全真教団成立に関する一考察

窪　徳忠

一、はしがき
二、教団成立の背景と教団の概要
三、開祖の略伝と立教
四、第二祖の活躍
五、開祖と第二祖の教説
六、教団成立の一要素
七、むすび

一　はしがき

西ヨーロッパにおいて法王権が伸長し、いわゆる十字軍時代を現出した十二世紀の初頭にあたつて、東のかた中国では、漢人王朝をたおした塞外民族が華北地方に君臨するという政治的変動がおこつた。そうして、全真・太一・真大道となづける三つの道教々団があらたにならびおこり、中国道教史上に一新紀元を劃したのは、まさにその塞外民族王朝治下の地域においてであつた。これら三教団のうちで、もつとも大きな勢力をほこり、中華人民共和国成立の直前まで、おとろえながらもその命脈をたもちつゞけたのが全真教団である。従来、この教団をかくのごとく発展させる基礎をきづいた立役者としては、元の太祖チンギズ＝ハンの招きをうけて養生の方法をといた長春真人丘処機の名が、大きくクローズアップされていた。けれども、教団成立という点からみれば、開祖王重陽のあとをうけて教団

をすべたために、ふつう第二祖とよばれている丹陽真人馬鈺の存在は、丘長春にまさるともおとらない重要性をもつているように考えられる。本稿は、教団成立の際におかれていた馬丹陽の立場と、その際にかれが果した役割とについての考察を目的とするが、順序として、まづ教団成立の背景をなす当時の社会状態や教団の内容について、一応の紹介をしておく。ただし、これらの点については、すでに発表したことがあるので、こゝではごく簡単にふれる程度にとゞめ、くわしくは省略することにする。(1)

二　教団成立の背景と教団の概要

北宋の政和五年(1115)、北満州からおこつて国を金と号した女真部族は、遼朝をたおした余勢をかつてさらに南下し、北宋に対して戦いをいどんだ。国初よりの統治方針であつた文治政策にわざわいされて弱体化していた北宋軍は、新興の意気にもえる金軍のまえにはあらがうすべもなく、戦端をひらいてからわづか一年にして、北宋はあえなくもついえさつた。この事件を、ときの北宋の年号によつて靖康の難という。このとき、北宋の王族の一人は江南にのがれ、北宋の遺臣に擁立されて王位につき、国を南宋ととなえて北宋の王統をたもつとともに、金に対する戦いを続行した。

一方、華北地方の一部をその支配下におさめた金は、新領土におけるすみやかなる主権の確立をめざして、はじめに楚国、ついで斉国となづける、漢人を長とする傀儡政権をたてて、黄河以南の地を治めさせることとした。これらの二政権が、南宋に対する前衛、もしくは緩衝地帯という性格と、その地方の人心の安定、金の統治に服すのをがえんじない人々の懐柔などのいみをもつていたことは、いうまでもない。金の天会八年(1130)に成立させられた斉国は、金軍の勢力伸展にともない、その翌年十一月には、王重陽の故郷である陝西地方をもその勢力範囲として与えられた。王重陽二十才のときのことである。

斉国は、北宋の組織や制度にならったために、国家としての体裁のみはきわめて早くととのった。けれども、そのことゝ華北地方の平和回復とがまったく無縁であったことは、いうまでもない。それは、斉国が廃止されてからのちなお約五年のあいだ、すなわち金の皇統二年（1142）に和議が成立するまで、宋金両国がこの地方を舞台として兵を動かしつゞけていたためである。そうして、華北の地方に全真教団以下の三つの道教々団が成立したのは、この皇統の和議の前後のことであったのである。

このように、二十年以上にわたる戦火のちまたと化した華北地方の人々の苦しみは、まさに深刻そのものであったらしい。金文最や金石萃編などをはじめとする、当時の多くの詩文集や金石文などには、かれらの苦悩をまざまざと思いうかばせるような文章が、数多く収められている。つぎに、その二三の例を訳出してみよう。

金石萃編巻一五八に収められた「重修中嶽廟碑」（黄久約撰）には

靖康の兵乱によって天下はさわがしくなり、その上きんがしきりにおこったので、都会も村落もともにおとろえ、寇盗がみちあふれた。斉国が成立してもそのきづはいえず、しかも用兵がやまずに賦役も重かったために、河南地方は人口がへって、すっかりさびれはてた。

とあり、同書巻一五〇に収められた「韓劼王碑」（趙雄撰）にも

金人が斉国を廃止し、しかも中原の軍が潰滅したために、盗賊がおこった。

とあり、同書巻一五九に収められた「孟邦雄墓誌」（李泉卿撰）にも

靖康・建炎年間には、中原が乱れて盗賊が各所に蜂起したので、人々は互いに相手を信用せず、びくびくしながら殺しあった。そのとき孟邦雄が亡命者をあつめたところ、一月たらずで一万人の多きに達したので、これを義士と称して群盗を防いだ。

とのべてある。また金文最巻八六に収められている「朝散大夫鎮西軍節度副使張公神道碑」（黄久約撰）のなかにも、

宋末の兵乱のときには、各所に盗賊が多く横行した上に、ききんもおこつたため、人々は少しも安心することができなかつた。

という文章がある。このような有様をのべた文は、このほかにもあり、たとえば、金文最巻七十の「葉令劉君徳政碑」、同書巻八十六の「成氏葬祖先墳塋碑」、存復斎文集巻四の「送譚清府知事赴河南省掾序」、牆東類藁巻の「送李良甫同知北上序」などがあげられる。図絵宝鑑巻四には、蕭照という画家が戦乱のために家をうしない、靖康年間に太行山中をさすらったあげく、ついに盗賊の群に入ったことがみえているが、このような場合もおそらくしばしばあつたのではなかろうか。

ききんについては、右にあげた例文のなかにものべられているが、歴世真仙体道通鑑続編に入つている王重陽の伝記のなかには

斉国が成立した直後のころには、その支配権が陝西地方までは及ばなかつた上に、ききんがしばしばおこつたために、人々はついに相食むにいたつた、

という一句がある。「人々が相食む」とは、あまりにも悲惨な情景ではあるけれども、おそらくあまり誇張した文章ではなかろうと推測される。従つて、盗賊や敗残兵の横行ははなはだしく、治安はきわめて不良であつた。さきの「孟邦雄墓誌」の文に人々が自衛した旨の叙述があるのは、その裏書である。また盗賊が突然おそつてきたので、人々が先をあらそつて岩穴にかくれたとき、一人の男はにげおくれたために岩穴に入れてもらえず、ついに盗賊に捕えられて殺されたとか、半死半生の目にあいながらも人々のかくれた岩穴の場所を盗賊につげなかつた、などという話も伝わつている。甘水仙源録に収められている「終南山重陽真人全真教祖碑」（完顔璹撰）と題する王重陽の伝記によれば、かれの家も盗賊の一隊におそわれて、家財一切をかすめとられたことがあつた、ということである。(2) これらのわづかな例によつても、当時の華北地方の人々が、戦乱の影響をうけて、深刻な苦悩にあえいでいたことが明らかに

認められる。とにかく、当時の華北地方の社会状態は、混乱をかさねて秩序がたたず、人々は不安にかられて動揺していたということができるであろう。全真教団をはじめとする三つの道教々団は、このようなときに、このような地方で、このような状態を背景として誕生したのである。(3)

元代中期でそのあとをたつた太一・真大道の二教団とはことなり、全真教団は新中国成立のころまで存続していた。その教団史は、教団勢力の消長、教団の性格、教理の内容などから、大雑把につぎのような三期にわけることができる。

第一期　開教より元初まで
第二期　元初より元末まで
第三期　元末より最近まで

そうして、右の第一期はさらにつぎのような三期にわけられるようである。

第一期　開祖の生存中。　大定三年（1163）から大定十年（1170）まで
第二期　馬丹陽が教団の中心人物であつたころ。　大定十年から大定二十三年（1183）まで
第三期　譚長真および丘長春が教団の中心人物であつたころ。　大定二十四年からチンギズ＝ハンの二十二年（1227）まで

本稿でとりあつかうのは、この第一期と第二期である。

孫克寛氏は、「全真教考略」と題する論文のなかで、この時期を私と同じく三期にわけて

第一期　草創時期
第二期　道俗混合時期
第三期　全盛時期

と名づけている。[4]このように三期にわけることについては同感であるが、第二期の「道俗混合時期」というよび方には賛成できない。おそらく馬丹陽が、一般の人々にしたしまれている、もしくはしたしみやすい信仰をとり入れた点を重視して、このように名づけたのであろう。しかし、とり入れたからといって、それを直ちに混合とよぶことはできない。かれは、このような信仰をとり入れる一方、教理の確立をはかっているから、この時期に「俗」化したとみるのはあやまりである。

なお孫克寛氏の論文のうち、いま一つ私に納得のいかない部分があるので、いささか横道にそれるが、こゝで一言しておきたい。すなわち同氏は、全真教団は名は道教に托しているけれども、実は儒仏二教を宏揚して人を救う精神を示めそうとくわだてたものであり、当時の乱離した社会にあって、三教を綜合して一新宗教をひらいて人心の安定と澄清をはかるとともに、塞外民族王朝の下で漢族の文化を保存しようとする民族意識をもっていたが、実現がむづかしかったのでやむをえず名を道教に托したものである。従って、道教は糖衣であり、儒仏二教が中心である、とのべているのである。この見界は、いまから十六・七年前に「南宋初河北新道教考」と題する論文において陳垣氏がとった態度と、一脈相通じるものであり、三教の綜合という点をのぞけば、この見界には賛成できない。陳垣氏の見界に対する卑見はすでに発表したので、それらに関連する点についてはこゝにはくりかえさない。[5]孫氏は、全真教団は道教が糖衣で儒仏が中心だというけれども、この傾向は太一・真大道両教団にも認められ、なにも全真教団のみに限ったわけではない。さらに、三教の調和は北宋初期からの宗教界・思想界の大勢であって、金朝治下にはじめておこった現象ではない。なお姚従吾氏も、「元邱処機年譜」のなかで、全真教団創立の意義を、漢文化を保存し、中原民族を匡救するという点に求めているが、これまた孫氏と同じ基盤に立った謬見であるといわなければならない。[6]

孫克寛氏は、全真教団は名は道教に托しているが実は儒仏二教を宏揚しようとくわだてたとか、道教は糖衣で儒仏二教が中心だといっている。果してそのようにいえるかどうか、全真教の教理の紹介をもかねて、こゝでごくかんた

んにふれておきたいと思う。

全真教の教理の全貌は、王重陽およびかれの高弟たちの詩集や語録などにあらわれたところをも綜合しなければ明らかにならないが、いまは、もっとも簡明にいゝあらわしている立教十五論を中心として説明しておく。(7) 全十五章からなる立教十五論は、ふつう王重陽の作といわれている。これによると、孫克寛氏がのべているように、たしかに儒仏二教、とくに禅宗の傾向がきわめてつよい。例えば、第二条の雲遊では、遊覧的な雲遊と明師をたづねて道を求める真の雲遊とにわけているが、これは禅の雲水にあたるであろう。第五条では、庵をつくるのは必要なことだが、その際に大殿高堂をつくるべきではない。道をまなぶものは、なるべく早く身中の宝殿の大切なことと、体外の朱楼の無駄なことを悟らなければならない、といっている。第七条では、全真道士の行うべき大切な修行である打坐すなわち坐禅を論じて、二つにわけ、一つを形が端然としているだけの仮坐とし、他を行住坐臥つねに心が動揺しない真坐としている。そうして、真坐に徹底したものは、たとえ身体はこの塵世にあっても、名はすでに仙位につらなっている、とのべている。道教教団のうちで打坐をといたのは、寡聞ながら、私は全真教団だけしかしらない。

第八条の降心では、境遇にしたがって心を動かし、諸方に気をうばわれるのは乱心であり、つねに心が湛然として物に動かされず、無念無想であるのが定心である。従って、つねに乱心をのぞくようにつとめなければならない、という。第九条には、性すなわち精神をおさめるのは、琴の糸を調整し、あるいは劒をいる場合と同じく、中をえなければならない旨がのべてある。五行の気を一身に調和させて性命の奥義に達するといういみをといた第十条にも、第七条と同じく、肉体がこの世にあっても精神は天上に遊ぶ、という一句がみえている。このことは、さらに第十五条で、蓮の根と花との関係を例として、のべられている。第十三条には、欲・色・無色の三界をこえよ、とある。

以上の例によっただけでも、仏教ことに禅宗的傾向がつよいことは、明らかである。その上、第十四条では、無形の相である法身を、「空ならず有ならず、後なく前なく、下ならず高からず、短にあらず長にあらず」と説明している

が、この一句は、金元時代の禅家のことばとしても、一向さしつかえはあるまい。禅の根本は自己自身の徹見にあるといわれているが、全真教においてもまさに同様のことがとかれている。王重陽をはじめ、俗に全真教の七真人といわれているかれの七人の高弟たちの詩集や語録には、それに類する考え方が随処にみいだされる。また王重陽が弟子たちをおしえ導いた言葉には、禅の公案といつても差支えないようなものもあれば、かれの言動を「飲食起居ことごとく仙機を示した」とのべた評語もある。この場合の「仙機」を「禅機」とおきかえても、そのいみするところは少しも変らない。道士の修行を、内修である真功と、外功である真行とにわけたのも、自利と利他にならつたものにほかなるまい。

儒教的傾向は、仏教的傾向にくらべれば、はるかによわい。立教十五論で、中道を力説しているのは、一方からいえば、儒教的ではあるけれども、他方からいえば、仏教の中道精神ということもできる。立教十五論には、右にのべたようにあまりはつきりとはでていないけれども、一般的に孝を人々にすゝめて、孝子の家にこそよい道士がでるとか、一子が入道すれば九祖が天に生れるから、孝行をするために入道せよといている。また忠の心や、仁の心が必要で、とくに貧窮の人々や無縁の亡者をすくうことが大切だとしている。たとえば、病気をなおし、さまざまな苦しみをやわらげすくい、捕虜をたすけることなどである。王重陽が孝経をよむのをすゝめたこと、金元時代の人々が、全真教団を「道徳性命の学」をおさめるものだと評していることなどは、教理に儒教的な面のあつたことをしめす一例であろう。

このような点を重視すれば、孫克寛氏の説もあながちあやまりではないように考えられる。また、従来の道教がおもな目的としていた長生や、それを具現するための手段であるおふだや呪いなどはとかず、不老長生薬をつくる方法である金丹道を排したことも、そのみ方を助けるといえよう。けれども、全真教の根本はあくまで性命の奥義をさぐることにおかれていた。これは、仏教用語でいえば悟りの境地であるが、性とは根本の精神で、命とは人間の生命の

根元である気である。気は元気ともいゝ、古くから道教でたつとばれていた。導引とよばれる按摩の法、服気または胎息とよばれる深呼吸法、房中術などは、すべて気をたもつてもらさない方法として考えだされたものである。そうして、この気がなくなれば人間は死ぬと考えられていたのであるから、気をたもつことがすなわち長生の根本方法なのである。従つて、全真教の根本はやはり古くからの道教のおしえの上に立脚していたといわなければならない。けれども、そのような肉体的長生を、新しく仏教のことばをかりて精神的長生と解釈したところに、全真教団の新道教々団としての意義があるのである。道教においてはまた、古くから無為自然ということがとかれていた。全真教においてもこのことはきわめて重要視され、さらに清浄であることが要求されている。無為清浄自然であれば、真の神仙であると、丹陽真人直言にのべてある。(8) 古くは、神仙とはいわゆる「仙人」をさしていたのであるが、全真教団では、真功と真行とをかねそなえた人、いいかえれば性命の奥義をさとりえた得道者をいみすることばに転用している。

立教十五論の第一条では、出家者の庵にすむべきことがとかれているが、その説明には「気神が和暢して真道に入る」から庵に入れとある。ついで、動作は動きすぎてもいけないし、動かなすぎてもいけないとのべている。禅がいわば形而上的であるのに対して、全真教が形而下的であることが、この一句によつても明らかであるが、かゝる例はいくらでもあげることができる。第七条の打坐を論じた場合でも、かたちと趣旨は禅的であるが、その目的は「百年の功満れば脱殻登真し、一粒の丹なつて八表に神遊する」ことにおかれている。さらに、老子道徳経や清静経、陰符経などを称揚し、孝経や心経より以上に、これらの経をよむことが多くすゝめられている。従つて一言で全真教の教理をまとめるならば、儒仏二教をとりいれ、それら二教の用語をかり用いて、中心をなしている古くからの道教の教えに対して新しい解釈や説明を施したということができる。すなわち、あくまで道教に中心がおかれ、儒仏二教こそが糖衣なのであつて、孫克寛氏の説とはまさに逆なわけである。孫氏があやまつた結論におちいつたのは、道蔵に収められている全真教の教理関係の資料をほとんどみず、もつぱら史書や詩文集、金石文などによつたこと、およびあ

る先入観によって教理をながめたためである。全真教団の特長としては、三教調和思想のほかに、なお合理的、実践的、庶民的の三つがあげられるが、こゝではぶいておく。(9)

三　開祖の略伝と立教(10)

全真教団をひらいた王重陽は、北宋の徽宗の政和二年（1112）十二月、陝西省の咸陽の近くの大魏村で、一荘園地主の三男として生れた。はじめ名を中孚、字を允卿といったかれは、幼少のころから書物にしたしみ、孝経などの儒家の書をよんでいたが、二十才のころ、科挙の試験をうけようとして咸陽の府学に籍をおき、さらに勉学をつづけることにした。かれ二十才のころといえば、前にのべたように、あたかも陝西地方が斉国の勢力範囲下に入れられたときにあたっている。府学に入ったかれは、あるとき礼法や祭礼をつかさどる春官に、ある詩をつくって贈った。その詩の内容がいかなる性質のものであったかは、その詩が現存していないから不明であるが、とにかく春官の感情を害する内容をもっていたらしい。そのため、その意にふれて、かれはついに京兆府の府試に応ずる資格を失ってしまったといわれている。

かれが入った府学や応じようとした府試が、斉国すなわち金側のものであったことは、すでに発表したとおりである。(11)ところが孫克寛氏は、金史の本紀や選挙志にもとづき、このころ金には科挙がなかったとのべている姚従吾氏の説をひいて、斉国が府試を行ったことに対して疑問をいだいているが、(12)宋史の劉予伝や斉国劉予録、偽予伝などの書物によれば、斉国がそのころ科挙を行っていたことは、たしかな事実であって、孫・姚両氏の態度はあやまりである。

府試に応ぜられない破目におちいった王重陽は、文官として出世することをあきらめて、金の熙宗の天眷年間に、武挙に応じた。武挙とは、軍人の登用試験である。伝記によれば、王重陽は六尺ゆたかな偉丈夫で、武略にもたけて

いたといわれているから、かれはもと〳〵軍人むきの人物であつたらしい。その上、当時は宋金両国の戦いたけなわのころであつたから、かれが文をすてゝ武で立身しようとしたのも当然のことのようである。そうして、かれが応じた武挙も、科挙と同じく金側のものであつた。孫克寛・姚従吾両氏は、この武挙に応じたことさえ否定しているが、しからざることについては前に発表した拙稿にゆづつて、こゝではぶいておく。(13)

武挙に応じた結果は、さいわいきわめてすぐれた成績をもつて及第することができた。大いに喜んだ王重陽は、将来の雄飛を心中ふかく期して、名を世雄、字を徳威と改めた。ところが、まつたく期待に反して、わづかに咸陽附近の一寒村の酒税監という小役人になつたにすぎなかつた。

このように、文武の両途において自己の素志をのばす機会に恵まれなかつたかれは、その結果として、当時の社会に対して不満をいだいて世のすね者となつたらしい。そうして、終南山のふもとの劉蒋村に別荘をつくり、家事をすてゝ省みず、日夜酒にひたつて不満をまぎらわすという、勝手気儘で手のつけられない無頼漢のような日々を送るようになつた。このころの生活については、かれが自分の過去をうたつた悟真歌によつて、よくわかる。(14)陝西地方では狂人を害風というが、このころ、かれ自らも、また他人も、かれを害風といつていたということであるから、この一事からでも、放恣な生活であつたことは明らかである。このことから推測すると、王重陽は自信と自負がつよく、自己をそうとう高く評価する性質の人間であつたように思われる。またかれは、豪気雄弁で、おのづから他人を威圧する風があつたともいわれているから、この点からも自信のつよい人間だつたことが裏書されるであろう。

このような放恣な生活を送つているあいだに、おそらく自身でも身中の不満と動揺とを落着かせたくなつたのであろう。かれは一時仏教に安心を求めたことがあつた。その宗旨がいかなるものであつたかは、わからない。けれども、立教十五論などに禅の傾向がつよいところから、おそらく禅宗の一派ではなかつたかと考えられる。けれども、仏教の力もかれの心を落着かせるという点では、無力であつた。そうして、金の海陵王の正隆四年(1159)、終南山の

ふもとの甘河鎮で、ある隠士――伝記では呂洞賓と鍾離権という二人の仙人の化身とされている――にあい、金丹道の口訣をさづけられ、ついに妻子をすてて道士となることになつた。名を喆、字を知明とし、重陽子と号したのはこのときからである。甘河鎮でであつた事件を、後世「甘河の遇仙」とよんでいる。(15)

道士となつてからのかれは、実に突非な荒行を行つた。あるときは氷の上にねたり、またあるときは川中のはなれ小島にねおきした。南時村で深さ約四米におよぶ穴をほつて活死人の墓と名づけ、その中で独坐すること二年に及んだこともあつた。大定三年(1163)には、突然この穴をうめて終南山麓の劉蒋村にかえり、一茅庵をきづいて、一面修行、一面布教という宗教活動に入つた。このころの食物は、すべて托鉢によつていたといわれている。前にわけた全真教団史の初期のうちの第一期は、このときからはじまるのである。

この第一期には、王重陽が布教活動をはじめてからわづか七年間で死んだためか、入信者はきわめて少なかつた。ことに陝西地方では、教団としての体裁はほとんどそなわつていないともいえるほど、実に微々たる有様であつた。そのころの有様について、釈祥邁の至元弁偽録巻三に抄録されている元遺山の撰にかゝる「重陽真人碑」のなかには、「大衆は三人より集らず、庵は二屋をかまえず」という一句がある。(16)釈祥邁は、全真教団をひどく敵視した禅僧の一人であつたために、至元弁偽録のなかには多少事実をまげた記述もないではないけれども、この一句に関するかぎり事実であつた。大定三年に王重陽のもとにきて、その教えを請うて起居をともにした者が和玉蟾と李霊陽の二人にすぎなかつたことは、甘水仙源録に収められた「終南山重陽祖師仙跡記」、終南山祖庭仙真内伝に入つている和玉蟾と李霊陽の伝記、もしくは七真年譜などの全真教団側の資料に明記されている。(17)終南山祖庭仙真内伝によれば、いま一人厳処常が同じく大定三年に王重陽に弟子入りをしていることがわかる。従つて、まさに文学通り「大衆は三人より集らず」だつたのである。前にのべたように、王重陽の郷里の人々は、かれを害風をもつて目し、その言葉には耳もかさず、かれがくるのをみて遠くからさけたというから、かれはその地方での鼻つまみ者、もてあまし者だつたわけ

である。そんなかれが、いかに口をきわめて教えをといたからとて、弟子入りする者があろうはずはない。むしろ、入信者の少いのが当然であつたろう。

かゝる状態をつゞけること五年、大定七年（1167）には突然自身で庵に火をつけて焼きはらい、山東地方に向つて旅立つた。その際、別れの挨拶をうけた親戚の一人は頭からかれを馬鹿にして相手にせず、大定三年に弟子入りをして以来別のところにいた一人の弟子を山東に同行しようとしても、体よく拒絶されてしまうという有様であつた。これらのごくわづかな例からだけでもよくわかるように、陝西地方における王重陽の宗教活動は、まつたく失敗であつた。従つて、おそらく一般への影響は皆無であつたということができるであろう。かれが陝西地方にいたころを全真教団成立以前と考える説があるのも、けだし当然であろう。

ひとりさびしく山東へと志した王重陽は、まづ寧海州にいたり、この州の半分の富をもつていたと伝えられている馬従義にあい、非常な努力をかさねたあげく、やつと弟子にすることに成功した。この馬従義が、のちの馬丹陽である。そののちは陝西地方にいたときとは打つてかわつて、ぞく〳〵と人々が王重陽のもとに集つてきた。そうして大定十年（1170）に死ぬまでの三年間、山東半島の北部沿岸地帯で活発な宗教活動を行い、各地に会と名づける集団をもうけるほどの成功をおさめた。文登県にたてた三教七宝会、寧海州につくつた三教金蓮会、福山県の三教三光会、登州の三教玉華会、萊州の三教平等会がこれである。これらの会は、いうまでもなく全真教に帰依する信徒の集団ではあるが、おそらく日本の社寺を中心として結ばれる講にた性格のものではなかつたかと推測している。

甘水仙源録をはじめとする多くの全真教団側の資料には、山東地方では人々が弟子入りをのぞんで、王重陽のもとに「雲集」したとかいてある。「雲集」したとは、多分に誇張されたことばに相違ない。けれども、なかには迎えて自分のたてた庵に住わせる者もでゝきた上に、この地方で、のちに全真教の七真人とよばれる七人の高弟たちをその傘下に集めることができたのであるから、かれのとくところが、ある程度人々の共感をよんだことは事実であつたで

あろう。そうして、ささやかながらも教団的な体裁がそなわり始めたことも、さきの五会の成立からみて想像にかたくない。とはいうものの、なおその基礎は微弱で、多くの人々の心をしっかりとつかむまでには至っていなかった、と考えられる。王重陽が去ったのち、いくばくもなくして五会が衰微したこと、汴京開封府で泊った宿舎の主人から罵倒されたことなどは、そのことを物語るものであろう。

陝西地方とはまったく逆な宗教活動の成功に、大いに気をよくした王重陽は、名を嘉、字を智明と改めるとともに、各地をめぐり歩いて布教を行った。かれの七人の高弟は、その布教活動のうちに、各地でかれに従った人々である。かれは、布教を行う一面、あるいは山中で、あるいは庵において、もしくは旅行の最中に、それらの弟子たちをおしえみちびいた。そのみちびき方は、そのむかしかれ自身が行った修行と同じく、実にきびしかった。おしえを理解しえぬ場合には食をあたえず、または一晩中殴りつづけることもあった。馬丹陽がひそかに酒をのんだことがわかった際には、きっぱり破門してなかなか詫をきかず、誓紙を入れさせてようやく帰参を許したほどである。後世、そのきびしい教導を「重陽の酷教」といっている。七真人の一人劉長生のごときは、酷教にたえかねて逃げだしたという一幕があったが、もってそのきびしさの程度がおしはかられるであろう。前にのべた「飲食起居ことごとく仙機を示した」のは、このころのことである。

馬丹陽以下四人の弟子をつれて道を西にとった王重陽は、大定九年の暮から開封の宿舎に入り、弟子たちをきびしくおしえていたが、翌十年正月、五十九才を一期として世を去った。このように、かれの宗教活動はきわめて短い期間にかぎられているので、そのまいた種子を育生する重責は、馬丹陽以下の高弟、とくに丹陽の双肩になわれることになったのである。

四　第二祖の活躍

馬丹陽の伝記は[18]、王重陽におとらず数が多いけれども、それらの伝記によっても、かれの入信以前の経歴については、はっきりしたことがわからない。甘水仙源録に収められている「全真第二代丹陽抱一無為真人馬宗師道行碑」（王利用撰）には、かれの家は後漢の伏波将軍馬援の子孫で、代々儒家の家柄であって、もとは京兆の扶風に家があったが、五代の戦乱のときに寧海州に移った名家だとかいてある。けれども、金蓮正宗記巻三の丹陽馬真人伝には[19]、丹陽の祖父が帛を隣村まで売りに行ったことがあるとか、穀物を他人にかして利息をとっていたが、返却することができない人々の証文はみな焼きすててしまったなどという記事がある。さらに、かれの父の時代に、ある人が突然やってきて、つむぎのあわせで包んだものを放りだしてあわててたち去ったので、「巾箱」に入れようとしたら金だった。そこでそれを大切に保管した、ともかいてある。また大定二年のききんのときに「佃客」が耕牛を盗んで殺した事件がおこったが、罪せずに許してやったという。これらの記述を綜合して考えてみると、おそらくかれの家は商人と高利貸をもかねていた荘園地主であったと思われる。だからこそ、寧海州の半分の富をもつほどの家となれたのにちがいない。

馬丹陽は、金の天会元年（1123）、このような家の次男として生れた。名を従義、字を宜甫といったかれは、王重陽と同じく、幼少のときから書物にしたしんでいたが、十代のおわりごろから、寧海州の州学に籍をおいていたらしい。けれども、成長してからのちは、文学を好んで仕進を喜ばなかったといわれていることから考えて、かれも王重陽と同じく、科挙によって栄達しようと考えて州学に入ったのであろう。しかし、当時の山東地方はやはり宋金交戦のちまたとなり、斉国の領土となってからのちも治安が不良であったので、科挙による出世をあきらめて官仕を求めず、詩をつくり、あるいは財にまかせて趣味を同じくする人々とともに悠々自適の生活を送っていたのであろう。かれが王重陽とはじめてあったときに、一群の友人とともに酒をくみかわしていたことは、右の推測を助ける一証である。しいて臆測をたくましくすれば、あるいは王重陽と同じように、自分の志をのばしえない世に対しての心中の不

満を、酒にまぎらせていたのかも知れない。

そのような生活を送っているときにかれの前にあらわれたのが、王重陽であった。王重陽の才とその教説とにうたれた馬丹陽は、王重陽のために自宅を開放し、宿舎として提供した。王重陽はあらゆる言説と手段をつくして、かれを入信させるべく努力をはらったけれども、かれはなかなか入信しない。かれの入信をさいごまでひきとめたのは、妻と三人の子供に対する愛着であった。しかし、そのきづなも、ついに重陽の説得力によってたちきられ、寧海州随一の富者は、一朝にして、名を鈺、字を玄宝といゝ、丹陽子と号する一貧道となったのである。

王重陽はただちにかれをつれて寧海州の南の崑崙山中にいたり、こゝで五月のあいだきびしく教導した。さきにのべた破門は、この間のできごとである。崑崙山で教えをうけたのは、馬丹陽だけではない。丹陽の入信と前後して弟子となった丘長春、譚長真の二人もともにその膝下にあった。やゝおくれて王玉陽と郝太古が、さらにおくれて劉長生と馬丹陽の妻孫不二が入信した。これらの七人が、全真教の七真人とよばれる人々である。

大定十年、開封の宿舎で師王重陽の死にあった馬丹陽・譚長真・劉長生・丘長春の四人は、一応その附近で師の仮埋葬をしたのち、陝西地方にいたり、劉蒋村にあった師の故庵のかたわらに墓をいとなみ、改めて師の遺骸をこゝに正式に葬った。それから三年のあいだ、墓のかたわらで師の喪に服したのち、大定十四年（1174）の秋、おのおの今後自己の志ざすところをのべあって、その翌日四方にわかれてそれ〳〵修行に専念することになった。王重陽は死にのぞんで、自己の後継者を指名しなかった。またその場にのぞんだ馬丹陽ら四人も、そのことは念頭におかなかった。従って、全真教団において正式の第二祖はないのである。けれども、四十六才で入信した馬丹陽が、七真人の中では最年長者であった。また王重陽は死にのぞんで、「丹陽はすでに得道し、長真は知道したから心配はない。処機の学ぶところは丹陽にきゝ、処玄は長真が管領せよ」とのべている。[20] この言葉によって、そのころにはまだ丹陽だけしか道の奥義に達していなかったことがわかる。従って、馬丹陽が第二祖的立場におかれるようになったのは、けだし当

然のなりゆきである。開封で師の死にあってからは、馬丹陽が中心となって事をはこんでいる。また大定十四年以後、七真人中、他の六人が内修にのみつとめたのに対して、馬丹陽だけは、教団の興廃を一身にになって、内修につとめる一方、祖庭とよばれた劉蒋村の庵を本拠として、布教と教団形成のために心をくだくことになったのである。この時期を第二期とするゆえんである。なお、馬丹陽が王重陽に師事したのはわづか四年という短期間であったにかかわらず、得道者と師からたゝえられるに至ったことは、その才能と努力もさることながら、まさに「重陽の酷教」のたまものであったといわなければならない。

馬丹陽は大定十四年から二十二年まで、咸陽・長安・鳳翔・華亭・隴州など、陝西の中部地方一帯にわたって宗教活動に力をかたむけた。そのころのかれの態度について、「度人立観に急であった」という評語がある。度人とは人を入信させることであり、立観とは道観すなわち道教の寺をたてることであるから、当時かれが、信徒の獲得と自派の道観をたてることに狂奔していたことが、この言葉から明らかである。大定十五年には、親が死んだとのしらせが郷里からとゞいたにもかゝわらず、帰郷をがえんじなかったのも、かれがいかに立教に熱中していたかを物語る一証であろう。かれのこのような努力は次第に実を結びはじめ、各地で入信者の数が多くなった。隴州では、一時に百人あまりの人々が入信をねがいでるというような場面もおこった。各地から、かれを迎えにくるようにもなった。こうして教団の基礎が、陝西地方においてもようやく固まりかけたのである。このようなときに、突然京兆府から道士をそれぞれ本郷にかえす旨の命がでた。大定二十二年四月のことである。従ってこの命は、馬丹陽にとっても、陝西地方の教団勢力にとっても、教団形成の上からみて一大鉄槌であった、といわなければならない。これはおそらく、日に日にのびていく全真教団に対する弾圧策の一つであったに相違ない。しかし、逆にいえば、このころにはすでに為政者から危険視されるほどの教団勢力となっていたことの傍証となるであろう。

郷里の山東地方にもどった馬丹陽は、師王重陽がさきにたてた五会を再建する一方、席のあたたまるひまもなく半

島北部の各地におもむいて、相変らず教団勢力の形成に没頭した。こうして大定二十三年（1183）十二月、萊陽の遊仙観で世を去った。時に年六十一才。終南山祖庭仙真内伝には、三十九名の有名な全真教の道士の伝記が収められているが、そのうち三十七名までは馬丹陽の弟子である。いかにかれが布教に狂奔したかがわかるであろう。このようなかれの努力によって、教団のきそはしっかりときづかれ、それにもとづき、のちの丘長春が中心になった第三期に、宋金元の各王朝から、人心収攬の一手段として、こもごも丘長春を招かせるほどの教勢をもつまでに発展するのである。いいかえれば、王重陽の手によってまかれた種子は、馬丹陽によって十分にうちかわれ、丘長春によって見事に開花したわけである。馬丹陽の存在がなかったならば、おそらく全真教団にこのような発展はなかったであろう。

とにかく、王重陽が中心となっていた第一期と、馬丹陽が中心であった第二期とでは、右にのべたように、教団の形成や教勢に大きなひらきがある。その理由としては、もちろん王重陽の在世期間の短かったことや社会状勢ということもあげられるであろうけれども、布教の対象とその方法に主な原因があるように考えられる。そこでつぎに、このような面から、王重陽と馬丹陽とを比較してみることにする。

五　開祖と第二祖の教説

王重陽の教説は、重陽全真集、重陽教化集などの詩集や口訣類に多くあらわれている。しかしこれらの詩集などは、すべて弟子たちの編集にかゝるものであるから、多少の手が加えられていると考えなければならない。けれども、その間の判別はきわめて困難である。そこでいまは、やむをえず、なるべく手が加えられていないと思われるものを選んで立論していくつもりであるが、当をえない場合もあるであろうことを、あらかじめお断りしておく。

王重陽は、儒学の素養を身につけたのち、一時仏教に帰依し、再転して道士となった。そのため、儒仏二教に対す

る造詣がふかかつた上に、官途につくことのできない郷紳ことに科挙の落第生や僧侶とかなり深交があつたらしい。かれの詩集には、それらの人々に与え、もしくは応酬した詩が、多く収められている。例えば、重陽全真集のなかには、僧侶におくつた詩は十八首、郷紳と思われる某公におくると題したものは約四十首ある。これに対して太守におくつたものは一、知州・太丞が各一、知県が四、学正が三首である。これによつて、上級官僚に対してはほとんど交渉がなく、郷紳や僧侶が主な交渉の相手であつたことがわかるであろう。これらの詩詞の内容は、いうまでもなく、入信をすゝめたものである。かれらと深交があつたからこそ、布教の対象としたのであろう。一般の大衆に対してはよくわからない。というのは、詩の題だけでは、与えた相手が農民であるか、漁民か商人か、判断がつかないためである。ただ、茶の行商人に与えたのが一首、肉屋に与えたのが一首だけみえる。従つて、もちろん農民などをも布教の対象にしていたであろうことは、想像にかたくない。また山東半島北部沿岸地帯において、かれのもとに「雲集」してきたのは、おそらく農民が主であつたであろう。七真人のうちでも、丘長春と劉長生は農民、郝太古は売卜者、譚長真はかざり職人であつたから、このような人々も入信したことはたしかであろう。けれども、王重陽が主な対象としたのは、やはり郷紳層であつたと思われる。教団の創立者として、将来の基礎を固めるべき有為の人材を、かかる層に求めたのは無理ならぬところであろう。

王重陽の入信の機縁となつた、いわゆる「甘河の遇仙」のときに、ある隠士から授けられたのは、金蓮正宗記によれば、金丹道の口訣であつた。その口訣はすべてで五章あるが、そのなかには、「錫覆を碧嶂の前に好み、気を松峯の下に煉る」とか、「鉛は汞の薬、汞は鉛の精。鉛をしり汞をしれば、性は住し命はとゞまる」とか、「九転なつて南京に入り、知友をえて蓬瀛に赴く」などの言葉がある、これらの文は、金丹道の素養がなければとうてい理解することはできない。これを理解することができた王重陽は、入信前から儒仏二教ばかりでなく、金丹道その他の道教の知識をも一応もつていたと考えなければならない。このように高い教養を身につけていたためか、かれの詞詩を通じて

その教説をみると、なかなか難解である。

一体かれのとくところの内容は、きわめて簡単なことである。たとえば、妻子をはじめとするもろもろの俗縁をたつこと、栄華や愛欲をすてること、俗世間からはなれることなどが、よくとかれている。また酒色財気、辜負や賭銭を禁じ、悪人は地獄におち、善人は蓬萊すなわち極楽にいって三界の苦をまぬがれるなどという、卑近なことをのべているのである。けれども、これらのことをとく際に、たとえば重陽全真集巻九の贈道友と題する詩のなかで「金丹を論ぜず、仙を論ぜず」といっているのにかゝわらず、竜虎、嬰児、鉛汞、姹女、亀蛇、坎離などという金丹道の用語をつかって説明するのである。すなわち、重陽真人金関玉鎖訣では、[21] 煩悩をのぞき、酒色財気に恋々としないのが修真の妙理であるといゝながら、その説明のなかに「天に昏暗あり、地に動揺あり」という文句がでゝくる。また「金公は神で、黄婆は気である。嬰児は陽気で、陰気は姹女である。青竜は肝の気で、白虎は肺の気である」とか、「白牛が去るときには玄関をたゝき、四門をしずめ、急に仙人釣魚の法をつかわねばならぬ」などといっている。このような傾向は、重陽真人援丹陽二十四訣においても認められる。[22] 立教十五論のなかでは、道の奥義を学ぶのには師はないとか、心中の自己を悟るように修行せよなどと、禅ににたとき方もしているのである。

このようなとき方をしたのでは、たとえそのいうところのいみは卑近なものであつても、字も満足によめないような一般の人々にはかれのいういみが理解され、受容れられるとは考えられない。さらに、戦乱に苦しんでいた当時の人々にとつて、さしあたつて必要とされたことは、やはり現世利益と、目前の苦悩からまぬがれることであつたにちがいない。それらの要求に対しては、王重陽のとくところは、迂遠であり、深遠にすぎたと思われる。またかれのとくいみは、人々にとつて卑近なものであつたにせよ、とき方が高邁にすぎはしなかつたであろうか。この点は、おそらくかれのインテリ性のあらわれと考えられるが、とくに陝西地方において入信者の少なかつた原因の一つは、このような点にも求められるのではなかろうか。

馬丹陽は、その詩集洞玄金玉集巻一の述懐と題する詩のなかで、「身儒門にあること三十年」と告白し、かれの友人の范懌が重陽教化集の序文のなかで「郡庠にあること数十年」とのべているように、高い儒学の教養を身につけていた。[23] その上、かれの家は、前にのべたように、財力もゆたかであったから、郷里での有力者であったということができる。王利用は、かれを「群豪」と評している。このような立場にあった馬丹陽の入信は、おそらくかれを知る周囲の人々や、その家名を耳にしていた郷里の人々に対して、相当つよい衝撃を与えた事件であったにちがいない。かれの入信は、王重陽に対する信頼とその権威をたかめ、ひいては人々を入信させる原因にもなったであろう。現に、終南山祖庭仙真内伝に収められている全真道士たちの伝記のなかに、丹陽が道をといているから、その名をしたって入信したという句がしばしばみえているのは、右の推測を助ける一証であろう。

洞玄金玉集、丹陽漸悟集、丹陽真人直言、丹陽真人語録などの、かれの詩集や語録のなかには、前にあげた王重陽の教説と同じようなことがのべられている。[24] けれども、同じことをのべながらも、そのいゝあらわし方が、王重陽がいわば観念的、形而上的であるのに対して、馬丹陽の場合は具体的である。たとえば、道の奥義または真理をいみする玄元ということは決して難解なものではない、[25] 清静にしていることがすなわち長生の要訣である、財をむさぼる心をのぞけば蓬萊にいくことができる。つねに清浄であればそれがすなわち神仙なのである、積善の人は神々が家門の繁栄をたすけるから子孫がふえる、[26] 妻妾や児孫はかせであるから早くさらなければいけないなどといっている。[27] こゝにいわれている長生や子孫がふえることは、富貴、無病、昇官とともに、旧中国の人々が五福にかぞえてとくにのぞんだ幸福であった。従ってこのような教えは、一般の人々にとってもピンとくるのである。

また、従来から一般によく信ぜられて行われていた導引すなわち按摩による長生法をしりぞけて、内修をすゝめているが、その場合に、山の中においても、町のなかにあっても修行ができるといっている。さらに、粗食のなかにこそ楽しみがある、頭のなかにしらみをたからせておくのが道を楽しむ方法である、[28] 亡霊をまつってやれば地獄からは

なれて浮ばれる、祖先をまつれば祖先は地獄の責苦からまぬがれて天すなわち極楽にいくことができる、[29]一子が入信すれば九代の祖先が天に生れるなどとのべている。これは、全真教の目的や修行のやり方などを、大衆にとつて身近かで、しかも実行しやすいものと印象づけるようにとくとともに、かれらの日常の要求をとり入れていることにほかならない。地獄をとき、それと祖先のまつりとを結びつけているのは、かれらの心中に根づよくつゞいている祖先崇拝を利用した、きわめてたくみな布教の手段といわなければならない。その上、金丹道を排斥して、その難解な言葉や文字などをなるべくさけて、当時の俗語をつかつて平易にいゝあらわすようにつとめている。

そのほか、三尸、天地水の三官、風や雨の神といつたような、一般の人々にしたしみやすい、もしくはしたしまれている信仰をとり入れている。これらについて、王重陽がまつたくふれなかつたわけではない。けれども、その量からいつて、馬丹陽とは格段の相違がある。たとえば三尸の信仰についていえば、王重陽の全著作中でふれているのはわづかに三条にすぎないのに対して、馬丹陽は二十四条にわたつて三尸をさるように人々にすゝめているのである。このようなところにも、馬丹陽がいかに教勢の拡張に努力したか、そのためにどのように苦心したかがにじみだしているように感ぜられる。かれは、道教の極楽、いゝかえれば悟りの境地を、武陵——すなわち桃源境をさす——、春、瑤池——西王母のいるところ——という言葉であらわしている。この表現は、蓬萊よりもよほど大衆にとつて身近かな感じをもつて迎えられるにちがいない。

布教の態度からいえば、王重陽がやゝ高圧的でおしつける傾向があるのに対して、馬丹陽はともに手を携えていこうとする、おだやかな態度をとつている。詩詞のなかに、洞中の春を迎えようとか、ともに武陵の楽しみをえようという言葉がしばしばでてくるのが、それである。

馬丹陽は、たとえば洞玄金玉集巻三の勧世と題する詩のなかで、布教の対象は士農工商すべてであるといつている。かれはたしかにその言の通りに実行しているけれども、漁民と女性の入信者がとくに多いことがわれわれの目を

ひく。また、屠殺業者や猟師に入信をすゝめた詩が、洞玄金玉集のなかにみえている。王重陽には、このような傾向はすくない。終南山祖庭仙真内伝に収められた伝記のなかには、郷紳のほかに、豪俠、無頼の徒、農民出身などの人人の名もみえているから、このような人々も多く入信したに相違ない。たゞ、農民、漁民といつても、小地主や網元のようであるが、はつきりしたことはわからない。一方かれは、女真人をふくめたやゝ高級な官僚層に対しても、積極的に布教の手をのばしている。王重陽にみられなかつたこのような傾向は、政府の弾圧を予防する一策であるとともに、政府や官僚と結んで教勢を拡張しようとする意図のあらわれに相違あるまい。そうしてこの方策は、のちに丘長春のすぐれた政治的手腕と相俟つて、第三期以後における教団のめざましい膨脹として結実するのである。

歴世真仙体道通鑑続篇をはじめとする伝記のなかに、王重陽の神秘性や呪力に関する伝えがはなはだ多くのべられているのに対して、馬丹陽のそれについてはあまり多くない。これは王重陽が多くの宗教体験をつんでいたのに対して、馬丹陽がその経験に乏しかつた反映であるとともに、実際にもあまり神秘的でなかつたにちがいない。王重陽はつよくて鋭い性格をもち、機をみるに敏な人であつたが、馬丹陽は温厚で実際的な性格をもち、まじめにこつこつと努力するタイプで、しかも正しい見通しをつけられる人であつたらしい。全真教団に五人の宗祖があるとの説をつくりあげる一方[31]、しきりに祈雨や醮を行つたのは、かれが教勢拡張の一手段として行つたことに相違ない。このように、王重陽とのあいだには、さま〴〵な相違があるのである。

六　教団成立の一要素

ところで、戦後の日本においては、いわゆる新興宗教とよばれる宗教集団が、あだかも雨後のたけのこのごとくぞくぞくと出現した。宗教法人法にもとづいて、昭和三十一年現在、文部省宗務課にとゞけられた宗教団体は三七七ある。さらに古くから続いているものを除いて、戦後宗教法人令にもとづいてとゞけでたものは七〇〇に上るという

ことである。これらの宗教集団には、大は百万、二百万の信徒ありと誇号する大規模なものから、わずか二、三十人のささやかな集りにすぎないものもある。またすばらしい勢いで急速に発展していくものもあれば、幾分停滞気味のもの、もしくはいつのまにか消滅し去るものもある。あるいは限られた地域、限られた職業や階級だけにうけいれられているものもあれば、その逆な場合もある。しかし、いずれにしても、当然のことながら、一つの集団には必ず教祖がいる。天理教の中山みき、大本教の出口なお、生長の家の谷口雅春、メシヤ教の岡田茂吉などが、それである。この場合に注意しなければならないのは、教祖の人格、魅力、言動、霊力ともいえる能力、もしくは教理などが、必ずしも教団勢力の強弱大小と一致しないということである。教理がつまらないものであり、教祖の人格や言動がとるにたらない場合であっても、発展をつづける集団もあれば、逆に教理がすぐれているにかゝわらず、あまり教勢がのびない例もある。

数多い宗教集団のなかには、教祖の力や教理の優秀性によって発展する場合のあることはいうまでもないが、いかに教祖が偉大で魅力があっても、教祖たゞ一人の力によって数十万の大集団をつくることはできない。その場合に重要なことは、布教の方法もさることながら、教祖のかげに、または教祖とならんで、その集団を運営し、組織していび、すぐれた組織者の存在である。万一組織者が有能な人物でないと、その集団は発展するどころか、むしろ線香花火のように消えさつてしまう。戦前には、教祖と組織者とが別人の場合が多かつたが、戦後は同一人のことが多く、いまのところでは、この二つの型の比率は大体半々の割になつているということである。つぎに、それらの例を二三あげてみよう。

組織者にその人をえなかつたために、一時そうとう教勢がのびたのにかゝわらず、のち次第におとろえ、いまではその存在さえ知られていないのが、東京の稲田登戸を中心として明治十年代に成立した丸山教である。多摩墓地に現存する教祖の豪華な墓だけが、むかしをしのぶよすがとなつている。教祖と組織者が別人の場合の典型的な例として

は、大本教の出口なおに対する出口王仁三郎、立正交成会の長沼妙佼に対する庭野日敬である。メシヤ教の岡田茂吉は教祖で組織者をかねた例とされているが、私はむしろ現教祖であるその夫人を組織者とみる。一人で両者をかねているのは、生長の家の谷口雅春、創価学会の戸田城聖などがその好適例であろう。

教祖には、宗教体験をもつ者ともたない者、精神分裂、燥鬱病などをはじめとする精神病、ヒステリー、癲癇などの病人もあれば、常人もあり、内向性、外向性などさまざまな性格の持主があつて、一概に規定できない。けれども、教祖に共通した一般的特長としては、人の心をうばい、人をひきつける何物かをもち、つよい情熱のあること、人々の不安や動揺をのぞいて安心感を与えるものをもつこと、とくにかわつた神秘性を印象づけること、他人にはない特殊な能力をもつという感じを与えること、などである。このような性格や能力があれば、その人は教祖的性格の持主ということができる。

従つて教祖のとく教理は、ときとしては不十分、不完全であり、組織や経営の能力にかけている場合が少くない。大本教の出口なおは、無学文盲の精神病者であつた。そのお筆先は支離滅裂で、そのまゝでは了解できないものだつたという。また堺市の某教の教祖は、古いタイプのシャマンで、占いや予言をする呪術宗教家である。[32] かれは短気で、機嫌次第でいきあたりばつたりの言動をなし、計画的に教団を組織発展させる能力は皆無だということである。このような教祖の欠点をおぎなつて、教団の体裁をそなえ、基礎をかためて、発展させる人が、組織者である。出口なおの支離滅裂なお筆先を一つの教理にまとめ、大教団につくりあげたのが王仁三郎であり、呪術宗教家である某教祖のかげにいて教理をつくり、神殿を整備して宗教集団の形にまとめたのは、その次男であつた。このような組織者にも、企業的、信仰的、実践的などの型がある。

さてこの教祖と組織者という観点から、全真教団の王重陽と馬丹陽とをながめてみよう。

入信前の王重陽は、郷里の人々から狂人扱いをされた鼻つまみ者であつたが、これはまづ教祖としての一資格をそ

なえていたということができる。新興宗教の教祖のなかにも、王重陽のように、さまざまな職業を転々としたあげく教祖となった人もいる。王重陽の性格は、自負心がつよく自己をたかく評価する傾向があり、かつ豪気雄弁で、他人を威圧する風をもっていた。従ってかれは、普通人にないあるすぐれた能力があるという感じを与えやすかったであろう。またかれに接した人は、その威圧する風にひきつけられたに相違ない。このことは、現在の日本の信徒たちからもよく耳にすることがらである。しかも、その時期が、塞外民族王朝の支配力が確立していない混乱のさなかである。そのようなときには、重陽はおそらくたよりになる人、力のある人として、人々の目に映じたにちがいない。従って、この点からもかれは教祖的性格の持主だった、ということができる。

陝西地方で相手にされなかった王重陽は、馬丹陽を入信させて以来、人々の帰依をうけるようになった。そうして、全真教としての教理や教団らしい体裁もしだいにととのい、教団勢力ものびはじめた。この傾向は、第二期になってますます顕著になった。馬丹陽はまた、王重陽が消極的であった為政者や官僚層に対しても、積極的に働きかけている。これらは、かれの組織者的性格を物語る例であろう。かれは布教に狂奔した。その点からみれば、かれには企業的な組織者としての性格もあるにはあるが、むしろ実践的、信仰的な組織者とすべきであろう。初期の全真教団において企業的組織者を求めれば、丘長春がこれにあたるように思われる。

組織者が教祖にとってかわると、教理体系のとき方がかわるので、信者層が変化するという。たとえば、創価学会の牧口初代会長の時代には、教師が信者の中心であったのに対して、企業的組織者としての性格をもった戸田城聖が二代会長になると、教師が少くなって、中小企業者、病弱者、商売不振の人、悩のある人、家計の苦しい人などがふえた。馬丹陽のときには、王重陽のときにはあまり多くなかった豪侠、漁民、農民、女性がふえ、官僚層にも入信者ができている。王馬両者のあいだで教理のとき方がちがっていることは、こゝにくりかえす必要はあるまい。このようにして、馬丹陽は組織者、しかもきわめて有能者な組織者であったということができる。なお、政府もしくは他の

組織から弾圧または攻撃をうけると、教団がより一層かたく団結するようになる一方、政府に接近するといわれているが、この点もやはり軌を一にしているということができる。

従来から全直教団をとりあげる場合には、王重陽と丘長春のみを過大視し、馬丹陽についてはほとんど注意をはらわない傾向がつよかつた。姚従吾氏のごときは、丘長春を第二代大師といつている。[33] この点からいつて、馬丹陽は教祖のかげにかくれて、教団を組織する地味な組織者の好適例であつたということができよう。

七むすび

以上、全真教団の開祖王重陽と第二代といわれている馬丹陽の伝記とその宗教活動とをのべ、宗教々団成立の際の一要素ともいうべき教祖と組織者という観点から、両者の関係をながめてみた。その結果、王重陽は教祖的性格の持主であり、馬丹陽は組織者的性格の持主であつたとの結論に到達した。しかも馬丹陽は、単に組織者的性格の持主であつたばかりではない。かれは開祖のかげにあつて、好むと好まざるとにかゝわらず、組織者的立場にたゝされたのである。そのため、生来の性格はあだかも水をえた魚のごとく本来の面目を発揮し、組織者としての役割を十分に果した。いゝかえれば、かれは組織者的性格の持主であり、それが組織者の立場にたゝされたために、見事に活用されたのである。教団形成期にあたつて、全真教団はまさにその人をえたというべきである。かれがこのような性格をもちあわせていなかつたならば、おそらく全真教団はことなつた道をあゆんだであろう。かれがいたればこそ、丘長春以後の発展があつたのである。そのいみからいつても、かれの存在は全真教団にとつて非常に大きな意義をもつているのである。

ところで、全真教団と日本の新興宗教とを、教団成立の際の教祖と組織者との関係からながめてみると、意外にもにている点が多い。けれどもこの類似は、なにも全真教団の場合のみに限られているわけではない。後漢のころ成立

した道教々団である五斗米道でいえば、教祖は張陵で、組織者は張魯である。キリスト教にしても、キリストに対してパウロが教理を展開して教団の基礎を固めている。このようにみれば、教祖と組織者という問題は、日本や中国だけではなく、ひろく世界的に宗教教団成立の際の問題といえるのではなかろうか。

（昭和三三・一一・三稿）

【附記】日本の新興宗教の教祖と組織者の問題については、小口偉一、高木宏夫両氏の御教示による。記して感謝の意を表わす。なお本稿は、阪大教授木村英一氏を代表者とする文部省科学研究費による綜合研究「道家思想の歴史的社会的な役割の研究」の報告の一部である。

註

1、拙稿「金元時代の道教々団の性格」（和田博士還暦記念東洋史論叢）参照。
2、甘水仙源録は上海版道蔵第六一一冊所収。
3、なおこのころの社会状態については、拙稿「初期全真教団の一性格」（東方学第一輯）参照。
4、孫克寛氏の論文は大陸雑誌八ノ十所収。
5、註3同稿参照。
6、姚従吾氏の論文は銭穆等撰「中国学術史論集」第四冊所収。
7、立教十五論は道蔵第九八九冊所収。
8、丹陽真人直言は道蔵第九八九冊所収。
9、註1同稿参照。
10、吉岡義豊氏「道教の研究」にくわしい伝記がでている。ただしその所論については異論がないわけではない。
11、註3同稿参照。
12、註4同稿参照。
13、註3同稿参照。
14、重陽全真集巻九（道蔵第七九四冊）参照。
15、「甘河の遇仙」およびその前後の事情については、拙稿「王重陽の遇仙説話に就いて」（東亜論叢第六輯）参照。
16、弁偽録は大正新修大蔵経巻五二所収。

17、終南山祖庭仙真内伝は道蔵第六〇四冊、七真年譜は道蔵第七六冊所収。
18、馬丹陽の伝記とその宗教活動については吉岡義豊氏前掲書参照。この場合にも多少の異論がある。
19、金蓮正宗記は道蔵第七五冊所収。
20、歴世真仙体道通鑑続編巻一王嚞伝（道蔵第一四九冊）参照。
21、重陽真人金関玉鎖訣は道蔵第七九六冊所収。
22、重陽真人授丹陽二十四訣は道蔵第七九六冊所収。
23、洞玄金玉集は道蔵第七八九—七九〇冊、重陽教化集は道蔵第七九五—七九六冊所収。
24、丹陽漸悟集は道蔵第七八六冊、丹陽真人語録は道蔵第七二八冊所収。
25、丹陽漸悟集巻上参照。
26、以上四項は洞玄金玉集参照。
27、丹陽漸悟集巻下参照、
28、以上四項は丹陽漸悟集参照。
29、洞玄金玉集巻四参照。
30、終南山祖庭仙真内伝巻中、周全陽伝。なお丹陽真人直言には九祖が七祖となっている。
31、註15同稿参照。
32、さしさわりがあると思われるので、教団名および教祖名を祕した。
33、註6同稿による。

アリストテレスの純粋観想（θεωρία）について の聖トマスの解釈（上）

東光寛英

アリストテレスは、「デ・アニマ」Γ巻、第五章で、ヌース（νοῦς）について、「一方には凡ゆるものに成る（γίνεσθαι）ものとしての理性（νοῦς）があり、他方には凡ゆるものを作す（ποιεῖν）ものとしての理性がある」（430$^{a}_{14-15}$）と述べてゐるが、これら理性の明瞭な規定や相互の詳細にして明確な関係が明示されてない。それ丈け、又、古来、様々な解釋が生じたのである。かくして、アリストテレスの直弟子 Theophrastos とアフロデイシアスの Alexandros との二説の対立を主流として、中世、近世を通じてヌースの解釋に様々な異論が百出したのである。Theophrastos は、後者の理性即ち能動理性（νοῦς ποιητικός）を人間の本質に属するものと考へて内在説をとり、その系統を引いて、中世では Suarez 近世では Brandis であり、これらの対立説として、古代では、人間の本質から離れてあって而も人間の本質に働きかける純粋な精神的実体であり、事物の第一根拠であり、神的理性であると考へて超越説をとる Alexandros があり、その流れを引いて、中世では Avicenna, Averroes 近世では Ravaison, Renan, Zeller の人々がゐる（Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, S. 5-36, Mainz, 1867）。かくして、この問題は現代まで続いてゐる。

トマスは、この問題については、Theophrastos の系統に属し、彼の著作「知性の単一説に関してアヴェロエス学派を駁す（De Unitate intellectus contra Averroistas）」に於ても見られる如く、論敵アヴェロエスとはげしく対立し、トマスは、アリストテレスの能動理性（intellectus agens）を、人間に内在的、主體的、個別的なるものと解釋し、更に受動理性（νοῦς παθητικός; intellectus passivus）と可能理性（νοῦς δυναμει: intellectus possibilis）とを区別し可能理性の獨自的解釋をなし、前者は感性的部分に属し肉體器官に左右され、後者は知性的部分に属し能動理性と共に肉體器官より分離されたるものだが、獨立實體（substantia separata）ではないと解釋し、かゝる人間的理性とは別に神的理性を確立してゐる（拙稿「聖トマス・アクィナスの知性論」佐賀竜谷學會紀要第二號参照）。

古代以来、問題とされた「デ・アニマ」のヌースの究極的働きが、アリストテレス自身では、純粋観想（θεωρία）として論ぜられて来る。それは、一つは「形而上學書」Λ巻、第九章の思惟の思惟（νοήσεως νόησις, 1074^{b}_{34}）であり、他は「ニコマコス倫理學書」K巻、第七章の冒頭で述べられる純粋観想的活動（ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια, 1177^{a}_{18}）である。前述の如くアリストテレスのヌースを解釋するトマスが如何にこのアリストテレスの純粋観想を解釋するか、先づ「形而上學書」の純粋観想より研究しよう。この場合、アリストテレスの両書そのものの解釋に當っては、主として、「形而上學書」ではロッスの解釋を手引とし、「ニコマコス倫理學書」ではバーネットの解釋に従ひ、単なる一卑見を混へ乍ら、トマスの解釋の一端を浮彫りにして行くことにする。

一

「デ・アニマ」で論ぜられたヌースの働きが最高の立場より「形而上學書」Λ巻、第七章で "θεωρία" として語られる。即ち、「それ自體的（純粋）思惟（νόησις）はそれ自體的に最善なるものに関係し、而して最高の思惟は最高善に係はるのである。理性（νοῦς）は思惟せられるもの（νοητόν）の本性を分取することによって（κατὰ μετάληψιν

τοῦ νοητοῦ) 自己自身を思惟する。即ち理性は思惟せられるものに觸れ (θιγγάνων) 且つそれを思惟する (νοῶν) ことによって思惟せられるものとなり、かくして理性 (νοῦς) と思惟せられるもの (νοητόν) とは同一のものとなる。何故ならば理性は思惟せられるものや實體 (οὐσία) を受取り得るもの (δεκτικόν) であり、而も理性はそれをもつ (ἔχων) ことによって活動する (ἐνεργεῖν) からである。從って理性がもつと考へられる神的なるもの (θεῖον) は、前者 (受取り得ること) よりも後者 (もつこと) の方である (ὥστ' ἐκεῖνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν)。而してかゝる觀想 (θεωρία) が最高の快樂にして且つ最高善のものである」(Metaph. Λ. 7. 1072 b 18-23, Rev. and Comm. by Ross)。このアリストテレスの言葉の中に見られる「理性は思惟せるものや實體を受取り得るものであり、而もそれを現にもつ (ἔχων) ことによって現實的に働く (ἐνεργεῖν)」と云ふことであるが、「思惟せられるものや實體を受取り得る (δεκτικόν) 理性」とは「デ・アニマ」に於ける廣義の受動理性 (νοῦς παθητικός)[1] であるが、「それをもつ (ἔχων) 理性とは能動理性 (νοῦς ποιητικός)[2] であり、兩理性が一體化する所が現實的に働く (ἐνεργεῖν)[3] である。蓋し、感覺能力は感覺されるものの形相 (species sensibilis) を受取って兩者が一つの現實態となり感覺的作用が起るのであるが、理性に於ては受動理性が思惟されるものの形相 (species intelligibilis) を受取り、それが能動理性によって現實化され、兩理性は一つの現實態となり、こゝに現實的思惟活動が起るのである。この場合受動理性が受取るものは、感覺が個別的形相たる質料の形相であるに對し、普遍的形相即ち諸形相の形相 (εἶδος εἰδῶν) を受取るのである (De Anima, Γ. 8. 432ª1)。而して受動理性の受取る思惟せられるもの (νοητόν) とは、思惟せられる對象の性質即ち諸形相の形相であり、それは非質料的形相である。かゝる非質料的形相たる思惟せられるものとの關係に於ける理性の "ἐνεργεῖν" (現實的に働く活動する) とは、受動理性の可能態も現實となって能動理性と一體となり、兩者は一つの現實態となり、從って同時に理性が思惟せられるものと一體化し、同一のものとなることである。「理性は思惟せられるものに觸れ且つそれを思惟することによって思惟せられるものとなり、かくして

理性（νοῦς）と思惟せられるもの（νοητόν）とは同一のものとなる」とは、このことをアリストテレスが物語ってゐる。抑々、すべて質料をもたない場合には認識とその認識対象とは一つである。例へば、制作的な認識に於ては質料のない實體（οὐσία）や本質（τὸ τί ἦν εἶναι）が、理論的な認識に於ては定義や思惟が、夫々その認識対象である。従ってその両者は一つである。建築家の心にある家は、彼の心にある限り質料のない家であるが、その家は建築家の制作的認識の對象であると共に制作的認識そのものでもあるが如きである。「かくの如く質料をもたないものの場合には思惟對象（νοούμενον）と思惟する者（τὸ νοοῦν）とは異るものではなく同一であり、而して思惟（νόησις）は思惟對象（νοούμενον）と一つのものである」(Metaph. Λ. 9. 1075 $^{a5-9}$; De Anima. Γ 4, 430 ^{a2})。かくの如く理性が思惟せられるものと現實的活動関係に於て両者の同一化を見たのであるが、この場合このことが思惟の最高段階で行はれる時には、その思惟せられるものは単なる非質料的形相ではないことに注意しなければならない。前述の受動理性に相當すべき「思惟せられるもの（νοητόν）や實體（οὐσία）を受取り得る理性」の言葉の中で見られるが如く、"οὐσία" を受取り得ると云ふことが附加されてゐることを看過してはならない。その實體とは、本質的實體であるが、(4) それは、理性の最高の働きに於て、窮極的には、諸實體の實體たる神である。その理由は次の如きである。「最高の思惟は最高善に関係する」とのアリストテレスの言葉があるが如く、最高の思惟が最高善に関係するならばその理性も然りである。理性は、丁度睡れる者の如く何も思惟してゐないならば、最善ではない (Metaph. Λ. 9. 1074^{b17})。理性は、覺醒してゐる者の如き現實態であって可能態でない場合、最善なのである。何故ならば、理性が若し可能態（δυνάμις）であるならば、思惟を続けることが理性にとっては労苦となる (ibid. 1074^{b28}) ので、理性はこの場合最善なるものに関係してゐるとは云へない。

快楽と云ふものは不可避的に活動（ἐνέργεια）に伴ふものであり且つ活動を完全ならしめるものである。(E. N. K. 4. 1175^{a15ff})。否、事實、両者は密接に結合してゐるので (ibid. 1175^{a19-21}; H. 12. 1153^{a14})、現實態的活動（ἐνέργεια）

が快いものである。かくして、理性にとってはその現實態が快いものである (Metaph. Λ. 7. 1072^{b}$_{16-17}$)。從って理性が最善に関係するとは、先づ何ものかを思惟し現實態としての活動にあることであるが、その場合、その何ものかを理性が思惟すると云ふが、それは何であらうか。一體、變化や運動には悪しきのへの變移 (μεταβολή) や運動 (κίνησις) もあるので、變移や運動のない最善にして高貴なるものを理性は思惟しなければならない (ibid., Λ. 9. 1074^{b}$_{25-27}$)。かゝるものは神である。「神は永遠に最善なる生けるものである」(ibid. Λ. 7. 1072^{b}$_{28}$)。かくの如く理性の最高の働きに於て、理性が關係し、接觸する「思惟せられるもの (νοητόν)」とは諸實體の實體とも云ふべき神である。理性は神たる "νοῦς τῶν" との現實的關係に入ってくれば、その "ἐνεργείᾳ" も神的なものである。理性は、時間的に云ふならば受動理性として思惟せられるものを受取り、能動理性としてそれが現に思惟せられるものをもって現實態となり、それによって受動理性が現實化されて現實的に働く (ἐνεργεῖν) のであるが、事實は、能動理性が現に思惟せられるものをもつ (ἔχων) とは、受動理性も共に同時に現實化され両理性が一つとなって現實的に活動すること (ἐνεργεῖν) であって、その現實的に活動する (ἐνεργεῖν) 所が神的なものである。この場合、思惟せられるものは神であるので、非質料的、不滅的性格をもつ人間の能動理性 (De Anima. Γ. 5, 430^{a}$_{10-25}$) は、かゝる最高の段階に於ては、この神たる "νοητόν" と一體化し、人間的理性であることを脱して神的理性となり得るのである。而して「理性がもつと考へられる神的なるものは、前者（受取り得ること）よりも後者もつことの方である」[5]、とアリストテレスは云ふのである。こゝに人間理性は、能動理性との係りにより、かゝる最高の現實態に於て、神的性格を帯びてくる。かゝる理性の現實態では、人間理性は常にそれに止ってゐるのではなくて、神的理性にも與り得るのである。即ち人間理性は神たる "νοητόν" との現實的關係に於て、人間理性と神たる "νοητόν" との一體化とは両者の同一化と云ふことである。かゝる理性の最高の段階では、人間理性と神的理性とは一つになる。人間理性は神たる "νοητόν" に與り、その "νοητόν" の本性を自らもつ様になり、かゝる "νοητόν" を現にもって現實態となり、今ま

では人間理性とその思惟對象たる神とが對立的關係にあったものが理性のこの現實態に於ては一つのものとなってくる。「理性は思惟せられるもの（神）に觸れ、且つそれ（神）を思惟することによって思惟せられるもの（神）となる」とアリストテレスが云ふが如く、理性の思惟する働きそのものが思惟せられるもの（νοητόν）であり、思惟せられるものであり乍らそれ自身の本性は思惟の働き（νόησις）と云ふことになる。かくの如く、理性の最高段階に於ては、思惟（νόησις）であり乍ら思惟せられるもの（νοητόν）であり、思惟せられるものであり乍ら思惟であると云ふ風に思惟と思惟せられるものとが同一なるのであるが、それは單なる思惟活動（νόησις）ではない。[6] それは思惟する働きを思惟すると云ふ所謂「思惟の思惟（νοήσεως νόησις）」（Metaph. Λ. 9. 1074^{b}$_{35}$）と云はれるものである。思惟の思惟とは理性の自己認識と云ふことである。それは思惟そのものが思惟せられるものであり、思惟するものそのものが思惟であることであるからして、そのことは自らの思惟を思惟し、自らそのものを思惟することである。即ち自己が自己自身を思惟し、自己自身を認識することである。かくして思惟の思惟に於て神的理性と一體化した人間理性は、自らを思惟し認識することによって神を思惟し認識して神を觀るのであるが、「思惟せられるものの本性（神）を分取することによって（κατὰ μετάληψιν）自己自身を思惟し」認識するのである。即ち、人間はかゝる思惟の思惟に於て、神を直觀し神を觀（θεωρεῖν）るのであり、同時に又自己直觀をなすのである。思惟の思惟は思惟そのものであり、「それ自體的思惟（ἡ νόησις ἡ καθ' αὑτην）である」。[7] この思惟は、以上見て來た如く、神と云ふ最善なるものに關係し且つ現實的活動であるので、これに基く様な「觀想（θεωρία）は最高の快樂にして且つ最高のものである」。[8] 蓋し、かゝる觀想の生活についてアリストテレスは次の如く云ふのである、「それは我々には少時間程存在し得る最善である様な生活である」（ibid., Λ. 7. 1072^{b}$_{13-15}$）と。かゝる生活は人間には時として（ποτέ）又はほんの少時間程（μικρόν κρόνον）しかないものである。常にかゝる状態に我々人間はあることは出來ないのである。

かゝるアリストテレスの「思惟の思惟」たる純粋觀想（θεωρία）に於て、自己認識が生じ、それによって神の認識も人間には少數時間であるが、とにかく可能であると云ふ点に對するトマスの見解を探究してみよう。

結論的に先づ云ふならば、トマスは現世の人間に於ける完全なる自己認識を否定し、從って、現世の人間では神の完全なる認識は不可能であると云ふのである。彼は「哲學集成（Summa Contra Gentiles）の第三巻、第四十六章で、アウグスティヌスの三位一體論（第九巻、第三章）の「精神（mens）は、身體の感覺によって物體的事物の知識（notitia）を集めると同様に、非物體的事物の知識を自ら自身によって集める。而してそれ故に精神は自ら自身によって自己自身（seipsa）を知る。何故ならば、精神は非物體的であるからである。」を引用してゐるが、それについてトマスは次の如く批判する。先づ、このアウグスティヌスの言葉の中の前半の箇所即ち精神の非物體的事物の認識についてのトマスの批判を見ると、アウグスティヌスのこの言葉は全面的には否定出來ない。我々の精神は自己認識によってそれがたまたま持ち得る様な非物體的實體についてのある認識を持つこともある。が然し乍ら「それは、精神が自ら自身を認識することによって非物體的實體を無條件的に且つ完全に（simpliciter et perfecte）認識すると云ふことではない」（S. Th. I, q. 88, art. 1, ad 1）。何故ならば、「両理性（intellectus agens et intellectus possibilis）は現世の状態では質料的なるもののみに及ぶ（中略）[9]。それ故に現世の状態では、受動理性（intellectus possibilis）によっても能動理性によっても、我々は非質料的獨立的諸實體をそれ自らによって（secundum seipas）知解することは出來ない」（ibid., I, q. 88, art. 1, R., fin.）からであるとトマスは述べる。次に、前述のアウグスティヌスの引用文の後半の箇所即ち精神の自己認識についてトマスは次の如く批判する。トマスは、精神自身が自らを愛する（amare）と云ふ精神の自己愛との關係からして、認識されるのはそれ自らであるからして遂には自己認識へ到達するとの理由で、精神の自己認識を一應認めるが、（ibid., I. q. 87, art. 1, ad 1）、これは、我々の精神が、自ら自身によって、自らについての本質（quid est）や本性（natura）を知解すると云ふことを意味するものではない（S. C. G. III. 46）。か

ゝる自己認識の仕方は、トマスによれば、普遍的（universaliter）と呼ばれるものであって、精神が他のものとは如何に相異してゐるかと云ふことに於て、精神の本質や本性を認識するものであるが、そのことを、精神は本質によって（per essentiam）知解することは出來なくて、その働き（actus）によってなすのである。即ち人間の知性（intellectus）は感覺的なるものに先づ關係し、それより抽象された可知的形相像（species intelligibilis）によって知性認識が起る。而してその働きの仕方とは注意深くして緻密な研究たる綜合と分析の推理法である。が然し、これによって人間はよく誤謬を犯すのであり、その爲に精神の本性を知ることは出來ない（S. Th. I, q. 87, art. 1, R）。「偽と云ふものが精神（anima）の中にあるのは綜合と分析によると云はれる」（ibid., 985, art 6, ad 1）。從って精神の完全な眞の自己認識はないと云はねばならない。トマスによれば、尚、我々の精神乃至理性の自己認識に關して、その本質によってではなくてその働きによるもう一つの場合がある。それは特殊的（particulariter）自己認識である。それはソクラテス、又はプラトンが自己が知解してゐることからして自らが知性的靈魂をもってゐると知覺する様な場合である（ibid., I, q. 87, art. 1, R.）。孰れの自己認識にしても精神の本質をその本質によって自己自身を知る様な精神の眞の自己認識ではない。神の本質の如く常に純粋にして全く完全なる現實態であれば、その本質によって自己自身をも知り、それのみならず又他の凡ゆるものをも同時に知解するのであるが、人間の知性は可能的存在（ens inpotentia）として可知的事物（res intelligibilis）の種類にのみ属するのである。それは丁度第一質料はそのものとしては可知的事物のものではなくて、常に可感的事物の種類に所属するものであるが如きである。人間の知性は常には現實態的ではなく知性的對象に對し可能的にあるものである。かくして人間の知性は可能的なもの（possibilis）と名づけられる（ibid., q. 87, art. 1, R.; De Veritate, q. 1. art. 2, ad 4）。「精神（anima）そのものは常に自ら現實的存在でもなく、可能的のみにも或は狀態的のみにも、決して存在しないものである。然るに若し精神が自己自身によって自らの本質（quid est）を認識するとすれば、精神は常に自らについての本質を現實的に知解するで

あらうが、然しこのことは明かに誤りである」(S. C. G. III. 45)。我々人間の認識と云ふものは、一體、或る場合には可能的であり、或る場合には狀態的であり、又或る場合には現實的でもあって、常に現實態にあるのではない。それ故に神の場合と異り、人間は自らの本質による自己認識と云ふものではないのである。以上の如き人間精神の自己認識と非質料的獨立實體の認識に對するトマスの立場から、前述のアリストテレスの「思惟の思惟」の純粹觀想の引用文に對して、トマスが如何なる風に解釋するかを見てみよう。

アリストテレスの言葉の「最高の思惟は最高善に關係する」に對して、トマスは一應普通にそのまゝに解釋してゐるが、更にそのすぐ後に「從って、かゝる意味で、第一原動者が知解される所のかの思惟に於ける第一思惟對象なるものこそ最も快いものであることは明かである」[10]と附加的註釋をなしてゐる。この場合、第一思惟對象とはトマスでは神を指すのである。[11]又アリストテレスのこの言葉に續く「理性は思惟せられるものの本性を分有することによって自己自身を思惟する (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς)」に對するトマスの註釋を見ると、「それは第一思惟對象には、自己自身を思惟し且つ欲求するものに於けるよりも、尚一層完全な思惟と快樂があることを示す。而して理性が何等かの思惟對象を自らの中に於て受取り或は受け容れる限り、自己自身を思惟するとは理性 (intellectus) と云ふものの理據 (ratio) からなのである」[12]。以上のトマスの諸解釋で見られるが如く、神と人間理性の自己認識とを區別してゐる。從って人間理性の自己認識に於ける人間理性と第一思惟對象たる神との一體化は認めてゐない。これは凡そ今問題にしてゐるアリストテレスの「形而上學書」Λ卷、第七章 (1072^{b} 18-23) で語られてゐる「理性が自己自身を思惟する (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς)」の理性 (νοῦς) をトマスは一般的に "intellectus" と解釋してゐることにその理由の一つが取敢へず窺はれる。何故ならば、この点、ボーニッツは「形而上學書」同卷、第九章の「思惟の思惟」とこの理性との關係からして "αὐτὸν δὴ νοεῖ ὁ νοῦς" と "δὲ" を "δή" に訂正し、この理性は "intellectus summus" と解釋してゐる (Aristotelis Metaphysica, p. 501; recog. et enarr. Bonitz, 1848) からである。トマスで

は人間理性と神的理性を引離すので、人間の理性の自己認識に於ける両理性の同一化は否定されるのである。トマスは又「思惟するものであり乍ら思惟される對象たる實體を動かす第一原動者があらねばならない」[13]と述べている。これは明かに自己認識者となった人間理性と第一主動者たる神の間に距離をおくものである。更にトマスは、「理性がもつと考へられる神的なるものは前者よりも後者の方である」の解釋は次の如くなす。即ち神的にして高貴なものが得られるのは、接觸する理性にあるよりも、遥に一層多く第一思惟對象たる神にある。而してその觀想は最善にして且又最も快いものだが、その觀想を、人間理性と神的理性との一致したる人間理性の自己認識的觀想とは解釋してゐない。[14]

以上のアリストテレスに對するトマスの解釋がアリストテレスの正しい解釋であるか否かは本稿の課題ではないので一應論外とする。唯我々はアリストテレスに對するトマスの解釋からしてトマスの思想の特徴を學び取ればよいのである。即ちトマスによれば、人間理性の真の自己認識は不可能である。それ故に人間が真に「思惟の思惟」と云ふ純粋觀想に至って神を認識することは出來ない。極言すれば、神のみが真に最高の意味で「思惟の思惟」に到ることになる。かくの如く、遂次、我々はトマスのアリストテレスの "θεωρία" に對する見解が知られると共に、トマスの神の觀照 (Contemplatio Dei) の意味も知られてくる。更に我々は「ニコマコス倫理學書」の純粋觀を論及して見よう。

(1) アリストテレスは「デ・アニマ」Γ巻、第五章 (430a14-15) に於て「凡ゆるものを成る (γίνεσθαι)」理性と「凡ゆるものに作す (ποιεῖν)」理性と区別してゐるが、古来一般的な解釋は前者を能動理性 (νοῦς ποιητικός) とし、後者を可能理性 (νοῦς δυνάμει) を含めての広義の受動理性 (νοῦς παθητικός) とした。然るに、Thomas Brentano や Marcel de Corte は「凡ゆるものに成る (γίνεσθαι)」理性を可能理性 (νοῦς δυνάμει) となし、受動理性 (νοῦς παθητικός) と区別してゐる。その受動理性とは「デ・アニマ」の同巻同章 (430 a 23) で云はれる "ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ." の "νοῦς παθητικός" であって、Brentano は表象力とこの理性を解釋し (Die Psychologie des Aristoteles, S. 208)、Marcel de Corte はこれを

表象力記憶力の如き感性と知性の媒介点である "φάντασμα" と解釈してゐる (La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote p:82ff, p.91, Paris, 1934) 尚彼等の先蹤たる Thomas のこれについての詳細は既出の拙稿、「聖トマス・アクィナスの知性論(十)」を参照せよ。

(2) ロッスの解釈に従ふ。詳細は註5を見よ。

(3) 「理性は思惟せられるものをもつことによって現実的に活動する (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων) に対し、ロッスはアレクサンドロスに従ひ理性は、それが対象を単に受容し得ると云ふものではなくて、現にその対象をもつ時現実的であると解釈し、ジャクソンは理性が連続的に活動すると訳してゐる (Aristotle's Metaphysics, p.380, by Ross)。ボーニッツは理性そのものが自らに於て思惟せられるものを含み、而して又理性そのものが思惟せられるものであると云ふ理由からして "ἔχων" の言葉を用ふると解釈する (Aristotelis, Metaphysica, P.501. recog. et enarr., Bonitz, Bonnae AD. Marcvs, MDCCCXLVIII)

(4) この理性が受取るものは "οὐσία" と云ふのであるが、その実体をロッスは本質の意味に於ける実体と解し (Ross, ibid.)、ボーニッツはこの "οὐσία" を "ἡ κατὰ λόγον οὐσία sive τὸ τί ἦν εἶναι" と解釈し、トマスもこれを本来的意味の実体であるとか "quod quid est" であると解釈するが、質料的事物よりの可知的形相像 (species intelligibilis) と区別し、自存的可知的実体 (substantia intelligibilis per se subsistens) 或は離在的可知的形相像 (species intelligibils separata) と云ってゐる (Thomas Aquinas, Commentaria; Metaphysica, Λ.7, Lectio)。

(5) 「理性がもっと考へられる神的なるものは前者よりも後者の方である (ὥστε ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν; Metaph. Λ, 7, 1072b29)」に於ける問題点は "ὥστε ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο" の読方であり、又この点に又様々の解釈が生ずる。今、この読方は、アレクサンドロスに従ふロッスの読方であり、ロッスの解釈に従ふものであるが、この読方によってこの文について二つの解釈がある。一つは、"ἐκείνου" を第一原動者乃至第一理性にとり、「理性が神的なるものをもつと考へられる所のものは人間精神によりも第一主動者に (ἐκείνου) 属する」と云ふ解釈である。何故ならば人間は時としてのみこのやうな思惟せられるものをもつが第一原動者は常にもつからである。この場合の観想 (θεωρία) は一般的観想ではなくて神の観想である。他の一つは、「理性が神的なるものについてもっと考へられる所のものは前者 (可能態) よりも後者 (現能態) よりの方である」との解釈であり、この場合の観想は一般的現実的観想を意味するものであらう (Ross, ibid., pp.380-381)。ロッス自身はこの説をとってゐる。この点ボーニッツがアレクサンドロスの読方に従った場合に次の如く言葉を挿入して不明瞭な代名詞を明かにしてゐることはこの解釈についてはよい参考となる。即ちそれは "ὥστε ἐκείνου (int. τοῦ δεκτικὸν εἶναι) μᾶλλον

τοῦτο (int. τὸ ἐνεργεῖν, et suppl. ἐστὶν) ὃ δοκεῖ κτλ" である (Bonitz, ibid., P. 502, foot-note)。この解釈によれば "ἐκεῖνον" は広義の受動理性を意味し、"τοῦτο" は現実態たる能動理性を意味する。ボーニッツもこれについての解釈は同様で、"Atque, si actum potentia potiorem esse constat, in hoc potius intelligendi actu quam in potentia divinam eius naturam cerni apparet, (Bonitz, ibid., p. 502) と述べてゐる。然るにボーニッツ自身は次の他の違った読方をとってゐる。

即ちそれは "ἐκεῖνο μᾶλλον τοῦ," である。これについても二様の解釈がある。一つは「理性が神的なるものについてもつと考へられる所のものは人間精神によりも寧ろ第一原動者に (τούτου) 属する」との解釈である (Ross, ibid., P. 318)。この解釈は前述の読方の場合の最初の解釈とその内容的意味は同一であるが、唯、第一原動者を "ἐκεῖνο," にするか "τοῦτον" にするかで相異がある。他のもう一つの解釈はシュヴェーグラーの解釈であるが、"τοῦτο," をすぐ次の "ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν" にかけて "ἐκεῖνο," を究極的原理たる不動の原動者にとって、「理性が所有すると考へられる神的なるものよりも、かの究極的原理たる原動者の方が一層神的である」と云ふ風な解釈である。

次に A. J. Rahilly の読方であるが、前述の二様の読方と相当異り、従ってその解釈も可成り相異してゐる。それは、'ἐνεργεῖ δὲ ἔχων ἐκεῖνο μᾶλλον, ὥστε τούτου ὃ κτλ.," である。この読方によると次の様な意味になる。「理性が現実化する様になるのは、寧ろ前者 (思惟せられるもの) を所有することによってである。従って理性がそれ (自己意識) に於て神的なるものを所有してゐると考へられる所の観想が最も快いものであり、最善のものである」(Ross, ibid., P. 380)。

トマスの読方並にその解釈を、「アリストテレス形而上学書註解」(Liber XII, Lectio V) で見ると、その箇処のラテン訳の新訳では、'Quare istud magis quam illud, est id divinum quod intellectus videtur habere" となってゐる。これはアレクサンドロスやロッスの読方と同じものである。然るに古訳の方は、"Quare illud magis isto quod videtur intellectus, divinum habere" であって、ボーニッツ等の読方になってゐる。かくの如く両訳は相異してゐる。トマスの註釈は古訳の方に従って行はれてゐる。即ち、「この故に一方の各々のものはかゝる性質のものであるが、かのものは一層多くそうである。即ちそれ故に知解し且つ喜ぶことであるが如き神的にして高貴なるものは如何なるものであれ、それは触れる理性に於て見出されるが、そのことよりも遥に一層多く触れられる第一思惟対象に於て見出されることになる。それ故にその観想 (consideratio) は最も快く且つ最善なものである。蓋しこの様な第一思惟対象は神 (Deus) と呼ばれる。トマスでは "ἐκεῖνο" は第一思惟対象たる神に、"τοῦτον" は人間理性に解釈してゐる。尚、アリストテレスの原文の "θεωρία" (観想) は、新、古の両訳共に "speculatio" となってゐるが、トマスはその註釈では "consideratio" の言葉を使用してゐる。これはトマスが神の観照 (Contemplatio Dei)

の "contemplatio" と区別する為であらう。

(6) νοήσεως νόησις" は単なる (νόησις) ではない。凡そ思惟活動 (νόησις) や思惟作用 (τὸ νοεῖν) は最悪なるものを取扱ふ場合も生ずる。それ故に最善と云ふ訳には行かない。従って思惟の思惟が最善であると云はれるには単なる思惟活動や思惟作用であってはならない (Metaph. Λ. 9. 1074 ^{b} 35-36)。

(7) それ自体的思惟 (ἡ νόησις ἡ καθ' αὑτήν) を、アレクサンドロスは状態的理性 (ὁ νοῦς δυνάμει) や可能的理性 (ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς) と区別し、現実的理性 (ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς) の意味として解しようとしてゐる。ロッス自身は神的理性そのものとなし、感覚とか想像の如き低次の能力と関係する人間的思惟と区別して神的思惟と解釈する (Ross. ibid. P. 379)。ボーニッツはこれを "intellectio summa et absoluta" 即ち "intellectus summus" としてゐる (Bonitz, ibid., p. 501)。トマスは理性の現実態である思惟 (intelligentia, id est actus intellectus) となしてゐる (Thomas Aquinas, Comm.; metaph. Λ, Lectio V)。この言葉は以上の如く諸説があるが、要するに、それは神のものか人のものかに問題があるが、両者を包含する意味にとる。何故ならばアリストテレスはこの言葉の後に神と理性との関係を述べて「理性の現実態は生であり神は現実態であり而も神の現実態そのものは最善にして且つ永遠なる生である」(Metaph. Λ. 7. 1072 ^{b} 25-28) と云ふからである。

(8) アリストテレスが快楽に対する態度は次の様である。有徳な人の活動には必然的に快楽が伴ふが彼等はその快楽の為にこれを望むのではなく、快楽は行動の目的や動機ではなくその必然的結果であり、その意味に於て両者は結合してゐるのであるが、若し両者が分離する場合は有徳の人は活動なき快楽より快楽なき活動の方を選ぶのである。「かくして究極的に完全なる至福なる人の活動は一つであるにせよ多くあるにせよ、それらの活動を究極的に完全ならしめる快楽が勝義の人間の快楽であると云はれるべきであって、他の快楽は第二次乃至それ以下第何次的かの快楽に他ならないが、それは恰も活動がやはりそうであるが如きである」(E. N. K. V. 1176 ^{a}, 26-29)。活動の最高なるものとは純粋観想 (θεωρία) である。その純粋観想は又究極的完全に至福なる活動である。純粋観想の快の如きは苦痛の伴はない過不足のない完全な習性 (ἕξις) に発する活動である。観想の活動は快楽の為ではないが、自体的に望ましき活動であり、そこに最高の快楽がある。

(9) 理性は、感覚と異り、なるほど可知的形相像たる「形相の形相」を受け容れるが、その理性は、先づ表象に仍きかけるので、やはり質料に関係する。

(10) Thomas Aquinas, Commentaria in XII Libros Metaphysicorum, Liber XII, Lctio V. Sic igitur manifestum est quod in illa intelligentia, qua intelligitur primum movens. quod etiam est primum intelligibile, est maxima delectatio,

(11) 註5を参照せよ。

(12) ibid. Ostendit quod primus intelligibili est adhuc perfectior intelligentia et delectatio quam intelligente et desiderante ipsum. Et dicit quod hoc est de ratione intellectus, quod intelligat seipsum inquantum transumit vel concipit in se aliquid intelligibile;

(13) ibid. Oportet enim esse primum movens substantiam intelligentem et intelligibilem.

(14) 註5を参照せよ。

カントにおける Kritik と Metaphysik

――一つの序説として――

阿部正雄

一

周知の如くカント哲学の根本問題は「如何にして先天的綜合判断は可能であるか」Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? といふ問ひにある。この問ひはカントにより「純粋理性本来の課題」、或は「純粋理性の一般的課題」K.d.r.V.B.19 と呼ばれてゐる。又『プロレゴメナ』においてこの問ひは「如何にして純粋理性からの認識 Erkenntnis aus reiner Vernunft は可能であるか」(Proleg. Akademie-Ausgabe S. 275) といふ形で云いかへられてゐる。これらのことからも明かな如くこの問ひはあくまで純粋理性認識一般の可能を問ふてをり、従つて「理性のあらゆる理論学」B.14 にかゝはる問ひである。しかしそれと同時にカントのこの発問の窮極的意図はもともと「形而上学」に向けられてをり、形而上学的認識の可能制約を問ふことの中にあつたと考へられるのである。「形而上学の立つか倒れるか、従つてその存立如何は、全くこの課題の解決にかゝつてゐる。たとえある人が形而上学の主張をどれほど立派な外観をもつて述べ立てようとも、人を窒息せしめるほど推論に推論を重ねようとも、もしその人が予めこの問題を十分に解決することが出来ないならば、私はかういふ権利をもつてゐる――それはすべて空疎な根拠なき哲学である、誤れる智慧であると。」Proleg. S. 276 純粋理性の一般的課題とよばれるこの問ひが、本来形而上学の成否に

かゝはる問ひであることは、これらの言葉から明かに知りえよう。「形而上学がこれまで不確実と矛盾との動揺せる状態に止まつてゐたことの原因は、この課題が……もつと早く思いつかれなかつたといふことに帰せられねばならぬ」B. 19 とも彼は云つてゐる。

「如何にして先天的綜合判断は可能であるか」といふこの問ひが批判の根本問題であることはまさに我々の熟知するところである。その批判 Kritik はカントにとり形而上学 Metaphysik に対する予備学 Propädeutik, B. 25 に外ならなかつた。「批判はむしろ学としての一個の根本的形而上学 eine gründliche Metaphysik als Wissenschaft の出現を促進するための必然的な予備設備である」B. XXXVI カントは学としての一個の根本的形而上学の出現を促進するにあたり、単に形而上学的諸問題を検討し直したのではなく、形而上学そのものの可能を検討し直したのである。形而上学に内在してではなく、およそ形而上学の成立根拠をなす純粋理性そのものにまで遡り、理性の能力自体を批判することを通して形而上学の可能、不可能を問ふたのである。それが「純粋理性の一般的課題」としてのさきの問ひに外ならない。

先天的な理性により直ちに形而上学的対象の認識が可能であるとした合理論は、カントの用語を用いれば一種の先天的分析の哲学であり、これに対し認識の源泉を経験にのみ求め、従つて超経験界の認識を拒んだ経験論は、経験的綜合の哲学であつたと云へよう。前者は理性原理から、対象の存在までをも分析的に引出しうるかの如く考へ、後者は対象の触発によつてのみ表象が、従つて認識が、可能であると考へた。両者はその方向を逆にとつてはゐるが、認識の対象と認識の原理とを何らかの因果的な同一性の関係において——即ち合理論は先天的原理から叡知的対象が定立されるとし、経験論は経験的対象が認識を可能ならしめる故その原理は後天的であるといふ如く——考へてゐることにおいては相通ずる。しかるにカントは一七七二年二月二十一日附のマルクス・ヘルツ宛の手紙に記してゐる如く、彼自身もその就職論文において遂に言及することのなかつた問題、即ち「対象によつて何らかの仕方で触発され

ることなく、しかも対象に関係する如き表象が、そもそも如何にして可能であるか」が問はれなければならないとし、「我々の裡にあつて表象とよばれるものが対象と関係しうるのは、如何なる根拠にもとづくのであらうか」といふ問ひこそ「今まで形而上学自身にも隠されてゐた形而上学の全秘密を解くべき鍵」であると考へた。さきにのべた「如何にして先天的綜合判断は可能であるか」といふ批判哲学の根本問題は、このヘルツ宛の手紙に現はれた問ひと、その根本においては同じ意味の問ひであり、たゞそれが更に追求せられ「学問的厳密さを以て云い現はされた」(Proleg. S. 276) ものに外ならない。(Riehl: Der philosophische Kritizismus, S. 435/6)

もし人間理性にとつて知的直観が可能であり、神の認識の如く認識それ自らが対象の原型であり、思惟するがまゝに対象を産出しうるものならば、合理論の如くなるであらう。又もし人間の認識がすべて感性的表象であり、何らの悟性表象を伴はず、自発的な思惟作用を欠く受動的な感触の結果に止るならば、経験論の所説は正しいであらう。しかるに人間理性は神的ならぬ人間的理性として能動的に対象を産出しえず、予め感性に与へられてゐる対象のみが初めて認識の対象となりうる。しかもそれは同時に人間的理性として単に受動的な感性表象やそれからの抽象ではなく、対象に依存することなき自発的能動的な論理機能を具有するものである。神の有するであらう如き純粋に能動的な原型的知性 intellectus archetypus ならぬ人間的理性は一面「心の本性にその起源をもつ」ものでありつゝ、対象をその存在に関して産出することをえず、従つて理性が対象を先天的に規定しうると云つても対象は予め感性に与へられてゐなければならない。かゝる有限性を荷へる人間理性が如何にして対象と必然的に関係し必然的に合致しうるかといふことが、「形而上学の全秘密を解くべき鍵」としてカントの批判哲学の中心課題となつたのであつた。従つてカントは従来相互に相容れぬ立場として鋭く対立してゐた合理論と経験論の両者が、認識の対象と認識の原理とを二つの異つた認識要素と考へず、単に一方から他方が引出されるといふ、何らか因果的な同一性の関係にあるものと考へ、共にかゝる関係を暗黙の裡に前提してゐたことを鋭くも洞察し、一度びこの同一性（イデンティテート）を否定し去り、認識の対

象と原理とを切りはなし深く主観の内に立ち帰り一切の対象に先立つ先天的な純粋理性の中に認識の原理（源泉）を求めると共に、他方かゝる主観的原理が如何にして、又如何なる限界の下において対象と必然的関係に入りうるかを問ふたのである。従つて人間の認識における原理と対象とを区別することは批判哲学の一つの大きなモティーフであつたと考へられる。即ち『感性と理性との限界』Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft なる書名——周知の如くこの標題が附せらるべきはずの書が後に『純粋理性批判』として世に出たのである——が初めて現はれるマルクス・ヘルツ宛の手紙（一七七一年六月七日附）において、カントはかく語つてゐる。「感性のみならず悟性といふ人間の心的諸力の主観的原理に依存するところのものと、全く対象に関係するものとの区別を確実に、且つ明瞭に洞察することが、哲学の全範囲において、否それどころか人間の最も重要なる目的一般にとつて、如何に甚大な影響をもつかといふことは御承知の通りです」と。ともあれこのように認識の対象と原理とを論理的に切りはなし、原理を対象に先行せしめ、これを先天的に確立したが故に、かゝる先行する原理が同時に対象を可能ならしめるものとして、両者を再び必然的に関係せしめる必要が生じ、そこに原理の先天的確立と対象への必然的関係付けとの両面を如何にすべきかの方法的自覚が要求されたのであつた。それは先天的原理の客観的妥当性の問題であり、『純粋理性批判』の中心課題としての超越論的演繹の問題に外ならない。さきの「如何にして先天的綜合判断は可能であるか」といふ批判哲学の根本問題は、実にかゝる方法的自覚より発せられた「純粋理性の一般的課題」であつたのである。先天的分析の哲学でもなく経験的綜合の哲学でもなく、かへつて先天的綜合の哲学こそが直の形而上学たりうるものではないかとの予想の下に、かゝる先天的綜合の哲学の成否の鍵をなす先天的綜合判断そのものの可能根拠を、かの問ひは問ふたのであつた。かく先天的綜合判断の可能を問ふことをその根本課題とする批判が、形而上学の予備学であるとされたのも全くこの故であつたと考えられる。

二

ところでこの「純粋理性の一般的課題」は四つの特殊的課題に分けて展開されてゐる。そこでは「如何にして……は可能であるか」といふ同じ形式の下に、純粋数学、純粋自然科学、素質としての形而上学、学としての形而上学の可能性がそれぞれ問はれてゐるが、この可能性を問ふといふことには二様の意味があることにまづ注意しなければならない。即ち数学と自然科学のそれぞれの可能性を問ふといふ時、これら二つの学問は既に確実な学問としてその現実性が承認せられてゐる故に、そこでの「如何にして……は可能であるか」の問ひは、それらの可能か否かを問ふ Ob ist…möglich? の意ではなくして——それは最早必要ではない——、それの可能根拠を問ふ Wie ist…möglich? の意味である。これに反して形而上学は未だ迷ひの道を脱せずその存立そのものが疑惑の中に動揺してゐるのであるから、そこでの問ひは現実の存在を前提した上でその可能根拠を問ふ Wie ist… möglih? の意味ではなく——それは未だ許されない——、疑はれてゐるそれの可能性そのものを問ふ Ob ist…möglich? の意味でなければならない。しからば形而上学に関しては Wie ist…möglich? といふ意味の問ひを発することは全く許されないのであらうか。さうではない。「形而上学は学としてではないけれども、しかし素質としては（Metaphysica naturalis）現実的である」 B.S.21 このことは懐疑論者といえども否認しえないところであらう。従つて理性の止み難い要求として現実に人間に存するこの素質としての形而上学に関しては改めてそれの可能如何を問ふ必要はなく "Wie ist… möglich?" といふ意味においてそれの可能根拠が問はれうるのである。（但しこの場合においても数学、自然科学についてはそれの客観的妥当性の根拠が問はれてゐるのに対し、素質としての形而上学についてはそれの主観的可能性の根拠が問はれてゐるといふ相違のあることは注意してをかなければならない。（Kemp Smith: A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason: p.68））たゞ学としての形而上学のみは不信と侮蔑につゝまれ、その可能性さえ

もが強く疑はれてゐるが故に "Ob ist … möglich?" なる意味において問はれなければならないのである。それなればこそ「形而上学そのものの可能不可能の決定、それの源泉、範囲、及び限界の確定」A. VI をなさんがため、純粋理性能力一般の批判が必要とされたのであつた。ともあれ「如何にして…は可能であるか」といふ、問ひの共通の方式の下に、実はかゝる問題の多様性がつゝみかくされてゐることは注意されてよいであらう。

ところで『純粋理性批判』において「如何にして先天的綜合判断は可能であるか」といふ純粋理性の一般的課題が問はれてゐる時、我々はさきにのべた如くこの課題の下に批判哲学の窮極的関心が「あらゆる理論学」の可能制約の探求にではなく、むしろ本来は「学としての形而上学」の可能制約の確定に注がれてゐることを知りうると同時に、他面よりすればそこではまづ数学、自然科学が確実なる学の事実として前提され、その上で学としての形而上学の可能如何が問はれてゐることもたしかであると云ふべきであらう。デカルト・ライプニッツ的な Mathesis universalis の理念や、ニュートン物理学の成立は、誰よりもカント自身により動かし難い歴史的事実として承認されてゐたのである。しかしこゝに注意すべきことがある。『純粋理性批判』において純粋数学、純粋自然科学が既に与へられた確実な学の事実として前提されてゐると云つても、それはたゞ一般的な意味で確実な学の事実として認められてゐるといふに止まり、哲学的批判的にその権利根拠が既に明かにされたといふ意味で「確実な学の事実」として前提とされてゐるのではないといふことである。なんとなれば『純粋理性批判』は純粋数学、純粋自然科学が原理としてふくんでゐると考へられる先天的綜合判断そのものの可能を問ふものであるから。なるほどカントは純粋数学や純粋自然科学なる学の事実を前提してゐるではあらう。しかしこれらの学の事実の客観的妥当性を前提してゐるのではない。それらの学的認識の先天性は前提してゐるがそれの先験性は前提してゐるのではない。従つて純粋数学、純粋自然科学において既にその現実性の承認されてゐる先天的綜合判断をそこから取り出し、それの可能根拠を問ふと云つても、それは決して既に検討された権威あるものとしてではなく、むしろ未だ検証を要する問題的な認識の事実としてなのであ

る。即ち既に与へられた学の事実として一応前提された純粋数学、純粋自然科学の中よりかく検証を要するものとして取り出された先天綜合判断そのものの可能を問ふことによつて、一方これらの学自身の可能根拠を明かにすると共に、他方更にすゝんで形而上学自体の源泉と制約とを示さんとするのである。従つて『純粋理性批判』のなさんとするところは、一つには新カント学派の主張する如く数学、自然科学の学的基礎づけにあつたと云つてよい。新カント学派のカント解釈が今日退けられるのは彼らが批判哲学の意図は、専ら数学、自然科学の学的基礎づけをなし、或は経験の理説たらんとし、かくて形而上学を否定して哲学を認識論の地盤の上に立てんとするにあると解釈し、その結果批判哲学の根本精神である新しき形而上学建立の為めのそれの批判的基礎づけ、即ち形而上学の予備学 Propädeutik であらうとするといふそれのより重要な一面が、そこでは全く没却されてゐると云ふ所にあるのであらう。その限り新カント学派の解釈が退けられるのは不当ではない。カントは『純粋理性批判』において、たしかに数学自然科学の学的基礎づけをなしてはゐるが、それは批判の一つの主要課題たるに止り、決してその中心課題ではない。批判の中心課題は新しき「学としての形而上学」建立のための基礎工事をなさんとするところにあり、たゞこのためにのみ典型的な学としての純粋数学、純粋自然科学を前提し、まづ学一般の本質的構造と限界とを明かにせんとしたのである。しかしこのことを強調するあまりカントが批判において前提したこれら二つの学が既に権威ある学であり、そこに見出される先天的綜合判断をば、彼が同様に権威あるものと見做して、それの可能根拠を問ふことにより形而上学の可能といふその中心課題に迫らんとしたと解するならば、これまた退けられるべき不当な解釈といはなければならない。カントは決して権威ある先天的綜合判断を前提したのではなく、前提した先天的綜合判断を権威あらしめんとしたのである。二つの学に現に見出される先天的綜合判断は直ちに形而上学の基礎たりうる確たる前提ではなく、むしろ課題解決の鍵を蔵すると考へられる問題的な仮定にすぎないのである。従つて彼は純粋数学や純粋自然科学なる学の事実を一応確実なものとして、たしかに前提したのではあるが、しかし決して無条件的に前提したのではな

い。もしそのやうに前提しつゝそれらの学を可能ならしめる認識構造を究明せんとするならば、それは自ら批判を放棄して独断の愚を繰返すことになるであらう。

新カント学派が批判哲学の意味を数学自然科学の認識批判的な基礎づけにあると解した時、これらの学がカントにより無条件的に前提されてゐたのでないことを十分に知つてゐたのであらう。少くとも学の事実を学的理性 die Wissenschaftliche Vernunft の歴史的発展の相において捉へたコーヘンにとつては、このことは正しく理解されてゐたと考へられる。彼は「数学的自然科学の事実が問題を提出し、それを哲学的理性の課題とするのである」(Kants Theorie der Erfahrung S. 187) と言い、且つ「学の事実はそこから哲学が出発する根本仮定である」(ibid S. 41) とも語るのである。新カント派的解釈を否定し、カントの意図が形而上学の可能根拠の確立にあることを強調するに急なるあまり、カントにより数学、自然科学が既に確実な学として無条件的に前提されてゐたかの如く解することは厳に戒められなければならない。

批判の端初において純粋数学、純粋自然科学はなほ権威なき、即ち未だその権利の証明されてゐない、問題をはらめる学の事実であつたのである。

三

我々は以上においてカントが『純粋理性批判』を始めるにあたり純粋数学、純粋自然科学を確実な学の事実として前提したのではあるが、それはあくまで一般的な意味においてであつて、哲学的批判的には確実な学の事実としてといふよりも、むしろ問題的な学の事実、なほその権利根拠の問はるべき学の事実として前提してゐることを明かにして来た。しかしいはゞカント哲学、或は批判 Kritik の、発端 Anfang の問題ともいふべきこの問題は、これで十分明かにされたと云ひうるであらうか。否。そこには単純にこれだけには尽きない問題——純粋理性批判の深き理解のためにはなほ看過しえない、より本質的な問題が結びついてゐる。そもそもカントが『純粋理性批判』を始めるにあたり、原理的に云つてその前提としてゐるものは何であらうか。それはおよそ純粋数学、純粋自然科学なる学の事実——確実なそれであれ問題的なそれであれ——といふよりは、むしろ経験の事実ではないのか。「私の位置は経験と

いふ豊饒なる低地である」(Prolegomena, Anhang S. 373 Anmerkung) と語るカントは、批判そのものの出発点をも経験の事実にをいたのではないか。批判の発端において学の事実がなほ権威なき問題的な事実、それの可能根拠を問はれることのなほ必要なる事実であると同様、批判の出発点をなすと考へられる経験の事実もひとしくその可能根拠を問はれるべきなほ問題的な事実であらう。それはもとより当然のことである。こゝで注目したいことはそのことではなく、批判の前提としてゐるものが学の事実といふよりも、むしろ経験の事実ではないかといふ点である。

カントは学の可能の問題を学的認識の可能の問題として捉へる。数学的認識、自然科学的認識の基礎をなすものは、我々の対象認識であり経験である。学的認識を可能ならしめる地盤こそ可能的経験一般 eine mögliche Erfahrung überhaupt に外ならない。「我々のすべての認識は経験と共に始る。それについては少しの疑問もない。」といふ言葉でカントは『純粋理性批判』の緒言（第二版）を始めてゐる。彼はまづ経験一般の可能根拠を問ひ、かく問ふことを通して数学的認識、自然科学的認識の可能を問ふてゐるのであつて、その逆ではない。それは感性論及び分析論の明瞭に示すところである。従つて経験の事実は単に批判の出発点をなすばかりではなく、批判がその可能制約を証明すべき根本命題の一つなのである。しからばカントはその批判を始めるにあたり学の事実ではなくして経験の事実のみを前提したのであらうか。もしかく云ふならばそれは事態を一面的に解釈し去つたとの謗を免れないであらう。さうではないのである。『純粋理性批判』はある意味においては学の事実を前提し、ある意味においては経験の事実を前提してゐる。しからば学の事実と経験の事実とは批判の前提として相互に如何なる関係にあるのか。そして両者はどのやうに相共鳴しつゝ純粋理性批判といふ荘大なる交響曲の導入部を奏で、次第に批判の中心楽章へとそのモティーフを展開してゆくのであらうか。

純粋理性批判の究極意図は「形而上学の源泉、範囲、及び限界の確定」A. VI. にあつた。学としての形而上学の可能根拠を問ふことにあつた。しかしこの問ひに答へるためには、その前提として一般に学 Wissenschaft は如何に

して可能であるかが問はれ、既に確実な道を歩む典型的な学として純粋数学、純粋自然科学の可能構造が問はれる。しかもかく問ふ際カントは、これらの学の事実を単に客観的に成り立つ事実と見て、対象的にそれの可能を問ふのではなく、むしろ主体的な事実としてそれの主体的な成立根拠を問ふのである。しからば数学、自然科学の主体的成立根拠を問ふとはいかなる意味であるか。それはさきに一寸ふれた如く数学、自然科学の可能の問題を数学的認識、自然科学的認識可能の問題として捉へることであり、一度び我々の認識 Erkenntnis ないしは経験 Erfahrung の地盤へ問題を還元し、かく主体化した上で捉へることに外ならない。数学、自然科学の主体的地盤は経験的認識であり、経験的認識の最も確実な基礎的なものはこれらの学的認識である。カントは学の典型としての純粋数学、純粋自然科学の可能を問ふ場合も経験の低地に立ち還ることを決して忘れなかつた。要するにカントは学一般の可能を問ふ時、それの主体的地盤としての経験の事実を媒介とし経験一般の可能を問ふことを通して、それに答へんとするのである。

かゝる学の主体的把握といふことは更に次の二つの重要なことを意味するであらう。即ち一つは学の対象とする存在は、自体的な存在ではなくして経験される限りでの存在であること、二つには学の可能の問題を主体的な学的認識可能の問題として捉へる時、それは学の方法を問ふといふ方法的自覚を伴つてゐること、これである。簡単に云へば学の主体的把握とは問題を、一つには認識論的に、二つには方法論的に捉へることを意味するのではないかといふことである。純粋数学、並びに純粋自然科学、わけても現実の自然的存在を対象とする純粋自然科学が可能であるためには、かゝる自然の存在が既に与へられていなければならない。有限なる我々には自然をその存在に関して dem Dasein nach B. 125 産出することは出来ず、たゞ我々に対し現象 erscheinen する限りにおいてこれを表象 vorstellen し認識 erkennen する。我々は自然の存在に対してかく依存的であると共に、自然はまた我々より独立に自体的に存在するのではない。神的な intuitus originarius ならぬ我々人間の intuitus derivativus B. 72 は、自然をその存在性に関してではなくたゞ対象性に関してのみ可能にするに止まる。こゝに学的認識の限界が存する。しかし我々の直観が単

に派生的であり対象よりの触発のみにまつ受動的性格のものであるならば、およそ学的認識は成立不可能であらう。認識は学的ではありえないであらう。学が可能であり学的認識が成立しえんがためには、それの主体的地盤たる我々の経験が、従つてそれを構成する直観と概念とが、それの対象たる自然に対し単に依存的であるに止まらず、同時にそれに先行しそれに対し超越的であり、且つ構成的でなければならない。しからば自然に対し依存的であると同時に超越的であるといふ、かゝる一見相矛盾したことは、如何にして可能であるか。この問題の方法論的解決を示唆し先導したものが、カントの所謂「コペルニクス的転回」の方法上の模範となつた数学の構成 Konstruktion B. XII の方法であり、特に自然科学の実験的方法 Experimentalmethode B. XIII. Anmerkung であつた。(高坂正顯著「カント解釈の問題」第一章　実験的方法としての超越的方法、参照)。そしてこの新しい方法に基きこの問題の認識論的解明を展開するものが、感性論における直観形式としての空間時間論であり、分析論における純粋悟性概念としての範疇論であることは改めて指摘するまでもあるまい。経験を分析し経験の先天的構造——経験そのものの可能を問ふことは経験を越へたもののみからなしうる——を権威あるものとして論証することを介してのみ、始めて学の可能が根拠づけられるのである。

我々は学一般の可能は、その主体的地盤としての経験一般の可能を媒介として基礎づけられてゐることを知つた。しかし学一般の可能が問はれたのは本来学としての形而上学可能の問題に迫らんがためであつて、必ずしもそれ自体のためではない。究極的には学としての形而上学の可能如何を課題とする純粋理性批判は、一度び形而上学を学一般の立場に引きすえ、学的認識一般の構造及び限界を明かにすることにより、形而上的認識の本質を解明せんとする。従つて批判はたしかに学の事実を前提にしはするが、さきにみた如くかゝる客観的な学の事実は、主体的な経験の事実に媒介せられ主体化せられて初めてその可能が認識論的に基礎づけられる。この経験を媒介とする学の認識論的基礎付けは、純粋理性批判本来の課題たる学としての形而上学可能の問題解決のための不可欠な予備工作として、それ

自身批判の一主要課題を構成する。それと共に他面その際の方法論的自覚は、これらの学をして学たらしめえた、そこでの学的方法により示唆される。即ちかゝる学的方法より導き入れられた、哲学における実験的方法とも云ふべき——カントは「自然科学者を模倣したこの方法」B. XVIII Anmerkung と云ふ——新たな方法こそ、彼のいはゆる批判的方法を形作るのである。そしてこの両面、即ち経験を媒介としての学の認識論的基礎づけと、学的方法の導入による批判の方法論的自覚とは、学の主体的把握——それは学としての形而上学可能の問題解決のための前提をなす——の斎す帰結である。純粋理性批判そのものが形而上学に対する方法論 ein Traktat von der Methode B. XXII であると云はれるのも、主としてこの後者の面の故に外ならないのであらう。

四

以上我々は『純粋理性批判』においてその本来の課題たる学としての形而上学可能の問題に答へるために、まづ学一般の可能が問はれ、そこでは一応学の事実が前提されつゝ経験の事実を媒介としてそれの可能制約が求められてゐることを語つた。しかし『純粋理性批判』はかゝる面のみをもつものではない。それは他面経験の事実を前提としつゝ、逆に学の事実を媒介として経験的認識における先天的なるものを明かにし、進んで超経験的認識、即ち形而上学的認識の可能といふ批判の根本課題の解決に迫らうとするのである。さきにふれた面が既に確実な学の道を歩める数学、自然科学を前提し、これら学の事実の方法上の模倣 nachahmen B. XVIII. Anmerk. により、これとの並行的方途の上に「学としての形而上学」の可能を問はんとするのに対し、今こゝにのべんとする面は経験の事実を前提しそれの超越論的構造を明かにしつゝ、経験的対象の彼方なる形而上的対象へと階層的超越的な道を踏んで「学としての形而上学」の可能根拠を明かにせんとする。もとよりこの両面は互に相交錯し相和しつゝ純粋理性批判なる一大シンフォニーを奏でゆくのであるが、純粋理性批判を主として最初の面よりみる時、それはさきほどのべた如く形而上

学に対する方法論 ein Traktat von der Methode なる性格を示すのに対し、あとの面よりみる時それは形而上学に対する予備学 Propädeutik B. 25 であるといはれる相貌を呈するのではあるまいか。

「私の意図するところは形而上学に携ることを価値ありと思ふすべての人をして、彼らの仕事を暫らく差し控へ、従来なされたすべてのことをなされぬものとみなし、そして何よりもまづ第一に『いつたい形而上学といふようなものも可能なのであるか』"ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei" といふ問を提出することが、不可避的に必要なことを確信せしめようとするにある。」(Proleg. Vorrede) この『プロレゴメナ』冒頭の言葉はこの著自身の意図するところを語ると共に、とかく蔽はれて見失はれ勝ちな批判哲学の根本動機を、巧まずして物語つてゐるとみることが出来よう。形而上学的認識に関しての「理性能力一般の批判」をなし、「形而上学一般の可能不可能の決定、形而上学の源泉、範囲、及び限界の確定」(A. XII) をなすといふのが批判 Kritik の意味であつた。何故カントは形而上学建設の仕事を「暫く差控へ」、古き形而上学的努力のすべてを「なされぬものとみなし」、まづ「理性能力一般の批判」をなさねばならなぬと主張するのであるか。それは人間理性の悲劇的とも云ふべき特殊の運命——理性は必然的に経験の領域を越へて形而上的認識を追求せざるをえず、しかも形而上的認識において理性は自らの能力を越えた問題に逢着し、昏迷と矛盾に陥らざるをえぬといふ運命——の故である。それは理性の二律背反に外ならない。カントの出発点はこの二律背反の問題にあつた。理性に運命的なこの自己矛盾を脱却せんとしてすべてに先立ち求められたのが、この理性能力そのものの批判であつた。後年カントは次のやうに語つてゐる。「……私の出発点は神の存在や不死等ではなくむしろ純粋理性の二律背反であつた……。これこそ私をして初めて独断の微睡から目覚めさせ、私をば理性そのものの批判に駆りやつたのである。かくして一見理性の自己矛盾の如き観を呈する障礙を除くことが出来たのであつた。」(一七九八年九月二十一日 Garve 宛書簡、W. W. X. S. 352) 形而上学の歴史は学としての連続的な進歩の歴史ではなかつた。それは果しなき闘争の戦場であり、長き迷ひの道であつた。かつての万

学の女王は、今や見捨てられた老女として追放されんとしてゐる。カントが長き模索の後に見出した理性の二律背反といふ出発点は、形而上学が相互角逐の全歴史を通して遂に発見しえなかつた理性の隠れた迷妄 verborgene Irrtümer A II の根源である。カントは形而上学の迷ひと没落の全歴史を背後に背負つてその新しき出発点に立つ。カントは新たな形而上学を建立するために、単に横に純粋数学や純粋自然科学なる、既に確実な進路を歩める学をかへりみるだけではない。同時に、いや本来的にはそれに先立つて、縦に形而上学の長き歴史をかへりみ、人間の理性能力を、認識の構造を、さしあたつては経験一般の可能を問ふのである。カントは学としての形而上学の可能を問ふ時、単にこれを客観的なる一つの学の成否の問題として対象的に問ふのではなく問題を主体の内面に移して、人間自然の素質としての形而上学可能の問題としてこれを問ひ、更にこれを人間の認識能力の源泉と限界の問題として深く主体化して捉へる。従つてカントの目指すところは「理性が一切の経験から独立して unabhängig von aller Erfahrung 追求しうるあらゆる認識」A. VI. に関しての理性批判であるが、それの前提としてまづ経験 Erfahrung そのものに関して理性能力の批判がなされるのである。けだし「我々のすべての認識は経験と共に始まる」B.1. からであり、形而上的認識も経験的認識を越えゆくものとしてそれを否定的に自らの地盤とするからである。経験的認識こそはあらゆる認識一般の本質構造を開示する最良の手引きを提供する基礎的な認識であると云へよう。カントは経験を尊重し、経験から出発する。かくて彼はその本来の課題たる形而上学の可能を問ふにあたつても、経験の事実を前提する。これが『純粋理性批判』本来の姿である。

五

『純粋理性批判』は経験の可能根拠を問ひ、経験の構造を探究することから始る。「経験は疑ひもなく我々の悟性が素材なる感覚を改造して作り出す最初の所産である。まさしくこれがために我々に始めて知識を与ふるものは経験で

ある。…しかしながら経験は決して我々の悟性が閉じ込るところの唯一の範囲ではない。経験の我々に示すところは何があるかといふことであつて、それが必然的にかくあり、且つそれ以外であつてはならぬといふことではない。まさにこれがために又経験は何ら真の普遍性を与へるものではない」A.1. 経験は認識の最初の、しかも無尽蔵の源泉でありつゝ、普遍的必然的認識を提供しない。経験の教へるところは何があるか was da ist であつて、必ずしもそれ以外であることは出来ぬ dass es nicht anders sein könne ではない。しからば経験とは本来かゝる普遍性を欠く偶然的なものであらうか。経験は人間理性に対し何ら権威をもちえない認識なのであらうか。理性の求めてやまぬものは普遍性必然性をもつた認識である。もし経験がかゝる権威なき偶然的認識のみしか我々に提供しないならば、理性は経験によつて刺戟されはしても満足せしめられはしないであらう。人間理性が満足せしめられんがためには、経験 Erfahrung はそれ自らの内に経験的 empirisch なものを超えたものをふくまなければならない。超越的なものを内にふくんだ経験でなければならない。経験自体が先天的認識の客観的妥当性を証明しえなければならない。果してこのやうなことが可能であらうか。経験は所詮懐疑論者の説く如く偶然的なる主観的認識にすぎないのではなからうか。そも〳〵経験は如何なる構造をもつのであらうか。

かゝる問ひに答へ経験の可能根拠を明かにするにあたり、カントは一方ではそこで問はんとする経験を多様なる個々の経験としてではなく、むしろこれら多様な個別的経験の如何なるものをも可能ならしめる全地平を開く如き可能的経験一般 eine mögliche Erfahrung überhaupt 更には一つの経験 eine Erfahrung A 110 としてこれを把握するのである。それと共に他方かゝる意味の経験の可能を問ふため、最も確実な客観化された経験的認識と目される学的認識の体系、即ち純粋数学純粋自然科学なる学の事実を媒介とするのである。今もし先取して語るならばカントの場合、経験とは対象認識であり自然認識である。しかも自然認識と云つてもカントが問題とするのは種々なる自然、多様なる自然についての認識ではなく、一つの自然 eine Natur B. 165. 263 についての認識である。従つて一つの経

験とは一つの自然の認識である。逆に又一つの自然と云つてもそれは自然そのものではなくして認識される限りの自然である。物自体的な自然ではなく認識の対象としての自然である。即ちカントは経験をその多様性、個別性の次元から一般性、唯一性の次元へと移し、この深められた根源的次元――それは単に具体性を除き去つた抽象的次元ではなくむしろ一種の超越性を荷へる根源的な普遍の次元である――において経験の可能を問ふのであり、しかもこのことにおいて同時に自然の可能、経験の対象としての一つの自然の可能、を問ふのである。このように多様な経験や種々なる自然の可能を問ふのではなく、一度びかゝる根源的な次元に引き戻し、そこで捉へ、そこで経験一般の可能を、従つて一つの自然の可能を問ふが故に、単なる日常性を越えた学の事実が媒介として呼び入れられるのであり、且つ経験の可能の証明によつて学の可能もいはゞ主体的に基礎づけられるのである。我々はさきに批判は経験の事実を前提とすると語つた。今や我々はより明確にかく云ふべきであらう。『純粋理性批判』は実にかゝる一つの経験 eine Erfahrung 又は一つの自然 eine Natur なる根源的事実より出発すると。批判の出発点をなすものはあくまで日常的な経験の事実でありつゝ、しかも日常性を越へた根源的事実としての一つの経験なのである。しからばかゝる一つの経験、ないしは経験一般、の可能を問ふにあたり、学の事実はどのやうにして媒介の役を果すのであるか、そしてどのやうにして自らの可能を基礎づけられるのであるか。

もし経験がさきにのべた如く単に主観的偶然的な認識であるとするならば――例えばヒュームの主張する如く因果性の概念が後天的な観念聯合による習慣に基くものであり、何ら先天的必然性なき概念であるとすれば――自然科学のもつ普遍必然性は否定せられ、それの存立は不可能と見なされる外ないであらう。しかしかゝる経験論的主張には何よりも学の事実が、純粋数学、純粋自然科学の存立といふ厳然たる客観的事実が抗議するであらう。数学はギリシア以来、物理学はニュートンの手により、それぞれゆるぎなき基礎の上に学として確立せられてゐるのである。純粋数学や純粋自然科学が普遍的必然性をもつた学として歴史的に存立してゐる以上、それを可能ならしめる地盤

であるはずの経験もまた、何らか普遍必然的な先天的原理を――それの客観的妥当性はなほ問はれねばならないとしても――ふくまねばならないと考へられる。それは学の事実の要請するところである。かゝる先天的原理を内に有する経験、理性に対し権利づけられうる如き経験、の可能構造――それが先天的綜合判断可能の問題に外ならないが――を究明し検証せんとするのが、経験一般の可能根拠を問ふことであり、感性論、分析論の課題とするところであると云へよう。

経験は単に偶然的な主観的認識ではなく、先天的なるものを原理としてふくむ必然的認識である。先天的なるものとは云ふまでもなく直観形式、思惟形式としての純粋直観、純粋悟性概念である。このことを我々に教へる超越論的感性論及び分析論は、同時に次の二つのことをも我々に教へる。即ち一つには、図式 Schema として直観の多様を概念に媒介する純粋直観が、先天的綜合判断を可能ならしめる第三者の役割を果し、従つて経験一般を可能ならしめるといふこと。二つには、もし認識が客観的実在性をもつべきならば何らかの仕方で対象が与へられることが可能でなければならぬ。対象の所与、即ち感性的直観をはなれては如何なる認識も――従つて先天的認識も、客観的実在性をもちえないといふこと。「我々のあらゆる先天的認識に客観的実在性を与へるものは経験の可能性である」B. 195 といはれるのが、このことを語つてゐるであらう。経験をしてその主観性、偶然性を免れしめ、むしろ先天的綜合判断を原理とする普遍的必然的認識として、学的認識の基礎たらしめうるものは、その純粋性の故に純粋悟性概念と相通じつゝ、感覚の多様を統一する純粋直観である。カントはこゝに経験一般の可能根拠を見出した。しかしこのことは同時に、直観の協同なくしては――対象との合致はありえないが故に――如何なる認識も客観的実在性を持ちえないといふ、人間認識の限界をも示したことを意味する。

さてこのように感性論及び分析論にをいて経験の超越論的構造が究明され、且つ経験一般の可能が論じられたのは、経験が広く認識一般の本質構造を理解する上の基礎的な認識であつたからである。しかしカントの本来の意図

は、既にしば〳〵語られた如く経験的認識の可能構造を明かにすることを通して超経験的認識、即ち形而上的認識の可能を問ふことにあつた。経験の事実が前提されたのも人間認識の地盤とも云ふべき経験の構造を明らかにすることを通し形而上学的認識の秘密を解く鍵を入手せんがためであつた。この鍵は超越論的分析論、わけてもその演繹論における苦渋に満ちた思索を通してさぐりあてられた。「すべての対象は可能的経験における直観の多様の綜合統一の必然的制約に従属する」B. 197 といふあらゆる「綜合判断の最高原理」こそこの鍵であつた。なんとなればこゝに人間に可能なる必然的認識の原理と限界が示されてをり、この限界を越へ「直観の多様の綜合統一の必然的制約」の彼方へ超越する時、理性は不可避的に二律背反に陥らざるをえないであらうから。かくて理性の経験的使用ならぬ超経験的使用を論する超越論的辨証論において人間理性による形而上的認識の、必然的に仮象に陥る所以が明かにせられ、学としての形而上学の不可能が語られる。形而上学の成立可能の地盤はカントにより理論認識を越へた道徳的実践の場に移されるのである。批判が形而上学の予備学であると云はれるのは、かく経験の事実を前提とし学の事実を媒介として経験的認識の構造を明かにし、進んで形而上学的認識可能の問題を解決せんとするからに外ならない。

六

以上明らかにした如く『純粋理性批判』はその本来の課題たる「学としての形而上学」可能の問題に答へんがため、一面においては学一般の可能構造を問はんとしそのため純粋数学、純粋自然科学なる学の事実を前提とすると共に、他面形而上学的認識の可能根拠を問ふべく、およそ人間認識の基礎となるべき経験の事実を前提とするといふ、相互に相表裏する二面をもつ。しかも第一の面においてカントは、前提とするところの学の事実をば単に客観的な事実として対象的に捉へるのではなく、学の主体的地盤とも云ふべき経験の事実を媒介としつゝ主体的立場――たゞし認識批判的といふ意味での――に引戻して学の可能制約を問ひ、かくて学的方法を形而上学の中に導入せんとす

る。これに反し第二の面において彼は経験の事実を単に主観的認識とはせず、学の事実を媒介としてそれの可能根拠を問ひ、それが先天的原理を源泉とする必然的認識であること、及びそれの及ぶべき限界を明かにする。「幾何学者と自然科学者とを模範として形而上学の全き革命 gänzliche Revolution を企て」「形而上学のこれまでの方法を変改せんと」B. XXII 試み、いはば実験的方法とも称すべき新しい形而上学的方法を確立せんとしたのは主として第一の面においてであると云へよう。これに対し経験の超越論的構造を解明することにより先天的認識の源泉と限界とを確定し、もつて形而上学的認識の秘密を解かんとするのが第二の面である。さきにもふれた如く『純粋理性批判』が、カントにより時に形而上学に対する方法論と呼ばれ、時に形而上学に対する予備学と称されるのは、相表裏するこれら二面のそれぞれに着目してのことであると云へよう。かくてカントにとり Kritik とは形而上学的認識成否の鍵をなす先天的綜合判断そのものの可能を問ふことであり、Metaphysik とはかくその可能根拠を明かされた先天的綜合判断にもとづき成立つ先天的綜合命題の体系を内容とする、充実せる先天的綜合の哲学に外ならない。カントも云ふ。「形而上学は少くともその目的からいへば、先天的綜合命題のみから成立するものである」B. 18 と。従つて云ふことが出来るであらう。本来先天的綜合命題の体系を内容とする「先天的綜合の哲学」に関して、その形式的原理を問ふ、即ち先天的綜合判断の可能を問ふ、のが批判 Kritik であり、それの内容的教説を体系づけんとするものが形而上学 Metaphysik に外ならないと。

——一九五五・六・十五——

（奈良学芸大学助教授）

福音書における伝達の問題

川端純四郎

一

伝達（Mitteilung）とは恒常的な教理、知識、イデー等の単なる授受を言うのではない。伝達とは参与（mit-teilen）への招きなのである。キリスト教の伝達は、それ故キリスト教信仰への参与、即ちキリスト教的実存への参与の招きに外ならない。私がそれに対してどのように身を決するかという事とは全く無関係に常に存し得るような教理の授受ではなく、私がそこにおいて身を処し、それへと身を決する事によってのみ、真の自己に立ち帰る事が出来るような本来的実存への参与の要求こそが、おゝよそ宗教的なものゝ伝達に際しては問題とされているのである。新約聖書も又かかる意味においての伝達の書であり、実存伝達の書なのである。

このような観点から見る時、新約聖書の中に我々は、種々様々な伝達の様式の存する事に気がつく。福音書に限つて見ても、そこには譬話あり、論争あり、箴言あり、奇蹟物語あり、実に豊かな多様な伝達の様式が一見何の統一もなく、相互の連関づけもなしに我々に提示されている。果してこれらの諸様式は相互に何の関係もなく、たゞ時と処に応じて全く気まゝに取りあげられ用いられたのであろうか、或いは、それらの諸様式の間には何か首尾一貫したつながりが存していて、こゝでは譬話という伝達の様式が、かしこでは箴言という伝達の様式が用いられねばならな

い内的な必然性が存しているのであろうか。或いはさらに、そも〳〵何故にこのような多種多様な伝達の様式がキリスト教的実存の伝達に際してとられねばならないのであろうか。それともキリスト教的実存の伝達は必然的にこのような伝達の諸様式を生み出すのであろうか。

さらに一層深く問題をさぐつて見れば、そもそも新約聖書がそれを伝えることをもつてその眼目としているところのキリスト教的実存と、それを伝えるために用いられているところの言葉との間には埋める事の出来ない大きなひらきが存し、ずれが存しているのではなかろうか。人間の言葉はキリスト教的実存の深みをのせるに耐えないのである。「一般に内面的な事情は言葉にのせるのに困難であるが、とくに宗教的境地或いは宗教的経験の内証というものは、そのとほりを表示して他に伝へることが困難であり、不可能であるとせられてをる。それは宗教的境地や宗教的経験がその本質上、普通日常の場合とはその内容や性質を異にしてをるからである。ただにそこで経験せられる対象や或いはその際の心の作用が普通の場合のそれとは異なるといふのではない。境地や経験の全領域が、日常普通の経験の領域とは本質上異るからである。従って普通の日常経験に於いては通約的な悟性的分別的な言説や論理をもつて事足りるであろうが、宗教的境地や経験の表示に際しては、それらは充分な役目を果し得ないのである。」（石津教授「天台実相論の研究」昭和二十四年・二十一頁）と言われる通りである。いずれにせよ福音書の中には、あきらかに伝達されんとする使信と、そのために用いられる言葉との間の緊張した矛盾関係が存している。そこからあの多様な伝達の様式が必然的に生み出されて行つたのであろう。これらの問題を伝達されんとするキリスト教的実存の究極の存在の当処からふりかえつて位置づける事を試みてみたいと思う。もちろん以下に述べるような伝達論を福音書記者が実際に用いたとか意図したとか言うのではない。問題は福音書に記されたイエスの言行の我々の立場からの解釈なのであり、我々なりの位置づけなのである。たゞ福音書の記事に「使信と言葉」との緊張した矛盾関係が実際に存しており、それに福音書記者が多少なりとも気づいてさえいれば、それで充分なのである。否、むしろ福音書記者があ

のような様々な伝達の様式を伝達の問題について無自覚に記したのであるとすれば、その事は却つて、伝達されんとする事柄が必然的にかゝる伝達の様式を要求するのであり、福音書記者は事柄の真実に押し出されてかゝる伝達様式を記したのであることを示すに外ならないであろう。ヨハネ福音書の記者は、この事態を明瞭に自覚していたと思われるが（一四・廿二以下、廿五以下、一六・一二、廿三、廿五等参照）他の福音書記者においては、それ程明瞭な自覚は存しない。我々の問題は、福音書記者が明瞭な自覚なしに記したと思われる様々な伝達様式の真の意味を伝達されんとする事柄との連関において明らかにし位置づける事であり、かくする事によつて福音書記者の本来の意図の方向に徹する事である。それ故福音書記者が実際に用いた伝達の歴史的研究が目標なのではなく、我々の立場から逆観してのそれらの位置づけを目指す解釈学的な理解が目標なのである。

共観福音書全体を扱う事は紙幅の関係上不可能であり又伝達の様式という観点から見れば無用でもあるので、特に原型的な意味を持つマルコ福音書に対象を限る事にしたい。

二

新約聖書の告知の中心は、救いの出来事の告知に存する。この救いの出来事（Heilsgeschehen）は神が終末時にあたつて世に遣わしたあのナザレのイエスにおいて実現されたのであり、新約聖書の告知の中心は、このイエスがメシア、キリストである事の告知に存しているのである。ではイエスのキリストたる所以は一体どこに存するのであろうか、それは言う迄もなくイエスの十字架と復活の出来事の告知に存する。しかして言われる如く「十字架のこの救いの意義は自己をキリストと共に十字架につける者にのみ認められるのである」（Bultmann, R., Das Urchristentum, 1942. s. 220）とすれば、対象的に言われたイエスのキリストなる事は、主体的に信仰者の存在にあてがつて見れば、己が十字架を負つて古き自己に死ねとの告知であり、自己に死ぬ者に対しての復活の約束であるに外ならない。十字

架は古き人にとつては死以外の何ものでもない。しかし、キリストと共に自己の情と欲とを十字架につけ、此の世に固執せず、己れを放ちやる者にはそれは復活の命なのである。十字架は一切の肉につけるもの、世につけるもの、過去なるもの、そして何よりも自己自身の放棄断念である。それは全く自己自身に絶望する道である。人間の自己願望がそこにおいて死ぬところのこの真の暗黒からのみ、神の贈るところの生命が輝き出る。それは死における生であり、この生命を受ける事は地上の死を覚悟することなのである。それは此岸の生の放棄において与えられるところの彼岸の生命であり、過去的なるものゝ放棄において与えられるところの将来の生命なのである。その限りこの生命は人間にとつては決して手もとに所持されるような状態とはならない。真に将来的なものとして、それは常に「いまだない」(noch nicht)ものである。しかもキリストと共に己れを十字架につける者は、古き自己を放ちやり、此岸の生を断念したものとしてその古き自己は「もはやない」(nicht mehr)のである。この「もはやなく」「いまだない」無の「時の間」(zwischen den Zeiten)にあつて何ものをも自己に期待せず、一切を神に期待する生が、十字架を負う者の生である。これは「古い物は過ぎ去つた。見よ、すべてが新しくなつた」と言われるかの終末を常に己が身に負う生であり、この「時の間」の間一髪にあつて精一ぱいに生き抜く信仰者の生が、常にイエスの死をその身に負い、イエスのために絶えず死に渡されている者として、正に「終末論的実存」(eschatologische Existenz)と呼ばれるものなのである。彼は、この世にありつゝも、古き自己を全く放ちやつたものとして世に心をよせず、世に支配されない。彼は世にありつゝも世に属さない。それはこの世に対して距りを持つ態度であり、彼にとつては一切のこの世的なものへの関与は「あたかもないものゝように」(ὡς μή)という態度によつて表現される(コリント前七・廿九―三一)。彼は自己自身から本来の自己自身へと解放されるのである。かく見る時、キリスト教の使信の中心は対象的には、イエスのキリストたる事の告知であるが、主体的に信仰者の存在にあてがつて見れば、人間をしてキリストにあつて終末論的に実存せしめることにあると言えよう。

このような終末論的実存としてキリスト者は、その真の自己を決してその手もとに有してはおらず、常に我が前にそれを置いている。彼にとつて、その真の存在は常に将来的なものとして「いまだない」ものに外ならない。この「いまだない」将来から彼の存在は常に新らしく彼にもたらされて在る。しかもそれは、もたらされた瞬間にして直ちに「もはやない」過去へと過ぎ去る。それは決して手もとにとゞめてはおかれない。それは、そのものとしては常に「いまだない」か或いは「もはやない」のであつて、それとして取り止める事の出来ないような在り方において在る。終末論的実存にとつてその存在の当処は究極の場面に解体して見れば、このような「nicht mehr」と「noch nicht」との、それとして取りとめる事の出来ない「Zwischen den Zeiten」であり、もはやなく、いまだないという無さの支配の只中にあつて、一切の過去を真にもはやないものとして放ちやり、ひたすらに、いまだないところの将来のもたらす何かに自己を開き備えているところに存する。（終末論的実存とその根拠については、より深い吟味を必要とするが、こゝでははぶく）。それは過去的なるものゝ支配下に在つた自己に死んで真の将来へと自己を開く生であり、自己の実現を常に目前に迫つたものとして受け、常に世の終りに立つ自覚の下にある生であつて、これが正に終末論的実存と言われる所以なのである。このような終末論的実存こそが人間の本来的実存なのであり、従つて根源的に人間存在の「在り」の当処はエスカタにおいて在つておるのであり、そのような人間存在の根源的な在りの当処へとキリストにおいて人間を呼び出す事がキリスト教の使信の眼目なのである。いずれにせよ、伝達に際して伝えられんとするキリスト教的実存とは、このような「時の間」にあつてそれとして取りとめる事の出来ない終末論的実存なのである。

さてかゝる終末論的実存の伝達をもつてその眼目とするところのキリスト教は、その伝達に際してさま〴〵な方法を取るのであるが、こゝでは福音書における伝達を問題とするのであるから当然「言葉」による伝達が我々の当面の問題とされよう。人間の言葉は、しかしながら果してかの終末論的実存の全境地を充分にのせるに足りるであろう

か、明らかに否である。なぜなら、言葉は常にある時代、ある国において、特定の世界、自然、人間理解の規定の下でのみ語られ、聞かれるのであり、常にその過去を負つてのみ理解され得るのである。それは或る事柄について、それをそれとして取りとめ、それに特定の内容を附する事によつてのみ語り得る。即ち言葉はその本質において過去的なものであり（das Vergängliche）史的な規定性のもとにあるのである(das Historische)。終末論的実存は、かゝる史的性格の言葉によつて捕促され得るような領域には存していない。なぜなら、終末論的実存は真に終末論的なものとして、それとして取りとめられず、決して特定の内容に固定される事の出来ないような在り方において在るのである。それは既に述べた如く、歴史（Historie）の終りに立つ実存であり、決して歴史の中に存するのではない。歴史の断絶において成立する終末論的実存を、歴史の中で歴史において成立する言葉によつては充分に述べつくす事の出来ないのは当然であろう。それは真に将来的、終末論的なものであつて(das Zukünftige, Eschatologische)、過去的、史的な言葉にはのせきれない。ヒストリッシュなものはエスカトロギッシュなものをのせるに耐えないのである。しかし、両者の背反は克服されねばならない。なぜなら終末論は歴史の断絶として、正に歴史なしには成立せず、逆説的に歴史において、歴史によつてのみ終末として成立し得るからである。終末論は歴史の終りとして、常に新たに歴史を拒否する事によつて逆説的に歴史において実現するのである。それ故終末論は歴史において、歴史によつて伝えられねばならない。しかも両者は根本的に異質的なものである。この事は終末論的実存としての信仰者の世における状況を如実に反映している。彼はこの世にある者として歴史の中にありつゝ、しかも終末論的実存としてそこには属さないのである。彼は妻を持ちつゝも、持たぬかの如くに、悲しみつゝも、悲しまぬかの如くに生きる（コリント後七・廿九以下）。彼と世界、歴史との関係は、かゝる「ないかのように」（ὡς μή）の関係なのである。かゝる信仰者の実存の伝達が、正に我々の問題としているところの伝達なのであり、終末論的使信は歴史的言葉に対して、ちょうどこのような「ὡς μή」の関係に立つているのである。

三

福音書は、我々を終末論的実存へと招く伝達の書であるが、その言葉は紀元第一世紀のアラム語世界、及び特にコイネーギリシャ語世界の特定の世界、自然、人間理解に必然的に制約されており、歴史的性格を如何にしても脱け出し得ない。かゝるヒストリッシュな性格はすでに述べた如く言葉の本質に属しており、それはキリスト教のエスカトロギッシュな使信を充分に伝えきる事は出来ない。それ故、使信の伝達は常に「間接的伝達」でしかあり得ない。それとして取りとめ得ないものをそれと取りとめて語るためには、何かによせて、仮りに託して語るほかはないからである。「イエスは主なり」とか「神の国は近づけなり」とか言つたキリスト教の眼目を端的に告げているかの如き言葉すら、それが歴史的規定の下にある限りどこ迄も間接的伝達であつて、決してキリスト教の本来を直接に告げ知らせているのではない。それは「イエスは主なり」という最も簡明なキリスト教のケリュグマが数限りない諸々の解釈を生み出しており、「主」なる称号の史的背景の解明のためにはブセットの大著「Kyrios Christos」一巻をもつてしても尚不充分であつた事によつても明らかである。キリスト教の使信は終末論的な使信として、一切の直接的伝達を拒否する。それは、それとして取りとめ、指し示す事の出来ないような在り方において在る。「神の国は見よこゝに、見よかしこにというような見ゆべきさまでは来ない」（ルカ・一七・廿一）と言われる所以である。しかしながら福音書の伝達の一切が間接的である事を念頭においた上で、我々はその中にことさらに意図して何事かによせて語つているものと出来る限りそのまゝに端的を告げようとしているものを区別する事は出来るであろう。便宜上、前者をもつて間接的伝達、後者をもつて直接的伝達と呼ぶ事にしたい。

さて福音書にはさま〴〵な伝達の様式が存しているが、大別して「イエスの言葉」を伝えているものと「出来事」について語るものとが存する。前者はさらに「告知・宣言」、「箴言」「譬話」「論争」に分けられ後者は、「十字架、

復活物語」と「奇蹟物語」とに分けられる。もちろんこれは伝達の様式という観点からの分類であつて、文体様式としては又異なつた分類がなされるのは当然である。「告知・宣言」は「神の国は近づけり」と言つたように、キリスト教の眼目を出来るだけ端的にブツケルところの直接的伝達であり、「箴言」「譬話」「論争」はそれ〴〵何かによせて、或いは反問の形で述べられた間接的伝達である。「十字架・復活物語」は終末論的実存がそこにおいて実現されるところのキリスト教の中心的な出来事の告知であり「奇蹟物語」は終末論的実存の眼で見る時、一切の歴史がそのまゝに終来の栄光を示している事の証しであつて、共に聞く者に対する終来論的実存への参与のアッピールとしての直接的伝達である。これらの諸様式は聞く者の力に応じて語られるのであり、告知・宣言、箴言、譬話、論争、十字架・復活物語、奇蹟物語と、この順に伝達は次第に層を深めて行くのである。もちろん実際のイエスが、或いは福音書記者がこの順で伝道し宣教したというのではない。これは伝達の様式として、一人の人が終末論的実存へと呼び出されるに至る迄の心の歴史なのであり、我々から逆観しての伝達の段階なのである。

以下、順を追つて、それ〴〵について簡潔に考察を加える事にしたい。

1、告知・宣言

「告知、宣言」とは、伝えんとする事柄の端的な宣言であり、終末論的に実存せよとの要求である。それは福音書においては、それがイエスにおいて実現しているとの告知となり、又イエスの言葉としては、己れを捨てゝ我に従えとの招きとなる。マルコ福音書からかゝる様式の代表的なものを取り出すならば次の如くである。

「時は満ちた神の国は近づいた、悔い改めて福音を信ぜよ」（一・一四）

「だれでもわたしについて来たいと思うなら自分を捨てゝ自分の十字架を負うてわたしに従つて来なさい。自分の命を救おうと思うものはそれを失い、わたしのために自分の命を失う者はそれを救うであろう」（八・三四以下）

「よく聞いておくが良い、だれでも幼な子のように神の国を受け入れるものでなければそこにはいる事は決して出

来ない」（一〇・一五）

この外、一・一七、五・三六、九・三一、一〇・廿九以下、三三以下、四五、五二、一三・三一、一四・六二等があげられるであろう。

こゝでは使信の眼目が端的にぶつけられている。それは時には祝福するように、時には脅やかすように、聞く者の心を打つ。そこには何の説明もない。それは、ひたすらな招きであり、又約束である。この「宣言、告知」をもつて伝達の第一段階は始められる。我々はこれを直接的伝達と呼び得るであろう。（もちろん真の直接的伝達ではなく、譬話や論争との比較においてゞある）。この告知は聞く者にとつては、しかしながら寝耳に水のような驚きである。彼は日常の生活の中に埋もれている。彼は自分と自分の家族のための配慮に没頭している。思い煩いが彼を支配している。彼の心はたゞ己が事にのみ奪われている。彼は人間の国にいるのである。神の国の告知は彼にとつて一つの驚きであつた。しかし彼はその驚きに耳を傾むける用意を持たない。明日への思い煩いに満たされ、負い切れない過去を負つてあえいでいる彼にとつて、幼な子の如くならずば……との言葉は一場の夢にすぎない。彼は日常の生活と労働の中にそれを忘れ去ろうとする。しかし矢はすでに放たれたのである。かの告知は彼の心を揺り動かした。それは彼の心に一つの疑惑、今の生は真の生ではないかも知れないとの疑惑を呼び起す。その疑惑が忘れようとしても忘れられず、はらいのけようとしてものけられず常に彼の心を動かす。告知は衝撃である。彼はもはやこのショックを受けなかつた時の自分にもどる事は出来ない。その生の本来性についての問いが彼の心に芽生えたのである。告知は聞かれはしない、むしろ反撥される。しかし反撥は正に矢が的を射抜いている事の証拠なのである。

2、箴言

オリエント風な智恵の言、賢者の言、それが箴言である。一見それは単なる生活の智恵を教えているにすぎないように見える。しかし実はそれによせて終末論的実存への招きが語られているのである。何でもない格言風の智恵が、

実は存在の当処なる終末論的実存の深みから生れた言なのである。それは人間の生を適確に射抜いている。マルコ福音書にはこれはそれ程多くはないが、代表的なものをあげれば次の如くであろう。

「丈夫な人は医者はいらない、いるのは病人である」(二・一七)

「だれも新らしい葡萄酒を古い皮袋にいれはしない」(二・廿二)

「なんでも隠れているもので、現われないものはなく、秘密にされているもので明るみに出ないものはない」(四・廿一)

「だれでも持っている人には更に与えられ、持っていない人は持っているものまでも取り上げられるであろう」(四・廿五)

この外に三・廿四、廿七、四・廿一a、六・四、七・一五、八・三六、九・三五等があげられる。

こゝでは一切が謎めかしく隠されている。それは一見、何の変哲もない賢者の智恵の如くでありながら、しかも聞く者の心を惹きつけて離さないものを持っている。人間の「我在り」のその在りの当処から語り出されたこれらの言業は正に人間の生の核心をつらぬいているのである。それは世の智恵によせて語られている。それはヒストリッシュな言葉の制約の下で、進んでその制約によせて語られている。そこにはあの告知・宣言のような聞く者をして思わず反撥せしめるような不可解な矛盾は存しない。どんな人もこのような智恵には耳を傾ける。しかし、この近づきやすい理解されやすい智恵の言葉のかげに、かのエスカトロギッシュな招きが隠されている。我々はこれを間接的伝達と呼ぶ事が出来よう。箴言は告知によって衝撃を受け、揺り動かされた人間の関心を惹き起す。彼はこゝに手がかりを見出だす。それは容易に理解される。否、容易に理解されるかの如くに見える。しかし果して彼はそこに隠された真意を解しているのであろうか。おゝよそ現われないものはなく、明るみに出ないものはないところの隠されたもの、秘密にされているものが明らかになる時、彼は自分の理解が実は誤解であった事に気づくであろう。史的な言葉によ

せて、こゝでは終末論的な使信が伝えられているのである。この事態は譬話において、もつとも明らかとなる。

3、譬話

譬話は、眼前的なもの、史的なものによせて神の国を語る。それは終末論的に実存する事の秘密を告げている。しかし聞く者はその史的な言葉の外面にあざむかれて真意を解し得ない。彼は聞けども聞こえず、見れども見えず、悔い改めていやされる事はない（マルコ・四・一二）。マルコ福音書には譬話は比較的少ない。明瞭な形では次の五つを数え得るのみである。

「種まきの譬」（四・三―九）
「おのずから実を結ばせる種の譬」（四・廿六―廿九）
「からし種の譬」（四・三〇―三二）
「葡萄園の農夫の譬」（一二・一―一一）
「いちじくの木の譬」（一三・廿八―三〇）

四章十一節には譬話について次のような注目すべき言葉が記されている。「そこでイエスは言われた〝あなたがたには神の国の奥義が授けられているが、ほかの者たちには、すべてが譬で語られている。それは彼らが見るには見るが認めず、聞くには聞くが悟らず、悔い改めてゆるされる事がないためである〟」。さらに三十三節にはかく記されている「イエスはこのような多くの譬で、人々の聞く力にしたがつて御言を語られた、譬によらないでは語られなかつたが、自分の弟子たちにはひそかにすべての事を解きあかされた」。こゝでは明らかに伝達の問題が取り上げられているのである。福音書の記者は「人々の聞く力に従つて」福音が伝えられる事を意識していた。そして譬話は、この観点の下に彼によつて謎の言葉として記されているのである。人々はイエスの譬話を聞く、そして理解する、一体これらの譬話程に分りやすいものがあるであろうか。彼らは何の疑いも持たない。しかして、正にそこに彼らの誤りがあるの

である。彼らは言葉のヒストリッシュな表面にあざむかれている。このヒストリッシュな自明な言葉のかげに、それによせてかのエスカトロギッシュな不可解な人間存在の秘密が語られているのである。彼らはそこに気がつかない。見れども認めず、聞けども悟らず、と言われる通りである。彼らはその真意を認めない。彼らは誤解する。否、厳密に言えばそれは誤解ではない。なぜなら、彼らの理解は、それなりに正しいのである。唯、彼らはヒストリッシュな言葉の表面を字義通りに解したのであり、その裏にひそんでいるエスカトロギッシュな使信に眼をくれなかったのである。それは理解の喰い違い（Mißverständnis）であって、誤まった理解（falsches Verständnis）ではない。（この問題についてはブルトマンに卓抜な見解がある。Vgl. Bulmann, R., Das Evangelium des Johannes, 1941, S. 95, Anm. 2.）。彼らは間接的伝達に惑わされたのである。ヒストリッシュな言葉によせて語られたエスカトロギッシュな使信は、自己の判断に執着し、日常的な領域に固執するものには理解されない。この喰い違いが解け、その真意が明らかになるのは、聞き手が自己を捨てゝ耳を傾ける時のみである。それは「聞く耳ある者」にしか聞かれない（マルコ四・九）。信仰の耳によってのみこの誤解は解かれる。信仰を要求する言葉は、信じていない者には誤解され、唯すでに信じている者にのみ理解される。この矛盾は、信仰が自己放棄であることによって解かれる。譬話はこのような信仰の逆説を活き〳〵と描き出す。それは聞く者の心をとらえ、その理解の喰い違いを暗示し、かくして彼の問いを誘発するのである。

4、論争

第四の段階は論争である。論争に際してイエスから問いが発せられる事は殆んどない。問いは反対者からイエスに向けられ、イエスの答がそれになされる事によって論争が終る。イエスの答は多く反問の形をとる。それは問う者の問いを問う者自身へと向け返し、彼に自己自身を問題とさせる。マルコ福音書には十三の論争が記されている。

「罪の赦しと中風の治療」（二・一―一二）

「取税人との食事」(二・一三―一七)
「断食問答」(二・一八―二二)

その他二・廿三―廿九、三・一―六、一九―三五、七・一―一三、八・一一―一三、一〇・一―一二、一七―三一、一一・廿七―三三、一二・一三―一七、一八―廿七があげられる。

論争に際して特徴的な事はイエスの答が直接の答ではなく、一つとして問いに対してまつすぐに答えているものがないという事である。それは読めば読むほど、分つたような分らないような感じで宙にたゞよつている。しかもそれにも拘らず、否むしろそれ故に、問う者自身にとつては、それは明白な答であつた。なぜならそれは問いを問う者に対して反問の形で投げ返すことによつて、明らかにかゝる問いは、問いそれ自体が誤まつているという事を告げているからである。イエスは問う者に対して、かゝる問いを発する汝自身はどうであるのかと逆に問い返すことによつて、問う者をして自己自身に目覚めさせようとするのである。問う者はかく問う事によつて、その自己理解を暴露する。問題はその問いにあるのではなく、かゝる問いを発する彼自身にある。汝自身が問題なのである。tua res agitur! お前の家が燃えているのだ。イエスはかく問い返すことによつて、問う者をその古き自己理解から引さずり出し、かゝる問いを発せしめる彼の古き自己を問題とし、かくて正に彼を宙ぶらりの状態に(in suspenso)置く。問う者は答を与えられない。むしろ逆に答を要求される。彼の古き自己のとじこもつていた殻はこわされ、その確実さをはぎ取られて危機へと追いやられる。この in suspenso において彼はあらためて決断を問われるのである。古き自己を捨てゝ神の語りかけに自己を開くか、或いはその昔なじみの自己理解の殻にあらためてとじこもるかいずれにせよ汝自身が問題なのだ。tua res agitur!

論争は間接的伝達である。しかしてそれは間接的伝達の最後の段階である。告知によつて衝撃を受け、箴言によつて関心を惹きつけられ、譬話によつて理解の喰い違いを演じた人間は、次第に自己の存在の深みに目覚め、今、論争

においてその極点に達する。彼は自己自身が問題である事を知る。彼は古き自己から引きずり出されて宙ぶらりの状態（in suspenso）に落ちこむ。こゝで伝達の問題はその層を一段と深め、今や最後の直接的伝達の段階に入るのである。

5、十字架・復活物語

こゝにおいて終末論的実存の端的はそのまゝに語られる。もちろん、言葉の担う決定的な制約はまぬがれないが、その範囲の中で能う限り直接的な伝達が与えられる。マルコ福音書においては十四章から十六章にかけて、あの十字架が実に復活である事、死が生である事、そしてそのような復活の命への道があのイエスの十字架において開かれている事がまざ〳〵と描き出される。十字架において一切のものを放ちやり、何ものをも自己に期待せず、只ひたすらに神に期待するあの一瞬が正に nicht mehr と noch nicht との「時の間」として、何ものでもない無の只中にあつてしかも何かである事を、何を望むかを知らずして望む彼に、doch schon として復活の命を与える事、これが終末論的実存の秘密に外ならない。これは躓きである。聞く者はこゝにおいて最後的な決定的な決断の前に立たされる。この躓きを新らしき自己へと克服するか、そこに復活の命が約束されている。或いは古き自己へとこの躓きに躓くか、そこに永遠の審判が告げられている。彼はあの in suspenso にあつて最後の決断、生か死かの決断の前に立たされているのである。イエスの十字架において、神が決定的に彼のために語りかけている事を信じて、イエスの十字架を己が十字架として引き受けてイエスと共に復活の命にあずかるか、こゝに躓いて古き自己に決定的に閉じこもるか。終末論的実存の伝達はこゝにおいてその頂点に達する。

6、奇蹟物語

終末論的使信は、繰り返し述べて来たように歴史とはその境位を異にしており、層を異にしている。しかしこのエスカタは正に歴史の終りとして、常に新らしく歴史において実現されるのである。こゝに全く逆説的な事態が生じ

る。即ち歴史のあらゆる瞬間は、常に新らしく自己を拒否する事においてエスカタに接するのである。言い変えれば、全ての歴史の瞬間に終末論的瞬間の可能性が常に眠っているのである（Bultmann, R., History and Eschatology, 1957, p.154f.）。この歴史と終末論の秘義に目覚めた者、即ち終末論的実存にとつては、全ての歴史はそのまゝにエスカタに接しているのであり、彼は一切の眼前的な、ヒストリッシュなものに、事件に、エスカタの栄光を見るのであり、神の栄光（δόξα）を見るのである。この信仰の告白が奇蹟物語に外ならない。それは歴史の中に見られた終末の栄光であり、自然の中に見られた神の栄光である。一切のものが、その存在の根源において終末論的に在つておる事の秘密に目覚めたものにとつて、全ては奇蹟なのである。マルコ福音書には十七もの奇蹟物語が記されている。

「洗礼物語」（一・九―一一）
「悪霊追放」（一・廿一―廿八）
「海上歩行」（六・四五―五二）
「パンの奇蹟」（六・三五―四四、八・一―一〇）

その他一・廿九―三一、四〇―四五、二・一―一二、三・一―六、四・三五―四一、五・一―二〇、廿一―四三、七・三一―三七、八・廿二―廿六、九・二―八、一四―廿九、一〇・四六―五二が数えられる。

奇蹟物語は、終末論的実存の証しである。それは歴史がその根源において実は終末論的にあつておる事の秘密を示している。歴史は決して終末論ではない。それはたゞ、かのエスカタを仮りに何かによせて、それとして指し示し得るのみである。しかもそのそれとして指し示してある事が正に終末論的な在り方において在るのである。奇蹟物語は信仰の証しとして、すでに終末論的実存へと招き出されたものには、そのまゝに納得され受け入れられる。しかし日常的に、眼前的に、生きる世の人々にとつてはそれは愚かであり躓きである。十字架と復活の眼で見る者には、一切の歴史に終末の栄光が示されている。奇蹟物語は歴史のなかにひそみ、そして歴史のあらゆる瞬間に対して、歴史の

成就としてその目前に迫つているところのあの終末の栄光のしるしなのである(マルコ三・廿七、ルカ一一・二〇、マタイ一一・五)。一切は終末の栄光を示している。(ヨハネにおいては奇蹟は神の栄光を示す δοξασθῆναι ものとされているのは暗示深い)。復活の眼で見た歴史が奇蹟物語を生む。奇蹟物語は解釈的にはイエスの復活信仰成立以後のものであり、復活の眼で見た歴史、世界の証しなのである。(史実的にも福音書の多くの奇蹟物語が復活信仰の後に、復活者の顕現の証しとして、イエスの生前に逆観され投影されたものである事はこの事態を説明する。Vgl. Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919, s. 52, 64, Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921, 1957³, s. 253ff., bes. s. 371-373)。こゝでは終末論的実存に呼び出された者が、キリストにあつて自己自身を語つているのであり、かく語る事によつて彼は復活の証人 (Zeuge) なのである。終末論的実存の伝達は、こゝにおいて最後の段階に達する。

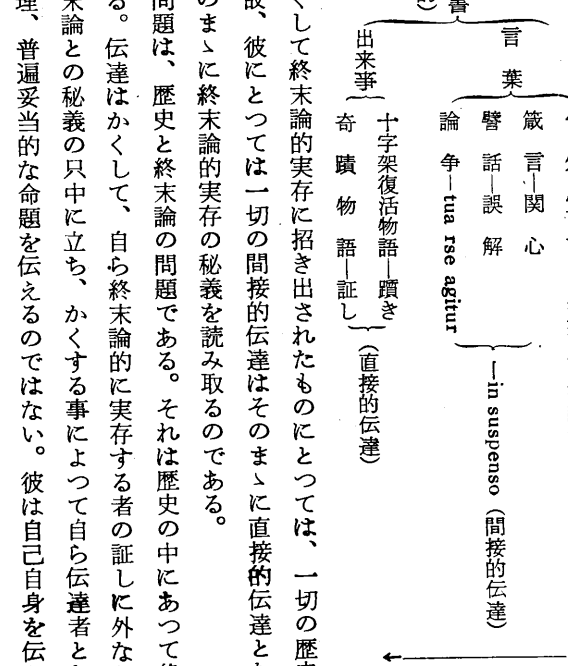
結び

粗雑な考察ではあつたが、以上によつて福音書における伝達の問題の全容は、ほゞ明らかにされたと思う。我々は結論的に次のように言い得るであろう。

(1)、キリスト教の使信の眼目は終末論的実存の伝達であるが、それに用いられる言葉はヒストリッシュなものであつて、両者の間には領域のひらきが存している。

(2)、ヒストリッシュな言葉によるエスカトロギッシュな使信の伝達は、それ故間接的であり、仮りに何かによせて、それにたくしてのみ述べられる。

(3)、さらにそれは聞く者の力に応じて様々な様式を取る。それらは次のような位置づけと性格をもつて次第にその層を深める。



(4)、かくして終末論的実存に招き出されたものにとつては、一切の歴史にそのまゝエスカタの栄光が見られる。それ故、彼にとつては一切の間接的伝達はそのまゝに直接的伝達となる。彼は箴言にも、譬話にも、論争にも、そのまゝに終末論的実存の秘義を読み取るのである。

伝達の問題は、歴史と終末論の問題である。それは歴史の中にあつて終末論的に実存する信仰者の状況を如実に反映している。伝達はかくして、自ら終末論的に実存する者の証しに外ならない。信仰者は証人 (zeuge) として自ら歴史と終末論との秘義の只中に立ち、かくする事によつて自ら伝達者となるのである。彼は自分とは別に常に存するような教理、普遍妥当的な命題を伝えるのではない。彼は自己自身を伝えるのである。彼は歴史の中にありつゝもそこに属さないかのように生きるのであるが、使信と言葉との関係も、この逆説的な「ないかの如く」(ὡς μή) の関係なのである、こゝでは伝達は理念の伝達ではなく、実存の伝達なのであり、自らそれに参与する者にのみその秘密は明らかにされるのである。

宗 (pratijñā, pakṣa) に対する陳那の見解

——集量論の所説の紹介——

北川秀則

集量論為他比量品は宗を説く部分と因を説く部分とに分れるが，以下この中宗を説く部分を和訳しつつその内容の解説を試みたい。和訳にあたって使用したテキストは，

1) Vasudhararakṣita 訳集量論注(デルゲ版) (以下Vであらわす)

2) 同上 (北京版) (以下vであらわす)

3) Kanakavarman 訳集量論注 (北京版) (以下Kであらわす)

であるが，訳文は原則としてVを辿り，v，kによった部分はその都度これを明示した。なお(偈)はVasudharakṣita 訳集量論偈をあらわす。

集量論の記述は極めて簡潔であるので，和訳にあたっては必要に応じて間に説明を挿み，或は訳文中に括弧を用いて言葉を補うなど，出来る限り意味を明瞭ならしめることに努めた。その際基準としたのは Jinendrabuddhi の Viśālā-malāvatī-nāma-pramāṇa-samuccaya-ṭikā の解釈であるが，これにもとづいて挿んだ説明や補足した語句等については，その右肩に cf. J と記してデルゲ版の葉数と行数を示し，更に ( ) を附して北京版のそれを示した。なおこのほかにも次の略号を用いた。

NV Nyāyavārttika (Benares 版)

NB Nyāyabindu (経番号は Tibetan Sanskrit Series 版による。但し Bibliotheca Buddhica 版の経番号と異る時はそれを ( ) 内に附記した)

これらの記号は，すべて当該箇処の末尾右上に附したが，必要に応じてその箇処のはじめの左上に K→, cf. J→ 等の記号を附し，末尾右上の ←K, ←J 等と対応させ，その注の及ぶ範囲をあきらかにした。

附記 最近集量論の一部，(主として観喩品までの各品のはじめの部分少々。但し，現量品については可成の部分を含む。) の還梵がインドの Jambuvijaya 師によって試みられ，近く出版される Nayacakra の付録として公にされることになって居る。筆者は幸い同師よりその校正刷を贈られたが，その中には以下に訳出する部分の一部（本稿2頁13行目より8頁25行目までにあたる部分）の還梵も含まれて居り，筆者を裨益するところが多かった。ここに記して同師の厚意を謝したい。なお同師の還梵には還梵の根拠となった梵文断片が多くの典籍より蒐集されて居るが，同師の著書が出版になる前であるので，これについて触れることは遠慮したい。

宗 (pratijñā, pakṣa) に関する集量論の記述は前後二段に分れる。前段に於ては宗に対する陳那自身の見解が述べられ，後段に於ては他派の見解が批判せられる。さて前段は為他比量品の冒頭に位置するため，そのはじめの部分は為他比量品全体に対する序論となって居る。そこでまずそこから和訳解説しよう。

v42b. 8 / K124b. 3 | 然るに為他比量とは，自ら現見せるもの，〔即ち三相を具せる因（リンガ）〕を cf. J 133b. 3末ff. (152b. 7ff.) 〔他に〕示すことである(1)。(第一偈a～b)

三相〔を具する〕因（リンガ）によって有因（リンギン）に関する知が自己に生じた場合，他人にもこれと同様な方法で有因（リンギン）に関する知を生ぜしめようと思い，三相〔を具する〕因（リンガ）を述べるのが為他比量である。

V40b. 2 / K124b. 4 / v43a. 1 | cf. NB Ⅲ-1

因（リンガ）とは目印の意であり，例えば山に煙の立昇るのを見てそこに火の存することを推知する場合の煙，声に所作性という性質の存するを見て無常性も亦これに存すべしと推知する場合の所作性である。有因（リンギン）とはこの目印によって推知されるもの，今の例で言えば火と無常性とがこれにあたる。三相とは勿論「因の三相」のことであり，目印としての因（リンガ）に備なわるべき三つの条件を意味する。

さてこの様に，為他比量を以て三相を具する因（リンガ）を説示することと規定することに対しては，量は本来知であるべきなのに，それでは言葉を以て量としたことになりはしないかという疑問が提出されるかも知れない。そこで陳那は，

cf. J 133b. 4末ff. (152b. 8末ff.)

〔為他比量の定義がこの様なものとなったのは，この定義に於ては，知を生ずる〕原因〔である言葉を規定すること〕によって，間接的に，〔それから生ずる〕結果〔としての量知を規定するという方法をとって居る〕から cf. NB Ⅲ—2 である

と答える。

以上を以て為他比量品全体に対する序論を終り，愈々宗に対する陳那の見解が開陳せられる。まず第一に，宗を述べなくても欠減の過 (nyūna) とはならないと主張せられる。これは正理経 V-ii-12 によっても明らかな様に，当時正理学派等に於て五分作法を構成する五支の中一支を欠いてもその論証は不完全なものとなるとされて居たのに対する陳那の新しい主張の一部をなすものである。即ち，陳那は五分作法中の合，結二支を不要となしたのみでなく，宗すらも亦必ずしも絶対に必要な支分とは考えて居なかったことがこれで明らかとなる(2)。さて陳那は，その理由を上記為他比量の定義に関聯せしめて次の様に説明する。

この〔様に，三相を具する因(リンガ)の説示が為他比量と規定された〕以上は，〔論証に際して三相中の〕どれか一相でも述べられて居ない場合に(3)〔それが〕欠減の過と言われるのであり，〔宗を述べなかったからといって欠
K124b. 5 v43a. 2 V40b. 3 減の過を犯したことにはならない〕。これに対し〔或る人々は，〕「多くの論理学書では，所比(アヌメイヤ)を示す宗が為他比量の中に〔支分の一として〕取入れられて居るが，それは何故であろうか」と尋ねるかもしれないが，〔その様なことは〕その様なことを主張する人々に直接聞いてみたら良かろう。

吾々としては，

K124b. 6 v43a. 3 その中にある所比(アヌメイヤ)を示す〔支分は，能立支(のうりゅうし)（＝証明を実際に行う支分）ではなく第二支〕因(ヘーツ)(4)の〔活動する〕対象を示す〔ためのものにすぎない〕と考える。（第一偈c～d）

cf. J 135b. 5ff. (155a. 8ff.)

〔論証式を構成する〕諸々の支分の中，所比(アヌメイヤ)を説示する〔支分〕を吾々
V40b. 4 は能立(サーダナ)とは考えない。〔能立(サーダナ)であれば確定的な知識を生ずべきであるが，〕
K124b. 7 これは疑を生ぜしめる〔こと，即ち問題を提起することを以てその機能として居る〕からである。〔この様に宗は確定した知を生ずることなく，〕
v43a. 4 ただ因(ヘーツ)の〔活動する〕対象を示す〔にすぎないこと〕が明らかである以上，所比(アヌメイヤ)を確立するのは因(ヘーツ)であって〔宗はこれに関与しない〕。

J 135a. 5(154b. 5ff.) ←K
K→
J 136a. 5(156a. 1)

以上が宗に関する陳那の主張の第一であるが，その第二は宗の定義に関す

る。陳那の宗の定義は，正理経 I-i-33 に示された宗の定義，sādhya-nirdeśaḥ pratijñā（＝「宗とは所立 (sādhya) の説示である」）を予想し，その批判の上に打立てられて居る。「所立（サードヤ）」という語は，限定なしにこれを用いる時には，「確立さるべきもの」という本来の意味のほかに，「未確立のもの」という意味をもあらわすから，正理経に於ける様に，宗を単に所立（サードヤ）の説示と規定するのみでは，未だその正しいことの確立されて居ない似因や似喩を説き示すことも亦宗となる恐れがある。正理学派の宗の定義に存するこの様な難点を避けるために，陳那は次の様な定義を提唱する。

cf. NB→
〔宗は〕必ず〔その〕本来の相（すがた）に於て説示せらるべく論者自身によって〔その真理たることの〕望まれて居るものでなければならない
(第二偈 a～b 前半)

と。さてこの定義を陳那は次の様に説明する。

K124b. 8 v43a. 5 V40b. 5 「まず〔その〕本来の相に於て」とは，所立（サードヤ）としての本来の相に於てということであり，未確立の能立（サーダナ）としてではない〔という意味をあらわす〕。この様に〔限定することによって〕，未だその〔正しいことの〕確立されて居ない似因や似喩を述べる〔言葉が宗となること〕が斥けられる。これら二つのものは，本来の相に於ける所立（サードヤ）とは言えない〔からである。次に，「論者〕自身によって〔その真理たることの〕望まれて居るものでなければならない」というこ〔の句〕は，〔他の〕哲学説を顧慮することなく，〔論者独自の立場で真理として〕承認されて居るものでなければならないということを示して居る(5)。

K125a. 1 v43a. 6

以上は陳那の宗の定義のいわば積極的規定であるが，これにつづいてその消極的規定，即ち似宗に対する陳那の見解が明らかにされる(6)。即ち陳那は次の様に言う。

こ〔の様に規定せられた宗〕は又
cf. J 139a. 1(159a. 5)
論者〔が或るもの甲に或る法（ダルマ）乙の存することを確立せんとする時，その法（ダルマ）〕の有法（ダルミン）〔たる甲〕に〔その法（ダルマ）乙の存することが〕現量得の

V40b. 6 K125a. 2

事柄，比量〔得の事柄〕，信頼すべき人の言葉，世間で一般に承認されて居る事柄によって拒斥される様であってはならない。（第二偈b後半〜d）

ここに有法（ダルミン）とは法（ダルマ）の基体の意味であり，さきに因（リンガ）と有因（リンギン）の関係を説明した時に挙げた例で言えば，山が有法（ダルミン）であり，煙と火とはその法（ダルマ）である。又，声が有法（ダルミン）であり，所作性と無常性とはその法（ダルマ）である。従って法（ダルマ）の有法（ダルミン）に対する関係は，因（リンガ）の有因（リンギン）に対する関係とは異る。さて陳那はこの偈の意味を次の様に解説する。

v43a. 7 有法（ダルミン）〔甲〕が法（ダルマ）〔乙〕によって限定されて居ることを確立しようとする〔にあたっては，換言すれば，「甲に乙あり」（或は「甲は乙なり」）という命題を確立しようとするにあたっては，その命題は，〕そ〔の有法（ダルミン）甲〕に関し，法（ダルマ）乙と相容れない〔他の法（ダルマ），即ち〕現量や比量や聖教や世間で一般に承認されて居る他の法（ダルマ）によって拒斥される様であってはならない。かくしてはじめて所立（アヌメイヤ）が正しく示されるのである。若し然らざれば〔それは〕似宗である。例えば「声は所聞にあらず」「瓶は常住なり」「量は所量を認識せしめず」というが如きは，〔これを〕宗（K→）として述べるだけで〔既に〕（←K）似宗である。又，共通〔な法（ダルマ）〕がないために，〔それと両立し得ない命題の正しいことを示す〕比量が成立し得〔ず，従って比量によって拒斥せられるというのでは〕なくても，言葉を世間一般で認められて居る用法と相容れない意味に用いること，例えば「懐兎は月にあらず。存在するが故に」〔という比量に於ける「懐兎は月にあらず」〕の如き〔は←NB Ⅲ-38〜44（Ⅲ-40〜46）似宗である〕。

K125a. 3 v43a. 8 V40b. 7 K125a. 4 v43b. 1 V41a. 1 K125a. 5 v43b. 2

最後の例は説明を要する。「声は所聞にあらず」「瓶は常住なり」「量は所量を認識せしめず」が似宗とされたのは，これらがそれぞれ現量，比量，信頼すべき人の言葉によって拒斥されるからであった。然るに「懐兎は月にあらず」は比量によって確立されて居る事柄によって拒斥されて居るわけではない。比量の中核をなすのは三相を具する因であるが，「懐兎は月なり」という対立命題

を証明しようとしても，月性（＝月たるの性質）という法（ダルマ）を有するものは懐兎のほかにないから，同品がなく，従って三相中の第二相が成立しないからこれを証明することは出来ない。併しそれにもかかわらず，「懐兎は月にあらず」という命題は言葉を世間一般で承認されて居る用法に反して用いて居るから似宗であるというのである(7)。

併し陳那によれば似宗の種類はこれだけに限らない。宗は一般に法（ダルマ）と有法（ダルミン）との二要素からなるが，これがそれぞれ自相（svarūpa）と差別（viśeṣa）を有する。自相はものの本質規定を意味するから，これを拒斥することはそのものの存在を否定することになる。従って法（ダルマ）なり有法（ダルミン）なりの自相が拒斥されれば，それを含む宗は成立たなくなる。例えば上記「声は所聞にあらず」が似宗とされたのは，有法（ダルミン）たる声に関し，法（ダルマ）たる非所聞性の自相が，声は所聞であるという現量によって確立されて居る事実によって拒斥されたからである。これに対し差別は附加的限定を意味する。従って一般的に言えば，法（ダルマ）や有法（ダルミン）の差別を拒斥しても必ずしもそれを含む宗の成立を脅かすことにはならない。併し「有法（ダルミン）甲に法（ダルマ）乙が存する」という宗に於て，乙がただの乙としてではなく，丙によって限定された乙として甲に存するということがその主張者によって意図されて居る場合には，乙の自相はそのままでも，その差別たる丙の拒斥によって主張者の意図は粉砕される。この様に差別の拒斥も亦時としては宗の成立を否定することがあることを考慮に入れると，宗の成立が否定される場合として次の六つが考えられる。

(1) 法（ダルマ）の自相の拒斥される場合
(2) 法（ダルマ）の差別の拒斥される場合
(3) 有法（ダルミン）の差別の拒斥される場合
(4) 有法（ダルミン）の自相の拒斥される場合
(5) 両方の自相の拒斥される場合
(6) 両方の差別の拒斥される場合

そこで陳那は

K125a. 6
V41a. 2
v43b. 3
今までにあげた例は，〔似宗たることを指摘する多数の方法の中，〕法(ダルマ)の自相の拒斥による方法を示して居るにすぎない。以下，法(ダルマ)や有法(ダルミン)の差別や自相の拒斥〔による方法〕をも明らかにしよう

K→ ←K

と前置して，上記 (2) 乃至 (6) の場合に対し，順次に一つずつ例をあげる。まず (2) に対する例としては，

K125a. 7
例えば「有分(うぶん) (avayavin) は部分 (avayava) より別である」〔という宗〕は cf. J 144a. 6ff. (165b. 1ff.) 正しくない。〔二箇の部分を別々に量っても〕一緒に量っ〔ても〕重さの差は〔全く〕認められないから，

が挙げられる。Jinendrabuddhi によれば，cf. J→ 元来この宗は勝論学派に於て極微(ごくみ) (＝分子) が非感覚的であることと，その集合よりなる通常の物体が感覚的であることとを調和するために立てられたものである。即ち非感覚的な極微がいくら集合しても感覚的となることはないから，通常の物体が知覚され得るためには，その知覚を可能ならしめるものとして，極微の集合に際して感覚的な有分 (＝部分の統括者) が別に生ずべきであるというのが，この宗の立てられた趣旨である。然らばこの宗は，詳しくは，「有分は感覚的なものとして部分より別である」というべきで，「部分より別なること」という法(ダルマ)には「感覚的なること」という限定が加わって居る。併しこれを承認すれば，例えば二箇の土塊をあわせた時に生ずる有分にも独自の重さがあるべきことになるから，土塊は別々に量るよりは一纏めにして量った方が有分の目方だけ重くなるべきである。然るに実際上この様な目方の差が認められないということは，「感覚的なること」という限定を「部分より別なること」という法(ダルマ)から取除くべきことを意味し，これは又，「有分は部分より別である」という宗を勝論学派に於て立てることを無意義とする。かくしてここでは法(ダルマ)の差別の拒斥によって宗が否定されたわけである。←J 144a. 7ff. (165b. 3ff.) さて次には，前記分類の (3) にあたる例として，

v43b. 4
V41a. 3
cf. K→ ←K
「部分は有分より別である」〔という宗〕は正しくない。〔若し然らば，部分は一切〕非感覚的とならざるを得ないから，

が示される。cf. J→ 勝論学派に於ては極微(ごくみ)と二微果 (＝二箇の極微の集合体) が非感覚

的であり，三微果(=三箇の二微果の集合)以上は感覚的である。然るに感覚的なものが相互に別物である場合には，これらは吾々の知覚表象に別々なものとして顕われるべきであるから，若し部分が有分より別であれば，複合物を構成する部分の中三微果以上のものは，有分とは別なものとして顕わるべきである。併し事実は別なものとしては顕われない。従って三微果以上のものをも含めて，部分はすべて非感覚的であるとしなければはじめの宗を認めることは出来ない。即ちここでは「部分」という有法(ダルミン)に附加されて居る「三微果以上の感覚性」という限定が拒斥されて居るから，有法(ダルミン)の差別の拒斥によって似宗たることが指摘
←J 145b. 5ff. (167a. 4ff.)
されて居るわけである。次に (4) に対する例としては，

K125a. 8 「実(ドラヴヤ)(=実体) は存在する」〔という宗〕は正しくない。〔若しこれを許せば〕徳(グナ)(=性質) と実(ドラヴヤ)とが〔それぞれ〕実(ドラヴヤ)と非実(アドラヴヤ)とな〔り，句義 (=存在の範疇) が混乱す〕るから，
K→ ←K

が示されて居るが，これについては為他比量品中の他の箇処で陳那自身が詳しい解説を行って居るから，その部分を和訳紹介する時に論ずることにする (名古屋大学文学部十周年記念論集に発表の予定)。最後に，
cf. V44b. 2 ; V44b. 5ff. (K47b. 1; K47b. 4末ff.)

v43b. 5 〔法(ダルマ)と有法(ダルミン)〕両方の自相或は差別[8]の拒斥とは，例えば「談話はすべて虚偽の意味を有する」というが如きである。この宗は，談話が存するとした場合，〔それは〕談話の[9]談話性 (有法の自相) と虚偽性 (法の自相)
cf. J→
V41a. 4 ←J 146b. 3末ff. (168a. 4ff.)
K125b. 1 とによる〔と主張して居るわけであるが，こ〕の場合，談話性と虚偽性との両方が〔互に相手を拒斥することによって，はじめにあげた宗の〕
cf. J 147a. 3ff. (168b. 5)
v43b. 6 全体が否定される〔のであれば，〕それは〔法(ダルマ)と有法(ダルミン)の〕両方の自相の拒斥である。これに対し，談話性と虚偽性とが拒斥されるのではなく[10]，〔有法(ダルミン)たる談話に存する「無常性」等の限定と，法(ダルマ)たる虚偽性に存する「虚偽の言葉によって表現さるべきこと」等の限定が拒斥される〕場合
cf. J→
←J 147b. 3ff. (169a. 6ff.)
K125b. 2 は両方の差別の拒斥〔の例〕である。

(1) Randle の Fragment I にあたる。

(2) この部分の集量論の記述は，正理門論の「宗等多言説能立。……宗等多言説能立者，由宗因喩多言弁説他未了義故，此多言於論式等説名能立。又以一言説能立

者為顕総成一能立性。由此応知随有所闕名能立過」（大正 vol. 32, p. 1a）とは一致しない。陳那の説に変化があったのかもしれない。Nyāyabindu でも宗は必ずしもこれを言葉に出す要なしとして居る点を指摘しておく（cf. NBⅢ-45(Ⅲ-47)）。

なお集量論には直接関係ないが，上に引用した正理門論の文中の「多言」は梵語の複数形を，「一言」はその単数形を強いて漢文にあらわしたものであろう。入正理論に pakṣādi-vacanāni sādhanam とあるが，これと同じ様なものが「宗等多言説能立」の原文であったために，主語と述語の数の一致して居ない理由を「又以一言説能立者為顕総成一能立性」と説明したのであろう。

（3） K の brjod-na-ni は ma-brjod-na-ni の誤り。

（4） 因の原語に liṅga と hetu があるが，前者が目印の意であるのに対し，後者は認識を生ぜしめる原因の義。併し論証式の第二支の名としてはhetu が用いられる。

（5） 以上の記述は．正理門論の「是中唯随自意楽。為所成立説名宗。……所言唯者是簡別義。随自意顕不顧論宗随自意立。楽為所立謂不楽為能成立性。若異此者説所成立，似因似喩応亦名宗」（大正 vol, 32, p. la）と趣旨に於て一致する。

（6） この部分の集量論の記述は用例に多少の相違があるが正理門論の次の文に大体一致する。「非彼相違義能遣。……為顕離餘立宗過失故，言非彼相違義能遣。若非違義言声所遣，如立一切言皆是妄。或先所立宗義相違，如獨狐子立声為常。又若於中由不共故無有比量為極成言相違義遣，如説懐兎非月有故。又於有法即彼所立為此極成現量比量相違義遣，如有成立声非所聞，瓶是常等。」(大正 vol. 32, p. la)

（7） この部分に対する J の説明はよく分らない。今は Tattvasaṃgraha 1372. 1395, 1396 並にその部分に対する Pañjikā によつて解す。

（8） raṅ-gi ṅo-boḥi bye-brag は raṅ-gi ṅo-bo-daṅ bye-brag と読む。

（9） smras-pa-daṅ を smras-pa-gyi と読む。

（10） K に否定辞なきは誤り。

以上を以て陳那自身の見解を述べる前段を終り，以下他派の見解を批判する後段に入る。後段は更に宗の定義に関する他派の見解を破する部分と，似宗に関する他派の見解を破する部分とに分れる。この中宗の定義に関する他派の見解を破する部分に於ては，さきに触れた正理経の 宗の 定義，sādhya-nirdeśaḥ pratijñā（「宗とは所立の説示である」）がまず批判せられる。

V41a. 5 | 正理学派の者は言う。

v43b. 7 | 〔「宗とは〕所立（サードヤ）の説示である」と。〔併し〕この場合〔所立（サードヤ）という語は一般に〕未確立のものを意味し得る。（第三偈a～b）

所立と言えば，一般に siddha,〔即ち「確立済のもの」〕の否定を意味す
K125b. 3 るから,〔所立の説示を以て宗となす正理学派の定義は未確立のもの一般
に関し,〕或る特別な所立にのみ関するとは限らない 。

cf. NV→
v43b. 8 〔従って〕こ〔の定義〕を認めれば，〔その正しいことが〕未確立で
ある因や喩も亦所立となり,〔それの説示も亦宗となる〕。(第三偈c〜d)
K

V41a. 6 例えば，「声は常住なり。不可触の故に。覚（=知）の如し」と言い，又，
K ←NVp. 110. 14ff.
K125b. 4 「かくの如く眼の所把なるが故に〔声は〕常住なり」という場合,〔前者
に於ては喩たる覚の常住なることが未確立であり，後者に於ては，因た
る眼所把性（=眼によって把捉される性質）が声に存するかどうかが未確立
である。従って正理学派の宗の定義に従えば，未確立の喩や因を説示す
る〕これら〔の言葉〕も亦，所立を説示して居るという理由で宗となる
v44a. 1 という誤ちに陥る。

さて陳那によれば，これは正理学派の定義に存する難点の一つにすぎない。正理学派の定義には更に第二，第三の欠陥が存する。この中陳那は第二の欠陥を次の様に指摘する。

又，〔「宗とは所立の説示である」という〕こ〔の定義〕の中の所立は，
K125b. 5
V41a. 7 法をさすのか，有法をさすのか，或は (11)〔その〕両方をさすのかを〔明〕
言して貰いたい。〔これに対し,〕そ〔の様な区別〕をして何になるのか
という人があれば，〔吾等は次の様に答える，まず〕

v44a. 2 所立が法をさすとすれば同法（=法の共通性）がなくなる。(第四偈a)
若しも無常性という法が所立であるとするならば，sādhya-sādharmyāt
V
tad-dharma-bhāvī dṛṣṭānta udāharaṇam（「所立と〔或る〕法を共通にして
居るために，そ〔の所立〕の〔もう一つの〕法の状態をも有する〔様になる〕実
K125b. 6 例が喩である」）という〔正理経 I-i-36 の文句〕は不当である。〔有法たる
声と法を共通にして居る喩ならば存するが，法たる〕無常性と法を共通
にして居る喩は存しないからである。

即ち陳那は，正理経 I-i-36 は，所立が有法をさす場合にのみ意味があり，法を

さすとなす時は無意味となるという点を指摘したのである。次に，

V41b. 1
v44a. 3　有法（ダルミン）が所立（サードヤ）である場合は因（ヘーツ）は無用となる。（第四偈 b）

有法（ダルミン）が所立（サードヤ）であると考えても，〔例えば「声は無常なり」という宗を立てる時，有法（ダルミン）なる〕声〔の存することははじめから〕分って居るから，〔更めてその存在を確立するための因（ヘーツ）を立てることは許されない。若しも既に確立して居るものを更に確立する機能を因（ヘーツ）に許すならば，正理経I-i-34
K125b. 7 の末尾の一句〕sādhya-sādhanaṃ hetuḥ（「未確立のものを確立するのが因（ヘーツ）である」）は適当でないことになる(12)。〔これに対し，〕若しも〔法（ダルマ），有法（ダルミン）の〕両方を所立（サードヤ）とすれば，〔その〕誤ちも亦〔法（ダルマ）を以て所立（サードヤ）となす時の誤ちと，有法（ダルミン）を以て所立（サードヤ）とする時の誤ちとの〕両方となる。

第三に陳那は，梵語に於て主語と述語の位置が一定して居ないことを利して正理学派の宗の定義を攻撃する。

cf. NV→
v44a. 4 又，〔sādhya-nirdeśaḥ pratijñā という正理経の文句は，〕sādhya-nirdeśa
K125b. 8 eva pratijñā と限定〔詞 eva〕を前半に結びつけ〔て解す〕るか，sādhya-
V41b. 2 nirdeśaḥ pratijñaiva と限定〔詞 eva〕を後半に結びつけ〔て解す〕るか〔の二つ〕の可能性がある。〔これに対し，〕そ〔の様な区別〕をして何になるのか〔と尋ねる人があるかもしれないが〕

v, (偈)
前半を制限する〔とすればこの定義は〕無用となり，後半〔を制限
cf. (偈)
v44a. 5 する〕と解すれば〔この定義は〕承認し得ない〔不合理な〕ものとなる。（第四偈 c～d）

K126a. 1 若しも sādhya-nirdeśa eva pratijñā と限定〔詞〕を前半に結びつけ〔て解す〕れば，〔この定義の意味するところは「宗たる以上はすべて所立（サードヤ）の説示である」となるが，これは〕能立（サーダナ）の説示は因（ヘーツ）等が〔これを〕行って
V41b. 3 居る〔以上当然のことである〕。従って前半を制限しても利するところは
K126a. 2 ない。〔これに反し，〕若しも sādhya-nirdeśaḥ pratijñaiva と限定〔詞〕
v. 44a. 6 を後半に結びつけ〔て解す〕るならば，〔この定義の前半は全く限定を受けないことになるから，その意味は「未確立のものの説示であればすべ

K→ ←K
て宗である」となり，未確立の〕因や喩を説示することも亦宗となる。

従って〔正理経によって定義されたものが〕宗であることは理に合わな
←NVp. 109. 17ff. ;cf. 補注 (1)
い。

次に陳那は論軌の定義を批判する。

cf. NVp. 117. 20
K126a. 3 〔論軌は〕sādhyābhidhānaṃ〔pratijñā，即ち「宗とは所立(サードヤ)の言詮である」と主張するが，こ〕の場合も亦〔誤ちは〕同様である。(第五偈a)

V41b. 4 v44a. 7 「同様である」とは，正理学派に対する非難が論軌にも〔同様にあてはまるという意味である。即ち論軌は宗を sādhyābhidhāna と定義して居るが，この場合も〕未確立の似因や似喩を言詮することが宗となるとの
K→ ←K
K126a. 4 誤ちに陥る〔というのである。これに対し，〕そうはならない〔という人
v44a. 8 がある〕かもしれない。即ち論軌に於ては，

〔所立(サードヤ)は単に未確立のものを意味するのではない。これには〕pakṣa〔の意〕が加わって居るから〔正理学派に対する非難は論軌には〕あたらない (第五偈 b)

cf. v サードヤ
V41b. 5 〔というのである。即ち〕論軌に於ては所立の言詮がすべて宗とされるわけではない。〔論軌に於てその言詮が宗とされるところの〕所立(サードヤ)は，pakṣa でなければならないからである。〔然るに〕こ〔こにいう〕pakṣa
K126a. 5 v44b. 1 とは，「考察に際し〔真なるものとして〕願われて居るもの」のことである(13)。これが pakṣa であ〔り，論軌で言う所立(サードヤ)であ〕るから，未確立の因等〔をも含む〕あの sādhya 一般の言詮までが宗となるという様な誤ちは〔論軌には〕存しない〔というのである〕。

pakṣa は元来「鳥の一方の翼」を意味し，Nyāyakośa でも vipratipatty-eka-koṭiḥ (=対立する主張の一方) という解を最初にあげて居る。然らば，上記「考察に際し〔真なるものとして〕願われて居るもの」という pakṣa の規定は，「考察に際し〔一方の論者によって真なるものとして〕願われて居るもの」の意味となろう。所立(サードヤ)がかかるものとして規定される以上は，それは当然論争の主題をさすべきであり，似因や似喩は仮令未確立であってもこれから除外さる

べきであるというのである。なお，一般に「宗」の原語は pratijñā と pakṣa の両方とされて居るが，ここで pratijñā が所立（サードヤ）を述べる言葉，即ち verbalized proposition をさすのに対し，pakṣa が所立（サードヤ），即ち proposition をさすとして区別されて居る点は注意さるべきであろう。陳那がその三支作法の第一支を pratijñā と呼ばずに pakṣa と呼んだことと，これを述べなくても欠減の過とはならないとしたことの間には有機的聯関があるかもしれない。さて，

〔若しもこの様に〕言って〔教釈を試みようとする人〕があれば，〔吾々
K126a. 6 は次の様に答える。仮令〕教釈のため〔に引用された汝の〕pakṣa の定
V41b. 6 cf. J 150b. 1(172b. 3)
義を〔認め〕ても，

「考察に際し〔真なるものとして〕願われて居るもの」〔という定義中の，〕こ「の願われて居るもの」〔という語，即ち iṣṭa という語〕
v44b. 2 は，aniṣṭa の排除〔を意味する〕にすぎない。（第五偈 c～d）

aniṣṭa は an＋iṣṭa と分解されるから，iṣṭa と aniṣṭa とは矛盾関係にある。然るに論軌に於ては，aniṣṭa の語は「全く承認出来ないもの」の意に用いられて居る。例えば「言葉はものをあらわし得ない」という命題は自語撞着であり，その正しくないことが明白であるから aniṣṭa であるといわれる。cf. NVp. 113. 9末 ff. 併し全く承認され得ないものが考察に際して問題になることはない。そこで，

iṣṭa は単に aniṣṭa の排除にすぎないから，〔といわれるのである。即ち pakṣa の定義に iṣṭa の語が加わっても，それは全く承認出来ないものを宗から排除するにすぎず実質的には新らしい意味が加わったことにならない〕から，〔その様な定義は，pakṣa が〕所立（サードヤ）の特別な場合であることを〔吾等に〕了解せしめるわけがない。「考察に際し〔真なるものとして〕願われて居るもの〔といったところで，それは依
K126a. 7 然としてただ未確立のものを意味するにすぎず，〕これは因であることもあり，因以外のもの，〔例えば喩〕であることもある。即ち〔この定義は，「声は無常なり。眼の所把なるが故に」という論証式に於ける〕「眼
v44b. 3
V41b. 7 所把性」（v, K）という〔因〕に対しても亦考察を行うことを許して居るから，こ「の様な因を説示すること」も亦宗と言うべきである。〔以上〕所立（サードヤ）に

K126a. 8 | 似ては居る〔がその実所立(サードヤ)ではない〕もの〔の何たるか〕を説き終つた。

(11) de-ste を ci-ste と読む。cf. K

(12) dgod-par を dgos-par と読む。cf. K

(13) pakṣo vicāraṇāyām iṣṭo'rthaḥ NVp. 106. 21. ; vicāraṇāyām iṣṭo'rthaḥ pakṣa iti NVp. 115. 19.

以上を以て宗の定義に関する他派の見解を破し終り，次に似宗に関するそれが破せられる。ここで言及せられるのは再び正理学派と論軌の説であるが，この中前者の説としては，正理経 V-ii-4 の pratijñā-hetvor virodhaḥ pratijñā-virodhaḥ（「宗と因との相容れざるが宗違である」）がとりあげられる。既に論じた様に，陳那に於ては現量や比量等によって確立されて居る事柄と容相れないものが似宗であった。即ち或る命題が似宗かどうかは因や喩とは独立に考察さるべき事であった。然るに上記正理経の示すところによれば，正理学派に於ては宗と因との相容れざるを宗違となし，これを宗過に数える。さてここに注意すべきは，正理学派に於てはかかる宗違の例として「宗）声は常住なり。因）一切は無常なるが故に」の如きもの，即ち命題が因となって居るものをあげて居ることである。cf 補注(2) 甲と乙とが相容れないとなす以上は両者は同じ次元のものでなければならないから，宗と同様因もまた命題の形をとらざるを得なかったのであろうが，これは因を以て宗の法(パクシヤ ダルマ)たるべしとする陳那の容認し得ないところである。そこでこの点が以下次の様に批判せられる。

K→
v44b. 4 | 正理学派の者は言う。「『宗と因との相容れざるが宗違である』というこ〔の正理経の文句〕は，宗の誤ち〔を示す〕。例えば『声は常住なり。一
K126b. 1 V42a. 1 | 切は無常なるが故に』というが如き〔はこれ〕である」と。〔併し〕

因による宗の破壊を宗過となすことは出来ない。(第六偈 a〜b)

v44b. 5 | 〔そもそも「声は常住なり。一切は無常なるが故に」という〕こ〔の例〕
K126b. 2 | には，1) 宗と因とが相容れないという事実も，2) 又，〔それが〕宗の側の誤ちであるという事実も，共に存しない。←K 何となれば，

V42a. 2 〔未だ論理学を〕充分に理解して居〔るとは言え〕ない〔正理学派の〕人々の立場から〔しても,「一切は無常なるが故に」という〕こ〔の句〕は,〔本来〕異喩として述ぶべきものである〔からである〕

(第六偈 c～b)

〔「声は常住なり。一切は無常なるが故に」という例に於て,〕因をあらわ
v44b. 6 K126b. 3 す式が宗と相容れないというのは理に合わない(14)。何となれば,〔ここに因としてあげられて居る「一切は無常なるが故に」と言う句は因ではなく,元来〕異喩をあらわす式であるからである(15)。〔従って〕彼等〔正
V42a. 3 理学派の者達〕は次の様に論証式を組立てれば良いのである。〔即ち〕
v44b. 7 「声は常住なり」〔に対する〕「一切は無常なるが故に」という〔因〕は,
K126b. 4 一切でない以上は〔無常性〕は存しないから,という意味〔をあらわすものとして異喩となすべき〕である。

即ち陳那は,「宗）声は常住なり。因）一切にあらざるが故に。同喩）一切にあらざるものは常住なり。異喩）一切は無常なり」という論証式を想定し,はじめに因としてあげられた「一切は無常なるが故に」という句は,この論証式中の異喩の位置を占めるとなすのが正理経の説からいっても適当であるから,「声は常住なり」と「一切は無常なるが故に」とが相容れなくてもそれは宗と因とが相容れなかったことにはならないと言うのである。併し「一切は無常なるが故に」を以て異喩となすのは,実は,未だ論理学を充分に理解して居ない正理学徒の場合に於ては異喩となるとの意であり,陳那自身の体系に於ては,「一切は無常なり」をそのまま異喩となすことは出来ない。そこで,

> 併しこの様に考えても,〔それは正理経の説による異喩となるにすぎない。正しい〕異喩は,〔「常住ならざるもの（即ち無常なるもの）は一切なり」でなければならない。即ち〕所立（サードヤ）の存しない時には因が存しないということを述べるものでなければならない。

という説明が挿入せられる。異喩は同喩に対し換質換位の関係にあるべきであるから,「一切にあらざるものは常住なり」という同喩に対する異喩は,「常住ならざるものは一切なり」でなければならない。そのためには,同喩が因の存

cf. 補注 (3)

する時に所立の存することを述べるものであるのに対し，異喩は所立の存しない時には因も存しないということを述べるものでなければならないというのである。次に，然らば「一切にあらざるが故に」が因とされたのはどうしてであるかというに，cf. J. 151b. 4ff. (174a. 1)

v44b. 8 V42a. 4 K126b. 5

K→
〔その〕因は，こ〔の異喩〕を〔宗に〕適合 (upasaṃhāra) せしめることによって導かれる。(第七偈 a～b 前半)

声に対し「一切にあらず」という〔句が因となること〕は，適合(ウパサンハーラ)によって〔導かれる〕。
←K

適合(ウパサンハーラ)とは五分作法第四支の機能を言う。即ち適合(ウパサンハーラ)とは，一般的な命題である喩を，宗に於て主題となって居る有法(ダルミン)に関係づけて特殊化するために，喩との関聯に於て因を繰返すことであるが，因は同喩の場合にはそのままのかたちで異喩の場合にはその否定されたかたちで喩の中に含まれて居るから，喩と宗とがわかれば，因は適合(ウパサンハーラ)によってこれを導き出すことが出来るわけである。然るに陳那は，この様にして導き出された「一切にあらざるが故に」という因も，「声は常住なり」という宗に対しては不成(ふじょう) (asiddha) であるという。さきに陳那が「一切は無常なるが故に」が因ではなく喩であることを示したのは，これによって「声は常住なり」という宗と「一切は無常なるが故に」とが衝突してもそれは宗と因とが相容れなかったことにはならないということを示さんがためであった。そこで今度は，適合(ウパサンハーラ)によって導き出された「一切にあらざるが故に」という因も亦不成(アシッダ)であるが故に，即ち因として成立し得ざる，いわば非存在の因であるが故に，これと宗とは衝突しようにも衝突のしようがないと主張せられるのである。然らば何故「一切にあらざるが故に」という因が不成(アシッダ)となるかというに，陳那はこれを次の様に説明する。

v45a. 1 K126b. 6

〔併し〕この場合，非一切性〔という法(ダルマ)〕を因として述べるとしても，〔実は〕それは不成(アシッダ)である。何となれば，1)声も亦一切の中に含まれるからである。2) 或は又，〔因がその〕宗に於て主題とされて居るものと同じ範囲〔のものを意味するというトートロジー〕となるからである。

さてこの中まず第一の理由については次の様な説明が与えられる。

V42a. 5
v45a. 2
K126b. 7

若しも「一切は無常なり」という〔異喩〕の中の「一切」という語が声を含むものとして述べられて居るとすれば，声も亦一切の中に入るから，「〔声は〕一切にあらず」となることはなく，〔遍是宗法性（へんぜしゅうぼっしょう）を満足せしめないから不成（アシッダ）となる。これに対し，「『声は一切にあらず』と言え〕ないわけがどうしてあろうか。声は〔一切の中の〕一部分であるから一切ではない〔ではないか〕」という〔人がある〕かもしれないが，〔若しも（K→）〕その様に考えるならば，〔声〕以外のものも亦〔一切の中の〕一部分であ

V42a. 6
K126b. 8
v45a. 3

るから一切ではなくなり，従って「一切」〔という語によってあらわされるもの（←K）〕は何もなくなることになるが，これも亦承認し難い。〔従って矢張り声は一切の中に含まれるとすべきであり，「一切にあらざるが故に」という因はこれを不成（アシッダ）となさざるを得ない〕。

以上が第一の理由の説明であるが，「一切にあらざるが故に」が不成（アシッダ）となることの説明にはこれだけで一応充分であるから，陳那は第二の理由の説明はこれをあとにまわし，再び問題をもとにもどす。即ち，「一切は無常なるが故に」が喩であり，これにかわるものとして導き出された「一切にあらざるが故に」が不成（アシッダ）の因である以上は，成程宗と因とが相容れないということにはならないかもしれない。併し，

> それにしても，〔「一切は無常なるが故に」という句に示された〕無常性によって，〔「声は常住なり」という宗の中の〕常住性が斥けられて居る以上は，〔「声は常住なり。一切は無常なるが故に」というはじめにあげた例は，依然として〕宗の側の誤ちとなり得る〔のではないかとの疑問が残る〕かもしれない。

この疑問に対し陳那は次の様に答える。

K127a. 1

〔同一の有法（ダルミン）に相容れない二つの法（ダルマ）が存する時にはその一方によって他方を斥けることが出来るが，無常性は一切に存するものとして述べられて居るから，（cf. J 152a. 7ff.（174b. 6ff.））これだけでは〕声に存する〔法（ダルマ）たる常住性〕を斥けること

は出来ない。即ち〔この拒斥を可能ならしめるためには，一切に存する
v45a. 4 常住性が〕声に〔も〕存することを〔因として更めて〕示すべきである
V42a. 7 から，〔「一切は無常なるが故に」という句が「声は常住なり」という宗を斥けるとするのは正しくない。従ってこれによって後者に誤ちありとするわけにはいかない。「一切は無常なるが故に」は，矢張り〕異喩〔を示す〕式としてのみ用いらるべきである。

さて以上を以て「声は常住なり。一切は無常なるが故に」という例には，宗と因とが相容れないという事実も，宗が誤って居るという事実も存しないことが明らかとなり，正理経 V-ii-4 の説はここに一応破せられたわけである。併しさきに「一切にあらざるが故に」が不成(アシッダ)となる理由の中第二の理由を説明しなかったので，これが以下に詳説せられる 。

cf. J 152b. 2(175a. 1 始)
若しも〔詭弁家が居て，第一の理由によって「一切にあらざるが故に」
K127a. 2 が不成(アシッダ)となるのを避けるために，〕声以外のものが一切であり，声だけは一切ではないと主張する様なことがあれば，〔これに対しては，仮令「一切」の語をその様に解して〕も，そ〔の因〕は宗に於て主題となって居
v45a. 5 るものと同じ範囲〔のものを意味し，トートロジー〕となるから不成(アシッダ)〔であると答える(16)。即ちこの場合には，「声」という語と，「一切にあ
cf. J 152b. 3末ff.
らざるもの」という句との外延が等しくなり，これら両語は同義語となるから，「声は常住なり。一切にあらざるが故に」は，「声は常住なり。声
(175a. 2)
K127a. 3 なるが故に」となる。併しこの様なものが因たり得ないことは，「声は〕
V42b. 1 無常なり。無常なるが故に」〔が因たり得ない〕と同様である。〔この様に，「声は常住なり」という宗に対し，〕「声〔なるが故に」が不成(アシッダ)の因である〔以上は，これと同義の〕「一切にあらざるが故に」という因も亦同様〔に不成(アシッダ)たるべき〕である。〔ここで更に次の様な疑問が提出される〕
v45a. 6 かもしれない。「然らば『複合物は〔自己〕以外のものに奉仕する。複合物なるが故に』『有為法は無常なり。有為法なるが故に』という様な，
V42b. 2 〔一般にはその正しいことが疑われて居ない論証式〕に於ても，〔『複合

K127a. 4 物なるが故に』『有為法なるが故に』という句は〕宗に於て主題となつて
v45a. 7 居るものと〔その〕範囲を等しくする因たることが明らかである〔から，
これらも亦不成(アシッダ)の因となるのか〕」と。〔これに対し吾等は次の様に答え
る。〔「この場合，〔一見宗の主題となって居るかに思われる〕複合物とか
K127a. 5 有為法〔は「一切」ということであるが，〕「一切」というものは〔実は〕
宗の主題とはなり得ない(17)。〔「一切」を有法(ダルミン)とする命題よりも一般的な
命題は存しないから，一切が宗の主題となれば〕喩を立てることが出来
なくなるからである。〔従って汝のあげた例は，『眼等は自己以外のもの
に奉仕する。複合物なるが故に』『眼等は無常なり。有為法なるが故に』
V42b. 3 とするのが正しい。こうすれば〕眼等(18)は有為法〔等〕の一部となる
v45a. 8 〔から不成(アシッダ)とはならない〕」と。〔更に〕又，〔次の様な疑問が提出される〕
かもしれない。〔即ち「『声は常住なり。声なるが故に』という時の〕声
〔という因は，不成(アシッダ)ではなく，〕不共(ふぐう) (asādhāraṇa) となるべきである」
K127a. 6 と。〔併しこれに対しても吾等は次の様に答える。「声は〕不共(アサーダーラナ)とは
なれない。不共(アサーダーラナ)たり得るのは宗の主題となって居るものに存する法(ダルマ)
であるから，可聞性が不共(アサーダーラナ)となるのであれば理に合うけれども，声
v45b. 1 に別な声が〔法(ダルマ)として〕存するということはないから，その様にはなら
V42b. 4 K127a. 7 ない。従って〔これは不共(アサーダーラナ)という因過ではなく，〕不成(アシッダ)という因過
である。又，〔『一切は無常なり』と言って『無常なるものは一切なり』
としなかった点では〕喩の誤ちでもあるが，併し〔いずれにしても〕宗
の誤ちではない(19)。

以上を以て宗過に対する正理学派の見解を破し終ったので，次に陳那は論軌の見解に言及する。即ち論軌では viroddha の因 (=相違因) は宗と相容れない場合と定説と相容れない場合との二種に分類されて居るので，「声は常住なり」に対する「一切は無常なるが故に」は，丁度この中の前者に属することになるのではないかとも考えられる。そこで陳那は，論軌も因の三相説を認めて居る以上は，「一切は無常なるが故に」という様な遍是宗法性を満足させない様なものを virodha の因とすることは許されないと説く。即ち，

cf. J 153b. 6(176a. 7末 ff.)
〔「一切は無常なるが故に」という〕こ〔の句〕は，論軌では virodha の似因中に含めらる〔べきであると考えられるかもしれない〕が，その〔主
v45b. 2 K127a. 8 張する〕様な〔因の〕定義〔即ち三相説〕による以上は，

〔「一切は無常なるが故に」というこの句が〕virodha〔の因〕となるわけはない。(第七偈 b 後半)(20)

V42b. 5 論軌に於ては virodha は二種である。〔例えば数論派の者が「果は因中
cf. J 154a. 1(176b. 1末ff.)
に存す。因から生ずるが故に」と主張する時の様に因が〕宗の意味するところと相容れない場合と，〔勝論派の者が「声は無常なり。感官によつて
cf. J 153b. 6末ff. (176b. 8ff.)
把捉せられるが故に」と主張する時の様に因が〕定説と相容れない場合
cf. 補注 (4)
とである。〔前の場合は「存在する」ということと「生ずる」ということ
cf. J 154a. 1ff. (176b. 2ff.)
が両立しないために因が宗と相容れないのであり，後の場合は，勝論派に於ては感官によって把捉せられる実性や徳性等の常住なことを定説として認めて居るために定説と相容れないのである(21)。然るに「一切は
cf. J 154a. 2(176b. 3ff.)
無常なるが故にという〕今の場合は，〔遍是宗法性を満足させないから〕
v. 45b. 3 K127b. 1 この二種〔の virodha〕ともにおこり得ない。〔のみならず，論軌の説く〕この二種〔のvirodha〕も亦〔実は〕virodha でない。〔これ〕は〔後
cf. J 154a. 2ff. (176b. 4)
に似因を説く時に〕説明しよう。

(14) 「一切は無常なるが故に」という句は，正理経 I-i-34, I-i-35 の規定にあわないから正理学派の立場でも因とはなり得ない。cf. J 150b. 6ff. (173a. 1ff.)

(15) 「一切は無常なるが故に」という句は，正理経 I-i-36, I-i-37 を満足させるから正理学派としては当然異喩とすべきである。cf. J 151a. 5ff. (173b. 1ff.)

(16) K の ma-grub-pa ma yin-te は ma-grub-pa yin-te の誤り。

(17) K の don-ni yin-te は don ma yin-te の誤り。

(18) mig-la-sogs-pa-daṅ を mig-la-sogs-pa ni と読む。cf. J 153b. 2(176a. 3)

(19) 正理学派の似宗を破する集量論の上記の説は，正理門論の「諸有説言宗因相違名宗違者此非宗過。以於此中立声為常一切皆是無常故者 是喩方便悪立異法。由合喩顕非一切故。此因非有，以声摂在一切中故。或是所立一分義故。此義不成名因過失。喩亦有過，由異法喩先顕宗無後説因無。応如是言無常一切。是謂非非一切義故。然此到説一切無常，是故此中喩亦有過」(大正 vol. 32, p. 1a～b) と趣旨に於て一致する。なお，「以声摂在一切中故」が因が不成となる上記第一の理由にあたり，「或

所立一分義故」が第二の理由にあたる。

(20) 第七偈は a～b 二行のみよりなる。今これを一括して偈文のみについて考えてみると,「因は異喩を〔宗に〕適合せしめることによって導かれるが,こ〔の様にして導かれた因〕が〔宗と〕相容れないということはない」(Kによる) となる。然らば b の後半は「一切は無常なるが故に」という因が遍是宗法性を満足せしめない以上は不成(アジッダ)となるという意味のことを主張して居るのであり,必ずしも論軌の説にのみ言及して居るわけではない。正理学派の宗過に対する批判の中,本稿16頁24行以下の部分も亦この偈の後半に対する注の一部をなすものと考えるべきであろう。

(21) cf. J 153b. 7 (176b. 1). 但しJのこの部分には上の訳文中に「実性徳性等」として訳した「性」の字に相当する語句がない。併しJの 205b. 33ff. (233b. 3ff.) によってここに「性」の字を補うべきことは明らかである。

補　　注

校正に際し余白を認めたので本文中に記し得なかったことを二三補うことにする。

(1) sādhya-nirdeśa eva pratijñā は pratijñā を主語, sādhya-nirdeśa を述語と解した場合であり, sādhya-nirdeśaḥ pratijñaiva はその反対の場合である。

(2) 正理経 V-ii-4 に対する Vātsyāyana の注では,宗違の例として「宗) 実は徳とは別に存する。因) 色等〔の徳〕以外には〔何も〕知覚されないから」があげられて居るが,この場合も因は命題の形をなして居る。なお Uddyotakara はこれを「宗)実は徳とは別に存する。因)〔徳と〕異るものとしては把捉されないから」と改めて居るが,これは陳那の批判を経たためと思われる。

(3) 初期の正理学派に於ては同喩と異喩とが換質換位の関係になって居ない。Vātsyāyanaは「宗)声は無常なり。因)生起せるものという法(ダルマ)を有することの故に。同喩) 生起せるものという法(ダルマ)を有するものは無常なり。例えば皿等の如し。異喩) 非生起という法(ダルマ)を有するものは常住なり。例えば我(アートマン)等の如し。……以下略……」という例をあげて居るが,ここでは同喩と異喩とが換質換位の関係になって居ない。cf. Nyāyabhāṣya I-i-33～39,

(4) 論軌に於て宗違の例としてあげられて居るこの二つの論証式に於て,因が命題でなく宗の法(パクシャ ダルマ)となって居る点に注意すべきである。本稿 14 頁 13 行以下並びに補注 (2) を参照。

(本稿は昭和33年度科学研究費による総合研究「仏教に於ける真理認識の問題」の研究を分担した時の成果の一部である)

彙報

会報

本年度は既報のように国際会議開催のため学術大会が中止され、会員総会及び講演会を十一月二十二日午後二時より国学院大学において開催した。

尚、これに先立ち正午から同学において理事会が開かれた。

理事会議事

一、会長改選報告――石津会長の再選を報告し、同会長の挨拶があった。

二、次回学術大会開催地について――明年度第十八回学術大会の会場として関西学院大学が決定したことが報告され、同学片山正直教授の挨拶があった。

三、九学会連合について――理事は本年度は池上広正氏を推薦のこと、又来年度発表者は、共通テーマ「山」「死」については池上氏の関係方面より依頼すること、「今日の問題」については石津照璽氏に依頼。

四、第九回国際宗教学宗教史会議関係――アジア・アフリカ部会設立準備の件を再確認。又設立準備委員会委員は宗教史学研究連絡委員会、本会及び国際会議関係六学会等の関係者より委嘱するが、その人選については研究の上決定する。

五、欧文誌 Religious Studies in Japan 出版について――総合研究の成果になる同誌の出版は、本学会及び国際会議組織委員会の共同出版となるが、目下進捗中のこと。

会員総会

第一部 講演

禅とアメリカ哲学　シンシナティ大学　エームズ氏

アメリカにおける宗教学の動向　シカゴ大学　北川三夫氏

第二部 議事

一、庶務会計報告

一、会長改選報告

一、次回学術大会開催地の件

一、第九回国際宗教学宗教史会議報告

一、教育教養委員会報告

一、姉崎記念賞授賞

一、そ の 他

右の内容は次の如くである。

第一部

右講演会は聴衆に多大の感銘と示唆を与え盛会裡に終始した。

第二部

講演会に引き続き、石津会長座長となり次の如き報告及審議がなされた。

一、庶務報告

1、昭和三十三年五月十、十一両日第十二回九学会連合大会が東京上野国立博物館講堂で開かれ、本学会からは共同課題「成長――老年期」に関し、柳川啓一氏の「出羽三山信仰と老年層」の発表があり、「奄美大島」の共同調査に関しては小口偉一、高木宏夫両氏が参加、小口氏より「ノロとユタ」の発表がなされた。

2、「宗教研究」は三十二年中に一五五号までの発行を終り、三十三年度に通巻一五六号を発行したが、本号より巻号を復活し若干の変容を行った。

3、役員会の主な決定事項としては、日本学術会議、文、哲、史連合編集英文研究論文集（第十巻）に本学会より山田竜城氏「梵語仏典の文献学序説」及び、佐伯好郎氏「ローマ帝国キリスト教保護規定の研究」の二篇を推薦した。

4、石津会長を代表者とする「宗教学の問題と方法」に関する研究の成果は本学会及び国際会議組織委員会の共同出版の予定で目下進捗中である。

5、科学研究費等分科審議会委員として本学会理事西谷啓治、池上広正両氏を推薦した。

一、会計報告（昭和三十二年度）――次の如き収支決算報告がなされ承認を受けた。

収入

前年度繰越金	一二九、〇九九
会費	三七一、六六九
会誌売上金	六、一四〇
出版助成金	一〇〇、〇〇〇
第十七回大会参加費	二三、一〇〇
貯金利子	一、四四七
計	六三一、四五五

支出

会誌出版費	二七一、一二〇
編集諸費	三二、三六二
第十七回大会費	三三、四〇〇
通信費	一八、〇二三
会誌発送費	四三、一六一
関係学協会費	六、〇〇〇
事務消耗品費	三五、五九九
会合費	一五、五四〇
九学会誌割当	三、〇〇〇
教育教養委員会費	一四、九五四
連絡交通費	九、〇〇〇
姉崎賞賞金	一〇、〇〇〇
本部費	一二、〇〇〇
計	五〇四、一五九
差引残高	一二七、二九六

一、会長改選報告

評議員による書面投票（第一次及び第二次）を行い十月開票の結果石津会長が再選された。

（石津会長の挨拶があった）

一、次回学術大会開催地の件

明年度第十八回学術大会開催地としては関西地区を予定し会場校候補として大谷大学、南山大学、関西学院大学があげられていたが、関西学院大学と正式に決定した。

（同学片山正直氏の挨拶があった）

一、教育教養委員会報告

昨年度総会以降委員会十回、小委員会七回開催、本年正則高校に本委員会の事務所兼研究室を設けた。研究会報は第三輯を出した。調査研究は昨年度の予備調査の結果を出し（会報第二輯所収）次いで委員関係の学校における調査を実施した、（同第三輯参照）更にこれらに基き本調査を実施する予定であるが、これはあくまでも学問的立場から行うものである。現在は専ら宗教と道徳教育に関する基礎的理論の研究を進めている。

尚本年度も科学試験研究費三十五万円を受けた。

一、姉崎記念賞授賞

理事による候補推薦の結果、十月七日審査委員会を開き更に本日重ねて同委員会を開いて協議の結果、本年度は次の両氏に授賞することに決定した旨報告があり、次いで会長より賞記並に賞金の授与がなされた。

高崎直道氏、「究竟一乗宝性論の構造と原型」
——宗教研究一五五号所収——

藤田富雄氏、「現代の意識」——ヘーゲルを超えるもの
——村山書店（昭三二・五一四発行）

一、第九回国際宗教学宗教史会議報告

右開催の準備計画及会議内容の要項（これに関しては同会議報告を参照されたい）及び会計状況が報告され謝意が表された。即ち募金委員会の尽力により収入面も所期の成果をあげ、経理委員会の所管のもとに支出が行われたが、尚今後残されたアジア、アフリカ部会設立準備と会議紀要作製のための予算が計上されている。

アジア、アフリカ部会設立に関してはその準備のため委員会が必要であるが、委員は慎重審議の上決定する。又紀要作製は組織委員会でその準備を進めており、明年半ば頃までには作製したい。

一、そ　の　他

1、緊急動議として佐木会員より警職法反対の決議のことが提案された。しかしこれは会場側の要望により決議採択の可否をはかることは遠慮することとなり、このため右提案の処理方法が討議された。その結果本学会としての処理、取扱の方法は理事会に一任することとなった。

2、石津会長より関係科学研究費に関する説明があり、総合研究、各個研究補助金増額のこと、又助成研究補

助は各個研究費の枠の中で扱われることとなり、各個研究費にA、Bの区別がありAは十万円Bは四万円を単位とし、Bが助成金に相当する。この場合右の単価に達しない申請は取上げられないことがあるから注意されたいこと。又奨励研究については従来どおり文部省研究助成課で取扱うことになっている。

第九回国際宗教学宗教史会議開催の経緯とその準備の体制および会議の概要

一、会議開催の経緯

戦後最初に開かれた国際宗教学宗教史会議は、一九五〇年アムステルダムの第七回会議であったが、この頃から、この国際会議を日本で開催することを考えて見てはどうかという話が出はじめた。しかし、国際的に公式の席でこの問題がとり上げられたのは、一九五五年四月ローマで開催された第八回会議が初めてであった。即ち、その際に開かれた国際宗教学会執行委員会の席上、日本の代表から、国際宗教学会が希望するならば一九六〇年の第九回会議（定期的には五年に一回開かれることになっている）を日本に招致する用意がある旨意思表示が行われた。この申出は歓迎されたが、従来の会議が何れもヨーロッパで開催され、従ってヨーロッパ諸国の学者を中心として行われていたため、定期的な五年ごとの会議を日本で開くことにはこれらの学者の出席の便宜上困難な点もあり、論議の末、定期の会議に参加困難な東洋諸国の学者の便宜も考慮して、一九五八年に臨時に国際会議を日本で開くことが決定された。後、臨時ではあるがこの会議を第九回会議と呼ぶことになった。

当初はこの会議の招致は日本宗教学会を中心に考えられていたので、同学会に準備委員会が設けられて開催の準備を進めていた。準備の進展に伴い、諸般の事情からこの国際会議を日本学術会議の主催で開くことが適当であるとの議がおこり、一九五六年十一月の日本学術会議運営審議会に提案された。審議の結果、日本学術会議主催の下に一九五八年にこの会議を開催することを目標として準備を進めることが承認された。

この決定に基き、学術会議事務局は会議開催に必要な手続に着手し、関係各省と折衝する一方、準備委員会は、学術会議に組織委員会が設けられるまでの間、会議のプログラムの大筋について準備を進めた。かくして関係各方面の諒解も得られ、八月二日会議開催に関する閣議決定を申請し、八月九日上申のとおり閣議決定となり、ここに日本学術会議主催の下に第九回国際宗教学宗教史会議を一九五八年に開催することが正式に決定されたわけである。

二、組織委員会および実行委員会の発足

一九五七年九月日本学術会議に次の委員から成る第九回国際宗教学宗教史会議組織委員会が設けられ、準備委員会の行ってきた会議開催の準備の仕事は組織委員会に引き継がれた。

有賀鉄太郎（京大教授）・福井康順（早大教授）・古野清人

（北九州大学長）・花山信勝（東大教授）・原田敏明（熊本大教授）・本田弘人（日本学術会議事務総長）・堀一郎（東北大教授）・池上広正（昭和医大教授）・石原謙（青山学院大教授）・石津照璽（東北大教授）・菅円吉（立教大教授）・金倉円照（東北大教授）・岸本英夫（東大教授）・桑田秀延（東京神学大学長）・丸川仁夫（天理大教授）・増永霊鳳（駒沢大教授）・増谷文雄（東京外語大教授）・三笠宮崇仁（東女大講師）・宮本正尊（早大・駒大教授）・宮崎章（外務省国際協力局長）・森川智徳（竜大学長）・諸戸素純（大阪市大教授）・武藤義雄（日本ユネスコ国内委員会事務総長）・長尾雅人（京大教授）・中村元（東大教授）・中山正善（天理大教授）・仁戸田六三郎（早大教授）・西義雄（東洋大教授）・西谷啓治（京大教授）・西角井正慶（国学院大教授）・緒方信一（文部省大学学術局長）・小口偉一（東大助教授）・大島清（東大教授）・坂本幸男（立正大教授）・椎尾弁匡（大正大教授）・鷹谷俊之（武蔵野女短大学長）・棚瀬襄爾（竜大教授）・辻直四郎（東大教授）・上田義文（名大教授）・山田霊林（駒沢大教授）・山口益（大谷大学長）・山崎亨（同志社大教授）・渡辺克己（日本学術会議事務局調査課長）

後になって、笹岡太郎（日本学術会議事務局学術部長）および横田実（京大事務局長）の両氏がそれぞれの任に就かれて、委員に委嘱された。

第一回組織委員会は一九五七年九月三十日に開催され、委員長に石津委員、幹事に花山・本田・岸本・増谷の四委員がそれぞれ選ばれた。なお、組織委員会の実務を担当するために実行委員会を設けることとなり、組織委員会から福井・古野・花山・池上・石津・菅・岸本・桑田・丸川・増永・増谷・宮本・森川・長尾・中村・仁戸田・西・西谷・西角井・小口・大島・坂本・鷹谷・棚瀬・渡辺の各委員、組織委員会外から中川秀恭（北大）・小田原尚興・楠正弘・岡田重精（以上東北大）・平川彰・窪徳忠・久我光雲・三枝充悳（以上東大）・赤司道雄・脇本平也（以上立教大）・安津素彦・岩本徳一・小野祖教・戸田義雄・平井直房（以上国学院大）・竹中信常（大正大）田島信之（青山学院大）・田北耕也（南山大）・武内義範（京大）・舟橋一哉（大谷大）・諸井慶徳（天理大）・片山正直（関西学院大）・阿部重夫・野村暢清（以上九大）・近藤春文・深川恒喜（以上文部省）・大西一正（日本ユネスコ国内委員会）の諸氏が、実行委員会委員に委嘱された。この外、ウッダード（国際宗教研究所長）・デュモーリン（上智大）・ローズ（立教大）の三氏も実行委員会委員として協力された。なお、実行委員会の委員長には、組織委員会の石津委員長が兼ねて選ばれた。

組織委員会および実行委員会の事務局は日本学術会議事務局に置かれ、渡辺調査課長の総括の下に根本弘（一九五八年四月以降は長谷川正徳）・片岡忠男・斎藤百子・高坂美好・林芙士子の五名が事務を担当した。

三、準備事務の組織と運営

組織委員会は第一回以後一九五八年三月に会合し、実行委員会は一九五七年十二月・一九五八年一月・二月・四月に各一回

会合し、さらに一九五八年八月および十月に組織委員会および家行委員会の合同会議を開き、それぞれ諸般の準備について審議した。

審議の進むに従い、各種の内部組織を設けて具体的な準備実務分担をする必要が生じ、一九五七年十二月に先ず委員十九名からなる運営部会が実行委員会に設けられ十二月および一九五八年一月に各一回会合して打合せを行った。この結果、五人委員会（赤司・戸田・脇本・渡辺・松本）を設け、この委員会を中核として実務を進めることとなった。この委員会は通称「さむらいの会」と呼び、一月から三月まで毎週一回会合、計十二回にわたって会合を重ね、会議全般の具体的構想を練ることに努力した。

関西地方における行事については、関西地区在住の委員に研究を一任してあったが、具体的計画を立てるため組織をつくることとなり、京都・大阪・天理地区に在住する組織委員会および実行委員会の委員に京都大学の武藤一雄・塚本善隆両教授および小倉好雄・本田要太郎両課長を加えた関西地区委員会が一九五八年三月に設けられ、長尾委員が委員長となった。

会議における研究発表の申込を三月十五日に締切ったので、発表者の選考を行うことが必要となり、このための委員会を設けることとなった。委員会は二十名から成り、大畠委員を委員長として、三月および四月に四回の会合を開いて日本人発表者の選考を行い、その結果は四月の実行委員会にはかって承認された。五月には外人発表者の選考を行った。

三月には、また、五人委員会を発展的に解消して編成委員会を設け、岸本幹事を委員長とし、五人の「さむらい」の外に数名の若い研究者の協力を得て発足した。この委員会は、東京における会議全般および関東地区の研究調査についての具体的計画の立案ならびに計画遂行に必要な連絡および手筈をととのえることを任務とし、仕事の進展に従って実行委員会および外部から人を順次加えつつ核分裂してゆくこととなった。

一方、この会議の経費として国費で計上された予算ではまかなえない面があるため、経費の援助を目的として後援会が設けられたが（別項参照）、後援会の募金に協力するために募金計画委員会を設けることとなり、同じ三月に、準備委員会当時の同名の委員会委員であった人々から成る委員会が増谷幹事を委員長として発足した。以上のうち、関西地区・編成募金計画の三委員会は三月の組織委員会の議により、いづれも実行委員会の下部機構として設けられることとなった。実行委員会の下部機構としては、この外に選考委員会（委員長大畠教授）が四月に設けられ、規約に従って内外の発表申込者の選考にあたり、また経理委員会（委員長花山幹事）が七月に設けられ、後援会の援助による資金の経理を担当することとなった。

このようにいくつかの委員会に分れて実務を分担することとなったので、その間の調整をはかるため、組織委員会委員長および四幹事会を月一回開くこととなり、二月二十五日第一回以後九月まで毎月会合を重ねた。

編成委員会は四月から核分裂を始め、幹事会（旧「さむらい

の会」の外、国内参加者・国外参加者・本会議・シンポジウム・研究調査旅行・ガイドブック・編集・報道・会場・接待・学術活動等の係が設けられて、実行委員会外から、家塚高志・高木きよ子・土屋光道・野田幸三郎・平野孝国・藤田富雄・松本滋・宮崎彰・柳川啓一の諸氏が各係の仕事を分担した。

関西地区における行事については、上述のとおり関西地区委員会が設けられて具体的計画の立案にあたったが、伊勢の研究調査を終了して桜井に到着するまでを編成委員会の研究調査旅行係が担当し、以後を関西地区委員会が受持つこととなり、地区委員会は二月の第一回会合以後数回会合して準備を進めた。この委員会の事務局は京都大学文学部事務室におかれ、主として城田栄一・石田慶和の両氏が事務を担当した。なお、準備の進行とともに、関西地区研究調査のうち、桜井着以後京都着までを丸川・諸井両委員を中心とする天理大学関係者が、京都着以後を長尾委員長・武内委員および梶山雄一氏を中心とする京都大学関係者が、それぞれ分担することとなった。

四、主要な事項

諸準備のうち主要事項を列挙すれば次のとおりである。

(一) 一九五七年八月二日　会議開催について閣議請議
(二) 同年八月九日　同閣議決定
(三) 同年八月末　国費予算の概算要求提出
(四) 同年九月下旬　組織委員会発足
(五) 同年十月上旬　国外に対する第一回サーキュラーを各国関係機関および学者（計約一〇〇〇）に送付
(六) 同年十二月上旬　実行委員会発足
(七) 一九五八年一月　国費予算内示
(八) 同年二月下旬国内に対する第一回開催通知を、日本宗教学会その他七関係学会会員および学会・大学等に送付
(九) 一九五八年二月下旬　第九回国際宗教学宗教史会議後援会発足
(一〇) 同年三月十五日　国内参加者申込締切。
(一一) 同年三月中旬　国外向第二回サーキュラーを、第一回サーキュラー回答者その他に送付。
(一二) 同年三月下旬　後援会募金が許可された。
(一三) 同年四月　国外の機関・参加希望者等に正式招請状送付
(一四) 同年四月下旬　後援会募金の免税について許可された
(一五) 同年四月下旬　日本側研究発表者選考終了
(一六) 同年五月　国外研究発表者選考
(一七) 同年六月上旬　研究調査旅行参加についての照会を国内参加希望者に送付
(一八) 同年六月末日　同上申込締切
(一九) 同年七月下旬　暫定プログラム決定
(二〇) 同年八月上旬　国外向第三回サーキュラー発送
(二一) 同年八月上旬　国内向第二回開催通知発送

(二二) 同年八月中旬　最終プログラム決定
(二三) 同年八月二六日　プログラム・参加者リスト・論文要旨その他資料準備完了

五、会議の規模と内容

前述のように、この国際会議は五年ごとに定期的に開かれる会議ではなかったが、これに準ずるものとして正式に第九回会議（The Ninth International Congress）と呼ばれるものであった。参加者は、当初は国外から三十名―五十名位かと考え、内容的にも宗教学宗教史全般というよりも主として東洋における宗教を扱うこととした。ところが、実際には後述のように、国外から一二〇名を超す数となり、代表される国が日本を除き二六カ国、国籍からいえば三〇カ国に達し、当初の期待よりもずっと大がかりのものとなった。

会議は三部に分け、第一部は本会議、第二部はシンポジウム、第三部は研究調査旅行とするはずであったが、会議の運営上、第三部のうち関東地区の研究調査旅行は、第一部の終りにつけることとした。従って、結果的には、第一部は本会議と関東地区研究調査、第三部は関西地区研究調査となった。

特筆すべきことは、第二部の過去一〇〇年における宗教と思想を中心とした東西文化の交流に関するシンポジウムがユネスコの援助をうけたことである。従来ユネスコはその事業の中で宗教をとり上げることをせず、宗教はユネスコにとっていわばタブーであった。このたびのシンポジウムは、宗教に関する学術的な討論であり、しかも内容的に、ユネスコの主要事業の一つである「東西両洋の文化的価値の相互理解」の精神と合致するところから、この事業のわく内で援助することをきめ、これに参加する諸国の学者九名に対して旅費を負担してくれたのである。従って、このシンポジウムはユネスコの事業からいえば一つのテストケースとなったわけである。

次に、第三部として各種の宗教施設について実地の研究調査を行うこととしたのが、このたびの会議の特色といえよう。第一部において宗教学上の理論的な研究発表と討議、第二部において宗教が文化交流の上に演ずる役割について学術的な討論を行った後、各種の宗教宗派の実態を把握して今後の研究の参考とすることは、東西両洋にわたる各種の宗教が並立して、いわば生きた研究室となっている日本でなければ期待できないことだからである。

（日程）本会議および関東地区研究調査

会議の日程は次のとおりであった。

八月二七日（水）東京
午後　参加者登録（産経会館）
夕　参加者懇談会

第一部（八月二八日―九月一日）
八月二八日（木）東京
午前　開会式・特別講演
午後　部会

八月二九日（金）東京
午前　部会
午後　部会
八月三〇日（土）東京
午前　部会
午後　合同会議
八月三一日（日）
日光研究調査
九月一日（月）
東京および鎌倉研究調査――東京班と鎌倉班に分れて調査を行った。

第二部　シンポジウム（九月二日―九月四日）

九月二日（火）東京
午前　開会式および全体会議
午後　部会
九月三日（水）東京
午前　全体会議
午後　部会
九月四日（木）
午前　全体会議および部会
午後　勧告案起草委員会および全体会議と閉会式

第三部　関西地区研究調査および閉会式

（九月五日―九月九日）

九月五日（金）東京発、伊勢へ
九月六日（土）
午前　伊勢研究調査、伊勢発
午後　桜井着、奈良南部研究調査、天理へ
九月七日（日）
午前　天理研究調査
午後　奈良研究調査、京都へ
九月八日（月）
午前　京都研究調査
午後　同上
夜　公開講演会
九月九日（火）
午前　京都研究調査および閉会式
午後　比叡山研究調査

なお、関西地区委員会のきも入りで、九月一〇～一一日神道コース・仏教コース・美術コース等の見学旅行（京都市内外）および九月一二―一三日高野山見学旅行が、Post Congress Tour として行われた。

（議題）

本会議の主題は、「過去および現在における東洋の宗教」であったが、厳密にこれに限ったわけでない、これ以外の題目でもすぐれた論文は発表を認められた。

本会議は部会と合同会議とから成って、それぞれ研究発表が

行われたが、部会は次の四つの題目によって分けられ、合同部会で発表されたもの以外の論文は、すべてこの部会のいずれかで発表された。

(一) 未開宗教
(二) 古代の宗教
(三) 現在の宗教（未開宗教を除く）
(四) 宗教学一般

合同会議では、著名な学者による、かつ全般にわたるような論文が発表された。

本会議の公用語は、英語・仏語・独語・日本語とし、なるべく英語を用いるよう希望した。論文は英語でない場合は英文の要旨をつけることとした。

シンポジウムの主題は、「東西の宗教と思想――過去百年における文化交流」であった。前述の日程のとおり、全体会議と部会により討議が行われたが、全体会議の議題は次のとおりであった。

(一) 東洋文化の特色
(二) 西洋文化の特色
(三) 西洋思想の東洋への影響
(四) キリスト教の東洋への影響
(五) 東洋文化の西洋への影響
(六) 東洋の宗教の西洋への影響
(七) 共通の関心――新しい世界文明の諸問題
(八) 両文化間の理解に対する東西両洋の宗教の寄与

このシンポジウムは前述のようにユネスコの主要事業のわく内で行われたので、公用語はユネスコの習慣に従って英語および仏語とし、仏語は英語に飜訳された。

（参加者）

参加者は会員と準会員とに分けた。宗教学または関係分野の研究者で、所定の期日までに参加の申込をして組織委員会が資格ありと認め、かつ定められた日に登録したものを会員とした。大学院の学生等国内の若い研究者で正規の会員と認め難い者および会員となる資格があっても所定の期日までに参加申込をしなかった人々のために、準会員の制度を設けた。準会員は、シンポジウムや研究調査旅行には参加できないこととされた。

正式に登録して会員となったものは、国内三五四名、外国人一二三名、計四七七名、準会員は一一四名、合計五九一名の学者研究者が参加した。外国人は、在日中の人も約三〇名おり、国籍別にすれば三〇カ国、代表された国は二六カ国および一国際機関であった。

このうち、研究発表を行ったのは、外国人六一名、日本側四〇名であった。日本側には、このほかに研究調査旅行のための論文を組織委員会の依頼によって提出された方が約二〇名あった。

なお、日本以外代表された二六カ国および一国際機関は次のとおりである。

オーストラリア　韓国
オーストリア　ラオス
ベルギー　オランダ
ビルマ　ノルウェイ
カナダ　パキスタン
セイロン　スペイン
フランス　スエーデン
ドイツ　スイス
英国　タイ国
香港　アラブ連合
インド　米国
インドネシア　ベトナム
イスラエル
イタリー　ユネスコ

六、関連行事

この会議の機に、参加外国人学者を中心とするレセプションが、各方面の好意により催された。主要なものは次のとおりである。

(一)　八月二八日（木）夕　日本学術会議会長組織委員会委員長共催ブュフェ（星ヶ岡茶寮）

(二)　八月三〇日（土）夕　会議総裁三笠宮殿下主催カクテル・パーティー（光輪閣）

(三)　九月二日（火）夕　内閣総理大臣主催カクテル・パーティー（総理大臣官邸）

(四)　九月三日（水）夕　文部大臣主催ティー・パーティー（赤坂プリンスホテル）

(五)　九月四日（木）夕　日本ユネスコ国内委員会会長主催カクテルパーティー（新東京グリル）

(六)　九月六日（土）夕　天理教真柱主催スキヤキ・パーティー（天理教本部）

(七)　九月九日（火）午　京都大学総長主催ブュフェ・ランチ（都ホテル）

七、会議の経費

会議開催のための経費として国費に計上されたものは、日本学術会議予算中の二七九万円で、政府としては、この会議のために特別の考慮を払ってくれたことは確かである。しかし、この額は会議の準備・運営・事後整理に必要な額の何分の一かにしか当らなかったので、この会議が効果的に運営されて所期の目的を達成できるようにこれを援助するため、宗教界および財界の代表的な方々のお世話により、後援会が設けられ、一五〇〇万円を目標として募金が行われた。世話人を引き受けられたのは次の方々であった。（五十音順）

財界関係
植村甲午郎
加藤弁三郎
工藤昭四郎

宗教界関係
石原　謙
大泉　孝
高階　瓏仙

酒井杏之助　　鷹司　信輔
渋沢　敬三　　御木　徳近
杉　道助　　芳村　忠明

なお、渋沢敬三氏が世話人代表を引き受けられた。

前述のように募金の許可が三月下旬に、また、免税の許可が四月二十三日に得られたので、後援会は募金運動を開始した。財界関係は、経団連の好意ある協力と各方面の理解を得、宗教界関係も各世話人はじめ関係大学の方々の協力により、募金計画委員会の委員長はじめ各委員の努力が実って、財界・宗教界いずれもほぼ目標に近い額に達した。

このほか、アジア財団およびフォード財団から準備費に対して好意ある援助があり、また、国外からの参加者の旅費について、ユネスコ・ロックフェラー財団・アジア財団・フォード財団等の少なからぬ補助があった。海外からの参加者が多かったことについては、これら諸団体の援助に負うところが大きかったと思われる。

一方、国内の参加者についても、国立大学の教官の出席旅費として約一三九万円(外に外国学者の講演旅費約一七万円)が、文部省の協力により関係大学に配分され、公私立大学においても、所属の教官の出席について好意的な処置をとられたところが多かったようである。

八、結　語

以上のような次第で、このたびの会議が成功であったとするならば、組織委員会その他関係者の努力と、各方面の好意と理解ある協力・援助が相まって実を結んだといえよう。

ここに特筆すべきことは、会議総裁として三笠宮殿下がこの会議の成功に極めて大きな役割を果されたことである。殿下には、組織委員会成立と同時にその委員の一人として会議の準備の仕事に協力されたばかりでなく、組織委員会の希望を快く入れて会議の総裁に就任され、会議全期間を通じて終始全く学界の一員として行動された。

(学術会議事務局調査課長　渡辺克己氏の記録による)

海外参加者リスト　(○印は研究発表者)

(氏名)　(国名)　(所属)

Abel, A. (Belgium) Institute for Oriental Studies, Bruxelles.

○ Abdul, Marti (Indonesia)

○ Adams, J.L. (U.S.A.) Harvard Divinity School, Cambridge, Mass.

Aland, K. (Germany) German Academy of Science, Berlin.

Altheim, F. (Germany) Freie Universität, Berlin.

○ Ames, V.M. (U.S.A.) University of Cincinnati, Cincinnati.

Ananda, (Ceylon) Kyoto University, Kyoto.

○ Antweiler, A. (Germany) University of Münster, Münster.

Arrieta, J, (Spain) Sophia University, Tokyo.

○ Aung Than (Burma) University of Rangoon, Rangoon.

Bammate, N. (Afghanistan) Liaison officer, division of Relations with Member States, Bureau of Official and External Relations, UNESCO.

Bandhrangsi, (Thailand)

○ Basu, A. D. (Great Britain) School of Oriental Studies. The University of Durham, Durham.

Beonio-brocchieri, P. (Italy) University of Tokyo.

○ Blacker, C. E, (Great Britain) University of Cambridge, Cambridge.

Blair, D. L. (U. S. A.) International House of Japan, Tokyo.

○ Bleeker, C. J. (Holland) University of Amsterdam.

○ Block, M. B. (U, S. A.) Columbia University, New York.

Bloom, A. (U. S. A.) Harvard Divinity School, Cambridge, Mass.

○ Bonquet (Great Britain)

Callaway, T. N. (U. S. A.) Seinan Gakuin University, Fukuoka,

○ Campbell, J. (U. S. A.) Sarah Lawrence College, New York.

○ Cassard, F. (U. S. A.) International Christian University, Tokyo.

○ Clavier, H. (France) Université de Strasbourg.

Damais, L. C, (France) Ecole Française d'extreme-Orient.

○ Dandekar, R. N. (India) Bhandarkar Oriental Research Institute, Pooma.

Daniels, F. J. (Great Britain) University of London, London.

Deveiké, J. (France) Centre National de la Reckerche Scientifique.

Dharmgrongartama, M. (Phillipines)

Diller, E. V. N. (U. S A.) Mills College, Oakland.

○ Dumoulin, H. (Germany) Sophia University, Tokyo.

○ Dupont-sommer, A. L. (France) University of Paris, Paris.

Maung, E. (Burma) Buddhist Scholars Society.

○ Eder, M. (Austria) Nanzan University, Nagoya.

○ Edsman, C-M. (Sweden) University of Uppsala, Uppsala.

○ Eklund, H. O. (Sweden) Lunds University, Lunds.

○ Eliade, M. (U. S. A.) University of Chicago, Chicago.

Evangelista, A. G. (Spain) Sophia University, Tokyo.

Fagre, I. B. (U. S. A.) Hongo Student Center, Tokyo.
○ Falk, M. (Poland)
○ Fehl, N. E. (U. S. A.) Seaburg Western Theological Seminary, Evanston.
Filliozat, J. (France) Collège de France, Paris.
○ Fisch, M. H. (U. S. A.) The University of Illinois.
Fitzgerald, C. P. (Australia) Australian National University, Canberra.
Flutre, L. (France) Université de Lyon, Lyon.
Gard, E. A. (U. S. A.) The Asia Foundation, Tokyo.
Gonzalez, M. (Spain) Sophia University, Tokyo.
○ Goodenough, E. R. (U. S. A.) Yale University, New Haven.
Hakim, K. A. (Pakistan)
○ Halepota, A. W. J. (Pakistan) Islamic Culture andArabic Sing University, Hyderabad.
Haltod, M. M. (Mongolia) The University of Tokyo, Tokyo,
○ Hamilton, C. H. (U. S. A.) Oberlin College, Oberlin.
Hammer, R. J. (Great Britain) St. Paul University, Tokyo.
○ Hartshorne, C. (U. S. A.) Emory University, Atlanta.
Heiler, F. (Germany) University of Marburg,
○ Hein. N. (U. S. A.) Yale University, New Haven.
Hoballah (Egypt) University of Al Azhar, Cairo.
Hoffmann, A. (Germany) Marburg University, Marburg.
○ Hoffmann, H. (Germany) University of München. München.
Hölzen. E. (Germany) Tohoku University, Sendai.
○ Hook, S. (U. S. A.) New York University, New York.
Hpe Aung. (Burma) International Institute for Advanced Buddhistic Studies. Rangoon.
○ Husaini, I. M. (Egypt) American University, Cairo.
Inada, K. K. (U. S. A.) The University of Tokyo, Tokyo.
○ Jansen, H. L. (Norway) University of Oslo, Oslo.
○ Johnson, U. K. (India) State University of Gammu and Kashmir, Srinagar.
Jones, E. H. (U. S. A.) United Nations for Friends General Conference.
Jones, E. M. (U. S. A.) Religious Society of Friends, Tokyo.
○ Kaneko, E. (Japan) Tokyo Metropolitan University, Tokyo.
○ Keilbach, W. (Germany) University of München, München.
○ Kitagawa, J. M. (U. S. A.) University of Chicago,

Chicago.

○ Koppers, W. (Austria) University of Vienna, Gentzgasse.

○ Kramers, R. P. (Hong Kong) Christian Study Centre on Chinese Religion, Shatin.

○ Kruse, H (Germany) Sophia University, Tokyo.

○ Lanczkowski, G. (Germany) Deutche Forschungs gemeinschaft.

○ Leclant, J. (France) Institute d'Egyptologie, Palais du l'Université, Strasbourg.

○ Liebenthal, W. (Germany) Visva-Bharati University, Santimiketan.

○ Löwith, K. (Germany) University of Heidelberg, Heidelberg.

Mai-tho-truyen (Viet Nam) Association for Buddhist Studies, Saigon.

Maringer, J. (Germany) Nanzan University, Nagoya.

○ Massignon, L. (France) University of Paris, Paris.

Matano, A. (U.S.A.) The University of Tokyo, Tokyo.

Mayer, F.H. Tokyo Gakugei University, Tokyo,

Mcgovern, M. P. (U. S. A.) United States Armed Forced in Korea.

○ Mensching, G. (Germany) University of Bonn, Bonn.

Mendelson, E. M. (Great Britain) London School of Economics and Political Science, London.

Morêchand, G. G. (France) l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Paris.

Morgan, K. W. (U. S. A.) Colgate University, New York.

Nachiketa, (India) Srirama Krishra Ashrama Thakurpukur P. O. Barisha, Calcutta.

○ Naga Thera Bún Chân (Viet Nam) Viet Nam Buddhist Therarada Sangha Order, Saigon.

○ Nemeshegyi, P. X. (Spain) Sophia University, Tokyo.

Ngo Ngoc Cuu, (Viet Nam)

Nyabongo, V. S. (U. S. A.) Tennessee A. and I. State University, Tennessee.

○ On Pe, (Burma) The Buddha Sāsana Council.

Peachey, P. Mennonite Central Committee, Tokyo.

Peretii, P. (Italy) Sophia University, Tokyo.

Perry, E. (U. S. A.) Northwestern University, Evanston.

○ Pettazzoni, R. (Italy) Rome University, Rome.

○ Pezzali, A. (Italy) Ministry of Education of Rome, Rome.

Pouliot, V. M. St. Thomas Institute, Kyoto.

○ Puech, H. C. (France) Chaire d'Histoire de Religions

Collège de Frances, Paris.

○ Ramachandra, K. (Ceylon) Religions Digest, Talangama.

Ranganathananda, (India) Ranakrishna Mission, Delhi.

○ Reichelt, G. M. (Hong Kong) Christian Study Centre on Chinese Religion, Shatin.

○ René De Berval (Viet Nam) Sociéte des Etudes Indochinoises.

Rhodes, E. F. (U. S. A.) St. Paul's University, Tokyo.

○ Rochedieu, E. (Switzerland) University of Geneva, Geneva.

○ Ross, F. H. (U. S. A.) Southern California School of Theology, Clarement.

Sasaki, R. F. First Zen Institute of America in Japan, Kyoto.

○ Saunders, E. D. (U. S. A.) University of Pennsylvania, Philadelphia.

Schiffer, W. (Germany) Sophia University, Tokyo.

Schimmel, A. (Germany) University of Ankara, Ankara.

○ Severyns, A. (Belgium) Université de Liège, Liège.

Shih, J. C. P. (Hong Kong) New Asia College, Hongkong.

○ Shin, S. S. (Korea) Scone University.

○ Slater, H. L. (U. S. A.) Harvard Divinity School, Cambridge Mass.

Soe Hlaing, (Burma) International Institute for Advanced Buddhistic Studies, Rangoon.

Soymié, M. (France) Maison Franco-Japonaise, Tokyo.

○ Soriabongs, L. (Thailand)

Thomsen, H. (Denmark) The Christian Institute, Kyoto.

Weinstein, S. (U. S. A.) The University of Tokyo, Tokyo.

○ Weblowsky, R. J. Z. (Israel) The Hebrew University, Jerusalem.

Woodard, W. P. (U. S. A.) International Institute for the Study of Religions Inc., Tokyo.

後記

○彙報所載、理事会に一任された警職法反対声明の提案に対する処理については、緊急を要するので、文書により、「この提案の可否を(1)学会名を以て会員にきくか(2)有志名を以て会員にきくか」を理事各位にはかった結果(1)を否とするもの大多数であったので、その旨、共同提案者に通知し、処理の結果を理事会に報告した。この詳細については次号において報告の予定。(学会本部委員)

○毎号発行がおくれ恐縮ですが、早く季刊に戻すよう努力しております。本号には戸田義雄氏の論文を掲載する予定でしたが、同氏が病気のため割愛しました。尚本号は国際会議関係の記事を多く収録する予定でしたが、今回は渡辺克己氏(学術会議調査課長)の概括的な記録に留めました。

○先般発行の会員名簿に関しては、再調査の結果と訂正の御申越、及びその後の変更や入会申込等に基いて補正表を作製し本号に挿入しておきました。拙速のため、脱漏や誤植のありました会員各位には深くお詫びいたします。(編集部)

○本年度会費未納の各位は、至急御納入下さいますよう特段の御配慮をお願いします。(会計部)

執筆者紹介

窪　徳忠　東京大学助教授
東光寛英　九州大学講師
阿部正雄　奈良学芸大学助教授
川端純四郎　東北大学大学院
北川秀則　名古屋大学助教授

A Study on the Formation of the Sect of Chuan-chen-chiao

Noritada KUBO

St. Thomas' Interpretation of "θεωρια" in Aristotle (1)

Kan'ei TÔKÔ

"Kritik" and "Metaphysik" in Kant —An Introduction to the Study of Kant—

Masao ABE

The ultimate problem of the "Critique of Pure Reason" is understood in this paper to be the possibility of "Metaphysik als Wissenschaft". The "Critique of Pure Reason", to solve this problem, may be considered to have the following two aspects, which, although they are to be distinguished, can not be separated.

On the one hand, inquiring into that which makes "Wissenschaft" in general possible, it starts with the fact of such "Wissenschaft" as pure mathematics and pure natural science. Kant, how-ever, does not take these "Wissenschaft" to be merely objective. Rather, he tries to find their epistemological basis in the fact of experience as their medium and tries to introduce their method into "Metaphysik".

On the other hand, inquring into that which makes metaphysical knowledge possible, the "Critique" begins with the fact of experience as the basis of all human knowledge. In this connection, Kant does not take experience as mere subjective knowledge, but, through the medium of the fact of

"Wissenschaft", he makes clear the nature of experience as to its *a periori* origin, its necessity, and its limitation.

The writer of this paper understands that by calling the "Critique" a treatise on the method for "Metaphysik", Kant refers to the first aspect, and that in describing it as a propaedeutic for "Metaphysik", he is refering to the second aspect.

The author's conclusion is that for Kant "Kritik" is the enterprise of the inquiry into the possibility of *a priori* synthetic judgements——which constitue the base of metaphysical knowledge, while "Metaphysik" is a substantive *a periori* synthetic philosophy, that is, a system of *a priori* synthetic propositions based on *a pripori* synthetic judgements the possibility of which is demonstrated by "Kritik".

Das Problem der Mitteilung der christlichen Botschaft.

Junshirô KAWABATA

Das Interesse, das diesen Aufsatz leitet, ist nicht das historische, sondern das hermeneutische, ——Hermeneutik, verstanden als die Besinnung auf das menschliche sein——also das existentialistische. Die christliche Botschaft als die Verkündigung des Christusgeschehen ist nichts anderes als die eschatologische Botschaft. Schon deshalb, weil das Christusgeschehen als das Geschehen der Sendung des Gottessohones an der Endzeit das eschatologische Geschehen ist ; und auch deshalb, weil an dieses Geschehen zu glauben als die Bereitschaft sich mit Christus kreuzigen zu lassen eschatologisch zu existieren heißt. Also der Kernpunkt der christlichen Botschaft liegt in der Mitteilung der eschatologischen Existenz. Aber hier liegt das Problem, weil der Charakter der menschlichen Sprache, die bei der Mitteilung immer gebrauchen muß, ihrem Wesen nach das nistorische und vergängliche ist. Wir können die menschliche Sprache hnur unter der Bestimmung ihrer historischen Herkunft verstehen, d. h. unter der Bestimmung ihrer Vergan-

genheit. Solche menschliche Sprache, die ihrem Wesen nach historisch und vergänglich ist, kann nicht die christliche eschatologische Botschaft, die ihrerseits als das echte Eschatologische zugleich zukünftig ist, völlig erklären. Zwischen dieser und jener liegt eine Diskrepanz, -Diskrepanz zwischen Historie und Eschatologie. Diese Diskrepanz zu überwinden müssen wir irgend einen Ausgang suchen.

Dieser Aufsatz ist ein Versuch, viele Formen der Mitteilung, die wir im Neuen Testament besonders in den Evangelien finden, -Auspüsche, Sprüche, Gleichnisse, Streitsgespräche, Passion-Osterngeschichte und Wundergeschichte als Überwindung dieser Diskurepanz in der Weise der indirekten Mitteilung systematisch zu interpretieren.

Dignāga's Theory of Pakṣa (or Pratijñā) according to the Statement of the Pramaṇasamuccaya

Hidenori KITAGAWA

An annoted translation of the beginning part of the Parārthānumāna-pariccheda of the Pramāṇasamuccaya, according to the interpretation of Jinendrabuddhi's Viśālāmalāvatī-nāma-pramāṇasamuccaya-ṭīkā. The translation is based on Vasudhararakṣita's version of the Pramāṇasamuccaya-vṛtti of Sde-dge edition of the Tohoku University Library. The following texts are also referred to:

1) Pramāṇasamuccaya (Vasudhararakṣita's version, Sde-dge editon)
2) Pramāṇasamuccaya (Kanakavarman's version, Peking edition)
3) Pramāṇasamuccaya-vṛtti (Vasudhararakṣita's version, Peking edition)
4) Pramāṇasamuccaya-vṛtti (Kanakavarman's version, Peking edition)
5) Viśālāmalāvatī-nāma-pramāṇasamuccaya-ṭīkā (Sde-dge editon)
6) Viśālāmalāvatī-nāma-pramāṇasamuccaya-ṭīkā (Peking edition)