

第三部会

「怒り」と「負い目」

— ニーチェの道徳哲学 —

小笠原 由紀夫

表題に言う「怒り」も「負い目」もともに、ニーチェの道徳の起源に関する考え方を要約的に示したものである。しかし、道徳的価値判断を支える感情としてのこれら両者に対するニーチェの見解は否定的である。

例えば、犯罪者に刑罰が下されるのは、被害を受けたことの「怒り」Zorn からなされるのであって、犯罪者の行為の善・悪が問題にされたためでは決してない、とニーチェは言う。しかし、ひとは刑罰を、罪を犯すことによって否定した犯罪者の人間性を回復させてやる云わば教育的更生手段としてこれを位置づけるだろう。

もし、刑罰がこのように「怒り」から発しているとすれば、なぜひとは、被害を受けたという「怒り」の感情を認めることによってではなく、犯罪者の行為の善・悪を、即ち道徳性・倫理性を問う、という形で罰するのか。ニーチェの道徳に対する疑いは、こうした設問に対して彼自身の回答を見出し出てゆく過程であった。

その回答のひとつとしてニーチェが挙げるものに、本能の内面化、という事態がある。即ち半ば獣として野蠻状態・戦争状態にごく自然のこととして適応していた人間に、生存の状況の根本的な変化が起こり、かかる状態を喪失した時、人間はその本能を内面させざるを得なくなった、というのがそれである。即ち「この不幸な半獣たち、彼らは、もっぱら思考・推理・計測・因果連関のみ依存し、その貧弱きわまりない、誤りを犯しがちな器官である彼らの〈意識〉“Bewußtsein”にのみ依存するようになった！」(傍点引用者)ということなのだ。ニーチェはこのことを、「人間の内面化」die Verinnerlichung des Menschen と呼び、さらに「人間が人間であることに、自己自身であることに苦悩する」das Leiden des Menschen am Menschen, an sich 病氣であると言う。これは、ニーチェの力(へ)の意志との関連で言えば、侵略的・暴圧的・搾取的に本来的には働くはずの生を全面展開出来なくなったことよって必然的に生じ来たる力への意志としての生への意志の減衰を物語るものである。

こうした病は、ニーチェによれば、「道徳的な意識をもつて生きる」という形で表われてくる。なぜか、と言えばそれは、「不完全性とその重圧とその結果とを前提としている」からであり、それと言うのも「我々がいまだに、われわれの生存の諸条件を見出し出しておらず、いまなおそれらを探し求めている」からなのである。ニーチェが人間の内面化、と呼ぶ事態こそ、人間が自分自身の生存に対して抱く重荷の意識であり、「負い

目「Schuld」の意識に他ならない。だが、救い難いことに、人間の〈意識〉は、「貧弱きあまりなく、誤りを犯しがち」な器官なのである。即ち、人は自らの生をより積極的・肯定的に展開しよう、と思っても、その際、意識は毛の頭ほどの役に立ってくれはしない、ということなのだ。こうなると事態は、なかなか深刻、と言うべきだろう。

では、どうすべきか。自分の力では到底、実現しえないことが沢山あるからといって何ら恥じ入る必要はない、というのがニーチェの考えである。彼は言っている。「実現不可能な道德尺度を自分に課すことによって世の中にどれ程多くの不幸が存在していることであろうか！ ランナーのように走る能力がなくとも恥じ入ることはないであろうに」と。出来ないと知りつつも絶対性の名の下に無理難題を吹っかけてくるのが道德だ、という訳である。自分の能力をこえて何かをしようとすれば、その行き着く所は挫折であろう。再びニーチェの言を引用すると、「例えば、我々は自分の肉体的な力を正確にはつきりと思ひ浮かべておかねばならない。我々の脚力をこえた跳躍を精神においても道德においても企てることは、足の骨を折り、最も辛く苦しみのもとになる。我々の道德性は、その理想の尺度を我々に可能な力の尺度に應じてもっている」のである。

だからひとは、その脚力をこえて一足飛びに理念の実現を企てることにおいてではなく、仮令どんなに貧相で正視に耐えないものであったとしても自己の生存の現実と率直な眼差しを注ぎ続けることにおいて、とりあえずは道德なのだ、ということ

となのだ。こうした、生に対する姿勢を、ニーチェは自己超克という言葉で言い表し、超人という形で表現したのである。自己の否定性を直視し続けることによってこそ、その否定性をのりこえてでも新たな生存の現実を切り開き、獲得せんとする力への意志としての生への意志が生きていることの必然として生じてくるのである。

ニーチェの思索は、そのような生の可能性を示そう、とするところにあつたのである。

後期シェリングについて

——シェリングとペーメー——

岡村 康 夫

シェリング哲学に於ける「無底」(Ungrund)の意義を考察している。但しこの「無底」が出て来るのは、『自由論』とそれについての『エッシェンマイヤーへの答弁』のみに限られる。『世界時代』でも、それに相当する概念が考察されるが、『自由論』の視点即ち人間的自由からの主体的把握が欠如している。そして「無底」は、それ以降の著作からは全く姿を消している。

シェリングは、彼自身の哲学の必然性を以て、この「無底」概念をペーメーから撰取した筈である。それが何故に消化し尽されなかったのか。この「無底」概念の出現と消失の過程の中に、西洋形而上学の問題が凝縮された形で含まれていると言えるの

ではないか。ハイデッガーは、「意欲が根源有である。」という言葉に、シェリング哲学の根本的有り方を見る。そしてそれをアリストテレス以来の西洋形而上学の流れの中で捉えている。しかし「無底」は、その西洋形而上学の射程外に有る。従ってその「無底」を中心に据え、そこからシェリング哲学を考察してみると、そこに西洋形而上学の限界とその克服の方向が暗示されるのではあるまいか。

ここではシェリング哲学が「無底」へ到る必然性を考察してみたい。シェリング哲学を貫く根本衝動は、体系志向の衝動である。この体系志向の衝動に導かれて、ペーメの「無底」の思想へ行き当たったと言えるのではないかと思う。

さてシェリングが、彼自身の哲学の立場として自覚的に提出したのは、先づ「主観的なるものと客観的なるものとの全き無差別」としての「絶対理性」の立場であった。一八〇一年の『私の哲学体系の敘述』の中で、シェリングはこの「絶対理性」を頂点とする哲学体系を敘述しようとしている。しかし周知の如く、この哲学体系の問題点は、無差別から如何にして差別ある世界が説明されるのかという所にあった。

この問題点が、一八〇四年の『哲学と宗教』では、「自由」の問題を中軸とした「離落」に於て考えられている。ここでは、絶対者と一である魂の即自態を捉える「知的直観」が出発点に置かれている。そしてその「知的直観」によって捉えられたものが、「自由」の問題を介して、「有限者の絶対者からの由来」及び「有限者の絶対者に対する関係」を説明するものとなって

いる。即ちシェリングによると、永遠なる世界は永遠に永遠であり、禍に満ちた有限なる世界とは完全に断絶している。それは、有限なる差別的な世界が、有限者自身即ちその自由による「離落」によって生起することを意味する。

『哲学と宗教』に於ける統一的視点は「知的直観」であった。しかしその視点は、禍に満ちた有限なる差別的な世界を説明する段階では、もはや説明の原理とはなっていない。ここでは「自由」が、その説明の中心に置かれている。この問題点を受け継ぎ、更に体系を追い求めていったのが、『自由論』の立場であると言えらると思う。

『私の哲学体系の敘述』を「一」の立場とすると、『哲学と宗教』は「二」の立場と言えらる。そして『自由論』は、この「一」から「二」への移行の説明原理となった「自由」の問題を中心点に置いて、新たな「一」の地平を求めらるものと言えらると思う。

しかしその新たな「一」は、もはや以前の「一」の立場ではありえない。それは「一」にして「二」或いは「二」にして「一」であると言えらるような立場でなければならぬ。そういう視野を与えてくれるものとしてシェリングが見出したのが「無底」であった。但しこの「無底」の視座は、それまでシェリングが根本的に立っていた西洋形而上学を超えた所に与えられていたのである。

シェリングにおける信仰について

諸岡道比古

本論は絶対者と有限者との関係を規定することから、シェリングにおける信仰を考察するものである。

『哲学と宗教』において絶対者は観念的なものと実在的なものとの絶対的同一とされる。絶対者は特殊な形式により自己を客観化し、自律的生産を行い理念を生産する。この生産は理念界での生産であり、現実界の生産ではない。この意味で絶対者のみが実在的であり、有限者は実在性を持たない仮象とされる。従って絶対者と有限者の間には絶対的断絶がある。絶対者のうちには有限者の根底はなく、それは絶対者からの墮落にある。

墮落は絶対者の自己客観化における絶対的必然性の否定において生じる。絶対的必然性を自己の自由により否定したものが有限な必然性に依り、感性的存在を生産する。感性的存在を生産するものが墮落した靈魂である。この靈魂を宿している有限者が人間である。一方、絶対的必然性を受け入れ理念を生産するものが、純粹な絶対的靈魂である。墮落した靈魂は自己の自由により絶対的必然性を受け入れる可能性を持っている。この可能性を実現するには感性的存在を捨象し、肉体から靈魂を解放しなければならぬ。そして純粹な靈魂となり絶対者と和解

する必要がある。このことを教えるものが「精神的宗教」(die geistige Religion)である。精神的宗教により仮像的存在としての人間は絶対者と関係させられる。

感性的存在に実在性を認められた現実的存在としての人間は、肉体を捨象することをどう考えるべきなのか。この問題を『哲学と宗教』はその主題故に言及していない。そこで現実的存在としての人間を中心問題とする『自由論』を検討する。

『自由論』において絶対者は絶対的同一と区別された無差別とされる。即ち絶対者は無差別としての無底(Ungrund)とされ、対立の統一でも対立を含んだものでもなく、対立を離れ対立に先立つものになる。この無差別から二元が生じ、この二つのものを結ぶ同一が生まれる。この同一が精神の絶対的同一である。さらに精神を超え、もはや対立の存在しない愛としての無底がある。この様に無差別としての無底から愛としての無底に到る人格神としての絶対者の生成において、いわば人間と神との関係をシェリングは考察する。

シェリングによれば神は実存する者としての神とその根底との二元に区別される。この根底が神のうちの自然であり、有限者の根底である。この根底より有限者は悟性と憧憬の結びついた全能の意志によって創造される。従って有限者は総て、二つの原理を持っている。しかし人間には精神が生じ両原理から自由になる。精神的存在としての現実的人間は、両原理のあるべき神的関係を自己の自由により転倒した悪しき存在である。この様な悪しき存在にも「より善き本質の声」が鳴り響き、善き

存在になることを急立てる。人間はこの声に従い神的關係を回復しなければならぬ。これは精神そのものである神との關係の再構築である。これは語源的な意味でのレリギオである。実践的にレリギオを解すれば、根本悪を反省し神的關係を保ち、自我性に死に切つて生きることである。この關係こそが精神的宗教であり、シェリングのいう信仰である。

以上の様に、シェリングのいう信仰とは神的なものについて思ひに耽り、信心ぶつて予感したりすることではない。また神的なものを想定し、それを真とみなすことでもない。信仰とは神的關係を否定した人間と絶対者との間に位置づけられるものであり、しかも両者を和解させるものである。この和解の方法は感性的存在を捨象するか、自我性に死に切るとか書物により異っているが、信仰とはいづれにせよ一切の選択を閉めだす神に対する信頼であり確信である。一言でいえば、理性において与えられる神に対する信頼がシェリングのいう信仰である。

《宗教の出会い》の《神学化》

——フリッツ・ブーリ教授の

Buddha-christus について——

高田 信良

本書の構成は第一章が序論として、仏教とキリスト教の問題史的比較、第二章から第九章までが、西田幾多郎、田辺元、鈴木大拙、久松真一、西谷啓治、武内義範、上田閑照、阿部正雄

といった思想家、先生方の思索の紹介を兼ねた解釈、そして、第十章でそれらの思索との出会いを通してなされたブーリ教授自身の思索の展開となっている。

この書の題名から容易に推察されるように、取り扱われている主題は所謂「仏教とキリスト教の出会い」である。そして、この主題に対する本書の思索の最大の特徴は Buddha-Christus という象徴的表現が示している如く、仏教的思惟境位とキリスト教的思惟境位をパラレルに受け止めていこうとするものである。しかし、只単に平行して比較するというのではなく、「キリスト教信仰の自己理解としての教義学」〔ブーリ教授の著の題名でもある〕即ち、自らのキリスト教神学の樹立への必須の、あるいは避けることのできない要件としてこのような Parallelität を受け止めていこうとしているところにその特徴が見い出されるのである。勿論、本書は直接教義学の敘述を意図したものではないが、背景となつている関心は、現代的状況における《宗教の出会い》の現実を《神学する》ことに他ならない。

しかしながら、Buddha-Christus という象徴が、勿論、如何なる意味においてもシンクレティズムの一つとして受け取られてはならないことは言うまでもない。副題の「京都学派の宗教学とキリスト教」が示している如く、所謂京都学派に連なる人々の思索との出会いを通して自らのキリスト教信仰のアイデンティフィケーションが企図されているのである。「仏教とキリスト教」という主題設定と所謂京都学派の思索境位とは同じ

ではない。京都学派の思索の独自性は何かという問自体が錯綜しているが、敢えて何らかの仕方で規定するとすれば、広い意味での西洋的思索の伝統——その極めて重要で、又、本質的な要素としてキリスト教があるといえよう——を深く自らのものとしながら、広い意味での仏教的思惟境位を自覚的、主体的に思索しているものと言えよう。それ以外の仕方ではもはやあり得ないというようなものでは決してなからうが、西洋思想又キリスト教思想、そして、仏教思想、あるいは広く東洋思想——これらの用語自体暫定的でもあろうが——ということがらに主体的に関わっているその積極的な姿勢にブリー教授は自らの神学する思索に極めて示唆的なものを透見されているのである。どのようなものが、如何なる仕方で《出会って》いるのか、混沌として容易には論じ尽されないであらうが、そのようなことがらのダイナミズムに対して Buddha-Christus という極めて大胆な象徴表現によってアプローチせんとされているのである。

歴史悪の根源と絶対無

山 本 和

きょうは創世記三章の人間墮罪論を繰り展げようとは思はない。「歴史悪」ということで、現代の諸国家・諸民族間の対立衝突から誘発される恒常な連続的世界危機の原因となっている

人間のやり誤り、仕損じを意味する。

一九一四年、第一次世界戦争の勃発以来開かれた諸々の世界危機、ヨーロッパ精神の破局、一九三三年のナチ革命、全体主義体制の征覇とその非行、一九三九〜四五年の第二次世界大戦の進行と終結、つまりナチ全体主義国家の崩壊。戦後数年ならずして開かれた米ソの東西対立、それは朝鮮戦争では火を吹き一応の停戦を見たけれど、大小の爆発が続き起こって止まる所を知らない——コンゴ・スエズ事変、キューバ革命、ベトナム戦争、中近東のイスラエルアラブ諸族間戦争、イラン・イラク戦争、さらにアフリカでのアパルトヘイト（人種差別）に端発する現地人民の解放運動、その対をなすアメリカの黒人解放運動……等は、十八世紀啓蒙人間の信じた摂理信仰木端微塵に打砕いてしまった。いまや世界はまるで創造以前のような混沌、荒廃・暗黒・虚無すなわち Das Nichtige 《否定するもの》に脅かされつづける。オプティミズム・楽天的・世界調和や進歩観は粉碎され、代って現われ出たのがペンシズム、実存主義的ニヒリズム、あるいは革命的ラディカリズム。これらが人類の歴史把握の地色となって久しい。これらすべては「世俗的終末論」の諸形態か諸変種かである。一九七〇年代、E・ブロッホの「希望原理」が、またこれと対話して活気を帯び、いわばそれに洗礼を施したようなモルトマンの「希望の神学」がしばらく現代人に訴えた。

一九四一年、ヨーロッパ諸国がナチの精鋭つまり「悪魔の軍勢」に脅かされた時、その年の八月一日、カール・バルトはス

イス連邦共和国六五〇年祭の記念日に、「Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur」(人間の混乱と神の摂理によってスイスは統治せられる)と題して一場の講演をした。

それは二重の統治である。前景には人間によって執行される統治がある、すなわちスイス国民、市参事会、官吏および長官たちによる統治であり、背景には神によって統治される統治がある。このスイス連邦共和国憲法の本文は、次のことを宣言している。「スイスは、一面で人間の困却(惑)、悪しき致命的な分裂と不安定によって、他面では神の摂理によって、つまり神の父性的で賢明かつ強力な、信頼するに足る Finsorge (予配慮)によって統治されている」と。六五〇年間のスイスの歴史の中に、いつでも両者が働いていた。ただ人間の混乱・困却によってだけでなく神の摂理によって、また神の摂理によってだけでなく人間の混乱によってスイスは統治されて来た。それでどのような事が考えられているのかという事は、スイスの国旗の赤十字を思い起こせば足りる——横棒には左から右へと《人間の混乱によって》と書いてあるが、縦棒には上から下へと《神の摂理によって》と書いてある。

すると、まず真先に人間の混乱によって左から右へ、右から左へ揺れ動いていくか、いかにそれが未解決のままであるかが分かるし、またどんなに罪責なくも無しに人はここで途方に暮れており、かつ助け無く、無力に宙に浮いているかが分かる。しかし次に、この人間的混乱・困却がいかにその箇所、神の摂理によって保たれ、担われているかが分かる。たとい左か右か、

左右両側に陥入ることが不可避に思えようとも、左側にも右側にも落ち込むことなしに。(K. Barth: Eine Schweizer Stimme 1938—45 1948: S. 233f.)

わたしがかれこれ五〇年間も研究してきたカール・バルトの主著『教会教義学』一ノ一(一九三二)の形容詞のみならず全構造にわたる書き更えに際して、「序言」で Hominum confusione? Dei Providentia? と問うて、然り、人間の混乱によってであり、かつ神の摂理によって! と同じ句の両面肯定で答えている。

わたしは以上の国家悪の二重統治が八〇年以後の日本国にもあてはまるかどうか、と問うて、いま「然り、日本にも!」と答える。日本の国旗「日の丸」には十字架がない。この日の丸を円満、完全、無欠、端正、清澄などと賞めたたえるのは神々をつくるから危険である。明治維新以後の日本近代史を問えば、日章旗には無数の十字架が透けて見えるではないか。日本もまた人間の混乱と神の摂理によって統治されて来たし統治されるだろう。この事を深く教えてくれるものが「絶対無」、海底の岩盤のように海面の風浪波動にもかかわらず「永遠なるもの」に留まる西谷宗教哲学の《絶対無》である。

ルターの聖書解釈における

sensus literalis について

竹原 創一

ルターの数度の詩篇講義のうち、第一回詩篇講義 (*Dictata super Psalterium*, 1513-1515, 以下 *Dictata* と略記) と第二回詩篇講義 (*Operationes in Psalmos*, 1519-1521, 以下 *Operationes* と略記) とは、中世後期から宗教改革期への思想的推移を見る上で、またルター個人の思想形成過程を見る上で重要な資料である。

Dictata においては、中世的伝統の影響が強く、*Operationes* においては、ルター独自の宗教改革的思想が見られる。聖書解釈方法に関して見れば、両講義の間には、文字の意味 (*sensus literalis*) をめぐって相違が見られる。文字の意味は、*Dictata* より *Operationes* において一層重んじられ、文法的、歴史的な理解がより厳密になる。*Dictata* においても文字の意味は、解釈の「基礎」「源泉」として重んじられてはいるが、それはある一定の解釈方法の枠によって限定されている。その枠とは、中世の伝統的聖書解釈方法である *quadriga* (四重義解釈方法) である。*Dictata* において文字の意味は転義の意味へ解釈されるべき基礎、素材とされ、聖書の本来の、究極の意味は、転義の意味のうちにあるとされる。

これに対し *Operationes* においては、文字の意味のうち、聖書の本来の意味、霊的、神学的意味が求められる。*Operationes* のはじめに、ルターは解釈方法の原則を次のように述べている。「最初にわれわれは、文法的事実 (grammatica) を見よう。しかしそれは真に神学的なことから (theologica) である」と。このように *Operationes* では、文法的、文字の意味と、神学的、霊的意味とが緊密に結びついている。文字の意味をめぐる *Dictata* と *Operationes* の間の相違をもたらした要因として、以下のことが考えられる。

ヘブライ語研究の進展。ルターと同時代のエラスムス、ロイヒリン、メランヒトンら人文主義者たちによる古典語研究の成果は、ルターの聖書解釈に大きな影響を与えた。詩篇講義に際し、ルターはロイヒリンのヘブライ語辞典、文法書、ラテン語訳詩篇を参照している。宗教改革的認識とされる「受動的な神の義」の理解も、ヘブライ語文法の *Hiphil* 形の語法、意味と関連していると思われる。

litera-spiritus の理解の推移。ルターの両詩篇講義は、*litera-spiritus* の対構造によって貫かれている。*Dictata* の聖書解釈方法において、その対は、文字の意味―比喩の意味の対として理解されている。*Operationes* においては、*litera-spiritus* は、律法―恩恵の対として理解され、その律法―恩恵の全体が、文字的、歴史的意味において理解されている。*Operationes* において、比喩的、多義の意味は、言葉の遊戯 (*ludibrium, nugae, aereus nasus*) として退けられ、文字の意味だけが、信仰をよ

び出す確実な意味とされる。比喩の意味は、解釈者によらず、著者自身によって意図されているときにのみ、それこそが唯一の文字の意味として容認される。

文字の意味と経験の結びつき。Operations において、文字の意味が重んじられるとともに、その意味が真に理解されるのは、経験 (experientia)・感動 (affectus) によるとされる。それは Dictata に見られる比喩や転義のように、文字の意味を別の意味に変えることではなく、同一の文字の意味のまま、そのことがら (res) のゆえに、受けとる側が変えられることである。それはもはや「解釈」とはいえないであろうが、ルターによれば、文字の意味のそのような受けとり方こそ、本当の聖書解釈であるとされる。

ルターの「Beruf」に関する一考察

早乙女 禮子

一、現在のキリスト教における Beruf (召命、職業) 概念の内容の豊富さとその力は、まさに Luther によって方向づけられ、その意義が保たれ、Calvin によってかなり明確に定義づけられたと考えられる。

11、Augustinus は「修道士の労働について」(the work of monks, p. 501-524) の中で、修道士に労働を勧めている。この思想が Luther の Beruf 概念に大きな影響を与えたと考え

られる。彼は「働こうとしない者は、食べることもしてはならない」(2. Thess 3, 10) 等を挙げ、聖職者に労働を勧める。

それに対し「…空の鳥をみるがよい。蒔くことも、刈ることもせず、倉に取り入れることもしない。それだのにあなたの方の天の父は彼らを養っていて下さる」(Matth 6, 26) を典拠に労働嫌悪する反対派に言及する。彼は衣食のための労働は純粹な宗教生活を妨げない (Luk 8, 1-3; Joh 12, 6) 等の消極的理由。Paulus (神の僕) は肉体的労働を喜びかつ欲した、その結果大きな精神的報酬を得るという、この目的のために、人から衣食を求めず、自らの手で獲得しなければならぬと考えた (4p. 505) という積極的理由を挙げて労働を勧める。Paulus の労働肯定説は偏(ひと)えに神の栄光のため、福音の宣教を自発的、無報酬で行なうため、できるだけ多くの人を救済するため (1 Kor 9, 18, 19) 働いた。因みに Paulus は「天幕製造」を職業としたが、人々にはそれぞれの身分、状態にとどまるべきである (1 Kor 7, 20) と勧めた。Augustinus も 1 Kor 7, 20 を典拠にして、聖職者は、大工、建築、靴造り、農業などを行なってもよいと述べた。この思想は聖職者の次元でのそれにも拘らず、肉体的労働、即ち世俗的労働を勧めている点で、Luther, Calvin の Beruf 概念に連続する思想が見出される。

三、まず Luther にとって根源的なものは聖者である。旧約では職業または召命は「遣す」と「遣される」という意をもつ。即ちその行為、作用とその地位、状態にあること、召命的、預言者の場合と地位的、祭司の場合である。従って世俗的職業と

は区別される。新約では神の選びは地位の上下、身分の貴賤に
 関係なく、ただ偏^{へん}えに神への信仰である。それ故に神の選びは
 極めて内的なものであり、いかなる世俗的職業も救いの妨げに
 ならない。次に Luther にはカトリシズムの職分観がみられる。

それは祭司的方面、即ち地位、身分、状態を強調し、外的、
 社会的かつ地位的職業観を重視する。Luther はこの点に反駁
 する。人の召命はその職業の如何ではなく、神の絶対的意志に
 基くということである。更に Luther には、ドイツ神秘主義の影
 響がみられる。それは預言者的方面、内的、召命的職業観を強
 調する。特に Eckhart や Tauler は「人と神との直接的交わ
 り」を強調する。即ち神の選びは、外的、制度的な職業によっ
 て決して異ならない。神は総てを創造し、総てを支配する。
 従って世俗的職業に携^{たづ}わる者にも召命はあり得ると考える。
 Luther は彼らの思想に一つの拠^たり所を見出しているように思
 われる。

四、Luther は彼の Beruf 概念を第一コリント7章20節とペ
 ン・シラの知恵11章20、21節の翻訳の中で訳出している。しか
 しこの中で訳出された "Beruf" または "Ruf" も、実際のこ
 は、場所、地位、状態、身分といった内的、静的、内在化を示
 し、外的、動的なものは顕在化されていないように思われる。
 五、Luther の Beruf 概念は聖書を根拠として、カトリシズ
 ムの職分観とドイツ神秘主義の影響化で形成された、職分的、
 信仰的(内的)、召命的職業観と名づけ得るように思われる。
 とはいっても聖職を卑しめ、世俗的職業を是認し、活動を勧め

たのではない。その根拠は聖職者(御言葉を司る)の職務を一
 般祭司性の上に位置づけているからである。即ち神の召命はそ
 の場所、地位、身分にあるという思想はカトリシズムの影響で
 ある。Luther のいう神の召命はこの世に措定された神の秩序
 における身分、職務とみなす。Luther は世俗的職業を神の選
 びとして内在化、信仰化させた。

ルターのパーソナリティについて

加藤 智 見

オルポートは、「パーソナリティ personality」を、「個人内
 においてその人間に特有な行動と思考を決定する精神・身体的
 体系のダイナミックな組織体である」(Pattern and Growth in
 Personality, 1963, p. 28)と定義した。今回はかような見方を
 援用し、ルター個人に特有な行動や思考をひきおこす根拠の一
 と思われる「対極構造」的な意識を指摘し、彼のパーソナリテ
 イと、信仰を究極にする宗教形態の内的関係を考えてみたい。
 (一)、まず対極構造的な意識であるが、たとえば彼は、「何人と
 いえども真に懺悔し尽したと確信出来るものはない」(W.A.
 L.S. 224)と告白する。これを宗教学的に分析すれば、真に懺
 悔し尽したいという純粋な聖性への志向の意識と、何人にもそ
 れは不可能であるという、いわば俗性に陥らざるを得ない意識
 の両極性を表わしている。すなわち聖性への純粋な志向が強烈

になればなる程、その純粹性の故に俗性の意識が強烈になり、所詮これを認めざるを得ない。とすれば一身内において、両側面への意識の對極を常に同時に認めざるを得ず、その意識の對極構造にあって苦惱せざるを得なくなる。しかし私見によれば、かかる構造から生ずる苦惱の体験が、ルターの独自の回心の一動因になっているとも考えられるので、まずその意識の成立根拠を考えてみる。

(1)、精神医学の、主として体型と性格の相關性の研究を援用するとき、回心に至るまでの青年期ルターは、「細長型」に親和する「分裂性氣質」と「闘士型」に親和する「粘性氣質」の混合型であったと考えられる。常に「完全で純粹」なるものを求め(K. Hall)、「孤独で偏執的な力」をもち(Dilthey)、「自分に対して真面目すぎ」「あまりに論理的」である(H. Shoh)とされる面には、完璧性、純粹性、孤独な理想性、精密な理論性の特徴とする分裂性氣質が認められ、同時に「戒律と恩恵の間の區別について三十年以上も混乱していた」(Kostlin)という如き面には執拗なまでの固執性、注意力の持続を特徴とする粘性氣質が認められる。この両側面を共有していたことが彼の對極構造的な意識を成立させる根拠の一になっていたのではないかと考えられる。

それ故に完璧なまでに純粹に理想を求める分裂性氣質の面からすれば、「神は意志の絶対的な純粹さと完全性を要求し給う」(H. Boehmer)ことになり、これを執拗なまでに自己に求める粘性氣質の面においては、神は恐るべきものとなり、爆発性

を他面にもつ粘性氣質は、神を「打ち殺したい」という狂気の願う」(Boehmer)をえも生み、「氣も狂わんばかり」(WA, 54, S. 186)にさせた。ここに仮にアイデンティティ論を援用すれば、修道士たるべき自我と現実の自我が分裂し危機に陥り、拡散、混乱に至る。かような特徴が彼のパーソナリティの核の一として考えられる。

(2)、しかし同時にこの對極構造は、回心に向けてルターの内面を独自に展開させることになったと思える。「キリストは我々の肉と苦惱に満ちた生の中にまで御自身を低め、我々の罪の罰を我身に引き受け給うた」(WA, 6, 104-105)と彼は感じた。かように気づいたことが、実は彼の苦しんだ對極的な両面を包摂する根拠になったのではないか。逆に言えば、對極性に苦しんだ彼のパーソナリティが、神の子たる聖性を有しつつも肉たる人間として苦惱したキリストの苦しみに気づかせる根拠の一になったと考えられる。かような側面に、觀念的次元とは異なつた人格的信仰の基盤、すなわち人間の對極的な意識から生ずる苦惱と、自らこの苦惱の主体となりこれを引き受けんとする意志を基幹にする人格的宗教との接点が考えられる。ここに至つて對極の両側面は信仰において包摂される。以上の点からルターのパーソナリティの特質と信仰を究極にする宗教形態の内面的關係の一端が見出されると思うが、この問題は更に他の側面からも論証されねばならない。加えてかような側面は、たとえば親鸞のようなパーソナリティにも共通するものがあると思える故、改めて論究したい。

ドイツ時代のP・ティリッヒ (一)

—『宗教哲学』の背景—

藤本 浄彦

P・ティリッヒの生涯は、大きく別けて、祖国ドイツ時代と一九三三年秋にアメリカに移住して没するまでの時代となる。我が国では彼の名著『組織神学』を通してアメリカ時代のP・ティリッヒが注目されている。

ところで、一九二五年にティリッヒは『宗教哲学』を刊行している。のちにそれが彼の著作集第一巻に収められるに際して、彼は、「それ(『宗教哲学』)は、私が決して否定できない思考を含んでいるが、しかし事実、多くの方面でさらに展開してきた。この著書は、私の後半生の展開を通して伴ってきた根本思想、つまり、宗教とは他の諸機能と並ぶ人間精神の一つの機能ではなくして、他のすべての機能における無制約的なもの、要素の体験であるということを示すに述べている。この思考の結論は、そのことを今日に至るまで多くの講義や論文で私が討議してきたように、宗教と文化の關係についての私の理解にとって基礎である」という。つまり、『宗教哲学』なる著作において、彼の後半生の思想に伴う根本思想、ないしは、宗教と文化の關係の理解にとつての基礎がすでに語り出されているのである。この意味からして、この著書は重要な位置をしめている

ことを強調しなければならない。したがって拙稿の意図するところは、ティリッヒ研究においてドイツ時代が注目されなければならない、とりわけ『宗教哲学』への道筋を追求することである。

彼の哲学博士、神学士そして教授資格の各論文は、一貫してドイツ観念論思想と何らかの関わりをもつ内容である。この時期の一九一三年に『組織神学 72 テーゼ Systematische Theologie 72 Thesen』を発表している。それは、第一部が神学原理の根拠としての根本神学、第二部が神学原理の発展としての教義学、第三部が神学原理の応用としての神学的倫理である。そして、第一部で宗教哲学の節を示し、六つのテーゼが出される。すなわち、①宗教概念と神概念、②神概念の学的根拠、③宗教、道徳そして文化、④具体的宗教と聖なるもの、⑤理想の国と絶対宗教、⑥絶対体系と神話、である。これらのテーゼは、学の体系という観点を常に志向しており、若きティリッヒの思考を貫くものである。

一九一九年の『文化の神学の理念について Über die Idee einer Theologie der Kultur』では、まず「神学と宗教哲学」の章を設けて、そこで「神学が宗教の哲学に方向を定めるのみならず、またその逆でもある」と指摘し、また、一九二一年の『学としての神学 Die Theologie als Wissenschaft』では、先述の『組織神学 72 のテーゼ』でとりあげた根本神学の一層なる重要性をあげつつ、「我々がこの領域に属する仕事をさらによく凝視するならば、すぐに、我々は、それらの仕事は宗教哲

学以外の何ものでもないということに気づく。現在では、組織神学は、その関心の中で in ihren Interesse。その最も強力な作用力とともに mit ihren stärksten Arbeitskräften、それ固有の進歩で mit ihnen eigentlichen Fortschritten、宗教哲学である。」と述べて、一九二二年の『宗教哲学における宗教概念の克服 Die Überwindung der Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie』を発表したことに付いて、のちのテイリッヒは「この論文は、なかならず私自身の思考を歴史的眺望の中に示した。それは、アウグスティヌス的にして反トマス的な私の前提、宇宙論的方法の拒絶と存在論的方法の肯定とを示している」と弁明している。そして、一九二三年にトルチに献じられた論文『対象と方法への諸学の体系 Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden』で学の体系について本格的に論じているといえるが、彼によるとそれは、「私自身にとって、それは、学的営みの混乱した多様さの中で最初の方向づけであり、そして、神学の仕事の位置決定を見出す方法でした」とのちに述べられている。最初の方向づけ・神学の仕事の位置決定という重要なモメントが、ここにある。

このように、テイリッヒが学の体系を常に課題として、とくに一九二五年の『宗教哲学』へ到る道筋を明確にたどっていることがわかる。そこに、われわれは、彼の『宗教哲学』及びその持つ背景をドイツ時代のテイリッヒにとって最も特徴的な学的展開の姿として重視しなければならないのである。

バルトの認識論について

大島 末 男

キリスト集中主義をとるバルト神学においては、創造と救済、自然と歴史を総括する神は、キリストを通して自己を歴史の中に啓示する。他方、人間は、キリストの召命に応答する信仰によって、救済の秩序の中にとり入れられ、始めて神を真実に知ることが出来る。この神の啓示と人間の信仰との循環が神学的循環であり、この循環の外に立つとすれば、キリスト教の神は自己を隠す。

したがって啓示の出来事を経験する以前に、神認識の可能性を問うことは、神学的循環の外に立つことを意味する。それゆえ知識一般の可能性を先ず確立し、次にその特殊な例として神の知識の可能性を論ずることは、啓示の認識には相応しくない。換言すれば、バルトの神は、自己の行為によって自己の存在を啓示する。それゆえ神の行為から神の存在を抽象し、救済主とは異なる創造主の存在を抽象的・普遍的に論ずることは、キリスト教の神認識には相応しくない方法である。

では我々は、どのようにして神を正しく認識しうるのであろうか。バルトによると、三位一体の神の中に展開される歴史と交わりが我々の歴史と交わりの存在根拠であるように、三位一体の神の自己認識が我々の神認識の根拠となるのである。そし

て我々の神の認識が抽象的な可能性を論ずるのではなく、具体的な事実を語るのは、我々の神認識が父・子・聖霊の神の間に具体的に展開された神の自己認識に基づくからである。神は、三位一体の神として、先ず自己自身によって具体的に知られているので、我々にも具体的に知られるようになるのである。

神は、元来、自己自身にだけ知られた根源的な「私」であり、第二次的に「汝」または「彼」として、我々によって認識されるのである。たしかに我々は三位一体の神の自己認識に基づく「我」と「汝」という形式に従って神を認識する。しかし神の「私」性においては、神は我々から隠されている。神は裸の姿（原初的客体性）ではなく衣をまとった姿（第二次的客体性）において自己を啓示するので、啓示は隠蔽を伴うのである。

換言すれば、啓示の中で我々に出会う神は、聖書を通して、自己を客体として我々に提示するが、生ける神であり続ける。

この根源的な主体である神との交わりにおいて、神が先ず自己を客体として措定するので、始めて我々は神を認識する主体として定立されるのである。さらに神は先ず根源的な「我」として、人間を認識し人間を創造するが、この根源的な「自我」から、我々は我々の「自我」を受容したり、失ったりするのである。したがって神の認識においては、神はいつも先手をとるのである。自然神学の誤りは、人格神を非人格神に変え、神の啓示の歴史的過程を静的な最高存在者に変えたことである。

それゆえバルト神学は、古典哲学と近代哲学においては存在しなかった新しい秩序（歴史の過程）を設定する。神の予定

（恵み）は新しい問題であり、古典的な主観と客観との対立の枠組みの中では解決できない問題だからである。神は一方では存在者に存在を賦与し、他方では人間に思考の可能性を与える。ところがバルトにあつては、この存在と思考とを架橋する業は、神の創造の行為によってではなく、神の予定（恵み）によって実現されるのである。神の予定は、契約の虹の橋として、存在者の秘密であるとともに、思考の秘密なのでもある。

しかも神の予定は、三位一体の神の交わりに基づくので、究極的には、三位一体の神の交わりにおける主体と客体との関係が人間の思考と対象の関係の原型となる。そして三位一体の神の交わりから神の言葉が出来事として生起し、秘密に満ちた神の予定は神の言葉の出来事によって具体化される。これがバルトの「神の言葉」の神学の本質なのである。

K・バルトの神学における

「生成における神」

小川 圭治

K・バルトの神学の根本的モチーフには、近代主義により内在化、人間化された神概念を突破して、本来の神の現実性を回復するという転換があつたと考えられる。すでに「神認識の限界について」（一九七九年）の研究発表で考えてきたが、今回はE・ユンゲルの最近の論文「神の人間喪失性ではなく——有

神論と無神論の間のK・バルトの神学——(一九七一年、B. Barth-Studen, 1980 所収)、『経倫的』三一論と『内在的』三一論の關係(一九七五年、ZITIK)を手がかりとして考えてみたい。両論文は『神の存在は生成においてある』(一九六五年)と『世界の秘密としての神』(一九七七年)の両著の間に書かれ、そこに示された意図と構想の中心点を提示しているからである。

バルト神学の根本的モチーフは近代主義神学の内在的神概念の突破にあったから、「神を神とすること、神の神性の確立が最初の課題となった。そのため初期のバルト神学には多くの否定的用語が用いられた。「神認識の限界」の設定も、自然神学の可能性の否定もそのためである。しかしこのことは、たんに一方的に否定的超越性を貫徹することを意味しない。それだけでは、神は人間、世界、歴史の一切を超出、超脱し、ついには現実と無関係な存在となり、超越ということ自体、意味と現実性を失ってしまうからである。古代以来的の否定神学や近代の主観主義哲学の抽象的超越性に陥ってしまう。

ユンゲルは、バルトの言葉「人間の側の神喪失性はいりうろが、和解の言葉によって神の側の人間喪失性はいりえない」(KD, IV/3, S. 133)を手がかりとして、この問題を論じている。ユンゲルによれば、神の絶対的超越性を追求するバルトが直面した今日の精神的状況を有神論と無神論の対立に求める。この両者は、抽象的な偽りの超越の神、神ならざる神を肯定または否定することによって成立つ。そこに両者の抽象的、非生

産的な対立構造が生まれる。それを突破するのには、神の側の一方的な優先権にもとづく決断(自由)によって、人間と世界に対する愛のゆえに、歴史の現実における一つの特殊・具体的な出来事によって自らを啓示する神概念の確立が求められる。つまり神の絶対的超越性は、啓示の歴史的現実性によってのみ確立される。イエス・キリストの受肉と死と復活の出来事によって明らかになる神を、ユンゲルは「神の存在は生成においてある」という表現でとらえた。そこに後期バルトの「神の人間性」の主張の中心点があり、それゆえに人間の側には神喪失はありえても、神の側には人間喪失はありえないことになる。それによって、有神論と無神論との対立を突破したところに開かれる現代神学の場所が設定されるという。

この視点は、J・モルトマンの『十字架にかけられた神』の問題にもかかわってくる。ユンゲルはこれを、「神の存在は、受苦の中にある」としてとらえる。このようにして、神論はキリスト論を通じて三一論に展開する。ユンゲルの第二論文では、K・ラーナーのテーゼ、「経倫的三一論と内在的三一論の一致」は、まさにこのような「生成」と「受苦」における神の「人間性」にかかわるものとして解釈される。このインマヌエルの神を、ユンゲルは、「神の存在は、到来においてある」とのテーゼにまとめ、それを(1)「神から」(2)「神へ」(3)「神として」到来という三要素によって考えている。この三要素は、父、子、聖霊に対応し、神の絶対的超越性、歴史的現実性、知解可能性にあたる。

神の存在が、「生成」「受苦」「到来」においてとらえるといふユンゲルの考え方は、バルトの神観の展開をとらえるのに明確な視点を提供するものと考えられる。

ハイデッガーの

『思惟の経験より』と六祖壇經

鏡 本 光 信

後期ハイデッガーでは存在の声なき声への人間の応答が思惟で、哲学で、言葉の根源である。言語は存在の本質に由来し対応し、通常の単なる記号、手段、道具でなく「存在の家」として存在の聖域に属す。一次的に存在の言葉、二次的に人間の言葉で、著書名の「言葉への近づきの中」(Interwegs zur Sprache)はそれをよく語っている。私は彼が存在の声なき声、存在の或種の響きと言う時、存在のある手段、作用、道具の作用を表わし、存在の家としての働き、道具となつていふと思う。幼時からの言語習得や現実の感情や意志の表現伝達、言語の成立変遷の事象等々からの客観的科学の検討、言語学的立場の考え方等があり、彼の主張は主張として、批難的に神秘主義と呼ばれることもあり得よう。

彼の哲学は東洋の美術、彫刻等をはじめ、音楽、詩等、東西洋共に適した面、参考や喜ばれる面はあると思う。彼の詩「思惟の経験より」は私の好きな詩の一つで末尾は「森は臥し、流

は落ち、岩は易らず、雨は滴る。原は待ち、泉は噴き、風は住み、恵は度る」(Wälder lagern Bäche stürzen Felsen dauern Regen rinnt Fluren warten Brunnen quellen Winde wohnen Segen sint)とあり、脚韻を踏み、静動静動……となり静中動、動中静、静動一如と呼応をも含み、第四句第八句は同脚韻で呼応し、脚韻上 sint の方言を使い、単なる脚韻でなくて落着くべき家舎の指示である。はじめの「行きて負え 過と問いを 汝の一筋の徑に沿って長く」の悲壮的、覚悟的に対して、末尾は正しく健全な思惟と静かな幸せを歌っているようである。

詩中の……の諸部分は、漢詩作法の高等技術中の頂門回針法が見事に發揮された様に似てその熟練を思わせる。故に言葉等の神秘性と共に勝れた道具性、利鈍、明暗、正邪何れにもなるのを痛感する。彼は天空、大地、神々しきもの、死に能うものの四者統一の四一者の相依相属を世界構造として解明し、言葉は各四者間の道や小路という。存在の家との矛盾の解明もさること乍ら詩人にとりては、四者間の道、小路とは何か制約的で、その觀念が果して常に受け入れられようか？ 理論の芸の細やかさが詩人等に矛盾的に窮屈に響く嫌いがなかるうか？ さて私が好むその詩は、彼の全生涯を通ずる深層のある物を含むと考えるからでもある。

六祖壇經で先ず注目すべきは五祖の詩偈重視で「各作一偈、來呈吾看。若悟大意、付汝衣法、為第六代祖」とあり既に初祖達磨の伝衣偈、三祖の信心銘がある。仏所説經典を内容形式で十二分して十二部經、十二分教、九分のを九部經、九分教と称

し何れも伽陀 *gāthā* 即ち偈を含み後に漢詩形も現れる。壇経には重要な頌や偈が多い。六祖を六祖たらしめたのは先ず詩偈で、壇経には外に、迷罪消滅無相頌、無相頌、真偈動靜偈、達磨伝衣偈、先聖大師偈意偈、自性真仏偈等がある。ハイデッガーも六祖壇経もその哲学と関係して詩を重視している。禪僧は古来その禪的心境を詩偈に托すことが多かった。

私はハイデッガー哲学や詩の立場を一応は了解してかかったつもりであるが、必ずしもその声論、言語論を全肯定はせずに、科学的方法等に依る立場も十分にとらざるを得ない。(四者間の) 道路、小路は一応広義の道具でもある。經典音訳に当り、漢字半切音使用が進み、中国語の四声音完成は梁の時代で仏教との関係は密接である。ハイデッガー引用の「言葉」の詩は、詩人が言葉の花を爛漫と咲かせたが、言葉の本質の言葉は探し得なかったことを美しく幽遠に歌っている。思惟の経験よりの「……」は、その言葉の本質を語ろうとしている。……の記号で、禪には一黙とか不立文字の言がある。

O・F・ボルノーにおける

畏敬と宗教について

田 辺 正 英

G・マルセルやE・ブロッホとともに希望の哲学者と称されるO・F・ボルノーは実存主義の克服をめざして、とくにその中にある無や不安や絶望を問題として、その不毛性を克服して新しい生の高揚を確立しようとした。その際に生の肯定的な人間の基本的態度の三つの異った形式、すなわち信頼、希望、感謝をとくに強調したのである。とくに感謝は、人間を超えたものを根底としながら過去との関係において捉えられた重要な概念であることが追求された。すなわち信頼と希望と感謝の念との間の関係は、現在、未来、過去の間の関係に等しいものであり、人間は信頼をしながら現在に生き、希望しながら未来を待望するが、そこから感謝の念をもって過去の生を回顧し、過去を現在において自己を支える力であると認めることにおいて、生はその無からの脱出が可能であることが示唆されたのである。

とくに感謝は、ボルノーが強調する「平明な徳」(die einfache Sittlichkeit)を生み出す根底にある生の気分でもあり、より肯定的な形而上学的な概念でもある。それゆえにより積極的に、生そのものが報恩と奉仕に歩みでる基盤ともなる。その意味で感謝の念は、究極的、宗教的領域に接触しており、生に対する

一つの究極的關係の中で完結するが、それは贈物として、また恩寵ともいえる形において受けとるものでもある。

さてボルノーは「感謝の念」と等しく、形而上的な、さらに宗教的な関連を予想するものとして「畏敬の念」を問題とする。ゲーテがすでに『ヴィルヘルム・マイスター』の中の「教育州」の言葉として説明しているものはその性格を明らかにしているとボルノーはいう。

「生れのいい健康な子供たちは、多くのものを身につけている。自然はすべての人に一生涯必要なものをすべて与えてしまった。……しかし一つだけは生れながらにしまっていない。しかし人間があらゆる面にわたって人間であるためには、すべてがそれによって決まるのである。……それは畏敬である」とゲーテはいう。人間には自然に与えられていなくて、それによってのみ人間の本質が成就されるとされる畏敬とは何であるかをボルノーは問題とする。畏敬(Ehrfurch)はEhre(尊敬)とFurch(畏怖)という独特の二重構造をもつものとして、明晰で透明な敬意(Achtung)とは異っている。すなわち敬うという意味での尊敬と畏怖、もつとはつきりいえば、尊いものを傷つけたり、それを踏みにじったりすることを禁じる内気と恥しさとは、しっかり結びついていて識別できない。畏敬には古代の生活の潜在的な基盤を暗示する独特な暗さがある。これはすでに一切の合理的な説明を拒否する宗教的次元にねざす概念であるとボルノーは捉える。

そこでボルノーはA・シュヴァイツァーの「生への畏敬の倫

理学」がこれを説明する重要な視点であるとする。ボルノーは一九七六年に玉川大学で、『生命への畏敬』―「A・シュヴァイツァーの倫理学」(副題)の講演をし、ボルノー自身の「畏敬」(一九四七年初版)も、この思想に共鳴していることを間接的に表明した。

ボルノーによればシュヴァイツァーがアフリカの原始林の河を下るときに靈感的に捉えた「生命への畏敬」は、元来シュヴァイツァーの生活体験すなわち「思わずして他の生命を傷つけることによってはじめて罪を犯したという意識」に大きく関係している実存的な体験である。

シュヴァイツァーがデカルト的な思惟を批判して、それが倫理への道を閉じた原因は、「私は生きようとする生命にとりかこまれて、生きようとする生命である」ことを見失ったことに起因すると考えた。そして「生を保持し、生を促進するのは善であり、生を破壊し、生を阻害するのは悪である」という。シュヴァイツァーは生命への畏敬を深い宗教的次元として捉えるが、宗教の固定化を阻止しつつ、無宗教者を宗教に近づける媒介ともなることを強調した。O・F・ボルノーもまた畏敬は極めて宗教的次元より発するものではあるが、これを生の次元において、生の拡大に寄与するものとして捉えるべきであるとするのである。

旧約聖書における創造思想（一）

— 宇宙論的宗教性と救済史的宗教性 —

山 我 哲 雄

旧約聖書中、神による天地創造について語るのが主として捕囚後の文書であることはよく知られている。イスラエルの初期の宗教的伝承を集めたJやEで中心になるのは、エジプトからの解放とカナンの土地の授与、すなわち救済史である。そこではヤハウェは「奴隸の家から引き出す神」であり、いまだ「天地の創造者」ではない。しかしイスラエルの初期の信仰におけるこの創造問題への沈黙は、単に彼らの思考の未熟さや宇宙論的思弁の未発達ということで説明し尽されるとは思われない。まずこの沈黙の意味について考える。

最近の研究によれば、王国以前のイスラエルは、出エジプト信仰を抑圧からの解放のシンボルとし、カナン都市国家内部の抑圧された階層をも巻き込む形で都市国家支配体制に対抗する解放運動の結果成立した反王権的・平等主義宗教共同体であった。そこでは神のみに支配権が帰されることにより、あらゆる形での人間による支配が否定された。初期のイスラエルは、王を中心にした封建的・階層的な社会・支配秩序を否定する兄弟团的契約共同体であった。

ところで古代オリエントにおいて、創世神話は、世界の起源

についての知的説明を与えるだけでなく、しばしば王権に結びつき王を中心とする社会秩序を支える機能をもった。エジプト王は創造神である太陽神の子として世界秩序を確保するものであった。バビロニアのアキーツ祭は、カオスの克服による世界創造を反復する新年祭であるだけでなく、王権を更新する祭でもあった。創造神学は、自然界と社会の現秩序 *status quo* を創造以来の神的秩序として肯定し、それを破壊する勢力をカオス的なものとして排除する。それは本質的に体制側の神学であった。これに対し、「奴隸の家から解放する神」を唱えるイスラエルの救済史的宗教性は、まさにこのような既存の社会秩序の転覆が歴史を通じて可能であることを主張するものであった。天地創造を説くオリエント世界の宇宙論的宗教性は、イスラエルにとってまさに戦うべき「敵」の神学であった。それゆえ初期イスラエル宗教における創造論の欠落は、むしろ意図的黙殺として、思想的拒否として、神学的批判として性格づけられるべきではなからうか。

それではイスラエルにおいて、創造思想はいかなる必然性に基づき導入されたのであろうか。このことは、王国的支配秩序の拒否の結果成立したはずのイスラエルが、みずから王を立てた王国とならざるを得なかったという歴史的逆説と結びついている。紆余曲折のすえ、ダビデ・ソロモンのもとでイスラエルは、オリエント的王権国家へと変身した。創造思想はイスラエルの従来の伝統と異質なこの社会制度を基礎づける神学的基盤の一つとして、カナン宗教から導入されたと思われる。そこで

ヤハウエはエルサレムの従来の神エル（エルヨーン）と同一視されることにより、「天地の創造者」となった（創一四章）。そこで創造思想は、オリエント世界におけると同様に、王の支配権を支える機能をも果したのである（詩八九前半など）。したがって王国時代における創造思想の座は、宮廷及びそれと結びついたエルサレム神殿の祭儀にあつたと思われる。これに対し、王権に批判的な立場をとつた預言者や申命記には、ほとんど創造思想があらわれない。王国以前にイスラエル対オリエントという形であつた救済史的宗教性と宇宙論的宗教性の対立は、いまやイスラエル内部の二つの社会的立場の対立となつた。

捕囚時代以降、創造思想が大きく展開するのは、捕囚という現実によつて救済史的宗教性と王権神学がともに挫折したこと、そして創造思想が王宮・神殿という座から自由になつたことと関連すると思われる。今回はこの問題を論ずることはできないが、第二イザヤ、ヨブ、祭司典の創造神学が、決してその時代に無から *ex nihilo* 生じたのではなく、言語的・内容的に王国時代のエルサレムの宇宙論的神学の伝統に深く根ざすものであつたことだけは指摘しておきたい。

パウロとユダヤ人の救い

阿部 包

「異邦人の使徒」と通常呼び慣わされて来たパウロにとつて、ユダヤ人の救いはいかなる意義を持つのであろうか。この問題の最も重要な手掛りは、勿論ローマ人への手紙九—十一章であるが、この箇所解釈には、パウロの思想において義認論と救済史がいかなる関係にあるかに関する理解が前提になると思われる。そのために、ここではK・ステンダール（II S）とE・ケーゼマン（II K）との間の論争を参考にしつつ議論を進めてみよう。

この論争の契機となつたのは、Sの「使徒パウロと西洋の内省的良心」という極めて広い射程を持った、しかも伝統的プロテスタント神学にとつては挑発的な論文である。Kはこれを甚だ重要な発言として受けとめ、それなるが故にそれに対する徹底的な批判として「ローマ人への手紙における義認と救済史」を公けにした。

Sがプロテスタントのパウロ理解の伝統に異議を唱える根拠は、義認思想がパウロ文書全体に浸透してはいないという見解にある。Sにとつて義認論はパウロ思想の鍵ではない。それは世界に対する神の計画の考察の内部で機能しているのである。とはいえ、Sの主張の目的は義認論と救済史を対立せしめるこ

とにあるのではなく、「内省的良心」の問題が元来パウロに無縁なものであり、むしろそれがアウグスティヌス以来とくに宗教改革のパウロ解釈に起因するという点を明らかにすることに。これに対してKは前掲論文の中で、Sによって主張されていると彼が理解する「義認か救済史か」という二者択一を問題にする。Kによれば「救済史的な展望を持たないでは聖書全般を、とりわけパウロを捉えることはできない」が、同時に「救済史的な見方では人はいつでも救われうる」のである。こうしてKは「義認論と救済史を互いに対立させることはできない。(中略)救済史は義認の地平である。他方、義認は救済史の中心であり、初めであり、終わりであり続ける」と主張する。しかし、Kにおけるこの義認の優位性の背後には歴史神学の態度に関連したKのナチス体験が存在することも確かである。

両者の議論の出発点に多少の誤解があったことは否めないにせよ、何れの主張にもパウロ理解のための本質的な示唆が含まれている。しかし、義認と救済史の関係を問う時、第一に問題となるのはパウロにおける救いの意味である。言う迄もなくそれはローマ三・二二の発言に集約されている。「神の義は、イエス・キリストへの信仰を通して信じるすべての人を無差別に救う」のである(三・二八、ガラテア二・十六等参照)。この発言がパウロの福音の根幹であることは、やはり疑いえないであらう。イスラエルの父祖アブラハムもパウロによれば、その信仰が義と認められた。つまり、ユダヤ人にとっても異邦人にとっても救いは信仰を通して義と認められることを意味すると

考えられる。この点は救済史の全過程を通じて原則として一貫している。比喩的に言えば、義認は救済史の断面である。義認と救済史の関係についてはSもKも本質的相違はない。

ユダヤ人も異邦人と同様、信仰義認によって救いに至る。この事態は何によってもたらされるのだろうか。パウロ自身の異邦人伝道に他ならない。ローマ十一章による限り、彼の異邦人伝道の目的は異邦人の救いを介して同胞のユダヤ人に妬みを起こさせ、以って全イスラエルを救うことであった。救いへの道が律法と信仰との二本立てではないからこそ彼は異邦人の使徒としての存在理由を見出すのである。しかし、救済史の途上にある異邦人の使徒パウロにとって、ユダヤ人の救いは同時に、希望の次元に属する事柄であった。

注 本文中で触れた論文は、現在では次の書物に収録されているので参照されたい。

Stendahl, K., *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976.

Käsemann, E., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1972.

『パウロ神学の核心』佐竹明・梅本直人訳、ヨルダン社、昭和五五年)

マイスター・エックハルトに

於ける知性論

田島照久

エックハルトのドイツ語の説教の内にはしばしば「魂の火花 *das Fünkeln der Seele*」というメタファーが登場する。例えば「魂の火花、これは知性であり、魂の頭であり、神の本性の有す火花及び神の光と同様な何ものかである。即ち、神の本性の発する光であって、又神の本性が刻印された像である。」

即ち「魂の火花」とは *intellectus* であり、魂の本質をなすものであり (*essentia animal*)、神の知性と同じものであって、魂の内の神の似像 (*imago dei*) となっているものとされる。そしてこの「魂の火花」は「すべての被造物を拒絶し、神が神自身の内にある様な神の覆いのない姿の他、何ものも求めることのない」魂の最内奥から発する動性として語り出されていく。この神のみを求める「魂の火花」の由来は *Origens* の *hegemonikon* (支配的理性) に定まることが出来るが、キリスト教的プラトニズムと、ストアの魂の中枢部としての器官という二つの異質のモチーフが結びつけられたこのオリゲネスの概念の持つ独自性は、これが通常のすべての認識から切り離された神認識のためだけの特殊な *Organ* であるという点に存する。

問題はこの「魂の火花」といわれる神認識の力はエックハルトの知性論全体の中で、どの様に定位されるのかという事である。

エックハルトは認識を三種に分け、(1) 感覚認識、(2) 知性認識、(3) 神認識とし、(1) 感覚認識と(2) 知性認識が何らかの像 (*Bild*) の介在を必要とするのに対して、(3) 神認識はいかなる像の介在も許さない認識であると説く。

この区分に添ってエックハルトは「*Thomas* の能動知性 *intellectus agens* の働きを彼の知性論の内へ独自に位置づけたり込んでいく。即ちそれを、エックハルトの *eigenschaft* (我執) という概念と関連づけていくのである。エックハルトにあっては神へと到る可能性は、通常のすべての神への手だてを捨て、無からつくられた被造物の真の起源である無を自覚する他、道はないとされる。この本来の無の自覚を味ます我々の日常的、非本来的在り方が、*eigenschaft* と言われる。自己の存在の根拠たる神の内立ってなされる自己同一の確信ではなく、同じく無たる被造物との間で切り結ぶ、所有、獲得、支配の能所の関係から成立する自己意識はそれ故に非本来的な自己意識として否定されなければならないものである。

しかしこの *eigenschaft* (我執) という非本来的な自己同一性の意識も又、*intellectus* の力によって、即ち能動知性による対象認識によって成立するものである。離脱の教説として説かれている「すべての被造物及び自己自身より離れること」とは、*intellectus* の下位の働きつまり対象認識の働きを終息さ

せることを意味するのである。即ちエックハルトの知性論は知性そのものの自己否定の契機を内に含み持つものといえる。エックハルトの語る「汝の被造的な存在様態に従って、汝自身を脱せよ」とは、被造物の起源としての無が、intellectus 自身の自己否定として担われていくことに他ならない。

ならばこの intellectus の下位の力による対象認識はどの様にすれば終息しうるのであろうか。この具体的な方法はエックハルトにあつては何も語られていない。しかしエックハルトの知性論の枠内で説明するならば、それは intellectus の上位の力、即ち「魂の火花」が現われることによってであるという他はない。

つまり対象認識が止む事と魂の火花が現われることとは、本来一つの事態を語るものなのである。この一つの事態とは「一者性の現前」である。神も魂も草も木も無差別 (indistinctio) な境の現前である。それは又、魂の被造性をなす多者性 (Mannigfaltigkeit) 及び他者性 (Andersein) の克服された魂の根本相でもある。

ヤーコプ・ベーメにおける言語と言語観

深澤 英隆

宗教経験と言語の連関は宗教言語論の重要問題であり、ひとつの争点でもあった。例えば、ヨアヒム・ヴァッハの体系におけるように古典的宗教学・宗教現象学が宗教経験とその表出という継起的二分法をとりがちであった一方、今日的解釈学では、解釈の対象がテキストの心的背景から意味の了解そのものに移行したこと、また人間経験の言語による先行決定性が洞察されたことにより、こうした二分法は揚起されているかに見える。

神秘主義の言語を論ずる際の困難は、神秘主義文献自体がその言語論的主張において、超述定的経験とその限定的言語化という二分法をとっていること、また他方で研究者が原則として当の経験を追経験しえず、言語化の契機となったと考えられる神秘経験を当の言語化された文献自体から導出せざるをえぬとの循環を背負っている所から生ずる。研究者が当の文献の言語論の袒述を事実の命題にすりかえることは許されないが、他方で神秘経験という契機を何らかの形で立論の一部とせねばならないことも神秘主義の言語研究の宿命なのである。

ここから、神秘主義の言語の研究の相互に区別すべき個々の探究局面として以下の三者をあげうる。一、神秘主義文献に窺われる言語観の解釈的理解。これは思想的意味の整序・了解で

あり、言語作業自体の事実に関する判断とは異なる。二、神秘主義文献の言語的諸特質の分析。文献における諸言語機能の分析、語用論的特性の分析、文体論的特性の解明などが考えられる。三、神秘主義の言語と文献の生成的プロセスの分析。文献の言語観の語る連関とは別に、特に（神秘）経験の現象性格との結びつきの下に言語化の過程を動的に記述することが目標となる。以下にこうした三重の観点から、十七世紀ドイツの神秘家ベームの言語と言語観とを概観して見よう。

ベームにはまとまった言語論は存在しないが、膨大な著作群に散見される言語論を併せ見ると、一貫した言語観が浮び上って来る。その根本的特徴のみを見れば次の点が指摘できる。第一にベームの思想連関においては、ベーム自身の神智論的神・宇宙生成論が言語観の根拠となると同時に、言語観の方も神智論に積極的モデルを提供している。ベームの神・宇宙論は、無底 (Ungrund) の自己分節から、世界展開の最終項である感性的世界性質までを、発生的にあらゆる細部に涉り叙述するものだが、ベームはその神・宇宙論に言語論を内属させている。つまり無なる神の自己分節を神の発語行為として捉えると同時に、^{ガイネヒル}靈の本質をありのままに映したアダムの言語 (ベームの所謂「自然のことば」Natur Sprache) から各個民族言語への展化を生成史的に描き、それを通じて各自然言語に超越的なアダムの言語に通ずる秘義的・本質言語的特性を帰属させるのである。ここから第二に指摘できるのは、自然言語 (ベームの場合ドイツ語) に超越性へと通ずる宇宙論的内実が付与されるこ

とにより、同時にベームの言語論が残余のベームの言語作業を基礎づけるメタレヴェルでの論議の役割りを果たすとの事実である。

それではこうした思想を語るベームの言語そのものの特性とはいかなるものか。ここでは一点のみ触れるに止めておきたい。従来宗教言語研究においてはその分類がひとつの議題となってきた。特にフェレー、ハッチソンらの二分法、つまり何らかの直接的宗教言語 (体験の言語) とより反省的・思弁的言語との二分法は有効と思われる分類だが、ベームにおいても体験叙述的言語、教導的働きかけの言語、哲学的言語などが未分化なまま複雑に競合し、重なり合っていると言うことができる。この場合、より経験叙述的・詩的言語から概念的整序と機能分化の進んだ言語へのベームの漸次的移行にも着目する必要がある。そしてこうした言語間の差異が、我々の第三の課題にも見通しを与えるように思われる。つまり経験叙述的性格の強い叙述と、より解釈度の高い神学的・哲学的叙述とを比べることにより、ベームの言語化のプロセスをある程度動的に見て取れるのではないかと考えられるのである。文献分析を省き一般的結論のみを言うとすれば、ベームにおける言語作業とは、何らかの神秘経験を契機とし、その経験を含めた世界全体を、自らの構想力とまたキリスト教的・自然哲学的前理解に基づきつつ解釈する試みであったと言えよう。そしてこの場合この解釈過程とは、冷静な思弁的作業から、半ば自動的な、それ自体神秘経験であるような言語化過程に至るまでの広がりを持つものであ

ったと言える。

以上言語観・言語形式・言語生成という三重の局面からベームを見て来たが、三者の関連づけと体系的提示は今後の課題とせねばならない。

クザールヌスにおける「非他(Non-aliud)」

の概念について

山下一道

クザールヌスの最初の哲学的著作「知ある無知について(De docta ignorantia)」において「対立の一致(coincidentia oppositorum)」として理解された神の在り方は、彼の後期の著作「非他について(De non-aliud)」の中で、より根源的に追求され展開されている。ここでは、「非他(Non-aliud)」として理解された神の絶対の超越性と、一切を根拠づけるその現実性を考察することにより、クザールヌスにおける神と世界の根源的連関を明らかにしたい。

一、定義を媒介として成立する人間的認識において、第一者の認識とは、自己と他の一切を定義する定義の定義としての絶対の定義に到達することを意味する。この絶対の定義をクザールヌスは、次の命題のうちに見い出す。

- (1) *Non-aliud est non-aliud quam non-aliud.*
- (2) *Aliud est non aliud quam aliud.*

この定義において「非他(Non-aliud)」は、自己自身において自己と他の一切を定義するが故に、他(Aliud)にかかわる吾々の概念的認識において、吾々を第一者へと超越させる概念となる。この「非他」の概念のもとの超越とは、先づ、「他」が「非他」によって定義されたものである限り、世界の内で可能となる認識を基準にして、その類比によって神を認識することの否定として、即ち、「他」の端的な否定を通じて「他」の彼岸への超越として可能となる。しかし、この「他」の否定による超越も、この否定が「Negatio est non aliud quam negatio」として「非他」を前提とする限り、更に、一切の肯定と否定の以前へと、それ故、吾々の一切の認識と存在の絶対の彼岸へと超越されねばならない。

「非他」の概念のもとの超越において、「他」の根源が「非他」として、決して「他」とはならない在り方として、一切の認識と存在者の此岸に開かれるが、このことは、「他」としての一切の存在者が、自己自身のうちに自己の存在の根拠を有つという実体的な見方が打ち破られ、一切の存在者が、まさに「からの存在(ab-esse)」として、その存在の根拠を「非他」に負っており、「非他」は「他」と対立することなく、「他」の全てを自己の内に含む現実態として「他」に臨在していることを意味している。

二、「非他」の概念のもとの理解されたこの神の超越性と現実性は、先の「非他」の定義を存在論的次元において説明することによって、「非他」と「他」の区別と関係として一層明らか

かになる。「非他」が自己を定義することを、クザィヌスは「この定義の運動において非他から非他が生じ、この定義の運動は、非他において非他から非他が成立した後に終わる」と述べ、この「非他」が「非他」を生ずること、即ち「創造」を「絶対的存在性の類似化 (assimilatio entias absolutae)」として理解している。この *assimilatio* とは、絶対の同一なるもの自体 (*idem ipsum*) が、同一なるものを生成することとして、更に、このことは、絶対に同一なるもの自体は、その自己同一性のうちにとどまり、同時に、同一でないもの (*non-ipsum*) を同一なるものへと呼びよせることとして説明される。換言すれば、*assimilatio* とこの創造とは、神の絶対の自己同一性が、「無限に現実的な力 (*virtus actu infinita*)」として、その同一性のうちにとどまりつつ、この同一性が、同一ならざるものとしての被造物の多においてその自己同一性の根拠として自己同一化作用のうちに受け入れられて存在へと至ることを意味している。

このように、非他としての神は、その絶対の同一性として存在するが故に、有限の個物から区別されるが、同時に、全ての個物の自己同一性 (二非他性) の根拠として、本質の本質 (*essentia essentiarum*) として、全てにおいて全て (*omnia in omnibus*) として現成している。又、神の在り方が、動的なものとして見なされたということは、個物の在り方も動的なものとして見なされるが故に、世界は、最早草的 (*saliscen*) なものとしてではなく、各々の個物が、自己同一化作用を通じて他の個

物との動的連関のうちで自己の存在を保持する関係の全体として理解され、従って、物の在り方も「関係性 (*Relationalität*)」として理解される。

ニコラウス・クザィヌスのキリスト論

笠井 貞

キリストを仲介者・救世主・神人・道・生命・真理として把握することなしに、人々が最も熱望する平和という究極目的に導くような完全な宗教は存在しない、とニコラウス・クザィヌスは言う。彼において、信は知解の開始で、知解は信の展開であり、そして、神の最も優れた贈物たるキリストへの信が、知ある無知において、段階的上昇で展開されることにより、知性が照明されるのである。キリスト論は、彼の神学的問題の中で殊に重要な位置を占めていると言えよう。

クザィヌスによれば、神は「絶対的に最大のもの」として、一切の対立を超えている。絶対的に最大のものたる神は、収縮された最大のものたる世界即ち宇宙の内に絶対的に存在する。単一性の神は、単一の宇宙を媒介として、万物の多数性の内に存在し、多数性の万物は、単一の宇宙を媒介として、神の単一性の内に存在する。神と宇宙とは、結合の秩序により連続されなければならない。これを媒介するのは、必然的に、収縮された最大のもの、即ち、絶対的なものであると共に収縮されたも

のである。その収縮は、独立存在する絶対的な最大性において独立存在する以外に、それ自体において存続することができないであろう。そこで、唯一の最大性しか存在しないのであり、その最大性によってだけ、収縮されたものは最大のもので呼ばれ得る。ところで、小宇宙とも呼ばれる人間は、神の一切の被造物の上に位置し、天使よりも僅かしか劣らず、知性と感覚を持ち、それ自身の内に宇宙を包んでいる。万物は、最大性ととの合一へと高められた人間性において最上の状態に到達するであろうが、人間性は、個々の人間において収縮されてしか存在しないから、最大性との合一へと高められるのは、唯一人で、この方は神人であり、宇宙の完成であって、万物の内て首位を占めている。この方は、「御言葉」(Verbum)としての神の子である。神の子は、時間を超越して一切のものより先に神の傍にいて、多くの年月を経過した後、時の満ちるに及んで、世に現われたのである。この神の子が、イエズス・キリストであることは、聖書に記述されている、イエズスの超人的、神的方法での行為、そして、彼自身が断言したこと、これについては、彼と共に生きていた人々が、血を流してでも立証したことから確かであるとする。イエズスにおいて、人間性自体は、神性自体において、三一神の第二のペルソナたる御言葉と合一している。聖子・キリストは、絶対的愛である聖霊によって妊娠した聖母から生まれた。自力で昇天できたのは、キリストだけである。若し我々がキリストを知得するならば、我々はキリストにおいて万物を所有することになる。キリストと合一して、キリスト

において復活するのは、信・望・愛によってキリストに結合する人々だけである。神の子達は、昇天させられて栄光を、神に離反した人は、放逐されて永遠の罰を受ける。万物は、キリストを媒介にして神に包含されているから、神の摂理を避けることはできないとするのである。

聖書の三一神を前提に、そして神が最善なることを肯定した上で、クザームスは、新プラトン主義的キリスト教神秘思想の影響を受けている。無限と有限の関係の数学を比喩的に導入して、独特な哲学的、神学的思想を形成したのである。彼において、キリストは、神と宇宙、神と被造物との仲介者として、被造物が神へと復帰する目的になる。神との合一が人間における究極的至福であるが、神と人間との合一は、キリストの媒介による恩恵によってだけできるのである。クザームスのキリスト論は、聖書の根本思想に背離してはいない。キリストこそ真理そのものであると確信するクザームスは、キリストが神・真理であると云う教義は、不合理だとして排斥するイスラーム教徒やユダヤ教徒を、不合理だと言って拒否している。

聖書の贖罪精神と聖なる感動について

木原 範 恭

筆者は、これまで、新英語訳聖書を中心に、日本語訳のあり方をめぐって、考察してきた。世界中にいるキリスト者達の信念の根拠は、キリスト者としての「隣人愛」に、生きようとする信仰にある。この「隣人愛」のあり方を核として、新英語訳聖書の編集者たちのそれはどういう内容のものであったかというところを中心に、その他の聖書翻訳に関する諸問題を、言語感覚を手がかりに、英語学的な立場の範囲内で、宗教社会学的な研究分析を試みている。

したがって、聖書の翻訳をめぐっての筆者のいくつかの論文とそれを説明するに必要ないくつかの資料やノートによって、聖書の翻訳のあり方を問ひ、そののぞましい文体というむずかしい問題をめぐって、諸先輩の御意見を参考にまとめていく。

新英語訳聖書の翻訳に代表される最近の聖書翻訳の傾向は、自然主義的翻訳の延長線上にあるといえよう。かかる自然主義的翻訳聖書は、ひと言でいえば、三位一体論的な立場を否定する傾向にあるといえよう。その結果生じる大きな問題は、五つあると、筆者は、考える。即ち、

(一) 主格としての神の唯一性と、聖霊の一致とその働きを時々否定することより生じる文体。

(二) 伝統的な三位一体論に立つ聖書の原典に忠実な翻訳は、六十六巻よりなる聖書の統一と一致という点で、文全体の構造的な矛盾点が少なく、隣人愛の核であるキリストの贖罪精神がハッキリと示されるのに対し、自然主義的翻訳聖書の延長線上でのこれらの説明は、不十分なものになりがちであること。

(三) 自然的な立場を支持するあまり、宗教融合的世界観を肯定しすぎる嫌がある(たとえば、新英語訳聖書の編集者の一人である、ウイリアム・バークレーなど)。

(四) 聖書の主張する(特にテサロニケ人への手紙第五章二十三節)様に、人が、三部分—霊・魂・からだ—から成っているという立場が、あいまいなところから生じる聖なる感動の喪失。

(五) 奇跡の否定的志向

本稿は、この(四)の問題を、ひき続き実証的に取り扱うことにする。そして、特に有機的な構造をもった生きたコトバとしての聖書は、聖なる感動より生まれた作品であるがゆえに、パトス(情感的)な面にも十分留意しなければならないことを主張する。

旧約聖書においては、感動とは、人間の力を越えた霊的存在から受ける刺激をさし、悪い意味においても用いられている(IIサムエル24・1)。しかし、一般には、神の霊による刺激をさし、サムソンについて(士師13・25)、またクロスについて(II歴代36・22、エズ1・1)と、なっている。

この聖なる感動は、エルサレム帰還を決意した人びとについて述べられている。歴史の新しい出発点は、平常の事ではなく、

神の感動に負うということを示している。新約では、かかる感動については、群集が、イエスの教えに驚嘆したことについて、マルコ伝第十一章十八節にしている。又、ヨハネ伝第十一章三十二節―三十八節の記事、又しかり。日本聖書協会発行の一九七二年版口語訳聖書では、エズラ記第一章一節は、「ベルシャ王タロスの心を感動されたので……」となっている。原典では、霊(ルーアハ)となっているところを、心と訳している。これらの訳は、わたしたちが、主と一つの霊になるというコリント人への第一の手紙第六章十七節や、ローマ人への手紙第八章十六節などに見られるわたしたちが、主と一つの霊になるという、聖書の贖罪精神からくる聖書の立場を否定した方向にある。

以上、見てきた様に、聖なる感動とは、人の霊と聖霊の融合が第一に考えられる。(ピリピ第三章十三節)。したがって、神と人との関係の核は、イザヤ・ペンダサンのいうように、単なる契約にあるのではなく、この聖なる感動にあると言っても過言ではない。マタイ伝第二十六章四十一節などの「心」は、「霊」と、訳す理由がここにある。

新約聖書の特殊主義と普遍主義

管 井 大 果

昔の宗教信仰は各々の民族的特性を中心とする社会的連帯性と排他性をもっていた(ミカ書四の五、ルツ記一の一六参照)。キリスト教が生起した環境は世界宗教に発展できる地盤ではなくて、世界からの疎外という態度の結果は、六七―七〇年のユダヤ戦争と、ローマ帝国によるエルサレム陥落によって決定的となった。

イエスは純然たるユダヤ人として、その言語はアラメイク語で、その思想はセム族の黙示論的な終末観であり、その使信は神の民としてのユダヤ人のためであった(ルカ七の九)。ユダヤ人は自らの儀文によって他からの分離を主張し、神の啓示の他の一面を無視した。しかし旧約にはユダヤ人の世界に対する責任という世界主義があり、ユダヤ人が神の民であるのは全世界の救いのためであった(イザヤ四九の六参照)。予言者たちは神は全宇宙の創造者であるから世界の民をその御手の中に導く(イザヤ四〇の一五、二八参照)ことが神の下で全人類を一つにする原理であるという。

予言者後、自らの召命を失った環境の中で、イエスは予言者の普遍主義に立ち帰り、それを復興した。福音書のイエスの言葉には特殊主義(マタイ一〇の五―六、十五の二四等参照)と

普遍主義（マルコ十三の一〇、マタイ二八の十九等参照）が認められる。最初のイエスの使命は自国民を悔改めさせて彼の使信を受容し、彼らを神の手とすることだったが、その結果は十字架だった。しかし復活はユダヤ人のみならず異邦人にも救いの門戸が開かれることであった。ペンテコステによって結成された最初の教会はいささか時代錯誤的集団であったが、その後、三つの徹底の変化が起って、新しい道へと方向転換した。

1、ルカの歴史意識。主の最初の来臨と再臨のときの間に信仰のときを設定し、そこでは新しいイスラエルと旧いイスラエル、救済史と世界史が接触し、今は緊急な決断の時として、安定した計画の伝道をすべきだとしたのはルカの貢献であった。

2、パウロの世界主義。教会の運動は周辺部からエルサレムへの内向きの方向をとらず、エルサレムから外部へと見通しを変え、異邦人の救いがユダヤ人の救いと同質とする開かれた伝道態度と世界主義をとると共に、それは両者の伝統を維持する特殊主義を不可欠の要素としてキリストの体における完全な協力を目指したのはパウロであった。

3、聖霊の働き。七〇年まではエルサレムが教会の中心であり、主の弟ヤコブの首長の地位は主の家の者の世襲によるという考えがあったが、七〇年以後のクリスチャンはさまざまの神の民となり、地上に永遠の都や聖地をもたず、世界は聖霊の働く場と考えられるようになった。

最初の教会は伝道の教会で、パウロ、バルナバ等の伝道の専従者がいたが、助手を教会設立者として各地に派遣した。しか

し迫害で離散したヴォランティアの証し人が多数あった。アンテオケ教会の開拓者はこれらの人々だった。第二世紀の三つのキリスト教のセンター（大教会）は、アンテオケの他、ロマもアレキサンドリヤも、その創立者が使徒たちではない。そこに聖霊の普遍主義が認められる。

4、翻訳、思想伝達。聖書正典は托身（受肉）と不可欠に結合し、その成立原理はその固定化でなく、聖霊の器の機能を果し、他文化への福音の土着化を課題とする。正典は権威だけでなく教会の範例を学ぶべきものである。ヘレニズムからの借用語は、密儀宗教との混同による曲解の発生する可能性がある。伝道は混濁ではなく、独自の個性を排除し合わず融合させることである。メシヤがクリストスと訳されたとき、そのユダヤの公約称号はギリシャ・ロマの歴史に行われた例がなかった。そこで主と訳された。しかしこれは主の食卓がセラピスのそれと混同される危れがあった。他面、救済行為は他宗教にも通ずる普遍的な機能をもつ。

グレイマスの記号論と聖書釈義

小林 恵 一

記号論 (Sémiologie) あるいは Sémiotique) として、ここで取上げるものは、言語研究の一分野のものであり、これまで構造主義といわれてきたものに隣接する。

方法からいえば、文書の構造分析も行うが、対象の面からいえば、複数の文章によって構成される物語、神話、詩などを取扱うことになる。また、構造主義と記号論の相違点を挙げるならば、(一)、構造主義はたとえば、レヴィ・ストロースのように、言語単位、文、物語等の構造関係を社会構造にまで応用するという意味で、一つのイズムをもつが、記号論は原則として書かれた言語―書記体をいかに読むか、その書記体の解読を目指すという意味で言語研究の領域にとどまろうとし、(二)、テキストに最終・唯一の意味を求めず、テキストは本来多義的意味を通過させるものであるとし、この複数の読みを可能にする方法を求め、適用していく。(三)、クリステワ (Julia Kristeva) の言葉を借りれば、「構造主義は語られた言葉の記号表現 (Signifiant) と記号内容 (Signifié) のうち、記号内容を重視し、また両者の間の分節を研究、あるいは両者のズレを論ずるが、記号論は、ことがらが生じ文となっていくその生産性 (Production) とその産出のプロセスに注目する。」つまり語る主体の意図から生じるいくつかの表現様態に注目するという特徴がある。このような研究を進めてきているのが、特にフランスのロラン・バルト (故人)、A・J・グレマス、そして最近のユリア・クリステワたちであり、これら研究者は今日では構造主義者というより記号論者と称してよい。

そして、A・J・グレマス (Algirdas Julien Greimas 1917年-) は、元来フランスの言語学者であったが、一九六六年「構造意味論 (Sémiotique Structurale)」を出版し、構造主義者と

して知られるようになったが、その後「意味について、―記号論的エッセー」(Du Sens, Essais sémiotique) を世に問い、その後、この分野での研究を進めると同時に聖書への関心を示して彼の共鳴者グループと共に幾つかの記号論的聖書研究を行ってきた。(例えば、Signes et paraboles 1977, Seuil, 2. Callaud 論 La première épître de pierre-analyse sémiotique, 1982. Certi) さらに、米国においてなされている記号論的聖書研究は大部分このグレマスの理論にもとづいてなされており注目に値する。

さて、グレマスの聖書研究法は、(一)基礎的には、あらゆる説話、譬え、詩などに適用し得る―彼の「構造意味論」(一九六六年)に示される―六行為項図式が用いられるが、―これについては『宗教研究』(二二五号)の拙論で触れているので省略―、記号論的アプローチとしては、聖書中の物語、譬え等を「命題」に還元しつつ、それらの相互関係を見出し、「語り」の分析 (analyse narrative) と「命題分析」(analyse propositionnelle) がなされ、さらに意味論的対立テーマ (潜在/顕示・問題/解決等) に依る「テーマ分析」(analyse thématique) がなされていく。そして、還元された命題別、テーマ別の物語の単位相互間の関係樹立のために、彼の「意味について」(一九七〇年)に示される記号論的四関係構図 (carré sémiotique) が用いられていくのであるが、これらの諸手段を用いての記号論的アプローチのメリットは、物語や譬え等を単独な説話として他と切り離して読むのではなく、共通の同位素 (isotopie) をもつ

一体のものとして読みとっていく行き方であり、その一体的読み取りを得させる、各物語・譬え間の相互関係樹立のレベルにこの論の特徴が現われるといえる。そしてこれらの諸関係を聖書全体に亘って見出していこうとする姿勢が最近、特にクリステワにみられるが、このような傾向から推量する時、記号論は聖書釈義のレベルでの歴史的諸研究の補足的立場のものとしてではなく、聖書解釈学（聖書の統一的理解を志向する）を補完する方向へと進む可能性があるといえる。

神学の間学的基礎づけについて

——パンネンベルクを中心に——

浅見 洋

神学が真に弁証的、かつ宣教的でありうるためには、その出発点が現代人にとって普遍妥当的なものでなければならぬ。無神論が一般的状況である今日、神について語ることは自明なことではない。この点で、現代神学の方向を決定的に規定した弁証法神学は、現代の思考様式と行動様式を無視した出発点をもつのであり、それは神学者や聖職者のゲットー化された、いわゆる神学運動でしかない。「現に生きられている無神論 (der gelebte Atheismus)」の真中において、現代神学は主観的確信を提出するにすぎない。それ故、神学が本来的使命を遂行するためには、主観的確信から主観性を取り去り、客観性を付与す

ることが必要である。こうした神学的状況を背景として、パンネンベルクは「キリスト教の神の語りの正しさの立証」という作業に着手するのである。

この立証の方法は、それを語るることによって聖書の神を語るざるを得ない必然性を有する現存在を見いだし、その現存在を聖書の神をさし示す証言とするという循環的構造をもつ。神という現実をさし示す証言をパンネンベルクは、現代の哲学的人間学の成果である世界開放性 (Weltoffenheit) に見いだす。世界開放性はM・シェラー以来、現代の哲学的人間学において一般に承認されてきた人間の根本現象であるが、パンネンベルクはそれを「現にある人間存在の全ての規定を問い、その彼方に踏みだす自由」と規定する。つまり人間は世界内経験の彼方に無限にさし向けられており、一切の現存のものを超えて問うという根本的特徴を有するのである。意味ある問いが回答を与えられることを当にしているように、開放性に基づく無限の衝動と問いも、さし向けられている相手に対する「依存性」において成立する。それ故、世界開放性において人間は、人間を世界とともに支え、しかも世界において現存する何物とも同一でないような根拠に依存していると換言することが可能になる。

現存するものの超越的根拠は、大抵の宗教体験において人格 (Personalität) として特徴づけられてきた。この宗教体験の確信の妥当性は、現代人にとって自明である人間の人格性が、宗教体験の出会いの中で形成されてきたという事実に求められる。次に、自由と真実という種の差位 (differentia specifica) によっ

て、聖書の神の人格性の他の宗教的人格性に対する優位性が主張される。このようにパンネンベルクの立証の作業は、哲学的人間学を出発点とし、宗教現象学を経て、聖書の神学に至るといふ思考過程をもって完結する。

しかし、この過程においてははまだイエスが視野に入っていない。人間学的基础づけという視座においてイエスの啓示が如何に基礎づけられるかを明らかにするためには、パンネンベルクの啓示理解に言及する必要がある。彼にとって究極的啓示は「普遍史 Universalgeschichte」において、つまり歴史全体の完結点である終末において生起する。そのため有限な歴史的存在にとって、究極的啓示は開放性と偶然性を保持し続ける。さすれば啓示は人間存在にとって理解不可能ということになるのであろうか。この問題を解決するのが、イエスの復活による終末の先取り (Prolepsis) の概念である。黙示文学的地平に立てば、イエスの復活は終末に生起する万人復活の初穂と解することができるが、黙示文学的展望は今日、世界解放性において普遍的意義を取り戻すのである。なぜなら、世界解放性は世界を超えて神の対象性を志向するとともに、死を超えて生を志向するからである。こうして、復活の妥当性とその先取りとしての成就であるイエスの運命の妥当性が人間学的に基礎づけられることになる。

パンネンベルクの立証の作業は幾つかの問題点を有すると思われるが、最大の問題は作業の出発点に選ばれた開放性の妥当性である。解放性を超越的根拠の方向に解釈するか、人間の主

観性の方向に解釈するかは二者択一の問題であって、現状では説得力をもって前者の方向を主張し得ないように思われる。それ故、パンネンベルクの作業の成否は、人間学の中により踏みこんだ議論にまたなければならぬと思われる。しかし、神学が宣教的使命を果すとともに、現代社会と文化においてキリスト教の権威回復が計られるためにパンネンベルクの作業は有効な一つの試みと考えられ得る。

パンネンベルクにおける神学の意味

森田 雄三郎

パンネンベルクの立場は、一九六〇年代にはじまる神学の新しい諸動向の一つと考えられる。この動向は、哲学の諸動向と無縁ではない。解釈学的神学がハイデッガーと、「希望の神学」がE・ブロッホとフランクフルト派と、プロセス神学がホワイトヘッドおよびハーツホーンと密接な関係を示すように、パンネンベルクの神学は批判的合理主義の哲学への親近性を示す。「歴史としての啓示」(一九六一年)における彼の主張は、プログラム提示の域を越えず、その視野もユダヤ的・キリスト教的伝承の範囲にとどまった。『キリスト論の諸特徴』(一九六四年)も同様であった。だが、『科学論と神学』(一九七七年)において、彼の地平は拡大され、その方法論も精査されて明瞭になったと言える。

パンネンベルクは、実証主義と解釈学の両者を批判すると共に、両者の真理契機を生かすことを目ざす。その際、方法論から言えば、K・ポパーの批判的合理主義にかなり深い共感を示す。同時に、実践のための理論を唱える批判的行動理論に対して、どこまでも一線を画し、「理論」探求としての神学の立場を貫徹しようと試みる。

パンネンベルクにとっては、神学とは「神についての学」(die Wissenschaft von Gott)である。神学の統一性は方法にもとづかず、対象たる神の統一性にもとづく。この場合、神学的探求の素材をなす神経験には、二重性が認められる。第一に、神は他の経験対象と共に指定される意味総体性、「いっさいを限定する現実性」として経験される。そのつどの現実の神経験は神自身の十全な直接経験そのものではなく、つねに断片的言明であり未完結の主張である。その意味では、有限な認識による間接的言明として経験され、反省を通して論証され把握されなければならぬ。このような神経験の二重性を出発点として、対象たる神についての明断な知を求め、問主体的な妥当性を目ざし、宗教的言明の究極的な意味関連を説明することが、神学の課題となる。それゆえ、神学の素材も、形式も、神についての主張的命題として言表される言明に制限される。

右のような神学の課題と意図によって、パンネンベルクは次のような神学的手続きをとることを要求する。(一)一方では、伝承において神の自己告知として経験された諸言明の首尾一貫した意味関連を明らかにすること、(二)他方では、そのつどの世界

経験と人間経験を通して、伝承におけるそのつどの神経験の言明の真なることを確証すべきこと、(三)右の二つのことを遂行する神学的探求は、未完結の探求過程の中にあり、神経験の中に含意される意味総体性としての神を、つねに「予想し」「予測し」つつ、その確証と意味関連を求めて進行する。その限りでは、神学的探求は、つねに「仮説的」「テーマ的」論証であり、将来に対して開かれている。神についての究極的な真偽決定を将来に対して開いたままにしておくことこそ、神学的探求を直接的な神経験の独断的主張へと逆行することを抑制し、神学の学問性を保持できる根本条件と考えられる。

ところで、パンネンベルクによれば、神経験を表現するものは、それぞれの伝承コンテキストを有する歴史的な諸宗教である。それゆえ、右のような手続きをとる神学は、宗教についての学、とりわけ歴史的な諸宗教についての学としての神学でなければならぬ、というのが、パンネンベルクの意図する神学である。

パンネンベルクは信仰もしくは宗教と神学、意志と認識、実践と理論、直接的な神経験と神についての間接的論証を区別し、後者の知的認識を神学的探求の課題とみなす。そこには、直接的経験の中に含意される宗教の重要な諸要因が見落されると同時に、終末論の象徴的実在性が見失われる危険を、ふくむようにおもわれる。

スピノザ『エチカ』における

神への内在的思惟

安 中 隆 徳

『エチカ』第一部、「自己原因」に始まる定義は、事物における存し方(因果性 *causalitas*)の問題を考える。具体的事物ではなく、事物の存在(*existentia, in / est, ens* 等)への諸思想が定義でとりだされる。定理一〜十五を中心に、それらは唯一の神の存在の諸問題として位置づけを得る。このような論証の主導は、存し方の理解(定義)にある。ここでは、存在の諸問題を定義として先行させ、それによって神・事物の成立のあり方を思考する論理過程が構成される。

『知性改善論』はこの定義法を論及する。「定義が完全と言われるには、事物の最も内的な *intima* 本質を説明しなければならぬ」(同95)。通常の思考は、言葉(名辞)・事物(或いは部分)の対応を前提とする。スピノザでは事物名と別に、「事物の最も内的な本質」を考える。それは、事物名とは別種の、「最も内的な本質」に対応する思考の言葉の提出である。

それ故、通常の思考では事物(名)の述語(動詞)となる存し方の諸問題が、第一部では「事物の最も内的な本質」を指す定義の言葉・名辞となってくると考えられる。これを可能にするのは、事物観、存在観の状況だと考えられる。「事物への限

定は同様に、その存在 *esse* には属さず、逆に非存在 *non esse* に属する。故に形は限定以外の何でもなく、限定は否定なのだから、示したように、否定である形は存在に属さない」(書簡50)。関心は存在 *esse* にある。事物においてその存在を端的に考え、次に限定を存在の否定、肯定の問題と考える。同趣旨の言明、「有限はある存在 *existentia* の本性の部分的否定であり、無限は肯定だから、定理七だけからでも、全ての実体が無限でなければならぬことが帰結する」(『エチカ』I定理八備考)。これも、存在におけるその否定、肯定としての限定の思考である。更に定理七「実体の本性には存在すること *existere* が属する」だけから実体の無限が帰結する、と言う。存すること *existere* だけで限定 \parallel 否定がないと言い得る、とスピノザは言う。ここで限定のない存在自体が *existere* という言葉で明瞭に考えられている。——このようにして『エチカ』の定義の設定・『知性改善論』の「内的」をいう思考は、事物において存在(*esse, existentia*)をとりだし、また存在自体すら考えるスピノザのこの存在観・事物観に発生を持つと考えられる。

この事物観・存在観は本質的な思考方法なのであって、神の定義(定義六)の思考内容である。「神により絶対無限の存在 *esse* を私は理解する。それは無限(数)の属性からなる実体で、属性の各々は永遠・無限の本質をあらわす」。神を存在と理解し、「絶対無限」でその肯定を言う。それを属性数の無限とその本質の無限の二重の無限で、換言する。端的な存在の無限は、重層する属性の無限である。

こうして存在における諸問題において生じたスピノザの思考の言葉(定義)は、神 \parallel 絶対無限の存在 ess において論理展開の場を得る。複数実体は否定され(定理十四証明)、『エチカ』の定義の行 \parallel 全ての論証は、唯一実体(神)に内的となる。それは存在に即する形による、神における内的思惟である。我々は、スピノザの思惟の、存在へ即するこの直接性において、事物・神における内的思惟を行う方法を解し得る。――仮りに限定において事物を考えるならば、存在の無限のために事物 \parallel 限定からの何らかの超越が考えられなければならない。スピノザでは事物を限定で考えず、存在で考えろという理由で、存在に至る為に思惟は超越を介さない。名辞の外縁を広げ存在の無限を得る。超越における論理の方法は、『知性改善論』(99)で否定される。それは単なる論理の方法のみにおける問題ではなく、内在、超越の存在観における問題として考えられるのではないかと思われる。

シュライエルマッハーの初期キリスト論

――ハレ大学中退後の四年間――

長江 弘晃

ハレ大学中退後、シュライエルマッハーはドロッセンに移り神学試験の準備と共に哲学研究に約一年余り没頭した。その後、東プロシヤのドーナ伯爵家の家庭教師の職を得て、シュロピッ

テンに約三年間滞在了した。この約四年間(一七八九年五月―七九三年五月)の時期を対象に、シュライエルマッハーの信仰内容をキリスト観を中心に検討するのが今回の目的である。

彼はドロッセン時代、G・レスの著書より説教に関する感化を受け(Br. Bd. I. 七九頁)、三説教文を作成した(全集第二部第七巻。以下説教文引用は頁数のみ記す)。その中で、キリストは合理的に解釈され人間的に次のように表現されている。

キリストは我々の魂の不変的指導を担う「完全な模範」(„kommanes Beispiel“ (五頁))で、父なる神の意志に極めて従順であり同時に尊敬を示す(一一頁)。その目的は「人を助け、良くすること、生活と品行とにより模範として我身を捧げることにあつた(六一―七頁)。これが模範としてのキリスト観の概念であり、我々がその模範に従う時に信仰の徳が獲得できる(二五頁)とされた。背景として、人間の感情は動揺しやすく、理性は善行を命ずるが、究極に於て真理に対し無力で、悟性が真理を渴望する(六頁)という人間観が先在し、模範への従順の可能性と期待が渴望の点に求められている。そこには神の主権を代行するキリスト像は希薄で、キリストの職務中の予言者(教師)及び神に対する従属が強調され、「キリストの高挙」Exaltatio Christi に関する表現は見い出されない。

その後シュロピッテンに移ってから、シュライエルマッハーに宗教的感情の高揚がもたらされ(Br. Bd. I. 九四頁)、「カントに対する批判論文(「自由について」「人生の価値について」, Leben Schlemmachers, Bd. I. Anhang, 1870. 以下 LS と略

す)の発表と共に、彼は説教に一層熱意を傾けた。論文中、彼は悲哀の感情の内、善へ向う内的意志決定が契機となり、我々が魂の目標に至る (U.S. 三四頁)と述べ、続いて人間の本質を認識と欲求との統一である「人間性」*Humanität*と規定し、真理への意欲と規則への意欲との調和が人生を意義あらしめると説いた (U.S. 五二―五三頁)。カント道徳論の影響を受けた右の人間観は、彼のこの時期に確認される九説教中の人間観として次のように応用される。

人の感情領域に起った悪、即ち不快の感情は完全性への第一歩である (四四頁)。この罪の悲しむべき感情が我々を神の国に送り出す (四七頁)。我々は真理認識の傾向が植え付けられており (一一三頁)、又真理に関する種々の義務をもち (一〇五頁)、この義務への努力により誤りは我々を神に導く (一四三頁)。しかし情欲からの自由、魂の休息、神への愛、聖なる真理の認識は容易なことではない (一四二頁)。この意味で、我々は困難に立ち向う人生における「神の戦士」*Straier Gottes* (二五一頁)である。かかる克己的人間規定を踏まえ、次にキリストの「使命」*Sendung* が説かれる。キリストは「偉大な善行者」*größter Wohltäter* だ (五六頁)、その特性は好意と愛とに見い出される (四八頁)。キリストは人間としての完全性を我々に要求し、人間本性の「最高の勝利」*höchster Triumph* としての模範を演じた (六三頁)。神に対して「恐れとおののき」*Furcht und Zittern* の感情を有し (六一頁)、死と復活を経て我々に保証を与え (七八頁)、使命の本質を形成する人間本性

に対しての暖かい普遍的な「人間愛」*Menschenliebe*を示す (一一八頁)。この「人間愛」に対しての誠実な努力が神性の道に我々を転化させる (一五三頁)。

以上のシュロピッテン時代のシュライエルマッハーのキリスト論には、キリストの人性の側面が強調されており、代贖の意義は不明瞭である。既述のドロッセン時代と同様、人間精神の模範としてのキリスト像がより一層この時期の説教中に展開されている。ハレ大学時代の教訓者的キリスト像は、この時期においては、人間愛の模範という概念で把握できよう。

ルドルフ・オットーの「神の国」解釈

塚本厚志

ルドルフ・オットーは“*Reich Gottes und Menschensohn*” (1934) の II. *Die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes* (特にその前半)において、イエスによる「神の国」宣教についての彼の解釈を展開しているが、それは R・ブルトマンへの当てつけというような性格をもつものである (とりわけ S. 33 『状況における決断』への単なる要求をたずさえて来た一人の巡回教師を、ピラトのような人はおそらく狂人としてガリラヤの山地に追い返すが、彼を十字架につけはしない。)という表現など)。ブルトマンは、イエスの宣教における「神の国 (神の支配)」を、実存的把握により、人間に決断を迫るものとして

理解したのだが、オットーはそのような解釈を、「イエス的な宣教を改竄する」ものであると評価し、イエスはそのような立場を取ってはいなかったのだと述べている (S. 35)。

オットーによると、イエスは「黙示論者」ではなく、「徹底した終末論者」であり、「彼の宣教は、ほとんど黙示論的幻想の延長線上にはない」(S. 33)。そして、それ故に、彼の宣教は次のような根本的要素を含んでいるという。

a) この現実の世界との著しい差異。この世に対する来たるべきもののこの著しい差異を言い表すためには、超自然的、超世界的という言葉では弱すぎる。我々は待望されているものの全き特異性を示すために「絶対他者」という語を必要とする。このような観念——それは現実的存在様式によっては不可能であり、ただ神が与えるであろう全く別の存在様式においてのみ可能であるところの聖化された存在としての義および至福という観念、そしてそれらは「この世において」は存在し得ず、ただ「新しい世」においてのみ存在し得るといふ観念、また、それらは「地上」には存在し得ず、ただ「天」においてのみ存在し得るといふ観念をも意味している——は、「神の支配」の遠さに端を発している。

b) 「到来」の観念。終末は「到来する」。そしてあらゆる瞬間に到来し得る故に、それは人の心を揺り動かす。それは「決断」を要求するのではなく、「悔い改め」へと呼びかける。それは人のかたわら走っている道からそれるようにと彼に呼びかける。しかし、「神の国」の到来は、戒め（あるいは律法）

を強調するものではない。というのは、神の要求はその効力の根拠を、王国の到来にではなく、それ自身のうちに、すなわち神の聖性のうちにもっているからである。聖なる神の戒めは絶対的なものであり、絶対的なものがそれ以上高められることはあり得ないからである。

すなわち一方は、「驚異」といふ観念であり、それは言わば、新しい異なった領域および聖化された存在様式としての「天国」の観念を意味する。それ故に、それはもはや、この地と彼の地との対立の中における現世的存在の観念ではない。そしてもう一方は、現世的なものと将来的なものと対立の中における実際的な「到来」の観念である。これらの要素を考慮に入らずに終末論について議論するならば、それは使い古した宗教的な表象の遺物や経験的遺物を、一時しのぎに現代主義的な立場に適応させるだけのむだな試みである。この二種類の要素もっているが故に、「王国の到来」は、悔い改めへの呼びかけとしての、神の唯一の、常に変わることのない、ただそれ自身によって正当であり、いかなる「首尾一貫した」終末論からも導き出されない聖性の要求を聞き取るための、並びに超越的な来たるべき救いの財産に注意し、それを得ようと努力するための、人の心を揺り動かす、衝撃を与え、目をさまさせるものである (S. 37)。

E・ブロッホのユートピア的

希望の哲学と宗教

西村 義人

エリアーデは「宗教をもつ人間 homo religiosus」としては、本質的な事柄が実存に先行する」と述べている。またテイリッヒは、あらゆるユートピアは「過去に存在していた *Gewesen ist* が、もはや存在していないもの」としての人間の本質 *Wesen* の中にその基礎をもっていると述べている。従って「本質が実存に先行する」という命題は、「ユートピアをもつ人間」にも妥当することになる。しかしエルンスト・ブロッホが解するマルクスのユートピア思想においては、「実存が本質に先行する」。この命題はマルクスの無神論的人間観をいあてている。マルクスによれば、「人間の手による、人間のための、人間本質の現実的な獲得」としての共産主義は、「人間本質が真の現実性となっていないがために、人間本質を空想上で実現したもの」としての宗教を揚棄する。マルクスにとって宗教とは「倒錯した世界」の反映たる「倒錯した世界意識」に他ならないのである。

しかしブロッホにとっては、「反映理論」にも、フォイエールバッハに由来する「願望理論」にも解消されない宗教が問題である。たとえそれらによって、創造神という虚構と天父神・

至上神という超越的実体が幻影として排除されたとしても、一方で宗教の内容たる人間の内部の秘密は依然として存続し、他方で願望が投影されていた空間そのものが幻影と共に消滅せず後に残されるからである。ブロッホによれば、人間が上方への超越から超越者なしの前方への自己超出に転換していくにつれて、この空間は、人間実存及び世界の最内奥の深部に秘匿され隠伏して、未だ現象したことのない、未知の本質内容を現出させる場となる。この空間は神が退位させられたことによって確かに〈空虚 *leer*〉である。しかしこの〈空虚〉は、人間実存及び物質の根本規定たる欠如性に、即ち〈非—所有 *Nicht-Haben*〉としての〈非 *Nicht*〉という存在論的根本概念により表わされる事態に対応しているのである。この未規定の *Nicht* が、人間と自然世界との同一性（主体—客体の同一性）の達成による、〈実存の原事実 *Das der Existenz*〉にとつての〈本質の何 *Was der Essenz*〉の所有を表わす〈全 *Alles*〉へ、*やも*なければその挫折を表わす〈無 *Nichts*〉へと規定されていく過程が人類史と把握されているが、この実験はこの空間において真に開始されるのである。

この〈全〉という〈ユートピア総体〉への連関をもつ限りでのキリスト教からブロッホは〈希望そのもの〉、〈総体としての希望を遺産として相続する。しかし彼は「宗教のあるところに希望があるとは限らない」と言う。その例として挙げられているのは、神話宗教、就中星辰神話及びその世俗化形態としての汎神論である。それは現存性総体を完結したものとみなしてこ

れを〈万有 All〉と呼び、〈全 Alles〉への希望の連関をもたないからである。しかしまたキリスト教が〈全〉への連関をもっているのも、ただ脱出の精神と王国の思想によつてのみである。神の本体論的存在証明は、非―現存性、非―既成性、従つてまた未―實在性をその属性とする〈脱出の神〉には無効である。

〈最も完全な存在〉は〈ニートピア的完全性〉であり、それが〈全〉として實在化する時、神は神たることをやめ、とプロッホは考える。それは〈自由の王国〉が實在化する時である。従つてこのことは、〈神の王国〉が脱出の神の完成であると同時に、神が王国へと解消されることでもあるとする、〈神の王国〉についての解釈に対応していると考えられる。ところでこの主体―客体の同一性の達成は歴史（前史）の窮極における出来事であるが、そのような一切の〈他性〉なしの瞬間は、神秘主義の〈神秘的合一 unio mystica〉の体験において、〈停止した今 nunc stans〉、〈永遠の今 nunc aeternum〉として、ニートピア的に先取りされていたと考えられている。

ニコライ・フィヨドロフの社会思想

田 口 貞 夫

ニコライ・フィヨドロフ（一八二八―一九〇三）は、一九世紀ロシアのキリスト教思想家であった。文豪トルストイ、ドストエフスキー、哲学者ソロビョフと親交があり、かれらに大き

な影響をあたえた。また、亡命ロシア人の代表的哲学者ベルジャエフもかれにより大きく動かされた。一方、フィヨドロフの理念は共産主義に近似しているといわれている。フィヨドロフはほぼ一世紀前の人であったが、かれの所説の現代的意義について若干、考察する。フィヨドロフは生前、名が出るのを非常に嫌つたため、出版しなかつた。死後、友人ベテルソンとコジエフニコフにより、かれの書き残した手記が整理され、三〇年ほどたつて、「共同事業の哲学」と題して刊行された。それによると、フィヨドロフは当時のロシアでは物質文明の進歩で、人々の生活は便利になつたが、エゴイズムが充満し、都市生活は軽佻浮薄となり、それに反して、生存に必須な農村は疎じられ、とりわけ墓地は荒廢していると歎いている。かれは、このような社会を真に活力ある平和な社会に甦らせることを何よりも願つた。神にかたどられた人間こそ、かかる社会をつくる役割があるとし、それには先ず人々が互いに親和の気持をもち、祖先崇拝に徹して、万人が協働して、その建設に向つて努力すべきであると提案した。かれは自ら無学と称し、美辭麗句を好まなかつた。学者は Sein の知識ではなく、Sollen の知識を持つべきであるといつた。上述の提案において、具体的には先ず学者が観念論ではなく実学主義に徹すべきこと、科学技術の重視、農業経営の共同化などをあげている。とりわけ、これまで戦争のために専ら用いられてきた科学技術をつかつて、自然の破壊的エネルギーを平和な社会建設にむけて利用すべきであるとした。なお、軍隊もかかる共同事業に参加することが望まし

いといった。

かれの提案は根本的には神人一体のロシア正教信仰に基づく。神にかたどられた人間が協働して神人社会をつくるべきことをいったが、神人社会の成就こそ、かれにとって人類共通の自己実現の究極目標であった。西洋のキリスト教が神の摂理を説くのと対照的であった。したがって、かれには最後の審判などはありません。つぎに、フィヨドロフは祖先崇拜を強調した。「真の宗教は祖先崇拜である。すべての父らを三位一体の原理と分離されず、また混同されない一人の父として、全世界が崇拜することである」「すべての生きている人々が、すべての死者に対して一致して祈る」ことをいった。この点でも、フィヨドロフは、キリスト教としては異例である。キリスト教では普通、人間の生命は神からつくられたものであるとするので、とりたてて祖先崇拜をいわない。だが、日本では一般に我々の生命は祖先からうけつがれ、また、子孫につたえられてゆくことされており、祖先崇拜は神道の要素となっている。なお、ロシア正教研究家樋口浚は、フィヨドロフと神道との関係について述べている。おわりに、フィヨドロフと共産主義の関係についてである。ベルジャエフは、フィヨドロフの理念には共産主義に近似した点があるといった。そして革命後のソビエト社会には、フィヨドロフの信奉者達がいるが、かれらの間ではキリスト教的要素は弱まっており、共産主義に似た技術的要素が強まっているといった。さて、フィヨドロフと共産主義の類似点は両者の実働主義、反ブルジョア主義、科学技術の重視などであ

ると思われる。また、樋口浚は、フィヨドロフの社会思想は革命後のソビエト社会に大きな課題をあたえているといい、さらに、ソビエト政権がフィヨドロフの「共同事業」を高く評価したことについても述べている。このことに関連するが、フィヨドロフの「共同事業」は、戦争絶対反対の信念に基づくものであったことを付記しておく。

第四部会

クリシュナムルティの初期の思想

西尾 秀生

クリシュナムルティ (Jiddu Krishnamurti) は現在までの独自の活動で知られているが、初期の思想はあまり知られていない。

クリシュナムルティは一八九五年にマドラスの北八〇キロの小さな町 (Madanapalle) でブラモン階級の家に生れた。一九〇九年にクリシュナムルティの父が神智協会 (The Theosophical Society) で働くためにクリシュナムルティも家族と共にマドラスにやってくる。神智協会とは、宗教・哲学・科学を探求して普遍的な真理をめざす団体として、一八七五年にブラヴッキー (H. P. Blavatsky) とオルコット (H. S. Olcott) によってニューヨークに設立された。その後、一八七九年にはボンヘイに、そして一八八二年にはマドラスに神智協会の本部が移った。クリシュナムルティがマドラスに来た時の神智協会の会長はベザント (A. Besant) であり、当時の神智協会はヒンドゥー教的になっていた。クリシュナムルティはベザントとレッドビーター (C. W. Leadbeater) の目にとまり、将来の世界教師 (World Teacher) すなわち救世主の器として育てられるこ

とになった。

一九一〇年にクリシュナムルティは *At the Feet of the Master* (Madras) を出版している。この中で秘伝 (Initiation) の準備のために、識別、無欲、善行、愛を挙げている。そして愛は不殺生を含んでいるので、ヒンドゥー教的であるといえる。ところがマドラスで出されている英字新聞 *The Hindu* は、*At the Feet of the Master* はクリシュナムルティ自信が書いたものではないと神智協会を批判している。クリシュナムルティがこの本を書いたといわれているのは、出版の前年なので、十三才の時である。このことから *At the Feet of the Master* はベザントとレッドビーターがクリシュナムルティに書かしたと思われる。そして、一九一二年にクリシュナムルティは *Education as Service* (Madras) を出版している。この本で教師の持つべき資質として愛、識別、無欲、善行を挙げている。この四つの資質は *At the Feet of the Master* と同じであるが、愛が最初に来っており、教師の資質として特にこれを重視している。さらに弟子がブラモンの師匠の家に住み込んで教育を受けるインドの伝統的な制度 (Brahmacarya) の復活を望んでいる。 *Education as Service* は *At the Feet of the Master* の内容に、クリシュナムルティが考える理想的な教育を加えたものである。

神智協会はクリシュナムルティのために、星の教団 (The Order of the Star) という組織を協会とは別に作った。この星の教団は来るべき世界教師のために準備をし、世界教師を助け

ようという団体であった。そして、クリシュナムルティはこの団体の指導者になった。

一九二二年にクリシュナムルティは神秘体験をしている。この神秘体験によって彼の思想は変わって行く。The Kingdom of Happiness (London, 1927) では、釈尊と弟子達との関係をクリシュナムルティと星の教団が理想としている。そして *Why Brings the Truth* (Omnen, 1927) では、クリシュナムルティが世界教師であると述べられてゐる。また *Temple Talks* (Omnen, 1927) では、クリシュナムルティは宗教を生活の高い水準を維持するものとして評価し、さらに自らがバラモンであることに誇りを持っている。この点では、まだヒンドゥー教の影響がクリシュナムルティに残っているといえる。

ところが *Let Understanding Be the Law* (Omnen, 1928) では、団体や宗教が真理のためには必要でないという理由から否定している。真理は人の内にあり、組織がいかに良く作られていても、真理をその内に含まないと述べている。このような意見は明らかに神智協会をも否定することになるが、この本ではクリシュナムルティは神智協会に反対しているのではないといっている。この時はまだ神智協会を脱会する決心がつかないからなのであろう。しかし、翌年の一九二九年にはオランダのオーメンで星の教団の解散宣言をし、その後神智協会を脱会し、自らの神秘体験に基づいて一貫した姿勢で真理の探求を説き続けている。

クリシュナムルティの思想は、生れ育つた環境と当時の神智

協会の影響のため初期にはヒンドゥー教的であったが、神秘体験後変わって行き、一九二九年以後は全く宗教から離れて自由になったといえる。

Astāsana の展開

——サンヴァラ系密教へ——

島田茂樹

筆者は前回『Hevajra 系儀軌にみる Astāsana』と題し Hevajra 系の諸文献を通して八尸林の構成並びにその宗教的意義を明らかにした。そこで今回は、対象を Hevajra に後続するところの Samvara 系タントラに展開させ、そこに於て如何なる変化・発展(特に思想的に)を遂げたのかを検討し、サンヴァラ系密教に於ける八尸林の宗教的意義を説明せんとするものである。本論に入る前に、文献及び資料の対象がサンヴァラ系密教にして外在化・内在化を論じる中で、当然のことながら津田真一先生のサンヴァラ系に関する諸論文を参照することは云うまでもないが、小稿に於てその各参考文献の列挙は不可能に提示できなかったことを、予めお断りして、お許しを願う。

先ず、使用文献(北京版・No. 12・16・17・18・19・21・26・47・57・『Sanivarodaya』S・U・津田真一本)中、八尸林の具体的な構成の解説は No. 12・19・26・47・57・S・U に

於て詳しく、その中でも No. 19・47・57・S・U は整然とした体系を持ち、殊に詳細である。これらの文獻及び現存の曼荼羅を基にして八戸林の図像的構成をみてみると、その様相は前回の Hevajra 系諸儀軌の記述で充分であり（寧ろ詳細）、また Hevajra 系同様夜叉、山、塔の記述は少なく、特に山、塔は皆無に近い（実際には描かれることが多い）。但し、八戸林の曼荼羅上に於ける位置は矢張り金剛牆の内側が殆どであるが、サンヴァラ系タントラによっては「内側でも」外側でもよいという記述が context に表われる（前回例外として最外周にも認められると記したが、実はこれらは何れもサンヴァラ系の曼荼羅だったのである）。故に、構成は Hevajra 系と同一形態と考えてよい。では一体本題として掲示した如く、八戸林は如何なる展開を殊にサンヴァラ系密教に於てなしたのであるうか。それは八戸林の内在化、即ち八戸林を身体各部・脈管に配置するということである。これは Hevajra 系儀軌には全く見出し得なかつた表現・思想であり、Hevajra に於て未整備であつた外在たる Pitha 等の聖地が Samvara 系の特徴とも云うべき内在としての Pitha 等として脈管に配置されるが如く、その影響下に内在化していったものと推定される。では、文獻（No. 19・47・57）にそつてみてみよう。No. 12 は八戸林を眼（二）〜肛門の所謂「九孔」に当て嵌める。尸林―九孔―觀法、この公式は『清淨道論』（南伝大藏經・62・63・64）等に見られる不淨觀を想起させる（殊に塚間住支との関係）。次に No. 47・57 では、八戸林は前掲及び Pitha 等が外・内の二種であ

るのに対し、外・内・秘密・真実（第四）の四種に分類される外とは実際に曼荼羅の外側に周らされる尸林、要するに図像的な構成のことを指すものであつて、「外の Pitha」に匹敵する。内は髪や爪や孔、或は皮や骨……等の身体各部への八戸林（の構成要素）の配置である。これら身体各部は南伝の三十二身分、北伝の三十六身分の簡略形態と思われ、尸林―身体各部―觀法イコール No. 12 同様不淨觀が導き出される。次なる秘密とは人体各所（四輪に対応する例もみられる）を通る脈管への八戸林の配置にして、「内の Pitha」に類似するものである。そして、真実・第四とは八戸林「とその」構成要素への仏教教理による意義づけであり、所謂「深秘釈」的なものである。これら四種の八戸林は別個に存在するものではなく、外↓内↓秘密↓真実・第四という瑜伽者にとつての入曼荼羅に際しての觀想の順序と推察される。即ち、瑜伽女との合一に臨んで性的瑜伽の資格を得るための自己の清淨化（文獻的に云えば八識清淨）、謂わば性的瑜伽（隨貧・大樂）を成仏の手段として用いた母タントラ系密教徒の「仏教徒としての」必然的帰結だったのである。そしてもう一つの意義は、「内の Pitha」の如く、大宇宙と小宇宙の相似性の認識の一手段である。紙面の都合上詳説は他の機会に譲る。

他学派に閑説されたサーンキヤ思想 (III)

茂木秀淳

Blo gsal grub mtha' (BSGT) に言及されているサーンキヤ思想に閑し、次の四点について検討しておきたい。

(一) buddhi などごと

サーンキヤ学派の認識論では、現象世界の認識機能は根本原質より開展した buddhi に帰せられ、puruṣa は現象世界を直接見るのではなく、buddhi に生じる映像を見るのであるとされる。このような認識論に基いて、buddhi を現象世界を映す鏡にたとえる映像説が説かれる。BSGT でもこの種の映像説が記されているが、ここで特徴的なことは buddhi が「二枚の表面をもつ鏡のごとし」と表現されていることである。buddhi に関するこのような表現は Saṅkhyakarika (SK) 及びその諸注釈には伝えられていない。「二枚の表面をもつ鏡のごとき buddhi」は他の grub mtha' 文献でも見られるが、どのような経過を経て buddhi がこのように表現されるに至ったかは明らかではない。二枚の鏡が用いられる映像説は「Tattvasaṅgrahapāṇika (TS, TSP) 第九章においてサーンキヤ学派の説として示されている。そこでは buddhi が第一の鏡、puruṣa が第二の鏡とされ、「二枚の表面をもつ鏡のごとき buddhi」は大きな隔たりがあるが、buddhi がこのように変形していく出発

点に TSP にみられる映像説があるのではないかと推量される。

(II) Sēśvara-Saṅkhyā などごと

SK の無神論的・二元論の立場とは異なり、世界創造の動力因として自在神を認めるサーンキヤ学派の存在が、TSP などから知られる。BSGT にも動力因の性格をもつ自在神を認めるサーンキヤ学派があるとされ、この派の論師として Paṇḍitī の名が挙げられている。Yuktīpāṇika はサーンキヤ学派の論師の一人に Paṇḍitī がいることを伝えているが、BSGT 中の人物と同一であることを示唆するものは何もない。BSGT が挙げる Paṇḍitī は、恐らく、サーンキヤ学派に理論的に近く、優れた puruṣa としてではあるのが自在神を認めるヨーガ学派の師 Paṇḍitī であろう。BSGT は TSP を尊重しているもので、Sēśvara-Saṅkhyā の記述も TSP に依った結果、ヨーガ学派と TSP に言及される学派とを混同したのであるかと考えられる。

(III) sambandha (関係) などごと

推理論の記述の中に七種の sambandha (関係) が喩例と共に挙げられている。Frauwallner はこの七種の関係を六十科論の所説であると論証している。即ち六十科論においては、推理とはある関係にある二つのものの一方を知覚することによってもう一方の存在が推定されることであり、このような推理を可能にする関係に七種あるというのである。このような推理論は SK にはない。七種の関係は SK 以前の古説と考えられるが、

この七種について一つ一つに喩例を伴なって記載しているテキストに *Jinendrabuddhi* の *Pranāhasamuccayavṛttikā* との K の注釈 *Jayamaṅgala* があることは既に指摘されている。この七種の関係が喩例を伴なって BSGT に記されているのである。しかも上記の合計三つのテキストの伝える喩例のうち一致するものは少ない。従ってサーンキヤ学派の古説がこれまでのものと異なる形で BSGT に伝えられているわけで、これはサーンキヤ思想史の考察に一つの資料を提供するものである。

(IV) 引用について

BSGT の作者がサーンキヤ説を述べるにあたり主な典拠としたものは SK そのものと TS および TSP である。その他に長く引用されたテキストとして、*prakṛti* 解説論に関し、観誓の般若燈論註がある。しかし引用典拠はすべて明らかではなく、
 出典不明の引用文もいくつもある。

引用に関する問題はかりでなく、他にも残された問題がいくつもあるが、それらについては別稿を期したい。

学派名 “Svāntarika” についての報告

小川 一 乘

チベット仏教における *grub mthah* は、インドやチベットにおける仏教の諸学派の宗義を要約した宗義綱要書である。近年、この *grub mthah* に対するすべれた研究成果 (K. Minaki; BLO GSAL GRUB MTHA, (1982)) が出版され、それによって表されるように、チベット仏教研究は日進月歩の進歩をとげつつあるのが現状である。これら諸々の *grub mthah* に共通する一つの特徴は、インド仏教の諸学説が、その宗義内容にそなわしい学派名が付され、その学説の分派展開の系統をも含めて概説されていることである。

ところで、これらの学派名の中であって、インド中観学派を二分する *Ratn rgyud pa* (Svāntarika) と *Thal hgyur ba* (Prasāṅgika) という学派名はすでに周知されている名称であるが、これらの学派名の、これら *grub mthah* に代表されるチベット仏教において創説されたものと見なされているのが現在までの研究結果であらうかと思われる。

ところが、*Candrakīrti* の『入中論』に対する *Jayānanda* の注釈 (Pek. No. 5271) の中で、この中の Svāntarika に相当する学派名が、例えば、次のように見出される。

- (1) *dehi shes bya ba ni dhu ma ratn rgyud pa* (Pek.

337 a⁹)

「かれの」とは Svāntarika 中観である。

(2) *hdīs shes bya ba ni ran rgyud pas so* (Pek, 337 b⁹)

「かれによつて」とは Svāntarika によつてである。

これによつて、インド仏教文献の中に、*ran rgyud pa* に相当せしめられる Svāntarika という学派名が用ひられていることは明らかで、従つて、この学派名がチベット仏教において創設されたという推定には疑問符が打たなければならないであらう。

いまあえて、チベット仏教においてこの学派名が創説されたという推定を否定せずに、疑問符を打つに止めたのは、ここにあげた事例だけで、従来の推定を単純に否定するには多少問題があるからである。それは、この入中論の註釈者 Jayānanda という人物を管見するとき、少なからず速断するに躊躇をおぼえるからである。その理由を簡単にいえば、

(1) Jayānanda (一一世紀後半、カシュミールで活躍)は、

入中論に対する註釈を、その奥書によると、インドではな
く *ni nag* の地で書いたとされている。

(2) *Santaraksita* を中心とする Svāntarika 系の中観説が導入されてきたそれまでのチベット仏教に、*Candrakīrti* の著作を訳出し、チベット仏教に *Pāśāngika* の中観説を導入したチベット人 *Pa tshab ni ma grags* (1055-) と、*Jayānanda* は翻訳事業を共にしていたとされている。

(3) しかも、その *ni ma grags*こそが、この学派名の創説

者ではないかと、従来考えられてきたこと、などである。

これらの事情から、サンスクリット文献に Svāntarika という学派名が見出されても、それがインド仏教においてすでに用いられていた名称であるのか、または、チベット仏教において創説されたその学派名を Jayānanda が依用したものであるのか、いまの場合、簡単には断定できない、ということである。しかし、事情はともあれ、サンスクリット文献(インド仏教文献)のチベット訳の中に、Svāntarika に相当される *ran rgyud pa* という学派名が見出されるということだけは確かである。

いまは、入中論の解説研究の過程の中で、上記の如き事実を見出したので、チベット仏教研究に携り、この問題に関心を持つておられる諸氏にとって何らかの参考ともなれば、と報告するに止める。

心理概念の大乗アビダルマ的分析

—— 遍行・別境心所 ——

吉元 信行

唯識学派では、受・想・思・作意・触の五を遍行心所に、そして、欲・勝解・念・三摩地・慧の五を別境心所に分類した。これに対して、有部では、これら十心所をすべて大地法の中に数えた。大地法とは、あらゆる心の中に遍くある心所のこと

あり、これは唯識学派における遍行と同じような概念である。そうすると、欲等の別境心所について、両学派の間に理解の相違があることになる。

遍行心所について『瑜伽論』における解釈を見ると、それらは、心の内面における有機的相互関係として、認識における最も基本的あり方を問題としていることがわかる。そして、これら五心所は、互いに俱起し合つて同時に（一切俱）、あらゆる心理状態において、無始以来いつの時にも（一切時）、三性の心に共通して（一切性）遍く起るものであるとされる（YBh. p. 60）。

別境心所について、同じ『瑜伽論』を見ると、遍行以外の心所はすべて不遍行（別境）であるが、中でも、欲等の五心所のみは善等の他の心所に比べて勝れているから、特に別境であるという（大正30・六〇一c）。勝れている理由は、善・煩惱・不定心所は、右の『瑜伽論』における遍行心所に具った四つの性質のうち、一つ具しているかあるいはまったく具していないが、別境心所のみは、一切性と一切地の二つの心において在るからである（『雑集論述記』上統藏74・三四三右）。

ところで、これら欲等の五心所が、何故別境といわれるのであるのか。このことを考察するため、『瑜伽論』と『集論』、そして参考のため『俱舍論』における遍行、別境に該当する十心所の定義（YBh. p. 60, ASo. pp. 15-16, AK. p. 54）を比較検討してみると次のことが判明する。すなわち、遍行に当る作意等五心所の定義には、各論書ともさして相違はないが、別境

の五心所では、唯識学派の論書の方に、『俱舍論』には認められない「現象に対して（vastu）」なる語句が加わっている。

つまり、これら五心所は、必ず、ある限定された現象を対境（所縁）として生ずる心作用であり、必ずしもあらゆる心に起るとは限らない、つまり別境である。『成唯識論』では、別境心所の一が遍行でない理由を種々あげて説明している（大正31・二八abc）。

ところで、『成唯識論』のこの部分には、上記に対する有部等の他部派からの反論とこれに対する唯識学派からの回答が記されている。この論證を見ると、我々は次の様な二つの興味深い点を見出す。

(一) ここにおいて回答された唯識学派の立場は、『俱舍論』やその註釈及び『順正理論』を通じて明らかになった経部・世親の立場と、基本的に同一の歩調をとっている。

(二) 唯識学派では、初境心所のはたらきは、すべて遍行心所の中のいずれかで説明できるとする。その中でも、心にあれこれ彩画すること（citra）を特徴とする想の作用を重視している。この立場は、経験的事実や記憶は、経験的認識に重点を置くことよって、識（阿頼那識）によってあるという心の主体性を誇持するものである。

以上のことを、当時の仏教内の主要学派の心理論と対比すると、我々は次の様な点を見出す。有部では、人間の心理現象を実なる諸心所の俱起と心不相応なる諸法のはたらきによる時間的連続であるとした。南伝上座部では、八十九心という心理現

象を十四心作用という時間的過程の上においてとらえた。経部では、心理現象は、現在の心のある種の特異性であって、その本質は心そのものであるとした。これに対して、唯識学派では、あらゆる経験の蓄積である現在の心の本質(阿頼耶識)の主体性を強調し、心の内面的あり方である遍行心所のはたらしきを通じて、諸心理現象をダイナミックに構成していくということが、遍行・別境心所の大乗アビダルマ的分析を通じて明らかになった。

(本稿は、昭和58年度文部省科学研究費・一般研究cによる研究成果の一部である。)

Yuktidipikā (Y) の写本

村上真完

難解なYの理解のためには、その写本の検討から始めなければならぬ。P・チャクラヴァルティ(Ch)はプーナ写本(Pn)によって、一九三八年にYを公刊した。Pn写本は前世紀(一八七五―七六)にカシュミールで買われた樺皮(Churpa)写本であるという。私が見せてもらった写本は紙本であり、処々に脱落がある。R・C・バンデーヤ(P)はアーメダバード写本(Ah)をも参照して一九六七年にYの校訂本を出した。Ah写本はP本のP₈₀までを含む未完本である。

以上二本はこれまで知られていたが、このほか四本が存在す

る。その中、二本はカシュミール大学にある。このほか National Archives (New Delhi, N) と Benares Hindu Univ. (B) の写本があるという。Bの存在はA・ウェツラーから聞き知った。

昨年(一九八二)七月カシュミール大学サンस्क리트写本図書室で Dina Nath Shastri より、Yの二写本の存在を聞き、写真にとりて帰った。その一(K₁)は受付番号八〇五、目録には Sankhya yukti Deepika とあり、紙(カシュミール産)に墨で Śāradā 体で書かれ、他の写本とともに、B 6版ほどの冊子に製本されている。一九五六年一月二七日にカシュミール の Lambadara Razdān of Raghunath Mander から買われたという。その内容は二種の写本から成り、最初に番号(一―六)のついた六枚(表裏)の写本のあとに、番号のない紙片四ページが続き、次に一ページ二行または二三行から成る写本が一三五枚(表裏)が続く。しかし番号は途中でとんでおり、番号一―一〇五と、一九四―二二三とから成る。内容はPn写本にはほぼ等しく、同じ個所に脱落が認められる。

もう一本(K₂)は番号一二二、デーヴァナーガリー文字で、A 4版のルーズリーフに青インク、ペン書きの八六枚(表)から成り、Sankhyayuktidipikā と表記されている。P本P₁の第二偈から始まり、P₄₄までに相当する。これは出版を意図したと思われる不完全な原稿である。シャストリ氏によると、その原本はニューデリー(N)にあるという。N写本はウェツラーによると新しい草稿本であるらしく、恐らくK₂と同様のもの

のであらう。

ウエッラーが発見したB写本は断片であるが、氏によると他にない文章をも含んでいるらしい。とすればB写本は重要である。氏は全写本のコピーを用いてYの校訂本を準備中というが、難航中の由である。

巻初から末尾のコロフォンまでを有するのはP_nとK₁の二本である。K₁を見たR・C・パンデーヤは、K₁はP_nと同じであるがP_nより古い、Ahはそれらと別系統である、という。

Yの書名は、P_nとK₁のコロフォンに Yuktadipika Saṃkhyasaptati:Paddhatiとある。P_nのみは kṛit iyaṃ Vacaspathi-miśraṇam (これはヴァーチャスパティミシラの作)と付記しているが、K₁にはその記述はない。疑わしい作者名がないK₁は正しいであらう。

二本対してはV. Raghavanが幾多の訂正を試みた(AOR 12, 14, 15.1, 15.2)が、' 原典に根拠がないと、Pは批判して新版を出した。がPにも新しい誤りがあると、ウエッラーは批判して、若干の訂正を試み、またYは Rājavarṭtika (R)の註釈であると考えて、Yの中からRを抽出することを試みた(2DMG Supplement II, 1974 Wiesbaden, pp. 434—435)が、最近では、それに確信を得なから由である。Tattakamudī (TK)の末尾にはYの冒頭の偈をRの名で引用し、Nyāyamañjarī With the Commentary of Granthihaṅga by Cakradhara, M. M. Sivakumārāsāstri Granthamālā 5, Part 1, Varanasi 1982, p. 162 24 Yの直接知覚説 (p. 37^a-)を Rājanの題として

引いている。このラージャンとは註釈家 CakradharaによるとRの作者であるという。RがYとは異なるか否かは別として、TKはYを引用し、Yの説を前提にしている。Yは陳那の直接知覚説等に言及し (p. 35)、『法称の自性因の実例 (Nyāyabindu II, 16—17)』をも知り (p. 40)、『Kāśhāpṛiti (2.2.16)』を引用している (p. 67)。Yが引用する文献や学説の調査研究は、Yの年代を限定する作業になると同時に、Yの本文の決定と読解を進める上でも重要である。勿論、写本と刊本を注意深く読むことは不可欠であり、脱落個所のない完全な写本の発見が依然期待される。

タミル仏教叙事詩

「マニメーハライ」について

彦坂 周

マニメーハライは古典タミル語で書かれた一大叙事詩であり、南インドのタミル文化とタミルの地に於ける仏教事情を知るうえで最も貴重な文献資料のひとつである。作者はマドゥッライ・クラーワーニハン・シータレイ・サータナルという人物であり、南インド・マドゥッライの穀物商人の出身であり、仏教徒であった事がその名から知られる。

作品は序文と本文30章より成り、このうち序文は後代に付け加えられたと考えられる。

題名となっている「マニメーハライ」は作品の女主人^{ヒロイン}の名前であり、彼女のロマンと求道を描いた物語となっている。最終的にはマニメーハライが仏教聖者のアラヴァナ・アディハルに導かれて授戒得度し比丘尼になるという構成となっている。

このストーリーは華嚴経「入法界品」にその原型を求める事が出来、その詳しい比較研究は (Journal of Asian Studies) 第1巻第1号に掲載されている。(拙著)

成立年代については、タミルの伝統的学者による二世紀説をはじめとし、カンダスワミ、クリシユナ・アイヤンガールの五〜六世紀説。ヴァイヤブリ・ピッライの八世紀説などがあるが、筆者は九世紀末から十世紀初めの間であると考えている。マニメーハライに於ける仏教思想は特に第29章、第30章に於いてまとまった形で述べられている。

第29章に於いては聖者アラヴァナ・アディハルがマニメーハライに仏教論理学を説くという形で、仏教論理学について詳しく述べられている。これは Digāga の弟子である Saṅkaravāmin の Nyāyapraveśa (玄奘訳「因明入正理論」とほぼ同内容のものであり、その序論と結末部は多少異なるが、本論に相当する部分に於いては、用語や用例に多少の変動はみられるが、ほぼ同様の全体が記載されている。Nyāyapraveśa は玄奘三蔵が漢訳して以来中国、日本に於いて因明の入門書として広く学ばれたが、インドに於いても十世紀にジャイナ教のハリヴァドラとその弟子によって註釈書が書かれて仏教内外に於いてもポピュラーな書物として伝えられたようである。マニ

メーハライの中に Nyāyapraveśa が出て来ることは、一般の仏教徒の間でもかなり広く知られていたのではないかと考えられる。

次に第30章であるが、ここでは仏教思想が体系的に述べられている。

まず十二支縁起について、その順逆が説かれる。十二支には三つのサンデーがあり第2行と第3識とが交わる処を第1とし、第7受と第8愛との交わる処を第2とし、第10有と第11生との間を第3のサンデーとする。

無明と行とを過去、識から有までを現在、生と老死とを未来とする。行は過去の業として身口意の三業に分け、その善悪の業によって六道に生まれるとして六道が示されている。

この説は、説一切有部のものと類似しているが、次に示される六道に於いて、①地獄②餓鬼③畜生④人⑤天⑥梵天と来るのが、①地獄②餓鬼③畜生④アシュラ⑤人⑥天と来る、説一切有部との相違点である。

次に十二支縁起をもとに四聖諦が説かれているが、ここには具体的に苦集滅道の語は出てこない。

更に五蘊・色・受・想・行・識が列挙される。これは項目の列挙のみである。

更に十二支縁起のよりよい理解の為に次の四種の方法が示されている。①四種のアプローチ、②六種の論争、③四つのナヤ(観点)とその用い方、④四種の問いと答え(四記)

①と②は経量部の思想として Sīvatānasiddhiyārparapak-

kan に出て来るものと同様であり、④の四記は、俱舍論—19 に出て来るものとはほぼ同様である。

ランナー・タイムにおける

スリランカ上座部仏教受容

宇治谷 颯

タイ民族の建国の歴史は十三世紀にクメール帝国支配から独立したバーン・クラーン・ターオ (Bang Klang Thao) によって創設されたスコータイ王朝にはじまり、その後、アヌタヤ・トンブリー・バンコク王朝へと継承されている。タイ民族は中国南部雲南省から除々に南下した民族であり、現在のタイ領土に六〜七世紀頃から諸々に小部族国家を形成したものとされる。

北タイにおけるタイ民族国家の建国は、ほとんど神話化されており信憑性に乏しい。しかし、チェンセン王統最後の王とされるプローム (Phrom) 侯は実存人物との可能性が強く、八五七年ムアン・ファーン (Muang Fang) 市を興し、ここを都市とし、タイ北部に独立、または半独立国家を形成したものである。宗教的には西北部一帯に前住していたモン族のドヴァーラヴァチ (Dvaravati) 王国の影響をうけていた。一〇五七年ビルマの英主アノーラタ (Anoratha) 王のクメール帝国侵犯にとまない、クメール民族支配が弱体化すると、タイ民族は小独立国家として抬頭する。チェンセン王統の後裔クン・チ

ヨーム・タムマ (Khun Chom Tamma) は一〇九六年北部のバヤオ (Payao) に都し、小国ながらバヤオ王国を建国した。その後、一二三八年にはスコータイ王朝が建国され、第三代ラーマカムヘン (Rama Kamheng) 王の治世には強力、かつ広大な国家を築きあげた。スコータイの北は、バヤオ王国は存続したものの、新たにチェンマイ (Chieng Mai) を都としたランナータイ (Lanna thai) 王国がメンラーイ (Mengrai) 王によって建国された。彼は一二三八年チェンセン (Chiengsen) に生まれ、若くしてチェンラーイ (Chiangrai) 市を興し、一二八一年にはランブーン (Lampun) のハリブンチャイ (Hariphunchai) を略奪し、一二九六年バヤオ王国を併合して強力な国家を形成した。スコータイのラーマカムヘン王とは密接な親交を保持し、その後十九世紀末、バンコク王朝の支配下に属するまで永く存続した。

ランナータイ王国における仏教受容の状況は、忠実な仏教庇護者として知られるメンラーイ王の指揮のもと、スコータイを経由したスリランカ上座部仏教の導入にその特徴を見い出す。この導入の経過は、スコータイ王朝第四代ロ・タイ (Loe thai) 王の碑文、及び十五世紀に著わされたムーラササーサナー (Mulasasana) や十六世紀に著わされたジナカラマーリー (Jinakalamali) の歴史書によって明らかにされる。その内容はおおよそ次のごとく伝えている。

スコータイの都から南ビルマのバーン (Ban) に来た留学僧のアノーマダッシー (Anomadassi) とスマナ (Sumana) は師

とともに、スリランカの高僧マハーテラ、カッサパ (Mahāthera Kassapa) に師事し、スリランカに渡り直伝の上座部仏教を修得した。彼らはマハーテラの称号を賜わり、師の要請により各地に布教に赴いた。スコータイに戻ったスマナはロ・タイ王にあつく迎えられる、都の西に建ったばかりのワット・パーナムアン (Wat Pa Manung) に住んだ。スマナの名声を聞いたメンラーイ王は、スコータイの王に使節を送り、彼の孫息子のキイラナー (Kilana, Gu Na) 王を遣わした。スマナは一三六九年北に出発し、一時ハリブンジャヤ (Haripunjaya) のワット・プラ・ユン (Wat Pra Yun) に着任し、その後一三七一年チェンマイに移った。キイラナー王は町の西方ワット・スアン・ドクマイ (Wat Sun Dok Mai) を建てスマナを僧院長に迎えた。一三八九年ここで滅するまでスマナは活躍したのである。現存するチェンマイ北方・ワット・ドゥイ・ステイン (Wat Doi Suteb) 寺院のふもとに残る七つの塔は、スマナによって創建されたものと伝えられている。

以上がスリランカ上座部仏教受容の様子であるが、その過程を見ると、ランナータイ王国のスコイ王、特にラーマカムヘン王への忠誓の頭われが発露したものであり、スコータイ王朝の政治的にも、社会的にもその隆盛に学ぼうとした、多分に模倣的色彩を窺うものである。

シュエジン派大会

生野善應

ビルマの社会は、一九世紀後葉、植民地勢力の浸潤によって、経済的・政治的に不安定な状態であった。その影響を受けて、ビルマ上座部には戒律弛緩の傾向がみられたが、シュエジン派はこの傾向に反撥し、上座部の建直しを計ったインナー・グループの一つである。

シュエジン派の歴史は一二〇年位でしかないが、開祖シュエジン僧正のカリスマ性と二祖ウィットダーサーラ僧正の僧衆を組織化する卓越した資質によって、急成長した。開祖のカリスマ性は、多数の比丘が僧正の戒律遵守の修行生活に憧憬を以て散集したこと、ミンドン王が僧正に絶対的に帰依し、シュエジン僧衆のグループを公認する助けをしたことの二点に歴然と認めることができる。二祖の教団組織化への貢献とは、開祖の手掛けたシュエジン僧衆の指導規則を補足して、シュエジン派指南書を作ったことである。これによって、派の宗教的行動型式、宗教的態度、教区・教階制度が整備されたのである。

シュエジン派管長は十一代を数えるが、シュエジン派史を草創期―確立期―安定期と区分したとき、草創期と確立期は、開祖二祖に配当され、三祖以降の管長が安定期にあたる。

さて、シュエジン派大会は、二祖没後の第一回 (一九二〇)

より十一回開催された。三祖以降のシュエジン派は、集団指導体制を特色とする。大会は、管長交代直後に行なわれ、会議の決議内容は、新管長・副管長・諸役員の承認と新規的制度であった。一九二〇年以後は、ビルマは社会激変期の六〇年であり、教団として結束して事にあたり、その安定維持を計ったと考えられる大会の意味は大きい。

大会決議の新規的制度は、時代性を捨象して、巨視的にみれば、教団の組織化・教学の整備・修行実践の徹底といった三点に纏められる。重要事項を摘出列記する。

(一) 教団の組織化―本山を中心とした細分化した教区・教階制度の確立。管長を中心とする集団指導性の確立。教団を職掌分担による責任管理。僧籍記録手帳交付によるシュエジン僧たる自覚の昂揚。

(二) 教学の整備と奨励―開祖及び二祖の著作の研究と整備。パーリ語試験の奨励。教法研究・教育の助成。

(三) 修行実践の徹底―戒律の遵守。適時性のある戒律細則の補足。修行内容の報告義務。裁判による宗教的問題の徹底処理。シュエジン派大会の開催時期は、はじめ三年に一度と取きめられたが、管長の死去等問題の惹起で、頻繁に実施された時期もある。場所は、マンダレー五回、ペグー二回、サガイン、モールメイン、タウンジー、ラングーン各一回。参加者は、第六回(一九三六)、第七回(一九四七)の二八〇、三〇〇名が最低で、いずれも五〇〇名以上であり、欠席者も祝電を打ち、気持ちの上で参加した。

シュエジン派大会は、新管長の許に新人事を組んだ新指導体制を紹介し、新しい規則をも打ち出して、同宗派の結束を高めるのに利益したものであった。こうした大会は、民族主義運動の激化、日英両軍による戦場化、ビルマ共和国誕生、社会主義社会への変貌といったビルマ社会がめぐるましく変化した一九二〇―一九八〇年の時期に於ては、シュエジン派の維持安定に有効であった、と考えられる。

なお、一九四八年「シュエジン派憲章」が公布され、構成員行政機構、司法という章を設けて、シュエジン派僧団の実態が法文化されたが、この内容は、シュエジン派の組織・教学・実践に関するその時点までの、大会決議の集大成といえよう。

また、一九八〇年に行われた第一回全宗派合同会議でとり決められた、ビルマ上座部の行政機構、裁判、僧籍記録手帳は、「シュエジン派憲章」やシュエジン派大会の決議の影響を受けているように思われる。

仏弟子四衆の長について

春日禮智

原始仏教の研究が、仏教学として、高度に、微に入り、細に入り進んでいることは、衆人の認めるところである。しかし、それは語学的教理的文学的のことであって、その歴史的社会的文化的研究に至っては、甚だ、未だ不十分であると思われる。

四分律卷六十には、次の文が載っているが、これは、仏教々団の中樞ともいふべき四衆―比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷の長を、明瞭に教えてくれる点で、極めて重要な文である。四衆の長ことは、当時の仏教々団では自明のことであつたと思われるが、後世に残つた文献の上では、甚だ明瞭を欠いていると思われる。四分律に曰く、

爾時、舍利弗、与五百比丘二俱。摩訶波闍提比丘尼、与三百比丘尼二俱。阿難分坻、与五百優婆塞二俱。毘舍佉母、与五百優婆夷二俱。

右は、舍利弗、摩訶波闍提、阿難分坻、毘舍佉母が、夫々、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷の長であつたことを明示しているものと思われる。では、その四人とは、いかなる人であつたらうか。

比丘の長、長老舍利弗 (Śāriputra) は、新訳舍利子、これは母の名に因んだ名である。又 Uṇṇisa という。これは父の名に因んだ名である。摩竭陀国 Nāḍā 村出身、婆羅門種である。形貌端嚴、四吠陀に通ず。才子多病であつた。少にして目連と親交あり。無常を感じて出家、六師外道の一人 Saṅghaya Nēta-putta の弟子となつた。目連と共に、その上座に居る。ある日、王舎城に出て、五比丘の一人馬勝 (Assaji) に遭ふ、その威儀に感じて「汝の師は誰か」と訊ねた。Assaji の曰へ「仏」と。舍利弗は「仏」の語を聞き、生身の仏あることに愕き、あつて帰つて、之を目連に報じ、相携えて Saṅghaya の弟子二百五十人を率いて、仏所に至り、仏教に歸した。仏、特に、二人

を諸比丘の首上座におく。舍利弗は、この時の Assaji の恩を忘れず、生涯 Assaji の方に向つて、足を向けて寝なかつた。

舍利弗は智慧第一 (cetasaggam mahāpaññanam) 又は弁才第一の称がある。彼は仏弟子の華で、仏の第一弟子、第一法將、第二法王、第二師、第二転法輪師とよばれ、舍利弗を大智、目連を大神通という。また、舍利弗目連を衆生の父母ともいつた。彼は祇園精舍建立時の棟梁であり、毘舍佉子母講堂を経営した。橋賞弥 (Kasambhi) 比丘の諍を断ち、提婆叛逆の時は、目連と共に、五百比丘―跋耆子 (Vajjiputtīya) を奪つて歸つた。彼は橋羅國王波斯匿の皇后行雨 (Vasabhakhattiya) の師であり、目連と共に、阿難、羅睺羅、五十公王子を度した時の和上 (upajāyā) 即ち師であり、阿難を仏の侍者として推挙したのも、この二人であつた。仏曰く、

「私は法王である。舍利弗は法將である。如来と等しき舍利弗は、我に倣つて法輪を転ず」と。

次に、舍利弗目連について一言する。この二人は仏の手足 (大乘宝要義論卷二) とされ、舍利弗を右面弟子、目連を左面弟子 (智度論卷四〇) とも記している。舍利弗目連死し、仏曰く、

「二人の死により、比丘衆空しきが如し」と。

次に比丘尼の長摩訶波闍提 (Mahāpajāpati) は、訳して大愛道、大世主とも呼んでいる。比丘尼の首、仏の叔母、養母であつた。それ故、彼女を姨母、大女人ともいい、その姓に因んで瞿曇弥 (Gotamī) とも言っている。仏成道後、故郷迦維羅

(Kapilavasthu) 衛に帰られた時のことである。彼女は、仏に出家を申し出た。仏、許し給わず。彼女は五百の釈迦族の女達と共に、裸足で、五十一由旬離れた毘舍離 (Vesālī) まで仏の跡を追い、泣いて頼んだが、だめであった。彼女はまた、阿難に取りなしをたのみ、漸く八尊師の誓をたてて、比丘尼の出家を許された。彼女は比丘尼教団の創始者であり、仏に代って、之を統率した。威儀清浄、諸国王の敬するところとなった。仏入滅前三月、仏に先立って入涅槃した。法鬘第一 (aggam ratanānam) と称せられた。

阿那分耶 (Anāthapīṇḍha) 優婆塞は給孤独長者である。本名須達多 (Sudatta) 即ち「善しく与えた」の義である。舍衛城の人毘舍種である。ある時所用あり、王舎城の親戚の家にゆき、家人の仏陀招待の大振舞いの騒ぎに驚き、この世に、生身の仏あるを知り、祇園精舎即ち祇樹給孤独園 (Jetaṇa Anāthapīṇḍikāraṇa) を建立した。その土地はもと祇多 (Jeta) 太子の園林で、十八頃—一万九千七百七十坪あり、長者はここを黄金で敷きつめ、五十四億金を投じて、寺を建てた。その精舎は十六大重閣、六十窟屋あった。棟梁は舍利弗であった。

給孤独長者は「仏弟子中第一優婆塞、好んで布施をするもの、須達長者これなり」と言われた。彼は日々二千比丘に供養し、日々仏に奉仕するには、食前には食を、食後には五菜を携えてゆき、空手で、精舎に至ることはなかったといわれている。

毘舍依鹿子母 (Visakha Migaramātā) は優婆夷の長である。

舊伽 (Anga) 国 Bhaddiya 市の長者 Dhanāyaya の女、父により、五百車を整えて他行した。七才帰仏、預流果のさとりを得。舍衛城の長者鹿子母 (Migara) の子 Punāvadhana に嫁し、十男十女を生み、百才まで生き、若きこと十六才の如きであった。孫四百人あり、その妹は給孤独長者の息子の妻であった。初め、毘舍依母が結婚した時、鹿子は裸形外道に仕えていた。そこで、彼は彼女をして、裸形外道を称せしめんとしたが、彼女は之を拒み、反って鹿子をして仏に帰せめした。鹿子感じて曰く、

「汝は、今日より、我が母である」と。

毘舍依鹿子母の名は、かくて生れた。毘舍依母は布施第一 (aggam dayikanam) の称がある。ある時彼女は、ある節会の日、当時のインドでは、毘舍依母と Bandhula の妻 Mallikā として Barāṇasi の蓮華色上り外に着うる者のないという豪華な晴衣をきて、精舎にゆき、帰りにこれを忘れて帰った。後、阿難、これを見つけ、階段の一隅におく。毘舍依曰く、

「上座の手に触れしきものは、取るべからず。」

と。依って、これを売って、仏僧伽に寄附しようとしたが、買手がなかった。そこで、彼女自身これを買取り、二十七億金を投じ、東園鹿子母堂 (Pubbarama Migaramatupāsada) を寄附した。その建築師は目連で、寺は九カ月ででき上った。寺成り、彼女は歡喜のあまり udāna をうたって、精舎をめぐった。彼女も生涯、給孤独長者の如く、比丘僧伽に布施し、供養した。

空定と波羅蜜

河村 孝 照

一問題の所在

玉城康四郎博士の指摘によつて、これまで仏教の中心思想であると考えられていた空思想が、原始經典にあつては解脱涅槃へのいくつかの道の一つであり、もつともおおく空思想にかかわっている般若經、例えば八千頌般若にあつても、それは般若波羅蜜を行ずる中において説かれるものであり、即ち經典思想の上からいえば、アピダルマの延長線上にあり中論に説かれるがごとき空思想と、その趣きを異にしていることが明らかとなつた。

それでは仏弟子たちは、原始經典の空思想をどのよううけとめ、また般若經における空思想をどのよううけとめたか。

二、大毘婆沙論における空定と波羅蜜

原始經典を伝承し解釈した中で、まず大毘婆沙論の所論を調査した。その結果、空の術語をもつて表現し説きあらわしているものは、四諦中、苦諦下の苦空無常無我行相、つぎに十種空、つぎには空、無願、無相の三サマヂ説である。空行相は、苦諦下の四行相の一として、十種空は有身見の近対治の法として、三サマヂは正性離生に入る修行道として示されたものであつて、いずれも独立して空が説かれたものではなかつた。これは玉城

博士の原始經典の検討の結果と一致する。しか婆沙論は契經の説として、「空サマヂは是れ上座の住処なり」ということばをあげ、仏、獨覺、舍利弗、目連等の諸大声聞の順に上座を定め、これらは多く空定に住するという。空定の修し方について、前念の表象を空じて、ついに無所有処想と非想非非想処想を除き、究竟して多く空想に住する、というのであつた。これは原始經典チューラスンニヤタ、スッタの説と同じである。これによつて空定が勝れた機能を有するものと体験していることがわかるのである。

婆沙論はさらに菩薩の法を説く。菩薩は右の法の中で、正性離生に入るのに、三解脱門においては空サマヂのみを行ずる。但し声聞も三解脱門中、無相サマヂはこれを除いている。そして菩薩は波羅蜜を行ずる。然し婆沙論は波羅蜜行と空思想のかかりについては論及するところがなかつた。これらによつて、婆沙論では声聞の上座、菩薩という上根者において空定が修されたといえるのである。

三、大智度論における空三昧と般若波羅蜜

智度論は菩薩の法を説く。菩薩は、初発心より成仏に至るまでの間をいい、この間に六波羅蜜を行ずる。第七地において正性離生に入る。正性離生に入るときには、三解脱門による。まず諸法の空を觀ずる。これを空と名づける、空中においては相を取らない、この時、空は転じて無相と名づける、無相中には、所作なく従つて三界の中に生れることはない、この時、無相転じて無作と名づける、というのである。このとき無生法忍を得

る。この法忍を得たとき、一切世間空なりと観じ、心に所著なく、諸法実相に住するという。この智慧は般若波羅蜜であり、この智慧を以て、禪定によって、一心に諸法実相を観するといふのである。この般若波羅蜜に浅深があり、次第に深められてついに成仏に至ると般若波羅蜜は転じて薩婆若という説く。

この修行道の過程において、六波羅蜜の修行は、無量の布施持戒禪定にあつて行者の心柔軟となり、諸の結使は薄くなり、然る後に真空を得るといふ。十八空は十八種の観として諸法を空ならしめ、般若波羅蜜とともに相に執著しない作用を助ける。おおくの三昧は涅槃に近ずけばみな三解脱門に入り、三十七道品、十善行等、般若波羅蜜をうる助行であるとしている。

四、結び

婆沙論の空定は空想をうるためであつた。智度論の空は空想の相をとることなく、生空法空、真空、自性空、畢竟空等を以て示され、空は因縁所生の法をさしてあり、他の何ものでもないそれ自体であるとし、これを諸法実相といひ、それは般若波羅蜜の中においてのみ照らされ、それが空三昧であり、そのとき法は空（他の何ものでもない）であり、仮として存在し、空三昧の中にあつて中であると説いて、婆沙論と修行道のめづり所を異にしていることがわかつた。

大乘莊嚴經論の大谷探検本A本B本の

筆写年代とその原本について

舟橋尚哉

大乘莊嚴經論の写本の内、現存のもので最も古いネパール写本はZ⁽¹⁾本であると思う。そしてこのZ⁽¹⁾本から現存のネパール写本が次々と転写された⁽²⁾と考えられる。龍谷大学所蔵大谷探検本にはA本とB本とがあり、一般に文字などからB本よりA本の方が古いのではないかといわれているが、その書写年代は不明であつた。しかし私は最近、ネパール写本を比較研究している内に、このA本が実は一九〇六年以後の写本であるといふ有力な資料を見つけたので、ここにその資料を提示して皆様方の御批判を仰ぎたいと思う。

さて大谷探検本のA本がZ⁽³⁾本からの転写であることの資料として求法品第二十偈c. 1 dとその長行に注目しよう。Levi本 p. 60 l. 3~l. 5 は Zc 本 41 b. l. 6 以下

vāvisesās ca māyādisu vidhiyate//……hasitivādya bhāvo
nāsan na (bhāvah)

となつてゐる。しかるにA本の 55 b. l. 5—l. 7 は次の如く
「」内の文が余分に入つてゐる。

hasitivādya bhāvo nāsan na [vāvisesās ca māyādisu
vidhiyate/na bhāvas tatra cābhāvo yastadākṛtibhāvo

nāsau na bhāve//rābhāvo bhāva eva ca yo hastivād
abhāvo nāsau na) bhāvān

これらの文は Ne 本の 41 b, 1. 6 と全く一致し、A 本の書写者は Ne 本の 41 b, 1. 6 を誤まって二度写したことになる。このようなことは Ne 本以外の写本からは起りえないから、A 本が Ne 本から転写されたという有力な資料といえよう。

次に Ne 本から Ne 本を転写するとき、誤まってまぎれ込んだ文がそのまま A 本にも挿入されたままになっている二例を示そう。

1 菩提品第五十二偈 a 以下 (Ns 本 37 a, 1. 5; Ne 本 31 a, 1. 5~1. 6; A 本 41 a, 1. 1)

2 弘法品第七偈の直前 (Ns 本 65 a, 1. 6; Ne 本 53 a, 1. 8 ~ 53 b, 1. 1; A 本 72 b, 1. 1)

このように A 本は Ne 本から転写されたものと考えられるが、実は Ne 本はネパール暦一〇二六年(西暦一九〇六年)に書写されたものであることが奥書きからわかるから、A 本はそれ以後に書写されたものといえよう。大谷探検隊がネパール諸写本を持ち帰ったことが確実であれば、A 本の書写年代は一九〇六年から一九一四年の間と確定できるのであるが、もしネパール写本が大谷探検隊とは別に後から購入されたものならば、この書写年代は確定できない。

それでは B 本はどうであるかといえば、B 本は多分 Ne 本を直接写したのであろう。B 本が Ne 本からの転写本であることの有力な資料として菩提品第三十一偈の長行を考察してみよ

う。Lévi 本 p. 39, 1. 11 と相対する Ns 本 34 b, 1. 2~1. 3 は buddhānmeka (kā?) le jānapavittin vna dējjāno。しかるに B 本の 40 a, 1. 5~1. 6 では buddhānmekasayajagata となつてゐる。これは Ns 本の 34 b, 1. 2 の最後 buddhānmeka から 1. 3 の一行を全部とばして 1. 4 の syate jagat/ を誤まって写したものと思われる。このことは Ne 本から B 本が転写されたことの有力な資料といえよう。

また Lévi 本 p. 63, 1. 20 求法品第三十四偈の長行 (Ns 本 52 b, 1. 6~53 a, 1. 1; B 本 61 b, 1. 3) でも B 本には余分な文が入つていて、Ns 本の 52 a と 52 b との文章を全く同じ文が重複して書写されていることがわかる。これも Ne 本から B 本が転写された有力な資料である。

以上の如く、A 本は Ne 本を、B 本は Ne 本を直接転写したものであるが、Ne 本と A 本との間に、また Ne 本と B 本との間にそれぞれ別の写本が介在する可能性が全くないわけではない。しかし私は A 本、B 本がともに Bir Library に所蔵されていたと考えられる Ne 本と Ns 本とを転写しているところから、別の写本が介在する余地は少ないと思う。

従つて大谷探検本の A 本、B 本はほぼ同じ時代に、それも二十世紀の初頭に、多分ネパールで転写されたものと思う。

註(一) National Archives, Nepal. Bihatsūcipatram II
No. 291 (Bir Library No. 291)

(2) このことについては私が印仏学会(高野山大)で発表す。

(c) National Archives, Nepal. Bhatnupatram No.

20

(4) 国際東洋学会議協賛「竜谷大学図書館蔵大谷探検隊
将来西城文化資料展」の説明による。

盤珪禪師の信心決定

小林 圓照

不生禪の創唱者とされる盤珪永琢（一六二二—一九三）禪師の宗教的な実践は、ただ一念不生の靈明な仏心のままで居れば、一切が調うと主張する点に尽きると思われる。この「不生」との係わりで盤珪の説法（資料は赤尾氏編『全集本』に依る）には「不生の信心」とか「信心決定の人」といった表現が見られる。このような盤珪の信に関する説示は、在家説法における日常、具体的な次元に散見でき、とりわけ、信仰、信心、信心者、信心決定、聴聞、聞受などの用語例は浄土教系の教義を背景に、当時の社会に慣用化したものである。しかし信心の内容は、弥陀の救済を信ずるといったものではなく、禅的で自心自仏への信心が主調となっている。

卑近な日常からの問答を例示すれば、雷鳴を恐れ苦しむ婦人を諭して、「師曰く、生れたる時は、物に恐る、心なく、不生の仏心のみ也。物におそる、妄念は生れて后に出来たる一念の化物也。雷は人のために世界へ雨ふらす物にして、人にあだを

なす物にあらず……雷の声を聞く時は、自心自仏を一筋に信仰すべし。」このような自心への信心を決定して不退転を得よと教える。また不生の仏心は父母未生以前の面目に外ならず、未生とは本来不生と同じで、不生の仏心一つを神道も儒道も、天台、真言、禅、浄土、門徒などの宗門でいろいろに名を替えて説いているとする。そして盤珪の不生説法を聴聞し聞受し、受合う人、受合わぬ人も「信心さへ退転致さねば、どこぞでは點頭被成、日が御座らふ」と説く。だからどの宗旨の人でも、親の産附けた不生の仏心に信決定した人であれば「仏心宗」の人であると主張するのである。

次に迷・悟と信心決定との関係を考察する。「人々本と生た時は一切の迷はなし。只、そだてがわるさに、生れ付の仏心上々の凡夫にいたし、……氣ぐせになり、迷が功者になる也。仏心は靈妙なる故に、一切の迷の事を覚え熟也。然れども、如是なる貴き事を聞いて信心起れば、迷はぬ覚悟になり、即座に本来不生のまゝ、に居る様になる也。」仏心を尊重する自覚が信であり、その信心の徹底したところに悟がある。信心決定の人の「念」に対する自在さは次のようである。「たとひ從來薰習の氣ぐせが向ふものに貪着し、一旦一念が起りまして、信心決定の人は、その念に取捨が御座らぬによって、掌を返すよりも早う不生の仏に立ちもどり安ふ御座るわいの」とある如く、無念にも念起にも自在な主体が信心決定である。女性に対する説法にも、不生の仏心の平等に基づいて信心は平等であって、男女の差別はないと説く。

さてこのような不生決定の人は、「不生知りの人」すなわち口耳で不生を説聞したり、理知で不生を了解するのではない。不生を「真実に聞受し、真実に行い、真実に示す」人である。また信心決定には『臨濟録』にもあるように「自信不及」では到達しない。信心を励ますことが必要である。迷から悟への生活の転換には信の徹底が要請される。その徹底は正信の相続を措いては成立しない。「扱又、不生の仏心を肯ひ決定の人は、数多ふ御座れども氣辭の直った人が沢山に御座らぬ。是は信心が甲斐なさで御座る。信心が強ければ、いかなる氣辭でも直らぬといふ事は御座らぬ程に。単信無心に信心を励み、決定して出かさぬ様にさ志やれひ。」盤珪は日ごろ仏心のまま、強いて不生に成ることはないと言張するが、不生の信心の徹底・深化もここに要請される。一念不生とは不断の信心に外ならないからである。不生の信心は物をうつす鏡の明らかな徳を持つように耳目にさえぎるものを「一念もなくして自ら見る」と聞くことが明に通ずるが、仏の徳とするまでにござる。信心の深きを如来といひます」と禪師によって信心は結論づけられる。その信心に基づけば「士農工商の産業家職、夫は己が三昧」となる。(註記はすべて省略)

道元の嗣法観

半田 栄一

道元は嗣法という事はどのような事であり、またどうあるべきものとして捉えていたであらうか。『正法眼蔵』の諸巻を読むと以下のような事が述べられると思う。

「弁道話」の巻にも見られるように、道元の言う正伝の仏法と言うのは、釈尊以来正しく伝えられた坐禪による真実の仏法であると言う。そして「単伝正直」とあるように、正伝を述べる時は、必ず同時に単伝という語が用いられており、単伝をもって正伝とされるのである。単伝とは、一人の師匠が複数の大衆に対して法を伝えるのではなく、一人の師が一人の弟子に、一対一の関係においてのみ真実の法は伝えられ得ると言うのである。仏法の正統性は、その正伝即ち単伝によって保たれると言う。即ち単伝は、直線的な連鎖をも意味し、その法系と伝えられた仏法の正統性をも示している。

このように道元は、真実の仏法は釈迦、迦葉以後一直線に如浄から道元へと伝えられているとし、一系による単伝によらねばならない事を特に強調していると言える。

ただし、師によっては法嗣が複数の場合もあり、例えば、六祖慧能の法嗣は青原、南岳、南陽の三人を認めるが、正法眼蔵を伝えるのは青原のみとして、たとえ複数の法嗣の弟子がいた

としても、正統なものには必ず一系によって直線的に保たれねばならぬ事を強調している。

それでは何故、道元は嗣法という事において一系をこれ程までに重んずるのであろうか。これについては、道元における嗣法の構造について見なくてはならない。

単伝は面授によって行われる。面授とは師と弟子が顔と顔を、身心と身心を直接、相對せしめて行われるのであり、その意味で宗教的な体験である。

「嗣書」の巻にあるように、嗣法はかならず、仏が仏に、また、仏祖が仏祖に行なわれるのだと言う。これは嗣法が、師匠も弟子も只管打坐による絶対的体験、身心脱落の体験を得る事によって、一切の二元的対立、相對性を越えた境地に共に与ることによって、法を授ける師匠と法を授かる弟子と言った相対的な區別、對立を越えて法の真理と一体となってしまう事によるのである。換言すれば、法の真理において、師と弟子が一つになる事であり、そこに仏証嗣、祖証契という事が言い得るのである。

また、この境地においては時間の相對性をも超越し、絶対的な時が現成する。その時、道元の言う向上向下と言う事が可能となる。嗣書の函の表現において、釈迦牟尼仏から出て釈迦牟尼仏に至る円環もこの事を示している。

以上のように嗣法、面授はそれ自体、宗教的、絶対的な体験であり、法の真理の現成であり、法そのものであり、對象的な物や思想の受け渡しとは本質的に異なる。ここに道元は嗣法、

面授それ自体に対する信を持っていたと言えよう。

そして、その信とは現実の、また個別的、具体的な身心、人格を通して成り立つ信なのである。なぜなら嗣法、面授の正当な時、現実の具体的な人格としての師匠と弟子に仏が絶対現成するのであり、その具体的な身心（人格）の他に仏はなく、それが宗教的体験に身心を挺する事によって嗣法は成り立つのであるから。日本人は普遍的真理より、特定の人格に対する信が強いと言われるが、正嫡の法系を重んじ、一人の師に絶対的に帰依し、師匠に仏を見る道元も例外ではない。

道元が嗣法における一系を重んじるのも、現実の具体的な人間と人間の結びつき自体に（普遍的真理よりも）仏を見、信を持つことから、一対他でなく、一人の師と一人の弟子という関係が自ずと重んぜられてくるからだと考えられる。ここに日本の仏教者としての道元の性格を知り得ると思う。

道元と自然

岡島秀隆

『正法眼蔵』『山水経』には、人間の知覚の有限性を論理的に解明することにより、自然乃至世界の真相が、既存の意味世界を一旦白紙に戻さねば開かれぬ領野であることが示されている。しかし、真相が単にこうした論理的要請に基づく究極世界ならば、それは内容のない沈黙の世界であって、『正法眼蔵』

中に描かれる「無情説法」とか「谿声谿色・山声山色」ともに八万四千偈をおしまざるなり。」等の積極的に発言する自然乃至世界の様相と共鳴しないのである。それ故、本論では体験という観点から、道元の叙述する自然乃至世界の在り方を再考したい。

『正法眼蔵』「古仏心」の巻に、

「華開の万木百草、これ古仏の道得なり、古仏の問処なり。世界起の九山八海、これ古仏の日月面なり、古仏の皮肉骨髄なり。云々。」

とある。西京光宅寺大証国師と僧との問答中、僧の問処に関する道元の解説である。今我々のいう自然乃至世界が、全て古仏の身心であるというのである。それでは古仏とは何か。第一に古仏は、釈迦牟尼仏の正法を嫡々相承された諸仏諸祖を指している。それは各々の個別的人格の尊称である。第二に古仏は或る普遍的人格を指し示す。古仏に具わる「向上向下の功德」とはかかる二面を言うのであり、この両面は更に回してひとつの古仏の功德なのである。而して、古仏心(身)の語も、かかる個別的且つ普遍的なるものと言うことができる。それでは古仏心のより具体的な内容は何なるものであるか。「三界唯心の巻には、三界及び唯心の語の説明がなされるが、唯心の語について「諸法実相心、唯仏与仏心なり。」と叙されている。唯仏与仏心とは、嫡々相承の古仏心と解せられるから、古仏心は唯心であり、共に諸法実相心なのである。諸法実相心の説明はないが、恐怖心と言ったとき、その内実が恐怖体験そのものであ

る如く、それは実相体験そのものと解せられる。また、「三界唯心」巻中の三界に関する叙述では、三界は現前の自然乃至現象世界の異なる捉え方であるが、ここに現成し尽していること、そして、現前世界そのものが仏にあっては実相とみられ、それ故世界は実相の現成と言われることが示されている。ここに至って何故自然乃至世界が古仏の身心と言われるかの問いは、何故三界は唯心即ち古仏心と言えるかの問いに、更に実相そのものと実相体験が何故同一と言えるかという問いに変容する。そして、この同一性を説明する鍵は、ここでの体験が単に主観的なものに停まらぬ実相体験、つまり個人の自己脱落によって可能な体験であるという特殊状況にある。そこでは体験主体と客体といった区別はない故に、体験は即実相なのである。よって、古仏の実相体験即ち古仏心は実相であり、現前の世界に余すところなく現成することになるのである。

さて、道元の自然乃至世界把握に一貫した立場は、それを真実相に於いて見んとするものである。そして、その実相とは理論的に希求される究極的世界像であるばかりか、いつもその体験乃び体験者と不可分なのである。実相はそれ自体として在り続けるものであるが、古仏によって証明され、古仏心として現成するのである。さらに、かくの如く実相に参入しつくした古仏の、体験から来る説法・道得が実相の現成であるのと同様に、自然乃至世界の現われもまた実相現成であり、これらの現成とは共にそこで実相が自らを語り尽しているということであるからには、実相とは沈黙の世界などでなく、絶えず語り合う世界

なのである。説法と言えば、説法の他に何もものもない世界と言えよう。

観音信仰議論

中村 生雄

『今昔物語集』巻十四の第七に「修行僧、越中ノ立山ニ至リテ小キ女ニ会ヘル語」と題して載せられる説話は、立山地獄の信仰を伝える話として著名である。三井寺の修行僧が修行の途次立山を訪れて女に出会う。女は近江の木仏師の娘で立山地獄の業火に苦しめられているが、観音の縁日である月の十八日だけは観音が娘にかわってその苦を受けてくれるのだという。娘からの懇願によって法華経の書写供養を終えた父親にたいし、地獄から脱して忉利天にと転生した娘が夢にあらわれる。——法華経靈驗説話を集成するこの十四巻にあつて観音の代受苦行を伝える本話には、観音信仰に内在するさまざまな要素が巧妙に配置されている。第一には舞台装置としての立山地獄があげられる。火山特有の地獄谷の様相が熱湯を噴き出す熔岩を中心に構成されていることは言うまでもない。このことと立山の開創縁起において佐伯有頼が「玉殿岩屋」で阿弥陀を感得したとする話とは無関係ではなからう。というのも古来の観音霊場として貴賤の崇敬を集めた長谷・石山の縁起譚のモチーフとして岩が大きなウエイトを持っているからである。長谷寺の十一面観

音像は金輪際にもで達すると伝えられる八尺四方の岩盤上に安置されているし、石山寺は地主神比良明神が老翁の姿をとって岩上に示現した跡に建てられたという。さらには東大寺二月堂の十一面観音が岩盤上に据えられているとされることや、現実の観音霊場寺院の立地条件に巨大な岩盤を背負うところが多いことなど、観音信仰と岩とは並々ならぬ関わりをもつと想像されるのである。このことは観音の神格が大地と豊饒の神としての地母神と連なるものであり、尽きることのない大地の生命力をそのシンボルである岩盤を通してこの世にもたらす観音の力を暗示していよう。とりわけ『長谷寺靈驗記』において観音みずからが自分を「女人」であると夢告した話は、これら岩盤にものを包み育くむ母胎に子宮のイメージを重ねてみることに意味を与えてくれるだろう。

次には観音のもたらす抜苦の技の変現自在性を指摘しておかねばならぬ。観音の利益はどこまでも具体的かつ速効的である。一般的に言つて或る神格が自然神から普遍神へと「上昇」していく過程においては、救済の具体性は徐々に稀薄となり抽象的神格へと「純化」していく。このような抽象化・普遍化の契機を、近代の思惟は「呪術からの解放」と名づけたのである。

ところで観音の救済力の変現自在性は右のような自然神から普遍神への「純化」とは異なつた変貌を示しているのではない。その変貌の具象化が密教系の変現観音であるが、それらの基点として法華経觀世音菩薩普門品に記される七難三毒からの抜苦と三十三の変化身をあげておかねばなるまい。ここでは観

音の別名とされる「普門」(Samantakha)が「あらゆる方角に顔をむけている」意であるとともに、「三十三」というインド的思想特有の宇宙全体を暗示する聖数に変身することによって、あらゆる存在を包含する観音の総合性が提出されている。

思うに後に十一面観音や千手観音に代表される多面多臂の変化観音が数多く構想されていく基点が、ほかならぬこの普門品の三十三身思想にあつたであろうことは動かせない。いささか図式的に言うならば、三十三身を観音の全存在階層をおおいつくす原理と見なすとき、十一面は観音の働きの世界の総合性を、さらに千手千眼が観音の抜苦の機能の総合性を示している。

このように限りなく変化・増殖していく観音の特異性のうちに、われわれは心身の同時的救済を願望し、かつそれを可能とする東洋的宗教性的一端を見ることができよう。身体は霊の救済を抑圧し束縛するものではなく、逆にその変現自在なダイナミズムが霊の無限の発動を保証するのである。そしてこの身体のダイナミズムの背後に豊饒と産出の地母神として形象化された自然の循環的エネルギー運動を想定することも可能であろう。

支那印官范道生(一)

江口正尊

我が国、黄檗宗の開祖隠元隆琦禪師(一五九二〜一六七三)は、長崎興福寺の住持逸然性融禪師(一六〇一〜一六六八)を中心とした長崎唐三ヶ寺の強い招請で承応三年(一六五四)七月に渡来し、万治元年(一六五八)には参府、登城して四代將軍家綱に謁見し、大老酒井忠勝、老中稲葉正則等と接触することが出来、幕府はここにもと近衛家の領地で後陽成天皇の女御中和門院(後水尾帝生母)の別荘地宇治郡大和田を寺領として授けることになった。

そもそも、江戸時代初期の頃から幕府は、公家諸法度・禁中並公家諸法度・諸宗諸本山諸法度・江戸市中諸法度等を次々に公布し、寛永十二年(一六三五)には、これまで大老が兼務していた寺社の取締りを新たに神社奉行に当らせ、翌年には宗門改め役を置くなど宗教政策はいよいよ厳しく整備されるに至ったのである。ところが、それにもか、わらず寛文元年(一六六一)の隠元禪師による黄檗山万福寺開創が何らの障害もなく遂行され黄檗宗がその後、非常な勢いで発展していったのは、その背景に黄檗宗が他宗にみられない、喇嘛教の影響を受けたり、呪をとなえ印を結ぶというような密教的祈祷宗教的要素がはいり、浄土教的な色彩をも包含したりするなど、教義の面でも昔

日の禪宗にはなかった独特の異国情緒を漂わせていたことが、幕府をはじめ、禁裏、諸大名の強い支援と擁護をうけたことに他ならなかったのである。

寛文元年（一六六一）「黄檗山万福寺」は着工し、その閏八月二十九日には隠元禪師が晋山して、ここに一山開山ということになった。『黄檗山万福記』によると、諸堂宇建立は、寛文四年（一六六四）には既に隠元禪師は退隠されて松隠堂へ移り、その跡を継いだ木庵性瑫禪師（一六一一〜一六八四）が第二代住持として統行し、隠元禪師が示寂される同十三年（一六七三）頃にはほとんど今日の伽藍が完成したと考えられる。

勿論、黄檗山諸堂宇が統々と建立されてくると、その本尊たる礼拝対象像が不可欠になってくるのは当然であり、黄檗山が他宗にみられない独特の純中国式伽藍を現出させたことは、とりもなおさず、礼拝対象像にもまた同様の造型意識を要求したのであった。この意味からも、隠元禪師が黄檗山建立に着手し始めた頃から既に中国人仏師の起用を考えていたようである。『普照国師年譜』寛文二年の頃の「師自入国所見梵像不甚如法適」という南源性派（一六三一〜一六九二）禪師の記載でもうかがえる。同書は続けて「閩南有范道生者善造命眉監院督造観音韋駄伽藍祖師監齋等像」として、始めて范道生が黄檗山の造像に従事する経緯を述べているのである。

隠元禪師が范道生招致の為に大眉性善禪師（一六一六〜一六七三）をわざわざ長崎に送り、黄檗山の造像を請うたのも、道生の造像技倆が隠元禪師の黄檗山造像理念と合致したことを物

語り、更に、当時、我が国に居住していた中国人仏師、そして、日本の造仏界にあっても道生は他に類をみない程の出色の存在であったことを裏付けている。

さて、中国明末の崇禎八乙亥年（一五九三）十二月二十三日、福建省泉州府安平に、後世玉壺齋と号した范贊公（名は爵）を父に生まれた道生（字は石甫、清源山人とも号する）は、万治三年（一六六〇）長崎福濟寺の蘊謙戒琬に招かれ、子の五十三番船で渡来し、福濟寺に先ず寄寓し、唐寺の造仏に従事していた。時に道生二十六歳である。そして、大眉監院によって隠元禪師の招致をうけた道生が始めて登檪したのは寛文二年のことであり、この間、長崎において二ケ年を過していることになる。登檪した道生は、同年冬に一時黄檗山を離れ、再び、正式に長崎を発足して黄檗山に向ったのは、寛文三年（一六六三）九月十三日まで待たねばならなかったのである（『唐通事会所目録』）。

十王生七経の諸問題

菱 木 政 晴

その正依の經典が「法華経」であれ、「大無量寿経」であれ、また不立文字を称していても、日本の仏教は、事実上「十王経」に示された、満中陰や一周忌の追善供養と、「盂蘭盆経」による一種の靈魂信仰とによって動いている。こうした習俗と

しての仏教の現実から「純粋な」仏教の哲理を剔抉することはもとより、両者を明確に区分することすら、けっして容易なこととは言いがたい。しかし、教理の変容や、通俗化、混淆の過程の研究なくしては、現実的な宗教の学の進展は望めないのではなからうか。

「十王経」はさまざまな通俗化や混淆を受ける「仏教」を象徴的に示す經典である。

現在、わが国に伝わる「十王経」と呼ばれる經典には二系統があるが、ここでは、まず、「十王生七経（仏説預修十王生七経）」をとりあげる。（注1）さまざまな理由から、中国製作の偽經と考えられているものであるが（注2）その内容は、死者が冥土で、閻魔王などの十王に順次生前の罪の軽重を裁かれることと、生前の善根の備蓄（預修）によるか、または、死者の親類純者達のこの世（娑婆）での追善供養によって、死者の裁断が有利に運ぶということの二本の柱から成立している。

十王の裁きは、死して七日目からはじまり、以後七日毎に七七、四十九日までと、百日目、一周忌、三回忌に行われる。これに合わせて追善供養を営むことが、現在普通に行われている葬儀・法事のもとになっているわけである。

十王生七経の研究の要点を次の三項におこうと思う。

(1) 十王それぞれの名称、検断の仕様、冥使の性格などに、中国唐代の民間信仰（主として道教）の影響が顕著であるが、それを実証的に明らかにすること、それに加えて、

(2) 民俗宗教との混淆が起こった内的・外的な理由を宗教哲

学的に明らかにすること。たとえば、民衆の願いを包むことと逆に民俗にとり込まれることの解明。

(3) この経が前提としている、六道輪廻や中有の思想の仏教哲理全体の中の位置づけ。

このうち、(1)は美術史学や考古学の方面からのアプローチを含めて、いくつかの研究があるが（注3）道教研究からのアプローチがいまのところ希薄である。

(2)の問題として、十王経は追善供養だけが主題ではないが、中国製の偽經に追善供養を主題とするものが多く、それを儒教・道教の「考道」に繋げて解釈する方向がある。（注4）考道と仏道が真に結びつくものかどうかの、詳細な考察が望まれる。

(3)について。仏教で説かれる輪廻は、身体が死しても常住不滅の靈魂が残り、これが我として次の生の身体を獲得して輪廻するという有我輪廻ではなく、無我輪廻である。しかし、十王経が前提とする中有（中陰）四十九日説や、生前の預修または死後の追善供養によって六道輪廻の内である天堂（天道）に生まれるとか、富貴の家に生まれることの強調は、有我輪廻と容易に結びつくのではないだろうか。無我輪廻の問題は、原始仏教の時代からすでに難問となっており、無記説（毒矢のたとえ）を手がかりとして、形而上学の問題の無視が原始仏教及び釈尊の立場である、という説もある。しかし、一定の形而上学を形成しなかったということと、形而上学の問題を無視したということとは明らかに異なっている。私見では原始仏教においても、このような問題に關する明確な解答があると思われる。

無我輪廻を論理的に明らかにすることによって、十王経が前提とする「輪廻」を批判していくことが、結局は十王経批判や靈魂信仰批判の重要課題となるだろう。

注1 大日本統藏経に収められている朝鮮刻本、大正藏経の図像部に収められた高野山聖寿院本の他に、敦煌出土の教本があり、それぞれかなり異同がある。

注2 小川貫式、「十王七経讚図巻の構造」『仏教文化史研究』所収など。

注3 松本栄一「敦煌画の研究」や岩佐眞三「中国偽似経への一考察」(『東洋学研究』9号)など。

注4 小川貫式前掲論文、泉芳環「十王経の研究」(『大谷学報』22巻4号)など。

古代中国の宗教體驗における

「神明」の意識について

栗原圭介

先秦・漢代初期ごろに成立した、現存の古文獻に超學派的現象として、「神明」の語が散見している。而も此の語が、執れの文中に在っても、一文の核心に位置づけられているのである。想うに、「神明」なる語による概念の出現は、原初的には少なくとも宗教體驗なくしては體得(Realization)することのできない事實を、當該記載から窺える。然らば、窮極的には、「神

明」の實體は何かということになる。けれども諸文獻に見える「神明」なる事象も、文獻や学派や思想系列によって、その性格や機能など頗る多様化を呈していることから、思想の原型と史的展開の過程で附加した部分とが混然としていて分明でない。

先ず彼等が「神明」の形成として思考していた源流は「天」の觀念に由来していたようである。「神明至、蚩尤明天道。」(五行)や「可以知天道。此言神明之不離其實也。」(韓非子)や「明於天之道、而察於民之故。是與神物以前民之用。聖人以此齊戒以神明其德夫。」(辭上)など、これらの事象によれば、天道を除外しては、「神明」の存在はあり得ない如くである。

荀子によれば、「心者形之君也、而神明之主也。」(解蔽)や「此言積善成德、通於神明、則聖心於是乎備。」(勸學)や「并一而不二、則通於神明、參於天地矣。」(儒效)や「專心一志、思索孰察、加日縣久、積善而不息、則通於神明、參於天地矣。」(性惡)など、原初の「神明」に、儒教倫理思想を附加したもので、「神明」を人倫の極致と見ている。よって聖人もこの修養を努めた結果、聖の域に到達したものとみて、神明を神秘視するよりは、寧ろ主知主義(Intellectualism)の立場で捉えている。かように荀子は至上至尊の神明を人間の心に見出そうとしていたことが判る。

これに反して、荘子の立場は、「聖人取象焉。天尊地卑、神明之位也。」(天道)や「以本為精、以物為粗、以有積為不足、澹然獨與神明居、古之道術有在於是者。闕尹・老聃、聞其風而悅之。建之以常無有主之以太一。云云。」(天下)や「芴莫無形、變化無

常、死與生與、天地並與、神明往與、芒乎何之、忽乎何適。云云。」
 (上同) などにある如く、所謂、道家的思考によって、神明を捉えて
 いる。この莊子の思考形態と範疇をやや同じくしているのが、
 淮南子である。即ち、「以天為父、以地為母、陰陽為綱、四時
 為紀、天靜以清、地定以寧、失之者死、法之者生。夫靜漠者、
 神明之宅也。」(淮南子) とある如く、神明を道と同一視し、莊子
 と同じく虚無思想によって超現世的理想世界を想定し構築して
 いる。

上述の認識と趣を異にしているのが、「詩三百篇」の世界で
 であろう。それは、周南、關雎の序が詩の精神に言及しているよ
 うに、風・雅・頌の構成が、民族の原始時代からの生活の實態
 を網羅した編者の功績を稱賛した辭を、「以其成功、告於神明
 者也。」と云い、小雅、魚麗の序にも、「故美萬物盛多、可以告
 於神明矣。」と述べているのである。この三百篇の詩に一貫して
 いる思念は、天ないし上帝と祖先神とに對する崇拜のそれであ
 る。この詩の内容を具體的に論述したが、札記に見える當該
 個個の事例と見るべきであろう。

例えば、人鬼における宗廟崇拜の、「所以交於神明者、不可
 以同於所安樂之義也。」(礼記郊) や「鋪筵設同几、為依神也。詔
 祝於室、而出于祊。此交神明之道也。」(統) や「古聖主、皆以鬼
 神為神明、而為禍福。云云。」(墨子) や「用物精多、則魂魄強。是
 以有精爽、至於神明。」(左傳) などは、神明を信仰の對象として
 の神靈そのものと同一視してことが判然としている。禮記、檀
 弓上篇に、「死者を神明にする。」と云い、「神明非人所知。」(上同)

とあるのも、人鬼が人格化したことを意味しての所為であろう。
 淮南子、道應訓に、「昭昭者、神明也。」と云い、「日照宇宙、
 焜焜之光、輝燭四海、——若神明、四通並流、無所不及。」と
 あれば、天象における日月星辰の如く光を發する實體を神明と
 視、神の本體と認識していたのであろうか。「殷卜辭」には既
 に、示や日月星辰や光などの文字を使用していたが、このこと
 からも、神明の原初形態は更に遠く古代に遡源して存在してい
 たものと推測したい。

吉藏にみられる無念の思想

栗谷 良道

無念が南宗禪初期において神会によって主張されたことは周
 知のことである。この無念は中国三論宗の大成者である吉藏の
 著書中にもみいだすことができる。この無念が『維摩經』中に
 説かれていることは周知のことであるが、その箇所を指摘する
 ならば巻中に「善宿菩薩日。是動念為二。不動則無念。無念
 則無分別。通達此者。是為入不二法門。」(大正一四・五五〇下)
 とあり、巻下には「生死無數劫意而有勇。聞仏無量德志而不倦。
 以智慧劍破煩惱賊出陰界入。荷負衆生永使解脫。以大精進摧伏
 魔軍。常求無念實相智慧行。」(大正一四・五五四中) とあり、こ
 の二箇所は無念が説かれている。前者では動と念との対立をこ
 と述べ不動無念の不二を主張している。この動念について吉藏

は『法華玄論』卷第五に「有所得生心動念勞役觀心皆煩惱濁。」(大正三四・四〇四中)と述べ、生心動念を煩惱として斥けている。また『維摩經義疏』卷第五に『維摩經』の一節を注釈して「惑心微起。多為動。取相深者。名為念。始終為異取耳。今泯此二。名為不二。」(大正三八・九七五下)とあり、動と念との対立を斥けている。『法華玄論』卷第十には「寂滅之身故聞者不復生心動念。故名無生忍。」(大正三四・四四四下)とあり、『法華義疏』卷第十二には「心無所依猶如虛空。不生心動念故名無生法忍。」(大正三四・六二二三下)とあり、『中觀論疏』卷第二本には「以了世諦故一切性実有所得心畢竟不生。以了真諦故知因緣生即無生。於一切仮生不復生心動念。総攝生病無出仮実。於此二処不復動念。即悟無法忍。故有一切賢聖也。」(大正四二・二四下)とあり、それぞれ動念を斥けている。このようにみてくるかぎり、吉蔵の述べる無念とは動念を斥けることであるということが出来る。

また『洋名玄論』卷第一に「凡有五階。初以兩法為二。如空有等。二者以空有為二。非空有為不二。此二不二相對。還復成二。三者二与不二。皆名為二。非二非不二。方名不二。此二不二相對。還復是成二。四者上來六句皆名為二。非非二非非不二名為不二。此二不二相對。還復是成二。五者不泯生心動念。故名為二。若泯生心動念。方名不二。即此泯不泯。還復成二。故自二之外。無更有法。但唱不二。則教無不周。理無不足。緣無不尽。觀無不淨」(大正三八・八五五中)とあり、同・卷第一には「問但絶四句。明義已周。何用第五復泯生心動念耶。答。

四句絶縁。第五尽觀。故復説也。」(同前・八五五下)と説かれている。ここに説かれている「觀無不淨」「尽觀」という言い方が「絶観」を述べたものであることはすでに他で論じたことであるが、このような表現をみるかぎり、無念の思想は絶観と同列に述べられていることが理解される。さらに『洋名玄論』卷第一には「若有五種之二。皆是生心動念。悉是生矣。所唱一不生。無教不周。無理不足。無縁不尽。観無不絶。所以八不。是方等之旨歸。環中之妙術矣。」(大正三八・八五五下)八五五上)とあることから、無念が八不を述べたものであることが理解される。そして「是方等之旨歸。環中之妙術矣」とあるように、無念が吉蔵にとって重要な意味をもつ思想であることが理解されるのである。

このように吉蔵にとって重要な意味をもつ無念について、吉蔵はまた『法華玄論』卷第八に「謂坐無生觀道場將滿不二念。」(大正三四・四二四下)と述べており、無念を得るためには「坐」の実踐行に依らねばならないことが説かれている。

以上、吉蔵の説く無念は『維摩經』に典拠を求めつつ、「不生心動念」「不二念」とも述べ独自の展開を示している。そして吉蔵の説く無念は絶観、八不と同列に説かれており、吉蔵教學中、重要な意味をもっている。また実践を強調していることから、禪宗への展開を充分予測することができる。

迦才『浄土論』における

誹謗大乘について

宇野 禎 敏

迦才は浄土に往生できない者として、大乘を謗る人を挙げてゐる。このことが迦才の浄土教において、どのようなことを意味しているかを調べてみたい。

迦才の『浄土論』の中で、「大乘を謗る」者は往生できないと説かれているのは第二章においてである。この「大乘を謗る」という言葉の出所は、『無量寿経』に見られる。『無量寿経』では、往生人について「ただ五逆と正法を誹謗するを除く」と述べられている。つまり、迦才は「正法を誹謗する」という所を「大乘を謗る」というように置き換えているわけである。ここで、迦才が「正法」を「大乘」に置き換えた理由が何処にあるかが問題となる。

さて、迦才『浄土論』第二章の終りには、往生を得られない人として、三種を挙げている。第一には、凡夫の中で大乘を謗る人である。第二には、二乗の人の中で、愚法の学人である。第三には、菩薩の中で、敢えて往生を求めない人である。

凡夫人中の大乘を謗る人について見てみる。ここで、「大乘を謗る」という言葉が使われているが、三種の往生を得られない人々の内、この言葉を用いているのは、凡夫についてのみで

ある。このことは一つの特徴といえる。次に、二乗の中の愚法の学人について見てみる。迦才の二乗に対しての考え方は、先人である曇鸞の影響が強い。三界を脱した無学人である阿羅漢については、迦才は曇鸞の説と同様に、無条件で浄土に生ずることを認めている。ただし、迦才が曇鸞と異なる点は、曇鸞が二乗について阿羅漢のみを説いたのに対し、未だ三界中に生を受ける学人についても説いている点である。むしろ迦才は、三界中の学人に対して重点を置いている。迦才は三界中の二乗の学人について、愚法と不愚法に分けて説いている。愚法と不愚法の違いを簡単に示せば、大乘を信じないか信じないかという点が挙げられる。迦才の説では、大乘を信じない愚法の二乗は往生が得られない。さて、ここで問題となるのは、三界を脱した阿羅漢は区別なく浄土に生ずるのに対し、学人においては愚法と不愚法の区別があるのかである。このことについても、迦才は曇鸞の影響を受けていると思われる。曇鸞はその著『往生論註』の中、二乗の往生を説く箇所では、『法華経』を引用しながら、穢土である三界においては三乗の別が生ずるが、浄土においてはその区別はないと説いている。つまり、迦才はこの曇鸞の説を受け、三界中の二乗の学人について、大乘を信じるか否かを重視したものと思われる。このことから、最初に示した、迦才が『無量寿経』の「正法を誹謗する」を「大乘を謗る」と言い換えた理由が、迦才が三界中に生を受けている人々を中心に『浄土論』を説いているためと判断できる。また、このことは、迦才が浄土教の本意を本為凡夫と示していることと一致す

次に菩薩人中の往生を得られない人について見てみる。菩薩の場合には、他の凡夫と二乗と違い、往生することを敢えて望まないことが示されている。この菩薩は浄土に往生するよりも、悪道に生じて、苦しむ衆生を救わんと願う人であると迦才は説いている。そして特に十解以上の菩薩を挙げている。この十解以上の菩薩とは既に不退を得た人である。迦才が往生を勧める理由の一つに、浄土が不退の場所であることが挙げられる。つまり、十解以上の菩薩にとつては浄土は既に用のない処とも言える。

以上、見てきた様に、迦才が「大乘」を強調する理由としては、第一に、穢土においては三乗の区別が存在すること。第二には、浄土とは不退なる処であり、その浄土で修行すれば成仏が速かに得られるが、浄土に往生するためには大乘の教に従わなければならないことが挙げられる。つまり、迦才は相対的に大乘を一番すぐれた教と判断していると同時に、三界中においては、二乗を全く否定しているわけではないが、大乘を絶対視していると考えられる。

盧山の慧遠と蔬食苦行

— 修験道の起源に関して —

佐久間 光昭

修験道は日本在来の宗教と外来の宗教が融合して成立したと言われているが、何が在来の要素で何が外来の要素であるかは十分に明らかにならなかった。どちらかというと在来要素を中核に置く成立論が多かったが、在来の宗教では、山の山に入る事はタブーとされていた、神より強いものが少ない、神と女の結びつきが強い点、山岳修行、鬼神役使、女人禁制の成立を説明する上での難点になる。木食・苦行の目的を述べる資料もない。

一 梁高僧伝の蔬食苦行

1 山林修行

中国でも神の山に入る事はタブーとされていたが、恐れず山に入る修行者がいた。彼らの中には神の住みかであった石室を利用する者もいた。

2 木食・蔬食

木食が「外来の稲作文化への反抗（五来重）」ならば、なぜ修験道に外来の宗教は取り入れられたのか。中国にも木食・蔬食・穀断ちをする修行者がいた。五穀・粳糧・粳米・糧粒・粒

を食べず、松葉・松膏・松脂・松膏・松栗・松柏・柏実・細石子・薑椒・豆麦・菽麦・麦飯・香油・油を食べた例が見られる。粒から麻麦・蘇油・香丸と食物を変えて焼身にそなえた例も見られる。

3 苦行

苦行を重視する傾向は「苦行して徳あり」「苦行を以て称を致す」「苦行を以て名を標す」修行者がいた事から読み取れる。苦行・苦節によって通感のあつた者もいた。

4 苦行・穀断ちの目的

苦行・穀断ちをするのは罪の懺悔のためと考えられる。「寝ねず食せず専制苦到して以て先罪を悔」いた例、子をみごもっている鹿を殺した罪を悔いて「一食の法を受け、蔬苦すること六時」であつた例が見られる。

また、懺悔して現報を祈つた例や災をはらうために懺悔を行なつた例から、罪の懺悔はまた現世利益と関連があつたと考えられる。

5 修行者と神

児や神を恐れず、戒を授け、説法する修行者もいた。

6 修行者と人々

修行者には雨乞い、病氣直しなどの能力が期待された。「験あり」とされる者もいた。

二 廬山の慧遠と蔬食苦行

蔬食・苦行を行なう仏教が慧遠の前後に見られる。師の道安

は「山棲木食」同門の慧永は「蔬食布衣」、弟子のうち曇順は「蔬食にして徳あり」、道注は「蔬食数十余年」、法莊は「少より苦節を以て名を標す」、曇翼は「蔬食苦節し門人に重んぜらる」などと記されている。慧遠は臨終にのぞんでも米汁を飲まなかつた。慧遠は老荘を善くし、廬山に入る前は抱朴子の修行した羅浮山に住もうとした。浄土信仰の他に禪林を置いたり法華を講じたりし、清流を涌出させたり雨乞いも行なっている。彼をめぐる仏教は蔬食・苦行・禪・浄土・法華・雨乞い・神仏交渉の仏教だつたと考えられる。

次の拙稿も参考にされたし

「日本の神観念をめぐって」(三)『梁高僧伝』の神仏交渉」駒沢大学大学院仏教学研究会年報第十五号

『梁高僧伝』の蔬食・苦行僧」印度学仏教学研究第三十卷 第一号

李朝末期仏教界における日本仏教の影響

申 正 午

韓国仏教は西紀三七二年に、前秦王符堅が使者を遣わして浮屠順道と仏像・仏経を贈つたのが史籍上の記録としては始めのことである。其後、百濟、新羅の発展期を経、高麗の成熟期を経過して、李朝期の衰残圧迫期に入ったのである。

李朝とは所謂李氏王朝であるが一言でいえば、李朝は一貫し

てその仏教政策は崇儒抑仏時代といえる。そこには避け難い歴史的要因が有った訳である。所謂要因とは、一は儒学(程朱学)の勃興と、二は仏教教団自体の墮落と紊乱にあったのである。

ところが高麗忠烈王(在位一二七五—一三〇八)時代の安裕は、当時仏教のみ興隆して儒教の不振であることを慨歎し、遂に建議して瞻学錢を募って儒学を復興させるにつき、仏教の礼式を嫌って四礼俗に儒教式の道を開いて朱子家礼を尊重し、甚だしくは、

「釈氏之道、無父無君、戎裔之教。」：焚書以永其根本…と極言する者まで現れるに至ったのである。

以上述べたような高麗末期の排仏思潮は新たに李朝の建国に伴い、崇儒を国是とした政策的な実行を見るに到ったのである。即ち李朝第三代王太宗(在位一四〇一—一四一八)朝には仏教界の肅正に着手し、各宗派を併合し、寺刹の数を減し、一部の僧尼を還俗させ、寺社の土地を国有化し、度牒制を嚴重にし、かくして、以前十一宗であった宗派を七宗に縮小させたのである。

次いで四代世宗六年(一四二四)には、上記の七宗を禪・教両宗に再廃合させてしまったが、一四七一年に到ると、仏前の供物と城中の念仏所とを廃止し、更に出家自体を国禁を犯す者として処罰する迄に到ったのである。つづいて高麗の光宗(在位九五〇—九五五)以来の規定によって式年に挙行された僧試を停し、僧侶の都城内出入が禁じられ、時代の変遷といえ、儒教以外は凡て異端の名称の下に排斥され、韓国文化の恩人にし

て且つ母とも称すべき仏教は、山中に逐放され、僅かにその教理のみが、ひそかに学習されていたのである。処が憲宗(在位一八三五—一八四五)の初期、西洋から耶蘇教が輸入せられ、また東方日本からは仏教の僧侶が高宗(在位一八六四—一九〇七)初期から渡来し、共に布教活動を始めたが、政府は是等の外国の宣教師、僧侶のみに王都(ソウル)入城を許し、自国僧侶は依然として入城を禁じていた。ところが、外国僧侶の要請に依って始めて自国僧侶の入城禁止令が解かれることになったのである。

即ち地宗三二年(一八九五)に、当時の総理大臣金宏集が日本の日蓮宗僧侶佐野前励師の上書に依って高宗に上奏したことによるものである。李能和の『朝鮮仏教通史』京内僧跡佐野請の条に曰く、

「朝鮮李太王三十二年乙未夏四月、命弛僧侶入城之禁、先是、日本日蓮宗僧佐野前励来此、上書於総理大臣金弘集、請弛僧侶入城之禁、金弘集筵奏、而有是命。」

翌年丙申秋七月、諸山僧侶、与日本僧、共設法壇于京城苑湖北一營之内…朝鮮僧侶、數百年間、作門外漢、今日始得披雲翻天、從此仏日、可再輝矣。」

と記し、又佐野前励師の建白書と、その結果に就いては、

「…閣下若察其愚衷而容其邇言則不啻弊衲之幸也、冒瀆尊嚴恐惶無上。」

大日本明治二十八年四月二三日。

日蓮宗管長代理前励、頓首謹言、

大朝鮮朝廷内閣総理大臣金宏集、閣下鈞照。臺閣大臣之ニ賛成シ、翌日閣議ヲ通過シ、金宏集之ヲ筮奏シテ允准ヲ得、其日即韓曆三月三十日付官報ヲ以テ發表ス。と記載している。かくの如きことは、数百年間朝鮮僧侶をして冤罪に泣かしめたことを思えば、実に一期を画する大契機であり、かつ重要な影響を及ぼした日本仏教の護法的行為であるといえる。

宋朝禪に関する一考察

——南宗禪界を中心として——

長谷川 昌 弘

従来宋朝禪に対する理解は単に爛熟・退廃といった方向に向けられがちであったが、右の見解はどちらかと言えば教団史の立場に立つものであり、禪思想の上からは今までの印度思想の立場から中国の一思想としてはじめて定着した時期でもある。儒教或いは道教と外来宗教である仏教とは長い歴史の中で常に何らかの形で交渉をもってきたが、宋代では互いに融和してその教理内容を変化した。禪宗においても三教一致思想や禪淨一致思想といった融和指向が一世を風靡したが、従来それに対する純淨指向の代表として天童如浄が取り上げられてきた。本稿はこの如浄思想に着目し、宋朝禪の思想潮流の明確化を意図するものである。

如浄の思想をみる場合、今までの道元研究の延長線上にあっ

た如浄像が問題になる。その代表的なものに三教一致思想に対する態度があげられる。道元を通じて如浄の態度をみれば既に先賢諸氏が指摘されるように、如浄は三教一致思想を強く排斥されたと窺われる。しかしながら『如浄語録』をみると儒教・道教を否定した言は見当らず、『論語』・『老子』の引用すら見受けられるのである。そして『如浄語録』からはむしろ老荘思想をも包含してその禪風を形成している感が強いのである。ごく一例を示せば「明州瑞岩語録」の上堂語に、

挙僧問古徳、深山崑崖中還有三仏法也無。古徳云 石頭大底大小底小。頌曰 深山岩崖間 石頭大小答 崖崩石迸裂 虛空闌聒聒。

なる記述があるが、「崩れた石が炸裂すれば天地は騒がしくうごうごとする。それが自然の姿であり、あるものはあるがままに受けとめる、そこに仏法を知るむきがある」という如浄の思想根底はあくまで老荘的である。この他にも所謂無為自然と仏法を結びつけた箇所が非常に多く見受けられる。このような観点からすれば如浄の純淨指向はただ単に三教一致思想等を排斥したものでなく、中国人の生活に密着した老荘思想を包含した上で新たに祖師禪を標榜したまさに宋代の新しい禪であったと首肯できる。そしてこのような特徴を有する禪風は如浄一人にとどまらず、かつて彼が鉗鎚を受けた松源崇嶽にも認められる。松源もやはり当時の主流とはかけ離れた純淨指向であったが、『松源語録』には儒教・道教を否定した言はなく、

天不_レ言四時行 地不_レ言萬物生 拄杖子不_レ言佛祖榜樣。是

汝諸人長期百二十日還曾夢見也。未禹力不_レ到处 河声流向_レ西。

といった上堂語の如く、如淨同様隨所に老莊思想を包含して佛法を述べんとしていることが窺われる。両者は曹洞・臨濟といった宗派の違いこそあれ、ともに現成公案を根底として老莊思想をふまえた上で禪風を形成しており、これは一種の統合仏教とも言うべきもので思想的にはほぼ一直線上にあると言つてよい。この観点からすれば宋朝禪における純禪指向はただやみくもに大勢に対して純粹さを強調したものでなく、様々な思想を加味した上でまさに中国人の思想としての禪を標榜したものであり、新たな思想なのである。しかも松源・如淨とも五山の如き大寺院に住持した人であり、その影響力はかなり大なるものであったと推察し得る。例えば公案禪の帰結を示す人かの如く扱われる無門慧開も松源の思想を真に理解していたし、松源派の虚堂智愚もその頌古百則に老子を題とするものがあり松源・如淨の統合仏教的禪風を宣揚しているのである。これを要するに南宋禪界において松源・如淨の思想形成者達は想像以上に多く存在し、しかも後世まで存続していたのである。何となれば、従来の南宋禪界では如淨のみが虎視眈眈として当時の仏教界に反旗を翻していたかの如き論は修正せざるを得ないのである。南宋禪界では、前述の如き一流が大きく躍動していたのである。

『頓悟要門』の著者、大珠

長嶋 孝行

禪宗史に於ける影の実力者には二者があり、その一人は宗密のスポンサーとしての宰相裴休であり、もう一人は題目にも記した大珠慧海である。前者は禪宗史確立の黒幕ともいえる存在であり、そして後者は禪思想史の基礎を確立した巨僧である。

ここで論じるのはその後者であり、彼に関する年代的な記述は極めて乏しい。『馬祖語録』と大珠の弟子によつて記録されたらしい大珠の語録『諸方門人參問語録』には次のような記載がある。即ち、両テキストの文は相当類似しているので、()内の文は『馬祖語録』には記載されていないことを付記する。

師初至江西、參馬祖。祖問、從何處來。曰、越州大雲寺來。

祖曰、來此擬須何事。曰、來求佛法。祖曰、自家寶藏不顧、拋家散走、作什麼。我這裏一物也無、求什麼佛法。師逐禮拜、問曰、阿那箇是慧海自家寶藏。祖曰、即今問我者、是汝寶藏、一切具足更無欲少、使用自在。何假向外求覓。師於言下(大悟)、識自本心不由知覺、踊躍禮拜、師事六載。後(以受業師年老、遽歸(奉養。乃晦迹藏用、外示癡訥、)自撰頓悟入道要門論一卷(法門。師姪玄晏、竊出江外、呈馬祖。)祖覽訖、謂衆曰、越州有大珠、円明光透、自在無遮障處也。(衆中有知師姓朱者、迭相推識、結契來越上、尋訪依附。時號大珠和尚也。師語慧海、

建州人、依越大雲寺道智和尚、受業。)

右、『諸方門人參問語録』の師は、『馬祖語録』では、大珠、或は珠と記され、この師の意味は大珠の弟子の記述した証拠である。

また、右の読み下し文は次のようである。

師は初め江西に至って、馬祖に參ず。祖問ふ、何れの処よりか來れる。曰はく、越州大雲寺より來る。祖曰く、此に來って何事を須めむとか擬す。曰はく、來って佛法を求む。祖曰はく、自家の宝藏を顧みず、家を抛って散走して什麼とか作す。我這裏一物も也無し、什麼の佛法をか求めむ。師、遂に禮拜して、問うて曰はく、阿那箇か是れ慧海が自家の宝藏なる。祖曰はく、郎今我に問ふもの、是れ汝が宝藏、一切具足して更に缺少無く、使用自在なり。何ぞ外に向って求覺することを仮らむ。師、言下に大悟して、自の本心の知覺に由らざることを識り、踊躍して礼謝し、師事すること六載。後、受業の師年老いたるを以って、遽かに帰りにて奉養す。乃ち迹を晦まし、用を藏し、外には癡訥を示し、自ら頓悟入道要門論一卷の法門を撰したり。師の姪玄晏竊に江外に出でて馬祖に呈す。祖覽訖つて、衆に謂つて曰はく、越州に大珠あり、円明して光透り、自在にして遮障の処無しと。衆の中に師の姓の朱なるを知る者あり、遂に相推識し、契を結びて越上に來り、尋訪して依附す。時に大珠和尚と号す。師諱は慧海、建州の人、越の大雲寺道智和尚に依つて業を受けたり。

右文によれば、大珠は馬祖の弟子であり、その前の師、道智

の弟子になっているが、馬祖の生没年は判明しても道智の生没年は大珠のそれと同様に、筆者の檢索したところ『統高僧伝』、『宋高僧伝』、『景德伝灯録』には見当らない。大珠とその先師道智の生没年を何らかの資料にあるなら、御教示載けたらと思ふ本論を敢えて発表する次第である。即ち、彼等の生没年の判明によって、禪宗思想史の一端に聊かの問題が起り得ることは明瞭である記述が大珠慧海の著作、『頓悟要門論』、『諸方門人參問語録』の中に散見されるからである。より具体的に書くなら、『六祖壇經』の中の頓悟思想を代表とする教義の大部分は右記二資料からヒントを得ているように考察され、更には『六祖壇經』の偈頌の部分は『頓悟要門』の偈頌の部分に何らかのヒントを得ていることは明瞭であるかの觀を呈しているからである。

陸修靜撰「受持八戒齋文」について

里道徳雄

仏教の八関齋經に類似し、道教への仏教の影響と考えられる文章の一つに陸修靜撰『受持八戒文』一卷がある。『雲笈七籤』卷四十に収められるこの文は「劉宋朝陸先生脩靜上啓」とあって二三〇字よりなる。文章を採録すると「元始天尊無極大道感應靈聖一切神明、今有善男子善女人等求欲受持八戒清齋一日一夜用、以檢御身心滅諸三業罪惱者、故洞神經第十二云、夫齋以

齊整身心爲急、身心齊整保無亂敗起発多端、大略有八。一者不得殺生以自活、二者不得姪欲以爲悅、三者不得盜他物以自供給、四者不得妄語以爲能、五者不得醉酒以恣意、六者不得雜臥高広大牀、七者不得普習香油以爲華飾、八者不得耽著歌舞以作倡伎、今日善男子善女子等人、若能不犯此之八事則八敗、無從以起則八成自然而立。立久不失則延年保命神通洞達、是故齋者。受持八戒思真行道通而無窮顯驗必速皆如所期也。今請受既畢再拜起奉戒而退。」陸修靜の云う、『洞真經』第十二は存在しないので不明であるが、簡寂先生文と考えるなら、八戒目中に、仏教では第六離非時食とある戒目が除かれ、かわりに第七の離歌舞視聽香油塗身が、第七・第八と二者に開かれていることが知られる。他は大同少異であり、明らかに仏教の八関齋文からの戒目のとり入れと考えてよい。さて『三洞衆戒文』巻下に「八敗文」があつて殆ど同趣である。今、全文を掲げると、「八敗文、經日齋以齊整爲急、身心齊整保無亂敗、敗起多端、大略有八。一者殺生自活、二者盜他自供、三者淫欲爲快、四者妄語誑人、五者醉酒恣意、六者雜臥高広大牀、七者競翫香油華飾、八者耽著歌舞作唱。右八者大人君子學聖真仙不爲此八事則八敗、無從起八敗、無起則八成自然立、立則不失延年保命神通洞達、思直行道、明驗必速也。」『三洞衆戒文』が唐玄宗朝頃の道士張萬福撰であつてみれば、この文は恐らく陸修靜撰を元にした文と考えてよいであらう。更に、八戒について『三洞衆戒文』巻下には「八戒文」が収載されており、これは前二者と内容を異にする。今、その戒目の要点をのみあげるなら、第一・五行、

第二・五事、第三・八正、第四・五紀、第五・皇極、第六・三徳、第七・稽疑、第八・庶徵とあつて、『尚書』洪範に説く九疇説によつて立てられた儒教的八戒説であることが知られる。『無上秘要』巻四六にも「洞神八戒」があつて、これと同趣であることから、仏教的八戒と、儒教的八戒の二乗譜が存在し、陸修靜撰の八戒文は仏教的八戒の淵源の一つであつたことが知られる。さて、八戒受持者は『三洞衆戒文』序に「始起心入道受三帰戒、籙生五戒八戒、在俗男女無上十戒、新出家者初真戒」とあることから、優婆塞・優婆夷以下の沙弥と考えられ、仏教同様の在家戒であることが知られる。泰始七年の明帝不予の際の陸修靜の修齋も、「上啓文」とあることからこの戒と考えられなくはない。

陸修靜「受持八戒齋文」や「八敗文」には六齋日及び四天王の記事がないことは仏教と違つて注意してよい。道教では、六齋日は十直日と展開し、逆に仏教にも玄奘三蔵十直日のように存在する。又、四天王降下説は太一神を始めとする諸神の十直日降下説として同趣のものを見出し得るが、八戒齋と十直日や諸天神降下説を結びつける文章はない。陸修靜の文等の科儀はなく、十直日説の中の齋の説明中に八戒齋はない。仏教にあつては、『金光明經』四天王護国品や『八関齋經』等で説くように常に、天と地上との関係の中で八関齋は説かれるが、道教にあつては、それが二分され、一方は戒目として徳目化され、他方は一般齋会に於ける天地との関係に迄普遍化された感が否めない。この意味に於いて、仏教で目的とされた「在家者の出家

戒」としての意味は稀薄になり、年少求道者の徳目として数えられ、他の十戒等の戒に比して下級の戒とされておわったと考えてよいであろう。

ポロブドゥールの宗教的存在意義

宇治谷 祐 顯

一千年ものながいあいだ中部ジャヴァのケドゥ盆地に眠りつづけた大乘仏教の大遺跡ポロブドゥールはその修復工費数十億円、足かけ十カ年の歳月を要して昨秋暮れ、ようやくにして完工した。私は大したお手伝いをもせぬままに、去る二月二十三日、現地で執り行われた竣工祝賀の式典に日本代表の一人として招待せられ、世紀の大聖典に臨席する栄をうけたことは残り少ない私の人生における無上のよろこびであった。

今さら云うまでもなく、大毘盧遮(舎) 那仏を中心として五百四体からなる等身大、金剛界曼荼羅の諸仏像を擁し、一千数百面におよぶ仏伝図絵と『華嚴経』入法界品を素材とする善財童子修行の歷程を物語る壁彫レリーフによって飾り立てられたポロブドゥール大塔院は過去の人類の残し得た地上世界無類の文化遺産であり、その規模と構造の豪華絢爛さは超人間的な偉力と精魂の結集以外の何ものでもない。

そのようなポロブドゥールは現今イスラム化したインドネシア領内に今は仏教遺跡の一つとして存在するわけであるが、そ

の創建当時の歴史的事情から推量するかぎり、わが日本仏教黎明期に中心道場となった古都奈良の東大寺と深い宗教的関連性とまたそれ自体の持つ高遠な宗教的存在意義とを評価せずにはおられない。

私が過去十年間、過剰的なまでの関心を寄せて、幾たびか現地踏査の実修をするに立ち至った仏像もそうした左記のごとき相縁的推論の拠って然らしむる所以でもある。

記

A 日本仏教との関連性

- (1) ポロブドゥール(南伝)と東大寺(北伝)は仏教の流伝史上における南北両伝の終着駅である。
- (2) その両寺塔の創建はほぼ同時代である(AD八一九)
- (3) 両寺塔の中(心) 尊仏は均しく大乘通儀による華嚴教理上の大毘盧遮(舎) 那仏である。
- (4) 盧遮那仏信仰流伝史上、真言密教金剛界曼荼羅系に属するジャヴァ仏教の金剛智とその直弟不空、そして奈良仏教の菩提僊那と仏哲等との間にはなんらかの関係交渉が連想せられる。
- (5) 上座仏教至上主義巻における、南伝仏教流伝地域にはめずらしく浄土教信仰の対象仏であるアミダ仏(別名・世自在王如来)像が、ここポロブドゥール塔院内に按坐する。(真言密教の五智五仏説)

B ポロブドゥールの宗教的意義

- (1) 塔院全体の建造（十階層）構想は『華嚴経』十地の思想を胚胎している。
- (2) 塔院内仏龕の数量および龕内按坐の仏体数は共に仏教の根本教法である四諦・八聖道の具現を示唆する。
- (3) 塔院内四回廊両側の浮彫レリーフの作画は教祖仏陀の前生譚を含む生涯の畧伝と『華嚴経』入法界品所説による善財童子南詢の歷程をモンタージュ的重複的画法まで擷取して、仏教修行の実践形体と大乘菩薩至極の法とを遺憾なく發揮する。
- (4) ボロブドゥールの宗教的意義は当然に重々無尽法界縁起の法を示現する華嚴大世界の顕揚が指摘せられてよいが、それにも倍して大乘思想後期發生の五智五仏説中心による真言密教金剛界曼荼羅思想の具現が忘れられてはならない。
- (5) 塔院建造構想の全容は仏教的曼荼羅思想による大菩薩道場(BODHI MANDALA)の顕現である。

第五部会

中国浄土教における唯心浄土説

柴田 泰

「浄土は心によって現わされたもの、あるいは、衆生の心のうちにある」という唯心浄土説は、一般に「唯心浄土・己心弥陀」と連句され、中国浄土教ではとくに宋代以降の代表的な浄土観である。本稿では、唯心浄土説に関する数十部の資料を検討し、その結果、得られた二、三の見解について報告しよう。

第一に、唯心浄土説は、仏教辞典類では「唯心浄土」「己心弥陀」の項目で説明されているが、このうち、「己心弥陀」の用語は中国の資料には認められないという点である。このことは、「仏・浄土の唯心」という点で同じ思想であっても、「唯心浄土」と「己心弥陀」の系譜は本来同一ではなく、二つの異なった系譜が後に結合したことを示唆している。そこで、中国の諸資料を調べてみると、「唯心浄土」としばしば連句されるのは「本性（あるいは自性）弥陀」という用語である。そしてこのことは、中国においても、本来「唯心浄土」の系譜と「本性弥陀」の系譜は異なっており、後に結合したことを教えてくれる。実際、この立場で諸資料の関連性を探ると、従来、曖昧であった先行資料、唯心浄土的資料、そして確実な唯心浄土資料

の相互関係が明快に判明する。

第二に、そこでまず、「唯心浄土」の系譜を調べると、すでに知られているように、永明延寿（九〇四―九七五）から始まる。その先行資料としては、『維摩経』、『華嚴経』、『新華嚴経論』巻六、澄観『華嚴経疏』巻五六などの影響があるが、はっきりと「浄土の唯心」を主張したのは延寿である。しかし、ここで注意すべきは、彼は諸仏浄土の唯心は主張したが、弥陀浄土に限っての唯心ではなかったという点である。弥陀浄土に關しては、『観経』による「末品」「中下之機」の教えとしている（拙稿「永明延寿の唯心浄土説」『印仏研』第三十二巻第一号、あるいは第二号予定）。

第三に、「本性弥陀」の系譜を辿ると、「心が仏である」と説く經典は『華嚴経』、『般舟三昧経』など知られているが、中国浄土教史の上で最も重要なのは『観経』「是心作仏、是心是仏」であろう。この句は、曇鸞によって解釈され、やがて善導の指方立相論の典拠（『観経疏』『定善義』）になったことは有名である。他方、この句は、淨影・吉藏の注釈書、禪・華嚴・法相系でも引証されるが、とりわけ、『天台觀経疏』から、知礼『妙宗鈔』に至って精緻に解釈され、「本性弥陀」の主張となる。因みに、「唯心之浄土、本性之弥陀」の語は、知礼に至ってあらわれる（『教行録』の巻五）。この僅かな記述からだけでも、中国浄土教における唯心浄土説の主流は「本性弥陀」の系譜であり、その典拠は『観経』「是心是仏」であることが納得されよう。

第四に、二つの系譜が結合し、唯心浄土説として定着していく過程は、宗暁『楽邦文類』によって示される。そこには、関係資料二六部が収録され、その中、一五部に「唯心浄土、本性（あるいは自性）弥陀」の語が認められる。それによって、この用語は十一世紀ごろから用いられ、やがて、代表的浄土観として定着していったことが知られる。ここでは、延寿の唯心浄土論も『楽邦の文類』として収録されている。

その後、唯心浄土説はしばしば論述されるが、清代になると慣用句として認められても、思想性は薄いようである。なお、以上の詳細は別に発表する予定である。

『観経』の下品と源信の下品

宮 敏 子

恵心僧都源信は、我ヶ国の浄土教念仏の祖として著名である。私は、本学会発表に於て彼の『往生要集』（以下『要集』と略す。）における救いの対象、即ち、いかなる人間が救われるのか、ということを考察する。

ここで『要集』を取り上げる理由は二つある。第一は、同書が、彼の浄土教的著述の中で最初のものであり、彼が正統な天台の学僧から浄土教の念仏者へと傾斜していった内面的動機が同書に於て最も明らかにされると考えたからであり、第二は、彼の救いの理念が『要集』と後の浄土教的著作の間では、『法

華経』の影響を介して異なっていると考えたからである。

源信が『要集』に於て最も所依した経典は『観経』であり、彼の人間観の基礎は『観経』の九品思想に置かれていると思う。この九品思想は、人間を大乘の者、小乗の者、悪人の三つの類型にわけ、更にその各々を三にわけて、人間を九種類に分類し、これらの人間が夫々の機根に応じて往生する姿を観想することであるが、『要集』に於ては、この九品は単に観想に留まらず、九品の内容に応じ、夫々の機根の者が、どのように修行をすれば往生するのか、という実践的解釈がなされている。そして、この九品と、『要集』の念仏がいかに対応するかが、しばしば論じられる。この九品が、弥陀の救いに預る人間の類型とすれば、「予の如き頑愚の者」と自己規定する源信は、そして、『要集』に於る彼を含む念仏者は、九品のどの人間類型に相応するのだろうか。

彼は、「下品の三生、あに我等が取分にあらざらんや」とし、『観経』の下品三生を、「予の如き頑愚の者」達である「我等」の往生の階位とみなしている。又、更に大門第六に述べられる「臨終の行儀」では、命終に臨む者と、それを見守る者（同行、善友）の二種類の念仏者が示されているが、命終に臨んだ者は、それを見守る者から、十事にわけて観想が勧められ、そして、命終に臨む者は、最後に生前から期していたように「臨終の十念」を成就して命終する、或いは、見守る者にとっては、命終させる、という事が述べられているのだが、この光景は、『観経』の下品三生の者が、命終に臨んで善知識に遇い、弥陀の妙

業を示され、弥陀へと心をむかわせて往生する、というものに構造的に一致している。そして、「臨終の十念」は、下品生年の中では、下品下生にのみ現われるものである。又、『要集』に於て、凡夫悪人に勧められる称名も、『観経』では下品下生にのみ現われるものである。

これから、源信は、頑愚なる自己の往生の階位を下品三生、特に下品下生と定めたのではないかと思われる。しかしながら、『観経』の下品下生の者と、『要集』の凡夫とは、確実に異なっている。前者は、五逆、十悪を犯し、それを恥ずることのない極重なる悪人であり、後者は、凡夫、劣機ではあれ、命の限りと念仏を修する念仏者である。又、源信自身、実際に五逆十悪なる悪を犯した者の往生は、十念を成したとしても不定である、と述べており、かような人間を救われる人間としては理解してはいなかったようである。即ち、『観経』の世界に於て、弥陀の救いの現実であった下品下生は、『要集』に於ては、弥陀の救いの理念となったのである。これは即ち、源信に於る經典の經驗的理解ということが出来よう。彼は『観経』に信仰の基盤をおきつつも、自己の經驗の認めうる範圍の中で經典を理解し、解釈し、信仰していったのである。かような信仰は、經典的な面からみても、經驗的な面からみても、微妙な矛盾をはらみつつ、彼独自の信仰を形成していったものと思われる。

下品下生の往生は、かような、經典的・經驗的信仰の矛盾調和の場であったのではないだろうか。

南都仏教における

『占察経』の受容と展開

坂上雅翁

『占察経』（具名『占察善惡業報経』）二巻は、中国における経録類において、疑偽経とされていたものが、則天武后の時代を境として真撰の經典として入蔵した、特異な經過をもつ經典である。「法経録」「歴代三宝紀」「仁寿録」「大唐内典録」には、いずれも偽経とされているが、「大周刊定衆経目録」にいたって、天冊万歳元年（六九五）十月二十四日の勅により、真撰とされ、さらに「開元釈経録」において、經典としての価値づけがなされたのである。

このような経過を経て、わが国に伝わった『占察経』は、南都仏教の中に受容・展開されていったのである。天平八年（七三六）の写経目録に初めてその名がみえてから、二十年ほど後の天平勝宝六年（七五四）には、唐より鑑真が来朝するが、ここで受戒の問題がもちあがる。つまり、南都僧たちは旧戒を捨て、鑑真より新戒をうけることを拒んだのである。この時、旧戒を正当とする典拠として、『占察経』所説の自誓受戒が取り上げられたのである。経説によれば、戒師や僧衆がいなくとも、三聚浄戒を自誓すれば、それだけで比丘・比丘尼の戒が得られるとする。その後、自誓受戒について目立った動きはなくなる

のであるが、十三世紀初頭に至って、南都仏教の中で戒律復興運動が起こってくる。覚盛・叡尊らによる東大寺における自誓受戒に端を発したこの運動の依りどころとなったのも『占察経』であった。

一方、南都仏教の諸師の中で、とくに浄土教に傾倒していった人々の著作中に『印察経』の引用がみられる。『占察経』自体には、十方浄土については説くが、その中阿弥陀仏の極楽浄土にふれる部分はまったく見られない。しかしながら、早くからこの経典は中国においても浄土経典と見られていたふしがある。

窺基の作といわれる『阿弥陀経疏』には、すでに「浄土の因を挙ぐ」として『占察経』を引いて、往生の問題を論じている。しかしながら、『占察経』に関して、後世の浄土教家に影響を与えたのは、迦才と懐感であろう。とくに懐感は『釈浄土群疑論』に『占察経』を三回引用し、その中ではっきりとこの経典が念仏三昧を明かしていることを述べ、さらに、これらは、わが国の浄土教家に多くの影響を与えている。中でも、北嶺の恵心僧都源信は『往生要集』巻下・大文第八・念仏証拠門に、ほぼそのままの形で引用していることが知られる。このように、中国においてすでにこの経典が浄土経典として引用されたことが、南都仏教の中、南都浄土教の流れの人々の注目を集めたこととは容易に考えられる。

南都浄土教の諸師の中、最も『占察経』の経説を受容・展開したのは、禪林寺永観であろう。永観は、その著『往生十因』

において、「一心に阿弥陀仏を称念したてまつれば、極楽化主の故に必ず往生を得。地藏占察経に云く……」として、中国の浄土教の諸師が引く経文をやはり引くのであるが、その後、「占察経に依りて化主を専念せば、いずれの土をも願うべし、何ぞひとえに極楽を勧むるや」と問いをおこし『安楽集』を引き、「十方浄土同じく願うべしといえども、西方極楽は浄土の初門なり」と述べ、境次相接論を展開しながらこの経説を、極楽と結びつけている。さらに、第十因においては『無量寿経』所説の第十八願文中の「至心」の語を、やはり『占察経』を引き説明している。

このち、珍海は『決定往生集』において経説中の「仏の名字を専意誦念すること」を称名と理解している。また生駒の良遍は、先の永観の至心のとらえ方に注目し、やはり『占察経』を引きながら、自らの浄土教を展開している。

『占察経』が偽経典でありながら、南都仏教において、浄土教や自誓受戒の問題について引用され、とくに浄土教の面で展開していったのは、その成立過程における諸経論との関係や、偽経典の作者の意図するところが、そこにあったと考えられる。

空海の根源的経験について

松本高志

前二回の大会の報告内容を踏まえ、これを惠果阿闍梨との出逢いの場にまで広げて考察するために、岡村圭真「惠果阿闍梨との出逢い」^(註)を参考にしたい。この出逢いは、一面では自己の源底に立ち還る自覚の体験でありつつ、他の一面では絶対の他者に向かっているという。すなわち、自己の本果たる大日の現証でありつつ、まのあたり大日如来との対面であるという、密教的な出逢いと捉えられている。さらにそれは二人の対面でありながら二人をかくあらしめずには措かぬ「宿契」の願われでもある。二人の対面は大日如来と金剛薩埵の対面を祖型とする「彼此に代(かわるがわる)師資たること只一兩度のみにあらず」といわれるものなのである。

さて、このような経験を準備したものは何であったか。求聞持法を成就し、大日経を感得し、その悉地に入ること求めて已まなかつた空海が、惠果と出逢い、共にあつた期間、二人の間の媒体となった言語の問題をその一つとして挙げねばならない。梵漢共によくした空海のことであるから、思想を伝える媒体として、中国の言語ばかりでなく、文化の様式をも身につけていたであろう。

中国の言語は孤立語に属し、単語は実質的意味を表すのみで、

その品詞等文法的機能は文中における語順によって示される。つまり、名詞と動詞、形容詞と副詞との本来的区別はなく、同一の文章であっても何通りもの構成として捉え得る。いわば、言語はそれ自体として完結しておらず、それを限定することは、語られる実際の場の問題である。従つて中国的思考は対象的世界を固定的なフォルムと構造をもたず、つねに動いてやまぬものと見ることになる。

さらに中国語は擬能語的性格が強いとされる。従つて、事物を言い表すとき、その言表は身体的反応としての性格を強く持つことになる。従つて中国語は、常に、知覚し、意志し、行動する生活空間との多様な関わりの中におかれ、またその思考は対象を単なるサインではなく、シンボルとして捉える傾向が強くなる。ここから生まれるのが感応の論理であり、これが孤立語の自然観である。

こうして考えてみると、空海は京にあって漢籍に親しんだ頃から、このような文化様式に接し、これが求聞持法によつて開発された、多義的情報(シンボル)の操作能力へと連なつていったのかもしれない。また後述するように惠果との出逢いの場に重要な役割を果たしたであろうし、空海の中国文化への傾倒となつて表れたとも考えられる。

自己変革においては、多くの経験とこれに対する評価に結びつき、これを一貫する価値体系が新たな体系へと組みかえられねばならない。この組みかえを指示することのできるものは、多くの価値や経験を位置づけることのできる、多義性をもつた

イメージである。このような変革を準備するのに都合がよいのは前意識である。前意識は高速で自由に情報を集め、組みかえる。このスローモーション・サンプリングが意識であり、言語である(L・S・キュービー)。このようなものとして、二人の出逢いにおいて、思想を盛る器が、中国語であったことは、非義性、身体性の深みへつながるより適切なサンプリングであった筈である。

空海は日常的社会的役割に従い、その義的言語に規定されるよりも、自然の中に入ることを好み、自然がいかにか心を洗ってくれるかをくり返し語る。そこに文化の様式の統一を回復するからである。求聞持法の成就と、師との出逢い「其の人」を共に「谷響」で語った空海は、言葉や生活の底に、谷の響のような通奏低音として、非一義性や身体的感応性を語っていたのではないだろうか。

(註) 『日本名僧論集・空海』(吉川弘文館昭和五七年)所収

伝教大師がとらえた仏教の機能

木内 堯 央

日本における天台宗の開祖、伝教大師最澄(七六一—八二二)に対する評価は、墮落した奈良仏教の軌範から脱して、比叡山上に厳格な学制を布き、大乘菩薩戒による度受の新制を主張したところから、革新的とか清庸とか、律令体制から出て自

由自主の宗風であったとかいわれる。はたして、これらの評価で最澄のすべてが律しきれるであろうか。

延暦二十五年(八〇六)正月三日、最澄は、三論・法相二宗に、華嚴・律・天台、および、成実・俱舎を加えて年分度者を奏請した。天台にかぎったことではなく、全仏教的視野から諸宗ならべ栄えることが、「陛下法施之徳」を増し、「群生法財之用」を豊かにするといっている。

弘仁九年(八一八)五月十三日、天台法華宗年分学生式(六条式)を上奏し、同八月二十七日、勸奨天台宗年分学生式(八条式)を上奏するが、六条式には、「凡上観業者、年々毎日長転長講法花金光仁王守護諸大乘等護国衆経。凡遮那業者、歳歳毎日、長念遮那孔雀不空仏頂諸真言等護国真言」とあり、八条式には、「凡此宗得業者、得度年即令受大戒、受大戒竟、一十二年、不出山門、令勸修学。初六年、聞慧為正、思修為傍。一日之中、二分内学、一分外学、長講為行、法施為業。後六年、思修為正、聞慧為傍。止観業、具令修習四種三昧。遮那業、具令修習三部念誦」という。六条式の大乗経典、諸真言の講誦、念誦は、八条式の「長講為行、法施為業」にあたり、六条式のいう「慈悲門」すなわち化他門である。顯戒論卷中、開示大唐護国念誦護国転経明懺三十五の「大悲胎藏業、置灌頂道場、修練真言契、常為国念誦、亦為国護。摩訶止観業、置四三昧院、修練止観行、常為国転経、亦為国講般若」の言は、よくその關係をあきらかにしている。

このように、護国ということが、天台宗の機能として主張さ

れてくるが、これは、単に天台宗を公認させるために行われた、付加的な主張ではない。

天台法華宗年分度者回小向大式（四条式）に、「弥天七難、非大乘経、何以為除。未然大災、非菩薩僧、豈得冥滅」という。これに対し僧綱は、顕戒論巻中、開示仮名菩薩除災護国明扼三十三で引くように、「当於今時、不滅未然之水旱。不救已興之飢苦。所住国邑、災禍繁多、所住聚落、死亡不少。是以得知、非真菩薩」と批判する。最澄は、「竊以、我宗白土講師、不足護国亦守家。山家我相之転経、何以除滅現起難、但除遠因之功徳耳」といい、「二十二年精進之力、数年九旬觀行之功、何排七難於惡世、亦除三災於国家。已定之禍、雖難免脱、未定之災、有縁必脱」とこたえている。

この顕戒論巻中、明扼三十三にはまた、仁王経を引いて、「誠知、除難護国般若特尊。積福滅災、不如精進。誠須百部般若安置山院、百僧菩薩令住叡嶺、以之為国之坂墀、以之為国之良將」と断じている。この主張は、同巻中、明扼三十五にも、不空表制集の興善寺、金闍寺に持誦僧等をおき、「常為国念誦」「常為国転読勅賜一切経」した事例が、天台宗年分学生二人の念誦転読の根拠であったとして、「明知、念誦及転読、衛国之良將」ともいっている。最澄が不空の唐制に依拠して教団制度を考えたことは、年分度者の度牒、戒牒に治部省、僧綱をとびこして、直接太政官印を請うた六条式の主張や、八条式の俗別当の設置などにあらわれているが（拙考「伝教大師と「唐制」宗教研究所収」、最澄は不空と皇帝との関係と、みずから位

置を同じく擬したようで、古代の呪術的な宗教意識のなかに、すぐれた仏教が、すぐれた機能を果すという信念に立っていたようである。

道二心学をめぐる

古田 紹 欽

享保十四年（一七二九）に京都車屋町御池上ルにおいて初めて講席を開いた石田梅巖の教えは、その門人の手嶋塔菴の頃になるに及んで心学としての道統を礎き、誰にもわかる易しい教えとしてひろまり始めた。その教えとは禪道、儒教、佛教に通ずる心の教えであり、心は一つであるというのである。

そしてその教えを説きひろめるのに、教えを文学によって学び知るというのではなく、耳で聴いて、しかもそれが聴いて楽しいものであった点、庶民の間に共感をもたれたことはいまでもない。

その耳で聴く教えは、やがて道話として歓迎され、江戸時代の封建制度の下に身分、階級に差別があったなかに、その差別を越えて同座して教えを聴聞するという自由が得られた。そしてその講席は市井の民家で開かれ席銭は無料であったことから丁稚も女中も時間さえ許されるならば、聴聞するのに何の制約もなかった。

一体どうしてこうした心学が起り、その教えが加速度に各地

に拡大することになったのであろうか。

それは一口にいえば、凡そ教えが学問となり、日常の生活から遊離し、禅道も儒教も仏教も庶民の教えとしては程遠いものとなつていったことにあると共に、その教えがセクショナルリズムのもとに對立し、教えとして帰一するものを失わんとしていたことであつたように思える。

古来、儒・佛・道、或は神・儒・佛の三教についての調和を説く思想は確かにあつたが、その教えを低次元のわかり易い教えとして、生活倫理に即してその帰一するところを教え説くことはなかつた。

心学はその説くところのなかつたところに焦点をおき、殊に政治的にも経済的にも変動の激しい時代であつただけに、時代の要請に對應すべく、心の教えとして何を説くべきかを具体的な現実の課題として説いた。

心学がこうした具体的な現実の課題に直面したのは中沢道二が石田梅岩から手嶋堵菴へと伝わつたとその道統を嗣承した時においてであつたと考えられる。道二は享保十年（一七二五）に京都に生れ明和二年（一八〇二）に七十九才で江戸に亡くなつたが、その生涯の間心学を道話の上に基礎づけその心学をひろめるのに政治、経済の中心地である江戸に基盤をおいた。その選択はたいした識見であつたといわなくてはならない。

道二の家は機織を業とする日蓮宗の信者であつたが、道二は中年を過ぎて禅の修行を志し、白隠門下の束嶺に参じ、ついでまた同じ門下であつた靈元に従つて遂に悟遠の境を究めた。道

二は読書家で独力で広く教養を身につけると共に、その道話を単なる話術としてではなく、教養をバックにし、加えて修めた禅の悟境を根底にして、聴聞する人に迫力をもつて訴えた。忽ち道二の道話の人氣は、江戸に昂まつた。道二は自からの説く道話に自信をもつた。士・農・工・商の身分の上には差別はあるにしてもその尽くすべき職分としての義務と責任とは平等である筈であるとし、天子にあつても天子として、將軍にあつては將軍としてその尽くさなくてはならないものには差別はないと説いた。

ついでにはその職分の義務と責任とを果すためには、人それぞれに本心の自覚がなくてはならないとし、心を修めることを本とするのでなかつたら、国も家も身も治るものではないとし、時には庶民の日常の生活倫理と力説する一方、身分を超えて上に向つていうことを憚らなかつた。

道二はもとより経世家ではなかつた。飢餓となつて米価が騰起しても、それを抑制する政策的知識も力量もなかつた。しかし、そうした場合に売り吝しみ、買い溜めをすべきではなく、一人一人が心を誠にしてその分を尽くすべきであるとして、ことには、間違いがあろうわけではない。道二心学については数々の考えさせられることが、余りにも多いように思える。

浄土教における悪の理解について

気多雅子

『教行信証』信巻に引用されている『涅槃経』の阿闍世王の物語の具体的な分析に先立ち、王の悪の経験とその経験の浄土教的な理解についてひとつの見通しを準備することがこの発表の目的である。

ギリシア悲劇のオイディプス王の物語は、予言された父親殺しとその成就という点で阿闍世王の物語と相似している。しかしオイディプスの場合、父親殺しは彼がそれと知らずになされるのであり、この悪は運命の与える限界状況という性格をもつ。不条理で圧倒的な力をもつ運命との捨て身の戦いの中で、オイディプスは精神の自由と高貴を獲得しうるのである。他方、阿闍世王には自らの行為の意味についての知は与えられていない。父親殺害という行為は彼が自らの意志で選びとったものであり、従ってそれについてその道徳的価値が問われねばならない筈である。阿闍世においてその道徳性がどこまでつきつめて問われているかを検討する必要がある。

その為に道徳的態度の範型をカントの道徳論に求めることは妥当であろう。彼の道徳思想を最も特徴づけるものは、道徳的法則における経験的要素の徹底的な排除である。それは具体的には特に幸福原理の排除として問題になる。それによって道徳

性はその純粋な相において明らかにされる。ここでは道徳は自己の存在を突き破る上昇的契機となるのであって、道徳のうちに、有限的存在者がある原型的な無限の接近が可能的に看取されている。道徳は有限な存在者のうちで真に聖なるものと呼ばれうる。カントは道徳の名のもとで聖なるものを追究していると言えよう。

このような意味での聖性を阿闍世王の物語の中に読みとることはできない。そもそもこの物語は道徳的自己実現ではなく宗教的救済を主題とするのであるが、そのことは仏教における道徳の位置そのものを暗示しているように思われる。阿闍世の行為に対して道徳的の問いから出発したことは人間の行為の意味に向かうものとして誤りではない。だがその問いが如何なる方向に進んでゆくかを仏教的思惟の独自性のもとで見きわめることが次の課題となる。仏教においては廃悪修善が一般に幸福追求を背後にもつということに対し、厳しい倫理的反省は見出されない。それは第一に仏教道徳は因果応報の思想と本質的な結びつきをもつということ、第二にその善・悪と結びついた楽・苦の概念はカントの幸・不幸の概念とは異なり、形而上学的な奥行をもった概念であるということと関係するであろう。仏教では善悪の概念はそれ自体のうちに苦楽との関係を含んでいる。善・悪は(楽)・(不幸)・(苦)を招致する働きをもった性質という意味を含むと考えられる。それは、行為をつねにその結果との関係の中でみること、行為をその将来的な展開の中でみることである。それが過去の展開へも翻ると、三

世因果の思想となる。

善悪の概念のこの結果との相関性が、仏教の究極の結果つまり往生・成仏との相関性に徹底されるとき、真に仏教的な概念が成立する。善悪は解脱に関して促進的、妨害的に働く性質という意味を含むと考えられる。親鸞の用いる善悪の語もそこで理解される。彼においては往生に絶対的に関係する善は念仏のみである。往生に相対的に関係する善悪は結局、苦楽との関係の延長上に往生との関係を理解しており、道德的善悪もこれに属する。以上のような特質をもつ仏教的な道德は純粹に道德的とは言えない要素を含み、そこから道德は限界をもつことになる。仏教の中でも浄土教はこの限界を特に強く意識するもののひとつであろう。道德は業、因果応報、輪廻と分ち得ない故に、超えられるべきものという相をもつことになる。阿闍世の救済は悪因苦果の道理を超えるもの、つまり道德を超えるものとして成立する筈である。我々が阿闍世の中に見るべきものは、如何にして道德的悪の自覚が超えられるかということになる。

親鸞と一闍提

三 明 智 彰

親鸞の明らかにした仏教——浄土真宗——においては、信心が絶対的に重要な意味をもっていることは周知のことである。

親鸞はこの信心を、「如来よりたまわりたる信心」・「本願力

回向の信心」と述べている。真実の信心は、人間の理知分別やばかりに立った自力の信心ではなく、全く如来からたまわった信心である。この信心によって、一切衆生は、貴賤・道俗・男女・老少・罪の多少・修行の久近などという区別なく平等に救われるのであると親鸞は説いている。この教を、親鸞は「誓願一仏乗」と名づけた。「誓願一仏乗」とは、阿弥陀如来の一切衆生を救おうという誓願によって、一切衆生が平等に成仏する仏道（一乗道）が実現するという意味である。

その阿弥陀如来の本願とは、『大無量寿経』に示されている。すなわち、「設我得仏十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念、若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。」（第十八願）「諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念。至心回向。願生彼國即得往生住不退転。」（第十八願成就文）がそれである。

とするのは、信心が如来回向であるということを示している。親鸞の独創である。

親鸞は、本願文と本願成就文において、一切衆生が平等に救われるということが示されているとしている。如来回向の信心によって、あらゆる衆生は救われると説くのである。しかし、右の二つの文にはともに「唯除五逆誹謗正法」とある。つまり、「如来回向の信心によって一切衆生は救われる。唯、五逆罪と正法を誹謗する者は除く。」というのである。

それでは、誓願一仏乗が成立しないことになるのではないか、という疑問が生じる。

親鸞は、「唯除はただ除くといふことばなり。五逆のつみびとをきらい、謗法のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみの重きことを示して、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり。」(尊号真像銘文)と述べているが、五逆と謗法とは、どのようにして救われるのか。この問題を親鸞は、『教行信証』の「信巻」後半の、「抑止文釈」において追求している。

そこでは、五逆・謗法に「一闡提」を加えて、「難治の機(救い難い存在)」として、その救いについて、『涅槃経』を引いて述べている。「一闡提」は、「不信因果・無有慚愧・不信業報・不見現在及未来世・不親善友・不随諸仏所説教誡」(梵行品)という、仏を以ても如何ともしがたい者である。親鸞は『涅槃経要文』に「一闡名信、提名不具。不具信故名一闡提」と記録している。これはとくに重要である。

信なきものは救い難いが、それ故放置するならば如来の本願は完成しない。そこで如来は大悲心のゆえにいかようにでも救いの手をさしのべようとする。不信の者一闡提を救わなければ、誓願一仏乗は成就しない。その救済は如何にして成り立つか。親鸞は「難化三機・難治三病者、憑大悲弘誓埴利他信海、矜哀斯治、憐愍斯療。喻如醍醐妙藥療一切病」と結論する。では憑み帰すことがどうして一闡提に起こるのか。

親鸞は、まず「現病品」の文を、文の移動と訓点によって、「三種の病人も仏菩薩から聞治をうれば菩薩心をおこすことができる」と変えた(横超博士指摘)。阿闍世への説法は、「不定

の論理に集約される(梵行品)。すなわち、この世の一切の存在は定まった相はない故に、「定入地獄」と考えてはならぬのである。「迦葉品」は、「不定」は仏の境界であって衆生が定められないと示す。この「不定」の論理によって一闡提も救われるのである。

「信心によって一切衆生は救われる。不信のものは別である」という教えによって親鸞は信心を強調し、不信の者も不定の道理によって信をうると見ている。その信自体が如来の回向であることは「三心釈」に示されている。

親鸞における「遇」の概念について

谷口龍男

親鸞にとって「遇」(今日の言葉で言えば、出会い)ということは、自己のこれまでの宗教的生き方を根本的に変革させ、新たな宗教的生き方を開始させる、それほどの大いなる出来事であり、いわば自己存在のあり方の変革をもたらす決定的な出来事であった。この「遇」によって、具体的には、師法然に遇い、法然を通して弥陀仏に、その本願力に真に遇うことによって、彼は自力的立場から一転した他力あるいは他力信の立場へと転入してゆくことになり、その自力から他力への歷程が、かの有名な「三願転入」として表白されるのである。このように「遇」という概念は、親鸞にとって自己の全存在のあり様にか

かわる重大な意味を有している。ここでは、しかし、特に善知識・法然との遇に焦点を置いて、「遇」について考えてみたいと思う。

親鸞は善知識・源空聖人（法然）を讃詠して、「真の知識にあうことは、かたきがなかになをかたし。流転輪廻のきはなきは、疑情のさはりにしくぞなき。」（『高僧和讃』「源空聖人」）と詠んでいる。真の知識、善き師、善き人に遇うことは難事の中の難事ということである。この場合、難しということとは、めったにないこと、まれなこと、ということであり、したがって、遇はめったにない、まれなこと、有ることが難い出来事である。親鸞は遇をまた「たまたま」と読んで、遇を偶の意味に通ずるものとしてとらえている。ということとは、遇は偶然に通ずるということである。偶然とは、予測されぬ出来事が起こることを意味するが、しかし偶然にはまた、ふと、ひよっこり、たまたまという意味も含まれているがゆえに、その出来事は突然に、たまたま生起する、有ることが難い出来事でもある。つまり、遇はそれ自身のうちに、不可予測性、希有性、突然性という偶然性を有している。だから、有ることが難い遇というのは、言い換えれば、「偶遇い」と言うことができよう。親鸞と法然との遇は有ることが難い遇として偶遇いである。ところで、遇の成立の瞬間は、（瞬間は人間には予測不可能な突然性において現われる。）親鸞においては同時に弥陀の本願力との遇という決定的な意味を有する瞬間であり、それゆえ、法然との遇は弥陀仏との遇という二重の重層的遇を意味する。

しかしこの偶然としての遇は、また、必然としての遇（必遇い）としてとらえることができるのではなからうか。すなわち、みずからの力の及ばない、外なる力によって遇が必然的に生起せしめられるということである。人間にとって遇は偶然として生起するのであるが、しかしそのように生起した遇について追考してみると、その遇の背後に作用している他者の力を看取することができ、他者の力によっておのずからしめられて遇が生起したという、必然性が感得されるのである。親鸞はみずから決意して（決意したとしても、遇が確実に生起するかどうかは人間にはわからない。）法然の門をたたいた。しかしその決意は、実は、法然の唱える念仏の教え、その呼び声によって呼び寄せられて、決意するようにさせられた決意とみることができ。絶望せる親鸞の心に法然の念仏の呼び声がふりかかってくる。それが親鸞に法然の門をたたかしむべく働きかけたのである。遇の中に働いているのは、法然の魂の奥底から発する呼び声の力である。遇の偶然性の根底に他者の力による必然性が働いているのであり、この必然性こそは人間の限られた知性では認識しえない。だからこそ遇は偶然だということになる。――が偶然性を媒介として現われるのである。こうして遇には偶然――必然の構造が見いだされるのであるが、しかしその必然性は一層根源的には、弥陀の本願力が法然を通して親鸞に働きかけたこととみることができる。すなわち、法然の力の根底に弥陀の本願力が働き、その本願力によって親鸞は法然に遇わされ、また、法然を通して弥陀の本願力に遇わしめられたのである。

親鸞における遇はかくのごとき他方の遇である。

親鸞の人間観

石田 充之

主著『教行信証』の「信巻」の真佛弟子釈下の終りに、「誠に知んぬ、悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことをたのしまず。耻ず可し、傷む可し。」と歎述し、その最後晩年八十六歳ごろの『愚禿悲歎述懐和讃』には「浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし、虚仮不実のわがみにて清浄の心もさらになし。悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり、修善も雑毒なるゆへに虚仮の行とぞなづけたる。」と悲歎する。それは主として親鸞自身を内に顧みての自己悲歎である。然しその「信巻」の第十八願の三心釈下の最初に、「竊かに斯の心を推するに、一切群生海、無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染して清浄の心無く、虚假詭偽にして、真実の心無し。」等と述べ、又さらに、その八十五歳ころまでには既になる『一多証文』には「凡夫というは無明煩惱われらがみにみちみちて欲もおほく、いかり、はらたち、そねみ、ねたむ、こころ、おほく、ひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとへにあらわれたり。」等と示される意向によれば、そこには、

同時に人間全体につき、更に生物全体に亘り、現象的存在全般についての、時空を超え包む、自己を中心とする本源的な悲歎であることが考えられる。

かような悲歎・内省は、更に、『教行信証』や『和讃』、『唯信鈔文意』、『一多証文』、『自然法爾章』などによれば、師法然の選択本願念佛の実践の継承を通じて、善導・道緯・曇鸞と見出されてくる如き中国浄土教者の実践の伝統の中核より天(世)親・龍樹などの大乘仏教者の実践理念にまでも、その基盤を溯及して見てゆかなければならないことに思いを致される。

かような広汎な見通しを以てする場合、かく悲歎し歎述される人間観、そこには、曇鸞の『論註』の浄入願心章にて、三摂二十九種浄土の方便法身(広)と法性法身一法句(略)との広略相入を論じ、法性法身につき「無相の故に能く相ならざる無し、……無知の故に能く知らざるなし。」(「証巻」引用・『曇鸞和讃』・『唯信文意』の極楽無為涅槃界文釈等参照)などと説明される如き、法性法身真如の無常無我・空・因縁生・縁起・無自性・無固定なる大乘仏教的な自然法爾の存在理念・根本真理に徹底的に背反する迷妄的な存在者としての我欲的な矛盾相剋を極める極重悪人観がみられてくるのであって、しかも、かかる我欲中心の相剋者が、相剋(自と他、生と死の相剋相反の矛盾に生きていること)者たるままで、法性法身真如の、相剋相反(自由)即無相剋無相反(平等)・無相剋無相反(平等)即相剋相反(自由)なる自由即平等・縁起内融自在の如来本願力躍動海に、帰依信順せしめられる信の一念に、自然法爾に如来法身界に転

成（「行巻」一乗海釈「信巻」三心釈・信一念釈、『唯信文意』の自来迎文釈、『自然法爾章』等参照）し超絶せしめられるべく決定づけられる、といった、信仰的な宗教的人間観を形成するものであることが知られる。それは、自と他、生と死との相反矛盾の中に自己一人のみ安樂に生きてゆこうとする、如き我欲中心的な執着の生き方よりの根源的な解放離脱を意味することが理解される。それは、絶望者の永遠的な絶対的な自然法爾なる起死回生の本願力念佛救済の人間観を形成するものである。創造神教的な宗教的人間観や単なる哲学的な倫理的意志要請的な宗教的人間とは異なる。生死・自他の対立相対の中にありつつ、生死・自他の対立相対する水火二河の嵐を超絶せしめられる場に立たしめられる白道上の親鸞としての人間観（二種一具の二種深信の信機（機）が親鸞の人間観である）。

山崎弁栄と光明会

川添 崇

山崎弁栄は、いわゆる「光明主義」を首唱した浄土宗僧として著名である。光明主義は、やがて光明会という宗教集団の発生によって組織的基盤を得る。浄土宗教団の内部に展開したこの運動は、宗門の少なからずの僧侶の支持を受けた。しかし、一方で、伝統的宗義とは必ずしも一致しない独自の教義・儀礼をもち、宗門との葛藤も生まれてくる。大雑把な把え方をする

ならば、浄土宗教団の内部に展開した一宗教運動である。

小論では、山崎の生活史の特質に触れた上で、草創期の光明会について考えてみる。山崎の宗教生活における特質は、まず独自の修行実践と神秘体験である。教義や布教法にみられる超宗派性、また現世利益の容認などの特質もあるが、念仏実践と神秘体験が大きな特徴である。これらの特質が、山崎の後継者、弟子達にどのように影響していったのか。また山崎の後継者達に担われた運動がどのような展開をしたか。展開の仕方に関わらぬ特徴が認められるか、などを検討する。

山崎は、筑波山參籠修行の頃から独自の修行生活を始める。そこには浄土宗の通常の僧にはみられぬ山岳參籠や、密教などの影響が認められる。このような修行から、山崎は、神秘的体験を得たと言われる。「空中に三尊仏を想見す」とか「神秘の一体感」という表現がなされる。後に、宗門でも問題にされる見仏は、この時期の体験に根ざすと考えられる。

明治から大正期にかけて、山崎にはしだいに支持者が増えてくる。後の光明主義運動を継承発展させた浄土宗僧侶も、この頃輩出する。これら後継者に共通するのは、山崎の人格に、まず特異な資質を認め、それをきっかけに山崎へ傾倒していることである。常人にはみいだし難い特別な宗教的雰囲気を感じ、念仏実践の生活を実際にみて、山崎に帰依したといえる。

光明会の布教は、主に各地の寺院を会場として行なわれた。そのばあい、別時念仏会という念仏行を中心とした行事が主柱とされた。念仏行は、次のような環境で行なわれる。まず本堂

の壁面に暗幕を引き、外部の光線を遮断する。安置された本尊仏にかわり、山崎の筆になる三昧仏の画像が正面に掲げられる。明りは、ロソクのみである。集まった人びとは、燈明によってわずかに浮び上る三昧仏を目前に、声高らかに念仏するのである。

このように、山崎とその後継者の運動では念仏行を通じた宗教体験が重視されている。山崎の念仏実践と、そこから生じた極めて強烈な体験主義が、別時会という集会を通じて後継者に伝承されていったのである。しかし、宗教体験は、各個人によってそれぞれ様相も内容も多彩である。光明会では、各指導者がほぼ共通して念仏実践を励行したが、そこから派生する宗教体験そのものをどう考えるかでは、人によって違いが生じてきた。

さらに、光明会祖山崎に対して、どのような態度であるか（絶対的に賛仰するのか否か）、あるいは宗祖や宗乗の伝統と光明主義との関係をどうとらえるか、見仏をどう評価するか、光明会の目的を神秘体験それ自体と考えるのか人格完成と考えるのか、などの多くの点で指導者間のくい違いが生じたのである。光明会が一つの強力な系統によって、強固な組織をつくらず、あるいはつくれず、むしろそれぞれの指導者を中心とする集団の連合体の様相を呈したのは、このような背景が一因となっていると思われる。

以上、山崎の生活にみられた神秘体験・念仏実践が後継者らにも宗教的体験主義として伝わっていったこと。しかし、光明

会の指導者間には、そうした共通する体験主義の他にいくつかの点で相違する面もあること。従って、組織の面から眺めると、山崎の影響を受けとめた人びとが、それぞれ宗教集団を指導し、それらの連合体が全体としての光明会を形成していたことなどに注目した。

『歎異抄』第十五条と

親鸞の根源的思想

松岡 由香子

『歎異抄』第十五条は、今生この身をもって覚るといふ異義に対し、来生彼の土で覚るが真宗の正意であるとの主張である。覚りの時処という当面の問題の底には「さととりとは何か」という根本問題が存する。

ところで親鸞は『教行信證』で即得往生、現生正定聚という目覚しい独自の思想を展開したが、証涅槃は現生とは捉えず、「臨終一念の夕、大槃涅槃を超證す」と記した。来迎は批判しても、なお臨終に期するものを残していたといえる。だが八十五才に至り彼は「撰取不捨の利益にて／無上覚をばさとするなり」といふ夢告を受ける。もしこれが来世の事であれば既に第十一願に誓われており夢告の要はない。夢告の喜びのあまり書き付けられた『正像末和讃』には「廻向の信樂うる人は／大槃涅槃をさとるなり」「まことの信心うる人は／このたびさと

をひらくべし」と力強く詠われる。無上覚、大般涅槃、菩提などさどりの同義語が十九回も言及されているのに対し、往生は一度だけでまさに浄土の覚りの讃歌なのである。その後親鸞はこの告知を「如来とひとし」と言表して東国の同行に伝えたが、それを廻って再び大諍論が起った。唯円は善鸞事件の頃上洛し、善悪に關しては実に鋭い感覚で師の言葉を受け留めているが、この件には関与せず、従って「覚り」は事実に彼の耳底の言葉では届き得ぬ問題なのである。

唯円の覚りの理解は、「即身成仏」以下の叙述が『唯信抄』の敷衍しであるのをはじめ、多くの聖覚に負っている。聖覚と親鸞の思想の徑庭については多言を要すまい。死後往生し「当來の報土」（別序）が覚るといふのは、彼のみならず覚如、存覚・蓮如と伝統してきた真宗の解釈でもある。唯円の三十二相云々の発想は粗雑に過ぎるが、根本的な誤認は煩惱を断じた既に仏になる（十三条）ので、身体がある限り覚れぬと、小乗の覚り理解と同様に考えていた点にある。では親鸞は覚りをどう説いたか。仏は応身報身ではなく「法身とまうす如来のさとりを自然にひらく」（唯信抄文意）といわれる。法身とは不可見の超越者ではなく、この世界にみちている直下の現実、草木国土、更には衆生の心のそのままである。一方、分別に捉われ転倒妄想の虚偽の世界に住せざるを得ぬ人間は、誓願を信樂する時のみ、如来に帰属する信心が獲得され現実に歓喜と念仏に於て如来の行を発露し得る。だがこの住正定聚と無上覚を成るといふ事態は微妙に異なる。後者は弥陀國である自然が即覚りに

外ならず、弥陀仏は覚りのあり方を知らせる為の物で、仏、仏土、涅槃が一つの自然として、善とも悪ともはからぬ身となることであると、人の全体的具体的あり方に即して示される。ここの処は正定聚や「弥勒に同じ」では不十分な為、等正覚、「如来とひとし」という新しい語が要された。だが慮知分別を離れるということが如何にして可能かと云えば、如何にして「一切が自分に不可能だと徹底された時、自ずから生起する。たとえ来生でも如来の力で煩惱を消し覚りを得ようとする。その根本的態度が自力を一步も脱していない。覚りはこの気付きを内包するので、信心の智恵ともいわれる。覚りは法性のみやこに帰ること未来というよりは本来であり、一乗海釈に示されるように、実相なる天台の覚り、常樂なる涅槃經の覚りと別なものではあるまい。

ある解釈は親鸞が成仏を自覚したとしているが、覚りは人間の自覚ではない。親鸞は注意深く第十七願や弥陀經の諸仏證成を引いて、この世で諸仏と等しとほめ、宣言する主体は人間ではなく諸仏である、としている。人間の側はどこまでも知らずはからわぬままである。そういう意味で『愚禿悲嘆述懐』は親鸞の自意識における真実であり、有情利益など思うまいと嘆く人へのみ、利益有情がきわもない、という如来のさとりが現成するのではあるまいか。

親鸞における念仏の功德

新保 哲

われわれは、念仏の功德の教数を『教行信証』の本文中に読みとることができる。一例を示せば、「行巻」で親鸞は念仏が他に勝れたとする徳性を挙げ、「ひろく貧窮をすくふて、もろもろの苦をまぬがらしめ、世間を利益して安楽ならしめん」と記している。また、一方、親鸞の著述のなかで、最も纏まっていた念仏行者のかずかずの利益・功德が列記され説かれている作品がある。すなわち、それは三帖和讃中、とりわけ『浄土和讃』の「現世利益和讃」である。これは種本が『金光明経』ならびにその異訳『金光明最勝王経』の文に拠っており、全部で十五首から構成されている。ここで念仏者の功德をたたえて歌いあげられる親鸞独自の言い廻し説き方では、いきなり上の一句から「南無阿弥陀仏をとなふれば」という仮定・条件の文、あるいは下の句の第四句の文末に「南無阿弥陀仏をとなふべし」という当為の文体であるが、上の句の第一句については同文句が全体に互って九回も繰り返し強調され使われている事実に着眼したい。このことは何を意味するだろうか。すなわち、当時の仏教はまだ現世安穩延命除災に主眼がおかれ、經典はそれを祈禱する手段として誦誦され、仏教はいわば民族信仰の呪術的エートスのなかに埋没していた。しかし親鸞は完全にそれを

否定し「かなしきかなや道俗の、良時吉日えらばしめ、天神地祇をあがめつつ、卜筮祭祀をつとめとす」（『正像末和讃』）と決然と説いている。にもかかわらず理想と現実とは異なっていた。たしかに親鸞の説く功德とは、教理上においては「安楽浄土の功德はことばもおよばず、説いてつくすこともえず、思いはかることもできない。しかもそれをもとめず、知らざるに信するひとに得しめるのだ」というものであり、いわばそれは形而上学的、超越的概念をもった功德が根本にある。他方、念仏布教する場合、身分階層からいってその対象が百姓・農民を中心体としていたから、念仏の功德は、また同時に現世の利益として追求された。もちろんそれは、明らかに功德ということ念仏を広める数ある教便の一手段として親鸞は活用した心意も窺える。それにしても、終始目標は念仏信心にかけられており、その結果としての功德であることから、親鸞は「もしよくつねに念仏三昧を修すれば、現在過去未来の一切諸障をとることなくみなぞくなり」（『行巻』）とか「一心にしてみだれず、名号を専称せよ、称名をもてのゆへに諸罪消滅す。すなわちこれ多功德多善根多福德因縁なり」（『化身土巻』）、その他諸々に表現している。そしてもう一つ忘れてならないのは真宗においては、この世に生存しながら仏となることに定まるのを現益（現世利益）といい、それに対し死後浄土へ生まれ成仏往生するのを当益（後世利益）といている。もとよりそれは仏の教えに従うこと、ここでは名号を称えることよって得られる幸福・恩恵であり、基本的には自分を益するものを功德、他を益するもの

を利益と一応区別して理解できよう。

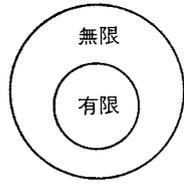
では、六字の徳号を念じまたは称えること自体に、既に念仏の不可思議の功德がそなわり与えられるとする、その功德とは何を指すのか。それは親鸞が「信巻」で、「現生に十種の益をう」と説くように、十種の益が挙げられる。すなわち、「ひとつには冥衆護持の益、ふたつには至徳具足の益、みつには転悪成善の益、よつには諸仏護念の益、いつつには諸仏称讃の益、むつには心光常護の益、ななつには心多歡喜の益、やつには知恩報徳の益、ここのつには常行大悲の益、とをには八正定聚の益なり。」と著すのがそれである。このことは、同時に五趣八難の道をごえることにもなるが、それに私は、「八十億劫の生死の重罪を除滅す」や「みな称すれば、つみ消滅す」の罪滅功德をまず冒頭に加えたい。たとえ四十八願で、「抑止の文」として「唯除五逆誹謗正法」とただし書きしてあっても、親鸞の説く本願の世界はそれをも包むと思う。そして身・口・意の三業による悪しき行為の十悪業すらも、念仏の功德は滅罪障する。それは、親鸞の強調する「功德宝海」「功德無量深妙」「真実功德」「不可思議光仏の功德」などの一連のいろいろな象徴的表現による功德の捉え方において十分に窺える。

親鸞の一元論と二元論

和田真雄

浄土教は、浄土と穢土、凡夫と如来という二元構造を基礎としている。親鸞においてもそのような二元論が基礎となっていることは言うまでもない。親鸞の現実否定の徹底は、二元論を基礎としなければ成り立たないものである。しかし一方では、「信心よろこぶその人を、如来とひとしときたまう、大信心は仏性なり、仏性すなわち如来なり」と、衆生と如来が直接し、一元的であるとも説いている。親鸞にとって浄土教の基礎である二元論と、如来等同などの一元論的な要素とは、どのように矛盾なく存在しているのであろうか。清沢満之の『他力門哲学骸骨試稿』での図式化を手掛りとして親鸞思想の構造を明らかにしてみたい。

まず親鸞の二元論を見てみると、親鸞は如来浄土を、不真実な現実を照らすものとしており、二元的構造を持っている。しかし、他方仏国土という従来からの如来浄土観ではない。「真仏土巻」「化身土巻」を見ると、有相の浄土は化身土とされ、真仏土は真如そのものとして形をも因果をも超越したものと説かれている。阿弥陀仏も同様に、形を持たない智慧光とされる。つまり親鸞において如来浄土は、具体的な存在として現実に対するのではなく、真実清浄なるものと抽象化理念化され、しか



(図1)

も十方に遍満するものと考えられてい
る。清沢満之は、これを無限が有限の
外にあると図式化している。(図1)
満之はさらに、有限の内に無限はな
く、また有限は無限を知り得ないとし
て、有限は明白であるが無限は暗黒で
あるとしている。(図2)



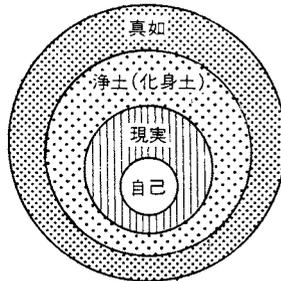
(図2)

それでは、信心即仏性、如来等同な
ど、衆生と如来の直接性は どうして説
かれ得るのであろう。親鸞は、色もな
く形も持たない真如から、衆生に理解
できるようにと、阿弥陀仏が形を持つ

た方便法身としてあらわれたとする。すなわち、衆生と如来の
直接性は、如来の慈悲による善巧方便によるものと考えられている
のである。清沢満之は、これを無限による救済の必然性として
いる。善巧方便の働きは、まず有相の浄土を方便してあらわし、
衆生に欣求浄土の思いを起こさせる。これは真如そのものでは
ない。衆生にいくぶん理解できる領域である。善巧方便の働き
は、さらに、「阿弥陀如来化してこそ、本師源空としめしけれ」
と、法然という具体的な姿となつてあらわれる。これはもはや、
現実有限の世界への如来の働きの滲透である。如来と衆生の直
接は、まさにこのような如来の善巧方便による現実への滲透に
よつて成り立つものと思われる。

この現実に滲透した如来の働きに、衆生は罪悪深重のままに

摂取される。摂取されることによつて、衆生は如来の働きの連
続性に乗する形で真如へと連続する。この連続の実感によつて
如来等同が説かれ得るものと思われる。これを図式化すれば、
暗黒の真如(無限)の内側に、いくぶん理解可能な化身土が薄
闇のごとくにあり、さらにその内側にある現実の明瞭な世界に
も滲透している。その如来



(図3)

も滲透している。その如来
の働きは、真実の無い衆生
をそのまま摂取しており、
図3のように表わすことが
できよう。この構造におい
て明確な輪郭を持つのは自
己だけであり、これによつ
て二元構造が保たれている。
その外は明確な輪郭を持た
ず、ただ暗さを増し思惟が
及ばなくなるけれども連続している。如来等同などはこの真如
への連続性によつて説かれるのであり、一元論とは違つて
と思われます。それ故、親鸞においては、一元論と二元論の両
方が存在するという矛盾は無いということができると思われま
す。

親鸞の以上のような構造、すなわち縁暈構造とも言えるもの
は、実は日本の神観念とよく似た構造です。両者を比較すれば、
親鸞の連続の概念はさらに明確になると思われます。

仏智疑惑

江上淨信

親鸞は正嘉元年『正像末和讃』五十八首を製作し、時機に對する悲歎から起筆し、誹謗破法の罪を述べたが、翌正嘉二年八十六才には「愚禿悲歎述懐」の和讃を作ったが、「悲歎述懐」の一部である二十余首には誹謗よりも更に内面的であり、根源的とも考えられる疑惑の罪を悲歎している。『惠信尼文書』には建保二年と寛喜三年に三部経讀誦の事実が語られ、深く反省して「人の執心自力の心はよくよく思慮あるべし」と思いなされたという。然るに今や親鸞は八十六才の老齡に及んで、疑惑罪過の和讃を作つて、繰返し自力疑心を誡めたのである。これによつても終始、自力疑心というものに如何に厳しい反省と批判を加えていたかが窺われる。

この和讃は願智本第一首の初句の傍記に「仏智疑惑罪過」といい、結びの「仏智うたがふつみとがのふかきことをあらはせりこれをへんぢけまいたしやうなんどいふなり」に明らかになように、仏智不思議を疑惑する罪過を悲歎している。それは『教行信証』『化身土巻』の真門釈の結文に見られる悲歎を更に『大経』智慧段の文によつて、種々に詠いつづけたものである。仏智不思議という言葉は『正像末和讃』に多く見られ、本願についても「智願」といい、信心に「信心の智慧」、念仏に

「智慧の念仏」というのが注目される。いづれも凡夫のはからいを離れ、如来の智慧を仰ぐところに、「他力不思議」、「仏智不思議」と讃えられる所以がある。この不思議はあながち人間の思議を拒むものではなく、思議の限界を知り、思議を超越しめるものである。それは却つて人間の愚を自覚せしめるものといつてもいい。

仏智を疑惑する者は反面に罪福信をいだくものである。即ち善因善果の道理という一般の常識をもつものである。したがつてその信自体に過誤があるという筈はなく、一応は善として認められるのであつて、「疑心の善人」「自力諸善のひと」といわれる所以である。蓋し、かかる常識にとらわれ、それを超えた仏智を疑うところに罪過がある。罪福の罪を知りながら仏智疑惑の罪を知らないという悲哀がある。まことにそれは意識しない罪ともいふべきであり、却つて深い罪として永劫流転の因となるのである。諸善を修し、自力の称念を励んだとしても、化土に滞留することを歎かれる。

凡そ、信は疑いなき心といわれ、真実の信心と仏智の疑惑とは相反する。真実の信心は機法二種の深信に開かれ、罪惡生死の凡夫として、疑いなく慮りなく彼の願力に乗ずるものであり、謙敬の心に住するものである。自力疑心はこれに反して、自身の罪障に関して遲疑し、往生の業因について疑惑するものであつて、自らの分限を知らないで、仏智を凡慮と同じ次元においてはからうものであるから、却つて憍慢となり、貢高することとなつて、謙虚と敬虔とを欠くものといわれる。

疑惑の罪過によって招かれるものは化土の往生であって、「辺地にとまる」、「疑城胎宮にとどまれば」、「方便化土にとまる」と述べていることが注目される。即ち、そこは停滞する境域であって行きつかない場所であり、したがって還るといふこともあり得ないのである。往相の大涅槃を究竟しないから、還相の利益もない、いわば浄土教に於ける二乗地に墮するものに外ならない。さればその過失として、報仏恩の心が無い。三宝を見聞しない。大慈悲を得ない。智慧がない。空しく年を過ごす。諸の苦厄を受ける等の諸難が挙げられる。これらの諸難はもとより相連関して、自利利他円満する大乘の菩薩道に欠けるものといわねばならない。

「仏智うたがふつみふかし この心おもひしるならば くゆるところをむねとして 仏智の不思議たのむべし」(文明本第二十三首、顕智本第二十首は各首に示された疑惑の罪過を総括したもので仏智疑惑の罪過を深く悲しむことによって、どこまでもきびしく自覚を迫られる教意の深さがある。

浄土教神秘主義について

藤 吉 慈 海

浄土教を神秘主義の立場から考察してみると、どのようなことが考えられるであろうか。救済者としての阿弥陀仏と被救済者としての人間との二元的対立の間には宗教的体験として神秘

主義的なものが含まれる場合がある。その顕著な事例としては三昧発得とか靈夢の体験と言うようなことが考えられる。三昧発得ということは見仏を以てそのあかしとされるが、見仏とは阿弥陀仏の姿を觀見(感見)することである。

中国浄土教の中心的人物善導は三昧発得の聖者と言われているが、その觀經疏の末尾には靈夢の体験が述べられている。自らの書いた觀經疏に間違がないかどうか、阿弥陀經を三回読み称名念仏三万遍して夢に諸仏菩薩を見る。翌日もまた同様にすると又、同様な靈夢を見る。毎日これを繰返していると一人の高僧が夢の中にあられて善導の疑問の点を教えてくれる。そのようにして最後には阿弥陀仏の夢を見る、それ故にこの觀經疏は阿弥陀仏の直説に同じと述べ一字一句も加減してはならぬと自ら述べている。法然は善導の影響を受け、善導を三昧発得の聖者として尊敬し、その言辞を信ずべきと考え、自らも亦、三昧発得の人たらんと志し、毎年正月に別時念仏を行い、靈夢を体験したようである。『三昧発得記』や『夢觀聖相記』が伝えられているが、真偽はきめられない。法然系浄土教者の中に念仏三昧を修した人が多く、何等か神秘的体験を得た人が可なり伝えられている。

その中で顕著な浄土教者として山崎弁栄(一八五九—一九二〇)があげられる。如来光明主義の会祖として日本浄土教界に大きな影響を与えたが、千葉県の農家に生れ父は熱心な念仏者であった。肉身の死等も原因と思われるが出家して大乘仏教を学び、一八八一年筑波山に二カ月間籠り念仏三昧に入り、その

時の体験を次のような詩を以て表現している。

弥陀身心遍法界 衆生念仏還念

一心専念能所亡 果満覚王独了々

阿弥陀仏の身体と心は宇宙に遍満しており、人間が仏を念ずれば、仏もまたその人を念じたものである。一心に仏を念じていれば、念ずる人も念じられる仏も共になくなってしまう、そこには修行を完成した覚王がはっきりとそこに存在したというのである。そこでは山崎弁栄も阿弥陀仏もなくなつて、果満覚王としての仏がそこにあつたというのである。ここに浄土教者の神秘的体験が見られる。その後、山崎弁栄は念仏三昧に入り見仏体験をすること多く、その見仏した仏像を多く自ら画いている。山崎弁栄は書画に秀で、両手で同時に違った文章を書き、米粒に細字で書くことが出来た。多くの信者を得て『念仏七覚支』を説き、合理的に信仰体験の深かまりを説き指導したので今日もその信奉者は多い。浄土教を神秘主義的にのみ見ることは問題であるが、浄土教者の中にこのような神秘主義的体験を重視する系譜のあることを見逃してはなるまい。

ルネ・ジラールの供犠論について

和田俊昭

ルネ・ジラールの供犠論(1)で展開された、一切の文化秩序の根底にひそむ暴力のメカニズムを考察し、そこからジラールの、△現代的思考▽に対するするどい批判と告発をうかがってみた。

ジラールの思想全体は、欲望の三角形的構造というユニークな着眼に立脚している。つまり人間の欲望は、従来のような主体―対象という関係では捉えられず、主体は、欲望の対象を指示してくれる媒体 *mediateur* を必要とするというのである。主体の欲望が燃えあがるのは、じつは対象に対してではなく、媒体の「神性」に対してである。他者に対する媒体として、「人間はお互いにとって神である」(2)。だが、具体的欲望の裏にかくされたこの形而上的欲望は、不可避的に主体(≡弟子)と媒体(≡手本)の差異の非差異化、すなわち暴力的な敵対関係をうみ出す。人々は他者≡媒体の「神性」をめざして闘うが、それは結局のところ、かれらをその「神性」から引き離すだけである。形而上的欲望に駆られた人間の歴史はつねに自己破壊に終る。

人間の欲望がかかるものとすれば、人間社会―それがどのようなものであれ―は、つねに文化秩序の無秩序化によってその

存立を脅かされていることになる。こうしてジラールは宗教的
 社会における供犠を、右で述べた暴力を回避する儀礼であると
 する。無限の終りなきプロセスを構成する暴力は、小規模の社
 会なら致命的な打撃をもたらさだろう。したがって供犠は、い
 たるところにひろがった軋轢のたねを人犠牲にしてもかまわな
 いけにえVの上に偏在させ、暴力に部分的な満足感を与える
 ことで軋轢のたねを解消し、共同体自身の暴力から共同体を保
 護する集団的、社会的レヴエルの行為である。殺害という意味
 では暴力に違いないとはいえ、その暴力は、暴力の拡散、伝染
 を防止し、暴力を解消するという意味で供犠は穢れなきA聖な
 る暴力Vである。ジラールは言う。「宗教的なるものはつねに、
 暴力を鎮静化し、それが荒れ狂うのを防止することを狙ってい
 る。宗教的・道徳的権威は、日常生活では直接的に、儀礼の場
 ではしばしば暴力の逆説的な介入を通して間接的に、非暴力を目
 指している」。

ところでジラールは、供犠における暴力と同一のメカニズム
 を、現代のわれわれがその保護のもとにあるA法体系Vに見る。
 共同体内の暴力を回避し、それを副次的なものの方にそれせよ
 うとする供犠に対して、法体系は、暴力を合理化し、思い通り
 にそれを切りとって限定する。暴力を激化したり増殖したりせ
 ずに、それを根だやしにする法体系は、その点では供犠よりも
 はるかに有効ではある。しかしそれは、まさに強力な政治権力
 と結びつかない限り存在しえない。このように法体系の根底に
 は、儀礼としての供犠と同じ暴力が持ち越されているのである。

いわゆるA現代的思考Vは、この法体系が、供犠と同一の暴
 力、つまり贖罪のメカニズムに根ざしていることを認識しよう
 としない。周知のごとくそれは、A理性V、A良識V、A相互
 利益Vなどといったものに根ざすA社会的契約Vの中に、つね
 に社会の起原を位置づけるのだ。しかしこうした認識が可能に
 なったのは、ジラールによれば、近代社会が「現代に至るまで、
 本質的暴力、つまりこの世界を完全に無化し得る暴力の、もっ
 とも直接的に人々を拘束する形態から、幸運にもまねかれ得
 た」からにすぎない。そのみならず現代的思考は、とりわけ
 ヘーゲル以来—その特権的な幸運の中で—A否定Vを生の最高
 の肯定として公然と図々しくも提示している。しかし、西欧世
 界が異常なほどの大きさと持続をもった危機的な循環^{サイクル}によつて
 定義されるとすれば、否定的なるものの中に精神の実体を見て
 はならないのであって、むしろ宿命的な破滅への進展、隸属と
 死の先触れと見るべきなのである。

(1) René Girard, *La Violence et le sacré*, Éditions Bernard
 Grasset, 1972.

(2) *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Éditions
 Bernard Grasset, 1961.

宗教寛容論の一類型

— 入道Vのメタファー —

八巻和彦

ジョン・ロックの『宗教寛容についての書簡』(Epistola de tolerantia, 1688.)での理論の中心の一つとなつてゐるものだが、言わば「入道Vのメタファーによる寛容論」と称すべきものがある。たとへ天国への道がただ一本しかないとしても、人々の歩んでゐる数ある道の中でどれであるかは、私人にも為政者にも分らない。従つて、各人が天国への道を誠意をもって探求する限りは、それを各人の良心の命令に任せるべきである、という論法である。(M. Montuori 講義・英語版(1963, Hague) p. 46~48)

ロックほど八個人の良心の自由Vに徹底してゐるわけではないが、より直截的な入道Vのメタファーによる寛容の訴えが、五世紀ローマ帝国の非キリスト教徒知識人シンマクス(M. A. Symmachus)の『元老院報告』(Relatio) (三八四年)に見られる。「全ての人が崇拜してゐる神々のどれもが等しい一なる神であるとみなされる。……かくも偉大な秘密に到達するのは、ただ一本の道では不可能である。」(3, 10, p. 110, in: Prudence (Belles lettres)) こゝでの入道Vは、前後の文派から、「自然学的探求の方法」という意味をも含意すると同時に、

キリスト教の「私〔キリスト〕は道である」(『ヨハネ』一四・六)をも踏まえて用いられてゐることがわかる。

これに対してキリスト教側からは、アンブロシウスおよびブルデンティウスらが反論してゐるが、とりわけ注目すべきはアウグスティヌスの場合である。その初期の著作『Soliloquia』1, 13, 23ではシンマクスの論と通ひ合うような記述をしてゐるが、後に『Retractiones』1, 4, 3. ではそれを補正して、『De civitate dei』11, 2. では「天国への道はただ一つキリストのみである」という論を展開してゐる。ここに「入道Vのメタファーによる寛容論」に対するキリスト教側からの反論の公式が確定されたのであり、それは客観的に見れば「入道・キリストVの呪縛」とも称しうるものとなつて、中世世界に力をふるつた。しかし一六世紀イギリスで、入道Vのメタファーが復活された。トマス・モアの書『ユートピア』(一五一六年)二巻九章には、多様な宗教が、各々異なつた道を通じて共通の目的に向かつて歩んでゐるといふ共通認識のもとに平和共存してゐる、というユートピアの姿が描かれてゐる。モアのこの主張は、カトリック教会の入道・キリストV論をアンビヴァレントなものとする事になつたであらう。即ち、入道VがキリストVであるならば、逆に人が誠意をもつて歩む入道VもキリストVではないのか、という主張を惹起することになる。それが、モア自身を取巻く宗教状況——イギリスにおける動きおよびルターらの動き——そのものであつただろう。

このような入道Vのメタファーの歴史的流れの中に、冒頭の

ロックのそれを接合してみれば、彼において「 \wedge 道・キリスト \vee の呪縛の解放」とでも称すべき事態が成立していることが明らかになる。この際に \wedge 道 \vee は、 \wedge 唯一キリスト \vee から解放されて新たに \wedge 探求の方法 \vee と、さらにはそれを支える \wedge 理性 \vee と結合している。即ち \wedge 道 \vee は、「理性によって働く人間の探求活動の方法 \vee という意味を持つことになり、 \wedge 宗教 \vee も \wedge 自然学（探求） \vee と同じ地平で扱われることになる。（『人間知性論』四卷一九章一四節）ロックの \wedge 個人の良心 \vee を根拠にするまでに徹底した寛容論は、このような構造で成立している。ヴォルテールは『哲学書簡』（一七三三年）五信においてこの立場をさらに端的に表現している。「イギリス人は自由人として、自分の気に入った道を通して天国へ行く。」この著作では、ロックの理性と経験を結合する思想が高く評価されると共に、パスカルの信仰と理性を対立させる思想が激しく批判されている。ここに、先の呪縛から完全に解放されて「各人の良心の自由」に根拠を置くラディカルな寛容論が全容を現わしたのである。

ミンネザングにおける女性

長井英子

中世南仏でトゥルバドゥールが編み出したシャンソンは、独語圏の騎士階級に受けつがれ、十二世紀中頃に始まる理念的文学、ミンネザングへと発展した。皇帝から従士までが、理想の宮廷貴婦人（*trouwe*）の徳を称える歌を作り、多くは自ら楽器で伴奏しながら、宮廷の人々の前で発表した。しかし、理想の貴婦人とは特定の個人ではなく、あくまでも観念的であり、歌の内容も個別の恋愛体験ではなく、一定の画一的な心情であった。このような「女性」とは、どのように解釈されるべきであろうか？

女性と、当時の騎士階級に篤く信仰された聖母との関係が、しばしば指摘されているが、中世に崇敬された聖人との類似点も見出しうる。古代から中世にかけての聖人像は、受け入れた国の歴史や状況に応じて変形、創作され、史実からかけ離れた魔法的奇蹟を行なう超能力者という一定のタイプにはめ込まれていた。ミンネザングの最盛期の二大詩人の一人、ハインリヒ・フォン・モールンゲンの幻想的な作品には、聖人の倣いのある婦人が登場している。

けれども、ミンネザングの理想の女性の存在意義は、代願する聖母や具体的利益をもたらす聖人と対照的に、求愛者の呼び

かけに對し、永遠に拒絶をくり返すことによつて、間接的に相手の人格向上をはかることに在つた。モールゲンと並ぶ大詩人ラインマル・フォン・ハーゲナウの諸作品は、実らぬ窓の苦しみを語っている。彼の婦人崇拜には、倫理的・教育的色彩に加えて禁欲・苦業の宗教的性格が認められる。不完全な人間にすぎぬ求愛者は、理想の恋人に認められるまで、一生涯絶望的な努力を重ねなくてはならない。これはいわば、到達点なき精神的苦業といえよう。

無論、ミンネザングに新風を吹き込んだ詩人もあつた。著名なヴァルター・フォン・デア・フォーゲルヴァイデは、師ライナルの作風を打破し、婦人を観念の高所から現実世界に引きおろした。彼は倫理的な女性には、身分に拘りなく愛を捧げると歌つた。しかし彼と同世代のヴォルフラム・フォン・エッシェンバッハは、宗教的叙事詩『パルチヴァール』を著わす一方で、倫理的な色彩を完全にぬぐい去つた『暁の歌』^{モーゲリット}を歌う大胆さであつた。ここで婦人は精神の高所から、地上、肉体へと引きおろされている。

中世騎士は困難なほど尊重したが、婦人奉仕を通して現実に婦人との直接の絆を得ることは、まさに至難事であつた。ターゲリットに見られる状況などは、極めて稀な幸運のケースにすぎなかつた。

これと正反對な方向から婦人の偶像性を否定したのは、『エーレンク』等の宗教的叙事詩で知られるハルトマン・フォン・アウエである。彼は婦人奉仕の空虚さを認識し、更に愛する主君

を失つてからは、信仰を拠り所として生きた。

ターゲリットの此岸志向と、十字軍騎士ハルトマンの彼岸志向とを對立する二つの極とするなら、理念的貴婦人はこの両極の間を漂っていたのであり、双方の葛藤があえて克服されず、愛の希望が実現困難のままにとどまっていたところに、ミンネザングの存在基盤があつたといえよう。

このような不安定な内的空間は、間もなく宮廷精神の低俗化という現実の波に洗い流される運命にあつた。その過程はナイトハルト・フォン・ロイエンタールやタンホイザーの歌に、明確に示されている。

ホメロスのデメテル讃歌について

岡本 修

ホメロスの名を冠せられた神々への讃歌のうち、デメテルに関する讃歌は、エレウシスの秘儀の性格を検討する上で重要なものと思われるが、エレウシスの秘儀に見られる一種の靈魂不死説ともいうものについて論じる上でも、多くの示唆に富んだ内容を提示してくれると思われる。

デメテルの讃歌では、デメテルの地母神的性格にまつわる話が展開されている。すなわち、デメテルの娘ペルセポネーの、地下の世界の主プルートーンによる略奪にはじまり、デメテルが娘ペルセポネーを探して地上に降り立つエピソード、又、こ

のエピソードに関連してエレウシス市にデメテルの神殿を建立する経緯が述べられ、そして、ゼウスがプルトーンにペルセポネを帰すことを命じ、ペルセポネは毎年三分の一を地下の世界で過ごし、残りを神々と共に暮らすことで、この讃歌は終わることになる。また、これ等の話の展開の過程で、デメテルが大地に豊穡さを与え、エレウシスの秘儀を人間に授けるなどのエピソードが述べられることになる。

この一連の話の展開の最後に、エレウシスの秘儀に参加するものの靈魂不死説が述べられている。すなわち、「これら（エレウシスの秘儀）を見たものは、地上の人間の中にあつて幸福なものである。しかしこれらに参加せず、これらにあずからなかったものは、一度死ぬや、薄気味悪い暗黒の地下で、同じような幸福にはあずからぬであらう」というのである。

この一種の靈魂不死説にあたるものに対し、先に述べた地母神的性格を結びつけて論じることには、幾つかの問題点が残されると思われる。特に、植物の一年の変化を生一死一再生の循環として捉え、これを死後の永遠の生命の保障とを結びつけることには疑問の残るところである。

このエレウシスの秘儀に見られる靈魂不死説は、エレウシスの秘儀の基本的性格から論じるのではなく、デメテル讃歌全体を色彩する世界観との関係で検討する時、示唆に富んだ内容があらわれてくると思われる。すなわち、登場する神々の性格、人間に対する取り扱いなどに興味ある内容が含まれると思われる。神々の性格については、ゼウスの性格などは興味深いものと思

われる。

又、人間の取り扱いについては、エレウシスの王ケレウスの息子デーモポーンのエピソードは示唆に富んでいる。すなわち、姿をかえて地上にあらわれたデメテルが、乳母としてデーモポーンをいつくしみ、不死の性格を与えるエピソードである。このエピソードでは、不死の性格は、神々に愛されるものに与える点が強調されている。この問題は、例えば、英雄など神々に好意を持たれたものが行く場所として、エーリュシオンなどが検討されることになると思われる。

これら一連のデメテル讃歌を色彩する世界観は、一般にホメロスの作品にあらわれる世界観と共通するものがあると思われるが、この世界観は、広く古代ギリシア世界に受け入れられるものと思われる。この点については、エレウシスの秘儀の普遍的性格をこれらの世界観と結びつけて論じる、カール・ダイヒグラーバーの指摘は示唆に富んでいるといえよう。

以上、デメテル讃歌を検討することで、エレウシスの秘儀に見られる靈魂不死説を見て来たのであるが、この問題はデメテルの地母神的性格からではなく、ホメロスに代表されるような広く古代ギリシア世界全体に受け入れられるような世界観から検討すべきと思われる。特に、その際、英雄崇拜やそれにまつわる儀礼が示唆に富む内容を与えてくれると思われるが、なお多くの検討を要することと思われる。

小ソクラテス学派にみる

ソクラテスの宗教性とその受容

保坂 幸博

キニコス学派の祖アンティステネスはソクラテスと直接親交のあったことで知られる。ある時ソクラテスが彼のマントの破れを見つけるや「やあ君の人氣好きが透けて見えるぞ」と擲揄した(ディオゲネス・ラエルティオス・VIの8)。この逸話の真偽はもとより定かではないが、少なくとも、両者が互いの精神の機微に触れる会話をする程の近きにあるという事情は、周目の承知するところであったと推測される。ディオゲネスはまた「アンティステネスは、人間に幸福をもたらすのは徳αρετήのみで充分である、何故ならその徳にとって必要なのはソクラテスの力 *Diogenes' taxis* のみであるからだと考えていた(IVの11)」と伝えている。これはこの両者の伝達・受容のあり方を考える際に興味深い。

キニコス学派に関して諸般の哲学史の一致するところは、この学派がソクラテス的人倫・道徳を比較的忠実に受け容れようとしたが個人的実践的道德に終始してその内容の探求を欠いたということである。これを先のディオゲネスの伝えるものと突き合わせて考えると、この両者の伝達・受容は非概念的なものであったということが推測される。ソクラテスの徳に関する

る教説のいっさいの内容が捨棄されてただちに徳そのものが受容された。ここに徳そのものとは修辭的にいわゆる徳なる名辭であることは不可能なのであって、いっさいのソクラテス・プラトンの議論を除いたとしてもこの徳を成立させるものがあるとアンティステネスによって感じられていたということである。そしてそれが『ソクラテスのな力』であったのであろう。もし哲学的受容にとって概念的な内容が必須であるとすれば、かかる伝達のあり方はむしろ宗教的なものとして宗教的に考察されるべきものであると主張されてよいだろう。

このキニコス学派に対して概念による議論の傾向を比較的強く受け継いだのがメガラ学派である。体系的整合性を欠くソクラテスの遺産を發展的に継承してこれを完成しようとするのが彼らの意図であったと推測される。それ故にまた近代の哲学史において比較的好意的に批評されてきたのである。アンティステネスと対局をなすようなかかる伝達が生じたのには、メガラに居住したエウクレイデスとソクラテスとの間に思想的距離が存せざるをえなかった(ブレイエの哲学史I巻P.236)ことも見逃しえない一因であらう。

この二派に比してキュレネ学派の祖アリステイッポスの言行は一義的に理解することが困難である。残された数々の逸話は彼の言行を批判する者達へのあらかじめ準備されていた返答という体裁を成すものが多いが、それは常にイロニーを含み従って両義的で、当の批判者達さえ彼の真意を理解しかねたであらうと推される。かかる曖昧性がソクラテスの弟子にどのよう

して生じたのかという問題提起も今の考察には少なからぬ材料を与えるものであるように思われる。

ソクラテスを師としながら教授料を取るのは何故かと詰問されてアリストテイルポスは「ソクラテスも穀物や酒を他人から受けて生活していた。しかも彼を庇護し仕えるのはアテネでも一流の人士達であったのに比べ、私の場合奴隷が一人いるだけだ」と答えた（D・IIの74）。ソクラテスにとっては自己の思想活動がそのまま国家公共的のものであり、周囲にそれを支持する状況があった。それはソクラテスの個人的力でもあるがもう一つにはかかる思想活動が古代ギリシャ世界に占めていた位置そのものの力でもあったと言える。しかし、ソクラテスから何も継承しないかのようなアリストテイルポスのいわば不連続のあり方は、ヘレニズムへと至るギリシャ世界の一方的衰退期において、思想的人倫的な個と公共性との関係が変化し始めていたという事情を窺わせるであろう。この歴史的情况の推移はまた、小ソクラテス諸学派全般の考察にとっても無視しえない一要因である。

初期アカデメイアにおける神学の問題

丸野 稔

神学にあたるギリシア語には基本的に異なった意味をあらわす二つの表現がある。ひとつはプラトンに初出のテオロギアであり、古来の神々の系譜論を指す。いまひとつはアリストテレスが術語化したテオロギケーであり、これは最高の理論的知として離れて存在する不動のものをあつかうとされる。これらの二つの表現のあいだには大きな差異があつて、後者は新しい自覚のなかから生まれたものである。それが存在としての存在をとりあつかう第一哲学として、のちの普遍的形而上学Ⅱ存在論につうじる道ものこされたが、この試論では神学について反省的な自覚の生まれた基盤を素描しておきたい。

若きアリストテレスが二十年間在学したアカデメイアのなかには、神学的世界観の成立してゆくときのいくつかの特徴がみられる。それらを以下においてさしあたり三つの契機から勘案する。

(一) 宗教批判の問題

『法律』第十卷の無神論批判のなかでプラトンは、宗教の類落した形態を批判することによって、むしろ信仰の原初的感情を救いながら新たな宗教論を展開している。そのばあいの理論

的根拠は天体の秩序ある運行であった。神の存在証明に天文学的知が導入されたことは重要で、エウドクソスが東方からアカデメイアにもたらした知識である。天文学を重視する傾向はフイリッポスの『エピノミス』、アリストテレス『形而上学』の第十二巻にもあらわれている。天文学にもとづく宗教批判によって世界の神学的把握がはじめて可能になったのであり、古来の宗教的感情の表出にはそうした学問的方法論が欠けていた。

(二) 究極原因の探究

『善について』というプラトンの講義は、一なる善が存在するというしめくりであったと伝えられる。クセノクラテスは」とヌースを神と呼び、これを不定の二と対立する究極原因と考えた。アリストテレスが神とも呼んだ不動の動者もそうである。スペウシッポスはヌースを」と善から区別して独自の本性をもつと考えたが、これを神と呼んで同じよう原因者の方向へむかっている。

(三) 世界の階層的把握

クセノクラテスは究極原因を神と呼んだだけでなく、最下の質料的元素にも神々の(意志的な)力が浸透していると考えた。その間に、神々として宇宙そのものと火的な星辰をおき、さらに月下の見えないダイモーンを位置づけた。そうしておいて最上位のゼウスと最下位のゼウスという呼び名をつかいながら全体を階層的にとらえたのである。アリストテレスの『哲学につ

いて』第三巻にもよく似た考え方のあったことが伝えられている。このばあい注目すべきことは、階層的把握を裏づけるものが、神々にたいする敬虔の念から神々の存在を確信するにいたるといふ思考法にあったことである。成立しつづめる神学的世界観は、究極原因からの演繹体系ではなくて、天体の秩序ある運行をながめながらその原因に思いついたという敬虔に根ざした世界把握と解釈されねばならない。『法律』『哲学について』『エピノミス』などの著作に共通にうかがわれるように、敬虔は天文学的知を介して神学的世界観成立の最も重要なファクターであった。その意味で(一)～(三)は相互連関的な契機をなしている。

なお、『神々について』という著作名はスペウシッポスやクセノクラテスに伝承されるが、神学的知をあらわす独立の名称は与えられなかった。その理由を考えれば、当時すでに自然学・倫理学・論理学に区分された個別的な呼称をその知はこぼむこと、および、テオロギケーから普遍的形而上学へむかう方向とは別の知のあり方であったことを指摘できるであろう。神学はいぜんとして問題性のままにとどまる。

ギリシヤの所謂「輪廻」について

神原和子

「輪廻」(Transmigration)の語の用法について John Burnet
 44 The proper Greek for this (transmigration) is *anagagē*
tes psuchēs and the inaccurate term *metempsychōsis* only occurs
 in late writers. (Early Greek Philosophy Chp. 2 Science
 and Religion: note 2, p. 93. A. & C. Black, 1920) ヲウキキ
 ヲキキの項に特に右の語を施してゐる。同様の語は E. Rohde
 の Psyche の Ophiker の Seelenwanderungsglaube について
 の章に於ける。彼は "Pythagoras" non *metempsychōsis* sed
anagagē tes psuchēs dict; ヲウキキ Servius の語を引いてゐる。
 Greek-English Lexicon (Liddle and Scott, New Edition,
 Smart Jones and McKenzie, Oxford) の *anagagē tes psuchēs* の項
 に、この Servius の語を載せてゐる。又 Encyclopaedia of
 Religion and Ethics (James Hastings; Scribners vol. 12) の
 transmigration のギリシヤ語として Servius の名を付して
anagagē tes psuchēs を挙げてゐる。一般的に輪廻の表象が、死後靈魂
 の他の肉体への転生をいう事は知られてゐる。ギリシヤでは史
 家、ロートスがエジプト起源を主張しながら、同様の様態を述
 べてゐる。45 此の Encyclopaedia の the passage after death
 of the human or animal soul from the mortal body to a

new incarnation in another body of the same or another
 species——と記述してゐる。然し *anagagē tes psuchēs* の本来的な意
 味は、その構成から見ると簡單にこの様態を指示してはいな
 い。この前綴 *anagagē* が renewal, again 等の意で合成する語
 であるの反復、更新を促す為で *psychōsis* といふ場合、rebirth,
 regeneration, reproduction の意味となる。字義通りには端的
 に生成の反復、再生を表すがそれ以上ではない。生成の反復
 再生が他の肉体であらうと他の種であらうと様態に変わる所はな
 い。結果たるのが再生といふ不死 *athanatos* であることが問
 題はなうが、ロートスの文章に於て「人間の靈魂は不死で」
 (*athanatos psychē athartos êstī*)、とある。Encyclopaedia に
 は *psuchē necessarily rests upon a belief that the soul itself*
is immortal, or at any rate more lasting than the body と
 してゐる。何れも靈魂不死の信仰の前提を説いてゐることであ
 る疑念が浮き上る。この語には「リネッサン」ローゼの注目
 したマルヴンウスの *metempsychōsis* と *anagagē tes psuchēs* の内前者
 は明らかに transmigration of souls の意味だからである。前
 綴 *metem* の動詞 *metemai* は to go between, to be among, to
 pass by で從つてこの語が soul (*psychē*) の転生を表象するの
 は無理がない。両語共に結果するのは不死の様相であるが、前
 者は靈魂二元を前提としてゐる。若し両語共にその意味として
 用いられたとすれば何故ピュタゴラスに限つたにしてもメテム
 プシホシスは適語ではないとセルヴィウスが説き、ローゼ、
 パーネットがこれに同調するのだろうか。セルヴィウスに就いて

ては原典が不明であるので後に検討して見たいが、ローデもバーネットも、この説を可とする理由に就いて全く説明を施してはいない。順序が後先であるが、この輪廻説や信仰が誰によって記されたにせよ、是を唱えた者も又伝承した者も少なくともギリシヤ古典期迄には、特に一概念として *naklytesia*, *peremphorais* 等を表現してはゐない。(プラトンは *ai phrasai naku typhorai ek tau tespharai*. (Plato, Phaedo, 70c) の用法があつて、再び生れる出る状態に靈魂を付して表現している箇所があるが) 只、後世であるにしてもこの二語の表象する輪廻には、一見して際立った差異が在る。即ち後者は靈肉二元の立場を前提としている。靈肉二元論の根底にある特色的構造は一概にそうと断ずる訳には行かないにしても、肉体と合成する靈魂の重視にあるといえよう。靈魂は肉体から離脱しても独自に存在し得るより高次の存在で、(Encyclopaedia では *immortal* であるか、或は少なくとも *more lasting than the body* という表現をとっているが) 輪廻するのは靈魂にのみ可能な状態との考え方が見られる。この輪廻という様相を用いて人間の靈魂の不死を説いた最初の者達の中にピュタゴラス及びその教団、オルベウス宗派の教義があると一般に認められてはいるが、その第一史料たるものの曖昧さは現在に到つても決定論を見るに到っていない。文献として明らかに見事に是を完成した者の一人がプラトンであることは論をまたない。そして実はそこに重大な問題がある。パイドン篇に於ける靈魂の不死は、靈魂が本来不死で神的存在であり、それ故に *soma* (肉体)

との合成(或いは同居)が苦痛であるとの設定がなされている。つまり *psyche* と *soma* は全く対立し、死が靈魂を肉体から解放するものと説かれている。この状態が靈魂の純化であり、靈魂の自体的存在は、限らない再生を脱れる事だといふのである。もし仮りに其を是とするならば、この輪廻説は *naklytesia* を否定することを前提としなければ成立し得ない。*naklytesia* は限り無く再生するという不死 *akatas* である。その不死の様相と矛盾する、靈魂の輪廻が、そして、この靈魂の意味が一体何であつたかは未だに検討し得べき余地を持つ問題であるかと思われる。

オリゲネス『ケルソス駁論』

におけるイエス像の問題

出 村 みや子

オリゲネスの『ケルソス駁論』におけるオリゲネスと彼の論敵ケルソスの間の重要な争点の一つに「変化」の問題がある。ケルソスは、キリスト教徒は永遠不変で単一であるはずの神が変化して、可死的人間(イエス)の中に入ったと主張していると激しく攻撃している。プラトン主義者ケルソスにとって神の子イエスの存在は、既にプラトンが『国家』381Bcで確立したギリシアの哲学的神観念に反する、容認しがたいものであつた。今回の発表では、オリゲネスが神の子イエスにどのような

哲学的根拠を与えているかを四巻一四以下に引用されたケルソスの批判を中心に考察したい。

第一に神の変化を主張しているというケルソスの批判に対して、オリゲネスはギリシア哲学の伝統に従い、神の実体変化を旧約聖書（詩篇 102: 27、マラキ 3: 6）の証言に基づいて斥ける（四巻一四）。更に六巻六三では、「神は同一性を保ちながら、本性的に変化する諸存在を制御するのである」と述べて、アリストテレスの不動の動者に類した神観を提示している。第二に最も善き状態にあるはずの神が変化するとすれば、それは悪しきものへの悪化に他ならないという批判に対しては、より善き目的の美しきものへの変化の意味で、山上の変貌の記事によって反論している。イエスが人々のもとに下僕の「姿（モルフュー）」で下り、弟子達に対してその本来の栄光の姿を示したのは、神的存在の栄光と輝きを見る力のない人々の能力に応じて姿を変え、人々を徐々に高めてゆくための神的配慮である（四巻一五）。更に六巻七七ではイエスの変貌（モルフュー）姿を変え（二）が属性ないしモルフュー変化として説明されている。「質料は本性的に造物主の望むすべてのものへの変更、質的変化、変化や、製作者が望むすべての属性の受容が可能であり、ある時には「姿なく美しきなく」と語られるような属性を有するが、またある時には……」。第三に神の変化は不可能であるゆえ、変化したように見せかけたのだという批判に対しては、アリストテレスが具体的個物の規定に用いた「モルフュー」と質料の複合体（シエンテトス）（『形而上学』 1023 a 31 ff., 1029 b

33 ff.）の定式に依拠したイエス理解が挙げられる。オリゲネスはこうした批判に対して、しばしばイエスに神性と人生の複合体という規定を用いて反論しているが、それは神のモルフューたるロゴスと、人間としての質料性の統合と解されるからである。二巻一六には、イエスは複合体であったゆえに、死ぬ以前には不死ではなかったという記述があるが、これも仮現論を避けてイエスの死の真实性を証明するための議論と解される。最後に、彼が地上のイエスと、復活、昇天後に本来の神性を回復した状態との区別に注目していたと思われる箇所が三巻四一と四二に見い出される。キリスト教徒は、可死的身体より成る者を神とみなしているというケルソスの批判に対して、オリゲネスは復活後のイエスについて、「彼の可死的身体と彼の中の人間の魂は、神との交りのみならず、一体化と混合によって最高の位を獲得し、神の神性を共有することによって神に変わったのだ」と応戦している。この記述にはアリストテレスの『生成消滅論』 328 b 22 「混合とは、混合物の質的变化による一体化である」との対応が認められる。それ故オリゲネスは、アリストテレスにおける複合（要素の並置）と混合（全体が均質化する質的变化）の区別を援用して、前者によって仮現論を斥けた上、イエスの奇跡的変貌を根拠付け、後者によってイエスが復活の変化を経て、本来の神性を回復したことを確証したのである。

以上の考察によって、オリゲネスのイエス像が論敵ケルソスとの論争過程において動的に形成されたものであること、そし

てケルソスのプラトン主義的二元論、特に不死的存在と可死的存在の分離に基づくイエス批判に対して、アリストテレスの一元的思考に基づく有力な反論を展開していることが明らかになつたことと思う。

神話と理性

大 峯 顕

神話と理性というテーマは、さしあたり啓蒙のテーマである。それは近代ヨーロッパの合理主義がキリスト教の宗教的伝統に對しておこなつた古典的批判の公式である。その場合、神話は世界の合理的説明に對する反対概念と考えられ、科学的世界像によつて解消されるべきものと考えられた。科学的方法的経験によつて確かめられえないものはすべて神話とみなされる。M・ウエーバーは *Entzauberung* において歴史の發展法則を見た。世界は神話から理性へと必然性をもつて進むというのである。しかしながらこのウエーバーの図式の有効性は、實際は問題である。とくにヘーゲル哲学以後の状況を見ると、啓蒙的理性のオプティミズムは保持できないようにおもわれる。なぜならそこでは、理性の自己目的性と絶対性は失なわれ、理性はそれ以外の何かに仕える正当な手段に変質しているからである。社会的本能、優越した経済力、国家権力が理性に對して与えられた目的となつてはいるが、そのさいこれらの目的の理性的性格

は証明されていないのである。故に近代文明の合理性とは、その核心においては一つの合理的な非理性性である。理性の要求の履行不可能性をヘーゲル以後の精神史は物語っている。

それゆゑ歴史は神話から理性へでなく、神話と理性とはともに、一つの歴史、同じ法則によつて経過する歴史を共有しているのである。すなわち、近代精神の啓蒙の傾向の底に一つの反対運動がみとめられる。それをここでは *Romanismus* と呼ぶ。神話と理性との関係はこの *Romanismus* のテーマでもあるのである。ここで *Romanismus* というのは、事物の眞の秩序はかつて存在し、且つ語られたのであり、今日もしくは将来の認識は、かつて知られた眞理に到達できない、という考え方のことである。神話に對する最初の開眼は、シェリングとヘルダーリンによつて実行された。ここではシェリングの神話の哲学 (*Philosophie der Mythologie*) の立場をとり上げる。

神話の哲学とはシェリングによれば、神話を人間の作り物、主観的なものとしてでなく、客観的なもの、必然的なもの、つまり眞理として捉える試みである。「神話それ自身の中に眞理があるのである」。普通には神話といへば、詩的想像力の産物と見なされるか、もしくは言葉通りでない別な意味を秘めている話のことと考えられている。神話の中には全く眞理はないと考えるか、それとも神話には史実、自然現象、一定の倫理的、宗教的觀念の暗示、つまり蔽われた眞理があると考えるかの何れかである。シェリングは神話を作り物とか *Allegorie* とか見る立場に反對する。神話が暗示しているとき眞理が神話と別

にあるのではない。神話がそれであるとき真理があるだけである。シェリングの言葉でいうと、神話は *tautegorisch* (自己同一的) である。「神話は *allegorisch* ではなく *tautegorisch* である。神々はかれらが現に在るところのものである。神々はかれらと別な何かでもなく、別な何かを意味しているのでもなく、唯かれらがそれであるところのものを意味している」。

神話はどこに生起するか。個人の意識でなく人類の意識において成立する。それは意識の産物ではなく、意識がその中へ捕えられ、巻き込まれた必然的な事件なのである。「たしかに神話は意識をはなれてはいかなる実在性をも持たない。しかし神話が意識の諸規定の中のみ、従って諸表象の中のみ経過するとしても、かかる諸表象の経過、かかる継起、それ自身は再びかかるものとして表象されえない。この継起は現実に生じ、意識の中に現実に生起したものでなくてはならない。それは神話によって作られたものではなく、逆に神話がこれによって作られたのである」。

神話についての従来のあらゆる主観的説明に反対してシェリングは客観的説明を企てる。神話の客観的説明とは、神話のプロセスを普遍的プロセスとしてとらえ、神話の中に特定の宗教的真理でなくユニヴァーサルな真理を目標すること云う。

しかし神話をこのように絶対者の自己展開の必然的道程と見るシェリングの思想は、*tautegorisch* という彼自身の意図を裏切る結果にならないか、という問題がのこる。

ギリシア宗教の一遺産としての学問

小山 宙丸

ギリシアの宗教のもっている豊饒さについて、今あらためていう必要はないであろう。叙事詩、彫刻、悲劇、スポーツなど、皆ギリシア宗教に起源をもたないもの、無縁なものも存在しない。ギリシア神話にしても、現在それは世界に広く珍重されているわけであるが、その読者が、宗教上の文献としてではなく、たんに面白いよみものとして接している以上、ギリシア宗教の遺した考古学的な残存物にふれているにすぎないわけであろう。その他の、ギリシア宗教の、上にあげたようなさまざまな分野にわたる各遺産が、それぞれ第一級の作品になっていることは、ことのほか注目すべきであろう。それぞれの分野で、ホメロス、ペイディアス、ソポクレスなどを超える製作物は存在しないのである。最初のものが一番すぐれているというべきだろう。

学問的思考方法(哲学)もまた、ギリシア宗教の遺産であるということは、そのまま認められるであろうか。哲学がギリシア宗教の嫡子であるといえるのであろうか。ふつうに哲学は神話的思考からの解放であるといわれている。とすれば哲学の生誕はギリシア宗教の否定である。ギリシア宗教の世界説明は、それが巧妙であるが故に神話としても生命を保っている。しか

しそれは知的、論理的観点から見ると、少しでも進んだ知識の持主にとっては満足できないのは明らかだ。それによれば、現象の説明を神によって行い、現象の原因を神とし、現象の種類の数だけ神の数があることになる。最初の哲学者たちは原因（アルケー）を一つとし、それからすべての現象を因果関係によって、説明しようとしたことは周知のことだ。しかもその原因を生活の周囲の物質に求めたのだ。これは神話的説明のほとんど全否定といえるものである。

昔からギリシア人の考え方には、親殺しの思想があるといわれている。ギリシア神話の主神ゼウスは、自分の父クロノスを長年の争闘の結果殺し、さらにクロノスは自らの父ウラノスを残酷なやり方で殺して、主権を奪っている。オイディプス神話のエディプス・コンプレックスは端的にそれを語っている。神話と哲学の間にも、この関係をあてはめることができるだろう。哲学が登場するためには、自分を生んだ神話を、徹底的に否定しなければならなかったのである。

それならば哲学がギリシア宗教からうけ継いだものは、何であらうか。こういう状況の中でうけつづぐものがあつたのであろうか。この場合、結果の視点から考えてみることも有効であるかも知れない。それは何故ギリシアの地以外に哲学（学問）が生れなかつたかを考えてみることである。するとどうしてもギリシアの宗教に行き当るのである。ギリシア人たちは、自分の神々を生き生きと造型し、神々をだれにも親しめるものとし、また彫刻にも刻んだ。その想像力、または創造力が哲学に移行

したさいにも発揮されたのである。学問的作業において中心をなすものは概念であるといえるだろう。概念を操作して判断し、推理する。そのさいすぐれた概念を構成しえなければ、学問的思考は成立しないのである。そしてギリシア人の場合神々を創造する場合に発揮された能力が、概念構成の時にも充分にふるわれたのである。そのさい留意しなければならぬのは、神々に比べれば、人間は影のような存在であるように、概念世界に比べれば、現実世界はあつてなきかのような存在であるということである。プラトンのアイデアを思い浮べよ。こういうギリシア人の抽象能力が学問を生んだのである。

教行信証における大集経

橋本芳契

親鸞の教行信証はその主著たると同時に、浄土真宗立教開宗の本典たるものとされて重要である。しかるに同書（具名、顕浄土真実教行証文類。六巻あり）のうち信巻と化身土巻の両部には、大乘經典中にも特異な存在とされる大方等大集経（略して大集経。六〇巻）が、ことにその後者において相当な濃密度で引用されている。そのことのもつ教理思想上の意義はどこにあるのであろうか。まず大集経の特色を記すことから始めたい。

漢訳年代から逆推して西紀三四世紀頃のインドにおける成立と考えられるこの経は、一面において密教的特色を顕著に示し、

陀羅尼が頻出し、他面また仏菩薩を中心とする集まりの中から、讚仏の偈が数多く現われるのが大きな特色である。その「大集」を標榜するのも、登場者が多数であることによる仏教の普及化と法数の無量に揚げられることによる救済の普遍性の強調からであるといえよう。「四依」の法による正法依拠が語られ、「三宝」の紹隆と不断相続が要請され、「大悲」心による衆生善済の道が「念仏」であると示される。そういう大集経を貫く思想的ならびに実践的な特色は、まずインド本土でも大乘を標榜する諸經典が大小に拘らずすでに呈示していたものではあったが、龍樹・世親等が出てそれらの経底を明かすまでは、いまだ一般化されていなかった。同じ大乘經典中でも涅槃經が世俗性的的示とその救済の方向でやがて大集経の形をとるべきものの前提を成していたといえよう。いわゆる仏性の論議である。

龍樹・世親をじかに承けて仏性義を念仏の道に実証し、淨土門の基盤を築いたのが中国の曇鸞であるが、曇鸞の淨土教の背景にはすでに大集経があった。世親・曇鸞を一貫して導いた大乘経が無量寿経であったことはいうまでもないが、三転してわが国の親鸞に「淨土真実教」として無量寿経を選別させる教理思想的背景は、まさにふたたび大集経であったといえるのではなからうか。

親鸞は末法灯明記一卷を所伝の如く最澄真撰の扱いで教行信証中、化身土卷(本)に援引している。それは正法・像法・末法三時の開遮の段においてであるが、もとの三時説は大集経の恒則でもあった。正法時に教行証あり、像法時になお教行あ

れど、末法時にはただ教のみのこととする。これを実意に体感したのが親鸞であったことは、教行信証をその後序(雜行を棄てて本願に帰す)から化身土卷(末)より(本)に逆視し、さらに真仏土卷にさかのぼり読めば明瞭であるといえよう。

教行信証は通称で、淨土の真実「教行証」を実証する趣意からは信の体系(別序あり)が問題点である。親鸞は行巻を「正信念仏」偈で終りながら信巻を殊開した。同卷(末)中の「真仏弟子」釈中に安樂集が引かれ、大集経の子引が見られる。説聽の方軌として「説法者に於ては医王の想を作し、所説の法には甘露の想を作せ。聴法者には增長勝鮮の想、愈病の想を作して仏法紹隆に堪え、常生仏前する」と示し、そのあと涅槃經からの同趣意の引文がある。いまの真仏弟子の真には、偽と仮のそれへの批判があり、教行信証全体の構造として「真実教行証」に即して建てられた四法中の真実信は、限りなく真実教(大経)に発する真実行(念仏)を承けながら、邪偽と権化を排しようとするから、遠く方便化身土がやがて指摘されるに至るもので、その箇所は大集経の引証が頻出したのは、親鸞が現験した鎌倉当代仏教の実相があまりにその経相に類同していたからなのであろう。さらに近く真仏土を綴り阿弥陀仏とその淨土を具説したのは、化身土卷同様証卷追説に併せて四法補強の意味がそこにあったものと考える。実に化土巻と信巻との対応と関連こそが、教行信証における大集経引用の真義として最重要な一事とすべきであらう。