

## 初期キリスト教における食物規定

——『使徒規定』(使徒行伝一五章二九節)の歴史の変遷——

木 寺 廉 太

「ユダヤ人キリスト教」をいかに定義づけるかは困難な問題であるが、その全体的性格を特徴づける最も確実な基準の一つとして「律法」の遵守が挙げられよう。その際その遵守の範囲を定めることが課題となるが、好材料と思われるものに所謂「使徒規定」がある。<sup>(1)</sup>この規定は使徒行伝によれば(一五章二九節)、キリスト教に改宗した異邦人に「偶像に供えられたもの、即ち肉 (*eidōkolabura*) と、血 (*aiμα*) と、締め殺されたもの (*truktai*) と、不品行 (*trōpsia*) とを避ける」よう要求しており、祭儀的性格をもち、使徒時代ユダヤ人キリスト教の枠内で起草された食物規定である。当該規定の直接的あるいは間接的影響は、『偽クレメンス文書』のようなユダヤ人キリスト教の圏内に止まらず、東方西方両教会全体においてかなり長期かつ広範に亘って見られ、その内容が有効であったことが確認される。<sup>(2)</sup>これ迄に「使徒規定」に関して幾多の研究がなされたが、その大半は規定のオリジナルなテキストとその本来の意味を知るところを目的としている。<sup>(3)</sup>確かに、J・G・ゾンマー、K・ベッケンホフ、G・レッシユ、K・ズイツ

クスの研究は古代キリスト教における当規定の歴史を扱ったものであるが、四者とも年代的に古く本文批判の点でも充分とは言えない。<sup>(4)</sup> またより新らしいL・セルフォーやM・シモンの研究も簡略にすぎる。<sup>(5)</sup> 従って、本論文において三世紀までに限定して文献学的、歴史学的に当規定の史的変遷をたどることを主眼としつつ、これに関連して現われる諸問題をも取り上げ、初期キリスト教徒の食物に関する態度を浮彫りにすることにより、初期キリスト教の底流にユダヤ人キリスト教的傾向が存在し続けたことを明らかにしたい。先ず初めにわれわれは、諸研究に準拠しながら使徒規定のテキストの問題、その内容、背景及び果した役割を論じ、さらにその成立状況及び新約文書における位置を概観した後に、本論の中心をなす二世紀以降に進むであろう。

使徒規定の本文は使徒行伝に三度その本文が記されており（一五章二〇、二九節、二二章二五節）、写本により種々の形を示しているが、<sup>(6)</sup> 特に次の、写本上は共に二世紀半ば迄遡る、二大テキストが重要である。即ち一つは所謂「東方」テキストで、上記の四項目 (*eidōkōthura, aīna, nuktā, nopēia*) を含み大部分のギリシア語写本、ウルガータ、ペシッタ等がこれに従い、他方「西方」テキストは、ベザ写本(D)に見る如く、*nuktā* を省き、否定形での黄金律と *epōphēvot ēn tō aīnō nuktāra* の句とを付加している。<sup>(7)</sup>

さて、大多数の学者が東方テキストのオリジナリティを認めている。<sup>(8)</sup> 西方テキストによれば、三条項、*eidōkōthura, aīna, nopēia* はそれぞれ偶像崇拜、殺人（血を流すこと）、不品行を意味する。従って、元来祭儀的性格をもった使徒規定を倫理的規定に再解釈したものであろう。

次に東方テキストの四条項のそれぞれの意味を考察する。*eidōkōthura* は偶像に供えられた肉を市場で買って食べることを禁じるものである。*aīna* は、創世記九章四節、レビ記七章二六節、一七章一〇—一五節などの意味に沿って、血そのもの又はすべての血を出しきらない肉を食することを禁じ、*nuktāra* は締め殺された動物の肉を指す。ここで、

レビ記一七章一五節において自然に死んだ獣 (*byrdyator*: LXX)<sup>9)</sup>、肉食動物に裂き殺された獣 (*byrdkatoroi*)<sup>10)</sup> が禁じられていることが想起される。同様の規定は旧約以外にもフィロン (*De Spec. Leg. IV, 122—123*) などに見られる。結局上記の三禁止条項は、正式なユダヤ的屠殺法によらずに殺された動物の肉を禁じるものであり、それは体内に残存した血の故である。<sup>11)</sup> *rogueia* は通常「不品行」と訳されるが、他の三条項が食物に関するゆえに種々の積義を生んだ。<sup>12)</sup> しかしこれもレビ記一八章六節以下のとおり、律法により禁じられた親等内の血族結婚、あるいはそれに加えて、性的放縱や異教徒との結婚を指すと考えられる。従って使徒規定の四条項はレビ記一七章七節—一八章二六節を背景に統一的に解釈されうる。即ち、レビ的祭儀的穢れが問題となっているのである。

このように使徒規定はレビ記一七、一八章と明確なつながりを持ち、しかもレビ記の諸規定はユダヤ人の間に居住した外国人に適用されている。さらにレビ記一七章一〇—一四節は血を食することを禁ずる創世記九章四—六節の発展した形であり、ラビ達はこの「ノアの掟」を拡充し、特に「神を恐れる者」即ち半改宗者に課した。「使徒規定」は恐らく「ノアの掟」の要約といえよう。<sup>13)</sup>

異邦人を初期の教会に受容する際、極端なユダヤ主義者により主張された、割礼に代表されるモーセの律法全体の遵守の要求は却けられ、異邦人キリスト教徒に課された祭儀的に遵守すべきミニムムが使徒規定であった。かくて当規定は異邦人キリスト教徒がユダヤ人キリスト教徒と交わることを可能にし、特にその内容からみて、両キリスト教徒の混合した教会において共同の食事を容易にしたであろう。<sup>13)</sup>

ここで、われわれは使徒規定の成立状況を検討してみる。当規定は「使徒会議」を記述した使徒行伝一五章中に書簡の形で含まれている(一五章二三—二九節)。会議のテーマ、人物、場所からみて、ガラテヤ書二章一—一〇節は恐らく同一事件に関係すると考えられるが、しかし両方の記事には明白な相違がある。ガラテヤ書二章においてパウ

口は使徒規定について全く触れぬばかりか、*οἰσεν προσεβειτο* (二章六節) の句は明白にそれを排除しており、後述する如く、パウロはコリント前書八一〇章において *εἰδωθῆρα* について論じた際、この規定に全く言及していない。さらに、ガラテヤ書によれば、使徒会議はユダヤ人キリスト教徒と異邦人キリスト教徒の共存、混合教会の問題を顧慮していない。使徒規定はむしろ共同の食事に関する所謂「アンティオキア事件」(Gal. 2, 11-14) の状況とよく合致するし、他方使徒行伝自体パウロが当規定を公的に知らされたのは、最後のイェルサレム訪問時であったと述べている(二一章二五節)。結局われわれは当規定は使徒会議よりやや後に、パウロの同意なしに、ユダヤ人キリスト教徒により定められたと推論する。<sup>(14)</sup>

パウロの書簡中、使徒規定への言及は全くないが、この沈黙をE・トロクメ<sup>(15)</sup>の如く、「これ(規定)はシリア、キリキア地方にしか適用されないものだからである」と説明することはできない。使徒行伝一六章四節の記事は疑わしいとしても、使徒規定が異邦人キリスト教徒全体を対象に考えていることは疑いない。パウロが *εἰδωθῆρα* に触れたコリント前書八、一〇章において、*εἰδωθῆρα* を食することを無条件に禁止することなく、これを良心の問題として扱え、自由な態度を示している(二〇章二五、二七節)。しかし偶像の实体を否定しつつ、*τράπεζα διακονῶν* の語を用い、悪霊の思想を説いている(二〇章二〇、二二節)。さらに、同書五―七章では *προφεία* について論じられている故、コリント教会に使徒規定が知られていて、パウロもこれを念頭において書いていたかもしれない。<sup>(17)</sup> しかしパウロはその祭儀的性格の故に使徒規定を決して受け入れることはなかったろう。

さて、ルカは使徒規定の成立事情やその背景についてもはや詳しい知識を持たなかったとしても、これを尊重し彼の時代にすでに使徒に帰せられていた生きた有効な伝承を書き記したのである。<sup>(18)</sup>

黙示録において、七つの教会への手紙中、二度自由主義者に関して *προφεία* と共に *εἰδωθῆρα* が言及されて



に使徒規定が遵守されていたかどうかは文献上詳らかでない。

これに比して、護教家の間にはやや多くの食物規定に関する記述がみられる。先ずアリストイデスの『弁証』をとりあげる。一五章五節に次のように書かれている。「キリスト教徒は人間の形の偶像を拝さず、人からされたくないことを他人になさず、彼らは清いが故に偶像に供えられた肉を食べない<sup>(25)</sup>。『弁証』一五章三―七節は全体に偶像崇拜を扱っており、この部分と使徒行伝一五章、『ディダケー』一―六章との関係がしばしば論じられた。アリストイデスが『ディダケー』一―六章、又はその全体を知っていたことは確実に思われる。また一五章五節の黄金律とベザ写本の使徒規定中のそれとの類似性は明確ではないが、『弁証』一五章五節よりアリストイデスが使徒規定を西方テクトで知っていた可能性はあろう。

殉教者ユスティノスは『トリュフォンとの対話』二〇章一節で、食物規定に関連して創世記九章四節をとりあげ、「血の残った肉、即ち自然に死んだ動物の肉」(*kreas ēn aiōnati, ōnēn ēōti nekrotōn*)を食することを禁じている。<sup>(26)</sup> *ōnēn* 以下はユスティノスによる説明句で、*nekrotōn* の語は、七十人訳にも初期キリスト教文献にも他に用例がない。『対話』二十章一―四節は血の残った肉を除いて、すべての動物の肉をその清さでなく有用性を基準として、食してよいと主張している。さらに、『対話』三四章八節―三五章一節で、*eidōlōbōra* の語が使われている。<sup>(27)</sup> この箇所は、当時のキリスト教徒が死を賭しても *eidōlōbōra* を食べなかったのに対して、ウアレントリーノス派、バシリウス派などのグノーシスの自由主義者がユダヤ教的食物規定を無視して、*eidōlōbōra* を平気で食したことを示している。ここに扱った二箇所より、ユスティノスが少なくとも使徒規定の内容を知っていたと推論できよう。<sup>(28)</sup>

さて、アテナゴラスの『キリスト教徒のための請願』(Suppl.)二六―二七章に、偶像の背後にある悪霊(*daimones*)<sup>(29)</sup>が犠牲獣の血や蒸発物に飢えていると述べられており、この考えは他の教父にも広くみられる。また、われわれは初

期のキリスト教徒が、無神論、人肉嗜食、近親相姦の罪を帰せられたことを、これらの非難を反駁した教父の著作から知りうるが、<sup>(30)</sup>人肉嗜食の中傷に答えて、アテナゴラスは「キリスト教徒は血を非常に恐れ、剣闘士の競技さえ非難し、墮胎を重罪とみなす」と述べている（三五章）<sup>(31)</sup>。

三

次に、二世紀終り近くガリアのルグドゥヌム（リヨン）に由来する二つの文書を取り扱う。先ず、一七七年ルグドゥヌムやウイエンナを襲った局地的迫害を語る原史料で、エウセビオスの『教会史』（五巻一章以下）に採られた所謂『ルグドゥヌム教会の手紙』を検討する。<sup>(32)</sup>この手紙より以前のルグドゥヌム教会の歴史は詳らかでないが、アジアから来た人々によりたてられたらしい。<sup>(33)</sup>前述した如く、この手紙にはキリスト教徒への人肉嗜食や近親相姦の中傷がみられ（Euseb., H. E. V, 1, 14, 26, 52）、殉教者たちはこれに強く反論している。この内注目されるのは女性ピブリスの次の言葉である。「この人々（キリスト教徒）には理性のない動物の血（*ἀλόγῳ σίῳν αἵματι*）を食することさえ許されていないのに、どうして子供を食べえましようか」（五巻一章二六節）。これは後に触れる、ミヌキウス・フェリクス（Octav. 30, 6）やテルトゥリアヌス（Apol. 9, 13）の句と共に、西方でも二―三世紀において、キリスト教徒が動物の血を食することを避けたことを示している。この三箇所は、使徒規定に直接言及こそしていないが、その内容が西方でも守られていた証拠である。<sup>(34)</sup>さらに、同じ手紙の中に、アルキビアデスという禁欲主義者のエピソードがあり、彼は獄中でも水とパンしか摂らなかつたが、友人の説得で自由にすべてのものを食べ始めたという（五巻三章二―三節）。この物語の意味するところは、アルキビアデスが当時のルグドゥヌムのキリスト教徒に倣って、肉を食べ始めたということであろう。<sup>(35)</sup>とすると、ここでは菜食主義が問題となっている。<sup>(36)</sup>

ルグドゥヌム司教エイレナイオスは『異端反論』(Adv. Haer.) 第一巻で四度に亘り、グノーシス的自由主義者が *eidolothya* (idolothya) を平気で食することを非難している(一巻六章三節、二四章五節、二六章三節、二八章二節)<sup>(37)</sup>。これらの四箇所は、ユスティノスの『対話』三四章八節―三五章一節を想起させ、それぞれウァレンティノス派、バシリデス派<sup>(38)</sup>、ニコライ派<sup>(39)</sup>、タティアノスに近い派を問題にし、*eidolothya* を食すること、異教の祭への参加、魔術的行為、とりわけ性的放縱とあわせて非難されている。

さらに、エイレナイオスは、使徒會議を問題にして『異端反論』三巻一二章一四節で、西方テキストに従って使徒行伝一五章を引用している。われわれの知る限り、使徒行伝からの最初の使徒規定の引用はこの箇所である。『異端反論』のギリシア語原文は大部分失われたが、忠実なラテン語訳が残っており、行伝一五章二九節の引用は *idolothya* 血 (sanguis) 不品行 (fornicatio)、黄金律及びベサ写本の *ὑπερβαίνοντες κτλ.* に相当する *ambulantes in Spiritu Sancto* の句をもつ。エイレナイオスはこの形での使徒規定をいかに解釈したのであるうか。一般にエイレナイオスは他の西方教父と同じく、*idolothya* と *sanguis* を倫理的に偶像崇拜と殺人を指すと解釈したとされるが<sup>(41)</sup>、『異端反論』第一巻で *idolothya* を問題にし、同時期の『ルグドゥヌム教会の手紙』で動物の血の規定がとりあげられているので、エイレナイオスは *idolothya* と *sanguis* をむしろ字義通り祭儀的に解したと考えられる<sup>(42)</sup>。しかしこの二つの禁止条項が常に使徒規定に基礎をおいたとは考え難く、当規定が東方の流れをくんだルグドゥヌム教会でいかなる役割を演じたか全く明らかでない。

#### 四

次に三世紀の西方教父を検討する。ミヌキウス・フェリクスの『オクタウィウス』は、一九七七年頃に書かれたテル



トゥリアヌスの『弁証論』と密接な関係にある。<sup>(43)</sup> 『オクタウィウス』は異教徒カエキリウスとキリスト教徒オクタウタウィウスの対話を描き、両者がアフリカの出身なので、その地のキリスト教の証言と考えられる。前述の如く、『オクティウス』九、二八、三〇、三一章で近親相姦や人肉嗜食の中傷がとりあげられており、その中でオクタウィウスは、「われわれにとっては、殺人を目撃したり耳にすることをさえ忌むしいことで、われわれは極度に人の血を避け、食べられる獣の血さえ、われわれの食事には許されていない程である (ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus)」と述べている(三〇章六節)。前に触れたようにここに使徒規定が生命を保っているのがみられる。<sup>(44)</sup> さらにオクタウィウスは三八章一節で、すべての食物は清いが、犠牲の残り (sacrificiorum reliquiae) を拒けるのは、それが捧げられた悪霊 (daemonia) に抗議するためであるという考えを示している。

前に触れたテルトゥリアヌスの『弁証論』九章一三節は、異教徒に向かって、「キリスト教徒に対するあなた方の無知を恥じなさい。われわれは動物の血 (animalium sanguis) を食することが許されていないと考えるし、それ故いかようにせよ血や体内に残った血から汚れを受けないために、締め殺された動物 (suffocata) と自然に死んだ動物 (mortina) を避ける」と述べている。suffocata は *επικτά* に、また mortina は *ἀβίη* 記一七章一五節の *θνησκιατός*、ユスティノスにおける *νεκροκτατός*、後述するクレメンスの『教導者』(II, 1, 17, 2) の *θνησκιατός*、『偽クレメンス文書』の *νεκρός* (Hom. VII, 8, 1) 等に相当する。テルトゥリアヌスの晩年の著作『貞潔について』(De pud. 12, 4) にみられる使徒規定の唯一の引用は西方テクストに拠っており、『弁証論』九章一三節から使徒規定の祭儀的内容が守られていたことは知りうるが、それが東方テクストに基づくとは考えられない。この箇所他に、テルトゥリアヌスは『断食について』(De jejun.) 四章、『一夫一婦制について』(De monog.) 五章四節でも動物の血を食することを禁じているが、いずれも創世記九章四節に結び付けている。

テルトゥリアヌスは *idolothya* について彼の著作中十一箇所で問題にしているが、やはり使徒規定とは関連づけず、コリント前書八、一〇章に (De pud. 14, 11; De jejun. ch. 15; De cor. 10, 5; Adv. Marc. V. 7; De spect. 13, 5) 或いは黙示録二章十四、二〇節に (De praescr. haer. 33, 10; De paen. 8, 1; De pud. 19, 1) 結びつける。単にその語を挙げてゐるのみならず (Adv. Marc. I, 21; De idol. chs. 10, 13)°。この内『見世物に<sup>(45)</sup>つづ』(De spect.) 一三章五節では *idolothya* と並び、*necrothya* とつづ、テルトゥリアヌスの造語がみえる。<sup>(46)</sup>

テルトゥリアヌスは使徒會議には幾度か言及しながら、前述の如く、使徒規定の引用は唯一回である (De pud. 12, 4)。彼は順に *sacrificia*、*fornicator*、*sanguis* を挙げ、文脈のためか黄金律を省いている。そして次節一三章五節に、*sacrificia* は偶像崇拜 (*idolatria*)、*sanguis* は殺人 (*homicidium*) のことであると説明し、使徒規定の倫理的解釈を明示している。

三世紀半ばのカルタゴ司教キュプリアヌスは『クイリヌスへの書』(Testim. ad Quirinum) 三卷一一九章で使徒規定を西方テキストに従つて引用し、*idolotriae*、*sanguis*、*fornicatio* 及び黄金律を挙げているが、何らの注釈もつけていない。さらに、彼の『書簡』(Epist.) 五五章二二節に黙示録二章二〇節を引用した際、*idolothya* ではなく、*sacrificium* の語を用いてゐる。<sup>(47)</sup> 一世代余り前のテルトゥリアヌスと対照的にキュプリアヌスは全著作中一度も *idolothya* の語を使っていない。

しかし『背教者について』(De laps.) 二、一五、二四章以下から、キュプリアヌスが異教の犠牲への参加ないしは偶像に供えられた食物を摂ることを背教行為とみなしたことがわかる。<sup>(47)</sup> 一五章には「偶像の死に至らす食物」*mortiferi idolorum cibi*、二四章には「汚れた食物」*sceleratus cibus* という表現がみえ、二五章の或る幼女の話も異教の犠牲に関するものである。

これと関連するが、主にデキウス帝やディオクレティアヌス帝代の迫害のときの殉教者伝によると、迫害者はキリスト教徒に異教の神々へ犠牲を捧げたり、特に犠牲として捧げられた肉を食することを強要している。<sup>(48)</sup>

三世紀の西方教父中、終りに対立教皇ノウァティアヌスの著作『ユダヤ人の食物について』(Da cib. Jud.)に触れる<sup>(49)</sup>。彼はレビ記一一章等における清い獣と汚れた獣の区別を象徴的に解釈すべきであるとし(二—四章)、新しい契約の下では食物の区別は存在しないとしながら(五章)、必要な物で甘んずべきであるとし、食物に関する自由の濫用を戒めている(六章)。また、七章一—三節でこの自由に制限を加えて、偶像に供えられた肉(immolata simularis)を、それが悪霊(demones)に捧げられたものとして厳禁している。さらに ut merito et Judei (七章三節)の句から、ユダヤ人も同様に偶像に供えられた肉を食さなかったことを知りうる。

## 五

三世紀の東方教父として、アレクサンドリアのクレメンス、オリゲネス、オリュンポスのメトディオスをとりあげる。クレメンスは、『教導者』(Paedagogus) II, 7, 56, 2と『雑録』(Stromatae) IV, 15, 97, 3の二箇所<sup>(50)</sup>で、使徒規定を引用しており、ともにアレクサンドリア写本とはほぼ同形で *eidōlōbōra' aliya' nuktā' popheta* の四条項を含んでいる。前者は使徒行伝六章二節と結びつけられ、食卓における慎ましさを説くための引用であり、<sup>(51)</sup> 後者はコリント前書八、一〇章と関連しているが、いずれも当規定の詳しい説明を全くしていない。この二箇所他に、『教導者』II, 1, 8, 3とII, 1, 17, 2で *eidōlōbōra* をとりあげている。先ずII, 1, 8, 3—9, 1についてみると、ここでもクレメンスはなぜ *eidōlōbōra* を食すべきでないか、あまり明確な理由を挙げておらず、<sup>(52)</sup> それをア・プリオリに忌むしもの<sup>(53)</sup>とみなし、これを食することは悪霊と交わり、「悪霊の食卓」につくことであると考えている。(cf. I Cor. 10.

, 20f.)。しかし同時に、*eidōkōthura* を除けば、他のどんな食物も食べてよいことをマタイ伝一五章一節を引証して説いている。II, 1, 17, 2 では、*レビ記*一章などの食物規定に関連して、律法により禁じられたものとして「自然に死んだ動物」(*θνήσιμα*)、*eidōkōthura* 「絞め殺された動物」(*ἀπονεκρωμένα*) を挙げている。<sup>(52)</sup>ここに欠けている *aiyia* に関しては、『教導者』III, 3, 25, 2 で扱っており、クレメンスは *aiyia* を食することを、禁じられた恐ろしいことと考えている。以上の箇所より、クレメンスの時代にエジプトで、祭儀的内容の使徒規定が遵守されていたことが明らかである。

オリゲネスにおいて、使徒規定の引用は『ケルソスへの反論』(C. Cels.) 八卷二九章と『ローマ書注解』(Com. in Rom.) 二卷一三章に見られ、彼はなお三度『マタイ伝注解』(Com. in Math.) 一一卷一二章、そのラテン語訳『Com. ser. in Math.』一〇章、『民数記説教』(Hom. in Num.) 一六卷九章で、使徒規定に言及している。他にも、*eidōkōthura* またはその相当語は『ケルソスへの反論』八卷二二、二四、二八、三〇、三二章、『Com. ser. in Math.』四五章、『殉教の勧め』(Exhort.) 二四章、『民数記説教』一〇卷一章、二〇卷一章、三章、『エゼキエル書説教』(Hom. in Ex.) 七卷一〇章にみられる。

これらの箇所の内、特に『ケルソスへの反論』八卷二二章以下が重要である。この書は、一七八年頃プラトン派哲学者ケルソスがキリスト教徒を攻撃して著わした『真理の言葉』(Anagy's logos) を反駁するために二四八年に書かれたものである。<sup>(53)</sup>ケルソスは *eidōkōthura* を *lepbura* (cf. I Cor. 10, 28) と呼ぶが、オリゲネスは *Daijōukōthura* に他ならないという(八卷二二章)。ケルソスは、偶像が真の实在でないなら、公けの供犠に列なっても害はなく、偶像が悪霊 (*Daijōukōthura*) であるなら、それらも神に属する故、犠牲を捧げるべきだと説くのであるが、オリゲネスはコリント前書八、一〇章を引証しながら、*eidōkōthura* は悪霊に捧げられたものであり、「悪霊の食卓」(*τραπέζα δαιμό-*

*ouion*) につくことは悪霊と交わることであるとして、偶像が真の实在でなくとも、*eidōlōthra* を食することを厳禁している(八巻二四章)。このオリゲネスの考えは、八巻二八一—三一三一章でもさらに展開され、「悪霊の食卓」の句は『マタイ伝注解』一一巻二二章、『民教記説教』一〇巻一章にもみられるが、後述する如く、この句は『偽クレメンス文書』に頻出してゐる。

『ケルソスへの反論』八巻二八章以下で、ケルソスはすべてのものが神に属するのに、キリスト教徒が「伝統に従つて」(*κατὰ τὴν παράδοξιν*) *eidōlōthra* のみを避けることを矛盾とみなすのであるが、オリゲネスは、すべての食物は清いことを説くにも拘わらず、彼特有の「悪霊論」(*demonology*) に基づいて、*eidōlōthra* を食することを禁じ、さらに *neureá* や *aiuia* も含めて悪霊の食物と考へている。しかしこれは、オリゲネスの時代の人々の考へ方に従つたものと思われる(*cf.* VIII, 30: *ὄνειρ φααίρ εἶναι τῶσφι δαμάθων*)。またオリゲネスはセクストゥスの『格言集』を引証して、肉食を禁じてはならないが避けることを勧めてゐる(八巻三〇章)。

使徒規定の引用された他の箇所『ロマ書注解』二巻一三章では、血を食することを禁じたレビ記一七章一〇—一四節をとりあげ、この掟が使徒会議で更新されたと述べてゐる。<sup>(55)</sup> ノウアティアヌスやクレメンスと同様に、オリゲネスもすべての食物は清く、ユダヤ教の食物規定からキリスト教徒は解放されてゐることを強調しながら、使徒規定の条項を厳禁しており、しかもこの二点を決して矛盾することとはみてゐない(*Com. in Matth.* XI, 12; *Com. ser. in Matth.* 10)。

これと全く同じ考えは、メトディオスの古スラヴ語訳のみで残っている著書『食物について』(*De cibis*) 六章一、七節にみられる。なお、六章七節で、使徒規定は二度使徒行伝二五章二〇、二九節から引用されているが、後者では「血」が欠けている。

以上みてきた教父の考えは、彼ら自身の神学より以上に、当時の根強い古来の教会の伝統を反映したものと思われる。

## 六

ユダヤ人キリスト教の流れに立つ『偽クレメンス文書』においては、以下に触れる四箇所にみるように使徒規定の条項は拡張され、律法的祭儀的性格を濃く帯びている。

『説教』(Hom.) 七卷四章一節では、神に喜ばれることとして、「悪霊の食卓」を避け、死んだ動物の肉 (*σάρξ νεκρά*) を食わず、血 (*αἷμα*) に触れず、すべての汚れから身を清めることを挙げている。『説教』七卷八章一節では、「悪霊の食卓」につかぬことは、即ち *ἐξωλεθύρα*、死んだ動物の肉 (*νεκρά*)、*πικρία*、野獣に裂き殺された獣 (*θηρία κτενωτά*)、血を避けることであると説明している。<sup>(95)</sup> また『説教』八卷一九章一節は、悪霊論を展開しつつ、血、死んだ動物の肉 (*σάρξ νεκρά*)、野獣に裂かれた獣 (*θηρίων τελευτών*)、切り裂かれた獣 (*τυφτόν*)、*πικρίον* を挙げている。さらに『認知』(Rec.) 四卷三十六章四節では「悪霊の食卓」につくことは、偶像に供えられた肉 (*immolata*)、血 (*sanguis*)、死んだ動物、即ち絞め殺された動物 (*morticinum quod est suffocatum*) を食することであると説明されている。

このように、列挙されたものはすべて悪霊に捧げられたとみなされており、「悪霊の食卓」の表現は他にも好んで用いられている (Rec. IV, 19, 6; Hom. VII, 3, 2; VIII, 20, 1, 3; 23, 2; IX, 15, 1; 23, 2)。『認知』二卷七十一章三、四節も、偶像を拜し、偶像に供えられたもの (*immolata*) を食した者は汚れた霊につかれ、悪霊の共食者 (*conviva daemnonum*) になると述べている。<sup>(97)</sup>

『偽クレメンズ文書』においては、すべての食物は清く、食物に関する律法は廃棄されたという考えは全くみられず、むしろこの律法の遵守は極めて重要である。『偽クレメンズ文書』は、*eidolobuta*、*aiua* 等に一種の魔術的力さえ帰しているように思われ、同じ「悪霊の食卓」について語っているクレメンズやオリゲネスよりはるかに強い、アニミズム的ともいえる悪霊論を展開している。<sup>(58)</sup>

『偽クレメンズ文書』について初めに挙げた四箇所と使徒規定との結びつきは明らかであり、<sup>(59)</sup>しかもその条項が拡張されている。<sup>(60)</sup>従ってここに使徒規定がユダヤ人キリスト教会にも受容されたことを知りうるが、この場合使徒行伝とは関係なく独自に伝播したのであろう。<sup>(61)</sup>なお、使徒規定の *foveata* の変形した形が『説教』七巻四章二節、七巻八章二節にみられる。

ここで、三世紀前半北シリアで編集された『ディダスカリア』に簡単に触れる。<sup>(62)</sup>六巻一二章三節—一三章一節に使徒行伝一五章全体が引用され注釈が加えられている。六巻一二章一五節における行伝一五章二九節の使徒規定の引用部分はラテン語訳が残っており、東方テキストと同じく、四条項を含んでいる (*idolis immolatum, sanguis, suffocatio, fornicatio*)。そもそも『ディダスカリア』が種々の異端を反駁するために使徒会議中に書かれたと主張するのは(六巻一二章一節)、編集者が直面した問題を反映しているのであり、使徒規定も有効性を保っていたことは明らかである。

## 七

三世紀までの教父をとりあげてきたが、ここで非キリスト教作家が特に *eidolobuta* に対する、キリスト教徒の態度を示唆したり注目した例をみる。すでにケルソスについてはオリゲネスの項で触れたので省略する。

最初に、ビテュニアとポントウスの総督小プリニウスが一二二年頃トラヤヌス帝に宛てた有名な書簡を問題にする (Epist. X, 96)<sup>(63)</sup>。プリニウスはその書簡の結び近くでキリスト教の一層の伝播を阻止しうる可能性を示して、次のように書いている (一〇巻九六章一〇節)。「前にはほとんど見捨てられていた神殿に参拝者が集まりはじめ、長い間中止されていた儀式も再開され、これまでほとんど全く買手のなかった『犠牲獣 (の肉) が至る所で』 (又は『犠牲獣の株が』) 売られるはじめていることは全く疑いありません。」

括弧にくくった読みの内、後者 (pastunque venire victimarum) を採用する学者が多い<sup>(64)</sup>。しかし前者 (pas-simque venire victimas) を A・ケルテが修正した *passimque venire victimarum* “carnem” の読みも支持者を得た<sup>(65)</sup>。これによれば、当時のキリスト教徒が犠牲として捧げられた動物の肉を食さなかったことが明らかであり、前者の読みも間接的にこの事実を示している。F・C・バビュは、プリニウスが神殿の祭儀で食べている祭司や家畜業者の苦情を受けたと考えている<sup>(67)</sup>。

さらに同書簡中、「しかし普通の無邪気な食事」という表現がみえる (一〇巻九六章七節)。これは明白にキリスト教徒に対する人肉嗜食の非難を反映している<sup>(68)</sup>。

サモサタのルキアノスが一七〇年頃著わした『ペレグリヌスの死』 (De morte Peregrini) をとりあげる。キュニコス派哲学者ペレグリヌスは一時キリスト教徒であったが破門された。その間の事情をルキアノスはこう伝える (一六章)。「彼は彼ら (キリスト教徒) の或る掟を破ったので——『彼らに禁じられていたもの』を食べるのを見られたためと思うが——破門された。」

ルキアノスが推測した *τα ἀνόμια αὐτοῦ* は *ἐναντία* を指すと考えられ<sup>(69)</sup>、ここにも使徒規定遵守の証拠をみることができよう<sup>(70)</sup>。



八

さて、ニカイア会議以降、全般的には使徒規定の内容は漸次その意義を失なっていくたことは事実である。しかしなお数世紀間に亘りその命脈を保ったのであって、例えば西方でさえ、アウグスティヌスが偶像に供えられた肉や自然に死んだ獣を食することを禁じており (C. Faust. 32, 13; Epist. 47, 6)、五三三年のオルレアン公会議 (can. 20) や八世紀の教皇グレゴリウス三世も同様な禁令を発している。東方では、四世紀半ばガングラ (Gangra) 公会議 (can. 2) が *aiqua' siba'borov' nuryto'v* を食することを禁じ、イェルサレムのキュリロス (Catech. IV, 27f.) やエパネス・クリュソストモス (Hom. in Act. XXXIII, 1f.; Hom. in I Cor. XXI, 1; XXIV, 3; XXV, 1f.; Hom. in I Tim. XII, 1) も同様である。

以上初期キリスト教会において、とくに東方では使徒規定が食物規定として有効性を長く保持し、また西方でも多くの教父が使徒規定を倫理的規定と解した反面で、「偶像に供えられた肉」や血などを食することが禁止されたことを考察した。この規定の内容が厳守された背景に偶像崇拜の忌避があることは明白である。しかしこれは「偶像に供えられた肉」には妥当するが、血や絞め殺された動物の肉を避けることは、偶像崇拜と直接には結びつかない故、そのユダヤ教的背景を考えると、より深いアシミズム的動機を想定させるであろう。いずれにせよ、コリント前書八、一〇章にみる *eidolobora* に関するパウロの自由な態度は、二、三世紀の教父には理解されておらず、彼らは旧約の律法を廃棄したとみなしながら、使徒規定を新しい普遍的「律法」にしているといえるであろう。このような意味で、初期キリスト教の底流にユダヤ人キリスト教的傾向が長く存在し続けたと結論せざるを得ない。

- (1) M. Simon, "Profèmes du judéo-christianisme", dans : *Aspects du judéo-christianisme*, Paris, 1965, p. 7s. 参照。
- (2) H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, H. N. T., 7 (1972), S. 93 : "Für dessen Verbreitung in der Kirche gibt es vielfache Hinweise : Apoc 2, 14, 20 ; Just Dial 34, 8 ; Min Felix 30, 6 ; Mart Lugd bei Eus Hist Eccl V, 1, 26 ; Tert Apol 9, 13 ; Pseudo-clem Hom VII, 4, 2 ; 8, 1 ; VIII, 19." 参照。 E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Meyers Komm., 5, 14. Aufl., 1965, S. 413f. ; M. Simon, *The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church*, B. J. R., 52, Spring 1970 no. 2, p. 455ff. 参照。
- (3) 中世基督教の神学 H. Coppieters, *Le Décret des Apôtres (Act. XV, 28—29)*, Rb., N. S., 4, 1 (1907), p. 34—58, p. 218—239 ; H. Lietzmann, *Der Sinn des Aposteldekrets und seine Textwandlung*, Amicitiae Corolla, London, 1933, in : Id., *Kleine Schriften*, II, T. U., 68 (1958), S. 292—298 ; H. Waitz, "Das Problem des sog. Aposteldekrets", Z. K. G., 55 (1936), S. 227—263 ; W. G. Kümmel, "Die älteste Form des Aposteldekrets, Spiritus et Veritas", Festschr. K. Kundzins, San Francisco, 1953, in : Id., *Heilsgeschichten und Geschichte*, *Gesammelte Aufsätze* 1933—64, M. T. S., 3 (1965), S. 278—288 ; Y. Tissot, "Les prescriptions des presbytres (Actes XV, 41, D)", Rb., 77 (1970), p. 321—346.
- (4) J. G. Sommer, "Das Aposteldekret, Entstehung, Inhalt und Geschichte seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche", II, T. S. S. O., II (1889), S. 141—244 ; K. Böckenhoff, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, Paderborn, 1903 ; G. Resch, *Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt*, T. U., 28, 2, 1905 ; K. Six, *Das Aposteldekret (Act. 15, 28, 29), Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten*, Innsbruck, 1912.
- (5) L. Cerfaux, "Le chapitre XV. e du Livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne", S. T., 121 (Miscellanea G. Mercati), 1946, p. 107—126, dans : Id., *Recueil L. Cerfaux, Etudes d'Exégèse et d'Histoire religieuse de Mgr Cerfaux*, t. II, Gembloux, 1954, p. 105—124 ; M. Simon, *The Apostolic Decree*, p. 437—460 ; Id., "Souillure morale et souillure rituelle dans le christianisme primitif", *Studi e materiali*, 38 (1967), p. 498—511.
- (6) G. Resch, *ibid.*, S. 7—17 ; H. Coppieters, *ibid.*, p. 36—41 ; J. H. Ropes, B. C., vol. III, p. 144—149, p. 206f. ; P. H. Menoud, "The Western Text and the Theology of Acts," *Bull. of the Stud. N. T. Soc.*, II, London, 1951, p. 22—28. 参照。
- (7) 東方キリスト教の歴史 参照したキリスト教の歴史 参照したキリスト教の歴史 参照したキリスト教の歴史 G. Resch ; T. Boman ("Das

- textkritische Problem des sog. Aposteldekrets?, Nov. Test., 7 (1964/65), S. 26—35); Y. Tissot; H. Sahlin ("Die drei Kardinalsünden und das neue Testament", St. Th., 24 (1970), S. 109ff.) 等々幾ひある。
- (8) *ezobaburov* は *ezoburov* に改訂せるユダヤ的造語なり。兼四ヤラム五章二節「Ps.-Proc. 31 及びキリスト教文献にみられる。F. Bichsel, Art. "ezobabura", T. W. N. T., II (1935); W. Bauer, *Worterb. zum N. T.*, 5. Aufl., Berlin, 1963 (q. v.) 参照。
- (9) ヌダヤ教の食物規定に関する研究に、川島貞雄「イエスとユダヤ教—食物規定の問題をめぐって—」(『聖書学論集』七、一九七〇年) 九三—一六頁がある。
- (10) H. Lietzmann, *ibid.*, S. 204ff.; M. Simon, *The Apostolic Decree*, p. 440 参照。
- (11) 例えに M. Philonenko, "Le décret apostolique et les interdits alimentaires du Coran", R. H. P. R., 47 (1967), p. 165—172 は *napvea* に代り *kolpeia* (類の肉) を読めよと云うのが受け入れられた。
- (12) E. L. Dietrich, *Die "Religion Noas", ihre Herkunft und ihre Bedeutung*, Z. R. G. G., 1 (1948), S. 309; M. Simon, *Souillure*, p. 502s.; 母佐田敏「使徒會議について」(『明治神学大学キリスト教研究所紀要』四号、一九七一年) 三三頁参照。
- (13) M. Dibelius, *Das Apostelkonzil*, 1947, in: *Id.*, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, 1961, S. 87; K. T. Schäfer, *Art. Aposteldekret*, R. A. Ch., 1 (1950), col. 556f. 参照。
- (14) 著に M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, p. 329; M. Dibelius, *ibid.*, S. 89f.; W. G. Kümmel, *ibid.*, S. 83 Anm. 2, S. 97; O. von Soden, 荒井誠訳『エペソ一第十・使徒・殉教者』(新教出版社) 一九六五年、四八—一五六頁参照。
- (15) 田・トロクメ、田川建三訳『使徒行伝と歴史』(新教出版社) 一九六九年、一四四頁。
- (16) この問題は、小林信雄『偶像に供えた食物』(『神学研究』一六号、一九六七年) 一—二六頁に詳し。
- (17) H. Lietzmann, *ibid.*, S. 296—298; C. K. Barrett, "Things Sacrificed to Idols", N. T. S., 11 (1965), p. 139—141; M. Simon, *The Apostolic Decree*, p. 452—454 等々亦々参照。
- (18) E. Haenchen, *ibid.*, S. 412 参照。
- (19) E. Manganot, *Art. Idolothytes*, D. Th. C., VII, 1 (1927), col. 677; A. Einhardt, *The Framework of the New Testament*, Manchester, 1964, p. 278f.; C. K. Barrett, *ibid.*, p. 139; M. Simon, *The Apostolic Decree*, p. 442, 450f. 参照。



- 7; Ad nat. I, 2, 7, 15f.; De spect. 19, 1; Ad ux. II, 4f.; De cultu fem. II, 4, 2)' キリヤネキ (C. Cels. VI, 27, 40)' ハヤヤ  
 ヲキ (H. E. IV, 7, 11) 等々。 H. Leclercq, Art. *Accusations contre les chrétiens*, IV. *Les vices infâmes et l'infan-*  
*ticide*, D. A. C. L., 1 (1907), col. 275f.; J. P. Waltzing, "Le crime rituel reproché aux chrétiens du II<sup>e</sup> siècle", *Le Musée*  
*Belge* 29 (1925), p. 209—238; F. J. Dölger, "Sacramentum infanticidii", A. C., IV (1933), S. 188—228; W. Speyer, "Zu  
 den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen", J. A. C., 6 (1963), S. 129—135 参照。
- (31) テキユロス (Ad Autol. III, 15) の血を流す故に剣闘士の見世物や非難して云々。
- (32) この追善の詳細については、半田元夫『原始キリスト教史論考』(清水弘文堂)一九七二年、三五一—三七八頁参照。
- (33) A. Benoit, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, (E. H. P. R., 52), Paris, 1960, p. 53 参照。
- (34) 本論文附(2) 参照。
- (35) S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. 3, Paris, 1908, p. 451—455 参照。
- (36) 素食主義に關して、ハイムナイオス (Adv. Haer. I, 28, 1)' コシキリキヤマス (Elenchos VII, 28, 7; VIII, 20, 1)' キリヤ  
 ネキ (C. Cels. VIII, 30)' 『ハイムナイオス文庫』(Hom. VIII, 15, 4; XII, 6, 4; Rec. VII, 6, 4)' 『キヤマスカリヤ』(VI, 10, 3)'  
 ハヤヤキ (H. E. II, 23, 5) 参照。
- (37) B. Reunders, *Lexique comparée du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'"Adversus Ha-*  
*ereses" de saint Irénée*, C. S. C. O., 142, Subsidia 6 (1954), p. 147.
- (38) ハウヤビオス 『教会史』六卷七章七節参照。
- (39) この文は黙示録二章一四節に言及してあり、またコシキリキヤマス (Elenchos VII, 36, 2f.) の同様なヒロトリス批判は全  
 くハイムナイオスのこの箇所は準拠して云々。
- (40) B. Altaner-A. Stuiber, *ibid.*, S. 111 参照。
- (41) 使徒行伝一五章二九節の *eskalobora* を、チルトヤリプオス (De pud. 12, 4) は *sacrificia* に、キヤンリトオス (Testim.  
 III, 119) は *idololatriae* に、キヤ字本(2)は *sacrificata* に、他方サルガンタは *immolata simulachrorum* にそれぞれ訳して  
 云々。
- (42) K. Six, *ibid.*, S. 93, 124 参照。
- (43) J. Quasten, *Patrology*, vol. II, Utrecht-Antwerp, 1953, p. 159f.; J. Beaujeu, *Minucius Felix, Octavius*, Paris, 1964,



- milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines," St. Th., 9 (1955), p. 26f. 31f. 参照。
- (98) H. J. Schoeps, *Aus Fylichth*, S. 78; P. H. Menoud, *ibid.*, p. 23 n. 16 参照。
- (99) E. Molland, *ibid.*, p. 28; C. K. Barrett, *ibid.*, p. 142 参照。
- (100) J. Quasten, *ibid.*, vol. II, p. 147; B. Altaner-A. Stuiber, *ibid.*, S. 84 参照。
- (101) この書簡に關しては邦語研究も多い。特に半田元夫「前掲書」三〇九—三二三頁、井上智勇「初期キリスト教とローマ帝國」(創文社)一九七三年「四四—四六頁」一三七—一四四頁参照。
- (102) F. C. Babut, "Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan relatives aux chrétiens de Bithynie", R. H. L., n. s., 1 (1910), p. 290; W. Schmid, "Ein verkannter Ausdruck der Opfersprache in Plinius' Christenbrief", V. C., 7 (1953), S. 75—78; S. E. Stout, *Plinius, Epistolae, A Critical Edition*, Blomington, 1962, p. 356; 半田元夫「前掲書」三三四頁。
- (103) A. Korte, "Zu Plinius' Brief über die Christen", *Her.*, 63 (1928), S. 481—484; P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VI. siècle*, Paris, 1934, p. 34 n. 1; M. Schuster, *C. Plini Caec. Sec. Epistularum*, Leipzig, 1952, S. 357; M. Durré, *Pline le Jeune, t. IV, Lettre X, 2e éd.*, Paris, 1959, p. 74s.
- (104) A. Ehrhardt, *ibid.*, p. 282 参照。
- (105) F. C. Babut, *ibid.*, p. 300. 同様「半田元夫」前掲書「三三四頁」参照。
- (106) E. Baumgartner, "Cibum capere promiscuum tamen et innocuum", Z. K. T., 33 (1909), S. 62; F. C. Babut, *ibid.*, p. 295 n. 2, p. 302 n. 1; J. P. Walzing, *Le crime*, p. 214; F. J. Dölger, *ibid.*, S. 195 Anm. 20; P. de Labriolle, *ibid.*, p. 33 n. 1 及び本編文注(88) 参照。
- (107) K. Beckenhoff, *ibid.*, S. 41; P. de Labriolle, *ibid.*, p. 104; A. Ehrhardt, *ibid.*, p. 284; C. K. Barrett, *ibid.*, p. 142 参照。この「K. Six (ibid., S. 85f.)」や H. D. Betz (*Lukian von Samosata und das N. T.*, T. U., 76 (1961), S. 11) などの提議は、この提議と異なる。
- (108) K. Meiser, "Studien zu Lukian", *Sh. Mn.*, 1906, S. 322; A. M. Harmon, *Lucian*, vol. V, L. C. L., 302 (1936), p. 18 n. 2; J. Schwartz, *Lucien de Samosate, Philop. et De Morte Peregrini*, Paris, 1951, p. 98 参照。

## 玄沙師備と福建の禅宗

鈴木 哲雄

### 一 はじめに

唐末から五代にかけて、広大な中国の中でも辺鄙な福建の地方を禅宗の最も盛んな地にしたのは、雪峯義存（八二二—九〇八）であった。その上足であった玄沙師備（八三五—九〇八）は、具戒のために隣省江西の鍾陵に出た以外は、一切福建を出ずに、雪峯の禅を布演し、後輩の指導に当った。雪峯は玄沙の粗衣粗食に甘んじた生活を見て、敬意をこめて備頭陀と愛称した。ある時、（頭陀といわれる以上行雲流水の生活であるべきなのに）、どうして諸地方に偏参しないのか、とからかって問うた。玄沙は「達磨は東土に来らず、二祖は西天に往かず」という有名な語をもって答えた。これは玄沙の禅の確立を示す言葉であった。以後、雪峯は玄沙を深く許し、師資相携えて、厳しいが、しかし熱情のこもった老婆心切なる参学者への指導がなされた。そしてまたたくまに中国でも最も禅の盛んな地方とせしめたのであった。師資の卒年が同じであるところにも、函蓋合した思いを感じるのである。しかし事実上の福建の禅は、内容からみて、雪峯よりも、根っからの福建人でほとんど福建を出なかつた玄沙をもって代表者とせしむべきであろう。かの『宋高僧伝』の撰者の贊寧（九一九—一〇〇二）は、雪峯と玄沙の禅法を比較しながら、次のごとく評している。



雪峯の禪風はひろびろとしたもので、各地から参じた。門下生の多彩なのはどうしてだろうか。(例えば)玄沙は『首楞嚴經』を究めて、識見もことのほかである。諺にいうように「出藍のほまれ」というべきである。雪峯は經典に明るかったと言われている。そういう点で越師の格があるという人もいるのである。一方では雪峯は自らの塔銘をしたためて禪の極致を示した。他方では玄沙は三句を立てて、いろいろな見解を裁断して深い透徹を示した。今揚子江流域では玄沙の学が盛んである。この学は大虚に通達して何らの繫縛なく、逍遙として自在である。禅意に切なることがわからう。雪峯は大衆の教化に、杜黙禅坐を切実なものとした。戒を重要視していることがわからう。もしその両者の長所を取ってすれば、完成された禅というべきであろうか。<sup>1)</sup>

玄沙の法門は法孫に清涼文益が出るに及んで、法眼宗として形成された。そこには玄沙の法が生きづいていてよい。しかし法眼宗は早く消滅したし、法の祖父である玄沙にまでは、従来あまり深い関心が払われていたようには思われない。ただ中国禅の目でもってしても、道元禅師は、深く玄沙の精神を汲み取っていたのではないかという点を指摘するにとどめたい。

ここでは玄沙の禅思想そのものについて述べるというよりも、その前段階として、玄沙を知る上で重要な資料である『福州玄沙宗一大師広録』の分析を中心に、玄沙の禅の位置づけと影響を論ずることを主眼としたい。

## 二 『玄沙広録』について

玄沙に関する語録は、一六九〇年に日本で重刊した『玄沙宗一大師広録』三卷(以下、玄沙広録又は広録と略称)と、明末清初の林弘衍が一六二六年に湛然円澄の序を得て編次している『福州玄沙宗一禅師語録』(以下、玄沙語録又は語録と略称)がある。両本共、続蔵の第二編三十一套(通卷二二六)に収められているので、容易に見られる

(以下、この二本の引用は巻数を示さず、頁と欄を示すのみとする)。玄沙に関する語録は、現在、異本も含めてこの二本以外は見つかっていないよう<sup>(2)</sup>で、従来玄沙にあまり関心のはらわれていなかったことが知られるのである。このうちで、玄沙研究の第一資料は前者の『広録』の方で、後者の『語録』の方は補助材料として用いるべき性質のものである。最初に簡単に語録にふれ、次に広録について詳述したい。

『玄沙語録』は同じ林弘衍が編集した『雪峯語録』と同性質のものである。<sup>(3)</sup>『雪峯語録』は一六三九年に刊行しているから、『雪峯語録』よりも十四年ほど先に編集してしたのである。「玄沙語録を刻する縁起」で林弘衍は「昔、大小録があつて世に行なわれていたが、今は何も残っていない」(二〇四b)と歎いて、諸集から玄沙の語を拾い集めて三巻となしたのである。越州雲門山の湛然円澄が「玄沙大師録序」の中で、林弘衍が「遺址を重修し、法言を収集した」(二〇四a)と言っており、そして中、下巻に諸方の著語を付しているのは、まさしく諸録からの収集を物語っている。ただ林弘衍が「今は何も残っていない」というのは、『玄沙広録』が現存するからには誤りといわねばならない。明末清初の編集であるから、この語録は第二資料に落ちざるを得ない。編集の年次から、林弘衍としては玄沙に深い関心を持ち、ついでその師の雪峯にも及んだように思われるが、得山の号を夢の中の雪峯の出合いの中から得たといつていて(統蔵通卷一一九、四七一d)、その号を『玄沙語録』に用いているから、雪峯・玄沙を同時に尊崇していたものと見るべきである。従つて両語録は密接に関係している。もしここで『玄沙語録』の長所を言うならば、『広録』にないものが含まれているということと、思想を研究する上で、玄沙の語に対する諸方の著語が一目で見られる点にある。さて『玄沙広録』については忽滑谷快天氏が既に簡に要を得て述べているよう<sup>(4)</sup>に、下総の大中寺の室中に蔵していたものを、独庵玄光が一六九〇年に、一字も損わぬようにして上梓し(二〇二b~c)、それを統蔵が採録したのである。独庵は宋刻印本というが、中巻の末に、『広録』の摩滅しているものが三十余版もあったので、一三二五年に

覆刻して補ったことを述べた契祖の識語があるから、元版というべきである。しかしこの本は非常に古いものであることは確かである。ただ巻頭に光化三年（九〇〇）智嚴集といっているが、開平元年（九〇七）の標記の一節がある（一〇九c）から、智嚴の収録そのままではない。その上、上・中巻と下巻とでは明らかに趣を異にしているで、後人の挿入は多々あると認めなければならない。智嚴とは恐らく鼓山智嚴をいうのであろう。神晏が鼓山に入るのは雪峯の入寂ごろであるから、そしてそれまでは雪峯にいたと思われるから、智嚴は最初玄沙下において学び、玄沙の入滅前後に神晏に参じ、ついで嗣法したのである。

『広録』の上・中巻と下巻との大まかな違いについてまず述べよう。上・中巻は上堂語を中心に小参の語を採み、折あるごとの言葉を載せている。中でも光睦が玄沙の三機仏性について問い、行光が五問を置いて答と頌を請い、徳彦が五問を述べて答と頌を願っていることが注意を引く。これらは共に機関に属する内容であって、洞山の五位や臨済の四喝四料簡等と同じ類に入るものである。巻中の前半は徳彦の五問に続いて、上堂語と折々の語を載せ、後半は招慶院での法要とそこに滞在中の言葉を記録したものである。下巻の前半は、『玄沙語録』や『景德伝灯録』等と共に通するものが多い。一方上・中巻にはあまりそれがない。即ち智嚴編集を基底としたものと別系統のものである。上・中巻は智嚴の編集を骨格とし、それに他のものを加えているのである。中でも招慶院の法要の一連のものは、泉州の慧稜系統の者の記録ではないかと考えられる。しかし下巻はこれらとは別に、諸の記録より集めて形を成したものである。従って本来は別系統のものであったが、ある時点で合本されたものとみるべきである。そしてその合本がなされたのは恐らくは孫覚の編集の時ではないかと思われる。また巻上（一八三九d）に、老宿堂を集賢堂と名を改め、そこに居住していた十七人の録が巻末にあるということを述べている。しかし現本にはそれがない。何らかの事情でそれが除かれたことになるが、その十七人の録は巻中の後半か巻下に配置されてあつてしかるべきものである。

これによっても上・中巻と下巻とは別系統であることが知られよう。一体、上巻と中巻は紙数による便宜上の区分であった。上巻末の行光の五問と中巻初の徳彦の五問は同質であるから、本来同一巻内に置くべきものである。挿入によってこのような不自然が生じたのである。

下巻には別に「方丈録」「論仏心印録」「偈頌」が載っている。「論仏心印録」は林弘衍が『雪峯語録』にも載せているもので、雪峯と共に入内して、王審知のために法要を説いた時の記録である。「方丈録」は玄沙が弟子のために自ら筆をとって禅旨を述べたものである。短かいものであるけれども、玄沙研究には欠かせぬ重要な資料というべきである。

下巻のあとに林激の撰した「唐福州安国禅院先開山宗一大師碑文并序」が付録的に載せられている。玄沙の行履を知る上で極めて重要な資料である。『景德伝灯録』の玄沙の略歴はこの碑文にもとづいている。林激についてはその肩書によって、将仕郎試秘書省校書郎であることがわかるが、それ以外の事績をまだ他の資料に見出していない。閩国は唐朝の制を模して政治を行なっていたから、校書郎といっても閩国内における肩書であった。碑文の文末に王延鈞の名が記されているが、これは『景德伝灯録』で、「閩の帥が塔を樹てた」と言っていることから、王延鈞の建塔を意味することがわかる。しかもそれは碑文中の言葉より、長興元年（九三〇）、建安の相国侍中（王延稟のこと）の働きかけがあったことによるがためである。従ってこの碑文の建立は九三〇年とみるべきである。しかし直接には、玄沙の上足である悟霊と僧統の通慧大師の依頼によって建てられたのである。

審知の長子の延翰（九二五―九二六）が位を継いだものの、驕淫奢侈にふけて政治を乱した。そこで延翰の弟で泉州刺史であった延鈞と、太祖である審知の養子となった建州刺史の延稟とが、延翰を攻めて殺してしまった。延鈞は位を嗣いで恵宗（九二六―九三五）と称されたが、実のところ延稟とは最初から間柄が悪かった。長興二年（九三

(一) ついに延稟は長子の継雄と共に福州を攻めたが、惠宗の従子仁達の奇略にあつて殺されてしまった。延鈞はもと  
は仏教に傾倒していたが、その後、道士陳守元の言に迷つて、大きな道宮を作つたりして、道教にのめり込んでい  
た。この碑文は九三〇年成立のものであるから、延稟と不穩になつてきつあつた頃、成立したものである。この碑  
文を建てるについて、延稟より暗に働きかけのあつた理由は審らかではないが、玄沙の上足の悟靈なる者が、或は建  
州に住していたのであつたからかもしれない。一体に建州の禪は審らかではないが、玄沙は建州と何らかの關係を持  
つていたようである。例えば志超なる者に、建州に茶の行乞をなさしめてゐる(一八八a) ことでもわかる。また  
独眼竜と称されて<sup>(6)</sup>気性も激しかった延稟は、若くから禪に親しんで<sup>(7)</sup>いた。特に雪峯の葬儀においては祭文を述べてお  
り、<sup>(8)</sup>雪峯玄沙の禪に深い関心をはらつていたことがわかる。延鈞が九三一年に延稟を弑して以後、急に道教に傾斜し  
ていったのは、一面的見方に墮するかもしれないが、建州の延稟が禪に深かつたという反動としての、政治的動きが  
からんでいたといふふうにも見受られる。宗教が政治の道具にされることは、古来多々あつたのである。

### 三 登場人物からみた『広録』の性格

その語録に登場してくる人物を検討することによつて、その語録の特徴を見出していくといふことは、一つの研究  
方法として可能である。特に『玄沙広録』の場合においては、登場人物も多く、妥当な方法と思う。そこでまず登場  
する人物と出処を表示するならば、文末に示した八付表一Vのごとくになる。この表のように『広録』には多くの人  
たちが登場して来る。『祖堂集』や『景德伝灯録』に出てこない忘れられた人々も、ここには生き生きとした姿で現わ  
れてくる。これらの人物を整理することによつて、『広録』の性格や位置づけが可能になる。また或る程度、福建に  
おける当時の禪宗の、息きついた人脈構成も知られてくる。しかし八付表一Vではまだ焦点が絞りにきれないので、登

登場人物の多い数節を選んで、相互の関係をみることにしたい。  
登場人物の相互関係を示す表

全坦 彦暉 彦恩 文澄 宗静 彦珍	從弁 靈照 從展 太原令孚 行愆 光暉 唯勁 道愆 惠參 弘瑤 惠稜	179b す	①雪峯の禪客特 に下りて礼観
行隆 全祖長老 紹崇長老 彦稠長老 道殷長老 法演長老	道麟長老 從襲 從弁長老 靈照長老 從展長老 太原孚上座 行愆長老 光暉長老 唯勁 道愆長老 明眞 招慶	182a 相看す	②(玄沙)再び 雪峯に上りて
晏院主	太原孚上座 展禪客	183b て?) 一日問う	③(雪峯山中に
彦穆 惠琛 令琛	志超	138c	④王令公、含消 梨を送る
神祿 元昌 義通上座	志超 中塔 地藏	178b	⑤大瀉塔に出で て忌齋に赴く
匡上座	中塔 地藏 麟上座 從襲 奔長老 靈照 保福・展長老	190c 遊ぶ	⑥開平元年(九 〇七)招慶に

右の表から判ることを次に箇条書に列挙する。

(1) まずはっきりしていることから示すと、⑥の招慶院の法要は九〇七年のことであり、新しく王延彬に招かれて住持となった招慶（後に長慶）慧稜を中心に、明真大師弘瑠ほか、雪峯及び玄沙の弟子が登場している。

(2) ①は玄沙が安国院に住している頃、雪峯下の人々が山を下って、拜登した時の記録と思われる。最初に住した梅溪場の普応山のことではないであろう。また玄沙山のこととも思われない。碑文に「初め普応山に葺き、次で玄沙宝峯院に住す。松篁を指して操を表わし、土木を運んで形を勞す。道、その間にあり、声、外に聞こゆ。」といっているから、小規模な伽藍も決して整っていたとは思われない。光化の初め（八九八）、王審知に請せられて安国院に住した以後のことであるなら、雪峯下の者たちが大挙して礼覲するにふさわしい。雪峯の弟子といえば玄沙にとって兄弟に当るが、問答はあたかも師資の間のごとくで、何ら容赦なく、気概に溢れている。即ち①の記録は八九八年以降間もない頃のこととみるべきである。

(3) ②は雪峯山に上った時の問答であるが、①と共通する人が多いこと、特に『景德伝灯録』に載せられている人々に共通者の多いことは、他の多くの有名な雪峯の弟子たちの名が見えないことも考慮に入れて、①と同じころであったと見るべきであろう。しかも招慶が帰ってきていることを喜んでいいるから、九〇六年以降のことである。しからば①は九〇六年より前の、それにはなほ近い頃とみてよい。①②に登場する人物の中で、伝灯録に出ている人々は全て雪峯の弟子とされているし、また状況から考えてみて、伝灯録に出ていなくても、知られていないこれらの人物も、全て雪峯の弟子と考えるべきつかえなからう。

(4) ③の参兄とは惠参のことと考えられ、晏院主とは神晏のことである。他の太原令孚と從展を含めてこの四人は雪峯下の者であるから、場所は雪峯山中である。しかも晏院主を除いた三人は①②と共通しているし、神晏が鼓

山に入るのは雪峯の入寂したころであったことを思うと、②と一連の文であろう。神晏は院主と呼ばれているから、雪峯山中において、既に実力を充分備えていたと思われる。

(5) ④は王審知が含消梨（水梨）を送った時のことである。場所は安国院であろう。⑤の中塔と地藏の二人は玄沙の弟子の中心人物である。④と⑤は共通人物に志超がいるし、安国院であろうことも考え合せて、知られていない志超、令琛等も玄沙の弟子であるとわかる。

(6) ⑤の大瀉塔とは瀉山靈祐の塔であろう。瀉山は福州長溪の生れで、その建善寺に出家した。福州大安や靈雲志勤等の人々の影響であろうか、瀉山に対する福州の人の尊敬ははなはだ大きく、瀉山が山中に住んでいる時、虎に乗って山を下ってきたという伝承もあるほどである。

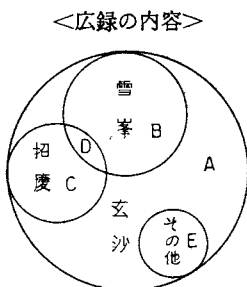
(7) ⑥は①②と共通人物が多く、このことは、雪峯下の多くの者が招慶に伴なって泉州に来ていたと知られるのである。<sup>(11)</sup> 中でも惟勤は光化中（八九七～九〇一）に南岳の報慈寺の東蔵に住した（景德卷一九）といっているが、この表から、九〇七年まで玄沙とはほ行動を共にしていたから、南岳に入るのはその後であったと知られる。彼は雪峯の年譜の製作者でもあったが、<sup>(12)</sup> その上今では内容のわからなくなっている『続宝林伝』を開平中（九〇七―九一一）に撰した（景德卷一九）とされるから、これは福州で書かれたものとも考えられる。『宝林伝』の作者の智炬は朱陵の人で、朱陵とは南岳中の地名と考えられているから、『続宝林伝』も南岳で編纂されたのではないかという理もあるが、少なくとも草稿の骨格は雪峯、玄沙の下で成立していたはずである。しからば、『続宝林伝』の内容は雪峯玄沙に至る福州の禅の隆盛を伝えようとした意図があったとみるべきである。恐らく『祖堂集』『景德伝灯録』に相当の影響を直接間接に与えていよう。

(8) 表中の玄沙の弟子は志超、彦穆、惠琛、令琛、中塔、地藏、義通、元昌であろう。神祿（八七二―九七六）は



後に瑞巖師彦に嗣法しているから参学の弟子である。これら以外は全て雪峯の弟子である。

このようにみると、はっきりしないまでも光化三年（九〇〇）以前、即ち智巖が編集したという部分は意外と少ないこととなる。安国院に住して以後のものが『広録』の中心をなしているのである。それから『広録』は玄沙の上堂語を中心とした言動を記すことに眼目はあるものの、それ以外の要素も入ってきている。A付表ⅠVで明らかかなように、雪峯の登場が一番多いが、次で招慶が群を抜いて多いことに気づく。それに続いて従展、王太尉、弘瑄、地藏が多い。智巖は玄沙の言葉（あるいは雪峯と玄沙の関係の深いことなど）を記すことに意を用いたであろうが、今みられる『広録』特に上、中巻には、それに加えて、招慶と玄沙の関係が加わってきているのである。開平元年の一条はまさしくそれを象徴している。従展、王太尉等は内容からみて、玄沙と招慶の関係を強く結ぶ脇役となっている



ことが多いから、今それはあまり問題ではない。広録の内容を図化すれば大体上図のごとくになる。Aは玄沙の言葉を主としたもので、上堂語、方丈録、玄沙に主体性のある問答、五問等で、広録の大部分を占める。Bは雪峯に主体性のあるもの或は雪峯との問答で、例えば「雪峯与師遊山次」の条（一七七d）や論仏心印録（一九八c）。Cは招慶に主体性のあるもの或は招慶との問答で、例えば「招慶辦茶筵送路」の条（一九二d）。Dは玄沙と招慶と雪峯の三者の関係にあるもの、例えば「泉州王

太尉請稜道者住招慶」の条（一七八a）。Eはその他の人々とかかわるもので、例えば前掲のA登場人物の相互関係を示す表Vの箇所である。

#### 四 玄沙師備と招慶慧稜の關係

玄沙と雪峯の關係はさておき、次に玄沙と招慶の關係をみななければならぬが、一先ず玄沙と招慶はどんな人であるか、略歴を述べる。

玄沙の略歴は林澈の碑文による。玄沙師備宗一大師は福州閩県の人で、謝氏の三郎である。謝氏は漁師であった。咸通の初め（八六〇）芙蓉山の義通上人を通して、弘照大師靈訓のもとで出家した。咸通五年（八六四）の正月、鍾陵（今の江西進賢縣）の開元寺の道玄律師のもとで具戒した。その年の秋にはまた芙蓉のもとに戻っている。同七年（八六六）義存が雪峯山に入ったので、それに従うこととなった。八七六年までの十一年間雪峯に師事し、しばらく芙蓉山の東洋洞に戻って山居し、八七八年にはまた雪峯に帰った。初め梅溪場の普応山（又は普応院）に住し、光化の初め（八九八）に王審知に請せられて安国院に住した。安国院に住すること十年であった。開平二年（九〇八）十一月二十七日をもって示寂した。

招慶慧稜には林文盛の碑があったというが今は伝わっていない。『景德伝灯録』卷一八と『宋高僧伝』卷一三によつて概略を述べる。慧稜は八五四年に杭州海塩（≡塩官）に生れた。俗姓は孫氏である。生れながらに胎衣(13)をまといていたという。十三歳の時蘇州の通玄寺で出家し、乾符五年（八七八）閩中に入り、西院大安、靈雲志勳に参じたが滞りがあった。ついで雪峯に参じ疑情は氷解した。宋伝では、雪峯山に居ること三十年ほどであったというが、伝灯録では一時期宣州の保福院にいたが後雪峯に帰つたという。天祐三年（九〇六）王延彬の請を受けて招慶院に住した。後に閩の帥が長楽府の西院（≡大安が住していた怡山）に住せしめ、額を長慶と奏した。『福建通志』には、後唐の長興間（九三〇—九三三）に王延鈞が長慶と奏したと言(16)っているから、長慶に入るのは最晩年である。長興三年

(九三二)五月十七日示寂した。号して超覺大師という。葬儀及び建塔は官費であったという。この点雪峯と同格の扱いであった。<sup>(16)</sup>

雪峯と玄沙の間は、師資の関係というよりも親しい兄弟の關係に近いものがある。例えば

雪峯が(ある時)いった。「世界のひろさが一尺だというなら、(その時)古鏡のひろさも一尺だ。世界のひろさが一丈だというなら、(その時)古鏡のひろさは一丈だ」と。玄沙は(すかさず)火鉢を指して「どれほどの広さですか」と問う。雪峯は「古鏡のひろさと同じだ」と答えた。玄沙は「爺さん、まだ足が地についていませんね」と(一九七b)。

玄沙の厳しい修行は粗衣粗食と率先した作務と坐禅の中にあつた。「達磨東土に來らず、二祖西天に往かず」とは、參訪の中から道がとらえられるのではなく、道は遍在することを言うのである。古鏡とは勿論清淨心を指している。雪峯は現実在即した心のありさまをいうのであろう。玄沙は現実が普遍であることを透視している。玄沙は雪峯の心を実体的にとらえる危険性を厳しく批判している。師に対するこの鋭さは、『玄沙語録』の方に一層よく表われてくる。このように雪峯と玄沙の關係は、師資を越えた法において平等である立場から表現されているのである。しかれば玄沙と招慶との關係は『広録』ではどのように表われているのであろうか。

『広録』の上、中巻において年次は前後しているものの、招慶についてははっきりと一続きの流れが見出せる。まず最初は雪峯が府に下つて玄沙と話す中で、慧稜がまだ疑情を払拭していないことを語る。それはかつて慧稜が靈雲に參じて伝法の大意を問うたところ、靈雲が「驢事未だ去らざるに馬事到來す」と答えたことについて、疑情の拭かれていないことであつた。そこで玄沙は慧稜をよんで自ら懇切な指導をするのであつた(一七七b)。次は「雪峯の南山に一条の龍鼻蛇あり」の話に対し、慧稜が一人言い得ているという内容である(一七七c)。ここに慧稜の確立

がみられる。一方靈雲に対して玄沙が深い敬意を払い、桃花の偈に和する条(一七九a)は、驢事馬事の公案に対してみる時、いわば起承転結の転に位するとみることのできる一節である。そこへ泉州刺史の王延彬から、慧稜を招慶院に招きたい旨、雪峯に申し出て来る。雪峯が書状をもって玄沙に意見を求めてきたので、雪峯に上って慧稜と相見して、子細に意見をかわし、招きに応じてよいと認めるのである(一七八a)。次で翌年の開平元年、玄沙を招慶院に請じて法要を営む(一九〇c)。その泉州における時の玄沙と招慶との言葉は二、三続く(卷中末まで)。ここでは招慶慧稜が既に一家をなしていることを肯んじている。そして最後に玄沙が雪峯山に再び上った時の問答があり(一八二a)、その上その折のことと思われる雪峯玄沙招慶の三人の遊山の話が載せられていて、招慶も堂々と見解を述べているのである(一八六b)。こうしてみると、『広録』は玄沙の言動の記録ではあるものの、一面に、招慶が一家として確立していく貌と、それに雪峯と玄沙に認められて完全に泉州に一家を形成したのであることを示す意図が伏在していることがはっきりしてくるのである。上記の部分が全てといわないまでも、大部分が、智嚴編集のものと同系統の記録であるとみななければならない。

では『玄沙広録』の内に、意図的に玄沙の弟弟子の慧稜が半ば主題となるような形で、伏流として盛り込まれてきたのはなぜであろうか。この広録の内容は前二巻では表向き玄沙を中心とする以上、下限は玄沙の卒年(九〇八)となるが、従展に対して保福と称している箇所<sup>(17)</sup>のあることは一応注意しておかねばならぬ。従展が漳州刺史に招かれて保福院に入るのは九一七年であった。<sup>(18)</sup>文字通りに受取れば、この記事のところは、従展が保福院に入って以後即ち九一七年以後に公になったとみななければならぬ。逆に言えば『玄沙広録』の前二巻は九一七年までは今のよう形になっていなかったことになる。このことは一体何を意味するのであろうか。ここで今一つ思い出されるのは、他で既に言ったことであるが、<sup>(19)</sup>鼓山神晏が福州で大きな権勢を握ったことである。勿論雪峯と玄沙の存命中は鼓山は雪峯山

にいた。また玄沙からみれば鼓山はまだまだの域とみられていた。しかし、雪峰、玄沙が相繼いで卒すると、王審知は招いて鼓山に入らしめた。それ以後は雪峰の碑銘にもあるように、若年にして雪峰下の五指に列せられる程であった。これは王審知の庇護によるものと思われる。羅漢桂琛の嗣法に対する干渉は、大きな権力を背景にして出て来た。一方招慶は雪峰下の重立ったものを率いて、招慶院を中心に泉州に禪の拠点を打ち立てた。泉州刺史の庇護を受けた招慶も大きな力を持っていたようである。特に九一四年「招慶寺長老僧慧稜碑」が建てられたことは、存命中に立てられているものだけに、それを明瞭に物語っている。九一九年王審知の怒りに触れて王延彬が警居するまでは、泉州の禪は招慶を中心にして、玄沙なきあとの福州の禪を庄するものがあつた。しかも招慶は雪峰玄沙の主流に身を置いていたのであるという強さがあつた。鼓山の羅漢に対する嗣法の干渉は、玄沙を嗣がずに雪峰を嗣げというものであつたが、それは玄沙が福建全対における禪の中心的人物であつた、そして招慶等の泉州の禪が玄沙の影響を大きく受けていた、ということに対する反作用として表われたものとみられる。招慶は晩年に福州の長慶禪苑に入つて、その輝かしい終焉を遂げるのである。ただ、清涼文益が招慶の「万象之中独露身」の意を羅漢桂琛のもつて悟つて、羅漢の法を嗣いだ<sup>(21)</sup>というところに翳りがみられる。これらのことから『広録』には招慶側の手が入っていると見られる。

## 五 玄沙の禪風

禪は日常生活のその場に即して生きた言葉で語られるところに特徴がある。禪思想は濃厚に打ち出されても、それが体系をなして語られることはあまりない。体系化をなせばどうしても抽象的になつてこざるを得ない。禪はそれを忌む。禪者は学問を拒絶していいない。すぐれた禪者は多くはすぐれた仏教学者でもあつた。しかし必ず体験を通して自己に消化されねばならなかつた。禪者が経師や律師や論師を批判する時、必ず自己に消化されていない観念の遊戯

に陥っていると、批判するのであった。禅者も特に若い時期においては仏教の学問を熱心に行っている。従ってある禅者は般若思想を濃厚に打ち出すし、ある禅者は唯識思想を基盤にしているというように、多種多様である。しかしそういう多様性の中であって、禅として共通するものは体験にあったのである。後に特に日本に入ってから、体験に、一層信が加わって、宗教性を増すと同時に層の広がりをもせてくると思われるが、唐五代までは、確かに体験が厳しく要求されており、これが禅教団を形成していたのである。体験が日常生活に即して語られる時、自由無礙な言葉となってあらわれてくるのである。ところである一人の禅僧を理解しようとする時、その思想基盤がどこにあるかを知ることが重要な点である。かつて神会は強烈な北宗批判をなしたが、それはなぜであったか、それは一概に言えないまでも、ただセクト的な面だけで論じてても一面的でしかない。華嚴思想に基盤を置いた神秀に対して、般若涅槃を重視した南方系の仏教に基盤を置いたという面を見逃すわけにはいかない。

ところで玄沙の思想的基盤は那邊にあったか。この点について替寧の「玄沙は楞嚴に乗じて道に入り、識見天殊なり」という言葉を改めて注意してみなければならぬ。『首楞嚴經』は般刺密帝（一七〇五）によって訳された雑部密教に属するもの<sup>(22)</sup>とされておるが、宋代に入ると禅宗天台宗でさかんに研究された。禅定を強調する点が禅宗に歓迎されたゆえんである。『楞嚴經』が禅宗で引用されるのは、黄檗（一八四七～八五九）の『伝心法要』<sup>(23)</sup>が最初ではなかるうか。玄沙は『伝心法要』『信心銘』『証道歌』をよく引用していて、これらに通じていた。しかし『楞嚴經』の尊重は黄檗以上である。

玄沙が「大地虚空は皆これ妙明の真心なり」（一七七 a）というが、これは『楞嚴經』卷二の中の言葉の引用であるし、例えば「山河大地色空明暗を見る」（一九七 c）、「妙精明心」（一九八 a）、「本妙心に契う」（同）等も楞嚴經を踏まえている語なのである。中でも「面前に青山を見るや、もし見ると言わば、しばらく作麼生か見る。もし見ず

と言わば、青山を作麼生か見ざると説くや。」(一七六c) という形の表現は『広録』の随所に見られるが、これは楞嚴經を背景にして出て来る問いかけで、常住の真心の体得によつてはじめて肯われることのできる問なのである。これは如実の知見である。性を見ることである。多くの者は仏の世界の平等を説く。玄沙は安易なこういう言葉には厳しい批判を投げかける。故に「緇素に分ち、黑白を弁ぜよ」(一八一d) という。現実には差別の世界である。個別でしかありようのない世界である。それに目をつぶって平等を説いても、空理空論でしかない。僮侗の漢と言わざるを得ない。「修羅はこれ修羅、修羅中に解脱を得」(一八三a) とは現実でしかあり得ない絶対の自己の解脱である。見聞覚知は禪門において早くからずっと問題として取り上げられてきていた。玄沙が重要課題として取り上げて、これを総括するのは、認識の主体、即ち自己の究明をめざしていたからである。玄沙はこの思想的基盤を『楞嚴經』に置いていたのである。

(注)

- (1) 『宋高僧伝』巻一二、大正蔵五〇、七八二c。
- (2) 大谷大蔵の『広録』は統蔵の底本で、駒大蔵のものと同じ系統であるが、後者には東華心越の序はない。
- (3) 拙稿「雪峯に関する資料の検討」(愛知学院『禅研究所紀要』第四・五合併号、昭和五〇)。
- (4) 『禅学思想史』上巻六八四頁(玄黄社、大正一一)。
- (5) 徳洪(一〇七一—一一二八)の『石門文字禪』巻二五に「題玄沙語録」を載せている。これは孫覚編集のものである。『祖庭事苑』(一一の八)も「光化三年智嚴所集玄沙広録」(統蔵一一三、四一c)と云っている。上中の編集は孫覚で、下巻は後の合本とも考えられる。その点まだよくわからない。
- (6) 『十国春秋』巻九八。
- (7) 統蔵、通巻一二六、二〇一b~c。
- (8) 「福州雪峯山故真覺大師碑銘」(『全唐文』巻八二六)。

- (9) 慧稜は雪峯の年譜及び景德伝灯録巻一八では、九〇六年に招慶院に拓かれたとする。『福建通志』巻二六四、五一丁では、天祐間(九〇四〜九〇七)に王延彬が重建したといっている。九〇六年に住持となったということは、この年に招慶院が延彬により再興されたということである。雪峯年譜では九〇六年の条に、「泉州王太傅が使いをつかわせて、慧稜に請うて招慶院に住せしめようとした。雪峯は書をもって玄沙に報じ、玄沙は雪峯山に上って稜道者を送った」と言っている。玄沙が雪峯山に上って、慧稜とじっくり話した上で、招慶院に入るにふさわしい者と認めるに至る間の経緯を物語る一文は、『広録』巻上(一七八a)にある。開平元年の玄沙が招慶院に遊んだ折の一文とつき合せて考えると、慧稜及び王延彬が重建を記念して、玄沙を招いて法要を営んだということがわかる。
- (10) 普通は太原孚といわれているが、この表で諱が令孚であると判明する。
- (11) 『祖堂集』保福章(3—80)に安国と保福が招慶に伴っていったことを記している。
- (12) 前掲の拙論参照。
- (13) 『宋高僧伝』巻一三、大正蔵五〇、七八七a。
- (14) 胎衣をまとして生れるということについては、商那和修がそうであった。商那和修とは訳すと自然服という意味で、胎衣をいう。雲巖曇晟も胎衣であった。高僧の出生時の奇特なさまを表わす言葉である。
- (15) 『福建通志』巻二六四、一九丁。
- (16) 前掲の雪峯碑銘参照。
- (17) 『広録』一九〇d、及び一九一c。
- (18) 『景德伝灯録』巻一九(大正蔵五一、三五四c)。
- (19) 拙稿「唐五代時代の福建における禪宗」(『愛知学院大学文学部紀要』第三号、昭和四八)
- (20) 『閩中金石志』巻五(牧田諦亮『五代宗教史研究』平楽寺書店、昭四六より)。
- (21) 岸沢惟安『正法眼蔵全講』巻二、一〇七(大法輪閣、昭四七)にわかり易く述べられている。
- (22) 『仏書解説大辞典』第七巻参照。道元禪師は『宝慶記』で、『円覚経』と共にこの『楞嚴経』の印度撰述に疑念を表わしている。
- (23) 入矢義高『伝心法要・宛陵録』(『禪の語録』8、筑摩書房)で『伝心法要』の第三節五節七節、『宛陵録』の第三節等の注で、引用されていることが示されている。『伝心法要』の第八節の「法法何状」も『楞嚴経』巻三の中の言葉である。



△付表一▽

『玄沙広録』所載の人物

数字は続藏通巻一二六の頁数、a、b、c、dは欄、△、▽の別名でも登場し、( )は間接的な登場であることを示す。「□」は筆者の注である。

雪峯〔義存〕△山中和尚▽〔景德伝灯録巻一六〕

(176 d)、(177 a)、(177 a)、(177 a)、(177 c)、177 d、177 d、178 a、178 c、(180 a)、182 a、182 b、183 c、183 c、186 d、(189 d)、(193 d)、(194 d)、195 a、195 a、195 a、195 b、195 c、195 c、197 a、197 a、197 b、198 c

彦相〔景德、不載〕 177 a

△招慶、長慶▽慧稜〔景德巻一八〕

(177 b)、177 c、178 a、179 b、180 a、182 a、182 b、182 c、186 b、190 c、191 a、191 b、191 b、191 d、192 b、192 d、193 b、194 a、195 c、197 a

靈雲〔志勤〕〔景德巻二〇〕(177 b)、179 a、(189 d) 行思〔景德、不載〕 177 d

太原令字〔景德巻一九〕177 d、179 c、182 b、183 b

元昌〔景德、不載〕 178 b、187 b

長生皎然〔景德巻一八〕178 c、188 b、190 c、194 c

堅維那〔景德、不載〕(179 a)

〔安国〕弘瑠△明真大師▽〔景德巻一九〕

179 c、180 a、182 a、186 d、191 a、191 c、192 a、194 a、194 a

彦珍〔景德、不載〕 179 c

惠参〔景德、不載〕 179 c、180 a、183 b

宗静〔范興宗靖のことならば景德巻一九〕179 c、188 d

文澄〔△招慶省澄〕〔景德巻三三〕179 c

彦思〔景德、不載〕 179 c

〔龍冊、鏡清〕道愆〔景德巻一八〕179 c、179 d、180 a、180 a、182 c、186 d

〔南岳〕唯勁△惟勁▽〔景德巻一九〕179 c、182 b、184 a、186 d、189 d、192 c

彦暉〔景德、不載〕 179 c

光暉〔景德、不載〕 179 c、182 b

行愆〔景德、不載〕 179 c、182 a、194 a

保福從展〔景德巻一九〕179 c、180 a、182 b、183 b、183 c、183 c、190 d、191 c、194 a

〔龍華〕靈照〔景德巻一八〕179 c、182 b、194 a

〔永福〕從昇〔景德巻一八〕179 c、182 b、191 a

全坦〔景德、不載。但し、雪峯章及び雪峯語録に名がみえる〕 179 d

法演〔景德、不載〕 182 a

道麟〔景德、不載〕 182 a、191 a

彦稠〔景德、不載〕 182 b

紹崇〔景德、不載〕 182 b

全祖維那〔景德、不載〕 182 b

玄沙師備と福建の禅宗

- 〔大鏡〕 徒襲 〔景德卷一九〕 182 b、192 c
- 行隆 〔景德、不載〕 182 b
- 鼓山神晏 〔景德卷一八〕 183 c、183 c、195 a
- 志超 〔景德、不載〕 183 d、187 d、188 a
- 彦穆 〔景德、不載〕 183 d
- 惠琛 〔景德、不載〕 183 d
- 令琛 〔景德、不載。但し前の惠琛についてもそうであるが、保福從展の弟子に西明琛(卷三三)がいることを留意せねばならぬ〕 183 d
- 光暉 〔景德、不載〕 183 d
- 神光寺祥大德 〔景德、不載〕 184 a 〔南岳惟勤の参学の師〕
- 行光 〔景德、不載〕 184 b
- 德彦 〔景德、不載〕 184 d、185 c
- 神楚 〔景德、不載〕 186 c
- 光默 〔景德、不載〕 186 d
- 義通 〔景德、不載〕 187 a
- 中塔 〔安国慧球〕 〔景德卷二二〕 187 b、188 a、194 b、194 d
- 地藏 〔羅漢柱琛〕 〔景德卷二二〕 187 b、187 b、187 c、188 a、188 d、194 b、195 a
- 〔瑞峯〕 神祿 〔景德卷三三〕 187 b
- 了然 〔景德、不載〕 187 b
- 行滴 〔景德、不載〕 187 c
- 道昇 〔景德、不載〕 187 c
- 匡穆 〔景德、不載〕 187 a
- 道本 〔景德、不載〕 188 a
- 彦瑫 〔景德、不載〕 188 a
- 冲機 〔景德、不載〕 188 a、b
- 懷婦 〔景德、不載〕 188 c
- 行普 〔景德、不載〕 188 c
- 元安 〔景德、不載〕 188 d
- 法源 〔景德、不載〕 188 d
- 法灯 〔清凉泰欽のことではあるまい。清凉ならば景德卷二五〕 189 c
- 匡 〔招慶道匡?〕 〔道匡は景德卷二二〕 181 a
- 三斗 〔景德、不載〕 194 c
- 密師伯 〔神山僧密〕 〔景德卷一五〕 (194 c)
- 洞山 〔良价〕 〔景德卷一五〕 194 c
- 德山 〔宣鑑〕 〔景德卷一五〕 184 d
- 〔荷沢〕 神会 〔景德卷五〕 (195 a)
- 雲巖 〔曇晟〕 〔景德卷一四〕 (195 a)
- 瑞巖 〔師彦〕 〔景德卷一七〕 (195 a)
- 瀉山 〔?〕 (195 a)
- 〔僧〕 肇法師 (195 b)
- 仰山 〔慧寂〕 〔景德卷二二〕 (195 b)
- 〔金華〕 俱胝 〔景德卷二二〕 (195 b)
- 石頭 〔希遷〕 〔景德卷一四〕 (195 b)
- 魯祖 〔宝雲〕 〔景德卷七〕 (195 b)
- 瀉山 〔靈祐〕 〔景德卷九〕 (195 b)
- 香巖 〔智閑〕 〔景德卷二二〕 (195 b)
- 傅大士 〔翕〕 善慧大士 〔景德卷二七〕 (195 c)

大耳三藏〔景德、慧忠輩に見ゆ〕(197 a)

〔南陽、光宅慧忠〕国師〔景德卷五〕(197 a)

王太尉△太傅▽〔王延彬〕 178 a、(182 b)、190 d、(191 a)、(191

b)、191 c、191 d、(191 d)、192 a、(192 d)、193 a、193 a、193 a

王大王△王令公▽〔王審知〕(183 d)、(188 a)、(188 c)、(189 c)

△附表二▽

唐末一五代の福建関係禅宗年表

年記事

822 龜山智真、正原建陽の東禅に入る(景9) 雪峯生まる。

825 崇福慧日(文矩)生まる(十国春秋99)

三平義忠、漳州三平山に入る(碑文||全唐文791)

835 玄沙師備、福州閩県に生る(碑文||玄沙広録下)

836 龜山智真、福州長溪の龜山に住す(景9)

838 雪峯存、莆田玉潤寺の慶元律師について出家(碑文||全826)

845 武宗の破仏(旧唐書本紀18上)

847 武陵の太守薛廷望、徳山を古徳禅院に住せしむ(景15)

849 雪峯、幽州宝刹寺に受戒(雪峯年譜||雪峯語録下)

851 5月9日芙蓉靈訓寂(年譜)(この説は検討を要す)

853 正月9日瀉山靈祐卒、83歳(碑文||全820)

854 長慶慧稜、杭州塩官に生まる(景18)

859 洞山、新豊山にて学徒を接誘す(景15)

860 玄沙、芙蓉靈訓のもとで出家(碑文)

韋監軍 188 c

その他

明〔兄〕 176 d

陳安〔の僧〕 182 a

百法座主 192 b

東報国〔寺〕僧 192 c

861 雪峯、徳山に参ず(年譜)

864 正月玄沙、鍾陵の開元寺道玄律師について具戒。秋、芙蓉

に戻る(碑文)

龍冊道愆、永嘉に生まる(景18)

雲門文偃、姑蘇嘉興に生まる(行録)

865 雪峯、巖頭と共に徳山を辞し、巖山に成道す(年譜)

雪峯、芙蓉山に帰る(碑文)

龜山智真、龜山に卒す、84歳(景9、cf 仏祖綱目は龜洋慧

忠とする)

径山洪譲、径山に上る(景11)

12月3日徳山卒(宋12・祖5は84歳、景は86歳)

玄沙、雪峯に師事(碑文)

866 長慶、蘇州玄通寺で出家(景18)

潭州羅漢、はじめて道に参じ諸方を訪う(景11)

678 羅漢桂琛、常山に生まる(景21)

- 881 880 玄沙、梅溪場普応寺に出世す(年譜)
- 878 玄沙、再び雪峯山に上る(碑文)  
長慶、西院(福州大安)・靈雲に謁す(景18)  
長慶、雪峯に参す(年譜)  
巢寇、浙より閩に入る(年譜)  
8月黄巢、宣州を攻めて克たず、山路を開くこと七百里、福州の諸州を攻める(資治通鑑263)  
12月黄巢、福州を陥し、觀察使韋岫は城を棄てて走る(同)  
巢寇、広より湘に入る(年譜)
- 876 玄沙、芙蓉山東洋洞に山居(碑文)  
3月黄巢、兵を引いて江を渡り、虔吉饒信等の州を攻め陥す(資治通鑑263)
- 875 873 觀察使韋公、錢三百緡を捨てて建造費とし、唐朝より応天雪峯寺の額を賜う(年譜)
- 872 871 龍興宗靖、台州に生まる(景19)  
瑞峯神祿、福州福清に生まる(景23)  
11月6日三平義忠卒(碑文91歳、祖・唐文粹92歳)  
福州大安、延聖大師の号を賜う(宋12)
- 870 875 雪峯山の設営(碑文)
- 869 868 龜山正原卒、78歳(景10)  
3月8日洞山良价卒、63歳(宋12、景15)  
龍華靈照、高麗に生まる(景18)  
故山に塔す(祖15)
- 882 鼓山神晏受戒(祖10)  
雪峯、真覺大師を賜う(年譜)  
廉師李景十万緡、司空潁川の陳公三百緡、觀察使韋公処浜二十万緡を捨てて、雪峯のために太平坂庄を置く(年譜)
- 883 10月22日(祖は21日)福州大安卒(宋12、景9)91歳(宋12)
- 886 885 仰山慧寂卒、77歳(塔銘)  
清涼文益、余杭に生まる(宋13、景24)  
大寧隱微、予章新淦に生まる(景23)
- 887 王潮、泉州を抜き廖彦若を殺す(十90)  
陳巖、王潮を泉州刺史と表す(旧五代史134)  
4月8日巖頭全贍、賊のために殺さる。60歳(景16)
- 889 2月20日石霜慶諸卒、82歳(宋12、景15)
- 890 892 陳巖卒(旧五代史134)
- 891 雪峯、丹丘・四明に遊ぶ(碑文)  
天台・湧泉にいたる(年譜)
- 893 5月王潮、福州に入り留後と称す。9月福建觀察使となる(十90)
- 894 897 雪峯、瑞龍幼璋に私子を遺す(景20)  
崇福慧日卒(景11)。慧日大師の諱は文矩、字は子薫又は涅槃。黄涅槃と称せらる。cf十国春秋は光啓2(886)年卒とする。
- 894 雪峯、呉より閩に帰る(碑文)

雪峯の嗣法の者五十六人、玄沙・鷲湖・洞巖・招慶・雲門・鼓山等なり(年譜)

895 資福智遠、福州連江に生まる(景21)

王審知、雪峯の千衆を東西の第に領し、王のために説法せしめ、錢三十万緡を捨てて法堂、廻廊、方丈等を建つ(年譜)

897 王潮卒。王審知、留後と称す(十90)

897 901 南岳惟勤、南岳の報慈の東藏に住す(景19)?  
玄沙、王審知に請されて安国院に住す(碑文)

王審知、雪峯・玄沙に仏心印を論せしむ。重ねて論せしむ。四十万錢を捨てて大殿宇千百余間を鼎建す(年譜)

王審知、福建節度使となる(十90)

900 雪峯山を応天広福寺とせしむ(年譜)

901 6月16日曹山本寂卒、62歳(景17)

9月28日径山洪誦卒(景11)

12月28日雲居道膺卒(景17)

雪峯、住持及び僧行の規制を徒に示す(年譜)(規制)

903 瑞龍慧恭卒(景16)

904 王審知、報恩定光多宝塔を福州に建つ。また甘棠港を開く(十90)

905 大寧隱微、洪州開元寺智称律師に受具(景23)

4月王審知、大藏經を寿山に藏す。また南月北月兩城を築く(十90)

西天国声明三藏来る(十90)

8月王審知重ねて龜山正原の塔を建つ(祖17)  
王審知、雪峯のために枯木庵を建つ(年譜)

906 長慶、泉州刺史王延彬の請を受けて招慶に住す(景18、雪峯年譜)

907 911 南岳惟勤、『統宝林伝』四巻を撰す(景19)  
天台徳韶、投子大同に参す(景25)

907 正月王審知、開元寺殿にて20万人に齋す。11月九仙山万歳寺を梁主のために祝って寿山と額す(十90)

908 5月2日夜雪峯卒(碑文)

908 919 記年不明——保福從展、年15で雪峯を受業師とす(景19) V

△同——金輪可観、雪峯に師事すること12載(景16) V  
△同——大普玄通、雪峯に師事すること数年(景18) V

11月27日玄沙、安国院に卒す(景18)

△記年不明——漳の帥閩の西の石山に地藏を建てて、羅漢桂琛を住せしむ。一紀(12年)をこえて後、漳州の羅漢院にとどまる(景21) V

908? 安国慧球、臥龍山安国院第二世となる(景21)  
(雪峯の帰寂するにおよび、この頃)鼓山神晏、閩の帥に請せられて鼓山に住す(景18)

910 省邦、龜山二真身の碑文を製す(祖17)

913 8月17日安国慧球卒(景21)

914 4月6日投子大同卒(宋13、景15)

11月招慶寺長老僧慧稜碑建つ(閩中金石志5)

- 981 報恩清護、福州長楽に生まる(景21)  
 22) V
- 930 漳州刺史王公、保福院を創して、保福從展を邀請す(景19)  
 泉州刺史王延彬、僧浩源の言に迷いて罪をえる(十90)  
 王審知、銅三万斤をもって釈迦、弥勒像を鑄す。唐主、金身報恩之寺と額す。また金字銀字の大藏經四部を納む(十90)  
 『旧五代史』はこの年王審知卒とす。
- 929 12月王審知卒、64歳、忠懿と諡す(十90)  
 延翰、留後と称す(同91)
- 928 延翰、大閩国王と称す(十91)  
 一歳中に84人を殺す(五代史記68)  
 太祖王審知の養子延稟、泉州刺史延鈞と合して福州を襲い、延翰を弑す。延鈞(太子の次子)留後となる(十91)  
 3月21日保福從展、漳州保福院に卒す(景19)  
 秋、羅漢桂琛卒、62歳(宋13、景21)  
 扣氷漢先卒、85歳(嘉泰普灯録24)  
 王延稟、疾と称して退き、子の継雄が代って建州刺史となる(十91)
- 932 5月17日長慶、閩の長慶院に卒す、79歳(景18) 林文盛、碑を製す(宋13)  
 △記年不明——福清玄訥、福州に住すること30年、本山に卒す(景19) V
- 933 延鈞、酷く神仙の術を信じ、朝貢を絶つ(十91)  
 龍潭如新卒(祖13)  
 延鈞、工人一万人を用いて東華宮を作る。宝皇宮にて皇帝位につき、国号を大閩と称す(十91)  
 10月延鈞の子継鵬、延鈞を弑す。惠宗と諡す。継鵬自ら福建節度と称す(十91)  
 昶(継鵬)また巫を好む(五代史記68)
- 936 942 鼓山卒(古尊宿語録37) 鼓山に住すること30余年(景18) 『釈氏通鑑』は開運2年(945)とする。  
 △記年不明——白雲智作、鼓山国師のもとで出家し、24歳で具戒す(景21) V
- 937 4月継鵬、水晶で飾った紫微宮を作る(十91)  
 6月白龍寺を建つ(同)
- 938 8月龍冊道愆卒、74歳(景18) 70歳(宋13)  
 晋に朝貢し閩王を賜う(十91)  
 △記年不明——泉州睡龍山和尚、30年住山す(景21) V
- 939 継鵬、陳守元の言を入れて、宝皇大帝無始天尊太上老君像を鑄す。しばしば猜怒をもって宗室を誅するがために、叔父の延羲は狂愚をよそおい、道士服を着し服を着て武夷山に入る。7月、連重遇、太祖の禁軍である拱宸・控鶴の二
- 981 6月延鈞、宝皇宮を作り道士陳守元を宮主となす(同)

- 都の軍を率いて長春宮を焚き、延義を迎える。繼鵬死す。康宗と諡す。陳守元も殺さる。同月太祖の第十七子の延義、自ら閩王と称す(景19)
- 940 延義、弟の建州刺史延政と隙あり。
- 7月度僧万余(同92)
- 941 正月延政を富沙王に封ず(景19)
- 4月弟の汀州刺史延喜を執う(同)
- 6月従子泉州刺史継業に死を賜う(同)
- 7月従子泉州刺史継嚴を殺す(同)
- 9月汴に朝貢(同)
- 943 正月延政、帝と称し国号を殷とす(同)
- 10月3日清涼休復卒(景24)
- 查文徽、建州城に入り報恩清護と相見(景21)
- 3月延義、朱文進・連重遇に弑せらる。景宗と諡す(景19)
- 8月晋は朱文進を威武軍節度使とす(同)
- 12月查文徽、建陽に入る。朱文進、連重遇を殺し、文進も福州人に殺さる。呉成義福州城に入る(同)
- 946 永安善静卒(景20)
- 947 7月26日龍華靈照、杭州龍華寺に卒す、78歳(景18)
- 王氏の族を尽く金陵に移し、福王卒して閩國滅ぶ(景19)
- 948 國王位を嗣ぎ、天台德韶を迎えて弟子の礼をとる(景25)
- 〔記年不明〕大章契如、福州小界山・大章山に孤坐すること52年にして卒す(景21)▽
- 949 四月十日雲門文偃卒、86歳(行録)
- 951 江南国主李氏、白雲智作を奉先に居せしむ(景21)
- 龍興宗靖、龍興寺において錢王に無上乘を演ぶ(景19)
- 金陵の李氏、大寧隱微を龍光禪苑(≡奉先)に請す(景23)
- 954 江南国主、浄徳冲煦に請うて光睦に住せしむ(景21)
- 報恩清護、金陵の長慶院を退いて建州に帰る(景21)
- 954 冬龍興宗靖、龍興寺に卒す、84歳(景19)
- 956 復州刺史、資福智遠を請して東禅院(≡資福院)に住せしむ(景21)
- 958 7月17日清涼文益卒、74歳(宋13、景24)
- 960 永明延寿、靈隠山新寺に入る(景26)
- 4月6日長寿朋彦卒(景26)
- 961 10月27日大寧隱微卒、76歳(金石補正81、景23)
- 969 2月15日瑞峯志端卒(景23)、78歳(禅林僧宝伝10)
- 970 11月20日報恩清護卒(景21)
- 972 6月28日天台德韶卒(宋13、景25)
- 973 6月14日報慈從壞卒(景21)
- 975 浄徳冲煦卒(景21)
- 976 12月26日永明延寿卒(宋28、景26)
- 正月6日延寿、大慈山に塔す(景26)
- 保福清豁卒(宋詩紀事91)
- 瑞峯神祿卒105歳(景23)
- 977 5月23日興福寛欽、韶州雙峯山興福院に卒す(景22)
- 資福智遠卒、83歳(景21)

## 「生死」と垢穢観念の問題

早坂博

仏教において、人間存在それ自体を「生死」として規定し「生死」としてある在りかたを不浄相、無常相、苦相として現実の生を特徴づけている。そして三毒煩惱を輪廻の根源としてとらえ、かかる一切の因縁、繫縛を断ち切ることを目指すものである。このように仏教ではわれわれの存在そのものが、煩惱に纏れ三界六道に繫縛されているとみるから「生死」とはまさに現実の当体を指すことになる。だから生の終焉が死であるというかたちでこれをとりあげず、輪廻の円環として原理的に一体とするのである。その場合、業の思想がそれを支えるものとして根源に指定されている。それゆえわれわれの在りかたが個別的、主体的に極めて重視されてくる。貧瞋癡など内在的な罪障は煩惱論によって抱摂されながら、現実には外在的、感覺的、不浄―垢穢の観念がなお大きな問題として意識されていた。

「生死即涅槃」「煩惱即菩提」の不二即の観門という教学的伝統はもとより、法華平等思想の風靡した当時の信仰界にをいてさえ、女性に罪穢ゆえに「女人輩不得近寺側何況院内清淨之地域」といわれて不浄な存在として忌避された事実が伝えられている。また女人禁制の靈山靈処が存在した事実は女身そのものが罪穢とする思想がしからしめていたものといえる。「往生伝」にみえる女人願生者のなかにはかかる宿業的罪穢が吐露され、極めて重要な問題として意識されている。そのため、かかる罪穢の観念が行業実践のうでで滅除する方法が選ばなければならなかった。

懺悔滅罪の思想は本来仏道実践の不可欠の条件とされたから平安時代の信仰実践においても法華懺法が法華信仰の



中心をなしていたと同時に弥陀信仰においても垢穢罪障の滅除が来迎の条件でもあったのである。このような問題をふまえながら、本稿では外在的な不淨―垢穢の觀念が「煩惱即菩提」「生死即涅槃」とする不二即理觀の伝統のなかでどのようなかたちでとり込まれ、法然、親鸞によって克服されたかという問題に視点をおいた。

(一)

相対立する二法が法の実証、法体の理において把握されると邪正一如、善惡不二、迷悟一理として相即融通するところの觀門においては、凡聖に法性のうえでの差異を一切認めぬから、「生死即涅槃」「煩惱即菩提」として理解される。ここには法の「実相常住」の理の外に何ら別法は存在するものではない。煩惱といふ菩提というもともに衆生の心法であり、その体は一法である。だから中道実相は自己の心性にあるとみられる。そのため方法は一心に歸入し「性相常住」であるとされる。だから「本覚法身」を覚れば「為仏作仏」といい、しかも、

「此覺者。今始非覺知<sup>(2)</sup>、我心即本覚法身妙理也」  
とされる如く、本覚理觀においては本来煩惱妄想、真如の覺性は全く二相不立であるとみるのである。生死について『牛頭法門要纂』には

「生死二法者一心之妙用有無之二道本覚之真徳。所以心者無来無去之法、神者周遍法界之理也。故生時無<sub>レ</sub>来。死時無<sub>レ</sub>去。無来無去心施<sub>二</sub>有<sub>一</sub>之用<sub>一</sub>。心即現<sub>二</sub>六根<sub>一</sub>之体<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>之名<sub>レ</sub>生。周遍法界神施<sub>二</sub>空<sub>一</sub>之徳<sub>一</sub>。神即亡<sub>二</sub>五陰<sub>一</sub>之身<sub>一</sub>。指<sub>レ</sub>之曰<sub>レ</sub>死。別無来之妙来。無生之真生。無去之円去。無死之死也。生死体<sub>一</sub>。有空<sub>二</sub>不<sub>一</sub>」<sup>(3)</sup>

とみえ、生死とは単に我々の心性の働き「一心妙用」であり、覺性は全く二相不立であることを明している。『漢光類聚』(第一)によると次のようにみえている。

「生死流転五陰色心是三諦本理也。故生死即涅槃云也。……分段變易二種生死当体。或不變真如。或隨緣真如。或三諦具足。或一心不生涅槃故。生死涅槃也。加之涅槃者。三千諸法異名也。生具三千、死具三千、故生死即涅槃也。」<sup>(4)</sup>

このように生死も三千具足し、涅槃も三千具足して、ともに三千円備のもとに一体となる。涅槃とは三千の諸法の異名であるから「生死即涅槃」と規定される。それにもかかわらず生死流転とは生死の一心によって、すなわち三諦を知らぬ妄心によって起るとするのである。ゆえに生は即ち仮諦、死は即ち空諦、一心は即ち中なりと知見せば「生死即涅槃」となるといふ。そのため始覚有相の行者は止観によって「不二即」の法性本覚の理を観ぜよとされている。

この「不二即」の観門が天台本覚門の立場である。しかしこの場合でも観の実践は機根によって「煩惱即菩提」(心法)と「生死即涅槃」(色法)の二法を同時に成就するもの(直達円人)と「煩惱即菩提」は成就しても「生死即涅槃」の観門は成就しがたいもの(迂回道円人)とが機根の上で区別されることになる。とはいえ究極的には「煩惱即菩提」(即心成仏)と「生死即涅槃」(即身成仏)を成就することが所期とされている。<sup>(5)</sup>

このように本覚思想において「煩惱即菩提」「生死即涅槃」と心法、色法がそのまま、それぞれ「不二即」して成就するところに「諸法実相」として「真如法性」が体現されるとする理解にたつのである。「真如法性」とはそのような働きとして、あるべくしてあらわれるものであり、空仮中の三諦は円融して、われわれの心性を離れて存在するものではない。ゆえにそれは唯心の妙用にはかならないという。

「三諦三千只是行者一心也。行者一心自<sub>レ</sub>本三諦円融体故仏直指<sub>二</sub>衆生心<sub>一</sub>説<sub>二</sub>如是<sub>一</sub>」<sup>(6)</sup>

だから生死の二法はまさに無来無去であり「一心妙用」なのである。

「是(死)即無来之妙来。無生之真生。無去之円生。無死之大死也。生死体一。空有不二。如是知見。如是解

脱。心仏体頭。生死自在<sup>(7)</sup>」

ここにこそ本覚思想における生死の究極的な論理が明されている。つまり分段生死にある現実の人間の生死のありかたのなかに「真如法性」の理を見いだそうとするのである。

だから一心の体を悟れば生は生ながら、死は死ながら二見の咎を離れ「不変真如」であり、生死はそのままのありかたで「随縁真如」となる。「随縁真如」とは十界三千の当体がそのまま「真如法性」であると理解するのである。<sup>(8)</sup>かくて、

「我等一念心性無始已來。備三身万徳也。只心是一切法者随縁真如。一切法是心者。不変真如。不変随縁一念宛然<sup>(9)</sup>」

といい、「事々法体」そのままが「随縁真如」であり、「不変真如」であるから「俗諦常住」として一切が肯定され、生もなく滅もないことになる。「不生不滅」とはこのことを示している。

「俗即百界千如故。俗諦恒沙諸法体性不生不滅也」

「自<sub>レ</sub>本俗諦諸法本来常住不生不滅也<sup>(10)</sup>」

常住とは「捨相常住」でも「摂相帰法性常住」でもない。すなわち「当位常住」こそ本覚思想の立場である。「当位常住」とは生滅は本来「自性所成」であるから「妄計所執」の妄見ではない。ゆえに「世間相常住」とはまさにそのありかたを示していることになる。不浄相、無常相、苦相の在りかたがそのまま世間相常住として肯定される。しかし現実には、世間とは有情、非情であり、不浄や苦の相をあらわしている、また生滅、差別の無常相をなしている。それにもかかわらず常住とは

「無常乍<sub>二</sub>無常<sub>一</sub>常住不<sub>レ</sub>失。差別乍<sub>二</sub>差別<sub>一</sub>常住不<sub>レ</sub>失也<sup>(11)</sup>」

といい、無常や差別相そのものなかに常住実相をみることでありといわれている。だから不浄・垢穢それ自体そのまま認められることになり、その中に真如実相を把握しようとする根源的把握にたてば一切が肯定されることになる。

つまり人間存在に宿命的、構造的な不浄相・無常相・苦相の現実から離脱することはかかる在りかたをそのまま認めるかたちで、それを越える以外ない。このような世間相のなかにこそ涅槃絶対を見いだすものであるから、それはいわば現実否定のところに涅槃絶対を把握する立場ではなく、かかる三相・罪穢にある生死は涅槃に対立するものとして、その相対的關係を認めながら、すでに絶対のなかに抱撰されているはずであるからそこにこそ涅槃真如を見いだそうとするのである。その關係は事に即せば相対であるが理に即せば絶対であるとして次のようにみえている。

相対妙当分。絶対妙仏意見故。開會只限「絶対妙」也。……一義云。相待妙二法開會。絶対妙一法開會也。又一意開程相待妙。開畢絶対妙也。二妙只一法始終也。相對妙開「事絶対妙開」理<sup>(12)</sup>

ゆえにこの立場はまた「諸法相用当体実相」<sup>(13)</sup>ともいわれ「相如是真如性如是真如」<sup>(14)</sup>とも表現されている。「真如法性」の理は性相が「一如是」として一元的に把握されれば、起とは法性の起となり、滅とは法性の滅となる。だから煩惱や生死の現実相を離れて法性はないということになる。「不二即」とはかかる理解を示すものである。このことから「万法真如」「真如亦差別」「隨緣当体常住」とあらわされながら、究極的に「一法始終」であり、それは「絶対妙」と異口同巧をなすに過ぎないことが知られるのである。かくて「煩惱即菩提」として断すべき煩惱もなく、証すべき菩提もないことになる。

また「生死即涅槃」なれば厭うべき生死もなく、願うべき涅槃もないことになる。これまさに一理平等にして「法界宛然」の境地であるという。所詮、因果の差別などは「不二即」のうへの差別にすぎないから「断惑証理」といっ

でも、それは「不二即」のうえの断である。法の実性において判せば煩惱や妄想も真如も覚性もすべて「不二即」である。

真如具法門では「煩惱即菩提」と絶対矛盾するものが「真如法性」において同一であるとするから「事即理」ながら、しかも根源の論理は「理即理」「事即事」として生死とは生は生ながら「即」であり、死は死ながら「即」として肯定されることになる。

そして一体不二門では「真如亦差別」であるから、差別相に三千諸法を具しながら、「当位常住」として、本源的に一切が理に抱摂されていることになる。むしろ理以外に存在を認めえないことになる。つまり、

「真如具法門。煩惱即菩提。亦煩惱即煩惱菩提即菩提。……一体不二門。唯菩提無煩惱」<sup>(15)</sup>

とはこのことを示している。この理解にたてば輪廻の根源とされる業でさえ「業常住」であるがゆえに「業即解脱」として相即されることになる。常住とは諸法が円融して欠減のない状態をさすから、造業の当体そのものでさえ一切諸法を具足することになり、業がそのまま肯定されてくる。このことを明瞭に示すのが次の文である。

「円教全不翻造業。業即無尽。法界円融実相体故。不知円教一日只云業業即解脱不云也。知円融実相法門日造業当体具一切諸法故非造業限法界円融体也」<sup>(16)</sup>

このように理解せば存在悪としての垢穢罪障の全ては何ら妨げとならず「業即解脱」として相即されることになる。そのため、このような絶対肯定の思想は反面「造悪無礙」「悪取空」の単なる現実肯定の弊害をもたらす結果となった。それは「不二即」の原理を本質的に把握できなかったところから生じたものといえる。

## (二)

「造悪無礙」「惡取空」の妄見を克服するためには業思想のもつ倫理的性格を表面に打ちだす以外にはなかつた。とくにわがくにおける浄土思想はかかる現実に対する鋭い批判とともに、末法の意識と痛烈な自己の主體的自省を通して出発した。それゆえ、自業自得の応報観のもとに此土における造業、悪業はもとより、人間存在に構造的にそなわる存在悪をも根源的につきつめる結果となった。それが自行実践の面でとらえられ、究極的に開かれたのが「厭離穢土門」であり、これを前提として「欣求浄土門」へと志向されたのである。

『摩訶止観』によると多劫より流転して生死の苦しみから解脱できない理由を「無明闇識昏眠」にあるといい。業と煩惱について次のようにみえている。

「自<sub>(18)</sub>從無始闇識昏迷。煩惱所<sub>(18)</sub>醉。妄計<sub>(18)</sub>入我<sub>(18)</sub>。故起<sub>(18)</sub>於身見<sub>(18)</sub>。故妄想顛倒<sub>(18)</sub>。故起<sub>(18)</sub>貪瞋癡<sub>(18)</sub>。癡故<sub>(18)</sub>造<sub>(18)</sub>諸業<sub>(18)</sub>。業則<sub>(18)</sub>流<sub>(18)</sub>轉<sub>(18)</sub>生死<sub>(18)</sub>。」

このように生死流転の根源である業が、さらには煩惱を起し、煩惱がまた業をつくるという連鎖的關係が終焉のない円環的世界のうちに繰りかえすのである。

『観心略要集』によると

「第一<sub>(19)</sub>挙<sub>(19)</sub>妄婆世界過失<sub>(19)</sub>」に

「見聞触知境界。莫<sub>(19)</sub>不<sub>(19)</sub>沈<sub>(19)</sub>淪<sub>(19)</sub>生死<sub>(19)</sub>之源<sub>(19)</sub>。経曰<sub>(19)</sub>一人<sub>(19)</sub>一日<sub>(19)</sub>中。八億<sub>(19)</sub>四千<sub>(19)</sub>念。念々<sub>(19)</sub>中所<sub>(19)</sub>作<sub>(19)</sub>皆是<sub>(19)</sub>三途<sub>(19)</sub>業<sub>(19)</sub>云云。」<sup>(19)</sup>

このような業の起る原因をすべて唯心の所作として、それはあたかも水上の月を見て実有と迷う如き人間の妄情によるというそのため心性の理を開顕して根本妄我を離れることよって解脱をはかろうとする。しかもその方法こそ一心三観の修観である。しかるに理想の難修は念仏実践によせて次のような論理を展開した。

「第二<sub>(19)</sub>寄<sub>(19)</sub>念<sub>(19)</sub>仏<sub>(19)</sub>明<sub>(19)</sub>観<sub>(19)</sub>心<sub>(19)</sub>」には、

「謂於阿弥陀三字可觀空仮中三諦。彼阿者即空。弥者即仮。陀者即中也。其自性清浄心。凡聖無隔。因果不改。三世常住。一一辺不動。是中道也。」<sup>(20)</sup>

と、このように念仏に空仮中を配した理觀念仏によって一心三諦の觀を成就し「法性之心」「法性一覺心」の理を開顯すべきことを教えている。その理由は心法を離れて別法はない、「一心一切心」であり「一切心一心」であるからとされて、無明の一心は法性の一心に「相即」し「不二即」になることを明している。<sup>(21)</sup>そして、

「第七教出離生死觀」では

「我心自空。罪福無主。深達罪福相。遍照於十方。令此空慧与心相應。譬如日出時朝露一時失也」<sup>(22)</sup>

といい、無明の眠心は中道第一義空となり、分段變易の生死の一切も「諸法皆空」となるという。かくて阿弥陀三諦の一心三觀によって無始以来の昏眠の夢を覺し、自性清浄の本覺法身にたちかえることができるという。しかしこのようにして、無明、業が空、無我の説によって否定しながら、現実には妄情によって実有と執着し、四倒、三毒を起す。そのため、

「第八修空觀二行懺悔」では

「故重明方法皆空。懺悔無始已來罪根。凡懺悔衆罪之要。莫如觀理性之空」<sup>(23)</sup>

として理法性の空觀による理の懺悔を明している。つまり空觀によって「心体本来空寂」を知れば「罪相本来空」となるからという。かくて、

「迷悟躰一修性不二。於修照性煩惱即菩提。以性了修。生死即涅槃而已」<sup>(24)</sup>

と説いている。このことから知られるように『觀心略要集』は「不二即」の立場にたたれ本覺門の伝統にあるのである。

しかし『往生要集』によるとこのような弥陀一心三諦の観心や空観の実践も利智精進のものにとってのみ可能な無相修観による解脱法であることが示されている。

とくに、すでにふれた如き「業即解脱」の本覚不二門が、現実には実践的に成就することが極めて困難であった。そのため、一部には業のもつ倫理的な側面を現実肯定のなかに安易に埋没させてしまったのである。

このようにして行修実践では天台止観の伝統においてさえ、無相観門から有相観門への方向をたどらざるをえなかったのである。

『漢光類聚』(第四)によると止観の法に(一)無相、(二)一念三千、(三)一心三観、(四)聞法解義、(五)但持妙法の五法をかかげている。<sup>(25)</sup>

このうち前の三に上根上智の修観とされるものである。この観を成就すれば色心の相が同時に転じて、遍応法界の身となり、生死を出離するという。これに対して後の二は有相観の範疇に属するものである。<sup>(26)</sup>

無相観と有相観の違いについては例えば、

「湛和尚曰。無相修観機。性相俱時見<sub>ニ</sub>実相<sub>一</sub>。有相劣機。性見<sub>ニ</sub>実相<sub>一</sub>。相不見<sub>ニ</sub>実相<sub>一</sub>。有相無相雖<sub>レ</sub>異。同見<sub>ニ</sub>実相<sub>一</sub>」<sup>(27)</sup>  
とされる如く、ただ機根の勝劣にのみあり、法のうえにあるのではない。しかし往生においては前者が「直至往生」であるから一心三観によって唯心の弥陀、己心の浄土を即生に顕すことになる。ゆえに弥陀も本門の弥陀となる。

これに対し後者は「順次往生」であるから、娑婆世界の衆生は口称念仏の功德により、臨終には来迎にあずかり、西方十万億の宝刹に生じて菩提を証するのである。ゆえに弥陀も迹門の弥陀であるとされている。<sup>(28)</sup>

このようにして有相観門の方向をたどった浄土思想は、「事」から「理」への通路をつかみえぬ現実が、必然に他律的にある人間存在そのものに対し、痛烈な機根の反省へと向わせた。そのためわがくにの浄土教は「業即解脱」の



思想を否定するかたちで、それを宿業とみる業思想を表面に打ち出した。そして業がまさに固定的にとらえられてきたのである。このようにして末法、濁末における宿業、悪業の存在である人間そのものが強調されてきた。ここには歴史的現実に対する反省が強く働いていたといわなければならない。

源信の思想はこのようでありかたにある人間を如実に示している。そして、

「見聞触知境界。莫<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>沈淪生死<sub>二</sub>之源<sub>一</sub>。經曰一人一日中。八億四千念。念々中所<sub>レ</sub>作皆是<sub>三</sub>途業云云<sub>二</sub>」<sup>(29)</sup>

とはすでに挙出するところであるが、これこそ浄土教のもつ宿業思想をあらわす経証として、示されたのである。この文は、ゆえに法然、親鸞に至るまで引証されている。かくてこの思想が人間存在そのものの宿命的罪責観として、末法の意識とともに主体的に自己の存在に向けられたのである。そしてさらに、自からの宗教体験を通して内面化されたところにこそ浄土門的「絶対悪」の人間観「地獄必定」の宿業観が打ち出されたのである。

つまり業思想が「厭離穢土」「欣求浄土」の重要な契機をなしたのである。しかるに娑婆世界の悪縁と人間のもつ煩惱、宿業が断ち切り難いものとして自覚されたところに来世が大きな脅威として意識されたのである。

それゆえ業思想は必然に滅罪による清浄を求める信仰へと実践的に志向させた。理観の教学的伝統においては「業即解脱」として一元的にとらえられ、感覺的罪穢観念も内在化されながら、現実には身口意三業がむしろ存在論的罪穢として大きく表面に押し出されてきた。

しかしそれらの観念も信仰の場面では持戒清浄乃至は行修実践において主体的に越える以外になかった。とくに濁世末代、濁悪衆生そして穢土へと痛烈なる反省は歴史的現実をふまえながら厭離穢土、欣求浄土にその解脱を求めしめた。平安時代の浄土思想は着実にこの方向へと展開していった。

かくて穢土を否定し、人間を煩惱の主体として自己の限界のうえに弥陀念仏によってその救済を彼岸性に求めよう

とした。かかる具体的事実を平安時代に成立した往生伝はよく伝えている。それによるといまだ滅罪という主体的な努力によって自己を肯定しながら臨終に聖衆菩薩の来迎を期待しようとする往生思想が盛行していたのである。このような滅罪思想の風靡するなかで極めて象徴的なのが女人願生者の行業である。垢穢罪障ことのほか深く五障ありとされた女人願生者は宿業的存在悪を一身に荷ないながら真摯解脱を求めたのである。「往生伝」によると女人のもつ罪穢の観念を濁穢の罪、臭穢の罪、五障の身、多子多罪などとみえ自からの宿業的罪穢を強く意識されていたことが知られる。<sup>(30)</sup>

また他方では女性に触れた指を截断して燈し、三宝を供養し、六根を懺悔した僧都や女性の手によって縫い上げられた衣を穢らわしいものであるとして身に着けなかったと伝えられる如く女性(31)に対する痛烈な罪穢の観念さえみえている。しかし滅罪が来迎の条件とされながら、女人願生者の殆んどが来迎にあづかっている。このことは行業において滅罪が成就していることを意味している。「往生伝」に徴する限りそれらの行業は念仏を中心とした諸行乃至は法華の兼修であることが知られる。それはまた自己の罪業を強く意識する人々によって選り行なわれた行業実践でもあった。

法華滅罪の典型的な類例は靈驗靈異の説話を収録した『法華験記』『日本靈異記』『三宝絵詞』などにも伝えられているが、法華と念仏の結びつきは摩訶止観の実践的伝統のうちにも必然性があった。さらに「勤学会」や「廿五三昧会」の存在は教学および実践の両面にわたってかかる機運を盛り上げられたのである。このような背景のもとに「朝法華夕念仏」の時代信仰が必然に形成されたのである。

「法華経」には女人成仏が説かれ教法実践においては法華懺法、五悔懺法として知られるように懺悔滅罪が伝統をなしていた。また常行三昧から展開した不断念仏も「阿弥陀経」に依拠して七日七夜の執持名号の法会に発展した。

しかもこの念仏会でも、「身は常に仏を廻る身の罪ごとくうせぬらむ。口には常に經を唱ふ。口のどが皆きえぬらむ。心は常に仏を念す。心のあやまちすべてきぬらむ」と滅罪の思想も身口意三業の罪をそれぞれの方法によって滅除した。この思想から分るように、ただ念仏だけによって身の罪障を除去することはできなかったことが分る。このことは「廿五三昧会」の行業や源信が慈母に送った『勸進往生偈』によっても「法華經」「阿弥陀經」の受持・禮拜が女人のもつ身体的濁穢や罪障を滅除する方法であったことが知られる。ゆえにこのような行業こそ女人願生者の信仰実践のモデルというものであった。<sup>(33)</sup>

### (三)

しかし、やがて自力にて解脱しようとする立場を完全に否定して、他力本願中心の救済を主張する立場があらわれた。すなわち法然による専修念仏の思想がそれである。法然は聖道門的戒定慧を自行において否定し、さらには自力による菩提心をも否定して、末代悪世の時代性をそのまま前提としながら、

「しかるにわがこの身は、戒行において一戒をもたず、禪定においてもこれをえず、智慧において断惑証果の正智をえず、……もし無漏の智綬なくば、いかでか悪業煩惱のきづなをたたむや。悪業煩惱のきづなをたたずば、なぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや」<sup>(34)</sup>

とされ、一切の煩惱乃至は存在悪を主体的に徹底的に深められ克服された。それはこれまでの如き滅罪の行的克服でもなく、自力にて捨て切る方向でもない。それは「末代凡夫皆是罪惡衆生也」とされる如くあるがままの人間存在を認めるかたちで克服された。つまり宿業的現実を弥陀本願によって解脱しようとするいわゆる、欣求浄土の信仰である。この立場は聖道門的一切の自力を否定した他力易行道とはいえ時代と機根に対する鋭い洞察と内省を通して、

究極的に導きだされた思想である。

かくて法然の但念仏とは、これまでの如き聖道門的自己得脱という方向を否定したのである。それは、いわば人間存在のありようをそのまま認めるかたちで実践されるのである。

「それに善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、ただむまれつきのままにて念仏する人を念仏にたすけささぬと申す也」<sup>(35)</sup>

ここには一切の差別を越えた法性のうえでの高度な本質的把握がなされている。ゆえに法然の教説は「不二即」の本覺思想を背景としながら、なおも機感相應の教説として「転即」的乃至「体即」的な極めて包容性のある教説が表面に打ちだされていることが知られる。だから、そこには機根の向上性を完全に否定し、現実をそのまま肯定したうえで救が成就することは「法爾道理」<sup>(36)</sup>であるとされるのである。

「又云、念仏申す機はむま(生)れつきのままにて申す也。さきの(先)世のしわざによりて、今生の身をはう(受)けたる事なれば、この(此)世にてはえなをしあらた(改)めぬ事也」<sup>(37)</sup>

と、つまり今生の生は所詮「先の世のしわざ」(宿業)によるものであるから、そのままのかたちで肯定せざるをえないとする。ここには自力厭離の契機は完全に否定されている。しかも今生の生を念仏を行うために肯定し、生きることそのための助業とみるのである。つまり生を単に否定的に見た場合、厭離さるべきものとして、現実的価値や意味が否定されることになるから生死断絶のところに涅槃の果徳を求めようとする方向に志向されることになる。ところが法然においては逆に「念仏申さん身」<sup>(38)</sup>として虚妄の生が否定的媒介を通して肯定されるところに助業として積極的な意味をもち、主体性と価値が確保されてくるのである。ゆえに、

「もし念仏の助業とおもはずして身を貪求するは三惡道の業となる。極楽往生の念仏申さんがために自身を貪求す

るは往生の助業となるべきなり、万事かくのごとし。同集<sup>(49)</sup>」

とされるところにこそ「生死輪廻」によって他律的にある自己が「念仏申さん身」として自律的に主体的にたちかえることによって救いとられることになる。このように自己否定の契機は自からの選択によって肯定されてくるのである。だから、この意味からは「虚妄の生」が停止され、自力から他力へと志向した立場であるといわなければならぬ。しかしすでに明らかな如く、ここには現実における人間のありかたが極めて重要な問題として提出されている。

「生死即涅槃」として把握される唯心的、観念的理解から離れて、むしろ現実的場面に問題を還えして、そこから導びきだされた思想といわなければならない。

法然においては末法五濁悪世とそこに生をえている罪惡生死の凡夫をそのまま肯定して、ただ弥陀本願の念仏によつてのみ来迎にあずかりうるのである。そして証大菩提の華報は浄土往生のちに期するものであるから、この立場は生死断絶のところに菩提の華報が相即するような「不断即」の立場ではなく、生死の本身を捨てずに、いわば浄土往生を「転即」的契機とした立場であるといわなければならない。しかしまた、反面「体即」的思想も伝えられている。

「念仏者実相也。諸仏実相中更無文字全無言説也。又曰念仏南字可<sub>レ</sub>知。以<sub>二</sub>無念<sub>一</sub>謂<sub>二</sub>念仏者<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>心仏<sub>一</sub>謂<sub>二</sub>念仏故此心非<sub>二</sub>凡心<sub>一</sub>。法入機之心也。凡聖一味平等而機法一体也。称名故念仏努無<sub>二</sub>別機<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>別法<sub>一</sub>。何物曰<sub>レ</sub>機。何物可<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>法乎。經說<sub>二</sub>諸法実相<sub>一</sub>。実相者指<sub>二</sub>此一心専念<sub>一</sub>也」<sup>(40)</sup>

「而有<sub>二</sub>別意途<sub>一</sub>念仏指<sub>二</sub>一心一名念仏体<sub>一</sub>。故我心常住故念仏常住也。因茲我心念々生死、是則念仏三昧也。生死也。生心念仏也。住心念仏也。萬法自<sub>二</sub>我心<sub>一</sub>生故。萬法即一心也。自心生<sub>二</sub>万法<sub>一</sub>。万法故即念仏也。心与境具念仏、能

与所同念仏也。行住坐臥之皆念仏也。如此信知。往生得脱無疑云云<sup>(41)</sup>

このような思想は「不断即」的立場とは異なるものである。いわば法然の思想は本覚「不二即」的思想を背景として、教説には「転即」的乃至は「体即」的立場を表面に打ちだしているのとみることが出来る。このような法然の教説にこそ滅後、異義異説を輩出せしめる原因があったのではなからうか。いずれにしてもかかる思想の契機をなすものは弥陀本願であり、浄土はその媒介をなすものであることが知られる。ここから積極的な現実肯定の思想がでてきているのである。だから本来、煩惱をうちにもつ生という宿業的ありかたは、本質的に輪廻を内抱する概念であるが、法然はこれを「(寿)命」<sup>(42)</sup>(西方指南抄)という言葉でいいかえて、生のもつ価値と意味を現実的に肯定する態度を暗示されている。そこには「無量寿経」にもとずく、第十八願の本願念仏こそ末法における時機相應の救済として罪惡深重の凡夫が百即百生できる唯一絶対なる解脱法であると確信されたのである。

それゆえ女性における垢穢罪障は何ら問題とされるのではなく、むしろかかる存在こそ救済の対機であるともみられた。しかし女性観については伝統的な仏教の立場をふまえ「涅槃經」を引証され

「殊ニ女人ハ業障オモキユヘニ經ニハ三千世界中男子諸煩惱合集一人女人以業障コノ文ノ心ハ三千界の男子ノモロモノノ煩惱ヲアハセアツメテ女人一人の業障トスルナリ」<sup>(43)</sup>

と、かかる罪障垢穢深き女人は三途八難に落ちる以外ない筈である。しかるに

「抑機をいへは五逆重罪をえらば(簡)ず、女人闡提をもすて(捨)ず、行をいへば、一念十念をも(以)てす。

これ(是)によ(依)て五障三従をうらむ(恨)べからず。この(此)願をたの(憑)み、この(此)行をはげむ(勵)べき也」<sup>(44)</sup>

このように弥陀の願は罪惡深重なる人間さえ、まさに救済の対象とされている。ただ弥陀のすすめに従へば、

「善人も悪人も男子も女人も十人は十人ながら百人は百人ながらみな(皆)往生をとぐ(遂)る也」<sup>(45)</sup>  
とくに法然が土佐配流の途中、室の津で罪深い遊女の請に応えられて次のように語られている。

「速に此悪縁を離るべし……若し余の計略もなし、身命を捨る志もなくばただその身ながら専念仏すべき也。弥陀如来汝がごときの罪人の為に弘誓をたて給へる其中に、女人往生の願あり、然則女人はこれ本願の正機也」<sup>(46)</sup>  
ここには末法という時代と罪悪深重なる人間という相対的關係をこえて普遍的な救済が示されている。

#### (四)

法然はただ弥陀に救いとられることの確信により、ひたすら弥陀本願と念仏強調した。そして信心の確立はまさに来迎の約束であるとされ、次のように明している。

「本願ニ乗スル事ハ、タタ信心ノフカキニヨルヘシ。……罪八十悪五逆ノモノムマルト信シテ、少罪オモオカサシトオモフヘシ。罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ。行ハ一念ムナシカラスト信シテ、無間ニ修スヘシ、一念ナホムマル、イカニイハムヤ多念オヤ。阿弥陀仏ハ不取正覺ノ御コトハ成就シテ、現ニカノクニ、マシマセハ、サタメテ命終ニハ来迎シタマハムスラム」<sup>(47)</sup>

かかる信心強調の立場は親鸞において一層徹底され、終には「信心即往生」にまでおしすすめられている。

「眞実信心の行人は摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなく、来迎たのむことなし、信心のさだまるとき往生またさだまるなり」<sup>(48)</sup>

法然が「念仏申さん身」として今生の生を肯定したのに対し、親鸞においてはさらに一步すすめられて「信心」がこれに代り、積極的な現実肯定となっている。そのため臨終と来迎の契機は完全に遠のいていく。かくて「一念信

心」「念即往生」の主張となり、来迎や臨終正念をまつまでもなく、信心が「真如法性」の理体と相即することを示されている。このようにして他力廻向の信心がまさに真如の理と相即するところから現実が肯定され、機法の深信へと展開した。それは法然の「転即」的乃至は「体即」的立場をむしろ一方の「体即」的方向によせて徹底させた立場である。かかる契機をなすものが「真如法性」の理体と相即する信心の絶対性であり、その媒介をえて展開された「体即」的立場であるとみることができよう。つまり、『教行信証』によると「生死即涅槃」について、

「往還の廻向は他力による。正定の因はただ信心なり。感染の凡夫、信心発すれば、生死すなわち涅槃なりと証知せしむ」<sup>(49)</sup>

とみえている。この信心は念仏の理体と相即するものであるから、「この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり」と明されている。<sup>(50)</sup> また『高僧和讃』には「煩惱即菩提」について、

「本願円頓一乗は逆惡摂すと信知して、煩惱菩提無二とすみやかにとくさとらしむ」<sup>(51)</sup>

と「体即」的立場を示されている。また『浄土和讃』にも同じく「信心即仏性」について、

「信心よろこぶそのひとを、如来とひとしときたまふ、大信心は仏性なり、仏性すなわち如来なり」<sup>(52)</sup>

とみえている。『教行信証』によると「涅槃経」「華嚴経」を経証とされ信心が仏性と相即し、しかも清浄なることを明されている。信心がこのように法性の理体と相即するならばや凡夫のものではなく、他力廻向以外にならないことになる。<sup>(53)</sup> 他力廻向の信心を『歎異抄』では、

「如来よりたまはりたる信心を、わがものがほに、とりかへさんとまうすにや、返々もあるべからざるなり」<sup>(54)</sup>

とみえている。このように「信心即仏性」「仏性即如来」の思想は信心を如来法身と同質のものとみるから、信心は如来の心となって廻向されるのである。



「信心さだまりなば、往生は弥陀にはからはれ、まいらせて、することなれば、我はからひなるべからず」<sup>(55)</sup>  
ゆえに女人闍提であれ、五障三従であれ、機根や男女の差別であれ全てが何の障りともならないことになる。

「念仏は行者のため(に) 非行非善なり。我はからひにて行するにあらざれば非行といふ。我はからひにてつくる善にもあらざれば、非善といふ。ひとへに他力にして自力をはなれたるゆへに行者のためには非行非善なり」<sup>(56)</sup>

法然がただ生れたまま、あるがままの念仏をすすめ、悪人は悪人ながら、善人は善人ながらの念仏で救いとられるから、ただ一向の念仏であれば仏の来迎をうるといい。これが「法爾道理」<sup>(57)</sup>であるといったのに対して、親鸞は自己のはからいを捨て、ただ弥陀の働にまかせるところに「自然法爾」<sup>(58)</sup>があると説いている。かくて「信心正因」は行の自力性を否定して他力信心へと深められたのである。そして悪業、宿業の問題においても、

「よきところのおこるも宿善のもよほすゆへなり、悪事のおもはせらるるも悪業のはからふゆへなり、故聖人のおほせには卯毛・羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらざといふことなしとしるべしとさふらひき」<sup>(59)</sup>

とみえ、一切の善悪の業が宿業として理解されるから、自力をはかって是非を問題とすべき余地さえなくなる。このように「一生造悪」の凡夫にとってはまさに「地獄は一定すみかぞかし」<sup>(60)</sup>である。造悪を避けえない人間とは「あさましき不浄造悪の身」<sup>(61)</sup>である。このように不浄造悪を宿業として把握するところには人間存在を悪の主体として抱括し、根源的にとらえているのである。

しかし「造悪無礙」に対しては、  
「くすりあればとて毒を好むべからず」<sup>(62)</sup>

と法然の意を承け、もっとも厳しく誠めている。このような親鸞の思想は他力の徹底において究畢した絶対他力の

立場であるといわれている。だから「信心即仏性」「信心即如来」の「体即」的立場にたてば「煩惱即菩提」「生死即涅槃」と体無二にして相即される。いわば「一如法界」に相即摂尽されることになる。

ゆえに厭欣思想においても「厭離穢土」が「欣求浄土」の前提とするが如き自力性の契機は否定されたため清浄願心による「欣求浄土」を表面に打ち出してきている。

「横出は易行道の教なり、欣求を以て本となす、何をもつての故に、願力によって生死を厭捨せしむるの故なり」<sup>(63)</sup>  
とはこのことを示している。

親鸞にとつては弥陀本願との出会いは体験的事実によって、弥陀廻向として把握されたところに自力的人間から他力的人間へ廻心がある。それは絶対的の自己否定の契機であった。親鸞のいう廻心とは主体的自己における自力の否定的決断であるとみることが出来る。廻心とは前念で自力的な自己が否定され、後念で弥陀本願力廻向によって肯定されることになる。

『歎異抄』は廻心について次のようにみえている。

「一向専修のひとにをひては、廻心といふこと、ただひとたびあるべし、その廻心は、日ごろ本願力真宗をしらざるひと弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのころにては、往生かなふべからずとおもひて、もとのころをひきかへて、本願をたのみまいらするこそ廻心とはまうしさふらへ」<sup>(64)</sup>

このようにして廻心は弥陀の智慧をたまわることによって生死の矛盾のまま、そのまま法界に生かされることになる。かくて発願も、むしろ弥陀より廻向された発願として、自力の働を捨て切ったところにあらわれるものである。それは自己を越えた他力として、他力は自力をつつみ込むものとして働くのである。かくて発願の志向される浄土と

人間とはいつも絶対否定的に隔てながら一つの絆で結ばれているといえる。かかる意味からすると浄土とは超越的であると同時に内在的なものとみることができるのである。

ここにおいて「生死即涅槃」「煩惱即菩提」とは「体性不二」「相即一如」として生死は完全に法界一味に抱摂されることになる。親鸞のいう、

「尽十方の無礙の光明に一味して」<sup>(65)</sup>

とは、まさにそのことを示している。差別相にある現実を「法界一味」に抱摂されることの自覚に徹して他力に一切を投げたのである。ここにおいて、はじめて「生死即涅槃」「煩惱即菩提」として、そのままが相即することになるのである。下って尊舜によると

「摠末世一切衆生皆女人号也。故女人云。愚癡為体。而末代衆生皆愚癡深重。悉女人被<sub>レ</sub>云也」<sup>(66)</sup>

とされ、末法の間人存在在全てが女人と同じであると規定されるには人間存在の普遍的な在りかたを明瞭に示されている。罪穢觀念が存在悪である限り自力に克服することはできない。しかし滅罪が救の条件であるなら、主体的な努力が不可能なまま永久に課せられることになる。ここには他力以外の救はありえないことになる。平安時代に流布した滅罪信仰はいずれ浄土思想が克服すべき本質的問題を宿していたのである。その方向は穢土・罪穢・業が清浄なる仏土に対立するものとして否定的に克服しようとするものではなく、それらを自己の機性に内面化し、内在化した所に不可避の事実として、自から否定的に受けとめる所に究極的に開示されたものである。それゆえ他力廻向とは虚妄の在りかたが実存的な信によって救済のみちゆきを示されたものといえる。

- (1) 「叡山大師伝」(『伝教大師全集』(以下『伝教全』という)第五卷所収三九頁)。
- (2) 「円実義抄」(『同』第五・二六八頁)。
- (3) 「天台法華宗牛頭法門要纂」(『同』第五・五八頁)。
- (4) (5) 「漢光類聚」(第一)(『仏全』第十七・二八頁・上・二九頁・下)。
- (6) 「法華文句要義聞書」(第七)(『同』第十六・二八三頁・下)。
- (7) 「生死覺用抄」(『同』第二四・四四六頁・下)。
- (8) 「法華略義見聞」(上)(『同』第十六・十三頁・上)。
- (9) 「枕雙紙」(『同』第三二・一二六頁・上)。
- (10) 「法華文句要義書」(第七)(『同』第十六・四六頁・上・下)。
- (11) 「枕雙紙」(『同』第三二・一一七頁・下)。
- (12) 「法華玄義私類聚」(卷二)(『同』第十七・一六一頁・上)。
- (13) (14) 「法華文句要義聞書」(第七)(『同』第十六・三〇三頁・上・四頁・下)。
- (15) 「漢光類聚」(第一)(『同』第十七・二五頁・上・下)。
- (16) 註(11) 参照。
- (17) 「漢光類聚」(第一)(『同』第十七・六頁・下)。
- (18) 『大正』第四六・三九頁・下。
- (19) 『恵心僧都全集』(以下『恵心全』という)第一・二七四頁)。
- (20) 『同』第一・二七七頁。
- (21) 『同』第一・二九六頁。
- (22) 『同』第一・三〇四頁。
- (23) 『同』第一・三〇八頁。
- (24) 『同』第一・三一四・五頁。
- (25) 『仏全』第十七・一一二頁・上。

- (26) 「妙法蓮華經出離生死血脈」(『伝教全』第五・一八九〜九一頁。  
 (27) 「法華文句略大綱私見聞」(卷六) (『仏全』第十八・二〇二頁・上〜三頁・下)。  
 (28) 註(19)参照。  
 (29) 尼某甲寛忠同産婦、女仏子伴氏『日本往生極楽記』。尼願西「統本朝往生伝」。尼蓮妙『本朝新修往生伝』。奈良京一女『捨  
 遣往生伝』卷上。  
 (30) 定昭僧都相応和尚『捨遣往生伝』卷下。  
 (31) 『三宝絵詞』(下) (『仏全』第一一・四六七頁)。  
 (32) 拙稿「平安時代における女性の信仰についての一考察」(東北福祉大学論学収第十一卷所収参照)  
 (33) 「聖光上人伝説の詞」(其三) (石井教道編『昭和法然上人全集』(以下『法然全』という) 四五九頁)。  
 (34) 「禅勝房伝説の詞」(『同』四六二頁)。  
 (35) 「禅勝房にしめす御詞」(『同』四六四頁)。  
 (36) 註(35)参照 (『同』四六三頁)。  
 (37) 「直指念仏往生義」(『同』九九九〜一〇〇〇頁)。  
 (38) 「四儀不退念仏」(『同』一一〇八頁)。  
 (39) 「法然上人御説法事」(『同』一九三〜五頁)。  
 (40) 「法然上人御母へ進上の御消息」(『同』一一三九頁。これは「涅槃経」により引証したものであるが、その他「淨心誠経」  
 「正法念経」「宝積経」「心地観経」の経証をかかげ八万聖教で知らわれることを明している。(『女人往生集』『同』九一二頁)  
 (41) 「念仏往生義」(『同』六六八頁)。  
 (42) 「念仏往生要義抄」(『同』六八二頁)。  
 (43) 「室の津の遊女に示されける御詞」(『同』七一八頁)。  
 (44) 「黒田の聖人へつかはす御文」(小消息) (『同』四九九〜五〇〇頁)。  
 (45) 「未燈抄」(金子大栄編『真宗聖典』(下) 六九〇頁)。  
 (46) 「同」(上) 一九三頁。「教行信証」(行巻) (『同』(上) 一九三頁)。  
 (47) 「教行信証」(信巻) (『同』(上) 二二六頁)。

- (51) 『同』(下) 五三八頁。
- (52) 『同』(下) 五二九頁。
- (53) 「教行信証」(信卷)、『同』(上) 二二二～二二三頁。
- (54) 「歎異抄」、『同』(下) 七八九頁。
- (55) 「歎異抄」、『同』(下) 八〇一頁。
- (56) 「歎異抄」、『同』(下) 七八八頁。
- (57) 「つねに仰られける御詞」、『法然全』四九三頁。
- (58) 註(55) 参照。
- (59) 「歎異抄」、『真宗聖典』(下) 七九四～七九五頁。
- (60) 「歎異抄」、『同』(下) 七八五頁。
- (61) 「未灯抄」、『同』(下) 六九五頁。
- (62) 「歎異抄」、『同』(下) 七九五頁。
- (63) 「愚禿抄」(下)、『同』(上) 四八八頁。
- (64) 「歎異抄」、『同』(下) 七九九～八〇〇頁。
- (65) 「文句略大綱私見聞」(卷六)、『仏全』十八卷・二〇二頁・上
- (66) 「文句略大綱私見聞」(卷六)、『仏全』十八卷・二〇二頁・上

付記

本稿は東北印度学・宗教学会第十六回學術大会(於東北大学、一九六九年六月)におけるシンポジウムに発表した旧稿に加筆したものである。

## 『真理の福音』における真理について

柴田善家

グノーシス主義とは何かという問題、あるいはこれと分離することのできないグノーシス主義の起源の問題について、H・ヨナスが<sup>①</sup>グノーシス主義を真にグノーシス主義たらしめているものと、それが客観化されて行く過程で取り上げられる素材との二者を明確に区別し得たことは画期的な洞察であったと評価しなければならぬ。すなわち、それまでの研究はグノーシス主義の中心的なモチーフをそれ以前の思想財から導出することに努めていたのであって、たとえばライツェンシュタインが「救済された救済者像」というモチーフをイランの宗教から引き出そうとしたことは周知の例である。ヨナスはこのような宗教史的な解明の方法に対し、「既に以前から備えられて来た様々なもの単なる結合だけでは、それに固有な成長力とそれに固有で自律的な中核を有する新しいものは成立しない<sup>②</sup>」<sup>②</sup>と<sup>②</sup>言う。換言すれば、グノーシス主義は既存の諸モチーフを寄せ集めただけの混淆宗教などではなく、それに固有な中核を有する古代の一精神だと言うのである。それではグノーシス主義の中核とは何かと言えば、「現存在の姿勢と、それに担われた、存在の根源的解釈<sup>③</sup>」である<sup>③</sup>とヨナスは答えている。この主張は今日においてもグノーシス研究者の一致した評価を受けているのであり、一般にグノーシス主義に対する実存論的理解と呼ばれているのである。<sup>④</sup>

さて、「現存在の姿勢と、それに担われた、存在の根源的解釈」と言う以上、そこにはグノーシス主義者に固有な、反宇宙的・二元的な現存在の姿勢と同時に、その姿勢に基いて自己の存在の根源を解釈することも含まれてい

るのであって、ここに解釈の対象化としての素材が要請されて来るわけである。具体的に言えば、古代の伝承や祭儀などが解釈の素材としてグノーシス主義の内に吸収され、同時に変質させられて行くのである。

この場合、グノーシス主義の本質を形成するものを問題とするなら、素材は副次的な要素であることは言うまでもない。しかし、解釈の素材はグノーシス主義者という一人の人間にとっても副次的なものに過ぎなかったであろうか。グノーシス主義の実存論的理解に立つ時、この見方に傾き易いことは事実であり、ヨナスにおいても矢張「現存在の姿勢」が過度に重視されていることは否定できないと思われる。<sup>6)</sup>しかし、歴史の実態は必ずしもそうではないのではなからうか。我々はこの問題をグノーシス文書の一つである『真理の福音』<sup>7)</sup>において検証しようとするのである。

『真理の福音』の序論的性格についてここで論ずることは出来ないが、上に述べたこととの関連で言うと、『真理の福音』における解釈の素材はキリスト論であり、キリストの先在、受肉、地上の歩み、十字架、永遠の命などのモチーフを取り出すことは決して困難ではない。そこで、我々の提出した問題を『真理の福音』において言い直してみると次のようになる。真理の福音におけるグノーシス主義はキリスト論をその解釈の素材としているのであるが、その場合キリスト論は全く「現存在の姿勢」に還元し尽されてしまっているのかどうか、従って真理と呼ばれるものがあるとするれば、それはもっぱら主観の領域に見出されるものであるのかどうかである。ここで真理という言葉を引き合いに出したのは、『真理の福音』の著者がこれを特徴的に用いており、したがってこの作品の思想傾向を探るために有効な指標であることが予想されるからである。

我々の問題に対する一つの代表的な解答はC・I・K・ストーリーによるものであろう。その著書の結論部においてストーリーはこのように言っている。『真理の福音』によれば、救済とは、歴史の舞台において神がいかに行為



するかを明らかにすることではなく、人間実存の領域において神が誰であるかを示すものである。……『真理の福音』は、信徒が自己の実存の意味を、またこれに対応して受肉と十字架と復活の意味を考え抜くように激励し……<sup>(8)</sup>したがって今、救済のドラマにおけるいかなるモチーフを真理と呼ぼうとも、それは人間実存の内部に究極的に吸収されるものとなるのである。十字架は十字架の意味という点でしか関心の対象とならない。なぜなら、十字架の意味を捉えようとする時、実は自己の実存の意味を捉えようとしているからである。このようなストーリーリの理解は一言で言えば主観主義なのである。

ストーリーリのテーゼに対する公の評価は筆者の知る限り、P・カムロによるものだけである。その中でカムロはストーリーリ説に全面的に賛成し、しかも「実存的な」という形容詞を繰り返して用いて、『真理の福音』の内容、特にそのキリスト論的表象を説明しようとしているのである。これらの紹介によって明らかなのは、ストーリーリもカムロも極めて忠実にヨナスの方法を採用しながら同時にヨナスの含んでいた傾き、すなわち「現存在の姿勢」に対する過度の重視を徹底して強調する結果に陥っている点である。しかし、気を付けなければならないことは、ヨナスの方法がグノーシス主義の本質と起源を研究するためのものであったことである。その限りではグノーシス主義に固有な実存理解が指標として強調されることは当然である。だが、そのような視点をグノーシス主義者にまで押し付けることは常に正しいとは限らない。『真理の福音』におけるキリスト論的素材は確かにグノーシス主義的に解釈し直されてそこに置かれていたのである。しかし、そのことは素材の全てがグノーシス主義の実存理解に還元されたということとを必ずしも意味していない筈である。

我々はここで具体的にテキストを検証する段階に入って行かなければならない。与えられた紙幅を考慮し、扱うテキストの範囲を相当限定しなければならぬが、<sup>(9)</sup>通常用いられている区分に準拠して、受肉、地上の歩み、十字架に

関するテキストをこの順序で扱いたい。その際、我々は「真理」とそれに付随した表象に着目しながら独自の見解に到達するであろう。その後で我々の見解を補強し、補完するものとして、『真理の福音』におけるキリスト論が仮現説に立つものであるかどうかを、これもテキストに則しつつ検討することにしよう。

—

父<sup>(11)</sup>の知恵がその言葉を思惟<sup>20</sup>する時、父の教えがその言葉を語る。父の知識が顕わされた。父の価値は彼に冠せられた冠である。父の喜びは彼と結びついてゐる。父の栄光が彼を高めた。父の性質が彼を顕わした。父の平安が彼を包んだ。父の愛が彼において体となった。父の信頼が彼を抱いた。このようにして父の言葉が総体の中に歩み出る。それは彼が父の心の果実、また父の意志の顔となるためである。そして彼は総体を支え、彼らを選び、かつ総体の顔を受け入れ、彼らを清め、彼らを父の中、母の中に帰らせるのである。(これが)限りなく甘いイエスである。父は自分の胸を開く。父の胸とは聖なる霊であって、それは父の隠されている方を顕わした。父の隠されている方は父の子である。

(二三・一九—二四・一四)

ここには先在の言葉(二三・一九—二二)と言葉の受肉(二三・三〇—三一)が先ず描かれているが、これに加えて特に注目すべきは受肉を契機にして始るイエスの歩みである。「このようにして父の言葉が総体の中に歩み出る」(二三・三三—三五)と言われている。「父の……」の繰り返しから成る二三・一九—三三は一般に讃歌章句として認められているが、それは「このようにして」(三三)が示しているように、言葉の歩みについて語るための導入部を

形成している。<sup>(16)</sup>つまり、ここでの著者の関心は言葉の先在や受肉よりも歩みに向っているのである。このような著者の傾向は受肉に関連する他の二箇所のテキストにおいても、「歩み」を示す用語の親近性を含めて全く同様に認められるのであり、<sup>(16)</sup>したがって著者の一貫した姿勢と見ることができるのである。

我々のテキストにおいて動詞形の「歩む」は準アクシム語で *mahe* であるが、これはサヒド語では *moosche* に当る。*moosche* をサヒド語の新約聖書<sup>(17)</sup>について調べると、ギリシア語の *μεταρρετιν* あるいは *μεταρρεβατι* に対する訳として一一九回も用いられており、四福音書中においてはイエスの地上の歩みに関してもしばしば用いられている。このことも『真理の福音』の著者が「歩み」(*mahe*) を術語化していることを示す事実として我々の判断を裏付けるものである。

そこで、『真理の福音』においていかなる質においても肉体の復活が認められないとすれば、<sup>(18)</sup>そこに含まれるキリスト論は全体として均等に扱われているのではなく、地上のイエスと十字架が圧倒的に著者の関心を引付けていることに気附かされるのである。我々はこのことを以下の議論の基本的な背景として心に留めておく。

我々のテキストにおいて真理と呼ばれているのは地上の歩みにおけるイエスである。「それ(＝言葉)が父の心の果実、また父の意志の顔となる」(二三・三五―二四・二)という表現でこのことは示されている。一八・二五で「彼は父の知識の果実となった」という酷似した表現が用いられており、この場合「知識」(*saune*)はギリシア語の *gnosis* に当るもっとも代表的なコプト語であることなどを参照すれば、「父の心の果実」も *gnosis* を指しており、したがって真理の言い換えに過ぎないことは容易に察知されるのである。そして「父の意志の顔」がもう一つの言い換えとして同格的に並置されているのであろう。しかも、「果実」とか「顔」とかの具象的な表現や同格的な並置において、我々は著者が歩みにおけるイエスを強調を込めて真理と名指していることを知るのである。

ストーリーイは「父の愛が彼において体となった」(二三・三〇—三二)に着目して、人間の主観、すなわち受肉が意味する父の愛が真理の中心にあると主張している。<sup>(19)</sup>しかし、我々の著者はそのような主観的側面に真理という言葉而当て用いない。それは確かに、言葉が人々の内にもたらすものではあるが、それと真理とは明らかに区別されているのである。

このようにして、真理とはイエスその人なのであるが、著者はそれ以上真理の内容を説明しない。それは説明できないものだからである。それではどのようにして真理は認識されるのであろうか。それは言葉が「彼らを父の中、母の中に帰らせる」(二四・六一—六七)ことによってである。人が神と一つになる時、人は真理を知るのである。それまでは真理は隠されているのであって、命題的に説明することの出来ないものなのである。<sup>(20)</sup>

それでは主観の領域におけるイエスの経験、我々のテキストで言えば受肉における父の愛の経験と真理なるイエス自身とは明確に区別できるのであろうか。この区別が著者において意識されていないなら、結局全ては実存の世界に埋没してしまう可能性があるからである。しかし、著者は明らかにこの区別を意識していると思われる。「父は自分の胸を開く。父の胸とは聖なる靈であって、それは父の隠されている方を顕わした。父の隠されている方とは父の子である」(二四・九—一四)として父と子との間に聖靈という媒介項が挟まれているからである。このような聖靈による媒介は他の場所<sup>(21)</sup>においても認められるのであるから、著者において定着した考え方であると判断して良いだろう。だとすれば、『真理の福音』における実存理解はキリスト論的素材を全く実存の世界の出来事として還元し尽くしていないばかりか、かえってその素材の側に真理という言葉而当てしているのである。そして真理は隠されていると言われる時、実存理解といわば緊張関係にある真理の還元し尽くされない、されてはならない一面が打ち出されているであろう。

忘却はたとえそれが存立したとしても父の前には存立しなかった。(それは)父の内に存立した者ゆえである。それは知識であって、<sup>5</sup>顕わされたのである。それは忘却が廃されて、<sup>10</sup>人々が父を知るためである。と言うのは、忘却が存立したのは人々が父を知らなかったからである。人々が父を知るその時から、忘却は存立しないだろう。<sup>22</sup>これは人々がそこへと向きを変えた方の福音である。彼はそれ(福音)を父の憐みによって完成された人々に<sup>15</sup>顕わした。隠されている奥義、これはイエス・キリストである。彼は自ら、忘却のゆえに闇の中に居る人々を照らした。彼は彼らを照らした。彼は道を示した。<sup>20</sup>道とは彼がそれについて教えた真理である。

(一八・一一一一)

このテキストに登場しているのは「父の内に存立したもの」(一八・三)としての先在者と顕わされた(五)者としての地上のイエスである。ここには人間論的表象(忘却とその廃棄、知識、完成、闇)が多く見られるが、少くとも一つの点で地上のイエスに属するものと見ることが出来る(もっともそれだけでイエスの地上性を主張しているわけではないが)。それは動詞「教えた」(二〇)であって、ここに使われている *tano* はサヒド語の新約聖書では七五回にわたって現れ、イエスが「教える」という形でも五回<sup>23</sup>使われているからである。新約聖書における慣用語語を用いているということは、『真理の福音』におけるイエスの地上性を考える際に一つの示唆を与えることは先に扱った「歩む」(*mane*)の場合と同様である。また、そうであるとすれば本節のテキストにおいてもイエスの先在性は微かに言及を受けるのみであって、著者の視野ははるかに多く地上のイエスの姿によって占められているわけである。

このことは以下においてますます我々の確信する所となるだろう。

先のテキストにおいて先在と受肉のイエスが言葉 (Schetsche = *kyto*) と呼ばれていたように、ここではイエスは知識 (一八・四、*saune* = *Tröwe*) と呼ばれている。このグノーシスは地上に出現し、人々を忘却から脱出させ、闇の中に居る者を照らし、道を教えた (一八・一六―二二) と言われている。特に二〇―二二によれば、これらは要するに彼が真理を教えたということなのであり、著者は一貫してイエスを真理そのものとして指差しているのである。

ここで、知識 (四)、福音 (一二)、照らすこと (一八、一九)、道 (一九、二〇)、真理 (二〇) などの表象が内容的に規定されていない点も先のテキストと同様である。真理はイエスその人であって説明されないのである。「隠されている奥義、それはイエス・キリストである」(一五―一六) と言うのは、このことを著者自らが積極的に承認していることを示すものである。「福音を……顧わした」(二三―一五)、「照らした」(一九)、「道を示した」(一九)とイエスの啓示の働きが表面的に描かれている反面、啓示の内容はイエス・キリストの内に隠された奥義 (mystère) なのである。

『真理の福音』における真理が隠されたものであり、しかもそのことが積極的に主張されているということを確認する意味で我々はもう一つの代表的なテキストを挙げておく。

父は名を有し、<sup>15</sup> 子を有する。子を見ることはできるが、名はそれを見る<sup>(24)</sup> ことができないものである。

なぜなら、名だけは見ることのできない方の、<sup>20</sup> 神秘であって、耳に到り、その名で満すのである。

(三八・一四―二二)

「名」は本来父に属するものであり、父の「神秘」である。しかし、それは子において父の外に出される。けれども子の内にある「名」は矢張これを見ることができない。子がそれを啓示してもそれは人々の耳に満ちる (二〇) ば

かりである。このようにして、結局真理は比喩的に呼びかけることしか許されないのである。このことは『真理の福音』において、多くの例を挙げて示すことができる。<sup>(25)</sup>

再び本節のテキストに帰るが、忘却からの解放という極めてグノーシス的な実存理解を一方で語りながら、著者はなお、真理をイエスという客観的な人格の内に保留しようとするのである。そして前者は飽くまで後者に基礎づけられたものとして語られている。

しかし、父にある知識すなわちその<sup>(25)</sup>子の顕現が人々に認識する可能性を与えた。／と云うのは、その結果人々は彼を見、彼を聞くからである。それは彼らに彼を食べさせ、嗅<sup>(30)</sup>がせ、愛する子を抱か<sup>(26)</sup>せた。……多くの者が光を受<sup>(37)</sup>けた……。

(三〇・二三—三七、傍点筆者)

とすれば、真理はイエスという客観的な人格の内にある奥義であり神秘である。人間における認識と救済はこれに依拠し、そしてこれを汲み尽すことがないのである。

### 三

このゆえに迷<sup>(27)</sup>いは彼に対して怒り、彼を迫害し、彼の心を圧迫し、絶滅した。人々は彼を木に釘づけた。<sup>(28)</sup>彼は父の知識の果実とな<sup>(25)</sup>った。こうして彼はもう滅びなかった。人々がそれを食<sup>(29)</sup>べたからである。さて、彼はそれを食<sup>(25)</sup>べた人々に発見によって喜ぶことを許した。すなわち、彼らは彼が自分の内に発見した者、彼は彼らが自分の内に発見した方である。<sup>(30)</sup>

(一八・二二—三二)

ここに描かれた十字架の出来事は、時間、空間的な座標を抜きにして語られており、更に十字架としての固有の意味が薄れている。たとえば、「父の知識の果実」(一八・二五)という表現は、既に見たように酷似した表現が地上の歩みについても言われているし、「発見」(一八、三〇、三一)は他の場所(一七・三一八)では一般的に救済者についても言われているのである。<sup>(31)</sup>

著者のこのような語り方は次のように説明されるのではないだろうか。父の知識は十字架においてよりも、むしろ十字架に付けられたイエスにおいて示されているのである。<sup>(32)</sup>著者の視線はそれほど強くイエスの人格に集中しているのである。その集中の強さによって時空的枠組は視野の外に消え去り、同一人格であることにより個々の出来事の個性は薄れて行くのである。

さて、ストーリーによれば、真理とは十字架の実存的な意味であって、それは発見による喜び(一八・二七—三一)として表現されるのである。<sup>(33)</sup>この判断は我々の立場から見ると、全くグノーシス主義の本質規定に溺れたものである。なぜなら、我々が今向い合っている一人のグノーシス主義者は「父の知識の果実」という印象的表現を用いてイエスの内に真理を見ようとしているからである。この真理は喜びを結果とするものではあっても喜びを中心とするものではなく、<sup>(34)</sup>父と人々との相互の発見においてしか認識されないものである。一八・二九—三一によって段落が締めくくられている事実がこのことを雄弁に語っている。この締めくくり方は既に(二四・六一—七)観察されたものである。

#### 四

『真理の福音』のキリスト論が仮現説かどうかの問題はこれまでの議論と次のように関連する。もし仮現説に基



ているなら、我々のキリスト論的素材は歴史内に拠点を有していないのであり、結局グノーシス主義的実存理解に吸収されるか、あるいは潜在的にその可能性を含んでいるかである。<sup>(35)</sup>だとすれば、真理とはイエスその人であってグノーシス主義者の自己理解から区別されるとして来た我々の主張も実質的な区別とは言えないことになるだろう。

この問題に対する成々の結論を先に述べると、『真理の福音』は仮現說的ではなく、また潜在的にもその可能性を孕んでいないのである。この結論に至る論証を筆者は既に他の機会に済ませてしまっている<sup>(36)</sup>ので、ここでは概略を述べるに留めたい。仮現説か否かで最も議論の集中しているのは三一・五一六にある *inousarx ismat* という語句であって、これを「見せかけの肉において」と訳すか、「肉の形において」と訳すかによって全く結論が分れるのであるが、コプト語の慣用から見て後の訳により蓋然性が認められるのである。しかし、この訳出を一応認めながらも前後の文脈から矢張ここに仮現的イエスを前提する学説が提出されている。これに対し我々は独自の分析に立って、文脈においても仮現的要素が認められないことを立証したのである。他方、著者が積極的にイエスの地上性を評価していること(三〇・二三―二六、既出)、復活体のキリストが認められないこと、主観的、内的出来事とイエスの出来事とが思考構造の上で区別されていること、キリスト論が少くとも部分的に福音書伝承と連結していることなどを文献学的に抽出し、全体として上に述べた結論を得たのである。

ただ、そこにおいては分量的制約から扱えなかつた問題点もあるので、これに対する我々の見解を以下に補足しておこう。

第一は *mete* の問題である。*mete* とはギリシア語の *metes*、つまり「中間」とか「中央」を意味するコプト語であって、『真理の福音』においては七回使用されている。しかし、仮現説との係りで真に問題となるのはその内一回だけである。それは「<sup>(37)</sup>迷いが」中間に属する人々を誘惑し、囚にする」(一七・三三―三六)と言われており、「中

間 (metē) に属する人々<sup>(37)</sup> という表現がヴァレンティノス派とのパラレルになっているからである。ストーリーイは、「中間」とは人間の経験が起る平面であり、そこにおいて真理と迷いとが出会うのであると見、ここに仮現説への糸口があることを示唆しているのであるが、この見方はコプト語慣用に対する無視に立脚しており、正しく読解する時 metē はイエスの活動の場として一度も用いられていないという事実の前に説得力を失ってしまうのである。ストーリーイとやや異なる立場に立って『真理の福音』に仮現説を押し付けようとするのは J・メナールである。彼はエイレナイオス、『異端反駁』Ⅰの五・四、六・一、八・三、『フローラへの手紙』七・八を挙げてヴァレンティノス派の言う人間の三種族の内、心魂的な人々と『真理の福音』の「中間に属する人々」が同定され得るのではないかと言う。(もつともこれは次の議論のための伏線をなすものである。) そこで先ずこの可能性を問題にするならば、我々は否定的に返答せざるを得ない。なぜなら、メナールの指摘するヴァレンティノス派のグループ<sup>(41)</sup>においては、靈魂的、心魂的、質料的の三種族が相互に入れ交らないという決定論があり、これは『真理の福音』においては認められないからである。『真理の福音』においては質料的な人々 (hylic = material) も神へと向きを変えることによって真の認識に達することができると言われているのである (三〇・三六一三一・三四)<sup>(42)</sup>。したがって我々の metē は宿命的区分としての三種族における中間、つまり心魂的な種族のことではなく、未だ進路の決定していない状態にある人々への比喩的表現と考えるべきであろう。

しかし、メナールの主旨は次の事にある。彼は『真理の福音』の十字架は「境界」(Gaoō) であると判断し、この点が仮現説に付随する特徴であると言う<sup>(43)</sup>。その理由は、エイレナイオス、前掲書Ⅰの二・四に認められるヴァレンティノス派の十字架理解や『ヨハネ行伝』九八のそれは十字架を「境界」として把握しており、しかも両者共に公然と仮現説と唱えていることである。

しかし、これらの箇所は何れも我々の十字架記事の直接の背景にはなっていない。前者(Ⅰの二・三―四)において「境界」が「十字架」として要請されるのはソフィアの墮落を前提にしているのであるが、『真理の福音』にはソフィアの墮落も三〇のアイオンも「境界」という言葉も認められないのである。また後者(九八―九九)における文脈は歴史の十字架と光の十字架、十字架に付けられた者と本当は付けられなかったイエスをあからさまに區別し、その上で光の十字架の意味は「境界」(Dopriklad)であると十字架に付けられなかったイエスに説明させているのである。しかし、このような區別は『真理の福音』には全く見出されない思考構造である。このようにメナールの主張は立証されないとと思われるのであるが、より原理的に見た場合にも、十字架が「境界」であるということはそのまま仮現説に帰結される条件ではない。なぜなら、「境界」はプレローマ界と物質界との間を区切るものであり、したがって「境界」をソフィアを遮る境界として認める場合(エイレナイオス、前掲書Ⅰの八・二)にはイエスの肉体の性質は何ら問われていないし、「境界」をイエスの霊(神的部分)と肉(質料的部分)について適用するならば、それはイエスが普通の(質料的)肉体を纏っていたことを意味するのである。『真理の福音』の場合、ソフィア神話が欠如しているので、イエスについて「境界」を適用すると、イエスは質料的なものと一切係らなかつたというヴァレンティノス派の主張(エイレナイオス、前掲書Ⅰの六・一)と矛盾することになり、結局『真理の福音』にヴァレンティノス派とその仮現説を当てはめようとする試みは成功しないのである。

なお、エイレナイオスの紹介によれば、ヴァレンティノス派の中には、イエスの受洗において鳩の姿をした真のキリストが下り、この夏のキリストは十字架において受難する前にイエスから脱出していたと理解する人々も居たのであるが(Ⅰの七・二)、この人々の場合には我々が『ヨハネ行伝』に関して述べたことが殆どそのまま適用されるだろう。

以上によって我々は冒頭の問題に一つの解答を与え得たと考える。すなわち、グノーシス主義の本質が「現存在の姿勢と、それに担われた、存在の根源的解釈」と規定される時、「姿勢」の側を重視して解釈の素材が持つ意味を無視することは必ずしも正当ではないのである。『真理の福音』においてはグノーシス的「姿勢」が認められる反面、歴史のイエスこそが真理であると言われているからである。『真理の福音』がグノーシス主義の理解にとって持つ意味は、ヴァレンティノス派との比較において鮮明である。

しかし、彼らの持っている恩寵は上から、いい表わし難く、また名づけることのできない対から降りてきた自分たちの持ち物であり……。(45)

(エイレナイオス、前掲書Ⅰの六・四)

ヴァレンティノス派の人々にとって真理とは人間に本性的に与えられているものである。

注

- (1) Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist I*, Göttingen, 1964<sup>2</sup> (1934<sup>1</sup>).
- (2) Jonas, op. cit., S. 80.
- (3) Jonas, op. cit., S. 77.
- (4) 勿論、このことはヨナスのグノーシス理解が全面的に受け入れられていることを意味しているのではない。たとえば、Schenke, H.-M., *Hauptprobleme der Gnosis*, in: Rudolph, K. (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt, 1975, S. 589 を参照。ここでシュンケは、ヨナスがグノーシス主義を古代末期の精神と等置している点は批判している。しかし、「グノーシスに固有な、しかも(他から)導入されない現存在の姿勢」を主張する限りでヨナスに従っているのである。
- (5) 荒井献、『原始キリスト教とグノーシス主義』、東京、一九七一年、三四五頁参照。
- (6) 荒井献、『祭儀と認識』、『宗教研究』第二一九号、日本宗教学会、一九七四年、七七頁も同じ見方に立っている。

- (7) 一九四五、六年にエジプトで発見されたナグ・ハマディ文書のコーテックスに属するコプト語の文書を指す。
- (8) Story, C. I. K., *The Nature of Truth in the "Gospel of Truth" and in the Writings of Justin Martyr*, Leiden, 1970, pp. 222f.
- (9) スターリー、前掲書の書誌索引、Camelot, P.-Th., *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 67 (1972) 460—61. 田藤は Peil, M. J., JBL 92 (1973), 632—634 のまゝが、幾々の問題と直接の係りなき。
- (10) 筆者は以下で扱われるチキムヌトの外に、受肉について二五・三五—二六・一二、三一・二—一四、地上の歩みについて九・一七—一三六、十字架について一九・三四—二一・一、永遠の命について一八・二六—二七などを研究し、その上で幾々の結論は夢のなごきを確認し得た。
- (11) 以下の説文のチキムヌトは Malinine, M., Puech, H.-Ch., Quispel, G., *Evangelium Veritatis*, Zürich, 1956, Malinine, M., Puech, H.-Ch., Quispel, G., Till, W., *Evangelium Veritatis, Supplementum*, Zürich/Suttgart, 1961. の索引に「隠匿のトピは Arai, S., *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, Leiden, 1964, Hardt, R., *Gnosis, Character and Testimony*, Leiden, 1971, Krause, M., *Das Evangelium Veritatis*, in: Foerster, W. (ed.), *Die Gnosis II*, Zürich/Stuttgart, 1971, Ménard, J. E., *L'Évangile de Vérité*, Leiden, 1972, Schenke, H.-M., *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen, 1959, Till, W., *Das Evangelium der Wahrheit*, ZNW 50 (1959), 165—85 などがある。また、以下の行数の表示は訳文におけるそれであり従って原文の行数とは行ごつちである。
- (12) 原語は本来「万物」とか「全部のもの」を意味するが、『真理の福音』ではノーンムに与って扱われる者の総体を意味すると考え、このように訳した。
- (13) *ernaabe abal hin pterif* 殆どの訳が *abul hin* であり、Schenke, *Die Herkunft*, S. 40, Arai, *Die Christologie*, S. 74, Krause, *op. cit.*, S. 72. 参照。ただし Krause は本邦に *hinans in das* であると考え、S. 162, n. 24。ただし *abul hin* は『真理の福音』で頻用されるが、それでは二四・三—一六の主張と調和しない。したがって *abul hin* は *maabe abal* である、*hin* は「の間」を意味すると考え、Crum, W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, pp. 205a, 683b 参照。
- (14) Lauchi, S., *The Language of Faith*, New York, 1962, pp. 29f., Arai, *Die Christologie*, S. 73 f. n. 2, Story, *op. cit.*, p. 106, Sanders, J. T., *New Testament Christological Hymns*, Cambridge, 1971, p. 122. 参照。

- (15) 筆者の知る限り、この点にはさまざまの場合に無視されてゐる。
- (16) 二五・三五—二六・一一・三三—二二—一四。前者ごおつは i anhtë (二六・四—五)、『後者ごおつは kinnabe (三一・六—七)』を注釋。
- (17) Horner, G., *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, Osnabrück, 1911—24. ただこの使用頻度を調べるために Wilmet, M., *Concordance du Nouveau Testament Sahidique*, Louvain, 1957—64 を利用した。
- (18) 詳しい論証は Shibata, Y., *Non-docetic Character of Evangelium Veritatis, Annual of the Japanese Biblical Institute 1 (1975)*, p. 131, f. n. 3 參照。
- (19) Story, op. cit., pp. 106, 108.
- (20) 真理は隠されたものであり。ただそれによって啓示されるという思想それ自体はグノーシス主義だけでなく、アレクサンドリアのソクレーテスとオクトミオスに認められる。Lilla, S. R. C., *Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, pp. 158—163 參照。
- (21) 二六・三六—二七・三三・三四・三—三五・二—二七・四。
- (22) Jonas, H., *Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation, Studia Patristica VI*, Oxford, 1959, pp. 96—111 は七一—一二四・二八—三二を參照し、無知による忘却と知識による忘却の廃棄とが『真理の福音』における基本的な教義の論理であり、同時にヴァレンティノス派(ヘイレナイオス、『異端反駁』Iの二—四)にも固有かつ本質的な公式であるとして、そこから『真理の福音』がヴァレンティノス派の作品であることを立証しようとする。しかし、これは今日批判されてゐる。Rudolph, K., *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht, ThR 34 (1969)* 195—96 參照。
- (23) マタ二六・二—ルカ六・四七—一二・五、ヨハ四・二五—一五・一五。
- (24) 類似の表象として『トマス福音書』一三、『トマス行伝』四七など參照。
- (25) 「欠けのない言葉」[「光」(三一・一一—一四)、『発見』(二八・二八—三一)、『命令』[「教え」]「命」(二〇・一四—三二)、『言葉』(一九・一九—二〇)、『父の顔の形』(一九・三一—三二)』その他三〇・三二—三四、三一・一五—一六、四〇・二—二二、二七—二八、三一—三四、四一・四—一五參照。
- (26) 『トマス福音書』一七ではイエスは手で触れ得ない者である。それはイエスまたはイエスの啓示の非地上的性質を示してゐる。Gärtner, B., *The Theology of the Gospel of Thomas*, London, 1961, pp. 147—49 參照。これと比較すれば、『真

- 理の福音』がいかにイエスの地上性を積極的に語っているか明らかである。荒井、『原始キリスト教』、三〇六―七頁も参照。
- (27) 以下で「迷い」が自然に「人々」と入れ代る様を見落してはならない。イエスと「人々」との間には観察されない事実である。
- (28) Robinson, A. C., "The Evangelium Veritatis: Its Doctrine, Character and Origin," *Journal of Religion* 43 (1963), p. 241 でサマレンティノス派における全く等しい表現が挙げられているが(エイレナイオス、前掲書Ⅰの一四・六)文脈から見れば『真理の福音』との思想的関連は認められない。
- (29) Story, op. cit., p. 124 f. n. 3 はこの前後でコプト語に慣用的な受動形が使われており、主語は明示されないと言う。しかし、一七・三四―三五の「人々」がイエスを十字架に付けたとも考えられるし、ここでは特に「それを食べた者たち」が言及されるので、この辺りに受動形を認める必要は必ずしもないのである。
- (30) ここには十字架のイエスに関して特に仮現説的要素は認められない。多くの研究者も同じ判断を下している。Robinson, op. cit., p. 236, Ringgren, H., "The Gospel of Truth and Valentinian Gnosticism," *Studia Theologica* 18 (1964), p. 60, Story, op. cit., p. 124. 荒井、『原始キリスト教』三二―三三頁など参照。
- (31) 同じ鍵語の異なる文脈における共用性はこの他に「生ける書」についても認められる。一九・三四―三六ではイエスの説教の場で、二〇・三―三ではイエスの苦難の場で用いられている。これを廻って Schenke, *Die Herkunft*, S. 36 f. n. 1a は矛盾があると言ふ。Story, op. cit., p. 126 は啓示の発展段階の相連で説明しようとする。しかし、これらの意見は何れも『真理の福音』のイエスに対する視線の集中を考慮外に置いている。
- (32) Story, op. cit., p. 124 と比較せよ。
- (33) Story, op. cit., pp. 125, 134.
- (34) 我々は真理が人間実存に取って持つ意味まで否定し去ろうとしているのではない。著者が実存的意味の面も多く語っていることはそれなりに位置づけられなければならない。
- (35) Lauchli, S., op. cit., pp. 45―47, Story, op. cit., pp. 108, 114, 134. は共に潜在的仮現説を主張する。
- (36) Shibata, op. cit., pp. 127―134.
- (37) ある者は「中心に向う人々(父に向っているマイオンたち)」と訳す。Schenke, *Die Herkunft*, S. 34, Hardt, op. cit., p. 209, f. n. 3 参照。

(38) Story, op. cit., pp. 76f., 112.

(39) *mete* の用法の中で最も一般的な形は *atmete* であり、この前置詞句はしばしば動詞 (*e*) と結合する。Crum, op. cit., pp. 190b—191a. 参照の上 Story, op. cit., p. 112 f. n. 1 と比較せよ。この場合 *mete* の積極的な意味は全く薄らぐ。『真理の福音』においては (*e*) *atmete* の形は四回 (一九・一九・二〇・八、二六・四、二六・二七) 現われ、これらの例で矢張 *mete* は積極的に「中央」「中間」を意味しない。特に一九・一八—一九では *mete* は *ma intschibō* 「(教導所)」と同格的に、したがって冗語的に用いられており、訳出すること自体困難である。したがってこの形での *mete* に形而上学的な場を読み込むことは出来ない。次に頻度の高い用法は *hntoumete* で、この形は二回現われる。これはサヒド語新約聖書では一六回用いられ、*mete* は明白に空間的な位置を示している。『真理の福音』に対しては、三六・一四についてルカ二四・三六、ヨハ二〇・一九、二六、行二七・二一を、四三・八についてマター一八・二〇を参照すれば、知的空間とか形而上学的平面と係りのないことが分る。

(40) Ménard, op. cit., pp. 84.

(41) エイレナイオス、前掲書 I の一・一—八、四はヴァレンティノス派として単一のグループを記しているのではないと思われるが、メナルはその分析を行っていない。たとえば、I の六・一は人間の三種族ではなく、人間の内にある三要素のことを述べているかも知れない。だとすると、このグループと『真理の福音』との関連が問題にならない。これについては、一応次のように答えておこう。「中間に属する人々」は複数形であるのに対し、三要素は単数形で記されている。また、前者の文脈 (一八・一一—一五) において人間をめぐる忘却と知識との争いが描かれていることから、前者の原文を「中間に属する要素 (= 心魂の要素)」とは訳し難い。

(42) 詳しくは Shibata, op. cit., pp. 128f. 参照。また、『真理の福音』に三種族の分類が必ずしも認められないことについて、Rudolph, op. cit., S. 197 参照。

(43) Ménard, op. cit., p. 37.

(44) Rudolph, op. cit., S. 196 ではこのことが研究史的に述べられている。

(45) 訳文は未公開修士論文、小林稔、「グノーシス主義における *kyax* *avkafarai* の問題」(一九七四年の附録による)。

付記 本稿は、日本基督教学会関東支部会 (於国際基督教大学、一九七五年四月五日) における同題の研究発表に、かなりの加筆を行ったものである。『真理の福音』を取り上げるに際しては、筆者が修士論文に着手する段階で既に荒井献先生からお勧めを戴いた。感謝と共に記す。



## 展 望

### アメリカのピューリタニズム研究

#### に関する動向と展望

野村 文子

#### はじめに

ピューリタニズムは、単に、宗教研究の分野に留まらず、広く、思想史全般において、アメリカ精神を知る重要な手がかりの一つである。それは、建国時代はもちろん、現代においても、アメリカの伝統の一つとして、様々に形を変えつつ、生き続けていると言えよう。アメリカでは、制度的に政教分離が確立している一方、「アメリカニズム」とか、「アメリカ的生活様式」という形で、宗教が広く国民に根づいている。政治、外交面に見られる「明白な宿命」という考え方、あるいは、リンカーンやケネディなどの大統領の演説が示す宗教色などは、その一例である。そして、ピューリタニズムは、このアメリカの宗教の重要な一端を担うものであり、これを除いて、アメリカ精神を語ることはできないと言っても、決して言いすぎではなからう。

ピューリタニズム研究としては、イギリスを舞台に、エリザ

ベス朝時代に起った宗教運動に焦点をあてるものが多いが、ここでは、むしろ、イギリスで生まれながら、アメリカへ渡り、アメリカという特定の地域で発展し、<sup>(1)</sup>ニューイングランド社会の建設に指導的役割を果たしたアメリカのピューリタニズムに注目してみたい。

ここで中心的に取りあげるペリー・ミラー (Perry Miller) は、アメリカが、国内、国外ともに、多くの障害にぶつかり、今まで誇ってきた理想が問い直され、再考を迫られつつある時代に登場した。これは、歴史学では、<sup>(2)</sup>経済的、社会的視点を重視する革新主義史学に対抗し、<sup>(3)</sup>アメリカ思想の同質性、協調性を主張する新保守主義史学が抬頭した時期でもあった。このような背景の下に登場したペリー・ミラーの見解を紹介しつつ、私は、彼が、ピューリタニズムを、特定の宗派の立場からではなく、客観的に、<sup>(4)</sup>独立した一つの思想としてとらえ、それを、統合的に理解しようとした点に注目したいと思う。更に、ペリー・ミラー以後のピューリタニズム研究の特徴を示す中で、<sup>(5)</sup>彼が、現代でも、なお、我々に重要な示唆を与えてくれることを指摘し、最後に、今後のピューリタニズムの行方を予想してみたい。

#### I 日本でのピューリタニズム研究

日本でのピューリタニズム研究は、様々の分野から、様々の視点によって行われてきた。明治時代にアメリカを訪れた内村鑑三たちの業績はもちろん、大塚久雄を始め、多くの学者によ

るウェーバーの研究は、プロテスタンティズム（これに含まれるビュリタニズム）を広く紹介する役割を果たした。ここでは、最近の歴史学を中心に、その一部を紹介してみよう。

松浦高嶺の一連の論文、例えば、「エリザベス朝の長老派主義と分離主義」(『史苑』第十九卷第二号、一九五八年十二月号)、「清教徒革命における人宗教上の独立派」(Independency についての一考察)、「『史苑』第三卷第一号、一九六二年九月号)、「ビュリタニズムにかんする最近の諸解釈」(『史苑』第二七卷第一号、一九六六年六月号)などは、イギリス史研究の立場から、イギリスを舞台としたビュリタニズムを取り扱っている。松浦氏は、「歴史発展の要因を宗教に、しかも自己法則性を以て貫徹される宗教に求めることは、方法的に適切でないが、清教徒革命の宗教的背景を過小評価し、経済決定論的な割切り方をするのも、同じく不適切である」という問題意識に立って、宗派の分裂や抗争の事情、教義上の相違などを考察し、革命の宗教的背景を明らかにしようとしている。

同じく、イギリス史研究の立場から、ビュリタン革命との関わりで、ビュリタニズムを把握しようとする人に、浜林正夫がいるが、彼の場合は、更に、問題意識が鮮明である。「ビュリタニズムにおける救済予定説の意味」(『商学討究』十三ノ二、一九六二年)、「革命的ビュリタニズムの思想構造」(『歴史学研究』二七七、一九六三年六月号)など、既発表論文を基礎に再構成されたのが、『イギリス革命の思想構造』(未来社、一九六六年)である。浜林氏は、経済思想史が専門であるが、

革命期における諸思想の社会的な意味に興味を抱いて、研究を進めているうちに、宗教思想が、いかに重要かを痛感し、「まとめあげてみて気がつくことは、わたくしが当初に考えていたより以上に、意外にふかく、宗教思想にふみこんでしまったことである」(同書、はしがき)と告白している。浜林氏の場合、松浦氏と同じく、革命に果す宗教の役割に注目するが、単に、宗派の分裂や抗争の事情、教義上の相違の考察や紹介に留まらず、「イギリス革命において、もっとも革命的な思想は何であったのか」を知りたいという意図が明確である。浜林氏は、マックス・ウェーバーが、かつて、「プロテスタンティズムの倫理」と、「資本主義の精神」との「適合性」を問題にした時、ビュリタニズムの典型として、「平和的」なりチャード・バクスターをあげていることに注目し、むしろ、「戦闘的な」ジョン・オウエンこそ、その典型であることを主張し、ビュリタニズムの「革命のイデオロギー」としての性格を明らかにした。今までの二人が、歴史学の分野から、ビュリタニズムを研究したのに対し、神学の立場から、このテーマに接近したのが、大木英夫である。彼は、ビュリタニズムと近代化、あるいは、近代世界の形成との関わりを説明しようとして試みつつ、その倫理思想、神学思想の特質を明らかにし、ビュリタンは、近代化の担い手であるという結論に達した。それが、『ビュリタニズムの倫理思想』(新教出版社、一九六六年)、『ビュリタン—近代化の精神構造』(中公新書、一九六八年)である。このように、日本でのビュリタニズム研究の多くは、イギ

リスを対象としており、わずかに、ビュリタンの運命としてのアメリカ移住というかたちで、アメリカが取り扱われている。その中で、アメリカのビュリタニズムに注目した人として、大下尚一を忘れてはならない。大下氏が編集した論文集、『ビュリタニズムとアメリカ伝統と伝統への反逆』（南雲堂、一九六九年）は、多彩な執筆陣によって、文学、政治学、歴史学、神学などの様々な視点から、ビュリタニズムを、アメリカ史の根底を流れる伝統として把握することを共通のテーマとして構成されている。ここに収められた大下氏の論文、「ビュリタニズムの形成と伝統」では、アメリカ人のビュリタニズムの変遷を述べつつ、ペリー・ミラーの紹介に到り、更に、ニューイングランドの建設を、プリマスとマサチューセッツ湾の二つの植民地の相違点に注目しつつ解説している。大下氏の論文、「ポスト・ペリー・ミラーの初期ニューイングランド研究」(『アメリカ研究』一九七一年)は、この続篇とも言えるもので、ペリー・ミラー以後の、この分野の研究史が手際よく整理されている。

以上、日本でのビュリタニズム研究の一部を紹介したが、ここでは、対象を、イギリスとアメリカに分けずに、むしろ、イギリスで生まれ、発展したビュリタニズムが、アメリカに渡り、アメリカを舞台に、いかに発展し、変形したのかを、必然的連関を持つものとして、一つの連続体として把握したいと思う。

## II ペリー・ミラーの登場

——ビュリタニズムの統合的理解——

ビュリタンによって建設されたニューイングランドが、研究対象として本格的に取りあげられたのは、十九世紀の中頃であった。この時代は、エマソン (R. W. Emerson) によって、「私たちの依存の時代、他国の学問に対する長い徒弟時代は、今、終わろうとしている」(『エマソン論文集』の「アメリカの学者」一八三七年)と宣言されたように、アメリカが、文化や学問の面でも、ようやく、ヨーロッパとの絆を断ち切りつつあった。文学史上では、メルヴィル、ホーソン、エマソン、ソローたちが、優れた作品を生み、「アメリカのルネッサンス」を開花させた。このような雰囲気の中で、アメリカ人が、一つの国家としてのアメリカの歴史を求めた結果が、ニューイングランドの歴史に対する関心と、その建設者としてのビュリタンへの賞讃となって現われたと言えよう。ジョン・スミスやウィリアム・ブラッドフォードなど、植民地建設者自身の手になるものはもちろんであるが、最も代表的なものとして、ジョージ・バンクロフト (George Bancroft) の『合衆国史』全十巻 (History of the United States, 10 vols. 1834~1874) がある。

このように、神話として描かれた建国の歴史は、時代の流れに従って、大きな修正を加えられることになった。その要素としては、外国から学びとられた科学としての歴史研究の方法であり、更に注目すべきは、急激なアメリカ社会の変貌であっ

た。アメリカの産業は、南北戦争の終了と共に目覚しい発展を遂げ、農業国アメリカは、一躍、工業国へと変貌した。都市の人口が増し、政治、経済、文化のあらゆる面に大きな変化が起った。第一次世界大戦を契機にして、アメリカの繁栄はますます加速度を増し、独占の成立と、その反対の極には、貧しいスラム街を生み出した。このように、内部に矛盾をならみつつも、全体的には好景気の時代、物質主義の時代を背景にして、革新主義史学が出現した。例えば、これに属する、ハリントン (V. L. Parrington) の『アメリカ思想の潮流』(Main Currents in American Thought, Harvest Book, New York, 1927) を見ると、ビュリタンの神学は、政治上の争いや、経済上の利害対立の反映としての側面が重視され、ビュリタンの内面の探求が、ほとんどなされていない。概して、革新主義史学は、経済面を注目するあまり、思想としてのビュリタニズムという視点が欠落している。

ヘリー・ミラーが注目し、批判の眼を向けたのは、まさに、この点であった。彼は、処女作、『一六三〇年から一六五〇年に到るマサチューセッツの正統派』(Orthodoxy in Massachusetts 1630—1650, Harvard University Press, 1933) のはじがきに、研究を始めるにあたっての、自分の立場を明らかにしている。彼は、「経済的、社会的要素を考慮に入れず、……十六世紀と十七世紀において、宗教が、決定的に重要な役割を果たした」と確信し、アメリカ大陸への移民という、民族の大移動の歴史を描いた。この確信は、以後の著作にも一貫してゐる。一方で

は、自国の経済的發展に支えられた経済的側面重視の史学が主流をしめ、一方では、教派中心の神学研究が、宗教研究の中心であった時、思想史の立場から、ビュリタニズムに迫り、その全体的構造を解明しようとした点に、ヘリー・ミラーの獨個性があった。彼の述懐によると、彼の手がけようとした仕事は、「まるで、刈り株の間を、落穂を捜して、はい回るような」(5) 無駄な仕事として、一部の教師からは反対されたのであった。

では、一体、何が、彼をこの困難な仕事に敢えて挑戦させたのだろうか。彼は、論文集『荒野への使者』(Errand into the Wilderness, Harvard University Press, 1956) の序文に、研究開始の動機を、次のように説明している。彼は、アフリカのあるアフリカの荒野、このような自然から、文明を生み出したビュリタンを知るには、まず何よりも、彼らを植民地建設に駆りたてた内的論理 (inner logic)、「つまり、精神 (あるいは、思想 mind) を追求するべきではないだろうか。人間の精神の研究こそ、歴史の基本であると確信した彼は、ただちに、驚くほど精力的に、ビュリタニズム研究を進めていった。

彼は、もちろん、「ストップ、浴槽、税金に関する法律、銀行、大統領選挙の成りゆき、加工品の明細目録」などのテーマを、取りあげること否定しているわけではない。ただ、これらに関する研究が、単なる統計やモノグラフのレベルに留まっていることに反対する。彼が、理論の中心にすえたものは、「一貫性」、つまり、ビュリタニズムの「統合的理解」であ

った。彼は、このような視点から、ビュリータニズムの思想構造を分析しようとし、「ニューイングランドの知的行動」に注目した。彼は、この地域こそ、「歴史家に、理想的な実験室を提供している」と指摘し、その理由を、「それは、相対的に孤立しており、人々は、比較的、同質性を持ち、歴史の諸力が、それに作用した場合、もっと複雑な社会よりは、十分に、その跡をたどることが出来るからである」と記している。このように、彼は、ニューイングランドを、同質性を持つ社会であると仮定して、その変化を追跡したが、その分析にあたって用いられた資料は、ビュリータンが書き残した公文書、手紙、説教、日記なのである。

彼は、主著、『ニューイングランドの精神』全二巻 (*The New England Mind: The Seventeenth Century*, Macmillan Company, New York, 1939, *The New England Mind: From Colony to Province*, Harvard University Press, 1953) を始め、多くの著書があるが、ここでは、その主張の中から、彼が、非分離会衆主義 (non-separatist congregationalism) の必要性を、いかに解明したかを考察してみたい。ヘリー・ミラー以前の解釈では、イギリス国教会の誤りに対し、あくまでも、国教会内部に留まって、それを改革しようとした人々の考え方を長老主義 (presbyterianism)、聖徒だけの純粋な教会を求めて、そこから分離していった人々の考え方を会衆主義 (congregationalism) としていた。これに対し、彼は、この二つの主義の間、つまり、聖徒だけの純粋な教会を求めながらも分離せ

ず、国教会内に留まろうとする立場をみつけ出し、これを、非分離会衆主義と名づけた。更に、マサチューセツ湾植民地を建設した人々は、この立場に立つことを解明した。大下氏も、「ヘリー・ミラーは、マサチューセツ湾の建設が特有な非分離の会衆主義の原理に基づくことを明らかにした。……これは、ビュリータニズム研究全体への大きな貢献であり、分離派<sup>(7)</sup> 会衆主義、非分離<sup>(8)</sup> 長老主義、ビュリータニズム<sup>(9)</sup> カルヴァニズムという従来の概念だけでは、どうしても理解できなかったビュリータニズムの特性が明らかにされた」と述べている。私が、大下氏の指摘を踏まえつつも、少し視点を変えて問題にしたいのは、次の点である。

なぜ、非分離会衆主義の究明が、ビュリータニズム全体への貢献でありうるのか。単に、プリマスとマサチューセツ湾の二つの植民地の相連が、解明されただけなのか。彼に、これを究明させたものは、何であつたか。彼は、ビュリータンが植民地を建設し、文明を創り出した、その内的論理に注目したが、では、彼が、非分離会衆主義を設定した内的論理は何だったのか。以上の問題点を、『一六三〇年から一六五〇年に到るマサチューセツの正統派』を通して、考察してみたい。

同書は、イギリスのビュリータニズムと、アメリカのビュリータニズムとが、一つの連続体として、必然的連関を持つものであるという問題意識から、ニューイングランドのビュリータニズムの形成を考察したものである。イギリスの宗教改革は、ヘンリー四によって、政治的色彩を持つものとして遂行され、

宗教的には、あいまいな点を多く残した。これに対し、宗教上の改革を徹底しようとしたビュリタンの運動は、様々の形体を執ったが、その拠り所とするものは、決して、宗教の自由ではなく、宗教の統一であり、そのために不可欠な国家の統一であった。ビュリタンは、国教会の下で宗教を統一することに、何ら疑問を抱かず、「教会への参加を強制し、異端を死刑にすることを望んでいた。」<sup>(9)</sup>彼らにとって、宗教の純化は、国王への忠誠を伴ない、宗教上の誤りは、国教会内部の改革によって成し遂げられると考えられていた。これが、長老主義である。長老主義が、幼児洗礼に基づいて、地縁的に組織化され、教会参加を強制し、十分の一税を徴収することに對し、回心体験を持つ人々、すなわち、見える聖徒のみによって、自発的に組織された教会、つまり、コングリゲーション（会衆）から成る教会のみが、真の教会であると主張したのが会衆主義である。プリマス植民地は、この系統に属し、国教会からの分離を伴ったため、分離派と呼ばれた。

ペリー・ミラーは、この二つの中間に、非分離会衆主義を設定する。国王への忠誠と、宗教の純化との両者が、イギリス国内において遂行不可能になった時、しかも、いかなる場合でも、イギリス国家から分離することを望まなかったビュリタンが、追いつめられて考え出したのが、非分離会衆主義であった。国王から、公式の許可を得て、アメリカ大陸に、イギリスの一部分として、（決して、イギリス国家から分離するのではなく）国家と教会を建設し、しかし、現実には、会衆主義に基づ

いて、教会を運営してゆく。一方、イギリスと同様に、強制と統一を目指す。これが、マサチューセツ湾の場合であり、ペリー・ミラーは、調停できない問題を調停した（reconcile irreconcilables）のは、どうしても、そうしなければならなかったものであり、この解決策は、我々にとって、全く、狂想のように思われる」と述べている。

このように、彼は、非分離会衆主義を設定することによって、プリマスと異なって、マサチューセツ湾が、政教一致の神政政治を積極的に遂行し、非寛容を特徴とした理由を究明した。しかし、彼の貢献は、ここに留まるものではない。彼に、非分離会衆主義を究明させたものは、イギリスのビュリタニズムが、アメリカへ移植され、イギリスのそれとは異なるものに変形していった、その過程を、必然的な連関をもって跡づけたいという問題意識であった。世界的な観点から、アメリカのビュリタニズムを見る時、マサチューセツ湾の神政政治と非寛容は、イギリス国家からの「非分離」によって、最も妥当な説明を導き出すことができたと言えよう。

### III ペリー・ミラー以後のビュリタニズム研究

#### の特徴——実証研究の重視——

ペリー・ミラーは、『アメリカにおける思想の首脳』(The Life of the Mind in America: from the Revolution to the Civil War, Harvest Book, New York, 1965) の完成を見ずして、一九六三年に亡くなった。絶筆となった同書は、第三部

の一章で切れているが、出版社への手紙によると、第九部まで書かれる予定であり、その目次が、同書の巻末に載せられている。

彼の後のピューリタニズム研究の動向については、マックギフート (Michael McGiffert) の論文「一九六〇年代におけるアメリカのピューリタニズム研究」(『*American Puritan Studies in the 1960's*』, *William and Mary Quarterly*, XXVIII, 1970, pp. 37—67)、『および』前述の大江氏の論文「ホムズ・スリー・ミラーの初期ニューイングランド研究」に、その特徴が指摘されているので、まず最初に、これらの論文に従って、全般の特徴を概括してみよう。

スリー・ミラー以後のピューリタニズム研究の特徴は、ほとんどの研究者が、彼の理論を、何らかの形で前提としている点である。基本的な部分で、自分の研究の出発点を彼に求めつつ、分析の方法や資料の扱い方などの点で、彼を批判し、補正しようとしている。

その第一は、ピューリタニズム研究に、もっと多様な側面を盛りこむべきではないかという主張であり、この点は、いち早く、モーガン (E. S. Morgan) が、「ニューイングランドのピューリタニズム—他の研究方法」(『*New England Puritanism: Another Approach*』, *William and Mary Quarterly*, XVIII, 1961, pp. 237—242) において指摘している。スリー・ミラーが、ニューイングランドこそ、「歴史家に、理想的な実験室を提供している」として、社会の同質性を前提としたが、モーガ

ンは「ピューリタンを中心とした」比較的、同質性を持つ社会」という視点では、十分に包摂しきれなかった部分を補正しようとした。モーガンの著書『見える聖徒—ピューリタンの理念の歴史』(『*Visible Saints: The History of a Puritan Idea*』, *New York University Press*, 1963) や、バリン (B. Barlyn) の『十七世紀のロンドン・商人』(『*The New England Merchants in the Seventeenth Century*』, *Harper Torchbooks*, *New York*, 1955) など、ここに記される。

第二点は、スリー・ミラーが、ピューリタンの精神、特に、知性に注目したのに対し、もっと感情的な側面、心の内面を掘り起すべきではないか、という主張である。ピューリタニズムを宗教思想として把握するには、感情面は、特に重要になってくるのは確かである。この例として、次の二冊が注目される。シンプソン (Alan Simpson) の『英米におけるピューリタンの伝統』(『*Puritanism in Old and New England*』, *The University of Chicago Press*, 1955) 大江尚一、秋山健共訳、未来社、一九六六年) と、ブナイヤット (Norman Pettit) の『神の召命を待ち望む心—ピューリタンの精神生活における恩恵と回心』(『*The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*』, *Yale University Press*, 1966) である。前者は、イギリスとアメリカの両方を舞台として、ピューリタンの知性を重視したのに対し、『ピューリタニズムを自らの中に霊感と挫折の根源を有する一種の熱狂的信仰として

見よう」としている。彼によると、クウェーカー教徒も、ピューリタンとして扱われている。後者も、同様に、イギリスとアメリカの両方を視野に含みこみ、ピューリタンの内面、特に、回心体験に焦点をあてている。フテイトは、神の召命に対し、人間の側では、何をなしうるができるかを、待ち望む心 (Heart prepared)、つまり、人間の側の覚悟の有効性として、イギリスの場合、アメリカの場合に分け、その連関をたどりつつ、神学的に、それを究明した。

その他にも、特徴点は多くあるが、最後に指摘したいのは、研究に用いられる資料の問題である。ペリー・ミラーが、ピューリタンの書き残した公文書、手紙、説教、日記などを用いているのに対し、モーガンは、「小さい町役場に残っている、税金、出生、結婚、死亡、洗礼、教会への加入などの記録を、たんに集めることも必要ではないか」と言う。ピューリタンが書いた文書を用いるのでは、彼らの主観が入りこまざるをえない。ポープ (R. G. Pope) は、モーガンのこの指摘に触発されて、『半途契約—ニューイングランド・ピューリタンの教会員資格』(The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England, Princeton University Press, 1969) を書いた。これを更に徹底したのが、統計や調査を中心とした実証研究である。これは、古い資料を捜し出し、統計やグラフを用いて論証しようとするもので、これを仮りに、 $\wedge$ 実証性 $\vee$ の強調と呼ぶことにしよう。これは、現代の科学の発達をその拠り所とする点で、時代の産物と言えるであろう。パウエル

(S. C. Powell) の『ピューリタンの村—ニューイングランド・タウンの形成』(Puritan Village: The Formation of a New England Town, Wesleyan University Press, Connecticut, 1963) は、六年間、サドベリに滞在して調査を行ない、移住当時の様子を、図や統計によって復元したものである。ペリー・ミラーは、当時の史学の風潮が、あまりにも統計やモノグラフに終始し、全体を統合することを忘れていたという問題意識から出発した。彼後の研究者が、再び、統計や調査の重視を訴えているのは興味深いものがある。

#### IV ペリー・ミラーの現代的意義

— $\wedge$ 統合性 $\vee$ と $\wedge$ 実証性 $\vee$ の協力—

初代のピューリタンは、信仰心に燃えて、神との契約に入り、ニューイングランドの地に神の国を建設しようとした。では、二代、三代と時代が移り変るにつれて、信仰心は、次第に薄れていったのだろうか。教会員の数は、次第に減少していったのだろうか。教会員になるために、いかなる資格が要求されたのだろうか。そもそも、信仰心とは、何によって測定しうるのだろうか。次に、このテーマに接近するために、具体的に、 $\wedge$ 半途契約 $\vee$  (Halfway Covenant) をめぐる様々の見解を、研究方法や資料の用い方の相異、結論の導き方の相異などに注目しつつ、紹介し、再び、ペリー・ミラーの現代における位置に注目したい。

初代のピューリタンは、教会員の資格を、神の救いの証しで



ある回心体験を持つ人、しかも、個人の内面においてだけでなく、他人もそれを認めうる人、つまり、見える聖徒に限定していた。この条件を厳しくする一方で、彼らは、神との契約は子孫にも有効であるとする信仰により、親が見える聖徒ならば、その子供にも洗礼を許していた。最初は、何も問題はなかったが、この子供たちが成長し、回心体験を持たないうちに子供が生まれるに到り、問題が表面化した。この三代目にも、再して契約は有効であるのか。様々な意見が述べられ、多くの会議が召集された。初代のビュリタンの書物が拠り所とされ、同じ書物をもとにしながら、解釈が異なった。一方には、教会の純粹を保つには、偽善者の入りこむすきを作ってはならないという強硬派があり、一方には、教会の将来を考えて、聖徒となる可能性を持つものまで放逐するわけにはゆかないという穩健派があつて、相争い、それは、十五年も続いた。

ついに、一六六二年、△半途会議▽ (Halfway Synod) で結論を見た。その内容は、回心体験を持たない親から生まれた子供にも、教会員としての訓練を授け、洗礼を受けさせる。しかし、教会の諸問題決定の投票権を与えず、聖さん式にも参加を許さないというものであつた。これに反対する人々は、これを輕蔑し、△半途契約▽と呼び、以来、この用語が用いられている。一六六二年のこの決定を、ある研究者は、妥協の産物であり、厳格なビュリタンが、△半途契約▽を認めざるをえなかったのは、当時、信仰心が薄らいでいた証拠であると主張する。一方に、これに強く反対する研究者もいる。次に、これを

めぐる論争を追つてみよう。

論争の発端は、モーガンの論文、「ニューイングランドのビュリタニズム—他の研究方法」(1961) にさかのぼる。モーガンは、前述したように、この論文において、ビュリタニズム研究に、もっと多様性を盛りこむべきことを指摘した。しかも、指摘するに留まらず、それを成し遂げるための研究方法を具体的に提示した。その方法とは、綿密な地方研究であり、多くの町を徹底的に調査して詳しい記録を集めることである。彼は、この方法によつて、例えば、「十七世紀において、教会員の数、実際に減少したのかどうか、あるいは、一六六二年の△半途契約▽の採用は、教会員に、どんな影響を与えたのか」という問題も、解明できるのではないかと提案する。彼自身は、具体例として、教会員の男女比を年代順に調べあげ、一般的に言えば、女性のほうが、男性を上回っていたという結論を導き出している。

しかし、更に重要なことは、彼が、△宗教上の慎重さ▽ (religious scrupulosity) という概念を採用したことである。彼は、「半途契約が必要であつたという、まさにその事實は、宗教の衰退の証拠ではなく、異常な宗教上の慎重さの高まりの証拠であろう」と主張する。人口に比して、回心体験を持つ者の比が減少したことをもつて、ただちに、宗教は衰退したと断定してはいけないと彼は言う。むしろ、初代の人なら、迷わずに回心であると断定したような体験も、時代が進み、二代三代になると、あまりに回心体験の形態にこだわつて、はたして、

これが回心なのかどうかと悩み、かえって回心体験を拒否したのではないか。何を基準に回心体験するかという点で、人々は慎重になったと考えられないだろうか。彼の主張は、およそこの通りである。

モーガンによって、方法としては記録の蒐集、△半途契約▽に対しては△宗教上の慎重さ▽が主張された。これに対して、ラトマン(D. B. Ruman)は、「神の橋は崩れ落ちたーニューイングランドのピューリタニズム研究への試論」(『God's Bridge Falling Down: 'Another Approach' to New England Puritanism Assayed, "William and Mary Quarterly", XIX, 1962, pp. 408-421) によって反撃した。ラトマンは、モーガンが地方に残っている記録の蒐集を主張することには賛成するが、モーガンの蒐集のしかたやその用い方には批判的である。ラトマンは、資料の不十分さや、その使い方(14)の欠点に加えて、△宗教上の慎重さ▽という概念そのものに反対し、△衰退▽という概念をそれに対置する。ピューリタンの理想は、時の流れと共に崩れていったのであり、「ウインスロップやコットンたちが、この現実の社会と神の国とを結ぐために架けようとした橋は、崩れ落ちた」様々の心を持つ人々から成る社会が、長い間、同質性を保てるはずがなく、移民の流入や経済の発達は、ますます、これを促した。彼が集めた資料に見られるように、回心体験の不足は、それを示している。だから、ラトマンにとって、△半途契約▽とは、ピューリタンの純粋な理想と現実との妥協の契約であり、衰退の徴候に他ならなかった。

この論文が出た直後に、モーガンは、短いコメントを同じ雑誌に載せている。(『Letters to the Editor, "William and Mary Quarterly", XIX, 1962, pp. 642-644) そこで彼は、モーガンは、ラトマンの誤りは、教会員の衰退、つまり、回心体験者の不足を、ただちに、宗教の衰退と断定することにあるとし、これによって、二代、三代の歴史の変化の本質がいまいちになると警告する。また、ラトマンの誤りは、△半途契約▽を、純粋なピューリタンの理想と、現実との妥協であると結論づけることにあるとする。ラトマンにとっての現実とは、移民の流入、社会不安、社会変動、経済の発達という、いわゆる外的状況を指しているらしく、その点に固執するあまり、現実のピューリタン社会が衰退したかどうかという問題と、△半途契約▽が衰退の徴候であるかどうかという問題を混同していると、モーガンは指摘する。モーガンにとっての現実とは、教会員の不足そのものであり、彼の視点では、社会は混同されていない。しかも、この不足から、ただちに宗教の衰退を導くことは危険であるとし、この時点で△宗教上の慎重さ▽という概念を提示してくる。

ラトマンとモーガンとの共通点は、ピューリタン社会の多様性に注目し、資料や統計を蒐集することにあるが、そこから引き出される結論は、全く異なっている。では、どうして、このような相異が出てくるのだろうか。

ラトマンは、資料を集めることを重視し、その点で、時に、モーガンに優ることがあるが、逆に、資料に信頼を置きすぎるのではないか。だから、教会の記録を調べて、回心体験者が衰

退したという事実を握ると、ただちに、宗教の衰退を結論づけ  
てしまふ。

モーガンのほうは、資料を重視しつつ、資料を過大評価しないように抑制しているように思われる。だから、たとえ回心体験者が衰退しても、その量に注目するより、質を吟味しようとする。彼の「宗教上の慎重さ」に従えば、量としては衰退していったとしても、質的には、決して衰退してはいないからである。モーガンが、統計と、周りの社会の変化とをたやすく結びつけず、回心体験者の質にまで切り込んだ理由は、彼の著書、『見える聖徒—ビュリタンの理念の歴史』(1963)が教えてくれる。彼は、「半途契約」の出現を、ビュリタンの神学にさかのぼり、彼らが、教会員を、第一に、見える聖徒に制限し、第二に、その子供にも契約は有効であるとして、幼児洗礼を許していた事実に求める。このような教会員資格の条件に、後の「半途契約」を生み出す原因があり、それは、宗教の衰退の徴候ではなく、見える聖徒の概念が広まったことを意味したと言ふ。モーガン自身の言葉によると、「最初の分離派たちが、イギリス国教会を離れてから、マサチューセッツ建設に到るまで、ビュリタンは、回心体験の審査の基準を模索し続けた。そして、ますます、見える教会の概念は広げられ、見えない教会へと近づいていった。ビュリタンは、半途契約によって、自分たちが、教会を、可視性の限界を越えた所へ押し出したことを認めた。ここにおいて、思想史は、転機を迎えることになつた。」(15)

「半途契約」を論ずる場合に忘れてはならないのが、前述したポーブの、『半途契約—ニューイングランド・ビュリタンの教会員資格について』(1969)である。彼は、同書において、モーガンの示唆を実行し、このテーマに関する資料を、宗教会議の経過を示す公文書や手紙から、教会の古ぼけた記録に到るまで集めた。特に、第八章では、具体的に、マサチューセッツの四つの教会を選び出し、「半途契約」が採用された頃の教会の様子を、十七世紀の資料を用いつつ、分析している。ポーブは、四つの教会の相異点を考慮して、一般化することを控えているが、その中で、四つの教会に共通して言えることとして、「半途契約」が、新しい会員の源泉になつていた点を指摘している。また、彼は、このような資料操作の後で、モーガンの、「宗教上の慎重さ」に対応しうる、「宗教性」という視点を提出する。彼は、次のように説明する。「周期的に、教会員の減少や、宗教への迷いが、半途契約が採用された時期に起つたが、このことは、決して、三世代の人々が、初代の人々よりも宗教心が少ないことを示しているのではなく、真実の宗教に対する三世代の人々の宗教心は、驚くほど、先祖のそれに対応していた。ただ、形式のみが変つたのであった。」(16)ポーブが、「半途契約」について、モーガンとラトマンを越えるような資料を集めて分析した結果、「宗教性」は、変らない、変化するのは形態である、という結論に達したことは、ある意味では、モーガンの予想を裏付けたとも言えよう。また、この視点こそ、ペリー・ミラーが志向したものであり、ここにおいて、彼

の現代的意義が意味を持つことになろう。

### おわりに

ビュウリタニズムの研究が冷遇され、経済的視点が強調されたのは、一九二〇年代、アメリカがその繁栄と夢の中にあつた時期であつた。しかし、アメリカの理想が問ひ直され、再考を迫られつつある現代、人々の眼は、謙虚に、建國の父祖たちの精神に向けられている。ビュウリタニズム研究が、現在でも、なお、衰えない理由の一端も、ここにある。

今後のビュウリタニズムの研究が、どう進んでゆくかは予想しづらいが、現時点で言えることは、まず、 $\wedge$ 実証性 $\vee$ が追求され、そのために、社会科学の方法が用いられるであろうということ、一方で、それが単なるモノグラフに終ることの危険を感じて、 $\wedge$ 統合性 $\vee$ の作用、つまり、神学や理念の研究、連続性、一貫性の探究が重視されるであろうということである。この内のどちらに偏ることなく、両者が協力してビュウリタニズムに接近することが、必要ではないだろうか。これまでのビュウリタニズム研究の動向が、それを教えている。

このような視点から見れば、ベイリンの業績は示唆に富んだものである。彼は、ビュウリタニズムそのものの研究者ではないが、その方法は有効であると思われるので、最後に、彼の『アメリカ革命のパンフレット』(Pamphlets of the American Revolution, 1750—1776, Vol. I, Harvard University Press, 1965)を取りあげた。

ベイリンは、アメリカ革命の思想を考察するにあたって、資料をパンフレットに求めた。「アメリカは、イギリスから独立すべきか否か」という、当時の論争の内容が、最も生々しく、直接に、敏速に、示されているからである。彼は、一七五〇年から、一七七六年までに、アメリカで出版されたアングロアメリカン論争についてのパンフレットを蒐集し、編集した。彼が、序文でも述べているように、目録を作製するだけでも、大変な仕事であつた。彼は、このパンフレットをたんねんに読み進み、これを資料としてアメリカ革命の思想の源泉を探り出した。それは、古典古代の遺産であり、啓蒙思想に基づく社会契約の理念であり、イギリスのコモン・ローであり、ニューイングランドの契約神学である。ここで、特に注目したのは、彼が、アメリカ革命の思想の源泉として四点箇条書にしておりながら、そこに、留まっていないうことである。彼は言う。「一七六三年から、一七七六年に到る危機の時代の思想史は、かつては、ほんやりと部分的にしか示されていなかつた出来ごとを、世界史的観点と、そこにしめるアメリカの位置という点から、解明し、統合することである。……一七六三年後の政治的熱狂の時代に、理論は、一つの総合的な見解へと融合していった。」<sup>(17)</sup>そして、彼は、一見、ばらばらであるように見える多くのパンフレットを統合しようと努め、それを、イギリスのビュウリタニズム革命時の急進主義思想に求め、更に、この急進主義思想をも包括し、アメリカ全体を革命の方向へ導いたものとして、 $\wedge$ アメリカの使命 $\vee$ という選民思想を提示して行く。

ここでは、ハイリンを詳しく紹介するつもりはなく、むしろ、眠っていたパンフレットを掘り出すという「実証性」と、革命の意味づけ、あるいは、事件の相互関連を求めようとする「統合性」とが、バランスを保ち、加えて、イギリスの急進主義思想と、アメリカ革命の思想とが、連続性をもって扱われていることを指摘するに留めたい。この点で、ハイリンの方法は、ピューリタニズム研究に、十分、示唆を与えうると思う。最後に、再び、モーガンに戻って、彼が統計や記録の必要性を説いた一九六一年の論文を、次のような警句で結んでいることを紹介して、本稿を締めくくりたいと思う。「地方の記録の蒐集と研究は、決して、思想史にとって代わるものではないが、ピューリタニズムの内容を豊かにしてくれるであろう。」<sup>(18)</sup>

注

- (1) アメリカ大陸に建設された植民地のうち、特に北部に付けられた名称であり、プリマスと、マサチューセッツ湾から成り、ピューリタンによって建設され、他の植民地に比べ、宗教的色彩が濃いと言われる。
- (2) この呼称は、後の研究者が便宜的に用いたもので、この系統の人々が集まって、一つの派を形成しているわけではない。共通点としては、歴史を経済的に、しかも、階層やグループの対立、抗争として解釈することである。代表者として、C. A. Beard, V. L. Parrington があげられる。

(3) 革新主義史学に対抗し、思想史の立場から、アメリカ

史の連続性を追求しようとする。代表者として、D. J. Boorstin, R. Hofstadter があげられる。

- (4) 「ユリヤヌス朝の長老派主義と分離主義」六九ページ。
- (5) Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts 1630—1650*, p. xvii.
- (6) Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, pp. vii—ix.
- (7) Perry Miller, *New England Mind: From Colony to Province*, pp. i—iv.
- (8) 「ピューリタニズムの形成と伝統」二五ページ。
- (9) *Orthodoxy in Massachusetts 1630—1650*, p. 14.
- (10) *Ibid.*, p. 84.
- (11) “New England Puritanism: Another Approach,” p. 237
- (12) *Ibid.*, p. 237.
- (13) *Ibid.*, p. 241.
- (14) “God’s Bridge Falling Down: ‘Another Approach’ to New England Puritanism Assayed,” p. 410.
- (15) *Visible Saints*, p. 138.
- (16) *The Half-Way Covenant*, p. 238.
- (17) *Pamphlets of the American Revolution, 1750—1776*, p. 20.
- (18) “New England Puritanism: ‘Another Approach,’” p. 242.

○九学会連合大会

第二九回九学会連合大会は昭和五〇年五月一八日(日)、上智大学において開かれた。本学会からは安斎伸氏が「奄美と沖縄における宗教受容の様相」について報告した。

○理事会 昭和五〇年五月二三日(金) 一八時

一、第三四回学術大会の日程について

一一月二二日(土) 一四時 公開講演

一七時 理事会

二三日(日) 八時五〇分 開会

九時—一五時 研究発表

一二時—一三時 評議員会、編集委員

会

一五時 記念撮影

一五時三〇分—一七時 総会

一八時より レセプション

二四日(月) 九時—一七時 研究発表

一、新入会員について

別記の二九名を一括承認した。

執筆者紹介

木寺 廉 太 茨城キリスト教大学講師  
鈴木 哲 雄 愛知学院大学助教授  
早 坂 博 東北福祉大学助教授  
柴 田 善 家 東京大学大学院  
野 村 文 子 東京大学大学院

○編集委員会 昭和五〇年五月二七日（火）一七時半  
『宗教研究』執筆要綱を別記のごとく定め、今年度より適用  
することにした。

報 会

原稿執筆要綱

日本宗教学会

『宗教研究』編集委員会

以下の諸項を御留意のうえ御執筆ねがいます。

一、文体、用語、用字

口語体、当用漢字、現代仮名づかい、漢数字もしくはは算用数字を使用して平明に表現する。外国語の引用は必要最少限度にとどめる。

二、枚数

論文、展望は四〇〇字詰縦書き原稿用紙四〇枚程度、書評は同じく一〇枚程度とする。

三、注

算用数字で通し番号を付し、本文の後に一括する。

四、文献の引用

1 邦語及び漢文文献

書名、定期刊行物名は『』、論文題名は「」でかこむ。

(1) 単行本 著者名、題名、発行所、発行年、引用ページをあげる。

例 岸本英夫『宗教神祕主義』大明堂、昭和三年、一二九ページ。

(2) 論文 筆者名、題名、定期刊行物名、巻号数、発行年  
(編書の場合は、編者名、編書名、発行所、発行年)、引用ページをあげる。

例 石津照爾「宗教研究の立場と宗教的実存の問題点」

『宗教研究』一八九号、一九六六年)、七ページ。

『妙法蓮華経』如来神力品 (大正大藏経九卷、五二ページ)。

堀一郎「民衆生活と宗教」『日本人の宗教生活』現代宗教講座第五卷、創文社、昭和三〇年)、一三八—四〇ページ。

2 外国語文献

書名、定期刊行物名はイタリックにし、論文題名は“ ”でかこむ。邦訳がある場合は、後に続ける。

(1) 単行本 著者名、題名、発行都市、発行所、発行年、引用ページをあげる。

例 Rudolf Otto, *Das Heilige*, 35. Aufl. (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1963), S. 20-

25. 山谷省吾『聖なるもの』岩波書店、昭和四三年、四〇—五二ページ。

Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9e éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1951), p. 2. 山田吉彦訳『未開社会の思惟』小山書店、昭和一〇年、二二ページ。

(2) 論文 筆者名、題名、定期刊行物名、巻号数、発行年  
(編書の場合は、編者名、編書名、発行都市、発行所、発行年)、引用ページをあげる。

例 M. Havio, "Der oberste Gott der skandinavischen Lappen," *Temenos*, 5, 1969, S. 75-79.



論文に添付する。  
2 編集の都合上、執筆要綱に照らして、編集委員会の責任において原稿に手を加えることがある。

Raffaele Pettazzoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development," in *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. by M. Eliade and J. M. Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), pp. 59-60. ラフファエル・ペッタツォーニ「至上者—現象学的構造と歴史的発展」(岸本英夫監訳『宗教学入門』東京大学出版会、一九六二年)、八五—八七ページ。

#### 五、図版、図表、他

通し番号、表題をつけ、出典のある場合は必ず明記する。特殊製版の費用は寄稿者が負担する。

#### 六、校正

初校は筆者に依頼する。一週間以内に編集委員会に返送する。再校以降は編集委員会の責任によって行なう。校正のさいの訂正は、最少限のさしかえ程度にとどめる。

#### 七、抜刷

原稿料は支払わない。論文、展望一篇につき抜刷二〇部を贈呈する。二〇部以上希望する場合は、あらかじめ希望部数を編集委員会に連絡し、二〇部を超えた分は有料とする。

#### 八、欧文概要

論文には欧文概要(二〇〇語前後)を、できればダブルスペースでタイプして添付する。

#### 報

#### 九、その他

1 「執筆者紹介」欄のために、現在の所屬機関及び職名を

# Les interdictions alimentaires dans la chrétienté antique

—Etude du Décret apostolique (Act. 15, 29)—

Renta KIDERA

D'après le récit de Luc, le Décret apostolique est la décision prise, à la fin du Concile de Jérusalem, qui demande aux païens convertis de s'abstenir des idolothytes, c'est-à-dire des viandes immolées aux idoles, du sang des bêtes des viandes étouffées et de la fornication. C'est le texte oriental du Décret qui exprime ces quatre prohibitions de nature rituelle et lévitique, qui fut donc rédigé dans le cadre judéo-chrétien.

Nous constatons que les interdictions alimentaires, telles que le Décret représentent, se sont répandues et furent longtemps en vigueur, non seulement dans le milieu judéo-chrétien (les Ps.-Clémentines), mais aussi dans la Grande Eglise, surtout en Orient.

Bien que le texte occidental du Décret suppose son interprétation éthique, la Lettre de l'Eglise de Lyon, Minucius Félix et Tertullien mentionnent nettement la prohibition de consommer du sang des bêtes comme aliment, ce qui prouve que le Décret avait cours même en Occident.

La persistance de ces interdictions alimentaires montre l'importance qu'on a accordé à l'observance dans la chrétienté antique. C'est ainsi que nous pouvons trouver un courant de fond judéo-chrétien même dans la Grande Eglise.

# A Study on Xuansha (玄沙) and the Zen Sect in Fujian (福建)

Tetsuo SUZUKI

From the end of the Tang (唐) Dynasty to the Wudai (五代) period, Fujian (福建), a remote part of the vast China, became the most prosperous region of the Zen Sect as the result of the effort of Xuefeng-Yicun (雪峯義存) (822-908). Xuansha-Shibei (玄沙師備) (835-908), the first disciple of Xuefeng, who spent all of his life in Fujian, except a short term sojourn at Zhongling (鍾陵) for receiving the entire rules, teaching his disciples Xuefeng's Zen thoughts. Later, the Zen Sect in the province of Fujian was spread through Jiangsu (江蘇) to Xijiang (浙江) and occupied a leading position in the Zen Sect during the Song (宋) Dynasty. This short article deals with the thoughts of Xuansha and his influences by analyzing the *Xuansha-Guanglu* (玄沙廣錄) which has hitherto been ignored by most investigators.

# Problem of "Life and Death" and Imputity in Pure-Land Thought

Hiroshi HAYASAKA

In this paper I would like to discuss the problems of "Life and Death" in Japanese Pure-Land thought. In the first section, I take up the problem of the theory of *Hongaku* and then discuss the theories of Genshin, Hōnen and Shinran respectively.

Buddhism teaches how to emancipate ourselves from the worldly tortures of transmigration. The Nirvana-sūtra says that emancipation is to cut loose from all lusts, all evil passions, all shackles, life and death, cause and effect. This emancipation itself is *tathāgata*, and *tathāgata* is *nirvana*.

Emancipation is to cut the roots of transmigration. In other words, *tathāgata* or *nirvana* is perfect freedom. Our existance is surrounded by all kinds of passion, and we are caught in the cycle of the world of desire-driven beings and by the rebirth of *karma*. "Life and Death" means present existance itself. Therefore the way of existance is to be life and death, and to be in the cycle of transmigration. This means that life and death are not to be separated and that the latter is not taken to be the end of life.

"Life and Death" is basically regarded as one unity within the world of transmigration. But it should be noticed that even if our attitude towards real existance is fallacious, still it is to be taken as something important and studied subjectively in the process of Pure-Land thought and the theory of *Hongaku*.

The problem of *karma* is most important in the study transmigration. In original *karma*, three *māyā* (illusion) —lust, anger and ignorance— are basic.

For liberation each discipline and every practice has been developed to emancipate us from this condition.

# Truth in *The Gospel of Truth*

Yoshiie SHIBATA

On the problem of what Gnosticism is, the solution proposed by H. Jonas is of basic importance even today. He insists on "the Gnostic *attitude* of existence in itself (Daseinshaltung) and the generative (ursprünglich) *interpretation* of existence, given by this attitude." We can understand here the necessity of introducing the raw *material* to be interpreted. This is for the objectification of the interpretation corresponding to the attitude of existence. Viewed from the essence of Gnosticism, the material is of course secondary, but from the standpoint of a Gnostic as person the case need not be so. Whether secondary or not is dependent upon the individual view of each Gnostic writing. In *The Gospel of Truth* (GT), we are examining what the material meant to a certain Gnostic, our author.

Story's recent work, "The Nature of Truth in *The Gospel of Truth* and in the Writings of Justin Marsyr" is closely connected with our task. After Jonas who relatively made light of the significance of material, Story strongly emphasizes the aspect of existential interpretation on the one hand, and on the other estimates the significance of Christology as non-essential. Therefore, the truth in GT is the event in the subjective-intellectual domain and the events of Jesus are potentially docetic.

In contrast to Story, the results of our analysis can be summarised as follows. (1) The author of GT speaks more of Jesus' ministry and cross than of his pre-existence, incarnation and eternal life. Three texts concerning his incarnation clearly show that his incarnation is no more than the preparatory phase of his walking on earth. (2) The word "truth" points to Jesus himself. If only we take notice of such expressions as "fruit of the Father's heart," "knowledge," "way" or "truth," this identification is easily proven. For Valentinianism, the truth is nature's gift to humanity. (3) The author of GT does not regard Jesus as docetic, but positively evaluates his earthly existence. He says, "The manifestation of his son gave them the possibility to know." For Valentinianism, Christ has nothing to do with the *hylē*.

According to our investigation, what the author calls the truth is the historical Jesus himself. It is impossible that he can be fully absorbed into the generative interpretation of existence, although GT is no doubt a Gnostic writing and so assumes an anti-cosmic attitude of existence.