

キリスト教的実存

宮 本 武 之 助

キリスト者はキリスト・イエスを、彼に対する神の働きかけとしてうけられる。このうけいれは、いわば一生涯あざとなつて残るほど深刻な根本的経験である。むろん神の働きかけは、この根本経験によつてつくられるのではない。キリスト者は、その根本的経験において神の働きかけをうけいれるにすぎないのであつて、それをつくり出すのではない。

キリスト者が語る根本的経験は、およそ次のようなものである。彼は個物的存在であるが、常に非存在によつて脅かされて居り、神に依存して存在することを告白する。これはいわゆる神の「無からの創造」の働きに関する根本的経験を物語っている。

また彼は、神でなく自己を中心として生きてきたこと、現在もそのように生きていること、将来もそのように生きているであろうということを罪として告白する。しかもこの世界に実存する限り、自己中心的な自律的な生き方は、必然的であるといわざるを得ないほど、何人も避けられないものである。したがつて実存には罪惡の必然性がからみついている。キリスト者は、このような根本的な罪の中にあることを認め、この世に実存しはじめると同時に罪ある者となることを告白する。これは神の審判の働きに関する根本的経験を物語るものである。

しかしキリスト者は、神がこのような根本的な罪の中にある彼と、キリスト・イエスにおいて和らぎ、共にあるうとすることを告白する。言いかえれば、神を無視し、自己自身によって生きようとしている彼に、神が自発的に近づき、共に生きようとすることによって、彼の罪を明らかにし、彼が神と共に生き得るように、彼を神と和らがしめることを告白する。これは神の「義認」といわれる恵み、もしくは救いの働きに関する根本的経験を物語っている。

またキリスト者は、この世界の中にある限り、罪悪と虚無との関わりから全く脱却することが出来ないことを告白する。彼は神の恵みをうけると同時に、神の要求（戒め）を与え示され、たえず聖潔を追い求めるが、自らを完全なものとなすことが出来ないことを認める。彼はこのことを、彼の個人的生活のみでなく、彼の社会的生活についても認める。彼は、人間の認識能力によって見極めることの出来ない所の、また人間の実践力によって最終的に解決することの出来ない所のデモニックなものが、人間社会の中に現存すること、したがって科学万能主義、文化至上主義、人間中心主義に立つことが出来ないことを認める。しかし彼は、聖なる者（神）に捉えられたものとして、自らの頹落した状態を深く悲しみ、呻きながら悔改めに前進せざるを得ないこと、そして罪悪と虚無とが食いつている人間社会から逃避することなく、社会の不正、不義について積極的な関心をもち、それを除くことを自らの責任と感ずることを告白する。これは神の「聖化」の働きに関する根本的経験を物語っている。

またキリスト者は、彼が永遠なものでなく、自らに限り、死があること、そしてそれが罪の結果であることを認めると同時に、永遠に現存する神との交わりによって、彼の生が完成をもち、神と共にある永遠的生を望み得ることを告白する。これは永遠の生命にあずからしめる神の救いの働きに関する根本的経験を物語るものである。

以上のべたキリスト者の根本的経験は彼が神の働きによって審判され否定されると同時に、救われ肯定されている事実を示していると言つてよいであろう。キリスト者は、神によって単に否定されるのでも、また単に肯定されるのでもない。彼は神によって否定を通して肯定されるのである。彼は神のこのような働きによって、神に対して究極的

な関わりをもつもの、言いかえれば彼の生命を自分の中にでなく、飛躍的に神の中にもつものとなる。⁽¹⁾キリスト者は、彼をこのような人間となす神の働きにおいてある人間、聖書のいわゆる「キリスト・イエスにあつて神に生きている者」である。⁽²⁾以上の事態の中に「場所の論理」ともいうべきキリスト教的実存の論理が見出される。

(1) 新約聖書コロサイ人への手紙三・三「あなたがたはすでに死んだものであつて、あなたがたのいのちは、キリストと共に神のうちに隠されているのである」。

(2) 同ローマ人への手紙六・一一「このように、あなたがた自身も、罪に対して死んだ者であり、キリスト・イエスにあつて神に生きている者であることを、認むべきである」。

さてキリスト者は、その生命を自分の中にでなく、神の中にもつことを認めるが、このことは汎神論的に解釈されてはならない。彼は超越的な神、もしくは絶対的な他者である神の働きによって審判され否定され、神の中に飛躍的に生命をもつように救われ肯定されるのである。したがつて神と彼の生命との間には汎神論的な連続は認められない。絶対的な他者である神の中に、キリストと共に生命をもつキリスト者は、自らを神の働きによって新しくつくられた被造物であると告白する。⁽¹⁾

次にキリスト者を審判することによって救い、否定することによって肯定する神の働きは、単に超越的、普遍的であることも、単に内在的、具体的であることも出来ない。何故ならこのいずれの場合にも、神の働きはキリスト者を相対的に否定することになり、彼を活かし肯定するように否定することにならないからである。キリスト者を審判することによって救う神の働きは、超越的、普遍的であると同時に内在的、具体的である。それは超歴史的同時に、歴史的個人として世界の中にはいり来るものである。そしてその歴史的、具体的面において、キリスト者に神の働きに接し得る具体的な道が開かれている。むしろ神の働きは、この歴史的な面と共に超歴史のな面をもっている。ここに神の働きは、歴史的人間イエス・キリストと、彼がこの世界に來た神の子であることを内的に証示する超

歴史的な聖靈の働きとからなると言われる所以がある。この意味においてキリスト・イエスの出来事は、歴史的事実であると同時に、信仰によってうけいれられる事柄である。使徒たちといわれる第一次的なキリスト者たちは、歴史の中の人間イエスを、聖靈の働きによってキリストとして啓示され、それを信じ証言した。しかし彼らに続くキリスト者たちは、この使徒たちの証言を通して、キリストとしてのイエスを信じるようになった人々である。第一次的証人のキリスト証言は新約聖書の内容を形成している。キリスト・イエスに関わるすべての記録は、この新約聖書の中での原記録に依存している。そしてキリスト・イエスの出来事に対する信仰を告げる新約聖書それ自身が、その記録している出来事の欠くべからざる部分となっている。キリスト者は、歴史的教会における聖書を通して、更にイエス・キリストの出来事を内的に証明する超歴史的な聖靈によって、神に働きかけられるのである。このような神の働きは、人間の理性にとっては、矛盾した言葉によって言いあらわされねばならない出来事、いわゆる逆説としての現実である。キリスト者はこの逆説的出来事としての神人キリストにあつて、神の中に飛躍的にその生命をもつものとして新しくつくられたものである。

次にキリスト者が神の働きによつて、その生命をみずからの中にもつ人間としては死に、神の中にその生命をもつ人間として生きるということは、彼がそれ自身において常に危機にあること、もしくは限界状況の中にあることにならぬ。この意味においてキリスト者が深淵の中にあつて危機的であることを徹底的に宣言し、この限界状況を回避しようとするあらゆる企てに対してプロテストするものがプロテストイズムである。ここにプロテストイズムの神学が本来危機神学である所以がある。もしキリスト者がこの世にあつて、それ自身においては常に危機の中にあることを認めないとするならば、神の審判し否定する働きが、その救い活かす働きからひきはなされることになるであらう。そして神の救いの働きは、彼に取つて次第に重みのないものにならざるを得ないであらう。プロテストイズムは、この世に実存する限り、みずからが限界状況の中にあることに目をさまされつつ、それにも拘らずキリス

トにあって神に生きることを認めるのである。したがって救いの確かさは、彼自身の状態にでなく、神の働きそのものの確かさにもとづくのである。この意味において彼は、どこまでも絶対他力による救いの確かさをもつのである。それゆえプロテスタントがそれ自身において常に危機の中にあるということは、神の働きが、この世に実存する人間を救い得ない無力なものであることを暴露しているとみることが誤りである。プロテスタントにとって、彼がキリストにあってその生命を神の中にもち、自分自身において危機の中にあるということは、いかなる場合にも絶望に陥ることのないように、救われていることを意味するのである。

(1) 新約聖書コリント人への第二の手紙五・一七「だれでもキリストにあるならば、その人は新しく造られた者である。古いものは過ぎ去った、見よ、すべてが新しくなったのである」。

一一

キリスト者は、彼を審判し否定する神の働きにより、彼がそれ自身において無に等しい、神から離れている亡ぶべき存在であること、したがっていかなる場合にも、自らを神と等しいものとみなすことが出来ないことを告白する。しかしそれと同時に彼は、彼の生命を自らの中にでなく、神の中にもつように、彼を救い肯定する神の働きによつて、もはや神から離れ得ないものにされたことを告白する。キリスト者は神から厳密に区別されるが、離れ得ないように神に結ばれたものである。したがって神とキリスト者との関係においては、神はあくまでも神であり、キリスト者はあくまでも人間である。このような関係は主体と主体との間の緊張関係であるといつてよいであろう。むしろ神と人間とは同格的な主体であるのではない。神は自ら主体であるのみでなく、神の前に無に等しい人間を、神と「我―汝関係」をもち得る主体として無の中から呼び出す勝れた意味の主体である。⁽¹⁾キリスト者は、彼をこのような主体となす神の働きを神の「ことば」に見出す。神の「ことば」は神の自己啓示の原理であると共に、神の創造の媒介で

もある。「ことば」による創造は、新プラトン主義によって語られたような「流出」の過程に対して、創造の自由と、被造物の自由とを象徴的に指し示している。そしてキリスト・イエスは、このような神の「ことば」の受肉であるといわれる。⁽²⁾ すなわち神の「ことば」は、実存の諸条件のもとにある歴史的存在となり、人間に対する神の根本的關係を啓示し、創造的にこの關係を確立するのである。

キリスト者は、このキリスト・イエスを通して、聖霊によって神から個別的に語りかけられ、神の「ことば」に答へ得る人間としてつくられたことを信じ認める。すなわち彼は、彼自身に対する神の「ことば」を正しくうけとめ、自由な決断をもってそれにこたえる主体、言いかえれば、他と交換することの出来ない独自の個人とされたことを認める。キリスト者は、キリスト・イエスを通して、神によって一個の汝として呼びかけられることにより、神に向って汝と呼びかけ答へ得る主体とされたものである。このようにして彼は、神との間に「我―汝關係」を与えられる。そして彼は、神とのこのような關係によって、新しい性質を獲得し、重みをもつ存在となる。いわば神の栄光の輝きを反映し、侵すべからざる、かけ替えない存在、すなわち人格的存在となる。彼を侵すものは、彼と「我―汝關係」をもっている神をおかすものである。したがってキリスト者は、その侵すべからざる人格性を、人間の特質一般、または個人的資質とは關係なく、獲得するように基礎づけられることを認める。

一人人間は、他の人格的存在に対してのみ、自らを人格として見出す。人格的存在は、他の人格的存在との対決においてのみ、人格としての自らの性格を知り得るのである。言いかえれば他者と「我―汝關係」をもつことにおいてのみみずからの人格性があらわになるのである。むしろ神はキリスト者に一人格的存在として対しているのではない。神はキリスト者に働きかけることによって、神と「我―汝關係」をもつ人間、すなわち人格的存在をつくる力をもつという意味において、人格といわれるのである。

キリスト者は、この世界の中にあつて、自己を實現し、独立したものとなる可能性と必然性とを、神の創造によつ

て与えられていること、しかし彼の自己実現が、その自己疎外と避けがたく結びつくことを認める。彼は、単に文化的活動によって自己表現的に自己を実現するのみでは、機能的存在としての人間になっても、人格的存在としての人間になり得ないことを認める。この自己疎外は、単に個人の可能性であるのみでなく、普遍的事実である。すべて人間は、この自己疎外から逃れることが出来ないというキリスト者の主張は、予言者たちや使徒たちの使信の根本的要素であり、また宗教改革者ルッターがエラスムスのような人文主義者に対して強調したことである。したがってキリスト者にとって人格性は、単に可能態としての本来の自己の実現によって現実化されるのではなく、彼が絶対的他者である神に呼びかけられ、それに決断的に答え得る主体とされるといふ仕方で行われるのである。このようにキリスト者は、その人格性を、彼の内的資質や特性と関わりなく、神との「我―汝関係」から認める故、社会学的見地からみて、もはや生きる価値がないと思われる場合にも、なお侵すべからざる人格的存在であり、世界のあらゆる財よりも尊いことを認める。⁽³⁾

ここで注意すべきことは、神の「ことば」によって成り立つ神とキリスト者との間の関係においては、神はあくまでも神聖な超越的な絶対的他者であるということである。人間主体は、彼自身の投影、もしくは製作物との間に「我―汝関係」をもつことは出来ない。たしかに神は人間を無からつくり、彼と「我―汝関係」をもち、彼を人格とする。しかし人間主体は「我―汝関係」をもち得る相手を、神のように無からつくることは出来ない。キリスト者は、神の「ことば」であるキリスト・イエスによって、高次の実在である神と「我―汝関係」をもつのであって、自らのつくった観念的存在との間に、このような関係をもつのではない。彼は、決して物として利用することを許さない聖なる神との関係によって、自らも侵すべからざる人格的存在となることを認める。そして彼は、神と混同されることを許されない個人として、あくまでも人間らしく生きるのである。

次にキリスト者は、神との「我―汝関係」によって人格的存在となるように基礎づけられることにより、人格的存

在としての自己を、他の人間存在との関係において現実化せざるを得ないことを認める。彼は、神との関係によって他の人間との関係が規定されること、言いかえれば、神と彼との関係を、隣人と彼との関係に反映するように神に働きかけられることを認める。彼は、神との「我―汝関係」にもとづいて、いかなる隣人との間にも呼応するように神に働き、隣人と共に生きようとせざるを得ない。隣人との間の呼応の関係とは、相互に他者の現実を自らに對する呼びかけとして正しくうけとめ、これに主体的にこたえ他者の現実に進んであずかつてゆく関係である。言いかえれば、常に隣人と呼応し、隣人の直面している問題を自らの問題として感じ担い、いわゆる「泣く者と共に泣き、喜ぶものと共に喜びつつ」、共に生きてゆく関係である。キリスト者は、このような隣人との「我―汝関係」によって、自らを人格的存在として現実化してゆくのである。以上の事態の中に「人格的呼応の論理」ともいうべきキリスト教的事実の論理が見出される。

(1) 新約聖書ローマ人への手紙四・一七「彼はこの神、すなわち、死人を生かし、無から有を呼び出される神を信じたのである」。

(2) 同ヨハネによる福音書一・一四「そして言は肉体となり、わたしたちのうちに宿った」。

(3) 同マタイによる福音書一六・二六「たとい人が全世界をもうけても、自分の命を損したら、なんの得になろうか。また人はどんな代価を払って、その命を買いもどすことができようか」。

(4) 同ローマ人への手紙二・一五「喜ぶ者と共に喜び、泣く者と共に泣きなさい」。

以上のべたようにキリスト者は、神の「ことば」によって、それに対して自ら決断し応答する主体的個人としてつくられる。したがって彼は単に他律的な人間であるのではない。彼は主体的であるという意味において自律的である。しかし彼は、近代的な自律的個人から厳密に区別されなければならない。彼は神から離れて自らを、自らの律法となすのではない。彼は普遍的理性の担い手として、自ら生の源、規準となり、個人的な、また社会的な生の形相を

つくり出してゆくのではない。キリスト者は、神の「ことば」である「キリストにあるもの」としてのみ、神の「ことば」に決断的にこたえ得る主体となり、またそれとして維持されるのである。キリスト者は、この意味においてのみ自律的である。

またキリスト者は、神との関係によって基礎づけられて、他の人間との間に「我—汝関係」をもち、相互に呼应し、共に生きる生活を現実化してゆく。したがって彼は、この世界の中で単に客体的他者との関係、交渉によって自己表現的に自己を表現する在り方を超える。そして孤立化、非人間化に抵抗し、人格的存在として生きることを見望をもつのである。

またキリスト者は、歴史的、社会的法則の支配する組織の中であって、隣人と呼应の関係に立ち、共に生きようとすることによって、自らを自由な人格として見出し得ることを認める。彼は単に社会科学が示す歴史や社会の法則にしたがって社会を合理化し、倫理化するにとどまらない。彼は更に具体的な隣人の現実を自らに対する呼びかけとして正しくうけとめ、それにこたえて、隣人の現実にもあずかる決断をなし、社会を合理化し倫理化しつつ、隣人と共に生きてゆくことにおいて、自らを自由な人格として見出すのである。

キリスト者は、神の「ことば」の働きによって人格的存在となるように基礎づけられることを認めるが、自らの人格形成のために神を信じるのではない。もしそうであるとすれば、神は要するに彼のための道具であり、彼の生死を支配する聖なる冒すべからざる神ではないからである。彼は神の「ことば」によって、ただ神の国と神の義を求めるにすぎない。⁽¹⁾そしてその時はじめて人格的存在としての品位をもって生きる基礎を与えられるのである。たしかにキリスト者と雖も、現代の社会機構の中にあつては、その一部分とされ、機能化されねば生きてゆくことは出来ない。

しかし彼は、神との間に「我—汝関係」を絶えず新しく与えられ、それにもとづいて隣人との間に呼应の関係をもち、ことよって単なる技術的、機能的存在以上のもの、いな限りなく重みをもった人格的存在として自らを見出すので

ある。

(1) 新約聖書マタイによる福音書六・三三「まず神の国と神の義とを求めなさい。そうすれば、これらのものは、すべて添えて与えられるであらう」。

三

キリスト者は、キリスト・イエスの出現の時を、永遠的なものが歴史の中にはいり来った時、いわゆるカイロスとして認める。そしてキリスト・イエスの出現を、歴史の中心的出来事として捉える。そして歴史を、神の救いの働きと、それに対する人間の応答とを内容とするものと解釈する。したがって彼は歴史的現実の中であって、キリスト・イエスに究極的な関心と熱情とをもたざるを得ない。彼は自分自身においてでなく、神の「ことば」であるキリストであって、神に生きるものである。彼は、このような人間として、この歴史の中に実存することにより、単に自己表現的に自己を実現するのではなく、彼を否定し審判することによって救い肯定する神の働きを、自己超越的に指し示すように自己を実現するものとなる。このような指示をここで象徴と名づけるならば、キリスト者は歴史的文化的の世界において象徴的に自己を実現する在り方をなすものである。彼は、垂直的面において、すなわち神との関係において、神の働きに対応する信仰の在り方をなすことにより、⁽¹⁾また水平面において、すなわちこの世における他者との関係において、神の働きに類比する愛の在り方をなすことにより、⁽²⁾神の働きを象徴するのである。

ここで注意しなければならない事は、キリスト者のいかなる在り方も、直接的に神の働きを指し示すことが出来ないということである。神の働きは、人間の理性にとつては逆説的なものである。キリストにあって神に生きる者と雖も、有限な人間として、ただ深淵をへだてて間接的にのみ、このような神の働きを指し示し得るにすぎない。この世界の中にある限り、キリスト者は、神の働きに対する直接的な対応関係や類比関係によって神の働きかけを指し示す

ことは出来ない。⁽³⁾

次にキリスト者の自己を実現する在り方と一般に文化の世界における人間の自己実現の在り方とが単純に同一視され得ないことに注意しなければならない。文化の世界においては、自己表現的に自己が実現されるだけであって、神の働きを象徴するように自己が実現されるのではない。人間の生の内容の客観化として、その人間自身をあらわにする意味をもつものが表現であるとすれば、神の審判、否定の働きを通して救われ肯定された人間、もしくははその生命を自己の中にでなく、神の中にもつ人間の生の内容の客観化として、単にその人間自身をあらわにするのみでなく、更に超越的な神の働きを、自己超越的に指し示すのが象徴である。表現は単に内在的であるが、象徴は超越的である。前者の成立にはキリストにおける神の働きを必要としないが、後者は神の否定即肯定の働きによって成り立つのである。言いかえれば、象徴は、その指し示す所のもの、すなわち神の働きによって、その本来の意味が否定された所の表現である。キリスト者は象徴的に自己を実現する。以上の事態の中に象徴の論理ともいうべきキリスト教的実存の論理が見出される。

- (1) 新約聖書ガラテヤ人への手紙二・二〇、二一「生きているのは、もはや、わたしではない。キリストがわたしのうちに生きておられるのである。しかしわたしがいま内にあつて生きているのは、わたしを愛し、わたしのためにご自身をささげられた神の御子を信じる信仰によつて、生きているのである。わたしは、神の恵みを無にはしない。もし義が律法によつて得られるとすれば、キリストの死はむだであつたことになる」。同五・二一六「見よ、このパウロがあなたがたに言う。もし割礼を受けるなら、キリストは、あなたがたに用のないものになる。割礼を受けようとするすべての人たちに、もう一度言つておく。そういう人たちは、律法の全部を行ふ義務がある。律法によつて義とされようとするあなたがたは、キリストから離れてしまつてゐる。恵みから落ちてゐる。わたしたちは、御霊の助けにより、信仰によつて義とされる望みを強くいだいてゐる。キリスト・イエスにあつては、割礼があつてもなくても、問題ではない。尊いのは、愛によつて働く信仰だけである。」
- (2) 同ヨハネ第一の手紙三・一六「主は、わたしたちのためにいのちを捨てて下さつた。それによつて、わたしたちは愛という

ことを知った。それゆえに、わたしたちもまた、兄弟のためにいのちを捨てるべきである。

(3) 類比は神についての真理を発見する方法ではなく、神の啓示をうけた者が、それによって間接的に神の働きを指し示す形式であるにすぎない。したがって無限なるものと、有限なるものとの間の存在の類比 (analogia entis) によって、有限なるものから無限なるものについて結論を導き出し、神の認識を獲得しようとする自然神学は誤っているといわねばならない。

さてキリスト者は、キリストにあつて神に生きる者となり、神の働きを象徴するような在り方をなすことにより、歴史的世界から浮きあがるのでなく、かえつて歴史的世界の中に深くはいり、最も現実的に生きるようになることを告白する。彼にとって、キリストがこの世界にはいりきたったことは、歴史的世界にとつて決定的なことが生じたことを意味している。いわば彼と全人類との運命を決定する戦がなされ、勝利が確定的になったことを意味している。しかし彼はまだ完成されていないことを認め、いわばキリストの再出現によつてもたらされる凱旋の時を待ち望んでいる。このようにキリスト者は、彼がキリストの出現した時と、将来出現するであろう時との中間に生きていることとしてこの中間時代が「すでに」と「まだ」という二つの性格をもつことを認める。彼はすでに出現したキリストに對する信仰と、將に來るキリストに對する希望とによつて、歴史の現在、すなわち「いま、ここに」を見る。ここにキリスト者の独自の歴史的意識が生まれ、歴史の現在は新しい意味と深みとをもつて捉えられる。すなわち彼は、この歴史の現実の中に、罪惡の構造的な力、いわゆるデモニックな力が働いていることに目をさまし、この力の現実的な現われに對して予言者の批判をもち、歴史的世界の危機的な動向を具体的に意識する。しかし彼はこの歴史の現実が、キリストにおける神の救いの働きのなされる場であることを認め、歴史の現実の中の深い淵に立ち、この神の働きを象徴的に指し示す在り方をなすのである。

キリスト者は、歴史的世界の中で單に文化的活動によつて自己を實現することに危機を感じる。彼は、文化的活動があくまでも自己を中心とし、一切の他者を客体化し、客体的他者、言いかえれば物的な他者を直接の相手として自

己を実現する活動であること、したがって人格的主体としての自己でなく、機能的存在としての自己を実現するにすぎないことを洞察する。そして彼は、単に客体的他者と関係するのみでなく、彼に働きかける聖なる主体としての神との間に、「我—汝関係」をもち、人格的存在として基礎づけられ、さらにこれにもとづき他の人間との間にも「我—汝関係」をもち、相互に呼応し、共に生きることにより、人格的存在であることを現実化し得ることを認める。言いかえれば彼は、彼を人格的存在として基礎づける神の働きに間接的に対応し類比する在り方をなすことによって、彼を非人格化するデモニックな力に抗して、人格的存在としての自己を現実化してゆこうとするのである。そして彼はその文化的活動によって、単に機能的であるのみでなく、人格的でもある自己の生を豊かに表現し、文化を創造する。したがって彼は、物質文化のみでなく、精神文化、いな人間文化の世界の形成にあずかるのである。

またキリスト者は、彼の生の完成、人類の歴史の完成が、人間の文化的活動によってでなく、将来にわたる在り方において、その文化的活動をなそうとする。したがって彼の文化的活動は、どこまでも終りをもたない自己実現の活動以上の意義をもつものとなる。彼は、その文化的活動が、歴史に完成をもたらす神の働きを象徴する性格をもつ得ることを認め、積極的に文化的活動に参与する。

しかし彼は、歴史的世界における罪惡と虚無との構造的な力、いわゆるデモニックなもの存在を無視して、人間の文化的活動そのものを絶対化しようとはしない。キリスト者は、人間の文化的活動と、それによってつくられる文化を、キリストにおける神の働きとの関係から理解する。そして単なる自己表現的な在り方を越え、神の働きを象徴する在り方において文化を形成してゆくのである。

密教者としてのアティーシャ

——とくに時輪の問題をめぐる——

羽 田 野 伯 猷

は し が き

インドの仏教僧、通称アティーシャ（アティシャ）、本名 ディーパンカラシュリーチニヤーナが、チベットにきたのは西暦一〇四二年ころのこととされている。従来、彼はインドの後期仏教を代表し、チベットの後期流伝仏教の形成と展開に重要な役割を演じ、しかも改革的な役割をはたした人物として、なんらの躊躇もなく紹介されるのを通常としてきた。

しかし、かようなアティーシャ観のみならず、その他にも種々の点で、彼については再検討をせまられるものがある。また、上記のようなアティーシャについての先入観を前提として、インド後期仏教並びにチベット仏教を推測するという仕方がしばしばとられてきた。それゆえ、アティーシャの再検討は、単にアティーシャの問題にとどまらない。広くインド・チベットの仏教史の再吟味と新認識の問題につながるというべきである。

そこで本論文においては、まずアティーシャの密教について問を発したいと思う。彼の密教については、具体的に内容を提示しないか、さもなければ、時輪（Kālacakra）との緊密な結びつきを指摘するのが、従来の学者の通常の仕方であった。それゆえ、ここでは、アティーシャと時輪との関係の再吟味に焦点をおき、併せてこれに隣関性をもつ

範圍において、アティーシャの密教にふれてみたいと思う。

※ 一九五八年の世界宗教学宗教学会において、発表する予定であったが、たまたま健康上の都合で、その責をたしえなかった。そのため紙白をここに恵まれることになったわけである。もつとも、本稿の結論ともいへきものについては、すでに「チベット仏教形成の一課題」(日本仏教学会年報第十五号、昭和二十六年)において発表した。当時手許にあった旧稿を補筆したものが本稿である。

その一

さて、アティーシャの密教として時輪を指摘する一群の学者の主張について、その二、三の要旨をあらかじめ例示しておきたい。われわれの論及の手順として便利であるからである。

(1) A・グリーンヴェーデル——アティーシャは、時輪体系(Kalacakra-System)のチベットにおける伝播者としてもっとも重要な代表的人物。チベットにおける六十年法による現今の型の暦と紀年法も彼が導入したのでなければならぬ。この暦はシャンバラ国(Zam-bhara)に由来する(A. Grünwedel, MYTHOLOGIE DES BUDDHISMUS IN TIBET UND DER MONGOLEI, Leipzig, 1900, S. 58)。

右にいうシャンバラ国とは、時輪タントラの伝説的な故郷である。従って、現在のチベット暦は時輪暦で、アティーシャによって導入されたということ、グリーンヴェーデルの記述は意味することになろう。

(2) チャールズ・ベル——アティーシャは時輪の教義によって育てられた。彼の教えは大部分時輪系で、仏教のもつとも墮落した形態の一つであるタントラ教による(Ch. Bell, The Religion of Tibet, 1931. 橋本光宝訳 九四頁以下)。

(3) H・グラレーゼナップ——アティーシャは時輪タントラにもとずいて、チベット暦を設立。そのため本書はチベ

ットにおいて高評をかちえた。その結果、すべての文献の最初にたつものとなったほどであり、今日においてもおかつ大いに研学されている (H. Glasenapp, *Buddhistische MYSTERIEN*, 1940, S. 49)。

(4) ごく最近の例としては、一九五八年にその専門とする領域の著作を発表したG・シュレーマンがある。彼もまた——アティーンシャは時輪体系を教授し、その六十年法による新らしい紀年法を弘布した(G. Schultmann, *GESCHICHTE DER DALAI-LAMA*, 1958, S. 82)——と云う。

(5) またM・ラルーも、一九五七年出版の著作において、チベットにおける時輪体系の流布を本初仏(Adibuddha)の理念との関係において重要視し——アティーンシャが、よしんば実際にはチベットにおける時輪の最初の流布者ではないとしても、しかし少なくとも彼はその教義に与っていた (M. Lalou, *LES RELIGION DU TIBET*, 1957, p. 49)——という。

これらの学者は、いうまでもなくその道の権威として一般に認められている人々である。かような主張はチャンドラ・ダスに起因する、と考えられる。

ところで、本論に立入るに先だつて、これら学者の主張にふくまれる次のような一、二の問題について、筆者の見解をあらかじめ回答しておきたい。

まず第一に本初仏の問題である。本初仏の理念を時輪の特殊性において思考し聯想するのは、チョーマ・ド・ケルス以来のこと、いわばチベット学の発足当初からの古いことである。チベット人自身にもかかる傾向のあることを否定しえない⁽¹⁾。しかし、本初仏の理念が時輪に特有のものではなく、密教において相当の普遍性をもっておこなわれた理念であることについては、筆者がしばしば指摘してきたところである。

次にチベットの暦法についてみよう。これに関する学者の論作も多い。事実、現在にいたるまでチベットにおいて一般におこなわれているのは六十年法である。しかしそれは十千十二支による記述法をとる。これがどうして一般に

時輪曆と考えられているのか、理解に苦しむ。チベット人はこの曆法をもって「ワントン Dbañ-tshan 曆」とよび、時輪曆からはっきり区別している。また月日の記述は、これに蒙古曆を併用するのが通常とする。時輪曆による記述法は限られた特定の場合で、必ずしも一般に使用されていないことを、指摘しておかなければならない。しいていえば、西曆一〇二七年（ブラバヴァ、丁卯の年に当る）を起算点としたこと、そして六十年を一単位として第二・第三のブラバヴァという様式の年数計算法を用いたこと、この点が時輪曆的な仕方であり、かなり広くおこなわれているのに外ならない。しかしこの計算法も後世十八世紀ころになると時輪曆とワントン曆との間に年数の誤差を生じてきている。アティーシャと時輪曆との問題は、ここでは深く立入らない。アティーシャと時輪との問題の解釈が、自らこの問題の解明を用意してくれる筈であるからである。結論を先にいえば、アティーシャが時輪曆をチベットに設立し普及させたのはありえない、ということである。これについては、筆者はかつて論及したことがある。補足的に一例証をあげよう。アティーシャ伝(広、fol. 76)には、アティーシャによる仏滅からの経過年代論が紹介されている。しかし、それは時輪のそれと年数においても算定の仕方においても全く異なる²⁾。またアティーシャの生没年等は時輪曆の仕方で記述されていない。時輪曆による記述法がチベットの文献に用いられはじめたのは、アティーシャより多少後のことである。この一事をもつてしても、アティーシャによって時輪曆がチベットに紹介され弘められ、依用されるにいたったということは、首肯しかねるのである。

次に、カーダム諸派はアティーシャに起源をもつが、伝統的に時輪を正依のもしくは重要な聖典の一つとし、時輪体系をその教学に特に依用したという形跡はみあたらない。この点については、筆者の「カーダム派史」(東北大学文学部研究年報)の全体がすでに答を与えているわけである。

以上、まず一聯の学者の主張に含まれる問題——附随的かつ派生的ではあるが——に対する筆者の見解を前もって述べた。これは以下の論及において、諸学者のいうように、はたして、アティーシャが時輪と緊密な聯関にあったか

どうか、という問題の検討に焦点をしぼり、附随的な問題にふれる煩雑さを省くためであるが、同時にそれは、包環的にわれわれの結論を保証することになるからでもある。

ところで、アティーシャと時輪との緊密性の問題について、筆者の結論を先に述べれば、上記の諸学者の主張にもかわらず、それを支持することができない。以下その論証をすすめよう。³⁾

註(1) 最近出版された格西曲札の藏文辞典では、「Dan-poñi sans-tegyas・初仏(仏) ≡ Dus-kyi hkhori-to 時輪(本尊名)」と解説する。本辞典の性格上、現在のチベット人の一般的理解を示しているということができよう。

(2) 時輪の仏滅年代算定法については、拙稿「時輪タントラ成立に関する基本的課題」(密教文化第八号)参照。時輪では回教紀元を用いて、年数の計算がおこなわれている。

(3) この筆者の見解については、簡単ではあるが、前記「チベット仏教形成の一課題」(六四頁)において発表した。

その二

さてわれわれの課題をすすめるに当り、まずはじめに手懸りとすべきはチベット大藏経であろう。ところで、現存のチベット大藏経にいたるいわばチベット大藏経史のうえからいって、アティーシャと時輪との関係が如何に看取されるか、はじめに一応探索しておかなければならない。

チベット大藏経といえばまず想起されるのはナルタン寺における先駆的事业である。しかし現存のチベット大藏経の原型を完成した歴史功業者は、なんといいてもプトンである。このことを筆者は特に注意しておきたい。

かかる意味におけるプトンの歴史的な論作の一つとして、「プトンの仏教史」(Chos-hbyun-chen-mo, No. 5197)を指摘するのにやぶさかではない。ナルタン版目録部(foi. 26)は、この「プトンの仏教史」をチベット大藏経目録

の先駆として重視する。ただしプトンの「十万タントラ目録」(No. 5204)及び「テンギュール目録」(Nos. 5205, 5249)については言及していない。

しかし現存のチベット大藏経テンギュールの直接の原型となったものとしては、なんとといってもプトンのテンギュール部の建立とその際の日録 (Nos. 5205, 5249) 及び「十万タントラ目録」を指摘しておかなければなるまい。この点についてはツッチのごとき学者も看過していると思われるので、少しく立入ってふれておこう。⁽⁴⁾

プトン(一二九〇—一三六四)が僧院長として赴任したシャル(Shar)寺においては、一三三四年八月二日にテンギュール部の建立に着手し、一三三五年十二月十五日に完了した。シャル寺の大檀越にして、チベット十三領の一つ「シャル・テコル」の主権者たるクシャンチンポ・クンガードゥントップ (Skhu-shar-chen-po Kun-dgah don-grub) が福德の積聚のために、おそらくその父、クシャンチンポ・ターパギャンツェン (Skhu-shar-chen-po Grags-pa rgyal-mshan) の冥福を祈って、建立したものであろう。もとより写本である。この場合、ナルタン寺のテンギュールを底本とし、別に稀観書の類を各地に求め、新訳書を加え、約一、〇〇〇部を増補し、重複をさけ、一定の体系と組織によって排列し、各論典の著者、訳者等を考証し、全三、三九二部からなるテンギュール部の建立がおこなわれたのであった。このテンギュール部の目録が、プトン著「如意宝珠自在王變」(No. 5205)である。

またプトンの晩年に近いころ、カルギェウ派のタイシトツ・チャンチュブギャンツェン (Tahi-situ Byah-chub rgyal-mshan) が抬頭した。彼の発願によってチベット大藏経の建立がおこなわれた。このときプトンの諸弟子が、先の日録を補正し、新たに三十八部を増補してテンギュール部を建立した。その目録が「如意宝珠篋」(No. 5249)である。何れもチベット大藏経史上、記念すべきテンギュール目録である。⁽⁵⁾ またプトンの「十万タントラ目録」も、彼の仕方によってタントラ聖典を体系的に分類・排列し、訳者を考証し、新たにえられた訳本を追加したものである。ただし、その製作時日については記載がない。

チベット大蔵經の編輯という困難な事業は、プトンにおいて他に人を求めえられないといつてよい。チベット人はプトンを文字通りチベットを代表する大学匠と認めて疑わない。またプトンが時輪に強い関心をもち、時輪にもっとも広くかつ深く知通した代表的学僧の一人であつたことにも異論はない。

またプトンはアティーンシャの転生ともいわれ、アティーンシャに次ぐチベットの第二の偉人とも評価される⁽⁶⁾。プトン自身もまたアティーンシャを私淑し、その教えに感銘するところがあり、シャル寺がアティーンシャによつて善住されたことを誇りとして子弟に訓戒を与えたほどである⁽⁷⁾。

かようなプトンが、その著「十万タントラ目錄」及び「テンギール目錄」において、時輪に関するアティーンシャの著作はもとより翻譯書のあつたことを一言も報告していない。これは単なるプトンの看過ではありえないであらう。

プトン以後、大蔵經の増補改修が処々でおこなわれて、現在の諸種の大蔵經ができた。デルゲ・ナルタン等の版もその所産の一つである。便宜上、デルゲ版を例にとつて検索を試みよう。

デルゲ版大蔵經には、アティーンシャの翻譯・著作が、重複を除いて百数十部の多きに及んで収録され、しかもその半数を遙かに越えたものが密教關係書である⁽⁸⁾。かような事情にもかかわらず、アティーンシャの翻譯・著作であつて時輪部に所屬すべき聖典・論疏は一部も存在しない。このことはデルゲ版だけが例外ではない。ナルタン版も北京版も事情は同様である。

また大蔵經に通常附録されている目錄部の解説において、デルゲ版・ナルタン版の何れにおいても、アティーンシャが時輪に聯関をもつことを示す記述はみあたらない。

要するに、アティーンシャと時輪との緊密性をとく先述の諸学者の主張は、チベット大蔵經史のうえからいって全く実証されないばかりでなく、むしろ逆の結論を導くといつてよいであらう。

(4) チベット大蔵經については、別に詳論の機会をもつてあらうが、ツッチの見解はなお補足されなければならない。

(5) プトン著「テンギェール目録」No. 5205, fol. 119. デルゲ版「テンギェール目録」No. 4569, fol. 305. 「サムテンリン大藏經建立縁起」No. 6090, fol. 41. 「デプテラグンボ史」No. 7036 第五章「明燈史」(ナルタン寺の章)(No. 7038)参照。当時、ナルタン寺はシャル寺の枝末であった(プトン小部集No. 5200+38)。シャル寺はサキヤの十三テコルの一つとして勢力をもっていた。かような事情によつて、プトンはナルタン寺から底本を求めることができ、また広く他にテキストを求めることができたのであろう。

(6) ロンドゥルラマ著「教受持の丈夫名鑑」No. 6552, fol. 5. 同「全書名鑑」Nos. 6551, 6555 参照。なおチェム・チョー全書に含まれる「プトンの著作目録」No. 5992, fol. 23 参照。

(7) 「ブトン」No. 5207, fols. 14 etc., プトン著「テンギェール目録」fol. 119. プトンの「小部集」No. 5200(33), fol. 86, etc., 「明燈史」fol. 53 参照。

(8) 彼の翻訳・著作の数、東北目録に明記されているものよりも多い。同目録で丁欠とあるものの中に、実はアティーンシャの翻訳とみるべきものがあり、また同目録に収載されていないが、プトン目録、デルゲ目録、ナルタン目録によつて当然補足されるべきものがあるからである。

しかしながらアティーンシャが時輪を除いたそれ以下の他の楷梯の密教者、即ちチベットにおいて通常依用されているタントラ聖典の教判的分類によれば、無上瑜伽・母タントラ楷梯以下の密教者であったことは、チベット大蔵經に徴しても充分知ることができる。この点について、多少立入つて以下に論及しよう。

[I] 無上瑜伽・母タントラ部の密教

(1) 勝楽、または輪制(サンバラ、またはチャクラサンヴァラ)

この部所屬の聖典においては「現誦上タントラ」(Abhidhāna-utaraṅgāntara, No. 369)の翻訳がある。これは「勝楽タントラ」(No. 368)の釈タントラである。勝楽タントラは、ヘルカ部所屬の根本タントラであるが、同時に無上瑜伽・母タントラの全体を代表する聖典である。このことからして、現誦上タントラがこの領域の密教においてどのような重要性をしめているか、容易に推測しえよう。

次に勝楽（輪制）部所屬の論疏においては、ドームビ・ヘルカ著「一勇者成就法」(Ekavirasādhana, No. 1464) 及びブリーバ著「吉祥輪勝楽常住懺悔品(大)」(No. 1533) の翻訳がある。

また次のような自著もある。

この領域の密教において歴史的に重要であり、かつ基本的な成就法はルーイ・パ著「現観」(No. 1427)であるが、その註釈「現観分別」(Abhisamayavibhāṅga, No. 1490)を著作した外、輪制（勝楽）十三尊の成就法「吉祥輪制成就法」(Śrīcakrasaṃvarasādhana, No. 1491)及び同五尊の成就法「薄伽梵現観」(Bhagavadbhisamaya, No. 1492)のらに上引のドームビ・ヘルカの著作と同一の課題を扱った「一勇者成就法」(No. 1493)・勝楽の究竟次第を扱った「金剛座金剛歌」(Vajrasanavaiṛagīti, No. 1494)・同自註 (No. 1495)・*kyōka*「行歌」(Gāryāgīti, No. 1496)・同自註 (No. 1497)等を著作した。これらの中、No. 1496を除けば、何れも彼自身翻訳に参加している。

同じく勝楽部に所屬するが、いわゆる瑜伽母の崇拜を扱った論作とその翻訳のあることを指摘しておかなければならない。白茶枳尼の讚「金剛瑜祇母讚」(No. 1587)及び金剛牝豚 (Vajravāhī) の類における四部作、即ち「宝莊嚴成就」(Ratnāṅṅkārasiddhi, No. 1591)・「金剛牝豚成就法」(No. 1592)・「金剛瑜祇母成就法」(No. 1593)・同讚 (No. 1594)等がそれである。また「善種性女真性決定」(Kulikatātavaniscaya, No. 1557)の翻訳もある。これは「母中の母の類」ともよばれ、いわゆるシャクティ崇拜を端的に示す密教である。

アティーシャの「勝楽」はルーイ・パの系統をうけたものであるが、チベットにおいては、アティーシャ流とよばれ、勝楽の五流派の一つとして重視せられ、また金剛牝豚の類もアティーシャ流とよばれる一伝統を形成し、後世に伝えられた。アティーシャの密教を新らしく認識するために看過しえない事象である。

聖典の翻訳はみあたらない。著作としては、呼金剛の成就法「喜金剛成就法宝燈」(Hevajrataraṅgopradīpasādhana, No. 1286)・同「供物儀軌」(No. 1295)・また翻訳としては、「ドームビ・ヘールカ著「十真性」(No. 1229)がある。

また、無上瑜伽・母の領域に関するアティンシャの著作・翻訳は、大藏経に収載されているもの以外にもなお存在していたことが知られる。後に言及するアティンシャ伝や諸聴聞録に徴すれば、このことは明らかである。今その一例をガールゲーア (Ston-pa Hgar-dge-ba) に対するアティンシャの伝授にとってみよう。呼金剛部に属するものとしては、アティンシャの師シャーンティバ著「俱生瑜伽」(Lhan-cig skyes-mal-hbyon) の翻訳、自著「ドーンビ・ヘールカの甘露光 (Buddhist-hood) に対する註釈」のときがあり、さらに輪制に属する宗典の翻訳および大幻母 (マハマーヤー) の類に属するククリ・バ作の成就法 (Nos. 1627~31)・ゲンバ、シャーンティバ等の著作 (Nos. 1643, 1644, 1623, 1625 etc.) の翻訳と伝授のあったことが知られる。⁽⁶⁾ また仏頂蓋 (ブツダカパーラ) の生起・究竟兩次第やウバデーシャの翻訳・伝授⁽⁶⁾、さらに正結合(サンブタ)の類に関しても伝授するところがあった。正結合タントラは呼金剛並びに勝楽タントラに共通の積タントラである。呼金剛、正結合、大幻母等がアティンシャ流として後世に伝統したことにについては後述するであらう。⁽¹¹⁾

- (9) アティンシャ伝 (広) fol. 92. 同 (チム) fol. 126.
- (10) アティンシャ伝 (広) fol. 73. 同 (チム) fol. 106.
- (11) これらの点については「その五」参照。

(3) 無上瑜伽・母所屬の多羅

多羅がアティンシャの守護尊であったこと、当時一般に崇拜されていたこと等を反映してであろうが、多羅に関するアティンシャの伝授・著作・翻訳は数多い。それらは種々の楷梯の密教に属している。他の楷梯に属するものはさておいて、無上瑜伽・母に属する多羅の類についてみるに、アティンシャの翻訳として、スールヤグプタ著「多羅天

女二十一讚清淨警珠」(No. 1689) があり、その他にも「多羅母三寶讚」(No. 1695)、「菩提心業優波提舍」(No. 1696) のこと翻訳がある。スールヤグプタは多羅崇拜の形成と展開にとって看過しえない重要な人物である。上引の彼の書は「聖救度仏母二十一札讚経」(No. 438、大正、No. 1108) に関聯をもつものである。

(4) 無上瑜伽・母一般に関聯するもの

ヴァーギーシュヴァラキールティ著「死避優波提舍」(Mṛtyuvāñcanopadeśa, No. 1748) の翻訳がある。本書は多くのタントラに關聯をもつのであるが、とくに「金剛荼迦」(Vajradaka, No. 370)、「四座」(Catuhpīṭha, No. 428) の両タントラを典拠とする。かかる意味において、無上瑜伽・母に所屬せしめられている。アティーンシャから傳統した法としてしばしば聴聞録等に記載されている。この主題は、後述する「阿闍」等のそれと類似し、アティーンシャの密教の性格を知るために興味あるものといふべきである。

この外、無上瑜伽・母タントラ階梯の仕方に隨順して解説した「大黒尊供物」(Mahākālabali, No. 1765) の著作・翻訳がある。さらに、プトンの「テンギニール目録」によれば、アティーンシャの著作として「菩提心大業優波提舍」(Byān-chub-sens bde-chen-pohi man-ṅag) のあったことが知られる。また、アティーンシャの伝記、諸聴聞録によれば、上記の外になお無上瑜伽・母の領域に關する翻訳やウパデーシャの伝授が、アティーンシャにあったことが誌るされている。

(12) プトン著「テンギニール目録」fol. 30. によれば、本書は No. 1747 の次に挿入されるべきことがわかる。

(II) 無上瑜伽・父タントラ

(1) 秘密集會(グフヤサマーヂヤ)

(4) 「秘密集會世自在成就法」(No. 1892)、「觀世自在成就法」(No. 1893)、「秘密集會讚」(No. 1894) の三部作がある。第一はデニャーナパーダ流の秘密集會マンダラの主尊を、觀世自在に変更しておこなう現觀、第二は觀世自在の

真言マニ・パドメー (Manipadme) を用いておこなう成就法、第三はそのマングラ礼讃である。これらは、アティーンシャをチベットに招いたガリーリー王チャンチュブウ (Byan-chub-hod) の観音信仰に依って著作したと伝えられ、チベットにおいてチニャーナパーダ系に属するアティーンシャ流の秘密集会として著名である。⁽¹³⁾ チニャーナパダ流に属するアティーンシャの仕方にあらかじめ注意しておきたい。

(四) このチニャーナパダ流と並んで秘密集会の二大流派をなす他の一派、即ち聖父子流に属すべきアティーンシャの著作及び翻訳はみあたらない。しかし後述するように、聖父子流に所属するアティーンシャ流の秘密集会とよばれる伝統のあったことも知られる。

しかし何れかといえば、諸種の事象は、アティーンシャがチニャーナパーダ流の伝統を多く継承した密教者であったことを物語っているようである。たとえば次に述べる黒閻魔敵もその一例である。チニャーナパーダがインド密教展開史上重要な人物であることについては、筆者がすでにしばしば指摘したところである。⁽¹⁴⁾

(13) 「デプテル史」第五章 [ol. 50a. 抽稿「カーダム派史」(東北大学文学部研究年報第五号)及び「秘密集タントラにおけるチニャーナパーダ流について」(文化、新五号、昭和廿五年)参照。

(14) 抽稿「Tantric Buddhism における人間存在」(東北大学文学部研究年報第九号)参照。

(2) 黒閻魔敵 (Kṛṣṇayamāri)

これは無上瑜伽・父タントラ所属のビルシャナ部の忿怒尊であるが、紅閻魔敵 (Raktayamāri)、金剛怖畏 (Vajra-hairava) とともに無上瑜伽・父タントラ類の忿怒尊を代表することく広く流布した。その聖典「一切如来身口意黒閻魔敵」(No. 467) 並びに比丘カマララクンタ著「黒閻魔敵成就法」(No. 1032) の両書を、アティーンシャが翻訳している。後者はチニャーナパーダの秘密集会マングラ儀軌「四百五十」からの抽出といわれる。⁽¹⁵⁾ チニャーナパーダの

「四百五十」そのものは現存しないが、ヂニヤーナパーダの弟子ディーパンカラバドラの著作(No. 1865)とアティージャの主要な師の一人シャーンティパの註釈(No. 1871)があり、何れも現存する。

黒闇魔敵の類に所屬するアティージャの著作としては、「成就法」をはじめとし、「業白金剛成就法」にいたる九種の成就法(Nos. 1936~44)がある。これらアティージャの著作はチベット大藏經においても、カマララクシタの流れを汲むものとして扱われる。カマララクシタはこの領域におけるアティージャの主要な師であった。従つてアティージャの黒闇魔敵はカマララクシタを通じてヂニヤーナパーダ流の秘密集會に系統をひくものといふべきであろう。

またアティージャにドプサンニポ(Hgro-bzai-shin-po)の著作「闇魔敵成就法」(No. 1961)の翻訳もある。ドプサンニポは、「金剛手」の類の密教の展開史においては看過することのできない重要な人物である。

(15) プトン著「テンギョール目録」fol. 39. テルグ目録fol. 336.

(16) アティージャ伝(チム) fol. 45. 及びターラナータのインド仏教史(シーフナーテキスト p. 198) 参照。

(III) 無上瑜伽一般に関するもの

アティージャは、大印・ドーハのシュンコルに所屬するいわゆる *Sgrab-shin* 即ちサラハ等の大印(マハームドラ⁽¹⁷⁾)やドーハ並びにパドマワヂラ、インドラブーティ等による七部または八部の成就書(Nos. 2217~2263~)等の類、さらに無上瑜伽部に所屬すべき種々のウパデーシャ等の伝授を實際におこなつた。また広くそれを流布したいとの希望も充分もちあわせた。⁽¹⁸⁾しかしその後、弟子ドムトウンによつて、その伝授を諫止された。アティージャは、これを遺憾とし、チベットに來た意味がないと歎いたといわれる。⁽¹⁹⁾彼の密教に関する関心がほぼ那邊にあつたかを推するに難くない。

かようなドムトウンの制止、その他の事情によるのであろうが、この領域における彼の伝授活動はその後目立って

減少している。かような事情を反映したのであろうか、チベット大蔵経に収載されている関係文献も多くない。ただ、「輪廻出離意と名づくる歌」(No. 2313)、「法界見歌」(No. 2314)、「三昧資糧品」(No. 2460)、「超世間七支儀軌」(No. 2461)、「金剛乘の根本過失広註」(No. 2487)、「身口意善住」(No. 2496)等の著作並びにその翻訳が収載されているにすぎない。しかし、これらは多少程度の差はあるが、何れも後世にまでアティーシャの法として重視され伝承されている。

- (17) ブトン著「秘密の門を開く」によれば、ダクボハゼの派には、これが伝えられている。アティーシャ伝、聴聞録等参照。
- (18) アティーシャ伝、「デブテル史」第十一巻、聴聞録等による。但し、アマナシカラ(不二金剛集)をはたして伝授したかどうかは問題がある。何れにせよマティーシャはこれらをマイトリペから聴聞し、ドムトワンにも伝授した。そしてドムは七部書の一つ「智慧成就」(No. 2219)の翻訳をおこなったといわれる。
- (19) アティーシャ伝(ナム) fols. 106, 114, 同(広) fols. 73, 81. なお拙稿「カーダム派史」参照。

〔IV〕 瑜伽タントラ

(1) 九髻及びアーナンダガルバの法

「一切悪趣を清むる威光王の儀軌」(Sarvadurgatiparisodhana, No. 483)及びその一分「九髻」(Gtsug-dgen, No. 485)、「アーナンダガルバ著」金剛出現」(Vairodaya, No. 2516)、「同」三界勝曼荼羅儀軌」(Trailokya vijayamandalavidhi, No. 2519)、「同」タットヴァーローカ」(真実撰タントラの註釈, No. 2510)等の翻訳があったともいわれる。しかし現存の大蔵経には収録されていない。これについては後述する。

(2) 般若波羅蜜の類

この類では、カムバラ著「般若波羅蜜多優波提舍」(No. 2642)を翻訳している。

(3) 阿閼 (Aksobhya) の類

この類には、二種の成就法 (Nos. 2653, 2654)、「護摩儀軌」(No. 2659)、「曼荼羅儀軌」(No. 2655)等の自著とその翻訳がある。この「阿閼」の類は、「大乘三聚懺悔經」(Karmāvaranaprasthī, No. 219, 大正 No. 1493)か、または「一切業障清淨と名づくる陀羅尼」(Sarvakarmāvaraṇavīśodhani, No. 743=1009)を、瑜伽タントラの仕方(20)で解説したものの、とプトンは解説している。これがアティンシャ流の「阿閼」として独自の伝統を形成して、広く流布したのは、その扱う主題が業障の浄化、死者中有の浄化等であり、一般の宗教的要求につながるころが多かったがためである。⁽²¹⁾先述した一切悪趣清淨、九髻、死避優波提舍等と趣向をほぼ一つにするものである。

(4) 次に述べる「金剛手」の類も、この瑜伽タントラ階梯に所属せしめるのを妥当とするであろう。

何れにしても、無上瑜伽・父及び瑜伽部の密教においてアティンシャがとりあげたところは、これらの階梯の密教を構成する中核的、本流的な部分というよりもむしろ周円的なものであり、この点は無上瑜伽・母の場合と著しい相違を示している。一般の宗教的要求に應えるべき神威的機能の發揮が考慮にいれられた密教といふべきである。

(20) プトン著「テンギェール目録」*loc. cit.*、接引の名称によれば、前者を指すことになる。しかし聴聞録*loc. cit.*その他によれば後者に当る。筆者のみたところによれば後者でなければならぬ。

(21) 「西藏撰述仏典目録」*Index, p. 5 (B. V)* 参照。

〔V〕 行・作・その他の階梯の密教

行タントラの聖典としては、二種の「青衣金剛手タントラ」(Nos. 499, 501)を翻訳し、また、作タントラの聖典としては、如來部所屬の「薬師毘瑠璃光」(No. 505)、「無垢清淨光陀羅尼」(No. 510=982)、「一勇者成就と名づくる怛特羅大王」(No. 544)その他、如來部所屬の「大歡喜天」(No. 666)、「金剛部所屬の「青衣金剛手」(No. 748=948)

等の翻訳をおこなっている。

次に論疏についてみよう。アティーンシャの著作・翻訳は多種多様である。

まず第一に注意されるのは、金剛手の類である。ナーガールヂユナ、ヴァーギーシュヴァラキールテイ、ヴィールヤチャンドラ等の二十典に及ぶ著作 (Nos. 2865~85) の翻訳⁽²⁴⁾、さらに「金剛手讚」(No. 2889) の自著がある。これはドー流 (Mdo-lugs) の金剛手として世に知られ流布した。

次に三部族の忿怒尊において、身を代表する「閻魔敵」(No. 3052)、『口を代表する「馬頭」(Nos. 3057, 3058)、『意を代表する「不動」(Nos. 3059~61)の翻訳及び著作がある。「シュヴァーナ四尊を眷族とする馬頭成就法」は、アティーンシャがチルウで法座から転落した原因を鬼魅の業とし、これを調伏した際のものである。これはカーダム、ゲルク両派において広く信奉された⁽²⁵⁾。

以上の外に、「観音」(Nos. 2737, 2852, 2853)、『青衣金剛手」(No. 2675)、『文珠一勇者」(No. 2702)、『一切如来三摩耶守護成就法」(No. 3079)、『無垢頂髻」(Nos. 3080~82)、『慈成就法」(No. 3648)、『無垢清浄光陀羅尼」の類、「歡喜天」(Nos. 3738~41)、『竜自在王成就法」(No. 3645)、『鬱金香童子像讚」(No. 2709)の類、また「ティーンバンヤ」とよばれて著名な「水供物儀軌」(No. 3779)をはじめとする一聯の供物儀軌 (Nos. 3772, 3778, 3780)等の翻訳及び自著がある。

さらに多羅関係の翻訳・自著も多い (Nos. 3668~72, 3685, 3687~89)⁽²⁷⁾。

そして、この領域の密教に関してアティーンシャ伝(広・チム)に記される彼の伝授は、チベット大藏経所収の翻訳・著作によって知られるところよりも数においても多かつ内容においても多様である。このことは多羅、不動、観音の類においてとくに顕著である。また大藏経によっては明らかでないが、アティーンシャが「三三摩耶敵師王」(如来部 No. 502)を熱心にかつ多くの人に伝授したことが、アティーンシャ伝、聴聞録等によって知られる。多羅、不動、

観音、三三摩耶嚴飾王の四尊は、やがてカーダム派の主神となった。またこれに呼金剛(ヘーヴァチラ)、輪制(チャクラサンヴァラ)の両尊を加えれば、アティーシャの六念持仏または守護尊となる。そしてアティーシャの初期にはヘーヴァチラが第一の守護尊・念持仏の地位にあったとみるべき節がある。⁽²⁸⁾

何れにしても、この作タントラ類等の密教の伝授において、アティーシャは、彼を受け入れたチベット、とくに衛の仏教教会への協調、妥協並びにその限りにおける密教的機能の發揮を充分考慮にいられた、と考えるべき理由がある。それゆえ、伝授の回数や色調の多いことだけをもって、直ちにアティーシャの密教の本領が行・作タントラにあると速断することは許されな⁽²⁹⁾い。

(22) 北京版は三部。

(23) プトン著「十万タントラ目録」では No. 748 の箇所に、デニヤーナガルバ、ルイワンボ共訳の同名の陀羅尼が記される。

(24) 東北目録では、No. 2856~No. 2885 の間に訳者欠十五典あるも、プトン目録、デルゲ版目録によれば、それらはすべてアティーシャとギャ・ツワンドウィの共訳とすべきであろう。また、No. 2888 と No. 2889 との間に、ヴィールヤチャンドラ著「金剛手讚」が挿入さるべきである。

(25) 拙稿「カーダム派史」三〇頁、西藏撰述仏典目録 Nos. 5362, 5618(35), 5853(2) etc. 参照。

(26) アティーシャ伝(チム) fol. 85. 同(広) fol. 57.

(27) 東北目録 Nos. 3668~72. は訳者欠とあるも、デルゲ版目録によつて、アティーシャとナクツォの共訳と補正すべきである。

(28) アティーシャ伝(広) fol. 2. 同(チム) fol. 59~. 「明燈史」等も同様である。「八十讚」並びにナクツォの見解によれば、ヘーヴァチラを守護神とする。

(29) ドムトゥンの強制や衛の仏教教会の性格を知るべきである。衛の仏教教会の性格については、拙稿「カーダム派(Brahm-gdams-pa) にての Vinayadhara との交渉」(印度学仏教学研究第三卷・第二号) 参照。アティーシャは、チベット人の機根相応の密教という表現を用いている。巧みに、この間の消息を裏返えして述べたの、ということができよう。

〔VI〕 密教一般に共通するもの

シャーントンイラクシタ著「真性成就」(No. 3708)の翻訳及び「一切三摩耶集」(No. 3725)の自著と翻訳がある。この部に属すべきウパデーシヤ類は、アティーシヤ伝や諸聴聞録に照合すれば、なお補足すべきものが多い。

以上は、プトンの「テンギニール目録」を参酌し、デルゲ版チベット大蔵経に収載されている翻訳及び著作を手掛りとして、アティーシヤの密教を概観したのである。この概観がアティーシヤ自身の密教を蔽密に描き出すか否か、問題があるにしても、一応その輪郭、傾向を推知することは許されて然るべきであろう。つまり、彼は時輪者ではなく本質的にはもともと無上瑜伽・母を頂点とした諸階梯の密教の兼修者であった、ということである。

その 三

以上のようにチベット大蔵経においては、時輪に関するアティーシヤの活動を見出すことができなかった。然らば、次に史書類においては如何であろうか。

プトンの「仏教史」(No. 5197)、「デブテルグンボ」(No. 7036)、「ムサンチョンサン」(Chandra Das 出版)、「ライラマ五世の『王統史』」(Rgyal-trals, No. 5664)、「或はターラナータの『インド仏教史』」(No. 7037)のふとぎ一般史においてはもとより、特殊史の類、たとえば、ツェンタン・レーチン・クンガーギャンツェンのカーダム派史「明燈」(No. 7038, fols. 417)、「ツェムチョリンのイーシーギャンツェンの『菩提道次第伝燈諸師伝』」(No. 5985, fols. 972)、「パ・ンチュンスナムタクバの黄帽派史」(No. 7039, fols. 419)のふとぎカーダム派やゲルツァ派の歴史を詳細に扱った大冊の史書類においても、アティーシヤが時輪者であり、その伝授、著作、翻訳等の活動のあったことを示す記述はみあたらない。

次に、全書名鑑、タントラ総論といった書においては如何であろうか。

ロンドゥルラマガワンロブサンの「カーダム派とゲルク派のラマ附嘱の全書名鑑」(No. 6556)、同「ゲルク派の遠流を受持するものにして广大聴聞を欲するものを利する名鑑」(No. 6551) 或は上引の「明燈史」のはじめの部分等のごときは、アティーシャカーダム派及びゲルク派の依用する經典、論疏、ウパデーシャの類を詳細に記しているが、これらの文献においても結果は同様である。

また、プトンのタントラ総論の三部作 (No. 5167, fols. 86, No. 5168, fols. 152, No. 5169, fols. 305)、ツォンカバの弟子ゲレベーザンポのタントラ総論 (No. 5489)、パンチェンラマー一世のそれ (No. 5938) 等のごときタントラ総説を目的とする書においても、アティーシャについて時輪が関説されることはない。

また、時輪を主題とした史書の類においては如何であらうか。

まとまった詳しい時輪史といえ、まずプトンの「愛重すべき宝の鍵」(No. 5011)と「デプテル史」の第十章とを指摘すべきであらう。この外に、タラナータにも時輪史があるが、これは披見の機会にめぐまれない。しかし、プトンの前記書や「デプテル史」の記述ととくに異なった紹介をもつとは考えられない。⁽³⁰⁾ 何れにしても、プトンの時輪史及び「デプテル史」には、時輪に関してアティーシャに言及することはない。

(30) タラナータの属したデョナン派では、ドー流の時輪が盛んであった。それゆえ、この流派の解説が詳しいであろうことは推察できる。しかし、プトンも「デプテル史」もともにこのドー流についてはほとんど余すところなく詳細に説明している。

従って、アティーシャは、時輪に関する伝統史及びチベット流布史の上からは全く注意するに足らない、おそろく何ら寄与するところのなかつた人物、といわなければならない。このことは次に述べる聴聞録の類によってもまた保証せられるであらう。

ここでは、プトン、ツォンカバ、ゲレベーザンポ及びタラナータの聴聞録をとりあげる。⁽³¹⁾ プトンはトブツ、サキ

ヤ、カルギェウ等の諸派並びに多くの学統において学んだチベットの代表的学者である。ツォンカパはアティーンシャと強い教学的関わりがあると考えられてきた人物である。ゲレベ、ゼンポはサキャ派に教育をうけ、ツォンカパの密教面の継承者とせられ、ゲルツ派並びにそのエンサ (Dben-ga) 系統の重要な人物で、時輪にも精しい⁽³²⁾。これらの人物の聴聞録に、ターラナータのそれ「Bhag-dhah bdun-ldan」(cf. Grünwedel, EDELSTEINMINE, 1914) をもつてすれば、われわれの課題の一応の解答を期待しうると考えられる。

ところで、これら聴聞録における、どのような時輪関係の系譜にも、アティーンシャは位置をしめていない。また次に述べる一つの例外を除けば、どのような時輪関係の伝授も記されていない。従ってチベットに時輪が伝統するに当たっても、アティーンシャはなんらの参与をもなしてはいない、と考えなければならぬ。

例外として、プトンの聴聞録にたゞ一度だけであるが、突然、しかも孤立的にアティーンシャの六支瑜伽の名がみえる。彼が聴聞した多くの六支瑜伽の中に混入して記されているのである。六支瑜伽といえ、時輪の究竟次第を想起するのを通常とする。これは一体どのように解釈すべきであろうか。プトンは、この六支瑜伽を他の多数の六支瑜伽と共にその師パーバ・ウ・ユンテンギャムツォから聴聞したことになるが、この六支瑜伽の伝統系譜が示されているわけではない。プトンの他の著作「秘密の門を開く」(No. 5075) には、師パーバ・ウの伝記を詳細に扱い、師及び彼自身の聴聞したすべての六支瑜伽を例挙している。しかるにそこにはアティーンシャの六支瑜伽はみあたらない。また先にみたようにアティーンシャには六支瑜伽に関する翻訳も著作もみあたらない。さらに信頼すべきアティーンシャの伝記にもアティーンシャが六支瑜伽を伝授したという記述はない。然りとすれば、このプトンの聴聞録のみに記されるアティーンシャの六支瑜伽の記述はなにかの誤りか、さもなければ、後世アティーンシャに仮托した、または何人がアティーンシャの加持や啓示をえて作成した六支瑜伽が存したとみる外はない。六支瑜伽は必ずしも時輪の独占的な特有の体系ではない。「呼金剛」や「秘密集会」の六支瑜伽もある。歴史的には「秘密集会」の六支瑜伽が時輪の

それに先行し、むしろ時輪の六支瑜伽の典拠となった。従つて、一步をゆずつてアティーシャの六支瑜伽なるものが存したとしても、それは「秘密集会」との聯関において理解するのを妥当とするであらう。⁽³³⁾それゆえ、この聴聞録の記述は、われわれの課題において重要性をもつて考慮すべき性質のものであるとはいいがたい。

(31) 西蔵撰述仏典目録 Nos. 5199, 5257, 5457.

(32) ゲレバーザンボ伝 No. 5156, fol. 6. 「教受持の丈夫名鑑」No. 6552. 「黃帽派史」No. 7038 等参照。

(33) 六支瑜伽については別に述べる機会をもつてであらう。アティーシャ流の聖父子系の「秘密集会」が後世にいたつて拡大されて展開する。かかる事象を考慮にいれて、このアティーシャの六支瑜伽も理解されるべきであらう。

その四

次に伝記類によつて、アティーシャと時輪との關係を考察しよう。アティーシャの伝記を述べたものは、新旧、精粗とりまぜればかなりの数にのぼる。しかし最も原本的なものとしては、アティーシャの翻訳官として十九年間師事したナクツォ翻訳官作の「八十讚」とチベットに随従してきたアティーシャのインド人の弟子クシティガルバ作の「三十讚」⁽³⁴⁾を指摘しなければならない。またアティーシャの主要な弟子ドムトクン作の「アティーシャ」讚もあつた筈である。何れにしても、これらは礼讚の範疇に属し、伝記としては断片的かつ簡略にすぎる。

また「カーダム宝冊」(No. 7041)は、「父の書」・「子の書」(No. 7042)の二大冊を主体とし、アティーシャ伝及び封印の書の類の数篇を含んでいる。これら諸篇の中、ナルタン寺のチム一切智者の「アティーシャ伝」を除いた他⁽³⁵⁾のものは、資料として無条件に使用することは問題である。というのは、「父及び子の書」のごときは、口伝によつて相承され、文書にうつされたのは十四世紀のはじめ、ナルタン寺九代の座主ニマギャンツェンにはじまり、それよりさらに後の追補と認められる部分も含まれ、またその口伝相承も史実に矛盾する点があるからである。

チム一切智者の「アティーシャ伝」は、ツウィールプバ・チャドイルチンバ編輯といわれる「アティーシャ伝(広)」(No. 7043)の改編である。

広くかつ古くから依用せられた、まとまったアティーシャ伝は、なんといつても右のツウィールプバの「アティーシャ伝(広)」である。彼は十二世紀(A. D. 1091~1166または1100~1174)の人物である。同伝の典拠は、彼の師ラクスウルクワがアティーシャの翻訳官ナツォに直接聴聞したところに拠るといわれる。³⁶⁾そして、これを改編したチム一切智者は十三世紀の人物であった。彼此参酌して、「アティーシャ伝(広)」は十二世紀、おそらくその中葉を降らない古いものである。

この外、カーダム派史「明燈」に含まれるアティーシャ伝も重要である。上引の「八十讚」や「三十讚」の大部分を援引し、またアティーシャの諸弟子についても詳説する。「明燈」はツェタン大学門寺の学匠クンガーギャンツェンが一四九五年に著作した。カーダム派史としては最も精しくかつ学術的なものの一つであり、学的資料に充分たえうるものである。このことについては、筆者はかつて論及したことがある。

さて、右の「アティーシャ伝(広)」、チム一切智者の「アティーシャ伝」及び「明燈史」に説述せられるアティーシャのうけた学統、彼の翻訳・著作・伝授等についての解説は、大藏経や諸聴聞録によっては知りえないような点をも含んでいる。しかるに、アティーシャが時輪の類を学び、時輪体系の教学を身につけ、この伝授をおこない、チベットに流布せしめた、という学者の見解を保証する記述は全くみあたらない。

これに翻して、アティーシャが、時輪を除いた無上瑜伽・母楷梯を頂点とし、それ以下の諸楷梯の密教者であったことを示す記述は多い。この点は精粗の差や多少の出入の差こそあれ、先にみた大藏経のみならず、次に述べる諸聴聞録の記述とも軌を一にする。

(34) アティーシャ伝(広) fol. 85. 同(チム) fol. 117 には、アティーシャがドムの誌した礼讃文に不平を述べ、それが後

世に伝わらないことを予言した、と記されている。かかる事情によるのであろうか、ドムのそれは援引されていない。
〔35〕「明燈史」[fol. 388. 「菩提道次第の燈燈諸師伝」[fol. 491.
〔36〕拙稿「カーダム派史」九三頁参照。

その五

そこで、次にアティーシャのどのような密教がチベットにおこなわれたかを知るために、聴聞録によって彼の密教の概要をみよう。この場合、プトンの聴聞録によって、プトンが聴聞したところを主として記することにしよう。といふのは、プトンのそれがツォンカバやゲレベーザンポ等の聴聞録の記述よりも精しく、その内容も他を覆うからである。

〔I〕 無上瑜伽・母楷梯の密教

(1) アティーシャ流の勝樂(サンバラ)

プトンは無上瑜伽・母の勝樂に属するアティーシャ流を三種の異なった伝統においてえた。

(イ) アティーシャがロンパ・ガルゲアに伝授した系統においては、ルイー・ペの灌頂、同系の中心論典「現観」(No. 1427)、『これに関するチベット人の諸論作、その他いわゆるアティーシャの「九部法団」をはじめとし勝樂タントラに終る法等、二十種前後に及ぶものが伝えられている。

(ロ) 大翻訳官リンチンザンポと翻訳官ナクツォとに伝授した系統においては、アティーシャ流のルイー・ペの灌頂、その主要論典「現観」、『これに対するアティーシャの註(No. 1490)』、『アティーシャの著作「勝樂十三尊成就法」(No. 1491)』、『五尊成就法』(No. 1492)』、『一勇者成就法』、『金剛座金剛歌』(No. 1494)』、『同自註(No. 1495)』、『行歌』(No. 1496)』、『同自註(No. 1497)』、『法歌』、『同自註』、『輪廻出離意』(No. 2313)』、『金剛牝豚の類に属する「宝莊嚴成就」(No.

1591)、「勝樂尊礼讚」並びにそれらに随伴する法をあわせて三十種を越える法が伝えられている。

(イ) ガリーの王チャンチュブ・ウに伝授した系統においては、金剛牝豚の類に属する「宝莊嚴成就」をはじめとする一聯の論作 (Nos. 1587, 1592~94)、『ナーローパの著作「ナーロの空行」(Vajrayoginisādhana, No. 1579)』大印シヤンコル所属の「成就七部書」(Nos. 2217~23)、『その他併せて五十種に及ぶ法が伝えられた。』

以上の法は必ずしも勝樂関係で占められているわけではない。包環的な附随の法をも含むのであるが、大藏經に照合しえないもの——但し、そのほとんどはアティーシャ伝(広、チム)に求めることができる——をも多数伴っている (fols. 51~52)。アティーシャ流の勝樂はルーイ・パの流れを汲んだものであったが、勝樂タントラの解説は、ハベールパ (Lhas-pa) のティーカー (No. 1407) に依存するといわれる。⁽³⁷⁾ アティーシャ流の勝樂が、チベットにおける勝樂の五大流派の一つにかぞえられることは先述した通りである。⁽³⁸⁾ しかし(イ)のごときはシャクティ崇拜を如実に示す金剛牝豚を主体とする伝統であり、アティーシャの密教として興味深いものがある。

(37) プトン著「勝樂總義解説」No. 5042, fols. 50, 54. 「チベット史」第七章fol. 13.

(38) ションカバ聴聞録 No. 5267, fol. 9. ゲンノーサンボ聴聞録 No. 5457, fol. 34.

(2) アティーシャ流の呼金剛 (ハーヴァチラ)

アティーシャがロンパ・ガルゲータに伝授した系統においては、呼金剛の灌頂「三タントラ」即ち「呼金剛」(Nos. 417, 418)、『金剛鑿』(No. 419)、『正結合』(No. 381) ⁽³⁹⁾ ショッゲ・ドルチ (Misho-skyes do-tie) 即ち「ハットヤヴァチラ」の諸著作、即ち呼金剛の註釈「有蓮華」(No. 1181) ⁽⁴⁰⁾ 「成就法」(No. 1218) 『曼荼羅儀軌』(No. 1221)、『薄荼羅伽讚』(No. 1225)、『その他「五種三摩耶」(No. 1224)』等の法が伝えられた。

ションカバの聴聞録では、右のアティーシャの呼金剛を「正結合の釈学」の相承とよび、チベットにおける正結合

の三流派の一つにかぞえている。「正結合タントラ」(No. 381)は、勝楽・呼金剛両タントラに共通の積タントラといわれる⁽⁴¹⁾。従って、この両タントラを含めた意味の「正結合の积学」なのである⁽⁴²⁾。

この領域において大藏經に収載されていないアティンシャの翻訳のあったことはすでにのべた。

(39) プトン著「秘密の門を開く」(fol. 47)では、この三タントラの積としている。

(40) 翻訳はクシテイガルバとクトン・グェドワプの共訳。クシテイガルバはチベットに随従してきたアティンシャのインド人の弟子。

(41) プトン著「テンギェール目録」fol. 70. 同「勝楽総義解説」No. 5042, fols. 24~. その他、タントラ総論の類に一致してとされる。

(42) ツォンカバ聴聞録 fol. 11.

(3) アティンシャ流の大幻母(マハーマヤー)

アティンシャがロンバ・ガルゲーアに伝授した系統においては、大幻母の四灌頂、同タントラ(No. 425)、ククリ・バの一聯の著作、即ち「ヘルカ成就法」(No. 1627)、「成就法」(Nos. 1628~29)、「曼荼羅儀軌」(No. 1630)、「讚」(No. 1631)等、ロブサンニンポ著「真性優波提舍」(Nos. 1632~33)、ゲンバ著「大幻母と名づくる難語釈」(No. 1635)等が伝えられた。ククリ・バは、マルバ伝(No. 7048)にも紹介される。マルバは彼に「大幻母」を学んだ。彼ククリ・バはナローバとも相知るところがあり、犬を印母とし、異様な姿体の人物として紹介されている⁽⁴³⁾。以上がアティンシャによって伝えられた無上瑜伽・母楷梯の密教としてプトンの聴聞録にみえるところであるが、その大部分はアティンシャ流(Jo-bong)とよばれる独自性をもって、チベットにおこなわれたことが知られる。

(37) fols. 9~12.

〔II〕 無上瑜伽・父階梯の密教

(1) アティーシャ流の「チニャーナパーダ系の秘密集会」

「秘密集会觀世自在」の類(Nos. 1892~94)を、アティーシャは弟子のチャンチュブ・ウ、チャクリゴンバ(Lags ri gon pa)、ネールチュル・チンポ等に伝授した。プトンはそれぞれの系統をうけた(Jols 38, 50, 51)。またこの流派の四灌頂をうけた。この四灌頂儀軌は、チベット人オンチュンバがチニャーナパーダのマンドラ儀軌「四百五十」に随順して著作したものであった。

このアティーシャ流とよばれる「チニャーナパーダ系の秘密集会」は、ツォンカバ等にも伝えられ、先述したようにチベットにおいて著名である。

(2) アティーシャ流の「聖父子系の秘密集会」

「聖父子系の秘密集会」にもまた、アティーシャ流と称せられるものがある。アティーシャがロンバ・ガルゲータに伝授したといわれる。プトンは、この系統の灌頂並びに聖父子流としては附随的な比較的重要でない断片的な法をえたとどまるらしい。

アティーシャ伝(広・チム)によれば、アティーシャは聖父子流の十一代相承並びに五代相承の二系統を学んだ、⁽⁴⁴⁾という。しかし、アティーシャがチベットにおいて、実際どのような伝授をおこなったか、微すべき記述がない。先にもみたように、この領域におけるアティーシャの翻訳も著作も大蔵経中にみあたらない。またアティーシャ伝にも記述するところがない。従って聖父子流の中核的かつ基本的な法の多くをアティーシャが伝授し弘めたとは考えられない。おそらくプトンの聴聞録に記述するところが限度であろう。ところでプトンの聴聞録(Jols)には、上記の外にタントラの註釈はツェールン(Tshal)流に似る、という記述がある。このことはアティーシャの秘密集会としては問題を残すかにみえるのであるが、しかし、これについては「デプテル史」第七章の記述が問題の解決に手引を与える。

「デブテル史」によれば、ロンバ・ガルゲーアに伝授したのではなく、ナツォ翻訳官に伝授したことになる。この点がプトンの聴聞録の場合と異なる。しかし何れにしてもアティーシャの伝授は附随的な小作品のウパデーシャにとどまり、後世にいたってチベット人タンガー・ウがタントラの註釈をはじめ多くの論作を製作するにいたってはじめて体系が整備され、盛んとなり、ニェール (Gral) やダーポ (Drag-po) にも大いにおこなわれるにいたったという、つまりアティーシャ流といってもそれは、後世における補足、整備による発展があったのである。アティーシャ流のタントラの註釈がツェール流に似るといふプトンの解説も、かような歴史的事実を知ってはじめて理解せられる。即ちアティーシャにタントラの註釈があったわけではなく、それは後世の作品なのである。

- (44) アティーシャ伝 (広) fol. 4. 同 (チム) fol. 45. 拙稿「Tactic Buddhism における人間存在」参照。なおアティーシャの秘法の法「十六念精」、カーム派のドムトゥンの守護神、アティーシャの諸師の系譜等からみて秘密集会においてアティーシャはデニヤーナバード系の人であった公算が大きい。
- (45) プトン聴聞録 fol. 50. 「秘密の門を開く」 fol. 41 参照。

(3) 黒閻魔敵 (クリシユナ・ヤマーリ)

アティーシャ伝 (広・チム) によれば、アティーシャは黒閻魔敵に相当精通しており、またチベットの弟子にも伝授したことが知られる。事実、チベット大蔵経には、黒閻魔敵に関するアティーシャの多くの翻訳や著作が収載されている。しかもチベットにおいては、黒閻魔敵は紅閻魔敵、金剛怖畏と共に大いに流布し、これに関する多数の伝統がある。それにもかかわらず、アティーシャのそれは上記の諸聴聞録には現われない。おそらくラー (Rwa) 流等の他派の流伝が隆盛となり、それに庄せられ、時代とともに次第にその伝統を失うにいたったのである。かような例は、この他にもみうけられる。

また無上瑜伽一般に属するものではあるが、アティーシャ流の「ドーハ」、「大印」がカルギェウ派のダーポに伝統

され、後世までおこなわれたことは、アティーシャの密教とその影響を知るために看過しえないことである。⁽⁴⁶⁾

(46) 「秘密の門を開く」fol. 44.

〔Ⅲ〕 瑜伽楷梯以下の密教

(1) アティーシャ流の九髻等

「九髻」(Gtsug-dgu, No. 485) 及び「一切の悪趣を清むる儀軌」(No. 483)は、アティーシャがゴミゴムチン(Gomi Sgom-chen)に伝授したことから伝統を発する。この伝授には一挿話がある。ネパールにおいて、ゴク・リンチンギンツァン(Rhog Rin-chen-rgyal-mtshan)なるものが、アティーシャに、アーナンダガルバの著作「金剛出現」(No. 2516)「三界勝曼荼羅儀軌」(No. 2519)「タットヴァアローカ」(No. 2510)及び「九髻」(No. 2626 etc.)を贈呈した。アティーシャはこれを翻訳官と共訳した。但し、「タットヴァアローカ」だけは単独で翻訳した。そのために悪訳であった。後にチャンチュブ・ウがこれを盗みよみして書写したが、アティーシャはその悪訳なることをおそれて、ガリーリにとどめおき、チベット(衛・藏)には採訪しなかつたといふ。⁽⁴⁷⁾ところで、アティーシャがネパールからチベットのガリーリのトディン寺に到り、リンチンザンポと遇う。このときリンチンザンポは、瑜伽タントラにおいて自らの精通を誇るところがあり、「金剛出現」を一度アティーシャに聴聞するにとどめ、他の「九髻」、「タットヴァアローカ」等の瑜伽タントラ類はあえて聴聞しなかつた。このときゴムチンがアティーシャに「一切悪趣を清むる儀軌」並びに「九髻」の釈を聴聞したといふ。⁽⁴⁸⁾プトンは四つの異なった伝統において、ゴムチンに伝えたアティーシャ流の「九髻」の灌頂・成就法、「一切悪趣を清むる儀軌」所出の「ヤマを摧破する金剛手」の灌頂、サルヴァヴィド・ヴァイローチャナの灌頂等をえた(Cols. 11, 62)。この密教を伝えたのはアティーシャばかりではない。その取扱っている課題が業障浄化による死者の摂受にあり、チベット人の要請に応えるところが多かつたらしく、

チベットにおいては古来 翻訳・著作・伝統も多い。アティイシャの流れも諸流に伍して独立の伝統を保持し、後世、ツォンカバ、ゲレペーザンボ等にも伝承せられ信奉された。⁽⁴⁹⁾

なおアティイシャは、三世勝即ち降三世を一弟子に授けたこともある。これはアティイシャ伝に誌されているが、聴聞録の類にはみあたらない。

(47) アティイシャ伝(広)fol. 57. 同(チム)fol. 85. この挿話はプトン著「瑜伽タントラの海に入る船」No. 5104では、アティイシャではなくリンチンザンボにおきかえられている。

(48) プトン前掲書 No. 5104, fols. 71, 76~77. また、リンチンザンボは事実アーナンドガルバの瑜伽部密教には精通していた筈である。これを求め学ぶためカンミールに留学したほどであるからである。これに翻し、アティイシャがアーナンドガルバの「タットヴァローカ」及び「全剛出現」にどの程度精通していたか疑問である。

(49) ツォンカバ聴聞録 fol. 16. ゲレペーザンボ聴聞録 fol. 27. なお西蔵撰述仏典目録 Index, p. 5. (B. III) 参照。

(2) アティイシャ流の阿闍の類

この類 (Nos. 2653~59) はアティイシャによって多くの弟子に伝授された。ワンリン (Dban-rin)、大翻訳官リンチンザンボ、ドムトゥンに相承された諸系統において、プトンはこれをえた (fol. 64)。これは先述したように、「一切業障浄化と名づくる陀羅尼」を瑜伽楷梯の仕方によって説明したものであった。従って、この陀羅尼の一聯の儀軌或は一聯の業障浄化法、中有にある死者の浄化法等、多数の法を伴い、アティイシャ流の阿闍として広く流伝した。もとより、ツォンカバ、ゲレペーザンボもこれを聴聞している。上述の「九髻」や「一切悪趣浄化」の場合と同様な意味においてチベット人の要求、宗教的感情に合致するところがあつたためであろう。

ドムトゥンに伝授されて伝統した系統においては、三十種に近い法が随伴して伝えられている。⁽⁵⁰⁾

(50) プトン聴聞録 fol. 64. なお西蔵撰述仏典目録 Index, p. 5. (B. V) 参照。

(3) アティーシャ流の青衣金剛手

これがドー流 (Mdo-tugs) として伝えられていることは先にのべた。アティーシャが比丘スヂェン (Bsod-hbyun || Bsod-nams hbyun gnas) 及び翻訳官ギャ・ツゥンセン (Rgya Brison-sen || Brison-hrun-sen-ge) に伝授した。この系統をプトンはうけている (fol. 9)。

(4) 諸種の多羅の類

諸種の多羅がアティーシャ流として伝統された。ギャ・ツゥンセン及びグンパワに伝授された系統のそれをプトンは聴聞した。

(5) 無垢頂髻

プトンはナツツォ翻訳官に伝授された系統のそれを聴聞した。アティーシャ流の無垢頂髻とよばれ、後世にまで伝えられ行われている (fol. 65)。

(6) 観音・馬頭の類

ナツツォ翻訳官に伝授された観音の類及びチャークリ・パに伝授された馬頭の類は、先述の多羅とともに広く流伝した。観音関係の中、アティーシャの著作と伝えられる「六字成就法」及びその註釈は、生起・究竟阿次第をはじめ多くの儀軌、ウパデーシャ等、二十余种の法を随伴して伝統した。またケルガンマ (Gyer-ghan-na) とよばれる「大悲現観」も二十余种の法を伴って伝統している (fol. 67)。「十一面観音」及び「六字」は、ナルタン寺の重要な法として伝承された。馬頭の類についてはすでに述べた。

(51) 「明燈史」 fols. 313~340.

(7) その他

不動の類 (fol. 60) も注意さるべきであるが、その他にアティーシャの断片的な小法が多数伝えられている。その詳細は煩をおそれてここでは省略する。

以上は、チベットにおいて伝承され、後世に影響を与えたアティーシャの密教の概要である。瑜伽階梯以下とくに作タントラ階梯の密教の伝授は、これをアティーシャ伝、カーダム派史等に徴すれば、右に述べたところよりその数も多く内容も変化にとんでいる。アティーシャが衛の地に迎えられた後にとくに活発となっている。これは、アティーシャが彼に課せられた制約、条件を充分考慮した結果とみるべきであろう。もとよりアティーシャは各階梯の密教の兼修者であったが、しかし彼の本領はむしろ無上瑜伽・母階梯の密教にあったかに考えられる。この点については次の章において論及したい。

ところで、アティーシャが時輪のチベット伝播に関与したといふ証蹟のえられないことは、この場合も他の場合と同様である。また「明燈史」の記述も、この点聴聞録に一致する。「明燈史」は弟子への伝法についても精しく説いているところに一特質をもつが、アティーシャが時輪を弟子に伝授したという記述は一つもない。従って彼が時輪の精通者であったという主張を弁護することも不可能であらう。この点からいっても、本論のはじめに援引した諸学者の主張は支持されえない。

その六

アティーシャが本格的にはどのような密教者であったか、以上に論及したところでほぼ明らかであるが、さらにこれを確認するに便利なのは彼の教判である。彼は密教をもって顕教の上位におき、「無上大乗中の大乘」ともよんでいる。彼の著「一切三摩耶集」、「菩提道燈」、同自註等において、その理由を明確に述べている。ところで、密教内の教判を如何におこなったかについては、「菩提道燈自註」(No. 3948, fol. 287) 及びアティーシャ伝(広 fol. 15, チム

fol. 40, 41) に精し。

彼の教判の特徴は密教を七階梯に分類することである。その七階梯は次のようである。

- (1) 作 Byā, kriyā
- (2) 行 Sphyod, Caryā
- (3) 儀軌 Ritog-pa, Kalpa
- (4) 両俱 Gñs-ka, Ubhaya
- (5) 瑜伽 Rnal-hbyor, Yoga
- (6) 大瑜伽 Rnal-hbyor-chen-po, Mahāyoga
- (7) 無上瑜伽 Rnal-hbyor bla-na-med-pa, Anuttarayoga

(52) 秘密集會の積タントラ「智慧金剛集」(Nos. 447, 450)に典拠を求めている。但しそのままではない。アティージャが瑜伽と無上瑜伽の兩階梯を挿入増補したのである。

右の七階梯の各々に所屬する代表的な密教聖典をも記述している。七階梯のうちの第六「大瑜伽」は通常の無上瑜伽父・方便タントラに相当し、秘密集會、同積タントラ等が配當される。また第七「無上瑜伽」階梯の密教には最高の地位が与えられ、これに屬する代表的タントラとして、次の六種のタントラ名が記されている。

- (1) 輪制 (Cakrasampvara, No. 368)
- (2) 金剛四座 (Caturpīṭha, No. 428)
- (3) 大幻母 (Mahāmāyā, No. 425)
- (4) 仏相応 (Buddhasamāyoga, No. 366)
- (5) 仏頂蓋 (Buddhakapāla, No. 424)
- (6) 呼金剛 (Hevajra, No. 417)

(53) アティージャ伝(広・チム)では「虚空平等」Nos. 386, 415を「輪制」と區別して記している。また「金剛四座」(ピルンヤナ部)、「仏相応」(無上瑜伽・母一般)を除けば、すべてヘルカ部所屬のタントラである。ヘルカ部には、「勝樂」(輪制)、「呼金剛」、「大幻母」、「仏頂蓋」の外に「金剛阿羅梨」(Vajraśī)の五部が所屬する(ブトン著「十万タントラ目錄」No. 5204, fol. 25-4a)。なおブトンのタントラ概論に精し。

これらはいわゆる無上瑜伽・母タントラの代表的かつ基本的なタントラである。これがアティージャにとって最高

の密教なのである。しかるに、「時輪タントラ」はどの階梯にもみあたらない。また「菩提道燈自註」には多数の聖典・論疏名が援引されるが、全篇を通じて「時輪」の名は一度も援引されていない。アティーンシャ伝も同様であることは、先に述べた。

右のアティーンシャの教判は、アティーンシャが無上瑜伽・母を頂点とし、とくにヘールカ部の密教を本領としていたこと、そして彼の密教には時輪が位置をしめていないこと等を如実に示していることができる。

このことは他の面からも保証される。

彼の仏教僧としての本格的な出発は、二十二歳のとき黒峰山を訪れ、外ならぬ呼金剛（ヘーヴァヂラ）の成就者ラーフラグプタについて呼金剛の灌頂をうけたことにはじまる。アティーンシャは、ここで呼金剛を成就し、そのマンダラを目のあたりにみ、やがて大印最勝の悉地をえた。それから後、アヴァドゥーティ・バ（大）に七年、九年或は十二年間と異説はあるが、師事し、クスル（またはクサリ、クンチャラともいう）の行——アヴァドゥーティの行ともよばれる——を積み、ヴィドヤープラタの行をも数年間おこなった。また瑜伽・母たる荼枳尼と聚輪をも修めた。また金剛瑜伽母に加持、灌頂をうけ、多くのウパデーシヤを授けられ、或はドームビ・ヘールカの加持をうけたのもこのころのことであった。ヘーヴァヂラ尊をはじめ、これらの行は無上瑜伽・母に特徴的なものである。いまその詳細にふれる違をもたないが、要するにこのころのアティーンシャは、無上瑜伽・母とくに「呼金剛」、「勝樂」（輪制）の密教者として特色づけられている。彼が自著「一念優波提舎」(No. 3928=4476, fol. 20)において自らをアヴァドゥーティバとよんでいるのも、この間の消息を物語っている。この点については、アティーンシャ伝(広・チム)、「明燈史」、「デブテル史」(第五章)等 何れも軌を一にしている。⁽⁵⁴⁾

彼アティーンシャが師事した重要な師は十二人をかぞえるといわれるが、そのうち、密教の師の大部分は無上瑜伽・母の権威者であり、そしてこれを頂点とする諸種の密教の兼修者であった。たとえばシャーンティバ、アヴァドゥー

ティバ、ドームビ・ヘールカ、ワーギーシュワラ、ヂタリリ等いづれも皆、然りである。これに翻し、筆者が調査した限りでは、時輪の専門家や権威者として実証され、一般に承認されている師はいない。アティーシャの密教もまた師のそれに準じて考えるべきことは当然であろう。事実アティーシャが、この無上瑜伽・母の領域においてはインド密教史上、一応注意されるべき人物であったことを知りうる。⁽⁵⁵⁾

従って、アティーシャの六守護尊または念持仏の中に、先述したように呼金剛、勝樂（輪制）の両尊、とくにヘーヴァヂラ（呼金剛）が最上位をしめたとしても不思議ではない。またアティーシャにこの領域に関するべき著作・翻訳があり、彼の伝授にもとずいてアティーシャ流とよばれる伝統や学統が形成されて伝播されたとしても、実はあやしむに足らないわけである。

またアティーシャは密教において自分より善巧なるものはいない、との自負をもっていた。そこで茶枳尼が彼の自負を誠めるために、一夜の夢において彼には未知の多数の天界の密教聖典を示した。しかし、アティーシャは、なおかつ人界における秘密真言については自分より善巧なものはいない、との自負を捨てなかつたという一挿話がある。⁽⁵⁶⁾もって密教者として自ら任じたアティーシャの面目のほどを推知すべきである。

またアティーシャが出家するにあたり——それも呼金剛尊の啓示・勸誡によつたのであるが——密教を捨てないという誓いと矛盾しないために、大衆部（その説出世部という）をえらんで出家したともいわれる。⁽⁵⁷⁾この誓いは終生護持されたといつてよい。アティーシャが、老いて伝導活動をやめ、ネタンに住した晩年においても、夜は茶枳尼の聚において秘密真言甚深の義を歌詠するという仕方をとつた。即ち「見金剛歌」、「行金剛歌」、「修金剛歌」、「金剛法歌」等のごときがそれであつた。⁽⁵⁸⁾終生、彼は本質的に密教者であつたということができる。

彼がチベットに第一歩を印し、当時のチベットの最高の翻訳官でありかつ学匠であつたリンチンザンポを心服せしめたのも、外ならぬ密教によつてであつた。しかもリンチンザンポをして、その後死に至るまで成就に専心せしめた

ものは、アティーシャが彼に与えた無上瑜伽・母の「輪制成就法」であった。

また、アティーシャがチベットへ来て三年目にカーリーからインドへ帰還しようと決心したことがあった。その理由の一つは、アティーシャがチベットにおいて秘密真言母タントラによって趣生の義をなしている、という悪評がインドにまで弘まった。その弁明をしようとしてであった。アティーシャ伝(広 fol. 67)、同(チム)も「明燈史」も一致してこのことを誌している。

またナクツォ翻訳官は、十九年間アティーシャに翻訳官かつ弟子として師事し、アティーシャをもっともよく知りその功績はアティーシャのそれと不二といわれ、またアティーシャの法の根源ともいわれる人物である。彼は「菩提道燈自註」を翻訳し、その跋文に次のような趣旨を述べている (fol. 293)。即ち『瑜伽タントラの大王「輪制」は八万四千の法門の精髓中の精髓たるものである。これを日夜あらゆる場合に念持の真髓として修習すべく、アティーシャが私に示教なされた』と。「菩提道燈」及び同自註といえは、アティーシャの著作としては最も大きい影響力をもった重要な書である。この自註において、アティーシャは「この寿命において菩提をえんがために、輪制(チャクラサンヴァラ)等の真言密教のウパデーシャにして、正しい師資相承をもてるものを請問せよ」といつている。もって、密教者としてのアティーシャの本領が那邊にあつたかを推知しえよう。ただ注意すべきことは、かくいつても彼は決して他の階梯の密教を排除することなく、むしろ全仏教を核的に集約して把握、実践しようとしたということである。そして問題の灌頂についても究極的には必ずしも無上瑜伽・母のそれと矛盾するわけではない。

(54) チャールス・ベルのごときは「デプテル史」を重要な資料として用いたにもかかわらず、先述のような見解を発表している。「デプテル史」のこのような記述を見落しているであろう。

(55) プトン著「勝樂総義解説」fol. 50. 「デプテル史」第五章 fol. 13.

(56) アティーシャ伝(広) fols. 16, 26. 同(チム) fols. 34, 42.

(57) アティージャ伝 (チム)fol. 215.

(58) アティージャ伝 (広)fol. 93. 同 (チム)fol. 126.

その七

ところで右の「菩提道燈」及び同自註の本文の終り近くに『本初仏大タントラ (Ādibuddhamahātāntura, Dān-po sais-rgyas rgyud-chen-po) 云々』という十二句が援引されている (fols. 249, 288, 290)。この「本初仏タントラ」とは一体何であるか、問題とすべきであろう。

「本初仏タントラ」といえば「時輪タントラ」を、本初仏といえば時輪尊を聯想することは、チョーマやチャンドラ・ダス以来のことであり、チベットにおいても必ずしもその例外ではない。⁽⁵⁹⁾ 本論のはじめにかかげた諸学者の説——アティージャと時輪の緊密性を主張する——は、この「菩提道燈」の「本初仏大タントラ」をもって直ちに「時輪タントラ」とみなし、これに推測と想像を加えて構成せられた、と考えられる。ここに問題がある。

たしかに現存の「時輪タントラ」は、根本タントラ「最勝本初仏」より抄出されたラグタントラであるといわれ、また時輪の註釈書「無垢光」(No. 845 || No. 1347) は、いわゆる「本初仏タントラ」をしばしば援引する。しかし時輪の根本タントラとしての「本初仏タントラ」は伝説的であって実在しない。かかる根本タントラを説くことは時輪に限らず、密教でしばしばおこなわれる着想である。何れにしても、かような意味において「本初仏タントラ」と「時輪タントラ」とは聯関がある。しかし、すでに指摘したように、本初仏の理念は「時輪タントラ」に特有なものではなく密教ではかなりの普遍性をもった観念である。従って「本初仏」即ち「時輪」という等式は成立しえない。一応検索した限りでは、「菩提道燈」援引の十二句またはそれに対応すべきものは、時輪タントラにはみあたらない。

実はアティージャも、この「本初仏大タントラ」を直接披見して援引したのではない。師たる比丘スニョムバ

(Bod-sroms-pa, Nas-glin-pa, Yavadvī-pa) 並びにセルリンパ (Gser-glin-pa, Dharmakīrti) 兩人の口伝によるウパデーシャにもとずいて、その義をアティーシャの手法によってまとめたものが、「菩提道燈」の十二句である。しかも師のウパデーシャは、セルリンパの著作「灌頂決示」(Dharmas-kur nes-par-bstan-pa) の所説にもとずくとい⁽⁸⁹⁾う。この所説もまた口伝によってえられたのである。

この「本初仏大タントラ」及び「灌頂決示」は、秘密・般若両灌頂を梵行者はうけるべきではない、という典拠として援引された。かかる第二秘密、第三般若、第四灌頂を如何に対処すべきかといふ問題は、アティーシャばかりでなくしばしばインド密教においてとりあげられた課題である。たしかに時輪もその例外ではない。時輪の註釈「無垢光」では種子の衰退せる老人や比丘に対して、秘密・般若両灌頂は語句によってのみ行わるべきこと、従って二根交会による即事のそれはさけるべきことを推賞する。しかし、「菩提道燈」所引の「本初仏大タントラ」並びに「灌頂決示」の所説とは点前において異なる。「時輪タントラ」に、十二句に対応するものが見出せないのは、単に口伝のためばかりではなく、内容的な相違にもよる。

ところで右の場合、今一步をゆずりアティーシャが、時輪の根本タントラなる「本初仏タントラ」を意識して「本初仏大タントラ」といったとしても、すでに時輪のそれが伝説的であり、また、彼は単に口伝をうけたにすぎないゆえに、アティーシャが時輪に精通していたということにはならない。

またこの「菩提道燈」の「本初仏大タントラ」は、「菩提道燈」を結論づけるというべき最も重要な灌頂の問題の権証として援引されている。この限りアティーシャに由来するカードム派にとつても、同派の性格上、死命を制する重要な権証である筈である。それにもかかわらず、アティーシャの後継者やカードム派において「本初仏大タントラ」をとりあげ、信奉し伝承したといふ形跡はみとめられない。これは何故であろうか。いわゆるアティーシャの「本初仏大

タントラ」の实在性を疑わしめるものがある。また学者の推測したように、これが「時輪タントラ」であったとすれば、何故カーダム派において、時輪を重要聖典としてとりあげ、信奉することをしなかったのであろうか。疑問なきをえない。時輪はカーダム派においては重要性をもっていない。⁽⁶¹⁾新カーダム派の開祖ツォンカバのごときにおいても、「秘密集会」を第一の正依の密教聖典とし最高の評価を与えているが、時輪は単に母タントラの延長となすにすぎず、特別の関心と評価を与えていない。

ところで、アティンシャのいわゆる「本初仏大タントラ」は、筆者が検索した限りにおいては、「菩提道燈」の末文及び「菩提道燈自註」のそれに対応する箇処に援引されているにすぎない。プトンのごときも、「タントラ総論」において灌頂の問題をとりあげ、「菩提道燈」のこの部分を援引しているが、「本初仏大タントラ」については何ら具体的な比定も解説も加えていない。これは彼プトンの知識をもってしても、その実態が不明である場合に、プトンがとる常套的手法である。また前述のように密教の教判的七階梯の中にもその名をづらねていないし、またそれをアティンシャが伝授した形跡もない。もとより流伝もしていない。従って、その实在性については充分疑わるべきものであり、アティンシャが権証のための一手段として要請したにすぎないのではないか、とも考えられる。⁽⁶²⁾

然らば、アティンシャは時輪を全く知らなかったのであろうか。筆者の気付いたところでは、「一切三摩耶集」(No. 3726)に一度援引されている。ここでは、インドラブーティ、デニヤーナバード、ドーンビ・ヘルカ、ラトナ・アーカラシャーンティ、トリピタカマール等の密教者の所説及び呼金剛等の密教聖典とともに、「時輪タントラ」を権証として援引する。この「一切三摩耶集」がはたしてアティンシャの著作であるか否かについては、古来チベット人自身の間にも議論がある。真作とすれば、アティンシャが時輪を全く知らなかったとはいいたいことになる。しかし、以上のわれわれの論及並びにアティンシャが「ナーマサンギーティ」⁽⁶³⁾に關係がないこと等を彼此参酌すれば、アティンシャの密教において——よしんば時輪を知っていたにしても——時輪はほとんどその位置をしめていなかっ

たと断ぜざるをえない。

何れにせよ、本論のはじめにかかけた、グリェンヴェーデルからラルーにいたる一群の学者の説を肯定しえないことに変りはない。

アティーシャにおける時輪の問題は、単にアティーシャ個人の認識の問題にとどまらない。時輪の形成・流伝ひいてはチベット仏教史の理解に聯関をもつ重要な問題である。ここに従来の学説に対し、私見を開陳せざるをえない所以がある。

(59) 註(1) 及び拙稿「時輪タントラの成立に関する基本的課題」参照。

(60) プトン著「タントラ概論(広)」(No. 5167, fol. 35) によれば、セルリンバの「灌頂決訳」(Dban gran-ta-dub-pa) とある。「菩提道燈」では、単に「ラマ云々」とあり、セルリンバの著作かスニョムバのそれか判然としない。

(61) 以上本稿に述べたところ及び拙稿「カーダム派史」参照。

(62) アティーシャのこうした援引や解説には、必ずしも事実にもとずいているとは考えられない場合が他にもある。たとえば大衆部の戒律の問題のごときもその一つである。

(63) 「ナーマサンギーティ」を時輪は典拠として大いに依用する。この「ナーマサンギーティ」に関する著作・翻訳・伝授等はアティーシャにはみあたらない。少くとも時輪に強い関心があったとすれば、かかる「ナーマサンギーティ」に関心が示されて然るべきであろう。拙稿「時輪タントラの成立に関する基本的課題」参照。

なお時輪がはじめてチベットに輸入されたのを西暦一〇二七年とする説が、一般に採用されている。しかし、これは誤りである。このことについては、かつて論及したことがある。

※ 本稿の浄書及び校正には、助手天野修士の労をわずらわした。記して謝意を表したい。

(昭和三十四年度文部省科学研究費による研究成果の一部)

キヤケゴォアに於ける

著作活動の宗教的發展

大 谷 長

キヤケゴォア自身は自分の著作活動の分類として、審美的著作と純宗教的著作の区分を述べ、倫理的著作という範疇のものを挙げておらない、『我が著作家活動に対する視点』第一編初めの所参照)。然し他面、周知のように、彼の説として、審美的、倫理的、宗教的の三段階説がある。この両者を如何に調整して考えるかという事によって、キヤケゴォアの著作活動はその始めから終りに至るまで、審美的著作から最も宗教的な著作に至るまで、その間に少しの間隙もなく一貫して宗教的な意図が通じているという事を、本稿は見ようとする。従つてここでは、彼自身の宗教的信念の全体的な發展や成長の跡をあらゆる方面から觀察するといふものではなくて、定着された彼の著作活動の中に、不思議な整合さを以て——キヤケゴォア自身それを摂理の管宰に帰せざるを得なかつた程に奇蹟的に——宗教的な意図が貫かれているという事の意味を、改めて振り返つて見ようとするにとどまる(キヤケゴォア自身の内面的な宗教的發展という事はそれ自体別個の大きな題目をなすし、彼の宗教的發展が如何なる様相に於て——仮名使用の問題を含めての間接伝知などの技術的な面の詳細——その著作活動に表現されているかという事も、大きな課題である。それらは相当な量の論及が許される場所に於てはか述べ得ない。本稿は、右のこれら全てを研究対象とする「キヤケゴォアに於ける宗教的發展」なる筆者の目下の題目の一環をなすものに過ぎない)。

著作家としてのキヤケゴアが元来宗教的著作家であつたという事に関しては、如何に高く評価しても過ぎる事のない著作『我が著作家活動に対する視点』に於てキヤケゴアが自ら説明を与えた所である。だが、彼が元来宗教的著作家だという事は、著作そのものが如何なる意味で宗教性を示すかを「理論的に」説明する事によって初めて充分にその意味を知る事が出来るのである。さて先ず審美的著作家と考えられた者が、実は終極的には宗教的覚醒と建徳（人は如何にしてキリスト者となるかという）を目標にしているが、その目標なる宗教的なものが逆説的宗教的のものであるが故に、著作家の伝知方法は弁証法的とならざるを得ないのであつて、現われとしての著作活動としては、先ず審美的、非常に審美的、寧ろ一見感能的廢頽的にまで審美的となるのは、腐蝕作用乃至解体作用が徹底的である事を要するが故である。重いものを揚げるためには深く楔を打込まねばならない。巨大な頹落を救うためには深く潜る事によって深さの質を示すのでなければ本質的な説得力がない。かくして審美的著作家は最も審美的な作品から始め、審美的なものの内部でその極限に到る。そして審美的なものがその極限にまで達せられた時に、審美的なものはその性格を変える（キヤケゴアはこの事に就て、或る場合にそれを、審美的なものの必然的掬い出し（*nichtwendig Utdrömmeise*—S. V. XIII 602 『視点』第三章）と言つた）。なぜなら、人間は本来、時間的なものと永遠なもの、靈魂・肉体と精神との総合であり、従つて、本質的な人間に於ける審美的なものは審美的・倫理的なものであるからである。審美的なものはその審美性の理念に於て倫理的なものを含むのであり、実存在に於ける審美的なものはその実存在的眞理性に於て永遠なるものにつながるものである。人が実存在に於て一般に、従つて異教世界に於て、審美的なものを追求する場合、彼は審美的なものをそのものとして追求しているのではない。彼は謂わば永遠なるものによって追われる事によって求めているのである。彼を嚇しかけているのは永遠なるものである。それが、ネメシスの執拗な復讐によって絶えず返り太刀を受けた血塗れの疾走であろうと、或は、メドッサの誘惑に對してたとい身は化石しようともその極悪の醜面を探る捨身の会合であろうと、或は、とこしえの世の果てへの流転を賭けての極美の調べを今

一度抱こうとの未熟な反転であろうと、ともかく彼等の無の情熱の中には、永遠なものによって火附けられた恐るべき燃焼があった。それは初めから倫理的なものを目ざすのではない。そうではなくて審美的なものに徹せんとしての真剣さ、つまり頽落の最大の危険性の賭に含まれる信念の密度、によって、それは単に審美的なもの以上のものを指示した。無は無ではなかった。それは永遠なもの影であった。

周知の如く、キヤケゴォアの段階理論に於て、審美的なものとの倫理的なものとの境界領域にあるものとして皮肉が述べられる。そして（キヤケゴォアに従つて）皮肉の意味の充実な弁証法的理解と体现を示したのは、ソクラテスであった。そのソクラテスが異教的信念の密度に於て倫理的なものを越えて更に宗教的なもの（信仰）の類似を示すとされる（S. V. VII 494 Anm. cf. 『後書』パトスの第二項）のも当然である。なぜなら、ソクラテスは審美家ではなくて本質的な倫理家だけれども、実在する倫理家として彼は審美的なものを仮面（*εἰσωνεῖα*）として用いる事が出来た。彼は屢々娼家にあつて娼業に就いて談ずる事があつたし、男色の相手と自任する者と同衾する事すらあつた。けれどもそれは又しても相手がソクラテスの無知の反作用によって、自ら永遠な知識へと反省させられるためであつた。エロスに懸けられた罌だと思つたものが、愛、しかも永遠な知識への愛（*philogonia*）へ欺き入れんとしたソクラテスの手管であつて事を発見した瞬間程、相手が自分の愛の性質に就いてシゲシゲと眺め返して見る瞬間はないであろう。なぜならそれは何れにしても愛なのだから。だから、皮肉家としてのソクラテスが審美的有限性の内にあつて、彼の倫理的な情熱が誤解されないために皮肉なものを自己と世界の間に置く事によって、彼はその真剣さのために宗教的なものの限界に迫つた、という事は、皮肉な衣によってあれ彼によって体现された審美的現実、永遠なもの、をば——覚醒された眼に対して——示しているという事に外ならない。

ソクラテスの命題として知られるものは「徳に知なり」である。その意味する所は、人の不徳を為すは知らぬからであつて、真理の何たるかを知れば人は必ず徳を行うものだといふ確信の表明であり、人間性に対する純粹な信頼性

の未だ全く失われていないギリシャの世界に於ける天衣無縫な主張を表わしたものが、又或る意味ではソクラテスの皮肉が背後に笑いかけてもいる。なぜなら、詭弁を弄し大言壮語の粉飾かに託かつてまでして立身出世しようとするのが腐爛し初めたアテナイ政界の当時の青年の野望であり、彼等がかかる不徳義をなす目的のための知識を与えようとしたのがソフィスト達だったのだから。然し兎も角ソクラテスに於て人は有徳たるために真理の認識が必要であった。人は自らの内面 (Indre) に見出す永遠の真理に従って行爲すべきであった。もとよりそれは内在的認識であり、内面化Indretiltagelse (Inderlig-gørelse—Er-inding) の方向に於ける永遠の真理認識であった。個人がかく永遠なものの内面的認識を持つ事によって、彼は倫理的に真実であるのみならず、外面的審美的にも本来的な真剣さに関与するのである。実存在に於ける個人の絶対的内面的真理認識によって、個人は存在の核心となる。それ故に「ソクラテスの觀察に取つては、各人が自ら中心なのであり、全世界はただ彼に対してのみ中心を持っているのである、なぜなら、彼の自己認識は神認識なのだから。」(S. V. IV 305 『哲学的断片』第一章) と言われる。ソクラテスはこのような永遠の真理認識乃至神認識に奉仕するために、外面性と内面性の間の矛盾を避けるヴェールとして現実性の前に軽やかに皮肉の仮面を醸えさせたのだ。勝義の皮肉家としてのソクラテスに於てはかくの如くであった。そしてソクラテスは本質的な倫理家だから、倫理性に立場を置いて、しかも審美的現実的象面に於ける本質的な倫理性を包摂的に把握した(その限り、彼の場合、審美的—倫理的というより、倫理的—審美的であった)。けれども、本来的な審美家にあつては、その立脚地は審美的なものにあるが、然し皮肉にも自己自身への「絶望」を通じて、倫理的な永遠者と理念のつながる事となるのである。

さて絶望、之が本質的にキリスト教的範疇である事を初めて明かにしたのがキヤケゴーアであった。キリスト教(或はキリストの事実)によって初めて、あらゆる存在関連は質的に新たな光によって照明される事になった。そしてそれによってキリスト教と審美的なものの間には絶対的な矛盾関係が提立される。審美的なものは今やその全性格

を要する。審美的なものが立たされているのは、嚴肅な二者択一の場である。つまり、精神原理としてのキリスト教の要請に全的に従うか、さもなければ独立の王国として精神に反抗するか、である。キリスト教が人間に真理を明示した後、従って、人は自らの眼前にある真理を信ずる事が出来るのに、なおも審美的なもの内に留まり、そこで自己主張しようとする事は、人を絶望に導く。有限な審美的なものの中で精神に反抗する精神喪失者でありながら、靈・肉―精神の総合としての人間として、終局的に精神を振り切れないが故に塗炭の苦を嘗める、之が絶望の形である。そして、神觀念を抱きつつ、決断の場が既に眼前に作り出されてあるにも拘らず、それを取上げようとする審美的絶望が罪として受取られる時、彼の絶望は極点に達するであろう。然し、再び、もしも人間が精神がないなら、一般に絶望というものはあり得ない。かくしてその絶望が極点に達した時、それは絶望を越えた彼方を暗示するであろう。絶望は今や救済の因子となる。というのは、罪としての絶望の内、キリスト教に最も独特な規定として考え得る躓きに就いて、人は躓きの可能性から躓きに行くかそうでなければ信仰に行く、だが躓きの可能性からでなくては決して信仰に出来ない、と言われる (S. V. XII 102 cf. 『キリスト教への訓練』第二部) 如く、躓きとしての絶望の可能性の分水嶺上に立つ事なくしては、信仰の飛躍というものはあり得ないからである。

だが、最初の絶望が漸次高まって倫理的永遠者を指示するようになり、更には、倫理的なものの限界に絶望し、そして遂にその窮極に達して宗教的救済を暗示するに到るまでに〔絶望〕はキヤケゴォアの著作活動を通じて終始秘かなモチーフとして背後を貫く一本の赤い糸だ、それは促進と制禦の恐るべく震蕩によって彼の著作活動をして稀有の天才的な筆致の跡たらしめている発条である) は順序段階があり、先ず初めに審美的なものが絶望に到る多様な形式を見る事が出来る、キヤケゴォアはこれらの後者の形式を『これかああれか』と『諸段階』の中で述べた。これらの叙述を通じて見られる事は、審美的なものがそれ自身としての燃焼に従事する時、それが直ちには永遠なもの開示ではないとしても、例えばドン・ファンの出現はキリスト教の精神的要求に対決せんとする悪魔的な力の実験だっ

た如く、それら全ての場合に於て、審美的なものの空洞の意識が強烈に襲い、審美的なものは絶望的に崩壊するに到る。その解体の音はその時彼の胸に充足的な説得力として響くであろう、彼はその瓦礫にもはや何の未練も持つ事がない、なぜならその瞬間に彼は永遠なものを帯びせしめられてゐるからである。本来的に審美的なものが反抗するのは、謂わば反抗という自らの運動の支えをば反抗すべきものの内に持つてゐるのである、つまり反抗するに価すべき絶対者が存したからこそなのである、そしてそのようにして自己崩壊に逆説的な安定度と必然性を獲得する事になつてゐるのである。そして、本来的に審美的なものは、それが絶対的に根源的な自己を持つまいとする傲慢さにも拘らず、それがあらん限りの内面的な浸透性を示す事によつて、その取るに足らぬ程の小さな内的閃光が、対立者としての絶対的なものの反応を呼び起す事になり、自らの絶望的な壊滅の瞬間に、それでもやはり永遠なものを指示せしめられるように、絶対者によつて使役される事になるのである。換言すれば、本来的に審美的なものが、かくの如くして或る意味で宗教的な理念を示すようにせしめられる、と言う事が出来る。かくして、キヤケゴアの著作活動に於て取扱われる本質的に審美的なものは、間接的な指示を通じてであるにせよ、宗教的な目標に奉仕している。(作品に就いて言つても、彼の書いた最も審美的な作品たる『誘惑者の日記』は、単なる軽薄皮相な行状記ではなくて真面目な反省に機縁を与えるものである事を、キヤケゴアはどこかで述べたが、『これかあれか』自体が、「厳密な意味で修道院で書かれた」(S. V. XIII 561『視点』第一編)ものだと言つてゐる)。

さて次に倫理的なものに關してだが、倫理的なものが倫理的・宗教的(キヤケゴア自身が、倫理的、宗教的なもの、と言う場合の用法とはここでは別である事に注意を喚起して置きたい)である事に就いては、審美的なものが審美的・倫理的である事の説明に於ける程の困難はない。ここでも又代表者が挙げられ得る。キリスト以前の世界(異教の世界ではソクラテスが同時にここでもその代表たり得た事は前述の通り)旧約の世界に於ては、アブラハムを取り上げる事が出来るだろう。アブラハムは誠実な住民であり、日常生活に於ては人倫と慣習に従つて生き、本質

的に倫理的範疇の下に立っている。だが唯一回の神の要求——我が子イサクを犠牲に供えよという——は、彼を孤立せしめ、一般人間的法則と衝突せしめ、正義の人間の觀念と神の命との間の恐るべき限界闘争に引入れしめ、彼の諦念と犠牲は、家族や共同体の倫理的要求よりも一層高い神の要求として事物の新たな秩序の存在に彼を眼覚ましめる事になる。人間の倫理的領域が今、神の意志の実現される場所となる！ アブラハムの倫理的情熱は逆に倫理的なものの目的論的中断となつて現われる（キヤケゴアはそれを不条理による試行 (Prüfung) 運動であるとも言つた。S. V. VII 249 cf.、倫理的なものの極度に苦悩に満ちた燃焼は、一層高いものの信仰を準備する、かくして本来的に倫理的なものは倫理的・宗教的なものとして自らを現わすのである。

だがキリスト教が来る事によつて、前キリスト教的な倫理的理想は又その性格を一変する、一般人間的法律であつた所のものは救いの懸る決断の情熱の場所に置き替えられる。このような状況の下に置かれてゐる倫理家が具体的な問題の解決に向う時、彼は先ずあらゆる生活象面に於て如何にして永遠なものを時間的なものに於て実現出来るかに就いて、あらん限りの人間の努力を傾注し尽すであらう。だがやがて彼はその倫理的努力の只中で、人間の努力の限界と力無さをば、恰もそれが必然性であつたかの如くに知らしめられるであらう、それは誠実さと率直さと従順さと謹厳さとその他のあらゆる徳目を兼ね備えた最も善良な倫理家だつたらう、しかも彼が実存在の中でその有徳さの貫徹をば情熱的に願えば願う程、彼の努力の無為さによつて反撃的に報われるのを知るだらう。それは人間の倫理の実存在の自己可能性の慢心が打碎かれる瞬間である、その破片の崩れ落ちる音の快さを彼は前に一度聞いた事がある。然し彼はここでは神の聲音に対して一層積極的に耳を傾ける用意が出来てゐる、彼は質的に異つた方向を持つ運動がそこにあるべきであつた事の確信に到達するだらう。かくの如くにして、倫理的なものの真剣な努力はそれ自体の中に超越を含んでゐる。人間の実存在の努力はそれ自身の内に可視的世界を越えた目標を持つてゐる。倫理的なもの、それが情熱的な努力を帯びてゐる限り、宗教的前提に基いてゐる。

キヤケゴアがこのような倫理的・宗教的なものを示そうとして取上げた一つの雛型は、判事ヴィルヘルム(『これか!あれか』)に於て陪席判事であつた彼は『諸段階』に於ては内面的に生長して判事ヴィルヘルムとなつてゐる)であろう。ヴィルヘルムはキリストを熟知せる倫理家として、勿論単なる審美的なものから去らねばならぬ事を説き、あらゆる生存関係が永遠なものの実現の場であるべきものと考え、そして、特に「時間性の中心」(S. V. VI 184『諸段階』「抗議に答えて結婚に就いての種々の考察」)たる婚姻に就いて、彼はその錯綜した本質的諸問題の詳細にして立入つた見解を述べるが、彼自身は婚姻を最高の生存様式とはしないとしても、婚姻に於ける諸困難は、そのあらゆる危機と試練に於て神を信する時にのみ、克服される、とする事によつて、彼は生存関係の中心に立つてゐる婚姻(の困難さ)を通じて、倫理的生存関連が今や宗教的関連へ、つまり婚姻という両性の最も人間的だが然し同時に最も苦悩の意味深さを秘めた関係が神・関係として、開示される事を暗示するのである。

かくの如くして、ヴィルヘルムの誠実な実在的觀察を通じて、実在する人間の精神生活に於ける倫理的なものは倫理的・宗教的なものである事が示される。然し乍ら、この倫理的・宗教的なものは未だ直ちに本質的に宗教的なもの自体ではない、それは宗教的なものの全体を既に見通す事が出来てゐる、けれども自ら直ちに本質的に宗教的なものへの決断に関わるというのではない。彼は本質的に宗教的なものへ足を踏み出そうとする、だがその瞬間に自嘲して撤回する事がある、諧謔が場所を見出すのはここである。先に、審美的なものとの境界領域に皮肉が見られた如く、倫理的なものとの宗教的なものとの境界領域に諧謔がある。諧謔は純粹に人間的なものの最高の階段である。「諧謔は内在性の内部で内在性を完結する、それはなお本質的に、存在から永遠なものへの想起による後戻りの内にある、しかもそこから信仰と逆説が始まるのである。諧謔は信仰に先だつ実存在に内面性に於ける最後の段階である。」(S. V. VII 278『後書』第二編第一章附録)。実在する諧謔家は宗教的なものに最も近く接近してゐる、彼は宗教的苦悩と責め意識の本質的な観念すら所有して、苦痛の内に実存在の最終的秘密に触れてゐるのである、だ

が正しくその点で彼はクルリと向きを変えて行くのである——真剣さを冗談に引きはずしつ。同じヴィルヘルムが、『これか—あれか』に於てではなしに『諸段階』に於て、諸謹的な調子で語り、自分の人間的な努力の跡を諸謹的に顧るのもこのためである。

かくして、倫理的要求を自力で満たす試みが失敗し、絶望する経験を通じて人は本質的な宗教的立場に熟せしめられるのであり、宗教的立場はキリスト教を通じて初めて罪の深さを意識せしめられると共に、その認識によつて初めて根源的救済が始まるのである。だがここに——宗教的立場に就いてキヤケゴアは周知のように宗教性Aと宗教性Bを区別している。この区別はこれまで右に述べて来た所と如何に關係するか。

キヤケゴアが宗教性Aと言うものは、S. V. VII 546 ff. 〔後書〕第二編第四章AとBの間の挿入文〕に明かな如く、勝義のキリスト教的なもの、又は逆説的—宗教的のもの、乃至逆説的—キリスト教的なもの（之をキヤケゴアは宗教性Bと呼ぶ）に對して、名づけられているものであつて、一言で言えば、キヤケゴアの屢々述べる「隠された内面性の宗教性」である。つまり宗教性Bの方が、永遠の淨福が築かれる或る一定のもの（即ち「単独の人間としての時間の内なる神」という時間の内の逆説的な歴史的なもの）を条件とし、従つて弁証法的なもの（永遠の淨福が時間の内の逆説的な歴史的なものに期待されるという弁証法的矛盾そのもの）に重点がかかつている、或は同じ事だが、第二の弁証法的なもの（*der Dialektische secundo loco* — S. V. VII 547 〔後書〕第二編第四章B 「弁証法的なもの」）を特色とするに對して、宗教性Aは「内面化の弁証法」なのであり、宗教性Bのような一定のものによつて制約された關係ではなくて、關係の弁証法的内面化そのものであり、だから、宗教性Aに於ては、内面性の弁証法的規定と、いう以外の規定はないのである。宗教性Aは、決して逆説的に弁証法ではない、けれども非弁証法であるのではない否寧ろ、もし誤りなく言い得べくんば、弁証法自体の図式である。そして、キヤケゴアは、このような宗教性Aを「情熱的なもの」、「パトス的なもの」と呼んでいるのである。キヤケゴアに於ける「宗教性A」が「情熱的な

もの」を意味するという事を明瞭に指摘して説明を加えた研究者は未だ存しない。けれどももしこの事が看過されるなら、たといキヤケゴアの叙述の中から種々の卓見を個別的に取出す事は出来ても、彼の著作活動全体の構造を理解する事は出来ない。筆者の見る所、六〇〇頁に及ぶ彼の主著『後書』の殆んど半ばを費して「情熱的なもの」と「弁証法的なもの」に就いて彼が論を展開している所以のものは、ここに彼の全思索を通ずる根本的な主張の核心があるからであり、それは同時に多彩な彼の著作活動の秘密を謂わば「理論的に」開示するものとなるからである。以下にこの事を説明する。

キヤケゴアは第四章で「情熱的なもの」に就いて多くの頁を費して述べた後に、次へ移る前に、「今迄取扱われて来、そして今後簡略のために宗教性Aという呼称で現われる宗教性は、特別にキリスト教的な宗教性ではない。」(S. V. VII 546)と言っている所よりして、宗教性Aが、彼の言う所の「情熱的なもの」を指している事が注意されねばならないのである。そして又、「従って、もし人がバトスなしにキリスト教的なものに關係しようとするなら、それは如何に愚かな事であるかが分るだろう。なぜなら、人がキリスト教的なものに注目するようになり得る情況にあるという事だけすらが一般に問題になる以前に、人は先ず宗教性Aの内に実在するものでなければならぬからである。」(S. V. VII 548)と述べる事によって、バトスが宗教性Aに對せしめられているし、又、「宗教性Aに於ては、永遠の淨福は單純なものであり、そして、バトスのものが内面化の弁証法に於ける弁証法的なものである。」(S. V. VII 550)と言っているのは、正しく宗教性Aが情熱的なものとして内面化の弁証法的図式自体であるという右に筆者が述べた所を指しているのである(然しなおここで注意して置くべき事は、キヤケゴアが『後書』の中で「弁証法的なもの」に就いて述べた後、「Bへの附録」として「弁証法的なもの」のバトスのものへの反作用は尖鋭化されたバトスを作り出す」として、そのようなバトスの同時的な要素として、罪意識、躰きの可能性、同情の苦痛、を挙げる時、このような尖鋭化されたバトスは言うまでもなく宗教性Bに関するものである。従って、バトスの

なものの「宗教性A」という単純な方程式が主張されるというような事は勿論言えないが、たとひ宗教性Bにあつても、その内面的な情熱の図式そのものは宗教性Aと同じであるという事は言えねばならない。だから、厳密に言へば、宗教性Aは情熱的なものの図式だ、と言ふべきだろう。ではここで改めて何故宗教性Aにしろ宗教性が情熱的なものかと言ふと「情熱的」という言葉を見ただけで、道徳家を以て任じている人々は鑿鑿して投げ出すだらうけれど、言ふまでもなく宗教的なものは情熱的なものだからだ。人の信仰するのがたとい偶像であつても、もしそれが真正のバトスによつて信仰されるなら、それは、ただ単に新版のバイブルを持つただけの受洗キリスト者よりも一層眞の宗教に近い、というのはキヤケゴアがどこかで言つた事である。人間の或る眞剣な努力をしてそれを宗教的な理念に近づけるものは、その努力の中に籠つている内面的な苦悩のバトスの動搖によつて密度を増す不思議な結晶法式である。それだから、(前述の如く)審美的なもの(本来的な審美的なもの)であつても、それが眞正なバトスによつて担われている限り、それは宗教的な理念を示したのである、それは正しく「宗教性A」の範疇によつて規定され得るものだったのである(キヤケゴアが情熱的なものを言い表わすのに *der Pathetiske* 「バトス的なもの」という言葉を用いて *der Iidskabalige* 「情熱的なもの」という語を用いないのは、彼が実存在的バトスと言ふものには、諦念、苦悩、責め意識の全体、をも含めるからである)。のみならず、審美的なもの、審美的倫理なもの、倫理的なもの、倫理的宗教的なもの、一般宗教的なもの、の全てに通じて、それらが本来的なものとしてバトスによつて悩まれるなら、或は言葉の語源的意味に従つて情熱されるなら(というのは、情熱という言葉 *Iidskab* は、苦悩する *lide* という動詞と語源を同じくする、従つて筆者が他の場合に述べたように、情熱は情熱ではなしに苦熱と訳さるべきを適當とする時があるのである)、それらは宗教性Aの範疇の下に立っているのである。かくして、本稿の最初より述べ来たように、あらゆる実存在象面を通じて、それが無限性の情熱によつて担われる事によつて内面的な苦悶の弁証法を展開する限り、それは宗教性(宗教性A)を示すものと言わねばならないのである。

キヤケゴーが『視点』の中 (S. V. XIII 555 Anm. cf.) の『これかあれか』、『畏れと戦き』、『受取り直し』 („Gjæntagelsen“, „Wiederholung“, „Repetition“) の拙訳、『不安の概念』、『序言』、『哲学的断片』、『人生行路の諸段階』を、審美的作品として挙げた時、人は最初それを不思議に思うに違いない。なぜなら、『畏れと戦き』や『不安の概念』には、粉う^{まこ}方なき宗教的関心が顕著であり、寧ろ信仰に就いてのキリスト教観念、或いは寧ろ逆説的キリスト教的なものすらが言及されているからである。之らをキヤケゴーは何故審美的著作と自ら呼んだか？ それは、彼が未だ真実に逆説的宗教的なもの(或いは同じ事だが宗教性B)を我がものとしていない時に、仮名の著者をしてそれらを書かしたからであり、願て自らそれが宗教性Aの範疇に入る事を言おうとしているからである。之らの作品は或る意味でパトスの作品と言う事も出来るだろう(本稿とは別の、筆者の主題になるが、宗教性Bの作品が始まる時点という事を問題にするなら、キヤケゴー自身の宗教的信念の発展という観点から見ても、キヤケゴーの著作発表時期一般というものの観点からしても、或いは彼の先入見となっている卅四歳(一八四七年)で死するという宿命観から見ても、彼が宗教性Aの立場から宗教性Bの立場に移るのは——『後書』が彼の著作活動及び生存の一応の結びを示し、自己の著作活動を説明する意図のものとして別格とすれば——仮名著作としては、実際(キヤケゴーが『視点』で右に分類した如く)『諸段階』の後である。この事は、以下にも言及するように、本名を著者とする彼の『建德的談話集』の発表時期から見ても、『談話集』は一八四七年の『種々の趣旨での建德的談話集』以後、彼の宗教性Bの立場は顕著になると軌を一にするのである。このように見るならば、従来看過されている事だが、彼の宿命的な卅四歳というものが、やはり又彼の宗教的な世界観に決定的な変化を与える契機となっているという重要な事実が注意されねばならない)。このようにして、今や審美的なものが審美的宗教的であり得ると表現しても、疑惑は生じなくなつたと思う。否、キヤケゴーの全著作活動は、審美的なものから始めてその最終のものに到るまで、全て宗教性A及び宗教性Bの範疇の下に見る事が出来るのであって、従つて、初めに述べたように、キヤケゴーに於

ける著作活動は一貫して宗教的展開を示すものだという本稿の主題は、既に一応その輪廓に於て説明を完うしている事になる。

だがさて宗教性Bである。之を規定する事によって、宗教性Aもその特徴が一層明瞭になる。宗教性Bは既に触れた如く、本来の逆説的・宗教的なもの、又は逆説的・キリスト教的なものであり、第二の弁証法的なものを持つている（宗教性Aの持つている謂わば第一の弁証法的なもの異つて）。従つて、宗教性Bは超越性だが、宗教性Aは内任性である。「宗教性Aとは、個人自身による実存在の、パトスの改変である（或る歴史的なものへの關係を通じての、信仰に対する実存在の逆説的改変ではない）」（S. V. VII 573）。宗教性Bに於ては永遠なものが一定の時点に存しているのである、それに対して、宗教性Aに於ては個人は常に時間の内で永遠なものに關係し、「永遠なもの隠された内任性」（S. V. VII 562）の内にある、けれども、逆説的・宗教的なものが実存在と永遠の間に絶対的な対立を置く事によって、内任性との断絶が生ずる。宗教性Aは未だ断望に耐えないで、個人は神の前に自己否定を繰返しつゝ内面に向つて弁証法的に規定されているのである。従つて、宗教性Aに於ては個人は神の前に自らの力なさを意識している、けれども彼は未だ自己の自力的な善さの思いを断ち切つてはいない、そしてそれだけに益々内面に向つて緊迫の度を強める。彼は未だキリストを救済者とは認めないのだ。彼がそれをなした時に初めて宗教性Bは始まる。一八四七年以後の仮名著作『二つの倫理的・宗教的小論』『死に至る病』『キリスト教への訓練』は、正しくそのような宗教性Bの立場から書かれている。ただ初めの一つには H. H. が仮名著者であるが、後の二つは Anti=Climacus が仮名著者だが出版者として彼の本名を伴つている、そしてこのような処置を行った理由は、彼自身が、決して完全なキリスト者ではなく常に「キリスト者になる」事を目ざしている者としての謙虚さを表わしている。

キヤケゴォアは周知のように、彼の仮名著作の多くのものに、その後を追うが如く建德的談話集を「附随せしめ」て出版した。これらの談話集は、各仮名著作の意図する内面的な意義を明かす解說的文書としても重要な意味がある

が、その形式上元來宗教的なものであり、キヤケゴリアは後に、その最も審美的な初期の著作にもこれらの宗教的著作が附随せしめられている事を以て、彼の著作家としての出發が本質的に宗教的著作家としてのそれであるという事の証左として言及もした。然しこれらの談話集は内容上やはり彼の宗教的な發展の跡を示しているものであり、本來のキリスト教的なものへ到る苦悩と祈りに満ちた足どりを示している。そしてこれらの談話集は、キヤケゴリア自身の發案した宗教性A、Bの基準をば仮名著作に対してなしたと同じようなやり方で用いうるような事情とは少し趣を異にしている（なぜなら、彼の建德的談話にあつては、元來第二の弁証法的なものが主題的に予想されているからであり、主題が直接的だからである）、けれども、このような基準を建德的談話集に当て嵌る事によつて、談話集をも含めての彼の全著作活動を同一の宗教的範疇の下に眺めるための標識として、それは役立つであらう。又事實、キヤケゴリア自身「建德的なものがあらゆる宗教性に対する本質的な述語である限り、宗教性Aも又その建德的なものを持つたろう。」(S. V. VII 551)と言っているのは、建德的談話にも宗教性Aを表現するものがあり得るといふ事を暗示しているものと見る事も出来るだらうし、更に、キヤケゴリアは彼の最初の十八個の建德的談話を「審美的著作」と呼んでもいるのである(S. V. XIII 555 cf.)。これらは彼の考えによれば宗教性Aの範疇に入るものと考へているように見える。そして、彼がこの同じ箇所で「純宗教的著作」として挙げている『種々の趣旨での建德的談話集』、『愛の業』、『キリスト教的談話集』は、彼の考えによれば宗教性Bに重点を置いた談話集を示すもの意なのであらう。

さてキヤケゴリアが後に一まとめにして一卷の書として出刊した(という事實が、これら十八個のものを彼は一つの別個の範疇の下に考へていたといふ事を示している)最初の十八個の談話と、それと殆んど同じ範疇に入るものと考へ得る所の、それに続く『仮想された機会に於ける三つの談話』(一八四五年)は、諦念とそして神との出会いの熱望であり、神の要求に自己の意志を従わせようとする自己否定の表明である。ここで障害になつてゐるのは個人自身である、彼は苦悩の内に神—關係の内に沈み行き、彼自身の有限性と神に対する自己正当性がすっかり取除かれた時に、

彼の神關係の底で神に出会おうとするのである。ここでは未だ本質的にキリスト教的なものは達せられていない。本来のキリスト教的なもの、現われる準備的助走の如くにして苦惱の福音を説いて「キリスト教的談話」と銘うつ第三部を含むのは、次の談話集『種々の趣旨での建德的談話集』（一八四七年三月十三日刊）である。けれども、ここに於ても、その最高の内面的深化と稀有の誠実さと真剣さを示す最も美しい表現にも拘らず、未だ逆説的・建德的なものはそのものとして基調とはなっていない。個人が自らの外の時間の内にあるものに關係するということ、一見審美的關係が、それにも拘らず絶対的な神・關係たるべきであるという逆説の中に、建德的なものを見出す段階は未だ現実的に来ていない。そしてキヤケゴアは卅四歳（一八四七年五月五日）を越えた、そして彼はなお生きている事が出来た。この事実が如何に彼と彼の家族（父と兄）に深刻な影響を与えたかは余人の想像を越えている（その間の事情はW・ラウリー『キェルケゴール小伝』（拙訳）にかなり手際よく述べられている）。純正キリスト教的なものへのキヤケゴアの転入（或いは回心と呼ぶ人もある）が述べられる際に、従来人は例えば P. VIII: A 250 (16, 8, 1847), A 640 (19, 4, 1848)等の日誌記述を引合いに出す事はあつても、何故にかかる生起が正しくこの時点に落ちねばならなかつたかに就いて考察をなそうとは余りされていない。勿論真相は本人以外には不明だけれども、少くとも（前述のように）彼が卅四歳を越えたという單純な（というのは、客観的に見てだが、それが彼に取つて如何に現実的な恩寵の体験であつた事か）事實の持つ意味が一つの重要な要素として反省されねばならないと思う。彼は卅四歳を越えたと共に、宗教性に於いても飛躍をやつたのではないか（この点は別の論致に於て詳細な跡づけをなす事によつて敷衍される）。果せるかな、所謂宗教性Bの立場が談話集に於いて顕著に現われるのは一八四七年九月二十九日刊行の『愛の業』以後である。『愛の業』は既に最高のキリスト教的パトスによつて語られて居り、次の著作たる談話集『キリスト教談話集』（一八四八年四月廿六日刊）には、その第三部に於いて「高いキリスト教範疇」たる「建德のために」（Opbyggelse）が副題として初めて用いられているのみならず、第三部の第七談話で、宗教性Bへの転入が、人が自ら

の人間の力なさを自覚しそして希望の全てをキリストに懸ける時に、飛躍によって行われる事が言及される。それはキリスト教的なものに於ける（というのはここではそれは宗教性Bを意味するのだが—S. V. VII 562 cf.）最高のキリスト教的パトスが要求される。パトスが要求されるという事は、宗教性Aや本来的な審美的なものに於てすらあるのと同様である、けれどもここには断絶がある。それが内在的自己否定の延長上にあるのではないという事がその最大の特徴である。それは断絶の彼方から、思惟によるのではない救済の現実として個人に關連が持たしめられるのである。今やキリストは彼に取つて模範ではなくて救済者である。ここに於て個人は彼が唯一の者たるキリストにその生存が結びつけられているという事を証言し、「我れ彼を信ぜり」という告白によってそれを保証するのである（S. V. X 238 cf.）。

キャケゴアはかく卅四歳を転機として信仰告白をなして宗教性Bの立場に入ったものと見る事が出来るが、勿論、全ての真正のキリスト者がそうであるように、（先にも述べた如く）決して確固不動の境地を既に見出しているというのではなかった。彼は、常に恐るべき試練の下に又しては新たな決断へと格闘の努力を繰り返す信仰者であった。然し彼がその後相次いで出刊した談話集『野の百合と空の鳥』、『大裁司—取税人—罪の女』、『一つの建德的談話』、『金曜日』の聖餐式に於ける二つの談話』、『神の不変性』及び建德的談話体の諸著作（『キリスト教への訓練』、『自己試練のために』、『自らを裁け』）に於て、そしてそれらを何らかの意味で理論的に補うものとして『二つの倫理的—宗教的小論』と『死に至る病』と未刊の書『アズラーに關する書』を含めて、彼は逆説的キリスト教的なものを、嘗てなされた最も緊迫した形で表現する事が出来た。それはキリスト教というものが要求として持ち得る最高点が比類のない洞察によって描き出されたと言えよう。キャケゴアは彼の経過した特異な諸体験を通じて、神の道具たるの使命を感じ取り、それが当然苦難と殉教を齎すとして、キリストの倣ひの神学と殉教のキリスト教を理想として把握する事になったが、それは殆んど宗教性C（なぜなら、それは尖鋭化されたパトスの弁証法的なものへの反

作用としての尖鋭化された弁証法的なものとしての使徒の弁証法を暗示するからである。として區別さるべきものであったかもしれない（彼はそれを或る意味で仮名使用（H. H. Anti-Glimacus）という事で体をかわすのではあるけれども）。

が何れにしろ、かくの如くにして、キヤケゴアの全著作活動は、力なき有限な人間が救われるために、如何にすればその真正の宗教的覺醒を達しうるかという深刻な配慮から、最も低い段階にまで下ってその中に存する眞実を見出して上昇の道を開き、高く上っては唯一眞理のために自らを犠牲にする事をたじろがなかつた彼の生存の道程をそのまま反映して居り、その著作活動の多彩な技巧のどれ一つとして、彼の根源的な宗教目的に奉仕しないものはない。彼自身がそれによって自ら教育された意味をも含めて、彼の著作活動はキリスト教的意味で道であった。

ブリハド・アールニヤカ・ウパニシャッドと

サンユッタ・ニカーヤに関する一考察

宮 坂 宥 勝

初期のウパニシャッドに属する *Bṛhadāraṇyakoṣṇisad* は、他の諸ウパニシャッドと同様にその成立年代決定に関して確実な手がかりをえることがなかなか困難である。しかしこのウパニシャッドは *Chāndogyoṣṇisad* とともに仏陀時代よりはるか以前に遡るものである、とせられている。⁽¹⁾ しかれば、*Bṛhadāraṇyaka* には原始仏教聖典における思想的諸要素の先駆的ないし原典的なものが存するであろうか。また、*Bṛhadāraṇyaka* は仏教にいかなる影響を及ぼしているであろうか。これらの諸問題について、かつて高楠博士は次のような評言を加えている。

『本書が仮令仏教以前の製作でないとしても、本書に伴う五、六の古ウパニシャッドと俱に少くとも仏教と同時の雰囲気中に養われたるものであることは疑うべからざる所である。第一に仏教・耆那教・数論などと同じく王族中心の自由思想の産物なること、第二に仏教・耆那教・数論などと同じく、五大還元・輪廻思想・業報思想を主張せること、第三に仏教（梵語・〔法華経〕・巴利語・經典）と同じく、本書〔四・三・九〕には他に類例のない *sarvāt* の字を用い、また本書〔四・三・二一六〕には *pari-ayate* の代りに *paly-ayate* を用い、巴利語と共通の *L. R* 転換の例を示して居る。⁽²⁾』

だが、王族中心の思想とか五大還元とか漠然たる業報思想などは、このウパニシャッドと仏教との関係を論ずる場合のとくべつのきめ手には必らずしもなりえないのではないかと思う。また、初期ウパニシャッド群における特殊用語と仏教梵語ならびにパーリ語のもつ特徴を比較言語学的に研究してウパニシャッドの年代を決定する方法が幾多の難点をともなうことは、すでに指摘されているところである。⁽³⁾

一般的にいつて、原始仏教聖典中にウパニシャッド哲学の文献に言及している例は極少であるとされてい⁽⁴⁾る。Bhadaranyaka と原始仏教聖典の経部所収 Samyutta-nikaya (相應部)との間における思想の類似性については、'Nathi atsamam penam' (SN. I, p. 6) や、'Nathi... ko-año attanā piyataro' (SN. I, p. 75) における attan の用例が、Mrs. Rhys Davids によつてひとに注意せられている。とくに後文の引用箇所たる SN. Kosala-samyutta 中の malikassuta は、Bhad. II, 4, 5 におけるヤーシニャヴァルキヤ (Yajñavalkya) を回想する表現であり、そこにおける atakāma の語はウパニシャッドを連想させる⁽⁵⁾ことが、最近 Doc. G. Ch. Pande によつて指摘されている。

このほかに、なお具体的な文献学的事実を探ってみると、Bhad. と SN. との間に部分的ながら、二、三の極めて緊密な関係を見出すことができるので、これについて考察してみたい。

註 (1) 中村元博士『初期のヴェーダーンタ哲学』五四頁。

(2) 『ウパニシャッド全書』一、三三三頁。

(3) 前掲『初期のヴェーダーンタ哲学』二四一―二五頁。

(4) 『浩瀚な原始仏教経典中、明瞭にウパニシャッド哲学の内容に閑説するものは、極めて稀で、長部ニカーヤ中のテーヴィツジャ経 (Tevija-sutta) にヴェーダに通ずる婆羅門の説く教義として、我等の知ることなく、見ることなきもの (『梵』例 2) KU. vi. 12, KeU 3, MuU iii, 1, 8, 上記ハヴェーダとウパニシャッド (一七四―一七五頁参照) との合致が挙げられているのが、問題とされるのみである。』(辻直四郎博士『ヴェーダとウパニシャッド』一八三頁)。ウパニシャッド一

- 般と仏教については H. Oldenberg: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1916, Kishuka と原始仏教聖典との関係についての考証は前掲『初期のヴェーダーンタ哲学』二五—三五頁に委細を尽してゐる。
- (c) Govind Chandra Pande: Studies in the Origins of Buddhism (Ancient History Research Series-1). Allahabad, 1937, pp. 183-184.

一一

当面の問題となる箇所は、Bṛhad IV, 3.1~6である。この部分ではヴィデーハ (Videha) の国王であるジャナカ (Janaka) と哲人ヤージニャヴァルキヤとが、アートルマン (atman) の光 (jyoti) について問答をかわしている。

対論に先立ち、哲人は論談しようと思っていなかったのであるが、以前に二人がバラモンの火祭り (agnihotra) について話し合ったとき、哲人がジャナカ王に随意質問 (kānaprasna) の特典を与えたことがあった。そこで、国王はまずそれを想い出して口を切る。

(国王) 『ヤージニャヴァルキヤよ。何がこの人間 (puruṣa) の光 (jyoti) であるか?』

(哲人) 『大王 (samāh) よ。実に、太陽の光〔人が人間の光〕である、と人はいう。それゆえ、太陽のみを光として人は坐り、動き、仕事 (karma) をして、帰る。』

(国王) 『それはまさに、その通りである、ヤージニャヴァルキヤよ。太陽が没したときには何がこの人間の光であるか?』

(哲人) 『月のみがその光となる。それゆえ、月のみを光として、人は坐り、動き、仕事をして帰る。』

(国王) 『まさに、その通りである。ヤージニャヴァルキヤよ。ヤージニャヴァルキヤよ、太陽ももはや没し、月ももはや沈んだならば、何がこの人間の光であるか?』

(哲人) 『ただ火 (agni) のみが、その光となる。それゆえ、この火のみを光として、人は坐り、動き、仕事をし、帰る。』

(国王) 『それはまさに、その通りである、ヤージニャヴァルキヤよ。ヤージニャヴァルキヤよ、太陽ももはや没し、月ももはや沈んで、火も消えたとき、何がまさに、この人間の光であるか？』

(哲人) 『語 (vac) のみが、その光となる。それゆえ、語のみをその光として、人は坐り、動き、仕事をし、帰る。それゆえ、実に、大王よ。自らの手すら認められ難いときでも、なお、語を発するならば、そこへ行く。』

(国王) 『それは、その通りである、ヤージニャヴァルキヤよ。ヤージニャヴァルキヤよ、太陽ももはや没し、月ももはや沈み、火も消え、語も都絶えたときには、何がまさにこの人間の光となるか？』

(哲人) 『まさにアートマン (atman 自我) を光として、人は坐り、動き、仕事をし、帰る。』

(国王) 『それは、まさにその通りである、ヤージニャヴァルキヤよ。』

III Sattivaggo, § 6 pajoto の次の文章がある。

§ 6 Pajoto

(神) 『世にはどれだけの光があつて、

この世を照すのか？

われらは世尊に問うためにやって来た。

いかにして、われわれはそれを知るべきか？』

(世尊) 『世には四つの光がある。

この世に第五の光はない。

Katu lokasmiñ pajotā//

yehi loko pakāsatī//

bhavantāṃ puññum āgama//

kaḥaṃ jānemu taṃ māyaṇ-ṭī//

Cattāro loka pajotā//

pañcaṃ-eṭṭha na vijatī//

晝間は太陽が輝き

夜には月が照す。

また火は晝夜に

ここ、かしこに照す。

正覚者は最勝の火である。

これは無上の光である。』

divā tapati ādicco //

ratim ābhāti candimā // //

Alha aggi divāratim //

taṭṭha taṭṭha pabbhāsati //

sambuddho tapantaṃ seṭṭho //

esā ābhā anuttarā ti // (s) //

Devatā-samyutta は散文に韻文 (gāthā) をまじえた文体で、その内容は神々と仏陀もしくは仏弟子との間の一問一答をしるしたものである。漢訳「雜阿含經」は、このパーリ文における神 (devatā) の代りに具体的な国王名をあけて次のようにある。

『時彌耆迦天子説レ偈問レ佛。

明照有ニ幾種一 能照ニ明世間一

唯願世尊説 何等明最上

爾時世尊説レ偈答言。

有三種光明一 能照ニ耀世間一

晝以レ日爲レ照 月以照ニ其夜一

燈火晝夜照 照ニ彼彼色像一

上下及諸方 衆生悉蒙レ照

人天光明中 佛光明爲レ上

佛説ニ此經一已。彌耆迦天子聞佛所説。歡喜隨喜稽首佛足。即没不現⁽³⁾

「別訳雜阿含經」第十五にも同じく天子と世尊との對話が認められる。ただし彌耆迦天子が彌佉天子となっている相違をみるが、両方共に Magadha を写したものと考えられる。いずれにせよ、Devata 彌耆天子弥、佉天子が Brihad IV, 3, 1 におけるヴィデーハ国王ジャナカに代っており、また世尊仏陀が哲人ヤージニャヴァルキヤに相当する位地を占めて登場していることは、一見して明瞭である。ただこの場合に、Brihad における Janaka が漢訳のほうで彌耆迦、彌佉 (Magadha) となっているのは、何か理由があるのではなからうか。これについてみるに、まず Janaka であるが、この名は伝説上の国王として、原始仏教聖典には二人存する。第一のジャナカは「マハージャナカ本生物語」(539, Mahājanaka-jātaka)⁽⁵⁾ に認められるミティラー (Mithilā) のマハージャナカ (Mahājanaka) である。かれは「チェーラジャナカ本生物語」(52, Cūḷajanaka-jātaka)⁽⁶⁾ にも見える人物である。かれは仏陀の前生の姿として描かれ、王位を放棄して出家したことになる。ここで注意すべきは、かれの居住していたミティラーが Brihad におけるジャナカの統治せるヴィデーハ国の首都であるということである。第二のジャナカは「ダサンナカ本生物語」(401, Dasannaka-jātaka)⁽⁷⁾ および「菓子袋本生物語」(402, Sattu bhasia-jātaka)⁽⁸⁾ に見えるジャナカ王である。かれはバーラーナシー (Bārānasi = Benares) における往昔の国王であって、この国王につかえた大臣にいまの仏陀の前生にあたる Senaka という者があつた。ジャナカ王は、この大臣のいましめにしたがつて、仏教の五戒を守った、という。一方、彌耆迦、彌佉すなわち Magadha は「ダサンナカ本生物語」によると、Maddava (= skt. Madrava) と同一人にして、同じくバーラーナシーの古代の国王である。この Maddava は第二のジャナカと同様に、仏陀の生前である Senaka を大臣とする。Maddava は自分の妃に恋情を寄せる一青年に妃を与えてしまうが、後にこれを悔んで煩悶する。そこで、大臣の Senaka はかれに教えを説いて救った、と伝えられる。⁽¹⁰⁾

つて、弥耆迦（＝弥佉）＝Māgadhā＝Madhavaであることは当然であるとして、パーラーナシーの Janaka も Madhava も、共に Senaka という同一名の大臣をもつ点からすると、どうしても弥耆迦＝Janaka とならなければならぬであろう。そして何らかの理由でパーラーナシーの Janaka はヴィデーハ国のミティラーの Janaka（＝Mahajanaka）と混同せられるにいたったものと推測される。このように解するとき、漢訳「雜阿含經」における弥耆迦天子が Brhad における Janaka と決して無関係ではありえず、むしろ前者は後者と同一人にほかならなかつたとみて差支えないであろう。それゆえ、登場人物に関して、まず漢訳「雜阿含經」と Brhad IV, 3, 1 との間に必然的なつながりを認めることができる。

このように、ウパニシャッドと仏教との両文献の記述内容は、その構想の酷似と登場人物の必然的連関をもちながらも、一方においては些細かつ重要な相違が存する。それはまず第一に、Brhad IV, 3, 9 においてヤージニャヴァルキヤの説き示す第四の光としての語（*śreṣṭhā*）を仏教側では説いていないことである。語に関する形而上学は⁽¹¹⁾原始仏教聖典中には認められないから、それはアーラニヤカ独特のものである。したがって、仏教側は意識的にこれを除外した、とみるほかはない。⁽¹²⁾第二に Brhad IV, 3, 6 ではアトマンの光を究極的な人間の光とみているのに対して、SN. では正覚者の光こそ最勝の火（*tapatam seṭṭho*）であり、無上の光（*abha anuttara*）であるというのが、重視されるべきである。この両者の相互関係の問題は、Brhad の成立年代決定にもかかわりをもつからである。

註 (一) Anandaśrama S. S. 66, pp. 206-207.

(二) SN. I, p. 15.

(三) 大正、二卷三六〇頁中、下。

(四) 大正、二卷四七八頁下。

(五) J. IV, p. 30, pp. 42-68.

- (6) J. I, p. 268.
 (7) J. III, p. 341, ff.
 (8) J. III, p. 348.
 (9) J. III, pp. 339-340, gāthā 6 4 2, 6 とを参照。
 (10) J. III, pp. 337-388.
 (11) *Bṛhad I*, 4, 7 による。アトマンを火にたとえ、それを語らんと欲するとき語となる、という。語としてのアトマン、火としてのアトマンについては *Kaustaki IV*, 17 参照。 *Aitareya I*, 1, 4 によると、口より語が生じ、語より火が生じたという。
 (12) ジャナカ王とヤージニヤウルキヤとの問答の中で、語に関する王の質問に対して、ヤージニヤウアルキヤは、あましまつのように答えている。舌は語の住るところで、虚空はその拠所である。それは真実の智慧 (*prajñā* 般若) であるから、よろしくこれを崇拜すべきである。真実の智慧の本性 (*prajñā*) は語にほかならない。語はまさに最高の梵 (*paraman brahma*) である (*Bṛhadāranyaka IV*, 1, 2) と。原始仏教では語の形而上学を説かないかわりに、*paññā* (= *prajñā*) をえたものが *Sambuddha* にほかならないとする。光の中の光としてのアトマン (*Bṛhad IV*, 4, 16) に対して、智慧に等しい光なし (*natti paññasamā ābhā*) (SN. I, p. 6 § *Natti puttasaṃam*) とする。
Bṛhadāranyaka において人間の第四の光に教えた語が原始仏教が脱去されたことは、後の大乘仏教が無分別智を強調し、「言亡慮絶」「言語道断」などと説いて、語のもつロコス面を極端に無視したことで深い関連があると思われる。しかも秘密仏教に及んで語の形而上学的ないし象徴的意義を再び取挙げたのは七、八世紀におけるバラモン文化復興の余波とみるべきであろう。

三

人間の光にいくばくあるか、という *Bṛhad IV*, 3, 1-6 における問題提示の仕方と全く同じく、*Devata-samyūta* の *pajjoto* には世の人々にいくばくの光があつて照すか、と問うていることが判明した。ところが、同じ SN. *Sagāthā-*

vaggo の中の VII. *Brahmaṇa-samyūtha*, Chap. I *Arahanta-vaggo*, 8 *Aggiko* と *Bhād IV, 3, 1* と同様だ。

「人間の光」(*purisassa joti*) という注目すべき語句を発見することができるので、それを手がかりにして、さらに右のアートマンの光と正覺者の光という差異についての問題の考察をすすめてみよう。

Aggiko には拜火バラモンのバーラドヴァージャ (*Aggika-Bhāradvāja*) と世尊との問答が認められる。そのストーリーは *Suttanipāta* の中の *Kasibhāradvājasutta* とほぼ同一内容であって、同じバーラドヴァージャ姓のバラモンが拜火儀礼を棄てて世尊に帰依する物語であるが、これに直ぐ引続く 9. *Sundarika* もスندگانリカ河の畔に供火をおこない拜火をしていたスندگانリカ・バーラドヴァージャ (*Sundarika-Bhāradvāja*) というバラモンが世尊の人間平等の説法に心打たれ翻然として拜火を放棄して世尊に帰依し、ついに一人のアラカンとなる物語である。それゆえ *Aggiko* と同巧異曲ではあるが、注意すべきは、その末尾を飾る、スندگانリカに語った世尊のことばの前半に見出される *purisassa joti* の一句である。

その全文は、次のように頌でつづつてある。

『バラモンよ。火を焼いて清浄をえると、

思つてはならない。なぜなら、これは外部のことだからである。

外のものによつて完全な清浄を願う者は、

それによつて清浄とならないと、智者達は説く。

バラモンよ。われは火を焼くのを放棄して、われは

内部の火 (*Joti* 光) を燃やす^①。

常住の火 (『一切知の火』) によつて、つねに静寂である。

われはアラカンにして梵行^②をおこなうものである。

バラモンよ。汝の傲慢は重き荷物〔薪〕にして、
怒りは煙、^④茶語は炭である。

舌は柄杓、^⑤心は〔供儀の〕火のあるところ。^⑥

よく制御されたおのれは、人間の光である。^⑦』

Mâ brâhmaṇa dâru smaḍahâno//

suddhim amañhi bahiddhâ hi etam//

na hi tena suddhim kusalâ vadanu//

yo bāhireṇa parisuddhim icche//

hiivâ ahaṇ brâhmaṇa dârudhāṇ//

ajjhattam eva jalayāmi jotiṇ//

niccagṇi niccasamāhitato//

araṇaṇ ahaṇ brahmacariyaṇ carāmi//

Māno hi te brâhmaṇa khāribhāro//

kodho dhūmo bhasmani mosavajjaṇ//

jihvâ sujā hadayaṇ jotiṇhānaṇ//

atā sudanto purisassa joti//⁽¹⁾

このブーリ文に相当する部分の漢訳が二訳存する。

雜阿含經第四十四⁽²⁾

婆羅門祠火

焚⁽¹⁾燒乾草木

別訳雜阿含經卷第十五⁽³⁾

莫レ呼ニ是淨道一

能却ニ諸災患一

此則惡供養

而謂爲ニ點慧

作ニ如レ是因縁一

外道取ニ修淨

汝今棄ニ薪火一

起ニ内火ニ熾然^①

常修ニ不放逸一

常當_下於供養

處々興ニ淨信一

廣施_中設大會上^③

心意爲東薪一

瞋恚黑烟起

妄語爲ニ塵味一

口舌爲ニ木杓一^⑤

胸懷熾火處

欲火常熾然

當ニ善自調伏一

消ニ滅士夫火一^⑦

汝齊整薪然

謂爲得清淨

薄福無智人

乃然於外火

婆羅門應當

棄汝所燃火

宜修内心火^①

熾然不斷絕

增廣如是火^②

斯名爲眞祀

數々生信施

汝応如是祀^③

汝今憍慢重

非車所能載

瞋毒猶如烟

亦如油投火^④

舌能熾惡言^⑤

心爲火伏藏^⑥

不能自調順

云何名丈夫^⑦

(4)

仏陀がバラモン達の拜火思想を激しい語調で批判していることは、原始仏教聖典中に散見されるところであるが、このスンダリカへの説示もまた、それと軌を一にする。ただ、この種の他のものと異なつて、ここに掲げた頌の後半の部分は、一読していちじるしくバラモンの特徴のある表現法で語られているのに気づくのである。そこで *purī-sassa jōi* の検討にあたり、まず順を追つてこれらをウパニシャッドと比較してみよう。(数字の番号は前掲パーリ文および漢訳二訳中のそれを示す)

① *Bṛhad* にはこれと対応すべき文言は認められない。しかし *Kausitaki II, 5* にダイヴェーダーン (*Dāvodāsi*) の子のプラタルダナ (*Pratardana*) が克己を「内部の火祭り」と解して、されば古聖は火祭りの供養をなさなかつた、とのべている条と対比されるべきである。このウパニシャッドは、*Bṛhad* 以後、仏教興起以前に成立している。⁽⁵⁾

② 「常住の火」という一句も *Bṛhad* には、このままのかたちでは見出しがたい。*Bṛhad I, 4, 1-17* は宇宙創造主としてのアートマンを語っている。太初、一切が未開展であつたとき、アートマンはあたかも炉に伏せられた火の

ように何人もこれを見うるものはなかった (yathā ksuruh ksuradhāne 'vahniah svād vīsvaṇ-ḍharo vā vīsvaṇ bharakulaye)⁽⁹⁾。そして、Bṛhad IV, 4, 16 に 'yare' と、神々はアートルン⁽¹⁰⁾を光の中の光 (jyotiṣāṇ jyotiḥ) にして不死の生命として崇拜する (ayurhōpāsate 'mitam)。したがって、仏教における「常住の火」(niccaaggi) としての atītan の観念は、明白に火に比せられる不滅のアートルマンというアーラニヤカ的な思想系譜から出てきたものであると、解することが出来る。

③ Bṛhad VI, 2, 4 において、シュヴェータケートウ (Svetakeu) は、父から梵行に住すべきことを教えられている。ただし、ここでは前掲のパーリ文の箇所と同様に、それについて立入った説明はなされていない。ところが、求那跋陀羅訳の「雑阿含経」は、みられる通りに『常修不放逸、常當於供養、處々興淨信、廣施設大會』と、梵行について説明を与えている。さらに「別訳雑阿含経」によると『數々生信施』とあって、信と施とをもって梵行の実践内容とする。

④ Bṛhad には、かかる表現は見当らない。傲慢、怒り、妄語をそれぞれに薪、煙、灰とするのは、仏教的表現の仕方であろう。そして、これは火を煩惱または欲望などにたとえる仏教的な火の観念にもとづく。とくに妄語を灰としたのは、Bṛhad IV, 2, 12 において語を祭火の炎をみるのと対立的な立言であるもののように思われる。後期のウパニシャッドでは灰 (bhasman) に哲学的意義を認めるが、かかることは仏教では全く許容しない。

パーリ文中の mano に相当する漢訳語は「雑阿含」をみると、心意、「別訳雑阿含」では憍慢とある。前者の場合原語が mano (manas) とあったものか、もしくは訳者がそのように読みちがえたにちがいない。

⑤ jhva suā とするのは、純バラモンのな句である。舌 (jihva) は、ここでは「神々の舌」を意味する。そしてそれは、バラモン達の間における酥油に関する秘密語である。かかる jhva の用例は Rg-veda 以来存するのであるが、Bṛhad をは引用句として存しない。suā はサンスクリットの sruc に当る。sruc はバラシーシャ (pālāśa) もしくはカ

ダイヤラ (Khadira) の木でつくった一種の大きな柄杓^{ひしやく}で、柄の長さは腕、杓は掌の分量をもつ。それは火供祭のときに火に酥油をそそぐのに用いられるのである。⁽¹¹⁾したがって jīva suja (舌は柄杓) というのは、酥油は柄杓で火炉にそそがれる、という意味になるだろう。

しかるに、ここでは柄杓で酥油がそそがれることによって傲慢の薪がますます燃えさかる、というように仏教的に転釈されている。

⑥ hadayan jōitihānam は Brhad III, 9, 24 における語の安住所としての心 (hṛdaya) を説く箇所が一往参考になる。それはシャカラの末裔 (śakalya) とヤージニャヴァルキヤとの次の対論の中に示されるものである。

(問) 『この天空の頂点で、汝はいかなる神を示すか?』 (kim devaio 'syām dhruvāyām dīśyasīti)

(答) 『火が神である。』 (agnidevatā iti)

(問) 『その火はどこに安住してゐるか?』 (so 'gniḥ kasmin praiśīhita iti)

(答) 『語である。』 (vācīti)

(問) 『では、語はどこに安住してゐるか?』 (kasmin nu vā vāk praiśīhitei)

(答) 『心である。』 (hṛdaya iti)

(問) 『心はどこに安住してゐるか?』 (kasmin nu hṛdayaṃ praiśīhita iti)

これに対して、ヤージニャヴァルキヤは、心はわれわれ以外のものに (anyatrasmad) 安住せず、と説く。⁽¹²⁾これをつきつめていうと、火は心に安住し、その心はわれわれ以外のものには存しない。⁽¹³⁾ここでヤージニャヴァルキヤの説く心は citta ではなくて、パーリ語の hadaya に相当する hṛdaya でそれは心臓をも意味すること、またパーリ語の

aitan が形而上学的な実体我ではなく普通の意味の經驗的な自己であるのと同様に、ヤージニャヴァルキヤが一人称代名詞の複数形 asmad を用い、それが ātman とニヒアンスを異にすることなどは、ウパニシャッドと仏教との交錯

を如実に証するものとして興味深い共通点である。しかし *Bṛhad* ではただ火は神であるのに対して、*SN.* ではそれは煩惱または欲望などを示すものとなっているから、心は火の住所 (*śadāyān jōtīhānam*) というのは、心は煩惱 (または欲望など) の住所というように、仏教的に転釈されているわけである。

⑦ 『よく制御されたおのれ (*ātman ātman*) は人間の光である』という表現形態は、*Bṛhad* IV, 3, 6 における『アトマンこそ、その人間の光となる』 (*ātmanīśasya jyōtir bhavati*) という文言と完全に一致する。そして克巳が内部の火祭りであることは、さきに *Kaustiki* に説かれた通りであるが、その克巳とこの *ātman sudāno* とは符合する。そしてそれはまた *Dharmapada* などにもよく認められるところである。⁽¹⁴⁾

さて、右の仏教とウパニシャッドにおける数箇の個別的類似性の中で、われわれはとくに次の諸事実に注視したい。⑦を除いた他はすべて *Bṛhad* との間に明瞭な合致が認めがたく、③④⑤⑥はウパニシャッドの解釈が仏教的に変更せられていること。したがって *SN.* と *Bṛhad* との間には相当な距離が感ぜられること、しかも①においては *Kaustiki* と *SN.* との間に一致をみる、ということである。

なお全体的に眺めてみると、*Bṛhad* におけるジャナカ王とヤージニャヴァルキヤとの問答は、かつて火祭りについて二人が論議したときヤージニャヴァルキヤの与えた特典をジャナカ王が想起するところからはじまっているのに対して、*SN.* のほうは拜火バラモンのスンドリカ・バーラドヴァージャと世尊との間における火祭りに関する対話様式に変わっている。それゆえ、両文献共に何らかの意味で火祭りに関係するものである点からみても、これらは明らかに同一の発想類型に属するものとみなせなければならない。

註 (一) *SN.* I, p. 169.

(二) 大正、二卷三〇頁下—三二頁上。

(三) 大正、二卷四一〇頁中。

- (4) 拜火バラモンの話に登場する人物の多くがバーラドヴァーリヤ姓である点に注意したい。
- (5) 中村博士『初期のヴェーダーンタ哲学』四七頁参照。
- (6) Anandāśrama. S. S. p. 39.
- (7) Chāndogyaopaniṣad Ⅷ, 4, 13 を引用されている。
- (8) 『欲望に等しい火はなる』(nāthi rāgasamo agni) Dph. 251 ff = SN. I, p. 188. 欲望は火炭にたとえられる AN. 1, p. 175 cf Asātamantajātaka. Vinaya, Mahavaḡgo I-21-3 では三火を説く。Apadāna, part II, p. 309 では三火に見火 (ditihi agni) を加えて四火とする。その他「大律小品」「清淨道論」などでは十一火を数える。六、七世紀頃成立した Tripurāṅgini-up. (I, 2) では反対に「火は罪過を食す」(duritāty agniḥ) という。同じ頃知らわれた『大日経』の「出世護摩法品第二十七」にも「十二火を演説する。智火を最も初と爲す」として智慧の火によって妄分別を焼いて淨菩提心を成ずるのが「内護摩」であると説いている。智火 (Bhāgagḥi) もまた、古くバーリ諸聖典にのべられている (cf. Milinda-pañhā p. 492 etc.)。
- (9) ウンニヤット全書七、二八四頁 *Bṛhadjābala-up.* 解題参照。
- (10) *Rg-veda* IV, 58, 1. *Vajrasaneyi-saṃhitā* XVII, 87. *Matirāyaṇi-saṃhitā* I, 6, 2, *Kāṭhaka-up.* 40, 7.
- (11) モーリス辞典 *struc* の項を参照。
- (12) *Bṛhadāranyaka* Ⅲ, 9, 25.
- (13) 後期のウンニヤットにおいては、この点が明確である。たとえば、*Sandilya-up.* I, 4, 1 によると、人々の身体の中心に三角形の火床 (*sikhi-sṭhāna*) があり、心臓の中央に四足の火床がある。*Śrījābala-darsana-up.* VI, 1 にも白熱した黄金の如き光を放つ火床を説いている。
- (14) Rhys Davids の日英辞典 *sudanta* の項参照。

四

Bṛhad IV, 3, 1~6 と SN. の中の *Sundarika* との対比を試みた結果、*“atā sudanto purisassa joti”* の一句は仏教独自の表現ではなく、*Kaṭṭhaki* を介して *Bṛhad* における人間の光としてのアートマンという語句がかかる表現を

とるにいたったのであろう、という予測をえた。したがって、この *atman* とウパニシャッドの *atman* とには、なお特有な環暈が存することを否定しえない。なぜなら、王族との問答に登場するヤージニャヴァルキヤに代表される古ウパニシャッドの哲人達の間においても、「火祭り」に対する省察がなされていたのであり、火の真実の意義を深く探究することによって内なるアートマンの光を探りあてたのであるから。ところが、同じ *SN.* の *pañcote* においては *Bṛhad* における人間の光としてのアートマンに代うるに正覚者をもってしたところに、重大な思想的転換を認めざるをえないのである。すなわち、それは一つには *SN.* の *Sundarika* 所出の *atman* の概念内容が実はアーラニヤカ的なものから仏教的なものへの変遷程過にあるという意味においてであり、他は *atman* + *atman* = *sambuddha* という代置がそのことの證據を示しているという意味においてである。そして、その転換の背後には仏陀が形而上学的な *atman* の追求を捨置したという宗教的体験事実が横たわっていることは、いうまでもなからう。

かくして、われわれは *SN.* の問題箇所 (I, p. 169) が明らかに *Bṛhad* IV, 3, 1~6 の影響を受けて作成されたものであること、しかも *SN.* の他の箇所 (I, p. 15) において同じ *Bṛhad* の部分が仏教的に改作されたにすぎない事実を突き止めえたわけである。

最後に、さきの *Kausitaki* の火祭批判と仏教のそれとの関係が問題に残る。

『火祭りは最上の供養である。』(*aggihutamukhā yañña*)⁽¹⁾ (*Sn.* 568)

と、原始仏教聖典にすら、しばしばこのようにバラモンの火祭りに関説している時代に、*Kausitaki* II, 5 のみが自己克服を説いて火祭りの供養を古聖はおこなわなかったと伝えるのは、古ウパニシャッドとしては例外的な断言ではあるまいか。これに反して、原始仏教聖典にはこれと類比さるべき文章をおりおり見出すことができ、また「火にかえるもの」(*aggika* 事火外道)が批判の対象として取挙げられている。⁽²⁾ *Kausitaki* は仏教興起以前の成立とみられるが、それは *Kausitaki-brāhmaṇa* と内的な連関性が存しないところから、遅く成立した、とみる場合もある。⁽³⁾ した⁽⁴⁾

がって、Kaustiki II, 5 の祭火批判の部分が仏教の影響によるものである、というように考えられないこともない。しかし、火よりも語に、語よりもアートマンにこそ人間の光を求めた *Bṛhad* のヤージニャヴァルキヤの存在に想到するならば、仏陀の火祭批判もすでに遠くアーラニカのウパニシャッド的な起源を有している、といわなければならないであろう。したがって、Kaustiki の文言は、仏教における火祭批判の一步手前に存するものとみて豪も差支えないのではなからうか。

仏教興起時代には、バラモン思想の強固な地盤である大部分の地方農村地域では火祭りは重要な宗教的儀礼であり、かれらの生活感情を強く支配していたにちがいない。しかし、一方においてガンジス河畔には大小多数の都市が出現していたのであるから、古ウパニシャッドの Kaustiki および原始仏教聖典に認められる拜火儀礼に対する思想的反省は、都市において祭火を絶対神聖視するバラモンの家父長制社会が崩壊しつつあった時代的動きの中にあられたものにちがいない。

ただウパニシャッドでは祭火に対する哲学的反省を深めた結果、拜火儀礼そのものを第二義的なものと考えたにいたっただけのことである。六世紀より八世紀における真言乘 (*mantrāyana*) の密教が祕儀としてのホーマを外護摩とするのに対して内護摩をより重視したのと事情が全く同じである。原始仏教では拜火儀礼そのものを否認するから、したがって火の形而上学的思弁を排除するのは当然である。また仏陀が祭火批判をおこなっている際に、すべての人間の氏姓や階級の平等を強調している点が、*Bṛhad* と較べていちじるしい差異である。たとえば、スンドリカ・パーラドヴァーシャが世尊の生れ (*jaṅga*) を問うたとき、世尊は聖火になぞらえて人間の平等観を次のように教示している。

『生れを問うなかれ。行為 (*carana*) を問へ。火は木片より生ずる。賢者にして恥を知り、悪を止める聖者は、卑賤の家柄よりも生れる。』⁽⁵⁾

(6) この点に關しても、われわれは *Bṛhad* と *SN.* との間に、はっきりとした思想的相違を認めないわけにはゆかない。

以上に指摘した *SN.* の二箇所とそれの相互的連関性は、*Bṛhad* が仏教興起よりはるか以前に、そして *Kaṣṭhaki* よりも前に成立したものであるという従來の所見に対して、さらにその一証左を加えうるものとなるであろう。

また、右の諸事實の解明にもとづいて、有名な「自燈明」の語や五つの光の中の第五の光としての「晝夜にくまなくかがやく仏陀」とか「世間の光となる人」などという原始仏教聖典中の一連の發想様式もまた実は仏教固有のものというよりも、全くアーラニヤカのウパニシャッド的な思想形態に由来しているものであって、ただその使用契機を異にするにすぎない、ということが理解せられるのである。そして、さらには大乘仏教の「アミダ仏とくに *Amitābha* あるいは秘密仏教のビルシヤナ仏 (*Vairocana*) などの諸仏が光によって表徴される理由の一斑も、かような光にまぎわるる比喩契機の思想的基盤において顧慮されなければならないことが肯かれるのである。

註 (1) このほかに、*Sn.* 249, 428. *Dhp.* 392. *Thera-gāthā.* 219 etc. 参照。

(2) 火神崇拜を排撃して「自己を修めたもの」(*Dhp.* 107) 「正等覺者によつて説かれた真理を説く者」(*Dhp.* 392) の礼拝をすすめてゐる。

(3) *Sn.* 249, *Dhp.* 392 etc. 『象尾本性物語』には聖なる火神 (*aggi bhagavā*) への尊敬を失なつたバラモンのことが書かれ、律大品 I-22-1 には火神への献供を棄てたカッササ (*Kassapa*) と積尊との問答がある。またマガダ國のウルヴェーラー (*Uruvelā*) 村で火神を崇拜してゐた結髮外道が積尊に帰依してゐる (*G. Ch. Pande: Studies in the Origins of Buddhism. Allahabad. 1957, pp. 386-387.*)

(4) 『初期のウヘーターンタ哲學』五四頁に指摘されてゐる。Keih: *Aitareya Aranyaka, Introduction, p. 41, n. 2.*

(5) *SN.* I, p. 168.

- (6) なお、中村博士『人間の平等—インド思想史における一問題』(日本仏教学会年報第二十三号)一八四—五頁によると、ウパニシャッドと原始仏教とでは人間平等観の意義が、その社会性についていちじるしく異なっていることが指摘されている。
- (7) Dh.p. 16, SN. III, p. 42. V, p. 154 DN. II, p. 100 etc.
- (8) Dh.p. 387.
- (9) Dh.p. 173.
- (10) 『大毘盧遮那成仏神変加持経』「住心品第一」には「三時を越えたる如来の日」という。また『大日経疏』第一によつて、ビルシャナ仏には除闇遍明、能成衆務、光無生滅の三義が認められる、とせられる(大正、三九卷五七九頁)。秘密仏教では一般に智慧を火で象徴する。ビルシャナ仏は一切知者である。ウパニシャッドではこの智慧に相当するものは、まさしく最高我またはアートルマンである。そしてそれを火で表示する。たとえば、Kaṅṣṭhiki IV, 17 によると、哲人バーラーキとアジャータシャトル王との問答中に火としてのアートルマン (agnir ātmā) の語がある。Vasudeva-up. III, 1, 2 によると、火炎をもつて最高我を表示している。

頭とうの考証 (上)

— 宮座の一問題として —

小野 祖 教

一 頭 と 当

宮座は中世に於ける祭祀組織、或は祭祀の執行形体として、極めて興味あり、且つ、神道の研究にとって重要な問題を多数含んでゐる。この問題は肥後和男博士が、「近江に於ける宮座の研究」や「宮座の研究」のやうな、包括的な探訪調査に基づく研究を発表され、或る程度全貌をとらへる事が出来るやうにされた他、多数の人々が興味をもつて、相当地に豊富な研究を遂げて居られる。

然し、その資料の關係が殆ど中世と近世とに限られてゐて、比較的新しい文書と民俗学的な資料とによらなければならぬ為に、基本的な意味の曖昧なものが多いのは残念な事である。これは座に関する殆ど全問題について云へる事である。

頭の問題も、座の問題の中では重要な問題なのであるが、他の問題と共に、やはり曖昧な要素に満ちてゐる。

肥後博士の場合「宮座の研究」の第二編「宮座の組織」の中の第八章「当屋」で、頭、或は頭人の問題を取扱つてゐる。

この取扱ひは、頭、頭人、頭屋といった名称なり、内容なりと、当、或は当屋、当番といはれてゐるものが、中世

以降の宮座資料に於いて殆ど区別がつかなくなつて居り、混同して使はれてゐる以上、その資料の範圍内では避け難い取扱ひであつたであらう。

然し、頭と当とは、文字も違ふし、本来の意義も違つてゐた。それは、確かに、日本人の発音では区別が無い。その為に、いづれか一方が他の文字の宛字のやうに見えるし、事実相互に融通して用ひてゐた。実は、宮座にあつては、頭が頭屋でもあり、当屋でもある場合が多いので、混同されてしまふのがむしろ当然であつた。

とはいへ、頭はやはり、カシラ、カミといふ本来の字義に基いて考へらるべきものであり、当は当番の当であつて、交番制、分番制に起源する言葉づかひであるべきである。

頭の意味から当のもつ意味は出て来ないし、逆である事も出来ない。たゞ、両者は、結合し、混合すべき理由をもつてゐて、結びついてゆくのである。

さういふ關係を明らかにする為には、両者が混同されてゐない、もつと純粹な姿で見られるものを研究する他はない。その為には、中世以前の事を研究して見る必要がある、中世以降の場合でも、さういふ混合を露呈してゐない資料を求めて考究しなければならない。

私の関心は、さういふものとの意味や形、或は変遷を、可能な限り分析して見る事である。

肥後博士は「宮座の目的を運ぶために神主と相並ぶ重要な機関は、とうやである。これはまた、とうともいふ。それを示す漢字としては種々のものが用いられてゐる。例へば当屋といふのが比較的多数であるが、また頭、塔、袴などさまざまである。さうした漢字の宛て方にそれぞれの意味があるのであるが、歴史的に溯源してその用例を求むれば頭といふのが古いのであらう」（「宮座の研究」三〇六頁）と述べ、令制の頭と、榮華物語の一例をひいて、頭のもと
の意義を略説された後、宮座に於ける頭人の用例を引用して、次の如く説明された。

「ところで、この頭人は決して固定したのではなく、順次交替するものであつた。この点は陰陽頭とか主計頭と

かいつ頭が固定せる位置であると異なるところであらう。引付頭人の如きも、引付衆の間から交替して出るのであり、何等固定的なものではなかった。この事が頭人なるものゝ著しき特徴であったと想察せられる。この性質が聽て頭人を当人と考へしめる原因をなしたのであらう。頭はやがて順に當つて来るものである」(同三〇七頁)。

私も博士のこの説明は妥当であると考へたのであるが、もう一度深く考へて見た時になほ問題がある事を感じない訳にはゆかなかつた。それは、交代制といふものは、これも頭と少しも劣らない古い時代からの勤役の方法であつて、頭以外の役の中に当番制、或は分番制があり、これは研究してゆくと、相當に手広く考察しなければならない問題であるので、むしろ別に、当番制そのものが宮座に於いて極めて普通となつて来る経路の研究を進めるべきであると思はれたからである。

そして、博士が、「当はやがて順に當つて来るものである。こゝからお頭を勤めるといふ觀念も發生して来る」と軽く割切られたのに対し、頭が座の中に入って来る経路をも別に基礎的に研究して見る必要を感じた。

私は、当番でつとめる役を、言葉の語呂で頭と混同したのではなく、本来頭は頭であり、当は当である。然し、兩者はどこかで相通して用ひてもよいやうな、質的に交はる点があるのではないか、さういふ想定を追求して見ようとした。

結論からいへば、私は、そのやうに分割して研究することが正しいといふ見解に到達した。こゝでは、その研究のうち、頭に関する部面だけを取扱つて見たいと思ふ。何故かならば、頭に関する研究は一応与へられた紙面で述べる事が出来るが、当については、それよりも遙かに多くの頁を必要とするからである。その為多少内容を理解する上に不満が残ると思ふが、当に關しては機会を改めて述べる事としたい。

二 船頭、火頭及び法頭

「頭」といふ言葉の古い用例として、令制の寮の頭が最初に思ひ浮ぶことは、誰人も同じである。肥後博士もこれを先づ引用された。これは、カミと読み、長官の意味であった事も今更にいふまでもないのだが、令制では、その役所によって、同じカミであっても文字を異にしてゐる。これは、問題としてよい事であるであらう。即ち、上級の役所の長官と下級の役所の長官とが、同じカミでありながら文字を異にするのは、只単に、その役所の区別を表示する為に任意の字をえらんだのか、文字にそれにふさはしいニューアンスの差があるのか、乃至もつとハッキリした含意が基礎となつてゐるのか、これは問題とすべき事だと思ふ。

私には、頭といふ長官は、文字の上からいへば、特別な意味やニューアンスは無いけれども、慣用的にいへば、大体に於て、或る種のものに対してだけ用ひる、ほど固定した用例があつたと思はれる。

然し、その事を明らかにして、令制の寮といふ役所の長官が頭と呼ばれた理由を明らかにしようと思へば、先づ、その他の頭の用法の研究から入らなければならない。

船頭

第一に取上げなければならないのは船頭といふ言葉である。これは、今日も我々の用ひてゐる言葉なのだが、その使用は極めて古い。今迄、私の貧しい目にふれた限りでは最も古い例である。

唐書の劉晏伝に

州縣取^リ富人^一督^ニ漕輓^一、謂^ニ之^ヲ船頭^ト

とあるのがそれであつて、唐代に於いて既に船頭といふものがあつた。州或は県に於いて、富豪に命じて舟航の管督に任せしめたのを船頭と称したといふのである。

これは、彼が自ら船に乗ったといふ意味であるとは必ずしも考へられない。従つて、直ちに船長の意味になるかどうかは明らかでない。或は船元といふやうな、或は船宿というやうなものに当るのかも知れない。問屋といふものに当るのかも知れない。兎に角公認の水運業の營業責任者である。

それが、恐らくは船長といふ意味にvari、更に、何人かの水夫の長でない、小船に一人で乗つてゐるやうな船乗りをも船頭と呼ぶやうになるのには、長い時間がかゝつてゐるであらうが、兎も角、今日、我々が使ふ船頭といふ語の古い典故であると思はれる。

残念乍ら、我が国で何時の時代からこの語が用ひられはじめたのか、私は未だその資料をもつてゐない。その意味では、日本での古い用例として引用する事は出来ないのだが、頭の用例として参考にする事は勿論可能である。

火 頭

我が国での古い頭の用例は、大宝令の中に、寮の頭の他にもう一つある。賦役令に火頭といふものが見えてゐるのがそれである。

凡^ソ役^ニ丁^ニ匠^ヲ皆^十人^ノ外^ニ給^テ一^人充^テ火^頭と見えてゐる。

丁匠を役すとは、人民を徭役に徵発することである。古代の国民の義務は租徭調の三つの役である。その勞働奉仕の義務であるところの徭役に召された人々は、十人を一組とする一隊に隊別編成され、この一隊に対して一人の火頭といふものを配属せしめられる。

火頭の任務は、令の義務の述べる所によればこの一隊の人夫の賻方であつて、飯を炊き食事の準備をするのがその任務であつたのである。

その給与は、現役者、即ち、作業人夫と同額であつたのである。その文に、

謂、火頭者、厮丁也、執炊爨之事、故曰火頭、即給功直、與見役者同也
とある。

この場合はさきの船頭よりは余程その役柄が低い。一介の人夫であつて、而も、その給与は現役人夫に準ずるものであつて、それ以上ではない。従つて、この、一人の飯炊人夫は、一隊の隊長などといふ意味のものでは毛頭あり得ない低いものに過ぎない。その点からいへば、今日我々が船頭さんといふ場合の頭と何等選ぶところは無いが、ハッキリと唯一人の、部下も何もない人夫について、頭の名が用ひられてゐる事は、注意しなければならぬ。

こゝでは、一炊事夫の名称であるのだから、精々係、人夫、担任者といふ程の意味に用ゐられてゐる。

この用法は実は注意すべき事であつて、後の頭といふものの性質の一面を理解する重要な鍵であると思はれる。

法 頭

船頭や火頭が、支那流にはどう読まれてゐたかは明らかでない。頭をトウと読まれたか、或はツウと読まれたか、法頭の場合にも、その読み方は判然としない。ハフトウ、ハフヅ、ノリノツカサなどが考へられてゐる。

これは日本書紀に見えてゐる。

推古紀三十二年壬戌の条に、

以ニ觀勸僧^ヲ為ニ僧正^ト、以ニ鞍部德積^ヲ為ニ僧都^ト、即日、以ニ阿曇^ヲ連名^ヲ為ニ法頭^ト

とあるのがそれで、僧正や僧都の役目は、法制に明らかであるが、法頭といふものは、如何なる役に任じたものか、諸家の説必ずしも一致しない。兎も角もこゝで頭の文字を帯びる僧院の役人が出現したのである。

この制は元來、百済の僧觀勸の上表が採用された結果出現したものであるので、その使用例は既に百済にあつたものと見てよいであらうことから、頭の役名が早く寺院の中に採用された事例として考へなければならぬ。

後に明らかにするが、寺院に於ては、頭といふ文字は極めて多く用ひられて居るので、この寺院関係での法頭とい

ふ語が日本書紀に見える事は注意してよい事であつて、前述の船頭、火頭にこの法頭を加へて考へれば、頭といふ語は大陸から伝へられた用法であり、上代に於いて既に或る程度採用もされ、用法もきまつてゐた事がわかる。さて、法頭であるが、これは少しく詳述を要する問題であるので、項を改めることゝしよう。

三 法頭と法灯

法頭の問題については、第二の資料として日本書紀の孝徳天皇の卷大化元年八月癸卯の条に見えるものが参考となる。

詔曰(中略)凡自天皇至子伴造、所造之寺不能營者、朕皆助作、令下拜寺司等与寺主、巡行諸寺、驗僧尼奴婢田畝之實、而尽頭奏、即以來目臣名三輪色夫君、額田部連甥、為法頭。

こゝでも、法頭三名の為す仕事の内容に関しては明説されてゐないから、断定する事が出来ないのだが、この文章の關係からすれば、法頭が寺院の経営に關係ある者であるといふことが、漠然ながら想像されるのである。

即ち、この詔は、皇室の建てた寺院でも、民間で建てた寺院でも、経営が困難であるものについては、皇室の力で扶持し維持経営が出来るやうに措置しようといふ思召である。そして、寺司を任命し、寺主と共に諸寺の實地について調査し、その僧尼や奴婢の数、田畝の實情を調査し、その報告を為さしめ、三人の法頭を任命せられた。即ち、法頭の任命は「營ること能はざる者」を助ける為の措置であるので、これによって、寺院の經濟が解決するやうな役割を果してゐる事がわかる。

この法頭に関しては、日本書紀通釈はかういふ説明を為してゐる。

「元享釈書に、置三寺司曰法頭、後世玄蕃寮所掌職也と集解に云り。通証云、槩囊抄、以法頭為寺司一者、

恐不_レ是、今俗謂_ニ唱導者_一為_ニ法頭_一、蓋此是義也と云り。さて法頭は、ホフトフ。ホフヅ。又ノリノツカサなど訓り。何れか正しからむ。太子伝略、奴連磨弟益浦、為_レ性堪_レ領_レ寺、為_ニ法隆寺法頭_一と云事あり」

この説明は不徹底である。元享釈書に、寺司と法頭を同一のものと見て居り、集解には玄蕃寮（僧尼を司る役所）の司る仕事であると解釈してゐるが、日本書紀通証は、堪囊抄に、法頭と寺司を同じものと見るのは誤であつて、今の世に、唱導者と俗称してゐるのがそれであらうと云つてゐる、といふ紹介だけして飯田翁自身では是非の判断を避けてゐる。読み方も、ホットウ、ホウヅ、ノリノツカサといふ、そのどれがよいかわからない。聖徳太子の太子伝曆には、ひとゝなり寺を領するに堪へるものを法隆寺の法頭としたといふことが書いてあると、これ又、断定や解釈は加へてゐない。

元来、寺主、寺司、法頭といふものは、その司るところが異つてゐるのだと思ふ。従来「令拝寺司等与寺主、巡行諸寺、驗僧尼奴婢田畝之実、而盡顯奏」の訓み方が曖昧だつた。例へば、「寺司等と寺主とを拝さしめて、諸寺を巡行りて僧尼奴婢田畝之実を驗へて、盡に頭はし奏せ」などと訓じてゐるが、これでは「与」の字の用ひ方がおかしいし、「拝さしめ」も意味が通らない。大体、この文章の前に、「故_レ以_ニ沙門_一、大法師、福亮、惠雲、常安、靈雲、惠至_寺、僧旻、道登、惠隣_一、而為_ニ十師_一、別_ニ以_ニ惠妙法師_一為_ニ百濟寺_一寺主、此_ニ十師_一等」とある。このうち、惠至と惠妙とが寺主である。「令拝寺司等与寺主」を「寺司等と寺主とを拝さしめ」では重つてしまふ。こゝは、「寺司等を拝して寺主と与に……頭はし奏さしむ」と訓むべき所であると思ふ。寺司は寺の役人といふ程の意味にもとれる。従つて、後世の玄蕃寮の仕事に属することをやつたと云つても通ずるし、寺司が法頭であるといつても通ずるし、寺司が法頭であるといつても別に矛盾はしない。然し、堪囊抄のいふやうに、寺司と法頭とは違つたものゝやうにも見える。やはり、飯田翁と同様、軽々しく断定が出来ない所である。然し、寺司と法頭とが同じものか否かは問はなくてもよい事である。我々は、直接に法頭そのものについてもう少し推理する材料をもつてゐる。

それは、こゝに出て来る法頭といふものが法師ではなくて、俗官であるといふ事である。

推古紀では法頭は阿曇連某である。孝徳紀では来目臣某、三輪色夫君、額田部連甥である。そして、孝徳紀の記事によると、十師に対しては「宜しく能く衆僧を教へ導びいて、釈教を脩行ふこと要す法の如くせしむべし」と云つて居り、法頭については、「營ること能はざる者は朕皆助け作らん」といふ御言葉に対応してゐて、これはどうも、寺院の經濟を支へる役割をもつものと見る他はない。従つてそれが俗官であるといふ事は、さういふ要件に対して最も適合してゐると云ふべきであらう。

法頭が俗官であるといふことは、太子伝略の奴連鷹の弟の益浦が法頭に任ぜられたといふ場合も同様である。

古典に三例を兪見し得た法頭は、かくして俗官であり、經濟的方面の担当者であらうといふ推定はつくのだが、残念乍ら、これ以上具体的内容を知るよい材料を欠いてゐる。然し新しい材料ではあるが、凡そこの名称の役がどのやうなものかを推すべき、且つ、座に於ける頭役と或る連りがあると考へてよささうな材料が阿蘇文書の中に見出される。

法 燈

後世になると、文字が色々に宛字されてゐる例が少くない。阿蘇文書に法燈と見えるものは古代の法頭から尾を曳いたものゝやうである。その意味で、法頭は完全な死語にはならなかつたらしい。

阿蘇文書写第十九に、

正月一日、朔幣料六斗、下斗從^{コリ}ニ金武^{トモツ}名^ト下行^ト法^ト燈^ト山^ト部^ト
一太夫

といふのは、法頭であり、御供添の御灯は御供添の御頭でなければならぬ。この法燈の山部一太夫

それは、同文書三二三阿蘇社四季神事諸役次第に、

一 三月分

一日さつへいれうそくこん大くうしやく
たうやく人三大ゆふ

とあるのが、「一日朔幣料足權大宮司役の意味であり、それに当るものとして、写一九に
頭役人三太夫」

一三月一日朔幣米六斗、白下斗金貳名下行法灯三太夫
御供神官役

とある。この文書では頭役人を法灯と書いたり、御灯と書いたりしてゐるのである。

四季神事諸役次第に

一四月分れうそく、
こん大くうしやく

一日さつへいたうやく人四大ゆふ

四日かせのまつり御かりあり
たうやく人かせのはうり

とあるのは「四月分料足權宮司役、一日朔幣、頭役人四太夫、四月風の祭御狩あり、頭役人風之祝」と読まれる。これに対し、写十九には、

「一四月一日御祭礼、右同前、法灯四太夫」、又、「一同月四日風逐之御祭、法燈風之祝」

と見えてゐる。これによると、頭役人の事を法灯と云つてゐる事が一層明瞭であり、こゝでの灯は頭と書き換へ得るものと見て誤はあるまい。

こゝで法灯の仕事は、普通の座の頭人と何等かはる所はない。それは社家二十人のうちの禰宜祝なのであり、神事にたづさはると共に、祭儀の執行に対して準備万端の役に任じたものゝやうである。

この、頭人といふのと殆ど区別し難い法灯が完全に昔の法頭であるとはいへないが、少くともその一面はつながりがあるに違ひない。

次に、宗教的関係での頭について、一層明瞭な資料を検討し、第二段に、頭が行事の意味をもつやうになつた場合を解明する事とする。

(つづく)

彙報

○理事會(在京)議事報告(九月十二日、於東大宗教學研究室)

議事

一、第十八回學術大會研究発表者選考の件

一、名譽會員推薦の件

原案を審議し一応の意見が出たが、大會前理事會において推薦することとなつた。

報告

一、前回理事會以後の報告事項として、第九回國際宗教學

宗教史會議紀要編集の狀況、及び、IAHR—A・Aグループ

IAHR—A・Aグループ日本委員會について—石津會長—

一、IAHR—A・Aグループ日本委員會について—岸本

常任理事—

一、"Religious Studies in Japan"について、十月刊行予

定のこと—石津會長—

一、日本學術會議第五期會員選舉に本學會から、會長石津

照聖氏を推薦のこと、他に役員から福井康順氏、今田忠

氏、上田義文氏が立候補されていること

一、第十八回學術大會の日程について—片山理事—

○尚、同日右理事會開催前に常務理事會(在京)が開かれ、研

究発表者選考の原案の打合わせが行われた。
○右理事會後、姉崎記念賞審査委員會が開かれ、授賞者の選考がなされた。

執筆者紹介

宮本 武之助 東京神學大學教授

羽田野 伯猷 東北大學教授

大谷 長 大阪外國語大學助教授

宮坂 右勝 高野山大學助教授

小野 祖教 國學院大學教授

The Christian Existence

Takenosuke MIYAMOTO

1. The Christian has the fundamental experiences of the act of God to him. This experiences indicate the fact that the Christian is affirmed through the negation by the act of God.
2. The Christian is the man in Christ or the man who alines to God in Christ Jesus' (Romans 6:11). The logic of the Christian existence which we can call 'the logic of the Place' are found in this situation.
3. The Christian is distinguished from God by the act of God, but he is united with God inseparably in Christ. His personality is based on 'the I-thou relation' between God and him. And he realizes himself as the personality by entering into the corresponsive relation with others. The logic of the Christian existence which we can call 'the logic of the personal correspondence' is found in this situation.
4. In this world the Christian not only realizes himself self-expressively, but indicates self-transcendentally the act of God that affirms him through the negation. The logic of the Christian existence which we can call 'the logic of the Symbol' is found in this situation.

Atiṣa as a Tantric Buddhist

—with reference to the problem of the Kālacakrat Tantra—

Hakuyu HADANO

Many scholars of Buddhism have thought that Atiṣa had played an important role in the formation and development of the latter Tibetan Buddhism. And they, from the character of Atiṣa's Tantric Buddhism, have always supposed that of the Tibetan Buddhism, furthermore of the

latter Indian Buddhism. Therefore the problem of Atiśa's Tantric Buddhism is more important in the history of Indian and Tibetan Buddhism.

This paper reexamines the character of Atiśa's Tantric Buddhism, above all the connections between Atiśa and the Kālacakratantra.

A. Grünwedel, Ch. Eliot, Ch. Bell, H. Glasenapp, G. Shulemann and M. Lalou etc., these scholars insist that Atiśa had the close relations with the Kālacakratantra in various points.

Author used many Tibetan works as follows:

1. Catalogue—Rgyud ḥbum-gyi dkar-chāg (Tohoku cat. No. 5204),
 Bstan-bcos ḥgyur-ro ḥtshal-gyi dkar-chag (Nos. 5205, 5249),
 Dge-ldan riñ-lugs-ḥdsin-pa gsan-rgya-chen-po ḥdod-pa-rnams-
 la phan-paḥi mtshan-tho (No. 6551),
 Bkaḥ-gdams pa-dañ dge-lugs bla-ma rag rim-gyi gsuñ-ḥbum
 mtshan-tho (No. 6555),
 Rgyud-sde spyiḥi rnam-par-gshag-pa (Nos. 5167, 5163, 5169),
 Rgyud-sde spyiḥi rnam-par-bshag-pa rgyas par bśad-pa (No.
 5489),
 Bstan-pa spyi dañ rgyud-sde bshiḥi rnam-bshag zin-bris-su
 byas-pa (No. 5938) etc.,
2. History — Chos-ḥbyuñ-chen-mo (No. 5197), Deb-gter sñon-po (No. 7036),
 Pa-san-jon-san (ed. by Chandra Das), Rgyal-ba lña-paḥi
 chos-ḥbyuñ (No. 5664),
 Tāranātha's Dgos-ḥdod kun-ḥbyuñ (No. 7037),
 Bkaḥ-gdams-kyi rnam-par thar-pa (No. 7038),
 Byañ-chub lam-gyi rim-paḥi bla-ma brgyud-paḥi rnam-par-
 thar-pa (No. 5985),
 Baiḍūr-ser-poḥi me-loñ (No. 7033), Rin-chen gces-paḥi lde-
 mig (No. 5011) etc.,
3. Memory— Bu-ston's Gsan-yig (No. 5199), Mkhas-grub's Gsan-yig (No.
 5457),
 Tsoñ-kha-pa's Gsan-yig (No. 5267).
4. Biography—Bkaḥ-gdams rin-po-cheḥi glegs-bam (No. 7041),
 Jo-bo-rje dpal-ldan mar-me-mdsed ye-śes-kyi rnam-thar

rgyas-pa (No. 7043) etc.,

5. Atiśa's work— Bodhipathapradīpa (No. 3947),

Bodhimārgapradīpapañjikā (No. 3948) etc.

But he could not find any remarkable descriptions showing the relation of Atiśa's Tantric Buddhism and the Kālacakratāntra. He concludes by saying that Atiśa's Tantric Buddhism is not grounded upon the Kālacakratāntra but upon the Aṅgatarayogatantra.

Religious Development of the Authorship by Søren Kierkegaard

Masaru OTANI

In the work of Søren Kierkegaard as author there penetrated an unchangeable religious intention consistently —with such an order that Kierkegaard himself could not help reducing it to the Divine Governance —from his most aesthetical works to his last works of pure religiousness. Many times he declared himself that he was essentially a religious author, but we can get its full meaning first, when we have settled the problem in which point of view his whole works can be said they are religious.

First in the aesthetical works it will be shown that the essential aesthetical defies through despair, precisely because it has its support for the movement of defiance in the object itself, against which it is going to defy; in short, because there exists the absolute, which is so to speak worth resisting. And in this way it has got the paradoxical stability and necessity for its self-collapse. In spite of its haughtiness, not to have entirely the essential self, the most trifling inner flash of the aesthetical would arouse the response of the absolute as the opponent, if it should display the innermost saturation. It would be worked by the absolute to show the eternal even or rather precisely in the moment of its desperate crumbling. It can be said in other words that in this way the essential aesthetical is made in a sense to reveal the religious idea. Even the most aesthetical,

so far as it is carried by the genuine pathos, it indicates the religiousness. It is the mysterious crystalization formula, that increases its density by the concussion in the pathos of the inner suffering confined in its efforts, which lets a serious efforts of human being draw near to the religious idea. Thus not only the religious in general and the ethical-religious, but also the ethical, the ethical-aesthetical (or the aesthetical-ethical) and the aesthetical—if they all are suffered by the pathos as the essential; or, according to the etymological sense of the word, are “lidt→*lidenskab-et*” (gelitten→*leidenschaft-et*)—so they stand under the category of so-called religiousness A. Kierkegaard calls *religiousness A* in the meaning of “the dialectic of making inwardness” *the pathetic* (the fact, which is generally overlooked by scholars). Therefore also he enumerate his works “Either-Or”, “Fear and Trembling”, “Repetition”, “The Concept of Dread”, “Prefaces”, “Philosophical Fragments”, “Stages on Life’s Road” as *the aesthetical works* in the meaning of pathetic works, because the pseudonymous authors are still standing under the category of religiousness A—notwithstanding the clear descriptions about the Christian ideas as for example in “Fear and Trembling” and “The Concept of Dread”. In the same sense he called his first eighteen edifying discourses “aesthetical work”.

While religiousness A is the dialectical inward-transformation itself about the relation, *religiousness B* is a relation conditioned by a definite something which defines the eternal happiness. The latter is the paradoxical transformation of existence through the relation to a historic fact. This is the paradoxical religiousness or the paradoxical-Christian. In 1848 when Kierkegaard wrote “The Point of View for my Work as an Author” he described as “pure religious work” the following: “Edifying Discourses in Divers Spirits”, “The Works of Love”, “Christian Discourses”. Probably he thought that these are discourses stressed upon religiousness B. And we can believe as we can see from the third part of “Christian Discourses” which has subtitle *To Edification* “the higher Christian category”, that at his turning point of 34 years Kierkegaard himself entered entirely into the confidence of religiousness B. After that in all his discourses and works

with the style of edifying discourses ("Training in Christianity", "For Self-Examination", "Judge for Yourself") and also in "Two minor ethico-religious treatises", "The Sickness unto Death", "Book on Adler", which supplement them in any sense theoretically, he could manifest the paradoxical-Christian in the most strained form ever made. Through his personal experiences he became conscious of his peculiar mission as the instrument (or "the corrective") of God, and came to understand the theology of imitatio Christi and the Christianity of martyrdom as the ideal, which might almost be distinguished as religiousness C (because it suggests the dialectic of Apostle as the sharpened dialectical which is produced by the reaction of the sharpened pathos to the dialectical).

Brhadāranyaka-upaniṣad and Saṃyutta-nikāya

Yusho MIYASAKA

The present author has discovered that the analogy of light found in Saṃyutta-nikāya (vol. I, p. 15) was already used in the thought structure of Brhadāranyaka-upaniṣad IV, 3, 1~6. For it has established that Māga-dha 弥耆天子, 弥佉天子 mentioned in the Chinese version (Taisho vol. 2, p. 360 b. c. & p. 478c) of Saṃyutta-nikāya, not in the pāli Canon, is the same person as Janaka of Brhad., (IV, 3, 1) on the basis of historical facts.

Moreover, in Brhad (IV, 3, 6) Ātman is described as the Supreme Light, whereas in Saṃyutta-nikāya (vol. I, p. 15) Sambuddha is mentioned, which implies that the significance and contents of the analogy of light changed. From this viewpoint, the author has clarified the meaning of this change in the history of Philosophy.

Consequently, the historical and philosophical relation between Brhadāranyaka-upaniṣad IV, 3, 1~6, on one hand, which belongs to the earlier group of Upaniṣads, and saṃyutta-nikāya, one of the Original Buddhist Sūtras, on the other, has been brought to light. Thus we can comprehend vividly one of the characteristics of Original Buddhism in comparison with this Upaniṣad.