古代イスラエルに於ける民の意識の成立

市川　裕

一　考察の目的

本来疎遠であった者同士が互いに近しいと感じ、強く結びついていると意識することを「共同意識」Gemeinbewußtsein と呼ぶことにする。[1] 何故この用語を用いるかというと、古代国家あるいは古代民族というものはどういう要素を含む概念であるかを解明する手がかりになると思われるからである。

古代イスラエルの共同意識の淵源と考えられるのは、半遊牧を営む運命共同体としての血縁小集団(Sippe)の連帯意識である。現在我々が手にする旧約聖書によると、この半遊牧集団が拡大して幾つかの部族を形成し、荒野を放浪した後に約束の地カナンに定住する次第が、長大な血縁の連鎖によって描かれている。伝承形成過程を顧みると、アブラハム・イサク・ヤコブの伝承は本来相互に無関係だったが、イスラエル十二部族の直接の祖とされるヤコブを基軸にして結合するに至った。[2] 言い換えると、かつては決して単一の系図に属さなかった諸集団が、既に明確な共同意識を持つに至った段階から過去を回顧して、各々の伝承を単一の系図として表現したということを示している。したがって、系図による伝承形成は、既に定住した諸部族が共同意識を支える連合体を形成していたという事実を前提し

ているのであり、この連合体こそ、一般に「イスラエル」という名称で呼ばれているものなのである。王国の威信に基く高揚せる民族意識の母胎となったイスラエルの共同意識を対象として次の三点を指摘することが本論の課題である。

(一) イスラエルの共同意識の基礎は、神ヤハウェのもとに集う諸部族による shālōm（平和）の創出であり、諸部族は神ヤハウェとの関りによってひとつの民を形成したということ。

(二) 出エジプトを体験した小集団のもたらした信念が共同意識に新たな歴史的要素を付加したが、その信念がイスラエル全体へと波及するに与かって力のあった要因は、祭儀においてその出来事が「現在化」されたということ。

(三) 共同意識はイスラエルが民族国家へ発展する際に基盤を提供したのであり、その内実は系図に基く血縁関係の意識であるということ。

二 shālōm

半遊牧者の運命共同体たる血縁小集団は、内に対して連帯意識のもとに強固の結束を保持する反面、外に対して極端な閉鎖性を示す。[3] 荒野で「挨拶も交さず、布で顔を被って通り過ぎる」者は仲間でも隣人でもなく、集団から放置された者の孤独は命の衰滅につながり、「見ず知らずの者」は「敵対者」を示唆し、タリオの法は果てしない血讐の繰り返しの緩和を意味した。このような集団の結束と排他性をもたらしたものは、まず厳しい自然環境が人間の孤立化を生命の危機たらしめたこと、それゆえに個々人は自己の属する集団を背景にしてのみ生命を享受し得たこと、言い換えると、個々人は有機体としての集団の一器官であり、「枝が幹と根によってのみその存在を維持し、そこから絶

えず養分を吸収するのと同じように、個人はその生命を彼の属する集団との結合によってのみ維持し得る」[4]ということに求められる。有機体としての集団が活気ある状態を保つこと、「精神と物質・内と外との世界を含めた全体において分裂のない力の溢れた状態」[5]にあること、これをヘブライ語では shālōm という語で表現するのであるが、血縁集団たる Sippe の最大の関心事は、まさに shālōm の維持・拡大であった。閉鎖的かつもっとも安定した構成体である Sippe は、それ以上に大規模でしかも安定した結合を達することは困難である。しかし Sippe は、放牧地を求めて放浪する場合もあるいは定住に至る場合も、他集団と接触する中で shālōm を維持・拡大していかねばならない。他集団との契約・戦争を含む緊急互助行為・地域の隣接に基く共同の行為、こうした行為が「見ず知らず」の関係を解消し、相互の共同意識を生む要因のひとつとなるのである。創世記の中で半遊牧民として描かれる族長はパレスティナの町々で寄留者 gēr となる。それは、族長がもはや見知らぬ他人 nokri ではなく、町全体又はその有力者との間に被護関係を結んだことを意味する。

無関係であった者（集団）同士が新たに結びつく際には契約が締結され、二つの集団間に shālōm が創出される。契約を結ぶことを示すためにヘブライ語では kharath berith と表記され、文字通りに示せば「契約を〔結ぶために動物を〕引き裂く」ことであり、そこには厳粛な儀式が想定される。紀元前十八世紀マリ出土文書の中では「ろば」が、アラブ部族では「らくだ」が、価値ある犠牲の動物として用いられている。[6] 旧約聖書中では、子牛を二つに裂いてその間を通る儀式は非常に古いだけに些少であり（Gn. $15_{10.17}$. Jer. 34_{18} f.）、それに代わって共同の食事による儀式が多く看取される。いずれも契約の締結は厳粛であり、目的とされるものは集団同士の shālōm の創出である。「shālōm は共同体の魂が満ち溢れて完全な調和の状態にあることを示し、berith とは、shālōm の状態にある共同体に包摂されている権利と義務との関係を意味する」[7]と言われるように、shālōm と berith とは同一の事柄をそれ

ぞれ違った角度から表現しているに他ならない。

shālōm は、魂が分裂のない力の溢れた状態であって、魂の静寂・静的な平和ではない。それゆえ、戦闘状態にあるということは必ずしも shālōm に対立する状態を意味せず、他を征服することが shālōm を維持する不可避の方法であれば進んで戦闘を行ない、勝利によって shālōm が拡大すれば戦勝そのものも shālōm である。[8] 日常生活を越えた危機的状況において共同意識は高揚し有機体が復活する。成年男子による軍隊の編成は、まさに民全体がそこに凝縮され集約されているかの如き観を呈する。生存の危機が有機体たる集団を一層強固にする所以は、J. Pedersen によれば、第一に軍隊が団結を維持・強化するために厳しい規則を課されること――戦士は絶対に汚れていてはならない。性的禁欲・臆病者の排除が徹底されないと士気がそがれるだけではなく集団全体の致命傷となる。第二に戦士は聖別されるということ――戦士ばかりでなく携える武器も浄められ、宿営地一帯から不浄なものが排除され聖なる空間が創出される。そして第三に戦いそのものが聖別されること――力の源泉たる神に犠牲を捧げ、宿営内に「聖なるもの」sacred things を置くことは、戦闘意欲の高揚以上に勝利の確証となる。以上の理由から、勝敗を決するのは武器の優劣ではなく、戦士の精神力を含めた眼に見えない諸力であり、それらはすべて自身の神たるものに収斂する。[9] イスラエル部族連合の初期に発するデボラの歌 (Jud. 5) は、戦闘を指揮し終結に導いたのは連合神ヤハウェであることを冒頭で謳うとともに、戦闘参加を躊躇した部族の不参加を非難している。ここに示された各部族を越える結合には、外的脅威に対する共同の利害に基いた一時的な緊急互助行為以上のものがある。連合神を中心とした戦士の士気高揚が戦闘の死活問題であること、この意識が前提にあるからこそ不参加に対する非難は正当であり、そこには「部族同士の親近性の意識」[10]という支え、即ち神ヤハウェのもとに部族の枠を越えたイスラエルというひとつの民の意識があったのである。では、部族を越えた共通の連合神ヤハウェと各部族と固有の宗教生活との関係はどのよう

に考えられるだろうか。

三　部族神と連合神

ここで言う部族神とは、創世記に現われ一般に族長の神と総称されるアブラハム・イサク・ヤコブの神、連合神とはヤハウェである。この両者は、現在の旧約聖書においてあるいは族長物語の中にヤハウェの名を挿入することによって（ヤハウィスト―以下Jと略す）、あるいはヤハウェ自身に、自分はあなたたちの祖先の神だと語らせることによって（Ex. 3 エロヒスト―以下Eと略す）同一視されている。こうした伝承の操作は、族長の神の各称号はヤハウェを指すという信念に基いて為されているが、他方で同一視はイスラエルの祖先神とヤハウェとの間に限られ、祖先神とパレスティナ古来の土着神（ēl）との相違は明確に維持されている。では、これらの神々の特徴及び相互関係について、A. Alt の所説に従って論を進めることにする。

イスラエルの祖先神たる族長の神は、Alt によれば次の三つの特徴をもつ。[11] ㈠神に固有名がなく、各神性を区別するのは、その神と特定の人名との結びつきによる名称であること。㈡神と地域との関係は稀薄であり、特定の人間集団との関係を重要な要素とすること。㈢以上の特色をもつ宗教形態は、古代の文明化した領域外で生活を続ける部族に由来すること。以上の特徴をもつ部族神に対しパレスティナ古来の土着宗教の神は、特定の聖所と結びついた地域神（lokale Numina）として現われる。創世記に支配的な祭祀伝説は、族長の神の形態の宗教を担う完全定住していない人間集団が、パレスティナに侵入して処々の聖所と結合することによって生まれたものである。彼らは、定住するに至った地域に聖所があるのを知り、「自分たちの族長に関する伝説を新たな地に関係づけ、新しい状況に適応さ

せねばならなかった。[12]」そのため、新定住地とは無関係の、信仰に関するかつての原因譚的伝説は忘れられ、自分たちの神の崇拝とその創始者たる個人名のみが持続された。そして、パレスティナ聖所の受容は、「イスラエルの祖先を各地の聖所伝説に導入し、祖先を既にその地で崇められていた神性からの啓示の受容者として[13]」表現された。さらに Alt よれば、族長と結びついた地域は、その名で呼ばれる神々を崇拝した集団がその地の聖所を占有したものと考え得るとして、ヤコブの神はヨセフ族が定住したヨルダン両岸に、イサクの神はベエルシェバに、アブラハムの神はヘブロン近郊のマムレに、各々深い繋がりがあったとする。以上の三神は本来相互に無関係であったが、同一形態の宗教であるために、諸部族の巡礼者が集まるベエルシェバの聖所を介して結びつくに至ったといわれる。

族長の神とヤハウェとの関係はどうか。Alt 説の核心は、「ヤハウェ宗教は当初から特異な排他的傾向を示したが、この傾向は初期には民全体にのみ関係し各部族には及ばなかった[14]」という点である。そして族長の神の崇拝は、ヤハウェとは独立して各部族内で行なわれたが、ヤハウェ崇拝が次第に諸部族の各聖所でも受け入れられるに至ったと主張する。その理由として、Alt は部族神と連合神との性格の類似性に着目し、両神とも神と人間集団との関係を強調し「社会的・歴史的出来事」に関心をもつという共通性が、ヤハウェ崇拝の浸透を心理的に可能にした要因であり、ヤハウェと族長神との同一視は、歴史的には連合神ヤハウェがパレスティナの諸部族聖所に浸透した結果として達せられたといわれる。[15] 以上の所説は概ね支持し得るが、加えて次の三点を補足したい。第一に、Alt は族長の神と連合神との類似性に着目して同一視を心理的に説明するが、「族長の宗教の背景は砂原の砂漠であり、モーセの宗教の背景は岩山の砂漠である[16]」という相違点を見逃してはならない。第二に、同一視の歴史的説明の背後には、個々の部族に対して、それらを包括する民の意識の比重が高まってきたという事態が前提されねばならない。聖戦における shālōm の創出が神のもとにおける民の意識を拡大させることについて示唆したが、定期化された shālōm の高揚としての祭

儀を追加しなければならない。第三に、族長の神の同一視が系図によってなされた理由として、Alt は「セム人の間にみられる系図に対する強度の意識」[17]を示唆するにとどまるが、我々はこの点についても推論するであろう。

四　祭儀的現実と Shālōm

shālōm の定期的創出として祭儀[18]の意義を無視できない。ヘブライ語で祭を示す語として主に hag が用いられるが、hag との同義を含み、尚かつ多義的意味をもつ mō'ēd という語は、祭の意味を明らかにする上で示唆に富む。語根 jā'ad は「(時などを) 決める」「出会う」等を意味する。「決める」という意味に基いて mō'ēd は「定め」「定められた時点 (期間)」、さらに「祭」として用いられた。祭は定められた一定期間に結びついていたから、ついに mō'ēd そのものも祭を指す語たり得た。他方「出会い」の面では、ヤハウェと民との出会いが繰り返し現在化される場所としての「会見の幕屋」が、Eさらに祭司史料においてイスラエル宗教の重要な要素となっている。[19] このように、祭には、決められた時間に神と出会うということが意味されている。古代イスラエルに限らず古代人にとっては、時間は均質的な時の流れの如き空虚な概念ではなく、その時間に何が起こり何が起こったかによって濃淡のある内容に満ちたものである。しかも、時の流れには「ふし」になる特別の時期があり、生存に関る重大な出来事が起こる。他の時間以上に密度の濃い時点は、「聖なる」時として祝祭の対象となり、shālōm が創出される。祭の執行時期は、生活基盤に直接関りのある自然の周期に則っている。古代イスラエルの三大祭即ち秋に行われる果実収穫を祝う新年祭、春の大麦収穫に伴う「種入れぬパンの祭」、小麦収穫を祝う「週の祭」は、農耕定住の経済的基盤たる自然の周期との関係を如実に示している。このように時間、暦に対する意識と不可分の祭では何が起こっているのか。

祭ないし礼拝の意味に関して、H.-J. Kraus は次の四つの見解を指摘する。[20] ㈠宗教理念の象徴的表現、㈡自然に密着したものから形式化された儀式への「脱自然化」Denaturierung の展開する場、㈢神への賛美が歴史的・精神的に沈殿したもの、㈣出来事を現在化させる神話の力を神聖なドラマの中で発散させ、当の共同体を含む普遍的な生命の回復をもたらす聖なる出来事。第四の見解は、Mowinckel, Pedersen に代表される「聖なるドラマとしての祝祭」である。批判されるべき点はあるにしても、祭が共同意識に与える作用に関して有益な示唆を与えてくれる。

Mowinckel によれば、[21] 祭（ないし儀礼）とは、ある事柄の記憶を呼び戻し何かを命じあるいは教訓を与えるためにあるのではなく「現実に起こっている救いの出来事」であり、祭に参加する者は、その場で語られ演じられることを、まさに今自分の中であるいは自分の周辺で現実に起こっているものとして体験する。祝祭ドラマでは何が起こっているのか。彼によると、自然界の死と再生は、神の死と再生と同一に考えられ、尚かつそのように描かれたのであり、祭りは神の再生による救いの出来事に他ならない。そして救いとは「大地及び人間が死と渾沌の力から逃がれ、生命と秩序とが新たに創造される」[22]ことを意味し、救いの出来事としての祭の根底には、カオスとコスモスとの軋轢・コスモスによるカオスの克服という主題が流れているといわれる。但し、こうした説明では、古代イスラエルの祭を理解するのに不十分であるために、次の二点が補足されている。㈠神ヤハウェは生ける神だから、神の死と再生ではなく神の自己顕現である。㈡祭で確保されるのは基本的な生活必需であるが、イスラエルでは、出エジプト・カナン土地占有・国家建設という体験を通した神による選びの確証という歴史的要素が付加されている。[23] 以上が Mowinckel の聖なる祝祭ドラマの概略であるが、古代イスラエルの祭に関してもコスモス対カオスという主題は固持されているために、彼の祭儀理論は、イスラエルの王制期に行なわれたといわれる「ヤハウェの即位式」に関する理論という感を免れない。

Mowinckel が「ヤハウェの即位式」を主たる対象とするのに対し、Pedersen は過越祭に関してそのドラマ性を指摘する。論旨は、㈠出エジプト記の狭義の過越伝承に関する出来事の再体験、㈡過越伝承を頂点とする出エジプト事件全体の「高次の」ドラマ的性格、この二点に分かれる。㈠について――過越祭は、本来、遊牧を業とする部族が来たるべき年の家畜の多産を切望して羊の初子を犠牲に捧げる祭であり、他方、種入れぬパンの祭は大麦収穫を祝うカナンの農業祭であり、両者は元来別個の祭であったが、伝承や暦では、両者が密接に結びついてひとつの祭の観を呈している。二つの祭の同化に伴って、いずれの祭もともに本来重視された要素（羊の初子と大麦の初穂）の意義を失い、それに代わってエジプト脱出という出来事の「記念祭」としての性格が前面に現われてくる。人々はこの祭を通して「独立国家の存立の基礎である出来事を再体験した。」[24] 体験の仕方は、祭の参加者が「腰を引きからげ、足に靴をはき、手に杖を取って（Ex. 12_{11}）」急いで食事するという「未開人特有の単純で力強い手段」即ち「模倣の仕草」[25] によるのである。㈡について――狭義の過越祭が祭参加者個々人の模倣による体験であるのに対し、㈡では、過越を頂点とした神ヤハウェの行為が出エジプト全体のドラマの主役になる。イスラエルの祖先のエジプトへの移動に始まり、苦役、エジプト脱出を経て、葦の海の奇蹟からミリアムによるヤハウェ讃歌に終わる出エジプト記の一章から十五章に描かれた伝承全体は、既に確固とした王権に支えられたイスラエルの民族意識の高揚として、神の座であるシオンの過越祭で催された祝祭ドラマであるとされる。さらに「エジプトとの戦いは、ヤハウェが渾沌の中から世界とその秩序とを創造したときの根源的な戦いと同一視された」[26] という段に至ると、その根本的視座は、Mowinckel の見解と軌を一にする。㈠と㈡との関係について、Pedersen は、狭義の過越祭は伝承中で孤立しているのではなく「イスラエルに関係する一連の出来事の頂点」[27] にあることを理由に、㈠は㈡の一部であると考えている。

以上、Mowinckel 及び Pedersen によって行なわれた祭の現象学的分析を瞥見したが、これらの所見に対し次の

ような批判がある。両者が古代の祭や儀礼に与えた解明原理はあまりに画一化されていて、現実の多様性を単一の生の表現として理解する傾向がある。確かに両者の見解は、古代オリエントの神聖王権イデオロギーに基くコスモス・カオスの神話的表象に対する固執が窺えるが、研究対象がともにダビデ王朝期のものであるだけにあながち両者の説明が妥当性を欠くとはいえない。祭儀がその中心的機能を果たす共同体の社会的存在形態との関連を無視して画一的祭儀原則が主張されているとしたら、[28] 換言すれば、王権も成立していない部族連合期の農耕地の祭にまでコスモス・カオスの神話的表象による解明を拡張するとしたら、それは事実を無視した単純化と考えざるを得ないだろう。その意味で、Pedersen が部族連合初期に共通の契約祭があったことを認めつつも、文献からその詳細を知り得ないことを理由に結論を控えているのは傾聴に値する。[29] とはいえ、我々は、両者の祭儀理解が王制期のエルサレム祭儀に集約されている点である種の反発を抱く。その理由は、部族連合の伝統はユダ王国よりむしろ北イスラエル王国に保存されているのであり、しかもそれは、王国成立以前の事情、厳密に言えば、出エジプト伝承とシナイ伝承の問題を含めて部族連合のヘゲモニーを掌握したのはヨセフ族であったという事情に由来するのであって、この点を除いたイスラエル祭儀理解は正鵠を逸すると考えるからである。この問題は次節で扱うことにし、ここでは次の点を確認しておきたい。祭とは、個々人の私的な行為ではなく共同体全体に関する行為であり、時間に対する鋭敏な感覚に根ざした shālōm の定期的高揚であること、エジプト脱出という歴史的要素がイスラエル全体のための祭に包摂されることによって、その出来事がイスラエル全体の祖先によって為された、したがって彼ら自身によっても「今」為される出来事とてし再体験されたということである。

五　出エジプトとシナイ

今まで論じてきた事柄は、次の問題に集約される。即ち、連合神ヤハウェに基く部族連合イスラエルの存立が、自然の循環に伴う原初の回帰とは異なり、ある特定の歴史的事件への回帰という形で意識化されるに至る過程――シナイ伝承と出エジプト伝承との関係である。現在までこの問題に関して二つの相反する見解がある。一は、シナイ伝承と出エジプト伝承とは本来全く分離した伝承系列に属し、両者が一つの系列にまとめられたのは二次的であるとする見解、他は、両伝承がもともと結びついていたとする見解である。(30) いずれの見解も次の点で一致する。(一)イスラエルの沃地侵入は一時期に為されたのではなく、「レアの子ら」と呼ばれる諸集団が逸速く侵入して「イスラエル」の名のもとに既にヤハウェという神を知っていたこと及び(二)出エジプトを体験したのは小規模の集団であり、この集団が後にイスラエルに属するに至ったことである。したがって問題の焦点は出エジプト伝承をもたらした後続の部族集団がシナイ伝承とどのような関係をもっていたかということになる。

第一の見解の代表者たる von Rad は伝承相互の関係を論究して、シナイ伝承は仮庵祭における契約更新祭の祭祀伝説であるのに対し、出エジプト伝承は土地取得伝承と結びついて「歴史的信仰告白」と呼ばれる祭祀伝説であり、前者はシケムに後者はギルガルに各々その本来の「生活の座」 Sitz im Leben をもつと主張する。両伝承がいつひとつの伝承系列にまとめられたかについて、v. Rad はJによる文学形成の段階を想定し、Noth は「十二部族連合」のテーゼとの関連から王国成立前の口伝伝承層（G）を想定し、さらに H.-J. Kraus は v. Rad が考慮しなかった部族連合聖所の移行の過程に注目し、中央聖所がギルガルに置かれていた時期に両伝承の結合を主張する。Noth 及

び Kraus の見解は、細部に関して v. Rad 説とは異なるが、両伝承が本来独立しているという基本的立場において v. Rad の主張に依存しているから、以下、v. Rad 説に従って主張の論拠を摘出すると大略二項目に包括できる。(一) v. Rad が「歴史的信仰告白」という範疇で呼ぶ伝承（Dtn. 26_{5b-9}, 6_{20-24}, Jos. 24_{2-3}）には、出エジプトとカナン土地占取との間にシナイの出来事が語られていない。シナイ伝承は神の顕現と契約締結の祭祀伝説であるのに対し、出エジプト・土地取得伝承は神の救済史的行為に対する告白であり、固定した救済像を生みだす宗教領域たる祭儀に根ざす祭祀伝説であり、それぞれ別個の祭祀伝説と考えることによって「生活の座」の違いを想定する。(二) 出エジプト記には、二つの伝承群即ちカデシ伝承 Ex. 17-18. とシナイ伝承 Ex. 19-24, 32-34 があり、そのうちのシナイ伝承は、内容と構成に関してそれ自体完結した伝承体であり、伝承の古さから考えて文学的に現在の位置に置かれるに至ったのは後代のことであり、カデシ伝承に対して二次的である。

以上の論拠に対して次のような批判が為される。(一) v. Rad が「歴史的信仰告白」と呼ぶうちの申命記に属する二つの伝承は、文体・用語法ともに申命記独特のものであり、v. Rad が主張する如き古い伝承の加筆・修正ではなく、また、救済史的告白は、ヤハウェと民との契約に服従せよという申命記の根本的要求の裏づけとして語られるのであって、歴史的回顧と契約への服従とを分離して考えることはできない。[31] Jos. 24 に関して、古い伝承素材の申命記的修正か否か意見が分かれるが、歴史的回顧がそれ自体独立するものではなく、神への服従の要求と対を為している点については、先の二伝承の場合と同様である。したがって、v. Rad の「歴史的信仰告白」は、それ自体独立した祭祀伝説ではなく、契約への服従と切り離して考えることはできない。では、以上の伝承は果たして申命記作者の自由な創作なのであろうか。シナイの出来事は、JとEの文学形成に際して歴史的回顧の連鎖に組み込まれたにも拘らず、以上の伝承中に見出せない。しかも以上の伝承は、申命記的色彩が濃厚である。この事実は、以上の伝承がJ及びE

の文学的記述に依存していないこと、並びに、祭儀的生活の座が独自に存続していることの証左であり、それゆえ以上の伝承とJ・Eとの関係は、単にどちらが時代的に先行するか否かでは解決できない問題である。祭儀テキストがイスラエル王朝期の歴史記述に依存しないで存続した理由として第一に考えられることは、申命記グループが、シナイ伝承をシケムの祭儀に結びついた形式のままに保持していたということである。(32) (二) v. Rad の掲げる第二の見解は正当である。但し、それは次のような意味においてである。シナイ伝承は文学形成段階で極端に膨張したが、膨張した部分の伝承素材は、契約更新の祭祀伝説としてシケム以後の連合祭儀の影響を強く受けた統一体を為していたということである。それゆえ、シナイ伝承の中にカデシ伝承群と関連していたと思われる古い要素を摘出し得るか否かという問題は、以上の見解とは別個のものとして残されている。カデシ伝承は、互いに緊密に結合している伝承群ではなく、比較的緩慢な関連を示すにすぎず、(33) 拡大されたシナイ伝承がJ・Eの文学形成段階で現在の位置に挿入される際、その基礎となる古い伝承があったという可能性が残されているのである。(34) したがって以上の理由から、シナイ伝承と出エジプト伝承とは本来伝承系列を異にするという v. Rad の主張の根拠は、十分納得できるものではない。

v. Rad を代表とする見解とは反対の立場にある見解を検討する前に、土地取得伝承と聖所ギルガルに関し一言触れておきい。古代イスラエルには、厳密な意味での「正典的」信仰告白といわれるものは存在せず、救済史の内容は、イスラエルの歴史の重大時機に関連する事件を中心にして、時代とともに拡大していった。(35) 歴史的回顧の発展の契機となり、尚かつその中核となったのは、出エジプトの出来事である。我々は、出エジプトがヤハウェの救済行為であるという認識は契約更新祭の冒頭を飾ったと考えたいが、問題は、出エジプトが土地取得と結びついて拡大されていく際に聖所ギルガルの伝承層が果たした役割である。Jos. 1-11 の伝説は、二次的加筆を取り除くと大半が原因譚であり、その由来からみてベニヤミン族の特有財産であり、ヨシュアの名はおそらく各伝説がひとつの伝説群に一

括された後に挿入されたと考えられる。[36] そのうち Jos. 3-5 の伝承及びエリコの物語（Jos. 2, 6ff.）はギルガル聖所に帰属し、Jos. 3-4 ではヨルダン渡河と約束の地への到来が祝われたギルガルでの祭の伝説が描かれ、Jos. 6 ではエリコ征服全体が著しく祭儀によって規定されていることに鑑みて、既に廃墟と化していたエリコの地をイスラエルの土地征服を祝祭的に示威する場所として選んで行なわれた祭儀的入場行進と解することができる。ギルガルを中心とする以上の伝承群の古い要素は、ギルガルの地域聖所における祭儀に生活の座をもっていたと思われるが、現在の我々が手にする旧約聖書では、「出エジプト」と「約束の地への侵入」を祭儀的現実の中で体験するのは全イスラエルに拡大されている。それに伴って、定かでないベニヤミン伝説の歴史的輪郭はイスラエル全体の背後にしりぞいてしまった。それゆえ、ヨルダン渡河が部族ベニヤミンにとって歴史的意義があったと考えることもできるが証明することはできない。[37] 旧約的歴史像は祭儀の中での共同体験に根ざすものであり、出エジプトと土地取得という二つの要素が結びつく契機となったという意味においてギルガルの伝承が果たした役割を認めることはできるが、出エジプト伝承がこの周辺にのみ存続したという見解には賛同し難い。なぜなら、出エジプト伝承は祭の場に限定されたのではなく広く語り継がれたものであり、それゆえギルガルにのみ保存されたとは考え難いからである。[38] 我々は次に出エジプトとシナイに関するもう一つの説に向かうことになる。

A. Weiser によれば、シナイ伝承はシナイにおけるヤハウェの顕現と契約締結であり、他方出エジプト及び土地取得を核とする祭儀定型文は歴史的事件としてのヤハウェの救済行為に対する告白であり両者の内容には明らかに違いがあるが、決して別個の祭祀伝説ではなく同一祭儀（契約更新祭）内の二つの要素であるとされる。論拠は、消極的には v. Rad が「歴史的信仰告白」及びその自由な変奏として列挙した諸例にシナイが言及されないのは、シナイの出来事が救済史としての過去という性格になじまないからであり、それだけでは伝承系列の分離の根拠となり後ない

こと、積極的には Jos. 24 でヤハウェの救済行為の告白と契約に対する民の服従とが一組となって祭儀を構成していることである。Weiser が旧約学の範囲内で論究するのに対し、Mendenhall 及び Beyerlin はヒッタイト宗主権条約との比較の視座から Weiser 説を補充する。Beyerlin によれば、十誡 Ex. 20 $_{2-17}$ に固有の要素はヒッタイト国家条約から知り得る契約形式に一致するとされる。Ex 20 $_{2-17}$ は、一致点として列挙された諸特徴の一部しか含んでおらず、Beyerlin は他の箇所の伝承を補っている (Ex. 24 $_{3-8}$)。そして、この二つの断片は「伝承史の過程でまとめられ、契約の書挿入以前互いに直結していた」[39]と解釈する。これにより形式的観点からも祭儀様式的観点からも十誡はヒッタイト条約に類似しており、十誡はイスラエルが新たに創造したのではなく既に確固として存在した契約形式に則って作成されたと主張する。[40]「わたしはあなたの神、ヤハウェであって、あなたをエジプトの地、奴隷の家から導き出した者である」という自己表白は、シナイでの啓示の体験並びに出エジプトはヤハウェの救済行為であるという認識が生き続けている場でのみ意味をもち、しかもヒッタイト条約が紀元前十四ないし十三世紀に用いられ既にモーセ時代にも知られていたことを理由に、十誡の原型はモーセ時代、なかんづくカデシの伝承形成に発し、シナイ伝承と出エジプト伝承はヤハウェとの契約の当初から結びついていたと結論する。[41]

以上の Beyerlin 説に対し次の二点で批判し得る。㈠ヒッタイト条約と十誡の相違点として、十誡には「呪いと祝福」の定型文が見出せない。確かに十誡の禁止規定は Alt の言う断言法 apodiktische Formulierung であるから、規定そのものが性質上絶対的な制裁規定であると解することもできるが、ヒッタイト条約も多くは断言法的であり、しかも常に「呪いと祝福」の定型を伴う。また、十誡導入部の神の自己表白は語り手が誰かを示すことに重点があり、ヒッタイト条約にみられるような、厳密な意味で臣民の服従を引き出す説得という性格をもつ歴史的言辞ではない。[42]㈡十誡は現在の位置にあってはE伝承 (Ex. 19 $_{19}$ と Ex. 20 $_{16ff.}$) を分断し、明らかに二次的挿入である。シ

ナイ伝承にみられる契約思想は、部族連合期ないしそれ以後に支配的になったものであり、それとの関連から法規定が挿入されるに至ったという事情を考慮すると、Ex. 20_{2-17} と 24_{3-8} がカデシで形成された伝承層に属するか否かは確定し得ない。Beyerlin の論理では、まずヒッタイト条約と十誡との類似を論証し、前者はモーセ時代に既知のものであることを理由に十誡の時代決定を判断する。それゆえ、類似性に疑問が残るだけではなく、時代決定に関する論拠も不十分であると言わざるを得ない。十誡を中心とする神ヤハウェとの契約締結伝承の確立と出エジプトを導いた神がシナイの神ヤハウェであるという信念の成立とは同一に論じ得ないから、前者の否定は直ちに後者の否定に結びつかないが、積極的に肯定する根拠にも乏しい。

今まで述べてきた相反する二つの見解とも決定的論拠を欠いている。それは何よりも、現在のシナイ伝承が部族連合期の祭の中で変化を受け又は新たに形成された要素を反映し祭儀に対して二次的であるために、本来の伝説が祭儀以前に起源をもつものであってもそれを抽出することが困難であるという事情に帰因する。それゆえ、出エジプトを導いた神がシナイの神ヤハウェであるという信念の成立は、幾つかの間接証拠ないし状況証拠によって推論せざるを得ない。㈠ Gerstenberger は、断言法的命令の分析に基いて十誡を少なくとも二つの要素即ち神と民の関係・民同士の隣人関係に分類し、後者は半遊牧的生活領域の家父長的権威に基く Sippenethos に由来することを明らかにした。[43] そして前者のうち神の自己表白・他神崇拝禁止・偶像禁止は本来一群を形成していた可能性を示唆する。[44] 他神崇拝禁止と偶像禁止は、神ヤハウェとイスラエルの排他的関係を示す最も古い証拠のひとつであるが、これらの規定はシケム以後の部族連合祭儀と関りをもつ（例として Ex. 20_{23} ff. E）。十誡のうちの如上の一群がエジプト脱出によって引き起こされた神との新たな出会いに発する可能性を無視できない。㈡シナイ伝承のうち、部族連合祭儀の影響を強く受けていない古い要素と考えられるものに Ex. 24_{19b-11} のシナイ山での共同の食事の描写が挙げられる。Ex. 18

$_{1-12}$ の「神の山」での食事との関連に注目して本来の出エジプト物語に属する古い要素と考える立場と、Ex. $24_{18a,9-11}$ のモーセは二次的加筆として斥け出エジプト以前のシナイ伝承と考える立場に見解が分かれる。[45] 前者は、ヤハウェ伝説に関しシケム以後の連合祭儀による修正を受けないもうひとつの伝承即ちタボル山を中心とする伝承（Jud. $5_{4f.}$, Dtn. 33_{2}）が存在し、これらは出エジプト以前のレア諸部族に属し Ex. $24_{18a,9-11}$ とは異なると主張する。後者は、出エジプト伝説とモーセとの本来の結合を基礎にして、Ex. 19 でモーセがヤハウェとイスラエルとの仲介者として神の意志告示を受ける重要な役割を果たす点を根拠にして、両伝承の当初からの結びつきを主張する。両見解とも決定的論拠に欠けるが、ヤハウェがイスラエルをエジプトから解放したという信念はイスラエルの信念の根本であり、シナイの神ヤハウェは広く遊牧集団に崇められ、彼らがエジプトの国家奴隷として史料に出現することを鑑みて、出エジプトがヤハウェの救済行為であるという信念を遅くも荒野放浪期に求め得る。[46] (三)シナイ伝承は、シケム以後の契約更新祭の諸々の影響を受けつつ文学化された統一体であり、シケム祭儀の中枢を占めた集団は出エジプト伝承の担い手と密接な関連をもち、しかも部分的には同一視されている。エジプトに赴いたのはヨセフであり、シケムの契約祭はエフライム人ヨシュアの指揮下に為され、部族連合聖所と理解される地は部族ヨセフ・ベニヤミンの占有地に属す。また、シナイの出来事に関するJ・Eの描写はエルサレムの祭儀との結合を前提するが、J・Eに影響されず歴史的回顧の中にシナイの出来事を挙げない独立した伝承が存在し、それはシケム伝承群の独自の存続を示唆する。さらに「ヤコブの祝福」の中で、ユダが実力に裏づけされた自己意識の高揚を示すに比し、ヨセフはヤハウェによる祝福と選びの行為に自己の存立の根拠を求め、それは出エジプトにおけるヤハウェの救済に由来する。[47] 以上の三点は決して十分な根拠とはいえないが、我々は、出エジプトとシナイとの結びつきがヨセフ族を中心とする伝承の担い手の中に保持され、彼らが部族連合のヘゲモニーの中軸となったこと及び、部族連合イスラエルは、出エジプトという歴

史的事件を包摂することによって、連合聖所を中心とする強固な共同意識に支えられた新段階を迎えたことを考慮しなければならない。

六　民族意識と系図

イスラエル部族連合の結束を支え拡大した要因は、一言で表現すれば、諸々の形による shalōm の創出に求められるが、共同意識をかもし出す最大の衝撃となったのは、出エジプトをシナイの神ヤハウェの救済行為と解した集団の到来によって、連合体が歴史的出来事による存立の根拠を得た点にあり、以後のイスラエルは危機において絶えずこの出来事へ立ち帰ることになる。出エジプトを体験した集団はイスラエル全体ではなく、その一部でしかなかったと考えられるが、この出来事がイスラエル全体の体験へと敷衍されたのは、出エジプト伝承が連合のヘゲモニーを掌握した集団によって担われていたこと並びに連合祭儀によってイスラエル全体の原体験として繰り返し再現されるに至ったことに帰因する。伝承は、連合諸部族を兄弟とする操作によって共同意識を裏づけ、父ヤコブと十二人の子供という構図は、諸伝承の関連づけを行なう際の中核となり、これを出発点として長大な系図が生成されていく。では何故、系図が共同意識の、民族意識の基礎となったのであろうか。手がかりとして次の二点を挙げよう。㈠ L. Rost によれば、ヘブライ語の mishpāhā の用法は次の三様の意味を含む。第一に、民全体 gōj や成年男子全体 'am に比べてはるかに小規模な集団即ち大家族ないし Sippe。第二に、大規模集団の下部構造として部族と家族の中間に位置する集団。第三に、国家ないし民族。しかも第三の用語法そのものから、部族組織の後退と領邦国家の形成が看取される。以上の事柄から、Rost は、イスラエル人にとって部族あるいは国家は大家族から拡大したものであり、相違は一般

的な Sippe 以上に規模が大きいというだけであり、いずれも血縁によって支えられていると意識されていたと結論する。[48] mishpāḥā は一般的には「親族」ないし「大家族」を意味するが、それは必ずしも大集団の下部組織を意味するわけではなく、半遊牧を営む独立した血縁小集団をも指すのであり、他方で定住後の部族及び部族連合の下部組織として内政上無視しえず、しかも民全体が血縁集団として示されることから、mishpāḥā は当時の社会の構成単位としての意義をもつばかりでなく、人々の意識を規定した要素であったと考えられる。㈡ Pedersen は我々に注意を喚起して、mishpāḥā を外面的な輪郭のはっきりした集団として考察するのと内面的諸特徴によって性格づける考察との間には大きな相違があり、後者の内面的浸透力を強調してイスラエル人の意識構造を解明しようとする。mishpāḥā に属する者は、同じ骨肉と同じ血を分かちもっており、親から子へ伝えられ、mishpāḥā の集団全員の体内をめぐり肉体を組成する。血は命そのものであり、祖先を同じくする者は同じ血を、同じ命を分け合っている。mishpāḥā は、このように過去から未来へと存続するひとつの魂 soul を形成している有機体である。mishpāḥā のもつ以上のような心的構造を、Pedersen は psychic community と呼ぶ。[50] psychic community は祝福の伝達により、契約の締結により、時間・空間を越えて拡大し、ついには民族へ到達するといわれる。以上の手がかりから考え得るのは、イスラエルの系図に対する意識は半遊牧の血縁小集団たる Sippe に培われた血縁の意識に由来し、祖先を共通にするという擬制によって拡大されたということである。では、Sippe の心的構造と民族意識とは内実を同じくするのだろうか。

完全定住をしない集団組織のうちもっとも安定した集団は小規模の Sippe であり、幾つかの Sippe が部族へ、さらに諸部族の結合へと発展し、しかも瓦壊せずに確固として存続するためには、宗教的共同体の形成即ちひとつの神への結集が不可欠の条件である。古代イスラエルは、定住による隣接諸部族の共通利害という一致点を見出すと共

に、ヤハウェという、部族を越える神によって、ひとつの確固とした民を形成し得たのであり、イスラエルの民族形成にとって神ヤハウェとの出会いはまず第一の決定的要因であった。また、民族の強固な結合を達成するには、単なる利害の共通性に加えて「情緒的 sentimental」要素[51]による支えを必要とする。Sippe の心的構造には無縁のものである。出エジプトがヤハウェの救済行為であるという信念は、共同意識がひとつの情緒的要素によって支えられたことを意味する。このように、イスラエルの共同意識には、後の民族形成にとって重要な要素が含まれていたと考えられるのであり、これらの要素は王国の威信によって補強され定式化された。但し、民族は自己を対自化（für sich）することによって普遍性を得るという面に限って言えば、王国成立時においても到達されず、国家の危機に際する人間の問いかけを待たねばならなかったが、そこに申命記のあのシケム祭儀伝承の意義が再認識されるのである。

注

（1）Gemeinbewußtsein の語は、M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1948) の中で次のような意味で用いられている。モーセ五書に含まれる個々の伝承素材は、本来イスラエル全体に関係を持っていたのではなく、五書伝承形成の中でイスラエル全体に拡張されたのであるが、そうした伝承形成のきっかけを与え、その母胎ともなったのがイスラエルの Gemeinbewußtsein であった（S. 274）。本論文で用いられる「共同意識」という語及びその内容はこの著作に負うところ大である。適切な訳語が見出し得ず、「共同意識」とは拙訳であり、連帯意識という訳語を避けたのは、Sippe のもつ連帯意識と区別することを意図したからである。

（2）M. Noth, a. a. O. S. 234.

（3）遊牧・半遊牧的生活形態に特徴的な思惟構造を Clandenken と呼ぶこともできる。「Sippe 又は Clan を密接に結合した統一体として認識し、集団員の外面的生活を規定するばかりでなく、心情的精神的統一によって共同生活を基礎づける」ことを特徴とする。W. Eichrodt *Theologie des Alten Testaments* II-III 1964, S. 158 ff

（4）Johs. Pedersen *Israel, its life and cultur* I-II, (London: Geoffrey Cumberlege, Copenhagen: Povl Brannner,

1946²) S. 27f.

(5) 関根正雄『イスラエル宗教文化史』岩波全書一九七三年（第一八刷）二一頁。

(6) M. Noth, *Gesammelte Aufsätze zum A. T.* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1957) S. 144.

(7) J. Pedersen, a. a. O. S. 285.

(8) a. a. O. S. 311.

(9) J. Pedersen, *Israel* III-IV, 1953³ S. 8-17.

(10) A. Alt, "Die Staatenbildung des Israeliten in Palästina", in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volks Israel* (以下 K. S. と略す) II. (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1959) S. 7 その箇所で Alt は部族を越える結合の要因として(一)外的脅威によって引き起こされる共通利害（一時的）(二)部族同士の内的関係（恒常的）の二点を挙げ、イスラエルの民族意識の真の由来は、同一の神に対する崇拝に根ざす聖なる連合・定期的に繰り返される契約更新祭であったということを指摘する。

(11) A. Alt, "Der Gott des Vaters", K. S. I (München, 1953) S. 31.

(12) a. a. O. S. 50.

(13) a. a. O. S. 51.

(14) a. a. O. S. 59.

(15) a. a. O. S. 61 ff.

(16) 関根正雄、前掲書一五頁、ヤハウェ神と部族神との共通性を認めつつも「砂原的砂漠の神はどちらかというと平和な親しみ易い神として現われ、岩山的砂漠の神は嶮しい対立的な神として現われる」ことを指摘する。ここに、部族を越える神が戦争神として登場し得た要因のひとつがある。

(17) Alt, a. a. O. S. 36.

(18) 本論文では、祭と祭儀を特に区別しない。しいて言えば、一定の儀式を伴い共同体全体に関る祭を祭儀と表示することを意図するが、必ずしも厳密ではない。一般に、祭 Fest と儀礼 Kult とは区別されるが、宗教史の過程を顧みると、共同体の中心的な Kult は主に Kultfest であり、自然の循環から形式的儀礼への変遷がみられる。本論文では、むしろ祭が歴史化される点に重点を置く。また、用語に関し、Mowinckel は Kultdrama と言い、Pedersen は feast as drama

と呼び、必ずしも一定していない。

(19) L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im. A. T.* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1938)S. 32 ff.

(20) H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel,* (München: Chr. Kaiser Ve rlag' 1962) S. 20 四見解は、研究史の時間的順序に従って配列されている。

(21) S. Mowinckel の主著 *Psalmenstudien* を参照する余裕がなく、*Religion und Kultus* 1953 で展開される議論に限る。

(22) Mowinckel, *Religion und Kultus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953)S. 75.

(23) a. a. O. S. 77.

(24) Pedersen, *Israel* III-IV S. 401.

(25) a. a. O. S. 411.

(26) a. a. O. S. 409.

(27) a. a. O. S. 402.

(28) Vgl. H.-J. Kraus, a. a. O. S. 38.

(29) Pedersen, a. a. O. S. 382.

(30) 代表的見解を列挙すると、前者には——G. von Rad『モーセ六書の様式史的研究』(新教出版社　荒井章三訳)、M. Noth, *Geschichte Israele* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976[8]), bes. S. 105-130, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel,* bes. S. 179-193, R. Smend 後者には——A. Weiser, *Einleitung in das A. T* (Göttingen, 1949[2]),W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1961), E. Mendenhall, G. Fohrer, J. M. Schmidt, "Erwägungen zum Verhältnis von Auszugs- und Sinaitradion" ZAW 82 (1970), E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition* (Oxford: Basil Blackwell, 1973) 本論文は、以上の著作を中心に考察するが、これらは内容・論拠ともに多彩であり すべてを網羅することはできないが、必要な箇所は本文中適宜指摘する。但し、Smend, Fohrer, Mendenhall の著作は参考できなかった。

(31) Nicholson, a. a. O. S. 20 ff.

(32) Schmidt, a. a. O. S. 27.

(33) イスラエル人とミデヤン人とが神の山で犠牲の食事を催した伝説は、本来カデシ伝承群に含まれていたことに関して M. Noth, ATD 5 1968⁸ S. 120 参照。

(34) Nicholson, a. a. O. S. 26 f.; Schmidt, a. a. O. S. 23.

(35) Ex. 19（出エジプトのみ）、Jos. 24（アブラハムから土地取得まで）、I Sam. 12（エジプト滞在から士師時代まで）、Neh. 9（天地創造から王国崩壊後まで）。歴史的回顧は、常に現実の事態から出発するのであり、そこに深い意味での歴史観が生まれる。

(36) A. Alt, "Josua", K. S. I 176 ff.

(37) H.-J. Kraus, a. a. O. S. 187 ff.

(38) Vgl Schmidt, a. a. O. S. 10 伝承のうち、定期的祭儀に密着した伝承と民間伝承的に伝達される伝承との区別の必要性については Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* S. 206 f.; Schmidt, a. a. O. S. 4 ff.

(39) W. Beyerlin, a. a. O. S. 76.

(40) a. a. O. S. 74.

(41) a. a. O. S. 165, 190.

(42) D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions* (Oxford: Basil Blackwell, 1972²) S. 19 ff; Nicholson, a. a. O. S. 51 f.

(43) E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des »Apodiktischen Rechts«* (Neukirchener Verlag, 1965) S. 60, 110 ff.

(44) a. a. O. S. 58 f.

(45) 前者には J. M. Schmidt, a. a. O. S. 15 f. 後者には Nicholson a. a. O. S. 61–84, Noth, ATD 5, S. 158.

(46) H. Gese, "Bemerkungen zur Sinaitradition" ZAW 79 (1967) S. 142; Schmidt, a. a. O. S. 26 f.; Nicholson, a. a. O. S. 53–61.

(47) H.-J. Zobel, "Das Selbstverständnis Israels nach dem A. T." ZAW 85 (1973) S. 289 ff.

(48) L. Rost, a. a. O. S. 43–56.

(49) Pedersen, *Israel* I–II S. 48.

(50) H. W. Robinson の corporate personality も同様の趣旨である。既に以上のような着眼点は R. Smith, *Lectures*

on the Religion of the Semites, Kinship and Marriage in Early Arabia の基本的視座となっている。

(51) 文化的優位の意識は、その最も顕著な例である。Vgl. M. Weber, *Wirtschaftund Gesellschaft, Zweiter Teil Kap. IV Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen.*

M. Luther における "Werk" に関する一考察

加藤智見

宗教における「行」、「わざ」というものは、それぞれの宗教が何を究極の関心とするかによって種々なる相を示し、独自な内在的論理を有するものになると思われる。しかればその種々相を考察しそれを内的に成立させる論理を究明することは、宗教学にとって重要な問題の一つになると考えられる。

そこで本稿は絶対帰依の宗教形態、すなわち「信仰」をその究極の関心とする宗教形態においては、「行」、「わざ」なる宗教的行為はいかなる特質を有し、いかなる内的論理に基盤して生まれるものであるか、という側面から、仮に sola fide を究極の関心にするM・ルターにおける「わざ」(Werk, opera) をとりあげて考えてみたいが、以上の問題の性質と角度からも察せられるように、本稿はいわゆる神学的なルター研究の立場ではなく、宗教学的な立場に立つものであることを断っておきたい。

I

まずルターのいう Werk に関して問題提起を試みたいが、仮に次の如き二表現をとりあげてみたい。

「信仰を常に鍛練し強くすることは、正しく全てのキリスト者がなすべき唯一のわざ（werck）である」[1]

「信仰は我々の内で働らき給う神の御わざ（werck）である」[2]

ルターがいわゆる「功績を求める」善きわざ（gutes Werk）にみられる Werk を否定したことは、もとより周知のことではあるが、しかれば何故右の文に見られる如き場合にも“Werk”という表現を用いるか、すなわちルターにおいては Werk は一面で否定され他面で肯定されるという二重の意味を有するかの如きであるが、それは何故か、これを第一の問題にしたい。次にルターは純粋に ohne Werk の信仰を真なる信仰であるとしながら、何故に信仰を強めること自体を Werk としているか。すなわち sola fide を究極の関心としながら、その fides 自身の内に唯一の Werk の姿を見出さんとする態度においては、Werk は如何なる意味と内在的論理に立脚することになるか、これが第二の問題である。第三に、右の二文のうち前文によれば信じ信仰を強める Werk の主体は人間である。しかるに後文によれば信仰自体、更には信仰の Werk の主体は神であるかの如きである。されば かような在り方を可能にするルターの発想の基盤は何であるか。信仰、Werk の「主体」が神と人の双方に置かれる在り方は、ある意味で絶対帰依の信仰を究極の関心にする宗教形態にしばしば見られる在り方であるとも思われるが、問題は何故その如く信じ得るか、である。そこに信仰が先行し、しかも信仰に内在した Werk の特質と論理を見出す糸口が存するのではないかと考えられるが、以上三問題である。そこで仮に次のような角度からこれらの問題を検討していきたい。すなわち右の問題からも察せられる如くルターにおける信仰、Werk の「主体」というものを考える場合、その主体がきわめて流動的であって主体の「動き」が考えられる。信仰、Werk の主体は一面で人間であり、同時に神でもあるという如くにである。私見によれば、これは端的にいわゆる理念的な次元で可能になる論理ではないと思われる。理念の世界とは全く異質な神との人格的結続関係の次元ではじめて成立する在り方ではないかと思念されるが、もし

そうであれば如何にして彼がかかる境位に至り得たかという、彼に見られる理念的発想から人格的な発想への転換のプロセスとその根拠を明らかにせねばならない。そこでまず彼のいう「罪」(Sünde, peccatum) の意味の検討から試みたい。

二

「何人といえども真に懺悔し尽したと確信出来るものはいない」[3] とルターをしていわしめた罪の意味と深さの基盤はどこにあるか。すなわち彼が罪を罪として規定するその根拠はどこにあるか、である。

「我々は死 (todt) によって清浄に (reyn) なるまではこの生において罪 (sund) なくしてはあり得ない」[4]。「悪の傾向は (die boße neygung) 根本的には肉が (das fleysch) 塵に帰し、新たに創造されなければ死なぬのである」[5]。されば死による外免れ得ないという彼の悪、罪の意味は、端的な善とか徳に相対する如き次元のものではないと考えられる。更に高度な次元で考えられていると思われるが、「我々は原罪 (erbsund) の中に生まれついている。これは和らげられはするが、肉体が死ぬ外完全に根絶されることはない」[6] とされる。とすれば、肉体を具し、生き、存在すること自体が、ルターおいては、すなわち罪である。そもそも人間は「霊的と肉体的との二重の本性 (zweyerley natur) をもっている」[7] というのがルターの人間に対する見方であった。しかるに彼によれば究極においては「神の前に」(coram Deo)、所詮「その人間全体がまったく肉である (omnino totus homo caro est)」[8] と感ぜられている。ここにまず留意すべきは、たとえば肉を否定して霊に帰するという如く、いずれか一方を否定し他方を肯定する在り方ではなく、神の前に人間を全て肉としてとらえている彼の態度である。そこにルターという人間があり、彼の罪に

ついての発想の基盤の一端が考えられる。A・ニグレンはルターのこの点に関して指摘する。「自然的人間は、そのまったき存在において、為し存在する全てにおいて「肉的」(fleischlich) である。人間の感覚的部分、堕落し悪いとみなされているもののみにあらず、人間の最も高いもの最も善きものも—しかもこれは特にそうであるが—「肉」である。人間の義、敬虔、敬神さえも「肉」の領域に属するのである」[9]。これを要するに、肉の内に生まれ、肉を具し生きて存在することが彼にとっては限りなく罪であると感ぜられる故である。何故であるか。彼によれば、肉なる自己においては「自己のもののみを求める自己愛 (eygen lieb) の外には何も見出せない」[10]ためである。霊的なものを善とし肉を悪とするのではなく、両者を共に現に具す存在として、なおその根拠に自己愛を見出す。因みにJ・ケストリンは、ルターにおいては「Selbstsucht が根本的な罪 (Grundsünde) である」[11]とし、この点にカトリックとの相違を見出し、かかる発想に宗教改革の原点を見ようとする。しかし本稿の問題からするとき、かかる発想を生む根拠が問われねばならないが、ルターのこのような発想の基盤は端的に理念の世界に立ってはいない点である。「もし罪から立ち直らんとするならば神から離れてはならない (mustu nit von got dich entzihen)」[12]という如く、その発想は理念的実態としての善に相対した悪、徳に対した罪という次元で思考されてより生ずるものではない。神から離れ、背反し、自己愛に縛られ肉として現実に存在することにある。これを換言すれば、善たり得ぬことが悪ではなく、善なる Werk を為し得ないことが罪ではない。神に背いた存在たることが罪であり、いわば理念的世界とは全く異質な神の前に立った人格関係より生まれる「罪」であると考えられる。

しかればかような「罪」から生ずる苦悩は、何故彼の修道院時代において一気に信仰によって拭い去られなかったか。問題はむしろこの点にあるが、私見によれば、ルターにおいては一方でかくの如き罪を背負いながら、その罪からの「救い」という点で、神に対するその対し方の中に、主客が相対立したきわめて理念的な態度があったのではな

いかと思われる。すなわち身に具す罪は非概念的で現実に人間存在につきまとい離れ得ないものであっても、神に向かって立つその態度がきわめて客体的で距離の存する態度であったがため、その懸隔はいよいよ深く絶望の淵に沈む苦悩にさいなまれたのではないか、すなわち罪の性格が現実存在にあるに反して、それからの救いを、きわめて理念的に希求するという在り方があったのではないか、この点は絶対帰依に至る前段階にしばしば見られる点であるが、この点に焦点を当てたい。

たとえばK・ホルによれば、ルターのいわゆる回心は一五一一年夏から一五一三年の詩篇講解の初期の間にあったとされるが[13]、その歴史的な時期の問題は今ここでは触れず、一五〇五年修道士になったとき以来、相当期間ルターが苦しみ続けたその根拠を問うてみたい。H・ベーマーが当時「もし可能ならば、この恐しい神を (furchtbaren Gott) 打ち殺したいという狂気の願いが (der aberwitzige Wunsch) ルターの中に湧きおこった[14]」と指摘している如く、またルター自身が後に「私はひそかな神への非難によってではなくとも、とにかく次のような激しい不平を言いながら神を嫌悪していた。神は、あわれな罪人とか原罪によって永久に破滅した者が神の十戒の律法によりあらゆる不幸に圧迫されていることに満足し給わず、福音によって (per euangelium) 次から次へと苦悩を加え、その上に福音によってその義と怒りでもって (iustitiam et iram) 我々に迫ってい給うかのようだ、と。このようにして荒れ狂い罪の意識に混乱していた私は気が狂わんばかりであった[15]」と回想している如く、神はその罪を更に圧迫し、責める者として映った。何故であるか。「私は「神の義」(Iustitia Dei) という言葉を憎んでいた[16]」という如く、問題は「義」というものに対するルターの見方にあった。ベーマーによれば、「一五〇七年来、彼は修道院においてもただオッカミスト達のものだけを聴き読んだ[17]」が、オッカミスト達は、H・ストロールによれば、神を「義を行使する審判者として考えるべく教えた[18]」といわれる。とすれば義なる神は不義なる人間を審判し罰するものとなる。従って

ルターが自己を肉なるもの、自己愛に満ちたものと感ずるとき不義の意識はいよいよ深く、神は恐るべきものとなり、更には憎むべきものとなる。福音さえも苦悩を増すものとなり、神への敵意が増す。ホルが「彼は神への敵意が自己の中に湧きあがって来るように感ぜずにはおれなかった。不履行を罰するために戒律の中で人間に法外な要求を負わせた神に対する敵意(Haß gegen den Gott)が、である」[19]と指摘する。ストロールが「カトリックの教義に従えば、神が嘉納し得るように、人間は「義」とならねばならない」[20]と述べる如く、当時は神の前に自己自身によって義たることが要求されていた。かかる発想からすれば、「神は意志の絶対的な純粋さと完全性を(absolute Reinheit und Ganzheit)要求し給う」[21]のである。かような境位にあっては、既に述べた如く肉たる存在自身が根本的な罪であると感ずるルターにおいては、神の義の前に義たり得ず、その心は動揺して止るところがないと思われる。「恐れとおののき」(timor et horror)が心を占める。

ルターのかような苦悩の姿を見るとき、人間存在自体から由来する罪の自覚の態度は、悪を否定し善を為すべき、更に律法を充たし善きわざを為し神の前に我身が義たる者として立つべきであるという発想に対した場合、大きな挫折感と絶望をひきおこすと考えられる。角度を変えて考える場合、彼の罪の性格は実態的に思考された悪、罪ではなく神との人格関係において発想されたものであった。しかるにその神は当時のルターにおいては「あわれみ」を示す神ではなく、理念的な「義」を媒介として見られた当時の神学における「神」であった。この亀裂にルターの苦悩の原因の一が存すると思える。「私は「神の義」というこの言葉を憎んでいたのである。何故なら私はあらゆる博士達の習慣により、哲学的には(いわゆる)形相的(formali)あるいは能動的な(activa)義により神は義しく罪人や義ならざる者を罰するという義からこれを知るように教えられたためだ」[22]と告白している如くにである。ではかように苦悩した彼をして回心に至らしめた根拠が次に問われねばならない。

三

「義人は信仰によって生きる、と書かれているように、あわれみ深い神は(Deus misericors)信仰によって(per fidem)人を義とし給う(iustificat)のである。この様にして私は自分が徹底的に生れかわり、門が解き開かれ楽園の中へ入ったと気づいた」[23]。周知のようにこれはルターの回心の動機を彼自身が後に述べたものであるが、留意すべきは、あわれみ深い神が信仰によって人を義とするという点である。既に述べた如くルターにとっての苦悩は、肉たる我身が神の前に自ら義たり得ることの不可能性にあった。しかるに右の表現よりすれば、信仰を通し神によって義とされるというのである。ここに「義」の主体が転換される姿がみられる。すなわち善きわざによって自ら義たり得、義の主体が人間に置かれるのではなく、神によって人間は義たり得るというのであって、義たらしめる主体は神にある。さればかような在り方は如何にして可能になるか。ルターは「信仰(glaub)が呼びおこされ保たれる(erwechst und erhalten wirt)」のは、「キリストが何故に来給うたか(Warumb Christus kummen sey)」[24]が語られたときであるとしているが、審判者たるキリストの見方をかくの如く転換させた根拠が問題である。ルターによれば、「我々の罪は我々の良心において(in nostra conscientia)よりも、キリストの傷において(in vulnerato Christo)考えられねばならない」[25]という。ルターにおいては人間の良心も究極的には肉であった。従って良心に基づく如何なる Werk も救いには無能であった。修道院時代には義たるべき功績を要求する神が審判者キリストの姿をとって彼の罪を責めぬいた。しかるにルターは、「キリストはあなたのために(umb deynen willen)地獄におち、永遠に呪われた者の一人として(alß eyner der vordampt sey ewiglich)神から見捨てられ給うた(von gott ist vor-

lassen geweßen)[26]」という。この「あなた」とは外でもなく人間を指し、ルターを指すが、その「あなた」のために自ら呪われた者として神から見捨てられたという。そのことに気づいたところにルターという人格があり、回心に飛躍せしめた根拠の一端があると思われるが、「キリストは我々と同様に（als wir）死と罪と地獄の形によって試練を受け給うた（angefochten）[27]」と述べている。すなわちここにルターはキリストが「我々のため」に、「我々と同様に」、自ら罪に苦悩し神に見捨てられ試練を受けている、と感じているのである。更にキリストは「徹底して人間（homo）として永遠に地獄で呪わるべき（damnandus ad infernum）人間として振舞い給うた（habuit）[28]」という。「キリストは我々が救われるように（中略）我々の肉と苦悩に満ち満ちた生の中に（in carnem et calamitosissimam vitam nostram）まで御自身を低め、我々の罪の罰を（peccatorum poenam）我身に引き受け給うのだ（recepit in se）[29]」。これを要するに、私見によれば、罪に苦悩し肉に生き神に見捨てられ試練を受ける主体はもとよりルターであった。しかるに同時にその苦悩自体を既に人間に先立ってキリストが自らその主体となって引き受けていた、と感じたのである。ここに、ある意味で主体の転換がなされていると考えられる。R・ベイントンが「虹の上なる審判者が十字架上の見捨てられた者になった[30]」と表現しているが、その発想の基盤には理念界から人格の世界への観点の逆転が考えられる。何故であるか。「神は受難によって（ex passionibus）気づかれることを望み給う[31]」とルターは感じ得たのであって、善を要求する客体的な在り方から、自ら受難せしめた主として信じられることを望み給う人格としての神観へと動いているからである。ルターによれば、神は苦悩せる者を助けるのみならず、「更に力のこもった強いしるし（exempel）、すなわち我々の主たる愛する独り子、イエス・キリストを与え（geben）給うたのだ[32]」という。すなわちキリストが人間の罪の主体となったことは、更にその奥で神の意志による、というのである。ここに明らかにルターは罪の強烈な自覚を契機として、理念の世界からの脱却に苦しみつつも、その罪の自覚の仕方が一方できわ

めて人格的であったがために、神に向かって人格的な結続に至り得たのではないかと思われるのである。端的に理念の世界で思考された罪のみを問題にしていれば、それは善なる徳を積むことによってしか消去され得ぬ故である。神は「無報酬で罪もないのにあわれみをもって、我々に先んじて (praevenit) 約束の御言葉を示し給うのである」[33]という如く、人間に先立って罪なきにかかわらず、自ら約束を示し給うた、と彼が感じ得たところに彼の気持を転換させた根拠がある。これは人格を基盤にした信仰の世界においてはじめて成立するのであって、かような発想に立ち得て、義の主体は神であると同時に人たり得る、と思念される。理念界ではかように同時に双方が主体になり得る論拠はないからである。ホルは指摘する。「ルターは最も人格的な体験においてのみ (nur in persönlichster Erfahrung) そのことを学び得たのだ。このことは彼に、彼の苦しみの真只中で神がこの苦悩によって彼を求め、自身のところに引きよせ給うている (zu sich heranzieht) という予感のひらめく瞬間を与えたにちがいない。この考えは彼の救いになった」[34]。またC・シュタンゲは、「もしルターの救済論の内容を認めるさまざまな考えを短い形に要約しようとするならば、彼の信仰は本質的にイエス・キリストの人格への信仰 (Glaube an die Person Jesu Christi) であるという命題が生ずる」[35]と指摘する。かような経緯と根拠に、ある意味で絶対帰依の特質が考えられるが、かようなキリストの人格に気づいたルターにとっては、いわゆる「善きわざ」(gutes Werk) の存在の余地はなくなる。更には善、悪、罪等の意味も一般にいう概念的、実態的な意味とは大きく異なるものになると考えられる。ここに想起されることは、プロティノスに対するアウグスチヌの在り方である。この点はルターにとって無縁ではないと思われるので少しくこれを考えてみたい。プロティノスは、「善の (ἀγαθός) 本性 (φύσις) の内に存するものと悪の (κακός) 本性の内に存するものは全て相反する (ἐναντίος)」[36]と主張する。すなわちかかる主張の裏には善と悪が相反するものとしてとらえられている。「要するにもし何か悪の実態 (οὐσία) があり得るとすればそれは悪の実

態である。その実態は我々のロゴス（λόγος）が根源悪として悪自体として発見したものである」[37]。善と悪は相互に相反するものであり、悪は善に対して実態として区別される。従って善と悪は相反的に明確に区別され得るものとなる。とすれば肉と霊、善と悪を共に同時に一つのものとして身に具している人間自身の苦悩よりも、実態として善と悪を思考し、区別し、悪を捨て、肉を捨て、霊を浄化すれば悪から離れ得る在り方を予想させる。つまり善と悪を実態とし、相反するものとして思考し、同一の人間内に共に存するが故の苦悩自体に眼を置くことなく、むしろ知性界、理念の世界に自己を置けば苦悩自体が消去される如くである。「知性界に（ἐν τοῖς νοητοῖς）在るものは、不死なものである（ἀθάνατος）からである」[38]。これを換言すれば徳ある者となって、自身を自己の肉体から引き離すことに関心が集約されると考えられる。かかる如く善と悪とを厳格に二分する発想は所詮人間を善人と悪人に区分することになる。しかるに生き存在すること自体に罪をみるルターの在り方によれば人間全てが要するに罪人である。とすればこれはルターの姿とも異質であって、その発想の基盤は少なくとも人格的なものではない。これに比しアウグスチヌスは、「私の魂は善と悪の二つの実態を説く説の中に（in opinionem duarum substantiarum）入りこんで落ち着くことも出来ず（non requiescebat）、多くの関係のないことを語ったのだった」[39]と述べ、「我々の心は（cor nostrum）あなたの中に（in te）やすらうまでは落ち着かなかった」[40]と告白した。それは何故であるか。「悪についてその起源をたずね求めていたが、それは実態ではない（non est substantia）。それというのは、もし実態であるとすれば、悪も善いものであるということになってしまうからだ」[41]。かような態度をとらせる理由として、彼の心の根底には人格としての神が存在している。内的な人格的な交わりの態度、すなわち善と悪を端的に理念的に区別し得ざる以前の発想がある。「あなたには悪は全く存在しない（tibi omnino non est malum）。あなたにとって存在せぬだけではなく、あなたが創造し給うた全てのものにも悪は存在しない」[42]と彼が信じたからである。すなわち彼の神

との関係は端的に理念を媒介としたものではない。かような境位に至るときそれは実態としての悪ではなく、悪たる人間は信仰によって神に救われ得る。何故ならば、「あなたは我々をあなたへ向かって（ad te）創り給うた故」[43]であり、従って神との人格的な交わりの中には、悪は神の前に実態として思考さるべきものではなく、「善の欠除（priuationem boni）以外の何ものでもない」[44]ことになる。従ってかような内的情況においては、罪と呼ばるべきものは、知性界から離脱することではなく神から離れることであるし、救いは知性界に上昇することでなく神と信仰によって結続することである。「私の魂にとって安らうところを、私はあなたの中以外には（nisi in te）見出し得ないのである。私はばらばらになった自身を結び合わせ、あなたから少しも離れぬようにしようと思う」[45]。かようなアウグスチヌスのプロティノスからの離脱は、ルターの経緯とは勿論相違するものであるが、ある意味で理念界から人格的世界への帰入という点で共通の基盤が考えられるし、絶対帰依の信仰への転入の重要な要因がそこに存するとも思える。

さてルターが神の人格性に気づいたことは、罪というものを全く異なった観点から見させることになる。「神は人を義となしはじめ給う（incipit hominem iustificare）とき、まず人を罪に定め給う（damnat）、起き上がらせんと思う者を滅ぼし給い、癒さんと思われる者を打ち給い、生かしたいと思われる者を殺し給う」[46]。すなわち人間を義とせんがために神は人を罪に定めた、というのである。最もルターを苦しめたその「罪」は、今や義たらしめられるためのものとなる。罪が神との人格関係において受けとられていることが明らかである。ルターによれば、この点にアリストテレスを基盤とした当時のカトリックの教義との相違があるという。「アリストテレスは十字架の神学者に（Theologo crucis）敵意を抱き、キリストの宝は（thesaurum Christi）あたかも最も悪く最も憎むべきものである罰の軽減と解放（relaxationes et solutiones poenarum）とであるかのように定義するのである。これとは反対に十字架の神学者は、キリストの宝はあたかも最も善く最も愛情深い罰の賦課と拘束（impositiones et alligationes

poenarum）であるかの如く定義するのである」[47]。「神は我々に多くの苦難、苦悩（leiden）、試練（anfechtung）、更に死さえをも与え（zufugt）、加えて多くの悪い罪深い欲望の中に（in vielen boszen, sundigen neygungen）生かしめ給う（leben lessit）」[48]。

かような面を見来たるとき、ルターにおいては一面で神は強烈な厳格さを持つものであるが、更にその奥でその厳格さが却って無限のあわれみ、愛の姿に外ならないと受けとられている、と考えられる。すなわちその二つの面は全く矛盾した相反するものとしてではなく、相反する如き姿自体が神の恩恵の意志である、という。苦悩、試練、罪を与えることは無限の厳格さであるが、同時に自ら創造した人間に罪、苦悩を与えることは神にとっては更に大きな苦悩である。ルターはかかる神の厳格さの裏に神自身の苦悩と愛を読みとっている、と考えられる。例えばマルコ伝一二・三〇の「なんぢ心を尽し、精神を尽し、力を尽して主なる汝の神を愛すべし」を指してルターは厳しい自己省察から「何人も心を尽し、精神を尽し、力を尽して愛し得ぬことは明らかである」としているが、更に「かくの如くして神は、あらゆる人間をあわれむために（ut omnium misereatur）、このおきてによって全ての人を罪の下に閉じこめ給うた（sub peccato tenet conclusos）」[49]ととらえている。かような点はいわゆる理性を基体とする理念の世界での発想ではない。ベイントンは指摘する。「ほとんどそこには神が二人い給うと思えるほどである。（中略）神はやはり焼き尽す火であるが、しかし罪をなくし和らげ和解させんがために焼き給うのだ。（中略）理性は退かねばならない。理性は「神が自らの力を弱さの内に、知恵を愚かさの内に、慈しみを厳格さの内に、義を罪の内に、あわれみを怒りの中にかくし給うている」ことを理解出来ない」[50]。さればかような情況においてはルターのいう Werk は大きくその意味が変化する。すなわち「罪」が神によって賦課されたものであるとすれば、罪の赦しは神によるのであって、人間の思考と行為による gutes Werk は全く無意味になるからである。ここにおいて Werk は信仰の世界に

ひき入れられて意味づけられ、位置づけられるものになると思念される。

四

ルターにおける信仰について考察するとき、その信仰の内に次の如き二面が存することに気づく。すなわち一面は、「信仰の弱い火花から始め、その信仰を生活と行為の全てにおいて鍛練することによって (durch seine ubung)、日々ますます強めるべきである (mehr und mehr zusterken)」[51] とされる面である。これを換言すれば、信仰を強め鍛練するのは人間であり、人間が信仰の主体であるとみなされる側面である。しかし同時に、「疑いなく信仰はあなたの wercke、あなたの功績に由来するのではなく、只イエス・キリストから来る (kompt) のであって、無償で (umbsunst) 約束し与え給う (geben) のである」[52] とされる面がある。換言すれば、信仰は人間の Werk、功績から生まれるのではなく、イエス・キリストに由来し、更には信仰の主体は人間を超えて神にある、と考えられる面である。かかるルターの信仰の有する両側面を同時に成立させる論拠が考えられねばならない。

「あなたが悲しくなったり自分の罪に駆り立てられたりしたときは、サクラメントに行ったり、ミサをきいたりして信仰を鍛練し (den glauben ubist)、強める (sterckist) ように気をつけなさい。(中略) キリストとあらゆる聖者達が、全ての徳と苦悩と恩恵 (gnaden) をもって、あなたと共に (mit dir)、生き (leben)、働らき、苦悩し、死ぬために、あなたのところに来給いて、まったくあなたのものとならんと欲し、あらゆるものを共有せんとし給う (mit dir gemeyn haben) ことをあなたは確信する」[53]。この見方に留意したい。信仰を鍛練すること、それは究極においてはキリスト自らが共に生き行動し死ぬために信仰する者のもとに来、全てのものを信仰する者と共有せんと

していることを確信することであるという。これを換言するに、私見によれば、信仰するその主体をもキリストがすすんで自らと共有せんとし給うているとルターが感じとっていると思われる点である。また「あなたは神がかくの如くあなたの弱さ（dein schwacheit）を示し、信仰において自己を鍛練し日々強めることがあなたにとって如何に必要であるかを教え、警告し給うことに心底から感謝せねばならない（danckenn ausz herßenn grund）」[54]と述べる。かような面を考えるとき成程信仰し、信仰を強める主体は人間に外ならないが、その信仰に先立って、その信仰自体を与え、共にその主体とならんとする神の意志がその根底にある。しかも信仰の重要さを自ら神が教えているとルターが感じている点が留意さるべきである。次に眼を転じて神の側から見れば、「義たる誠実な神は、只単に助けと確実な援助を約束し給う（zusagt）だけでなく、それを待つようにさえ命じ給うて全ての動機（allerley ursach）を与え、神御自身への信仰と信頼を促し給うている（treybt）」[55]といわれる如く、端的に助力を約束するにとどまらず、信仰さえも促すという。ここに理念の世界における最高善としての神ではなく、自ら命じ自ら信仰を促す強烈な人格的な神観の一端を見るものであるが、更に「我々は自己を神の御意志に（gottlichem willen）委ねて、神が我々に為し給いたいと思われることを為し給うようにせねばならない」[56]という。すなわち人間が自己を全て神に委ね、神がその意志を為すようにせねばならないという。そこには一面で信仰の主体たるべき人間自身が、神の意志の前に主体を委ね、神が全ての主体となり、しかも翻って自己はその内に強烈な信仰の主体とされる、と考えられる在り方がある。すなわちかような信仰する人間自身の主体は、神の意志に包摂されてより生まれる新たなる主体に転換せしめられる。かような信仰主体の在り方は、「信仰は神の約束から（der glaub auß den zusagung gottis）生れ出る」[57]とルターによって言われる如く、端的に人間のみから生まれるものではない。そう感ずるか否かが絶対帰依の分岐点になると思われるが、ホルは「信仰は人間の行為ではなくて、神の賜物（Gabe Gottes）である。神は御自身で自分

の説得力のある言葉（Wort）によって、すなわち御自身の「約束」（Verheißung）によって信仰をひきおこし給う（hervorbringt）のである」[58]と表現する。このように神の側からすれば信仰は神の賜物であり、神が主体ではある。しかし人間への神の賜物たるが故に、それは神の意志であり、その故に強くその主体は人間でなければならない。かような内的な在り方は圧倒的な人格関係に生まれるものであって、ディルタイが指摘するように、「悟性には（dem Verstande）まったく近づくことが出来ないもの（ganz Unzugängliches）」[59]であるし、かような基盤から生まれる祈りも、F・ハイラーがルターの祈りを指して「まったく聖書的な人格性（Persönlichkeit）の祈りの中に根づいている」[60]と指摘する如きものになる。かかる人格関係を究極の関心とするとき、人間のみの思考と行為による単なるWerk が捨てられることはむしろ必然的なことになる。何故なら神の側から、「私があらゆるものを信仰の内に圧縮して置いた（ich hab kurßlich yn den glauben gestellet alle ding）ためで、それをもつ者はあらゆるものをもち義とされる（selig seyn）」[61]のであり、信仰に全てが包摂されているからである。ここにいわゆるルターの sola fide の基盤が考えられ、同時に Werk 自体も信仰の内にその基盤が置かれていることがわかる。Werk は信仰の内にあり、更に信仰こそが最高にして最善なる Werk となる、と考えられるが、ここに至ってはじめてルターの Werk の意味とその内在的論理が問われねばならない。

五

「罪は善きわざの中にも（in bono opere）存在し、本性からではなく（non natura）、神のあわれみ（misericordia dei）により赦され、洗礼の後にもそれは残る」[62]。かような見方を考察するとき、善、悪、罪等はいわゆる理念

的、概念的な判断に従わず、更に高度な次元で問題になっている、と言い得る。すなわち善き Werk の中にも罪があり、罪自体の本性からではなく神のあわれみによって赦され、しかも洗礼の後も罪は残るとされる故である。ということは、真の Werk は善、悪、徳等の判断の次元を超えた世界においてみられていることを意味している。更にルターがヨブについて記している箇所に次の如き表現がある。「ヨブは自身で告白する如く、まったく真実罪人(verissime peccator)であり、また神がヨブを称え給う(commendat)如く全く真実義人(verissime iustus)である」。すなわちヨブという同一の人間が同時に「罪人」であり、「義人」である、というのである。かような論理を可能にしている基盤が問われねばならないが、続いてルターは述べる。「ヨブは真実罪人であったが、只赦しを与え給う神のあわれみによって義人であった(sola dei ignoscente misericordia iustus)とする外、この二つの姿を成立させる(convenient)ことが可能であろうか」[63]。神の「あわれみ」の内に、同一の人間が真実に罪人であると同時に真実の義人たるという在り方が可能になっているのである。そのようにして二面が同時に成立されると思うところにルターの独自な人格と彼の信仰が存すると言える。かような在り方と論理の内には、先に指摘した如き人格的な信仰を媒介にしたときに生ずる観点の「動き」が存在すると考えられる。この観点の動きを理解するとき、善と悪、罪と gutes Werk が固定的、静的な理念の世界を超え、人格的な信仰の世界から見直されるのであって、それ等は全て信仰を中心に判断されることになる。「この信仰が全ての werck を善とする(disser glaub macht alle werck gut)故である。いやこの信仰が全ての werck を為し、werck の主(werckmeyster)であらねばならない」[64]。このような内的情況に至っては、信仰と Werk は互いに並行したり、別の基盤に立ったりするものではない。「信仰に立つか不信仰に立つか(stett ym glauben oder unglauben)、それによって werck は善になったり悪になったり(gutt oder boße)するのである」[65]という如く、善悪、罪、義、不義は全て信仰の内に決着されることになり、

Werk 自身の主体性と本質は信仰にあって成立する。これはアリストテレスの思考を基盤としたスコラ的発想とは全く異質なものとなる。義を Werk の善悪の上に置く態度と Werk を信仰による義の上に置く態度との根本的な差異である。ルターは述べる。「アリストテレスによれば、義はわざに随伴するものでありわざによって遂行される。神においてはこれとは異なるのである。すなわち義はわざに先立ち、わざ（opera）は義から生ずるのである」[66]。すなわち義たる信仰の内にあって Werk ははじめてその主体性と本質を有するものとなる。「ただ神の約束と信仰によく気を用いよう。されば善き werck（die gutten werck）は自ら生じてくるだろう」[67]といわれる所以である。ここにいわゆる gutes Werk の Werk を否定しつつ、しかも端的に否定し去ることなく更に高い次元でこれを包摂し、独自な Werk の意味を見出すルターの態度がうかがえる。これを換言すれば、ルターにおける Werk というものはその根底において二重の構造をもつと言い得る。この点に本稿の冒頭でとりあげた第一の問題が理解されると思う。加えて sola fide といいつつも、何故彼は信仰自体を同時に Werk でもあるとしたか、という第二の問題も以上の点にその論拠が考えられるのである。

さて最後に第三の問題、すなわち信仰する Werk 自体の主体が人であると同時に神であるという如き在り方は如何にして可能になるか、という問題であるが、「神の約束は戒律（gepott）が求める（erfoddern）ことを充たし、戒律が命ずる（heyssen）ことを成し遂げ（volnbringen）、このようにして戒律とその成就（erfullung）と、全てを神御自身のものとし給う。只御一人で命じ、そして御一人でそれを充たし給うているのである」[68]といわれる。ここで戒律を「命ずる」主体も「充たす」主体も神であるとされる点に留意したい。すなわち人間に向って命じつつ神はそれを自ら充たす、というのである。であれば神が命ずることを人間が自ら wirken することに究極の意義が存するのではない。命じつつ神が自ら充たし給うているという神の Werk 自体が究極であり、またルターの最大の関心の

的になるのである。されば神のそのような人間への働らきかけを想い、それを信じそれに応ずることが人間にとっての純粋な Werk となる。すなわち神の前に義たるべく wirken するのではなく、神の御心にかなうことがルターにおける Werk の純粋な意味となる。「werck は神に対して (fur gott) 義たろうとしたり義であるような善であってはならず、只神の御心にかなうように (got zu gefallen)、報いを求めることなく、自由な愛から (auß freyer lieb) それを為すべきである」[69]。されば かかる内的情況に至ったとき、「キリスト者が願い求める (bittet und wil) ことを為し給う」[70] 故に、神は常に自ら Werk の主体であり、同時に「自由に歓喜にみち (frolich)、報いを求めることなく、神に歓ばれることをしたい」[71] と思い立つとき、そう信ずる Werk の主体は、神の意志によって人間になる、と考えられる。理念の世界を超えて人格的結続の内に信仰を見出したルターにおいては、この二面は同時に成立するのである。「神の永遠のあわれみ (Gottes ewige Barmherzigkeit) は、信仰をも福音を通して wirken させ給うている」[72] とケストリンは指摘するが、かくの如くにルターが信じ得たからである。

ここに絶対帰依の信仰を最大の関心にするルターのいう Werk の独自な意味と内在的論理の一端が導出されるのではないかと思うが、以上の考察は、仮に理念と人格という限られた視点から試みたものである故、今後はなお別の諸側面からも検討せねばならないと思う。

註

(1) Von der Freyheyt eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 23.
(2) Vorrede auff die Epistel S. Pauli an die Römer, WA. Die Deutsche Bibel, 7, S. 10.
(3) Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, WA. I, S. 234.
(4) Eyn Sermon von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe, WA. 2, S. 732.

(5) Eyn kurcz form der zcehen gepott, Eyn kurcz form des Glaubens, Eyn kurcz form deß Vatter unszers, WA. 7, S. 211.
(6) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 276.
(7) Von der Freyheyt eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 21.
(8) Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola, WA. 56, S. 343.
(9) Anders Nygren: Eros und Agape, Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh, S. 544.
(10) Eyn kurcz form der zcehen gepott, Eyn kurcz form des Glaubens, Eyn kurcz form deß Vatter unszers, WA. 7, S. 212.
(11) Julius Köstlin: Martin Luther, Verlag von R. L. Friderichs, 1875, Erster Band, S. 116.
(12) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 237.
(13) Karl Holl: Luther, Gesammelte Aufsäße zur Kirchengeschichte, 1, Verlag von I. C. B. Mohr, 1932, S. 193.
(14) Heinrich Boehmer: Der junge Luther, 6. Auflage, Koehler & Amelang, Leipzig, 1954, S. 90.
(15) Vorrede zum ersten Bande der Gasamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA. 54, S. 185–186.
(16) Ibid., S. 185.
(17) Boehmer: Ibid., S. 83.
(18) Henri Strohl: Luther, Deuxième Édition, Editions Oberlin, Strasbourg, p. 73–74.
(19) Holl: Ibid., S. 26.
(20) Strohl: Ibid., p. 74.
(21) Boehmer: Ibid., S. 88.
(22) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA. 54, S. 185.
(23) Ibid., S. 186.
(24) Von der Freyheyt eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 29.
(25) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, WA. 1, S. 576.
(26) Eyn Sermon von der bereytung zum sterben, WA. 2, S. 690.

(27) Ibid., S. 691.
(28) Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola, WA. 56, S. 392.
(29) Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis, WA. 6, S. 104–105.
(30) Roland Bainton: Here I Stand, Abingdon, Nashville, p. 63.
(31) Disputatio Heidelbergae habita, WA. 1, S. 362.
(32) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 248.
(33) De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, WA. 6, S. 514.
(34) Holl: Ibid., S. 29.
(35) Carl Stange: Luther und das sittliche Ideal, Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1919, S. 64.
(36) Plotin: Ennéades, Société D'Édition 《Les Belles Lettres》, Paris, 1960, 1 8.6.
(37) Ibid., 1 8.3.
(38) Ibid., 1 8.7.
(39) Augustinus: Confessiones, Société D'Édition 《Les Belles Lettres》, Paris, 1969, I, p. 165.
(40) Ibid., p. 2.
(41) Ibid., p. 163.
(42) Ibid., p. 163.
(43) Ibid., p. 2.
(44) Ibid., p. 54.
(45) Ibid., II, p. 289.
(46) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, WA. 1, S. 540.
(47) Ibid., S. 614.
(48) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 223.
(49) Resolvtiones Lvtherianae svper propositionibvs svis Lipsiae dispvtatis, WA. 2, S. 419.
(50) Bainton: ibid., p. 63.

(51) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 234.
(52) Ibid., S. 216.
(53) Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi und von den Bruderschafften, WA. 2, S. 750.
(54) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 234.
(55) Ibid., S. 224.
(56) Eyn sermon von dem newen Testament, das ist von der heyligen Messe, WA. 6, S. 368.
(57) Von der Freyheyt eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 34.
(58) Holl: Ibid., S. 119.
(59) Wilhelm Dilthey: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, II, S. 59.
(60) Friedrich Heiler: Das Gebet, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1969, S. 245.
(61) Von der Freyheyt eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 24.
(62) Resolvtiones Lvtherianae svper propositionibvs svis Lipsiae dispvtatis, WA. 2, S. 411.
(63) Ibid., S. 418.
(64) Von den guten werckenn, WA. 6, S. 263.
(65) Von der Freyheyt eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 32.
(66) Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola, WA. 56, S. 172.
(67) Eyn sermon von dem newen Testament, das ist von der heyligen Messe, WA. 6, S. 378.
(68) Von der Freyheyt eynisz Christen menschen, WA. 7, S. 24.
(69) Ibid., S. 31.
(70) Ibid., S. 28.
(71) Ibid., S. 35.
(72) Köstlin: Ibid., S. 110.

中国古代の魂招きにおける方位観の変遷

松田　稔

はじめに

標題の古代とは、本稿において資料とする『礼記』・『儀礼』・『周礼』が、成立時期は後ではあっても周代の礼制を伝えるものであること、更に他の資料である『楚辞』・『荘子』・『淮南子』が戦国から漢代にかけての作品ではあるが、その中により古い時代の思想を留めていることを踏まえて考察を進めるので、秦・漢による全国統一よりも以前の時代を指すものとする。

また、魂招きとは、礼の書の「復」と呼ばれる死直後の儀礼と、『楚辞』における招魂とをその内容とする。この復と招魂とにおいて、魂への呼びかけの方位が前者は北方、後者は四方と、その間に差異の存する点に注目し、その意味するところや変遷の経緯を探ろうとするのが本稿の目的である。

一　魂　魄

古代中国人は生死の区別を、呼気の有無によって行なった。『礼記』「喪大記」に「纊(まわた)を属(つ)けて、以て絶気を俟つ。」

とあるのが、それを示している。この呼気を抽象化、観念化したものが、『荘子』「知北遊」の「人の生は気の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば死と為る。」に見える「気」で、従って、古代中国人は生命の根源を「気」と見做していたと言えよう。(1)

その「気」は、『淮南子』「主術訓」の「天気魂と為り、地気魄と為る。」によると、天・地二気があり、人においてそれを魂・魄と呼んでいることになる。人が死ぬと、「魂気は天に帰し、形魄は地に帰す。」という『礼記』「郊特牲」の表現は、この『淮南子』の記述と、同一事項の逆の表現であって、魂魄二気が人の生死と関わり合うものであることを示している。

しかも、その魂魄は、肉体が死によって地上の人々から隔絶された後にも、なお地上の生者と関係を保ち続け得るという意識が持たれていた。『左伝』昭公七年の条の、「子産曰く、鬼帰する所有れば、乃ち厲を為さず、(中略)匹夫匹婦も強死せば、其の魂魄猶ほ能く人に馮依して、以て淫厲を為す。」や、『史記』「魯世家」の「周公豊に在りて病みて将に歿せんとして曰く、必ず我を成周に葬れ。以て吾敢て成王を離れざるを明らかにせんと。」とあるのを、その証として挙げることができる。後者では魂魄という表現はなされていないが、周公の言は死後も生者の守護をし得る、或るものの存在、霊的存在を意識した表現である。

地下の同時資料を援用すれば、河南省安陽西北の侯家荘の西北岡付近の十一基の墓は、小屯に都した殷王のものと推定されているが、その豪華な副葬品や犠牲の存在によって、死者或いは死者の魂の、墓中における生活を意識して営まれた墓であると言われる。この墳墓群を代表として、後代まで墓の大小を問わず死者の死後生命が保たれることを願った墓葬が行われている事実は、考古学の成果の証明するところである。

かくの如く、文献上でもまた考古資料上でも、人の生死と関わり合う魂魄、霊魂は、不滅の存在であると、古代中

国人は意識していたことを知るのである。(2)

二　復と招魂

然らば、その不滅の魂は死後何処に帰趨し存在すると思考していたのであろうか。『礼記』「郊特牲」の「魂気は天に帰し、形魄は地に帰す。」では天に帰すとするが、(3) 魂の行方を探るべき他の記述は、『儀礼』等に見える、死の直後の魂招きの儀礼「復」と、『楚辞』の魂招きとを挙げ得る。

まず、復の記述は、『儀礼』「士喪礼」の、

復する者一人、爵弁服を以ひ、裳を衣に簪ね、左に之を何ひ、領を帯に扱む。前の東栄より升り、中屋に北面して招くに衣を以てし、皋、某復れと曰ふこと三たびし、衣を前に降す。受くるに篋を用ひ、阼階より升り、以て尸に衣す。復する者後の西栄より降る。

がある。死直後の死者の魂を招くために、屋根に上り、衣を振りつつ死者の名を三度、北に向かって呼ぶ作法が行われる。これは、魂の所在を北方とする思考下に行われるものであろう。

魂と北方との結合理由を説明する記述は、『礼記』「檀弓」下に、「復は愛を尽くすの道にして、祷祠の心有り。諸を幽より反さんことを望むは、諸を鬼神に求むるの道なり。北面するは諸を幽に求むるの義なり。」とあり、北方の幽暗な所を死者の魂の行方と見做していることが知られる。更に、「礼運」の「死者は北首し、生者は南郷(嚮)す。」や「檀弓」下の「北方に葬り、北首するは三代の達礼なり。幽に之くの故なり。」とあるのに拠れば、死者の魂と北方との結合は、『礼記』においては、かなり明確な形で意識されていると言えよう。

一方、魂を招く招魂の作品として『楚辞』「招魂」がある。

魂よ帰り来たれ。東方には以て託すべからず。(中略)帰り来たれ帰り来たれ。以て託すべからず。魂よ帰り来たれ。南方には以て止まるべからず。(中略)帰り来たれ帰り来たれ。以て久しく淫(とど)まるべからず。魂よ帰り来たれ。西方の害は流沙千里なり。(中略)帰り来たれ帰り来たれ。恐らくは自ら賊(わざわひ)を遺(おく)らん。魂よ帰り来たれ。北方には以て止まるべからず。(中略)帰り来たれ帰り来たれ。以て久しかるべからず。魂よ帰り来たれ。君天に上る無かれ。(中略)帰り来たれ帰り来たれ。往かば恐らくは身を危くせん。魂よ帰り来たれ。君此の幽都に下る無かれ。(中略)帰り来たれ帰り来たれ。恐らくは自ら災を遺らん。

中間各所の省略部分には、それぞれの場所での恐るべき事柄を述べて、魂がそちらへは行かぬように脅す叙述がなされている。この「招魂」では、東・南・西・北の四方と天・地(4)とに向けて魂を招いている。「招魂」の他にも、『楚辞』「大招」に、

魂よ帰り徠たれ。東るすこと無かれ西すること無かれ。南すること無かれ北すること無かれ。東に大海有りて、溺水の漾漾たり。(中略)魂よ南すること無かれ。南に災火千里有り。蝮蛇蜒たり。(中略)魂よ西すること無かれ。西方には流沙浩洋洋たり。(中略)魂よ北すること無かれ。北に寒山有りて逴竜として赩なり。

とあり、「招魂」にある天地への招きを欠くが、四方への呼びかけであることは同一である。

ここに挙げた『儀礼』等の「北方」への魂招きと、『楚辞』の「四方」への魂招きとの差異は何に起因するものであろうか。この点への考察を本稿は主たる目的とするのであるが、原因として考えられるもののうち、(1)招かれる魂の主の身分の違い、(2)招かれる魂の主の生死の別、(3)各儀礼の地域・時代の差、の三点に亘って考察を加えてみる。

(1)の招かれる魂の持ち主の、身分の差という点であるが、前引の『儀礼』「士喪礼」の復と同様の内容が、『礼記』

「喪大記」にあり、「復する者は朝服す。君には巻を以ひ、夫人には屈狄を以ひ、大夫には玄赬を以ひ、世婦には襢衣を以ひ、士には爵弁を以ひ、士の妻には税衣を以ふ。皆、東栄より升り、屋に中して危を履み、北面して三たび号ぶ。衣を巻きて前に投ず。司服之を受く。西北の栄より降る。」と続くのを以て見れば、北面することは君公においても士と変らぬこととなる。また、『楚辞』「招魂」で招かれる魂が、屈原のものであるとする王逸・朱子等の説や、楚の懐王の魂であるとする郭沫若・馬茂元等の説など、[6] 君主懐王とも、君主の一族ではあっても臣下たる屈原とも、諸説の分れる余地のある点からしても、まずこの身分による差異との見方は否定せねばなるまい。ただ、君公の復に若干考察すべき点の存することは後述する。

次に、(2)の魂が死者のものと生者のものとの別による招く方向の差という点も、『楚辞』における郭沫若の生者懐王説、馬茂元の死者懐王説と説の分れる点や、復の儀礼が気息の絶えた直後に行われる礼法であって、死の判定の困難な古代には仮死状態からの蘇生は多く有り得たことと考えられること、従って体内に戻れば生者の魂となる点、[7] 更に、元来、魂の不滅観の強く支配する中で、魂が生者のもの死者のものとの意識は存在し難いものと考えられる等の理由によって、この魂の主の生死の別によるとの理由は除いてよかろう。

次の(3)の魂招きの儀礼、即ち復と招魂との行われた地域の差による方位の差異かとの想定は、広大な中国において、『楚辞』を生んだ南方の宗教的環境と、北方黄河中流域を中心とする地方の、知識階級の礼法の文献である『礼記』・『儀礼』・『周礼』の三礼に記録された礼の内容を生んだ環境とは、大いに差異のあるところである。気候・風土・異民族からの影響等により、北方と南方との地域差の存することは、楚地方の言語が北方のものと大きな差のあることを一証とし得る。[8] この地域差による方位の差異の点は、時代の差とを併せて、考察を進めてみるべきであろう。

三　殷と周

周王朝の世にあって、南方の一大強国であった楚国は、周とは異質の国であったこと、即ち、前王朝殷の影響を強く受けた国であったことが指摘されている。白川静『中国の神話』[9]に「これらのこと（敵対関係にあったことなど）から、楚と殷とが同系の種族でないことは明らかである。しかしその文化は、おそらく殷の強い影響のもとにあったと思われる。（中略）楚の文化における殷的な要素がきわめて濃厚であることは『楚辞』「天問篇」に見える神話に殷の伝承を多く録していることからも知られる。」と言われる。この殷王朝は神政的国家であり、巫術・卜占に拠り、神意に則って政治を行った。殷人の世界観は、鄭徳坤の「殷人の自然と芸術」[10]によれば、「殷人の考えかたによると、その王国はリング状で、北・南・東・西の四部分に分割されていて、中央に首都があるようにつくられているというのである。（中略）殷人にとっては四辺性が自然の法則のように思われていて、社会的・政治的なこと万般がこの法則によって計画され組織されているのである。四部分、四辺という殷人の理論は、物心両面さまざまな領域に通用された。卜辞では多数のものが四種類に分類されている。四土・四方・四風・四巫・四神などがそれである。諸もろのものが東西南北によって名づけられている。」とあり、東西南北、四方への意識の確立とそれを世界観の根底としていたこととは注目したい。そしてこの殷の四辺性の意識が、殷の影響を強く受けた楚国の『楚辞』の四方へ魂を招くことと繋がるものではあるまいか。

また、「招魂」の四方への呼びかける順序は、陳夢家『殷虚卜辞綜述』[11]にいう、「卜辞の四方の順序は、東・南・西・北である。甲622東南西北四戈と、粋907東南西北四土をその証とすることができる。」の指摘の通りであり、殷墟出土

の甲骨中、胡厚宣が見出して注目を浴びた風神名を記す甲骨の[12]、「東方を析と曰ふ。風を𡨦と曰ふ。南方を夾と曰ふ。風を𡰥と曰ふ。西方を韋と曰ふ。風を彝と曰ふ。北方を（欠字）と曰ふ。風を𨸏曰ふ。」も同様で、東西南北ではなく、東南西北の環状称呼である。

『楚辞』の四方への魂招きが殷の四辺性を踏まえていると考えることはまず誤りがないとして、東南西北という環状称呼が殷において行われたことは前引の通りであるが、それが巫術的要素をもつときに、一層確乎たる型として行われるのではあるまいか。『楚辞』「招魂」は巫者による魂招きの巫術のことばである。また「大招」も同系統の文辞であるが、その初めの概括して方位を述べる、「魂よ帰り徠たれ。東すること無かれ西すること無かれ。南すること無かれ北すること無かれ。」では、東・西・南・北であるが、すぐあとの各方位の恐るべきことを述べる、魂への呼びかけの中心部分では、「招魂」と同じく東・南・西・北の環状称呼に変っている。これは魂への呼びかけというような巫術では環状称呼となることを示している、と言えまいか。

更に補足すれば、殷の神話の断片を多く記し留めている『山海経』は、中でも特に五蔵山経と称される部分は各地の山岳を中心に産物・祭祀法等をも記し、巫にかかわる作品とも考えられている[13]書物であるが、その編立ては、五蔵山経から海外経、海内経、大荒経とそれぞれ次の如くである。

南山経・西山経・北山経・東山経・中山経
海外南経・海外西経・海外北経・海外東経
海内南経・海内西経・海内北経・海内東経
大荒東経・大荒南経・大荒西経・大荒北経

となっている。各編内の順序が作為的に変えられていないとすれば、五蔵山経から海内経までと、大荒経とは、方位

称呼の起点に違いがあるが、いずれも環状称呼である。『山海経』諸編の成立時期は、五蔵山経から海内経までを先に成立したものとする小川琢治説[14]に対して、近年袁珂[15]の大荒経四編を最も早い時期、戦国初年の成立とする説が出されている。袁珂説に従えば、東を起点とする形がより古いものとなる。『山海経』では、編名のみでなく、五蔵山経中、山頂からの眺望の記述のうち、二方位以上記述されている十二例中、環状の流れにあるものが十例ある。最も整った形は、西山三経、槐江之山の条で、「南のかた昆侖を望めば其の光熊々たり。其の気魂々たり。西のかた大沢を望む。后稷の潜む所なり。(中略)北のかた諸毗を望む。槐鬼離侖之に居る。応鵰の宅する所なり。東のかた恒山の四成なるを望む。有窮の鬼之に居る。」の如く、南からではあるが、南西北東の環状の順である。十二例中環状に反する二例は、「北・南・西・東」(西山三経、崇吾之山)と「北・西」(北山三経、鐔于母逢之山)である。このように『楚辞』及び楚人の作品、即ち殷的思想の影響を有するものの方位は、東・南・西・北の順の環状称呼であると言えよう。

一方、周代に成った中国最古の詩集『詩経』中の方位表現についてみると、一編の詩中に異なる二方位以上の記述のあるもの十二例中十例は、「東西」又は「南北」と、対立する意識で叙述されている。例を示せば、「南山に臺有り、北山に萊有り。」(小雅、南山有臺)や「西より東より、南より北より、思うて服せざるは無し。」(大雅、文王有声。東と北は韻字故、東西が西東となっている)などであり、対立した称呼でないものも、「爰に麦を采る、沬の北に、(後略)爰に葑を采る、沬の東に、(後略)」(鄘風、桑中。第二章に「北」第三章に「東」。畳詠体。)と「東門の枌、宛丘の栩。(後略)穀旦于に差ぶ、南方の原。(後略)」(陳風、東門之枌。第一章「東門」第二章「南方」)である。『詩経』ではこのように、環状称呼は見られず、対立称呼であると言えよう。

この『詩経』を生んだ周王朝は、陝西省岐山を本拠として殷王朝に侯に封ぜられていたが、武王の時、殷の紂王が東夷征伐に専心している間に中原に進出して殷を滅し、北方黄河中流域を支配して新王朝を樹立する。そして殷王朝

の祭政一致の神権政治を脱し、理性的合理的性格を強めた王朝である。兄武王の子成王を補佐した周公は、礼法・制度の創始者とされるが、周公の果たした真の役割を、貝塚茂樹「殷周時代」[16]に「(殷の)先天的な絶対的な天に対して、人間の修養による後天的な支配の可能性を認めたことは、宗教的伝統の絶対性に対して、人間の道徳的自由をわずかながらも確保したものであり、中国古代精神史上の大進歩を画した。」と説かれる。復が『礼記』で「愛を尽くすの道にして」と合理的道徳的行動として説明されていることも、周代のこの転換という点から見ると理解の深められる叙述である。

このような周の合理的理性的な思考が、復の魂招きの方位を、農業を基盤とする社会で感覚的観念的に幽暗の地と見做された北方という一方向に、固定化していったと見たい。

四　四方から北方へ

魂の行方をどことも固定せず天地四方を招く思考と、一定の場または一方向のどこかに帰着するとして北方を招く思考とは、その過程に大きな差異がある。両者間に時間的連続性があるとすれば、四方から北方への収斂か、北方から四方への拡散かのいずれかであろう。『楚辞』の四方は殷の影響下にあり、殷周の時代の先後を以て考えれば、四方から北方への収斂と見る。この間の裏づけとして、埋葬された死者の頭の向き、頭位を手掛りとして考察する。

考古学上の発掘成果を利用した鄭徳坤『中国考古学大系』[17]を骨子とし、杉本憲司「中国古代の墓地」[18]の記述を加えて纒めたものが、別表である。別表中の(1)から(6)までは殷と重なる新石器時代、(7)から(14)までは殷、(15)は周、と考えられている。また、表中に挙げてある墓は(11)を除いてすべて副葬品を伴い、明らかに埋葬されたものである。殷の大

別　表

番号	省・場　所	数	注　　記	頭　　位	時　代　等
1	陝西・西安・半坡	250基中76が小児	完全な仰臥伸展葬	西	後期新石器時代・仰韶文化
2	山東・寧陽	120基以上	大多数は完全な仰臥伸展葬	東	後期新石器時代・堡頭村文化
3	四川・巫山大溪		殆んど安全な仰臥伸展葬	北	後期新石器時代・大溪文化
4	江蘇・揚子江デルタ		殆んど完全な仰臥伸展葬	東	後期新石器時代・青蓮崗文化
5	江蘇・花庁村	20 基		東	後期新石器時代・青蓮崗文化
6	江蘇・蘭州・白道溝	21 基	屈葬	東（顔は北向き）	後期新石器時代・小屯文化
7	河南・鄭州・洛達廟	1 基		南	殷早期
8	河南・輝県・琉璃閣（中央グループ）	9 基	小型墓	南—8 東—1	殷中期
9	河南・輝県・琉璃閣（北グループ）	28 基	小型墓	南—1 東—27	殷中期
10	河南・輝県・琉璃閣（南グループ）	16 基	大型墓— 1 中 〃 — 4 小 〃 —11	北—16	殷後期
11	河南・安陽・後岡（H362基）	1 基	廃棄土坑中より，副葬品なし	北（西北に14°傾く）	殷後期
12	河南・安陽・大司空村	166 基		北—86 西— 9 南—40 東—28 不明— 3	殷後期
13	河南・安陽・後岡（王陵）			北（東に11°向く）	殷後期
14	河南・洛陽	20 基		北—12 西— 8	殷後期か周か
15	陝西・長安・張家坡	5 体	コ字形（頭と頭，足と足）	南— 1 東— 2 西— 2	西周期

※ 1〜6　鄭徳坤『中国考古学大系』1　第6章，7〜14　鄭徳坤同書2　第4章
　15　　杉本憲司「中国古代の墓地」による。

墓に特に明瞭に見られるような、死後の地中での生活を想定した豪華なものほど明確ではなくとも、被葬者の死後への意識は存していたと言える。別表作成のために利用した両書に紹介されている墓葬の事例中には、頭位の記述のないものも多く、従って統計的な数でものを言うことは、避けなければならぬが、傾向把握には利用できる。

新石器時代では、東頭位四か所、西頭位・北頭位各一か所。殷代墓では、初期[19]は南頭位、中期で南頭位・東頭位各二か所。殷後期では、北頭位五か所、東頭位・南頭位各一、西頭位二か所となっている。概観して、殷後期以前では東頭位が主で南頭位・西頭位や北頭位も存し、殷後期では北頭位が目立つが東・南・西各頭位もそれぞれ存するという傾向を知る。中でも殷後期、即ち晩庚が小屯の所謂殷墟の地に遷都した後の時期に、かなり際立った北頭位への傾斜が見られる。

埋葬の頭位と魂の行方とが相関関係にあることは、棚瀬襄爾『他界観念の原始形態』[20]に紹介されるマライ系諸族の例や、藤本英夫「北海道の墓地」[21]のアイヌ民族の例などを挙げることができる。中国の場合も、頭位のみならず顔の向き、埋葬場所と住居との位置関係等をも考慮すべきであるが、頭の向き又は足の向きが複数の遺体について同一方向に向けて埋葬されていることから見て、何らかの意味をその方向に求め得よう。ここでは埋葬頭位が魂の行方との関連において意味をもつものと見做していく。

この殷後期の埋葬頭位、北首傾向の増加は、魂の行方への観念の変化、即ち霊魂観の変化を示すものであろう。霊魂観という問題は、人知の発達等による徐々の変化と社会組織の変化等を起因とするかなり明確な変化とが考えられる。殷後期の場合は、社会的な変革が存したことによるものと思われる。貝塚茂樹「中国古代史学の発展」[22]で、「黒陶を作り、農耕とともに、否、牛・馬・羊の牧畜をそれ以上の主な生業とした殷民族が盤庚に引率されて山東半島の基部の曲阜地方から西方河南省安陽に侵入し、農業を営み彩陶をもつ民族を征服して、殷王国をここに建設したので

はなかろうか。」と、傅斯年の説の上に『竹書紀年』を援用して、遊牧的要素の強かった殷民族も小屯定着の頃には農業に転じていたことを説かれる。

遊牧民の埋葬が一方向頭位に固定していない例として、前六世紀から前三世紀まで、黒海北岸の草原地帯を支配し、殷のスキタイ式銅小刀の使用によってその相関の認められる[23]、イラン系民族スキタイの地下式横穴古墳を挙げる[24]。地下に矩形か楕円形の竪穴を掘り、その底に近い壁面を掘って玄室を作り、そこに遺体を納めるが、一つの竪穴に二体以上納める際、竪穴の底を中心として四囲の壁面の玄室に納められる遺体は、頭位を異にしている。

殷後期の北首傾向の増加は、この遊牧的要素の強い生活から農業への転換期と時を同じくしているので、そこに原因を求められないだろうか。即ち、埋葬頭位に一定方向を持たぬ遊牧的生活から、農業に従事する定住化に伴って、埋葬頭位も一方位への意識が強まったものと考える。

五　四郊における復

ここに一つ考慮すべき点がある。北方への復を記述している『礼記』「檀弓」下に、君は小寢・大寢・小祖・大祖・庫門・四郊に復す。」とあり、中屋一か所でなく、各所で復の礼を行うとあることである。中でも四郊に注目したい。前引の『礼記』「喪大記」の「復する者は朝服す。君には巻を以ひ、(後略)」とあるように、招かれる魂の主の身分によって屋の上で振る衣服が異るが、その記述に君も士も並べられ、「北面して三たび号ぶ」のは君公から士、士の妻に至るまで同じ作法ということになる。従って君公の場合は士大夫と同じ作法で復する他に、大祖・小祖という廟、及びそれに付属する大寢・小寢という室の屋の上、更に都の城郭の門、そして城外の郊野で復が行われるわけである。

四郊以外の場所ではそれぞれ北面して招くのではあっても、四郊では、北を向いて招くと考えるよりも、それぞれの方角を向いて呼ぶと見る方が自然であろう。とすると、『礼記』一書の中に、北方に魂を招く記述と、四郊において四方に招くという記述とが混在することになる。北方と同時に、四郊で四方に王の魂招きをするとなれば、形式に限って言えば、周の合理的復と殷の巫術的招魂との折衷的儀礼であることになる。このように君主の場合に限り四郊で四方に復を行うのは、いかなる理由によるものであろうか。

「君は小寢・大寢……」の鄭玄の注では、「尊者之が備はらんことを求むるなり。亦他に、嘗て事有りし所と曰ふ。」とする。また、『周礼』「天官、夏采」にも「夏采は大喪を掌どる。冕服を以て大祖に復し、乗車建綏を以て四郊に復す。」とある、その劉執中の注に、「其の神魂の奚くに往くかを測る莫ければなり。（中略）是を以て夏采、大廟に復するなり、四郊に復するなり。」とある。纒めると、(1)尊者である故に完備した作法をする、(2)何か行事のあった思い出の地であるから行う、(3)魂の行方が不明であるから四郊でも行う、の如く考えられている。

(1)の尊者の儀礼として完備した作法を行うという見方は、尤もなようであるが、魂を招く基本的要素ではなく、王者としての権威づけで付随的理由である。(2)の思い出の地という点については、藤野岩友「楚辞『招魂』に見える招魂儀礼」[25]で、「1（『招魂』乱辞の前半部）を遊猟の追想と考える。屈原の魂が一番さまよっていそうな場所、江南の夢沢――における懐王に従っての狩猟を叙していると見たのである。（中略）この時の狩猟こそは、生涯における最も華々しく、かつ楽しかった追憶として強く屈原の心に残っているはずで、魂が遊離したとき、いち早くあくがれ（憧）ゆきそうな所である。」と説かれる如く、魂を求める手掛りである。が巫術的要素の強い理由説明である。(3)の魂の自由さを示すものとして、一例を挙げる。『礼記』「檀弓」下に、「延陵の季子斉に適く。其の反るときに於てや、其の長子死す。嬴博の間に葬る。孔子曰く、延陵の季子は、呉の礼に習へる者なりと。往きて其の葬を観る。（中略）

既に封じて、左に袒ぬぎ、右に其の封を還り、且つ号ぶこと三たびして曰く、骨肉の土に帰復するは命なり、魂気のごときは則ち之かざること無きなり、之かざること無きなりと。而して遂に行る。孔子曰く、延陵の季子の礼に於けるや其れ合へるかなと。」とあるのは、肉体は異国の土となっても、魂はどこにでも行けるので故国に帰って眠ることができるとする。これは魂の方位の不定性を踏まえたものであり、南方呉の礼であるという点も、楚との関連を感ずる。春秋時代までも、南方には殷的魂魄観が存し、孔子を感嘆させたのであろう。合理性を有するようになった周代にあってなお、殷的要素のあったことについて、貝塚茂樹「中国古代史学の発展」[26]に、「西周中期以前では入覲に上京して天子に忠誠を誓うという政治的な行事が、天子の宗廟における祖宗祭祀に奉仕するという宗教的行事を通じて実現されていたのであった。これはまさに西周前期の政治が祭政一致的な性質をなお濃厚に保有していたことを示すものであり、この点において殷代の神聖政治への関連を感ぜしめるのである。(中略)西周後期において祭政一致的な統治の精神が忘れられ」ることが述べられているのを援用できる。別表(15)のコ字形の、一族の墓と思われるものは、南向きの一体を縦画に、その南側と北側に横画をなす足と足、頭と頭とを向き合わせた二体ずつが東頭位・西頭位に葬られているが、西周初期にあって、北首が絶対的埋葬頭位ではなかったことを示すものである。従って、君公の四郊での四方への魂招きも、殷的要素を留める形式の一つと考えられる。

君公の復が四郊において各方向に向けて行われる儀礼のもつ他の意味を探る手掛りとて、『礼記』「月令」の、「立春の日、天子親ら三公九卿諸侯大夫を帥ゐて、以て春を東郊に迎へて、(中略)立夏の日、天子親ら三公九卿大夫を帥ゐて、以て夏を南郊に迎へて、(中略)立秋の日、天子親ら三公九卿諸侯大夫を帥ゐて、以て秋を西郊に迎へて、(中略)立冬の日、天子親ら三公九卿大夫を帥ゐて、以て冬を北郊に迎へて、(後略)」において、方位と四季結合が見られる点を挙げる。方位と季節との関連については、白川静『甲骨文の世界』[27]に、『書経』「堯典」で、堯が四方へ司政

官を派遣することを記す部分の解説に、「四方の司政官に、春は耕作のため、民を農野に分散せしめ、夏には集まって共同耕作し、秋には収穫後に休息を与え、冬には隩(あたた)かくして家居するよう、政令を行なわせる。そのことを示す動詞として用いられている析・因・夷は、もと卜辞や『山海経』にみえる方神の名である。おそらくこの経典の作者には、これらが古く神名であったことが忘れられ、そのためこれをすべて動詞化して、四季における施政のことをいうものとしたのであろう。」と考察される。この析・因・夷は、先に引用した胡厚宣発見の風神名を記す甲骨文で、東方神の析であり、南方神の夾は『山海経』「大荒南経」で因因乎とあり、西方神の韋は「大荒西経」で石夷となっているのに基づく語で、方神・方位と四季との関連が意識されていたことを知る。(28)

このように「月令」の四方が、東・南・西・北の環状称呼であることは、春夏秋冬四季との結合によるものであるが、殷の巫術に基づく東・南・西・北という環状称呼も、本来、農業化した殷における四季の、物皆芽吹く春を起点とした春夏秋冬の称呼と、その発生において相関するものではあるまいか。そして「月令」の各季節を各方位に迎えるという王の行動や、春は東の青陽殿、夏は南の明堂、秋は西の総章、冬は北の玄堂と、季節毎に居所を変える王の行動には、すでに理性による大きな潤色を経てはいるものの、自然の運行に逆らわぬ春夏秋冬四時に則った行動をとることによって、人間界の運行も円滑に行われるという、後の天人相関的思考により、豊饒を願う呪術的行為にその発生をもつものと考える。

このような、君公の生時における行動思考は、その死に及んで、士大夫の魂はただ北方に復するのに対して、四郊において、生時に自然の運行に則って行動したその場所において、殷の巫法を留めた東・南・西・北の四方への魂招きの儀礼を後々まで行い続けたのではあるまいか。君公の四郊における復を、四方への呼びかけと理解し、その深奥に殷の巫法の残留を認め、王者としての荘重な儀式とする潤色を加えたものと考える。

結び

古代中国において不滅であると意識されていた魂を、その所在から招き戻すに当って、『楚辞』「招魂」の場合は、天地四方に呼びかけ、三礼に記される士たちへの死直後の復では、北方へ向けてその魂を招いている。この両者の差は、神政国家として卜占をその手段の代表とする巫術によってあらゆる事を決し、四方性を世界観とする殷民族から、その影響を強く受けている南方楚国の文学『楚辞』と、殷の神秘性を脱し、合理性を尊ぶ周民族の礼の創始者と称される周公旦とその意を継承する儒家の書たる『礼記』・『儀礼』・『周礼』の差であり、魂の行方を何処とも意識せぬ殷および楚国の巫風を伝えるものと、観念的に北方の幽暗の地に魂が赴くものとする周代の合理的礼制を伝えるものとの差であると考える。そして、その魂の北方志向は、殷代後期には明らかな傾向として現われてきたことが墳墓中の被葬者の頭位によって知られる。その墳墓における北頭位の増加の時期が、殷王朝が小屯の所謂殷墟に定住する時期と符合することによって、北方志向が、遊牧性の強い生活から農業に基盤を置く定着生活への転換と無関係ではないと考える。この定着農業化が、魂の北方志向の要素として誤りがないとすれば、遊牧性と巫術とを基盤とした四方への魂招きが、農業化と合理的観念による儀礼とによって北方への魂招きへと変遷していったと言えよう。

その変遷は、盤庚の小屯遷都、紀元前千四百年頃の北頭位埋葬増加を第一段階の転機とし、紀元前千百年頃の殷周王朝交代を第二段階とし、以後殷的要素の混在時期が西周中期まで続く。その中期までに周公旦の精神革命の力による神聖政治の脱却という第三段階の大きな変化が起り、西周後期以後、儒家の手によって『礼記』・『儀礼』・『周礼』の礼書の内容が纒め上げられる頃までには、魂は幽暗な北方へ帰趨するという観念が、完全に成立し終っていたと思

われる。そして『礼記』「檀弓」の「北方に葬り、北首するは三代の達礼なり。」という如き、北首は夏・殷・周三代に亘る礼法であるという表現が定着するのであるが、これは周代礼法の権威づけに過ぎないことを示している。

注

(1) 小野沢精一他編『気の思想』第二章「戦国諸子における気」に、「この中国人にとって牢乎として動かすべからざる思想すなわち気を万物の生成の基礎にすえる思考は、戦国時代の中頃にはほぼ確立していたと考えられる。」とある。東京大学出版会　一九七八年　八二頁。

(2) 貝塚茂樹「不朽――中国古代人の死後生命観の変遷――」に、『礼記』・『左伝』等の「首領を保して歿す」の語から完全な死体には、霊魂の復帰と再生とを信じていたこと、そして戦国末や秦漢の人が現世享楽に形を変えるが、死後生命の永続性への信念は続いていることが指摘されている。『古代の精神』秋田屋　一九四七年　四―九頁。
　また、フェステル・ド・クーランジュは『古代都市』の中で、「天上界は少数の偉人や人類の恩人への報酬とみられていた。イタリア人やギリシア人の最古の信仰にしたがえば、霊魂は現世とまったくちがった土地へいって死後の生活をいとなむわけではなく、人間のまぢかにとどまって、地下で生活をつづけるのである。」という。第一篇古代の信仰　第一章霊魂と死の信仰　田辺貞之助訳　白水社　一九五六年　四六―四七頁。

(3)・(4) 本稿では平面的観念での北方と四方という方位について考察を加え、立体的他界たる天地については稿を改めて扱うこととする。

(5) 朱子の注に「按ずるに下章此の句に例す。上に当に魂乎無東の字有るべし。」とある。これを補うことによって東南西北の形が整う。

(6) 竹治貞夫『楚辞研究』第五章招魂の作者　に詳しく考察されている。風間書房　一九七八年　八六一―八六二頁。

(7) 藤野岩友『楚辞』『招魂』に見える招魂儀礼」に「復の儀礼は、葬礼に属してはいるが、臨終に際して行われるのであるから、生者の遊離魂を招くのと紙一重の差であり、(後略)」と指摘される。『鈴木博士古稀記念東洋学論叢』一九七一年

(8) 『中国の文学と礼俗』所収　角川書店　一九七六年　七一頁。
適切な例を得られなかったが、『墨子』「節葬」に、「楚の南に炎人国なる者有り。其の親戚死すれば其の肉を朽して之を

棄て、然る後に其の骨を埋め乃ち孝子為るを成す。」とある例や、北斉、顔之推の『顔氏家訓』「風操」に、「江南、凡そ重葬に遭ひ、若し相知る者同じく城邑に在るに三日弔せざるときは則ち之を絶つ。喪を除きて相遇ふと雖も則ち之を避く。其の己を憫まざるを怨みてなり。故有り。及び道遙かなる者は書を致して可なり。書無きも亦之の如し。北俗は則ち爾らず。」等と、南北の風俗の違いを各所に述べている。この南北の差は南北朝のことで、本稿の例としては不適当ではあるが、古代にも差の存在したであろうと推測させる。

(9) 白川静『中国の神話』第六章ペーガニズムの流れ　中央公論社　一九七四年　二一一—二一三頁。

(10) 鄭徳坤『中国考古学大系』2　殷代の中国　第十四章殷人の自然観と芸術　1　自然観　松崎寿和訳　雄山閣　一九七五年　二六八頁。

(11) 陳夢家『殷虚卜辞綜述』第十七章宗教　第五節土地諸祇　科学出版社　一九五六年　五八五頁。

(12) 胡厚宣『戦後京津新獲甲骨集』五二〇号片、等。未見であるが、白川静『甲骨文の世界』平凡社　一九七一年　四八—五一頁　等に紹介されたものによる。

(13) 伊藤清司「古代中国の民間医療(三)——『山海経』の研究——」に、「山経は山川の鬼神に関する知識と、その祭儀とに関わりをもつ書であって、巫祝たちの書としての性格をもつものであったと考えられる。」とある。『史学』第四十三巻四号　一九七〇年　八五—八六頁。

また、前野直彬『山海経・列仙伝』三『山海経』の性格　に「『山海経』によって最も便宜を受けた人、この書を最も必要とした人は、方士などの「術者」でなければならぬ。とすれば、一歩進めて、この書を作ったのも同様の「術者」であったという想像が可能となるであろう。」と見る。全釈漢文大系　集英社　一九七四年　一八—一九頁。

(14) 小川琢治『支那歴史地理研究』序説二山海経の篇目及び錯簡　弘文堂書房　一九二八年　七—八頁。

(15) 袁珂「《山海経》写作的時地及篇目考」『中華文史論叢　第七輯　上海古籍出版社　一九七八年　一四七—一四八頁。

(16) 貝塚茂樹「殷周時代」一九五〇年　『貝塚茂樹著作集』第三巻所収　中央公論社　一九七六年　二九二頁。

(17) 鄭徳坤『中国考古学大系』1　第六章後期新石器時代　および　2　第四章墓葬　松崎寿和訳　雄山閣　一九七五年　八二—一〇二頁。

(18) 杉本憲司「中国古代の墓地」森浩一編『墓地』所収　社会思想社　一九七五年　二二六—二三七頁。

(19) 董作賓『殷暦譜』(一九四五年)等を基礎とした鄭徳坤の年代区分による。『中国考古学大系』2　第二章殷墟の層序　第

十五章殷代の文化　二八七頁において、

1　殷早々期――新石器時代――B・C二五〇〇――二一〇〇
2　殷早期――先王朝期――B・C二一〇〇――一七五〇
3　殷中期――初期王朝――B・C一七五〇――一四〇〇
4　殷後期――後期王朝――B・C一四〇〇――一一〇〇
5　殷以後――殷周過渡期――B・C一一〇〇――一〇〇〇

と区分するのに従っている。

(20) 棚瀬襄爾「他界観念の原始形態」第五章東インド諸島の他界観念 第八節マライ系諸族の他界観念と弔葬儀礼の相関 に、「伝統的な死体の向位は他界が方位と密接不可分の関係にある」ことを豊富な例で説明されている。京都大学東南アジア研究センター　一九六六年　六八九頁。

(21) 藤本英夫「北海道の墓地――とくにアイヌの墓地について」　森浩一編『墓地』所収　社会思想社　一九七五年　一七一―一七五頁。

(22) 貝塚茂樹『中国古代史学の発展』第二部　第二章　第一節　貝塚茂樹著作集四　中央公論社　一九七六年　二二四頁。

(23) 貝塚茂樹「殷周時代」に、殷墟の殷文化は、東南と西北に起源する両文化の複合文化であるとし、北方要素の一つに、スキタイ式銅小刀の使用が挙げられている。前引書　二八一頁。

(24) 『図説世界文化史大系』13　北アジア・中央アジア　角川書店　一九六〇年　四六頁　五八図。

(25) 藤野岩友「楚辞『招魂』に見える招魂儀礼」五　前引書　八三頁

(26) 貝塚茂樹『中国古代史学の発展』第二部　第三章金文より見た周代の文化　前引書　三〇五―三〇六頁。

(27) 白川静『甲骨文の世界――古代殷王朝の構造』第二章神々の世界　平凡社　一九七一年　五三頁。

(28) 小野沢精一他編『気の思想』第一部原初的生命観と気の概念の成立　第一章甲骨文・金文に見える気　に、「すでに殷代においても生活体験として春には東からの温風、夏には南からの熱風、秋には西からの涼風、冬には北からの寒風が一定して吹くことを知っており意識していたであろう。」と、農業を主要産業とする殷人の意識が説かれている。前引書　二三頁。

サーンキャ派における創造神の観念の変遷

——Māhātmyaśarīra について——

茂木秀淳

サーンキャ派の学説綱要書『サーンキャ頌』(Sāṃkhyakārikā 略号 SK)に対する注釈書のうちで、一九三八年に初めて出版された作者不詳の『ユクティディーピカー』(Yuktidīpikā 略号 YD)[1]は、他の注釈書には見られない古説や先師たちの学説への言及を豊富に含み、古典サーンキャ哲学体系の形成史を理解するための貴重な資料となっている。YD が古説等に言及する文には、しばしば他に用例が知られていない術語が見出され、その意味は必ずしもすべて明確にされているとは言えない。本稿はそのような語の一つである〈Māhātmyaśarīra〉[2](以下には Māh。と略記)を取りあげ、この呼称をもつ存在が、元来は創造神として認められていたが、サーンキャ説の展開につれてその性格が変化するに至ったことを明らかにする意図をもつものである。

YD においてこの語は八個所に用いられているが、その内容から以下のようにA〜Dの四群に分類することができる。どのような文脈の中にこの語があらわれるかを明示するために、まず、それらの個所を、論述されている主題を略述した上で、訳出することとしたい。(訳出した部分を断片と呼ぶことにする。)

A. 特別な能力をもつとされる Māh。

(一)サーンキヤ派は多数の精神原理 (puruṣa) と単一の原質 (prakṛti, pradhāna) とを認め、現象世界は原質の構成要素の均衡が破れることによって、原質が転変したものと説明する。原質の存在は SK 15 に証明されているが、YD 作者はこの詩節の注釈において、他派が現象世界の原因として想定する原子 (paramāṇu)・原人 (puruṣa)・自在天 (iśvara)・業 (karman)・運命 (daiva)・自性 (svabhāva)・時間 (kāla)・偶然 (yadṛcchā)・非存在 (abhāva) を順次に否定している。[3]

Māh。という語がまずあらわれるのは、自在天を否定する議論においてである。自在天の存在を認める学派として挙げられるのは、パーシュパタ派とヴァイシェーシカ派とであるが、前者は自在天の存在を論証するために、(i)ある結果が作り出されるのは勝れた知性によってである、(ii)意識をもつものともたないものとの結合は、意識をもつ他の者によって為される、という二種の理由をあげている。[4] たとえば宮殿等は勝れた知性をもつ者の設計によって造られるが、それと同様に、この現象世界も勝れた知性をもつ者によって造られたと考えられ、また、牛と荷車とを結合させるのは牛とは別の人間であるように、意識をもつ個我と意識をもたない身体との結合も、個我とは別の、意識をもつ者の所為と考えられる。こうして、現象世界を創造した知性的な存在、個我と身体とを結合させた意識をもつ存在として、パーシュパタ派は自在天を認めるのである。

右の第二の理由をめぐる討論[5]の中に、Māh。への言及が見られる。YD 作者はこの理由は無限遡及に導くものであることを指摘する。自在天は意識をもつ存在であり、そして身体をもっているから、この第二理由が成り立つとすれば、自在天と身体[6]とを結合させた、意識をもつ他の者があることとなり、それはさらに他の意識ある者の存在を要請

することになるのである。[7]

この批判に対して、自在天が身体をもつことを我々は認めないというパーシュパタ派の応答が予想され[8]、議論は次のように展開される。

断片一　(YD, p. 72. 8–15.)

(S)[9] もし自在天がひとえにそのような〔身体をもたない〕ものであるならば、土などの姿をもつ[10]ことは否定されるであろう。また、天啓聖典も「虎の皮をまとい、(蛇からなる神弓) ピナーカを手にし、弦を弛めた弓をもち[11]、青黒い鬢髪をもつ」などと自在天の姿を述べている。

(P) 天啓聖典のことばに基いて、自在天は姿をもつと認められるならば、それによって自在天の存在が認められたことになる。存在しないものが姿をもつことはないから。

(S) 我々は聖なる者 (bhagavat) の特別な能力 (śaktiviśeṣa) を絶対的に否定しているのではない。Māh° などを認めているのであるから。しかしながら、汝が言うように、原質・精神原理とは別の、両者を結合させるものがあるのではないというのが我々の論旨である。従って、この〔第二理由に基いて自在天の存在を認める〕ことを否定するのである。

(二)ヴァイシェーシカ派の自在天に関しては、YD作者はそれが『ヴァイシェーシカ・スートラ』に範疇 (padārtha) の一つとして挙げられていないことを指摘する。そしてこの点について次のような討論が行なわれる。

断片二　(YD, pp. 72. 31–73. 3.)

(P)「名称を与えるという行為は、我々より勝れたものの〔存在を示す〕証相である。名称を与えるという行為は知覚に基くからである[12]」という、この〔『ヴァイシェーシカ・スートラ』の語句を〕証相〔とすること〕によ

って、師（Kaṇāda）が自在天を認めたことが立証される。

（S）たしかにこの証相によって、Māh。にせよ他のものにせよ、我々よりも勝れた能力をもつ何ものか〔の存在〕が理解されるであろう。しかし、〔この証相からは〕名称〔を与える能力〕のみ〔が理解されるの〕である。汝によってあらゆる要因の創造・帰滅・活動の原因である唯一なる独立者が認められているが、そのようにはこの証相からは理解されない。(13)

B．〈śāstra〉（聖典）からの引用文にみられる Māh。

㈢ SK 22 には理性（buddhi, mahat）を初めとする諸原理が原質から開展する順序が説かれている。原質から理性が、理性から自我意識が、自我意識から思考器官・五知覚器官・五行為器官・五原素が生じるというのが開展の順序である。ところが SK 28 において、知覚器官および行為器官の作用（vṛtti）が内的器官である理性・自我意識・思考器官のそれに先立って述べられている。そこで、各器官の作用は開展の順序に従って述べられるべきであるという反論が提起されるが、YD 作者は内的器官の作用は外的器官の作用を前提とするからという理由を述べて SK の立場を擁護する。これに対して反論者は、内的器官の作用が外的器官の作用に先立つことを示すために〈śāstra〉の文を引用するのである。

断片三（YD, p. 104. 10–14.）

このこと（外的器官の作用が内的器官のそれより先に述べられること）は適当でない。〈śāstra〉にははじめに自我意識（abhimāna）が述べられているから。すなわち〈śāstra〉は次のように言っている。「母の胎内にいる子供に一体いかなる意識（saṃjñā）が入りこむのか。『私は存在する』というこの māhātmi なる意識（saṃvid）

が〔入りこむの〕である。同様に、Māh。は身体の形成と同時に『私は存在する』と覚醒するのである。そして『私は存在する』という自我意識だけで未だ〔知覚・行為器官を具えた個体として〕顕現していないもの（胎児）は活動している（pravṛtta）のである」と。そして〈śāstra〉は権威（pramāṇa）である。従ってまず内的器官の〔作用の〕教示が為されるべきである。

㈣ SK において、輪廻は、微細な身体（sūkṣmaśarīra）と、その構成要素の一つである理性（buddhi）の状態（bhāva）という二つの概念を用いて説明されている（SK 39-45, 52-55）。すなわち、ある生物が死ぬと、微細な身体は粗大な身体を離れ、別の粗大な身体に入るのであるが、どのような粗大な身体に向うかは理性の状態によって傾向づけられる。理性には、知識・功徳・自在・離欲・無知・罪過・不自在・執着という八種の状態があり、理性がこれらのうちのどの状態をもつかによって、神・人間・動植物のいずれの形をとるかが決定されるのである。

しかし SK には、やはり輪廻に関係する概念と思われる「五十の範疇」が「観念による創造物（pratyaya-sarga）」として説かれている（SK 46-51）。理性の状態と五十の範疇との間には何のつながりもなく、奇異な感じを受けるが、この点については後述する。

YD 作者はこの pratyaya-sarga という語を「観念に基く創造物」と解釈している。そしてその根拠として〈śāstra〉を引用するのであるが、その引用文中に Māh。があらわれる。

断片四　（YD, p. 127. 7-13.）

なぜならば〈śāstra〉に次のように書かれているからである。「大なるもの（mahat, buddhi）を最初とし特殊化したもの（viśeṣa）を最後とする創造物[16]は観念を前提としているから〔「観念に基く創造物」〕である。Māh。は身体が生成した時自分が一人であることに気づき、『さあ、余は、余を祀り、高次の（para）また低次の（apara）[17]

余を認識する息子たちを生みだそう』と願った。彼が願望をおこすと、主要流（mukhya-srotas）から五体の神々が現われた。これらが現われた時に、彼は満足を得なかった。すると斜行流（tiryak-srotas）から二十八体（の神々）が生まれた。それらにも彼は意をとどめなかった。すると上昇流（ūrdhva-srotas）から九体の神々が現われた。これらが生じた時にも彼は目的が達成されたとは思わなかった。すると八体の神々が下降流（arvāk-srotas）から生まれた。」このように創造神ブラフマーの願望から生じたのであるから「観念に基く創造物」である。それは顚倒・無能力・満足・完成と呼ばれるものからなる。

C．輪廻する存在としての Māh。

㈤すでに㈠において述べたように YD 作者は他派が世界原因とする諸原理を否定するが、そのうち業（karman）を世界原因とする立場を否定する議論は次のように展開される。YD 作者は、まず、業は作られたもの（kṛtaka）であるから世界原因ではないと述べる。対論者はこの批判に答えて、業は身体によって作られるが、その身体の原因としては業以外のものを想定することができないから、業と身体とは相互に原因となる、という見解を表明する。そして、両者の循環的発生は無始時来であるから、別の原因を想定する必要がないと主張するのである。これに対して YD 作者は、この循環には起点がないという主張が成り立たないことを示すために、最初の創造（ādi-sarga）における身体の発生をあげる。この身体の発生をめぐる議論の過程に Māh。への言及がみられる。

断片五（YD, p. 73. 15-27.）

（S）……たとえば、精液と血液から身体が〔生じ〕、身体から精液と血液が〔生じる〕というこの循環の出発点は知られないが、しかし最初の創造において自在天の身体は子宮から生れたものではないと主張されている。ま

た「種子から芽などが生じ、芽などから種子が〔生じる〕」という循環があるが、この場合、最初の創造においては原子（paramāṇu）のみから種子はあらわれるのである。身体と業の循環も同様である。その場合、最初の創造において職務[18]（adhikāra）だけの力によって身体は発生するのである。

（P）もし最初の創造における身体の発生は職務を原因とすると認められるならば、あらゆる精神原理は一つの身体と結合することになろう。〔一つの精神原理に対し、一つの身体というように〕限定する原因はないのだから。従ってその〔一つの〕身体のみによってあらゆる精神原理は〔対象を〕享受（upabhoga）することができるのであるから他の身体は無意味となろう。

（S）推理からは確かにその通りであるが、しかし直接知覚によれば、身体は精神原理ごとにある。従って、この〔一つの身体にすべての精神原理が結合するという〕ことにはならない。

（P）もし職務のみの力によって身体が生じるのであれば、最高の聖仙（Kapila）にとってのみ身体は解脱の手段となろう。[19]

（S）最高の聖仙のみにではなく、あらゆる〔生物にとって身体は解脱の手段となるのである〕。〔身体を形成している〕物質構成要素（guṇa）は〔精神原理を解脱させる職務をもつ〕原質に属しているのであるから。最初の創造において物質構成要素からなる身体が自然に（sāṃsiddhika）生じるのであるが、その場合、純質が優勢である身体をもつものが最高の聖仙であり、純質と激質が優勢である身体[20]をもつものがMāh。である。このように構成要素の混合（saṃparka）により〔どの〕構成要素が優勢であるか劣勢であるかによって、植物の身体までがあらわれるのである。従って、〔いかなる場合でも〕構成要素が身体と分離しているということはない。かくして、〔最初の創造においては身体は業ではなく職務の力によって作られるのであり、〕「業は〔身体によって〕作られた

ものであるから世界原因ではない」ということは正しい。

(六) SK における輪廻の考え方は既に(四)において述べた通り「微細な身体」と「理性の八種の状態」という二つの概念によって説明されているが、この「理性の八種の状態」はどのように生ずるのかという点について、SK 43a-c に次のような分類がなされている。——「〔内的〕器官〔である理性〕を依り所とする功徳等の諸状態は、生得的にそなわるもの(sāṃsiddhika)と自然にそなわるもの(prākṛtika)と〔努力によって〕後天的にそなわるもの(vaikṛta)であると認められる。」この三種[21]のうちで「生得的にそなわるもの」について YD 作者は例を挙げる。

断片六 (YD, p. 124. 9-12.)

最高の聖仙(Kapila)には、知識が生得的にそなわっている。同様に、Māh。には自在が、ブリグなどには功徳が、サナカなどには離欲が〔生得的にそなわっている〕。罪過は夜叉(ヤクシャ)・羅刹(ラクシャス)などに、不自在は六種の能力[22]が消滅した後に生じた人間と動物に、そして執着と無知とは最高の聖仙を除いた〔あらゆる生物〕に〔生得的にそなわっている〕。

(七) SK 43d には、(六)に引用した文に続けて、「カララなど〔の胎児期から老年期に至るまでの諸状態〕は結果〔である身体〕を依り所とする」と述べられている。この句に対する注釈において YD 作者は、理性の状態に関する三種の分類を身体にも適用している。恒常的に成り立っているもの(sāṃsiddhika)として遊星・星宿等をあげたのちに、彼は自然に生ずるもの(prākṛtika)、変化によって生ずるもの(vaikṛta)について次のように述べる。

断片七 (YD, p. 124. 24-27.)

自然に生ずるものとは、たとえば Māh。の自我意識から[23]〔生じる身体〕である。すなわち、彼には、「さあ、余は、余を祀り、高次〔および低次[24]〕の余を認識する息子たちを創造しよう」という自我意識(abhimāna)が生

じ、〔それと同時に〕彼が望む通りの創造物が原質（pradhāna）から生ずるのである。あたかも大自在天がルドラ群を生ずる場合のように。[25] 他方、変化によって生ずるものは、カララ等である。Bhiṣag-veda（？ 医術の聖典）に、「妊婦は牛乳を飲んだのち、色白の子を生む」[26] と述べられているように。

D．パウリカ（Paurika）の説にみられる Māh。

(八) YDの特徴の一つとして、サーンキヤ派の論師たちの説を断片的にではあるがかなり引用しているという点があげられる。サーンキヤ派の論師の一人パウリカは多数の原質の存在を説くという点[27] でSKの立場とは異なっている。YD作者はパウリカの説を否定するために言及するが、その中に Māh。という語がみられる。

断片八（YD, p. 141. 5-6.）

「精神原理ごとに異なる原質が身体などという対象をつくる。これら〔の原質〕のうち Māh。の原質が活動する時、他の原質も活動する。Māh。の原質が停止する時、他の原質も停止する」と、サーンキヤ派の師パウリカは考える。

以上が YD において Māh。があらわれる個所である。以下A～Dを順次に検討していくことにしたい。

A．特別な能力をもつとされる Māh。（断片一・二）

この二つの断片から、YD 作者は、世界創造の原因としては認めないが、「ある特別な能力」をもつものとして Māh。という存在を認めているということが理解される。また断片一において、「特別な能力」をもつ聖なる者は姿をもつということを証明する際、天啓聖典（śruti）が根拠として引用されているが、引用文中、その姿はシヴァある

いはルドラのそれとして描かれている。[29] しかし YD 作者は特別な能力をもつ者として、「Māh°などを」というように複数の存在を示唆しているので、Māh°をそのままシヴァあるいはルドラとみなすのは適当ではない。Māh°がもっているとされる特別な能力については具体的な記述はみられず、この二つの断片からはこれ以上のことはわからない。

B. 〈Śāstra〉からの引用文にみられる Māh°（断片三・四）

断片四は、SK 46-51 に〈pratyaya-sarga〉として列挙されている五十の範疇を、Māh°の「観念による創造物」として神話的に説明する〈śāstra〉の文である。

YD には〈śāstra〉からの引用が十一個所に見られるが、Oberhammer はその内容の検討に基いて、〈śāstra〉とはヴァールシャガニヤの著作『六十科論』(Ṣaṣṭitantra 略号 Ṣaṣṭ°) であろうと推断している。[30] SK がその所説の要約であるといわれる Ṣaṣṭ°は現存せず、その内容の詳細は不明であるが、Oberhammer の推論は妥当なものと思われるので、[31] 以下には〈śāstra〉を Ṣaṣṭ°とみなして論を進めることにする。

五十の範疇とは、五種の顚倒(viparyaya)、二十八種の無能力(aśakti)、九種の満足(tuṣṭi)と八種の完成(siddhi)であるが、これらは Ṣaṣṭ°の主題をなすものであった。YD 巻頭の詩節に示されているように、Ṣaṣṭ°の書名の由来である六十の主題は、原質・精神原理それぞれの特性や、両者の結合・分離などという十項目と、五十の〈pratyaya-sarga〉とである。[32] サーンキャ哲学の基調をなす輪廻・解脱の問題は、Ṣaṣṭ°においてはこの〈pratyaya-sarga〉によって説明されていたと推定される。八種の完成は輪廻からの解脱の手段と考えられ、顚倒・無能力・満足は輪廻の原因と解されるからである。

SK においては、輪廻・解脱の要因は、理性（buddhi）の八種の状態（bhāva）であって、五十の範疇ではない。五十の範疇は SK 46–51 に前後の脈絡なく挿入されているにすぎない。理性の八種の状態と五十の範疇との関係は、すでに何度か論ぜられているが、[33] Ṣaṣṭ。も、それと SK の間の資料も現存しないので、両者の関係をめぐる諸論はいずれも推量の域を出ない。ただし、両者とも輪廻・解脱の要因に関する説であるから、趣旨を同じくする両説が Ṣaṣṭ。に併存していたと想定するよりも、形態がより整備されている「理性の状態」説は Ṣaṣṭ。より後の時代に成立したと考えるのが適切であろう。すなわちイーシュヴァラクリシュナは Ṣaṣṭ。に基いて SK を著した時、Ṣaṣṭ。の主題をなす五十の範疇について略述はしたが、輪廻・解脱の要因については新説を採用したと考えられるのである。この点については断片七を扱うところでもう一度触れることにする。

五十の範疇に該当する神々が、さまざまな〈srotas〉（流れ）から創造されたという断片四の所説は、プラーナ文献に見られる現象世界の創造過程の説明に親近性をもっている。[34] しかし、太初に独り存在していた Māh。の願望が創造の契機となっているという点は、プラーナ文献には説かれていない。

この断片に見られる五十の範疇の創造神話的説明との関連において、同じく Ṣaṣṭ。からの引用である断片三の Māh。も、創造者と理解することができるであろう。断片三は Māh。が身体の形成と同時に「私は存在する」（aham asmi）と覚醒することを述べた Ṣaṣṭ。の文を、〈abhimāna〉（＝ahaṃkāra、自我意識）が知覚・行為器官の形成に先行することを示すものとして引用しているのである。〈abhimāna〉は SK において、三種の内的器官の一つである〈ahaṃkāra〉の機能を説明する語として用いられ、[35] 知覚・思考されたものを自己に関係づける意識を意味している。しかしながら、Māh。の自己覚醒を、SK における〈ahaṃkāra〉と同義に解釈するのは適切ではない。

van Buitenen はサーンキャ派の基本概念のいくつかを思想史的に考察した論文において、〈ahaṃkāra〉の概念の

起源を創造神話に求めている。[36] 太初に独り存在していた創造者が、まず「払は存在する」(aham asmi) という自覚をもち、「さあ、私は……しよう」(hantâham……) という意欲をおこして創造活動をはじめるのが、ブラーフマナやウパニシャッドにしばしば見られる創造過程である。たとえば『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』I. 4. 1. には次のように述べられている。――「太初にこの世界にはただ人間の形をしたアートマンのみが存在していた。彼はあたりを見まわしたが、自分以外のものを見出さなかった。彼はまず『私は存在する』と声を発した。そこで私 (aham) という名が生じた。……」これに続いて生類の創造が物語られる。この叙述に見られるような、創造者の〈aham〉(私) という叫び・発声が〈ahaṃkāra〉の原義であると van Buitenen は解釈するのである。[37] 創造者は、ブラーフマナ文献においては造物主プラジャーパティあるいはブラフマーであるが、右の文においてはウパニシャッドの主題であるアートマンが造物主の位置を占めている。そのアートマンの「aham という発声」(ahaṃkāra) が創造の契機となるのである。『マハーバーラタ』第十二巻に収められている哲学的教説には、〈ahaṃkāra〉がブラフマーあるいはプラジャーパティとみなされている例がしばしば見出される。[38]

断片三における Māh。の自己覚醒は、YD での引用では SK の〈abhimāna〉(自我意識) を意図するものであるが、本来は、「私は存在する」という創造者の自己宣言であり、世界創造の契機であるとみなすことができよう。

以上、断片三、四から、Ṣaṣṭ。に言及されている Māh。は本来創造神であったと考えられる。しかし Ṣaṣṭ。に説かれたサーンキャ思想の体系の中で、創造神として現象世界の創造に関与したという記述は YD にはみられない。

C. 輪廻する存在としての Māh。(断片五・六・七)

断片五と七はいずれも身体の生成についての記述であるが、両者の内容は一致しない。断片五によれば、最初の創

造において、あらゆる生物の身体は精神原理と原質の職務（adhikāra）に基いて、自然に生成する（sāṃsiddhika）。他方断片五においては、身体の生成の仕方に、sāṃsiddhika, prākṛtika, vaikṛta という三種類の区別があることが認められている。このような不統一が何に由来するかを以下に考察することとしたい。

(六)に述べたように SK 43 には理性の八種の状態が、その成立の仕方によって saṃsiddhika, prākṛtika, vaikṛta という三種に分けられている。YD 作者はこの個所を注釈するにあたって、まず、この分類の仕方に関して論師たちの間に見解の相違があると述べ、パンチャーディカラナおよびヴィンディヤヴァーシンの知識の生成に関する分類[39]を詳細に引用している。ここで注意をひくのは、両者とも知識以外の理性の状態、すなわち功徳、罪過などについてはほとんど言及されず、わずかに「功徳等も知識と同様である」という一句がパンチャーディカラナ説のあとに付け加えられているにすぎないということである。知識によって解脱が達成されるというのがサーンキヤ派の根本的立場であるから、この学派の論師たちが、誰にどのように知識が生じるかという問題について、詳細な検討を加え分類を行なったのは当然であろう。おそらく、sāṃsiddhika, prākṛtika, vaikṛta という分類は、本来、知識の生成にのみ関するものであったと考えられる。そして、輪廻と解脱の要因としての理性の諸状態の説が成立するに至って、知識以外の七種の状態にも、知識の生成の仕方に関する分類が適用されたのであろう。

YD 作者は断片七において、身体の形成にも同じ分類をあてはめるが、これは彼の独創的な見解と推定される。すべての生物の身体は、原質の構成要素から自然に成立したもの（sāṃsiddhika）であるという断片五の所説がより古いものであろう。

さて、断片七には「自然に生ずる」（prākṛtika）身体の例として、Māh°の自我意識（abhimāna）から生ずる身体が挙げられているが、ここで YD 作者は、Ṣaṣṭ°からの引用である断片四と同じ表現によって Māh°の願望を説

明したのちに、「彼が望んだ通りの創造物が原質から生ずる」と結んでいる。断片四には、Māh。の願望によってさまざまな〈srotas〉から息子たちが生じたと記され、「原質から」とは説かれていいな。YD 作者がこの語を附加しているのは、知識ないし理性の諸状態の成立を分類するために用いられていた〈prākṛtika〉(自然に成立するもの)を、身体の成立に転用するに当って、語義を変更し、「原質(prakṛti=pradhāna)から生じた〔身体〕」という意味を与えたことを示すと解釈することができるであろう。(40)

断片五と六とにおいて、Māh。は最高の聖仙カピラの次に位置するものとして扱われている。断片六によれば、カピラが生得的に知識をそなえているのに対して、Māh。は生得的に自在(aiśvarya)の状態をそなえた存在であるが、このように性格づけられる Māh。は、もはや Ṣaṣṭ。に言及されている創造神ではない。Ṣaṣṭ。には説かれていなかった「理性の状態」説の確立に伴って(41)、Māh。にこの性格が与えられるに至ったと考えられる。知識によってのみ解脱があり、他の状態は輪廻の因であるから、Māh。は輪廻の中にある存在であると理解される。他方、断片五には、最初の創造において現われる身体の種類は、どの構成要素(guṇa)が優勢であるかによって決定されるかという見解が示されている。輪廻の中にある生物の区別を構成要素である純質・激質・翳質の優劣によって説明することは、SK 54 にもみられ、Ṣaṣṭ。に存していた見解と思われる。しかし、カピラが純質の優勢な身体をもつのに対して、Māh。は純質・激質が優勢な身体をもつといわれる時、その Māh。はもはや Ṣaṣṭ。に言及されている創造神ではない。断片六の場合と同じ変化が断片五の Māh。にも認められるのである。

D. パウリカ説にみられる Māh。(断片八)

パウリカ説からの引用文にみられる Māh。は原質の活動・停止に関与していることから、創造者という性格をも

っていると理解できる。しかしパウリカの説は、多数の原質の存在を認めるという、SK の立場とはかなり隔たった特異なものであり、また YD におけるパウリカ説の引用はこの一ヶ所であるので、パウリカ説における Māh。の性格を考察するには資料が十分ではない。従ってここでは、多数の原質の存在を認めるパウリカの説の中に創造・帰滅に関与すると思われる Māh。がみられるという点だけを指摘するにとどめざるを得ない。

〈結び〉

以上で YD にみられる Māh。についての検討を終えるが、次の諸点を指摘して結びとしたい。

(Ⅰ) Māh。は、本来、自己覚醒を契機として世界創造神であったと推量される。Ṣaṣṭ。においては、輪廻を規定する要因としての「五十の範疇」の生成を説明するのに、創造神話の形式がとられ、その創造神として Māh。が挙げられている。ただし Ṣaṣṭ。それが世界創造者とみなされていたか否かは不明である。この語は他にほとんど用例をみないが、サーンキヤ派の論師パウリカは、これに創造者の性格を認める説をたてていたようである。

(Ⅱ) SK には Māh。への言及はみられない。そしてその注釈書である YD において Māh。は、輪廻の世界に位置づけられており、創造に関与するものではない。このような性格の変化に関して、YD 作者が Ṣaṣṭ。を典拠として用いつつ、それとは異なった立場をとる SK に注釈を施したということを理由の一つとして挙げることができるであろう。

(Ⅲ) Māh。の概念の検討に伴って次の推量が成り立つであろう。すなわち、SK においては、輪廻を規定するのは「五十の範疇」に比してより整備された「理性の八種の状態」の概念である。この理性の諸状態は成立の仕方に関して三種に分類されているが、この分類は、本来、知識の生成の仕方に関してなされていたものと思われる。そして、Ṣaṣṭ。

以後SKに至る間に、あるいはSKの著者イーシュヴァラクリシュナによって、「理性の状態」説が確立されたので、三種の分類が知識を含む八種の状態すべてに適用されたのであろう。

注

(1) Yuktidipikā の edition として下記の二種がある。(a) Yuktidipikā, Critically edited by P. Chakravarti, Calcutta 1938 (Calcutta Sanskrit Series, No. 23). (b) Yuktidīpikā, An Ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa, edited by R. C. Pandeya, Delhi-Varanasi-Patna 1967. いずれもかなりの修正を必要とすると思われるが、A. Wetzler が新たに critical edition を計画していると報ぜられている。cf. J. W. de Jong, Review "E. A. Solomon (ed.), Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V_1); Sāṃkhya-Vṛtti (V_2). Ahmedabad: Gujarat University, 1973" IIJ 18 (1976), p. 304, n. 3 (挙げられている Wetzler の論文は筆者未見)。本稿には主として(b)を用い、(a)を参照するときには YD (Cal.) と記す。

(2) S. Sörensen, An Index to the Names of the Mahābhārata によれば、Mbh, XII. 339. 12864 (Calcutta edition) に二〇〇の神名が列挙され、その一七四番目が Māhātmyaśarīra である。Critical edition にはこの部分は削除されている。

(3) YD, pp. 68–74. svabhāva を否定する議論は行なわれてはいない。daiva の否定には karman 否定の論法がそのまま適用される。——G. Chemparathy, "The Testimony of the Yuktidipikā Concerning the Īśvara Doctrine of the Pāśupatas and Vaiśeṣikas", WZKSO IX (1965). p. 122 により YD, p. 73. 27: etena caivaṃ vyākhyātam を…daivam…と修正する。

(4) YD, p. 70 25–26: kāryaviśeṣasyâtiśayabuddhipūrvakatvāt. p. 70 28–29: cetanācetanayor abhisaṃbandhasya cetanakṛtatvāt.

(5) YD, p. 71 22 ff.

(6) ここにみられる〈kārya-kāraṇa〉およびそれに類似する〈kārya-karaṇa〉は YD によく用いられる語で、いずれも「身体」を意味するものと解せられる。Chemparathy は kārya-karaṇa に統一する (op. cit., p. 139)。

(7) YD, p. 71 27–28.

(8) ibid., p. 72 3: kāryakaraṇavattānabhyupagamād adoṣa iti cet……

(9) 断片一・二・五の訳文中に用いた（S）（P）は、それに続く文がそれぞれ、YD 作者（＝Siddhāntin）と対論者（＝Pūrvapakṣin）の主張であることを示す。なお YD における討論形式の論述には、先ず論旨を簡潔な定句体（スートラ）で示し、続く文章でその内容を敷衍するという方法がとられているが、訳文には定句体の部分は省略する。

(10) 「シヴァの八相」の一つに土がある。「シヴァの八相」については Śakuntalā の冒頭の詩節、Hopkins, Epic Mythology, p. 223 10 に言及されている。

(11) YD: vitatadhanvā YD (Cal.): avitatadhanvā 注29参照。

(12) Vaiśeṣikasūtra 2. 1. 18: saṃjñākarma tv asmadviśiṣṭānāṃ liṅgam（Text の saṃjñākarmatvam は修正を要す）; ibid., 2. 1. 19: pratyakṣapūrvakatvāt saṃjñākarmanaḥ（Text は °pūrvakatvāt(d) の後に vā を挿入）

(13) YD, p. 73 3: tathā câsmāl liṅgāt pratipattiḥ を tathā nâsmāl… と訂正する。cf. Chemparathy, op, cit., p. 145 fn.

(14) mahātmi saṃvid という語は YD に他の用例がみられず、その意味は明らかではない。

(15) YD 作者は〈pratyaya-sarga〉という語に対し、(1)範疇（padartha）あるいは特徴（lakṣaṇa）の創造、(2)理性の創造物、(3)観念に基く創造物という三通りの解釈を示し、三番目の解釈の根拠として〈śāstra〉を引用するのである。（YD, p. 127 1 ff.）

(16) SK の立場では、「大なるものを最初とし特殊化したものを最後とする創造物」は、精神原理と原質の結合によって生じるのであって（SK 21–22）、観念に基いて生じるのではない。従ってこの部分の意味は明瞭ではない。Oberhammer は "mahadādiviśeṣāntaḥ [tattvasargaḥ pratyaya-] sargo buddhipūrvakatvāt" と補っている。cf. "On the Śāstra Quotations of the Yuktidīpikā" Adyar Library Bullutin, vol. XXV, p. 168, fn.

(17) 最高者を para, apara の二つに分ける考え方は Maitrāyaṇī-upaniṣad, 6–5, 6–23; Muṇḍaka-upaniṣad, I–1–4. にみられる。

(18) 〈adhikāra〉は精神原理と原質の結合の原因と考えられる。Frauwallner は adhikāra を「義務」と解釈し（Geschichte der indischen Philosophie, I. Band Salzburg 1953, p. 406）、原質は精神原理のために活動する「義務」があり、そ

の「義務」の故に現象世界をつくると述べている。YD 作者は、精神原理と原質の結合を説明する「跛者と盲人」の喩例(SK 21)について、「その場合、両者は互いに依存している。その結合を『adhikāra に基く結合である』と論師たちは言った」と述べ、さらに「原質は精神原理がなければ〔ある〕結果がつくらても見せることはできず、……精神原理は知性であっても、原質がなければ対象が存在せず認識者とはならないので、原質を必要とする」と説明している(YD. pp. 89 30–90 4)。この説明から〈adhikāra〉は精神原理と原質の双方に存する「職務」を意味するものと解される。すなわち、原質には精神原理の解脱のために活動するという職務、精神原理には対象の享受と解脱という職務があり、両者の結合は各々の職務を遂行するためのものであると理解されるのである。また SK 56 中の語句 pratipuruṣavimokṣārthaṃ sarvapuṛṣādhikāranibaddhāyāḥ sarvaśakter nirākāṅkṣikaraṇārtham (YD, p. 140 29) と解していることも adhikāra は精神原理にも存することを示している。なお Chakravarti は、「世界創造の最初に生じたもの——Brahman, Hiraṇyagarbha など——は宇宙を維持するための行政的義務 (adhikāra) を所有している」(Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought, Second Edition, New Delhi, 1975, pp. 282–284) というように adhikāra の意味を説明しているが、YD における用法とは一致しない。

(19) paramarṣer evâpavargasādhanaṃ śarīrād utpadyeta; この反論は「最高の聖仙のみが解脱という職務をもつ」あるいは「最高の聖仙の身体は他の生物とは質的に異なる」ということを前提としていると思われるが、その根拠は明らかではない。

(20) Chakravarti, op. cit., p. 223 fn 3. により YD, p. 73 25: sattvaṃ rajobahulam を sattvarajobahulam と訂正する。

(21) Māṭharavṛtti, Gauḍapādabhāṣya も三種類としているが、Jayamangalā, Tattvakaumudi は sāṃsiddhika=prākṛtika とみなして二種類としている。

(22) 最初の創造において生じた生物には、子孫をつくる際、例えば心で願うだけで子供ができるなど、特別な能力 (siddhi) があるとされ、YD ではこの特別な能力が滅した時普通の人間の輪廻は開始すると説かれる。「六種の能力」のそれぞれについては YD, p. 120 に詳述されている。また、同様の考え方は Mahābhārata XV. 38. 21, Abhidharmakośa III. 67 にもみられる。

(23) YD: yathāmāhātmyaṃ śarīrābhimānāt. YD (Cal.): yathā māhātmyaśarīrābhimānāt; YD (Cal.) に従う。

(24) 断片四および注17参照。

(25) この喩例の意味不詳。Mahābhārata XIII. 14. 183 に「大自在天はルドラを〔自らの〕部分から創造した (rudram angāt sṛjat)」とあるが、これは YD 中の喩例には対応しない。

(26) cf. Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad VI. 4.14: as ya icchet-- putro me śuklo jāyate.....iti, kṣīraudanaṃ pācayitvā sarpiṣmantam aśniyātām/...

(27) サーンキヤ派の中に、多数の原質の存在を説く派のあったことは Ṣaḍdārśanasamuccaya に言及されている。また Frauwallner はこのような説を説く論師として Mādhava を挙げている。(op. cit., p. 407)

(28) YD 作者はパウリカの説を批判する前に、パウリカ説を要約して繰り返す。(p. 141 14-15) 従って Māh° も繰り返して用いられるが、その内容は断片八と同じである。

(29) cf. Taittirīya Saṃhitā 1. 8. 6. 2: eṣa te rudra bhāgas taṃ juṣasva tenâvasena paro mūjavato'tihy avatatadhanvā pinākahastaḥ kṛttivāsaḥ.

(30) G. Oberhammer, op. cit.

(31) Oberhammer の挙げた理由に加え、次の点を挙げることができる。
(1)もし〈śāstra〉が Ṣaṣṭ° 以外の Text であるならば、YD 作者は SK を注釈する際、SK の基となった Ṣaṣṭ° に一言も言及せず、他の Text を典拠として用いたことになるがこれは不自然である。(2)単に śāstra と呼ぶことによって典拠となるほど権威をもった Text の存在が SK および SK の注釈書に言及されていないということは考えられない。そして言及されている唯一の Text が Ṣaṣṭ° である。

(32) YD, pp. 1-2 prādhānastitvam ekatvam arthavattvam athânyathā/
pārārthyañ ca tathânaikyaṃ viyogo yaga eva ca//
śeṣavṛttir akartṛtvaṃ mūlikārthāḥ smṛtā daśa/
viparyayaḥ pañcavidhas tathôktā nava tuṣṭayaḥ//
kāraṇānām asāmarthyam aṣṭaviṃśatidhā matam/
iti ṣaṣṭiḥ padārthanām aṣṭabhiḥ saha siddhibhiḥ//

この六十の主題は、Jayamangalā (SK 51), Tattvakaumudī (SK 72), Māṭharavṛtti(SK 72) にも列挙されてい

る。

(33) A. B. Keith, Sāṃkhya System, pp. 96–97; Chakravarti, op. cit., pp. 302–307; Frauwallner, op. cit., pp. 341–343.

(34) Agni Purāṇa 20. 1–6; Kūrma Purāṇa I. 4. 4–18; Mārkaṇḍeya Purāṇa 47. 17–36; Bhāgavata Purāṇa III. 10. 13–28 に〈srotas〉の語を用いた創造説がみられる。

(35) SK 24.

(36) J. A. B. van Buitenen "Studies in Sāṃkhya (II)" JAOS, vol. 77 1957.

(37) °kāra は oṃkāra, vaṣaṭkāra などの場合と同様に、発声・叫びを意味する。

(38) Mahābhārata XII, 175. 16; 291. 20; 299. 7; 300. 12.

(39) YD, p. 123 19 ff.

Pañcādhikaraṇa 説の場合、知識はその生成の仕方に関し、次のように分類される。

- jñāna
  - prākṛtika
    - tattvasamakāla
    - sāṃsiddhika
    - ābhiṣyandika
  - vaikṛtika
    - svavaikṛta
    - paravaikṛta

Vindhyavāsin は完成を本質とする (siddhirūpa) 知識一種類しか認めない。

(40) 一方、SK 39 の注釈において YD 作者は、神の身体の生成の仕方に四種類あると述べ、最高の聖仙と Viriñca(=Brahmā) の身体は「原質の助け (pradhānānugraha) によって」生じるとしている (YD, p. 120)。このような不統一は、YD 作者は様々な資料から、異なった考え方をとりいれているためと考えられる。

(41) この点について、すでに Frauwallner は、「理性の八種の状態」はより遅い時期にヴァイシェーシカ派の影響のもとに成立したものであろう、と指摘している (op. cit., p. 344)。

法蔵の四宗判の形成と展開

吉津宜英

一　問題の所在

法蔵（六四三―七一二）の教判論といえば先ず五教判が取り上げられるであろう。それは法蔵のというよりも華厳宗を代表する教判といってもよいほどのものである。しかし華厳の法燈に属する人々がすべて五教判を正面から主張したとすることもできない。それは法蔵の高弟であった静法寺慧苑が『続華厳経略疏刊定記』（以下『刊定記』と略す）の中で明確に五教判を否定している事実に出会うからである。慧苑は『刊定記』冒頭の玄談、十門分別の第三立教差別門で当時までの各種の教判論を取り上げる中に古徳の五教を一説として引き、この小始終頓円の五教は天台の蔵通別円、つまり化法の四教の影響の下に成立し、[1] 特に頓教は言亡慮絶であるから、それは所詮の法性として考えるべきで、能詮の教として立てることはできないと批判する。[2] そして彼自らは『宝性論』に典拠を求めて(1)迷真異執教(2)真一分半教(3)真一分満教(4)真具分満教という四教を立てる。

弟子が師の説に反して自説を主張したことの倫理的是非はここでは問わないが、法蔵の教判論から見ると相当に大

胆な説のように思われる。しかし法蔵が中途で示寂したために業半ばになっていた『八十巻華厳経』の注釈を完成させたほどの人物が何の理由もなく五教をしりぞけ新しい四教を立てたとは考えられない。すでに坂本幸男博士は『華厳教学の研究』の中で慧苑の四教は法蔵の四宗判にヒントを得たものではないかと指摘されている。[3] 私もこの御指摘に従って考察を進めているのであるが、ここで二つの問題が出てくるように思う。一つは法蔵が五教判をどのように把握していたかということである。慧苑が言うように天台の四教に影響されたということは常識的には考えられないが、彼が五教の中で頓教だけを問題にしていることは法蔵の頓教理解に関連する点があって、慧苑の眼には天台の四教に頓教を加えたように写ったのかもしれないのである。[4] もう一つの問題は四宗判の存在意義である。四宗判は華厳経以外の、主として如来蔵系の経論を注釈する際に用いられているため、五教判に比べると軽く扱われているようであるが、法蔵の教判論の解明のためにはこの四宗判が重要な鍵になるのではないかと思う。

そこで、この小論では法蔵の多くの著作の中で特に教判関係のものを整理し、位置づけつつ、まず彼の五教判への理解を伺ってみたい。それに付随して十宗判の問題が扱われる。次に四宗判形成の必然性を考えるのであるが、その前提として地婆訶羅（日照）三蔵が伝えたとされる戒賢智光空有の論争の記事を検討しなくてはならぬと思う。四宗判の出ている現存の著作には三つがあるが、なかでも最後の『入楞伽心玄義』は重要ではないかと思う。このように四宗判の形成に焦点をあてて法蔵の教判論の問題点を考えてみると共に、その四宗判の後代への展開の中に慧苑の新しい教判の試み、さらには澄観の四法界説などをも把握してみたいのである。

二　五教と十宗

五教判とは全仏教を小乗教・大乗始教・終教・頓教・円教の五つに分類する教判である。法蔵の著作の中では最初期に属する『華厳五教章』[5]（以下『五教章』と略す）の十門分別の第四分教開宗で、五教を列挙し、それぞれを定義する。まず小乗教は「愚法二乗」であり、円教は「別教一乗」つまり華厳の法門であるとする。問題は中間の三教であるが、これについては三段階に分けて説明してゆく。第一段では愚法小乗と一乗との対比として三乗として把握する。声聞乗縁覚乗菩薩乗の三乗であるが、この場合の声聞縁覚の二乗は既に大乗の教えを被り、大乗に廻心したもので、愚法二乗とは区別される。

第二段では中間三教を漸頓二教に分ける。始終二教は言説を中心とし、修行が段階的であるから漸教に収め、「言説が頓に絶し、理性が頓に顕われ、解行が頓に成ずる」教えが頓教として立てられる。

第三段で漸教の中を始終二教に開き、その結果、始終頓の三教となる。このように始終に分ける典拠としては『解深密経』『大法鼓経』『大乗起信論』などが引かれているが、『解深密経』の三法輪を出していることは注目に値する。三法輪とは小乗の転法輪、空仏教を説いた大乗の照法輪、三性や真如不空を内容とする持法輪で、この転照持の三法輪を『五教章』では玄奘三蔵の立てた教判としている。[6]

さて『五教章』では大乗始教と終教との区別は空と不空との対応でなされているのであり、三法輪の第二は始教、第三は終教に配当されているようであり、この点は後の『華厳経探玄記』（以下『探玄記』と略す）における始終二教の定義と異るので注意しておきたい。つまり三転法輪が玄奘三蔵の教判であるとすれば、その第三時の持法輪には

当然唯識仏教が含まれていることになるであろうが、『五教章』によればそれは終教に相当することになりかねないのである。しかし後の所詮差別[7]における諸門分別から考えてみれば法蔵は玄奘所伝の法相唯識仏教を明らかに大乗始教に位置づけている。

この法相唯識仏教の位置づけの問題は『五教章』分教開宗第四の開宗の項、つまり十宗においても出てくる。十宗とは(1)我法俱有宗(2)法有我無宗(3)法無去来宗(4)現通仮実宗(5)俗妄真実宗(6)諸法但名宗(7)一切皆空宗(8)真徳不空宗(9)相想俱絶宗(10)円明具徳宗である。第六宗までは小乗であるが、その第六諸法但名宗は大乗初教にも通ずるとされる。第七の一切皆空宗は大乗始教、第八は終教、第九は頓教、第十は円教にそれぞれ配当される。この十宗が慈恩大師基（六三二―六八二）の八宗[8]に倣っていることは早くから指摘されているところである。[9]基の八宗は(1)我法俱有宗(2)有法無我宗(3)法無去来宗(4)現通仮実宗(5)俗妄真実宗(6)諸法但名宗(7)勝義皆空宗(8)応理円実宗であり、第一から第六までは小乗、第七と第八とは大乗で、基の三時教判、有（一―六）空（七）中（八）に対応し、応理円実宗が護法正義を内容とする法相唯識宗である。

法蔵の十宗を基の八宗と対照してみると第六宗までは宗の名称のみならず、宗の内容説明までをも基のものに準拠している。第七は宗名は異っているが、空を内容としていることは共通している。ただ法蔵はその宗を大乗始教と規定している。次に第八宗は基では先述のように法相唯識を内容とするものであるが、法蔵は第八宗を真徳不空宗とし、終教と規定している。この『五教章』が空不空を始終のけじめとする姿勢はここでも一貫してはいるが、前と同様に、基の第八応理円実宗を終教とするわけにもゆくまい。

溯って考えてみるに五教判は法蔵の師である智儼（六〇二―六六八）の著作において、徐々に形成され、『孔目章』において小始終頓円という形にまとめられたのである。[10]特に始教は空仏教を内容とするものでありながらも、玄奘の

唯識仏教をもその段階のものとして規定しようという意図が伺われることは既に指摘されている。[11]

このような成果を踏えて『五教章』分教開宗における始終二教と唯識仏教との対応を見ると、少々あいまいであると言わざるを得ないが、それには玄奘所伝の唯識と真諦所伝のものとの双方を一括する視点[12]に影響された面もあるのではないかと思う。しかし所詮差別では玄奘所伝のものは始教に、真諦系の教学は終教に明確に区分しているようであるから、[13]分教開宗における唯識仏教の位置づけのあいまいさは意図があってのことかもしれない、つまり法相唯識がいかに大乗始教に止まる教学であるかを論証するために、はじめの分教開宗ではあいまいにして、のちの所詮差別では明確にしていったとも考えられる。しかし、五教判に対する位置づけはその推測でよいとしても、基の八宗に準拠した十宗における唯識宗の位置づけは依然としてすっきりしないように思う。

次に『探玄記』における五教と十宗とを見よう。玄談十門の第三立教差別の項がまた十類に分けられ、その中の第九番目に五教、第十番目に十宗が説明される。五教のうち始終の二教の区別は『五教章』のような空と不空との対応に依らず、次に引用するように、二乗の成仏不成仏に由っている。

「二に始教とは、深密経の中の第二と第三時の教は同じく定性二乗倶に成仏せずと許すを以っての故に、今、之を合して総じて一教となす。此は既にいまだ大乗の法理を尽さず、この故に立てて大乗始教となす。三には終教とは定性二乗、無性闡提、悉く当に成仏すべし。方に大乗至極を尽すの説を立てて終教となす。」(大正蔵三五巻一一五頁下)

『五教章』と比較して、大きな違いは『解深密経』の三時教の第二と第三、三法輪でいえば照法輪と持法輪、具体的にいえば空仏教と唯識仏教とをともに始教におさめたことである。『五教章』では五教の体系の中で唯識仏教をどこに摂めるかがあいまいであったが、『探玄記』では明確になっているというべきであろう。しかし十宗は『五教章』

を承け継いでおり、第七一切皆空宗（大乗初教）第八真徳不空宗（終教）いずれにも法相唯識ははいりにくいように思われる。

三　戒賢智光の論争の記事について

『五教章』を法蔵の最初期の著作とする理由の一つとして、従来この戒賢智光の空有の論争に言及していないことを上げる。『五教章』で義理分斉の三性同異義[14]で清弁と護法との論争の一端にふれているが、文明元年（六八四）地婆訶羅、つまり日照三蔵から伝え聴いた戒賢智光の論争の記事には触れていないから、法蔵四十二才以前の著述とするわけである。

『華厳経伝記』に収められた日照の伝記などから伺われるように法蔵にとって日照は智儼につぐ第二の師にも等しい人であったように思う。日照の示寂（六八七年）に至るまでほとんど常に随侍して翻訳を助け、また種々の重要な情報も得ているようである。さらに日照が訳出した『大乗密厳経』にさっそく注釈していることも[15]法蔵の日照所伝の仏教教学への熱意を感じさせるのである。

日照からの情報の中で法蔵の教学に一大変化をもたらしたものが今問題にする戒賢と智光との論争であったと思う。この記事は法蔵の著作の中では『探玄記』『十二門論宗致義記』（以下『十二門論疏』と略す）『大乗起信論義記』（以下『起信義記』と略す）に詳しく出ており、『大乗法界無差別論疏』（以下『無差別論疏』と略す）では戒賢智光の名前のみ出して説明は『華厳疏』つまり『探玄記』にゆづっている。

これらの中で「京西大原寺沙門釈法蔵述」とある『十二門論疏』が一番早い成立ではないかと思う。それによると

近代中天竺の那爛陀寺に戒賢と智光という二大論師がいて、お互に論陣を張っていた事実を日照は伝えたという。戒賢は遠くは弥勒無着を承け、近くは護法や難陀の法をついで、法相大乗を主張した。彼は『解深密経』によって三時教を立て第三時の法相唯識を大乗了義の教とし、智光などの空仏教を未了義と批判する。他方、智光は遠くは文殊竜樹の法を承け、近くは青目清弁の跡を稟けて、無相大乗を唱えた。彼も三教を立て、小乗は「心境俱有」、法相大乗は「境空心有」、無相大乗は「心境俱空」であり、第三時こそが真の了義であって、戒賢の主張するような法相大乗は未了義であると批判する。以上が日照からの情報の要約である。

次に法蔵はこれら二つの立場を論評する。戒賢の立場は衆生の機根に応じて教をたれることを中心にしたものであり、智光は法理の浅深について三教を立てるのだから、いずれにも特色があり、いずれを是、いずれを非と限定してはいけないという。いわゆる空有を融会し、その立場から空を説く『十二門論』を注釈するのである。『十二門論』の注釈としては既に吉蔵（五四九―六二三）のものがあり、法蔵も本書の中で興皇寺法朗（五〇七―五八一）に触れているから、[15] 戒賢智光の論争に因んで、中国三論宗の教学をも視野に入れて注釈したと思う。[16]

『探玄記』にも『十二門論疏』と同様の記事があり、同じように空有を融会しているが、融会の後で各々の立場では『華厳経』をいかに位置づけるのかと問い、三つの説を出し、それらを批判している。これは別教一乗を内容とする『華厳経』を注釈する立場からは当然の疑問であろう。

次に『起信義記』では玄談の十門分別の第三顕教分斉のはじめで教判に関する異説の紹介を『探玄記』にゆづって省略しつつも、戒賢智光の論諍の記事は煩を厭わず詳しく出している。そして最後に(1)随相法執宗(2)真空無相宗(3)唯識法相宗(4)如来蔵縁起宗という四宗判を説くのである。

さて、この戒賢智光の論争という情報は何故に法蔵の関心を引き、そして彼の教学にどのような影響をもたらした

のであろうか。まず戒賢は玄奘が就いた唯識学の師であり、しかも日照は玄奘の入竺を縁として中国へ来た人であるから、その情報は七世紀中葉のインドの大乗教の現況を生々しく伝えたものとして受けとめられたであろう。法蔵は『五教章』でわかるとおり玄奘や基などの見聞によって清弁護法の論争を知っているわけであるが、その論争には教判的なものが付随していなかったのに対して、今の戒賢智光のそれには相互に三時教を主張しあって論争し、まさに教判そのものが関与していたことが法蔵の関心を引いたのだろう。戒賢の三時教についてはすでに玄奘が同じものを主張していたわけだから充分に知っていたわけであるが、それを自分の教判の立場からいかに把握すべきであるかについては不明な点もあったのではないかと思う。日照の情報入手以後は、智光の三時教という唯識批判の教判を知り得て、法相唯識教学そのものへの認識も深まったことと思う。その認識の深まりは教判に関して二つのことを結果したのではないかと推測する。その一つは空無相を主張する智光と対等に論争している戒賢の唯識説はやはり大乗始教の分斉でよいのだという、いわば五教判に関しては智儼以来の伝統説への再確認である。これは『探玄記』の始教に明らかに『解深密経』の第二第三の両教を位置づけた所にも看取される。第二には法相唯識宗が一宗として無視しえないという認識である。これは十宗判から四宗判の成立において指摘できるのではないかと思う。法蔵の十宗は先に見たように基の八宗を借りながらも法相唯識の所在をあいまいなものにしていた。これは『五教章』『探玄記』ともにそうであった。それが『起信義記』にはじめて出ると思われる四宗判では第三唯識法相宗として位置づけられている。十宗と四宗とを全く同じ性格のものと考えたり、十宗に替って四宗が立てられたと速断はできないが『起信義記』によるかぎり四宗判の形成の要因として今の戒賢智光の論争ということがあったことは明らかであろうし、また四宗の構造は十宗の第七一切皆空宗と第八真徳不空宗の間に唯識法相宗をはさみ込んだようなことになっているので十宗のあいまいさは解消されているように思う。

それにしても、それほどまでに法蔵は唯識仏教を意識し、それを自己の体系の中に位置づけなければならなかったのであろうか。あの大唐の太宗・高宗二代にわたる玄奘三蔵（六〇二―六六四）の大翻訳、それは「旧訳不正」を標榜する一大仏教改新運動でもあった。それが一乗であろうが三乗であろうが、ともかく法蔵の拠りどころとする『六十巻華厳経』は玄奘からすれば旧訳である。さらに玄奘門下の基（六三二―六八二）を始めとする論師たちが輩出したのはまさに法蔵と同時代であった。師の智儼以上に唯識学を意識せざるを得ぬ状況にあったことは明らかである。

むしろ意識レベルではなくもっと積極的に法蔵教学における唯識の重要性を評価しなくてはならぬのであろう。例えば『五教章』義理分斉の三性同異義、『探玄記』の十重唯識[17]などは法蔵の唯識研究の結果、彼自身の中心的教学となったもので重要なものである。このような姿勢は『大乗密厳経』や『大乗広五蘊論』などを訳出した日照三蔵自身の教学の影響もあるのではないかと推測するのである。

以上のことから日照所伝の戒賢智光空有の論争が四宗判の形成をうながすとともに五教判への唯識学の位置づけを明瞭ならしめ、さらに四宗判の形成は十宗判の短を補うはたらきをなしたのではないかと考えるのである。

四　四宗判の形成

四宗判の初出は先にも述べたように『起信義記』においてであると思う。本書は『探玄記』を引用しているので、それ以後の著作かと思われるが、法蔵から新羅の義湘（六二五―七〇二）への手紙に付されている著作目録[18]を見ると『探玄記』は最後の二巻が未完成としてあるのに『起信義記』は完本であるから、著手は『探玄記』の方が早くても、れは大部な著作であるために『起信義記』は『探玄記』述作の途中で完成したものであろう。『無差別論疏』も同様

その事情の下に完成したと思う。(19)

四宗判の出る著作には『起信義記』『無差別論疏』『入楞伽心玄義』の三つがある。まず『起信義記』の冒頭玄談の第三顕教分斉にある四宗判の説明をみよう。

「第二に教に随って宗を弁ぜば、現今東流の一切の経論、大小乗に通じて宗途に四あり。一には随相法執宗、即ち小乗の諸部これなり。二には真空無相宗、即ち般若等の経、中観等の論の所説これなり。三には唯識法相宗、即ち解深密等の経、瑜伽等の論の所説これなり。四には如来蔵縁起宗、即ち楞伽密厳等の経、起信宝性等の論の所説これなり。此の四の中、初は則ち事に随い相に執して説くなり。二は則ち事を会して理を顕わして説くなり。三は則ち理に依り事差別を起して説くなり。四は則ち理事融通無礙にして説くなり。此の宗の中には如来蔵が随縁して阿頼耶識を成ずと許すを以って、これ則ち理が事に徹するなり。また依他縁起は無性にして如に同じと許さば、此れ則ち事が理に徹するなり。また此の四宗、初は則ち小乗諸師の立つ所、二は則ち竜樹や提婆の立つ所、三はこれ無着や世親の立つ所、四はこれ馬鳴や堅慧の立つ所なり。然るに此の四宗はまた前後時限の差別無く、諸の経論においても亦交参の処あるなり。宜しく准知すべし。今此の論の宗意は第四門に当るなり。」(大正蔵四四巻二四三頁中下)

十宗のうちの第六宗までの小乗系のものは随相法執宗として一括されている。諸法の相を分別し、そのために法に対する執着ありとみるわけである。事理の対応では、この宗は事法にひかれて、それらの空理に達せず、表面的な相状に執着すると規定される。第二の真空無相宗は『般若経』などや『中論』などの所説であると言うのであるから、十宗の第七一切皆空宗に相当する。第三の唯識法相宗は十宗の体系にはなく、始めて位置づけられたものである。「理によって事差別を起す」と規定されており、次の第四宗の内容が理事無礙であることと対比すると理と事とが相対し

ている所があると言っているのであろう。この場合の理や事が何を意味するか明確ではないが、第一宗の「随事執相」、第二宗の「会事顕理」などを勘案してみると、法相と法性の対応がそれぞれ事と理とに相当するようである。

第四の如来蔵縁起宗も十宗にはなかった宗名であるが、内容的には終教である第八真徳不空宗に相当する。しかし、四判では十宗の時のように決して五教に配当することはしていない。五教をもち込む場合には華厳別教一乗の超越性を示すことになるが、この四宗判の意図は、少くとも『起信義記』においては、まず唯識を位置づけること、そしてその唯識の限界性を明らかにすることにあり、けっして華厳の法門の優位を示す所にはなかったように思われる。その唯識の限界性を示すために権実二教の対比が多く用いられるようになる。五姓各別を主張し、一分不成仏を唱える唯識学は権教大乗であり、一切皆成仏を説く実教とは一線を画するという。[20] このように見てくるとこの四宗判は四宗を立ててはいるものの、中心は第三宗と第四宗とのけじめ、つまり、権実二教の決判に主な意図があり、五教判とは異る性格を荷っているようにも考えられる。五教判は『五教章』にみられるように同別二教に裏づけられており、別教一乗の主張は華厳法門の超越性を示すと同時に同教一乗の存在はそれの限りなき内包性を現わすのであり、円融観を思わせる。

それに対して四宗判には権実二教が付随しており、差別観がつきまとう。このように権実二教を分け、法相唯識宗を位置づけつつ、その限界を明らかにするという使命を荷って成立した四宗判も『無差別論疏』や『入楞伽心玄義』になると少しずつ性格を変えているように思う。まず『無差別論疏』における四宗判をみてみよう。

本書は提雲般若三蔵の訳出した『大乗法界無差別論』に対する注釈である。『大周録』によると天授二年（六九一）[21] 訳出であるから、注釈はそれ以後ということになる。本書と先の『起信義記』との前後関係は、今問題にしている四宗判の出し方や活用の仕方から本書の方が後の成立であろうと考える。すなわち、先ず本書は戒賢智光の名前を出す

だけで詳細は『探玄記』に説明をゆづっており、同様に『探玄記』に由りながらも論争記事の詳しい『起信義記』の方が早い成立ではないかと思う。次に四宗の名称は『起信義記』と全く同じであるが、その四宗を区別する根拠が詳しくなっている。『起信義記』ではばくぜんとしていたが本書では明確に四ヶ条を列挙しているから、このような場合には簡から繁へということであろうと思い、本書の成立を後と考える。さらに先程『起信義記』の玄談第四教所被機、つまり、その教を被るに値する機根を考える所で、権実二教による区分をしていたが、本書では四宗の視点を導入している。[22] これも権実の方が一般的な視点であるから、四宗を導入している本書の方が後の成立であろうと思う。

さて『無差別論疏』における四宗判をみよう。前に述べたように名称は『起信義記』と全く同じであるが、四宗判を立てる理由が詳しくなっている。その理由を列挙してみよう。

(1) 約レ乗　第一宗…小乗、第二宗・第三宗…三乗、第四宗…一乗

(2) 約レ識　第一宗…六識有、第二宗…六識空、第三宗…八識唯是生滅、第四宗…八識通如来蔵具生滅不生不滅

(3) 約レ法　第一宗…有、第二宗…空、第二宗…亦空亦有（此宗許遍計所執空、依他円成有）、第四宗…非空非有（此宗許如来蔵随縁成阿頼耶識、即理徹於事也、許依他縁起無性同如、即事徹於理也、以理事交徹、空有俱融、双離二辺故云也）

(4) 約レ人　第一宗…小乗諸師達磨多羅等所立、第二宗…竜猛聖天等所立、第三宗…無着世親等所立、第四宗…馬鳴堅慧等所立

乗・識・法・人の四つの視点から四宗が説明されている。先の『起信義記』では箇条に分けてはいなかったが、(3)法と(4)人との両者はすでにそこで説かれていたことがわかる。ここでは(1)と(2)とが新しい根拠であるが、特に第一の項目に小乗・三乗・一乗の分別が取り入れられていることに注目したい。

先に『起信義記』を考察した時、十宗と四宗とを比較し、十宗には小始終頓円の五教の視点からの規定があるのに、四教にはなぜ五教との相応が論じられないのだろうという疑問を出しておいた。この疑問を解明する糸口がこの約乗の項にあるのではないだろうか。

すでに指摘されているように、智儼の五教判の形成には光統律師慧光の説によるといわれる漸頓円の三教と、真諦三蔵訳出の『摂大乗論』にもとづく小三一の三乗とが必須の二大要件であった。[23] それらのうち前者は『五教章』や『探玄記』に引かれているものをみるかぎりでは仏陀の説法の仕方を三種に分けており、天台の用語を援用すれば化儀の面を主とする教判であろう。[24] それに対して小三一の三乗は仏陀の教えの内容を三種に分けた、いわば化法を主とした仏教の見方であろうと思う。それらの二つのものを巧みに組み合わせて成立したのが五教の体系であるが、その体系は何度もいうように智儼の『孔目章』においてすでに成立していたのである。法蔵の『五教章』から『探玄記』に至る努力は五教をより細密に論証し、その精神によって『華厳経』を注釈することであったと思う。法蔵が同門の兄弟子である義湘への手紙の中に「和尚の微言妙旨を録し、勒して義記を成す」[25] とあるのもそのような努力の一端を吐露したのではないかと思う。

そのような五教判を建立する努力、いわば華厳の法門を光輝あらしめる方向に進もうとすればするほど大きな存在になってきたのが法相唯識の教学体系であったのではないか。それは先に述べておいたように当時の仏教界の主流が玄奘門下であったこととともに、そこには一乗を主張するものの避けられぬ必然性もあるのではないかと思う。一乗は二乗三乗あっての一乗であり、「ただ一乗のみで、二乗三乗はない」と高らかに唱える『法華経』があれほどまでに二乗の廻心成仏を説くのも一乗仏教の持つ超越性と包括性の両面をよく示している。『華厳経』自体の内にもその両面性はある。一乗を高唱するかたわら、十地に代表されるような行きとどいた菩薩行を説き、善財童子のようなユ

ニークな修行者像をえがき出す。いわば一乗は法の超越性を示しつつも、それが働く場としての機根、具体的には二乗人なり三乗人なりを予想せざるを得ないのである。

インドにおける『華厳経』の成立の事情についてはよくわからないが、中国華厳学の成立がまさに地論・摂論・法相唯識と展開する無着世親系の仏教の全盛期であったことを忘れてはならないであろう。それらの仏教は濃淡の差はあるが、いずれも三乗を明らかにすることによって大乗仏教を闡明ならしめようとする。徹底的に現実の衆生の機根の中に仏教を見てゆこうとする。

智儼や法蔵が一乗を唱えた時にはそのような仏教が全盛であった。特に法蔵が智儼の意志を継いで活動する時代は明確な教判を荷った法相宗が全盛であったから、法蔵の後半生の努力は一乗を顕わす方面よりも法相宗に対する位置づけの方にあったといってもよいのではないかと思う。今問題にしている四宗判の形成もその努力の一端であり、その教判の含まれている著作はその努力を具体化した成果ということである。

確かに、これまで見てきたところからわかるように、この教判によって法相唯識を位置づけ、第四宗の如来蔵縁起宗には及ばぬ教学であるという限定も加えることができた。しかし、この四宗判はただそれだけの機能をはたせばよいのか。法蔵がこの四宗判を自分の種々の著作に活用するに際して、智儼以来の五教判との関連をどのように考えていたのであろうか。これについては相互の関連を論じた明文がないのでよくわからないが、今の『無差別論疏』の「約乗」の項で四宗を小三一の三乗に対配している所は、四宗と五教との関係について少し参考になると思う。

如来蔵縁起宗は第三宗までにくらべて一切皆成を説くという点から一乗と規定されているわけである。『五教章』などにみられる一乗の説明と比較すると全く簡略といわざるを得ないが、しかし三乗と一乗との論争はつまりは今の五姓各別一分不成仏と一切皆成との対立に集約されること[26]を考慮に入れると、一番大切なことを論じているといえる

かもしれない。ただ、それならば五教の体系の大乗始教と終教との対応を適用しても充分なのではないかとも思う。

しかし、ここで五教判の始終二教を適用しないのは、すでに唯識学に対しては大乗始教とするだけでは充分に規定できないという法蔵の認識があるのではないかと考える。それは『入楞伽心玄義』の内容およびそこでの四宗判の扱い方からの推測である。

『入楞伽心玄義』は実叉難陀三蔵の訳出した七巻『入楞伽経』に対する注釈を志したものであるが、実際には第九の義理分斉までの玄談のみで第十の随文解釈はない。実叉難陀三蔵が麁訳を畢り、コータンに帰省したので弥陀山三蔵が勘訳し完成したという。それが長安二年（七〇二）であるから、本書はそれ以後の著作で、法蔵六十才ごろの晩年の成立である。

本書の第三顕教差別に四宗判が出る。ここでも教判論全体については『探玄記』に詳細をゆずっている。戒賢智光の名前すらも出していない。四宗判の名称は『起信義記』や『無差別論疏』のそれにくらべると短くなっている。すなわち(1)有相宗(2)無相宗(3)法相宗(4)実相宗の四宗である。そして四宗を立てる根拠は『無差別論疏』の四つに対して六つに増えている。新しいものだけを詳しく紹介し、前に出たものは略す形で列挙すると次のようになる。

(1)就法数　第一宗…七十五法有為無為執実法、第二宗…破前宗所立法相、蕩尽帰空、性無所有、第三宗…三性三無性有為無為色心等百法、皆依識心之所建立、第四宗…会前教中所立法、莫不皆依如来蔵縁起、称実顕現、如金作厳具

(2)就心識　『無差別論疏』の(2)と同じ

(3)約縁起法　『無差別論疏』の(3)と同じ

(4)就廻小　第一宗…一切二乗総不成仏、第二宗…定性二乗不成仏、不定性中、已入見道、則不廻心、自下位中、

可有廻心、入菩薩道、第三宗…定性不廻、不定種性乃至羅漢、竝許廻心入大、第四宗…定与不定一切俱廻

(5)就乗　『無差別論疏』の(1)と同じ

(6)就持法人　『無差別論疏』の(4)と同じ

このように六項を立てて四宗成立の根拠とするが、第一と第四とが新しいものである。第一は四宗それぞれの法数とその内容および性格を出し、第四は『無差別論疏』では「約乗」のところで説かれていたのを本書では別立したものである。

このように各宗の内容規定をみてくると四宗建立の理由が増すにつれて、結局は第三宗唯識法相宗の教学が質量ともに重みを増しているように思う。これは『楞伽経』という経典の内容にもよるのであろうが、本書全体が第三法相宗と第四実相宗との比較研究のような体裁になっている。「教所被機」の項では権教大乗と実教大乗との対比[27]を出すが、その権教とは主として第三宗の教学を示している。権教といえば確かに実教にくらべて価値的におとるという意味もあるであろうが、権は実あっての権、実は権あっての実というように相互関係も許されるであろうから、権実二教の導入は法蔵教学にとって唯識学、なかでも法相唯識学が必須のものとなっていくことを暗示しているのであろう。

以上、四宗判の出る三つの著作を検討してきた。四宗判が日照所伝の戒賢智光の論争、とくに彼らの三時教を融会するような形で形成されたが、主眼は唯識学の位置づけにあり、その点で十宗の短を補うものではないかと考えるのである。しかし『五教章』から『探玄記』に至る五教判の論証と四宗判の形成との関連はあまり明確ではなかったように思う。むしろあえて関連させるよりも両者の並存を許す方が法蔵教学の解明にとっては有効な方法かもしれな

い。先にのべたように五教は智儼の残した教判であった。その遺産をよりはっきりさせて伝持してゆくこと、これは法蔵の大きな課題であり、『五教章』から『探玄記』に至る業績でそれをはたしたといってよいであろう。しかし、その過程の中で「一乗」を高唱すればするほど三乗仏教の重みを実感した。この三乗仏教との対決・融合の側面が法蔵のもう一つの特質である。四宗判はその面を象徴する教判であり、『密厳経疏』を含めて今までとりあげてきた如来蔵関係の経論への注釈はまさにその思想的格闘の軌跡なのであろう。それらの著作が共通して教判に関して『探玄記』を引いていたように『探玄記』において法蔵の教判論は大きなまとまりを示した。しかし四宗判の形成はまさに『探玄記』を起点とする法蔵の新たな自己主張を表わしているといえよう。このように考えてくると法蔵の教判は五教から四宗へと重層的に形成されていったと見ることができよう。その間にもう一つ十宗を入れてみてもよいが、ともかく五教あっての四宗という流れは無視できないだろうと思う。

五　法蔵の教判と静法寺慧苑の四教

冒頭で述べたように法蔵の弟子静法寺慧苑は五教の体系が天台の蔵通別円の四教に頓教を加えたものであり、その頓教は言亡慮絶であるから教えとしての体を持っていないという。そして彼独自の四教判を立てる。

これまで法蔵の教判を考えてきた視点からこの慧苑の言葉を検討してみると、慧苑は法蔵の四宗判という立場から改めて五教を問題にしたのであろうと思う。天台云々の言及は不思議というほかはないが、小始終頓円の五教を四宗の眼で見ていると確かに天台の蔵通別円に近似してくるように思う。すなわち今仮に天台の四教、四宗そして五教をならべてみると次のようになる。

蔵教　随相法執宗　小乗教
通教　真空無相宗　大乗始教
別教　唯識法相宗　終教
円教　如来蔵縁起宗　頓教
円教

このように並べてみると四宗は化法の四教に確かに類同であり、その視点で五教を見ると頓教がいかにも終円二教の間に加えられたように写る。しかし、このような見方は五教の形成過程を無視していることになるであろう。五教は四宗判のように小三一の対応、つまり化法的な側面だけではなく、漸頓円という化儀的な側面を併せて持っているのであり、今の慧苑の議論はその後者を認識していないように思える。

しかしながら今は慧苑の五教判に対する認識の是非は問うまい。むしろ慧苑の問題意識が正しく法蔵のそれを継承している、法蔵が智儼を継いだように慧苑も法蔵の意図から出発しているように思う。それはこの小論で見てきた四宗判の相承であり、その新たなる展開であったのではないか。慧苑は四宗判に法蔵の努力を認め、その教判に別教一乗までを包括する方法を模索し、ついに四教を建立したのであろうと思う。法蔵の四宗判では如来蔵縁起は示しえても、華厳無尽の法門までは顕わしえていなかった。法蔵はそれが五教の体系の中で明らかにされればよいと考えたであろうが、慧苑は五教と四宗とを共に含んでいるような教判をめざしたのであろうと思う。

慧苑の四教とは(1)迷真異執教(2)真一分半教(3)真一分満教(4)真具分満教である。(1)は仏教以外の教えをまとめたもので、具体的にはインドの九十五種の外道、中国の周易と老荘とを出す。(2)は真如に随縁と不変との二側面あるうち、真如不変という一分の立場で、しかも生空（衆生空、人空）だけを説くので半教という。具体的には説一切有部や多

聞部などの小乗諸部である。(3)は真如の二義中、やはり真如不変の一分にのみ由るが、(2)とは異って生法二空の教なので満教という。具体的には法相宗を指す。(4)は理事無礙門と事事無礙門の二門に分けるが、いずれにしても真如の二分によるから具分、生法二空の教えであるから満教と称する。具体的には理事無礙門が如来蔵仏教に相当し、事事無礙門は華厳の法門にあたる。

この四教を法蔵の五教や四宗の立場からみると、五教の中頓教にあたるものが見当らず、四教の中では真空無相宗にあたるものが存在しないようにみえる。しかし、所詮宗趣第六[28]をみると一応(3)真一分満教に無相宗を収めているようである。ここで所詮宗趣に出している別宗、つまり各教に相当する具体的な宗名をひろってみると次のようになる。

(2)真一分半教……①三世俱有宗
　　②法無去来宗
　　③現通仮実宗
(3)真一分満教……①三性皆空宗
　　②三性空有宗
(4)真具分満教……①理事無礙宗
　　②事事無礙宗

(1)迷真異執教は外教であるから宗趣が論じられない。右の図の(3)の①が無相宗に当たり、(2)と(3)と(4)の①とでちょうど四宗に相当することがわかるのである。(4)の②は別教一乗、華厳の法門であり、これは五教判の円教に相当するから、四宗の綱格を生かしながら五教判の精神を発揮できるものとして、四教判を構築したといえるであろう。さらに

(2)の三宗の名称は明らかに法蔵の十宗に依るものと思われ、五教十宗そして四宗までを総合した教判になっていることがわかる。このように見てくると慧苑は一回も四宗判に言及しないけれども彼の教判の中心にすえられていること、そしてその四宗を支柱にして五教十宗の精神が生きるように工夫されたものが彼の四教判であったことがわかるのである。そしてこのような教判を立てて『華厳経』を注釈することが『続華厳経略疏刊定記』の題名にふさわしく師の教学を続ぐことになると考えたのであろう。

以上のことから慧苑の四教判が決して師説に反するものではなく、法蔵の教判論の趣く所に形成された自然な形のものであることが明らかになったと思う。しかし問題点もある。その第一は如来蔵仏教と華厳の法門とを同一の教で一括し、華厳の法門の独自性を教判に示しえなかったこと[29]、第二に四宗判を手本にしているために化法的な側面はよく整理されているが、頓教の扱いにみられるように化儀的な面が教判から姿を消したこと、第三に四宗判の第三宗の位置づけを承けて、法相宗を真一分満教と規定したが、かえって真空無相宗の位置づけが不明確となったこと、などである。

澄観は慧苑の孫弟子にあたるわけであるが、慧苑は法蔵を続ぐといいながら承け継いでいないといって批判する。その批判は厳しく、そのために慧苑は華厳の列祖の中に位置を占めることが許されないほどである。しかし、澄観が直接に法蔵の著作から得たものと遜色のないぐらいに慧苑からも法益を受けているようであるし、その批判の内容の中には、先に列挙した問題点を澄観なりに解決しようとした結果、その論鋒が慧苑に向くこともあったのではないかと思う。澄観なりの解決の一例を『華厳経疏』巻三の玄談第六所詮宗趣[30]に説かれた新しい十宗の立て方にみてみよう。

(1)我法俱有宗……小乗

(2)法有我無宗……〃

(3)法無去来宗……小乗
(4)現通仮実宗……〃
(5)俗妄真実宗……通大小乗
(6)諸法但名宗……〃
(7)三性空有宗……始教……法相宗……大乗
(8)真空絶相宗……頓教……無相宗……〃
(9)空有無礙宗……終教……法性宗……〃
(10)円融具徳宗……円教……〃……〃

まず十宗を出す場所が『探玄記』の立教差別から、ここでは所詮宗趣になっていることも『刊定記』の影響であろう。そして(7)三性空有宗が唯識宗であるが、その名称は『刊定記』による。(8)真空絶相宗が法相宗より深いものとして立てられ、しかもそれが頓教と等しいとされていることは全く新しい位置づけである。(9)は真如随縁を内容とし、(10)が事事無礙を顕わすとされ、両者が並べられることにも『刊定記』の四教の第四真具分満教の二門の影響が伺われるのである。この事事無礙と理事無礙を中心とする四法界説の形成は『法界観門』の内容と結びついて澄観の教学の中核をなすのであるが、その無礙観の原型は『刊定記』で造られていったといってよいであろう。しかしながら無相宗を頓教と結びつけ、さらにその内容を南宗禅と同一であるとするような新しい解釈の出現は、これまで考察してきた法蔵や慧苑の教判論とは別の観点からの検討を必要とする大きな問題であると思う。(31)

註

(1) 慧苑『刊定記』巻一（続蔵経第五冊九頁左上―下）

(2) 同（十二頁右上）

(3) 坂本幸男『華厳教学の研究』（平楽寺書店、昭和三一年三月）第一部・第五章「慧苑の四種教判論」（二九五頁）による。

(4) 慧苑を批判した澄観は『華厳経疏』（大正蔵三五巻五一二頁中）で、慧苑と同じように五教判は天台教判に頓教を加えたものと言う。宗密の『円覚経大疏』（続蔵経第十四冊一一五頁左下）もそれを承けている。従って、この天台教判との関連は単に慧苑だけの判断とは言えないだろう。

(5) 法蔵の原本では『華厳一乗教分記』という呼称であったと思うが、今は日本伝来本（和本）の外題にもとづく通称によって表記する。ちなみに中国の趙宋時代開版本（宋本）の題名は『華厳一乗教義分斉章』であり、高麗所伝のテキストの題名は和本に近い。詳しくは拙稿「華厳五教章の研究」（駒沢大学仏教学部研究紀要第三十六号、昭和五十四年三月）を参照していただきたい。

(6) 『五教章』（大正蔵四五巻四八一頁上）ただし転照持という言葉は真諦訳『金光明経』業障滅品第五（大正十六巻三六八頁中）に依る。

(7) 和本では第十、宋本では第九。所依心識以下の十項に分けて論ずるが、常に法相唯識の教義は大乗始教において論じている。

(8) 基『妙法蓮華経玄賛』巻一本（大正蔵三四巻六五七頁上中）、同『説無垢称経疏』巻一本（大正蔵三八巻九九九頁上中）

(9) 澄観『大方広仏華厳経随疏演義鈔』巻十四（大正蔵三六巻一〇七頁中）

(10) 中條道昭「智儼の教判説について」（駒沢大学仏教学部論集第九号、昭和五十三年十一月）による。

(11) 坂本幸男『華厳教学の研究』（平楽寺書店、昭和三十一年三月）第二部第二篇第三章「智儼教学に於ける唯識説」第二節「五教判の起源と玄奘唯識説」（四〇二頁）に由る。

(12) 『解深密経』の三法輪によるといいながら、注（6）で指摘したように名称は真諦訳『金光明経』に依っている。『刊定記』（続蔵経第五冊十頁左上）や澄観の『華厳経疏』巻一（大正蔵三六巻五〇八頁下）では玄奘は『解深密経』によって三時教を、真諦は『金光明経』によって三時教を立てたと区別している。その点からみると『五教章』において法蔵は玄奘が『解深密経』『金光明経』『瑜伽論』によって三法輪を立てたというのであるから、そこには真諦の三時教をも含意し

ているとも言えよう。

(13) たとえば『瑜伽論』などの教学は始教に、『梁摂論』つまり真諦訳の『摂大乗論』を中心とする教学は終教に収める。『五教章』では玄奘訳『摂論』はあまり引用しない。

(14) 義理分斉は和本では第九、宋本では第十章。三性同異義はその四門分別の第一。他の三門が何らかの元型を智儼の著作に見出し得るのに対して、この三性同異義は法蔵の創出かと思われる。

(15) 『十二門論宗致義記』巻上（大正蔵四二巻二一九頁上）

(16) 法蔵が何故に『十二門論』を選んで注釈したのか不明。吉蔵の『疏』との細い対照研究が必要であると考える。

(17) 『探玄記』巻十三（大正蔵三五巻三四七頁上中）

(18) 『円宗文類』巻二二（続蔵経第一〇三冊四二二頁左上）

(19) 右と同じ所に『新翻法界無差別論疏一巻』とある。

(20) 権実という用語は権智・実智という対応で二智として三論学で多用された。平井俊栄『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派——』（春秋社、昭和五十二年）第二篇第四章第二節「二智の構造」（五九三頁）に由る。また天台学でも権実分別をよく用いている。法蔵も『五教章』や『探玄記』で権実の差別を用い、三乗を権とし、一乗を実とする。

(21) 『大周刊定衆経目録』巻六（大正蔵五五巻四〇八頁中）、『開元釈教録』巻九（同、五六五頁中）

(22) 『大乗法界無差別論疏』（大正蔵四四巻六二頁上）

(23) 中條道昭、注（10）前掲論文、に由る。

(24) 『五教章』（大正蔵四五巻四八〇頁中）、『探玄記』巻一（大正蔵三五巻一一〇頁下）

(25) 『円宗文類』巻二二（続蔵経第一〇三冊四二二頁左上）

(26) 常盤大定『仏性の研究』（明治書院、昭和十九年）中篇「支那に於ける仏性問題」に由る。

(27) 『入楞伽心玄義』（大正蔵三九巻四二七頁上）

(28) 今、法蔵の『探玄記』、慧苑の『刊定記』澄観の『華厳経疏』の玄談十門分別の順序を対応させてみると次のようになる。

『探玄記』	『刊定記』	『華厳経疏』
①教起所由	①教起所因	①教起因縁
②蔵部明摂	②蔵部所摂	②蔵教所摂

③立教差別	③顕教差別	③義理分斉
④教所被機	④簡所被機	④教所被機
⑤能詮教体	⑤能詮教体	⑤教体浅深
⑥所詮宗趣	⑥所詮宗趣	⑥宗趣通局
⑦釈経題目	⑦顕義分斉	⑦部類品会
⑧部類伝訳	⑧部類伝訳	⑧伝訳感通
⑨文義分斉	⑨具釈題目	⑨総釈経題
⑩随文解釈	⑩依文正釈	⑩別解文義

これらの対照で⑨→⑦→③というように、いわゆる義理分斉が次第に前に移動することに注目したい。

(29) 坂本幸男、前掲書、二九四頁に指摘されている。

(30) 澄観『華厳経疏』巻三（大正蔵三五巻五二一頁上中下）十宗が法蔵においては立教差別、つまり教判論のテーマであったものが、澄観では宗趣論になっている。これは宗という用語が、最初期の経の宗、教の宗というような使い方から、法相宗とか禅宗とかのような特定の宗派を表わす用例への変化を反映しているのであろう。法蔵の四宗判の主張もその変化に一つの役割をはたしているかもしれない。法相宗という呼称が玄奘門下の人々の自称でないとすれば、法蔵の新しい名称が広く流布したことになろう。ちなみに『仏祖統紀』では「慈恩宗教」と呼んでいる。

(31) 鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』（東京大学出版会、昭和四十年）第二部「澄観の宗教の思想史的考察」（二五三頁以下）では澄観の仏教を、老荘思想さらに道教の側面から、僧肇や道生の仏教思想の摂取から、天台思想との関連交流から、そして禅思想との接点からというように多角的な観点から論究されている。

特別寄稿

英国における若者文化と宗教

バーニス・マーティン

現代の英国における若者文化（ユースカルチャー）と宗教の関係を分析するためには、まず、二つの現象を別々に調べてみる必要がある。最初に産業革命を経験した社会である英国は、表面的には世俗化の道をはるかに進んできているように思われる。教会はもはや政治や社会生活の中心ではなく、定期的に宗教的な儀式に参加するのは少数の人に限られ（現在、日曜日に教会に参列するのは十パーセントである）、宗教活動は一般の人の日常生活ではあまり重要な事柄ではなく、通過儀礼（洗礼・結婚・葬式）や収穫祭やクリスマスに限定されている。しかし同時に、宗教的な信仰は形をなさないが広くゆきわたっている。多くの人は神を信じ、最小限のキリスト教教義に同意し、宗教儀式によって死者を埋葬し、子供に洗礼を施し、何年か日曜学校にかよわせ、学校で義務的に宗教教育が行なわれるのを認めている。はっきりとした宗教改革を経ていないプロテスタントの国民である英国人は、全く教会へ行かなくとも、自分達はキリスト教徒であると主張する。個人の信仰や礼儀あるいは干渉しあわないで近所付きあいすることを、教会へ行くことよりも重要だと考えている。しかしプロテスタンティズムが制度化されていないため、一世代ごとにキリスト教信仰は一

般の人の心の中では、よりあいまいで不明確なものとなり、教会に定期的に参列することは、ごくごく限られた数の人—ほとんどは中流階級—の習慣になってしまっている。簡単に言ってしまえば、以上がここで扱おうとしている宗教の現状である。(1)

もう一つの主題は若者文化(ユース・カルチャー)であるが、これが本当の意味で形づくられたのは第二次大戦後のことである。もちろん、その萌芽は戦前にも存在した(街角の徒党や若者のための政治・リクリエーション・宗教のクラブ、そして学生の集まり)が、好景気や完全雇用の達成、また生活水準の全般的向上などによって「若者向けの市場(ユース・マーケット)」が生まれたのは一九四五年以降である。戦後の若者文化が種々の性格を持っているとしてもその第一の主要な性格は商品市場ということである。若者文化は商品を売るのである。

社会学的に言って、現代の西欧社会の若者は人生の中の「リミノイド」な段階にある。「リミナリティー(境界性)」ということばは、最初人類学者のファン・ヘネップが使ったもので、ギリシア語で「敷居」を意味する「リーメン」に由来している。「リミナル」な時と場は、固定化した構造と構造のすき間に存在し、普通の規則が適用不能などっちつかずの状態のことである。このことばを採用し発展させたのが人類学者のヴィクター・ターナーである。(2)彼による、構造化された「ソシエタス」とリミナルな「コムニタス」の区別は、重要で得る所が多い。日常の生活を組み立てている規則や構造は、人々の行動や期待のあり方を決定する。これが「ソシエタス」の領域にあたる。しかし、それとは別に、秩序だった「ソシエタス」の規則や構造の力が及ばない儀式的な時と場が存在する。リミナルな状態が続いている間、規則はひっくり返されたり、たな上げにされる。カーニヴァルの祭りや巡礼がそれにあたる。リミナルな体験の特徴は、「反構造」の象徴—無秩序・タブーの侵犯・因習的な規則の拒否—と、この無秩序のシンボリズムを共有するすべての若者たちの間の完全な兄弟的結合、すなわち「コムニタス」とがパラドキシカルに結びついて

いることである。

ほとんどの西欧社会では、若者は人生の中でのあいまいな段階にある。他人に頼ることが許される子供の時代と責任ある大人の時代が儀式によって区別されることはなく、その代わりに若者がなかば大人達を頼りにしながら、あまり監視されたり支配されたりしない時代が延長されてきている。思春期のはじめから、大人としての役割（定職、経済的自立、結婚、親となること、家庭を持つこと、完全な政治的市民権など）を完全に受けいれるまでの時期は、大人としての役割を習得すると同時に、限界はあるが保護された無責任さを楽しめる猶予され矛盾した段階となっている。要するに、西欧の若者は、人生の中で「リミノイド」（完全にリミナルではなく、それに類する）な状態に置かれている。したがって、若者の文化の中に、ターナーがリミナリティーの顕われとして注目している「コムニタス」と「反構造」の矛盾した結合の発見を期待できるのである。若者文化は、その年代に特有の「コムニタス」のことばで、無秩序の象徴行為（タブーの破壊、規則破りなど）を聖化する。若者文化に好まれる反構造の象徴はやはりセックスや権威に関するものが多いが、伝統的な宗教を含む大人の社会に素材を求めることもある。例えば、十字架や国旗を若者はリミナリティーの象徴として「下品に」「不穏当に」「冒瀆的な」仕方（例えば、下着に）で使う。「ジーザス・クライスト・スーパースター」のミュージカルが初めうまくいったのは、大方、そのようなことをロックにとりいれることが大胆で、あまり尊敬には値しないと見なされていたことによるものである。

若者のリミナリティーの枠は大部分きっちりと定められている。生活の全ての面に等しく影響を与えるわけではなく、固有の時と場が存在している。リミノイドな若者文化は本質的に遊びと自己表現の世界である。その時と場は、喫茶店・ダンスホール・映画館・学生組織の集会といったような余暇の活動に特にとっておかれた時と場である。仕事、義務、家族そして特定の役割や責任の世界は依然として規則や構造が特徴となる傾向にある。六〇年代に学校が

若者文化の展開する場となり得たのは、ただただ英国を含む多くの西欧世界で教育が仕事ではなく自己表現であることが強力なイデオロギーとして主張されたことによるものであった。

若者文化といっても様々で、一方の極には仲間の結びつき（「コムニタス」）を強調し、集団の儀式でそれを表現するサブカルチャーがあり、他方の極には反構造の象徴がより強力に発達したサブカルチャーが存在している。前者は主に下層労働者階級のもので、後者は個人主義的で「ボヘミアン」な中流階級により多く見られる。若者文化のこの両極には、逸脱的で顕著に人目を引くスタイルのサブカルチャーが生まれてきている――一方には不良少年やロッカーやスキンヘッドが、もう一方にはヒッピーやドラッグ文化が。この両極端はしばしば激しく憎みあっており、例えば、六〇年代にスキンヘッド達がわざわざ「ヒッピーなぐり」に出かけたことはよく知られている。逸脱したこの極端なタイプのサブカルチャー組織には、ほんの少数の若者しか加わってこない。しかしながら、彼らの行動が見た眼には劇的なので、五〇年代に不良少年の暴動が新聞の見出しになって以来、マス・メディアは不均合なほど大きな関心を向けてきている。こういったことが人々の間に広くいきわたることによって、若者に対する一般のイメージは大きな影響を受けている。そして、若者に人気のあるファッションは逸脱したスタイルをまねしたものが多いのである。

極端な若者のサブカルチャーの性格として特に重要なことは、生活全体のリミナルな体験への転換、つまり、リミナルな「コムニタス」を規則にしばられた「ソシエタス」から隔てている枠や境界を破壊しようとすることにある。これは特に、六〇年代後半のヒッピーや対抗文化運動に著しかった。この種のサブカルチャーに強烈な使命感や狂信性が見られるのは、生活を全体的にリミナルなものにすることを目指したからで、彼らは、自己表現や快楽主義を聖なる原理とし、訓練や仕事や秩序の必要性を完全に否定するのである。この種の熱望は六〇年代後半のいわゆる若者革命の中心となっていた。義務・固定した役割・仕事・継続を求めるような社会の全ての局面は一種の生き地獄と見

なされ、快楽主義的でリミナルな自己表現だけに価値が置かれた。この運動の世俗的な賛美歌は、ピート・タウンゼントとザ・フーの歌う「マイ・ゼネレイション」であった。

みんなはおれたちを抑えつけようとする
ただおれたちがうろつきまわっているからというだけで
やつらのやることはおそろしく冷たい　おれの望みは、年とる前に死ぬことさ

以上、英国の宗教と若者文化を簡単に概観してきたが、果たしてこの両者はどのように関わっているのであろう。以下で議論する両者の関係には相互に矛盾した方向性がいくつか存在している。

A、デュルケーム流の機能—社会の結束と集団のアイデンティーの中心としての「聖なるもの」

教会には、昔デュルケームが考えにような、聖なるものを体現し、英国人の生活に意味とアイデンティティーを与える儀式的な中心としての役割が依然として残されている。その証拠に、英国人は宗教的な通過儀礼をやめてしまおうとはしない。もっともそうしそうにない集団でさえ、教会が彼らの集団のアイデンティティーを認め聖別することを権利として要求している。若い人の宗教信仰を研究することによって明らかになったことは、少年少女は学歴の如何に関わらず、自らをキリスト教徒と呼び、自分の宗派、特に国教としての役割を果たしている英国国教会に対するある種の忠誠を誓う点では共通していることである。はっきりとした形のキリスト教信仰を持たず、教会に行ったことがない者でもこの点は同様である。彼らは、キリスト教徒であることを国民として継承した地位だと考えている。

六〇年代にポール・ウイリスが行なった暴走族の研究は、より明確な事例を示したものである。[3] 屈強な労働者階級の少年集団――アメリカのヘルス・エンジェルの英国版にあたる――は、交通事故で死んだ多くの仲間の葬式を全く宗教的に行うことを主張していた。ウイリスは以下のように書いている。「これらの場合、伝統的に受けいれられている形式と、現代的でいまだ受けいれられていない形式とが、極めて特殊な仕方で結びついている。ほかの時は社会のしきたりを侮辱するオートバイ少年達は、自分達の文化を特定の時――即ち、危機的でも超越的でもあるような時――において、内輪で表現しようとする時には、一般社会の厳粛性と儀式性を利用して、文化的に融合した行動をとった。[4]」

ウイリスの例は多くの重要なポイントをついている。第一に、オートバイに乗って死の危険をもて遊ぶことは、若者の小集団（カルト）の中で「反構造」を象徴的に表現することであった。それは、大人が規範としている思慮分別や有用性の拒絶を象徴している。普通の見方からすれば正当化できない無意味な危険を追求しているのである。第二に、リミナルな危険をともに体験することは集団の結束に最も役立つ。第三に、黙示的な死を聖化することによって集団の聖なる価値を表現するために、一般社会の宗教儀式を持ち込むことに不釣合は感じは全くなかった。

以上の例が示しているように、教会が、若い人々にとって――定期的に教会へ行かない者達にとってさえ――聖なるものの中心として働く能力を完全に失ってしまったわけではない。しかし、教会は聖なるものを独占することはできなくなった。若い人達は反宗教的なのではなく、以上述べてきたような危機的状況に置かれた時を除けば宗教に無関心なのである。社会学的な意味で若者文化は特に極端に「逸脱した」集団の中で、宗教と等しいものとして機能し得る。デュルケーム的な言い方をすれば、若者文化は多くの若い人々にとっての主要な（時には唯一の）聖なる場となっている。しだいに世俗化し、分裂し、匿名化し、個人化した都市において、近代化した社会体系の中で、集団の結束に有効に寄与できるのは若者文化だけであろう。「コムニタス」の要素は、若者のサブカルチャー集団の中では

重要である。ロックのコンサートやディスコ、さらにはフットボールの試合までが、デュルケームによれば、儀礼的な相互作用や集団を統合する儀式の産物とされたあの陶酔や興奮を生みだしたことはたしかである。それは、最良の場合には有機的連帯性を特徴とする世界の中で、機械的連帯性（ソリダリティー）を与えるものであるが、悪くすれば広汎なアノミーや不安定さを生ぜしめるものである。つけ加えて言えば、ロックのスターやスポーツの有名選手は明らかに「トーテム」として機能し、そのカリスマ的な魅力はファンの若者を結びつける媒体として働いている。

若者文化をデュルケーム的に見た場合、さらに二つの事が言える。

1、最近特に都市の労働者階級の間で、伝統的な共同体が侵蝕されてきている。都市の内部での移住のパターンや住宅の整理計画そして職業の流動化は、古くからの共同体の統合をおびやかしてきている。このことから、「共同体の魔術的な再生」[5]として解釈されるサブカルチャー的な若者の運動が生まれてきたのである。スキンヘッズのような厳格で勇ましい一団は、親達の文化では失われつつある共同体の統合をとりもどす象徴的な試みである。男らしさを誇示するサブカルチャーでは、大人の社会で守られているタブー（それは宗教的なものが多いが）を激しく侵犯することを通して彼らのアイデンティティーを強化する。例えば、冒瀆的な言葉がよく使われる。こういうことを考えると、オートバイの少年達が宗教的な葬式を受けいれていることは、増々印象的なことに思われてくる。

2、若者文化のスペクトルのもう一つの極である「ボヘミアン」的な部分では、反構造に重きを置くことと、精神を拡大し新しいレベルの意識を、ラジカルに個人の問題として追求することが結びついている。そして、神秘的なエクスタシーが強く求められている。下層労働者階級の若者文化では、なわ張りやアイデンティティーが問題となっているのに対し、ボヘミアンの文化では、集団ばかりでなく個人のアイデンティティーをもむしろあいまいにすることが求められており、この探求はしばしばはっきりとした宗教的な形態をとっている。六〇年代に対抗文化が頂点に達

した時点では、リミナルな反構造への要求（タブーの侵犯）は、若者達が継承発展させることができるかもしれない、古くからの神秘的な伝統が手近にあったにもかかわらず、因襲的な既成の宗教（キリスト教とユダヤ教）を拒絶する結果となった。対抗文化の神秘集団（カルト）はこの伝統に代って東洋の神秘的な伝統、特にヒンズー教や仏教から発展したものが大部分である。かつてのボヘミアンたちが、キリスト教の神秘的な伝統を再発見したことが目につくようになったのは、七〇年代も中期になってからのことである。

「ボヘミアン」な中流階級の若者の行動を、デュルケーム的に見た場合パラドクスが出てくる。全ての境界や、集団の排他性や代々継承されてきたアイデンティティーを破壊しようとする志の中からカルト、つまり、いまだ覚醒していない残りの社会とは隔絶した集団が、生まれるというパラドクスである。ヒッピーとかフリークとかドラッグ文化に属する集団にとっては、通常の意識から突然に生まれる神秘主義を共同で追求することが、アンデンティティーを支える儀式となっている。

B　若者革命—カリスマ的集団としての若者

いわゆる若者革命は六〇年代の対抗文化の一側面であった。若さそれ自体が、本質的に聖的でカリスマ的なものとして扱われた。若者だけが「本物の体験」をすることができた。成熟した人間が、賢明で責任感が強く尊敬に値するとはみなされなくなり、年を重ねることは若さの衰退として考えられた。この無茶で誇張されたものになり勝ちな物の見方は、タルコット・パーソンズが「表現革命」[6]と呼んだ広範な文化の変動によって生み出されたものであった。物が満ちあふれることによって、労働と節約と抑制を特徴とする文化（プロテスタントの論理）の伝統的な統制か

ら、自由になることが可能になった。五〇年代中期からの約二十年間、若者は表現の可能性を拡大できるというメッセージを文化全般に伝えるカリスマ的な集団であった。年上の世代が、リラックスして気軽に楽しむことはよいことだというメッセージを受けいれるようになってくると、若者の聖的でカリスマ的な性質は若者特有のものではなくなり、七〇年代の後半にはほとんど見い出し得ないものになってしまっている。若者革命は終わったのである。アメリカでは、それに続いて「グレー・パワー」のキャンペーンがおこった。老人は権利と威信を回復し、年老いても他の世代と同じように楽しみ、自己を表現できると主張した。つまり、若者革命によって、表現の価値を強く主張する道が全ての世代の人間にひらかれたのである。それは「全ての人にリミナリティーを！」と言ってよいのかもしれない。

C　若者と新しい宗教運動

若者文化には、カリスマ的な要素が存在するので、それが教会の主流であろうとはずれていようと、七〇年代中期までは若者の活動は新しい宗教運動の中で目立っていた。

1、礼拝を刷新し、減少している参列者の数を増やそうとする牧師は、「若者のスタイル」を採用する傾向にある。ポピュラーな音楽や踊りや即興劇を採り入れた肩のこらない形式の礼拝には、教会それ自体への若者革命の影響が現われている。しかし、肩のこらない若者文化スタイルの試みが行われたとしても、これらの試みのほとんどは、ゆっくりではあるが確実に教会の列席者が減っていくという事態を変えることはできなかった。若者スタイルを採り入れた教会は年老いた者を疎外し、また、若者も教会に再び魅力を感じることはないのである。

2、伝道し教会を再生させようとする最も強力な運動は、プロテスタントの福音主義の運動である。それはキリスト中心的なものであり、個人の自発的な参加を強調するとともに、誠実さを尊重する一方、制度的な面は最少限にとどめられている。この運動は、六〇年代の対抗文化の高まりに対応して活発化したが、個人や反制度的な感情が強調されることから考えて、対抗文化の正統主義的・根本主義的キリスト教版と見ることができる。七〇年代中期の若者の信仰を調査してわかることは、福音主義の運動は目につきやすく、メンバーも全く誠実で勇敢なため、何をもって「真実の(リアル)」宗教と見なすかという世論の判断に大きく影響を与えたことである。そして、教会指向の宗教に服従することよりも、より「真正なもの(オーセンティック)」としてこれらの運動が引き合いに出されることが多いのである。

3、キリスト教会の組織に属するカリスマ的な運動には、若者文化や対抗文化の価値観が反映されている。特に、「異国の言葉」でしゃべること（異言）は、聖霊の普遍的な言語によって特定の役割や規則を越えることなのである。そして、それは超越への熱望のリミナルは表現なのである。異言のリミナルな側面は、六〇年代終わり、ロックで用いられたことばと大変よく似ている。

4、新しい宗教――ユダヤ・キリスト教的伝統の内外の少数派セクトとカルト――に加わってくるのはほとんど若者である。これは大きく三つに分かれる。

(a) ハレ・クリシュナのような東洋的な神秘主義や、超越瞑想のような自己拡張を目指す東洋的な集団(カルト)は、十六歳から二十五歳の年齢層に並外れて人気がある。この運動に加わってくる者は、中流の家庭に育ったものが多い。それについては、「ボヘミアン」なサブカルチャーについての議論を参照されたい。

(b) 若者が加入する第二の種類の運動を形成しているのは、様々な宗教から寄せ集めたものを科学的な手順によって取り扱い、自己拡張を目指していく集団(カルト)である。例えば、ヤノフの原初療法では、フロイトやダーウィンの思想と

魂の生れ変わりや化身という考え方が結びついている。教会や他の場所で行われるエンカウンター・グループは、この範ちゅうに属するもので、自己実現のための療法あるいは技術である。ここにもまた、これらの集団(カルト)と自己表現や自己実現に価値を置く若者文化や表現革命の生き方との類似性が見られる。両者はともにアノミーな状態を救う心理療法の源であり、個人化し秩序を欠いた意味の世界に意味の体系を調達してくれる。それらは、消費経済のサービス部門とともに発達してきた種々様々な出来合いの私的なアイデンティティーの市場における新分野の一つである。

(c) 現在最も重要なのは三番目の範ちゅうに属するもので、六〇年代後半に若者文化や対抗文化の中であまりにも「反構造」が強調されすぎた結果として生まれてきた、高度に構造化され規律の厳格なセクトや運動である。ドラッグ文化や東洋の神秘主義に関わった人間は、永遠のリミナリティーを極めて真摯に追求したため、多くは社会的・心理的に大きな打撃をこうむった。過激な反構造のレトリックや実践につかまった多くの若者は、それがアノミーや無意味さを強化するための処方箋にすぎないのではないかと疑いを持つにいたった。またある人々は、それらを全く耐え切れないものと感じた。これに対して、ジーザス・フリークスや統一教会といった規律の厳格な運動ならば、仲間同士のつながりや個人のアイデンティティーは構造化され信頼にたるものであり、安心して組織の一員であることができる。この二つの集団は、麻薬中毒や対抗文化から落ちこぼれたボヘミアンたちを再統合することに成功したことで名高い。規則がはっきりしていて表面的には統一がとれているため、この運動は自己決定の過多、アイデンティティーの不明瞭さ、そして道徳的相対主義からの救いを提供するのである。これらの集団(カルト)は、全面的に関わる必要があるので、組織としては依然小規模であるが、東洋神秘主義の集団(カルト)が衰退しているのにも関わらず成長しつつある。

D　若者と既成宗教

ほとんどの英国の若者は、以上に述べた極端な形の運動に陥いることはない。むしろ、親達の様々な信仰や宗教的実践のパターンを反映している。そして、そのパターンは色々な研究で証明されているように、地域や社会階級や性別によって異なっている。以下、私も加わった最近の調査に基づいて、英国の若者の信仰や宗教的実践の特徴を以下で概観したい。(7)

1、実践参加の度合いは、十四歳位を過ぎると低くなる。子供の時には、ほとんどが教会や日曜学校に通わされるが、思春期になると、「成長した」印として、教会へ行かなくなる。社会生活が充実し、教会を子供のためのものと見る。結局のところ、思春期になって教会へ行かなくなる時点から、若者文化が始まるのである。

2、教会へはあまり行かないにもかかわらず、ほとんどの若者たちは自分をキリスト教徒であると考え、制度の上で特定の教派（デノミネーション）に属している。

3、ここには、ある特定の教義を信仰するようなことはみられない。若者に共通しているのは、キリスト教信条、民族音楽や迷信、SF、懐疑論等が寄せ集められ、まざりあっていることである。そこでは、合理性を原理としたり、特定の宗教を一貫して信仰したりすることができにくいだけでなく、さらに、信仰が一貫していないことが若者には苦にならないように思われる。「ブリコラージュ」に彼らは満足している。

4、宗教の私的で個人的な性格が、一般に強く主張されている。宗教は、日常の社会的な行動にさほど大きな影響を与えていない。若い人達は、自分達が選んだものであれば、他人からの干渉なしにそれを信じる権利は誰にでも備

わっていると主張する。宗教は私的な意識に関わることなので、その個人以外の人間には関係のないことである。エホバの証人のような改宗主義の集団が好かれていないのは、私的な領域に干渉し、「信仰をしいる」からである。

5、若者は既成（教会へ通う）の宗教を、老人や婦人や中産階級に結びつけて考えている。活動的な宗教は自分達には無縁なものだと考えているが、年老いて死を真近にすれば再び自分達が宗教的になるであろうとは考えている。彼らの真実（リアル）の「生活」（青春）が終わってしまえば、再び宗教の与えてくれるやすらぎが必要になるかもしれないが、今はその時ではないと信じている。

6、定期的に宗教的な実践にたずさわったり、友人に宗教についての自分の考えを主張する若者は、一般にばかにされる傾向がある。ほとんどの若者は、信仰を表に出す人間を笑い者にし、その内の多くは、誰でもが自らの好むところを信じる権利を有していると自分が信じていることをなかば恥じている。しかし、こういった点に関して若者文化が、若者の間の既成の宗教的実践に対して激しい敵意をいだいていることは間違いない。

7、若者が積極的な価値を置いているのは、おだやかな個人主義的な快楽の追求で、個人の幸福が人生の目的であると考えている。簡単に言ってしまえば、英国の若者に「共有された宗教」には、トーマス・ルックマンがそのあらましを述べた現代の意識のほとんどの特徴が示されている。

（島田裕巳訳）

注

(1) D. A. Martin "A Sociology of English Religion" S. C. M. Press London 1967.

(2) V. W. Turner "The Ritual Process: Structure and Anti-Structure". Penguin Books, Harmondsworth 1969.
（冨倉光雄訳「儀礼の過程」思索社 一九七七年）。
V. W. Turner "Dramas, Fields and Metaphors" Cornell University Press, Ithaca and London 1974.

(3) P. E. Willis "Profane Culture" Routledge and Kegan Paul. London 1978.

(4) P. E. Willis op. cit. P 59/60.

(5) John Clarke "The Skinheads and the Magical Recovery ofCommunity" in S. Hall and T. Jefferson "Resistance Through Ritual: Youth Sub- cultures in Post-war Britain" Hutchinson, London 1976.

(6) T. Parsons "The Educational and Expressive Revolutions" Two special University of London Lectures delivered at the London School of Economics and Political Science, Spring 1975.

(7) B. Martin and R. Pluck "Young People's Beliefs: A Research Report" Privately published by the Church of England General Synod, Board of Education, Church House, Westminster, London 1976.

書評と紹介

大峯　顕著

『フィヒテ研究』

創文社　昭和五一年一月刊

A5　二七三頁　三五〇〇円

有福孝岳

大分以前から、大峯顕氏の『フィヒテ研究』の書評をたのまれていたのであるが、筆者自身が、フィヒテ哲学についてほんのわずかしか研究していないので、色々なフィヒテ研究書中での本書の意義などについて論評できず、中々書評を実現する気分が熟して来なかった。しかし、あまり遅滞しても無責任なので、今回は恥をしのんで不十分な書評を展開することにした。初めにそのことを読者におわびしておこう。

先ず、著者、大峯顕氏のフィヒテ研究上の根本姿勢から確認することにしよう。「著者は、ただフィヒテが思惟した問題を自分自身の問題として思惟することを心がけただけである。自分が立脚する今、ここからフィヒテを捉え、フィヒテから自分の今、ここを捉えるという視座の交替を遂行することは、いわば明滅する強い光を浴びるようなものであるが、この明滅に耐えることが著者のとった方法であった」という（同書二／三頁序）。大峯氏の研究態度は右に語られているように、フィヒテと共に格闘することである。哲学研究においても色々の研究タイプというものがあるが、私の思うに、やはり、フィヒテの苦闘したことをフィヒテと共に苦闘するという、「共思索（Mitdenken）」と「追思索（Nachdenken）」とがなければそのフィヒテ研究においては、特別な意味で、その哲学の神髄に肉薄することはできないであろう。近頃の研究者には色々才人があって、ドイツ観念論哲学の分野に於ても、やたらと「平明・平板」にしたり、著者自身の主体的あり方とは無縁な関心としての「分析」的傾向の強い研究書も出まわっているようであるが、大峯氏のそれは、決してそのような平易な分析的研究ではなくて、極めて強靱な思索能力に裏打ちされた、しかも俳句の通達者（「大峯あきら」）としても知られる文才（表現能力）によって色どられた文章表現によって、西洋哲学史の最難関の一つたるフィヒテ哲学の真骨頂に主体的に迫らんとするものである。

実際のところ、フィヒテ知識学は、著者も引用しているように、我々日本人にとってのみならず、著者のハイデルベルク時代の師、ガダマーやヘンリッヒにとっても、難しい（schwer）ものであった。我国に於ても、戦前戦後を通じて、フィヒテ研究書は極めて少ないようである。

このような数少ないフィヒテ研究書の中に於て、本研究書は勿論貴重なものであるが、如何なる独自性をもっているであろうか。全体は七つの章に分たれている。すなわち、

第一章　フィヒテ哲学の理念
第二章　フィヒテにおける構想力の概念
　　――イェーナ期知識学に関する一考察――
第三章　対決期のフィヒテとシェリング
第四章　絶対的反省の問題
　　――一八〇一年の知識学に関する研究――
第五章　真理と意識
　　――一八〇四年知識学に関する研究――
第六章　ドイツ観念論における神秘主義と形而上学
第七章　フィヒテ哲学と現代

各章の標題から察せられるように、本書はフィヒテ哲学の代名詞たる「知識学」研究を中心におきつつ、フィヒテ哲学の全体象を明らかにせんとするものである。その際、絶えず、著者の念頭を離れなかったのは、自我（人間）と絶対者（神）との関係の問題であった。ところで、一般に、絶対者（神）と自己（人間）との関係の把握と言っても、ヨーロッパ的な思想圏内にあっては、どうしても、無限の絶対者としての神に最終根拠を託さざるを得なくなり、その限りに於て、人間の問題、自己の問題の究明が中途半端に終りやすい、という論理構造を宿命的にもっているのであるが、そういったヨーロッパ的思想圏の中で、――デカルトやカントの内にその崩芽が存している――自己の問題を徹底的にほりさげて思索した点に、フィヒテのユニークさを著者が看て取ったことが、本書執筆の根本意図である。それは、本書の眼目であり、また、フィヒテ哲学の眼目である。

然るに、自己（人間）と絶対者（神）との関係を究明することは、著者にとっては、哲学を含めた「知」の立場と、日常経験から神秘主義にいたるまでの「生」の立場との関係の問題を究明することでもあった。つまり、この両者の交差点に、フィヒテ知識学の根本問題を看取しようとしている本書は、単に一つのフィヒテ研究書としてのみならず、哲学的人生を営むものにとっても、哲学と生との関係に於て深き示唆を与えるものである。

学と生との何らかの意味での統一をフィヒテ哲学の内に著者は見る。しかしながら、それは「生と哲学とを混同する二つの立場、すなわち論理的熱狂主義と現実的生の熱狂主義」ではなくて、それらに反対して、知識学は生と哲学との間にある深淵を直視する。それは、生を真に生たらしめ、哲学を真に哲学たらしめ、そういう仕方で両者の真の結合をなさんとする、という意味に於てである、と大峯氏は言う（一七頁）。

かくの如く、フィヒテ自身の学と生との合一点としての知識学を、大峯氏は自分自身の「今、ここ」から考察し、逆に、フィヒテから自らの「今、ここ」を捉えんとしたのであった。その場合の、著者の「今、ここ」とは、他ならぬ「現代」という時代であろう。然るに、現代とは、著者もヘンリッヒの言葉を引用して語っている如く、『『自己』とか『自覚』というフィヒテの根本概念を一種の季節外れとして受けとる如き時代」であ

る（二五九頁）。そういうフィヒテ哲学の本質を理解することが困難である現代的状況の中にあって、知識学を単に「哲学史のドキュメント」としてではなしに、「現代に於ける哲学の可能性」として問題にすることは至難の業である。その困難は、フィヒテ哲学の用語や論理の晦渋さ、抽象性、思弁性にあるのではなくて、この哲学が要求する、我々の根源的な「自己」の覚醒を今日の世界の中で実行することのむずかしさである。従って、著者は、フィヒテを現代に蘇らせることの困難は、今日われわれが、われわれ自身に対して真に蘇ることの困難である、と言う（二五九頁）。このように、フィヒテに対して、著者は主体的に立ち向い、フィヒテ哲学の研究を己が哲学的人生となし、若き頃よりフィヒテ研究に自らの生を捧げてきたわけである。

本書に於て、この根本モチーフはかなりな程度明らかにされている、とみなすとこができよう。「ひとが如何なる哲学を選ぶかは、ひとがいかなる人間であるかによる」[1]というフィヒテの根本心情は、もとより、いかなる哲学においてもあてはまるが、もっともよくあてはまるのが、このフィヒテという自我と知識学の哲学者である。従って、フィヒテ哲学の究明の仕方には、自ら独特にして固有なる肉薄の仕方が必要であり、この困難に敢然と立ち向って、成功をかち得たのが本書である、と言えよう。

なお、最後に、他のフィヒテ研究書と若干比較しておく。目下ドイツでは、ケルン大学のフォルクマンシュルック（Volkmann-Schluck）、ヤンケ（W. Janke）の流れをくむシュスラー（I. Schüßler）やシュルテ（G. Schulte）を始めとして、バウマン（P. Baumann）、シュレイダー（H. Schrader）、クレスゲス（Claesges）、ラーダーマッハー（H. Radermacher）などの若きフィヒテ研究者が輩出しているようであるが、[2] G・シュルテの『後期フィヒテの知識学』（Die Wissenschaftslehre des späten Fichtes, Frankfurt am Main 1971）以外は何れも、精々一八〇四年までの知識学の研究で終っている。大峯氏のもまた、後期知識学を相当程度追跡研究してはいるが、やはり、一八〇四年の知識学研究で打ち切られている。とはいえ、大峯氏の研究は、これらドイツの最新のフィヒテ研究家と比べて少しも遜色のない画期的な仕事であり、筆者固有の才としての思索力（Denkkraft）に充満した優れた研究書である。更にこれらドイツの若きフィヒテ研究者達が、若さの為めか、総じて主題を狭く限定した書物を書いているのに比して、大峯氏のそれは、遙かに全体的展望をもって書かれておりそのことが、本研究の優れた特徴の一つとなっている。

しかしながら、敢えて本書の不足点を挙げることが許されるとするならば、大峯氏の『フィヒテ研究』が一八〇四年までの知識学を検討することでもって打ち切られている点であろう。すなわち、本書はその後の重要な作品——一八〇六年の『浄福生活への指教或いは宗教論』、一八一〇年以後のベルリン大学での知識学講義など——への検討を欠いている。[3] 多分、それはそれ以後の知識学は以前のものと本質的には変らない、という

見解に基づいてのことであろう。しかしながら、そこには、後期ハイデッガーの「転回」(Kehre) の問題と同じく、極めて重要な（或いは最も重要な）問題点が潜んでいるかも知れないわけで、そう簡単に無視することはできないであろう。もし、これら後期の重要作品に関しても、フィヒテ哲学の全体像を捉える上で配慮と考察がなされていたならば、大峯氏ほどの力量をもってすれば、本書は、そのフィヒテ研究に関して、なお一層の円熟の度を高め、更にあざやかな光輝を加えたであろう。

なお、本書の第一章から第六章までは、『フィヒテの宗教哲学』という題目で学位論文として、京都大学文学部に提出され受理された労作である（昭和五〇年末）。従って本書は、ただに、フィヒテ研究書としてのみならず、「宗教哲学」のあり方に関しても、一つの指針を示すものとしても、我々は読み取ることもできるであろう。

(1) Erste Einleitung, Werke hrsg. von. I. H. Fichte, Bd. I. S. 434

(2) 書名を挙げておく。

G. Schulte, Die Wissenschaftslehre des späten Fichte, 1971

I. Schüßler, Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenshaftslehre, 1972

H. Radermacher, Fichtes Begriff des Absoluten, 1970

P. Baumann, Fichtes Wissenschaftslehre, 1973

U. Claesges, Geschichte des Selbstbewußtseins, 1974

W. H. Schrader, Empirisches und absolutes Ich. 1972

(3) なお、日本人のものでは、広島大学の隈元忠敬教授が『フィヒテ知識学の研究』（協同出版、昭和45年刊）に於て約七〇頁の長きにわたって（全体は四三四頁の大著）、一八一〇年以後の知識学について論究しておられる。また、大阪大学の斎藤義一教授も、『ドイツ観念論における実践哲学』（創文社、昭和46年刊）に於て、一八一〇年の知識学について簡単に触れておられる。

ドイツでも、前記シュルテの他に、Julius Drechsler, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955 においては一八一〇年以後の知識学への大なる考慮が払われている。

大島　清著

『萬葉人の宗教』

山本書店　一九七九年二月刊

A5　三八一頁　六二〇〇円

田丸徳善

上古からイエス時代にいたるイスラエル民族の宗教史の研究

の第一者として、ひろく知られた著者の名は、一見したところ、本書のタイトルとは直接に結びつかないように思われるかも知れない。しかし、「序」に述べられた本書成立の事情を読めば、このような印象はまったく根拠がないものであることが直ちに納得できよう。すなわち、本書の土台をなしているのは著者が東京帝国大学文学部宗教学宗教史学科の学生であった大正一五年一一月、「萬葉集に現れた宗教思想」（材料）の題でまとめた論考であり、それは著者の恩師にあたる石橋智信助教授（当時）の指示にもとづく研究であった。萬葉集が選ばれたのは、それが日本宗教史の重要な史料であるからであり、日本宗教は、同じ「民族宗教」として、イスラエル民族宗教の理解にも資するであろうというのがその動機であった、とされている。

本書は、このように半世紀以上にわたって著者がひそかに抱いてきた主題を、改めて取り上げたものであり、萬葉集にみえる上代日本人の宗教生活の分析としてユニークであるばかりでなく、また、著者の円熟した宗教学理論をうかがうためにも、貴重なものと言うことができる。

まず、本書の基本的なアプローチは、「私は萬葉時代の歴史に直接ふれることを極力避けた」（三頁）という言葉にも、はっきり示されている。つまり、萬葉集の宗教をその範囲の中だけで理解し、もし可能ならば、むしろ逆に、そこから日本宗教史の解明のための示唆をひきだそうとしているのである。換言すれば、著者は萬葉人の宗教に、主として「宗教心理の面から」迫ろうとしたのであり、かれらが「いきた」ままの宗教生活を、共感的に明らかにしようしたのである（「わが著書を語る」、『出版ニュース』、三月下旬号、出版ニュース社、三頁を参照）。こうした方法は、千数百年前の「萬葉人の宗教」にも、なにか現在のわれわれの心理と共通するものがあり、宗教生活の根本には、その現象形態の多様さにも拘わらず一貫したものが流れている、との著者の信念に支えられているのである。

これは、いずれかと言えば、狭義での歴史学的な視点というより、いわゆる現象学的なそれに近い。事実、萬葉人の宗教生活の分析に当って、著者が最も多く依拠しているのは、ルードルフ・オットーの「聖なるもの」の理論である。ただし著者は、オットーの言うヌミノーゼの諸要素だけでは不十分であるとして、さらに das Erhabene（「崇高なるもの」）、das Altehrwürdige（「老古なるもの」）、「秀麗なるもの」の三つを追加し、それに伴って das Augustum（些事ながら、この語は少なくとも五回、-tus と誤植されている）を、山谷省吾訳（岩波文庫版）のよう「崇高」とせず、「崇厳なるもの」と訳し変えている（これも九一頁のみ「荘厳」となっている）。

さらに著者は、この研究の基礎をなしたのは「今まで私の血肉となったすべての学問」であると言い、その主なるものとしてゼーデルブローム『神信仰の生成』、ファン・デル・レーウ『宗教現象学』、ワッハ『諸宗教の比較研究』、エリアーデ『比較宗教学の類型（パタン）』、メンシング『宗教』、ハイラー『宗教の現象形態と本質』、ヴィーデングレン『宗教現象学』、石橋智信『宗

教学概論』をあげる（二―三頁）。中でも重要なのは前記のオットーと、最後の石橋理論であるように思われるが、その点については、後にふたたび一言することにしよう。

さて、本書は「結び」を含めて計二三の章からなる。そこで論じられている主題は、大きく分類すると、「占い」、シャマニズム的現象、「聖なる森」の信仰、「聖なる森」と「聖なる山」との関係、「聖なる山」の信仰、「聖なる樹」の信仰、「ワタツミ」の信仰、「聖なる川」、「聖なる岩」、「鳴る神」その他の自然崇拝的な現象に関する諸章、「神々の時代」の伝承、「スメロキ」、「現つ神」などの半ば歴史性をもった歌についての諸章、「神仙思想」、「常世」の思想、「仏教思想」、「儒仏老荘思想」など特定の思想、およびその影響を示す大伴旅人、山上憶良の二大歌人を扱った諸章、そして萬葉人の日常生活で最もふつうの信仰対象であった「天地の神々」を論じた章などに分けられるであろう。これらの考察は、すべて岩波版「日本古典文学大系」中の『萬葉集』を底本として行われ、その四五一六首の中で、宗教に関連あるもの約四〇〇首が取扱われている。

第一の種類の現象で、著者がとくに注目しているのは、例えば山の場合、山そのものを神（ヌウメン）としているものがあるとともに、また山の支配者としての神が考えられていることもある、という点である。これは森、川、海、島などについても、そのまま当てはまる（二、一〇九頁ほか）。これについては、資料そのものの中に二つの考え方が混在していることも言われる（一三三、一四九頁）が、また別の箇所では、それをプレアニミズム的にではなく、霊あるいは神の存在を想定したものとして、アニミズム説をもって理解すべきものとも言われており（三九―四〇頁）、この二つの解釈相互間および事実を解釈との間の関係は、興味をひくところである。また「聖なる森」と「聖なる山」とは、ともに樹木が繁っているという共通性があるが、しかし、「聖なる樹」の信仰が山や森の信仰に先立つことはあり得ず、むしろその逆であろうとされる（一二〇頁）。こうした発言は、現象の分析から一歩をふみだして、歴史的な過程への推論に進んだ一例である。

これに類する態度は、「神名火の神依板に為る杉の……」（巻九、一七七三）その他の歌を手がかりとした、シャマニズム的現象の分析においても見られる。著者によれば、萬葉集の中でシャマニズムと結びつけて考えられそうな歌はごく少なく、しかも、それが直接にエクスタシーや憑依につながるかどうかも速断しがたい。しかし、「巫祝の室」というような表現（憶良）があり、「神が着く」と歌われている（巻二、一〇一、巻三、四〇六）ことも事実で、それを契機として、シャマニズムが急速に一般化した可能性もある、と言う（三五―三八頁）。

はっきりと区分されているわけではないが、本書の中で次に大きな主題群をなしているのは、「スメロキ」やその系統についての歌の考察である。萬葉時代には、「大君は神にし座せば……」（巻三、二三五）という人麿の歌にもあるごとく、天皇ないしそれにつらなる者は、いわば「神系」として、庶民とは別の地位を有するとの社会通念があった。その「神」性は、

「天つ日嗣」として、日神の直系と考えられたことに由来するが、また同時に、天皇およびその一族が強大な軍事的・政治的支配力をもって、「ヌミノーゼ的畏怖」の対象であったことによる、というのが著者の見方である（一六九、二〇七頁）。その場合、とくに重要なのは「神」の概念内容である。これについては、天皇を「神」と言う時の「神」と、山や川などの「神」を「神」と言う場合とでは、その意味が違っており、両者はただ上下の関係をなすのみでなく、なにか互いに異質ではなかったか、との考えが示唆されている（二二二―三頁）。

このこととも関連するのは、神系と一般庶民との、死後の運命の問題である。一般に萬葉集では、死者の赴くところとして天上と地下との二つが考えられている（二九四―五頁）。神系の人びとが昇天するのに対して、庶民は死ねば地下に降ると考えられた。一般庶民も死後、一様に「ほとけ」として尊崇せられ、「神系」との区別がなくなるのは、仏教、とくにその「仏子」の思想がひろく浸透する鎌倉仏教以後のことであろう、と著者は見る（三一四―五、三七七頁）。また、上代にあって、火葬がかなり早く普及したらしいのも、それによって、神系でなくても死後「天に上る」ことができると考えられたからではないか、とも推測されている（三四八頁）。

本書の第三の大きな主題は、儒・仏・道などの思想を詠んだ歌の考察である。これについて著者は、そもそも和歌の構造が感情の表出に適しており、思想歌が詠まれるということ自体が「一種の衰微現象」ではなかったか（三四六頁）と述べた後で旅人や憶良などにおけるそれら思想の影響ないし摂取の諸相を跡づけている。その際、とくに強調されている点の一つは、これら上代の知識人において、老荘や神仙思想、仏教思想などがかなりよく知られていながらも、結局はしのびよる死の問題の解決にはさして寄与していない、ということである（二四八、三四五頁）。つまり、かれらにあっては、これらの思想は日本古来の「天地の神々」に対する崇拝とも混じて、典型的なシンクレティズムをなしていた、と見るのである。なお不老不死の「常世」の思想については、神仙思想などとともにわが国に流入したものと推定しているが、またそれが、人間生活の切実な実感として、外からの影響なしに自然発生的に成立した可能性も認められている（三二六―七頁）。同じことは、人生を憂しとみる「無常観」についても言え、それが必ずしも仏教の影響によるばかりでなく、古来わが上代人が抱いた感懐にもとづくものであることも指摘されている（三四〇、三七六頁）。

以上は、本書の豊かな内容のごく一端を紹介したに過ぎないが、筆者にとってことに興味をひかれたのは、全篇、とくには二三―六、三七八―八一頁に集約的に開陳された著者の宗教理論であった。それによれば、「宗教現象の実体」は Heil を求め、Unheil をさけんとする人間の願いであり、換言すれば「生命拡充」への願いにほかならない。およそ生きとし生けるもの、生を願わぬものはなく、したがって生命の損耗、ひいては死をさけないものはない。より多くの生をと願うのは、その積極面であり、生を妨げる災禍を避けるのは、その消極面であ

る。右の Heil と Unheil の語は、全巻にわたって頻出し、それぞれ恵み、平安、加護、さいわい、よろこび、いのちの栄え等々、および不仕合せ、わざわい、貧、病、かなしみ等々と等置されている。一口で言えば、それはハイル＝生命拡充説とでも呼ぶことができようか。本書の結びの言葉にもあるようにこうして生命の拡充を求めてやまない「宗教の図式」が萬葉人にもみられるというのが、著者の最も言わんとする点であるように思う。

ここで直ちに気づくのは、さきにも言及された石橋智信『宗教学概論』（一九四九年、要書房）、とくにその七―一〇章と帰結との中で展開された理論との対応と相違である。そこでも、Heil（福祉）が中心概念として立てられ、「宗教心は結局福祉を希う念ひと云ふに帰着する」（同書一四八頁）と言われ、また Heil とは「いのちの拡充」（同一五三、一六〇頁）にほかならないとされている。これは本書の見地と殆ど同じと言って差しつかえない。ただ、石橋理論での Heil 概念は、「申命記」一二―二六章から抽出されているのに対し、本書では、それが萬葉集の諸歌から読み取られている点が異る。また石橋説では宗教を「他力教」と「自力教」とに分け、それは一元的か二元的かという「いのちの見方の相違に基く」（同一六九―一七四頁）とするが、本書では、時間的観点から現世利益的な生命観と終末観的なそれとが分けられ、また氏族あるいは民族など、担い手による区別が言われる点（本書三七九―八〇頁）が異っているのである。

もう一つの重要な問題は、こうしたハイル＝生命拡充説と、同じく著者が大きく依拠すると自認するオットーのヌミノーゼ理論との関係であろう。周知のように、オットーの所説はかなり多層的であり、異った解釈を容れる余地をもっているが、その究極のねらいは、宗教心理を手がかりとしながら、ヌミノーゼ的対象の内実にせまることであったと見られる。すなわち、それは最終的には客体に焦点をおいたもので、単なる心理分析に終るものではないのである。ところで、本書の根幹をなすハイル＝生命拡充説、およびその原型とも言える石橋説は、宗教をもっぱら主体に即して、人間の心の中に見出そうとする発想に根ざすものである。このように、ある意味では対角線的に異った方向づけを持った理論を、互いに結びつけることは、いかにして可能であろうか。

石橋理論は殆どオットーに関説していないので、この種の問題は生じない。本書では、例えばヌミノーゼの諸要素の中の das Fascinans について、それが Heil を求めてやまない人間自然の感情に関連があるであろうと指摘されている（三七四頁）。しかし、もう一つの恐るべき das Tremendum や薄気味のわるい das Unheimliche については、どうであろうか。さらに、本書では、「生命拡充」が願われる対象としてのヌウメンの存在そのものは、所与の事実として前提されているようにも見える（二六、三八〇頁参照）。もしそうだとすれば、著者の立場でも宗教は生命拡充の願いと、ヌウメン的対象との、二元的な原理により構成されることになり、その関係が問題と

なろう。その点で、宗教を「Heil に向っていのちがいのちする」こと（前掲書一六〇頁）として、対象をもそこから導出しようとする「いのち」一元論的な石橋理論とは、ふたたび微妙に異っていることに注意する必要があろう。

これらは、本書が提起している重要な問題であるように思われる。萬葉集という、上代日本人の宗教生活に関する第一級の史料について、多角的な分析を示したことと並んで、読者にこの種の宗教一般理論への省察を促したことは、本書の大きな寄与と言わなければならない。

柳川啓一編

『講座宗教学第五巻』聖と俗のかなた

東京大学出版会　一九七八年九月刊
A5　二五四頁　二〇〇〇円

中牧弘允

「聖と俗のかなた」と銘うつ講座宗教学第五巻は、宗教の未来を論じ宗教学の将来を占う野心的な構想と聞いていた。残念ながら、当初予定していた編者の論文「ビョンドの思想――「聖と俗」理論の再検討――」が載らなかったので、出来上った本書の構成は次の通りとなった。

第一章　人間の解放をめざして（ヤン・スィンゲドー）
第二章　脱工業時代と教団（阿部美哉）
第三章　精神世界の拡大――新しいヒューマニズムをめざして（中村恭子）
第四章　宗教の未来像
　第一節　ロバート・N・ベラと現代的宗教意識（小林正佳）
　第二節　折口信夫の預言（島薗　進）
　第三節　ソルジェニーツィン（山川令子）
　第四節　J・K・ニエレレ――ウジャマーの志向するもの（井上順孝）
　第五節　イヴァン・イリッチの人と思想（デヴィッド・リード）

総論ぬきの各論という全体的印象は拭いきれないが、一章と二章が総論で、三章は総論的各論、四章が各論ともいうべき位置を占めている。端的に特徴づけると、第一章は説教調の人間解放論であり、第二章は講義調の教団変容論であり、第三章は講釈風の神秘主義解釈論である。これに対し第四章は、モザイク風の現代予言者論である。どの論文もそれぞれに特徴的な表現スタイルをとった、意欲的な労作である。

第一章は、現代の諸動向を広く世界の宗教状況に目を配って見事に整理した、本巻中最も読みごたえのある論考である。しかしその論理展開にはいささかの注意を必要とする。というのは、その前提と結論には著者のいう「理論づけの理論」(meta-theory)（四二頁）が濃厚にみられるからである。

著者は現代を世界の統一化にむかう文化的・社会的変動期

（過渡期ではない）として捉える。その過程で、個人は、自己の所属集団の倫理を超え、普遍的人間共同体に貢献する倫理を身につけ、普遍的人間となる。すなわち偏狭さから自己を解放する。こうした前提のもとで、宗教界の動向を眺め始める。まず世俗化論と宗教復興論を対置させながら、宗教が現在現われている「場」として、「伝統的な場」と「やや変った場」を想定する。伝統的な場には、神秘主義、民間信仰、オカルト、呪術などへの傾倒がみられ、やや変った場では、宗教と政治の交錯、市民宗教、共同体（コミューン）への動きなどがみられる。双方の場に共通の傾向としては、非二元論主義、「宗教から人間学または倫理への転換」が指摘される。つぎにこうした動向の宗教界への影響と反応について論じられ、世界の統一にむけての諸宗教の活動次元として、エキュメニカル運動、共同体づくりの運動、非宗教界との対話、などがとりあげられる。かくして世俗化論に代表される進化論的範型（モデル）を検討しつつ未来への展望をさぐる段階に至る。最近の進化論的範型が、人間中心主義的に宗教の個人化・内心倫理化を強調し、合理化、非合理化、両者の超越という三つの観点から論を展開していることを述べた上で、いくつかの問題点を指摘する。その第一点は、衰微説に対するもので、宗教の復興現象の考察、概念規定の再検討を提起する。第二点としては、東と西、南と北の相互浸透を例に、西洋の規準で世界をはかるわけにはいかないことをあげ、第三には先進工業社会における民間信仰などの残存を指摘する。また後退の可能性も示唆している。要するに一直線的進化論の範型をもってしては宗教の未来は記述できない、というのが氏の基本的立場である。結論として描く宗教の未来像は、多様性の増大と統一への動きという調和的に矛盾するイメージである。その多様性のイメージは、文化内の多様性から通文化的多様性への転換として捉えられ、その統一のイメージは、象徴体系としての宗教が人間性に意味を付与する聖なる天蓋として機能する、と捉えられている。

社会的動物としての人間に当然な行動のなかにも宗教的次元をみようとする点で著者はルックマンに近いといえる。ただルックマンが私的領域を強調するのに対し、普遍宗教（カトリック）の伝統に生きる人らしく〝地球共同体〟や〝人類家族〟を念頭においているところに大きな相違が認められる。しかし「教会＝宗教」を否定するあまり、宗教や人間の〈普遍性〉・〈統一性〉を強調しすぎると、「宗教性＝人間性」、否定的に言うと「宗教をもたないものは人間でない」という古くて新しいドグマに再び陥りかねない。

第二章においても脱工業社会の宗教的動向は、宗教の個人化・内面化と全人類的な組織的再統合の二面から捉えられている。しかし問題へのアプローチは、共時的な第一章とは対照的に、教団の形成と展開の過程を思想・行動・組織の面から検討するという通時的な方法によっている。要するに、教団は現世拒否の思想に基づき、出家という行動に支えられた出家集団として発生した。ヨーロッパ中世のカトリック教会はその典型的な発展形態である。これに対し、近代化の旗手であるプロテス

タンティズムは、現世肯定の思想に基づき、在家主義と世俗内禁欲によって支えられた併立的教団組織をもつ。そして現代から未来にかけての脱工業社会においては、遊びなどのような自己目的的・消費的活動がますます宗教に取りいれられ、多様性に富む組織化がはかられるとする。日本やタイなどの事例にも言及しているが、基本的には、欧米のカトリシズム、プロテスタンティズム、ポスト・プロテスタンティズムの流れを念頭において描いている。

阿部論文は歴史に則した論理的記述というスタイルをとっているが、しばしば論理に即した歴史解釈ともいうべき逆転的発想が生じるので注意を要する。たとえば「歴史的高等宗教は、現世否定の理念の実践行為として、現世の基盤である家を捨てる出家の生き方を提起した」(六一〜二頁)とし、釈迦の出家やイエスの例をあげているが、仏教やキリスト教が歴史的高等宗教になったのはいつか、どのような条件下においてであったかを考えれば、教祖を例に引くことは論外であろう。またインドにおける出家の伝統をふまえず釈迦を特殊化したり、イエスの現世利益的な宗教活動を無視して現世否定を強調する点にも疑問を感じる。このことはとりもなおさず「教団の立場の外に立つということだけを基本とする」(五六頁)ことがいかにむずかしいかを例証している。つまり運動発生時の社会的・文化的コンテキストを軽視して、教祖の体験や行動を絶対視する教団的発想に、知らず知らずのうちに宗教学者ものせられやすいからである。

時折みられる不用意な記述も気になった。日本の民法を例にとり、家から家族への法的・社会的変動を見事に指摘した直後に、「家が宗教の基盤であることは…西欧の教会においても家族が揃って日曜のミサや聖日を守る」(八〇頁)と続けたり、「希望は本来個人的な価値である。近代社会の大きな過ちは、希望をグループの集団的な価値であると考えたことにある」(九四頁)〔傍点筆者〕などと独断的な表現をしている。しかし、全体にわたり、政教分離下の宗教の問題など説得的・刺激的な部分も少なくない。

第三章はエリアーデの宗教解釈学に近い立場の著者が、ウィリアム・ジェームズ、オルダス・ハクスリー、コリン・ウィルソンらの神秘主義への関心をドラッグ文化やオカルトと関連づけて論じ、かつコリン・ウィルソンの「真のヒューマニズム」とミルチャ・エリアーデの「新しいヒューマニズム」を宗教と対比して問題にしている。現代における神秘主義の動向に注目し紹介に努めているが、その意味の解読については、エリアーデ流の「時間の超克」という以上の知見は見あたらない。

対象への取組みという観点からは、第四章におさめられた各論のほうが前三章よりもはるかに人物に即した議論を展開している。そこでは、深く鋭い洞察にもとづいて独自の思想を展開する(した)現代の予言者的人物として、宗教社会学者のロバート・ベラ、民俗学者にして歌人でもあった折口信夫、ソ連から追放されたノーベル賞作家のソルジェニーツィン、タンザニアの現職大統領ニエレレ、メキシコを拠点に「人間解放の神

学」を実践したカトリック神父のイヴァン・イリッチの五人がとりあげられている。ニエレレとイリッチは今まで日本にはなじみ薄であったが、彼らの思想を通していわゆる第三世界のアフリカやラテン・アメリカの動向を窺うことができる。ソ連の抑圧的な社会主義体制を告発するソルジェニーツィンは「物質から精神」への転換を訴え、アメリカの功利主義的個人主義を憂うるベラも、対抗文化に対し慎重な共感的態度をとりながら、そこにみられる「対立や抑圧よりも一体性と一体化に基づく証明としての共同体を建設しようとする努力自体、それと反対の原則に立つ社会への批判となる」ことを重視している。

折口信夫の「神道の宗教化」をめぐる〝預言〟は、敗戦直後、GHQの神道指令や天皇の人間宣言が出された時期に、道徳としての神道の克服をめざして告知された。敗戦は「神の敗北」として受けとられ、敗北を基礎に「折口は宗教を望んだが、その預言は宗教をはみだした」(一九一頁)とする著者の興味深い見解は、柳田の先祖論との対比で、また現代の日本とどういう関連性をもつのか、もう少し論じてほしかった。

最後に、激動する現代社会をふまえて大胆にも宗教の未来を〝予言〟した本巻の予言書的意義については、いずれ歴史が判定を下してくれるであろう。なお編者の〝予言〟は、「まつりの感覚」(宗教研究二二六号、一九七六)や「伝統社会の崩壊と宗教」(『現代社会と宗教』東洋哲学研究所、一九七八)および後書の座談会「宗教の未来と宗教学」に断片的にうかがうことができる。

南山宗教文化研究所編『宗教体験と言葉』

紀伊国屋書店　一九七八年刊
B6　四一四頁　二六〇〇円

野田又夫

本書は「宗教体験と言葉」という主題の下で、仏教とキリスト教とを代表する学者たちによってなされた討論の記録である。仏教側は阿部正雄・岩本泰波・上田閑照・梶山雄一・坂東性純の諸氏、キリスト教側は大木英夫・門脇佳吉・熊沢義宣・三好迪の諸氏とこの会を企画された南山宗教文化研究所長ヤン・ヴァン・ブラフト神父とである。会は六つのセッションから成り、第一セッションで梶山雄一氏の報告論文『仏教における言葉と沈黙』についてのコメントと討論があり、第二セッションでは三好迪氏の報告論文『神にアバと呼ぶイエス』についてのコメントと討論、第三セッションでは岩本泰波氏の報告論文『親鸞における「根本語」』についてのコメントと討論、第四セッションでは門脇佳吉氏の報告論文『公案と聖書の新しい「解釈学」』についてのコメントと討論、第五セッションでは上田閑照氏の『禅における根本語』についてのコメントと討論があり、最後のセッションは総合討議でブラフト神父が司会し、この会全体のはじめに阿部正雄氏が「宗教体験と言葉」につい

て全体的な問題提起をしたのに応じて、全体をまとめる話し合いをおこなっている。

よく準備された討論会であり、討論の記録にも行きとどいた配慮がなされている。討論会の記録を、後で読んでもよく分るようにととのえることは大変骨の折れることなのだが、それが見事にできていて、討論に参加しなかった者が読んで中々面白く読める。

一読していろいろ思い当るところが多い。しかし各セッションにおける討論の紹介と批評をきちんとやることは私のような素人にはできないので、自分に全体としてどんなことが読みとれたかを、誰の主張からということを一々断わらずに、漫然と書きつけてみるほかはない。主観的な感想にすぎないかも知れないが。

仏教とキリスト教とにおける「言葉」の役割りを考えるときまず目につくのは両者の間のコントラストである。元来仏教はその前の、権威ある言葉を擁したヴェーダの宗教に対する、一つの批判的反省として現われたものであるから、仏教にははじめから言語に対する批判的意識がある。まず釈尊にそれがある（「仏陀の沈黙」）。さらに小乗有部の存在論に対する竜樹の中論に、言語批判が再現されている。そして後の禅宗が特にこの精神を継いでいる。これに対して、キリスト教はその最も大切な点では、即ち「言葉」を「神とともにあった言葉」として受けとる点では、もちろん「言葉」を権威あるものとする。そしてその「言葉」を歴史的事実として受けとることにおいてキリスト教は成立しているのである。仏教のように言葉に対する徹底的に自由な非歴史的な扱いをすることは決してないのである。

しかしながら、上のコントラストを認めた上で、やはり両者が互に他から学びうること、学ばねばならぬことが示される。これがこの討論会を有益かつ興味あるものにしているのである。まず仏教の方からいうと、仏教にも禅宗その他のいわゆる聖道門に対して念仏宗があり、ここでは、特に中国から日本への伝播を辿るときに、観想よりも信仰が中心になって来ていることがみとめられる。仏と衆生との関係が人格的なものになり、念仏は仏を観ることよりも仏の名を呼ぶ形になる。名号は単なる名でなく権威をもつものとしてうけとられ、「南無阿弥陀仏」は一種の「根本語」の意味をおびるともいわれるのである。――しかしながら、阿弥陀仏と衆生との関係はブーバーのいう Ich-Du の関係であるとしても、念仏宗が仏教であるかぎり Ich-Es の関係を全くすてて人格的関係のみに徹底することはない。仏の慈悲により浄土に往生した後やはり仏の導きで空を悟ることによって解脱にいたるのである。阿弥陀仏の背後に形も色もない法身仏がみとめられる。これはキリストの父なる神とはちがう。「言葉」の問題にもどしていえば、仏教はやはり、キリスト教のような絶対的な「言葉」をみとめないのである。

しかしながらキリスト教の側も、上のコントラストだけで事がすむわけではない。聖書の言葉の解釈の問題がある。まずイ

エス自らが神に呼びかけるに用いた「父よ」という語「アバ」は、当時では型やぶりの新たない方なのであって、イエスの神に対する新たな親愛の関係を表現していたことが指摘される。このよびかけ自体は、権威の承認をあらわすよりもむしろ親愛の表現であり、キリストとわれわれとの関係の理解にもかかわりをもつであろう。

さてさらにたち入って仏教の禅の修業が、聖書解釈において新たな境地を開きえたことが、カトリックキリスト教の側から報告される（これは門脇佳吉氏の個人的経験の報告であって異彩を放っている）。禅の修行には、独坐の瞑想である「坐禅」と、公案に答えて師の批判を受ける「参禅」とが含まれるが、この二つはそれぞれキリスト教における「祈り」と「聖書解釈」とにおいて、新たな境地を開く機縁となったという。禅の修行によってキリスト教の修練が深められたのである。――これに対して禅の側からの応対は、すでに禅に学ぶ以上はキリスト教の権威ある言葉そのものをも問題にするところまで徹底すべきではないか、ということであった。これは禅の立場からは当然の批評なのであろうがこの場合相手の体験の密度に答えない弱い批評のような印象を与える。むしろ禅の修行にもふくまれる人格的関係を考え直す機会を捉えるべきであったかも知れない。

何かそういう点に応じようとするものの如くに、つづいて行われた禅の立場からの言語論は、私には読まれた。その論によれば、禅においても悟り乃至三昧の経験と密着した第一次的な根本語があり、これにつづいて第二次的派生的な言葉があるという。第二次の語は批判的反省をふくむ言辞なのである。このように直接経験の直接な表現を根本語として重んずることはおそらく禅の修行に即したことなのであろう。たとえば「無」を問題とするとき、無になりきった境地を、「無」という語の発音において直接に表現することが、重要視される、と私もきいたことがある。

禅は根本語をもつというこの説に対して、キリスト教の側からは大して異論もなかったようであるが、読過しながら私はいくらか問題があるようにも思った。ここで根本語といわれたものは経験の直接な表現という点で詩的言語に類すると思われるが、禅はそれを必ず必要とするのかどうか。そういう根本語を立てず、言葉はすべて論者のいう二次的言語だ、という立場が禅の中にあってもよいような気がするのである。このシンポジウムにいまの言語哲学者が一人入っていたら面白かったかも知れない。

むかし鈴木大拙さんがある席で禅の師家に「これからは漢字をいじることはやめ白隠の「ほこりたたき」のようなものを工夫されるがよい」と苦言に似たものを呈せられたことがあったが、仏教に限らずキリスト教でも、現状では古いことばの解釈に熱心でありすぎ、俗語との間にすきができ、いわゆる新興宗教がそれを埋めるという形になっていると思われる。このシンポジウムではその点の問題視は最後のしめくくりにおけるブラフト神父のことばにのみあったと思う。今後そんな点についても有益な討論がおこなわれることを願っている。

会　報

○選挙管理委員会

日　時　昭和五四年五月一四日（月）午後五時
場　所　学士会館分館七号室
出席者　小口偉一、楠正弘、桜井秀雄、竹中信常、田丸徳善、仁戸田六三郎、早島鏡正、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議　題

一、昭和五四年日本宗教学会評議員選考委員選挙日程

選挙公示葉書発送	六月二一日（木）
有権者資格締切	七月二一日（土）
有権者決定の選挙管理委員会	八月四日（土）
投票用紙発送	八月二二日（水）
投票受付締切	九月二二日（土）
開　票	九月二九日（土）
当選者の辞退申込締切	一〇月一三日（土）
評議員選考委員会	一一月三日（土）

一、選挙管理委員長選出
互選により藤田富雄氏を委員長に選出した。
一、本年度のＣＩＳＲ（国際宗教社会学会議）の代表派遣の件につき、昨年一二月一八日の常務理事会において推薦された三名のうち柳川啓一氏を推薦することを決定した。

○理事会

日　時　五月一四日（月）午後五時半
場　所　学士会館分館七号室
出席者　安斎伸、井門富二夫、小口偉一、楠正弘、窪徳忠、小池長之、小山宙丸、佐木秋夫、桜井秀雄、田丸徳善、仁戸田六三郎、早島鏡正、藤田富雄、前田護郎、柳川啓一、脇本平也

議題

一、新入会員について
別記三六名が新たに本学会会員として認められた。
一、昭和五四年度学会賞選考委員の互選
井門富二夫、宇野光雄、小池長之、桜井徳太郎、橋本芳契、藤田富雄、森岡清美
の七氏を選出した。
一、第三八回日本宗教学会学術大会について楠正弘常務理事より計画の概要の説明があった。
日時は一一月二、三、四日。
場所は東北大学　日程は前年度に準じる。
宿泊施設については、ホテルのリストアップはするが、申込みは参加者が行うこととする。
一、当番校宛てに支出する大会費用を四〇万円とする。
一、九学会連合理事会の報告
安斎氏より、分担金が本年度から五万円、または当番学

会は東洋音楽学会となったことについて報告があった。
一、来年度は学会発足五〇周年に当るので、何らかの形で記念行事を行なうことで検討する旨の同意があった。
一、南山宗教文化研究所より賛助会員として入会の申し込みがあった。

○『宗教研究』編集委員会

日　時　五月二三日（水）午後六時
場　所　学士会館本郷分館九号室
出席者　加藤智見、芹川博道、薗田稔の各氏
議　題　『宗教研究』第二四〇号について報告。第二四一号内容および特集について討議した。

○新入会員紹介（五月一四日承認分）

阿部　慈園　大宮市宮前町一七〇〇　東大・大学院
荒井　優　長岡京市友岡西山一〇　木村方　京大・大学院
一色　順心　京都市左京区下鴨南芝町一八　藤原方　大谷大・大学院
大島　末男　前橋市朝日町四―一一―一三　群馬大・講師
兼子　恵順　富田林市喜志三―一〇―八　四天王寺女子大講師
河東　仁　保谷市住吉町二―二―二六　東大・大学院
願興寺裕子　渋谷区東二―二―六　好日荘G　国学院大・大学院
菊地　順　仙台市子平町一―二一　直江方　東北大・大学院
気多　雅子　京都市北区柴竹西栗栖町一二　大場方　京大・大学院
国重　和子　仙台市国見三―五―六　小石沢荘　F―一七　東北大・大学院
桜木　茂　八女市納楚一五一―一　久留米工業大学
笹川ひろこ　神戸市兵庫区塚本通三―三―三　大正大・大学院
佐竹　大隆　中野区上高田一―一―一〇　東大・大学院
佐藤　三郎　伊勢原市白根五四一―七　学習院大・講師
高木　哲也　筑波郡大穂町玉取二一九七　塚本方　筑波大・大学院
棚次　正和　京都市山科区日ノ岡一切経谷町二五―二　中津川方　仏教大通信部非常勤講師
長井　英子　横浜市金沢区平潟町一三―二五　明治学院大非常勤講師
中西　裕一　杉並区高円寺南三―三三―三　日大・大学院
生井　智紹　和歌山県伊都郡高野町高野山大学内　高野山大・講師
福田　孝雄　横浜市緑区たちばな台一―一四―三四　足利工業大非常勤講師
前野　之政　北区王子三―二三―七―一〇八　国学院大・大学院
真柄　和人　滋賀県甲賀郡水口町虫生野三二〇　智恩院浄土宗学研究所助手
松本　光正　北区赤羽台二―一、三四―四〇四　東大・大学院
松村　一男　市川市南八幡三―一―一六　東大・大学院

松本　高志　文京区西片二―一八―六　久保アパート　東大・大学院
宮永　泉　京都市左京区浄土寺西田町一二　京大・大学院
門馬　幸夫　横浜市旭区左近山団地　一―二六―一〇八　駒沢大・大学院
八重樫直比古　岡山市番町一―二―一五　突戸方　ノートルダム清心女子大講師
湯浅　秀志　目黒区目黒本町一―一〇―一七　市川方　国学院大・大学院
湯田　豊　習志野市藤崎五―七―五　神奈川大・助教授、
吉田喜久子　京都市左京区修学院坪江町三七―七　N・T・ハイツG号　京大・大学院
岡島　秀隆　愛知県西春日井郡西春町　愛知学院大学・大学院
宇野　禎敏　名古屋市昭和区吹上町　愛知学院大・大学院
安藤　正見　春日井市白山町一八五五―一　愛知学院大・図書館嘱託
島田　裕巳　世田谷区宮坂三―二〇―八　東大・大学院
藤井　健志　練馬区石神井町六―三二―四二　東大・大学院

執筆者紹介

市川　裕　東京大学大学院
加藤　智見　東京工芸大学講師
松田　稔　国学院高校教諭
茂木　秀淳　京都大学大学院
吉津　宜英　駒沢大学助教授
バーニス・マーティン　ロンドン大学教授
有福　孝岳　京都大学助教授
田丸　徳善　東京大学助教授
中牧　弘允　国立民族博物館助手
野田　又夫　甲南女子大学教授

Zum Entstehen des Volksbewußtseins im alten Israel

Hiroshi ICHIKAWA

Der Genealogie der Patriarchen im AT (bes. in Genesis) liegt das Volksbewußtsein zu Grunde, daß die Stämme Israels aus einer Familie eines Ahnherrn entstanden seien, obwohl sie ursprünglich, den überlieferungsgeschichtlichen Forschungen nach, einzeln unabhängig von einander gewachsen waren. Die Aufgabe des Skizzes ist das Entstehen des Volksbewußtseins vom Gesichtspunkt des Gemeinbewußtseins alter israeltischen Stämme her genetisch zu erklären.

1) Das genealogische Anliegen wurde im Leben der Nomad- bzw. Halbnomadsippen gepflegt. Dann wurde Gedeihen der Sippe, das sich als ununterbrochene Kette der Genealogie erweist und in der Art die natürliche Hauptinteresse der Sippenangehörige war, einig mit was shālōm bedeutet in ihrem Leben, d. h. Friede und Gedeihen dank dem Verbundensein mit dem Gott Israels. Dies geschah aber erst mit der Entstehen Volks Israels unter Bundesgott Jahwe in der Zeit der Kanaansiedelung. Und seitdem drang die sehr eigenartige israelitische Interesse für Genealogie tief und in größeren Maßen ins ganze Volksbewußtsein durch.

2) In Festen, bes. im Bundeserneuerungsfest, haben Israeliten wiederholt das Exodus-und Sinai-Ereignis in der Weise erfahren, daß sie dabei uraltige Ereignisse einiger kleineren Sippen als die des gesamten Volks Israels erlebten. Und es verwirklichte sich hauptsächlich als eine Vergegenwärtigung der geglaubten Volkserlebnisse der alten Zeiten im kultischen „Gegenwart", und dazu mit Erfolg die israelitische Stämme in eins zu bringen, und zwar ihr Gemeinbewußtsein „sentimental" zu garantieren.

Eine Betrachtung über den Begriff „Werk“ bei M. Luther

Chiken KATO

Im Verhältnis zum endgültigen Ziel jeder Religion zeigt, meine ich, „das religiöse Werk“ uns verschiedene Erscheinungsformen und eine eigentümliche, innewohnende Logik. Deswegen ist es wohl sinnvoll für die religionswissenschaftliche Forschung, daß die Bedeutung des „religiösen Werkes“ geklärt werden muß.

Hier möchte ich gern dieses Thema auf den folgenden drei Punkten näher betrachten. 1) Wie allgemein bekannt, wird das sogenannte „gute Werk“ von Luther einerseits abgelehnt, aber anderseits wird „das Werk“ als „eynigs werck“ (WA. 7, S. 23) von ihm anerkannt, insoweit es den Glauben stärkt. Daher glaube ich, daß der Begriff „Werk“ bei Luther einen doppelten Sinn hat. Diese Doppelsinnigkeit muß klar gemacht werden. 2) Wie denkt er über die innere Beziehung zwischen „Werk“ und „Glauben“? 3) Luther sagt wie folgt: „an zweifel kompt er (d. h. der glaub) nit ausz deinen wercken noch vordinst, sondern allein ausz Jesu Christo, umbsunst vorsprochen und geben“ (WA. 6, S. 216). Nach seiner Meinung kommt der Glaube unzweifelhaft allein aus Jesu Chrito. Hier wird das schwierige Problem, wie eine solche Denkweise möglich ist, angetellt. Theoretisch darauf zu antworten ist unmöglich. Dies kann man unr durch den persönlichen Glauben verstehen.

Dann muß weiter gefragt werden, was Luther dazu geführt hat, den persönlichen Glauben anzunehmen. Erst wenn dieses Problem einsichtig gemacht wird, kann die Bedeutung des „Werkes“ bei Luther begriffen werden.

The Transition of the Notion Concerning the Direction in Bringing Back the Soul in Ancient China

Minoru MATSUDA

In ancient China, we can find two ways to bring back the soul in literature. One is the way to call out to the all directions and heaven and earth, as found zhao hun 招魂 in chu ci 楚辞, and another is to call out to the northward, as fu 復 written down in yi li 儀礼 li ji 礼記. It is thought former was influenced by yin 殷, which was the theocratical nation and regarded the conception of all directions as the universal conception, and the latter was based on the courtesy in zhou 周, esteemed the rationality not bound with the influence of yin 殷.

We can realize, from a head's lying northward in a tomb, the notion that the soul would go northward quite remarkably revealed. While they increasingly buried the dead lying his head northward, they came to lead a settlement life based on the agriculture from the nomadic life simultaneously.

For this fact, I conclude as follows. In yin 殷, the nomadic element in life firmly remained and the politics based on shamanism was taken, they were not conscious of the particular place the soul would go. In zhou 周, however, they came to settle on the agriculture and have the rational way of thinking, they came to be positively conscious that the soul would go northward, conceptionally thought of the dark and gloom place.

The Changing Concept of the Creator
—— On Māhātmyaśarīra

Shujun MOTEGI

The Yuktidīpikā, an anonymous commentary on the Sāṃkhyakārikā, often makes reference to the views held by the earlier Sāṃkhya teachers, which makes this work an important material in tracing the early history of the Sāṃkhya system. In the passages referring to ohe early views, there occurs some terms of obscure meaning that are not found in other commentaries on the Sāṃkhyakārikā.

This article is intended to study one of these terms, i. e. Māhātmyaśarīra (abbr. Māh), which appears eight times in various contexts throughout the text. The occurences can be classified into the following four groups:

A) Māh, who is endowed with special powers
B) Māh in the quotations from the "śāstra"
C) Māh within the world of transmigration
D) Māh mentioned in a fragment from Paurika, one of the early Sāṃkhya teachers

Examining these four groups, we come to the following conclusion regarding the the character of Māh: Māh was originally a god who presides over the creation of the world. However, in the "śāstra", which can be identified with the lost Ṣaṣṭitantra of Vārṣagaṇya, he appears in the passage in which the author gives a mythical explanation of the fifty pratyayas, which considered to be the concepts explaining transmigration in the early Sāṃkhya system. He was thus regarded as the orginator of the transmingration, but it is not certain whether or not he had the power of creating the world in the Ṣaṣṭitantra system. By the author of the Yuktidīpikā, Māh is given a place together with other sages at the primary creation that precedes the creation of worldly beings. Here he has no power of creation at all.

The examination of the term Māh gives us a clue for clarifying

The Formation of Ssŭ-tsung (四宗) by Fa-tsang (法蔵) and its Development

Yoshihide YOSHIZU

It is said that Wu-chiao (五教) and Shih-tsung (十完) are two representative chiao-p'an (教判) theories in Hua-yen School.

The former was established by Chih-yen (智儼), the teacher of Fa-tsang, and the latter was constituted by Fa-tsang himself, referring to Pa-tsung (八宗) of Chi (基, 632—682), the disciple of Xuan-tsang (玄奘).

In these two theories, the problem is how to treat the Vijñapti-mātratā Buddhism which Xuan-tsang transmitted from India.

I guess that Ssŭ-tsung was formed to conclude this serious problem. On that formation of Ssŭ-tsung, Fa-tsang attached importance to the news of the dispute between Śīlabhadra (戒賢) and Jñānaprabha (智光), brought to him by Divākāra (日照). Up to this time, the Hua-yen scholars set too low a value on this Ssŭ-tsung, but I think that is very important to study the thought of Fa-tsang after Tán-hsüan-chi (探玄記), and it is justifiable to rocognize the development from Wu-chiao to Ssŭ-tsung in his works. According to K'an-ting-chi (刊定記) by Hui-yüan (慧苑), the desciple of Fa-tsang, Hui-yüan himself denied Wu-chiao and, instead of it, insisted the new chiao-p'an' Ssŭ-chiao (四教).

Ch'eng-kuan (澄観)criticized Hui-yüan's thought thoroughly. Since then, Hui-yüan has been a heretic in Hua-yen School. But, researching Ssŭ-tsung now, I think that Hui-yüan was a devoted follower to his master, tried to combine both Wu-chiao and Ssŭ-tsung, and intended to demonstrate the supremacy of Hua-yen-jing, restricting the Vijñapti-mātratā as the lower teaching.

other points that are not yet clear in the history of Sāṃkhya thought.

In the Sāṃkhyakārikā the transmigration is explained by the theory of the eight bhāvas. Bhāva is a state of buddhi, i. e. intellect, which decided the condition of the next life of animate beings. Each bhāva is formed in three ways, i. e. naturally (sāṃsiddhika), effortlessly (prākṛtika), and with effort (vaikṛta). This classification was not seen before the Sāṃkhyakārikā. The study of the term Māh has led me to the assumption that originally this classification was applied by the early Sāṃkhya teachers only to jñāna or knowledge. Later, when "the theory of the bhāvas"(including jñāna as one of the bhāvas) was formulated by the Sāṃkhyas, this classification came to be applied to other bhāvas as well.