

## 古代イスラエルにおけるアシュタルテ信仰

大 畠 清

一九六四年より一九六六年に亘って、日本オリエント学会西アジア文化遺跡学術調査団は、イスラエル国のテル・ゼロール Tel Zeror の発掘調査に従事した<sup>(1)</sup>。

テル・ゼロールでは、小神像九体が出土した。九体のうち、四体は後期青銅器時代（前一五〇〇―前一二〇〇）に属し、五体は鉄器時代（「前一二〇〇―前五八七、イスラエル時代」に当る）の地層から出土した。鉄器時代に属する五体の小神像のうち、青銅製のレセフ Resef 神像を除いて、他の四体はすべて女神像（一般にアシュタルテ Astarte 像と称している）の土偶である。

一九六五年度に出土した三体のうち二体は、「北のテル」（A地区）から発掘されたアシュタルテ女神像土偶の胴体（肩部と腕とが残る。高さ八・六センチメートル。円柱形で、中は空洞。表側はチェック模様の赤色彩色が施され、裏側は一面に赤色彩色が施されている。前九〜八世紀のものと考えられる）、及び、「南のテル」B地区から出土したアシュタルテ女神像土偶の首部（高さ七・三センチメートル。眼及び頸の廻りの飾りが貼り付けになっている。淡赤色<sup>(2)</sup>）であるが、墓地、第五号石棺墓から出土したアシュタルテ女神像土偶は、脚部を少し欠いてはいるが、他は完全である<sup>(3)</sup>。高さ一一・〇センチメートル、幅七・三センチメートル、厚み二・二センチメートル。淡褐色。焼成良好。

前一一世紀頃と考えられる。尚、この像には、土を捏ねて押型で型を取り、のち焼成した痕跡が歴然としている。

一九六六年度には、「北のテル」から二体が出土した。一つはアシユタルテ女神像土偶の頭部で、前一〇世紀頃のもの、一つは青銅製のレセフ神像<sup>(4)</sup>（高さ約七センチメートル）で、前七世紀初期のもの、と考えられる。

これらの神像は、いずれも小さく、(a)神殿以外で祀られたと考えられ、また、(b)押型あるいは鑄型によって造られているので、多量製産せられたことが考えられる。さらに、(c)石棺墓からも出土していること、を合せ考えると、これらのものが、個人家庭で祀られたのではないか、と考えられるのである。

アシユタルテはメソポタミアのイシュタル。イシュタルはイエレミア書では「天后」と称されている。

この神の祭儀は、本来婦人達によって執り行われたものであるが、家庭において、家族全員が手伝って、これを祀ったことが、イエレミア書七ノ一八から推定出来る。つまり、個人家庭において祀られていたことが、考えられるのである。

この家庭祭儀においては、葡萄酒とパンが供えられた（イエレミア四四ノ一八一―一九。また、七ノ一八参看）。パンは、この女神にかたどって―この女神のシンボルとしての新月と金星にかたどって―造られた<sup>(5)</sup>（イエレミア四四ノ一九）。

このような家庭祭儀に際して、これらの供物（葡萄酒とパン）をそなえ、また、香をたく、対象があったのではないか、それが、押型によって大量製産せられた小さな女神像ではなかったか、と言うことが考えられるのである。

アシユタルテは、ヘブライ語では‘Aštorāh’、ラス・シャムラ文書では‘Ahtartah’、後代のフェニキヤ刻文では

, Aštarath (或は 'Astereth) と記されたが、ギリシア語にその音が移されて *Astarte* と称された。西セム系の豊饒の女神である。

- J・B・プリッチャードは、パレスティナ出土の小女神像を、次の八つの型に類別している。<sup>(6)</sup>
  - I カデシュ型(両腕をひろげた型。両手に花の茎、または、蛇を持つものを含む)
  - II 両手で両乳房を抱えている型
  - III 両腕を両脇に垂れている型
  - IV 古代型(耳輪をつけたり、両手を胸で交叉している例等を含む)
  - V 円盤を持つ型
  - VI 母親型(妊婦型、母子型等)
  - VII 柱状型
  - VIII 断片及び及び分類不可能のもの
- プリッチャードによって類別された小女神像群を、新たに、遺蹟ごとに、再編成して、その鉄器時代(イスラエル時代)に属するもののみを挙げれば、次の如くなる。

メギド Megiddo

III型に属するもの

一体

V型に属するもの

七体

VI型に属するもの……………四体  
 VII型に属するもの……………九体  
 計 一一二体

テル・ベイト・シルシム Tell Beit Mirsim

III型に属するもの……………二体  
 VI型に属するもの……………五体  
 VII型に属するもの……………六体  
 VIII型に属するもの……………一体  
 計 一四体

ゲラル Gerar

II型に属するもの……………一体  
 III型に属するもの……………四体  
 VII型に属するもの……………一体  
 VIII型に属するもの……………五体  
 計 一一二体

アイン・シェムス Ain Shems

I型に属するもの……………一体  
 III型に属するもの……………一体

	VII型に属するもの	.....	五体
	VIII型に属するもの	.....	三体
	計		一〇体
ベト・シャン Beth-shan	V型に属するもの	.....	二体
	VI型に属するもの	.....	一体
	VIII型に属するもの	.....	四体
	計		七体
テル・エル・アジュル Tell el-Ajul	II型に属するもの	.....	一体
	VII型に属するもの	.....	一体
	計		二体
テル・アブ・ハワン Tell Abu Hawan	III型に属するもの	.....	一体
	計		一体
ザヒリイェ Zahiriyeh	VII型に属するもの	.....	一体
	計		一体

以上の如く、プリッチャードによって蒐集せられた二九四体の小女神像を、遺蹟ごとに、再編成した結果、鉄器時代小女神像出土の箇所として、八遺蹟を挙げることが出来た。

しかし、プリッチャードの上記著書には、一九四三年以後出土した小女神像は、収録されていないので、それを補うため、テル・エル・カシレ Tell el Qasileh、テル・エン・ナスベ Tell en Nasbeh、ハツオル Hazor、サマリア Samaria、アシドド Ashdod、テル・ゼロール Tell Zeror の六遺蹟から出土した鉄器時代小女神像を、これに加えることにした。

この場合、われわれは、それぞれの発掘調査報告書に写真或は図が掲載されていて、その型（プリッチャードの定めた型）がはっきり握むことが出来、また、その年代が明瞭なもののみを選んだ。

テル・エン・ナスベ出土の鉄器時代小女神像は二八体、すべてVII型に属する<sup>(8)</sup>。

サマリアからは一〇体<sup>(9)</sup>。

内、

II型に属するもの	二体
V型に属するもの	二体
VI型に属するもの	三体
VII型に属するもの	三体

計 一〇体

ハツォルからは五体<sup>(10)</sup>。

内、

II型に属するもの	.....	一体
V型に属するもの	.....	二体
VI型に属するもの	.....	一体
VII型に属するもの	.....	一体
計		五体

テル・エル・カシレからは一体。VII型に属する<sup>(11)</sup>。

アシユドドからは二体。いづれもII型である。<sup>(12)</sup>

テル・ゼロールからは、型の明瞭なものは三体。

内、

II型に属するもの	.....	一体
VII型に属するもの	.....	一体
VIII型に属するもの	.....	一体
計		三体

以上、プリツチャードに基く八遺蹟と、われわれが新たに追加した六遺蹟と、合計一四の、鉄器時代小女神像が出土した遺蹟を、北から南に向つて数えると、次の様になる。

ハツオール

テル・アブ・ハワン

メギド

ベト・シャン

テル・ゼロール

サマリヤ

テル・エル・カシレ

テル・エン・ナスベ

アシユドド

アイン・シエムス(ベト・シエメツシユ)

ザヒリイェ(テル・ザカリイェ)

テル・エル・アジュール

テル・ベイト・ミルシム

ゲラル

以上一四遺蹟のうち、地中海に臨むもの、及び、それに近いものは、テル・アブ・ハワン、テル・ゼロール、テル・エル・カシレ、アシユドド、テル・エル・アジュールで、他はすべて内陸にある。

つまり、鉄器時代小女神像出土の遺蹟は、特定の箇所局限せられず、広く、イスラエル全土に亘って、分布しているのである。

また、鉄器時代小女神像の推定年代に関しては、次のことが知られる。

メギド出土の二一体は、一体（前六〇〇年―前四五〇年頃？）を除いて、他は悉く、前一一世紀から前七世紀に亘る各地層から出土している。

テル・ペイト・ミルシムの一四体は、前一二世紀から前六世紀に亘る各地層から出土。

ゲラルの一一体は、前一二世紀から前七世紀に及ぶ各地層から出土。

アイン・シエムスの一〇体は、前一二世紀から前六世紀に至る各地層から出土した。

ベト・シャンの七体は、前一二世紀及び前一一世紀の地層に属し、

テル・エン・ナスベ出土の二八体は、前一二世紀から前六世紀の間の地層に属していた。

ハツォールで見出された五体のうち、四体は、前一一〇世紀（二体）、前九世紀（一体）、前八世紀（一体）の各地層に属したが、他の一体については、鉄器時代に属したとのみ報告せられている。

テル・ゼロールの三体は、前一一世紀及前九―八世紀の各地層から出土している。

また、テル・エル・アジュール出土の鉄器時代小女神像二体は、いづれも、前一一〇世紀乃至前九世紀に属し、

テル・アブ・ハワン出土の一体は、前一二世紀乃至前一一世紀に、

ザヒリイェ出土の一体は、前一〇〇〇年頃に、

テル・エル・カシレ出土の一体は、前九世紀に属する。

かくの如く、上記各遺蹟出土の鉄器時代小女神像は、その殆どすべてが、前一三世紀から前六世紀に亘る各時代に属することを知らるのである。

上述の事情、即ち、

鉄器時代小女神像出土の箇所が、特定の箇所に局限せられず、広くイスラエル全土に亘って分布して居ること、及び、

鉄器時代小女神像が、前一三世紀から前六世紀に亘る各時代に属すること、  
捕囚前予言者書、申命記法、列王紀等の記述と一致すると考える。

これらの旧約記述によって、小女神像崇拜も含めて、異教崇拜が、イスラエル王朝時代の全時代—宗教改革を断行した少数の王達の時代を除いて—を通じて、イスラエル全土に亘って、イスラエルの全階層—Yahwe-Monotheismusを固守した、少数の祭司達（JやEの伝承者と考えられる）及び予言者達を除いて—において、行われていたことは、すでに、われわれが指摘したところである。<sup>(13)</sup>

さらに、イスラエル全土に分布している鉄器時代小女神像が、前一三世紀から前六世紀に亘る各時代に属することは、異教信仰が王朝時代においてのみ行われたのではなく、その前の時代即ちカナアンの地への侵入から定着までの時代においても、行われたことを示すものと思われる。

鉄器時代小女神像と同型の小女神像が、青銅器時代の地層において数多く出土していることは、鉄器時代小女神像

信仰が青銅器時代の小女神像信仰の継承であることを示すもの、と言えるであろう。

イスラエルにおける異教信仰は、このような前時代の信仰の継承によるもののほか、国外からの移入が考えられる。

国外からの、異教信仰の移入としては、先づ、王妃の家郷よりの移入、がある。ソロモンの妻妾達が、例えば、シドンの女神アシュタルテ、アンモンの神ミルコム、モアブの神ケモシユの如く、それぞれの郷国の神々を移入して、これを祀った、と伝えられている(列王上一一ノ一八、列王下二三ノ一三)。イスラエル国王アハブ王はシドンの王女イゼベルを娶り、サマリアにバアル神殿を建て(列王上一六ノ三二―三三)、また、ユダ国王ヨラムはイスラエルのアハブの娘を妃とし、バアル崇拜を移入した(列王下八ノ一八)と、記されている。

異教信仰の移入には、外国の政治的圧力に基づくと考えられるものもある。アッシリアの支配がシリア、パレスティナに及んだ時、イェルサレム神殿の祭儀に、屋敷崇拜が取り入れられ(列王下一六ノ一〇以下、二二ノ三、五)、太陽神が祀られ(列王下二三ノ一一)、また、イシュタルが拝まれた(イェレミア七ノ一八、四四、一九)。これらは、いずれも、ヨシア王の改革によって、取り除かれたが、イェホヤキムがバビロニアのネブカドネザルに臣事するに及び、これらの異教信仰は、再び行われるようになった(列王下二四ノ三)。

異教信仰の移入については、近隣諸国からの、交通或は通商に附随しての移入も考えられる。

その一例として、テル・ゼロールの第五号石棺墓から出土したアシュタルテ女神像土偶を挙げることが出来るであろう。

テル・ゼロールにおけるわれわれの発掘調査の第二次調査（一九六五年）に際して、われわれは石棺墓群を発見、そのうち五基を発掘した。この墓地の発掘は、第三次調査（一九六六年）にも続けられ、われわれは、新たに、四基を発掘した。第二次及び第三次の調査を通して、われわれは、計九基の石棺墓を発掘したのである。

これら九基の石棺墓は、その構造形式において、パレスティナでは、他にその類例を求め難いものである。

これらの石棺墓は、「北のテル」の西約二八〇メートルの赤土の小丘に、相互に比較的接近して営まれ、各石棺墓の間隔は一定していないが、いずれも、ほぼ、長軸を北西西―南東東の方位にとる。棺内の遺骸も、判明した限りでは、北西方を枕として横たわっていた。

石棺墓の石材には、主として石灰岩を用い、棺の内に向く面は平らである。

これらの石棺墓は、構造形式としては、大型の石を基部におき、その上に小型の石を段積みにし、さらに、板石や石塊を置いて上面の高さを整え、石の隙間には小石塊を填めて、側壁を構成し、棺底には、板石を敷き、隙間に小石塊を填めており、蓋石としては数枚の大型の板石が使用されている。

しかし、蓋石が残存しているものは、第一号石棺墓、第四号石棺墓、第五号石棺墓、第六号石棺墓、第八号石棺墓、

第一号石棺墓は、もともと五枚の大型板石が横架されていたのであろうが、四枚遺っており、

第四号石棺墓は、棺身の東半分を失い、蓋石は二を遺すが、ともに原位置ではなく、

第五号石棺墓は、もと三枚あったと見られる蓋石は、北西寄りの二枚が遺存し、

第六号石棺墓は、蓋石として三枚の大型板石が横架されており、第八号墓は、蓋石には、本来、二枚の板石が用いられていたと思われるが、西寄りの一枚を遺すのみである。他の四基は蓋石を欠いている。

棺底に石敷きが見られるものは、第一号石棺墓、第五号石棺墓、及び、北西隅と北辺に三枚の底石を遺すのみの第二号石棺墓である。

他の六基には、底石敷は認められない。

各石棺墓の規模は一定していない。第一号石棺墓の内法の大きさ（概数）は、長さ三・二メートル、幅一メートル、高さ一・三メートルで、最も大きく、第八号石棺墓は、内法で、長さ一・九五メートル、幅〇・六メートル、高さ〇・七メートルで、最も小さい。<sup>14)</sup>

棺内に葬られた遺骸の数は、第二号石棺墓は遺骸及び副葬品が皆無、第七号石棺墓と第九号石棺墓は被葬者は一体と見られ、その他は各棺とも一体以上であった。

それらのうち、第一号、第三号、第五号、第六号、第八号の五基の石棺墓では、あきらかに、二度以上の埋葬がこなわれたと認められる。第一号石棺墓では、追葬に際して、以前の被葬者の遺骸を片隅に取り片つけた状況が見られ、第三号、第五号、第六号、第八号の各石棺墓では、古い遺骸や副葬品の上に、新しい遺骸を重ねて葬った状況も見られる。

このような、石棺墓の再使用の形跡と、第一号石棺墓中に小児の遺骸が葬られていたことなどを考えあわせるならば、これらの石棺墓は、当時、家族墓として営まれていたと思われる。<sup>(15)</sup>

尚、これらの石棺墓が使用された期間は、特に永い継続期間を考えることは出来ない。

九基の石棺墓中に副葬されていた土器類は、すべて、鉄器時代に属するものである。土器形式をテルで出土したものと比較するならば、「北のテル」の第二層―第九層のものに最も近似する。<sup>(16)</sup>

また、石棺墓の構築に関し、第七号石棺墓が後期青銅器時代土器の上に築かれており、第四号石棺墓が後期青銅器時代に属すると推定される土壇墓を断ち切った状態で築かれていること等から、石棺墓の構築年代が鉄器時代に属することを<sup>(17)</sup>知る。

これらの要素から、これらの石棺墓が営まれたのは、前期鉄器時代後半、前一一世紀―前一〇世紀にあたと見られる。<sup>(18)</sup>

テル・ゼロールの石棺墓は、パレスティナにおいては極めて特殊のもので、他にその類例を求め難い。

しかし、ギリシアにおいては、サブ・ミケネ時代（前一二五―前一〇七五）に属する墓に、テル・ゼロールの石棺墓と構造形式を等しくするものが少くない。ただ、ギリシアの場合は、テル・ゼロールの石棺墓が家族墓であるのに対して、個人墓であり、その規模も余り大きくはない。<sup>(19)</sup>

なお、前一一世紀に、テル・ゼロールの近くの海港「ドル Dor」を、所謂「海の人」に属する Tjekker/Zakkala が占拠している。<sup>(20)</sup>

これらを合せ考えれば、テル・ゼロールの石棺墓とギリシアのサブ・ミケネ時代の石棺墓 *cist tomb* が、この「海の人」を仲介として、構造形式並に築造技術の面において、かかわりを有つことが、考えられるのである。テル・ゼロールの当時の住民が、この「海の人」と関連があることは言うまでもない。

従って、第五号石棺墓から見出されたアシュタルテ女神像土偶は、当然、上記「海の人」と結びつくものと考えられる。つまり、このアシュタルテ女神像土偶は、「海の人」『*Jekker/Zakkala*』が、テル・ゼロールにイスラエルの地に―もたらしたものと考えられるのである。<sup>(21)</sup>

上に述べ来た如く、イスラエルにおける異教信仰は、前時代の信仰の継承によるもの、王妃の郷国より移入せられたもの、外国の政治的圧力によって移入せられたもの、交通或は通商に附随して近隣諸国から移入せられたもの、等が考えられる。

異教信仰は、ヤハウエ信仰と並んで、イスラエルの地に広く、イスラエルの各時代に亘って、イスラエルの各社会的階層において、行われていたのである。

ヤハウエは、もと、ある部族、または部族群によって、部族神、あるいは部族群共通の神として崇拜せられ（所謂 *Amphiktyonie*）、また、民族国家成立後は、民族の神として、崇拜せられた。しかし、同時に、小女神像崇拜を含む異教信仰もまた、国家的宗教に対する俗信として、一般的に、行われていたと考えられるのである。

註

- (1) テル・ゼロール発掘調査報告書としては、次の三巻が公刊されている。
- (2) 大島清編テル・ゼロール、I、一九六六。大島清編テル・ゼロール、II、一九六七。大島清編テル・ゼロール、III、一九七〇
- (3) 大島清編テル・ゼロール、第二巻、一九六七、図版四七ノ4。
- (4) 大島清編 同書、図版四七ノ3。及び、同書口絵としてその色彩写真を掲載。
- (5) 大島清編テル・ゼロール、第三巻、一九七〇、図版六三ノ1。及び、同書口絵としてその色彩写真を掲載。
- (6) A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, 1966, 六五頁参照。
- (7) James B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to certain Goddesses known through Literature*, 1943, 五頁—五八頁参照。
- (8) J. B. Pritchard 同書 六頁—三二頁参照。
- (9) C. C. McCown, *Tell en Nashbeh, I*, 1947, Plates 85, 86 以下。
- (10) J. W. Crowfoot, G. M. Crowfoot, K. M. Kenyon, *Samaria-Sebaste*, III, 1957, Plates M, N, 及び G. A. Reisner, C. S. Fisher, D. G. Lyon, *Harvard Excavations at Samaria, 1924*, Plate 75 以下。
- (11) Y. Yadin, Y. Aharoni, I. Dunayevsky, T. Dothan, R. Amiran, P. Perrot, Hazor, II, 1959, Plate CLXIII; III/W, 1961, Plates CCCXIV, CCCLVI 以下。
- (12) Israel Exploration Journal, 1950/I, Fig. 13 c 以下。
- (13) M. Dothan, D. N. Freedman, *Ashdod I*, 1967, Plate XXVII 以下。
- (14) Kiyoshi Ohata, *Das religiöse Leben in der Zeit des israelitischen Königiums*, *Orient vol. V*, 1969, pp. 7-39. 及び 大島清イヌラヘル王朝時代の宗教の研究、宗教研究 一一九号、一頁—四四頁参照。
- (15) 大島清編テル・ゼロール、II、一九六七、五九頁—六六頁、大島清編テル・ゼロール、III、一九七〇、九七頁—一〇三頁参照。
- (16) 大島清編テル・ゼロール、II、六九頁参照。
- (17) 大島清編テル・ゼロール、III、一〇八頁参照。
- (18) 大島清編テル・ゼロール、III、一七頁参照。
- (19) R. de Vaux, O. P., *Histoire Ancienne D'Israël*, 1971, p. 475, Carl-Gustaf Styrenius, *Submycenaean Studies*, 1967, Map 6 参照。
- (20) R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 474 f., Ruth Hestrin, *The Philistines and the other Sea Peoples*, 1970, p. 9 等参照。
- (21) Ruth Hestrin, *op. cit.*, p. 9. 参照。

## 現代におけるキリスト教の根本問題

——赤岩栄氏の問題提起をめぐって——

中 川 秀 恭

昭和四六年九月九日～一〇日、北海道大学において開催された日本基督教学会第一九回学術大会の第二日目に、「現代における正統と異端? ——赤岩栄氏の場合——」という題でシンポジウムが開かれた。<sup>(1)</sup> 発題者は関東学院大学教授山本和氏、国際基督教大学教授古屋安雄氏、元国際基督教大学講師（現在ゲッチンゲン大学助手）田川建三氏で、筆者の司会により、三時間にわたって討論が行なわれた。

そこでとりあげられた主な点は、赤岩栄が異端とされる場合、それはどういう状況——社会的・教会的——にあり得るか。赤岩が生涯を通じてバルト、フロイト、ブーバーその他の人々の思想を次々に借用しながら、自ら追及し、表現しようとした「ことがら」は何であったか、ということであった。このシンポジウムにおいて、これらの点に光が投げかけられたが、全体としては赤岩栄をどのように理解するかということが焦点になっていた。

赤岩栄は我々にとって、二重の意味で、問題となるように思われる。第一に、赤岩にとっては「キリスト教は如何なるものであるか」、「キリスト教信仰はどのようにして成立するか」、「イエス・キリストは私にとって何であるか」、

「イエスはキリストであるのか」、「キリスト教において人間の人間性回復は如何にして可能であるか」ということが問題であった。彼はこのことをキリスト教の教義、教会史を越え、更に聖書そのものをすら越えて、問いつづけた。実は、この問いかけを通じて、問われていることから自身が次第に明らかになってくるのであったが、それは究極的には「イエスとの出会い」、「イエスを行ずる」ということであつた。ところで、第二に、赤岩におけるこの問いかけの方法が特徴的である。赤岩の方法と、例えばハイデッガーの方法とを比較するとき、それが明らかになる。ハイデッガーによれば、哲学の根本問題は「存在とは何か」ということである。そこで、彼は哲学の歴史を批判的に破壊して、存在の根源へと迫るべく、思索するのである。他方赤岩は、人々の思想を次から次へと借用し、衣を脱ぎ替えるように脱ぎ捨てながら、自分の考えていることがらを表現し、同時にそのことがらを明らかにしようと試みる。かくして、このような方法をとる赤岩自身をどう理解するかが我々の問題となる。すなわち、一方において赤岩の提起した問題がキリスト教への根本的な問いかけであるが、他方において赤岩をどう理解するかが我々の問題となるのである。

第二の問題が基督教会のシンポジウムでとりあげられたことは、すでに述べた通りである。そこで、本稿においては、第一の問題をとりあげることとする。すなわち、赤岩栄の一連の問題提起をキリスト教にたいする根本的な問いかけとしてうけとめ、それにたいする答えがどのような方向において求められるかについて、考えて見よう。

(1) 『日本の神学』第一一巻一九七二年、シンポジウム「現代における正統と異端?」——赤岩栄氏の場合(一三四—一八〇頁)参照。

赤岩栄の年譜は次の通りである。<sup>(1)</sup>

明治三十六年（一九〇三）

愛媛県に生まれる。父赤岩長吉は小学校長。その後牧師となり、再び教員となり、転々す。母の信仰が栄の生涯に大きな影響を与えた（著作『神を探ねて』参照）。

大正五年（一九一六）一三歳

広島県広陵中学入学。トルストイの作品を読む。つづいて社会主義思想の洗礼をうけ、大杉栄の無政府主義の思想に共鳴、堺利彦、山川均の書に親しむ。

大正八年（一九一九）一六歳

広陵中学より退学処分を受く。ドストエフスキーを読んで感銘を受ける。

大正十一年（一九二二）一九歳

神戸神学院入学。

大正十二年（一九二三）二〇歳

同右退学。

大正十三年（一九二四）二一歳

大阪神学院入学。半年で退学。

大正十四年（一九二五）二二歳

東京神学社入学。在学中高倉徳太郎の影響をうけ、聖書を本格的に勉強しはじむ。

昭和三年（一九二八）二五歳

東京神学社卒業。篠原芳野と結婚。九月日本基督教会佐渡伝道所へ赴任。

昭和六年（一九三一）二八歳

東京へ歸えり、高倉徳太郎を中心とするグループの刊行する月刊誌『福音と現代』の編集にあたる。小田急線中原に日本基督教会中原伝道所を開設する。

昭和七年（一九三二）二九歳

一月、伝道所を代々木上原（駅横の借家）へ移し、日本基督教会上原教会として再発足す。按手礼を受けて日本基督教会の正教師となる（この時の体験については『指』一〇号参照）。

昭和九年（一九三四）三一歳

処女作『生と死の所屬』出版。

昭和一〇年（一九三五）三二歳

日曜集会満員の状況となり、二階落下のおそれを生ず。会堂建築計画具体化する。

昭和十一年（一九三六）三三歳

会堂新築。日本キリスト上原教会となす。

昭和十二年（一九三七）三四歳

『微行者イエス』出版。

昭和十四年（一九三九）三六歳

『マルコ伝』出版。

昭和一五年（一九四〇）三七歳

『イエスの譬』出版。

昭和一六年（一九四一）三八歳

胸部疾患に倒れて入院、約一年間静養す。

昭和一七年（一九四二）三九歳

『神われらと偕に在す』出版。

昭和一九年（一九四四）四一歳

戦争の激化に伴い、徴用され、東京の理化学研究所で課長代理をつとむ。

戦争中、日本基督教会は他の教会と共に日本基督教団に統合、爾来赤岩は日本基督教団に属す。

昭和二一年（一九四六）四三歳

『日々の糧』出版。

昭和二三年（一九四八）四五歳

この年、赤岩は思考の領域から社会的実践を明確に打ち出して行った。日本基督教団主催の第二回全国指導者協議会（六月二十九日―七月一日、塩原）の席上、赤岩は社会的実践の方向として日本共産党を支持する発言を行なったが、それが理解されず、教団の指導者層に失望した。

『永遠者の探究』、『人間・この逆説的なるもの』出版。

昭和二四年（一九四九）四六歳

一月の総選挙において東京四区より立候補した日本共産党の風早八十二氏を応援して街頭に立つ。二月——それがもとで、日本基督教団総会議長小崎道雄氏より教団離脱勧告をうく。四月——共産党入党の決意を公けにしたが（所謂「共産党入党宣言」、その後事情により入党をさし控えた。

『私は今もイエスを追う』、『キリストと共産主義』、『私はイエスを裏切らない』出版。

昭和二五年（一九五〇）四七歳

共産党入党宣言は上原教会を分裂させ、五月には約二〇名の教会員が上原教会から脱退した。その理由は、赤岩は救済を「信仰と社会」の二点に求める二元論をとる、ということであった。

一二月、月刊誌『指』を創刊、『イエス伝』を出版す。

昭和二八年（一九五三）五〇歳

教会制度にたいする批判をはじめ。そのきっかけは日曜学校問題であった（『指』三五号参照）。

『新しい人間誕生』、『人間への省察』を出版す。

昭和二九年（一九五四）五一歳

エミール・ブルンナーの来日を機会に、ブルンナー批判を展開する。

昭和三〇年（一九五五）五二歳

バルト神学と訣別し、「キリスト教批判を制度の変革とイエスに回帰する方向で展開」しはじめる。

『キリスト教入門』出版。

昭和三〇—三三年（一九五五—五八）五二—五五歳

この間に教会改革を逐次行なう。すなわち、講壇をとりはらい、オルガンをピアノにかえ、自作の讃美歌を集会

時に歌い（昭、三〇）、日曜学校を廃止し、説教をケリユグマと改称（昭、三一）、献金を廃止し、聖餐を変えて愛餐を中心とする交わりの集いとし（昭、三二）、祈祷会を廃止して聖書研究会とする（昭、三三）。

昭和三二年（一九五七）五四歳

バルトとの訣別を宣言する。

『マルコ伝』改訂版出版。

昭和三五年（一九六〇）五七歳

安保闘争を市民運動にもりあげるために活躍する。

昭和三七年（一九六二）五九歳

昭和三〇年頃より聖書の歴史批評的研究態度を深めてきたが、史的イエスの研究に挫折、イエスを描くことを断念した（『指』一四一号参照）。

『人間・その回復』出版。

昭和三九年（一九六四）六一歳

『キリスト教脱出記』出版。

昭和四一年（一九六六）六三歳

六月頃より身体の異状を訴えはじむ。八月入院、九月退院、その後再び入院。一〇月 日本基督教団第一四回総会に赤岩を教団から除名する決議が上程された。折柄赤岩は病氣加療中であつたので、その病状を静観した上で決定する旨確認した。かくして除名問題はたなあげになった。一月二八日 逝去。『指』一九六号（一九六七、二一三月号）をもって第一期を終刊とした。

## 著作活動

一、論文、その他の文章 約九〇篇

二、著書

一八冊

三、月刊誌『指』昭和二五年（一九五〇）一二月―昭和四一年（一九六六）一二月の間に一九二号を発行した。  
四、赤岩栄著作集 全九卷（昭四五・二二―四一・一一、教文館）。

（一）この年譜は専ら『赤岩栄著作集』1の巻末に掲載されている陶山義雄氏作製「赤岩栄 年譜」による。ここに記して謝意を表する。

## 三

以上年譜によって概観した赤岩の生涯には二つの転機があった。それによって彼の生涯は三つの時期に分けられる。二つの転機とは昭和二四年（一九四九）四月の所謂共産党入党宣言<sup>(1)</sup>と昭和三九年（一九六四）に発行した『キリスト教脱出記』<sup>(2)</sup>である。

### 第一期

共産党入党宣言までの時期は、岩永達郎氏によれば、「人間の悲惨と神の栄光、イエス・キリストにおける神と人間との不和の和解を通じての人間の復権という公式で表現される正統キリスト教へのいちずな信徒の段階」<sup>(3)</sup>である。赤岩はこの時期にはカルヴァン、バルトに傾倒していた。

### 第二期

昭和二四年四月、赤岩は共産党入党決意を宣言した。それによって「キリスト者の社会的実践の問題を鋭くつきつ

けた」赤岩は、「その場合の『キリスト者』とは何かということを批判的に追及し続ける」こととなる。<sup>(4)</sup> この作業が月刊誌『指』（昭和二五年一二月創刊）で行なわれ、『キリスト教脱出記』として結実した。

第三期

昭和三九年（一九六一）、赤岩は『キリスト教脱出記』を出版した。赤岩の生涯におけるこの時期を、岩永氏はこう言い現わしている。「おのれの生のその場においてイエスを心にうつし出し、『イエスは私である』という命題に要約される『われ在り』の実存的段階。」<sup>(5)</sup>

田川健三氏によれば、赤岩は一九五〇年代の『指』で、キリスト教から徐々に脱出してきている。<sup>(6)</sup> 以下その経過を概観しよう。

一、『イエスとの出会い』（『指』昭、二八・七。VII・二四〇以下）においては「ブルトマンの非神話化論を受け容れつつ、『このような神話的言表の背後に、神と人間との関係におけるリアリティーを見ることが信仰の眼』としつつ、そのリアリティーはイエスにおいて出会うのだとしている。」<sup>(7)</sup> 田川氏はこのことについて次のように言っている。「しかし、実は、イエスとの出会いという方は現実性をもつが、『イエスにおいて神に出会う』という『神』の方はイエスの現実性が追及されて行くにしたがって観念的に浮きあがり、『脱出』の対象となってくる。」<sup>(8)</sup>

二、『他者との出会い』（『指』、昭、三一・一二）では、『イエスにおいて神に出会う』という言い方からもう一步進んで、『イエスが神の充足態として私たちに出会う』という表現になる。<sup>(9)</sup>

三、「指』百号を出すにさしして」「指』一〇〇号、昭、三四・三。Ⅷ・二九八以下)。ここで赤岩は自分のこれまでの作業を回顧し、その将来を展望している。

(1) 自分は教義学的な領域で考えることはやめた。バルトの射程の外に出た(Ⅷ・二九八)。

(2) キリスト教々理の神は不条理である。何故なら、「キリスト教々義学の『神』は創造に関しては、排他的に人間の参与を拒みながら、救済に関しては、信仰という人間の協力を必要とする。」「キリスト教々義学の『神』はユダヤ的・キリスト教的神学思想の産物にすぎない。」(Ⅷ・二九九―三〇〇)。

(3) 「福音書の記事はすべて、イエスの行動、イエスの言葉ではなく、旧約聖書やユダヤ黙示文学を通じて、イエスをメシア(キリスト)として弟子たちが宣言しようとしたものであるなら、福音書の記録はイエスの意図に反して、弟子たちのイエスにたいする信仰を表明したもので、実際のイエスの言葉や、行為を福音書から見出すことは不可能になって」くる(Ⅷ・三〇二―三)。

(4) イエスの神は審判者としての専制君主ではなく、やさしい父と考えられた。このことはイエスの生来のやさしさをあらわしている。したがって、あの恐るべき審判のキリストや、カイザル・ティベリウスに対応するキュリオス・キリストは、初期教団のキリスト再臨から生れた復讐心の表現であって、決してイエスのありのままの姿ではない(Ⅷ・三〇三―四)。

(5) これからの自分のしなければならない仕事は、ユダヤ教的、ユダヤ黙示文学的に塗ったくられた新約聖書のメシア像のおくに、イエスの人間性を探ねることである(Ⅷ・三〇五)。

(6) 「この人間イエスにあたためられて、始めて、物に過ぎない僕が人間にまでよび出されることを感じる。その意味で、イエスは僕にとって、僕の主体を呼び出す原主体である。イエスのあのやさしい人間性が、今でも、物にす

ぎない僕をばかばか温めてくれて、僕を物から人間にしている下さるということ、このことこそ、何よりも、イエスが復活されたということではないだろうか」(Ⅷ・三〇五—六)。

四、『キリスト教脱出記』(昭、三四。Ⅸ・七一—一二)。

(1) 本書執筆の動機について赤岩は次のように述べている。「私は以前、プロテスタント・キリスト教の正統的信仰の保持者であった。それは回心と召命を意識した上で、自己のものとした信仰であり、そうした根拠に立って、数種の護教的書物も書いている。ところが、戦後、史的イエスの研究に従事するようになって、教理の根拠として、これまで無条件で信じこんでいた事実が、神話的な架空なものであるということを次第に知らされて行った。神話的雰囲気の中で生きていた古代人にとっては、そのような神話も、生活の座としての意味があったにちがいない。しかし、科学的世界像の中に現に生きている私たちにとって、このような古代人の生活の座を、私たちの生きる根拠にすることに、さまざまな矛盾と不都合とが起る。そこで私には、回心の回心という逆回心(カウンター・コンヴァーション)が起らないではおれなくなったのである。」(『脱出記』「はじめに」、Ⅸ・七一—二)。赤岩にとっては、「キリスト教からの脱出は、そのまま人間性(フマニタス)への回帰を意味する。」(Ⅸ・七二)。「アウグスティヌスは神に向って彼の回心の『告白』を書き綴ったが、その神が実はアウグスティヌスの意識ではないかということが問題となりはじめた私は、むしろ人間に向って、私の逆回心の『告白』を書く必要を痛感するのである。」(Ⅸ・七六)。

本書が出版された後、日本基督教団において赤岩の処分問題が検討されようとしていた頃、<sup>(10)</sup>彼は「除名についての私の弁明」(『指』一九六六年四月号)を発表、その中で次のように述べている。「私が『キリスト教脱出記』を書いたのは、福音書の様式史的研究、編集史的研究の結果、在来、私の抱いていた信仰が神話に基づく迷信であったとい

うことを知らされたので、私はそれに対して責任を感じ、その過程を明らかにしたのである。」(IX・二一五)。

(2) 次に本書の内容を概観し、赤岩の「キリスト教脱出」の作業の経過を跡づけることにしよう。

### 第一章「古い権威——聖書と信仰」

ここで赤岩は、戦後行った史的福音書研究が聖書の権威からの脱出の試みとなった次第を述べている。それは「キリスト教を唯一の尺度として、他のあらゆる尺度を否定するキリスト教的偏見からの脱出であった。」(IX・九〇)。「かくして獲得された「自由は自分勝手なことを奔放にやっつてのけることではない。」(九一)。「権威から脱出したものは、権威に対するアンチの姿勢ではなくて、主体的自由を自己のうちに確立することが肝要である。」(九一)。赤岩は、このように自由を自己のうちに確立する所以のものを「フマニタス」(人間性)とよぶ。それは「随処に主となれば、立処みな真なりと言った境地である。」(九一)。赤岩によれば、「キリストという権威のヴェールを脱ぎすてイエスは随処に主となり、立処みな真という底の人間」であった(九一)。イエスにとっては、律法の神的権威よりも、フマニタスの方が大切であった(九二)。かくして赤岩は、神話的権威の地盤から、現代人にふさわしい成人したフマニタスの地盤に移行するのだ、という(九三)。

### 第二章「古い権威の中心——神」

ここでは、主として宗教史的方法によって、権威の中心としての神からの脱出が試みられる。「私は神の約束と権威によって、私たちの行為を律することは奴隸的意志であって、成人した人類の生き方ではないと思う。」(一一〇)。「それ故に、「私たちは他律的権威に奴隸のように縛られないで、自由な人間となる必要がある。」(一一〇)。「このような自由な人間は……自己に對し、隣人に對し、社会に對してあくまで自発的に責任を負う人間となる。」(一一〇)——一)。「赤岩によれば、責任ということが真の主体的自由の特質である。かくして、「人間が神を裁き殺してしまふ時代

が来た」と言う（一一三）。

### 第三章 「古代的神話像——キリスト」

「福音書から、イエスの伝記や、生涯を再現することはほとんど望み薄い。」（一一六）。「確かに福音書は、イエスの史的事実を前提しているが、そこに書かれていることは、イエスを『キリスト』と告白する信仰の告知であって、歴史的事実でないということが公平な判断である。」（一一七）。赤岩によれば、「『キリスト』というのは、固有名詞ではない。教会のイエスに対する信仰告白なのである。」（一一八）。「キリスト教の初期は、『キリスト』の死をユダヤ人に対する贖罪の死と解釈して、ユダヤ教的一セクトにとどまっていた。……その後紆余曲折を経て、イエスはユダヤのメシヤから世界の『キリスト』になった。」（一二一）。イエスの処女降誕も「史的事実ではなく、イエスが『キリスト』であるということを表明するために要請された物語りである。」（一二二）。ところで、「贖罪というキリスト教の中心思想も贖罪論として教義的に展開される場合、種々雑多な解釈がある。」（一二三）。この贖罪は先ず『出エジプト記』における祭司による燔祭儀式と結びついて考えられるが、「現代のわれわれは疑問なしにそれを受けいれることができない（一二四）。時代が移って、『グレゴ・ロマンの人たちは賠償刑罰説』をとった（一二四）。ギリシヤ正教会、ローマ・カトリック教会の主要な贖罪論はこの線に沿って発展し、アンセルムの『クール・デウス・ホモ』において完成した（一二四）。これらの解釈は凡て「ある時代の思想的背景によって規定されている限り、そのような解釈をそのまま、今日受けいれるわけには行かない。」（一二五）。それ故、「キリスト教的贖罪論が、今日でも真理として通用するためには、人間の内部にあるエゴイズムと、超自我との相剋が強調される必要がある。」（一二七）。しかし、「ひとたび、罪と罰との機制が、深く人間の無意識の底に根ざすものであることを、精神分析の操作を通して知ったものにとっては、贖罪論のもつ現実感、幻想的なものであることが自ら明らかになってくる。」（一

二七)。赤岩によれば、そもそも「贖罪論が今日通用しないということは、キリスト論の問題であって、イエスの史的事実と矛盾するということで決定的となる。というのは、イエスが超越の祭の期間に十字架につけられたということとは、イエスの死に贖罪の意味を与えるようになった初期教団の要請にもとづくもので、史的事実ではないということである。」(一二九)。キリストの復活についても同様である、と赤岩は言う。「それは、イエスを『キリスト』として解釈した初期教会の当然の帰結である。」(一三四)。「『キリスト』の復活信仰も贖罪信仰と同様に史的事実を根拠としているものではない。したがって、キリスト復活信仰によって、主観的精神操作に終始することは、私たちの現存的生を、幻想に終らせる結果となる。」(一三五)。要するに、赤岩は本章において、イエスの処女降誕、十字架の死に対する贖罪論的意味づけ、キリストの復活は、イエスをキリストと告白する初期教団の産物であって、われわれの生にかかる幻想に終らせることはできない、とする。人はキリストからイエスへ脱走しなければならない。

#### 第四章 「キリスト神話の母胎——キリスト教会の成立」

ここでは、キリスト教会がユダヤ教の母胎から生れ、初代、中世、近世を経て現代にまで至った経過が宗教史的・教会史的・精神分析的方法で説明される。赤岩によれば、今日「キリスト教共同体も、かつての神話的権威によって、もはや、その崩壊を支えることができない時点にきている。」(一五四)。「現代とは、一切の神話的権威が歴史の背後に、暗転して去っていく時代であり、それにかわって、あらゆる人間の世界が、白日の下に現れる舞台なのである。」(一五四—五)。「したがって、過去の神話的権威によって閉鎖的な共同体をつくるのではなく、そのような過去の権威から自由にされたものとして、開かれた人間共同体を形成する責任を、自由の表現としてとりあげなければならぬ。」(一五五)。

#### 第五章 「死後の生命についての神話——キリスト教終末論」

赤岩によれば、「原始キリスト教の神話的終末論は幻想にすぎず」(一六七)、今日の教養的キリスト教の非神話化による実存論的終末論は「たんなる人間の意識の操作」(一六八)にすぎない。「私たちはただキリスト教的終末論を、古代的神話として退けたり、その非神話化による意識操作に満足したりしないで、むしろ、それとの対決において、この現実の生の繰返しえない唯一回の意義を認め、そのかりものでない生を生きることが意図したい。」(一七三)。

#### 第六章 「イエスの非神話化——史的イエスの問題」

この章の背景には、赤岩の未完成のままに終わったと言われる史的イエスの探究があるように思われる。「福音書のイエスは、イエスを『キリスト』として告知した文書である。したがって、イエスの史的記録ではない。」(一七四)。しかし、そのような告知の背後には史的イエスが立っているに違いない。そこで、「福音書のキリスト告知の言葉の中から、史的イエスの仄き、人格の片鱗、真正な言説の断片を取り出す方法」(一八三)を見出すことが、とりもなおさず史的イエス探究の方法を見出すことである。赤岩はその着眼点として、「キリスト論や、終末思想と関わりのない福音書のイエス告知を問題として見たい。」という(一八三)。「つまり神話に彩られないイエス記録である。それは当時のユダヤ人が、法律を知らないために、約束の民の外にあると考えた罪人、遊女、みつきとりとのイエスの交友関係と、彼らに示したイエスの特別な愛情である。そのようなイエスの態度は、イエスがキリストであることを告知するために神話的に構成された物語りではなく、イエスの史的事実であったに違いない。」(一八三—四)。赤岩はマルコの報告する安息日についてのパリサイ人とイエスとの論争をとりあげ、「安息日は人のためにあるもので、人が安息日のためにあるのではない」という句を、イエスの真正な言葉としてとりだす。「この言葉は決定的なイエスの人間宣言の言葉である。」(一八九)。「イエスにとっては、人間の共同体と、その中に生きる具体的人間が問題であ

った。……真の共同体は、全体のために個人を犠牲にするものではない。個人の自由な生長が、全体の自由な生長の条件となるような共同体の中で、人間は始めて人間として息づくことができる。」(一九一)。「イエスの人間宣言は：おそらく、人間の実存的共同体を作り出すことによって、自己を人間として具体化して行くことを意図したものであろう。」(一九一―二)。しかし、赤岩によれば、「むろん、この意図は、イエスによって実現したとは言えない。十字架上でのイエスの死は、明らかにその挫折をさえ意味する。しかし、イエスの意図はこの挫折と共に終ったのではない。イエスはその後の時代の人々に、あらわに、また匿名で、ヒューマニズムの火を点火し、人間共同体実現の課題を委託し続けているのである。」(一九二)。

#### 第七章 「イエスのヒューマニズム——キリスト教脱出の目的」

赤岩によれば、「イエスを『キリスト』として、古代神話的に告白し、信仰することからキリスト教は始った。このキリスト教からの脱出は、私にとって、私を縛っていたドグマや『権威』から自由にされ、非人間化をまぬかれることを意味する。」(一九三)。「今日のキリスト教の問題は、キリストの名称によって、人間性を抑圧する古い神話的権威を、今日もなお保持し続けていることにあるのだ。『キリスト』とは、古代の不条理な神話的権威が、今もなおその名称の下に私たちの間に生き残るための宗教的様式なのである。」(一九六)。かかるキリストから脱出することを得た利益は次の諸点だ、と赤岩は言う。イ、原罪や罪に対する宗教的罰の威嚇から、完全に自由にされた(一九八)。ロ、排他的に絶対唯一の宗教を主張するキリスト教の真理性が、神話性にもとづくもので、もはや不可謬的なものでないことを知った私は、絶対無謬の思想とか、主義とかいったものは、この世界には皆無であることを知らされた(一九九)。ハ、キリスト教からの脱出によって、未成年の人間から、成人した人間の域に歩みいった(二〇〇)。ところで、赤岩によれば、「イエスの生涯は空しい失敗の生涯の連続であった。……にもかかわらず、迷いながら真

の人間として生きてであろうイエスは、私たちの心に、生きる火をともしてくれることを今でもやめていない。……キリスト教も、もとはと言えば、このイエスの人間性にその発生の根源を負っていたのである。」(二〇三)。「キリスト教から脱出することで、私が到達した地点は、イエスのヒューマニズムである」と赤岩は言う(二〇三—四)。それでは、このヒューマニズムとは何か。赤岩はそれを次のように説明する。「私たちが今日の時点でヒューマニズムという時は、その語をサルトルが『実存主義はヒューマニズムである』と言った時の『ヒューマニズム』とはほぼ同じ意味で了解すればよい。いづれにせよ、ヒューマニズムという表現には、ハイネマンの指摘するような、神の權威に守護を求めて生きる幼児癖を断念して、人間として独立して生きようという成人宣言が含まれている。」(二〇四)。「私たちは当初のイエスの人間共同体形成の意図にもう一度たち帰って、そこから成年期の現代を歩み出すべきではあるまいか。文化の発展によって、必然に将来される人間疎外から、人間を守るためには、イエスのヒューマニズムによる人間共同体を文化共同体の中に成立させるほかに道がない。」(二〇九)。最後に赤岩はこう結論する。「このような人類の遺産としてのヒューマニズムを私たちのうちに点火するものこそ『キリスト』という神話の衣をぬぎすてたイエスなのである。」(一一二)。

五、『イエスを行ずる』(『指』、一九六六年九月号。IX・二八八—九一)

これは『キリスト教脱出記』以後書かれたいくつかの文章の一つであるが、『脱出記』において「イエスのヒューマニズム」に到達した赤岩の思想展開を示すものとして重要である。イエスのヒューマニズム、否むしろ、彼のフマニタスを如何にして自己のものとするかが、この文章のポイントである。先ず赤岩の言うことを聞こう。「これらの歴史(バチカン第二公会議、アメリカでの神の死・神学)の動きは、十字架上に死んだイエスの反覆にはかならな

い。だからこそ、『イエスは私だ』といってイエスを行ずる人間が出なければならぬのである。イエスの理解は、つまり、このイエスを行ずることにかかっているのであって、たんなる頭の中の観念の問題ではないのだ。」(二九〇)。「イエスが私でないくらい明白なことはないのであって、それを認めた上で、僕はあえて『イエスは私である』と言ったのだ。」(二九〇)。「他者としてのイエス、私たちとしてのイエスが、実り豊かな遠近法のもとに現われる場は、『イエスは私である』と言いつける空なる場ではあるまいか。そこが空なる場であるからこそ、私は私に死んでイエスとして現われることが可能なのである。」(二九一)。

ここでは人間赤岩の自己否定を通して主客転倒が起っている。神話を幻想として却ぞけ、思想を頭の中の観念、意識操作として排しつつづけてきた赤岩は、自己否定を通じてイエスを反覆し、自己の空なる場においてイエスが主体として生きる、ないし自己がイエスとして現成するという「行」の立場に到達した。しかし、赤岩はこの立場に安住することができない。何故なら、このような「イエスは私である」、または「イエスを行ずる」立場は、一度かぎりの行によって成就し、所有される底のことがらではない。むしろ、絶えざる自己否定を通じて空の場をつくりつづけ、イエスとして現成しつつづければならぬからである。然らざれば、そのこと自体が一つの思想となって固定され、赤岩の自由をおびやかすことになるからである。凡ゆる権威から脱走し、凡ゆる神話と思想を否定しつつづけてきた赤岩は、今や無限の自己否定によって自己を保持するという自己矛盾的否定の立場をとることとなった。しかし、そこにおいては他者としてのイエスもまた否定されねばならないのである。

(1) 「アカハタ」一九四九年一月二一日号(V・附録1、三五九以下)、「赤岩牧師の処置に関する決議」(「キリスト新聞」昭和四年八月六日号、V・附録2、三六一以下)、『私はイエスを裏切らない』(V・九一二二)、『キリスト教と共産主義』(V・二二五—三二七)参照。

(2) この項の叙述については、岩永達郎氏(Ⅲ・二八五以下)及び田川健三氏(Ⅴ・三三六以下)の「解説」に負うところが多い。ここに記して謝意を表す。

(3) Ⅲ・二八五

(4) Ⅴ・三三六

(5) Ⅲ・二八六

(6) Ⅴ・三三七

(7) Ⅴ・三三八

(8) Ⅴ・三三八

(9) Ⅴ・三三八

(10) 「キリスト新聞」一九六六年二月一二日号の記事「赤岩栄牧師の言説を追及(日基督教団)、許されたいと結論、問題の書

『キリスト教脱出記』近く処分を決定?」、及び著作集Ⅴ・二二九―三〇参照。

(11) この文章はもともと『指』一九六六年九月号の「夏季集会を終って」という題のものであったが、編集者田川氏が編集の便宜上『イエスを行ずる』と題したのだという。Ⅴ・三四三参照。

#### 四

一、赤岩の問いは、究極的には「キリスト教において人間の人間性回復は如何にして可能であるか」であった。彼はこの問いにたいして、権威からの脱出ということで答えた。もともと、権威からの脱出は赤岩の生涯を貫く基本的な態度である。彼は、一方において、キリスト教の非教義化、非信條化、非宗教化という批判的破壊の作業を実施すると共に、他方、積極的にはキリスト教の人間化を行なうことによって、キリスト教の神とキリストから脱出し、イエスのフマニタス(人間性)において、人間を人間たらしめる原主体に出会った。彼は自己否定を通じてイエスの原主体を自ら行ずることによって、人間性を回復しようとしたのである。この「行」は凡ゆる権威から独立して主体的

自由を成立せしめるフマニタスを回復することに外ならない。

赤岩はカルヴァン、バルトの影響を深く受けつつも、やがてそこから脱出し、聖書の様式的研究から進んでブルトマンの非神話化による聖書の実存論的解釈を学び、更に聖書の編集史的研究をさぐり、フロイトの精神分析の方法、ブーバーの「我と汝」の思考様式をとりいれ、それらの方法を用いて、キリスト教からの脱出と人間性回復の作業を進めた。

ところで、この作業は否定性によって推進されている。赤岩は、その生涯の各時期において、彼に権威として臨み、彼を支配しようとするものから脱走した。彼にとって神話は幻想であり、思想は意識操作、頭の中の観念にすぎない。こうして、一切のものを拒否し、否定して、最後に到達したのが「イエスを行わず」という行の立場であった。これは主体的自由を究極のところて成立せしめている無限否定に外ならない。何故なら、自己否定を通じて現成する「イエスを行わず」という行も、一度きりで完結し、所有されるものではなく、不断の自己否定を通じて、イエスを現成しつづけなければならず、更にこの他者としてのイエスをすら否定しなければならないからである。して見れば、赤岩において主体的自由を成立せしめる所以のフマニタスは無限否定そのものである。

二、赤岩のこのような無限否定による主体的自由の実現——フマニタスの現成——そのことが、実は既成のキリスト教への根本的な問いかけに外ならない。かかる根源的問いを提起する人間を、信条の限度を越えるものとして教会から除外しようとするのは、問題の回避ではあっても、その解決とはならない。なるほど教会は特定の信条をもち、特定の形式の典礼を執行し、伝承を保持する一つの体制である。したがって、この体制を支えている信条、典礼、伝承、更には法憲法規というようなものに叛く人間が、当該教会から排除されることはあり得るであろう。その場合、問題は教会という体制内のことがらであって、それが直ちにキリスト教そのものの問題であるとは必ずしも断

言できない。また、教会は教会で自己にたいするラジカルな問題提起をこのような形で拒否することによって、旧態のままどまるといふ結果を招来しかねないのである。むしろ、望ましいことは教会の側における柔軟な態度であろう。すなわち、教会の信条、教義を文字通りに固持しようとせず、それらをたえず時代の状況のただ中において批判し、解釈し、時代の人々に理解可能なものとする必要がある。例えば、神学は原始キリスト教以来の諸概念、或いはその後の時代を通じて意味が厳密化された術語を用いてキリスト教の「構造」を展開してきている。もとより、特定の時代の特定の神学者の体系が完結したものとして、その後の時代の人々によって信奉されるのではなく、何れの体系と雖も「ことがら」そのものに即することができず、未完結なものとして——その限り神学的思惟には仮説的性格が構造契機として含まれている——その後の神学の展開の礎石となると共に、可能性を開いている。しかし、これらの術語が実体化され、絶対視されて、その術語によってしか「ことがら」が表現できないとなると、神学そのものができるように体系的に厳密化されようとも、静態的となり、硬化してしまう。術語の記号性が注目されねばならない所以である。現代の思惟形式は著しく機能化している。そのような状況の中で、古典的実体概念を用いて思惟し、それを広く宣べ伝えようとするとき、それは今日の人間に全く別の思惟形式を強いることとなるであろう。それでは神学に限られた専門家以外の人には分らないということになる。それを避けるためには、現代の人間の用いる、或いは少くとも彼に理解可能な言語をもって「ことがら」を語る必要がある。類似のことは、教会の伝承、体制、職制についても言うことができよう。

三、しかし、赤岩の所謂「神から人間へ」という逆回心は問題である。このような逆回心によってはたして人間の人間性は回復できるであろうか。イエス自身が真の人間であり、且つ人間がそこにおいて人間たり得る原主体であるというこの出来事こそ、イエスにおける神の支配であり、神がそこにはたらいっている——そのことがイエスがキリス

トたる所以である——というのがキリスト教信仰である。「イエスのヒューマニズム」も赤岩の言うようなものではなくて、そのようなヒューマニズムが向うから破られるところに成立するところのものである。赤岩におけるヒューマニズムは無限の自己否定の場において成立するものであり、究極的には否定性としての行そのものである。しかし、自己をたえず否定すると言っても、その自己を否定するためには、自己を措定しなければならぬ。この措定の面が、赤岩における「イエスを行わず」ということであるが、それが次の瞬間には再び否定され、そのことが無限に繰返されることとなる。

四、赤岩は『キリスト教脱出記』において、キリスト教の中心的概念を一つ一つとりあげて、それらの概念の成立、機制等を宗教史的・教会史的・精神分析的方法を用いて検討し、それらが權威の所産か神話的幻想か、思想の意識操作であることを示し、それによってそれらの概念を空虚化しようとする。しかしながら、我々はそれらの概念を批判的に検討し、それらの概念が表現せんとする「ことがら」を、今日の思惟形式をもって表現しなおし、キリスト教を新たに構造化しなければならない。私は現代におけるキリスト教の根本問題がここにあると思う。

附記 本稿は昭和四十六年十月十五日広島大学において開催された日本宗教学会第三十回学術大会公開講演会における私の講演に加筆したものである。

## パリッタ (Paritta) 呪の構造と機能

奈 良 康 明

### 一 はじめに——パリッタ呪成立の背景

仏教がボダイ樹下における釈尊仏陀の自内証に端を発するものであることは論を俟たない。その自内証とは、死を荷い無常なるものとしてある有限な人間存在の中に無限と不死を獲得した宗教体験、すなわち涅槃にはかならぬものであった。釈尊はおよそ人間であるかぎり万人に普遍する根本的な苦悩をみつめることから出発する。そして徹底的に自己の内部を凝視し、ついに人間存在の究極的な「意味」を見出したのである。ここには一切の世俗的な事象とのかかわりあいはない。社会環境も、世間的な是非善悪もすべてその意味を失うものである。釈尊の涅槃とは、あくまでも釈尊の「個」の問題にかかわる体験なのであり、すぐれて出世間的な性格をもつものといっている。そしてこの涅槃は、釈尊以後の仏教史においても常に仏教の本質として修行者たちによって追求されてきたものであった。

この「自己を凝視」し、「意味」を追求するレベルにおいては、何か外的な力や存在、例えば神的存在や靈魂等に依存する観念や儀礼は、当然のこととして、関係がない。「何らかの目的のために超自然的存在（神、精霊その他）の助けをかりて種々の現象をおこさせ、環境を統御しようとする」呪術(1)も斥けられなければならない。事実、釈尊は

呪術の意義を否定し、それをおこなうことを比丘に禁止している。同時に、人々が習慣としておこなっている様々な儀礼、例えば祖先崇拜や葬式儀礼、諸種の通過儀礼などは、禁止はされぬまでも、仏教の本質として目指すものについてはどうでもいいことであり、関係のないことであって、特に取り上げられることなく無視されたのである。<sup>(2)</sup>

しかし比丘、比丘尼の数が増して教団が発展し、在家信者グループが形成されてくるとさらに別個の事情が出てくる。一般論として、祖先崇拜や精霊崇拜、各種通過儀礼、呪術等は人間にとつての本質的な要請である。人間社会のあるところ、大なり小なりなくてはならぬものである。なるほど涅槃とはすべての仏教者が追求すべき理想ではある。しかし教団史の立場よりみるならば、それはエリートたちによって追求されていたものであって、比丘、在家を含む仏教徒のすべてが涅槃を求めることに専念していたわけではない。<sup>(3)</sup> また涅槃を求めるエリートにあってもなお、例えば葬儀や祖先崇拜、通過儀礼といった「世間的な宗教観念・儀礼を払拭しきれぬものでもないし、ある意味ではすてざる必然性もないものであろう。仏道修行とそうした各種儀礼とは機能を異にしているものだからである。釈尊が禁止し、無視したことがらは、あくまでも、涅槃を求める修行にとって無用無益だということなのであって、そうした観念や儀礼の意義そのものを否定したものではない。従って比丘にあっても、ましてや在家信者ではなおさらのことだが、釈尊や指導的立場にある比丘たちが自己の凝視に関係なきものとして無視し、斥けたことがらは、「無関係なものとして無視」されたが故に、自己凝視の行とは関係のない日常生活の場においては旧来通りおこなわれていた可能性をはらんでいる。<sup>(4)</sup>

呪術についても同様のことがいえる。呪術は釈尊により明白に禁止されている。しかしながら、その禁止を説く文例を精査するなら、それは二面における禁止である。<sup>(1)</sup>は呪術は涅槃を求める(べき)比丘にとって無用無益である故の禁止であり、<sup>(2)</sup>は比丘(比丘尼)が在家信者のために(生活の手段として)呪術をなし、あるいは教えることの禁止で

ある。<sup>(6)</sup> すなわちいずれもが修行者に対する呪術の禁止であって、これは修業者の本分という立場からは同一の根底にあるものである。しかし在家信者に対する呪術の禁止の例は見出すことが出来ない。従来、呪術の禁止は、あたかも仏教団体における禁止という形で理解されているのであるが、これには比丘と在家の両者を峻別する必要がある。実際問題として、比丘・在家信者を問わず仏教徒一般の間に、大なり小なり、呪的な觀念や儀礼がおこなわれていたことは疑がうことが出来ぬものであろう。先述(5)の比丘が在家信者のために呪術をおこなうことの禁止は、裏をかえせば、それが事実として行われていたことを物語っている。また仏教徒の間における呪的な觀念への傾斜は部派時代に属する各仏典に証しても知ることが出来る。例えば、

(1) 釈尊により禁じられていた占星は、<sup>(7)</sup> パーリ律『小品』、『ジャータカ』、『マハーヴァスツ』等の作品の随所に、仏教徒たちがそれを当然のこととして行ない、その価値を認めていたことを示す記述がある。<sup>(8)</sup>

(2) また仏法僧の三宝には聖なる力——一種の呪力——があると信ぜられていた一面がある。例えば、大海に出て災難に遭った商人たちはヒンドゥーの神や鬼靈に加護を求め祈願 (ārcana) するが効果がない。そこで仏陀に帰依 (saranam +gam) あるいは婦命 (nam) すると即座に効果があらわれてすくわれる。<sup>(9)</sup> あるいは一王は旱害に悩みヒンドゥー神に降雨を祈る (sam +vāc) も無益であった。そこで仏陀を招いて聞法し布施すると仏陀は神変 (prātihāya) を現じ、<sup>(10)</sup> 帝釈天は雨を降らせた。こうした諸例において商人や国王はヒンドゥーの神々に祈願しているから彼らは仏教徒ではない。しかるに仏陀に帰依、婦命することにより即座に効果があらわれている。全く同じ状況において神々は祈願され、仏陀が帰依されていることは両者の現世利益的な機能が等しいものであることを示している。同時に、かかる物語が作られた時代において、「婦依仏」に含まれる一種の力への信仰が一般に認められていたことを示すものであろう。この力はさらに、『中部經典』にあるように、有信の老女が蹲いた時に *nanno tassa*

bhagavato sammāsambuddhassa (世尊等正覺者に帰命す) という句を三回唱えた、<sup>(11)</sup> という如き事例にもかかわっている。『長部經典』にも類例がある。<sup>(12)</sup> 薄いた時に思わず口にする「南無仏」の声は保護への祈り、感謝、災除け等、さまざまの意味がまじっているであろうが、しかし、一種の力がここには観念として信ぜられている。

また仏陀の説いた法にも呪的な力がある。例えばデーヴァダッタが山頂より大石をおとして仏陀を害せんとした際、比丘たちは

「世尊の精舎をぐるぐるまわりながら、高い大きな声で(經典を)読誦し、世尊を守り、保護し、護衛しようとした。<sup>(13)</sup>」

また僧の持物、特に僧衣も呪物たりうる。ある町に悪疫がはやった時、人々は仏陀の大衣を竿の先に結んで町中を歩き、祭をし、人々が仏陀を念う(buddhanusmīti)と病気はおさまった<sup>(14)</sup>という。またデーヴァダッタの前生たる一悪人が象を殺してはその牙を売っていた。象王(前生のボサツ)は彼を殺そうとしたが、彼が「アラカンの標識」(arahad-dhaja)たる大衣(kasāya 袈裟)をまとっていたために遂に殺せなかつた<sup>(15)</sup>という。

一般論として、三宝帰依とは仏法僧に信を發し、在家信者あるいは修行者として正しい生活を行ずることである。帰依した結果、彼の生活は幸福になるのであり、その幸福とは戒行を守り正しく生きるところに見出される安樂のことである(次節参照)。幸福な生活の中には、あるいは現実的な利益も含まれるかも知れぬが、所詮は副次的なものである。しかるに上記諸例では、帰依三宝は現実的な利益をインスタントにもたらす聖なる力、一種の呪力を有すると信ぜられていたことを示している。三宝にかかわる事物——例えば僧衣——も magical power station として機能しているのであり、こうした三宝の呪的機能は現代の南方仏教諸国においてもごく普通に認められているもの<sup>(16)</sup>である。

(3) 仏教徒一般の間における呪的な観念は「真実語」(saccakiriya; satyavacana) にも見出すことが出来る。真実語とは真実の言葉を発することによって何らかの目的、それも通常では実現不可能なことをなしとげようとするものである。原則的には、真実そのもののもつ神秘力によってきわめて現実的な欲望を達成せんとするもので、この意味で呪術の一種である。この真実語については別に論ずる予定であるが、<sup>(17)</sup> 仏教の早い時期からおこなわれていたものである。

こうして仏教徒一般に、特にマス・レヴェルの間に、呪的観念への信頼は事実として存在していた。仏陀の呪術禁止にもかかわらず護呪 (Paritta) が早くから公認されざるをえなかったことはこうした背景を前提としなくては考えられぬものであろう。paritta とは pari-*ṭṭa* (守る) という語根に由来し、あくまでも災から身を守るための呪文である。『四分律』二七巻には様々な呪法を「威儀に非ず、沙門法に非ず、随順行に非ず、応に為すべからず」と禁止し、すぐつづけて

若誦<sup>16</sup>治腹内虫病呪<sup>16</sup> 若誦<sup>16</sup>治宿不消呪<sup>16</sup> 若学<sup>16</sup>書 若誦<sup>16</sup>世俗降伏外道呪<sup>16</sup> 若誦<sup>16</sup>治毒呪<sup>16</sup> 以<sup>16</sup>護身<sup>16</sup>故 無<sup>18</sup>犯<sup>(18)</sup>  
と護呪を唱えても犯戒にならぬ旨をのべている。こうした護呪の使用は釈尊自身がすでに許しているとはよくいわれることであるが、それを証すべき資料はない。しかし否定する根拠もない。いずれにせよ仏教教団の歴史のごく初期から公認されていたことはほぼ疑ない。

護呪公認の時代の考証は今、別にして、釈尊あるいは指導的立場にいた比丘たちがことさらに呪句を作り教えたこととは考えられない。従って最初期には、おそらく当時一般に行なわれていたヒンドゥー的な呪文や、あるいは仏典中のごく普通の文句がその目的の為に使用されたものと思われる。しかし護呪の価値が認められるやすぐにそれらは仏教的色彩をもつようになり、「仏教呪文」として固定してくる。そうした呪句形成のプロセスや構造は以下に検討す

るところのものであるが、護呪は原始仏教、部派仏教時代を通じての代表的仏教呪術である。そしてそれは大乘仏教から密教におけるダラニ (dharāni・陀羅尼) や加持・祈祷の発展の先駆的役割を果している。

### 註

- (1) 吉田禎吾『呪術』講談社、昭45、一三頁。
- (2) 例えば、「魚肉、獸肉(を食わぬこと)」、断食、裸形、剃髪、塵垢、粗い鹿皮(をきること)、「火神への献供と奉仕、現世に不死をうるための苦行や神呪、供犠、祭祀、季節の荒行も……その人を清めることは出来ぬ」(Sn. 249)。なおこのほか、cf. Sn. 360; Therag. 219; 341; 343; Therīg. 87—8; 143; 144; Dhp. 188—9 etc.
- (3) パーリ律やその他の仏典には生活のためとか、負債から逃れるため、王等の圧迫を避けるため等、様々な目的で比丘になつた例を伝えている。また、悟を求めて真摯に努力せぬ比丘の存在も知られている。現代の南方仏教でも比丘になること目的は必ずしも涅槃の獲得にあるわけではない。この点に關しては S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970, pp. 116 ff. M. E. Spiro, *Buddhism and Society*, London, 1971, pp. 321 ff.
- (4) この間の事情の一端は先に Avadāna-sāṭaka を例として検討したところである。拙論『古代インド仏教における宗教的表層と基層』(「三蔵」32〜34号、昭46、大東出版社)
- (5) Sn. 360; 927. Vin. V, 120, 36; 121, 3. 『中阿含經』四七卷(大正二、七二四、a)、五四卷(大正二、七六九、b)『增壹阿含經』十二卷(大正二、六〇七、b、c)、『四分律』二七卷(大正二二、七五四、a、b)、『十誦律』九卷(大正二三、六八、b)、四四卷(大正二二、三二二、a)、『根本説一切有部苾芻尼毘奈耶』十九卷(大正二二、一〇一三、a)、仏説梵網六十二見經(大正一、二六五、a)、寂志果經(大正一、二七三、c)、二七四、a)
- (6) DN. I, 9, 3 ff.; 11, 14 ff.; 67, 14 ff. Vin. II, 139, 16 ff.; IV, 305, 7 ff.; 306, 1 ff. V, 77, 12; 14. 『長阿含經』十三卷(大正一、八四、b、c)、十四卷(大正一、八九、b、c)、『中阿含經』七卷(大正一、四六九、b)、『四分律』三〇卷(大正二二、七七四、c)、五三卷(大正二二、九六〇、c)
- (7) 占星も、結局は、涅槃を追求する修行者に無用のものとして禁止される。Sn. 360; 927; J. 49 (I, 257.)
- (8) Vin. II, 216, 36 ff.; J. 6 (I, 133); 218 (II, 181); 279 (II, 389); 289 (II, 427); 318 (III, 59); Mv. III, 263, 14 ff.; 386, 10 (vs.); 305, 12 ff. (cf. LV. 387, 14 ff.), etc.
- (9) Divy. 41. 2 ff.; 231, 24 ff. Mv. I, 245, 7 ff. Av. I, 23, 10 ff.

- (10) RMA. 27, 2 ff.
- (11) MN. II, 209, 23 ff.
- (12) DN. II, 250, 4—7. 但し、この呪文は仏經ではなく有徳の尊者である。
- (13) te' dha bhikkhū bhagavato vihāssa parito-parito caṅkamanī ucāsaddā mahāsaddā sajjhāyam karontā tathāgato rakkhāvarāṇaguttiyā, Vin. II, 194, 2 ff.
- (14) Av. I, 82, 2 ff.
- (15) J. II, 197, 5 ff.
- (16) 三註の呪時を力づくにつけて cf. Tambiah, op. cit., pp. 195 ff. : -do-, Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village (in "Dialectic in Practical Religion") 1968, p. 43. M. E. Spiro, op. cit., pp. 258 ff.
- (17) 日本仏教学協会年報、三八号(昭48・五月出版見込)に掲載予定。
- (18) 大正二二、七五四、a. d.

## II パリラッタ (Paritta)

仏教呪文の代表ともいえるべきパリラッタ(護呪)が一群の護呪經典としてまとめられたのはおそらく『ツリンダ・パンノー』が最初である。そこには Ratana-sutta, Khanda-paritta, Mora-p°, Dhajjagga-p°, Aṭṭanāṭiya-p°, Angulimāla-p° の六種があげられている。<sup>(1)</sup> たゞこれには Trenckner 本に依ったものでシヤム本では Ratanasutta と Angulimāla-paritta を欠き、代りに Suvatti-paritta が入っているので五種である。<sup>(2)</sup> しかし五世紀中葉にブッダ・ゴータマは上記ツレンクナー本の六種から最後の Angulimāla-paritta を除いた五種を提示している。<sup>(3)</sup> その後セイロンでは十四世紀頃に Bhāṇavāra (説誦品) という護呪聖典がまとめられ、一二種のパリラッタを含んでいる。<sup>(4)</sup> そして近時になって、L. Feer は Grimblot の集めた二九種のパリラッタの名前を紹介している。<sup>(5)</sup> セイロンに限らず、タイ、ビルマでもパリラッタはきわめて日常的に用いられており、南方仏教はパリラッタ仏教といっても過言ではない。

以下にパリッタの性格、機能、呪力の源泉等を検討するのであるが、その前に各パリッタの一一についてみておきたい。以下にあつかうのは十一種で、この中には勿論、『シリンド・パンハー』やブツダ・ゴーサのあげるものは含まれているが、それ以外でも現代南方仏教で広く用いられているものを含んでいる。論述の都合上、この十一種のパリッタを筆者なりに四類に分けて考察することにするが、その名称と出典は次の通りである。

- A (1) Mettasutta : Khp. IX. 1-10 = Sn. 143-152.  
 (2) Mangalasutta : Khp. V. 1-12 = Sn. 258-269. cp. Mahāmaṅgala Jāt. (J. 453); Mv. I, 284, 14 (vss.) ff.; 290. 10-14 (vs.).
- B (3) Ratanasutta : Khp. VI. 3. 1-17 = Sn. 222-238.  
 (4) Suvathī-paritta : J. 444.  
 (5) Angulimāla-paritta : MN. II. 98 f. 『増一阿含』三一卷 (大正二、七一九、b 以下)。
- C (6) Dhajjagga-paritta : SN. XI. 3. 1 f. (I. 218 ff.). 『雜阿含』三五卷 (大正二、二五五、a b)、『增一阿含』二四卷 (大正二、六一五、a b)。  
 (7) Candima-paritta : SN. II. 1. 9 (I, 50) 『雜阿含』二二卷 (大正二、一五五、a)、『別訳雜阿含』九卷 (大正二、四三六、c)。
- (8) Suriya-paritta : SN. II, 1, 10 (I. 51).
- D (9) Mora-paritta : J. 159. cp. J. 491. 『六度集經』三卷 (大正三、一三、a b)。  
 (10) Ātānāṭiya-paritta : DN. III, 194 ff. cp. Mahāsamayasuttanta, DN. II, 253 ff. 『大会經』(『長阿含經』十二卷、大正一、七九、b—八一、b)、『仏説大三摩惹經』(大正一、二五八—二五九、c)。

パリッタ (paritta) 呪の構造と機能

Paritta 名	ミリンダ・パンハー	Grimblot, Feer No.	タイ	ビルマ
Ratana-sutta	○(シャム本になし)	8	悪霊駆除	悪霊, 危険な野獣駆除
Khanda-paritta	○	10	蛇, 動物の危険	蛇, 危険な野獣
Mora-paritta	○	13	蛇, 危険な動物, 悪人	束縛からの自由
Dhajagga-paritta	○	16	×	戦争, クスリの処方時, 捕虜や入牢からのがれる
Ātānātiya-paritta	○	22	悪霊, 病気	悪霊, 鬼霊による病気
Aṅgulimāla-paritta	○(シャム本になし)	29	出産, 危険一般	出産
Suvatthi-paritta	○(トレンクナー本になし)	×	×	×
(Mahā-)Maṅgala-sutta	×	7	吉祥一般	危険をのがれる, 好成績, 豊作等吉祥一般
Karaṇiya-Metta-paritta	×	9	悪霊	悪霊
Candima-paritta	×	14	月蝕	×
Suriya-paritta	×	15	日蝕	×
Vaṭṭaka-paritta	×	×	×	火難
Bhojjhaṅga-sutta	×	×	×	病気
Pubbaṅha-sutta	×	×	×	疫病, 星宿の災

(II) Khanda-paritta: Cullavagga V,

6-1 (Vin. II. 109-110). AN. II, 72.

f.: J. 203. 漢訳所伝については、六

○頁参照。

なお上にタイとビルマで用いられているパリッタをミリンダ・パンハー、ならびに上記 Feer の報ずる番号と共に表示しておく。タイ、ビルマにおけるパリッタおよびその機能はそれぞれ、上掲(四四頁註(3)) S. J. Tambiah, M. Spiro の報告によらる。

A 類

(1) Mettasutta

全部で十頌より成るが、概要は次の通りである。究極の境、すなわち悟を得たものは正しく、やさしく、思い上がることがあってはならない。生活は質素に、感官を抑制し、下劣な行をしてはならない。一切の生き者は幸福(sukhin)・安泰(khemin)・安楽(sukhi-

tatta) であるように。すべての種類の生き物は幸福であるように。他人を欺き、苦痛を与えてはならない。母が子を守るために (anurakkhati) 、“すべての生き物に慈しみ (metta) の心を起さなくてはならぬ。眠らずにおきているかぎり、常にこの慈しみをしっかりと持て。こうして邪見にとらわれず、戒を守り、知見を具えて、欲望の貪りを除いた人は、再び母胎に宿ることがない。”

## (2) Mangalasutta

仏陀が給孤獨園におられた時に一人の神がやってきて、人も神も幸福 (mangala) を望み、幸せ (sottihana) を思っているが、最上の幸福とは何であろうかとたずねた。これに対して仏陀は説いた。愚者に親しまずして賢者に親しみ、尊敬すべき人を尊敬すること、前世に功德を積んでいて正しい誓願をおこした人、学識あり、家族を愛し、仕事をよくし、布施と正しい行を守って非難されぬこと、道の人に会って教をきき、修行し、聖なる真理をみ、そして安らぎを証する人、こういう人が幸なのである。

## (3) Ratanasutta

本経はまず、ここに集ったすべての生きもの (bhūta) は歓喜し、私の説くところを聞け、常に供物をささげる人類に慈しみを垂れ、彼らを守れ (rakkhatha) と呼びかけるところからはじまる。そして先ず、いかなる宝であろうとも如来に等しいものはない、このすぐれた宝は仏のうちにある、この真理によって幸せであれ (etena saccena suvatthi hotu) (第三頌) と仏宝をたたえる。ついで仏陀の達した法とは煩惱なく、不死ですぐれたもので比するものはない。また清らかな三昧に等しいものもない。こうしたすぐれた宝は法のうちにある。この真理によって幸で

あれ(四―五頌)。そしてまた、四双八輩の人は不死に入って平安のたのしみをうけている。聖なる真理を観察してゆらぐことなく、布施をうくべき人である。彼らに対する布施の果報は大きい。このすぐれた宝はサンガの中にある。この真理によって幸あれ(六―九頌)。そして以下十一―十一頌に僧宝をのべ、十二―十四頌は重ねて三宝の徳をたたえ、十五―十七頌は、ここに集った生き者たちが三宝に敬礼することをのべ、彼らに幸であれと祈る。

さて(1)、(2)は南方仏教で悪霊駆除の目的をもって唱えられるものである。(3)は吉祥をねがう呪文だが、これは決して祈祷ではない(タイ)。ビルマでも同じく幸福をねがうのであるが、豊作とか試験の好成績等の目的を成就するために唱えられている。しかしながら、上記の概要でも理解される通り、この三経には本来、呪的な要素は全くみることが出来ない。(1)はきわめて高次の倫理的な生活をのべたものである。それも、再び母胎に入らずとい、また主語が究極の境、すなわち悟をえた人になっていることで判る通り、涅槃追求のレベルからみた倫理的な生活である。(2)も同様である。仏教徒として理想的な倫理的な生き方を説いて、そういう生活をするのが幸福(mangala)だということである。この考え方は梵文『大事』の Svastyayana-gāthā<sup>(9)</sup> や『ジャータカ』四五三の Mahamangala Jataka (J. IV, 72 ff.) の先駆をなすものである。後者ではまず人々は吉兆(mangala)とは何かについて論じあう。朝早く白牛や赤魚、洗ってない衣類をみるのが吉兆だという人もいたし、また「満足した」とか「生長した」等を聞くのが吉兆という人もいた。あるいは吉兆とは感ずることだと主張する者もいた。そこに仏陀が出てきて真の吉兆とは倫理的な正しい生活をするのと教えるのである。こうした經典は本来が呪的な観念にささえられて説かれたものではない。従って、もしそれが呪文として何らかの現実的かつ直接的な利益をもたらすために用いられるようになったのなら、そこに呪力の源泉として見出しうるのは有徳の生活ということであろう。仏教徒として正しい信仰の生活が人

々の幸福であるという原義が拡大解釈され、現世利益をうること、すなわち幸福であると考えられた。幸福というも  
のに対する価値の転換がこれらの経典に呪文としての機能を果たせたものと考えられる。

(3)も本来は呪文として用いられたものではありえない。ここには仏・法・僧の三宝の徳がたたえられている。い  
ずれも自己を凝視し、涅槃を求めるしヴェルにあるものである。ただ冒頭と最後に bhūta という言葉が出てくる。

bhūta には鬼霊の意味があるし、それに向って慈しみをたれよ、守れ、と呼びかけることは、この経が呪文として  
用いられ易い性格を具えていることは理解出来る。しかしこの bhūta とは、やはり、鬼霊ではなくて「生きもの」  
一般であろう。かく解して何ら不都合な点はない。しかるに本経が南方仏教諸国において悪霊退散の呪法に用いられ  
ているところには、おそらく bhūta を鬼霊ととる理解が介在しているものであろう。<sup>(6)</sup>

かくしてA類のパリッタは、元来は呪的な要素を含まぬごく普通の経典であった。それが仏教徒一般の呪術への要  
請に応じて呪文化したものである。その際、仏教徒としての有徳の生活とそれに伴う「幸福」の意味の拡大が呪力の  
根拠となっている。同時に、「三宝」にも次第に呪的な力が認められるようになり、仏教呪文として発展したものと  
思われる。

## B類

### (4) Suvāthi-paritta

このパリッタは『ミリンダ・パンハ』のシャム本に名前があげられているが、Fear の二九種の中には見出され  
ないものである。

ヤンニヤダッタなるバラモンの少年が毒蛇に咬まれて倒れる。両親は外道の修行者に薬(osadhi)か護呪(paritta)

で直してくれるようたのむ。修行者は私は葉も知らぬし治病 (vajjakamma) も出来ぬと断わる。両親はさらに、貴方は出家ではありませんか、それならこの少年に慈悲の心をおこし真実語をして下さい (mettam katvā saccakiriyaṃ karotha) と頼む。修行者は承知して、手を少年の頭にのせ、私は七日の間、心浄く、福德を求めて梵行を修した。そして (以来) 五十余年私は欲望なく遊行している。「この真実により健康になれ、毒は消えてヤンニヤダッタは生きよ」 (etena saccena suvatthi hotu, hatam visam jivatu Yaññadatto)。すると少年の胸のところから毒が逆り出て眼をあける。ついで両親がそれぞれに真実語を唱えて少年は生き返った。

(5) Angulimāla-paritta

帰化したアングリマールはブツダに難産の女のところに行き、次のように唱えて救えと命ぜられる。すなわち「御婦人よ、私は生れてこのかた、ことさらに生類の生命をうばったことはない。この真実により貴女は安楽になり、安産するように」。アングリマールは曾って多くの人命をうばったことを思い躊躇するが、ブツダは比丘になったことは新しい人生をえたことであり、お前はその生をうけて以来、生き物を殺したことはないではないかという。かくしてアングリマールは命ぜられた通りにこの句を語り、女は無事出産をおえた。

yato aham bhagini jāto nabhijānami sañcicca pāṇam jivitā voropetā, tena saccena sotthi te hotu,  
sotthi gabbhassāri.

かくしてB類の(4)(5)は「真実語」がパリッタに組みこまれたものである。しかもその真実の内容が、すでに、仏教の立場からする修行と正しい生活となっていることは、この真実語が仏教教理に關係づけられ、いわば仏教呪術として固定化した段階にあることを示している。(尚、この点については、上記四五頁註(7)に示した拙論を参照されたい。)

## (6) Dhajagga-paritta

『相應部経典』に出ている内容は次の通りである。仏陀は遠い昔の deva と asura の戦に言及する。そしてその時、サッカ (Sakka・帝釈) は三十三天の諸神に戦場で恐怖におそれたらわが幢の頂 (dhajagga) をみよ、恐怖は除かれるであろう。もしわが幢をみなければ Pajapati 天子、あるいは Vanna 天子、Isāna 天子の幢の頂をみよ、と教えたという。こうしてサッカが折角、恐怖が払われるべしというのに仏陀は、それによって恐怖が払われることもあろうし、払われないこともあると疑を入れる。それはサッカが貪瞋癡をはなれず、臆病でおそれおのく者だからである。それに対して私 (仏陀) は貪瞋癡をはなれた勇者なのであり、従って比丘たちが森林や樹下で修行をしている時、恐怖におさわわれたら私を念じ (mam eva……anussareyyatha)、法、僧を念ずるがいい。恐怖はなくなるであろうという。『雜阿含』三五卷と『增一阿含』二四卷の所伝も殆ど同じで、ただ、この両者では、解脱を得ていない帝釈天の幢をみただけで恐怖が払われるのであるから、ましてや三宝を念ずれば尚更であるという記述をしている点が異なるのみである。

## (7) Candima-paritta

Candimā devaputta (月天子) はアスラの Rāhu に捕われ (≡月蝕) た時、仏陀を憶念して (anussaramāno) 「勇者たる仏陀よ、あなたに敬礼あれ、あなたはあらゆる点で解放されている方です。私は今、困難におちている。ですから私の帰依処となって下さい。」

namo te buddha vir-atthu, vipamutto si sabbadhi, sambādhapāṭipanno-simi, tassa me saranaṃ bhavāti.<sup>(8)</sup>

そこで仏陀は Rāhu に、月天子は今、如来、アラカンに帰依した。だから、ラーフよ、月を放せ。仏とは世をあわれむ者 (lokānukampaka) なのだ、という。ラーフは月を放し、恐怖にふるえつつアスラ王 Vepacitti のところに行って、私は仏陀の傷をおそれる。もし月を放さなければ頭は七つに割れて、生きて安樂を得ることは出来ないだろうと述懐する。

漢訳仏典中の二所伝もほとんど同じである。

### (8) Suriya-paritta

この經典は前記(7)の Candima を Suriya にかえただけで、物語の内容はほぼ等しい。

さて、以上の三經は恐怖や障害から逃れることを説いたものである。元來が世俗的な目的を達せしめんとするもので、この点、容易に呪文に転化しうるものであった。特に(7)では dhaja (幢) をいって(6)。B. Walker によれば幢をたてることはトーマイズムとの関係があり、魔性のものを排除する呪力をもつという。(6) さらにヒンドゥー教の伝承には dhvajāropana 儀礼があつて、細い高い木の枝を払って村の中央にたて、真鍮の壺を頂きにのせる。供物や踊りがさざげられ、吉凶の占もされる。この祭りで有名なのが Dhvajā-maha, Indra-maha と(9)いわれるものである。いずれにせよ、(6)はヒンドゥイズムの土壌に民間信仰として伝承されていた儀礼の仏教的改作であり、最初から呪的な要素もっていたものである。その際、恐怖から逃れるための直接のよりどころとしてサッカの幢をそのままもつてくることは仏教徒としては出来ぬことであるから、ここに、代って三宝を念ずることが説かれるのである。そしてその仏陀の具体的徳性として貪瞋癡の三毒をはなれることをいい、こうして仏教の高次の倫理のレヴェルに組こむことよつて仏教徒の中に呪文として定着してきたものである。また、パーリ語所伝ではサッカの幢の呪力を、恐怖

からのがれることもあり、逃れぬこともあるとして、その力の半ばをしりか認めていない。これに対して漢訳の二所伝ではサツカの幢の呪力を一応、全面的に認めている。その上で三宝を念ずる力をその上位においている。この意味で漢訳所伝は呪術一般の価値が仏教教団において、より一層みとめられた段階を示している。

(7)・(8)においてはさまざまな障害にあった際、仏に帰依すれば直ちにすくわれることをのべる。教理的な、そして本来的な立場からいえば、仏に帰依することは仏を信じ、仏の教に従って正しい生活を行ずることである。そしてそれが幸福というものであった。こうした生活をした結果、二次的に災をのがれることはありうるけれども、このことと、災がおこった時にそれをのがれるために今すぐ仏に帰依する、ということとは区別して考えられねばならない。すなわち帰依仏のインスタントな現世利益化とでもいべきものであるが、反面、こうした觀念が仏教呪文の成立と性格を規定するものである。仏そして法・僧に帰依するだけでそこに現世利益的な何らかの効果が信じられていることについては先述した通りである。

## D類

### (9) Mora-paritta

パリー語『ジャータカ』一五九の概要は次の通りである。黄金の孔雀(mora・前生のボサツ)は毎朝、山の頂に立って、昇ってくる太陽を眺めつつ、自分が食物を探しにゆくところを守護するために(attanogocarabhūmiyam rakthavaranaṭṭhāya)・梵呪を結び(brahmamantam bandhanto)次の句を唱える。

「この眼ある唯一の王であり、黄金色に輝いて大地を照すもの(太陽)は昇る。私はこの黄金色に輝き大地を照らすものに敬礼する。あなたに保護されて今日一日を送ろう。」

udet' ayaṃ cakkhumā ekarājā, harissavaṇṇo pathavippabhāso, taṃ taṃ namassāmi harissavaṇṇaṃ  
pathavippabhāsaṃ, tay' aḷḷā gūttā viharemu divasaṃ. <sup>(18)</sup>

かく太陽に敬礼してから孔雀は過去に涅槃した仏たちや仏徳に敬礼して第二の頌をとる。

「すべての法に通じたバラモンたち（＝諸仏）よ。彼らに私は敬礼します。彼らが私を守ってくれますように。諸  
仏に敬礼あれ、悟に敬礼あれ、解脱した人に敬礼あれ、解脱に敬礼あれ」と彼は護呪（パリッタ）をなして（出か  
けて行くのだった）。

ye brāhmaṇā vedagū sabbadhamme te naṃ pālayantu.

naṃ' atthu buddhānaṃ, naṃ' atthu bodhiyā, naṃo vimuttānaṃ, naṃo vimuttiyā,

imaṃ so parittaṃ katvā…………… <sup>(19)</sup>

夕方にも沈む太陽に同じような梵呪をとる。パリッタも唱え、こうして孔雀は安全に日を送っていた。ある時、ベナ  
レス王妃は金色の孔雀が、法を説いているのを夢に見、王にさがし求めるように頼んだ。たまたまこの黄金色の孔雀  
を見た猟師がいて捕えようとしたが捕えられない。この話は代々ひきつがれて六人の王が孔雀を求めつつ遂に果さ  
ず、七番目の王も一人の猟師を送った。彼は牝孔雀の鳴き声をきかせてかの孔雀が迷ったすきにやっと捕えることが  
出来た。王のところに連れてこられた孔雀はかえって王のために法を説き、五戒を授けてもとのところに戻った。

『ジャータカ』四九一の Mahāmora-jātaka も大綱においては類似の物語である。ただし、ここでは、前生のボサ  
ツたる孔雀は「この眼ある唯一の王たる太陽はのぼる」というパリッタをなしている（‘udet’ ayaṃ cakkhumā

ekarājā” ti paritam katvā)。ここにこの頌句の全文はあげられていない。そして、『ジャータカ』一五九には「梵呪」(Brahma-manta)とあつたものがここでは parita とされている。そして仏陀と悟への帰依を示す第二頌もあげられていない。しかし、現代南方仏教でも実際に唱えられるのは上述した二偈であるので、おそらく最初期からこの両偈が一緒にモーラパリッタを形成していたものとみていい。そして、ここにはじめて、parita という言葉が具体的な文句と共に示されているのである。

この二頌のうちの最初のものは太陽に敬礼して保護を求めるものである。頌句をみてもここに仏教とのかかわりはない。brahmananta という言葉が示すように、これは仏教徒の作ったものではなく、ヒンドゥイズムの地盤に一般におこなわれていたものであろう。すなわち上記(6)の Dhajjaga-parita にみたと同じく、ヒンドゥー的な伝承を中核にしつつ、それを仏教的に改変し、あるいはこの場合のように仏教的頌句を附加して仏教呪句が形成されていた跡形をみる事が出来よう。

### ㊦ Āṅāṅīya-parita

『アーターナーティヤ経』が『マハーサマヤ経』(Mahāsamaya-suttanta)を継承して成立したものであることはすでに指摘されているところである。<sup>(13)</sup>『マハーサマヤ経』は結局、仏陀の説法を聞き集った諸鬼神を羅列するだけの經典である。まず、さまざまな一六五〇〇のヤッカ(yakka)が集まり、四天王もそれぞれの扈従をひきつれてやってくる。また彼らの幻偽あり、虚妄にして悪心ある部下も集まってきた。すなわち、Māyā, Kuṭeṇḍu, Verēṇḍu, Vitu, Vitucca 等々である。その他のガルダ、アスラ、水・地・火・風・水の神、ヴィッシュヌ(Veṇḍu)、ヤム、月天、日天等々もやってきた。そこへ魔の軍が彼らを受欲に縛せんと攻めてくるが結局失敗して引き下がる。以上が

マハーサマヤ経』の概要であるが、『長阿含経』中の『大会経』ではさまざまな悦叉、四天王が集まり、そこで仏陀は「其の幻偽虚妄の心を降さんと欲して呪を結ぶ<sup>14)</sup>」すなわち摩拘楼羅摩拘楼羅毗楼羅旃陀那迦摩世致 云々というもので、正確に比定出来ぬが、パーリ所伝に悪心ある部下として名前のあげられる諸鬼神名を音写したものと思われる。すなわち鬼神の名が独立した呪文になっているのである。そして以下、ほぼ同様の方法で仏陀は阿修羅、諸天、婆羅門等のために呪を結ぶ。そして魔軍が攻めてくると、仏陀は仏法を信じて魔軍を亡ぼせといひ、無放逸にして淨戒を保ち、定を修し、大智をうる者は勇猛なる人であり世に尊敬されることをいって本経を終っている。パーリ所伝に比して密呪經典としての性格をきわめて明確に出しているものである。また『仏説大三摩惹経』も大綱は同じだが、諸葉叉・鬼神の名前を音写して出すも、『大会経』のように「呪」とは<sup>15)</sup>いっていない。

さて『アーターナーティヤ経』であるが、まず四天王が扈従と共にやってきて仏陀の警戒にあたり、且つ敬礼する。ついで yakha の王 Vesavana (毘沙門天) はヤッカの中には仏教に信あるものもあり、信のないものもある。ヤッカのごとき「非人」(amanussa) は怖ろしいものであり、ために護呪 (paritta) を納受せんことを仏陀に願ひ、仏陀はこれを許す。そこで Vesavana は自らが過去七仏に帰依することをいい、ついで四天王も仏陀に帰依することを表明する。そして、かくしてもなお、比丘・比丘尼・ウパーサカ・ウパーシカーの四衆が、四天王の部下たる鬼靈たちに害をうけるようなことがあれば、彼らは仲間から尊敬されず、集会にも出られず、結婚も出来ず、罵しられ、頭を砕かれるであろうという。そしてこの護呪は四衆の保護、守護、安全、安樂住のために説かれた<sup>16)</sup>ものであることを表明する。

さてここにもわれわれは paritta という語が特定の呪句 (過去七仏帰依以下の偈頌) と共に示されている例をみる。七仏帰依文はこのパリッタの中心をなすものであるが、次の通りである。

明眼あり光り輝くヴィパッシ(仏)に帰命す。

すべての生き物をあわれむシキ(仏)に帰命す

(煩惱を) 洗い清めし苦行者ヴェッサブー(仏)に帰命す

魔軍を破砕せるカクサンダ(仏)に帰命す

完成せるバラモン、コーナーガマナ(仏)に帰命す

すべてに解脱せるカッサパ(仏)に帰命す

すべての苦を除く真理を説きしシャカ族の子、光輝あるアンギラサに帰命す

この世に(煩惱を)滅し、如実に鑑るこの人々は虚言なく偉大にして怖れを知らず

神と人を利益し、明知と行を具え、偉大にして怖れなきゴータマに帰命す

呪句自体にみられるのは仏徳の讃嘆と帰依である。従ってここにも「帰依仏」の呪術化をみることが出来るのであるが、本経にはさらに別の要素がある。すなわち、その主人たる四天王さえがすでに仏陀に帰依しているのであるから、その部下たる諸鬼霊が仏教信者に災をなす筈はないという観念である。これは、悪霊・鬼霊を駆除する呪文が意図的に作成される際の、仏教徒の意識のありようの一タイプを示すものである。<sup>(18)</sup>

## (11) Khanda-paritta

まずパーリ律『小品』の所伝を、論述の都合上、各節ごとに番号を付して整理すれば次の通りである。

- (1) ある比丘が蛇(an)に咬まれて死んだ。
- (2) 仏陀は四蛇王に慈悲の心をおよぼさなかったから咬まれて死んだのだと死因を説明する。

(3) 四蛇王に慈悲の心をおよぼせば咬まれて死ぬことはない。  
 (4) 四の蛇王の名前(後述)。  
 (5) 仏陀は「自らを保護し、守り、護るために」(attaguttiya attarakkhaya ataparittam katum) 四蛇王に慈心をおよぼす(句を唱える)ことを許す。

(6) Virūpakka, Erāpatha, Chabyāputta, Kanhāgotamaka 竜を私は慈しむ(偈頌 a)。

(7) 無足、二足、四足、多足の生きものを私は慈しむ(偈頌 b)。

(8) (従って) 無足、二足、四足、多足の生きものが私を害することのないように(偈頌 c)。

(9) 一切の有情、生きものは善にあり、悪の少しもくることのないように(偈頌 d)。

(10) 仏・法・僧の三宝は無量 (appamaṇa) であり、蛇、サソリ等は有量 (pamaṇavat) なるものである。

(11) (かくして) 今や守護呪はなされた (kata me rakkaḥa kata me paritta)。生きものたちはかえり去れ。

(12) 今や私は世尊に敬礼し、七人の正覚者たちに敬礼する。<sup>(19)</sup>

さてこのバリッタの内容を検討する前に、他の所伝との比較対照をこころみておきたい。周知のごとく、このバリッタは多くの仏典に記され、遂には一連の孔雀王経に發展していったものである。孔雀王経や Mahamayūri を中心とした各所伝の比較はすでになされているけれども、本論の問題意識とは異った立場でなされているし、新しい問題

<sup>(20)</sup>

もあると思われるので、あらためて検討しておきたい。ただし、孔雀王経のような密教経典は本論のあつかう範囲ではないので、今はパーリ律『小品』、『増支部経典』IV・67、『ジャータカ』二〇三、『摩訶僧祇律』二〇卷(大正二二、三八九、a)、『四分律』四二卷(大正二二、八七〇、a以下)、『弥沙塞部和醯五分律』二六卷(大正二二、一七一、a—b)、『雑阿含経』九卷(大正二、六一、a—b)、『随勇尊者経』(大正一四、七七三、b)にかぎってとり

上げ、以下に各所伝のポイントを表記することにした。

尚、以下の表で○の記号は『小品』と全同、または同一内容であることを示す。左欄の『小品』に該当する部分のないところである。最左欄の記号は上記の『小品』を参照した際の巻記の番号である。

	Cvg	AN	Jat	僧	瓶	律	四分律	四分律	五分律	律	阿	含	随勇尊者経
1	蛇に咬まれて死ぬ	○	○	○	○	○	八龍王蛇に慈心を生ぜざる。故に殺さる。	八種の蛇に「不慈心向、不救呪」なる故に死んだ	○	○	○	○	○
2	四蛇王に対して慈心なき故、咬まれて死んだ	○											
3	四蛇王に対して慈心あれば咬まれなかった。	○	○										迦陀、大明尊句を聞けば死ななかった。
4	四蛇王の名前 Virupakkha Erapattha Chabyaputta Kanhagotamaka	○		持	同	王	毘楼勒叉菴王	提	枝	頼	吒	頼	持
				伊	羅	因	子	善	黑	伊	舍	甘	阿
5	慈心をおよぼす(句)をゆるす	○	慈心をおよぼせとて頌をよ				聴	作	自	護	慈	念	迦陀・大明尊句とは(次の
							呪	呪	蛇	とは	(次	の	如

6	偈頌 <sup>a</sup> (四蛇王に慈心をおよぼす)	⊖	⊖	八竜王蛇を愛する偈頌	八竜を慈(念)する偈頌	八竜を慈(愛)する偈頌
7	偈頌 <sup>b</sup> (無足・二足・四足・多足)の生類をおわれむ	⊖	⊖	慈心をおこせ除滅することが出る	天・人間・蛇・慈心毒を力とせしむを消す	一切の有情に慈心をおよぼし願わくは
8	偈頌 <sup>c</sup> (我を害するな)	⊖	⊖			一切に安樂を与え悪のなをえらん
9	偈頌 <sup>d</sup> 一切の有情に善ありて悪のなからんことを	⊖	⊖			一切が安樂をえらん
10	三宝は無量にして生き物(蛇等)は有限	⊖	有限なのは愛欲の念あるに由る無限の三宝の力により有限なる我らに守らるべし		仏の誦いたる真実の語によりし悪毒の害を滅す。	仏の真実語によりし。三宝の真実力が三毒を滅す
11	paritta はなされた。生きものは帰れ	⊖	⊖			
12	仏、七仏に敬礼	⊖	⊖	南無婆伽仏		
				四大竜王名を称す。	この呪は自らを愛する。仏、この呪術をゆるす。	
					陀羅尼	陀羅尼

さて、前表をみるに、『小品』および『増支部経典』、『ジャータカ』、『四分律』では、比丘が蛇に咬まれたのは、蛇に慈心をおよぼさなかったからだという。しかるに『五分律』では慈心を向けなかったばかりでなく、呪を説かなかったことを死因の一つにあげている。これは『僧祇律』においても同様である。しかるに『雜阿含』と『隨勇尊者釋』では慈心のことはいわずに呪文を唱えておきさえすれば死なずにすんだのに、という。

一般論として、蛇に咬まれたのは慈心をおよぼさなかったからだというのは大変に教理的な解釈である。本パリッタでは、(6)以下に諸竜の名を列挙し、彼らに慈心を修することを教えるのであるが、論理的にいつて、蛇に咬まれたのは慈心がないからであるということが先ず信じられており、だからこそ慈心を修する呪句を作ったというのは不合理である。蛇に咬まれるのをさけるために、先ず、蛇たちに呼びかけ、それが仏教的な慈悲とかかわりあつて仏教呪文が形成されたとみる方が自然である。一切の有情に慈悲をおよぼすのは教理からいつてもそうあるべきはずだし、また実際問題としても修行者たちが人を害する蛇にさえ慈悲を覚えたことは当然にあつたことであろう。従つて蛇の害をさける呪文に慈悲という要素がはいつてくるのは十分に考えられることである。またこれが仏教呪文としての特徴をなすものでもあつた。だからこそ、蛇に咬まれたのは慈心をおよぼさなかったからだという解釈もここから、後に、出てくるものである。しかしながら、一度びこの呪文の防護呪としての価値がひろく信ぜられてくると蛇に咬まれたのは呪文を唱えなかつたからだという解釈が当然にでてくる。従つて、死因として、(一) 慈心をおよぼさなかつたから、(二) 慈心もなく護呪も説かなかつたから、(三) 呪文を唱えなかつたから、という三種があるのは、単なる表現上の差だけではない。各作品の背後にある護呪信仰の強さが反映しているとみるべきものである。そしてそれは仏教の内部における教理的な観方と現実の呪術重視の傾向との相剋の度合に対応するものとみてよいものである。

次にパリッタとして唱えられる呪文の本文(6)以下)であるが、蛇の害より身を護る力が慈心にあることは今のベ

た通りである。そしてこれは仏教呪術がいわゆる調伏でないことを物語るものである。害をうける人間が逆に蛇に慈心をかけ、相手の心をやわらげるわけで、すでに指摘されていることではあるが、やはり重要な性格として留意しておく必要がある。

しかし同時に、慈心だけが呪力の源泉ではなく、ここでも三宝の徳があげられねばならない。『小品』では三宝は無量で蛇等は有限といい、『ジャータカ』ではそれに説明を加えて『心の愛欲等が有限ならしめるもの』(antorāga-dayo paṇḍakārā dharmā)<sup>(21)</sup>という。三宝の徳が一の力として働らくのは前述した諸パリッタでもごく普通にみられたところである。ところで、『雜阿含』と『隨勇尊者經』ではこの三宝の内容があらためられ、詳細になっている。『小品』等の、三宝は無量で生物は有限である。だから三宝はわれわれを守れ、という、どちらかというとなイーブな表現はここではすてられている。かわって、一般論的に、三宝は貪瞋癡の三毒をはじめすべての毒を滅するといふ。(上表ではこの両經の内容をほぼ同じ表現で示したが、原文は可成り異なる。大意が同じということである。) 呪文としては教理的すぎるのであるが、同時にこの両經は共にその後陀羅尼を附け加えている。おそらく呪文として用いられるのは陀羅尼の方であつたろう。とするならば本来の呪文部分は呪的な意味をはなれてしまふし、教理的説明を加えても差しつかえはない。この間の事情は確言出来ないが、仏教におけるパリッタの伝承と陀羅尼との關係を示す一面として問題をのこしているといえよう。

さて以上、十一種のパリッタを四類に分けて検討してきたのであるが、パリッタ自体の構造と機能は次のようにまとめることが出来よう。

まずパリッタが形成される原素材については、A類のように本来は呪的要素の全くない章句がパリッタに転用され

ている。また真実語にかかわる経典がパリッタに組みこまれている。B類はその例である。また(6)、(9)のようにヒンドゥー的伝承を中核にしつつ仏教的改変あるいは附加がなされることによってパリッタは成立している。そして(10)は鬼神や鬼霊への呼びかけ、あるいは名前の列挙が素材なのであるが、この種の例は最初から呪文的要素を内包しているものである。

次に、パリッタの呪文としての力の源泉であるが、まず第一に慈悲の力があげられる。鬼神や鬼霊に対する慈悲は、それによって彼らが人間に協力し、恩恵を与えるということでパリッタ呪の効力発生に資している。またB類にみた真実の力への信仰もパリッタにくみこまれている。さらに有徳の生活、あるいは信仰の力がある。しかし有徳の生活を長くつづけなければ効果がない、というのでは呪術にならないのであって、実際には、帰依仏なり帰依三宝がいかなる人にも、即座に効果があると考えられるようになっていく。(7)、(8)にもその例をみることが出来る。すなわち先に論じたところの帰依三宝の現世利益的な呪力が機能しているのである。

勿論、仏徳や三宝の徳と威力は呪術の世界のみにはたらいっているものではない。もっと宗教的に高次な、自己凝視のレヴェルにあっても、それらは偉大にして聖なる力であるし、これは当然のことであろう。しかし、その機能の一として、仏・三宝の力は呪文を唱えることによってその人にうつされ、必ずや効果ありという観念の上に仏教呪術はなりたっている。いわゆる神通力もその一面においてはこれと無縁のものではない。<sup>(22)</sup> また後に密教において発展する加持儀礼、すなわち仏やボサツの力を加被し、撰持してそれによって呪的に何らかの目的を成就せんとする儀礼もこうした観念の上に成立するものとみていい。

さて最後にパリッタの機能についてのべなければならぬ。仏典中に、このパリッタは何の目的のために効果がある、と明確に記する例は非常に少ない。その稀な例の一つが上述㊸の *Aianatiya-paritta* と ㊹の *Khanda-paritta*

であって、後者では蛇に咬まれることから身を護るものと明記されている。前者では悪霊駆除が目的である。他の例は仏徳なり三宝の力なり、真実の力によって何らかの危機 (crisis) が回避されたことを経典中にのべるだけで、「だからこのパリッタは何に対して有効である」と明示されているわけではない。しかし、その経典中にのべられている危機がそのまま、そのパリッタが有効に用いられうる対象であろうことは推測出来ることである。事実、アングリマール・パリッタは南方仏教諸国で安産を祈っておこなわれているし、チャンディマおよびスリヤ・パリッタはそれぞれ月蝕、日蝕の恐怖に対処するものとして機能している。また上記③のラタナ・パリッタが鬼霊駆除の為であることも首肯出来るところである。しかし、(1)、(2)のように呪的な要素の全くないものも、南方仏教では悪霊退散のために用いられている。結局、パリッタが「護呪」であり、身を護るためのものということは、あくまでもたてまえとしての基本的方向を示すのみで具体的な機能をいうものではない。従って、身を護るためということで、如何なる場合にも適用される可能性をはらんでいる。しかし仏典の記述によるかぎりその詳細は仲々知ることが出来ない。

さてここに興味ある記述を『ミリンダ・パンハー』にみる事が出来る。そこではまずミリンダ王がたずねる。仏陀は人間は死魔よりのがれることは出来ぬといながら、しかも六種のパリッタを許可されている。死魔からのがれられないならばパリッタを唱えることは誤りであり、パリッタを唱えて死をまぬがれるなら上記仏陀の言葉は誤りではないか、というのである。これに対してナーガセーナ比丘はパリッタが死に対して用いられていた(であろう)事実を否定しない。いや、むしろ、それを認めた上で次のように答える。パリッタの説示は「寿命にのこりがあり、春秋に富み、(悪)業から生じたさわりのない者に対するものである。大王よ、寿命のつきた者を生きながらえさせる儀式や方法はない<sup>(23)</sup>」。すなわち、パリッタには死を克服するという呪的効果はないのであって、丁度、未熟な穀物を育てる水や、寿命にのこりある人に対する薬のようなものだという。そして「パリッタを唱えることによりすべての病

気はずまり、疫病は去る」(tena tesam pavattena sabbabyādhayo vūpasamanī, sabhā hiyo apagacchantī)<sup>(24)</sup>のだという。<sup>(25)</sup>

ミリンダ王のこの問は可成りに近代的な発想である。と同時に、呪術というものは呪術儀礼をおこなうことに意味があるので、目的が実際に成就したか否かは別個の問題だという、呪術の本質的機能<sup>(26)</sup>を知らぬものである。もっともこれは近代の学問が分析的にあきらめた機能であるから、ミリンダ王が知らぬのも当然なのであるが、ソフィステイケイトされたクラスからは、あるいは出るべくして出てきた質問だったのであろう。これに対して、「パリッタ<sup>(27)</sup>葉」論というのは、やはりエリートによってなされる合理的解釈の典型であろう。いずれにせよ、上記の問答は、一つには、パリッタ呪術の信仰が仏教徒の間にきわめて一般化し、万人が当然のこととしてその価値を認めていたことを示している。そして第二に、エリートの間にはそれに対する合理的解釈の努力のあったことを示している。

ナーガセーナはなおも、パリッタは万人に効力をもつわけではなく、三種の場合に効力をもたぬという。三種とは業(kamma) および煩惱(kilesa) によるちわり(āvaraṇa)と不信(asaddha)である。かかる場合には「パリッタは有情を守護するものであるが、自らのなした(悪)行により守護の力を失う」(sattārakkhanam……parittam atanaṃ katena ārakkham jāhātī)<sup>(27)</sup>。これは呪術とは遠い発想である。エリート・クラスの仏教的解釈なのである。一般仏教徒が全員かく信じていたことではありえない。しかし、ナーガセーナの答は少くとも、仏教の中におけるパリッタ呪術(ひいては呪術一般)の受容の一面を示すものとして興味ある記述である。

#### 註

- (1) Milind. 150.
- (2) Visuddhimagga, II, 414. cp. Samantapāsādikā I, 159.

- (3) 佐々木教悟「南伝仏教の一樣相」、大谷学報 二八の一
- (4) M. Grinblot et M. L. Feer: *Extraits du Paritta*, JAs. 1871, pp. 279—80. 但し、筆者は未見で、以下に参照するのは、伊原照蓮『小乗呪と密教経典』智山学報、六、二五—六頁に引用されているものに依っている。
- (5) *Mv. I*, 284, 14—21 (vss.) 以下では幸福 (swastyayana) は呪術や学問によってえられるのではなく、忍辱、布施、智慧、自制、真実、慈悲の徳を具えることが幸福だという。
- (6) 中村元『ブツタの言葉』、岩波文庫、昭33、四四頁。ただし、南伝大藏経、二三巻、五頁に *Knuddakapāṭha* の和訳者、宮田菱道氏は、鬼神と訳している。
- (7) Waddel はこのバリッタにも言及しつつ、呪物としての寶石を論じている。Encyclopaedia of Religion and Ethics, Ⅳ, 557, b. すなわち本経は最初から悪運を払う呪文として作られたものであり、特に *ratna* というのは呪的な *wishing gem* の系譜にのらなるものだという。しかし、三宝 (*ratanaṭṭaya; ratnatraya*) としつつの *ratna* をかく論ずるのは誤りである。この「三宝」の原義は呪的な意味を含まぬ通常の用法の三宝とみるべきであろう。
- (8) *SN. II*, 1, 9, 2 (I 50, 20—21, vs.)
- (9) B. Walker; *The Hindu World*, Washington, 1968, II, 360—1.
- (10) *op. cit.*, pp. 222—3.
- (11) *J. II*, 33, 22—5, vs.
- (12) *J. II*, 34, 12—5, vs.
- (13) 渡辺海旭『真言秘教の起原及発達の实例』、「壺月全集」上、三九二頁。尚、山田龍城『梵語仏典の諸文献』、平楽寺書店、一九五九、一五〇—一頁、松長有慶『密教の歴史』、平楽寺書店、一九六九、二七頁参照。
- (14) 大正一、八〇、a
- (15) 『雜阿含経』四四卷 (大正二、三三三、a b) と『別訳雜阿含経』五卷 (大正二、四一一、a b) は四人の梵天があらわれる最初部分のみで、きわめて簡単である。
- (16) *DN. III*, 203, 1.f.
- (17) 過去七仏信仰が形成された基盤にはインド・アーリヤ文化と非アーリヤ的土着文化との両者が総合された形跡があり、また *Atharva-Veda* 的な思想背景のあることがすでに指摘されている。宮坂春勝『仏教の起源』1971, 山喜房、pp. 291 ff.

- (18) 本経がその後、大乘仏教の中で『毘沙門天王経』に発達してゆくのであるが、この研究文献については、山田龍城、上掲書、四一頁参照。
- (19) Vin. II, 109—110.
- (20) 渡辺海旭『原始的秘密聖典』(『壹月全集』、上、七四二—六頁)、伊原照蓮『小乘呪と密教経典』(智山学報六、二四—三七頁)。
- (21) J. II, 147, 16.
- (22) 神通力には禪定との関係やその他があり、単に呪術とのみ解決することは出来ない。ただ、神通力という観念、あるいは信仰が形成される際、上記の呪的な観念と関係はあろう、という意味である。
- (23) Milind. 151, 15—8.
- (24) op. cit., 152, 13.
- (25) op. cit., 151, 7—152, 13.
- (26) 吉田禎吾『呪術』講談社、昭45、一八〇—一頁参照。
- (27) Milind. 154, 1—3.

AN.	AN.	Anguttara-Nikāya (PTS)
Av.	Av.	Avadāna-śataka (ed. Speyer)
Dhp	Dhp	Dhammapada (PTS)
Divy	Divy	Divyāvadāna (ed. Cowell & Neil)
DN.	DN.	Diḡha-Nikāya (PTS)
J.	J.	Jātaka (PTS)
Khp	Khp	Khuddakapāṭha (PTS)
Milind	Milind	Milindapañhā (PTS)
MN	MN	Majjhima-Nikāya (PTS)
MSV	MSV	Māla-Sarvāstivāda-Vinaya (ed. Dutt)

Mv	Mahāvastu (ed. Senart)
RMA	Ratnamālavādāna (ed. Takahara)
SN.	Samyutta-Nikāyā (PTS)
Sn.	Suttanipāta (PTS)
Therag.	Theragāthā (PTS)
Therīg.	Therīgāthā (PTS)
Vin.	Vinaya-Piṭaka (PTS)
JAs.	Journal Asiatique
vs., vss.	verse(s)

## 正理・勝論学派の有神論に対する

### 仏教論理学派の批判 (二)

— シャーンタラクシタにおける —

木村俊彦

#### 序論

我々は先に、七世紀インドにおける仏教徒側の哲学者・論理学者であるダルマキールティによる神論批判を明らかにした。<sup>(1)</sup> またこの神論批判の節が、主著 *Pratīyāyārtika* において、彼らにとつての絶対者たる仏陀を「プラマーナ〔認識根拠〕」なる概念によつて解説する節に続いていることも、すでに見た。<sup>(2)</sup> 論理学的な神論批判が、宗教論の体系の中に織り込まれているのである。

ダルマキールティの宗教哲学は、苦なる輪廻からの解脱への道を説き示す救済 (*tāra*) の作用を、宗教の本質的機能とし、他宗教・他学派の批判と共に仏教について検証するものであった。無我性 (*nairātmya*) を根本テーゼとする仏教説を、いわゆる「苦」・「集」・「滅」・「道」の四原理〔四諦 (*catuḥsatya*)〕説に集約し、かく解脱論を説くゆえに、仏陀を(当時哲学界に流行し、また自ら最も得意なテーマとした)「プラマーナ」なる既知の概念によつて演繹的に理解せしめたのである。これによつて「プラマーナ」は逆に宗教的所依の意味を付されたことになる。

元来非合理的な領域である、直接所与としての宗教的意識を、既知の普遍的概念から演繹的に理解せしめること、たとえばカントが道徳的自覚を証因として超感覺界の神を推知せしめた如くであるが、ダルマキールティの場合、単なる信仰の合理化に留まらず、輪廻と解脱との人間学的分析、論理学的整合性の検証、心——意識——における認識作用と悟りとの関連など、学的領域と解脱論の体系としての仏教説とが論理的に関連されており、その教示者として宗教論的に仏陀がプラマナーナ〔認識上の所依〕なのであった。

解脱の宗教はシヴァ教の側でも言えるのであって、インドにおいて最も古いこの宗教さえ、宇宙の主宰者としての神 (pati) とそれに依存する有情 (pasu) を措定すると共に、瞑想による神との合一や歌舞等の儀式によって、或いは灰を浴びるなどの誓戒 (vratā) を持することによって、煩惱・業など輪廻させる脚 (paśa) を解くことを説き、苦の終滅を説く解脱論を持ち、神はその啓示者でもあった。<sup>(4)</sup>

しかし仏教徒側と異なって、シヴァ教徒は自己の学的体系を他学派に依拠して形成した。シヴァ教の典籍の中にすでにサーンクヤ学派の概念が多々使われているが、我々が今直面している、ニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派の神論こそ、シヴァ教の論理的及び形而上学的展開だったのである。<sup>(5)</sup>

ヴァイシェシカ形而上学の概念の上に、動力因 (nimitakaraṇa) を定立し、地・水等の極微物質は素材因に、業 (karma) 〔相応する果を未来に引き起す能力を有する、行為の余薫〕は道具因 (karaṇa) になった。すなわち宇宙の形成と破壊の主宰者としての神を、プラジャスタパードが、ヴァイシェシカ学派の体系に加えたのである。他方、そのような神の論証を種々試みた者が、ニヤーヤ〔この語は直接には「論理」を意味する〕学派のアヴィッタカルナやウッディヨータカラで、仏教学派からの反論に会って以来、ニヤーヤ学派は神の証明に種々腐心し、ために新たな認識形而上学の領域にまで多大の発展を促すことになった。

シヴァ教の学的展開は、このように他学派の諸概念を素材として自己の体系づけを試みた点を特質とし、その点ダルマキールティ等の仏教学派と異なる所である。ともあれ、背後に非合理的な領域としての宗教的体験を直接所与としながら、サーンクヤ学派の概念にて人間学的考察を、ヨーガ学派にては解脱論の体系化を、ヴァイシシェシカ学派の中では神論的形而上説を、ニヤーヤ学派にあっては神の論理的論証を、といった学的体系をそれぞれに展開していったのである。

我々がとりあげている、仏教論理学派からの一連の神論批判は、このような状況のもとでのニヤーヤ・ヴァイシシェシカ学派における神の証明に対するものであり、本稿は、ダルマキールティの約百年後のシャーンタラクシタが『Tattvasangraha』において行なった「神の検討 (Īśvaraparikṣā)」を考察したものである。対論者は背後に、解脱を志向する者にとっての理想形態としての仏陀、或いはシヴァ神への信仰という宗教的体験を、非合理的な直接与料として有しながら、最も論理的な場において交渉を持っている。インドの宗教哲学が志向した一側面である論理性の追求がここにも遺憾なく発揮されている。<sup>(6)</sup>

註

(1) 木村「正理・勝論学派の有神論に対する仏教論理学派の批判(一)——ダルマキールティにおける——」『文化』第三十四卷第三号。尚、本論では「前稿」と略称する。

(2) 木村「量評釈・プラナマーナシッディ章の宗教論と解脱論」『印度学仏教学研究』第二十卷第一号

(3) シヴァ教、特にパーシシュパタ派における灰の沐浴や灰中臥床の誓戒について、原実「灰」(東京大学哲学論文集)の報告がある。

(4) ニヤーヤ・ヴァイシシェシカ学派に輩出したパーシシュパタ派の文献として『Paśūpatasūtra』et『Pañcatantrahāṣya』ad hoc (Triv. S. S. Vol. 143) および『Ganākārikā』et『Rahatīkā』ad hoc (Caek. O. S. Vol. 15) がある。南方シヴァ派【狭義のシャイヴァ派】については、H. W. Schomerus, Der Śaivasiddhānta (Leipzig 1912) を、北方シヴァ派につい

J. C. Charterji, Kashmir Shaivism, pt. I (Srinagar 1914) を参照。(Vgl. E. Frauwallner, Aus der Philosophie der sivaitschen Systeme, Berlin 1962)

(5) これらについてのウィーン学派の研究を、羽田野・木村「<sup>(1)</sup>学界展望」・正理・勝論派神論の研究——ウィーン学派における——」(文化<sup>(2)</sup>第三十五卷第四号)において紹介・評論したので、参照されたい。

(6) ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派からの仏教批判のテーマには、ダルマキールティの刹那滅性論証がしばしばとりあげられている。シャンカラスヴァーミンカ<sup>(3)</sup> (Vgl. E. Steinkeiner, Augenblicklichkeitsbeweis und Gottesbeweis bei Sankaravānin, Dissertation, SS. 36—78) ウタヤナに涉つて (Cf. <sup>(4)</sup>Āmatravivēka<sup>(3)</sup> Chow-ed. pp. 1—106) 見られる如くである。(シェリーダラのそれについては、金倉田照「インドの自然哲学」二四三—二七〇一頁に紹介がある。)

## 本 論

△はじめに▽

シャーンタラクシタは、八世紀仏教学派の哲学者で、ダルマキールティの「弁証論 (Vādanyāya)」に註釈を書いた<sup>(1)</sup>ほど、ダルマキールティの論理学に通じていた。当時の他宗教・他学派の多くの学説を縦横に批判した<sup>(2)</sup>「Tattvasaṅgraha」が成立したことについては、ダルマキールティの学説に与かる所がすこぶる大きいと思われる。本稿の神論批判紹介もそのことを明らかにするであろう。

三千六百四十五頌の韻文から成る<sup>(2)</sup>「Tattvasaṅgraha」のうち、第四十六—九十三頌〔以下KK. 46—93等と略記する〕に涉つて、ニヤーヤ(正理)・ヴァイシェーシカ(勝論)学派の神の証明を紹介・批判しているが、ダルマキールティの批判に遇つて認識形而上学的な学説展開の端緒を作ったシャンカラスヴァーミンの<sup>(3)</sup>所説には披見する機会を持たなかつた<sup>(4)</sup>如くで、対論者はいずれもダルマキールティ以前の者である。そのことが、ダルマキールティの論理の駆使を以つての批判を可能ならしめたのであろうが、一層の興味深い対論・学説の展開は見られずにおわつた。その仕

事を遂行したのは、十一世紀のジュニャーナシュリーミトラなどであり、本稿に続いて筆者が研究報告する予定である。

〈Tattvasaṅgraha〉はいずれの章も、批判する対論者の所説を初めに客観的に紹介し、次に批判の論理を展開している。「神の検討」の章も同様で、前部分の多くは前稿のⅡで紹介した。本稿では、後部分の考察に順じて、相應する前部分の対論者の説を瞥見することにする。

註

- (1) 〈Vipacīcārthā Vādanyāyikā〉 ed. by R. Sāṅkriyāyana, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society* Vols. 21—22 Appendix
- (2) 使用テキストは、*Bauddha Bharatī Series I* ed. by Svami Dvarika Das Shastri, Varanasi 1968 尚、本稿の解釈の根拠は、特に簡処を指摘していなくとも、テキストの下段に付されたカマラシーラの註釈 (Pañīkā) に在る。
- (3) シャンカラスヴァーミン以下のニヤーヤ学派の論理の展開を追跡したウィーン大学の諸研究を、序説の註(5)に挙げた。〈学界展望〉に拠って見られる。
- (4) 奇妙なことに、註釈者によれば、他章ではシャンカラスヴァーミンはかなり正上に載せられている。そのテーマは、個我 [「アーツマン」] の証明が一度の他、自証知など認識論に関わるものが多い。いずれにせよ、ヴァイシシェシカ学説をよく踏まえているが、後期仏教学派に引用された神の証明もその特色がある。(Vgl. G. Chemparathy, *Aufkommen und Entwicklung der Lehre von einem höchsten Wesen in Nyāya und Vaiśeṣika*, Dissertation S. 90) のような神論に、シャーンタラクシタが何らふれていないことは、両者が同世代であることを示すものと見られる。(Vgl. E. Steinkeller, *Augenblicklichkeitsbeweis und Gottesbeweis bei Śaṅkarasvāmīn*, Dissertation SS. 115—117)

I

冒頭 [K. 46] に有神論派の総論として、非精神のものは自ら因果に達することが不可能なことを理由に世界形成の

作因を主張することが紹介される。非精神なものの自果とは、素材たる極微物質〔地・水・火・風や個我などで、それ自身は虚空同様他者に主宰されずに常住のもの〕が集合して新たに生起せる粗大な物を言う。現象世界は知ある主宰者なくして起り得ないとの論理によって、神を主張するもので、具体的論証式「SはPなり、Qなるがゆえに」との形式〕は次頌以下に紹介するからか、この総論自体には反論を加えていない。

はじめに批判する論証は、総論の次に挙げたアヴィツダカルナの二つの証明のうちの第一の論証である。シャーンタラクシタは、大前提となる遍充式〔QUP〕を述べ、次に主張命題〔SUP〕を述べているが、註釈者の引用した論式は次の如くである。

(宗) (眼・身)二感官に把えられたまた把えられない所の(粗大な)もので、対論の主辞となるものは、知ある作因(buddhimatkarāṇa)に依存する。

(因) 自己を構成する諸部分の積集(sanniveśa)が個々別異のゆえに。  
(喻) 瓶等の如し。異(喻)としては諸極微が(考えられる。)

この証明(sādhana)に対して、シャーンタラクシタは、ヴァイシェーシカ形而上説に拠った過失の指摘を行なう。証因の中で言う諸部分の積集(avayavasanniveśa)とは、諸部分の結合を言うのであるが、それはとりも直さずニヤーヤ学派の言う全一者(avayavin)<sup>(2)</sup>となる。所が両者とも、ヴァイシェーシカ説を適用すれば、ダルマキールティの定義した非存在が成立すると言う。

すなわち、知覚可能なものの不知覚が非存在を知らしめるとされるが、まず「積集」については、Vaiśeṣikāstrā (GOS.-ed.) IV, 1, 12 に「数・量・別性・結合・離反・彼性・此性と運動は、色を持つ実体に和合するゆえに、<sup>(4)</sup>可視的である」とあることを典拠に、「全一者」については、同じくIV.1, 6に、「多実体を有するから、また色

によって、大なるものに対しては知覚がある<sup>(5)</sup>とあることを根拠に、まず知覚可能である筈である。しかも素材たる極微の部分は超感覚的なもので、色等は現実には知覚されることなく、従ってそれらの積集にせよ全一者にせよ、やはり知覚されないだろう。知覚可能なもの不知覚(driṣṭyanupalabhi)は非存在を意味するのだから、「積集の個々別異」なる証因は成立しない。譬喩とされる瓶にもそのようなものは存在しない。

次に、対論者の主張命題「宗」における主辞〔所依(āśraya)と呼ぶ〕が成立しないことを指摘する。

仏教学派の認識形而上学的立場では、眼識と触識〔身識〕は同一の対象〔所縁(alambana)〕を持つことの措定を拒否する。日常、眼識と触識における別異の顕現から同一対象を構想するのは、分別(kalpana)〔観念〕の作用である。と見る。ダルマキールティの直観主義の認識論体系では、判断知は虚偽の認識の範疇に在るから「二感官に把握される(dvīndriyagrāhya)」という主辞中の概念は成立しない。複数の識の所縁を通してひとつの対象を分別するものとして総括識(pratisandhāna-vijñāna)とらったものが仮定されようが、それは過去の識を再び適用せしめて構想(ava-śo)するもので、想起と同様、虚妄知であるとされる。

次に、「積集の個々別異」性を因辞〔媒概念〕として導びかれる「知ある作因を持つ」という賓辞〔大概念〕は、なる程「神殿」等を主辞とすれば可能である。しかし「山」等の主辞にあっては空疎な言葉に終ってしまう。ある主辞〔S〕における因辞〔Q〕と賓辞〔P〕の論理的結合の成立には、隋伴〔Q〕P〕(anvaya)と排除〔～P〕～Q〕(vyatīka)の両関係が確定していなければならないが、アヴィツダカルナの論式では上のいずれの類の主辞か判然としないことから、「積集の個々別異(sannivesaviśesa)」が「知ある者に依存する(buddhimatpūrvaka)」とて厳密な遍充関係にあるか否かは不決定である。

ここで、ダルマキールティが〈Pranāhavārttika〉II, 13で例示したこの類の過失例、すなわち、「土の変異」と

いう証因を用いることによって蟻塚まで陶工の作であることになるとの譬えを援用している。(K 65) 以下に続く批判は、前稿のⅢで見たダルマキールティの批判を祖述したものである。ダルマキールティはアヴィッダカルナのこの証因を、<sup>(7)</sup> *^samsāhanavīśesa* として例示していた。

## 註

- (1) アヴィッダカルナは、他の章では、個我 (*ātman*) 等についての常住性等の証明や聖言量についての証明などを紹介されている。尚、E. Steinkeller, *Die Literatur des älteren Nyaya* (WZKSQ. Bd. V) を参照。
- (2) 全一者 (*avayavin*) とは、ヴァイシ ヌーシカ学派の形而上観の上起こった認識論的困難に対処して、正理学派が指定した認識対象のありかたである。可視的部分と、個物全体を同様に知覚する〔実は無分別現量と有分別現量に相当している〕ことから、現量が比量に非ざること〔判断知も現量に加えたもの〕を説くことを端緒に、不可視の極微やそれに和合する属性等から成る一個物をも、全一者  $\vee$  なるものとして、認識対象に指定することによって、認識論上の難点を解決しようとした。(Cf.  $\vee$  *Nyāyabhāṣya*  $\vee$  *ad Nyāyasūtra II, 1, 31—37*)
- (3) ダルマキールティによる非存在の認識についての規定。(cf.  $\vee$  *Nyāyabindu*  $\vee$  II) 知覚可能なもの (*drīśya*) の不知覚は、非存在を知らしめる証因として、比量に含められている。
- (4) 註釈者・カマラシーラの指摘であるが、彼の引用句のうち、“*…caksusāt*” はとらき Gaekwad 版の “*…caksusāni*” に拠った。
- (5) この句は、註釈者の引用と Gaekwad 版の原文が一致する。
- (6) 前稿八十八—八十九頁参照。
- (7) 前稿七十五頁参照。

## II

ダルマキールティは、人為的工作物のみならず、因辞を意識的に山等の自然世界にも適用せしめて、作者〔造物

主〕の有を賓辞にした巧妙な弁証の裏にある論理学的過失を指摘した<sup>(1)</sup>後、同類である主辞と喩例を故意に別視して<sup>(2)</sup>難する所作相似の誤難 (jati) ではなく<sup>(3)</sup>ことを、所作相似 (karyasama) の定義を一頌に設けて示した。シャーントラクシタも、喩例を主辞の両有法における同一の法をことさらに別視 (dharma**h**edavikalpana) して難する所の誤難ではないことを説明している。(KK. 66-81)

確かに実有性から無常性を証明するなどの場合に、瓶等の喩例と各有なる主辞との法の相異をあげつらえば、実際には同一の法であるから誤難であるが、我々の批判はそうではない。

たとえば煙に特有の白さからは火を推知し得るが、単に白さだけでは雪からも火の有が導びかれることになる。そのような言葉の上での類似の因辞 (samanvayinga) を批判する場合ではなくて、主辞と喩例の両有法が共通の法を持つのに非難 (codana) する場合は誤難なのである。

所が、随伴・排除の両遍充関係が認められないのに、言葉の上での合致によって証明しようとするのは、あたかもダイヤモンド等も  $\wedge 80 \vee$  という言葉だからといって角があると証明するようなものだ。(  $\wedge 80 \vee$  は多くの場合、「牛」の意味で使われる。<sup>(4)</sup>この譬喩もダルマキールティの機知を祖述したものだ。)

対論者の場合、「積集の個々別異」なる因辞と「知ある作因に依る」という賓辞との間に論理的結合 (pratibandha) があれば問題はないが実際の所、証明したいことは、常住・唯一なる一切知者の常住の知に依ることなのだから、そのような賓辞と同質の喩例は他に求められない。すなわち外遍充の論理に依る限り、論証の大前提となる因辞と賓辞の結合関係は客観的に成立し得ない。汝が単に「知ある作因に依る」という賓辞を述べる限り、認められるケースは家屋等の事例から帰納し得る所の無常な知を持つ作因——人間たる作者——のみである。

次第生起の刹那的存在のみ果を生ずる力能があり、従って知ある作因とは無常な作者でなければならぬし、対象

が無常であることから、それを認識する識も無常でなければならぬといったダルマキールティの論理<sup>(5)</sup>によって、そのことが根拠づけられる。

また賓辞〔所立 (sadhya)〕の否定概念たる「知ある者に依らない〔〜P〕」ことが「積集の個々別異」という因辞の概念を否定した実例〔異法論〕として挙げる極微は、仏教学派に言わしむれば、やはり瓶等の材料として作者を持つており、賓辞と変らない。そして無常な知を持つ人間を作者とすることは、「世間の種々相は業より生ずる (karm-jan lokavaicitryam)」と言われるように<sup>(6)</sup>、我々の側には広く認められている。すなわち、常住・唯一の知を持つ作者という賓辞中の名辞は経験に反する虚偽の概念であるが、他方家屋等において、無常な知を持つ多なる作者の在ることを、しばしば経験している。

#### 註

- (1) 前稿八十七―八十八頁参照。
- (2) 前稿八十九頁参照。正理学派による定義については、前稿九十頁を参照。
- (3) K. 67でシャーンタラクシタがふれた所の、実有 (vastu) 性を証因とする無常性の証明は、ダルマキールティが〈Pramāṇavārttika〉自比量章などで、しばしば試みたものである。E. Steinkellner, Die Entwicklung des Kṣaṇikavānūnānam (WZKSQ. Bd. XII-XIII, Festschrift für E. Frauwallner) を参照せよ。
- (4) 言葉の表面上の相似を以て類推する場合の過失を、〈go〉という多義な語を用いて諷刺的に説明したものが、これもダルマキールティの機知を借用している。ただ前稿九十一―九十一頁では、この機知を十分に理解していなかった。因みにアープデーの辞書によれば、〈go〉には「牛」の他に、「乳」等の酪農製品、「星」、「空」、「稻妻」、「光線」、「ダイヤモンド」、「天」、「矢」〔以上、男女両性〕、「大地」〔言葉〕「言葉の女神」〔サラスヴァティー〕、「母」、「方位」、「水」、「目」、「天空の一画」〔以上、女性形〕「体毛」〔感覚器官〕「雄牛座」〔太陽〕「九」〔月〕「歌手」〔兆〕「牛祀祭」〔家〕〔以上男性形〕の意味がある。

(5) 前稿七十四頁参照。

(6) この命題は、ヴァスバンドゥの *Abhidharmakośa* W, 1 にある有名な句を踏まえているが、「ヴァールッティカ」の註釈者、ブラジュニャーカラグプタもその句を援引している。(Bhasya 36, 1 前編七十六頁参照。) 神の証明が仏教学派に対して重複証明となる説明のために援引する底と同態であることから、シャーンタラクシタはブラジュニャーカラグプタの疏も資料に使っていたとも推定し得る。

### III

アヴィツダカルナは、第二に次の証明を引用された。(シャーンタラクシタは、それを韻文に変形しているので、カマラシーラの註釈に依ると)

(宗) 身体・世界・感官の質料因 (*upādāna*) は精神あるものに主宰されて、自己の果を形成する。

(因) 色等を有するものであるから。

(喻) 糸等の如し。

これについても、第一の論証と同じ批判が適當すると言う。色等を有するものであること〔Q〕が精神あるものに主宰されること〔P〕につながるのは、無常な精神の場合のみで、しかもそうなら周知の事柄であって論証する必要はない。常住の精神を持つ主宰者の場合は、織工等を主宰者に持つ糸等の譬喩にはない法であり、経験的な実例から帰納した遍充関係に立つ大前提ではない。

次に第三の証明として、ウッディヨータカラのものをあげていた。(K, 50) 註釈者の引用では

(宗) 世界因としては質料因たる極微と不可視(なる法・非法の義)は、自己の果を生ずるに際して、卓越した知を持つ主宰者に依拠する。

(因) 間欠的作働のゆえに。

(喩)糸と梭の如し。

となっているが、現存の著書、*↳Nyayavārttika↳* 中には厳密に相応する所がない。ダルマキールティも、同じ証因・*↳śhivāpravṛtti↳*を挙げていたが……。(17)

さて、極微等一切有は、仏教学派の見かたでは剎那滅 (*ksanabhāṅga*)である。従って「時を経て後に (*śhivā*) 作働 (*pravṛtti*) する」という概念は認められず、証因は成立しない。またこの因辞内容は常住の筈の神が休止して後に働く矛盾を意味することにもなり、更に他の主宰者を必要とするという無限遡及の過失にも陥る。

常住のものならば常に働き続ける筈であるとの帰謬によって、一定時の作働を神の働きとする神論に、すでにダルマキールティが帰謬論法を適用していた。(18)

第四の証明として、プラシャスタマティと註釈者が伝えるものを、シャーンタラクシタは始めに紹介している。(K. 51) プラシャスタマティとは *↳Tattvasaṅgraha-Pañjika↳* 中の他の箇処の引用が、*↳Padārthadharmasaṅgraha↳* と一致している所からプラシャスタパーダであると比定できる。(19)

(宗) 人間の言語は創世期等に他の者の教示に依っている。

(因) 後世に知れる者には意味が確定しているから。

(喩) 言語習慣を知悉していない幼児にとつて、牛等に対する意味の確定した言語習慣は母等の教示に依るように。もとよりの *↳Padārthadharmasaṅgraha↳* には述べていないが、創世 (*sarga*)・壊滅 (*pralaya*) の永遠回起の背後に働く神 (*maheśvara*) を説いた著者を髣髴とさせるものがある。(20)

これに対しては、壊滅の時と言えども、輪廻する有情の心識「剎那滅ながら相續して生起するものとされる」は停止することがなく、他の世界に転々相續し行くものと見ることによって、識と記憶は中断せず、従って「後世に知れ

る者」云々との因辞は認められないと反論する。また「他の者の教示」が字義通りで、特に神を意味しない場合は、もとより重複証明である。

また神は法・非法の業を離れて、身体を有しない筈だから、口なくしてどうして言葉を教示したりできるのだろう。すなわち、「他」が神を意味する場合は、「他の者の教示に依る」との賓辞が認められない。

また先に次のウッディョータカラの第二の論証を紹介していた。(KK: 52-53) 散文の引用では、

(宗) 元素等より成る現象世界は、知ある作因に主宰されて、苦・楽の動因となる。

(因) 非精神なるゆえに、所作なるゆえに、滅するものなるゆえに、色等を有するゆえに。

(喻) 斧等の如し。

と言つもの。△Nyāyavārtika△には、「元素等より現象世界は知を持つ作因に主宰されて楽と苦の動因となる。色等を有するゆえに」との論式があり、<sup>(6)</sup> 喻が異なるのみである。また神が一切知者であることの証明を紹介するが、註釈者に依れば、プラジャスタマテイ等の次の主張である。

まさしく一切世界の因なるゆえに、これ〔神〕は一切知者であることが証明される。作者は所作の質料因と道具因や目的・享受を知悉しているから。実際この世で、或る者が或る者の作者である場合、彼はその質料因等を<sup>(7)</sup> 知っている。あたかも瓶等の作者である陶工が、その質料因である土塊やろくろ等の道具因、水を盛る等の目的、家人なる享受者を知っていること、周知の如くである。同様、神は一切世界の作者であり、彼はその質料因たる極微等の相や、そのの道具因たる法・非法(の業)や方位、時等、また世俗の道具たる共通性・別異性・和合の相を、目的たる享受を、そして享受者と呼ぶ人間を知っている。ゆえに、これ〔神〕が一切知者(sarvajña)であることが成立する。

最後に (K. 55) シャーンタラクシタは次の論証を韻文中で紹介する。

(宗) (かくかく) 所論の物は、或る者には明瞭に現量得である。

(因) 物の実有性等の理由によつて。

(喩) 苦・楽等の差別の如く。

これらの論証はいずれもこれまでの誤謬と同じ過失を踏んでいるとして、批判の説明を省いている。

## 註

- (1) 前稿七十五頁を参照。但し同七十七頁の解釈は誤っており、本稿の如くに訂正しなければならない。なお、この引用は、  
《Nyavartika》(Kashi-ed.) 457, 18-20と、主辞の部分が類似しており (bhuvanahetavaḥ, pradhānaparamāṇvadīśāḥ  
# pradhānaparamāṇukarmāṇi) 資辞も多少の相似を見せている。しかし「非精神」を証因とし「斧」等を譬喩とする後者  
とは合致しない。なお、ダルマキールティの引用に対して註釈したブラジュニャーカラグプタは、斧を譬えとして「間欠的  
作働」なる証因を説明している。木村「正理学派の神の論証とダルマキールティによる批判」(印度学仏教学研究十九卷一  
号) 二二三頁参照。

(2) 前稿九十六―九十七頁を参照。

(3) 羽田野・木村「△学界展望▽正理勝論派神論の研究——ウィーン学派における——」(「文化」第三十五巻第四号) 一四  
六頁を参照。

(4) 《Padarthaharnasāngraha》(Kashi-ed.) pp. 19-23 (金倉訳前掲書一七―一八頁) 参照。

(5) 木村「ダルマキールティによる心相統説(一)——ローカーヤタ派との論争をめぐって——」(東北仏教研究会研究紀要第  
二輯) 参照。

(6) 「正理学派の神の論証とダルマキールティによる批判」二三四頁参照。

(7) 《Tattvasāṅgraha-Pañjika》(Baudha Bharati Series 1) 55, 11-18 なお、マノーラタナンティンも同様の趣旨を紹  
介している。「正理学派の神の論証とダルマキールティによる批判」二二三頁参照。

IV

要するにニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派による神をめぐる「証明」は、すべて、大前提となる遍充関係 (vyāpti) が比量に違う。矛盾する法のゆえに、因辞〔Q〕と賓辞〔P〕は正しい遍充関係〔(Q ⊃ P)・(∼P ⊃ ∼Q)〕に立っていない。(K. 86)

つまり、賓辞における内容である所の、神を作因とすることは、神自身が空華〔空にかかった幻影の花〕のように非存在のものだから、いわんや作因になろう筈がないのだ。尚そのようなものが作因であると考えらるなら一切の物が一度に生じなければならぬことになる。非存在の作因なら、段階的に生ぜしめるような能力がないからである。逆に言えば、段階的に諸現象が生ずる場合は、神を作因とするものではない。神をめぐる上記の比量より生ぜる愚人の知のようにと、シャーンタラクシタは言う。(K. 87-88)

それさえ、神から生じたものとすれば、証明などを述べる必要はないではないか。常住のものにとって無常なものが補助因 (sahakarīn) にはなり得ないのだから、証明の陳述は、神の常住の知から比量知が生ずる上の補助因にもなり得ない。因果関係は、ある有の場合には存在することが経験され、非有の場合には決して存在しない場合に、前者と後者の間に確認されるのである。<sup>(2)</sup> 後者の因を前者以外に考えるなら、原因の無限遡及 (anavasthā) が起るのである。(K. 89-90)

唯一なる神が世界の一切の作因だとするように、或る果の因が同時に他の果の因であるとすれば、とめどない混乱に陥いろう。家屋というひとつの果に対して多なる作者が存在する如くであり、いわんや多なる果に唯一の作因などはあり得べくもないとする。多なる因と縁が和合 (heṃupratyayasāmagrī) してひとつの果を生ずると見なすのが仏教学派の立場である。<sup>(3)</sup>

このようにして神が世界の作者であることを否定することができたのだから、作者性の前提の上に立論した一切知者性も直ちに否定される。

ましてや作者の唯一性が成立しないにおいておや。

一般に、或る一切知者があるとの証明は、一切知者なる概念を認めないミーマーンサー学派に向けてなすべきだと言う。仏教学派でも仏陀を認識上の所依〔プラマーナ〕とダルマキールティが措定したように、一切知者〔仏陀〕の存在は周知の賓辞であって、重複証明となるからである。<sup>(4)</sup>

△おわりに▽

本稿では次のような成果を得ていると思われる。

シャーンタラクシタが△Tattvasaṅgraha▽で展開した他学派・他宗教批判が、その根底にダルマキールティの論理を踏まえていることを、△神の検討▽の章で確認した。しかも、神論批判という共通テーマをとりあげているために、一層興味深い比較・照合が行なえた。ダルマキールティが仏教学派に与えた論理学的寄与の多大性をかいま見たのだが、シャーンタラクシタの原著をとりあげ得ても、ダルマキールティ研究が遅れていたために、この点の注意がなされていなかった。換言すれば、ダルマキールティの論理を知悉していないことがシャーンタラクシタを十分理解することを妨げていたのである。加えてこの章の場合は、シヴァ教の展開という宗教史的把握が要求される。神の証明の宗教史的契機を認識しなければならない。

次に、シヴァ教・パーシュパタ派のニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派的展開の様態を、或る程度詳細に紹介しているので、ダルマキールティの論述に比してその点が好資料である。それと言うのも、シャーンタラクシタが問題にし

た対論者は、アヴィツダカルナ、ウツディヨータカラ、プラシャスタという、ダルマキールティ以前の六世紀の論師で、中でも前二者の神の証明をダルマキールティが意識していたことが明らかであるから、却って、ダルマキールティ研究にも資するものでもあった。

ウツディヨータカラには、 $\wedge$ Nyāyavārtikā $\vee$ が現在に伝えられて、神論も直接に確認することができる。カマラシラに引用された文の中には、その書に見出だせない句もあったとは言え、要旨はほぼ踏まえられてあった。アヴィツダカルナについては、著書が伝わっていないだけに、仏教学派の引用は貴重である。そして注目すべきことは、この二人の論師が同様の論理形式によって神を証明していたことである。それはヴァイシェーシカ形而上説に質料因等〔極微や業など〕を求めると同時に、動力因の座を神のために用意することであった。宇宙の主宰者(adhiṣṭhātṛ)であり作因(kāraṇa)であるとする神論は、もとよりパーシュパタ派その他のシヴァ教の文献に見られるが、これらのニヤーヤ学派の論師は、全宇宙の統一原因のあり得べきことを賓辞として証明することによって、以ってシヴァなる神の存在を理解せしめんとしたのである。

他方ヴァイシェーシカ学派のプラシャスタは、言語の教示者として要請することを以って神を証明した。この背景には創世と壊滅の宇宙論が前提になっており、それは $\wedge$ Padārthadharmanasāgraha $\vee$ で説く所である。一切知者性の説明は、カマラシラの引用と類似のものをマノーラタナンディンも紹介しているが、このプラシャスタパーダの疏には見当らない。ただここでは、ヴェーダの作者としての聖仙(ṛṣi)における一切知を述べるばかりで、その場合シヴァ神学はまだ殆ど関係していない。この点もジャンタバッタやウダヤナなどの体系が一層の進展を見せる所である。<sup>(6)</sup>ただプラシャスタは、原子(paramāṇu)から二微果(dvyanuka)〔二原子より成る一分子〕或いは三微果(tryanuka)〔三原子より成る一分子〕等を経て粗大な現象世界が形成されてゆく動力因を神に求めた。神の意思によ

ると。その叙述は、ウッディヨータカラの体系に至る前段階の如くに思われる未整備なものである。しかしニヤヤー・ヴァイシェーシカ学派にシヴァ神学が確立するまでに果たした役割は大きいものがある。宗教的にはパーシュパタ派に属していたと見られる。<sup>(7)</sup>

所でシャーントラクシタは、後世の諸学派から注目された形跡は、プラジュニヤーカーラグプタやダルモッタラ程にもない。況んやヴァーチャスパティシシュラが $\wedge$ Nyāvartika-Tātparyatīkā $\vee$ にてディグナーガやダルマキールティを、また、ウダヤナが $\wedge$ Āmatatvaviveka $\vee$ にてダルマキールティやジュニヤーナシュリーミトラを意識した状況に比すべくもない。しかしシャーントラクシタ自身は該博な学識を以って当時の諸哲学を知悉していた。本稿で理解されたように、それらを仏教学派の立場から批判する場合に依拠する論理は、ダルマキールティのそれであった。ダルマキールティから一世紀を経ると、ナーランダ学院でも、難解なことで当初人気のなかった $\wedge$ Pramāṇavārtika $\vee$ が既に必修のテキストになっており、神の検討の章でもそれを踏まえ、あるいは祖述していることを我々は確認することができた。

### 註

- (1) 前稿七十四―七十五頁参照。
- (2) この因果関係の定義も、ダルマキールティが、「それある時これあり、それ生ずるゆえにこれ生ず」とのアーガマを典拠にくだしている。「ダルマキールティによる心相統説」一二六頁を参照。この場合は、前稿九十七頁の彼の論説を祖述したものである。
- (3) Cf. Stecherbatsky, *Buddhist logic* Vol. I p. 81 f. アビダルマ煩瑣哲学の説く「六因・四縁・五果」説などをダルマキールティが新たな立場で整理したもので、たとえば、心―意識―の生成を論ずるに際して、前因の心が直接の因 (upādāna) となり、感覚知 (indriyavijāna) が共働因 (sahakarīn)―助成因 (upakarīn)―となると言う場合、前著は因 (hetu)、

後者は縁 (pratyaya) に相当している。「ダルマキールティによる心相統説」等を参照。

- (4) シーマーンサー学派は、非人為的 (anauśeya) な言葉としてのヴェータ聖典のみ、超感官の対象を知らしめるものとし、そのような性質を具現した一切知者の如き存在を認めない。かつてダルマキールティは「解脱を説く者〔仏陀〕こそブラマリーナであって、超感官知をもたらすもの〔ヴェータ聖典〕などは、苦に沈む有情にとって何の用ぞ」と言ったことがある。  
〔量評釈・ブラマリーナシンディ章の宗教論と解脱論〕三一六頁参照。そのことを念頭に置いての論旨だろうか。
- (5) ≪Padārthadharmanasāgraha≫ (kashi-ed.) p. 128 f. (金倉訳・前掲書一九八頁)
- (6) ヴェータの作者を神とする提唱については Jayantabhatta, ≪Nyāyamañjarī≫ (kashi-ed.) p. 218 f. Udayana, ≪Āmatattvaviveka≫ (Chow, ed.) pp. 413 ff. に見られる。
- (7) ≪Yuktidīpikā≫の記述に示唆を受けている。羽田野・木村「〈学界展望〉正理勝論派神論の研究——ウィーン学派における——」一四四頁参照。

## 禪宗は惠能と壇經以後に

——伝心法要より考察して——

長 嶋 孝 行

### 第一節 学道人への説示

河東の裴休集め并せて序している「<sup>(1)</sup>黄檗山断際禅师伝心法要」の序に、

四方学徒望<sub>レ</sub>山而趨。覩<sub>レ</sub>相而悟。往来海衆常千余人。予会昌二年廉<sub>二</sub>于鍾陵<sub>一</sub>。自<sub>レ</sub>山迎<sub>レ</sub>至<sub>レ</sub>州。憩<sub>二</sub>竜興寺<sub>一</sub>。且夕問<sub>レ</sub>道。大中二年廉<sub>二</sub>于宛陵<sub>一</sub>。復去礼<sub>レ</sub>迎<sub>二</sub>至<sub>二</sub>所部<sub>一</sub>。安居開元寺。且夕受<sub>レ</sub>法。退而紀<sub>レ</sub>之。十得<sub>二</sub>一二<sub>一</sub>。佩<sub>二</sub>為<sub>二</sub>心印<sub>一</sub>。不<sub>二</sub>敢<sub>二</sub>發揚<sub>一</sub>。

と記載されている。

曹溪惠能(638～713)以後、或は神会(670～762)の滑台の無遮大会(開元二十年、762)以後と書いた方が適切であるかと考えるが、幾多の屈折を経た末に、惠能の法孫である馬祖(709～788)の弟子、百丈(720～814)及び南泉が律宗の寺から独立して禪寺を構えた。

右の点に關して「宋高僧伝」(988)は、百丈の項で次のように記載している。

乃<sub>レ</sub>創<sub>レ</sub>意不循<sub>二</sub>律制<sub>一</sub>。別立<sub>二</sub>禪居<sub>一</sub>。初自<sub>二</sub>達磨<sub>一</sub>伝<sub>レ</sub>法至<sub>二</sub>三六祖<sub>一</sub>已來。(中略)天下禪宗如<sub>二</sub>風偃<sub>二</sub>草。禪門独行由<sub>二</sub>海之

始<sup>二</sup>也。(中略)系曰。自<sup>二</sup>漢<sup>一</sup>伝<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>居<sup>レ</sup>処<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>分<sup>三</sup>禪<sup>レ</sup>律<sup>一</sup>。是以通<sup>レ</sup>禪<sup>レ</sup>達<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>者皆居<sup>二</sup>一寺中<sup>一</sup>。

禪居を別に立て、禪宗が非常に広まり、禪門が独立したのは、達磨以来六祖に至るまでにはなかったことで、禪門を独り行うは、海の始めに由るなり、とあるが、禪者、律者は分けずに一寺中に同居していたようである。

その百文の弟子、黄檗(750?)が説法し、それを裴休が集め序したものが、この「伝心法要」である。

前記、裴休の序にもあるように、「四方の学徒山を望んで趨り、相を覩て悟り、往來の海衆常に千余人なり。予、会昌二年、鍾陵に廉たり、山より迎えて州に至らしめ、竜興寺に憩わしめて、且夕道を問ひ、大中二年、宛陵に廉たり、復去つて札し迎えて所部に至らしめ、開元寺に安居せしめて、且夕法を受く。退いて之を紀すに十が一二を得、佩びて心印と爲し、敢えて発揚せず。」とある。

黄檗を迎え、或は竜興寺に憩わしめ、或は開元寺に安居せしめたという記載が、如何に禪者である黄檗を、重要視していたかという証拠になるのである。また、黄檗について、「敢えて発揚せず。」と裴休に記させなければならぬ点に、禪宗の隆盛途上が目に見えて窺われるようである。そして、また、「四方の学徒、山を望んで趨り」の「学徒」とは、黄檗よりも僅か十年足らず寂年の早かった、宗密(780?841)の「禪源諸詮集都序」に記されている次の論評に相当するものである。

因<sup>レ</sup>此便有<sup>二</sup>一類道士儒生閑僧汎參<sup>一</sup>禪理<sup>二</sup>者<sup>一</sup>。皆説此言。便爲<sup>レ</sup>臻極<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>知<sup>レ</sup>此宗不<sup>レ</sup>但<sup>レ</sup>以<sup>二</sup>此言<sup>一</sup>爲<sup>レ</sup>法。荷沢江西天台等門下亦説<sup>二</sup>此理<sup>一</sup>。然非<sup>レ</sup>所<sup>レ</sup>宗。

それらの「学道人」に対し、黄檗は伝心法要にて繰返し「学道人」と説示するのである。このことは六祖壇經敦煌本に、「学道者」と四回、「学道之人」と一回記され、大乘寺本以後の壇經に「学人」と二度、「学道之人」と一度記されているが、これ程までに「学道人」を連呼してはいない。また、拙論、「馬祖語録より考察して」でも考察し

たように、特別に取り挙げて「学道人」とは記してはいなかった筈である。処が、都序の記載する前記事項以後、或はその前後から、正に禪門諸宗派は庵を羅列して、各種の学道者が参禅したものと考察される。従つて、壇經の記載する「学道人」と、伝心法要の説示している「学道人」は文字の上では同じ「学道人」であっても、その内容に於いては、大いなる相違があると考察されるのである。であるからこそ、次に記すように、字数に於いては敦煌本壇經の到抵三分の一にも充たない伝心法要に、二十回以上に亘つて「学道人」への説示を黄檗に述べさせなければならぬ何かがあったのである。しかし、この「学道人」という記載は「壇經」が呼びかけとして使用していた「善知識」と類似するようにも解釈できるが、唯それのみとは言えない内容と深い意義をもっているのである。即ち、その点に關して、伝心法要は次のように記載している。

我此禪宗。従上相承已来。不曾教人求知解。只云学道。早是接引之詞。然道亦不可学。情存学解。却成迷道。道無方所。名大乘心。(Z. 2, 24, 5-p 415a)

(我が此の禪宗、従上相承してより已来、曾つて人をして知を求め解を求めしめず。只だ学道と云うも、早く是れ接引の詞なり。然して道も亦学ぶべからず。情に学解を存すれば、却つて迷道と成る。道に方所なきを大乘の心と名く。)

伝心法要はこの後、

如二仏所説。心垢故衆生垢。心淨故衆生淨。心亦不在内不在外不在中間。(T. 14-p 541 b)

と維摩經弟子品第三の例解を行うのであるが、右の經典を引用するまでもなく、伝心法要は適切な記載を行っている。

学道人莫疑四大為身。四大無我。我亦無主。故知此身無我亦無主。五陰為心。五陰無我亦無主。故知此

心無<sub>レ</sub>我亦無<sub>レ</sub>主。六根六塵六識和合生滅亦復如<sub>レ</sub>是。十八界既空。一切皆空。唯有<sub>二</sub>本心<sub>一</sub>。蕩然清淨。(Z. 2. 24, 5-413b)  
(学道の人、疑うこと莫れ。四大を身と為す、四大我無く、我も亦主なし。故に知る、此の身我無く亦主無きことを。五陰を心と為せば、五陰我無く亦主無し。故に知る、此の心我無く、亦主なきことを。六根六塵六識和合す、生滅も亦復た是の如し。十八界既に空すれば、一切皆空す、唯だ本心のみありて、蕩然として清淨なり。)

右を説明するため、一精明を解説する段で次のように記している。

一精明者一心也。六和合者六根也。此六根各与<sub>レ</sub>塵合。眼与<sub>レ</sub>色合。耳与<sub>レ</sub>声合。鼻与<sub>レ</sub>香合。舌与<sub>レ</sub>味合。身与<sub>レ</sub>触合。意与<sub>レ</sub>法合。中間生<sub>二</sub>六識<sub>一</sub>。为<sub>二</sub>十八界<sub>一</sub>。若<sub>レ</sub>了<sub>二</sub>十八界無<sub>二</sub>所有<sub>一</sub>。東<sub>二</sub>六和合<sub>一</sub>为<sub>二</sub>一精明<sub>一</sub>。一精明者即心也。学道人皆知<sub>レ</sub>此。但不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>免<sub>レ</sub>作<sub>二</sub>一精明六和合解<sub>一</sub>。遂被<sub>二</sub>法縛<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>契<sub>二</sub>本心<sub>一</sub>。(Z. 2. 24, 5-414 a b)

(一精明とは一心なり、六和合とは六根なり。此の六根各々塵と合す、眼と色と合し、耳と声と合し、鼻と香と合し、舌と味と合し、身と触と合し、意と法と合す。中間に六識を生じて十八界と為る。若し十八界所有なしと了せば、六和合を束ねて一精明と為す。一精明は即ち心なり。学道の人、皆此を知れども、但だ一精明、六和合の解を作すことを免るること能わず、遂に法縛を被り、本心に契わず。)

一精明は、首楞嚴經卷六に、

一 根既返<sub>レ</sub>源。六根成<sub>二</sub>解脱<sub>一</sub>。見聞如<sub>二</sub>幻翳<sub>一</sub>。三界若<sub>二</sub>空花<sub>一</sub>。聞復翳根除。塵消覺<sub>二</sub>円淨<sub>一</sub>(中略) 元依<sub>二</sub>一精明<sub>一</sub>。分成<sub>二</sub>六和合<sub>一</sub>。一処成<sub>二</sub>休復<sub>一</sub>。六用皆不<sub>レ</sub>成。(T. 19-p131 ab)

と記載があり、黄檗か、或は裴休は右によって解説したものと思われる。処で、伝心法要は、右の一精明を例解するため、法華經方便品第二の偈から引用して説示している段が次に続くのである。

無<sub>レ</sub>数<sub>二</sub>諸法門<sub>一</sub>。其实为<sub>二</sub>一乘<sub>一</sub>。諸仏両足尊。知<sub>二</sub>法常無性<sub>一</sub>。仏種從<sub>レ</sub>縁趨。是故説<sub>二</sub>一乘<sub>一</sub>。(中略) 是故以<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>。

分別説諸果<sup>一</sup>。雖<sup>レ</sup>復説<sup>レ</sup>三乘<sup>一</sup>。但<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>教<sup>レ</sup>菩薩<sup>一</sup>。(T. 9-p 9 bc)

十方仏土中。唯有<sup>レ</sup>一乘法<sup>一</sup>。無<sup>レ</sup>二亦無<sup>レ</sup>三。除<sup>レ</sup>弘方便説<sup>一</sup>。但<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>板名字<sup>一</sup>。引<sup>レ</sup>導於衆生。説<sup>レ</sup>三仏智慧故。諸仏出<sup>レ</sup>於世<sup>一</sup>。唯此一事実。余<sup>レ</sup>二則非<sup>レ</sup>真。(中略)我有<sup>レ</sup>方便力<sup>一</sup>。開<sup>レ</sup>示三乘法<sup>一</sup>。一切諸世尊。皆説<sup>レ</sup>一乘道<sup>一</sup>。(T. 9-p 8 bc)

伝心法要は右の法華経から、「一乗眞法」についての例解を採用して記載している。

更に伝心法要は、「学道人」に戒告して、次のように説示している。

今時人只欲<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>多知多解<sup>一</sup>。広求<sup>レ</sup>文義<sup>一</sup>。喚作<sup>レ</sup>修行<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>知多知多解。翻成<sup>レ</sup>壅塞<sup>一</sup>。唯知<sup>レ</sup>多与<sup>レ</sup>兒酥乳<sup>一</sup>喫<sup>上</sup>。消与<sup>レ</sup>不消<sup>一</sup>都総<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>知。三乗学道人皆是此様。尽名<sup>レ</sup>食不消者<sup>一</sup>。所謂知解不<sup>レ</sup>消。皆為<sup>レ</sup>毒藥<sup>一</sup>。尽向<sup>レ</sup>生滅中<sup>一</sup>取。真如之中都無<sup>レ</sup>此事<sup>一</sup>。(p 415 b)

(今時の人は只だ多知多解を得んと欲して、広く文義を求むるを喚んで修行となす。知らず、多知多解は却って壅塞と成ることを。唯だ多く兒に酥乳を与えて喫せしむることを知って、消と不消とすべて総に知らず。三乗学道の人、皆是れ此の様なり。尽く食不消者と名く。所謂知解消せずんば、皆毒藥と為る。尽く生滅の中に向って取る。真如の中にはすべて此の事なし。)

伝心法要は右に続く文として「故云我王庫内無<sup>レ</sup>如是刀<sup>一</sup>。従前所有一切解処。」と涅槃経第八卷、如来性品から例解を採用している。即ち(T. 12-p 653 bc)がそれである。また、右の伝心法要の文中にある、「乳を与えて喫せしめること、及び消化と毒と薬」の項は、この如来品の初めの部分(T. 12-638 c)を筆頭にその後も散見される。従って、伝心法要はこの部分に關しては、涅槃経を参照していたと考察される。そして更に伝心法要は次のようにも言うのである。

不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>覓<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>求。不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>智慧<sup>一</sup>識<sup>上</sup>。不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>言語<sup>一</sup>取<sup>上</sup>。不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>境物<sup>一</sup>会<sup>上</sup>。不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>功用<sup>一</sup>到<sup>上</sup>。諸仏菩薩

與一切蠢動含靈。同此大涅槃性。性即是心。心即是仏。仏即是法。一念離眞。皆為妄想。不可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>心更求<sub>レ</sub>於心。不可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>仏更求<sub>レ</sub>於仏。不可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>法更求<sub>レ</sub>於法。(Z. 2, 24, 5-p. 413 ab)  
(覓むべからず、求むべからず。智慧を以て識るべからず、言語を以て取るべからず。境物を以て会すべからず、功用を以て到るべからず。諸仏菩薩と一切蠢動含靈と同じく此れ大涅槃の性なり。性は即ち是れ心、心即ち是れ仏、仏即ち是れ法なり。一念も眞を離れば皆妄想と爲る。心を以て更に心を求むべからず。仏を以て更に仏を求むべからず。法を以て更に法を求むべからず。)

右に続いて、学道の人に説示を行う。

故学道人直下無心。默契而已。擬<sub>レ</sub>心即差。以<sub>レ</sub>心伝<sub>レ</sub>心。此為<sub>レ</sub>正見。慎勿<sub>レ</sub>向外逐<sub>レ</sub>境認<sub>レ</sub>境為<sub>レ</sub>心。是認<sub>レ</sub>賊為<sub>レ</sub>子為<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>貪瞋癡。即立<sub>レ</sub>戒定慧。本無<sub>レ</sub>煩惱。焉有<sub>レ</sub>菩提。(Z. 2, 24, 5-p. 413 b)  
(故に、学道の人、直下に無心にして默契するのみ。心を擬すれば即ち差う、心を以て心を伝う、是れを正見と爲す。慎んで外に向つて境を逐うこと勿れ。境を認めて心と爲すは、是れ賊を認めて子と爲すなり。貪瞋癡あるが爲に、即ち戒定慧を立つ。本煩惱無くば、焉ぞ菩提あらん。)

「正見」とは、唐沙門、大珠慧海の撰した「頓悟入道要門論」に、

問云何是正見。答見無<sub>レ</sub>所見<sub>レ</sub>即名<sub>レ</sub>正見。問云何名<sub>レ</sub>見無<sub>レ</sub>所見。答。見<sub>レ</sub>一切色<sub>レ</sub>時不起<sub>レ</sub>染著。不起<sub>レ</sub>染著者不起<sub>レ</sub>愛憎心。即見<sub>レ</sub>名無<sub>レ</sub>所見<sub>レ</sub>也。(Z. 2, 15-p. 421 b)とある。また、「是認<sub>レ</sub>賊為<sub>レ</sub>子」は、首楞嚴經第一の次の文を参照したものと考察される。

仏言咄阿難此非<sub>レ</sub>汝心。阿難矍然避座合掌起立白<sub>レ</sub>仏。此非<sub>レ</sub>我心<sub>レ</sub>当名<sub>レ</sub>何等。仏告<sub>レ</sub>阿難。此是前塵虛妄想。惑<sub>レ</sub>汝眞性。由<sub>レ</sub>汝無始至于今生認<sub>レ</sub>賊為<sub>レ</sub>子失<sub>レ</sub>汝元常<sub>レ</sub>故受<sub>レ</sub>輪轉。(T. 19-p. 108 c)

前記伝心法要に続く文として、禅源諸詮集都序の次の文を以って例解を行っている。

六祖大師云。仏説一切法。為一度一切心。我無一切心。何須一切法。(T. 48-p. 411 c)

右により、伝心法要は、如何に多くの教典の集大成であるかが証明される。更に「学道人」に対しては、なおも伝心法要は教授を続けるのである。

学道人一念計生死。即落魔道。一念起諸見。即落外道。見有生。趣其滅。即落声闻道。不見有生。唯見有滅。即落縁覚道。法本不生今亦無滅。不起二見。不厭不忻。一切諸法唯一心。然後乃為仏乘也。(Z. 2, 24, 5-p. 414 a)

(学道の入、一念も生死を計れば即ち魔道に落つ。一念も諸見を起さば即ち外道に落つ、生ありと見て其の滅に趣くは即ち声聞道に落つ、生ありと見ずして唯だ滅ありと見ば、即ち縁覚道に落つ。法本より不生、今も亦滅無し。二見を起さず、厭わず忻わず、一切の諸法、唯だこれ一心なり。然る後乃ち仏乗と為す。)

更に、証拠立てるために、伝心法要は説示する。

学般若一人。不見有二法可得。絶意三乘。唯一真实。不可証得。謂我能証能得。皆増上慢人。法華会上払衣而去者。皆斯徒也。(p. 414 a)

(般若を学する人は、一法の得べきあるを見ず、意を三乘に絶す、唯だ一真实にして証得すべからず。我れ能く証し能く得ると謂うは、皆増上慢の人なり。法華会上に衣を払って去る者、皆斯の徒なり。)

当時の般若を学する「学道の人」に対する一重ならぬ黄檗の熱意と、一居士としての編者裴休の經典、禅籍に精通した博学の程が窺える。それはあたかも、敦煌本壇經の編者が、惠能の説法に対する經典を引用しての例解と共通し、右の結びは法華經方便品第二に、

爾時世尊告<sub>二</sub>舍利弗<sub>一</sub>。汝已殷懃三請。豈得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>説。汝今諦聽。善思<sub>二</sub>念<sub>一</sub>之。吾當<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>汝分別解說<sub>一</sub>。説<sub>二</sub>此語<sub>一</sub>。會中有<sub>二</sub>比丘比丘尼優婆塞優婆夷五千人等。即從<sub>レ</sub>座起禮<sub>レ</sub>仏而退。所以者何。此輩罪根深重及增上慢。未<sub>レ</sub>得謂<sub>レ</sub>得。未<sub>レ</sub>証謂<sub>レ</sub>証。有<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>此失。是以不<sub>レ</sub>住。世尊默然而不<sub>レ</sub>制止<sub>一</sub>。(T. 9-p. 7a)

とあるのを引用したので証明される。前記伝心法要の次に「故仏言」と続く文は、やはり金剛經の無法可得分第二十二に、

我於<sub>二</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>。乃至無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>少法可得<sub>一</sub>。是名<sub>二</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>。(T. 8-p. 751c)

とあるのを採用し、般若心經の「五蘊皆空」をも例解として挙げてゐる。即ち、伝心法要は、この段にても經典の内容を以って例解し、説示してゐるのである。従つて、当時の「学道人」は例解が判る程に經典を解説してゐたものと考えられる。故に黄檗はなおも言うのである。

学道人祇怕一念。有即与<sub>レ</sub>道隔矣。念念無相。念念無為。即是仏。学道人若欲<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>成仏<sub>一</sub>。一切仏法總不<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>学。唯学<sub>二</sub>無求無著<sub>一</sub>。無<sub>レ</sub>求即心不<sub>レ</sub>生。無<sub>レ</sub>著即心不<sub>レ</sub>滅不生不滅即是仏。八万四千法門。对<sub>二</sub>八万四千煩惱<sub>一</sub>。祇是教化接引門。本無<sub>二</sub>一切法<sub>一</sub>。離即是法。知<sub>レ</sub>離者是仏。但離<sub>二</sub>一切煩惱<sub>一</sub>。是無<sub>二</sub>法可得<sub>一</sub>。(Z. 2. 24. 5-p. 413a, b)

(学道の人、祇だ怕らく一念、有なれば即ち道と隔たる矣。念々無相、念念無為なる、即ち是れ仏なり。学道の人、若し成仏を得んと欲せば、一切の仏法、総て学ぶことを用いざれ。唯だ無求無著を学べ、求むること無ければ、即ち心生せず、著すること無ければ、即ち心滅せず、不生不滅、即ち是れ仏なり。八万四千の法門は八万四千の煩惱に對す。祇だ是れ教化接引の門なり。本一切の法無し、離は即ち是れ法なり、離することを知る者は是れ仏なり。但だ一切煩惱を離るれば、是れ法の得べき無し。)

また、次のようにも説くのである。

学道人多於<sub>二</sub>教法上<sub>一</sub>悟。不<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>心法上<sub>一</sub>悟雖<sub>二</sub>歷劫修行<sub>一</sub>。終不<sub>二</sub>是本仏<sub>一</sub>。若不<sub>二</sub>於<sub>レ</sub>心悟<sub>一</sub>。乃至於<sub>二</sub>教法上<sub>一</sub>悟。即輕<sub>レ</sub>心重<sub>レ</sub>教。遂成<sub>レ</sub>逐<sub>レ</sub>塊。忘<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>本心<sub>一</sub>。故但契<sub>二</sub>本心<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>法。心即法也。凡人多為<sub>二</sub>境礙<sub>レ</sub>心。事礙<sub>レ</sub>理。常欲<sub>二</sub>逃<sub>レ</sub>境以安<sub>レ</sub>心。屏<sub>レ</sub>事以存<sub>レ</sub>理。不<sub>レ</sub>知乃是心礙<sub>レ</sub>境。理礙<sub>レ</sub>事。(p. 414b)

(学道の人、多く教法の上に於いて悟つて、心法の上に於いて悟らざれば、歴劫に修行すと雖も、是れ本仏にあらず。若し心に於いて悟らず、乃至教法の上に於いて悟らば、即ち心を軽くして教を重んずるなり。遂に塊を逐うと成す。本心を忘れるが故に、但だ本心に契いて法を求めることを用いざれ、心即ち法なり。凡そ人多く境、心を礙え、事、理を礙えりと為つて、常に境を逃れて以つて心を安んじ、事を屏て以つて理を存せんと欲す。知らず、乃ち是れ心、境を礙え、理、事を礙えることを。)

この段の末尾は馬祖語録の偈、

聽吾偈曰。心地隨<sub>レ</sub>時説。菩提亦只寧。事、理、俱、無、礙。當<sub>レ</sub>生即不生。(Z. 2, 24, 5-p. 6a)

を以つて、理、に対する事についての引用と例解をしている。そして、馬祖語録の「即心是仏」をも引用して、次のようにも説示している。

明暗之境自相陵奪。虚空之性廓然不<sub>レ</sub>変。仏乃衆生心亦如此。若觀<sub>レ</sub>仏作<sub>二</sub>清淨光明解脱之相<sub>一</sub>。觀<sub>レ</sub>衆生<sub>二</sub>作<sub>二</sub>垢濁暗昧生死之相<sub>一</sub>。作<sub>二</sub>此解<sub>一</sub>者。歴<sub>二</sub>河沙劫<sub>一</sub>終不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>菩提<sub>一</sub>。為<sub>レ</sub>著<sub>レ</sub>相故。唯此一心。更無<sub>二</sub>微塵許法<sub>一</sub>可得。即心是仏。(p. 412 b, a)

(明暗の境は自ら相陵奪するも、虚空の性は廓然として変せず。仏及び衆生の心も亦此の如し。若し仏を觀て、清淨光明解脱の相と作し、衆生を觀て、垢濁暗昧生死の相と作す。此の解を作さば、河沙劫を歴るとも、終に菩提を得ず。相に著するが為の故に、唯だ此の一心、更に微塵許りも法の得べき無し、即心是仏なり。)

「今の学道の人」に對して、伝心法要は次のようにも記載している。

今学道人。不<sub>レ</sub>向<sub>二</sub>自心中<sub>一</sub>悟<sub>上</sub>。乃於<sub>二</sub>心外<sub>一</sub>著<sub>レ</sub>相取<sub>レ</sub>境。皆与<sub>レ</sub>道背。(p. 412 a)

(今学道の人、自心の中に向つて悟らず、乃ち心外に於いて相に著して境を取る。皆道に背く。)

そのために、解<sub>レ</sub>脱<sub>レ</sub>を得ず、と更に記載し、忠告しているのである。

学道人若不<sub>二</sub>直下無心<sub>一</sub>。累劫修行終不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>道。被<sub>三</sub>三乘功行拘繫<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>解脱<sub>一</sub>。(p. 412 a, b)

(学道の人、若し直下に無心ならざれば、累劫に修行するも終に道を成せず、三乘〔声聞乘、緣覺乘、菩薩乘、即ち仏教修行の凡である。〕の功行に拘繫せられて解脱を得ず。)

そして遂には、次のようになると懇切丁寧に繰返して説いている。

故学道人迷<sub>二</sub>自本心<sub>一</sub>。不<sub>二</sub>認為<sub>レ</sub>仏<sub>一</sub>。遂向<sub>レ</sub>外求<sub>レ</sub>覓。起<sub>二</sub>功用行<sub>一</sub>。依<sub>二</sub>次第<sub>一</sub>証。歴劫勤求永不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>道。

(故に学道の人、自の本心に迷いて、認めて仏と為さず、遂に外に向つて求覓して、功用の行を起して、次第に依つて証とす。歴劫勤求すとも永く道を成せず。)

学道の人に禪の宗旨に従つての説法は、次のように例解して結論へと導入している。

法身説法。不可<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>言語音声形相文字<sub>一</sub>而求<sub>上</sub>。無<sub>二</sub>所説<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>所証<sub>一</sub>。自性虚通而已。故曰無<sub>二</sub>法可<sub>レ</sub>説。是名<sub>二</sub>説法<sub>一</sub>。報身化身皆随<sub>レ</sub>機感現。所説法亦随<sub>レ</sub>事応<sub>レ</sub>根以為<sub>二</sub>摂化<sub>一</sub>。皆非<sub>二</sub>眞法<sub>一</sub>。故曰報化非<sub>二</sub>眞仏<sub>一</sub>。亦非<sub>二</sub>説法者<sub>一</sub>。

(p. 413 a)

(法身の説法は、言語音声、形相文字を以つて求むべからず。所説なく所証なし、自性虚通なるのみ。故に曰く、法の説くべき無し、是れを説法と名くと。報身化身は、皆機に随つて感現す、所説の法も亦、事に随い根に応じて、以つて摂化と為す。皆眞法に非らず。故に曰く、報化は眞仏に非らず、亦、説法者にあらずと。)

右、伝心法要の記す「無<sup>(6)</sup>法可説。是名説法<sup>1</sup>。」は、頓悟要論に次のように解説されている。

問金剛云。無<sup>1</sup>法可<sup>1</sup>説。是名<sup>1</sup>説法<sup>1</sup>。(T. 8-p. 731 c) 其義云何。答般若体畢竟清淨。無<sup>1</sup>有<sup>1</sup>一物可<sup>1</sup>得。是名<sup>1</sup>無法可<sup>1</sup>説。即於<sup>1</sup>般若空寂体中<sup>1</sup>。具<sup>1</sup>恒沙之用<sup>1</sup>。即無<sup>1</sup>事不<sup>1</sup>知是名<sup>1</sup>説法<sup>1</sup>。故<sup>1</sup>無法可説是名<sup>1</sup>説法<sup>1</sup>。(Z. 2, 15-p. 422 b ~ 423 a)

金剛經を引用しながら、伝心法要は、一步一步「学道人」を禪門へと導いて行くように試みている。即ち、

故学道人唯認<sup>1</sup>見聞覚知<sup>1</sup>施為動作。空<sup>1</sup>却見聞覚知<sup>1</sup>。即心路絶無<sup>1</sup>入処<sup>1</sup>。但於<sup>1</sup>見聞覚知<sup>1</sup>認<sup>1</sup>本心<sup>1</sup>。然本心不<sup>1</sup>属<sup>1</sup>見聞覚知<sup>1</sup>。亦不<sup>1</sup>離<sup>1</sup>見聞覚知<sup>1</sup>。但莫<sup>1</sup>於<sup>1</sup>見聞覚知<sup>1</sup>上<sup>1</sup>起<sup>1</sup>見解<sup>1</sup>。亦莫<sup>1</sup>於<sup>1</sup>見聞覚知<sup>1</sup>上<sup>1</sup>動<sup>1</sup>念<sup>1</sup>。亦莫<sup>1</sup>離<sup>1</sup>見聞覚知<sup>1</sup>一<sup>1</sup>覓<sup>1</sup>心<sup>1</sup>。亦莫<sup>1</sup>捨<sup>1</sup>見聞覚知<sup>1</sup>取<sup>1</sup>法<sup>1</sup>。不<sup>1</sup>即不<sup>1</sup>離。不<sup>1</sup>住不<sup>1</sup>著。縦横自在。無<sup>1</sup>非<sup>1</sup>道場<sup>1</sup>。世人聞<sup>1</sup>道諸仏皆伝<sup>1</sup>心法<sup>1</sup>。將謂心上別有<sup>1</sup>一法可<sup>1</sup>証可<sup>1</sup>取。遂將<sup>1</sup>心覓<sup>1</sup>法。不<sup>1</sup>知<sup>1</sup>心即是法。法即是心<sup>1</sup>。不<sup>1</sup>可<sup>1</sup>將<sup>1</sup>心更求<sup>1</sup>於心<sup>1</sup>。歷<sup>1</sup>千万劫<sup>1</sup>終無<sup>1</sup>得日<sup>1</sup>。不<sup>1</sup>如当下無心。便是本法。如<sup>1</sup>力士迷<sup>1</sup>額内珠<sup>1</sup>。向外求覓。周行<sup>1</sup>十方<sup>1</sup>終不<sup>1</sup>能得。智者指<sup>1</sup>之。當時自見<sup>1</sup>本珠<sup>1</sup>如<sup>1</sup>故。(p. 413 a)

(故に学道の人、唯だ見聞覚知を認めて、施為動作す、見聞覚知を空却すれば、即ち心路絶して入処なし。但だ見聞覚知の処に於いて本心を認む。然も本心は見聞覚知に属せず、亦見聞覚知を離れず。但だ見聞覚知の上に於いて、見解を起すこと莫れ。見聞覚知の上に於いて念を動ずること莫れ。亦見聞覚知を離れて心を覓むること莫れ。亦見聞覚知を捨てて法を取ること莫れ。即せず離せず、住せず著せざれば、縦横自在にして道場に非ざること無し。世人諸仏は皆心法を伝うと道うことを聞いて、將に謂えり、心上に別に一法の証すべく取るべきありと。遂に心を將って法を覓む、心即是法、法即是心なるを知らず、心を將って更に心を求むべからず、千万劫を歴とも終に得る日無し。如かず、当下に無心ならんには。便ち是れ本法なり、力士の額内の珠に迷うて、外に向って求覓して周く十方に行けど

も、終に得ること能わざるが如し。智者は之を指せば、当時に自ら本珠を見ること、故の如し。

右、伝心法要に於ける「見聞覚知」は維摩經、不思議品第六に

法不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>見聞覚知<sub>一</sub>。若行<sub>二</sub>見聞覚知<sub>一</sub>。是則見聞覚知非<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>法也。法名<sub>二</sub>無為<sub>一</sub>。若行<sub>二</sub>有為<sub>一</sub>是求<sub>二</sub>有為<sub>一</sub>非<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>法也。

(T. 14-p. 546 a)

とあるものを例解したものであり、また、「道場」に就いても、維摩經、菩薩品第四に詳細に記載されているものを参照したのである。(T. 14-p. 542 c~543 a)

続いて「如力士迷額内珠」の例解も、涅槃經、如来性第十二に、

仏告<sub>二</sub>迦葉<sub>一</sub>。善男子。譬如王家有<sub>二</sub>大力士<sub>一</sub>。其人眉間有<sub>二</sub>金剛珠<sub>一</sub>。(以下略) (T. 12-p. 649 a)

とあって、その要旨は、善知識を受けないために、迷妄に覆われているという例え話が記されているのである。従って、伝心法要は、沙門への説示にも、十分な配慮を失っていない。

沙門果者。息慮而成。不<sub>二</sub>從<sub>レ</sub>學得<sub>一</sub>。汝如今將<sub>レ</sub>心求<sub>レ</sub>心。傍<sub>二</sub>他家舍<sub>一</sub>。祇擬<sub>二</sub>學取<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>什麼得時<sub>一</sub>。古人心利。纔聞<sub>二</sub>一言<sub>一</sub>。便乃絶學。所以喚作<sub>二</sub>絶學無為閑道人<sub>一</sub>。(p. 415 b)

(沙門の果とは、慮を息めて成ず。學に從つて得るにあらず、汝如今心を將つて心を求め、他の家舎に傍う。只だ學取せんと擬す。什麼の得る時か有らん。古人は心利にして纔かに一言を聞いて、便乃ち絶學す、所以に喚んで、絶學無為の閑道人と作す。)

「絶學無為閑道人。」は、玄覺の永嘉証道歌の最初にある文 (T. 48-p. 395 c) の引用である。そして伝心法要は、金剛經の次の引用を以つて例解し、説法を続けている。

須菩提。諸菩薩摩訶薩。應<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是生<sub>二</sub>清淨心<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>應<sub>二</sub>住<sub>レ</sub>色生<sub>二</sub>心<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>應<sub>二</sub>住<sub>レ</sub>声香味触法<sub>二</sub>生<sub>二</sub>心<sub>一</sub>。應<sub>二</sub>無所住<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>其心<sub>一</sub>。

(T. 8-p. 719 c)

この段で六祖惠能が大悟したと伝説されているもので、伝心法要は次のように結ぶのである。

到<sub>レ</sub>此之時<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>棲泊<sub>レ</sub>処<sub>レ</sub>。即是行<sub>レ</sub>諸仏行<sub>レ</sub>。便是<sub>レ</sub>応無所住而生其心。此是你清浄法身。名為<sub>レ</sub>阿耨菩提<sub>レ</sub>。若不<sub>レ</sub>会<sub>レ</sub>此意<sub>レ</sub>。縱你学<sub>レ</sub>得多知<sub>レ</sub>。勤苦修行。草衣木食。不<sub>レ</sub>識<sub>レ</sub>自心<sub>レ</sub>。尽名<sub>レ</sub>邪行<sub>レ</sub>。定作<sub>レ</sub>天魔眷属<sub>レ</sub>。如<sub>レ</sub>此修行当復何益<sub>レ</sub>。(p. 416 a)

(此の時に到<sub>レ</sub>つて、棲泊の処なし。即ち是れ諸仏の行を行<sub>レ</sub>ず。便ち是れ、応無所住而生其心なり。此れは是れ、なんじが清浄法身なり。名けて、阿耨菩提と為<sub>レ</sub>す。若し此の意を会せざれば、縦<sub>た</sub>いなんじ多知を学得し、勤苦修行して、草衣木食すとも、自心を識らざれば、尽く邪行と名く。定んで天魔の眷属となす。此の如く修行して、当に復た何の益ぞ。)

右に続いて、志、公、云、(宝誌418〜514)として例解を行い「学道人」への説示を結んでいる。

「学道人」に関して、伝心法要の記載する点を拾い読みしてきた限り、「見聞覚知」及び「言語音声形相文字を以て求むべからず。」という黄檗でさえ、或はこれは裴休の經典、禅籍に対する博学さでもあるのであるが、あれ程の典籍を解読し、消化していた黄檗と裴休が、六祖以後の禅籍を解読していない当時の学道の人に、禅法を説示することは容易なことではなかったであろうと想像される。

## 第二節 壇経及び禅籍からの影響

六祖壇経以後に著わされた禅籍と、それ以前の經典によって、多くの見聞覚知、言語音声形相文字を育んだ黄檗は、六祖壇経及び六祖以後の禅籍の引用を行いながら、伝心法要を説示している。

師謂レ休曰。諸仏与ニ一切衆生ニ。唯是一心。更無ニ別法ニ。此心無始已来。不ニ曾生ニ曾滅ニ。不レ青不レ黄。無レ形無レ相。不レ属ニ有無ニ。不レ計ニ新旧ニ。非レ長非レ短。非レ大非レ小。超ニ過一切限量名言蹤跡對待ニ。当体便是。動レ念即乖。猶如レ虚空。無レ有ニ辺際ニ。不レ可ニ測度ニ。(p. 412 a, b)

(師、休に謂つて曰く、「諸仏と一切衆生と、唯だ是れ一心にして更に別法なし。此の心無始より已来、曾つて生ぜず、曾つて滅せず、青ならず、黄ならず、形なく相なく、有無に属せず、新旧を計せず、長にみならず短にみならず、大にみならず小にみならず、一切の限量、名言蹤跡、對待を超過して、当体便ち是なり。念を動ずれば即ち乖く、猶お、虚空の辺際あること無く、測度すべからざるが如し。」)

「不<sup>(7)</sup>青不<sup>(7)</sup>黄云々……」以下の記載は、大珠慧海の「頓悟要門」に類似した文が、同じく「心」について記している段に、

問。其心似ニ何物。答。其心不<sup>(7)</sup>青不<sup>(7)</sup>黄不<sup>(7)</sup>赤不<sup>(7)</sup>白。不<sup>(7)</sup>長不<sup>(7)</sup>短。不去不<sup>(7)</sup>来。非垢非淨。不生不滅。湛然常寂。此是本心形相也。亦是本身。本身者即仏身也。(T. 2, 15-p. 421 a)  
とあつて明瞭に、「頓悟要門」を参照していると思われる。

「頓悟要門」の右の文に限らず、「伝心法要」は「六祖壇経」の影響が著しく、經典等からの引用の間に、処々に「壇経」の説く、惠能の本質が散見される。即ち「伝心法要」は左のように記している。

拳<sup>(7)</sup>心動<sup>(7)</sup>念。即乖<sup>(7)</sup>法体<sup>(7)</sup>。即為<sup>(7)</sup>著相<sup>(7)</sup>。(p. 412 b)

或はまた、次のようにも言う。

造<sup>(7)</sup>惡造<sup>(7)</sup>善皆是著相。著<sup>(7)</sup>相造<sup>(7)</sup>惡枉受<sup>(7)</sup>輪廻<sup>(7)</sup>。著<sup>(7)</sup>相造<sup>(7)</sup>善枉受<sup>(7)</sup>勞苦<sup>(7)</sup>。綫不<sup>(7)</sup>如<sup>(7)</sup>言下便自認<sup>(7)</sup>取本法<sup>(7)</sup>。此法即心。

心外無<sup>(7)</sup>法。此心即法。法外無<sup>(7)</sup>心。

(悪を造り善を造る、皆是れ著相なり。相に著して悪を造るは、枉げて輪廻を受く、相に著して善を造るは、枉げて  
労苦を受く。総べて言下に便ち自ら本法を認取せんに如かず。此の法即ち心なり、心外に法無し、此の心即ち法な  
り、法外に心無し。)

右は、「壇經」第二十節の左記の影響かと考えられる段である。即ち

世人性本自淨。万法在<sub>レ</sub>自性<sub>一</sub>。思<sub>レ</sub>量一切惡事<sub>一</sub>。即行依<sub>レ</sub>惡。思<sub>レ</sub>量一切善事<sub>一</sub>。便修<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>善行<sub>一</sub>。

或は、第四十六節の

出<sub>レ</sub>外於<sub>レ</sub>相離<sub>レ</sub>相。入<sub>レ</sub>内於<sub>レ</sub>空離<sub>レ</sub>空。著<sub>レ</sub>空即惟長無明。著<sub>レ</sub>相即惟長邪見。

或はまた、第二十五節の

万法尽是自性。見<sub>二</sub>一切人及非人。惡之与<sub>レ</sub>善。惡法善法<sub>一</sub>。尽皆不<sub>レ</sub>捨。不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>染著<sub>一</sub>。由如<sub>二</sub>虚空<sub>一</sub>。名<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>大。

此是摩訶行。

或は、更に第三十一節の

何名<sub>二</sub>無念<sub>一</sub>。無念法者。見<sub>二</sub>一切法<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>著<sub>二</sub>一切法<sub>一</sub>。遍<sub>二</sub>一切处<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>著<sub>二</sub>一切处<sub>一</sub>。常淨<sub>二</sub>自性<sub>一</sub>。使<sub>レ</sub>六識從<sub>二</sub>六

門<sub>二</sub>走出<sub>一</sub>。於<sub>二</sub>六塵中<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>離不<sub>レ</sub>染。云々

「壇經」の記載するところを要約し、説示している「伝心法要」は、次のようにも記している。即ち、

但迷<sub>二</sub>本性<sub>一</sub>。転<sub>レ</sub>不見耳。所謂心地法門。万法皆依<sub>二</sub>此心<sub>一</sub>建立。遇<sub>レ</sub>境即有。無<sub>レ</sub>境即無。不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>淨性上<sub>一</sub>轉作<sub>レ</sub>

境解<sub>レ</sub>。(p. 413b)

(但だ本性に迷いて転た見ざるのみ。所謂心地の法門とは、万法皆此の心に依つて建立す。境に遇えば即ち有、境な  
ければ即ち無なり。淨性の上に於いて、転じて境の解を作すべからず。)

右の伝心法要の説示には、左記の壇経、第三十節の影響が、少なからずあったように考察される。

小大二乘十二部經。皆因<sub>レ</sub>人置。因<sub>二</sub>智惠性<sub>一</sub>故。故然能建立。若無<sub>二</sub>世人<sub>一</sub>。一切万法。本元不<sub>レ</sub>有。故知万法本因<sub>レ</sub>人與。(中略) 故知不<sub>レ</sub>悟即是仏是衆生。一念若悟。即衆生是仏。故知一切万法。尽在<sub>二</sub>自身中<sub>一</sub>。(敦煌本第三十節)

先に、「壇経」を「馬祖語録」より考察した場合、「馬祖語録」は非常に素朴で粗野な文体であったが、この「伝心法要」と「壇経」の対較に於いては、「伝心法要」の方に緻密な文体を痛感するのは、一重に裴休の功績と言う以外になさそうである。更に、

「伝心法要」は、「壇経」及び「金剛経」から夫々次のように、引用している。

第一不<sub>レ</sub>得<sub>下</sub>於<sub>二</sub>一機<sub>一</sub>一教<sub>レ</sub>迎<sub>レ</sub>守<sub>レ</sub>文<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>解。何以如<sub>レ</sub>此。实無<sub>二</sub>有<sub>レ</sub>定法<sub>一</sub>。如来可<sub>レ</sub>説。我此宗門不<sub>レ</sub>論<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>。但知<sub>二</sub>息心<sub>一</sub>即休。更不<sub>レ</sub>用<sub>二</sub>思<sub>レ</sub>前慮<sub>レ</sub>後<sub>一</sub>。(p. 415 b, a)

(第一に一機一教の辺に於いて、文を守って解を作すことを得ざれ。何を以ってか此の如くなる。実に定法ありて如来の説くべき無しと。我が此の宗門には此の事を論せず、但だ息心を知れば即ち休す。更に前を思い後を慮ることを用いざれ。)

一機一境の説く内容は、一機に拘泥し、或は左右され、一教に執著する者への説示で、それは「壇経」の説く、左記の文による影響の敷衍である。

若大乘者。聞<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>金剛経<sub>一</sub>。心開悟解。故知本性自有<sub>二</sub>般若之智<sub>一</sub>。自用<sub>二</sub>智惠<sub>一</sub>觀照。不<sub>レ</sub>假<sub>二</sub>文字<sub>一</sub>。(敦煌本第二十八節)

そして、金剛経の例解をも挙げている。即ち、右に記した「伝心法要」の直前に次のような文があるので、それらをも含めての説法と認められる。先ず、「伝心法要」の文は、

三乗教網。祇是応機之藥。隨宜所説。臨<sub>レ</sub>時施設。各各不同。但能了知。即不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>惑。  
(三乗の教網は、只だ是れ応機の薬、隨宜の所説なり。時に臨んで施設して、各々同じからず。但だ能く了知せば、即ち惑を被らず。)

続いて、金剛經の本文は左の如くである。

須菩提。於<sub>レ</sub>意云何。如來得<sub>ニ</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>耶。如來有<sub>ニ</sub>所説法<sub>一</sub>耶。須菩提言。如<sub>ニ</sub>我解<sub>ニ</sub>仏所説義<sub>一</sub>。無<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>定法名<sub>ニ</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>。亦無<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>定法如來可<sub>レ</sub>説。何以故。如來所説法皆不可取不可説。非<sub>レ</sub>法非<sub>レ</sub>非法。(T. 8-p.749 b)

右により、「壇經」及び「金剛經」の内容によることが証明される。即ち、「壇經」に、  
但持<sub>ニ</sub>金剛經一卷<sub>一</sub>。即得<sub>ニ</sub>見性<sub>一</sub>。直了<sub>ニ</sub>成仏<sub>一</sub>。(敦煌本第二節)

五祖夜至<sub>ニ</sub>三更<sub>一</sub>。喚<sub>ニ</sub>惠能堂内<sub>一</sub>。説<sub>ニ</sub>金剛經<sub>一</sub>。惠能一聞。言下便悟。(敦煌本第九節)

とあるところから「伝心法要」は、六祖が「金剛經」の説く「応无所住而生其心」によって大悟したという伝説を採用して記したのであるが、それは、また、当時の禅僧は、それ程「金剛經」を読んでいたことへの証明ともなるのである。「伝心法要」は、

但莫<sub>レ</sub>作<sub>ニ</sub>虚空解<sub>一</sub>。虚空即法身。莫<sub>レ</sub>作<sub>ニ</sub>法身解<sub>一</sub>。法身即虚空。虚空与<sub>ニ</sub>法身<sub>一</sub>無<sub>ニ</sub>異相<sub>一</sub>。仏与<sub>ニ</sub>衆生<sub>一</sub>無<sub>ニ</sub>異相<sub>一</sub>。生死与<sub>ニ</sub>涅槃<sub>一</sub>無<sub>ニ</sub>異相<sub>一</sub>。煩惱与<sub>ニ</sub>菩提<sub>一</sub>無<sub>ニ</sub>異相<sub>一</sub>。離<sub>ニ</sub>一切相<sub>一</sub>即是仏。凡夫取<sub>レ</sub>境。道人取<sub>レ</sub>心。心境雙忘。乃是真法。(p. 413 a)

(但だ、虚空の解を作すこと莫れ、虚空即法身なり。法身の解を作すこと莫れ。法身即虚空なり。虚空と法身と異相なく、仏と衆生と異相なく、生死と涅槃と異相なく、煩惱と菩提と異相なし。一切の相を離る、即ち是れ仏なり。凡

夫は境を取り、道人は心を取る。心境雙び忘ず、乃ち是れ真法なり。」

「一切の相を離る、即ち是れ仏なり。」は、「金剛經」にある次の節の引用である。

是人則為「第一希有」。何以故。此人無「我相人相衆生相壽者相」。所以者何。我相即是非相。人相衆生相壽者相即是非相。何以故。離「一切諸相」則名諸仏。(T. 8-p 750 b)

前記「伝心法要」の段は「壇經」の左記の節によるところが多大であると思われる。

善知識。一時逐「惠能」道。衆生無辺誓願度。煩惱無辺誓願斷。(敦煌本第二十一節)

自身等「仏」。善知識。即煩惱是菩提。前念迷即凡。後念悟即仏。(敦煌本第二十六節)

但於「自心」。令「自本性常起」正見」。煩惱塵勞衆生。當時尽悟。猶如「大海納」於衆流」。小水大水。合為「一」体上。

即是見性。(敦煌本第二十九節)

更に「伝心法要」は「衆生と仏」について、別の段で次のように記載している。

唯此一心即是仏。仏与「衆生」更無「別異」。但是衆生著「相外求」。求「之」転失。使「仏」覺「仏」。將「心」捉「心」。窮劫尽「形終」不能「得」。不知「息」念忘「慮」。仏自現前」。此心即是仏。仏即是衆生。(p. 412 b)

(唯だ此の一心即ち是れ仏なり。仏と衆生と更に別異なし。但だ是れ衆生は相に著し外に求む。之を求むれば、転た失す。仏をして仏を覺めしめ、心を將って心を捉えしむ。窮劫形を尽すも、終に得ること能わず。念を息め慮を忘すれば、仏自ら現前することを知らず。此の心即ち是れ仏、仏即ち是れ衆生なり。)

それは「壇經」の説く、左記の文の影響であり、要約であると考えられるのである。

善知識。心中衆生。各於「自身自性」自度。何名「自性自度」。自色身中。邪見煩惱愚癡迷妄。自有「本覺性」。將「正見」度。既悟「正見」。般若之智。除「却」愚癡迷妄衆生」。各々自度。(敦煌本第二十一節)

仏在<sub>レ</sub>衆生中<sub>一</sub>。一念吾若平。即衆生自仏。

我心自有<sub>レ</sub>仏。自仏是真仏。自若無<sub>レ</sub>仏心<sub>一</sub>。

自何処<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>仏。(敦煌本第五十二節)

六祖言。汝聽。後代迷人。但識<sub>レ</sub>衆生。即能見<sub>レ</sub>仏。若不<sub>レ</sub>識<sub>レ</sub>衆生。覓<sub>レ</sub>仏万劫不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>見也。(敦煌本第五十二節)

及び、前記、敦煌本「壇經」第三十節の記である。更になお「伝心法要」は「菩提」についても別の段で記載している。即ち、

故如来云。我於<sub>レ</sub>阿耨菩提<sub>一</sub>実無<sub>レ</sub>所得<sub>一</sub>。若有<sub>レ</sub>所得<sub>一</sub>。然燈仏則不<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>我授記<sub>一</sub>。又云。是法平等無<sub>レ</sub>有高下<sub>一</sub>。是名<sub>レ</sub>菩提<sub>一</sub>。即此本源清浄心。与<sub>レ</sub>衆生諸仏。世界山河。有相無相。徧十方界<sub>一</sub>。一切平等。無<sub>レ</sub>彼我相<sub>一</sub>。此本源清浄心。

常自円明徧照。世人不<sub>レ</sub>悟。祇認<sub>レ</sub>見聞覚知<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>心。為<sub>レ</sub>見聞覚知所<sub>レ</sub>覆。所以不<sub>レ</sub>覩<sub>レ</sub>精明本体<sub>一</sub>。(p. 412 b~p. 413 a)

(故に如来云く「我れ阿耨菩提に於いて、実に所得なし、若し所得あらば、然燈仏は則ち我れに授記を与えず。」と。又云く「是の法は平等にして高下有ること無し、是れを菩提と名く」と。即ち此の本源清浄心と衆生諸仏世界山河と、有相にもあれ無相にもあれ、徧十方界と一切平等にして彼我の相なし。此の本源清浄の心、常に自ら円明にして、徧く照すも、世人悟らずして、只だ見聞覚知を認めて心と為し、見聞覚知の覆う所と為る。所以に精明の本体を觀ず。)

右「伝心法要」の記載は「金剛經」の次の二箇所の引用である。

仏於<sub>レ</sub>然燈仏所<sub>一</sub>。無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>法得<sub>レ</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>。仏言。如<sub>レ</sub>是如<sub>レ</sub>是。須菩提。実無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>法如来得<sub>レ</sub>阿耨多羅三

藐三菩提。須菩提。若有<sub>レ</sub>法如来得<sub>レ</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>者。然燈仏則不<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>我受記<sub>一</sub>。汝於<sub>レ</sub>来世<sub>一</sub>当<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>仏<sub>一</sub>。号<sub>レ</sub>

釈迦牟尼<sub>一</sub>。(T. 8-p. 751 a)

復次須菩提。是法平等無有高下。是名阿耨多羅三藐三菩提。(T. 8-p. 751 c)

続いて、前記「伝心法要」の末尾に記されていた「精明本体」は、首楞嚴経卷二に、

仏告阿難。且汝見我見精明元。此見雖非妙精明心。如第二月非是月影。汝応諦聽今当示汝無所還地。(中略) 若還於明。則不明時無復見暗。雖明暗等種種差別。見無差別。諸可還者自然非汝。不汝還者非汝而誰。則知汝心本妙明淨。汝自迷悶喪本受輪。於生死中常被漂溺。是故如來名可憐愍。(T. 19-p. 111 a. b)

とあるものを要約して引用したのである。

次に「伝心法要」は、馬祖の言「即心是仏」をも題材にして質問に答えている。

問。従上来皆云即心是仏。未審即那箇心是仏。師云。你有幾箇心。云。為復即凡心是仏。即聖心是仏。師云。

你何処有凡聖心耶。云。即今三乘中説有凡聖。和尚何得言無。師云。三乘中分明向你道凡聖心是妄。你今不<sub>レ</sub>解。反執為<sub>レ</sub>有。將<sub>レ</sub>空作<sub>レ</sub>実。豈不<sub>レ</sub>是妄。妄故迷<sub>レ</sub>心。汝但除<sub>レ</sub>却凡情聖境。心外更無<sub>レ</sub>別<sub>レ</sub>仏。(p. 415 a)

(問う、「従上来、皆云う、即心是仏と、未審し、即ち那箇の心か是れ仏なる。」師云く「なんじ幾個の心かある。」云く「為復即ち凡心是れ仏なるか、即ち聖心是れ仏なるか。」師云く「なんじ何れの処にか凡聖の心あるや。」云く「即今三乗の中に凡聖ありと説く、和尚何ぞ無と云うことを得ん。」師云く「三乗の中に分明になんじに向って道う。凡聖の心是れ妄なりと。なんじ今解せずして、反って執して有と為し、空を將って実となす。豈に是れ妄あらざらんや。妄なるが故に心に迷う、汝但だ凡情と聖境とを除却せば、心外に更に別仏なからん。』)

「伝心法要」は繰返し「心」と記しているように、唯だ一回限りの説法ではなく、その都度「心」のありかを強調して黄蘗は説いたのであろう。従って、次のように結ぶのである。

故万法唯心。心亦不可得。復何求哉。

(故に万法唯心、心亦不可得なり、復何をか求めんや。)

右も「壇經」の

世人性本自淨。万法在「自性」。 (中略) 如是一切法。尽在「自性」。 (敦煌本第二十節)  
を参照しているものであることは記すまでもあるまい。

「伝心法要鐘陵銀」の後半は、黄檗に対する鋭い質問の繰返しで、前記、馬祖の言「即心是仏」の質疑もその一例であるが、次のような疑問をも黄檗に投げかけている。

問。如何是道。如何修行。師云。道は何物。汝欲修行。問。諸方宗師相承。參禪学道如何。師云。引「接鈍根人」語。未「可」依憑。二云。此既是引「接鈍根人」語。未審接「上根人」復説「何法」。師云。若是上根人。何処更就人。覺「他」自己尚不可得。(p. 414 b)

(問う、如何なるか是れ道、如何が修行せん。師云く、道は是れ何物ぞ。汝修行せんと欲するや。問う、諸方の宗師相承して參禪学道するは如何。師云く、鈍根人を引接する語なり。未だ依憑すべからず。云く、此れ既に是れ鈍根人を引接する語ならば、未審し、上根人を接するに復何れの法を説くや。師云く、若し是れ上根人ならば、何処にか更に人に就いて他を覺めん。自己すら尚不可得なり。)

右のような連続的な質疑応答で、しかも内容のある段は、敦煌本「壇經」では、第三節の弘忍と惠能の最初の問答以外には認められないが、後世の壇經、即ち、徳異本、宗宝本になると、玄覺、行思の項に類似したものを見ることが出来る。ここでは、一応この件は後に譲り、後世の公案の発生を連想させる段と言う程度に止めておく。但し、「伝心法要」の場合のみは、公案と同じように、師と対等の言動をしているわけではない。あくまでも教えを乞い質問している態度は失われてはいないのである。

さて、「伝心法要」には、右のような連続的な質疑応答の中で、どうしても見逃すことのできない段がある。第一には、

師云。以心伝心。云。若心相伝。云何言心亦無。師云。不得一法。名為心。若了此心。即是無心無法。云。若無心無法。云何名伝。師云。汝聞道伝心。將謂有可得也。所以祖師云。認得心性時。可説不思議。了了無所得。得時不説知。此事若教汝會。何堪也。

(師云く、心を以って心に伝う。云く、若し心相伝せば、云何ぞ心亦無しと言わん。師云く、一法を得ざるを名づけて心を伝うと為す。若し此心を了せば、即ち是れ心無く法無し。云く、若し心無く法無くんば、云何が伝と名づけん。師云く、汝心を伝うと道うを聞いて將に得べきものありと謂えり。所以に、祖師云く、心性を認得する時、不思議と説くべし、了了として所得無し、得る時、知と説かずと、此事若し汝を教えて会せしめば、何ぞ堪えん。)

宝林伝(801)か、或は祖堂集(952)を参照した景德伝燈録(1004)によれば、西天第三祖商那和修の伝法偈に、非法亦非心。無心亦無法。説是心法時。是法非心法。(T. 51-p. 207 a)

とあり、また、西天第五祖提多迦の伝法偈には、

乃説偈曰。通達本法心。無法無非法。悟了同未悟。無心亦無法。(T. 51-p. 208 a)

とあって、前記の「伝心法要」の偈と極めて類似している。更に、「祖師云」後の偈も、西天第二十三祖鶴勒那の伝法偈、

認得心性時。可説不思議。了了無可得。得時不説知。(T. 51-p. 214 b)

と前記「伝心法要」の偈と全く同じである。即ち、もし表休が黄檗の述べるまますま筆記し、整理したとしたなら、八五〇年寂の黄檗は、祖堂集は見えていない苦であるから、宝林伝によったものである。何故なら、それ以前の史伝で

ある禪經序(411)、付法藏伝(472)、摩訶止観(594)、南宗定是非論(712)、歷代法宝記(775)、曹溪大師別伝(781)等には、前記の伝法偈はすべて認めることができなからである。従つて、宝林伝の著者、惠炬によつて編集捏造されたことが証明される。或は「伝心法要」についてのみ考へるなら、後世の増補と考へられないことはないが、文章の中の極く自然な引用であるので、その点から推察して増補とは考へられない。

第二に、「壇經」に記されている六祖惠能に伝えたと伝説のある「伝法衣」についての質問、及び六祖と明上座との問答を「伝心法要」は取り挙げて、問答形式にして記載している。

問。六祖不<sub>レ</sub>會<sub>三</sub>經書<sub>一</sub>。何得<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>衣<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>祖。秀上座是五百人首座。爲<sub>二</sub>教授師<sub>一</sub>。講得<sub>三</sub>三十二本經論<sub>一</sub>。云何不<sub>レ</sub>傳衣。師云。爲<sub>二</sub>他有心<sub>一</sub>。是有<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>法。所修所証。符<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>是也。所以五祖付<sub>二</sub>六祖<sub>一</sub>。六祖當時祇是默契。密得<sub>レ</sub>授<sub>二</sub>如来甚深意<sub>一</sub>。所以付<sub>レ</sub>法与<sub>レ</sub>他。汝不<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>道法法本無法。無法亦法。今付<sub>二</sub>無法<sub>一</sub>時。法法何曾法。若會<sub>三</sub>此意<sub>一</sub>。方名<sub>二</sub>出家兒<sub>一</sub>。方好修行。若不<sub>レ</sub>信。云何明上座走<sub>二</sub>米大度嶺頭<sub>一</sub>尋<sub>二</sub>六祖<sub>一</sub>。六祖便問。汝來<sub>二</sub>何事<sub>一</sub>。爲<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>衣。爲<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>法。明上座云。不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>衣來<sub>一</sub>。但爲<sub>レ</sub>法來。六祖云。汝且暫時斂<sub>レ</sub>念。善惡都莫<sub>二</sub>思量<sub>一</sub>。明乃稟<sub>レ</sub>語。六祖云。不思善。不思惡。正当与<sub>レ</sub>麼時。還<sub>二</sub>我明上座父母未生時面目<sub>一</sub>來。明於<sub>三</sub>言下<sub>一</sub>忽然默契。便禮拜云。如<sub>二</sub>人飲<sub>一</sub>水。冷煖自知<sub>一</sub>。某甲在<sub>二</sub>五祖會中<sub>一</sub>。枉用<sub>二</sub>三十年功夫<sub>一</sub>。今日方省<sub>二</sub>前非<sub>一</sub>。六祖云。如是。到<sub>二</sub>此之時<sub>一</sub>。方知祖師西來。直指人心見性成仏。不<sub>レ</sub>在<sub>三</sub>言說<sub>一</sub>。豈不<sub>レ</sub>見阿難問<sub>二</sub>迦葉<sub>一</sub>云。世尊伝<sub>二</sub>金襴<sub>一</sub>外。別伝<sub>二</sub>何物<sub>一</sub>。

(問う、「六祖經書を会せず、何ぞ衣を伝えて祖と爲ることを得る。秀上座は是れ五百人の首座、教授師となつて、三十二本の經論を講得す、云何ぞ衣を伝えざる。」師云く、「他は有心なるが爲に、是れ有爲の法なり、所修所証將に是となす、所以に、五祖、六祖に付す、六祖當時只だ是れ默契す、密に如来甚深の意を授けることを得たり。所以に法を付して他に与う。汝道うことを見ずや、法の法本は無法なり、無法の法も亦法なり、今無法を付する時、法法何

ぞ曾つて法ならんと。若し此の意を会せば、方に出家児と名けん。方に好し修行するに。若し信ぜずんば、云何ぞ明上座、大庾嶺頭に走り来て六祖を尋ねん。六祖便ち、問う「汝来て何事をか求む、衣を求むるが為か、法を求むるが為か。」明上座云く、「衣の為に来らず、但だ法の為に来る。」六祖云く、「汝且つ暫時念を斂めて、善惡都べて思量すること莫れ。」明乃ち語を稟く。六祖云く、「不思議、不思議、正当与磨の時、我れに明上座、父母未生の時の面目を還し来れ。」明言下に於いて忽然として默契す。便ち礼拝して云く、「人の水を飲んで冷煖自知するが如し、某甲五祖の会中に在って、枉げて三十年の功夫を用う、今日方に前非を省す。」六祖云く、「如是」と。此の時に到つて方に知る、祖師西来、直指人心、見性成佛は、言説に在らざることを。豈に見ずや、阿難、迦葉に問うて云く、「世尊、金襴を伝える外、別に何の法をか伝う。」

「六祖壇經」の、この有名な記載の内容を、伝心法要の最後近くに記している黄檗及び裴休の意図を我々は素直に汲まねばなるまい。即ち、「宝林伝」を参照した景德、伝燈録によれば、釈迦から迦葉に伝えた伝法偈、

法本法無法。無法亦非法。今付無法時。法法何會法。(T. 51-p. 205c)

を右、「伝心法要」は記載し、更には、「祖師西来」と達磨を記し、それらを六祖惠能についての記載の中に取り入れて説示している点は、やはり六祖惠能と、その五代代前の達磨、更には釈迦は歴史的実在の人物ではあるが、しかしながら、夫々それなりに象徴以外の何ものでもないのである。しかも、この段で、それらの三者を取り挙げたことは、「宝林伝」以後の法統偽史の成立を改めて是認するものと言えよう。

当時の「学道の人」の間では「伝心法要」が極めて多くの例解を行っているように、經典は必読の書であったようである。例解のあるものは、「法華經」であり、「維摩經」であり、「涅槃經」であり、「般若心經」であり、或は「金剛經」であった。その外、ここに掲げた仮説の証明とは関連がないために除いた説示の中に、「華嚴經」の意を取っ

たもの、「嬰珞經」の解説を採用したものの、或は「勝鬘經」に説かれているものを説示している箇所がある。また、禪籍では「六祖壇經」を初めとして「頓語要門」、「神會語錄」、「顯宗記」、「馬祖語錄」、「永嘉集」、「証道歌」、「禪源諸詮集都序」、或は宝誌禪師の言葉が、説示の内容の底辺にあつたようである。その他、この仮説の証明には、直接ならぬので取り挙げなかつた説示の中に、「円覺經大疏鈔」の引用もあつた。それらのすべてを把握した黄檗は、「伝心法要」の中で、前記の多くの經典に精通しなければならぬ。また、同時に熟知してはならないと「学道人」に説いている。しかも、神秀を旗頭とする北宗系の、經典中心主義の「多知多解」とは全く異質のものである点に禪の宗旨があると繰り返し返しているのである。即ち、それ程、多知多解の「学道人」が禪門に入ったことの証明になると考え、「学道人への説示」という第一節を設けた。しかも、それは第二節で見たように、前記經典以外に、「六祖壇經」及び「壇經」以後の禪籍の紹介もかねて「伝心法要」が引用している点に、それらの禪籍が幅広く読まれたこと、或は読まれようとしていることを証明している。更には、二、三の西天の師の伝法偈に見られたように、「宝林伝」の出現が望まれ、そして、その「宝林伝」の引用が余儀なくされる程、禪宗は發展していったのである。そうした観点から言うなら、「伝心法要」は、先に考察した「馬祖語録」よりも、「宝林伝」の内容の真偽の程を別とするなら、洗練された多くの語意と内容を含んでいる、と考察される。従つて「伝心法要」は、仮説「禪宗は惠能と壇經以後に」發展した確かな証拠の一部になると確信するものである。しかしながら、多くの語意と内容を含ませた「伝心法要」が「仏法は学ぶことではない。」と説いているのは、聊か皮肉な現象ではある。

且し、この「伝心法要鐘陵録」の要旨は、「一切の仏法は、すべて学ぶことではなく、唯だ求めることなく、無著を学べ。」と説いているのである。それは、自らの師、黄檗を知る裴休が序に評している、

「その言は簡にして、その理は直なり。その道は峻にして、その行は孤なり。」は正に黄檗に対する適切な評なのであろう。

蛇足ながら、この「鐘陵録」は「華嚴經」の「心仏衆生是三無差別」の提唱から始まり、解脱についての提撕までの、二十四項目の語要を黄檗の門人、裴休居士が編集したものである。説法の時は、唐、武宗、会昌二年(842)、その場所は、裴休が洪州鐘陵(江西省進賢県)に赴任し、黄蘗希運禪師を竜興寺に請し、法要を問ひ、説くところを筆録したものである。

### 注

- (1) 統蔵經 第巻輯第貳編 第貳拾四套 第五冊 四一二頁上 伝心法要
- (2) 大正蔵五十巻七七〇頁下、七七二頁上 宋高僧伝
- (3) 大正蔵四十八巻四〇二頁下 都序
- (4) 大正蔵四十八巻四〇一頁中 都序
- (5) この文は「壇經」及び「曹溪大師別伝」の何処にも見当らない。
- (6) この語意の解説は、神会語録にも、第二十六節に、次のようにある。  
潤州司馬王幼琳問。云何是無<sub>二</sub>法可<sub>レ</sub>説是名<sub>二</sub>説法<sub>一</sub>。答曰。般若波羅蜜。体不可得。是無<sub>二</sub>法可<sub>レ</sub>説。般若波羅蜜。体自有<sub>レ</sub>智。照<sub>二</sub>見不可得<sub>レ</sub>体<sub>一</sub>。湛然常寂。而有<sub>二</sub>恒沙之用<sub>一</sub>。是名<sub>二</sub>説法<sub>一</sub>。

(7) 注これに類似した記載は、神会語録にも次のようにある。

諸学道者。心無<sub>二</sub>青黄亦赤白黑<sub>一</sub>。亦<sub>二</sub>無出入去来<sub>一</sub>。遠近前後<sub>一</sub>。亦無<sub>二</sub>作意<sub>一</sub>。亦無<sub>二</sub>不作意<sub>一</sub>。若得<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>是者。名爲<sub>二</sub>相応<sub>一</sub>也。

### (第二十一節)

- (8) 統蔵經 第巻輯第貳編 第貳拾四套 第五冊 四〇七頁 上馬祖語録

## 荒井献著『原始キリスト教と

## グノーシス主義』

(一九七一年 岩波書店)

滝沢武人

「永く忘れられていた宗教」であるグノーシス主義への関心が、特に新約聖書学者、キリスト教史学者等の間で、近年世界的な規模で急速に高まりつつある。一九四五～六年に発見され、一九五六年以来そのテキストが出版されつつあるいわゆる「ナグ・ハマディ文書」(大量のグノーシス主義直接史料)は、

グノーシス主義研究史上に一時期を画するものである。テキストの公刊につれて、欧米諸国においては、グノーシス主義に関する純粹に学問的、歴史的な研究が積み重ねられ、一九六六年には、イタリアのメッシーナ大学において「グノーシス主義の起源に関する国際コロキウム」が開催され、それまでの研究成果が集約されている (U. Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 1967*)。そしてその後も現在まで、グノーシス主義研究は一層の進展を見せている。しかしながら、わが国において、グノーシス主義は今なお依然として、神秘的な呪・暗闇に包まれた未知の領域であって、本格的な研究はほとんどなされていない(わが国におけるグノー

シス主義関係の研究業績とその評価については、荒井献「グノーシス―主として原始キリスト教との関連において」、『日本の神学』二、一九六三を参照)。本書は、グノーシス主義に関するわが国初めての本格的なそして水準の高い研究書である。本書が出版された意義と、今後次第に及ぼしていくであろう影響は、極めて大きいと思われる。なお、著者荒井献氏にはすでに『真理の福音』に関するドイツ語の論著 *Die Christologie des Evangelium Veritatis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Leiden, 1964* (エルランゲン大学に提出した学位論文)があり、それは国際的にも高い評価を与えられている(『日本の神学』四、一九六五に蛭沼寿雄氏による書評がある)。

本書『原始キリスト教とグノーシス主義』は、一九六三年から一九七一年までの間に、著者がわが国において発表した一九の論文と未発表の二論文から成る論文集であるが、各論文は本書の統一テーマに従って配列され、部分的に新たに手を加えられて、全体に一貫性を持たせるべく配慮されている (xi頁)。本書の書名が示しているように、本書全体は、第一部原始キリスト教、第二部グノーシス主義に分かれている。第一部には五論文が収められており、著者によれば、その第一節「原始キリスト教の成立」は、本書全体に一つの見通しを与える序論的役割を果たし、続く第二―五節(エルサレム原始教団におけるいわゆる財産の共有制について)、「エルサレム原始教団におけるいわゆる「ヘブライオイ」と「ヘレーニスタイ」の問題をめぐ

って、「義人ヤコブの殉教に関する新資料について」、「原始キリスト教における教育思想の展開」の各論文）では、第一節で触れたいくつかの主題が、更に拡大詳論されており、第一節の付論的なものである（xii頁）。しかしながら、第一節の論述が第二節と有機的連関を持っているとは必ずしも思われない。本書の中心的課題は、著者自身「序」において語っているように、「グノーシス主義に接近を試みる」ことであり（xi頁）、第二節のグノーシス主義の叙述が本論を形成し（xii頁）、頁数も第一節の三倍近くを占めている。そして、本書が目目されるのも、主として第二節のグノーシス主義に関する研究のためと思われるので、以下においても、評者は、第二節のみを取扱おうと考える。

さて、グノーシス主義の解明をめざす本書第二節の全体的構成は、著者自ら次のように簡潔にまとめているので、ここではそれをそのまま引用しておきたい。すなわち、「第一章において、反異端論者のいわゆる「グノーシス」とその発展が論述の対象となる。そのためにまず、彼ら自身のグノーシス観が確認され（第一節）、次いでグノーシス諸派の発展が、シモン派（第二節）、バルベロ・グノーシス派とオフイス派（第三節）、ヴァレンティノス（第四節）、ヴァレンティノス派の一派プロレマイオス派（第五節）の順序で追跡される。第二章においては、ナグ・ハマディ文書のグノーシス主義研究史上における意義が確かめられた後に（第一節）、この文書に属する五つのテクストー「アダムの黙示録」（第二節）、『ヨハネのアポクリュフォ

ン』（第三節）、いわゆる『この世の起源について』（第四節）、『トマスによる福音書』（第五―七節）、『ピリポによる福音書』（第八節）、いわゆる『真理の福音』（第九節）——のグノーシス主義、特にそのキリスト論の実体が成立史的に明らかにされる。そして最後に、第三章において、以上の研究の総括として、グノーシス主義のイエス理解の問題を介し（第一節）、グノーシス主義の本質と起源に関して（第二節）、われわれに固有なテーゼが提出されることになる」（xii頁）のである。以上の構成は周到・適切であり、文献学的・言語学的な著者の論証は、非常に厳密・慎重である。更に、著者の豊富な学識は、諸外国におけるほとんどすべてのグノーシス主義文献を網羅し、しかも、著者独自の視点からそれらを批判的に消化しつつ、説得力と創見に富むグノーシス主義理解を提出している。これら一六篇の論文は、それぞれ有益な論考に満ちているが、特に、ナグ・ハマディ文書のコプト語テキスト自体に則した翻訳と解釈に基づく第二章の論述は、著者の独壇場であり、見事な展開を見せている。以下、紙面の許す限りで、その内容を紹介して行こうと思う。

第一章「いわゆる「グノーシス」とその発展」では、主にエイレナイオスの『異端反駁』を中心的史料として、反異端論者達のグノーシス主義観と、グノーシス主義諸派の発展がたどられている。著者は、ここでナグ・ハマディ文書から明らかになったグノーシス主義理解を背景にしつつ、主として間接史料からなされてきたグノーシス主義理解の仕方とその限界を批判的

に確認している。反異端論者の間接史料は、その論争的性格の故に、グノーシス主義の基本的な性格の中、特定の点だけが強調されたり、部分的には誤解も存しているのである（一七〇頁）。このような反異端論者が残した間接史料から決定的なことを期待することはできないが、それらの史料を通してのみ知られるグノーシス主義諸派の教説に著者は接近を試みようとする。慎重な資料操作を通じて、著者は、シモン派、バルベロ・グノーシス派、オフィス派、ヴァレンティノス、プトレマイオス派の姿を解明し、我々に信頼性の高い知識を提供している。

第二章「ナグ・ハマディ文書のグノーシス主義」は、第Ⅱ部の中心的部分であり、まず第一節で「ナグ・ハマディ文書の発見とグノーシス主義研究史上におけるその意義」が論じられる。著者は全文書の題名と既刊・近刊を示し、キリスト教との関係で、(A)非キリスト教的グノーシス文書、(B)キリスト教化しつつあるグノーシス文書、(C)キリスト教化したグノーシス文書、(D)ヘルメス文書とに分類する。既刊テキストは(B)、(C)が多く、(A)は『アダムの黙示録』のみである。そして更に、それぞれのグループ別に既刊テキストの研究状況が報告され、最後に、グノーシス主義研究史上におけるナグ・ハマディ文書の意義が確認されている。著者によると、グノーシス主義の起源に関して、この文書の発見によって、「ユダヤ教周辺成立説が有力視されてきた」（一七〇頁）のであり、又、グノーシス主義が必ずしも「キリスト教の異端」ではなく「少なくとも、キリスト教とは独立に成立し、自らにキリスト教的要素をテーテス

トの転釈によって採用しつつキリスト教グノーシス主義を形成した」（一七一頁）のである。つづく第二一九節において、著者は、既刊の五つのテキストを具体的に取りあげ、とりわけ、キリスト論の問題を手がかりとしてグノーシス主義の姿を解明しようとする。著者は、主としてここで、ナグ・ハマディ文書におけるキリスト論が二次的なものであることを文献批判的に論証しようとしている。

第二節『アダムの黙示録』におけるフォーステール」において、著者は、ベーリング説（『アダムの黙示録』はキリスト教起源前に成立した「イラン的・ユダヤ的」グノーシス主義文書であり、その救済者「フォーステール」をソロアスター教の「サオシュアント」とユダヤ教の「受難するメシア」から導入しようとしている）を批判しつつ、独自のテーゼを提出する。著者は、この文書が「セツ派」に属し、その宗教的背景には、後期ユダヤ教の分派、いわゆる「洗礼宗団」を想定する（一九五頁）。そして、フォーステール像は、キリストとは無関係に、だが、キリスト教紀元後に成立したと考える（一九四頁）。しかしながら、「紀元後」に成立したとする著者の説明は未だ不十分であると評者には思われる。又、『トマス』の救済者像は、前キリスト教的なものではないかと評者は考える。（拙稿「ハトマスの詩篇Ⅴについて」、北海道基督教学会編『基督教学』七、一九七二を参照）

第三節『ヨハネのアポクリュフォン』におけるソフィア・キリスト論』において、著者は、「現存する四つの写本の背後

に想定される原本においては、キリストが登場せず、その代りにソフィアが潜在的にはあるが救済者の役割を果していること、そしてこのソフィアを持つ救済者の役割が、写本の上で次第にキリストに吸収されていき、最後にキリストが救済者として写本に定着すること」(一九六頁)を見事に論証している。テキスト批判と論証の過程は、極めて厳密であり、著者の下した結論は、ほとんど確定的なものと評者には思われる。そして、この著者の結論は、グノーシス主義の起源、キリスト教との関係についての著者の独自な見解を支えるものとなっている。なお、著者は、論文 *Zur Christologie des Apokryphons des Johannes, NTS, 15/3, 1969.* におおづこのことを更に詳しく論じている。

第四節「いわゆる『この世の起源について』における創造と無知」において、著者はまず「原本文と思われる部分を統一的に復元」し、「創造論の中で否定の概念がどのような役割を果しているか」を確認しようとする(二二三頁)。著者の結論によると、この文書においては、「創造が、無知という一つのモチーフによって導入され展開されている」つまり「創造とは否定の具体化である」(二二二頁)。そして、キリスト教の人々は「このようなグノーシスの創造論に対決し、旧約の創造論のキリスト教化を遂行した」(二二二頁)のである。

第五節と第六節は、それぞれ使徒トマス、『トマスによる福音書』を紹介的に論じている。最近の研究を参照し、テキストに則した論述は、この領域に関する信頼のおける正確な概説と

して、わが国においては大変貴重なものと思われる。

第七節「『トマスによる福音書』におけるイエス」において、著者は、前節の概観をキリスト論の視点から更に深めている。著者によると『トマスによる福音書』におけるイエスは、教理史的なキリスト論の型から言えば、「聖霊キリスト論」に属している(二七二頁)。しかしながら、トマス福音書記者の究極的関心は、グノーシス主義的な「自己認識」にあり、そのため、「いかなる意味においても「歴史」はイエスと結びつかない。従って、人間の罪とその贖いを根本モチーフとする救済史観も、過去の出来事を予型として生かす予型論も、『トマスによる福音書』の中には全く認められない」(二七二頁)と著者は言う。『トマスによる福音書』は、グノーシス主義的キリスト論の一つの型を提供しているのである。

第八節「『ピリポによる福音書』におけるイエス・キリスト」において、著者は、まずテキストの原典と翻訳、文学的性格と思想的性格に触れたのちに、イエス・キリストが、この文書の中でどのように描写され、どのような意味を与えられているかを考察する。『ピリポによる福音書』において、イエス・キリストは、穢れを清めるバプテスマの完成者、油を注ぐ者、クリスマをもたらし、われわれをひとつにする者、命のパンの授与者、魂を呼び出す者、ニュンフォーンの原型として分裂を統一に戻す者、等と意味づけられており、しかも、著者によると「これらの機能はすべて、この文書に特徴的な五つの礼典と密接に結びつけられている」(二九八頁)のである。ナグ・ハマ

ディ文書において、グノーシス主義が祭儀や礼典と密接な連関を持っていくという事実は、著者も言うように注目すべきことである(一七二頁)。

第九節『真理の福音』におけるキリスト論」でも、著者は、未だ意見の一致がない『真理の福音』のキリスト論に対して、独自の見解を提出している。著者の結論によると、『真理の福音』のキリスト論は、「その Person 理解においてはグノーシス的でも仮現説的でもなく、その業の理解においてはグノーシス的」(二二六頁)なのである。そして、そのような『真理の福音』のキリスト論が「ヨハネ的キリスト論のグノーシス的人間論による再解釈」であり、宗教史的には、「ヨハネ福音書とエジプトのグノーシスのキリスト教の間」に位置づけられるのではないかと著者は推定する(二二六頁)。エジプトとその周辺では、少なくとも二世紀において、「正統的キリスト教とグノーシス主義は未分離の状態にあった」(二二六頁)からである。この論文は、荒井氏の前掲著書の重要部分を取り出し、その後の文献をも考慮に入れつつ、新しくまとめあげたものであり、その内容は充実しており、重要な問題提起に富んでいる。さて、以上のようなテキスト自体に則した厳密な検討の上から立って、第三章では「グノーシス主義の問題点」が二つ論じられている。

書評  
第一節「グノーシス主義のイエス理解—いわゆる「グノーシス救済者神話」批判—」は、ブルトマンの「グノーシス救済者神話」、特に「救済された救済者」の概念を、ブルトマン及び彼

の弟子達が扱っている資料と新資料を通して批判的に検討したものである。著者は、この概念が一応見出されるのは、キリスト教以後のマニ教文献においてのみであり、それを度外視すれば、他の個々の資料には、いわゆる「救済者神話」の全体は存在していない、と結論する(三三五頁)。そして、著者によると、新約学者には「ブルトマンの「神話」から解放され、資料そのものに則して史的イエスの問題、特に原始教会におけるキリスト論成立の問題にたち向うこと」が義務づけられているのである(三三六頁)。著者の提言は、コルベヤシエンケの研究成果とともに、十分に検討されるべきであろう。しかしながら、評者には、マンダ教資料に関するルドルフの一連の研究に対して、著者をもっと立入ったと批判をなす必要があると思われる。又、評者は、ブルトマンの「神話」は、修正は必要であっても、そのまま生きつづけ、それから解放されることはなからうと考える。

第二節「グノーシス主義の本質と起源について」は、著者自身言うように、著者の「これまでのグノーシス主義研究に関する総括」(三三七頁)となっている。著者は、方法論的観点からグノーシス主義研究史を検討したのちに、ナグ・ハマディ文書を史料に選び、グノーシス主義の本質と起源を論じている。著者によれば、グノーシス主義の本質は、次の三つのモチーフによって形成されている。すなわち、(1)究極的存在と人間の本来的自己は本質において一つであるという救済の認識、(2)その前提としての反宇宙的二元論、(3)その結果として要請される「自

己」の啓示者または救済者（三五〇頁）である。そして、起源の問題に関して、著者は、(1)のモチーフの素材がプラトニズムに、(2)、(3)のモチーフの素材がユダヤ教に遡源され、この二つの素材が出会いたのは「ヘレニズム・ユダヤ教の領域において」であると結論する（三五五頁）。更に著者は、「ナグ・ハマディ文書で見る限り、その成立地はエジプトであろう」と推定する（三五五頁）。著者の「本質」の定義については、それがグノーシス主義の基本的な構造を適切に取りだしている、と評者には思われる。しかしながら、八木誠一氏は、著者のこのような本質把握では形式的であり、自己存在の根底を問う他の多くの宗教・思想との差異が明白にならないので、もっと内容的に厳密な把握を要求している（『聖書と教会』一九七二年二月号）。この要求はもつともであり、グノーシス主義の本質と根底への問いは、今後の課題として残されていると思われる。次に、「起源」の問題（三五二―三五五頁）について、評者の疑問点を指摘しておきたい。まず、全体的に、著者は「ナグ、ハマディ文書のグノーシス主義」に「グノーシス主義の起源」と安易に結びつけ、あるいはすりかえているのではないかと、評者には思われる。個々の特殊資料から普遍的本質を抽出することは可能だが、起源の推定に関しては、その特殊性と限界をはっきりと認識する必要があると思われる。著者は、「グノーシス主義の起源」を論ずるにあたり、「われわれの場合、つまりエジプトに成立したキリスト教グノーシス主義の場合」（三五二頁）とはっきりと限定しているのだが、その後の論述において

は、あいまいになっており、グノーシス主義一般の起源が論じられていると思われるのだが、どうであろうか？ 又これに関係して、著者が「グノーシス主義」をどのような範囲で用いているか、評者には、はっきりとしてこない。著者のいう「グノーシス主義」は「キリスト教グノーシス主義」であり、更にそれは、「キリスト教と直接間接に関わる古代末期のグノーシス主義」（三四六頁）であり、「キリスト教と並列または接触して……成立した固有な宗教思想」（一五七頁）である。ここで、著者の言うごとく「グノーシス主義は少なくともキリスト教とは無関係に成立した」（三五五頁）のであれば、「間接」、「並列」あるいは「無関係」を重要視し、「非キリスト教的グノーシス主義」を「グノーシス主義」の中心的なものと考えるべきと思うが、どうであろうか？ 著者においては、キリスト教と「直接」、「接触」する「キリスト教グノーシス主義」が、「グノーシス主義」の主流となっているように思われるが、どうであろうか？ 又、著者は、「第一のモチーフの素材はプラトニズムから、あるいは後期プラトニンのプシケ・観から導入されることは殆ど疑いをいれえないであろう」（三五二頁）とするが、評者には納得しかねる。第二のモチーフの場合と同様に、それは「ユダヤ教に、あるいは少なくともその周辺に存在した」（三五二頁）ではないか？ それを、プラトニズムにまで求める必要はないのではなからうか。それはともかくとして、著者は、第一のモチーフを「グノーシス主義の最も決定的性格」（一七〇頁）としており、著者は、グノーシス主義の

精神構造を、シュナイダーやライゼガングらと同じく「ギリシア的・プラトーンの」(二三八頁)と考えていると思われる。しかしながら、評者は、グノーシス主義の「自己認識」、「自己救済」の構造をヴァーテングレンと同じように「インド・イラン的」(三四一頁)と考えるが、どうであろうか？ ついでに、本書の用語法について一言しておきたい。まず、「キリスト教グノーシス主義」(多くの箇所)は、「キリスト教的グノーシス主義」(三一頁、三四六頁)に統一した方がよいのではなからうか。従って、「非キリスト教的グノーシス主義」、「イラン的グノーシス主義」等である。次に、「グノーシス的」(多くの箇所)は、*Bianchi (ed.), op. cit., Proposal.* の「グノーシス」、「グノーシス主義」の区別から判断して、「グノーシス主義的」(二四四、二四七頁など)に統一すべきと思われるがどうであろうか？ 従って、「グノーシス化」(二四五頁)が「グノーシス主義化」(三二二頁)に、「グノーシス観」(三三八頁)が「グノーシス主義観」(xi頁)に、以下「グノーシス諸派」(一〇二頁)、「グノーシス資料」(三二〇頁)、「グノーシス神話」(三二四頁)なども、同様に改めるべきと思われるが、どうであろうか？

本書の印刷は鮮明であり、評者の気づいた誤植は七箇所、全般に正確である。「文献表」(三五七―三七六頁)は、極めて豊富であり、参考になるが、グノーシス主義の文献を原始キリスト教のものと分類し、更にできれば、基本的なグノーシス主義文献に対して、「付記」(三九九―四〇二頁)におけるような簡

単な説明を加えるならば、専門外の研究者にも便利なものになると思われる。

最後に、わが国におけるグノーシス主義の開拓的研究を一貫して精力的に押し進めてこられ、本書のような水準の高い研究書を発表された著者に対して、評者が日頃抱いている敬意をここに表させていたきたい。なお、本書の「はしがき」によれば、本書は「これからの研究のための素材」に過ぎず、著者は、「このような素材を更に拡大しながら、それに立脚して、古代キリスト教史に関する一貫した研究の完成を期している」とのことである。

## 会報

### ○第三十一回学術大会

第三十一回学術大会は昭和四七年一〇月二〇日(金)より二二日(日)まで三日間駒沢大学において開かれた。

一〇月二〇日(金) 一五・〇〇―一七・〇〇

公開講演 古代オリエンツトにおける「天」 三笠宮崇仁

一〇月二一日(土)

開会式 九・〇〇―九・三〇

研究発表 一〇・〇〇―一七・〇〇

一〇月二一日(日)

研究発表 九・〇〇―一四・三〇

記念撮影 一四・四〇―

総会 一五・〇〇―一七・〇〇

懇親会 一七・三〇―一九・三〇

本大会には三四〇名が参加し、うち一七三名が七部会に分かれて研究発表を行った。

### ○理事会 昭和四七年一〇月二〇日(金) 一七・三〇

一、庶務報告

一、会計報告

一、昭和四七年度予算について

一、会長選挙報告

一、日本学術会議宗教学研連の委員について

石津照塵委員の後任に脇本平也氏を任じ、委員長大島清氏、幹事堀一郎・池田末利の両氏となった旨報告があった。また宗教学史研連を宗教学研連と改称した旨報告があった。

一、哲研連について

一、日本宗教学会賞授賞について

一、会則細則の改正について

一、会誌「宗教学研究」の復刻について

復刻を行うことに決定した。

一、次回大会について

一、総会議題について

一、大会参加費を当番校にわたすことについて

更に検討することとなった。

一、新入会員について

別記のとおり一括承認した。

### ○評議員会 昭和四七年一〇月二一日(土) 二二・〇〇―二三・〇〇

二二・〇〇―二三・〇〇

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告

一、日本宗教学会賞授賞について

一、昭和四七年度予算について

一、会則細則の改正について

(4) 第二条に第四項として「会長に事故があった場合には、理事会の議を経て、当該の会長選挙の際の次点者を会長代行とする」という条文を入れる。  
 (5) 附則から「第十一条」の四文字を削除することによって決定した。

一、会誌の復刻について

一、次回大会の開催校について

一、総会議長について

○会員総会 昭和四七年一月二三日(日) 一五・三〇―

出席者数 一一一名

議長 長 水野弘元

一、庶務報告

一、会計報告

一、昭和四七年度予算について

一、会長選挙報告

小口偉一氏が新会長に選任された。

一、会則細則の改正について

一、日本宗教学会賞授賞について

一、同授賞

鈴木範久氏『倉田百三―近代日本人と宗教』大明堂

出村 彰氏『スイス宗教改革史研究』日本基督教団出版局

に与えられた。

一、次回大会開催校について

金沢大学にお願いすることとなった。

一、新会長挨拶

一、その他

大会の研究発表のあり方、会員総会のあり方、会誌編集委員の選任方法などについて質疑討論が行われた。

○昭和四六年度収支決算報告

一、収入

前年度繰越金

会費

賛助会費

会誌売上金

第三〇回大会参加費

出版助成金

岸本基金利子

借入金

計

一、支出

会誌直接刊行費

会誌発送費

編集諸費

第三〇回大会費

選挙関係費

会合費

通信連絡費

一四二、八四七円

一、二〇四、二四〇円

一五四、五〇〇円

四四、三九〇円

七八、〇〇〇円

二〇〇、〇〇〇円

二六、二八〇円

三七四、三六六円

二、二二六、九四一円

一、三七五、八〇〇円

一八五、二六五円

一一、四五四円

八〇、〇〇〇円

二八、二二三円

七三、一九四円

五一、〇〇七円

○昭和四十七年度予算

一、収入

日本宗教学会賞賞金	三〇、〇〇〇円
日本宗教学会賞諸費	一、八七五円
関係学会費	一六、〇〇〇円
本部費	二五八、八五八円
計	二、二二六、九四一円

印刷費	五〇、〇〇〇円
日本宗教学会賞賞金	三〇、〇〇〇円
日本宗教学会賞諸費	五、〇〇〇円
関係学会費	二〇、〇〇〇円
本部費	一六〇、〇〇〇円
借入金返済	三七四、三七六円
計	二、六五六、三七六円

一、支出

会費	一、九八九、〇〇〇円
賛助会費	二〇〇、〇〇〇円
会誌売上金	五〇、〇〇〇円
第三一回大会参加費	八〇、〇〇〇円
出版助成金	三一〇、〇〇〇円
岸本基金利子	二五、〇〇〇円
預金利子	二、三七六円
計	二、六五六、三七六円

会誌直接刊行費	一、三〇〇、〇〇〇円
会誌発送費	一六一、〇〇〇円
会員名簿刊行費	三〇〇、〇〇〇円
編集諸費	一五、〇〇〇円
第三一回大会費	八〇、〇〇〇円
選挙関係費	四〇、〇〇〇円
会合費	七〇、〇〇〇円
通信連絡費	五〇、〇〇〇円

執筆者紹介

大島 清 東京大学名誉教授

中川 秀泰 国際基督教大学教授

奈良 康明 駒沢大学助教授

木村 俊彦 仙台大学講師

長嶋 孝行 ランカスター大学留学中

滝沢 武人 北海道大学助手

# Ashtarte Belief in Ancient Israel

Kiyoshi OHATA

During 1964 through 1966, I had the occasion to conduct an excavation project at Tell Zeror, Israel. During these seasons of excavation, we obtained altogether 9 figurines of deities. 4 of them belonged to the Late Bronze Age, while the other 5 were unearthened from the Iron Age strata.

In order to ascertain the range of distribution of figurines of female deities during the Iron Age, i. e. the period after the Israelite settlement, I consulted the book by Professor James B. Pritchard "Palestinian Figurines".

According to Professor Pritchard's book, figurines of female deities belonging to the Iron Age were unearthened at 8 archaeological sites.

To this, we can now add further 6 sites, i. e. Tell el Qasileh, Tell en Nasbeh, Hazor, Samaria, Ashdod and Tell Zeror. And we know that the distribution of Iron Age figurines of female deities is not limited to some local districts, but covers the entire area of Israel and they belong almost without exception to 13th to 6th century B.C. These circumstances seem well to coincide with the records of the pre-exilic prophets, the Deuteronomy, the Books of Kings etc.

The same type of figurines of female deities as of the Iron Age are unearthened also from the Bronze Age strata in a large number. This gives reasons for the assumption that the cult of the figurines of female deities during the Iron Age was no other than a continuation of its precursor during the Bronze Age.

The pagan cult in Israel may be traced back, besides to its prototype in the preceding period, to such external influences as, for instance, the importation from the matrimonial relatives of the royal family or the acceptance by the political pressure of foreign countries or the importation from the neighborhood countries by the commercial relations. At any event, it is quite certain that such a pagan cult was practised all over Israel throughout the ages and among wide circles of population beside the official cult of YHWH.

# A Fundamental Problem of Christianity Today as Pointed Out by the Late Rev. Sakae AKAIWA

Hideyasu NAKAGAWA

In his articles and books and through his own activities as the pastor of a church, Mr. Sakae Akaiwa questioned the validity of Christianity. Through this questioning he asked, "How is it possible for Christianity to restore humanity of man?" His answer was this: it is only possible for man to restore his humanity when he escapes from Christianity. According to Mr. Akaiwa, this "exodus from Christianity" means to escape from Christ proclaimed in the Church to come to a man Jesus. He calls this exodus as counter-conversion. The aim of this article is to evaluate Mr. Akaiwa's questioning as a fundamental problem of Christianity to-day and to find out how to meet this problem.

There were two turning points in Mr. Akaiwa's life (1903-1966), which divided his life into three periods. One was so-called "declaration to become a member of Communist Party of Japan" (1949) and the other was the publication of a book with the title of "Exodus from Christianity" in 1966. The first period of his life was that of orthodox Christian faith. During this period Mr. Akaiwa devoted himself to Calvin and Karl Barth. The second period was begun with his declaration to become a member of Communist Party of Japan. He was seriously concerned with the problem of social action of a Christian. According to Mr. Akaiwa it is possible for a man to be both a Christian and Communist at the same time. He tried to develop this standpoint in the articles he wrote for his monthly magazine "Finger". The third period of Mr. Akaiwa's life was begun with the publication of "Exodus from Christianity", in which he completed his work of the restoration of humanity of man. Shortly before his death Mr. Akaiwa seems to reach the final standpoint, i. e. "to behave or act Jesus". As he declares this is not a theory but an action. According to him, "Jesus is not I" and "I am Jesus" can be synthesized by "appearing as Jesus through my death".

Mr. Akaiwa tried to realize this process of "Exodus from Christianity", i. e. exodus from Christ to come to a man Jesus by means of endless negation of the

established Christianity.

The writer of this article regards Mr. Akaiwa's endeavour to restore humanity of man as one of the most critical questions directed towards the established Christianity. As it seems to the writer a fundamental problem of Christianity to-day is how to answer Mr. Akaiwa's question. The answer should be given by the self-criticism and reinterpretation of Christianity with regard to dogmas, traditions, faith and order in terms of functional conceptions understandable for man to-day.

# The Structure and Function of the Paritta

Yasuaki NARA

Lord Buddha prohibited any magical practice to the monks because it was useless to get the Enlightenment. He did not, however, deny the meaning of the magic itself nor prohibited it to the lay devotees. There are many passages in the Hinayāna texts (Pali, Buddhist Sanskrit and Chinese) of how magical ideas and practices, that are so essential to man's life, had to be widely accepted by the mass-level of Buddhists in ancient India. The Paritta is one of them being a representative group of Buddhist spells, which "protect" (<pari-√trā) them from disasters.

Examining 11 parittas preserved in various texts, we can know that some of them (e. g. Metta-, Maṅgala-, Ratana-Paritta) are originally non-magical passages in which ethical and virtuous life is taught to be the real happiness in religious sense. But the meaning of happiness was re-interpreted and applied to the happiness of worldly benefit to the effect of the passages being used as spells. Aṅgulimāla- and Suvatthi-Paritta also are originally non-magical. But they soon began to contain some magical ideas and used as Saccakiriya, another type of Buddhist magic, which again was turned to the Paritta. Other spells like Dhajjaga- and Mora-Paritta are basically Hindu spells which are purposely modified to make them Buddhist. Again some others, e. g. Āṭānāṭṭiya-, Khanda-, Candima- and Suriya-Paritta, seem to have been composed from the beginning as Buddhist spells.

Ideas underlying these Parittas and helping them to have magical effects are firstly the belief to the magical power kept in Ti-ratana. Secondly mettā, compa-

ssion, to snakes and all other creatures. Thirdly the virtuous life which is believed to have some magical power as mentioned above.

---

# Gottesbeweiskritik Śāntarakṣitas zu Nyāya-Vaiśeṣika

Toshihiko KIMURA

Der vorliegende Aufsatz folgt unserer früheren Arbeit, der Gottesbeweiskritik Dharmakīrtis zu Nyāya-Vaiśeṣika. Im sechsten Jahrhundert wurden die Naiyāyika-Vaiśeṣika-Lehrer von der Pāśupata-Sekte des Śivaismus beeinflußt, und versuchten ihrer Metaphysik und Logik gemäß den Beweis des Gottes Śiva. Gegen diesen Gottesbeweis richtet Dharmakīrti in seiner Schrift *Pramāṇavārttika* die Angriffe als der erste von den buddhistischen Lehrern. Seitdem halten die buddhistischen Lehrer Gottesbeweiskritik zu Nyāya-Vaiśeṣika für das Hauptproblem. Unsere diesmalige Abhandlung behandelt Gottesbeweiskritik Śāntarakṣitas, die er in *Tattvasaṅgraha* darstellt. Hier können wir zeigen, daß Śāntarakṣita die Lehre Dharmakīrtis wohl studierte und bei der Polemik gegen den Gottesbeweis darauf fußt. Er zitiert nämlich Gottesbeweise, die auch von Dharmakīrti gekannt wurde, und kritisierte diejenigen dharmakīrtischer Lehre zufolge. Häufig ist er von den Gottesbeweiskritik-Paragraphen des Pramāṇasiddhi-Kapitels des *Pramāṇavārttika*, sonst vom Standpunkt der Ontologie und Logik Dharmakīrtis allgemein abhängig. Daraus können wir folgern, daß Dharmakīrti sich auf dem System und der Polemik Śāntarakṣitas festsetzt.

# Summary of “伝心法要” (Denshin Hoyo: Lectures on imparting mind)

Takayuki NAGASHIMA

It seems that Sutras were books to some of the persecutors of Buddhism in those days as “伝心法要” (Denshin Hoyo; Lectures on imparting mind) expounds by mentioning numerous number of examples.

Some of the explanations by examples were the “法華經” (the Sutra of Hokke), “維摩經” (Yuima Kyo; Yuima Sutra), “涅槃經” (Nehan Kyo; Sutra of Nirvana), “般若心經” (Han'nya Shinkyō; Prajna-paramita-sutra) or “金剛經” (Kongo Kyo; Kongo Sutra). In addition, some of the instructions I have omitted because they have no relation to the testification of my hypothesis indicate the purport of the Kegon Sutra, others adopt the explanation of Eiraku Sutra or others have the indication of what is expounded in the Syoman Sutra. And in the books in Zen Sect. “頓語要門” (Tongo Yomon; Lectures of Rapid Apprehension), Jinne's Analects, “顯宗記” (Kenshu Ki; Record of Exaltation), Baso's Analects, “永嘉集” (Yoga Shu; Collection of Yoga), “証道歌” (Shodo Ka; Songs of Extolling Righteousness), “禪源諸詮集都序” (Zen Gen Shosenshu Tojo; Main Preface to the Collections of Zen Sources) or the words by “宝誌禪師” (Hoshi Zenji; Hoshi, the Zen priest) seem to have formed the base of the contents of explanations.

Furthermore, some of the explanations I have not adopted because they did not testify this hypothesis directly had a mention of “円覚經大疏鈔” (Engaku Kyo Dai Soshō; Summary of the Engaku Sutra). “黄檗” (Obaku) who brought them all under his power expounds the persecutors of Buddhism in the Lectures on imparting as well versed in all of them, but at the same time never be familiar with them. Further he states repeatedly the very existence of the purport of Zen Sect in the point that it is utterly heterogeneous with “多知多解” (Tachitakai; To know much and understand much) of sutras being anything and everything in the Northern School initiated by Jinshu as a leader. In other words, I set up the 1st chapter ‘Instructions to the persecutors of Buddhism’ in view of the fact that they had entered Zen priesthood to such a degree. And as we have already seen in the 2nd chapter, it proves that those Zen sutras

were widely read or going to be read in the point that the Lectures on imparting mind was mentioned together with the introduction of Zen books after the Platform-sutra of the 6th Founder and platform-sutras besides the before-mentioned sutras. Further, as seen in the Buddhist axioms in verse of imparting mind by the priests of the Western India, the appearance of the Biography of Pao-lin was keenly desired and Zen Sect had developed so much that mentioning of the Record of Pao-lin was obliged to be mentioned.

Speaking from that point of view, Lectures on imparting mind can be said as much richer in polished meanings and contents than the Baso's Analects, apart from the authenticity in contents of the Biography of Pao-lin. Accordingly, I am firmly convinced that the 'Lectures on imparting mind' will form a part of the accurate evidence that the 'Lectures on imparting mind' developed after emergence of Hui-neng and the Platform-sutra comes about Zen Sect.

The 'Lectures on imparting mind' inclusive of many meanings and contents, however, expounds that Buddhism is not to learn. This is somewhat an ironical phenomenon.