人と地

――『バルナバの手紙』六・九の宗教史的背景をめぐる考察――

水垣渉

『バルナバの手紙』六・九には次のような言葉が見える。

《anthrōpos gar gē estin paschousa》

三小田敏雄氏によって「なぜなら人間は悩める土地（グー・パスクーサ）だからである。」、と訳されている[1]この一文は、はなはだ難解であって、これまで多くの註釈者を悩ませてきた。この小論もとくに新しい解釈を提示するものではないが、主として宗教史的な観点から、「悩める土地」という表現に考察を加えようとするものである。

以下の論述のために、三小田氏の訳によって前後の文章を引用しておきたい。

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

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

一

六・八―一九が六・七までの部分から区別され、内容的に一まとまりを成していることは、一般に認められている。しかしその内容については、二通りの解釈が行なわれている。一つは、『バルナバの手紙』全体、とくにこの個所を洗礼との関連で解釈しようとするものである。この解釈によれば、六・八―一九は、明らかに洗礼に言及していると見做される第一一章との関連において理解されるもので、洗礼の予型（テユポス）を主要な動機としている。N.A. Dahl,(3) G. Schille,(4) P. Prigent,(5) L.W. Barnard(6) などが基本的に採っているこの解釈は、今日もっとも有力であると言ってよい。これにたいして R.A. Kraft は、この個所と第一一章とのあいだに若干の類似を認めつつも、それが洗礼との結びつきを論定するに足る充分な証拠とはなりえないとし、むしろ一六・六―一〇との関連を重視している。かれによると、「六・八―一九は、元来、新しい創造を扱っている、モーセ五書のまとまった章句にたいする一かたまりの終末論的な註釈である。そのほかのことは、何であれ、二次的である。(7)」

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

Schille は、『バルナバの手紙』が受洗者にたいする教師のカテーケーシスを内容とすると考えている。このような主張の根拠となっているかれの六・八―一九に関する詳細な文体的・内容的分析によれば、『出エジプト記』三三・

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

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

二

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

地と人

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

Prigent は、Hefele らの解釈、Windisch の読み方のいずれもしりぞけている。[13] そこでかれは、六・九bをふたたび六・八―一九の文脈に戻して解釈しようと試みている。[14] この点では、『創世記』一―二章に「天的」人間と「地的」人間の二種類の人間の創造が語られているとする（ヘレニズム的）ユダヤ的観念の背景からこの個所を解明しようとする Kraft も同じである。[15] これらの解釈の詳細に立入ることはできないが、これらが、六・八―一九には明示されていない、「人間＝土地」、「悩める土地」の観念を、《'ādām-'adāmā》、「天的人間と地的人間」などの諸表象を介して推論的に説明するという手続きから成り立っていることは指摘しておかねばならない。六・九bを中心にすると、この推論の骨組は次のようになるであろう。

一、アダム＝人間、アダム＝土地。
　ゆえに、人間＝土地。
二、イエス＝人間、イエス＝受難。
　ゆえに、人間＝受難。

一と二より、人間＝土地＝受難。(16)

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

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

三

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

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

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

《Ducitur enim quadam ratione verisimili, caelum esse quod faciat, terram quae patiatur, et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam, ...》[18]

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

《caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat》[22]

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

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

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

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

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

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

以上のような考察によって、Varro と『バルナバの手紙』とに関して、さしあたり次のように言うことができるであろう。

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

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

四

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

大地は、よく知られているように、母であって、そのために古人は「母」と「大地」の名を結びつけてそれを「デーメーテール」と呼んだのである。プラトンも述べているように、大地が女性を模倣するのでなく、女性が大地を模倣するからである。[30] また詩人たちも大地を《pammētōr》、《karpophora》、《pandōra》と呼んでいる。大地はすべての生物の生成と維持の原因だからである。[31]

このようなことからも、フイロンの《gē》の観念が一様ではなく、種々の哲学的・宗教的伝統の影響下にあることが知られるであろう。[32] また、かれのモーセ五書の比喩的解釈は、テクストにたいして相当自由な幅をもつものであり、テクストの同じ言葉がつねに同じ意味に解釈されるとは限らないから、《gē》についてさまざまな見解が混在している。

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

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

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

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

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

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

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

つぎに、フィロンにおける《paschō》の用法[50]のなかで、われわれの主題に関わりのあるものをあげてみよう。かれには、まず、ストア的《to poiein-to paschein》の概念は熟知のものであった。それは、神と被造物との関係に[51]、また自然において、女性的であるとされる身体、地、水と、男性的であるとされる魂のような大気との関係に適用されている[52]。神と被造物との関係に適用されているかぎりでは、《De cherubim》24, 77で《idion men dē theou to poiein, ··idion de genētou to paschein》と言われているように、図式的表現を出ないが、神と人間との関係に特殊化されるときには、内容的な展開が見られる。同書二四・七七―八三は、これらの概念の分析が行なわれている重要な個所である。とくに、フィロンが、受動性を、作用者のはたらきかけをひたすら甘受する無力な状態と考えず、作用を蒙ることによって反作用（to antipeponthos）[53]をよびおこしうるような、緊張を伴う相互作用の一方の極と解している点は、注目に値する。フィロンはこれを「精神の緊張」（dianoias tonoi）と呼んでいる[54]。受動性は、人間の精神にあっては、神から人間へのはたらきかけが人間から神へと応答的に転ぜられる弁証法的運動の契機である。したがってそれは、毛を剃られる羊[55]や金属[56]のような自然的存在における、また、神話論的な「男性―女性」における能動―受動の範疇を超えている。

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

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

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

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

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

五

新約聖書における《gē》の諸観念のなかで、宗教史的な観点から、また、『バルナバの手紙』との比較において興味深いのは、『ヘブル人への手紙』六・七―八である。五・一一から六・八までは、《der Redecharakter》がきわめて顕著であり、[60] カテーケーシスが前提されている点、[61]『バルナバの手紙』の基本的性格に通じる面が存在している。[62]

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

六・七の冒頭は、原文では、

《gē gar hē piousa…》

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

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

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

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

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

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

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

土地と宗教とを一つとする以上のような観念が[74]、『バルナバの手紙』の背景に存在していることは疑いをいれない。しかしそれは、さきにわれわれがあげた「土」と「水」の観念と別のものではなく、それと結びつくものである。なぜなら、その土地は、Schoeps も『エゼキエル書』との関連を認めているように、「乳と蜜の流れる土地」であり、また雨によって豊穣をもたらす土地であるからである。したがって、聖地パレスチナの観念は、後者の観念と結びついて『バルナバの手紙』の背景をなしていると言うことができる。

むすび

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

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

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

註

（1）三小田敏雄訳および解説、『バルナバの手紙』、東海大学紀要（文学部）第七輯（一九六五）、五一—七一頁。

（2）三小田訳、五九—六〇頁。

（3）N. A. Dahl, La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé 6, 8—19, in: Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel, Neuchâtel-Paris 1950, 62—70.

（4）G. Schille, Zur urchristlichen Taufbehre. Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 49, 1958, 31—52.

（5）P. Prigent, L'Épître de Barnabé I—XVI et ses sources, Paris 1961, 84—99.

（6）L. W. Barnard, Studies in the Apostolic Fathers and their Background, Oxford 1966, 73—85.

（7）R. A. Kraft, The Didache and Barnabas. The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary 3, New York 1965, 98.

（8）Schille, op. cit., 48—51.

（9）Schille は、「理由づけは、圧倒的に多くの場合、≪gar≫によって導入される・・・」とカテーケーシス的文体の特徴を述べているが（ibid., 41）、それはこの場合にも妥当するであろうか。もちろん、手紙の著者にとっての理由づけが、われわれにとっては直ちに理由づけと考えられないこともあることを考慮しておかねばならないけれども。

（10）Prigent, op. cit., 85.

（11）H. Windisch, Der Barnabasbrief. Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband, Die Apostolischen Väter 3, Tübingen 1923, 335. ≪gegē paschousa≫=≪gē plasin paschousa≫ という解釈は、すでに O. Gebhardt u. A. Harnack, Patrum Apostolicorum Opera I 2, Leipzig 1878², 27 で述べられている。Kleist もほぼ同じ意味に解している。J. A. Kleist, The Didache. The Epistle of Barnabas, etc. Ancient Christian Writers 6, Westminster (Maryland)-London 19

61, 173 n. 70.

(12) Cf. Windisch, op. cit., 335.

(13) Prigent, op. cit., 85.

(14) L'Épître de Barnabé. Texte grec par R. A. Kraft. Introduction, traduction et notes par P. Prigent, Sources Chrétiennes 172, Paris 1971, 122 f.

(15) Kraft, op. cit., 98 f. Cf. I Cor. 15, 45—49.

(16) Cf. Windisch, op. cit., 334.

(17) ヒエリアーデ『大地・農耕・女性―比較宗教類型論―』堀一郎訳，未来社，一九六八，七九―一一二頁参照。

(18) Augustinus, De civitate dei (De civ. dei) Ⅶ 28, 311=R. Agahd, M. Terenti Varronis Antiquitatum Rerum Divinarum Libri I XIV XV XVI, Leipzig 1898, 212, Fr. XVI 43.

(19) P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, Tübingen 1912²⁻³, 142.

(20) W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930, 18ff. 以下の叙述は同書に負うところが大きい。

(21) Diogenes Laertios Ⅶ 134.

(22) Augustinus, De civ. dei Ⅶ 28, 311=Agahd, op. cit., 188, Fr. XV 4.

(23) Theiler は，≪a quo≫=≪hyph' hou≫，≪de qua≫=≪ex hou≫，≪secundum quod≫=≪kath' ho≫ としている (Theiler, op. cit., 19)。したがってこれらは，アリストテレスの四つの原因のなかで，「目的因」(causa finalis) のみが欠けているということになる。

(24) Augustinus, De civ. dei Ⅶ 28, 311.

(25) Cf. M. Pohlenz, Die Stoa I, Göttingen 1959², 268.

(26) Pohlenz, Die Stoa Ⅱ, Göttingen 1955², 140.

(27) Augustinus, De civ. dei Ⅶ 28, 311.

(28) 本論文四頁参照。

(29) Cf. Prigent, L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources, Paris 1961, 84—126.

(30) Plato, Menexenus 238 a.

(31) Philo, De opificio mundi 45, 133.

(32) ギリシア宗教および哲学にたいするフィロンの態度については H. A. Wolfson, Philo I, Cambridge(Mass.) 1968 (4th pr. revised), 3—55 参照。

(33) Quod deus immutabilis sit (Immut.) 34, 161; Quis rerum divinarum heres(Heres) 7,30; De somniis(Somn.) I 37,214; Quaestiones et solutiones in Genesin(Qu. in Gen.) IV 28.

(34) Immut, 34,161 は ≪gē kai tephra≫ Heres 7,30; Somn. I 37,214 は LXX と同じく≪gē kai spodos≫。

(35) Heres 7,30.

(36) Qu. in Gen. IV 28. Cf. III 49.

(37) Cf. ibid., IV 87.191.215.

(38) Legum allegoria (Leg. all.) III 55,161. Cf. Qu. in Gen. II 66.

(39) Qu. in Gen. II 18. 『創世記』ヤ・一一の「字義的な意味」としてそう述べている。

(40) これをもっとも明瞭に示しているのは Somn. I 6,34: ≪to gar en tois gegonosin hagion ouranos men estin en kosmō, … en anthrōpō de nous≫であろう。

(41) 本論文四頁参照。

(42) Leg. all I 12,31. Cf. Quaestiones et solutiones in Exodum II 46.

(43) Leg. all. I 12,31. Cf. II 2,4; Heres 11,56; 12,57.

(44) Leg. all. I 28,88.

(45) Ibid., I 12,31.

(46) Ibid., II 2,4. Cf. I 12,31; Heres 12,57.

(47) LXX は ≪ton anthrōpon, hon eplasen≫であるが フィロンは Leg. all. I 28,88 で≪ton anthrōpon, hon epoiēse≫と読んでいる。

(48) Heres 12,57.

(49) De gigantibus 13,60.

(50) Cf. W. Michaelis, Art. ≪paschō≫, ≪pathos≫, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 5,908.926 f.

(51) De cherubim(Cher.) 24, 77.
(52) Qu. in Gen. Ⅲ 3.
(53) Cher. 24, 79. 82. これについては, F. H. Colson-G. H. Whitaker による註釈がある。Philo Ⅱ, Loeb Classical Library, London-Cambridge(Mass.) 1958(repr.), 484.
(54) Cher. 24, 82.
(55) Ibid., 24, 79.
(56) Ibid., 24, 81.
(57) Qu. in Gen. I 64.≪paschousa ousia≫が初め。
(58) Leg. all. I 12, 31.
(59) L'Épitre de Barnabé. Texte grec par R. A. Kraft. Introduction, traduction et notes par P. Prigent, Sources Chrétiennes 172, Paris 1971, 122 f.
(60) O. Michel, Der Brief an die Hebräer, Göttingen 1966[12], 231.
(61) Ibid., 323 ff.
(62) 本論文二頁参照。
(63) Moffatt は, 六・七—八の註釈において, Quintilianus, Institutio oratoria V 11, 24 (A. D. 95 年頃公けにされた) をあげている。そこでは, 魂に関して, ≪similitudine utaris terrae…≫と言われている。福音書の種まきの譬えの場合と同様である。J. Moffatt, The Epistle to the Hebrews, The International Critical Commentary, Edinburgh 1924, 81.
(64) Philo, De specialibus legibus I 56, 303 には, 神が人間の魂に雨を降らせ, 不死を与える飲物 (athanatizon poton) を注ぐ, と言われているが, Colson はこの表象が『申命記』八・七, 一一・一一によって示唆されたものではないかと想像している。F. H. Colson, Philo Ⅶ, Loeb Classical Library, London-Cambridge (Mass.) 1958 (repr.), 276, a; cf. 275, b. もしこれが正しければ,『申命記』一一・一一の人間論的解釈が行なわれていることになる。
(65) Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Ⅲ, München 1926, 690.
(66) 三小田訳六五頁。
(67) 一一・九ですでに「ヤコブの土地」のことが言及されている。これが Windisch の推定するように『エゼキエル書』二

○・六に由来するものか、判然としない。Windisch, op. cit., 368. むしろ、Gebhardt-Harnack のように、《apocryphum vaticinium》とする方がよいかもしれない。Gebhardt-Harnack はまた、『ゼバニヤ書』三・一九とする解釈に言及している。Gebhardt-Harnack, op. cit., 51 f. ヤコブの土地＝イエスの肉体、ヤコブ＝イエス、さらに六・九との関係については、Windisch, op. cit., 368 参照。

(68) 「報いを得ている」(三小田訳)は、このニュアンスを十分伝えていない。《karpophorountes》については、Windisch, op. cit., 368 f. 参照。

(69) 六・一七参照。この土地が再創造されるとの思想については、A. P. O'Hagan, Material Re-creation in the Apostolic Fathers, Texte und Untersuchungen 100, Berlin 1968, 44—67 参照。

(70) もちろん、『ヘブル人への手紙』と『バルナバの手紙』とのあいだには相違も存する。Prigentは次のように述べている。"On se rapproche plûtot de l'*Épitre aux Hébreux*: Israël et son histoire sont des types. Mais tandis que l'auteur de l. *Épitre aux Hébreux* regarde le culte, etc.…comme ayant d'abord eu une valeur en soi, même imparfaite, nos midraschim n'y voient que des types."(op. cit., 146).

(71) H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949. Exkurs Ⅲ. Eine Würdebezeichung Palästinas bei Symmachus.

(72) Ibid., 364.

(73) Ibid. なお、Schoepsは、六・八以下に関連して、『バルナバの手紙』が『エゼキエル書』二〇・六(原文に《Ez. 11, 6》とあるのは誤り)を引用していることに注意している(ibid., 364, Anm. 4)。本論文註(67)参照。

(74) Schoeps, op. cit., 365: „Land und Religionsind (analog der Gleichsetzung des Barnabasbriefes) eins."(Symmachus について言われている)。

S・キルケゴール

『哲学的断片へのあとがき』の構成と成立について

小川圭治

一 『あとがき』の問題

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

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

て牧師になろうという願い[4]」をもっていた。したがって「結びとしての」本書には、前期の著作の構成論理である実存の三段階説のまとめがなされているはずである。実存の三段階は、H・ヘフディングの紹介いらい、キルケゴールの思想のひとつの中心的テーマとして有名になったが、この前期著作の思想的骨格をまとめて述べているところは非常にすくない。『人生行路の諸段階』の末尾の「フラーテル・タキトウルヌスの読者への手紙」とか、本書の第二部第二編第二章への付録「デンマーク文壇において行われつつある一つの同時代的営みへの着目」などがその例であるが、これらの部分にしても、それぞれの著作の中心的テーマではない。思想の体系的構造としての実存の三段階といった叙述をしているところは、厳密にいえば、ほとんど皆無といってよい。それは「非学問的」な「断片」という表現で、ヘーゲルの『精神の現象学』における精神の自己展開の段階的構造と区別することを明確に自覚しているキルケゴールにとって当然のことであるが、それでは実存の三段階説とはなにかという問題がのこる。そしてこの問題をとく鍵を本書の中に見出そうという論点なのである。

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

とも「あとがきの問題」とよばれる。

さらに第三には、本書の末尾近くで論じられる「宗教性AとB」という規定をめぐって、教義学上の一般啓示と特殊啓示の問題が考えられた。R・ソムトは「段階間の内的関係」を論じている章で、「『あとがき』の問題」という見出しを掲げてこの問題を論じている。そこでソムトは、次のようなE・ヒルシュの言葉を引用する。「ドイツにおいて、われわれのもとでなされている『あとがき』の用い方は、ほぼ次のような定式の下にまとめられる。すなわち『あとがき』は、倫理的なものと宗教的なものを、キリスト教的宗教的なものでも、逆説を信じる信仰でもないとして、キリスト教的なものから区別する意図だけで敍述しているという。この解釈は、キルケゴールについてだれがもっとも愚劣なことをいいうるかという競争の金メダルを獲得した」[5]。ソムトによれば、「この言及は、疑いもなくバルト派の新超自然主義に対してなされたものである」という[6]。このヒルシュの皮肉は、おそらくH・デームに対していわれたものであろう。つまりソムトらの見方によれば、バルト派の研究者は、主としてAとBの断絶面に注目し、ヒルシュ、E・ガイスマールらは、主として連続面に注意するということである。この対立の背景には、一九三〇年代いらいのヨーロッパの神学会における自然神学をめぐる論争があり、ソムトの見方は当時の一般的な理解だといえる。このような断絶と連続の関係は、たんに宗教性AとBについていえるだけでなく、三段階説全体についても考えられる[7]。ソムト自身は、その前章で三段階の区別面を明らかにし、その上で相関面を論じており、その部分でヒルシュやガイスマールの考え方を紹介しているので、比較的公平な見方をしているといえる。また最近のG・マランチュクの究研でも、『あとがき』の全体が「個別的具体的なものと普遍的抽象的なものという二つの発展過程の相互関係」でとらえられるとしており、宗教性AとBの関係も、この全体的構造とのかかわりで考えられている[8]。

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

または三段階の断絶面に注目する立場では、宗教性Bまたは啓示の事実性が強調され、その連続面に注意する立場では、実存の内面性が主要な意図だと考えられる。一九五〇年代の、H・ディームとW・アンツを中心とした論争[9]は、非神話化論をめぐるバルトとブルトマンの対立を背景として行われたものであるが、まさに右の論点にかかわるものであった。さらにそこからキルケゴール自身が、キリスト教信仰をどこまで積極的にとり上げようとしているのかといったことも論じられ、E・ティールシュの『キルケゴールの信仰』という大著が出版され、さらにH・M・ガレリックの『あとがき』の研究では、そこに「反キリスト教主義」を見るという立場まであらわれた。これは少し極端な見方であるとしても、キルケゴールのキリスト教に対する態度については、さまざまな解釈が可能であり、「『あとがき』の問題」には、このような論点も含まれるのである。

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

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

二 『あとがき』の構成

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

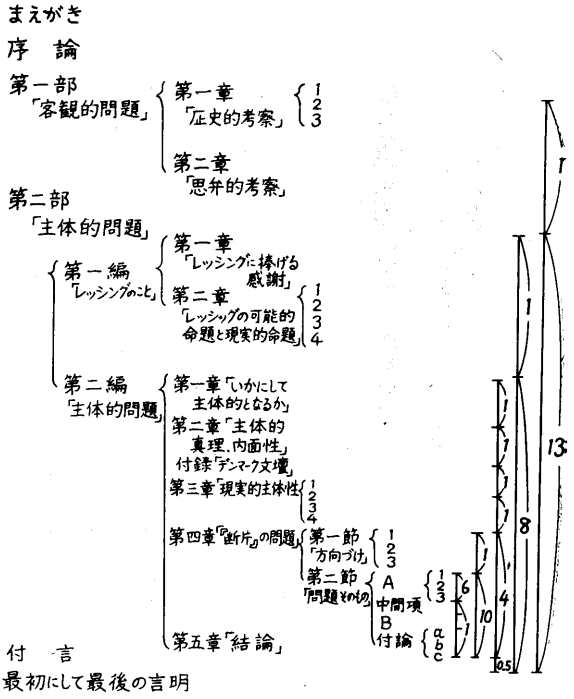
まず外面的なことであるが、表1に示したように、第一部は二章に分けられ、その第一章が三節に区分されているのに対して、第二部では章の区分の前に第一編と第二編の区分が入り、第一編は章と節の区分までしかないが第二編は章の下に節の区分をもつ第三章があり、とくに第四章は二つの節（sectio）の下にまた節があり、第二節ではA、Bなどの区別の下にさらに節の区分がある。つまり第一部が三階層の区分によって構成されているのに対し、第二部は六階層の区分から成っている。とくに複雑な区分がなされているのは、『哲学的断片』への『あとがき』の主要な課題である「『哲学的断片』の問題」を論じた第二部第二編第四章であり、その第二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

このような構成のアンバランスは、さらに表1に縦線で示したように、本書の各章の分量の上にも明瞭に現われている。まず全体が二部に分けられているのであるが、その第一部と第二部の分量比は一対一三である。第二部は二つの編に分けられているのであるが、第一編と第二編の分量比は一対八である。第一部と第二部第一編は二つの章に分

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

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

（表 1）　『あとがき』(S.V. Bd. 9. 10)の構成



六倍である。

すなわち分量比から見ると、本書は全体として、あとへ行くほど長くなるという傾向を示している。それはまた、本書自身が、『哲学的断片』への『あとがき』であるのに、その本論である『断片』との分量比は一対五・五であり、『あとがき』の方が、本論よりはるかに大きな分量をもつという点にも現われている。

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

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

三　『あとがき』の成立過程

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

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

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

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

「A・146 (1) 論理的問題。ヨハンネス・クリマクス著〈最初に、哲学的断片についてのまえがき〉

(2) 敬虔な話し方についての事柄

アリストテレスのレトリックを顧慮しつつ。ヨハンネス・デ・シレンチオ著

(3) 神の審判。
• 苦悩の物語。心理学的実験。
(4) 試　論。
徒弟試験の提出作品。
A・W・A・H。
編集見習徒弟ローゼンブラーズ。」

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

「B・13 No. 1 「範疇とはなんであるか」また、存在が範疇であるとはどういう意味か。
〈範疇は、世界歴史が次第に活字にされるときの略語であるのか〉
No. 2 範疇の歴史的意味について。
No. 3 一貫して質的な進展によって、ひとつの新しい質がどのようにして現われるか。

No. 4　飛躍について。

No. 5　弁証法的移行と激情的移行との差異について。

No. 7　〔No. 6とおきかえられている〕推論――省略三段論法――結論。三分論法。

No. 6　あらゆる歴史的確実性は、近似値にすぎない。

No. 8　実存とはなにか。」

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

『哲学的断片』においては、その末尾近くで、そこでは自分の言葉ではない他人の言葉をつかって、ほんとうの名前を明かさないで論じてきたといったのち、さらに次のようにつけ加えている。「そしてこのこととともに、この小編の続編において、もしそのようなものを私がいつか書くようなことがあるならばだが、ここで扱われた事柄にほんとの名前を付し、この問題自体に歴史的な衣裳（historisk costume）を着せようと思っている」（S. V. Bd. 6, S. 362, 『著作集』第六巻二二一ページ。）そのことは、『哲学的断片』（Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophi）が、はじめは『哲学の一片、S・キルケゴール著、第一』（Philosophiske Piéce of S. Kierkegaard, No. 1）と題される予定であったことからもわかる。つまり『哲学の一片、第二』が予想されており、表題が『哲学的断片』に変えられたとき、著者もキルケゴールの本名からヨハンネス・クリマクスという仮名に改められ、それが『あとがき』との共通の著者であることからも、この二冊の書物の相関関係は明らかである。

それでは、『哲学的断片』の問題そのものに「歴史の衣裳を着せる」という続編、つまり「範疇の歴史的意味について」論じる書物がどうして『論理的問題』と題されたのであろうか。『あとがき』の「序論」においては、『哲学的断片』との関係を次のように述べている。まず、先に引用した『哲学的断片』の末尾の部分で、その続編を約束したことについて、その約束が「例の曖昧な形で述べられていたのも、けっして偶然の成り行きではなかった」(S. V. Bd. 9, S. 14, 『著作集』第七巻二三ページ)という。「つまりあの約束は、実をいえばそれを匂わしたあの小品自体のなかですでに果されてしまっていたために、《約束》とは名ばかりの別のものだったから」(ibid.)という。普通は困難な部分を続編で取り上げる約束をするのが当然の順序であるが、その続編が、前編の方を注意深く読みとおしさえすれば、だれにでもひとりでに書けるといったものだというのである。そして「『哲学的断片』がその場合の前編に当たるつもりだった。だから続編としては、そこでも言っておいたとおり、問題そのものに歴史の衣裳を施しながら論じてゆけばよいわけなのだ」(ibid.)という。

ここで著者がいっているのは、次のようなことである。困難な《問題》そのものは、すでに『哲学的断片』において明確に提示された。しかし『断片』では事柄は、まだ「ほんとうの名前」を伏せた形でとり扱われており、神を「教師」といい、キリストを「解放者」、罪人としての人間を「学ぶ者」または「弟子」、堕罪を「理解するための条件が奪われている」状態、罪の赦しを「理解するための条件」の付与または「永遠の幸い」、信仰を「あの幸福な情熱」などとよんでいる。つまりソクラテス＝プラトン的な普遍的概念で、キリスト教の啓示と贖罪という特殊的問題を扱うというのが『哲学的断片』のたてまえなのである。しかし実際には、このかくれ蓑に安心したためか、それとも著者の根本的な著作態度であるイロニーの方法を徹底させたためか、内容的には、神の存在証明の不可能性を論じている部分(S. V. Bd. 6, 『著作集』第六巻八五ページ以下)などに典型的に見られるように、逆にキリスト教の

啓示または神概念の超越的性格が、非常に明確に述べられている。ソクラテス＝プラトン的な内在の立場とキリスト教信仰の超越の立場の対照も、教師と弟子の関係の比較によって、明確にされている。したがって『哲学的断片』においては、たんにキリスト教信仰の特殊的、超越的立場をギリシァ的な普遍性の概念で表現するという仕事だけでなく、後者との対比において前者の特殊・超越性を明確にするという仕事もすでに実質的には遂行されている。さきの『あとがき』の「序論」の言葉でいえば、前編においてすでに事柄は「弁証法的明確さ」で明らかにされており、その「不撓不屈の弁証法的立場と運動」をともにする「不退転の弁証法的勇気」をもちさえすれば、問題はすでに片付いたも同様だというのである（S. V. Bd. 9, S. 14 ff,『著作集』第七巻二四ページ以下）。ここでいう「弁証法」とは、あの『哲学的断片』において実質的にはすでに遂行された課題の二重性のことなのであろう。

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

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

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

「B・14

A 客観的問題——キリスト教の真理性について

a 歴史的考察

1 聖書

2 教会

＝3 思弁＝

b 思弁的考察

B・15

B　主体的問題

1　レッシングに捧げる感謝」

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

第二部については、同じフォリオの次のページで次のように展開されている。

「B・16

B一主体的問題

1　レッシングに捧げる感謝・

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

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

いなむしろ、(1)錯覚――(2)再び罪に陥ることへの誘惑。」

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

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

「B・17　問題設定

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

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

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

b　主体性が強調するのは――どのようにそれがいわれるのかである。

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

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

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

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

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

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

この断片（B・19、1～10）には、その他の部分からも、今日の『あとがき』第二部第二編の内容が相当具体的に構想されはじめたことがあらわれている。

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

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

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

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

「B・89　論理的問題

ヨハンネス・クリマクス著・S・キルケゴール刊行」

とあるのが次のページで

「B・90《哲学的断片》への結びとしての〈単純な〉あとがき

（精神であるが冗長なあとがき（ポストスクリプトゥム））

ヨハンネス・クリマクス著

コペンハーゲン、一八四五年ライツェル社刊」

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

「B・95

B一　主体的問題　キリスト教の真理性に対する主体のかかわり

第一章　レッシングのこと

1、感謝

2、レッシングの可能的命題」

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

「B・96　1　レッシングに捧げる感謝
　　ある可能な弟子による
　2　主体的問題――《問題》と出会うためには、主体性はいかにあるべきか
　　a　いかにして主体的となるか
　　b　主体的真理、内面性。真理は主体性にあり
　付録　文学における一つの同時代的営みへの顧慮」。

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

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

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

以上のような『あとがき』の草稿の成立過程の検討から、さきに述べた『あとがき』の構成のアンバランスの原因についての仮設は、ほぼ裏書きされたものと考える。すなわち第一部が構想され書かれている段階（B・13～15、B・25、B・27）では、第二部は今日見られるような形では構想もされていず、むしろ第一部と同じくらいの分量で片付くと考えているようである。そして、さきに見たように『哲学的断片』で実質的にはすでに明確にされた問題に「歴史の衣裳」を着せるという「単純な」『論理的問題』として論じられると考えていたのではないだろうか。この予想は、第一部「客観的問題」で、聖書論、教会論、教会史などの点から論じるところまでは一応うまく実現したのであるが、第二で、これを「主体的問題」として実存の視点から「いかにしてキリスト者となるか」という問いとのかかわりでとり上げようとすると、仕事は予想のごとく、自動的に論理

（表2）『あとがき』（草稿）の構成

まえがき

序　論

A「客観的問題」
- a）「歴史的考察」
  - 1
  - 2
  - 3
- b）「思弁的考察」

B「主体的問題」

1「レッシングに捧げる感謝」
- 〔序論部分〕
- 1）
- 2）
- 3）
- 4）

2「主体的問題」
- a）「いかにして主体的となるか」
- b）「主体的真理，内面性」
- 付録「デンマーク文壇」
- c）「現実的主体性」
  - α）
  - β）
  - γ）
  - δ）
- b）「『断片』の問題」
  - 〔序論部分〕
  - A
  - 中間項
  - B
  - 付論
- 〔結論部分〕

付　言

最初にして最後の言明

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

四　『断片』の問題

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

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

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

「永遠者にかかわる意識にとって、歴史的な起点が存在しうるか。そのような起点がいかにして歴史的興味以上の関心をひき起しうるのか。歴史的知識は永遠の幸いの土台となりうるか」(Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed; hvordes kan et saadant interesse mere end historisk; kan man byygge en evig Salighed paa en historisk Viden?)。このテーゼは、正確にそのまま『あとがき』の「序論」に引用されている (S. V. Bd. 9, S.18, 『著作集』第七巻三一ページ以下)。そして「キリスト教とは、それが歴史の出来事であるにもかかわらず、いや、むしろまさに歴史の出来事であることによって、単独者に永遠者とかかわる意識を呼び起こす起点たらんとした唯一無二の歴史的事件なのだ」という『断片』の言葉を引用し (S. V. Bd. 6, S. 98, 『著作集』第六巻二二二ページ、cf. S.V. Bd.9, S.18, 『著作集』第七巻三二ページ)、それにつづいて、すでに前節でとり上げた次のような言葉がつづく。「その《問題》で問われていたものは、歴史の衣裳を着せてやると《キリスト教》ということになる。つまりキリスト教が問題の俎上にのぼる。いやキリスト教即《問題》そのものなのである」(ibid.)。ここではまだ『あとがき』の課題は、論理的な応用問題、つまり『論理的問題』だという立てまえに立っている。

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

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

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

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

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

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

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

「個人の永遠の幸いは、時間内では、ある歴史的事象（noget Historisk）とのかかわりによって決定される。さらにその歴史的事象は、その本質からいって歴史的となりえないもの、したがって歴史的となるのには不条理によらなければならいものが、その構成要素となっているという仕方で歴史的なものである。」(Individets evige Salighed afgøres i Tiden ved Forholdet til noget Historisk, der ydermere er saaledes historisk, at i dets Sammensaetning der er medoptaget, hvilket ifølge sit Vaesen ikke kan blive historisk, og alsaa maa blive det t Kraft af det Absurde.) (S. V. Bd. 10, S. 80, 『著作集』第九巻一一ページ)。『あとがき』の論述では、Bd. 9, S. 18 の定式と Bd. 10, S. 80 の定式は、同じものであることになっている。しかしこの二つの定式のあいだには明らかな相違点がみとめられる。

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

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

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

五　むすび

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

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

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

注

（1） S. Kierkegaard: Samlede Vaerker, Udg. af A. E. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, 3. Udgabe, Gyldendal, 1964, Bd. 18, S. 106, 113, 140; cf. S. 87. 『キルケゴール著作集』（白水社版）第十三巻一六三、一七一、一九五ページ

参照、以下著作からの引用は、たとえば S. V. Bd. 18, S. 106,『著作集』第十三巻一六三ページというようにする。

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

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

(4) cf. Pap. Ⅶ$_2$, A. 121, (1847. Jan.) 拙稿「実存の三段階と倫理の問題」、『理想』、一九五五年十一月号、四八ページ以下参照。

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

(6) cf. R. Thomte: Kierkegaard's Philosophy of Religion, Princeton, 1848, Chap. Ⅵ, p. 189.

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

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

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

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

(11) 次の第三節の主要な資料となるのは、Søren Kierkegaards Papier, Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, Gyldendal, 1968, Bd. Ⅴ, Ⅶ$_1$ に収録されている『あとがき』関係の遺稿である。そのうち Pap. Ⅴ, B. 13—99 は、一八四五年十二月三〇日に Bianco Luno 印刷所に最初の原稿がわたされるまでの草稿であり、Pap. Ⅶ, B. 74—92 は、それ以後に書かれた訂正および追加の草稿である。

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

(13) キルケゴールが、「飛躍」の概念をめぐるレッシングらの議論に注目したのは、シュトラウスの『キリスト教信仰論』(一八四〇—四一年) によることについては、『著作集』第七巻一九二ページの訳注参照。

(14) フォイエルバッハが、正統主義的に固定化したキリスト教に対する「嘲笑者」としてもつ意義については、S. V. Bd. 10, S. 275,『著作集』第九巻三八三ページ参照。

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

伊勢神道神学発生の一基盤

鎌田純一

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

伊勢の神宮への庶民の参拝は、いつごろから盛んになったのであろうか。「太神宮諸雑事記」に承平四年（九三四）九月神嘗祭のとき、「参宮人十万、不論貴賤」とある。しかし、その数を正確なものとみることは出来ず、それが既に当時庶民の参拝がある程度存したことの表現とみても、当時の神宮の状況、また社会状況等よりして、それは遥か遠隔の地よりの参詣者が多くあったことを示すものとは判断し難く、全国的な庶民の参拝はそれより大分時代を下ってのこととしなければならないであろう。「神宮雑例集」巻一に永久四年（一一一六）九月廿四日の注進状をのせてい

るが、なかに「宮河洪水。参宮人倫競二乗小船一渡越程。」とある。即ち、神宮への入口の宮川が洪水で、多くの人々が漂流し、難にあったことを記しているが、この頃でもまだまだ他地方よりは、それ程多くの参宮人はなかったとみなければならぬのではなかろうか。その永久四年頃には既に摂関政治にかわって院政がなされていたが、藤原氏の勢力の衰えとともに、その束縛を逃れて上皇方が比較的自由に社寺参詣をなされるようになった。また丁度その頃、社会不安の世相とともに末法の危機感が流行し、人々はために浄土を求めて観音信仰を盛んにさせたが、華厳経入法界品に説くところより、南方補陀羅迦山に憧れ、それを具体的に京よりしての南、熊野三山になぞらえ、そこへの信仰を深めた。熊野は古くより一つの特別な憧憬をもってみられた地とみられるが[1]、奈良末期より平安初期頃に既に山嶽仏教の一つの行場としてみられたようであり[2]、のち宇多法皇の御幸のあと、浄蔵が更に行場開発をなし[3]、識者に注目され始め、花山法皇の御幸を経てかく院政期末法の不安とともに愈々注目され始めたものとみられる。而して白河上皇が、永久五年（一一一七）の秋御幸されてよりあと、年中行事の如く御幸なされるとともに、貴顕がこれに続いて急激に発展し、遂に蟻の熊野詣と云われるまでに多くの人々の信仰をあつめた。その発展は、先述の如く一には藤原氏の勢力の衰えとともに上皇の御幸の自由になされるようになったこと、二つには物詣の風が当時かなり流行して来[4]たことに加えて、当時の人々に末法の不安があり、浄土信仰が広がり、それらが基礎となって発展したとされるが、更にそれに加えて、日本人の集団ファナティシズムがそのような現象を生じさせたのであろう。何か一つのブームとも云われる社会的現象がおこったとき、その列に遅れずとする群集心理は、殊に日本人に強いようであるが、そのような性格がこの場合それまでにない大きな民族的経験としておこり、それが大きく作用して熊野信仰を高めたものとみられる。その上皇の信仰にも白河上皇、鳥羽上皇、後白河上皇、後鳥羽上皇でかなりの差がみられるが、またその上皇・貴顕にならっての庶民の熊野詣にも各々差があり、全般的にみると深い信仰心に発するというだけでなく、流

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

さて、そのようにして熊野信仰が隆盛をきわめたが、熱心な一部は別として、ただ一種のファナティシズムと呼べるような大半衆庶の追随的信仰では殊に当時の現実生活は解決し満足させられるようなものではなかった。従来の摂関政治が衰退して院政がなされたものの保元・平治の乱以後の世相は、たよるべき権威、政治的権威に不安があり、経済的にも落着かず、ために、現実に所領を安堵し、生活不安をなくす一つの権威の出現を待ち望んでいたのである。例えば関東武士団の中心をなす豪族領主層も、その所領安堵を強力に保証するような権威の出現を望んでいたのであった。摂関家よりも、院よりもより信頼できる一権威の出現をである。そのようなときに源頼朝が出現したのである。一介の流人の身から兵を挙げたとは云え、源家の嫡男、貴種としての頼朝は、時機的にも、血統的にも、人々に待望され出現したのであり、また要領よく関東武士団のその要望によく応えて所領を安堵し、その既得権を保証し、更に院の信頼も得て、次第にその不安な世相を落着かせて行ったのである。[5] その頼朝がかく武将として力を発揮し政治家として着実な治政をみせるとともに、その経歴よりしてか、深い信仰家としての彼は、宗教行政の上に、殊に神祇行政の上にも大きな足跡を残し、またその信仰を基盤とした一思想家と云っても過言ではないほどの影響を時代に与えているのである。頼朝の出現は、日本人の信仰の大勢に大きな影響を与えたと云えよう。頼朝が伊豆配流の間に観音信仰を有していたことは、吾妻鏡により知られるところであるが、[6] それも極めて深いものであった。その頼朝が治承四年（一一八〇）八月挙兵してより、逐次その兵力を固めて行ったが、その初期に熊野に熱意を示すようなことはなかった。彼自身神仏に大きな崇敬心を有し、具体的に伊豆・箱根権現、三島神社、鶴ケ岡八幡宮などを崇敬

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

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

武衛巡二見安房国丸御厨一給。丸五郎信俊為二案内者一候二御供一。当所者。御曩祖予州禅門平二東夷一給之昔。最初朝恩也。左典厩令レ請二廷尉禅門御譲一給之時。又最初之地也。而為レ被レ祈二申武衛御昇進事一。以二御敷地一。去平治元年六月一日。奉レ寄二伊勢太神宮一給。果而同廿八日補二蔵人一給。而今懐旧之余。令レ避二其所一給之処。廿余年往事。更催二数行哀涙一云々。為二御厨之所一。必尊神之及二恵光一給歟。仍無レ障二尋于宿望一者。当国中立二新御厨一。重以可レ寄二附彼神一之由。有二御願書一。所レ被レ染二御自筆一也。（吾妻鏡）

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

被レ奉二御願書於伊勢大神宮一。大夫属入道善信献二草案一。是為二四海泰平万民豊楽一也云々。（吾妻鏡）

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

る。その願文のなかに、

神事遠如在仁レ奉レ崇天。正法乃遺風遠令レ継牟。縦雖二平家一毛。雖二源氏一毛。不義遠波罰志。忠臣遠波賞志賜倍。兼又古今乃例遠訪天。二宮仁新加乃御領於申立天。（中略）皇太神此状遠令二照納一。上美始レ自二政王一毛。下毛迄二于百司民庶一天。安穏泰平仁令レ施二恵護一天。頼朝加伴類仁臻乃天。夜乃守利仁日乃守利仁護幸倍給倍止恐天恐天毛申天申久。

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

伊勢国林崎御厨。被レ止二地頭職一訖之由事。今日所レ被レ仰二遣左中弁光長之許一。為二奏聞一也。

大神宮御領林崎御厨事。可レ令レ停二止武士之知行一之旨。成二下文一。謹以進上之候。恐々謹言

御判

七月二日

謹上　頭左中弁殿

との如くあり、更にまた、文治三年（一一八七）六月二十日の条に、

伊勢国没官領事。加藤太光員随レ令二注進一之。被レ補二地頭一之処。彼輩於二太神宮御領一致二濫行一之由。自二所々一有二其訴一之間。宜レ令二停止一之由。今日被二定下一。其状云。（略）

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

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

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

為レ崇二祖宗一。点二小林郷之北山一。搆二宮廟一。被レ奉レ遷二鶴岡宮於此所一。以二専光坊一暫為二別当職一。令二景義執一二行宮寺事一。（吾妻鏡）

とあるように、その鶴岡八幡宮を奉斎するに当って、走湯山の専光坊良遷を別当職として当らせるようなところもみられるし、その鶴岡八幡宮に於て放生会を始め一切経供養并両界曼荼羅供、最勝講、大仁王会などを始めていることも事実であり[9]、その神仏習合の時代にかかることをなしたのは当然とみられる。しかし又一方頼朝自身、神社・寺院はそれぞれに区分し、熊野信仰の如き形でなく、神を神とし、仏を仏としてみていたとみられるのである。それは神

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

朝務事。武衛注御所存。条々被レ遣二泰経朝臣不許一云々。其詞云。

（略）

一、諸社事

我朝者神国也。往古神領無二相違一。其外今度始又可レ被二新加一歟。就レ中。去比鹿嶋大明神御上洛之由。風聞出来之後。賊徒追討。神戮不レ空者歟。兼又若有二諸社破壊顚倒事一者。随二功程一。可レ被二召付一処。功作之後。可レ被二御裁許一候。恒例神事。守二式目一。無二懈怠一可レ令二勤行一由。殊可レ有二尋御沙汰一候。

一、仏寺門事

諸寺諸山御領。如レ旧恒例之勤不レ可二退転一。如二近年一者。僧家皆好二武勇一。忘二仏法一之間。行徳不レ聞。無二用枢一候。尤可レ被二禁制一候。兼又於二濫行不信僧一者。不レ可レ被レ用二公請一候。於二自今以後一者。為二頼朝之沙汰一。至二僧家武具一者。任レ法奪取。可レ与下給於追二討朝敵一官兵上之由。所二存思給一也。

以前。条々事。言上如件。

寿永三年二月　日　　源　頼朝

との如くみられる。ここに一応形式的に神社・仏寺二者を厳然と区分していることがみられよう。殊にその中の恒例神事。守二式目一。無二懈怠一。可レ令二勤行一由。殊可レ有二尋御沙汰一候とあるこれは伊勢などに式目を守り仏事を別として自信もって勤行させたことと考えられるのである。この点注目すべきことであろう。またこれが伊勢神道神学に影

響するところとみられるのである。

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

一 可レ被レ行二勧賞於神社仏寺一事

右日本国者神国也。而頃年之間。謀臣之輩。不レ立二神社之領一。不レ顧二仏寺之領一。押領之間。遂依二其咎一。七月廿五日忽出二洛城一。散二亡処所一。守二護王法一之仏神。所下加二冥顕之罰一給上也。全非二頼朝微力之所レ及。然者可レ被レ行二殊賞於神社仏寺一候。近年仏聖燈油之用途已闕。如レ無二先跡一。寺領如レ元可レ付二本所一之由。早可レ被二宣下一候。

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

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

及二午剋一。平氏終敗傾。二品禅尼持二宝剣一。按察局奉レ抱二先帝一。共以没二海底一。

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

其後軍士等乱二入御船一。或者欲レ奉レ開二賢所一。于レ時両眼忽暗而神心悩然。平大納言時忠。加二制止一之間。彼等退去訖。是尊神別躰。朝家惣持也。神武天皇第十代　崇神天皇御宇。恐二神威同殿一。被レ奉二鋳改一云々。後朱雀院御宇長暦年中。内裏焼亡之時。円規已雖レ虧。平治逆乱之時者。令レ移二師仲卿之袖一給。澆季之今。猶顕二神変一。可レ仰可レ恃焉。

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

内侍所神鏡雖二御坐一。宝剣紛失。愚慮之所レ覃奉レ捜二求之一。

とある。そして、その内侍所即ち御剣と御鏡は廿四日に京都に帰京されたが

賢所神鏡令レ着二今津辺一御。仍頭中将通資朝臣参二其所一。入レ夜。藤中納言経房。宰相中将泰通。権右中弁兼忠朝臣。右少将範能朝臣。蔵人左衛門権佐親雅等。参二向桂河一。大祓之後。経二朱雀大路并六条一。自二大宮一入二御待賢門一。渡二御宮朝所一。此間。大夫判官義経着鎧供奉。候二官東門一。看督長着二布衣一。取二松明一在レ前云々。

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

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

と記すが、更にまた、

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

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

不レ得二劔璽一践祚之例、希代之珍事也。(11)

とある。そのあと京中の不穏の状況もあって、兼実は、

只我朝滅亡、其時已至歟、法皇敢不レ知二国家之乱亡一、近日被レ始二大造作一云々、院中之上下、歎息之外無二他事一歟、誠仏法王法滅尽之秋也。(12)

と歎息するのであり、また、その即位式について、

抑、不レ受二劔璽一、蹈二天下之位一例、人代以来曽無二蹤跡一。依下一日不上可レ空二宝位一。於二践祚一者被二忩行一。雖二理可一レ然。至二于即位之時一。猶試可レ有二此沙汰一。非二啻遺一無レ例之恨一。殆可レ為二招レ乱之源歟一。用レ茲蹔延二引大礼一。試被レ待二三神一如何。此条定叶二神明宗廟之霊意一。自有二鏡劔璽符之帰来一者歟。若然者。須下指二彼期一殊有中祈請上也。凡朝廷大事。莫レ過二劔璽紛失一。而君臣共不レ歎二此事一。去十月廿六日以後。天下之事雖レ多。至二于此条一者。一切如レ無二沙汰一。賊徒盗逐電了。実計略雖レ難レ及。志之所レ之。或致二祈請一。或廻二籌策一。殆可レ被レ忘二他事一之処。已不レ被レ重二此大事一。冥鑒有レ恐歟。早定二即位之期一。彼以前。無為無事。可レ有二彼帰来一之由。付二内外一。可レ有二祈願一之由。中心所二庶幾一也。然而不レ能二上疏一。今就二此聖問一。達二愚意一許也。(13)

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

> 此日有二即位事一。依二治暦四年例一。於二太政官正庁一被レ行レ之。抑相二待劔璽帰来一。可レ被二遂行一哉否。予被レ問二人々一。依二摂政及左右大臣等一。申下不レ備二劔璽一践二天子之位一。異域雖レ有レ例。我朝曽無レ蹤。然而依下叡慮并識者等。議奏。不レ知二天意一不上レ測二神慮一。所レ被レ行。只以レ目耳。(14)

との如く歎じたのである。

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

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

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

また伊勢の神宮は頼朝の寄進し、安堵した神領を基礎として財政的にも安泰となり、一方平安時代以来の私幣禁断のことから中間に立つ御師の必要[16]があったが、それが次第に大幅にその活動したことよりして更に信仰者を拡大して行くのであった。かくて神宮祠官の生活も保証され、身分も安定して、落着きを得たとき、その大きな国民信仰の上に時代的な要求をうけて、神宮学、またそれを基礎とした神道神学が樹立されて行ったのであった。それは当然の帰結でもあった。祠官たちは、京都文化とも連絡あって、和漢の古書もよく手許にし、それをよくこなしていたが[17]、その上に立って神宮学、伊勢神道神学を樹立して行ったのであった。

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

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

吾聞。大日本国者神国奈利。依二神明之加被一与。得二国家之安全一。依二国家之尊崇一天。増二神明之霊威一須。

とあるその神国なる観念、それは「伊勢二所太神宮神名秘書」の冒頭に

夫日本者神胤也。

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

第二に源頼朝によって主張された神社、仏寺の区分よりして式目を守っての祭儀の励行である。例えば御鎮座伝記のなかに仏法言忌を記し、「屏二仏法之息一。崇二神祇一。」とあり、すべて仏法を避け式目を守ろうとしていることがみられるが、これは他書にも通じ全般的な大きな特色である。なかに斯く仏法を退けようとしながら仏典用語を借用していることもみられる。その思想を援用している点もみられる。しかし、その仏教は仏教として承認しながらも、そ

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

前記引用の倭姫命世記の後半部分「依二神明之加被一。得二国家之安全一。依二国家之尊崇一。天。増二神明之霊威一。須。」との表現構造は「貞永式目」の、

一、可下修二理神社一、専中祭祀上事

のなかの、

右神者依二人之敬一増レ威、人者依二神之徳一添レ運。

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

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

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

よこしまがあるとの批難である。それについては、吉見幸和が、

豊受を月神とし、月を水に取り水は御饌津の神にして御饌津は水気、天御中主なとと称して内宮に相雙ばんことを欲ふか。或は造化に混し、或は理説を以て云紛らはせとも、迂遠にして不当、彼輩許多の言を費して人の耳目ら塞んす。所謂造二妖書妖言一の徒にして莫大の罪人なり（五部書説弁）

と記したころより端を発して、殆んど通説としてみられて来ている。宮地直一博士も五部書中より関係文を掲げ、「是等の諸例は、何れも豊受大神が天照大神よりも——尊貴或は少くも同等の程度に居るべきもの——なるを証明せるものとす。即ち、彼等伊勢神道諸家は年代の上に於て天祖よりも古く、諸神の最も初めに表はれたる国常立尊（書紀の伝に従ふ。古事記による時は天之御中主神なり。）を拉し来り、豊受大神を以て其の別名となし、以て天照大神と対抗せしめむとす。そは、固より一家の捏造に出でしやいふを俟たずと雖も、彼等の目的を達せむための手段として、蓋し、此の外に適当の策の施すべきものあるを見ざるなり。仏家にありて偽経を作れると同一の心理状態なりとす。[18]」と記されている。即ち鎌倉時代になって、外宮神主家である度会氏は、内宮神主家である荒木田氏と対抗し、その内宮と外宮とでは地位に於て差があり、内宮が至貴の神とされることから、その外宮祭神を記紀二典の最初に記される天御中主神また国常立尊と称して、内宮祭神天照大神より尊貴または同等と唱えようとしたとみられるのであり、大西源一博士も、「五部書の全巻を通じて、最も強く現われているものは、外宮優越思想であり、二宮兼行思想であり、所謂天照両皇大神宮の思想であるが、度会氏のかかる思想は、終に豊受皇大神宮の御祭神を、国常立尊又は天御中主神までも引き上げ奉る僭上を敢てするに至った。[19]」と唱えられている。しかし、かかることが簡単になされるのであろうか。当時の外宮祠官たち、それは後世の俗神主とは少しく異なる存在である。例えば行忠は、その詠歌が新後撰集、続千載集に載せられ、常昌のそれも新拾遺集、新千載集、続後拾遺集、玉葉集などに載せられている程

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

一同申状云。凡厥幣帛。本宮者錦綾也。外宮者平絹也。殿舎之寸法。神宝之員数。於レ事有二差別一。於レ礼有二尊卑一。又云。如二長寛二年勘文一者。延喜御記有下太神宮与二豊受宮一如二君臣一之文上云々。

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

此条吹毛申状也。如二延喜式一者。平絹可レ進二外宮一之由。不レ被レ載之。無二五綾一者生綾云々。随二宮共案上官幣也。公家調進御装束。二宮共錦綾也。殿内御餝。又有二加増一。

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

ことをみた上、いわゆる神道五部書は、その両部思想をもととして、六波羅時代に密教僧により撰せられた「中臣祓訓解」を基礎として展開させたものであり、「吉見幸和以来説かれたやうに、外宮祠官の対抗意識によって、外宮御祭神を重からしめようとしてつくられたといふ説は、伊勢神道の成立の事情を明かにするものでない。」[21]と述べられている。これ誠に注目すべき論であろう。しかし久保田博士はその前に、「しかし、いはゆる神宮三部書となると、天御中主神の亦の名を御饌都神、止由気皇太神・豊受皇太神となし、外宮祭神を尊貴ならしめようとしてゐる事は、否定することが出来ない。」[22]とも記されている。

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

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

(一) 当二神宝日出之時一。天照大日霊貴与二止由気皇大神一。予結二幽契一。永治二天下一。(御鎮座次第記)

(二) 天照坐止由気皇太神一座在二度会郡山田原一。記曰。以代水徳未レ露。天地未レ成。瑞八坂瓊之曲玉乎捧二九宮一久。即水変為二天地一利。天地起成天。人民化生須。名曰二天御中主神一。故千変万化。受二一水之徳一。生二続命之術一。故名亦曰二御饌都神一也。古語曰、大海之中有二一物一。駅形如二葦牙一。其中神人化生。号二天御中主神一。(亦名二国常立尊一。亦曰二大元神一。)故号二豊葦原中国一。亦因以曰二天照止由気皇太神一也。与二大日霊貴天照太神一予結幽契一。永治二天上天下一給也。(同上)

(三) 天照太神則主二火気一。而和レ光同レ塵。止由気太神則主二水気一。而万物長養也。故両宮者。天神地祇大宗。君臣

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

（四）　興玉神託宣久。天照坐皇太神則大日孁貴。故号二日天子一。以二虚空一為二正体一焉。故曰二天照太神一。亦止由気皇神則月天子也。故曰二金剛神一。亦名二天御中主神一。以二永徳一利二万品一。故亦名曰二御饌都神一。（同上）

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

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

天地開闢之初。神宝日出之時。御饌都神与二大日孁貴一。予結二幽契一。永治二天下一。言寿宣。或為レ月為レ日。永懸而不レ落。或為レ神為レ皇。常以無レ窮。光華明彩。照二徹於六合之内一。（倭姫命世記）

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

爾時。皇太神倭姫命乃御夢喩給久。我高天原ニ坐。皈戸押張。原如見々志真伎志国宮処波是処也。鎮理定理給止覚給支。（倭姫命世記）

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

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

天照坐皇太神。始巻向玉城宮御宇天皇御世。国国処処。大宮処求賜時。度会乃宇治乃伊須々乃河上乃大宮供奉。爾時大長谷天皇御夢爾誨覚賜天。吾高天原坐。見志真岐賜志処爾志都真利坐奴。然吾一所耳坐波甚苦。加以大御饌毛安不二聞食坐一故爾。丹波国比治乃真奈井爾坐我御饌都神等由気太神乎。我許欲止誨覚奉支。

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

またそれ以下の（二）、（三）、（四）でのべるところの、

天照大神＝火気・火徳＝日天子

豊受大神＝水気・水徳＝月天子

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

蓋聞。天地未レ剖。陰陽不レ分以前。是名二混沌一。万物霊是封名二虚空神一。亦曰二大元神一。亦国常立神。亦名二倶生神一。希夷視聴之外。氤氳気象之中。虚而有レ霊。一而無レ体。故発二広大慈悲一。於二自在神力一。現二種々形一。随二種々心行一。為二方便利益一。所レ表名曰二大日孁貴一。亦曰二天照大神一。為二万物本体一。度二万品一。世間人児如レ宿二母

胎一也。亦止由気皇太神月天尊。地地之間。気形質未二相離一。是名二渾淪一。所顕尊形。是名二金剛神一。生化本性。万物惣体也。金則水不レ朽。火不レ焼。本性精明。故亦名曰二神明一。亦名二大神一也。任二大慈本誓一。毎レ人随レ思雨レ宝。如二竜王宝珠一。利二万品一如二水徳一。故亦名二御気都神一也。金玉則衆物中功用甚勝。不レ朽不レ焼。不レ壊不レ黒。故為レ名。無二内外表裏一。故為二本性一。謂人乃受二金神之性一。須レ守二混沌之始一。故則敬レ神態。以二清浄一為レ先。謂従レ正式為二清浄一。随レ悪以為二不浄一。悪者不浄之物。鬼神所レ悪也。（御鎮座本紀）

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

或為レ日為レ月。永懸而不落。或為レ神為レ皇。以無窮矣。光華明彩。照二徹於六合之内一矣。

とあるそれ、また同書に、

故日天則東南座。月天則西北座給矣。凡伊勢二所両宮日月所レ表。諸神星位。

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

天照皇太神重託宣久。吾祭奉仕之時。先須レ祭二止由気皇太神宮一也。然後我宮祭事可二勤仕一也。

とある外宮先祭のことも、周知の如く、既に太神宮諸雑事記に、

皇太神宮重御託宣称。我祭奉レ仕之時。先可レ奉レ祭二豊受神宮一也。然後我宮祭事可二勤仕一也。

とあるところである。外宮禰宜が、更に天照大神と天御中主神との関係を一歩進めて神学的に解釈すべきであったかも知れぬが、天照大神は天照大神、ただ日神としてそれ以上に展開させず、その二宮を、一宮とせず二宮のままで考え二宮一光としてみたのである。外宮祭神を天御中主神と唱えはしても、内宮を日神、外宮を月神、他を諸星としているのであり、そのいずれが優位であるかは、神学以前に充分承知して居たこととみられる。そこにのべる、

人乃天下之神物(奈利)。須レ掌二静謐一志。心乃神明之主(他利)。莫レ傷二心神一礼。神垂以二祈祷一為レ先。冥加以二正直一為レ本須。任二其本誓一。皆令レ得二大道一者。天下和順。日月精明。風雨以レ時。国豊民安。故神人守二混沌之始一。屏二仏法之息一。(宝基本記)

との思想にもみられ、また、

心神則天地之本基。身体則五行之化生(奈利)。肆元レ元入二元初一。本レ本任二本心一矣。神垂以二祈祷一為レ先。冥加以二正直一為レ本利。夫尊レ天事レ地。崇レ神敬レ祖。則不レ絶二宗廟一。経二綸天業一。又屏二仏法息一奉レ再二拝神祇一礼。日月廻二四洲一。雖レ照二六合一。須レ照二正直頂一止。

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

註

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

(2) 「日本霊異記」巻一に熊野で法華僧が修行していたことがみられる。

(3) 「浄蔵伝」参看。

(4) 和田英松博士「熊野信仰について」「那智叢書」第二巻参看。
(5) 「吾妻鏡」治承四年八月十七日挙兵以後の記事にそれがよくみられる。
(6) 「吾妻鏡」治承四年八月二十四日の条など。
(7) 「吾妻鏡」治承五年正月五日の条にみられるように熊野衆徒が伊勢南海で乱暴を働き、頼朝の神経を刺激するようなことがあった。
(8) 「吾妻鏡」建久六年三月十日の条「愚管抄」巻六参看。
(9) 「鶴岡社務記録」「鶴岡八幡宮古文書」参看。
(10) 「玉葉」文治元年四月五日、六日、七日の条。
(11) 「玉葉」寿永二年八月二十日の条。
(12) 同右　寿永二年九月五日の条。
(13) 同右　同　年九月十九日の条。
(14) 同右　元暦元年七月廿八日の条。
(15) 「平家物語」「太平記」等いずれもこれを重大事としている。
(16) 「吾妻鏡」養和元年十月二十日の条に度会光倫を通じての御祈禱のことがみられるが、このように神主が中間に立ち神領寄進のことがなされ、また祈禱がなされた。
(17) 「伊勢二所太神名秘書」「類聚神祇本源」「皇字沙汰文」等よりみても、和漢の諸書が相当に祠官のもとにあったことが知られ、それも一朝一夕にして蒐集されたものとはみられない。また古事記・日本書紀・先代旧事本紀も京都卜部家本とは当時既に別系とみられる本が存していたことも事実であり、それがよくみられていたようである。
(18) 「神道史」中巻一四三頁。
(19) 「大神宮史要」一八〇―一八一頁。
(20) 「中世神道の研究」九六頁。
(21) 同　右　一〇〇頁。
(22) 同　右　同　右。
(23) 「神道史」中巻一四三頁。

四国遍路における接待の意味

——有田接待講の場合——

星野英紀

一

四国八十八ケ所霊場詣り、通称〈四国遍路〉は近年一種のブームとも呼べるほどの数おおい巡拝者を迎えており、この傾向にあいまってかなりの数の遍路用ガイドブックが出版されている。それらの案内書のおおくが四国遍路の特徴のひとつとするところは、接待の慣行である。つまり、遍路に対して近隣村落民などが札所や遍路道沿いなどで金品などを与えるという慣行である。時代の変遷とともに接待の形態や内容も変化しているものの、現在でもおおくの遍路がその体験談の一端として接待を受けた経験を語っている。(1)

しかしこの接待という慣行は、歴史的にみるならば決して四国遍路にのみ特有な慣行ではなく、西国三十三ケ所観音霊場巡拝をはじめわが国の各種の巡礼にみられたのであり、またヨーロッパの巡礼においても類似の現象があったといわれる。(2) また巡礼といった形をとらない参詣においても接待は各所で行われていたしまた現在も行われているところがあるようである。一般に未開社会の村落のような比較的閉鎖状態にある村落においては、異郷人に対して歓待するという外者歓待 hospitality の習俗がみられるといわれている。わが国の信仰習俗においても、「マレビト」説

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

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

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

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

以下、記述の順序は次の通りである。

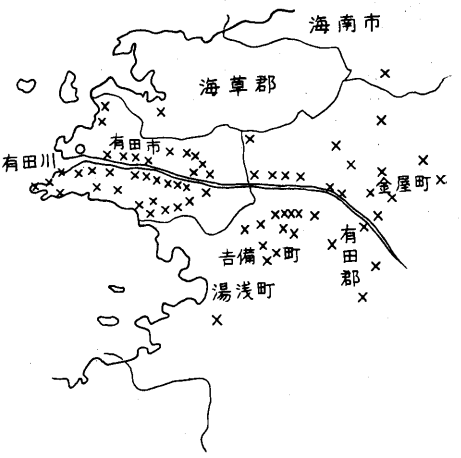
まず、接待の実態が接待講のそれを実例として紹介される。つぎに接待の意味ないし理由についての従来の説明（解釈）が検討される。この説明とは、おもに接待者、遍路者という接待当事者が従来なしてきたそれを意味する。ついで、接待講内部における役割の違いへの着目、接待に伴なう儀礼行為の分析などから、行為者自身には必ずしも意識されていない接待の意味するところの抽出が試みられる。そして最後に少しく、いままでの分析結果と巡礼の一

般的構造との関連などが触れられる。

二

四国遍路における接待には[5]いくつかのタイプがあるといわれる。前田卓氏はその著『巡礼の社会学――西国巡礼・四国巡礼』のなかで三つのタイプをあげている。第一は個人が銘々に行なう接待、第二は各霊場札所近くに住む村落民たちが集団で行なう接待、第三は接待講という形態をとって、四国以外の人々が船に接待品を積み込んで霊場に乗り込んで行なう接待である。[6]第一タイプの個人接待がいまでも四国各所で行われていることは確かであるが、接待する側の主体が個人であるために、その動機、目的、実施時期がきわめて多様であり、そのために把握しにくいという難点がある。第二タイプの霊場近隣村落民集団による接待は、第二次大戦を境に急激に減少し現在ではほとんど消滅しているようである。第三タイプも多少とも前者に似た消滅傾向を見せているものの今でもいくつかは活発に続行されており、それらは講形態をとっているためか組織的にも確固たるものがある。そこでここでは、第三タイプの接待講による接待を分析対象としたい。

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



○印は　天甫大師堂所在地
×印は　昭和47年に接待品を提供した村落

有田接待講は、和歌山県有田市全域を中心に有田郡、海草郡の一部を含む地帯をその基盤としており、上図からも明らかなようにそれは大体有田川の中下流地域と言うことができる。その本拠地は有田市天甫（テンポ）にある天甫大師堂である。現在の大師堂々宇は、昭和五年に建造されさらにそののち多少増築がなされた約四十坪ほどの木造の建物である。大師堂の内部には本尊仏として弘法大師像が安置されている。これは明治四十三年に四国第一番札所霊山寺より譲り受けたものである。この大師堂は単立宗教法人天甫大師堂として認可を受けている。しかし僧侶等の専従聖職者ないし宗派等の包括団体とは組織上一切無関係である。代表役員は講元が務め、責任役員には世話人のうちから二人がその任に当っている。現在の世話人の総数は法人役員の三名を含めて二十二名（うち男子十三名）で、七十才前後の老令者がその大部分を占めている。その生業はほとんどが農業であるが、現在は後継者にその道を譲っている。世話人の老令化は、のちにみるように接待講におけるその役割の大きさから時間的余裕が必要なためやむをえないことではあるものの、他方世話人の後継者不足という理由にもよるのである。ちなみに昭和四十二年に建立された「接待浄業開始百五十年記念」の石碑には三十名以上の世話人の名前が見られ、そののち世話人中の物故者の補充が円滑にいかないことを物語っている。

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

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

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

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

接待は毎年旧歴三月節句の頃、有田市とは紀伊水道を隔てた対岸の徳島県鳴戸市大麻町の四国第一番霊場霊山寺で行われる。昭和初頭までは約一ケ月間ほども接待が行われていたと言われているが、現在では旧節句を中日として一週間が接待の期間とされている。昭和四十七年の接待は、旧三月節句にあたる四月十六日を中心にして十三日から十九日まで行われている（旧歴節句の頃が選ばれた理由は、その頃遍路者が一番おおいからだといわれる）。四十七年の場合は、接待品として霊山寺に持ち込まれた金品の内訳は以下の通りである。

金　銭　三一六、五五〇円

三宝柑　七〇函（一五キロダンボール函）
草　履　五〇足
手　拭　一三〇本
靴　下　一五〇足
襦　袢　二三枚
下　着　一七枚
軍　手　八七足
チリ紙　一五束(9)

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

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

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

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

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

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

三

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

出向いてゆく接待講接待の場合にはなおさらである。さらに接待講の場合には、他のタイプに比してその準備に厖大な時間とエネルギーが消費されている。準備が始められて接待が終了するまで約二ケ月間が費やされている。

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

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

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

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

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

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

遍路者は遍路中一様の服装をすることになっている。身に白い笈摺と手甲脚絆をまとい菅笠をかぶり手に金剛杖を持って巡拝する。これは遍路者の存在を一般人と区別する役割を持っているばかりでなく、遍路者同士の社会的差異（身分、地位）や生理的差異（年令・性別）などの日常性を除去し、そのためにまた遍路者間に平等意識ならび連帯感を強める役割をしている。また遍路者は第一番霊場などで遍路を開始する前に授戒を受けるのが本義とされている。これは遍路者を一時日常的世界から隔離させ、仏教的世界に結縁させる。こうして遍路者は各札所で納経をし仏教的慈悲を受ける資格を得るわけである。以上の二点からも分かるように、遍路者はひとたび巡拝者になると、一時日常的世俗的世界の存在から脱却し異質な非日常的聖的世界に近接するとともにその世界の一員となるといえよう。こうした遍路者の存在の特殊なあり方は巡礼一般に多少とも当てはまることであろうが、ここでは比較資料をもってさらに言及することは避けたい（ターナー V. Turner は最近の論文のなかで巡礼の構造論を試みており、それについてはあとで触れることにする）。

いずれにせよ、このような遍路者の存在が本来持つ非日常性、聖性が、大師不滅信仰を軸とする四国八十八ケ所巡拝という特定巡礼のなかで、遍路者即弘法大師の観念を生じさせることになった一因であろうと思われる。

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

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

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

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

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

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

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

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

が、現在でも有田市内に散見される。

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

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

四

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

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

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

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

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

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

この点を考えるに当りまず第一に考慮すべきは、接待講内部においてもその役割によって接待講行事へのコミットメントにかなりの差がある点であろう。その役割の差とは、一般講員と講世話人とのそれである。先にあげたように、接待行事は二月に始まり四月に終る二ケ月間あまりを要するのであるが、その二ケ月間のプロセスのほとんどが実際には講世話人によって進行されているという点を見逃すことはできない。各部落にいる接待品収集世話人は原理上、講そのものの世話人とは別のステータスであるが、実際には講世話人は少くとも自分の部落の収集世話人をかねている場合がほとんどである。このことは、講世話人の多くは、二月の金品収集から四月の一週間の接待、そして帰

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

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

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

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

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

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

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

儀礼には communication の手段としての機能があること、そしてこの見解が現在おおくの研究者に認められていることは、異論がなかろう。この立場をさらに具体的に操作していくうえでの問題は、その伝達内容をどのような手続きで明らかにしていくか、という点であるかと思われる。この点についての諸学説を吟味、再検討し整理することはきわめて興味深い課題ではあるが、またその反面より慎重な配慮のうえでなされるべきであると思われるので、筆者自身の今後の課題としておきたい。[19] それゆえ、ここでは、そうした諸学説のうちで、もっとも古典的ともいえるラドクリフ＝ブラウン A. R. Radcliffe-Brown のそれを参考にすることにしたい。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

儀礼行動レベルでのこのような同一性は、一体なにを意味しているのであろうか。

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

こうした解釈をさらに進めて、接待者に対する儀礼形式に大師宝号が欠かされることがない[22]という点からして、遍路者は、接待者を弘法大師と見なしているとまで結論づけることも可能かもしれない。先に触れたように大師は遍路の最中、さまざまな形で遍路者を助けると信ぜられ、それは、遍路経験者や先達たちによって新遍路者に繰り返し強調されている。だから、遍路者にとって接待も大師のおかげと考えることは充分可能のように見える。

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

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

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

五

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

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

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

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

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

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

巡礼には確かにターナーが主張するようにコミュニタス的特徴がみとめられるのであり、四国の場合ならば、先に触れたような遍路者の服装の一様性もそれである。また遍路者や接待者の境界性ないし役割転換も、コミュニタスの特徴といえよう。

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

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

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

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

註

（1）たとえば西端さかえ『四国八十八札所遍路記』昭和三十九年、大法輪閣

（2）新城常三『社寺参詣の社会経済史的研究』昭和三十九年、塙書房

（3）武田明『巡礼の民俗』民俗民芸双書43、岩崎美術社一九六九、七一～九五頁。

（4）新城常三、前掲書。

（5）接待の範疇に遍路者に無料で一夜の宿を提供する、いわゆる善根宿を含める場合もあるが、ここではそれを含めず遍路者に対する金品の接待のみを扱うことにする。

（6）前田卓『巡礼の社会学――西国巡礼・四国巡礼』昭和四十六年、ミネルヴァ書房、二二二頁。

（7）同書　二三四―四七頁

（8）同書　二三九—四一頁

（9）ちなみに昭和四十八年の場合は次の通りである。金銭三五〇、六五〇円、三宝柑七五函、草履五〇足、手拭一五〇本、靴下一五〇足、襦袢二八枚、下着一五枚、軍手九三足、チリ紙一七束。

（10）遍路者の正装とは、身体に笈摺、脚絆をまとい、手には金剛杖をもち、頭には菅笠をかぶり、首から納札入（札ばさみ）をかけた姿をいう。

（11）前田、前掲書、二二二頁

（12）渡辺照宏・宮坂宥勝『沙門空海』昭和四十二年筑摩書房、特に第一章。宮田登『ミロク信仰の研究』昭和四十五年、未来社、一三三～九頁。

（13）M・モース、有地亨他訳『社会学と人類学』昭和四十八年弘文堂、二二三頁以下

（14）R. Firth "Offering and Sacrifice: Problem of Organization", *Journal of the Royal Anthropological Institute* XCIII (1963), E. Vogt and W. Lessa eds. *Reader in Comparative Religion*, 3rd edition 1971 に収録。

（15）S. J. Tambiah, *Buddhism and Spirit Cults in North-east Thailand* (Cambridge Studies in Social Anthropology 2) 1970, Cambridge Univ. Press, p. 213

（16）ibid. pp. 53—4

（17）前田、前掲書、二二三—四頁

（18）同書、二三八頁

（19）こうした傾向の一例として J. Van Baal: *Symbols for Communication; an introduction to the study of religion*, 1971. Van Gorcum & Comp. がある。

（20）A. R. Radcliffe-Brown: *The Andaman Islanders*' 1922. Cambridge Univ. Press (paperback edition, Free Press. 1964), "Taboo", in *Structure and Function in Primitive Society*, Free Press. 1952, pp. 133—52. M. N. Srinivas: *Religion and Society among the Coorgs of South India*, 1952. Asia Publishing House, p. 72. Jack Goody: *Death, Property and the Ancestors*, 1962. Stanford Univ. Press. pp. 28—9.

（21）この三つに加えて、祈願文、懺悔文、三帰、三竟、光明真言、諸真言等を付加する時もおおい。

（22）高知県室戸周辺では、接待をうけた時は大師宝号のみを唱えるといわれている。

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

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

袈裟史における道宣の地位

——六物を中心に——

川口高風

一、はじめに
二、六物を説く戒律
(1) 六物の意義
(2) 三衣
(3) 鉢
(4) 坐具
(5) 漉水嚢
(6) 六物以外の衣
三、戒律における袈裟の形状
(1) 名称
(2) 衣材
(3) 色
(4) 大きさ
四、道宣の解釈した六物の特徴
(1) 序
(2) 衣材
(3) 鉤紐
(4) 葉
(5) 大衣の重法
(6) 坐具
(7) 鉢
(8) 漉水嚢
五、おわりに

一　はじめに

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

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

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

二　六物を説く戒律

(1)　六物の意義

比丘は出家すると欲望の根源である渇愛を超克し、少欲知足を目指すために頭陀を行じ、戒を学び慚愧を知る生活をする。したがって生活する上においては最低限のもので良く、かつ自他共に執著を生じさせるものは、身に着けることを禁じられている。そして比丘生活をする上において、必ず護持せねばならない生活必需品で、最低限の私有物は六物といわれている。『十誦律』巻二八には「看病人先応レ問二病者一。受二何等僧伽梨。何等欝多羅僧。何等安陀会。何等鉢。何等漉水嚢。何等尼師檀一。若如レ是問已。資生六物与二看病人一。余軽物僧応レ分。」(大正23 二〇二c)というように、出家は三衣、鉢、漉水嚢、尼師檀の六物を護持し、自分が亡くなる時看病人に与えねばならないことをいっている。また『有部毘奈耶雑事』巻十七には「然出家者須レ得二六物一。問言。何者為レ六。答曰。三衣鉢盂水羅敷具。」(大正24 二八五b)といい、六物を明確にしている。水羅とは漉水嚢のことで、敷具とは、やはり坐具をあらわしている。しかしこれら六物も『四分律』巻四一では「某甲比丘。彼住処命過。衣鉢坐具針筒盛衣貯器。此住処現前僧応レ分。」(大正22 八六二a)とい

って針筒を加えている。また『善見律』巻七によれば「三衣及瓦鉢貫著二左肩上一。鉢色如二青鬱波羅華一。袈裟鮮明如二赤蓮華一。針・縫・斧子・漉水嚢。皆悉備具。此八種物是出家人之所二常用一」（大正24・七一八a）と、針、縫、斧子が加えられているなど、各律によって所持すべき物の増減がみられる。さらに南方仏教では八物が制定されており、三衣、一鉢、漉水嚢の他に腰帯、除髪刀、針、糸を含んでいるが、坐具は除かれている。(1) 何れにあっても三衣一鉢を持つことをいっているのは比丘生活を開始するため、すなわち具足戒を受けるための条件となっており、(2) これを所有しない者は具足戒を受けることが許されず、たとえ受けても無効であると規定されている。

ところで大乗では六物に対して十八物といわれる。これは梵網経の第三七軽戒（冒難遊行戒）に説かれ、菩薩が常に随身しておかねばならないもので、三衣一鉢、坐具、漉水嚢の他に楊枝、澡豆（大豆や小豆の粉で、手を洗うためのもの）瓶、錫杖、香炉、手巾、刀子、火燧（火をおこす道具）、鑷子（毛抜き）、縄床（縄製の床）、経、律、仏像、菩薩の形像があげられている。本来この戒は峻しい危い所へことさらに入って、遊行することを禁じている戒で、頭陀遊行する時、必ず十八物を鳥の二翼の如く持たねばならないことをいうのである。これによっても経や律、それに観想の対象としての仏像や菩薩の像を持ち歩くことは大乗菩薩の特徴といえる。(3) 何れにしても六物は小乗でも大乗でも僧の生活をする上に、欠くことのできないものであることが明らかであり、衣食住の中の衣食の基本となるものである。

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

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

(2) 三　衣

三衣に関する戒として捨堕法では1より17（ただし15を除く）があげられ、衣材をはじめとして三衣の制意、名称、摂衣界など袈裟に関する基本的なことが述べられている。これらは六群比丘の迦留陀夷や跋難陀などの誤った行為を例に結戒されており、23 24 25 27 28 29は、衣を求める方法や人に作らせたりする方法という実際行動に関して戒められているのである。波逸提法では24 25で、比丘が親戚でもない比丘尼に衣を与えたり作ってやったりすることを禁じ、59では真実浄施を施主に断わりなしに取って着ることを禁じ、60では青、黒、木蘭の壊色に染めなければならない色賤といっている。さらに90では仏陀と同量もしくはそれ以上の大きい三衣を作ることを禁じており、如来衣量とは長十搩手広六搩手で丈六の金身より割り出しているのである。衆学法2では三衣を高、下、象鼻、多羅樹葉、細褶などに著ることを禁じており、それは国王や大臣、長者居士などの着方に似ているからといわれている。以上のように直接三衣に関する戒は二六戒あげられる。

(3) 鉢

鉢については捨堕法21 22の二戒のみである。21では六群比丘の長鉢過畜によって結戒され、その長鉢が十日間許されたのは、阿難が貴価鉢を大迦葉に与えようとした時、十日間不在のため、十日目に与えた因縁によるのであって、同法1の長衣戒と同様談である。また当時の鉢としては鉄鉢、蘇摩国鉢、烏伽羅国鉢、憂伽瞰国鉢、黒鉢、赤鉢の六種あったが、大要すると、鉄と泥でできた鉢が用いられていたようであり[4]、大きいのでは三斗、小さいのは一斗半ま

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

(4) 坐　具

坐具は捨堕法15で新しい坐具を作る場合、故坐具の一搩手四方を切りとり新坐具の上の一部を被い縫いつけて壊色せねばならず、[5] それは新坐具を作ってばかりいて、故坐具を捨てなかったため散乱狼籍していた因縁によるのである。波逸提法87には衆僧が露地に臥具を敷き、しかもその臥具が不浄のために汚されているのを見たことより臥牀の敷具として始まったものであり、六群比丘が本来の長二搩手広一搩手半より広長の坐具を作ったため結戒されたが、体の大きい迦留陀夷には、それより長広各一方に半搩手だけ増すのを許されたのである。

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

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

以上あげた戒によって、坐具と臥具との意味が相違していることを明らかにしたが、道宣は『行事鈔』に「臥具と言えるは是れ三衣なり」(大正40 六九a)と袈裟の異名にとっているのである。しかし律からいえば、臥具は寝具とかマットと同じ意味で、道宣の考えは誤りとなるが、これらについては第四章で論じたい。

(5) 漉水嚢

漉水嚢については、波逸提法1962の二種のみである。19では闡陀比丘が大屋を起すのに、虫の入っている水を泥に流したのを見て、諸長者が譏嫌したことに起因するのであるが、それは「沙門釈子慚愧を知らず慈心あることなし。衆生命を害す。」(大正22 六四六b)というように、出家者の慈悲に背くのである。すなわち虫の生命尊重をいうのであって虫のいる水を用いたり、泥や草などの上にそそいだりすることを禁じた戒で、漉水嚢で必ず濾してから用いることをいっているのである。62は虫水を飲むことを禁じており「此の沙門釈子慈心あることなし、虫命を殺害して外自ら称して言はく……」(大正22 六七七b)といい、微生物の生命を重んずる慈悲の極致を示したことが明らかになろう。なお五分律では本戒を欠き、前の用虫水戒と合一させている。

(6) 六物以外の衣

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

患い膿血、流血して身を汚し、また衣や臥具にいたるまで汚したため、それ以来覆瘡衣を着けることを許したのであり、大きさは長四搩手広二搩手であった。しかし六群比丘がそれ以上大きいのを作ろうとしたので、戒めるために本戒が結ばれた。衣材は麤で、多毛ならば瘡に固著し痛みを感じるため、特に大価の細軟衣で作り涅槃僧の上に着けることを許している。涅槃僧については衆学法1に下、高象鼻、多羅樹葉、細褶に着けることを禁じており、三衣の下の内衣と同じで安陀会とも解されている(6)。しかし安陀会は五条衣、涅槃僧は下着のため目的が異なり価値も相違するのである。

次に雨浴衣がみられる。捨堕法27に安居の始まる一ケ月前の三月十六日以後に求めて浣染縫を作し、四月一日よりこれを使用せねばならないのを、三月十六日以前に求め、四月一日以前に使用することを禁じたものである。三月十六日から安居の終わる七月十五日迄一二〇日間蓄えることができる。この雨浴衣は雨期間に、雨水によって洗浴する際用いられる衣で、雨時の旅行中三衣を保護する意味もあり、安居終了と共に畜用を禁ぜられ、一処に集め来年の安居時に改めて用いられる。また波逸提法89では長六搩手広二搩手半を限度とし、それ以上の大きな物を作ってはならないと規定せられている。

以上戒本に定められているものを抜き出してみたが、これによって比丘は六物の他に臥具や涅槃僧、雨浴衣など十三資具(7)衣の所持を許されている。しかしこれらは下着や臨時的なものであり、やはり基本は六物となる。律蔵にはこの他、衣犍度、迦絺那衣犍度、房舎犍度、雑犍度に糞掃衣や鉢などについて述べられ、戒本より細かな説明がなされている。

三　戒律における袈裟の形状

(1)　名　称

袈裟とは梵語Kaṣāyaを音訳したもので『四分律』巻四〇に「時六群比丘畜二上色綿衣一。仏言不レ応レ畜二錦衣白衣一。法不レ応レ畜。応下染作二袈裟色一畜上。」（大正22・八五七a）というように、袈裟色といわれる壊色名による呼称で、律蔵の制名ではない。他の名称としては中道の人の服であるから道服、三界を出離する標相、また世染を離れるということで出世服、あるいは法衣、六塵を断ずる故に離塵服、煩悩を消す故に消痩服といわれ、その他蓮華服、間色衣、慈悲衣、功徳衣、福田衣、救竜の服、降邪衣などと呼ばれる。袈裟には僧伽梨、欝多羅僧、安陀会の三種がある。僧伽梨は道宣によれば布地を小細に割切して多くの田相を作るから雑砕衣ともいい、その用によって入王宮聚落衣といい、乞食と説法の時着るものといっている。(8) また義浄は布地を重ねて作ることから重複衣といい、(9)『薩婆多論』巻四によれば九～十三条を下品衣、両長一短、十五～十九条を中品衣、三長一短、二一～二五条を上品衣、四長一短と作り、大衣と呼ばれる。(10) 欝多羅僧は七条で、道宣によると財価が三衣の中間にあたることより中価衣と名づけられ、また入衆衣ともいい、礼誦、斎、講の時着けるものである。安陀会は五条で最も下に着けるため下衣といい、作務などの雑用に着用する所から院内道行雑作衣と名づけられる。『勅修百丈清規』（一三三八年刊）巻下の日用軌範によれば「披二五条一。即掛絡也。」（大正48・一四五b）といって身に絡げるようになっており、『釈氏要覧』（一〇一九年刊）の法衣にも「絡子或呼二掛子一」（大正54・二七〇c）といい、すでに中国北宋時代には略式の小さな形になっていたのであろう。なお道宣は三衣を『関中創立戒壇図経』に三衣断二三毒一也。五条下衣断二貪身一也。七条中衣断二瞋口一也。大衣上衣断二癡心一也。（大正45・八一六a）と、三毒を断じ三業に匹敵するものであるといっている。

(2) 衣　材

『四分律』巻三九衣犍度に、五比丘が仏に何らの衣を持つべきかと問うに、仏は糞掃衣及び十種衣を持つことを許し、それらを袈裟色に作して持つべきであるといっている。また捨堕法1にも衣材の十種があげられ、それによれば(1)絁衣（絹）(2)劫貝衣（木綿）(3)欽婆羅衣（羊毛）(4)芻麻衣（亜麻、リンネル）(5)譏摩衣（野麻）(6)扇那衣（大麻）(7)麻衣（赤麻、白麻）(8)翅夷羅衣（鳥毛）(9)鳩夷羅衣（絳色の羊毛）(10)譏羅半尼衣（尨色の羊毛）で、糞掃衣としては(1)牛嚙衣(2)鼠嚙衣(3)焼衣(4)月水衣(5)産婦衣(6)神廟中衣(7)塚間衣(8)求願衣(9)受王職衣(11)(10)往還衣である。さらにこの他にも在家が帰依し供養した浄心施衣は良いといっている。これらの衣材は、時代や場所などの相違によって成立した各律によって多少異なるが、要するに綿、麻、樹皮、絹、羊毛、鳥毛の六種を材料とした布をもって袈裟とするを、正規となしたのである。

(3) 色

『四分律』巻十六の波逸提法60に「新衣を得ば応さに三種に壊色すべし。一一の色中随意に壊せよ。若しは青、若しは黒、若しは木蘭なり。若し比丘三種の壊色、若しは青、若しは黒、若しは木蘭を以てせず、余の新衣を著くるものは波逸提なり。」（大正22・六七六c）とあって、袈裟は壊色の青、黒、木蘭でなければならないといっている。これは律蔵によって多少異なるが、五方の正色（青黄赤白黒）および五間色（緋紅紫緑碧）を離れ、美的感情を刺激する貪欲をおこさせないためで、行事鈔においては青を銅青、黒を雑泥、木蘭を樹皮といっている。(12) このように壊色とすることを染浄という。もちろん袈裟のみでなく非衣、鉢嚢、革屣、針縫嚢、禅帯、腰帯、帽、襪、摂熱巾なども壊色にあらずして畜うる場合は突吉羅を犯すことになる。

(4) 大　き　さ

衣量は各人の身長に応じて作ることになっているので特定の寸法はないが、ただ捨堕法90に仏陀と等量、もしくはそれ以上の大きな袈裟を作ることを禁じられている。それは難陀が仏より四指短い衣を着けて他比丘の所に行ったところ、仏陀と間違えて奉迎されたという因縁談から結戒されたもので、四分律の如来衣量は長十搩手広六搩手である。しかし十誦律や五分、僧祇律は長九搩手説であり、行事鈔でもこの説を取っている。それは丈六の身と姫周尺の長丈八広丈二にあたるためである。ところで一般の人はそれ程大きくないため、体の一部を使って割出す局量法と、衣材を直接体にあてて、全体の縦、横の長さを測る度身法との二法があり、後者は『業疏』に「度身は最も好く、先づ衣財を以て肩より地に下し、踝の上四指を以て衣身と為す……」（卍続64四五九左上）といっている。また大きさについて『四分律』巻四一の衣犍度に「安陀会は長四肘広二肘、欝多羅僧は広三肘長五肘、僧伽梨も亦是くの如し」（大正22八三六a）と規定されており、『薩婆多論』によれば「正衣量とは三五肘、若し極長は六肘、広さ三肘半なり。若し極下は長さ四肘広さ二肘半なり。若し如法量は三五肘なり。……若し是くの如きの衣と言へば、則ち受持を成ぜず、突吉羅を得、威儀を壊するが故に。」（大正23五二七b）というように、長六肘広三肘半まで許されている。

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

四　道宣の解釈した六物の特徴

(1)　序

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

右は凶事をあらわすものとしているため偏袒右肩を謗る争論が行なわれ、『弘明集』巻五に廬山慧遠と何鎮南（何無忌）との沙門袒服論があげられ[13]ていることによっても明らかであろう。そのため、儒教的理由をたてながらも、インドより伝わる如法にするよう努力がはらわれた訳である。しかし中国的に解されたものもあり、一例をあげると紫衣である。『僧史略』によれば則天武后より法朗ら九人が賜わったもので、律では[14]、正、間色の袈裟は禁じられているが、中国では天子より送られたものを著しなかったら国恩に背くとして色衣を着ることを正当化し、本来の意味[15]の色賤が失われていった。このようにインドから中国へと展開する上で、地域的事情によるとはいえ、一面には仏教の性格が変化し戒律観も転化したわけで、中国人としての道宣の袈裟が問題となってくるのである。

(2) 衣　材

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

	行事鈔	含註戒本	含註戒本疏
11	乞蚕緜作袈裟戒	緜作臥具戒	乞綿作三衣戒
12	黒毛臥具戒	黒毛臥具戒	黒毛臥具戒
13	白毛三衣戒	白毛臥具戒	白毛作三衣戒
14	減六年作三衣戒	減六年臥具戒	減六年作三衣戒

となる。ここでは臥具を袈裟、三衣と見なしている。道宣の言葉を借りれば、『行事鈔』の11に「言二臥具一者是三衣

也。即三衣総名二臥具一。猶如二此方被之相一。故取二通号一。」（大正40・六九a）といい、二衣総別篇には「次釈名者。増一云。如来所レ著衣名曰二袈裟一。所レ食者名為二法食一。此袈裟衣従レ色得レ名。下文染作二袈裟色一。味有二袈裟味一。」（大正40・一〇五a）さらに『戒本疏』の11には「六年臥具正三衣」（卍続62・三・八三左上）、『羯磨疏』衣薬受浄篇には、薩婆多論を引いて「臥具者是三衣名」（卍続64・四・五七右下）といっている。若換二此土所翻一通名為二臥具一。即三十中臥具者三衣総名。」

ところでこれらの説の所依は『戒本疏』に「僧祇云敷具者三衣名也。多論云六年臥具正三衣一也。若非三衣一如何乞法。僧祇云老病比丘持二氈僧伽梨一此云二臥具一豈不レ同也。」（卍続62・三・八三左上）とあるように、僧祇律の敷具と薩婆多論の臥具のことであり、『行事鈔』の12にも「此四臥具戒。並是三衣総号。昔人疑レ之至レ今不レ決。僧祇氈僧伽梨乃至坐具等。」（大正40・六九a）といっている。しかしそれを原文にあたってみると、『僧祇律』は黒毛臥具戒(11)の「爾時比丘作二一切氈衣。僧伽梨。欝多羅僧。安陀会。尼師檀一。唯除二漉水嚢及絡嚢一。除一切氈作。」（大正22・三〇七b）が該当し、『薩婆多論』は乞蚕綿戒(11)の「敷具者。衣名也」（大正23・五三三a）が該当する。しかし、僧祇律も薩婆多論も袈裟の意味ではなく、衣材をいっているのであり、道宣は本来の戒名の臥具を袈裟と会通させて、三衣の総称とみたのである。

その結果、『行事鈔』に『薩婆多論』の説く四義すなわち「一止二誹謗一二長二信敬一三為レ行レ道得二安楽一故四為レ不レ害二衆生命一故」（大正40・六八c）から、特に第四の衆生命を損わないことを重視して、絹で袈裟を作ることを禁じている。これについて『戒本疏』[17]、『羯磨疏』[16]においても、また『律相感通伝』の天人が『釈門章服儀』を感喜した所にも「南北律師会無二此章一安用二殺生之財一而為二慈悲之服一全不レ然也」（大正45・八七九c）と、殺生財では慈悲の袈裟とはならないことを指摘し、さらに『行事鈔』の11では、大乗側からの禁止として央堀経と涅槃経の引用証明をしている。そこでは「央堀経絵綿皮物。若展転来。離二殺者手一施二持戒人一。不レ応レ受者是比丘法。若受者非レ悲不二破戒一。涅槃中皮革履屣憍奢耶衣。如レ是衣服悉皆不レ畜……」（大正40・六九a）とあるが、各経典を原文にあたってみると、『央堀経』は「若展転来離二殺者手一則可二習近一。……若自二死牛一牛主持レ皮用作二革屣一。施二持戒人一為応レ受不。若不レ受者是比丘法。若受者非レ悲然

不二破戒一。」(大正2 五四一a)といい本来革屣の禁止であって、直接絹袈裟の禁止をいってはいないのである。また殺者の手を離れているものは受けても良いとあり、道宣のように不可受ということはないのである。『涅槃経』の原文は「迦葉復言。如来若制不レ食レ肉者。彼五種味乳酪酪漿生酥熟酥胡麻油等。及諸衣服憍奢耶衣珂貝皮革金銀盂器。如レ是等物亦不レ応レ受。善男子。不レ応レ同二彼尼乾所見一。如来所制一切禁戒各有二異意一。異意故聴レ食二三種浄肉一。異想故断二十種肉一。異想故一切悉断。及二自死者一。迦葉。我従二今日一制四諸弟子。不レ得三復食二一切肉一也。」(大正12 八六a b三)が該当すると思われるが、ここでは三種の浄肉は許されるが、その他の十種の肉が禁じられており、直接憍奢耶衣を禁ずる文ではない。かえって南本『涅槃経』邪正品には「我唯聴レ食二五種手味及油密等一聴レ著二革屣憍奢耶衣一」(大正12 六四七a)といって許されているのである。そのため道宣の引用は正しくなく、曲解し故事付けていることが明らかになる。また『行事鈔』二衣総別篇の財体にも「二財体如。必須二厚重熟緻者一。若細薄生疎綾羅錦綺紗穀細絹等。並非法物。」(大正40 一〇五b)といって禁じているが、根拠がない。同所の『資持記』には律文によるとして、『釈門章服儀』、『律相感通伝』に準じ、如法ではないと見なしているが、律文とは何律か明らかでなく、かえって四分律などでは許されているのである。また元照の『六物図』にも同文を引き「律云」としており、絹紬を用いて衣を作る者に対して「仏語を信ぜず」と非難している。

律の衣材については、すでに三章二節で述べたように、長衣戒と衣犍度で十種あげられているが、本来11は毳、拘遮羅、乳葉草、芻摩麻など六種の雑野蚕によって、新しい臥具を作ることを禁じているのであって、袈裟の衣材ではない。そして已成の物を得た場合は不犯であるが、道宣は『釈門章服儀』に「縦得二已成一。斬砕塗レ壁。此則永捨之極誡也。必須レ断レ之。」(大正45 八三六a)といって、すでにできあがった物を得た場合も斬砕し壁に塗らなければならないと、厳格に禁じたのである。

このように絹衣を徹底して禁じた道宣に対し、義浄は『南海寄帰伝』巻二の「衣食所須」に「凡論二絁絹一。乃是聖開。何事強遮。徒為二節目一。断レ之以レ意。欲レ省二招繁一。五天四部並皆著用。詎可下棄二易レ求之絹絁一。覓中難レ得之細布上。妨道之極。其在レ斯乎。」(大正54二一二c)と、中国で求め易い絹[18]を棄てて得難い綿布を用いることは、かえって道に反するもので、どうして遮止する必要があろうかとして、蚕衣を容認している。そして「有説云。律中臥具。即是三衣。見制野蚕便生二異意一。剰謂法衣非レ絹。遂即覓レ布慇懃。寧委二本文元来是褥一。……此諸敷具。非二三衣一也。」(大正54二一三a)と、臥具は褥であるといって道宣の誤りを指摘している。これに対して、元照は『六物図』に反駁し、「智論云。如来著二麁布僧伽梨一。此方南嶽山衆。及自レ古有道高僧。布衲艾絮。不レ雑二一糸一。天台唯被二一衲一。南山絵纊不レ兼。荊渓大布而衣。永嘉衣不二蚕口一。豈非二慈惻之深一。真可レ尚也。」(大正45八九八a b)といって、『大智度論』では、如来が麁布の僧伽梨を着け、南嶽慧思の衆門下、天台、南山、荊渓、永嘉なども絹を混ぜない袈裟を用いていたことを主張し、絹衣を禁じる証明をなしている。さらに元照は「義浄寄帰伝。輒責為レ非。蓋大慈深行。非二彼所一レ知。固其宜矣。」(大正45八九八a)といって、義浄を嘲笑している。しかし義浄にしても道宣の説を絶対不可として、絹衣を礼讃したかというとそうではなく、両説の差は律文解釈の相違に帰着するわけである。さらに道宣が臥具を三衣の総称とした理由の一には、臥具は壇で、主として敷物の材料であったため、それによって三衣を作るものがあり、あるいは壇衣の天竺僧が中国へ来ることもあって、臥具が三衣と思われることになった[19]とも考えられている。

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

律説を取っており、また他の戒の不犯も同様で、明らかに諸部淆乱を引きおこす原因にもなっている。[20] 特にそれが明確なのは摂衣界で、随戒釈相篇の離三衣宿戒(2)において「今自然を明さんに十五の界あり……」（大正40 六五c）といって十五種をあげている。それは四分律の一僧伽藍、二樹、三場、四車、五船、六村、七舎、八堂、九庫蔵、十倉、十一阿蘭若、の十一種を一、六、二、三、四、五、七、八、九、十、十一、の順に変え、「次に不足を明さば外部を取りて成用す」（大正40 六六b）といって、十二道行界を十誦律の十六道中行の四十九尋衣界より、十三洲界[21]を善見律より、続いて十四水界も善見律の阿蘭若界、あるいは林界と同一の法則によるべきものと挙示している点から引いている。十五井界は僧祇律より引き、「此の十五種の自然界は大小上の如し。若し四分に準ぜんには勢分を加う。」（大正40 六六c）といっているように、以上の十五種を取りあげ、他律では必ずしも勢分を認めているとはいえないが、道宣はすべてに十三歩（七丈八尺）[22]の勢分を認めている。しかし十二道行界、十三洲界、十四水界、十五井界は、各律によって起離を定める標準を異にしているのであって、衣界を定める標準が元来の立場と全く異にしているのであり、かつ四分律の勢分説を取っていることから標準を混用することにもなり、無意味なものになってしまうのである。

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

(3) 鉤　紐

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

でその起源が果して道宣にさかのぼり得るかを考察してみよう。『行事鈔』では十誦律を引き「十誦仏自教。比丘施二鞕紐法一。前去レ縁四指施レ鞕。後去レ縁八指施レ紐。応二如レ是作一。準レ此以二左肩上常一以二衣右角一覆故。出二毘奈耶律一[25]。」（大正40一〇六b）と、前四指に鞕（鉤）、後八指に紐を施し、右衣角を左肩上に覆うことを述べている。また『羯磨疏』にも「前去レ縁施レ鉤者謂通二辺縁一四指安レ鉤擬二反向レ後八指取一レ紐也以レ覆二左肩一故有二遠近一今世覆レ臂故前八指又退二縁内一倶顛倒也故垂二前一角一為二象鼻相一人不レ思レ罪習久謂レ法」（卍続64四六一右上）とあって、やはり行事鈔と同じ十誦律説を取っていることが知られる。しかし道宣当時、臂を覆うため前八指で象鼻になり、しかもそれが法だと見なした者があらわれている。さらに『釈門章服儀』[26]、『律相感通伝』[27]にも同説が見られる。ただ『律相感通伝』には、天人の教示によって鉤紐がつくまでの由来が述べられ「所レ披衣服。状如二婬女一猶如二象鼻一由レ此始制。上安二鉤紐一令以二衣角一達二于左臂一置中於腋下上。不レ得レ令二垂如一上過一也」（大正45八八一a）と、外道が婬女のようで、しかも象鼻といったので、鉤紐を付けることを制した所由が述べられている。

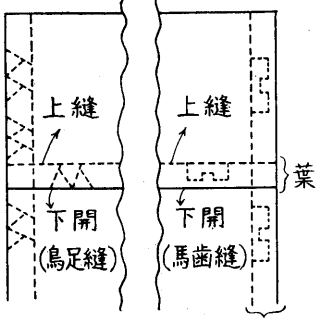
このように道宣の著作には、鉤紐を付ける場所の指定は見あたらないが、十誦律説による距離に付け、右の衣角で左肩を覆わねばならないことをいっている点からも、唐招提寺のような象鼻に似たかけ方を教えているのではないことが明らかである。ただ『四分律』には「爾時舎利弗入二白衣舎一。患二風吹割截衣堕レ肩。諸比丘白レ仏。仏言。聴二角頭安二鉤紐一。」（大正22八五五c）といって、袈裟の角の方に鉤紐を付けることをいっているが、道宣は取りあげていない。また三襵した所に付けるという説は『有部毘奈耶雑事』第七の「仏言。応下重作レ帖以レ錐鑽レ穴。拘出二其内一繋作中双拘上。其紐可下在二胸前縁辺一綴上レ之。畳レ衣三襵是安二拘紐一処。」（大正24二三三c）や『南海寄帰伝』[28]によるのであって鉤紐の位置は反対になるが、義浄訳の有部律に初めて見えるのである。しかし有部律が訳出されたのは景竜四年（七一〇）であるから、道宣は当然知らないわけで、三襵をいわなかったのである。したがって象鼻のような着方になったのは、『法服

格正』施設鉤紐分に「考ルニ趙宋ノ頃ヨリカ一弊ヲ生シテ、象牙或ハ木ヲモテ大環ヲ作リテ鉤ニ換ヘ、マタ四分ノ角頭、業疏ノ縁ニ逼ルノ文ヲ邪解シテ、前鉤ヲ右ノ角ニ施シ、後紐ヲ中条ニ施シ、鉤紐ヲ改テ前牌後牌ト云ニ作ルハ訛替ノ甚キト痛哭スヘキノミ。」とあるように、宋代に四分律と業疏の説を誤って解したと見ることができるのである。しかも、『釈門章服儀』に「有下縫帯長垂。銀鉤現レ臆。金玉之飾乱二挙於蒙心一。華俗之結。覩中縷於道服上。」(大正45 八三八c)といって、華美な袈裟を排撃している点からも道宣時代からすでに縫帯が長く垂れ金や玉で飾り、美しい紐を付けていた者が見られ、道宣を環つき袈裟の起源と考えるのは誤りといえる。ただ思うことは、慈雲尊者が旧律に鉤紐を付ける所を明示していないところから、有部律の三襵説を採用して排撃された事件[29]を考えれば、宋代のような誤った着方を正しいと見なす日本律宗の偏見に誤りがあるのであって、道宣の定めたものでないことだけは明らかであろう。

(4) 葉

義浄の見た袈裟について『有部百一羯磨』巻十の細註には「西国三衣並皆刺レ葉令レ合。唯独東夏開而不レ縫。詳観レ律撿実無二開法一。」(大正24 四九七a)と述べ、さらに『南海寄帰伝』[30]にもいっているように、インドでは葉を刺縫し開けなかったが、中国では葉を縫わず開いており、律には開葉をいっていないと見なしている。しかし例えば『僧祇律』には「有二比丘一作二衣縫一葉与レ衣相著。仏言。不レ聴。後衣宣脱。仏言。応レ作二馬歯一。」(大正22 四五五a)といい、『五分律』にも「有二諸比丘一染漫衣作レ条又有レ縫葉著衣或摂作衣葉或半上向半下向作レ葉。以レ是白仏。仏言。不レ応レ爾。」(大正22 一三八c)といって、刺合をいわない律も見え、律によって開、不開の二説がある。ところで道宣はどちらかといえば、『行事鈔』に僧祇律説の「僧祇不レ得二画作一レ葉。対レ頭縫レ之。応二割截作一レ葉。極広応二四指一。極狭如二麩麦一。不レ得二横葉相当一。縫二衣葉一後衣宣脱。応作二馬歯縫一。衣上下破応レ安レ縫。要須二却刺一。」(大正40 一〇六b)を引用し、広くて四指、狭い場合は大麦程の葉

を作って馬歯縫することをいっているが、『羯磨疏』に「葉相広狭誠文如レ別今多広大澆風扇也」(卍続64四六〇左下)といい、さらに『釈門章服儀』にも「比見二条葉一。不レ附二正儀一。三寸四寸任レ情開闊。浸以成レ俗。弥開二華湯之源一。」(大正45八三七c)といっているように、恣意に任せて葉を広くしていた様子が知られる。しかし道宣においては、葉は『行事鈔』の屈襴衣の細註に「若摘葉令二外相同一割截一。刺二一辺一開二一辺一者云……若両辺倶縫者。但同二縵衣一。」(大正40一〇六c)とあるように、両辺ともに縫ってしまえば縵衣と同じものになってしまうので、一辺は縫わなく開いたままにしておかなければならないが、全部開くかといえばそうではなく、下辺を馬歯縫か鳥足縫にしなければならないといっている。また『釈門章服儀』においても「比見梵僧。縫二其条葉一。問二其本拠一。云二彼皆然一。今以レ律撿。都無二縫者一。故裁縫見レ葉。表二其割相一。今並縫合無二相可一分。如レ律道行刺鉤葉破。当二反披一之。又衣葉宣脱。当二馬歯鳥足縫一レ之。」(大正45八三七c)といって、裁縫し葉が切られている割相を表わさなければならないことをいっているのである。



(道宣の葉の縫い方)

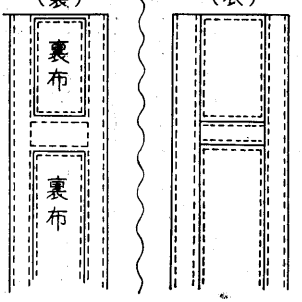
このように道宣は、田相の割截した形を表わさんがために下辺を開葉したのであるが、ではなぜ葉を縫っているのかと天人に問えば『律相感通伝』に「問。比見二西域僧来一。多縫二衣葉一者何。答曰。此仏滅後。将二百年。北天竺僧与二外道一同住。外道嫉レ之。密以二利刀一内二衣葉中一。同往二王所一。外道告レ王。沙門釈子内蔵利刀。将欲レ害レ王。因レ即捜獲。由レ此普誅二一国比丘一。時有二耶舎阿羅漢一。令二諸比丘一権且縫合。為レ絶二命難一。此乃北方因レ事権制。非二仏所一レ開。」(大正45八八一a)と、葉を縫うのは北インドの僧が外道と同住していた時、外道が妬んで葉の中に刀を入れ、沙門が王を迫害しようとした疑いを生じさせたことがあって以来、葉を縫うようになったと見なしているが、それは仮に制したもので、仏が許したことではない

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

(5) 大衣の重法

道宣は『行事鈔』に薩婆多論を引いて「薩婆多云。重縫三衣。設有二因縁一。摘分持行到二於異処一。名二不離衣宿一。若死者前言二本界内一。後言レ応レ与二看病人一。以二本是一衣同受持一故。」（大正40 一〇六a）と、大衣は裏付のものであるが、必要あれば裏をはがして持っていれば不離衣宿で、離衣宿戒を犯さないと考えており、『律相感通伝』に「大衣重作師比行レ之。然於二上葉之下一。乃三重也。豈得レ然耶。即問二其所作一。便執二余衣一。以示レ之。此葉相者。表二於稲田之塍彊一也。以二割截衣段一。就レ裏刺レ之。去レ葉纊麦許。此則条内表レ田。葉上表二渠相一。豈不レ然耶。今則通以二布縵一。一非二割截一。二又多重既非二本制一。非レ無二著著之失一。」（大正45 八八〇a）といっていることによって、道宣は薩婆多論にいうような重作の大衣を着ていたことが明らかである。しかし葉の下が三重になるため、それは正しいか正しくはないかを天人に問うた所、天人は衣を取って示し、この葉の下は三重になるから正しくないといい、葉は田の畦畔を表わす意味であるから、裏を付けるには葉の所を避けて割截衣を裏より付け、葉の所を除いて[32]葉を表わす横線より外は畦に囲まれた田相で、葉の上は溝を表わすものであるといい、したがって衣の全部に縵衣を付けて裏とするならば、それは裏も割截せねばならない仏制に反するとともに、三重になってしまう違法を犯すことにもなり、着るたびに罪を犯すことになると答えている。そうすると薩婆多論説は、仏制ではないことになる。

さらに元照はこれに真憑性を与えるため、薩婆多論は釈尊が弟子に説いたことを聞いてまとめられたものであるが、感通伝は仏世に、天人がまのあたり釈尊より親しく指示されたものであるから、当然感通伝に説かれる方が正しいものであると権威づけている[33]。しかし感通伝説は律に根拠のないもので、ただ天人説というだけであり、かえって



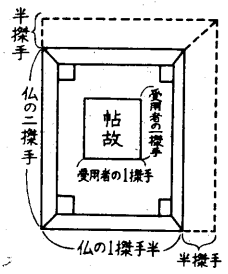
(道宣の重法)

道宣の創作したものといえる。この説は、『法服格正』・割截裁縫分にも、裏布の付け方の方法として受け取られ[34]、さらに久馬慧忠氏の「袈裟の研究」にも認められ図示されており[35]、現在なお縫われているが、律によるものではなく、道宣の考案に基づくものといわねばならない。

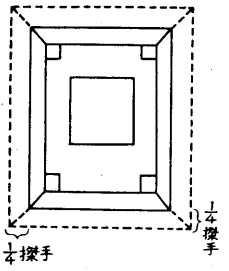
(6) 坐　具

坐具の本来の意義は、『四分律』に「自レ今已去聽下諸比丘為二障身障衣障臥具一故作中尼師壇上……若比丘作二尼師壇一当二応レ量作一是中量者。長仏二搩手広一搩手半更増二広長各半搩手一。若過裁竟波逸提。」(大正22 六九四a)といって、身を障え、衣を障え、臥具を障えんがために用いられるもので、義浄によれば礼拝の道具[36]としても用いられていたようである。長さは仏の二搩手、広さ一搩手半[37]で、さらに長広半搩手だけ増量することが許されている。この説は『行事鈔』にも引かれているが、『戒本疏』に「更増者開縁也還従二本制一限外別増……然即世為レ言衣服坐具皆楽二広大一食飲受用並楽二華厚一」(卍続62 八七左下四)といっているように、増量に執著して、それが仏制と見なした者がおり、さらに広大にして華美濃厚なものを使用する者があらわれた。しかし『行事鈔』に「如法者準二初量一已截断施レ縁、若坐時膝在二地上一者依二増量一一頭一辺接二裨之一此是定教正文」(大正40 一〇八c)といって、坐った時に膝が地上に出たならば、一辺を増量し補うのが四分律に説くものだといっている。すなわち本来の制は増量する場合、長広一辺に半搩手だけ許されているのである。しかし『律相感通伝』になると「元制二坐具一之意。用表二塔基之相一。僧服二袈裟一在レ上以喩二法身之塔一。塔基既不二偏邪一。坐具寧容二長広一。縦使四周具貼。不レ違二半搩之文一。但以翻訳語略。但云二各半搩手一。十字而論。即是四周之義。」(大正45 八八一a)と坐具を制することに関して、天人が答えているように、増半搩手を縦広一方だけでなく、四方

周りに1/4搩手づつ増しても同じ意味であると考えて四周平均に増し、偏増半搩手は翻訳の不備と見なしている。元照によれば、『律相感通伝』より坐具の四周すべてが広くなった初めといっており(38)、したがって『四分律』の迦留陀夷増半搩手説は、長広何れか一方に偏増しているが、道宣になって四周平均に増された形になり、天人に托して自説の優秀性を主張する反面、律を曲解していることが指摘できよう。



(四分律の増量法)



(道宣の増量法)

(7) 鉢

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

之を受持すべし」とのみいっているだけであるが、道宣は『十誦律』に準じて「大徳一心念。我某甲此鉢多羅応量受常用故」（大正40 一二五b）を三説し、もし人がいない時は「独り受持す」という善見律説を取っているのである。護持に関しては、『四分律』で衆学法35にあげるため突吉羅にあたるが、道宣は『五百問軽重事』を引き「若一日都不レ用レ鉢食犯レ堕」（大正40 一二五c）という捨堕法を犯す説を取っている。また鉢を持たず摂界より出て他家に泊まっても突吉羅を犯すだけで、袈裟のような不離宿ではないと見なしている。

(8) 漉水嚢

道宣は『行事鈔』に「三漉水袋法。物雖二軽小一所為極大。出家慈済厥意在レ此。」（大正40 一〇九a）と生類を哀れむ出家者の慈悲をいい、『四分律』には「比丘不レ応下無二漉レ水嚢一行乃至半由旬上。若無応下以二僧伽梨角一漉水上。」（大正22 九五四b）というように、無い時は僧伽梨の角でも良いから漉さねばならないという。材料については『薩婆多論』に「応下取二上好細氈縦広一肘一作中漉水嚢上。」（大正23 五五二b）といっていて、氈であることがわかる。しかし『行事鈔』では「此国多用レ絹作者。余親取二已漉竟水一。内二黒色器中一。微小細蟲無数。同二水塵量一故。」（大正40 一〇九a）ということによっても、絹を用いていることがわかり、さらに『教誡律儀』在院住法に「須用二三重密絹一細心濾レ水。」（大正45 八七〇b）と、三重の絹を使用していることも明らかである。またその漉し方などは、同所に具体的に説かれているが、材料が絹であることは、先の衣材として認めなかったのに対して矛盾が感ぜられる。だが袈裟は体に着るもので『律相感通伝』の「安んぞ殺生の財を用いて慈悲の服と為さんや」（大正45 八七九c）ということより、漉水嚢とは異なった考えを持っていることが明らかであるが、慈悲の立場よりは、理論的に合致しない訳である。また『行事鈔』には六物として護持するだけではなく、実際に使用して蟲を濾さねば戒を守ることにはならないと注意している。[39] また元照によれば三衣のような受持作法はしなくても良いと考えている。[40]

五　おわりに

以上、道宣の袈裟は律を変化させているものであることを指摘したが、そのことは、彼が晩年において、天人に托して自説の優秀性を主張した[41]『律相感通伝』の非合理的な面よりいえるのみでなく、すでに処女作『四分律行事鈔』において律を曲解しており、かえって『感通伝』は『行事鈔』、『釈門章服儀』を裏付けたものといえる。ここに、道宣の戒律観の一特徴が見られるのである。そしてその説は元照の『六物図』によってさらに意味づけられ、道宣の袈裟を如法とし、また道宣を祖師と称して、中国律宗の中に体系づけられたのである。しかし我国においては、栄西がまず『出家大綱』[42]で、「唐土絁絹多少也。布麁細共難レ得也。日本絹緜類頗難レ得也。布易レ得此事可二商量一。若号二仏聴一強貪二厚絹之類一。亦当レ妨レ道矣。」といい、道元は『正法眼蔵』袈裟功徳に袈裟を受持すべくば、正伝の袈裟を受持すべし、今案の新作袈裟を受持すべからず」「唐土の新作は正伝にあらず。」伝衣には「偽作の袈裟を受持すべからず」「あるひはいふ、天人のをしへによりて仏衣をあらたむと、しかあらば天仏をねがふべし、又天の流類となれるか。仏弟子は仏法を天人のために宣説すべし、道を天人にとふべからず。あはれむべし、仏法の正伝なきはかくのごとくなり。」と、道宣の袈裟は律と異なった新作で、正伝ではないと指摘し、非難している。その後江戸時代になると、道元の精神を受け継ぐべき律に帰ろうとする〝袈裟復古〟ともいえる運動[43]がおこり、鳳潭（仏門衣服正儀編）をはじめ、光国（僧服正検）諦忍（律苑行事問弁）慈雲（方服図儀）、曹洞宗門では養存（仏祖袈裟考）面山（釈氏法衣訓）指月（不能語規律）洞原晦堂（袈裟問答）祖道（法服正儀）黙室（法服格正）らによって袈裟研究が進められ、道宣の袈裟の非如法が指摘されている。

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

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

註

(1) 井上義宏「原始僧衣の研究」(昭10・9自費出版) 六一頁。本書は井上氏自身がセイロン僧団に入り、比丘生活の体験より書かれたもので、セイロンの様子を知ることができるが、同じ南方仏教のビルマでも八物が定められている。畏友東大大学院博士課程阿部慈園君を介してビルマのウ・ウェーブッラ大僧正の御教示によれば、三衣は内衣(腰まき・五条)上衣(五条)重衣(七～一〇五条)を指すそうで、日本の三衣とは意味が異なる。

(2) 南海寄帰伝巻二に「受戒の時要らず頂らく斯の六物を具すべきなり。」(大正54二一二b)といい、その様子が窺われる。また天台大師は国清百録巻一立制法十条の第一に「三衣六物道具具足。随レ有二一行一則可二容受一。若衣物有レ欠。都無二一行一則不二同止一。」(大正46七九三c)といって、三衣六物を持っていない者と一緒に住むことを禁じている。

(3) 律蔵でも経、律、仏像、菩薩形像を除いた他の物の所持は許されている。しかし梵網経のように、いつでも所持せねばならないというわけではなく、やはり必持は六物である。

(4) 石井米雄「戒律の救い」(昭44・12「世界の宗教8」淡交社)の図版に、農村の托鉢として北タイの比丘のの袈裟と鉄鉢の大きさ、用法が窺える。しかしこれは南方仏教であるため袈裟の大きさなど異なるが、鉢の様子を見る参考写真になろう。

(5) 久馬慧忠「袈裟の研究」(昭42・10大法輪閣)一八六頁に坐具の作り方があり、帖故を〔一肘×広の半分〕の長方形に作るといっているが、律では縦広一搩手の正方形で作らねばならないとしているから、久馬氏の説は律と異なったものになる。ちなみに法服格正では律説を取っている。

(6) 井上義宏、前掲書七八頁に安陀会と涅槃僧が同一のものであると十種の理由をあげている。それにはセイロン僧団における実際生活の体験よりの理由もあげられているが、諸律には明らかに全く別種のものとして規定せられ、例えば薩婆多論巻九には「覆瘡衣者。先未レ聴レ畜二涅槃僧一。有二一比丘一。病レ癰膿血流出。汚二安多衛一。仏見聴レ畜二覆瘡衣一。乃至瘡差。後十日内畜二不犯一。既聴二涅槃僧一。患レ瘡時涅槃僧内著レ之。量如二涅槃僧一。」(大正23五六〇c)といい、明らかに区別されている。

(7) 南海寄帰伝巻二「衣食所須」(大正54二一二b)に十三資具衣の名が見え、それによれば三衣の他に坐具、下裙、覆腋衣、副掩腋衣、拭身巾、拭面巾、剃髪衣、覆瘡衣、薬資具衣などがあげられる。

(8) 四分律行事鈔・二衣総別篇(大正四〇・一〇五a)

(9) 南海寄帰伝巻二、衣食所須(大正五四・二一二b)

(10) 薩婆多論巻四（大正二三・五二七b）

(11) 行事鈔・二衣総別篇の「糞掃衣」に衣材があげられているが、四分律でいう第九受王職衣が省かれている。しかしこれは、道宣が誤って落としたのであろう。資持記に「伝文之脱無二別所以一」といっていることによっても知ることができる。

(12) 四分律行事鈔・二衣総別篇（大正四〇・一〇五c）

(13) 弘明集巻五（大正五二・三二b）

(14) 僧史略巻下（大正五四・二四八c）

(15) その例として、元照時代には六物図・色相に「況復自楽二色衣一妄称二王制一雖レ云飾レ過。深成二謗法一。祖師所謂何慮レ無二悪道分一悲夫（多論違二王教一得レ吉者。謂レ犯二国禁令一耳）」（大正45八九八b）といって、紫衣などの色衣を正当化しようとしたことが窺われる。

(16) 戒本疏に「綿是生縁得在レ損レ命不レ懐二慈道一方広乞求外招二譏醜一内喪二善本一為レ過極深故聖特制余雖レ縁レ財捨懺物在此則斬壊永竭二貪源一而世同塵同悪相済身所二服用一無レ非二損生一口説二行慈一何人能奉」（卍続六二・三八三右下）といっている。

(17) 羯磨疏・衣藥受浄篇の求財法に「世多用二絹紬一者以二体由二害命一亦通制約今五天及諸胡僧倶無下用レ絹作二袈裟一者上」（卍続六四・四五八左下）といっている。

(18) 特に中国は絹の生産地であり、ヨーロッパと通じたシルクロードは、その名の通り絹を運搬した道である。また佐々木教悟「南海寄帰伝講要」（昭43・7東本願寺出版部）四五頁の指摘によれば、義浄が便乗したのはペルシャ商船で、中国より絹織物を積んでいたものと思われる。さらに八世紀前半、インドに渡った慧超の伝（大正五一・九七八a）によれば、ペルシャ船が広州へ来て絹織物を購入し帰ったと伝えていることによっても、中国では絹を得易かったことがわかる。

(19) 佐藤密雄「原始仏教教団の研究」（昭38・3山喜房）七七二頁。

(20) 行事鈔全体が諸部淆乱をしているようで、それは合計一〇五種もの典籍を引用していることによってもいえるだろう。それについては、拙稿「中国仏教における戒律の展開(中)—四分律行事鈔より見た道宣の戒律—」（昭47・3駒大大学院仏教学研究年報第六号）や「四分律行事鈔における道宣の戒律」（昭47・3宗学研究14）に指摘しておいたので参照されたい。

(21) 元照は六物図に、善見律よりといっているが誤りである。

(22) この勢分は四分律説であり、六物図には「十五種の自然には並びに界の量の外に随って例して十三歩を加えるに計七丈八尺となり。」と具体的距離を出している。

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

(24) 沢木興道全集六巻、正法眼蔵講話①(昭39・6大法輪閣)二五四、二八八頁

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

(26) 釈門章服儀(大正四五・八三八c)

(27) 律相感通伝(大正四五・八八〇c)

(28) 南海寄帰伝巻二、著衣法式に「可下取二五肘之衣一畳作中三襜上。其肩頭畳処去レ縁。四五指許。安二其方帖一。可二方五指一。……」(大正54二一五a)とある。

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

(30) 南海寄帰伝巻二、衣食所須にも「凡是衣服之儀。斯乃出家綱要。理須二具題一其製。豈得二軽而略一諸。且如法衆三衣。五天並皆刺レ葉。独唯東夏開而不レ縫。親問二北方諸国一。行二四分律一処。倶同刺レ葉。全無二開者一。西方若得二神州法服一縫合乃披。諸部律文。皆云二刺合一。」(大正54二一二b)といっている。

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

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

(33) 仏制比丘六物図(大正四五・八九九a)

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

(35) 久馬慧忠、前掲書一六三、四頁

(36) 南海寄帰伝巻三、坐具纔身に「礼拝敷二其坐具一。五天所レ不二見行一。」(大正54 二二一a)といって、インドでは礼拝に用いなかったが、同処に「南海諸僧。人持二一布一巾長三五尺。疊若二食巾一。礼拝用替二膝頭一。行時搭在二肩上一。」と、南方では用いられていたことがわかる。

(37) 羯磨疏には「長周尺量者律云長仏二搩手広一搩手……更増半搩者謂蔵竟加二半搩一耳非レ謂二相連説一増也」(卍続64 四六五右下)といっており、何律か不明であるが、広一搩手説を取り行事鈔とは異説になっている。

(38) 仏制比丘六物図(大正四五・九〇一a)

(39) 行事鈔・二衣総別篇に「今不肖之夫。見下執二漉袋一者上言。律学唯在二於漉袋一。然不レ知二所為処深一損レ生。妨レ道者猶不レ畜二漉袋一。縦畜而不レ用。雖レ用而不レ写レ蟲雖レ写而損二蟲命一。且存二殺生一戒一。尚不レ能二遵奉一。余之威儀見命常没二其中一。」(大正40 一〇九b)といっている。

(40) 仏制比丘六物図(大正四五・九〇二a)

(41) 山崎宏「隋唐仏教史の研究」(昭42・3 法蔵館) 一六八頁。道宣は天人を凡夫と見なすのでなく〝生き証人〟と考えたのである。このような談は道元にも見られ、例えば正法眼蔵・弁道話に迦葉尊者への付法の儀式に天衆が参加したといっていることも、その一例であろう。

(42) 出家大綱は、栄西が二度目の入宋より帰った後、正治二年(一二〇〇)正月に脱稿されたもので、「二衣法」には義浄説を取り入れ絹衣を日本の場合と対比している。しかし直接〝天人説〟などの具体的なことまでは論及されず、徹底した非難はやはり道元といえよう。この点については、拙稿「袈裟史における両祖の地位—道宣の影響をめぐって—」(昭49・3 宗学研究16)を参照されたい。

(43) 袈裟復古運動は、古規復古運動とケースは異なるが、袈裟の意義を律に帰ってながめようとする一革新運動とでもいえよう。そこで私はあえてこの名称を使ってみた。

書　評

井門富二夫著
『世俗社会の宗教』

藤井正雄

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

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

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

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

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

このようにして、著者のいう準拠枠としての宗教は、あらゆる宗教現象に適合する仮説として岸本英夫氏の「宗教とは、人間生活の究極の意味を明らかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりを持つと、人々に信じられている営みを中心とした文化現象」であるとする機能的仮説が援用されている。この定義を借りて、世俗化過程を辿る日本の宗教状況が、二種の宗教人口に関する統計分析によって展望される。一つは文化庁宗務課の各教団提出による報告資料の統計と、いま一つは統計数理研究所による二十才以上の個人信仰を調査した国民性調査である。文化庁の統計においては、神道系は伝統的氏子概念をもって、仏教系は檀家概念でもって共に家＝世帯を中心に信徒数を割り出しているので、この二系列の信徒合計だけで国民総人口を凌駕してしまうことになる。神道が国家祭祀（ムラの宗教）の形で日本人意識を末端まで統合し、仏教がムラの宗教の枠内でイエを規制していく規範感の形で、われわれの心の奥底に沈潜している、いわば「文化到達度」を示している。リュークマンのいう「見えない宗教」、ベラのいう「文化宗教」である。これに対して、国民性調査は個人信仰の統計であり、個々人の欲求に沿って目的的集団として組織される「組織宗教」をあらわしている。国民性の調査で個人信仰をもつものは成人人口の三〇％で、残りの成人七〇％は、現実に宗教集団とは直接的には無関係な宗教的真空状況にある、いわゆる宗教的浮動人口である。宗教的浮動人口は、第二次大戦後の産業社会化、世俗社会化のなかで発生したのではなく、コミューナル・ソサイエティが崩壊したことによって、戦前から檀家・氏子制のもとに存在していた宗教的無関心層が顕在化したものである。しかも、その八割までが宗教の意味を認めている統計数値からみても、現代は救済が寺院・教会を通してでなく、内心の問題となる、いわば教団倫理から世俗倫理への移行によって、人々がその欲求にしたがって自発的に、目的的に集団を組織する「組織宗教時代」を迎えているとみるのである。

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

っている。

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

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

第二部・社会階層と宗教集団は、アメリカという都市化状況のなかに展開されたプロテスタントが、都市化・産業化への近代化の歩みをはじめた近代日本のなかで、どのような組織を展開したかをみることによって、わが国のプロテスタントの社会的体質が問題とされる。戦後の新興教団を中心として展開される階層的宗教成立の方向を予測するとともに、日本的デノミネーションのもつ文化的課題を予測する意味で、とくにアメリカにおけるプロテスタントがとりあげられ、日本におけるプロテスタントの展開プロセスが比較文化史の立場から論ぜられており、四章からなっている。

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

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

なかった事情が語られている。

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

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

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

第一章「宗教史における近代化の課題」では、トレルチの定義づけたチャーチとセクトがいずれも政教一致的雰囲気において展開されているのに対して、政教分離の環境におかれている現代においては、チャーチ的、セクト的であるにせよ、成員はすべて自発的参与の形態をとり、伝道に競合し、社会に併存するデノミネーションの形態をとる。デノミネーションは、社会学的には「目的的集団」、政治学・経済学的には「利益集団」がその本質をなし、信徒が中心となって組織運営される面では誰でもの団体であり、「大衆の宗教」ないし「俗人の宗教」と規定することができることを、歴史的背景をふまえながら、類型的に論ぜられている。

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

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

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

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

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

本書を通覧して、読者は文中における文献の博引傍証に少なからず驚かれるであろう。重複する箇所は、本書が加筆、書き下しを加えてはいるものの論文集の形で編れたこともあり、止むをえないといえるだろう。逆説的にいえば、文中における博引傍証にしても、博覧強記ともいえる著者のすさまじいばかりの読書力のあらわれとみることができ、また読者をして著者の主張を説得させようとする熱意の発露とみてよいだろう。しかし、ここで敢えて苦言を呈することが許されるならば、文献引用に際して、方法論的脈絡を異にする学説のばあいには、むしろ注に収めて参考論述としておいた方が、かえって著者の論旨が整理されたのではないかと思われる。本書がすぐれた学術書であるだけに、注の引用論文、著述には、後進の研究者のために出版社・発行年の記載が欲しかったし、索引を是非つけてもらいたかったと思う。

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

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

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

（日本基督教団出版局、一九七二年九月刊、A5判、五九四頁、三、〇〇〇円）

執筆者紹介

水垣　渉	東京女子大学助教授
小川圭治	東京女子大学教授
鎌田純一	皇学館大学教授
星野英紀	大正大学助手
川口高風	駒沢大学大学院
藤腎正雄	大正大学助教授

会報

○常務理事会　昭和四九年一月一二日（土）一七時

一、学術関係国際会議国費派遣候補者の推薦について

本年度は該当する会議がないので推薦しないことになった。

一、会長選挙日程について

次の日程で会長選挙がおこなわれることになった。

五月九日（木）第一次投票有権者に会費納入状況通知状発送

六月一三日（木）第一次投票有権者資格締切

選挙公示葉書発送

六月二二日（土）選挙管理委員会―第一次投票有権者資格認定

六月二八日（木）第一次投票用紙発送

七月一三日（土）第二次投票有権者資格締切

七月二〇日（土）第一次投票締切

七月二七日（土）選挙管理委員会―第一投票開票、第二次投票有権者資格認定

八月一四日（水）第二次投票用紙発送

九月一四日（土）第二次投票締切

九月二一日（土）選挙管理委員会―第二次投票開票

一、科学研究費の申請、国際会議国費派遣者について

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

一、学術会議会員選挙について

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

○日本学術会議第十期会員選挙

日本学術会議第十期会員選挙は、**昭和四十九年十一月**に行われます。

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

この選挙について、次のことに留意してください。

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

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

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

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

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

◇**登録用カード用紙**は、選挙管理会に請求すれば無料で送付します。

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

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

日本学術会議中央選挙管理会

郵便番号一〇六　東京都港区六本木七―二二―三四

電話〇三（四〇三）六二九一

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

（日本基督教団出版局、一九七二年九月刊、A5判、五九四頁、三、〇〇〇円）

執筆者紹介

水垣　渉	東京女子大学助教授
小川圭治	東京女子大学教授
鎌田純一	皇学館大学教授
星野英紀	大正大学助手
川口高風	駒沢大学大学院
藤腎正雄	大正大学助教授

Man and Earth

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

Wataru MIZUGAKI

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

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

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

Keiji OGAWA

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

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

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

Wir haben hier auf Grund der ausführlichen Analyse der "Papier" (Pap. Ⅳ B. 13…95) unsere Arbeitshypothese konstatieren können. Wir haben weiter diskutiert, was die neue Entwicklung im Inhalt ist, und welche Notwendigkeit diese logische Entwicklung hat.

The Foundation of the Theology of Ise-Shinto

Jun-ichi KAMATA

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

Shikoku Pilgrimage and the Meaning of *Settai*

Eiki Hoshino

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

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

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

Kōfū Kawaguchi

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

best to follow the discipline (vinaya-pitaka).

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