伝承にとってはキリスト論的関心が当初から構成的関心であったと主張するのは、全く当を得ない。

(24) イタニー・二六/ルカ七・一八~二三。ここでは、奇跡は終末論から解釈される。S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972. s. 207 参照。最近、G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, s. 273~282 は、奇跡の終末論的暗示文学的理解がイエスその人のものであったと考え、あらゆる終末論的要素が欠ける多くの奇跡物語伝承は、イエス自らそのような奇跡理解と、それを伝えることば伝承の大衆化として位置付けている。荒井 献、前掲書は単に奇跡物語伝承についてのみならず、譬話伝承についても、終末論的意味付け一般をことば伝承の初期の担い手による二次的な解釈と看做す(一〇一、一二四~一三七頁)。更に後註(4)参照。

(25) これは、上註(4)の例会での八木誠一による指摘である。その際、私は同時に、この原型に認められる御利益宗教的パターン

んは、特定の社会層のユートピアをというより、「人間の Situation」を映すものと考えるべきではないかとの指摘を受けた。第一の指摘については以下の論述で答えようと思う。第二のそれについては、とりわけラビ層の癒の奇跡行為に対する否定的応答(後述)を考慮するとき、やはり「人間の Situation」へと一般化するのには賛成できない。奇跡物語伝承が社会層上の拘束を受けた伝承であるとの G・タイゼンの主張 (a. a. O., s. 247~251) は正当と思われる。

(26) とりわけライ病人の儀礼的遮断については H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926, Bd. 1, s. 491 f, 519 f, 818 ff, Bd. 4/2 s. 745~763 参照。

(27) H. L. Strack-P. Billerbeck, a. a. O., Bd. 1, s. 36~38, P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1911, s. 19 f. 参照。

(28) H. L. Strack-P. Billerbeck, a. a. O., s. 560, R. Baltmann, a. a. O., s. 254 f, P. Fiebig, a. a. O., s. 24 参照。

(29) 例えば G. Zoega, *Catalogus codicum copiorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adseruntur*, Rom 1810 (Neudruck Leipzig 1903) に収録された断片三三八〇 (W. Till, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1970*, s. 261 に収録) 参照。

(30) 原型がそれ自体すでにひとつの類型であったとすれば、それは歴史のイエスの生を直接伝えるものではあり得ない。イエスがそれによって理解されたのである。荒井 献、前掲書、九〇~九四、一〇三頁によれば、イエスはそのような理解に即応する仕方」で「振舞」したのである。

(31) E・トロクメについては私は目下、次の文献を挙げる準備しかない。E. Trocmé, *Jésus de Nazareth*, Neuchâtel 1971, s. 111~111~124. 田川建三については、前掲書の他に、『原始キリスト教史の一断面』勤草書房、一九六八年刊(特に三〇一、三一一頁以下)等。

以下の論述で私は奇跡物語伝承がキリスト教化された段階で付与される新しい機能のうち主要な二つとして、説教(護教)と対外的伝道を取り上げ、それに対応する様式上の変化を確かめるのであるが、この段階と癒の奇跡物語の原型に代表される伝承の最古層との間には、なお解明されるべき伝承段階が横たわる(上註(4)の例会での佐竹 明の指摘である)。本稿で殆んど取り扱われない類型である悪霊祓いの奇跡物語の位置付けをも含めて、現在の私にはこの点での十分な準備がない。しかし、私は E・トロクメと田川建三の云う「民間説話」をこの段階で考えたいと思っている。「民間説話」への道は原型から見れば、少なくとも口伝文学化の道であらう。私はキリスト論化を含めてその理想型化を推進せしめた主要かつ粗

織的な動因は、一定の共同体の対外的伝道であつたと考えるべきだと思ふが、少なくとも組織的な共同体にはなお結びついていない「民間説話」も、それが口伝文学として「伝達」の局面を内包していた限り、対外的伝道が押し進めたその理想型化に向かつて伝承段階を發展させたであらう。キリスト論的動機と尊称は、さしあたり多様であつたであらう。「神の聖者」(マルコ一・二四)、「いと高き神の子イエス」(マルコ五・七)、「ダビデの子イエス」(マルコ一〇・四七、四八)、「ラビ」(マルコ一〇・五一)、「主」(マルコ五・二〇、七・二八)、「神の子」(マタイ一四・三三)等。田川建三、『マルコ福音書上巻』一三四頁以下に注意せよ。

(32) 荒井 献、前掲書八四、一一一、一二四頁。これはR・プルタンによる「理想的」性格の指摘(a. a. O., s. 59)に対応する。従つて、奇跡物語を説教(Predigt)の場における「例話」(Paradigma)の「文学化」として、云わば「祭儀」の「世俗化」から説明するM・ティベリウスの見解(a. a. O., s. 61, 96 ff.)は全く逆転されなければならない。

(33) 田川建三、前掲書三四八頁以下。

(34) Q伝承は奇跡物語一般をアポフテグマ化した形でしか受け容れなかつた。ルカ七・一一一〇／マタイ八・五一一三、ルカ一一・一四一／二六／マタイ一一・二二一／四五。後者の並行本文では悪霊祓いの奇跡がやはり終末論的に意味付けられている(ルカ一一・二〇、マタイ一一・二八)。上註²⁴参照。

(35) R. Bultmann, a. a. O., s. 383. 荒井 献、前掲書九四一〇二参照。

(36) ヘルコ九・一四一／二九の悪霊祓いの物語には「弟子」が登場する。一定の共同体の悪霊祓いの教科書(処方箋 Heilmittel-geszept, M. Dibelius, a. a. O., s. 100)として機能したのであろうか。これも奇跡物語伝承がキリスト教化された段階で付与された新たな機能のうちのひとつであつたであらう。いずれにしても、群衆に代つて「弟子のモチーフが前景に出る」ことを奇跡物語伝承一般を支配する法則と看做して、私の理想型を補つた荒井 献、前掲書八四頁の処置は適切である(アポフテグマについてはR・プルタンの指摘がある。a. a. O., s. 71)。但し、「ロゴス化」されたアポフテグマ的奇跡物語一般をこの理想型に近いものと云う(荒井 献、前掲書八五頁)ことはできない。マルコ一・一一一／一二とルカ一七・一一一／一九では、イエスのことばの付加という比較的単純な作業だけで癒の奇跡物語の原型に比較的近いものがアポフテグマ化されたのである(上述二二頁)。勿論、後述(三三頁以下)のように、ヨハネ福音書の「拡大されたアポクテグマ」としての奇跡物語は理想型に近い。「しるし資料」に取材したからである。このことは、アポフテグマ化(ロゴス化)された奇跡物語それ自体の中も様式的展開が跡付けられるべき必要を示している。

(37) Pausanias, *Graeciae descriptio*, V. 26. 1 f. (G. Delling, *a. a. O.*, s. 16 に収録。そこに指摘されたヘレニズム世界の本文参照)° M. Dibelius, *a. a. O.*, s. 98 f. 但しこの見解は校者 W. Nicoll, *The Semata in the Fourth Gospel*, Leiden 1872, s. 58 f. の批判がある。

(38) 例を引く C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 200 f. 参照°

(39) D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, Neukirchen 1964, ss. 219~300.

(40) これが W・ナイコルの前掲書の基本的主張である。私はこの資料を彼ほど一義的にユダヤ的だと看做さない。とりわけ、この資料のキリスト論の統一的理念である「神の子」の表象と神性顕現の視点からの奇跡理解(いずれも後述)にはヘレニズム的特徴(使徒行伝一四・一一参照)を見逃すことができない。従って、ここですべてヘレニズム的—ユダヤ的という概念的な区分そのものが適合性を失うのである。

(41) 上註③参照°

(42) G. Bornkamm, *Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums*, in: *Geschichte und Glaube I*, München 1968, s. 104~121.

(43) J. Becker, *Wunder und Christologie*, NTS 16 1969/70, s. 136 f, 148 (Anm. 2). この要旨は G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes*, Göttingen 1916 は全体として説得力を失っている°

(44) あるいは逆に、教会論の欠落がこの資料の機能が対外的伝道にあったことを示唆するであろう°

(45) ちよわは W. A. Meeks, *The Prophet-King*, Leiden 1967, S. 87~99, J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, s. 94, 101 f, 110, 114 f, 123 参照°

(46) E. Schweizer, *EGO EIMI*, Göttingen 1965², s. 108 f. 参照°

(47) L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchen 1970, s. 263 ff. 参照°

(48) ヨハネ福音書がその構成前に各々独立的な章とまとめていたというかの説教を採用しているという見解が注意されたい°
参照° C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1955, s. 17, R. E. Brown, *The Gospel according to John I—XII*, New York 1966, s. XXXIV—XXXIX.

クリストフ・ブルームハルトにおける

「神の国」思想の構造——宗教思想における社

会への動機づけの研究——⁽¹⁾

金 井 新 二

はじめに

本稿は一九世紀から二〇世紀にかけてのドイツの宗教者 Christoph Blumhardt (1842~1919) についての考察である。彼は一般思想界においてはほとんど無名の人であるが、その人格的思想的影響力は狭い範囲なりに、極めて強く、深い。彼の生涯と思想を調べてゆくにつれ、一定の伝統的宗教信仰に徹すると同時に、またそれがある意味で突き抜けてゆくといった興味深い一個の宗教者像が現われてくる。彼は父祖から受け継いだ信仰にあくまで忠実であろうとしたが、それはある意味では排他的な態度でもあり、その結果として、彼の世界は驚く程狭小であったといえる。現に彼は個人的には隠者的なあり方を願ってすらいた。それだけにこの突き抜けは極めて純度の高い宗教的論理の自己展開を感じさせるのである。⁽²⁾

このような純一な思想の一貫性に由来する深さと狭さとは、しかしながら、彼の思想が豊かではなかったことをいみする訳ではない。強く彼の思想の刻印を受けた人々のうち、ある者は彼にゼールズルガー（牧会者）の理想像をみ（トゥルナイゼン）、ある者は一九世紀神学を乗りこえる決定的な鍵を彼から受けとった（バルト）。また別の人々は広汎な大衆離反の状況下に宗教の危機が叫ばれる二〇世紀初頭のヨーロッパにおいて、体制的自己満足的な教会の体

質を根本的に転換し、マルクシズムからむしろ摂取しつつ「労働大衆の側に立つキリスト教」という展望を持ちつつあった時、他ならぬブルームハルトをその根本的姿勢において見做ったのであった(クッター、ラガツ)。これらの事實は、彼の内包の豊かさを遺憾なく物語るものといえよう。こうして彼は意図せずして、弁証法神学(前二者)の土壤となり、またスイス宗教社会主義(後二者)の先駆者となったのである。³⁾

ここでは、このような彼の思想―それは一口でいうなら「神の国」思想であるが―の全貌を描くことが目的ではない。その思想が社会思想的性格を帯びつつ最も尖鋭化した一時期(一八九六―一九〇〇年)をとらえて、そこでの思想構造を明かにしてみたい。⁴⁾ その時期は、彼は次第に政治社会への関心を深め、遂には社会民主党員となり、またヴェルテンベルグ州議員となる。ピエティスト・牧師から社会主義者・政治家に変身するのである。周囲は彼に抗議し、宗務当局は彼を牧師職から追放した。しかしそこには彼なりの信仰思想の、先へのべたような一貫性があったと思われる。否、むしろ彼は神に従った結果として―ただそれだけのために―そうせざるをえなかった、と語るのである。⁵⁾ 従って我々は、この時期の彼の思想を、彼をこのような行為へと促した動機づけの構造として把えてみたい。⁶⁾ 無論、人間の具体的行為の動機ないし誘因を、単に宗教的信仰や思想にのみ求めるのが一面的であることはいうまでもない。その意味では、本考察は思想的動機づけの側面に限ってその脈絡を追うことに限定した作業である。ただ、ここではこのような作業を通して、キリスト教の社会思想固有の内的性格の理解を併せて意図したことをつけ加えておきたい。

一 受肉の倫理

1 「神の国」の受肉

「神の国」は一九世紀の所謂文化的プロテスタントの合言葉であった。しかしブルームハルトにおいては、この言葉は、彼の父に始まる特異な「神の国」の体験に根ざす、強烈な現実感を伴う独自の意味内容を持っている。その体験とは、俗にいう信仰治癒（いやし）の体験であり、それを彼は「神の国の受肉」として理解している。⁽⁷⁾

一八四〇年春、彼の父が牧会する南独メットリンゲンの教会で、一少女が「悪霊つき」となった。常識では説明可能なミステリーが次々と少女の身に起り、教会は一種のパニック状態に陥りかけていた。当時、父ブルームハルトは教会の沈滞に悩んでおり、この事件は彼にはサタンの最終的挑戦と感ぜられた。そこで彼は一步もひけぬとばかりこれを受けて立った。彼はこの少女が解放されることに、彼自身と彼の教会の解放をかけたのである。そして、二年間にわたる困難極まりない戦いの末、遂に勝利が訪れる。「イエスは勝利者」という絶叫を残して悪霊は少女を去り、神の支配（「神の国」）が出現したのである。これに続いて同様の奇蹟的治癒が次々と行われ、ヨーロッパ各地から人々がおしよせて、メットリンゲン（後にはバート・ボル）を信仰復興の地として有名にするのである。

このような父の体験が子に与えた影響は、まさしく決定的なものであった。しかも、彼は「有名な父親の不幸な息子ではなく、幸福な後継者、完成者であった」（トゥルナイゼン）。即ち、彼は父を以て「いやし」の伝道者、「神の国」の説教者としてその宣教生活を始めることになるのである。⁽⁸⁾

父に始まるこの「いやし」の活動から出てくるのは、単純明快な「神の国」（神の支配）のリアリズムである。⁽⁹⁾それは、真に神がいますなら、具体的な人間の悲惨（病苦）を見逃される筈はない、ということであり、神の支配はこれらの悲惨を排除しつつ、地上に実現される。即ち、「神の国」は必ずや受肉しなければならない、という確信である。従ってこれは、世界に対する神の、絶対的また現実的な主権の主張である。⁽¹⁰⁾このいわば古色豊かな信仰が、新しい力を伴って、また、彼岸的「神の国」（天国）に傾くある種の信仰者たちとの鋭い対立のうちに、両ブルームハルト

トにおいて出現したのである。そしてこの確信に貫かれてゐる限り、彼が地上の事柄即ち人間社会の現実的苦しみ諸問題から目をそらすことが起りえないことも、見やすい道理であろう。この世に「神の国」を、という仕方での社会変革への志向（第三期）は、すでに父と子（第一期）の、「いやし」の体験において基礎がすえられていたといえよう。そして第三期においては、子は父から受けついだ「地上の神の国」の思想をこの仕方では徹底化し、個人的いやしは「社会のいやし」へと展開してゆくのである。⁽¹¹⁾

2 「イエスのまねび」の倫理

地上に受肉する「神の国」を媒介する個々の人間は、そのような生の範型を、受肉者イエスに求めねばならない。ここでも、古代教会以来古い「まねび」の伝統が独自の展開を示しつつ現われている。⁽¹²⁾ その精神は彼の言葉の隅々にまで浸透しており、しかも極めて直截に、例えば次のように語られている。

「イエスタレ、汝ら神の国について何事かをわきまえ知る全ての人々よ、イエスタレ！ イエスについて語るのではなく―汝らイエスタレ！」⁽¹³⁾ (Ⅲ 一一二)。

そしてこのようにイエスにならえという勧めが強く語られるのに応じて、彼のキリスト論、人間論においても顕著な特徴がみられる。それは、イエス・キリストを「真の人」として強調し、他方人間を、罪人としてよりは神の似像者 *Ebenbild* として強調する傾向である。そしてそれは、それぞれキリスト論的、人間論的側面から、彼の「イエスのまねび」の倫理を支えている。以下、この点について、もう少し立ち入ってみたい。

まず、イエスを「真の人」として告白することは、伝統的なキリスト教信仰告白の事柄である。だがそこでは通常、イエスが「真の神」であることが同時に、不可欠的に述べられてきたであろう (*verus Dei vere Homo*)。こ

の点で、ブルームハルトが、「真の神」をほとんど語らないのにひきかえ、「真の人」イエスを頻ぱんに強調することは注目に価する。その場合、彼の「真の人」は、まず、伝統的定式と同様イエスにおける神の受肉は単なる仮象ではないという主張と解しうる。⁽¹⁴⁾そこでは当然超越的神が前提にあり、ゆえに、この意味での「真の人」は、「イエスこそ真の人」という表現と結びつく。神の受肉者であるイエスだけが真の人だというのである。従ってここでは、「真の人」イエスと通常の間人（罪人）との根本的区別が前面に出てくる。⁽¹⁵⁾ここまでは恐らく正統的教義に忠実な語り方であろう。しかし、この時期の説教の特徴は、この「真の人」が実践への呼びかけとして、即ち、イエスのまねびの倫理的指示として強く語られる点にある。故に彼は「イエスこそ真の人」を、イエスと人間とを分離させる（区別を強調する）方向では決して語らず、逆に両者を結合させる（区別をのりこえる）強い願望において語るのである。即ち、「イエスこそ真の人であった。故に我々も真の人とならねばならない」というふうにある。そしてこのイエスとの同一化への願望と決意に呼応して、必然的にあの区別を、単に無視するのではなく、それを何らかの仕方でのりこえるということが生じてくる。いや彼によれば、この「のりこえ」はすでになされてあるものであり、それだから彼はこのように大胆に「イエスたれ」と語りうるのである。

この「のりこえ」は二様の仕方であらわれている。第一に、神がイエスにおいて自ら受肉したことによって（上からのりこえ）。第二に、人間が神の似像者であることによって（下からのりこえ）。そして彼は、この二つの道をさらに徹底化する。即ち、「受肉」を徹底化することによって、イエスも罪を内に持ったとの考えに近ずき（Ⅲ八二）、人間の被造性を徹底して人間の「神性」（神との同質性）を強調し、罪などは岩についた苔のようなものであり、罪などは嘘だと語るに至るのである（Ⅲ二七五）。⁽¹⁶⁾このような徹底化は、一九世紀的人間主義（世俗主義）、また神秘主義的人間神化との批判を受けたものであるが、実際は逆に、彼が異常な程真剣に聖書の使信（受肉と創造）を

受けとったことの結果なのである。と同時にこの徹底化が示しているのは、この時期の彼の実践への激しい熱意である。即ち、「汝らイエスタレ！」というスローガンが、現実的倫理的な方向づけとして十分な強さと、その実現の保証とを伴って語られるためには、このような徹底化によって、まず「神一人」の同一性が確保されなければならない、という点が重要であろう。⁽¹⁷⁾

3 受肉の倫理

では、イエスにならう生き方とは、具体的にどのようなものであろうか。それは一口にいえば、この世の弱者との連帯である。そして、彼らを過酷な人間支配（それはサタンの支配にはかならない）から解放し、神の支配下へとつれ来るための具体的行動である。

このような生の方向性をイエスの生涯に見出すこともまた古いキリスト教の伝統であらう。しかし以下にみるように、このような「まねび」が「受肉」のモチーフによって貫かれ、それ故明瞭に「受肉の倫理」となっている点はブルームハルトの新鮮さである。

彼によれば、イエスは、人々への愛や赦し、友情、人間としての真の自由や発展（進歩）、成熟などのあり方、また就中正義のための苦難や貧しい人々との連帯、などにおいて我々に模範を残したのである。だからイエスにならう者も実際にそのようにしなければならぬ、といわれる。⁽¹⁸⁾ この「実際に」というところに彼の強調点がまず置かれる。これが「受肉の倫理」の第一の点である。それはまねびを観念化することを許さない。単にイエスにならうのであれば、人はイエスの精神（愛や正義感や、その他すべからず抽象的な精神性）にならうことも可能であらう。しかし、受肉の論理はそのような精神の安住を許容しないのである。それはいわば、精神的なものが肉体をとる論理だから

らである。

第二に、貧しい人々との連帯という方向性である。これもまた「受肉」という事柄そのものに固有の方向性なのである。彼はいう。

「イエスの生において最も驚くべきことは、彼の崇高さであり、またその崇高さが地上の低き者、とるに足りぬ者、無きに等しい者と結合していることである。彼は御座を天に、また地に打ち倒れた者の傍に持つ神を語る。彼はいと高き者として、自らを大地に横たわる者と結びつける」(Ⅲ三二一八)。

従って「受肉」の本質は、単に神が人となったということなのではない。神が全世界をとらえんがために、世界を上から下へと貫き、その最底辺において世界と結合したということ(一八九七年九月四日の未刊説教)⁽¹⁹⁾もまたその本質的部分なのである。それ故、受肉者としてのイエスは必然的に貧しい者の友なのであり、また彼にならう「(聖靈の)受肉者」(Ⅲ九三)たちにおいても同じである。彼らは(一種決定論的な必然性をもって)このような神の運動の線上に身をおかざるをえないのである。

そして、このように神が(また神にならう人々が)世界の底辺を目指し、貧しい人々と結合することの実質的な理由は、次のように語られている。⁽²⁰⁾ 第一に、貧しい人々、抑圧されている人々はそれだけ世から見捨てられており、それだけ神を求めその力にすぎることが多いという限りにおいて、神に近いからである。彼らはその苦しみによって自らの無力を知り、心の貧しさ(謙虚)を生むに至る。そしてこの心の貧しさのみが、真に人を神に結びつけるのだと彼はいう。第二に、貧困者、被抑圧者たちにおいて、人類の罪の苦難が最も端的に現われているからである。即ち、「彼らの悲惨において、そのような世界の破れは現われ、世界はいわば透明となる」(バルト)のである。彼らにおいてこそ、「神の国」のために人が担うべきものが、他のどこでもよりも明瞭に示される。罪は、その結果としての苦

難を現実^にに負^い切ることによつてのみ取り除かれる、と彼はしばしば語っているが、このことは貧しい人々においてこそ現実的となるのである。この故に、受肉の神は世界の底辺にまで下らねばならず、彼もそれにならつて、彼らのもとに赴かねばならないと考えるのである。

二 創造の倫理

1 創造と変革

受肉のモチーフに促されてこの世へ、また弱者（プロレタリアート）の側へと立つ彼における現世批判の視点は、「神の支配」と並んで「創造の秩序」である。あくなき人間支配は最初の創造秩序を根底から破壊し去つた。しかし神は受肉者イエスを通して「神の国」（＝創造秩序）を新たに建て、またイエスに従う人々を通して、それを地上に完成させようとする。故にブルームハルトは、この意味でイエスを「創造の主」（Ⅲ二六七）と呼び、それ以後の歴史を神の新たな創造の業とみる。イエスに従う者はすべからず、この世界の變革、再創造に参与するの⁽²¹⁾でなければならぬ。彼らは「イエスの社会」（Ⅲ四二二）をめざす。そして彼らの神は、「全ては變るであらう。見よ私は全てを新たにする」（Ⅲ二六五）と宣言する神であり、この神の信ぜられるところ、そこでは變革を求めて「世界は沸き立つ」（Ⅲ二〇五）のである。

従つて、この世界變革の主体は神である。新しい神の都の建設は決して人間の意志や力にはよらない、と彼はくり返している。またこの變革は、単に外面的な制度の改変ではなく、他方単に内的な心の變革でもない。「神の国」は、身体化しつ⁽²²⁾つあり社会化しつ⁽²²⁾つある、という仕方でのみ各人の内に始まる、という。ここに受肉と創造のモチーフの結合がある。即ち、眞の變革（創造）は、神が受肉したように、靈（内面性）が身体化（社会化）するという仕方

おいてのみ起りうるのである。⁽²³⁾この点から、多くの革命家やまた静寂主義的信仰者たちと、彼は意識的に訣を分っている。彼らはいずれも変革の一面のみに腐心して、神の受肉において示された真の変革のダイナミクスを見失っている、というのである。⁽²⁴⁾

2 創造と救済

世界を再創造する実践こそが、この時期の最大の関心であったとすれば、そこでは個人の、現在における、信仰による救済ということは、どのように考えられているのであろうか。このことが彼においては著しく後退しているかにもえる点を、ある人々は非難して、彼には「信仰義認」がないといい⁽²⁵⁾（シェーダー）、また「行為主義者」ときめつけた⁽²⁶⁾（シュッツ）。これらの批判は、彼の根本的傾向を指摘した限りでは正しい。だが彼らは、個人の救いや、信仰と行為の問題が、彼の「神の国」思想においてどのように位置づけられているかを見ようとしないことから、全く片寄ったブルームハルト理解を示しているにすぎない。

まず、ブルームハルトにおいて、これらの問題は徹底して「神の国の創造」という枠組の中で考えられていることが重要である。故に、彼が「信仰」を語る時、それは以下のような意味であった。

第一に、（人間の）信仰が人を救うのではない。神が救うのである。これは彼の徹底した神中心主義（「神の国」^{II} 神のみの支配）からのものであり、しかも彼の時代状況に対する極めて論争的な主張として語られている。即ち、

「信仰、信仰」という人々が、実際にはイエスのように生きようとせず、その結果、この言葉によって人間的現実をあるがままに保守しているにすぎない、という。彼らは結局神よりも自分の幸福を求めているにすぎない。そして、

この人間主義こそ、聖書がいう「肉」にほかならない、と彼はいう。⁽²⁷⁾しかも、このような誤った信仰至上主義は、改

革者ルターの信仰義認論に源を発するのだという。こうして彼は、ルター派の支配状況下に生じた信仰主義的頹落を、「神の支配」の観点から批判したのである。⁽²⁸⁾

第二に、眞の信仰は世界の救いへと向けられた信仰である。眞の救いは世界の救いをおいてないからである。これは、彼が常に「世界」(の創造)を念頭においていることを示している。彼は人が己れの魂の救いのみ関心をむけることを極度に危険視し、世界の救いを等閑視する個人主義的信仰を、宗教的エゴイズムとして糾弾する。⁽²⁹⁾ 彼によれば「信仰」とは、神が世界において何事かを行うことを單純に信することであり(Ⅲ三四九)また、神の「兵士」としてそれに参与することである。(Ⅲ二〇一)従って、「信仰のみ」ではなく、「行為における信仰」が彼の立場である。それは「行為のない信仰はむなししい」というヤコブ書的立場であり、また、神の栄光のため積極的戰闘的に世界の中で行為するというカルヴィニズム的立場である。

第三に、従って眞の信仰は、信仰者を世界から分離させるのではなく、逆に世界と結合させるものでなければならぬ。ここから発する彼の、信仰者の高慢、静寂主義、分離(差別)主義に対する批判も極めて手厳しい。⁽³⁰⁾ これらは聖書が説く信仰に反するサタンの霊である。またこれらは、大衆の教会離反、社会主義者の教会攻撃の原因となっている、という。これに対して、彼は、神の支配を世界へ受肉させる行為の中のみ、信仰をみる。また、彼にとって、そもそも世界は原初の創造以来、すでに根源的に、そして常に変わることなく、神のものなのである。この大きな事実の前には、信仰告白の有無による人間の差別づけなどは取るに足りぬものである。彼の神は、人々が「改宗するに先立って」(Ⅲ二二三)彼らと共にいます神である。そして信仰とは、この神と共に世界の中で働くことなのである。

このように、彼においては、「信仰」は「行為」においてのみ、「(現在の)個人の救済」は「(将来の)世界の救済」

においてのみ、みられているのである。人が、現在、信仰によって、救われている、といいうるとしても、それは彼が、完成へと向って進行しつつある世界の救い（地上における「神の国」）のために、現在、具体的行為をもって勞する限りにおいて、その救いに（先取的に）参与しているという意味なのである。

三 終末の倫理

1 二つの終末論

こうしてひたすら「神の国」の実現をめざす彼において、我々はさらに、典型的な終末論的倫理をみる。地上の「神の国」は、イエスが再来する「キリストの日」に、その完成に至る。それは同時に、世の終り、全てが新しくなる日である。⁽³¹⁾ このような終末の待望は、いうまでもなく、救済史的終末論の歴史観に立つものである。ここでは、人はすでに（イエスにおいて）開始された終末と、来るべき終末の「時の間」に生きる。即ち、この「すでに」と「いまだ」の緊張にみちた時間を、終末へと向って生きるのである。そして、この終末が何らか人間の営為を通してもたらされるのであれば、一層この緊張が人を行為へと促す力は大きいであろう。それは人を、終末をもたらず実践へと駆り立てずにはおかない。実際この時期のブルームハルトの場合がそうであった。⁽³²⁾

しかも、このように彼が世界にもたらそうとする「神の国」とは、神の支配、即ち人間の支配の終末、あらゆるレベルにおける人間的自己主張の死をいみしている。このいみでも、彼の主張は徹底的に終末論的であったといえる。救済史的終末論が彼の歴史観の枠組であったとすれば、これは人間の生の質（実存の規定）としての終末論である。⁽³³⁾

この二重の意味における終末論を一身に体現しつつ生きようとした点において、まさしく彼は時代に抜きん出た。彼が現代神学における終末論復興に先駆け、またそれを用意した、といわれるゆえんである。⁽³⁴⁾ しかし第三期の彼

により目立つのは、救済史的終末論である。神の前における人間的主張の死はそこでも貫かれている。だがやはり説教の前面にでてくるのは、「神の国」建設への呼びかけであり、人間の死よりも、イエスのように生きうる、そして「神の国」を地上に媒介しうる、人間の能力（被造者としての人間の神性）の強調である。

2 進歩の思想

彼の救済史的終末論的動因による歴史社会とのとり組みを最もよく示すのは、進歩の思想である。彼によれば、世界は終末へ向って刻一刻と近ずいており、神の支配は年を経る毎にその完全な実現へと近ずいている。そして、ここにこそ真のいみでの進歩がある、という。³⁶この「神の国」の進歩の歴史は、かつては旧約予言者たちによる貧者保護の戦い、イエスの決定的な宗教的社会的戦い、また、その後の宗教改革、フランス革命などを通して今日まで連続と続いているのである。³⁶そして現代では、抑圧された人々の解放運動（社会主義）、全世界的な平和への動向（平和のための国際会議）などにおいて、彼は「神の国」の進歩を示す「キリストのしるし」（Ⅲ二九六）をみるのである。³⁷彼はいう。

「いかに現代では事態が変わったことであろう。我々は神の国にずっと近づいているのではあるまいか」（Ⅲ一一七）

そしてさらに特徴的なのは、このような「しるし」が明確に「神の啓示」として受けとめられていることである。神が生ける神であり、歴史を導く神である以上、神は今なお刻々と自らを啓示し、語りかけるのである。故に啓示もまた進歩しつつあり、彼にとっては、「国際世界を通しての神の言葉は、アブラハム、モーセまたは使徒たちが経験した一切よりも大いなること」（Ⅲ一一八）となるのである。そして、このような「しるし」啓示」理解は、彼の主

観主義的傾向を示すものである。これは、正統的啓示理解に対する、ピエティスト的、体験主義的叛逆といいうるであらう。

さらに進歩の思想は、「成熟」という言葉でも表現されている。即ち、世界は内発的に熟し、そして「神の国」をもたらず、というのである。熟すとは、真理への渴望、真理のための戦いの激化、深化をいみしている。それは特定の宗教や敬虔の形式とは無関係な、神の創造の定めと理解されている。⁽³⁸⁾ 従って、この文脈において、彼ははっきりと、上から奇蹟的に臨むカタストロフによってではなく、自然な発展史の結果として、「神の国」は生ずるといっているのである。⁽³⁹⁾ 啓示としての「しるし」において、救済史的終末論の歴史化がみられるとすれば、この「成熟」概念においては、終末論は創造論と結合しつつ、歴史内在化したといえるであらう。⁽⁴⁰⁾

結 語

以上がブルームハルトを社会へと押し出した動機づけの構造としての、「神の国」思想である。彼はこれをいわゆる思想や学説として綿密にのべたわけではない。彼はこれを、祈りと瞑想のうちに神から与えられたものとして日々確認し、説教として素朴に語り、単純にそれを生きたにすぎない。だがそれだけに、その動機づける力は極めて直接的で力強いものであったと思われる。

他方、このような思想が時代状況との関連において形成されたこともむろんである。大きくいって、人間理性への信頼に支えられた楽観的な進歩思想、階級成層化の進行に伴う貧困の社会問題化、労働大衆の教会離反⁽⁴¹⁾ 教会と社会の再結合への自覚的努力の開始、など当時の一般的風潮は、そのまま彼の主要テーマでもある。これらは社会から彼につきつけられた問いであり、これらに答える形で彼の思想が形成されたといっても決して過言ではない。⁽⁴¹⁾ このい

みでは、彼は時代によって強く規定された一九世紀の思想家であった。だが、これらの問いに彼が答える時、その内容を、彼が自己の信仰体験を通して読んだ聖書以外の何かに負ったという事実は全くみられない。この点では（冒頭にのべたように）彼は専ら、自己固有の信仰世界（またはそれを養った伝統）に忠実に生き、また思考したのである。

ブルームハルト父子がピエティスト説教家であり、また同時に、ルター派教会の主流としてのピエティスムスに対する有力な批判者でもあったことは良く知られている。この批判は子において特に尖鋭化した。にもかかわらず、彼のピエティスト的出自はその思想の随所にうかがわれ、正統への、やはりピエティスト的な反逆児として彼を特徴づけているのである。それは、一口にいえば、独自の信仰体験にもとづいて思想を極端なまでに尖鋭化（徹底化）してゆくという、彼の根本的思考様式である。

また、ピエティスムスにもと存するカルヴィン主義の要素は（特に第三期の）彼において明瞭にみられる（救済的目的論的歴史観、倫理（行為）の強調、義認教義批判など）。これらの要素は彼のルター派的ピエティスト批判の支えとなり、また、ピューリタンにおける世俗内禁欲倫理のインパクトにも似て、彼を世俗の中へと促したのである。

そして、思想の尖鋭化につれて、彼は伝統的教会的なものの枠を随所に打ち破ってゆく。またそれに伴って、彼の思想は旧約予言者的色彩を強く帯びるのである。それはただ激しい批判や政治化という外面のことではなく、神の義の前に一切のものを、就中既成宗教の主張を相対化し、非神聖化することにおいて。そして、神の主権の普遍性（創造論的）主張の下に、あるがままの世界を神のものとして受容し、かつ譴責することにおいてである。

最後に、彼の政治的実践について一言しておきたい。まずいべきことは、彼はこのような内的動機において遂に

は政治の世界に踏み込むのだが、それは本質的には何ら政治的行為ではなく、専ら宗教的行為であったという事である。少なくとも、彼の意識において、またこのような動機づけの性格からして、この点は十分確認しうる。⁽⁴²⁾

しかし、つきに、客観的には彼は州議員となって政治に参与したのであるから、このような思想の実践が持ちえた政治的有効性がやはり問われねばなるまい。そしてこの点については、(彼が州議会社会民主党左派の一員として、一定の体制批判勢力を形成しえたことを別とすれば)彼は余り多くの成果をあげることができなかったようである。⁽⁴³⁾ 思想的レベルでいうなら、世界を神の支配のもとへとという根本的意図自体、政治世界の現実とはもとより相容れないものであった。彼が神の民とプロレタリアートを結局同一視しきれなかったことが示すように、彼の目標である「神の国」は、常に具体的政治目標とは重なり合わなかったのである。また現実的レベルでいうなら、彼は余りに素朴に宗教的であり、政治的常識や術策に余りに無頓着でありすぎたともいわれている。そして彼の側では政党に対する失望を深め、任期の終了と共に、党の要請を拒んで再出馬せず、議会を去るのである。それと共に始まる第四期においては、彼の説教は再び父と第一期のものに近づいたといわれている。

注

(1) 本稿は同題名の修士論文(東京大学、一九七四年)の要旨に若干の追考を加えたものである。紙数の都合上、詳細な議論や注は割愛した。

(2) 彼がいかに伝統的信仰(教義)に忠実に立脚しているかは以下の叙述で示される。しかし我々が注目するのは、彼がそれらをいかに個性的に徹底化し、展開したかである。

(3) E. Thurneysen, Christoph Blumhardt, Zürich/Stuttgart 1925 (『ブルームハルト』新教出版社)。L. Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn—und weiter / 1925; G. Sauter, Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt, Zürich-Stuttgart 1962. さらに彼を現代的宣教師の先駆とみなすのは、トウルナイ

ヤンと並んで、A. Rich, *Einführendes Vorwort*, in: *Christus in der Welt*, Zürich 1958.

(4) 彼の活動期は、ルジャン・R. Lejeune によつて次のように区分された。こゝではそれに従う。

第一期 一八八〇—一八八八年

第二期 一八八八—一八九六年

第三期 一八九六—一九〇〇年

(一九〇一—一九〇六年、州議員)

第四期 一九〇七—一九一七年

(5) *Antwortschreiben von Christoph Blumhardt an seine Freunde* / 1899, in: *Ihr Menschen seid Gottes / Predigten und Andachten aus den Jahren 1896 bis 1900*, (こゝには彼の説教集第2巻、以下Ⅲと略す) s. 443~452.

(6) 本論文の問題意識は、この意味でヴェーバー的な、行為の宗教(思想)的動機づけ論を念頭においている。また方法論的には、トンルチ(Die soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1911)によるキリスト教社会思想の教理史的分析を参考にしつつ、より徹視的に、一思想家におけるその展開過程を叙述しようと思図したものである。

(7) 以下父の体験については、F. Zündel, *Johann Christoph Blumhardt*, Gießen 1962¹⁷, s. 98~135.

(8) いやしは彼の第一期を特徴づけるものであり、彼は「我々はそれを百回も体験した」(Ⅲ五七)と語っている。

(9) R. Lejeune, *Christoph Blumhardt und seine Botschaft*, Zürich 1938, s. 18; ヴァウルナイゼン、前掲、三九頁。

(10) 故に彼はしばしば、神の国は「主権の問題」*Machtfrage* であるという(Ⅲ二九九、三五〇、四三〇など)。

(11) Sauter, *op. cit.* s. 284.

(12) 近年、倫理の領域で同様の主張をしたのは、ボンヘッフナーである。これ以外の点でも、神中心主義、「安価な恵み」の拒否、「成熟」「成人」概念など、両者の思想内容における類似性は注目に値する。Vgl. Rich, *op. cit.* s. 8, トウルナイゼン、前掲、二頁。

(13) さらに、Ⅲ一五、一一九、一二二、三二九など。

(14) 例えば、Ⅲ八六、一九九、二二六、三二八など。

(15) 例えば、Ⅲ六一、九一、三〇一、三〇五など。

(16) P. Schütz, *Säkulare Religion*, Tübingen 1932, s. 182 ff.

- (17) このような徹底化に呼応して、超越的神を廃し、受肉の相における神のみをみるということも生じている。「超世界的神は終りを告げ、内世界的神が始まる」(Ⅲ二一八。さらにⅢ三二四以下)。ザウターは「これらの徹底化によって特徴づけられる第三期を、「説教的尖鋭化」の時期と呼ぶ」(op. cit. 131)。
- (18) Ⅲ三二九、三四〇、四〇〇。
- (19) Sauter, op. cit., s. 187.
- (20) Ⅲ一三〇以下、三五七、三九二。
- (21) Ⅲ三五以下、六一以下、二一七、二九八、三三七、四二八以下など。
- (22) Ⅲ二〇、二八以下、六六など。
- (23) Ⅲ一五、二〇、二八、一二九、二六九など。
- (24) Ⅲ八一、一二〇、一二七、二八九、三八〇など。
- (25) F. Schneider, *Theologische Erinnerungen an den jüngeren Blumhardt*, (in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 1, 1923, s. 650~678.) s. 653 ff., 667 f.
- (26) Schütz, op. cit., s. 179 f., 191.
- (27) Ⅲ八四、九三、一二〇、一九九、二〇六、三六三など。
- (28) Ⅲ四三四以下。これは第二期におけるものであるが、彼の信仰理解に関して見落すことのできないものである。やや性急とも思われるこのルター批判に対して、シェーダーは、はっきりとルターの「信仰のみ」を擁護し (op. cit., s. 655, 674) トウルナイゼン(前掲、六九頁)とザウター (op. cit., 119 f.) は、ルターへの誤解であるとして、両者を調停しようとする。だが、このルター批判はブルームハルトの思想的体質、その根本的問題意識などを鮮やかに示すものとして正面から受取られるべきである。即ちそれは、彼のカルヴィニズム的アクティヴィズム(行為における信仰の証し)を示し、また、彼がルター派(およびピエティスト)の支配状況への反逆者、批判者であることを示す。人が義とされるかどうか、というルター的設問そのものが、彼にとっては人間中心主義的とみられているのである。人々は余りに安易に「信仰のみ」による安価な恵み(ボンヘッファー)を享受する。その結果、神は人間の現実を揺り動かす力とはなりえず、逆に人間の宗教的自己満足に仕えるものとなり終るといっているのである。
- (29) Ⅲ四三、二一一、二一四以下、二七七以下、三〇四、三四〇など。

(30) Ⅲ八四、二五二、二七二、三〇五など。

(31) Ⅲ一〇、一三、九七、二〇三、二二三など。

(32) 彼はこのような教済史的終末待望の信仰を、父を通して、南独シュワーベン地方のピエティスムス(特にベンゲル)から受けついでいる。また終生「神学」を無視した彼がチュービンゲン大学神学科において唯一人感銘をうけたという神学者ヘック J. T. Beck (1804~78) は、やはり教済史の神学者として知られている。(Sauter, op. cit., s. 62 ff.)。

(33) Ⅲ二〇、二九、五六、三六八以下など。このような内面的「終末」の把握が確立するのは第二期においてである。有名ないやしの伝道者、「神の國」の説教者としての活動の絶頂において、突然彼は全ての公的活動を中止する(一八八八年)。

それは、そのような活動において、実は人間の幸福が先に立ち、神が忘れられているという深刻な反省からであった。彼はこのような宗教的人間中心主義を自ら殺すことによって、徹底した神のみの支配(「ただ神のみ」)の立場に立ちとうとしたのである。(Lejune, op. cit., s. 40 ff.; E. Jaech, Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft, Berlin 1925, s. 102 ff.)。

(34) トウルナイゼン、前掲、二頁。しかし彼は第二期の説教の上にブルームハルト像を描いており、終末論についていえば、人間の死の終末論にのみ注目している。これは、彼とバルトがブルームハルトの強い影響下に、あらゆる人間的なもの、神の「否」による文化や「宗教」の粉碎などのブルームハルト的モチーフを、一九世紀神学を克服する論理として体系化したこと(Sauter, op. cit., s. 240 ff.)を反映している。しかしブルームハルトの終末論の基調はむしろ教済史的なものである。それは第三期のみならず、第二期の、最も尖鋭的に人間の死を語る説教(Ⅱ一〇二、一一三)においても確認できる。即ち、そこで、人間の死(の終末論)は神の教済史的使命遂行のための必要な準備、きよめ、として語られているのである。

(35) Ⅲ一〇四以下、一三四以下、三七〇以下など。

(36) Ⅲ一四、一一七、二九四、三〇六、三五〇など。

(37) さらにⅢ一一八、二八六、三〇七、三六六、三九六など。

(38) Ⅲ一二〇、四一〇以下。

(39) Ⅲ四五、六四、二〇二、Vom Reich Gottes, aus Predigten und Andachten, hrsg. v. E. Jaech, Berlin, 1923, s. 105.

(40) この点にサウターは、神学的表象(例えば「神の民」が世俗的それ(例えば「プロレタリアート」と同一化する傾向にあるという)みで、終末論の一定程度の世俗化過程をみ(op. cit., s. 191)、シュッツは、終末論の廃棄としての世俗化が

完遂されたとみる (op. cit., s. 198 ff.)。だが、我々はここにこれらのいみでの世俗化よりはむしろ教済史的終末論の徹底化をみる。その理由は1、ここでは宗教的諸表象そのものも、また歴史の宗教的意味づけも、最終的には何ら失われておらず、その傾向もないこと。逆に歴史的现实が宗教的に解釈されているのである。2、「しるし」を媒介としての終末論の歴史化は、教済史的終末論(という歴史観、これをシュエッツは全く顧慮していない)を徹底すれば当然生じることにはすぎない。「しるし」はこの歴史観に必須な歴史解釈的メルクマールである。また「成熟」を媒介とする歴史内在化も、教済史的進歩が、徹底した世界の創造論的理解と結合したものととして、より十分に理解される。

(41) このことは、彼の説教のほとんどが、聖書の講解説教ではなく、いわゆるトピック・サーモン(主題説教)に近いものであることからもうかがわれる。それは、時代的問題意識が先に立つタイプの説教である。

(42) それは、トウルナイゼンがいうように、神が世界に向うという信仰に表現を与えようとする行為であった(前掲、一二五頁)。また、彼の政界入りの経運は概略次のようなものであった。労働者の立場を擁護する態度表明(一八九九年六月、社民党大会)。その後多くの政治的集會に招かれて語る。社民党支持表明(同年一〇月)。これを各紙はセンセーショナルに報じ、宗務局は牧師職離脱を要請、周囲の動揺も大きかった。この大きな社会的反響は彼の予想外のことであった。また彼は元來議員となる意志もなかったが、この態度表明(それは同時に、教会体制への批判の表明でもあった)を改めて確認し、またそれへの責任をとるという形で、党の要求を受けて立候補したのである。従って彼の政界入りは受動的なものであり、ルジャンは、「この世の事柄において彼にふりかかってきたものを、意識的に受けとったのである」(op. cit., s. 59)という。しかし、彼の内面的思想的構造と結びついた積極的姿勢も見落してはならないであろう。このことは彼にとつては「神の任命」(ザウター)であり、この時期の彼にとつて、政治は「神の国」の課題として避けて通ることのできないものとなったのである。

(43) この点については、資料が不足しており十分なことはいえないが、いくつかの伝記的叙述による限りでは、政治家としての目ざましい活動はあまり見られない。

カントの『形而上学講義』における自由論

小 西 国 夫

さきにわれわれは、カントの「純粹理性批判」におけるいわゆる「第三二律背反」について考察し、彼をしてこれを解決せしめるに至った唯一の契機は、純粹理性の自由に外ならなかったことを明らかにした。⁽¹⁾しかしここで見逃してはならないのは、かかる解決の契機としての純粹理性の自由は、事態に即していえば、「単なる統覚」および道徳的「命法」によって、はじめて自覚されるものであったという点である。その意味では、この二律背反は、宇宙論的理念の二重性に由来し、したがってまた宇宙論的理念に関する「抗争」として表示されたのではあるが、彼をしてかかる解決へと導いた最も直接的、原体験的な契機は、むしろさきには宇宙論的および神学的理念とは區別して、心理学的理念と呼ばれた、われわれの心靈 *Seele*、すなわち自我 *Ich* (私) の自己意識 (自覚) のうちに、言い換えれば、思惟し行為する主体としての自己自身の意識のうち⁽²⁾に存したともいえるであろう。

さてそうだとすれば、その心理学的理念としての心靈、すなわち自我、ないしこの自我自身の意識とはどのようなものであろうか。カントの自由論を、その解決の契機に関して一層掘り下げるためには、この問題の究明が、ここで不可避となってくるように思われる。

ところで「純粹理性批判」において、カントが心靈、すなわち自我について主題的に取扱っているのは、「超越論的弁証論」のいわゆる誤謬推理論においてである。ここで「誤謬推理」といわれるものは、自我に関して「形式上、

誤って推理すること、言い換えれば、自我という単なる概念から自我自体を（对象的に）認識しようとする、一種の「論理的誤謬推理」(A341/B399)である。それで彼は、かかる推理の典型として、当代一般の「合理的心理学」をとりあげている。しかし「批判」の誤謬推理論において、このように批判の対象とされる「合理的心理学」については、カントは私講師就任以来、大学で「形而上学」の一部として講義をしている。そしておそらく彼が「批判」を執筆する前年まで行なっていたであろうと見られる、いわゆるペーリツ編の「カントの形而上学講義」がわれわれには残されている。この「講義」は、例年のように、バウムガルテンの「形而上学 Metaphysica」をテキストとして行なわれたものではあるが、形式上の区分などはともかく、その内容に関しては、テキストにはほとんどまったく行なわずに、合理的心理学に対する、当時のカントの見解を卒直に論述したものと見ることができ(2)。したがってこの「講義」における自我についての所説を見ることによって、われわれは「批判」に至る直前のカントがもっていた、自我についての見解を窺い知ることができる。そこで誤謬推理論における自我と自由との問題に入るに先立って、小論では、この「講義」、とくにその「合理的心理学」を中心に、自我が実体および自由との関係において、どのように捉えられているかを、これとほぼ同じ時期のものとして推定される「手記遺稿集」その他を参照することによって、究明しておくことにしたい。

一

「講義」はテキストに従って、存在論、宇宙論、心理学、および合理的神学という四つの部門に分けられているがその「心理学」の「予備的諸概念」というところで、この学に関する区分と対象とについての論述がなされている(s. 74—76.)。それによれば、われわれの「感官のあらゆる対象の総括は「自然」であり、この自然の認識は「自然

学 Physiologie」と呼ばれる。ところがわれわれには「二種の感官」、つまり「外官」と「内官」とが与えられている。それゆえ自然学は、「外官の対象の自然学」と「内官の対象のそれ」とに、すなわち物理学と心理学とに区分される。だが、これらの学は、その認識の根柢の点からそれぞれ経験的と合理的とに分けられる。それで心理学は、「経験的心理学」と「合理的心理学」という二つの部門をもちこととなる、前者は「経験から汲みとられる限りでの内官の対象についての認識」であるに對して、後者は「純粹理性から得られる限りでの内官の対象の認識」である。⁽⁴⁾したがって合理的心理学は、合理的物理学と同様に、その原理が純粹理性に求められる限り、「形而上学に属するだろう」が、経験的心理学は経験的物理学と同様、「形而上学には属さなう」と見なされる。

さてこの論述によってみれば、心理学とは、要するに「内官の対象の自然学」である。ではその「内官の対象」とは、どのようなものであろうか。カントによれば、内官の対象の「働き Handlung の一般的规定」は、——外官の対象のそれが「運動 Bewegung」であるに對して——「思惟 Denken」及び「意志 Wollen」及び「欲求 (s. 79, 125, 133, Vgl. s. 75, 112, 128 f., Bd. XVII. 4230, Bd. XVIII. 5456, 5458 u. s. w.)」。そしてこの思惟と欲求との外に「感情 Gefühl」あるいは「快・不快の能力」が挙げられることとあれば (s. 125, XVIII. 5456)」、それらが単に「思惟」のみによって代表せしめられている場合も見られる (s. 75, 130)。そこで要するに、こうした思惟や欲求などの働きないしその主体としての心靈、すなわち自我が、ここで内官の対象と見られているといえる。だから「思惟する主体」、「われわれの心靈」(s. 75)、「思惟する自我」(s. 78)、「思惟し意志する存在者」(s. 79) などと呼ばれるものは、ここでは「内官の対象」の別名にすぎないのである。

ではかかる内官の対象としての自我は、一体どのようにして得られるのであろうか。それについてカントは、さきの「予備的諸概念」においてこう言っている。「根底に存して、内官の意識を表わす基体 Substratum は自我とてう

概念である。これは単に経験的心理学の概念であるにすぎない。」(s. 77)と。ここで「根底に存して……」といわれたものは、この前後の関連から見て、明らかに「われわれのあらゆる経験の根底に存して……」という意味であると思われる。そうだとすれば、自我という概念は、もともとわれわれの経験を介して、あるいは経験において意識されるものとして、一種の「経験概念」(s. 116)といえるであろう。

ところで「私は在る」という命題は、デカルトによって「明証的である、最初の経験命題」と考えられた。しかしカントによれば、この場合の「私」は、「人間としての私」と「叡知者 *Intelligenz* としての私」という「二重の意味」に解され得る。前者は「内官と外官との対象」であるに對して、後者は「内官のみの対象」である。そしてこのような「叡知としての私」が、外官の対象としての身体と結びついて人間を形成する場合には、「心霊」と呼ばれる(s. 77)。だから「心霊としての私」は「身体によって決定され、これと交互作用 *commercium* を行なっている。」(s. 78)そこで心霊としての私は「世界における私の場所 *Ort* 」を身体によって決定するが、「身体の中の私の場所」を決定することはできない。⁽⁵⁾ そうでなければ、「心霊としての私」が、「外的関係において」直観し得ることになるからである。たとえば、身体を引裂かれた人は、自分の身体の内部を「見る」ことができる。しかしこのように見られるものは、あくまで身体的存在者であって、「思惟する存在者」とは区別され得る。だから、たとえ四肢の大部分を失っても、彼はなお一人の人間であり、「私はある」、「これは私の脚である」と言い得るのである。それゆえ人間が「身体とは区別される心霊」をもっていること、「心霊としての私」が存在することは、「誰にも容易に、常識によっても分かるのである。」(s. 78)

ではかかる「心霊としての私」、自我は、一体、実体とはどのような関係を有するのだろうか。これについてカントは、こう言っている。身体の状態の変化にもかかわらず、「変化しない私という単なる概念は、……他の多くの概

念の基礎 Fundament となる。なぜなら、自我というこの概念は、1、実体性 Substantialität……2、単純性 Sim-
 plizität……3、非物質性 Immaterialität……を表わすからである。」(s. 78 f.)と。これによって明らかのように、
 彼は自我という単なる概念が、すでに「実体性」を表わしているというのである。そして同様に、この自我の概念が
 表わすと見られる「単純性」「非物質性」も、すぐ後で明らかにするように、自我の実体性と不可分なのである。そ
 こで先ず、「自我の概念が実体性を表わす」といわれることに對する、カントの説明を聴いてみよう。「1」実体とは
 「これに」内属するすべての偶有性 Akzidens の第一の主語「主体」である。「2」しかるにこの自我は、あらゆる偶
 有性と述語とが帰属し得、また他の物の述語とはなり得ない絶対的主語である。それゆえ自我は実体的なものを表わ
 している。というのは、あらゆる偶有性がそれに内属する基体は実体的なものだからである。「4」これは、われわれ
 が実体を直接に直観し得る唯一の場合である。われわれはいかなるものに関しても、その基体と第一の主語とを直観
 し得ない。けれども私は、私のうちに、実体を直接に直観する。それゆえ自我は単に実体を表わしているのみならず、
 また実体的なもの自体を表わしている。「5」いやそれだけではない。われわれが一般にあらゆる実体に関してもって
 いる概念を、われわれはこの自我から借りたのである。この自我が、実体の根源的概念である。」(s. 78 f.)とその中
 の数字、および言葉は筆者による補足である。以下同様。)この説明文のうち、「3」の命題の終りまでは、いわゆる
 三段論法の形式をとっている。すなわち「1」「2」および「3」の命題は、それぞれ理性推理における大前提、中前
 提、および結論に相当するように見える。ところでこの「1」の命題において述べられた実体と偶有性との関係につ
 いては、上述の「存在論」の部門において詳論されている。それによれば、実体と偶有性とは、「主語の述語に對す
 る判断の關係」に應ずる「關係」の範疇に属する。そこで実体とは「それ自体で主語としてのみ実存在するもの」、
 「その実存在が単に自存性 Subsistenz なるもの」であるに對して、偶有性とは「述語としてのみ、あるいは事物の

限定としてのみ実存在するもの」「その実存在が内属であるもの」である (s. 33)。したがって実体の本質は、デカルトやスピノザが考えたように「独立体 *independens*」にあるのではなくて、「持続性 *Beharrlichkeit*」に存する。なせなら、あらゆる変化は、「そこから諸述語が結果してくる主体」を、すなわち「実体の持続性」を前提するからである (s. 34)。遺稿においてもこう書かれている。「あらゆる実在的なものは、他のものの限定としてのみ実存するか、あるいはまた、単に主語としてのみ実存するからである。前者の実存在は内属であり、……後者は自存性である。」(XVIII. 5278) 「端的に……主語であるもの、すなわち究極の主語 *das letzte Subjekt* は実体である。」(XVIII. 5294) 「実体が永続的 *perdurabel* であることは実体に属する。実体が中絶すると想定するならば、この中絶はいかなる実体も存在しないことを証明する。」(XVIII. 5297) と。このように見てくるならば、さきの第一の命題において、「実体とは内属するすべての偶有性の第一の主語である」といわれた意味は、十分に了解され得るであろう。第二の命題においては、自我こそは、そのような第一の主語としての「絶対的主語」、つまり究極の主体であることが主張されている。それでこうした二つの命題を結びつけて、第三命題では「自我は実体的なものを表わしている。」と結論されているのである。

こうした間接推理の形式をとって自我の実体性を論証している箇所は、他にもある。カントは「合理的心理学」において、心霊を「他の事物との比較において」(第二章)、また「他の事物との結合に関して」(第三章) 考察する前に、心霊を「絶対的に、すなわち端的にそれ自体において」考察しようとする。その際彼は、存在論の超越論的概念を心霊に適用してこう言っている。「(1) 心霊は実体である。(2) 心霊は単純である。(3) 心霊は個別的実体である。(4) 心霊は無条件的に自発的に行為する存在者 *simpliciter spontanea agens* である。」(s. 118) と。そしてこの第一の命題について、こう説いている。「2」自我とは他の事物のいかなる述語にもならない限りでの主語を意味する。「1」

他の事物のいかなる述語にもならないものは実体である。〔2〕自我はあらゆる述語、あらゆる思惟、あらゆる行為、および思惟する存在者としてのわれわれによって下し得るあらゆる可能的判断の普遍的な主語である。〔2^a〕私は在る、私は思惟する、私は行為する、とのみ私は言い得る。それゆえ、自我が他の或るものの述語であるなどは全然言い得ない。……〔3〕したがって自我、あるいは自我によって表わされる心霊は実体である。」(s. 119f.)と。ここでは、〔1〕の大前提よりも〔2〕の小前提がさきに置かれている。けれども全体の趣旨は、さきの説明にあける〔3〕までの部分のそれと、まったく同様であるといえる。ただここで注目されるのは、〔2〕の小前提に当る部分〔2^a〕〔2^b〕の補足文によって、一層詳細に、また具体的に述べられていることである。

ところが、さきの説明文の〔4〕の部分では、〔3〕までの三段論法によって表わされた部分を指して、「これは、われわれが実体を直接に直観し得る唯一の場合である。……私は私のうちに実体を直接に直観する。」と述べられている。つまり〔3〕までの部分において、理性の間接推理によって自我の実体性が論証されたかに見える、その直後において、「これは、……実体を直接に直観し得る唯一の場合」だといわれているのである。これは矛盾に思われるだろう。ところがカントは「宇宙論」においても、こう言っている。「内官の信頼性は確実である。私は存在し、このことを私は感じ *fühlen*、また私は私を直接に直観する。」(s. 59)と。「合理的心理学」において、心霊と身体との交互作用を論ずる場合にも、「心霊は内官によってのみ自己を直観する。だから或る場所において自己を直観することはできないし、また場所を意識することもできない。……しかし私は内官によって、私自身を直観する。」(s. 134)と述べられている。また遺稿においても、「心性 *Gemüt* は実体を直観する。」(XVIII. 5295)「自我を例外として、一切は述語によってのみ考えられ得る。」(XVIII. 5297)と述べられている。ここに「自我を例外として *ausgenommen Ich*……」といわれたものは、自我以外のものはすべて述語によって考えられ得るが、ただ自我のみは述語を介さず

とも、内官によって直接に直観し得るということ暗示している。この「自我を例外として……」という語は、明らかにさきの「4」の命題における、「われわれが実体を直接に直観し得る唯一の場合」を指していると思われる。

しかしながら、今の遺稿からも明らかのように、自我以外の「一切は、述語によってのみ考えられ得る。」なぜなら、「われわれはただ偶有性によって実体を知るにすぎない」(s. 33) からである。そして「われわれは事物をただ述語によってのみ知るのであるから、われわれはその主語〔基体〕を、ただそれだけでは知り得ないのである。」(XVIII. 5290) したがってただ自我のみを例外として、実体的なものは、「われわれには不可知 unbekannt」(s. 33) なのである。このことを遺稿は、「実体的なものは物自体であって、不可知である。」(XVIII. 5292) と表わしている。だからカントは、さきの「4」においても、「われわれはいかなる事物に関しても、その基体と第一の主語とを直観し得ない。けれども私は、私のうちに実体を直接に直観する。」と言ったのであろう。彼は遺稿においてこうも言っている。「われわれはただ心靈に関してのみ実体の概念をもつのであって、われわれはそれに則って身体概念を形成するのである。」(XVIII. 5294) と。このように見てくるならば、彼がさきの「5」において、「われわれが一般にあらゆる実体に関してもっている概念を、われわれはこの自我から借りたのである。この自我が実体の根源的概念である。」と述べた意味も、十分了解され得るであらう。

さて以上の考察によれば、さきの二つの説明文における「1」から「3」までの部分は、いずれも理性の間接推理の形式をとっているにもかかわらず、はじめの説明文における「4」の命題には、われわれが自我において「実体を直接に直観する」ということに対する、カントの独特な強い主張が含蓄されているように思われる。しかしそれにして、このように「実体を直接に直観する」という表現は、「批判」の立場からいえば、もとより不当であり、独断論的だという非難を免れ得ないであらう。なぜなら、「批判」においては、実体ないし実体性は、「純粋悟性概念」とし

ての単なる範疇であって、それ自身は、われわれの可能的（感性的）直観の対象ではあり得ないからである。しかし、だからこそわれわれは、「批判」には通用し得ないかかる表現、すなわち、「実体を直接に直観する」という表現のうちに、この「講義」の思想的特色を見出すのである。

ではその場合の「直観」とはどのようなものであろうか。すでに心霊、すなわち自我が、外官の対象とは区別されて内官の対象と見られている限り、この直観が外官による外的直観ではなくて、内官による内的直観を意味していることは、今さらいうまでもないであろう。ではこの内的直観は、主語ないし主体の意識とはどのような関係を有するのであろうか。その点に関連して、「合理的心理学」ではこういわれている。「私¹が心霊について語る場合には、厳密な意味における私について語っている。われわれは心霊の概念を自我によってのみ、それゆえ内官の内的直観によってのみ得る。というのは、私は私のあらゆる思惟を自らに意識し、したがって私について内官の状態として語り得るからである。内官のこの対象、この主体、厳密な意味における意識が心霊である。」(s. 119)と。またさきの「予備的諸概念」においては、こういわれている。「私の表象は対象か、あるいは私自身に向けられている。前の場合には、私は他のものの認識を、後の場合には、私は私の主体を意識している。……客体的意識、あるいは意識を伴う対象の認識は、あらゆる対象についての認識をもつための必然的制約である。しかし主体的意識は無理な状態である。それは自己自身へと還帰された観察であり、比量的、diskursivではなくて直覚的、intuitivである。」(s. 79 f.) また遺稿においては、「(内官)意識とは自己自身を直観することである。」(XVIII. 5049)とも述べられている。このように見てくるならば、心霊すなわち自我の概念が、内官の内的直観によって得られる、と見られていることは明らかであるが、その内的直観と主体の意識、あるいは自己自身の直観（直覚）と自己自身の意識との区別が、きわめて不分明であると言い得る。

ここでもし、カントの自覚が今一步深まって、この「実体を直接に直観する」という表現が、「実体を直接に意識する」というように改められるならば、少くともさきに見られたような矛盾は起こらなかつたであらう。だが、彼がそのような深い自覚に達するには、「純粹理性批判」を待たねばならなかつたのである。しかし、「講義」においては、従来の合理的心理学のように、自我の実体性の論証にあたって一応間接推理の形式をとりながらも、すでに自我ないし自己自身の意識の直接性、直観的（直覚的）性⁶格に言及していることは、ここで十分に注意しておいてよいであらう。

二

ところで、さきに自我の概念は、実体性の外に「單純性を表わす」ともいわれた。このことについて、カントは次のように説明している。「私のうちで思惟する心靈は、絶対的統一を、絶対的意味での単一なもの *ein Singulare* を、したがって單純性を形成する。なぜなら、多くの実体が集って一つの心靈を形成することはできないからである。多くのものは自我とは言い得ない。それゆえ自我は、最も嚴格な意味で単一なものである。」(S. 79)と。また「合理的心理学」において、上述のように「心靈は單純である。」といわれた場合、それについて彼はこう説いている。「自我とは單純な概念を意味する。多くの存在者をとり集めて一つの自我を形成することはできない。私は思惟する、という場合には、私は多くの存在者に分与される表象をではなくて、一つの主体において見出される表象を表わしている。……心靈は單純な実体であるか、諸実体の合成体 *compositum* であるかのいずれかである。もし後者であるならば、心靈は全然思惟し得ない。なぜなら、一部が思惟しても、すべての部分が集って一つの思想をもつことはできないからである。それゆえ実体の多元性 *Pluralität* である実体の合成体は、全然考えられ得ない。したがって心靈は

単純な実体でなければならない。」(S. 120) こうしてカントは、自我は思惟する主体として絶対的統一を有し、したがって本来単一なものの、単純なものであり、それゆえ「単純な実体」でなければならないという。右の二つの説明文のうち、前の「私のうちで思惟する心靈は、絶対的統一を……形成する。」という命題、および後の「私は思惟する、という場合には、私は……一つの主体において見出される表象を表わしている。」という文章は、いずれも単なる推理によるものではなくて、彼自身の直接的自我意識、ないし思惟に即しての彼自身の主体の意識に基づくものである。遺稿の一つには、「心靈の単純な本性についてのあらゆる証明は、本来、それ「単純な本性」が絶対的統一我による自己自身の直接的直観であるということに帰する。これは、思惟の働きが単一であることの証明である。」(XVII. 4234, これは 1770 年頃から 1775 年頃までのものと推定される。)とも書かれている。ここに述べられた「自己自身の直接的直観」は、すでに見てきたところからして、直接的自我意識とも解し得るものであろう。

さてそうだとすれば、カントは伝統的な合理的心理学に従って、心靈が「単純な実体」であることを認めるとしても、それは単なる間接推理によってではなくて、「絶対的統一我」による直接的自我意識に基づいてのことであるといえる。そしてこの点では、後の「純粋理性批判」の「単純性の誤謬接理」論における次の見解に、1770年代の中葉にすでにほとんど到達していたようにも思われる。「(心靈としての) 我自身の単純性は、実際また、私は思惟する、という命題から推論せられない。むしろ単純性は、すでにおのおのの思想そのもののうちに存している。私は単純であるという命題は、統覚の直接的表現と見なされねばならない。」(A354f.)

ところでさきに自我の概念は、実体性、単純性のみならず、「非物質性を表わす」ともいわれた。カントはこれについて説明する箇所で、自我が外官の対象でないことは、自我自身の「意識によって」おのずから明らかであるという意味のことを述べたあと、こう言っている。「外官の対象でないものは非物質的である。」(S. 79)と。これは、彼

が 1770 年の教授「就任論文」において、はじめて明らかにした立場である (Ed. II, s. 419) が、それがここでも保持されているのである。今の引用文に彼はこう続けている。「観知者としての私は、思惟しまた意志する存在者である。だがこの思惟と意欲とは直観され得ない。それゆえ私は外的直観の対象ではあり得ない。外的直観の対象でないものは非物質的である。」(s. 79) と。また「合理的心理学」において、内官の対象としての心霊と外官の対象とが比較される場合には、こういわれている。「心霊は内官によってのみ私に意識されるのであって、外官によって意識されるのではない。……われわれは思惟や意欲、さらには快・不快の能力を外官によっては知覚し得ないし、また思惟する存在者としての心霊が、いかにして外官の対象であるべきかを表象し得ない。したがって心霊は物質的ではない。……われわれは心霊の働きを、全然外官の対象ではないという面から知るのであるから、心霊は外官のいかなる対象でもなくて、非物質的でなければならぬ。」(s. 125) と。遺稿においてもこういわれている。「思惟と意欲は、外的現象では全然あり得ない。さて私は心霊としての私自身を、思惟、感情、および意欲に従ってのみ知っている。それゆえわれわれは、心霊を全然外官の対象としては表象し得ない。だからわれわれが心霊においてみずから意識しているものは、すべて非物質的存在者を指示している。」(XVIII, 5456) と。こうしてカントは、心霊ないし自我が、決して外官の対象とはなり得ないという点から、その非物質性を証明しようとする。そしてそれはカントにとって、上述のように自我が実体であり、単純な実体であるのみならず、「非物質的実体, eine immaterielle Substanz」(S. 127) とあることの証明でもあったのである。

ところがかの有名なヴォルフは、心霊は「単純な実体」であるということから、心霊の非物質性を証明し得ると考えた。しかしカントによれば、これは「誤り」である。「単純性からはまだ非物質性は帰結しない。なぜなら、物体の最小部分も実際やはり物質的なものであり、外官の対象であるからである。」(s. 125) したがって単純でありなが

ら物質的であることもあり得るのであって、両者は一致するとは限らない。これに対して、全然、外官の対象とならないものは、決して物質的ではあり得ない。

では、このような「認識の源泉」はどこに存するのであろうか。どこから心霊の非物質性が証明され得るのであろうか。これについて、カントはこう答えている。「哲学者は、内官の対象を表わす自我以外の何ものからも、思想を理解することはできない。それゆえ私という概念のうちに非物質性が存している。われわれは心霊の非物質性を先天的に証明し得ず、ただ、心霊のあらゆる特性や働きが、物質性から認識されない、ということだけを先天的に証明し得るのである。……」(s. 126)と。だからカントの論拠は、要するに「心霊のあらゆる特性や働きが物質性からは認識されないということ……を先天的に証明し得る」という点にあり、したがってこの場合の認識の源泉は、カント自身の直接体験的な自我意識にあると言い得よう。それを裏づけるかのように、遺稿において彼はこう書いている。

「われわれは物質においてはただ外的なものを、心霊においてはただ内的なものを直接に知っている。……非物質性は、全然反駁され得ない、一つの正当な蓋然的概念である。」(XVIII. 5457)と。

カントが心霊の非物質性に関して、はじめて明らかに見解を示したのは、1766年のいわゆる「視霊者の夢」においてであった。そこで彼は、「私は世界における非物質的本性の現存在を主張し、私の心霊そのものをこれらの存在者の部類に入れることに、非常に傾いていることを、私は告白する。」(Bb. II. s. 327)と述べたあと、こう言っている。「われわれが、世界全体における生命の根拠を含むような種類の存在者、つまり……生命のない物質のかたまりと延長を増大するような……種類の存在者ではなくて、内的活動性 *innere Taetigkeit* によって自己自身を動かす、またその上、自然の死せる素材をも動かすような存在者に注意を向けるならば、われわれは論証の判明性をもって、少なくとも、少なくとも未熟でない悟性の予感 *Vorempfindung* をもって、非物質的存在者について納得するのを見出す

であろう。」(ib. S. 329)と。ここで「論証の判明性をもってでなくても……未熟でない悟性の子感をもって……」
といわれた、その「予感」は、「講義」の立場からいえば、内官による内的直観、あるいは、内的活動性による直接
的自我意識であったとも言い得るであろう。

カントは「講義」の「合理的心理学」において、動物を、単なる「物質としての物質」と區別して、「生命のある
物質 eine belebte Materie」(s. 128)と呼び、おもしろ「生命を与えられている」⁽⁷⁾ものには「心靈も与えられている」
(s. 129)という観点から、動物にも心靈が備わっていると見なし、この「動物の心靈」とわれわれの心靈との比較を
試みている。だがこの場合にも、彼は両者の相違を、直接的自我意識、あるいは自己自身の意識の有無に求めている
ように思われる。今、それについてのカントの所論を引いて見よう。「動物は外官のあらゆる表象をもっているであ
ろうが、内官に、自己自身の意識に、要するに私という概念に基づいているような表象だけはもたない *entbehren* で
あろう。したがって動物は、悟性や理性を決してもたないだろう。なぜなら、悟性や理性のあらゆる働きは、われわ
れが自己自身を意識している限りにおいてのみ可能だからである。動物は反省 *Reflexion* による普遍的認識をもたな
いだろうし、表象の同一性 *Identität* を、また主語と述語、根拠と帰結、全体と部分による表象の結合をもたない
であろう。なぜなら、これらすべてのことは、動物には欠けている *ermangeln*、意識の結果だからである。」(s. 129)
ここで「悟性や理性のあらゆる働き」が、自己自身の意識と不可分なものと見られていることは、十分注意しておい
てよいであろう。

ところでカントは、われわれの心靈に超越論的概念を適用した際、「心靈は個別的実体である。」とも言った。それ
について彼はこう説いている。「心靈の単一性 *Unität*、統一性 *Einheit*」すなわち私の意識は、個別的実体の意識
である。私は私において、より多くの実体を意識してはいない。……私は単一性を表わしている。私はただ一つの主

体 ein Subjekt しか意識してない。」(S. 120 f.)と。これは、明らかに彼自身の直接的自我意識の表明であると思われる。ここに述べられた「単一性、統一性」は、直接的自我意識におけるそれである限り、自己自身の「同一性」の意識であるとも言い得よう。カントは「合理的心理学」において、「自己自身の意識」、すなわち「自我の概念を有する存在者は人格性、Persönlichkeitを所有する」(S. 130)と見るのであるが、彼によれば、この人格性の本質は、「心霊が自己を意識していること、人格であること、および心霊が自己の同一性を意識していることである。」(S. 149)そしてこの人格性は、実践的な人格性と心理学的なそれとに分けられる。「自由な行為がそれに帰せられる場合には実践的であり、それが自己自身およびその同一性を意識している場合には心理学的である。」(S. 149 f.) こうした意味においては、心霊が「個別の実体」であるということは、心霊が「心理学的人格性」を形成しているということに、相通するであろう。そして実践的人格性も、それが人格性である限り、自己自身の単一性、同一性を意識しているものとして、心理学的人格性を内含するのであり、それゆえに「自由な行為」の責任を帰し得る道徳的主体ともなり得るのである。したがって「実践的人格性」も、「個別の実体」に相通するものと言い得よう。

さて以上のように見られ得るとすれば、われわれの心霊、すなわち自我は、単に実体であるに止まらず、「単純な実体」、「非物質的実体」、「個別の実体」であり、しかもそれによって「人格の実体」であるとも言い得よう。しかしこのような実体は、「批判」の用語をもっていえば、われわれの可能的直観の対象でない限り、外官の対象としての物体の構成要素としての「物質的実体」、したがって「現象体 phenomenon」としての実体」とは区別された、「可想体 noumenon」としての実体」(XVIII. 529f)である。前者は「現象的実体 substantia phaenomenon」、後者は「可想的実体 substantia noumenon」としても理解し得るであろう。

ではわれわれの心霊、すなわち自我と自由とはどのような関係を有するのであろうか。上述のように、カントは「合理的心理学」において、心霊に第四の超越論的概念を適用して、「心霊は無条件的自発的に働く存在者である。」と言った。しからばこの命題によって、一体どのようなことが言われようとしているのであろうか。これを明らかにするには、先ずここで「無条件的自発的に働く……」といわれた、その無条件的自発性について見ておかねばならない。彼によれば、およそ自発性とは、「絶対的に無条件的に」自発的なものであるか、「何ものかによって」そうであるかのいずれかである。後の場合には、その自発性は、「或るものが或る条件の下で自発的に働く」ことを意味する。この種の自発性は、たとえば「時計や焼き串回転器 *Bratenwender*」に見られる自発性であって、「自動機械的自発性 *spontanaitas automatica*」(s. 121)とも呼ばれる。この種の自発性にあつては、その内的原理(時計の場合はゼンマイ、焼き串回転器の場合は錘)が、外的原理によってあらかじめ決定されている。これに対して前の場合の自発性は、それ自身無条件的、「絶対的自発性」である。それでこのような絶対的自発性、すなわち「自由な随意志に従う内的原理からの自己活動性」を、彼は「自由の超越論的概念」とも呼ぶのである。したがって上の命題は、こうも表わされる。「人間の心霊は、超越論的意味において *in sensu transcendentali* 自由である。」(ib.)と。

しかし、われわれの心霊の働きや思想は、実際に何らの外的原因によっても動かされない内的原理に由来するのであろうか。もし心霊が、何らかの「外的原理」によって決定されるのであれば、心霊は「何ものかによって」の自発性しかもたず、無条件的に自発的ではなく、したがって超越論的意味において自由であるとは言い得ないだろう。しかるにわれわれ自身が「被造者」であり、「派生的存在 *ens derivativum*」(s. 123)である限り、われわれの心霊は

「独立的存在 *ens independens*」ではなく、「他のものによる存在 *ens ab alio*」として、他の何ものかによる自発性しかもたないようにも考えられる。そこで実際に、「私は超越論的自発性、ないし絶対的自発性を有しているのかどうか」を、ここでわれわれは改めて問い直さなければならない。

だが、この「合理的心理学」に先行せしめられた「経験的心理学」においては、すでに「人間の随意志 *arbitrium humanum* は、動物的 *brutum* ではなくて、自由 *liberum* である。」(s. 107) ということが、経験(心理学)的に証明されている。⁽⁸⁾そしてこの自由は、そこで「実践的自由、あるいは人格の自由」(s. 108)と呼ばれ、また別の箇所では「心理学的自由」(s. 121)ともいわれている。この自由は、「刺戟による強制からの随意志の独立性 *independentia arbitrii a necessitate per stimulus*」(s. 109, 121)に基づいている。したがってこの自由は、「感性的衝動の克服の程度」により、またさまざまに「障害の克服の程度に従って」(s. 109)、「実際にその程度が測られ得るものである。こうした実践的自由の事実にも勇気づけられて、カントはこう言っている。「ここで自我を再び救い出さねばならない。絶対的自発性が従属的存在においては、理性によって把握され得ず、また純粋な活動性が、洞察され得ないことは真実である。しかしながら、絶対的自発性は把握され得ないとしても、それはやはりまた否定もされ得ない。」(s. 122)と。ただし、ここでは自由を経験的に証明することは許されない。そこで彼は、一体「自我に自己活動性が帰せられ得るかどうか」、「私は原因によるあらゆる決定なしに、私自身から自由に行為し得るかかどうか」という点に注意することによって、結局次の四つの仕方、自我が超越論的意味において自由であることを証明する。

その第一の証明は、およそ次のようなものである。私が或ることを為す場合、私がそれを「私自身で為す」か、あるいは「私のうちにある他者がそれを為す」かのいずれかである。もし後者であるならば私は自由ではなく、私以外

の原因によって決定されたことになる。しかし前者であるならば、私のうちに絶対的自発性、すなわち超越論的意味における自由が存することになる。ところが、「私は私自身で行為することを証明している。私は原理 *Prinzip* であって派生的なものではない。私は諸限定と諸行為とを自らに意識している。そして自己の諸限定と諸行為とを意識している、このような主体は絶対的自発性をもっている。主体が自己を意識しているがゆえに絶対的自由をもっているということによって、主体が受動的主体 *subjectum patiens* ではなく、能動的主体 *subjectum agens* であることを証明している。私が私の活動的行為を意識している限り、その限りにおいて、私は外的決定なしに、自由な随意志に従う活動性の内的原理から行為しているのであり、ただその場合にだけ、私は絶対的自発性をもっている。」(S. 122) つまりここでは、私が「自己の諸限定と諸行為」、ないし「私の活動的行為を意識している」限り、この自己活動性の意識が、すでに私の絶対的自発性を証明している、と見なされている。これは、私の自己活動性の意識による自由の証明とも呼び得るであろう。遺稿において、「自由とは、本来、われわれが意識している自己活動性であるにすぎない。われわれが或ることに思いつく場合、これは自己活動性の作用 *actus* である。しかしこの場合には、われわれは自己の活動性を意識しているのではなくて、その結果を意識しているのである。」(XVII. 4220) と述べられているのは、この第一の証明を補足するものと見ることができよう。

第二の証明はこうである。「私は思惟する、私は行為する、などという場合、この私という語は誤って使用されているか、あるいは私が自由であるかのいずれかである。私が自由でないならば、私はそれを為すとは言い得ず、誰かが私のうちに引き起こしたやる気 *eine Lust zu tun* を、私は私のうちに感ずると言わねばならないだろう。しかし、私がそれを為すという場合には、それは超越論的意味における自発性を意味している」(S. 122)。ここでは、要するに「私は思惟する」「私は行為する」などといわれる場合には、私という語が誤って使用されてさえないければ、こ

の命題は、すでに私が絶対的自発性を有することを証明している、と見られている。これは、私は、思惟する、行為する、という命題による自由の証明とも言い得るであろう。遺稿において、「私は思惟するという表現は、すでに私が表象に関して受動的、*leidend*でないことを、その表象は私に帰せられ得ることを、その反対は私自身次第であることを指示している。」(XVII. 4220) とか、「私は行為に関する根拠の究極点を証明する。私がこれを為すということは、他者がこれを行なうということの意味しなす。」(XVII. 4338) などと述べているのは、この第二の証明の補足と見ることができよう。

第三の証明はこうである。「あらゆる実践的命題は、人間が自由でないならば、いかなる意味をもたないであろう。その場合には、実践的指令は、すべてよいいなものとなるだろうし、汝はこれこれのことを為すべきである、とは言い得ないであろう。ところが、私がそれに従って或ることを為すべきであるような命法が存在する。したがってあらゆる実践的命題は、蓋然的にも、実用的にも、また道徳的にも、私のうちに自由を前提しなければならぬ。したがって私はあらゆる行為の第一原因でなければならぬ。」(s. 123) ここでは、あらゆる実践的命題は、人間が自由でなければ無意味であろうが、しかし現に當為の命法が私のうちに存する以上、私のうちに蓋然的にも、実用的にも、また道徳的にも「自由を前提しなければならず」、したがって私は「あらゆる行為の第一原因」として、絶対的自発性を有する、と見られている。これは、當為の命法の意識による自由の証明とも呼び得るであろう。

第四の証明はこうである。「ストア的運命 *fatum stoicum*、すなわち、それによればわれわれが自由と呼んでいるわれわれの行為が、最上の原因との関係によって、各成員がその秩序においてすでに限定されている限り必然的である、というような運命が、存在し得るかどうかが問題である。もしこのような運命が存在するならば、いかなる帰責 *Imputation* も行なわれ得ないであろう。……われわれはこの運命論を論駁し得ないが、他の人がこれを証明するこ

ともできない。ここでは、どんな救助策も見出されない。それでわれわれは、これ以上進み得ないところに立ち止るのがよい。しかし実践的事柄に関しては、われわれは運命論を承認することはできない。というのは、われわれはいかなる原因によっても、われわれの行為へと決定されないということを、われわれのうちに見出すからである。」(S. 123f.) ここでは、ストア的運命論を「論駁し得ない」としながらも、もしそのような運命が存在するならば、「いかなる帰責も行なわれ得ないであろう。」と明言して、実践的帰責論の見地から、運命論を承認することはできないと結論されている。その理由は、最後の文章に明示されたわけであるが、この場合、「われわれのうちに *bei uns* 見出す」といわれているものは、いうまでもなく、われわれ自身の絶対的自発性の意識なのである。それゆえこの証明は、実践的帰責可能性という面からの自由の証明と呼び得るであろう。

さて以上の四つの証明、すなわち、第一の、私の自己活動性の意識による自由の証明、第二の、私は思惟する、行為するという命題による自由の証明、第三の、当為の命法の意識による自由の証明、および第四の、実践的帰責可能性という点からの自由の証明のうち、第二の命題による証明では、主語である「私」は、述語である思惟や行為を十分に意識していなければならず、またそのように意識していることが、この命題成立の条件である。その意味では、この証明は、第一の、私の自己活動性の意識による自由の証明のうちに包含し得るであろう。また第四の証明において、運命論を承認し得ないとされた所以は、われわれ自身の中に絶対的自発性が見出されることに存するのであるが、この自発性(自由性)は、帰責可能性の根拠として見出されたものである限り、当為の法則(道德法則)の意識によつてはじめて、われわれに明識されるものであろう。その意味でこの第四の証明は、第三の、当為の法則の意識による自由の証明のうちに包含し得るであろう。してみれば、「講義」における自我の自由の証明は、結局、私の自己活動性の意識による自由の証明(第一の証明)と、当為の法則の意識による自由の証明(第三の証明)との二つに

帰するといえる。しかし両者は、われわれの直接的な自我意識による自由の証明という点では、完全に一致する。前の証明における「自己活動性の意識」は、やがて「純粹理性批判」において、「超越論的統覚」(A107f.)として自覚されてくるものであろう。後の証明における、當為の法則と自由との関係は、後に「実践理性批判」において、「自由はたしかに道徳法則の存在根拠 ratio essendi であるが、道徳法則は自由の認識根拠 ratio cognoscendi である。」(Bd. s. 4 Ann.)。という、あの有名な命題へと深化されていくものであろう。

ともかくこのようにして、「講義」は、人間が「從属的存在」「派生的存在」(s. 128) であるにもかかわらず、自我において、無条件的、絶対的自発性、すなわち超越論的自由を有することを証明した。これによって、「經驗的心理學」において經驗的に証明された実践的、心理学的自由が、はじめて超越論的に基礎づけられたといえる。だからここで基礎づけられた超越論的自由は、「われわれのあらゆる実践的行為の必然的制約」(ib.)とも見なされる。このことは、さきに「可想的実体」とも見られた自我が、その働きに関しては「独立であり、何ものによっても強制されない」ものとして、「自由に行爲する実体」(s. 127)、「自発的実体 substantia spontanea」(s. 117) であることが、ここで確認されたことを示している。

さて以上のように見てくるならば、カントが「純粹理性批判」の第三二律背反論において、宇宙論的意味における自由が、「自ら働き始め得る自発性」という純粹理性の理念であることについて説いたあと、「きわめて注意すべきことは、自由の実践的概念が自由のこの超越論的理念に基づいていること、そして昔から実践的自由の可能性に関する問題にまつわりついてきた困難の本来の契機をなすものは、自由の超越論的理念であることである。」(A433)と述べている、その「本来の契機」としての自由の超越論的理念は、すでに「講義」において、しかも宇宙論ならぬ合理的心理學において、もとより十分なものではないにしても、一応、超越論的に基礎づけられていると言い得よう。

(1) 「カントの自由論—その一—」(『宗教研究』二二五号)、『カントの自由論—その二—』(『岡山大学法文学部学術紀要』第三五号)参照。なお本小論は、「その三」を構成する。

(2) I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. von K. H. L. Pöhlitz, Erfurt 1821. ただし、この引用する原典は、その第二版として、K. H. Schmidt によって 1924 年に出版されたものである。以下、この書よりの引用はページ数をのみを記す。メンツァーの厳密な考証によれば、この「講義」は、1778~79、あるいは 1779~80 年に行なわれたものである (P. Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760~1785, K. Kant-studien Bd. III, s. 64 ff.)。

(3) 「講義」とはほぼ同じ時期のものとして推定されるカントの手記原稿、すべて「講義」の草稿とみなされる原稿 (XVII. 4230, 4684) が、このことを証明する。また、カントの下に学び、長年カントの助手を勤めたヤン・マンは、カントの大学での講義についてこう伝えている。「カントは論理学のチキストにはイッサーのもの、形而上学のそれにはバウムガルテンのものを使用しました。しかし彼は、これらのチキストを、ただその主な区分に従い、また時にはその学識が不適当であることを示す機会を得るために利用したことをおぼやかせませんでした。」(Immanuel Kant, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski, 1968 Darmstadt, s. 132) 、『カント』の「講義」は、ヤン・マンが入学するより前に行なわれたものであるが、バウムガルテンの Metaphysica などの「講義」とを比較対照して、ヤン・マンのこの伝記は十分信頼し得るものと扱われる。

(4) その意味で、カントはこの合理的心理学を「純粹心理学 die reine Seelenlehre」ともよんでくる (Bd. XVII. 4230)

(5) このことは、すでにさしあげた「視聽者の夢」において、「物体界における人間の心靈の場所」の問題として詳論されている (『Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Bd. II, s. 324~327.』)

(6) Vgl. H. Heimsoeth, Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philophie, Studien zur Philosophie I. Kants, Köln 1956, s. 233.

(7) 「講義」では、「生命 Leben」とは自己活動性の内的原理である。この内的原理に従って行為する生ける存在者は、表象としての行為しなければならぬ。(s. 100, Vgl. s. 128)。

(8) 原稿はおおむねこうなっている。「われわれの随意性のあらゆる外的強制からの自由は、経験によつて明らか durch Erfahrung klarである。」(XVII. 4338) 』の立場は「純粹理性批判」において、『その意味保持をさし給へ。』「実践的自由は

経験によって証明され得る。」(A802)
(B330)
なお、本小論中のゲシェベルトは筆者によるものである。

—一九七四・八・一〇—

敦煌出土『請二和上答禪策十道』について

田 中 良 昭

目 次

- 一、序
 - 二、本書の標題
 - 三、本文とその和訳
 - 四、内容の考察
 - (一) 前半の十問答
 - (二) 後半の十問答
 - 五、結
- 一、序

敦煌出土の禪宗文献は、その大部分が既に何れかの形で本文紹介がなされ、内容の検討が加えられ、その文献の性格、位置づけがなされているのであるが、そうした中であって、いまだまったく触れられていない禪宗文献とみられる一篇が存在する。すなわち本小論で紹介しようとするスタイン将来（以下Sと略称）の四一一三号に存在する『請二和上答禪策十道』（以下『禪策十道』と略称）と題する一本がそれである。

もっとも本書の存在そのものについては、当然のことながら一九五七年発行のジャイルズ氏の目録にも、一九六二

年北京商務印書館発行の王重民氏編纂になる索引にも記載があり、この文献についてのコメントが存在する。すなわち前者によれば、その六〇〇七番に⁽¹⁾

Catechism on Dhyanā doctrine. Fairly good MS. Thick whitish paper. 5ft. (1 $\frac{1}{2}$ blank). S. 4113

禪の教理問答書、かなりより写本、薄い白っぽい紙、五フィート（一フィート半は余白）

とあるのがS四一一三号に関する説明である。

一方、後者では、その『斯坦因劫経録』の四一一三に⁽²⁾

探訪使接応度人重請二和尚答禪策十道（？）

とそのタイトルとおぼしきものを記した後、細字で「説明」として所謂答禪策十道、係由第一問至第十問、毎問之下、皆有解釈。

とある。これによれば、タイトルに疑問符をつけている通り、最初の部分の意味は不明であるが、本文にあるままを記した後に、その説明として、

いわゆる『答禪策十道』であって、第一問より第十問に至る部分に関しては、どの問の下にも皆解釈がなされている。

と記している。

以上が本書について従来関説されたものすべてであるが、私自身が昭和四七年（一九七二）春に、大英博物館で本書を実物に当って調査した際に書き留めたメモにより、S四一一三号の体裁について記してみると、

紙は縦三〇糎、横五〇・五糎のもの三紙からなり（但し第三紙は横四九・五糎）、全長一五〇・五糎、白っぽい黄色紙の罫入りで、第一紙首部に二行の余白があり、以下第一紙二八行、第二紙二八行の計五六行で摺筆し、第三紙

は完全に白紙である。整然とした書体で、一行平均二五字からなる。というのが、その概略である。

先に私は、以前から継続して発表している敦煌禪宗文献の分類目録の初稿として、その二の禪法・修道論の八に、『請二和上答禪策十道』

と題する本書の簡単な紹介を行なったが、⁽³⁾その際、本書はまだ学会未発表の禪宗文献であり、近い将来紹介を予定しているものであることを書き記しており、本小論はその責を果すべく、本書の紹介と若干の考察をするのがその目的である。

- (1) L. Giles: "Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum," p. 188.
- (2) 『敦煌遺書総目索引』一九二頁参照。
- (3) 拙稿「敦煌禪宗資料分類目録初稿」Ⅱ禪法・修道論〔2〕〔駒沢大学仏教学部研究紀要〕三二二号〕三三頁参照。

二、本書の標題

先の王重民氏の索引で、本書のタイトルには疑問符が付されていたように、その記載の内容は、はなはだ理解に苦しむところである。すなわち、第一紙の二行の余白のあと、三行目から四行目にかけては、次のように記されている。

大般涅槃 大般若經第十九帙難信解品第二卷 採訪使接心度人重 請二和上答禪策十道

これを見ると、最初の「大般涅槃」は、前からの続きのようにみえるが、二行の余白のあることからすれば、これより書き始めたもののようにであり、『大般涅槃經』を指したものとみられるが、意味は不明である。続いて『大般

若経第十九帙難信解品第二巻」とあるが、「難信解品」は『大般若経』六〇〇巻でいえば、一八二巻から二八四巻までの大部に相当し、それがたまたま第十九帙にあつたとしても、「第二巻」という言い方は『大般若経』からは出てこない言葉であり、この点も不明である。

更にそれ以下に記された「採訪使接応度人重」というのが、一体何をいおうとしたものか、この点も理解し難いところであり、この句とその下の「請二和上答禅策十道」を連結したものをタイトルではないかとする王重民氏の索引の説も、それに付された疑問符が如実に示すように、疑わしいものである。むしろ「重」と「請」の間に一字分の余白があることからすれば、「請」以下をタイトルにみているのではないかと考え、私はあえて「請二和上答禅策十道」を本書のタイトルとみた。そしてそれ以前については、これに適切な解釈を施すすべを持たないまま放置せざるを得ないことをはなはだ遺憾に思う。この点についてご教示を頂ければ幸いである。

さて、「請二和上答禅策十道」をそのタイトルとすると、次に問題になるのは、「禅策」である。もっともこの「策」字は、原写本では「策」とあるが、「策」は「策」と同一である。しかもこの「策」には種々の解釈があるが、その中に⁽¹⁾

文体の名。策に書いて問ひ又は答えるもの。天子が政治上の問題を策に書いて人士の意見を徴するを策問といい、之に對えるものを對策という。二云々

とあるのと関連があるのではないかと考えられる。一般には天子が政治上の問題を策に書いて人士の意見を徴するの⁽²⁾が策問であるというが、更に「策問」については、

官吏登用試験に、題を設けて経義や政治上の意見を試問すること。又、其の文体、策試。

というような意味の発展があるからして、本書の場合には、「禅策」という通り、質問の内容が禅に関する問題で、

それへの対策に二人の和上が請せられたという形式をとったものであろう。しかもその二人の和上の名は、本文によれば「空」と「自」とある。恐らくこの二人の和上は仮空の人物であり、禪策自体もこうした世間で一般に行われている策問の形式を借りて、禪の要諦を説示しようとしたものであろう。

その意味から本書の文体をみると、第一問から第三問までは、第二問の空の答が「空答」という以外、「答」はすべて「対」を用い、「空対」「自対」としてそれぞれ答の言葉が記されている。すなわち「問」に対して「対」が多く用いられているのは、「策問」に対する「対策」という「策」の特徴を示したものでないかと考えられ、また問、対共に、あたかも策に書いて問い、対えたが如き簡潔な表現がとられているのも、本書の特徴である。このように、本書は形式、文体の上からも、歴史的社会的背景を持った極めてユニークな資料として重視すべきものと考えられる。

「禪策」については如上の通りであるが、それが「十道」というのは、策問十種と対策十種のいわゆる十問答を「十道」といったものであろう。ところが本書は、この十問答が二回繰り返し返され、実際は二十問答になり、しかも一問に対する答者は、空と自の二和上である。一般に問答体のもは、譬えば敦煌出土の『大乘二十二問本』の如く、同一人物の問答往復ならば、継続した通し番号でいく筈であるが、本書は第十問答のあと再び第一問答から開始されている。従って十問答が一つの単位としてこれが「十道」と呼ばれたものであろう。また「問」字の右下に細字で二問ずつ「九法」「言法」「索法」「仙法」「凍法」という二字の書き込みがあるが、これも一体何を意味するものか不可解であり、先のタイトルと併せて、ご教示を願えれば幸甚である。

内容的には、十問答が二回繰り返し返されるが、最初の十問のテーマは、經典の語句についてのものが多いのに対し、後の十問にはそれがまったくなく、禪そのものについての問に変化している点も注目すべきことである。以下本文を掲げ、各問答ごとに訳文を付してみよう。

(1) 諸橋徹次『大漢和辞典』巻八 七八三頁。尚本書には「策」字について二五種の解釈を列記しており、今は第二〇番目の解釈を採用した。

(2) 諸橋徹次 前掲書巻八 七八四頁。

三、本文とその和訳

〔 〕は言葉の補い、() は言葉の意味を表わす。

請二和上答禪策十道

策は策に作る

二人の和上を請して答えさせた禪の要諦十問。

第一問。九法 禪經云、心淨則仏土淨。未知心之与土、以何為体。

空対。心者以淨為体、土者以色俱心淨、則仏土淨。

自対。心淨及仏土淨、惣帰一。体亦无、是名眞淨。

土は主、与は爲に作る

第一の問。『禪經』には「心淨ければ則ち仏土淨し。」とありますが、心と〔仏〕土とは、何を体(本質)としてい
るのでしょうか。

空の対。心は〔清〕淨を体(本質)としていますし、〔仏〕土は色(物)と俱に心の〔清〕淨を〔体〕としていま
すから、すなわち仏土も〔清〕淨なのです。

自の対。心も〔清〕浄ですし、仏土も〔清〕浄ですから、(その意味で) 惣ては一に帰するのです。体(本質)といっても亦〔とらえるべき何物も〕ないのです。これを真の〔清〕浄といふのです。

第二問。九法 問。禪婆羅門語。未知此地翻作何語。

空答。禪者婆羅門語、翻為静慮。

自対。禪者是婆羅門音、漢土翻為寂黙義。

婆は波、土は主、黙は嘿に作る

第二の問。質問します。禪とは婆羅門の言葉ですが、此の地では何という言葉に翻訳しているのでしょうか。

空の答。禪とは婆羅門の言葉で、翻〔訳〕して静慮としています。

自の対。禪とは婆羅門の音〔写語〕で、漢土では翻〔訳〕して寂黙の義としています。

第三問。言法 問。般若經中為无相義。定与无相有何作用。

空対。无相定義不離差念。无心理无作用。

自。无相及定義是浄。浄中无相是无作用。

若はナシ、与は与、浄はとに作る

第三の問。質問します。『般若經』の中には、「无相を義と為す」とありますが、定と无相には〔如〕何なる作用が

あるのでしようか。

空の対。 无相と定の義には、差〔別〕の念が離れないでしょうが、无心の〔道〕理からすれば、作用はないので
す。

自〔の対〕。 无相及び定の義とは、〔清〕浄ということ。〔清〕浄の中では、无相がそのまま无作の用（はたら
き）なのです。

第四問。 言法 諸法中之五蘊義、未知定体何蘊所収。

空。 五蘊義者具定体。以行蘊所収。

自。 蘊者是都名。定者以識蘊所収。

蘊は蓋に作る

第四の問。 諸法中の五蘊の〔教〕義では、定の体（本質）は〔五蘊中の〕何蘊に収められるでしょうか。

空〔の対〕。 五蘊の〔教〕義というのは、すべて定が体（本質）なのです。〔それは〕行蘊に収められるのです。

自〔の対〕。 蘊とはすべて名〔目〕にすぎません。定〔の体〕は識蘊に収められるのです。

第五問。 索法 華嚴經云、東方入正受、西方三昧起、正受三昧為一為異。

空。 正受三昧者、正受是定、三昧是慧。斉融体。

自。 同是經云、所説東西三昧者、是其一義。亦无有一、亦无有異。

華は花に作る、経は右半分不明

第五の問。『華嚴経』では、「東方にて正受に入れば、西方に三昧起る。」とっていますが、正受と三昧とは〔同〕

一ですか、異なるのですか。

空〔の対〕。正受と三昧とは、正受が定で三昧が慧なのです。「この二つは」齊しく融け合った体（本質）をなしているのです。

自〔の対〕。同じくこの経に、「ここに」説かれている東西の三昧とは、これ一「真実」という義であって、「同」一としてあることもなく、異なったものとしてあることもない。」と書いています。

第六の問。素法 菩薩戒経云。心地法門如毛頭許。禪法无相、心於有礙。既无毛頭心、禪応是。

空* 戒経云、心地如毛頭許。是其危法。仏性若見有、性亦无毛頭、及以危法*。

自* 言毛頭者、是譬之喻。言真如理性、亦非危法。

経、空、自はナシ、危は有に作る

第六の問。『菩薩戒経』には、「心地の法門は毛頭許りの如し。」とあります。禪法は相のないもので、心は有（存

在）において礙えられるとすると、既に毛頭も心がないのですから、禪はまさにその通り〔无相〕なのでしょう。

〔空の対〕。『菩薩戒経』にいう「心地〔の法門〕は毛頭許りの如し。」とは、これまさに法を危うくするもので

す。仏性をもし有とみるならば、「仏」性も亦毛頭ないことになり、そしてそれが法を危うくするのです。「目の対」。毛頭というのは、「単なる」譬喩なのです。真如理性といっても、また法を危うくするものではありません。

第七問。仙法 禪者淨心、心有二種。妄心未知、淨何心。

空。妄无淨、心是名。

自。夫禪者无淨无妄心、可是真心淨。

心は々に作る

第七の問。禪とは「清」淨心のこと、心には二種あるということです。妄「想」心ははまだ知りませんが、「清」淨「心」とは「如」何なる心でしょうか。

空「の対」。妄「想心」には「清」淨ということはないし、心とは是れ名「目」にすぎません。

自「の対」。禪には「清」淨「心」もなければ妄「想」心もありません。これこそが眞の心「清」淨となりうるのです。

第八問。仙法 經云。威儀有四種。云何唯言坐禪、不言余三。

空*。言威儀有四種。坐爲息妄之義。但心清淨、行住坐臥常爲禪。

自*。言威儀有四種者、是文字數。但安心、但心坐禪威儀並是具。

空、自はナシ

第八の問。『経』には「威儀に四種有り。」とありますが、どうして唯坐禪のみを言って、その余の三〔威儀〕を言わないのでしょうか。

〔空の対〕。「威儀に四種有り。」といいますが、坐とは息妄（妄想を息める）という義となります。ただ心が清淨であれば、行住坐臥〔の四威儀〕は常に禪となるのです。

〔自の対〕。「威儀に四種有り。」と言うことは、文字〔上の〕数にすぎません。ただ心を安んずるなら、〔この〕心に坐も禪も威儀すべてがここに具わるのです。

第九問。凍法 菩提涅槃捨禪。如何相白。

空* 若是相、相即同虚空。若是言説、還成妄相。

自* 菩提是円寂之義。亦无相白、不差无相、无言无説、是菩提*。菩提者体亦无相、即是涅槃*。菩提理无言説*。
空、自はナシ、提は薩、菩提は裏に作る

第九の問、涅槃は〔坐〕禪に拠るということですが、〔それは〕如何なる相白をしているのでしょうか。

〔空の対〕。もしこれ〔菩提、涅槃〕が相〔すがたかたち〕だとすると、その相は虚空と同じものとなり、もしこれ〔菩提、涅槃〕が言〔葉によって〕説かれたものとする、かえって妄の相〔すがたかたち〕となってしまうのです。

〔自の対〕。菩提とは円寂という義であって、相良（すがたかたち）はなく、差〔別〕も相（すがたかたち）もなく、言〔葉〕もなく、説〔明〕もありません。これが菩提なのです。菩提というのは、その体（本質）が相（すがたかたち）のないもので、すなわちこれが涅槃なのです。菩提の〔道〕理に言説〔の入り込む余地〕はないのです。

第十問。凍法 真中无妄、妄從何起。真中有妄、妄何時至。

空。真中有妄、妄由起。真中无妄、无念即止。

自。有真中亡心、是名真止。

妄はとに作る

第十の問。真〔実〕の中に妄〔想〕がなければ、妄〔想〕は何から起るのでしょうか。真〔実〕の中に妄〔想〕があれば、妄〔想〕はいつやってくるのでしょうか。

空〔の対〕。真〔実〕の中に妄〔想〕があるとすれば、妄〔想〕は〔生〕起〔のハタラク〕によって起るのです。真〔実〕の中に妄〔念〕がなければ、〔妄〕念のないのがすなわち止ということなのです。

自〔の対〕。真〔実〕の中であってしかも心を亡するのを真の止と名づけるのです。

第一問。言脩禪以何為義。解脱如何辯議。請釈二儀。

空。脩禪淨為義。言解脱者、心色俱離即是解脱。

自。安禪定意即為脩禪。无証无得名解脫。

心は以に作る

第一の問。修禪ということは、何を〔根本〕義とするのか。解脫とは如何に辯議するか。どうかこの二儀（修禪と解脫）について釈していただけませんか。

空〔の對〕。修禪とは〔清〕淨を〔根本〕義とします。解脫というのは、心も色（物質）も俱に〔捨〕離したのが、すなわち解脫なのです。

自〔の對〕。禪に安〔住〕し、意（こころ）を〔安〕定させれば、すなわち修禪となり、証りもなく、得ることもないので、解脫と名づけられるのです。

第二の問。不二法門、禪之宗極。維摩為至妙、文殊師利等无為造真。未審言之与默。

空。維摩黙而順理軌、是誰非。如真黙為是。文殊等豈成失止之人。如其黙為非、維摩即為失理之客。文殊以言遣言、黙俱是无心。法門故号不二。

自。維摩文殊所說文字、只論其一義、並是名至妙。

与は為、黙は嘿、一は々に作る

第二の問。不二法門とは禪の宗極です。維摩は〔これを〕至妙としていますが、文殊師利等は〔これを〕真〔実〕を造る〔もの〕とはしていません。言〔葉〕と〔沈〕黙とは、いかななものでしょうか。

空〔の対〕。維摩が〔沈〕黙すれば、〔道〕理軌〔則〕に順うとすると、これは誰が非（理軌に順わないこと）なの
でしょうか。真の〔沈〕黙を是とするならば、文殊等はどして止を失した人になったのでしょうか。
〔また〕真の〔沈〕黙を非とするならば、維摩はすなわち〔道〕理を失した客となるのです。文殊は言〔葉〕
でもって言〔葉〕に對する執〔を〕捨〔遣〕しているのです。〔沈〕黙と俱に〔言葉も〕无心なのです。法門
は〔それ〕故に不二というのです。

自〔の対〕。維摩も文殊も、〔そこに〕説かれた文字は、ただその一つ一つの〔意〕義を論じたにすぎないもので、
すべてこれを至妙と名づけるのです。

第三問。境之与心、二法相藉。何故不言看境、但言看心。

空。看心无二、心境不離、无念境。

自* 如心境无心境、心境両亡、即是寂滅。

与は念に作る、但は左半分不明、自はナシ

第三の問。境と心との二つの法（もの）は、相〔互〕に藉（依）っています、何故境を看るとはいわないで、但
心のみを看るといっているのでしょうか。

空〔の対〕。心を見るといつても、无二であつて、心と境とは離れたものではなく、无念の境〔地〕なのです。

〔自の対〕。心境といつても、心だ、境だといふものがないように、心も境も両（二）つながら亡びているのです。

すなわちこれが寂滅なのです。

第四問。梵曰仏陀、此云何語、其義何法。

空。此云覺、其義是淨。

自。仏陀者歸依是第一。

陀は隨、帰は歸に作る

第四の問。梵〔語〕で仏陀といいますが、これは〔如〕何なる語〔言葉〕で、その〔意〕義は〔如〕何なる〔教〕

法でしょうか。

空〔の対〕。これは覺といい、その〔意〕義は〔清〕淨ということです。

自〔の対〕。仏陀とは歸依することが第一〔義〕だということですが。

第五問。既言淨心、是何義。

空*。為獨淨其心、境俱淨。

自*。心淨是无染之義。俱无、无心淨。可是名淨。

空、自はナシ

第五の問。既に〔清〕淨心といいましたが、これは〔如〕何なる〔意〕義でしょうか。

〔空の対〕。独りその心を〔清〕淨にすれば、境も俱に〔清〕淨になるのです。

〔自の対〕。心が〔清〕淨ということは、染〔汚〕がないという義〔こと〕です。〔心境〕俱に〔染汚〕がないので

すから、心の浄とすべきものもないのです。これこそ「清」浄と名づけることができるのです。

第六問。禅法自性為有耶、為无相耶。

空。禅法自性二俱无相。

自。亦非有相、亦非无相、是名真実。

第六の問。禅法と自性とは有〔相〕とするのでしょうか、无相とするのでしょうか。

空〔の対〕。禅法と自性とは、二つ俱に无相（すがたかたのないもの）なのです。

自〔の対〕。〔禅法と自性とは〕また有相でもなく、无相でもありません。これを真実と名づけるのです。

第七問。夫禅看心、為有心看、為无心可看。若有心可看、還成妄想*。若无心可看、豈不着空。

空。但空妄俱離、是名看心。

自*。亦不看心、亦不観空、是名真看。

想は相に作る、自はナシ

第七の問。禅は「仏」心を見ることだといわれますが、有心にて看るとするのでしょうか、无心にして看ることが

できるとするのでしょうか。もし有心にて看ることができるといならば、かえって妄想となりますし、

もし无心にして看ることができるといならば、どうして空に「執」着せずにおられましょうか。

空〔の対〕。ただ空も妄〔想〕も俱に離れているのを、看心と名づけるのです。

〔自の対〕。心を見ることもなく、また空を観ずることもないのを、真の看〔心〕と名づけるのです。

第八問。言道方便、体為定為惠。

空。其通方便、以惠為体。

自。方便乃惠、並是仮名。心不看、方便亦不看。惠即是真、方便真惠。

第八の問。「仏」道に方便といいますが、「方便の」体（本質）は定とするのでしょうか、恵とするのでしょうか。空〔の対〕。その方便に通〔達〕するには、恵をもって体とすることです。

自〔の対〕。方便とはすなわち恵であって、すべては仮の名にすぎません。心が看なければ、方便もまた看ないのです。恵はすなわち真〔実〕であって、方便は真〔実〕の恵なのです。

第九問。言語道断、心行処滅、即是空寂。

空。但心淨、名空寂。

自。名相俱泯、即名空寂。

第九の問。「言語道断、心行処滅」ということが、すなわち空寂ということでしょうか。

空〔の対〕。ただ心の〔清〕淨なることを空寂と名づけるのです。

自〔の対〕。名〔前〕も相（すがたかたち）も俱に泯〔絶〕したのを空寂と名づけるのです。

第十問。云恵為仏母、禪定初因何。不先崇於恵、而乃先崇於定。豈非棄本從末者乎*。

空。 禪為本要從定發恵。齊脩理无先後。

自。 定能發恵、定恵一体、亦无棄皆*。

棄は弃、末は未に作る

第十の問。恵こそが仏の母となるといいますが、禪定はその〔最〕初は何に因るのでしょうか。先に恵を崇めないで、しかも先に定を崇めるとすると、どうして本（恵）を棄て末（定）に従う者とはならないのでしょうか。

空〔の対〕。 禪は本〔来〕定より恵を發すことが〔必〕要だとしていますが、齊しく〔真〕理を修するには先後はないのです。

自〔の対〕。 定はよく恵を發することができますが、定と恵は〔本来〕一体のもので、すべて棄てるべきものは何もないのです。

（攔筆）

四、内容の考察

以上、本文の紹介とその和訳をなしたが、本書でとりあげられた二十種の問とそれに対する空、自二人の解答につ

いて、その内容を検討してみよう。問答は十問答が二回繰り返しになっているので、最初に前半の十問答を、その後後半の十問答に分けて考察することにする。

(一) 前半の十問答

第一問は、有名な『維摩經』仏国品を引用して、仏心と仏国土との本質的關係を問うている。『維摩經』では、⁽¹⁾若菩薩欲得淨土、当淨其心。随其心淨、則仏土淨。

とあるが、本書の引用が、「当」を「常」としている以外は、両者は一致する。⁽²⁾しかし、本書が經典名を『維摩經』といわず、『禪經』といっている点は重要で、インドの初期大乘仏教經典である『維摩經』が、中国の初期禪宗で特に重視され、禪宗思想の形成の上に、この經の果たした役割がいかに大であったかを示すものである。このことは、本書後半第二問に、

不二法門、禪之宗極。維摩為至妙、云々。

という言葉によっても窺われることで、維摩が至妙とする『維摩經』の不二法門が、そのまま禪の宗極であるという通り、『維摩經』こそ禪の宗極を説示した『禪經』とみられていたことが知られるのである。

この問に対する答をみると、空は、心が清淨を体とするものであり、仏土も色心俱に清淨であるから、仏土も清淨であるとするのに対し、自は、心も淨、仏土も淨、惣ては一に歸するもので、体そのものは本来無なるものであり、それを眞の清淨というのだとして、体を清淨とみる空と、体の本来無なるを清淨とみる兩者の立場の相異が示されている。

第二問は、「禪」という言葉の訳語に対する問である。空は、玄奘の新訳である「静慮」をもって答としているの

に對し、自が、「寂黙」というのは、前者の教學的立場に對して、後者が禪の實踐的立場に立つた主張とみられ、ここに兩者の相異が窺われる。

第三問は、『般若經』に説かれる無相と定との作用(はたらき)についての問である。『般若經』中には、「無相の語が頻出するので、特にどの部分の引用かを明確にすることはできないが、この無相も初期禪宗の重要テーマであった。北宗系燈史の『楞伽師資記』の序には、

真如無相、知亦無知、無知之知、豈離知也。無相之相、豈離相也。

とか、

諸相無相、由心作相、但自無心、則無名相。

等によって示され、一方、南宗系の『六祖壇經』には、慧能禪のスローガンとして、

我此法門、從上已來、頓漸皆立、無念為宗、無相為體、無住為本。

と主張されている如くである。この問に對し、空が、無心の道理からして、心無きところに作用も無いとするのは、前者の北宗系に通じ、自が、無相、定を端的に無作自在の用とみるのは、南宗系の主張に通じたものと考えられる。

第四問は、定の体をどこに求めるか、という問である。空が、五蘊を定の体とみて、定を行蘊の所収とみるのに對し、自は、五蘊は單なる名目にすぎず、定は識蘊の所収とみるというのであって、定の体を一段と深い処に求めている点に相異がみられる。

第五問は、『華嚴經』を引用して、そこに出るサマーディの意識と音写である正受と三昧の異同を問うものである。この『華嚴經』は、『六十華嚴』では卷七賢首菩薩品にある⁽⁵⁾

或東方見入正受、或西方見三昧起。

という句の抄出とみられる。この問に對して、空が、東方の正受を定、西方の三昧を惠として對立させつつ、それが体、すなわち本質において融即しているというのは、いまだ對立的要素の残滓を残しているのに対し、自は、東西の三昧は真実そのもので、そこに何ら對立区別の余地はないとする相異がみられる。

第六問は、『菩薩戒經』を引用して、禪法も毛頭の如く相がないのではないかを問うのである。この『菩薩戒經』とは、實際は『梵網經』のことで、大乘菩薩の戒法を説示した經典として重視されているものである。この引用は、『梵網經』の盧舍那仏説菩薩心地戒品卷十の下の首部に⁶⁾

爾時盧舍那仏、為三此大衆、略開百千恒河沙不可說法門中心地、如毛頭許。

とあるものの抄録とみられる。この問に對する答は、空も自もその名を記していない。しかし他の問答の形式からして、問に続く前半が空、後半が自の答とみていいと考えられる。すなわち空は、『菩薩戒經』の引文が仏性の否定につながり、法を危うくするものであるという否定的把え方をしてのに対し、自の方は、毛頭というのは単なる譬喩にすぎず、仏性をいっても法を危うくするものではないという肯定的立場を主張したもので、そこに両者の見解の相異を示している。

第七問は、禪を清淨心とみて、清淨とはいかなる心を用うのかを問うのであるが、空は、妄想は清淨でなく、心といてもそれは名目にすぎないという常識的解答をするのに対し、自は、禪は清淨とか妄想とかの分別を離れた心であり、これこそが真に心清淨といえるのだ、という自性清淨の立場を強調している点に相異がみられる。

第八問は、「威儀に四種有り。」という經典の文句を引いて、行住坐臥の四威儀中、何故坐禪のみを強調して他の行住臥の三をいわないのか、という問である。これに對し空は、坐は妄想を息めることで、妄想が息まれば、心は自ら清淨となるのだから、妄想がないことからすれば、行住坐臥は常に息妄、すなわち禪となるのだというように、妄想

を前提としてそれを息する坐禪の立場からの解答であるが、一方自は、四威儀は単なる文字法数にすぎず、安心の当処には、坐禪も威儀も一切が具足するのであるから、特に坐禪のみを強調するものではないという解答をなし、安心の当処を重視する般若的な立場に立っていることが窺われる。

第九問は、菩提涅槃という悟りが、禪によって体得されるものだとすると、その菩提涅槃とは、いかなる相白、すなわちすがたかたちをしたものであるか、との問である。これに対し空は、もしそれが相だとするなら、虚空と同じもので、それを言説によって表詮しようとするれば、かえって妄想に汚された相になってしまうという如く、譬えによってその相白を表詮している。一方、自は、菩提とは円寂といういみで、相白のないものであり、そこにはいかなる差別も相白も、言葉も説明も入り込めないもの、これが菩提なのであり、この菩提の体の無相であることが涅槃なのである。この菩提の理は一切の言説を離れたものであるという徹底した相白の否定、言説の否定に立っている点に両者の相異がみられる。

第十問は、真実の中に妄想がないとすれば、妄想はどこから生起するものか、あるとすれば、いつ生起してきたか、という妄想生起に関する問である。空は、その問のままに真中に妄想ありとすれば、それは生起というハタラクキによって起るのであり、逆はないとすれば、妄念がないというそのことが止なのだ、という妄念の有無相對の立場に立っているのに対し、自は、真中において心を亡することこそが、真の止であるというように、真中には一片の妄念の入る余地はないとする徹底した立場に立っている点に、両者の明白な相異がみられるのである。

(二) 後半の十問答

第一問は、修禪と解脱の意義についての問である。空が、修禪を清浄、解脱をあらゆる色(物質)からの離脱とい

うように、教学的解釈に止まっているのに対し、自は、安禪定意を修禪、无証无得を解脱というように、実践的般若的な解釈をなす点に相異がみられる。

第二問は、不二法門が禪の宗極であるという前提を出し、維摩はこれを至妙として称讃しているのに、文殊師利等はこれを真実を造り出すものとしていないという点を指摘し、言葉と沈黙について疑問を呈したのである。空は、維摩の黙も道理にかなったものであり、一方文殊も言葉を用いながら言葉を離れており、両者は俱に无心である。従って法門は不二であるというように、両者の立場をふまえた上で、法門の不二を説いているのに対し、自は、維摩も文殊もその説くところの文字は、それぞれの義を論じているにすぎず、すべて是れを至妙というとして、即今そのままに両者に絶対平等の価値を与えている点に相異がある。

第三問は、心と境との二法は、相関関係にあるものでありながら、何故境を看るとはいわないで、心を看るとのみいうのであるか、との問である。空は、心と境を立てた上で、それが不離の関係にあるのを不二とし、それを无念の境といっているのに対し、自は、心境二つながら亡じた立場に立って、直ちにそれを寂滅とするところに両者の相異がみられる。

第四問は、仏陀の語義を問うたものである。空は、教学的立場から覚といい、清浄を義とすると答えたのに対し、自は、帰依こそが第一であるという極めて実践的な把え方をしている点に特色がある。

第五問は、浄心ということの意義についての問である。空は、心を清浄とすることによって、境も俱に清浄となるという教学的な立場に立つのに対し、自は、心浄とは无染ということ、心境俱になく、心の浄すべきものがない、それこそが真の清浄なのだ、という般若的な无心の立場に立っている点に特色がある。

第六問は、禪法と自性とは、有相とみるか无相とみるか、との問である。空は、これを二つながら无相と答え、一

方自は、有相无相にかかわらないあり方こそ真実であるとする。すなわち前者は有相相对の无の立場、後者は有无にわたらない非有非无の立場に立っていることが窺われる。

第七問は、先の第三問の看心とも関連して、看心という場合に、有心によるものか、无心によるものか、もし有心によるとすれば、かえって妄想となり、无心によるとすれば、空に執着することにならないか、との問である。空は、空も妄想も俱に捨離したのが看心だといひ、自は、心を見ることもなく、空を観ずることもないのを真の看といふのだ、としている。この場合も、妄想や空を前提としてこれを捨する立場と、看心観空を用いない般若的な立場との相異がみられる。

第八問は、方便という場合に、その主体は定であるか、恵であるか、という問である。空は、智恵を主体とすると答えたのに対し、自は、方便とは智恵のことで、方便も智恵もすべて仮の名にすぎず、心が看なければ、方便(智恵)も看ない。智恵は真実であるから、方便は真実の智恵ということになる、と答えている。前者は主体的な智恵を立てるのに対し、後者は方便も智恵も仮名にすぎず、それが真実の智恵であり、方便とはこの仮名としての智恵をいうように、智恵に対する見方の相異がみられる。

第九問は、「言語道断、心行处滅」ということは、空寂ということであろうか、との問である。空は、心浄なるを空寂というといひ、自は、名目も相白も俱に泯絶しきつたところを空寂と名づく⁽⁷⁾と答えている。前者は前半第一問の「心浄即仏土浄」を予想する教学的色彩がみられるが、後者は名相俱に絶する般若的立場が窺われる。尚、海大珠慧の『頓悟要門』卷上にも、「言語道断、心行处滅」の義を問ひ、言を絶し、万縁俱に絶することをもって答としてい⁽⁷⁾る点は、後者の立場と揆を一にするものとして注目される。

第十問は、恵こそ仏の母となるべきものであるのに、これを尊重しないで、先に禅定を尊重するのは、本末顛倒で

はないか、との問である。空は、禪は本来「従定発恵」を必要とするけれども、真理を修するのに先後はないというのに対し、自は、「定能発恵」というけれども、定恵は本来一体で棄つべき何物もないとしている。すなわち前者にあつては、いまだ定と恵との区別の上に立って、その先後はないというのに対し、後者は「定恵一体」という新たな立場に立っている点に、両者の顕著な相異がみられるのである。

- (1) 『維摩詰所説経』仏国品第一(大正一四・五三八C)
- (2) 『維摩経』のこの部分の引用は、北宗系では神秀の『観心論』、淨覺の『楞伽師資記』の序文、『注般若波羅蜜多心経』に、南宗系では大珠慧海の『頓悟要門』等であり、初期の禪宗で特別に関心が払われていたことが知られる。
- (3) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』六二八〜九頁
- (4) 鈴木・公田校『敦煌出土六祖壇経』一三頁
- (5) 『大方広仏華嚴経』卷七賢首菩薩品第八之二(大正九・四三八b)
- (6) 『梵網経』盧舍那仏説菩薩心地戒品卷十之下(大正二四・一〇〇三b)
- (7) 西谷・柳田編『禪家語録I』(『世界古典文学全集36A』)二〇〇〜一頁参照。

五、結

以上、極めて概略ではあるが、前半十問答と後半十問答とに分けて、本文の内容を検討してみた。前半では経典の引用を用いて、その語句についての問答が中心となっていたのに対し、後半は禪そのものに関する問答が中心となっているという特色がみられ、従って禪策十道は、あくまで十道、すなわち十問答が一つの単位になっていることが、この面からも明らかになった。

次に、問に対する答であるが、一つの問に対して空と自との二人の人物が解答するという形式は、他にはほとんど類例をみない本書の顕著な特色ということである。勿論この空と自という解答者は、仮空の人物であることは明らか

であり、特に空とか自とか自とかいう名前に特別の意味があるかどうかは不明であるが、解答者が仮空の人物である以上、この問答が実際に行われたこともないわけで、明らかに意図的に作られた問答であることは、いうまでもないことである。

そこで、いかなる意図のもとに本書が作られたのか、ということが問題になる。すなわち、一つの問に対して、空の答と自の答が、どのように相違しているか、その相違点を明らかにすることが、本書作成の意図を説明する鍵といつていいであろう。

既に内容の考察においてみた通り、前者の空の答には、教学的、相対的、修定主義的立場がみられるのに対し、後者の自の答には、実践的、絶対的、般若主義的立場が顕著であり、両者の見解がまったく対照的であることは、何人も異論のないところであろう。

ここで思い起されるのは、かの有名な北宗神秀と南宗慧能との心偈による正系争いの話である。もともと、北宗に対する南宗の対立は、六祖の神秀と慧能自身に始まるものではなく、南宗系の神会が、北宗系の普寂に対する七祖の争いに端を発してものであり、⁽¹⁾『曹溪大師別伝』では、相互推譲という極めて友好的共存関係にあった神秀と慧能が、敦煌本『六祖壇経』に至って極めて対立的な関係に一変し、その対立関係を示す典型として、心偈による両者の正系争いという型が出現するに至ったのである。この心偈による正系争いの話は、恐らく『宝林伝』⁽²⁾に受け継がれてから、『祖堂集』や『景德伝燈録』等の後続の燈史の慧能伝に決定的影響を与えたとみられているが、今は、心偈による正系争いの話の内容は問題ではない。本書の問答作者が、明らかに南北両宗の対立という歴史的背景を意識して、空による北宗系の主張と、自による南宗系の主張を、同一問題に対する答の型で列記し、両者の立場の相異を示そうとした意図を明らかにすることができれば、それで十分である。

神会による北宗排撃が、やがて南宗の勝利に終り、南北の対立意識が識者の間から消え失せるのは、いつ頃のことかは明確ではないが、『宝林伝』が六祖慧能を中心として南宗禪の祖統を確立せんとしたのに対し、『聖胄集』は、既に禪宗の大勢が南宗の勝利に帰せられんとする頃に、再び禪宗初祖としての達摩の位置づけを問題にしたとする柳田教授の説に従えば、本書は、南宗の勝利が決定的となる以前の、南北対立の意識がまだ明確に存在していた頃のものと、従って、八世紀末から九世紀前半にかけての成立とみてよいのではないかと考えられる。勿論作者は、南宗系の人であることは間違いなく、従って北宗禪の立場については、必ずしも正確な祖述であるかどうかは問題であるが、前述の慧能と神秀の心偈による南北両宗の思想的対立の創作以上に、二十問答にもわたる両者の立場の相違を創作し提供した本書の出現は、初期禪宗思想の研究に貴重な資料を提供するものとして、重視すべきものと考えられる。

- (1) 拙稿「禪宗祖統説における七祖の問題」、『宗学研究』一四(三六)四一頁参照。
- (2) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』二六一頁参照。
- (3) 柳田聖山「玄門『聖胄集』について」、『仏教史学』七(三)四七頁参照。

書評

武藤一雄著

「宗教哲学の新しい可能性」創文社 二〇二頁

昭和49年

金子晴勇

武藤一雄氏の新著『宗教哲学の新しい可能性』は、十余年前に出版された『神学と宗教哲学との間』に続く論文集であり、「神学的宗教哲学」の立場に立つ思想は今回も変らず展開しているが、無神論・世俗化・ニヒリズム等のいっそう深まりゆく現代の思想状況を積極的に受けとめながら、宗教哲学の新しい可能性を探求してゆくきわめて真摯な努力が続けられている。またその研究対象もキリスト教、仏教、実存哲学とわたっていっそう広範囲に及んでいる。

本書に収められた論文は「宗教哲学の新しい可能性」、「キリスト教と無の思想」、「使徒パウロの回心とそれをめぐる諸問題」、「使徒パウロの思想と信仰」、「宗教における人内的超越」ということについて、「解釈学的原理としての人の中へ」について——「非神話化論と関連して——」の六篇である。著者の思想のあらましの傾向は第一論文に現われていると思われるので、その主要点をまず要約し、それが続く論文の中でいかに詳述されているかを概観してから、筆者の私見をもできるなら

ば加えるべく試みてみたい。

弁証法神学ないしはバルト神学以後宗教哲学への関心が後退したのは「宗教主義」やそれと結びついた「歴史主義」に対するリアクションに由来するのであるが、そこにはプロテスタント神学から由来する正当性と同時に行きすぎの問題が考えられると著者は述べている。この現代の神学的状況は宗教主義に立つ宗教哲学と弁証法神学の宗教主義批判との二者から再検討されなければならないが、この両者はキルケゴールの「宗教性A」と「宗教性B」との関係に類比させられて、AとAを否定的に突破するBとの関係が問題として設定され、AとBとの間にキルケゴールで見られると考えられる「内的有機的な結びつき」が探究される。その際、BをAに還元するか或は根拠づけ十九世紀的宗教哲学の伝統が「哲学的宗教哲学」であるのに対し、BがあくまでBでありながらAとの間に結びつきを求めているのは「神学的宗教哲学」であり、著者自身もこの立場に立っている。バルト神学を経過し、ヨーロッパの無神論、ニヒリズム、世俗化、「神の死の神学」が台頭している現在、Bを還元して行くべきAが見失なわれ、疑わしくなっている。ここに宗教哲学のアポリアがあり、それを疑問符を付したままで追究せざるを得ないところに、「新しい宗教哲学の必然性と可能性」があると説かれている。

このような新しい宗教哲学の可能性を著者は以下三つの途で見いだそうと試みている。

(1) 神学と哲学との間にテイリッヒが試みたように対話的関

係を立てること。その際、ニヒリズムの哲学を徹底的に媒介した哲学であるハイデッカーの哲学と神学との折衝の必然性を著者は力説する。著者はハイデッカーとの会話の中から、哲学と神学の異質性をハイデッカーが強調し、両者の折衷を斥けながらも、彼の哲学が神学の自己反省とその在所を照らし得るであろうと語った点に注目し、近代の形而上学と内的に結びついていた「宗教主義」や「人間の宗教性」を説く立場に対する批判の正当性を主張する。なお、ハイデッカーの哲学の影響を受けているブルトマンの神学が検討され、その「非神話化」が「非神秘化」を帰結するのに対し、著者は信仰神秘主義により非神話化を徹底させることにより真の蹟きに当面せしめる道をキリストにある人格的生の共同と知性の死—復活において、つまり交わりの神秘主義の中に求めている。

(2) キリスト教と諸宗教、たとえば仏教との出会いは人格的邂逅に類比的なものがなければならぬ。キリスト教以外の諸宗教を一般宗教史の中に編入し、宗教性Aの表現と見る以前の考え方から転じて、たとえば仏教を宗教性BとしてBなるキリスト教との間に「汝」関係が成立しなければならぬ。そこには実証的観察や思弁的考察が介入しないで、我—汝関係に類似する実存的交わりの場が新しい宗教哲学の可能な場である。しかも仏教は日本の精神的風土に土着化した宗教であり、かつニヒリズムを超越した「空」の原理に立つ無神論的宗教である特質が指摘され、両者の対話を通して、いよいよそれ自身となる方向と同時に、「そこ」 B_1 B_2 を通して疑問に化している「そこ」

A(?)へ、つまり「そこから出てそこへ」とその根底に「我」と汝との絶対矛盾的自己同一」の発見の方向とが目ざされている。かくて探究の対象である宗教性Aはもはや人間の普遍的宗教心ではなく、「無いことにおいて有るといふような性格」をもち、「消極的な \wedge 需め」(Bedarf)としての「宗教心」の中に、つまりアウグスティヌスの「不安な心」の中に求められる。そこには「自然的素質」の否定としての自然的素質が存在すると著者は主張している。

(3) 以上の観点に立って著者は使徒パウロの神学の特質を問題にする。シュヴァイツァーもいふようにパウロは神学者である以前に思索者であり、神秘家である。そこにキリスト教のB的なものに徹しながら、それを超越するA的なものにつながるものが認識されうる。その際、宗教史学派の人々がかつてしたようにパウロのヘレニズムの起源を重視するのはBをAに還元する古き宗教哲学の見地である。パウロの神秘主義を信仰神秘主義、キリスト神秘主義、終末論的神秘主義として、B的性格をもちながらそれを超出してA的なものにつながっているところに宗教哲学の新しい可能性を求め一つの手がかりを見いだしている。

第二論文「キリスト教と無の思想」は日本における「キリスト教の土着化」の問題を契機に西洋的な世界宗教としてのキリスト教と東洋的世界宗教としての仏教、なかでも禅と相触れあう点を追究しながら、両者の相容れない相違点をも明らかにしようとして、「無」の理解を手がかりに考察している。この論

文に反復して現われる基本的命題は「ニヒリズムの徹底即止揚」であり、この命題が著者の宗教哲学の第一原理として確立し得るとするならば、宗教哲学の新しい可能性は現実性に転化するであろう。この重要な命題はティリッケのいう最後のイズムとしてのニヒリズム、つまりイズムがない (nihilism) イズムという自家撞着により、ニヒリズムというイズムがまさに止揚されるべきイズムにはかならないことから導きだされている。このニヒリズムの徹底即止揚こそニヒリズムを媒介とした「高次のリアリズム」として宗教の立場を成り立たしめているものである。その際、ニヒリズムの哲学を徹底的に媒介としたハイデッ

ガー哲学の「無」がバルトの「虚無的なもの」の消極性に対し、積極的な意味をもつ点が指摘される。無の否定する働きは無の背後に「存在」を開示し、「無」に徹することと「存在」への離脱が本来一つであり、ニヒリズムの徹底がそのままの止揚につながるかと解されている。この「無」の理解はキリスト教のそれと異質のように見えるが、ルターやティリッヒ、さらにパウロならびに新約聖書の倫理の検討によって、無の消極的契機と積極的契機の間になり立つ弁証法が信仰の核心であると説かれる。このような「無」の理解に立つて仏教的とくに禅的な無の思想との対比がなされる。両者の根底に「実定的諸宗教を底に超えた人間の根源的宗新性」が追求され、人間存在に必然的に絡まる虚無性の止揚、つまりニヒリズムの徹底即止揚が両者に共通する事態として見いだされる。「そしてそのような \wedge 無 \vee を介して、実は、両者の間に、真の邂逅、真の対話が成

り立ち、且つそこから、あらゆる既成の比較宗教学的ないし宗教哲学的答えを撻無する \wedge 宗教的なもの \vee の所在が、新たに求められるにいたるであろう」(六九頁)と「結び」で著者は語っている。

第三論文と第四論文は使徒パウロの神学思想を手がかりとして宗教哲学の可能性を探究している。第三論文「使徒パウロの回心とそれをめぐる諸問題」ではダイスマンの心理主義的、体験主義的解釈に対する反動、もしくは不当な貶価を再批判して、内在主義を超える、つまり体験主義の否定であると共に徹底として、いわば高次の体験主義とか逆説的体験主義とも呼ばれるべき立場からパウロの神秘主義が積極的に顕揚され、とくにローマ書第七章後半の解釈をとりあげ、人間存在の根底にひそむ不安と自己矛盾についての現在の自覚がパウロの中に見られる点を説明している。続く第四論文「使徒パウロの思想と信仰」はグノーシス主義との徹底的な戦いを通してキリストにある自由を闡明ならしめている。ヘレニズムの世界的普遍的宗教性としての神秘主義につながるグノーシス主義Aの否定を媒介した高次のグノーシス主義Bがパウロによって説かれ、そこにパウロの宗教哲学が存在すると語られる。また心身の人間学的考察を通してグノーシス的自由とキリストにある自由とが対比して考察され、「キリストの奴隷となること、キリスト(神の言)に真に聴従することが、われわれ自身を超えて、しかもわれわれ自身に立ち帰ること、そしてそこにほんとうに自己の存在根拠、存在理由を見出すことにはかならない」(一三〇頁)

と説かれている。

第五論文「宗教における \wedge 内在的超越 \vee ということについて」では西田幾多郎の晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」の中の言葉「私は将来の宗教としては、超越的内在より内在的超越の方向と考へるものである」を手がかりとして宗教哲学の方法が検討されている。キリスト教信仰にどこまでも内在的に忠実な立場は神学的と呼ばれ、それに終始する「神学主義」はバルト神学に見出される。これに対し、内在的超越の立場はキリスト教信仰に徹底的に内在的なることによつて、それを超える世界に出で立ち、キリスト教と仏教との相互理解が可能になるごとき場に出で立つことにはかならない。宗教における内在的超越は「自然法爾的に、我々は神なき所に眞の神を見るのである」(西田)とあるように、神に見捨てられたかのごとき世界が、その神否定の極において逆対応的に神に接することであり、世界と等根源的人間が自己の有限性に徹すること、つまり死によつて逆対応的に神に接することにはかならない。この「内在的超越」はルターの神観、「隠された神」の思想の中にも見られると著者は主張する。すなわち、「隠れたる神」が啓示の「顕われたる神」との媒介相即の中にありながら、その関係をも超える終末論的「神自身」の秘義を表わしている。隠れたる神という自然神学的、形而上学的規定は啓示された神によつて規定され止掲されたものであって、しかもそれを「内に超える」ものとして、深く哲学的思推の立場と結びついている。このルター解釈は著者の宗教哲学的方法によつて明

確にされ提起されているものであり、注目されてよいと思う。このような「内在的超越」とは単に超越的でも単に内在的でもない。「宗教における \wedge 内在的超越 \vee の方向は、実は、単に超越的なる神ではなくて、超越的なる神が、世界と人間とに徹底的に内在的であることをとおして眞に超越的であることによつて、必然的に根拠づけられた方向となるのでなければならぬ」(二四九頁)と著者は語つて、「内在的超越」は「超越的内在」なる神のわざに根拠づけられている点をも指摘している。

最後の第六論文「解釈学的原理としての \wedge 中 \vee について」は副題に「非神話化論と関連して」とあるようにブルトマンの「非神話化」論をめぐつて新約聖書の「実存論的解釈」を考察し、一方において新約聖書の神話論の必然性を見、他面においてブルトマンの非神話化論の不徹底性を批判し、この二重の必然性を逆説的に綜合する「弁証法の中」を説いている。「ブルトマンの \wedge 非神話化 \vee 論の問題性は、 \wedge 新約聖書的神秘主義 \vee に対する眞に透徹した理解を欠くことによつて、その \wedge 非神話化 \vee が期せずして \wedge 非神話化 \vee を掃蕩している点にあるのではなからうか」と著者は問い、新約聖書の解釈学の目ざす「中心的事柄」が解釈学的原理としての「中」という観点から解明されうることを様々な側面から論じている。この「中」の原理は「救済史の神学」(バルト、クルマン)と「救済の出来事の神学」(ブルトマン)の対立を止揚するものであり、黙示終末論的神話論の必然性とそれにもかかわらず、その非神話化の必然性とを共に踏まえ、そこに横たわるディレンマを打開し突破

する「弁証法的中」道に止揚の場が見いだされる。この弁証法的中の立場は普遍的哲学的解釈学とその特殊の限定としての聖典解釈学の関係の中にも適用されている。

「中」は解釈者の徳としての「中正」であり、中正を尊ぶ心はパウロのいう「確かな心」に当たるとする。この「中」は同時に神と人間、人と人との「間の領域」に立つ「中間」でもあるが、神と世界の間を立て「事柄」に「的中」するものでなければならぬ。この間主體的な「中」は世界経験を媒介とした実存論的解釈を導き、聖書の著者自身の理解の地平を超えた新しい解釈学的地平を開く。「或す意味では、眞の自己理解は、自己がそこに於てある世界自身の自己をおしての自覚であるということができるであろう。しかしそのような世界自身が絶えず世界する世界として、不断に新しい解釈学的地平を開きつつあるということが出来る」(一九八頁)と著者は語って、世界が世界の「於いてある場所」としての世界は、現実の世界にとつて終末論的未到来性をもった「隠された世界」であり、われわれはそこへの「途中」にあるが、深くその世界に参徹する道を「信仰神秘主義」において把握しようと考えられている。

以上が本書の私なりの要約であるが、扱われている豊かな内容と深い思想を十分に紹介できなかったことがきわめて遺憾である。著者が語っておられることは非常に説得力があり、現在の私には批評がましいことを語る能力をもっていないことを痛感する。しかし、あえて読後感を述べてみたい。「無としての宗教性」の主張は今日宗教哲学を語るものにとって共通の問題

意識となつていゝるのではなからうか。この点をかくも明解に論究していることに本書の現代的意義がある。また、この点で著者自身も前の著作よりも前進しておられるように感じられる。さらに、「ニヒリズムの徹底即止揚」という命題はハイデッカーの哲学とキリスト教的「無からの創造」の思想さらに禅の思想等から語られたものであるが、「内在的超越」やフルトマン批判にも現われていた著者の基本的思惟に属しているものである。この命題は同時に純粹な宗教的生の現成をも同時に語っているものであって、宗教哲学の単なる可能性にとどまらず、その現実性をも導きだすものであると思われる。

本書は西田哲学の伝統を尊重し、仏教との対話をおしキリスト教の眞理を解明し、そこから宗教哲学の可能性を論究しているものとして注目されてよい。そこには著者の「生活の座」に立つ思想の結実が見られるからである。ただ、本書では宗教哲学における固有の論理を把握することが主に目ざされ、宗教的生命をそのものとして把握することよりも、むしろ実存弁証法的論理性が前面に現われているように思われる。もしこの論理性が意見の密林を突破して、具体的生活の場でその都度生起する宗教現象を叙述することの中に語られるならば、いっそう理解し易くなるのではなからうかと感じた。

(一九七四・七・一〇)

○理事會 昭和四九年二月二〇日（金）一八時

一、國際宗敎學宗敎史學會（IAHR）について

古野清人氏を國費派遣代表に推薦した。

一、宗敎史研究連絡委員會に植田重雄氏を故堀一郎氏の後任として推薦した。

一、九學會連合會の沖繩研究調查結果刊行のため文部省科學研究費補助金申請を行なった。

一、新入會員 別記の通り二三名を承認した。

○常務理事會 昭和五〇年三月二四日（月）一五時三〇分

一 小口偉一氏を選挙管理委員長に互選した。

執筆者紹介

大貫 隆 東京大学大学院

金井 新一 東京大学大学院

小西 国夫 岡山大学教授

田中 良昭 駒沢大学助教授

金子 晴勇 国立音楽大学教授

“Semeia-Quelle” im Johannesevangelium

—Eine formgeschichtliche Forschung—

Takashi ONUKI

In der Geschichte der urchristlichen Wundertradition sind seit langem bestimmte Regeln erkannt, die ihren Formwandel beherrschen. Wendet man sie nun vor allem auf die Tradition von Heilungswundergeschichten an, kann man ihren “Archetypus” und “Idealtypus” konstruktiv herausarbeiten. An diesen zwei Idealtypen kann man die vor uns liegenden Heilungswundergeschichten messen. Diejenigen, die dabei dem “Archetypus” verhältnismäßig nahekommen, sind noch nicht verchristlicht worden, und tragen keine innergemeindliche Funktion. In ihnen, die zur ältesten Traditionsschicht von Heilungswundergeschichten gehören müssen, verrät sich eher eine sozial bedingte Hoffnung der Tradenten, näherhin eine Heimkehr- oder Rehabilitationshoffnung. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die Tradenten zu einer von der bestehenden Gesellschaft rituell ausgeschlossenen Sozialschicht gehört.

Im Laufe der Zeit sind diese ältesten Heilungswundergeschichten mit anderen Wundergeschichten zusammen verchristlicht und ihnen bestimmte Funktionen in der Gemeinde verliehen worden. Ihren neuen “Sitzen im Leben” von Predigt und Apologetik entspricht nun ihre neue Form: “Apophtegmatische Wundergeschichte”. Das besagt inhaltlich auch eine Annäherung an das der Sozialschicht der Pharisäer und Rabbiner eigentümliche Wunderverständnis: Wunder (Naturwunder) sei ein kosmischer Gültigkeitsbeweis des “Glaubens”. Auf der anderen Seite wurde die Entwicklung der urchristlichen Wundertradition überhaupt in die Richtung nach dem “Idealtypus” hauptsächlich durch ihre andere neue Funktion, nämlich durch die Mission getrieben.

Der Redaktor der “Semeia-Quelle” hat seine Wundergeschichten aus der Innen- und Außenseite der urchristlichen Gemeinden ausgewählt. Er hat sie theologisch unter die einheitliche christologische Idee von Jesus Christus als Gottessohn systematisiert, und in ihrer Form dem “Idealtypus” angenähert, um sie damit für die Mission fungieren zu lassen.

Die Struktur des "Reich Gottes" bei Christoph Blumhardt

—Soziale Motivierung seines Gedankens—

Shinji KANAI

Deutscher Pfarrer Christoph F. Blumhardt (1842-1919) ist bekannt als einer, der tiefen Einfluß auf die sogenannte Dialektische Theologie d. h. auf den jungen K. Barth ausgeübt hat, und zugleich als ein Vorläufer des schweizerischen Religiösen Sozialismus. Er ist 1900 als Abgeordneter der sozialdemokratischen Partei in die Politik getreten. Darum versuchte ich hier, seinen Reich-Gottes-Gedanken in dieser Periode (1896-1900) als die ihn so zur Politik leitende Struktur von Motiven zu analysieren.

Seine Ethik der Nachfolge Jesu besteht aus charakteristischer Inkarnationsethik, die durch "Wahrer Mensch"-Christologie durchgedrungen ist. Die Inkarnationsethik trachtet darnach, daß ein einzelner Mensch zu einem kleinen Jesu werde, damit das Gottes Reich als gesellschaftliche Realität in der Welt inkarniere.

Die irdische Erfüllung des Reiches Gottes ist auch die vollkommene Wiederherstellung der urzeitlichen Schöpfungsordnungen. Und die radikale Betonung der schöpferischen Herrschaft Gottes führte ihn zum alttestamentlich-prophetischen Universalismus.

Das dritte Motiv, das ihn zur säkularen Welt motivierte, ist seine heilsgeschichtliche Eschatologie. Die Geschichtsanschauung, die Geschichte als die von Gotteswillen durch menschliche Bemühungen zur Vollkommenheit beilende betrachtet, herrscht seine ganzen Andachten höchst lebhaft. Er ist als ein Zeuge von dieser Werke Gottes in die politische Welt eingetreten.

Über die Freiheitslehre Kants

KUNIO KONISHI

Schon habe ich darüber aufgeklärt, dass das einzige Moment, mit dem die sogenannte dritte Antinomie in der „Kritik der reinen Vernunft“ aufzulösen ist, nicht anders als die „Freiheit der reinen Vernunft“ sei (Über die Freiheitslehre Kants—Nr. 2—Okayama-daigaku-hōbungakubu-kiyō, Nr. 35). Diese Freiheit ist eine Idee, die dem unmittelbaren Bewusstsein der transzendentalen Apperzeption und des moralischen Imperativs entsprechend angenommen wurde. In der Bedeutung kann man sagen, das unmittelbare Moment zur Auflösung seiner Freiheitsantinomie sei in seinem Erlebnis selbst, d. i. in seinem Bewusstsein selbst als denkendes und handelndes Ich gelegen. Also will ich hier über das Ich in „I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik“, hrsg. von K. H. L. Pöhlitz, besonders in der „Rationalen Psychologie“, um solches Moment noch mehr zu ergründen, forschen.

Die „Vorlesungen“ nehmen beim Beweiss über die Substantialität des Ichs im allgemeinen die Methode der indirekten Folgerung der überlieferten rationalen Psychologie an. Dennoch ist es merkwürdig, dass Kant in derselben von der Unmittelbarkeit oder dem Anschauungscharakter des Ich-bewusstseins spreche. Aber „das Ich“ ist natürlich nicht „substantia phaenomenon“, sondern gleichsam nur „substantia noumenon“, insofern als es uns „nicht kann begriffen werden“.

Allein sind wir uns unmittelbar unserer Bestimmungen und Handlungen bewusst. Deshalb sind wir nicht bloss „subjektum patiens“, sondern auch „subjektum agens“, und somit haben wir „libertatem absolutam“ oder eine absolute Spontaneität. Diese ist zwar durch die theoretische Vernunft nicht einzusehen, aber sie kann doch auch „nicht widerlegt werden“. Denn das unmittelbare Bewusstsein denkendes Ichs und des moralischen Sollens beweist dieses sich klar. Also werden wir die obige „substantia noumenon“ als „eine einfache und freihandelnde Substanz“ oder eine „substantia spontanea“ ansehen können.

On "Zen Catechism Answered by Two Zen Masters" from Tun-huang

Ryosho TANAKA

In this essay I intend to locate text S.4113 of the Tun-huang mss. in the history of Chinese Zen Buddhism. As this manuscript named "Ts'ing-êr-ho-shang-ta-shan-ts'ê-shih-tao" (Zen Catechism Answered by Two Zen Masters) has been unknown to us, I will introduce and translate the text, adding a report on my investigation of it.

It consists of twenty questions and answers, and one question is answered by the two Zen masters named K'ung and Tzū. The former ten questions intend to clarify the meaning of the Buddhist Sutra, but the latter ten explain the Zen teaching itself. These two Zen masters are imaginary persons, and the questions and answers are also made artificially; the answers by K'ung are doctrinal and put stress on meditation, while those by Tzū are practical and emphasize wisdom.

I conclude, therefore, that this text was written by some monk of the southern school in order to show its advantage against the northern school in Chinese Zen Buddhism.